

# 近世初期民衆思想史研究

——『心学五倫書』と『恨の介』——

大  
桑

齊

序説 近世初期民衆思想史の視点と課題……………三

一 視点としての〈自律〉……………三

二 統一政權と〈自律〉と仏教……………四

三 思想的展望……………五

四 民衆思想史料としての仮名草子……………六

第一章 因果法則の矛盾と心の主体性……………七

——『心学五倫書』の悪人富貴・善人貧苦と天人一体説——

一 研究史と課題……………七

二 悪人富貴・善人貧苦と積善余慶……………七

三 天心一体説と修身齊家治國……………八

四 三教観……………八

五 總括と現実批判……………九

六 思想的意義……………九

第二章 仏教の人間化と煩惱即菩提……………九

——仮名草子『恨の介』における恋と因果と往生——

一 研究史と〈仏教の人間化〉の視点……………一〇

二 因果の内の〈自覚〉と妄執としての恋……………一〇

三 〈因果の恋〉と〈人間の恨み〉……………一〇

四 〈後生にて〉から〈恨みの往生〉へ……………一一

## 序説 近世初期民衆思想史の視点と課題

### 一 視点としての〈自律〉

思想史は、根底において民衆思想史でなければならない。歴史の原動力としての民衆の主体性を捉えるのが民衆思想史であるなら、それは思想史の根底をなすものであらうし、思想史の頂点をなす思想も、そうした民衆思想を基盤とし、それを体系化理論化するところに成立するものであるからである。逆にいえば、民衆思想を探ることは、歴史の根底を明らかにすることである。歴史の根底に、従って思想史の根底にあるのは、日本の前近代では人間の〈自律〉を求めての営為ではなかったか。

〈自律〉とは、文字どおり自己を自己自らが律していくことであるが、そのとき自己を外部から規制し束縛する権威を、否認したり超越したりするのではなく、そのような外在的権威を自己の内に取り込み内在的規範に転化し、それによって自己を自己自ら律しようとするようなあり方、という概念である。近世初期であれば、本稿で次第に明らかにして行きたいが、人間外部に超越的に存在して人間を束縛する権威としての天道とか因果法則などを、否認したり超越したりして権威の外側に〈自立〉するのではなく、逆に自己の心の内にこれらの権威を取り込み、内在化された天道の権威や因果法則に従っていく生き方がとられた。このような権威の内在化による主体性の獲得とそれに基づく生き方を〈自律〉と規定しておきたい。従って〈自律〉が、歴史の、そして思想史の根底であるというのは、超越的権威に対して人間が主体性を回復していく営為が歴史の原動力であると考え

ことである。

一般的理念的に、近代の成立が個人を束縛するあるゆる権威からの解放という意味での人間の〈自立〉の達成であり、前近代思想史における〈自律〉は近代的〈自立〉への一段階でしかない、というのが思想史の通念であろう。しかしながら、日本近代に〈自立〉があったのかどうか。あったにせよ、それは権威と対決して乗り越え解放を勝ち取ったというような近代的〈自立〉であったのかどうか。むしろ対決を避けることでの〈自立〉、限りなく〈自律〉に近い〈自立〉ではなかったかという疑問が拭い切れない。さらには一般的理念的に、近代的〈自立〉そのものが、資本主義という巨大な欲望充足の体系と、それによる疎外を生み出したことを考えれば、それは一体何であったのか批判的に再考されねばならない。

そのように考えれば、近代的〈自立〉の前段階といわれる〈自律〉が改めて振り返られる必要がある。それは〈自立〉の単なる前段階にすぎないのであろうか。むしろ権威からの解放、人間の主体性獲得の一つのあり方なのではないのか。〈自律〉は前近代の封建的主体性の思惟であるよりは、東アジアに普遍的な主体性のありかたではなかったのか、という思いが強い。そのような〈自律〉が日本近代の〈自立〉をも基本的に規定していると考ええる。主体性思想の一つのあり方としての〈自律〉、このことが〈自律〉を問題にする第一の視点である。

## 二 統一政権と〈自律〉と仏教

そのような〈自律〉は、近世初頭に民衆的レベルにおいて初めて獲得されたと考えられる。それは如何にしてなされ、如何なる様相をもつかを明らかにしたいのであるが、それは、中世から近世へという変革の内の人々の



担った課題とその解決への営為を追及することで、近世の〈自律〉の持つ固有の意味を発見することでもある。そのためには、〈自律〉を可能にした近世とは民衆にとって一体何であったのかを、見ておくことから始めねばならない。

藤木久志氏は、従来の主流的見解である「明るい中世村落、暗い近世村落という歴史像に虚構はないか」と問い、「中世社会の課題解決Ⅱ私戦の体系を、いきなり自主・自由と抽象化する」ことを批判し、網野善彦氏のいう自力の対極にある平和領域、黒田俊雄氏のいう「武勇Ⅱ武士」と対決した「安隠Ⅱ農民」への注目という視点を継承し、「過酷な自力の法からの自己の解放」(序3頁)という視座を設定して、豊臣平和令(惣無事令)と称される一連の統一政権の政策を検討した。そこから、それらは中世的自力救済権の否定であり、百姓にとっての解放であると捉えたのである。もちろん藤木氏においてそれは「権力が階級支配の体系としての平和Ⅱ治安を一方的に強制する」(二三六頁)ものであったことも忘れられてはいない。こうした藤木氏の見解は近世史の研究者においても基本的に承認されている。例えば水本邦彦氏は、「権力は『土一揆の希求したもの』を体现することによってはじめて、その正当性を確保でき」(二三五頁)たという視点から、平和令には「百姓にとってそれは彼らの成り立ちを保障するかぎりにおいてという条件つき」(二三四頁)ながら積極的意味があることを認めている。

民衆にとって近世の成立とは、以上のような研究動向からすれば、過酷な自力救済の世界からの解放であり、反面、早くも権力によってからめ捕られていくことを意味している。民衆がこうした状況を明確に意識化しえないままに、解放的側面を謳歌したのが、「今がみろくの世成るへし」<sup>⑤</sup>という認識であり、豊国祭祀図に見られる爆発的な民衆の乱舞であった。また、そのなかで踊り狂うかぶき者の刀の鞘に「生きすぎたりや」と彫り込まれて

⑥ いるのは、解放が実は幻想でしかないことが、いち早く敏感に感じとられたことを示すものであった。解放とその幻想化、権力による解放とそのからめ捕りという状況は、中世民衆闘争と統一権力との交錯の帰結であり、それが近世の〈自律〉に固有の性格を付与していったのである。それが如何なるものかを明らかにすることが、第二の視点的課題である。

ところで黒田氏は、中世で民衆の願望を最もよく表現したのは「現世安穩、後生善処」（法華経藥草喻品）という言葉であったが、そのことは「仏教がひろめたというよりは本来人々の生活自体に根ざして生じたものであり、仏教がそれに思考の定型を与えた」（一九六頁）と考え、そのような意味において「仏教は、中世社会にとってまさに構造上必要なもの」（一九七頁）であった、という。民衆は自己の願望を表現するのにふさわしいものとして仏教を受容したのであり、中世で仏教は民衆の願望を定型化する言説の体系としてあった。その願望を基盤に『安穩』を求める全社会的な運動の興隆」（一九九頁）があり、一見武力闘争の如くである一向一揆もそうした運動の一環であったとも黒田氏はいう。このような一向一揆と統一政権の交錯は「安穩」と「武勇」の対決であり、結果的には「武勇」が勝利したが、そのとき統一政権は、刀符令における民衆の現当二世安穩の保証の文言に象徴されるように、民衆の「安穩」の願望を組み込み、これを旗印に掲げることで近世政権としての基礎を固めなければならなかったのである。一向一揆打倒・比叡山焼き打ち・安土宗論などで統一政権は仏教を武力的権力的に弾圧したかに見えるが、そこで壊滅させられたのは仏教「教団」であって、民衆の願望や思惟の言説、その定型化機能としての仏教的思惟は壊滅したわけではない。思惟や信仰を武力的に壊滅しえないことを熟知していた統一政権は、それをそのまま権力への信仰に換骨奪胎しようと試みた。信長が生きながら神になろうとし、秀吉・

家康も死後神と祭られたのは、民衆の内面に踏み込み、その信仰をからめ捕り、権力を崇拜せしめようと試みたものであるが、それらは成功したとはいいがたい。

しかしながら、「教団」の壊滅と権力への従属によって、近世民衆は解放幻想の状況のなかで、自己の願望を言説として定型化し、「自律」の思想的拠点を確立する営為を、「教団」の指導によることなく、自らの営為において成し遂げていかねばならなかった。いいかえれば、近世民衆は、自らの思想的要請に応じて仏教を再解釈し、自分たちの仏教を自ら形成していかねばならなかったのである。そのような観点から、近世仏教は民衆によって「自律」的に形成されたとの仮説が導かれるのであり、その仮説の検討と形成された民衆的仏教の性格を考えることが、第三の視点的課題としてある。

### 三 思想史的展望

統一政権との交錯の視点から、ここで再び思想史の視点へ戻らねばならない。中世から戦国の変革期を経過することで、日本思想史はどのような展開を見せ、近世的「自律」はその如何なる帰結なのか考えられねばならない。戦国期から近世への思想的展開に関しては、別に一書を著わしたので詳細はそれに譲るが、ここでは必要な限りにおいてその概要を述べておこう。

戦国期の思想史は、まだ基本的には仏教を基軸としている。戦国の戦乱が突き出した民衆救済という課題に対して、鎌倉新仏教を中心とする諸派は祖師の教理を再編成して、例えば蓮如の真宗のように「戦国仏教」を形成するのであるが、そこで目指されたものは、民衆信仰の多神教的性格を吸収しつつ、これを最高神格の下に統一

する一神教的宗教形成への方向であった。もとよりそれはキリスト教のような一神教ではなく、多神教・汎神論を前提とした（それを止揚することを意図しない）一神教への思惟であった。ここで生み出された最高神は、五山禅僧横川景三の、『莊子』を借りての「太初」という宇宙の究極原理であったり、唯一神道を創始した吉田兼俱の、『老子』や『易』の究極原理と伊勢神道の最高神観念を結合させた大元尊神のような究極原理の擬人化されたものであったり、あるいは諸仏をその分身とする蓮如の弥陀などさまざまであるが、それら最高神の形成を通じて宇宙の究極にして単一の原理が探究されたのである。その意味での一神教であった。

しかるにこのような最高神は、擬人化されたにしても基本的には宇宙の「原理」であって人格神ではない。戦国期から統一政権期にかけて流行した因果応報を司る天道の観念がその典型である。またこの最高神は、儒教の太極二理のように、万物に超越するとともに内在するという万物との連続性を基本的性格としているから、最高神であると同時に、万物の「原理」であり、人間の心に内在する「心神」でもある。このような、心に「原理」が内在するという思惟は広範な民衆の基盤を有するところから、最高神観念が究極的に高められながらも人格神的絶対神に転化しえない限界のなかで、それは一挙に逆転して「心神」観念に転化される。典型的には、本稿第一章で改めて検討する『心学五倫書』の天心一体説などがそれである。

以上のような、究極原理を探究しての最高神観念の形成から心神観念への逆転が戦国思想史の基調であった。それはまた、民衆の〈自律〉を求めている思想的営為を基盤とするものであったから、そこから成立した近世的〈自律〉も心神観念と密接な関連のもとに成立するはずである。この過程を実証することが第四の、そして最大の視点的課題である。

#### 四 民衆思想史料としての仮名草子

以上のように、解放幻想のなかでの民衆の〈自律〉への思想的営為という観点から、近世初期において民衆の思想史を解明したのであるが、近世初期を対象としたそのような試みがきわめて少ないことを思うと、いささか無謀な企てというべきかもしれない。ただでさえ史料を残さない民衆が、近世初期に、どのように思想的史料を残したのか、という疑問がたちまち生ずるであろう。民衆は、基本的に、思想というスタイルでものを語らない。思想を思想として語るのは、知識人という範疇にはいる。彼らは思想を自己の営為とする人々であり、日々の生活からものを考え語る民衆とは、区別される存在である。けれども、知識人がその思想を民衆にむけて語り、それが一定程度受容されたなら、そのなかにはイデオロギー化されたり、観念化された非民衆的要素が多分に含まれるにしても、それらを見極めることができれば、そこに知識人によって代弁された民衆思想が見出せるのではなからうか。

そうした知識人から民衆への語りかけの典型が文芸であり、近世初期でいえば、このころ新たに発生し、人々の心を捉えた仮名草子と呼ばれる文芸は、特に初期においてはその作者がほとんど知られていないように、民衆に根を下ろした知識人が、民衆にむかって語ったものと考えてよい。作者自身も、読み手としての民衆の一人であり、その営為としての思想を文芸という形で現わしたのであった。このころ、時を同じくして出現した仮名教訓書も同様な性格のものであろう。つまり近世初期の民衆思想は、仮名草子や仮名教訓書を史料として解明できると考えている。

仮名草子の研究は、国文学の分野で盛んに行われている。文学研究は、その文芸が作品としてどれだけ完成されたものであるか、そこに盛り込まれた作者の思想がどのように表現されているかなど、作品としての完成度を問うことを基本とし、一方でその作品の思想的性格を問題とするものであるから、そうした文学研究はそのまま思想史研究ではないにしても、思想史史料の研究であり、その成果は提供された素材として思想史研究に利用しうるものである。つまり、国文学の仮名草子研究の成果を踏まえて、思想史として再構成する余地が十分にあるということである。仮名草子や仮名教訓書が民衆思想史料であるなら、近世初期には、そのような目で見られることなく眠っていた実に大量の民衆思想史料が存在しているのである。

