

「見て帰る地獄極楽」試論

『懷硯』卷四の五の素材と伴山の役割——

有 働 裕

一、狼狽する伴山

『懷硯』という作品に収められた諸章の中にあつて、卷四の五「見て帰る地獄極楽」は、語り手である伴山の表情が、比較的よく見える一章である。

卷一の一「二王門の綱」の冒頭では、「僧にもあらず俗ともみへ」ない「おもしろおかしき法師」の伴山が紹介され、その見聞記が本書であるという趣向が示されている。しかし、すでに指摘されているとおり、この枠組みは、『懷硯』の全ての章において有効に機能しているとは言いがたく、全く伴山が登場しなかったり、登場はしていても形ばかりにとどまっている章もある^{注1}。その中であつて、この卷四の五は、衆生を惑わす世帯仏法を「こゝろの闇」より起こるものと断定する伴山の目に、讃岐の海辺の村の子供たちが仏具を投げて壊す光景が映る、という場面で始まっている。

伴山は決して高德の名僧ではない。先にも述べた通り、卷一の一冒頭部分において紹介されている伴山は、「おもしろおかしき法師」であり、魚鳥を食して美妾と遊ぶといういささか不謹慎な僧である。その伴山でも、仏具を破壊する光景に対しては、さすがに怒りを押さえることができない。そして、この「邪見の浜里」の様子を「いたましく」思い、「かゝる狼藉」の理由をたずねずにはいられなくなる。

仏像や仏具を粗末に扱ったり、破壊したりすることを戒める話は、片仮名本『因果物語』巻中の二「仏像ヲ破、報ヲ受ル事付堂宇塔廟ヲ破、報ヲ受ル事」に収められたものなど、仏教説話にいくらかでも類話が見出せよう。当然それらはいずれも必然的に、仏罰が下る結末となる。伴山もその類いの教訓を述べるべき立場にあつたといえよう。にもかかわらず、その怒りのやり場を失つてしまうことになる。本章においては、その後「邪見の浜里」の子供らがどうなったかなどは、もはや話題とならない展開が続くのである。

伴山は、この乱行を放置する里人に、理由をたずねる。そこで聞かされた顛末は、不思議な術を使って民衆の信心を集めていた僧が、今の世に仏の奇特などあり得ないと力説する国の守に拷問にかけられ、すべては金銭目当ての詐術であったことを白状して裁かれた、というものであった。このような話を聞かされては、子供らが仏像を破壊するのも仕方なく思え、仏罰を説いて教訓する気持ちも失せてしまうのは当然のことである。

彼がもし信心深い高德の僧であれば、この現実を正面から受け止めて、どこまでも慨嘆しつつ苦悩しなければならぬだろう。あるいは、何かこじつけてでも、仏教者としての義務感から、無理に整合性を持った結論を導き出すことが——そのような仏教説話の常套的な形が、求められているともいえる。

しかし、この『懷硯』全体にかけられた「伴山というフィルター」(注2)は、それが一種の安全弁の役割を果たし、この一章の読みを求心的につきつめていく力、語り手の仏教者としての良心を追いつめて行く力を吸収してしまう。「おもしろおかしく」旅の法師は、この事態に驚嘆しつつも、読者に対して説教者となるだけの資格を有していないし、そのような気概もない(注3)。ただ呆然としていることが許される存在として、すでに読者との間で了解がなされているのである。

この一章の結びで、伴山に一部始終を伝えた里人は、まことに「仏法の瑕瑾」である、という感想をもちます。この感想は、おそらくは聞き手に回った伴山も共有しているものと思われる

が、重要なのは、仏教を信心する立場から僧の墮落を憂うる彼らと、その墮落した僧である空楽坊を裁いた奉行との間に、意識のずれが見られることである。このことは、詳しくは後述するが、先行する類似説話との大きな違いであり、それらの多くは詐欺僧を嘲笑したり裁いたりする側の立場から、結末が明るく語られている。それに対してこの章では、手の込んだトリックを駆使する空楽坊と、尊大なまでに確信に満ちた態度をとる奉行——この二つの人間像のおつき合いを前にして、里人の、そして伴山の思いは、絶望の淵にたたずんでしまうことになるのである。

伴山を設定した意図については、諸国話形式の提示や謡曲の廻国の僧の模倣といったことがしばしばいわれてきた。しかし、「見て帰る地獄極楽」の冒頭部分には、そのレヴェルにとどまらない、思いのほか作爲的なものを読み取ることができそうである。言ってみれば、この話——詐欺僧と国の守の対決——を記すにあたって、作者はかなりデリケートな配慮を施している。そのねらいは何か。本章を「欲心にかられた悪事を企んだ話」(注4)と分類することが誤りではないものの、その悪事を因果応報の理で戒めるだけの、単純な教訓話に収まりきらない何かを有している一章といえそうである。とりわけ、空楽坊と国の守の人物像に関しては、まだまだ明確されていないことが多いように思われる。

