

花と月の象徴表現——西行における自然の表象

渡辺 学

はじめに

私の研究の関心領域は主として二つある。その一つは、C. G. ユングの分析心理学の方法論的検討であり、それについては拙著『ユングにおける心と体験世界』（春秋社、1991年）においてすでにまとめて発表した¹。また、『宗教研究』（292号）に掲載された「ユング心理学の受容と展開」においてその一端を披露した²。

その研究過程において芽生えた関心の一つは、現代においてユングをいかに位置づけるか、また、現代における宗教の個人化の問題においてユングをどう位置づけるか、ということである。他方で、もう一つの関心は、歴史上の具体的な宗教的人間において、私のユング研究の成果——体験世界の解釈学ともいえるべきもの——をいかに生かすことができるか、また、より具体的にいえば、体験と象徴と言語、あるいは教義というものを有機的に媒介できるか、ということである。

この後者の研究に関しては、西行に題材をとり、1985年以来、ユング研究と平行して行ってきた。この後者の研究に関しては、「月と密教的瞑想——西行における自然と宗教」（1986年）³、"Religious Symbolism in Saigyô's Verses"（1987年）⁴、「西行における月の宗教的意味」（1980年）⁵といった論文において発表してきた。これらの研究の要点は、西行の和歌において、とりわけ月のイメージが重層性を担っていて、「心」や「西」のイメージとともに用いられて、「菩提心」の象徴としての「心月輪」、あるいは、観法としての「月輪観」、また、西方浄土や

莊嚴浄土の觀念の複合において、真言密教と浄土教の表象の融合がみられるということであった。

本論の主眼は、西行における自然と宗教の問題を考える際に、どうしても無視することのできない「花狂い」の問題について考察することにある。というのは、西行における自然と宗教という問題について考察した先人の研究——家永三郎『日本思想史に於ける宗教的自然観の展開』（1944年）⁶、ラフルーア「西行と仏教的自然観」（1974年）⁷、山田昭全『西行の和歌と仏教』（1987年）⁸、高木きよ子『西行の宗教的世界』（1989年）⁹——を検討するとき、西行の自然への傾斜を考える上で、彼の桜の花に対する思いやイメージを決して無視することはできないことが明らかになるからである。

ここであらためて述べると、西行の和歌は、平安末期の出家遁世者の信仰内容や宗教的な表象に光を当てる上で、きわめて興味深い資料を提供している。西行は、一般に花と月の歌人といわれており、桜の花と月を詠った和歌を数多く残している。たとえば、以下の二つの和歌は両者に対する深い思い入れを典型的に明らかにしている¹⁰。

82 春 ひきかへてはなみる春はよるはなく
月見るあきはひるなからなむ

83 春 花ちらで月はくもらぬよなりせば
物をおもはぬわが身ならまし

西行は前者の歌で、春と秋が夜と昼とを交換して、桜の花を見る春には夜がなく月を見

る秋には昼がなければよいのに、という素朴な実現不可能な願望を詠んでいる。後者の歌では、花が散らず月が曇らない世の中であれば、思い悩むこともないわが身であつたろう、と無情な自然の変化を嘆いている。いずれにしても、花も月も西行を魅了して止まなかったといえよう。

以前、「西行における月の宗教的意味」¹¹について論じたが、今回は、西行にとって桜の花がいかなる意味を持っていたかということ、月のイメージとの対比において論じてみたい。その際、西行において自然と宗教がいかなる関係をもち、それぞれがいかなる位置づけをもっていたか、について考察したいと思う。

1 花——脱魂にいたるアニマ的な情念の対象¹²

それではまず、西行は桜の花に対してどのような関係をもっていただろうか。

まず第一に、指摘できることは、西行が審美的な対象である桜の花に対して執着といえるほどの強い愛着を抱いていたことである。桜の季節になると、心は浮き足立ってしまって落ち着きをなくしてしまう。心が身に添わなくなるという表現がされているように、いわば脱魂ともいえるような状態が描かれている¹³。これは心が外向的になって外的対象に向かっている状態を示している。

