

一休研究における「反動イデオログ」概念の意味

窪 田 高 明

Kōmei Kubota

一休宗純は、1392年（明德3）に生まれ、1481（文明13）に88歳で死んだ、臨済宗大徳寺派の僧侶である。彼は、大教団の経営を行ったわけでもなければ、政治的な活動に従事したわけでもない。彼は、ごくごく小さな寺にその生涯の大半を過ごして、この世を去ったのである。このような人物を評価するために、「反動イデオログ」などという概念が持ちだされることは、普通、考えられない。しかし、実際に一休研究においては、この「反動イデオログ」という概念が、かなり重要な役割をはたしてきたといってよい。一休宗純に「反動イデオログ」という評価をあたえたのは、1963年（昭和38）の雑誌『文学』10月号に発表された桜井好朗氏の論文「乱世の狂気」である。この論文は、桜井氏が自ら編集した『一休・蓮如』（日本名僧論集・第10巻 吉川弘文館 1983）に再録されている。（本稿は、この再録によった。）この論集には、桜井氏の論文を批判した市川白弦氏の論文も収められている。論集の「解説」のなかで桜井氏は市川氏の批判を正当な根拠をもつものとして評価しているが、自分の論文にもそれなりの存在意義を認められておられるようである。桜井氏の論文は、氏が先の「解説」のなかで「第二次大戦後の一休研究の原点ともいべき」ものと評価している。芳賀幸四郎氏の論文「狂雲子一休とその時代」（この論文も先の論集に収められている）の成果を受けて書かれていることは、その内容からしても明らかである。一休を「反動イデオログ」という概念でとらえる立場は、芳賀氏の論文に示された一休理解を、別の視点から考察することによって成立し、市川氏によって批判されつつも、結局のところ受け継がれたのである。市川氏の「反動イデオログ」批判は、「妥当性と不毛性を問うた」ものと自ら語っているが、一方、著書『一休——乱世に生きた禅者』（NHK ブックス 1970）では、「要するに一休は、まさにいわゆる『反動イデオログ』であった」と、この概念を承認しているからである。市川氏の批判の意図は、この概念を撤廃させることではなく、その意味を限定することだと考えられる。「反動イデオログ」という、いささか場違いな感のある概念は、それに賛成するか否かは別にしても、外的な理由で偶然、一休研究に持ち込まれたものとして切り捨てるわけにはいかない可能性を持っている。本稿は、一休の思想を考察するための一つの準備的作業として、「反動イデオログ」概念の構造と意味を考えるものである。

まず順序として、桜井論文の論旨を整理することで、「反動イデオログ」の概念を理解していくことにしよう。桜井氏は、まず、「先述の狷介なりゴリズムの権化とでもいべき面と、

まごうかたなきデカダントとしての面とが、一休に混在すること」ことを指摘する。そして、「こういう矛盾する二つの顔をあわせもった狂雲子の正体をつかまえるのは、容易でない」が、そこに取り組むべき問題のあることを指摘する。桜井氏の論は、一休を次のように規定する。「辛辣な社会批判の矢を放つこの反骨精神の塊は、既存の社会的秩序と権威とが音をたてて崩れていく転換期を『乱世』と見、自己の存在をささえる基盤が喪失したことを実感し、現実との違和感を日々強めていくことで、おのれの内なる崩壊感覚をとぎすましていった。」

「現実絶望した一休は、未来に何の光明も認めず、それに賭けようとはしなかった。」「大いなる発展を、一休もまた発展とはうけとらなかつた。」それゆえ、一休は、「貧窮よりの解放を求め、自己の社会的地位を向上させようとする民衆のたくましい意欲」を蔑視する。そのような「一休に参禅する町衆は少なかった。」（これは、市川氏が指摘しているように明らかに事実と反すると思われる。）これに対し、「一休が賛美してやまぬのは、現実の而非、幻の古代帝国なのである。」「彼の精神構造は、現実の政治の次元での行動の可能性を奪われた結果、観念の世界におのれの『行為』の唯一の領域を発見した古代反動として、特徴づけられる。」一休は、過去のみを認め、現在を否定する。そこで、「乱世に反逆しつつ、この呪わしい時代を個性的に生きとおそうとする一休にとっては、その精神の沸騰にもかかわらず、既存の思惟様式にかわる新しい自己表現の『形式』を積極的に形成する途は、たたれている。」

