

〈論 説〉

「青頭巾」において魯智深像が表現するもの

中 田 妙 葉

一 はじめに

「青頭巾」は、「直くたくましき性」を書き表すために、書かれた作品であるといえよう。秋成は「直くたくましき性」を形象化するために、『水滸伝』の魯智深の人物象を用いた。筆者は以前、『水滸伝』の原作と『通俗忠義水滸伝』の要素が、「青頭巾」作品において、どのような創作手法で受容されているか検証した。その拙文^①のなかで、魯智深一人に描かれている人物形象的表現を、院主のみでなく快庵禪師の形象化にも用いた、という再確認もおこなった。

魯智深像は、院主の形象化に用いられているという見方が主流であったなか、鶴月洋氏と徳田武氏は早くから、快庵禪師にも魯智深の人間像が重ね合わせられていることを、述べられてきた^②。しかしながら、その形象化の方法については、両氏の意見は少々異なりをみせている。鶴月氏は「作者は人間の性を、魔的なものと聖なるものに分化し、対極化し」ており、「これが、魯智深の佛を分化した院主と快庵禪師によって象徴され、代表されている」^③という。つまり、「直くたくましき性」の聖なるもの、超越的なものを形象化させたものが快庵禪師であり、それ

に対応する妖なるもの、魔的なものを形象化させたものが院主であるという。

対して徳田氏は、「快庵禪師の人間像には「青頭巾」に描かれているもの、すなわち表面に現れているものほかに、裏面に潜んでいるものとして魯智深の人間像があるのだ。すなわち「総角より教外の旨をあきらめ」た「大徳の聖」という人間像とともに、大酒呑みで人を殺める、破壊無慚の墮落僧という人間像が、快庵禪師には混在している。⁽⁴⁾「快庵禪師の行動の裏には、あたかも影武者の如く、魯智深の行動が埋まれているのだが、そのことは、快庵禪師の内面には魯智深の持つ妖魔が潜在していることを意味している」⁽⁵⁾とする。つまり、聖なる高僧である快庵禪師は、物語中では表面上魔的な形象表現をしていないけれども、『水滸伝』の魯智深像が重ねられており、一見高僧ではあるけれども、同時に、魯智深と同じ属性「破壊無慚の墮落僧」という一面を秘めているというのである。このような形象化が、人物像の内面を想像させ、快庵禪師像をより奥深く肉付けし、他面な人間像を醸し出しているというのである。

両者とも、魯智深像とは、魔的なものをあらわす要素だけでなく、聖なるものをもあらわす要素を併せ持っており、それ故「青頭巾」において「直くたくまじき性」を表現すべく人物として、秋成に取り上げられたという意見においては一致している。では、その形象化において、快庵禪師と院主とに、聖なるものと魔的なものとして分化・対極化して表現しているのか、それとも快庵禪師の人間像には、聖なるものと魔的なもの双方が潜在していることを表現しているのか。本論では、「総角」、「紺染の中」、「得悟」から、快庵禪師と院主の形象において、魯智深像をどのように「青頭巾」に取り入れたかを考察するものである。

二 総角

むかし快庵くわいあんぜんじ禪師といふ大徳たいてきの聖むじりおはしましけり。総角わかしより教外きやうぐわいの旨むねをあきらめ給ひて。常に身を雲水にまかせたまふ。

快庵禪師を紹介する冒頭部の文である。徳田氏は快庵禪師には、魯智深像が根底にあるとして、「快庵禪師の内面には魯智深の持つ妖魔が潜在していることを意味している」と見られているが、作品における快庵禪師の内面の妖魔としての具体的な表現は、指摘しておられない。そこに注目したのが小椋嶺一氏である。秋成が、快庵禪師を紹介するに、わざわざ「総角より教外の旨をあきらめ」と記し、快庵の少年時を「総角」と書いて「わかき」と読ませようとしたことについて、秋成には意図があり、それは次の通りだと論じる。

『源氏物語』の「総角」の命名歌「総角あけまきの長さ契りを結びこめ同じ所によりあはなむ」の世界である。……

即ち、快庵禪師の少年時代の横顔が「総角」のよく似合う美少年として浮かんでくるのである。とすると、快庵の少年時の出家の動機も又鮮明化する。……愛欲煩惱の世界を断絶し、肉体を風雲流水の世界にまかせようとした少年の決意の内側の深淵と、阿闍梨の陥った地獄とそう遠くはなかつたことを、この「総角」は暗示しているのである。秋成が「青頭巾」の世界の描出に際し、快庵像に『水滸伝』の魯智深を重層させ、彼の得體とくたいを知らなくしようと意図したことと連動してもいるのである。⁽⁶⁾

小椋氏が指摘されるように、秋成の創作手法を鑑みると、「総角」には意味を増幅させる手法がとられている

と、筆者も考える。なぜなら、秋成は『雨月』の物語において、時に深い意味を持たせるために、一字一句を吟味し選定して、創作していることがこれまでの研究で明らかとなっている。そこで小椋氏は、「総角」を「わかい」と読ませることで、読者に「総角の似合う美少年」という連想をさせ、そこに男色の意味を重ねて意図している、と指摘しているのである。