本稿は、この両人物に付託されたイメージを、素材となつた

と思われる説話・巷説等との関連から浮かび上がらせつつ、この一章の読みの可能性と伴山の役割とを考察するものである。

二、「空楽坊」の系譜

詐欺僧がその正体を暴かれるという展開は、先にも述べた通り、説話文学に先例が見出せる。

本章との関連がすでに指摘されているものに、田崎治泰氏による『宇治拾遺物語』の巻十一の九「空入水したる僧事」^{〔注5〕}、箕輪吉次氏による同巻十二の九「穀断聖露顕事」^{〔注6〕}がある。このほか巻一の五「随求陀羅尼額に籠る法師事」や巻一の六「中納言師時法師の玉莖検知事」などをも含めて、これらの所謂「誑惑の法師」についての説話が、『宇治拾遺物語』を知る者には、まず想起されるだろう。しかしながら、これらの世界は、本章とはかなりへだたっているように思われる。それは、登場する法師の矮小さにおいて、そして、その笑話的な結末において特に顕著である。

随求陀羅尼を額に籠めたという山伏は、昨夜の鋳物師の妻との不倫が露顕しても、すました顔で言い訳をし、笑いに紛れて姿を消す（巻一の五）。取り去ったはずの玉莖をさらけ出してしまった法師は、ただ笑われるだけである（巻一の六）。供物を目当てに空入水を企てた聖は、逃げ出したときに頭を打ち割られるものの、その後「先の入水の上人」などと平気で名のつ

ている（巻十一の九）。久しく修行を積み、高僧として帝からも崇められていた「穀断の聖」は、真実が暴露されると、哄笑なかで姿を消す（巻十二の九）。不実を暴く者にも、そして、説話の語り手にも、この「誑惑の法師」らをどこまでも厳しく糾弾しようとする姿勢は見られない。彼らは笑われることで許される程度の「愛すべき」悪人とみなされているのである。

そのような大らかさとは、本章の世界は大きくへだたっている。さまざまなトリックと、訓練によって身につけた「飛行の術」によって、おびただしい数の信者の尊崇を集めた空楽坊は、弟子を巧みに操る組織力をも身につけた、悪党の親玉でもある。それに対する国の守も、どこまでも自らの信念を貫いて拷問を続け、空楽坊を厳しく罰するだけの精神力を持つ。この二人の人間像に注目するならば、田崎氏の指摘したもう一つの類話、『古今著聞集』巻十二の「後鳥羽院の御時、伊予国の博奕者天竺が冠者が事」の方が、先の『宇治拾遺物語』の諸章に比して、はるかに原拠としての可能性が高いといえよう^{〔注7〕}。

後鳥羽院の御時、伊予国に天竺の冠者という者がいた。山の上に祠をかまえ、母の死体に漆を塗ったものを祀り、山のすそに拝殿を建てて、八乙女、神楽男などを置いていた。この天竺の冠者は空を駆け、水の面を走るといふ評判なので、当国隣国よりおびただしい人が集まった。

その冠者が、毎日山上から馬に乗って下ってくると、人々は鼓をたたき、歌を唱えて喝采した。目を病んだ者や

腰の痛む者が、天竺の冠者に財を与えて祈禱してもらうと、たちまち治ったので、ますます評判は高くなった。やがて冠者自ら「我は親王なり」と称し、鳥居の額に親王宮と書くようになった。

この事を耳にした院は、冠者を捕らえて神泉苑に召し出して、「汝、神通のものにて、空をとび水の面を走るなるに、この池の面走るべし」と、池に入れてみたが何もできなかった。「馬によく乗りて山の峰より走りくだすなるに」と馬に乗せてみたがやはり駄目で、「大力の聞えあり」と賀茂の神主能久と相撲をとらせたところ、池に投げ入れられてしまった。溺れて浮き上がったところを矢で射られ、拷問を受けたのちに入獄された。

この天竺の冠者は、高名の博奕打ちで、その仲間八十余人が諸国に分れて神通力のうわさをたてたのだが、あまりに手広くやりすぎて都まで聞えたために、このような目に合ったのであった。

「天竺の冠者」のことは、『明月記』の建永二年四月二十八、二十九日にも記述がある。となれば、『古今著聞集』以外にも説話としての情報源の可能性はありえようが、いまのところ他の記述を知らない。

伊代と讃岐という隣接する舞台設定。山の峰を馬で走り下ることと山の峰から飛び降りて見せることとの類似。多くの手下を使つての情報操作やトリック。「見て帰る地獄極楽」が、こ

の説話に材を得ていると見てはばまちがいはないだろう。

しかしながら、両者の間には、明確な差異も存在する。

まず、蘇生というトリックの有無である。「見て帰る地獄極楽」というタイトルが示す通り、これが本章の重要な要素となっていることは、いうまでもない。

そして、靈力を誇示した者が罰せられる必然性の差である。「天竺の冠者」の場合、親王と称したのだから、国家権力への挑戦者として罰せられるのは当然のことであろう。この説話を意識したとき、人々に信心を起こさせた「高僧」を、「末代におよびて此類のあるべき事にあらず」ということで責めることの、理由の乏しさが際立ってくる。国の守は、蘇生のような奇特の存在そのものを否定しており、空楽坊は詐欺僧に間違いな