しかるに、仮名草子を史料とした民衆思想史研究は殆んどないといってよい。このような研究状況を招いたのは、歴史研究者の仮名草子に関する評価に責任がある。たとえば衣笠安喜氏は「中世的性格を色濃くもっていた仮名草子が、純粹に近世的町人の文学である浮世草子にどのように発展するのであろうか」という問題関心によって仮名草子を取りあげる。もっと端的に「仮名草子から浮世草子への思想史的展開のすじみちを考えてみたい」ともいう。ここに見られるのは、仮名草子は近世思想成立への過渡的文芸であり、近世思想を表現した浮世草子への否定媒介であるという捉え方である。このような位置づけが、仮名草子に独自の意味を発見する道を閉ざしてしまっているのである。

この観点はまた、国文学の仮名草子研究自体がもっているものであるから、それに歴史学研究が安易に依存した結果ともいえる。辞典類を検すれば、『近世文学研究辞典』<sup>⑩</sup>では仮名草子の項に「近世文学としての性格を整え、お伽草子から浮世草子への発展を橋渡しする」とあり、『日本古典文学大辞典』<sup>⑪</sup>（簡約版）では「中世のお伽草

子に連なり、西鶴以後の浮世草子に先立って一時期を画する」とあるように、〈中世Ⅱ御伽草子〉と〈近世Ⅱ浮世草子〉の間という捉え方が一般化しているのである。個別研究の内でも青山忠一氏は『露殿物語』に関して、この作品の「過渡期的錯雑と混沌」を問題とし、渡辺守邦氏は『薄雪物語』に関して「仮名草子は、お伽草子と最初の近世小説と称しうる浮世草子との間に位置する、過渡的な産物とされている。それは物語から小説への過渡と言うことでもある」と述べている。

こうした過渡的文芸説の内、わずかに松田修氏が、「仮名草子全般に対するある謬見」として、「仮名草子を浮世草子成立のための一階梯としてのみ取り扱っている事実」を批判し、「仮名草子において見た仮名草子評価」を主張し、「浮世草子の次元からのみ、仮名草子を論じてはならない」というのが目に付く。そこに発見されたのは仮名草子の「批判的リアリズム」、「正統的と異端的、実用的と遊戯的、上昇的と下降的——それを名づけて混沌」であった。けれども松田氏は、その「批判的リアリズム」「混沌」の旗手浅井了意は挫折してしまった、という。そうであるなら、仮名草子を仮名草子としての独自性において捉えようしながら、結局その過渡的性格を暗示しているようである。ここで考えられねばならないのは、文芸としての性格がどうであるかということではなく、仮名草子が担った固有の課題がどのようなものであったか、ということであろう。

歴史学の分野からは、仮名草子を民衆をめぐる思想状況のなかで捉える研究がようやく出現した。倉地克直氏は、「支配思想」とは「支配—被支配の関係を総括しうる」ものでなければならぬとの観点から、「幕藩領主が直面した課題」は何かと問い、キリシタンや真宗に特徴的に表われるような「信心を媒介としながら」「現実生活における能動性を獲得しつつあったこと」及び「信心の世界の独立性」の主張を民衆思想に見出した。これに対

して統一権力は、民衆が支配秩序に順応するなら現当二世の安楽が保証されることを掲げたのであるから、「支配思想」が解決しなければならぬ課題は一つには「〈現世と後世〉の問題」、二つは信心を媒介とする能動性を支配秩序へ編成することにあつた、という。こうして、〈現世と後世〉の問題に対応したのが仮名教訓書『心学五倫書』や『彝倫抄』であり、仮名草子『清水物語』と『祇園物語』の仏教をめぐる論争もこのようなものとしてあつたことを見出したのである。

このような倉地氏の研究は、当面の課題に引き付けていえば、仮名草子を民衆思想史料として定立し、そこでは依然として仏教的思惟が大きな枠組をなしていたことを明らかにしたことにおいて、注目されねばならない。さらには仮名草子や仮名教訓書は、単なる過渡的性格のものではなく、当時の民衆の思想的課題を表現した文芸として再考されねばならないという課題を提示したのである。

本稿は、このような提言を受け継ぎ、初期（ほぼ寛永期まで）の作品から、恋を主題としながら、それを因果・無常・煩惱・菩提などの仏教的思惟のうちに展開しようとした諸作品や、それと密接に関連する作品群を対象とし、この時代の民衆の思想的課題とそれへの対応を具体的に明らかにしたい。恋は、封建社会においても、人間のへまことゝを最もよくあらわすものであることを考えるなら、このことにおいて近世初期民衆の主体性・人間性形成のあり方が明らかになると考えている。

註

- ① 藤木久志『豊臣平和令と戦国社会』（東京大学出版会、一九八五刊）



- ② 網野善彦『無縁・公界・楽』（平凡社、一九七八刊）
- ③ 黒田俊雄「中世における武勇と安穩」（仏教史学研究第二四巻第一号、一九八一刊、所収、のち同氏著『王法と仏法』法蔵館、昭和五八刊、に収録）。ここで黒田氏は、中世社会を武士の世と見、武士の生き方＝武勇を肯定的積極的に位置づける通説に対し、中世の武士の社会的地位は相対的なものでしかなかったこと、「中世の人々が生活、いかな生存のために願った求めつづけた最も根源的なものは、安穩ではなかったか」と述べている
- ④ 水本邦彦「村共同体と村支配」（『講座日本歴史5 近世1』、東京大学出版会、一九八五刊、所収、のち同氏著『近世の村社会と国家』東京大学出版会、一九八七刊に収録）。引用の頁数は前者によった。
- ⑤ 『慶長見聞集』（江戸史料叢書、新人物往来社、昭和四四刊）巻之一「万民たのしみにあへる事」
- ⑥ 中村栄孝「慶長年中の戦後青年たち―『カブキモノ』の絵すがたによせて―」（日本歴史学会編『歴史と人物』、吉川弘文館、昭和三五刊）
- ⑦ 拙著『日本近世の思想と仏教』（法蔵館、平成元刊）
- ⑧ 衣笠安喜「封建思想」（『講座日本文化史』第四巻 三一書房 一九六三刊、所収）
- ⑨ 衣笠安喜「仮名草子にあらわれた思想について」（立命館文学一五四、昭和三三刊、所収）
- ⑩ 桜楓社、昭和六一刊
- ⑪ 岩波書店、一九八六刊
- ⑫ 青山忠一「『露殿物語』をめぐる」（『近世文芸一四、昭和四三刊、所収、のち同氏著『近世前期の文学』、桜楓社、昭和四七刊、に収録）
- ⑬ 渡辺守邦「薄雪物語とお伽草子」（『近世文芸二二、昭和四七刊、所収、のち同氏著『仮名草子の基底』、勉誠社、昭和六一刊、に収録）
- ⑭ 松田修『日本近世文学の成立』（法政大学出版局、一九七二刊）
- ⑮ 倉地克直「幕藩制前期における支配思想と民衆」（日本史研究一六三、一九七六刊、所収）

## 第一章 因果法則の矛盾と心の主体性

——『心学五倫書』の悪人富貴・善人貧苦と天人一体説——

### 一 研究史と課題

『心学五倫書』<sup>①</sup>（以下『五倫書』と略称）という書がある。著者不明ながら、文中に「ちかくは関が原の乱に逢たる人」（第九段、二五九頁下四行）の文言があり、また熊沢蕃山が「我等の生れざる前に出たる書」（『集義外書』卷之三）と述べていることから、関が原の戦いの慶長五年以降、蕃山の生まれた元和五年頃までの成立と考えられている。<sup>②</sup>近世において度々出版されて流布し、また民衆的な仮名教訓書の『仮名性理』<sup>④</sup>、為政者への教訓書としての『本佐録』<sup>⑤</sup>という二次書を生み出している。このように流布し二次書を生み出したこと自体が、本書が近世思想史において重要な意味を持つことを示唆するが、従来の研究ではその重要性がいわれながら、必ずしもその意味が明らかにされてきたとはいえない。研究史を一瞥すれば、今中寛司・石毛忠・山本真功氏らの研究が注目されるが、こうした点において十分とはいえず、再検討の余地を残している。

今中氏は、本書の著者が誰であるかを問題とし、古来いわれてきた藤原惺窩・本多正信・熊沢蕃山著者説を否定し、『五倫書』の思想と林羅山の王道神道説などとの思想構造の共通性に基づいて、林羅山著者説を主張する。その近世思想史における重要性を、「思想的背景が、禅、浄土教等の仏教思想、中世の神道思想、朱子学・原始儒教・老荘等の中国思想、さらにわが国戦国時代の家法・壁書等に見られる武士階級の実践倫理等きわめて多彩

であり、さらに、江戸幕府の教学政策や町人道德としての「心学」の祖型が既に用意されている点、歴史的意義は大きいといわなければならない」（二七五頁）と、近世思想の多くの要素が含まれていること、及びそれら多様な思想が「心学」として体系づけられていること、に見出したのである。そしてこのような「心学」という思想的態度に「近世的理性の自立」（二四一頁）を見たのであった。

『五倫書』の思惟を天道思想として把握しようとしたのが石毛忠氏である。石毛氏もまた本書の著者を問題としつつ、キリシタンの〈天道〉思想を中心思想と見て、それによってキリシタン・儒教・仏教・神道を包摂、統合し、止揚する新しいイデオロギーを創設しようとしたもの、と捉えたのである。そのイデオロギーは、徳川政権、幕藩体制の成立を意義づけようとする時代要請に答えようとするところに形成されたものであり、「封建倫理、幕藩政治の基本理念を典型的に示すもの」である故に、「近世思想史上きわめて重要な位置を占めることになる」（五〇四頁）という。今中氏が本書の全体的思想構造を問題にしたのに対し、石毛氏においては天道思想という思想の基軸が設定され、ここから本書の思想を整合的に把握するという方法が用いられた。思想の核が発見されたが、その代償に何かが見失われた感がある。ともあれ、『五倫書』の思想に近世封建イデオロギーの基本理念を見出したことにおいて、本書が近世思想史に意義づけられたのである。

一方、山本氏は著者・成立事情を探るという課題を受け継ぎながら、新たに『五倫書』の思想的特質とその意義を探るという課題を設定している。今中氏の全体的思想構造論、石毛氏の中核思想論にして、山本氏の方法は思想特質論とでもいえようが、その特質とは、時代の厳しさを背景にそれへの実効性のある対処が求められたことによって、あらゆる思想を吸収した三教一致論、心に潜在する可能性を引き出す心学、為政者のたえざる倫理

的努力を要求する理想主義的經世論、という三点として示される。その思想史的意義は、思想の機能的側面から、「戦乱の世に翻弄され続けてきた武士達の日常生活における自己形成、自己鍛練の過程の中に噴出した一つの思想的達成」（六三頁）と見るのである。つまり武士の自己形成の主体性思想として、『五倫書』を評価した見解である。

これら三氏の研究は、『五倫書』の思想史的意義を考えるに、それぞれ一石を投じたことは間違いないにしても、それだけで本書の思想史的意義は論じ尽くされたとは思われない。それらの研究は『五倫書』が、慶長・元和期の如何なる思想的課題に対処しようとしたのかを具体的に明らかにしていないという、共通した欠陥をもっている。今中氏は書誌的課題から著者問題、さらには思想構造の問題へと展開することで、『五倫書』の思想的立場を問題にしたが、如何なる思想的課題に対処しようとしたかという視点は無い。徳川政権の成立を意義付けることを課題としたと見る石毛氏は、何を課題としたかという視点を持つにしても、そのことが『五倫書』の課題である根拠を史料的に示していない。山本氏にしても、時代の厳しさへの対処が課題であるというが、これも史料の根拠の明示のないままの観念的把握でしかない。この時期の人々が、如何なることを思想的課題としたかということが具体的に摘出され、それが如何なる問題と捉えられ、如何なる論理で解決されようとしたのか、という点に視点を置き、『五倫書』をつらぬく思想の本質を抽出することが必要であろう。その思想的課題と本質が近世を通じて一定の普遍性をもったが故に、本書は生き延び、さまざまな二次書を生み出したのであり、その観点において本書の思想史の意味を考察することができると考える。『五倫書』そのものから時代の思想的課題と、それへの対処の思想を発見してゆきたい。

## 二 悪人富貴・善人貧苦と積善余慶

『五倫書』は二十の段落から成っている。その最後の第二十段は

悪人なれども、一代富貴にさかへたるあり。善人なれ共貧しきもの有。是に心二あり。先祖の人善人にて、慈悲をほどこし、人を隣みぬれば、其子孫悪人なれども榮る事もあり。又吉日良辰に生れて、富貴なるものあり。然共其人悪人なれば、一代か又子孫に報ひて亡ぶるなり。又善人なれども、先祖の悪人なりし報ひにて、仕合あしきあり。悪日に生れて貧なるあり。(第二十段、二六三頁下二―七行)

と、悪人が榮え善人が苦しむことを問題として掲げ、それを先祖の善因・悪因の結果が子孫に報いるという積善余慶・積悪余殃の思想で説明しようとしているのである。この部分に注目した山本氏は、著者自身の経験がここに反映されていると考え、

