

第104回 日文研フォーラム



# 中世禅林の異端者

— 一休宗純とその文学

A Medieval Zen Heretic  
— Ikkyū Sōjun and His Writings



高 文漢

GAO Wenhan

---

国際日本文化研究センター





日文研フォーラムは、国際日本文化研究センターの創設にあたり、一九八七年に開設された事業の一つであります。その主な目的は海外の日本研究者と日本の研究者との交流を促進することにあります。

研究という人間の営みは、フォーマルな活動のみで成り立っているわけではなく、たまたま顔を出した会や、お茶を飲みながらの議論や情報交換などが貴重な契機になることがしばしばあります。このフォーラムはそのような契機を生み出すことを願い、様々な研究者が自由なテーマで話が出来るように、文字どおりインフォーマルな「広場」を提供しようとするものです。

このフォーラムの報告書の公刊を機として、皆様の日文研フォーラムへのご理解が深まりますことを祈念いたしております。

国際日本文化研究センター

所長 河合 隼雄



● テーマ ●

## 中世禅林の異端者

－ 一休宗純とその文学

A Medieval Zen Heretic  
－ Ikkyū Sōjun and His Writings

● 発表者 ●

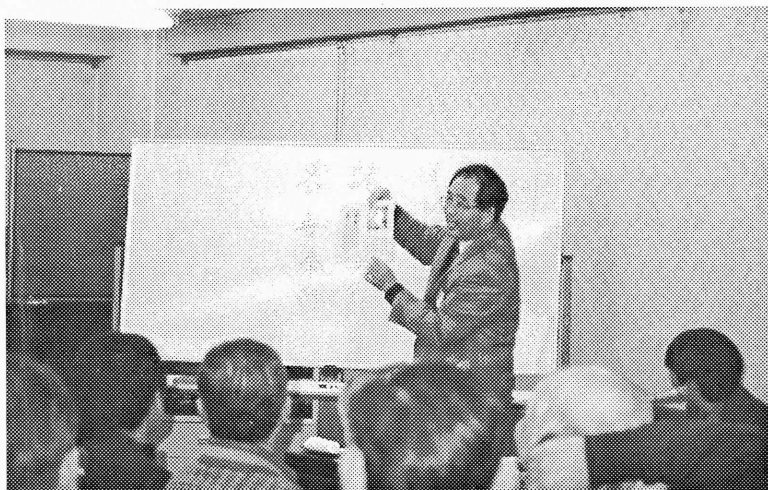
高 文漢  
GAO Wenhan

山東大学教授

Professor, Shan Dong University, China

国際日本文化研究センター客員教授

Visiting Professor, International Research Center for Japanese Studies



1998年2月10日（火）

発表者紹介

高 文漢

Gao Wenhan

山東大学 教授

Professor, Shan Dong University, China

国際日本文化研究センター客員教授

Visiting Professor, International Research Center for Japanese Studies

1951年 8月 中国山東省兗州市生まれ。

1975年 7月 山東大学外国語学部卒業。

1981年12月～83年12月 山口大学人文学部研修員。

1990年12月 山東大学外国語学部助教授。

1992年12月 同大学外国語学部副学部長、教授。

1993年 8月 同大学外国語学院副院長、東方言語文学部長。

1997年 4月～98年 3月 国際日本文化研究センター客員教授

主な著書：

『日本語彙論』 吉林教育出版社 1990年

『外国の著名な作家評伝』（共著） 山東教育出版社 1990年

『中日古代文学比較的研究』 山東大学出版社 1997年

『中日辞海』（編纂委員） 湖南出版社 1998年

主な論文：

「日本上代の漢文学」『文史哲』 1992年

「中日神話の比較的研究」『民俗研究』 1993年

「『懷風藻』論」『日本語学習と研究』 1997年

「吉田兼好とその『徒然草』」『日本研究』 1997年

他に「中国古代文学が『源氏物語』への影響」、「『竹取物語』論」、「日僧空海が中日文化交流への貢献」等

主な訳書：

『新史・太閤記』司馬遼太郎著 河南人民出版社 1988年

『棺の花』水上勉 山東文芸出版社 1992年

他に『夜の傾斜』船山馨著、『指名手配』森村誠一著等

今日は、一休宗純とその文学について、話させていただく。一休宗純と言え、しごく日本の方に親しまれた和尚さんだと思う。いや、日本の方だけでなく、最近禅の復興やそのブームの広がりにつれて、一休は次第に世界の人々に知られるようになった。その生き方、考え方が皆に好かれたのだろう。彼が法衣ほうえをまといながら、公然とお酒を飲み肉を食らい、性の自由を享受して、みずから「狂雲」、「夢闍」、「瞎驢」と号し、「狂客」、「風癲」、「妖怪」とさえ称したにも拘わらず、老若男女を問わず、時の民衆に生如来いきにょらい、生仏として敬愛されたのは何を意味するだろうか、その子供にも通ずる無邪気で自由奔放な言動・強い社会的正義感と鋭い批判精神に満ちた文学は、現代のわれわれに何を示唆するだろうか、これらの問題について、浅学菲才ながらも、外国人としての私なりの理解を皆様に述べさせていただきます。

## 一、異端者とは

一休（一三九四～一四八一）は、その八十八歳の生涯にちょうど北山文化・東山文化の形成期に恵まれたが、そのかわり、また既存の価値観が激しく動揺する

不幸極まりない中世時代に遭遇した。

乱世に始まって乱世に終わったその呪わしい中世時代は、国民がさんざん苦しめられ、文字どおり暗黒悲惨で生地獄の時代であった。数知れない人の命が奪われた飢饉、疫病の流行に、大風、洪水、旱魃、地震、津波、大火事等が加わり、おまけに酒屋、土倉、寺院などを襲撃し、借錢の破棄、質物の略奪を公然と働く諸一揆の続発は、いわゆる「下克上」の風潮を各地にひき起こし、世相の混乱にいつそう拍車をかけた。従来の權威は地に墜ち、俄かものの、にせものの、インチキ者が勝手気ままに横行し、生きるよりどころを失った人々は、街頭に斃れたり、人妻が乞食のかたわらうかれ女となったり、素人娼婦が随所に横行したりするありさまは、正に自由狼藉の末世であった。

しかし、そのような乱世澆季になっただけに、新しい思想・新しい精神が芽生えていたことも忘れてはならないと思う。命まで脅かされる戦乱の時代に、いかに生き抜けるか、どのようにして救われるべきかの宗教的関心が、平和の時代よりずっと高まっていたに違いない。歴史の発展に例外なく、人間が生存の危機に直面するたびに、その不撓不屈の精神が不思議なくらい燦然として発光するのである。また昔も今も同じように、順境は人間をよく懶けさせたり、邪道に走らせ

たりして、駄目にしてしまい、逆境ぎやうきやうはかえって人間に一段と磨きをかけるらしい。逆境の生活、殊に肉体の滅ほろびとしての死の現実を目の前にしたとき、人間はおのずから精神の面において、ひたすら死の克服を謀らなければならぬし、残酷な現実人は人々にいやおうなしにもっと引き締まったより高度な精神的姿勢を構えさせるからである。この意味から言うと、逆境の人生、暗黒の時代は、精神の開花や結実を促す絶好の土壤だとも言えるかも知れない。

振り返って見れば、日本の中世は正にそうである。中世には、法然、親鸞、栄西、道元、そして少し時代を下って一休、蓮如等、時代の精神をリードする優れた先覚者達が相續いで出現し、その努力によって興された、或いは受け継いだ浄土宗、浄土真宗、日本禅宗等の宗教精神は、国民の心に根をおろし、輝かしい中世文化の形成に巨大な貢献をなしたのである。今、京都に現存している東・西両本願寺、南禅寺、龍安寺等の寺院をご覧になっても分かるように、現代の日本人が中世の宗教から授かった恩恵ははなはだ大きいものである。それはただ建築物等、有形の文化財だけでなく、実は文化全般に多大な影響を与えている。中でも中世の禅的精神は、その真実味、幽寂さ、深玄さ、高古さ等を以て、時の、及び後世の能楽、絵画、連歌、俳諧、茶道、礼法、印刷等の芸術形態と国民生活の隅々に

滲み渡り、「幽玄」、「わび」、「さび」等の美的理念まで導かれたと言えるほどである。

もちろん、先に申し上げた人物の中で、一休宗純は、一番偉い和尚さんだとは思われないかも知れないが、しかしながら、古今東西の名僧中、凡そ一休ほど広く心深く民衆に親しまれた人はまたとないだろう。その生前だけでなく、彼が示寂してから今日に至るまでの五百年余りの間に、人々から忘れ去られることなく、むしろ時代を下るにつれて彼に寄せる関心は、益々高まってきている。とりわけその乱世を生き抜いた反骨ぶり、ユーモア、茶目っ気、それにどんな苦しい立場に立たされても決して腰を屈せぬ社会的正義感、あの広大な包容力、高度な率直さ等は、社会統制の最も厳しい江戸時代に伝説化され、講談落語にもなっていたのである。

その後、一休についての童話、伝説、物語等が矢継ぎ早に現われたが、西田正好氏の研究によると、<sup>①</sup>一番古く成立した一休伝説集は、十七世紀中ごろの万治年間（一六五八—一六六一）に刊行された仮名草子『一休咄』である。それを皮切りに、一休伝説の作品化はあとを断たず、他に比べ物にならないほど大量の物語や戯曲となって、今日に及んで無数の出版を重ねたのである。それらの主な出版



物を挙げると、江戸時代に『統一休咄』（全四巻）、『一休関東咄』（全三巻）、『一休可笑記』、『一休諸国物語図絵』<sup>ずえ</sup>（全五巻）、『一休丸鑑』<sup>まるかがみ</sup>等があり、明治時代に『一休頓智談』、『諸国漫遊一休頓智談』等があつて、その後大正、昭和時代になつてからも、一休伝説の刊行は、いっこうに衰えていない。

凡そ十年前、また中国のテレビでアニメーションの一休童話をやったことがある。その番組がある度に、子供はもちろん、大人まで一休のすぐれた処世の知恵と勇氣、及び思う存分に偉そうにいばっている和尚や旦那を翻弄<sup>ほんろう</sup>する頓智頓才に惹き付けられて、テレビにかじりついた。利発な少年一休が人気者になつて、中国の子供達はよく一休さんごっこをやつた。女の子が声高く「一休さん」と呼んだら、男の子がすぐ「はい、はい」と無邪気に気持ちよく答える。そのような陽気な場面はまことに鮮やかで印象深かつた。則ち、一休さんはすでに中国の子供達に「神童」と認められ、その崇拜の偶像となつたようである。それにアニメーションの少年一休は、大人の童話として見事に人生の指南役をつとめており、多難な現実社会を生き抜くために欠かせない処世の知恵と逆境打開に必要な示唆をふんだんに提供してくれた。その上一休の洒脱さ、ユーモアさ、稀に見る機知に接すると、誰でも束縛された世の中の窮屈さから解放されて、人間としての本然<sup>ほんねん</sup>

の喜びが感じられる。つまり先に申したとおり、一休はすでに国境を越えて、世界の一休さんになったのである。特に私達漢字文化圏で生活している人間にとつては、一休の存在はもっと有意義なことだ。というのは、われわれは長期にわたって儒教の繁雑な儀礼、数え切れないほどのしきたりに縛られて、個性のある人間はなかなか生れないからである。

ところが、童話、伝説の一休は禅僧としての一休宗純とは、だいぶ違っている。伝説に伝わっている一休像には、江戸時代・明治時代等、各時代人の好みによって再創造された部分が含まれるはずである。ほんとうの一休はこれよりずっと複雑であり、他の禅僧と違ってずっと個性があるし、深み、重みもあるに定まっております、また異端者と言われる以上、何かの社会的、宗教的な原因があるはずである。

周知のとおり、中国から移植した初期の禅宗は、わりあい純粹で健全なものだったが、その後禅宗の最大の支持者だった武士政権の不正や腐敗に蝕まれて、次第に元の恬淡素朴さや深玄幽寂さ等を喪失した。一休の時代になると、禅宗そのものはすでに武士政権の錢箱、悪徳な禅僧らの渡世の具に変質してしまった。当時、幕府は行き詰まった財政を補填するため、かってに五山官寺の住持の任期を短く

したり、官錢を納めるだけでその寺に入住しなくても、該当の住職名義を認めてやったりして、莫大なお金をもうけた。極端な言い方になるかも知れないが、禪寺は公然と幕府に売り飛ばされたのである。

禪僧の修行する拠点地、信者の憧れる神聖なお寺まで売買される環境の中で、かれらはもはや「上求菩提、下化衆生」、「見性成仏」の心境になれるはずもないだろう。お金で名誉、実利を獲得できるなら、そんなに明け暮れ、無味乾燥な座禅をしなくてもいいのではないかと思うえせ坊主は自然と増えるし、臭い銭のおいをふんぷんと発散する住持の説法も魅力を失ってしまう。この悪循環の中で、禪宗内部の自制力が崩れて、かなり多くの人は死に物狂いに有力な外護者を求めたり、自ら進んで自分の学問と人格を執権者に売ったりして安逸な暮らしを貪った。当初幕府の特別な援護によって発達した禪宗は、その代償を支払わなければならぬように、爛熟し、頽廢してしまったのである。

もちろん、この滔々たる濁流の中で、すべての禪僧が、時代の歪んだ風潮に迎合し、節を枉げて俗化されてしまうはずはない。生涯清貧な生活を守り続けた一休は泥中の蓮のように俗塵から抜け出して、禪宗教団の矛盾や栄衛僧に攻撃を加え、既存の権威を貶し、古い習俗を無視していろいろと自己主張を唱えたので

ある。それゆえ、市川白弦氏の指摘したように、禪教団の護持という角度から見  
ては、<sup>(四)</sup>「この教団仏教の否定的批判者は進んで歓迎される存在ではない。権力の  
政治と宗教統制に参加し追隨していた五山ないし諸山を非難しつづけた一休が、  
政權と教權の双方から歓迎されなかったことは、当然である。」そのため、真実尊  
重の文化人、民衆の代弁者としてあくまでも反伝統的な態度を取った一休宗純は、  
終始社会と教団の執權者から異端視された。同じ人に対しても見る人の立場が違っ  
たら、その評価が自然に変わっていくわけである。

それで、一休その人、その文学、その思想は、いったいどんな本質を持ってい  
るか、これから私達は時代を溯って、その法語類、偈頌詩集及び実弟によって描  
かれた肖像や年譜を頼りに、一休全体の実像を極めよう。

## 二、一休の素顔とその作品

一休の素顔を明らかにすることは、容易いことではないが、私達はまず現存の  
代表的な一休像をこの目で確かめ、その作品の概略を見てみよう。

一休の最も特色のある画像として、次の二点を紹介したい。一つは、東京国立

博物館に所蔵されるもので、墨済の描いた一休の肖像である。墨済とは、一休の法を嗣いだ直弟子であって、久しく師匠についたばかりでなく、また絵に優れた人である。現存の一休画像の中で、この一軸は一番よく本人の性格をとらえたものと言われている。皆様は、この肖像をご覧になって、どう思われるだろうか。すぐ、えらく風変わりな和尚さんだなあと、直感されないだろうか。私なりの感想を申し上げると、何か激しい怒りのために逆立ったような髪毛が、特に印象付けられると思う。それは、針金のようなものであって、もし相手が嘘偽りをなせば、直ちにこれを突き破る勢いを見せている。髪毛だけ見ても、一休さんはかなり攻撃性を持っており、決して凡庸なお人好しではないような気がする。わりに濃密な眉が急にさがって、顔に凜々しい輪郭を描き出している。その下にある眼は炯々として、社会の裏側も人間の心の奥底もそのすべてを見抜く力を持っているように見える。それと同時に、意気揚々の高官やら、無闇に自負する権威やらを全く物ともしないような目つきで睥睨し、輕蔑している。また一方、その眼は単に峻嚴な批評家の目であるだけでなく、同時に何だか情け深く暖かいものも瞳の奥に潜んでいるようである。そして、その口元をご覧あれ。いま堅く引き締まっているけれども、一旦開けると、何を浴びせかけられるか分からないほどの緊迫

感を持つている。その無精ひげが生え、きつく角張った無類な顔は、絶対に瑣細な事、古い習慣に拘泥ならわしすることなく、常に個性を生かし、新奇なものを創り出して人を驚かさないとすまないような表情と、幾分諧謔的な雰囲気きふんが滲み出ていると思う。それから、何をも恐れず、正伝の法統を守るような自負心もこの特別な顔からは読みとれる気がする。これは絵の上段に添えた自賛を以てしても証明できる。

③ 華叟子孫不識禪

狂雲面前誰說禪

三十年来肩上重

一人荷担松源禪

華叟の子孫、禪を識らず、

狂雲面前、誰か禪を説かん。

三十年来、肩上重し、

一人荷担かたんす、松源しょうげんの禪を。

華叟子孫不識禪  
狂雲面前誰說禪  
三十年来肩上重  
一人荷担松源禪  
前住文徳一林和尚  
頂相自賛謹識拜書



一休画像 重要文化財 東京国立博物館

これは『一休墨跡』（一休和尚全集別巻 寺山旦中編著 春秋社1997年7月第一刷72頁）による。

松源の禅とは、中国の和尚臨済義玄を始祖とし、楊岐方会ようぎほうえ、松源崇岳、虚堂智愚てつおきこなどをへて、これを受け継いで、日本では南浦紹明なんぽしやうみやう、宗峰妙超そうほうみやうちやう（大徳寺開祖）、徹翁義亨てつおきこう、言外宗忠げんがいそうちゆう、華叟宗曇と伝えられた法統であって、虚堂から数えて、一休はちょうど七世になるのだが、これを臨済宗では、松源の禅、或いは松源流と言っている。右の詩は大概次の意味である。

華叟の弟子と称する連中は、誰も禅の本質をわきまえていない。この狂雲（一



一休宗純頂相賛 正木美術館蔵

これは『一休蓮如』（櫻井好郎、福間光超編  
吉川弘文館 昭和60年6月10日 第二刷）  
の口絵による。

休)の前で、禪を説く資格などあろうか。華叟の法統は、この私だけが担っている。三十年も担っているので、肩の荷は重いけれども、責任の重大なことは、いつも忘れることはない。

その一生を考察しても、一休は確かにその自賛のようにつねに自分こそが松源の禪、華叟の法統を嗣いでいるのだという強い自負と使命感を自覚しながら、活潑な教化活動をしたのである。当然ながら、この画像から受けた印象は、人によって様々だが、誰でもこれを見たら、同じようになかなか忘れられないと思う。

もう一点は、先の肖像より一休が少し年をとったもので、文明三年(一四七二)の冬に「玉垣居士」に与えた賛づきの頂像である。これは珍しく、賛の下に一休の円相像えんそうぞうがあり、さらにその下段には和歌と森上郎の画像を配置している。森上郎とは、一休が晩年に親しく付き合った盲目の女性であり、森女、森侍者とも言う。一休が彼女と最初に出会ったのは、七十七歳のときで、それ以後示寂するまで共に十年間も暮らした。鼓つづみを前に置いた森女の画像から見れば、その歳はおおよそ四十歳前後と推定される。いまの常識で判断すれば、四十歳の女と八十歳の老人とは、どうもきわめて危あやうく、変なカップルだと思われるが、一休にとっては、森女なのであいは、三生の新約あつての最高の結びと言えるものである。一休は



森女との愛情を素材に、多くの叙情詩と艶詩を作った。まるで少年期以来の詩魂が、盲目の神女を得ることによって、一挙に花を咲かせたようである。この円相像の賛もかなり色っぽいものである。

大円相裏現全身　大円相裏に、全身を現じ、

画出虚堂面目真　画き出す、虚堂の面目の真なるを。

盲女艶歌笑楼子　盲女の艶歌、楼子を笑う、

花前一曲万年春　花前の一曲、万年の春。

少し説明すると、「大円相」は字面では丸い肖像なのだが、實際天地、宇宙を暗示し、そこから転じて、世の中を意味する。絵は確かに半身だが、円相なので全身を現わしたと言うのである。虚堂とは中国南宋末の禅僧で、日本の大応国師南浦紹明が入宋して、この人から心印を受けたため、いま日本大応、大燈法系の派祖と仰がれてきた。一休は祖師虚堂の禅風を心から慕って、しかも自と<sup>おのず</sup>その人の生まれ代わりと自負していた。それで、前半の意味は、大円相に私の真面目をよく描き出され、まるで私のすべてを世の中に曝け出されたようなものだという。楼子とは、本来妓楼に遊ぶ男を指すことだが、ここでは、一休がふざけて自分を言ったのである。則ち、一休は花のような盲女を前にして、彼女が「おもいねの

ところに、うきしずむ、なみだならでは、なぐさみもなし」と唄った色歌を聞きながら、万年の春を迎えたように、ずいぶんいい気持ちだったに違いない。

この賛のように、一休の作品は好色的な表現が目立ち、所々に濃艶な色彩に潤色されており、これを切り離すと、一休文学の本質を的確に理解するのは、ほとんど不可能である。この特色について、一休研究に優れた業績を挙げた学者柳田聖山氏が、次のように述べた。

④「一休の作品は、すこぶる色っぽい。近来、作家の注目を呼ぶ森女関係の作品は、実はその一部にすぎない。色っぽさは『狂雲集』の全体を覆うのである。仏祖をたたえ、禅の公案を歌う、すべての作品のどこかに、すこぶる屈折した色気が隠される。あるいは時事を批判し、名勝旧跡をよむ作品にも、同じ傾きがある。それらが、実は中国の禅と文学の、ある側面を見事に継承していることは、この人の作品の特色である。」

確かに『狂雲集』は時事批判、仏祖礼賛<sup>らいさん</sup>、旧跡巡歴等、様々な内容が含まれ、ずいぶん豊富だが、その作品の基調は、やはり柳田氏の御指摘どおりだと思う。そのため、私はよくこの文明三年の森女づきの円相像をじっと眺めながら、これは『狂雲集』の描いた世界ではないかと、つくづくと思ったのである。この円相

