

# 「佛法僧」の構想

——『とのゐ袋』との関係に注目して——

金 田 文 雄

## はじめに

『雨月物語』巻之三に位置する「佛法僧」にもこれまで先学によっていくつかの典故が指摘されてきたが、中では早くに藤井乙男氏の問題にされた『怪談とのゐ袋』巻之四「伏見桃山亡霊の行列の事」が最も注目に値しそうである。ただしこれがただちに典故となったものか、あるいは「明和二年のこと」という文中の記述から、秋成自身も噂話として同根の話題を聞き知っていたことが着想の動機であったのかはいちがいに決めがたい。ただそのいずれであるにしても「その題材のもつ噂話としての性格が強調されていた」とする指摘は充分に意味を持っていそうである。本論考でもこの『とのゐ袋』との関係に注目しながら以下に「佛法僧」の特質を考察していきたい。

## 一

まず最初に「佛法僧」の冒頭部を問題にしたいが、それは次のように始められている。

うらやすの國ひさしく、民作業をたのしむあまりに、春は花の下に息ひ、秋は錦の林を尋ね、しらぬ火の筑紫路もしらではと械まくらする人の、富士筑波の嶺を心にしむるぞぞろなるかな。  
ここからは二つの問題点が導き出せる。その第一点は物語の置かれた「時」の問題である。『とのゐ袋』では「明和二年の事なりき」と最初に語られている。一方この「佛法僧」では年号は特定されてはいないものの、冒頭の表現から、その時代状況の設定は封建社会の安定期に求められそうであり、このことから秋成にとつての当代に近い時期が推定できそうである。『とのゐ袋』が奇異な噂話を伝えるということにその主たる目的意識を置いていたとするならば、不定の時と場所というよりは、なるべく今に近い特定された時と、また確かな場とをともに必要としたはずである。しかし一方の「佛法僧」ではあいまいさの中に今に近い時を想定させつつも、あえて時の特定を回避している。つまり『とのゐ袋』では「秀次一行の霊に遭遇する」というそのことの起こりえた必然性といった意味でのリアリティを放棄しつつも、しかし身近にいる誰かが確かに体験したことであるという位相でのリアリティの確保に向っていたのであ

る。それが「佛法僧」にうつしかえられた時には、その一回限り確かに起つたことの証査に向かうよりは、今を基点として次に何時起こりうるかも知れないという可能性のリアリティに置き換えられることで、逆にその個的な体験が普遍化されんとしたのである。そしてこのことはまた秀次一行の置かれた「修羅の時」の永劫性と対峙した時、一回性にして同時に永続的な普遍性を持つといった逆説的なアイロニーを生み出すにいたつたとも言えよう。時を秋成があくまで不定時としたことの中にはそうした意図をも含めていたと考えてよさそうに思われる。

次に問題としたいのはこの冒頭部に描かれた世界の気分情調が、明るくまたおだやかなものであるということである。この点においては『とのゐ袋』でも、やはりその冒頭部あたりで

やよひなか此山城のくに伏見のもゝ山に、花さかりなりと、友とする人ひとりふたりともなふて桃山にいたり、終日桃のはな盛をめで、宇治見台に酒をくみ<sup>す</sup>。

と表現されていることが注目される。つまりここではこの「花さかり」なることと、それによつて触発される気分情調が、桃山への出立の契機となつているとともに、そこで全く思いがけずも秀次一行の霊に遭遇する驚きとして後段に結実して行く。一方「佛法僧」でも、やはり冒頭部の気分が夢然父子が旅立つ契機、理由づけの前提となつている。またそのことと同時に『とのゐ袋』の意図をたくみに生かしながら、うららかな世界像の背後に潜む、そうして何時眼前に開示されるかも知れぬ魔的なものの存在を、そのうらかささと対置する形で示して見せることが本篇の意図するところであつたと思われる。ただ『とのゐ袋』では霊に出会う人間達にいつさい

