

『雨月物語』研究

九九八一〇二

磯合 真弓

『雨月物語』研究

目次

序章 『雨月物語』研究史と再検証

第一節 『雨月物語』の怪異の捉え方について

第二節 『雨月物語』の成立について

第三節 『春雨物語』との比較について

第一章 『雨月物語』における異類の意義

第一節 「蛇性の姪」の意味

第一項 豊雄像の設定と変化

(一) 豊雄像の設定 (二) 真女子像に対する視点 (三) 豊雄像の心理的变化

第二項 真女子像

第三項 「蛇性の姪」の意味

第二節 『雨月物語』における異類の意義

第一項 『胆大小心録』に見られる秋成の異類観

第二項 『雨月物語』「夢応の鯉魚」「吉備津の釜」「蛇性の姪」「青頭巾」に見られる異類観
(一) 「夢応の鯉魚」の場合 (二) 「吉備津の釜」の場合 (三) 「蛇性の姪」の場合 (四) 「青頭巾」の場合

第二章 『雨月物語』における異類化の要因

第一節 異類化の要因① 「ますらを」

第一項 『万葉集』における「ますらを」

(一)「ますらを」歌 (二)「たわやめ」歌 (三)真淵・秋成の万葉考

第二項 秋成作品に見られる「ますらを」

(一)『雨月物語』における「ますらを」 (二)『雨月物語』における「さかしめ」 (三)『ますらを物語』・「死首の咲顔」における「ますらを」

第二節 異類化の要因② 「直し」

第一項 『雨月物語』「浅茅が宿」「青頭巾」「貧福論」における「直し」

第二項 『春雨物語』「血かたびら」「目ひとつの神」「歌のほまれ」「樊噲」における「直し」

第三項 古代的精神としての「直し」

第四項 思ひ^{よこしま}邪なし

第三節 異類化の要因③ 「まこと」

第一項 『雨月物語』における「まこと」の用例

第二項 秋成の「まこと」観

第三項 「菊花の約」における「まこと」と異類化との相関性

第三章 『雨月物語』における異類化の必然性と主題との相関性

第一節 秋成の物語観

第一項 秋成の寓そらごと論

第二項 『源氏物語』観に見られる秋成の物語観

第二節 秋成の仏教観

第一項 『雨月物語』「白峯」「青頭巾」「貧福論」に見られる仏教観

第二項 『春雨物語』「天津処女」「二世の縁」「樊噲」に見られる仏教観

第三項 『胆大小心録』に見られる仏教観

第三節 『雨月物語』における「憤り」の意義

第一項 秋成の物語観に見られる「憤り」

第二項 『雨月物語』における「憤り」の性質

第三項 「貧福論」における異類観―「仮の化」および「真の化」をめぐって―

(一)「仮の化」について (二)「真の化」について

第四節 異類化表現から見る『雨月物語』の主題

第一項 恐怖心を抱かない人々

第二項 恐怖心を抱く人々

第三項 異類化表現から見る『雨月物語』の主題

終章 『雨月物語』と『春雨物語』における異類の意義

【参考文献】

序章 『雨月物語』研究史と再検証

第一節 『雨月物語』の怪異の捉え方について

上田秋成の『雨月物語』の意義は、どこに求められるのか。鵜月洋氏は、

秋成の文学的活動は、国学者・国語学者・歌人・小説家の分野にわたって、広く強烈であつたが、特に『雨月物語』はわが国怪異小説の最高峰として後世の文学に影響を与えること大であつた。^①

と、『雨月物語』が我が国の怪異小説の最高峰であると指摘されている。この『雨月物語』の怪異小説としての評価については諸説ある。

まず、重友毅氏は、

『雨月』に収められた九つの短篇は、いずれも超現実の世界を描いたものである。その中でも、「夢窓の鯉魚」「貧福論」の二篇を除いた他の七篇は、この世ならぬ不思議を伝えて、読者を恐怖と戦慄の感情に誘い込まないではおかしいものをもっている。そしてこの迫力が、本書をして怪談小説史上、最高の地位を占めさせるに至った主要なる理由であると考えられる。事実、それは過去の批評家のすべてによつて、『雨月』の本質をなすものと考えられて来た。そしてそれは今日においても、全くは否定しがたいのである。（附点は重友氏）^②

と怪異小説としての評価を認めただうえで、『雨月物語』における怪異描写は、単なる技巧にとどまるものではないことを次のように述べられている。

かつてほかの何びとが、怪異描写の上に、これほどのものを示し得たであろう。そしてそれが秋成によつて

果されたとすれば、またそれが単なる技巧としてのみ考え得られないものであるとするならば、その由つて来るところはどこに求められるべきであろう。これを彼の怪異に対する信仰に裏づけられた怪奇的・幻妖的・心的生活に結びつけ、その幻想の拡大展開したものが、ここに具現せられたと見ることは果して無理であるうか。^③

重友氏は『雨月物語』における怪異描写は、秋成自身の実体験に基づく怪異信仰及び秋成の多情多感にしてきわめて純粹過ぎる性格に由来する「怪奇的・幻妖的・心的傾向」が作品に具現化したものであると推察されている。続けて重友氏は『雨月物語』の主人公に、純粹過ぎるあまり世間から孤立した作者秋成自身の投影を見ておられる。

「白峯」の上皇、「浅茅が宿」の宮木、「夢心の鯉魚」の興義、「仏法僧」の秀次、「吉備津の釜」の磯良、「蛇性の姪」の真女兒、「青頭巾」の僧、「貧福論」の黄金の精霊等、――こうはつきりいい切ってしまうことに、多少の無理が伴うことはやむを得ないにしても――いずれも作者自身の分身でないものはなかったということができるのである。彼等は彼等自身を生き通すことによつて、同時に作者自身をも生かしたのであつた。そして彼等は、彼等の純情を生かすために、そこに現実の世界にあり得べからざる不可思議を現じたのである。ということができるのである。怪異は彼等が、現実の制約によつて満たすことを得なかつた、そのひたむき心をを解放するための一つの手段であり、方法であつたのである。^④

重友氏が「怪異は彼等が、現実の制約によつて満たすことを得なかつた、そのひたむき心を解放するための一つの手段であり、方法であつたのである」と指摘されるように、確かに『雨月物語』の怪異には、世間から差別される人間の悲劇を描き出すための手段、方法としての役割があると思われる。そして、重友氏は、『雨月物語』の怪異は作者秋成の純情を描いたものであり、作者の思うままなる自己顕現であると捉えられている。

森山重雄氏は、『雨月物語』に描かれる怪異は、現実社会における加害被害の關係を実感として持つ秋成の被

害者意識が表れたものであるとされている。

秋成ほど生の加害のすさまじさ、被害の憐れさをした作家は、日本にかつていなかったといっても妄断ではない。(略)秋成の歌いあげた物語がどれもこれもなんらかの執念をその感情基調としていることは、人の知るところである。もともと加害被害の關係で現実をみる時、そこに支配被支配といった社会の常態よりも、その個人感情的側面である勝利敗北の区別がより目だつて見えるのは当然であり、この勝利敗北の感情は支配被支配の關係とちががつて対立と克服の方向をとらずに、ひたすら加害被害の意識に転化する。被害者は加害者にむかつて怨恨をもつ方法しか知らぬ。これが復讐にまですすむ執念の正体であろう。(略)ともあれ、たえず感情的不合理をしいられている秋成の被害者意識は、到底現実の社会にうけいれられるはずはなかったが、そこに彼のなげかけた独自の課題もある。⑤

森山氏は、『雨月物語』は人間の執念を描いたものと捉え、その執念とは、作者秋成の対社会的な被害者意識に根ざしたものであるとされる。秋成は合理主義的精神に囚われた現実社会に対する烈しい嫌悪感から、社会に対し乖離してゆく。これが己が社会から加害されているという秋成の被害者意識の正体であり、『雨月物語』の怪異の実体であるという。そして、秋成はその怪異を通して現実社会への批判を問題提起しているのである。

重友氏や森山氏の説かれるように、『雨月物語』の怪異描写が単なる技巧にとどまるものではないという指摘や、『雨月物語』の怪異には秋成の現実社会に対する批判が表れているという指摘は首肯できる。言わば『雨月物語』において怪異として描かれる主人公たちは、秋成の理想的人間像の造形化であろう。即ち『雨月物語』の怪異は、作者の主張ないし思想を反映したものと考えられる。

中村幸彦氏は、『雨月物語』を登場人物の「性格」を意識した日本最初の作品であると捉えておられる。

短編小説では、短編ながらに、登場人物の性格を明らかにしなければならぬ。『雨月』は「性格」を意識した作者による、日本最初の作品であるといってもよさそうである。その性格の最も目立つのは、「菊花の

約」の丈部左門、「浅茅が宿」の宮木、何がしか評価めくものを加えてある「白峯」の崇徳上皇、「吉備津の釜」の磯良、「蛇性の姪」の真名子、「青頭巾」の富田の山寺の住職をも合せて、悉く誤りであれ、邪念であれ、様々の条件は変わっているが、初心のまま、または初一念をつらぬこうとする強い精神の持主達である。(略)もう一度全作品を振り返って見るに、社会、それは政治、戦乱、経済生活、倫理生活、様々にわたる、その中に善悪様々の感情や欲望、権勢欲、節義、貞操、学芸への遊意、愛情、怨恨様々の思いを懷いた人間、怪異をも含めて、者達が運命的に相對する、最も普遍的な情況を設定して、秋成は読者に問題を提供している。そして、小説の話の筋は一応結着はついていても、それで解決しないものが、ずっしりと余情、余意として残っている。本書が、如何なる時でも古典的佳作として考え直される所以は、実にそこに存する。⑥

そして中村氏は、『雨月物語』の永遠性は、物語の背後に潜む普遍的な人間感情にあるとされている。この点について、森山氏も秋成が『雨月物語』を通して人間の普遍的なあり方を示唆していると説かれている。

秋成はあくまでも個我にこだわり、個我の追求をとおして、人間の普遍的あり方を示唆していったことは、他に比類をみない。近世文学における秋成の意義も、これをおいてはないのである。⑦

このように、森山氏も『雨月物語』を人間価値の追求を試みた作品と捉え、そこに近世文学における秋成の意義を認めておられる。

鶴月洋氏は、『雨月物語』における怪異を次のように捉えておられる。

『雨月物語』に現れる怪異は、考えようによつては、単なる化物ではない。例えば「吉備津の釜」の貞婦磯良が、夫に裏切られたのち、遂に嫉妬に狂い怨霊となつて夫をとり殺したのは、生きている時は身じろぎもできぬ儒教道德―婦道―の鉄縛りにあつて、徹底的に自我を封じこめられていたものが、死して現世から解放されることによつて、はじめてナイーブにして純粹な人間性をぶちまけたに他ならない。このことを別な

観点からいえば、みずから潔癖であるとともに、常に純粹を希ってやまなかつた秋成が、加藤宇万伎から学んだ国学思想によって、人間の性の実体^{きざ}をみつめる眼を開かれ、神秘思想を主張することによって、儒教思想によって全く形式化し膠着化してしまった封建社会の現実を批判したものであり、純粹にして主我的な人間性情を、過去の時代を借り、亡魂幽鬼を借りて強く追求したものであったと考えることもできる。^⑥ここで鶴月氏が怪異に人間の性の実体^{きざ}を見おられることは示唆的である。そして、怪異を描くことによって、「儒教思想によって全く形式化し膠着化してしまった封建社会の現実を批判」しているという見解も重要であると思われる。

以上確認した先行研究に既に指摘されているように、『雨月物語』の怪異は、怪異を描くための単なる表現技巧にとどまるものではなく、その怪異には秋成の思想が反映されており、怪異描写を通して人間の普遍的なあり方を描いたものであると推察できる。そして、『雨月物語』の怪異には、秋成の現実社会に対する批判が表れており、怪異を描くことによって秋成は読者に問題提起をしているという指摘も同意できる。

では、なぜ、秋成は人間を描くために、そして現実社会への批判を主張するためにあえて怪異を描かねばならなかったのか。先行研究では、この点についての考察が不十分であると思う。そして、秋成にとつての怪異の意義を探ること、『雨月物語』における怪異とそれによって描出される人間性情との相関性を知ることが出来るのではないかと思う。

従来の研究では、『雨月物語』における怪異の実体や秋成の怪異思想に関する考察が行われてはいる。しかしそれらは、それぞれに個別的な問題として考察される傾向にあり、従来の研究では、それら怪異に対する秋成の思想が『雨月物語』の各作品にどのような意義を以て具象化されているのか、そして最終的には主題とどのような関わっているのかという作品論に還元させて考えることが不十分であると思われる。このような問題を明確にしなければならぬであろう。

第二節 『雨月物語』の成立について

『雨月物語』は秋成の自序によると、明和五年（一七六八）三月に脱稿し、安永五年（一七七六）四月に刊行されている。この脱稿から刊行までに八年もの歳月を費やしたことをめぐり、『雨月物語』には成立に関して主に二つの見方がある。第一は、自序に記すように「明和戊子（五年）晩春」には既に『雨月物語』は完成稿を迎えており、刊行が遅れたのは当時の出版事情を考えると特別異常なことではなく、書肆側の何らかの都合によるものであるとする説である^⑧。第二は、逆に刊行の安永五年を重視し、序の「明和戊子晩春」はひとまず最初の稿の出来た年であり、その後数年に亘り秋成は推敲を続け『雨月物語』が完成したのは刊行の直前であったであろうとする説である^⑨。

第一、第二の説にはともに明確な根拠がなく、未だ『雨月物語』成立に関する問題は解決されていない。

秋成は、明和五年の『雨月物語』執筆の前年まで読本とは文学形態の異なる『諸道聴耳世間猿』『世間妾形氣』の気質物二作品を手掛けていた。この短期間における秋成の作家的変貌が、序の「明和戊子晩春」の信憑性に疑惑を生じさせているが、ただし流行の文学形態が数年のサイクルで流動変化してゆく当時の文壇の状況から鑑みると、少なくとも読者の興味を惹くエンターテインメント性においてみるならば、気質物と怪談物との間には、それほど大きな隔たりはないように思われる。従って秋成の作家的内面における変貌は必然的なもので、時間的な問題はそれほど重要でないと言える。

『雨月物語』の成立に関わる明和と安永期の秋成の周辺事情をみると、明和八年（一七七二）正月に秋成の家（堂島・嶋屋）は罹災し、産を失う。それまで浮浪子うろうろこ的生活を送っていた秋成は、この火事によりはじめて現実の生活に直面することになる。秋成は医師になることを志し、安永二年に大阪郊外の加島村に移り、医業を始め、

安永五年に大阪尼ヶ崎町一丁目で開業するまでの三年間、この加島村に棲んでいる。この頃、都賀庭鐘の塾で医学を学んだと言われている。庭鐘は寛延二年（一七四九）に『英草紙』、明和三年（一七六六）に『繁野話』を刊行しており、これらの作品が『雨月物語』執筆に大きな影響を与えている。また、加藤宇万伎に師事し、万葉研究などを通して国学の造詣を深めたのもこの時期である。こうした出来事や経験などが『雨月物語』の成立に深く関わっていると言える。

『雨月物語』はどこで執筆されたのか。ここでは安永二年（一七七三）以降の加島寓居に着目したい。『雨月物語』の刊行は安永五年（一七七六）四月である。この刊行直前まで推敲されたと考ええると、ちょうど『雨月物語』を書いた頃、秋成は加島神社に寓居していたことになる。この加島神社について『摂津名所図会』（寛政十年〔一七九六〕刊）には次の記事が見える。

稲荷神祠（加島村にあり。この辺の生土神とす。例祭九月二十三日。土人曰く、神主加島権頭は狐狸の鬼犯人を除くの術を得たり。世に名高し）^⑩

秋成は『胆大小心録』（文化五年〔二八〇八〕成立）で、加島寓居当時のエピソードを次のように記している。

〔三四〕むかしかしまのいなりの森の下かけに、落穂ひろふてすみし。其祭酒権の守とのは、狐をにらみおとしやますといふて、狐つきは駕にのせてつれてくるを、玄関から先きつと見らるゝと、もをかへりますくといふて、出ななたを見た事しや。狐は人につかぬものといふ先生は、とこそて化されさしやろけれど、外見すの内ひろかりの見識ゆへ、是もきつかいあるましく候。^⑪

『胆大小心録』には狐憑きに関する記述がしばしばあり、秋成の異類観が垣間見える。〔三四〕の記事や『摂津名所図会』によると、加島神社の神主は憑き物落しで有名であった。秋成の養父の加島稲荷信仰の所以はここにあるのであろう。そして、秋成は加島滞在中に加島神社で起きる神秘的な出来事を多く眼にしたことであらう。秋成の加島稲荷信仰は生涯に亘るもので、秋成の異類観は加島寓居時代の体験によっても少なからず培われたこ

とであろう。そして、当時の秋成の身边で起こった神秘的な怪奇現象が『雨月物語』執筆の動機に繋がっていたと思われる。『雨月物語』に描かれる怪異には、こうした秋成の異類観が大きく反映していると考えられるのである。

序の「明和戊子晩春」の理由は不明ながら、『雨月物語』は明和五年の序の執筆から安永五年の刊行にかけて、八年間の推敲期間を経て成立したと考えたい。

第三節 『春雨物語』との比較について

『雨月物語』は、しばしば秋成晩年の『春雨物語』との比較を通してその文学的価値が問われてきた。まず、中村幸彦氏は、秋成には終始一貫した物語観があり、『雨月物語』や『春雨物語』もその物語観に沿って創作されたものであると述べている。

その一貫する物語観は、そのものとして近世文学論の注目すべき一つであるが、一面作家の彼は、青年時の『雨月物語』（安永五年）でも、晩年の『春雨物語』（文化五年）でも、その序に作品に関する本質的な発言を若干残し、その線にそった創作を行なっている。〈略〉作者の主体性を認める、作者側に立った彼の物語論の進む所、自ら創作の具体的な問題に及ぶ。彼はどの物語の評においても、作者の人間観や社会観を問題にしようとしている。又自作においても、そのつもりで見れば、とかく怪奇小説とのみ見過されがちであった『雨月物語』にも、怪奇小説たるを否定するのではないが、一々に寓意が発見出来、やはりそうした鑑賞の仕方の必要を思わしめる。人生社会歴史文化について露わすぎるまでに論の出た『春雨物語』はいわでもがなであろう。それら作品の情況について見れば、彼の寓意は一旦文学の上にかぶさる思想Ⅱ道を排除して、

作品の中に寓意を持ち込んだのであるから、今日の文学評論の用語テーマに似たものとなっている。彼の作品の近代性の一つにはこの辺に原因が存する。^⑧

中村氏は、怪異小説の側面のみで評価されてきた『雨月物語』にも『春雨物語』と同様に、寓意小説としての鑑賞のあり方が必要であると指摘されている。そしてその寓意は「文学の上にかぶさる思想Ⅱ道を排除」したものであると述べられている。

また、重友毅氏は、『春雨物語』は「『雨月』がもつ初心と匠気とへの反省」のもとに作られ、『雨月』が志したと同じ方向に向って、より深められ、より高められたところに成った作品」であると評価しておられる。^⑨

一方、堺光一氏は、『春雨物語』における文学的意義の発展に評価の重点を置かれ、具体的には晩年の『春雨物語』において『雨月物語』に見られた怪異が陰を潜めた理由として、秋成の国学への傾倒と医学をはじめとする実学の修得により培われた合理主義精神が大きく影響していると考えておられる。

雨月物語は、中国文学を日本化し、神秘幽玄な趣を呈し、怪奇小説の典型的な姿を示して、文壇に一脈の新風を送ったのである。それにもかかはらず、雨月物語著作以後は、秋成は同物語の序文にふ「鼓腹之閑話」には、筆を断つたのである。何故にこの種の作の筆を断つたのであるか。進んで、その問題について考へた。い。〈略〉この国学への傾倒は、秋成の自覚を高めようとする意識の現はれであるが、このことによつて彼の世間に対する考へや、自己の去就が定まったのであり、また国学の外に医学、洋学と広範囲に渡つて研鑽を重ね、汎い視野に立つて、真実の探究と取り組んだのである。〈略〉晩年には文献学としての国学や、合理主義に基づく実学の修得によつて、合理的・実証的精神に培かはれ、大いに学殖を深めたのである。かういふ新しい立場に立つた秋成が怪異的な作品を捨てたのは、当然の成行きであつたとせねばならぬ。^⑩

堺氏は、『雨月物語』執筆後に培った合理的・実証的精神が秋成を真実の探究へ導き、『春雨物語』が成立したと述べられている。即ち『雨月物語』においては未だ真実の探究が見られず、それゆえ『春雨物語』執筆に至

つて秋成が『雨月物語』に描いたような怪異的な作品を捨てたと考えておられる。

このように堺氏は『雨月物語』の怪異には、真実が反映されたものではないと考えておられるが、果してそうであろうか。まず合理的・実証的精神についてであるが、晩年に体系化されたとはいえず、『雨月物語』にも国学知識は見られるし、既に医学の素養もあった。従って『雨月物語』に秋成の合理的・実証的精神が皆無であったとは考えられない。さらに神秘思想については、『春雨物語』と同時期の『胆大小心録』に秋成の神秘思想は見え、秋成は神秘思想と合理的・実証的精神の両方を持っていたと考えられる。『雨月物語』執筆後三十数年の歳月を経て成立した『春雨物語』が伎倆的側面においても、また思想的側面においても発展、深化しているのは当然の経緯であろう。

確かに『春雨物語』には『雨月物語』ほど顕著に怪異が描かれておらず、両作品には作風の変化が見られる。しかし、秋成は『雨月物語』において怪異を通して人間の真実の姿を描くことに成功していると思うのである。本論文では『春雨物語』の主題について詳細な考察を行なう余裕を持たないが、『春雨物語』には『雨月物語』において秋成が試みた怪異を通して人間の真実を描くという趣向は見られないし、怪異が『春雨物語』の主題に直接的に関わっているとも思われない。しかし、『雨月物語』も『春雨物語』も、物語を通して人間の真実を描こうとする秋成の根本的な主題は一貫していると思われる。これは秋成の物語観に関わる問題である。そして、もし『春雨物語』において怪異を描いていないことが問題になるのであれば、それは『雨月物語』の怪異の意義とは別問題であり、その点で『雨月物語』における怪異を判断することは、『雨月物語』の怪異に対する正当な評価には至らないと思われる。

但し、このような判断を下すためには、『雨月物語』における物語観と異類観との相関性を明らかにしなければならぬ。なお、本論文では、『雨月物語』における怪異は単なる表現技巧にとどまるものではないという見解から、怪異と区別するために、亡霊、鯉魚、鬼、蛇などとして描かれる『雨月物語』の主人公について「異類」

という呼称を使用したい。この「異類」は、人間の本質すなわち鵜月氏の言われるような「性」^{さが}の実体を具現化したものであると思われるが、「異類」の意義の説明については秋成の異類観の考察とともに本論文中で考察していきたい。

従って、本論文では、第一章で『雨月物語』における異類の意義を秋成の異類観の特徴を考察することで明らかにしたい。第二章では、『雨月物語』に描かれる異類化する人間の性質を考察することで、その異類化の要因と人間の「性」^{さが}との関係を明らかにしたい。そして第三章では、秋成の物語観の考察を通して『雨月物語』における異類化の必然性と主題との相関性を明らかにしていきたい。

注

- ① 鵜月洋『雨月物語評釈』（角川書店 昭和四四年）概説 七〇四頁
- ② 重友毅「怪談小説としての『雨月物語』」（『重友毅著作集 第四巻 秋成の研究』文理書院 昭和四六年 所収）一二頁（初出 昭和一〇年一〇月）
- ③ 注②と同じ。三一・三二頁
- ④ 注②と同じ。八四頁

⑤ 森山重雄「秋成―被害者意識と加害者意識―」（『日本文学研究資料叢書・秋成』有精堂出版 昭和四七年 所収）四四・四五頁
〔初出『日本文学講座Ⅳ近世の文学』河出書房 昭和二六年三月〕

⑥ 中村幸彦「初期読本の作家達」（『中村幸彦著述集 第四卷』中央公論社 昭和六二年 所収）二四九～二五四頁

⑦ 森山重雄「上田秋成」（『封建庶民文学の研究』三一書房 昭和三五年 所収）二六七頁

⑧ 注①と同じ。七〇六頁

⑨ 中野三敏氏は、野村文煥堂による明和八年正月刊行の『諸人一代道中図之解』の奥付蔵書目録に、「剪枝山人著 雨月物かたり 怪談全五冊 近日出版」の近刊予告が載せられていることから、『雨月物語』の完成は序の「明和戊子晩春」と推定されておられる。但しこの説には、近刊予告だけでは完成稿を書肆に渡したことはない、とする鶴月氏らの反対意見もある。それに對し、高田衛氏は、推敲に長い時間を費やすことが必ずしも名作誕生の理由にはならないとし、『雨月物語』の序に見られる秋成の野望と情熱に満ちた力強い宣言から序の年時の明記を疑う根拠はないとして明和五年成立説を支持しておられる。（『上田秋成年譜考説』明善堂書店 昭和三九年 三八〇・三八一頁）

⑩ 重友毅氏（『雨月物語』の知識的性格）（『重友毅著作集 第四卷 秋成の研究』所収）九三頁）、鶴月洋氏（『雨月物語評釈』七〇～七二頁）は、明和五年は『雨月物語』の最初の稿が出来た年であり、その後数年に亘り、最初の稿にかなりの筆を加えながら、なおかつ刊行に際しては明和五年を記念する意味でそのままにしておいたとされる。そして、秋成が「明和戊子晩春」に拘泥した理由は、建部綾足の『西山物語』の刊行が同じ明和五年の二月であることから、そこに綾足に対する秋成の敵愾心を推測されておられる。しかし、この説も、綾足に対する敵愾心から生じた秋成の虚構とみるならば、なぜ『雨月物語』の序において秋成が明和五年二月以前の表記にしなかったのか、という問題がさらに残る。

⑪ 『日本名所風俗図会』大阪の巻 角川書店 昭和五五年 一一二頁

⑫ 中村幸彦編『上田秋成全集 第九卷』中央公論社 平成四年 一五四頁

⑬ 中村幸彦「上田秋成の物語観」（『中村幸彦著述集 第一卷』中央公論社 昭和五七年 所収）二四九・二五九頁〔初出『国文学』

第二三号 関西大学国文学会 昭和三十一年一〇月

⑭重友毅『『雨月物語』の知識的性格』（『重友毅著作集 第四巻 秋成の研究』所収）九四頁

⑮堺光一「春雨物語における秋成の意図―序文にいふ『物語さまのまねびはうひ事也』の一考察―」（『日本文学研究資料叢書・秋成』有精堂出版 昭和四七年）二〇五・二〇六頁〔初出『立命館文学』昭和三十一年七月〕

〔凡例〕

本論文中、秋成著作資料の引用は『上田秋成全集』（中村幸彦編 中央公論社）に拠った。なお、引用に際してはテキストに従い適宜ルビを附し、また私に傍線を施した。

第一章 『雨月物語』における異類の意義

第一節 「蛇性の姪」の意味

『雨月物語』に描かれる異類は、秋成の思想が反映されたものと思われる。そして、『雨月物語』九編の中でもとりわけ「蛇性の姪」には、既にそのタイトルに秋成の真意が表れていると思われる。しかし、秋成の真意は、タイトルの表面に直接的に表れているのではないと思われる。それゆえ「蛇性の姪」というタイトルから受け取られる表面的な印象からこの作品の主題を認識することは、秋成の真意を正しく判断することにはならないであろう。

まず、従来説かれてきた「蛇性の姪」の主題論について見ると、主に二つの対立する説を確認することができ。代表的なものとしては、一説に中村幸彦氏の「浪漫的で典雅をあこがれる一人の文学青年、『あだ心』にとらわれた人物であつた豊雄が、そのために蛇性の魅入るところとなる。数度の危険は、法により、達人により、脱することが出来たが、豊雄自身も生来持った一片の『まめ心』が、丈夫心となり犠牲心となつて拡充する過程①」を描いたとする見解がある。中村氏の説は、物語の主題を豊雄の人間の成長を描いたとみるもので、豊雄を中心とした読みであり、真女子がどのように捉えられているのか、については明確にされていない印象がある。

それとは対照的に、植田一夫氏は、物語の主題について、豊雄の人間の成長を描いたとする見方を否定されている②。中村氏が豊雄を中心に物語を読まれたのに対し、植田氏は真女子にも重点を置き、真女子とは豊雄にとって自己の存在を知らせる意義を持った存在であるとされている。植田氏によると、「蛇性の姪」の物語は、真女子像を通して「人間の個の尊重とその挫折の問題③」が取り扱われているという。この「個」とは、個性ある

いは自我と置き換えられるものであると思われる。

植田氏の説かれるように、この物語に「個的存在としての人間を抑圧する秩序の問題④」が描かれているという見方には同意できる。しかし、真女子の封印を「秩序による個人の閉塞」と捉え、この物語の主題を豊雄の自我の喪失を描いたものとする植田氏の見解⑤は、必然的に「蛇性の姪」つまり、一見真女子をマイナスイメージで捉えたかのようなタイトルが持つ意味との矛盾を生じさせる。この矛盾についての説明がなされていないという点で、植田氏の説にも考察の余地が残されていると考える。

「蛇性の姪」というタイトルが持つ真の意味とは何か。それが解明されると、真女子像を通して秋成が何を主張しているのが明らかになると思われる。従来の研究ではこの問題についての考察が不十分であったと思うのであるが、ここでは「蛇性の姪」の作品を詳細に見て行き、主題の考察を通して秋成の真意の探究を試みたい。

第一項 豊雄像の設定と変化

(一) 豊雄像の設定

まず、豊雄像の設定と変化を見ていく。豊雄像とは物語の中でどのように描かれているのか。冒頭部分の豊雄の人物設定の描写には次のようにある。

三郎の豊雄なるものあり。生^{ひとなり}長優しく。常に都風^{みやび}たる事をのみ好て。過活^{わたくし}心なかりけり。父是を憂つと思ふは。家財^{たから}をわかちたりとも即人^{やがて}の物となさん。さりとして他の家を嗣^{つが}しめんもはたうたてき事聞らんが病しき。只なすまゝに生し立て。博士にもなれかし。法師にもなれかし。命の極^{かぎり}は太郎が羈物^{はたし}にてあらせんとて。強て掟をもせざりけり。

性質優柔で風雅な事に志向性を持つ豊雄は、その軟弱さゆえに生活力に欠けた人物として設定されている。「強て掟をもせざりけり」という父親の豊雄に対する態度は、一見豊雄の個性を認め、自由を与えているように見えるが、「命の極は太郎が羈物にてあらせん」という言葉が表明しているように、それは豊雄に対する理解に拠るものではなく、言わば無関心から生じた態度である。条件付きで個性が認められているものの、个性的であるということ、豊雄は一生「家」という現実的共同体における秩序の中では「羈物」（厄介者）として生き続けねばならないことを余儀なくされている。このように冒頭部分の描写からは、秩序から疎外された者としての豊雄像が浮かび上がってくる。

（二）真女子像に対する視点

そうした秩序から疎外された者として設定されている豊雄像が、物語の進展につれてどのように変化し、描かれていくのか。以下に、豊雄像を考察する手がかりとして、物語に描かれる真女子像に着目する。

◇物語前半部における視点①～⑨

①外の方に麗しき声して。此軒しばし恵ませ給へといひつゝ入来るを。奇しと見るに。年は廿にたらぬ女の。顔容髪のかゝりいと艶ひやかに。遠山ずりの色よき衣着て。了鬢の十四五ばかりの清げなるに。包し物もたせ。しとゞに濡てわびしげなるが。豊雄を見て。面さと打赤めて恥かしげなる形の貴やかなるに。不慮に心動きて。

②しばし宥させ給へとて。ほどなき住みなればつひ並ぶやうに居るを。見るに近まさりして。此世の人とも思はれぬばかり美しきに。心も空にかへる思ひして。

③猶俤の露忘れがたく。しばしまどろむ暁の夢に。かの真女児が家に尋いきて見れば。門も家もいと大きに造

りなし。蔀おろし簾垂こめて。ゆかしげに住なしたり。(略)酒菓子種々と管待しつゝ。喜しき酔ごゝちに。つひに枕をともしてかたるとおもへば。夜明て夢さめぬ。現ならましかばと思ふ心のいそがしきに朝食も打忘れてうかれぬ。

④幾ほどもなく。こゝぞと聞ゆる所を見るに。門高く造りなし。家も大きなり。蔀おろし簾たれこめしまで。夢の裏に見しと露違はぬを。奇しと思ふく門に入。

⑤武士らかしこまりて。又豊雄を押たてゝ彼所に行て見るに。厳めしく造りなせし門の柱も朽ちくさり。軒の瓦も大かたは砕おちて。草しのぶ生さがり。人住とは見えず。豊雄是を見て只あきれにあきれゐたる。

⑥塵は一寸ばかり積りたり。鼠の糞ひりちらしたる中に。古き帳を立て。花の如くなる女ひとりぞ座る。熊禱女にむかひて。国の守の召つるぞ。急ぎまゐれといへど。答へもせであるを。近く進みて捕ふとせしに。忽地も裂るばかりの霹靂鳴響くに。許多の人逃る間もなくてそこに倒る。然見るに。女はいづち行けん見えずなりにけり。

⑦田辺が家は御明燈心の類を商ひぬれば。所せく人の入たちける中に。都の人の忍びの詣と見えて。いとよろしき女一人。了髪一人。薰物もとむとてこゝに立よる。此了髪豊雄を見て。吾君のこゝにいますはといふに。驚きて見れば。かの真女子まろやなり。

⑧豊雄或は疑ひ。或は憐みて。かさねていふべき詞もなし。金忠夫婦。真女子がことわりの明らかなるに。此女しきふるまひを見て。努疑ふ心もなく。

⑨人く花やぎて出ぬれど。真女子が麗なるには似るべうもあらずぞ見えける。

前半部の視点をまとめると、ここでは、主に豊雄の視点から捉えた真女子像が描かれている。①く③に描かれているように、真女子は「常に都風たる事をのみ好」む風雅を愛する豊雄の理想的女性像として描かれている。「不慮に心動きて」「心も空にかへる思ひして」「現ならましかばと思ふ心」が豊雄の真女子に惹かれてゆく心

情を表している。④で豊雄にとつては真女子の持つ「奇し」ささえ魅惑的に感じられるが、⑤⑥に至り熊禰をはじめ武士らという秩序の側に立った人々の眼には、その「奇し」さは怪異として映る。が、豊雄にとつては真女子は依然として「花の如くなる女」である。

⑦⑧で、紀の国三輪が崎の家という共同体から石榴市の姉夫婦の許に逃れた豊雄の眼前に、真女子は「いとよろしき女」の姿で現れる。真女子が「女しき」姿に見える姉夫婦は、豊雄と真女子の恋愛の理解者と言えるであろう。そして、この石榴市の姉夫婦の存在は、理解者を得れば豊雄と真女子の恋愛が成就する可能性を示唆しているのである。前半部の終わりに、豊雄と真女子の恋愛は理解者を得て束の間成就するが、その恋愛は共同体の秩序から認められたものではなく、彼らは依然として疎外されたままである。

◇物語後半部における視点⑩⑪⑫⑬

⑩人／＼を見てあやしげにまもりたるに。真女子もまろやも此人を背に見ぬふりなるを。翁渠二人をよくまもりて。あやし。此邪神。など人をまどはす。翁がまのあたりをかくても有やとつぶやくを聞て。此二人忽躍りたちて。滝に飛入と見しが。水は大虚に湧あがりて見えざるほどに。雲摺墨をうちこぼしたる如く。雨篠を乱してふり来る。

⑪豊雄こゝに迎へられて見るに。此富子がかたちいとよく万心に足ひぬるに。かの蛇が懸想せしこともおろ／＼おもひ出るなるべし。へ略富子即面をあげて。古き契を忘れ給ひて。かくことなる事なき人を時めかし給ふこそ。こなたよりまして悪くあれといふは。姿こそかはれ。正しく真女子が声なり。

⑫閨房の戸あくるを遅しと。かの蛇頭をさし出して法師にむかふ。此頭何ばかりの物ぞ。此戸口に充満て。雪を積たるよりも白く輝／＼しく。眼は鏡の如く。角は枯木の如。三尺余りの口を開き。紅の舌を吐て。只一呑に飲らん勢ひをなす。

⑬戸を静に明れば。物の騒がしき音もなくて。此二人ぞむかひゐたる。富子豊雄にむかひて。

⑭ 法海和尚の興やがて入来る。庄司の人／＼に扶けられてこゝにいたり給ひ。口のうちつぶ／＼と念じ給ひつゝ。豊雄を退けて。かの袈裟とりて見給へば。富子は現なく伏たる上に。白き蛇の三尺あまりなる蠟りて動だもせずとぞある。老和尚これを捉へて。徒弟が捧たる鉄鉢に納給ふ。猶念じ給へば。屏風の背より。尺ばかりの小蛇はひ出るを。是をも捉て鉢に納給ひ。かの袈裟をもてよく封じ給ひ。そがまゝに輿に乗せ給へば。人／＼掌をあはせ涙を流して敬まひ奉る。

後半部の視点をまとめると、ここでは豊雄の視点の他に、⑩当麻の酒人・⑫鞍馬寺の僧・⑭法海和尚といった他者の視点が加わる。これら共同体の秩序の側に立った他者の視点からは、真女子は「蛇性の姪」として描かれる。これらの他者は、豊雄に真女子の「蛇性」を指摘する役割を担っている。

このように、物語の前半部と後半部では真女子に対する視点の変化が描かれている。この視点の変化は、豊雄の真女子に対する心理的な変化にも影響を及ぼしていると思われる。それは豊雄の心理が前半のものと変化することについて、後半においては、前半のような理想的な一人の女性としての真女子の姿が豊雄の眼に映らなくなるという現象を通して描かれている。

しかし、⑪⑬に描かれているように、豊雄の眼には依然として真女子の「蛇性」は映らない。豊雄の眼に映るのは、富子の姿に憑依した真女子である。⑭で真女子が「白き蛇の三尺あまりなる」姿を法海和尚の眼に晒したときも、「豊雄を退けて」とあるように、豊雄はその場から退ぞけられたまま、真女子の「蛇性」を眼にすることはしない。

このように物語後半部では、視点の変化によって、豊雄と、秩序の側に立つ他者との間に厳然として存在する真女子に対する認識のズレが徹底的に描かれている⑯。

(三) 豊雄の心理的变化

以上のように、真女子像に対する視点を見ていくと、そこには豊雄と秩序の側に立つ人々との真女子に対する認識のズレがあることが判る。そして、こうしたズレによって、豊雄の心理は物語の中でどのような影響を受け、変化していくのか。次に豊雄の心理的变化を見ていく。

①豊雄。もとよりかゝるをこそと乱心なる思ひ妻なれば。埒の鳥の飛立ばかりには思へど。おのが世ならぬ身を顧れば。親兄弟のゆるしなき事をと。かつ喜しみ。且恐れみて。頼に答ふべき詞なきを。真女児わびしがりて。

②豊雄。はじめより都人の貴なる御方とは見奉るこそ賢かりき。鯨よる浜に生立し身の。かく喜しきこといつかは聞ゆべき。即の御答へもせぬは。親兄に仕ふる身の。おのが物とては爪髪の外なし。何を録に迎へまゐらせん便もなければ身の徳なきをくゆるばかりなり。何事をもおぼし耐給はゞ。いかにもく後見し奉らん。孔子さへ倒るゝ恋の山には。孝をも身をも忘れてといへば。

③豊雄夢のさめたるこゝちに。札言尽ずして帰り来る。金忠にむかひて。此年月畜に魅はされしは己が心の正しからぬなりし。親兄の孝をもなさで。君が家の羈ならんは由縁なし。御恵いとかたじけなけれど。又も参りなんとて。紀の国に帰りける。

④豊雄すこし心を収めて。かく駿なる法師だも祈得ず。執ねく我を繼ふものから。天地のあひだにあらんかぎりには探し得られなん。おのが命ひとつに人くを苦しむるは実ならず。今は人をもかたはらじ。やすくおぼせとて閨房にゆくを。

⑤豊雄いふは。世の諺にも聞ることあり。人かならず虎を害する心なけれども。虎反りて人を傷る意ありとや。你人ならぬ心より。我を繼ふて幾度かからきめを見するさへあるに。かりそめ言をだにも此恐しき報ひをなんいふは。いとむくつけなり。されど吾を慕ふ心ははた世人にもかはらざれば。こゝにありて人くの歎き給はんがいたはし。此富子が命ひとつたすけよかし。然我をいづくにも連ゆけといへば。いと喜しげに

点頭^{うなづき}をる。

⑥ 豊雄これを懐に隠して閨房にいき。庄司今はいとまたびぬ。いざたまへ出立なんといふ。いと喜^{うれ}しげにてあるを。此袈裟とり出てはやく打^う破^かけ。力をきはめて押^おふせぬれば。あな苦し。你何とてかく情なきぞ。しばしこゝ放^{はな}せよかしといへど。猶力にまかせて押^おふせぬ。

このように、豊雄の心は真女子との恋愛と秩序の間で揺れ動く。②で「孔子さへ倒るゝ恋の山には。孝をも身をも忘れて」とあるように、豊雄にとつて真女子との恋愛は秩序から自我を解放するものであった。しかし①②に見られるように、「おのが世」を持たぬ豊雄は、「親兄のゆるし」という秩序の掟から解放されることはない。「かつ喜しみ。且恐れみて」という真女子の求愛に対する豊雄の反応が、豊雄の心の葛藤を表している。

そして、①「おのが世」②「おのが物」③「己が心」④「おのが命」とあるように、豊雄は真女子との恋愛を通して自我意識が芽生え、そして家族の無関心という庇護の下で、それ以前には意識することのなかった秩序の圧迫を感じるようになる。③④は当麻の酒人により真女子の本性が「姪^{みだり}なる物」であると指摘された後の豊雄の言葉であるが、豊雄はここで真女子との恋愛が秩序に背くものであると知らされる。そして⑥で、豊雄は共同体の秩序に従い真女子を押し伏せる。

しかし、先に真女子像に対する視点でみたように、真女子の「蛇性」が見えない豊雄に、真女子との恋愛を「蛇性の姪」とする認識はなかったであろう。⑤で豊雄は真女子に対し「されど吾を慕ふ心ははた世人にもかはらざれば」と言っているが、秩序の側に立つ人々からは「蛇性の姪」と認識される真女子の愛も豊雄にとつては普通の人間の愛情と何ら変わるものではない。そして、真女子とともに行こうという豊雄の言葉に真女子は「いと喜^{うれ}しげ」であったとあるが、これが豊雄の眼から見た真女子の様子である。真女子の属する世界に行くということは、自我に生きることの意味するのである。豊雄の眼に映る真女子の最後の姿は、怒りではなく喜びの表情であった。

このことから、豊雄が恐れたのは「蛇性の姪」と呼ばれる真女子ではなく、真女子と関わることによって生じた秩序との軋轢であつたと言えるであらう。秩序との軋轢に負けた豊雄は、結局、芝の庄司や法海和尚といった秩序の側の人々の阻止にあり、真女子とともに自我の世界に生きることにはなかつたのである。

第二項 真女子像

では、真女子像は物語の中でどのように描かれているのか。本文の描写を見てみる。

①真女子杯をあげて。豊雄にむかひ。花精妙桜が枝の水にうつろひなす面に。春吹風をあやなし。梢たちぐ々驚の艶ひある声していひ出るは。面なきことのいはで病なんも。いづれの神になき名負すらんかし。努徒なる言にな聞給ひそ。〈略〉きのふの雨のやどりの御恵みに。信ある御方にこそとおもふ物から。今より後の齡をもて御宮仕へし奉らばやと願ふを。汚なき物に捨給はずば。此一杯に千とせの契をはじめなんといふ。

②真女子涙を流して。まことにさこそおぼさんはことわりなれど。妾が言をもしばし聞せ給へ。〈略〉よくくおぼしわけて。思ふ心の露ばかりをもうけさせ給へとてさめぐと泣。

③女打ゑみて。吾君な怪しみ給ひそ。海に誓ひ山に盟ひし事を速くわすれ給ふとも。さるべき縁にしあれば又もあひ見奉るものを。他し人のいふことをまことしくおぼして。強に遠ざけ給はんには。恨み報ひなん。紀路の山くさばかり高くとも。君が血をもて峰より谷に灌ぎくださん。あたら御身をいたづらになし果給ひそといふに。只わな々きにわな々かれて。今やとらるべきこゝちに死入ける。

④富子豊雄にむかひて。君何の誓に我を捉へんとて人をかたらひ給ふ。此後も仇をもて報ひ給はゞ。君が御身のみにあらじ。此郷の人くをもすべて苦しきめ見せなん。ひたすら吾貞操をうれしとおぼして。徒くし

き御心をなおぼしそと。いとけさうじていふぞうたてかりき。

真女子との恋愛を通して、常に心理的な揺れを見せる豊雄に対し、真女子は終始一貫して豊雄に変わらぬ愛を訴え続ける。豊雄に対する真女子は、泣いたり、笑ったり、恨み言を言ったり、媚態を見せたりと表情豊かである。真女子の愛は、一途で破滅的な愛と言える。こうした真女子には、自ら生きたいように生きる姿、個性を重視し、自我に生きる姿が窺える。

しかし、真女子像に対する視点でみたように、豊雄に対して一人の女性として愛情を求める真女子の姿は、秩序の側に立った他者からは「蛇性の姪」として捉えられ、真女子という存在は、秩序と徹底的に対立するものとして描かれている。

さらに、真女子にとっても豊雄以外の人々は②にあるように、「他し人」（他者）である。真女子は「他し人のいふこと」という秩序の論理に従って心変わりを見せる豊雄に対し、恨みつらみを吐露するが、しかし、こうした自我を繰返し主張するのは豊雄に対してのみで、真女子から秩序の側にある人々に向けて述べた言葉はない。真女子は常に秩序の論理から逸脱した人物として描かれている。