戦乱の世は、多くの人々の身に過酷な体験の跡を刻みつけた。下剋上の風潮は、人々に希望を与えはしたが、同時にたえない不安と深い絶望をもたらすものであった。彼らの眼前には、多くの人々や家々の興廃が、様々な形で次々に展開されていた事であろう。彼らはその事によって、自らのみならず、自らの子孫の行末にまでも想いをいたさなければならなかったのである。(四八頁)

と、この第二十段の背景を想定し、右と同じ部分を引用し、次のように結論する。

彼にとって、現実の世界における人間の運命は、このように説明するしか方法のないものであった。彼がここで述べているのは、まさにしく先にみた因果応報説である。しかしながら、同時にこの記述には、現在の

自らを律する事によって、惡報を自らの地点で断ち切り得る、とする主張を読み取ることができる。すなわち、ここには現時点で自らにふりかかる不運は、先祖のなした惡因故と甘受するにしても、善因を残す事によって、自らを保ち子孫の運命を開拓していく事が可能であるとする主張が見られるのである。（四八―九

頁）

山本氏は、單純に因果應報説と述べるが、この第二十段でいわれているのは積善余慶・積惡余殃の因果應報説であることが先ず押えられねばならない。さらに山本氏は、そのなかに過去が現在を規定するのを断ち切ろうとする主張があり、現在から未來へ向かう因果應報説であると考えている。後に詳しく見るように、結果的には当っているのであるが、その史料となった第二十段にはそれを裏付ける文はない。また背景の想定にしても、史料の根拠が示されていないという弱点を持っている。それはともかくとして、第二十段の論を分析しておこう。先ず第一に、積善余慶・積惡余殃という、過去の因が現在の人間を支配する因果法則は、全く疑われることのない大原則としてある。第二に、しかるに現実において、むしろ善因が惡果に、惡因が善果になるという、因果法則に反するかのような事態が起こっており、このことが大きな疑問として投げ掛けられているのである。このような因果法則の不可解な結果が身をもって体験されたことが『五倫書』が直面していた現実であったと見るべきであろう。つまり因果法則の支配を疑いえないこととして前提としながら、それが法則通りに貫徹していないかのように見える現実、そのことをいかに考えるべきかが『五倫書』の課題となっているのである。

その現実に『五倫書』はいかに対処しようとしたのか。山本氏がいうように、惡報を自らの地点で断ち切ることが願われたのであろうが、そのためには何をなすべきかが改めて問題になる。第二十段の先引部分ではこのこ

とは触れられてはいないが、そのすぐ後に「天はみてるをかくという事有」というテーゼを掲げ、「私欲を去る」ことが子孫長久のための積善であることを力説している。過去の積善の因果を断ち、未来・子孫への善因としてこれが説かれているのである。それでは現在の積善がどのように機能するのは何故であらうか。このように問うて、第二十段を根底に据えて『五倫書』を見渡せば、この書の全体がこのことへの解答であることに気づく。すなわち本書第一段は、

天道とは、天地の間の主人なり。形もなきゆへに、目にも見えず。然ども春夏秋冬の、次第のみだれぬごとくに、四時をおこなひ、人間を生ずる事も、花咲実なる事も、五穀を生る事も、皆是天道のわざなり。人の心はかたちもなくして、しかも一身のぬしとなり、爪の先髪筋のはづれまで、此心行わたらずと云事なし。

此人のこゝろは、天よりわかれ来て我心と成なり。本は天と一桴の物なり。(第一段、二五七頁上一―七行)

と、天道の、自然と人間に対する主宰的支配が<sup>①</sup>いわれ、それを人間にアナロジーして、人の心の人間に対する主体性(「一身のぬし」は心が本来天道の分枝であることによるという、天心一体説を主張しているのである。<sup>②</sup>この天心一体説こそ、『五倫書』の拠って立つ論理であり、人の心を天によって權威づけるとともに、人間の思惟や行為がそのまま天道のそれであるという論理を引き出し、現在の積善が過去の悪因を断ち、未来への余慶となる論理的根拠なのである。天心一体の(心の主体性)思想の成立をここに見ることができる。第一段は、

此故に、一念慈悲を思へば、其一念天に通じ、悪を思へば、其悪天に通る故に、君子は、独をつゝしむ。(第一段、二五七頁上一―四行)

というように、人の善悪の思ひは、天心一体説によって、そのまま天に通ずる故に慎まねばならぬことを説いて

この段を結んでいるのである。山本氏がいうところの、自らを律することで過去からの悪報を断ち切ることは、天心一体の原理において、第一段でいえば「独をつゝしむ」ことによって、天の営為を規定することで可能となるのである。かくして人間のあらゆる営為はそのまま天の営為であるから、人間が過去の悪因による悪報を自律的に切断して善因に転化しえたとき、それはそのまま天による応報として善果となる筈である。天心一体の「心性」思想は、このようにして権威を自己の内に取り込むことで近世的「自律」の思想となり、未来に向かつての善因創出の理論的前提として、第一段に据えられねばならなかったのである。

### 三 天心一体説と修身齊家治國

『五倫書』第一段の「独をつゝしむ」は、『大学』伝第六章の「君子必慎其独也」をうける言葉であることは容易に知られようが、『大学』八条目が「修身」を結節点としているように、ここでの「独をつゝしむ」は第二段以下の徳目の要となっている。この意味で「独をつゝしむ」を比喩的に「修身」と置き換えることが可能である。近世的「自律」の思想としての天心一体の「心性」思想は「修身」を内実としているといってもよい。『五倫書』はその「修身」を受けて第二段で明德、第三段で誠、第四段で敬、第五段で五常、第六段で五倫のあり方を説いている。このような『五倫書』は、『大学』の三綱領の第一の「明明徳」、八条目の「誠其意」、三綱領の第三「止於至善」の「敬」<sup>⑮</sup>を抽出し、それに五常・五倫を加えて展開されるという構成をもっている。その限りにおいて朱子学的『大学』理解をベースにしていると考えられる<sup>⑯</sup>。しかしながら、そのうちで

天の本脉を誠と云なり、我心天より来りたるによりて、人も偽なければ、自然に天道に叶ひ、偽あれば、天



道に背きて、子孫ほろぶるなり。(第三段、二五七頁下一一―三行)

天は真を躰として、人は信を躰とするなり。如此すれば、天と我と一躰なり。(第五段、二五八頁上一一―二行)  
我心の明德をみがき、五倫の道をせいに入れて行はゞ、天のめぐみをかうぶりて、子孫必後世には天の正道に帰るなり。道に背くものは、子孫をほろぼし、後の世には、此心天にもかへらず、中途に流浪して、鳥けだものひとつになるなり。(第六段、二五八頁下五―七行)

というように、天心一体説を強調しながら、「修身」——偽なし、信、明明徳——を怠るとき子孫の滅亡と説いて、次第に朱子学から離れていく。天心一体説の「修身」がイエの永続を願うという意味での「齐家」に連続させられ、そしてまた、その「齐家」が、自己の善因が子孫に善果をもたらすという、未来志向の積善余慶の因果応報説によって論理化されているのである。従ってここには、未来を来世・後世と信ずる觀念が前提となっていて、ことが知られる。来世・後世が信じられなければ、過去・現在・未来の三世にまたがる積善余慶の因果応報説は成り立たなくなるかである。あるいはまた、過去からの因果応報が自業自得として本人で完結してしまつては、そのようになつていない現実を説き明かすことが出来なくなる。三世にわたる人間の輪廻とそれに伴う因果応報を考えざるをないのである。このような思惟が朱子学でないことは、いうまでもなからう。

「修身」が「齐家」に連続したから、次は「治国」が取り上げられてくるのも『大学』の構成からすれば当然である。第七段は、「齐家」から「治国」への媒介の段である。

天の本心とは、天地の間にある程の物をさかゆるやうにめぐみ給ふなり。人と成て慈悲をほどこすを、かん要とするなり。(中略) 天の道はしだいのみだれぬを肝要とす。先家の内のけんぞくをよくし、扨国を治め、

天下を平らかにするなり。如此すれば、人の恨をうけず。人の恨をうくるものは必その報ひあるものなり。人に慈悲をほどこせば、又能酬ひ有。（中略）如何にもつゞまやかに家をおさめて、慈恵をほどこしたらば子孫に富貴成人あるべし。（第七段、二五八頁一〇―二五九頁上九行）

天の本心を慈悲と規定し、天心一体のゆえに、人の実践課題も慈悲となる。その実践が「齊家」から「治国」、さらには「平天下」にまで貫徹されねばならないのである。そのことが、なによりも重要な子孫繁栄を保証するのである。

ここでの問題点の一つは、かかる「治国」の教訓が、どのような立場からなされているのか、ということである。今中寛司氏は、本書の著者を林羅山に比定する立場から次の第八段が国主の倫理を説くことを踏まえて、「政治的主権者としての君主の権威を全能の権威としての天道によって意義づける政治的工作と受け取れる」（一八九頁）と、為政者の立場を見ている。石毛忠氏は、前にも見たように、徳川政権、幕藩体制の成立を意義づける時代の要請を受けて成立した『五倫書』は、その内容から判断して、その要請に応えようとする意図をもって書かれたものではないかと推察（五〇―一二頁）している。つまり石毛氏も為政者の立場説と考えてよい。しかし、規定は明快であっても、その根拠となる「内容」が『五倫書』の何をさすのかは必ずしも明らかではない。山本氏もまた、「治国」は為政者にたえざる倫理的努力を要請するもの（五三頁）とみなしているが、それが如何なる史料の根拠によるのかを明らかにしていない。

このようにして、史料の根拠が不明確なままで、何時しか『五倫書』は為政者の立場からの教訓であり、政権を正当化する書、治者への教訓書とされてきたが、以下の国主論を見ても、そのような側面よりは、むしろ国主

・治者に対して被治者の立場から仁政を要求したものと見なすほうが適切であるように思われる。すなわち第八・九段では、

一国の主は、一国の父母と、天道より定め給う。父母と成て其国の、人民を苦しめぬれば、必天罰を蒙りて、悪はなはだしければ、一代の内にほろび、悪ゆるがせなれば、子孫ほろぶるなり。(第八段、二五九頁上一六―八行)

国に生ずる程の、米穀は、一国の人をやしなわんがために、天より生じたまふなり。然をその国、人民をしほりとりて民の涙をあつめて、金銀珠玉をたくわへおきて我身の栄花とする事は、天道の物をぬすみて我栄花とするなり。その科なにとしてのがれんや。(第九段、二五九頁上一九―下三行)

とあるが、天道の定めを盗み取り、我が身の栄華しか思わぬ国主を批判し、天罰による滅亡をもって戒め、天の本心としての〈慈悲〓仁政〉を要求する姿勢が読み取れよう。この限りでは、治者階級に属する者が自らを戒める言葉と解することも出来ようが、第二十段に見られたように、善因が善果とならない人々が、悪因にもかかわらず栄華をきわめる治者に対して厳しく批判していることを知れば、『五倫書』はむしろ被治者の立場から書かれたものと見ることが出来る。

#### 四 三 教 観

第十段から第十四段は第八・九段の国主論を受けて、日本と中国における歴史上の治者の栄枯盛衰の事例を引き、積善余慶・積悪余殃の因果法則が貫徹していることを説明しようとするものである。それに加えて、日本の

場合は神道が、中国の場合には儒教が、「修身」―「齊家」―「治国」を實踐し、積善余慶の善因を生み出す徳目の思想体系として位置づけられるから、積善余慶の因果法則の共通の根底として神道儒教一致論が展開される。すなわち、第十段では、天照太神から神武天皇をへて後白河法皇までは

家居をかざらず食に珍物を調へずして、天下の人民を憐みて、（中略）幾千年と云数をしらず、代々子孫に天下をゆづりてさかへ給ふ。（中略）神道には正直を専として、万民を憐むを、極意とす。（二五九頁下一〇―一七行）

と、つつましき・正直・憐れみという神道の極意による「修身」が、積善余慶となつて子孫の繁栄を支えたとする。第十一・十二段では、「天照太神の掟」||神道>を破つた頼朝や高時は滅び、これを守つた北条時政・泰時・時頼が栄えたことを同様に意味づける。

後白河の法皇にて、天照太神の掟やぶれきわまりて、頼朝天下を取て、おもてに慈悲をほどこす道を、たつるまねをして、心に天下を取、我身のたのしみとす因果にて、（中略）四拾弐年にて子滅ほろび、天下をうしないたり。道を知らずして、天道おそれず民を苦しめ、一人栄花にはこる天罰也。（第十一段、二六〇頁上五―一一行）

時政よりも三代、泰時と西明寺、（中略）天照大神の掟を守りて、天下の万民を憐み、栄花をなさずして、（中略）加様の心のとくつもりて民を憐み、天道に叶ひて、百年余治りたり。（第十二段、二六〇頁上一三―下一〇行）かかる「天照太神の掟」||神道>が儒教と等しいことを説くために第十三・十四段で中国の故実が述べられる。「堯舜の道を儒道と云」うが、「此道をもつて我心を正し、万民を憐み給」うた堯舜の徳により「何万何千と云限

なく、目出度御代」が保たれた(第十三段)のに対して、秦の始皇帝は榮花を究めて三代で滅亡し、漢の高祖は「人を憐み心ひろく」、この徳によって四百年天下が治まった(第十四段)というのである。こうした故実と子孫繁榮・滅亡の積善余慶・積惡余殃の因果法則を結びつけた後、第十四段は、

