

見殺しと救済—事事無礙による止揚と瞬間の意味

—芭蕉と木喰明満の場合

村上 千鶴子¹⁾

Desertion and Relief - Sublation with Jijimuge and the Meanings of Living in an Instant

- The Cases of Basho and Mokujiki-Myoman

Chizuko Murakami¹⁾

要約：

松尾芭蕉（1644-1694）と木喰明満（1718-1810）とは、各々江戸時代中期・後期に活躍し、共に貴重な文化遺産を創造した。俳句と木彫という異なる分野ではあるが、共に希有の芸術家として知られている。また、両者には類似点が多く、共に放浪の旅人として旅に生き、また妻帯することなく、人並み外れた超俗の人生を送った。しかしその現世への関わりには対照的ともいえる部分が存在する。つまり芭蕉は最初の紀行文「野ざらし紀行」において、「猿を聞人捨子に秋の風いかに」という句を読み、現実と理想の相克のうちに捨て子を置き去りにした。一方木喰明満は旅の先々で布教を第一義としながらも、医療・奉仕活動に精進し、その傍ら寝る間を惜しんで彫像を彫り続けた。それを、芸術家と宗教家の違いと片づける立場もあるが、むしろ彼らをしてその各々に分かったものについて、彼らの経歴を振り返りながら、また彼らの悟道の程度、芸術の相異に着目しながら種々の観点から考察を加えた。

キーワード：木喰明満、松尾芭蕉、瞬間、事事無礙、直接経験

1. はじめに

松尾芭蕉（1644-1694）と木喰明満（1718-1810）とは、各々江戸時代中期・後期に活躍し、共に貴重な文化遺産を残した。俳句と木彫という異なる分野ではあるが、彼らの作品は現代においても高い評価を受けており、共に希有の芸術家として知られている。両者には類似点が多く、共に放浪の旅人として旅に生き、また妻帯することなく、人並み外れた超俗の人生を送った。しかしその現世への関わりには対照的ともいえる部分が存在する。つまり芭蕉は最初の紀行文「野ざらし紀行」（貞享4年（1687年）頃成立）において、
『富士川のほとりを行に、三つ計なる捨子の哀

気に泣有。この川の早瀬にかけて、うき世の波をしのぐにたへず、露計の命待まと捨て置きけむ。小萩がもとの秋の風、こよひやちるらん、あすやしをれんと、袂より喰物なげてとほるに、

猿を聞人捨子に秋の風いかに

いかにぞや、汝、ちちに悪まれたるか、母にうとまれたるか。ちちは汝を悪にあらじ、母は汝をうとむにあらじ。唯これ天にして、汝が性のつたなき[を]なけ。』(完訳日本の古典55巻「芭蕉文集」^[1]より抜粋引用)

と言いつつ、現実と理想の相克のうちにも結局は捨て子を置き去りにして去り、自らの芸術の探求に至高の価値を付与している。一方木喰明満は旅の先々で布教を第一義としながらも、医療・奉仕

1) 浦和大学総合福祉学部

Faculty of Comprehensive Welfare, Urawa University

活動に精進し、その傍ら寝る間を惜しんで彫刻を彫り続けた。それを、芸術家と宗教家の違いと片づける立場もあろうが、筆者はむしろ彼らをしてその各々に分かったものについて、彼らの経歴を振り返りながら、また彼らの芸術の相異に着目しながら事事無礙の観点から考察を加え、彼らの生き様を通して、その現代的な意義をも省みたいと思うものである。

2. 松尾芭蕉と見殺し

松尾芭蕉（1644-1694）の生涯については、詳細に記載された文献は多く^{[2][3]}、ここでは、簡略に述べる。芭蕉は、幼名を金作、通称を甚七郎といい、正保元年（1644）伊賀上野に地侍級の農民松尾与左衛門の二男として出生した。寛文12年（1672）江戸に下り、貞門風の三十番発句合「貝おほい」を刊行した。その後滑稽を追い求める談林風俳諧に変化し「桃青」を名乗り宗匠となり、乞食覚悟の決意を持って深川に退隠した。天和期（1681-1684）には独自の俳諧世界を生み出し、芭蕉と号した。貞享元年（1684）には「野ざらし紀行」の旅、その3年後の貞享四年（1687）には、「鹿島紀行」「笈の小文」の旅、その翌年元禄元年（1688）には「更科紀行」の旅、その翌年には「奥の細道」の旅と、常に感動を求めるべく多く旅に生きた。奥の細道の旅の後、俳諧七部集の後半部分「ひさご」「猿蓑」「炭俵」「続炭俵」が編まれ、蕉風俳諧の真髄である「わび」「さび」「軽み」の境地を示し、閑寂枯淡を主眼とした象徴的詩境に至り、俳諧の芸術的洗練に生涯を捧げた。