このように「蛇性」ではなく、一人の女性としての真女子は、豊雄とのコミュニケーションにおいてのみ存在している。真女子は豊雄にのみ愛情を訴え続け、その真女子の心理に変化はない。これまで見てきた豊雄の心理の変化は、こうした真女子との関わりを通して生じたものである。つまり、見られる真女子が変化したのではなく、見る豊雄の心理が変化したと言えるであろう。豊雄は真女子との恋愛を通して自らの中にある自我の存在に気付いていくのである。そして、このことから、真女子との関わりを通して豊雄が変貌していくと捉えることも出来、そうした観点から真女子とは、物語の中で重要な意味を持った存在と言えるのである。

第三項 「蛇性の姪」の意味

次に、タイトル「蛇性の姪」の意味について検討したい。

此邪神は年経たる蛇なり。かれが性は姪なる物にて。

これは当麻の酒人の言葉である。当麻の酒人の説論により豊雄は「丈夫心」の欠如を指摘される。「丈夫心」とは、豊雄が秩序の立場に従う為に必要とされるもので、真女子が象徴する自我とは対極をなすものである。そしてこの「丈夫心」は、真女子の正体を「蛇性の姪」であると豊雄に認識させるものでもある。豊雄は「丈夫心」を突きつけられることにより、真女子との恋愛を通して自らの中に芽生えた自我の存在と向き合わねばならなくなる。しかし、最終的に豊雄は「丈夫心」を獲得し、真女子の正体を「蛇性の姪」と認識するに至ったのである。

「蛇性の姪」とは、共同体の秩序から捉えたときの、豊雄と真女子の恋愛に対する認識である。真女子は秩序の側に立った人々から「蛇性の姪」というレッテルを貼られたが、秋成は、豊雄と真女子の恋愛を「蛇性の姪」として、愚かなものとしての認識で描いていくのではない。それは、豊雄の眼には最後まで「蛇性」としての真女子の姿が映らないことをはじめとして、自我に生きる一人の女性として真女子を描いていることから明らかであろう。

ではなぜ真女子の愛は「蛇性の姪」と認識され、排斥されるのか。豊雄との愛のみに自ら生きたいように生き、自我の象徴として描かれる真女子の姿は、秩序の論理を脅かす存在である。つまり、秩序と無関係に生きる真女子という存在は、当麻の酒人の言う「姪なる物」即ち「蛇性の姪」でしか在り得ないのである。結局、自我に生きる真女子に脅威を感じ、真女子の姿に「蛇性」を見た秩序の側の人々は、彼女に対する無理解から、理解の外にある真女子という存在を「蛇性の姪」として封印せねばならなかったのである。

豊雄にとって自らの理想とする真女子とともに生きること、秩序の側からは「蛇性の姪」と呼ばれ、永遠に疎外されることに他ならないのである。こうしてこの物語では、理想を追求すれば秩序から疎外され、孤独に耐

えねばならないという二律背反が、豊雄と真女子の恋愛を通して描かれている。しかも、理想の実現即ち自我の追求が併せ持つこうしたリスクに豊雄自身気付いていないのである。

故に、豊雄は真女子を「蛇性の姪」とする認識を持つに至らない存在として描かれる。真女子調伏の際「豊雄を退けて」とあるが、豊雄は法海和尚に退けられ、真女子の「蛇性」を眼にすることはない。そして「人く」の中にその姿を描かれることもなく、疎外されたままである。

そして、豊雄の疎外は物語の最終場面に至り、さらに決定的となる。

蘭若に帰り給ひて。堂の前を深く掘せて。鉢のまゝに埋させ。永劫があひだ世に出ることを戒しめ給ふ。今猶蛇が塚ありとかや。庄司が女子はつひに病にそみてむなしくなりぬ。豊雄は命恙なしとなんかたりつたへける

豊雄は生き永らえたが、それは自らの理想の具現化である真女子を封印し、富子をも喪うという大きな代償を払うことにより得られた結果であつた。そして、豊雄は真女子の封印と同時にその存在をも描かれなくなる。ここに至るまで、物語の語り手（即ち作者秋成であると考えるが）は、豊雄の視点の傍にいた。しかし、最終場面では、豊雄は最後に「命恙なしとなんかたりつたへける。」と伝聞表現で描かれるのみである。真女子を封印した後の豊雄の心理は描かれていない。つまり、真女子の封印は豊雄の自我の喪失を意味するものであつたのである。

物語冒頭で、兄太郎の「羈物」として、家の秩序の中で疎外された者として位置付けられていた豊雄は、条件付ながら個性を認められていた。しかし、豊雄は真女子を封印することで自我を喪い、その存在さえ稀薄になつてしまうのである。豊雄にとっては悲劇的結末で、このことから、この物語が豊雄の人間の成長を描いたものとする説には問題があると言える。

そしてまた、植田氏の見解にある、豊雄の自我の喪失が「秩序の中に定位された」とする読みについても、

そのように短絡的に考えるべきではないと思われる。真女子の「蛇性」が見えない豊雄は、最後まで真女子との恋愛を「蛇性の姪」と認識することはなかったであろう。豊雄は真女子との恋愛を諦めることで自我を喪失したが、豊雄にとってそれは「丈夫心」^{ますらをこころ}を獲得し、秩序の論理に従って生きる結果とはならなかった。豊雄は依然として秩序から疎外され続けるのである。そして、この観点から、豊雄は真女子と同類であると言えよう。

タイトルの「蛇性の姪」は、真女子の愛に対して秩序の側の人々が貼ったレッテルである。だがそれは豊雄が秩序の枠組みに組み込まれた結果として、真女子に対して押しつけた烙印ではない。真女子の愛を「蛇性の姪」とする認識を持たない豊雄は、秩序の論理からはみ出した存在である。その為、真女子との恋愛が破局に終わった後も秩序から疎外され続けるのである。豊雄もまた、このレッテルを冠せられる対象である。

「蛇性の姪」とは、秩序から疎外され続ける者の生き方を意味するものと言えよう。自ら生きたいように生きたい、人に束縛されず自由に生きたい、たとえどんなに抑圧を受けようと――そうした見果てぬ夢を追い求めるのが人間の真実の姿であり、逃れられぬ宿命、つまり「性」^{さが}ではないか。

この物語では、そうした人間の希求が豊雄と真女子という対照的なふたりの恋愛を通して描かれている。強烈な自我に生きた真女子は、「蛇性の姪」と呼ばれて秩序の下に封印され、もともと強烈な自我を持たず、真女子との恋愛を通してはじめて自らの中にある自我の存在に気づいた豊雄は、しかし、最後まで自我を貫こうとする意志が薄弱で、その為秩序との軋轢に負け、自我の存在に眼を背けることで、真女子との恋愛を諦めてしまう。こうした豊雄には、秩序の抑圧の下に自我を貫き通すことが出来ず、結果的には自我を封じ込めるしかなくなってしまった人間の悲哀が窺える。しかも豊雄は真女子と同様、疎外され続けるのである。

秋成は秩序から逸脱した豊雄と真女子の恋愛に対し、人間的な共感を持って描いたのであろう。では、豊雄と真女子の姿に向けた同情的なまなざしは、秋成のどのような認識から生じているのか。こうした問題については、次節で考察したい。

① 中村幸彦校注『上田秋成集』（日本古典文学大系56）岩波書店 昭和三四年 解説一四・一五頁。なお、「あだ心」「まめ心」について中村氏は同書五頁で、「彼（注：秋成）の生涯の考えで、生活の基盤たる業に従うは『まめ心』で、学問・文芸に遊ぶのは『あだ心』のなす所であった。」と記している。（注）は論者。

② 植田一夫『雨月物語の研究』桜楓社 昭和六三年 一三五頁及び一四六・一四七頁。

③ 注②と同じ。一三五頁。なお、『蛇性の姪』には、本性に従って生きる人間のあり方を規制するものが存在するのである。それに対して戦い敗れていくところに真女児の悲劇性が存するのである。（一四四頁）とある。

④ 注②と同じ。一四四頁

⑤ 注②と同じ。一五四頁。「豊雄は強力な共同体の中に巻き込まれ、彼自身の精神性とも言うべき核心を自ら喪失するのである。」（一五五頁）とある。

⑥ 高田衛氏に、『蛇性の姪』という作品では真女子は豊雄の目を通してとらえていくという基本的な立場があるのではないかと思います。』という指摘がある（高田衛司会『シンポジウム日本文学10秋成』学生社 昭和五二年 二四八頁）。さらに、矢野公和氏は、「女なんでものに―『蛇性の姪』私論―」（稲田篤信編『日本文学研究資料新集8秋成・語りと幻夢』有精堂出版 昭和六二年 所収）の中で、「真女子」という呼称の使い分けから、「このように書き分けることによって作者（注：秋成）は、彼女が豊雄にだけは『真女子』と見える存在であることを示唆していると云えよう。」（一一七頁）と述べられている。（注）は論者。

⑦ 注②と同じ。一五二・一五三頁。『蛇性の姪』は真女児の抹殺によって終る。共同体の秩序に組み込まれた豊雄によって、真女児は抹殺される。」とある。このように、豊雄が真女子との恋愛を諦めることで秩序に組み込まれたとする見解は、そこに悲劇性は認められるものの、豊雄の成長を物語の主題とする説とどれほど距離があるのか。私見では、豊雄は真女子との恋愛を諦め

たが、しかし真女子の「蛇性」が見えないという点で、豊雄には真女子との恋愛を「蛇性の姪」とする秩序の側の認識はなかったと考える。

第二節 『雨月物語』における異類の意義

前節では、タイトル「蛇性の姪」は真女子に対する世間一般的な秩序の側の認識を表しており、それは秋成の真女子に対する認識とは異なるのではないかと推察した。即ちタイトル「蛇性の姪」には、表面的な意味とは異なる秋成の真女子に対する認識が逆説的に表されており、そこに秋成の真意が込められていると思われるのである。そして、「蛇性の姪」において真女子が蛇性と描かれているのははじめ、『雨月物語』には亡霊、鯉魚、鬼などと描かれる人間が登場する。それら異類化する人間たちは、秋成の異類に対する思想すなわち異類観をもとに造形されたものであると思われる。

『雨月物語』には、秋成の異類観と目される言辭が繰り返し述べられている。例えば巻五の「青頭巾」では「其愛慾邪念の業障に攪れて。或は故の形をあらはして悲を報ひ。或は鬼となり蟒となりて祟りをなすためし。往古より今にいたるまで算ふるに尽しがたし」と、「前々章『吉備津の釜』、前章『蛇性の姪』の話題をさしている①」一節があり、そして鬼や蟒に化した原因は「凡女の性の慳しき」によるものであるという。その一方で、阿闍梨が鬼と化したのは「ひとへに直くたくましき性のなす所なるぞかし」と述べられている。このように『雨月物語』の中では、女性性は「慳しき」性、男性性は「直くたくましき性」とその有する性質に違いがあるように描かれながらも、それらは人間の男女の本質を示すものであり、そしてその「性」により人間は異類に化すと捉えられている。このように、『雨月物語』に描かれる異類は人間の「性」に深く関わる存在であるようである。そして、それは秋成の異類観のあり様を表明したものと見えよう。では、『雨月物語』において異類を描くことで秋成は何を主張しているのか。第二節では秋成の異類観を考察することにより、『雨月物語』における異類の意義を解明し、秋成の真意を導き出す手掛かりとしたい。

第一項 『胆大小心録』に見られる秋成の異類観

秋成の異類観とは、どのような特徴を持ったものなのか。一般に、秋成の神や狐狸など神秘的なものへの信仰は、五歳の時に罹った痘瘡が養父の熱心な加島稲荷への祈禱により救われた経験に由来していると言われる。そして、この幼児期に萌芽を見る秋成の異類のものへの信仰は、彼の生涯を通じてのものであった。ここでは最晩年に書かれた随筆『胆大小心録』（文化五年（一八〇八）執筆）に見られる秋成の異類観に着目する。

（一九）履軒云、きつね人に近よる事なし、もとより渠に魅せらるゝと云はなき事也とそ。細合半斎は性慙懃にて、礼義正しき人也。〔略〕是、性のしつかなるをさへ、狐狸道を失なはず。翁亦一日、鴨つゝみの庵を出て、銀閣寺前の浄土院にゆくに、吉田の丘の北をめぐりて、又東にゆく順路也。道もつとも狭からず。さるに、いかにして白川の里に來たりぬ。物思ひてまといしと心得て、やう／＼東南の浄土寺村に來たりて、和上図南と談話のついでに、此事をかたる。和上、病なるへし、よくつゝしみたまへとそ。帰路、又よし田の丘の北に來て、大道につきて西に庵にかへらんとす。いかにして百万へんの寺前にいたる。こゝにてしる、狐道をうしなはせしよと。しかれども、心忙然たらすして、午後かへりつきぬ。〔略〕是亦きつねの道うしなはせしか、半斎も我も、性神たかわすして、一日をわする事、狐か術の人のこへたる所也。学校のふところ親父、たま／＼にも門戸を出すして、狐人を魅せすと定む。嗤へし／＼。

秋成はこの記事で、細合半斎と秋成自身が狐に化かされたことを述べ、それは自分たちの精神が変になったのではなく、狐の術が人間の精神に勝るからであるとして中井履軒に反論している。この狐憑き論争が示唆するように、当時、履軒が声を大にして狐憑き否定論を言わねばならぬほど、民衆の間には狐狸妖怪の類を信じる人々が多かった。それに対し、秋成の周囲の文人と呼ばれる知識人の間には、履軒のような合理主義の人々が多かった。それゆえ、秋成は声を大にして言わねばならなかったのである、「狐狸妖怪は存在する」と。この記事には

異類は存在するという秋成の異類観が窺え、それが実体験に基づいたものであることが判る。では、秋成はこうした異類をどのような存在であると考えていたのか。

〔二三〕儒者と云人も、又一僻になりて、妖怪はなき事也、とて翁か幽霊物かたりしたを、終りて後に恥かしめられし也。狐つきも癩症かさま／＼に問答して、おれはこの狐しや、といふのしや、人につく事かあらふものか、といはれたり。是は道に泥みて、心得たかひ也。狐も狸も人につく事、見る／＼多し。又きつねても何ても、人にまさるは渠か天粟也。さて、善悪邪正なきか性也。我によきは守り、我にあしきは崇る也。〔略〕神といふも同じやうに思はるゝ也。よく信する者には幸ひをあたへ、怠れはたゞる所を思へ。

秋成にとつて異類とは、「善悪邪正」という人間が拵えた価値観を超越した存在であり、人間よりはるかに優れた存在である。そして、人間は己の価値観で異類をはじめすべての物事を判断しようとするが、そもそもそうした人間の価値観さえ秋成の眼には普遍的ではないと映る。

〔二四〕人の善悪邪正も又、世につれて理断同しからず。米こく豊凶をいふこと、年々豊をよるこひ、凶を悪むは、和漢千古の撤いふに及はす。近年米穀豊にして民戸煩へり、と公命あり。いふかしむへき事也。例年の新嘗祭は、豊年をいのりたまふ也。深更、申嘉殿に出御ありて、暁天にいたるまで、祭礼丁寧慰懃、天明にいたる。是は何のためそや。豊をいむといふ事、帝いかに問せ給はさる。

「いふかしむへき事也」という述懐には、「善悪邪正」という人間の価値観に批判的な秋成の見解が窺える。さてここで、秋成にとつて異類とはどのような存在かを考察する前に、一般的な意味における異類の定義を確認したい。『日本昔話事典』の異類婚姻譚の項目には、

動物、精霊、妖怪など、人間以外の者との不思議な婚姻を主題とする昔話群の称。〔略〕それらは、いったんの幸せな婚姻が果されたとしても、ほとんどは破局をもつて結ばれている。〔略〕ただし、同じ異類婚姻の昔話でも、異類女房譚と異類聾譚とは、現実の社会に応じるための人間と異類との関係の破綻へ至る動

機を異なつたものとしている。一方の異類女房譚における両者の生活の破綻は、夫のタブーの侵犯にもとづく。〔略〕他方の異類鴛譚では、その来訪する異類は、もはや嫌うべきものと観念されて登場する。〔略〕ともあれ、異類婚姻譚もまた、遠い世界のものではなく、現実にもありえるものとして、現実の社会の婚姻制に応じて、昔話たりえているのである。②

とある。異類とは、「動物、精霊、妖怪など、人間以外の者」と定義されているが、その異類と人間との婚姻が「遠い世界のものではなく、現実にもありえるもの」と考えられていることから、異類は人間との関係において捉えるべきものであることが判る。つまり、例えば動物は、人間にとつて単なる動物という存在である限りにおいては、異類ではあり得ない。それでは、秋成は異類をどう捉えているか。

〔二七〕翁匠たる時、西の方魚市の長に病人ありて、戸を叩てむかへ來たる。從て行、診察終りて、薬をあたへかへる時、市猶盛にて、往來の煩ひ今也。一個の魚商、籃をかさね荷ひて東に走る。後より一大追來たりて、大魚の尾の籃にもれしをくわへて、ついに己か餌と思ひて去る。予か僕、大魚をぬすめり、と告。魚商荷を捨、枴を捨て追せまり、大呼して打て、魚をとりかへせり。又荷を重しとして東にはしる。犬、魚は我物なりといふへきつらつきして、猶したかいゆけり。これを見ておもふ。人もし盜得たりとも、ふたゝひは惡念なし。犬の性、人と同しからざる所、是也。

〔二八〕播の何の里にては、婢女午飯の時、田所にひちりこにまみれし足をすます。すまし終りて、盥を垣ねにすてんとするに、狐こゝに臥たるをしらす、湯きつねにそゝきかけたり。狐おとろき去時、一たひかへり見て、婢女か面を見る。婢女しらす。其夜婢女口はしりて云、我ひるいしたり、何の為にか、すゝきし不淨の水を我にそゝく、といかりにらみて、徹夜狂ふ事恐し。あした村中の僧來たりて、狐に示すは、汝昼ねしたるは汝か宿りにあらず、婢かもとより汝をこゝに知りてそゝきしにあらず、しらすしてあやまつは、とかむるものゝあやまち也、人必しらす、打れ、むくいせず。汝畜生也、と示す。狐黙して、云、人はしらす

してあやまつは、あやまちとせぬよ、汝はしめて是をしる、畜生の愚あわれむへしと。狐ついに黙して後去る。此談犬の性と同じき也。

これらのエピソードで、秋成が犬や狐の性を人間の性と相対化して捉えている点に注目したい。そしてここでも、これら異類の性は人間と同じではないという。異類の性とは「善悪邪正なき」もので、「我によきは守り、我にあしきは崇る」という極めてシンプルなものである。そしてこの異類の性に基づいて秋成はこれらのエピソードを語っているのである。ここに秋成の真意があると考ええる。『胆大小心録』の中で秋成は、神、狐狸など異類と人間との相違を繰り返し述べている。しかし、こうして秋成が異類について述べれば述べるほど、その文章には表面的には表れていないが、異類に対する秋成の限りない親近感が垣間見える。例えば犬と狐のエピソードの中で、秋成は彼らを擬人化して描いている。狐や犬の言葉は、実際に彼らが語ったものではなく、それは最早、秋成自身の言葉である。この時点で、秋成にとって彼らは単なる動物ではなく、異類そのものであり、秋成と異類の間に垣根はない。こうして秋成の異類のものへのまなざしを見ると、秋成は人間と異類を相対的に捉え、相違点ゆえに排除してしまうのではなく、相違点があるからこそかえって異類の存在に親近感を抱いているのである。

第二項 『雨月物語』『夢応の鯉魚』『吉備津の釜』『蛇性の姪』『青頭巾』に見られる異類観

では、『雨月物語』に見られる異類観とはどのような特徴を持ったものなのか。ここでは異類と人間の間における変身、つまり異類化がモチーフとなっている四つの作品について具体的に考察したい。

(一)「夢応の鯉魚」の場合

まず、冒頭で主人公興義の憧れの対象として異類のもの（鯉魚）が描かれている。これは異類の持つ人間との相違点が理想化されて憧れの対象へと昇華しているのである。

むかし延長の頃。三井寺に興義といふ僧ありけり。絵に巧なるをもて名を世にゆるされけり。嘗に画く所。仏像山水花鳥を事とせず。寺務の間ある日は湖に小船をうかへて。網引釣する泉郎に銭を与へ。獲たる魚をもとの江に放ちて。其魚の遊躍を見ては画きけるほどに。年を経て細妙にいたりけり。或ときは絵に心を凝して眼をさそへば。ゆめの裏に江に入て。大小の魚とともに遊ぶ。覚れば即見つるまゝを画きて壁に貼し。みづから呼て夢窓の鯉魚と名付けり。其絵の妙なるを感じて乞要むるもの前後をあらそへば。只花鳥山水は乞にまかせてあたへ。鯉魚の絵はあながちに惜みて。人毎に戯れていふ。生を殺し鮮を喰ふ凡俗の人に。法師の養ふ魚必しも与へずとなん。其絵と俳諧とゝもに天下に聞えけり。

興義の鯉魚への傾倒は、世俗からの精神的な逃避に他ならない。そして興義は夢の中で憧れの夢（鯉魚に化すること）を実現する。こうして興義は肉体的にも世俗から逃避していくのである。

急にも飢て食ほしけなるに。彼此に養ひ得ずして狂ひゆくほどに。忽文四が釣を垂るにあふ。其餌はなはだ香し。心又河伯の戒を守りて思ふ。我は仏の御弟子なり。しばし食を求め得ずとも。なぞもあさましく魚の餌を飲へきとてそこを去。しばしありて飢ますゝ甚しければ。かさねて思ふに。今は堪がたし。たとへ此餌を飲とも嗚呼に捕れんやは。もとより他は相識ものなれば。何のはばかりかあらんとて遂に餌をのむ。〔略〕文四がもて来し大魚を見て人々大に感させ給ふ。我其とき人々にむかひ声をはり上て。旁等は興義をわすれ給ふか。有させ給へ。寺にかへさせ給へと連りに叫びぬれど。人々しらぬ形にもてなして。只手を拍て喜び給ふ。

これは、鯉魚に化した興義が夢の世界に現実の世界の縮図を垣間見た場面である。興義の夢見ていた鯉魚は、空腹感などという極めて世俗的な感覚など覚えるはずのないものであった。しかし実際に鯉魚になってみると、

興義は人間であつた時と同様に空腹感を覚える。興義は夢の中で「腹が空く」という形で現実の厳しさを認識してゆくのである。しかも彼は鯉魚に化しても心からは鯉魚になりきる事は出来ない。「なぞもあさましく魚の餌を飲べき」という興義の言葉がそれを表明している。興義は鯉魚に化した後も人間としての精神から解放されることはない。このように、夢は実現してみると夢ではなくならないというモチーフがこの物語では描かれている。

と、同時にこの場面は、興義が鯉魚の立場から人間界を眺めた場面でもある。文四や平の助など現実の世界の人々には興義が鯉魚に化したことすら認識されていない事件であつた。このように、この物語では、異類と人間の世界を異なるものとする認識の存在も描かれている。こうして、鯉魚に変身するという体験を通して、興義は夢が現実の世界と異なるものではないことを認識し、しかもそうした事実が現実の世界においては全く理解されないことを知るのである。

興義にとつて憶れていた鯉魚に変身する夢は苦い経験に終つたが、しかしこの体験を通して、興義は自己の内在する性質としての異類性（異類的な性質）を、鯉魚への尋常ならぬ執着という形で気づいたのではなかったか。興義にとつて鯉魚に変身することは、自己と異なるものへ変身することではなく、自己と向き合うことであつたのである。

興義これより病癒て杳の後天年をもて死ける。其終焉に臨みて画く所の鯉魚数枚をとりて湖に散せば。画ける魚紙繭をはなれて水に遊戯す。こゝをもて興義か絵世に伝はらず。

興義が死に臨んで湖に放した絵の中の鯉魚は、興義の一生をかけて見た夢を象徴したものであろう。ここへ来て興義の夢はようやく現実のものとなり、興義の中で人間と異類は一体化したのである。そして、この場面は夢を実現した興義の姿を現実の世界の人々の眼から捉えたものである。このように、「夢応の鯉魚」の物語は、異類の世界が象徴する夢と、人間の世界が象徴する現実とが表裏一体の関係で描かれ、興義の心に内在する異類性（鯉魚への執着）が自己の本質を表すものとして象徴的に描かれている。

(二)「吉備津の釜」の場合

物語の冒頭で述べられているのは妬婦断罪論である。

妒婦の養ひがたきも。老ての後其功を知ると。咨これ何人の語ぞや。害ひの甚しからぬも商工を妨げ物を破りて。垣の隣の口をふせぎがたく。害ひの大なるにおよびては。家を失ひ国をほろぼして。天が下に笑を伝ふ。いにしへより此毒にあたる人幾許といふ事をしらず。死て蟒となり。或は霹靂を震ふて怨を報ふ類は。其肉を醢にするとも飽べからず。

これは磯良を取り巻く現実社会の掟である。この見えない鎖に縛られて磯良は主婦の鑑を務める。

香央かさだの女子磯良かしこに往てより。夙つとに起。おそく臥て。常に舅姑の傍かたへを去ず。夫が性をはかりて。心を尽して仕へければ。井沢夫婦は孝節かうせつを感めたしとて欲めびに耐ねば。正太郎も其志に愛てむつまじくかたらひけり。

物語前半の磯良は、現実社会におけるお手本どおりの女性として描かれている。それは冒頭に述べられる妬婦断罪論とは無縁の完璧な主婦像である。そしてこの時点では、磯良を縛る掟について、磯良自身自覚することさえなかつたのである。しかし、そうした磯良も度重なる夫の浮気という裏切りに対して、それまで意識下で燻り続けていたものが爆発する。それは夫への愛が受け入れられぬ深い悲しみの為であり、裏切り続けられても女性には耐えねばならないという不条理さの為である。こうした磯良の怒りを、倫理的な立場の人々は嫉妬という悪の概念で一括し、妬婦断罪論にそって切り捨てようとする。それゆえ、物語後半で磯良の情念を露にした姿は鬼と呼ばれ異端視されるのである。

下屋の窓の紙にさと赤き光さして。あな悪や。こゝにも貼つるよといふ声。深き夜にはいとゞ凄しく。髪も生毛もこと／＼く聳立て。しばらくは死入たり。明れば夜のさまをかたり。暮れば明るを慕ひて。此月日頃

千歳を過るよりも久し。かの鬼も夜ごとに家を繞り或は屋の棟に叫びて。忿れる声夜ましにすぎまし。かくして四十二日といふ其夜にいたりぬ。

鬼と呼ばれる磯良は、しかし実際には鬼と化した姿を描かれていない。夫に認識されるのは声のみである。けれども、鬼と呼ばれる存在になってはじめて、磯良は夫に本音で語ることが可能になったのではないか。夫正太郎は、生来の「姦たる性」の為、完璧な嫁としての磯良に窮屈さを感じていた。遊女袖に心惹かれたのは、袖が磯良とは正反対の女性であつたからである。物語前半では、こうした夫婦の心のすれ違いが描かれている。しかし物語後半で、磯良が鬼と呼ばれるものになってからは、正太郎は恐怖の為ではあるが、四十二日間磯良のこゝろしか考えられなくなるのである。磯良の不幸は、鬼と呼ばれるものになってしか、夫に愛情をぶつけることが出来なかつたことであらう。「吉備津の釜」は、異類と認識される存在となることでしかお互いに向き合うことの出来なかつた夫婦の不幸が描かれている。磯良の異類性とは、露になるまで彼女自身気づいていなかった自己の情念の烈しさである。そして情念を露わにした磯良の姿を描くことで、そうした彼女を鬼と呼び、悪と認識する世間の見方に対し、秋成は批判しているのである。

(三)「蛇性の姪」の場合

「蛇性の姪」は、豊雄と真女子の恋愛の破局をめぐつて「人と異類の間にある越えてはならぬ差別を絶対化している③」物語であり、一方、真女子が永遠に鉄鉢の中に封印されたのは「秩序による個人の閉塞を意味する④」と言われている。従来問題となつていゝように、果して彼らの恋愛の破綻は、真女子の異類性によるのみ起因しているのか。この問題を真女子の異類性に着目し、物語の中で異類という存在にどのような意味が込められているかを考察することで説明したい。

物語冒頭で豊雄は、紀の国三輪が崎という共同体の中で「生ひと長優なりしく。常に都風みやびたる事をのみ好て。過活わたらひ心なかりけり」という個性を持った一青年として登場する。豊雄はその個性の為に共同体の中の「羈物はだしも」、はみだし者として設定されている。そして、真女子はこうした豊雄の理想の女性として彼の前に現われる。真女子は豊雄の属する現実社会の中にはないタイプの女性であり、豊雄の憧れが具現化した存在である。

豊雄。はじめより都人の貴なる御方とは見奉るこそ賢かりき。鯨よる浜に生立し身の。かく喜しきこといつかは聞ゆべき。即の御答へもせぬは。親兄に仕ふる身の。おのが物とては爪髪の外なし。何を録に迎へまゐらせん便もなければ身の徳なきをくゆるばかりなり。何事をもおぼし耐給はゞ。いかにもく後見し奉らん。孔子さへ倒るゝ恋の山には。孝をも身をも忘れてといへば。

物語前半では、豊雄は真女子との恋愛を通して憧れていた夢が実現してゆく。しかし、その夢は豊雄を取り巻く周囲の人々の眼から見ると、それがたとえ豊雄にとつてはどんなに理想的なものであつても存在さえ映らぬ「奇し」きものであつた。ゆえに真女子との恋愛を成就させることは豊雄にとつて「孝をも身をも忘れ」る程の決心が必要であつた。こうした真女子と関わることで豊雄は共同体との軋轢に苦悩するようになる。ここには（夢は実現してみると、それまで抱いていたような甘い夢ではなくなる）という「夢窓の鯉魚」に見られるモチーフが窺える。豊雄は真女子との恋愛という夢を実現させることで、逆に興義と同様に現実のしがらみや厳しさを認識してゆくのである。その間の豊雄の心の葛藤がこの物語の中では繰り返し描かれている。そして、こうした豊雄と共同体の人々との真女子に対する認識のギャップは物語の展開につれ、益々顕著になって来る。そして遂に豊雄にとつて「女しき」真女子は、当麻の酒人の登場により「蛇性の姪」と呼ばれるようになる。

翁さればこそ。此邪あじき神は年経たる蛇なり。かれが性は姪みだりなる物にて。牛と犂つるみては麟を生み。馬とあひては竜馬を生といへり。此魅はせつるも。はたその秀麗かほよきに奸たはけたると見えたり。かくまで執ねきをよく慎み給はずば。おそらくは命を失ひ給ふべし

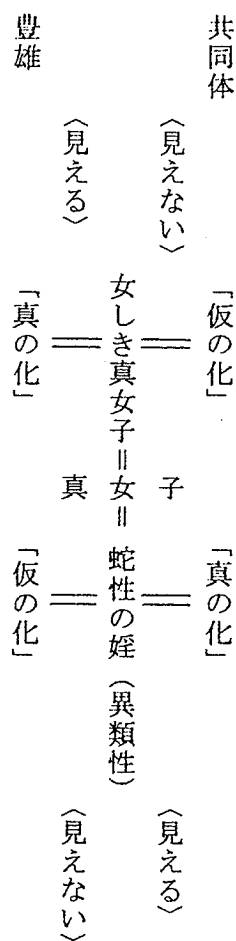
この当麻の酒人による真女子に対する認識は、そのまま現実的共同体の見方である。そして真女子を退治する為に招かれた鞍馬寺の僧の眼には、真女子は紛れもない蛇性として映る。

閨房の戸あくるを遅しと。かの蛇頭をさし出して法師にむかふ。此頭何はかりの物ぞ。此戸口に充滿て。雪を積たるよりも白く輝くしく。眼は鏡の如く。角は枯木の如。三尺余りの口を開き。紅の舌を吐て。只一呑に飲らん勢ひをなす。(略)戸を静に明れば。物の騒がしき音もなく。此二人ぞむかひみたる。富子豊雄にむかひて。君何の響に我を捉へんとて人をかたらひ給ふ。此後も仇をもて報ひ給はゞ。君が御身のみにあらし。此郷の人くをもすべて苦しきめ見せなん。ひたすら吾貞操をうれしとおぼして。徒くしき御心をなおぼしそと。いとけさうしていふぞうたてかりき。

しかし豊雄の眼に映るのは富子に憑依した真女子の姿であり、依然として真女子の蛇性は映らない。豊雄は共同体の掟と理想的真女子像の間で常に動揺し続ける。一方、豊雄の心理的な動揺に対して、真女子は終始一貫して豊雄に愛を訴え続け、その愛情が揺らぐことはない。「蛇性の姪」を異類婚姻譚と捉え、他の異類婚姻譚と比較すると、「蛇性の姪」の場合は見るなの禁忌もなければ、報恩譚の型もとっていない。その上、真女子自身、蛇であるという告白もない。あるのは、「君何の響に我を捉へんとて人をかたらひ給ふ……」という、なぜ「蛇性の姪」と異端視され調伏されねばならないのかという真女子の訴えのみである。この真女子の論理は、作者秋成の考える異類の論理と通じるところがある。それは「善悪邪正」という人間の定めた倫理・価値基準では到底計り得ぬものであり、「我によきは守り、我にあしきは崇る」という異類の「我」を中心とした自己中心的な論理である。このように、真女子の異類性とは自我の発露として、彼女の烈しい情念の表れとして描かれている。⑤。「蛇性の姪」は、こうした真女子に対する認識の相違を通して、人間と異類との差別の絶対化が描かれている。それは当麻の酒人の次の言葉に象徴的に表れている。

你又畜が飯の化に魅はされて丈夫心なし。

当麻の酒人は、「女しき」真女子を「仮の化」と認識している。これにより、真女子には、認識者の判断の相違によつて「仮の化」と「真の化」が存在することが判る。それを図式化すると次のようになる。



「見える」「見えない」は認識の違いを表す。「見える」認識できるものは「真の化」であり、「見えない」認識できないものは「仮の化」である。ただし、「仮の化」であろうと「真の化」であろうと、そして「女しき」と言われようと「蛇性の姪」と呼ばれようと、真女子は真女子である。このように、共同体と豊雄の真女子に対する認識は、表面的には対立しているように見えて実は同じものを指していることが判る。それは表裏一体の関係にあり、価値観の相違があるだけで、人間と異類の間の差別は絶対的ではないことになる。そして、真女子の異類性を認識できない豊雄は、彼自身の中に異類性が潜んでいるためと考える。

法海和尚の興やがて入来る。庄司の人々に扶けられてこゝにいたり給ひ。口のうちつぶくと念じ給ひつゝ。豊雄を退けて。かの袈裟とりて見給へば。富子は現なく伏たる上に。白き蛇の三尺あまりなる蟠りて動だもせずとぞある。

真女子調伏の際、「豊雄を退けて」とあるように、豊雄は共同体から疎外される。その為豊雄は真女子の蛇性を眼にすることなく、最後まで真女子を「蛇性の姪」と呼ぶ共同体の認識を持つに至らない。

蘭若に帰り給ひて。堂の前を深く掘せて。鉢のまゝに埋させ。永劫があひだ世に出ることを戒しめ給ふ。今猶蛇が塚ありとかや。庄司が女子はつひに病にそみてむなしくなりぬ。豊雄は命恙なしとなんかたりつたへける

真女子を封印しても、豊雄は兄太郎のように共同体の中で雄々しく生きる人間になつたとは描かれない。「豊雄は命恙なしとなんかたりつたへける」とあるのみである。この突き放した表現は、豊雄の存在の稀薄さを表すものである。「蛇性の姪」の物語は豊雄の人間の成長を描いたものではない。豊雄は真女子という自らの分身を封印することで、「生長優しく。常に都風たる事をのみ好」むという彼の個性までも失つてしまつたのである。人間の情念は「善悪邪正」という倫理的なものでは計れない。豊雄の不幸は自らの心底にある情念すなわち異類性に気づかなかつたことであろう。豊雄は世間の典型的な青年像である。この豊雄の不幸に対して秋成の皮肉を読み取る見方がある^⑥。しかし、秋成の皮肉は、豊雄に向けられているのではなく、自己の存在を失つてしまつた豊雄の生き方を良しとする世間一般に向けられている。夢も希望も抱けない世界に生きねばならぬ世間の人々に対して向けられているのである。

「蛇性の姪」は異類と呼ばれるものの存在に眼を向けた作品である。ここでは価値観の相違が人間と異類との断絶を生じさせている。しかし、『胆大小心録』において普遍的でないと批判しているように、一般的な人間の価値観そのもののあり方に秋成は疑問を抱いているのではないか。価値を計るものさしの違いこそあれ、人間と異類の差はほとんどなく、そればかりか人間の中にも異類性は具わっているのである。

この物語は「いつの時代なりけん」で始まる。「蛇性の姪」は時代を特定することのできぬ、いつの時代にも起こり得る物語である。しかし「いつの時代」にか、人間と異類の垣根を越えたい（異類を異類と認識しなくなる）という秋成のメッセージを読み取ることも出来るのではないか。

(四)「青頭巾」の場合

稚児への愛執の念からその屍肉を食らい遂には鬼と化した僧の話である。僧の鬼化は、僧の情念の発露として表れている。

ふところの壁^{たま}をうばはれ。挿頭^{かざし}の花を嵐にさそはれしおもひ。泣に涙なく。叫ぶに声なく。あまりに歎かせたまふまゝに。火に焼。土に葬る事をもせで。臉^{かほ}に臉をもたせ。手に手をとりとくみて日を経給ふが。終に心神みだれ。生てありし日に違はず戯れつゝも。其肉の腐り爛るを^をみ。肉を吸骨を嘗て。はた喫ひつくしぬ。寺中の人々。院主こそ鬼になり給ひつれと。連^{あはたしく}忙逃さりぬるのちは。夜く里に下りて人を驚殺^{おど}し。或は墓をあばきて腥くしき屍^{かばね}を喫ふありさま。実^{まこと}に鬼といふものは昔物がたりには聞もしつれど。現^{うつつ}にかなり給ふを見て侍れ。

そして僧は自らの内なる異類性に気づき苦悩している。それは「蛇性の姪」の豊雄が自らの心内にある異類性(情念)に気づかず、共同体との葛藤に苦悩する姿と対照的である。

夜更て月の夜にあらたまりぬ。影玲瓏としていたらぬ隈もなし。子ひとつとおもふ比。あるじの僧眠蔵を出て。あはたしく物を討ぬ。たづね得ずして大に叫び。禿驢^{とくろ}いづくに隠れけん。こゝもとにこそありつれと。禪師が前を幾たび走り過れども。更に禪師を見る事なし。(略)あるじの僧いふ。師はまことに仏なり。かく浅ましき悪業を頓にわするべきことわりを教給へ。

そして、豊雄は気づかぬまま情念を封印してしまうのに対し、「青頭巾」の僧は気づき、苦悩した上で禪師の一喝によりその苦悩から解放されている。

禪師見給ひて。やがて禅杖を拿なほし。作麼生^{そもさん}何所為ぞと。一喝して他が頭を撃給へば。忽氷の朝日にあふがごとくきえうせて。かの青頭巾と骨のみぞ草葉にとまりける。現にも久しき念のこゝに消じつきたるに

やあらん。

「青頭巾」もまた、人間の中に潜む異類性をモチーフに描いた作品である。

『雨月物語』に描かれる異類に化した人々は、普段何事もなければ、自己の内に潜む異類的な性質（異類性）に気づくこともなく暮らしていた人々である。しかし、それぞれあるきっかけで、興義は憧れの鯉魚に化すというチャンスを与えられた時、磯良は夫への愛が裏切られた時、「青頭巾」の僧は最愛の稚児を失った時に、執着、怒り、愛執、悲しみといった人間の内面の情念の進りが外面に現われ、それが誇張・強調されて、この物語では異類性として象徴的に描かれている。

ただ一人、自己の内部に潜む異類性に気づかなかったのは豊雄である。豊雄は憧れの対象である真女子を封印することで夢を諦めたが、しかし実際に封印したのは、豊雄自身の情念であったのである。『雨月物語』では、自らの内なる異類性に気づいた興義、磯良、「青頭巾」の僧は、すべて最後にこの世から消えている。気づかなかった豊雄のみ残り、しかも長生きしたが、人間界においてその存在は稀薄である。

『雨月物語』には、異類を異類と認識し、人間とは絶対的に異なるとする見方が共同体の眼を通して象徴的に描かれている。しかしその一方で、異類に焦点をあて、この作品を眺めたとき、人間の中に内在している性質として異類性が捉えられていることに気づく。そしてさらに、『雨月物語』は執着、怒り、愛執、悲しみといった情念で表された異類化した人間の性質（異類性）を描くことで、人間の内部に潜む「性」^{さが}を浮き彫りにしていると言える。そこに秋成がこの作品において描いた異類の意義があると考ええる。

① 高田衛『雨月物語評釈』有精堂出版 昭和五九年 二七五頁

② 稲田浩二・大島建彦・川端豊彦・福田晃・三原幸久『日本昔話事典』弘文堂 昭和五二年

③ 高田衛前掲書（二五四頁）。高田氏は、「真女子、豊雄の交渉を、異類婚姻譚として読むとき、本編の特徴は、民話（例えば鶴女房譚、信多妻譚を考えてほしい）的世界のそれと違って、人と異類の間にある越えてはならぬ差別を絶対化しているということがある」とし、これは「作者が民話の話し手とは違う、一種知識人的教誡性を持ったことを示す」とされている。

④ 植田一夫「蛇性の姪―疎外の構造―」（『雨月物語の研究』第七章）桜楓社 昭和六三年 一五四頁

植田氏は、『蛇性の姪』においては、ひたむきに愛を求める真女児が、怪異的存在であるがゆえに、邪神として否定される。これは人間の個の尊重とその挫折の問題が取り扱われていると考えるべき（一三五頁）であるとされ、異類と人間の恋愛はあり得ないこととする認識から、真女子の異類性に意味を求めて問題提起をされている。

⑤ 鶴月洋氏は『雨月物語評釈』（角川書店 昭和四四年）の中で、「蛇性のうちに人間の性の本然を比喩化し、異化して設定する物語の主題も内在化」していると説かれている（五六九頁）。

⑥ 元田興市『雨月物語の研究』（翰林書房 平成五年）、嶋田彩司「磯良の闇と豊雄の闇―『雨月物語』の構図―」（『明治学院論叢』

明治学院大学一般教育部学会 平成二年 所収）

第二章 『雨月物語』における異類化の要因

第一節 異類化の要因①「ますらを」

『雨月物語』における主要人物の多くは、様々な性質を持った人物として描かれている。例えば「菊花の約」で宗右衛門は「大丈夫」「信ある武士」と描かれ、「浅茅が宿」で勝四郎は「生長て物にかゝはらぬ性」「揉ざるに直き志」、宮木は「烈婦」「矢武」と描かれ、「吉備津の釜」で正太郎は「おのがまゝの奸たる性」、磯良は「信ある操」を持った人物、「青頭巾」で阿闍梨は「直くたくましき性」、そして「貧福論」の岡左内は「丈夫」「偏固」な性質を持った人物と描かれている。このうち、宗右衛門、宮木、磯良、阿闍梨は異類化する人間であり、それぞれ「ますらを」「さかしめ」「直し」「まこと」といった性質を持っている。これらの性質は、異類化する人間に限定されるものではないが、異類化する人間にとってはその異類化の要因となり得る特徴的な性質と言えそうである。

こうした性質を持つ人間たちとは逆に、「蛇性の姪」において豊雄は「丈夫心なし」と言われている。そして豊雄が「丈夫心」を持てば真女子のような異類を駆逐出来ると言われている。

畜係が秀麗に奸けて你を纏ふ。你又畜が仮の化に魅はされて丈夫心なし。今より雄気してよく心を静まりまさば。此らの邪神を逐はんには翁が力もあり給はじ。ゆめ／＼心を静まりませとて実やかに覚しぬ。①これは「蛇性の姪」において、当麻の酒人が豊雄を諭した言葉である。そしてこれにより「豊雄は風流心を捨てて、正心に帰るきざしを示す②」ということになるという。これは真女子との恋愛の破局を意味するものである。事実、この当麻の酒人の言葉は物語を急転換させる働きを持つものであるが、豊雄にとって「丈夫心」を持つこと

はどのような結果をもたらすものであったのか。「丈夫心」とは「男らしい気象^③」とあるが、豊雄にとって「丈夫心」を持ち真女子を封印することは、自我を喪失することであった。このことから、「蛇性の姪」において豊雄の「丈夫心」は真女子の持つ異類性と対立するものと考えてよいのであろうか。

第一節では、『雨月物語』における「ますらを」について考察し、異類化との相関性を明らかにしたい。

第一項 『万葉集』における「ますらを」

(一)「ますらを」歌

『万葉集』の注釈書『万葉集見安補正』（池永泰良著、寛政八年（一七九六）秋成改稿・序、文化六年（一八〇九）刊）第八には「丈夫」の項が見える。

丈夫一 麻須良多家乎十九 益荒雄とも書たり。 勝男にて、良はまさると通音の助辞也。武雄は武人也。^④ 秋成にとつての「丈夫」とは彼の『万葉集』理解に拠るものであると思われるが、『万葉集』に詠われる「ますらを」の享受は秋成の作品の中にどのような形で表れているのであろうか。ここでは、秋成の「ますらを」観の深淵を『万葉集』に求め、そこから秋成の作品に描かれる「ますらを」の意味を考察したい。

『万葉集』では「ますらを」はどのように詠われているのか。『万葉集各句索引』で「ますらを」と詠う歌の数を調べると、六十一首ある^⑤。以下に作者名と載録句数を挙げる。（順不同、○は巻数、漢数字は歌番号を示す。）

