

山里の歌についての一考察

秦 恩 淑*

— < 目 次 > —

1. 始めに
2. 「臥病悲無常 欲修道作歌」
3. 山里の歌
4. 遁世と数奇
5. 結びに

1. 始めに

夏目漱石の『草枕』(明治39)は、煩わしい俗界より<非人情>の旅に出て、那古井の山里に潜入し、眼前の無垢なる自然の世界に、美と眠りを求める画工を描いている。

詩人には憂いはつきものかも知れないが、あの雲雀を聞く心地になれば微塵の苦もない。菜の花を見ても、ただうれしくて胸が踊るばかりだ。蒲公英もその通り、桜も一桜ははいつか見えなくなった。こう山の中へ来て自然の景物に接すれば、見るものも聞くものも面白い。おもしろいだけで別段の苦しみも起ころぬ。起こるとすれば足が草臥れて、旨いものが食べられぬ位のことだろう。

しかし苦しみのないのは何故だろう。ただこの景色を一幅の画として観、一卷の詩として読むからである(中略)ただこの景色が一腹の足しにもならぬ、月給の補いにもならぬこの景色が景色としてのみ、余が心を楽ませつつあるから苦労も心配もともわぬのだろう。自然の力は是において尊い。吾人の性情を瞬間に陶冶して酔乎として酔なる詩境に入らしむるのは自然である。1)

画工は那古井山川の自然に帰し、離塵脱俗の清境に与えた至福を詠い、しばらくは公利公明の念を捨て、山川にて隠退脱俗を志向する。漱石の文学の場合自

* 済州大学校 人文大学 日語日文学科 副教授

1) 夏目漱石、『草枕』、旺文社、1985、pp.11-12

然は、現実志向と文明批判と絡み合い、文明に病むものへの癒しや慰藉としての自然の在り方が伺える。高橋英夫氏は、「漱石は俗にまみれて俗を越える道の他に、俗を美に置換する道を憧れつつけていた。この後者の理想が〈聖〉でなく、〈美〉であったところに漱石に特有な心性がある。」²⁾と説いている。しかし宗教的な解決ではなく自然美を求め、そこから安らぎをとっているのは、漱石特有のものではなく、日本の伝統的な自然観の有りようを見せるものと思われる。「穢濁の人生」に対するものとして、「清浄なる自然」の中に救援を求める精神、人生の痛苦が自然に触れることにより消除される、という文学的なテーマは『万葉』の家持から西行・長明・芭蕉に至るまで、受け継がれてきたものであるといえよう。

「穢濁の人生」と対比し、「清浄なる自然」を求める精神の源は、例えば次のような「常陸国風土記」「久慈の郡」からも伺うこともできよう。

郡の北二里に山田の里あり。有らゆる清き河は、源、北の山に発り、近く郡家の南を経て、久慈の河にあふ。多くは魚を取る。大きなたむきの如し。其の河の潭を石門と謂ふ。しげれる樹は林をなして、上に即ち幕ひ歴き、淨き泉は淵を作して、下に是そそぎながる。青葉は自ずから景をかくす。蓋を飄し、白砂は亦波を玩ぶ席をし。夏の月の熱き日、遠里近里より、暑さを避け涼しさを追ひて、膝をつらね、手携はりて、筑波の雅曲を唄い、久慈の味酒を飲む。是、人間の遊びなれども、ひたぶるに塵の中の煩を忘る。其の里の火伴の村に涯あり。³⁾

離塵脱俗の清境への希求が具体的な様子で示されているように、淨い山川に古代の人々は心性を馴致していたようである。ここには「俗塵」と「山川」の対立項は、そのまま「穢濁の人生」と「清浄なる自然」、「都」と「山川」、「人里」と「山里」、「都市」と「ふるさと」、「現実世界」と「なした原郷」へと変貌しながらなお現代の物質文明と対する内なる自然への求めにつながっていく。しかし上代の日本人はまだ呪術的自然観から離れることなく、至福の自然に包まれていた。

あるがままの自然を排閑散鬱の場所とする、精神的態度が著しく顕れるのは平安朝になってからである。貴族支配体制の崩壊、遭い重なる天変災異、末法到来の絶望的思潮に閉鎖されながら、現実の濁りにそまっていなかった自然への憧憬を抱くのである。⁴⁾ 自然は浮世の対極に位置し、その憂悶をのがれる場所である面を強調し

2) 高橋英夫、「『草枕』解説」、旺文社、1985、p.171

3) 秋本吉郎校注訳、「日本古典大系 風土記」、岩波書店、1982、p.85

4) 斎藤正二、「自然の見方」、『日本を知る事典』、社会思想社、1971、pp.828-897

はじめ、浮世を逃れる場所としての山里への志向が生まれる。この山里の志向を徹底させたのは、社会的混乱をのがれ、吉野山深く庵を結んだ西行である。平安末から鎌倉初期にわたる社会的転換は人々の心裡に回復しがたい絶望感を投げかけ、人間的存在の危機を衷心で体得した。この体験は日本人の精神の深化に一時期をかくもので、日本思想史に重要な歴史的意義がある。法然、親鸞、日蓮などの宗教家の続出は、この危機を克服しようとする必死の努力であった。これらの宗教家がたどる道とは異なり西行・長明の打開努力の道の存在は当時救済の二つの道の存在を意味している。⁵⁾

若くて厭世の念を起し、体制から離れて、諸国修行と山里の草庵閑居を営み四季折々の自然の情趣を詠み続けた西行の在りようは、こうした雄弁に語ってくれるものであろう。

とふ人も思ひ絶えたる山里の さびしきなくばすみうからま

という西行の歌を引き、家永三郎氏は、「山里の寂しさがその寂しさのままに於いてかへって無上のよろこびであり、魂の救いとなるという特殊の心境が開かれた」といい、「自然はもはや絶対者として神仏に同じい力を持つものであり、自然への憧憬は従って亦宗教と云っても差し支えない性質をおびていたし、「西行を真に救ったものは如来ではなくて自然であったといふことができ、この意味で彼は仏徒であるよりもまづ自然の信徒であったとせらるべきであらう」⁶⁾と説いている。実際この傾向は自然は人間を俗塵から浄め、救済するという天与の確信がら切り離すと、理解できなくなる。「山里」として代表できる自然愛の底には、古代神道はもちろんのこと道教・仏教など外来宗教や、中国の漢詩文・山水文学などの影響もあったに違いない。

