

# 『大仏物語』論

三 浦 邦 夫

(昭和61年10月28日受理)

この稿で論じようとするのは、

(一)、『大仏物語』には「明心宝鑑」と「月庵和尚法語」からの引用が指摘できること、

(二)、『大仏物語』は「清水物語」を強く意識に措いて書かれたこと、の二つである。

(一)の1

中国善書中の一つである「明心宝鑑」が浅井了意の「浮世物語」(寛文五・六年頃の刊)の引用文に、その叙述の原拠に大いに利用され、さらには小瀬甫庵輯録の「明意宝鑑」(大本一冊、慶長年中刊の古活字版「内裏御普請帳」と合冊)、同じく甫庵編の「政要抄」(大本一冊、慶長末頃刊)―推定―の古活字版「前関白秀吉公御検地之目録」(朝鮮国御進発之人数帳」と合冊)、林道春編著の「童蒙抄」(寛文六年刊)、野間三竹輯録の「北溪含毫」(寛文六年刊)に引用されている事実を指摘され、この事実を踏まえて「このような善書と…広くは仮名草子との関係を考察すること」の必要性を提言されたのは前田金五郎氏である。

さて、前田氏のこの提言に従って、なおまた、「明心宝鑑」が利用された既述の事実によって、この善書は「近世初期ポピュラーな漢籍であったと思われるが、日本の儒学研究が本格的となった元禄以降は忘れられた書物となってしまうようである。」とも言う前田氏の発言に従って、「このような善書」を「明心宝鑑」に限定して、ここに「明心宝鑑」と仮名草子との関係という考察の課題を設定することができる。そして、この課題の答えの一つとして、「明心宝鑑」と「大仏物語」との関係―「大仏物語」に「明心宝鑑」からの引用及び原拠としての利用がみられることという事実を指摘することができるのである。

「大仏物語」は寛永十九年に刊行された上下二巻二冊の作者未詳の作品

である。二月十五日の涅槃会に京の大仏に詣でた「予」が、その帰途二王門のほとりて、三十ばかりの「行脚の僧」の問いに、四十ばかりの仏神儒の三徳を得たかと思われる「一貫」が答えているのを目撃して、立聞きし、感興の余り、その問答を書き記したものである。二人の問答によって構成されている。その問答は、二王の眼を抜くという人心について始まり、以下順次、侍の本意、侍の貧富、町人の貧富、無間の鐘の事、肩衣・袴の事、侍と下郎の区別、名字を持つ事、流行の霊泉・呪術の奇特の事、水浴せの事、主君の命に逆く者ハ逆罪の事、親の命に逆く者ハ逆罪の事、女房若衆の道、追腹を切る事、馬方・船頭の駄賃の事、医者、名医・智者・明僧の貧乏の事、儒道の事をもって上巻が終り、下巻が、一言聞いて一生行すべき事、一言聞いて物知りになるべき事、一言聞いて侍の本意に達すべき事、学問の事、学者と武士の知行の違ひの事、主君の命に親をも殺す事、家臣のあり方の事、無道の親に対して子のあるべき事、大名・小名について、牢人の事、仏法の事、法華・浄土の事、念仏題目を唱える事、道心を発す事等と統いて、禅宗に関する諸問答で終るといふ問答内容である。

「明心宝鑑」は、易経・礼記・論語・孟子等からの訓言七二七条を、上巻に継善、天理、順命、孝行、正己、安分、存心、戒性、勤学、訓子の十編を、下巻に省心、立教、治政、治家、安義、遵礼、存信、言語、交友、婦行の十編を、合計二十編に分類して収録したものであり、寛永八年にこの和刻本が刊行されている。

さて、「大仏物語」が「明心宝鑑」を引用し原拠とした箇所というのは、まず、上巻の最後の問答、すなわち、行脚の僧(テキストは問答に入ると「客僧」の表記を採っている)が「仁と不仁」の「委細」を問うのに対して、一貫が「おおよそ書物にあらはるゝ仁の道あらまし申べし」と答えて、五言詩の形式で述べた部分である。この五言詩は全二四八句―廿四裏に上

段下段各三句の計六句、廿五表裏に各上段下段に七句を配して計二八句、以下七丁が廿五表裏の句の配列を採って句数計一九六句、卅三表に上段下段各七句の十四句、卅三裏に上段下段各二句の計四句で、この詩の記載に九丁を使っている一の句数をもつ長編である。この二四八句の中で、「明心宝鑑」の訓言を原拠にしたと認められる句、また引用と認められる句の数は一九三句にも及ぶ。約七八パーセントの受容である。したがって、「明心宝鑑」の訓言を受容した詩句の全てをここに指摘して掲載することは紙数の上でできかねるであろうから、その受容の最も特徴的な様相を呈している詩句を提示することにしたい。

△「明心宝鑑」から引用された詩句▽

- 101 死生有命矣
- 102 富貴有夭矣
- 103 臨財母苟取
- 104 臨難母苟免
- 105 予曰知命者
- 106 見利更不動
- 107 愚痴癡瘖者
- 108 其家必富貴
- 109 聰明睿知者
- 110 其家却受貧

(右の各詩句上の通し番号は検索の便宜のために私に付したものである)

たとえば、101・102の詩句は「論語」顔淵篇に載る周知の言葉である。それにまた、「大仏物語」には客僧の問いに答える一貫の言葉の中に「論語」からの引用をみることもできる。したがって、101・102の詩句を「論語」顔淵篇からの引用と見做すことも可能であろう。しかし、「明心宝鑑」順命篇を繙くと、