は、『狂雲集』の特色をよく反映していると思うのだ。

一休は六十二歳の時、詩偈集『自戒集』を作ったが、これは鋭い攻撃性を持つ作品集として、一休の、すべての悪と対決する反抗精神、世相は正・禪風挽回の意気込みを如実に表すものである。最初に見た墨濟筆の一休像をもう一度見てみよう。この何をも恐れない顔は、『自戒集』の持つ攻撃性と、一致するものではないだろうか。則ち、『狂雲集』と森女づきの円相は、一休の、型破りの禪僧としての美意識、その色好み・風流ぶりを表現し、『自戒集』と墨濟筆の肖像は、主に一休の、強い正義感をもつ攻撃性・反抗精神を再現したものである。この二つの側面、二つの特色を主軸にして、一休文学がさらに拡大され、潤色、充実されて、その複雑な人間像が形作られたと思う。

一休の八十八年間の文学創造はきわめて多いもので、主なものを挙げれば、詩偈集としては先に挙げた『狂雲集』（二巻）、『続狂雲集』（一巻）、『自戒集』があり、法語類としては『骸骨』、『仏鬼軍』等があり、その他に『あみだはだか物語』、『二人比丘尼』、『水鏡目なし草』、『山姥やまんば』、『江口』等がある。

『狂雲集』は、現存する写本の中で最も古いものは、西宮市の奥村重兵衛氏の所蔵である。この奥村本の筆者は、一休の晩年についた弟子祖心紹越（一四四四—

一五一九）であり、事実上の編者とも見られる。その編集事情について、『東海一休和尚年譜』の末尾に「平日述ブル所ノ頌古、偈賛等、編シテ狂雲集トナツク、已ニ人ニ伝称セラル」と記されている。室町中期から江戸時代初期の間に、奥村本の他に、また十種ほどの写本が作られたが、いずれも雑然とした編集で、収録作品数も少なく、同じ作品が前後したりして、当初の編集に一定の方針があったかどうか、疑わしいほどである。今世紀の六十年代、これらの異本を校合して得られたのが、伊藤敏子氏編の『考異狂雲集』（大和文華第四十一号、一休特輯）である。これに収録された作品は一〇六〇首もあるので、いま最も理想的なテキストとして、一休研究者に広く使われている。

中本環氏の研究によると、<sup>⑤</sup>『狂雲集』と『統狂雲集』とは、単に正集と統集という関係ではなく、前者は頌偈の集、後者は詩の集と理解すべく、両者には性格の違いが色濃く認められると言う。そのため、『統狂雲集』を『狂雲詩集』と見なすべきだと強調している。理論的には、まことに中本氏の御指摘どおりである。従来、詩は個人の思想や体験に基づく真の文学的創造と評価され、頌偈は仏徳を賛嘆したり、教理を述べたりするものだから、後者はただ宗教の弘布・禪の会得の手段にすぎないと目されてきたが、実質的には詠去対象が異なっても、同じく

韻文の形をとっているし、頌偈にも作者の感性を込めているから、これも広い意味での詩と認めるべきである。しかも、一旦具体的な作品になると、いったい詩か頌偈か、作者自信が詞書にはっきり記さないかぎり、なかなか区別できない。ジャンルに拘わるより、実際に表現された内容を重視した方がもっと有意義なことだと思う。

そして、『自戒集』。これは師兄養叟宗頤等の栄術僧が名利を貪って、一般士女の入室を許し、公案を安売りしたのを批判する詩集である。『東海一休和尚年譜』康正元年（一四五五）、六十二歳の条に、「泉南ノ嘲偈、伝エテ師ニ達ス。師其ノ韻ニ次シ、編シテ一卷ト作シ、題シテ自戒ト云ウ」とある。現存の写本は一種だけで、薪の酬恩庵（俗に一休寺）に所蔵されている。原文は、漢詩文に訓読風の仮名書を混じえている。一部の学者は『自戒集』の中に一休の弟子の作が入ったのだろうと議論しているが、その詩風は『狂雲集』、『続狂雲集』と一貫しているので、多少弟子の作が混入していても、一休の思想、禅風を損なうほどのものはなからう。

それから、一休が真摯熱誠の信念を込めて書いた法語類『骸骨』等は、頗る諧謔的に、分かり易く妙法を説いているから、信者及び一般民衆によく理解され、

心から喜ばれたようである。八十五歳、彼が住吉を去って新村に帰る時、「老幼遮道以慕臻、攀轅曳衣、揮淚而別（老人や子供達が道いっぱい慕い集まり、車のながえにすぎり、衣にすぎり、涙を流して別れを惜しんだ）」（『東海一休和尚年譜』文明十年の条）という場面によって、一休の人格と禅風の魅力はほぼ推察されると思う。

一休の作品の他に、『東海一休和尚年譜』（以下『年譜』と称す）についても、ちょっと触れてみたい。これは、一休が示寂して凡そ十年経った後、その弟子没倫紹等を筆頭とする人達によって作られたものである。そもそも、年譜というものは、伝記に似た性質を持っており、特に一休年譜の場合、弟子等の感情に左右されて、どうしても師匠美化の嫌いをまぬがれない。これに対し、平野宗浄氏は一休年譜をじっくりと読んだあと、次のように感想を述べた。

⑥「おそらく一休門下には、あまり優れた人物が居なかったであろう。その文章が一休一辺倒でその師一休に対してべたべたした感じは、多少同情もするが、正しい漢文を作れず、又中国の俗語か文語かもわからないくせに、やたらに出典しゅってんの難しい熟語を使い、美辞麗句を並べたてることには嫌悪感から始まって終には腹が立ってしまう。」

ずいぶんきつい批判だが、肯綮に当たったものだと言わざるをえない。『年譜』に最も多く指摘された過失は、森女との交際については、一言も触れなかったことである。これは、みずから『年譜』の信用度を減じただけでなく、またその作り手がはなはだしく批評眼を持たないことも物語っている。それにしても、直弟子達が自分の日記・ノート等をもとにして作ったものだし、示寂してまもなくできたものだから、一休行実の大部分が信用できるはずだ。現在、この『年譜』は『続群書類従』（第九輯下）伝部第二百四十二と『大日本史料』（第八編之十三）文明十三年十一月二十一日の項にも収録されている。だから、この『年譜』は一休研究の生資料として、彼の人間像と文学を究明するには、依然として重要な価値がある。

### 三、参禅求道の前半生

一休の前半生と後半生とは、人生態度において、かなり違うように見える。前半生は、骨身を削って修行し、求道する時代、真面目で厭世的な時代だが、後半生は、自由奔放に教化する時代、樂天的で逆行ぎゃくぎょう三昧の時代である。前半生は、一

途に純粹な禪、まともな生き方を捜し求めたので、いろいろと苦勞を重ね、至極悩んだようである。その悩みがあまり深刻なもので、一度自殺もはかったのだ。それでは、一休はどんな生まれ、どんな育ちか、これから探ってみよう。

一休は応永元年に誕生したのである。これは西暦一三九四年に当たり、今から凡そ六百年前である。この年は、南北朝統一の三年目で、天下の寵児として、その威勢を存分に振るった足利義満が、その栄光に飽きてわが子の義持に將軍の識を譲った年でもある。一休の出生について『年譜』には次のように載してある。

「後小松皇帝永元年甲戌。師は刹利種なり。其の母は藤氏。南朝簪纓の胤、後小松帝に事え、能く箕箒を奉じ、帝の寵渥し焉。后宮讒して曰く、彼に南志有り、毎に劍を袖にして帝を伺うと。因つて宮闈を出でて民家に入編し以て産む。師襁褓の中に処すといえども、龍鳳の姿有り。世に識者あるなし。正月朔、日出づる時出胎。」

この記述によると、一休は応永元年正月一日、お日様の到来と同時に、昔の聖人・賢人と同じように、誰よりも先にこの世に生まれ、しかも万乗至尊の血を受け継ぎ、「龍鳳」の瑞相があると言う。その母も名門出身で、藤氏即ち藤原氏とあるが、後世に伝わる書物には、日野中納言の娘照子姫、後に伊予局と申した方



だと書かれているのもある。とにかくこの南朝に仕えた公卿の息女は、讒言によって、宮中を追われて民家で一休を産んだのである。幼名はいかにも貴族らしく、千菊丸と名付けられた。その民家の場所は、洛西とも嵯峨とも言われ、どちらも確かな根拠がない。民家での生まれと分かった以上、その出生の時刻と具体的な場所は、彼の人格形成には、それほど重要影響を与えられないだろう。肝心なのは、一休がいったい後小松帝の落胤か、それとも弟子達の師匠美化の捏造かということである。

どの民族でも貴族名門に憧れる心理を持っているだろう。布教のため昔から、仏教の教団が民衆のこの心理を利用して、その宗祖しゅうその貴種出身を唱え出すのは、珍しくない。しかし、ほかの場合はどうであろうとも、一休にかぎっては、その皇胤説は多方面の資料によって証明され、どうしても否定できないようである。

歴史的資料として、一休の实子と言われ、その弟子でもあった岐翁紹貞に学んだ少納言兼侍従、大内記文章博士菅原和長の書いた日記『東坊城和長卿記』ひがしほうじょう明応三年（一四九四）八月一日の条に、「秘伝に云う、一休和尚は後小松院の落胤の皇子なり。世に之を知る人無し。」と書いてある。従来、その皇胤説を否定する学者は、「世に之を知る人無し」という記載を事実とすれば、逆に言う、日記の記し

手菅原和長だけ知っているだろう。これでは落胤の証拠にならないと主張している。御もつとも、この推論にも一理があるが、しかしながら、あの陰悪な社会では、一休がほんとうの出身を世に明かすのを許されなかったことも考慮しなければならぬと思う。当時、南北朝が統一されたばかりで、社会が依然として不穏なので、室町幕府と北朝は、南朝に仕えたことのある人々に、一刻も休まぬ警戒の目を光らしていた。実際にその遺臣等は、荒唐無稽な口実をつけられて殺された人も出たし、帝の命を伺うという讒言によって宮中から追い出された一休母子が、長期間にわたり監視されたかも知れない。さらに一説には、足利義満がかつて一休を殺そうと企んだこともあるという。そのため、一休の母がわが子をその魔手から免れるように、彼を出家させたのだろう。そういう事情があったので、一休が小さい時から、絶対に自分の出身を口に出してはいけないよと、母親に何度も何度も念をおされたこともあると、容易に想像される。

貴い出身のため、かえって暗い少年時代を強いられた一休は、大きくなるにつれて、家柄に対して極めて敏感で、時には憎悪し、時には未練がましく思っているような複雑な感情を抱くようになったのである。『年譜』によると、一休は「年六歳、京都安国寺の長老像外鑑公に投じ、童子の役を執る。鑑呼んで周建と曰う」

と記載してある。六歳の千菊丸は母に手を引かれて、五山派に属する安国寺に出家して、周建と安名されたのである。安国寺は天竜寺開山夢窓疎石の勧めにより、元弘以来の敵味方の戦没者を慰霊し、天下の泰平を祈るために足利尊氏・直義兄弟が設立したといわれている。その授業師の号は像外、名は鑑、後に鎌倉の建長寺や円覚寺に住持した大徳である。十二歳の時壬生の宝幢寺の清叟に仁蔵主から、難解な『維摩經』の講義を聞き、翌十三歳東山建仁寺の慕哲攀和尚に詩文を学び、清叟からも引き続き内典外典の講義を受けた。一休が最初に漢詩を作ったのは、十三歳の頃であって、同時代の少年学僧の中で、漢詩漢文の目醒めは決して早い方ではない。

けれども、人格形成においては、いちはやく個性を出したのである。こんなことがある。十六歳の年の結制の日に、居あわせた僧侶が互いに氏族や門閥の尊卑を話題にして得意がっているのを見て、一休はその虚栄心にひどく憤慨し、耳を掩ってその場から逃げ出した。その時の心境を二首の禅詩に吐露し、師の慕哲に呈した。その中の一首は次のとおりである。

説法説禅拳姓名

法を説き禅を説きて、姓名を挙ぐ、

辱人一句聴吞声

人を辱しむるの一句、聴きて声を吞む

姓名議論法堂上

姓名を議論す、法堂はつどうの上、

恰似百官朝紫宸

恰も百官ししんの紫宸に朝するに似たり。

これは、一休が本来の求道心を失って、興味津々に世俗的な家柄を誇って、他人を輕蔑する俗惡な僧侶に極度の反感を示し、辛辣な批判を浴びせたのである。一休にとっては、お前等はこの卑しい生家でも自慢に値するかと憤慨するはずである。たとえ、少々言うに足りる家柄だとしても、無所むしよぐきよう求行の禪僧として、嚴おごそかな法堂でこれを誇示するのは、なんと淺ましい醜態かと憤ったのである。この詩から推察されるように、この頃から一休はすでに俗惡な榮術僧を憎み、高潔な正義感に燃えだしたようだが、しかし、これは単に名利に淡泊で純粹な禪精神による行為ではないと思う。いくら後世に偉くなった禪僧でも、十六歳の少年としては、またそんな高度な自覺、全く難まじり氣けのない禪精神に達するはずもないだろう。たとえ、一休はすでにその純真な境地に達したとしても、彼の性來の性格ではきつと立ち向かってあの惡僧達に反論を加えるに決まっており、「掩耳出堂」(『年譜』応永十六年の条)という必要は微塵もない。私に言わせれば、恐らく一休は、自分の貴くて暗い出身を觸発されて、あの宮中から追い出された苦々しさと惡僧に対する憎しみが、一度に爆発してしまって、あの強烈な反應をしめした

のではなからうかと思う。先に結論を申し上げると、私は一休の皇胤説を信じている。さもないければ、一休のそれ以後の行動、皇室との尋常でない関係、並びに皇室とゆかりのある詩と和歌をどうしてもうまく説明できないのである。

例えば、一休が十八歳の時、壬生みぶの法幢寺では庵室に清叟和尚じゅうそうの寿像にひそかに禁制となっていた金欄の袈裟けさを着せて、清叟に格別の敬意を表そうとしたが、折悪しく禪宗の幣風はっふうを刷新さうしんしようと思っっている將軍義持は、それを耳にすると、なんの前触れもなく同寺にやってきた。寺の和尚も弟子達も皆震え出して、どうしたらいいか全然なす術もなかったのである。偶然一休がその寺にいたので、万事まかせてくれというように落ち着きはらって、幘子とうじ一巻を持ち出して出迎えた。義持のすぐ側に随行の赤松満祐みつすけがちゃんとついていられるにも拘らず、一休は高みの式台の上に立ったまま、直接にその幘子とくしを將軍に手渡そうとした。赤松は、一休のこのあまりに無礼な態度を叱り、自ら進んでその幘子を受け取ろうとしたが、一休はいきなり赤松にアカンベをして、幘子とくしをうしろに引っ込めた。お前なんかにやるもんかといった不敵な輕蔑の姿勢をとったのである。將軍も随行の武士達も一休のこの傍若無人の豪胆さにあっけにとられ、肝心の寿像検閲もそこそこに、すぐ帰ってしまった。

言うまでもなく、十八歳はすでに成人になったのである。これは成人のやったことだから、何も珍しくはないし、別に取り立てて議論する必要もないと言われるかも知れないが、同じ成人でも、一休のほかに誰が、あの咳払いをしただけで天下を震え上がらせるほどの権威を持っている將軍の前でアカンベをすることが出来るだろうか。当の一休でも、もし至尊の血を受け継がなかったら、たぶんこれほどの魂胆も持てないだろう。それに面白いことに、大人だった一休は、おどけた子供のまねをして、あの偉そうな將軍をからかい、寺の一同を助けて重大な危機を乗り越えたのである。ちよっとくだいようだが、もし精神的にあの天降りあまくだの余裕がなければ、武士どもに物々しく警固され、息もできないほど圧迫される雰囲気の中で、あの軽々しく剽軽ひょうきんな演技は、どうしてもできないと思われる。恐らく一休は、自分の皇族出身を意識し、それによる潜在的な自負、自尊を持ちながら、お前はいくら將軍でも、天皇の臣民だとうそぶいたのかもしれない。とにかく、この頃から一休の尊王思想そんのう、幕府批判、佯狂（狂人のふりをする）精神は、すでに芽生えたとと言えるだろう。

一方、社会の趨勢が変わり、一休の名声が高くなるにつれて、自分の出身をこれ以上隠す必要がなくなつたと判断したのだろうか、一休自作の和歌や漢詩でも、

その落胤説を裏付けることができる。いま大徳寺真珠庵に「天の沢、東の海を、渡り来て、後の小松の梢とぞなる」という歌が伝えられている。「天の沢」とは、中国の名僧虚堂智愚のすごしたきんざん径山天沢庵を言うのである。先にも触れたように、虚堂に私淑した一休は、よく虚堂の直系であることを誇って、自分がその「七世の孫」だと、よく口にした。歌は中国の虚堂和尚が東の海を渡って日本に来て、生まれかわったのが自分で、後の小松の梢になったというのである。「後の小松の梢」とは、後小松天皇の庶子しよしを暗示することであろう。

その皇胤について、一休の漢詩にもわりあいはっきりした告白がある。文明三年（一四七一）、一休が森侍者との邂逅かいこうについて、まず「余、薪園（薪村の屋敷）の小舎に寓すること年有り。森侍者、余が風彩を聞きて、己に嚮慕きやうぼの志有り。余も亦またこれを知る」という詞書を記した後、次の一詩を詠んだ。

憶昔薪園居住時

憶ふ昔薪園居住の時、

王孫・美誉聴相思

王孫の美誉聴いて相思ふ。

多年旧約即忘後

多年旧約即ち忘れて後、

更愛玉階新月姿

更に愛する玉階しんげつ新月の姿。

詞書で分かるように、「王孫」は明らかに一休自身を示すのである。森侍者は一

休の「風彩」(ここでは人格その意味だろう)と「美譽」を聴いて、かれに恋慕の情が湧き上がり、一休もそれを知ると言うのである。中国語の中で、「王孫」とは王子とも貴公子とも理解できるので、この一首だけでは即座に王子の意味として使われたとは断定できないが、後小松天皇が崩御なさった後、泉涌寺雲龍院に祭つてあるから、一休が後小松帝の廟に参拝して、しきりに先帝を思慕する心情を詠まれた詩は五首もある。どれも真摯で切々とした追慕の情が満ち溢れ、その純情は、とうてい普通の尊皇者にはできないものである。次は「泉涌寺雲龍院の後小松院古廟の春遊」と題した連作の一首である。

古寺残僧忘是非 古寺の残僧、是非を忘れ、

雲龍風月帶皇畿 雲龍の風月、皇畿を帯びたり。

庭前知有王孫草 庭前に王孫草のあることを知り、

猶到斜陽不得歸 猶斜陽に到りて歸るを得ず。

一休が日暮れになっても、依然と廟前を立ち去りがたく、あまりの慕情に駆られて、ついおのずと自分が「王孫」であることをはっきりと漏らしたのである。

また、後小松天皇の生前一休に対する思いやりも並大抵のものではなかった。表向きではないが、一休はときどき宮中に召されて、親しく語り合われ、とりわけ



「後小松帝、神器を称光帝に付して以降、聖念特に師に在り、鍾愛愈々篤し」と『年譜』応永三十四年（一二二七）の条に明記している。同じ条によると、後小松院から讓位された称光天皇に世嗣の皇子がなく、新君が定まらない中に病氣になられた。当時、伏見・常盤井等の四家があつて衆議がまとめられないから、後小松院はすぐく心配なさつて、ひそかに一休の意見を求めた。彼は、伏見家の彦仁王を推挙し、「咨、天の歴数、正に彦仁之躬に在り」と述べ、次の歌を詠んだ。

常盤木や、木寺の梢つみすてよ、代をつぐ竹の園は伏見に

一休の建議によつて、伏見宮彦仁王が第百二代の後花園天皇になり、一休自筆の書は、いまでも伏見家に大切に保存されているという。中世時代、天皇の信頼を得て皇室と密接な關係を保たれたり、幕府の顧問となつたりする名僧は少なくともなかったが、一休のように皇位相続という極内輪の問題にまで参与し、しかも申した意見がそのまま採用されるケースは、またとあるのだろうか。血の繋りがなければ、そこまで信用されるはずはないと思われる。

花園天皇が即位してから六年の後、一休は「年四十。後小松帝不予なり。登遐数日前宣を降して師を召す。」（『年譜』永享五年の条）つまり、後小松院がなく  
なる数日前、一休を病床のすぐ側に召されたのである。この時、後小松院は侍臣

に命じて平生愛用された箱をとりよせ、その中から先朝の宝墨ほうぼくや自分の手蹟を出して、一休に賜った。一休は生涯、まさに狂雲子の如く、あちこちを転々として、無欲恬淡な生活をおくり続けたけれども、ただ後小松院からいただいたものだけは、始終身から離さなかったと言われている。もし実の親子でなければ、愈々この世を去られるような大病をおして、普段大事にした宝物を形見のように与えたりするのであろうか。

要するに、公私両方から考察しても、一休と後小松天皇との親交は、とうてい普通の禅匠と入信者との関係に見えそうもなく、その皇胤説を度外視しては、とても説明がつかないのである。現在京都府綴喜郡田辺町に酬恩庵があるが、開基・開山ともに一休宗純なので、俗に一休寺と言われている。そこに一休の座像・画像、骨塔等があり、いずれも国宝とされている。特に申し上げたいのは、同境内にある一休の墓は、いま宮内庁陵墓課で管理されている。門の扉には菊の御紋章もんしやうがすかし彫にしてあり、すぐ横に「後小松天皇皇子宗純王の墓」と、宮内庁の立札が立てられている。かつて、作家の水みづ上かみ勉ちか氏が「人を介して宮内庁にその根拠を訊いた」ことがあるが、その答えは「宗純王皇胤説はまちがいない」というのである。宮内庁はいろいろと綿密な調査を行ったはずである。またいままでの諸先学