「総角」は「あげまき」と読み、日本の上古における幼童の髪型の名である。頭髮を中央から左右に分け、両耳の上で輪の形に束ね、角のように結う。またその髪形の少年や、「青頭巾」で秋成が使っているように「あげまき」を結う年頃」をも指す。中国の髪形「総角（そうかく）」が取り入れられたものだろうといわれている。一部では、幕末頃まで結われていたようである。数冊の『雨月』の註釈書を見るかぎり、右に記した以上の意味は記されていない。しかしここで気になるのは、なぜ「あげまき」に「総角」という言葉を当てたのか、である。漢字で「あげまき」は、他に「揚巻」とも記す。また「あげまき」以前にあり、「あげまき」がその髪形を変形させたものに、「角髪（みづら・つのがみ）」、「美豆良（みずら）」がある。やはり髪を頭の中央から左右に分けて下ろし、両耳のあたりで輪のようにし、束ねて緒で結ぶ。上代は成人男子の髪形であったが、平安時代以降は、主に少年の髪形となった。つまり、髪形から「若い」という表現、または、小椋氏が指摘する「美しい少年」を導き出したいのであれば、「総角」という言葉でなくとも、「揚巻」でも、「角髪」、「美豆良」でも良かったのである。では、「総角」でなければ表現できないことについて着目してみよう。そこで真っ先にあげられるのは、『源氏物語』第四十帖「総角（あげまき）」巻である。

『源氏物語』「総角」巻の内容は：心労のあまり病に臥した大君に、薫は懸命に看病するが、大君は、薫に看取られる中で草木の枯れていくように息絶えた。大君と結ばれぬまま終わった薫は深い悲嘆に沈み、宇治に籠って喪に

服した、というものである。つまり、「総角」という話は、薫の悲恋話である。

卷名は、八の宮の一周忌法要の飾りによせて、薫が大君に詠んだ和歌「あげまきに 長き契りをむすびこめおなじところによりもあはなむ」から、「総角」巻の名が付けられた。そして、この和歌は、催馬楽の「総角」の、「総角あげまきや とうとう 尋ひろばかりや とうとう 離さかりて寝たれども 転まろびあひけり とうとう か寄りあひけり とうとう」の句が下敷きとなっている。雅楽の種目の一つで、平安時代に貴族の間で盛んに歌われた声楽曲の催馬楽は、アジア大陸から伝来した唐楽や高麗楽風の旋律に、日本の民謡や童謡の歌詞をあてはめたものが多い。内容は多様だが、民衆の生活感情、とくに男女の恋愛を歌ったものが数を占めるといえる。この歌も例外ではなく、男の子が女の子と二メートルぐらい離れて寝ていたけれども、転がって行って合ったことだ、と男の子と女の子が一緒にあった有り様を歌っている。薫は総角結びや催馬楽の詞章を踏まえて、大君への求婚をやや間接的に表現したのであるが、大君は薫の気持ちを受け入れないまま亡くなってしまふ。この事柄が、薫の大君に対する想いを募らせ、それが執着となっていく、というのがこの「総角」巻である。

薫は大君に受け入れられぬまま死に別れ、その傷心から大君の幻想を追うことになる。大君の同母妹、宇治の中君に迫ったかと思うと、さらにその後大君と中君の異母妹であり、大君に生き写しの浮舟を宇治の邸に囲う。しかし浮舟は、薫と匂宮の二人の間で心が揺れ動き、宇治川に入水自殺を図ることになる。

卷名である催馬楽の「総角」は、薫と大君の関係を逆説的に暗示したものであり、その言葉が意味するのは「男女の恋愛の執着」である。「わかい」に「総角」を用いた秋成の意図は『源氏物語』の「総角」の巻を示唆するためであり、それは、薫の悲恋を読者に匂わすのが目的だといえるのではないだろうか。

つまり、今は高僧である快庵禪師も、若い頃に悲恋を経験し、心の闇を持ちながら、仏道に入ったという有様

と、快庵にも心惑わず深い闇があったということに、読者は想像をめぐらすこととなるのである。快庵の少年時の出家の動機は、恐らく「愛欲煩惱の世界を断絶」するためであり、「肉体を風雲流水の世界にまかせようとした少年の決意の内側の深淵」は、「阿闍梨の陥った地獄とそう遠くはな」いかもしれない、と想像させることは難しくない。ただ、その内側の深淵を作った原因は男色的理由ではなく、悲恋であったということをも、「総角」は示唆しているようにも、読み取れるのである。

三 紺染の巾

快庵は鬼僧を「本源の心に帰らしめる」ために、自分の被っていた「紺染の巾」を、鬼僧に被せた。この「紺染の巾」が、最後には「青頭巾」という名に代わり、題名となっていることから、この話の重要なアイテムであること、そして、この救済の儀式が、話において大切な意味をもっていることは、間違いない。堤邦彦氏によると、青頭巾の「青」の表象は、洞門高僧にまつわる法力譚⁸、「もしくは曹洞宗寺院中興の縁起伝承において、仏法に救いを求める異神・妖神のシグナルサイン」だという。禅利開基の機縁話に、「青衣をまとい頭に冠をいただく様相で禅室に現れ出た神霊は、高德僧の教化を受けて悪興をのがれ、仏恩報謝のしるしに寺域や什宝を献上。」するという話が、開創縁起の説話のモチーフとなり、諸国の曹洞宗寺院にひろがり、また民間口碑の世界に流入して禅林の周縁に青衣得脱譚の流れを形成するところとなった⁸。これより、秋成は、その「青」の意味を、この説話のモチーフに載せていることを際立たせ、鬼畜の境涯に落ちた院主を、「青」の呪術的作用により仏果解脱へと導くことを、劇的に演出したかったのであろうと考えられる。ゆえに作品中では、重要アイテムの頭巾を、あまりの箇所では敢えて「紺染」と表現し、快庵禅師が一喝した最後の重要な場面になって、「かの青頭巾と骨のみぞ草