日本の自然観を考えると、古代からの山里をめぐる典型的な表現や、山里への隠居志向とは如何なるもので、またどのような変遷を辿ってきているかを考察すべきであらう。ここで本稿は山里をめぐる日本の自然観を考察してみようとする。

5) 日崎徳衛、「教奇と無常」、吉川公文館、1988

6) 家永三郎、「日本思想史における宗教的自然観の展開」、倉元社、1944

2. 「臥病悲無常欲修道作歌」

家持は、『万葉』において始めて隠遁志向の歌、後世のいわゆる釈教歌に属するものであろう、歌を残している。汚れのない清浄なる自然界に心を寄せ、人間の世の醜さに背を向けようとする姿勢があり、家持以前には見られない新しい自然観が伺える。

「病に臥して無常を悲しび、道を修めむを欲ひて作る歌二首」
うつせみは数なき身なり山川の清けき見つつ道を尋ねな（二十・4468）
渡る日のかげに競ひて尋ねてな清きその道またも会はむため（二十・4469）

当歌の前の歌、「一族のものを喩す歌」の後注によれば、聖武天皇の崩御後、孝謙天皇と光明天皇を背景にますます専横なふるまいの多い仲麻呂に牛耳られた政界への憤りと、家持自身の無力感から詠まれたものようであり、政治という現実の不如意を風雅に逃避しようとする消極な精神から生まれたものとも思われる。⁷⁾しかし、当歌に続き、

「壽を願ひて作る歌一首」
水泡なすかれる身とは知れれどもなほし願ひつ千年の命（二十・4470）

と、無常を感じながらも、やはり千年万年の命を願う人間的な姿と相剋して、なお切実な心がひしひし伝わってくる。これにつき、平野人啓氏は

自然と人生とに対する古代日本人の心のみごとに示した歌である。そこで何よりも「山川の清け」さが求められているのであり、それはまさしく古代日本人の愛好した自然であった。底には道教や仏教の影響や中国の隠者の自然観の感化がないでもなかったが、日本民族の固有信仰の面から成長してきた自然についての思想であったことに間違いはない。家持の清なる自然に対する憧憬は、もはや呪術的宗教的自然観を脱皮して、人間の経験として自然を発見することを期待していたであろう。無常の身であることを自覚しながら、なお永生を願わずにはいらなかった家持にとって自然こそ無常と永生とを結合すべきものとして映じていたに相違ないのである。⁸⁾

7) 小島憲之外校注、『日本古典文学全集 万葉集』、小学館、1891、p.423

8) 平野人啓、『古代日本人の精神構造上下』、未来社、1985、p.153

と述べているように、家持にとって清なる自然とは、汚濁の人生や無常感⁹⁾を癒す存在であった。家持の歌は、自然観の変転という時代の勢いでもあり、農耕的な生活的自然観・呪術的自然観ではなく、自然を自然そのまま観想する一種の美的態度をも持っていたようである。巻十七の家持青春期の自然詠10首は共通して「独居述懐」の歌であり、自然の景物に己れの思いを託して詠い、¹⁰⁾万葉抒情の一つの完成ともみなされる、

うらうらに照れる春日に雲雀上がり情かなしも独りし思へば（十九・4292）

の歌の清らかい自然詠を成し遂げている。ここには呪術的自然観は完全に脱皮して、現代に通じる眼で自然を眺め、そのなかに浸っているといつてよからう。

「山川の清き」の「清し」という言葉は、吉野讃歌などに見られるように、神聖な場所として称える時よく用いられる詞章であり、それは呪術的宗教的儀礼的性格によるものであった。¹¹⁾「山川の清き」とは最初には国誉めに必要な表現として扱われ、継承されて来たもので、自然の清浄は聖なる力能が現われるための重要な条件である。しかし家持においては自然の清さを求めているのは、そのような呪術的自然観から脱皮して、中世の遁世者にも通じる心情であった。そのような変貌には、個の発達、仏教の影響、詠物という漢詩の方法も刺激によるものと考えられるし、藤原京時代から奈良朝にいたる「時代性」も考慮すべきであろう。

平安朝になれば、俗世からの遮断と、自然美を同時にみたくれる場として、静寂で俗塵にそまらぬ自然美をたもっている山里の志向が生まれ、その以後日本文学を貫くテーマの一つであったが、まだ万葉においては弱いものであった。万葉人において自然はなお呪術的・靈的世界の中に属し、自然を詠うことは、自然への呼び掛けにほかならなかつた。万葉の自然詠の背後にある靈的自然観の転換は、赤人の叙景歌¹²⁾のように、山川各々の昼夜の鳥の鳴き声に自然に内在する清浄を歌う

9) 彼は天分無常のわかる詩人であり、世の無常の歌を残している。

言間はぬ木すら春さき秋づけば黄葉散らくは常をなみこそ(十九・4161)

うつせみの常なき見れば世の中に心つけず思ふ日そ多き(十九・4162)

10) 小野 寛、「独居述懐—自然詠の場」、『万葉集必携Ⅱ』、学灯社、p.217

11) 山本健吉は「柿本人麻呂」で(新潮社、1974、p.112)「崇り神を遷しやる祝詞の用例から、神座としてその土地を誉め称える場合の、常用の詞章が「清き」であったと論じている。

12) み吉野の象山の際の木末にはここだにもさわく鳥の声かも(六・924)

ぬばたまの夜の更けゆけば久木生える清き川原に千鳥しば鳴く(六・925)

歌から伺える。また旅人の歌などの発想にはもはや単なる呪術的宗教的意識による清浄への関心から脱皮して、清らかな自然そのものに対する特別な鋭敏さがその心に培われてきたことに根ざしたものである。旅人は、

わが命も常にあらぬか昔見し象の小川を行きて見むため（二・332）

と、清らかな山川を見るために自分を命の永久にあることを願い、自然に対する個としての人間の愛惜が流れているようである。この歌の背後に禊の場としての神聖なる自然という原始宗教的観念が潜んでいるのを考慮するにしても、清らかなる物としての自然が風景としての望郷の対象になるところに発想の微妙な変化を全く否定しがたい。¹³⁾ このように叙景や詠物に見られる古代的性格は万葉中に変質され、平城京以後には次第に風雅の歌になり、古今集へと流れていった。そこには中国の文化の影響もあろうが、

