政大日本研究【第十六號】
2019 年 1 月，頁 1～32
10.30379/CJJS.201901_(16).0001

作為文本的自然：何謂中世禪林詩學下的〈四季〉？

山藤　夏郎*

中文摘要

日本文化中所象徵的四季，是透過古典文本所創造出來的文化產物，而不是前-文化的自然現象，過去的日本文學研究的傳統確立了這樣的見解。自然或四季並非脫離詩文的世界而存在，正是作為文本而存在的。那樣的觀點在中世的禪林詩學中也是一樣，四季是在萬物的生成-解體這種存在論次元裡被象徵化。

本論文將以中巖円月(1300—1375)的論文以及桃源瑞仙(1430—1489)的《周易》註釋《百衲襖》中的記述為端緒，查證四季在象徵性的次元中是如何被理解，並釐清把四季連結人倫道德的觀點是根據何種理論的基礎所形成的。

關鍵詞：文本 禪 四季 無常 中巖圓月 桃源瑞仙

*國立政治大學日本語文學系助理教授

Nature as Texts: What is the <Four Seasons> in the Medieval Zen Poetics?

SANTOH, Natsuo*

Abstract

According to what the tradition of Japanese literature research has revealed, the four seasons represented in Japanese culture was structurally created through classical texts, not the pre-cultural natural phenomenon itself. In other words, the nature and the four seasons did not exist apart from the world of poetry, and they existed exactly as texts. Such a viewpoint is the same with the medieval Zen poetics, and the four seasons was symbolized by the creation and the destruction of all beings in the ontological dimension.

This paper examines how the four seasons were established in the symbolic dimension through the text of Chugan-Engetsu (1300-1375) and "*Hyaku-No-Ou*" (An annotated edition of "*I Ching*") by Togen-Zuisen (1430-1489), and clarifies what kind of theoretical foundation formed the viewpoint that associate the four seasons with human morality.

Keywords: text, Zen, Four Seasons, impermanence, Chugan-Engetsu, Togen-Zuisen

* Assistant professor, Department of Japanese, National Chengchi University.

テクストとしての自然
—中世禅林詩学において〈四季〉とは何か—

山藤　夏郎*

要旨

日本文化において表象される四季が、古典テクストを通じて文化的に創り出された構築物であって、前-文化的な自然現象そのものではない、という知見は、これまでの日本文学研究の伝統が明らかにしている。自然や四季は、詩文の世界から離れて存在するものではなく、まさにテクストとして存在するものであった。そのような視座は中世の禅林詩学においても同様であり、四季は万物の生成-解体という存在論的次元で象徴化されるものであった。

本稿は、中巌円月(1300—1375)の論文や、桃源瑞仙(1430—1489)による『周易』の抄物『百衲襖』の記述を手掛かりとして、四季が象徴的次元においてどのように捉えられていたのかを検証し、四季を人倫道徳と重ね合わせるような視座がどのような理論的基盤に基づいて形成されたのかを明らかにする。

キーワード：文本 禅 四季 無常 中巌円月 桃源瑞仙

*国立政治大学日本語文学科助理教授

テクストとしての自然
―中世禅林詩学において〈四季〉とは何か―

山藤　夏郎

１.前言

日本文化において表象される自然や四季が、古典テクストを通じて文化的に創り出された構築物であって、前-文化的な自然現象そのものではない、という知見は、これまでの日本文学研究の伝統が明らかにしている。例えば、和歌に描かれる四季の像が現実の四季の運行から少なからずズレたものであることは、しばしば指摘されるところであり［例えば、滝澤（1987)］、また『古今集』の表現世界で描かれる自然は、あくまでも「言葉を介しての自然」であって「文字通りの自然」ではなく、「人の思いに縁取られた、まさに想念の秩序のうちに整然と組み込まれた」「人為的な自然」であるとも評されている（傍点原文）［高橋（2004：90)］。

さらに松井（2008）においては、近代における「風景描写」と、古代物語における「風景和文」とが対比されるかたちで次のように説明されている。すなわち、近代における「描写」が、景という空間をことばによって写し取り、置き換え、構成することに主意を置いているのに対して、「風景和文」とは、「むしろことばが先行し、その後に景が立ち現れる」ものだとされる。それは、「古代物語という方法自体が、それらのことばの背後にある「わたしたち」によって共有された、社会的心性や、型による思考を前提に成立するもの」であるために、そこで語られる「風景和文」もまた、「同時代の人びとの期待を裏切るような、驚きの表現をほとんど取ら」ず、「むしろ、人びとに共有された季節感や古歌や歌ことばの群れを尊重しつつ、それらを新たに構成することによって構築される」ものだという。

また、日本文化における四季というテーマを扱った専論としては、

Shirane (2012) があるが、同書は、日本の内外でしばしば言われる、自然と調和するものとしての日本文化という像が、実は（地形や気候に起因する原的な自然からは隔絶した）主に都市環境において構築された「二次的自然」(secondary nature) との密接な連結の結果であることを様々な事例を通じて論じている。確かに、古典テクストは、現実に存在している動植物の全てに等しく視線を注いでいるわけではないし、詩歌の素材となる対象物は明らかに選択的であった。そこで描かれる動植物は固有の季節と結びつけられるかたちで——例えば、鶯は春、鹿は秋といったように——明らかにパターン化されており、そのような「型」から自由であろうとするよりも、むしろ「型」への従属を志向する傾向さえあった。総じて言えば、古典文学の中で対象化される自然の風景は、現実の姿を写実的（リアリスティック）に写し取ったものではなく、詩文というテクストを通じて構成されたもの、ないしは、テクストそれ自体であったと見られるのである。

禅においても、以下に見てゆくように、自然はテクスト的に構成されたものと捉えられているのだが、禅の言説が自然や季節といった問題系を多くその内に取り込んでいることについては、これまでにも断片的に論じられてきたものの［例えば、柳田（1973)］、この問題に関してより一層強く問われるべきは、そのような傾向がいったいどのような理論的根拠に基づいて形成されたものであったのか、という点ではないかと思われる。そこで本稿では、禅の言説の中に、儒学言説と同期した、四季を仁礼義智という人倫道徳と重ね合わせて見るような視線が形成されていたことを確認しつつ、禅林詩学において自然や四季とはいったい何を意味するものであったのか、という根源的な問いについて検討を加えてみたい。

２. 禅における風景

2.1. 仮象としての自然

禅僧の視角においては、外的世界は、純粋に客観的対象として存在するものではなく、自然の風景は見るものの眼に応じて異なる像

をもって立ち現れてくるものとされていた。例えば、禅林には、「盆山」「盆景」「盆石」などと呼ばれる、盆（或いは庭）の上に石や砂などを配置して自然を模造する藝術の様式が存在したが、そこには盆山を現実の自然を模造した偽物（コピー）と見るような像（ヴィジョン）は存在してはいなかった［以下の用例を含めて、中川（1999：第 6 章）参照］。東沼周曮(1391―1462)が著した「盆仮山序」(『流水集』四）[1]なる文章の中に次のような一節がある――「器界（仏教用語における世界＝器世界）の内側にあると言っても、その仮なるもの（＝仮象世界）から視（み）れば、(実際の）湖水の大なることも、湖山の高きことも、いずれも盆山（のような人工物）であると言える。(一方で）その真なるものから視れば、盆山の小さきも、盆水の浅きも、いずれも（真の）湖水湖山と呼びうるものではないだろうか」〔雖然器界之内、自其仮者視之、湖水之大也、湖山之高也、皆謂之盆山亦可之、自其真者視之、盆山之小也、盆水之浅也、皆謂之湖水湖山、不亦可也〕。ここで、東沼が示している自然の真／仮の分節は、対象としての自然のあり方に応じているのではなく、見るものの視座（パースペクティブ）に応じるものとされている。枯れ木で作った山、陶匠が作った素焼きの湖（「所謂山者枯木之所像也。而所謂湖者陶匠之所作之瓦也」）という人工物であったとしても、視座（パースペクティブ）に応じては、「真」となりうるというのである。

同様に「盆山」を主題化した、仲方円伊(1354－1413)「盆山画軸序」（『懶室漫稿』）[2]においても「だいたいその仮のものから観れば、高く険しい嵩山・華山にせよ、深くて広い洞庭湖・長江にせよ、いずれも飛塵や綫流（移り変わる事物の意か）でしかない。その真なるものから観れば、(盆山とは言え）ちっぽけで些末なものから須弥山（仏教世界の中心にある高峰）を移し取り、老瓦盆（古びた素焼きの鉢）の底から涵（浮）幢王刹(香水の中にある華厳世界)を抜き取ってきたものである」〔蓋自其仮者而観之、則崒乎嵩華、汪然湖江、未嘗不為飛塵為綫流、自其真者而観之、則抜蘇迷盧乎寸毫之末、涵幢王刹乎老瓦之底〕とある。ここで