芭蕉は、俳諧を芸術にまで高めることに心を砕き、死を覚悟で度重なる旅に生きた。その初めの旅は、「野ざらし紀行」にまとめられているが、それは、貞享元年8月、千里を伴い、東海道を伊勢に向かう旅に出たことに始まる。9月はじめ伊賀上野に着き、以後吉野、近江、名護屋、奈良、京都、尾張、甲斐等を約9か月かけて巡った。野ざらし覚悟の悲壮な決意を秘めたこの「野ざらし紀行」の旅の初め、富士川のほとりに差し掛かった時、芭蕉は一人の捨て子に出会ってしまった。そのくだりは冒頭に引用してあるが、その体験の真偽が論じられた箇所である。その真偽のほどは此处では問わない。何故なら、此处で問題となる

のは心情の如何であり、人生への態度であると思われるからである。

此处で芭蕉は、捨て子を哀れと思う現実の世界に共に生きる生身の人間である自分と、俗世を離れて至高芸術に身を捧げる理想探求者の自分との間に葛藤を生じながらも、猿を聞く人にこの断腸の思いを如何に解決したものか問いかけつつやはり自らも猿を聞く人の側に与してしまう。つまり此处で芭蕉はこの捨て子を置き去りにして行ってしまう。これは、彼の野ざらし覚悟の旅及び芸術探求の厳しさ、世の無常を我々読者に訴える感動のくだりで、芭蕉の胸詰まる思いと芸術に生きる者の宿命・因果に共感を覚え感銘を受けた読者も少なからずいよう。しかし、一方で、所与の恵みに手を差し伸べられない心の狭小に、手前勝手な独善をすら感じる者もあろう。当時は、天和の凶作後であり捨て子は格段珍しいものではなかった^[4]。俗欲を絶って芸術に生きようとした彼には、捨て子は確かに足手まといであり、自身には何の関わりも持たなかった。だが彼には、その子の運命を一時にせよ嘆く心があった。それを断ち切つてまでなすべき業とはどれ程のものであったのであろうか。我欲に囚われた時、愛は残酷に変貌した。

3. 木喰明満と救済

木喰五行明満（1718-1810）は、67歳時、「四国堂心願鏡」に自らの半生を振り返っているが、以下柳宗悦^[5]による跡付けに沿って彼の生涯を概観する。

木喰五行明満は、俗姓は伊藤といい、保享三戊戌の年（1718）、甲州八代郡古閑村丸畑に生まれた。14歳の時、江戸へ向けて出奔し、様々な仕事に就き、良い時もあれば、失業することも度々あった。22歳の時、相州大山不動奥の院石尊大権現に参籠し、近くの子安町に一宿した時、偶々隣り合わせた僧侶の縁で、真言宗徒となった。その後、各所の寺を遍歴して、45歳の年に、常陸の国木喰観海の弟子となり木喰戒を受け、日本回国修行の大願を起し、50歳でその途についた。

以後、北は北海道から南は九州まで諸国を遍歴し、各地で布教の傍ら、医療、救済等の奉仕活動をなし、夜は一心に仏像を彫り続け、約40年に渡

る全国巡行の間に全部で千体以上の芸術的・宗教的遺産を創造した。

木喰明満は、45歳で全国回国の祈願を立てて以来、50歳で回国の途につき、91歳で没するまでの約40年間、常に貧しい人々と共にあった。諸国の村々を遍歴しながら、ただひたすらに布教のため、慈善と木彫に励んだ。彼の木彫は自らの名声のためではなく、仏の教えを普及せんとする方便であった。手段としての手仕事に心打つものがあるのは何故だろうか。そこには我欲を没した慈しみが込められていたからであろう。没我の愛が生み出す造形に心の深層の表象が映し出されて、それが心の感動を呼ばずにはおかない。

上記2者の態度の相異を生み出した心的機制の検討のため、以下にユング分析心理学、仏教・哲学概念等を援用する。

4. Jung, C.G.の分析心理学^[6]

Jung, C.G.は、その分析心理学において、こころの構造を球体と仮定し、意識は球の表面の一部に過ぎず、その他は広大な無意識層が広がるとした。そして、無意識を個人的無意識と普遍的無意識に分けた。そしてさらに、普遍的無意識自体もその規定因子によって層構造をなすと仮定した。例えば、表層より、国民性に規定される層・民族文化に規定される層・人類文化に規定される層・生物存在としての層などである。つまり、こころのより深い層に触れるに従ってより普遍的な象徴を表象することになる。Jungはさらに、人生を個性化の過程、自己実現の過程、こころの深層の意識化の過程として捉えており、より深い個への没入が、より普遍的な存在へと人を導くとしている。これは換言すれば、自我の領域を拡大しつつ（自我肥大ではない）自己を感じながら生きる姿勢といえよう。またユングは、こころの統合の中心として、意識層には「自我」を、また無意識を含有したこころの全体には「自己」を仮定した^[7]。