聖武天皇の時代は律令制が天皇の政治的役割を変化させ、その役割を空洞化させる方向へと展開された時代である。その実際の・具体的な表現として平城京が成立し定着し、繁栄をなした時期である。（中略）人麻呂の自然が天皇に奉仕する形で捉えられたとすれば、赤人の自然は誰にも奉仕しない自然そのままである。それはおそらく古代天皇制のあり様と対応している。律令の成立は官人を生産と土地から引き離して都に定住させ、代って彼らに代耕の禄をあたえることにより、純粋な消費者になって、彼らの在地性を薄くしていった。生産に直接関わらなくなった官人の眼によってはじめて眺められる自然であった。¹⁴⁾

と、奈良朝の律令制度による官人成立や都城生活に求める考え方もあり、ほかに平城京に繰り広げられた宮廷の文雅的性格、都雅にも影響も考えられよう。特に個の自覚の深化や、大陸文化の浸透による自然の情趣を嘗味する貴族らの都雅もまた自然観の変貌を促すものであったのは論を待たない。外来風都雅は、例えば吉野讃歌と『懐風藻』の吉野詩との比較、影響を見ても明らかである。

万葉には吉野讃歌が夥しいほど詠われたが、ほぼ同じ頃にはじまったと思われる『懐風藻』の吉野詩には八世紀の観念がみられるが、万葉に比して神仙思想が濃く、作者も高位高官の者であり、都雅をきわめるものであったらしい。吉野は「山川

13) 半野人啓、前掲書(下)、p.128

14) 中川幸廣「万葉集をまなぶ」(巻8)、p.27

幽静の仙境」として名高く、吉野離宮への行幸もしばしばあり、官人遊樂の地として有名であったらしい。

惟れ山にして且惟れ水、能く智にして亦能く仁。万代埃無き所にして、一朝垢に逢ひし民あり。風波転曲に入り、魚鳥共に倫を成す。此れの地は即ち方丈、誰か説はむ桃源の賓。(人足「吉野宮に遊ぶ」)¹⁵⁾

人足の吉野詩は、「智水仁山」のところで、俗塵のない清浄なところ、かつて仙女秬枝媛に逢ったところ、風や波の音がいよいよかきなす音曲の中に加わり入り、魚も鳥も共々仲間になって楽しむところ、吉野の地は方丈即ち神仙の住むようなところであるから、今更誰がわざわざ桃源境に行った客人の話をする者があろうか、と詠んでいる。

吉野の清き山川は「智者楽水仁者乐山」という儒教的思想を背景にし、吉野の山川の美しさや川の清く険しいことから、桃花園になぞえたり、仙女との交感説話は神仙思想が十分伺われる。竹林七賢故事のように、文士は酒宴や吟詠、弹琴などの自然にしたしむ。このように吉野詩は、儒教思想と神仙思想を背景に仙境として吉野が描かれているのを見れば、吉野詩が中国山水詩を背景にしているのは明らかである。『懐風藻』では、「都」の政治的世界を煩わしいものと看做し、吉野の「山水」に閑雅な理想的な世界を認めようとする、定型的な詠み方が見られる。つまり、吉野の地域を喧しい俗世界の外にあり、幽隠の士、すなわち仙人としたしむところと称し、幽趣たつよう山水にあそぶ世界は、奈良朝官人らのひとしく思い描いた理想の世界である。しかし実際のところ彼らが描いた理想郷は、おおむね彼らがよく訪ねた、吉野離宮を描いているもので、けっして山野深い、人跡もないひと訪れることのできないところではない。奈良朝の官人にとって、吉野は山水風光のところといっても、けっして「都」から隔絶したところではなく、彼らが一時きばらしの場に過ぎない。しかしながら「都」と「山水」が対立する詩の世界は、現実をおきざりして観念の中にのみ構築されたのである。吉野詩が開かれた文学の場で見られるように、朝廷官人らは都においては、高度の〈文学の座〉、いわばく文学の遊び〉が行われた。万葉集巻十六の有田縁歌群などは、『懐風藻』の詩に照らして、漢籍の方法による机上の作歌である。官人の文学の公的なものはすべて朝廷を中心とする。官人は官吏であり、同時に文人でもある。その一つとして、御幸、宴会などがあり、これに

15) 読み下し文は小島憲之校注『懐風藻・文化秀麗集・本朝文粹』による。

は朝廷における侍宴従駕の応召作が大きな地位を占める。天平期前後にはいって、更に大臣国司など官人の邸における宴の作が数多く残る。¹⁶⁾ すなわち朝廷においては年中行事的詩宴のほか、折りにふれて作詩の集会が行われた。花の宴会には落花を、夜の梅を見ては奉和の詩を、雪を賞しては応召詩を作るなど、何れも官人文人の文学は朝廷を中心として発展する。このように宮廷や貴族の邸宅を中心とする文学の場は、漢詩文の影響とともに都雅をもたらした。ここにおいて呪術的自然観から脱皮する、きっかけがもたらされたと考えられる。このように自然観の変遷、しかも隠遁志向の山水文学においては漢詩文の影響を見逃せないが、神仙思想や儒教的治山治水の理念はなく、日本的な特徴として自然の清浄さに注意していることが特徴といえる。それが山里の自然美として完成されながら、遁世への志向・山里の志向を作っていったのである。煩しい政治的な都市ないし宮廷と山水の自然との代置する発想が官人世界に長い間受け継がれてきた。

平安初頭の『文化秀麗集』においては、「都」を余塵といい、嵯峨院を地勢幽深なる「山水」の地として都に対立させている。実際の景色をこえ、深山幽閉の仙境をイメージしているわけである。煩わしい世事との断絶によって風雅を楽しめることに理想の境地があると思われた。嵯峨文学圏内においては、世俗の雑事との絶縁により、詩人の詩人としての存在が証明され、その詩空間に観念としての世界が再構成される。¹⁷⁾

