

## 心敬における文芸的態度

唐木順三氏の著「中世の文学」中の一篇「芭蕉への道」という一文に、次のようなことがある。「また歌枕や名所集等に頼つて自然をみることは、いはば擬眼によって人工の自然を見ることから解放されて肉眼で生きた自然をみようとする心の兆してくることも当然である。一言にしていへば正風の連歌から俳諧の連歌へと移つたこと、菟玖波に対して犬筑波が出て来たことは理由のあつたことである」というのである。ここでは「擬眼によって人工の自然をみる」とは「歌枕や名所集等に頼つて自然をみる」との注釈、あるいは警抜ないいかえとして書かれているのだが、もっとひろげて、古典の目によって自然をみる、といいかえてもよいと僕は思う。そしてまた、唐木氏が同じ場所でも次のようにも説いている。「ここ（筆者注、連歌の一座）では共通の広場を、詞においても心においても築きあげることが絶対に必要であり、思考の様式、表現の形式を一座が会得しなければならぬ。この思考と表現の様式化の根拠としてとりあげられたのが古典である。放置すれば即席の座興や逸興に墮ちるのが当然であるものを、古典によって幽玄、長高の和歌の品

## 岡本彦一

位にまで高めようとするとき、万葉、古今、新古今等がその範として採用されたことは当然である」と。室町期の連歌を考えてみるに、堂上公卿、室町幕府を中心とする貴族化された武家、それに僧侶、専門化した連歌師、こういう連中で一座し興行された場合、それぞれの立場から現実をみて、これを形象化しようとした場合、それは逸興どころか、てんでんばらばらになって連歌そのものがなり立たぬであろう。連歌を文芸としてもり立てようとする以上、一歩退いて過去の文芸的世界、古今・新古今・伊勢・源氏の世界へ入りこむことによって、すなわち、古典の擬眼を用いることによって共通の場が用意される。それは現実をはなれた風流な世界であり、あそびの世界であつた。連歌はもともと和歌の世界を前提しての逸興であつた。機智の応酬に終つた短連歌の世界もそうであつたし、平安末鎌倉初期の長連歌もやはりそうであつた。そして意識的に、階級的に、時代的にこしうた和歌の世界からはみだした場での逸興が俳諧である。連歌は和歌的世界を強く意識したときに文芸の第一線におどり出た。いわば擬眼によってみることに徹したときといつてもよからう。そして肉眼でみようとしはじめたとき、全くの逸興になつ

て、文芸の世界では低級なものになり終つたことは一般の文学史のとくところであり、肉眼で見つつか文芸をとりもどすには芭蕉の出現をまたねばならなかつたこともまた一般の文学史のとくところである。

さて心敬は、この連歌俳諧の歴史のなかで、眼擬に徹した時代に生れ会わせた人間であつた。芭蕉は偉大であつたらうが、時代は宗鑑・守武より貞門・談林と準備されつたあつた。心敬には良基・教濟・梵灯庵・正徹と用意されてきた。こういう流れは心敬の自由意志によってさけることのできないものであつた。いふならば和歌的世界における連歌は心敬にとつてさけることのできないものであり、心敬にあつてはこの擬眼は最後まで持ちつづけなければならぬ運命の下にあつた。しかも心敬は己の眼をもとうとした。肉眼をもとうとした。この二律背反をおしきることはどうしてできたであろうか。比喩的にいふならば、心眼を開いたとでもいふべきであろうか。心敬は擬眼をおして物の本質にせまる以外、手はなかつたのである。凡手の歌人、連歌師達はついに擬眼を捨て去ることができなかつたが、心敬はそれを捨てずして捨て得たといふべきであろう。芭蕉はこの心敬の心眼をうけついでに、肉眼で時代を見据えた。つまり時代・社会をもつかまえたのである。では心敬が心眼を開いたという比喩は何であるか。それは人間の本质にせまつたことである。和歌的世界に制扼され、その心と詞とのうちにありながら、人間のはかなさが見えたのである。文芸することによって人間のはかなさが見え、人間のはかなさが文芸そのものとなった。

こういう文芸はどうして得られたか。それは、彼にあつては仏道

修行することであつた。仏道修行とは一大事因縁を明らかにすることである。生死以外に仏道があらうか。唯今の一大事に直面し、ながく生死を捨てる修行以外に仏道はなからう。この生死に直面することによって、いままで見えなかつた人間の真実が見えてくるのである。こうした死の意識による作品については伊藤整氏が、その著「文学入門」でかなりくわしく分析している。この考え方も、大体伊藤氏と同じような考え方のうえに立っている。

