

西行・道元・兼好

村 井 董 直

岡山理科大学教養部

(1990年9月30日 受理)

1. はじめに

ここに私が考える「西行・道元・兼好」についてその意図をはじめに述べておきたい。西行といえば周知の通り鎌倉時代という源平相戦う動乱の世に生きた歌人であり、歌集として「山家集」その他を残している。道元といえば「入宋沙門道元」とよくいわれるように、宋より帰朝して新仏教の普及に力を注ぎ、難解ではあるが、人間の真実に迫る「正法眼蔵」を残している。兼好といえば、時代はいくらかくだるが、歌人として、また「徒然草」の著者として古来親しまれてきた人物である。文学という視角からみれば、それぞれ、和歌に、禅宗に、そして随筆に活躍したということが出来るが、ただそれだけでよいものであろうか。私は後でいくらか触れるところであるが、今日伝説的にしろ彼等の遺跡と伝えられているところをできる限り多く歩いてみた。文学として残された作品を読んだ後に私の脳裏に残る心象風景と、遺跡を見ることからくる中世空間とにはどうしても一つのずれを感じないではいられない。極端な例をあげるならば古代の奈良は多くの仏寺に囲まれ、荘厳されたすばらしい仏像が到るところにあったはずである。だが、その時代を代表する「万葉集」には、寺のことも、仏像のことも何一つ歌われていない。「万葉集」から汲みとることのできる心象風景と言おうか、心象空間と言おうか、そのものと、今日の発掘等より考えられる古代空間というべきものとの宿命的なずれといってよいかもしれない。それと同じことを鎌倉時代に例をとってみよう。例を鎌倉大仏にとる。鎌倉大仏とは、つまり高德院金銅阿弥陀如来坐像についてである。私にとって鎌倉大仏は中世という時代を考える場合、極めて重要なものを含んでいると思われるのだが、この像の発願者も、檀那も、作者もそして完成時期もわからないという現状である。そのいくらかをさぐってみると、「吾妻鏡」の暦仁元年（1238）3月23日の条に「相模国深沢里大仏堂の事始也。僧浄光尊卑縑素に勧進せしめ、この宮作を企てり」とある。ついで2か月後の同年5月18日に「相模国深沢里大仏の御頭を挙げ奉る。周八丈也」とある。ここでは頭をのせたとあるから像の出来あがりも近かったことだろう。しかしこの像が完成したのはそれから5年ばかり経った頃と思われる。それは「吾妻鏡」の寛元元年（1243）6月16日の条に「深沢村に一字の精舎を建立し、八丈余の阿弥陀像を安んじ、今日供養を展ぶ。導師は卿僧正良信、讚衆十人、勧進上人浄光房。この6年間都鄙を勧進す。尊卑奉加せずといふことなし」とあるこ

とから知ることができる。ところが「東関紀行」に次のような文がある。「仁治三年の秋八月十日あまりの比，都を出て東に赴くことあり。……由比の浦と云所に阿弥陀仏の大仏をつくり奉るよし語る人あり，やがて誘ひて参りたれば，尊くありがたし。事のおこりを尋ぬるに，本は遠江の国の人定光上人といふものあり，過ぎにし延応の頃より関東の高き卑しきをすすめて仏像をつくり堂舎を建てたり，その功すでに三が二に及ぶ，烏瑟たかくあらはれて半天の雲にいり，白毫あらたにみがきて満月の光を輝かす，仏はすなわち兩三年の功すみやかに，堂は又十二楼のかまえ望むにたかし，彼東大寺の本尊は聖武天皇の製作金銅十丈余の盧舎那仏なり，天竺震旦にもたぐひなき仏像とこそ聞ゆれ，此阿弥陀は八丈の御長なれば，かの大仏のなかばよりもすすめり，金銅木像のかはりこそあれども，末代にとりては是も不思議といひつべし」とあって，「金銅木像のかはりこそあれども」とあるところから，この高德院阿弥陀如来像は木造であったことがわかる。この木像ができたのは，さきにも記したように寛元元年（1243）であったが，それから約10年を経た建長4年（1252）8月17日の「吾妻鏡」には，「今日は彼岸第七日に当たる。深沢の里に金銅八丈釈迦如来像を鑄始め奉る」とあることによって今日の金銅像ができあがったことになる。東大寺の大仏が治承4年（1180）に平重衡の軍兵によって半ば溶解し，再建後又も永禄10年（1567）松永三好の対決の場となり，御首は焼け落ち，右手は溶解，仏体は大損傷を受けるという受難の過去を思うとき，わが国金銅の大仏としては，この鎌倉の大仏こそ最古のものということができよう。ひるがえって治承の大火で灰燼に帰した南都復興に頼朝はどれほどの尽力をしたことだろうか。今日に残されている数々の資料は多額の寄進をした頼朝をほめたたえてやまない。建久6年（1195），見事に復興した盧舎那仏の開眼供養に列席した頼朝の胸中いかばかりであったろう。南都もさることながら鎌倉にもこれに劣らぬ大仏をと念じたにちがいない。残念ながら，頼朝はそれを果たすことができず，建久10年（1199）亡くなったが，北条泰時が30数年後にそれを実現したことになる。頼朝が鎌倉にはいったのが治承4年（1180）10月のことである。そして京都の石清水八幡宮から勧請して鶴岡八幡宮を，又父義朝の菩提を弔うため勝長寿院を，こうして先年までは一寒村の鎌倉に過ぎなかったものを遂に大仏の建立にまで発展させた。奈良にも，京都にも勝るとも劣らない文化の中心地をきずきあげた。しかし，奈良の仏像が，また建築がそうであるように，鎌倉のそれらも当時の文学の世界とは無縁のようであった。してみると文学とは，反都市文明，反外来文明であったのであろうか。とくに中世においてそれを痛感する。私が，西行・道元・兼好をとりあげたのも，そうした反都市文明的な要素があるのであろうか。

