

心 敬

——その作品の非仏教的性格について——

井 手 恒 雄

普通に、連歌は心敬あたりから仏道の教理を加味して、格別の風味を持つものに成つて行つたと考えられている。即ち、既に二條良基によつて、和歌と連歌とはも同一の道で、それが即ち仏教の根本と一致するという説が唱えられていたが、その論が今川了俊から正徹を経て心敬に至りまさに円熟に達したと言ふべく、心敬によつて、従来歌道の理想とした幽玄の上に、更に仏道の教理が加味され、^(註一)日本文芸史上空前の一生面が開かれて行つたといふのである。

本稿は、右の如き常識的見解に対する筆者の異見を綴つたもので、心敬の作品を通じて見られる非仏教的傾向を明かにしようとするものである。私は心敬の歌論よりも、むしろ彼の作品そのものを吟味することによつて、彼の芸術の本質を明かにし、その土

で、普通常識的に、仏教こそは連歌乃至一般に日本文芸の内容を豊富深遠ならしめるにあずかつて力のあつた恩恵者であると信ぜられてゐる、その誤謬を正し、又例の、文芸風雅の極致が仏道の妙諦と一致するというが如きわが中世人の信念が、眞実のところ歴史的に何を意味したかを、明かにしたいと思ふのであるが、全体が抽象的な議論に墮することを極力戒め、始終その作品の表現そのものを問題にすることに努めた。

(註一)山田博士曰く、「竹林抄の七人のうち、委しくその意見を後世に傳へたものは心敬一人だけであるが、その心敬の意見はまさしく当時の連歌道の理想を明かにしたものであるのみならず、連歌についての理想論を述べた点に於いては空前絶後の唯一の人である。心敬の理想とする所は、和歌と連歌とはも同一の道で、それが即ち佛道の根本と一致するといふのである。かやうな思想は既に二條良基によつて唱へられたのであつたが、その論が、今川了俊から正徹

を経て心敬に至り、まさに円熟に達したといふべきである。和歌と連歌とはいささかの事までもかはるべきでないといふことを彼は「さゝめごと」に言つてゐるが、それは「老のくり言」にもくりかへされてある。さうして彼は事毎に歌と連歌とを併せ説かうとしてゐる。さうしてその廣義の歌道は又佛道と一致するものであると主張してゐる。それはたとへば馬上集に「此道に十徳をあげ、又十徳を和して百徳をつくり上げけるも天台十徳に露程もかはらず。第一に自解佛乘の位をあげらるるは歌道の位也」といひ「さゝめごと」にも亦屢々歌道佛道の一致を論じてゐる。さうして、心敬が言ふ所の歌道の極致は「眞実の歌道は大虚の如く、人々個々円成の上なり。もとより証は他によらず」といふ如く、自家内証の言語道断の境であるといふことであらう。心敬の理想とする所は従來歌道の理想とした幽玄の上に、更に佛道の教理を加味してここに空前の一立面を開いたもので、わが文学史上まさしく偉観と称してよいものであるが、わが文学思想はここに一の新しい泉を発したもので、それが後に大きな流れとなつて廣がり行くのである。」(岩波講座「日本文学」『連歌及び連歌史』九四—九五頁)

二

都を捨てし山も住みうし
思ひやれ横川の峰の秋の暮

(以下引用する作品はすべて『竹林抄』所收のものである。)これは彼の幾つかある横川の詠の一つであるが、この連歌には注意すべき発想が盛られている。

前句は、都を捨てて山に籠つたが此処も住み憂き場所であつた、

というのであるが、それが附句によつて、比叡山横川の僧坊で修行する一出家者の哀切な詠歎に迄高められている。此の詩境の意味するものは何であるか。

一体此の場合「山も住みうし」は、何が住み憂いのであろうか。この「住みうし」は、一寸考えると何か寂寞を訴えるもののようにある。それはそうであるが、その寂寞は特別のものなのである。寂寞というが、陽気さを全然失つた重なるしい氣持といつたものを意味するのではない、逆に陽気さと一脈通じる寂寞なのである。内に豊かな人間感情を湛えた寂寞なのである、此の連歌の人物は、道を求めるためにすべてを捨てた。妻子をも財宝をも家をも、そしてあらゆる世俗の享樂をも名聞をも。而も彼は死灰枯木には成り得ぬ豊富な人間性の持主であつた。あらゆるものから自己を隔離しようとする彼の魂を秋の美景が奪つた。その意味で彼は此の山も住むに堪えないというのである。