それゆえ、「一休の自己表現は、既存の『善』に対する否定形、つまり『悪』としてしか定着されがたいことになる。」「氣力を失った同時代の貴族知識人」のなかで、強靱な自我意識にささえられた一休は、孤独であり、孤高であった。」一休の官能的な詩作品は、このような孤独から生まれた。なぜなら、「わずかに官能の喜びのみが、人間と人間との結びつきのたしかさを証してくれる」からである。このような一休の思想は、「既存の規範に対する否定関係の背後に、それへの依存関係がすべりこんで」おり、そのために「意外に底の浅さを見せ」、「蓮如や日親のごとく時代の発展に即応していけない一種の不毛性を孕んでいる」。

これが、桜井氏論文の中心をなす部分の要約である。さらに、その骨格をなす部分のみを抽出してみよう。まず、立論の出発点となっているのは、一休が「自己の存在をささえる基盤を喪失した」という規定である。ここから、現実への否定と過去への賛美が導きだされる。ここでいう現在とは、宗教と世俗の両方を含んでいる。また、過去とは天皇ないし皇室を指している。そこから、さらに一休の孤立が導きだされ、それによって官能への傾斜が説明される。では、一休が喪失したとされる「基盤」とは、いかなるものであるのか。桜井氏は、論文中でこの点をはっきりと説明していない。したがって、それは氏の論旨の流れで追及していくしかない。桜井氏は、下剋上の動きを説明するにあたって、「大いなる発展」という表現を使っている。それに対して没落していくものとして、幕府や守護大名が挙げられている。しかし、幕府や武士は一休の反発の対象であるとされているから、桜井氏の念頭にある一休の自己を支える基盤とは考えにくい。おそらく、氏の念頭にあったのは、天皇や皇室を中心

とする貴族社会であったと推測される。桜井氏は、現実には貴族社会は政治的影響力をほとんど喪失していた、と判断しているようである。したがって、貴族社会に身を置くものは、自らの根拠を歴史・文化的な伝統と価値に見いだすことになる。そして、「『行為』の唯一の領域」は「観念の世界」ということになる。では、なぜ一休は天皇を中心とする貴族社会にその基盤を見いだしたのか。一休については、彼が後小松天皇の子であるとする皇胤説が存在する。桜井氏は皇胤説への判断を留保しているが、それでも一休が貴族社会の出身者であることは、暗黙のうちに認めていると思われる。(このことを否定する研究者はいないと思われる。)とするなら、一休が自己の出身階級である貴族に親近感を懐くのは、当然であろう。自己の出身階級に親近感を懐くのは、一般的な人間の感情の在り方であろう。とすれば、桜井氏は、一休が貴族社会に所属した人間であるから、貴族の立場を取っていたと主張していることになる。このような説明で一休を割り切ってしまうと、一休は貴族社会の一例としてのみ扱われることになってしまう。一休の仏教、文学、そして行動のすべてが、一休の貴族としての社会的基盤の没落から説明される。だが、それならば、この精神は貴族社会の成員全体に認められるものということになる。桜井氏は、「強い自負をもつ一休」といった表現で、一休の特殊性を指摘するが、これもまた個性の生み出す程度の差異を説明するものでしかない。このような図式のうゑに桜井氏は、一休のさまざまな特質を配置するが、その前提とそこから導きだされる解答のあいだには論理的に積極的な関連は存在していないのである。どぎつい表現をするなら、一休の思想と作品は、没落しつつある階級に属しているにもかかわらず、なんらかの理由で強い活力をもった人間が生み出した、憤懣の産物ということになってしまう。一休の思想、文学、行動をそれ自体として評価する視点は、ここではあらかじめ奪われているのである。桜井氏自身、「いわゆる階級本質論のごときによって政治や精神の展開の歴史的過程を単純に割切るだけでは、我々の歴史把握がひどく貧困になってしまうことを、我々は忘れてはならない。一休の本質が反動であるからといって、それで答のすべてがあたえられたわけではないのだ」と、言明している。それにもかかわらず、桜井論文の結論は、一休は貴族社会の一員だから反動なのであり、それによって一休すべてが理解できるといふことになっている。では、このような矛盾を含みつつも、桜井氏がこの論文を著した意図はどのようなものだったのか。桜井氏は、先に挙げた論集の解説において、自分の論文の意図を、「『理性』と『進歩』を尺度として人間の観念や表現の歴史を論述するだけでは見過ごされてしまうものの重要性をあきらかにしたいと念じ」て、著述したものと回顧している。とするなら、この論文の意図と記述は随分屈折した関係にあるといわざるをえない。論文の記述だけを表面的に読んでいくと、桜井氏は、基本的に一休を「理性」と「進歩」に反するものとして否定しているように受けとめられるのである。(ただし、実際には氏が一休に反感を懐いていないことは、その文章の間から感じ取ることができるのだが)。桜井氏は、一休の否定すべき側面を数多く指摘しているが、その前提には肯定すべき在り方が想定されていた