薩妙観 1 ②四四五六

軍王 1 ①五

柿本人麻呂 1 ②一三五

- 大伴旅人 1 ⑥九六八
 大伴家持 19 ③四七八④七一九①⑦三九二一・三九六二・四〇二一①⑧四〇九四・四〇九五①⑨四一五二・四一六四・
 四一六五・四一八七・四一八九・四二二一・四二二六②④三三〇・四三三一・四三三二・四三九八・四四六五
 娘子 2 ③四〇六④六二七
 高橋蟲麻呂 1 ⑨一八〇九
 古歌集 1 ⑩一九三七
 柿本人麻呂集 4 ⑪二三五四・二三五四(イ)・二三七六・二三八六
 大伴駿河麻呂 1 ④六四六
 笠金村 4 ②二三〇③三六四・三六六⑥九三五
 舍人娘子 2 ①六一②一一八
 大伴坂上郎女 2 ⑥一〇二八①⑨四二二〇
 元明天皇 1 ①七六
 湯原王 1 ⑥九八九
 田邊福麻呂 2 ⑨一八〇〇・一八〇一
 元正天皇 1 ⑥九七四
 山上憶良 1 ⑤八〇四
 山辺赤人 1 ⑥一〇〇一
 大伴坂上家大嬢 1 ④五八二
 舍人皇子 1 ②一一七
 大伴池主 1 ①⑦三九七三

作者未詳

11 ⑦一〇七〇・一一八三⑩一九二四・二二二三⑪二五七一・二五八四・二六三五・二七五八⑫二八七

五・二九〇七・二九八七

これらの「ますらを」歌の中で、卷二・一一七番の「舍人皇子贈舍人娘子御歌」に着目する。秋成は『檣ならの杣そま』
(寛政十二年(一八〇〇)起稿)で、

丈夫や片戀せなと嘆けども醜シユのますらを尚こひにけり

我はますら男ならずや、相思はぬに戀はせなと、自ら打歎けども、醜シユめきたる丈夫哉、猶も戀やまぬ也。

鬼は醜面なればしこと云、しこは醜惡と云罵語也。⑥

と、この歌を「ますらを」の恋の嘆きを詠ったものと解釈している。

この舍人皇子の一一七番歌について、伊藤博氏は次のように述べておられる。

万葉びとにとって、「恋」は「嘆き」であつた。相手を思うて「嘆く」ことは「恋ふる」ことであつた。〔略〕
このように、『万葉集』の「嘆く」は、好きな相手と離れて居て、ひとり相手に恋い慕うがゆえに嘆息する
意にほとんど一定している。その中にある、皇子の「ますらをや片戀せむと嘆けども」はきわめて風変わ
りだ。「片戀」をすることが「嘆き」であるのが一般であるのに、ここでは「片戀などするものかと嘆け
れどもやっぱり恋してしまう」といい、「恋ふ」と「嘆く」とを別扱いにし対立させている。皇子のいう「嘆
く」は「努力し抑制する」の意で、他に例のない用法である。この様変わりは、皇子の歌が「ますらを」た
るもの、めめしい恋などすべきではないという、万葉の時代を通じて存在した「ますらを意識」を背景にし
てうたわれているところに原因がある。⑦

「ますらを」とは、立派な男子で、官人意識を示す言葉であり、「たわやめ」の対であるという⑧。作者別で
見ると「ますらを」歌は同伴一族の歌が目立ち、特に万葉歌人の中で最多数を占める家持は、「ますらを」歌にお
いても最多の一九首を詠んでいる。つまり、「ますらを意識」とは、万葉の宮廷びとの理想とする男性像に基づ

く意識であるようである。そして一一七番歌では、恋の嘆きのうちに万葉びとの理想的男性観が「ますらを意識」を以て詠まれている。

では、万葉時代の女性は「ますらを意識」をどう捉えていたのか。これらの「ますらを」歌のうち、女性が作者のものに着目する。その歌数は六十一首中九首である^⑧。

○吾が祭る神はあらずますらをにつきたる神ぞよく祀るべき（③四〇六／娘子）

○吾がたもと巻かむと思はむますらはをち水求め白髪生ひにたり（④六二七／娘子）

○ますらをがさつ矢手挟み立ち向ひ射る形的形は見るにさやけし（①六一／舍人娘子）

○嘆きつつますらをのこの恋ふれこそ我が結ふ髪の漬ちてぬれけれ（②一一八／舍人娘子）

○ますらをの高円山にせめたれば里に下りけるむざさびぞこれ（⑥一〇二九／大伴坂上郎女）

○わたつみの神の命の御櫛笥に貯ひ置きて斎くとふ珠に勝りて思へりし吾が子にはあれどうつせにも世の理と丈夫の引のまにまに級離る越路をさして延ふ蔦の別れにしより沖つ浪撓む眉引大船のゆくらくらに面影にもとな見えつゝかく恋ひば老づく吾が身けだし堪へむかも（⑨四二二〇／大伴坂上郎女）

○ますらをの輶の音すなりもののふの大巨楯立つらしも（①七六／元明天皇）

○ますらをの行くといふ道ぞおほるかに思ひて行くなますらをのとも（⑥九七四／元正天皇）

○ますらををもかく恋ひけるをたわやめの恋ふる心にたぐひあらめやも（④五八二／大伴坂上家大嬢）

これらの「ますらを」歌のうち、九七四番歌は、元正天皇の御製で、臣下に賜う壮行歌である。節度使たちを「ますらを」と呼んで激励しつつ、重大な任に就く彼らの決意を促した歌で、雄輝な調べの中に王者の貫禄がみなぎっているという^⑨。この歌もまた宮廷びとを「ますらを」と称えて詠んでいる。

このように、「ますらを」は立派な男子、堂々たる男子、勇士と詠われている。これは男性が自らを「ますらを」と詠い、その際「ますらを」が男子たるものかくあるべし、或いはかくありたいと願う理想的な生き方・姿

勢を表しているのとは一致する。つまり、「ますらを意識」とは、強さ・逞しさ・勇ましさを「男らしさ」の象徴とする万葉時代から存在する意識であることが判る。

(二)「たわやめ」歌

「ますらを」の対義語である「たわやめ」は『万葉集』の中でどのように詠まれているのか。前出の『万葉集各句索引』によると、「たわやめ」と詠う歌は集中十首である。同様に、作者名及び載録句数を以下に挙げる。(順不同、○は巻数、漢数字は歌番号を示す。)

大伴坂上郎女 2③三七九④六一九

笠金村 2④五四三⑥九三五

狭野茅上娘子 1⑮三七五三

大伴坂上家大嬢 1④五八二

石上乙麻呂 1⑥二〇一九

作者未詳 3⑩一九八二⑫二九二一⑬三三三三

作者別で見ると、先に見たように、「ますらを」歌に占める作者が女性の歌の割合は、六十一首中九首(娘子2・舍人娘子2・大伴坂上郎女2・元明天皇1・元正天皇1・大伴坂上家大嬢1)と低く、圧倒的に「ますらを」歌は男性によつて詠まれたものであることが判る。このことから、男性による「ますらを意識」の強さが窺える。一方、「たわやめ」歌に占める作者が男性の歌の割合は、十首中三首⑩(笠金村2・石上乙麻呂1)で、「ますらを」歌に占める女性歌の割合と比べると、「たわやめ」歌に占める男性歌の割合は高いが、これは男性による女性観が左右している為であろう。注目されるのは、「たわやめ」歌の作者大伴坂上郎女・笠金村・大伴坂上家大

嬢は、「ますらを」歌の作者でもあることである。

具体的にこれらの「たわやめ」歌を見てみよう。（作者未詳歌は除く）

○ひさかたの天の原より生れ来し神の命奥山の榊の枝に白香つく木綿とりつけて斎瓮を忌ひほりすゑ竹玉を繁に貫き垂れししじもの膝折り伏せ手弱女のおすひとり懸けかくだにも吾は祈ひなむ君にあはじかも（③三七九／大伴坂上郎女）

○おしける難波の昔のねもころに君が聞かして年深く長くし云へばまそ鏡磨ぎし心をゆしてしその日のきはみ浪のむた靡く玉藻のかにかくに心は持たず大船のたのめる時にちはやぶる神か離くらむうつせみの人は禁ふらむ通はしし君も来まさず玉梓の使も見えずなりぬればいたもすべ無みぬば玉の夜はすがらに赤らひく日も暮るるまで嘆けどもしるしを無み思へどもたづきを知らにたわやめと云はくも著くたわらはのねのみ泣きつゝ徘徊り君が使を待ちやかねてむ（④六一九／大伴坂上郎女）

○大君の行幸のまにまもののふの八十伴の男と出でゆきし愛し夫は天飛ぶや輕の路より玉たすき畝火を見つゝ朝裳よし紀路に入りたち真土山越ゆらむ君はもみち葉の散り飛ぶ見つゝにきびにし吾をば思はず草枕旅をよろしと思ひつゝ君はあらむとあそそには且つは知れどもしかすがに黙然も得あらねば吾が背子が行のまにまに追はむとは千遍思へどたわやめの吾が身にしあれば道守の間はむ答を云ひやらむすべを知らにと立ちてつまづく（④五四三／笠金村）

○名寸隅の船瀬ゆ見ゆる淡路島松帆の浦に朝風に玉藻刈りつゝ夕風に藻塩焼きつゝ海人をとめありとは聞けど見にゆかむよしの無ければますらをの心は無しに手弱女の思ひたわみてたもとほり吾はぞ恋ふる船楫を無み（⑥九三五／笠金村）

○逢はむ日の形見にせよと手弱女の思ひ乱れて縫へる衣ぞ（⑤三七五三／狭野茅上娘子）

○ますらををかく恋ひけるをたわやめの恋ふる心にたぐひあらめやも（④五八二／大伴坂上家大嬢）

○石上の布留の尊は手弱女の惑によりて馬じもの縄取付け鹿じもの弓矢囲みて大君の命恐み天離る夷邊にまかる古衣真土の山ゆ帰り来ぬかも(⑥一〇一九／石上乙麻呂)

笠金村は「ますらを」歌の作者でもあり、また「たわやめ」歌の作者でもあるが、五四三番歌は自らを女性に仮託して「たわやめ」を詠み、九三五番歌は「ますらを」心のない我が身を「手弱女」のようだと詠んでいる。この「手弱女」とは、たわやかな弱い女で、女性が自身を弱い者として認識する場合に用いることが多いという^⑫。

また、大伴坂上家大嬢の五八二番歌について、伊藤博氏は次のような解釈をされている。

めそめそしないはずの丈夫だつてこんなに恋するものなのですね。ましてかよい女の恋する苦しさに太刀打ちできるものがありましようか。

とたわむれることで、自分の恋心の方が激しいことを述べている。^⑬

この歌で、大伴坂上家大嬢は、「ますらを」と「たわやめ」を同時に詠み、堂々たる男性に対し、女性をか弱いものとする相対的な意識が窺える。そして舍人皇子の一一七番歌のような「ますらを」たるもの女々しい恋などするものではないという万葉時代の通念である「ますらを意識」を踏まえた上で、そのような雄々しい男性であつても恋に悩むものである、ましてやか弱い女性の悩みはどれほどであろうか、と大嬢の激しい恋心を「ますらを意識」・「たわやめ意識」を逆手にとって謳い上げている。この歌は、大嬢の恋心を隠すことのないおらかな歌風が特徴となっている。

このように、「たわやめ」歌はすべて恋の歌である。恋歌の中で女性が自らを「たわやめ」とする自覚は、男性を「ますらを」と意識した上で生じたものであることが判る。そして、そうして自覚された「たわやめ意識」を前面にアピールして女性は恋心を隠すことなく謳歌するのである。一方、男性の方も一一七番歌に見られるように、恋歌にあつては雄々しい「ますらを」すらその恋心を抑えることはできないと、恋情の烈しさを詠い上げ

るのである。

「女らしさ」を象徴する「たわやめ」は、「男らしさ」の象徴「ますらを」の対義語である。強さ・勇ましさが「ますらを」の条件であつたのに対し、弱さ・優しさが「たわやめ」の条件となつてゐる。「ますらを」は、男性が男性の側から自らを称していうのに対し、「たわやめ」は男性の「ますらを意識」に相対化された形で女性・男性ともに詠まれているが、特に男性の側から女性としてかくあるべきと考えられた意識がその根底にあるようである。それは、『万葉集』中に「たわやめ」を詠んだ歌が「ますらを」を詠んだものに対してはるかに少ないこと、その歌が男性の眼を意識して詠まれたものであると判断され得ることから明らかであろう。

『万葉集』の「ますらを意識」を『古今和歌集』と比較すると、古今集では「ますらを」も「たわやめ」も詠まれていない。ここには「ますらを意識」の時代の推移による後退が見られるが、また、このことは、「たわやめ意識」が「ますらを意識」の附屬品に過ぎないということをも表明しているのではないか。故に「ますらを意識」が詠まれなくなると「たわやめ意識」も詠まれなくなるのである。

(三) 真淵・秋成の万葉考

真淵は『万葉集』と『古今和歌集』を比較して次のように述べている。

いにしへの哥は調をもはらとせりうたふ物なれは也そのしらへの大よそはのどにもあきらにもさやにもをくらにもおのかじゝ得たるまに／＼なるものゝつらぬくに高く直きこゝろをもてす且その高き中にみやひありなほき中に雄々しきこゝろはある也(略)しかしていにしへの事を知か上にいまその国の状ありさまを見るに大和の国は丈夫国ますとくにしていにしへはをみなもますらをにならへり故萬葉集の哥はおよそますらをの手ふり也山背の国はたをやめ国にして丈夫もたをやめならひぬかれ古今集の歌はもはら手弱女たわやめのすかた也仍て古今集に

六人の哥を判るにのとかにさやかなるを姿をえたりとし強くかたきをひなひたりといへるはその国そのとき
のすかたをすかたとしてひろく古いにしへをかへりみざるもの也^⑭

このように真淵は『爾比末奈妣』(明和二年「二七六」執筆)で、『万葉集』と『古今和歌集』の歌風を比較して
『万葉集』を「ますらをの手ふり」、「古今和歌集」を「たわやめふり」と述べている。真淵の認識する「ますら
をの手ふり」とは、「高く直きころ」であり、その中に「みやひ」と「雄々しきころ」を含むものであると
いう。そして古今集以後の歌風がみやびのみに偏り、『万葉集』の持つ雄々しさを排除してしまったことに、和
歌の道の弊害を唱えている。確かに『古今和歌集』の恋歌を見ると、それらは忍ぶ恋が主流となっており、男女
ともに思慕の情を繊細に優美に詠むことが歌風の特徴となっている。そこには『万葉集』のように男女各々が「ま
すらを」「たわやめ」を自任し、それを前面に押し出してアピールし、そうすることで恋愛を謳歌するというよ
うな自由奔放な歌風は見られない。

一方、秋成は、『万葉集』の歌について『金砂』(享和三年「二八〇」成稿)で次のように述べている。

万葉集の哥は。此道のおやなるから。哥よむ人の。先読みつへきふみ也。^⑮略そのかみは。人の心すなほ
にて。云出る言もあからさまに。心まめしく。姿しらへもゆたけて。男はますら雄たち。をみなもを
とめさひして。後の世の。こまやかに。さかしき手ふりにはたかへりき。^⑯

秋成は『万葉集』の歌風の特徴として、素直さ(素朴さ)・明快さ(単純さ)・実直さ、様子や調べの豊かさを挙
げ、古今集以後の歌風が、繊細ではあるが技巧に凝った手ぶりであるのとは異なる点で真淵の理解と
共通する。但し、真淵が『万葉集』では女性も男性同様に「ますらをの手ふり」で詠んだとするのに対し、秋成
は男性は「ますら雄」、女性は「をとめさひ」で詠んだとしている点に相違が見られる。秋成は、同じく『金砂』
で、『万葉集』巻二十・四三七三番歌について、

イマタテへ
今奉部与曾布

けふまてはかへり見なくて大君のしこの御盾と出たつ我は

詞章あら／＼しけれと。述たるは忠誠の丈夫心也。○醜の御盾は。いふかひなく。数ならぬ男そと。謙りて云か。勇敢の士也。^⑤

と解釈している。「忠誠の丈夫心也」とあるように、秋成のますらを認識には、勇敢な武人であること以上に忠誠心などの人間の精神的な面が多くを占めていることが判る。

第二項 秋成作品に見られる「ますらを」

(一)『雨月物語』における「ますらを」

「ますらをを心」が忠誠心・忠義心を象徴するものとして大きくクローズアップされた作品は、「菊花の約」である。左門と信義の契りを結んだ赤穴宗右衛門は、左門の母に「大丈夫」の宣誓をする。

左門歛びに堪ず。母なる者常に我孤独を憂ふ。^{まこと}信ある言を告なば^{ことば}齢も延なんにと。伴ひて家に帰る。老母よろこび迎へて。吾子不才にて。学ぶ所時にあはず青雲の便りを失なふ。ねがふは捨ずして伯氏たる教を施し給へ赤穴拝していふ。大丈夫は義を重しとす。功名富貴はいふに足す吾いま母公の慈愛をかふむり。賢弟の敬を納むる。何の望かこれに過べきと。よろこびうれしみつゝ。又日来をとどまりける。

赤穴宗右衛門は、「大丈夫は義を重しとす」という自ら理想とする「ますらを」精神を貫き、その為に命を落とす。そしてその死後、亡霊となつて信義を全うした宗右衛門の「ますらを」精神は、義兄弟である左門に受け継がれ実現される。「菊花の約」では、「大丈夫」は忠義心篤い人物として描かれ、そして理想であるはずの「ますらを」精神が、戦乱の世という状況下においては生きては実現されることがなく、それを貫くには生命をも代

償にせねばならないという矛盾が露呈されている。

理想であるはずの「ますらを」精神が、物語中の様々な状況の下で純粹に理想的なものとして扱われないことをテーマとした作品の一つに、『藤篋冊子』巻四「月の前」(寛政十一年〔二七九〕以前成立)がある。西行と頼朝の歌問答の場面を引用する。

打ゑませ給ひ、弓とりし人の、もとの心のたけきには、よむ哥も、直くあからさまにと聞はまことか、哥はものゝふの荒々しき心には、よみうつすまじきものに、宮人達はさたし給へりとや、軍に出立て、笛つゞみの音、馬のいなゝきは物とも思はぬを、この三十余りの学びには、こゝろのおくるゝはいかに、こはかしこき御心にもおぼしまどはせ給ふものか、いにしへの代々の帝は、馬に鞍おき、弓矢みとらして、軍にたゝせたまひし、其おほんをよみ見奉れば、たけく直々しく、しらべもいと高しとこそ打聞侍れ、いでや哥よまんとては、ますらをを心をとにかくし、あてになよびかにのみよみうつすべくするこそ、此道のいみじき煩ひなれ、君がさとくたけき御心のまゝに、打まねばせたまはんには、今の世の人、誰かは立あへ奉らん、^⑩

この話は、頼朝と西行の狸の化かし合いのような話である。西行(に仮託した秋成)は、歌を詠むには「たけく直々しく、しらべもいと高し」という「ますらを心」が必要であるという。頼朝は勇猛な武士ではあるが、西行の理想とする「ますらを心」の欠如した人物として造形されている。頼朝は西行に歌の心を尋ねるが、そもそも頼朝は風流を解することなく、歌を詠むという行為すら女々しいことと見下しているのである。それが後に陰で西行を「ゑせ法師」と呼んで憚らない頼朝の言葉に表れている。そして、そうした頼朝の本音を西行は見抜いていたのである。それは「右府はまことにねぢけたる君なり。口に蜜し給へど、心にははりのおはすぞ」という西行の頼朝観に表れているのである。「月の前」で西行は、権力に屈しない孤高の人物として描かれている。

「ますらを」であるにも関わらず世間から孤立し、異端視される人物は「貧福論」の岡左内に造形されている。陸奥の国蒲生氏郷の家に。岡左内といふ武士あり。禄おもく。誉たかく。丈夫の名を関の東に震ふ。此士い

と偏固^{かたは}なる事あり。富貴をねがふ心常^{ふへん}の武扁^{ぶへん}にひとしからず。俟約を宗として家の掟をせしほどに。年を疊て富み昌^{たから}へけり。かつ軍を訓練^{たねん}す間には。茶味甌^{さみ}香を娛^もします。庁上^{ひょうじやう}なる所に許多の金を布班^{ふばん}べて。心を和さむる事。世の人の月花にあそぶに勝れり。人みな左内が行跡^{かうまひ}をあやしみて。吝嗇^{しんさく}野情の人なりとて。爪はじきをして惡^{にく}みけり。《略》左内が金をあつむるは長喙^{ちやうくわい}にして飽^あざる類にはあらず。只当世の一奇士なりとぞいひはやしける。

岡左内は、関東一円に「丈夫」の名を馳せながら、金に執着するあまり世間の人々から爪はじきをされて憎まれている。しかも左内はその筋金入りの金への執着から「当世の一奇士」とも呼ばれるようになる。ここで「丈夫」とは、武士一般の呼称である以上に、世間の評価に左右されることのない、自己の信念に誠実な人物を象徴するものとして表れている。

(二)『雨月物語』における「さかしめ」

万葉時代は、「ますらを」を以って任ずる男性すら恋心を隠すことはない。それは「たわやめ」である女性に ついても同様であり、『万葉集』における恋歌は、恋愛を謳歌するおおらかな歌風が特徴となっている。それに 対し『雨月物語』における恋愛を見ると、恋心が様々な状況によって抑圧されている。

「浅茅が宿」では、戦乱と夫の「物にかゝはらぬ性」がその原因となっている。

妻涙をとどめて。一たび離れまいらせて後。たのむの秋より前に恐しき世の中となりて。里人は皆家を捨て 海に漂ひ山に隠れば。適^{あた}に残りたる人は。多く虎狼の心ありて。かく寡^{やもめ}となりしを便りよしとや。言^{ことば}を巧みていざなへども玉と砕ても瓦の全きにはならはじものをと。幾たびか辛苦^{からみ}を忍びぬる。銀河秋を告れども 君は帰り給はず。冬を待。春を迎へても消息なし。今は京にのぼりて尋ねまいらせんと思ひしかど。丈夫さ

へ宥さざる関の鎖を。いかで女の越べき道もあらじと。軒端の松にかひなき宿に。狐鵲を友として今日までは過しぬ。今は長き恨みもはれぐとなりぬる事の喜しく侍り。逢を待間に恋死なんは人しらぬ恨みなるべしと。

これは「此秋」に帰るという約束を信じ、戦火の中で独り七年もの間夫を待ち続けた宮木の言葉である。夫との再会を果たした時、既に宮木は亡霊となっていたのであるが、「丈夫さへ宥さざる関の鎖を。いかで女の越べき道もあらじ」と女性としての身体的弱さを「丈夫」と比較して言い、「逢を待間に恋死なんは人しらぬ恨みなるべし」と夫に逢えた喜びを可憐な愛情を吐露することで表現している。だがその一方で宮木は、「丈夫」たるべき勝四郎をはじめとする世間一般の男性以上に氣丈夫さを以て描かれている。

只烈婦のみ主が秋を約ひ給ふを守りて。家を出給はず。翁も又足蹙て百歩を難しとすれば。深く閉こもりて出ず。一旦樹神などいふおそろしき鬼の栖所となりたりしを。稚き女子の矢武におはするぞ。

漆間の翁が「烈婦」「矢武」と呼ぶように、宮木は「強さ」を強調して描かれているのである。

男性以上に氣丈夫な女性とは、『藤簾冊子』三「秋山記」(安永八年「二七七九」成立)にも見える。

さみだれのはれまある夜、れいのたど／＼しからでこえくるに、山のたむけ過るほど、草たかくしげりあひて、風そよげるよと見る／＼、いはほなりと見しもの、むく／＼とおきあがりて、こなたさまにむかふを見れば、あないみじ、あなおそろし、大口の真神といふものなりけり、(略)かぎり也と思ひて、このまへにうつぶし、額に手をすりあはせて、いとかなしき声して、大神聞しめせ、生ての世に、命ばかりいつくしきものはあらぬを、それにかへんものは、思ふ男にあふことのうれしき也、蟹の子なれどたをやめなるを、神のしめ給ふさがしきいは根ふみこえて、夜とも昼ともわかずいきかふなん、身をあたらしにもあらず、(略)国の守にうたへごと申がごとく、なく／＼いふ、聞入たるにや、打ゆるび、くひつかんけしきなし、(略)さて男にあひて、このこと打出んには、はたますらを心して送らんに、うけひしことそむけりとて、男をもと

もにくらはんがいとほしき、たゞなほざりにて別れんをと思ひ定めて^⑩

恋人に逢う為に狼の住む恐ろしい峠を独りで越える女性の姿が描かれている。「たをやめなるを」とは、か弱い女の身でという意味で、身体的に強い男性に比較して自分は「たをやめ」であるという、恐ろしい狼の前にした娘の自己認識を示している。一方で「ますらを心して」とは、男らしい勇猛心を起こして自分を守ってくれるであろうという、娘が恋人に期待する男らしさを示している^⑪。しかし、恋人に会う為に狼の恐怖すら乗り越える娘の姿には、男性もかなわぬほどの「ますらを」ぶりが窺える。

『万葉集見安補正』には「姝女」について、

姝女一 女の婉婉なる形を云。姝は姝の字の誤歟。姝は美色也。^⑫

とある。「雄男之」「遠刀古佐備」については次のように注している。

雄男之二 男しきと云也。物かたりにも、めしきと云語有。むかへて云也。

遠刀古佐備五 上の男々しと云に同じく、ますら男すゝみすと云義也。遠等咩佐備六とは女ぶりたるを云。^⑬

「雄男之」を「めしき」、「遠刀古佐備」を「遠等咩佐備」の対義語として、語釈レベルでは「たわやめ」と「ますらを」を相対的なものとして捉えているようであるが、宮木像や「秋山記」に描かれる女主人公の造形に見られるように、秋成は「たわやめ」に内在する「ますらを心」を作品において描出しているのである。

そして「吉備津の釜」では、夫の「姝たる性」と主婦の鑑としての束縛が夫婦の愛情を阻む原因となっている。

香火の女子磯良かしこに往てより。夙に起。おそく臥て。常に舅姑の傍を去ず。夫が性をはかりて。心を尽して仕へければ。井沢夫婦は孝節を感じたしとて歎びに耐ねば。正太郎も其志に愛てむつまじくかたらひけり。

正太郎が雄々しさに欠けた人物として造形されているのに対し、磯良は「孝節」つまり「孝行貞節」の篤い人物として描かれている。そして磯良は「死て蟬となり。或は霹靂を震ふて怨を報ふ類は。其肉を醢にする」とも飽べからず。」という妬婦断罪論の下で浮気性の夫に耐え続ける。「吉備津の釜」では、怒りを露わにした磯良

を鬼と呼び、「慳^{かたま}しき性」に起因するものとして断罪しようとする世間に対し、秋成は批判していると考えられるが、この作品の中で雄々しさは正太郎ではなく、磯良であったのである。

そして「蛇性の姪」では、世間の眼が真女子と豊雄の恋愛を阻む原因となっている。

富子豊雄にむかひて。君何の讐^{あた}に我を捉へんとて人をかたらひ給ふ。此後も仇をもて報ひ給はゞ。君が御身のみにあらじ。此郷の人／＼をもすべて苦しみめ見せなん。ひたすら吾貞操^{みさば}をうれしとおぼして。徒／＼しき御心をなおぼしそと。いとけさうしていふぞうたてかりき。

富子に憑いた真女子は豊雄に向い、「ひたすら吾貞操^{みさば}をうれし」と思つて自分だけを愛して欲しいと訴える。「貞操」とは、『雨夜物語たみことば』(明和六年加藤宇万伎自序・安永四年秋成序)に「志のかはらぬを、ときは色の真青にていふ歟」とある。つまり真女子の豊雄に対する愛情は真実のものである。「浅茅が宿」でも宮木は「三貞の賢き操を守りて」勝四郎を待ち続けたとある。「三貞」とは「義婦節婦烈婦也」とあるが、真女子も宮木と同じく「烈婦」であり、同じく夫正太郎に「信^{まこと}ある操を見て」と言われる「吉備津の釜」の磯良もこの同一線上にあるものと言えよう。つまり、秋成にとって「たわやめ」とは、貞節篤き「烈婦」であり、様々な抑圧下にあつては男性以上に氣丈夫な「ますらを心」を持った女性像を象徴するものなのである。

このように、『雨月物語』の中で恋愛を素材として扱った作品に着目し、それらに描かれる主人公の性格造形を見ると、概して男性が「たわやめ」的で、女性が「ますらを」寄りである。そこでは男女間の性差の近寄りもしくは逆転が見られる。「蛇性の姪」ではそうした性差の境界の曖昧さが恋愛において葛藤を生み、「ますらをぶり」が強調される真女子は「蛇性」と描かれる。一方の豊雄は「たわやめ」的な性格から「丈夫心」(社会的自立心・適応能力)を持つように諭され、本心とは裏腹に「たわやめ」である自己を捨てようとすることにより却つて個性を失つてゆく。豊雄にとって当麻の酒人の言う「丈夫」となることは、自我を喪失してゆくことであつたのである。

「蛇性の姪」において秋成が描いた「ますらを心」とは何か。秋成にとって「ますらを心」とは、当麻の酒人をはじめとする世間一般の人々が考えるような、「たわやめ心」を克服する為に必要とされるものではない。秋成の真意は、真女子の「他し人のいふことをまことしくおぼして、強に遠ざけ給はんには、恨み報ひなん」という言葉に表明されているのではないか。真女子に「他し人」と言わせているように、秋成と世間の人々との「ますらを」認識にはズレが見られるのである。つまり、秋成の考える「ますらを心」とは、「他し人のいふことをまことしく」思い自我を喪失してゆくのではなく、いかに自己の信念を貫くかということに関わるものである。

(三)『ますらを物語』・「死首の咲顔」における「ますらを」

『ますらを物語』(文化四年(一八〇七)執筆)(仮題)では、渡辺源太本人から事件の真相を聴き「かゝるますら雄も世にはあんなるよ」と感動したことが執筆の動機として明確に示されている。そこで描かれる「ますら雄」とは、「兄のますら男」(源太)だけではなく、「ますら雄のおと姫」と記され、兄に首を切り落とされる妹、事件の顛末を知らされてなお氣丈夫さを以って伝えられる母親のすべてに一樣に「ますら雄」は投影されている。同じく「ますらを」を描くことを主題としてその翌年に執筆された『春雨物語』「死首の咲顔」(文化五年(一八〇八)執筆)について、勝倉壽一氏は、次のように述べておられる。

この惨劇を浄化する働きをなすのは、作品の末尾に「妹が首のあみたるまゝにありしこそ、いとたけぐし」(略)と記される、宗の微笑を湛えた死の表情である。その精神的充足を暗示する死顔の微笑は、題名の根拠を示すとともに、一篇の主題を集約する働きをもなしている。(略)

しかし、世俗に伝えられた「たけぐし」い死に顔は、生前の宗の形象と不釣り合いな印象を与える。生前の

宗は病み衰えて恋死にしような可憐で弱い娘として描かれており、むしろ「かたちにぬ心たけて」と紹介される五蔵、「志たかきますらを」と評される元助、事件の急報に沈着な対応を示した母親にこそ「たけくし」い精神は認められるはずであった。にもかかわらず、宗の微笑を湛えた死が「たけくし」と評されたのは、薄幸の生涯を男への信頼と純愛に殉じた精神の充足に、勇猛心や烈性の気質などを超越した丈夫心を認めた作者の限り無い賛美と憧憬が込められたからであろう。^④

勝倉壽一氏は「勇猛心や烈性の気質などを超越した丈夫心」を描くことに「死首の咲顔」の主題があると述べられている。秋成作品の中で「勇猛心」は概して男性主人公の特性であり、「烈性の気質」は女性の気質である。これは、秋成にとつての「ますらを」を考える際、秋成自身はこうした男女間の性差を問題にしてこの作品を描いたのではないことを示唆しているのである。つまり、秋成にとつて「ますらを」とは、男女の性差を超越した人間の本然の「性」を象徴するものと捉えられているのである。

第一節で扱った『雨月物語』をはじめとする秋成作品に描かれる女性たちは、すべて「たわやめ」であると同時に「ますらを」である。秋成にとつて「ますらを」とは、男性に限ったものではなく、人間一般の信念の強さを意味するものである。故に秋成作品においては己に如何に誠実であるかが「ますらを」精神の根幹をなすものとして描かれているのである。

そして『雨月物語』の中で「ますらを」として描かれる人物は、様々な状況の下で世間的に孤立し、はみ出している。そして多く異類化する人間として描かれている。例えば「菊花の約」の赤穴宗右衛門や「浅茅が宿」の宮本は亡霊となり、「吉備津の釜」の磯良は鬼、「蛇性の姪」の真女子は蛇性と呼ばれている。彼らは表面上は異類化する人間たちであるが、その内部に潜むものは紛れもない「ますらを心」である。つまり、秋成にとつて「ますらを」であることと異類化することは表裏一体の関係にあり、それゆえ『雨月物語』においては「ますらを」が異類化の一要因となっている。そして、「ますらを心」も異類の「性」も同様に人間性情の表れとして『雨月

物語』という作品の中で描かれていると言えよう。

注

- ① 中村幸彦編『上田秋成全集 第七卷』（中央公論社 平成二年）
- ② 中村幸彦編『上田秋成集』（日本古典文学大系56）（岩波書店 昭和三八年）一一五頁頭注
- ③ 注②に同じ。
- ④ 中村幸彦編『上田秋成全集 第四卷』（中央公論社 平成五年）二六〇頁
- ⑤ 高田昇『万葉集各句索引』（桜楓社 平成四年）
- ⑥ 藤井乙男『萬葉集檣の柚』（文献書院 昭和三年）一二二頁。なお、澤瀉久孝『萬葉集注釋』（中央公論社）その他では、「舍人皇子御歌一首」として、「丈夫や片戀せむと歎けども醜のますらをなほ戀ひにけり」とある。また、恵岳著『万葉集傍註』二書入（寛政元年（一七八八）刊）には、

舍人皇子御歌一首

〔二一七〕

丈夫哉 片恋將為跡 嘆友 鬼乃益卜雄 尚恋二家里

○鶉居云、將^{ヘナト}為跡トヨミテセマジト云義也ト。今按ニ、大人ノ説イカゞ。マツ將^ヲ為ノ文字ニ付テ云ヘバ、ナサムトスト云

コトナレバ、本訓ノマヽニ、セムトヨムベキコトニコソアレ。又セナトヨミテモ、セムノ意トナルナリ。シカレバ、將ハ無字ナドノ訛リトシテ、無為トヨムトキハ、一首ノ義モ穩カニテ、大人ガ云ハレシニモ違ハズナン。コハ強言ナレドモ、コヽロミニサヘヅルナリ。

とある。「鶉居」とは、秋成のこと（中村幸彦編『上田秋成全集 第四卷』所収）。

⑦伊藤博『萬葉集釋注一』（集英社 平成七年）二九四頁

⑧注⑦に同じ。二九七頁

⑨ただし、作者未詳歌はこれに含まず。

⑩伊藤博『萬葉集釋注三』（集英社 平成八年）三八五・三八六頁

⑪作者未詳歌はこれに含まず。

⑫伊藤博『萬葉集釋注八』（集英社 平成十年）二九三頁

⑬伊藤博『萬葉集釋注二』（集英社 平成八年）五〇一頁

⑭賀茂百樹『賀茂真淵全集 第十卷』（國學院大學藏版）（吉川弘文館 昭和五年）三一頁

⑮中村幸彦編『上田秋成全集 第三卷』（中央公論社 平成三年）六二頁

⑯注⑮に同じ。二二七頁

⑰中村幸彦編『上田秋成全集 第十卷』（中央公論社 平成三年）六二頁。一八九・一九〇頁。なお、中村博保校注『近世歌文集 下』（新日本古典文学大系68）（岩波書店 平成九年）四五七頁の脚注には、「たけく直々しく、しらべもいと高し」の注として「雄毅にして直情的、格調も大変高い。このあたり真淵のますらおぶりの面影がある。」とある。秋成の「ますらを」観における真淵の「ますらをぶり」の享受を示す箇所である。

また、原雅子氏は「真淵の『ますらを』考」（『江戸文学 第七号』ぺりかん社 平成三年 所収）で、「田安宗武に出仕した楽天的な真淵のローマン的古代観が、町人である秋成というフィルターを通して陰りを帯びて描写された。つまり『万葉集』の「ま

すらを」は真淵によって問題にされ、国学の一支柱として伝播し文学制作に刺激を与え、綾足の『本朝水滸伝』『西山物語』や、秋成の『雨月物語』など読本に受容され人物造形されていたといえる。」「(二二六頁)と述べられている。

⑮注⑦に同じ。一四四・一四五頁

⑯中村博保校注『近世歌文集下』(新日本古典文学大系68)(岩波書店 平成九年)四〇八頁の脚注には、「たをやめ」の注として「手弱女。か弱い女の身。」とあり、「はたますらを心して」の注として「きつと、男らしい勇猛心をおこして。」とある。

⑰注④に同じ。二〇一頁。

⑱注④に同じ。三〇〇・三〇一頁

⑳注②に同じ。一一九頁の頭注には、「雨夜物語たみことば『古書にはみえぬことば也、後拾遺集に、匡衡卿の歌に、衣をかくる竿によせたるによれば、女の心ざし、竿のことなほくして、たわまぬにたとふるか、又志のかはらぬを、ときはの色の真青にていふ歟。』」とある。

㉑注②に同じ。六一頁の頭注には、「剪燈新話句解の愛卿伝の三頁の注『義婦節婦烈婦也、或ハ曰フ孝子忠臣烈女也。』ここは前。」とある。

㉒中村幸彦編『上田秋成全集 第八卷』(中央公論社 平成五年)

㉓勝倉壽一『上田秋成の古典学と文芸に関する研究』(風間書房 平成六年)七二五頁

第二節 異類化の要因②「直し」

第一項 『雨月物語』『浅茅が宿』『青頭巾』『貧福論』における「直し」

第一節で考察したように、『雨月物語』において「ますらを」は異類化の一要因として描かれていることが判る。『雨月物語』においては、「ますらを」の他にも「直し」という性質が異類化の要因として描かれていると思われる。具体的には「浅茅が宿」「青頭巾」「貧福論」において「直し」は見えるが、これらの作品の中で「直し」はどのような意義を持ったものとして表れているのであろうか。

まず、一例目の「浅茅が宿」の用例を見てみる。

下総の国葛飾郡真間の郷に。勝四郎といふ男ありけり。祖父より旧しくこゝに住。田畠あまた主づきて家豊に暮しけるが。生^ひ長^とて物にかゝはらぬ性より。農作^{なりはひ}をうたてき物に厭ひけるまゝに。はた家貧しくなりにけり。さるほどに親族^{うから}おほくにも疎^{とかく}じられけるを。朽^{くち}をしきことに思ひしみて。いかにもして家を興しなれものをと左右^{とかく}にはかりける。

いつのほどか此里にも友をもとめて。揉^{もみ}ざるに直き志を賞ぜられて。児玉をはじめ誰^{たれ}くも頼もしく交りけり。此後は京に出て雀部^{ささべ}をとふらひ。又は近江に帰^{かへ}りて児玉に身を托^{たく}。七とせがほどは夢のごとくに過しぬ。まず、勝四郎の性格設定として、「生^ひ長^とて物にかゝはらぬ性（生れながら物事にかまわぬ性質）」とある。この性格により勝四郎は真面目に生業に就くことを嫌い、故郷に妻を残し、一攫千金を夢見て京へ出立するという軽率な行動をとることになる。

その一方で勝四郎は、「揉^{もみ}ざるに直き志（生来すなおな性質）」を持つ人物として性格付けられている。「揉^{もみ}む」

とは「改め正しくする。矯正する①」という意であるから、その否定形「揉たぬざるに」とは、矯正することの出来ない先天的な性質を意味し、「性さが」に通ずるものと考えられる。すなわち「揉たぬざるに直き志」とは、生来の素直な性質を意味し、これにより勝四郎は周囲の人々から愛されるのである。勝四郎の先天的な性質つまり「性さが」として設定されている「直き志」とは、本来、素直さを意味するプラス評価の性質であることが判る。

このように、「直し」は本来優れた性質と考えられるものであるが、しかし「浅茅が宿」の場合は、その勝四郎の「直き志」が軽薄に働き、約束の重みを忘れ七年もの間夢中で過ごし、妻を待たせ続けた結果、妻宮木を孤独な死に追い遣るという悲劇に導いている。勝四郎は異類化しないが、勝四郎の「直き志」が結果的に宮木を亡霊という異類化へ導く要因となったのである。「浅茅が宿」において「直し」はプラス・マイナスの両義性を持つ相対的な価値を含んだ性質を持つものであることが判る。

二例目の「青頭巾」の用例を見てみる。

さるにてもかの僧の鬼になりつるこそ。過去の因縁にてぞあらめ。そも平生つねの行徳のかしこかりしは。仏につかふる事に志誠まことを尽せしなれば。其童児わらはをやしなはざらましかば。あはれよき法師なるべきものを。一たび愛慾の迷路めいろうに入て。無明の業火さかんの熾わなるより鬼と化したるも。ひとへに直くたくましき性さがのなす所なるぞかし。心放ゆるせば妖魔となり。収とむる則すなはち仏果を得るとは。此法師がためしなりける。

ここは快庵禪師が、阿闍梨の鬼化の原因をその「ひとへに直くたくましき性さが」ゆえであると説いた場面である。ここでは、「直し」が異類化の要因であると明示されている。そして、「直くたくましき性さが」は「一本気で強気な性質②」という意であるが、「性さが」と認識されていることから、ここでも「直し」はその人間の先天的な性質であることが判る。阿闍梨の先天的資質である一途な性質が、童児への愛執という対象に向い、ここでは鬼化（異類化）の要因となったのである。このように「浅茅が宿」と同じく、「青頭巾」でも「直し」は理想的な性質ではあるが、物事の結果としてはマイナスに働くこともあるという両義性を持つものとして捉えられていることが

判る。

三例目は「貧福論」に見える。

おのれ善をなし。おのれその報ひの来るを待は直きころにもあらずかし

儒仏の貧福観の違いを問うた左内に対し、黄金の精霊が答えた「貧福論」の物語の本質が表明された場面である。それによると、貧福は儒仏などの宗教には関係ないものであるとしたうえで、現世利益を求めている善行は「直きころ」を外れたものであると言っている。ここで「直し」は結果を期待しない素直さ、純粹さを意味している。そして異類の黄金の精霊は、この「直きころ」を持った存在なのである。

このように『雨月物語』において「直し」は、特定の人間を指して言う場合には、その人間の先天的な性質、つまり「性」として捉えられていることが判る。それは、本来的には素直さ・純粹さ・一途さを表わす性質を持つもので、長所として肯定的に捉えられるものであるが、ただし、状況によってはマイナスにも傾く資質を持つたものであることが判る。そして、「直し」は「青頭巾」の阿闍梨について明示されているように、異類化の要因になり得る「性」であることが判る。

第二項 『春雨物語』『血かたびら』『目ひとつの神』『歌のほまれ』『樊噲』における「直し」

『春雨物語』においては、「直し」はどのような性質を持ったものとして描かれているのであろうか。『春雨物語』において「直し」が表れているのは六箇所である。そのうちまず三箇所の用例のある「血かたびら」を見てみる。はじめは次の場面である。

天皇、善柔の御さがにましませれば、はやく春の宮に御くらめゆつらまく、内々さたしたまふを、大臣、参議、さる事しはしとて、推しとめたてまつる。一夜、夢見たまへり。(略)是はみ心のたよわさに、あた

夢そとおほししらせたまへと、崇道天皇と尊号おくらせたまひき。〔略〕侍臣藤原の仲成、いもうとの薬子等申す。夢に六のけちめを云、よきあしきに数定まらんやは、御心の直きにあしき神のよりつくそと申して、出雲の広成におほせて、御薬てうせさせたいまつる。

「血かたびら」では、平城天皇の性格として「善柔ぜんじゅうの御さが」とともに「直し」が設定されている。「善柔」とは、「善良に過ぎて強さを欠く性格。結果として周囲を損なう」③もので、優柔不断が過ぎて結果的に周囲に悪影響をもたらすというマイナスの評価のものである。ここに表れている「直し」は、早々に皇太弟に譲位しようといふに打診した平城天皇に対して、それを反対する薬子等が翻意を促した言葉の中にある。薬子等は天皇の「み心のたよわさ」つまり弱い性格が譲位を考へるのであり、さらに夢中に譲位を勧める先帝が現れたのは、それともまた天皇の「御心の直き」に悪神が依り憑いたものであるという。「直し」は平城天皇の素直な性格を言ったものであるが、陰謀を企てる薬子等はそれを「たよわさ」と見ている。

次の場面を見してみる。

太弟の才学長したまふを忌て、みそかにしらし奏する人もありけり。みかと独こたせ給ふ。皇祖、酋矛とりて道ひらかせ、弓箭みとらして、仇うちしたまふより、十つきの崇神の御時までは、しるすに事なかりしにや、養老の紀に見る所無し、儒道わたりて、さかしき教にあしきを撓むかと見れば、又枉て言を巧みにし、代々さかゆくまゝに静ならず、朕はふみよむ事うとければ、たゞ直きをつとめんとおほす。

ここの「直きをつとめん」とは、平城天皇に比べて学問に明るい皇太弟（後の嵯峨天皇）が勢力を持ちつつあるのを懸念した臣下が密かに申言したのに応えて、天皇が心中において決意したことを指している。決意の内容は、我が国に儒教が渡来し、賢い教えによって人心の悪を矯正したかと思えば、そうではなくて逆に事実を歪めて言葉巧みな理屈ばかりが盛んになり、そして世の中が栄えるにつれて争いが絶えなくなつた。こうした状況の下で、学問に疎いと自戒の念を持つ天皇は、儒教などに頼らず自らの素直な信念で政治を務めようと決意するの

である。この「直し」は「損なわれず、ありのままなこと。古代的理念を形象する④」もので、平城天皇の率直な行為を意味している。

「血かたびら」の最後の用例は次の場面である。

空海申す。いつれの国か教へに開くへき、三隅の網、一隅我に來たれと云ひしか、私の始なり、たゞ御心の直くましましては、まゝにおほし知たまへとこそ、日出て興、日入て臥、飢てはくらひ、渴してのむ、民の心にわたくしなしとそ。