[1] 玉村竹二編『五山文学新集』三、東京大学出版会、四二三頁。
[2] 上村観光編『五山文学全集』三、思文閣出版、一二頁。

も、真の自然と仮の自然という分節は見られない。生々流転を繰り返す現象としての自然という意味では、人工庭園であろうが、野生の自然であろうが、仮象であることに違いはない、とされるのである。

では、このような認識はいったいどのような理論に基づいて形成されたものであったのだろうか。その手がかりは、その前段に「これは（確かに）遊びとしてはちっぽけなことだが、我が胸中の丘壑を養うには十分である」〔惟雖戯玩之蕞爾、亦足以養我胸中丘壑矣〕と述べ、盆山画が、胸中の「丘壑」を養うためのものと定位されていることに求めることができる。胸中の「丘壑」というのは、他にも鄂隠慧奫(1366―1425)の言説に「道人胸次蔵丘壑」[3]と見えるが、このような表現のパターンは、すでに宋・黄庭堅「題子瞻枯木」に「胸中元自有丘壑、故作老木蟠風霜」(『山谷詩集注』内集巻九）[4]とあり、また『宣和画譜』巻十・山水敘論[5]においても「其非胸中自有丘壑、発而見諸形容、未必知此」とあることに確認される。このように、詩人や画人の胸中に「丘壑」が蔵されている、といった言説は、禅林の内外において広く通用されるパターンであったことがわかるのだが、ではこの「丘壑」とはいったい何を意味する語であったのだろうか。「丘壑」とは、そもそも丘（やま）と壑（たに）の意、山水を表す語であり、そこから深遠な思想を表す意にも転用されていったが、間テクスト的な意味の連関的配置の中で、山／谷には〈万物を生成する場〉という表象性が与えられていたことが注意される。例えば、古典の代表的類書の一つである『藝文類聚』巻七・山部上・総戴山には、「山というのは万物に仰ぎ瞻られるものである。そこには草木が生え、万物が繁殖し、飛ぶ鳥が集い、獣が憩う。万物を生み出すけれども自分だけのものとはしない」〔山者万物之所瞻仰也、草木生焉、万物殖焉、飛鳥

[3] 『南游稿』「龍済老禅伯、於予階前、新築仮山水、佳致有餘、謝以近体一章云」、『五山文学全集』三、五六頁。
[4] 『黄山谷詩集注』、世界書局、一〇一頁。
[5] 『景印文淵閣四庫全書』第八一三冊、台湾商務印書館、一二一頁下。

集焉、走獣休焉、吐生万物而不私焉〕とある[6]。一方の谷は、『老子』第二十八章に「知其雄、守其雌、為天下谿。為天下谿、常徳不離、復帰於嬰児。……知其栄、守其辱、為天下谷。為天下谷、常徳乃足、復帰於樸」[7]という句があるが、清原家に伝わる『老子』の抄物、清家文庫『老子経抄』(京都大学附属図書館蔵)には「谿ト云ハ、山ノ谿ニ不レ限、天地ノ間ヲ云也、守ラハレ雌、天地ノ間ニ、万物ノ帰スル如ク、此人ニ天下人カ、可レ帰也」[8]と注解される。上記の「雌」は、その前段に「昨日ノ無レ位時」―「ヲトレル」と定義され、固有の「位」のない、低いものであると措定されている。つまり、「谿」は、全てのものが流れ込んでくるような低さを持っているがゆえに、万物(万人)の帰する場であるとされているのである。そこから言えば、「丘壑」とは、万物を収蔵しつつ、そこから新たに万物を産出するような働きとして表象されるものであったと見られるのである。このような、「胸中」＝「心」という場において「丘壑」＝万物の収斂-生成という働きを養成することで対象物の中の真なるものを視野に収めることが可能となるという眼差しは、反転させれば、見られる対象としての自然は、人間の知覚-意識-認識の地平の上に投射されたものとして全て仮象に過ぎないということになるだろう。要するに、禅僧が求めていたのは、全てが仮象であることを前提として、自らの胸中に映し出されるところの、まさにその仮象的自然を、いかに主体的-能動的に生成させることができるかであったと言えるのである。

このようなパースペクティヴは、禅僧が世界というものを言語的に構成された二項対立的構造体として捉えていたことと深く関わっている［山藤（2015：第Ⅰ章)］。禅僧にとって認識可能な世界とは、純

[6] 汪紹楹校『藝文類聚』上冊、上海古籍出版社、一二三頁。なお、この一文の前に「韓詩外伝曰…」と記され、引用句が『韓詩外伝』巻三に拠るものであることも示されるが、『四部叢刊正編』三（台湾商務印書館）所収のテキストには、「夫山者万民之所瞻仰也、草木生焉、万物殖焉、飛鳥集焉、走獣休焉、四方益取与焉…」（二八頁上）とあって、文言が一部異なっていることも注意しておく。

[7] 『老子道徳経注』上篇、『老子周易王弼注校釈』、華正書局、七四頁。

[8] 『老子経抄』のテキストは、山城（1992）の翻刻による。三〇四頁。

粋客観的な、物理的な世界として存在しているのではなく、「文(テクスト)」としての世界であった、ということが問題の核心となる。

2.2.テクストとしての世界-自己

中巌円月(1300—1375)『中巌円月作品拾遺』字説「希文説」[9]には「文」について述べた一節がある——「春秋伝曰、経緯天地曰文、雑華曰、雅思淵才文中王、梵語牟尼、此曰文也、惟仏即文中王也」。ここで引用されている『華厳経』賢首品の一句「雅思淵才文中王」[10]は、『鐔津集』巻二十二「序」にも引かれる、よく知られた句である——「昔賢首菩薩、於華厳会中、以偈荅文殊大士、讃菩薩能示同世間云、雅思淵才文中王、歌舞談説衆所欣、信乎、文之能顕道済物也、豈独今之然乎、自往古他方仏世無不然耳」[11]。ここからイメージされる像は、「仏」が「文」を編み上げる主体であると同時に、「文」の中に内蔵し、道を顕在化させ、物(衆生)を救済する、というものである。「文」の中にあって、「文」としての世界を作り出しているものを「仏」と呼んでいるのだが、同様の主旨を述べた言説として、虎関師錬『仏語心論』巻一に「仏とは即ち是れ能詮の主(なり)」〔仏者即是能詮之主〕[12]といった表現もある。「能詮」とは文字言語によって表すもの、「所詮」はその反対で、文字言語によって表されたもの、つまり、「文」における〈表現する—生成する〉という能動的-主体的作用を「仏」と呼んでいるのである。

そのような「文」の働きについて、「今だけがそのようにあるのではなく、往古の他方仏(阿弥陀仏)の世より、そのようにあるのだ」(前掲)と中巌は言っているが、禅僧にとっての「文」(ないし言語)とは、単に書かれた文字やその集合のみを言うのではない。それは世界の〈全て〉であるのだ。人間によって対象化される外的な事物の全てであり、人間もまた同様に文(テクスト)として存在している。ゆえに

[9] 『五山文学新集』四、六六〇頁。
[10] 『大方広仏華厳経』巻十四・賢首品第十二之一(『大正蔵』十、七五頁上)。
[11] 『禅門逸書』初編第三冊、明文書局、二三二頁。
[12] 『日本大蔵経』十、一三/一八七頁上。

文(テクスト)の世界には出口はなく、世界は文(テクスト)として、すなわち（文(テクスト)という）自らを通じて絶えず編成され続ける可変的構造体として存在しているのである。そして、このような知見は、元朝の僧、中峰明本(1263―1323)が「天下の名、未だ嘗て孤起して忽(みだり)に生ぜず」〔天下之名未嘗孤起而忽生〕(『天目中峰和尚広録』巻十一之下・山房夜話下）[13]と言っているように、世界が二項対立的構成物、すなわち「対」の網の目として構成されているという視座(パースペクティブ)を基礎としている。

