



Title	「心」の分節：中世日本文学研究の視点から
Author(s)	荒木, 浩
Citation	臨床哲学ニューズレター. 1998, 2, p. 20-27
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/81735
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

[Ⅱ 臨床哲学研究会の報告から]

「心」の分節 — 中世日本文学研究の視点から

荒木 浩

—

谷川恵一は、明治期の病をめぐる言説を鋭くえぐり出す諸論の一節に、こう書いたことがある。

狂気と正気の二項対立から、狂気でありかつ正気であるような言説空間が浸み出てきた。医師の前であまり狂人らしくふるまうとかえって佯狂を疑われるはめになるように、そこでは、わたしという一人称はどうあがいてみてもはやみずからの正気を立証できない。……わたしのことばが読まれるためにはわたしが狂気と無縁であるということが必須の前提だが、それを立証することがそもそもわたしにはできない。一人称の近代は、あるときふいに、その背後に影のようにつきしたがっている狂気存在に気づき、じぶんのことばがそこに呑み込まれやしないかと心配しはじめる。（『言葉のゆくえ 明治二〇年代の文学』）

近代、人称、語り、狂気……、このいささか象徴的な物言いは、その対象とする時代と状況とを全く異にする文章ではあるけれども（注1）、次の著名な中世文学の一節が、いかに近代人にとって時代を超えて共感しうる衝撃を内包していたかについて、ある意味でとても示唆的である。

それ三界は只心一つなり……仏の教へ給ふ趣きは、事に触れて執心なかれ、となり。今草庵を愛するも閑寂に着するもさはかり（諸本「さはり」）なるべし。いかが必要な楽しみをのべてあたら時を過ぎむ。静かなる暁、このことばを思ひ続けて自ら心に問ひていはく、「世をのがれて山林に交はるは、心をおさめて道を行はむとなり。しかるを汝姿は聖人にて心は濁りに染めり。すみかはすなはち浄名居士のあとをけがせりといへども、たもつところはわつかに周利

槃特が行にだにをよばず。もしこれ貧賤の報のみづからなやますか。はた又妄心のいたりて狂せるか」。そのとき心更に答ふる事なし。只かたはらに舌根をやとひて、不請阿弥陀仏両三遍申てやみぬ。（下略）（大福光寺本「方丈記」）

如上、長明は、自らの心を内省して語り、その心の内に二つの心を分節し、「狂」を問い、葛藤する（注2）。しかし、読みようによってはきわめて近代的な思惟の末、自らの心について、あるべき方向を模索して語れば語るほど、その語り自分が自分を追い込んでいく構造。おそらくは無言のうちに幾たびか反芻して語られたはずの心のディスクールは、反語的トートロジーとして、「そのとき心更に答ふる事なし」という荒涼たる心の風景を叙述する。

二

山田昭全によれば、『方丈記』という作品は、対句的、二元論的な構文をもって論を進め、はじめは、社会と個人の対比を叙し、次にその個人を「二分して」心と身との対比を描き、そして最後に、前掲の一節に見る如く、「心そのものを二分している」、という。山田は、そこに分節される心を、「真心」（しんじん）と「妄心」（もうじん）との「対置」と読む。

方丈記末文では醒めた長明が醒めざる長明に鋭く迫っている……醒めざる長明は妄念に沈倫する。「そのとき心更に答ふる事なし」と言っているのであるから、醒めずして問いつめられた長明を主宰するのは妄心ということになる。……すると、妄心に対して問を浴びせかける醒めた長明を主宰するものは真心ということになる。すなわち方丈記末文の自問自答において対置されているものは、真心と妄心であったと言いかえることができよう。（山田昭全「二人の長明 — 方丈記から発心集へ — 」『国文学踏査』通刊九号、1973/3）

その自問の前提には、たとえば「それ三界は心ひとつなり、と言うには言ったものの、その心が答えをしない」（堀田善衛『方丈記私記』）という解釈で示されるように、『方丈記』がやや崩れた訓読を少し前の文脈に掲げる「三界唯一心」の偈文があった。

この句は華嚴經十地品の第六現前地の經文、特に八十華嚴の〈三界所有、唯一心〉に由来するもので、〈心外無別法〉（心のほかに別のものはない）の句と対比をなして行われる。三界（欲界・色界・無色界）の現像はすべて一心からのみ現れ出た影像で、心によってのみ存在し、心を離れて別に外境（外界の対象）が存在するのではないという意味である。（『岩波仏教辞典』）

