

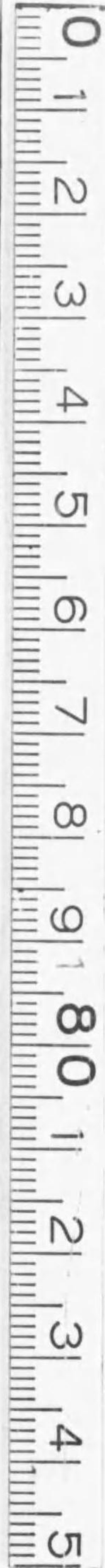
特265

60

見護著

ものあはれ

佛教婦人文庫第十編



始



将265
60



あはれ

岩見

護著



序

廊下の突き當りに一つの小窓が開いてをります。楓の葉が見えます、檜の幹が見えます、櫛の枝が見えます、竹の葉がゆれてゐます。ゆらぐ葉の間から燈籠が見えたり青空がチラリと見えたりします。この窓を塞いだら、この廂の間が味氣ないものになるばかりでなく、座敷も家も味氣ないものになつてしまひさうです。

靜かに座敷に坐つてゐます。ひろい床の間がついてゐます。細い一幅のかけものがかゝつてゐます。その前に一方によつて籠に僅かばかりの花が入れてあります。たゞ坐つてをるだけで何かしら心足らふやうであります。もしあの床の間をなくしたら、なくせずとも極端に切りつめてしまつたら、私の心は休らふところを失うて、あわたししい辛い境へ投げ出されてしまふであ

りませう。

床や窓は、家に於ける餘韻餘情であります。この餘韻餘情の中にこそ、いのちが生きて、伸び、憩ふのではありますまいか。我々の生活の営みに於いても、一國の文化の上に於いても、餘韻餘情の持つ役目の大切なものであることを、私は考へてみたいと思ひます。さうしたかすかなひととき、ほのかなにほひによつて、いかに我々の心情がはぐくまれ、あたゝめられてゐるかを、私は考へてみたいとおもひます。

昭和十三年霜月

岩見護

目次

日本の女性……………一

はしがき 古代の女性 王朝時代の女性 武家時代の女性 むすび

日本文學に流れた心……………三一

彼岸の世界 漂泊流轉 草木成佛 愚にかへる

宗教心の文學……………四六

真寛 芭蕉 西行 蕪村 一茶

母子恩愛……………五八

論曲『三井寺』を観る

愛戀の彼岸……………七二

論曲『松風』のこゝろ

茶の湯と「道」……………八四

利休の言葉―「南坊録」―を讀みて

苦味清淡……………九三

茶の湯の心 佛法の心

日本の女性

はしがき

「日本精神」とは何であるか。これを狭義に解すれば、日本民族乃至その民族が修理固成してゐる日本國家に於いて、その中核をなす精神の義である。しかし、これを廣義に解すれば、日本民族が營爲してゐる文化の上に顯現してゐるすべての「日本的なるもの」を指していふことも出来る。今日多くの學者達の用ゐてゐる例を見ても、廣狹さまざまであるが、今は且く廣義の立場をとつて女性生活に於ける「日本的なるもの」を見てゆかうと思ふ。

然らばその「日本的なるもの」とは何であるか。それが明かにされなければ女性に於ける日本的なるものを探ることも出来ないわけである。しかし、こ

れはいつも最後に於いて明確になるべきものであつて、最初は一種の見當を付け、或は漠然たる豫想によつて出發するより外ない。私は様々の學者達の記述と、古典の學習と、自分自身の精神的反省とによつて抱いてゐる「日本的なるもの」によつて大略の見當を付けて、そこから進んでゆくつもりである。なほ、與へられたる「日本の女性」の題目に對しては二種の答へ方があり得る。一つは横に女性生活の上に如何に日本精神が顯現してゐるかを見ることであり、今一つは豎に「日本女性史」ともいふべき見方から、歴史的な發展變化のあとを見ることである。私は廣い女性生活の上に之を探るべき材料を有してゐないので、便宜上後者の方法をとつて、極めて概略ながら一種の「日本女性史」を描いてみたいと思ふ。

我が國の歴史にあらはれた女性生活のあとをみると、大體三つの時代に區分することが出来る。第一期は奈良朝以前の時代であつて、佛教の影響の極

めて少い時代、第二期は奈良・平安の時代で、佛教精神が深く働いてゐる時代、第三期は鎌倉以後の武家生活の影響の著しくあらはれてゐる時代である。今、かりにこの三期をそれ／＼古代、王朝時代、武家時代と名づけて置く。

一、古代の女性

諸神に選ばれて天磐戸の前で神樂を奏した天鈿女は、滑稽な所作を以て諸神を洪笑せしめてゐる愉快な女性であるが、一面には「汝は手弱女なれども射向ふ神と面勝つ神なり」とその勇壯なところを認められてゐる。「自ら斧鐵を執りて三軍に令し」たまうた神功皇后や、後の巴御前はまさにこの勇壯な一面をうけついで居るのである。

弟橘姫は日本武尊の妃である。尊の東夷征伐に同行して、焼津ヶ原で

賊の焼討にもあうたのであるが、最後に相模から海を越えて東に渡らんとし、激浪に舟のまさに覆へらうとした時、「妾御子に代りて海に入りなむ、御子はまけの政、遂げて覆奏、たまふべし」といつて、海神の怒りを和げるために、身を海底の藻屑として悔いなかつた。これは果敢にして殉情的な古代女性をあらはしてゐる。

仁徳天皇の皇后磐姫は萬葉集初期にあらはれる女流作者であるが、その歌をみると、やはり橋姫と共通の猷身の殉情的な氣持がうかゞはれる。

君が行き日長くなりぬ山たづね迎へかゆかむ待ちにか待たむ
在りつゝも君をば待たむうち靡く吾が黒髪に霜の置くまでに

などの歌には、弟橋姫の作といふ、

さねさし相模の小野に燃ゆる火の野中に立ちてとひし君はも

と相通じるひゞきがある。これはひとり磐姫にのみかぎらず、萬葉歌人共通

の特色であるともいへるが、それだけ古代女性の一面をよく語つてゐるものである。

女性に於ける貞操の觀念は、上代に於いて既に發達して居たことが知られる。古いところでは須勢理姫の物語などもそのことを反映してゐる。大國主命は一名を葦原色許男とも呼ばれ、嫡后たる須勢理毘賣の外に稻羽の八上比賣、高志の沼河比賣などといふ側女があつた。それについて須勢理比賣の歌の中に、

八千矛の神の命や、吾が大國主

汝こそは男にいませば

打ち見る島の崎々

掻き見る磯の崎落らす

若草の妻持たせらめ

吾はもよ女にしあれば
汝除きて夫は無し

といつて女の立場を語つてゐる。この歌は實際は大國主の命といふやうな、古い神代に作られたものではないにしても、少くとも、この歌の記録された奈良朝初期までに、既にかくの如き觀念の成立してゐたことをあらはすものである。

雄略天皇が川の邊に遊ばれた時、そこに衣洗ふ女があつたので、名をとはれると引田部赤猪子と申すものであると答へた。天皇は彼女を宮中に召す約束をして歸られ、そのまゝ忘却して年を経られた。赤猪子は約束を守り、召される日を待つてゐるうちに、年老いてしまつた。然れども待ちつる心を願しまをさすては慥くてえあらじ」と思うて、事の由を啓した。天皇は傷ましく思召したが、今更とりかへしがつかぬので、さまざまの物を賜はつて慰め

られたとある。赤猪子の如きは野の女性であるが、いかにも單純可憐な心情の持主である。

額田女王は奔放な情熱の女性である。

あかねさす紫野行き標野行き野守は見ずや君が袖振る

紫草のほへる妹を憎くあらば人孀ゆゑに吾戀ひめやも

の一連の唱和は有名であるが、この人の情熱的な性格をうかゞふに足る歌は他にも澤山ある。大伴坂上郎女や笠郎女なども略同型の女性で、平安朝に於ける和泉式部や、近世では西鶴の小説の中に描かれてある女性の如きは、この脈につながるものといふべきであらう。もつとも、萬葉集は仔細に見れば佛教や、儒教や、道教の影響も多くあらはれてゐるし、或は頽廢的、享樂的、模倣的な、さまざまの態度もあらはれてゐて、必ずしも人の早断してゐる如く純一なものではないが、右の女達の如きは、萬葉時代に於ける、古代的情

熱の持主である。

葦屋の菟原處女は血沼壯士と菟原壯士との二人から求婚され、一方に身を寄せれば、一方に死を與へることになるのを悲しんで、遂に身一つを水に投じて、死んで行つた。萬葉集にはこれと同じ傳説がまた他に三つも歌はれてある。勝鹿の眞間の手兒奈と櫻兒と蠶兒とがそれである。これらは東西所を異にして、しかも全く同一の場合であるが、これらの物語は主人公たる女性が、二人或は三人の男兒の争ひを描く單なる材料として用ひられてゐるものでなく、獨立した一人格として、獨自の立場から事件に處し、獨自の身の處置をしてゆくところに價值があり、しかもその身の處置が利己的なものでなく、二人の男の人格に對する尊敬を失はず、各々の立場なり愛情なりに對する十分の理解、思ひやりを有するところから、何れにも傾き得ずして悲劇的結末になるところを見ると、何が彼女等を自殺せしめたかといへば、彼女等

の持つ愛と殉情とがさうしたといふより外ない。強ひて非難すれば、心弱かつたといふことが彼女等の咎であるわけであるが、さうした弱さを非難し得るのは、最近の西洋化した自我的功利的の女性だけであつて、近世までの日本の女は、彼女等に同感こそすれ、決して非難はしなかつたであらうと思はれる。

櫻兒に關する歌の前書の中に「こゝに娘子歎きて曰く、古より今にいたるまで未だ聞かず未だ見ず、一の女の身一つの門に往き適ふといふことを。方今壯士の意和平び難きものあり。妾死りて相害ふこと永く息めむには如かじと。乃ち林の中に尋ね入りて樹に懸りて經死にき。」とあり、蠶兒に關する歌の前書に「娘子嘆息て曰く、一の女の身滅易きこと露の如く、三の雄の志平び難きこと石の如しと。遂に池の上に仿徨り水底に沈没き。」とあるのを見ると、この二女子の場合には、佛教の影響のあることをほのかに感ぜしめら

れる。前書に従へば彼女等は人生の無常を感じ、身を捨てることによつて、争鬭を解消しようとして企てたものであると解せられる。さうだとすれば、彼女等を第二期の女性の中に數へる方が適當であるかもしれない。しかし前書は記録者の解釋によつて記されたものであつて、記録者の頭にはすでに佛敎的影響があるけれども、そこに「むかし」と記されてある彼等女の心持が、果してさうであつたのかどうかはよくわからぬ。

以上の諸例を通じて知り得る古代女性の姿は、單純素朴の中にも勇壯の氣象と殉情的の心情とを有し、清純貞潔の理想を抱いてゐることである。勿論こゝに引いた記・紀や、萬葉集の記述は多くは神話であり、傳説であるけれども、それはそのまま、古代女性の明かにして愛すべき面影を傳へてゐると考へて差支へない。

註 一、古事記上卷 二、日本書紀卷第九 三、古事記中卷 四、萬葉集卷二

五、古事記中卷 六、古事記上卷 七、古事記下卷 八、萬葉集卷一 九、一〇、萬葉集卷十六

二、王朝時代の女性

欽明天皇の時に渡來した佛敎が、我が國に根をおろした端緒ともいふべきは、敏達天皇の十三年に司馬達等の女 島が出家して善信尼となつたことである。僧實のはじめが女性であつたといふことは、偶々佛敎と女性とのゑにしの淺からぬことを示してゐる。それより年とともに佛敎は上下の尊信を得、人の生活の奥深くを涵し養ふ様になつた。かくて王朝時代を代表する女性は、嘗ての奔放なる情熱が内に潛んで、深い信仰の女性、暖かい母性愛の女性としてあらはれる様になつた。