いと確信しているのである。

だが、これら差異も、『懷硯』のオリジナリティというわけではない。やはり別の先行説話等から取り入れられたものである。まずは、空楽坊の蘇生が持つ意味を、その素材の面から考えてみることにする。

三、蘇生する空楽坊

空楽坊は民心を欺くさまざまなトリックを用いているが、その最大のものは、先にも述べた通り、地獄極楽からの蘇生であった。これが「国中にかくれなく」評判となり、国の守に裁かれ

る直接の契機ともなった。

このことについて田崎氏は、『醒睡笑』巻一「謂へば謂はる、物の由来」のなかの、「娑婆で見た弥次郎」の由来譚との関連を指摘している注⁸。それは次のような笑話である。

いにしころ、佐渡の島銀山出来、人多く集まりぬ。その時一人の聖ありて、十穀をたち、禁戒をまはり、六時不退の称名たゆむ事なく、「いき仏とはこれならん。参れや、拝めや」とて、昼夜のわかちなく、男女袖をつらぬる中に、弥次郎といふ者、その道場をはなれず給仕しけり。かの聖、年月を経て後、頻りに入定せんと披露する。各落涙し、名残を惜しむ。来る二十日を限り、時を定め、山の原に大いなる穴をほり、法衣を着し入りすまし、外より土をよせ、かたくづみ畢んぬ。奇特なる行状なりし。かたはらに沙汰するを聞けば、金掘を頼み過分に物をとらせ、ぬけ道をほり置き、その身は恙なく行ひうせたる、などいふ者もありけり。

かくて三年を過ぎ、かの聖を信仰せし弥次郎越後に渡り、さる所にてくだんの聖にあひぬ。疑ふべくもなし。すなわち近く寄り、「そなたはそれではなきか」。聖、「いや、そちをば夢にも知らぬ。われも、さいふ者でもなし」と争ふ。俗あらかに証拠を引きしかる時、かの聖、「げにもげにも、よく思ひあはすれば、娑婆で見た弥次郎か」と申したりき。それよりこのことばはありといふ。

詐欺僧が入定のトリックを用いるという点で共通しているが、蘇生そのものを奇特として示そうとしたわけではない。それどころか、生きている姿を弥次郎に見られたこと自体が聖にとつての失敗であり、笑話としてのオチにつながっている。また、空楽坊に比してこの聖は極めて矮小な存在に描かれており、入定三日後の空楽坊の蘇生を素直に民衆が信じたことは、この笑話だけを背景として考えたのでは理解しがたい。

空楽坊の用いた蘇生のトリックが、これほどまでに人々の尊崇の念を勝ち取ったのには、それなりのリアリティが感ぜられたからであろう。この『醒睡笑』の一話とは全く異なる系列の他の説話群、おそらくは、智光法師の蘇生譚が背景として意識されていたのではないだろうか。

『日本霊異記』中巻の七「智者の変化の聖人を誇り妬みて、現に閻羅の闕に至り、地獄の苦を受けし縁」は、行基の悪口を言つた河内国安宿郡鋤田寺の僧智光が、地獄に落ちて閻羅（魔王）に苦しめられ、九日後に蘇生して改心するといふものである。死ぬ前に智光は、病氣になつて一月ほどしてから臨終となつた時、弟子に「我死なば、焼くこと莫れ。九日の間置きて待て。」と命じている。

命終の時に臨みて、弟子に誡めていはく、「われ死なば焼くことなかれ。九日十日置きて待て。学生われを問はば、答へて、『縁ありて東西す』といふべし。しかして留めて供養せよ。慎、他に知らずることなかれ」といふ。弟子教

へを受け、師の室の戸を閉ぢて、他に知らしめず。ひそかに涕泣^{なみ}き、昼も夜も護り闌^{うか}ひて、ただ期^{もち}りし日を待つ。学生問ひ求^{もと}めれば、遺言のごとくに答へて、留めて供養せり。時に、閻羅王^{えんらかわ}の使ふたり、来て光師を召し、西に向ひて往^ゆく。見れば前の路に金の楼閣^{ろうかく}あり。「こはなにの宮ぞ」と問へば、答へていはく、「葦原の国にして名に聞えたる智者、なにのゆゑにか知らざる。まさに知れ、行基菩薩まさに来り生れたまはむ宮なり」といふ。

(中略)

蘇りて弟子を喚ぶ。弟子音を聞き、集ひ会ひ、哭^なき喜ぶ。智光大きに歎き、弟子に向ひて、つぶさに閻羅^{えんらか}の状を述ぶ。大きに懼^{おそ}りておもはく、「大徳に向ひて、誹^{そし}り妬^{うらや}む心を挙^あせしことをまうさむ」とおもふ。

これは広く流布した話で、類話も数多く確認できる。『日本往生極楽記』二の行基菩薩の伝のなかに簡略化されたものが見え、『本朝法華驗記』上の第二「行基菩薩」もそれとほぼ同文である。『今昔物語集』卷十一の二「行基菩薩、学仏法導人語」は遺言の部分が欠字となっているが、やはり閻羅王に会い十日目に蘇生。『扶桑略記』の聖武天皇下条にも、『日本靈異記』の記述が部分的に引かれている。