そして、Jung初期の功績として、「内向」「外向」の分類、及び「直観」と「感覚」、「感情」と「思考」の二軸を用いた心理機能の分類を提唱している^[8]。「内向」・「外向」は、エネルギーの向かう方向を示しており、内向型の人は自身の内に関心が向き、外向型の人は自身の外部に関心が向く。

「直観」と「感覚」は、現象の理解の仕方を指し、例えばボールを見せれば、「直観型」の人は、理屈ではなく全体を瞬間的にインスピレーションで理解し、そこから球体の幾何学に関する法則に思い至るかもしれない。「感覚型」の人は、感覚器官で観察した通りに客観的に理解し、その形や色を的確に把握する。「感情」と「思考」は、現象への反応性の態様を示しており、例えば、1つのボールを前にして、「感情型」の人は、「可愛い、きれいなボール」といった感情的な反応を主としており、「思考型」の人は、例えば、「これはゴム性だから、地面に落とせば跳ねるだろう」といった反応を示す。

5. 十牛図・華嚴四法界・直接経験

ここでは、以上の観点とともに、禅の十牛図と西谷啓治の「直接経験」、華嚴四法界の事事無礙を初めとした視点から両者の相違について検討する。

「十牛図」^[9]

禅において、「真の自己」と「自我」との関わり、深化の過程を牛（真の自己）と牧人（自己）に例えて比喩的に示したもので、11世紀から12世紀に廓庵師遠禅師により作られたといわれる。次の十段階で表わされる。

第一図「尋牛」：道を求める。自己の本質・本来の自己（牛）を求めようとする心が起きた段階。

第二図「見跡」：真の自己の足跡をみつけ、追う。お経を読んでその意味を理解する、あるいは、祖師の教えやその体験の内容を思想的にわかった段階。真の自己の居ることを頭で理解した段階。

第三図「見牛」：真の自己をみる。本来の自己をはっきり見た段階。「見るもの聞くもの一つ一つが、そのまま真の自己である」という境地。少しでも観念が入っている、本当の見性（見牛）ではない。

第四図「得牛」：真の自己の正体が明瞭になった段階。自分の心の実体が全くカラッポであること、実体がカラッポであるから何にでもなりうる無限の能力を備えているこ

とが観念を通さずにはっきりする。この真の自己と親しみ、心身忘却の状態（見性）を何度か経験する。

第五図「牧牛」：本来の自己を、必死になって馴らして自分のものにしていく段階。この境地に安住することができれば、その一つ一つが真の自己そのものとなる。つまり差別の境に出入りして、自我なき自己を鍛える段階。

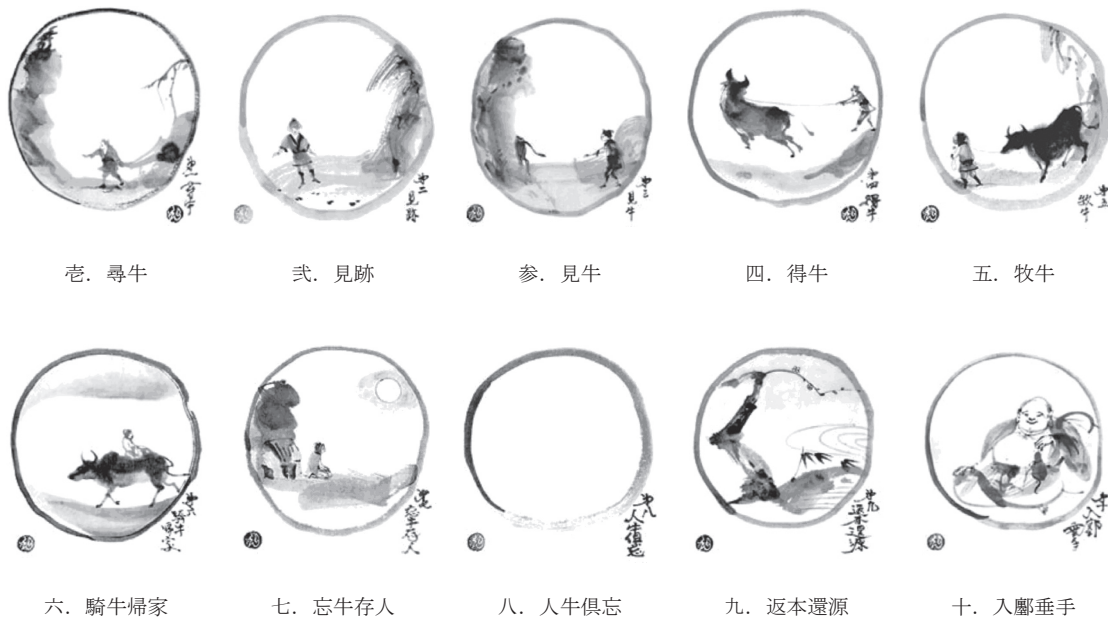
第六図「騎牛帰家」：自己・自我一体。牧牛の努力の甲斐あって、牛が漸く自分の云うことを聞くようになった段階。想念から自由になり、迷悟・凡聖・是非・得失の実体がそのままカラッポであることが納得された段階。