葉にとどまりける。」と、頭巾をあらためて「青」の字で形容した。

小椋氏は、仏法に救いを求める「青」頭巾を、なぜ高僧快庵禪師が先ず最初に被っていたのか、ということの問題提議されている。その理由として「快庵自身が既にこの阿闍梨に会う以前に、……「紺染の頭巾」を被っていたということは、先に「総角」で問題にしたことと関連して、快庵自身がこの「青頭巾」を被らざるを得ない特殊事情を抱えていたことを物語らせていると解するからである。」⁹⁾と示唆している。ここでいう「特殊事情」については、筆者は別の事情を、既に「二」で提示した。しかしながら、快庵禪師が「青頭巾」を被っている事について意図することは、まさしく小椋氏の指摘りであろうと思われるのである。また快庵禪師の風貌「頭に紺染めの巾を被き、身に墨衣の破たるを穿て、裏たる物を背におひたるが」については、『水滸伝』第六回で、魯智深であった道士小乙の様相が併されている。

智深洗了手、提了禪杖、出来看時；破壁子里望见一个道人、头戴皂巾、身穿布衫、腰系杂色条、脚穿麻鞋、……
 (智深が手を洗い、禪杖を手にして、出てきて見ると、壊れかけた壁に一人の道士が見える。頭に黒い頭巾を戴り、身に布衫を穿ち、腰に雑色の縲を繫げ、脚に麻鞋を穿つ……)

道士小乙は、「頭巾」を被っているが、その色は「皂(くろ)」であって、「青」ではない。「穿」の措辞が故意に用いられていること¹⁰⁾から、秋成は典拠先の痕跡を残し、快庵禪師にこの道士小乙の様相を重ね合わせていることを、示唆しているのは明白である。快庵禪師には元来なかった頭巾を、他の人物から引用し、被らせているということは、よほど秋成は快庵禪師に頭巾を被らせたかたということがわかる。それは、快庵禪師の僧帽が、このあ

とのストーリーの展開に欠かせないモチーフだからである。

快庵禪師愛用の紺染の頭巾を、鬼僧の頭に被せることには特別な意味がある。快庵禪師が受けていた呪術的作用が、鬼僧に「新たに付与され、これを契機にはじめて頓悟の道が開示される」⁽¹⁾ことを、快庵禪師が期待して行った儀式なのだろう。小椋氏は、「快庵自身の内なる鬼畜性を彼に転化して、そのことにより、自身も本源の心に脱皮しようと考えた」⁽²⁾とみるが、それには少々疑問が生じる。なぜなら、自分と同じような悩みを抱え「無明の業火」によって鬼と化する心に苦しんでいる鬼僧に、高僧として救済に向かう人物形象と、「自身の内なる鬼畜性を彼に転化し」ようとする人物形象とは、明らかに矛盾が生じるからである。そして、快庵禪師が仏道に入信した動機から「青頭巾」を被ることになったとしても、鬼僧を救済しようとした時点で、快庵禪師がその青頭巾の呪術的作用を必要としていたかどうかである。

秋成は、快庵禪師形象にも、魯智深を基にすえて創作することで、「直くたくましき性」の聖なるものを表現させようとした。このことからすでに高僧となった快庵禪師にとって「青頭巾」はすでに必要ではなく、自分がその呪術性のおかげで「頓悟の道が開示され」た恩恵を、鬼僧にも与えたかった、と理解することが自然ではないだろう。

同時に、「総角」と「紺染の中」は、快庵禪師の心の闇を暗示している、ということが明らかになった。この事はさらに、鬼僧は「直くたくましき性」だからと、快庵禪師がその救済に向かった心境の理解に繋がることになるのである。快庵禪師は、莊主から院主が鬼僧となったいわれを聞き、彼の陥っている心の闇が、かつての自分と同じ闇であることを感じ取った。ゆえに、話をきくだけで、院主が「直くたくましき性」であることを見極めることができた。そこで、心を放して妖魔となってしまう院主が心を収められるよう、同じような闇を抱えていた自分

が働きかけてみよう、と救いの手をさしのべる気持ちになった、という快庵禪師の心の動きを感じ取ることは、決して無理なことではないはずである。

四 得悟

では、鬼僧は本当に「直くたくましき性」の持ち主だったのだろうか。この問いに答えるためには、鬼僧が得悟したかどうかを、検討しなければならない。

「青頭巾」を鬼僧に授けて一年後、快庵禪師は再びこの地に立ち寄り、院主の様子を伺いに、再び寺を訪れる。

さてかの僧を坐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。葎むすほほれ。尾花おしなみたるなかに。蚊の鳴ばかりのほそき音して。物とも聞えぬやうにまれ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。やがて禅杖を拿りなほし。作麼生何所為ぞと。一喝して他が頭を撃ち給へば。忽ち氷の朝日にあふが如くきえうせて。かの青頭巾と骨のみぞ草葉にとどまりける。実にも久しき念のここに消じつきたるにやあらん。たふとさことわりあるにこそ。