中国の山水詩と日本の自然詠を比較してみると、両国の差は明らかである。平安貴族の嗜みである屏風や障子、扇を装飾する大和絵を見れば、画題に「山里」をよく選ぶが、大和絵と中国の山水画との比較してみても、両国の自然観の違さがある。全体的に平遠な日常的写実的感覚と繊細優雅な倭絵的な山水の世界を開かせ、中国の山水画とは異なる。日本の世俗画が唐風の主題や様式を離れ、日本そのままの風景・風俗を描くようになる変化の契機は屏風絵という画面形式においての和歌との結び付きであった。細密な構図の一つ一つの場面に和歌の詩情を投影させながら、眺めていくという、画面形式を特色としている。つまり中国の山水画が、古くから漢代以来の神仙思想に裏付けられて、深山高岳を超自然的な神霊の棲家とし、人間世界の外に、亦はこれを超越したものとして扱ふことは、根本的な違いを見せる。中国の場合、漢代の概念化された、図式的な自然表現は、南

16) 小島憲之、「上代文学と中国文学(下)」、塙書房、1986、p.1542

17) 鈴木修次、「中国文学と日本文学」、東京書籍株式会社、1991

北朝以来次第に技術的な発展を見せ、山や草木、流水など諸要素の扱いかたにおいても亦、自然の奥行きや高さなどを限られた平面の中に描いてみせる空間構成の技術においても、確実な発展を成し遂げたのである。唐朝の風景画は、古代的な山水表現の諸要素を集大成しながら、一層美術的洗練味をまて、複雑な構成の山や溪谷を其のなかに住んでいる人間の生活や家屋や寺院、城郭等を含めて、画面にいれることを可能にした。しかしそこには常に神仙の住む靈岳とか、仏教的須弥山、靈鷲山など、崇高な超越的な山水の思想が結び付けられている。しかし、日本人の心情は、元来このような超越的な自然の扱いには適合しなかった。あらゆる自然物に心霊がこもるのを信じていたのは、神仙的な自然観とは大きく隔たり、自然を客体化して一つの独立した小宇宙として描く中国風の山水表現には心から慣れていなかったに違いない。¹⁸⁾

このような日本の自然観は、山水詩においても日本独特のあり方を見せる。『和漢朗詠集』は六朝初唐様式を否定して、中晩唐詩の美意識の投影がみとめられるが、川口久雄氏は、次のように日本の自然観の特徴を述べている。

『和漢朗詠集』には中晩唐社会に動いたような民衆的意識はしめ出されている(中略)白詩を讃揚するが、その新楽府を貫く社会的な諷諭的意識は見落とされている。また杜甫や陶淵明のような地方性ゆたかな詩情のようなものも見落とされている。権威主義、宮廷主義、貴族主義という色彩を否定できないし、変革的民衆的諷諭的社会的な意識などの影はうすい。(中略)時間的な継起において人間を歴史的にとらえようとする意識もなく、人間を批判しようとする精神も少ない。恋・老・無常において鋭角的な人生観照を示すけれども、重点は自然観照におかれる。自然を写実的に追求するよりも、雪・月・花というような一種の特定の視覚から古典的な典故を背負ったものとして、芸術的に把え、そういうものがかもしだす情調を享受しようとする姿勢がきわだつ。¹⁹⁾

平安朝に最も膾炙された『白氏文集』においても、白樂天の民衆的社会的諷諭的意識が落され、主に隠者的な閑寂詩に注がれていた。しかも自然描写においても写実的というより、観念的に描く姿勢が目立つという特徴がある。日本の文学においてそもそも諷諭的姿勢を捨てる傾向がある。中国でいう風雅には当然批判精神を伴い、その批判精神を諷諭とか諷諫とかいったが、本では風雅をみやび、すさ

18) 川口久雄注、『日本古典文学大系和漢朗詠集・梁塵秘抄』岩波書店、1965、p.22

19) 川口久雄外校注、前掲書、pp. 29-30

び、風流などに解して、芭蕉の風雅観²⁰⁾に明確にいうように、社会の問題を離れ、自然(造化)に没入するのが日本の風雅である。²¹⁾日本文学はこのように自然への傾斜は日本文学の一つの伝統であった。

3. 山里の歌

離塵脱俗の清境は、平安朝になれば深山への隠遁志向の歌へと発展していったようである。『古今集』には俗世から深山に逃れようとする傾向の歌が現れる。

世中をいとふ山辺の草木のやあなうの花の色に出でにけむ	(十九・949)
いかならむ嶽の中に住まばかは世の憂きことの聞えざらむ	(十九・952)
あしびきの山のまにまに隠れなむ憂き世中はあるかひもなし	(十九・953)
世の憂き目見えぬ山路へ入らむには思ふ人こそほだしなりけれ	(十八・955)
世を捨てて山にいる山人にても猶うき時はいづちゆくらむ	(十八・956)

煩わしい世間から背を向いて山奥に隠れようとする隠遁志向が目立つようになったのである。俗世は住む甲斐がないので、山に隠れ住みたいと詠うが、まだ山水の自然美は描かれてない。

『古今集』の「山にかるれなむ」の「山」とは具体的な地名、「吉野の山」として表現されている。「吉野の山」の他に、奈良県桜井市の北部にある三輪山²²⁾や宇治山²³⁾も見えるが、主に吉野山である。宇治山の場合は時代が下れば遁世者の住むところ、という典型がはっきり現れるが、『古今集』初期にはほとんど見当たらない。

み吉野の山のあなたに宿もがな世の憂き時の隠れ家にせむ	(十八・951)
世にふれば憂きこそまされみ吉野の岩のかけ道踏みならしてむ	(十八・950)
もろこしの吉野の山にこもるともおくれなむ思ふわれならなくに	(十九・1049)

20) 西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の絵における、利休が茶における、其の貫道するものは一つなり。しかも風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とする見る処花にあらずといふ事なし。おもふ所月にあらざるといふ事なし。像花にあらざる時は夷狄にひとし。心花にあらざる時は鳥獸に類す。夷狄を出、鳥獸を離れて造化にしたがひ造化にかへれとなり。(「笈の小文」)

21) 鈴木修次、「中国文学と日本文学」、東京書籍株式会社、1991、pp.27-30

22) わかいほは三輪の山もとこひしくはとぶらひきませ杉立てる門(十八・982)

23) わかいほは宮このたつみしかぞすむ世をうち山と人はいふなり(十八・983)