の研究成果を以て判断すれば、別によほど有力な証拠が見つからない限り、一休の皇胤説を否定できないと思う。むしろその方がいい、いつまでもそのように願いたいのである。

一休の皇胤説については、これぐらいにして、これから引き続き、その前半生の修行生活を述べさせていたどころ。

一休は十三歳で安国寺を離れ、五山に列された建仁寺へ行き、その師匠慕哲公について、作詩を学び始めたが、毎日一首づつを課業としてその技法を練ったので、一休は詩人としての素質と情操を着実に蓄えていった。また一方、先に申し上げたように、建仁寺の禅僧等は、公然と法堂で氏族や門閥を自慢げに吹聴した<sup>ふいちょう</sup>ので、かれは五山禅林の墮落に厭きてしまった。それで、一休は林下（五山官寺に加わらない在野の禅寺<sup>ぜんでら</sup>）の西金寺<sup>さいこんじ</sup>へ行つて、開山派の宗風を唱導<sup>しやうどう</sup>づる謙翁宗為に参じた。この和尚は学徳共にすぐれ、その師無因<sup>むいん</sup>禅師から左券（印可状）を授けようとされる時、真実に<sup>(8)</sup>「謙遜してこれを受けなかったので、謙翁の号を以て称せられたということである。一休が形式的な左券の授受を蔑視し、これに恋々たる僧侶を終生罵り通したのは、おそらくこの謙翁の感化が大きいと思われる。」

このように、一休は清貧な生活に甘んじ、この師について真剣に修行し、甚大<sup>じんだい</sup>

な薰化<sup>くんか</sup>を受けて、師の名の一字さえもらって、六歳から呼ばれてきた周健を宗純と改名されたのである。

ところが、名利を断固と拒絶し、純粹禪を堅く守りつづけたこの正法<sup>しょうぼう</sup>の師は、一休二十一歳の年に突如として世を去られた。葬儀のお錢もないため、師に簡素な式をあげた一休は、あまりの悲歎と絶望に人生の重大な危機に直面した。かれは、いったん慈母のもとに戻り、さらに大津に出て石山<sup>いしやま</sup>観音に祈願をかけて一七日の参籠をしていたが、その不安と絶望が益々募ったので、ついに湖水に身を投じて自殺をはかろうとした時、幸いに母の遣わした使者にさしとめられた。

一度深刻な危機から救われた一休は、翌二十二歳、江州堅田<sup>こうしゅうかた</sup>の大徳寺禅興庵（現在の滋賀県大津市堅田にある祥瑞寺）の華叟<sup>そうどん</sup>宗曇（一二三五—一四二八）の門を敲いた。当時、大徳寺派に屈指<sup>くつき</sup>の高僧として名声を博した華叟は、峻嚴無比の禅風と純粹な禅精神を持っている大徳な善師なので、信者の入門に格段に厳しかった。当然ながら、一休の請いに対しても、冷淡きわまりなく振り向きもせずに一蹴した。この入門関も実に辛い試験の一つだが、一休は何日も門前にへばりつき、追っ払いの水をぶちかけられても、じっと我慢して一步もそこを離れなかった。それで、華叟はようやく一休の堅い信念と動かせない求道心を認め、その入

門の嘆願を聞き入れたのである。

一休は、その修行生活をしてはじめて、師の華叟が聞いたことよりも辛辣峻厳であって、弟子達に聯かの情容赦もないことが、身に滲みるまで分かった。実際にこんなことがあった。ある日、一休は薬草を刻んでくれと命じられて、ちよつとした油断で指を切ったのである。鮮血は絶えず滴り、薬皿まで染めたが、それを見た華叟は、慰めてくれるどころか、かえっていきなり「お前は若いのに、何という軟弱な指をしているのか」と怒鳴った。もちろん、華叟は一休を嫌うのではなく、将来を期待できるからこそ、徹底的に鍛え上げなければならぬと思つて、あの酷薄・非情な教育方針をとつたのである。

それに、華叟は謙翁よりも名利に淡泊で禅の修証以外に思うことも考えることもなかった禅僧なので、名目上大徳寺の住持だが、そこに入住せず、もっぱら地方の小庵を転々として、最後に禅興庵に住み付いたのである。そのため、禅興庵の生活は、極めて清貧なものであり、朝晩の食事にも冬の寒さを凌ぐ寝具、衣類にも事欠く有様なので、一休は度々京都へ帰って香包<sup>こうづつみ</sup>作り、雛人形<sup>いしやう</sup>の衣装に絵付けなどの内職をして、衣食の資<sup>もと</sup>を稼ぎ出さなければならなかった。そのおかげで、一休は内職の群に投じたり、漁民の舟に泊まって、その喜捨をもらつたりして、

生活の苦しいどん底で踰く庶民達の喜怒哀楽を十分体験したはずである。一休生涯の付きあいは、皇室を除いては、ほとんど農民、旅芸人、連歌師、町人等の一般民衆であり、たとえ金持ちでも身分の低い商人であった。彼のこの貴顕嫌いの庶民性質は、紛れもなく禅興庵修行の時期に培われたものである。

一休は、そのような苛烈な修行生活に三年間専念して、応永二十五年（一四一八）、ある日盲目の法師が平家琵琶を語るのに出会った。その白拍子祇王が平清盛の寵を失って尼となる一段を聞いて、忽然と師から与えられた公案「洞山三頓の棒」（『無門関』第十五則）を悟った。一休がどういうわけでこれを氷解したかは、はっきりと分らないが、あえて推し量って見れば、洞山がうろつき回っている状態は、白拍子が現世の榮達を求めて、寵を競い合う状態、さらに言うと、普通われわれ世人が煩惱に迷わされて貧富得失に執着し、徒らに心を勞し身をやつす状態にも似ている。しかしながら、人生は究極束の間、仮の宿と思えば、その浮沈榮落への拘わりなどを放棄すべきものである。その悟境になった一休は、さっそく自分の会得を和歌に詠み入れて、師匠に呈したのである。

### 有漏路より無漏路へ帰る一休み、雨降らば降れ風吹かば吹け

漏とは、自我を中心として生存している世の中の煩惱であり、有漏路とはその

煩惱妄想の境涯を言うのである。これを除ききった悟達の境地は、無漏路であり、我無しの真空実相の世界である。一度有漏路から飛び出した一休は一休みの悟達人として、進退出沒しゅつぽつ、自由自在にできて、風雨變幻へんげんの世の中はどう變ろうと、びくともせずに平氣だというのである。

それから一度悟りを得た一休は、もっと高次元の悟達を目指して、より一層必死な修行に励んでいたが、二年後の応永二十七年五月二十日、「師（一休）、二十七歳。夏の夜、鴉を聞いて省有り。即ち所見を挙こす。先師曰く、此は是れ羅漢の境界なるのみ、作家の衲のうす子に非ず。師曰く、某それがしは只だ羅漢を喜んで作家を嫌うのみ。先師曰く、汝は是れ眞の作家なり。」と『年譜』に書かれている。

禪家ぜんけにおける悟りは、大悟たいご三度、小悟その数を知らずと言われている。一休の場合、もし二十五歳の悟りが中悟だと言ったら、今度は正真正銘の大悟である。それで大悟した一休は、夜の明けるのを待ちかねて、華叟の室に入ってその所見を示したが、華叟は黙って聞いた後、冷ややかに、「それは羅漢の境地だ。作家の境地ではない。」と言った。羅漢とは、煩惱を断ち尽くした小乗の覚者だが、作家に及ばない。作家とは、ずばり大悟の人、深玄の真理を説き、利他主義のすぐれた技量の持ち主である。しかし、一休はこれ以上何も望むことなく、「只だ羅漢を

喜んで作家を嫌うのみ」と決然<sup>けつぜん</sup>と師の華叟に答えた。この決然と未練のない応対こそ真に悟った境地だと華叟の意になつたのである。この時、一休が師の華叟に呈した投機の偈（開悟の詩）と言われるものは、次のとおりである。

十年以前識情心 十年以前、識情の心、

曠<sup>くわう</sup>恚<sup>い</sup>豪<sup>ごう</sup>機<sup>き</sup>即<sup>き</sup>在今 曠<sup>くわう</sup>恚<sup>い</sup>豪<sup>ごう</sup>機<sup>き</sup>即<sup>き</sup>今在<sup>き</sup>在<sup>き</sup>。

鴉<sup>あ</sup>笑<sup>せう</sup>出<sup>しゅ</sup>塵<sup>ちん</sup>羅<sup>ら</sup>漢<sup>はん</sup>果<sup>くわ</sup> 鴉<sup>あ</sup>は笑<sup>せう</sup>ふ、出<sup>しゅ</sup>塵<sup>ちん</sup>の羅<sup>ら</sup>漢<sup>はん</sup>果<sup>くわ</sup>、

昭<sup>せう</sup>陽<sup>やう</sup>日<sup>にち</sup>影<sup>えい</sup>玉<sup>ぎよく</sup>顏<sup>げん</sup>吟<sup>ぎん</sup> 昭<sup>せう</sup>陽<sup>やう</sup>日<sup>にち</sup>影<sup>えい</sup>玉<sup>ぎよく</sup>顏<sup>げん</sup>の吟<sup>ぎん</sup>

この偈は『年譜』に記されたもので、奥村本の『狂雲集』に載せたものと多少の違いが見られる。その違いの究明は別のチャンスに譲って、さしあたり、右の偈を説明すると、その意味は大概次のとおりである。

この十年ほど我<sup>が</sup>執<sup>しゅう</sup>や分別<sup>ぶんべつ</sup>に囚<sup>とら</sup>われ、凡<sup>ぼん</sup>夫<sup>ふう</sup>の迷<sup>めい</sup>いから脱<sup>だつ</sup>けきれなかった。また怒りや傲慢<sup>ごうまん</sup>等を捨てきれず、とうとう今日<sup>けふ</sup>に来てしまった。しかし、今やこれらの世界を離れて、羅漢<sup>らかん</sup>の境地に入<sup>い</sup>つてみれば、鴉<sup>あ</sup>さえも会<sup>かい</sup>心<sup>しん</sup>の笑<sup>せう</sup>いで私<sup>わたし</sup>を迎<sup>むか</sup>えている。実に照<sup>てう</sup>り輝<sup>き</sup>く朝<sup>あさ</sup>日<sup>にち</sup>の中で、うるわしい面目<sup>めんもく</sup>をもって詩<sup>し</sup>を吟<sup>ぎん</sup>ずることができるのだ。

師の華叟は、一休の大悟を証明すべく、印可<sup>いんか</sup>状<sup>じやう</sup>を授<sup>さづ</sup>けようとしたが、一休は



「これは馬をつなぐ棒杭と同じく、邪魔物でしかない」と言って、師の前で投げ捨ててその室を出ていった。

元来、禅宗では大悟の証明として、師匠より弟子に愛用の品物や筆蹟を、特にこの大切な時に与える慣例があつて、これを左券、左証、印可状、印書等と呼んでいる。禅は嫡々相承だから、正伝の師家が直接に有力の弟子を点検して、誠に大悟の境地に達した者にだけ証明を与え、衆生済度の権能を記すのである。とにかく印可状は、頗る嚴重にして真にその資格ある師弟間の誠実な認証であり、この上もない名誉で、神聖なものである。そういう大切なものは、決して私情による授受を許さないのだが、しかし、当時の禅界ではこれまでも形式になってしまひ、偽物が多く出され、いわゆる盲判が横行した。師匠はこれを安売りして、利益を獲得し、印可状を得た弟子は、さらに大きな顔をして世渡りの道具にする。一休は、この悪質で偽善的な行為を骨髓から憎んでいたから、禅宗の慣例に抗して、師からせっかく授かった印可状を投げ捨て、敢えて無礼なことをしたのである。印可状に対する一休のこの態度は、恐らく実質重視を唱える謙翁に深く感化されたためである。

ところで、師の華叟は、おもむろに一休の捨てた印可状を拾い上げ、大切にし

まっておいた。それから数年、死の近いのを知った華叟は、持病の腰痛を堪えて輿に乗って、京都の華林宗橘夫人（一休と同門の女性）をたずね、自分が死んだら、おりを見て、この印可状を一休に渡してほしいと頼んだ。その印可状の終わりに、「正法もし地に堕ちなば、汝出世し来ってこれを扶起せよ。汝はこれ我が一子なり。これを念い、これを思え。」と書き添えたという。

この印可状が宗橘夫人から久我清通（源宰相）に託され、華叟の没後十年、一休は久我を訪れる時、思いがけなくこれを手渡されたのである。恩師から大事を託された一休は、師の手蹟を手にして懐かしく感慨無量であったが、禅界の腐敗への痛憤から、次のように語ったのである。

「現在仏法が混乱し、真に仏眼を具える者はなく、良いのも悪いのもごちゃまぜで、わけがわからぬ。一枚の印書を獲得すると、吾は誰その法の法を嗣いでいると吹聴して回る。それは浩浩と麻の乱れのようにどうしようもなく、贗坊主の轍を踏まぬよう戒めなければならぬ。」（『年譜』永享九年の条）

そう言うことから、一休はこの印可状を引き裂いて炉に投じてしまった。これは禅風の墮落に対する反撃であって、師匠を蔑ろにしたつもりは毛頭なかった。実際、一休は生涯に終始師の門弟だったことに誇りを持ち、死に物狂いに法兄養叟

の「得法を売る」悪行あくぎやうと戦い、師の法統と精神を固く守ろうと、教化專一に努力したのである。

一休が大悟を得たのは二十七歳の時だったが、その二年後の十月十九日、大徳寺の如意庵で言外ごんがい宗忠の三十三回忌が営まれた。言外は華叟の師だから、華叟も病軀をおして参会していた。その法要に一山の僧侶は、それぞれ盛装をととのえて参列しているのに、一休だけは色のあせた墨染めの衣に尻切れ草履という見すばらしい服装でその席につらなつた。燦然と輝く錦衣きんいの中にこの粗衣が混じつたため、極めて目を惹いたのだろうか、さすがの華叟も思わず「汝何ぞ威儀無きや」(『年譜』応永二十九年の条)、つまり「お前はなぜ威儀をととのえないのか」と問い質ただした。すると、一休は「余独り一衆を潤色す」と答えた。言外げんがいにあのニセ坊主等の仲間入りはごめんだと匂におわした。法要のあと、華叟は如意庵の西軒に席を移して休息しているところへ、華叟の法弟で、一休にとって法の叔父に当たる光日照という禅師が来て、「和尚百年ののち、誰に法を伝えるのですか」とたずねた。これに対して、華叟は「風狂と言えども、この純子(一休)あり」と答えたといふのである。『年譜』では風狂という文字の出現は、これが最初である。実際にもそうだが、一休はこの頃から師の元を離れて自立し、強い個性を出しはじめたの

である。それだから、この前後は一休の前半生と後半生との境目とも言える。

一休の前半生を通観すれば、それは人生にいろいろと悩まされたが、これ乗り越えるために純粹禪に心魂を打ち込んだ求道の半生であり、霜辛雪苦等種々の試練に耐えて、すっかり一個の禪者として独立独歩の身となり、いよいよ師にかわって大法を挙揚するようになったのである。いままで一休は数多くの人々と付きあつたが、その中で彼の思想や人格形成に最も強く影響を与えたのは、師の謙翁、華叟と母である。師に残された最大の遺産は、ほかでもなく清貧主義そのものである。『狂雲集』には、しばしば「風浪水宿ふうさんすいしゆく」という言葉が出て来るが、これは正に風を食い水辺に宿するような、潔く、またこの上もない清貧の境涯を表した言葉である。一休は最晩年に大徳寺の住持となつたにも拘らず、そこに入住せず、生涯一鉢一衣いっぱついちえの貧乏暮らしを誇りとして、もっぱら正法しょうぼうのための修行に専念した生き方は、正しく謙翁と華叟の二師から徹底的に学びとつたと言える。彼は「新たに仏寺を建立す」と題して、この宗旨しゅうしについて次のように詠つたのである。

一生破屋廃庵居

一生破屋はおくはいあん廃庵の居、

這里榮華也不虛

這里しやりの榮華えいが、また虚うそしからず。

清淨佛寺利欲地

清淨しやうじやうの仏寺、利欲りよくの地、

楊岐屋壁古來疎　　楊岐の屋壁、古來疎かなり。

一生破れ屋や廃庵の住居にすむような赤貧生活に甘んじるからこそ、心が湖のように穏やかになり、無心無欲な境地に達せるものである。この身心超脱の境地は、紛れもなく頼もしい精神的な栄華で、決して虚しいことではない。松源禪の祖楊岐方会の屋壁も昔から隙き間だらけであった。豪華な仏寺は、うわべでは清浄であっても、実質的には利欲の入り乱れる巷であるという。

一休はあくまでも、物質的な享受を警戒し、極貧な暮らしを理想として、「百味の飲食、一椀の裏、淡飯麤茶は正伝に属す」とも述懐した。つまり、破れ屋にすむ、粗末な飯を食べる、番茶を啜る、これこそ欲得を離れた仏法正伝のもので、仏者のもっとも正統な日常態だと、彼は確信していた。しかも生涯を通して実践したのである。

師の他に一休の母が彼に与えた影響も無視できない。その母がいつ亡くなったのか、はっきりした記載はないが、『年譜』によって推測すれば、ほぼ彼が三十歳になった頃である。現在一休に与えた遺書は房州の館山寺に伝わっている。これはたいへん格調の高い文章で、わが子への期待が甚々大きなものである。

我今娑婆の縁つき、無為の都におもむき候。御身よき出家と成り玉ひ、

仏性<sup>ぶつしょう</sup>の見をみがき、そのまなこより、我々<sup>われ</sup>地獄に落ちるか、落ちざるか、不斷添<sup>ふだんそ</sup>ふか、そはざるかを見玉<sup>みたま</sup>ふべし。釈迦<sup>しやか</sup>・達磨<sup>だるま</sup>をも、奴<sup>やつこ</sup>となし玉<sup>ほど</sup>ふ程の人に成り玉<sup>そうら</sup>ひ候はば俗にても苦しからず候。仏<sup>ぶつ</sup>四十余年<sup>よねん</sup>説法し玉<sup>ほど</sup>ひ、つひに一字不説とのたまひし上は、我と見、我と悟るがかんえうに候。何事も莫妄想<sup>もつそうずるなかれ</sup>。あなかしこ。

九月下旬

不生不死身<sup>ふしようふじしん</sup>

千菊丸殿へ

かへすがへす方便<sup>ほうべん</sup>のせつをのみ守る人は、くそ虫と同じ事に候。八方の諸聖教<sup>しよしょうぎょう</sup>をそらによみても、仏性<sup>ぶつしょう</sup>の見をみがかずんば、此文<sup>このふみ</sup>ほどの事も解しがたかるべし。

これとても、かりそめならぬ、分れては、かたみとも見よ、水茎<sup>みずくき</sup>のあと。

その意味は、おおかた次のようである。

(9) わたくしは、運命のいたすところ、ただいまこの世を去っていきます。あなたは、立派な出家になられて、真に仏法の本質を見きわめ、そのすぐれた眼をもって、わたくしが地獄に落ちるか落ちないか、また、迷うか迷わない

かよく見守ってください。また、お釈迦さまや、達磨大師をも弟子とするほどの人になってくだされば、在家でもさしつかえありません。お釈迦さまが、四十余年のあいだ説法されて、その結果、ついに一字も説かなかったと言われたことを、よく考えてみれば、悟りの道に到達するのは、あなた自身のお力によるほかありません。なにごとくも、誤った考えをしないよう、くれぐれも祈っています。わたくしも、不生不死のことわりを悟っています。だから、死別といっても悲しんでおりません。

かえすがえすも肝要なことは、方便の説法のみを守っている人は、くそ虫と同じことです。万巻の経典を暗記しても、仏の説かれた真実のものを求めることができなくては、この文のことも解することはできないでしょう。

仏の永遠につながる生命のなかから見れば、この世から消えるということとは、仮の別れであります。その遺書と申ってください。

この遺書から見れば、一休の母はまことに教養が高くなかなか見識のある婦人である。あの「方便のせつをのみ守る」俗僧を、当たるべからざる意気込みをもって糾弾し、一休に「お釈迦様や達磨大師をも弟子にするほどの人になってくだされ」と、禅僧の母としての最大な期待を寄せていた。恐らく一休が生まれてから、

ずっとこの偉大な母に守られ、精神的な柱として支えられてきただろう。一休の後半生に、身の危険をも顧みずにすべての悪と対決するあの不撓不屈な精神と、たとえ達磨大師が生き返っても予想できないほどの非凡な道心、絶倫的な布教手段は、皆この慈母の諄々たる教育によって芽生え、すくすくとそだてられたのではなからうか。

#### 四、社会的正義感

一休が大徳寺の如意庵で営んだ言外和尚の三十三回忌に出た後、華叟の許を離れて、聖体長養（悟後の修行）の行脚の旅に発つたらしい。その居住の跡を詳しく捜し求めるのは、きわめて困難なのである。『年譜』にたよって探索すれば、江州堅田の禅興庵を去ってからの十年間については、何等の記載もないが、三十代後半からの主な行実を挙げると、三十九歳泉州に巡錫し、四十七歳大徳寺山内の如意庵に移り、四十九歳丹波の譲羽山に入って、尸陀寺を創建した。六十三歳の時、山城薪村の妙勝寺を復興し、それを酬恩庵と改称して、老後の棲居にしたかったようだが、そこでも長く足を止めずに和泉、大和等を巡り、八十一歳にして不



本意ながらも、勅請によって大徳寺四十八世の住持となった。けれども、そこに入住せず、依然として薪村の酬恩庵等の所に住んでいた。彼はその八十八歳の生涯に、始終権力者と大伽藍<sup>だいからん</sup>を斥けて、一杖一鉢の姿で時には気の向くままに、時には戦乱を避けるため、京都を中心に巡錫したのである。後半生の長い巡歴生活の中で、一休はつねに次の詩を座右の銘にしたようである。