私は曾て新古今集・春・惠慶法師作「さくら散る花の山べは憂かりけり世を遁れにと来しかひもなく」を讀んで、その豊かな人間性の表現にうたれたことがある。私は又此の「春の山べは憂かりけり」が、此の様な歌僧の心事に通ぜぬ人達によつて、「私は無常の人生から遁れるために此の山に來たのであるが、此処も櫻がかつ咲きかつ散りて世のはかなきを教え顔である。何処に行つても辛い所ばかりである。」という風に誤つて受取られていることを知つた。蓋し此の場合櫻散る春の山べが辛いというのは、風に散る美々しい櫻の様子が禁慾に徹した筈の自分を誘惑する、というのでなければならぬ。「さくら散る」を誤解してはならぬ。古來櫻

はその咲き散るさまが唯美しきものとして眺められた。その残りなく散る有様が人生無常の象徴と考えられたり、武士の死際の潔さに譬えられたりしたのは、後世のことである。「さくら散る」は「櫻咲く」と同じく一箇の美景である。それが辛いというのは、未だ修行に徹し得ぬ求道者の詠歎でなければならぬ。

心敬は、仏道に専念するため横川に籠つた。しかも秋ともなれば、何とも名状し難い、「物のあはれ」が、彼の心を動揺せしめた。それは春風に散る櫻がかの惠慶を詠歎せしめたのと一般である。「山も住みうし」は、一寸考えられる言葉の表面の意味に拘らず、誠に明朗な人間精神の発露であり、これを受けて成つた心敬の連歌の境地は、言葉の正しい意味で人間的なものである。

さびしくなりぬ山かげの庵

うたて身にすてし心や弱るらん

此の附句でも同じような事が言えると思う。「うたて」は「つれなく」「情なく」「あまりに」「つらく」「厭わしく」の意を持つ語であるが、それは同時に「不覚なり」の意となる。（大日本國語辞典による。）この場合はそれがまず哀れな歎息を示す。「すてし心」は「一度は此の世を捨てたあの出家の折の固い決意」の意。「すてし心や弱るらん」は、その固い決意も俄かに弱まるようであるという歎息である。

此の句が前句と調和して、物あわれな境地を生み出し得ている。前句は、山かげの庵に居てふと寂寥を感じた気持。「山かげの庵」は遁世者の住む草庵である。草庵と言えば、世にはかの西行が住んだようなあわれな閑寂境を聯想する人が多いが、実は其処に度

し難い誤解がある。西行達のは、本来の草庵が詩情によつて和らげられたところの全く別の床しい草庵——日本的草庵——である。西行達は草庵の人というより草庵には住み難かつた人である——というのは普通の僧侶に成り得なかつた人であることを意味する——ということを知る人は、「さびしくなりぬ山かげの庵」がいかに人間的——仏教の非人間的に對して——な句であるかが納得出来ると思ふ。本来は嚴然修行に専念すべき場所である草庵を、「さびしくなりぬ」と言いあらわした所に、この前句がすでに、より人間的な附句を期待するものであることが知られる。それに対して果して心敬の「うたて身に」が附けられたのである。

心敬は、「不覚なるかな」と自己を責めている。従つて彼に於て仏教に背く気持は毛頭ないわけである。しかもそのようにして自己を責める表現の裏に、仏教で律し得ぬ彼の豊かな人間性がうかがわれる。彼の運歌が彼自身の豊かで明朗な人間性の表現として案外非仏教的である事實に、注目しなければならぬと思ふのである。

