

心敬、その連歌論と無常について

野 毛 孝 彦

「心もち肝要にて候。常に飛花落葉を見ても草木の露をながめても、此世の夢まぼろしの心を思ひとり、ふるまひをやさしく、幽玄に心をとめよ。」

心敬の弟子、猪苗代兼載は、長享二年、古市殿に与えた『心敬僧都庭訓』の中で、師とした心敬が自身に伝えた言葉として右のような一節を述べている。

つとに、歌人及び連歌人としての権大僧都心敬は、わが国における数多い中世の詩人たちの中でも、とりわけ彼が志向した連歌の世界においては、最も中世的な色彩の強い、おそらくはその頂点に立つと目される、卓抜した詩人の一人であった。わけても、その彼を中世の歌や連歌における、ある意味では最高の場所に位置づける詩人にしたものは、そのすぐれた歌連歌論においてであった。

ところで、心敬は、その『さざめごと』『ひとりごと』『老の

心敬、その連歌論と無常について

くりごと』等の限られたいくつかの自己の述作の中で、折りにふれ、しばしば、彼の芸術理念となった「仏教歌道同一論」⁽¹⁾、もしくは「仏道歌道一如觀」⁽²⁾と呼ばれる理論を展開するとともに、他方、それにかかわる、冒頭に示した如き彼の無常觀をくりかえし説いている。ありていに言えば、彼の無常觀とは、いわば彼が芸術理念として志向したところの彼自身による即一的な歌道と仏教との一元化を根底から支えた、彼一個の芸術における最高の美的理念であった。そして、その美的理念はまた、わが国の中世の詩歌全体を大きく貫ぬく美的理念でもあった「幽玄」⁽³⁾と言う言葉が示す美的概念の中に、彼なりの新しい美的要素をくみ入れることによって論理化されているのである。

「さて此道は、中にも幽玄体を心にとめて、修行し侍るべき道なる哉。古人語り侍りし。いづれの句にもわたるべき姿なり。いかにも修行肝要なるべし。されども昔の人の幽玄と心得

たと、大やうの輩の思へると、遙かにかはり待るとなん。古人の幽玄体ととりけるは、心を最要とせしにや。大やうの人の心得たるは、姿詞のやさばみたるなり。心の艶なるには入りがたき道なり。」

心敬は『さざめごと』の中で、「幽玄」について右のように述べているが、すでに明らかなように、ここでは、姿詞のそれと、心のそれとの相違を鋭く指摘するとともに、希求すべき真の幽玄とは、「心の幽玄」であるとし、その「心の幽玄」とは、即ち「心の艶」なるものであるとも述べている。

心敬によれば「艶」とは、「あながち句の姿、こと葉のやさばみ、花めきたるにはあらず。胸の中清く、人間の色欲うすく、よろづにあはれ深く、物ごとに跡なき事を思ひしめ、人の情を忘れず、その人の恩には一の命をも軽く思ひ侍らん人の胸より出でたる句なるべし。」と言うものであったが、こうした意味概念をもつ「心の艶」こそは、まさしく彼独自の無常を根底とする「冷煖自知」⁽⁴⁾「無師独悟」⁽⁵⁾による「冷えさびたる」境地を言うのであった。

「これは言はぬところに心をかけ、冷え寂びたる方を悟り知れとなり。』『さざめごと』

「此道はひとへに余情幽玄の心姿を旨とし、いひ残し、ことわりなき所に、幽玄感情は侍るべしとなり。』『さざめごと』

心敬は常に、右記の如き「言はぬところ」「ことわりなき所」の内面における心地の修行、「つまり、先づ艶をむねと修行し侍るべし」『さざめごと』と言った「心の艶」についての修行をくりかえし説いてやまなかったが、それが彼の芸術上における最も特徴づけられる美となる時、もはや「氷ばかりは艶なるはなし。』『ひとりごと』と言う、きわめて注目すべき提言となつて現われてくるのである。

さて、心敬における無常観については、なによりもその歌連歌論とに關連して、彼の内面下における道心の問題が重要視されねばならないだろう。

すでに知られる如く、心敬は応永十三年（一四〇六）に紀伊国名草郡田井庄に生れ、文明七年四月十二日、齡七十をもって相模の地、大江山麓で没している。

その生涯を見るに、彼はわずか三才で上洛した後、年久しく比叡山横川においてかなりの仏道修行にはげみ、やがて四十四、五才頃から三年ほど三井寺仏地院に日を送り、その後四十才頃から音羽山麓十住心院に居を移すとともに、その院主となつてゐる。