一見して明らかなように、蘇生をあらかじめのめかしておき、地獄極楽を見たと体験を語るなど、空楽坊の言動との共通性が見られる。もちろん、智光法師の「嫉妬」の心を戒める一

話ではあるが、この体験によって改心して徳を高めた、という高僧譚として語り継がれたものである。『日本靈異記』の記述と本章との直接の関連性を証明することはできないが、空楽坊の人物像の背景に、智光の蘇生譚の流れを汲む高僧譚があると見てよいだろう。

四、閻魔の判

先の智光の話に類するものは、当時もしくは説教の場などで利用されていたものと思われる。それだけに、高僧を演ずる詐欺僧が利用するに好都合であり、民衆もまたそれを疑うことなく受け入れたといえる。ここまでの展開は、当時の読者にとつても、とりわけ不自然には感じられなかったであろう。

しかし、それに続く、閻魔王の判を証拠として見せるという展開はどうだろうか。あまりにも嘘臭い演出であり、これに惑わされる民衆の姿は、まさに「こゝろの闇」を抱え込んだ存在として、読者の目に映つたのではないだろうか。というのも、これは、説経の「小栗判官」を意識した、まさに当世風の演出であり、智光の蘇生譚との結合は、かなりの違和感を感じさせると思われるからである。

閻魔王によって体に記された判、おそらくは花押であろうが、このことで当時の読者がすぐに連想したのは小栗判官の地獄からの蘇生の場面であろう。新潮日本古典集成等の底本に使用さ

れている、宮内庁御物の絵巻『をぐり』においては、閻魔が判を記すのは「胸札」である。しかしながら、現存する寛文・延宝ごろと思われる説経正本の記述を視野に入れると、本章との類似性が明確になる。

延宝三年刊の正本屋五兵衛板『おぐり判官』には、閻魔王は「おぐりのむな板に」藤沢の上人への伝言を記し、寛文末か延宝初年刊と思われる『おぐり物語』（草子形、江戸鶴屋版）でも、「おぐりのむないたに」書き付けて判を書いている。この胸板は文字通りの胸であって、胸に下げられた木札ではない。そのことは、万治か寛文ごろの刊行とされている赤木文庫蔵の『をぐり』の挿絵を見れば明らかである。また、佐渡七太夫豊孝正本の『をぐりの判官』では、「おぐり殿手の内に」記したとなっている（注9）。

胸と背中との違いはあるが（注10）、直接閻魔の判が体に記されているという演出は、説経の小栗判官を現実世界と混同しつつ享受するような民衆層にこそ、十分な説得力を持つと思われる。空楽坊は、当時流布していた高僧譚だけではなく、民衆に浸透していた芸能の世界のイメージをも巧みに利用して、演じていたことになる。しかし、智光の蘇生譚と小栗判官との安易な結合は、無知な民衆を相手にするには効果的な手法であっても、知識人には容易に見破られる危険性を孕んだものであったはずである。国の守が執拗に疑ったのは、ほかならぬこの閻魔の判であった。

五、対決する国の守

では、国の守の人物造形はどのようなになっているのだろうか。

人々に信心を起こさせた「高僧」を、ひたすら「末代におよびて此類のあるべき事にあらず」という理由で責めている姿には、『宇治拾遺物語』や『古今著聞集』の展開には見られない、異様さが感じられるといつてよい。ただ、これと良く似た為政者像もすでに描かれている。『信長記』の巻十三の「売子の僧無辺、斬刑を蒙むる事」の、次のような記述である。

其の比無辺と云ふ廻国の客僧有りけるが、我は生所も父母もなし、一所不在の僧なり。「我に不思議なる秘法あり。是を伝授の人々は、現世に於ては無数の患難を遁れ、来世に於ては無量の罪障を滅す」と披露ありければ、在々所々の男女甚だ以て信仰せり。丑の時の受法と云ひければ、夜中に群集する事限りなし。散銭、散米、被物、物祿等席上に充満すれども、さやうの物をば塊視して、其の儘捨置き、一紙半銭も曾て以て私欲とせず。一郷一村に一日二日宛滞在し、夕に来り旦に過ぎ、更に三宿の慕なし。

或時安土の東、石場寺の鷓鴣坊が所へ廻り來たる。三月廿日の夜、御前にして此の沙汰ありければ、「其の客僧こそ聞き及びたる者なれ。少見せよ」と、楠長庵に仰せられ

ければ、承つて、鷓鴣坊に同心して登城あれと使を遣ひければ、則ち具して参りたり。

内々此の僧思ふやう、「何様殿中か、或は殿守へも召上げられ、仏法商量の上をも御尋ねあらば、俱舎、淨実、法相、三論の沙汰、顕密両宗の事、浄土の厭離穢土欣求浄土、或は教外別伝、不立文字、或は孔孟老莊の道を以て教化し奉り、御崇敬にも預らん」と、笑を含み居たる処に、長庵、「彼の客僧具して参つて候」と申しければ、御廐に出で給ひて、立ちながら、「無辺とはきやつがことか」と仰せられ、急度瞞み玉へば、無辺案に相違してぞ見えたりける。