ここは、空海が平城天皇に向けて「直き」御心のままに政務を執り行うのが良いであろうと申言した箇所である。下手な奸計を働かさず、天皇の良心に従った信念のままとするという真意が述べられている。

このように、平城天皇の性格設定として、「善柔の性」であり、かつ「直き」「性」を持つ人物として描かれている。これらはともに天皇の先天的な性格を指している。「直し」は本来素直さ、率直さを表わすプラス評価の性質をもつものであるが、薬子等の邪惡なエネルギーに触れたときには、「善柔」や「たよわさ」にも繋がるマイナス評価の性質に傾くものであることが判る。そして、こうした天皇の性格が薬子の乱を誘発したのであるが、理想的な性質であるはずの「直き性」がマイナスに転化して事件の元凶となる点では、「浅茅が宿」の勝四郎の場合と通ずる。そして、ここでも「直し」は人間の「性」の一要素であることが判る。

「目ひとつの神」には次のようにある。

汝は都に出て物学はんとや、事おくれたり、四五百年前にこそ、師といふ人はありたれ、みたれたる世には、文よみ物知る事行はれず、高き人も、おのか封食の地はかすめ奪はれて、乏しさの余りには、何の藝はおのか家の伝へありと、譎りて職とするに、富豪の民も、又ものゝ夫のあらゝしきも、是に欺かれて、へい帛積はへ、習ふ事の愚なる、すへて藝技は、よき人のいとまに玩ふ事にて、つたへありとは云はず、上手とわろものゝけちめは必ありて、親さかしき子は習ひ得ず、まいて文書歌よむ事の、己か心より思得たらんに、

いかで教へのまゝならんや、始には師とつかふる、其道のたつき也、ひとり行には、いかで我さす枝折のほかに習ひやあらん、あづま人は心たけく夷心して、直きは愚に、さかしけなるは佞けまかりて、たのもしからすといへとも、国にかへりて、隠れたらんよき師もとめて心とせよ、よく思ひえて社おのかわさなれ、

あるあづま人が、歌道を志して良い師を求めて京を目指す。その途中、老曾の森で野宿をしていると、狐や神主、目ひとつの神などの酒宴に遭遇する。これは目ひとつの神があづま人に述べた言葉である。神は歌道を学ぶのであれば今更京に行つても無駄であるという。京の芸術、学問の現状は墮落しきつてゐる。そして、学問特に芸術は己ひとりの努力で会得するものであつて、教え授けるものではない。ただ、初心者は始めは師について学び、その後自分の道を深く究めるのがよい。あづま人は武^{ものふ}ばつて非文化的で、愚直でなかつたら奸佞で頼みにならないが、もし物事を究めたいのであつたら、故郷に帰つて隠れ潜んでいる師を探し出して励むのがよいという。ここで、あづま人の性質として「直きは愚に」とあり、「直し」は愚と同等の評価を得ている。

「歌のほまれ」には次のようにある。

いにしへの人のこゝろ直くて、人のうた犯すと云事なく、思ひは述たるもの也。歌よむはおのか心のまゝに、又、浦山のたゝすまひ、花鳥のいろね、いつたかふへきに非ず。たゝくあはれと思ふ事は、すなほによみたる、是をなんまことの道とは、歌をいふへかりける。

秋成は、古代人の精神に「直し」を見ている。ここは万葉びとの歌の心を述べたものであるが、その心とは、「おのか心のまゝ」に思ったこと、感じたことを率直に表現し、「たゝくあはれと思ふ事」すなわち感動したことを素直に表現することであるという。「直し」は素直さ・純粹さを表わしている。ここに表れている「直し」は、秋成の理想とする古代的精神の一つと言えよう。

「樊噲」には次のようにある。

僧立かへりて、はん噲おはすか、我発心のはしめより、いつはり云さるに、ふと物をしきて、今一分のこし

たる、心清からず、是をもあたふそとて、取あたふ。手にすゑしかは、只心さむくなりて、かく直き法師あり、我、親兄をころし、多くの人を損ひ、盗して世にある事、あさましくと、しきりに思ひなりて、法師にむかひ、御徳に心あらたまり、今は御弟子となり、行ひの道に入んと云。

心「直き」法師に出会うことで、樊噲はそれまでの自分の悪行を省みて、改心する。「直し」が樊噲の頓悟の契機となっている。

『春雨物語』における「直し」は、秋成の理想とする精神であり、人間が本来先天的に持っている美質であると考えていることが判る。ただし、「直し」を失ってしまう人間もあり、また保持していても「直し」は肯定的に働くのみではなく、否定的な結果を導く要因にもなり得る性質を持っていると考えられる。このように、『春雨物語』における「直し」も『春雨物語』における「直し」も意味上の相違はほとんど見られない。

第三項 古代的精神としての「直し」

秋成は『春雨物語』「歌のほまれ」において「直し」に古代人の美質を認め、理想的精神と考えていることが判る。ここでは古代的精神として秋成が述べている「直し」について、それがどのようなイメージを持ったものなのか、秋成の「直し」の本質およびその深淵を求めたい。

まず、『安々言』(寛政四年(二七九二)成立)には、「直」の義として次のように説明している。

古語ニ。直ト云ハ質直ノ義。転シテ平常ノ言トモナルハ。常倫ヲ直人ト云。私服ヲ直衣ト云。神祠ノ祭礼竟テ内宴ニ着所ヲ。直相殿ト名ク。黄泉ノ汚穢ニ化枉レル神ノ兒ヲ見ノ悪マセテ。常ナル直キニ矯直サマク思シ、神慮以テ。直日神ハ生マセシト云説話ナラスヤ。其凶醜ヲ悪マセテ。蛭子神ヲ流去タマヒシヲモ思ヒ合スヘキ者也。

「古語ニ。直ト云ハ質直ノ義」であるという。「質直」とは「かざりけがなく正直なこと。じみでまじめなこと。また、そのさま。質朴」という意味である。

『万葉集見安補正』（文化六年〔一八〇九〕刊）には、

奈保々々爾五 此語は直々と云か古義也。たゞと、なほとは、常にも通はして云。常の衣を直衣ナホシといひ、常倫を、たゞ人とも、なほ人とも云。未々也、弥也と云は、転してさも聞ゆれと、本語ならず。

とあり、「なほ」を「直」の意に通ずるとし、「通常」を意味すると説明している。

『遠駝延五登』一（享和三年〔一八〇三〕成立か）では、

万葉集を讀て採るへき事とは、そのかみの世のさま、人の心の、直くあからさまなるをおほし知て、歌のまことの道と云をさとり、（略）

凡文も歌も、世のありさまにつきてそ、こゝろをうへき。古代の人は、心直くすかしく、謔言せず。其ことわりはあからさまなれと、舌たみこちしく、田舎人の訴へ言轉りなすにそ聞ゆ。

と述べており、ここでは理想的な万葉歌人の性質として「直くあからさまなる」ことと「心直くすかしく」さを見ている。

『藤簍冊子』四「月の前」（寛政十一年〔一七九九〕以前成立）においては、次のように「直し」が表れている。

打ゑませ給ひ、弓とりし人の、もとの心のたけきには、よむ歌も、直くあからさまにと聞はまことか。哥はものゝふの荒々しき心には、よみうつすまじきものに、宮人達はさたし給へりとや、軍に出立て、笛つゞみの音、馬のいなゝきは物とも思はぬを、この三十余りの学びには、こゝろのおくるゝはいかに、こはかしこき御心にもおぼしまどはせ給ふものか、いにしへの代々の帝は、馬に鞍おき、弓矢みとらして、軍にたゝせたまひし、其おほんをよみ見奉れば、たけく直々しく、しらべもいと高しとこそ打聞侍れ、いでや哥よまんとは、ますらを心をとにかくし、あてになよびかにのみよみうつすべくこそ、此道のいみじき煩ひな

れ、君がさとくたけき御心のまゝに、打まねばせたまはんには、今の世の人、誰かは立あへ奉らん、三尺の劍をとりて、大風起り、雲飛揚すとうたひ、槩オサを横たへて、烏鵲ウシヤク南にと咏ぜし君達は、鞍の上にて文に遊ばせ給ふならずや、玉造等がいみじきをすりみがき、染殿のやしほの色も、はかなき目うつりばかりは何にかは、されど谷ふかき鶯ウの声、信濃路出る荒駒のあゆみ、いつれの道、何のわざにも、始よりすぐれたらんは、鬼にこそ侍らめと云、

ここでは、勇猛な武人の詠む歌の歌風について「直くあからさま」つまり率直で明快であると評価されている。特に古代の武人の歌風について、「たけく直々しく」とあるように、勇猛で素直であると評価されている。

こうした秋成の「直し」観は、賀茂真淵の影響を受けて生じたものである。真淵は『爾比末奈妣にひまなはひ』(明和二年(一七六五)成立)で、次のように述べている。

いにしへの哥は調をもはらとせりうたふ物なれば也そのしらへの大よそはのどにもあきらにもさやにもをくらにもおのがじゝ得たるまに／＼なるものゝつらぬくに高く直きこゝろをもてす且その高き中にみやひありなほき中に雄々しきこゝろはある也^⑥

古代人の歌(万葉の歌)は、調べを第一とする。その調べの特徴の概要は、のどかで明快であり、純粹な精神性があり、作者が自ずと感じたまを素直に詠んでいるということである。そしてその姿勢を貫くためには、「高く直きこゝろ」つまり高潔で素直な心が必要であり、彼らは持っていた。かつ、その高潔さの中に雅があり、素直さの中に雄々しさがあつた。

真淵はこの「直き」について頭注で、

○直きといふ中に邪にむかふとおもふこゝろの強く雄々しきと心に思ふ事をかくさすいふとの三ツありそは事にしたかひてみるへしその中に古人はおもふことひかわさにもかくさす哥によめり此直きにそ哥はあはれと覺ゆる事有なり

と補足している。ここでは「直き」の中には、「邪にむかふ」ことと「おもふこゝろの強く雄々しき」こと、「心に思ふ事をかくさすいふ」ことの三つがあるという。二つ目の「おもふこゝろの強く雄々しき」とは、ますらを精神を指していると思われるが、一つ目の「邪にむかふ」とはどのように解釈すればよいのであろうか。

まず、「邪にむかふ」を「邪に傾く」としてマイナスの性質と解釈すると、他の二つが性情の強い雄々しさ、そして直線的に走る性情の素直さというプラスの性質として解釈されることから、真淵は古代的精神である「直し」の中に正と負の相対的な価値を認めていたことになる。『爾比末奈妣』本文にはそうした記述は見られないが、『国意考』（明和二年（一七六五）成立か）には真淵が「直し」の中にマイナス面のあることを述べた箇所がある。

或人間さらはいにしへは皆あしき人なきか世はみたれさるかとかたふこの間はまたよくなほきてふ意をしらぬ故也凡心のなほければよろつ物少し物少ければ心にふかくかまふ事なしてなほきにつきてたま／＼わろき事をなし世をうは／＼と思ふ人もま／＼あれとなほき心より思ふ事なれはかくれなしかくれなければたちまちにとりひしかるよりて大なる乱なしなほき時には「いさ／＼かのわろき事は常あれと譬へば村里のをこの者の力あらそふが如くて行ひしづめ安き也」⑦

ここでは、ほとんどの「直き」心を持つ人々は執着心がなく素直であるが、しかし、ごく稀にはあるが、「直き」心根であつても悪事を働く人物が常に存在するとして、「直し」にマイナス面のあることを指摘している。ただ、それは「直き」心から起つていふことなので、悪事はすぐ露見し、大事には至らないという。

こうした「村里のをこの者の力あらそふが如くて行ひしづめ安き也」という「直き」人物像は、『胆大小心録』の中で秋成が描く次の人物像に結び付く。

〔三二〕河内の国の山中に一村あり。樵者あり、母一人、男子二人、女子一人、ともに親につかへて孝養足る。一日、村中の古き林の木をきり来たる。翌日、兄狂を發して、母を斧にて打殺す。弟亦これを快しとして、段々にす。女子も又、俎板をさ／＼け、庖刃をもて細に刻む。血一雫も見す。大坂の牢獄につなかれて、一二

年をへて死す。公朝その罪なきをあわれんで、刑名なし。

母親へ孝養を尽くしていた三兄弟が或日突然発狂し、母親を惨殺する。親殺しは死刑にあたる重罪であるが、死後彼等は無罪となる。不可解な内容であるが、秋成はこの狂気の根源に人間の「直き」性を見ているのである。

(三三) みのゝ国の人のかたりて云、隣村の神祭に、戸々桑盛をさゝけて、社前につらね、吉祥をいのる。神奴をらひ声して是をたてまつる。白蛇あらわれ出て桑飯をくらふ。汚れある家のは、忌てくらわす。一戸の男童、是を見て、忽に悪心をおこし、飛かゝりて白蛇の頭をうつ。白蛇たちまちに雲をよひてのほる。雨盆をくつかへすか如し。童か親大になけき、且いかりて、家につれかへりたり。熱症譚言、三日をへてやうく治す。翌年の祭事に、此童の罪をわふるとて、一村の人、例より桑盛うや／＼しくうつたかし。白蛇れいに出て桑飯をなむる。耳ひとつうたれてなし。童又大にさけんで飛かゝり、懷の刃をとり出て、蛇を寸々にきる。雨雲おこらすして童不事也。村民おどろき、親かなしめとも、病せずして日をふる。国守めされて、里正に曰。此童は丈夫心也、よく養ひよくめくめよと。祭事こゝにおきて止めぬ。西竺の天部、日本の神と同じきか。是又善悪邪正人とこと也。

悪心を起こして村人が祭る白蛇を寸々に切ってしまった荒唐無稽な童の行為は、しかし「丈夫心」として称賛されている。これは悪心が「直し」に通ずる「丈夫心」に転化した例である。そして、「善悪邪正人とこと也」とあるように、「直し」あるいは「ますらを」は、本来「善悪邪正」という人間の常識の範囲を超えた予測不可能な一面もあることが判る。これらに描かれる「直き」人間は、秋成の考える神と同様の性質を持つものである。すなわち、『神代かたり』（文化六年〔二八〇九〕）に「易に陰陽不測を神と云。或はあらはれ、或はかくれ、見とむへからぬを神とは申也」と記しているように、神の性質とは普通の人間の常識をはるかに凌駕したものである。そして秋成は、こうした神にも通ずる「直き」人間を理想的な人間像として作品化していったと思われる。

る。

これら「直き」人物像は、『春雨物語』『死首の咲顔』の「ますらを」である元助・妹と母親の人物像、そして樊のイメージが重なる。豪傑樊噲は、諸国で悪事の限りを尽くした後「心直き」僧との偶然の出逢いによって改心し、「直き」人間へと転化するが、樊噲の人物造形には、秋成が理想とした古代的精神の「直し」のイメージがピタリと当てはまる。

すると、万葉研究における古代的精神として考える際には、秋成の「直し」は理想的精神としてプラス評価のみであつた点が真淵とは異なるが、『雨月物語』『春雨物語』において人間の「性」^{さが}の特徴として扱つた際には、プラス・マイナス両方のイメージで「直し」を捉えていたと判断されることから、そこに真淵の「直し」観の享受を認めることが出来る。

第四項 思ひ邪なし

一方で、「邪にむかふ」は、「邪に対立する」つまり正邪の正である「正しい」を意味すると解釈することも出来る。すると、『爾比末奈妣』における真淵の「直し」観は、正しい・意志の強い雄々しさ・実直な素直さというプラス評価のみであることになる。

さて、ここで「邪にむかふ」の類義語として「思ひ邪なし」という言葉に着目する。

「思ひ邪なし」とは「思無邪」として『詩経』に典故のある言葉で、意味は、

①心がすなおで偽った考えがない。②まこと（誠）。③私心がなく公明なこと。④一心に念ずる。⑤ことであるという。「邪」は曲がつたこと、つまり、すなおでなく心のねじけている意をさす。つまり「思無邪」とは、思っていることに曲がつたことがなく、いつもまっすぐなことを思っていることから「まこと」をいうと

ある。『論語』には、孔子が『詩経』の精神はこの「思無邪」（まこと）であると言っているところある^⑨。ちなみに、中西進氏は、本居宣長の「もののあわれ」はこの「思無邪」の翻訳であろうと言われている^⑩。

「思ひ邪なし」について、松尾芭蕉の門人柏露丸による『聞書七日草』（元禄二年〔二六八九〕七月成立）には次のようにある。

○翁曰　これはことさしびたる御色代にて候我等も年久しく執心仕先師よりもかれ是と申聞候得どもとかく此道は花は待ちたるか月は曇るかはるゝかなにゝよらずわがおもふことを一句に申のべ候までのはいかいにてほかに習と申事も是なく候や花を見る鳥を聞くとへ一句にむすびかね候とてもその心づかひその心ちこれまた天地流行のはいかいにておもひ邪なき物也しかもうち得ていふ人にいはゞ心とこしなへにたのしみ南去北来仁道の旅人と成て起居言動に身治まるを虚に居て実に遊ぶとも虚に入て実にいたるともうけたまはり侍る^⑪

芭蕉は、俳諧の道とは「たとへ一句にむすびかね候とても」「なにゝよらずわがおもふことを一句に申のべ候」ものであると言ひ、それが「おもひ邪なき物也」と言っている。つまり、俳句を詠む時は心に邪念がないことが大切で、思つたことをただ素直に詠むことが良いと言う。そして「虚に居て実に遊ぶとも虚に入て実にいたるともうけたまはり侍る」とあるように、俳諧においては「虚」に「実」を見出す、つまり形の無いものをいかに有るものとして表現するかが重要であると述べている。

ただ、こうした俳諧の心に到達するのは難しく、真淵は『国意考』で次のように述べている。

よろつことをも一わたり知をあしとにはあらねとやゝもすれはそれにかたよるは人の心のくせなり知て捨たるこそよけれどゝ哥は□ひ意よこしまなるねき心をいへは中々ま心みたれぬものにてやはらひて万にわたる物也^⑫

「哥は□ひ意よこしまなる」という部分の□は欠字であるが、□の部分には思ひの「思（おも）」が入ると判

断出来る。

真淵はここで、万事を一通り知ることには悪いことではないが、ややもするとそれを過信して偏ってしまふのは人情である。すべてを知っていても飽和状態にせず、余裕をもたせるために、知っていることを思い切つて捨てることこそ大事である。歌を詠むときも同様で、言い過ぎは良くないが、ただ歌というものは「思ひ意よこしまなるねき心」（本心を隠したもの）を詠んだものであるので、それで心が乱れることもなく、万事穏やかに無難に世に出まわっているのである、と述懐している。これは芭蕉等の俳人が俳諧とは「おもひ邪なき物」を詠むのが優れているとすることに対して逆説的に皮肉を述べた箇所と言えよう。

勿論、『爾比末奈妣』頭注で真淵が記している「邪にむかふ」とこの「思ひ邪なし」との関連性については明確な根拠はない。だが、「思ひ邪なし」は「直き」と重なる性質を持つていることも事実である。

ともあれ、「おもひ邪なき」とは「まこと」を意味し、芭蕉の言う「虚に居て実に遊ぶとも虚に入て実にいたるとも」とは、次章で考察するように、秋成が物語論において「虚」に「実」を込めることを物語の本質と考えていたことに通ずる。秋成も『雨月物語』において、存在しないと言われているもの（虚）の実体化を異類化という表現方法を通して描いていると言えよう。

注

①『日本国語大辞典 第三卷』小学館 昭和五〇年 「ためる【矯・揉・撓】」の項 二〇三頁

② 中村幸彦校注『上田秋成集』（日本古典文学大系59）岩波書店 昭和三四年 一二六頁 頭注

③ 中村博保校注『英草紙 西山物語 雨月物語 春雨物語』（新編日本古典文学全集78）小学館 平成七年／『春雨物語』「血かた
びら」頭注 四二三・四二四頁

④ 注③に同じ。四二六頁

⑤ 注①に同じ。六五一頁

⑥ 國學院大學蔵版『賀茂真淵全集 第十卷』吉川弘文館 昭和五年 三一頁。次に引用する頭注も同じ。

⑦ 注⑥に同じ。三六八頁

⑧ 加藤常賢・水上静夫『中国故事名言辞典』角川書店 昭和五四年 七二頁

⑨ 『論語』「為政」に、

子曰ハク、「詩三百、一言以テ之ヲ蔽フ、曰ハク、『思無邪』ト」ト。

とある。『中国故事名言辞典』の訳は、「孔先生のおことは、『詩経』の三百篇の詩は、作者も内容も形式もさまざまであるが、一句で言い尽くせばこうだ、『すべてまごころから出ている。』とある。この語本来の意は、「真情があふれている」ことであるという。（『中国故事名言辞典』二九・七三頁）

⑩ 中西進氏『空白』と日本文化」（県立広島女子大学学術講演会 平成一三年七月六日開催）公開セミナーにて。

⑪ 飯野哲二『おくのほそ道の基礎研究』国文社 昭和二九年（改版）五二五頁

⑫ 注⑥に同じ。三六一頁

第三節 異類化の要因③「まこと」

第一項 『雨月物語』における「まこと」の用例

第二章第一節、第二節では、『雨月物語』における異類化の要因として「ますらを」「直し」に着目し、それらの性質が物語の中でどのような特徴を持ったものとして描かれているのかを考察した。『雨月物語』における異類化する人間の性質を考察することは、その人間の真実の姿を浮き彫りにし、さらにその人間を通して秋成が主張している真意を明らかにすることになると思うからである。

さてここで、『雨月物語』に描かれる異類化の要因として、次に「まこと」の概念を考えていきたい。まず、「白峯」における「まこと」に着目する。

①されど世にあらせ給ふほとは孝信^{かうしん}をまもりて。勤色^{ゆめ}にも出さざりしを。崩^{かくれ}させ給ひてはいつまでありなると。武^{たけ}きこゝろさしを^{おこ}発せしなり。

②是天業^{てんごふ}を重んじ孝悌^{かうてい}をまもり。忠^{まこと}をつくして人慾^{じんご}なし。堯舜^{ようしん}の道といふなるべし。

③化鳥^{けあし}こたへていふ。上皇^{さうわう}の幸福^{さいはひ}いまだ尽^つず。重盛^{ちゅうせい}が忠信^{ちゅうしん}ちかづきがたし。今より支干^{あとし}一周^{いっしゅう}を待^{まち}ば。重盛^{ちゅうせい}が命数^{めいすう}既に尽^つなん。他死^{かれ}せば一族^{いちぞく}の幸福^{さいはひ}此時^{このとき}に亡^なべし。

「白峯」では、「まこと」は崇徳院の「孝信^{かうしん}」（父帝に対する孝行のまこと）及び中国の理想的王道の道において必要とされる「忠^{まこと}」（忠誠）、重盛の平清盛に対する「忠信^{ちゅうしん}」（忠義の誠）として描かれている。ここでは、武人としての理想的信念の拠り所として「まこと」が表れており、同じく忠誠心を理想的概念とする「ますらを」の一面に通ずる。

次に「菊花の約」では、左門と宗右衛門の信義の篤さが作品の主題となっている。そして、作品の中で信義は「まこと」として多出しているが、その表記には「実」「信」「情」の三通りある。以下に主な用例を挙げる。

①左門いふ。見る所を忍びざるは人たるものゝ心なるべければ。厚き詞ををさむるに故なし。猶逗まりていたはり給へと。実ある詞を便りにて日比経るまゝに。物みな平生に還くぞなりにける。

②左門歎びに堪ず。母なる者常に我孤独を憂ふ。信ある言を告なば齢も延なんにと。伴ひて家に帰る。

③左門いふ。兄長必此日をあやまり給ふな。一枝の菊花に薄酒を備へて待たてまつらんと。互に情をつくして赤穴は西に帰りけり。

④左門云。赤穴は信ある武士なれば必約を誤らじ。

高田衛氏は「信」と「情」の表記の違いについて、

秋成は「まこと」という日本語が「信」（誠実さ）の領域と、「情」（慕情のような）の領域との両面にわたる意味のひろさを持つていて、時と場によって読み方を変えて、新鮮な言語世界を創り出そうとしたのである①

と指摘されている。確かに、「白峯」において「まこと」は「忠」と表記され、その他の「まこと」に準ずるものも「孝信」「忠信」として表れており、「忠」は武士道的な忠誠心を意味するものであることが判る。「菊花の約」において「忠」に近い意味を持つものは「信ある武士」と表れているものであるが、二例目の「信ある言」を見るともう少し意味的な広がりがあるように思われる。同様にその他の「実」や「情」は、誠実さや情愛の深さ、まごころを表すもので「白峯」における「忠」とは意味的にニュアンスの異なるものであることが明らかである。

このように、「白峯」における「まこと」は「忠」と表記され、武士道における忠誠心を表わすものであることが強調されている。それに対し「菊花の約」では「まこと」に、「実」「信」「情」と意味に広がりを持たせる

ことで秋成は、武士道精神をも超越したさらに深い人間的な繋がりをこれらの「まこと」という概念で表現していると言えよう。

その他の作品において「まこと」が「信」として人間的な深い繋がりを持ったものとして表れている例は、「浅茅が宿」「吉備津の釜」「蛇性の姪」に見られる。

①勝四郎熟思ふに。かく落^{おち}晩^ふてなす事もなき身の何をたのみとて遠き国に逗まり。由縁なき人の恵みをうけて。いつまで生べき命なるぞ。古郷に捨し人の消息をだにしらで。萱草^{わすれぐさ}おひぬる野方に長くしき年月を過しけるは。信^{まこと}なき己が心なりける物を。(「浅茅が宿」)

②磯良これを悲しがりて。朝夕の奴も殊に実やかに。かつ袖が方へも私に物を餉^{おく}りて。信のかぎりをつくしける。一日父が宿にあらぬ間に。正太郎磯良をかたらひていふ。御許の信ある操を見て。今はおのれが身の罪をくゆるばかりなり。(「吉備津の釜」)

③きのふの雨のやどりの御恵みに。信ある御方にこそとおもふ物から。今より後の齢をもて御宮仕へし奉らばやと願ふを。汚なき物に捨給はずば。此一杯に千とせの契をはじめなんといふ。(「蛇性の姪」)

これらは全て男女間の愛情を基盤とした信義のあり方を意味するものである。その中であって、やはり「菊花の約」における「まこと」の表記の多様性は特徴的である。「菊花の約」は秋成の「まこと」観を主要モチーフに作品化したものと言えよう。

第二項 秋成の「まこと」観

秋成は『雨月物語』、なかでも特に「菊花の約」において、「まこと」を意味的な広がりを持ったものとして作品化していると思われる。次に、秋成の「まこと」観を、既にその影響関係を指摘されている賀茂真淵の「ま

こと」観との比較を通して考えていきたい。

賀茂真淵は『古今集序表考』(明和元年「二七六四」成立)で「古の哥は真言也」とし、「真言」に「シンノゴン／マコトノコトバ」と添字を附している。そして頭書に、

哥の真言といふハ、後のから人の義と理にかなへるをいふとハことなり、たとひ思ふ事は不義・不理にもあれ、ひとへにおもふことを其まゝにいひ出すを真言といふ也、義理を考ていふハ作りことにて、まことの真言にあらず、古への哥をバ、まことの真言をもて見るべし、哥ハをさなくよむことゝするハ、をさな児のひとへ心なる様によむ事なり、②

と記し、「真言」とは義理に囚われることなく「ひとへにおもふことを其まゝにいひ出す」ことであり、古歌は「をさな児のひとへ心なる様」に詠んでいる点で「哥の真言」であると述べている。真淵は「まこと」の特徴を表すものとして「をさなし」という概念を挙げている。秋成は「浅茅が宿」の宮木の人間像の特徴のひとつに、この「をさなし」を描いている。

此亡人の心は昔の手児女がをさなき心に幾らをかまさりて悲しかりけん

漆間の翁は宮木を氣丈夫さを示す「烈婦」「矢武」と呼び、さらに宮木の心は『万葉集』に詠われる手児女伝説より更に増して「をさなき心」であると述べている。「まこと」にはこうした信念にまつすぐな純粹さが重要な要素としてあることが判る。

賀茂真淵は『歌意考』(明和元年「二七六四」成立)「うたのこゝろのうち」において、

あはれ々々々。上つ代には。人の心ひたふるに。なほくなむ有ける。心しひたぶるなれば。なすわざもすくなく。事し少なければ。いふ言のはも。さはならざりけり。しかありて。心におもふ事あるときは。言にあげてうたふ。こをうたといふめり。かくうたふも。ひたぶるにひとつ心にうたひ。こと葉もなほき。常のこばもてつゞくれば。続くともおもはでつゞき。とゝのふともなくて。調はりけり。かくしつゝ。哥はた

ど。ひとつ心をいひ出るものにしありければ。いにしへは。こととよむてふ人も。よまぬてふ人さへ。あらざりき。〔略〕いにしへは。ますらを。たけくをくしきを。むねとすれば。うたもしかり。さるを古今歌集のころとなりては。男も女ぶりによみしかば。をとこをみなわかちなくなりぬ。さらば女は。たゞ古今歌集にて。たりなむといふべけれど。そは今少しくだち行たる世にて。人の心に巧おほく。ことにまことはうせて。歌をわざとしたれば。おのづからよろしからず。心にむつかしき事あり。いにしへ人のなほくして。心高く。みやびたるを。万葉に得て。後に古今歌集へ下りて。まねぶべし。③

真淵の「まこと」観をみると、「まこと」の特徴を表すもののなかに「直し」「ますらを」という概念が語られている。そして「ますらを」「直し」「まこと」は、古代日本人が持っていた理想的な性質であると考えられていることが判る。

こうした真淵の「まこと」観は、秋成によつて踏襲されている。秋成は『金砂』一（享和三年（一八〇三）成立）の冒頭で、万葉歌を評して次のように述べている。

万葉集の哥は。此道のおやなるから。哥よむ人の。先読みつへきふみ也。〔略〕そのかみは。人の心すなほにて。云出る言もあからさまに。心まめくしく。姿しらへもゆたけて。男はますら雄たち。をみなもとめさひして。後の世の。こまやかに。さかしき手ふりにはたかへりき。〔略〕御代はみさかりに。人の心花にのみうつりては。まことの歎きをさへ。いつはり言すよと思さるゝなりき。白かねも黄金も我は何せんにと打泣たる人は。物よく知り。男魂のおほし頼まるゝ人なりき。上野の国に下る人の。けふの馬や路に行暮て。月の夜かけて田子の浦つたひして。不二の高岑をあふき見ては。大君のみことかしこみてこそ。かくる処を。かくさやかなる夜にしも見る事といひて。月清しとも。高嶺はやとも云さるは。いにしへ人のまことをよみ出せる也。

秋成は万葉歌を歌人のお手本とすべきものであるとし、万葉時代の人々は素直で、言葉も明確で真心がこもつ

ており、歌の風格や調べも豊かで「ますら雄」ぶりであると評価している。そして「いにしへ人のまことをよみ出せる也」とあるように、そうした万葉歌人の評価すべき美点を総括して「まこと」と言っている。

そして、同じく『金砂』において、次のような歌が「まことの道」、「まことの志」を詠んだものであると評価している。

あられふり板間風ふきさむき夜やはた野にこよひ我ひとり寐ん

御狩の從駕のやとりのさま思ほゆ。いにしへ人の独寐をかこつ事。なへてかくさまなるは。人の情篤きのみならず。旅のやとりのおろそけなるには。家の人恋し。かりふしわひしとのみ打なけきたる哥を。まことの道と云は是也。〔金砂〕二

ここでは、独り寝の侘しさ、人恋しさを隠すことなく率直に、その歎きを詠み込むことが和歌における「まことの道」であると述べている。

田口益人

いほ原の清見か碕の三保の浦のゆたに見えつゝ物もひもなし

昼見れとあかぬ田子の浦大きみのみことかしこみ夜見つるかも

任上野国司時。到駿河淨見崎作哥と有。廬原は郡名也。昔は上野国に行も。東海道より來たるよ。木曾の道。元正の御時に開けしかと。尚峻悪なれば。公使の往来はなかりしなるへし。哥は。この浦つたひして。波風たゝぬけふは。実に心ゆたけく。何思ふ事なしと云。誰も面しろき時の心はしかりき。さて行々暮ぬれば。月清くすみわたりて。田子の浦辺行ふるほど。富士の嶺空にあふき見て。海つらもおほろけなからに見はるかさるゝ。此けしきは。都方にさへたくへて云へき処もあらず。こよひ駅舎の次手遠くて。暮るをわひしと思へりしに。此御さための便によりてこそ。かゝる夜の面しろきを見る事。実に詔令をかしこめはこそと。君の御蔭をふと思ひよせたる。まことの志のありかたき哥也。後の人ならば。高峰に月かけて。人にまさり

たる言いはんと打うめくへし。能よまんとも。巧ますして。思ひを述たるかめてたさよ。『金砂』四

まず一首目について、秋成は「物もひもなし」に、波風の立たぬ穏やかな海原を眼前にして「何思ふ事なし」と詠んだ作者の心情を読み取り、「誰も面しろき時の心はしかりき」と評価している。つまり、心からの感動に際しては誰もその感動をどんな言葉によっても表現出来ないゆえに、「物もひもなし」と詠んだことは、作者の率直な心情を吐露したもので「まこと」であると評価しているのである。

そして二首目について秋成は、月光に照らされた富士の高嶺を仰ぎ見て大君のみことを思い出した旅の公使の心情を「まことの志」であると評価している。そして古今集以後の歌人であつたら富士の高峰と月という絶好の題材に、人より優れたものを詠もうと技巧を凝らすであろうが、万葉歌人は作爲をせず、自らの大君のみことへの想いを率直に詠んでいる点が素晴らしいと評価している。この歌は、先に引用した『金砂』(二)の冒頭で「上野の国に下る人の云々」と触れているもので、そこでも秋成は「いにしへ人のまことをよみ出せる也」と称賛している。

そして、次の歌で秋成は、出立に際して故郷の母妻子への慕情を詠むことは「孝子の情」であり、「実誠のかきり」であると評価している。

丸子多万呂

難波津によそひ／＼てけふの日や出たちまからん見る母なしに

浪速に舟装ひして。今漕出るいさましさを。母刀自に見せ奉らぬ事と。故さと忘れかたき。孝子の情也。よき物は何にても。親妻子に見せてよろこはさんとおもふは。実誠のかきり也。舌たみたりとも。哥とはこのころをよむ故にこそ。道とも云なれ。月花のなかめは。衣にぬひ箔をよそひたるいたつら物也。破まよひ。

元うせては何にかはせん。目はおのか物から頼まれぬものそ。『金砂』五

そして、たとえその感情の表出が舌足らずであつても、歌とはその心情を率直に詠むものであるゆえに「まこ

との道」であると述べている。どんなに装飾を凝らしたところで、偽りの感情は剥げ落ちてしまうものであるとも言っている。このように『金砂』には、「まことの道」「まことの志」「実誠」と表れており、「まこと」は理想的概念や指針を示すものであることが判る。

再び、真淵の万葉歌批評にみられる「まこと」をみると、『萬葉集拔抄略解』巻二（延享五年（一七四八）谷垣守による写本）において真淵は、次のように述べている。

夏草之念之奈要而志怒布良武妹之門將見靡此山
ナツクサノオモヒシナエテシノブラムイモガカドミンナヒケコノヤマ

是ハ、立カヘリ、故郷ノ事ヲオモヒヤリテ、且一首ヲ結フ也、イモ、ワレヲオモヒテシタフラン、其門ヲタニ見ハヤ、隔トナレル山ノナヒキニケテ、見セヨカシ、ト也、情ノ切ナル時ニハ、ワリナキオモヒノ出クルヲ、理リニハカ、ハラテ、其マ、ニイヘルソ、眞卒ナル古人ノ風也、惣テ、古哥ハ、事實ト語ニオキテハ、毛頭ノ違ナクイヒツ、ケテ、深切ナル情ニ至リテ、時ニツケタルオモヒヲハカナクモノフル、是哥ノ情也、後ノ人ハ、哥ハハカナクヨム事トイフヲ心得タカヒテ、事實ヲモ語ヲモオノカオモフマ、ニイヒチラスランヨ、甚シキタカヒニ侍リ、後ノ哥ノ情ハ、マコト成ニ似テ虚ナリ、古ノ哥ハ、虚ナルニ似テ情ヲカクサ、ルトコロニ眞コトアリ、④

真淵は、「深切ナル情ニ至リテ、時ニツケタルオモヒヲハカナクモノフル」点で、古の歌は「情ヲカクサ、ルトコロニ眞コトアリ」と言っている。ここで真淵は「まこと」の類義語として「情」という概念を捉えている。そして、古今集以後の歌の「情」は、真実に似ていてもそこに作為が働いていて贋物であり、万葉の歌は後人から見ると素朴すぎて、そのため却って虚構であると思われるかも知れないが、心情を隠さず素直に詠んでいる点で「まこと」であると評価している。

秋成も『金砂』（四）で、「情」を詠むことと「まことの志」について述べている。

ある人の。恋しらぬおのれは。相思を情をよまん事。云も得ず。且はいたつら遊びそとて。ふつによまさり

しもまことの志也。

恋をしているときは「相思ふ情」を隠さず詠むことが歌道における「まことの道」であるが、作者が恋を知らない場合は、敢えて恋の歌を詠まないことがまた「まことの志」であると述べている。

また、秋成は『世間妾形氣』（明和四年（一七六七）刊）三之卷・第八「二度の勤は定めなき世の蜷川の淵瀬」において遊女の「まこと」を述べる際に、「情」と「誠」を類義語的に描いている。

蜷川の岸屋の藤野は。其後才太郎か音づれを待くらして。つとめもおかしからねども。親方栄五郎が残る所なき深切のうれしさに。奉公に陰ひなたなく。友傍輩にも情を尽してなれなじみければ。其誠あるもてなしを感じぬ者もなかりけり。

遊女藤野は、「情」つまり誠心誠意を尽くしたもてなしが誠実であるとして褒め称えられている。藤野は夫を信じて待つ情愛深い女性として造形されている。この遊女の「まこと」は、「浅茅が宿」の宮木に継承されている。宮木像も原形は遊女であった^⑤。秋成は『春雨物語』『宮木が塚』『藤簍冊子』（二）「見神崎遊女宮木古墳作歌」で遊女宮木を描いている。これらの作品において遊女宮木は「たをやめ」と詠われ、物事に身を委ね、流されて生きざるを得ない受け身の女性の健気さ、はかなさが悲哀を以って描かれている。秋成は「浅茅が宿」においては宮木を遊女に設定していないが、原形の宮木像以上に手弱女のはかなさと、そして意志の強い烈婦^{さかしめ}ぶりの二面性を持った女性として宮木を造形している。「浅茅が宿」の宮木は、時代に翻弄されつつもその波に逆らい、夫を信じて自己の意志を貫く「まこと」を持った人間として描かれている。

このように「まこと」には、烈しい意志や情念で捉えられる側面もあるのである。高田氏の御指摘のように、「菊花の約」で宗右衛門と左門の別れの際に、「互に情^{まこと}をつくして」とあるのは、「まこと」に誠と情念を重ね合わせる秋成の意図が込められているのであろう。そして、「互に情^{まこと}」を尽くすことで左門は宗右衛門との約束を信じて待つことが出来たのであり、宗右衛門も左門が約束を信じて待つっていると確信することが出来たので

ある。この「情」は、左門と宗右衛門の誠実な人間関係と、そこから生じた互いを想い合う信念の強さが表れているのである。

第三項 「菊花の約」における「まこと」と異類化との相関性

秋成の「まこと」観は、真淵の「まこと」観を継承したものであるが、秋成は『雨月物語』において人間性、特に異類化する人間の性質を表すものとして、「ますらを」「直し」そして「まこと」という概念をより具体的に創造している。ここでは次に、「菊花の約」における宗右衛門の異類化と「まこと」との相関性について考察したい。「菊花の約」における「信」は宗右衛門と左門の人間的な信義の問題として表れている。まず、宗右衛門の人物設定として、

大丈夫は義を重しとす。功名富貴はいふに足す

とある。これは宗右衛門が左門の母に自らの信念を語ったものであり、その宗右衛門との約束を信じて待つ左門は、母に、

赤穴は信ある武士なれば必約を誤らじ

と述べている。ここには「大丈夫」であり、信義の「まこと」を重視する秋成の「まこと」観の投影が見られる。この宗右衛門の「ますらを」像と「貧福論」の岡左内の「ますらを」像を比較したい。岡左内の「ますらを」像は次のように造形されている。

岡左内といふ武士あり。禄おもく。誉たかく。丈夫の名を関の東に震ふ。此士いと偏固なる事あり。富貴をねがふ心常の武痴にひとしからず。儉約を宗として家の掟をせしほどに。年を疊て富昌へけり。かつ軍を調練す間には。茶味既香を娛します。序上なる所に許多の金を布班べて。心を和さむる事。世の人の月花

にあそぶに勝れり。人みな左内が行跡ふるまひをあやしみて。吝嗇野情の人なりとて。爪はぢきをして悪にくみけり。

世間一般の武士道的倫理観からみると金に執着する左内は憎悪の対象であり、世間から異端視される「丈夫」像として描かれている。しかし、左内の金への執着は、「丈夫」ますらをとしての確たる信念から生じたものである。

崑山の壁もみだれたる世には瓦礫にひとし。かゝる世にうまれて弓矢とらん軀には。棠谿墨陽の劔。さてはありたきもの財産なり。されど良劍なりとて千人の敵には逆ふべからず。金の徳は天が下の人をも従へつべし。武士たるもの漫みだりにあつかふべからず。かならず貯へ蔵むべきなり。

乱世における武士の「まこと」の実状を知る岡左内は、世間一般の「まこと」観が建前のみは立派でも、如何に実質の伴わないものであるかを認識している。その信念が黄金の精霊の語る貧福論への共感を生んでいる。秋成は左内を自己の信念に忠実な「丈夫」ますらをとして、真に「信ある武士」として造形しているのである。

『世間妾形氣』三之巻・第六「武士の矢たけ心もつまる所は金」においても秋成は世間一般的な実質の伴わない武士の「まこと」を描いている。

繁野涙をはらくと流し。誠にかやうな恥かしき宮仕へを致しまするも。深きわけありての事。此程より厚きお情に預かりまするに付まして。あなたのやうな誠あるお侍様を終に見ませぬ。お頼もしい所を見こみまして。私が身の一大事をあかしたう存ます。何事によらずお得心下されませうやといへは。実ある武士と見て頼みたきとある義。刀の手前聞捨にも成りがたし。

この話は、お人好しの武士が遊女の手練手管によって「誠あるお侍様」と煽てられ、その自尊心をくすぐられまんまと金を騙し取られるというものである。ここでは建前のみで実質と掛け離れた武士の「まこと」が滑稽さをもつて描かれている。秋成は、この遊女に騙される武士を「実ある武士」と皮肉を込めて描き、また自己の信念に「偏固」かたわなゆえに世間から憎まれる岡左内を逆に「丈夫」と描くことで、世間一般に横行する実質の伴わない「ますらを」「まこと」を批判しているのである。

「菊花の約」の左門と宗右衛門の「まこと」は、どのように描かれているのであろうか。

明る日左門母を拝していふ。吾幼なきより翰墨に托るといへども。国に忠義の聞えなく。家に孝信をつくすことあたはず。徒に天地のあひだに生るゝのみ。兄長赤穴は一生を信義の為に終る。小弟けふより出雲に下り。せめては骨を藏めて信を全うせん。

「白峯」において武士道精神の抛り所であった「忠義」や「孝信」が、「菊花の約」では既に形骸化したものとして語られている。「菊花の約」においても、「まこと」は武士道における理想的概念であるが、下克上の戦乱の世にあつては、その「まこと」さえ実質の伴わないものとなつてしまつてゐる。そうした世間の風潮の中にあつて「信義」を全うしようとするれば命をも犠牲にせねばならない。こうして宗右衛門の異類化は宿命的なものとなり、そして左門は宗右衛門との信義を全うするため、宿敵赤穴丹治を討つ。

左門座をすゝみて。伯氏宗右衛門塩治が旧交を思ひて尼子に仕へざるは義士なり。士は旧主の塩治を捨て尼子に降りしは士たる義なし。伯氏は菊花の約を重んじ。命を捨て百里を来しは信ある極なり。士は今尼子に媚て骨肉の人をくるしめ。此横死をなさしむるは友とする信なし。経久強てとどめ給ふとも。旧しき交はりを思はゞ。私に商鞅叔座が信をつくすべきに。只栄利にのみ走りて士家の風なきは。即尼子の家風なるべし。さるから兄長何故此国に足をとどむべき。吾今信義を重んじて態々こゝに来る。汝は又不義のため汚名をのこせとて。いひもをはず抜打に斬つてくれ。一刀にてそこに倒る。

「伯氏は菊花の約を重んじ。命を捨て百里を来しは信ある極なり」この左門の言葉が「菊花の約」の作品の主題を提示している。そしてここで、先に宗右衛門と左門の別れの際に「互に情」を尽くしたことが重要な意味を持つてくるのである。ここに至るまでの約束の日を信じて待つ常軌を逸した左門の宗右衛門への信頼も、約束を果たすために自刃し異類化する宗右衛門の異常な行動も、そしてその後の左門の仇討ちも、すべて彼らが「互に情」を尽くした信義の篤さの結果として読者に共感と呼び起こすのである。

このような『雨月物語』に見られる「まこと」を真淵の「まこと」観と比較すると、真淵の「まこと」観は主として万葉歌評に見えるもので、理想的・感傷的・ロマン的な傾向が強く表れているのに比べ、『雨月物語』における「まこと」は理想的概念ではあるが、それが理想的であればあるほど現実から乖離していくという屈折した状況のもとに描き出されていることが判る。