そして、はからずも彼が六十二才の時、時の大乱「応仁の乱」に遭遇したため、やむなく住みなれた十住心院を離れて東国流離の旅に出で、遂に帰洛することなく、その地で生涯を終える

ことになるが、結局、彼はその権大僧都と言う極官位が示すように、終生僧籍を離れることなく、しかも、「本より歌道は我國の多羅尼也」『さざめごと』とまで断じて深くかゝわったその連歌の世界においてさえ、あえて当代一流の名声を博しながら、たえずその外辺にのみしか己れ自身を位置づけなかったのである。

その意味では、彼の幼時の際のこの仏門帰依は、もとよりその年令からみて自らの意志ではなかったにしろ、彼の生涯を決定的なものにさせた、最も大きな出来事であったと言える。

それはともかく、こうした生涯の経緯をもつ心敬が、その歌連歌論を展開するにあたって、やゝ過度と思われるほど頻繁に、仏道に裏打ちされた経文などの仏教用語（ことに禅語を多く）を用いたことは、けだし当然であったと言わねばならない。

それについて、津田左右吉氏は「心敬はこれを説明する時、禅宗の思想を聯想しているが『さざめごと』、それは好んで禅語を引用する彼の一家言に過ぎない。』『文学に現はれたる国民思想の研究二』と述べているが、むろん、そうした一面を否定できないにしても、いわゆる彼本来の歌連歌論の骨子となった「仏道歌道一如観」や、その背後における無常観の問題を考察する時、そうした見解はおよそ皮相なものであったと言って過言ではないのである。

心敬、その連歌論と無常について

のみならず、彼の歌連歌論における仏教用語の転用は、ただに彼一個の表現上の趣好の問題や、あるいは彼特有の仏教と芸術との相関関係に基づく援用（思想上の）問題ではなく、まさに彼自身の「存在」そのものにかゝわった、芸術、ないしは仏道そのものの問題であったのである。

ことに、彼の「存在」の問題に限って言えば、その内面における無常観の問題は、その両者の根底に横たわった、きわめて本質的な彼の世界観の問題であったと言えよう。

「悟りに心をかけずば、いかでか歌道の生死をはなれ侍らむ。法に、空門大悟の心をも猶有所得とおとす。』『さざめごと』

「法華にも、諸法は空を座とすなり。』『さざめごと』
「仏五十年の説法も、三十年は畢竟空を説けりとなり。』『さざめごと』

「親句は教、疎句は禅、親句は有相、疎句は無相、親句は不了義、疎句は了義経」『さざめごと』

心敬は、その論を説明するに、あたかも一見こじつけと思われるほど、実に執拗に「空」「無」を論じている。

そして、自身また「此身は土灰となれるに、彼いきの一すぢいちづにか行侍らん。我のみならず、萬象のうへの来りしかた、去れる所こそ尋極たく侍れ。』『さざめごと』と述べ、無常そのものを観じ極めようと言う並々ならぬ積極的な姿勢を示し

ているのである。

しかし、これについて留意するべきは、すでに彼が『さざめごと』の中で、「誠の歌人の心は有にも無にも、親句にも疎句にもとどこほるべからず。仏の心ちのごとくなるべしと也。」と述べて、もはやそうした「空」「無」が、「有」「無」をこえたところの、いわゆる「有無相即」のそれであるとしていることである。

このことは、彼の無常観が津田左右吉氏も指摘しているように、明らかに、深く禅における不立文字、無相、絶言詮の境に立脚するものであったことを如実に示すものであった。

唐突ながら、わが国における曹洞禅の始祖、沙門道元は、「生死事大、無常迅速⁽¹⁰⁾」と言う彼なりの自覚から、遂に「身心脱落、脱落身心⁽¹¹⁾」の世界を現成せしめるに至ったが、彼はその「脱落」世界に至る道への最重要条件として、なによりも「無常を思ふ」ことを挙げている。

『随聞記』には、「我れ始めてまさに無常によりて聊か道心を発し、終に山門を辞して⁽¹²⁾」と、道元における自身の道心との出合ひの経過が述べられているが、そこに示された「無常」とは、たんに観念的でありきたりな、表現としての「無常感」や「無常観」ではなく、一言にして言えば、彼自らが得た現実体験以外のなにもでもなかったと言えよう。

ところで、同じ沙門の身であった心敬が、「いづれの道も人間の無常変遷を念々に忘れず、』『ひとりごと』、「此世の無常変遷のことわり身にとほり、なにの上にも、忘れざらん人の作ならでは、」と「無常変遷」を語る時、その彼の「無常観」もまた、多く自らの現実体験によるところのものであったと言っよう。