「客僧、生国は」と問ひ給へば、「無辺」と答へ申し、「無辺と云ふ所は唐土の内か天竺の内か」と尋ねさせ給ふに、「天にも非ず地にも非ず、又空にも非ず」と答へ申せば、「天地を離れては何れの所にか、安心立命す」と仰せければ、擬議してぞ見えたりけるに、「有情非情に至るまで、天地を離る事はなし。扱ては汝化生变化の者か、いで試みん」とて、馬の灸をする鉄を赤く焼立て、面上に当てんとし給へば、「是は出羽の羽黒山の者なり」と、ふるひくぞ申しける。「扱てこそ生所は顕はれけれ。誠に此の比弘法大師の再誕なりとて、奇特を多く見せたととなり。信長にも奇特を見せよ」と責めつめて宣へば、わななくふるつて物をも已に申し得ず。

「かやうの売り恣に徘徊させば、諸人みだりに神仏を祈

り、筋なき福を願ふべし。尤も世の費なり。唯信長が手に懸かり、其の後神変通力を以て再生して見せよ」とて引張らせ、向より引刀にて、しづかに截割らせ給へば、神変通力の事はいざ知らず。弓手妻手へ分れたり。此の僧一人を害し給ひしは、呼億兆の惑を解くにあらずや。

糾問の執拗さと厳しさ、熱した鉄を用いての拷問、そして何よりも奇特そのものを全く否定するかのような態度など、この『信長記』の記述と本章との間には、かなりの類似性が感じられる。

ところで、『信長記』では、無辺が私欲のない僧であるだけに、一見信長の横暴さが強調されているような印象を受ける。実際に、太田牛一の『信長公記』における記述と比較してみても、信長の無辺に対する処置は比較にならないほど苛烈である。『信長公記』では無辺のいかかわしさが明確に指摘されているにもかかわらず、信長の処置は「俗家の頭にて候を、所々扶落させられ、はだかにし繩を懸けさせ、町通りを追放」するにとどまっているのである。もちろん、『信長記』で甫庵が意図したのは、残忍な信長像の描出ではない。「此の僧一人を害し給ひしは、呼億兆の惑を解くにあらずや」で結びとなっている以上、この一節は、信長を儒教道德の理想的な具現者とする甫庵の文脈の中で、やはり肯定的に描かれているととるべきであろう(注1)。

となると、やはりここでも「見て帰る地獄極楽」の国の守の

特異性が際立ってくることとなる。もし彼の言動が『信長記』のような文脈の中で語られているのであれば、素直に詐欺僧を懲らしめる英雄として受け入れることが可能となる。だが、先に記したように、伴山を聞き役として設定したことは、それとは全く異なった効果をもたらすことになる。「末代におよびて此類のあるべき事にあらず」という国の守の発言が、伴山の耳にどのように響くかは容易に想像できよう。

さらに、空楽坊を縛りあげてうつろ舟に乗せ海に流す、という処置が補陀落渡海を意識した皮肉のこもった処置だとすればどうか。たとえば、『発心集』に次のような話がある。

近く、讃岐の三位と云ふ人いまそかりけり。彼のめのとの男にて、年ごろ往生を願ふ入道ありけり。心に思ひけるやう、「此の身の有り様、万の事、心に叶はず。もし、あしき病ひなんと受けて、終り思ふやうならずは、本意とげん事極めてかたし。病ひなくて死なんばかりこそ、臨終正念ならめ」と思ひて、身燈せんと思ふ。

「さて、たえぬべきか」とて、鉢と云ふ物を二つ、赤く、なるまで焼きて、左右の脇にさしはさみて、しばしばかりあるに、焼け焦がる様、目も当てられず。とばかりありて、「ことにもあらざりけり」と云ひて、其のかまへどもしける程に、又思ふやう、身燈はやすくしつべし。されど、此の生を改めて極楽へまうでん詮もなく、又、凡夫なれば、もし終りに至りて、いかが、なほ疑ふ心もあらん。

補陀落山こそ、此の世間の内にて、此の身ながらも詣でぬべき所なれ。しかば、かれへ詣でんと思ふなり。又即ちつくろひやめて、土佐の国に知る処ありければ、行きて、新しき小船一つまうけて、朝夕これに乗りて、梶取るわざを習ふ。

その後、梶取りをかたらひ、「北風のためみなく吹きつよりぬらん時は、告げよ」と契りて、其の風を待ちえて、彼の小船に帆かけて、ただ一人乗りて、南をさして去りにけり。(以下略)

(巻三の五「或る禪師、補陀落山に詣づる事實東上人の事」)
傍点を付したことがらを、本章の舞台や鉄砲(鉛責め)という拷問と結び付けるのはやや強引かもしれない。ただ、粗末な小船で海に流すという処置は補陀落渡海を容易に想起させるものであつたはずである。だとすれば、それを処罰にしてしまうという国の守の行動に、仏法への挑戦者としての姿勢がより明確に読み取れることとなろう。