と推測される。桜井氏が求めているのは、一休が眼前に広がる中世後期の現実を「乱世」と見なすのではなく、「既存の社会的秩序と権威とが音をたてて崩れていく転換期」と受け取ることである。別の言葉を借りれば、「大いなる発展」を「大いなる発展」と理解することであった。そうすれば、「強靱な自我意識にささえられた一休」は、自己を悪とみなす必要はなく、したがって「痛々しいほどに孤寂な自我」をもつこともなければ、「人間への不信」に陥ることもなかったのである。そうなれば、一休の官能詩には求められない、「近代的人間観」や「近世的町人精神につながる人間肯定の精神」も兆してくるかもしれないのである。さらにまた、「蓮如や日親のごとく時代の発展に即応して」いくことも可能になったかもしれないのである。桜井氏は、歴史を「理性」や「進歩」だけで割り切ると見落とされるものがあるといいつつ、ここではまさに「理性」と「進歩」の観点から一休を評価しているのである。これは、きわめて奇妙な論旨の展開といわざるをえない。「理性」や「進歩」で割り切る立場に賛成できなかったにもかかわらず、桜井氏は、たとえば狂気という語を否定的な意味合いのみでなく使用する立場の十分な確保に成功しえず、したがって一休を評価する視点を見失いがちになるのである。

桜井氏の論文に、いわば触発された形で書かれたものが、市川白弦氏の論文「一休宗純の『反動』と『退廃』」である。市川氏は、桜井論文の要旨を整理して、次の二点に注目する。「彼（一休をさす——窪田註）の精神構造は、現実の政治の次元での行動の可能性を奪われた結果」（評価A）。「その、結果、彼は“今日”すなわち現実に存在する秩序とか権威とか価値体系とを、“昨日なるもの”と対立するものと見なし、ことごとく拒絶する」（評価B）。まず、評存Aに対し、市川氏は、一休が実際に政治的次元の行動を考えたことはない、という事実を指摘する。ついで、評価Bについて、「現実に存在する秩序とか権威とな価値体系とか」は“昨日なるもの”と必ずしも対立する関係にあったとはいえない、と主張する。また、一休をデカダントとする桜井氏の見解に対しても、一休の能文化への影響や、その著書『骸骨』の内容を反証とし、一休のいわばポジティブな側面にも目を向けることを求める。では、市川氏は「古代反動イデオログ」という概念を完全に放棄してしまったのかというと、じつはそうではない。市川論文は、次のような言葉で結ばれている。「そして幕府の苛政のもとにあった下民の窮乏と心情的に相通ずる窮乏王室の倫理的優越性に、限定された意味での反・下剋上的な禅風（拙著『一休——乱世に生きた禅僧』162頁）の『王孫』一休が、景仰の思いをよせる『反動イデオログ』（桜井論文）であったことにも、それなりの理由があったとみるべきではなかろうか。」（引用文中の傍点は市川。以下、同じ。）ここでいう「限定された意味」を理解するために、指摘された部分を参照してみよう。すると、そこでは、まず下剋上を実力をもつ新しい身分層が、実力を失った古い身分層にとって代わることとし、ついで、「つまり下剋上の世相を社会が名・利・権をめぐって上下に転倒する世相として限定するならば、