なれども山の奥ぞさびしき

松風に心ゆるせば袖ぬれて

松風に心ゆるすとは何であるか。心をゆるすというのは、今までそのようなものによつては気持を動かされまいと決意していた、その精神の緊張を我からゆるめるのである。何故に松風にも気持を動かされまいと、それほどに緊張していなければならぬかというに、それは此の句の人物が出家者だからである。出家者は鳥の声、風の音に里心をよび起こされることがあつてはならぬ。

それは仏教が強い厳しい修行生活である。彼は身を持つること
嚴格でなければならぬ。ところが人間たるもの、自ら寂寥に堪え
ぬ折もあるものである。修行者の心に一瞬人間的なるものが兆す
のである。それが「松風に心ゆるせば」である。前掲連歌の「捨
てし心や弱るらん」と同じ境地である。袖がぬれるとは、涙が出
るといふ事である。表現としては間接的であり、それ故に切であ
る。此の附句は前句が予想する最もよきものを最も適切に表現し
得ていると言ひ得よう。全体が遁世者の心中の哀情を示すすぐれ
た「詩」である。

さて我々の問題は、これら心敬の連歌がいかにして生まれたか
である。彼のすぐれた「詩」が、どのような精神の過程を経て我
々の前にもたらされたかである。それが上述の通り、仏教乃至仏
教思想に由来するというのが常識であるが、私はその逆を考える
のである。

此処で、仏教とは何であるかが問題になつて来る。仏教とは先
ず以て、妻子をも財宝をも家をもそしてあらゆる世俗の享樂をも
名聞をも捨てて、修行に専心することそれ自体だと考えられる。
私は仏教を、少くともその本来の相に於ては、そのようなもので
あると認めたいのであるが。それは文字通り実行される時は、今
日の眼を以てみれば誠に反自然的・非人間的なものに成り終る。
そして妻子・財宝・邸宅・歡樂・名聞等は、そういうものによつ
て否定され得ぬ大切な人間本来の本能的慾望として、今日の考え
では生かされねばならぬものとなる。仏教とはそうでなくて、そ
のような人間本来の本能的慾望をそのままにあらしめるものであ

る、という弁解的な主張も次に考えられて来る。然しそれは煩惱
即菩提というようなことが唱えられるようになった後世のことで
なければならぬ。仏教は元来それだけでは人生を割り切ることの
出来ぬ、一つの反自然的・非人間的教義の謂でなければならぬ。
我々の芸術の問題に直して見れば、一方に仏教は仏教として立て
て置きながら、一方に於ては又人間自然の感情をも生かさねばな
らぬ。その目的のために和歌・連歌が生まれ、専ら愁訴乃至自己
愁訴の具となる、という意味で、仏教は本来人情に背いて解脱を
求めるという底のものでなければならぬ。

心敬の連歌がいかにして生まれ、そのすぐれた「詩」が、精神
のどのような過程を経て我々の前にもたらされたかというに、彼
あたりから連歌が仏道の教理を加味してそのような格別の風味を
持つものに成つて行つた、というよりもむしろ、彼の天稟の才と
彼の生得の豊富な人間感情とが、当時の仏教に拮抗して、そのよ
うにあわれに美しい詩境を生む結果になつた―そして仏教そのも
のを自然化・人間化してよりよき宗教とする結果にさえなつた―
という方が、事実に近いと思ふのである。

あらん限りやわれ人の道

山里にかよふくち木のひとつ橋

この場合「山里」は修行者の住む所である。「山里」が中世語と
して持つた語感には注意する必要がある。修行者の住む山里へ通
う溪谷に一本の橋がかけられている、その一本の橋が、自分がと
もかくも命ながらえている間、都人と我とをつなぐ道である、と
いうのである。

私は此の連歌に、あまりに文芸的な言い方であるかも知れないが、草庵人と都人とをつなく心の緒綱としての和歌・連歌なるものの意義が象徴されているような気がしたので、これを此処に掲げることにした。