前記の如く、心敬の生涯は、わが国の歴史の中でも「応仁の乱」を頂点とする未曾有の歴史を背景にして貫ぬかれている。

いみじくも彼は、『ひとりごと』の冒頭に、「さて此世の事はみなまぼろしのうちながら。三のさかひ火の中にして。くらしみみちてひまなき事。まのあたりさとしり侍れども。かばかりつたなき時世の末に生あひぬるこそ浅ましく侍れ。五十年あまりの事はあきらかに見き、侍り。」と述べ、それに続いて、「それよりこのかたは、天が下かた時も治れる事侍らず。三十とせの比より。はからざるにあづまの乱れ出来て。年月を経。幾千万の人劔に身をやふりうせまどひ侍れども。今に露ばかりもおさまる道なし。其後いく程なくて。赤松の亭にての御事などいでき。後は年々歳々天下つえつくばかりも長やかなる所なし。諸家の内さへ思ひくゝに君臣同僚のあひだ乱れやぶれて。さまざまの人数を尽して失侍り。君臣たがひに我国々にとりくみてよるひるのたゝかひ侍れとも一所おちつきたる方なし。あまざ

へ昔聞も伝へぬ徳政などといへる事。近き世よりおこりて。年々辺都の土民十方より九重に乱れ入て。ひとへにしら浪の世となして。万人をなやまし。宝をうばいとること。つや／＼いとまなし。かるがゆへに民もつかれ。都もおとろえ果て。萬の道方が一も残らずとなり。さるに此七とせばかりのさき。なが／＼しく日でりて。あまが下の田畠の毛一すぢもなし。都鄙万人上下つかれてうかれ出。道のほとりに物乞。伏まるひ失侍る人数。一日の内に十万人といふことをしらず。まのあたり世はかき道とはなれり。むかし鴨長明方丈記といへる双唇に。安元年中に日照りて。都の内に二万余人はかりは死人侍り。大風に火さへ出て。樋口高倉の辺よりはじめて。中御門高極まで火とひありきて。都やうせ侍るなどしるしをけるをこそ。浅ましくも偽とも思ひしに。たちまちにかゝる世をみる事。ひとへに壊劫末世の三災こゝに極まれり。乱れかたぶきたる世の積りにや。」と述べている。

もはや、こゝにも記されているように、かつて鴨長明がその『方丈記』の中で、「世の不思議を見る事や、たゞ／＼になりぬ。」として描いたところの末世の世相は、心敬にとって、まぎれもない眼前の事実であったのである。

しかも、「あまさへ昔聞も伝へぬ徳政などといへる事、近き世よりおこりて。」と記している如く、同時代に現出した土一揆

心敬、その連歌論と無常について

や、嘉吉、永享、応仁などの乱は、いわば前代未聞の、おどろくべき乱世の極まりを象徴する歴史的事件であったと言つてよいのである。

例えば、有名な正長二年の土一揆⁽¹³⁾については、公家の中山定規がその日記『薩戒記』の中で、「正月廿九日、丙子、天陰風寒、或人曰、播磨国土民如旧冬京辺蜂起、国中之侍悉攻之間、諸庄園代加之、守護方軍兵為彼等或失命、或被追落、一國騒動希代法也云々、凡土民所不可令侍在國中云々、乱世之至也」と述べ、この「下剋上の時代」と呼ばれる時代を大きくゆるがしたものは、ほかならぬ、室町体制下の底辺にあった農民たちであったことを明確に指摘している。

また、嘉吉元年、時の將軍足利義教を守護職の一人赤松満祐が弑逆した「嘉吉の乱」に至っては、『看聞御記』がその中で、はしなくも、「將軍此如犬死、古来不聞其例事也」と記している如く、時代の支配者に立つ側から言つても、まさに前例のない、乱世の至りに至つた時代であった。

かかる時代に「生」をともした心敬が、その晩年に「都のうち目の前に修羅地獄となれり」「ひとりごと」と言わしめた「応仁の乱」によって、心ならずも、伊勢参宮や東国への招きを理由に関東下向を決意し、ついに「心敬等都をいでてひとへに流人のごとくなりはて、」『心敬僧都庭訓』しまった時、彼

自身をも含めた時代の無常性は、彼が道心によって内観したところの無常観を、優に越えたものであったと言つてよい。

加うるに、彼には「あまさへ、壮年の比よりいたつくこと年久しく侍て後は、むねの内さながらかたみに入る水のごとく一の露もとどまらず」「菩提」「三十より此のよの夢は破れけり松吹かぜやよその夕暮」「権大僧都心敬集」と述べたところの三十歳代頃からの多年にわたつて彼自身を苦しめた病があり、この体験に根ざした彼一人の深刻な「死生観」の問題は一層その「無常観」を深化させたものにしていたのである。