なお、この点について少し注意しておきたいのは、それが必ずしも禅学に固有の視座というわけではなく、儒学体系の中にも見られる共同的な視座であったということである。例えば、前漢・董仲舒の作とされる『春秋繁露』巻十二・基義第五十三[14]は明確にこう言っている――「あらゆる物には必ず対偶（合＝合わさって一つになりうるもの）がある。……物で対偶がないものはなく、対偶にはそれぞれ陰／陽（という作用）がある」〔凡物必有合。……物莫無合、而合各有陰陽〕。また、宋代の道学系儒学においても、張載は「物に孤立の理無し」〔物無孤立之理〕(『正蒙』）[15]と述べており、程顥（明道）は、「天地万物の理、独なる無く、必ず対あり」〔天地万物之理、無独必有対〕(『近思録』一）[16]と言っている。このように、一つの現象は単独で発生することはなく、必ず対立する現象をもう一つ発生させる、ということは古典世界の基本的な世界認識であったと言える。

古典テクストを広く通覧してみれば気づくことだが、言語や文は、私たちがそう見なしている範囲を大幅に超過し、全世界に及ぶものとして捉えられている。三才（天・人・地）というコスモロジーの中で、世界は「文(テクスト)」として構成されていると信じられていたのである。宋・王禹偁「送孫何序」(『小畜集』十九）[17]には、「天の文とは太

[13] 『和刻影印近世漢籍叢刊』、中文出版社、五一四頁。
[14] 『四部叢刊正編』三、台湾商務印書館、六九頁上。
[15] 西晋一郎・小糸夏次郎訳註『太極図説 通書 西銘 正蒙』岩波文庫、岩波書店、1986 年、一二八頁。
[16] 朱傑人・厳佐之・劉永翔主編『朱子全書』第十三冊、上海古籍出版社、一七一頁。
[17] 『四部叢刊正編』三九、台湾商務印書館、一三〇頁上。

陽や月・惑星（といった天体気候の運行）、地の文とは百穀草木（といった自然の風景）、人の文とは六経や五常（仁義礼智信）である。これらを捨てて文と呼べるようなものなど、私は聞いたことがない」〔天之文、日月五星、地之文、百穀草木、人之文、六籍五常、捨是而称文者、吾未知其可也〕とある。世界が文（テクスト）として存在しているということは、世界を構成しているいかなる個物もそれ自体において存在の根拠を持っておらず、他の存在物との関係性の中で、暫定的に存在させられているに過ぎない、ということを意味する。換言すれば、世界は固定的な構成物ではなく、関係性の網の目の中の相互作用を通じて絶えず変化してゆくものとして定位されるということである。

中巖が前述の文章の中で、『春秋左氏伝』昭公二十八年の「天地を経緯するを文と曰う」〔経緯天地曰文〕[18]という句を引用しつつ、文とは天地を「経（たていと）」と「緯（よこいと）」によって編み上げるものと規定していたことを想起しよう（なお、杜預の注には「経緯相錯、故織成文」とある）。また『周易』繫辞下に「物の相（あ）い雑（まじ）わるが故に文と曰（い）う」〔物相雑故曰文〕[19]というよく知られた句があるが、これについて、例えば、明・焦竑などは「（物が）相互に雑わり合えば、錯綜して無限の作用がそこから現れる」〔相雑則錯之綜之、而不窮之用出焉〕（『澹園続集』二「文壇列俎序」）[20]と敷衍解釈している。つまり、生成された物の内部構造を交雑錯綜させ、再構成することによって、そこに「文」としての生成作用が保全されるということであり、そこから発生する「無限の作用」によって、〝「文」としての世界が自らを間断なく編集し続けてゆく〟という世界像が立ち現れてくることになるのである。「文」とは、言うなれば、永久に完了することのない編み物なのだ。『釈名』巻四・釈言語第十二[21]には「文者、会集衆綵以成錦繡」として、彩（いろどり）ある織物のようなものとされ、『説文解字』巻九上・文部[22]には、「文、

[18] 楊伯峻編著『春秋左伝注』下冊、源流出版社、一四九五頁。
[19] 李学勤主編『十三経注疏整理本 周易正義』下経・巻八、台湾古籍出版、三七五頁。
[20] 『叢書集成続編』一八七、新文豊出版、一二九頁下。
[21] 『四部叢刊正編』三、台湾商務印書館、一六頁上。
[22] 『四部叢刊正編』四、台湾商務印書館、七八頁下。

錯画也」と規定されている。文とは、多様な彩(いろどり)ある糸によって編み上げられた紋様であり、糸と糸と糸と……という関係性の産物であり、であるからこそ、文はそこに内蔵される関係化作用を絶えず現働化させることが可能となるのである。ゆえにそこから〈関係化するもの／されるもの〉という構造的な階層が生まれてくることになるのだが、ここで重要なのは、私たちの目には、まさにその編み上げる作用や編み上げる主体は決して現前してこないということである。なぜならそれを認識しようとする「私」たちもまた文(テクスト)的存在であり、自らを含めた世界がどのような形で編み上げられているのかは事後的には対象化できるものの、編成される瞬間そのものは絶対的に認識できないからである。それは〈認識されたもの〉は常に〈認識すること〉から構造的に遅れてしまう、という不可避の限界に由来している（〈生成されたもの〉は、〈生成という作用〉に対して構造的に先立つことはできない）。つまり、人は関係性の産物としての文(テクスト)を認識することはできるものの、文(テクスト)による編成＝関係化作用＝世界の生成を認識することは絶対的に不可能ということである。「造化ハ天公ト云フ心也。草木山川、雨露霜雪ヲ人知レズニ造リ出スモノノコト也」(『中華若木詩抄』)[23]という言表に窺われるように、世界を生成変化させている作用は「造化」などの用語によって示されることもあるが、生成が立ち上がってくる瞬間、つまり「草木山川、雨露霜雪」といった文(テクスト)としての世界が生成されてくる瞬間は、人の意識の対象となることは決してないのだ。気づいたときには世界は既に、このようなかたちで立ち上がってしまっているからである。

以上を念頭に置きつつ、道元(1200―1253)が春を次のように説明していることに注意しよう――「老梅樹の忽開花のとき、花開世界起なり。花開世界起の時節、すなはち春到なり」(『正法眼蔵』第五三「梅花」)[24]。春が到来して花が咲く――その変化とはすなわち、全世界

[23] 大塚光信・尾崎雄二郎・朝倉尚校注『中華若木詩抄　湯山聯句鈔』〈新日本古典文学大系 53〉、岩波書店、二六六頁。
[24] 寺田透・水野弥穂子校注『道元』下〈日本思想大系 13〉、岩波書店、一二二―三頁。

が生起することであるとされるのだが、「一春なほよく「万物」を「咸新」ならしむ、万法を「元正」ならしむ」[25]という言表に示されているように、春は万物を新たに立ち上げるものであるという。だが、人はまさにその春を描出することが不可能なのだ、ともいう——「春を画図(わと)するに、楊梅桃李を画すべからず。まさに春を画すべし。楊梅桃李を画するは楊梅桃李を画するなり、いまだ春を画せるにあらず。春は画せざるべきにあらず」[26]。確かに「春」は固有のかたちを持っておらず、人の目に見えるものではない。たとえ「花」を描出することによって「春」を示したとしてもそれはあくまで「花」であって「春」ではない。その意味において「春」は、厳密な意味で認識不可能なものとしてある。しかし一方では、日常世界の中で花の開花という現象的変化を通じて世界の生成を象徴的に捉えることは可能だ、と言うこともできる。というのは、「春」はそこに無いわけではなく、人は「花」という仮象を見ることによって、認識不可能なはずの「春」＝世界の生成という作用を感じることはできるからである。

そのような感応を可能にするのは、世界が生成するもの／されるものという文(テクスト)的二層構造によって構成されているからであり、人もまた文(テクスト)であるからである。つまり、人は自らの文(テクスト)性に準じて(自らの知覚-意識-認識、さらに言語活動を通じて)、立ち現れた仮象をただ受動的に反復-上書きするのではなく、「然るべきかたち」へと能動的に再構成することができる、ということである。そして中巌や虎関が「文(テクスト)」の中の生成作用を「仏」と呼んでいたことを想起するならば、自らの中に現象としての花を咲かせることができたとき、言い換えれば能動的-主体的生成が自らの中に到来したとき、その到来-感応こそが自己の内部に確かに「仏」が内在していることを証明する契機となるのである。