名前が与えられていなかったのに対して、『佛法僧』ではこれにつづくくだりで「伊勢の相可<sup>あやか</sup>といふ郷に、拜志<sup>はやし</sup>氏の人、世をはやく嗣<sup>つぎ</sup>に譲り、忌むこともなく頭おろして、名を夢然<sup>むぜん</sup>とあらためー中略ー季子作之治なるもの」として特定化・個性化された主人公が設定されていく。このことは風聞的な怪談話に材をとりながら、それを物語化していくための転移の方法の一つであろう。すなわち原話が匿名性という一般化の中に解消していくことで話にある種の普遍化を求めているのに対して、秋成にあつてはあえてその人物を特定化することによつて、それを特定の人物による個的で特殊な体験へと意味づけることで、特殊であるがゆえにこそ確かさを持つといった意味での逆説的な普遍化をはかつていのである。もつとも特定化するとはいうものの、それに際して秋成は夢然父子をごくありきたりの人物に設定しているものであり、存在そのものの極端な特殊化は意図的に避けているようである。太平の世にあつて夢然のようないわば楽隠居の存在。そして「京の人見する」といったある程度の経済的安定と余裕にささえられた風流心といったものは、読者の側にも十分に納得しうるものであつたであらうし、またその反面、そうした平安の世であるがゆえに忘れられがちな現実の秩序とは違つたものの存在がここで開示されていくのである。この冒頭部では物語の中ではワキにあたる夢然父子の設定とともに、彼等の旅を通して高野へとたくみに導かれて行く。

序章部ではまだ主人公が登場しないままに観念的な道行きが描かれ、つづいて場と、主人公の特定。そして出立の動機である「生<sup>ひ</sup>長の頭<sup>かみ</sup>なるをうれひて、京の人見する」。さらに「一月あまり二條<sup>ふたじょう</sup>の別業<sup>べつぎふ</sup>に逗まりて」から彼等の出立が二月のことであり、三月の

末に吉野へ、そして夏のはじめに「摩尼<sup>マニ</sup>の御山にいたる」その行程が描かれるのである。そうしてここまでの時間の進行は、無時間的道行↓月の単位↓日の単位、そして「道のゆくての嶮しきになづみて、おもはずも月かたぶきぬ。」と一日の中での時間の単位へと、すなわちしだいにその速度を早めながら高野の地へと導かれ、収斂していくことに注意しておきたい。

## 二

次に場所の問題を考察したいが、『とのゐ袋』では桃山であつたものが、ここでは高野山にその遭遇の場が移し換えられている。そして物語の全体的な構想のなかではいわばこの点が、原話からの一番大きな改変点であるとも言えそうである。

高野の地は「佛法僧」の文中でも

○此の山は扶桑第一の靈場、大師の廣徳<sup>くわうとく</sup>かたるに盡きず。

○そもく大師の神化<sup>じんくわ</sup>、土石草木も靈を啓<sup>ひら</sup>きて、八百とせあまりの今にいたりて、いよゝあらたに、いよゝたふとし。

○すべて此の山の草木泉石<sup>そうじせんせき</sup>、靈ならざるはあらずとなん。

と、くりかえし強調されているごとく、いわば特殊な靈域として一般に認知されているような場所である。この点に関しては、靈域でありながら秀次一行の怨靈が出現することの矛盾も一方で指摘されているが、しかし秋成にとつて「靈ならざるはあらず」といった時、そこでの靈なることの意識ははたして魔的なものの全く調伏された静かなものであつたのであろうか。いやむしろ生命がその本然の性を横溢させることにこそ彼にとつての靈なるもののあり方が認められるのではなかったか。したがってこう考える時、むしろ秀

次の怨靈出現のリアリティを保証するためにあえて設定された場こそが靈なる高野であつたのだと理解したい。そうしてそこが特殊な靈地であることを必要条件とするならば、高野にはさらにいくつかの要素が介在することが考えられる。その一つにそこが秀次自刃の地である事が、まずあげられるであろう。このことは後にもう一度考察したいが、秀次一行と夢然父子との間に何らの出会いの必然性がない以上、その出会いの場はどこか任意の地というわけにはいかなかったであろう。すなわち言い換えれば、彼等の遭遇そのものがかならずしも物語としての起点にはなっていないのであり、したがつてそこからはそれ以上の物語の発展性は見出せない。つまりここでは、はからずも遭遇したそのことにこそまさしく意味が求められるべきなのである。ここでの秀次一行はたとえ「白峯」の崇徳院のようにかならずしも明確な目的遂行の意識を地上に対して持っているわけではない。それはせいぜいが「いざ石田増田が徒に、今夜も泡吹かせん」といったものに過ぎないのであり、したがつてそこには夢然父子に対する積極的な働きかけもまたありえないということになる。すなわちここに描かれた秀次一行は目的のもとに行動する主体的な怨靈としてではなく、その自刃の地の周辺をひたすらにさまよい続けねばならない迷亡の靈なのである。すなわち靈なる高野の地の一角に、そしてそこがまさしく靈域であるがゆえに閉じ込められ、そこからけつしてのがれることができない存在として描かれていたといつてもいいであろう。秋成はここで秀次を地上的な意味での悲劇の人としてはけつして描いていない。ここでもあくまで秀次は「悪逆の人」「殺生閻白」のイメージのままに登場してくるのであり、彼の中にも悲劇的なものを発見するとするならば、