ともあれ、こうした体験をもつ心敬にとつて、いまや「無常」とは、明白にぬきさしならない冷徹な現実の姿であり、実相そのものであり、それ以上に、なににもまして主体的事実であつた。

さて、わが国の中世全般をおつた「無常観」⁽¹³⁾は、その前期において「有」から「無」への、いわば詠歎的な「色即空」への、ほろびの「無常観」があり、しだいに極限化されて、「無」から「有」への、言つてしまえば、「無」に定位する「空即色」への「無常観」に変化してきたのであるが、その変移の推進力となつたものは、言うまでもなく、禅における「無常観」であつた。

その生涯を真言の僧として深く仏門に帰依した心敬自身、前

にも触れたように、「無常観」については、時代に即応した自身の体験もさることながら、禅のそれにきわめて強い影響をうけている。

『さぶめごと』には、「仏の正法眼蔵・涅槃妙心の所をも、迦葉ひとりこそ破顔微笑し給ひしか。まことに単伝、密印、不立文字の道なるべし。」と言つた言句が使われているほどである。

端的に言つて、こゝで問題となる「無常」とは、換言すれば、あらゆるもの、一切の否定を意味している。

つまり、一切の存在を「無」にたかえらせることによって、「有」を「無」とし、「無」を「有」とすることによって、いわゆる相対の絶対否定即肯定を、本来的自己の中に現成せしめ、たえず維持させようとするのであつた。

すなわち、「無常」を根底とする「一切の否定」の在り方とは、永遠に定住することのない、無限の否定行にほかならない。

「法に、空門大悟の心をも猶有所得とおとす。」とある如く、一切の放下は、放下を徹底させつゝ、なお、その放下をも「有所得」として放下すると言つた構造を内包しているのである。

心敬の「無常観」を考察する場合、まずこのような透徹した彼の「無常」の自覚こそは、彼の生涯をほとんど一貫して流れた、自身の「存在」の「在り方」とそれにつらなる「歌道即仏道観」

の根底にあった最大の基調であったと言つて過言ではない。

つとに、心敬は『さざめごと』の中で、「此さまさまの跡なしごと、朝の露ゆふべの雲のきえせぬほどのたはぶれ也。はかなきすさみなる哉。仏の御法をだに心にとどめ侍れば風に落ちぬるなど申すとかや。此道をさともしらんよりもただいまの当来一大事因縁を尋ねあきらめ、永く生死をこそ捨てたく侍れ。

いたずらごとに光の陰をけちてくらきにいり侍らんこそ八千たびくいてもあまりおほく侍れ。」と述べて、「歌連歌」そのものを、「跡なしごと」「たはぶれ」「はかなきすさみ」「いたづらごと」と断じ、第一義とする「無常」の前には、いとも容易に否定してやまない。

他方、『ひとりごと』には、「まことに唯今をしらぬまぼろしの身をば忘れて、常住有所得のみに落て、さまざまの能芸学問の法などとののしりあへる、おろかなるかな。」と述べて、たゞに「歌連歌」のみならず、彼本来の「仏籬祖室」の道をも否定しているのである。

畢竟、くり返し言えば、心敬にとつて「無」とは、まこと自己のそれをも含む、一切の當為の否定にはかならなかつた。

しかし、また一方では、時として「しかはあれど、此道にうとき人は、四のときうつりゆき、万堺の上に色さまざまのえんふかきことわりをもしらず。ただ壁にむかひて甕をかぶりて。

心敬、その連歌論と無常について

一生をおくれりなどいへり。いかばかりの権者学生などとして、かしがまほしき人も哥道より見れば、優艶のかたをくれて、あさきことのみおほしと也。』『岩橋下』と述べて、同時に歌道へのひとつかたならぬ積極的な意義を説いてやまないのである。

結局、かかる心敬の内部の姿勢は、たんなる二元的な発想を契機とする歌道、仏道の対立止揚の問題を一挙に越えて、己れの「存在」の「在り方」そのもの、問題に発展するとともに、かつ収斂されてくるのである。

なぜなら、心敬にあつては、その自己の「歌道仏道一如観」は、当初から仏道と歌道とが対立止揚の場をもたない一元的なものであつて、その両者を同時に「無」を契機とする否定的媒介によつて、たえず否定しつづけると言う形で深められているからである。