[25] 注 24、一二七頁。
[26] 注 24、一二九頁。

３.自己としての四季

では、ここで禅僧が具体的に自らを取り巻く自然の風景に対してどのような象徴的意味を与えていたのかについて、中巌円月や桃源瑞仙(1430―1489)のテクストを中心に確かめてみたい。禅林詩学は、周知のように、仏教的なフレームワークに限定することなく、儒学的伝統もその内部に包摂していたが、自然や四季といった表象のパターンもまた儒学言説と幾らかの重なりをもって展開していた。なかでも孔子が韋編三絶する(書の閉じ紐が三度切れる)まで読んだとされる『周易』は、世界の生成変化の原理を示すものとして、五山の禅僧にも広く学ばれたテクストであった。桃源瑞仙には『百衲襖』と題する『周易』の抄物が存在するが、その中に次のような言葉がある――「天ト云者ハ、ハツタトスコヤカニシテ、四時（＝四季）運行不息、応化無窮、或春ハ花開、秋ハ葉落ツ、昼ハ日、夜ハ月、寒来暑往ト、太極已判以来、天ノチツトモ怠タ事カナイソ、此カ天ノ自然ノ理ナリ」(『百衲襖』〔京都大学附属図書館所蔵[27]〕第一冊)。春に花が咲き、秋に葉が落ちるという自然現象は、「天」の決して止むことがない働きによるものであると解説されるが、ここで重要なのは、自然の運行の中に、動かすもの／動かされるものという構造的な二層性を見ている点である。

3.1.中巌円月の「性情」論

それを踏まえて、中巌円月『東海一漚集』第三冊に「性情篇」なる論文があるのを確認しておく[28]。――「楽記に言う、『人の生れて静なるは、天の性なり。物に感じて動なるは、情の欲なり』と。中庸に言う、『天命、之れを性と謂う』と。また言う、『喜怒哀楽の未だ発せざる、之れを中と謂う。発して皆な節に中(あた)る、之れを和と謂う』と。私に言わせれば、所謂中とは静である。喜怒哀楽がまだ発生していないというのは、性の本である。天命が与えるものとは、

[27] 京都大学貴重資料デジタルアーカイブ（https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/)。請求記号：1-62/ヒ/1 貴。『百衲襖』の引用は、以下同じ。
[28] 『五山文学新集』四、四二一―四二四頁。

性の静である。天に本づくとは、性である。霊明冲虚であるがゆえに覚と曰(い)う。喜怒哀楽が発生すると、情となる。情なるものは、人心の欲である。この情とは、鬱蒼と生い茂ったものであるがゆえに、不覚と曰う。人の性情は、天の四季のようなものである。……四季の運行は、終わってまた始まるが、周朝（の暦）ではその時を冬至とした。冬至の月は建子（十一月）である。冬とは終わりであり、子（十二支の第一）とは始まりである。この月はまた、動きが地中に息(や)み、（『周易』復·象[29]に言うように）、『商旅不行』（商売人の旅も行われず）、『后不省方』（王が四方を視察に出かけない）。これぞ天の静である。そして春の暖かさが来れば、草木が生える。これもまた天命の性による。芽生えれば、必ず長養の道を求める（成長しようとする）。だから夏の草木が鬱蒼と生い茂っているのは、天の欲（の現れ）なのだ。欲は果てしないほどに続く。だから秋の夜の気が、その草木の鬱蒼と生い茂っているものを抑制し、ちょうどよい、節度あるものとするのだ。そして冬が到来し、静けさが戻ってくる。そうすればまた天地の心が見(あらわ)れるであろう。だから『人の生まれて静なるは、天の性なり』と言うのだ」〔楽記曰、人生而静、天之静也、感物而動、情之欲也、中庸曰、天命謂之性、又曰、喜怒哀楽之未発、謂之中、発而皆中節、謂之和、以予言之、所謂中則静也、喜怒哀楽未発、則性之本也、天命稟之者也、性之静、本乎天也、是性也、霊明冲虚、故曰覚、喜怒哀楽之発、則情也、情也者、人心之欲也、是情也、蒙鬱闇冒、故曰不覚、人之性情、猶天之四時也乎、……曰、四時之行、終而復始、周於冬至、冬至之月建子、冬者終也、子者始也、是月也、動息地中、商旅不行、后不省方、則天之静也、然春陽之来、草木之生、亦以天命之性也、既生者、必求長養之道、故夏之草木、蒙鬱闇冒者、天之欲也、欲之長不可涯、故秋夜之気、繫〔擊〕彼草木之蒙鬱闇冒者、発而中節之義也、然而冬之至也、静焉而復、復其見天地之心乎、是故曰、人生而静、天之性也〕。

中巌の論は、明らかに儒学体系の用語及び思想に依拠したものだが、中巌自身、「これは孔子・子思が性について語ったものだが、こ

[29] 李学勤主編『十三経注疏整理本 周易正義』上経・巻三、一三三頁。

のように我が仏の教えとも互いに背反していない」〔是孔子・子思之言乎性也、不与吾仏之教相睽也如此〕（「性情篇」）と言っているように、そこに仏教の教理と同一の原理を読み取っている。そこでは四季の運行-変化もまた「天」の支配によるものと規定されているのだが、要約すると、まず冬至を、万物の終わりであると同時に始まりであると措定しつつ、それを「天の静」、すなわち「性」であるとする。そしてそこから春の陽気が訪れ、草木が生えるが、これを天命の性とする。次いで夏になると、草木が生い茂る。これは天の欲である。欲は増長するが無限ではない、なぜなら秋が欲を鎮めるからである。秋は草木を枯らし、節義を保つ。そして冬になると、静に復帰し、「天地の心」が見（あらわ）れる、と中巌は言う。

ここに言う「天地の心」というのは、『周易』復卦[30]に見られる語として広く知られているが、桃源の言説にも見られ、(『河南程氏外書』巻三[31]の言述を引きつつ)「天地ハ生レ物ヲヲ以テ為心ソ」(『百衲襖』第六冊）と措定されている。つまり、万物を生成する作用を「天地の心」と呼んでいるのだが、その上で、万物が本源としての「静」＝「性」に回帰することによって、そこから「動」の一端としての生成作用が立ち現れてくる、というのである。その時、「天地の心」＝万物の生成作用が、理念的次元においては、そのまま人間に対して内在的なものだとされていることが要点となる。例えば、『礼記』礼運篇第九[32]には「人とは天地の心であり、五行の始まりである」〔人者、天地之心也、五行之端也〕と措定されているが、さらに朱熹のテクストの中にも次のような言説が見える（『晦庵先生朱文公集』巻六七「仁説」）[33]――「天地は物を生ずるを以て心と為す者なり。而して人・物の生ずる、又た各（おの）おの夫（か）の天地の心を得て以て心と為す者なり」〔天地以生物為心者也。而人物之生、又各得夫天地之心以為心者也〕。生成された物

[30] 「復、其見天地之心乎」、李学勤主編『十三経注疏整理本 周易正義』上経・巻三、一三二頁。
[31] 「『復其見天地之心。』一言以蔽之、天地以生物為心」。王孝魚点校『二程集』上冊、中華書局、三六六頁。
[32] 『四部叢刊正編』一、台湾商務印書館、七一頁下。
[33] 朱傑人・厳佐之・劉永翔主編『朱子全書』第二三冊、三二七九頁。

は全て、天地の心（生成作用）を得て己の心としているということだが、この心というのは、人間以外の物にも人間のような心があるということではないし、修辞的なメタファーなのでもない。むしろ人間の心のほうが、事後的なものとされていることに注意しておかねばならない。まず「天地の心」、世界の自己生成作用が先にあって、人や物はその心を分譲することによって初めて各自的な存在であることを可能にしている、ということである。清家文庫『老子経抄』においても「天心ハ道ノ心也、人々ハ道ヨリ受ル心也、故ニ天心ト云也」[34]と論じられている。その上で、さらに見逃せないのは、この「天地の心」が、文や詩というテクストとして存在する、と規定されていることである。例えば、『文心雕龍』巻一・原道篇第一[35]には「人文之元、肇自太極、幽賛神明、易象惟先。庖犠画其始、仲尼翼其終、而乾坤両位、独制文言。言之文也、天地之心哉」とあり、『藝文類聚』巻五六・雑文部二・詩賦には、「詩緯含神霧曰、詩者、天地之心、君徳之祖、百福之宗、万物之戸也」[36]と見える。つまり、「天地の心」とは、文（テクスト）の生成作用を意味するものでもあるのである。だからこそ人は文（テクスト）として自らを構成する――つまり、文（テクスト）を学ぶ＝身体化する――ことによって「天地の心」＝万物の生成作用と同期することが可能になるのだ。そのような生成作用を道と呼ぶか、神と呼ぶか、仏法と呼ぶか、心と呼ぶかはさしたる問題ではない。重要なのは、あらゆる存在はその生成作用に依存する形で存在しているということ、そして生成作用の外に出て存在することはできないということである。もちろん、人もその例外ではないが、人にはその生成作用＝心が内在されていると言っても、それを捉えることはできない。