それはひとえにこの修羅の迷亡から永遠に脱却できない―まさしくこの点にこそ見出されるべきであろう。

そこが誰にも一般に認められた靈域であり、また秀次自刃の地という一種の凶々しさを持った地であるその高野にいつその神秘的なおもむきを付加しているのが、表題にもとられている佛法僧の声である。その声の持つ一種の神秘的な響きとともに、それはそのまま高野山そのものを象徴するものであり、そしてここではそれが同時に非日常の世界の象徴ともなっているであろう。こうして見てくる時、ここで物語の舞台として選ばれるべきは高野をおいて他にはなかったと言っても過言ではない。もっともそうしたことばかりではなく、一方ではたしかに秋成自身の体験がこの物語を構想する上で大きな意味を持っていたことも事実上見逃せない問題である。

そしてこれもすでに諸氏に指摘があるように、秋成自身がかつてみずから高野におもむいた経験を持ち、それを「胆大小心録」に書き残していることから、そのことは彼の精神にとって強い印象を残したものであったにちがいない。

仏法僧は高野山で聞たが、ブツパン／＼とないた。形は見えないだ。<sup>お</sup>

秋成は「胆大小心録」四五でこのように記しているが、「ブツポーソ」と鳴くと伝えられるこの鳥の響きが、みずからの稀有ともいふべき貴重な体験によってこのように「ブツパン／＼」と聴いたということは、たしかに重友氏の説のごとく、それ自体で本篇の構想のモチーフとなったことは十分に考えられることであろう。そしてそのことの喜びは物語の中でも「佛法／＼となく鳥の音」として描かれ「かねて此の山に栖<sup>す</sup>みつるとは聞きしかど、まさに其の音

を聞きしといふ人もなきに、こよひのやどり、まことに滅罪<sup>めつしやうぜん</sup>生善<sup>しやうぜん</sup>の祥なるや。」と夢然に語らせる形で投影されているのであろう。さらには「こよひの奇妙<sup>きやうめう</sup>」とこれを受けとめ

鳥の音も秘密<sup>ひみつ</sup>の山の茂みかな

の句を吟じさせているのである。物語はこうしてゆきくれてふとそこで聞いた佛法僧の声を第二の導入とすることによって、その稀有の体験を秘密の扉として、次なるより稀有な体験へと展開させていくという構想をとったのである。すなわちここで詠まれた俳諧は、それが高野の秘密の一端にふれるものであると同時に、その秘密をさらにいっそう開示していくのであり、そして夢然父子は「思ひがけずも遠く寺院の方より―中略―異しくも恐し」き体験をすることになる。

高野に舞台を設定したことの上で、さらにもうひとつのモチーフとして玉川の歌をめぐるの解釈の問題があげられる。これも「高の玉川が毒じやといふ事は、あるまい事じや。清ければこそ玉川といふなれ。」にはじまる先述の「胆大小心録」四六にとりあげられているごとく、ここで秋成にとって新解釈を示してみせるという動機も確かにそこには認められるであろう。ただこの歌の解釈をここに持ちこんだことは、また作品に観念的な要素を大きく介入させることにもなり、本篇が「白峯」「貧福論」とならんで考証的性格を強く持ったものとなったことも確かである。そしてこの点には物語作品としての欠点を見る見方も確かに成り立つと言えそうである。しかもこうした談論的な要素が「白峯」や「貧福論」では一応主人公の中に血肉化された思想として語られ、そこに両者による対立の緊張を生み出していたものが、ここではそれも紹巴による多分に解

説的なものになっていることがいつそうその感を強くすることもない。たしかにこの玉川の歌の部分はどのように解釈したとしてもその觀念は脱けきらないところであるが、これを「佛法僧」全体との関連の中であえて有機的な意味付けを試みてみたい。文中「一人の武士」によって語られる