『古今著聞集』に登場する「天然の冠者」ほどには政治的に危険とは思われない人物を、『信長記』の処罰ほどの根拠も示さないままに、国の守が一方的に責めつけたという展開——本章は、そのようないさか後味の悪い印象を与える。もちろん、詐欺僧の嘘が暴かれているのは事実であり、空楽坊が真の被害者だなどと曲解したいのではない。空楽坊という、その「前身」たちをはるかにしのぐ存在感を持つ詐欺僧と対峙し、一歩も引

こうとしない確信に満ちた為政者の姿が、『古今著聞集』や『信長記』をふまえて造形されていることは確かである。問題なのは、そのような国の守の活躍を、素直には賛美できないような描き方をしたこと、盲信を否定する合理主義者としてたえるような文脈の中に置かなかったことの意味である。

六、幕府の仏教統制と空楽坊

先に空楽坊を、「天竺の冠者」ほどには政治的に危険とは思われない人物だ、と述べた。だが、自ら「親王」を名乗るほどではないものの、やはり許しておくことのできない存在ではある。そのことは、当時の幕府の仏教政策から考えれば容易に理解できる。

徳川幕府の仏教政策の基本方針は、統制と過保護とによって寺院を信仰とは無縁の場にするにあつた。周知の通り、それを支える具体的な制度は、本末制度と檀家寺請制度である。

各宗派ごとに寺院の上下関係を明確にし、本山の権力を絶対化する本末制度は、幕府の支配機構への寺院の組み入れを容易にした。すでに慶長年間から各宗派に対する法度の中で指示が出されていたが、寛永九、十年に一応の「本末帳」が完成し、寛永十二年には寺社奉行が設置されるようになる。

また、すべての民衆が檀那寺を持つようにした檀家制度は、キリシタンの取締や日蓮宗不受不施派への弾圧を目的とした

が、結果として、寺院は経済的安定と引き換えに、葬儀をとりおこない戸籍を管理するだけの、信仰とは無縁の行政組織の末端機関と化す。この制度も慶長年間から単発的な例が見えるが、宗門人別帳の書式が画一化された寛文十一年ごろが、一応の完成の時期とされている^{注12}。

この二つの制度の確立と前後して、幕府による宗教統制が活発化する。寛文五年には寺院に対する諸法度が出され、在家仏教者の活動が禁止されている。

この月、市井に令せらるる、は、僧侶・修験・願人・行人等俗家をかりて仏壇を設け、利用をもとむることを停禁せらるる、『徳川実紀』巻四十一寛文五年十月)

僧侶市井において、法談すべからず。念仏講、題目講と唱え^{しそ}素集^そ会することあるべからず(『同』同年十一月)

空楽坊は、あまりの貧しさに耐えかね、祈禱や術の力によって僧としての地位を築こうとした。寺院を行政の末端機関としての位置に押し込めてしまおうとする幕府の政策から見ても、明らかに許されない存在である。空楽坊はその奇特の真偽の確認以前に、罰せねばならない存在であった。それだけに、「末代におよびて此類のあるべき事にあらず」という国の守の発言は、幕府の宗教統制の本音を物語っているともいえる。

また、本末関係と檀家制度のなかにすべての寺院を組み入れる幕府の寺院統制は、定められた地域内でのみ宗教活動を認めるものであった。本寺も持たず檀家制度とも無縁の僧であり、

讃岐国の外部からも続々と信者が押し寄せてくるほどの評判となつてしまつた空樂坊は、この点でも極めて危険な存在である。中世までの仏教説話の世界であれば笑われて姿を消すことで許されそうな空樂坊だが、寛文期以降の管理社会の中では、為政者にとって、それではすまされない存在であつた。

『懷硯』の刊行された貞享四年は、幕府の宗教統制策が最も活発に行われた寛文五年から、約二十年間隔たつてゐる。しかしながら、この間もさまざまな宗教統制・弾圧策が繰り返され、興味深いことに、かえつて市井では加持祈祷が流行したともいわれている。大寺院が自由な信仰の対象ではあり得なくなつたので、民衆の信仰心、とりわけ現世利益を求める心は、そちらへと向かつたといふのである^{注13}。

『玉滴隠見』には、寛文元年九月のこととして、駿河の由比の桜野の時宗の僧玄慈坊が、弟子尊海のことを龍藏権現へ参詣して祈願したことにより、突然龍藏権現がのり移つてアビラウケン¹⁴の文字を書き、託宣を述べるのになつたと記されている。これが評判となり、さらに伝え聞いてやつてきた病人を平癒させたので、徳もついて富貴になつたという。筆者はこの記事を、「夫日本は神国とは云へども末世の今もかゝる奇妙の神変あり」と結んでいる。

また、箕輪吉次氏もすでに指摘しているが、さまざまな不思議な術を用いる空観という僧が、延宝ごろいたといふ^{注15}。たとえば、『閑際筆記』（藤井頼斎・正徳五年刊）上巻には、次の