[34] 『老子経抄』のテキストは、山城（1992）の翻刻による。三四四頁。
[35] 『四部叢刊正編』九九、台湾商務印書館、三頁上。
[36] 汪紹楹校『藝文類聚』上冊、上海古籍出版社、一〇〇二頁。なお、『詩緯』は佚書だが、後世の諸書に断片が収録されている。例えば、上記引用句を収録したものとしては、『緯書集成』上冊、上海古籍出版社、二八八頁（『古微書』巻二三）、五四六頁（異本『古微書』巻二三）、七四九頁（『緯書』）、八六〇頁（『七緯』巻十六）、一一六四頁（『詩緯集証』巻三）、下冊、一二二三頁（『玉函山房輯佚書』巻下）、一四三九頁（『緯攈』巻四）、一七二五頁（『通緯』）。ちなみに、これらの中には、冒頭に「孔子曰」と記し、孔子の言葉であることを示すものもある。

朱熹が、心を定義して「主（＝主体）と為りて客（＝客体＝対象）と為らざるもの」〔為主而不為客者〕(『晦庵先生朱文公集』巻六七「観心説」)[37]と言っている通りである。

なお、仏教理論に基づいて自らの歌論を構築したとされる京極為兼(1254―1332)の『為兼卿和歌抄』においても「天地の心」は次のようなかたちで言及されている――「必ずよく四時に似たるをもちひよ、春夏秋冬の気色(けしき)、時にしたがひて心をなして、これをもちひよ（注―空海編『文筆眼心抄』の句に拠る[38]）とも侍れば、春は花のけしき、秋は秋のけしき、心をよく叶(かな)へて、心にへだてずなして言にあらはれば、折節(おりふし)のまこともあらはれ、天地の心にも叶(かな)ふべきにこそ」[39]。自らの心に先立つ、「天地の心」とは、つまりは春夏秋冬の「気色」（＝景色）であるという。そしてそれぞれの時に応じた変化に心が即応し、隔てなく言葉に現れたときに、「天地の心」に叶うのだという。その意味における「天地の心」とは、文(テクスト)の生成作用であり、それはまさしく（人間によって対象化された）あらゆる構成物の中に文(テクスト)として内蔵された作用を通して、（人の認識の地平の上で）万物を絶えず動かし続けてゆく原動力となるのだ。

3.2.静なるものとしての生成作用

さて、再び『百衲襖』に戻って言えば、まさにその「天地の心」が「静なるもの」とされていることに注意しておく必要がある――「天地以本為心トハ、本ハ静ヲ云ソ、言ハ天地ハ寂然不動ホトニ、以本為心ナリ、凡動息一トハ、天地之動ハ、静ヲ其本トスルソ、動ヲハ其末トスルソ」(『百衲襖』第六冊)、「雷在地下ハ、息而不動ナリ、静寂之義カ天地ノ心ト相似タソ」(『百衲襖』第六冊)。ただし、この静は、万物が動いていない、停止状態のことを指しているのではない。実際、『周易正義』復卦[40]は「凡動息則静、静非対動者也」と注し、

[37] 朱傑人・厳佐之・劉永翔主編『朱子全書』第二三冊、三二七八頁。
[38] 久松潜一・西尾實校注『歌論集 能楽論集』〈日本古典文学大系 65〉、岩波書店、一五六頁、頭注の指摘による。
[39] 注 38、一五五頁。
[40] 李学勤主編『十三経注疏整理本 周易正義』上経・巻三、一三二頁。

静と言っても、それは動と対立するものではない、と注意を喚起しているのだが、『百衲襖』においても「天地ハ以本為心者ナリ、凡動カ息メハ静ナリ、静ハ根本チヤホトニ動ニ対スル動静ノ静テハナイソ」（第六冊）とされる。中巌によると、冬至は、全てが無化される極点であり、静から動への転換点に位置付けられるというが、桃源においても、「十月純坤当テ二貞之時ニ一、万物収斂シテ寂トシテ无蹤跡カ此到テ一陽復生ス、便是動ナリ」(『百衲襖』第六冊)と言うように、万物が収斂する「蹤跡」の無い「貞之時」＝冬（後述）において、「一陽復生」という作用を通して万物が生成されるのだ、と解されている。万物が収斂して生成以前に回帰すること、それが「静」「寂」と呼ばれているのだが、動と静とが対立的関係にないことについては、中峰明本も同様の趣旨の発言をしており、仏教的文脈とも軌を一にしていることが確かめられる――「祖師（三祖僧璨）は道（い）う、運動を停止させて、停止そのものに回帰し、停止がさらに動き出す、と。……真心とは湛然として常住不動なものである。始めのない過去から流転されたものはいずれも妄見に由来する。また運動が既に妄想的な運動であれば停止もまた妄想的な停止である。妄想によって妄想を停止させようとすることは、薪を懐に抱いたまま焚き火を消そうとするようなものだ。ただその燃え盛る炎の勢いを増すだけだ。肇法師（僧肇）の言葉を引くならば、『動かないものの働きについて考えてみると、どうして運動を解釈して静止を求め、必ず静止をさまざまな運動に求められるだろうか。必ず静止をさまざまな運動に求めなければならない。したがって運動であると言っても常に静止である。運動を解釈せずに静止を求めるからこそ、静止であると言っても運動を離れることはない』(『肇論』物不遷論）[41]。明白にこのようであるならば、運動に運動の形はないし、静止に静止の形はない」〔祖師道止動帰止、止更弥動、……真心湛然常住不動、無始流転、皆由妄見、且動既妄動、止亦妄止、以妄止妄、猶抱薪救焚、秖益其熾矣、引肇法師謂、尋夫不動之作、豈釈動以求静、必求静於諸動、必求静於諸動、故雖動而常静、

[41] 『大正蔵』四五、一五一頁上。

不釈動以求静、故雖静而不離動、審如是、則動無動相、静無静相〕(『中峰広録』巻十二之上「信心銘闢義解」)[42]。

3.3.無常の恒常性

このような動静論は、当然のことながら、所謂「無常」論とも接続されることになる[なお、禅(仏教)の時間意識については、山藤(2018)参照]。無常論は、仏教教理における刹那滅論と関係するが、簡単に言えば、映画のフィルムが毎秒数十フレームでコマ送りされているようなイメージで捉えておくとわかりやすいだろうか。とはいえ、その場合の変化が、私たちが認識している変化とは必ずしも同一のものではないことも注意しておく必要がある。仏教の「無常」が万物の「変化」を示す原理であるのは確かだが、それは「恒常性」と対立するものとして措定されているわけではない、というのが重要な論点となる。諸経論の中には「所言摩訶衍、亦不見来時、亦不見去時、亦不見住処、何以故、諸法不動揺故、諸法亦不去、亦不来、亦無有住処」(『放光般若経』巻五)[43]、「是法住法位、世間相常住」(『妙法蓮華経』巻一・方便品)[44]と説かれており、諸存在の中に「常住」(不変)の相が捉えられていることも看過することはできない。さらに僧肇が「真を談ずるに不遷の称有り、俗を導くに流動の説有り」〔談真有不遷之称、導俗有流動之説〕(『肇論』物不遷論)[45]として、流動の説(無常論)があくまでも世俗を教化(啓蒙)するためのものであると言っていることも重要である。このように、無常は、恒常を捨てるかたちで探求されているのではなく、恒常と無常は同時に探求されているのである。目の前に置いてあるペンが微動だにせずそこにあり続けることもまた無常の法則の中にあるのであって、無常性は恒常性と表裏一体である。なぜなら生成は一瞬たりとも停止されないからである。生成という作用はこの世界に恒常的に持続しているのである。しかし、生成そのものが生成されてくるという事態が論理

42 『和刻影印近世漢籍叢刊』、中文出版社、五五九―六〇頁。
43 『大正蔵』八、三二頁下。
44 『大正蔵』九、九頁中。
45 『大正蔵』四五、一五一頁下。

的にありえない以上、人がこれを対象化することはどう足掻いても不可能なのである。『大智度論』序には「さて、あらゆる存在は恒常的な生成作用（の原理）を根本として生成されるが、生成なるものは生成されない。変化は（そのようにして生成された）物の始まりから兆して始まるものであるが、始まりなるものが始まることはない。したがって、生成されないこと、始まりがないことは、物の性（不変の真理）である。（物の）生成・始まりはその性において不動なのである」〔夫万有本於生生而生、生者無生、変化兆於物始而始、始者無始、然則無生無始、物之性也、生始不動於性〕[46]とある。つまり、生成されないもの、認識されないものこそが恒常的なものであり、それがすなわち万物を生成するもの、つまり認識するものなのである。