○此の山は大徳の啓き給うて、土石草木も靈なきはあらずと聞く。さるに玉川の流には毒あり。

○大徳のさすがに、此の毒ある流をば、など過せては果たし給はぬや、いぶかしき事

というのが、作品の現在における通念的な疑問だったようであり、一方で大師の大いなる靈力を認めながら、にもかかわらずその大師の力が及ばず、こともあろうにこの高野の玉川に毒のあるとされることの矛盾をここに提議しているのである。そしてそのことに對しては、作品の中では紹巴の口を借りて秋成自身の解釈が展開されていると考えていいであろう。それは「玉川といふ河の水上に毒蟲おほかりければ、此の流を飲むまじきよしをしめしおき」た歌の端詞に對して「大師は神通自在にして―中略―天が下の人の仰ぎたてまつる功」を前提とするならば端詞の方が「まことしからね。」とする論法である。すなわちここではあくまで大師の威徳が大前提となっていて「後の人の毒ありという狂言」として通説が退けられているのであり、さらにはこの説を補強する形で、歌の調、玉の意味が語られているのである。そしてこの矛盾を物語に還元して考えてみるならば、この高野には大師の靈力が及ぶ一方で、秀次一行の怨靈が徘徊するという物語そのものの持つ矛盾にもあてはまるのではないかと思われる。これをあえて秋成の意識の中において矛盾ではない

いと捉えんとするならば、玉川の歌の解釈における結論部「強に佛をたふとむ」ことへの戒めに意味を求めることができるのではないであろうか。すなわちこの高野の地では大師の威徳によって、そこをおとずれる人間には全く安全が保障されているはずであるとすると安心感、まさしく「強な」解釈の仕方にも過ぎないのであり、秀次一行の怨靈達が夜々修羅道をさまよい徘徊しつづけることの方が、むしろ秋成にとつてのありうべき自然の姿ではなかったか。つまりこの圧倒的な夜の自然の中では人智にはかり知れない力のありうることへの警鐘であつたと考えておきたい。そして佛法僧の鳴き声はまさしくその神秘への扉にほかならなかつたのである。もつともこの人智の強な解釈によるあやまちという点においては、本篇よりもむしろ次に位置する「吉備津の釜」においてテーマ化されていくことになつたのであり、ここに両篇に連続性を認めることもできよう。

### 三

雨月物語に収録された他の八篇においては怪異との出会いは、概ね必然的なものとして設定されていた。もつとも唯一の変身譚ともいうべき「夢應の鯉魚」では、その様相を多分に異にするものの、そこでも一応は「放生の功德」が前提となつていたはずである。ところが、この「佛法僧」だけがこの点においての唯一の例外となつている。すなわち夢然父子と秀次一行の靈との間に出会いにおけるなんらの必然性を求めることができないということがそれである。このことはまた『とのあ袋』においても全く同じようなことが言えるのであり、そこで描かれた者達にもまた秀次の靈と出会うべき必

然(しか)は用意(ようい)されてはいなかった。いな、むしろそこでは必然(ひつぜん)關係(かんけい)をあえて持たないという一般性(いぱんせい)の中にこそ、恐怖(こふ)の核心(こっしん)があったのであるとさえ言えそうである。そしてここにも、本篇(ほんぱん)が『とのみ袋(ふくろ)』もしくは少くともそれと同根(どうこん)の噂話(うわさばなし)をもとに立脚(りつきゃく)していたことの根拠(こんきょ)のひとつを求めることができそうに思われる。

ここでは以下(いげ)にその靈一行(れいいつぎょう)との遭遇(そうぐ)の場面(ばめん)について考察(こうさつ)していきたいが、まず兩篇(りゅうへん)を通じての共通点(きょうつうてん)として、ともにそれが靈的存在(れいそんざい)であるにしては、きわめて異様(いさぎ)さに乏しいということがあげられよう。ことに『とのみ袋(ふくろ)』では秀次一行(しゅうじいつぎょう)の行列(ぎょうれつ)が細部(さいぶ)にわたるまでリアルに目撃(めいき)されており、それはひたすらに視覚的表現(しきかくてきへん)として定位(ていゐ)されている。すなわちそれは、