内村和至氏は得悟表現を検討した結果、「あくまでも言語表現上の問題」としながら、「青頭巾」の僧は無言のま

まで、自己了解の声がないことから、「自己了解の契機が全く奪いさられているために、鬼僧が「開悟」は不発に終わったかの感を抱かしめる」と、鬼僧は得悟していない考えを示されている。⁽¹³⁾ また、典拠作品の『都鳥妻恋笛』巻五「粹自慢の天狗も鼻をつく大夫が仕掛」では、天狗が班女の変わり果てたる姿を見て、「染着せし愛念去ると」、天狗は「はつといふ声」を發して消え去るといふ表現と照らしてみると、鬼僧が無言のままにいてという事態が、読み手に違和感を感じさせるとして、その理由を説いている。「天狗の解脱は「はつといふ声」、即ち「開悟」の叫び声とともに生起するのであり、他人に一喝されるわけではない。これが「開悟」表現としては自然であり常套なのである。……鬼僧が無言のままにいてという事態、即ち、その「開悟」表現における自己了解の欠如に由来するのであり、その前段の「棒喝」がそれをより強調してしまう点にある。⁽¹⁴⁾」と指摘する。ここで、『都鳥妻恋笛』の天狗が開悟した場面を、班女が寝所で尼となつた姿で天狗に話しかける箇所から見てみたい。

浅ましや聖。艷顔と見て心を動し給ふはおろか成迷ひ。紅粉の翠黛は只薄皮をいろどる。男女の姪樂は互に臭骸を懐く。むさききたなき飯の五体に愛念を残し。一大事の臨終を仕損じ給ふ。是を示し執心の罪を消滅さすべき為に。出家をとげ候へば。今より愛着執心の綱を切りて。仏所に至り給へ。南無あみだ仏と合掌あれば。天狗房班女の姿かはり果たる体を見て。忽ち染着せし愛念去と。はつといふ声の下より。肉身朽て霜の消るごとく。四大分散して只一連の白骨と成。残る物は頭巾すずかけ衣装計。執心こりかたまつて。其念にて是迄具足してありし形。愛着の念消ると共に。飯の五体も消失り。誠に一念五百生懸念無量劫。恐るべく慎むべきは愛着の道と。

天狗は決して一人で得悟したわけではない。この引用部分が示す天狗の得悟展開は、決して天狗が班女の変わり

果てた姿を見て、愛欲が減退しただけではないであろう。班女に出家に踏み切らせたものとは、天狗に対する「今より愛着執心の綱を切りて。仏所に至り給へ。」という強い思いである。そして、「南無あみだ仏と合掌」することによって、天狗の得悟を導いた。「青頭巾」の快庵禪師の一喝と表現は異なるが、天狗愛着の念を消し去るためには、やはり、出家者の仏教的救助があつてこそ、はじめて成し遂げられたことなのである。

また、森山氏は、快庵禪師が鬼僧に「証道歌」を与えたのは、単に鬼僧の執念を、他に転じ集中せしめるためであり、「ひとへに直くたくましき性」である鬼僧には、念を他に転じさせようとしての判断である。そして快庵禪師には、真言密教の鬼僧にこの証道歌の謎を解くことはできないだろうとみていた、という。なぜなら、言葉の神秘主義を説く真言密教僧である鬼僧は、あくまでも言葉の謎を解こうとする。ところが曹洞宗という禅宗は、言葉の迷妄を突き破ること、⁽¹⁶⁾ 真実に至る。曹洞宗の默想的活動の至高至純の境地は、言葉を超脱することによって悟得した境地である、と快庵禪師が「証道歌」を鬼僧に与えたことは、得悟を導くこととはほど遠い行為であるとする。

果たして、鬼僧は快庵禪師が想定していたとおり、その激しい念を真言密教の教学的に「証道歌」の言葉の意味に集中させ、一年間骨と皮になつてもその言葉の意味を考え、解脱できない状態であつたのだろうか。解脱する方法が違う宗派において、一年間集中しても得悟できず、またそれが執念化している様を見て取った快庵禪師は、唯一の方法として、「一喝して他が頭を撃ち給」うしかなかつたのだろうか。

確かに、禅宗において臨終の迎え方は重要な悟りのひとつと考えられ、「臨終大事の観念の延長線上に、さまざまに執着心といえども、絶命の一瞬これを他にそらす工夫さえあれば、容易に消除しうると説く」⁽¹⁷⁾ 説話が、戦国か

ら江戸初期の『多門院日記』の中に見ることができる。それは、蛇に魅入られた相如を、禪僧の機知が救ったという話である。そして時代をくだり、近世知識人の手により、この最期の一念にまつわる話の主題は、宗教テーマを逸脱し、恋情のあまり蛇と化した亡者の執念へとすり替わっていく。この唱導話材の奇談的解釈をもつ故事説話への転換は、堤氏によると、近世中期の頃には顕在化しているという¹⁸⁾。つまり、『雨月』が書かれた頃には、「すさまじい執着心といえども、絶命の一瞬これを他にそらす工夫さえあれば、容易に消除しうる」という思考は、知識人の間で共有できたということになる。そうであれば、この快庵禪師が鬼僧に「証道歌」を与えたという行為は、確かに鬼僧の執念を、他に転じ集中せしめるという意味があるとも判断できる。ただ、その先に繋がる結果は、真言密教者に対する誤った導きではなく、「執念の消除」であり、「臨終」であると理解するのが、読本として書かれた「青頭巾」作品には適切な解釈ではないだろうか。

また、証道歌二句の「青頭巾」における意義を、「何所為」三文字から考察された大谷雅夫氏は、「何所為」は「永く清らかな宵に、おまえは何を為すのか」という問いであることを導き出された。そして鬼僧はその問いに答えようとして、一年にわたる読誦と沈思に耐え、「忽ち氷の朝日にあふがごとくきえうせ」という身をもって、その問いに答え、「現にも久しき念のこゝに消じつきた」という言葉は、臚化された表現ではあるものの、悪念の消滅を語っていると説く¹⁹⁾。