先づ第一に想ひおこされるのは、光明皇后である。皇后は藤原不比等の第

二女、聖武天皇いまだ皇太子にてまします時入つて妃となり、後、皇后となられ、天平寶字四年六月、年六十を以て薨せられた。皇后は早くから佛教を尊信したまひ、天平六年には母の供養のために、興福寺に西金堂を建てて釋迦十大弟子等の像を安置し、或は經典を書寫してこれを納められた。聖武天皇が東大寺及び諸國の國分寺を創建したまうたのは、皇后の勸めによるところ多いといふ。皇后はまた、悲田・施藥の兩院を設けて、以て天下飢病の徒を療養せしめられた。これは遠く聖德太子が四天王寺に於いて行ひたまうた社會救濟の精神を受けつがれたもので、皇后の大慈悲の心のあらはれである。この皇后の慈悲心を傳へたのが、例の有名な癩者の膿を吸はれたといふ傳説である。

「東大寺成るに及び、后おもへらく、大像大殿皆已に備に足れり。帝外に勗めたまひ我内に營む。勝功鉅德加ふべからざるなりと。且に詫意あり。一夕

間裏空中聲ありて曰く、后、誇りたまふことなけれ、妙觸宣明浴室澣濯せば、其功言ふべからざるのみと。后、怪み喜びたまふ。乃ち、温室を建て貴賤をして浴を取らしむ。后、又誓ひて曰く「我親しく千人の垢を去らむと。君臣之憚れども後の壯志沮むべからざるなり。既にして九百九十九人を竟へ、最後に一人あり。徧體疥癩、臭氣、室に充つ。后、垢を去るを難んず。又自ら思ひて言く、今千數に滿つ。豈之を避けんやと。忍びて背を措ふ。病人言ふ。我惡病を受けこの瘡を患ふこと久し。適々良醫あり。教へて曰く、人をして膿を吸はしめば必ず除瘡を得んと。しかるに、世上深悲ある者なし。故に我、沉痾して此に至る。今、後の無遮の悲濟を行ふ。又、はなはだ之を貴ぶ。願くば、后、意有るか。后已むを得ず瘡を吸ひ膿を吐きたまふこと、頂より踵に至るまで皆遍し。后、病人に告げて曰く、我汝の瘡を吮ふ、慎みて人に語る勿れと。時に病人大光明を放ち告げて曰く、后、阿闍佛の垢を

去る、又慎みて人に語る勿れと。后、驚きて之を視れば妙相端嚴光耀覆郁たり。忽然として見えす。后、驚喜無量、其地に就き伽藍を構へ阿闍寺と號すと。

この輝かしい傳説は、鎌倉時代の記録に見えるものであるが、光明皇后の慈悲の心が如来地に通ずる消息をあらはしてゐるもので、同時に王朝時代の女性の精神的自覺の方向を物語つてゐるものと解せられる。

和氣廣蟲は「人となり貞順節操虧くることなし」と稱せられる女性である。彼女は和氣清麻呂の姉で、はじめ葛井戸主に嫁したが、孝謙帝に仕へて愛信せられ、帝の落飾せらるゝに及び薙髮して法弟子となり法均尼といつた。藤原仲麻呂の誅せられた時、これに連坐して斬られんとするもの數百人に及んだが、法均は帝を諫め死を減じて流罪とした。また亂後、飢饉と疫癘とに疲痺して子を捨てる者が多かつたから、法均は人を遣はして捨兒を拾ひあつめ、

八十三兒を得て皆これを育て養うた。それによつて葛木首の姓を賜つてをる。清麻呂が道鏡の怒にあうた時には、法均は、清麻呂と謀つて宇佐の神勅を矯めたといふかどで、還俗せしめられ、舊名廣蟲に復して備後に流された。光仁天皇即位の後召しかへされ宮中の出納を掌らしめられた。「諸侍從執御は毀譽紛紜、ひとり法均は人の短を言はず」とあるのや、「法均友愛天資姉弟財物を分たず」と傳へられるので、慈愛敦厚な人となりを知ることが出来る。彼女はその信仰と天資とを以てよく兎角の評ある稱徳女帝を匡救し、清麻呂を助けてよく危機に處して空前の偉蹟を成さしめ、身は稱徳・光仁・桓武の三代の宮中に歴仕して臣道を全くし、婦人の力を以てして社會救濟の事業にも成功した、尊ぶべき女性である。延暦十八年、年七十を以て死んだが、桓武天皇は甚だ信重したまひ、後、淳和天皇は、舊勞を思うて正三位を追贈せられた。宮中の内助者として、清麻呂の姉として、孤兒の母として、豊かな

母性愛の持主であつたといはねばならぬ。

次に吾人の想起するのは、光明皇后と同じ高貴の女性にして、王朝時代の代表的女性の一人である檀林皇后のことである。

皇后、御名は嘉智子、内舍人橘清友の女である。嵯峨天皇いまだ親王たりし時入つて妃となり、後、皇后となりたまうた。歴史には父清友の風姿の勝れたことを傳へてゐるが、皇后もまたやさしく美しい方であつたと見える。「后、人となり寛和、風容絶異、手膝より過ぎ髪地に委し、観る者皆驚けり」といふ。人となり寛和はその信仰なり、事蹟なりがこれを證明してゐる。手膝より過ぎるといふのは佛の相好の一つで勝れた姿態である。現に光明皇后をモデルとしたといふ傳説があつて、實は弘仁時代の作と考へられる南都法華寺の十一面觀音像を見れば、手が膝を過ぎてゐる様子がわかる。これは當時に於ける理想美の一つなのである。法華寺觀音像の如きは、むしろ、檀林

皇后をモデルにしたと言つた方が適切だらう。髪地に委すは、もとより日本婦人の美の一つとして昔も今もかはらぬところ、ことに平安時代の上流婦人の間には實際にみどりの黒髪を長くひいた人のあつたことは他の記録にもある。

皇后の事蹟として有名なものが二つある。一つは造寺のことで一后、自ら泡幻を明め、篤く佛理を信じ、一仁祠を建てて檀林寺と名づけ、比丘尼の持律者をして入りて寺家に住せしむ。仁明天皇その功德を助け五百戸の封を施して以て供養に充つ」と記されてある。檀林寺は嵯峨の地にあつて、後、尼寺五山の一となつたのであるが、今は遺憾ながら、あと方もなくなつてゐる。今一つは學校建設のことである。「后また弟右大臣氏公朝臣と議して學舎を開き學館院と名け、諸子弟に勸めて經書を誦習せしむ」とある。皇后が一門のためにはかつた、宗教と教育とに關する施設は、やがて社會の母とし

ての皇后を特色づけるものに外ならぬ。

今昔物語に見える源信僧都の母の物語は、母が己の生涯の寂寥をしのびつ、わが子の精神の成長を希つてゐる點に於いて注意すべき物語である。この書に記載されてあるものは、悉く史實と考へることは出来ぬ。しかし、よし、それは傳説であつても、こゝに語られてある「久遠の母性」は、すなはち平安時代の女性の宗教的な深さの一つの極限をあらはしてゐるものである。僧都が宮中の八講の講師をつとめて賜つた品々を母に送つた時、僧都に與へた母の返事に「遣せ給へる物共は喜びて給はりぬ。かく、やん事無き學生になり給へるは限り無く喜び申す。但し此の様の御八講に参りなどしてゆきたまふは、法師に成し聞えし本意にはあらず。そこにはめでたく思はるらめども、姫の心には違ひにたり。姫の思ひし事は、女子は有り難けれども男子はそこ一人なり。それを元服もせしめずして比叡の山に上せければ、學問

して身の才吉くあつて、多武峰の聖人の様に貴くて、姫の後生をも救ひ給へと思ひしなり。それに、かく名僧にて花やかに行き給はむは本意に違ふ事なり。我年老いぬ。生きたらむ程に聖人にておはせむを心安く見置きて死なばやとこそ思ひしか」とあるのは、平安末期の遁世思想が著しく反映してゐるとはいへ、俗縁と出離との葛藤に悩める、當代並に後世の多くの人々に、如何に深い激勵を與へたことであらうか。

これに對して、浮世の母の至情を語るものは、赤染右衛門の話である。彼女は檢非違使右衛門尉赤染時用の女であるから右衛門と稱した。はじめ、攝政藤原道長の妻倫子に仕へ、後、大江匡衡に嫁して舉周を生んだ。嘗て、舉周重病に罹り久しく癒えなかつた時、右衛門、住吉社頭に祈り、我が命を以て子に代らしめたまへと祈つた。その時三本の幣に各々和歌をつけて奉つたが、その一首に「かはらむと祈る命は惜しからでても別れんことぞか

なしき」とかきつけた。その夜の夢に、神、この幣を納めたまふとみて、やがてその子の病癒えた、といふ。

時代は鎌倉のはじめになるけれども、十六夜日記の著者阿佛尼の如きも亦こゝにあぐべき女性であらう。阿佛尼は佐渡守平度繁の女にして、權大納言藤原爲家の妻である。はじめ安嘉門院に仕へて四條又は右衛門佐と號し、後、薙髮して法名阿佛といつたのである。「安嘉門院四條」の名は屢々勅選集に散見する名である。彼女は和歌に於ける名門の室であつたのみならず、彼女も當時有数の歌人であつたのである。十六夜日記はその子爲相に屬すべき和歌所の領地の播磨細川の庄に關する訴訟のため、みづから鎌倉に下つた時の日記である。建治三年鎌倉に下り、訟事の決せぬため滞在四年に及び、弘安四年九月鎌倉月影谷に歿した。「道を助けよ、子をはぐくめ、後の世を弔へ」とて、深き契りを結びおかれし細川の流れも故なくせきとめられしかば、跡

弔ふ法の燈火も、道をまもり家を助けむ親子の命も、もろともに消えをあらそふ年月を経て、危く心細きものから、何として今日まではながらふらむ。惜しからぬ身ひとつは、やすく思ひすてつれども、子をおもふ心の闇は猶しのびがたく、道をかへりみる恨みはやらむ方なく、さてもなほ東の龜の鑑にうつさば、くもらぬ影もや顯はるゝと、せめて思ひあまりて、萬のはゞかりを忘れ、身を益なきものになし果てて、ゆくりなくもいざよふ月にさそはれ出でなむとぞ思ひなりぬる」と、自ら記して居るのをよめば、女の身を以て長途の旅の艱苦をしのび、遂に逆旅に命をすてた心の深さがおもひやられる。阿佛尼は、子の愛と道の愛と二つのために身を捧げたのである。

阿佛尼のことをこゝに叙したのは、彼女が平安宮廷の女流であつて、その傳統と教養とが王朝時代のつゞきとみるべきものであり、時代もまた平安末期を去ること遠からぬもの故、王朝の女性として見る事がふさはしいと考

へたからである。

以上を通じて見得る王朝時代の女性の代表的の姿は、同じく身を捧げるにしても、ひたぶるの情熱のために捨てるのでなく、人のため家のために捨て、子を育み、社會を育まんがために心をつくすといふ形である。これを一言にしていへば、王朝時代の女性は信仰的であり、母性的であるといひ得るのである。

註 一、二、續日本紀卷二十二 三、元亨釋書卷十八 四、日本後紀卷八 五、六、七、文德實錄卷一 八、今昔物語卷第十五 九、十訓抄 一〇、十六夜日記

三、武家時代の女性

武家時代の初期に於いて眼につくのは、宮女及白拍子達の一群である。彼女等は鎌倉室町の頃に盛行した軍記物語の上に登場して、それら華やかな

または哀れな存在を示してゐるのであるが、その事蹟を通觀すると、そこには武家時代らしい特色が、すでに鮮明に描き出されてあるのを、見る事ができる。

常盤は、もと九條院の雑仕であつたが、源義朝の妾となつて今若乙若牛若の三兒を生んだ。平治の亂に義朝が破れて殺された後、彼女は一時身をかくしたが、清盛がその母を捕へたので、出でて六波羅に至り、やがて清盛に身を托し、清盛の寵衰へるや大藏卿藤原長成に嫁したと傳へられる。彼女が恩愛と貞操との試鍊にあうて艱難な途を渡つた運命悲劇は、屢々創作の材料ともされ、さまざまな解釋を加へられてゐる。

