

平林 一成

## 三つの傀儡をめぐる素描（一）

『月菴和尚法語』を中心に

### 一、三つの傀儡

次の偈文は、人間の有様を操り人形に喩えたものである。

生死去来、棚頭傀儡、一線断時、落々磊々

人間はこの世に生まれては死んでいくが（「生死去来」）、それはまるで、棚車の上の操り人形のようにである（「棚頭傀儡」）。操る糸が断れると（「一線断時」）、ガラガラと崩れ落ちる（「落々磊々」）。

この偈文は、臨済禅の泰斗・月菴宗光（一三三六―一三八九）の『月菴和尚法語』や、世阿弥（一三六三―一四四三？）の能楽論の極致ともされる『花鏡』、そして押井守（一九五一―）のアニメーション作品『イノセンス』（二〇〇四）において等しく掲出されてきた。ただし同一の文言であっても「傀儡」（操り

人形）と糸の意味するところは三者三様である。

例えば『月菴和尚法語』中の「示三宗三禪閣」と題された記事の末尾に、「重ねて一偈を示す」と先の偈文が述べられているが、ここで前提となるのは仏教的な輪廻の死生観である。すなわち「生死去来」（生まれては死んでいく）とは、一回性の生ではなく、輪廻転生を繰り返す凡夫の有様を指し、これを「棚頭傀儡」（棚車の上の操り人形）に喩えるのが『月菴和尚法語』である。そして「傀儡」を操っているのは、月菴によれば煩惱の一つである「疑心」であり、わずかでもこれが起れば是非・善悪の区別が紛然と入り乱れ、六道輪廻（「棚頭傀儡」が現前するという。つまり『月菴和尚法語』の「示三宗三禪閣」においては、この「疑心」の糸を如何に切断して「一線断時、落々磊々」（操る糸が断れると、ガラガラと崩れ落ちる）を成就し、同時に輪廻からの解脱を果たすが眼目となる。

また世阿弥『花鏡』の第十四条「万能箱」「一心一事」は同じ

偈文を文中に挙げているが、「是は、生死に輪廻する人間の有様をたとへ也」と付記するため、『月菴和尚法語』の「示三宗三禪閣」の内容を知悉した上での引用と思われる。しかし他方、演劇人・世阿弥にとっての「棚頭傀儡」は、あくまで舞台上の身体、及び、その身体を通じて表現される態(技芸)であり、操る糸は役者が創意工夫する「心」である。すなわち「万能箱」「心」事の要諦は、あらゆる態を——ひいては態と態の間に生じる「せぬ隙」(何もしない空白)さえも——役者の「心」の糸によって縮ぎつづけることに存する。「一線断時、落々磊々」とあるが、『月菴和尚法語』とは異なり、能における「一線」(「心」の糸)は決して断れてはならないのである。

そして押井守が監督を務めたアニメーション作品『イノセンス』は、テクノロジが飛躍的な発達を遂げた近未来を描くが、作中において「生死去来、棚頭傀儡……」の偈文は市街地の壁やコンピューターのホログラム画面、閉鎖されたシャッターなどに文字情報として幾度も表示される。もともとアニメーションは舞台芸術とは異なり、静止画(絵)の連続に過ぎないものを観客が補完して縮ぎつづけることで作品が成立するが、監督である押井はこの「縮ぐ」ことと「断る」ことの両面を駆使しながら、「生死去来、棚頭傀儡……」の偈文に象徴される世界——同時に人工物としてのアニメーションの作品世界——を周到に構築していったのである(拙稿「能とアニメーション」参照)。

以上、禅・能・アニメーションにおける三つの例を並べ置いたが、「生死去来、棚頭傀儡、一線断時、落々磊々」の意味するところは次々に変貌を遂げ、決して一様ではない。

しかし各々の根底にあるものをあらためて凝視するならば、宗教者と芸能者の立場を越えて継承・発展された境地や、中世の舞台芸術と現代のアニメーションが図らずも共有した接点を確かに見出させるのではないか——このような観点に立脚しつつ、本稿「三つの傀儡をめぐる素描(二)」では、まずは基底となる一つ目の「傀儡」(『月菴和尚法語』)をめぐる荒いスケッチを描き出してみたい。