一喝され頭を撃ちたれたことで、鬼僧の体は「忽ち氷の朝日にあふが如くきえうせて。かの青頭巾と骨のみぞ草葉にとどまりける」という状態になった。そして「実にも久しき念のここに消じつきたるにやあらん。」と、念が消え尽きたと述べている。「消え失せて念が尽きたというだけでは、自²⁰⁾了解の説明にはならないのである。」と、鬼僧は得悟していないとする意見もあるが、この表現の意図するところとして、鷲山樹心氏の指摘は大変示唆に富

んでいる。氏はこの部分の一典拠とされている、『都鳥妻恋笛』の一節や『老嫗茶話』の「掘主水逢女悪霊」や「入定の執念」などとの表現を比較し、その上で、上記の表現を読み解く。

肉身朽て霜の消るごとく。四大分散して只一連の白骨と成。残る物は頭巾すずかけ衣装計。(『都鳥妻恋笛』)
 旭日に向ふ露霜の如く皮肉見る見る内に消えて、一具の骸骨となり…(『老嫗茶話』「掘主水逢女悪霊」)

朝日に向ふ霜の如く、皮肉忽ち消え失せて、一具の白骨ばかり…(『老嫗茶話』「入定の執念」)

とあり、消え失せる様を朝日に照らされた「霜」や「露」に喩えているのに対し、秋成は「氷」と置き換えたのは、「禅語「瓦解氷消」の語彙を充分念頭に置いてのゆえであったと考える⁽²¹⁾。「瓦解氷消」とは、「瓦がものになつて砕け、氷が朝日に解けて水に帰するが如く、今まで持っていた宗教上の疑問が、修行の力で一挙に解決される」という意味である。つまり秋成は、「青頭巾」のクライマックスとして、先行作品の煩惱から解放された主人公達の肉体消滅を描き出す表現に、「瓦解氷消」の語彙を重ね合わせた描き方をし、「瓦解氷消」の言葉を表現に浮かび上がらせることで、先行作品よりも更に煩惱から解放された表現を強化したのである。「拮抗すべかざる人間の「業」と、これをよく無為の法界に廻入せしめる「法」との「瓦解氷消」の光景を、愛欲煩惱に苦悩して鬼と化した山の阿闍梨と、教外の旨を体得した快庵禪師との邂逅によっていみじくも描きあげた。これは秀逸な文芸の力と高度な仏教的知性の活用によってのみ伝え得る心象の世界であろう⁽²²⁾」との評からは、秋成の仏教についてかなりの知見を備えていたことも伺われるのである。

また、前述したように、真言宗の鬼僧が、禪の公案である「証道歌」を与えられただけで得悟することは非常に難しいことだということを前提に読んでいくと、快庵禪師の介添えがあつてはじめて解脱することは自然な流れに見えるのではないだろうか。確かに「一喝」は禪の厳しい教育を象徴するもので、直接「開悟」に結びつくもの

ではなく、「証道歌」に念を執着させていることへの一喝ではないかと思われる。そして鬼僧はその一喝によって、「証道歌」に執着していた念を消すことができた、と筆者はみるのである。²³⁾

また、秋成の翻案手法からも、鬼僧が得悟したという事を導ける。秋成は作品における重要な場面には、典拠作品を透かして見せ、その典拠作品から秋成の創作意図を読者に匂わせるのが、創作する上での常套法である。とすると、典拠作品の「粹自慢の天狗も鼻をつく大夫が仕掛」でも「執念こり固まつて其の念にて是までありし形、愛着の念消ゆると共に、仮の五鉢も消え失せり。」と、天狗が「はつという声」を発したことに加えて、念が消えることで、五鉢が消え失せたと書き表し、それが得悟したという表現となっている。また、鬼僧のモデルとなった魯智深も、最期は大悟し、生涯を終えている。

これらのことから、鬼僧は得悟したと見てよいと思われる。また、鬼僧が無言であったことにも意味があると思われる。なぜなら、快庵禪師の「一喝」に加えて、更に鬼僧が一言発するという表現では、得悟に至ったことは明白ではあるが、物語が一件落着をむかえたという唱導説話における終結程度の描写に過ぎない。対して、無言で鉢が散っていく表現には、上記の表現上の役割を付していない。秋成は、骨と皮だけになっても証道歌に悟りを求める描写で鬼僧の執着の激しき、念の執拗さを見事に表現した。さらにその上、悟りを得た途端に、水が溶けていくように静かにキラキラと光りながら鉢が散っていく情景は、先ほどまでの激しい執念の不気味な情景と対照的である。そのコントラストがより際立つことで、静寂さを描き出した美しい絵画のように、脳裏に焼き付くのである。秋成は上記の表現効果を意図し、修辭的構想的な面から、鬼僧を無言にさせたのではないかと思われるのである。

五 僧の亡霊の誦経する話

「青頭巾」の快庵が阿闍梨の居る荒寺訪問の場面と、冒頭の一節が一致するという指摘がある⁽²⁴⁾、宋代の洪邁撰『夷堅志』乙志卷一九「廬山僧鬼」をあげる。

僧闻修。姓陈氏。行脚至庐山。将往东林。值日暮。微雪作。不能前。乃入路侧一小刹求宿。知客曰。略无闲房。唯僧堂颇洁。但往年有客僧。以非命死其下。时出为怪。过者多不敢入。闻修自度不可他适。又疑寺中不相容。设为此说。竟独处焉。知客为张灯炽火。且告以僧名。慰劳而出。逮夜跌坐地炉上。衲帔蒙头。默诵经咒。微睡未熟。隐约见一僧相对。亦蒙头诵经。知其鬼也。厉声诘之曰。同是空门兄弟。生死路殊。幸且好去。不答亦不起。闻修闭目合掌。诵大悲咒。亦梵声相应和。闻修心动。称其名。叱之曰。汝是某人耶。其人遽起。含唾喷闻修面满所披纸衾上。皆鲜血。遂不见。知客闻叱咤声。知有怪。亟来视之。纸衾盖白如故。遂邀与归同宿。天明即下山。闻修说。