その限りにおいて、一休は反・下剋上のだといえるであろう」と説明されるのである。だが、「名・利・権をめぐって上下に転倒する」ことを否定するといっても、一休が否定しているのは、「名・利・権」に執着することなのであろうか、「上下に転倒する」ことなのであろうか。この二つは重なる面をもってはいるが、一休の否定の対象は、主として「名・利・権」にあると考えるべきであろう。また、ここでいう「上下」の「上」が指しているものについても、それが武士のなかのことであれば、一休には関係のないことになるし、貴族社会は現実的な政治力でないのだから、それが今更、社会における下剋上を嘆くまでもないということになる。市川氏が「反動イデオログ」概念の「妥当性」を認めるのは、おそらく次のような部分であろう。「『乱中大嘗会』の偈には、幕府ですら依然、天皇の権威にたよらざるをえない現実にたいする一休の悦びが、秘められているようにおもわれる。」しかし、このような天皇への賛美は、一休を特徴付けるものではない。さらにまた、尊皇だからといって、それだけで反動と断定できるわけではない。市川氏は、明治維新においても尊皇が唱えられたことを例にとり、そのみで明治維新を反動ということはできないのだから、「反動イデオログ」と断定することは、あまり意味はないと説く。つまり、これが「反動イデオログ」概念の「不毛性」といえよう。

市川氏は、一休の「イデオロギー」の検討は、將軍や僧侶管理者との緊張関係、職業観、一揆観、土民・女性・遊女観などの諸点を考慮してなされるべきであるという。しかし、市川氏はこの論文では花園天皇の日記を素材とする予備的な考察しかなしえないとし、次のような考察にいたる。「ここ（花園天皇と大燈宗峰妙超の問答を指す——窪田註）にみられる王法と仏法の親密な呼応関係が、その後の臨濟宗の歴史には、仏法が『主上臣下、法にそむき義に違し、いかりをなし、うらみをむすぶ』（これは親鸞の言葉——窪田註）といった不幸な緊張関係に、入り込むことはなかったのである。」市川氏は、むしろ不幸を望んでいるかのように思われる。そのため一休を含む多くの禅匠において、「民族的・国家的地平における『絶対』と超民族的・超国家的永遠の次元における『絶対』との断絶の問題が、対自化されることがなかった」というのである。だが、市川氏は、別の箇所ではややニュアンスの異なる言い方をしている。「一休における般若の空間——空観はいわゆる拒絶ではない——と、かれの社会・政治の場における「拒絶」（否定的批判）とは、その区別が原理的に明確ではないが、かれにおいても仔細に見るならば、同次元のことからはなっていない。（前掲拙著参照）。」といった、市川氏にとって、一休は政治的・社会的次元と宗教的次元との差を感じとっていたとされるのか、いなかったとされるのか。この点にかんして理解の手掛かりとなるのは、市川氏の『一休』の最後の部分である。そこにおいて市川氏は、「一切虚妄の絶対的否定・絶対批判は、既成の権力体制の法則をどこまでも貫徹させようという勢力と、これを変革しようとする勢力の双方を、ひとしく虚妄とみなすこと」になり、結局、「支配する側の断然巨大なかつ組織的な欺瞞と害悪を免罪する社会的機能をはたすことになる」というのである。そ

して、市川氏は、「一休は人間にたいする絶対的批判にとどまったのではなかった」とし、「根源的・形而上的」な否定・批判とともに、この世界にたいする「相対的・経験的」否定・批判をおこなったとするのである。だが、ここで「断然巨大なかつ組織的な欺瞞と罪悪」を所有する「支配する側」と呼ばれているものは、当時の社会において具体的になにを指しているのだろうか。そのような組織的な支配者が、そこに存在していたのか。もちろん、いかなる状況においても社会的に優位に立つものと、その優位のために苦しめられる者が存在する。また、さまざまな立場の社会集団が、自己の社会における優位を獲得するためつねに努力と闘争を続けている。だが、それを15世紀の日本の社会において分析することは、決して容易でない。この時代において貴族階級が経済的に占めていた位置は、時代の有力な支配者とよぶには、あまりにも脆弱であった。また、いかなる立場に与すれば、支配される側の解放に寄与することになるというのか。そもそも、完全に超歴史的な正義の味方は存在しえない。当時の現実のなかで可能ないかなる立場を取ろうとも、現在の視点から完全に承認できる立場はありえない。市川氏は、「認識の歴史的被拘束性」を一休にみるという。市川氏は、その語によって、一休の精神がその歴史的條件に拘束されているために欠陥を持たざるをえなかったことを意味しているようである。しかし、認識の歴史的被拘束性とは、人間の思考が歴史的に与えられた条件のなかでしか実現されないということの意味しているのであって、後世の人間の価値観によって過去の精神の不充分性を指摘する概念ではない。現在の人間も、やはり歴史的被拘束性のなかにあることから免れえないし、そのことは、悲しむべきことでも、喜ぶべきことでもないのである。