李下從來不正冠、李下從來冠を正さず、

奔馳世上豈諛官

世上に奔馳<sup>ほんち</sup>して豈官<sup>あた</sup>に諛<sup>へつろ</sup>はんや

江山風月我茶飯

江山風月我が茶飯<sup>さはん</sup>、

自咲一生吟味寒

自ら咲ふ一生吟味寒<sup>すさ</sup>まじきことを

政權を握る者と結び付いたら、自由を売ったと同じく、眞の宗教家になれず、その微々たる追従者<sup>ついしょう</sup>にならざるを得ない。これは鉄則<sup>てつそく</sup>の如く、古今東西の文学者、芸術家を含めて、誰でも官權との結託にもたらされた罰を遁れないものである。だから、僧侶は僧侶らしく暮らしを立て、官に阿諛<sup>あゆ</sup>しないのはもちろん、世上の誤解を招くような行為は避けるべきだというのが、一休の信条である。

彼が、一寒僧として六十年近く諸方巡歴した中で、「出会い交わった人々は、さまざまな階級にわたっていた」。しかも「そのあいだに戦乱、天災、疫病、諸一

揆が相かさなり相ついだのである。こうした多難な歲月のなかで、彼の大きな振り幅の人間形成がすすめられた。教界に対するいきどおり、底辺の民衆への深い関心と理解、時世に対する慷慨、芸道に対する関心と理解、諸学諸宗への理解と寛容、女性に対する恋愛と性愛など、多彩な多情多感な人間一休が成熟した。」それで、これから一休のこれらの性質を社会的正義感、栄衒僧に対する批判、風狂な逆行三昧、一休の禅思想、大衆文化への指導などにわけて、述べさせていたただこうと思う。

一休は、その生涯をほとんど市の郊外または地方ですごし、百姓町人とともに、あの戦乱の時代を生きぬいた。彼は、絶えない戦争と天変地異等の災害に苦しめられた民衆の相食<sup>あひは</sup>むような社会惨状を身にしてみるほど体験したし、また餓死のむくろが累々と横たわっているのも顧みず、「天下破れば破れよ、世間滅べば滅びよ、人はともあれ、我身さえ富貴ならば、他より一段瑩<sup>えい</sup>羹<sup>よう</sup>様に振る舞はん」(『応仁記』)という心理をもった上層社会の荒淫無恥な生活もこの眼で確かめた。そのような苦難に満ちた社会現実、腐敗しはてた時世を目の前にして、一休はもはやあの簡素な「淡飯鹿茶」の日々でさえ独り楽しみ続けられなくなった。彼は刻々に流血と飢餓に迫められた社会現実との違和感を次第に強めて行く中で、自然に「堯帝

の玉階三尺高し」という理想的為政者と治世理念を思い起こし、時世に対する限りない嘆きと憤りを噴き出し、餓死寸前の人々に深い同情を寄せていた。

禅僧雲泉大極の日記『碧山日録』によると、長禄三年（一四五九）三月、京六条の路傍に倒れ臥す母子があった。通りがかった大極が近付いてみれば、子供はすでに死んでおり、母は地に倒れ、慟哭（どうく）しているのだった。路人（ろじん）がそのもとを尋ねたら、「三年の大旱に、稲梁（いな）みのらず、県官（けんくわん）の酷虐（こくぎやく）、租（そ）を求めて少しも貸さざるなり。もし出さざれば刑戮（けいりく）にあう。ここによって他州（たしゅう）に流離（りゅうり）し餓口（がく）乞食（きじき）す」（卷二、長禄四年の条）と、わが子の死を嘆きながら、答えたのである。またその翌々年、「四条坊橋上よりその上流（じやうりゆう）を見るに流屍（りゅうし）無数。塊石磊落（くわいせきらいらく）の如し、流水壅塞（ようそく）してその腐臭（くさう）あたるべからざるなり」（同卷三、寛正二年の条）。それを見るに見かねた一休は、「寛正二年餓死」（三首）と題して、「寛正年無数死人、輪廻万劫旧精神」（其一）、「極苦飢寒迫一身、目前餓鬼目前人」（其二）等と詠んで、民衆の苦しみを訴えた。

「官は逼めすぎて民は反抗す」と言われるように、戦争や災害に生活の基盤を奪われた人々は、野たれ死を恐れて群盗（ぐんたう）となったり、少しぐらい財産を持つ町人百姓も目醒めて、苛酷（かこく）な貢租（こうそ）をのがれようと一揆（いっき）をおこしたりしたので、運悪く

幕府に捕らえられて、六条河原で処刑された人も少なくなかった。一休は、これらの悪政の犠牲にされた人間に対しても、そのやむなき行為を正しく判断し、哀しみ深く「断頭の罪人に代わって」(二一首)と言う断魂歌をおくった。

### 其一

六条河畔断頭場

六条河畔かはん だんとうじょうの断頭場、

逼面殺人三尺鉞

逼面ひつめんに人を殺す、三尺の鉞。

伎窮情尽魔途失

伎窮ぎきわまり情尽きて魔途失す、

空断春閨夢裏腸

空しく断つ春閨しゅんけい夢裏の腸。

詩の大意はこうである。六条の河岸の首切り場で、三尺の刀で首をはねられ死刑となる。ここにいたっては、今までのわざは役に立たず、心も尽きはて、悪魔の人生もおしまいだし、春のねやの夢も今は空しく、はらわたを断たれる思いであるという。

### 其二

或人瞠目或低頭

或る人は眼を瞠めり或いは頭こゝろを低たて、

各是波旬之道流

各おのおの是れ波旬はしじんの道流どうりゅう。

多年風月即今剣

多年の風月、即今そつこんの剣、

## 大地山河満目愁　　大地山河、満目の愁<sup>うれ</sup>ひ。

処刑場では、ある人は目をみはり、ある人は頭を垂れている。それぞれ悪魔の仲間達だ。長らく辛い風月に耐えてきたが、今はさらに剣が迫っている。大地も山河も、目に入るものすべて悲しみだという。これらの処刑された「悪魔」は、ほとんど過激な反社会的行動に参加した人達だろう。一休は彼らに同情やら難詰やら、かなり複雑な気持ちを抱いたようだ。このような悲愴な場面は、やはり末世の反照にほかならない。一休の最も憂慮したのは、乱れた世相であり、悪化した社会風俗であった。

水上勉氏の『一休』によると、『「辻女や遊女がふえだしたのは、応永末年から応仁にかけての下克上の前夜、暗黒時代といわれる時期である」という。これはちょうど一休の中晩年にあたる。あの残酷な時代では、生命の保証が全くないためか、一時享楽の風潮が流行し湯屋や妓楼の繁昌をもたらした。あくどい楼主は、凶作の年や飢餓の季節に乗じて諸国の貧農、小作農、下層民の婦女子を集め、苛酷な監視のもとにこき使った。その酷使に堪えられず、公許の妓楼を逃げ出して、辻に立つものもあった。一休はこのような京の風俗の頹廢を憂え、長い詞書きをしたあと、二偈<sup>げ</sup>一詩を作った。ここにその詞書と一偈だけ挙げておく。

洛下らくかに昔、紅欄こうらん・古洞の両所有り、地獄とも曰ひ、加世かせとも曰ふ。又安衆坊ほとりの口にしのとういんに、西洞院ことわざ有り、諺いはゆるに所謂小路なり。歌酒の客、此処よきに過る者、皆風流の清事を為す。今街坊の間、十家に四五は娼樓なり。淫風いんふうの盛んなること、亡国ぼুকに幾ちかし。吁ああ、関雎かんしよの詩を、思ふべきかな。嗟嘆さたんするに足らず、故に二偈一詩を述べ、以て之これを詠歌すと云う。頌に曰く、

同居牛馬犬兼鷄　同居す牛馬と犬と鷄と、

白昼婚姻十字街　白昼婚姻す、十字街。

人道悉是畜生道　人は道いふ、悉ことごとく是れ畜生道と、

月落長安半夜西　月は落つ長安、半夜の西に。

詞書の「関雎の詩」は、『詩經』国風の詩である。偈の結句けくは、李白の詩「子夜しや吳歌か」から借用したものである。両方とも夫婦のあるべき姿を説いて、京の「淫風の盛んなること、亡国に幾し」と嘆いたのである。

「子夜吳歌」は、もともと吳の民謡として歌われていたもので、子夜という女性を作ったと言われている。李白はこの民謡を四季に配して四首作ったが、その三秋の句に「長安一片の月、万戸衣を擣うつ声。秋風吹いて尽きず、総て是れ玉関の情。何れの日か胡虜こりよを平らげて、良人遠征を罷やめん」と歌われたのである。こ

れは、遠征にでかけた夫の身を案じながら、けなげに留守を守っている妻の純情を詠んだ詩である。それに引きかえ、一休は当今の有様はなんと頼れているかと慨嘆したのである。

言うまでもなく、どの国、どの時代の国民でも、良風美俗に憧れ、豊かで安らかな暮らしをしたいに違いない。悪いのは飢餓線をさまよってこき使われた遊女ではなく、あの畜生にならなければ生きてゆけない時代である。いや、あの時代の為政者である。彼らこそ、国民を苦しめる張本人であり、永遠に許せない罪人である。これは、当時の為政者の施政ぶりを見たら、すぐ分かると思う。

寛正二年正月から二月にかけて、京都の餓死者は八万二千に達したという。さらに『碧山日録』によると、願阿弥があみという時宗の和尚さんが、粟粥をたき出し、難民に施与をした際、食べる力が尽きて死んだ人もあった。死体をつぎつぎと賀茂川に運び、草むらに葬ったと記されている。国民がこの地獄の苦しみに突き落とされている非常時に、幕府は手を拱こまぬいて、何もしなかった。あの願阿弥の救済活動に、百貫文の援助を与えただけであった。実際、幕府は何もしない方がまだよいのだが、あの無神経な將軍義政は、大飢饉の蔓延はびこる真最中だというのに、寺参りや土木工事に熱をあげて、瀕死の庶民をさらに一步地獄に追いやった。

寛正三年（一四六二）、例の義政は生母重子のために新邸高倉第の造営に贅沢を極め、その居間の障子一枚で二百貫文をかけた。つまり、障子一枚で願阿弥の救済活動への援助に倍のお金を費やした。將軍は政治的危機、民衆の死活をほったらかして、新邸建築、庭作りのほか、猿樂、花見、寺院遊覧等に出かけ、風流享樂に耽っていた。將軍が世情に背をむけて逸樂を貪れば、その高官も「高歌爛醉」、遊樂三昧をしてはばからなかった。一方は餓えに餓えて死にかけ、一方は風流をきそい、豪華贅沢はとどまる所を知らなかった。一休は幕府のこの暴政、悪政を目にして、早くも寛正元年八月晦日に、「大風洪水、万民憂う、歌舞管弦誰が夜遊ぞ」という偈を作って、時世を強く糾弾した。また、中国の唐の明皇の淫樂によっておこった大悲劇を素材に、次の詩を詠んで、風流將軍義政等の苛斂誅求を諷論した。

暗世明君艷色深

暗世の明君、艷色深し、

崢嶸宮殿費黃金

崢嶸たる宮殿、黃金を費す。

明皇昔日成何事

明皇昔日何事をか成す、

空入詩人風雅吟

空しく入る詩人風雅の吟。

当時、後花園天皇も義政の豪奢ぶりをまともに批判した。



残民争採首陽蕨

残民争ひて首陽しゅようの蕨を採る、

処々閉炉鎖竹扉

処々炉を閉ざし竹扉ちくひを鎖す。

詩興吟酸春二月

詩興吟は酸なり春二月、

満城紅緑為誰肥

満城の紅緑誰の為に肥ゆる。

天皇に諫められた義政は、一時新殿の造営を中止したが、結局は世の指弾を無視して、寛政五年に完成した。それに同年の四月五日、七日、十日と三回にわたり、糺河原ただすかわらの勸進猿楽能をおおがかりにやって、莫大ばくだいな勸進料を集めた。將軍一味は享樂すると同時に、大もうけもした。

そして、権力、金銭に最も貧欲な人と言ったら、將軍義政の妻日野富子（一四四〇〜一四九六）であろう。応仁の乱の元凶と言われるこの悪女は、將軍を権力の隅っこにおしやって、威勢をほしいままにふるった。京都に七口の関所せきしよを設置したのは、名目上禁裡きんりの修理費、諸社祭祀費の捻出のためだが、實際徴収した関銭は、全部自分の懐に入れた。また富子は米倉こめぐらを建て、米穀べいこくを蓄えて、米相場に手を出し収入の増加をはかったりもしたし、東西兩軍の大名、小名に利子をとって金を貸したりもした。もっと驚くことは、敵方てきがたの將、畠山義就はたけやまよしなりに一千貫文の金を貸したそうだ。高利貸にまで手を出した將軍夫人は、天下の大小支配者から賄

賂をとるのが公然の秘密だった。富子の実兄勝光は、幕府を裏面から操る黒幕的な存在として、もっと破廉恥で「何事も現金をもつて頼みにこないようなものは、一切口をきかない」と、少しもはばからずに放言した。彼が、四十五歳の短い生涯に残した遺産は、八万貫もあったと言われる。とにかく富子は金儲けに抜け目のない貧欲のかたまりとして、わが一族の栄達と富の蓄積に渾身の力を尽くした。それを見た一休は、歴史の教訓を借りて、「婦人の多欲を罵る」と題して、日野富子を嘲罵した。

美人得寵美人珍

美人寵を得るは美人の珍、

珠玉青鞋脚下塵

珠玉青鞋、脚下の塵。

秋満驪山宮樹月

秋は満つ、驪山宮樹の月、

栄華可悔馬嵬春

栄華悔ゆべし、馬嵬の春。

詩の意味はおおよそこうである。美人で寵愛されるのは、美人の中でも珍しい。だが、その珠玉のような美人も、最後は草鞋を履いた脚の下に塵と消え果てるのだ。今年の秋も驪山下、華清宮の樹に、月は光を投げかけているが、栄華の喜びは必ず後悔せねばならない。美貌の楊貴妃もついに馬嵬に消えたのではないかという。

一休は、唐の玄宗<sup>げんそう</sup>、楊貴妃をめぐっての詩を数多く作った。彼は、ただ二人の熱烈で華々しい恋愛物語を賞賛するのではなく、「風流の聖主馬嵬の涙、龜鑑<sup>きかん</sup>明々として今日新たなり」とも歌った。歴史が明々たる鑑なので、今日の執権者は新たに玄宗の轍を踏むのではないかと、一休は考えた。驕る者は久しからず、これは古今東西の歴史によって証明されたものである。それで、一休は楊貴妃のむざんな死がきつと日野富子の末路に違いないと信じて、次の詩を作った。

風流脂粉又紅粧

風流の脂粉<sup>しふん</sup>、又紅粧<sup>こうしょう</sup>、

等妙如来奈断腸

等妙<sup>とうみょう</sup>如来、断腸<sup>いかん</sup>を奈せん。

知是馬嵬泉下魄

知りぬ、是れ馬嵬<sup>せんか</sup>泉下<sup>たましひ</sup>の魄を、

離魂倩女謫扶桑

離魂<sup>りこん</sup>の倩女<sup>せいじょ</sup>、扶桑<sup>つみ</sup>に謫せらる。

詩の大意はこうである。べにとおしろいで化粧した風流な美人。いかに等妙如来でも彼女の断腸の思いをどうすることもできない。この美人の断腸の思いこそ、馬嵬<sup>めいど</sup>で冥土へ行った楊貴妃のたましいであることを私は知っている。あたかも離魂の倩女のように、もう一人の楊貴妃（日野富子？）は、日本で罰されるであろう。

結句の「離魂倩女」については、『無門関』第三十五則に、五祖法演が扱った公

案として記載されているが、そのたねは『剪燈新話』に見られる物語である。あらずじはこうだ。興陽の張鑑の末娘である倩女は、ある時その魂と肉体が分離してしまった。一人の倩女は、王宙と結婚し、もう一人の倩女は病床に臥ふしていたが、その後あるきっかけで、二形の倩女が一つに合体ごうたいするという。右の詩で、一人の倩女（楊貴妃）は、すでに馬嵬の冥土に葬られたから、合体されるはずのもう一人の倩女（日野富子）も、きっと扶桑で罰されて、同じく民衆のいかりに葬られるだろうと、一休は詠ったのである。

また、富子はあの手この手を尽くしてお金をかき集め、それによって政治を動かしたのである。わが子義尚よしの（一四六五—一四八九）を將軍の座に即かせるため、苦心さんたん慘憺に策略をめぐらして、混乱な幕政にさらに混乱をもたらした。そういう折から、將軍家をはじめ管領の畠山・斯波両家の継嗣問題に端を発した争いが、やがて細川（東軍）・山名（西軍）の二つの有力守護大名の対立にまで発展し、ついに応仁元年（一四六七）には、天下を二分する大乱となって爆発した。それ以後十年間の長期戦となり、その上大風と洪水と疫病による被害が相続く中で、一休は幾度となく住居を変え、生と死のあわいでかろうじて一命をつなぎとめることができた。だが、すさまじい戦場と化した京都の大半が、すっかり焦土に変

わりはて、もと諸一揆や動乱によって創痕にまみれた都は、さらに壊滅的な打撃を蒙った。人々は、この無に帰した廢墟にたたずんで、これからは国が滅びてしまうだろうというほどの悲哀を、いつまでもかみしめるほかなかった。当時の無惨さについては、『応仁記』に痛々しく記された。

万歳ヲ期セシ花ノ都、今何ンゾ狐狼ノ伏土トナラントハ。適々残ル東寺。

北野サヘ灰土トナルヲ。古ニモ治乱興亡ノ習ヒアリトイヘドモ、応仁ノ一変ハ、仏法・王法トモニ破滅シ、諸宗ミナ悉ク絶エハテヌルヲ感歎ニ耐エズ飯尾彦六左衛門尉、一首ノ歌ヲ詠ジケル。

汝ヤ知ル都ハ野辺ノ夕雲雀アガルヲ見テモ落ツル涙ハ

十年戦乱の間、一休は文字どおり行く方も知れない一流民となつて、死線をさすらいながら兵乱に堪えてきた。民衆と共になめさせられた辛酸はまことに想像を絶するものであった。その体験と見聞をもとに、一休は「童謡」（二首）を詠じた。

### 其一

童謡逆耳野村謳

童謡耳に逆らう野村の謳、

唱起家々亡国愁

唱起す家々亡国の愁い。

十年春雨扶桑淚

十年春雨、扶桑の涙、

稼穡艱難廢址秋

稼穡<sup>かしょく</sup>艱難、廢址の秋。

第二句の「亡国愁」は、『礼記』樂記第十九に「桑間濮上<sup>そうかんぼくじやう</sup>の音（みだらな音楽）」

は亡国の音なり。其の政は散じ、其の民は流す。」とある。一休は詩の中でこう詠っている。童謡を聞いていると、田舎の野卑な歌声がうるさく邪魔になる。あちこちの家で国を滅ぼすような淫靡<sup>いんぴ</sup>な歌をうたい始めた。ここ十年ほどの間、降る春雨は日本の国の涙にほかならない。かせぐのも困難な日々、廢墟の秋は淋しいものだといふ。

## 其二

皇城山野々皇城

皇城<sup>さんや</sup>は山野<sup>やんや</sup>の野皇城<sup>やんや</sup>

變雅變風人不平

變雅<sup>へんが</sup>變風<sup>へんふう</sup>、人不平<sup>ふへい</sup>。

骼皮秋瘦山骨露

骼皮<sup>かくひ</sup>秋瘦<sup>しう</sup>せて山骨<sup>さんこつ</sup>露る、

狂雲一片十年情

狂雲の一片、十年の情。

詩の大意はこうである。皇居は山野の中の田舎家と同様のものとなつてしまつた。正しい秩序のない時代をうたつた變雅、變風は、人の不平不満を述べているが、まるで秋になつて木の葉がすべて落ち、山の骨<sup>こつ</sup>骼<sup>かく</sup>まであらわになつてしまつ

たように、荒れはててしまった。一休のこの一片の詩は、最近十年間の心を吟じたものである。

一休は、「狂雲子」と号したように、きわめて陽気な人柄で、何に対してもあまり気にせず、特に暗く考えない性である。だが、さすがの一休でも五十六字で綴った二首の絶句には、「扶桑涙」、「廢址秋」、「野皇城」、「人不平」等、皆涙を催すほどの荒涼たる世相を表すものである。謠達な一休の目に映した戦後の京都は、実に手に取るばかり悲惨のきわみであった。

疑問の余地がなく、民衆を塗炭の苦しみおとしに陥れたのは、為政者である。無能無責任な義政は、名ばかりの道楽將軍であつて、乱世を收拾するとか、死に瀕する貧民や流民等を救済する意志がまっただなかつた。實際、たまにその気持ちになつたとしても、「憂き世ぞとなべていへども 治めえぬわが身ひとつに なほ歎くかな」と、彼が歌つたように、そのような政治的能力がなかつた。義政は、將軍の座についていながらも、治世には超低能児であるかわりに、遊興享楽、贅沢三昧においては天下一であつた。將軍一味、大小様々な支配者等、いわゆる上層社会は、「わが身さえ富貴ならば」と、先を争つて享乐的な生活が無節制に追い求めた。彼らは、厚顔無恥な我利我利亡者となつて、手段をえらばずに国民から財産をし

ぼりあげて、つかも間の享樂に使わした。そのため、苦しい民衆をいっそう苦しめた。これが目に余った一休は、社会的正義感に燃えて、生活難に喘ぐ民衆に心を寄せ、頼れた世相に限りない憂えと重大な危機を感じ、悪徳非道の幕府に批判のほこ先を向けたのである。一休は、執権の幕府に猛烈な攻撃を加える一方、また熱烈な尊王思想、勤王思想の持主として、皇室と密接な関係を持っている。

## 五、熱烈な尊王思想

一休と皇室との関係については、先ほどその皇胤説を述べる時に少し触れたが、実は後小松天皇の他、彼はまた称光天皇、後花園天皇、後土御門天皇からも帰依され、深い信頼を受けた。