そして、「菊花の約」の最後は次のように結ばれている。

尼子経久此よしを伝へ聞て。兄弟信義しんぎの篤きをあはれみ。左門が跡をも強て逐おはせざるとなり。吝あ軽薄の人と交はりは結ぶべからずとなん

この「軽薄の人」とは誰を指すのか。旧主塩治及び従弟宗右衛門を裏切り、尼子経久に寝返った「信」のないう赤穴丹治を指すことは勿論であるが、「吝軽薄の人と交はりは結ぶべからずとなん」という戒めは、次の「浅茅が宿」の布石ともなっているのではないか。⑥。「浅茅が宿」も「菊花の約」と同様に、〈約束〉が作品の重要な鍵を握っていることは疑う余地はない。そして「浅茅が宿」における「軽薄の人」は勝四郎である。

勝四郎熟思つらふに。かく落魄おちふれてなす事もなき身の何をたのみとて遠き国に逗まり。由縁ゆゑなき人の恵みをうけて。いつまで生べき命なるぞ。古郷に捨し人の消息をだにしらで。萱草わすれぐさおひぬる野方のべに長くしき年月を過しけるは。信まことなき己が心なりける物を。

勝四郎は「直き志」がマイナスに働いて軽薄に陥っている。そしてその生来の素直さで「信まことなき己が心」であつたと反省するのである。これも「直き志」を持つ勝四郎の一面である。

ここで、秋成の「まこと」と「直し」「ますらを」との相関関係を考えると、理想的概念として「まこと」が最も普遍性を持ったものとして最大の範疇で捉えることが出来る。そして、「直し」「ますらを」はその「まこと」に含まれる概念として、より小さな範疇で捉えられるものであることが判る。つまり、「まこと」が最も抽象化された概念で、「直し」「ますらを」はより具体的な概念と考えることが出来よう。さらに、「菊花の約」の

場合、勝四郎は「直き志」を持つてはいるが、「まこと」のない人間である。つまり、「菊花の約」において「直し」という性質は本来「まこと」に多く含まれるものであるが、「まこと」からはみ出す部分もあるということが判る。

その他の『雨月物語』における「まこと」の用例について考えたい。「蛇性の姪」において「信まことある御方にこそとおもふ物から。〈略〉千とせの契をはじめなん」と真女子に求婚された豊雄は、本来「信まこと」を持った人間であるにも関わらず、当麻の酒人の「丈夫心ますらをなし」という説得にその「信まこと」を発揮することが出来ない。当麻の酒人は豊雄が「丈夫心ますらを」を持てば真女子のような「邪神あしきあみ」を駆逐することが出来ると説いたが、実際は、もし豊雄が「丈夫心ますらを」を持ち「信まこと」を発揮すれば、豊雄は忽ち真女子と同様に「かれが性さがは姪みだりなる物にて」と断罪されることになったであろう。

そして、『雨月物語』には「蛇性の姪」の他にも、世間一般の倫理観の立場から異類化した人間について否定的に述べた箇所がある。「吉備津の釜」には、

死みづちて蟒みづちとなり。或は霹はたがみ靂がみを震ふて怨を報ふ類は。其肉を醢しんぴしにすると飽べからず。さるためしは希なり。夫のおのれをよく脩めて教へなば。此患おのづから避べきものを。只かりそめなる徒ことに。女の慳かたましき性さがを募らしめて。其身の憂をもとむるにぞありける。

とあるが、「信まことのかぎり」を尽くして夫に仕えたのは妻磯良であり、「おのがまゝの奸たげたる性さが」により妻の「信まこと」を踏みにじったのは正太郎である。正太郎は「信まこと」のない人間であるが、「信まこと」のある磯良は、世間一般的な倫理観からは「慳かたましき性さが」（ねじけた本性）ゆえに鬼になったと批判されている。

このように、「性さが」は人間が普遍的に持っている性質であるとともに、異類化する人間にとっては異類化に至る宿命的なものであることが判る。「菊花の約」では、「ますらを」であり「まこと」を持った人間である宗右衛門が異類化している。「青頭巾」では、快庵禪師が阿闍梨の鬼化を「直くたくましき性さが」によるもの言い、こ

一たび愛慾の迷路に入て。無明の業火の熾さかんなるより鬼と化したるも。ひとへに直くたくましき性さがのなす所なるぞかし。

快庵禪師は、男性は「直さき性さが」ゆえに異類に化すが、女性おんなは「凡女の性さがの慳かたましきには。さる浅ましき鬼もにも化するなり」とあるように「慳かたしき性さが」ゆえに異類に化すと言ひ、女性に對する否定的な見解が窺える。しかし、これは秋成の見解を表明したものではない。なぜなら秋成は磯良に對しても阿闍梨に對しても、その異類化の悲劇について分け隔てなく同情の念をもつて描いているからである。『雨月物語』においては、崇徳院の霊、宗右衛門、宮木、秀次の霊、興義、磯良、貞女子、阿闍梨など異類化する人間たちはみな主体性を持った「まこと」を貫く人間として描かれている。そして、彼ら異類化する人間が不合理な出来事に遭遇しながらも論理的な生き方を貫く姿を通して、秋成は異類化という非合理的な題材を扱いつつも極めて合理的な世界を『雨月物語』において描いていると言えよう。

そして、『雨月物語』では、「姪みだりなる性さが」「姪みだりたる性さが」「慳かたしき性さが」は、「ますらを」「直し」「まこと」とは對極の価値を持った「性さが」と考えられている。「姪みだりなる性さが」「姪みだりたる性さが」「慳かたしき性さが」は一般的な倫理觀から異類の「性さが」としてマイナスの価値觀で捉えたものであり、「ますらを」「直し」「まこと」はプラスの価値觀で捉えられるものである。しかし、そもそも「性さが」自体は善惡邪正の価値觀以前に人間が普遍的に持つてゐるものである。これらプラス・マイナスの価値觀で捉えられる性質の核心に位置するものと考えられる。従つて、両者の差は、人間の「性さが」に付加した評價の相違から生じたものに過ぎず、本質は同じ「性さが」の実体を指している。

しかし、「性さが」は人間の意識下に沈潜しており、普段はその存在に氣付くことはない。それが『雨月物語』に描かれる主人公たちのように表面に顕著に表れたとき、世間一般の人々の眼には憎惡の対象として映るのである。世間の人々は「性さが」の本質を認識しておらず、世間の常識からはみ出した人間をマイナス面でのみ捉えているのである。ゆえに彼らは異類化し、惡と捉えられるのである。しかし、秋成は「性さが」の持つプラス・マイナスの両

義性を認めたうえで、マイナス評価のみの偏った世間の見方を批判している。それが異類化した人間の「性」を、「ますらを」「直し」「まこと」という理想的な「性」として造形することで表しているのであろう。そして、このような理想的な「性」を持った人間たちがなぜ異類化し、異端視されるのか。異類化を通して秋成は、世間一般の倫理観への批判を主張していると言えよう。

注

①高田衛『雨月物語評解』有精堂出版 昭和五五年 七九頁

②久松潜一監修『賀茂真淵全集 第十一卷』続群書類従完成会 平成三年 三七八頁

③國學院大學蔵版『賀茂真淵全集 第十卷』吉川弘文館 昭和五年 三三二～三三七頁

④久松潜一監修『賀茂真淵全集 第十七卷』続群書類従完成会 昭和五七年 二〇四・二〇五頁

⑤浅井了意著『伽婢子』（寛文六年（一六六六）三月刊）『遊女宮木野』

⑥重友毅氏は、『菊花の約』の冒頭の「青々たる春の柳。家園に種ゆることなかれ。交りは軽薄の人と結ぶことなかれ。云々」という文章と、最後の「吝嗇薄の人交りは結ぶべからずとなん」という文章のリフレインの効果について、「こうして前後に、内容と相反する、しかも詠嘆的な言葉を置いたことは、そこに逆説的效果を意とするものがあつたと考えられるのである」とされ、さらに「起首結句相呼応することによって、説話を今一応全体として味わい返す機会を与えるものであつたと思われるのである」と述べられている（『怪談小説としての『雨月物語』』『重友毅著作集 第四卷 秋成の研究』所収 四八頁）。また、佐藤春夫氏は、「こうしてあの話の気持は、頭も尻尾もない、無限にめぐる不思議な一つの環だ。永久に消えないような余情を満えている」といわれている（『あさましや漫筆——上田秋成の諸短篇を論ず』、『日本文学研究資料叢書 秋成』所収 二五九頁）。

第三章 『雨月物語』における異類化の必然性と主題との相关性

第一節 秋成の物語観

第一章では、『雨月物語』に見られる秋成の異類観を考察した。すると、秋成は異類の存在を人間と相対化して捉え、両者の間に心理的な垣根を持っていないこと、そして『雨月物語』において異類化する人間を描くことでそこに人間の真実の姿を見つめ、彼らを疎外し異類化させる現実社会に対して鋭い批判の意を表明しているのではないかと推察される。しかし、『雨月物語』に見られるこうした秋成の批判意識は異類観のみではなく、作品に表れる秋成の物語観、仏教観についても窺うことが出来るのではないかと思う。

第三章では、『雨月物語』執筆の動機に関わるこの秋成の物語観、仏教観について考察し、異類観との相关性を明らかにしたい。『雨月物語』における秋成の思想体系を明らかにすることは、究極的な問題である『雨月物語』における異類化の必然性と主題との相关性を解明する手掛かりになると思われるのである。

第一項 秋成の寓こゝろごと論

『雨月物語』序文で秋成は、『水滸伝』や『源氏物語』を引き合いに出しながら彼の物語観と目されるものを表明している。

羅子撰水滸。而三世生唾児。紫媛著源語。而一旦墮惡趣者。蓋爲業所徇耳。然而觀其文。各々奮奇態。嗟呀逼真。低昂宛轉。令読者心氣洞越也。可見鑑事實于千古焉。余適有鼓腹之閑話。衝口吐出。雉雛龍戰。自以

為杜撰。則摘読之者。固不謂信也。豈可求醜唇平鼻之報哉。明和戊子晩春。雨霽月朦朧之夜。窓下編成。
以^レ昇梓氏。題曰雨月物語。云。剪枝畸人書

子虚後人 遊戯三昧

この序文で秋成は、『雨月物語』に向けた強い自負を『水滸伝』『源氏物語』と比肩させることで表している。「可見鑑事実于千古焉」とは、「作中にひそかに作者が寓した事実を、現代においても、鑑にかける如く明らかにわからせる^①」という意であるが、秋成が深い感銘を受けているのは、それら古今の名作が持つ、優れた文章力によって読者を魅了する物語の虚構性についてであることが判る。つまり、『雨月物語』に描かれる凄惨かつ迫真の異類化表現は、物語における虚構性を重視した秋成の虚構意識によって創作されたものと言えよう。

『春雨物語』（文化五年（二八〇八）成稿）序文には、秋成の虚構意識はさらに明確に表れている。

はるさめけふ幾日、しつかにておもしろ。れいの筆研とう出たれと、思めぐらすに、いふへき事もなし。物かたりさまのまねひは、うひ事也。されと、おのか世の山かつめきたるには、何をかかたり出ん。むかし此頃のこととも、人に欺かれしを、我又いつはりとしらて、人をあさむく。よしやよし、寓ことかたりつゝけて、ふみとおしいたゝかする人もあればとて、物いひつゝくれは、猶春さめはふるく。

（富岡本）

秋成は『春雨物語』の序文で物語の虚構性について述べ、たとえ作者が真実だと思って描いたものであっても物語にすると虚構になってしまう。けれども読者の中には、その虚構化したものを真実だと受け取って読んでくれる人がいるかもしれない。その人たちの為に自分は『春雨物語』を描くのであると述べている^②。ここで秋成は「それらこと」に「寓こと」の文字を当てており、「寓^{そと}こと」（虚構）の中に「寓言」の意を読み取っていることが判る。ここには、虚構（寓こと）によって真実を描こうとする秋成の姿勢が窺える。

次に『ますらを物語』（仮題）（文化四年（二八〇七）執筆）を見てみる。

此事、西山物語と云もの、なまさかし人の作りなしたりしは、かへりてよき人をあやまついたつら文也けり。唐土の演義小説、此国の物かたりふみ、其作りし人のさかし愚にて、世に遺れると、やかての時に、跡なく

亡ふにいちしるければ、いふもさら也。是もはやくにほろひし数にそ有ける。さて、此まさし事、おろそけの筆には書とゝむましけれと、譌ならぬには、後長くつたへよと思ふ。《略》けふこの翁の、人に交りて、いとうらやかに心よけなるを見れば、そのかみの有さま、実にしかこそ有つらめとおもふ給へらるゝ。猶くはしき事はもらしつへし。老かたとくしき筆には、又も謹つけやすらむ。さるは、あちきなきさかしらことなりけり。《略》今は絵そらこと也、是は。

『ますらを物語』で秋成は、同事件を取材した建部綾足の『西山物語』について「いたつら文也けり」と批判し、自分は渡辺源太事件の「まさし事」(事実)を偽りなく後世に伝えたいのであると執筆の動機を述べている。『西山物語』への批判は、中国の演義小説や日本の物語類を見るに、作者が聡明か愚かかの違いによつて後世に残るものと直ぐに跡形もなく滅びてしまうものがあるが、この『西山物語』は後者の滅びる作品の一つに数えられると手厳しい。

では、聡明な作者による後世に残る作品の要素とは何か。それは秋成の執筆の動機にある「まさし事」を偽りなく描くことである。秋成の確信する「まさし事」の根拠は、事件当時から四十年後に渡辺老人その人に会い、直接話を聴いたうえで秋成自らが真実と感じたことを率直に描いた点にある。その秋成の自負が、事件直後一月足らずの間に書かれ、興味本位な脚色の多い(と秋成が感じる)『西山物語』は、事件の真実どころか事実も描いておらず、それゆえ渡辺源太という人間を誤つて読者に伝える無益な文章であるとの痛烈な批判になったのである。

そして、秋成は「実」(真実)を描きたいと思うが、それでも事件の詳細は描ききれず、なお書き漏らしがあることであろう。また、たとえどんなに詳細に描いたとしても、自分のたゞだしい書きぶりでは、かえつて真実に疵をつける結果にもなりかねないであろうと述懐し、それはまことに味気ない賢しら事であると言う。そこには多分に秋成の謙遜が込められていると思われるが、「まさし事」(事実)を忠実に描こうとすればするほ

ど、「今は絵そらこと也」とあるように、物語となった時点でそれは「寓こと」になつてしまふと秋成は述べている。しかしその「寓こと」「こそ、実は作者の「実」(真実)を意味するものであると秋成は考えてもいるのである。秋成は事実と真実は相似たものであるが、同一のものではないという認識を持ち、だからこそ真実を描きたいのだとする真実重視の姿勢を示していると言えよう。

秋成はこうした物語観をいつ頃から持つようになったのか。初期の作品である『諸道聴耳世間狙』序(明和三年(一七六六)刊)には、次のようにある。

彼賢人の仲間法度に。偽めきし真はかたるとも。真くさき虚言はつかぬものとや。釈迦の藏経莊子の南華経。うそのまことの真のうそで。おもはくは我こそより出て人の口にかはりゆき。貂となり鼬となる。其尾に喰つく世の噂を。天に口なし。婆娑のそしりはしりにも。いは猿のいましめをまもれば。こけ狙の指さしにあふ。さらば尻わらひの戯れ草を朝三暮四の筆まめに書聚めて。題号を。聴耳世間狙とよぶ事は。見猿の人の伽ともならんかし

明和三年

浪華

いぬのとし

和訳太郎

秋成処女作『諸道聴耳世間狙』序文の「うそのまことの云々」は、晩年の『春雨物語』序文の「むかし此事の事とも云々」と同趣旨のことを述べていることが判る。嘘っぽい真も、真らしい嘘も、物語化してしまうと作者の思惑を離れて一人歩きする。そして読者の間で様々な真実へと変つて行く。ここでは「虚言」を「うそ」と読ませている。虚と真の曖昧さを述べたこの序文は、虚と実が表裏一体の関係にあることを指摘しており、虚構の中に真実を見る秋成の視点は、すでにこの頃から芽生えていたことが判る。

第二項 『源氏物語』観に見られる秋成の物語観

『雨月物語』序文で秋成は『源氏物語』について触れている。秋成は『雨月物語』刊行の前年、安永四年（一七七五）に師の加藤宇万伎の著『雨夜物語たみことば』（『源氏物語』『帚木』の巻の雨夜の品定め）の注釈書）を編集刊行し、序も草している。『雨月物語』は人物造形や異類化表現などにおいて『源氏物語』の影響を多く受けていると言われるように、『源氏物語』に関する秋成の造詣の深さは随所に窺える。

そして、秋成の物語観は、彼の『源氏物語』観を通して多く表れている。『藤簀冊子』三「秋山記」（安永八年（一七八九）成稿）には次のようにある。

齢のほど五そちにたらぬ法師の、おなじ松陰にあるが、にらまへるやうのつらつきして、この都人よ、さるあだしことを、まさなげに打ものがたりたまひそ、彼式部とかは、あとなしごとゆゑくしく作り出たるむくひに、おそろしき所に繋がれ、永劫の苦しみをうけたるぞかし、もろこしにても、かうやうのことかけるものゝ報ひなんいと罪深しかし、羅氏が三代まで唾子をうみしなども云、かまへてく信ずまじき文ぞと聞ゆ、おもひかけず、めざましうこそ有けれ、法師もおなじ道ゆく人なれば、行々物がたりしつゝなぐさむ、いとかたじけなきことおほかりけり、

「秋山記」は、秋成の城崎への紀行文である。引用は、途中須磨の浦で逗留した際に出会った法師と秋成の『源氏物語』論をめぐる対話を物語風に描いた場面である。まず、法師による物語観が述べられる。趣旨はいわゆる紫式部墮地獄伝説に基づく物語不信論である。それに興味を惹かれた秋成は、物語の効用を述べて法師の不信の理由を尋ねる。

只今の御さとしこそ、世に珍らしくも承り侍れ、されば彼物かたりは、仏の教のたふときにも、むねおのづからかよひ、うつゝの世にも、かしこきいましめと成ぬるよし、昔の人々のろうじおきてつるを、いかさまにおぼしわきて、かうまでくだし給ふらむ、そのことわり、かたはしばかりも承らばやと云、

秋成は、物語は尊い仏教の教えに通じ、現世において賢い戒めになると昔から人々が信奉していると言う。こ

れは、中世以来文学者が説いて来た仏教的な功利主義的物語観の現状を述べたものである。

さればよ、道々の文のことわりとく人は、あながちにも其旨深からんとては、とぎまかうざまにもてつけていひしらふほどに、はてくは、もとところにもあらぬ私言をさへとりはやす也、此物がたりのことわり云なん、わきてをこなる、しかのみならず、式部は石山の仏のへん化也と、いとくるはしきまでほめなせるを聞けば、おのがかしこむみちのあなひにもやと、あたら眼をついえたるが、今はとりかへさまほしき年月なりけり、

その物語観における現状を法師は歎く。つまり、物語の道理を通して仏教の道を説く者が、無理にその趣旨を意義深いものにして、あれやこれやと様々に勿体つけて言い回るうちに、遂には物語の元の真意にない私的解釈まで加えて説くようになったと言う。従つて、こうした現状にある物語の効用を云々するのは無意味であるというのである。

だがしかし、法師の不信は物語の現状にあるのであつて、『源氏物語』や仏教の本質を否定しているのではない。法師が批判しているのは、あくまでも物語の私的解釈にあるのである。

かうやうの筆つきなん、をみなめくしきほん性にてこそあれ、されど言のあやに妙なる、心ばへの巧なる、このたぐひのものには、やまともろこしにもならびなきを、もししひてこれが徳見人とならば、雨夜のものがたりに、大かたの人の心のくま、名残なくあなぐり出たれば、かへりて読見ん人の、しづ心の穢なきをいましむる教ともなるべき、おほよそよろづのことも、私ごともてことわりなさむには、あやしうひがめる心も、直くまめくしく取なすべかめり。さるわざのうたてさよ、我仏の道も、あやしうめづらかに説なすはかたはなり、此物語も、其世のさまのまばゆきかぎりを、きらくしくうつし出たれど、其遠からぬ世にみだれたるを見れば、まめ人のいかで推戴くべき、今のおほん時ばかりかたじけなきは、往しへよりも稀なれば、君をあふぎ奉るあまりには、己がどち喜びするいとまには、読て遊ぶべけれど、さばかり心いりてよ

むとも、何のやくなきいたづら文なり、かまへて／＼まどふべからず、と、いとすぐ／＼しく聞えたり、心ざすかたのたがへるには、行手にわかれぬ、猶しりへに立てゆかまほしく、ことゞひまなふべき法師なりけり。

法師は『源氏物語』『雨夜のものごと』において、主要人物の心の變が隔々まで焦点をあてて描かれている点を評価し、そこに読者は我が身と引き比べて反省することになり、その点にこの物語の徳を見ようとすればあるという。そして、仏教にしても物語にしても、奇怪なことや珍奇なことなど印象深いことばかりを説くのは偏った見方である。なぜなら、仏教の尊い教えを説いたものであるとする『源氏物語』も、その時代の雅びな世界を描き出したものではあったが、その遠からぬ時代に世の中が乱れたのを見れば、普遍的な教えとも言えない。従つてこうした現状にある物語に、あまり心を凝らすのは無益なことである、これが法師の物語觀の概要である。

さて、こうして「秋山記」では、須磨の浦で出会つた法師の見解として『源氏物語』觀が語られているが、これは勿論秋成自身の見解が仮託されたものである。そこに秋成の「秋山記」における物語觀の真意が潜んでいるのであろう。ここで秋成は、中世以来の文学者や読者が『源氏物語』を読む際に、私情を挟み勝手な解釈を行なつて源氏の君を偶像化し、作者である紫式部を石山の仏の変化であるかのように崇拜することに對して批判している。こうした崇拜は、秋成も『雨月物語』序で「紫媛著源語。而一旦墮惡趣者。蓋爲業所徇耳」と触れている。紫式部墮地獄伝説から式部を救済しようとすることから生じたという。『源氏物語事典』は、式部の石山寺參籠伝説や源氏供養などについて次のように説明している。

こうした伝説は、『源氏物語』が稀有の大作として一般に行われ、式部に対する尊敬の念が世をおおう時代に、一方では狂言綺語の作者として仏罰を受け、地獄におちて苦しんでいるといういわゆる紫式部墮地獄伝説が一般に弘通し、これに對抗して式部を擁護しようとする志向の現われにすぎないと思う。④

秋成はこうした一連の伝説をすべて否定している。そして、『源氏物語』は実際の物語ではなく、虚構の物語

である。それを作者の本心を無視して、読者が勝手に解釈しあれこれと取り沙汰するのは愚かなことであり、また逆に虚構であるからと言って、それを取るに足らないものと判断するのも誤った解釈である。何となれば、『源氏物語』の優れている点はまさにその虚構性にあるからである、と、秋成は『源氏物語』の表現技法、趣向・構想を高く評価しているのである。『雨月物語』の序文には、『源氏物語』の優れた虚構性への感銘に加えて、その虚構により後世様々な伝説を生むこととなった『源氏物語』に比して、『雨月物語』は遜色のない出来映えであるという秋成の自負が表明されていると言えよう。

しかし、秋成の『源氏物語』に対する評価は、技巧的な表現面のみに限定されるのではない。物語は虚構（フイクション）である。しかし、その虚構（フイクション）の中に、作者の意図する真実なり寓意が込められねばならないと秋成は考えているのである。そして、こうした物語観は、『源氏物語』においても例外ではないと秋成は『ぬば玉の巻』（安永八年「一七七九」成稿）で述べている。

そも物がたりとは何ばかりの物とか思ふ。もろこしのかしこにもかゝるたぐひは。ひたすらそらごとをもてつとめとし。専ら其実なしといへども。必よ。作者のおもひよするところ。或は世のさまのあだめくを悲しび。或は国のついでをなげくも。時のいきほひのおすべからぬを思ひ。くらゐ高き人の悪みをおそれて。いにしへの事にとりなし。今のうつゝを打かすめつゝ。おぼろげに書出たる物なりけり。彼源氏物がたりも。これがたぐひにて。ふかくはかり。遠くおもひやりて。つくり出たれど。さすがにめしき心さまもて書なしたれば。専らわたくしごとおほく。あだことをまめごとにつとめたるを。あながちによりみふけりて。しひたることわりども。よろしうおもひなりては。又わたくしごとのみもて。ときなすものなりけり。

ここで秋成は物語とは、

①虚構であつてもそこに「作者のおもひよするところ」（作者の真意）を描いたもの

②その真意を描くにしても、時代の世相を憚り、過去の出来事として臚化して描いたもの

であると規定している。つまり、なぜ真実を描く為に虚構という方法が必要なのか、それは、様々な事実関係に制約されて虚構を駆使することが必要となってくるからである。そして、『源氏物語』は作者が女性であるため、専らその叙述が私情に傾くという難点があるものの、虚構に「作者のおもひよするところ」つまり真実を込めようとする姿勢は貫かれていると評価している。

こうした秋成の『源氏物語』寓言説は、『よしやあしや』（寛政五年（二七九三）刊）にも表れている。

賀茂真淵評していふ、物語とは、真言も虚言も問弁へで、其語るまに／＼書あつめたる、今いふ、昔／＼の例なし物語に同じ、さるを、世の人、此伊勢物語は、まことの文のやうにいひなしたる、いふかし、先物語の出来おやなる竹取は、他の国の物かたりを、この如書なし、いせと、源氏は、有つる事を、あらぬさまに書なしたれば、やかて虚言なり、うつほ、おちくほは、ありてよれる事もあるか、大和物かたり、今昔物語は、みつからあめるにはあらで、人のかたるを書つ／＼けたり、実も虚言も交れりとするへし、榮花物語は、時のさま、或は他の日記より書入たれば、実の事也、此物かたりは、業平朝臣の事を意におもひて、それからあまりを、いやしけなるさまにも書なしたりと見るへし、

伝存する『よしやあしや』は秋成自筆ではなく加島稻荷関係者の書写本であり、「そらごと」を「虚言」と統一してあるのも真言・虚言とならべるための故意の改訂であるとされている^⑤。そして、「賀茂真淵評していふ」とあるように、ここでは秋成が校訂刊行した賀茂真淵著『伊勢物語古意』（寛政五年（二七九三））を引いている。

伊勢物語古意総論

賀茂真淵記

物かたりは

かゝるふみを物語と名づけたる事は、実の録のごとくはあらで、世の人のかたり伝へ来し事を、真言・寓言をも問ず、其かたるまに／＼書集たるてふ意にて、今云むかし／＼の例なし物がたりに同じ、しかはあれど文よく書たれば、こよなき心やり種／＼とぞなれりける、然るを後の世の人は物語てふ名をいかに意得つ

らん、殊にそら言にいひなしつる此伊勢物語をば、^{まこと}実の録の如く思へるこそいぶかしかりけれ、そもく其物がたりの中にはさまく有ける、先物語のいで来し祖なる竹とりの翁が事は、^{ひと}他の国の物がたりをこゝの事の如く作りなしたり、此伊勢物語と源氏物語は、こゝに有し事をあらぬさまに書なしたれば即そら言也、うつぼ・おちくぼの二物^{また}がたりは、よれる所もあるかさだかにはいひがたけれどまづはそら言也、大和・今昔の二物語は、みづから巧めるにはあらで、人のかたるを聞まゝに書つれば、^{まこと}実も虚^{まこと}ことも又いと異様なるも交れり、榮花物語は時のありさまを見きゝ或は他人^{あかしひと}の日記などをも書入たれば実の事なるを、しばらく物語とはなづけたるなりけり、かゝれば是をおきて余は^{ほか}そらごと物がたり也、^⑥

続群書類従完成会の『賀茂真淵全集』は秋成編集の刊本に依つており、「そらごと」を「^{そらごと}寓言」「^{そら言}」「^{そら}虚ごと」と記し、統一されていないが、そこには「そらごと」に寓言と虚構を重ね合わせる秋成の意識が働いてい
ると思われる。真淵は、物語とは真言^{まこと}も寓言^{そらごと}も含むものであるという物語観をもつており、『源氏物語』は「こゝに有し事をあらぬさまに書なしたれば即そら言也」とあるように、事実を臚化して書いた虚構の物語であると記している。秋成の物語観はこうした真淵の影響を強く受けていると言えよう。

そして、『源氏物語』寓言説について、その最初のものは『河海抄』（四辻善成著、貞治年間（一二三六―一二三八）成立か）であるとされている^⑦。

誠に君臣の交仁義の道好色の媒菩提の縁にいたるまでこれをのせずといふことなしそのをもむき莊子の寓言におなしき物敷詞の妖艶さらに比類なし^⑧

『河海抄』は『源氏物語』の注釈書であるが、『源氏物語』を『莊子』と並ぶ寓言の書であると述べている。本居宣長は『紫文要領』（宝暦十三年（一七六三）成立）で、物語寓言説について次のように述べている。

古抄云、物語の大綱、莊子か寓言にもとつけりと、「是又誤なり、我國には物語といふ一體の書有て、古物語共多し、されは此源氏の物語も古物語にもとつきて、其體にかける物にして、さらに人の國の書の類には

あらず、但し」すへて物語類は、なき事を作りてかける物「也」、ことに此物語「は」、をのかいはまほしき事を物語の中の人にいはせたるやうの事《おほければ、かの莊子か書と。いふ所の事と心ばへとははるかにことなれ共、「かける」かきやうの心はへはよく似たれば》、莊子の寓言の心ばへ也とはいふへし、それにもとつくといふは誤也、⑨

まず、『河海抄』などの古抄が、『源氏物語』の大綱を『莊子』の寓言に基づいたものであると解釈しているのは誤りであり、なぜなら我が国にも『源氏物語』以前に物語という文学形態はあり、その古物語に基づいて『源氏物語』は成立したのであるという。そして宣長の物語寓言説は、すべて物語類は虚構の作り物で、特に物語は作者の主張を作中人物の言葉に仮託して語ったものが多いと説いている。これは物語の虚構性に作者の真意を込めるという真淵や秋成の物語寓言説と同趣旨である。そして宣長は、『源氏物語』はその寓言の意図するものはるかに異なるけれども、手法の点において似ているので『莊子』の寓言風とは言えるけれども、『源氏物語』が『莊子』の寓言に基づいて作られたものとは言えない、と言う。

秋成が物語の寓言を述べる際に、「唐土の演義小説」として、しばしば『三国志』『水滸伝』等の宋・元代の通俗白話小説や『莊子』の寓言と我が国の物語とを並べて考えているが、宣長は我が国の物語解釈をする際に、そうした中国の寓言小説の享受を否定はしないが、すべてそれらに依拠していると盲目的に判断してしまう文学者の風潮は誤りであると批判している。

また、宣長は『源氏物語玉の小櫛』（寛政十一年〔一七九九〕刊）一の巻で、『源氏物語』の注釈書について、ちうさくは、河海抄ぞ第一の物なる、それよりさきにも、これかれとあれども、ひろからずくはしからざるを、かの抄は、やまともろこし、儒仏のもろくの書どもを、ひろく考へいだして、何事も、をさくのこれるくまなく、解あきらめられたり、さては花鳥余情あり、河海の誤れるところをわきまへ、もれたる事どもを考へくはへなど、すべてたよりとなることとおほし、此二つの抄は、かならず見ではかなはぬもの也、

但し誤^りもおほく、語の注などには、殊にひがことのみおほくして、用ひがたし、^⑩

と、『河海抄』を第一の書とし、日本や中国、儒教・仏教のあらゆる書物について広く比較考察し、すべての事柄について聊かも余すところなく解明していると評価しているが、但し誤りも非常に多く、語注に関しては特に甚だしく、用い難いと批評している。また、その他の注釈書についてもその難点を挙げている。

紫家七論といふもの一巻、これは注釈にはあらず、たゞ此物語の大むねを論じ、紫式部が才徳など、日記を引出て、くはしく考へ、昔よりの妄説^{ミソリゴト}どもをわきまへなど、さまかはりて、一ふしある物也、かならず見べし、但しそのおほむね、たゞもろこし人の、書ども作れる例をのみ思ひて、物語といふ物の趣をおもはず、物のあはれをむねとかけ^{ける}ことをば、いまだしらざるものにして、諷諭と見たるは、なほ儒者ごころにぞ有ける、^⑪

宣長は、『源氏物語』を仏教的因果観や儒教的勸善懲惡主義などの諷諭教誨をもつて解するのは大きな誤謬であるとし、『源氏物語』の本意はものあわれを知らそうとするにあるとしている^⑫。宣長の説くものあわれとは、人の心があらゆる対象にふれて自ら湧出する自然的感動であり、

本居宣長がこの物語の味到と、精密な文献学的教養と、鋭い直観とを通して見出した精神であつた。そして中世以降行われた仏教的儒教的な功利的解釈に反発し、宗教道德の外的規範を脱離し、文学それ自らに即した内在批評に立脚して、この物語が純粹な芸術的衝動の所産であることを説いた^⑬

ものであるという。宣長は、物語に儒仏の功利的解釈を加えることを批判し、物語とは作者の素直な感動を記したものであると主張している。例えば、『源氏物語玉の小櫛』一の巻で、

物語にいへるよきあしきは、よのつねの儒仏などの書にいふ善惡とは、同じからざることあり、されば物語にいへるよきあしきを、ひたぶるに儒仏の善惡とのみ心得ては、たがふふしおほかるべし、^⑭

と、物語と儒仏の善惡の違いを述べ、物語における善惡を儒仏の説く善惡でのみ解釈することは、弊害が多いこ

とを述べている。なぜなら、

道々にしたがひれ、かはれることの有て、儒の道によしとする事の、仏の道には、わろしとし、仏の道によしとする事の、儒の道には、わろしとするたぐひも有て、一やうならざるがごとく、

とあるように、儒仏間においても善悪の基準が一樣でないものであるから、儒仏と物語の善悪が異なることも多いにあり得ることであるという。それでは物語における善悪とは何かというところ、

大かた物のあはれをしり、なさけ有て、よの中の人の情にかなへるを、よしとし、物のあはれをしらず、なさけなくて、よの人のこゝろにかなはざるを、わろしとはせり、

という。宣長は「物のあはれ」を知ることが物語の本質であると主張する。「物のあはれ」とは、

そはまづ人の情の、物に感ずる事には、善悪邪正さま／＼ある中に、ことわりにたがへる事には、感ずまじきわざなれども、情は、我ながらわが心にもまかせぬことありて、おのづからしのびがたきふし有て、感ずることあるもの也、

という。つまり、「物のあはれ」とは、善悪邪正の道理に関わりなく、我が心に抑え難く自然と湧き上がってくる「人の情」であるという。

こうした宣長の主張は、秋成にも見られる。『橘の柚』(寛政二年(一八〇〇)起稿)(四上)に、
千はやぶる神の社に我かけし幣は賜らむ妹にあはなくに

筑紫を出たつ時、事無て京へと、幣奉りて頼をかけしは、かひなくは其幣物かへしたばらんと云。辛きに臨ては人情の稚くて、かゝる歎きをするそ誠心なるを、こしらへて云は、後の人の譌言也。遂にゆく道とはと歎きしを、死期の実言にこそ聞知たれ。釈の言を擬ひて、あらぬさかしらするは譌妄也。(略)

と、万葉人の「人情の稚」さから出た歎きこそ「誠心」「実言」であるとし、そこに作為を凝らし、「釈の言を擬ひて」つまり、あらぬ仏教的な功利的解釈を加えて説明するのは、後人の「譌言」「譌妄」であると述べ

ている。

『雨月物語』においては、そこに描かれる異類はすべて善悪邪正に関わりなく、人情から出た情念に素直に、自己の意志に忠実に生きる者たちである。つまり、秋成は異類化表現を通して寓意、つまり作品の主題となる真意を主張しているのである。

浅井了意は『伽婢子』（寛文六年（一六六六）刊）の序文で、次のように述べている。

仏教には三世因果の理を教へて四生流転の業を成め、或は神通或は変化の品々を説き給へり。又神道の幽微なる、草木土石に至るまで、皆その神霊ある事を誌して、不思議の妙理を現はせり。三教各霊理、奇特、怪異、感応の空しからざる事を教へて、其の道に入らしむる媒とす。^⑩

浅井了意はここで、仏教や神道は人々に怪異を説いてその道に入らせる媒介としてしていると記している。そして、怪異を扱った『伽婢子』を著したのも世間一般の婦女子の興味を惹き、彼ら読者が物語を読むことによつて改心し、正道に赴く一助となれば、と考えてのことであるという。つまり、『伽婢子』の作者は「中世以降行われた仏教的儒教的な功利的解釈」に則^{のこ}つた上で、怪異表現に作者の意図する寓意を込めていることをこの序によつて表明していることが判る。

秋成も異類化表現に寓意を込めていることは、『雨月物語』の序によつて判る。しかし秋成は、僧侶の了意が意図したような、異類化表現を仏教の布教活動の手段として用いることはなく、逆に秋成の目にはそうした仏教の一面が異類を功利的に利用しているとして苦々しく映ったことであろう。その心情は、『胆大小心録』や『春雨物語』『二世の縁』など晩年の作品において、俗化した現実の仏教に対する秋成の痛烈な批判として顕著に表れている。

このように、秋成の『源氏物語』観をめぐって考察をめぐらしてみると、そこに『雨月物語』序文において『源氏物語』に比肩させた意図の一つの可能性が浮かび上がってくる。すなわち、後に宣長が唱えたように、秋成も

物語における仏教的倫理観および儒教的道德観からの解放を『雨月物語』創作において目指したのではないか。

天明六、七年（一七八六・八七）に交された古代国語の音韻論争と記紀の日神論争をはじめ、晩年に秋成が『胆大小心録』（文化五年（一八〇八）成立）に、

〔五〕又此古言をしいてとく人あり。門人を教への子と云て、ひろく来たるをあつめられし人あり。やはり此人も私の意多かりし也。伊勢の国の人也。古事記を宗として、太古をとくとせられしとぞ。翁口あしくて、

ひが事をいふて也とも弟子ほしや古事記伝兵衛と人はいふとも

と、故人となつた宣長に対して毒舌を浴びせるなど、何かと対立することの多かつた秋成と宣長であるが、事物語観に関しては多くの点において共通した主張が窺えると言えよう。

注

①中村幸彦校注『雨月物語集』（日本古典文学大系39）岩波書店 昭和三四年 三五・三六頁 頭注

②『英草紙・西山物語・雨月物語・春雨物語』（新編日本古典文学全集28）平成七年／中村博保氏校注『春雨物語』の訳によると、「寓ごとかたりつづけて云々」は「絵そら」と語り続けて、正史であるところがたく読ませる人もあるのだからと、とある。

四二二頁

③山口剛「雨月物語片影」、後藤丹治「源氏物語に及ぼせる源氏物語の影響」（『日本文学研究資料叢書 秋成』有精堂出版 昭和

四七年 所収)、勝倉壽一(『雨月物語構想論』教育出版センター 昭和五二年)など。

④池田亀鑑『源氏物語事典 下巻』東京堂 昭和三五年 一八頁

⑤中村博保「秋成の物語論」(『日本文学研究資料叢書 秋成』有精堂出版 昭和四七年 所収) 二九七頁

⑥久松潜一監修『賀茂真淵全集 第十六卷』続群書類従完成会 昭和五六年 九頁

⑦廣田二郎『芭蕉の芸術―その展開と背景―』有精堂出版 昭和四三年 一九三頁

⑧玉上琢彌編『紫明抄・河海抄』角川書店 昭和四三年 一八六頁

⑨大野晋編『本居宣長全集 第四卷』筑摩書房 昭和四四年 八三頁

⑩注⑨に同じ。一八〇頁

⑪注⑨に同じ。一八一頁

⑫注④に同じ。二四頁

⑬注⑫に同じ

⑭注⑨に同じ。一九七―一九八頁。以下同じ。

⑮中村幸彦編『上田秋成全集 第二卷』中央公論社 平成三年 二八九頁

⑯国民図書『怪異小説集全』(近代日本文学大系 第十三卷) 昭和二年 九三頁

第二節 秋成の仏教観

第一項 『雨月物語』『白峯』『青頭巾』『貧福論』に見られる仏教観

秋成の物語観を見ると、本居宣長と同様、秋成も物語における仏教的倫理観からの解放を試みていたと思われるが、『雨月物語』『春雨物語』をはじめとする秋成の作品には、そうした秋成の物語における仏教批判はどのように表れているのであろうか。

まず、『雨月物語』『白峯』では、西行と崇徳院の霊との論争を通して秋成の儒仏観は表れている。

さりとていかに迷はせ給ふや。濁世を厭離し給ひつることのうらやましく侍りてこそ。今夜の法施に随縁したてまつるを。現形し給ふはありがたくも悲しき御ころにし侍り。ひたふるに隔生即忘して。仏果円満の位に昇らせ給へと。情をつくして諫奉る。

現世に未練を残し迷える崇徳院の霊に、西行は妄執を忘れて成仏するようにと切なる心情を込めて諫める。西行が説くのは仏教的因果論で、人間はこの世の妄執を絶ち成仏すれば、来世に生まれ変わるときに前世のことをすべて忘れ去るという仏教の教えに基づいたものである。そして西行は、生前の崇徳院の謀叛は王道の道理によるものか、私慾によるものかと質す。すると崇徳院の霊は自己の正当性を主張して次のように述べる。

臣として君を伐す。天に応じ民の望にしたがへば。周八百年の創業となるものを。ましてしるべき位ある身にて。牝鶏の晨する代を取て代らんに。道を失ふといふべからず。汝家を出て仏に姪し。未来解脱の利慾を願ふ心より。人道をもて因果に引入れ。堯舜のをしへを釈門に混じて朕に説やと。御声あらゝかに告せ給ふ。

崇徳院の妄念は、美福門院の妬みによつて帝位を横取りされた怨みから生じている。院は帝位は人徳によるもので、もし人の上に立つ天子が人道を乱すことがあれば、天命に応じ民意に従つて討つことが王道であるという儒教的な篡奪革命論を説いている。そして、院は、西行が出家して墮落した仏教に毒され、来世を救われようとの利己的な願望により、人の道を仏教的な因果応報の教理に引き入れて院を非難するのは、堯舜の説く儒教の教えを仏教に混在させて説いていることに他ならないと烈しく批判している。この崇徳院の靈の主張に仮託されて秋成の仏教批判は語られており、ここでは俗僧批判と、現世でこそ有益な王道や人道を輪廻転生、因果応報という来世にまで及ぶ仏教倫理で解釈し、それを押し付けようとする仏教徒の姿勢への批判がその対象となっている。しかし、秋成の批判は、西行に代表される仏教徒にのみ向けられているのではない。一方で秋成は西行の言葉に仮託して、政治に利用される儒教をも批判している。

是天業を重んじ孝悌をまもり。忠をつくして人慾なし。堯舜の道といふなるべし。本朝に儒教を尊みて専ら王道の輔とするは。菟道の王。百済の王仁を召て学ばせ給ふをはじめなれば。此兄弟の王の御心ぞ。即漢土の聖の御心ともいふべし。

西行は、儒教が我が国に渡来した当時は、儒教が王道の補佐として尊重され、兄弟で皇位を相譲した大鷦鷯の王と菟道の王に見られるように為政者は誠心誠意王道に「忠」を尽くしていたという。しかし、儒教でも孟子の記した篡奪革命論については否定的で、その書は「末の世に神孫を奪ふて罪なしといふ敵も出べし」とあるように、武力で帝位を奪おうとする悪臣を生み世を乱す原因になるとして、「されば他国の聖の教も。この国土にふさはしからぬことすくなからず」と述べている。「天下は神器なり。人のわたくしをもて奪ふとも得べからぬことわりなるを」とあるように、天下は私利私欲で奪い取つても得ることが出来ないのが道理であると西行は真の王道のあり方を説いている。

この西行の言葉に見られるように、秋成は真の王道を説く儒教の本質を否定しているのではなく、為政者の私

利私欲を満たすために政治的手段として悪用される本質とかけ離れた儒教のあり方を批判しているのである。従つて、仏教の説く因果論でも、儒教の教理でも、崇徳院の怨霊を鎮めることは出来ない。

猶噴火^{しんくわ}燄^{えん}にして尽ざるまゝに。終に大魔王となりて。三百余類の巨魁^{かみ}となる。(略)西行いふ。君かくまで魔界の悪業につながれて。仏土に億万里を隔給へばふたゝびいはじとて。只黙してむかひ居たりける。

烈しい怨念の尽きぬ崇徳院は遂に大魔王となつて西行に姿を現わす。仏教的倫理観から崇徳院の霊を見る西行の眼には、院の姿は「竜顔」「獸のごとく」「魔王の形あさましくもおそろし」と描写されるものであつたのである。

「白峯」では、異類化した崇徳院の霊に仮託して俗化した仏教に対する秋成の批判が語られ、西行の崇徳院への批判を通して本質からかけ離れた儒教に対する秋成の批判も主張されている。そして崇徳院の異類化表現を通して、その異類化が善悪の因縁を因果論で説く功利主義的な仏教の偏つた見方から生じたものであることを描いているのである。

秋成の仏教観は、『雨月物語』『青頭巾』にも表れている。「青頭巾」では、鬼化した阿闍梨について、快庵禪師はその因果を次のように説いている。

さるにてもかの僧の鬼になりつるこそ。過去の因縁にてぞあらめ。そも平生の行徳のかしこかりしは。仏につかふる事に志誠^{きじよう}を尽せしなれば。其童児^{わらわ}をやしなはざらましかば。あはれよき法師なるべきものを。一たび愛慾の迷路^{めいろう}に入て。無明の業火の熾^{さか}なるより鬼と化したるも。ひとへに直くたくましき性のなす所なるぞかし。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。

大系本中村幸彦氏の頭注によると、「心放せば妖魔となり、収むる則は仏果を得る」とは、摩訶止観八下などに見える魔界即仏界で、「魔ハ是レ悪縁ノ感ズル所、善ハ是レ心力ノ致ス所」と同じ思想であるが、出典未詳。①