一休の時代、仏教と王法のあいだに対立する関係を見いだすことは、容易なことではなかった。市川氏は親鸞の言葉を、仏法と王法の緊張関係の典型として引いている。しかし、親鸞においても、その怒りは自分たちに対する弾圧という直接の事態に向けられているのであって、王権と宗教の対立そのものとして意識されているのではない。しかも、一休の時代において、実際に宗教に介入してする政治の力ということになれば、問題となるのは將軍とその周辺の武士たちであった。したがって、このような視点でいうなら、天皇に親近感を懐くことは、直接に政治権力と手を結ぶことにはならない。皇室を賛美することが、なぜ政治の次元において「反動」といえるかは、そのことの意味が当時の社会の現実 に即して理解されていることを必要とする。そもそも、日本の歴史のなかで、政治権力が全面的に仏教を弾圧したことはなかった。また、仏教の側が、政治権力に向かって、教団や寺院という存在にともなう世俗的な力としてでなく、宗教のもつ論理によって対立したことも、ごくわずかの例外を数えるにとどまる。仏教が、その固有の性格から、世俗の権力と対立すべきものなら、日本の仏教は過去においても現在においても、基本的に仏教として失格であったということになる。では、王法と自覚的に対立することが、仏教から内在的に生じてくるものではないと仮定すればどうなるのか。そのような立場は、仏教者であることから生じてくるものではな

く、その人間のもっている仏教以外の思想や観点に根源を求めざるをえないことになる。そして、そのことが仏教者であることとは別に、その人物の行動や思想の評価を決定するものであるなら、そのような立場こそが、仏教と切り離されて、まず優先的に検討されるべきである。

市川氏は、一休を論じながら社会的認識と宗教的認識の弁別を求める。それは、宗教的真理としての「空」の認識が、現存する社会的諸問題を無視してしまうことを防ごうとするからである。市川氏は、混同を内部に保存した臨済宗の宗風について次のように記す。「この宗風が、現代の皇道禅——数世紀まえ既に禅と絶縁した王室への、禅宗の一方的な隷従——にまで相承されたのである。」市川氏にとって、二つの認識の混同が否定されるのは、近い現代における禅宗の天皇制への屈服という結末が想起されるからであろう。しかし、皇道禅における天皇の意味、また天皇に癒着しようとした近代禅宗の発想は、「その宗風」、ことに大燈や一休の「宗風」といった禅の在り方にかかわるものだろうか。この問題は、「宗風」とは、そもそも内的な関係のないものではないか。というのも、それは「宗風」どころか、宗派の違いをこえて、近代の仏教のほとんどが、その教理的内容の差異にもかかわらず、共通して選びとった態度だったからである。先に市川氏が挙げた、親鸞を開祖とする浄土真宗が近世において幕府や皇室ときわめて密着した関係を取ったことを考えてみてもよい。ここでは、直接関連のない問題が、直接的な因果関係にあるかのように位置付けられている。その時代に存在しなかった問題によって、その人物の思想や行動を直接評価することはできない。市川氏自身がこのような点に気付いていないはずもあるまい。だが、その問題にたいする氏の強い関心が、氏の一休理解に一種の偏りを与えていることも否めないように思われる。このような一休にとって外的な関心の存在は、すでに見たように、桜井氏の研究の背後にも推測される。氏自身が、「階級本質論」で問題を割り切ってはいけなし、「一休の本質が反動であるからといって、それで答のすべてがえられたわけではないのだ」といつつも、結局、その警告を自ら無視する形になっているのも、市川氏が桜井氏の論理の弱点を分析しているにもかかわらず、「反動イデオログ」として一休を提示することを止められないのも、一休にとっては外的なものとおもわれる両氏自身の問題意識が直接論旨に入りこむことを防ぎえないからである。このような問題意識が研究の背後に存在することは批判されるべきではないが、その関与の仕方には一定の手続きが必要であろう。その手続きがいかにあるべきかは、きわめて興味深い問題であるがここでは論じることができない。さしあたり、ここで注目したいのは、このような問題意識に支えられた両氏の研究が、ほかならぬ一休を対象として行われているという点である。