77 春 よし野山こずゑの花を見し日より
心は身にもそはずなりにき

78 春 あくがるるころはさてもやまざく
らちりなむのちにやみにかへるべき

前者の歌は、吉野の山の桜の梢に咲く花を見た日から心が浮かれ出たてしまつて落ち着か

なくなつてしまつたという率直な感想を述べている。後者の歌は、同じく山桜の花に魅了されてしまつて心があこがれ出たてしまつてゐるが、花が散つてしまえばまたわが身に返ってくるにちがいないという、心があこがれ出た心境を詠んでいる。これはある種神秘的な脱自的な体験であるが、仏教的な意味での無心ではなく、むしろ吾を忘れて遊びに興じてゐる童心に近いと思われる¹⁴。

第二に、このような状況は出家遁世者の西行にとっては当然のように嘆かわしい事態として感じられる。

87 春 はなにそむころのいかでのこり
けむすてはててきと思ふ我身に

つまり、現世への執着を断とうとして出家したはずなのに、それ自体としては宗教的な価値をもたないはずの桜の花に対して執心することをどうして止めることができないのか、ということが疑問に思われるからである。そこで、以下のように仏門を修めるためには桜の花に夢中になるのを抑える必要があるという感想がいだかれることにもなる。

心経

2033 聞 はなのいろに心をそめぬこの
はるやまことのりのみはむすぶべき

般若心経に題をとつたこの歌において西行は、桜の花に心を染めることのないこの春こそは仏法の真理が実を結ぶにちがいない、というのである。桜の花に心を奪われることは悟りの障害としてとらえられている。

ただし、それに対して花への執心に対する弁解めいた歌も散見される。

尋花欲菩提

2063 聞 花のいろのゆきのみやまに
かよへばやふかきよしののおくへ
いらる

「花を訪ねて菩提を欲す」という詞書をもつこの歌の場合には、桜の花に染まった吉野の山が仏陀の悟りや仏教を象徴する「雪のみ山」に似通っているからであろうか、自ずと山奥へと入っていきたくなる、ということが詠まれている¹⁵。花へのあこがれと仏道の希求とが一つになっている点に西行らしい無邪気さがみられる。

第三に、他方で、桜の花が無常の象徴となっていることが指摘できる。なぜなら、周知のように、桜の花は一年のうちで見頃の期間はわずかであり、すぐに散ってしまうからである。

花のちりけるをみてよみける

2068 聞 いのちをしむ人やこのよになから
まし花にかはりてちるみとおもはば

2069 聞 山ざくらさけばこそちるものは
おもへはななきよにてなどなかりけむ

前者は、自分のことを桜の花に代わって散る身であると思うならば、命を惜しむ人はこの世にはいないだろう、という率直な趣旨である。それほどまでに桜の花が散ってほしくないわが身の心境を誇張して述べている。他方で、桜の花の散ることを止めることのできない無力感が同時に表わされている。なぜなら、人の命を張ったとしても桜が散るのを止めることはできない相談だからである。後者は、山桜は咲くからこそ散るものではあるが、なぜ花のない世の中でなかっただろうと、散っては物思いに沈むことだ、という複雑な心境を詠んでいる。

第四に、桜が無常であるならば、桜への執

着は当然ながら苦しみを産む。つまり、桜に執着する気持ちが強ければ強いほど、桜が散ってしまうことを惜しむ心も当然強くなるのである。したがって、それだけ苦しみも深くなる。

79 春 花みればそのいはれとはなけれども
心のうちぞくるしかりける

桜の花が咲いているのを見ると、とりたてて何という理由もないのに心のうちが苦しくなることだ、というこの歌は言外に、西行が桜の花が咲くのを待ちこがれ、散るのを嘆いているのを示唆している。