御花園天皇との親交にはこんなことがあった。彼が五十四歳の時、大徳寺の僧が一人自殺した。ある人が下心をもってこれを官にざん訴したため、大徳寺の僧は三十五人も投獄された。一休は大徳寺と無辜むこの僧侶達を救うため、丹波の讓羽山に入り、食を断ち、餓死をもって抗議しようとした。これを聞かれた後花園天皇は、勅使に「和尚若し此挙あらば、仏法王法俱に滅せむ、師あ豈に朕を捨てむや、



師<sup>あ</sup>豈に国を忘れむや」という親書をもたせて自重をすすめられた。一休は感激のあまりに断食を思いとどめ、「上古の道光今日明らかなり」と、当時の感慨を詠った。

御承知のとおり、室町時代における皇室の政治的発言権が縮小され、天皇の権力も甚々しく衰微したとは言え、一休は依然として昔と変わらず、天皇を神聖な国のシンボル、正義の代表者として、心から崇<sup>あが</sup>め、敬<sup>うやま</sup>ったようである。天皇は、権力が衰えても、權威を依然と保ち続けている。現実にも、後花園天皇は漢詩をもって將軍義政の驕奢を戒められたのではないかと、一休は考えたのである。

かつて建武新政を迎えた際、勤王精神に燃えた禅僧中岩円月は、上表文をはじめ「原民」、「原僧」を後醍醐天皇に献呈し、国の再建に力を尽くそうとした。一休の時代になると、皇室は天運に恵まれず、天皇は幕府にとってかわって親政するほどの力を持っていけないが、少なくとも国民を精神的に統率して、当面の淫靡な風潮をとどめていたかどうかと、一休は思っただろう。それで、彼は「主恩」を忘れない勤王の志士を慕い、中国の詩人杜甫を「忠義」の「英雄」として詠いあげて、尊王の思いを吐露したのである。次にその詩「杜詩を見る」(二一首)を味わってみよう。

其一

古今詩格旧精魂

古今の詩格 旧精魂、

江海飄零亦主恩

江海に飄零するも亦た主恩。

仰叫虞舜一生涙

仰いで虞舜を叫ぶ一生の涙、

涙痕濺酒袞乾坤

涙痕を濺酒して乾坤を袞む。

杜甫の詩の風格は古今に通じ、その精神が堯・舜を理想とするため昔を思う。

都落ちしておちぶれても主の恩を思い、一生の間、堯・舜に帰れと涙ながらに叫び通した。その涙の流れ注いだ痕が天地いっぱいになっていると、一休は詠じたのである。

其二

淚愁春雨又秋風

淚愁ふ、春雨又秋風、

食頃難忘天子宮

食頃も忘じ難し天子の宮。

詩客名高天宝事

詩客名高し天宝の事

寒儒忠義也英雄

寒儒の忠義也英雄

詩の意味は、たいがいこうである。春雨にもまた秋風にも、涙を流してうれい、かたときも玄宗天子の事を忘れることはできなかった。そして天宝時代の眞実の

姿を詩にうたった杜甫の名は天下に高い。この貧しい学者は忠義な英雄であったという。

杜甫は、一休の最も尊敬する詩人の一人である。古来中国の知識人には、ほとんど同じく救世済民の悲願があった。とりわけ杜甫は小さい時から貧しい環境の中で育てられたので、大きくなるにつれて、「悪を疾にくんで剛腸いたを懷いだき」、官に阿おもり腰の弱い時輩を蔑視するような気高い性質を備えた。杜甫は生涯機運に恵まれず出世できなくて、赤貧の生活を送りつづけた。それにしても尚自分より不幸な人達たの身の上を思い、彼らのために平和な社会を捜し求めたのである。そのような理想な社会を作り上げるには、当代の君主が聖天子堯・舜のように治世し、朝廷に立つ為政者が皆天子の心を休し真剣にその責任を果たさなければならぬ。それが実現できなくても、せめて愛情のある政治が望ましいと、杜甫は主張したのである。だが、現実社会はむしろその反対である。そのため、国と民衆の運命を憂慮した杜甫は、目に余る社会の矛盾を厳しい眼で批判し、飢饉と戦乱に喘ぐ民衆のために怒号どごうし、もとは王臣でいまは賊となって国を荒らしている安禄山一味をするどく糾弾した。一休から見れば、このような杜甫は正真正銘の民衆詩人であり、国や天子に「忠義」を尽くした真の「英雄」である。

国と時代は変わっても、一休は杜甫当時の願いと心情とは少しも違わなかったのである。乱世に遭った後は、何よりも平和の世の中に戻ってもらいたかった。応仁の乱には、東軍も西軍も、厳密に言えば、官賊の区別がなく、皆民を害する乱軍賊党である。ただ東軍は名目上正統な旗を掲げ、皇室とも一脈通じるので、天下の太平を熱望する一休は、性急にも東軍を朝廷の見方に見たて、応仁二年（一四六八）の元旦、夜半から西軍を攻めた勝利を祝って、「元日官軍の凶徒を敗るを賀す」という詩を作った。

元正先破豪

元正、先ず豪を破る、

処々凱歌高

処々凱歌高し。

百万朝廷卒

百万の朝廷の卒、

不能損一毛

一毛を損すること能わず。

一休の詩作は、ほとんど七言絶句であり、五言絶句は極わずかである。右の詩はきわめて簡潔で、ひびきがいい、上乘の出来ばえと言える。詩の中で一休はこう歌ったのである。元旦にまず強固な西軍を攻め破った、いたる所で凱歌があがっている。おまけにたくさんの方の兵卒は少しも損害をうけなかったという。そして一休は夢でも堯・舜の聖天子を迎えたいらしく、当代天皇に大きな期待と

熱い感情を抱き、機会があるたびに、この上もない景仰けいぎやうと忠誠を表白していた。  
文正元年（一四六六）十二月、後土御門天皇の大嘗会だいじやうえに対して、彼は「乱中大嘗会」と題し、次のように詠んだのである。

当今聖代百王蹤　　当今の聖代、百王の蹤あと、

玉体金剛平穩客　　玉体金剛平穩へいおんの客すがた。

風吹不動五雲月　　風吹けども動ぜず、五雲の月、

雪圧難摧万歳松　　雪圧おせども摧くだけ難し、万歳の松。

第三句の「風吹不動」は、『五燈会元』卷二十、土珪禪師の章に見られる「雪圧せども摧け難し潤底松、風吹けども動ぜず天辺の月」を踏まえている。詩の大意はこうである。現在今上きんじやうの御代みよは、歴代の帝王の後裔によるが、その帝のお体は金剛石のごとく不動で安らかである。この皇位は風が吹いてもびくともせぬ五色の雲中の月のごとく、雪が積もってもくだけることなく、万年の寿ことぶきを保つ松のようであるという。すなわち、一休は心から後土御門天皇の大嘗会を慶賀し、「当代聖代」を賛えたのである。

市川白弦氏の労作『一休―乱世に生きた禅者』のあとに「関連略年表」が付けられている。その文正元年の条に次のように記されたのである。

<sup>(13)</sup> 四月義政宴樂にふける。費用巨額。加えて大嘗祭舉行。諸国の疲弊甚しく諸將臨時の課役<sup>かえき</sup>に堪えず、しきりに民戸<sup>きやうゆう</sup>に強要し富家<sup>ふうか</sup>に借り、徳政を行つて返却せしめず。四民蜂起売米売酒を劫掠<sup>きやうりやく</sup>。『悪党』ら酒屋・土倉に乱入、所々に放火、馬借<sup>ばやく</sup>、下層町人ら加わる。奈良馬借一揆。興福寺等の学侶ら武装出陣。

これは応仁の乱の前夜で、乱世を作る物騒<sup>ぶっそう</sup>な世の中である。だから皇位も世相も決して一休の詠んだように「風吹けども動ぜず」、「雪圧せども摧け難し」というものではない、しかも大嘗会と勸進猿樂とは性質は違っても、同じくお金がかかる。もし幕府が大嘗会に類することをやったら、一休は少しもたゆたわずに、<sup>(14)</sup>「時節をわきまえぬ為政者の奢りとして、たちどころにやりこめられたらう。」

けれども、これは皇室の権威をできる限り取り戻そうとする大事な行事だから、一休は口を極めて賛美したのである。彼が賛美してやまないのは、現実の世の中ではなく、幻の古代帝国かも知れない。その古代帝国はおそらく平安時代であろう。一休の目で見れば、あの天皇親政の時代は、ずっと目下の百鬼夜行<sup>ひゃくきやこう</sup>、悪党跋扈<sup>ばうこ</sup>の乱世より理想的ですばらしかったのである。当今の世が混乱すればするほど、彼は平安朝への思慕がつのり、皇室を尊崇する気持ちが高まったようである。そ

れゆえ、国の安泰を切実に願った一休は、エスカレートする一方の大乱に直面して、ますます焦燥の念にかられ、ついに皇室への燃えるような熱誠と朝廷のために「悪魔」となっても惜しまぬ赤心を、詩句に託して、いまにも「五逆の輩」を悉く蹴り殺すような勢いで、次の「日旗地に落つるを歎ず」という詩を詠じたのである。

錦旗日照動竜蛇

錦旗日照して竜蛇を動かす、

聖運春長救国家

聖運の春長じて国家を救う。

化雷踢殺五逆輩

雷と化して五逆の輩を踢殺し、

誓為朝廷作悪魔

誓って朝廷の為に悪魔と作らん

中世禅僧の中に天皇に忠誠を表白するものは、少なくともなかったが、一休ほど皇室の権威を守り、その復興に身命を惜しまず奮励突進する人は、極まれである。彼は、禅僧の身でありながら、殺氣の漲った凄まじい氣迫で、朝廷のために逆賊を討滅する雷神とも魔神ともなろうと、心底を明かしたのである。

このように、一休の強烈な尊王、勤皇思想は、その高貴な血筋とまったく無関係だとは言えないが、実質的には主として民衆を愛する氣質、厳正な批判精神と動かせない社会的正義感に根ざしたものである。彼は乱れた世相、無力で享樂に

ふけた將軍一味への反感が昂<sup>こ</sup>じるにつれて、その尊王思想が次第に強くなり、盛んになったのである。いままで多くの学者は、一休は思想家ではなく、実践を重ねずる禪僧だと論じたが、実際そうではない。その主著『狂雲集』（正・続）をざっと読めば、かなりばらばらなもので、矛盾する所も見られるけれども、よく吟味すると、その数々の作品から、民衆を愛し、民衆に愛され、しかも民衆を超越する大衆思想家、烈々たる闘志をもつ勤王思想家のイメージが、だんだん浮かんでくるものである。いまひとつ、祖師の鴻大<sup>こ</sup>な恩徳にそむいた贗坊主と必死に戦う宗教家のイメージも浮かび上がるに違いない。これから、われわれは禪宗界に目を向けて、一休の栄街僧への批判ぶりを見よう。

## 六、栄街僧への批判

御存知のとおり、日本の禅宗は道元に発する曹洞宗と、栄西に始まる臨済宗との二つの系統がある。道元が政治に対して徹底した拒絶の姿勢を示したので、曹洞宗は祖師の意志をよく受け継いで、主に地方に根をおろし、布教活動を行った。臨済宗は中国の宋朝禅の文化的傾向を継承し、中央の武士政権との関係を深めな



がら、急速な発展を遂げたのである。そのため、幕府は中国から五山十刹の制度を導入し、これらの寺院を官寺として、それぞれの寺格を定め、統轄するようにした。同じ臨済宗の大徳寺、妙心寺等は、官寺の盲目的な権力追従を喜ばず、五山に加わらなかつた。それ以降、五山官寺を「叢林」と呼び、大徳寺等、在野の寺院を「林下」と呼ぶようになった。一休は大徳寺の系統に属し、その禅風を受け継いだのである。

実際、五山十刹制度の実行当初は、十方住持の宗旨を堅持し、高德有能の禅僧なら、誰でも諸山十刹を経て、最高位の五山の住持になれるから、一時とは言え、大いに禅宗の発展を促進した。しかし、十五世紀に入ってから、禅僧らは俗世の名利に誘惑されて、次第に修行を怠り、趣味的・享乐的なえせ坊主に墮落してしまつた。ことに、將軍義政（一四四九～一四七三在職）の治世になると、五山の腐敗、凋落はもちろん、いままでずっと政治や権力者を遠避けた林下でも、急に俗化し、頹廢の色を濃くしていった。すなわち、叢林も林下も争つて名利を漁り、禅宗そのもの全体はすでに腐りはてたのである。禅僧らは出家得度の仮面を掻き捨て、まったく俗人、武士と同じように、いやそれ以上に榮利心にかられて、<sup>⑧</sup>「ひたすら京都、堺の町衆や豪商と交わり、茶坊主となり、財政の基盤を得るに

血眼になった。商人も、高僧らと交わることで、權威がついた。積極的に『道交』をもとめる俄<sup>よ</sup>か居士<sup>こじ</sup>がふえた。居士は漢詩をひねり、茶を喫し、座禪をなし、公案解説を競い、ある時期がくると、印可さえほしがった。偽証書や真証書がばらまかれた。また明との貿易がさかんで、禪を早わかりすることは商道に必要となった。高僧は商船にのり、貿易顧問をかねて明へ渡った。売僧<sup>まいそう</sup>といわれる商僧のはしりである。高僧は明国にゆくと青楼や妓院を遊歴した。帰国すれば花柳の通人<sup>つうじん</sup>だ。のちのことだが、応仁の乱後、京都に設けられた遊里の構図と廓規則なるものは、帰朝の高僧らの助言でできたという。つまり、僧たちは、口では高邁<sup>こうまい</sup>な祖師語録を唱じ、無功德三昧の生活を説きながら、妓娼街の建設に力を貸していたのである。これでは禪林に男色も流行しよう。本来なら、監視の目を怠らず、修行徹底させねばならぬ喝食、童行にも華美な衣装をつけさせ、前髪をたれさせ、白粉をぬらせ、寵愛用の少年にしたてた。頂上腐敗が、童行、喝食、沙弥のあいだに、名利の競争心をおこさせ、庫裡王国に隱花を咲かせた伝統はここに根がある。高僧たちは、ひまがあると連句の会だ。池に舟をうかべ、月下の庭を散策し、寵愛の喝食をとまない、酒宴を催す。詩会は放歌乱舞、美少年への艶書がとびかい、『啓札』などとよばれて、その文集が出版される。中には、詩を捨て、商道に

徹し、明との交易で巨利をおさめ、祠堂錢、酒の醸造權などで財政をふやし、高利貸しを営む寺院があった。幕府の財政窮乏をみこんで、妻侍の權利さえ買う僧がでた。」

水上氏はよく当時の禅宗界の様子をまとめているので、その引用が少し長くなった。氏の指摘したように、その頃の禅宗界は、想像以上に頹れ、卑劣下品に変質してしまった。これらの弊害を憂慮した一休は、少しでも是正しようと思つて、筆を槍やりにして、「みな人は慾をすてよとすすめつつ、後で拾ふは寺の上人しょうにん」と歌つて、高雅で偉そうにいばかりながら、かげで巨利を貪る高僧等を辛辣に風刺した。「天下の禅師人を賺過たんかす、黒山鬼窟精神を弄ろうす（世間の禅師方は皆人々をだまし、寂靜一辺倒にはまり込み、精神をもてあそぶばかりで、はたらきがない）」と詠じて、えせ坊主の利益獲得の巧妙さと欺瞞性をまるだしに摘発した。また「道に迷ふ衆生は劫外の愚、人々の涙窮途を識らず。官に諛へつちつて只佳名の発するを願ふ、真の菩提心一点無し」と、官に追従ついでする徹頭徹尾の虚栄僧を強く批判した。そして禅宗界の墮落に憤慨のあまりに、一休は「姪坊の頌を以て得法の知識を辱しむ」と題し、次のように詠じた。

話頭古則長欺謾

話頭わだうの古則こそく欺謾を長ず、

日用折腰空対官

日用腰を折つて空しく官に対す、  
にちよう

栄銜世上善知識

栄銜世上の善知識、  
ぜんちしき

姪坊兒女着金襴

姪坊の兒女も金襴を着く。

「話頭」は、ほとんど公案と同じ意味であり、「善知識」は、正法を説いて人を正しく導く禪師或いは禪師家である。この頌の大意はこうである。古則公案は、欺謾を増すばかり、日常はペコペコ腰を折り、頭を下げて空しく官吏に應對している。この世間にこびへつらう善知識も、娼楼の遊女と同じく金襴を着ているという。遊女は身をひさいでお金をとるが、善知識らは、法を安売りし、官にへつらって人格を売るのである。それだから、どんなにうまい言葉や上手な手口で自分をきれいにかざっても、本質的には全く遊女と同じく卑劣なものだと、一休は激しく栄銜の禪師やその師家等を難詰したのである。

『狂雲集』、『続狂雲集』、特に『自戒集』には、一休の栄銜僧批判の作品が夥しく見られる。おびただ 栄銜とは、字面の意味として、恐らく栄えて世に銜うであろうが、字引で調べても見つからない単語である。その出所は大徳寺の二世住持徹翁和尚の訓戒によるものと言われる。

「仏法を以て渡世の謀と為すは世上栄銜の徒なり。凡そ身あれば着ずとい

うことなく、口あれば食わずということなし。もしこの理を知らば豈世に銜わんや。豈官家に諛らわんや。是の如きの徒は三生六十劫餓鬼に入りて出期なかるべし。或は人間に生るるも癩病の苦を受け仏法の名字を聞かず。懼るべし。」

一休は、徹翁のこの訓戒に心から共鳴した。しかも、諸祖師のように清貧な生活に徹し、淡泊質素な大徳寺の禅風を堅持し、さらに發揮するのは、自分の使命だと思いつづけた。だが、師兄養叟宗頤（一三七六—一四五八）が、経営型の禅僧として大いに大徳寺を復興した反面、師華叟の枯淡清浄、孤絶峻嚴の遺風に背き、禅を渡世の道具にして最大限に利用し、すっかり名聞利養の奴隸になってしまった。それゆえ、一休は彼を、仏法を毒する栄衛僧、あらゆる悪智悪覺の総代表として、罵詈雑言を尽くすほど猛烈に攻撃し続けたのである。

養叟は、一休よりも十八歳年上である。彼にとって、確かに大師兄にあたるものだった。けれども、一休童話には、白い眉毛の養叟が六、七歳の小坊主一休を相手にして、鯉や鮒の引導について掛合をしたなどのように記されているのは、とんでもない間違いであり、一休さんにとって、甚々迷惑な作り話である。

それはともかく、「年譜」によると、養叟の虚栄心は、一休二十六歳の頃、すで

に露呈されたという。その年、養叟が師華叟の肖像を描いて讃を求めた際、華叟は「口は仏祖を呑み眼は乾坤、手裡の竹筩は天魔の魂、一句語に三要の印を提し、願やい來って<sup>な</sup>的兒孫に付す」という偈を書いてやった。しかし、養叟宗願は最後の「願い來って<sup>な</sup>的兒孫に付す」という句を印可の語と考え、次第に人々にそういった。『華叟はそれを伝え聞いて激怒し、その掛物を火にくべようとした。そこで師（一休）は進み出て申し上げた。『宗願兄はもういい年をしており、永らく和尚の門下で修行して來たことを人々は皆知っています。今この掛物を燃やしてしまったならば、彼はそれこそ人々に逢わす顔がないでしょう。和尚がなくなりました後、彼が若しこの賛語を印可の証であるなどといったならば、私はきつと手荒くこれを破ってしまいます。どうぞ御心配なさらぬように。』華叟和尚はそれで少し怒りも冷めたので、師（一休）はその掛物を願兄にわたし、『兄よく肝に銘じて忘れないで下さい』といった。』（『年譜』応永二十六年の条）

右の引用は平野宗浄氏の訳文である。私はその原文「和尚百年之後、彼若漫称券開口則吾必横身破斥之、勿為慮也。」という所が特に氣になる。つまり、一休が「和尚百年の後、彼が若しこれを漫みだりに左券と称したならば、則ち吾が身を捨てても破斥してみせますから、憂慮しないで下さい」と言った時の意氣込みと覺悟に

注意していただきたい。二人はこの時から、すでに仲違いの兆しが見えたのである。しかも、かりにとは言え、一旦それが事実となると、一休はとくに法兄との戦いに心構えができたのである。それで、華叟師に向かつて、「私にまかせてください。ちゃんと監督をやりますから。」と胸を張って保証しただろう。

養叟は、ただその経歴だけ見ても、なかなか修練の重なった禅僧で、世渡りの上手な辣腕家だということが分かる。彼は八歳にして出家し、その後東福寺、建仁寺における修行を経て、さらに華叟に十六年間も師事した。応永二十六年（一四一九）、華叟から印可状を授けられ、叟の一字も譲られた。その印可状は、いま大徳寺に保存されている。文安二年（一四四五）八月、後花園天皇の勅旨により、大徳寺に入院して、第二十六代の住持となったのである。入院当初、大徳寺はきわめて頹勢になっていた。その「振興」のために、彼はぜひぶん力を注いだようである。彼は、大徳寺の「経営」に、印可状の安売りや権力者への阿諛（あゆ）を含め、商人みみたいな氣質を最大限に發揮したのである。これこそ、養叟の人生であり、生涯の宗旨である。このような人が、簡素な生活を讃美し僧院の贅沢を攻撃する一休と衝突しないのは、絶対に不可能である。