吉野という地名は、『万葉集』には「吉野の川」をめぐって盛んに詠まれたが、「吉野の山」はごく僅かしか詠まれていない。しかし、平安朝になると、この傾向は代わり、「吉野山」の歌が増え始める。それは山岳信仰と結び付いた吉野の山々のただすまいを神秘的なものとして憧れるようになってくることによる。山岳信仰の地、隠遁の地としての吉野山は、雪をいただく山々の姿とマッチして、吉野山といえば雪が詠まれるようになった。²⁴⁾

雪深い山里はかえって人の煩わしい世の中から逃れる隠遁地であり、²⁵⁾ その雪深い吉野の山は、

白雪の降りてつもれる山里はすむ人さへや思ひきゆるむ (六・328)

そこにすむ遁世者も雪のように消えてしまいそうな寂しい孤独の地、山里である。「山里」は後代の歌題として多く詠われるが、『古今集』においては7例しかない。

汚濁の人生から逃れ、吉野奥深く入ってしまうことを希求する歌もあり、「吉野山」はまるで異郷の別天地ほどに考えられていたようだ²⁶⁾ともいわれるように、吉野山とは当時の人々にとって特別な意味合いを持っていたようである。吉野山は煩わしい都から離れたところ、離塵脱俗の清境であった。

離塵脱俗の理想郷としての吉野のイメージは、『万葉』の吉野讚歌や『懐風藻』の吉野詩から生まれてきたのであろうが、その底には呪的背景を持っている。『万葉』に吉野の地名説話を下敷にし「よし」と「見る」を意識的に反復させ、「見ることのたまふり」を背景にしている歌や²⁷⁾、持統天皇の31回にのぼる吉野行幸・天武天皇の吉野入りなど、吉野は上代においては聖なる土地であったようである。²⁸⁾ また雄略天皇の歌謡、

24) 春霞立てるやいづこみよのよしの山に雪は降りつつ (一・3)
みよの山の白雪つもるらしふるさとさむくなりまさるなり (六・325)

このような積雪の吉野山は万葉から受け継がれたイメージである。

25) み吉野の山の白雪ふみ分けて入りにし人のおとづれもせぬ (六・327)

26) 久曾神昇注、『古今和歌集』(第二巻)、講談社、1994、p.157

27) 淑き人のよしとよく見てよしと言ひし吉野よく見よ淑き人よく見 (一・27)

28) 桜井満(『万葉集の風土』)・山本健吉(『柿本人麻呂』)氏などは、吉野を吉野水分や丹生川の神がもたらす聖水による禊の場所と見ている。

あぐらいの神の御手持ち弾く琴に舞いする女常世にかも（『雄略記』96）

吉野宮行幸で逢った吉野川の仙女との遊戯と弾琴の話があり、吉野離宮の別名を「天宮」と名付けているところから²⁹⁾、吉野は早くから道教的仙境観を背景として持っている。吉野は、古代の人々には「常世」・理想郷のように思われた。ここに平安朝の山岳信仰が結び付けられ、吉野はいよいよ秘境として受け止められるようになったのであろう。

吉野山は平安中期までは雪の名所であり、桜を景物とする歌はわずかにあり、³⁰⁾貫之周辺から生まれた、わりと新しいものであり、³¹⁾決定的なものになったのは、やはり西行からであったと言って過言ではない。³²⁾しかしこれらの吉野山歌も同じく、自然への描写や、そこからの自然美を称えるようなものは見あたらない。

山水の自然美を詠う歌は「山里」という歌題で現れ始める。『万葉』にはまだ「山里」という言葉はなかった。『古今集』になれば、山里をうたっているのが七例見える。

春になっても花さえ咲かないので、鶯さえものげに鳴き、³³⁾花が咲いても誰も訪れない寂しいところ、³⁴⁾秋になれば、ひぐらし鳴き淋しく風が吹きすぎて誰も訪れないところ、³⁵⁾さびしそくに鳴く鹿の鳴き声に寝覚め、わびしさがひとしおなところ、³⁶⁾冬には草も人跡も消え、³⁷⁾ただ雪深く降り積もって寂しい処で、その遁世者も雪のように消える心細くなる場所である。³⁸⁾春の花鶯、秋の鹿、秋風、冬の雪等、季節折々の風情はあっても、それをいっしょにめでる人がない、寂しくて孤独な山里である。閑寂のイメージをもって詠われているものの、山里の四季折々の自然美は、人の心を和ませ癒してくれるもの、救援してくれるものとして詠っていない。しかし最後はそのように淋しいところでも、都よりはいい所³⁹⁾、という積極的な姿勢もなくはない。つまり『古今集』には自然による、救済のテーマはいまだあらわれていない。

29) 土橋 寛、『古代歌謡をひらく』、大阪書店、1989、p.165

30) み吉野の山辺にさける桜花雪かとのみぞあやまたれける（一・60）
こえぬ間は吉野の山の桜花人づてにのみ聞きたるかも（十二・588）

31) 小町谷照彦、『古今集和歌集』、桜楓社、1994、p.7

32) 犬養 廉外編、『和歌大事典』、明治書院、1989、p.1041

33) 春立てば花もにはほぬ山里はもの憂かる音に鶯ぞ鳴く（一・15）

34) 見る人もなき山里の桜花ほかの散りなむのちぞさかまし（一・68）

35) ひぐらしの鳴く山里の夕暮れは風よりほかにとふ人もなし（四・205）

36) 山里は秋こそこにおびしけれ鹿の鳴く音に目をさましつつ（四・214）

37) 山里は冬ぞさびしき増さりける人目も草もかれぬと思へば（六・315）

38) 白雪の降りて積もれる山里は住む人さへや思ひ消ゆらむ（六・328）

39) 山里はものわびしきことこそあれ世の憂きよりは住みよかりけり（十四・944）

『古今和歌六帖』(976—982頃)になれば、『古今集』の山里のイメージをほぼそのまひいているが、⁴⁰⁾ 自然をながめる美意識の歌も見える。

たちぬのは春をきけども山里は待ちどほにこそ花はさきけれ (978)
山里にすむかひあるは梅の花みつつ鶯鳴くにぞありける (979)
山里に知る人もかな鶯の鳴きぬときかば我につぐべく (981)

山里に住んでいる価値を梅の花、鶯に求め、鶯の鳴き声をいっしょに愛でる友を願いつつ、山里の自然に眼をくばっている。しかも

山深きやどにはあれども世とともに春の心はあさくぞなるらし (974)