第五に、しかし、桜の花はまた、西行の心を慰めるものであった。

2132 聞 はるごとのはなに心をなぐさめて
むそぢあまりのとしをへにける

毎年春に咲く桜の花を心の慰めとして60歳以上に年をとってしまったことだ、というこの歌は、西行の人生が桜の花を一年の盛りとして毎年めでていたことを、如実に物語っている。

このような西行の花に対する態度に関して、家永三郎は西行が「自然の信徒」であるとさえ述べている¹⁶。また、高木きよ子は西行にとって桜が「絶対帰依の対象たる価値をもってとらえられている」と指摘している¹⁷。西行の桜に対する帰依に宗教心を認めるか否かは議論の余地があるが、桜の花は確かに、西行にとってそれ自体として目的となっていたように思われる。つまり、散ることが無常の観念の象徴となっていることは別にすれば、それは象徴化を超えていて、桜の花はあくまで桜の花そのものとしてイメージされているのが特徴的である。その点、月が心月輪のイメージと重なって仏教的表象の世界と必然的に結びついていたのとは、きわめて対照的で

ある。

そしてさらに、西行にとって、桜の花は春の「祝祭の空間」を現出していたように思われる。山にかかる霞や雲や雪のように見たてられる桜の花は、それ自体として別世界を形作っている。

75 春 おしなべてはなのさかりになり
けりやまのはごとにかかるしらくも

76 春 まがふいろに花さきぬればよしの山
はるははれせぬみねのしら雲

前者は、どこもかしこも花の盛りになったことよ、どの山の稜線を見ても桜の花が白雲のようにかかっていることだ、という華やかなありさまを詠んでいる。後者は、それにつづいて、白雲と見まがうような色になって桜の花が咲いたので、それが雲のように見えて、吉野の山は春は一日とて晴れることがない、その峰の白雲よ、と詠んでいる。先に挙げた「尋花欲菩提」の歌もまた、心を魅了して止まない満開の桜の山の景色をみごとに描いている。

このように、西行は桜に対して片思いのような恋愛感情にも似た深い情念を抱いていた。西行は桜を慕い恋こがれ、桜が散るのを見ながら悩ましくもの思いに耽る。桜は西行の情念の焦点となっている。このような表象はユングの分析心理学のカテゴリーを使えば、アニマの元型のイメージとしてとらえることができる¹⁸。ただし、アニマは明らかに人格性をもった女性像としてイメージされるが、西行の桜の場合にはこのような人格性は必ずしも認められない。

II 月——内省と鎮魂にいたる自己の象徴¹⁹

それでは次に、西行は月に対していかなる

関係をもっていたらうか。

まず第一に、西行にとって月は桜と同じく審美的な対象であった。そして、感銘を与える自然の風景として四季を通じて描写されるのであった。

かすみに月のくもれるをみて

61 春 くもなくておぼろなりともみゆる
かな霞かかれる春のよの月

この歌では、ふだんならば雲があってはじめておぼろに見えるものなのだが、春の霞がかかった晩には月がおぼろに見えることだ、という春の夜の情景を詠んでいる。

第二に、月は桜と同じく西行の心を浮かれさせるものであった。

389 秋 月をみて心うかれしいにしへの
あきにもさらにめぐりあひぬる

405 秋 かげさえてまことに月のあかき
夜は心も空にうかれてぞすむ

前者は、世を捨てて出家遁世する前には秋の夜の月を見て心が浮かれたものだが、今夜は久しぶりに心が浮かれて、昔のままの秋にめぐりあった心境がすることだ、ということを詠んでいる。また、後者は、月の光が冴えわたって本当に月の明るい夜は、月だけでなく私の心も空に浮かれ出てしまっただけでなく、月にひかれてしまい、月のように私の心も澄むことだ、という心境を詠んでいる。

第三に、月はさまざまな情感を醸し出すとともに内省的に西行の心を照らし出すものであった。このような場面では、月と心という言葉がいっしょに使われる場合が多くみられる。つまり、月は夜の景色だけでなく心の内面をも照らし出すのである。