一休は六十一歳の時、養叟と「百丈餓死」、「靈山（徹翁）和尚示栄衒徒法語」

及び印可状をめぐって激しく論争したことがある。これは、大徳寺の正統な禅風と法統に関わるもので、最も根本的な問題についての論争である。「年譜」享徳三年の条によると、その時、一休は養叟のところへ行ったら、「おまえさんは、聞くところによると、百丈餓死と徹翁和尚栄衎の徒に示す法語を徒弟に教えているらしいが、華叟師はおまえのいうようなことをいわれなかったぞ」と養叟に怒られた。それに対し、一休は「私は百丈餓死の話をべつに作り上げたわけではない。一日作さざれば一日食わずという事は、はっきりと虚堂和尚の普説に見られるではないか、又徹翁和尚の法語は、先師が毎日口が酸っぱくなるほど話されたではないか。貴公は物忘れのお方じゃ」と応対したところ、養叟は色をなして「私には印可証明がある。貴公にみだりに抗議されることはない。」と言った。一休は「私にも印可はある。しかし貴公の印可とはくらべものにならない。」と嘲った。

養叟はさらに「私は貴公が印可のないのを助けようとは思はないよ。」と言ったが、一休は相手にせず大いに笑って退出した。そのため、二人は徹底的に決裂したのである。それ以来、養叟はひきつづき、大徳寺山内の大用庵や堺に新しくできた陽春庵を拠点にして、法の重示や入室を盛んにやり、男女を誑かすのに忙殺した。

実際、養叟は当時の林下だけでなく、叢林を含め、全禅宗教団においても、ま



れに見る有能な経営者として数えられる。彼は、財力のある檀家も獲得したし、信者もたくさん集められて、大徳寺派の勢力の普及に大成功をおさめたのである。その再興した盛況ぶりは、五山官寺をも圧倒する勢いをみせた。これについて、一休は「題養叟大用庵」と題し、次の二首を詠んだ。

其一

叢林零落殿堂疎

叢林零落して殿堂疎なり、

臨済宗門破滅初

臨済の宗門破滅の初め。

大用梅檀仏寺閣

大用は梅檀の仏寺閣、

崢嶸林下道人居

崢嶸たり林下道人の居。

詩の中で、一休はこう詠っている。禅道場は皆おちぶれて、仏殿法堂の諸伽藍は、まばらである。臨済宗の宗門は、いよいよ破滅し始めた。しかし、大用庵のみは立派な伽藍を保っている。ここは、一段と高くそびえたわが大徳寺内の求道人の住いなのだという。

其二

山林富貴五山衰

山林は富貴、五山は衰ふ、

唯有邪師無正師

唯だ邪師のみ有って正師無し。

欲把一竿作漁客

一竿いっかんを把とつて漁客と作ならんと欲す、

江湖近代逆風吹

江湖こうこ近代逆風吹く。

詩の大意はこうである。この頃、山林派は富貴となり、五山は衰微している。ただよこしまな師家ばかりおって正しい師家はいない。そこで、自分は竿をかついで釣人となろうとするのだが、川や湖ではこの頃逆風が強く吹くので、釣人もなかなか思うようにゆかないというのである。

五山に対して、林下も山林も大徳寺一派を指すのだが、そこを「逆風」が強く吹き捲っているの、一休は「邪師」横行のその俗悪な世界からぬけだして、釣人になろうと思ってもなかなかうまく行かないようである。その後、政治的手腕に恵まれ、渡世とせの才幹さいかんにも人一倍たけていた師兄養叟は、さらに商業的教団演出者としての離れ技わざを出して、康正三年（一四五七）九月二十日、「宗恵大照そうえだいしょう禪師」という号を手に入れた。没後の追賜は別として大徳寺の住持に禪師号を特賜されたのは、養叟が初めてである。すなわち、彼は極度に衰微した大徳寺を紫衣しえ勅許の出世道場にしあげたのである。あくどい手段で獲得した虚名に對し、一休は「大用庵養叟和尚、宗恵大照禪師の号を賀す」という詩を以て、次のように吟じた。

紫衣師号奈家貧

紫衣しこ師号、家の貧いを奈いかせん。

綾紙青銅三百縀

綾紙青銅三百縀りょうし こん さんひゃくまき

大用現前廣長老

大用現前の廣長老だいう げんぜん かんちやう

看来真箇普州人

看来れば、真箇普州の人みきた ほんこ ぷしゅう

「縀」は、お金を通す糸である。「普州人」は、昔四川省の普州には盗人がたくさんいたと言われる。一休から見れば、紫衣や禪師号をいただいたのはいいが、肝心の養叟一家の禪風の貧しいことはどうだ。禪師号の綸旨りんしは、青銅の三百縀にも等しい価値があるそうだなあ。にせ住職のこのたびのはたらきは、面目躍如めんぼくやくじょたるものがある。よく見たら、この老師は本物の普州の盗人である。それだから、一休は養叟の号「宗恵大照」の発音を似せて、彼を「宗穢大焼」禪師と称した。

一休が、これほど師兄養叟を痛烈に攻撃するのは、その旺盛な名譽心への反感だけでなく、またその悪劣な商法を髓から悪むからである。「得果投機とくかとうき多く人に教ふ、青銅の定価両三縀（古則公案を種々人に教え、その代償として定価二、三縀をとる）」、「金を擢つかむ手段機輪転ず、君子果然かね多く財を愛す（養叟の金をつかむ手段は、あたかもバネの輪が転ずるようにすばやい。君子ははたしてたいそう財を愛せられるわい）」等と、一休はその悪行あくこうを次々に摘発し、糾弾した。彼は、すっかりお金に目がくらんで、その儲けに疾とうに手段を選ばない牛馬のような人非人に墮

落してしまったため、一休はさらに、「栄衛の悪知識に示す」（二首）をもって、その憤慨を噴き出した。

其一

参禅婆子楊花帳

参禅の婆子ばす楊花とばりの帳、

入室美人蘭蕙菌

入室にっしつの美人、蘭蕙しとねの菌。

近代箇邪師過謬

近代こ箇じや邪師しの過謬かひやう、

馬牛漢不是人倫

馬牛ばぎやうの漢かん是れ人倫じんりんにあらず。

「楊花」とは、柳絮りゅうじょと同じく、中国の柳の花であるが、ここではまっ白な幔幕を形容したものである。蘭・蕙とは、元来二種の香りのいい草で、それを一語にする、漢詩文では、よく女性のイメージとして使われる。これは、第一句・第二句で示されるような、女性を参禅させることに對して、養叟を痛烈に攻撃している詩である。その意味はたいていこうである。女をまっ白なとばりの中に入れて参禅をさせ、香りのいい美しい敷物をしいた室に美人を入れて、これまた参禅をさせる。近頃のこの邪悪老師の間違ったやり方は、馬や牛と同じであり、人間ではないと吟じたのである。

其二

捧心自称法王身

ほうしんみずか  
捧心自ら称す法王身

世上弄嘲徒怒嘖

せじょう ろうちよう  
世上の弄嘲徒らに怒嘖す。

一箇猢猻没巴鼻

いっこ こんもん  
一箇の猢猻没巴鼻、

出頭大用現前人

しゅつとう  
出頭す、大用現前の人。

人の真似をすることしか知らぬのに、自分は一番偉い僧だといっている。世間がそれをあざけり笑っているのに対して、ただぶんぶん怒っているのみだ。とりえのない一匹の猿がしゃしゃり出て、大機大用のお師家様だといばっていると、一休は詠んでいた。

このように、一休の養叟批判はますます激しく、康正元年（一四五五）には、そのピークに達したのである。「年譜」によると、その年の「正月、泉南の（養叟に対する）嘲りの偈が京まで伝え届いた。師（一休）は、それに和韻をし、二百首余りの偈を作り、編集して一巻となった。それに題して『自戒』という。」「『自戒集』には、漢詩のほかに、また仮名交じりの散文もかなり集録されている。「年譜」に記されたように、これはもっぱら養叟を論難するために作った作品集だから、その数々の作品は、ほとんど具体的に養叟の悪事をいちいち指摘して、難詰

したのである。

この頃、養叟は堺の納屋衆<sup>なやしやう</sup>の貿易船の布施<sup>ふせ</sup>によって、豪奢な生活をしていた。これに対して、一休は次のように批判したのである。

堺繫養叟布施船　堺は繫<sup>つな</sup>ぐ養叟が布施の船、

一句商量市町禅　一句商量す市町の禅。

垂示参禅又入室　垂<sup>すい</sup>示、参禅、又入室、

一生功夫在米銭　一生の工夫、米銭にあり。

同じ『自戒集』によると、養叟が「比丘尼商人ナンドニカナヅケの古則ヲヲシエテ、得法ヲサセラレ」たため、「アキヒト、イチビトアルモノハ云、十日ノテマニテ得法ス。又アルモノハ云、我ハハツカノテマニテ得法ス」などというありさまである。これを憎んだ一休は、「今ヨリ後ハ養叟ヲハ大胆厚面禅師ト云ベシ。……面皮厚シテ牛ノ皮七八枚ハリツケタルガ如シ。紫野ノ佛法ハジマツテヨリコノカタ、養叟木トノ異高ノヌスビトハイマダキカズ」と、養叟を痛罵した。そして、事の真偽はわからないが、養叟の死について、一休は『自戒集』にこうまざまざと記している。

養叟ガ癩ノ記

長祿二年三月廿三日ヨリ発病、病相常ノ病氣ニハアラズ、眉鬚<sup>ひしゅぜん</sup>漸々ニ墮落ス。同キ五月十六日ヨリ、腰ヨリシモクサリ死ス。ソノ後全身フチャウランマンス。或医師此病相ヲツタエキテ、コレハ癩病也、後ニハノドヨリ膿血ヲ吐却セントアリ。同六月五日ヨリ、ノドヨリ膿血昼夜間断ナク流出ス。弟子メラ此ヲ癩病トモシラズシテ、寺中ノ僧達<sup>また</sup>又ハ行力<sup>ぎょうりき</sup>ナンドニ雑談ス。諸方ノ人々ニモノガタリス。サテコソ癩病ニハ一定シケル。同六月二十七日死了也。シカルヲソノ夜半バカリニ大用庵ノ後園ニテ火葬ス。癩病ヲヤクコト無法ナリ。シカモ大徳寺勅願ノ在所也。コレシカシナガラ天下ノ表事<sup>おもてごと</sup>也。

癩病は、まことに恐ろしくいやな病気である。けれども、錚々たる正義感を持つ一休から見れば、養叟は人を騙す罪がきわめて大きいため、天罰として癩病にかかったと見たのも、当然なことである。彼は『狂雲集』に「栄衛の徒に示す」という詩を以て、次のように述懐したのである。

人家男女魔魅<sup>にんか</sup>禪

人家<sup>にんか</sup>の男女魔魅<sup>まみ</sup>の禪、

室内招徒使悟玄

室内に徒を招いて玄を悟らしむ。

近代癩人頤養叟

近代癩人<sup>い</sup>の頤養叟、

弥天罪過独天然

弥天みてんの罪過ざいかに独り天然。

「法罰養叟成癩人」(『自戒集』)、これは一休の持論である。その論拠は恐らく前述の、徹翁和尚が栄衞の徒をいさめる時の訓戒によるものである。すなわち、そのようなえせ坊主は「人間に生るるも癩病らいびょうの苦を受け仏法の名字を聞かず」というのである。それだから、養叟が癩病ぐらいの業苦ごうくを受けても、あたりまえのことである。

養叟が死んだあと、一休は同じ嘲罵をその嗣法春浦宗熙にも向けた。宗熙という青坊主が「文字ハ一文不通、道眼ハメクラニテ、欲フカク名聞多シテ、畜生ノ如シ。」とやりこめ、また同じ『自戒集』で、宗熙の鷲尾の新造寺の落慶にあたり

大燈門下單于境

大燈門下、單于ぜんうの境、

姦賊此時開法筵

姦賊かんぞく此時の時、法筵ほうえんを開く。

厚面無慚唯畜類

厚面こうめん無慚、唯だ畜類、

古今無若此邪禪

古今ここんに此かの若きなる邪禪なし。

と痛罵した。大燈は、大徳寺開山宗峰妙超の国師号である。「單于」は匈奴の王であり、夷狄いてきを代表して言ったようである。「單于境」は、野蛮国という意識で、正系に対する傍系を意味するであろう。すなわち、大燈の門下にも野蛮人のよう



なものがいる。その悪い賊が、ちょうど説法説禪の場を開いた。面の皮が厚く恥知らずなこの男は、ただもう畜類ともいうべきであろう。古今を通じてこんな邪禪はちよつとないのではないかと、一休は詠んだのである。春浦宗熙は養叟党の一員であり、そのまま彼の衣鉢を受け継いだ悪玉である。そのため、一休が春浦宗熙に対しても、批判の厳しさを少しも緩めなかったのである。

詮ずるに、一休の『自戒集』は、「宗穢」たる養叟一味を討伐する檄文であり、栄衎僧批判の集大成である。彼は尽きないエネルギーを傾けて、最大級の罵詈雑言を養叟らに浴びせつづけた。一休にとって、師兄の最も許せない所は、その露骨で旺盛な名利心である。彼は、にせの印可状を人に銜ったり、手を尽くして禅師号をもらったり、公然と利を貪って「古則話頭」をやったりして、徹底的に名聞利養のとりこになったのである。俗人でも名利に執着すれば、必ず人格を失ってしまふ。まして禅僧なら、なおさらである。これは、禅そのものを根本的に否定することになる。一休の『狂雲集』には、「会裡の徒に示す法語」がある。かつて彼がその中で、「凡そ参禅学道は、須らく悪知悪覚を勸絶して、正知正見に至るべきなり。悪知悪覚というのは、古則話頭、経論要文なり。」と弟子達に訓示し、「悪知悪覚を勸絶」する決意を表明した。さらに彼は「漁父」詩を以て、「本心を

失った」参禅者を攻撃し、自分の憧れは漁父樵夫ぎよふしやうふの生活だとも明言した。

参禅学道失本心 参禅学道、本心を失す、

漁歌一曲価千金 漁歌一曲、あた価千金。

湘江暮雨楚雲月 湘江の暮雨ぼう楚雲の月、

無限風流夜々吟 無限の風流夜々の吟。

すなわち、一休が生涯に追求しているものは、名利と絶縁した清貧な生活と潔白な人格である。彼は、養叟の行為を心底から蔑視し、その悪劣な一派を最大な敵として撲滅し、禅宗界の弊風をとどめようとした。だが、不思議なことに、彼が討伐すればするほど、養叟一派はかえって大繁盛となって、もとより一段と大きな顔をして偉そうにいばっていた。このありさまを見た一休はきつと、これはおかしい、禅宗界も世の中も狂ったのではないかと思って、いっそう憤ったに違いない。そのため彼は、抑えられない焦燥感にかられて、あんなに激しく執拗に養叟等を攻撃したのであろう。ただ一休の悪を憎む気持ちが十分理解できるにしても、あの驚くほど魔力の付いた悪罵痛罵ぶりは、やはり異常に感じ、ときには風狂にさえ思われる。これは彼の一貫した主張や主義によるものだけでなく、また何かその美意識や型破りの性格にも関係があるらしい。それゆえ、これから一

休の狂氣や風流について述べてみよう。

## 七、風狂な逆行三昧

中国の孔子は「惡称人之惡者」と言ったことがある。俳聖松尾芭蕉も「人の短をいうことなかれ、己が長をとく事なかれ。銘に云、ものいへば唇寒し秋の風」を座右銘にし、また「好んで酒を飲むべからず。饗きやう応おうにより固辞しがたくも、微び醺くんにして止むべし。」「女性の俳友に親しむべからず。師にも弟子にもいらぬ事なり」等を「行脚の掟おきて」としたと言われる。中国も日本も従来これらの哲人の教え、即ち克己すなわこっき、禁欲、義務等を重んずるのを美風としてきた。けれども、一休はこれらの俗人のしきたりに従わず、禅僧でありながらも、女犯、男色、飲酒、肉食等を平氣にやったのである。彼は、戒律など全く無視して、自由氣ままに生きていた。だから、俗世界から見ても宗教界から見ても、一休はきわめて異色な存在である。彼が自ら狂雲、夢闍等と号したように、古いならわしに拘わらず、周りの目も氣にせず、自然な風やその風に吹かれた雲の如く天真爛漫で愛嬌のある狂態を尽くして我々の目の前に現れたのである。

「風狂」という語は、まことに面白い言葉である。中国の古語なら、精神的に狂った場合は、「風狂」とも「瘋狂」とも書けたが、いまでは前の方が捨てられ、ただ後者だけ残された。つまり現代中国語では、「瘋狂」という語はその風に病垂やまいだれをつけることによって、はっきりと精神的な病氣に限定したのである。それに対して、日本語の「風狂」は病垂にしばらくられず、使う道がずっと広くなる。風の字は、狂人を意味する「風子」、「風漢」の他に、「風湿」、「風邪」、「中風ちゅうふう」、「風疹」等、体の疾患として使われるし、「風雨」、「風景」、「風光」、「風雪」等、自然景物としても使用される。また詩歌、芸術に使われる「風雅」、「風流」、「風韻」等の語もある。

一休の風狂ぶりを吟味すると、大きく狂気と風流との二つの方面に分けられる。彼が出家したにも拘わらず、俗世との縁を切らずに世相や宗教界の現状にかんかんに怒ること、同門の人を「姦賊」や「畜類」等と意地を張って悪罵すること、普段よく人をびっくりさせるような数々の奇矯なふるまいや美少年を愛し酒肆娼坊に遊ぶこと等は、弁解の余地がなく、皆狂人の沙汰であり、破戒僧の狂態である。そして、その一簑一笠、自由自在の飄逸さ、歌舞管弦に関するの通達さ、恋坊主として吟じた赤裸々な艶詩等は、皆一休の風流ぶりの熱演である。

だが、一休の狂人ぶりにせよ風流ぶりにせよ、いずれも他人には模倣のできな

い非道、逆行ぎやくぎやうの行為である。逆行とは、禪僧の指導の手段として、相手を反面から教化することである。さらに分かりやすく説明すると、戒律を忠実に守り、これに従って営む生活実践は順行と言い、あえてこれを破る行動を逆行と言う。その思想的根源は、大乘仏教の「煩惱を断せずして涅槃ねはんに入る」、「破戒の比丘、地獄に落ちず」などの知見によるものであり、また『維摩経』仏道品第八の「その時、文殊師利、維摩詰に問うていわく、菩薩いかにして仏道に通達せん。維摩詰いわく、若し菩薩、非道ぎやうを行ずれば、これを仏道に通達すとなす」という提示にもよるものである。

一休は気骨の高い性格の持主であり、常に個性を生かし、又常に進んで止まなかった大悟徹底の傑僧である。だから、その逆行三昧は大機大用だいきだいような境地に達したと言えるものである。彼は決して、単に座禅公案による悟りを重んずることなく、実地修業に心を傾け、布教の手段を工夫し、当の社会生活における臨機応変、融通無礙な活禪を重視したため、早くも一般民衆から生如来いきにょらいとして尊敬され、慕われたのである。

「年譜」永享七年（一四三五）の条によると、「師（一休）四十二歳。曾つて泉南に在り。出でて街市に遊ぶ毎に、一木剣を持って鉞さやを弾ず。市人争つて師に問う、

『劍は殺を以て功と為す。師が此の劍を持つは、是れ甚麼なの用ぞ。』答えて曰く、『汝等、未だ知らずや。今諸方の贗知識、此の木劍に似たり。室に収在するとき始んど真劍に似たれども、室より抜き出だすときは、只だ木片もくへんなる耳のみ。殺すことすら猶お能くせず。況んや人を活すことをや。』人皆之を咲う。瑞子、師の像を繪き、曲象牀角きよくしょうかくに長劍よりかに寄りて以て烏藤うとうに代る。讀して『吹毛三尺、煙塵えんじんを發動す』の句有り。」

最後の所に、「吹毛三尺、煙塵を發動す」という讚の一部があるが、これは吹きかけた毛をも両断するほどの切れ味のよい三尺の劍をひっさげて、俗惡な煙や塵にも等しい偽坊主どもを一掃してしまいたい、という意味である。

一休は四十すぎから木劍を携えていたと言われる。その朱太刀しゅだちの付いた画像は、よく保存されたので、現在にも伝わっている。当時町民らは、一休の朱太刀携行の奇行に対して、僧侶ともあろうものが、どうして人を殺す道具を持っているだろうと、不思議がってたずねたが、一休は、「今の諸方のえせぼうずは、この木劍に似ている。寺で見性をやっているふうに見えるけれども、一旦信者の間に出れば、その本性がすぐばれて、何の役にも立たない木偶でくの坊になつてしまふ。自分の心の煩惱を断つ力さえないのに、迷っている人々を救えるのだろうか」と答え

たのである。それで、町民等は一休の禅実践の巧みさを讃嘆して、快心の笑いをしたのである。すなわち、一休は笑いのうちに、純真な町民等に贗知識の仮面をはがし、善への引導をわたして、ユーモアに軽々しく禅僧たる重大な責任を果たしたのである。

一休の風狂禅には、奇抜な一面もある。実際、こんな行実がある。めでたい正月なのに、一休はどこからか髑髏どくろを探してきて、それを竹の棒の先につけ、「このとおり、御用心。このとおり、御用心」と声高らかに叫んだ。道を歩く者は、いやな顔をして彼を避けたり、どくろを忌み嫌って門を閉じたりしたが、一休はいっそ人の門口かどぐちまで差し出して、「このとおり、このとおり」、「御用心、御用心」と叫びつづけた。

ある人は堪えかねて、一休に大真面目にいった。

「お師匠さん、いいかげんになさいませんか。皆不愉快です。せっかく迎えたお正月ですから、今日だけは楽しく喜ばせてあげるべきではありませんか。」

「いや、わしも正月を祝うからこそ、この髑髏を見せて歩いていいるのだ。およそ天地のあいだに、このどくろほど目出たいものはない。」

と、一休は答えてから、一首の歌を詠みあげた。

にくげなきこのされかうべ　あなかしこ　目出たくかしこ　これよりはなし

その人は少し分かったらしく、さらに一休にたずねた。

「それでは『このとおり』、『御用心』というのは、どんな意味ですか。うかうかしていると、このようになるから、気をつけろとおっしゃるのですか。それにしてもお正月では、ちょっと薬がきき過ぎるではありませんか。」