そのことは、逆に彼自身の「存在」の在り方にかゝつた道心と歌道とが、各々、本来厳然と画さるべき性質と対立矛盾をもつていたにもかゝらず、彼自身の内部において、いわば対立止揚を捨てた場において、即自、止揚を志向すると言う、逆説的構造によつて裏打ちされていることを示すものであつた。

ところで、問題の心敬における「存在」の在り方については彼がゆくりなくも『老のくりごと』の中で述べた、「只、数寄と道心と閑との三つのみ、大切の好士なるべく哉」と言う見解

こそ最も注視されるべきものであらう。

彼は、道心についてはむろんのこと、数寄や閑について、「たゞすきといふもの肝要にて候。」「心敬僧都庭訓」「いかにも老後よりの数寄、まことの心ざしの好士なるべく哉」「さざめごと」「しなたけやせさむくらうらうしくいはぬ心のほひのあらは閑人の口よりいづる物なり。」「さざめごと」などと、いたるところで、さまざまに語っている。

端的に言つて、もはや、心敬にとつて数寄と道心と閑とは、自身の「存在」の在り方への究極の理念でもあり、そして、その三つを「無」を媒介にした「即」で結びつきえたものが、彼の意図した最も具体的な理想像でもあった。

この場合、心敬の言う「閑」とは、芸術を志向するに最要不可欠な条件となった、自由な「存在」としての主体性の確立の場を意味し、「数寄」とは、なおその「存在」の上に立って、限定された一つのを、あえて積極的に選びとる主体的（個体的）自由を意味している。

しかも、注意すべきは、この二つの自由が、「無常」を主軸とする道心の、きわめて不安定な、しかし同時に、ある意味では最もたしかな足場の上に構築されていることである。

このような心敬の「数寄」や「閑」に対する見解、内面の位置づけは、彼の芸術を理解する上で、見逃がしてはならない最

も重要な点であり、なかならず、彼が主体性の確立の場を、「閑」と言う「遊び」の性格をもつ、無償の行為の場においていることは、芸術のもつ一面の本質を美事に把握していたことを証するものであった。

すでに記したように、「さとりにかけずばいかでか歌道の生死をはなれ侍らん。」と彼は述べているが、心敬にあって、歌連歌は、「跡なしごと」「たはぶれ」「はかなきすさみ」「いたづらごと」において、はじめて本来の歌連歌となりえたのである、道心もまた、それを無限に否定したところにおいて、本来の道心でありえたのである。

このことは、逆に、彼の歌道がたんなるディレッタンティズム⁽¹⁵⁾の域を越えたものであったばかりか、彼の道心もまた、当然とは言え、はるかにディレッタンティズムを越えたものであったことを意味する。

わが国における中世の、西行や長明を代表とする数奇者の多くが、およそその上に立ちながら、歌道も道心も、同じくディレッタンティズムの域を越えていないのに反し、彼の数奇がそのようなディレッタンティズムを越えた、己れの「存在」にかかわる「人間生死」の道であったことは、きわだって注目すべきことである。

もとより、歌道が仏道に入る媒介であるとする考え方は、心

敬も「西行上人も歌道はひとへに禪定修行の道とのみ申されし也。」と述べているように、古く西行時代からあり、彼もその伝統をうけつぐものであったが、心敬の場合、とくに注意すべきは、その「歌道即仏道」が、直ちに、「仏道即歌道」への逆転の契機をもっていたことであろう。

つまり、悉達太子の「発心無常の心ざし」『さざめごと』、迦葉尊者の「一大事の心ざし」『さざめごと』を根底とする「人間生死」の道は、その「生死」を離れて、「生死」の道があるのであり、「歌道生死」の道も、その「生死」を離れたところに歌道があったのである。

さて、心敬は、真の佛、真の歌連歌について「佛法を修行して、真の佛法を修行して真の佛を尋ね知らむにも、歌道を工夫して明らかな所を悟らむも、いかなる形をまことの佛、いづれの姿を至極の歌連歌と定め侍らむ心は、おろかなるべくや。」と自ら問を發し、「まことの佛まことの歌とて、定まれる姿あるべからず。たゞ時により事に応じて、感情徳を現はすべしとなり。天地の森羅万象を現じ、法身の佛の無量無辺の形に變じ給ふごとくの胸のうちなるべし。」「たゞ一つ所にとどこほらぬ作者のみ正見なるべしとなり。」と答えている。