桜井、市川両氏の研究が、対象には直接結びつかない問題意識に引きずられていることは、両氏の側のみ原因があり、対象である一休にとってはまったく偶発的な現象なのであろうか。このような関心を引き起こす原因が、一休の側にもあるのではないか。桜井氏と市川氏

の問題意識は、けっして相互に無縁なものではなく、共有している部分が多い。したがって、問題意識が一休理解を偏らせていく形態においても類似したものをもっている。では、一休のどのような要素が、両氏の問題意識を引き寄せるのだろうか。まず、一休のなかから最初に引きだされるのは、固定化された宗教、価値観への反逆者という特徴である。一休は、禅宗の僧侶であるが、教団化した仏教や、世俗的な思惑がらみで運営される寺院に激しい反発を表明する。それゆえ一休においては、仏教の持つ超俗的な性格が完全に発揮される。一休の背後にある時代が、「乱世」であることも注目される。「乱世」であるから、支配の制度としての強固さは表面化していない。浄土教が否定すべきものとして意識したような現世、すなわち天皇を中心とし、律令的上下関係によって支えられた世俗は消滅していた。そこで、一休の否定する力は、権力と対立するがゆえに選ばれているのではない。そうではなくて、否定の論理において世俗的な価値観の外に、自己の存在の根拠を確保していることが重要なのではないか。一休に徹底した否定者を見いだすのは、このような乱世における自律者を求める視線であろう。しかし、このような期待は、一休の天皇観によって大きく裏切られる。このような視線にとっては、天皇こそが自己の存在の自律を否定する外部の権力であり、天皇に対する否定こそが是非とも要求されているからである。一休にたいして「反動イデオログ」というかなりどぎつい評価が前面に押し出されてくる背景には、この裏切られた期待の揺り戻しが働いているのではないか。一休は、その時代にたいする否定の言辭によって後世を誘惑しているといえよう。その場合、是非、見ておかなければならないのは、一休の否定が根拠とする立場である。例えば、過去の賛美はそのままでは、現在を否定しえない。それが現在を否定しうるのは、過去の賛美に人が現在における根拠を与えるからである。その根拠が現在への否定にあるといえば、これは循環論法に陥ってしまう。だが、一休の場合、彼が根拠としているものは明白である。彼は、自己をあくまでも禅者として提出している。それは、たしかに同時代の禅宗のあり方のなかで多数を占める在り方ではない。しかし、その在り方は禅者の在り方として理解を絶するものではない。一休が、多くの信徒を持ちえたこと、いかなる形であれ大徳寺に出世したことは、一休の行動が同時代の人間にとっても、彼が禅者であることを否定するようなものではなかったことを示している。一休は、禅宗のすべてを肯定するわけではない。一休は、世俗的繁栄に目を向け、宗教的内実を失った五山の寺院に強い不満を持っていた。また、よく知られているように、師華叟の弟子で法兄にあたる養叟を徹底的に罵倒した。その原因としてさまざまなことが推測されるが、基本的には養叟の説く禅が、一休の考える禅と相容れないものだったからである。一休は自己の禅を、臨済宗の一系列上に位置付ける。それは、臨済、松源、虚堂、大燈、徹翁と連なる法系である。この法系自体は、大徳寺の禅の流れを物語るだけである。その法の流れから、養叟のような在り方が出てくることもまったく考えられないことはない。養叟は、正統な華叟の嗣法者である。だが、一休がこの法の流れに見るものは、そのような在り方とはまったく異質の在り