日本神道は、我心を正しくして、万民を憐み慈悲をほどこすを極意とし、堯舜の道も極意とせり。唐にては儒道と云、日本にては神道と云。名は替りて心は一なり。(第十四段、下三―五行)

というように神道儒教一致説を確認している。なお、この部分で今一つ注意しておくべきは、始皇帝批判において「法度掟きびしくして、天下の人は息をつめ、万民つかれくたびれて、此天下のほろぶる事を待かねたり」と述べ、漢の高祖は「法度ゆるがせ」にして万民の苦しみを救ったとすることである。治者への教訓であるが、ここにも被治者の治者に対する仁政要求を見ることが出来まいか。より直載に、徳川幕府の法度政治への批判というべきであろう。

第十四段はまだ続く。神道儒教一致説を説いた以上、次に仏教をどう位置づけるかが問題となる。

神武天皇のすゑ欽明天皇の時に、天竺の仏法日本へ渡り、不思議神変なる事を説聞せ、人をだますによりて、人は心によせて、神道衰たり。(第十四段、二六一頁下六―八行)

この文では、不思議を説き人をだまし、神道を破ったものとして仏教が批判されている。この論理が、『五倫書』の排仏説の基本なる。『五倫書』の価値判断の基本が積善余慶的因果法則であり、その積善の徳目体系である神道を破ったというのであるから、仏教は本質的に積善余慶的因果法則に反するものと判断されていることになる。しかしながら、かかる仏教も、「修身」―「齊家」―「治国」という次元において有効かどうか、もう一つの

判断の基準になる。ここから仏教の一面を認めつつ、また別の側面においてこれを批判するのが次の第十五段である。

釈迦仏は、天竺の人なり。天竺の人も心直ならずして国治まらず。仏難行六年苦行六年、合拾貳年の間、だんどくせんといふ所に引籠、国の治めやうを工夫して、仏法と云事を五十年説めされたり。（第十五段、二六一頁下九―一二行）

このように、仏教は「治国」の法という次元では肯定される。それは

其人々の氣によつて、善をすゝめ惡をこらし、人の心をすなをにして、国を治め万民をやすくおかんためなり。（第十五段、二六一頁一七―一九行）

とあるように、勸善懲惡によつて人の心をすなおにする「修身」において、「治国」の実を上げるに役立つからである。しかしこの段に知られる様に、仏教には「齊家」が欠けていると見るのである。いいかえれば、勸善懲惡という「修身」はあるが、それが子孫繁栄という「齊家」に繋らないと『五倫書』は見るのである。その原因は、仏教における心の問題、さらには後世の問題にあるとして次のように展開する。

初は心あるものと説、中比は心は空なるものと説、心は有にもあらず、無にもあらず、中道実相と説めされたり。（第十五段、二六一頁下二―一三行）

このように、仏教の心の捉え方を、有心論と無心論を排した「中道実相」と、正確に把握しているのである。けれども、この第十五段では、「心あるものと説」れたり、「無物」といわれたりするという側面に目をむけ、ここから次の第十六段で、仏教批判として再展開される。

釈迦仏、一切經の内に、心はあるものなり、地獄極楽もある物なりと説れたる所もあり。又心もなし、極楽もなしとかれたる所もあり。然共心はなき物ぞと落居するなり。(第十六段、二六二頁七～九行)

このように、仏教の心に付いての規定は、前段で把握されたような中道実相ではなく、無心論として再規定される。このように規定が變化したのは、第十五段で

釈迦仏の心は一段殊勝なれども、今時の出家は、仏をあきないにして、身をすぐるゆへ、人の心をだまし迷すばかりなり。(第十五段、二六一頁下一九～二〇行)

というような、現在の出家の墮落によって仏教そのものが変わってしまったという認識が元になっている。そこから、心がそもそも無であり、現世でも存在しない以上、来世・後世ということは仏教では問題になりえない、と考えるのである。第十五段の末尾では、

後世たすけんなどいふて、人の心を迷すは、仏の心にも不叶。世にあさましき事どもなり。(第十五段、二六二頁上四～六行)

といい、後世があるようにいうのは人の心を迷わすだけであると批判し、また第十六段では、

ひつきやう出家は、後生と云事は無物ぞと取て、無のけんに迷故に、欲のなきものは五倫をはなれ、財宝をすて、氣違の無欲なるものなり。(第十六段、二六二頁上一〇～一二行)

というように、後世がないという無の立場は現世の倫理をも否定することになると批判を加えている。

このように、二段にわたって後世のことを問題にしているのは、既に述べたように、心そのものが無であれば天心一体説は成立せず、後世が無いとなれば未来志向の積善余慶の因果法則は、その成立根拠を失ってしまうか

らである。現世で善をなし善果を得ても、所詮我が身一代のことに限定され、しかもその現実には、過去からの因果によって悪人が栄花を誇り、善人は正しく報われていないのである。このような現実において、心の存在が否定され、従って天心一体が否定されれば、いっさいの倫理的営為は意味を失い、虚無主義に陥らざるをえない。前引の「氣違の無欲」とはこのことであり、それが善因が悪果にしかない現実という認識と相まって、倫理的に破綻をきたすことこそ『五倫書』が最も恐れたところではなかったか。

こうして次に、儒教における後世が問題となる。第十七段はこのことを取り上げたものである。

儒教には、此性は天性をうけ得て、生れ来て、又もとの天に帰と落居するなり。（第一七段、二六二頁上五一―一六行）

ここでは心の本質的善の要素である「性」が、「性即理」の朱子学原理や天心一体説によって、理の本源である天に帰ることをいう。本段では、続いて次のように心の帰天が後世であることが提示されている。

然共心に偽有て、人をそねみ、心邪にして、おごりきわめたるものは、此世にては天のせめをうけて、其身亡るか、又子孫に渡りて亡かなり。又死して後、此心流浪して天に帰らず。（第十七段、二六二頁上二六―一九行）

ここには「後世」という言葉はないが、すでに引用した第六段で「子孫必後世には天の本道に帰る」と述べられ、「後世」の語が用いられており、また、これも前引の第十五段でも「後世」とあることを想起すれば、心の死後

の帰天が「後世」を意味していることは明らかであろう。

心が後世において天に帰ることによって、積善余慶の因果法則は成り立つのであり、仏教を排除した以上、そ



れを保証する役割を儒教が担わなければならないのである。しかし、そのような後世帰天説が儒教でないことはいうまでもない。その意味で『五倫書』の思想は仏教はもとより儒教・神道のいずれでもなく、積善余慶の因果法則に立つ天道思想としかいいようのないものである。しかし、三世輪廻の因果応報と後世観に立脚するのであるから、それを含む思想は仏教でしかなく、その意味で『五倫書』の基本的思惟は仏教の枠組の内にあるといわねばならない。従って『五倫書』は、思惟のレベルでは神道・儒教・仏教を基盤としながら、現実的側面において仏教を排除しようとしている、という思想構造を持つものである。<sup>⑪</sup>

## 五 総括と現実批判

以上のように見てくると、『五倫書』は、人間が積善余慶の因果法則のなかに捉えられていることを前提とし、天心一体説に立つことで、人間の営為がそのまま天道の意志に叶うような「修身」によって、新しい因果法則を創出し、「齊家」―「治国」を實踐していく主体となる論理を示そうとしたものと考えてよい。そこでは因果法則を主宰する天道は人間の〈心の主体性〉でもあるから、因果法則は、人間の外にあって人間を束縛するものではなくなり、心のありようにおいて変革が可能なものとして認識されたのである。近世的〈自律〉の思想としての天心一体の〈心の主体性〉思想は自己変革の思想でもあった。一方、儒教・神道・仏教という既成の宗教は、それ自体の超越的・自立的存立を否定され、〈天道・心〉に従属し、その実践倫理の規範体系として捉え返されている。その限りにおいて、これら三教は等価値として併置され、その内から、因果法則や天心一体説を否定することになる仏教の無心論などが排除の対象となったのである。

『五倫書』は、最後に、こうした事柄を総括し、善因が悪果にしかないような現実のありさまを批判し、また解釈しようとする。すでに述べたように第二十段はその解釈であったが、第十八段はその前提として総括を行ない、第十九段は現実を批判しているものと考えられる。その総括は

人心とは我かたち心なり。道心とは天の心なり。我心の初は天の心と一躰なり。然共人と生れ来ては、人心と云もの出来る物なり。（中略）此心をおさむる道を知らざれば、人心が主人となり、道心下人となりて、天理の性亡るなり。（第十八段、二六二頁下九―一四行）

と、本書の基本主張である天心一体説に立ちもどりつつ、人間として性を受けたときその一体が崩れ、天心と背反する「かたち心」たる人心が生まれることに問題が求められ、この状態を克服し、元の天心一体を回復することが課題として設定される。本段冒頭で『中庸章句』序の「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」が引用され、それを解するに、

其伝授の大事は、中の一字なり。古へより聖人賢人皆此中の一字をもつて、道統の伝をさづけ給ふ。中とは中庸の道なり。中庸の肝要は、誠の一字なり。誠とは毛頭も天理にたがわぬ所なり。（第十八段、二六二頁下五―七行）

と《中＝誠》として、これの実践こそが、天心一体を回復することあるという。<sup>⑬</sup> そのことは以下のようにもいわれる。

此人心道心二の間を、くはしくさつして、むざとしたる念を発さず、正しく本心の明を守りて一にする事、少もたえまなければ、人心ひくわんとなりて、天理日々に明にして、天心に叶なり。（第十八段、二六二頁下一

四一七行)

かかる天心一体の回復としての「修身」は、子孫に報いて「齊家」となる。そのためには前段で説かれた死後の帰天が絶対条件になる。すなわち、

正直にして我身の榮花を忘れ、財宝をちらし、人を憐み民をあひすれば、此世にては天の心に叶、死して後は天の本土に帰り、子孫長久にして榮ぬる事は、微妙にして見えがたし。(第十八段、二六二頁下二〇一―二六三頁上三行)

という。現世での善因が死後の帰天や子孫長久と結果とすることは「微妙にして見えがたし」というように、積善余慶の因果法則は、直ちに認識出来るものではない。このために「人心は長じやすく、道心は亡やすし。(中略)悪人はおほく善人は稀なり」(第十八段、二六三頁上六―九行)といい、因果法則の主宰を信じながら、その通りになっっていない現実には困惑しているのである。このことが、最後の第二十段への伏線になっているのであるが、その前に第十九段で現実のありさまを人心の横行として展開し、天心一体に反して恥じることのない人々を批判するのである。

欲ふかく、民をせたげ、人をたらし財宝をあつめなどするは、人心の頂上なり。(第十九段、二六三頁十二―十三行)

これが国主・為政者批判でなくて何であろう。続いて学者・武士が批判される。

物知りと人にはれんと思ふて、する学問は人心なり。(中略)武道をはげむは道心、名をあげんと思てはげむは人心なり。まして知行をとらんとと思ふてする武道は沙汰にも及ず。(第十九段、二六三頁上十三―十八行)

このことからしても、批判する目が、武士や学者というようなところにないことが、知られよう。

## 六 思想史的意義

あらゆるものに超越して恐るべき威力をもつて人間を支配した天道のもとで、善因善果・悪因悪果を自業自得と観念した戦国期は、自力救済の時代といわれるように、善悪にかかわらず結果は全て自分の責任であつたから、因果法則は比較の見やすかつた。しかし、統一政権が全ての問題を公儀の権威と法によって解決することを打ち出すと、法に従うことが善とされたから、自力救済による自業自得の因果法則は、かならずしも明確でなくなり、時には悪因善果とも見える結果が生まれてきた。『五倫書』が批判する知行めあての武芸者や、物知りといわれんための学者が、つまり邪な人心に基ずく営為が世に用いられると、悪人富貴・善人貧苦の状況が生じてくる。自業自得の因果法則では解釈出来ない状況、これが全時代的なものであれば、こうした時代の到来をいかに理解すべきかという課題に取り組んだのが『五倫書』であつた。石田一良氏が、「自業自得を説く天道思想」から「余慶を説く天道思想」への転換が、元和偃武を画期としているというのも、その理由などについてはともかく、現象的には『五倫書』が示すように、その通りであるといつてよい。

このように因果法則は善因悪果の矛盾に陥つたが、『五倫書』の思惟は、因果法則そのものを疑うことはしない。因果法則の現われ方を如何に認識するかが問題であり、それを積善余慶説に求めたのである。また一方で、さまざまな営為が自業自得として結果しないことが、天の直載な超越的主宰性に疑問を投げ掛けることになった。ここから儒学の「性即理」の概念を援用し、既に早くから展開を見せていた心と絶対的真理の一体性の思惟、例

えば五山の三教一致論や吉田神道の心神觀念などをベースにして、天道を心に取り込んだ天心一体説が説かれるに至ったのである。そのことによって、天に対する、あるいは因果法則に付いての、人間の〈心の主体性〉の確立が計られ、その実践としての「修身」を善因とすることによって新しい因果法則の創出が考えられ始めたのである。けれども、その主体的営為が現世において正しく報われるという保証はない。因果法則の舞台は、過去・現在・未来の三世に亘らねばならず、とりわけ新しい因果法則創出のためには後世が問題とならざるをえない。それはまた、激しい栄枯盛衰を繰り返しているイエの現実において、子孫長久と表現されるイエ存続を前提とも目的とする時代的要求、これらに対応したものであった。これが「齊家」であり積善余慶であったし、『五倫書』の思想であった。