これを見るに、彼は、あるべき真の道心、至極の歌連歌も、ともに、一定の形や風体、固定した理念と言うものはなく、い

心敬、その連歌論と無常について

わゆる一所不住、無心所着の場において、念々に生ずる森羅万象の事や物に應じて、真実の姿が現成するものだとしている。

この種の見解は、一切の否定に立つ「彼の無常観」から考えて、とくに目新しい見解ではないが、しかし、彼が「たゞ時により事に應じて」、「天地の森羅万象を現じ」と言う時、その即応の仕方は、「森羅万象」へ自らを帰順させることによって現成せしめると言うよりも、むしろ、仏道や歌連歌における彼の主張する心地の修行によってなされるものとしていることは留意されねばならない。

再び、冒頭に記した「心もち肝要にて候。常に飛花落葉を見ても草木の露をながめても、此世の夢まぼろしの心を思ひとり、ふるまひをやさしく、幽玄に心をとめよ。」に思ひ戻って心敬の「無常観」を考えると、彼がその内部に「無常」をおく主眼の理由は、「幽玄に心をとめよ。」と言う心もちにあつたことである。

すなわち、心の艶ならしめる心こそ肝要だとして、それゆえにこそ、「無常」を基底とする「心の幽玄」「冷え寂び」の境地を悟り知れとしてしていることである。

はたして、こゝに彼の「無常観」の一つの重大な問題点が提起されていると言わねばならない。

『所々返答』には、「まことに此道は、あふげばいよいよ高

く、きればいよいよかたしとなれば、猶修行のかたありたくみえ侍る歟、此道はひとへに工夫のうへのみなるを、拙者なども、年久しくかたはらにて、ほしきまゝに侍しこと、後悔は千たひにも過てこそ歟侍れ、工夫修行とて、あながちに、さかゝるはるかに侍らす、たゞ、えんになさけふかく、此道より世間の夢中、まぼろしをも悟しり、述懐、恋、旅、無常の句などをも、其事になりかへり、その心になりはて、一つぶの涙をも、一念の無常をもすゝめ侍らんためと、ひとへに心をもしづめ、人間の色欲もはなれ、当来の一大事をさとしり、思ひいれ侍らむのみなり、」と述べ、彼が言う「無常」の心は、逆に、この道（歌連歌）より、思ひ至れとしているのである。

彼にとって、前にも述べた如く、すでに、「無常」とは主体的事実であった。にもかゝらず、（むろん、その時代の無常性によって、内部の無常観も一層、深められてはいったのだが、）彼は「無常」を観じとる姿勢にあって、道心に裏打ちされたところの自己の内面における心地の修行において、より深く極めようとしているのである。

ここには、たくまらずして、心敬の「無常観」が終始内面に向つてのみ徹底する志向性をもっていたことを示すとともに、他方では一つの限界としての、そこから自らをして「無常への主体化」へ進む飛躍の道をもたなかったことを意味する。

このことは、「中世の芭蕉」と呼ばれる心敬自身のそれと、近世に生きた実際の芭蕉のそれとを比較してみると、かなりはつきりした相違点がうかがわれよう。

ともに、心敬の場合も、芭蕉の場合も、多少のニュアンスの差こそあれ、深く禅のもつ「無常」に逢着して、それを根底に、己れの詩歌を「あだなしごと」「妄執」と観じたのは同じであるし、また、そこに立脚して己れの詩歌をいわゆる「即」の場にもちこんで、発展達成させようとしたのも同じであり、絶えざる否定構造をもつその「無常」を観じ極めようとしたのも、また同じものであったと言つてよい。

しかし、心敬の場合、その「無常」を観じ極めようとする姿勢は絶えず歌道と仏道との一如観をとまなしながら、主体の内面に向かつてのみ達成されようとしているのに対し、芭蕉の場合、その「無常」のもつ無限の「否定行」を、主体の「存在」の「在り方」にまで敷衍して、あくまでも徹底した自己放下から、あえて自らの位置を風狂と言う場に措定して達成しようとしていることである。

つまり、芭蕉は、その自らの「無常」を、無常の主体化への道に位置づけ、自己の「存在」にかゝわった芸術を含む行為を主体を、実践的な一所不住の旅と言う否定態によって裏打ちしつつ、なお「この一筋につながる」と言うところに、自己の「存