566 冬 はなにおくつゆにやどりしかげ
よりもかれのの月はあはれなりけり

687 恋 ものおもふ心のたけぞしられぬる
よなよな月をながめあかして

541 冬 このはちれば月に心ぞあらはるる
みやまがくれにすまむとおもふに

最初の歌は、月が寒草を照らすという詞書をとまなっているが、秋草の花についた露にかげを宿した秋月の光よりも、枯れ野を煌々と照らす冬の月の方がいっそう趣があることよ、という趣旨である。次の歌は、恋のものの思いをする心の深さがよくわかったことだ、夜な夜なもの思いをしながら月を眺め明かしてみ、という恋の心境を詠んでいる。また、最後の歌は、深山に庵して世間から隠れて住もうと思っているのに、木の葉が散ると隠れるところがなくなってしまって、月の光に照らされてこの身だけでなく心までがあらわになってしまうことだ、という趣旨である。

第四に、月は宗教的な意味をもった表象であった。このことは、とりわけ「心の月」という言葉に特徴的に表わされている。つまり、それは自性清浄心を表わす心月輪の象徴であり、釈教歌において多用されている²⁰。この場合にも深い内省性が貫かれていることが指摘できる。

安楽行品 深入禅定 見十方仏

2015 聞 ふかきやまに心の月しすみぬれば
かがみによものざとりをぞみる

観心

948 雑 やみはれて心のそらにすむ月は

前者は法華經の安楽行品の「深く禅定に入って十方に仏を見る」という詞書をもっている。これは、深山にわけ入って瞑想していると心の月つまり心月輪が澄んでいって、澄んだ心の鏡にすべての悟りを映して見ることだ、という趣旨である。後者は「心を観ずる」という詞書をもち、無明の闇が晴れて心の空に真如の月が澄んで住んでいるので、西方浄土に往生するのも近いことであろうことを詠んでいる。ここでは、真言密教の心月輪の觀念と浄土教の西方浄土の觀念とが融合を見せている²¹。

このようにして、月は、天体としては外的対象でありながら同時に内的な世界を照らし出すものであり、西行は月を通じて内向を深めて自らの心のありようを振り返ったのであった。月は西行の自己沈潜をもたらすものであった。そして、月は心の本来的なあり方つまり自性清浄心を象徴するものであった。こうした表象は、ユングのカテゴリーを使えば、自己の元型であるといえよう²²。なぜなら、自己とはいまだあらわになっていない自らの本性を象徴する元型だからである。

まとめ

一方で、桜は西行の心を奪い魅了するものであったが、他方で、月はそうした側面をもっていながら、同時に西行を深い内省性に誘うものであった。対比的に述べれば、昼の桜、夜の月、春の桜、秋の月、祝祭の桜、鎮魂の月、陽の桜、陰の月、外向性の桜、内向性の月、ということがいえるのではないかと思われる。また、刹那的な喜びの桜、1年を通して回帰する月という対比も可能であろう。両者をユング派の用語で表現するならば、花はアニマを象徴し、月は自己を象徴するといえ

るかもしれない。

西行は花と月とに心を慰めながら生涯を送った。両者はこのようにいろいろな意味で対照的なイメージであった。しかしながら、西行は最終的に、自らの死と仏陀の死を重ね合わせることによって桜の花と月の統合を図ろうとしたのではないかと思われる。そのことは以下の歌に象徴的に表現されている。

88 春 ねがはくは花のしたにて春しなむ
そのきさらぎのもちづきのころ

注

＊ 本論は、日本宗教学会第51回大会の発表原稿「西行における花と月」に手を加えたものである。

1 拙著『ユングにおける心と体験世界』春秋社、1991年。本書に対して平成四年度日本宗教学会が授与された。

2 拙論「ユング心理学の受容と展開」『宗教研究』292号、1991年、pp. 25-45.

3 拙論「月と密教的瞑想——西行における自然と宗教」『プシケー』5号、思索社、1986年、pp. 44-52.