中世草庵の人達にとつて和歌が何であつたかというに、それは一言にして言えば、一度は捨てた筈の世間と、最も床しく好ましくつながらんが為の消息であつた。^(註三) 例えば西行が「世の中をそむき果てぬと言ひおかむ思ひ知るべき人はなくとも」吉野山やがて出でじと思ふ身を花散りなばと人や待つらむ」とめこかし梅さかりなるわが宿をうときも人はをりにこそよれ」等々と詠んだのは、別れた人との最も高潔な交渉であつたと言えるのではなからうか。連歌はといえば、それは和歌から出たものでありながら、和歌とは別の使命と価値を持つものであつた。和歌は自己を世間から隔離した人の世間との特殊の交渉であり、それは多く自己の堪えがたい感懐を言い送る趣のものであつたが、連歌はその種の人達の相互の同情と慰安の問答であり得る所にその新しい使命を持ち始めていた。^(註四) 例えば一人が、「なれぬ住まひぞ淋しさも憂き」といへば、他の一人が「今さらに一人ある身を思ふなよ」と答えるという風に。^(註五) とは言え和歌も連歌も、等しく草庵人と都人、草庵人と草庵人とをつなくものであることに違ひはなかつた。世間的なものが忌まれる境界に在つて世間的なものに最後のつながりを残す一筋の道があつた。それが和歌・連歌であつた。それはまさしく「聖」と「俗」との間に懸けられた「くち木」の「一つ橋」であつたと思うのである。

(註二) 「歌僧」乃至「歌僧的性格」については、拙稿「歌僧」参照。

(註三) 石田吉貞氏著『中世草庵の文学』一二二頁以下参照。

(註四) 拙稿「連歌」(その形態の歴史的意義)参照。

(註五) 『水無瀬三吟何人百韻』

三

いづくの嶺か住みよからまし

たづねじよ此の世の外もなきものを

これは、「何処の嶺が住みよからうものぞ。」という前句に対し、「尋ねまいよ。人はこの世間が無常の穢土だといふので出家して理想の世界を探し求めるようであるが、考えてみれば此の無常の世間の外に世間があるわけじゃないのだから。」というのである。こういう連歌の境地は、それ自体が仏教否定的なものであると考えられる。その点注意しなければならぬと思う。

此処で再び、仏教とは何であるかが問題になると思う。私は此の連歌の発想が仏教否定的であると思うのであるが、「仏教否定的」という言い方では多くの人の了解を得がたいかと思う。暫くこれを「出家思想否定的」と言いかえて置こう。此の連歌が当時迄盛んであつた出家思想を否定する性質のものであることは、万人の納得を得ることが出来ると思う。

仏教が何であるかは一概に言えないが、我が国では鎌倉から室町の時期にかけて出家遁世を否定する傾向が、仏教界の内外に起りつゝあつた事實は注目し値すると思う。出家々々と言うけれど、家を出て山に籠つたところで其処も憂世ではないか、という思想

が既に發生していた。当時一部では在俗の仏教生活ということが唱えられ、仏教が次第にその反自然的・非人間的性格を脱し、人間生活の現実に即したものになりつゝあつたのである。

私は当時の和歌の中に次のような作品を見出した。

山ふかみなほすみわびて思ふにはうき世の外もうき世なりけり
そむかむといふ人ごとに遁れ来ば山やなか／＼うき世ならまし

前者は有名な兼好と共に和歌四天王と称せられた慶雲の作。後者はそれと殆ど同時代の人である元可法師の作である。私は当時すでにこの人達を通じて、世塵を避けて世を遁れるというよりは、更に都の中に別の意味の安住の地を求めて住まわんとする精神が生産されつゝあつたその事實は大切であると思つた。(註六)

(古く凡河内躬恒に「世を捨てて山に入る人山にてもなほうき時はいつち行くらむ」という歌がある。我が国民の中に古くから存在した非仏教的傾向を表現したものであると私は見ている。)

心敬は、慶雲や元可等と同じく此の世の外に別の世はない事を悟つていた。「尋ねじよの一句は前句を巧みにうけた軽々とした句である。深遠とか幽玄とか評される彼の句の中にこのような軽妙な句が見出されるのも面白い。このような句は当時の社会では一種の上品なユーモアでさえあつたのではなからうか。何れにせよこういうものは、仏道の教理を加味して妙味を示したというより、仏教の一つの弱点を、文化人自由人らしい才能で以て巧みに指摘したという性質のものであると思うのである。