小督は櫻町中納言重教の女で、禁中一の美人とたゞへられた。はじめ冷泉隆房と相許してゐたが、後、心ならずも禁中へ召されるやうになつてしまつた。その後、平清盛に壓迫せられて身を嵯峨野にかくした。仲國が寮の御

馬を賜つて、琴の音をたよりにゆくへをたづねるのは、この際のことである。清盛は、しひて彼女をさがし出し、出家させてしまった。

三浦の前は、鳥羽院の後宮に仕へてゐたのであるが、院から源三位頼政に賜はつてゐる。

妓王、妓女、佛御前はいづれも白拍子で清盛の寵をうけた。佛の出現によつて寵が衰へた時、妓王は「萌え出づるも枯るゝも同じ野邊の草いづれか秋にあはで果つべき」と障子にかき残して、清盛の館を立去つた。後に、佛御前も亦、浮世をはかなんで妓王のあとを逐ふのである。

千手は平重衡が楚囚の身となつて鎌倉に居た間、重衡に仕へた白拍子である。重衡が南都の僧兵に渡されて木津の碓で斬られたことを聞くと、彼女も黒染の衣に身をやつし、信濃の國善光寺にて行ひすましたといふ。かりそめのゑにしを畢生の命とたのんだ殉情の女である。

六
虎は相模大磯の遊女である。曾我十郎祐成に心を許し、祐成が親の讐を報じて鬪死した後、箱根山に登つて出家し、信濃にゆき相模にかへりして、十郎の菩提を弔つた。そのあとは千手に似て、千手よりも一段の張りに富んでゐる。

七
巴は此の時代に於いては頗る異色ある女性である。木曾義仲の乳母、中三権頭の女で、美仲の妾となり、戰場に出でては天晴女將軍の働すさまじき、大勇の女であつた。義仲、粟津ヶ原で討死の折、巴は華々しい働きをしたのであるが、義仲最期の遺命により落ちのびた。後、鎌倉に出で三浦大介義明が妻となり、朝日奈三郎義秀といふ勇士を生んだと傳へられる。

八
上來述べ來つた一群の女性の間にあつて、最も日本的風韻の豊かなのは靜であらう。靜は母を磯の禪師といひ、京都北白河の白拍子である。義經の妾となつて吉野に従ひ、義經と別離してのちは京にかくれてゐたが、後、母

とともに鎌倉へ護送せられた。そして生み落した義經の忘れがたみは無残にも殺されてしまったのである。頼朝が若宮八幡宮社参の折、彼女を召して一さし舞へと命ぜられた時、怨みの涙をのんで立ちあがり「しづやしづしづのをだ巻くりかへし昔を今になすよしもがな」吉野山みねの白雪ふみわけて入りにし人のあとぞ戀しき」とうたひ納めて、さすがの征夷大將軍頼朝を眼中に空しくした節操氣慨、而してその捨身の出方は、いかにも痛快にして哀切である。

以上、武家時代初期の女性として人口に膾炙してゐる名を列挙したが、そこから看取出来ることは、女子に人格を認めず物品同様に扱つてゐるといふ封建時代の特質が、すでに十分うかゞはれること。運命に忍従するといふ態度が色濃くなつてきてゐること。——これは古代女性の知らぬ心持で、武家時代の陰鬱な氣分を女性生活の上にもあらはしてゐる事實である。——貞操

の觀念が漸く發達するとともに、それが形式化されず、潑刺たる殉情的行爲としてあらはれてゐること、などである。

武家時代は攻城野戰の實力が萬事を決定する時代である。人情をもうちすてた鐵の如き意志の力が支配する時代である。従つて、女性にも、その型の女性が出てゐる。尼將軍政子の如き、足利義政の室日野富子の如き、秀吉の側室淀君の如き、一種の權力・支配慾に燃えた女性は、この時代獨特のものである。

しかし、前代の母性的の女性が姿をなくしたのではない。この方の代表者として最初に回顧せられるのは、親鸞聖人の室惠信尼公である。惠信尼公は鎌倉時代に於ける、信仰の女性、母性的女性の代表者である。この種の女性としては、北條時頼の母松下禪尼、徳川家光に於ける春日局、山内一豊の妻、大阪城で死んだ細川忠興の妻などもある。

春日局に於ける烈女型は、これまた一つの武家時代的特質をなすもので、物語では伽羅先代萩の政岡などもこの部に属する。この烈女型に勤王のイデオロギーが加はれば、近衛家の老女村岡、野村望東尼となり、一度び浮世を捨てれば、大雅堂の妻玉瀾ともなり、西加茂にかくれて陶器を焼いてゐた蓮月尼ともなるであらう。

封建時代の社會が極まれば、義理と人情とのしがらみに、女子は悲しき犠牲を餘儀なくされる。その涙を描いたのが近松の戯曲である。近松の戯曲にあらはれる女性の多くは、實に封建時代の社會が生んだ忍従の女性の姿に外ならない。

今一々の例を詳説する邊を持たないけれども、武家時代の女性を特色づけるものは實にこの「忍従」の二字であり、その中に一種の氣節がみちてゐることにあると思はれる。

- 注
- 一、平治物語 二、平家物語卷六、源平盛衰記第二十五 三、盛衰記第十六
 - 四、平家卷一、盛衰記第十七 五、平家卷十、盛衰記第三十九 六、曾我物語
 - 七、平家卷九、盛衰記第三十五 八、東鑑卷六、義經記卷六

むすび

上來各時代ともに、上流の女性、普通社會の女性、傳説物語の女性等に互り、例をとつて略説を試みたのであるが、これを通観すれば、日本女性史の第一期は比的奔放な情熱が表面にあらはれてゐる時代で、しかもその情熱は犠牲的精神にみちた殉情的なものであり、これを遂げしめるものは勇壯敢爲の氣象であり、清純貞潔を求める精神であつた。第二期は佛教によつて陶冶せられることが深くなつた結果、女性の精神生活は著しく深められ、原始的情熱は信仰的情熱となり、犠牲的精神は、狭くは子弟一族から、廣くは

社會民衆に對する、いたはりはぐくみの心となつてあらはれてくる様になり、従つて母性愛的女性が多くめだつてきた。第三期は精神生活の深化が一層深められるとともに、封建色彩を加へたため、そのあらはれ方は更に複雑になつてきてをる。この時代の女性生活の主流をなすものは忍従の精神であつて、それは封建的壓力が女性を押しつぶさうとする中に、佛教の信仰がよく彼女等を慰め生かしてをるとも云ふべき形である。而して二千年の歴史を通じて吾人が日本女性の特質として見得るものは、敢爲、貞潔、獻身の精神であるといつて大過なからうと思ふ。(昭和九年十月「日本精神と佛教論纂」)

日本文學に流れた心

彼岸の世界

謡曲のなかに、「弱法師」といふのがある。場面は大阪四天王寺の西門、時は春の彼岸、梅咲く頃のことである。河内高安の通俊は、事によつて家を逐うた我が子の行方を案じ悲しみ、二世安樂のために、天王寺で一七日の修行をするのである。そこへ、やつれた盲目の青年が、一本の杖をたよりに、よろよろとして出てくる。これが弱法師である。弱法師とは、ヨボ／＼した乞巧人といふほどの意味で、彼の姿を見て、あたりの人のつけた名である。一株の梅花の樹陰に、西に落ちゆく夕陽の残光を受けて立つ、この盲目のはかなく寂しげな姿は、よく畫にも描かれるのである。通俊はこれを見て、それ

が我が子俊徳丸のなれのはてであることを感じたが、すぐに名乗つても合點せぬであらうと思つて、こゝで人々のする日想觀をすゝめる。弱法師は盲目ながら西へ向つて合掌し、「満目青山は心にあり、おゝ見える見える」といふのである。かくて夜に入り、名乗り名乗らせて、驚く俊徳丸をつれて我が家に歸つてゆくことになつてゐる。

私はこの一篇をよんで、かの法華經の長者窮子の喩へを想ひ起さざるを得なかつた。「弱法師」が「長者窮子」の翻案であると言ひ得るかどうかはわからぬが、恐らく作者の心の中には、彼の喩が往來してはゐなかつたであらうか。日想觀を一つの主題とみれば、それは觀無量壽經によるものであるから、弱法師の一篇は、法華經を父とし、觀經を母として生れ出た文學であるといふことが出来るであらう。

弱法師は、單なる漂浪者ではない。盲目なるが故に、さまよふ者である。

そこに無明の闇に彷徨する有情の姿が寓せられてある。然らば、我が子の行方を求めて心を傷める父の姿こそ、佛心の表現でなければならぬ。

落日の前の常寂光の光がこの父子を結びつける光景は、實に、無明と彷徨との間に、無明を越えて永遠の彼岸に歸せんとする、宗教的な境地をあらはすものであるまいか。

ひとり弱法師だけに限らぬ。謡曲を誦し、能を観るとき、いつも感じるのはあの旅僧の姿である。ワキたる旅僧は、主人公の苦悶をきき、恨み言をきき、ありし日の姿を見つゝして、寂然として坐つてゐる。やがて、その旅僧の口からもれる念佛により廻向によつて、苦惱せる主人公が、曠悲怨恨から解脱した永遠の彼岸に導かれるのである。面白い、恐ろしい、苦しい、恨めしい、さまざまの演出の當相に觀者はあはれを感じつゝ、しかも、そのうしろにほのかなる彼岸の存在を感じしめられる——これが謡曲の文學である。

ひとり謡曲に限らず「彼岸の文學」は、實に日本文學の一つの大きな流れではあるまいか。

『源氏物語』でも、『平家物語』でも、『方丈記』でも、『徒然草』でも、悉くこれ彼岸の文學なのであるまいか。古典をひもとけば、小説も和歌も隨筆も、みな人生の種々相を描きうたひつゝ、しかも、みなほのかなる彼岸の世界にうらづけられ、その彼岸へと歸してゆくものならぬはないのである。

漂泊流轉

「旅人と我が名よばれん初時雨」——かう俳人芭蕉は歌つた。北山時雨が窓を訪れる頃にもなると、私はいつもこの句を想ひおこす。この句には、自己を一介の旅人と感じ、また、敢て自己をはてしなき旅路に於いて感じる者の持つ、淋しさと諦觀と愛着とが流れてゐる。芭蕉は旅で正月を迎へるとて「年

くれぬ笠きて草鞋はきながら」ともいつてゐたが、この句にも、やはり同様の心持がこめられてゐる。

今、我々がこの句をよむと、何かしら、不思議な同感共鳴の情をおこすのであるが、それは實に人生そのもの、持つ味であるからではあるまいか。人生とは、一つの流轉の世界ではないか。流轉の世界に、一介の旅人として生を受けたのが自己であつて、はてしなき道を、何處にか歩み歩みつゝあるものが、「我」なのではないか。

かへりみれば、かうした心は日本文學の隨處に流れてゐるのではないか。或は底流となり、或は表面の流となつて、綿々として流れてゐるのではないか。「世の中を何にたとへむ朝びらきこぎ去にし舟のあとなきがごと」と満誓沙彌が歌つた萬葉集の古から、「大わたに島もあらなくにかち緒絶え漕ぎ出し舟のゆくへしらすも」といつた明治の愚庵鐵眼に至るまで、そこには、はる

ばるもはてしなき人生流轉の中に自己を感じる心がある。その心から出る大きな歸依合掌のおもひがある。この心が文學の本流となつたとき、西行の和歌となり、宗祇の連歌となり、芭蕉の俳諧となつた。