2. 西行・道元・兼好の略歴について

まずもって3人の経歴をふりかえっておきたい。表題の順に従って述べることにしたい。「西行法師，出家よりさきは徳大寺左大臣の家人にて侍りけり」（古今著聞集巻15），

「鳥羽院北面に佐藤兵衛尉義清と云ひし者」（源平盛衰記巻8 讃岐院事）、「佐藤兵衛尉憲清法師也今号西行」（吾妻鏡文治2年8月15日－1186年－の条）、「抑西行者本兵衛尉義清也」（台記康治元年3月15日－1142年－の条）などから在俗時に西行は鳥羽院の北面として勤仕し、徳大寺実能の家人であったことがわかるし、「左兵衛少尉正六位藤原朝臣康清、父季清、以造尊勝寺行事賞讓」（除目大成抄天仁2年－1109年）より祖父は季清、父は康清といい武門の家系であった。母は尊卑分脈に「母監物源清経女」とある。この「清経」とは梁塵秘抄口伝集巻10の後白河法皇の自伝に出てくる人物すなわち目井とその娘乙前をひきとって育てた人といわれている。又、西行には兄弟、妻子もあつたらしく、発心集には、出家の時には弟に後事を托したと書かれ、尊卑分脈には父康清には子として仲清、義清の二子があつたと、又、西行には後の権律師隆聖という男子と一人の女子があつたとされている。こうした家系をもつ西行が「自俗時 入心於仏道 家富年若 心無愁 遂以遁世人嘆美之」（台記康治元年3月15日－1142年の条）とあるように出家をしたわけである。その出家については「佐藤兵衛尉憲清出家年廿三、号西行法師」（百鍊抄保延6年10月15日－1140年－の条）とあるように若冠23歳で出家したことになる。かつて久保田淳氏は「西行と草庵と歌と」と題する論文で「鳥羽院の下北面の武士佐藤義清を出家に踏み切らせたものは、草庵への憧憬であつたと思われる。」と云われたが、まさしく草庵閑居のくらしが遁世生活の基本であつたと思われる。草庵閑居のくらしと云つても終日、方丈に籠居するのではなくて、歌会に出たり、勧進に出たり、又時によっては、陸奥、出羽や南海道へ修行の旅に出たりの生活であつた。こうして約50年の歳月を過ごした。西行が建久元年（1190年）2月16日河内国の弘川寺で入滅したことは、次に示す長秋詠藻で明らかである。

円位聖か歌ともを伊勢内宮の歌合とて判うけ侍りし後、又同じき外宮の歌合とて思ふ心あり新少将にかならず判してと申しければ、しるしつけて侍りける程に、その年（去年文治5年）河内のひろかはといふ山寺にて患らふことありと聞きて急ぎつかはしたりしかば、限りなく喜びつかはしてのち、少しよろしく成りて、年の果ての頃京に上りたりと申しし程に、二月十六日になむかくれ侍りける、彼上人先年に桜の歌多く詠みける中に

願はくは花のしたにて春死なむ その如月の望月の頃

かく詠みたりしを、をかしく見給へし程に、つゐに如月十六日望日終り遂げける事、いとあはれにありがたく覚えてものにかきつけ侍る

願ひおきし花のしたにて終りけり はちすの上もたかはさるらん

以上が長秋詠藻の全文である。たしかに西行は釈迦涅槃の日に入滅した。そこから西行の伝説化がはじまる。偶然の2月16日ではなく、必然的なものだったという伝説である。私はこのことは全く偶然に過ぎないと考える。「贈定家卿文」には、宮河歌合の定家判詞を病床にあって人に三度読ませて「手づから頭を持ち上げ候ひて休む休む二日に見果て候