(聞修という行脚僧が廬山の東林寺に登る。時に日が暮れて小雪が降り、それ以上は進めないで、炉傍の小刹をみつめて一宿を乞う。応対に出た僧がいう、「あいている部屋とてもござらぬが、僧堂だけは掃除も行き届いてござる。なれども、往年一人の客層が非命に死してより、そこには時折怪事がござって、滅多にはいろうとするものもなき有り様で……。」しかし他に泊まる室もないので承知をすると、応対僧は聞修のために燈を点じ炬火をおこし、また死んだ客層の名前を告げて去った。夜が更ける。炉辺に趺坐し、頭からすっぽりと納衣を被って経文を誦しつつ、とろとろと微睡んだかと思うと、夢うつつのあいだに一僧の相向か

うをみる。同じく頭から納衣を被つて経を誦する。さてはその亡霊だろうと、声をあげまして、「共に空門の兄弟なれど、生死幽明を隔てるもの、早々に立ち去れ」となじつてみたが、返答もせず立ち去りもしない。聞修が瞑目合唱して大悲呪を誦すれば、相手もまたこれに唱和する。聞修も心を動かされ、その僧の名を呼ぶに、僧は急に立ち上がったかと思うと、口中に含んだものをぷつと噴く。聞修は顔も納衣も血まみれ、途端に僧の姿は消えた。寺僧は叱咤の声を聞いて怪事の起こったことを知り、急ぎ来てみれば衣衾の類にも血の痕はない。その夜はおのれの室につれ帰つて同居した。聞修は早晩に下山した。

元禄期の浄土宗派の僧齊賢が翻案した『夷堅志和解』には、この話は載せられていない。しかしながら、宿を借りたという僧に、応対者は開いている部屋はないといいつつ、唯一あいている僧堂は「時出为怪。过者多不敢入。」というくだりは、「此寺はさる由縁ありてかく荒はて、人も住ぬ野らとなりしかば……」かく野らなる所はよからぬ事もあなり」と非常に類似している。秋成が直接『夷堅志』を参考にしたと考へても良いのではないだろうか。澤田瑞穂氏は、この話しには「因果解脱の説教がないところが、実は純粹の怪談なのである。」⁽²⁵⁾と述べている。

また僧の亡霊が誦経する怪異談として、清の顧公燮撰『消夏閑記摘鈔』には、鬼僧が蚊の鳴くばかりの声で、証道の二句を口にしてある情景と、よく似た話が載っている。

新安黄山。怪怪奇奇。非復人間所有。山嶺有茅蓬。人跡罕到。微聞木魚聲。間有遊者見披髮數人。詢之則餐松滄柏。蓋百年於茲矣。內有閉目趺坐著骨瘦如柴。唇吻略動。戒人不得近身。此輩根器淺薄。難參上乘。死不

死活不活。名曰守屍鬼。噫今人動曰修仙。談何容易哉。(「黄山守屍鬼」²⁶)

(安徽の黄山は、奇々怪々なところである。山頂に茅葺きの小屋があるが、人はここには滅多には訪れない。微かに木魚の音が聞こえる。たまに登山した者は、髪を振り乱した数人の者を見かけることがある。何者かと問うに、それは百年來ここに松柏を食して活きている者だとのことである。その中には瞑目趺坐しているものがあり、柴のごとくやせて骨ばかりであるが、唇だけは微かに動く。これに近づいてはいけないと戒められている。この輩は根器薄く、上乘には参じがたきゆえに、死ぬにも死ねず、生きるにも生きられない。名付けて守屍鬼という。ああ、今の人はややもすると彼らは仙人になる修行をしているというが、そう簡単に言えるだろうか。)

修行僧が経を読んでいるのかは明確に記されていないが、「見披髮數人。……閉目趺坐著骨瘦如柴。唇吻略動。……死不死活不活。」の表現は正しく、「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。……蚊の鳴ばかりのほそき音して。物とも聞えぬやうにまれまれ唱ふるを聞けば」の情景と一致するのである。

この守屍鬼は半死半生の枯れた肉体を持つもので、人か屍骸か亡霊か、その区別は判然としない。どうやら瘦せ枯れてミイラになりかけた苦行僧らしく、雪山修道の木食仙人ともいうべき外道の行者であろう。「百年こうしている」とは、同一人の意味ではなく、この山頂苦行の風習が百年つづいているの意にも解せられる。……木魚が低く鳴り、微かに唇が動いて何かを誦する。もし禅杖を執ってハタと打てば、この「青頭巾」の法師は灰のごとく姿が消えるのではなからうか。……誦経する髑髏は他に何事をも期待せず、ひたすら自己妄執