当時の仏教は昔のそれと異なり、十分に自然的であり人間的であり、人間生活の現実に即したものに成り終つていた、心敬の作品が仏教的であるというのは、そのような意味で仏教的であるというのである、——という反駁も予想されるが、事實はそうではあるまい。

他の作品を見よう。

誰かは捨ててやすき身といふ

子にそはぬ人も思ひを抱く世に

これは、「子を捨てて安らかな身になつたなどと誰が言うのだろう」という前句に、「この世で我が子と添い得ずして悲歎に堪え得ぬ人もある世の中に」と附けたのである。勿論世間によくある片意地な出家者を相手とつての発想である。この種の発想を非仏教的——それは反仏教的でさえある——といわずに何と言おうか、と私は思うのである。

世に西行著として流布した『撰集抄』を見ると、至る所に妻子と離別した出家者の行狀が記されている。その一つに、西行が葛城山の麓で出逢つた一人の遁世者の身の上話しては、或る事の行違ひから人を殺し自らも死のうと一旦決意しながら、忽ちその決意をひるがえし妻子を捨てて遁世した次第が、次のように語られている。曰く、「つらく思へば、暫しが程の世の中に名を惜みて、後の世を徒らになし果てむ事の悲しく覚え侍りしかば、日来住みし家をなむ其かたにわきまへて、妻子は何としても世を渡れと思ひて、かくまかりなるに侍り云々。」と。「妻子は何としても世を渡れ」は、現代人の感覚を以てすれば甚だ無情慘酷であるが、し

かも、本書の著者の言としては、「げに有難かりける心かな。人のならひ我が身のひがみたるをば知らず、人のとかく云ひ侍りけるには心に怨をむすびて、立所に徒らになし侍るものなるを、あだなる夢の中の暫しが程の世の中にはと、猶も思ひわきまへて、いとほしくかなしき妻子を振棄てて、人も問ひ来ぬ高田の山、嶺の白雪にふして、明暮彌陀の名号を唱へけむは、一きは仏も哀にみそなはし給ひけむ。」とある。^(註七)又他の一つに、著者が逢つた白川辺の遁世者は、人から所領を横領され無常を感じ出家したというが、「愚かにも来世の長き苦を歎かざりけむ事のはかなきよと思ひて、手づから身づから髻を切りて、妻子にもかくともいはずして、自川の辺にて竹など拾ひあつめて、かたの如く庵しめぐらして、明暮念仏をぞ申し侍りける」と言い、又「かくて日数へにければ、妻子聞き伝へてかの所に来たり侍りて、とかくこしらへ侍りけれど、あへて返事もし給はず。いよく念仏をぞし給ひける。いかで道心もさむべきなれば、こしらへかねて帰り侍りぬ。」と言ひ、その上これを評する著者の語として「いとほしき子を振り捨てて世捨人のたぐひになり給ひけむ、すべて有り難きに侍らずや。」^(註八)と云う。又他の一つに、雲林院の説法を聽聞して忽ち發心し、東山の奥に遁世した一人の身分賤しい男は、夜間に限つて村里を歩き高らかに念仏した。彼の弁に曰く、「昼は何となうさる体なる女などを見侍るには、我がなじみたりし者の思ひ出さるゝ時も侍り。幼き者を見る時は振り棄てて出でし子の面影に立ちて、如何にも乱れぬべく侍り。」と。著者の評語として、「説法を聞き御法の心にしみて、さばかり身にかへていとほしく悲しき妻子を振

り捨てて再び見ずなりなむ、殊に貴く覚え侍り。又昼は何わざにつきても心のうごきぬべく覚ゆるとて、いたく里にも出でざりける事、思ひとり侍る心の中思ひやられて、いとくかしこく侍り。」^(註九)

以上、今日普通の感覺を持つ人なら、これを我が中世人の異常なる偏執—宗教的偏執—として間違ひなく了解するであらう。こゝういふものが仏教である時代がやゝ暫く続いたあとで、たま／＼心敬が「子にそはぬ人も思ひを抱く世に」という句をよんだ。日本人の精神の發達の歴史の上でこの句が誠に注意すべきものであり、その注意すべき所以がほかならぬその作の非仏教的傾向にあることを知らねばならないと思ふのである。