ぬ」という重い容態ながら「もし命生きて候はば、必ずわざと急ぎ参り候ふべし」とあるように病床にありながら上洛を願っていた西行であった。西行の人格——草庵への憧憬——への人々の強烈な感銘が伝説を生んだものと考えられる。

次に道元の略歴に稿を進めたい。これは、もと本学教授、内藤一人先生が高著「正法眼蔵と現代」と題する書の序章に「道元の出自」として詳述されている。それを若干転載させていただく。「道元（1200～1253）は鎌倉時代前期の人で、源頼朝が幕府を開いても政局は不安定で長い戦乱で民生は混乱し、民心は動揺しつづける時代であった。旧仏教は精神的指導性を喪失し、新仏教は胎動しつつも方向性を持たず混沌とした時代に道元は生を享けたのである。——中略——現代の通説によると、父は久我通親と言ひ、村上源氏の流れをくみ、内大臣として「源博陸」（関西の唐名）の名をほしいままにした。母は藤原氏の系統で前関白松殿基房の娘伊子とせられている。このように道元は摂関の最高名門の出であるが、生誕の裏面には黒暗々の権謀と愛欲とが纏綿して奇怪なものがあり、このことが道元の人となりの基底に重大な影響を与えているようである。父通親は政界に進出すると、術策を弄して最高権力者九条兼実に対抗する勢力を得、養女在子を後鳥羽天皇の後宮とし、皇子が出生すると関白兼実を失敗させて皇位に即け、幼少な土御門天皇の外祖父として権勢をほしいままにする。——中略——道元は幼名を希玄と言ひ、宇治木幡で松殿山荘の慈母の膝下養育されたらしいが、三歳で父通親が頓死したので、通親の子で道元の異母兄の久我通具が育父となる。後年北越の永平寺で道元が供養上堂しているのはこの人で、学問もあって道元に大きい影響を与えたという。八歳の時母とも死別している。道元も亦薄幸の子であったのである。そして「悲母逝世ノ時、遺囑シテ曰ク『出家学道シテワガ後世ヲ弔ウベシ』」との遺言（三祖行業記）もだし難く13歳の時仏門に入る決意をして松殿山荘を脱出し、天台僧である叔父良顕を比叡山麓に訪ねて遂に宗教界に身を投じたのである」とある。これをもってみれば道元の出自は極めてすぐれている。別に出家をしなくても豊かな生活が送られたはずである。正法眼蔵随聞記第四に「我始めてまさに無常によりて聊か道心を発し」とあるように、八歳にして慈母の喪に遇い、香火の煙を見てひそかに世間の無常を悟ったとすれば、道元の発心は観無常が基底をなしているといつてよいのではないか。無常という語は大般涅槃經の「諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為樂」という仏陀の偈の中に見られるが、この道元が使った無常は、言葉をおきかえていえば「悲しみ」といってよいのではないだろうか。この「悲しみ」という無常観は多い。例えば治承4年（1180年）12月、平重衡らによって南都が焼亡した時、

七人寺已下悉く灰燼に爰するの条、世の為、民の為の仏法王法滅尽し了んぬか。凡そ言語の及ぶ所にあらず、筆端の記すべきにあらず、……天を仰ぎて泣き、地に伏して哭く、教行の紅涙を拭ひて五内の丹心を摧く、言ひて余あり、記して益なし。

と九条兼実が「玉葉」に書きとめている。これは歴史的に不滅と信じられていた東大寺の焼失という事実が人々の支柱に動揺を来したことを物語る。まさに無常は悲しみの極度の

ものとみてよかろう。また、

悲しき哉、無常の春の風、忽に華の御容を散じ、無情なる哉、分段の荒き波、玉体を沈め奉る、殿をば長生と名づけて長き栖と定め……浪の下に御命を一時にほろぼし給ふこそ悲しけれ。