ように記されている。

延宝年中東武二、僧空観ト云者アリ。能怪ヲ行フテ人ヲ動カス。蓋シ亦術ヲ知ノミ。官府其妖怪ヲ惡テ是ヲ放逐ス。知ラズ今ナニノ処ニアルコトヲ。

この僧の名は、『玉滴隠見』にも見える。江戸小日向の真言宗の僧で、病人を平癒させ、用水の悪しきを浄水に変えるなど、数多くの神変の嘉瑞を示したといひ、その評判を聞いた寺社奉行の井上河内守正利（正則）の頼みで、屋敷の金気臭い井戸水を祈祷によつて清水に変えた、と記されている。その他に出自をもしるしているが、処罰については記載がない。また、『古今犬著聞集』（椋梨一雪・天和四年成稿）は、空観が浄めた清水は「寛文の比より延宝八年今に有」と記しており、こちらも処罰については記載がない。一方、『河内屋正日記』（元禄初年・宝永末年）には、次のような記載がある。

吉野の木食上人の事、参詣せし者のかたりしは、其姿の殊勝なること葉にもものべがたし。然共盗人なりし故、京都へ召とらせ給へりとぞ。其外いはせ村地藏、尼ヶ崎の空観等種々の手だてをなす事有しが、是皆正法にあらざる僻事をたくみ出して、万民をたばかり、銭を取たる咎によりて仏神の御罰を蒙り、或は御公儀様の刑罰にあへる事共眼前なり。

空観の処罰が延宝年間であつたとすればとすれば、処罰から『懷硯』の刊行までの間は五年から十年程度のこととなる。

加持祈祷に走ったのは、庶民ばかりではなかった。貞享元年十一月には、寺社奉行を勤めたこともある松平修理亮忠勝が所領を没収され会津藩主保科肥後守正容に預けられているが、了覚という僧を尊敬し、祈祷らしきものを受けていたことが露顯したことによるという。また、貞享二年六月、牛込の光明院の僧が遠島を申し付けられている。これらのことは『御当代記』『鸚鵡籠中記』『徳川実記』に記されており、『徳川実記』は「また釈了覚并に光明院某。邪法の祈祷行ひけるよし発覺し八丈島へ遠流せらる。」と記している。

空楽坊と国の守との対決は、古代・中世の説話のパターンの焼き直しにすぎないものではなかった。天和・貞享という時期において十分にリアリティを持つタイムリーな話題であったと考えられる。

七、結語

本章のおもしろさが、空楽坊と国の守という二人の人間像の対決にあることはいうまでもない。どちらも先行する文学作品中の類似した人物像をふまえながら、より個性的で当世風の存在感を持った人物に造形されている。また、民衆像の描出も特色といえることができる。伴山は冒頭で「是みなこゝろの闇」と述べているが、この部分を、対訳西鶴全集の訳——だます方もだまされる方も理非に暗いからだ——のようにとらえ、一時

は空楽坊の靈力を盲信しながら、仏像仏具を破壊する側にも簡単にまわってしまふ、一般民衆の「心の闇」に目が向けられていると理解することは妥当であろう。浮世草子が慰み草である以上は、ただこれらのおもしろさを味わい、楽しめばよいのかもしれない。

しかしながら、そのおもしろさを、伴山という特異な設定で包み込んだことの意味を見落としてはならないのではないか。空楽坊と国の守、そして民衆の三者のからみ合いは、ひとつ間違えば幕政への揶揄にもなりかねない危うさの上で描かれていた。もちろんそのような批判精神こそがこの章の隠された主題だ、といいたいわけではない。当時の常識的な理解や為政者の公式見解から逸脱する形で的人物造形を可能にする、表現構造の特異性を指摘したのである。

幕政に抵触する内容を扱う以上、通常は、何らかの配慮が必要となる。作者自身の見聞ではなく、あえて伴山という人物に仮託したことの意味は、まさしく「カモフラージュ」や「自主規制」といった理解がふさわしい^{〔注5〕}。ところがここでの伴山は、それだけの役割にとどまらない。逆に、『信長記』のような文脈で語れば無害なものを、伴山の文脈で——正確には里人の語りと伴山という聞き手の設定をふまえて——叙述されているだけに、危険に見えてくるという役割を果たしている。仏法の春であるはずの今、目前に見る光景とそのいきさつとは、伴山を「仏法の瑕瑾」を嘆かせるところへ追い込む。伴山は、見

事にカモフラージュの働きを果たしながらも、この話の持つ「毒」の部分が強めているということが出来る。

この章に描かれている内容からそこまで読み取るのは、あまりに深読み過ぎるとの批判を受けることであろう。「末代におよびて此類のあるべき事にあらず」というただこれだけの記述に、必要以上にこだわり過ぎているとの非難をうけるかもしれない。仮に認められるとしても、讃岐の国を舞台とした、国主が先頭に立つての強引な仏教弾圧政策の事実があり、それを皮肉つていたといった事実関係が明白にされない以上、さしてスキャンダラスな内容とは思えないということになる。事実、当時の讃岐の藩主松平頼重は、信心深い名君として知られており、本章の国の守から連想されるような側面はなさそうである。ただ、讃岐という舞台設定そのものが、何らかのカモフラージュであり、暗示でもある可能性も考えられよう。