## 二、『月菴和尚法語』の傀儡①

最初に臨濟禅の泰斗である月菴宗光(二三二六—一三八九)の生涯を簡略に振り返りつつ、一つ目の傀儡——『月菴和尚法語』の「示三宗三禪閣」——について触れていきたい。

月菴宗光は、南浦紹明なんぽうしょうめいに発し、峰翁祖ほうおうそい一、大虫全岑だいちゅうぜんじんへと連なる臨濟宗大応派の法系に属する。若年の頃は実力者である峰翁祖一の下で修業を重ねたが、師の物故により諸方を歴参し、伊予の宗昌寺に参つて大虫全岑の法を嗣いだ。

ただし月菴は自身が属する臨濟にとどまらず、曹洞の教義にも強い関心を寄せた人物である。

例えば延文三年（一二三八）には、出雲の孤峰覚明に参じて、中国曹洞の開祖・洞山良价が提唱した「五位要訣」（洞山五位）を授けられている。

また能登の総持寺（曹洞の本山）の峨山韶碩の許に参禅した逸話も伝わるが（『日域洞上諸祖伝』<sup>3</sup>）、これに関しては、馳せ参じようとはしたものの結局は実現に至らなかったとの見解もある（天野文雄「世阿弥と月菴宗光」<sup>4</sup>）。いずれにせよ、「臨濟ながら月菴は、峨山の法脉にとつては、親近感の強い師家であつたのだらう」と推察されている（香西精「万法帰一」<sup>5</sup>）。

この月菴の名が世に広く知られるようになったのは、貞治六年（一二六七）、但馬の国・黒川へ赴き、十数年を経て大明寺を開創してからである。その教化活動は旺盛で、月菴の下には守護大名の山名時照を始め、在俗者や女性も参集し、特定の教団の論理から解放された所謂自由衆団が形成されていた（古田紹欽「中世に於ける一自由衆団の禅」<sup>6</sup>）。

このように一大法門を成した月菴であつたが、康応元年（二三八九）三月二十三日、大明寺にて六十四歳で歿する。あとには『月菴和尚行実』（山名時照の尽力により刊行）や『月菴禅師語録』、そして本稿で取り上げる『月菴和尚法語』が遺されている。

次に、この『月菴和尚法語』（『月菴仮名法語』）から、第三章「示三宗三禪閣」を挙げておく。

なおテキストは『国文東方仏教叢書』所収の『月菴法語』によるが、便宜上、私意に1から5の段落に分けて掲出した。以降はこの番号に沿って内容に言及していきたい。

1 大道方所なし。目前を離れず。心法形なし。物に即して即是也。一念不生なれば、脱體顯露す。

2 疑心纒に起れば、是非紛然たり。是非紛然なれば六道現前す。疑心休歇すれば生死永く離る。

3 夫疑心起事は信力弱による。信力强時は只一念也。一切一念なれば、諸の事に於て隔る思ひなし。隔る思ひなければ、目前の萬境一切の善惡、更に如何と有事を覺ず、只一片地のみなり。又何ぞ疑か起んや。

4 雖レ然信力猶弱して、疑心や、起らば、是をやめんとする事なかれ。只疑心の起る處に付て、立歸看よ、そも此疑心は何ぞと。如レ此行住坐臥一切作用の時、忘事なく怠事なく、急々に眼を付て、能々極て看よ、必忽然として一笑の時節あるべし。

5 重ねて一偈を示す。

生死去來 棚頭傀儡 一線斷時 落々磊々

（『月菴和尚法語』第三章「示三宗三禪閣」）

まず冒頭1では、目前に遍滿する真理と一体となった「一念

不生」の境界（妄念が皆無の有様）が提示される。ここには禅でいうところの父母未生以前の本来の自己が顕れている（「脱體顯露す」）。

しかし2のように、煩惱の一つである「疑心」が纔かに起こると、是非の判断が紛然と入り乱れ、六道（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天）の輪廻が現前化する。すなわち要因である「疑心」が止みさえすれば、1の本来の自己が真理の相を顕現させ、生死輪廻からも永遠に離れることができよう——これが『月菴和尚法語』「示三禪閣」の基本的な構図である。

それではどうすれば「疑心」が止むのか。

次の3で月菴は、「疑心」が起こるのは弱さゆえという。信ずる力が強ければただ「一念」があるばかりで（「信力強時は只一念也」）、自己を真理から隔てる妄念も湧かず、善悪の区別に捕らわれることもない（「目前の萬境一切の善悪、更に如何と有事を覺ず、只一片地のみなり」）。

ただし、冒頭1で示された「一念不生」やこの3の「一念」を全ての者が堅持できるならば、「疑心」の問題は即座に解決され、法語はここで終わつてもよい筈である。つまり右「示三禪閣」の核心は、「雖<sup>レ</sup>然 信力猶<sup>レ</sup>弱して」と続く4以降に存している。