「ゆく川の流は絶えずして、しかももとの水にはあらず、よどみに浮ぶうたかたは、且つ消え且つ結びて、しばらくもとどまる事なし——」といった鴨の長明の言葉を、人は厭世といひ悲観といふであらうか。さういふ人は、人生そのものを何とみるのであらう。長明の言葉は、長明ひとりの言葉ではなくて、王朝時代の文學に通じ、中世時代の文學に通じ、近世徳川期の現世主義を主潮とする文學にさへも通じてゐる。いはゞ日本民族の持つた強い文學精神の一つなのである。それは人生の如實相を表現したものであり、而して、それは我々の心情を、一つのしみんとした諦觀に導く言葉である。それは流轉に即して深く我を賞し、世を愛し、これは我を厭ひ世を厭ふといつても

同じことなのである。流轉に即してそこに永遠を感じ、悲しみなるが故にそこに喜びを感じる、不思議な感情なのである。これは日本民族の持つ宗教感情にして、同時に文學感情なのであつた。かくの如き人生旅情にうらづけられた多くの文學が、我等の前に残されてゐる。

草木成佛

梅尾の高山寺に、鳥羽僧正の筆と傳へられる飄逸な繪卷物が残つてゐる。それは世に鳥獸戲畫とよばれてゐるもので、溪流草野を背景にして、鹿、猿、狐、兎、蛙など、様々な動物が出て、人間のするさまふのこゝとをまねてゐるところが描いてゐる。勁くてよくのびた筆で、流を描き、草花をかき、動物の姿態をかいてある。何となく諷刺にみち哀憐にみちた、ひどく興味をひかれる作品である。そして、それをみてゆけば、くすぐつたいやうな、あは

れなやうな、悲しいやうな、有難いやうな、名状し難い感動を覚えさせられるものである。

この鳥獸戯畫は、文學の中にも流れてはゐないだらうか。「花に啼く鶯、水に棲む蛙の聲をきけば、生きとし生けるもの何れか歌を詠まざりける。」といった『古今和歌集』の序文が、既にこの心をあらはしてゐるのではないか。それは歌といふものを強く説明するためには假り來つたものに過ぎぬであらうけれど、しかもかく言ふところに、鶯も蛙も我等の同朋として感じられてゐるのである。「山鳥のほろ／＼となく聲きけば父かと思ふ母かと思ふ」といふ歌は、『玉葉集』に行基菩薩の作として收められてあるが、こゝにも山鳥に對する深き親愛が歌はれてある。

しかし、文學に於いて正しく鳥羽僧正に比肩すべきものは、俳人一茶ではあるまいか。「三度喰ふ旅もつたいな時雨雲」と歌つたほどの一茶であるから、

彼は草木蟲魚と同じ、街巷野末のあはれな生活の體驗者であつた。それ故に、一茶ほど鳥や獸や蟲を歌つた詩人もなく、彼が歌つた鳥や獸や蟲の句をよくひと、歌はれた方が一茶なのか、歌つた方が蟲魚なのか、區別のつかぬやうなのが澤山ある。

「雀の子そこのけそこのけお馬がとほる」といふとき、一茶は雀の子と手をとつて遊んでゐる。「夕月や大肌ぬいてかたつむり」といふとき夕立のあとの青梧か何ぞの幹をつたつてゐる蝸牛の姿の上に、一茶の心がそのまゝ出てゐる。「きりぎりす聲をからすなあすもまた」といへば、一茶はいつのまにやらきりぎりすの世界にゐる。かうした句は、彼の句集の隨處からさがし出すことの出来るものであつて、そこには、奥信濃の貧しい百姓の子に生れた一茶の、自然な同胞相愛の心が、草木蟲魚に強く入つてゐることを感ぜしめられる。しかしこの心は、ひとり一茶の心ではなくして、やはり日本文學の中に

流れてゐる草木蟲魚に持つ親愛感の、代表的なあらはれにすぎぬ。

法華經には「草木國土悉皆成佛」と説かれてあるが、よし印度人にとつて、これが一つの深遠高尚なる悟道であつたにせよ、また支那人にとつては、精緻高遠なる思想であり理論であつたにしろ、日本人にとつては、それは悟道でもなく理論でもなく、何の無理もない、自然の感情として受け込まれたのである。日本人はこれを理論とせずにはやく生活感情として生かしてゐるではないか。無量壽經には「十方衆生」のために「若不生者不取正覺」とちかつてある。これもまた十方衆生とは、日本人にとつては、他の衆生のことでもなく、我一人のことでもなく、我も我が親も我が子も、我がくらしのたつきたる鳥獸に至るまでも、それらみんなの上に「十方衆生」が感じられてきたのである。「よくみれば齊花咲く垣根かな」といひ、「山路きて何やらゆかし董草」といつた芭蕉の句にも、淨土教の心が感じられないであらうか。

草木蟲魚が、風餐露宿のまゝにその一生をうちまかせて、土の下へ入るやうに、大きな力——自然の力にうちまかせて生を終へてゆくのが、日本人の心ではないか。強い意味でいへば、日域は大乗相應の地であり、しみじみとした意味でいへば、淨土念佛の教が、日本民衆の間に榮えてきたのは、そこには相應しい心田があつたからであり、心田は、またその教へによつて開發され肥されて來てゐるのである。そして文學——民族の心のあらはれである文學の中にも、この草木蟲魚とともに生きる同胞感の、廣く流れてゐることを認めなければならぬ。

愚にかへる

『神皇正統記』は、天歩艱難の時にあたつて、よく國體の本義を明徴にした、堂々たる歴史の書である。これに對して『愚管抄』は、澆季末法の世に於いて、

よく世運の隆替を考へた、沈痛なる史論の書である。これは鎌倉時代の初頭に成り、彼は鎌倉の世の終りし際になり、ともに現代の史學に重きをなす書である。しかし今私は史論を試みるのではない。たゞ一つは神皇正統といふ堂たる名乗りをあげ、一つは愚者の管見を以て私かに居る、その命名の對照に心を惹かれたのみである。『神皇正統記』のことは措きて論ぜず、『愚管抄』の「愚」は、日本文學に流れた愚にかへる心にも聊か通じることあるをおもふのである。「愚にかへる」といふやうな命題を、文學精神としてとりあげやうとする私の仕方を、人はやゝ奇矯にもおもふであらう。けれども、兼好は『徒然草』の巻頭に、「日ぐらし硯に向ひて、心にうつりゆくよしなしごとをそこはかとなく書きつゞくれば、あやしうこそもの狂ほしけれ」といつたではないか。これは謙遜ではない。隨筆は我れ自らに語る氣持を多分に持つた文學である。だから隨筆に謙遜してみたとはじまらぬではないか。それでは心が

みたされるものでもないではないか。そこで自ら「よしなしごと」といひ「物狂ほし」といふのは、自己の頑愚にかへつてゆく者の心境であり、またこの書一卷に盛られてある内容からいつても、これは愚にかへるものの文學であるといひ得るとおもふ。自らの愚を認めるとき、人は安らかにしておのづからなる貧しさにかへる。愚にかへらんことを願ふとき、人は「さかしら」を捨て「巧み」を去つて、母なるふるさとへ歸りゆくものの喜びを感じる。淋しさの中、わびしさの中、價値なきものの中に我を發見して、しみぐくと我自らと語ることが出来る。かうした心が愚にかへる文學である。『徒然草』や『方丈記』は、慥にかうした愚にかへる味を多分に持つた文學であるが、ひとりこれらの書のみならず、歌や俳句や、いろ／＼のものの上にも私はそれを見出すことが出来る。これを或は内省の文學といつてもいゝかもしれない。これまでのべて來た三つの項目とならべて、それに内面的なつながりを持つもの

として、最後にあげねばならぬものと、私には感じられるのである。

「世の中を夢とみるみるはかなくもなほ驚かぬ我が心かな」といつたのは西行であるが、もし我々が二十一代集中、釋教の部を開くならばこの種の歌のいかに多いことであらうか。芭蕉の句に「何にこの師走の市にゆく鳥」といつてゐるのも、自分の中にある世間心を歎じたものであらう。「能なしのねぶたし我を行々子」といつたのは、よききりの鳴く音をきながら、そこに商ひもせず、農業もせず、まつりごとにもかゝはらぬ、「能なし」の我を感じてゐるのである。「鳴らして来て我が世あはれめ鉢叩き」と蕪村がいつたとき、兀然獨坐してゐる草庵の蕪村その人が、寒い冬の夜、鳴らしてくる空也念佛の音をきいて、そこに我そのものの姿をあはれんでゐるのである。一茶が水の中にあいたぼうふらをつめて、「今日の日もぼうふり蟲よあすもまた」といつたのは、ぼうふらの上に我が姿をみてゐるのである。

見れば、文學の世界にも、かうした愚にかへる心が流れ、それが切々として我々の心をうつではないか。そこから文學の眞實性といふやうなものさへ考へさせられるではないか。

嘗て法然上人が「十惡の法然房、愚痴の法然房」といはれ、親鸞聖人が「我はこれ加古の教信沙彌の定なり」とのべられた悲歎は、そのまゝ我等の文學をも浸透し貫いてゐる、人間的内省であつたのである。(昭和十二年「眞宗」)

宗教心の文學

四六

良寛和尚は、身を焼いた兎の話がよほど氣に入つたと見えて、三度までそれを長歌に歌つてゐる。

ある山に猿と狐と兎とが仲よく遊んでゐた。一日神様が、彼等のまごころを試さうと思つて、旅に飢ゑ疲れた老人の姿になつて山をおとづれ、助けを求めた。猿はすぐに山奥へ入つて木の實をゆすり落として來て老人に食べさせた。狐は川へ行つたが、やがて數尾の魚を捕へてきて老人に食べさせた。兎だけが何にもとつてこないで、老人は兎を罵り、その不親切を責めた。兎は先刻から色々思ひなやんでゐるけれど、彼は木の實をとるすべも知らず、魚を獲るでだてもしらぬ。兎は自分の不甲斐ない事を悲しんだ。やがて彼は

仲間のものに向つて、自分も老人に御馳走をするから火の用意をしてくれよと頼んだ。林の中から集められた枯れ柴は勢ひよく燃えてあがる、その時兎は旅人に向ひ、どうか自分の肉を供養するから食べて下さいといつて、身を躍らせて火の中へとびこんだのである。これを見て狐も猿も驚いたが、旅人は更に驚いた。旅人は兎のまごころにうたれて、よゝと泣いて喜んだ。猿も狐もみなそれ／＼に親切ではあるが、兎の心には泣かずにをられぬといつて喜んだ。そして、たちまち神の力をあらはして、焼け死んだ兎の死骸を抱いて、すぐに月の世界に昇つてゆき、そこで、兎に永生を受けさせた――。

良寛和尚の詩をよんでみると、世にも稀な童心の持主であつた良寛が、兎が火の中へ飛びこんだところまでくると、自分でもポロ／＼と涙をとめどなく流したであらう様子が、思ひ浮べられる。雜寶藏經に出てゐるこの原話をみた時、彼は深い感激をもつて、これを長詩にしようとしたに相違ない。そし

四七

て自分の作つた長詩をよんで、幾度もポロ／＼と涙をこぼしたに相違ない。良寛は、兎が火の中へ飛び込むところを書きながら、京の桂川に身を投じた自分の父のことを思つたかもしれぬ。或はまた甥の馬の助の放蕩を諫める様にと親戚一同から頼まれたながら、どうすることも出来ぬ自分の不甲斐なさを思つたかもしれぬ。世を思ひ人をあはれむ心は深くありながら、飄々乎として子供とあそぶより外に能のない自分をおもつたかもしれぬ。

たゞ身一つ——それしか兎は持つてゐない。彼はたゞその身一つを投げ出して旅人に與へたのである。

×

「年くれぬ笠きて草鞋はきながら——これは芭蕉、尾張旅中の吟である。旅に寄するいのち、みんなが、だれでもが、旅ながらに死ぬのではないか。

松田源治さんがポックリ死んだ。大臣になつたばかりの様な気がするのに、まだ／＼仕たいことが澤山あつたであらうのに、この人もやはり、草鞋のまに年がくれたのではないか。ある友人は志業半ばにして妻子を残して死んだ。彼もまた草鞋のまに逝つたのである。ある友人は年少にして、長く病床に親しみ、澤山の歌だけを残して死んだ。これもまた笠の緒を結んだばかりで日がくれたのである。