- 1 子曰死生有命富貴在天
- 6 曲禮曰臨財母苟得臨難母苟免

7 子曰知命之人見利不動

と、101の詩句から110の詩句の文字を殆ど違わずに持つ訓言が載り、しかも、

103の詩句から110の詩句は「明心宝鑑」順命篇の訓言の記載の順序と全く同じ順序で並んでいることが両者の比較から分かるであろう(「明心宝鑑」

から引いた右の訓言に付した篇の通し番号も「大仏物語」の詩句に付した

番号と同意である)。両者における文字の異同を検討してみるならば、101・

102の詩句には順命篇にはない「矣」が句末の助字として置かれ、103の詩

句では順命篇6の「母苟得」の「得」が「取」に替えられ、105・106の詩句

では順命篇7の「知命之人」の「之人」を「者」に、見利不動の中間に

「更」を加え、107の詩句から110の詩句にあっては順命篇8の「痴癡瘖瘖」

を「愚痴癡瘖者」と「痴」「癡」「瘖」の字を採って、これに「愚」と

「者」を添加し、家豪富を「其家必」と「其」と「必」を加えて豪富

を「富貴」に替え、智慧聰明を「聰明」を生かして智慧を「睿知」に替

え、却受貧に「其家」をこの上に置いている。だがこうした作為は順

命篇の訓言が意味するところを損なう程のものとは言いがたい。そして、こ

の作為は、まず、「明心宝鑑」の訓言を五言の詩句に整えるために行っ

たものであることは、順命篇1の死生有命富貴在天を訓読の句切れに従っ

て四字ずつに切って、101と102の詩句に配し、一句五言に整えるために、各詩

句の句末に助字「矣」を置いてあること、また、105と106の詩句では順命篇

7の訓言の「之人」を「者」に替え、「更」の一字を加えてあること、

そして、順命篇6の曲禮曰臨財母苟得臨難母苟免の臨難母苟免の五字はそ

のまま104の詩句に生かされていること、によって明らかであろう。107か

ら110の詩句にみられる作為もまた五言の詩句に整えるためになされた操作

であることは言うまでもない。さらに、103の詩句の「得」を「取」に、108

の詩句の「豪富」を「富貴」に、それぞれ替えたことは、訓言のこれらの

語の意味を損なうことのない範囲において、比較的読者の耳に馴染んだ語

に置き替えて読者に与える抵抗感を緩和しようとした配慮からなされた作

為であると解釈できる。そして、この作為ないし操作は「明心宝鑑」の

訓言を受容した五言詩句の全詩句に認められるのである。例えば、五言詩

句に整えるために、訓言に「矣」の助字を句末に加えて置いた詩句は、前

に例示した詩句を除いて、二八句を数える。その中から一例を挙げると、

39 人間私語矣

40 天聞若雷矣

5 玄帝垂訓人間私語天聞若雷(天理篇)

天理篇の訓言に依った詩句は27の詩句と28の詩句から始まり、以下順次に、

47の詩句と48の詩句まで続く。27と28の詩句は「順天者必存、逆天者必亡」

だが、これは天理篇の1、つまり冒頭の訓言「孟子云順天者存逆天者亡」

を引いて、「順天者存」と「逆天者亡」の四字に区切って、各四字の中

間に「必」の字を挿入して五言の詩句に作ったことが、両者の比較から、

分かる。これは「矣」を加えたのと同類の操作である。また、順命篇の訓

言が配列していた順序に従って、その訓言を詩句として引用していたように、ここでの詩句の、配列順序は天理篇の訓言の配列順序に従っているのである。そして、五言詩句の配列順序と「明心宝鑑」各篇の編集順序と各篇の訓言の配列順序の関連性について、両者を対照させ、検討をしてみると、次に表示したような結果を得る。附言するならば、「明心宝鑑」に依った詩句は九番目の句から二四二番目の句までであり、一句目から八句目までと、二四三句目から最後の二四八句目までは作者自作の詩句と見做しえ、また、九句目から二四二句目までの詩句の中にも自作と覚しき詩句が混在している。

- 九句——二六句…第一篇の継善篇
- 二七句——四八句…第二篇の天理篇
- 四九句——六六句…第一篇の継善篇
- 六七句——九二句…第五篇の正己篇
- 九三句——一〇〇句…第二篇の天理篇
- 一〇一句——一〇〇句…第三篇の順命篇
- 一一七句——一八句…第四篇の孝行篇
- 一二五句——一五一句…第五篇の正己篇
- 一五三句——一五六句…第六篇の安分篇
- 一五七句——一六二句…第九篇の勤学篇
- 一六三句——一七六句…第十篇の訓子篇
- (以上の篇までが上巻)
- 一七九句——二〇〇句…第十一篇の省心篇
- 二二一句——二二二句…第十四篇の治家篇
- 二二三句——二四四句…第十七篇の存信篇
- 二二五句——二三〇句…第十八篇の言語篇
- 二三五句——二三八句…第十九篇の交友篇
- 二四〇句——二四二句…第九篇の勤学篇
- (以上までが下巻)

この表が語っている特徴は、継善↓天理と編集順に利用してきて、一度、継善↓正己↓天理と篇の利用を編集順とは前後しながら、その以後は上巻下巻の篇の編集順序に従って利用していることである。そして、既に指摘しておいた詩句の場合と同様に、「明心宝鑑」の各篇の訓言に依った詩句