は、西行の歌に見られるような、修行者の美と宗教の葛藤矛盾を詠っているところが新しいと言えよう。

『拾遺集』(995—1011頃)になれば山里の観念に大きい変化が生まれる。

山里の家居はかすみこめたれど かきねの柳末は外に見ゆ (1031)
山里の梅のそのふに春立てば木づたひ暮らすうぐいすの声 (372)
山里の紅葉に降れる白雪は花桜とぞ見えまがひける (156)

山里は春の花、秋の紅葉や月を求めて訪れる好ましい場所へと変化したのである。また山里が貴族の別荘をさす場合も多く⁴¹⁾、ここで貴族たちの積極的な好ましい所と変わっていることが伺える。⁴²⁾

『後拾遺集』(1086年)では、

「山寺にはべりけるに、人々まうで来て帰りけるによめる」
訪ふ人も暮るれば帰る山里にもろともにすむの月 (259)

40) あられふるみ山の里のかなしきは来てたはやすくとふ人もなき (982)
行きやどり白雲だにもかよはずはこの山里は住み憂からまし (976)
雪のみや降りぬと思ふ山里は我も多くの年ぞへにける (977)

41) 「春きてぞ人も訪ひける山里は花こそぞ」の山里は白川の公任の別荘で、ここで多くの歌会が催され、歌を作る場としての働きをもっていた。

42) 小島孝之、「山里の系譜」、『国語と国文学』164号、東京大学、1995

誰もいない山里を淨く差している月を詠んでいるように、ここで月は遁世生活を支えてくれるものといってもいい。侘しい山里で人跡のないところであるが、その孤独な心を慰めてくれるものである。同じ時代の西行にとってこうした山里の美意識は完成をみたといってよからう。

武士の身分ながら若い23才で汚濁から身を遠くおく決心をして出家し、行脚の生活の中で和歌を作っている。世俗を捨てて出家した西行の生活は、山里に草庵を結んでの独居生活と、諸国への修行である。山里の草庵にこもって、四季折々の自然の情趣を詠んでいる山里での作がおびただしく残され、山里は西行の世界といえる。西行の山里の歌は、誰も訪れなく風の音のみの淋しいところ、⁴³⁾山里の自然が物の哀れをひとしお感じるところ⁴⁴⁾、友が恋しくなる。⁴⁵⁾山里の自然と融合する歌も多くある。⁴⁶⁾修行者と自然美に打ち込む数奇人としての相克も見える。⁴⁷⁾西行によって山里の歌は自然詠として典型を作り、永く伝統として受け継がれた。

西行は自然の中に自己を投げ出し、すっぽりとひたりきっている状態で、そこにかぎりない安らぎと幸福を感じている。自然を友として自然と共存し、自己対自然という関係を自然に包まれた自己と置き換えてみると、自然はそのおおきな懐をおしみなく開いて西行をつっこむ。自然は単なる鑑賞の領域にあるのではなく、宗教的色彩をもおびている。⁴⁸⁾オギュウスタン・ベルク氏は、野生の自然の中で身を淨めるというテーマは万葉にもあるがこのテーマは西行とともに最盛期を向かえるとし

西行は、日本文化に「深山」のテーマを決定的に行き渡らせた。分け入るほどに「山里の寂寥」等などに行き合うことになる「深山」である。こうした表現はまさしく宝庫を成して、後世の人々にとっては、山や孤独や「寂し」色合いを帯びたある種の

43) あばれたる草の庵さびしきは風よりほかにとふ人ぞなき(1235)

44) 松風の音あはれなる山里にさびしき添ふるひぐらしの声 (1022)
山里はしぐれしころのさびしきにあらしの音はややまさりけり (615)
木枯しに木の葉落つる山里は涙こそさへもろくなりけれ (1017)
さまざまのあられをこめて梢ふく風に秋知る深山への里 (285)

45) 山里に憂き世いとはむひとまがなくやくすきす昔かたらむ (2170)
山里はひと来させじと思はねどとはあることぞうとくなりゆく (2171)

46) あばれたる草の庵に洩る月を袖にうつしてながめつるかな (388)
月ならでさし入る影のなきままに暮るるうらさき秋の山里 (350)
神無月寝覚めに聞けば山里のあらしの声は木の葉なりけり (384)
山里の月待つ秋の夕暮れは門田の風の音のみぞする (2029)
誰すみてあはれ知るらむ山里の雨降りすさむ夕暮れの空 (2048)

47) 神無月木の葉の落つるたびごとに心浮かるる深山への里 (537)

48) 高木きよ子、「西行の宗教的世界」、大明堂、1989、pp.317-319

静謐の感情の間に、直接な関係を打ち立てるものとなった。すべが美的にかつ倫理的に価値づけられるのである。⁴⁹⁾

西行は日本において、美的でかつ倫理的価値さえもっている「深山」のテーマを作り上げたと評価している。

山里は歌のみでなく平安朝の貴族は屏風絵などの画題としても流行し、広まった一つの自然愛のあり方であった。山里以外「山家」と歌題や、「山家夕嵐」「山家月」「山家曙霞」「山家残雪」「山家送年」「山家松」などの結題もあり、中世には作が多く見られる。山里と同じで、詠っている旨は世を捨てて仏道修行に励む人の、蝸・松風・笥の水、月以外に訪れるものがない寂しさ、都の方を眺めつつ孤独感をかみしめるものがほとんどである。⁵⁰⁾

平安朝以後の山里への志向を支えた背景として山岳信仰や山での修行求道がある。求道的手段として山林閑居と修行者の精神を清浄化する山林の自然美は仏教の出发点から積極的に結ばれていた。仏教以前の古代神道の信仰によれば、山神として崇拜されるのは高山峻嶺は稀で、低くこんもりとした山、木が繁っている小高い丘が一般的であった⁵¹⁾。古代日本において山はもともと俗界から離れた清浄な聖域として思われた。こうした山への志向は、平安朝になれば、山岳仏教と結びつくようになる。