このような『五倫書』の思想で注目しておくべきは、第一に、因果法則に支配されてそのなかで生きていく呪縛された人間という〈自覚〉の成立ということである。戦国期においても、天道に捉えられた人間という觀念は強烈であったが、それは「天道恐るべし」という言葉の<sup>②</sup>ように、天道の威力の前にひれ伏したのであって、呪縛された人間の〈自覚〉に立って天道の超越的支配を捉え返そうとしたものではなかった。ところが、ひとたび呪縛された人間の〈自覚〉が成立し、それに立って捉え返すことが始まると、呪縛からの脱却が直ちに課題となってくる。その過程を通じて、天道の超越的主宰性にかわって〈心の主体性〉がクローズアップされてくる。かかる〈心の主体性〉確立の志向が第二の注目点である。このように『五倫書』を見るなら、因果法則のなかでの呪縛された人間としての〈自覚〉の成立による超越的權威に対する〈心の主体性〉確立という思想史の基軸がここに見られるのであり、近世的〈自律〉思想への最初の営為として本書が位置づけられるであらう。

研究史に即していえば、かかる〈心の主体性〉の思想を倉地克直氏は、「信心の世界の独立性」に裏付けられて「現実生活における能動性を獲得しつつあった」民衆の内にみた。それを支配思想は「〈現世と後世〉の問題」として捉え返し、「信心を媒介としながらも獲得されてきた民衆の能動性を、支配秩序の維持へと動員し編成すること」を課題とした、という。そうした観点からいえば、『五倫書』が懸命に積善余慶の因果応報で現実を説明しようとするのは、民衆が矛盾と感じた現実を整合的に説明しようとするだけでなく、そのことによって近世という世界の原理を説明し、権力者に対してその原理に従わないときはイエの滅亡をもたらすと警告し、私欲を捨てて仁政実行をせまることで、権力からの支配秩序への編成を逆手に取っていこうとする民衆の抵抗と主体性を見ることができよう。

『五倫書』にもどれば、最後の第二十段は、始めに検討したように、因果法則の矛盾的現われ方を積善余慶説で説明し、そこから仁政要求をなしたものととして読むことができる。積善余慶を説いた後、

天のみてるをかくといふ事有。（中略）代々富貴成は、千人に一人もまれなる事なり。盛なるものは、おとろふる事は自然の理なり（第二十段、二六三頁下七―十四行）

というのは、人間の営為が天に通じ、「自然の理」として積悪のものは滅びるという警告である。そして以下のようにつながっている。

天下を保ても、宝をちらし、万人を憐む、十分にみつるにあらず。一家をたもちても、財宝身に余らば、十分のみてりと知べし。是子孫のおとろふべきはじめなり。盛なれば必おとろふが理なり。君子小人のわかちも、私欲を去と、さらぬとの二つなり。つゝしむべし／＼。（第二十段、二六四頁上十五―十九行）

「私欲を去」ることによって道心があらわれれば天心一体が回復され、それによって因果法則は現在の積善が未来への余慶として働くのであり、悪因善果の矛盾は、この〈心の主体性〉によって止揚される。同時に、現実では、私欲を否定した仁政的世界が実現されるのである。このような民衆の思惟を支配秩序へと編成するために、支配の側は幻想としてであれ仁政に勤めねばならなかった。民衆の〈自律〉を前提として成立した近世権力は、この意味では民衆に規制されているのである。

註

- ① 日本思想大系『藤原惺窩林羅山』（岩波書店、一九七五刊）所収。以下これをテキストとし、引用文は本文中に、各段落に付した番号、頁・行数を付す。
- ② 『熊沢蕃山全集』第二冊（蕃山全集刊行会、昭和一六刊）所収、六七頁
- ③ 石毛忠「『心学五倫書』の成立事情とその思想的特質」（註①書所収解説）四九一頁
- ④ 註①書所収。解題に「『心学五倫書』に内容がほぼ同一であること、しかも表現の上から本書の本文は『心学五倫書』を補正ないし整備したものとみられること」などから、「遅くとも慶安―寛文頃」に成立した、とある。
- ⑤ 註①書所収。解題に「『心学五倫書』（したがって『仮名性理』の本文）と近似した文章が認められ、両書と関係が深い、とある。
- ⑥ 今中寛司『近世日本政治思想の成立』（創文社、昭和四六刊）
- ⑦ 石毛忠前掲註③論文
- ⑧ 山本真功『心学五倫書の成立事情―その思想的特質を手がかりとして―』（学習院大学文学部研究年報二六、一九八〇刊）
- ⑨ 今中前掲著書では「『心学五倫書』とその一連の異本について、周知の如く何れも寛文・延宝期に惺窩説・蕃山説・

本多正信説が流布された。さらに近代の学説としては、中村勝摩呂：「石川謙：太田兵三郎：がいずれも惺窩説：」（一七五―六頁）とある。

- ⑩『周易上経』（岩波文庫『易経』）坤文言伝の「積善之家必有余慶、積不善之家必有余殃」による。石田一良氏「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学の思想」（註①書所収）によれば、慶長末期に中国明代の『明心宝鑑』をまねた『明意宝鑑』を著わした小瀬甫庵は、積善余慶思想を説き、権力者に対して徳を積んで「積善余慶」の長久をすすめたという。この例のように、慶長末期から積善余慶思想は盛んに行なわれていた。

- ⑪石毛忠氏はこの第一段及び第三・四段の「天道」概念から、『五倫書』の天道は「ベルソナの絶対者であり、万物を生じ四季を巡らし、慈悲の根源であると同時に因果応報の主宰者である」と規定した。この論証には問題があることは既に指摘した（拙著『日本近世の思想と仏教』法蔵館、平成元年刊）。ここでは、『五倫書』の天道の典拠について考えておきたい。「天道とは、天地の間の主人」という典拠は見当たらないが、「人間を生ずることも：皆是天道のわざ」は『中庸章句』の「天以陰陽五行、化生万物」（『四書集注』中文出版社、一九八〇刊、四八頁）が想定出来る。

- ⑫心が「一身のぬし」とあるという典拠は『大学章句』の「心者身之所主也」（『四書集注』、九頁）であるが、その理由は『中庸章句』の「天以陰陽五行、化生万物、氣以成形、而理亦賦焉、猶命令也、於是人物之生、因各得其所賦之理」（同前、四六頁）に求められる。すなわち天が万物を生み氣が形を成したが、万物の内の一である人間には天の理が性としての心の本質として賦されているからである。このことは天心一体説の根拠ともなっている。『中庸章句』にはより端的に「蓋天地万物、本吾一体、吾之心正、則天地之心亦正」（同前、四八頁）ともある。

- ⑬『大学』伝六章にはこの言葉が二か所である。その一は「所謂其の意を誠にすとは、自ら欺くことなきなり。（中略）故に君子は必ず其の独りを慎しむなり」（島田虔次『大学・中庸』、中国古典選、朝日新聞社、昭和四二刊、八八頁）、その二は「此を中に誠なれば外に形わると謂う。故君子は必ず其の独りを慎しむ」（同前、九〇頁）である。

- ⑭『大学』経では「天子自り以て庶人に至まで、苟是に皆な修身を以て本と為す」（島田虔次、前掲書五二頁）とあり、



島田氏は修身を「結節点」と表現している。

15 『大学』伝三章の「人君と為りては仁に止まり、人臣と為りては敬に止まり」（同前、六七頁）

16 島田氏前掲書によれば、朱子では、『大学』の「誠意」はかならずしも強調される概念ではなく、また、もともと『大学』では中心的な意味をもたない「敬」という概念がもちこまれ、格物致知と車の両輪のような意味を持たされている、とある。この点で『五倫書』は『大学』の朱子学的理解をベースにしているといえる。

17 研究史ではかならずしもそうではない。今中氏は第十四段によって「神儒一致と排仏が五倫書の思想の骨組」（一九二頁）という。石毛氏は第十六段の心・後世が無いという点での仏教批判は「他に例を見ないユニークな論法」であり、十五段で本来の仏教と後のそれを区別し、前者を肯定している（四九五頁）といい、仏教観についていささかあいまいであるが、十六段が仏教の本質論である以上、石毛氏は『五倫書』に排仏論を見ているのであろう。また山本氏は、本書の思想的特質の一つに三教一致論をあげ、ほぼ石毛氏と同様な点を取り上げながら、現実の仏者批判はあるが「釈迦の教え自体への批判は存在しない」（四五頁）と見なす。これらの論は、『五倫書』の思想構造全体と仏教批判が如何なる関係にあるかという観点が明確でなく、このためあいまいなものになったといふべきであらう。

18 第十八段は『中庸章句』序をベースにしている。すなわち同序は「中庸は何の為にして作れるや。子思子、道学の其の伝を失わんことを憂えて作れるなり。（中略）『人心惟れ危うし、道心惟れ微かなり、惟れ精惟れ一、允に厥の中を執れ』とは、舜の禹に授けし所以なり。（中略）蓋し嘗みに之を論ぜん。心の虚靈知覚は、一なるのみ。而も以て人心・道心の異有りと為すものは、則ち其の或は形気の私に生じ、或は性命の正に原くを以て、知覚を為す所以のものと同じからず。（中略）然れども人は是の形を有せざる莫し、故に上智と雖も、人心無きこと能わず。また是の性を有せざる莫し、故に下愚と雖も、道心無きこと能わず。二者、方寸の間に雜わりて、而も之を治むる所以を知らざれば、則ち危きものは愈よ危うく、微かなるものは愈よ微かにして、天理の公、卒に以て夫の人欲の私に勝つこと無し。精なれば則ち夫の二者の間を察して雜えざるなり。一なれば則ち其の本心の正を守りて離さざるなり。斯

れに従事して少かも間断なく、必ず道心をして常に一身のたらしめ、（後略）」とある。（島田氏前掲書一四四頁九頁、傍線部分が『五倫書』のベースとなったところ）。ここでは〈中〓誠〉とは説かれていないが、同第二十章で「誠は天の道なり。之を誠にする人の道なり」（同前二八三頁）とある事を受けていると考えられる。

①⑨ たとえば、藤木久志氏が刀狩令を含む惣無事令（平和令）を自力救済権の否定と捉えていることなどを念頭に置いている。同氏著『豊臣平和令と戦国社会』（東京大学出版会、一九八五刊）

②⑩ 石田一良前掲註⑩論文

②⑪ 大桑前掲註⑪著書

②⑫ 例えば太田牛一『信長公記』や大村由己『天正記』などにはこの表現が多出する。

②⑬ 倉地克直「幕藩制前期における支配思想と民衆」（日本史研究、一六三、一九七六刊）

## 第二章 仏教の人間化と煩惱即菩提

——仮名草子『恨の介』における恋と因果と往生——

### 一 研究史と〈仏教の人間化〉の視点

近世という世界の到来を文学の上で示してくれるのは、仮名草子という形態の出現で、その先駆となった作品が『恨の介』<sup>①</sup>である。慶長十四年以降とも同十七年頃ともその成立年代が論議され、古活字本と寛永整版本との差異などの問題もあるが、この作品をもって慶長末期の代表的文芸作品とする評価は動かない。近世文化史の側

からは、その主人公恨の介とその仲間の、いわゆる「かぶき者」スタイルや世相描写が、この時期の風俗や精神を示すものとして注目されてきたが、この作品の全体的性格については中世的で後向きの姿勢と評され、その結果この作品を思想史として取り扱った研究は生れなかった。しかしながら、以下にみるように国文学では近來著しい研究の進展をみせており、それは、近世思想が如何なる課題を背負って形成されていくか、という問題を考えるとき、この『恨の介』の思想が十分に注目に価する作品であることを示唆している。けれども、いまだそうした思想史研究はなされていない。

第一章で検討したように、慶長から元和にかけての時期は、因果法則に支配されてそのなかで生きていく人間という〈自覚〉の成立があり、それに基づいて因果法則から脱却を志向する苦悩があった。善人が苦しみ悪人が栄えるという現実には、因果法則の矛盾のありかたを見、それを自己の「修身」によって突破しようとする「心の主体性」確立の模索があった。このことを言説化したのが『心学五倫書』であり、これと同じ時代に同じ課題を背負いながら、文芸というスタイルによってより自由に問題を深めたものが仮名草子であり、その代表的作品が『恨の介』であると感じてよいように思われる。それだけではなく、恋物語であるこの作品は、恋は妄執と自覚しながら、恋の成就が妄執からの脱却でなければならぬと信じた主人公の矛盾的生と死を描いており、やがて寛永期に仮名草子が主題としてくる煩悩と菩提という課題が先駆的に見出されるのである。

国文学における仮名草子研究のなかで『恨の介』はスター的存在で、多くの研究が世に問われている。研究史の第一期ともいべきは、松田修・野間光辰・田中伸氏らの研究で、鈴木亨氏は、これを「いずれもモデルと目される事件やその時代背景を提示し、その面から作品の本質を捉えよう」するものと把握した。『恨の介』は、主