とある。『佛教語大辞典』によると、『摩訶止観』の略として「止観」の説明があり、

天台宗の根本教義。〔略〕散乱する妄念を制止し、心を静寂にし、明智をもつて諸物の実相を観照認別すること。心を専注して正しい智慧を起こし、物事を正しく観察し、理解すること。②

とある。これを快庵禪師の言葉に参照すると、「収むる則は仏果を得る」という状態が摩訶止観にあたり、その反対に「心放せば妖魔」つまり、阿闍梨の童児への愛執という妄念に囚われた姿が鬼（異類）として描かれていることが判る。

このように「青頭巾」においても「白峯」と同様に、仏教徒である禪師が人間の異類化を仏教的因果論から説いていることが判る。次に引用する鬼化した阿闍梨と快庵禪師との対話の場面においても、そうした仏教的因果論は表明されている。

あるじの僧いふ。我あさましくも人の肉を好めども。いまだ仏身の肉味をしらず。師はまことに仏なり。鬼畜のくらき眼をもて。活仏の来迎を見んとするとも。見ゆべからぬ理りなるかな。あなたふと頭を低て黙しける。禪師いふ。里人のかたるを聞けば。汝一旦の愛慾に心神みだれしより。忽鬼畜に墮罪したるは。あさましも哀しとも。ためしさへ希なる悪因なり。夜／＼里に出て人を害するゆゑに。ちかき里人は安き心なし。我これを聞て捨るに忍びず。持来りて教化し本源の心にかへらしめんとするを。汝我をしへを聞や否や。あるじの僧いふ。師はまことに仏なり。かく浅ましき悪業を頓にわするべきことわりを教給へ。禪師いふ。汝聞とならばこゝに來れとて。簀子の前のたひらなる石の上に座せしめて。みづから帔き給ふ紺染の巾を脱て僧が頭に帔しめ。證道の哥の二句を授給ふ

江月照松風吹 永夜清宵何所為

汝こゝを去ずして徐に此句の意をもとむべし。意解ぬる則はおのづから本来の仏心に会ふなるはと。念頃（略）に教て山を下り給ふ。

禪師いふ。他善果に基て遷化せしとならば道に先達の師ともいふべし。又活てあるときは我ために一個の徒弟なり。いづれ消息を見ずばあらじとて。復び山のぼり給ふに。(略)さてかの僧を座らしめたる簀子のほとりをもとむるに。影のやうなる人の。僧俗ともわからぬまでに髭髪もみだれしに。葎むすばふれ。尾花おしなみたるなかに。蚊の鳴ばかりのほそき音こゑして。物とも聞えぬやうにまれ／＼唱ふるを聞けば

江月照松風吹 永夜清宵何所為

禪師見給ひて。やがて禪杖を拿とりなほし。作麼生何所為そもなんのしよゐぞと。一喝して他が頭を撃給へば。忽氷の朝日にあふがごとくきえうせて。かの青頭巾と骨のみぞ草葉にとゞまりける。現にも久しき念のこゝに消じつきたるにやあらん。たふときことわりあるにこそ。

禪師は阿闍梨の鬼化を悪因から起つたものであると説き、それは教化によつて本源もとの心に戻すことが出来るという。この浅ましき悪業からの解放を願う阿闍梨は、禪師から授けられた證道歌を唱え続け、禪師の一喝によつて解脱する。阿闍梨は童児への愛慾の妄執から解放されたのであるが、これは阿闍梨の心が束縛—自己の妄念と仏教的倫理観との葛藤—から自由に解き放たれたことを意味するのであらう。

阿闍梨の本源もとの心とは何か。それは結果的には阿闍梨を鬼化へと導いた「直くたくましき性さが」を指す。鵜月洋氏は、『雨月物語評釈』『青頭巾』の解説で、

「直くたくましき性」とは善悪是非の規範以前にあつて、そのいずれにも直線的に傾斜する原始的なバイタリティを言つた語であつた。作者は人間の本質を是非以前の固有な性さが、与えられた自然のうちに凝視することによつて、はじめて悪縁にあつては悪鬼となり、善縁にあつて仏果を得る、人間の論理(因果)を提示している。^③

と「直くたくましき性さが」について述べられている。ここでは、阿闍梨の「直き性さが」とは、善悪に関わりのない自然そのまま、あるがままの單純さ・素朴さを意味し、それゆゑ結果としては善悪いずれにも傾く相對的なもの

であると指摘されている。そして「たくまじき性」とは、意志的な強さ、一途さを意味する。すると、阿闍梨を妄念から解放したのは彼の「直くたくまじき性」であつたとも言える。つまり、阿闍梨にとってこの「性」は鬼化の要因であり、また一方で鬼化という象徴的な形をとって表面化した彼の妄念を取り除く要因ともなっているのである。こうして「青頭巾」では、「直し」の両義性が阿闍梨の人物造形を通して表れている。

阿闍梨は本源の心である「直くたくまじき性」を回復したが、しかし彼を救いに導いたかに見えた仏教は、最終的には阿闍梨を現世に留まらせることはなく、消滅させた。「たふときことわりあるにこそ」と称賛されて、仏教的倫理観は、一度異類化した人間を現世において救済することはないのである。

そもそも、阿闍梨の鬼化を結果的に悪と認識するものは、この仏教的倫理観である。中世の仏教説話集には、女性の本性を蛇性として悪心と捉える思想が窺える。『今昔物語集』巻第十四「紀伊国道成寺僧写法花救蛇語第三」は、安珍・清姫で著名な道成寺説話の祖型とみるべきもので、熊野参詣の若い僧に恋慕した紀伊国牟婁郡の女が、僧の違約を怒って大蛇に化し、道成寺の大鐘に逃げ隠れた僧を焼き尽くした話である。その末尾には、

然レバ、女人ノ悪心ノ猛キ事、既ニ如此シ。此ニ依テ、女ニ近付ク事ヲ仏強ニ誠メ給フ。此ヲ知テ可止キ也トナム語り伝ヘタルトヤ。④

とある。また、巻第三十一「尾張国勾経方妻夢見語第十」は、尾張の勾経方がその国で新しい妻を持ち通い続けていたが、上京の前夜、所用にかこつけその女のもとに行き共寝していると、夢に本妻が来て二人の間を裂くことを見た。帰宅すると本妻は怒り、昨夜男が見たと同じ夢を見たことを告げたという話。夢の冥合の不思議さ、嫉妬の恐ろしさを主題にしている。その末尾には、

然レバ、心ニ強ニ思フ事ハ必ズ此ク見ユル也ケリ。此レヲ思フニ、其ノ本ノ妻何カニ罪深カリケム。「嫉妬ハ罪深キ事也。必ズ蛇ニ成ニケムカシ」トゾ人云ケル、トナム語り伝ヘタルトヤ。⑤

とある。このように『今昔物語集』は、女性は悪心猛きもの、嫉妬深いもので、その罪により蛇に成ると伝えて

いる。ここに説かれる仏教的倫理観によると、女性性は蛇性と同一視され、罪深いものとされていることが判る。

これは『雨月物語』『蛇性の姪』の真女子に対する世間一般の認識として表れているもので、作品の主題に関わるものであるが、これ以外にも「青頭巾」には、異類観として次の一節がある。

凡人とうまれて。仏菩薩の教の広大なるをもしらず。愚なるまゝ。慳しきまゝに世を終るものは。其愛慾邪念の業障に攪れて。或は故の形をあらはして。悲を報ひ。或は鬼となり。蟒となりて祟りをなすためし。往古より今にいたるまで算ふるに尽しがたし。(略) 凡女の性の慳しきには。さる浅ましき鬼にも化するなり。

人間が鬼や蛇となつて祟りをなすのは、その人間が生前、仏教の教えに触れていなかったからである。女性はもとねじけた性質を持つているので、仏教の教えに導かれることもなく、死後鬼に化す例はよくあるところでは言っている。ここでいう鬼や蛇となつた人間とは、磯良や真女子を指している。

さらに、その「吉備津の釜」では、

如婦の養ひがたきも。老ての後其功を知ると。咨これ何人の語ぞや。害ひの甚しからぬも商工を妨げ物を破りて。垣の隣の口をふせぎがたく。害ひの大なるにおよびては。家を失ひ国をほろぼして。天が下に笑を伝ふ。いにしへより此毒にあたる人幾許といふ事をしらず。死て蟒となり。或は霹靂を震ふて怨を報ふ類は。其肉を醢にするとも飽べからず。さるためしは希なり。夫のおれをよく脩めて教へなば。此患おのづから避べきものを。只かりそめなる徒ことに。女の慳しき性を募らしめて。其身の憂をもとむるにぞありける。禽を制するは氣にあり。婦を制するは其夫の雄々しきにありといふは。現にさることぞかし。

とある。ここに引用した「青頭巾」「吉備津の釜」の一節は、仏教的倫理観そして道徳的倫理観から見た女性観を説いた箇所である。そして、ともに物語の発端となる箇所であり、主題に繋がる問題提起にあたる箇所であると言えよう。それによると、女性の性は「慳しき性」(ねじけた本性)と捉えられており、その罪深き性により鬼や蛇などの異類に化すことがしばしばあるが、その罪は仏教や倫理的道德により救済されるとある。この思

想は、中世の仏教説話集に見られる女性観と同趣旨のことを述べていると言えよう。

しかし、秋成はそうした仏教的倫理観こそが女性を異類化させ、悪の対象とみなした張本人であると批判しているのである。『雨月物語』においては異類化する人間は、すべて仏教的倫理観から逸脱した者たちであり、女性のみならず男性についても、決して仏教や道徳によってその魂が救済されることはない。磯良、阿闍梨が鬼となり、真女子の「性」が姪らな蛇性と呼ばれることを通して、秋成は、異類化する人間たちが既成の倫理観に抵抗する姿を描いていると言えよう。

『雨月物語』の中で、こうした秋成の仏教批判が明確に表れているのは「貧福論」である。

かく果るを仏家には前業をもて説しめし。儒門には天命と教ふ。もし未来あるときは現世の陰徳善功も来世のたのみありとして。人しばらくこゝにいきどほりを休めん。されば富貴のみちは仏家にのみその理をつくして。儒門の教へは荒唐なりとやせん。霊も仏の教にこそ憑せ給ふらめ。否ならば祥にのべさせ給へ。翁いふ。君が問給ふは往古より論じ尽さざることわりなり。かの仏の御法を聞けば。富と貧しきは前生の脩否によるとや。此はあらましなる教へぞかし。前生にありしときおのれをよく脩め。慈悲の心専らに。他人にもなさけふかく接はりし人の。その善報によりて。今此生に富貴の家にうまれきたり。おのがたからをたのみて他人にいきほひをふるひ。あらぬ狂言をいひのじり。あさましき夷こゝろをも見するは。前生の善心かくまでなりくだる事はいかなるむくひのなせるにや。仏菩薩は名聞利要を嫌給ふとこそ聞つる物を。など貧福の事に係づらひ給ふべき。さるを富貴は前生のおこなひの善りし所。貧賤は悪かりしむくひとのみ説なすは。尼嫗を蕩かすなま仏法ぞかし。貧福をいはず。ひたすら善を積ん人は。その身に來らずとも。子孫はかならず幸福を得べし。宗廟これを饗て子孫これを保つとは。此ことわりの細妙なり。おのれ善をなして。おのれその報ひの來るを待は直きこゝろにもあらずかし。

儒仏の現世における矛盾を指摘した左内に向けて、黄金の精霊はそもそも仏教とは本来善悪に関わるものでは

ないと言ひ、貧福を前世の因果論で説く現世の仏教に対し、なま仏法と批判している。ここでは現世利益を求める俗化した仏教に対し、秋成一流の正義感を以つて批評しているのである。そして「直きこゝろ」は、こうした人間の情慾を助長する因果論とは関わりのないものであるという。「貧福論」は、物語における仏教的因果論からの解放を主張した作品と言えよう。

第二項 『春雨物語』『天津処女』『二世の縁』『樊噲』に見られる仏教観

次に、『春雨物語』における秋成の仏教観を見てみる。「樊噲」には『雨月物語』『青頭巾』の主題となる一語「心放せば妖魔となり。収むる則は仏果を得る」と同趣旨の言葉がみえ、両作品は同じ主題で貫かれていることが判る。

この物かたりは、みちのくに古寺の大和尚、八十よのよはひして、けふ終らんとて、湯あみし、衣あらため、倚子に坐し、目を閉て、仏名をさへとなへす。侍者、客僧等、すゝみて申。いとたふとし、遺偈一章しめしたまへと申。遺偈と云は皆いつわり也、まことの事かたりて命終らん、我ははうきの国にうまれて、しかくの悪徒なりし、ふと思ひ入て、今日にいたる、釈迦、達磨も我もひとつ心にて、曇りはなきそとて、死たりとぞ。心をさむれは誰も仏心也、放ては妖魔とは、此はん噲の事なりけり。

(文化五年本)

「釈迦、達磨も我もひとつ心にて」は、「釈迦（仏祖）も達磨（禪宗の宗祖）もこのわたしも、皆差別なき一つの存在であつて◎」という意味である。「心をさむれは誰も仏心也、放ては妖魔」は、『雨月物語』『青頭巾』では異類と化した阿闍梨を評して「心放せば妖魔となり。収むる則は仏果を得る」とあり、「樊噲」では「誰も」が追加されている。これは、「青頭巾」の阿闍梨のように異類化する者たちも含めて「誰も」「ひとつ心」すなわち差別なき一つの存在であつて、という意味を表わしていると思われる。

そして、「青頭巾」と「樊噲」の一語は、同趣旨ながら心を「収むる」と「放す」ことが前後入れ替わった形で述べられている。この違いは、「青頭巾」では、仏教的倫理観の束縛から情念を解放して異類化した人間を描くことに重点が置かれているのに対し、「樊噲」では逆に妄念を鎮めて救いを得た人間を描くことに重点が置かれていることを表わしているであろう。

しかし、その救済は仏教によつて招来されたものではない。心直き僧との偶然の出逢いが、樊噲自身の直き人間性を開花させたのであり、ここでは「直き性」を持つことが、修行や努力によつて得られる結果ではないことが表明されている。さらに、「遺偈と云は皆いつわり也」とあるように、樊噲にとつて悟りに至る原因は仏教の功德などではない。「ふと思ひ入て」とあるように、あくまでも偶然の契機であつたことが繰り返し述べられるのである。「樊噲」においては、仏教は特別な価値の有る存在として描かれているのではないことが判る。

そして、『春雨物語』においては、樊噲は異類として描かれず、釈迦や達磨と同様に「曇りはなきそ」という状態、つまり妄念から解放された存在であると描かれている。それは「青頭巾」の鬼化した阿闍梨が、現世から消滅してはじめて妄念から解放されたのと同様である。つまり「青頭巾」の阿闍梨と樊噲は、静と動の違いはあるが紙一重の人間である。樊噲の異類化が描かれたいのは、『春雨物語』においては仏教的因果論への批判を異類化によつて描いていたのではないためであると思われる。

「天津処女」には、随所に秋成の儒仏批判と見られる見解が描かれている。

嵯峨の上皇の識度にあらたまりては、法令事しけく、儒教もはらに取用ひさせたまひけり。されど、仏法は専らおとろへすして、君の上に此御法のたゝせたまへるよとて、堂塔年なみに建ならひ、博文有験の僧等、つかさ人に同しく、朝には立ねと、まつり事をさへ時々奏したれば、おのつから彼をしへに引導せられたまふ事も、少なからずそ有ける。いかなれば、仏法の冥福をかうふらせたまひて、如来の大智の網にこめられたまふよと、下なけきする人もありけり。

嵯峨上皇の御代には、政治に頻繁に儒教の礼法が用いられたが、仏教もまた盛んで、年々多くの堂塔が建立され、表立ってではなかったが、政治に干渉してくる僧侶も出て来た。その現状を見て「なぜ帝は、現世利益の教えを信じられて、仏の知恵にまるめこまれてしまわれたのであろうか」と、心中密かに嘆く人もあったという。秋成は『雨月物語』『白峯』において政治に介入する儒教のあり方を批判しており、これは仏教についても同意見であることが判る。

仏道は猶さかんなる事怪しむへし。儒教も相並ひて行はるゝに似たれと、車の片輪のいさゝか畝そこなひて、足遅き如し。さて、政令は唐朝のさかんなるを羨みたまひ、つい御心は驕に伏したまひたりき。

ここでは、承和の世に仏教が依然として隆盛を極めているのは、不可解なことであつたと秋成は述べている。儒教とともに横行していたが、仏教に比べると沈滞していた。帝が政治に儒仏を介入させたのは、中国における政治の隆盛を羨む、つまり結局は榮華に驕る心からであつたと批判している。

そして、俗僧に対する秋成の批判は次のように描かれている。

これも修行の徳にはあらで、冥福の人なるへし

僧正遍昭について述べたものであるが、彼が時の帝に重用され僧正位に就いたのは、仏道修行からではなく、仏が授けた福運によるのであろうと皮肉を込めている。秋成は、仏教の本質を心得ぬ俗僧が権力におもねって榮達するさまを批判しているのである。また、

法師の子はほうしになれとて、髪おろさせ、素性と申せしは此人也。哥のほまれ、父に似て聞えたりしかと、時々よからぬ世こゝろのありしは、心より発せし道心にあらされは也

(以上、富岡本)

素性が時々僧侶にあるまじき俗心を起こしたのは、父の跡を継いだまでで、本心から発した菩提心ではなかったからだと述べている。秋成は、法師が世襲化し、仏教がますます俗化の一途を辿っていると批判している。このように、「天津処女」では、政治的手段として悪用される儒仏の現状批判を通して、俗僧批判を繰り返す述べ

ている。

そして、秋成の仏教批判が最も顕著に表れているのは「二世の縁」である。

あした、男とも呼て、こゝほれとて堀す。三尺はかり過て、大なる石にあたりて、是をほれは、又石のふたしたる棺あり。蓋取やらせて、内を見たれば、物有て、それか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、猶瘦々としたり。髪は膝までおひ過るを、取出さするに、たゝかるくてきたなけにも思はずと、男等云。かくとりあつかふあひたにも、鉦打手はかりは変らず。是は仏の教へに、禪定と云事して、後の世たふとからんと、思入りたる行ひなり、吾こゝにすむ事凡十代、かれより昔にこそあらめ、魂は願のまゝにやとりて、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、よみちかへらせでんとて、内にかき入させ、物の隅に喰付すなとて、あたゝかに物打かつかせ、唇咄にときゝ湯水すはず。やうゝ是を吸やう也。〔略〕

さても、仏のをしへはあたゝしき事のみそかし。かく土の下に入て、鉦打ならす事、凡百余年なるへし。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。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、三施怠らしとつとめしは、きつね、狸に道まとはされしよとて、子の物しりに聞て、日からの尸まうての外は、野山のおそひして、嫁、まこ子に手ひかれ、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、物をりゝあたへつれば、貴しと聞し事も忘れて、心しつかに暮す事のうれしさと、時々人にかたり出てうれしけ也。此ほり出せし男は、時々腹たゝしく、目怒らせ物いふ。定に入たる者そとて、入定の定助と名呼て、五とせはかりこゝに在しか、此里の貧しきやもめ住のかたへ、聲に入て行し也。齡はいくつとて己しらすても、かゝる交りはするにそありける。さてもゝ仏因のまのあたりにしるし見ぬはとて、一里又隣の里々にも、いひさやめくほとに、法師はいかりて、いつはり事也といひあさみて説法すれと、聞人やうゝ少く成ぬ。

(文化五年本)

即身仏となつた人物が蘇生し、その後は仏の教えすら忘れて俗人に混じつて生活し、妻帯までする。土中から掘り起こされた人間がだんだん蘇生して行く描写は極めてグロテクスであるが、秋成の冷徹な筆致によつて生々しい醜惡さが抑えられ、その異類化表現には却つて滑稽味が漂っている。秋成はこの描写を通して、仏教の教理がいかに現実生活において無意味であるかを痛烈な皮肉を込めて描いている。

「二世の縁」に描かれる異類化表現には、『雨月物語』全体を蔽つていたような戦慄さや緊迫感がなく、あるのは淡々とした日常性である。『春雨物語』に描かれる異類化表現は、秋成の強烈な現実認識に基づいたものであることが判る。そして、この作品において秋成の仏教批判は俗化した仏教への批判となつて表れ、人間はこうした現実には横行する仏教では決して救われることはないという主張となつて表れている。

このように、『春雨物語』において物語は、俗化した仏教的倫理観から真に解放されていると言えよう。

第三項 『胆大小心録』に見られる仏教観

次に、『胆大小心録』における仏教観を見てみる。ここには晩年の秋成の仏教批判の本質が記されている。

「二〇〇」天にさま／＼あるはいかに。儒、仏、道、又我國の古伝に云所、こと／＼くたかへり。天とあをきてのみもあらず。天禄、天資、天命、天稟など、儒二はいふ也。仏の天帝もくたりて、我法を聞となり。切支丹等の外道の法は、たゞ天師（トキ）をして、天に尊称の君あり、これを願へり。この国には、天か皇孫の御本国にて、日も月もこゝに生れたまふといひし也。是はよその国二は承知すましき事也。されは、よその国二は君とあかめて崇敬すべきことありといふたれと、此ことわりはことわりなるへからず。

ここには、近世日本における宗教の現状が窺える。秋成の眼には、我が国には儒教、仏教、道教、神道、切支丹など様々あり、統一性がないと映る。例えば、「天」という概念一つ取つてみてもそれぞれに解釈があり、我

が国は天孫の国で太陽も月も天孫から生まれたと説いているが、これは他国では通用しないものであるという。こうした我が国の宗教界における混沌とした様相は、次の記事に述べられている。

「七」仏法のさかんなるは、此国にこゆる所なしとぞ。西竺におとろへ、中土にやゝ禪宗のみ寺院をこん立すと。この国は、いにしへ、華嚴、法相、真言、中世より、善導の念仏、又達磨宗、日蓮宗。今にては門徒宗のさかんなる事、是に皆おさるゝはかり也。いづれも盛衰ありて、此門徒と云宗も、此頃はいさゝか衰ふへき端を見せたりき。されども、其宗々のいたつら事なる事、国の為にもならず、たゞ愚民の遊所とこそみゆれ。若き者の遊所にかよひ初てより、一夜も宿にあらしとするに同じく、老たる男女は必宿に一日もあらしと立走りて、参りつかふ事。又さかんなるは、狐のつきたるか如し。是は釈尊の本意にあらざるへければ、必竟は遊所と思ふてゆるしおかるゝなるへし。寂々たる寺院は、仏も安座ましますかと思ひて、門に入ては心すめる也。高坐に上りて雄弁の僧と云も、坐を下れば、大かたは俗民にて、たのもしき人もなしとこそ思ゆれ。たゞ今にては、僧も天下の民の業とゆるされて、万事は見ゆるしたまふへし。あまりに不如意の僧は、刑ありて橋頭に人に面をさらされ、又重きは島に流さるゝ也。しかれども、不如法は改るとも見へぬは、不如法の世界の仏法にて。姪奔ならずとも、利慾にふかくして、財をつまんとするはいかにそや。一身の往生の後、此財往か為そ。これたゞ利慾は婦人の情にて、つむをのみよるこはしきなるへし。人情につのりて世法にうとき愚人と云へし。新地に寺院たつかと思へは、又廟にて、或は宗門をかへるは、売利の丁人の宅居に同じ。庵住して、さる不浄に交らぬ僧もあれば、是も稀也。談義とて法をかたりて、諸国に奔走するもあり。皆いたつら事にして、糊口のためのみとぞ思はるゝ。

ここには、秋成の仏教に対する不信感が具体的に描かれている。まず、秋成は仏教の盛んなことは我が国に超える国はないという。その仏教の様相は、古来から現在に至り華嚴宗、法相宗、真言宗、善導の念仏、又達磨宗、日蓮宗、門徒宗など様々であり、どれも栄枯盛衰の様相を呈している。そして、秋成の仏教批判は「其宗々のい

たつら事なる事、国の為にもならず、たゞ愚民の遊所とこそみゆれ」と表れる。だが、「是は積尊の本意にあらざるへければ、必竟は遊所と思ふてゆるしおかるゝなるへし」とあるように、秋成は仏教の本質そのものを否定しているわけではない。ただ、現世における仏教のあり方に強い懷疑の念を抱いており、本質とはるかにかけ離れた巷に溢れた仏教、狂信的な信者、現世利益に走る俗僧や仏法を功利主義的に説く俗僧、こうした仏教界の墮落を秋成はこの記事で痛烈に批判しているのである。

次の記事では、現世の仏教は方便を説くのみで、真実ではないという。

（一二三） 仏氏方便品をとく。実に方便にして、人界に無益也。和漢にみる所許多なれば、あぐるに煩わし。よくいつわりたるは、実ならねとも興^{キョウ}あり。わるきは女童もうけすして、実ニ無益なり。信するものはおのか愚にひかれてまよふのみ。

ここでは仏教が方便のために偽りを説くのは、本質とは異なるが感興はあるという。仏教が興味本位になり無益なものになっているという。従つて真面目に信じる者は却つて愚かであり、迷うだけであるという。ここには形骸化した現世仏教の現状が記されている。

次の記事は儒教に対する批判である。

（一二〇） 聖人もたん／＼御しんたいか大きうナラシヤマシテ、悪人かたをかゝへねは、芝居かうてぬやうになつた事しや。ある儒者か、聖人とはなんても国の乱たを治めたのか聖人しや、といふたは、末世のはやさん用也。国をぬすめは侯となる、侯の心に仁義、とはくた／＼しいて、きこへにくい。その儒者とか、その心ゆへ、身持かわるうて、徂徠字しやといへは、今の俳かいしのやうな相場しやあつたけな。太宰といふか力まれても、とかくに本家の評判かわるいから、とんと跡かない。

秋成にとつては、仏教も儒教も区別することなく批判の対象となる。儒教においてもわざわざ悪人を作り出さねば説法出来ない現状になっており、聖人悪人の区別も結果如何によつて決まるといふ。このように、秋成はそ

これらの宗教が俗化し墮落している現状を痛烈に批判しているのである。

そして、次の記事にみえる「有を棄、無に帰在（せ）よ」という達磨（禪宗）、善導（浄土宗）の教えが仏教の本質であると秋成は考えている。

「一五八」さらば、日本はもとより仏国なり。達磨、善導の、有を棄、無に帰在（せ）よ、と云しは、此始てわたりしに大にたかへり。さらば、東坡が真味の仏法も、後の世につくりそへて、人をよるこはしむるか。儒道は応神にわたりしかと、人のこゝろを善に採るのみを聞しらせしかは、皆よしとおもへと、おのれか情慾にたかひ、わづかに備忘の忠臣のみ、つたはりしものなり。是善はなしかたく、人情のままに有たき慾心なり。

「有を棄、無に帰在（せ）よ」とは、同じく『胆大小心録』にある「無の見」と共通の概念であると言われている⑦。

「一六二」仏はさてもくかしこい人かな。人情の慾のかきり、先説入て、無の見に入んとするよ。三千年にして、今に直かならぬなり。達磨、善導の本源の心も、口にのみさとりにて、身の行ひをみれば、高坐にのほりしとは人たかひなり。一文不知の僧と剛毅木訥の民とには、必無の見成就の人あり。前うしろのたかひいふに及はぬことぞ。

「無の見」は、「達磨、善導の本源の心」であり、「一文不知の僧と剛毅木訥の民とには、必無の見成就の人あり」とある。中村幸彦氏は、『雨月物語』『青頭巾』で快庵禪師が鬼化した僧を評して言った「心放せば妖魔となり。収むる則は仏果を得る」は、この「一文不知の僧云々」と同じ見解から述べられたものであると言われている⑧。また、「青頭巾」と同様の思想が窺える『春雨物語』『樊噲』には、禪宗の僧となった樊噲が死に臨んで「釈迦。達磨も。我もひとつ心にて。曇りはなきぞ」と言っているが、これら「無の見」と「有を棄、無に帰在（せ）よ」、そして曇りのない「まこと」の心は、共通の思想で繋がっていると思われる。そして、阿闍梨も

樊噲もこの「無の見成就」の可能性のある人物として描かれていることが判る。

そして、こうして秋成は仏教の本質を述べたうえで、仏教が日本に渡来した後にその本質が変質してしまったと説く。応神期に渡来した儒教も「人のこゝろを善に揉もみ」の説明においては好ましいものと思われたが、そこに大きな落とし穴があり、その時々^たの爲政者に都合の良いように利用され、到底善は成しがたく、情の欲するままに扱われたと、本来の儒仏の本質と世俗化したものとの違いを述べて、現世宗教界の腐敗を嘆いている。

これと同様の見解は『金砂』(六)にも見える。そこで秋成は応神期に導入された儒教について、

人の性質を善きに撓よむる術なれば。実にしか有たき事と。誰もく諾うなひ給ふもの。おのれくか情欲にたかふ事なれば。我行なはんと云君もおはさす

という状況であつたが、履中期になつて「民の情」を知るために政治に取り入れられるようになったという。欽明期に渡来した仏教は、「人の情慾を募らせ。性質を蕩よかす妙法」であつたという。そして現在に至るまで仏教は、

貴賤己おのれに分わけて。世には見聞に飽ぬ事の多ければ。無辺無量の福德を生すと云語の。心に深く染とほりて。

誰かは是を歆慕きんぼせさらん。彼善に撓よむるの情慾せうよくに切きるとは違ちがひて。愚を惹ひき。俗を誘いふ法

であるという。人間を貴賤どちらかの身分差別で分けて、善行により福德が生じると説いても、誰がそれを歓迎するであろうか、と秋成はいう。仏教は愚俗を魅惑するものだとも言っている。従つて、仏教は

民の心には。我君の上に。此仏の貴くてまします事よと。共に志誠を致して。飽時あきしらぬ愚悪を募らしむをいかにせん。此始に渡せしは。達磨善導の教へに異なる者にて。福德果報とくふくに煩惱ぼんごを増長ぞうちやうさせる法なりけり

であるという。仏教が流布し爲政者にとつては好都合であつたが、絶えず愚悪が募るのはどうしようもない。これは、仏教の本質を説く達磨善導の本来の教えに異なるもので、因果応報も煩惱を増長させる結果を生むものに

過ぎないと批判している。

賀茂真淵は『国意考』（明和二年（一七六五）成立か）において、儒仏批判を行なっている。

むかし人のなほきよりつたへひろめて侍るにいにしへよりあまたのみやゝさかえまし給ふを此儒の事凡国に渡りつるほととなりて天武の御時大きな乱れ出来てそれよりならのみやの間も宮殿衣冠調度などからめきてよろつうはへのみやひかになりつゝうちのあるそひよこしまの心とも多くなりぬ凡儒は人の心のさかしくなるものにてよろつの民もさかしく成ゆけは君をはあかむるやうにてたふとくに過ぎしめて天か下は臣の心になりつ夫より後終にかたしけなくもすめらきを島にはふらしめ奉ることゝなりぬ是みなかのからの事のわたりてよりなす事也或人は仏の事をわろしといへど人の心のおろかになる道なれば君は天か下のおろかにならねはさかえ給はぬものにて侍りさらは仏の事は大きなわさはひに侍らぬ也凡世の中はあら山あららの有か人の住よりおのつから道の出来るか如くこゝもおのつから神代のみちのひろこりておのつからくゝつけたる道のさもらはゝすめらみかといよくさかえまさん物をかへすゝも儒の事こそその国をみたすのみならずこゝをさへかくなし侍り然るをよく物の心をもしらすおもてにつきてたゝかの道を貴み天か下おさまるわさ也とおもふよまだしき事也けり⑨

真淵は「直き」性質を持っていた古代日本の精神が変質したのは、儒教が我が国に入つたためであるという。儒教の影響により国内に動乱が起き、人心は邪になった。儒教は人の心を賢くしたが、それが過ぎて姦計を働かせるようになった。真淵は儒教を特に批判し、仏教によつて人心が愚かになつたとしても天下に影響がなければ些細な事で、取るに足らぬものと考えている。

こうした真淵の思想を享受しながら、秋成は外来宗教である儒仏の導入により、日本古代の理想的概念である「まこと」「直し」「ますらを」の本質が変容したと考えているのである。『春雨物語』「血かたびら」には次のようにある。

儒道わたりて、さかしき教にあしきを撓むかと思はれは、又枉て言を巧みにし、代々さかゆくまゝに静ならず、朕はふみよむ事うとければ、たゞ直きをつとめんとおほす。

平城天皇は、我が国に儒教が渡来して、賢い教えによつて人の心の悪が矯正されたかと思えば、実は事実を歪める理屈ばかりの言葉が巧みになって、世の中が榮えるにつれて争乱が絶えることがなくなった。人の上に立つ帝である自分は、幸いにしてこうした書物に疎いので、ただ己の心に素直であることを旨として、政治に務めようと決意する。「直し」は古代的理念を形象するもので、儒教導入以前の古代日本人が持っていた美質と考えられている。『雨月物語』において異類化する人間に理想的な「まこと」「直し」「ますらを」といった性質を描いた秋成の意図は、こうした儒仏教判が根底にあると思われる。

そして、『胆大小心録』に見られる秋成の仏教観は、『雨月物語』『春雨物語』において作品化されている。儒仏が我が国に渡来したために人心が情欲を抱くようになり、政治に利用され、内乱が起る原因となったという批判は、『雨月物語』『白峯』や『春雨物語』『血かたびら』『天津処女』に見られる。仏教的因果論の否定を述べているのは『雨月物語』では「白峯」「青頭巾」「貧福論」であり、『春雨物語』では「二世の縁」「樊噲」である。仏教によつて人間は妄念から解放されることではないと説くのは「白峯」「二世の縁」「樊噲」であり、そして「青頭巾」では、妄念は仏教的倫理観と自我との葛藤から生じており、たとえ妄念から解放されたかに見えても、それは仏教の説く悟りの状態ではなく、妄執に囚われた人間が最終的には現世から消滅していることを通して仏教批判を行なっている。

そして、『雨月物語』において、儒仏の本質を知らぬままに俗化した仏教を盲信する信者たちは、世間の人々のあり様を通して描かれている。例えば「吉備津の釜」の儒教道徳に基づく妬婦断罪論を説き、鬼と化した磯良の怨みを陰陽師の助けで鎮めようとする人々であり、「蛇性の姪」で真女子を祟り神と怖れて神仏にすがる人々、「青頭巾」で鬼化した阿闍梨を仏果によつて成仏させようとする人々である。秋成は彼らに対する批判を『雨月

物語』における異類を通して主張し、異類化は、こうした本質を弁えぬ信者と、その俗化した儒仏を説く宗教家の捻じ曲がった倫理観が生み出した不本意な結果であると捉えているのである。

注

- ① 中村幸彦校注『上田秋成集』（日本古典文学大系36）岩波書店 昭和三四年 一二六頁頭注
- ② 中村元『佛教語大辞典 上巻』『止観』の項 五〇六頁
- ③ 『雨月物語評釈』角川書店 昭和四四年 六〇七頁
- ④ 馬淵和男他校注『今昔物語集一』（日本古典文学全集22）小学館 四八一〜四八七頁
- ⑤ 馬淵和男他校注『今昔物語集四』（日本古典文学全集24）小学館 五六一〜五六五頁
- ⑥ 『英草紙・西山物語・雨月物語・春雨物語』（新編日本古典文学全集28）小学館 平成七年／中村博保訳『春雨物語』五六一頁
- ⑦ 吉江久弥『無の見―上田秋成の仏教観』（日本近世文学會『近世文藝』）平成四年 所収
- ⑧ 注①に同じ
- ⑨ 國學院大學蔵版『賀茂真淵全集 第十巻』昭和五年 三六一頁

第三節 『雨月物語』における「憤り」の意義

第一項 秋成の物語観に見られる「憤り」

本居宣長は物語の本質を「物のあはれ」と説いたが、秋成はどのような概念で捉えていたのだろうか。

『ぬば玉の巻』（安永八年〔一七七九〕成稿）には次のように記している。

そも物がたりとは何ばかりの物とか思ふ。もろこしのかしこにもかゝるたぐひは。ひたすらそらごとをもてつとめとし。専ら其実なしといへども。必よ。作者のおもひよするところ。或は世のさまのあだめくを悲しび。或は国のついでをなげくも。時のいきほひのおすべからぬを思ひ。くらゐ高き人の悪みをおそれ。いにしへの事にとりなし。今のうつゝを打かすめつゝ。おぼろげに書出たる物なりけり。

秋成は、物語とは、作者の思い・悲しみ・嘆きを臘化して描いたものであるという。こうした作者の思いは『よしやあしや』（寛政五年〔一七九三〕刊）には、「憤り」という概念で表れている。

凡物学びて才ある人の時にあはぬは、我有一宝剣といひ、しら玉はよししらずとも我ししれらばとよみ、或は書は憤りになるとも云、やまともろこし、人の心は異ならぬもの也けり。彼士にては演義小説といひ、こゝには物がたりとよぶ。それ作り出る人の心は、身幸ひなきを歎くより、世をもいきどほりては、昔を恋しのび、或は今の世の中さく花のにほふが如く栄ゆくを見ては、やゝうつろひなん事をおもひ、あるは時めく人の末いかならんを、私ながらもあざみ、又ためしなき齢をねがふも、つひには玉手匣のむなしきをさとし、えがたき宝をしもゝとめあるく痴ものゝうへを愧かしむにも、たゞ今の世の聞えをはばかりて、むかし／＼の跡なし言に、何の罪なげなる物がたりして書つゞくるなん、かゝるふみの心しらびなりける。

ここでは、物語を次のように定義付けている。

① 作者の「憤り」を記したものの〈何を〉

② 「憤り」を発するにしても、時代の世相を憚って醜化して描く〈何故か・③の理由〉

③ 過去の出来事、虚構の物語として描く〈表現方法〉

すなわち物語は、これら〈何を〉〈何故か〉〈表現方法〉が三位一体となって描かれたものであるという。秋成は物語の本質を「憤り」という概念で捉えていたことが判る。そして、この「憤り」とは、「嘆き」「いきどほり」「恋しのび」「あざみ」「むなしき」を「さとし」「愧かしむ」といった作者の諸々の思いであるという。この点で、宣長のいう「物のあはれ」が主として物事に接した時に感じるしみじみとした情趣を指すのに比べると、秋成の「憤り」は、より烈しい情念の表れであることが判る。そして、秋成のいう物語とは、作者のこうした「憤り」が「そらごと」（寓言）を通して描かれたものと考えられる。

先に第三章第一節で考察した秋成の物語観や、ここで取り上げた『よしやあしや』などに見られる物語観を総括して考えると、『雨月物語』という作品は、特に第三の表現方法に重点が置かれていることが判る。つまり、『雨月物語』では虚構性が異類化表現という形で描かれ、その異類化表現に秋成の真実（寓意）が托されていると読み取ることが出来る。そして、秋成の真意は具体的には「憤り」という概念で作品の中に表れ、異類化表現を通して秋成の真意が潜む「憤り」は描かれていると思われる。

『雨月物語』九編において、その「憤り」は具体的に何を表したもののなか、そしてそこに込められた秋成の真意は何かを考察しなければならない。

第二項 『雨月物語』における「憤り」の性質

「白峯」では、新院（崇徳院）の異類化が次のように描かれている。

眼をひらきてすかし見れば。其形異なる人の。背高く瘦おとろへたるが。顔のかたち着たる衣の色紋も見えで。こなたにむかひて立るを。西行もとより道心の法師なれば。恐ろしともなくて。こゝに來たるは誰と答ふ。かの人いふ。前によみつること葉のかへりこと聞えんとて見えつるなりとて

松山の浪にながれてこし船のやがてむなしくなりにけるかな

喜しくもまうでつるよと聞ゆるに。新院の靈なることをしりて。地にぬかづき涙を流していふ。さりといかに迷はせ給ふや。濁世を厭離し給ひつることのうらやましく侍りてこそ。今夜の法施に随縁したてまつるを。現形し給ふはありがたくも悲しき御こゝろにし侍り。ひたふるに隔生即忘して。仏果円満の位に昇らせ給へと。情をつくして諫奉る。

西行は、「其形異なる」状態で出現した崇徳院の靈に対し、現世に妄念を残さず成仏するようにと心情を込めて諫める。ここで西行に妄念と諫められる、異類化した崇徳院の「憤り」とはどのようなものであったのか。

汝しらず。近來の世の乱は朕なす事なり。生てありし日より魔道にこゝろざしをかたふけて。平治の乱を發さしめ。死て猶朝家に崇をなす。見よくやがて天が下に大乱を生ぜしめんといふ。〈略〉

汝聞け。帝位は人の極なり。若人道上より乱す則は。天の命に応じ。民の望に順ふて是を伐。抑永治の昔。

犯せる罪もなきに。父帝の命を恐みて。三歳の體仁に代を禪りし心。人慾深きといふべからず。體仁早世ましては。朕皇子の重仁こそ国しらすべきものをと。朕も人も思ひをりしに美福門院が妬みにさへられて。

四の宮の雅仁に代を簒はれしは深き怨にあらずや。〈略〉されど世にあらせ給ふとは孝信をまもりて。勤色にも出さざりしを。崩させ給ひてはいつまでありなと。武きこゝろざしを發せしなり。〈略〉

今事を正して罪をとふ。ことわりなきにあらず。されどいかにせん。〈略〉ひたすら後世のためにとて。五部の大乗經をうつしてけるが。貝鐘の音も聞えぬ荒磯にとゞめんもかなし。せめては筆の跡ばかりを洛の中

に入させ給へと。仁和寺の御室の許へ。経にそへてよみておくりける

浜千鳥跡はみやこにかよへども身は松山に音をのみぞ鳴

しかるに少納言信西がはからひとして。若呪詛の心にやと奏しけるより。そがまゝにかへされしぞうらみなれ。〈略〉今は旧しき讐なるかな。所詮此経を魔道に回向して。恨をはるかさんと。一すじにおもひ定て。

指を破り血をもて願文をうつし。経とともに志戸の海に沈てし後は。人にも見えず深く閉こもりて。ひとへに魔王となるべき大願をちかひしが。はた平治の乱ぞ出きぬる。〈略〉朕も其秋世をさりしかど。猶噴火熾にして尽ざるまゝに。終に大魔王となりて。三百余類の巨魁となる。朕けんぞくのなすところ。人の福を見ては転して禍とし。世の治るを見ては乱を發さしむ。

異類に化した崇徳院の「憤り」は、怨・うらみ・讐・恨となつて表れている。この「憤り」とは、父帝への孝信や後世へのひたすらな願いという「まこと」の情が踏みじられたことから生じている。そして、こうした崇徳院の「憤り」は、魔道にこころざしを傾けることにより世間に祟りをなしている。そのこころざしは、院の「武きこころざし」より發したものであるという。崇徳院の「憤り」は「猶噴火熾にして尽ざるまゝ」であつたように、死後異類と化して復讐を遂げるほど烈しいものであつた。

「白峯」では、「憤り」は「うらみ」（怨・恨・讐）に表象されており、「うらみ」が崇徳院の異類化の契機となつている。

「菊花の約」では、左門と宗右衛門の信義の篤さが「まこと」の情より起つたものとしてその結び付きを強めている。左門と宗右衛門の「まこと」は以下のように描かれている。

左門いふ。見る所を忍びざるは人たるものゝ心なるべければ。厚き詞ををさむるに故なし。猶逗まりていはり給へと。実ある詞を便りにて日比経るまゝに。物みな平生に遯くぞなりにける。〈略〉

左門歛びに堪ず。母なる者常に我孤独を憂ふ。信ある言を告なば齡も延なんにと。伴ひて家に帰る。〈略〉

赤穴拝していふ。大丈夫は義を重しとす。功名富貴はいふに足す吾いま母公の慈愛をかふむ。賢弟の敬を納む。何の望かこれに過べきと。よろこびうれしみつ。又日来をとまりける。(略)

左門いふ。兄長必此日をあやまり給ふな。一枝の菊花に薄酒を備へて待たてまつらんと。互に情をつくして赤穴は西に帰りけり。(略)

左門云。赤穴は信ある武士なれば必約を誤らじ。

左門の母は、宗右衛門は「信ある武士」であるから、たとえ一日二日約束の日を違えたとしても必ず左門の元へ戻つて来るに違いないから、心を落ちつけて待つようにと宗右衛門との再会に逸る左門を説得する。それに對し左門はあくまでも約束の日に固執する。一般的には母親の判断が常識的なものであろう。言わば左門の態度はこの常識から外れたものであるが、しかし物語は左門の期待通りに向う。

老母左門をよびて。人の心の秋にはあらずとも。菊の色こきはけふのみかは。帰ってくる信だにあらば。空は時雨にうつりゆくとも何をか怨べき。入て臥もして。又翌の日を待べしとあるに。否みがたく。母をすかして前に臥しめ。もしやと戸の外に出て見れば。銀河影きえぐに。氷輪我のみを照して淋しきに。軒守る犬の吼る声すみわたり。浦浪の音ぞこゝもとにたちくるやうなり。月の光も山の際に陰くなれば。今ほとて戸を閉て入んとするに。たゞ看。おぼろなる黒影の中に人ありて。風の随來るをあやしと見れば赤穴宗右衛門なり。

しかし、期待通りと見えた再会は左門にとって意外な結果を齎した。「大丈夫」であり、「まこと」を持った宗右衛門は異類化していたのである。宗右衛門の異類化は「きたなき靈のかりに形」を現わしたものと描かれている。そして、その異類化は、先に「互に情」を尽くした左門との信義を全うした結果であつたのである。赤穴猶答へもせで。長嘘をつぎつ。しばししていふ。賢弟が信ある變応をなどいなむべきことわりやあらん。欺くに詞なければ。実をもて告るなり。必しもあやしみ給ひそ。吾は陽世の人にあらず。きたなき

靈のかりに形を見えつるなり。

こうして宗右衛門の異類化は、「まこと」を貫こうとする強い意志によつて齎されたのである。「まこと」を持った人間が異類化することを通して、秋成は不合理への「憤り」を表しているのである。