在」をおいたのである。

結果として、その二者の相違点は、それぞれの生きた時代を背景とする、個々の「生き方」の違いによって明瞭にされてくる。

まず心敬は、未曾有の乱世を背景に、時にはその渦中にまきこまれながら、その生涯を敬虔な仏徒として送っている。

そして前にも述べた如く、「無常」とは、彼にあってまさしく「現実」そのものであり、自身の「存在」もまた、そのまゝの形で「無常」なる「存在」の在り方であった。

こゝでは、世俗の中にかゝらずらわう「生き方」も、僧堂の中に仏道を行ずる在り方も、ともにその「存在」形式において、さしたる相違はないと言ってよい。

こうした状況下において、心敬のもつ内面の「無常観」による否定は、時代に対する直接否定や、自己の「存在」否定よりも、眼前にみる「無常」と、道心によって内観するところの「無常」を、内面において極めつくすと言う姿勢しかなかったと言って過言ではない。

彼の「数奇」、「好き」は、こうした内面の「無常」に支えられて、「あだなしごと」と観じつゝ、逆に、その「無常」を支えると言う特異なパラドックスの上に位置している。

そして、その「数奇」を成り立たせるものは、「閑」なる主

心敬、その連歌論と無常について

体の在り方であった。

心敬の言う「閑人」、「閑家」つまり「閑居」と言うことは、無常変遷の世をそのまゝにうけとる「心の艶」なる在り方の場所を意味しているが、ゆくりなくもそれは、同時代の動乱の世の「動」に対して否定を意味する、「静」の場の確立を意味している。

他方、元禄期に生きた芭蕉は、幕藩体制の確固と固定化した社会を背景に、その晩年、「ある時は仕官懸命の地をうやみ、一たびは仏籠祖室の扉に入らむとせしも」とした、僧俗二つの生き方をわび、そのわびをもわびつくして、風狂の場に自らの身をおいている。

風狂とは、具体的には一所不住の「旅」を意味しているが、それは、彼の内面の「無常」を、己が「存在」の在り方の上に位置づけたものであった。

「無常」が、一切の、しかも無限の否定行であるとすれば、彼の場合、そこに立脚する自己放下のゆきつくところ、「造化帰順」への道しかなかったと言ってよい。

そこから、彼の「森羅万象」への出合(20)の場が生れるとともに、風狂の「狂」(21)への道が開かれてくるのである。

結果として、芭蕉は、絶えざる自己否定から、自らを無用者とし、「妄執」と観じたその「俳諧」を無用の風雅として、再

び世俗に帰る契機をよく得たのであるが、「狂」によるその無用者、無用のはかりごとへの徹底は、はからずも同時代の世俗に対しての徹底した否定を意味したのである。

要諦は、同じく「無常」を根底としながら、心敬においてその否定行は、主体の内面に向って推進され、芭蕉において、そこから「無常の主体化」に向って推進されていったということだろう。

そして、その二者の根本的な差違は、もとよりそれぞれが生きた時代の違いもさることながら、よくそれを契機に再び、心敬は道心に、芭蕉は世俗にたち帰っていったと言うことであつた。

さて、再びくり返せば、端的に言つて、心敬の歌連歌の修行とは、心の修行を意味している。

そして、その心の修行とは、また仏道の修行であり、人生の修行でもあつた。

かゝる心敬の心の修行とは、「当来の一大事」を悟りしり、「幽玄に心をとめる」と言うことであつたが、もはや、彼が意味した美とは、表現以外の、そのような心の美にほかならなかつたのである。

彼は、「むねのうち清く、人間の色欲うすく、よろづにあはれふかく、物ごとに跡なき事をおもひめ、人のなさけを忘れ

ず、その人の思には、一つの命をまかるくおもひ待らむ人、」と、あるべき真の人の姿と心の美をくりかえし語つたが、結局乱世に生き、乱世の真只中に生を終えた心敬が、「世には人花には梅のにほひ哉⁽²²⁾」と、なによりも人間第一と考へ、そこに「有情」の「なさけぶかさ」をおいたものは、同時代のもたらした激しい「人間無常」の観であつたのである。

註

(1) 石田吉貞『隠者の文学』、昭和四十三年、塙書房。氏はその中で、心敬の「歌道即仏道論」を「歌道仏道同一論」と呼んでいる。そして、「これは、隠者文学がながく志向した信仰と美との一文化を、芸道意識のはかに論理的に完成しようとしたものである。」と述べている。

(2) 木藤才蔵「無常感と文学の問題」、昭和二十四年二月号『国語と国文学』。その他、『校註さゞめごと』などの中でも、氏は、「歌道仏道一如観」と呼んでいる。岩波、日本古典文学大系の『連歌論集 俳論集』の解説の中で、氏は「心敬にとって、人生修行と歌道修行とは決して別のものではないという事である。歌道の修行が人生修行であり、同時に仏道の修行にもなるのである。」と述べている。

(3) 能勢朝次『幽玄論』、昭和十九年、河出書房、氏はその中で、「心敬の艶は、やさしさの中に、無常観と論理的な正しさとが強く反映して居る美を意味する」と述べている。