該句は、日本仏教思想史上重要なものなのだが、長明とほぼ同時代の名僧「明恵」の名をもって伝わる次の資料には、同じ偈文を引用し、

衆生の本心を能々見候へば、月輪に顕れたり……月の明らかに照る上に、万の影のうつる如く、衆生の本心清浄なる上に仏界衆生界六道をうつす。鏡の面てには、定まりて善悪の影なし。されば善も悪も我が物に非ず。外より来る也。善悪の影分明なれども、善物悪物とて取出すべき物なし。是を空と名付けて、うつる影を仮と名付け、鏡を中と名付けて、空仮中の三諦を宣給へり。衆生の本心は鏡の如し。一期の中の一切の事は皆うつる影なり。何の善悪かある。何の衆生かある。何の六道かあらん。仮にうつる影にばかされて、生死の夢を見る事のはかな（さ）よ。罪と思ひ功德と思ふも皆影也。誠になき物にて候ふなり。罪も功德もある物と思ふは衆生の迷い也。本心は月と鏡との如くなれば、影によりてけがる事なし。三界唯一心外無別法と説給へり……（「明恵上人法語」、納富常天『金沢文庫資料の研究』）

という。この論法に従えば、心は所詮鏡のようなもの、邪悪な妄心も雑念も、すべて「外より来る也」、「仮にうつる影」であって、そこに「生死の夢を見る事のはかな（さ）よ」と断ぜられる。こう割り切ることができていれば、あのとき、長明の自問は、また苦しみはどうなっていたのだろうか。「もしこれ貧賤の報のみづからなやますか。はた又妄心のいたりて狂せるか」、長明の問いかけは、現在の通説に従えば（注3）「宿業のむくいとしての貧賤がおまえ自身を悩ましているのか。あるいはまた、みだりな分別心が、なまはんかな知性がこうじて、気が狂ったのか」（築瀬『方丈記全注釈』）などと釈されるように、「みづから」の「宿業」、もしくはうちなる妄心の昂ぶりをまさしく内省し、自戒していることになる。どこから心に迷い込む、外部の存在としての妄心は、あるいは彼の思考にはとらえられな

かったのだろうか。

三

心をどう捉え、覚悟し、修行するか。またその心を見据えて、ものを書く行為、またものを書くみずからを位置づけていくか。それは一見普遍的に見えて、その実、時代や思潮のパラダイムに左右され、または発見される。真心と妄心とで言えば、中世のある時期、実に独特な心の止揚が認知されていた。

学道の人は、先づ真心妄心を知るべし。何を妄心と云ふ。縁によりて念々に起りて休まざるものなり。是を煩惱とも云ひ、此を情識とも云ふ。又客塵とも名付け、無明とも名付く。真心と云ふは、無始よりこのかた、寂不動にして明かなるものなり。是を仏性とも云ひ、此を真如とも云ふ、又は般若とも云ひ、如意宝珠とも云ふ。是の二心、譬へを以て明さば、妄心は影の如し。又客人の如し。真心は鏡の如し。又家主の如し。常の人此の如くなる影の客人を我心と思ひ、念々に起滅してしばらくもやむ時なし。もし、真心の明かなる所を得つれば、縁心は自ら忘れ、真心は日にそへて近づくなり。此の由を聞けども大機にあらざる人は承けがはず。

問ふ、「凡夫は妄心起りてひまなし。いかでか此の真心を知るべし」。答ふ、「古人云はく、水澄めば月宿り、鏡清ければ影あらはる。知るべし、妄心の起るとき、真心の明らかなることを」。問ふ、真心清きがゆへに縁心の影浮かぶならば、影なき真心いかでか是を知るべきや」。答ふ、「真心は物をも障へず。物にも障へられず。鏡の影を留めざるが如し。しかるに、はかなき小児は影を見て鏡をしらず。そのやうに愚かなる衆生は、明かなる心の上に浮ぶ境界の形を愛して、明かなる鏡の本心をば忘れたること、是れに似たり……（亮順筆「明心」（「大明録」）、納富常天『金沢文庫資料の研究』）

衆生の心も真心は体也、水の如し。情識は用也。波に似たり。（『沙石集』2-4）

仮染の宿借るものは妄心……妄心は又、貪・嗔・癡の別、浮雲雷光の如くして、有るに似て実なし。境を縁じて移り、物に随ひて転ず。我と云ふべき物なし。これを客塵にたとふ。（中略）妄心もとより虚なり。体性寂滅せるゆへに、こ