一休は笑って、

「薬はきき過ぎるほうが良くはないかね。こうしゃれこうべを見たまえ。目が出て穴ばかり残っている。これほど目出たいものはない。誰でも、こうならなくては、ほんとうに目出たくはない。」

と言って、一休はまたどくろを肩にして、町を回ったのである。

これは、なかなか人の意表に出た大胆で、深みのある説法であった。かれはどくろをつきつけることによって、人々に世の無常の冷厳な事実を認識させ、生死しやうじを超える一大事を悟らせようとした。これほど新鮮で刺激性の強い方法を、一休はよくも考え出したのである。私達は普段、よく偉人と狂人とが隣り合って紙一枚というが、一休は正にこれにあてはまるだろう。



一休の風狂ぶりに関して、文字として最初に記載されたのは、前に述べた言外和尚の三十三回忌の際である。ときに、一休は二十九歳、即ち二十代後半からその特別な考え方、異様な行動ぶりは、すでに目立っていたのである。その後時間の経つにつれて、一段と顕著になり、圀りから変人、狂人と見られ、一休自身もそれを進んで受け入れ、自ら他人に追従ついでのできない非道な破戒僧の狂態を演じたのである。

だが、僧侶として仏門の莊嚴な戒律を破ってその逆行三昧を実行するのも、そんなにた易いことではないようである。一休は四十七歳になってはじめて、破戒宣言をなした。これは、永享十二年（一四四〇）六月のことである。

彼は、大徳寺の老宿ろうしゆく達の再三の要請に応え、やむなく山内の如意庵に止住することになった。たまたま同月二十七日は、先師華叟の十三回忌にあたり、一休は如意庵で心を込めた法要を地味に行ったが、師兄養叟が同じ大徳寺山内の大用庵でも華叟第一の法弟を気取ってその法要を派手に営んでいた。それに参列した人々も、ついでに一休を訪れたので、がやがやとやかましくうるさかった。そのため、翌々日の二十九日、一休は養叟に「如意庵退院、養叟和尚に寄す」という偈を残して、如意庵から姿を消した。その偈は、つぎの通りである。

住庵十日意忙々

住庵十日、意忙々いぼうぼう、

脚下紅糸線甚長

脚下の紅糸線こうしせん甚だ長し。

他日君来如問我

他日君来りてもし我われを問わば、

魚行酒肆又姪坊

魚行酒肆ぎょこうしゆしまた姪坊いんぼう。

「紅糸線」とは、即ち「赤ん坊が生まれてから、また土を踏まない時は、足の裏に線のように血の筋があるが、成人して足の皮が厚くなると、その血の筋が見えなくなる。諸方を遍歴して大悟した者はそれだけ足の皮が厚くなり血の筋が見えなくなるので、大悟の人を『紅糸線断』といい、未悟の人、すなわち煩惱のまだ残っている人を『紅糸線不断』と言う。」一休は詩の中でこう詠ったのである。如意庵の住職をつとめた十日間というも、ずいぶん気ぜわしかった。私はなまざとりのせいか煩惱が少し多すぎるようだ。後日ごじつ、この一休を訪ねられるようなことがあるなら、拙僧は魚屋か居酒屋か娼家をうろうろとしてゐることだろう、というのである。

言うまでもなく、絶対に戒律を守るべき僧侶の身として、魚屋や飲屋、女郎屋等に立ち寄ってはいけないことになっている。若しそんな場所に出入りするなら、あれはいわゆる不殺生戒ふせつしょうかい、不飲酒戒ふおんじゅかいと不邪姪戒を犯して、即座に極悪非道の破戒

僧に転落してしまい、皆に白眼視されるようになる。それにも拘わらず、一休はあえて平氣にこのおそるべき「破戒宣言」を如意庵退去の辞として養叟に出したのである。たとえ、こそこそと戒を破る坊主がいるにしても、誰がわざと自分の恥をさらすだろう。当時の禅宗界を御覧なさい。法の安売り、高利貸しの営み、女郎遊び等、様々なえせ坊主が溢れていたのに、誰一人も堂々とおれが悪いと認めなかったし、恥じらう色すら見られなかった。それだけでなく、一旦人の前に出ると、依然として高雅な口振りを操って、もっともらしく説法説禅をしていたのである。それらの二重人格をもつ偽善者より、一休の偽悪ぶりは、ずっと誠実で愛嬌がある。いいも悪いも事実なら事実として認め、しかもありのままに大胆に告白する、これこそ、一休の人格の貴さと言えよう。

中日の歴史には、かつて多くの風狂禅が現れたことがある。例えば、中国の伝説化された寒山、神異性をもつ普化、樹上に座禅した鳥窠道林ちようかどうりん等がその代表である。禅僧にかぎらず、文学者としての竹林七賢もかなりの風狂ぶりを見せた異人、奇人である。日本中世の一休は、彼らと大きな共通点を持っている。これは、政治を遠ざけ、名利を糞土と見なしたのである。ただ違うのは、一休が女性を離せなかった。彼は真実に女性を愛した。そのかわり、女性も彼を若返らせ、その文

学創造を促し、その作品を潤したのである。それで、われわれはまず「姪坊に題す」という詩を以て、その好色ぶりを味おう。

美人雲雨愛河深

美人の雲雨、愛河<sup>あいが</sup>深し、

楼子老禅楼上吟

楼子の老禅、楼上<sup>ぎん</sup>の吟。

我有抱持唼吻興

我に抱持<sup>ほうじ</sup>唼吻<sup>しょうふん</sup>の興<sup>きよう</sup>あり、

意無火聚捨身心

意<sup>つむ</sup>に火聚捨身<sup>しん</sup>の心<sup>な</sup>無し。

いっしょに寝てくれた美人の愛は、まるで深い河のようにすばらしく、私はうつとりとして、思わず楼上で歌をうたった。私には抱擁<sup>ほうよう</sup>とか接吻<sup>けつふん</sup>とかの楽しみがあった、いまや命がけの求道心など全くない、というのである。西田正好氏の『研究によれば、一休が『狂雲集』で「姪」の字をしきりに用いるようになるのは、凡そ養叟との対立が次第に激化する四十代後半からのように思える。おそらくそのころ一休は平然として姪坊に通っていたと推測される。

むろん、物事を事実以上に、つまりよく誇張して書くのが、一休作品の特色の一つである。だから、その作品に表現されたことをすべて真実だと思ったら、きわめて危うい結論になりかねないが、その行実と数々の艶詩をよく探ってみると、一休は確かに早熟な詩人で、したたかな好色漢だと言わなければならない。彼が

十五歳のときに、「春衣宿花」という詩を作ったのだが、<sup>四</sup>「じつはこれは色歌なのです。」

吟行客袖幾詩情

吟行の客袖幾<sup>いく</sup>くの詩情ぞ、

開落百花天地清

開落百花、天地清し

枕上香風寐耶寤

枕上の香風、寐<sup>み</sup>か寤<sup>ご</sup>か、

一場春夢不分明

一場の春夢、<sup>ふんみよう</sup>分明ならず。

表題の「春衣宿花」とは、花見の新しい晴れ着をつけて、花の下に眠ることだが、そこにまづなまめかしい感じが出ている。中国文学には、解語花という言葉がある。ものを言う花、つまり美しい女性のことである。春といえば、よく男女の恋を譬える。だから「開落百花」、「枕上香風」、「一場春夢」等、どちらも艶めいて、十五歳の鼻たれ小僧が女性への強い関心を示し、早くも艶詩を作る素質を見せたのである。一休自身もかつて詩の詞書で「同門の老宿、余の姪<sup>いんぼん</sup>犯肉食<sup>にくじき</sup>を誡む。会裡の僧、之を嗔<sup>いか</sup>る」と書いたことがある。「同門の老宿」は具体的にだれだったのかはっきり分らないが、その人は無実のことを以て一休を非難するはずはありえない。というのは、いままで一休はあれほど養叟一党を攻撃したのに、相手からの反撃は全く見られないし、一休が他人に中傷されたこともなかったように

ある。だから、女郎買いのため誡められたのは、恐らく事実であろう。その短い詞書にまた一つ注目に値するのは、「会裡の僧、之を嗔る」という点である。これは無理もない。一休は善惡の彼岸に立っていた純粹な人間である。無心な彼は、性愛に関しても人間の自然の要求に根ざしたもので、ことさら隠しだてをするようなうしろめたさがないし、陰湿なかげも一糸見られない。会裡の僧侶達は一休のこのような素直な性愛を純粹な自然感情のあらわれとして受けとめ、いささかも醜いものと思っていなかったため、老宿の師への難詰を嗔ったのだろう。

そして、禅宗では『折中録』や『道樹録』等に出ている有名な公案「婆子焼庵」ばすしょうあんがある。一休のこの公案についての見解も彼の色好みの性格を証明できるし、また一休禅の究極のあり方は自然そのものであり、無理やりに性愛を束縛するのは眞の悟りではないことも物語ったのである。「婆子焼庵」の梗概はこうである。

昔、ある所に禅に深く帰依した老婆があった。この老婆は草庵を建てて一人の僧侶を宿らせ、二十年もの間その僧侶をうやまい供養した。ある日、老婆はこの僧侶の悟りを試してやろうと思いたって、妙齡の女子をやとい、食物を庵に運ばせ、ねんごろに給仕させた。そして、ある雨の降るたそがれ時、この女子に言いふくめて庵に行かせ、僧侶に抱きつかせて「私がこうした時、あなたのお気持ち

をお聞かせください」と言わせた。しかし、僧侶はじつとすわって瞬きもせず「枯木、寒厳かんげんによる。三冬さんとう、暖気なし」と答えた。すなわち、美人に抱かれても、わが心は枯木が冷たい岩によったごとく、冬のさかりに暖気が少しもないのと同じように、心を動かすことはないというのである。この女子は老婆の所へ戻ってこの事を話した。老婆は深くため息をつき、「ああ、私はばかなことをした。二十年もこの俗物を供養したかと思うと腹が立つ」と言つて、すぐさま僧を追ひ出し、庵まで焼き払ってしまったという。

いったい老婆はなぜ怒ったのか、これについて一休は次の詩を作つて自分の見解を述べたのである。

老婆心偽賊過梯

老婆心ろうばしん 賊わだのために梯かを過し、

清浄沙門与女妻

清浄しょうじやうの沙門しゃもんに女妻にょさいをあた与ふ。

今夜美人若約我

今夜こんや美人びじん若やし我われを約やくせば、

枯楊春老更生稊

枯楊こやう春老しんらういて更ひに稊こを生はぜん。

老婆の親切心は、まるで賊のために手引きをしてやったようなものだ。清浄じやうじやう面めんをさげた坊さんに娘を与えたのだから。今夜は、もし美人がわしのところへ来ると約束するなら、わしは喜んで待っているよ。枯れたように見える柳でも、春の

末には若い芽をふくのだから、わしも若返るに違いないと、一休が詠ったのである。これは一休の性愛についての主張であり、誠実な告白である。この主張によって、一休は逆行三昧に入り、酒肆姪坊に逍遙し、はなやかな風流ぶりを展開したと言えるのである。

文明二年（一四七〇）仲冬十四日、一休が薬師堂に遊んで森女の艶歌を聞いてから、二人はかねての願いを成就し、いっしょに暮らし始めた。ときに、一休は七十七歳であって、文字どおり白髪老残の身だったが、その時から示寂するまでの十年間は、一休にとって人生の最も充実な時期であり、またその風流ぶりが極致に達した時期でもある。その間、彼はまさに「枯楊春老いて、更に稊を生ぜん」というように若返り、森女をめぐって数多くの作品を作った。その作品群は、時に肉体描写に赤裸々で艶め<sup>なま</sup>かしく、時には愛の讃歌のようにみずみずしく婉曲に詠われて、色あざやかな結実になったのである。それで、次の「森美人の午睡<sup>ごすい</sup>を看る」、「森公が深恩を謝するの願書」を吟味しよう。

一代風流之美人

一代風流の美人、

艶歌清宴曲尤新

艶歌清宴曲<sup>もつとあらた</sup>尤も新なり。

新吟腸断花顔靨

新吟腸断す花顔<sup>えくは</sup>の靨、



天宝海棠森樹春

天宝の海棠森樹の春。

「海棠」が、天宝の乱に馬嵬の駅に殺された楊貴妃の美称なので、一休は森女を絶世の美人としてたたえ、しかも彼女は人を回腸させるような歌の名人だとも讚美していたのである。

木凋葉落更回春

木凋み葉落ちて更に春を回す、  
かえ

長緑生花旧約新

緑を長じ花を生じて旧約新なり。

森也深恩若忘却

森しん也やが深恩じんおん、もし忘却せば、

無量億劫畜生身

無量億劫おくこ、畜生の身。

一休は、自分を若返らせた森女の絶大な恩を忘れてはいけなさと誓っており、さもないと、永遠に畜生に転落してしまうよ、とも自分に言い聞かせた。また最晩年の戯作と思われるが、一休は「辞世の詩」を作った。その中で「十年花の下、芳盟を理おさむ、一段の風流、無限の情。惜別す枕頭兒女の膝、夜深うして雲雨、三生を約す」とも歌った。これらの詩は、皆森女との清純な愛、深い契りを告白したが、それに対して「美人の姪水を吸う」、「姪水」等の作品は、彼の森女との旺盛な情事、性愛として、何のはばかりもなく、いくぶん野性的でありながらも、愛の信実を如実に描く。その露骨で肉感的な描写は、若し他人の筆によって再現

されたら、きっと俗悪極まりないものになってしまいうだろうが、体面意識にとらわれることなく純真な自然児として生きて来た一休が、洒々落々たる心境、誠直な創作態度をもって作り出した数々の艶詩は、聊かの下品卑劣さ・汚らわしさを感ぜないどころか、むしろ本然の人間性に根ざした生き方の美しさ、あくまで仮面を被る偽善者への批判の痛快ささえ感じられるものである。

これこそ、一休の風流ぶりの魅力である。この魅力から、また一種の測り知れない深さも感じられる。大徳寺五十三世の住持沢庵宗彭（一五七三—一六四五）は、一休を「虚堂七世の老禅師、曲泉木牀に艶詩を吟ず。自ら狂雲と号して狂客ならず、実頭（まじめ、着実）の人また知りがたかるべし」と評したことがある。確かに、一休の風狂、風流ぶりの本質を徹底的に明かすには、とても容易なことではない。それは、まるで宝庫のようなもので、掘るたびに、必ず何か光るものが出てくると思う。

## 結 び

以上、一休の、世相の頹廃と宗教界の墮落に対する痛憤、幕府の豪奢・悪政に

対する攻撃、皇室に対する景仰忠誠、利他行を實踐する風狂風流ぶり等について、ひととおり述べてきた。要するに、一休は古い因習や虚礼に拘わることなく、常に個性を生かしつつ、真の大悟を求め、普通の高僧と趣を異にした禅実践を行った。その半生は、熱嘲惡罵に富み、奇言奇行も多いけれども、決して権力者に頭をさげず、聊かの虚飾、偽りも許さなかった。彼は真実尊重の禅師、人間味の溢れる詩人として、素っ裸の人間を愛し、自分も人の意に介せず、風狂な逆行三昧をやり、自由奔放に生きた。その行実は型にはまった葬式仏教ではなく、いつも人々を真善美に導こうとする生氣はつらつの活禅である。また表面の滑稽、諧謔をこえて、内部には民衆の代弁者としてすべての悪と対決する緊張感が漲っている。

一休は罵詈雑言を吐きつづけ、淫犯肉食を進んでやり、赤裸々な艶詩も詠むなど破戒行為をさんざんやったにも拘わらず、その孤高超越な姿勢をみじんも崩さなかったし、民衆に依然と広く慕われたのはなぜかということだが、それは彼のすっかり名利を放棄した潔い品格によるものである。「無欲則ち剛こゝろし」、そのうえ高潔になる。あれほどの大和尚でありながら、大徳寺の住持となつたのは八十一歳の高齢であり、しかも勅請によってやむをえぬことだったのである。彼の禅

実践は正にこの無私無欲の原点に立って展開され、はなやかな花を咲かせたのである。

一休は、また詩人的宗教家であり、禅僧たる芸術家である。彼の詩はほとんど七言絶句であり、五言は極めて少なく、律詩もほとんど見当たらないように思われる。七言絶句は日本の作家には手がけやすく、読者にも親しみやすい様式といえる。この詩形、起承転結とよばれる四句の関連は、第三句を軸とする。転句は絶句の生命である。一休はこの切りつめられた短句のうちに、無限の感情を盛り込み、自己自身の禅と文学の新しい可能性を探りつつ、それを表現したのである。その社会凝視、政治批判、弊風是正に関する作品は、絶句作りの妙を得て、はざれがきわめてよく、読者を震撼させる力がこもっている。その艶詩は、明らかに『三体詩』の影響を受けたのである。『三体詩』は、中国の南宋の淳祐十年（一二五〇）、汶陽の周弼が編した唐詩の選集である。その特色は、白居易をはじめとして、杜牧や許渾、李商隠という中晩唐の作家に目をつけ、繊細幽艶の美を求めるところにある。一休は若い時、師慕哲に『三体詩』をたたきこまれ、後年の創作に大きく投影されたと思われる。

そして、一休が後世文化の発展に偉大な功績を残し、日本ルネッサンスの先駆

として大きい役割を果たしたことも忘れてはならない。茶祖として名高い村田珠光（一四二二～一五〇二）らによって始まる「わび茶」の道統は、一休のもっとも直接的感化からはぐくまれたということが出来る。猿楽の能も一休とは切っても切れない関係があり、金春禪竹（一四〇五～一四七〇頃）は一休への熱心な帰依者だったし、酬恩庵に墓碑をとどめる世阿弥の甥の音阿弥元重（一三九八～一四六七）も、おそらく一休の禪に魅せられた猿楽師であつたろうと推測される。連歌の分野では、柴屋軒宗長（一四四八～一五三二）は大徳寺山内瞎驢庵の辺に梅屋軒を構え、又酬恩庵境内にも仮寓紫屋軒を営んで一休に長く師事したことがある。当時、一休に師事した人、或いは親交のあつた人は、一つの文化圏を形成し、一休はその中心的な地位に立ってたくましいリーダーシップを発揮したのである。

とにかく、一休は尋常一様の人物ではなく、見る人によってさまざまの説が立つが、すぐれた傑僧、異色のある詩人として高く評価されることは間違いないからう。私は一休が好きである。それで戯作一首を以て、今日の話を終わらせていただく。

瘋狂狂客非狂人、擊貧刺衞嘗將軍。  
喜笑怒罵風流主、名馳天下傲古今。

注

- (1) 西田正好『一休・風狂的精神』講談社 昭和五年 八頁。
- (2) 市川白弦『一休・乱世に生きた禪者』日本放送出版協会 一九四四年 二〇頁。  
この引用詩以下、その出處を明記しないものは、すべて『狂雲集』正・続による。
- (3) 柳田聖山『一休・狂雲集』（禪入門 7）講談社 一九四四年 二頁。
- (4) 中本環『狂雲集・続狂雲集・自戒集』（新選日本古典文庫 5）現代思潮社 一九六四年 三頁。の教示による。
- (5) 平野宗浄「一休和尚年譜の研究」（『一休・蓮如』日本名僧論集第十卷）吉川弘文館 昭和三十年 三頁。
- (6) 水上勉『水上勉全集』第十八卷 中央公論社 一九五五年 一八頁。
- (7) 村田太平『人間一休』潮文社 昭和五年 五頁。
- (8) 安藤英男『一休・逸話でつづる生涯』鈴木出版株式会社 一九五五年 六・六頁。  
注(2)に同じ。五頁。
- (9) 平野宗浄『狂雲集』上（『一休和尚全集』第一卷）春秋社 一九五七年 三頁。  
これ以下引用詩の日本語訳は、多く氏の訳文を参照させていただいた。氏に深く感謝する。

- (12) 注(7)に同じ。二〇頁。
- (13) 注(2)に同じ。三三、三三頁。
- (14) 桜井好郎「乱世の狂氣―一休宗純における政治と美学」『中世日本人の思惟と表現』未来社  
一九九一年 三二頁。
- (15) 注(7)に同じ。四三、四三頁。
- (16) 注(6)に同じ。九、一〇〇頁。
- (17) 注(11)に同じ。三頁。
- (18) 注(1)に同じ。二八頁。
- (19) 柳田聖山『一休・狂雲集の世界』人文書院一九四四年 三頁。

\*\*\*発表を終えて\*\*\*

元来、禅宗は恬淡無欲で純真な精神を提唱するものである。一休はそれを徹底的に実践したものだといえる。その名聞利養を断絶し、清貧主義を唱える品格の高潔さ、真実を崇めすべての悪と戦う社会正義感、民衆の代弁者として話したいこと、やりたいことを思うままにやってのける自由奔放さ、並びにその愚像破壊・迷信否定・権威の棚卸しなどの庶民思想は、永遠にわれわれを励ますものである。

目下の社会では、物質的な豊かさを死にもの狂いに求め精神的な充実さを軽んずる傾向がよく見られる。そのため、様々な社会問題がおこり、われわれを悩ましている。物欲横流・弱肉強食・欺瞞の満ちた現代社会を改善するためには、一休の唱えた名利放棄の清貧主義はきわめて有意義なものであろう。むろん、彼の清貧主義はけっして原始的・禁欲的なものではない。ただ人間が背徳の限りを尽くして、名利を求める必要がなく、生まれたままの清浄心を以て生きるべきだと教えたのである。

禅宗の異端者として一休の他、また中岩円月、大愚良寛等がかぞえられる。しかしながら、中岩は出世の欲望が強く政治に参与しすぎたためか、民衆に馴染みにくい存在である。良寛の場合は、いわば出家遁世で世の醜さに超然として、その教化にも積極性がなく地味である。彼らより、一休はずっと人間味に富み、その禅思想も文学も豊富で多彩なものである。そんなわけで、これからもひきつづき一休を研究していきたいと思う。