心敬における仏道歌道一如論とか同一論とかいうのは彼の文芸的態度の問題としてよくとりあげられるところのものである。その最も素樸なものは、心敬は仏道と歌道とを同一のものだといっている、ということ、彼の文を引用して実証する。あるいは無常観、狂言綺語、和歌陀羅尼説の展開の歴史の上につかましようとするが、和歌連歌の修行が仏道修行に通ずるか、仏道においても歌道においてもその修行の地盤に無常観がなければならぬという程度の説明であり、その説明に二にして一、一にして二、とか、相即とかいふ語は用意されていても、その相即の構造は見出されなかつたのである。歌道と仏道はどうして一如なのであるか、相即なのであるか。おがむことと和歌をつくることは同じであるのか、和歌はなぜ日本本の陀羅尼であるのか、和歌を唱えたら極楽往生ができるものなのであろうか。たんに和歌をつくることは仏をおがむことではなからう。擬眼でもって人工の自然をみて歌によんでも、そんな歌は、仏道に通じないのみか、また文芸としても何の価値もないのではないか。文芸には新しい世界がひらけてなくてはならぬ、文芸は生きて

いなければならぬ。そして、生きた文芸というのは、一心覚知して長く生死を超えた世界から、現実を眺めることによってつかまえて得るのである。この場合、心敬にあっては現実が肉眼による現実ではなくて、古典の擬眼によるものであることは前述のとおりであるが、さらに比喩をもっていえば、末期の眼のするどさの故に、ペールの向う、霞の彼方を透視し得たともいべきか。区別していえば、歌道・仏道の修行にはそれぞれ往相と還相とがあるであろうが、心敬にあっては、アクセントをつけていえば、仏道は往相であり、還相は歌道であった、と、いいいいいではないか。

## 二

小林秀雄氏はその著「無常といふ事」中の一篇「徒然草」において「彼の厭世観の不徹底を言ふものもあるが、『人皆生を樂まざるは、死を恐れざるが故なり』といふ人が厭世観なぞを信用してゐる筈がない」といつている。小林氏の一文のなかで、この一節がどういう働きをしているかはここでは問題ではない。「人皆生を樂まざるは、死を恐れざるが故なり」をひっくりかえすと、「死を恐るるが故に生をたのしむ」となる。徒然草第九十三段をみると、「人、死を憎まば、生を愛すべし。存命の喜び、日々に樂しまざらんや。愚かなる人、この樂しびを忘れて、いたづらはしく外の樂しびを求め、この財を忘れて、危ふく、他の財を貪るには、志、満つる事なし。生ける間生を樂しまずして、死に臨みて死を恐れれば、この理あるべからず」とある。そして前記の「人皆生を樂まざるは、死を恐れざるが故なり」とつづき、さらに「死を恐れざるにはあらず、死の近き事を忘るゝなり。もしまた、生死の相にあづからずといはば、

実の理を得たりといふべし」となる。まことに「生死の相にあづからず」といへば、実の理を得たりであろう。このころ、西尾実氏著「日本古典文学大系」本の頭注によれば、「生死という、相対的世界を超越している」というなら「仏法の真髓を得たものといえよう」と口説ける。すなわち、唯今の一大事に直面して一心覚知、長く生死を超えたわけである。「死を恐るる」さらにいえば「生死の相にあづからず」ということよって、本当に生を樂しみ得るのである。生を樂しむといつても、「いたづらはしく外の樂しびを求め」て、これを生の樂しみと考えることではない。心敬にあっては、仏道修行が日々であり、和歌連歌は生を知ることであり、生をたのしむことであつたわけである。心敬における和歌連歌の評価は次のようなものであつた。「此道に疎き人は四の時の移りゆき、万界の上に色々様々、艶深き理をも知らず、ただ壁にむかひて甍をかぶりて、一生を送れりなどいへり。」(岩橋跋)歌道において本当の人生がわかることなのである。人生を本当に見、これを樂しむ、樂しむことは実はうれえることでもあるわけだが、こういうことは生死の相にあづからぬところから再び人生へ還つて来てはじめて得られるので、往相だけの場合には「如何ばかりの権者、学生など、賢がましき人も歌道より見れば、優艶の方をくれて、浅きことのみ多しと也」(岩橋跋)ということになるのである。

だいたい、心敬は二条良基が連歌は「当座の逸興をもよほす」(筑波問答)ものとしていたに對して、ひどく真剣である。それは上述の心敬の態度からもわかることであるが、彼の建前で和歌連歌をやりとげるには「たゞ教奇と道心と閑人との三のみ大切の好士なせねばならぬのであつた。