平安朝になると、「京の仏教」⁵²⁾に対し、「山の仏教」が始まる。「山の仏教」は民衆の底邊から発生した草の根の仏教で、仏教以前の神話的世界観、特に山岳信仰と習合している。天台・真言の兩宗、とりわけ天台宗が「俗塵」を避け人里離れた山中に居を構え、苦行と学問に精進することを選ぶようになる。最澄の延暦寺は仏教以前の山岳信仰の流れとの交流が認められるが、最澄の思想の基盤には山に対する憧れの心理が強く流れる。山の仏教と邑の仏教と対比して、「山は清浄なり」と強調している。⁵³⁾ ここで山は比叡山を、邑は奈良の諸々の大寺院をさしている。都と山の対比が、ここにおいてははっきり現れ、新しい山の発見であったといえよう。都この傾向は、後世まで永く引き継がれる山の志向はすなわちここで発展を見るよ

49) オギユウスタン・ベルク、「日本と風土」、pp.106-107

50) 犬養 廉外編、「和歌大事典」、明治書院、1989、p.411

51) 原田敏明、「日本宗教 交渉史論」

52) 平安京の内外に繁栄した大寺院の仏教で、そこには大陸の先進文明を輸入した高度の知的理論の教育・芸術造形・医療等が行われた。

53) 相良 亨外編、「講座 日本思想第一巻」、東京大学出版会、1985、pp.73-79

うになる。

4. 遁世と数奇

平安末期の社会混乱により、体制を離れる遁世が流行の社会現象となり、中世になるとその遁世者が文化を担うという時代になる。そこで彼らの山里志向の歌は数多く見られる。⁵⁴「遁世者」または「世捨て人」ということばは日本独自の用語であるが、彼らは体制、所属された寺院・教団から離れて山里に草庵を営み、修行にはげしめ、または俗人が俗世を逃れ、体制外の生活を営む。二つは自分の属しているところからの逃れを意味し、自由に生きる道をたどっていった。

「遁世」は元来「出家」と同義であったが、平安末期に遁世が流行の社会現象となるのに対応して出家は超時代的 概念と異なる特殊な歴史的概念として用いられるに至った。その場合の遁世には二義あり、その一つはすでに出家した者が、所属する寺院・教団の俗化を厭い、これは離れて別に修行の場を求める行為を指し、その二つは俗人が宗教的・非宗教的動機によって係累や官職を捨て、体制外の生活を始める行為を指す。遁世を一心の生活基盤としてそれぞれ独自の行動の自由をたのしむ存在が有る。これを数奇の遁世者と呼ぶ。すなわち中世における自由人・文化人の存在形態である。⁵⁴⁾

平安朝の遁世者は増賀、明遍のような類、往生伝類に類出する、深山幽谷に住する絶対孤独の修行者のような存在が想定されるが、中世の遁世の在り方は、長明や兼行を見ればわかるように、平安朝に比べればはるかに現世的面をあらわにしている。例えば兼行は往生一途徹底する修行より、現世的な願望を多彩に追求する志向を見せる。『徒然草』第一段の末尾を、

ありたき事は、まとのしき文の道、作文、和歌、管弦の道、また有職に公事の方、人の鏡ならんこそいみじかるべけれ。

と結んでいるが、文学・芸能などの現世的・文化的営みに関心を寄せている。兼行のこのような立言から、おのずから日本中世におけるある種の遁世者の特徴が浮かび上がってくる。つまり俗世と決別して草庵に閑居し、心に解脱往生を願いつつ

54) 目崎徳衛、「数奇と無常」、吉川公文館、1988、p.93

も、和歌管弦その他営みにうちこむ存在である。こうした遁世生活の典型として、西行・長明・兼行がいる。目崎徳衛氏は、このような3者の背後にはもっと膨大な同類が控えていると考え、彼らを「数奇の遁世者」と呼んでいる。

ここで数奇とは、長明の『発心集』に、

中にも数奇と云ふは、人の交はりを好まず、身のしづめるをも愁へず、花の咲き散るをあはれみ、月の出入を思ふに付けて、常に心を澄して、世の濁りにしまぬ事とすればおのづから生滅のことわりも頭れ、名利の余執つきぬべし。これ、出離解脱の門出に待るべし。

とあるように、自然美に打ち込むにあたり、世の中の汚濁より離れる手段になり、それが宗教的解脱にもつながるものである。そもそも相克になる自然美への耽美の心と修行が相伴う形で行われているのである。遁世者は自然を求め、自然に没入する。遁世者の文学のほとんどが花鳥風月の自然を対象にし、彼らの生活が草庵という山里で営み、自然に没入した。遁世者において自然とは自分と同じもともと考えた。社会を捨てて自然の中に自分の全存在を受け入れていた。遁世者にとって自然は如何なる存在であるかについて、家永三郎氏は次のように述べている。

西行・長明等はその思想的な完成者ともいうべき地位である。自然はもはや絶対者として神仏に同じい力を持つものであり、自然への憧憬は従って亦宗教と云っても差し支えない性質をおびていた。

西行を真に救ったものは如来ではなくて自然であったといふことができ、この意味で彼は仏徒であるよりもまづ『自然』の信徒であったのせらるべきであらう。長明もその思想的系統は西行とはかなり隔りがあるが、彼もやはりいとはしき浮世の苦しみを山里の自然美の内に始めて解消させることのできた人々の一人であった。長明を救ったのもやはり日野山の『山中の景気』であって他の如何なる宗教でき信仰乃至哲学的教説でもなかった。⁵⁵⁾

西行・長明・兼行を真に救ったのは、仏道ではなく、自然美であって、彼らは仏徒者であるより、自然の信徒であったというべきで、浮世の苦しみを山里の自然美によって解消できる人々であったという。また高木きよ子も「西行にとって宗教は、あたえられた仏教の教理よりも、自然に身を添えた宗教意識の方に、西行を救う力があった」と⁵⁶⁾同じ旨を述べている。これに対し、目崎徳衛氏は、「山里における自

55) 家永三郎、『日本思想史における宗教的自然観の展開』、倉元社、1944

然との融合は、俗界の営みに比べてこよなき幸であったにしても、草庵の数奇にひたればひたるほど、彼らはそこに安住する事を許さぬ衝迫を一方に感じたものであって、そうした内的矛盾こそ数奇の遁世者の精神的特質である。」⁵⁷⁾といて、遁世者は自然美の魅惑に見せられる自分等の内的矛盾に悩まされ、そのような矛盾こそ遁世者の精神的特質であったと述べている。

遁世者は特に仏教信仰によって出離脱解を成し遂げようとする道心者にとってかえてこの自然美の魅惑のゆえ妄執の境を離れないのである。しかし夢窓国司の次の歌は、そうした矛盾に悩む遁世者の心情をよく詠っている。