高々漢



日文研フォーラム開催一覧

回	年月日	発表者・テーマ
1	62.10.12 (1987)	アレッサンドロ・バロータ (ピサ大学助教授) Alessandro VALOTA 「近代日本の社会移動に関する一、二の考察」
2	62.12.11 (1987)	エンゲルベルト・ヨリッセン (日文研客員助教授) Engelbert JORIBEN 「南蛮時代の文書の成立と南蛮学の発展」
③	63. 2.19 (1988)	リー A. トンプソン (大阪大学助手) Lee A. THOMPSON 「大相撲の近代化」
4	63. 4.19 (1988)	フォスコ・マライーニ (日文研客員教授) Fosco MARAINI 「庭園に見る東西文明のちがい」
⑤	63. 6.14 (1988)	宋 曩七 (慶北大学校師範大学副教授) SONG Whi Chil 「大塩平八郎研究の問題点」
6	63. 8. 9 (1988)	セップ・リンハルト (ウィーン大学教授) Sepp LINHART 「近世後期日本の遊び－拳を中心に－」
⑦	63.10.11 (1988)	スーザン J. ネイピア (テキサス大学助教授) Susan NAPIER 「近代日本小説における女性像－現実と幻想－」
⑧	63.12.13 (1988)	ジェームズ C. ドビンス (オベリン大学助教授) James C. DOBBINS 「仏教に生きた中世の女性－恵信尼の書簡－」

⑨	元. 2.14 (1989)	嚴 安生 (北京外国語学院日本語学部助教授) YAN An Sheng 「中国人留学生の見た明治日本」
⑩	元. 4.11 (1989)	劉 敬文 (遼寧大学日本研究所副所長) LIU Jingwen 「教育投資と日本の戦後経済高度成長」
⑪	元. 5. 9 (1989)	スザンヌ・ゲイ (オベリン大学助教授) Suzanne GAY 「中世京都における土倉酒屋－都市社会の自由とその限界－」
⑫	元. 6.13 (1989)	夏 剛 (京都工芸繊維大学助教授) HSIA Gang 「インタビュー・ノンフィクションの可能性－猪瀬直樹著『日本凡人伝』を手掛りに－」
⑬	元. 7.11 (1989)	エルンスト・ロコバント (東洋大学助教授) Ernst LOKOWANDT 「国家神道を考える」
⑭	元. 8. 8 (1989)	キム・レーホ (ソ連科学アカデミー・世界文学研究所教授) KIM Rekho 「近代日本文学研究の問題点」
⑮	元. 9.12 (1989)	ハルトムートO. ローターモンド (フランス国立高等研究院教授) Hartmut O. ROTERMUND 「江戸末期における疱瘡神と疱瘡絵の諸問題」
⑯	元.10. 3 (1989)	汪 向榮 (中国中日関係史研究会常務理事・日文研客員教授) WANG Xiang-rong 「弥生時期日本に来了中国人」
⑰	元.11.14 (1989)	ジェフリー・ブロードベント (ミネソタ大学助教授) Jeffrey BROADBENT 「地域開発政策決定過程を通してみた日米社会構造の比較」

⑱	元.12.12 (1989)	エリック・セズレ (フランス国立科学研究所助教授) Eric SEIZELET 「日本の国際化の展望と外国人労働者問題」
⑲	2. 1. 9 (1990)	スミエ・ジョーンズ (インディアナ大学準教授) Sumie JONES 「レトリックとしての江戸」
⑳	2. 2.13 (1990)	カール・ベッカー (筑波大学哲学思想学系外国人教師) Carl BECKER 「往生－日本の来生観と尊厳死の倫理」
㉑	2. 4.10 (1990)	グラント K. グッドマン (カンザス大学教授・日文研客員教授) Grant K. GOODMAN 「忘れられた兵士－戦争中の日本に於けるインド留学生」
22	2. 5. 8 (1990)	イアン・ヒデオ・リービ (スタンフォード大学準教授・日文研客員助教授) Ian Hideo LEVY 「柿本人麿と日本文学における『独創性』について」
23	2. 6.12 (1990)	リヴィア・モネ (ミネソタ州立大学助教授) Livia MONNET 「村上春樹：神話の解体」
㉔	2. 7.10 (1990)	李 国棟 (北京連合大学外国語師範学院日本語学部講師) LI Guodong 「魯迅の悲劇と漱石の悲劇－文化伝統からの一考察－」
㉕	2. 9.11 (1990)	馬 興国 (遼寧大学日本研究所副所長・日文研客員助教授) MA Xing-guo 「正月の風俗－中国と日本」
㉖	2.10. 9 (1990)	ケネス・クラフト (リーハイ大学助教授) Kenneth KRAFT 「現代日本における仏教と社会活動」

27	2.11.13 (1990)	アハマド M. ファトヒ (カイロ大学講師) Ahmed M. FATTHY 「義経文学とエジプトのベールス王伝説における主従関係の比較」
②8	3. 1. 8 (1991)	カレル・フィアラ (カレル大学日本学科長・日文研客員助教授) Karel FIALA 「言語学からみた『平家物語・巻一』の成立過程」
②9	3. 2.12 (1991)	アレクサンドル A. ドーリン (ソ連科学アカデミー東洋学研究所上級研究員) Aleksandr A. DOLIN 「ソビエットの日本文学翻訳事情ー古典から近代までー」
30	3. 3. 5 (1991)	ウィーベ P. カウテルト (ワーゲニンゲン大学研究員) Wybe P. KUITERT 「バロック・ヨーロッパの日本庭園情報 ーゲオルグ・マイステルの旅ー」
③1	3. 4. 9 (1991)	ミコワイ・メラノヴィッチ (ワルシャワ大学教授・日文研客員教授) Mikołaj MELANOWICZ 「ポーランドにおける谷崎潤一郎文学」
32	3. 5.14 (1991)	ベアトリス M. ボダルト・ベイリー (オーストラリア国立 大学リサーチフェロー・日文研客員助教授) Beatrice M. BODART-BAILEY 「三百年前の京都ーケンペルの上洛記録」
③3	3. 6.11 (1991)	サトヤ B. ワルマ (ジャワハルラール・ネール大学教授・日文研客員教授) Satya. B. VERMA 「インドにおける俳句」
34	3. 7. 9 (1991)	ユルゲン・ベルント (フンボルト大学教授・日文研客員教授) Jürgen BERNDT 「ドイツ統合とベルリンにおける森鷗外記念館」

③⑤	3. 9.10 (1991)	ドナルド M. シーキンス (琉球大学助教授) Donald M. SEEKINS 「忘れられたアジアの片隅－50年間の日本とビルマの関係」
③⑥	3.10. 8 (1991)	王 曉平 (天津師範大学助教授・日文研客員助教授) WANG Xiao Ping 「中国詩歌における日本人のイメージ」
③⑦	3.11.12 (1991)	辛 容泰 (東国大学校文科大学教授・日文研来訪研究員) SHIN Yong-tae 「日本語の起源 －日本語・韓国語・甲骨文字との脈絡を探る－」
③⑧	3.12.10 (1991)	洪 潤植 (東国大学校教授) HONG Yoon Sik 「古代日本佛教における韓国佛教の役割」
③⑨	4. 1.14 (1992)	サウィトリ・ウィシュワナタン (デリー大学教授・日文研客員教授) Savitri VISHWANATHAN 「インドは日本から遠い国か？－第二次大戦後の 国際情勢と日本のインド観の変遷－」
40	4. 3.10 (1992)	ジャン = ジャック・オリガス (フランス国立東洋言語文化研究所教授) Jean-Jacques ORIGAS 「正岡子規と明治の随筆」
④①	4. 4.14 (1992)	リブシェ・ボハーチコヴァー (プラハ国立博物館日本美術 元キュレーター・日文研客員教授) Libuše BOHÁČKOVÁ 「チェコスロバキアにおける日本美術」
42	4. 5.12 (1992)	ポール・マッカーシー (駿河台大学教授) Paul McCARTHY 「谷崎文学の『読み』と翻訳：アメリカにおける 最近の傾向」

43	4. 6. 9 (1992)	G. カメロン・ハーストⅢ (ニューヨーク市立大学リーマン 広島校学長・カンザス大学東アジア研究所長) G. Cameron HURST Ⅲ 「兵法から武芸へー徳川時代における武芸の発達ー」
44	4. 7.14 (1992)	杉本 良夫 (オーストラリア・ラトロブ大学教授) Yoshio SUGIMOTO 「オーストラリアから見た日本社会」
④⑤	4. 9. 8 (1992)	王 勇 (杭州大学日本文化研究センター教授・日文研 客員助教授) WANG Yong 「中国における聖徳太子」
④⑥	4.10.13 (1992)	李 栄九 (大韓民国中央大学教授・日文研客員教授) LEE Young Gu 「直観と芭蕉の俳句」
④⑦	4.11.10 (1992)	ウィリアム D. ジョンストン (米国・ウェスリアン大学助教授・日文研客員助教授) William D. JOHNSTON 「日本疾病史考ー『黴毒』の医学的・文化的概念の形成」
④⑧	4.12. 8 (1992)	マノジュ L. シュレスト (甲南大学経営学部講師) Manoj L. SHRESTHA 「アジアにおける日系企業の戦略転換 ー技術移転をめぐるー」
④⑨	5. 1.12 (1993)	朴 正義 (圓光大学校師範大学副教授・日文研来訪研究員) PARK Jung-Wei 「キリスト教受容における日韓比較」
50	5. 2. 9 (1993)	マーティン・コルカット (米国・プリンストン大学教授・日文研客員教授) Martin COLLCUTT 「伝説と歴史の間ー北條政子と宗教」

⑤1	5. 3. 9 (1993)	清水 義明 (米国・プリンストン大学マーカンド荣誉教授) Yoshiaki SHIMIZU 「チャールズ L. フリアー (1854～1919) とフリアー美術館 —米国の日本美術コレクションの一例として—」
⑤2	5. 4.13 (1993)	金 春美 (高麗大学教授・日文研来訪研究員) KIM Choon Mie 「日本近代知識人の思想と実践—有島武郎の場合—」
53	5. 5. 11 (1993)	タキエ・スギヤマ・リブラ (ハワイ大学教授) Takie SUGIYAMA LEBRA 「皇太子妃選択の象徴性 —旧身分文化との関連を中心として—」
54	5. 6. 8 (1993)	姜 希雄 (ハワイ大学教授・日文研客員教授) H.W.KANG 「変革と選択 : 10世紀の日本と朝鮮 —科举制度をめぐる—」
⑤5	5. 7.13 (1993)	ツベタナ・クリステワ (ソフィア大学教授・日文研客員教授) Tzvetana KRISTEVA 「涙の語り — 平安朝文学の特質—」
⑤6	5. 9.14 (1993)	金 容雲 (漢陽大学教授・日文研客員教授) KIM Yong-Woon 「和算と韓算を通してみた日韓文化比較」
⑤7	5.10.12 (1993)	オロフ G. リディン (コペンハーゲン大学教授・日文研客員教授) Olof G. LIDIN 「徳川時代思想における荻生徂徠」
⑤8	5.11. 9 (1993)	マヤ・ミルシンスキー (スロベニア・リュブリアナ大学助教授・日文研客員助教授) Maja MILČINSKI 「無常観の東西比較」

59	5.12.14 (1993)	ウィリー・ヴァンドゥワラ (ベルギー・ルーヴァン・ カトリック大学教授・日文研客員教授) Willy VANDE WALLE 「日本・ベルギー文化交流史 - 南蛮美術から洋学まで -」
60	6. 1.18 (1994)	J. マーティン・ホルマン (ミシガン州立大学連合日本センター所長) J. Martin HOLMAN 「自然と為作 - 井上靖文学における『陰謀』 -」
61	6. 2. 8 (1994)	マイヤ・ゲラシモワ (ロシア科学アカデミー東洋学研究所研究員) Maya GERASIMOVA 「外から見た日本文化と日本文学 - 俳句の可能性を中心に -」
62	6. 3. 8 (1994)	オギュスタン・ベルク (フランス・社会科学高等研究院教授・日文研客員教授) Augustin BERQUE 「和辻哲郎の風土論の現代性」
⑥③	6. 4.12 (1994)	リチャード・トランス (オハイオ州立大学助教授) Richard TORRANCE 「出雲地方に於ける読み書き能力と現代文学、1880～1930」
64	6. 5.10 (1994)	シルバーノ D. マヒウォ (フィリピン大学アジア・センター準教授) Sylvano D. MAHIWO 「フィリピンにおける日本現状紹介の諸問題」
65	6. 6.10 (1994)	劉 建輝 (中国・南開大学副教授・日文研客員助教授) LIU Jian Hui 「『魔都』体験 - 文学における日本人と上海」
66	6. 7.12 (1994)	チャールズ J. クイン (オハイオ州立大学準教授・東北大学客員教授) Charles J. QUINN 「私の日本語発見 - 王朝文を中心に -」



67	6. 9.13 (1994)	フランソワ・マセ (フランス国立東洋言語文化研究所教授・日文研客員教授) François MACE 「幻の行列－秀吉の葬送儀礼－」
⑥8	6.11.15 (1994)	賈 蕙萱 (北京大学助教授・日文研客員助教授) JIA Hui-xuan 「中日比較食文化論－健康的飲食法の研究－」
69	6.12.20 (1994)	彭 飛 (日本学術振興会特別研究員) PENG Fei 「日本語の表現からみた－異文化摩擦のメカニズム－」
⑦0	7. 1.10 (1995)	ミハイル・ウスペンスキー (エルミタージュ美術館学芸員・日文研客員助教授) Michail V. USPENSKY 「根付－ロシア・エルミタージュ美術館のコレクションを中心－」
⑦1	7. 2.14 (1995)	嚴 紹璽 (北京大学教授・日文研客員教授) YAN Shao Dang 「記紀神話における二神創世の形態－東アジア文化とのかかわり－」
⑦2	7. 3.14 (1995)	王 家驊 (中国・南開大学教授・日文研客員教授) WANG Jiahua 「渋沢栄一の『論語算盤説』と日本的な資本主義精神」
⑦3	7. 4.11 (1995)	アリソン・トキタ (オーストラリア・モナシュ大学助教授・日文研客員助教授) Alison TOKITA 「日本伝統音楽における語り物の系譜－旋律型を中心－」

⑦④	7. 5. 9 (1995)	リュドミーラ・エルマコワ (ロシア科学アカデミー東洋学研究所極東文学課長) Lioudmila ERMAKOVA 「和歌の起源－神話と歴史－」
75	7. 6. 6 (1995)	パトリシア・フィスター (日文研客員助教授) Patricia FISTER 「近世日本の女性画家たち－」
76	7. 7.25 (1995)	崔 吉城 (広島大学総合科学部教授) CHOI Kil-Sug 「『恨』の日韓比較の一考察」
⑦⑦	7. 9.26 (1995)	蘇 徳昌 (奈良大学教養部教授) SU Dechang 「日中の敬語表現」
⑦⑧	7.10.17 (1995)	李 均洋 (西北大学副教授・日文研来訪研究員) LI Jun Yang 「－日・中比較文化考－雷神思想の源流と展開」
79	7.11.28 (1995)	ウィリアム・サモニデス (カンザス大学助教授・日文研客員助教授) William SAMONIDES 「豊臣秀吉と高台寺の美術」
⑧⑩	7.12.19 (1995)	タチヤーナ L. ソコロワ＝デリュージナ (翻訳家・日文研来訪研究員) Tatyana L. SOKOLOVA-DELYUSINA 「俳句の国際性－西欧の俳句についての一考察－」
81	8. 1.16 (1996)	ジョン・クラーク (シドニー大学助教授・日文研客員助教授) John CLARK 「日本の近代性とアジア：絵画の場合」

⑧2	8. 2.13 (1996)	ジェイ・ルービン (ハーバード大学教授・日文研客員教授) Jay RUBIN 「京の雪、能の雪」
83	8. 3.12 (1996)	イザベル・シャリエ (神戸大学国際文化学部外国人教師) Isabelle CHARRIER 「日本近代美術史の成立 - 近代批評における新語 -」
⑧4	8. 4.16 (1996)	リース・モートン (ニューキャッスル大学教授・日文研客員教授) Leith MORTON 「日本近代文芸におけるゴシック風小説」
⑧5	8. 5.28 (1996)	マーク・コウディ・ポールトン (ヴィクトリア大学助教授・日文研客員助教授) Mark Cody POULTON 「能における『草木成仏』の意味」
⑧6	8. 6.11 (1996)	フランシスコ・ハビエル・タブレロ (慶應義塾大学訪問講師) Francisco Javier TABLERO 「社会的構築物としての相撲」
87	8. 7.30 (1996)	シルヴァン・ギニヤール (大阪学院大学助教授) Sylvain GUIGNARD 「筑前琵琶 - 文化を語る楽器」
88	8. 9.10 (1996)	ハーバート E. プルチョウ (カリフォルニア大学ロサンゼルス校教授・日文研客員教授) Herbert E. PLUTSCHOW 「怨霊の領域」
⑧9	8.10. 1 (1996)	王 秀文 (中国・東北民族学院助教授・日文研客員助教授) WANG Xiu-wen 「シャクシ・女・魂 - 日本におけるシャクシにまつわる民間信仰 -」

90	8.11.26 (1996)	王 宝平 (中国・杭州大学日本文化研究所副所長・ 日文研客員助教授) WANG Bao Ping 「明治前記に來日した中国人の外交官たちと日本」
⑨1	8.12.17 (1996)	陳 生保 (中国・上海外国語大学教授・日文研客員教授) CHEN Shen Bao 「中国語の中の日本語」
⑨2	9. 1.21 (1997)	アレキサンダー N. メシェリャコフ (ロシア科学アカデミー東洋学研究所教授・日文研来訪 研究員) Alexander N. MESHCHERYAKOV 「奈良時代の文化と情報」
93	9. 2.18 (1997)	郭 永喆 (韓国・漢陽大学文科大学長・日文研客員教授) KWAK Young-Cheol 「言語から見た日本」
94	9. 3.18 (1997)	マリア・ロドリゲス・デル・アリサル (スペイン・マドリード 国立外国語学校助教授・日本学研究所所長) Maria RODRIGUEZ DEL ALISAL 「弁当と日本文化」
⑨5	9. 4.15 (1997)	ミケーレ・マルラ (カリフォルニア大学ロサンゼルス校 準教授・日文研客員助教授) Michele F. MARRA 「弱き思惟 - 解釈学の未来を見ながら」
⑨6	9. 5.13 (1997)	デニス・ヒロタ (京都浄土真宗翻訳シリーズ主任翻訳家 バークレー仏教研究所準教授) Dennis HIROTA 「日本浄土思想と言葉 - なぜ一遍が和歌を作って、親鸞が作らなかったか」
⑨7	9. 6.10 (1997)	ヤン・シコラ (チェコ・カレル大学助教授・日文研客員助教授) Jan SYKORA 「近世商人の世界 - 三井高房『町人考見録』を中心に -」

98	9. 7. 8 (1997)	鶴田 欣也 (カナダ・ブリティッシュコロンビア大学教授・ 日文研客員教授) Kinya TSURUTA 「向こう側の文学—近代からの再生—」
99	9. 9. 9 (1997)	ポーリン ケント (龍谷大学助教授) Pauline KENT 『『菊と刀』のうら話』
100	9.10.14 (1997)	セオドア ウィリアム グーセン (カナダ・ヨーク大学準教授・日文研客員助教授) Theodore William GOOSSEN 「『日本文学』とは何か—21世紀に向かって」
101	9.11.11 (1997)	金 禹昌 KIM Uchang (韓国・高麗大学校文科大学教授・日文研客員教授) リヴィア モネ Livia MONNET (スイス・モントリオール大学準教授・日文研来訪研究員) カール モスク Carl MOSK (アメリカ・ヴィクトリア大学教授・日文研客員教授) ヤン シコラ Jan SYKORA (チェコ・カレル大学助教授・日文研客員助教授) 鶴田 欣也 Kinya TSURUTA (カナダ・ブリティッシュ コロンビア大学教授・日文研客員教授) パネルディスカッション 「日本および日本人—外からのまなざし」
102	9.12. 9 (1997)	ジョナ サルズ (龍谷大学助教授) Jonah SALZ 「猿から尼まで—狂言役者の修行」
103	10. 1.13 (1998)	姜 信杓 (韓国・仁済大学校人文社会科学研究所教授) KANG Shin-pyo 「京都考見録：韓国文化人類学者の経験」
104	10. 2.10 (1998)	高 文漢 (中国・山東大学教授・日文研客員教授) GAO Wenhan 「中世禅林の異端者——休宗純とその文学」

105	10. 3. 3 (1998)	シュテファン カイザー (筑波大学教授) Stefan KAISER 「和魂漢才、和魂洋才ー語彙・表記に見る日本文化の特性」
106	10. 4. 7 (1998)	スミエ ジョーンズ (インディアナ大学教授・日文研客員教授) Sumie JONES 「幽霊と妖怪の江戸文学」
107	10. 5.19 (1998)	リヴィア モネ (カナダ・モントリオール大学準教授・日文研来訪研究員) Livia MONNET 「映画と文学の間にー金井美恵子の小説における映画的身体」
⑩108	10. 6. 9 (1998)	島崎 博 (カナダ・レスブリッジ大学教授・日文研客員教授) Hiroshi SHIMAZAKI 「化粧の文化地理」
109	10. 7.14 (1998)	丘 培培 (米国・バツサー大学助教授・日文研来訪研究員) Peipei QIU 「なぜ荘子の胡蝶は俳諧の世界に飛ぶのか ー 詩的イメージとしての典故 ー」

○は報告書既刊

\*\*\*\*\*

発行日 1998年9月15日  
編集発行 国際日本文化研究センター  
京都市西京区御陵大枝山町3-2  
電話 (075) 335-2048

問合先 国際日本文化研究センター  
管理部・研究協力課

\*\*\*\*\*

1998 国際日本文化研究センター







■ 日時

1998年 2 月 10 日(火)

午後2時 ～ 4時

■ 場所

国際交流基金 京都支部