れ滅すべきにもあらず。靈光は又消つべきにあらず。滅せんと思ふ念、則ち妄分別也。此故に……「念起らば覺せよ、是を覺すれば則ち無也」ともいへり。

「前念は是れ凡、後念は是れ仏」ともいへり。又、「妄心しばしわ起る。真心弥々明鏡也」ともいへり。只本分に闇からず、妄念に目をかけざれば、自と本心明々たり。（『沙石集』4-1）

「妄心」なる煩惱や乱れた雑念が自分の心にわき上がる。そのわき上がりがはっきりと認知できればできる程、実は妄念にまみれた自分がそこにあるのではなく、むしろそれを映し出す自らの心の明鏡が澄んでいること、すなわち「真心」がしっかりと確立され、認識されていることなのだ、という極めて逆説的なこの論理。この論法が定着するためには、おそらく禅宗と宋学との融合した、『新編仏法大明録』（中国南宋時代末期、十三世紀初め成立）などの著作の受容（前掲「明心」は、該書に由来する仮名抄）が成された十三世紀後半（『沙石集』の時代）を待たなければならなかっただろう。もっともここにある妄心と真心との止揚は、方法論こそ違え、たとえば唯識思想には唯識なりの理論があって、類型的な普遍性は持たはらずだ。が、それにしても、心とは鏡のようなものだ、と認識し得たとして、悟りを得た高僧ならばともかくも、その無色な、あるいはつかみどころのない心に自在に移りゆく「妄心」を、結局それは「真心」の発現だ、などと、いつも心を「明鏡」のように保てるものだろうか。

四

その冒頭に「心にうつりゆくよしなしごとを、そこはかとなく書きつくれば」、と語り、自らの心に浮かぶ諸相を、「心にうつりゆく」もの、あたかも心という鏡にうつっては消えていく想念のように捉えたい『徒然草』の、次の章段は、その点から見て依然、意味深長である。

ぬしある家には、すずろなる人、心のままに入りくることなし。あるじなき所には道行き人、みだりに立ち入り、狐、梟やうの物も、人気にせかれねば、所得がほに入り住み、木霊などいふけしからぬかたちもあらはるる物也。

又鏡には色、かたちなきゆへに、よろづの影来たりてうつる。鏡に色、かたちあらましかば、うつらざらまし。

虚空、よく物をいる。

我等が心に、念々のほしきままに來たり浮かぶも、心といふものなきにやあらん。心にぬしあらましかば、胸の内にそこばくことは入來たらざらまし。

（『徒然草』235段）

十四世紀以降に生まれたこの作品の印象的な一節で（注4）、『徒然草』は、心に浮かぶ雑念を、「鏡」と「影」を含めたいろいろな譬えになぞらえて説明しようとしている。しかし彼は、そこからある悟りを語り出すのではなく、雑念・妄心・妄念に当たるものを、外から「胸の内に」「入來た」る、「狐」、「梟」、「木霊」、などという、「けしからぬ」異物、他者、あるいは外部性になぞらえて把握している。その結果、「心といふものなきにやあらん」という、悟りとは一見正反対の、実存の不安を表出するが如き結果となってしまった。

心の分節と、心にわき起こる様々な想念の外部性。『徒然草』の譬喩に「狐」や「木霊」が描かれていることに導かれて言えば、この興味深い構造の把握のためには、「憑依」や仏教における「魔」の認識の問題があると思われ、また外部の侵入という面では「夢」をめぐる考察が必要とも考える。そのあたりについては後考を期したいが、心に忍び寄る妄心を見つめて心を分節していった二人の中世人たる散文作家が、心の分節の方法論において背中合わせの対象性を示していることに注意を喚起しておきたい。

五

以上は、心の内省と分節をめぐる、日本中世のいくつかの文献の周辺を逍遙した、ややとりとめのない点描である。そもそも、中世という時代に於ける「心」のディスクールを改めて捉え直す試みの端緒として、拙いながらもささやかな問題提起たりえたならば、それがわずかながらのこの文章の存在理由である。