余談に亘るようであるが、こゝで文芸の歴史的意義なるものについて考えるのも無駄ではないと思ふ。文芸の歴史的意義というのは、一口で言えば、その作品がその成立当時の社会環境の下で有した所の、芸術としての意義である。文芸史上の諸作品には、今日に於ても尙、宛も現代作品を見るが如く我々の胸に訴えるものがあるが、しかもそれらは、その作品が生み出された社会環境に正しく位置せしめてこそ、始めてこれを全面的に理解しうるものである。我が子への愛情は、古来異性への愛情と並んで文芸の重要な題材であつた。我々は親の愛情を取扱つた作品の系列を過去に持つ。而もこれを当時の社会の思想なり風潮なりと正しく即応させて味わうのでなければ、これを正當に理解・鑑賞したことになると思ふのである。そこを見届けなければならぬ

私は此の場合、連歌と共に室町時代の代表文芸である謡曲の中の、『三井寺』『隅田川』『百万』『櫻川』『柏崎』等々、子故の狂乱を描く一聯の作品を聯想する。あゝいう作品は、心敬の詩境と無縁ではないと思われる。

例えば『三井寺』など確かに傑作だと思う。シテ狂女は清水観音で靈夢を蒙り、わが子に逢わんと思わば三井寺へ參れと示され、喜んで三井寺へ来た。三井寺では、住僧がシテの探し求める愛児である稚児を伴うて庭に出で、八月十五夜の名月を眺めている所である。有名な「鐘の段」の悲劇。思いがけぬ問答と再会。今日も愛好される此の曲の歴史的意義はどうであろうか。又例えば『隅田川』は、衆目の見るところ謡曲文芸の代表作である。シテ狂女は我が子を探し求めて武藏国隅田川のほとり迄来た。折からの大念仏に行き逢い、人の話しを聞けば去年の今月今日此処で病死した幼い都人の一周忌であるという。その幼い都人が尋ねる我が愛児であることを知る時の悲しみ。此の曲のラストシーンは、その母が涙ながらに供養の鐘を打ち鳴らす中に、我が子の亡霊が幻の如く現れ、手に手を取ろうとすれば消えく／＼となり、やがて夜があけるとたゞ茫々と塚上の草ばかりであるという、正しく悲劇の極致を示すものであるが、このようなものが、当時の観客に与えた効果は、どうであつたろうか。『百万』『櫻川』『柏崎』等々についても同様の問題が提示されねばならぬ。

文芸は永遠なるものを描くものである、とよく言われる。これらの謡曲作品が今日猶我々の胸を打つというのも、これらの中に所謂永遠不変の人情が描かれているからに違いない。而もその永

遠不変の人情なるものは、先ず以て当時の社会に於て、當時に於ける独自の仕方では、当時の観客の魂に訴えるものであつたのではなからうか。我々は此等の作品の中に現代の鑑賞家の恣意以上のものである所の、特別の意義と価値とを見出すべきであると私は思う。

我が子への愛情は、異性への愛情と並んで、誠に偉大なるものである。しかしそれだけでは文芸にはならぬ。異性への愛情が、それを妨げる諸種の條件に拮抗して表現されると同じように、我が子への愛情も、その発露を妨げる何ものかを向うに置いて始めて、文芸的表現となり得るのでなければならぬ。観客が「成程」と感じて感歎する為には、「成程」と感じさせる以前の状態がなければならぬ。世にも惨酷な「人買商人」の存在に対して、子を思う親の気持が語られるところに、狂女物の感激があると見ることが出来ようが、私はそれ以上のものを考えるのである。私は心敬の「子に添はぬ人も思ひを抱く世に」に想到せざるを得ないのである。