(4)・(5) とともに『さゞめごと』の中で使われている用語であるが、「心の艶」に至る修行稽古の究極において達成させるところを意味

している。平らたく言えば、「おのづからしらるべき物也。」「さゝめごと」と言うことである。

(6) 心敬の東国流離の時期については、大きく文正元年と応仁元年説の二つがあるが「拙文『心敬年譜』明治大学文学部紀要、『文学研究』第十六号、昭和四十一年十月、参照」、近年しだいに応仁元年説に落ちつくようになってきている。

(7) 「比道を仏法などより劣に思ひ給べからず。天空にては陀羅尼梵語を説、我朝には神明和光為化度和歌をのぶ。これ則比国の陀羅尼なり。生死をさとり、仏神の感応一代説教の理に豪発の勝劣あるべからずと也。」と、心敬は、文明二年初秋奥州会津において興俊大徳に与えた『芸草句内岩橋跋文』の中でも述べている。

(8) 津田左右吉『津田左右吉全集第五卷』『我が国に現はれたる国民思想の研究二』、三四七―八頁。昭和三十九年、岩波書店。

(9) 西尾 実『中世的なものとその展開』、三八三頁。昭和三十六年、岩波書店。及び、拙文『芭蕉における風狂の精神』(その一・その二)、札幌大学紀要「教養部論集」、昭和四十三年三月参照。

(10) 「生死事大、無常迅速」とは、生死、つまり、死を一大事として、死から還って生きる姿勢を意味する。生死をはなれて生きることがそれである。『正法眼蔵随聞記』に、「示ニ云ク、無常迅速なり、生死事大なり。暫く存命の間、業を修し学を好マンには、たゞ仏道を信じ仏法を学すべきなり。」とある。

(11) 「正法眼蔵現成公案」につきの一節がある。「仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、方法に證せらるるなり。方法に證せらるるといふは、自己の身心、および他己の身心をして脱落せしむるなり。』『宝慶記』には、「拜問す、身心脱落とはいかん。」堂頭和尚示して曰く、「身心脱落とは座禪なり。」と記している。

心敬、その連歌論と無常について

(12) 『随聞記』には、「真実無所得にして利生の事をなす。即ち吾我を離るる第一の用心なり。此の心を存せんと思はばまづ無常を思ふべし。」とも述べている。

(13) 永原慶二『日本の歴史10』『下剋上の時代』六七頁。昭和四十年十一月、中央公論社。氏はその中で、「永享、嘉吉の乱は室町幕府の面目を丸つぶれにした事件であったが、もうひとつ、これとからみあいながら幕府の屋台骨をゆるがしたものに土一揆があった。中略。しかしその蜂起が、幕府自身にとっても、また貴族や僧俗にとっても、明らかにおそろべき事態と認識され、事実、社会的にもいちじるしく大きな影響をもった最初のものは正長元年(一四二八)の土一揆であった。」と述べている。

(13) 石田吉貞『隠者の文学』(前掲書)、五七頁。「無常観には本来二つの意味があった。一つは万物はたえず転変して常が無いという意味、一つは一切は虚仮で実有ではないという意味である。一切がたえず転変して常がないならば、転変の過程のみがあって実体は無いわけであり、一切は有るがごとく見えて実は無い。仮有虚、仮でないければならないからである。中世の無常観は、時代によってかなりはっきりとこの一つにわかれた。」

(14) 田辺 元『正法眼蔵の哲学私観』三八三頁。『古典日本文学全集14』昭和三十七年、筑摩書房。

(15) 唐木順三『中世の文学』八頁。昭和三十年十月、筑摩書房。「歌人西行法師といふとりあはやは不自然がある。歌人で法師、法師で歌人といふのは当然ではない。そこでは、歌人がディレッタントになるとともに、法師もまたディレッタントとなる。そうしてこの双方のディレッタントイズムの最後のよりどころか「数奇」といふ観念であった。」

(16) 拙文『芭蕉における風狂の精神』前掲書、一六六頁。

- (17) 芭蕉『笈の小文』『幻住庵記』
 (18) 注(17)
 (19) 拙文『芭蕉における風狂の精神』前掲書。
 (20) 前掲書(19)
 (21) 前掲書(19)
 (22) 『芝草句内発句』
 (23) 『芝草句内発句』 自注に「比世にかばかりの有情侍れども中に
 もなさけふかきは人第一也。又、萬木に花も匂も侍れども、梅にこ
 ゆるはあるべからず、対し侍り。」と記されている。