ところで、『方丈記』の末尾は、国文学的には、当時の文章作法に従って、謙遜の言辞「自謙句」「卑下詞」が述べられている、とする解釈が定説化しつつある（前掲「新大系」解説ほか）。『徒然草』冒頭章段も、一般にいわれるような執筆をめぐる物狂おしい思い、などを語っているのではなく、やはり一種の謙退表現であろうと考えられている（小松英雄『徒然草拔書』、「新大系」など）。『方丈記』のあのなまなましい告白が、謙遜の言辞に収斂されるその仕組みは理解できて

も、あの表現の迫力の前に若干の落ち着いた悪さを感じなくもないのだが、体裁としても語彙のレベルでも、もはや謙遜の言辞とひとまず見なすほか無い『徒然草』冒頭の「ものぐるほし」が、本稿で素描した心のありかという視点から眺めると、再びいかにも不安定な相貌を見せ始めることも、心覚えとしてためらいがちに記しておきたい。

心こそ我と云ふべきも、妄心は妄境を縁じて、念々に移りきへ、刹那に生滅し、暫しもとどまる事なし。（『沙石集』8-21）

つれづれなるままに日くらし硯にむかひて、心にうつりゆくよしなしごとを、そこはかとなく書きつくれば、あやしうこそものぐるほしけれ。（『徒然草』冒頭）

<注>

（注1）これは、森鷗外『舞姫』における、太田豊太郎の手記の中で、残してきた女の病について語る部分（「これよりは騒ぐことはなけれど精神の作用は殆ど全く廃してその痴なること赤児の如くなり医に見せしに過劇の心労にて急性に起こりし「ブリョートジン」といふ病なれば治癒の見込みなしといふ」）の、一見ささいな改訂（「ずっと「ブリョートジン」もしくは「ブリョオトジン」であった病名が突如「パラノイア」と改められた」こと）を取り上げて、当時の精神医学の病理観の変遷に即して読解した卓論の序論部分にあたる。氏の稠密な同時代資料の提示・読解、またストラテジックな論考の一部をこうした形で引用するのは本意ではない。詳細は直接氏の論に就かれない。

（注2）本来はこの一節をめぐる出典やことばの考証を、先行研究をふまえて行う必要があるが、いまは、築瀬一雄『方丈記解釈大成』、安良岡康作『方丈記全訳注』、また佐竹昭広『新日本古典文学大系 方丈記 徒然草』解説の参照を請うに留める。

（注3）ちなみに、「妄心のいたりて狂せるか」の部分、概ね、「いたりて」とは昂じて、の意に解釈される。また「狂（きょう）せるか」は、他動詞に理解する説が多いが、それは誤りで、自動詞と取るべきだというのが、諸説を斟酌した前掲『解釈大成』のまとめである。たとえば「至りて」をやって来て、ととり、「妄

心」がやって来たために狂ったのか、あるいは妄心がやってきて狂わせたのか、などという解釈は、私に興味深いが、管見では「迷ひ心がやつてきて狂はせるために悟れないのか」とする川瀬一馬説（『新註国文学叢書 方丈記』）が目につくぐらいである。

（注4）この章段の理解のためには、慎重な出典考察をふまえた解釈が必要なのだが、本稿での以下の問題提起は、『徒然草』の本文解釈的なレベルとは異なる次元の問題である。なお、序段およびここに掲出される三つの比喻と「心」との関係については、かつて考察したことがある（付記参照）。補記すべき部分はあるものの、今日における私見はそこに述べたつもりである。ところで、末木文美士「『徒然草』における仏教と脱仏教」（『文学』季刊八一四、1997/10）は同段についての最近の成果であるが、「家の譬喩」について再三「仏典に典拠をもたない」ことを強調された上で立論されており、見解を全く異にする。ただし、拙論に言及されておられないので、私見への具体的な批判性は不明である。

【付記】本稿は、「「心」の分節 — 中世日本文学における〈書くこと〉と〈癒し〉」と題して第9回臨床哲学研究会（大阪大学文学部共同研究会、1997年1月23日）で発表した内容を踏まえ、あらたに書き下ろしたものである。一々注記しなかったが、本稿の前提として、拙稿「徒然草の「心」」（『国語国文』63巻1号、1994）があり、また発表後関連する内容をまとめたものとして「和歌を詠む心 — 中世古今集注釈書の一隅を読む」（三谷邦明・小峯和明編『中世の知と学 — 〈注釈〉を読む』森話社、1997/12月）がある。併せ参照されたい。また、本文の引用に際しては、読みやすさを考え、仮名に漢字を当て、片仮名を平仮名に変えるなど、表記を改めたところがある。