のためにのみ経を誦する。幽明茫茫として分つべからず。まさにこれ——

江月照らし 松風吹く。 永夜清宵 何の所為ぞ。

と、澤田氏も思わず証道の二句を続けてしまうことからわかるように、多くの中国志怪小説の中でも、「青頭巾」で鬼僧が影のようになって証道二句を口ずさんでいる場面と、この「黄山守屍鬼」の話は、酷似していると思われるであろう⁽²⁷⁾。「消夏閑記摘鈔」は清の乾隆帝時の作品であるため、秋成が『雨月』を執筆している時期に目にしてるとは到底思えない。しかし、この話には起こった時間が記載されていないことから、おそらく伝承説話を書き留めたものと思われる。とすると、『消夏閑記摘鈔』の元となる話が、説話として他の典籍にも記されているという可能性は、十分に考えられる。それを秋成が目にしたことで、鬼僧が証道二句を口ずさむ場面を創作した、ということも考えられるのではないだろうか。

影のようになって証道二句を口ずさんでいる鬼僧の状況を、森山氏は、一年間集中しても得悟できず、返って執念化させてしまったとし、それを見て取った快庵禪師は、唯一「一喝して他が頭を撃ち給」い、解脱を助けることになった、と解釈する。もし、この『消夏閑記摘鈔』の説話が典拠ということであれば、鬼僧はまさしく「蓋百年於茲矣。 丙有閉目趺坐著骨瘦如柴。唇吻略動。……此輩根器淺薄。難參上乘。死不死活不活。名曰守屍鬼。」である。一年ならず百年の間、影のようになって苦行をし、解脱を求めても、死ねずに死ねない、生きるにも生きられない鬼となってしまうということになる。つまり、森山氏が解釈されるように、快庵禪師の一喝は「守屍鬼」を解脱させるための手段であったとみることができるとは、証道二句で「悪念の消滅」を果たし、空の境地に導かれた鬼僧は、快庵禪師の一喝によって、「瓦解氷消」し、得悟に導かれたのである。

六 魯智深像が表現するもの

これまでの考察から、魯智深像の聖なるものと魔的なものは、「青頭巾」の快庵禪師と院主の二者の形象を創作する上で、快庵禪師が聖なるもの、院主が魔的なものとして分化・対極化して表現したわけではなく、快庵禪師と院主の二人の人間像に、聖なるものと魔的なもの双方が潜在していることを表現していることが明らかになった。それはまさに、魯智深が持つ多面性を、様々な異なる形をもって表現されているということになる。

秋成は、人間はすべて善にも悪にも向かう可能性を秘めていることを、その鋭い感覚で認識していた。「心放せば妖魔となり、収むる則は仏果を得る。」という言葉は、同一の人間でも悪縁に会い、精神をゆるめれば妖魔となり、精神を引き締めて心を正しく持ち続ければ仏となれることを述べたものである。人は内面に善と悪を混在させており、「直くたくましき性」を持つ者でさえあれば、心の律しかた次第で高德の聖僧にもなれば、破戒無慚の墮落僧にもなることを、魯智深像から、快庵禪師と院主の二人を描き出した。

さらに、その「直くたくましき性」を持つ者は、どんなに「無明の業火の熾なるより鬼と化したるも」、「教化して本源の心にかへら」すことができるという快庵禪師の言葉は、秋成の考えそのままである。『安言』の一段に、秋成の次のような考え方が示されている。

書ヲ読ミシ識ヲ開クト云モ。稟得シ性ノ邪、曲ニ惹レテ。闇ヲ窺ヒ垣ヲ窺キ。古人未、発ノ大言ニ上ヲ僭ス罪ヲ不知。臆、説千、古将、塞（ント）。夫物、之、性水ヨリ清キハ無ク。且直キハ非ス。縦、横、洪、漫モ其瀉クニ随

フ自、然ノミ。汲テ方、円ニ湛フレハ。亦其形ニ随フ。聖、運ノ教、化直クトモ。己カ器、之大、小方、円浅、深高、斜（斜）ニ着テ。暫ク形ヲ作ス。然トモ其形ハ性ニ非ヌコト勿論ナリ。眼、前性ノ正、直ナル人ハ。分、度ヲ不レ過シテ。過、半為スコト教、化ニ合フ。学ヘハ愈道ニ進ム。又性ノ邪、曲ナル人ハ。情ヲ恣ニシテ。所レ為自、它ニ害アリ。学ヘハ益佞、奸ヲ加フ。又曲、直相、半スル人ハ。為スコト不遂。学ヘトモ害無ク益モ無シ。太、古ノ質、直ヲ仰、慕シテ。西、学ヲ排キ。復、古ノ条、理ヲ説ト雖。空ク擬、古ノ遊、技、已。

書を読んで知識を得ても、教化を受けても、すべての人が救われるわけではない。その本人の性により、益もなく害もない何も得られない状況になる。邪曲な性の者であれば、他に害を及ぼすことになる。唯一性が正直であるものが分度を超えることなく、結果、道を進むことができる、というのである。つまり、院主が「直くたくまじき性」を持つ者であるという結論を導きだされる前の一段には、「世には不可思議の事もある者かな」から始まる古今東西における性の禍々しい不可思議を語ることによって、人間の「性ノ邪、曲ナル人ハ。情ヲ恣ニシテ。所レ為自、它ニ害アリ。学ヘハ益佞、奸ヲ加フ。」という秋成の考えを、具体的な例をあげ、読者に提示するという意図があったのである。そして、院主は一見鬼と化しているけれども、決して邪曲の性をもつわけではないことを、魯智深像を下敷きにして、秋成は指し示す。

単純な正義感で肉屋の親爺を撲殺し、五台山に入って僧になっても大酒をくらって騒動をおこし、五台山を追い出された魯智深は、「心放せば妖魔」となった姿である。他方、「青頭巾」に引用された第五回「小霸王醉入銷金帳 花和尚大鬧桃花村」での一話：魯智深は、劉老人の話を聞き、開口一番に、殺人をしてもまばたきすらしなない魔君である山賊の頭領に対し、「小僧有個道理、教他回轉意（彼が思い直すよう、拙僧に考えがある）」と、山賊の頭領