これは源平兵乱の最後の場面、壇の浦の合戦における安徳天皇入水に対する著者の感想である。古代よりこのかた、絶対的権威の象徴であった天皇が、天皇としての地位のまま敗れて入水するという絶対的権威の喪失、こうしたことから死に直面して感ずることは、もはや悲しみ以外の何物でもなかったのではないか。例えば中山忠親は少納言信国が壮年にして逝去したのを悲しみ、「生死無常云ふべからざるものなり、悲しむべし悲しむべし」とその日記「山槐記」に書いてあるように、人の死に直面してまず人生の無常を知り、「悲しみ」という感情でもってうけとめたのである。勿論、道元もその一人であった。その後、道元は18歳の時、三井寺の公胤僧正から入宋を勧められ、24歳にして博多より入宋、如浄禅師の教を受け、28歳の時帰朝、その節如浄より別離のことばとして「城邑聚落到住することなかれ、国王大臣に近づくことなかれ、ただ深山幽谷に居して一箇半箇を説得し、わが宗をして断絶せしむるなかれ」を贈られたといわれる。在宋5年の修行を終わって安貞元年（1227）帰朝し「普勧坐禅儀」をはじめとして約27年間にわたり活躍し建長5年（1253年）求道の一生を終えた。今考えるに悲しみの無常観は人間が本来的にもつ宗教意識に触発されて一方では罪悪感に陥り末法思想に行きつく方向をとったのに対し、道元は「人々皆仏法の器なり。必ず非器なりと思うことなかれ」（正法眼蔵随聞記第四）としていかなる時代であろうと、その時代を超えて人間の尊厳性を確立し、その自覚への道を悟ることの大切さを説いたのが道元ではなかったろうか。それは戦乱という深刻な時代を体得してはじめて生まれるものではなかったろうか。そういう意味において悲しみの無常観に徹しようとしたのが親鸞とすれば、道元は悲しみの無常観を否定し、それらの否定の上に「生死」ととらえようとしたのではなかろうか。

次に兼好にうつる。

「三代実録」の陽成天皇の元慶5年（881）12月5日の条に「従五位下丹波介卜部宿禰平麿卒。平麿者伊豆国人也。幼而習亀卜之道。為神祇官之卜部。揚火作亀。決義疑多効、承和之初。遣使聘唐。平麿以善卜術。備於使下。使還之後。為神祇大史。嘉祥三年轉少祐。斎衡四年授従五位下。天安二年拜権大祐。兼為宮主。貞観八年遷参河権介。十年従五位下。累歴備後丹波介卒時七十五」とある。この中に出てくる亀卜というのは亀甲を焼いて吉凶を判ずる卜法で朝廷では神祇官をおいてその仕事をさせていたが、伊豆、壱岐、対馬から選ばれていた。文中に「兼為宮主」とあるが「宮主」は「みやじ」と読み宮中の神事を司るりっぱな人だったのであろう。その後亀卜はすたれて、壱岐、対馬からも人をよぶことなく、僅かに平麿の子孫が残り、その子孫の吉田流、平野流、粟田宮流卜部氏の三流のみとなった。徒然草に有識故実とか、何かを見抜く力を感じずるような文章のでてくるのもこ

の系統と故なしとしない。一般に兼好の祖父は兼名、父は兼顕、そして兄弟に慈遍、兼雄の二人があったことが知られている。祖父、父、兄弟のことについてはかなりわかっているが兼好のこととなると今一つはっきりしないところがある。

はじめに記した西行を元永元年（1118年）に生れ、建久元年（1190年）2月16日、73才で河内国弘川寺において死去したと考える。そして道元を正治2年（1200年）に生れ建長5年（1253年）53才で入滅とすると、西行死去して約10年にして道元が生れたことになる。では兼好はということになると、これを明らかにすることは難しい。日本古典文学大系によると「諸寺過去帳（法金剛院の部）」に「観応元年（1350年）四月八日 六十八歳卒」とあることから逆算すると弘安6年（1283年）に生れたことになる。道元死して30年にして生れたことになる。ところが、私は元来、上野図書館蔵の伊賀名所記の奥書の後に、いわゆる園太暦から記したものとして次のように書かれていることを重視していた。（慶長7年—1602年—歿の紹巴筆写本の転写本）にある。すなわち、

「園大暦十八日、兼好法師父卜部兼顕、始名左兵衛佐兼之又改兼好、後為後宇多院北面、多病而好仏、故不継家、剃髮而以兼好為法名、久住吉田山、好尋処々名跡、伊賀守橋成忠与兼好交能、依成忠招、趣伊賀国、結庵国見山麓田井庄、後貞治元年五月廿三日病死、年六十三、葬国見山麓」

とあり、これによると兼好は貞治元年（1362年）5月23日に死去したことになる。そこで私は先年現地を訪ねて役場の方に案内してもらって道なき道を歩きつつ山を登っていった。そこは三重県名張郡種生村種生というところである。伊賀国名所記に述べている田井庄の兼好の墓というのはこの種生村の塚のことと思われる。その墓表の銘は「兼好法師墓」とある。そして観応元年二月十五日となっている。私は卒直にあってこれを疑った。「兼好法師墓」などとあるのは後人のつくりごとと思はれるし、「二月十五日」とは何だろう。たいていは「二月十五日歿」というように書くはずである。いかにも作為的であると思われぬ。兼好の墓はあちこちにある。かつて私は長野県西筑摩郡神坂村を訪ねたことがある。そこには古くから猿猴屋敷というのがあり、兼好と猿猴とが音が通じるところから、いつのまにか、兼好屋敷となったのだろう。種生村もそんな云い伝えがあるのではないかと役場の人達に聞いたが、乾坤塚というのがある、音通で兼好塚と訛ったのではないともいう。又、二月十五日ということについてであるが、西行の二月十六日死亡説と同じことが云われるのではないだろうか。同時に園大暦の示すように貞治元年（1362年）に63才で死去したと考えてもいささか矛盾がおこってくる。というのもこの年に死去したとなると正安2年（1300年）に生れたことになる。ところが家集によると徳治3年（1308年）に後二条天皇の母西華門院源基子が天皇の菩提を弔うため、天皇がお書きになっていた歌の題の裏に御経を書いた時、兼好にも歌を求めたので彼は一首の恋の歌を詠んだ。正安2年に生れたとすると、僅か9歳の時となり、とても考えられない。参考までにその時の歌をあげてみると、