人公葛の恨の介と近衛殿養女雪の前の恋物語であるが、慶長十四年の烏丸光広ら九廷臣と五人の官女の密通事件（松田修）や、旗本松平近次と禁裏女房の密通事件（野間光辰）、慶長十二年の清州城主松平忠吉家臣の殉死事件（田中伸）などをモデルと想定しての議論であった。鈴木氏は、現実の事件が反映されていると見ることで作品を評価しようしているこれらの研究が、事件と作品がどこまで関係しているかを明らかにしていない点に不安を感じている。

研究史の第二期は、第一期の反省から研究方法をめぐって展開した。すなわち鈴木氏は、第一期の研究方法は「時代性という観点から直接意義をもつ部分の抽出とその分析に専念し、その結果を取捨集積して作品像を再構成するという方法になりかねない。それでは抽出された部分とその評価によって、作品像が大きく変貌することは避けられない」と批判し、作品の「主題と構成」を問題にすべきであると提言した。文学研究のみならず文献研究として当然のことからであり、一定の観点からコンテキストフリーに史料を抽出し再構成するような思想史研究への警鐘と受け取るべきであろう。これ対して西沢正二氏は、仮名草子の特徴である「未熟な複合性」を持つ『恨の介』という作品を「近代的な観点から、概して合理的・統一的に解釈・理解」するものとして、「主題と構成」を重視する鈴木氏らの方法を判した。そうした方法では仮名草子は仮名草子とは思えない「新しい小説」に変身させられてしまうから、「合理性や統一性を求めようとする視点から解放すること」、逆にいえば、「未熟な複合性」という視点から把握すべきであると主張した。

このような論争においては、なにが明らかにされ、それがいかに説得力をもったかが、逆に方法の優劣を決定しよう。西沢氏は、古風な単純な恋物語しての中世小説的性格と、エピソードの肥大に見られる未熟な複合性を

指摘するに留まり、研究の停滞をもたらしただけであった。その具体的な分析においても、コンテキストフリーに抽出された史料を「未熟な複合性」の観点から再構成するもので、論証さるべき前提がそのまま結論であるという循環論法に陥っている。

それに反して鈴木氏の提示した『恨の介』像はきわめて斬新で魅力的である。この物語の最後で、雪の前の葬送に、先に死んだ恨の介が合葬され、仏の来迎があつて二人は往生するのであるが、このことが「稀代不思議の恋路」（八七頁）とされていることを鈴木氏は作品の眼目と考える。また、作品冒頭での清水万灯会の賑いの中で「弧影悄然」たる恨の介に「浮世の享楽に完全に背をむ」けた「世に入れられぬ日陰者的存在」を見出し、これがこの作品の「基本姿勢」であると考え、同じ存在である雪の前との恋を「日陰者同志の恋」と規定し、二人の逢瀬の後朝で再会を求める恨の介に対して雪の前が「後生にて」（七九頁）と告げた言葉をキーワードとして、恋が「此の世の外で成就した」ことに「稀代不思議の恋路」の意味を発見したのである。「後生にて」との言葉によつて「絶望はやがて恨の介にとつて異様な希望に変わり始める」と、恋の恨みが往生へと転じていく過程を分析する。「後生」が絶望と希望を媒介しているとの指摘であり、きわめて重要である。

鈴木氏と同じく「稀代不思議の恋路」に着目し、その「不思議」の内実を明らかにしようとした千原暁子氏の研究は、鈴木氏の成果を批判的に継承し、さらに深めた好論といえよう。千原氏はこの作品の主題を、「恋は妄執」と自覚しながら恋の成就を祈誓するという恨の介の生き方に見て、それは「日陰者的存在」というような特殊な場合ではなく、「まさしく人における恋の問題」であつたと捉える。「恋は妄執」と自覚するからこそ妄執を断つ手段として恋の成就が願われるのであり、恋の成就が目的であるよりは妄執に苦しむ凡夫の救済こそが問題であ

って、恋の成就によって救済が実現するかどうかを、恨の介が身をもって答えていくのがこの作品であるという。千原説の検討は後に行なうとして、ここでは、『恨の介』という作品を、恋を〈妄執Ⅱ煩惱〉と捉え、そこに立つての〈救済Ⅱ菩提〉を志向するという〈煩惱と菩提〉をテーマとしていることを確認するに留めておく。仏教であるから中世的である、などという俗論に組みしようというのではない。恋と妄執と救済という問題がまさに〈人の問題〉であるという千原氏の指摘を受け止めれば、〈煩惱と菩提〉という言葉で表わされるような仏教的思惟の内にありながら、恋が〈人の問題〉として定立されたことに注目しなければならない。いいかえれば、〈人の問題〉という視点から〈煩惱と菩提〉というテーマで仏教が捉え返されたという意味で〈仏教の人間化〉がみられるということである。「後生にて」の言葉によって、恋こがれて逢わずにはおれない自分の心を、「恨む」とから逢わないとの断念へと転換した恨の介は、妄執ではない恋の、あの世で成就を願ひ、それが実現されたのが二人の往生で、「人の恋としておこりえぬこと」であったから「稀代不思議の恋路」なのであった、と千原氏はいう。それはまた観音が人々を救う「御誓の恋」であり、観音の不思議であるが、そうした観音の靈驗を人々が確信することに物語のバックボーンがあるといわれる。〈煩惱と菩提〉の矛盾のなかで苦しむ人々を救済する仏の力が、厳然として存在することが前提となつているとともに、その仏の力が恋という〈人の問題〉に真に発動されることが要請されていことになる。〈仏教の人間化〉といったのは、そうした意味でもある。

このように研究史を見てくると、もはやなにも付け加えることが出来ない感が深い。けれども国文学研究はそのまま思想史ではありえない。時代の思想的課題が何であり、それに人々がいかに答えたかを考えるのが思想史であるなら、この作品の舞台となった慶長末期の思想課題を作品自体から抽出し、それにいかに答えたのかを考

えねばならない。第一章で見たように、悪人富貴・善人貧苦という、因果法則からすればありうべからざる現実の様相の中で、因果法則の内にありながら人間の主体性をいかに確立するかが、慶長末期の民衆の思想課題であった。そこでは矛盾的現世に対して「後生」が、未来への希望として問題とされていた。端的に、因果と後生がこの時代の思想課題であり。それを文芸というスタイルで追及して生まれたのが、『恨の介』という仮名草子ではなかったか。

『恨の介』が、まさにこの時代的課題としての「後生」を問題としていることは、鈴木・千原両氏によって指摘された通りである。「後生」に、鈴木氏は絶望から希望への転換を想定したし、千原氏は煩惱から菩提への道を暗示した。これらを踏まえた上で、『恨の介』の恋は、第一章で明らかにしたこの時期のもう一つの問題課題であった因果の問題とも深く絡んでいるのではなからうか。このような視点で改めて検討してみたい。

国文学では著名なこの作品も、歴史学や思想史ではまだ馴染みが薄い。やや冗長にわたるかもしれないが、「主題と構成」を追いながら考えていきたい。

## 二 因果の内の「自覚」と妄執としての恋

まず最初に、主人公恨の介の生き方やについての「基本姿勢」を確かめることから始めよう。

『恨の介』の冒頭は、慶長九年六月十日の清水万灯会の賑いを「げにおもしろき有様」（五一頁）と描写するところから始められている。豊国や祇園・北野へくりだし、いざ「踊らばや」「慰まん」とさんざめく人々の群れは、「心の慰みは浮世ばかり」（同）といいあい、「夢の浮世をぬめろやれ、遊べや狂へ皆人」（五二頁）と浮かれ狂う。

まさに「今かみろくの世なるへし」<sup>⑬</sup>といわれた慶長期の、浮世的状況がいきいきと描き出されている。しかしながら、これは単純な享楽状況ではなく、「心の慰み」と表現されるように根底には内面化された「憂い」がある、とも指摘されている。<sup>⑭</sup>

一方、主人公の葛の恨の介は、「その比都に隠れもなく、色深き男ども」（五一頁）である夢の浮世の助・松の緑り介・君を思の介・中空恋の介なる四人の仲間を持ち、つまりは「かぶき者」の一人であるのだけれども、このときは仲間から離れてただ独りで清水観音へ参詣し、浮れ立つ人々の有様を眺めていた。これを作者は

一段心細き者なりしが、これももとより観世音の御誓あらたに思ひける事なれば、友とする人も誘はず、ただ一人清水へ参り、（五一頁）

と描写しているのである。先述のように鈴木亭氏はここに恨の介の浮世に背を向ける「基本姿勢」を見出している。それと共に、この中の「心細き者」についてのテキストの頭注「恋の相手がなく、淋しさに気のめいりそうな思いをしている者」という理解を排して、右の文のすこし後に見える「何につけても数ならぬ恨の介」（五二頁）という形容を踏まえて、恨の介「不安な境遇」を示すのがこの「心細き者」であると考えたのである。千原氏は、「この『心細き』ことこそ、恨の介の個性と呼ばれてよい」と鈴木説を継承しながら、一方、鈴木氏がここから恨の介日陰者説を引き出したのに対し、

何につけても数ならぬ恨の介は、わが身の程を案ずるに、電光朝露、石の火の光の内を頼む身の、しばし慰む方も無し。よしそれとても力無し。過去の因果と思へば、歴然の道理に任せ、我と我身を慰むるばかりな

り。（五二頁）



という文を受けて、「数ならぬ」身の程とは特に恨の介に限ることではなく、「等しくこの世を生きるひとすべてのこととして、まさしく『歴然の道理』」なのであった。この『歴然の道理』とは、すなわち、無常ということである。したがって、『心細き』もこの『歴然の道理』である無常に対しての心の在り様をいうのでなければならぬ。人として『一段』身にせまって無常の身の程を『心細く』感じられた恨の介なればこそ『観世音の御誓』を求めるという『心深き』ことも起り得たのであった」と見る。つまり「数ならぬ」身を、鈴木氏は「不安な境遇」と見たのに対し、千原氏は「無常の身」と判断し、それは恨の介一人のことではなくへ人の問題であるというのであり、そこから、恨の介の清水参詣は無常を感じて救済を求めたものと理解されている。

このように恨の介の「基本姿勢」を無常感で捉えることは、はたして正しいだろうか。「電光朝露、石の火の光の内を頼む身」とは確かに無常感であるが、「よしそれとても力無し」とあるように、無常感によって自分を納得させる事ができなかったのである。そこから、「過去の因果」を思い、「歴然の道理」に任せることで、「我が身を慰むる」のであれば、「歴然の道理」とは無常感ではなく因果法則のことであり、それが恨の介の立脚地ではなかったのか。したがってまた、恨の介の「数ならぬ」身とは、因果法則の内での「心細き」自分への不安であり、ここから「観世音の御誓」があらたに思い返されたのであるから、恨の介が清水で求めているものは因果法則の内に捉えられた人間の救済であった。

清水に独りたえず恨の介の姿には、このように因果の法則に捉えられた人間の〈自覚〉が感じられよう。この作品の中でこうした因果の〈自覚〉を確かめておこう。清水の田村堂で遊宴中の雪の前を見初め、雪の前が近衛殿の人と知って「及ばぬ恋」であることを覚り狂乱のごとくになった恨の介は

我等いかなる因果にや、かやうの姫を見参らせ、何と忘れん方もなし。雲に梯あるならば、渡りても見ん。一筆の風の便りをも、思はぬ迄もと思ひけれども、後先知らぬ事なれば、及ばぬ恋とはこれこそ申らん（五七頁）

と嘆いたのである。恨の介と雪の前との出会いは人間の認識を超えた因果によるものであった。しかも千原氏が指摘するように、雲の梯すらない「まったくの『及ばぬ恋』」なのである。しかもそうと知っていてなお、諦めて忘れる事が出来ず、恨の介はまさしく『因果』を嘆く他なかったのである。ここに、因果の内にあることのへ自覚の成立があり、因果によって「及ばぬ恋」に身を引き裂かれることになる恨の介の姿を見ることが出来る。やがて雪の前へ恋文を届けることが出来たとき、恨の介は

心の妄執を晴らし給へや神仏、叶ふまじくは中々に、露の命を召されなむ、とは思へども思ふ事、叶はねばこそ憂き世なれ。心に心待て暫し、君のあるならば、明日は無間・果羅国の、閻浮の塵ともなればなれ。君故捨つる命ならば、苦しからまじや。（七〇頁）

と心情を吐露する。千原氏は、恋を「心の妄執」と自覚し、その「妄執を晴らし給へ」と神仏に祈りながら、つまり恋を妄執として否定しながら、同時に恋を叶えてくれと祈願するところに、前述のように恋の救済のための手段化を見たのであるが、この文中の「思へども思ふ事、叶はねばこそ憂き世なれ」の一句に注目すると、千原説とは異なる解釈が可能である。〈思ふ事叶はぬ〉故に憂世であるとは、人間の思惟を超えて人間を支配する因果法則の内にある身という〈自覚〉の成立であるが、因果によって生起した〈恋Ⅱ妄執Ⅱ煩惱〉を否定するのではなく、「妄執を晴らし給へ……とは思へども」と、どこまでも〈恋Ⅱ妄執Ⅱ煩惱〉に生きようとするところに恋の成

就の祈願がなされ、その恋が叶わねば（思ふ事叶はねば）「憂き世」でしかなく、そこには救済はない。逆にいえば、因果の「憂き世」での救済は因果の内で生じた恋を成就させること以外になく、そのことが「観世音の御誓」として願われているのである。因果を意味する「歴然の道理に任せ」とは、端的には煩惱がそのまま菩提でなければならぬ、ということである。千原氏は恋を妄執として断念したことで救済が成立すると考えられるが、そうではなからう。このように、恨の介の生き方、恋のあり方は、〈煩惱即菩提〉<sup>⑦</sup>の志向を秘めるものであった。