は、その配列順序の殆どがその依った各篇の訓言の順序に従っている。これらの特徴は、作者が「明心宝鑑」を順々にその頁を繰りながら、訓言を配列順に読み進めて、その順序に従って訓言を拾い上げては五言の詩句に作っていったことを呈示している。その筆を進める過程において、作者は、「矣」字を句末に置き、「必」字を挿入する、といった五言詩の形を整えるための操作をしていったのである。勤学篇が最後に再び使われているのは、「大仏物語」において「仁と不仁」を問う客僧に一貫が「仁の道あらまし申べし」と答えて述べたのがこの五言詩であったから、作者にとつては、「仁」に直接言及した訓言として勤学篇1の「子曰博学而篤志切問而近思仁在其中矣」を採って、「博学篤志矣 切問近思矣 仁在其中矣」と五言詩句に作って、「仁」の達徳の方法を述べて、客僧の問いに対する直接の締め括りの答えとしたものであろうことを物語っている。五言詩句を作るために「矣」を使った例を、それが依った訓言と並記して次に数例を示す。

- 63 善惡報人矣 64 如影随形矣
  - 21 太上感應篇曰：善惡之報如影随形…(継善篇)
  - 199 一星石火矣 200 燒万束薪矣
  - 201 半句非言矣 202 損平生徳矣
  - 48 高宗皇帝御製一星之火能燒萬頃之薪半句非言誤損平生之徳(省心篇)
  - 227 一言不中矣 228 万言無益矣
  - 4 劉會曰：一言不中千言無用(言語篇)
- これらの例は作者が訓言をどのような操作で五言詩句の形に作ったかを明瞭に眼前に現出させてくれるのである。
- ところで、作者が五言詩を作るにあたって行った操作がもう一つある。
- 9 為善天与福 10 為惡天与禍
  - 13 作善今不報 14 作惡今不當
  - 15 天無不因果 16 唯有遲速一
- この詩句は継善篇の一番目の訓言、  
子曰為善者天報之以福為不善者天報之以禍  
と篇三番目の訓言、  
徐神翁曰積善逢善積惡逢惡：善有善報惡有惡報若還不報時辰未到：禍福  
因由更問誰善惡到頭終有報只爭來早與來遲…

とに基づいているが、9と10の詩句は一番目の訓言の語句を活用し、「報」を「与」に替えた程度で文意を損なうことなく五言詩句に作っている点で、これまで指摘してきた操作と異っているとはいえないが、13の詩句から16の詩句はそれと趣を変える。13と14の詩句は三番目の訓言の「善有善報惡有惡報若還不報時辰未到」の、15と16の詩句は同訓言の「禍福因田更問誰善惡到頭終有報只争来早與來遲」の文意を生かし、五言で平明に表現し直し、強いて訓言の語句を活用しようとはしていない。引用と言うよりは訓言を典故として利用し、訓言を解釈し平明な用語で五言詩句に作ったと言うのが適しているよう。とすれば、

11種善又採善 12種惡又採惡

の詩句は三番目の訓言の「積善逢善積惡逢惡」を典故にし、この語句を基にした創作的とも評しうる作爲の表現であると言える。こうした作爲の詩句を拾い出すと、例えば、

25 一日行惡道 26 惡逆積成山

の詩句は、繼善篇の十一番目の訓言、馬援曰終身行善猶不足一日行惡惡自有餘

の「一日行惡」の四字を引いて、「惡」に「道」を添えて「惡道」に作って五言に整えて25の詩句に作ったことが証されることから、この訓言に依拠したことが明らかである。そして、作者が一对の詩句を作る場合、基づいた訓言一条のみから作り、他の訓言の語句をそこに持ち込んでくることのないことを他の詩句の作りかたに証することができるから、26の詩句は、したがって、右の25の詩句を作った訓言の語句に続く「惡自有餘」を典故に作爲した表現と断定してよい。また、

213 日月雖明矣 214 無照樹下矣

も、省心篇89「太公曰日月雖明不照覆盆之下」に依拠して、「不照覆盆之下」を「無照樹下矣」と作爲した例である。

以上の例示によって、「大仏物語」の五言詩が「明心宝鑑」を直接に座右に置いて活用してなつたことを証したのではなからうか。さらにその他の証例を挙げれば、寛永八年刊の和刻本「明心宝鑑」の訓説が五言詩の訓説と一致する例を多く見い出せること。また、「明心宝鑑」から初めの三篇を採った慶長年中刊の小瀬甫庵の「明意宝鑑」、同じく慶長末刊の、十数カ条を「明心宝鑑」から引用する小瀬甫庵の「政要抄」、この二書に

五言詩の典故となつた「明心宝鑑」の訓言が採られていないこと、の二つがある。

「仁と不仁」を問う客僧に、「およそ書物にあらはる、仁の道あらまし申べし」と言つた一貫の答えに出てきた「書物」とは、したがって、主に「明心宝鑑」を指して言つた言葉であつたことになる。

ところで、五言詩を作るに際して、「明心宝鑑」を徹底的に利用した「大仏物語」の作者は、客僧と一貫とで展開する問答の中で、「明心宝鑑」の訓言を典故にしてはいないか、という問題がここに生じてくる。しかし、二人の問答の中に引かれるのは「論語」典故のものが殆どであつて、明らかに「明心宝鑑」に依拠したものと断ずることのできるものは見出しえない。

ただ、「一言を聞て我れ一代物しりになるべき事有や」との客僧の問いに、いかに幾星霜重ね学問に努めても「物をしりつくす」ことの成り難きことを説きながらも、

ものしりと云は身をおさめてあやまちをふせがためなるほどに、謹の一字をまもる時は一切の知者なり。謹とハつ、しむとよませて、物ごとにつ、しみをかけて行ひいふときハ物として道にあたららずと云事なき程に、是物しりにあらずや。(下巻)