後二条院のかかせ給へる歌の題のうらに、御経書かせ給はむとて女院より人人によませられ侍りしに、夢に逢ふ恋を

うちとけてまどろむとしもなきものをあふとみつるやうつつなるらん

この歌、9歳のものとは考えられない。そうすると、高野山の西光院にある兼好の位牌に頼らざるを得ないのだろうか。それには「観応元年四月八日、六十八歳卒」とある。諸本はこれによっているが、このうち遠碧軒随筆には、「兼好 弘安五年生 観応元年四月八日六十八歳寂滅 雖有異説 古老所伝如此」とある。今これに従うこととする。なお歿年についての詳細は「国語と国文学」の31巻11号の次田香澄氏の論文を読みたい。

3. 三人の心

平成2年5月の頃、東京国立博物館において日本国宝展が開かれた。その時思ったことだが、中世を代表する国宝となると、どうしても鎌倉新仏教に関係したものが多くなる。その中でも禅宗に関するものがかなり大部をしめることになる。その代表が福井の永平寺から出されている道元筆の普勧坐禅儀であり、鎌倉の建長寺の蘭溪道隆像である。こうして考えると、およそ13世紀あたりからはわが国の宗教界は禅宗が大きい勢力を誇り、従来の顕密諸宗は衰微の一途をたどっていたのではないかとさえ思う。それ故文献を調べてみると禅宗が度重なる圧迫を受けていたことがわかる。これを列記してみると、寛元元年(1243)の興聖寺破却、文永5年(1268)の正法寺破却、文永9年(1272)の禅宗攻撃、永仁2年(1294)の禅宗停止、嘉元2年(1304)の嘉元寺建立中止、嘉元3年(1305)の達磨寺焼却、正中2年(1325)の正中宗論、康永4年(1345)の天竜寺嗾訴事件等は山門からの反禅宗の戦いであった。しかし同じ山門の徒でありながら兼好はこれらの事件について一顧だにしていない。兼好はこうした教団勢力の対抗には明確に一線をかくしていたようである。彼はそうしたことに興味をもたず、禅の内面的摂取に力を注いだ。

老来りて始めて道を行ぜんと待つことなかれ。古き墳、多くはこれ少年の人なり。はからざるに病を受けて、忽にこの世を去らんとする時にこそ、はじめて過ぎぬるかたの誤れる事は知らるなれ。誤りといふは、他の事にあらず、速にすべき事を緩くし、緩くすべきことを急ぎて、過ぎにし事の悔しきなり。その時悔ゆともかひあらんや。人はただ無常の身に迫りぬる事を心にひしとかけて、束の間も忘るまじきなり。さらばなどか、この世の濁りも薄く、仏壇を勤むる心もまめやかならざらん、(49段)

これを一読して随筆といえるだろうか。語録といってよいのではないだろうか。これに類することは「正法眼蔵随聞記」にしばしばみられるところである。「いたづらに閑坐して一生を過ぐさん、なにのまつところかあらん」と弁道話にある文章とその迫力においてどれだけの差があろう。とはいっても兼好は道元に近づくことは至難のことであった。例えば、

春暮れて後、夏になり、夏果てて、秋の来るにはあらず。春はやがて夏の気を催し、

夏よりすでに秋は通ひ、秋は即ち寒くなり、十月は小春の天気、草も青くなり、梅も蕾みぬ。木の葉の落つるも、先づ落ちて芽ぐむにはあらず、下より萌しつはるに堪へずして落つるなり。迎ふる気、下に設けたる故に、待ちとる序甚だ速し。生、老、病、死の移り来る事、またこれに過ぎたり。四季は、なほ定まれる序あり、死期は序をまたず、死は前よりしも来らず、かねて後に迫れり。人皆死ある事を知りて待つことしかも急ならざるに覚えずして来る。沖の干潟遥かなれども磯より潮の満つるが如し」(155段)