第七図「忘牛存人（到家忘牛）」：自己分裂の止揚、宇宙大の自己。真の自己も意識に全く上らない世界に入り至った段階。全く純粹であり無垢な境地。

第八図「人牛俱忘」：絶対無、絶対否定。求めている自分（人）も求める対象の本来の自己（牛）も全く無かったという事実がわかった段階。「誰もいない、何にも無い世界」が明々瞭々となる段階。

第九図「返本還源」：差別の世界に戻って、なお、なお寂静の境地。「水緑・山青」（本源に返った真の自己）。遂に「人空法亦空（にんくうほうまたくう）」（主観（人）も客観（法）も全くカラッポである）という事実に到達し、これが本来もともとの我々の本質の姿であって、全く特別のものではなかったという境地に至る段階。

第十図「入廬（てん）垂手」：大知・大悲・大方便。「一切衆生とちりを同じゅうし、光に和している」大森曹玄。血みどろの修行の結果、頭の中はすっかり掃除されて、仏道や悟や印可証明といった観念は全く無くなり、自他の対立観念の痕跡もない段階。



『暁鐘』245号 [1994年1・2月] ～ 259号 [1996年7・8月] より

図1 十牛図

「華嚴四種法界」^[10]

「華嚴四種法界」とは、世界認識の段階を四段階に分けて説明している華嚴教の教えである。四種法界とは、事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界を指す。

事法界は、現実・事実の世界、現象の世界を指し、山川草木、あらゆる生き物を含む客観世界である。

理法界は、理性の世界、空の世界（色即是空）を指し、頓教（不生不滅）の世界である。

理事無礙法界は、色即是空と空即是色が同時に成立し、理性と現象の間に障りがない世界である。現象の世界にそのまま理性が貫徹（空即是色）し、現象即本体の世界である。ここまでは理性で理解が可能であるとされ、神と悪魔、仏と衆生の道がわかる境涯とされている。

事事無礙法界は、現象世界の事と事が融通（一即多、多即一）し、花が私で私が花の世界である。「柳は緑、花は紅」。神と悪魔、仏と衆生のつながりを悟る境涯である。

「直接経験」^[11]

これは、哲学者西田幾多郎の弟子、西谷啓治の提唱した概念で、「いま、ここで、一回限りの極めて具体的なことを感覚すること」を指す。その考えの元になっているのは、上記の華嚴四種法界の考えである。

直接経験とは、「理」に対して「事」に属すること。「世界の自己局在化、焦点化。」を指し、色空同時に1つになる覚である。華嚴四法界の事事無礙法界にあたる「柳は緑」「花は紅」の世界である。

以上の内、十牛図の第壺図「尋牛」は、華嚴四法界の「理法界」に該当し、第五図「牧牛」は、理事法界に該当すると考えられる。また、第九図「返本還源」は、事事無礙法界にあたる。

6. ユング分析心理学・仏教・哲学による両者の比較

6-1. 生活・行動からの比較

以上の視点から、木喰明満と芭蕉の在り様を、ユングの考え、仏教用語を援用して、説明を加えてみた。

まず、こころの統合主体である「自我」と「自己」について考察すると、芭蕉における自我は、

句作の主体として洗練されるべきものとして棄て難く存在しており、自然との一体化を志向した自我拡大が諮られる一方で、無常の感得による「自己」への傾斜がみられる。そして、それを芸術的に表現するために自我回帰が行われている。これは自我拡大をもたらし得ると同時に芸術の洗練・名声といった俗欲を通した自我への囚われをもたらし得る。一方、木喰明満は、俗欲にとらわれて慈悲を忘れた人々への批判・皮肉を表明しながらも、自身の利益に頓着することはなく、また、この世で自身の名において達成すべき何ものももたない。柳宗悦はその著書「木喰上人の研究」で、木喰のその様な態度を「成し遂げた仕事について如何に無心であったであらう。成就するや彼はもうその村には止らない・・・(省略)・・・日記にすらその事に触れた場合は少ない。あっても極めて簡略である」^[12]と記している。つまり木喰においては、「自我」は、主体としては忘却され、また「自己」は追い求められる仏であり、その意味で「自我」は「自己」に向かって拡大していきただけであった。木喰明満は、このような無私の態度で行く先々の地方で昼は布教・救済、夜は殆ど眠らず木彫に励んでおり、活動性の亢進を示すと共に、没我のもつ生命力の豊饒を示している。