と、「ものしり」の要諦を「謹」と論じた一貫の答えは、「明心宝鑑」勸学篇第九の訓言

性理書云為字之序博字之審問之慎思之明辨之篤行之  
禮記曰：人不学不知道

正己篇第五の訓言  
太公曰勤為無價之寶慎是護身之符

を受容した、学一慎一行一道の視座に基づいたものであることを窺わせ、正己篇の右に掲げた訓言を採って、五言詩句として、「学無價為寶 慎護身為符」と、訓言の「勤」を「学」に解釈した学一慎の視座がそれを示唆している。

「大仏物語」が「明心宝鑑」を文字通り活用したことは以上のことから十分に明らかであろう。そして、この事実は仮名草子における「明心宝鑑」受容の早い時期の例に属することを物語っている。

「大仏物語」の作者は、客僧と一貫の問答を禪宗についての問答で締め括り、これをもって「大仏物語」の終りとしたが、ここでの一貫の答えの叙述に「月庵和尚法語」からの引用を行ったのである。「月庵和尚法語」は南北朝時代の禅僧月庵宗光の假名法語である。

まずは、両書の引用の関係を明確に判断できる箇所を両書から引いて次に記そう。一貫が客僧に悟りの心のありかたを問われて答えた後半に当る。

「大仏物語」

凡夫の心と云は目によきいろを見て欲をおこし耳によき声をき、鼻によき香をかぎ舌によき味をなめ身男女にふれてよき心をおこす故にわれにそむけば怨敵の心をなす

「月庵和尚法語」

凡夫ノ事云。目好色看。欲ヲ起シ。耳ニ好声音聞。鼻ニ好香カキ。舌好味ヲ嘗。身。男女フレテ。善心。起事也。故我随バ。愛執心深シ。我背バ。怨敵念強シ。(示信女慶明)

「我随バ。愛執心深シ。」を除いてはば丸取りなのは一目瞭然であろう。また次は、禅の悟りの「唯しれそなる事を御しめし候へ」の問いに、「見性すべきころえ」として一貫が答えた、その言葉である。

「大仏物語」

本来人の心の清浄なる事たとへば白日青天の一点のくもりなきがごとし

「月庵和尚法語」

我心本来清浄ナル事。青天白日ノ一點曇ナキガ如シ。(示宗清禅閣)

この例も先の場合と同様引用の関係にあることは判然としている。したがって、先の例の、「悟りの心のありかた」の問いに答えた前半の一貫の言葉、それ仏と云は光明か、やき飛行自在神通変化あるを云にもあらずた、かりに愚痴なる凡夫を真実の道へひきいれしめんがために暫時の奇妙をあらはし給ふ事ありといへどもこれ方便也まことの仏と云は無相の相にて物に着すると云事もなし

は「月庵和尚法語」の「示明貞道人」の

夫仏ト云ハ。相好嚴シテ。光明赫。飛行自在。神通変化アルヲ云ニハ非ズ。加様仏ハ。只暫時愚痴ナル凡夫為ニ。殊勝ノ相ヲ現シテ信ヲ生セシメテ。真実道ニ入レンガ為方便也。実仏ト云ハ。有相形ニ非ズ。諸着

心無シテ。念々精進ナル是也。  
に依拠していることは、その論旨、共通する用語から明らかである。

このようにこの「法語」を典拠とした表現を記すと

○ 客僧云：古への祖師臨濟ハ喝し徳山は棒し或は古則を以て御しめし候故言下に悟人の者おほく候程に唯今それかしにも一則御しめし候へ  
一貫曰古の祖師時に随て棒喝古則なればとて今更それをまねせんハ管を以て天をうかがふに似たり

(1) 臨濟門ニ入レバ。便喝シ。徳山門入ハ。便棒ス。(示慶中大師)

(2) 臨濟ハ便喝シ徳山便棒。(又示)

古人僅ニ口ヲ開テ。如何ト問バ。即喝シ。即棒シ。(示宗真居士)

(1) 初心人ハ：何ナル公案テモ。我示シ玉ヘト云。近代此風最モ。盛也。

若如此ニシテ。仏法ヲ明ント思バ。大ニ棒ヲ揚テ。日ヲ打ントスルニ似タリ。何日。何時カ。打當ン。又空中ニ梯ヲ布テ。天上ントスルガ如シ。

何ノ劫ニカ。昇リ得ベキヤ。(示宗真居士)

「月庵和尚法語」からの(1)は、公案を求める初心者に公案に執着し囚われる非を説示した言葉だが、これを古則に公案を求める客僧の問いと、公案を求める非を論ず一貫の答えに分割し、「法語」の公案に執着囚縛される非を説く比喩を改変したのである。

○ 急に眼をつけて直に見よ工夫純熟せばかならず見性成仏の時節有べし

急々二眼ヲツケテ：直ニ見(示宗如禅尼)

急々眼付能々極看。(示宗三禅閣)

只直見。直聞。(示存上人)

急眼ヲ着テ。極見ベシ。(又示)

工夫純熟シテ。必悟時節有ベシ。(又示)

急々眼ヲ着テ。極見ベシ。：工夫純熟セバ。必大悟時節有ベシ。(示了仁居士)

「急々眼ヲ着テ」、「直見」、「工夫純熟シテ」：必：時節有ベシ」の表現は月庵の法語の慣用的表現である。

○ 唯本有の自性を直に見直に徹て見性すべし

只人々本有ノ自性ヲ。直指スル耳也。(示宗真居士)