芭蕉の俳諧は文學であつて宗教ではない。しかし、生そのものゝ姿を諦観してゐるところに、宗教的なところが浸んでゐる。同じく「我」をみるのであるが、事業の姿勢においてみず、内省の姿においてこれを見、人に交る中において見ず、孤獨の相においてこれを見る——そこに、何かしみぐとした、深い宗教的な味が出てくる。そして、それが生活渦中の我そのものを、内奥の世界において潤し養ふのである。

「何にこの師走の市にゆく鳥」——ある時はかうもいつてゐる。人のあつまる市に、食をあさる鳥、その鳥のうへに芭蕉は自らを見てゐるのである。何にの一語に深い自己批判が動いてゐる。自己自らに失望し、嗟嘆し、憤り、鞭うつ心、さうした心によつて人は自分自身を語るのだ。自分自身と語る折がなかつたら、人は駱駝の如く狼の如くにならぬとどうしていへよう。

哲人はみな自分自らと語る人であつた。自己の内部に顔をさし込んで、そこに居る我と語る。さうすることによつて、人は更にそこから神明佛陀の世界をもちかきまみることが出来る。自己と語つた人は、やがてまた神と語る人だ。

今一つ芭蕉の句に「能なしのねぶたし我と行々子」といふのがある。行々子がやかましく鳴きたてゝゐるのだ。田園の夏に閑居してそこに芭蕉はボンヤリとした無爲な自分を見出してゐるのだ。人はこの句をもつて閑人の懶惰の

心をあらはすとすであらうか。閑人とよぶ前に、「能なし」の一語にこもる悲痛なる、自己に語るものの聲をきかぬか。

芭蕉は「たゞこの一筋につながら」といつたが、彼の一筋はもとより風雅の道であらう。しかるに芭蕉の風雅の一道をあとづけて、西行—宗祇—芭蕉と想ひやれば、彼の一筋は實に日本文學における大きな一筋の流れであつたことを知り得る。そしてその一筋はまた實に王朝以來、ことにまた鎌倉時代以來、わが文學の道に流れた内省の一筋道であつたことを想はしめられる。

x

「世の中を夢とみるみるはかなくもなほ驚かぬわが心かな」「いつの世に永きねむりの夢さめて驚くことのあらんとすらん」——

そこから西行は出發した。それを一概に世捨人の世を捨てる心いきである

とよみすててはならぬ。國木田獨歩は『牛肉と馬鈴薯』の主人公をして痛切な言葉をもつていくたびも「驚きたい」と叫ばしめてゐる。生を生として眞實に把握せんとするものにとつて、大切なのはこの驚く心である。

西行はしばしば「迷悟の境に低徊してゐる。そこが、宗教家であつて、同時に文學者であつた所以でもあらうし、またわれらの心をとらへる所以でもあらう。たとへば「吉野山やがていでじと思ふ身も花ちりなばと人やまつらむ」といふ。「やがていでじ」と自らいひつゝも「人やまつらむ」と待つ人を思ふ心の切なるはいかに。しかも、遂に彼はその吉野山をも下つて町に出てきたではないか。われらにとつて唯一つの世界なる人生であり、憎くもあり、怨めしくもあり、苦しくもあるが、同時にまた忘れられず、捨てられず、懐しきものが人生ではないか。要はたゞ、眞に人生に味到し、諦觀し、善處するにある。佛陀の所謂、正智、正見、正思惟、正行に住するにある。

「道のべに清水流るゝ柳かげしばしとてこそ立ちとまりつれ」——これが西行の達した悟道である。「何ゆゑに水をもつて喻へとするのか」と彼の『孟子』にもまた問をなしてある。それは實に源泉滾々として來るがゆゑである。流れ流れてつきることなきがゆゑである。清水はまことに湧くものであり、流れるものであり、萬象を浮べ一塵もとゞめぬものである。小さく疊んだら西行のこの歌、大きく展げたら、雪舟の『山水圖卷』となり、大觀の『生々流轉』となる。孟子ならずとも水なる哉水なる哉である。流れは人の世である。流轉は人の姿である。西行がしばしとてこそ立ちとまると、たゞそのまゝに歌つたのを、東坡の翁は哲學的に「渺たる一粟を滄海に浮べ、蜉蝣の身を天地に寄せる」ともいつた。

しかしこんなふうにいへば理に落ちる。新古今の歌人達が徒に幽玄を氣取り、いなを作つてゐる間にあつて、ひとり平々淡淡々として自然そのまゝを

すなほな言葉で寫していつたところに、歌人西行の手柄があつたのである。日常茶飯のところ、喫茶喫飯のところに、悟道の極意があり、地獄に落ちる業なのやら、極樂にまゐる種なのやら、そのところは知らぬけれど「たゞよき人の仰を蒙りて信する外に別の仔細なき」ところが正定聚にして不退轉なのである。

x

西行のあとを宗祇がうけ、宗祇のあとを芭蕉がうけ、芭蕉のあとを誰がうけたか。蕪村はその俳風において芭蕉と軌を一にするものではないが、やはり「この一筋」につながつてゐる事は明かである。

「鳴らしきてわが世あはれめ鉢叩き」——この句をよんで、草庵に、孑然として獨坐してゐる作者夜半亭蕪村を想ふ。寒夜、踊るが如き足取りで鉢叩き

念佛がやつてくるのである。鉢叩きの僧は寂しいであらう。寒いであらう。さてはまた佗しいであらう。憐むべき境遇といはねばならぬ。しかし子坐するわれこそ、更にあはれむべき身の上ではあるまいか。蕪村は鉢叩きに向つて、我をあはれめといつてゐるのである。我に向つて鳴らせといつてゐるのである。「我が世」の一語は、當面には強く我一人を感じながら、なほひろく彼をも人をも込めて「あはれ」と感じてゐるのである。我々はこゝにもまた自己自身と語るものの文學に接する。

この境地はやがてまた後の一茶が「今日もまた棒ふり蟲よ翌もまた」といつた境地につゞき、現代の俳人山梔子の「永劫にこの形ある海鼠かな」の境地にもつゞくものである。山梔子の句の如きは既に親鸞の境地につながつてゐる。「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界、よろづのことみなもて、そらごとたはごとまことあることなし」といつた『歎異鈔』の言葉を、こゝで我々は想起せず

にはをられぬ。

蕪村の句によつて、鉢叩きの元祖空也上人を想ひおこす。空也は高貴の生れでありながら、生涯身の上をつゝんでゐた。彼は年若くして尾張の國分寺に沙彌となり、そののち京に上つて乞食僧となつたものである。ローマに「四百寺あれども宗教なし」といつた西の國の諺にも似て、諸寺諸山の大はあれども、そこにはもはや眞實の宗教の無いことを彼は痛感したのであらう。あるひはまた、賢く高くいかめしきをわが分とすることを、彼はやめたのであらう。あるひはむしろ、より切に、野にありて耕し巷にありて交易する者の、何の教にも恵まれてをられぬのに憐みを感じたのであらう。墨のころもの古びたのに、鹿の角を頭につけた杖をついて、鐘を鳴らしながら、市場に行つて人々に念佛をすゝめた。之が空也念佛である。

まことに空也が考へたやうに、われらは聖なるものでもなく、誇りかなる

ものでもない。われらは野に耕し、市に交易して命をつなぎ妻子をも養はねばならぬ。そのわれらの心の奥處に通ひ、心の内秘を暖めるもの——それが宗教である。宗教こそは萬人のものでなければならぬ。

(昭和十一年五月「名古屋新聞」)

母子恩愛

— 謠曲『三井寺』を観る —

五八

x

謠曲の文章は綴の錦みたやうなものだと言はれる。それは和漢の詩文から美辭麗句をよせあつめ、古來愛誦された名歌をとり來り、さてはまた經典の中から有名な語句どもを剪取し來つて、極めて奔放自在にこれを驅使して一篇の文章を成してゐるからである。

それ故、これを文學として見て、面白くないことはないけれど、いくらか寄木細工的な繁縟さを免れぬ。しかのみならず、一篇の物語にしても、筋としては割合に單純なものが多いのであつて、必ずしも讀んで面白いものだと

はいへぬ。然るに一度これを能樂として舞臺の上うへに於いて見るときには、單純な筋が決して單純ではなく、立體的な奥行を生じて、深い象徴的な味をもたらし、一々の言葉といふものが、みなそれ／＼のいのちをもつて突々として見る者に迫つてくるやうになる。これはまことに當然なことで、最初から、そのつもりで作られにのであるから、「能」に於いて味ふのでなかつたら、謠曲を眞に解したとは言へないのであらう。

謠曲は佛教文學だと言はれるが、そのことも單なる詞の上からだけでなく、舞臺の上で見ると、特に深く感じられるやうである。そこには、佛教精神や佛教の行事が人々の生活をおほうてゐた時代の姿が、具體的にあらはされてゐるのみでなく、「をしへ」が生命の上の眞理としてはたらいてゐる深い消息が、具體的に示されてゐるからである。時としては、佛教の教理そのものが、美しくも巧みに藝術化されてゆくことに、驚嘆を禁じ能はぬことさへあ

五九

る。たとへば『車僧』や『山姥』などはその著しい例であらう。

六〇

X

わたくしはこの霜月の末に、しばらくゆかなかつた丸太町の能樂堂で、半日を過したのであるが、その日の番組の中で『三井寺』の一番はすつと後まで忘れることの出来ぬものであつた。

謡曲には親子の愛情を主題にしたものが随分多い。特に鬘物に多いやうだ。鬘物は主人公が女だから、女としては戀愛と母性愛とが主要な題材となるからである。

『三井寺』は、行方知られずなつた子を求める母の狂亂を描いてをる。第一場は、清水寺に參籠して、失つた我が子にめぐりあはせたまへと祈り、三井寺へゆくがよいといふ夢の告をうけて出かけるところである。第二場は、三

井寺の月見の庭である。人買ひにさらはれた子は、この寺の僧をたよつて養はれてゐるのである。それとは知らず、前場の女は狂亂の姿でやつて來て鐘を撞く。それが縁になつて、親子再會の喜びを得ることになつて終りとなる。一番の中心は鐘であり、狂亂の母が鐘を鳴らすところにクライマックスが置かれてある。

X

この日の演出は、觀世流獨特の『無俳之傳』といふ小書つきのものであつた。それは「間」をやめた幽玄本位の頗る濛い演出である。

「機み給へ思ひ子の、行く末何となりぬらん、行く末何となりぬらん……」
舞臺中央にうづくまつて、觀世音の前に祈りつゝ、ひくくく獨唱してゐる觀世左近氏のシテは、濛くて佗しくて靜かな氣分で、全場を壓してゐた。

六一

広い舞臺には他に何者も居らぬ。たゞ中央に面を伏せて小さくうづくまる一女性の姿があるばかりである。實に空々寂々としてをる。この小さく蹲まる女性こそ、永劫に地上に營まれる母の悲劇を歎き訴へるために、こゝに出て來た世界の母の代表者のやうに見えた。ひくい歎きの歌は、ひくければこそ、切々として強く、やみ難い心をあらはすものであつた。

舞臺は一轉する。第二場の第一景は、三井寺講堂の前庭である。數人の僧達、一人の稚兒を伴うて、月を賞してゐる。滋賀あたり唐崎かけてはれわたる渺々たる湖上の遠景も見えやうといふ、夜の景色である。

第二景は、三井寺さしてあくがれゆく狂女の道行である。橋懸の幕があがると、白の水衣に笠を打ち着、手に一本の篋を持つた女物狂が、蹠蹠としてあらはれる。

「雪ならば幾度袖を拂はまし、花の吹雪と詠じけん志賀の山越うち過ぎて、眺の末

は湖の、鴉照る比叡の山高み、上見ぬ鷺のお山とやらんを、今日の前に拜む事よ。あらありがたの景色やな——かやうに心あり顔なれども、われは物に狂ふよな、いやわれながらことわりなり。……」