仏教世界が探求していた無常という概念の中心には、恒常的変化というその原理が見定められていた。そこでは、単に人の死における儚さ、脆さ、悲哀という感慨を反復することが目的化されていたわけではない。それに関連して、室町期の連歌師・心敬が、その著書においてこう言っていることが注目される――「仏法にも敗壊の無常とて、此の身の破れ失せんことを二乗も悟り知れども、念々の無常とて、物ごとにふれて忘れざるは、菩薩大悟の位なり。念々の修行の歌人、おぼろげにもあるべからず」(『さゝめごと』)[47]。心敬は、ここで無常を二つに分けて説明している。一つは「敗壊の無常」、もう一つは「念々の無常」である。前者は形あるものが壊れゆくという変化を示し、後者は「念々」（一瞬一瞬）において世界が絶えることなく変化を繰り返しているという知覚不可能な次元での変化を示している。その上で、後者の変化を「物ごとにふれて忘れ」ないこと、そこにこそ歌の成就があるのだと説かれている。一口に変化と言っても、人が認識できるのはその一部分に過ぎない。形のないものが認識できないのはもちろんのこと、そもそも人は変化それ自体

[46] 『大正蔵』二五、五七頁上。
[47] 木藤才蔵・井本農一校注『連歌論集 俳論集』〈日本古典文学大系 66〉、岩波書店、一九八頁。

を認識できない。人が認識しうる変化――例えば、日々の天候の変化、人の老いや死など――は、形式化された変化、認識された仮象としての変化（の痕跡）であって、変化それ自体ではない。ゆえに「念々の無常」を忘れないと言っても、それがそもそも認識できるものではないことは押さえておく必要がある。

ちなみに瞬間瞬間の変化というのは、仏教言説では、私たちがイメージするよりもずっと時間的振幅を持たないものとして説明されている。一瞬は、「刹那」と表現されるが、現在の単位で計算すれば、約〇．〇一三秒ほどの間隔に相当すると言われる（唐・玄奘『大唐西域記』巻二）[48]。ただし、私たちに求められるのは、一瞬が時間的に極小の単位であると理解することではなく、むしろ私たちがイメージしているような素朴な時間観念の中にそれを回収してしまわないことであるだろう。

心敬は、『さゝめごと』の序段において「人は一夜の程にも八億のことを思ふとなれば、跡(あと)なし事(ごと)につれなしづくり侍るも、罪深(つみふか)きわざなるべし」と述べている。人が一夜に八億のことを思う、というのは、既に知られているように[49]、唐・道綽撰『安楽集』下（『大正蔵』四七、二十頁上）が『浄度菩薩経』を引いて述べた「人 世間に生れて凡そ一日一夜を経るに、八億四千万の念有り」〔人生世間、凡経一日一夜、有八億四千万念〕に由来する。ここで言う「八億四千万」というのは実数として示されたものではなく、無限の多数を意味する記号であると考えられるが、そもそも「八」という数字は、「無限」を意味する記号として古典世界の中で広く使われるものであった。禅に傾倒した冷泉為相(1263―1328)の『古今集註』[50]には、「八字は、数もしらぬほとに、おほき義の詞也。算数譬喩もをよはさるにつかふ也。

---

[48] 「時極短者、謂刹那也。百二十刹那為一呾刹那、六十呾刹那為一臘縛、三十臘縛為一牟呼栗多、五牟呼栗多為一時、六時合成一日一夜晝三夜三」。『大正蔵』五一、八七五頁下。

[49] 木藤才蔵・井本農一校注『連歌論集 俳論集』〈日本古典文学大系 66〉、岩波書店、一二一頁、頭注の指摘。

[50] 佐竹昭広編『古今集註 京都大学蔵 京都大学国語国文資料叢書』臨川書店、九四頁。

経云。数もしらぬ事をは百千万億恒河沙数といふか如く、彼恒河沙と此八字とは数もしらぬ事のおほきにつかふ詞也」とある。

以上のことから言えば、人間は「思ふ」や「念」という作用を知覚不可能な次元で無限に反復していると言えるのだが、そこに「一夜」とあることから言えば、それは人が何かを意識するといった精神活動に限られるものではない。人間の身体的生命活動の全てであり、換言すれば、人間が身体を媒介項として環境との相互作用を反復し続ける、その能動的かつ受動的な生命活動そのもののことである。その意味での諸存在の総体的な恒常的変化(念々)こそが「無常」と呼ばれてきたのである。

では、その一瞬という時間が、分節化-計量化される時間の単位ではなく、計量化不可能な無限として読み取られていることについて、私たちはこれをどのように捉えておけばよいだろうか。李通玄『新華厳経論』には「十世古今、始終不移於当念」という有名な一節があるが[51]、夢窓疎石は『谷響集』の中でその句を引きつつ「十世古今始終、当念ヲ離レサル故ニ、過去ノ中ニモ現在未来アリ。未来ノ中ニモ亦過去現在アリ」[52]と述べ、また天章澄彧の『梅城録』にも「棗栢大士(李通玄)華厳論序曰、……又曰、十世古今始終不離於当念」[53]とある。

「当念」というのは〝今まさに思っている〟という一瞬を指すが、そこには過去・現在・未来の全てが収蔵されている、と把握されている。関連して虎関師錬の『仏語心論』巻一に「一時」について次のような記述が見えることに注目したい——「一時というのは即ち当念(今まさに思うという働き=今という瞬間)である。当念と謂うのは即ち無念(今という瞬間=思うという働きが現れないこと)である。如来蔵心は三世の一念である(過去・現在・未来に遍く行き渡る〈思う〉こと、ゆえに固有の時間性を持たない〈今〉という瞬間)。凡そ聖凡に感応

[51] 『大正蔵』三六、七二一頁上。
[52] 坂東性純編『大乗仏典 中国・日本編』第二九巻、中央公論社、1991年、二〇八頁。
[53] 『群書類従』第二輯、一九一頁。

する機会があれば、実際地（真実の際）の中で当念（今という一瞬）を離れることはない」〔一時者是即当念也、謂当念者即無念也、如来蔵心三世一念、凡有感応聖凡機会、実際地中不離当念〕[54]。仏教言説においては、「菩提は過去・未来・現在にあらず」〔菩提非過去未来現在〕（『仏説荘厳菩提心経』）[55]というように、今・ここの世界に現れない超越的次元（菩提）には、過去・現在・未来という時間的な幅が存在していないと説かれる。そして、そのような超越的次元は決して「当念」を離れることがないのだとされるが、一方でそれは構造的に認識不可能なものであるとされる。例えば、〈思う〉ことは一つの（想念の）生成作用であるが、〈思う〉（という想念）を思えば、それは既に「思われた〈思う〉」となって、生成された−対象化された構成物となる。ゆえに〈思う〉は決して現前しない（生成されない）。それは〈思う〉ことだけでなく、見る・聞く・話すなどの身体的活動の全てに当てはまる。生成そのものは決して生成されない。それはただ「当念」の持続として展開される。そのような「念」の瞬間瞬間＝「念々」が絶えることなく持続的に自己展開するとき――すなわち、「生きる」とき――そこには過去・現在・未来という時間の支配を超越したものが不在のままその姿を現すことになるのである。

時間を超越するということは、時間の支配する世界とは別の、異世界へ行くということではなく、時間それ自体の中に入るということである。時間は、世界を一瞬も絶えることなく変化させ続けているが、当の時間そのものは全く変化することなくその作用を持続し続けている。時々、変化を停止させたりすることもなければ、ある日突然消えてなくなったりもしない。過去においても、現在においても、おそらく未来においても常にここにあり続ける。年中無休である。