明る日左門母を拝していふ。吾幼なきより翰墨に托るといへども。国に忠義の聞えなく。家に孝信をつくすことあたはず。徒に天地のあひだに生るゝのみ。兄長赤穴は一生を信義の為に終る。小弟けふより出雲に下り。せめては骨を藏めて信を全うせん。

そうした宗右衛門の「まこと」の情に応えて、左門も信義の約束を果たす。命を懸けて守った宗右衛門の「まこと」は、左門に継承されるのである。

左門座をすゝみて。伯氏宗右衛門塩冶が旧交を思ひて尼子に仕へざるは義士なり。士は旧主の塩冶を捨て尼子に降りしは士たる義なし。伯氏は菊花の約を重んじ、命を捨て百里を来しは信ある極なり。士は今尼子に媚て骨肉の人をくるしめ。此横死をなさしむるは友とする信なし。経久強てとゞめ給ふとも。旧しき交はりを思はず。私に商鞅叔座が信をつくすべきに。只栄利にのみ走りて士家の風なきは。即尼子の家風なるべし。さるから兄長何故此国に足をとゞむべき。吾今信義を重んじて態々こゝに来る。汝は又不義のために汚名をのこせとて。いひもをはらず抜打に斬つければ。一刀にてそこに倒る。

このように、宗右衛門の異類化は「まこと」の情より起こり、その「まこと」は左門に受け継がれることで宗右衛門と左門の信義の約は全うされる。「菊花の約」における「憤り」は、「まこと」（実・信・情）を踏みにじられた怒りに表れていることが判る。

「浅茅が宿」では、異類と化した宮木の「憤り」はどのような心情で表現されているのであろうか。

勝四郎が妻なるものも。いづちへも遁れんものと思ひしかど。此秋を待と聞えし夫の言を頼みつゝも。安からぬ心に日をかぞへて暮しける。秋にもなりしかど風の便りもあらねば。世とゝもに憑みなき人心かな

と。恨みかなしみおもひくづをれて

夫と交したはかない約束を信じ、待つことから生じた宮木の「恨みかなしみ」は、やがて宮木を異類化へと導く原動力となっていく。

といったう黒く垢づきて。眼はおち入たるやうに。結たる髪も脊にかゝりて。故の人とも思はれず。夫を見て物をもいはで潜然となく。〔略〕

妻涙をとどめて。一たび離れまいらせて後。たのむの秋より前に恐しき世の中となりて。里人は皆家を捨て海に漂ひ山に隠れば。適に残りたる人は。多く虎狼の心ありて。かく寡となりしを便りよしとや。言を巧みていざなへども玉と碎ても瓦の全きにはならはじものをと。幾たびか辛苦を忍びぬる。銀河秋を告れども君は帰り給はず。冬を待。春を迎へても消息なし。今は京にのぼりて尋ねまいらせんと思ひしかど。丈夫さへ宥さざる関の鎖を。いかで女の越べき道もあらじと。軒端の松にかひなき宿に。狐鵲を友として今日までは過しぬ。今は長き恨みもはれぐとなりぬる事の喜しく侍り。逢を待間に恋死なんは人しらぬ恨みなるべしと。又よと泣を。夜こそ短きにといひなぐさめてともに臥ぬ。

帰らぬ夫を待ち続けることから生じた「恨み」が晴れたとき、異類と化した宮木は現世から姿を消している。

「浅茅が宿」において描かれる「憤り」は、宮木の「恨み」に表象されている。

「夢応の鯉魚」においては、興義の異類化は「魚の遊びをうらやむころ」より起っている。鯉魚へ向けた強い妄執の表れであるが、「憤り」に相当するような烈しさはない。

「仏法僧」においても秀次一行の異類化は「憤り」の表象として表れている。

淡路と聞えし人にはかに色を違へて。はや修羅の時にや。阿修羅ども御迎ひに來ると聞え侍る。立せ給へといへば。一座の人々忽面に血を濺ぎし如く。いざ石田増田が徒に今夜も泡吹せんと勇みて立躁ぐ。秀次木村に向はせ給ひ。よしなき奴に我姿を見せつるぞ。他二人も修羅につれ來れと課せある。老臣の人々かけ

隔たりて声をそろへ。いまだ命つきざる者なり。例の悪業なせさせ給ひそといふ詞も。人々の形も。遠く雲井に行がごとし。

「修羅の時」とは、魔道で修羅道の苦をうける刻限であり、修羅道とは天狗道のことを指すという。そして、修羅道へは、この世で我執つよい行動をし、うらみを持って没した怨霊が入るという①。「白峯」の崇徳院の霊も帝位を奪われた怨みから死後魔道に堕ちており、「仏法僧」の秀次一行の場合も「憤り」は「うらみ」となつて表れていると言えよう。

「吉備津の釜」においては、磯良の「憤り」はどのように表れているのか。

されどおのがまゝの好たる性はいかにせん。いつの比より輦の津の袖といふ妓女にふかくなじみて。遂に贖ひ出し。ちかき別荘をしつらひ。かしこに日をかさねて家にかへらず。磯良これを怨みて。或は舅姑の忿に托て諫め。或ひは徒なる心をうらみかこてども。大虚にのみ聞なして。後は月をわたりてかへり来らず。父は磯良が切なる行止を見るに忍びず。正太郎を責て押籠ける。磯良これを悲しがりて。朝夕の奴も殊に実やかに。かつ袖が方へも私に物を飼りて。信のかぎりをつくしける。(略)

此金を得て密に家を脱れ出。袖なるものを俱して。京の方へ逃のぼりける。かくまでたばかられしかば。今はひたすらにうらみ歎きて。遂に重き病に臥にけり。井沢香央の人々彼を惡み此を哀みて。専医の驗をもとむれども。粥さへ日々にすたりて。よろづにたのみなくぞ見えにけり。

「信のかぎり」を尽くしたにもかかわらず、夫の度重なる裏切りに対して磯良は怨み、その歎きは遂に「窮鬼」となつて袖を取り殺す。

しかるに袖。風のこゝちといひしが。何となく腦み出て。鬼化のやうに狂はしげなれば。こゝに來りて幾日もあらず。此禍に係る悲しさに。みづからも食さへわすれて抱き扶くれども。只音をのみ泣て。胸窮り堪がたげに。さむれば常にかはるともなし。窮鬼といふものにや。古郷に捨し人のもしやと独むね苦し。(略)

看／＼露ばかりのしるしもなく。七日にして空しくなりぬ。天を仰ぎ。地を敲きて哭悲しみ。ともに物狂はしきを。さま／＼といひ和さめて。かくてはとて遂に曠野の烟となしはてぬ。

磯良の異類化は、この夫への「怨み」から起っている。

あるじの女屏風すこし引あけて。めづらしくもあひ見奉るものかな。つらき報ひの程しらせまいらせんといふに。驚きて見れば。古郷に残せし磯良なり。顔の色いと青ざめて。たゆき眼すざましく。我を指たる手の青くほそりたる恐しさに。あなやと叫んでたをれ死す。〈略〉

陰陽師占べ考へていふ。災すでに窮りて易からず。さきに女の命をうばひ。怨み猶尽ず。足下の命も旦夕にせまる。此鬼世をさりぬるは七日前なれば。今日より四十二日が間戸を閉ておもき物齎すべし。〈略〉かの鬼も夜ごとに家を繞り或は屋の棟に叫びて。忿れる声夜ましにすざまし。〈略〉

いかになりつるやと。あるひは異し。或は恐る／＼。ともし火を挑げてこゝかしこを見廻るに。明たる戸腋の壁に腥／＼しき血漉ぎ流て地につたふ。されど屍も骨も見えず。月あかりに見れば。軒の端にもあり。ともし火を捧げて照し見るに。男の髪の髻ばかりかゝりて。外には露ばかりのものもなし。

磯良の「怨み」は死後なお尽きることなく、鬼と化して袖ばかりか正太郎の命までも奪う。「吉備津の釜」においては「憤り」は、磯良の「怨み」となつて表れ、それが異類化の原動力となつてゐる。

「蛇性の姪」においては、豊雄の心変わりが生じさせた真女子の「恨み」が蛇性表出の契機となつてゐる。富子即「面」をあげて。古き契を忘れ給ひて。かくことなる事なき人を時めかし給ふこそ。こなたよりまして悪くあれといふは。姿こそかはれ。正しく真女子が声なり。聞にあさましう。身の毛もたちて恐しく。只あきれまどふを。女打ゑみて。吾君な怪しみ給ひそ。海に誓ひ山に盟ひし事を速くわすれ給ふとも。さるべき縁にしのあれば又もあひ見奉るものを。他し人のいふことをまことしくおぼして。強に遠ざけ給はんには。恨み報ひなん。紀路の山／＼さばかり高くとも。君が血をもて峰より谷に漉ぎくださん。あたら御身をいた

づらになし果給ひそといふに。

真女子の「恨み」は、「他し人のいふことをまことしくおぼして」真女子を避ける豊雄の仕裏切り行為を受けて、対象としては豊雄以外の人々（他し人）に向けられている。そこには、真女子を「蛇性の姪」として調伏しようとする世間の人々に対する真女子の「憤り」がある。従って、「憤り」から生じる真女子の異類化は、豊雄以外の人々の眼の前にのみ現われている。

富子豊雄にむかひて。君何の讐に我を捉へんとて人をかたらひ給ふ。此後も仇をもて報ひ給はゞ。君が御身のみにあらじ。此郷の人々をもすべて苦しきめ見せなん。ひたすら吾貞操をうれしとおぼして。徒くしき御心をなおぼしそと。

真女子の「憤り」は、豊雄との「古き契」や豊雄に捧げた「貞操」という「まこと」の情を貫くために生じている。それは「菊花の約」の宗右衛門や「浅茅が宿」の宮木、「吉備津の釜」の磯良の心情と何の隔たりもないものである。宮木、磯良や真女子の「憤り」には、虐げられた者の恨みや怒りが表れている。

「青頭巾」の阿闍梨の異類化も「憤り」の表象である。

さるに茲年四月の比。かの童児かりそめの病に臥けるが。日を経ておもくなやみけるを痛みなしませ給ふて。国府の典薬のおもだしきをまで迎へ給へども。其しるしもなく終にむなしくなりぬ。ふところの壁をうばはれ。挿頭の花を嵐にさそはれしおもひ。泣くに涙なく。叫ぶに声なく。あまりに歎かせたまふまゝに。火に焼。土に葬る事をもせで。臉に臉をもたせ。手に手をとりとくみて日を経給ふが。終に心神みだれ。生てありし日に違はず戯れつゝも其肉の腐り爛るを吝みて。肉を吸骨を嘗て。はた喫ひつくしぬ。寺中の人々。院主こそ鬼になり給ひつれと。連忙逃さりぬるのちは。夜く里に下りて人を驚殺し。或は墓をあばきて腥くしき屍を喫ふありさま。実に鬼といふものは昔物がたりには聞もしつれど。現にかくなり給ふを見て侍れ。

阿闍梨の「憤り」は、童児を喪った歎きとして表れている。阿闍梨は「憤り」により鬼と化すが、それは阿闍梨の「ひとへに直くたくまじき性」より起こったものという。「憤り」と異類化の關係がここに示されていると思われる。即ち、「丈夫心」「直し」や「まこと」の情という異類化の要因となり得る「性」を、通常の人間よりも際立つて強く持つ人間たちが、「憤り」を発すること、その「憤り」の表象として異類化は描かれているのである。

こうした「憤り」と異類化との相関性は、最終章の「貧福論」においてはじめて明確に記されている。

其夜左内が枕上に人の来たる音しけるに。目さめて見れば。燈臺の下に。ちいさげなる翁の笑をふくみて座れり。左内枕をあげて。こゝに来るは誰。我に糧からんとならば力量の男どもこそ参りつらめ。你がやうの耄たる形してねふりを魔ひつるは。狐狸などのたはむるゝにや。何のおぼえたる術がある。秋の夜の目さましに。そと見せよとて。すこしも騒ぎたる容色なし。翁いふ。かく参りたるは魑魅にあらざらず人にあらず。君がかしづき給ふ黄金の精霊なり。年来篤くもてなし給ふうれしさに。夜話せんとて推てまいりたるなり。君が今日家の子を賞じ給ふに感て。翁が思ふこゝろばへをもかたり和さまんとて。仮に化を見はし侍るが。十にひとつも益なき閑談ながら。いはざるは腹みつれば。わざとにまうでゝ眠をさまたげ侍る。

黄金の精霊の「憤り」は、世間の人々が富を卑しく愚かなものと考える風潮に対して生じている。その主張は、往古の富者は天地自然の時機を計り、地の利を察していたので自然に富貴を得た。富貴の人は王者の風格を持っていたのである。それを後世の人間が富貴を蔑み、清貧を楽しむという高邁な風潮を生み出して金の徳を軽んじ、そのために零落して子孫まで絶やしてしまうのは賢明とは言えない。人間は金を大切にすべきである、というものであった。

こうした黄金の精霊の「憤り」は、金に執着するあまり世間の人々から爪はじきをされ、「当世の一奇士」と噂される左内を相手に語られている。黄金の精霊にとって左内は、人間の中でもその志を同じくする存在であつ

たのである。

そして、黄金の精霊は、まさに自らの「憤り」を語るために左内の枕上に出現したのだと述べている。
今夜此憤りを吐て年来のこころやりをなし侍る事の喜しさよといふ。

これは、「貧福論」に限らず『雨月物語』九編が恨み・怒り・悲しみといった「憤り」の内容を読者に語るために創作されたことを暗示している。高田衛氏は、これについて次のように指摘されている。

「憤りを吐」は意外に重要な記述である。本編の黄金精霊のわざわざの出現はそのためであり、ひいては『雨月物語』各編における怪異出現の理由につながるだろう。「各自才ヲ愛シ文ヲ舞ハスハ、悶ヲ解キ憤ヲ発スル者矣」（藤簍冊子・序）、「書は憤りになるとも云、やまともろこし人の心は異らぬもの也けり」（よしやあしや）と、秋成は文学創造の根本動機を中国古代以来の著書発憤説に仮託していることを指摘しておく。②

高田氏は、「憤りを吐」は『雨月物語』各編における怪異出現の理由につながると述べられている。確かにこれまで見てきたように、『雨月物語』の「憤り」は異類化する人間像を通して描かれ、そこには秋成の主張が仮託されていると思われる。

次に、『雨月物語』における「憤り」と異類化の必然性との相関性を、秋成の異類観との関わりから述べていきたい。

第三項 「貧福論」における異類観―「仮の化」および「真の化」をめぐって―

黄金の精霊は、自らの「憤り」を述べるために現われている。そして、勿論、この黄金の精霊の「憤り」には秋成自身のメッセーじが仮託されている。その「憤り」の内容として黄金の精霊は、次に独自の異類観を語る。それは、秋成の異類観が集約され、表明されたものと思われる。そして、そこには秋成の真意が潜んでいると考

えられる。従つて、「貧福論」に見られる異類観は、『雨月物語』全体における異類観を総括したものであると考
えられる。ここでは「貧福論」に見られる異類観に焦点をあて、その特徴を考察したい。

黄金の精霊は自らの異類観を次のように語る。

我今仮に化をあらはして話るといへども。神にあらず仏にあらず。もと非情の物なれば人と異なる慮あり。
〔略〕我もと神にあらず仏にあらず。只これ非情なり。非情のものとて人の善惡を糺し。それにしたがふ
べきいはれなし。善を撫惡を罪するは。天なり。神なり。仏なり。三ツのものは道なり。我ともがらのおよ
ぶべきにあらず。只かれらがつかへ傳く事のうやくしきにあつまるとするべし。これ金に靈あれども人
とこゝろの異なる所なり。〔略〕我は仏家の前業もしらず。儒門の天命にも抱はらず。異なる境にあそぶな
りといふ。

黄金の精霊は、狐狸などの魑魅魍魎の類ではなく、人間でもない非情の物であるという。非情の物であるので
人間の善惡の判断に関わることはない。ただ、財貨を大切にし、大事に扱ってくれる人間の許に金は集まるので
ある。そして、自分のような異類は、仏教的因果論や儒教的道德観などには関わりのない存在である、と黄金の
精霊はこのように自らの異類観を語る。

このように、ここでは「もと非情の物なれば人と異なる慮あり」「非情のものとして人の善惡を糺し、それに
したがふべきいはれなし」「これ金に靈あれども人とこゝろの異なる所なり」と、人間と異類（黄金の精霊）と
の相違を繰り返して述べている。これらと同趣旨の記述は、『胆大小心録』にも見える。

〔三〇〕仏氏云、神仏同躰と。翁おもふ、仏は聖人と同じく、善根をうへて大樹とさかへさせ、ついに世かい
を覆ふにいたるへし。うき世の民に袖覆ふと云師は小乗のみ。神は神にして、人の修し得て神となるにあら
ず。易云、陰陽不測謂之神。はかるへからずの事明らか也。されはこそ、人の善惡邪正の論談なき歟。我に
よくつかふる者にはよく愛す。我におろそけなれば罰す。狐狸二同じきに似たり。〔略〕

(二三) 儒者と云人も、又一僻になりて、妖怪はなき事也、とて翁か幽霊物かたりしたを、終りて後に恥かしめられし也。狐つきも癩症かさま／＼に問答して、おれはこの狐しや、といふのしや、人につく事かあらふものか、といはれたり。是は道に泥みて、心得たかひ也。狐も狸も人につく事、見る／＼多し。又きつねでも何ても、人にまさはるは渠か天稟也。さて、善惡邪正なきか性也。我によきは守り、我にあしきは崇る也。狼さへよく報ひせし事、日本紀欽明の巻の始にしろされたり。神といふも同じやうに思はるゝ也。よく信する者には幸ひをあたへ、怠れはたゞる所を思へ。仏と聖人は同じからず。人体なれば、人情あつて、あしき者も罪は問さる也。(略)

秋成は、「異類は人間と異なる」ということを繰り返し述べている。しかし、なぜこのように異類と人間の異質性を強調する必要があるのか。その真意は、実は「異類は人間と異なるものではない」ということの裏返しであるからではないか。秋成は「異類は人間と異なる」と強調することにより、「異類は人間と異なるものではない」という真意を逆説的に表明していると推察される。

この問題について、逆に「異類と人間は異なるものではない」という秋成の主張が表明されていると思われる『雨月物語』の作品に着目することで解答を得たい。この異類と人間の同質性を説いた作品は、『雨月物語』九編の中間に位置する「夢応の鯉魚」である。興義は鯉魚に化すことで異類と人間が本質的には何ら変わるものではないことを認識するのである。さらに、「夢応の鯉魚」には「憤り」に相当するような烈しい主張が見えず、この点においても「夢応の鯉魚」は「貧福論」と対照的な一編であると言えよう。しかし、ともに異類観を提示した作品である点において、この二作品は表裏一体の関係にあると言えよう。しかも、「夢応の鯉魚」も「貧福論」も、『雨月物語』のその他の戦慄的な七編の作品の中にあつて、恐怖を語らない点でともに緊張を和らげる役割を担った作品と言える。このように、「夢応の鯉魚」と「貧福論」は対照的ではあるが、共通点の多い作品であると言える。

さて、「貧福論」においても『胆大小心録』においても、秋成は異類を「人とこと也」と述べているが、しかしどの記述においても、その相違点は異類には「善惡邪正」がないという点において人間と異なるという主張になっている。この「善惡邪正」とは人間が（特に儒仏の倫理観が）作り出したものである。「貧福論」で秋成は黄金の精霊に「人の善惡を糺し。それにしたがふべきいはれなし」「善を撫惡を罪するは。天なり。神なり。仏なり。三ツのものは道なり。我ともがらのおよぶべきにあらず」と言わせている。従つてそもそも異類には「善惡邪正」の別などなく、こうした価値観以前には、人間も異類もその本質的なものは同じであると秋成は『雨月物語』の中で主張しているのである。

こうした秋成の主張を『雨月物語』の中に描かれている「仮の化」「真の化」についての考察を通してさらに追究したい。

（一）「仮の化」について

「貧福論」で黄金の精霊は、左内に「憤り」を吐露するため「仮に化をあらはし」たという。具体的に黄金の精霊の「仮の化」とは「ちいさげなる翁」に変化した姿である。「蛇性の姪」においてもこの「仮の化」という概念は表れている。

畜你が秀麗に軒けて你を纏ふ。你又畜が仮の化に魅はされて丈夫心なし。今より雄氣してよく心を静まりまさらば。此らの邪神を逐はんに翁が力をもかり給はし。ゆめ／＼心を静まりませ

これは、当麻の酒人が豊雄を説諭した言葉である。ここで酒人は真女子を「畜」と呼び、豊雄は真女子の「仮の化」に惑わされていると指摘する。酒人のいう「仮の化」とは、豊雄の眼に映る「女しき」真女子の姿である。そして、「真の化」は、

此邪神は年経たる蛇なり。かれが性は姪みだりなる物にて。牛と犂つるみては鱗を生み。馬とあひては龍馬を生といへり。此魅はせつるも。はたその秀麗かほよきに。たると見えたり。かくまで執ねきをよく慎み給はずば。おそらくは命を失ひ給ふべし

とあるように、「蛇性の姪」としての真女子であるという。しかしこの「真の化」は最後まで豊雄の眼には映らない。豊雄にとつて真女子の「真の化」とは、当麻の酒人のいう「真の化」（「蛇性の姪」ではなく、「仮の化」（「女しき」）の方であつたのである。「蛇性の姪」という物語は、真女子像を通して「仮の化」と「真の化」が表裏一体の關係にあることを象徴的に描いている。そして、それは人間と異類の關係を表しているのであるが、その実体は真女子という個としての存在であつた。

こうして「蛇性の姪」においては、認識の違いによつて同一の存在に「仮の化」と「真の化」という二つの側面があることを暗示しているが、「貧福論」においては「仮の化」と「真の化」はどのように描かれているのか。先述のように、黄金の精霊の「仮の化」とは「ちいさげなる翁」に変化した姿である。「貧福論」においては「真の化」は描かれていない。ただし、「蛇性の姪」において真女子に対して「仮の化」という認識を持つていたのは、当麻の酒人をはじめとする世間の人々である。真女子自身には、「仮の化」「真の化」などという認識はない。

しかし、「貧福論」において「仮の化」という認識は、「我今仮に化をあらはして語る」とあるように、黄金の精霊自身のものである。これは、秋成が黄金の精霊自身に「仮の化」と言わせながらも「真の化」を描かないことで、「仮の化」も「真の化」もその本質は同じであることを暗示しているのではないか。

(二)「真の化」について

黄金の精霊が「仮の化」と「真の化」の同一化の象徴であることを説明するには、何を根拠に挙げればよいか。次に、描かれていない黄金の精霊の「真の化」はどのようなものを考察する。

「蛇性の姪」の真女子は、豊雄の心変わりを責めて次のように訴える。

富子即面をあげて。古き契を忘れ給ひて。かくことなる事なき人を時めかし給ふこそ。こなたよりまして悪くあれといふは。姿こそかはれ。正しく真女子が声なり。聞にあさまじう。身の毛もたちて恐しく。只あきれまどふを。女打ゑみて。吾君な怪しみ給ひそ。海に誓ひ山に盟ひし事を速くわすれ給ふとも。さるべき縁にしのあれば又もあひ見奉るものを。他し人のいふことをまことしくおぼして。強に遠ざけ給はんには。恨み報ひなん。紀路の山くさばかり高くとも。君が血をもて峯より谷に瀧ぎください。あたは御身をいたづらになし果給ひそ

この真女子の言葉の中に「他し人のいふことをまことしくおぼして」という箇所がある。「他し人」とは、真女子と豊雄以外の他者、当麻の酒人をはじめとする世間の人々を指す。真女子にとっても「真の化」とは、豊雄の眼に映る「女しき」真女子の姿のみなのである。

この「他し人」は『古事記』に「佗国の人」という用例がある。豊玉毘賣命は出産に際して夫火遠理命に次のように言う。

「凡て佗国の人^{たにくにのひと}は、産む時に臨^まれば、本つ国の形を以ちて産生^{うぶ}むなり。故、妾^{わが}今、本の身を以ちて産まむとす。願^{ねが}はくは、妾をな見たまひそ。」と言したまひき。是に其の言を奇しと思ほして、其の産まむとするを竊伺^{かきま}みたまへば、八尋和邇^{やちほに}に化^なりて、匍匐^{はふふく}ひ委蛇^{うゑだ}ひき。即ち見驚^{みおどろ}き畏^{おそ}みて、遁^にげ退きたまひき。爾に豊玉毘賣命、其の伺^{かきま}見たまひし事を知らして、心恥^はづかしと以為^{おも}はして、乃ち其の御子を生み置きて、「妾恒^{ふね}は、海つ道を通して往来^{やうらい}はむと欲ひき。然れども吾が形を伺^{かきま}見たまひし、是れ甚^{いと}忤^{こた}づかし。」と白したまひて、即ち海坂を塞へて返り入りましき。略然^{りやくぜん}れども後は、其の伺^{かきま}みたまひし情^{こころ}を恨みたまへども、恋しき

心に忍びずて、^③

「佗^{あだしくに}国」とは「他の世界、異郷」を意味し、「本つ国の形」とは「生まれた世界の姿」であり、「本の身」とは「本来の体で。人間の身でない本来のからだ」とある^④。豊玉毘賣命の「佗国」における「本の身」は「八尋和邇に化^なりて、匍匐^はひ委蛇^{もこよ}ひき」とあるように、異類の姿であった。このように、『古事記』においては豊玉毘賣命自身に、自らを人間と異なる「佗^{あだしくに}国の人」つまり異類であるとする認識がある。真女子には自らを異類としての「他^{あだ}し人」とする認識はない。

秋成は『神代かたり』で、この豊玉姫の出産の場面を次のように解釈している。

豊玉姫、風に乗波にうかひて、妹の豊玉姫をともしなひて来たまひ、み子に申さく、我はらめり、こゝにて子うまん、其時ゆめ見そなはしそとて、産殿にこもりたまふ。み子いかにすれはうむと、しのひ足してかいまみしたまへは、あなおそろし、産にいたりてかたちは竜となりて、をらひたまへり。み子のかいま見をさとりて、あなう、契たかはせ給ふは天みまともおほしたらす、うらみつへきものにのゝしりていはく、海陸、道こと也、今よりはかよしこし、むかへも奉らしとて、草をもて御子をつゝみ、海辺に捨ておきて去ぬ。

ここには『古事記』のような「佗^{あだしくに}国の人」「本つ国の形」「本の身」というような表現はない。「かたちは竜となりて」とあり、異類であることは明示されているが、約束を破った火々出見の尊^{みこと}に対して「うらみつへきものゝしりて」とあるように、その異類は「うらみ」という人間と同じ感情を有している。『古事記』では異類の姿を見られたことを「恥」としており、別離の後は異界にありながらも「其の伺^{かきま}みたまひし情^{こころ}を恨みたまへども、恋しき心に忍びずて」とあるように、ここでも人間と同様の感情が見られる。

「貧福論」で黄金の精霊は、「異なる境にあそぶなり」と言っている。異類は人間界とは「異なる境」に棲む者であると言う。そして精霊は、自分は異類であるから「人とこゝろの異なる所」があると言う。ここでも秋成は、黄金の精霊の異類性を人間と異なるものとして強調している。しかし、そうした異類の黄金の精霊の語る寓

意を人間である左内が深い感銘を受けて聞いているのである。黄金の精霊は左内の理想が表面化した、彼の分身であるとも言える。

左内つら／＼夜もすがらの事をおもひて。かの句を案ずるに。百姓家に帰すの句粗其意を得て。ふかくこゝに信を發す。まことに瑞草の瑞あるかな

ここで異類の論理は、人間に共感を以って受け入れられている。『古事記』をはじめとする異類婚姻譚には、異類の存在に対して「本質的に（人間と異なる）異類である」という前提があり、その前提の上で、彼ら異類に通常の人間以上の人間らしさを見ていると言えよう。それに対し『雨月物語』は、「本質的に（人間と異なる）異類ではない」という秋成の信念から出発し、異類化する者たちを描くことで、その信念を表明していると言えよう。

『雨月物語』に描かれる異類たちに秋成は共感、同情し、異類化という結果を不本意な残念なことで受けとめているのである。『雨月物語』に描かれる異類化は、こうした秋成の「憤り」の表徴と言えよう。

注

①中村幸彦校注『上田秋成集』（日本古典文学大系58）岩波書店 昭和三四年 三八四頁 補注

②『英草紙・西山物語・雨月物語・春雨物語』（新編日本古典文学全集78）小学館 平成七年／高田衛『雨月物語』『貧福論』四〇

四・四〇五頁 頭注

③ 倉野憲司・武田祐吉『古事記・祝詞』（日本古典文学大系1）岩波書店 昭和三十三年 一四五頁

④ 注③と同じ。頭注

第四節 異類化表現から見る『雨月物語』の主題

『雨月物語』では、秋成の真意が「憤り」となつて、人間の異類化を通して描かれている。そしてその異類化は、秋成の異類観、物語観、仏教観が集約されて描かれたものであると思われる。『雨月物語』に描かれる異類化表現の特徴を考察し、そこから『雨月物語』の主題を解明したい。

第一項 恐怖心を抱かない人々

「白案」では、崇徳院の異類化はまず次のように描かれている。

月は出しかと。茂きが林は影をもらさねば。あやなき闇にうらぶれて。眠るともなきに。まさしく川位く
とよぶ声す。眼をひらきてすかし見れば。其形異なる人の。背高く瘦おとろへたるが。顔のかたち着たる衣
の色紋も見えで。こなたにむかひて立るを。西行もとより道心の法師なれば。恐ろしともなくて。こゝに來
たるは誰と答ふ。〔略〕新院の靈なることをしりて。地にぬかづき涙を流していふ。

崇徳院の靈は、「其形異なる人」と描写されている。外見は人間と異なる異類のように見えるが、西行はこの崇徳院の靈を目の当たりにしても「恐ろしともなくて」平然としている。異類に対する恐怖心の有無は、異類に對峙した人間の異類への認識のあり様を表していると思われる。つまり、はじめ西行は「新院の靈」（崇徳院の靈）を前にして、それが「其形異なる人」つまり異類化した人間であることを知りながらも、「道心の法師」であるため恐怖心を抱かなかつた。このとき西行は崇徳院の靈に向けて次のように諫めている。

さりとていかに迷はせ給ふや。濁世を厭離し給ひつることのうらやましく侍りてこそ。今夜の法施に随縁し

たてまつるを。現形し給ふはありがたくも悲しき御ころにし侍り。ひたふるに隔生即忘して。仏果円満の位に昇らせ給へと。情をつくして諫奉る。

「道心の法師」である西行は、迷える魂は仏果によつて救われるという信念により、崇徳院の霊に対しても円満解決へ向けてコントロールできると考え、その信念により恐怖心を抱かなかつたと思われる。そうした西行に対し、崇徳院の霊は異類化の理由を次のように述べている。

所詮此経を魔道に回向して。恨をはるかさんと。一寸ちにおもひ定て。指を破り血をもて願文をうつし。終とゝもに志戸の海に沈てし後は。人にも見えず深く閉こもりて。ひとへに魔王となるべき大願をちかひしが。〔略〕朕も其秋世をさりしかど。猶噴火熾にして尽ざるまゝに。終に大魔王となりて。三百余類の巨魁となる。

崇徳院の霊は、その異類化の理由を一言で言う。「恨をはるかさん」ためであると述べている。その恨みは死後も「猶噴火熾にして尽ざるまゝ」であるほど烈しかつたため、崇徳院はついに「大魔王」に化したという。だが、この時点ではまだ闇の中で判然としなかつた崇徳院の霊の様相は、西行との烈しい討論の末、やがて光の中で次のように表れる。

時に峰谷ゆすり動きて。風叢林を偃すがごとく。沙石を空に卷上る。見る／＼一段の陰火君が膝の下より燃上りて。山も谷も昼のごとくあきらかなり。光の中につらく御氣色を見たてまつるに。朱をそゞぎたる竜顔に。肩の髪膝にかゝるまで乱れ。白眼を吊あげ。熱き嘘をくるしげにつがせ給ふ。御衣は柿色のいたうすゝびたるに。手足の爪は獣のごとく生のびて。さながら魔王の形あさましくもおそろし。

光の中に現われた崇徳院の霊の「竜顔」を見て、西行は「さながら魔王の形あさましくもおそろし」と、はじめて恐怖を感じる。ここで西行は、崇徳院の霊の恨みが、もはや仏果により救済され得ぬほど深く烈しいものであることを知るのである。崇徳院の霊は、西行の有する倫理観からはるかに逸脱した人間となっている。そのた

め西行の眼にも崇徳院の霊は、普通の人間とは異なる異類として映るのである。

つまり、異類化した人間像は、倫理観からはみ出した人間を倫理観の立場から捉えたものであることが判る。そして異類に対する恐怖心の有無は、異類に対峙した人間の異類観——異類を人間と異なるものとして認識するか、否か——の指針として表れていると思われる。

その他の『雨月物語』の作品を見てみる。すると、異類を目前にして平然としている人物像は「貧福論」の岡左内にも投影されている。左内は「丈夫の名を閨の東に震ふ」武士であり、「此上いと偏固なる事あり。富貴をねがふ心常の武偏にひとしからず」とあるように、世間一般の武士像からかけ離れた人物である。

其夜左内が枕上に人の来たる音しけるに、目さめて見れば、燈臺の下に、ちいさげなる翁の笑をふくみて座れり。左内枕をあげて、こゝに来るは誰。我に糧からんとらば力量の男どもこそ参りつらめ。你がやうの老たる形してねふりを覽ひつるは、狐狸などのたはむるゝにや。何のおぼえたる術かある。秋の夜の目さましに。そと見せよとて、すこしも騒ぎたる容色なし。翁いふ。かく参りたるは魍魎にあらず人にあらず。君がかしづき給ふ黄金の精霊なり。年来篤くもてなし給ふうれしさに。夜話せんとて推てまいりたるなり。君が今日家の子を賞じ給ふに感て。翁が思ふこゝろばへをもかたり和さまんとて。仮に化を見はし侍るが。十にひとつも益なき閑談ながら。いはさるは腹みつれば。わざとにまうで、眼をさまたげ侍る。(略)今夜此憤りを吐て年来のこゝろやりをなし侍る事の喜しさよといふ。

枕上に現われた黄金の精霊を目前にしたときの左内の態度は、「すこしも騒ぎたる容色なし」とある。そればかりか左内は、異類に向け「你がやうの老たる形してねふりを覽ひつるは、狐狸などのたはむるゝにや。何のおぼえたる術かある。秋の夜の目さましに。そと見せよ」と言う。左内は、異類を人間と異なる異類と認識しながらそれに恐怖心を抱くのではなく、人間と同次元で交流できると考えていることが判る。これは儒仏的倫理観から捉えた異類観とは大きく異なるものである。

そうした左内に対し、黄金の精霊は、自分の正体は「魑魅にあらず人にあらず」「ちいさげなる翁」に「仮に化」を現わしたものであると言う。その異類化の理由は、「翁が思ふこゝろばへ」をもちたり和さまん」ためであると言う。「翁が思ふこゝろばへ」とは、次のような黄金の精霊の語る異類観の中に、儒仏に対する批判として描かれている。

我もと神にあらず仏にあらず。只これ非情なり。非情のものとして人の善悪を糺し。それにしたがふべきいはれなし。善を撫悪を罪するは。天なり。神なり。仏なり。三つのものは道なり。我ともがらのおよぶべきにあらず。只かれらがつかへ傳く事のうや／＼しきにあつまるとしるべし。これ金に靈あれども人とこゝろの異なる所なり。

『胆大小心録』には、異類の「性」が「善悪邪正人とこと也」とあり、この黄金の精霊の異類観と一致する。そして「貧福論」における黄金の精霊の主張は、その「善悪邪正」の別が儒仏的倫理観から生じたもので、その倫理観から捉えると人間と異類とは異なるものであるが、そもそも異類はそうした倫理観とは無関係であり、異類を善悪で判断することは誤りであることを示唆している。

つまり、この「貧福論」の黄金の精霊が語る異類観の重点は、異類が人間と異なるということではなく、異類を世間一般の倫理観で捉え善悪で判断することに対する批判にあると考えられる。そして、この黄金の精霊との議論に左内は、

左内いよ／＼興に乗じて。霊の議論きはめて妙なり旧しき疑念も今夜に消じつくしぬ。

と、異類の意見であつてもそれに賛同している。そもそも左内の黄金の精霊に向けた共感、黄金への執着に基づくものである。ゆえに黄金の精霊にとつて左内に「翁が思ふこゝろばへ」を述べることは、「今夜此憤りを吐て年来のこゝろやりをなし侍る事の喜しさ」であつたのである。黄金の精霊の出現は、同志の輩である左内に積年の「憤り」を吐露する為であり、それが叶えられた喜びがこの言葉にはある。

その他の作品で異類に対峙した人間の恐怖心がないと確認できるのは、「菊花の約」である。宗右衛門の異類化表現は次のように描かれている。

おぼろなる黒影くろかげの中に人ありて。風の随まづ来るをあやしと見れば赤穴宗右衛門なり。踊りあがるこゝちして。異類化した宗右衛門の姿は生前のものと変りはない。ゆえに当然ではあるが、異類化した宗右衛門を目の当たりにしても左門は「踊りあがるこゝちして」とあり恐怖心はない。やがて宗右衛門の異類化は、「実をもて告るなり。必しもあやしみ給ひそ。吾は陽世うつつせみの人にあらず。きたなき霊のかりに形を見えつるなり」という左門に向けた宗右衛門自らの告白によつて明かされる。そして宗右衛門は異類化の理由を、

此約ちやくにたがふものならば。賢弟吾を何ものとかせんと。ひたすら思ひ沈めども遁るゝに方なし。いにしへの人のいふ。人一日に千里をゆくことあたはず。魂よく一日に千里をもゆくと。此ことわりを思ひ出で。みづから刃に伏。今夜陰風に乗てはるゝ来り菊花の約ちかひに赴つく。この心をあはれみ給へといひをはりて泪わき出るが如し。

と、左門と交した菊花の約を果たすためであつたと述べる。宗右衛門は生前「大丈夫は義を重しとす」と述べていた。命を懸けた信義の全うは、宗右衛門の「大丈夫」の発露であり宿命であつたのである。そして、亡霊という形で異類化した宗右衛門を目の当たりにして左門はなお恐怖心を抱くことなく、「兄長赤穴このかみは一生を信義の為に終る。略せめては骨を藏めて信しんを全うせん」と、宗右衛門との「まこと」を貫徹する。このように、「菊花の約」の場合も左門は亡霊に異類化した宗右衛門に恐怖心を抱くことはなく、異類化した人間を普通の人間と異なるものとして認識することもない。異類への恐怖心は、異類と人間の関係性が大きく反映しているのである。次に、「浅茅が宿」では「揉もみざるに直き志」を持つ勝四郎は、「信なき己が心」を反省して故郷で待つ宮木のもとへ帰る。この勝四郎も異類化した宮木に対して恐怖心を抱いていない。宮木の場合は、その異類化は次のように描かれている。

いたうねびたれど正しく妻の声なるを聞て。夢かと胸のみさわがれて。我こそ帰りまゐりたり。かはらで独自浅茅が原に住つることの不思議さよといふを。聞しりたればやがて戸を明るに。いといたう黒く垢づきて。眼はおち入たるやうに。結たる髪も脊にかゝりて。故の人とも思はれず。夫を見て物をもいはで潸然となく。「故の人とも思はれ」ぬほど憔悴してはいるが、亡霊として異類化した宮木は生前と変らぬ存在として描かれている。宮木は、待ち続けた夫に逢えた喜びを「今は長き恨みもはれ」ゝとなりぬる事の喜しく侍り。逢を待間に恋死なんは人しらぬ恨みなるべし」と涙ながらに訴える。宮木の異類化は、夫を待つ恨みから生じたものであるが、しかしこの宮木の思いは勝四郎には届かない。

熟おもふに。妻は既に死て。今は狐狸の住かはりて。かく野らなる宿となりたれば。怪しき鬼の化してありし形を見せつるにてぞあるべき。若又我を慕ふ魂のかへり来りてかたりぬるものか。思ひし事の露たがはざりしよと。更に涙さへ出ず。我身ひとつは故の身にしてとあゆみ廻るに。

勝四郎は、姿の消えた宮木について、狐狸が「怪しき鬼の化」に変化して現われたものか、それとも「我を慕ふ魂」がやつて来たのであろうかと半信半疑の面持ちで、宮木とは対照的に涙さえ出ない。さらに、宮木が「故の人とも思はれず」とあったのに対し、勝四郎は「我身ひとつは故の身にして」とあり、この夫婦の心の懸隔はこうした対比を通して悉く描かれている。「採ざるに直き志」を持つが、「信なき己が心」でもある勝四郎の生来素直な性格ではあるが、軽薄な性格の欠点がここに表れている。

しかし、漆間の翁から死の前後の宮木の様子を聞き、「必烈婦の魂の来り給ひて。旧しき恨みを聞え給ふなるべし」と言われた勝四郎は、「悲しみはいふべくもなし」という状態になる。「烈婦」は「丈夫」に通ずるものである。宮木の異類化はこの「烈婦」の発露である。そして、宮木の異類化を知り漸く勝四郎は宮木と心が通じ合うのである。「採ざるに直き志」を持つ勝四郎の一面でもある。

これら異類に対峙した人間であり、かつ恐怖心を抱いていない人間の中で、「まこと」の情を持つ左門、「直き

志」を持つ勝四郎、「丈夫」である左内は、性格設定が明確に表れている点で重要である。「まこと」「直き志」「丈夫」という彼らの個性は、異類化する人間の「性」と捉えられるものでもある。彼らは異類化はしないが、異類化した人間と心を通わせる可能性を持った人間たちである。人間であって、より異類化する人間に近い存在であると
言えよう。

崇徳院、宗右衛門、宮木は、異類化せざるを得ないという究極の状況下にあつて、いわば自らの意志で異類化した人間である。それに対し、自ら望んでいた異類化が他者によつて叶えられたのは「夢応の鯉魚」の興義である。

湖水の碧なるを見るより。現なき心に浴て遊びなんとて。そこに衣を脱去て。身を跳らして深きに飛入つ
も。彼此に游めぐるに。幼より水に狎たるにもあらぬが。慾ふにまかせて戯れけり。今思へば愚なる夢こ
ゝろなりし。されとも人の水に浮ふは魚のこゝろよきにはしかず。こゝにて又魚の遊びをうらやむこゝろお
こりぬ（略）海若の詔あり。老僧かねて放生の功德多し。今江に入て魚の遊躍をねがふ。権に金鯉が服を授
けて水府のたのしみをせさせ給ふ。只餌の香ばしきに味まされて。釣の糸にかゝり身を亡ふ事なかれといひ
て去て見えずなりぬ。不思議のあまりにおのが身をかへり見れば。いつのまに鱗金光を備へてひとつの鯉魚
と化しぬ。あやしとも思はで。尾を振鰭を動かして心のまゝに逍遙す。

興義が「現なき心に浴て遊びなん」「魚の遊びをうらやむこゝろおこりぬ」とあるように鯉魚に化すことを願
うと、「権に金鯉が服を授けて水府のたのしみをせさせ給ふという」海若の詔があり、興義はその願いを叶えら
れる。そして、「今思へば愚なる夢こゝろ」ではあつたが、鯉魚に化したときの興義の気持は「あやしとも思は
で」というものであつたとある。このように、興義は異類化に対して聊かも恐怖心を持つておらず、逆に異類化
は興義にとつて長年の夢の実現であり、この鯉魚への飽くなき執着が興義の希求する異類化の理由であつた。

「夢応の鯉魚」で鯉魚は興義の分身として描かれる。やがて異類化した興義は（飢える）ことによつて現実の

厳しさを認識していく。興義の「我は仏の御弟子なり。しばし食を求め得ずとも。なぞもあさましく魚の餌を飲へき」という言葉は、異類に憧れながら俗化した仏教的倫理観にそった異類観から解放されることのない興義の矛盾が皮肉にも表れている。これは、興義が真に希求していたのは、こうした倫理観から解放された異類化であったことを露呈している。この仏教的倫理観からの解放なくして興義の夢は実現され得ない。こうして異類化することで興義は、人間と異類が本質的には異なるものではないことを認識する。

このように、「白峯」「菊花の約」「浅茅が宿」「夢底の鯉魚」では、人間から異類への異類化を描きながら、それに対峙した人間の異類に対する恐怖心を描いていない。そして人間と異類が本質的には異なるものではないことを描いていると思われる。

第二項 恐怖心を抱く人々

一方、異類への恐怖心が描かれるのは、「仏法僧」「吉備津の釜」「蛇性の姪」「青頭巾」である。まず、「仏法僧」では、

鳥の音も秘密の山の茂みかな

旅硯とり出て御燈の光りに書つけ。今一声もかなと耳を倚るに。思ひがけずも遠く寺院の方より。前を追ふ声の厳敷聞えて。やゝ近づき来たり。何人の夜深て詣給ふやと。異しくも恐しく。親子顔を見あはせて息をつめ。そなたをのみまもり居るに。略若きさむらひ夢然が方へむかひ。召給ふぞちかうまゐれと云。夢現ともわかで。おそろしさのまゝに御まのあたりへはひ出る。法師夢然にむかひ。前によりつる詞を公に申上よといふ。夢然恐るゝ。何をか申つる更に覚え侍らず。只赦し給はれと云。法師かさねて。秘密の山とは申さざるや。殿下の間せ給ふ。いそぎ申上よといふ。夢然いよゝゝ恐れて。殿下と課せ出され侍るは

誰にてわたらせ給ひ。かゝる深山に夜宴をもよほし給ふや。更にいぶかしき事に侍るといふ。法師答へて。
殿下と申奉るは関白秀次公にてわたらせ給ふ。〔略〕頭に髪あらばふとるべきばかりに凄しく肝魂も虚に
かへるこゝちして。振ふく。〔略〕はや修羅の時にや。阿修羅ども御迎ひに来ると聞え侍る。立せ給へと
いへば。一座の人々忽面に血を灌ぎし如く。いざ石田増田が徒に今夜も泡吹せんと勇みて立躁ぐ。秀次木村
に向はせ給ひ。よしなき奴に姿を見せつるぞ。他二人も修羅につれ来れと課せある。老臣の人々かけ隔たり
て声をそろへ。いまだ命つきざる者なり。例の悪業なせさせ給ひそといふ詞も。人々の形も。遠く雲井に行
がごとし。親子は氣絶てしばしがうち死入けるが。