狂ふが如く、狂はざるが如く、狂はざるが如く、狂ふがごとく、橋懸から舞臺に入るが如く、入らざるが如く、蹠蹠としてシテはたゆたうてゐるのである。

こゝでわたくしは、そのシテの手にある一枝の篋に眼をとめぬわけにゆかぬ。そもくあの一枝の篋の葉は何であるか。月の夜には婆婆たる影を地に落し、雨の夜には葉末々々に滴る露に形をみだし、風の日にはたゞザワ／＼と音たてて、とらへがたない寂寥を人の心に送る篋の一枝ではないか。それを何故に狂女は持つのか。能の狂女は必ず篋を持つ。篋の一枝が何故に「狂」の象徴として用ゐられるに至つたのか。わたくしはそのいはれを知らぬ。知

らぬけれども、こゝはどうしても笹の葉でなければならぬところである。ただサワ／＼ととりとめもなくゆらぎさざめくところが狂に通ふ、とでもいふべきであらうか。

x

「都の秋を捨て、行かば、月見ぬ里に住みや習へると、さこそ人の笑はめ。よし花も紅葉も月も雪も、ふる里に、わが子のあるならば、いざ古里に歸らん、いざ古里に歸らん。……三井寺に着きにけり、三井寺に早く着きにけり——」

狂女のふるさとは何處なのか、清水寺なのか、三井寺なのか。月の世界がふるさとなのか、さてはまた「狂」こそ、そのふるさとなのか。見もてゆくうちに、よみもてゆくうちに、わたくしの心は、不思議な世界海煩惱海の濁亂苦惱の中へ、眼を開かせられるやうである。「狂」とは即ち、苦惱の有情の姿

か。然らばそのふるさとは「苦惱の舊里」「愛慾の海」のことか。一枝の笹を持つともなく手でもつてさまよへる有情の姿の中に、われらはわれらを發見することはないであらうか。

「折しも今宵は三五夜中の新月の色、二千里の外の故人の心、水の面に照る月なみを數ふれば、秋も最中夜もなかば、所からさへ面白や——」

シテはかう歌ひつゞけるのである。一たい彼女は面白いのであるか。それならば何が面白いのであるか。面白いとはいかなることであるか。悲しいとは如何なることであるか。悲しいと面白いとが交錯してけじめがわからぬのではないか。狂と、不狂とが交錯してゐるやうに、面白いと悲しいとが交錯してゐるのであるか。否、否、悲しければこそ面白いのではないか。面白ければこそ悲しいのではないか。昨日は晴、今日は雨。「有爲の奥山」といひ、「ゆくへもしらぬ」といふのは、この消息をつげることではないか。こゝまで

考へてくると、同じ謡曲の『山姥』の一篇をもつて、この邊の脚註としてもよいやうに思はれる。

X

第三景は三井寺の僧が鐘をついてゐるところである。狂女は鐘の音をきいて、卒然として鐘に心をひかれる。自分も鐘をつきたいといふ。僧は撞かせまいとする。狂女は強て撞かうとする。

唐の詩人買島の月の詩に「團々として海嶠を離れ、冉冉として雲衢を出づ。此の宵一輪滿つ。清光何の處にか無からん。」といふのがある。或る書にこれを傳へて、第三句まで出來て、最後が出來なかつたところ、翌年の秋になつて、一夜忽然として最後の句を得たので、嬉しくてたまらず、夜半に起き出でて寺鐘を撞きならし、町の人々を驚かしたと書いてある。狂女はこの故事

を引用してくる。

「今宵の月に鐘撞くこと、狂人とてな厭ひたまひそ。或る詩にいはく……今宵一輪滿てり、御光何れの處にかなからんといふ此の句をまうけ、あまりの嬉しさに心亂れ、高樓に登つて鐘を撞く。人々いかにと咎めしにこれは詩狂と答ふ。……ましてや拙き狂女なれば、許したまへや人々よ——」

と彼女はいふのである。

こゝに詩狂といふことが出てくる。こゝでわれ／＼はまた一つの狂の意義に觸れるのである。詩狂なるが故にとがめた人もこれを許すのである。詩狂の狂、風狂の狂、狂句、狂の身は竹齋に似たるかなの狂、これらの狂はマニアではない。古來東洋に用ゐられてきたこの狂は、浮世の規範からの逸脱を意味する。清曠自由の天地を意味する。自ら稱するかくの如き狂は、且く謙下の辭であつて、同時に絶對界に寄する深きあこがれをあらはしてをる。この

意味に於いて「詩狂」は宗教の「救ひの世界」とも相となりする。踊り念佛をはじめめた海東の義浄も狂なら、鉢叩きの元祖、市の聖の空也も狂である。一休も狂、桃水も狂、良寛もまた狂である。

然らば一枝の篋を持った眼前の狂女は如何。彼女の當相は盲愛無明の狂女であらう。しかも今や「煩惱の夢をさますや、法の聲も靜かに、まづ初夜の鐘をつく時は諸行無常と響くなり——」と一心不亂に鐘をつき、鐘に心を澄ます彼女は、踊り念佛の聖者、鉢叩きの聖者の狂に通じるものがある。こゝでもまた彼女は、表裏二面を交錯相關せしめてゐるが如くである。

x

第四景は鐘つく狂女の言葉をきいて、何かを直感してたづねる稚兒の言葉にはじまる。狂女の口から故郷が駿河の清見ヶ關だときいた稚兒の驚き。驚

く稚兒の聲をきいて「今の幼な聲は正しく別れし千満殿にてはなきか」と母はよびかける。傍の僧が、物狂故にわけもないことを云ふのだと思つてゐると、母は「のう、これは物には狂はぬものを。物に狂ふもあの稚兒ゆるなれば、逢ふ時は何しに狂ひさふらふべき——」といつて、親子相擁してハピーエンドとなるのである。

「逢ふ時は何しに狂ひさふらふべき」これは面白い言葉だ。こゝでわれ／＼は、最後に今一度、「狂」とは何ぞやとたづねてみなくてはならない。狂とは、あふべきものに逢はぬのである。あふべきものに逢うた時が、無明の酔のさめる時なのである。清水寺の觀世音も三井寺の觀世音も、もの狂はしき鐘の音をきいて、これを導きこれをあはせやうと、大悲愛憐のまなじりを垂れたまうたのであらう。「菩提の道の鐘の聲、月も數添ひて、百八煩惱の眠りの、驚く夢の世の迷ひも、はや撞きたりや後夜の鐘に、われも五障の雲晴れて、

眞如の月の影を、眺め居りて明かさん——」そこには狂女もなく稚兒もなく、夢もなく迷ひもなく、玲瓏たる月たゞ天心にかゝるのみである。

浮世の母と子が相逢ふ契機は、ひとつに、法の聲をつたへる鐘のひびきにかゝつてゐる。『三井寺』の一作が、鐘を撞くところにかにも力をいれて描いてゐるのは、用意あつてのことと思はれる。舞臺の目付柱の傍に造物として置かれた竹の鐘樓と、小さいく鐘。狂言がつく時にも、ほんとの鐘は鳴らさずに、口で「じゃんもん、もんくく」と擬聲を發することも、かへつて象徴的な効果を強めてゐるやうだ。

×

『三井寺』は面白かつた。観世左近氏の名技が舞臺効果を強めたことも多からう。さるにても舞臺の演能として見て、はじめて作者の意圖におぼろげに

も觸れ得たやうにも思はれる。「母子恩愛」の姿を描きつゝ、そのまゝ開悟解脱の彼岸の消息をも寓してゐる。それが表裏隠顯して味深い趣を織成してゐるところが、こよなく面白いのであつた。(昭和十三年一月「聖財」)

愛戀の彼岸

— 謠曲『松風』のこゝろ —

七二

『松風』は愛戀思慕の妄執を見せる能である。物狂ほしき思慕の情が、藤にけた可憐な姿態によつて、舞臺の上にくつくしくあらはされてゆくのである。しかしこの能に於いては、それがいかやうに語られ、いかやうに示されてあるのか。自分の印象をもとにして、少し考へてみたい。

「これは諸國一見の僧にて候。われ未だ西國を見ず候ほどに、この秋思ひ立ち、西國に下り、須磨明石の月をも眺めばやと思ひ候」——先づ登場したワキの僧が名乗りあげるこの言葉が、私には不思議な印象を與へた。何か

シーンとした心持を感じさせられた。この言葉によつて、はじめて浮世の種種相があらはれ出で、あからさまに見得るやうな心地がしたのである。諸國一見の僧の出てくるのは『松風』には限らぬ。否、能の常套手段といつてもよい。さうすれば猶更、この「僧」によつて舞臺が開かれるところに問題がある。抑も愛戀思慕の惱みは、一つのやみ難い苦惱であり妄執である。しかし、苦惱であり妄執でありといふことと、苦惱であり妄執であると知ることとは、別のことである。苦惱の中に居るものは、苦惱とさへも知り得ぬ、盲ひたる煩悶それ自體である。それが苦惱であり妄執であると知るとは、それを超えた別の立場が働かねばならぬ。その別の立場は觀照の立場である。ワキが、間との問答が終つてからあとは、ワキ柱の前に寂然と坐し、しかも、シテの一舉一動に注意深い眼を注いで動かずに居るのは、この觀照の立場をあらはしてゐる。この意味に於いて、シテを出現せしめ、シテたらしめるものがワ

七三

キなのである。しかのみならず、見所に居る観客をして、哀憐限りなき『松風』のこゝろを知らしめるのも、このワキである。見物は混沌たる現實を見てゐるのでない。多様の現實世界から任意に選擇鑑賞するのでない——こゝが藝術の他の演劇と根本的に相違する一つの點であると、私は考へる。——ワキの鏡によつて照らし出された人間のあはれさ悲しきを見るのである。さればワキは観客をして観客たらしめる役目をもつてゐるのである。こゝにワキが終りまで観客と同じ様にシテを注視してゐるわけがうなづかれる。ワキは照らす人である。浮世を照らして、浮世の姿を一つの形象とその意味とに於いてあらはす役である。シテの役は舞臺に限られてゐるが、ワキの役は舞臺を超えてゐる。こゝにワキの立場の深さがある。

かう思つて「これは諸國一見の僧にて候——」といふ名乗りを聞くと、その聲が彼岸の世界から來て、彼岸の世界につゞく様な廓落たる廣さを以て聞

きなされる。僧であるといふ名のりにも、諸國一見といふことにも、意味が感じられるのである。この諸國一見の僧の前に於いて、哀愁も苦惱も人間の持つ悩み苦しみがそのまゝ、いぢらしくも見あらはされてゆくのである、といふ心持がするのである。

間との問答がすんでワキが座につくと、しばらくは舞臺空虛の感じである。その静寂な空虛の前に、橋懸の幕がしづかにあがる。ツレがゆつくり出てくる。やがて同じ様な装をしたシテが、靜かに橋懸にかゝる。やがてツレとシテとは橋懸の兩端に相對して立つのである。

「汐波車、わづかなる、浮世に廻る、はかなさよ。

「波こゝもとや須磨の浦。

「月さへ濡らす、袂かな。

この莊重な肅然たる歌ひ出しが實にいゝ。もうずつと前からうたひつゞけられてゐたやうにさりげなく、それでゐて、低い一語々々が、舞臺の上での磨り足のやうに、端正で力強いのである。これは眞の一聲で出で、鬘物として他に類例の無いものだといふ。

わたしは、物着のあと、ことに中の舞のあたりを非常にいゝと思つたが、それにもまして、この出端のよさを忘れることが出来ぬ。一曲の中心とも見るべき中の舞に匹敵する程重い印象を、出によつて受けるのはどういふわけか。眞の一聲といふからに、それ程この曲に於いては、出の一聲に重要な意味があるのではないか。少くともこの能の見所の一つはこゝにあるといへよう。