その上で、私たちは、時間にはそもそも距離がない、ということを強く思い起こしておく必要がある。私たちは、時間を空間的に表

[54] 『日本大蔵経』十、一二／一八六頁下。
[55] 『大正蔵』十、九六一頁中。

象するという思考習慣を持っているため、時が経てば過去はどこか遠くへ去って行き、未来はどこか遠くからやって来るものであるかのように見なしているが、このような観念にはいかなる意味でも確実な根拠を見出すことはできない。道元は、「時は飛去（ひこ）するとのみ解会（ゲエ）すべからず」（『正法眼蔵』第二十・有時）[56]と言っている。では過去とはいったいどこにあるのか——今ここにあるのであり、またどこにもないのである。それは（決して現れることのない）今という距離のない一瞬の中に溶け合い、収蔵されるものなのだ。禅籍の中には、あらゆる時間が一瞬の中に収斂するといった言表が多く見られる。例えば、「一心法界に遠近のへだてなし、千万劫の転変又即今のうちをいでず」（耕雲明魏『両聖記』）[57]、「閲古今於一瞬、收天地於毫芒」（岐陽方秀『不二遺稿』巻下）[58]、「道可求乎、可求非道、道之在古今也、無今無古」（翺之恵鳳『竹居清事』）[59]などである。さらに横川景三も「我浮屠氏之教、十世古今、不隔毫釐」（『小補東遊続集』）[60]と言っているが、「古」と「今」の間には毫釐の隔たりもなく、「古」は「今」の中に浸潤しており、「今」もまた「古」の中に浸潤している。過去・現在・未来は距離のない一点に収蔵されて今ここにある。ただし、一点と言っても、空間的に存在することのない、点ではない点である。全てはそこへ収斂-輻輳してゆく。距離のない時間の中では過去から現在へ移動すると言っても、同じ位置から動くことはない。距離がないからだ。また、私たちにはどう考えても時は流れているようにしか見えないが、それは時が動いているのではなく、人（の意識）が動かされているからだ。例えば、人が移動するにつれて目に見える風景は移り変わってゆくように見えるが、風景そのものは全く動いていないようにである。そして距離のない、非現前的な時間それ自体は、「思う」ことや「見る」こと、「語る」ことを初めとする関

[56] 寺田透・水野弥穂子校注『道元』上〈日本思想大系 12〉、岩波書店、二五八頁。
[57] 『群書類従』第二輯、一五一頁。
[58] 『五山文学全集』三、八頁。
[59] 『五山文学全集』三、三八頁。
[60] 『五山文学新集』一、一四九頁。

係化作用−生成作用の全てである。道元は、「松も時なり、竹も時なり。……尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり」と述べ、万物が「時」として存在しているのだと言っているが、同時に「自己の時なる道理」に覚醒することを人に求めている(『正法眼蔵』有時)[61]。つまり、自己自身とは、その実、文(テクスト)に内蔵される自己生成性に他ならないのだが、それは言い換えれば、自他の分節を持たない未分化にして非現前的な生成作用それ自体であり、あらゆる時間と空間に遍在するものとして、世界を間断なく立ち上げ続ける能動的主体であるのだ。

４.倫理と四季との重なり合い

さて、前述のように、「静」が「性」であり、「天地の心」であり、無常という恒常的な生成作用であるとして、それが「冬」というイメージと結び付けられていることについて考察しておきたい。「静」が「無蹤跡」の「根本」に回帰することだと言っても、それは生成＝「思う」＝思考をやめることではない。むしろ逆に思考をやめないことである。とは言え、思考とは、既存のパターン化された想念を単に反復し、上書きすることではなく、万物を解体し、分節化以前の世界へと回帰しつつ新たに世界を生成することである。上書きとしての思考とは、受動的に思考させられたもの（動かされたもの）であって、主体的−能動的に「動く」ことではない。もし解体作用がなければ既成の意味秩序をただひたすら反復することになってしまい、因習的価値観を書き換える力を自ら削ぎ落としてしまうことにもなりかねないからだ。『雑譬喩経』に見られる「劫尽き、焼くる時、一切は皆空なり。衆生に福徳の因縁力あるが故に十方の風至る」〔劫尽焼時一切皆空、衆生福徳因縁力故十方風至〕[62]という言説を、前述のよ

[61] 寺田透・水野弥穂子校注『道元』上〈日本思想大系 12〉、二五七―八頁。なお文中に「松も時なり、竹も時なり」と述べられている点については、松も竹も古典世界の中では広く恒常性の象徴として通用されていたことを念頭に置いておく必要がある。
[62] 『大正蔵』四、五二九頁中。

うに、空劫＝冬とする言説と反射させてみるならば、万物は冬（一切皆空）を経ることによって初めて春（福徳の因縁力）の到来を可能にし、であるからこそ新たな形をもって再生しうるのだと解することができる。『中峰広録』巻十一之上「山房夜話」上には仏教の宗派を四季に分けて喩えた一節があるが、その中で「密宗春也、天台賢首慈恩等宗夏也、南山律宗秋也、少林単伝之宗冬也」[63]として、禅宗を冬と措定する眼差しも観察される。それは万物の解体という認識論的次元の無化作用を禅の特徴と見ているからだと推察される。

また『周易正義』乾卦の疏には、元・亨・利・貞という四徳をそれぞれ春・夏・秋・冬に比定して説明を加えている箇所があるが[64]、『百衲襖』はその説を解する中で、「冬」を終わりと同時に始まりの起点として、春に次いで重要なものとしている――「四徳（元亨利貞）ノ中テハ、元カ重ソ、次ニハ貞カ重ソ、ナセニナレハ、終始ノ義チヤホトニソ」（第一冊）、「貞ヲ冬ニ取ハ、固意ナリ、又ハ冬ニ始終ノ義アリ、冬ハ一年ノ終ニシテ、冬ノ次ハ春、春ハ又一年ノ始ナルカ故ナリ」（第一冊）。ここでも、冬に万物が破壊されるからこそ、春に万物が生成されるというヴィジョンが反復されていることが確かめられるのだが、一つ注意しておきたいのは、万物を分節化以前の状態へと戻し、そこから新たな世界を立ち上げると言っても、それは構造を無秩序に攪乱することを理想化しているわけではない、ということである。桃源は「利貞ートハ物ヲ利益シテ得レ正ハ、性ノ制レ情ヲニ由テナリ」（『百衲襖』第一冊）と述べ、中巌も「性情篇」の中で「貞とは冬の正である」（後述）と言っている。冬＝貞＝正という図式化から明らかなように、万物は瞬間瞬間に完全に解体されるからこそ、適正な関係性の配置の中で生成されてくるのである。たとえ何度も見慣れた花であったとしても、花という表象の一切を認識

63 『和刻影印近世漢籍叢刊』、中文出版社、四二三頁。

64 「「元」是物始、於時配春、春為発生、故下云「体仁」、仁則春也。「亨」是通暢万物、於時配夏、故下云「合礼」、礼則夏也。「利」為和義、於時配秋、秋既物成、各合其宜。「貞」為事幹、於時配冬、冬既收蔵、事皆幹了也」。李学勤主編『十三経注疏整理本 周易正義』上経・巻一、台湾古籍出版、一五頁。

の上からいったん削ぎ落とすことが可能であったとき、花は無化された後にも――虚無として現前してくることなく――再び同じ花として正しく立ち上がってくるのである。

以上を踏まえた上で、最後に、前述の中巌「性情篇」の続きをさらに見ておきたい。長文になるが重要な箇所であるのでそのまま引用する――「静なるものは性の本体であり、恒常的なものである。感じて動くというのは、その作用であり変化するものである。目や耳を管理しているものは、物を心の府の内側へと引っ張ってくる。そこでその性は感じて動かずにはいられなくなる。それによって善悪や取捨選択の欲が発生し、苦楽や順境逆境を区別する情が発生する。……天道について言えば、春は和、夏は明、秋は断、冬は正である。正中は天道の極である。人が常を守れば、天の極となる。天の極とは、静ということだけだ。静なる天の性とは、寒暖や雷雨（を発生させる）、つまり天の変化である。静なる人の性とは、喜怒哀楽（を発生させる）、つまり人の情である。情とは性の変化である。和にして節であれば、性に帰る。天道が冬至に帰るようなものである。したがって動きが極点に至れば、静となり、静であるがゆえに動くことができるのだ。（これぞ）天と人の性情の道である。孔子は「利貞者、性情」（『周易正義』乾卦・文言）[65]と曰ったが、（これは）情をその性に復帰させることができるということを言っている。利とは秋の断であり、貞とは冬の正である。正なるものは極であり、また中であり、また静である。天の道が貞正でなければ、万物の動きは安定しないし、人の道が貞正でなければ、万物の運行の業績も成就しない。……性の本は静であり、静の本体は虚であり、虚であるがゆえに霊があり、霊であるがゆえに目覚めがあり、目覚めるがゆえに知性があり、知性が物を感じる。感じれば動き、動けば欲する。欲は計り知れない。欲して得られたら喜びとなり、喜ぶときは心が安定し、心が安定すれば善となる。欲して得られなければ怒りとなり、怒って節度がなければ暴悪となる。一喜一怒は、善いことでもあり