室町時代の文芸精神なるものがありとすれば、それは「子に添はぬ」の一句に象徴されるものでなければならぬと思う。室町時代は、所謂封建の世として、人心を束縛するものが多い時代であつた。我々は今日の我々の時代を思い、且つ此の時代の社会を偲び、此の時代の社会の人々が文芸に触れることによつて流した涙がどのようなものであつたかを、よく／＼考えてみることにしよう。

誰でも中世を支配する所謂時代精神が、武士的精神と仏教思想

とであることを知つてゐる。而も多くの人はその所謂時代精神がそのまゝに優れた文芸作品を生み出す好ましき精神的母胎であるかの如き錯覚に陥つてゐる。文芸が何よりも先ず自由の精神の発現であり、そのような所謂時代精神に拮抗する性質のものであることが氣附かれずにゐる。主君のためとあらば我が子を殺しても悔い無しというのが、所謂武士の精神である。求道のために愛児を振り捨てるというのが、仏教思想である。総じて、親としての愛情を否定し去らうとするのが、此の時期の時代精神であり、風潮であつたのである。武士的精神と仏教思想と、この二つのもは別々に存在するものではない。武士的精神によつて拍車をかけられた仏教思想が、親子の間にいかに不自然且つ苛酷な倫理を強いたか、想像に難くない。此の時文芸の天才が出現したとするなら、それは文芸という形で、眞実にして永遠なる人情を表現することを以て使命とするものであつた筈である。謡曲の世阿彌も然り、心敬も、その作が仏教の教理を加味して文芸の歴史に一生面を開いた、などとは言えない性質のものであつたと思う。

(註六) 拙稿『歌僧』(日本文藝と佛敎との交渉)参照。

(註七) 佐佐木信綱・久曾神昇等編『西行全集』略本三ノ八

(註八) 同右・一ノ二

(註九) 同右・二ノ三

四

二度は人とならじと思ふ身に

たゞ月にめで花に暮らさん

意味は平明過ぎる程平明であるが、これが心敬の作であるといふことは驚くべきことである。これは享樂的でさえある。享樂的といふのは仏教の禁ずる事柄など問題にしていない明けつ放しの態度を指してゐるのである。何度も西行を引合いに出すが、西行は「花に染む心のいかで残りけむ捨てはててきと思ふわが身に」と詠んでゐる。一首の意味は、諸の世事を捨て果てて仏道に入り得たと思う我が身に、いかなれば花に惹かれるような氣持が残つていたのであろうかといふので、西行は自己を責めてゐるのである。そうすることによつて結果的には彼の豊富な人間性がよく表現されたのであるが、この西行に比べて心敬の連歌は、誠に闊達である。

たゞ月にめで花に暮らさん、が人間の在り方としていかに非仏教的なものであるかを知るためには、中世初頭に作られたといふ『無名草子』の次のような箇所を参照するがよいと思う。

要点をあげると、『無名草子』の筆者が黙つて聞いていると三四人の女房達がしめくと打語らうという所で、一人が「さてもく何ごとか此の世にとりて第一に捨てがたきふしある。をのく心におぼされむことのたまへ。」と言うと、他の一人が「花紅葉をもてあそび、月雪にたはるゝにつけても、この世は捨てがたきものなり。なさけなきもあるをもきはす心なきをも数ならぬをもわかぬは、かやうの道ばかりにこそはべらめ云々」と答えて語りつゞける。

こういうものが中世人の精神生活の一端をうかがうに足るものであるならば、その中で「月花」が「すてがたきもの」として把

握されている事実は注目に値する。仏教が世を捨てることであるならば、一若しそうでないというのなら話は別である—その障壁となるものの第一が「月花」なのである。心敬はその月花に心を遣つて一生を過ごそうという、これはまさしく心敬という人を見直させられる作であると思うのである。

× × ×

最後に、例の文芸風雅の極致が仏道の妙諦と一致するという事についてであるが、心敬がそのような事を信じていたというのは事実であるが、それも今日に於て再検討すべき幾つかの条件を伴つての事なのである。本稿の目的は、心敬の歌論よりもむしろ作品そのものを吟味することによつて、(普通に心敬を論ずる人は彼の歌論書に重きを置きすぎるきらいがあると思う。)彼の芸術の非仏教的性格を明かにすることであるが、彼の歌論と雖も普通常識的に考えられる程には仏教的でないことをついでに明かにして置きたいと思う。