この4において月菴は、それでもなお「一念」を保てない者に対し、更に踏み込んだ助言を与える——信仰の力がどうして

も弱く、ややとすれば「疑心」が起こってしまう場合は、かえってこれを止めようとしてはいけない。ただ「疑心」が起こる状態（「疑心の起る處」）について、「そも此疑心は何ぞ」と立ち帰って看よ。行住坐臥、いかなる時も、忘れず、怠らず、直ちに眼を付けてよくよく極めて看よ。その果てに必ずや、忽然と笑みがこぼれる時節が来るだろうと（「必<sup>（かならず）</sup> 忽然として一笑の時節あるべし」）。

「疑心」を徹底的に凝視しつづけることによって、かえってその「疑心」が止む大転機が訪れる——いふなればこれが「示三禪閣」の眼目である。

この4を直接受け、最後の5に例の偈文が登場する。

重ねて一偈を示す。

生死去來 棚頭傀儡 一線斷時 落々磊々

先の4との連続性に照らすならば、この5の偈文は「疑心」を片時も忘れずに凝視した果てに「一笑の時節」が突如到来することを、四句に凝縮して再説したものである（重ねて一偈を示す）。

右に関する国文学者・安良岡康作（一九二七—二〇〇二）の解釈を挙げておく。

……生死去来して、是非紛然たる人間は、棚頭の傀儡（人形）が、一線が断れてしまえば、たちまち崩壊してしまうごとく、疑心を断つてしまえば、生死を永く離れて、真の悟りを得ることができるといふ意味に解すべきものである。

（安良岡康作「月庵宗光と世阿弥」<sup>8</sup>）

安良岡によれば、「疑心」の糸に操られた「棚頭傀儡」が「是非紛然たる人間」である。この「疑心」の糸が断れて「傀儡」が「落々磊々」と崩れ落ちたとき、生死輪廻から解脱して「真の悟り」を得る。つまり「急々に眼を付て、能々極て看よ」（4）との月菴の助言に従つて見詰め続けた「疑心」は糸が断れるように止み、ようやく妄念のない閑寂の境地が成就するのである。

以上、『月菴和尚法語』の第三章「示三宗三禪閣」の本文を辿つてみた。

「示三宗三禪閣」は、まず冒頭で基本構図を提示し（1・2）、次に強い信仰によって「一念」を保持せよと一般論を述べた上で（3）、それでもなお「疑心」が起こる場合への具体的方策（4）、及び、その再説である偈文（5）を示して終わる——これらの構成、及び文意は簡明で揺らぐところがないが、実は先掲の安良岡説とは大きく異なる偈文の解釈も存在している。

例えば杉尾守は、「棚頭傀儡」を安良岡説のように「疑心」

の糸ではなく、むしろ「一念不生」（1）あるいは「一念」（3）の糸によつて維持される悟りの状態と位置づけている。そして「傀儡」が崩れ落ちる「一線断時 落々磊々」の瞬間を、六道輪廻が現前する「惨状」と解する——つまり安良岡説とは全く逆の立場である。

ここには「不生」なる「一念」をもつて「行住坐臥一切作用」を貫徹すべきことが説かれている。……（略）……しかるに、「疑心わづかに起」つて「一念」が失われるれば、あたかも「一線断ユル時」棚頭の傀儡が「落々磊々」と崩れ落ちる如く、「是非紛然」として「六道現前する」惨状となる、というのである。

（杉尾守「道元世阿弥芭蕉及びハイデッガー」<sup>9</sup>）

「棚頭傀儡」の「一線」（糸）が断れるとき、先の安良岡説のように「真の悟り」を得て「一笑の時節」が到来するのか、それとも杉尾説のごとく「是非紛然なれば六道現前」する「惨状」となるのか。

1から5の構成面に鑑みるならば、後者の杉尾説はいずれかといえは3の「夫疑心起事は信力弱（ふたれおこる）による。信力强時は只一念也……」の内容に依拠して5の偈文を読解しているように思われる。もし仮に、信仰の弱さを払拭できない者に向けた

4が完全に抜け落ちており、3の「……信力強時は只一念也……」から5の偈文へとそのまま接続するならば、操りの糸を「一念」の糸、「傀儡」を悟りの状態とする解釈もあるいは成り立つだろうか。