寺院の整理もまた、当時盛んに進められた政策であった。寺院を政組織の末端機関と化す以上、不必要な寺院は整理する外はない。檀家の少ない小規模寺院や、葬儀より祈祷を主とする僧侶がその対象となつてゆく。さらには、僧侶の堕落を厳しく批判した排仏論を受けて、岡山藩や水戸藩では極端な寺院整理を行われていた。備前・備中では約半数の寺が整理されたという。寛文五年前後に活発化したことではあるが、伴山が見た「邪見の浜里」のような光景は、これらの地域を中心にしばしば見られるものであった。そしてまた江戸においても、『懷硯』

刊行の直前の天和二年に、『天和笑文集』の「寺院破却之事」の記述を信じるならば、次のような現実があった。

五十ヶ年以來建立ありける寺院、新地委細御せんぎをとげられ、炎焼しけるはこんりうなく、残有けるは住持一世を限て破却すべきよし、仰渡され給ふ、是によつて新地たちまち破れ、ながくあとを失ひける故、旦那の面々、おはい石塔を引取、他所の寺院にうつして結縁しける、是等に住なれたる僧法師、はたと露命にせまり、すべき手立なく、とんせい執行に出けるもあり、或はいぶせき草庵に籠て、沓筋に未來を頼み、亦是談林諸所に立越え、二度所化に歸りて、学寮の戸ばそにつかふるもあり、国にかへりてげんぞくしけるもあり、おのがさまぐゝ也し（以下略）

強引に仏教統制策を推し進め、出自のあいまいな怪しげな僧侶を弾圧し寺を廃した君主といえば、当時の読者は、備前岡山藩の池田光政、水戸藩の徳川光圀を連想したはずである。備前と讃岐とは地理的には瀬戸内海を挟んで向かいあつており、近接しているといつてよい。そして、当時の讃岐の藩主松平頼重は、徳川光圀の実兄であった。本章の国の守とこの実在の二人の君主とは、容易に連想の糸が繋がり得るものであったということが出来る。

もちろんそれは、あくまで連想される存在にとどまり、モデルとして直接批判の対象になつてはいるわけではないだろう。本章の讃岐の国の守は、そのような実在の君主のイメージを借り

つつ、幕府の仏教政策の象徴として造形されており、それを相対化してとらえる視点を読者に提供する役割を、伴山は担っているのである。

(注1) 各章の内容と伴山のかかわり方から、『懷硯』の全章を分類した論に、浮橋康彦氏の「西鶴『懷硯』における五つの類型」(『新潟大学教育学部紀要』一六・一九七五年三月)がある。

(注2) 篠原進氏は、「日暮れて道をいそぐ」初老の男という設定を強調して、「伴山というフィリター」という語を用いている(『午後の懷硯』『武蔵野文学』四三・一九九五年十二月)が、ここではそれをもう少し幅広くとらえたい。

(注3) 杉本好伸氏は、伴山の「おもしろおかしき法師」としての形象が、読者に繰り返し想起れる書き方がなされているとしている(『「懷硯」の構成をめぐる』(『安田女子大学国語国文学論集』一八号・一九八八年六月)。

(注4) 富士昭雄氏による決定版対訳西鶴全集『西鶴諸国ばなし 懷硯』(一九九二年・明治書院)の解説。

(注5) 田崎治泰『校註 懷硯』(一九六五年・笠間書院)

(注6) 箕輪吉次編『西鶴選集 懷硯(翻刻)』(一九九五年・おうふう)

(注7) 田崎氏前掲書。

(注8) 田崎氏前掲書。

(注9) 横山重校訂『説経正本集』第一、第二(一九六八年・角川書店)

(注10) 小栗判官を意識したなら、なぜ胸ではなく背中なのかという疑問も生じるが、これについては答を持ち得ない。ただ一般に、痛さの問題から、腹や胸に入墨をする例は他の部分に比べて少ないという。また、『元亨釈書』卷十二「忍行」には、阿波の僧で、三宝字を額に阿弥陀像の図を背中に入墨した、釈仙命の話が載るが、本章と何らかのかかわりは不明。

(注11) 小林健三「江戸初期に於ける試論の一形式について——甫庵本『信長記』を主として——」『史学雑誌』三十八編八号・一九二七年

(注12) 圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』(一九七一年・評論社)、高埜利彦「幕藩制国家と本末体制」(『歴史学研究』別冊特集・一九七九年十月)、同「江戸幕府と寺社」(『講座日本歴史』近世1)一九八五年・東京大学出版会)などによる。

(注13) 辻善之助『日本佛教史 第九卷 近世篇之三』(一九五三年・岩波書店)

(注14) 箕輪氏前掲書。

(注15) 谷脇理史『西鶴 研究と批評』(一九九五年・若草書房)

(うどう ゆたか)