「大仏物語」の作者は、こうした「月庵和尚法語」を受容してこそ一貫に「一仏法云。別事ニ非ス。只我心也。我心。善持バ。即仏心也。」(示信女

慶明、「我心本來是仏也。千生万劫曾迷ハル事ナシ。迷ル事ナケレバ。又悟ヘキ法モ無。」(示在家女人)、「夫心迷ヘバ。仏即衆生ナル。心悟バ。衆生即仏トナル。」(示宗通居士)、「我心本ヨリ仏也。仏ト云ハ。迷ザル心ヲ云也。」(又示)を視座に、「さと」といへばとて別に何をかさとるべしさとて悟てハさとりと云事もなし唯我が迷をささとりと申也我が迷をしると云はわが心をしる也わが心をしる時ハ仏の心をしるなり」と言わしめ、禪の悟りには凡夫の達し難きことを歎く客僧に、「縦又今生ニテ。覺事。遅云共。此信力強バ。諸悪業轉ジテ。永劫人身失セズ。願心成就シテ。大安樂地至ヘシ。疑事ナカレ。」(示慈雲禪尼)、「縦又今生ニテ。明事ナシト云共。此信力依。來世定大解脱処到ベシ。疑事ナカレ。」(示宗清禪閣)を視座に、「もし人ありて參字修行にこゝろざしふかく眞実の人あらばたとひ今生にて本望を達せずと云とも其功力によつて未來迷事なく再來のときハかならず大名か又は知者名僧と生れきて其時宿善によつて大悟をとげ三界を出離すべし其因縁ハわれ人唯今の心にあり」と現實的な解釈を施して一貫に答えさせ、さらには、念仏の心得を「今生を大事におもひ親には孝をつくし君には忠を致し夫婦ハ道理を以て愛し諸人には信を以て交り兄弟には致愛をなし悪をすて、善をおこなひ慈悲結縁を專にして公儀五常をそむかず身を修て以て一念弥陀仏是内外相應之道者也」と菩提心起シテ。外善行重修スル。是内外相應功德也」を視座にした解釈を客僧に教示せしめえた叙述をなしたのである。

さらに附言すれば、この禪問答には「一休水鏡」に依拠した箇所をも見出すことができる。今ここにその箇所を抜き出して記すと、

「客僧云御説徳殊勝に候へども文妄第一のそれがしは平和に御しめし候へ」

という所望に、一貫が答え、さらに客僧がそれに応じ問う場面である。

一貫曰日本より教にあらざる仏性なれば心外無仏也なんじしらずや父もなく母もなくわれもなく人もなきとつといぜんこれ何者ぞいへきかん

客僧云そもそもしらぬ事が申さるべきか

この傍線部分は「一休水鏡」の

抑みな人たちのさとりとやらんいふ事をさとするそのならひはじめに父母もなきとつと以前のわが身はなにものぞいへきかんといふ何としてしらぬことか申さるべく候や

の問答体の文章をほぼそのまま傍線部分のように採つて一貫と客僧の問答に利用したのである。このように「一休水鏡」に依拠した箇所をもう一箇所指摘することができる。

誠に未徹在の者にはめぐらどちぐ声に付てまします(大仏物語) 目なしとちぐこゑについでまします(一休水鏡)

「大仏物語」の作者にとつて、「月庵和尚法語」と「一休水鏡」の二書は座右に置かれた親昵の仮名法語であつたろうことは、禪に関する問答を、客僧の「平和に御しめし候へ」の言葉が端的に物語っているように、啓蒙的色彩濃く禪についての論を「大仏物語」で展開するのには作者の意に最も適つた禪假名法語であつた事実をこの二書を典拠とした右の実態が語られてくれている。

(二)

「大仏物語」の客僧と一貫の問答は二月十五日の涅槃会に京の大仏詣をした「予」が帰路三門のほとりでの二人の問答に耳を傾けるといふ問答への導入を意図した発端の次のような叙述をもつ。

三世不可得は今の心をしれとかや涅槃のすがた影おがむ人の心ぞ仏なれ時しも今日ハ二月や中の五日の事なれば予も亦鳥の巢を立出て大仏まふでとこゝろざしほとりに一札をなし心に物して其後みれば立比ばかりの行脚の僧三門のほとりに立やすらひけるが此僧がいひけるハ…と申とき貴賤さめきわたれどもたれありて返答する人もなき所にしばらくありてとしころまどわぬばかりの人かたかげに氣をすましていたりしが時に懷中をミればなにとハしらず一貫是を書すと云巻物ありいかさま此人ハ仏神儒の三徳に合ひたる人かとおもふ所に此一貫がいふやうハ…

作者は、まず、「予」と称する第一人稱の人物を登場させて、この人物に彼の目にし耳にした行脚の僧(客僧)と一貫の言動を読者に紹介させる役割を担わせるといふ手法を使い、そして、作者は、概括的に言えば、直ちに「客僧云…一貫答曰…」の二人の問答そのものを記すことへとその筆を進める、つまり、「予」の登場→「予」の問答者との出会いとその紹介→問答者による問答という構成の方法を採っている。「予」は、その意味で、問答の場面からは傍観者であり、問答の伝達者である役柄を演ずることに限定されて、問答の場面から背後に退いてしまふのであつて、視点の技法から言えば、一人稱視点でありつつ、この問答者と関係を持つこ

とはない。

「大仏物語」のこの構成の方法と技法を使ったのが、「大仏物語」刊行の四年前、寛永十五年十月に刊行された「清水物語」である。その発端をここに引けば、

大慈大悲の觀世音。よろづのねがひをかなへ給はずといふ事なきにや。知もしらぬもをしなべて。袖をつらねてまふでける。心のうちぞ思はる。予も又其おりふし。柴の戸を立ちいで。音羽の山づたひ。紅葉にめで、目をくらし。月の前の時雨あはれなりしかば。しばし御堂に立より。取あへずの手向など物して。爰かここに目をくばりつ。こもりゐたる人々の物語するを立聞してやすらふ所に。國につゑつくばかりなるおきなと。まどはぬ年とみえたる順礼と。おかしき問答をしけり。