とある。これは春が過ぎた後に夏になり、夏が終わった後に秋がくるという常識的な考え方をしていない。この辺までは道元の考え方に似るものがあるが、その次からは兼好は四季の序をもち出し、ついで生死に言及するが残念ながら個人の感想に過ぎない。道元とそのつっこみ方にどれほどの差があるか、ここに内藤一人先生著の「正法眼蔵と現代」の「生死について」の巻から引用してみることとする。

「常識では、われわれは親の子としてこの世に生を享けその生をある期間維持継続し、死に至って生を終わるとし、死は生の時間的延長線上の終末点であって生から移行するものだとするが、道元の生死観はこうした普通の生死観とは大きく異なっているのである。まず有名な一文を掲げよう。

『たき木はいとなる。さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住してさきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり、かのたき木、灰となりぬる後、さらに薪とならざるが如く、人の死ぬる後、さらに生とならず、しかあるを生に死になるといはざるは仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり。死も一時のくらゐなり。たとへば冬と春との如し、冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。』(現成公案)」とある。薪と灰は生と死の比喩的表現であり、春と夏とも同じことである。過去と現在とを連続的に見る見解を否定して絶対現在を生くべきことを示している。ここに連続の非連続が生まれてくる。

この点から考えると兼好はまだ思想的に若い。素材のとらえ方、例えば四季の移り変わりとか、月に対してとか、花に対してとか、生死に対してとか、道元のとらえたものに近づいてはいるが遠く及ばない気がする。だが、文章表現ということになると文面だけでなく、その文面から汲み取れる兼好の考え方には、ある程度、道元に近いものを感じる。それについて述べることにする。「つれづれなるままに、日暮らし、硯にむかひて、心にうつりゆくよしなし事を、そこはかとなく、書きつくれば、あやしうこそものぐるほしけれ。」これは誰も知っている徒然草昌頭の序段である。「あやしうこそものぐるほしけれ」というのを私は問題とする。なぜならば、心にうつりゆくよしなし事を書きつけていったところ、何人が「あやしうこそものぐるほしけれ」の心境になるだろうか。日本古典文学大系本ではその句の注釈として「ふしぎなほど、いろいろな思いがわいてきて、われなが

ら気持ちがよい気持がする」とある。これは単なる逐語訳であって思想を汲み取った解釈とはいえない。それを解釈するために再び内藤一人先生の「正法眼蔵と現代」から引用させていただこう。かなり長い文章になるので私が要約してみることとする。

「正法眼蔵の仏性巻の昌頭に『釈迦牟尼仏言、一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有変易』というのがある。釈迦の言葉とされるこの十六字からなる一句は『師子吼の転法輪』であるという。人類の教王たる釈尊の説法には何人ともその真理の声に打たれて調伏する。そのような大力量を表明しているのがこの一句である。元来、眼蔵の文章構造を見ると巻頭に総論があって各論があとに続くという演繹法が多い。それが引用文であれ、道元自身のことばであれ変わりはない。そしてこの一句も涅槃経では『一切ノ衆生ハ悉ク仏性ヲ有ス。如来ハ常住ニシテ変易有ルコト無シ』と読まねばならぬという。しかしそう読めばそれ以降で道元の述べていることと矛盾撞着してしまう。しかし徳川時代以前の古註はこの一句にはふれない、正法眼蔵啓迪に至っては、返り点の打ち方から前の読み方とかわりはない。そして後々、色々な読み方が示されたが納得しがたい。ただ昭和44年の日本の思想のシリーズ道元集に『一切は衆生であり、悉有は仏性である。如来は常住であり、無であり、有であり、変易である』と読んでいる。この読み方こそ、道元の本旨に合致し、かく読んでこそ仏性の巻は首尾透徹していささかの狂いもない仏説であると判然とする。これをより明確な形でいえば、「一切＝衆生＝悉有＝仏性、如来＝常住＝無＝有＝変易」という等式で示しうるのである。」

更に又、

『仏言欲知仏性義 当観時節因縁 時節若至 仏性現前 読み方は普通、仏性ノ義ヲ知ラント欲ハバ、マサニ時節因縁ヲ観ズベシ 時節若シ至レバ 仏性現前ス。』と読んで『時節もし至れば仏性現前せん』と読んで将来への期待を述べている文だということである。ところが道元はそれをあやまりとして『若至』はもし至ったならばという予測期待の語ではなくて『今来ている、現前している』の意で『若至は既至といはんが如し』と極言する。過去は過ぎ去って今は無く、未来はまだ来ておらず、あるのは今だけだという時（時間）の体験からほとばしり出た表現である。」