[65] 李学勤主編『十三経注疏整理本 周易正義』上経・巻一、二四頁。

うるし悪いことでもありうる。情が混合すれば、韓愈が言うところの中となるが、ただ、これも性ではない。性とは善でも悪でも混合でもない。善・悪・混淆とは、いずれも情であり、性の末である。性の本はただ静だけである。……古えに性情を言うものは、その理においては一つであった。……理とは何か。……情を節制し性を回復することだ。およそ人の情欲とは無限である。物（人）によっては暴悪にさえ至る。だから聖人はその情欲を節制させ、その天性を回復させようとしたのだ。そこで礼を制定し、戒を設定した。そしてそれによって情欲が度を越さぬよう養育できるようにしたのである。だから、礼とは養うことであり、戒とは禁ずることである。味は口を養いつつ、その嗜好を禁止することができる。香りは鼻を養いつつ、その臭みを禁止することができる。声は耳を養いつつ、その淫らな声を禁止することができる。色（彩）は見る目を養いつつ、女性の艶かしい装い（に目を移すこと）を禁止することができる。寝台や寝具、衣服は身体を養いつつ、奢侈不倹を禁止することができる。仁義孝弟忠信（という徳目）は、心を養いつつ、その情の不節制を禁止することができるのだ」〔静者性之体也、常也、感而動、則其用也変也、耳目之官、引物而内諸心府、於是其性不能不感動也、是以、善悪取舎之欲生矣、苦楽逆順之情発矣、……以言乎天道、則春和夏明、秋断冬正、正中天道之極也、人守常則天之極、天之極、静而已、静天之性、寒燠雷雨、天之変也、静人之性、喜怒哀楽、人之情、情者性之変也、和而節之、則帰性、猶天道之復於冬至、是故動極則静、静故能動、天人性情之道也、孔子曰、利貞者性情、言俾情能復其性、利者秋之断、貞者冬之正、正者極也、中也、静也而已矣、天之道非貞正、則万物之動不靖、人之道非貞正、則万行之業不成、……性之本静、静之体虚、虚故有霊、霊故有覚、覚故有知、知感於物、感則動、動則欲、欲不可量也、欲而得之則喜、喜則心平、心平則善也、欲而不得則怒、怒而無度則暴悪、一喜一怒、可以善可以悪、情之混、韓子所言中焉者是也、但非性也、性也者、非善非悪非混也、善者悪者善悪混者、皆情也、性之末也、性之本静而已、……古之言性情者、於其理也一矣、……何理、……節情復性而已、凡人之情欲無窮、於物而暴悪、故聖人欲使節其情欲、而復其天性而已、

於是制礼設戒、以使人能養其欲而不過度者也、故礼者養也、戒禁也、味能養乎口、而禁其嗜者也、香能養乎鼻、而禁其臭者也、声能養乎耳、而禁淫哇者也、色能養乎目、而禁其冶容者也、牀榻臥具衣服能養乎身、而禁其奢而不倹者也、仁義孝弟忠信、能養乎心、而禁其情而不節者也〕。

中巌の説によれば、欲の暴走を抑制し、適度にコントロールするには、礼と戒を制定することが肝要なのだという。礼と戒は、味覚などの五感から、日常的に使用する生活道具、心のあり方にまで及ぶとされ、原理的な禁欲主義でもなければ、無節操な人欲の肯定でもないところに、中正的な生の成就が求められている。中巌の整理によると、性とは常（不変）であり、万物の本体である。性が物に触れると情が起こるのだが、情はその作用である。そして性に基づいて動くことは、能動的な運動となるが、性の不在の運動は、欲望に従って受動的に動かされるものとなる。ゆえに、性へと回帰することは何よりも重要なことであると考えられた。このような修練が可能になるのは、人間が文（テクスト）として構成されており、世界（自然）もまた文（テクスト）として構成されているからであるだろう。見るものの情（感情）と見られるものの情（風情）が完全に無媒介的に同期したとき、人間は四季の循環のように調和の取れた人格となる。

前述のように春・夏・秋・冬は、元・亨・利・貞という四徳とそれぞれ重ねられたが、それは同時に仁・礼・義・智という徳目にも配当されていた――「天道ヲ以テ言ヘハ、元亨利貞ハ春夏秋冬ナリ、人道テ言ヘハ、仁義礼智ナリ」（『百衲襖』第一冊）[66]。つまり、文（テクスト）的に構成された四季の運行が自らの胸中で適切な情を起こすとき、それはそのまま求められるべき人格を涵養するものとなる。この視点に立てば、人は文（テクスト）を通じて、また文（テクスト）としての自然を通じて、文（テクスト）としての人格を動かすことができる、ということになるだろう。文（テクスト）

[66] ちなみに、「本義ニハ元ハ於時為春、於人則為仁、亨ハ於時為夏、於人則為礼、利ハ於時為秋、於人則為義、貞ハ於時為冬、於人則為智トシタカ、正義ハチカウテ、冬ヲハ信トシタソ、大ニ相違シタコトナリ」（『百衲襖』第一冊）と述べられているように、『周易正義』と朱熹の『周易本義』で異なる配当が与えられている。

は自らの関係化原理——「性」——に基づいて自らの「情(かたち)」を動かしているが、その中に、完全なる停止、静寂、無音、すなわち「性」が不在のままに正しく編み込まれたとき、それに触れた人は、動かない文(テクスト)が現前したかのような感覚を覚えることになるはずだ。というのは、中巌が「性」＝「静」を「常」(恒常不変)と規定していたように、それはもはや動かすことができないように感じられるものであり、そうであるがゆえに、それは自然——自ずから然らしむもの——と感じられる文(テクスト)として、また完璧な文(テクスト)(創造物)として感情を揺り動かす働きを最大化することになるからだ。そして人はそのような自然の景物の恒常的変化を見続けることによって、その眼差し自身を構成する恒常不変的なものを、まさにその見るという行為の持続の只中において現前させることになる(ただし、対象化不可能なものとして)。その時、見るものと見られるものという分節は消失し、人は完全に自然な自己を生成する「文(テクスト)」となる。視界に入る自然は自己から切り離された対象ではなく、自己自身となるのだ。その際の自然が、詩文としての自然、倫理としての自然であって、単なる物質的自然でないのは言を俟たない。そしてそれ自体において〈動かないもの〉は、固有の時間を超越し、固有の空間を脱却することによって、そこを起点として新たな世界の創造、新たな視座(パースペクティブ)の創造を導出することになるのである。

このようなかたちで生成−解体の循環原理として構成された自然及び四季を、現実の生活空間の中に埋め込むことによって、「文(テクスト)」の世界の住人は、目の前に立ち上がってくる現象としての自然や四季を通じて、不可視の生成作用を見ることを可能にしていたのである。辺り一面を覆う雪景色が人の足跡を消すという情景を目にすれば、その中に冬(人為＝罪業の解体)を感じることができ、草が芽吹き、花が開くという情景を目にすれば、その中に春の訪れ(万物の生成)を感じることができる。それは換言すれば、生成−解体という恒常的な運動原理を見ることに他ならない。中世の禅僧にとって、そのような不可視のはずの原理を見ることができるというのは、取り

も直さずそのこと自体が、自己自身の「文（テクスト）」としての主体的自己生成性を証明することであり、言い換えれば、自己自身が「天」であり、「仏」であることを証明することに他ならなかったのである。

参考文献

小林千草（1992）「『日本書紀桃源抄』」大塚光信編『続抄物資料集成』第十巻、東京：清文堂出版

山藤夏郎（2015）『〈他者〉としての古典―中世禅林詩学論攷―』、大阪：和泉書院

山藤夏郎（2018）「動かない時間―室町禅林詩学における恒常不変的なものへの（／からの）眼差し―」前田雅之編『画期としての室町―政事・宗教・古典学―』、東京：勉誠出版

高橋文二（2004）「古今集の自然」増田繁夫他編『古今和歌集研究集成　第二巻　古今和歌集の本文と表現』、東京：風間書房

滝澤貞夫（1987）「「春」の特色と構造」『一冊の講座 古今和歌集』、東京：有精堂

中川徳之助（1999）『日本中世禅林文学論攷』、東京：清文堂出版

松井健児（2008）「風景和文の理想――『源氏物語』の春秋の幻景――」『歴史・文化との交差／語り手・書き手・作者』、東京：勉誠出版

柳田聖山（1973）「日本における禅文学と季節感」『仏教文学研究』12

山城喜憲（1992）「京都大学附属図書館蔵清家文庫『老子経抄』翻印並びに校異・解題」『斯道文庫論集』26

Shirane, Haruo（2012）*Japan and the Culture of the Four Seasons: Nature, Literature, and the Arts*, Columbia University Press