仏教的分類からいうと、衆生の救済を第一義とした木喰は大乘的、芭蕉は自身の感覚を研ぎ澄まし精進を重ねた点で小乗的であるといえよう。十牛図段階では、木喰は、貧民に寄り添いながら没我の献身に生きた行動から、第九、第十に達していたと考えられ、柳も「世間を越得たもののみが、よく世間に交ることが出来る。三界無庵の彼でなくば、どうして何処をも彼の住みかとなし得よう。私はあの有名な十牛之図にある『入麁垂手』の相をその仏に見、また上人に見ることが出来る。」^[13]と述べている。一方、芭蕉は、感動の瞬間に自他の区別を止揚しながらも、俳諧を忘れることはなかった点において、第六、第七図辺りにあったと考えられよう。これを華嚴四法界の段階で表すと、木喰は、衆生に仏を見、衆生仏と共に生きたことから、『事事無礙に生きた』といえよう。また芭蕉は、自然や事態との繊細な交感とその言語表現の中を往来していた、つまり『折々の事事無礙的

体験と理事無礙法界への回帰』の中で生きていたと表現できよう。

次に両者にとっての旅の意味について検討する。

芭蕉の旅は各地の名跡を尋ね、感動を求める遊行三昧の旅ということができようが、それでも当時の旅の困難を考えると、死を覚悟の厳しい修行とも言い得る側面も多々あったと思われる。死と直面した緊張感の中で、所与の一瞬にすべてを委ねる。それについて、高橋英夫は、「私は、芭蕉の把持していた時間感覚といったものを感じた。万事について然るべき時機があり、その時を失してはならないという決定的時間の感覚が認められる、と思ったのだ。それと共に、然るべき時機なるものはほとんど瞬間のことであり、最小の、最も短い単位において事が成らないなら、それはすでに失われたも同然である、…」^[14]と述べている。芭蕉はその意味で「瞬間の達人」であり、彼の旅はその瞬間を求める旅であったといえよう。

一方、木喰の旅については、前述の柳は、「旅はもとより彼にとって此の上ない修行であった…彼が歩いたのは仏道であった。彼は順礼であって旅人ではない…巡礼は彼一人の願を成就するが為ではあらぬ。彼は万民の希願をも担ふて遍歴する。…遍路は万像を写す鏡である」^[15]と述べている。つまり木喰の旅は、万民を背負った修行そのものであり、彼は瞬間を求めるといっても、瞬間も永久もない時間、あるいは終わりのない瞬間の連続を衆生と共に生かされて遍歴していたといえよう。

これを、西谷啓治の『直接経験』の概念で表すと、木喰は『瞬間の連続』の中に自我を忘れて生き、芭蕉は『折々の瞬間』に生き、そこで得たものを強い自我意識のもと、洗練と推敲を重ね言語により表現したといえよう。

6-2. 作品からの両者の比較

次に作品を通した両者の到達点について考察する。芭蕉は、遊興的色彩の強い俳諧の連歌から出発して、遂には閑寂枯淡を主眼とした象徴的詩境へと、高い芸術性に到達した。

蕉風開眼の有名な一句、「古池や 蛙飛び込む水の音」について、前出高橋英夫は、『水音』の時間的マイクロコスモスと、『古池』の空間的マ

クロコスモスの対応をこの発句以上に言い表すことは不可能だと思う。…極限的には最小の一点を取り出し、そこへと激しく世界を凝集、凝結させることで、そこからの反転として大なるもの、極限的に最大なるものへの飛翔が可能となったとすれば、マイクロコスモスの探求、発見、言語的定着が過程の第一歩であるというのは、許容され得る『小』の発見だと思う。…人間は己の小を自覚したとき、やがて小から大に向い、大に達することが可能である。」^[16]と述べている。その作品からも芭蕉は高い境涯に達していたことが窺われるが、流石の芭蕉でも、いや芭蕉であるからこそ、言葉の持つ制約から逃れることは困難であった。その意味で自己にかなり深く沈潜しながら、なお無意識の浅層に留まることを意図していたと言えないだろうか。その句の多くは、人のイメージーションの喚起と理事一体化を誘わずにはおかない。