とあって、第一人称の登場人物「予」が問答を交わす翁と順礼を紹介し、傍聴したその問答そのものを読者に直ちに「順礼問曰…。翁答曰…。」の形式で伝達するという構成の方法と視点の技法とを用いていることが分かる。

両作品の発端におけるこうした構成の方法と視点の技法の一致が偶然でないことは、右に引いておいた両方の発端を読み比べれば、歴然としている。その関連性の深いことは、(1)「予」という人物の設定のあり方とともに草庵者であること、「予も」とあるようにともに人々に倣って寺院に参詣すること、その表現に「物す」を使っていること、その帰路に問答者にもに出会うこと、(2)問答者の年齢表現が、「清水物語」では「國につゑつくばかり」(「礼記」王制篇の「七十杖於國」)「まどはぬ年」(「論語」為政篇の「四十而不惑」)、「大仏物語」では「立比ばかり」(「論語」為政篇の「三十而立」)「まどわぬばかり」(「論語」為政篇の「四十而不惑」)と慣用的ながら同一の修辭技法を使っていること、(3)問答者の問答を、「おかしき問答をしけり」(「清水物語」)、「おもしろく義理を付て問答…。」(「大仏物語」)という「予」の評価が提示されて問答の場面に一挙に転換していくこと、の細部の一致によって証明できる。両作品の発端に認められる以上の一致は「大仏物語」の作者が「清水物語」の発端の叙述を精読し、その叙述法を「大仏物語」の発端の叙述にそっくり採用したことを意味している。

そして、さらに言えば、「大仏物語」の作者は「清水物語」の叙述法を

発端に限らず、十分に分析し、「大仏物語」の叙述法として、その結果を採用していることを指摘することができるのである。

両作品の作者にとって、書くことの眼目は問答にある。したがって、図式化して言えば、両作品は短い発端の叙述の後、直ちに連続する問答の叙述に入るようになる。しかし、その叙述は単なる△問▽と△答▽の並列並記という形式の問答の連続より成る問答の集合体ではない。問答の叙述に入ると同時に、第一人称視点である「予」は背後に退いてしまふと言ったが、それは「予」という第一人称視点の消失を意味しているのではない。語り手である「予」は自らの語りとして、その語りにおいて問答を現前化するのを一時中断し、問答に耳を傾け、その問答をそのまま提示する伝達者に身を置くのであって、「予」はいつでも自らの語りを再開することができるのである。「清水物語」においては、順礼と翁の問答が進行していく過程の中間で、

順礼曰卒なる事にて候へども。よも更候へば。此あたりなるやきもちひと申物一つまいるべくもや候といふ。老人うなづく。同行とおぼしき人やがてと、のへてきたれり。

と、順礼の言葉に「…といふ」と自らの語りとしての視座に取り込むことによつて、「予」は語りを再び開始し、「小豆をつ、み上にうすやう程餅をはりつけ」た「やきもちひ」を手にして、これを餅と偽り売る世の正直ならざることに慨歎落涙する翁の言葉に同感し、また、我が身を反省してみれば誰にも少しの偽りのあるのが世の常、冷えぬうちに頂きましようとの周囲の人の言葉に哄笑する人々に視線を移して、その様子を語って、「人の心はよきにもあしきにも。うつせばうつる物かな」と「予」はこの様子の所感を述べるのであり、そしてまた、順礼と翁の問答の終結を、翁の「よしなき長物語に夜もあけぬべくなり候」の言葉を「とて」で受け取つて、

よしなき長物語に夜もあけぬべくなり候とて。龍のかたへ行かともみえてうせにけり。順礼も坂より下へぞ帰りける月おち鳥鳴てかねのこゑかすそひ明かたの空ほのくくと。うつるけしきぞつきもなき

と自らの語りの視座に収束し、問答者の退場と、聴き終つた問答に対する感動に染められた明け方の景色の感興を語って、「清水物語」上巻の「予」の語りは終る。問答の叙述は、中間と終りの「予」の自らの語りの視座の

設定によって、「予」が自からの語りを中断して、問答そのものを提示する伝達者の場に退いていても、「予」の語るという磁場の内に、したがってあるのであって、この徴憑を時間の経過を標示した叙述に求めることができる。「予」が順礼と翁の問答の場に來会させたのは「夜もすでにあげなんとす」る時刻であり、自らの語りを再び開始するのが、順礼の言葉の中で「よも更候へば」と標示されているように、深更の刻であり、問答が終り、自らの語りによって語り結ぶのが明け方の時刻なのである。つまり、順礼と翁の問答は、「予」が体験している時間の推移の中で、進行し終了していくのであって、そして、「予」が体験している時間の推移は、同時に、「予」が語っている時間の推移でもあることから言えば、問答は「予」の語りの時間の流れの中に位置づけられ、その流れとともに進行する問答として機能していて、時間の流れが存在しない問答そのものだけを並列した問答の集合体とは、したがって、異質である。

『大仏物語』の作者は、『清水物語』のように、その叙述の中に第一人称視点である「予」が体験する時間の経過を標示する技法を使ってはいないが、しかし、問答を第一人称視点の「予」の語りとして現前化させていることは、既に引用しておいた発端の叙述から読み取ることができよう。が、このことをより明確に把握するためにはそれに続く叙述をも含めて読むのが適当であろう。その叙述というのは順礼の問いに一貫が答えた言葉を「予」が「と」で受け取って次のように語る部分である。