## 三

文芸と仏教との関係は古来深いものがあるが、特に中世に入るとこの関係は密になる。狂言綺語説というのはすでに平安朝の時代からあるといわれているが、そのはじめはともあれ、また有名な俊成の夢の話があつたりするが、要するに狂言綺語の謬りを翻して讚仏乗の因転法輪の縁としようというに帰着しよう。また和歌陀羅尼説というものがある。これは狂言綺語説のように消極的に和歌と仏教とを結びつけようとするのではなく、もっと積極的に和歌と仏教とを結びつけようとする考え方であろう。前者が和歌は仏道の害にならぬばかりか、間接的には役に立つこともあるという考え方であるに反し、後者は和歌も仏教も同じものだというのであろう。歌は我國の陀羅尼、というのは、沙石集に「和歌の一道を思ひ解くに散乱魚動の心をやめ寂然閑静の徳あり。又言すくなくして心を含めり、惣持の義あるべし。惣持といふは即ち陀羅尼也」といつている。また同じく「和歌の陀羅尼に似たる事、惣持の道理也。ただも思ふ程折念しげんに、感なくして、和歌にめでて利生あり。陀羅尼も常のことばなれども、ただのことばに益なし。真言になれば勝利あり。准へて知る可し。陀羅尼は、なずらふれば仏の和歌也」ともあつて、

るべく哉」(老のくりごと)ということになる。それは「世俗の能芸、作事に携ははらん輩は、日夜さはりのみ侍りてむねのうちの工夫おろそかになる」(老のくりごと)からである。そこでまず排除されるのは武士である。その最もよい例としては、心敬は宗廟の力量は一応認めているのだが、「この好士も偏に俗人に侍れば、胸のうち丈夫にて、弓馬兵杖の世俗に日夜そだち侍て、更に、世間の無常遷変、仏法の方学文修行の心ざし、一塵もなく缺け侍るゆへにや」(所々返答)、「誠に武士連歌にて、鎧兜兵杖を具足したる鬼の丈夫などを見るごとく侍る歟。更に公家月卿雲客の儂くけだかき方、琴琵琶をもてあそび束帯のすがた見え侍らず哉」(所々返答)として排除しているが、また、「定家家隆をさへ猶歌作りと仰せ給ひしとなり、慈鎮西行をこそ歌よみとおほせられしか」(さゝめごと41)という文句でもくわすのである。そして「西行上人をもろくく、明聖に越てふか説く」の上手、例の人丸の再誕とのみ勅定ありしも、たとへば世俗の凡情をはなれたるむねのうちを仰侍るなるべし」(老のくりごと)と世俗をきびしく排し、道心を重んずるのである。しかし、僧侶に対しても心敬の手きびしい批判はゆるめられない。「こゝろざしのあさき人、うへに教寄たしなみの姿を見せ、心にそまぬ好士あり、諸道に見え侍り、殊に仏道修行の人にありとなり」(さゝめごと)、「何事も世のくだれる在さま眼前なる歟、仏法にも諸宗として、きびしきのみにて、慈悲の方は絶え、たゞ我見のみを旨とせるばかりなる歟」(所々返答)、「仏法の学問なども工夫修行の方浅くて、諸宗の聖教のみ執りおぼえ侍らん人はたち所に生死を捨てがたく哉、たゞ諸人にいかめしく見え侍るばかりなる歟」

沙石集にあっては、いわゆる和歌の徳という考え方がつよい。心敬も「此道を仏法などより劣に思ひ給べからず、天竺にては陀羅尼梵語を説、我朝にては神明和光爲化度和歌をのぶ、これ則此国の陀羅尼なり、生死を悟り、仏神の感応、一代の説教の理に毫差の勝劣あるべからずと也」(岩橋跋)、「本より歌道は吾が国の陀羅尼也」(さゝめごと)という。これについて何故和歌が我国の陀羅尼であるかを説明していない。そこでさすがの心敬もこれはただ単に慈門、無住以来の考え方をうけついでに過ぎぬとか、あるいは飛躍であるとか、こじつけだとかの批判を受け、僕もかつてそのように考えたこともあったが、前述のように和歌仏道一如説を理解すれば不思議はない。生死に直面し、これを超えたとき、即ち末期の眼をもって人生を見たとき、死より生へむかって出発したとき、本当の和歌がなるのであるから、こういう意味での和歌仏道一如論で「歌道は吾が国の陀羅尼」という標語をかかげたとしても、それは当然のことであつた。奇異でもなければ、飛躍でもない。仏道を修行することつまり、生死の問題を明らかにすることであり、この生死の立場を超えることによって、本当の人生があらわれ、そこに本当の文芸が生れる。心敬は作品よりも作品以前、即ち人を重視しているように説かれるのだが、この人というのが、このような人でなければならぬのであつた。

## 四

心敬は和歌連歌に関心をよせたが故に多くの作品をつくり、また「さゝめごと」以下の論を著わした。和歌連歌の道に入れば、当然目の前にあらわれるのが、よい作、わるい作である。何がよい作で、