閑さや 岩にしみ入 蟬の声
病雁の 夜さむに落て 旅ね哉
此道や 行人なしに 秋の暮れ
人声や 此道かへる 秋のくれ

一方木喰明満の彫刻は、もっぱら独習によるものであり、洗練・技巧からは程遠いものだが、反面自由で純粹素朴な温かさが感じられる作品群である^{[17][18]}。

柳は、「一見して誰も彼の独創を見過ぐすことは出来ないであろう。時代は徳川末期の仏師の中に彼を交えている。併し時代を知らせないなら、誰が彼の作を幕末のものだと云い得よう。それ程彼の世界は独自である。…彼は彼自身の内に一つの様式を開いた。いつか『木喰佛』の名称が認知される時が来るであろう。」^[19]と述べ、今日の評価を予言している。さらに、「伝統の様式から離れ得ない者には、顧みる価値がないとさえ思われるかも知れぬ。…自由であった上人にとって、伝統への執着がなく、又伝統への反抗がない。…独創は彼の工風になったのではない。彼から無心に生まれたのである。上人にとって独創への執着が何処にあらう。この心境が彼の作を比類なきものにしたのだと私は考えている。」^[20]とその作風の依って来るところを説明し、同時に、徳川時代の芸術一般が作為に走り、「あの古代の単純な生き



図2. 木喰仏1（自刻像）



図3. 木喰仏2（自刻像）



図4. 木喰仏3（地藏菩薩）

活きた作に比較し得るものを、そこに求める事は許されておらぬ。」と嘆きつつ、木喰仏が古代の彫像に類似している事を認めている。そして、「信念は無心である。…信心は単一である。…単純の深さが信徒の住む世界である。単純は粗雑ではなく無心は無知ではない。かくして信仰の芸術は常に単純な美を表示する。…何処にも無益な作為がない。単純であり、自然であり。この意味で彼の遺作は古作品に通じると言わねばならぬ。」^[21]と、確信している。

木喰仏の殆どは微笑をたたえており、前述した柳はそれを「現はれる万象はそのままだに彼の心に摂取される。そうしてそれらのすべてが彼の不可思議な微笑へと入ってゆく。」と表現している。その微笑みは、太古の微笑（アルカイック・スマイル）に似ている。これは、遠くギリシャ初期の人物像や、中国六朝時代、あるいは日本の飛鳥時代の仏像に共通してみられる太古の心性の表象であり、その意味で文化を越えた人類共通の心性を反映しているといえよう。つまり彼は、期せずして芭蕉の境地よりも深い無意識、ユングの言う人類に共通する普遍的無意識の深層にまで沈潜し得たのである。

また、木喰明満は、以下のような平明な和歌を残している。

一心を つくしきつてのあとを見よ
衆生と佛け わからざりけり
度衆生は 心の水に にごり水
ならべてみれば おなじ水水
身を捨つる 身はなきものと 思う身は
天一自在 うたがひもなし

我がころ 一度にひらく 白れんげ
常と無常は ゆふにいわれず
仏法へ きずをつくるは よけれども
ほふてきなれば 一も二もなし
皆人の 心ごころを まるばだけ
かとかとあれば ころげざりけり
みな人の 心をまるく まん丸に
どこもかしこも まるくまん丸
木喰の衆生さいどは なにやらむ
唯かんにんが 修行なりけり
長たびや 心の鬼は せむるとも
ただかんにんが ろせんなりけり
木喰も む筆のくせに にじりがき
羽津香椎とも思わざりけり
仏法へ きずをつくるは よけれども
ほふてきなれば 一も二もなし
木喰の 唯本願を うそにせば
うその中より 出る本願
皆人は 神と佛の すかたなり
なせに其身を しんせざりけり
だいぞくの みにもつもれる じひぼだい
たからの山を のぼりとどけよ

以上の和歌を評して柳は、「感傷もなく詠嘆もなく又修辞もない…美しい幻影の世界には無関心であり無頓着である…私達に話しかける自然な言葉の流れ…彼の声そのままであって、装はれた彼の声ではない…選ばれた字句は吾々の知的準備を待たない。…啓くべき知は度々人の心を閉ざしている。」^[22]と平明な言葉に託された思いの深さを喝破している。

7. 自然の意味

また、両者とも、各所を旅しているが、当時の日本の旅は、駕籠、馬といった乗り物も存在したが、多くは徒歩であった。長い距離を徒歩で旅する中では、自然もまた身近であった。その自然に対する両者の姿勢を比較検討することも興味深いと考えられた。木喰明満においては、木喰であるということからも容易に理解できるが、その中で生きるものとして自然を捉えていた。芭蕉は、旅の中で自然に親しみ、時には野宿をし、風光明媚な名所で、俳句を読み、感動を表わしている。その意味で、自然は、鑑賞の対象であり、景色として捉えられていたと考えられる。