(此一貫がいふやうハ……)とおもしろく義理を付て問答なかばのところへとしごろ廿四五ばかりの侍衆四五人上氣のおほきしうとみえて色々のだてをつくしはうかぶりの躰にて二王堂へたちか、りゑいや声を出しおしこミける程に時の興をぞさましける

これに続いて、客僧の今の世の若き侍ががさつをおもてに立てるのはそれが侍の本意なのかと問い、一貫の侍論の答えがあって、以後二人の問答だけの叙述に進むのであるが、今発端から客僧の侍の本意の問いと一貫のそれに対する答えまでの叙述に限って読めば、「予」は自分の大仏詣の行動を行動の順序に従って語ることから始め、次いで「予」の視線が捉えた順序に客僧、客僧の言葉、参詣の群集、一貫、一貫の答え、侍衆、客僧の問い、一貫の答えと語っていく方法をとっていることがわかる(これはまた『清水物語』の発端も同じである)。かぶき者の侍衆の出現の場面でも、「予」

の視線はこの侍衆を捉えていると同時に客僧も一貫もこの侍衆を見ている姿を捉えていることは、客僧の、がさつが今の世の侍の本意か、という問いに如実に呈示されている。そして、行動を順次に、また、視線が捉えた対象をその捉えた順次に語っていくということは、必然的に、時間の経過をも同時に語っていることを意味する。ということは客僧と一貫の問答は「予」の語りの時間の経過の中に位置づけられて現前化されていることを意味している。こうした叙述方法はこの後も連続する問答の合い間に、問答と問答を「予」の語りの視座に捉えるために、上巻において、使われるのである。

『大仏物語』のこの叙述方法は、『清水物語』と『大仏物語』の発端に認められる叙述の細部における一致が証するこの両作品の深い関連性——刊行年からみて、『清水物語』を『大仏物語』が踏襲した(書く方法の型として捉えた)ということ——を考察の視野において言えば、『清水物語』の作者の、連続する問答の中間において、そこまでの問答の連続を「予」の語りの視座に捉え直して「予」の語りの中に位置づける叙述方法を基にしてとった方法と言うことができるであろう。

さて、次に問題にするのは、両作品の質問者が一体どんな事柄を問いに取り上げたか、という点に關してである。まず、『大仏物語』の客僧が取り上げた事柄を検討してみるならば、客僧の問いに「世間の……をみるに」「……をみるに」「世間に……」の言葉で始まるものが上巻下巻に何度となく現れる。その回数は上巻に七度、下巻に三度である。そして、「……」に入る事柄は、「土衆」であって、その貧富に關してであり、「町人」であって、その貧富に關してであり、「名字」に關してであり、「難病を療す泉、呪い」や「水浴せ」に關してであり、「追腹を切る事」、「牢人」などに關してであって、当世の事象に關する。また、右に例示した以外の質問をみれば、先に引用した例の二王堂におし込むがさつの若侍を見かけての問いと同じ発問の型・袴・肩衣を着て節振舞に行く百姓を自撃して、これについての発問があり、繁盛の医者を通るのを自撃して、医者の上手についての発問があって、世語・諺を引いて、その如くの今の世かという発問(上巻に二問、下巻に二問)がある。これらもまた世相についての問いである。過半数が問答者と同時代の身近で関心のある事象に關しての発問なのである。発問のこの同時代の事象への親近性関心性ということから言えば、儒教や後



の世に係わる仏教に関する問いもまた同次元の性質のものである。これに  
 対する一貫の答えはしばしば「論語」の語句を引き、「明心宝鑑」の訓言  
 を用い、「月庵和尚法語」、「一休水鏡」を視座に、今の世の人のあるべき  
 様、後の世の心構えを言うのである。特に前者の言は儒教的見地からの解  
 釈が「予」に「かくをかきし問答しける」「おもしろく義理を付て問答……」  
 と評価させている理由であろう。客僧の「今生の儀ハ御物語にて得道いた  
 し候へども未来のをしへ諸宗まち／＼にて一法へかたづきがたく候いかゞ  
 意得たるがよく候」との問いは、こうした意味で、「大仏物語」の問答の  
 性格を暗示し、冒頭の一行「三也不可得は今の心をしれとかや」はこの性  
 格の象徴的な表現とすることができよう。こうした「大仏物語」の問答を  
 性格づけている発問の事柄は「清水物語」の発問が取り上げた事柄でもあつ  
 て、例えば、上巻では、順礼は「世間に……」「國々の法度いたされ候をみ  
 きに……」「諸國を見めぐり候に……」「諸國にかしきやうにて大やけなら  
 ぬ事こそ候へ……」「今の代の御まつり事如何」という言葉で発問し、翁は  
 これに対しあるべき様を儒教の視座において答え、下巻では清水參詣の人々  
 の、牢人論、追腹を切ることの論、貧賤者富貴者論など、「大仏物語」の発  
 問の事柄と共通した事柄を含んで、今の世相論が問答として「予」の語り  
 の視座において叙述されている。「清水物語」の問答も、例えば、あの  
 「やきもち」論議に象徴的に呈示されているように、今の世のあるべき人  
 の心を儒教の視座において叙述しているのである。「清水物語」の問答は  
 今の世の事象と人の心のあり方に対する儒教を視座にした批評なのだと言  
 うべきであろう。問答形式はそのために有効な形式として作者に採用され  
 のである。そして、さらに付け加えて言えば、諸國を巡る順礼は最も広く  
 多くの今の世の事象の情報を収集している人物として今の世の事象と人の  
 心を問う役割を演ずるのに適役であった。「大仏物語」は以上の点におい  
 ても情報者の役を演ずる人物の設定に対して行脚の僧を設定したことも  
 含めて「清水物語」に倣ったのである。