心敬が仏道歌道の一致を説いたと普通に考えられるのは、彼の名著『さゝめごと』の次の様な記事に基づいての事である。

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と也。誠、道に至り侍は頓悟直路の法なるべし。経信卿云、和歌は隱遁のみなもと、菩提をすゝむる直路也。眞如実相のことばり、三十一字におさまれりといへるを、定家卿此旨を懇に称揚し給へり。

俊成卿後に思へるとなん。人には必一大事あり。此道にのみふけり、只今の当来を忘れ侍る事妄想成べしとて、少此の

道になづむ心いで来給ひしに、住吉大明神あらたに現れ給ひてうち多みしめし給ふ。歌道を疎かにし給ふ事なかれ。此道にて必往生を遂げ給ふべし。歌道則心直路の修行也と、あらたにのべ給しと也。(中略)

本より歌道は我国の多羅尼也。綺語を論ずる時は、経論をよみ禪定を修行するもまうざうなるべし。(岩波文庫『中世歌論集』四一四頁—五頁)

「歌道はひとへに禪定修行の道」とは何であろうか。これが、和歌なるものを狂言綺語として斥けた、当時の仏教的環境の下で立言されたことを、第一に注意すべきだと思ふ。これは、現代人によつて想像される場所の、所謂歌道即仏道ではなく、歴史的現実として、実は普通に狂言綺語と称せられ、世俗のたわむれの一つとしか考えられぬ和歌が、その効用に於て仏道に匹敵するといふ、文芸の側からのいわば優越感の表現であることを知るべきだと思ふ。「和歌は隱遁のみなもと」とは何か。人は和歌によつて隱遁へ導かれ尊い仏道に至る、というのであろうか。ところが和歌は本来そのようなものではないと思われふしもあるのである。例の文覚が西行を憎んだという逸話がある。何故憎んだかというに、「其の故は遁世の身とならば、一すぢに仏道修行の外不可他事。数寄をたてゝこゝかしこにうそぶきありく條、にくき法師なり云々」というのである。^(註)矢張り和歌は出家者の仲間ではうとんぜられたというのが本当であらう。しかもその和歌を、そこまです高めたところに、経信や定家のプライドがあるといふのである。私はそう思う。和歌は隱遁のみなもとであるとか、菩提をす

ゝむる直路であるという言い方が、まことに狂言綺語的であると思われる。

俊成卿の逸話は『正徹物語』にも見えている。俊成が、こうして和歌にふけるだけでよいのであろうかと自ら懷疑したのは、仏教が人心を重庄した社会だからである。「歌道を疎かにし給ふ事なかれ」は、そういう社会の風潮に拮抗した和歌の自己主張でなければならぬ。最後に、歌道が日本の陀羅尼で、綺語を論ずる時は経論をよみ禪定を修行するも妄想である、というに至つては、仏教には無い思想である。経論をよみ禪定を修行する時は、和歌連歌のたぐいは妄想であるという、仏教本来の思想と比較して、その間接的な屈曲的な隠微な表現の奥にあるものを把握することに努めねばならぬ。仏道即歌道、歌道即仏道という風に額面通りに

は受取れぬと思う。

狂言綺語的といえ、心敬のこのような言葉を戴せた『さゝめごと』自体が、その書名の示す通り狂言綺語的なものであることを忘れてはならぬ。「世の中のはかなきむつ物語の折ふしには、ふみしらぬ和歌のうらはのくらき道までたがひに忍びあへず云々」で始まる序文が何よりも明らかに語っているが、心敬の言葉はすべて、仏教から言うとき、過ぎぬ風雅の道のあれこれを語る「ふせやが下のさゝめごと（ひそくと語る内緒話）」なのである。女芸風雅の極致が仏道の妙諦と一致するということも、これを狂言綺語としてみるときは、別の意味が考えられると思うのである。

(昭二五・七・二八)

(註一〇) 『井蛙抄』巻六・水蛙眼目(『西行全集』所引)