### 三 〈因果の恋〉と〈人間の恨み〉

第一章で見たように、慶長末期の思想課題は、因果法則が厳存し、善因が善果を生むはずでありながら、現実には悪人が富貴に榮え、善人が貧苦にあえぐのは何故か、というところに発していた。〈思ふ事叶はぬ〉とは、このような現実を表象する言葉であろが、恨の介の場合は、人間の思惟を超えた因果によって巡り逢いながら、それが何故「及ばぬ恋」なのかという因果法則そのものの矛盾性・不合理性を嘆く言葉として発せられている。巡り逢いと「及ばぬ」という因果法則の矛盾性、それに加えて、因果として恋を与えないがらその恋を妄執と説く仏説の矛盾性、これらを突破するには、恋を成就するしかないものであり、それも因果としての恋を与えた仏にその成就を祈願するしかなかったのである。その結果「及ばぬ」と定められた因果法則に背き、罰として命をおとし地獄に堕ちたとしても、この恋は成し遂げねばならないことであった。因果法則に捉えられた身であるが故に、その因果「歴然の道理」を生き死するしかないのである。

それでは次に、この恋がどのように展開されたかを見ることで、〈煩惱即菩提〉が隠されたテーマであることを

確かめていこう。

話は少し前へもどる。清水から跡をつけて行き、雪の前が近衛殿の人であることを知り、身分のちがひ故に「及ばぬ恋」と知らされた時、

昔が今に至るまで、力に及ばぬ事をば、何事も仏・神へ申習ひの候と承る。その上かの上臈様を見初め申せしも、清水にての事なれば、叶はぬまでも、一命を限りに観世音を頼み申さんと、（五七―八頁）

と清水観音へ祈願を込めたのである。雪の前との巡り逢いは清水観音の縁によるものであり、それが「及ばぬ恋」とは不合理であろう、という恨の介の思いが読み取れる。因果法則としての巡り逢いなら、それを恋として成させることが因果法則の貫徹であることを、その主宰者である神・仏に訴えることがこの祈願に他ならない。従つて、この祈願は

有為転変の世の中に、未来の事は思はずし、偶々受け難き人倫を受けたりいへ共、罪業深き身と生れ、悪心ばかり思ふのみならず、結句仏の戒め給ふ事（中略）凡夫を救はんための御願なり。（中略）かれを保つてだにも、破るは習ひありと聞く。（中略）この恋叶はぬものならば、仏も我を御殺し、殺生戒をば破らせ給はんや」と、責めに責めてぞ祈りけり。（五九頁）

というもので、三世輪廻の因果のなかで、たまたま人間として生をうけ、因果によって叶はぬ恋に苦しめられてゐるこの身を救うのが観音の勤めではないのか、それが出来ないのなら自分を殺して、殺生戒を破った罪によつて、観音ももろともに地獄へ堕ちようではないかという、観音への脅迫ともいえるものであった。「責めに責めて」の祈りとは脅迫であるが、この脅迫は、観音に恋の成就という人間救済の実践をせまるもので、〈仏教の人間化〉

の要求であつた、と見てよい。

因果のうちにあることを自覚し、そのうちで精一杯に生きようとしたのは、主人公恨の介のみならずヒロイン雪の前でもあつた。清水田村堂の遊宴での雪の前のあて姿は、一見古めかしい形通りの描写のようでありながら、その弾ずる三味線の棹に「世の中は夢か現か、現とも夢ともさらにありてなければ」(五五頁)と書き込まれてあることなどは、雪の前も恨の介同様、当世風のかぶき者的なスタイルで造形されていることに気が付く。そのような雪の前は、その素姓が明らかに becoming つれ、実は因果を背負つた人間そのものであることが語られてくる。すなわち、恨の介の脅迫をうけて、観音はやむなく雪の前の乳母に夢告して恋の仲立ちをさせる。その乳母の、恨の介を前にしての、えんえんと続く語りは、自身は関白秀次の重臣木村常陸介の家臣服部庄司の後家で、秀次謀反事件に連座した木村常陸介の娘が雪の前であり、いまは縁あつて、近衛殿に養われていることを明かす。慶長九年といえは、徳川幕府は成立したものの豊臣家は未だ健在であり、雪の前は、謀反人の一族の生き残りとして、身を潜めて生きていかねばならない状況にある。また、秀次事件において本来死すべき身であつたものが、庄司夫婦の力で生きながらえた雪の前、庄司が先立つた時に、共に死なんとしたが雪の前をみて思い止まつた後家、二人の女性は深い因縁で結ばれており、その因縁が恨の介との巡り逢いを可能にしたのである。かかる因果の内にあつたのが雪の前である。恨の介と雪の前の恋は、因果の内の二人の、〈因果の恋〉ということが出来る。こうして一度限りではあつたが逢瀬が実現した後の、別れにあたって再会を求める恨の介に「後生にて」と告げたばかりに恨の介が死んでしまったことを知つた雪の前は、「神仏の御引合せも恨めしや」(八五頁)と嘆いて空くなるのである。雪の前には、恨の介のような因果の内に生きることの〈自覚〉の成立を示す言葉はないけれど、

雪の前の素姓とその恋のかかる結末こそが、人間の思いを超えてその生き方を支配している因果法則の厳然たる存在を示し、それはまた因果法則の主宰者たる神仏への「恨み」ともなっているのである。この神仏への「恨み」は、おそまきながらも雪の前に「自覚」の成立があったことを示すものであろう。

この作品の主人公とヒロインは、因果法則の支配する世界に生を受け、因果法則の内て恋におち、それによって命を終った人間として設定されている。『恨の介』という題名と主人公の名は、神仏と因果法則の支配のもとで生き死した近世初頭の「人間の恨み」であり、作品全体の主題となっているのである。恨の介の雪の前への別れの手紙に、

逢ふて思の 遣る方も 憂き身の果ぞ悲しけれ 君の嘆きは 忘れまじ 思ひ出づれば さるにても その  
 暁きの 言のをの 忘もやらす なつかしや たゞ何事も かごとをも 後生とのみ ありし故 憂き世に  
 無き 葛の葉の 露と消え行 この憂き身 哀とも見よ 憂き人と 書止めたりし 恨こそ 何に譬へん  
 方もなし（八四頁）

という文は、「憂き身」としての「人間の恨み」をいうものであり、その「憂き身」とは因果のなかに生き死し、恋しなければならぬことであった。恨の介にとって恋しき人でなければならない雪の前も、因果のなかで、再会を「後生で」としかいいえない「憂き人」であった。千原氏は、この恨の介の雪の前に対する「憂き人」という表現は、「あの気強く拒絶した相手を、一度は『憂き人』と書かずにはいられない『恨』はあった。けれども、それは、『何に譬へん方も無』い『恨』で」あったという。その「何に譬へん方も無」とは、人間の理解を越えた因果のこととは解せないであろうか。さらに千原氏は、「この恨みは、自分にとっての雪の前という人が『君の

情けは忘れまじ』とその『情け』にどこまでも感謝されて止まない人であること、そういう自分の心の在り様、への『恨』となつてゐる。その名の由来でもある『恨』は、相手への『恨』から、自分の心への恨みへと變つてゐる。(中略)二つは同じ一つの心、すなわち、恋の心である」という。感謝と恨みの同居が恋の心であるという指摘は一般論として同意できるが、その恋が〈因果の恋〉であつてみれば、「自分の心の在り様、への『恨み』」とは、余りにも近代的すぎないか。因果の内にあることの〈自覚〉の成立が「恨み」なのであり、そう〈自覚〉した自分の心をさらに内省し対象化していくというのは、史料の根拠に欠けるばかりでなく、論理としてもあまりにも近代的な理解といふべきであらう。

以上のように見てくると、『恨の介』は因果法則に押し潰された人間像を描き出しているかのようにであるが、因果の身を「憂い」、「恨む」ところには、因果法則の重みに必死に抵抗しようとする人間の姿が描き出されているし、また以下のような因果の人間の捉え返し、〈仏教の人間化〉も見られるのである。

そもそも恨の介の恋が一度限りとはいへ成就したのは、清水の観音に祈誓したことによつてゐるが、清水観音は快く願いを聞き届けた訳ではない。三七日間参籠したが靈驗がなかった。そこで前述のように、恋が叶えられないなら自分を殺せと恨の介から脅迫された観音は、やむなく重い腰をあげ、服部庄司の後家の夢に現われて、今日そのこともへ男が一人訪ねて行くであらうが

清水よりの御夢想と申て、我を頼まんに、その人頼みたらん事を頼まれぬものならば、我を恨むな(六〇頁)と告げたのである。やや文意が取りにくいが、観音が庄司の後家に告げたことは、私の夢告によつてお前をたずねての仲介を頼むものがあるが、その頼みが無理なことは重々承知している。けれどもなんとか聞き届けてもら

えないか。そしてこのような無理をいう私を恨んでくれるな”というような意味であらう。つまり観音は恨の介の脅迫に屈して、「及ばぬ恋」の因果を破ろうとしたのである。ここに観音は、人間の願いを受け入れ、因果を主宰して人々を呪縛する存在から、そうした人々を救済する側に立場を転じたといえよう。恨の介の恋のまことによって神仏は人間の側に奪回されたといってもよい。へ仏教の人間化」が実現されたのである。

千原氏の理解はそうではない。すなはち、恨の介の庄司の後家訪問の場面について、「後家には二度の不思議が起こっていた」のであり、夢想どおりの恨の介の訪問という「不思議」、それによって確信された観音の夢想の「不思議」、これに注目すべきであるといい、観音の夢告を『頼まれぬもの』であること認め、『恨む』ことを認めた上での、にもかかわらず『我を恨むな』という、人の判断の一切のはからいを捨てよと促した「言葉と理解し、これに従った後家に、「観音への信の徹底」を見たのである。観音への信が一切のはからいを捨てさせたという指摘は大変魅力的であり、本来ありえない恋の仲介に後家が一肌脱いだ事の説明として説得的ではあるが、因果とすることを視点に据えれば、後家の観音への信は、上記のような観音の人間の側への奪回が前提にあって始めて可能になったことであって、中世的な無条件の信ではない。

このように、観音を脅迫し、やむなく仲介させることによって、へ因果の恋」は、予定された因果に背いて成就された。因果の内に生きるへ自覚」、その因果へのへ人間の恨み」が原動力となって、妄執であった恋は成就された。へ仏教の人間化」が要請され、実現されたのである。煩惱としての恋が観音によって承認されて成就したのであるから、煩惱が菩提へ帰結したということもできよう。



#### 四 「後生にて」から「恨みの往生」へ

それでも因果法則の重さは、結局この恋が二人の死によって終わるといふ破局として示されている。へ仏教の人間化は否定されたのであろうか。

一つの因果をむりやり破ってみても、因果法則の厳然たる存在そのものが疑われることがない以上、因果法則の貫徹をもって結末が語られねばならない。二人の死がそれであるが、「後生にて」という言葉と、それが引き出した二人死が実は往生であつたとされていることに着目すれば、その結末は単なる破局ではない。

恨の介が、この言葉によって絶望しまた希望へと転じたと鈴木氏が考えたこと先に述べたが、そのことが恨の介の死を往生とすることに繋っている。そして一方、このことを知らされた雪の前も、自分の言葉が及ぼした結果に驚き、唐突にも空しくなってしまうのである。こうして「稀代不思議の恋路なれば、恨の介をも一つ野辺に送らむ」（八七―八頁）と黒谷の上人を招じての葬送となった。都に隠れなき評判となり人々が群集したその目前で、

その御誓の恋路なれば、十万億の弥陀仏も、三尊こゝに御来迎、紫雲たなびき花降り、菩薩もげには御影向、香の煙は都率天の雲に添い、（中略）極楽世界も是やらん。かの人々は目前に、西の白雲と天に上らせ給ふ事、いや有難しとも中々に、申すばかりは無かりけり。（八八頁）

という奇瑞の内で、二人は往生したのである。ここでは「御誓の恋路なれば」と、往生が理由付けられている。これを千原氏は、「この『稀代不思議』が『愚痴の凡夫』である人の恋に起こり得たのは、『御誓の恋路』として、

観音という超越者の慈悲によって恵まれた恋であることの、その証しなのであった」と結論しているが、これまで述べてきたように、観音は当初から人々を救済する使命を自覚していたわけではなく、恨の介の脅迫によって人間の側に立ったのであり、「御誓の恋路」として往生が実現したのは、観音の力というよりは恨の介という人間の力によってであった。端的に言えば、恨の介の〈人間の恨み〉が〈仏教の人間化〉を要請し、観音をして恋を成就せしめたが、〈因果の恋〉の故に二人は死なねばならず、それでも恋の成就が菩提への道である故に、二人は往生を遂げたのである。