「汐汲車、わづかななる、浮世に廻る、はかなさよ。——」この一句がこの能の眼目なのではないか。この一句のためにこの能が出来たのではないか。昔

の『汐汲』を世阿彌が改作したとき、この一語によつて『汐汲』を解釋し、この一語によつて最も幽玄なる能として生かさうと試みたのではないか。

汐汲車の小さいわだちが廻り廻つてはてなきが如く、わづかな浮世にめぐる戀慕のはかなさを、照らし出して見せるのが、この能の心ではないか。諸國一見の僧は、人間愛戀の痴態を見ようとして出て来たのではなく、須磨明石の月を眺めるために出て来たのである。須磨明石の月は、我が國文の修辭の技巧から云へば、澄みて明かるい月に懸けてゐるのである。蟹の苦屋をも照らし、漫々たる海上をも照らす月とは塵ぞ。

「秋に馴れたる須磨人の、秋に馴れたる須磨人の、月の夜汐を汲まうよ。」次第に歌ふのであるが、その歌ふのをきいてゐると、小さい桶に汲みあげ汲みあげしてゐる可憐な女人の仕ぐさを、天上の月がしづかにてらしてゐるのが見える様である。汐を汲むのは浮世の種々相であり、愛戀のはかなごとで

あり、月は眞如の月なのである。眞如の月に照らされて、はじめて、はかなく悲しき人間の營みが、そこにあらはされてゆくのである。

無明の水にも眞如の月が時々チラ／＼とうつるのである。無明が無明のままでは藝にならないのである。少くとも見るべき藝にはならないのである。チラ／＼と月影のうつるところが、能に於ける皮膜虚實の面白ところであらう。

「更けゆく月こそさやかなれ、汲むは影なれや、焼く鹽煙心せよ。さのみなど蟹人の、憂き秋のみを過さん。松島や小島の蟹の月にだに、影を汲むこそ心あれ、影を汲むこそ心あれ」と地でうたふところがある。影を汲むこそ心あれとはそも／＼どういふ心なのか。總じて謡曲の句には、わかつたやうなわからんやうな句が多い。皮膜虚實の呼吸がわからぬと解し得ぬところであ

り、また演技を見なければ、書物の上ではわからぬところである。

「さし来る汐を汲み分けて、見れば月こそ桶にあれ。

「これにも月の入りたるや、嬉しやこれも月あり。

「月は一つ。影は二つ。みつ汐の夜の車に月をのせて、憂しとも思はぬ汐路かなや。

といふところがある。明恵上人が峯の坊へゆききする時に仰いださえた月影をおもはせる。谷の水にも手洗の鉢にも月のうつつた、聖者の庵のさまをおもひおこす。それとこれと何の相違があらう。浮世の中にチラ／＼とうつるさとの月かげなのである。

狂亂するシテを捉へて、ツレがいさめるのである。「あらあさましや、左様の御心故にこそ、執心の罪にも沈み給へ。娑婆にての妄執を、猶忘れ給はぬぞや。あれは松にてこそは候へ」。しかしそれはシテの耳には入らぬ。「おろ

かの人のいひ事や。あの松こそは行平よ」といひはるのである。こゝにも明と無明との對照がはつきりと描き出されてある。

因みにこの能に於けるシテツレなるものの特殊性に注意しよう。本来から云へば一名松風村雨ともいふやうに、ツレは村雨の幽霊であるから、松風と同じ立場で狂亂しなければならぬのに、演技の上では少しもそんなあとはない。これによつてみても、能といふものがシテ一役主義のものであることがわかる。而してツレはいつのまにか立場を轉換してワキと同じ立場に立ち、前に引用した様に、シテの狂亂をよびます明の側に立つとともに、それからあとは鏡柱の前へひきとつて、ワキとともに終までシテの所作を見るのみである。言はゞ第二のワキであるのが、このシテツレの特徴である。

今一つこの能で感心したのは物着といふ手段である。これは實に奇想天外の、しかも非常に面白い方法で、何ともいへぬうまみを出した天才的手法で

あると思ふ。即ち、シテは初めは行平の形見の烏帽子狩衣をかき抱いて狂うてゐたのであるが、こゝで、我が身にその烏帽子をかぶり、その狩衣を着るのである。わたしはあの、後見の手によつて着附をなほして立ちあがつた時の、シテの高貴な美しさを忘れることが出来ぬ。紫長絹と烏帽子との間に見る面は、今までの美しさとはことかはつた、高貴さを持ち氣品にみちた美しさである。それは狂亂の中にも幽玄味を示さうとする一曲の目的からいつて、實にうまい思ひつきであつた。

しかもこの時から、狂亂がきは立つて、松を見て行平だといふのである。この時からものはやシテは松風ではない。シテの心は行平の面影にみちてをる。本来ならば、松の枝に烏帽子狩衣をきせて、あれこそ行平よと言はすべきところである。が、さうした時「能」になるとは想像もできぬ。それは頗る俗悪である。實際的であるだけ、それだけ俗悪であつて、能の象徴主義とは相容

れぬ。それを自分に着るといふことによつて、行平と松風とが相融合して、彼此の區別がなくなるのである。松風かと思へば行平、行平かと思へば松風で、彼女の心の内を實によくあらはすことになる。この際のこの心をあらはす手段として、最も面白いやり方であるとおもふ。

「わが跡弔ひてたび給へ。暇申して歸る波の音の、須磨の浦かけて吹くや後の山風、關路の鳥も聲々に、夢も跡なく夜も明けて、村雨と聞きしを、今朝見れば、松風ばかりや、残るらん」現象は本源に歸らなければならぬ。假現の妄執は正覺の彼岸に歸らなければならぬ。寂然としてワキ柱の前に坐してゐたワキは、跡弔ふべき役目を負はされてゐるのである。夢はワキの僧におさめられるのである。そして、須磨の浦の夜の「闇」が消えて、ほの／＼とした「曉」がおとづれてくるのである。あの狂亂あの妄執は、この「あかつき」の前の無明の姿であり、はかなき人の世の姿であつたのである。これを要す

るに、明の鏡によつて人間の無明がはつきり示されてゐるのが、この一曲の意味である。明に照射されつゝ、無明の姿が我々の前に、深く巧みに美しく描き出されるところに能藝の特質があるといふのが、私の結論である。

(昭和十三年七月「觀世」)

茶の湯と「道」

八四

X

我が國に行はれてゐる多くの「技術」「藝術」などのことをしらべてみると、殆どすべてのものが一つの「道」といふものに歸してをるといふことは、實に驚くべきことであつて、國民生活の深さといふものをしみんく考へさせられるのである。同時にこれをかくあらしめた精神的地盤である佛教の「をしへの廣さと深さとを、今更ながら想はざるを得ぬ。

我が國に於いては「技」がそのまゝ「道」になつてゐる。手近いところでは劍道、柔道は新しい言葉ではあるが、その精神に則つて道と名付けられたものである。生花は華道であり、お茶は茶道であり、和歌をつくることは歌道で

あり、俳諧をつくることは俳諧修行である。「能」などは能道とは言はぬけれど、少しそのことを知つてみれば、何よりも「道」なる感が深い。そしてこれらは、それが深まるに従つて、より深く求道的精神、修道的精神によつてうらづけられてくるので、我が國の藝道一般に於いて、その深さ高さは、その中に含まれる修道的精神の多少によつてきまるといつても、過言ではないと思はれる。

X

かうした精神の最も明白にあらはれてゐるのは劍術と茶の湯であらう。一つは、それに關する適切な古人の著書が残つてゐるので、はつきりわかる關係もある。劍術のことについては別の機會にゆづり、私はこゝで、茶の湯に於ける佛教的精神、若くは佛教的修道精神といふことを考へてみたいと思ふ。

八五

茶の湯といふものはキワドイ道を今日まで歩いてゐる。あれ程信用されてゐた千利休が、豊臣秀吉から死を賜はつたといふやうなことも、利休の歩いた道がキワドイあぶない道であつたことを語つてゐると見られぬこともない。キワドイといふのは茶の湯が豪華と簡素との間の、高貴と卑賤との間の、ホンの紙一重のところを通つてゐるからである。そして多くの茶人達が——今日もまた然りであるが——屢々富貴に媚び、好事に墮落してゐるのである。そして茶道の眞精神は雲間をもれる月光のやうに、折々かすかにその中に隠れてゐるかと思はれる。

そのわづかに垣間見ることの出来るものが、利休の建てた茶道の精神である。この茶道の精神が、富貴逸樂に墮ちるべき筈の人々を、いかに高尚化し、精神化し、修道化して導いてきたかといふことをおもふと、なか／＼に有難いのである。

x

利休の茶道の弟子であつた堺の僧南坊宗啓は、利休の言葉を忠實に筆記して『南坊録』を世に残した。『南坊録』は茶道の經典のやうになつてゐるから、その道の人に知られた書であるが、これによつて我々は利休の精神を知ることが出来る。

「宗易(利休)の云、小座敷の茶湯は第一佛法を以て修行得道する事なり。家はもらぬ程、食事は飢ゑぬ程にて足る事なり。これ佛の教、茶の湯の本意なり。水を運び薪をとり、湯を沸し茶をたてて佛に供へ人にも施し我ものみ、花をたて香をたき、皆々佛祖の行のあとを學ぶなり。」

これが巻頭第一の語である。この精神でゆくと、越後の貞信尼が高臺寺の隅の物置みたやうなところに寓居し、客があれば茶をたてて、客は自分にく

れるのかと思つてゐると、客にはすゝめず佛前に供へ、さて第二服を「おまへさんもお相伴なされ」といつてすゝめたといふ話も、どうやら利休の本意に通うてゐるやうに思はれてくる。

亭主自ら薪水の勞に服する。亭主自ら庭を掃き水を打つ。亭主自ら客を出迎へる。これみなこれ佛祖の行履を行ふものであつて、決してかりそめのこととは思つてゐないのである。そして期するところは「佛に供へ人にも施し我ものみ花をたて香をたき」そこに主客一如の天地を開き、心佛及衆生は無差別の一境に參するにあつたのである。それが高遠な哲理としてでなしに、庭を掃き、香をたき、茶を服じ、日常生活そのまゝの實踐の上にあらはされるところに、茶道の茶道たる所以がある。この意味で茶道は生活の宗教化であるといつていゝかもしれぬ。

x

「掛物程第一の道具なし。客亭主共に茶の湯三味の一心得道の物也。墨跡を第一とす。その文句の心をうやまひ、筆者道人祖師の徳を賞翫するなり。……佛語祖語と筆者の徳と兼ね用ふるを第一とし、重寶の一軸也。又筆者は大徳と云ふにはあらねども佛語祖語を以てかくる第二とす。」

茶道に於いては、室に入るや、先づ掛物の前に坐し、手をついて一禮してのち、うや／＼しくこれを拜するのである。人はこれを單なる禮儀正しさのためと思つて、そしてその本意を知らない。だから、徒に千金を投じて世に名ある人の筆蹟を求めたり、萬金を投じて所謂畫家の畫を求めたりする。それはしかし、世間並みの人にみせびらかすためのものであつて、茶室のものではない。茶室にかけるものは佛語祖語でなければならぬ。こゝに入つたも

のは、先づその語を仰ぎ、承け、味ひ、導かれんとするのである。こゝにあつまつたものは、みなこの一つ言葉のをしへを有難く頂戴して、自己の脚下を照顧するのである。

この事を思ふと、私は、うすぐらい狭い一つの草庵が、床の間のかけもの一つによつて、ほのかに明るく照されてゐるやうな心持がする。故岡倉天心は茶道の心を説いて「所謂人生といふこの不可能なものうちに、何か可能なものを成就しようとするやさしい企である」(茶の本)といったが、不可能の生を陋隘の茶室に象徴するとすれば、床の間のかけものは、そのまゝ不可能を可能にする佛陀の光を象徴してゐるとも見るべきであらう。

茶道に於いて茶碗やなつめを第一の道具とせず、掛物を以て第一の道具とし、その掛物は人を第一とせず語(内容)を第一とし、佛語祖語でなければならぬと規定してゐるところに、利休の本意を見ることができるのであつて、