手を翻意させるために策を弄する意を告げる。この話で描かれている魯智深の剛毅さに、「収むる則は仏果を得」た姿をみる。まさしく「直くたくましき性」が表現されたものである。更に、百回本『水滸伝』第九十九回「魯智深浙江坐化 宋公明衣錦還郷」では、錢塘江に潮が逆流する音を聞いた魯智深は、以前に智真長老から与えられた偈の意味を「忽然大悟」し、そのまま安らかに大往生をとげた。まさに大徳の聖の一面を顕在化させ、最期は「収むる則は仏果を得」た姿であった。

魯智深像は、まさしく秋成の考える「分_レ度_ヲ不_レ過_シテ。過_レ半_ヲ為_ススコト教_化ニ合_フ。学_ハハ愈_道ニ進_ム」という「性ノ正_レ直_{ナル}人」そのものを体現したものであった。「性ノ正_レ直_{ナル}」快庵禪師は、その学びによって魔的なものから聖なるものに転じた人間像を体現している。かたや同じように「正_レ直_{ナル}」性を持ちながらも、魔的なものに陥ってしまっている院主は、教化に合うことで聖なる「道ニ進_ム」ことを果たすことができた。正直な性というのは、聖なる人物だけではなく、魔的な人物も持ち合わせており、そのような人物は、たとえ魔に陥っていても一念で得悟することができる。魯智深とはその行動によって、秋成が考えるこの人間の性に対する理解を、眼前に具体的に表わし、指し示している人物なのである。

(1) 「青頭巾」の翻案方法―『水滸伝』を中心に―『東洋法学』第五十九巻第三号、三三九―三五八頁。

(2) 「従来は「青頭巾」が魯智深物語を下敷きにしてきていることの意味を考えようとはしなかった。また、魔仏一如なる人間観を山僧にのみ当てはめていて、それが人間全体に該当するはずのものであるにもかかわらず、快庵禪師にまで適用してみることをしなかつた。」(徳田武「秋成と『水滸伝』―『青頭巾』による」(『日本近世小説と中国小説』青裳堂書店)、一九九二年、三〇九頁。)

(3) 鶴月洋『雨月物語評釈』角川書店、一九六九年、六〇六頁。

- (4) 注(3)に同じ。三〇五頁。
- (5) 注(3)に同じ。三〇七頁。
- (6) 小椋嶺一「青頭巾」論(『秋成と宣長 近世文学思考論序説』翰林書房、二〇〇二年)三四五頁。
- (7) 「総角」について以下の註釈が見られる。幼児の結髪の風。意によって「わかき」と訓む。(中村幸彦『上田秋成集』)髪を左右から巻き上げて結う少年の結髪。(中村幸彦・高田衛・中村博保『英草子 西山物語 雨月物語 春雨物語』)普通「アゲマキ」と訓むが、ここでは意をとって「わかき」と訓ませている。小児の髪の結い方で、髪を左右に振分けて、ちょうど角のように上に巻上げて結ったことから、あげまきといった。そこから転じて、幼児をいい、ここでは幼少より、の意(鶴月『雨月物語評釈』語釈)
- (8) 堤邦彦『雨月物語』「青頭巾」と青衣寝冠の解脱者(『近世仏教説話の研究』翰林書房、一九九六年)四〇八頁。
- (9) 注(6)に同じ。三四六頁。
- (10) 注(3)に同じ。五八二頁。
- (11) 注(9)に同じ。一八六頁。
- (12) 注(6)に同じ。三四七頁。
- (13) 内村和至「青頭巾」論(『上田秋成論——国学的想像力の圏域』ぺりかん社、二〇〇七年)三一頁。
- (14) 「開悟出来ない」という意見は、森山重雄「青頭巾」新見(『雨月物語評釈』月報、角川書店、一九六九年)、木越治「青頭巾」ひとつの読み方(『秋成論』ぺりかん社、一九九五年)などにみられる。
- (15) 注(13)に同じ。三二頁。
- (16) 森山重雄「幻妖の文学『雨月物語』」(『幻妖の文学 上田秋成』三一書房、一九八二年)八二頁。
- (17) 堤邦彦『近世説話と禅僧』和泉書院、一九九九年、一三・一四頁。
- (18) 注(17)に同じ。一四頁。
- (19) 大谷雅夫「青頭巾の問い」(『国語国文』第七十五卷 第九号、中央図書出版社、二〇〇〇六年九月)五六・五七頁。

- (20) 注(13)に同じ。
- (21) 鷺山樹心『秋成文学の思想』法蔵館、一九七九年、二五九頁。
- (22) 注(21)に同じ。
- (23) 注(13)に同じ。三〇頁。
- (24) 注(6)に同じ。三四三頁。
- (25) 澤田瑞穂『鬼興談義』中公文庫、一九九八年、三九三頁。
- (26) 顧澹湖『消暑閑記摘鈔下』商務印書館、一九二四年、一四一―一五頁。『鬼興談義』には、この話は『消暑閑記摘鈔上』に収められているとあったが、筆者が調べた資料では、「下」に収録されていた。後に続く日本語訳は筆者による。
- (27) 注(20)と同じ。三九四頁。
- (28) 上田秋成『安き言』(『上田秋成全集』第一巻、中央公論社、一九九〇年)三七・八頁。

―なかた わかば・法学部准教授―