世を捨ててのちは眺めぬものならば月に心やしはしとどめむ

仏道を求め、自然—花鳥風月から身を遠く置こう固く決心するにあたり、今宵かぎりの月の風雅が惜まれるというところに、遁世者の本意というようなものがよく思いやられる。しかしその矛盾を認識しながら、なお自然美に沈潜しようとする姿勢に、伝統的文芸を背景した文学的表現とも見られる。自然美と修行の矛盾をうたっているところに中世文芸の世界で追求された遁世者の文芸的理想像が浮かびあがるのではなからうか。

5. 結びに

日本人は古来より自然に親しみ、自然を愛好する民族という考え方がなされてきた。磯部忠正氏は、日本人の生き方は人間中心でも神中心でもなく、自然中心の生き方ともいうべきで、自然中心とは「大きな自然の命のリズム」への回復を求めるところにあり、したがって日本人には私思欲情までをこの「大きな自然の命のリズム」として肯定する傾向があることを述べる。⁵⁸⁾

日本の文学における自然への傾斜は、今日「花鳥詠の文学」⁵⁹⁾といわれる俳句の隆盛からも十分説明できるものであり、また芭蕉の俳諧を鑑賞するには日本の自然観の理解なしで難しいであろう。西洋における俳句の受け入れは、人間と自然

56) 高木きよ子、「西行の宗教的世界」、大明堂、1989、p.398

57) 日崎徳衛、「数奇と無常」、吉川公文館、1988

58) 磯部 忠正、「無常の構造—幽の世界」、講談社

59) 高浜虚子は、俳句は花鳥詠の文学であり、季題による詩であると断定した。

の二元化された自然観の反省より、俳諧の一元的自然観への関心によって起こったものである。芭蕉のすべての芸術の根を貫く一つの精神は風雅である。その風雅は「造化に順応して自然に没入する」のが風雅の在り方である。芭蕉の「松のことは松にならえ」は宇宙の万象人倫を化成した造物主の意思に随い、造物主の化成する四季の運行変化を友とするにあるという造化随順をもって帰結としたものである。自然を分析の対象とするのではなく、自然と自己との合一・一体化によって精神の深まりや広がりを実現しようとする姿勢である。⁶⁰⁾

自然描写は殆んどが作中人物の心象風景といってもいい。川端とも通じる日本文学の特徴的な伝統であり、自然と連続的に話と小説の虚構がとらえられるとき、開かれたままの終結が成立されたりする。日本の作家達は自然と一体化になる傾向が多い。

志賀直也の『暗夜行路』に見られる自然への投入、川端康成の自然の循環にあわせる主人公の生き方、芥川も自殺直前書いた遺書『或旧友へ送る手記』に、自殺を前にして最も自然美に愛着を感じているのを吐露している。⁶¹⁾ また、徳富蘆花の『自然と人生』の自然との融合に傾斜、自然のなかに神を発見し、人間も自然の一つにみる見方からも、伝統的自然観を何うことができるように、自然とは日本美の基底を流れるものだといってよからう。日本の文学を研究するに、かかる自然の思想的意味の解明や、自然観の変遷という精神文化史的探究がなにより必要であろう。人間と自然との調和にたいする展望は日本の自然観から出すことは摸索できるのではなからうか。

60) 栗山理一編、「日本文芸の美的理念」、「日本文学における美の構造」、雄山閣、1991、p.15

61) 唯自然はかふ僕にはいつもよりも一層美しい。君は自然の美しいのを愛し、しかも自殺しようとする僕の矛盾を笑ふであらう。けれども自然の美しいのは僕の末期の眼に映るからである。(『或旧友への手記』)

参考文献

- 倉野憲之外注、「日本古典文学大系 古事記・祝詞」、岩波書店、1965
秋本吉郎校注、「日本古典大系 風土記」、岩波書店、1982
伊藤 博外注、「日本古典文学集成 万葉集」、新潮社、1976
小島憲之外校注、「日本古典文学全集 万葉集」、小学館、1981
小島憲之校注、「日本古典文学大系 懷風藻・文化秀麗集・本朝文粹」、岩波書店
川口久雄外校注、「日本古典文学大系 和漢朗詠集・梁塵秘抄」、岩波書店、1965
風巻景次郎校注、「日本古典文学大系 山家集 金槐和歌集」、岩波書店、1961
夏目漱石、「草枕」、旺文社、1985
芥川竜之介、「或旧友へ送る手記」、第三書館、1986
- 相良 亨 外編、「講座 日本思想 第1巻」、東京大学出版会、1985
秋山光和、「藤原文化」、「岩波講座 日本歴史古代4」、岩波書店、1962
家永三郎、「日本思想史における宗教的自然観の展開」、倉元社、1944
石田吉貞、「隠者の文学 — 苦悶する美」、関書房、1986
伊藤 博編、「万葉集をまなぶ」、有斐閣、1978
犬養 廉外編、「和歌大事典」、明治書院、1989
オギュスタン・ベルク、「風土の日本」、筑摩書房、1996
唐木順三、「日本人の心の歴史」上、筑摩書房、1983
久保田淳、「日本人の美意識」、講談社、1978
栗山理一、「日本文学における美の構造」、雄山閣、1991
小島孝之、「山里の系譜」、「国語と国文学」164号、東京大学、1995
小島憲之外、「上代文学と中国文学(上中下)」、塙書房、1986
小町谷照彦、「古今和歌集」、桜楓社、1994
近藤みゆき、「隠者文学としての和歌の系譜」、「王朝和歌を学ぶ人のために」、世界思想社、1997
- 佐藤正英、「隠遁の思想 — 西行をめぐる」、東京大学出版会、1983
志村良治、「万葉集の自然観」、「万葉集講座 第二巻」、有精堂、1979
白川 静、「万葉集と中国思想」、「万葉集講座 第二巻」、有精堂、1979
鈴木修次、「中国文学と日本文学」、東京書籍株式会社、1991
高木きよ子、「西行の宗教的世界」、大明堂、1989
土橋 寛、「古代歌謡をひらく」、大阪書店、1989
目崎徳衛、「西行」、吉川弘文館、1899
目崎徳衛、「数奇と無常」、吉川公文館、1988
平野人啓、「古代日本人の精神構造 上下」、未来社、1985