方である。それは、禪をあくまでも修業とそのうえにある悟りとしてとらえ、禪を宗派的な固定化から守ろうとする在り方である。形式化した伝衣や印可状などを、嫌悪する宗風の強調である。その背後には、一休自身の確たる修業体験が存在していたにちがいない。見逃されがちなことだが、一休の師はいずれも大寺院から離れてその生涯を修業者としてまっとうした人物である。一休は、自覚してそのような師を選択し、自らも、修業をその禅者としての生き方の基底としたのである。一休は、修業によって証悟し、そのうえで後進の接化に及ぶ。その展開は、まさに禅宗の正統以外のなにもものでもない。一休の風狂は、そのような宗教的な体験が、外部の制度とあらかじめ定められた回路を経ることなく表出されるからである。もちろん、なんらかの回路を経なければ、表現は成立しないし、また禪はすぐれてこの種の表現に自覚的な思想である。風狂は、このような思想の表現として、必然的に成立してくる。それを、裏打ちしているものは、普通、見性とよばれる悟りの体験である。見性の体験の強調は、自己の宗教的主体性を全面に押し出してくる。そこでは、見性に外的な宗教的行為はすべてその体験からのみ正当化されなければならない。見性を重視することが、必ずしも寺院にかかわる諸制度や僧としての戒律を否定することに結びつくわけではない。場合によっては、それはきわめて厳格な戒律や清規を内面から基礎付けることもありうる。しかし、一方では見性体験がもたらす、宗教的な真理の体現者としての自覚が、それ以外の規制を、本来の宗教的関心の外にあるものとして嫌悪することは珍しくない。そして、いずれの場合においても、宗教的真理の体験をもつものは、それを潜称する人間につよく反発する。そして、その反発は、宗教的正統の立場からなされるのである。一休は、まず自己のその宗教を全面的に肯定し、そのうえで、それに反するものを否定するのである。一休が人々の関心を引き起こすのは、彼が過去に縛られた思想家だからではなく、自己の根拠を自ら積極的に引き受けることができたからである。

このような一休の立場と、皇室への賛美はどのように関係するのか。一休が、森女との結びつきを歌う詩において、自分を「王孫」と表現したことがある。これを、一休の皇胤説と重ね合わせ、自分が皇胤であることを公然と認めたとするなら、一休は自分の生まれの高貴さを誇る人物ということになる。しかし、一休は、寺院において生まれの善しあしをあげつらうことに激しい嫌悪を表現した作品を残しており、そのことからだけ考えても、この語をそのように解釈することには問題がある。むしろ、すでに指摘されているように、これはあくまでも詩的表現、文学的な虚構の水準でとらえることが必要である。言葉を一対一で直接現実に置き換えるのではなく、その作品全体の意味をまず成立させる必要がある。結論のみをいっておけば、流離せる「王孫」とは、ここではなかに春への思いを秘めた存在であり、一休の得意のモチーフである失寵せる者の一形態である。禅宗寺院では、毎月一日と十五日に祝聖しよくしんといって、天皇の長寿を祈る儀式がある。これは中国の禅宗で始められた儀式である。一休にも「祝聖」という題の偈がある。また、一休の皇室への思慕の念を示すものとしてよ

くあげられる作品に「乱中大嘗会」という題名の偈がある。だが、前者は、柳田聖山氏のよ
うに、これを皮肉な表現とする解釈がある。また、一休の意識にそのような皮肉はなかった
としても、彼が祝聖しているものは、現実の日本の天皇ではなく、禅の伝統のうえで祝聖さ
れるべき皇帝であり、その落差が皮肉を生みだすことになってるかもしれない。このような
皇帝への祝聖が、禅の世俗権力への従属として意識されていた、と決めつけることはできな
い。「乱中大嘗会」にしても、なかに、「百王の蹤」という語句があるが、これは天皇は百代
をもって終わすとする百王思想を連想させないのか。はたして、これをストレートな大嘗会
への賛美として受けとめるべきなのであろうか。また、もしそうであったとしても、そこで
賛美されているものは、少なくとも政治的な存在でもないし、日本的な伝統のままの天皇で
はない。それは、あくまで禅宗という枠を通してとらえられている。そのことを踏まえて語
らない限り、一休という存在は定立されない。

付記 本稿は、一休の思想を考える予備的作業の一つである。一休自身の問題の考察は、
以後の論考としたい。また、一休の作品はあえて引用しなかった。