○はるか(はるか)のむかふよりてうちんたいまつ星(ほし)のことくかゝやかし来るものあり。

○供奉(くふう)の人々(ひと)みな衣冠(いくわん)びしく御輿(ごこ)のあと(あと)は烏帽子(くわぼうし)かり衣騎馬(きぎま)うちまじりておびたし。

○夜の事(こと)なればわかちがたき事(こと)なるへきに、その顔(かほ)ばせ衣紋(きもん)までこと／＼よく見えたり。

○こしの内(うち)なるは年のころはたちはかり束帯(そうたい)にて手に丸(まる)き者を持(も)て見込(みこ)給(たま)ふ寐(ね)なり。

といったふうであり、すなわちこのことは、ここで目撃(めいき)された靈的存在(れいそんざい)そのものの実在感(じざいかん)の確かさとして機能(きかんとく)していると思われる。そしてこの体験(たいけん)は、夜目(よめ)にもかかわらずあざやかにその細部(さいぶ)までが見とおせたことの中に、非日常世界(ひにちじょうせかい)をたまたまかいま見たことが確認(かくにん)されているのであり、またそれが秀次一行(しゅうじいつぎょう)であったというそのことが驚き(おどろ)きと一種(いしゆ)の恐怖(こふ)として語(かた)られているのである。

こうした視覚表現(しきかくてきへん)による定位(ていゐ)といった方法は鶴月洋氏(つづきげいようし)が『雨月物語評釈(うげつものがたりひょうしゃく)』でもうひとつの典拠(てんきょ)としてあげられている『太平記(たいへいき)』巻第二十五(きせご)の「官方怨霊會(くわんぱうおんれいかい) 六本杉(むくもすぎ) 事(こと) 医師評定事(いしひょうじやうじ)」においてもほぼ同様(どうぐ)であろうと思われる。一方(いっぽう)「佛法僧(ぶつぽうそう)」でもそうした手法(てうぽう)はもちろんとられているものの、表題(ひょうだい)とも関わ(かかわ)って音声表現(おんせいへん)にその特徴(とくごう)の一端(いちぶん)を見出(みだ)せそうである。作中(さくちゆう)「佛法僧(ぶつぽうそう)」と鳴く鳥(な)の声(こゑ)が秘密(ひみつ)を開示(かいし)してゆく契機(けいき)として用(もち)いられていたことは前に述べたが、ここから

○思い(おもひ)がけずも遠く寺院(いんぎん)の方(かた)より、前(まへ)を追(お)ふ聲(こゑ)の巖(いわ)敷(敷)聞(き)えて、やゝ近づき来(き)たり。

○はや前驅(ぜんぐ)の若侍(わかし)橋板(はしばん)をあらゝかに踏(ふ)みてこゝに來(き)る。

○程(ほど)なく多くの足音(あしおと)聞(き)ゆる中に、沓音(くわおと)高く響(ひび)きて

○又一群(またむれ)の足音(あしおと)して

○呼びつぐやうなりしが、

といった音声表現(おんせいへん)が続(つづ)き、また「大(おほ)いなる法師(ほうし)の、表(おもて)うちひらめきて、目鼻(めはな)あざやかなる人の、僧衣(そうい)かいつくろひて」と視覚的(しきかくてき)に描(えが)かれるまでは、むしろこの一行(いつぎょう)の会話(かいわ)が主体(しゅたい)となっており、その像(さう)はかならずしもそれほどあざやかではないといえよう。すなわち『とのみ袋(ふくろ)』にあつては一貫(いっくわん)して目(め)において描(えが)かれ、このことによつて目撃(めいき)に焦点(てんてん)があてられていたが、「佛法僧(ぶつぽうそう)」ではそれ以外にも今例(いまれ)にあげた聴覚的表現(しきかくてき)の表現(へんげん)、及び夢然(むぜん)父子(ふし)の心象(しんさう)内容(りやう)の表現(へんげん)等(らう)がこれに加わり、より容体化(ようたいか)された物語表現(ものがたりへん)として定位(ていゐ)されているのである。

最後に主題(しゆだい)について考察(こうさつ)したいが、本篇(ほんぱん)がその構成(こうけい)において修羅物(しゆらもの)の構想(こうさう)をとっていることはすでに指摘(さしか)されている通りである。そうしてこのことはまた作品(さく品)の主題(しゆだい)にも大きく関与(かんぎ)していたと思われる。