ここに茶の湯が「道」であるわけが、はつきりあらはされてゐるのである。

X

茶の湯は、茶の湯であつて同時にそのまゝ茶の湯以上のものであるといふやうなことは、次の利休の語をみると一層よくわかる。

「臺子をはじめ諸事のノリ法度は百千萬也。古人もこゝに止まりて是を茶の湯と心得られたると見えたり。各法式を大切にすることのみ秘書に記し置かれたり。易はその法式を階子にして、今少し高き所にも登り度き志ありて、大徳南宗などの和尚達に一向問取し且夕禪林の清規を本とし、かの書院結構の式よりカネをやつし、露地の一境浄土世界を打開き、一字の草庵二疊敷に侘びすまして、薪水のために修行し、一盃の茶に眞味あることを漸くほのかに覺え候。」

「今少し高き所にも登りたき志」こそ茶の湯の本意を道ひあらはしてゐるものであらう。かくの如くにして茶の湯は實に日常生活の作法から出發して、

道念を振作し、道念によつて導かれるものとなつたのである。私は今の世の茶の湯が有閑者の消閑の具となつてゐるのを悲しむ。我々は我々の祖先のつくりあげたこの道によつて、貧素に處する道をまなび、道念によつて生活する道を學ぶことが出来ると思ふ。そしてこれこそ、我々の「不可能」な人生に於いて最も大切なことではあるまいか。

かやうに考へて來ると、茶の湯は「道」を本意とするものであるといへる。この考へは技術としての茶を「應」は否定するやうである。しかし、その否定によつて、技術が技術以上の精神的價値の世界へひきあげられてゆくのである。そこで、茶の湯を忘れるところが本當の茶の湯だといふやうな、日本的論理が、出てくるのである。そしてこのことは、ひとり茶の湯のみならず、他のすべての藝道に通じて言ひ得られることなので、私はこのことをたいへん面白く味深く思ふものである。(昭和十二年一月(聖財))

苦味 清淡

——茶の湯の心 佛法の心——

茶について語る時に、誰でも先づ想ひ起すのは、千利休のことであらう。利休は珠光紹鷗二人の後をうけて茶道を大成し「露地の一境に淨土世界を打開く」草庵の佗茶を創成した人である。堺の町人の家に生れ、大徳寺南宗寺等の和尚達について一向に求道聞法し、豊太閤に仕へて三千石を頂戴する身分となり、最後に太閤から死を賜はるまでの、七十年の彼の生涯は、茶道にはじまり、茶道に生き、茶道に死に、茶の湯一つに全生命を打ちこんでいた生涯であつた。

利休について語り傳へられる茶道に關する物語は澤山ある。その中に次の

一つの話ほど強く私の心をとらへたものはほかにはない。

ある時、利休の家が火事にあつて、まる焼けになつたことがあつた。その火事のある日のことである。狼藉たる焼あとに、何かやつてゐる者がある。近づいてみるとそれは利休であつた。彼は焼土をかきわけて焼石をとり出し、その石をならべて釜をかけてゐるのであつた――。

話はたゞこれだけである。しかしこの話の中には、何かしら鋭く私の心をうつものがある。昨日にかはる我が家の廢墟に立つて、彼は先づ何を探し出さうとしたか。荒寥たる土灰の中に踞まつて、彼は先づ何を行はうとしたか。焼土の中に彼の求めてゐるものは、金銀財寶のかけらではない。彼はそんな未練な男ではない。泥と瓦との中に入つて彼のしようとしたことは、灰燼をとりかたづけることではなかつた。それは他人にまかせてよいことである。彼にはそれよりも急いでしなければならぬことがあつた。彼にとつて急いで

しなければならぬこと、どんな時にでもせずには止まれぬ大切なことは、たつた一つ、釜をかける事であつた。

まことに釜をかけることこそ、彼の全生命であつたのである。さうした一途な純一な無二な真剣な生き方をしなければ、彼ほどの茶祖とはなり得なかつたであらう。書院臺子の茶を排し、六疊、四疊の茶室をなほ廣きにすぎるとなし、二疊の草庵こそ無二の天地であるとした彼である。廢墟に釜をかける心は、佗草庵に住する心の極まりではなかつたか。そしてまた、風餐露宿するとも、一日も茶事を廢すべからずとするところに、一途な生命的なものがあらはれてゐるではないか。茶の湯は、彼において、完全に一つの「道」になりきつてゐる。

心魂に徹して生きるものの鋭さ、宗教的にまで高められた一心専念の生き方の深さ。それが強く私の心をうつ。

一盃の苦茗を兩手の掌にさゝげて、私はしばし黙想する。ほのかなあた
 たかさが、兩方の掌から腹の腑を通つて、坐つてゐる足のさきまで傳はつ
 てゆくやうに思はれる。立ちのぼるかすかな湯氣とともに、靜かなかをりが、
 鼻をつたつて心のすみまでしみわたる。ほのぐらい茶盃の底にたゞへられた
 美しい暗綠色の淵が、視覺を通じて宇宙の深さをさへみせてくれる――。
 黒樂の茶盃の黒は、およそ黒色の持つ強さを極度に和けて、重さと深さと
 だけを残したものだ。その柔い手觸り、その厚さと比較的軽い重さ。それ
 らと同居するあの極めて穩かな黒さ。それがその中にたゞへられた綠色の液
 體に不思議な深さを與へる。もし茶盃が淡褐色またはかすかな黄を帯びた淡
 褐色でもいゝ。その時もその中にたゞへられた緑の液體は、いはうやうのな
 い落ついた美しい調和を示すであらう。あの泡立つた緑の液體は、不透明な

るが故にやはらかくしづかに落つき、綠色なるが故に黒にも白にもまして親
 しみが深い。總じて茶の持つ味は、ほのかなやはらかなしづかなものであ
 る。そしてその茶が、あの茶室の、光線の少い障子のかげ、または短檠の
 げのほのぐらい室内において、靜かに捧げられるのである。

強い生命はあらはであつてはならぬ。深い流れは音をたてるものではない。
 茶がほのかな柔かさをその場として持つといふことには、何かしら深い意味
 が感じられる。ほのかなところにおいてこそ、鋭く強い生命が、損ぜられる
 ことなく養はれるのであるまいか。

X

あたゝかな、ほのかな、瑠璃色の美しさ。それはさながら薬師如來の淨土
 の消息かとも思はれる。薬師如來は、そのまします國を瑠璃光淨土といひ、

一切衆生の病苦を救ふことをその誓願としたまふ。私が一盃の茶に薬師如来を憶念するのは、第一に茶の美しい色によるのであるが、第二には、茶の飲用の初期において、主として薬餌として用ひられたことを思ふからである。

昔、建仁寺の榮西禪師は、『喫茶養生記』を著して、將軍源實朝に上つた。この書は、茶が神氣を爽快にし諸病を遣除する功能のあることをのべたもので、かねて茶の歴史、製法、飲用法などを略叙したものである。

天平の昔、行基菩薩が三河の薬王寺に茶園を作つたのも、鎌倉時代にふたたび榮西禪師が茶種を招來して、大いにこれをひろめたのも、みな茶に心身を爽快にする功能あるがためであつた。

それ故これを用ゐることによつて佛道修行に便せんとすることが、彼等の本意であつたこと、いふまでもない。しかれば往時の茶は單なる「喫茶」ではあつたが、その喫茶によつて身を養ふのが直接の目的で、身を養ふことによ

つて佛道を成就することが間接の目的であつたといひ得る。

利休によつて「茶道」が大成せられたといふのはどういふ意味であるか。利休においては、もはや茶は養生ではない。それは生活を藝術化する一つの技術とせられた。それと同時に、それは直にそのまゝ佛道にも通ずる「道」とせられた。かつては「道のための身」を養ふ使命を持つた茶が、今や、それ自身を目的と合一させて、自身の中に「道」を持つことになつた。これが「茶道」なのである。これは決して私の一家言ではない。利休も「茶の湯は第一佛法をもつて修行得道することなり」といひ、また「湯を沸し茶をたてて佛に供へ人にも施し我ものみ乃至皆々佛祖の行のあとを學ぶなり」といつてゐるのである。

兩手にさゝげた一盃の茶が、薬師瑠璃光如来を想はせるだけでない。茶は寺院僧徒の手によつて輸入弘布せられ、そして茶道はそのまゝ佛道に通ずる

ものである。しかるに今の多くの人々が、茶が生活を藝術化する技術たるの一面のみを見て、利休の庶幾してゐる精神的求道の一面を看過してゐるのを、私は少からず遺憾とする。

X

茶の湯は數學だ。かくいへば人は奇抜なことをいふと思ふであらう。しかし茶席に行はれてゐることを見るといつも私はさう感じるのである。まづ道具を持ち出して爐を中心にして配置する。そして間隔と角度、亭主の膝の位置、柄杓の位置、もしまた棚を用ゐるならば爐と棚との距離間隔角度、さてはまた客と客、客と亭主との動作の關係、見來ればことごとくこれ、極めて正確なる直線と角との關係ならざるはない。そこで私は茶の湯は幾何學だといふのである。利休が「書院結構の式よりカネをやつし」といふカネと

は、こゝのところをいつたのであらう。

主客の間の同一動作のくりかへし、同一動作をくりかへしつゝ、少しづつ移行してゆく形、さてはまた拜見すべき道具の置き方返し方のくりかへし、あれを見てゐると私は、方程式を解くことをおもはずにをられない。A、B、Cと右へやつたり左へやつたり列べたり、一つづつ動かして行つたりする。これが茶の湯の作法である。これ私が茶の湯を代數學だといふ所以である。それにしても、これは一體如何なる答へを出さんとするのであらうか。最後にXの値は何と出るのであらうか。

和敬靜寂は茶の湯の四綱領である。和と敬とは己を捨て、他に従ふ所以だ。靜と寂とはよく私慾を離れる所以だ。茶室は傲然として自己を主張する者の入り得るところでない。にじり口から、腰をかゞめ頭を下げて入らねばならぬ。昔なら武士も刀をとつて丸腰で入らねばならぬ。一旦こゝに入れば人と

人との對立はない。縹渺としてたゞよふ香氣と松籟の音との中に、人は己を忘れて融合歸一するのである。繁瑣な作法は、こゝでは束縛ではなくて、かくの如き精神世界をつくり出すべき技術なのである。經に曰く「空、無想、無願の三昧に住す」と、これが茶道の極意であらう。語に曰く「佛法は無我にて候」と、これが茶道の眞諦であらう。さればこそ利休は「カネを本とすといへども遂にかネを離れ、わざを忘れ、心味の無味に歸する出世間の法なり」といふのである。

數學にも比すべき繁瑣な規矩準繩は、この空無の境において行はれ、そして遂にまた空無の境に歸すべきものなのである。空なるが故に規矩準繩があり、規矩準繩によつて空があらはされてゆく。かくの如くにして茶の作法が茶道となり一心得道ともなるのであらう。(昭和十二年二月「名古屋新聞」)

昭和十三年十二月二十五日印
昭和十四年一月一日發行

定價金貳拾五錢

佛敎婦人文庫
第十編
佛敎婦人文庫
第十編
附 奥

著者 岩見護

編輯者 大谷派婦人法話會

發行者 猪山義生
京都市烏丸下珠數屋町下ル橋町七八番地

印刷者 堀井清
京都市烏丸通七條下ル西人

發行所

京都市烏丸七條上ル
(東本願寺前)

一生堂書店

振替口座京都三〇三番

佛 教 婦 人 文 庫

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

大谷智善教授	大谷大學教授	顯眞學苑主	梅原眞陸師	同明舎主	足利淨圓師	香草舎主	鳴鳥敏師	日本大學教授	江部鴨村師	莊嚴社主	藤秀翠師	大谷大學教授	大谷大學教授	林五邦師	京都三中教師	岩見護師
佛教と女性	女性創造	女性群像	母性の種々相	働ける女性へ	高僧とその母	心を養ふ	法を聞く	人生の旅	ものあはれ							

各篇
 定價金貳拾五錢 送料金參錢
 パンフレット型一〇〇頁内外

340
1,020

0/2

終

刊輯 大谷派婦人法話會部
發兌 京都 一生堂書店
定價 金貳拾五錢