このように内藤一人先生は説明しておられる。このことをふまえて、さきに述べた兼好の徒然草の序段をふりかえってみる。兼好は徒然草の中で「理」という語を14か所にわたって使っている。よく考えてみると「理」ということばが兼好の一面を示す生活原理をなしているといつてよいだろう。しかも、その「理」がことばとして出されている条々は限って死生の問題を扱ったものに多い。そこにおいては、あくまでも自説をつらぬかんとする気魄あふれる文章となっていて読者に強く迫るものがある。このことから「理」は「道」とか「道念」とかに置き換えることができる。人生というものを究極において「理」を原理として捉えようとする、はげしい道念をもちあわせない限り困難なことであつたらう。徒然草112段に「社交上の儀礼というものは、失礼してもかまわないものがあろうか。黙っ

て無視して置きにくいままに、ちゃんとやっぴいこうとすれば、つまらぬ俗事のごたごたに邪魔されて日をすごしてしまう。もうこうなったら、すべてのかかわりを捨てるべき時である。この気持がわからない人は、私を気遣いとも言いなさい。正気でない、人情がないとも言いなさい」という意味のことを述べている箇所「物狂い」ということばを使っている。このことを念頭におきながら、よく似た「ものぐるほし」を使っている序段を読むところも考えられないだろうか。すなわち、黙ってほっておくわけにはいかないままに、ちゃんとやっぴい行くことはよい事だがそれは所詮人生にかかわる問題であって、人生そのものの問題ではない。人生そのものの問題を考えてみると、そういう立場から人生を傍観してみると、つれづれなり＝よしなし事心に移りゆく＝そこはかたなく書きつける＝あやうこそ物狂ほしけれ。という等式が成り立つと考えられる。すなわち、「つれづれなり」という立場がまずあって、それから「よしなし事」に移行するのではなくて、同等の格において一文をなしていると見るべきではないか、そうでない限り、「ものぐるほし」へ続く意味が理解されないと思う。別な表現をつかえば、人生というものはつれづれなるものである。又、人生というものは何か自己の存在を表現したい衝動にかられるものである。そして同時にいろんな事が頭にうかんでくるものである。人生にかかわるこのようなことは気遣いといってもよいではないか。兼好にとりては、書きつけていってはじめて「ものぐるほし」くなるのではなくて、人生とは「ものぐるほしき」存在なのである。原因結果の関係なのではない。こうした点に私は道元の影響を汲み取ることができるのではないだろうか。さきにのべた現成公案にある「冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり」にしても、徒然草に「春暮れて後、夏になり、夏果てて、秋の来るにはあらず」の一文と同一に近いものといっぴいよいのではなからうか。

しかし、兼好はこの考え方を正法眼蔵そのものから引用したことは何処にも言っぴいない。彼が徒然草に引用した書物は明示されているものだけでも40種以上の書物をあげることができる。そしてその主眼をなすものは「何事も古き世のみぞ慕はしき、今様は無下にいやしくこそ成り行くめれ」で代表されれ感情的、審美的な美の追及が一方にあり、又一方では、「理・道」にかかわる人間の生死を取り扱っぴいしているといっぴいことができる。もっぴいいえば兼好は経済的には裕福な人であった。史実によれば31歳の時、山科小野庄の田一町を九十貫文で買ったことが大徳寺文書に見え、又40歳の時にその田を三十貫文で大徳寺の塔頭に売寄進したといっぴい自筆の売券と寄進状が今日残されていることなどから考えて、かなり富裕な生活であった。そのため、「人は己をつづまやかにし、奢りを退けて財をもたず」とも「昔より賢き人の富めるは稀なり」とも「財多ければ身を守るにまどし」とも「金は山に捨て玉は淵に投ぐべし」ともいっぴいっているが、徒然草と兼好法師家集とを比較しつてもわかるように、もう一つ物足りなさを感じるのは私だけであらうか。

そうした点からみると西行は違う。勿論、西行は道元そして兼好とともに出自はまことに立派なものである。又経済的にも不自由しないことは、平清盛との交遊や粉河寺周辺の

土地からも察せられる。ただ西行の時代は旧仏教が勢力をもっていた時代と思われる。あるいは下降線をたどっている時代といった方が正確かもしれない。例えば仏師定朝は天喜5年（1057年）に歿した。宇治の平等院鳳凰堂阿弥陀如来像が造立されてから4年後である。なぜ定朝の死を唐突にもってきたかという、阿弥陀如来坐像の表現は当時の宮廷を中心とする貴族たちの心を深くとらえ、この世の栄華に引き続き極楽に往生せんことを願う心が阿弥陀如来の坐像に集中しその中心が仏師定朝だったからである。「後拾遺往生伝」にはその頃の童謡として「極楽不審久者宇治乃御寺乎礼へ」（極楽いぶかしくば宇治のお寺をうやまへ）というのがあり、宇治の平等院鳳凰堂が極楽浄土の再現として、いかに深く人々の心に焼きついてきたかを物語る例証ともいえよう。そうした時代相の中における彼の出家は、さきにも書いたように、西行の出家を「人嘆美之」と記録に残している。人々はこれをほめたたえたとある、たしかにそうだったろう。山や川などに神が宿するという自然に対する信仰は樹木そのものを聖なるものと崇める風習を生んだ。仏像の単なる素材としてではなく、聖なる魂を象徴するものとして木を扱い彫像の素材としてこれを生かしたのである。日本の木彫には作者のそうした心構えがより一層濃くうかがえるのである。そうしたことが立体仏だけでなく、ひろく木彫の仏像を造る時、顕著に現れている。こうした山林仏教の伝統は伽藍や堂塔を建立することよりも、自然そのものを素材として仏の世界を現世に再現しているところ、それが山林であったのであろうか。そこに参ずることが出家という形になったのではないか。自然の中に自然と一体となって、堂宇といえども雨や雪を防ぐだけの簡素なもの、これが民間の信仰を得たのではないか。