る。すなわち文中でも

淡路と聞えし人、にはかに色を違へて、「はや修羅の時<sup>しゅうら</sup>にや、阿修羅<sup>あしゅら</sup>ども御迎<sup>むか</sup>ひに來ると聞こえ侍<sup>は</sup>る。立たせ給へ」といへば、一座の人々忽ち面<sup>おもて</sup>に血を灌<sup>そそ</sup>ぎし如く、「いざ石田増田<sup>いしだ ますだ</sup>が徒に、今夜も泡吹<sup>あわふ</sup>かせん」と勇みて立躁ぐ。

と表現されているごとく、ここでの秀次一行は夜毎にこうした光景をくりかえしているのである。すなわち彼等は修羅の時をこうして永遠にさまよい続けるのであり、修羅道に墮ちた彼等に終わりはない。

「白峯」の崇徳院においては、歴史の中で破れ去っていった上皇が、その怨念を歴史そのものに向けていった。そして彼がなぜそうした怨念を持たねばならなかったのかは西行との論争の中でしだいに明らかにされていく。しかし、ここでの秀次にはそうした明確な理由づけがなされていないのと同時に、怨念をはらすべき目的意識もまた「石田増田が徒に、今夜も泡吹かせん」といったことにおいてしか發揮されてはいないのであり、この点に特質を持っている。

すなわち彼等一行は、修羅道を果てしなくめぐるばかりであって完結性をその目的においてすら持つてはいなかったと言えそうである。彼等の時間は自刃せねばならなかったその時点でまさしく停止してしまっているものであり、常にそこに回帰してゆかねばならない円環的なそれである。一方の夢然一行にとっては遇々その修羅の時と唯一ただ一点の接点を持つことになったのであり、それまで彼等の中に流れていたのは通常の平安な連続的時間であった。秀次一行と夢然父子との間に何らかの出会いの必然性の設定されていないのはこの故であり、すなわち秀次一行の円環的な時間と、他者との邂逅の

一回性はこの後にもありうる永遠の中の一回性としてはじめて意味を持つのである。そうしてこの両者の時の一致は、まさしく「他二人も修羅につれ來れ」との秀次の言葉において決定的に円環の時へと包含せんとするのであるが、それは「いまだ命<sup>いのち</sup>つきざる者なり。例の悪行なさせ給ひそ」とのいさめによって果たされなかった。そしてこのことはまた彼等の修羅の時が、日常と偶然の一致点を持ちするものの、これとは全く別の位相に働いていることをも強調する。もつともこうした逢魔が時の発想は、確かに近世期の怪談の中にあつては「むしろ當時の正統的な形<sup>かたち</sup>」を示すものであつたのかも知れない。またそうして見るならば、本篇は雨月物語の中にあつては一面全も怪談的な怪談であるということにもなるであろう。そしてそのことはひとえに『とのゐ袋』もしくはその噂話の中に潜む魔的なものの発見が、秋成にとつては人間が理由なく不意に魔的なものに会ふその瞬間の接点にこそあつたのであり、そうして同時にそのことは怪談としての通有性ともなつていたのである。『とのゐ袋』においてはその出会う対象が秀次一行であるというそのことがまさしく恐怖の理由にはかならないのであり、いわばそれがすべてであるといつても過言ではない。そうしてみるとその魔的なものの強大な力の發揮といったことはかならずしも問題となつてはこず、「佛法僧」における秀次もこの限りでは同じ位相にあつたといつていいであろう。すなわち、秀次は魔的なものの一つの象徴的存在だったのであり、当時の読者にとつて最も共有しやすい象徴たりえたのもあろう。そしてこの秀次が夢然父子と主體的関わりを持つのは、先述した「修羅につれ來れ」の一点のみにあるのであり、ここでの恐怖の心象の増幅が、原話にはない怪異を表象していたの

である。

注1 藤井乙男『江戸文学研究』内外出版印刷

注2 以下、本稿では『とのゐ袋』と略称する。

注3 鶴月洋『雨月物語評釈』角川書店

注4 以下「佛法僧」の本文は『日本古典全書 上田秋成集』朝日新聞社によった。

注5 『とのゐ袋』の本文は先掲の『雨月物語評釈』を転載させていたのだいた。

注6 『胆大小心録』日本古典文学体系『上田秋成集』岩波書店  
所収

注7 先掲『雨月物語評釈』

注8 『雨月物語評釈』

(本学講師)