4 Manabu Watanabe, "Religious Symbolism in Saigyô's Verses," *History of Religions* 26, no. 4(1987): 382-400.

5 拙論「西行における月の宗教的意味」『宗教研究』287号、1991年、pp. 217-18.

6 家永三郎『日本思想史に於ける宗教的自然観の展開』創元社、1944年。

7 William R. LaFleur, "Saigyô and Buddhist Value of Nature," Part I, *History of Religions* 13, no. 2(1973): 93-128; Part II, 14, no. 3(1974): 227-248.

8 山田昭全『西行の和歌と仏教』明治書院、1987年。

9 高木きよ子『西行の宗教的世界』大明堂、

「もし願いがかなうことならば、桜の花の下で春に死にたいものだ、仏陀が入滅されたという（旧暦の）2月の満月のころに」と詠まれたこの和歌には特別な予言的な意味合いが含まれていた。なぜならば、西行は文治6年（1190年）2月16日に亡くなったと伝えられているからである。

このように、西行は自らの死によって桜という審美的対象と月という宗教的な対象との統合を試みたといえるのではなからうか。

1989年。

10 西行の和歌は、『山家集』の場合には春・夏・秋・冬・恋・雑の別を和歌番号の後に記し、同じく『聞書集』『聞書残集』の場合にはそれぞれ聞・残と記した。和歌番号は、伊藤嘉夫・久曾神昇編『西行全集』第1巻（ひたく書房、1981年）に準拠した。

11 注5参照。

12 アニマとはユング派の分析心理学の用語で男性の内なる女性像を意味する。アニマにはイヴ、トロイのヘレン、聖母マリア、ソフィアに象徴される4つの段階が認められている。ユングは以下のように述べている。「最初の段階——ハワ、イヴ、大地——は純粋に生物学的である。女性は母と同一視され、単に受胎するものを表わす。第二段階はまだ性的なエロスに支配されているが、女性がすでに個人として何らかの価値を獲得している美的でロマンティックなレベルにある。第三段階はエロスを宗教的献身にまで高めるため、男性を精神的なものにする。ハワが霊的な母性に置き換えられる。最後に、第四段階は、ほとんど超えがたい第三段階をさらに超えるものであり、叡智 Sapiencia によって象徴される」。(C. G. Jung, "Die Psychologie der Übertragung," *Gesammelte Werke*, Bd. 16. (Olten: Walter, 1976), 185-86.) 西行の

「桜花」体験をこの分類にあてはめるならば、おそらく第二段階に当たるであろう。

13 周知のように、西行にはこうした脱魂や忘我の体験がよく見られる。

14 それに対して、家永は西行が自然の信徒であると主張している。前掲書参照。

15 西行は山、とりわけ雪山に仏陀の教えや仏教を象徴させている。

16 前掲書、p. 16.

17 前掲書、p. 392.

18 注12参照。また、エンマ・ユング『内なる異性——アニムスとアニマ』笠原嘉・吉本千鶴子訳、海鳴社、1976年、参照。

19 ここでいう自己とは、ユングの分析心理学における一つの元型を意味する。それは、意識の中心でしかない自我から区別されて、心全体の中心をなす元型である。自己はある

人物の本来的なあり方を示唆するものである。拙著、pp. 343ff. 参照。また、C. G. ユング『アイオーン』野田倬訳、人文書院、1990年、pp. 40ff. 参照。

20 拙論「月と密教的瞑想」、pp. 51ff. 参照。また、山田『西行の和歌と仏教』参照。

21 前掲拙論、pp. 55f. 参照。

22 注19参照。自己の元型はアニマの元型と比して比較的に、非人格的なイメージで表わされることが多い。たとえばマンダラがその好例である。C. G. ユング/R. ヴィルヘルム『黄金の華の秘密』湯浅泰雄・定方昭夫訳、人文書院、1980年、pp. 54ff. 参照。

(わたなべ・まなぶ 本研究所研究員
本学文学部助教授)