「芭蕉はただの詩人ではなかった。俳諧の道に生涯をかけただけでなく、深く宗教的な道に目ざめた詩人であった。病中吟を書き取らせただ後に、支考を呼んで、芭蕉はこの句の別案があるが、どちらがよいかと聞いた。『その五文字はどんな形ですか』と尋ね返すのも、師を煩わすもと思ひ『この句はどんな句よりもよい』と答えたという。芭蕉はすぐこの後で、このように死の間際まで俳句の創作に執着する自分を反省する。このような執着こそ仏陀が妄執であると戒めており、それはただちに今の自分の『身の上におぼえ侍るなり。この後はただ生前の俳諧を忘れんとのみ思ふ』と語った。芭蕉は死に臨んで宗教的真実の前に立たされ、これまで一生をかけて創作してきた俳諧さえも空しいものと悟り、それを忘却した」と門脇佳吉氏は云っている。がその先蹤は西行にあったのではなかろうか。

「拾玉集」第4冊に次のように西行と慈円の贈答歌がある。

円位上人無動寺へのぼりて、大乘院のはなちでにうみをみやりて
 にほてるやなぎたるあさに見わたせばこぎ行跡の浪だにもなし
 かへりなんとて、あしたの事にてほどもありしに、今は歌と申ことは思たえたれど、
 結句をばこれにてこそつかうまつるべかりけれとよみたりしかば、ただにすぎがたく
 て和し侍りし

ほのぼのとあふみの海をこぐ船の跡なきかたに行くところかな

この箇所を松野陽一氏は文治5年7月から8月15日の間とみている。文治5年といえば西行は72歳、翌建久元年2月には河内弘川寺で入滅するから西行晩年の一首ということになる。注目すべきことは「今は歌と申すことは思たえたれど、結句をばこれにてこそつかうまつる」とある箇所である。わかりやすくいえば「もう歌絶ちをした。その禁を破って生涯のしめくくりの歌（結句）をつくった、」ということである。この時の西行の心境を人は無常観の表現とも、明鏡止水の心境ともいう。だが歌を絶ったことだけは事実である。人生への執着をすてきためであったのだろう。

このように見てくると、西行・道元・兼好といずれも時代も違うし、人生の歩み方もちがっている。そうではあるが、若くして出家した西行が、人生の最終段階において自己の妄執を捨てきる意味で歌絶ちをしたこと、或いは又、道元が末法思想に陥り易い状態をにらみつつ人間を常に肯定的立場において人生をとらえていったこと、兼好が何れにも徹することなく人間としての欲望をみたしていったこと、これらを見ると、偉大なる先人はやはり反社会文明的、反都市文明的な要素をもっているのだろうかと思われる。いつまでもつきない人生の妄執をそれぞれ脱却していったように思われる。

Saigyo, Dogen, and Kenko

Tadanao MURAI

Faculty of Liberal Arts and Science

Okayama University of Science

1-1 Ridaicho, Okayama 700 Japan

(Received September 30 1990)

Let me state briefly what I have to say about my essay entitled "Saigyo, Dogen and Kenko."

Saigyo is said to have been a nature poet who lived in the early stage of our medieval ages of disturbance. Dogen has sustained a high reputation in the history of Japanese Buddhism as one of the protagonists for the newly risen Kamakura Buddhism. Kenko was a great poet and essayist who lived some years later than the other two figures. These three are still very familiar to us, the present-day people. It is well known that Saigyo wrote "Sankashu," Dogen "shobogenzo," Kenko "Tsurezuregusa," all of which are the greatest and most invaluable classics of our country.

In the ages of incredible disturbance they lived admirably aloof from worldly affairs, gave dignity to humanity and walked steadily along the path of self-awakening. It may be said that these three were more or less the very characteristic figures of the medieval ages.

As the prelude to the Muromachi culture I intend to form some idea by inquiring into the footsteps of these characteristic figures.