このようにするには、もう少し検討が必要である。雪の前が後朝の別れで「後生にて」といったことについて、「恨の介が『来世の事なるべし』と解したように、この世で再び逢うことの拒絶であった」と千原氏いう。そしてそのことは「逢瀬は最初からだ一夜と限られていた」からであり、「会者定離の習」によって「この一夜は別れるべくして逢われた」ものであることを意味する。従って「人の恋はその成就ではどうにもならない、何としても思い切ることの出来ない、まさしく妄執でしかなかったという、観音への懺悔」がなされ、「単なる執心に転落しない人らしい恋の実現を、恨の介は、この世ではないあの世に祈った」とも、千原氏はいう。恋の成就の逢瀬は、逆に恋の妄執性と愛別離苦という真理を明らかにし、そこから妄執ではない真の恋が後生に求められたということであろうか。そうであればこの作品は究極的に恋を妄執・煩惱とみる仏教的思惟の内にいることになる。千原氏にはこうした点が捉え切れていない。また、恋を〈妄執＝煩惱〉とみながら、その思惟の枠ぐみ、そこに立脚する因果法則を、突き破ろうとする人間が見えていない。

前述の恨の介の別れの手紙の「憂き身」や「恨み」が因果の内の自分を指すように、二人の別れと死は、因果

の内で解されねばならない。雪の前が「後生にて」といったのは、後に自らが「大方と思ひ」（八五頁）と述べているように、因果を踏まえてのことではなかった。けれどもそれとは知らずにいわれた言葉が契機となって、恨の介において後生が重大な意味をもって立ち現われてきたのであり、そのことは因果法則が過去・現在・未来の三世を貫く原理であることを、あらためて認識させることになった。絶望してやつれはてた恨の介を見舞いにやってくる、雪の前を奪い取ろうと提案する仲間に恨の介は、

仰せは尤忝けれども、これ世の事にあらず。荒けなき事を仕損ざし、かの君の御情の程をも打ち忘れ、故無く姫にも氣遣ひのみさせ申ては、末の世まで其聞え、いかゞと思ふばかりなり。何事もか事をも、「後生にて」とかの姫の仰せられし言の葉を、閻魔の前の訴いと思ひ定むる我なれば（八三頁）

と、この恋はもはや尋常のこの世のことではなく、閻魔の前で訴えるような後生の問題となっているといふのである。恨の介の心を知った中空恋の介は

過去因果経をおもんみるに、己々のその業は、皆これ前生よりの定まりなれば、それ苦しからず。（八三頁）と、恨の介の恋と死を因果の内て捉えたのであり、〈因果の恋〉が死で終わろうとする時、三世因果の原理から後生が大きく浮び上がってきたのである。

このようにして問題化した後生は三世輪廻観が大前提となつてのことで、過去からの因果が現在の自己を規定している故に、二人の恋は「及ばぬ恋」であり〈因果の恋〉であると認識され、恋を成就させることは過去からの因果に逆らう行為であり、その結果後生は地獄でしかないはずである。恨の介は何度もこのことを覚悟していた。ところが、結末は三世輪廻の因果とは異なり、後生では往生となつたのである。現世での行為が後生で往生

をもたらず因となるには、それが善でなければならぬ。本来妄執であり煩惱として悪であったはずの恋が往生の善因となったのは、清水観音が人間側に立って恋を成就させたことに依っていよう。さらには恨の介の脅迫的祈誓が、つまりは「人間の恨み」が、煩惱でしかなかった恋を、神仏をして菩提への道と認めさせたのである。現世での人間的営みが善因となって、過去からの因果にもかかわらず、後生における往生の善果を切り開いたともいえようし、「仏教の人間化」によって現世での煩惱がそのまま菩提へと連続したといってもよい。

このようにして、過去からの因果によって生起する妄執や煩惱は、そのことを「自覚」した人間が、その煩惱を煩惱のままに突き詰めていくことによって、善果に転ずる道が開かれた。つまり煩惱を断じて菩提へ向かうのではなく、煩惱に徹することが菩提を求めることであり、それが神仏の意に叶うこととなったのである。神仏は明らかに人間の側に立されたのである。ただし、いまだ菩提は現世においては完結しえなかった。別のいいかたをするなら、「思ふ事叶はぬ」憂世において、「思ふ事叶はぬ」として断念するのではなく「思ふ事」を突き詰めることで、後生においてながら「叶ふ」道が開かれたということである。仏教的には瞋恚として否定される「恨み」が菩提への道となったように、否定されるべき概念・営為が逆に肯定的なものに逆転されたのであった。その意味でこの作品の結末は「恨みの往生」といってよい。かかる大転換が『恨の介』という作品のもつ意味である。「仏教の人間化」は否定されたのではなく、後生にまで及んだのである。

けれども、現世は依然として憂世であって、清水万灯会の人々の浮世振りは憂世を逃れる虚構でしかない。恨の介はかかる虚構に入り切れず、憂世に徹することで、逆に憂世を生き抜こうとした。しかしそのとき、恋という現世的価値が後生に結びついたことにおいて、後生や往生が現世に引き捉えられたのである。後生・往生は、

絶対的に現世を超越したのではなく、現世の延長でしかなくなったのである。このことは改めて論じられねばならない。

註

①『恨の介』のテキストは日本古典文学大系『仮名草子集』（岩波書店、昭和四〇刊）を用い、本文中の引用にはこの頁数を付す。

②註①のテキストの解題に「女主人公雪の前の年齢計算から、慶長十四年以後の作と近世の考証学者栗原信允が主張し、以後の諸家もこれに従っている」が、野間光辰氏が日本古典鑑賞講座第十六巻『御伽草子』（角川書店、昭和五一刊）解説で、この作品は旗本松平近次と禁裏女房の密通事件をモデルとしたと考え、近次の死の慶長十七年以後の作と推定したことをあげている。

③松田修『「うらみのすけ」をめぐって―仮名草子から浮世草子へ―』（国語国文、二四―一二、昭和三〇刊）は、天理古活字本（元和二年以後刊）と、慶長十四年成立説の根拠となった近世文芸叢書本（寛文四年刊）との差異を問題にしている。なおテキストとして使用する古典文学大系は、ここにいる天理古活字本（古活字十行本、天理図書館蔵）である。

④北島正元「かぶき者―その行動と論理―」（東京都立大学人文学報八九号、のち同氏著『近世史の群像』吉川弘文館、昭和五二刊に収録）

⑤衣笠安喜「仮名草子にあらわれた思想について」（立命館文学一五四号、昭和三三刊）では、この作品は「貴族文学の世界の色好みタイプの垂流をでない。またそこにおける恋愛は、労働・富みあるいは知恵・才覚といった人間的営為によってではなくもっぱら前世の宿縁・観音の靈験といった超越的な力によって運ばれ、最後には「これも前世の宿縁」とする因果応報観や「来世こそめでたくおはしさん」とする来世信仰に結ばれている」といい、また

『恨の介』の系列に属する作品を「一括してうしろむきの姿勢」とする説に賛成している。本稿ではここで衣笠氏が指摘した恋愛・宿縁・靈験・因果応報・来世信仰などを逆に積極的に評価することを目指している。

⑥ 松田氏前掲註③論文

⑦ 野間氏前掲註②解説

⑧ 田中伸「うらみのすけの発想をめぐって」（国文学研究三二、昭和四〇刊、のち同氏著『仮名草子の研究』桜楓社、昭和四九刊、に収録）

⑨ 鈴木亨「『恨の介』と『薄雪物語』」（島根大学文理学部紀要文学科編一〇号、昭和五二刊）

⑩ 鈴木亨「『恨の介』の主題と構成」（国語と国文学、昭和五十六年十月号）

⑪ 西沢正二「仮名草子『恨の介』試論」（日本文学三一―九、昭和五七刊）

⑫ 千原暁子「『うらみのすけ』論―希代不思議の恋路について―」（叙説八号、昭和五八刊）

⑬ 『慶長見聞集』（江戸史料叢書、新人物往来社、昭和四四刊）は、序文で「慶長十九年ことし」の「浮世」の「めでたき時」の見聞を記すといひ、巻之一は冒頭「万民たのしひあへる事」で、この言葉を掲げている。

⑭ 前田一郎「『浮世物語』の思想史的研究」（大谷大学大学院研究紀要第六号、一九八九刊）

⑮ 「歴然の道理」が因果を意味するであろうことは、例えば『信長公記』（戦国史料叢書2、新人物往来社、昭和四〇刊）首巻に「譜代相伝の主君を殺し奉る其の因果、忽ち歴然にて」とあり、やや年代が下がるが鈴木正三の『因果物語』への弟子雲歩の序文に「因果歴然の理」というような用例（『鈴木正三道人全集』、山喜房仏書林、昭和三七刊、所収）に知られよう。

⑯ 『一遍上人語録』（日本思想大系『法然一遍』、岩波書店、一九七一刊、所収）巻上の「別願和讃」に、「おもひと思ふ事はみな叶はねばこそかなしけれ」の一句がある（二九〇頁、梅谷繁樹氏の御教示による）。大橋俊雄氏の解説によれば、『一遍上人語録』そのものは貞享五年に編纂されたものであるが、『別願和讃』は『一遍聖絵』にあるから、この句の成立は古く、『恨の介』の句の典拠としてよいであろう。

「煩惱即菩提」は『法華玄義』九に「体<sup>一</sup>生死即涅槃<sup>二</sup>名為定、達<sup>三</sup>煩惱即菩提<sup>四</sup>名為慧」(大正大藏經三三・七九〇中)に由来し、日本中世では天台本覚思想を表わす重要タームである。田村芳朗氏「天台本覚思想概説」(日本思想大系『天台本覚思想論』、岩波書店、一九七三刊)によれば、「具体的な現実の事象をそのまま絶対とみなし、また肯定する」思想で、「煩惱と菩提、生死と涅槃、(中略)などの二元分別的な考えを余すところなく突破・超越し、絶対不二の境地をその窮みにまで追求していったもので、仏教哲理としてはクライマックス」(四七八頁)といわれ、「日本の特に中世において、仏教諸宗のみならず、修驗道・神道、さらには一般文芸思潮にいたるまで大きな影響を与えたこと、いわば、それらの共通背景として天台本覚思想が存する」(四七七頁)のである。最澄においては強く打ち出されることはなかったが、円仁・円珍から安然・良源にいたって大いに発展した。こうした展開の内に源信の『往生要集』(日本思想大系『源信』、岩波書店、一九七〇刊)に生死即涅槃・煩惱即菩提の語が登場する。卷上大文第四正集念仏の第二讚歎門に「理を縁とする願とは、一切の諸法は、本より来寂靜なり。有にあらざる無にあらざる、常にあらず断にあらざる、生ぜず滅せず、垢れず淨からず。一色・一香も中道にあらざることなし。生死即涅槃、煩惱即菩提なり」(九二頁)、また卷中大文第六別時念仏に「当を知るべし、生死即涅槃、煩惱即菩提、円融無碍にして無二・無別なることを」(二〇九頁)と見える。以来、最澄や源信に仮託された多くの書にこのタームが見出せる。『天台本覚論』所収の内から目に付いたものを若干挙げれば、伝最澄『天台法華牛頭法門要集』に「一色一香も中道にあらざるはなし。しかれば煩惱も菩提もこれ我が一心の名なり」(三五頁)、伝源信『真如観』に「一切ノ法ハ、其数無量无边ナレ共、真如ノ理ヲ離タル者ナシ。亦万法ヲ融通シテ一切トナセバ、万法一如ノ理ト名ズク。サレバ煩惱モ即菩提ナリ。生死モ即法身也」(二二五頁)、何文ニカ煩惱即菩提ト説。答云、法華經ノ品々ノ中ニ、明ニ此ヲ明セリ。且ク正宗ノ始メノ方便品ノ文ニ、唯与仏、乃能究尽諸法実相、所謂諸法如是ト云文ニ、明ニ煩惱即菩提、生死即涅槃ノ道理、及一切衆生悉皆成仏ト云事、明ニ見タリ」(二二九頁)、伝忠尋『漢光類聚』に「問ふ、煩惱即菩提、生死即涅槃の観門は同時に成就するや。答ふ、(中略)煩惱即菩提は心法、生死即涅槃は色法なり」(二二二頁)などである。その他、『一遍上人語録』の別願和讃に「善惡不二の道理には、そむきはてたる心にて

邪正一如とおもひなす 冥の知見ぞはずかしき 煩惱すなはち菩提ぞと 聞きて罪をばつくれども 生死すなはち涅槃とは いへども命をおしむかな」（日本思想大系『法然一遍』、岩波書店、一九七一刊、二九〇―一頁）が目にはいった。文芸作品については、十分に検索しえなかったが、例えば謡曲『卒都婆小町』に「提婆が悪も観音の慈悲、槃特が愚痴も文殊の知恵、悪といふも善なり、煩惱といふも菩提なり」（日本古典文学大系『謡曲集上』、岩波書店、昭和三五刊、八五頁）がある。

（附記）

本稿の第一章は、一九八八年度文学部国史学講読で、第二章は一九八九年度大学院国史学研究（文献研究）の授業において、受講生と共に検討を加えたものである。受講生諸君、とりわけ前田一郎・青木智也（九〇年度修士論文「近世思想史研究」）・吉村泰明・伊藤雅子（九〇年度卒業論文「『心学五倫書』の研究」）の諸君の意見に多くの示唆をうけている。その意味では共同研究であることを附記して感謝したい。

また、同様にして、『薄雪物語』・『露殿物語』・『七人比丘尼』や鈴木正三の諸作品についても、九〇年度に文献研究で検討を加えたが、それらについては別稿として発表したい。それらを合せて一編となることを予定している。その全体の構想については、別に発表した「近世民衆仏教の形成」（『日本の近世1世界史のなかの近世』中央公論社、一九九一年七月刊、所収）を参照されたい。

（平成三年一月八日受付）