関白秀次らの亡霊の一行に遭遇した夢然親子の恐怖心が、時間的経過に伴い益々増大して行く様子が親子の心
理描写を通して描かれている。そして秀次らの一行は、現世に強い執着を残して死んでおり、亡霊となって修羅
と現世を彷徨っている。そして、夢然親子を修羅に連れて行けという秀次の命令に、一行の者たちは「いまだ命
つきざる者なり。例の悪業なせさせ給ひそ」と諫めている。この言葉は、異類化した人間と夢然親子が既に同類
ではないことを表明している。

「吉備津の釜」において磯良を鬼と呼び、その異類化の原因が正太郎への烈しい怨みであると告げるのは陰陽
師である。異類化した磯良への恐怖は次のように描かれている。

あるじの女屏風すこし引あけて。めづらしくもあひ見奉るものかな。つらき報ひの程しらせまいらせんとい
ふに。驚きて見れば。古郷に残せし磯良なり。顔の色いと青ざめて。たゆき眼すさましく。我を指たる手の
青くほそりたる恐しさに。あなやと叫んでたをれ死す。〔略〕家に走りかへりて。彦六にしかくのよしを
かたりければ。なでふ狐に欺かれしなるべし。心の臆れたるときはかならず迷はし神の魔ふものぞ。足下の
ごとく虚弱人のかく患に沈みしは。神仏に祈りて心を収めつべし。刀田の里にたふとき陰陽師のいます。身褻
して厭符をも戴き給へと。いざなひて陰陽師の許にゆき。はじめより詳にかたりて此占をもとむ。陰陽師占

べ考へていふ。災すでに窮^{せま}りて易からず。さきに女の命をうばひ。怨み猶^{なほ}尽ず。足下の命も旦夕^{あしたふ}にせまる。此鬼世をさりぬるは七日前なれば。今日より四十二日が間戸を閉ておもき物齋^{しうさい}すべし。〔略〕其夜三更の比おそろしきこゑしてあなにくや。こゝにたふとき符文を設つるよとつぶやきて復び声なし。おそろしさのあまりに長き夜をかこつ。〔略〕既に四更にいたる。下屋の窓の紙にさと赤き光さして。あな悲や。こゝにも貼つるよといふ声。深き夜にはいと凄しく。髪も生毛^{うぶげ}もことごとく聳立^{さうりつ}て。しばらくは死入たり。

現世に烈しい怨みを残して死んだ磯良は怨霊となつて正太郎を襲う。正太郎の恐怖心は、「仏法僧」と同様に時間的経過を追つて次第に増加してゆく。そして「用意なき男」である彦六は磯良の怨霊に怯える正太郎に、「なでふ狐に欺かれしなるべし。心の臆れたるときはかならず迷はし神の魔^まふものぞ。足下のごとく虚弱^{たよはき}人のかく患^{うれひ}に沈みしは。神仏に祈りて心を収めつべし」と言い、その思慮のなさを露呈している。神仏に祈れば異類の災いから逃れることが出来る、これはまた、世間一般の異類に対する認識を表明している。倫理観にそつた異類観の表明である。

それに対し、「蛇性の姪」には、こうした世間一般の異類観を逆手にとつた真女子の言葉がある。

我もし怪しき物ならば。此人繁きわたりさへあるに。かうのどかなる昼をいかにせん。衣に縫目あり。日にむかへば影あり。此正しきことわりを思しわけて。御疑ひを解せ給へ。

真女子は世間一般の人々が持つ異類のイメージを逆説的に批判し、異類を人間と異なるものと認識する世間一般の異類観を否定している。真女子の言葉は、彼女がこうした世間一般の人々が考える異類ではないことを主張している。しかし、「蛇性の姪」では、真女子をめぐる世間一般の人々と真女子との対立が異類化表現を通して描かれている。

人／＼驚隠^{おどろ}るゝを。法師嘲^{あざわ}わらひて。老たるも童も必そこにおはせ。此蛇只今捉て見せ奉らんとてすゝみゆく。間房^{かんばう}の戸あくるを遅しと。かの蛇頭をさし出して法師にむかふ。此頭何はかりの物ぞ。此戸口に充満^{みみ}

て。雪を積たるよりも白く輝くしく。眼は鏡の如く。角は枯木の如。三尺余りの口を開き。紅の舌を吐て。只一呑に飲らん勢ひをなす。あなやと叫びて。手にすゑし小瓶をもそこに打すてゝ。たつ足もなく。展転びはひ倒れて。からうじてのがれ来り。人／＼にむかひ。あな恐し。祟ります御神にてましますものを。など法師らが祈奉らん。此手足なくば。はた命失なひてんといふく絶人ぬ。

これは、鞍馬寺の僧の眼を通して描かれた真女子の異類化表現であり、真女子の異類化が最も戦慄的に描かれた場面である。世間一般の人々にとって真女子は恐怖の対象として描かれており、当麻の酒人に「かれが性は姪なる物にて」と言われるように、人間と対立する悪の存在として描かれている。

「青頭巾」においても、童児への愛執から鬼化した阿闍梨は、世間一般の人々から恐怖心を抱かれている。

富田といふ里にて日入はてぬれば。大きな家の賑はしげなるに立よりて一宿をもとめ給ふに。田畑よりかへる男等。黄昏にこの僧の立るを見て。大に怕れたるさまして。山の鬼こそ来りたれ。人みな出よと呼のゝじる。家の内にも騒きたち。女童は泣き及び展転びて限／＼に竄る。

これは旅の僧快庵禪師を見て、富田の里人らが鬼化した阿闍梨と間違え騒ぎ立てた場面であるが、ここには世間一般の人々の異類化した人間に対する恐怖心が描かれている。

その阿闍梨の異類化表現は、次のように描かれている。

寺中の人々。院主こそ鬼になり給ひつれと。連忙逃さりぬるのちは。夜／＼里に下りて人を驚殺し。或は墓をあばきて腥／＼しき屍を喫ふありさま。実に鬼といふものは昔物がたりには聞もしつれど。現にかなり給ふを見て侍れ。

世間の人々は阿闍梨の鬼化を目の当たりにして、実際の出来事であると確信せざるを得ない。そしてこの事件を聴いて快庵禪師は、阿闍梨の鬼化は、かの僧の「直くたくましき性のなす所」であると判断を下す。つまり、愛執によって鬼化した阿闍梨の異類化は、起るべくして起つたものであると言う。

禪師いふ。里人のかたるを聞けば。汝一旦の愛慾に心神みだれしより。忽鬼畜に墮罪したるは。あさましとも哀しとも。ためしさへ希なる悪因なり。夜／＼里に出て人を害するゆゑに。ちかき里人は安き心なし。我これを聞て捨るに忍びず。恃来りて教化し本源の心にかへらしめんとするを。汝我をしへを聞や否や。あるじの僧いふ。師はまことに仏なり。かく浅ましき悪業を頓にわするべきことわりを教給へ。

阿闍梨の異類化を目の当たりにして快庵禪師は恐怖心を抱いていない。そして、鬼僧を教化し「本源の心」に改心させようとする。そうした禪師に対し鬼僧は、異類化の苦悩を述べ改心を願う。

この快庵禪師、「白峯」の西行、「蛇性の姪」の当麻の酒人や法海和尚などは、儒仏的倫理観にそつて異類の正体を世間の人々に伝える識者の役割を担っている。彼らは異類化した人間の「性」を「姦たる性」「姪なる性」「慳しき性」と認識する。ただし、快庵禪師、西行のように異類化した人間と精神的な交流の出来る者もいる。彼らは異類に恐怖心を抱かず、異類を異端視し恐怖心のみで捉える人々のグループと、左門、勝四郎、左内という人間であつて異類化する人間に近いグループとの、中間に位置するグループと言えよう。

「吉備津の釜」の正太郎は、異類化した磯良に恐怖心を抱き、しかも自身も人間でありながら「姦たる性」と捉えられている。異類化はしないが「姦たる性」と捉えられている点で、倫理観からみ出している。よつて最期は異類化した磯良の道連れとなる。

第三項 異類化表現から見る『雨月物語』の主題

『雨月物語』は異類化した人間の「性」を描くことで、人間の普遍的な性質をも描いている。『雨月物語』における異類化の構造を考えると、まず「丈夫」「直し」「まこと」は人間が普遍的に持っている「性」であり、そうした「性」を持つ人間が、あるきっかけで恨み、怨念、執着、愛執といった情念を「憤り」として発すること

で、その情念が強調された時、人間は異類化している。「夢窓の鯉魚」と「貧福論」を除く他の作品には、「丈夫」「直し」「まこと」を貫徹させるために異類化せざるを得ない人間を描いて、異類化した人間の哀しみを描いている。そして、『雨月物語』に描かれる異類化した人間は、最終的な描写に共通性が見られる。その異類化表現を挙げてみる。

陰火もやゝうすく消ゆくほどに。つひに竜体もかきけちたるごとく見えなれば。(白峯)

今は永きわかれなり。只母公によくつかへ給へとて。座を立と見しがかき消て見えなりにける。(菊花の約)

さてしも臥たる妻はいづち行けん見えす。(浅茅が宿)

其終焉に臨みて画く所の鯉魚数枚をとりて湖に散せば。画ける魚紙繭をはなれて水に遊戯す。こゝをもて興義か絵世に伝はらず。(夢窓の鯉魚)

人々の形も。遠く雲井に行がごとし。(仏法僧)

されど屍も骨も見えず。月あかりに見れば。軒の端にものあり。ともし火を捧げて照し見るに。男の髪のはかりかゝりて。外には露ばかりのものもなし。(吉備津の釜)

堂の前を深く掘せて。鉢のまゝに埋させ。永劫があひだ世に出ることを成しめ給ふ。(蛇性の姪)

禪師見給ひて。やがて禅杖を拿なほし。作廢生何所為ぞと。一喝して他が頭を撃給へば。忽氷の朝日にあふがごとくきえうせて。かの青頭巾と骨のみぞ草葉にとゞまりける。現にも久しき念のこゝに消じつきたるにやあらん。(青頭巾)

夜既に曙ぬ。別れを給ふべし。こよひの長談まことに君が眠りをさまたぐと。起てゆくやうなりしが。かき消て見えなりにけり。(貧福論)

「夢窓の鯉魚」の興義の魂は死後鯉魚となってこの世から消える。「蛇性の姪」の真女子も封印され現世から

消える。「吉備津の釜」の磯良は正太郎もとも消滅するが、現世に残留物をなす点では「青頭巾」の阿闍梨の消滅の仕方と類似する。『雨月物語』の異類たちは、現世においては倫理観からはみ出し異類化せざるを得ないが、消滅することで倫理観から解放されるのであろう。

このように、『雨月物語』の異類たちは最終的にはすべて消滅している。これは異類の「性^{さが}」として、倫理観から異類化してみていたものの正体を突き詰めると、究極的には「無^む」になることを暗示しているのではないか。そして、この「無^む」は、秋成が『胆大小心録』で「有を棄、無に帰在（せ）よ」（二五八）、「一文不知の僧と剛毅木訥の民とには、必無の見成就の人あり」（二六二）と記している「無^む」と同じ思想の表れであると思われる。「無^むに帰在（せ）よ」「無の見成就」は、「達磨、善導の本源の心」であり、秋成が理想とする仏教の本質である。つまり『雨月物語』において、「無の見成就」の可能性を持っているのは異類化した人間たちであり、異類化した人間のみが「無^む」の境地に到達出来たのである。しかし、それは現世においては実現されない。ゆえに彼らは消滅しているのである。

『雨月物語』全体を覆う主張には、異類化する人間の描写を通して、人間を異類化させる倫理観に対する批判があると考えられる。つまり、秋成は、こうして異類が「無^む」に帰することを描いて、その世間一般の倫理観の脆さを表明していると言えよう。

①『胆大小心録』(中村幸彦編『上田秋成全集 第九卷』中央公論社 平成四年)には、狐狸や神などの「性」^{きやう}についての秋成の見解がみられる。例えば「さて善悪邪正なきが性也。我によきは守り、我にあしきは崇る也」(二三)や「さればこそ人の善悪邪正の論談なき歟」(三〇)、「是又善悪邪正人とこと也」(三三)とある。

②高田衛氏は、『英草紙・西山物語・雨月物語・春雨物語』(新編日本古典文学全集78 小学館 平成七年)の『雨月物語』「貧福論」頭注で、『憤りを吐く』は意外に重要な記述である。本編の黄金精霊のわざわざの出現はそのためであり、ひいては『雨月物語』各編における怪異出現の理由につながるだろう。」と指摘されている。

③秋成の仏教批判は、俗化した仏教的倫理観に対するものであり、仏教の本質そのものを否定しているのではない。

終章 『雨月物語』と『春雨物語』における異類の意義

最晩年の『春雨物語』（文化五年（一八〇八））には、異類が『雨月物語』のように特徴的に描かれていない。異類化した人間が「無」に帰した『雨月物語』の、次の世界が『春雨物語』の文学的世界であると思われる。ここでは『雨月物語』における異類の意義を、『春雨物語』における異類化表現と目される描写に着目し、その比較を通して考察したい。

『春雨物語』において、異類が登場する作品は、「目ひとつの神」である。

あやし、こゝにくる人あり。背たくく、手に矛とりて、道分したる猿田彦の神代さへおもほゆ。あとにつきて、修験の柿染の衣肩にむすひ上て、金剛杖つき鳴したり。其跡につきて、女房の、しろき小袖に、赤き袴のすそ糊こはけに、はらくとふみはらくかして歩む。櫓のつまでの扇かさして、いとなつかしけなる。つらを見れば、白き狐也。其あとに、わらはめのふつゝかに見ゆる、是もきつねなり。やしろの前に立並ひて、矛とりしかん人、中臣のをらひ声高らかに、夜また深からねと、物のこたふるやうにてすさまじ。神殿の戸あらゝかに明放ちていつるを見れば、かしら髪面におひみたれて、目ひとつかゝやき、口は耳の根まで切たるに、鼻はありやなし。しろき打着のにふ色にそみたるに、藤色の無紋の袴、是は今てうしたるに似たり。羽扇を右手に持て、ゑみたるか恐し。（略）

（富岡本）

ある若いあづま人が、和歌の道を学ぼうと上京する途中老曾の森で野宿をすることになり、そこで異類と人間との不思議な酒宴に遭遇する。彼らは、背の高い神主、山伏の姿をした天狗、巫女姿の白狐、童女の風体をした狐、長い頭髮が顔に乱れかかり、目がひとつで口が耳の付け根まで裂けた鼻のない神である。その後、猿と兎、法師が加わる。神はあづま人を酒宴に召しあげ、京における文学界の墮落を述べたうえで、自らの学問観に基づ

く才能論、独学尊重論などを語る。この隻眼の神には、「晩年目を患った作者自身の面影が宿されており、この分身たる神に、作者の戯画をみる^①」説がある。神の語る学問観は、秋成が『胆大小心録』においても同趣旨のものを記しており、ここでは神に仮託して秋成の持論が語られている。

そして、「目ひとつの神」における異類化表現には、無気味な薄気味悪さもあるが、全体的には滑稽味が強い。

山ふし、いさいとま賜はらんと、金かう杖とりて、若き者に、是に取つけよといふ。神は扇とり直して、目連かこゝに在て、むなしからんやとて、わかき男を空にあをき上る。猿とうさきは、手打てわらふく。木末にいたりて待とりて、山臥は飛立。この男を腋にはさみて、飛かけり行。法しは、あの男よ、くとして笑ふ。杖とりて背におひ、ひくきあした履て、ゆらめき立たるさま、絵に見知たり。かん人と僧とは人也。

人なれと、妖に交りて魅せられず、人を魅せず、白髪つくまで齢はへたり。〈略〉この夜の事は、神人が百年を生延て、日なみの手習したるに、書しるしたるかありき。〈略〉

(富岡本)

酒宴は終り、あづま人は目ひとつの神によつて扇で空高く打ち上げられ、送り帰される。その様子を見て猿、兎、法師は笑う。この場面には笑いが満ちており、同じく異類の酒宴に遭遇した人間が、修羅道に引き連れられそうになる『雨月物語』『仏法僧』の緊迫した雰囲気とは対照的である。

「かん人と僧とは人也。人なれと、妖に交りて魅せられず、人を魅せず」は、この夜の不思議な酒宴のことを神主が百年長生きして日課の手習いとして書きつけていたものを秋成が見て作品化する際に、秋成が述べたものである。秋成は、神主と法師は人間であるが、異類に交わって感わされることなく、また人間をも感わせることはなかったと記している。彼らは異類の存在を認め、人間との相違を認めたうえで異類と協調性を持つて交流しているのである。ここには、秋成の異類観が表れていると解される。そして、この神主と法師は秋成の理想とした宗教家及び人間の姿であると思われる。「妖に交りて魅せられず、人を魅せず」には、神秘的な怪異を布教手段に悪用し功利的な仏教的因果論を説く俗僧や、それに感わされた狂信的な仏教徒に対する秋成の批判が込め

られていると読み取れる。

そして「目ひとつの神」には、人間と異類が各々独立した個性を持った存在として描かれており、かつ両者の関係には協調性が見られる。人間と異類が友好的な関係を持ち、メルヘン的な世界を形成している。これは秋成が『雨月物語』で希求していた理想的な世界と言えよう。そして、ここに描かれる異類たちは、仏教的な倫理観から差別され、虐げられた存在ではない。確かに「目ひとつの神」には、秋成の仏教批判が窺え、そこに描かれる異類は秋成の分身であると思われるが、しかし、『雨月物語』で秋成が試みたような、異類化を描くことそれ自体に秋成の真意、つまり仏教的倫理観への批判が込められているとは、この「目ひとつの神」においては解されない。

こうした「目ひとつの神」に描かれているような人間と異類の関係は、「焚噺」においても見られる。

此大蔵と云は、足もいとやし。また日高きに、御堂のあたりにゆきて、見巡るほとに、日や傾きて、物凄しく風吹たち、檜原、杉むら、さや／＼と鳴とよむ。暮はてゝ人なきにほこり、此あたり何事もなし、山の僧の驚かすにこそあれとて、雨晴たれば、みの笠投やり、火切出してたはこのむ。いと暗う成て、さらは上の社にとて、木むらか中を、落葉踏分、ふみはら（ら）かしてのほる／＼。十八丁とぞ聞し。こゝに来て、何のしるしをおかんとて見巡るに、ぬさたいまつる箱の大きなるか有。是かつきて下りなんとて、重きをかるけに打かつきてんとするに、此箱のゆらめき出て、手足おひ、大蔵を安々と引提、空にかけり上る。こゝにて心よわり、ゆるせよ、助けよとをらへと、こたへなくて、飛かけり行ほとに、波の音のおとろ／＼しきを聞、いと悲しく、こゝに打はめられやすとて、今は箱をつよくとらへてたのみたり。夜漸明ぬ。神は箱を地に投おきてかへりたり。

（富岡本）

物語の冒頭部分におけるエピソードである。豪傑焚噺の神をも恐れぬ傍若無人な行爲を描いた場面であるが、ここで焚噺は神の機智によってしつぱ返しをされており、その様子がユーモラスに描かれている。「目ひとつの

神」と同様に、ここでも異類と人間とが全く別個の個性を持った存在として描かれており、そのうえで異類を異類として受けとめ、異端視していない。このように、「焚燐」には「目ひとつの神」における秋成の異類観との共通性が窺える。しかし、「焚燐」において作品冒頭に描かれる異類には、主題との相関性は見られない。

「焚燐」において秋成の異類観と仏教批判との相関性が窺えるのは、結末部分においてである。

この物かたりは、みちのくに古寺の大和尚、八十よのよはひして、けふ終らんとて、湯あみし、衣あらため、倚子に坐し、目を閉て、仏名をさへとなへず。侍者、客僧等、すゝみて申。いとたふとし、遺偈一章しめしたまへと申。遺偈と云は皆いつわり也、まことの事かたりて命終らん、我ははうきの国にうまれて、しかくの悪徒なりし、ふと思ひ入て、今日にいたる、釈迦、達磨も我もひとつ心にて、云りはなきそとて、死たりとそ。心をさむれば誰も仏心也、放ては妖魔とは、此はん燐の事なりけり。

(文化五年本)

「釈迦、達磨も我もひとつ心にて」は、「釈迦（仏祖）も達磨（禪宗の宗祖）もこのわたしも、皆差別なき一つの存在であつて」という意味である。「心をさむれば誰も仏心也。放てば妖魔」は、『雨月物語』『青頭巾』には異類と化した阿闍梨を評して「心放せば妖魔となり、収むる則は仏果を得る」とあるもので、「焚燐」では「誰も」が追加されている。これは、異類と呼ばれる存在も含めて「誰も」「ひとつ心」すなわち差別なき一つの存在であつて、という意味を表わしていると思われる。「青頭巾」の阿闍梨は仏教的倫理観との葛藤から生じた妄念に苦悩し、結局救われずに現世から消滅していくのに比べ、「焚燐」は苦悩せず、従つて異類化もせず、仏教の本質を得て真に差別のない境地に到達している。焚燐は、俗化した仏教的倫理観から解放された存在であると言えよう。

次に、俗化した現世仏教への批判が物語のモチーフとなつてゐる「二世の縁」における異類化表現に着目する。あした、男とも呼て、こゝほれとて堀す。三尺はかり過て、大なる石にあたりて、是をほれは、又、石のふたしたる棺あり。蓋取やらせて、内を見たれば、物有て、それか手に鉦を時々打也と見る。人のやうにもあ

らす。から鮭と云魚のやうに、猶瘦々としたり。髪は膝までおひ過るを、取出さするに、たゞかるくてきたなけにも思はずと、男等云。かくとりあつかふあひたにも、鉦打手はかりは変らず。是は仏の教へに、禪定と云事して、後の世にたふとからんと、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、魂は願のまゝにやとりて、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、よみちかへらせてんとて、内にかき入させ、物の隅に喰付かすなどて、あたゝかに物打かつかせ、唇吻にときく湯水すはす。やうく是を吸やう也。

(文化五年本)

上中から掘り起こした禪定僧が蘇生していく様子がグロテスクに描写されている。蘇生した僧が生前の仏業を忘れ、即物的な欲望によつて生きていく姿を目の当たりにして、周囲の人々は仏教への信仰を失い、現世利益に終始していた僧侶たちを慌てさせる。そして、仏教の呪縛から解放された人々は、はかない来世への願いに生きるのではなく、現世をしつかりと見つめて生きていこうとする。

ここには、異類化表現に『雨月物語』で見られたような恐怖感・緊迫感がない。異類化に珍奇さはあるが、普通の日常生活の一コマとして捉えられている。「二世の縁」においては、僧の蘇りの過程を描く異類化表現が周囲の人々に仏教への不信をもたらす原因をも描いているが、しかし異類化はその契機を表わしているに過ぎず、『雨月物語』のような異類化を通して主題を主張するという積極的な姿勢は見られない。

次に、「血かたひら」における異類化表現に着目する。

薬子おのれか罪はくやまずして、怨気ほむらなし、ついに刃に伏て死ぬ。此血の帳かたひらに飛走りそゝきて、ぬれ／＼と乾かす。たけき若者は、弓に射れとなひかす。劍にうては刃歟こほれて、たゞおそろしさのみまさりしとなん。

(富岡本)

「血かたひら」は、薬子の乱に取材した作品で、作品の最後に薬子の怨念の凄まじさを異類化表現で描いている。帳かたひらに飛び散ったいつまでも乾かぬ薬子の血潮は、そのままタイトルに象徴されている。物語の主題

は「平城帝の孤独な聖性と帝の存在が政治闘争を誘発する悲劇^⑤」を描いたものであるという。この場面は戦慄的で主題を象徴しているが、『雨月物語』における異類化表現に比べると、その効果はより集約的であり、抑えられていると思われる。

「死首の咲顔」もまた「血かたびら」と同様に、異類化表現と作品のタイトルが意味するものとが直結している。

妹か首のゑみたるまゝにありしこそ、いとたけく（し）けれど、人皆かたりつたへたり。（文化五年本）

妹の意志の強さをこの一文で象徴的に描いている。「血かたびら」と同様に、異類化表現が物語の最後に印象的に描かれている。帳かたびらに飛び散った血潮や微笑む死首は、『雨月物語』『吉備津の釜』の「髻ばかり」あるいは「青頭巾」の「かの青頭巾と骨のみ」現世に残っていた描写と、極めて印象的な効果において共通性が見られる。

ともし火を挑^{たぎ}げてこゝかしこを見廻るに。明たる戸腋の壁に腥^{なま}くしき血^ち灌^{そそ}ぎ流^{なが}て地につたふ。されど屍も骨も見えず。月あかりに見れば。軒の端^{つぎ}にもものあり。ともし火を捧^たげて照し見るに。男の髪^{かみ}の髻^{もと}ばかりかゝりて。外には露ばかりのものもなし。（吉備津の釜）

一喝^{いっかく}して他^{ほか}が頭^{かぶ}を撃^う給^{たま}へば。忽氷の朝日にあふがごとくきえうせて。かの青頭巾と骨のみぞ草葉にとゞまりける。（青頭巾）

これら『雨月物語』の二作品における異類化表現と、「血かたびら」「死首の咲顔」との相違点を見ると、『春雨物語』の二作品は、物語の最後に事件の結果として異類化表現が印象的に描かれてはいるが、異類化に至るまでの人間の心情描写、及び秋成が異類化を通して真意を積極的に主張することに筆が尽くされていない。つまり、「血かたびら」「死首の咲顔」における異類化表現は、主題を象徴するものではあるが、『雨月物語』『蛇性の姪』のように主題そのものではなく、脇役的なものと言える。

以上、『春雨物語』における異類化表現を取り上げて考察したが、その他「天津処女」「海賊」「捨石丸」「宮木が塚」「歌のほまれ」においては、異類化表現は見られない。これは『雨月物語』と異なり、『春雨物語』においては、異類を描くことが最大の目的ではないことを表明しているであろう。

『雨月物語』においては、人間の「性」を異類化を通して捉え、異類化した人間を断罪する倫理観に対し秋成は批判している。そして、そうした秋成の批判が『雨月物語』においては異類化という誇張された表現によって描かれているのである。つまり、『雨月物語』は、作者の真意が託された異類そのものを描くことに最大の目的があったのである。それに比べ『春雨物語』における異類には、最早、人間を異類化へと追いやった倫理観に対する批判が表明されていない。しかし、それは『雨月物語』に表れている秋成の異類観が『春雨物語』に至って変質、後退したからではない。『雨月物語』と『春雨物語』に描かれている異類は、人間と異類は本質的には異なるものではない、という秋成の同じ思想に基づいて造形されたものである。

『春雨物語』において異類が特徴的に描かれていないことを理由に、『雨月物語』と『春雨物語』の文学的な意義を評価する見方がある^④。大輪靖宏氏は、秋成が第二第三の『雨月物語』を書こうとしなかった理由は、秋成が『雨月物語』全編の脱稿以前すでに『雨月物語』の文学としての限界に気付いていたからであろうとされ、それゆえ、最晩年の『春雨物語』は、秋成がより「本当の文学」を求めて創作したものであると述べられている。

『雨月物語』がこれほどの作品になっているにもかかわらず、上田秋成は、第二第三の『雨月物語』を書くとはせず、創作から離れて行つた。生活上の種々の転機が秋成の上に生じたことも、その理由の一つとして十分考えられるが、最晩年の『春雨物語』の存在を考えると、やはり生活上の理由だけに帰せしめるわけにはいかない。『雨月物語』が世間的に成功しようと思つたと別には、上田秋成の内部には、もっと本當の文学を求める気持が強く働いていたと考えるべきだろう。(略)秋成は『雨月物語』全編の脱稿以前にすでに『雨月物語』の限界に気付いていたのではないかと思われる。(略)上田秋成が次に本格的な創作であ

る『春雨物語』に達するまでには、三十年以上もの歳月が必要であったが、その『春雨物語』ですら、真に秋成を満足させ得たかどうかは分らない。もし、もっと時間があつたならば、より高度の文学的展開を上田秋成は示したかも知れない。そうした想像が可能であるほど、上田秋成の作風は、浮世草子作品から『雨月物語』へ、『雨月物語』から『春雨物語』へと、変化して行くのである。⁵⁾

大輪氏の御指摘にあるように、秋成は自己の文学を求めて様々な文学形態に取り組み、模索していった作家である。秋成は常に新しいものを求めてチャレンジしていく。小説形態においても同様に、秋成は出発の浮世草子から読本への転向、そしてその読本というジャンルのなかでも『雨月物語』と『春雨物語』とではかなり作風が変化している。秋成は或る特定の作風に固まってしまうことを何よりも否定していたのではないか。その意味においては、『雨月物語』もまた、秋成にとって一つの通過点であつたのであろう。しかし『雨月物語』は、当時の秋成が得た知識の全てを結集して創作に取り組んだまさに会心の作であつたのである。『雨月物語』の異類は、秋成が『雨月物語』においてのみ描くことの出来た最高傑作であつたのである。それゆえ、第二第三の『雨月物語』は生まれなかつたのである。

『春雨物語』において異類が『雨月物語』のように特徴的に描かれていないのは、秋成が『雨月物語』を「本当の文学」でないと考え、異類を描くことに限界を感じていたからではなく、『雨月物語』において既に、異類を通して人間の「性」の種々相を描くというテーマが成功していたからであると解される。そして、文学における新しい方向を常に模索し続ける秋成は、晩年に至ってもその姿勢を変えることはなく、『春雨物語』創作において今度は、『雨月物語』とは違った形で人間の「性」つまり真実の姿を描こうとしたのである。ゆえに『春雨物語』においては、『雨月物語』で描かれたような人間の真実の表徴であり、作者秋成の真意が仮託された異類は登場しないのである。

①中村博保『英草紙・西山物語・雨月物語・春雨物語』（新編日本古典文学全集）⑧ 小学館 平成七年／『春雨物語』『日ひとつの神』四七一頁 頭注

②注①に同じ。五六一頁

③注①に同じ。四三五頁

④例えば、堺光一氏は、『雨月物語』と『春雨物語』を比較して、

雨月物語は作り物語であるが、春雨物語は事実の物語化であり、学殖や信念の物語化であつたところに、大きな差異が存するといふべきである。（略）要するに、春雨物語は秋成の真実や信念の文芸化であつた。故に春雨物語は、『戯草』や『閑話』と秋成の旧作に見えてゐるやうな、単なる慰めの文芸作品ではなく、その文中の奥底には、秋成の主張が流れて居つて、人間の正しい生き方を示し、人間の真実の姿を描き、より高い倫理の形成に可能性を与へたものであつた。春雨物語は、気軽な気質物や架空の怪談物でなく、もつと気負つた、高尚な理想をもつた「物語ぶみ」であり、そこには秋成国学の文学化が企てられたのである。

と、『雨月物語』は「作り物語」で、『閑話』つまり「単なる慰めの文芸作品」で、『架空の怪談物』であると評価されている。つまり、堺氏は、『雨月物語』に描かれる異類を作者秋成の思想とは全く関わりのない単なる怪異と捉え、『雨月物語』の異類には、人間の真実の姿も、秋成の主張や真意も込められていないと考えておられる（『春雨物語』における秋成の意図―序文にいふ『物語さまのまねびはうひ事也』の一考察）（『日本文学研究資料叢書 秋成』所収 二二二・二二四頁）。

⑤大輪靖宏『上田秋成文学の研究』笠間書院 昭和五一年 二二〇頁

【参考文献】

〈テキスト〉

- 中村幸彦編『上田秋成全集 第一卷』中央公論社 平成二年
『上田秋成全集 第二卷』中央公論社 平成三年
『上田秋成全集 第三卷』中央公論社 平成三年
『上田秋成全集 第四卷』中央公論社 平成五年
『上田秋成全集 第五卷』中央公論社 平成四年
『上田秋成全集 第七卷』中央公論社 平成二年
『上田秋成全集 第八卷』中央公論社 平成五年
『上田秋成全集 第九卷』中央公論社 平成四年
『上田秋成全集 第十卷』中央公論社 平成三年

〈研究書・資料〉

- 中村幸彦校注『上田秋成集』（日本古典文学大系 25）岩波書店 昭和三四年
中村幸彦『秋成』（日本古典鑑賞講座第 12 卷）角川書店 昭和三十三年
中村幸彦「ものがたりさま―秋成の小説観―」
中村幸彦・高田衛・中村博保校注『英草紙・西山物語・雨月物語・春雨物語』（日本古典文学全集 8）小学館 昭和四八年
中村幸彦・高田衛・中村博保校注『英草紙・西山物語・雨月物語・春雨物語』（新編日本古典文学全集 78）小学館 平成七年
鈴木淳・中村博保校注『近世歌文集下』（新日本古典文学大系 68）岩波書店 平成九年

- 重友毅『重友毅著作集 第四卷 秋成の研究』文理書院 昭和四十六年
- 中村幸彦『中村幸彦著述集 第一卷』中央公論社 昭和五十七年
- 『中村幸彦著述集 第四卷』中央公論社 昭和六十二年
- 森山重雄『封建庶民文学の研究』三一書房 昭和三十五年
- 高田衛『上田秋成年譜考説』明善堂書店 昭和三十九年
- 高田衛『上田秋成研究序説』寧楽書房 昭和四十三年
- 鶴月洋『雨月物語評釈』角川書店 昭和四十四年
- 新藤知義『上田秋成の万葉学』桜楓社 昭和四十九年
- 大輪靖宏『上田秋成文学の研究』笠間書院 昭和五十一年
- 勝倉壽一『雨月物語構想論』研究出版センター 昭和五十二年
- 高田衛司会『シンポジウム日本文学 秋成』学生社 昭和五十二年
- 鷺山樹心『秋成文学の思想』法蔵館 昭和五十四年
- 高田衛『雨月物語評解』有精堂出版 昭和五十五年
- 森山重雄『幻妖の文学 上田秋成』三一書房 昭和五十六年
- 大輪靖宏『上田秋成 その生き方と文学』春秋社 昭和五十七年
- 浅野三平『上田秋成の研究』桜楓社 昭和六〇年
- 森山重雄『上田秋成 史的情念の世界』三一書房 昭和六十一年
- 植田一夫『雨月物語の研究』桜楓社 昭和六三年
- 長島弘明『上田秋成』(新潮古典文学アルバム20) 新潮社 平成三年
- 元田興市『雨月物語の研究』翰林書房 平成五年

- 勝倉壽一『上田秋成の古典学と文芸に関する研究』風間書房 平成六年
 長島弘明『雨月物語の世界』（ちくま学芸文庫）筑摩書房 平成一〇年
 東喜望『上田秋成「春雨物語」の研究』法政大学出版局 平成一〇年
 日野龍夫『宣長と秋成』筑摩書房 昭和五九年
 諏訪春雄・日野龍夫『江戸文学と中国』（江戸シリーズ④）毎日新聞社 昭和五二年
 久松潜一編『増補 新版日本文学史 総説年表』至文堂 昭和五四年
 久松潜一編『増補 新版日本文学史 近世』至文堂 昭和五四年
 高田衛『江戸幻想文学誌』平凡社 昭和六二年
 須永朝彦『日本幻想文学史』白水社 平成五年
 倉野憲司・武田祐吉『古事記 祝詞』（日本古典文学大系1）岩波書店 昭和三三年
 藤井乙男『萬葉集櫛の杣』文獻書院 昭和三年
 澤瀉久孝『萬葉集注釋 卷第七』中央公論社 昭和三五年
 伊藤博『萬葉集釋注一』集英社 平成七年
 『萬葉集釋注二』集英社 平成八年
 『萬葉集釋注三』集英社 平成八年
 『萬葉集釋注八』集英社 平成十年
 石田稔二『源氏物語 四』（新潮日本古典集成23）新潮社 昭和五四年
 玉上琢彌『日本古典鑑賞講座 第四卷 源氏物語』角川書店 昭和三二年
 玉上琢彌『紫明抄・河海抄』角川書店 昭和四三年
 馬淵和男・国東文曆・今野達『今昔物語集一』（日本古典文学全集2）小学館 昭和四六年

馬淵和男・国東文麿・今野達『今昔物語集三』（日本古典文学全集23）小学館 昭和四九年

『今昔物語集四』（日本古典文学全集24）小学館 昭和五一年

佐々木信綱編『契沖全集 第六卷』朝日新聞社 大正一五年

賀茂百樹『賀茂真淵全集 第十卷』（國學院大學蔵版）昭和五年

久松潜一監修『賀茂真淵全集第十一卷』続群書類従完成会 平成三年

『賀茂真淵全集第十六卷』続群書類従完成会 昭和五六年

『賀茂真淵全集第十七卷』続群書類従完成会 昭和五七年

大野晋編『本居宣長全集 第四卷』筑摩書房 昭和四四年

井上豊『賀茂真淵の業績と門流』笠間書房 昭和四一年

廣田二郎『芭蕉の芸術―その展開と背景―』有精堂出版 昭和四三年

飯野哲二『おくのほそ道の基礎研究』国文社 昭和二九年（改版）

国民図書『怪異小説集 全』（近世日本文学大系 第十三卷）昭和二年

〈叢書類〉

日本文学研究資料刊行会『日本文学研究資料叢書 秋成』有精堂出版 昭和四五年（以下、（ ）は初出）

山口剛『雨月物語片影』（『国語・国文』昭和六年一〇月創刊号）

森山重雄『秋成―被害者意識と加害者意識』（『国語国文』昭和九年一二月号）

後藤丹治『雨月物語に及ぼせる源氏物語の影響』（『国語国文』昭和九年一二月号）

森山重雄『伝奇の思想』（新読書社版『中世と近世の原像』昭和四〇年一月）

中村幸彦『上田秋成の人と思想』（『近世文芸』第五号 昭和三五五年五月）

堺光一「春雨物語における秋成の意図―序文にいふ「物語さまのまねびはうひ事也」の一考察―」（『立命館文学』昭和三二年七月号）

佐藤春夫「あさましや漫筆―上田秋成の諸短篇を論ず―」（『世紀』大正一三年一月）

中野三敏「寓言論の展開―特に秋成の論とその背景―」（『国語と国文学』昭和四三年一〇月号）

中村博保「秋成の物語論」（『日本文学』昭和三九年二月）

浜田啓介編『論集日本文学・日本語4近世・近代』角川書店 昭和五三年

美山靖「上田秋成と焼亡」

稲田篤信編『秋成 語りと幻夢』（日本文学研究資料新集8）有精堂出版 昭和六二年

矢野公和「女なんてものに―『蛇性の姪』私論」（『共立女子短期大学文科紀要』第二十六号 昭和五八年二月）

小椋嶺一「秋成『魔仏一如観』の系譜」（『大谷女子大國文』第一〇号 昭和五五年三月）

徳田武「読本における主題と趣向―庭鐘から秋成へ―」（『国語と国文学』昭和四六年一〇月号）

中村博保「『血かたびら』と寓話の方法」（『国文学研究』第六五集 昭和五三年六月）

江戸文学年誌の会『江戸文学年誌』ぺりかん社 平成元年

楊永良「孤憤と私憤―蒲松齡と上田秋成の憤をめぐって―」

高田衛編『見えない世界の文学誌―江戸文学考究』ぺりかん社 平成六年

風間誠史「和文家をめぐる断章―秋成と綾足―」

鈴木よね子「秋成散文の表現―『藤簍冊子』の自己言及―」

高田衛編『共同研究 秋成とその時代』勉誠社 平成六年

宮川康子「中井履軒と上田秋成―幽鬼と無鬼の世界―」

高田衛『『春雨草紙』・浮遊するテキスト』

〈雑誌掲載論文〉

後藤丹治「英纂二書と雨月物語との関係」(京都大学国文学会『國語國文』第二五卷第三号 昭和三十一年三月)

高田衛「秩序と私憤について―雨月物語ノート・二」(日本文学協会『日本文学』昭和三十三年四月号)

美山靖「春雨物語の一考察」(京都大学国文学会『國語國文』第二七卷第七号 昭和三十三年六月)

學燈社『國文學 解釈と教材の研究』(上田秋成の総合探求)『秋成百五十年祭記念号』昭和三十四年六月

思潮社『別冊現代詩手帖卷之三』(上田秋成 怪異雄勁の文学あるいは物語の極北)昭和四十七年一〇月)

郡司正勝「秋成の怪異」

藤井貞和「執念物語さま秋成そらごと」

中村博保「上田秋成―怪異と超越の位相―」(學燈社『國文學 解釈と教材の研究』昭和四十九年八月号)

趙姫玉「『雨月物語』についての一考察」(お茶の水女子大学国語国文学会『國文』第四四号 昭和五十年十二月)

至文堂『国文学 解釈と鑑賞』(上田秋成 幻想の方法)昭和五十一年七月号)

高田衛「死とエロス」

野島秀勝「秋成の修羅―自然と超自然」

加藤裕一「春雨物語『二世の縁』考―上田秋成における仏教批判の基盤―」(『実践女子大学文学部紀要』昭和五十二年三月)

美山靖「春雨物語『血かたびら』私論」(愛媛大学法文学部『法文学部論集』昭和五十二年)

森山重雄「『ますらを物語』の成立」(日本文学協会『日本文学』昭和五十四年二月号)

飯倉洋一「秋成における『憤り』の問題」(岩波書店『文学』昭和五十九年五月)

佐藤毅「『藤簾冊子』の根柢―『雨月物語』から『春雨物語』への一考察」(『國學院雑誌』昭和五十九年七月)

飯倉洋一「春雨物語序文考」(九州大学文学部『文学研究』昭和六十二年二月号)

嶋田彩司「磯良の闇と豊雄の闇―『雨月物語』の構図―」(明治学院大学一般教育部学会『明治學院論叢』平成二年三月)

掛斐高「『死首のゑがほ』の主題」(東京大学国語国文学会『國語と國文學』平成二年七月号)

森田喜郎「秋成小説の発展―その二・『雨月物語』から『春雨物語』へ―」(日本文学研究会『文学研究』3)平成三年六月)

ぺりかん社『江戸文学 第七号』平成三年十一月

諏訪春雄「蛇と人との愛の物語 日中蛇信仰の比較」

原雅子「真淵の『ますらを』考」

吉江久弥「無の見―上田秋成の仏教観」(日本近世文學會『近世文藝』34)平成四年)

嶋田彩司「『ますらを物語』から『死首のゑがほ』へ(上)―『春雨物語』の周辺―」(明治学院大学一般教育部学会『明治學院論叢』平成四年三月)

嶋田彩司「『ますらを物語』から『死首のゑがほ』へ(下)―『春雨物語』の周辺―」(明治学院大学一般教育部学会『明治學院論叢』平成七年九月)

長島弘明「男性文学としての『雨月物語』」(日本文学協会『日本文学』平成五年一〇号)

小椋嶺一「『春雨物語』考―『死首の咲顔』をめぐって―」(京都女子大学国文学会『女子大國文』平成五年一二月)

學燈社『國文學 解釈と教材の研究』(特集 上田秋成―ゴーストと命祿の物語―)平成七年六月号)

高田衛「『雨月物語』から『春雨物語』へ―物かたりさまのまねび」

日野龍夫「秋成の思想」

川村湊「幻想の語り―血一雫も見ず」

稲田篤信「命祿と歴史―『春雨物語』の発想」

大輪靖宏「怪異からみた『雨月物語』の作品順序」(『上智大学国文学科紀要 第十六号』平成十一年三月号)

森田喜郎「秋成の描いた人間―『青頭巾』『樊榭』を中心に―」(日本文学研究会『文学研究』第八十八号 平成十二年四月)

森田喜郎『雨月物語』から『春雨物語』への展望―教訓による行動から自発による行動へ―（日本文学研究会『文学研究 第八十九号』平成十三年四月）

高橋宣勝「異類婚姻譚と日常感情―変身譚覚え書き（3）―」（『北海道大学言語文化部紀要3』昭和五十八年三月号）

（辞書・辞典）

高田昇『万葉集各句索引』桜楓社 平成四年

櫻井満監修『万葉集を知る事典』東京堂出版 平成一二年

池田亀鑑『源氏物語事典 下巻』東京堂出版 昭和三五年

稲田浩二・大島建彦・川端豊彦・福田晃・三原幸久『日本昔話事典』弘文堂 昭和五二年

国史大辞典編集委員会『国史大辞典 第一巻』吉川弘文館 昭和五四年

加藤常賢・水上静夫『中国故事名言辞典』角川書店 昭和五四年

『仏教語大辞典』

（財）鈴木学術財団『大日本佛教全書 第三七巻 天台部一』講談社 昭和四六年

『日本仏教典籍大辞典』雄山閣出版 昭和六一年

中村元他編『岩波仏教辞典』岩波書店 平成元年

倉部豊逸編『古典にみる仏教語解説辞典』国書刊行会 平成六年

『日本名所風俗図会』大阪の巻 角川書店 昭和五五年

『角川日本地名大辞典』大阪府 角川書店 昭和五八年

『日本国語大辞典』小学館

〈公開セミナー〉

中西進氏『空白』と日本文化（県立広島女子大学学術講演会 平成一三年七月六日開催）

〔附記〕

本論文執筆にあたり、次の拙稿を改稿し論文の一部としました。

『雨月物語』『蛇性の姪』論―タイトル「蛇性の姪」の意味するもの―（『広島女学院大学大学院 言語文化論叢』第3号

平成一二年三月）

【第一章第一節】

『雨月物語』に見られる異類観」（日本文藝学会『日本文藝学』第36号 平成一三年三月）

【第一章第二節】

「秋成の『ますらを』考」（『広島女学院大学大学院 言語文化論叢』第4号 平成一三年三月）

【第二章第一節】

御指導頂いた米谷巖先生に深く感謝の意を表します。