「心敬の方法とその意義」と題して述べたことがある。そこで僕は方法をきり離して研究することは、それはそれとして、なお、根本的には彼の文芸的態度に即して考えねばならぬことを留保しておいた。本論文はこれについてのまづしい解答の一部分であるわけだ。

しかし、その人というのは何であるか。「まことに唯今をしらぬまほろしの身をは忘れて、常住有所得のみに落ち、さま／＼の能芸、学問、仏法など、てのしりあへる、おろかなるかな」(ひとりごと)、「此の身は土灰となるに彼のいきの一すぢいづちにか行き侍らん、我のみならず万象の上の来し方される所こそ尋ね極めたく侍れ」(さゝめごと20)と、常住有所得におちていることのおろかさを感じ、人とは何であるか、生とは何であるか、死とは何であるかを追求したいといっている。そこで、「このみちをさとりしらんよりに只今当来すべき一大事因縁をたづねあきらめ、ながく生死をこそ捨てたく侍れ、いたづら事に光のかげをけちてくらきに入り侍らん事、八千度くいても余りおほくや」(さゝめごと39)と、歌道よりも一大事因縁をあきらめることの重大さとらわれる。ところが、「しかはあれどなほふかく思ひとき侍れば」として、「いづれの道をもてあそびても、いかなる法をつとめても其の相とまるべきにあらず、三世にぬしなき万法なり、たゞまほろしのほどのよしあしのことばかりのみぞふしぎのうへの不思議なる」(さゝめごと39)とこの徹底したところにおいて、人生も和歌もともにわからぬものだが、ともに何ものかがあることはある、だがそれはつかめない、というどん底に達した。もうこの上は生死を超えることが、本当に人生を和歌を知ることという壁をつき破るほかはない。「法花にも此の経

何がわるい作か。心敬は多くの論を通じてこのことを説明しようとした。しかし、ついには「誠には万道の上の是非は、みな無階級の上の階級に侍れば、偏に跡なしごとのみ也、万たゞいたづらこと、思ひすて侍るのみ、誠なるべく哉」(岩橋跋)と書いているが、それなら何も書くことも論ずることもないのだが、然るに、心敬はやはりあきもせず論じている。「無階級の上」にしても、そこにやはり敵として「階級」が存することを認めないわけにはいかぬ。やはり技巧上のこと、「てには」についてまで論じて、回帰するところは、「胸のうち人間の色欲もうすく、よろづに跡なきことをおもひしめ、人のなまけを忘れず、その人の恩にはひとつの命をまかろく思ひ侍らん人のむねより出でたる句なるべし。心のかざりたるもがらの句はすがたことばやさしく共、まことの耳よりは偽のみあらはれ侍るべし」(さゝめごと41)、「春の曙、秋の夕暮とき、とるくちまねにするはいたづらこと也、春の曙をも秋の夕暮をも、心をとめたる人のいひ出すは同じ夕曙なれともかくへつのも物也、心はふとく欲心をかまへ、あたゝかなるあてかひにて、こと葉はかりにて、うく、つらき、かなしき、あちきなき、世をいとふ、身をすつるとのみにへとも、かたはらいたくこそ候へ、しみこほりもせず候」(庭訓)というところ、人が大切なのである。「こと葉はかりにて、うく、つらき、かなしき」なんぞといつてもしみじみと感激を与える作品にはならぬ。ではどうしたら感激を与える作品を生み得るか。それには、この人を掘り下げる方向と、表現技法を積み上げる方向との二つがあろう。表現の方法については、かつて、この雑誌第4号に

を明らめんとおもはゞ世間の夢を覗きよといへり」(さゝめごと13)、「此道はたゞ一大事の物とたに心えてたしなまはあかるへき也」(庭訓)、「心外法あれば、生死に輪廻し、一心覚知すれば長く生死をすつといへり、たゞ一心を見る人ながく生死を超ゆと云ふ」(さゝめごと42)、「さとり心に心をかけずは、いかでか歌道の生死をばはなれ侍らん」(さゝめごと49)とあって、生死を超えることが強調される。「まほろしの身をは忘れて」、「さま／＼の能芸」や「学問」などにかかわつても仕方がないのであり、「仏法」もまたそういう態度では修行にならぬ。「まほろしの身」、「飛花落葉」、「無常」を観ずることである。「一大事」、「生死」に直面することである。そして、そこから立ちかえった人が「此世の無常遷変の理身にとをり、なにも忘れざらん人」(岩橋跋)、「常に飛花落葉を見ても草木の露をなかも、此世の夢まほろしの心を思ひと」る人(庭訓)、「よろづに跡なきことをおもひしめ」た人(さゝめごと41)となる。

以上は、心敬の語によって、仏道修行、生死覚知への往相と、そこから再び詩歌の世界へかえってくる還相とを語らせたのであつた。もちろん心敬がこうしたままとまった叙述をしているのではない。心敬の文芸論における僕の理解である。