自然に対する態度にも、両者には相違がみられる。芭蕉にとって自然は、鑑賞の対象、感動の対

象であり、刹那にそこに溶け込むことはあっても、客体として眺め愛でるものであった。つまり、自然は、『景色、鑑賞の対象』であり、一方、野山に住み、米穀を断って木の実を食しながら修行を積む木食戒に身を置き、全国の山野を駆け巡り、そこに起居した木喰明満にとっての自然は、生活の場、まさに命の場であった。前出の西谷啓治の師匠であり、わが国数々の哲学者である西田幾多郎と、世界的禅学者の鈴木大拙について、鎌田茂雄は、両者のうちに華嚴の思想が脈打っており、「近代日本の二人の思想家に流れる華嚴の思想こそ、日本人によって感得された『華嚴経』の精神であった」^[23]と述べている。この華嚴経の精神が、既に一宗教者によって生きられていたのである。

以上の考察を可能な限り簡素化して表示したところ表1のようになった。

表1 木喰明満と芭蕉のユング分析心理学的・仏教学的・哲学的比較

	木喰明満	松尾芭蕉
第一義	信仰	芸術
活動内容	布教・彫像・奉仕・救済	俳句の洗練・遊行
活動範囲	九州から北海道まで全国	前後5回の大旅行
活動期間	50歳より92歳で死去するまで	28歳で上京後、50歳の死去まで定住と旅の繰り返し
活動態度	無私・徹夜没入	自我意識・研ぎ澄まされた感覚 俳諧洗練の欲と無常の知の葛藤
活動対象	貧民	俳諧理解の富者、弟子
作品	全国に彫像千体以上	俳句集、紀行文
作品の特徴	自由・純粹・微笑	形式化・わび・寂・軽み
向性	内向且つ外向	内向
性格分類	直感・感情	両極(直感－感覚、感情－理性)の相克
主体	没我あるいは自己自我一如 自己は仏 自我は自己(仏)に向かうのみ	自我拡大 時に自己への傾斜と自我回帰
仏教的分類	大乘的	小乗的
十牛図段階	第九、第十	第六、第七 時に第九
華嚴四法界	事事無礙に生きる	折々の事事無礙の体験と理事無礙法界への回帰
直接経験	瞬間的経験の連続	折々の瞬間的経験
自然への態度	自然の中に生きる	景色、鑑賞の対象

8. まとめ

結局、両者共に、華嚴四種法界の事事無礙の境地に到達し得ており、その意味で人間学的にみれば高度の自己実現をなし得た人々であったといえよう。その境涯からは、無常の世にあっては「見殺し」も「救済」も異なるところはなかったといえるのかもしれない。衆生に対するこの態度の相異の裏には、むしろ芭蕉の「対立・葛藤」の中に生き、瞬間を切り取った「自我回帰」つまり「折々の瞬間に真理を感得し、体験された事事無礙」と、木喰の「対立・葛藤」を止揚した徹底した「自我忘却」つまり「真理を感得し続ける瞬間の連続のうちに、生きられた事事無礙」という相異があり、それこそが言及さるべきものであると考えられる。

以上日本近世を代表する二人の業績の意味するところを、芸術家と宗教家という立場の相違を踏まえた上で振り返った。「見殺し」と「救済」というその社会的態度の相異には、ユング心理学という「自我」と「自己」の関わりの段階的相異、意識的な「自我回帰」の有無という相異がみられた。芭蕉も木喰も、共に事事無礙法界に達し得た、高い自己実現を成し遂げた人々の中に位置付けられる。その意味では、「見殺し」も「救済」も世俗への執着を断って、命懸けで求道や句作に励む者にとっては同様に色に属することとして異なるものではないと止揚し得るのかも知れない。

しかし、十牛図や華嚴四種法界の段階に相違が見られたように、衆生を仏と見て共に生きるか、他生の縁を持ちながらも他者として位置付けるかといった境涯の相違は、他者にとっては大きな行動の差となって表出する。また、瞬間を生き続けることと刹那の瞬間を生き、自我に帰ることとを切望することとは、他者の命を生かす上で大きな相違となっていた。事事無礙による止揚はその意味で、自己にとっては可能であっても、他者と共に生きる世界では不可能であったといえよう。

留意すべきは、これは、彼ら独自の境涯であり、唯、芸術家であり宗教家であるということだけで達成されるものでもなく、宗教家と芸術家の間に

同様の相違が見られるというものでもない。例えば、その晩年には、「有難い、有難い」と呟きながら、感動と没我の中で版画製作に没頭した版画家の棟方志功氏は、木喰の境涯に近い芸術家であったと言えよう。

つまり、彼らは共に自己の実現過程からみれば、高い境涯に達しており、その意味で両者共に超一流の人物である。各々一流の人物だけがなし得る高い境涯に達した希有な放浪者なのであり、安易な一般化を許すものではない。