ところで、問題を「大仏物語」の構成のあり方に戻して考えてみるなら  
 ば、この作品の構成は、今細部を捨象して思い切った図式化を試みれば、  
 △発端の叙述（語り手の「予」の登場から、「予」が問答者に出会うま  
 で）▽△問答▽△終りの叙述▽と図示することができる。この構成の  
 あり方は「清水物語」上巻の構成のあり方、すなわち、△発端の叙述（語

り手の「予」の登場から、「予」が問答者に出会うまで）▽△問答▽  
 △終りの叙述▽と全く同じである。そして、「清水物語」下巻が、早朝か  
 ら「物まふするもろ／＼の中」の人々の問答に耳を傾け、それを語り伝  
 えて、「予」も「下向」する、という叙述の構成を採っているから、「大  
 仏物語」と「清水物語」上巻の構成のあり方の同一は「大仏物語」の構成  
 のあり方が「清水物語」上巻の構成のあり方を学んだ結果に他ならないこ  
 とを明証している。

最後に、両作品の終りのあり方を取り上げて言えば、一般的に言って、  
 問答者が問答の場から退場することによって問答は終り、その問答を語り  
 伝えている人物の語りも終る、その時点が作品の終りの徴であることを読  
 者に告げていることになるのが基本的型であろう。「清水物語」上巻はこ  
 の基本型に嵌まっているのを既に引用してあるその終りの叙述から知る。  
 一方、「大仏物語」は、「かくいひおほって其後ミればわれもなし又人も  
 なし」と叙述して、問答者も語り手も同時に問答の場から消滅させ空無化  
 させて、「清水物語」の叙述とは相違しているが、終りの型としてはやはり  
 基本型を踏みはずしてはいない。「清水物語」の叙述との相違に作者の工夫  
 を読むこともできるが、禅についての問答で問答を締め括っていることと  
 その問答内容とから判断して、作者の禅への強い関心の提示を読み取りう  
 るから、例えば、「仏法夢物語」（知道著）の「客も書消す様に失ぬ。亦主  
 人も其時失ぬ。あやしき柴の庵り、松風計也矣。」という法語類の終りを  
 踏襲して、禅的気味に終ったとも読むことができようか。

「大仏物語」は、終りの叙述において「清水物語」の終りの叙述を離れ  
 る姿勢はとったが、「清水物語」を型として認識したことによって書きえ  
 た作品であったことを以上の検討が明確に提示しているであろう。

（昭和六一年十月二二日）

注

(1) 前田金五郎氏「浮世物語」雑考（『国語国文』第三四巻第六号所収）五  
 二頁。

(2) 注(1)と同。また「仮名草子集」（岩波・日本古典文学大系）の前田金五  
 郎氏「解説」一九頁。

(3) 注(1)と同、四八頁。

(4) 注(1)と同。「近世文学資料類従 仮名草子篇12『浮世ばなし付明心宝

鑑」解題（勉誠社刊昭四七・八・二十）三二一頁—三二七頁。

(5) 浅井了意が「浮世物語」に「明心宝鑑」を活用したことを指摘したのは前田金五郎氏であつて、氏は岩波・日本古典文学大系「仮名草子集」の「浮世物語」頭注と注(1)の同氏論文で具体的に指摘した。前田氏のこの指摘に従つて、了意の他の作品、例えば、「堪忍記」（万治二年刊）を調査すると、「明心宝鑑」の利用を早くこの作品で了意が行つてゐるを知ることができる。「明心宝鑑」からの引用は凡そ四十五例を数えることができる。

○「大仏物語」は寛永二十一年刊本（天理国書館蔵）に依つて掲出した。

○「明心宝鑑」は勉誠社刊「近世文学資料類従、仮名草子篇12」所収に依つた。

○「月庵和尚法語」は五山版、応永九年版、正保三年版、寛文八年、同十一年の版、文政七年版、刊年不明版が「国書総目録」によればあるが、ここでは正保三年刊本（駒沢大学図書館蔵）に依り、「国文東方仏教叢書第二輯第一巻法語上」所収を併せて参照した。

○「一休水鏡」は「近世文学資料類従 仮名草子編10」所収に依つた。

○「清水物語」は養徳社刊「近世文学未刊本叢書・仮名草子篇12」所収の本文に依つた。

○「仏法夢物語」は岩波・日本古典文学大系「仮名法語集」所収に依つた。

補注

「大仏物語」の作者は未詳である。しかし、下巻でのこの作品の「月庵和尚法語」からの引用はこの作者を明らかにする一つのヒントを与えてくれるように思う。月庵は月庵宗光（一三三六—八九）その人だが、嘉暦元年（一三三六）四月八日美濃国に生れ、同国大円寺の峯翁祖一について出家し、参禅修行に努めたのが禅僧としての出発である（『国史大辞典』吉川弘文館刊、参照）。加えて、作品中に「仏道大悟の人ハ虚堂の化身に濃州に愚堂和尚のましますうちハ」と美濃出身の愚堂を挙げている。このように、禅に深い関心を示している作者が美濃出身の二人の禅僧をこの作品で取り上げたことは、あるいは作者がこの二人に繋る、（例えば美濃出身であるとか）人物かという推測も成り立つ。がこれはあくまでも一つの可能性としての推測に過ぎない。