柳は、木喰明満の境涯を端的に以下のように言い表している。

「彼の一生は家なく妻なく子なく財なく、更に欲なく我もなき一生であった。この世に一物もない彼は仏において一切を持つ彼であった。」^[24]

ここで、2人の年齢差に言及する必要がある。芭蕉は50年余、木喰明満は90年の人生であった。木喰明満の「微笑仏」と称される微笑みをたたえた仏像群は、彼が80歳を越えてから製作された。事事無礙の境地に生きるには、それだけの時間を要したということであろう。その意味で、仮定の話ではあるが、芭蕉が80歳を越えて生きたとしたら、人生の全てを傾けた俳諧へのこだわりから自由になり、常に事事無礙の境地に生きることがあったかもしれない。芭蕉が晩年示した、侘び・さびから軽みへの変遷に、その萌芽が既にみられるといえるのではないだろうか。

畢竟、我欲に満たされた現代社会にあっては、無欲・無名の自己実現者は見出され難い。そして、そのことを少しも残念には思わない木喰明満のこども達が、衆生に仏を見ながら各地で救済に邁進しているのだろう。そんな心の有り様が幾らかでも評価される社会が実現されることはあるのだろうか。

何れにしても、同時代に生きるものへの愛着が僅かでもあるとすれば、他者に対するときには、木喰と芭蕉両者の相違点として現れた「衆生の見殺しと救済」に思いを馳せ、自我への執着と、没我の献身のどちらを選ぶか、せめて呻吟する者でありたい。

引用文献・注

- [1] 井本農一編、『芭蕉文集』，完訳日本の古典55巻，小学館，東京，1985
- [2] 井本農一，『松尾芭蕉』，完訳日本の古典54巻，小学館，東京，1984
- [3] 白石梯三，上野洋三，『芭蕉七部集』，新日本古典文学大系，岩波書店，東京，1990
- [4] 井本農一編，『芭蕉文集』，完訳日本の古典55巻，小学館，東京，p14，1985
- [5] 柳宗悦，『木喰上人の研究』，木喰五行研究会，甲府，pp.3-34，1925
- [6] Jung,C.G., Structure and Dynamics of the Psyche. Collected works vol.8 Bollingen series 20, Princeton University Press, Princeton, 1969
- [7] 河合隼雄，『ユング心理学入門』，培風館，東京，pp.89-95，1967
- [8] 河合隼雄，前掲書，pp.37-57
- [9] 窪田慈雲，「廓庵禅師 十牛図」，三宝教団HP:
<http://www.homepage3.nifty.com/sanbo-zen/index.html>
- [10] 鎌田茂雄，『華嚴の思想』，講談社，東京，1988
- [11] 西谷啓治，八木誠一，『直接経験—西洋精神史と宗教』，春秋社，1989
- [12] 柳宗悦，前掲書，p.44
- [13] 柳宗悦，前掲書，p.145
- [14] 高橋英夫，『ミクロコスモス—松尾芭蕉に向って』，講談社，p.12，1992
- [15] 柳宗悦，前掲書，p.189
- [16] 高橋英夫，前掲書，pp.28-29
- [17] 木喰会編，『木喰仏巡礼』，有峰書店新社，東京，2000
- [18] 五来重，『円空と木喰』，淡交社，東京，1997
- [19] 柳宗悦，前掲書，pp.88-89
- [20] 柳宗悦，前掲書，p.139
- [21] 柳宗悦，前掲書，p.141
- [22] 柳宗悦，前掲書，pp.188-194
- [23] 鎌田茂雄，前掲書，p.33
- [24] 柳宗悦，前掲書，p.25

Abstract

Matsuo Basho(1644-1694) and Mokujiki-Myoman(1718-1810) took active parts each in the middle and the latter of the Edo period. And both of them have created great cultural heritages. Despite they engaged in the different artistic fields, both of them are very famous as great artists in Japan. There were a lot of similarities between them, for example, both of them led vagabond lives, had no wives and lived supermundane lives. But there was a striking contrast to the world. That is, Basho composed a haiku [Saruwokikuhito sutegoni akinokaze ikani] and left an abundant baby in the conflict between the reality and the ideal. On the other hand, Mokujiki-Myoman devoted his life not only to the pursuit his own faith but to help poor people, besides he sat up till late into the night with making wood sculptures. The critics may say that their difference in the attitude toward people should rise because of their professional difference. Beyond the professional difference, the author preferably considers and clarifies their differences in viewpoints of their personal histories, their degree in spiritual awakening and the artistic differences.

Key Words: Mokujiki-Myoman, Basho, a moment, Jijimuge, direct experience