しかしながら、こうした見解の相違については、構成面のみならず、全く別の立脚点からの考察も必要と思われる。

ここでいったん第三章「示三宗三禪閣」から離れ、今度は『月菴和尚法語』全体を見渡しながらか、偈文そのものと対峙してみたい。

あらためて問いかけたいのは、「生死去來」で始まる偈文が表出する時間性を如何に捉えるかである。

### 三、『月菴和尚法語』の傀儡②

ここで第三章「示三宗三禪閣」からいったん離れ、偈文の内容自体を別の角度から見直してみたい。

「生死去來 棚頭傀儡 一線斷時 落落磊々」。

右の第一句「生死去來」（生まれては死に、去つては来たる）で示されるのは、過去から現在、そして未来へと過ぎ去っていく時間である。これをそのまま口語訳すると、生死去來の時間性は棚車の上の操り人形のようなものだ。操りの糸が断ればガラガラと崩れ落ちるゝとなる。

すなわちこの短い四句に畳み込まれているのは、「生死去來」を主要なモチーフとしつつ、それに喩えられた「棚頭傀儡」が「一線斷時 落落磊々」と瓦解して新たな時間性が創出されるまでのプロセスである——こうした観点に立脚しつつ『月菴和尚法語』全体を眺めると、「生死去來」への言及が随所に見られることに気づく。

具体的には、例えば第十七章「示道漸居士」や第二十二章「示三病者」は、「生死」（あるいは「生滅」と「四大」（地・水・火・風の四大元素）との関連性をめぐる法語だが、考察の対象である「生死去來」についても簡潔に定義されているため、偈文の解釈に際しても示唆するところが大きい。

ただしこれらは内容面で重複する部分が多いので、本稿では明快な論理展開をそなえた第十七章「示道漸居士」を取り上げてみたい（掲出にあたっては便宜的に段落分けを施した）。

……（前略）……四大と云は、地水火風也。……（中略）……

A 迷へる凡夫は、此四大假に合するを、實に生ずと思ひ、此四大本に歸を實に滅すと思へり。是故に生死無に生死を見、身心無に身心有と思て、我見偏執の心深し。是故に輪迴の業報たへず、

B 是を悟る人は四大の相は空裏の花の如し。有に似たりと云へ共實なし。生死去來も亦復如<sub>レ</sub>此。一切諸相は夢幻の如

く也と悟て、萬事に於て執着の心無、執着の心無ければ生死頓に絶て、輪迴永く止。先加様の道理を能々思知て、坐禪工夫すべし。……(後略)……

〔『月菴和尚法語』第十七章「示三道漸居士」〕

もともと「四大」(地・水・火・風の四大元素)が見せる諸相は時々刻々と移ろうものであり、そこに固定した実体はない。

しかし右のA「迷へる凡夫」は、「四大」(四大元素)が仮初に「合する」状態を「實に生ず」と思い、元のように離散した状態(「本に歸」)を「實に滅す」と受けとめる。

このように「生」(誕生)と「滅」(死)に——そして暗黙裡に、過去の誕生から未来の死へと向かう「現在」の自分自身に——実体を見て固着することこそが「生死無に生死を見、身心無に身心有と思」うことであろう。そしてこれは「我見偏執の心」と同義であり、「輪迴」の業報を繰り返す要因となる。

他方、Aとは異なり、Bの「悟る人」は、「四大」が様々に見せる諸相を「空裏の花の如し」(空中にイメージされた花のようである)と捉える。仮初に現前する諸相は存在するに似るが、しかしそこには実体がないことを熟知しているからである。これは「生死去來」についても同様とされる(傍線部)。

そしてBは更に続けて、「生死去來」を含む全ての事象を「夢幻の如く也」と規定しつつ、「執着の心」(Aの「我見偏執の

心」に対応)が無ければ「生死」も忽然と消え失せ、輪迴は永遠に止むと説く(「萬事に於て執着の心無、執着の心無ければ生死頓に絶て、輪迴永く止」)。

このように第十七章「示三道漸居士」は、A「迷へる凡夫」とB「悟る人」を理路整然と対置させ、各々の相異を明らかにしている。

試みにこれからA・Bに即して偈文を解するならば、以下のようになるだろうか。

まず偈文前半の、「生死去來」を「棚頭傀儡」に喩える第一・第二句までは、真理が未だ十全に開示されていない状態である。A「迷へる凡夫」は「生死去來」の時間性に実体を見出だすとともに、「棚頭傀儡」についても単独の自律した存在と思ひ込んでいる。そしてこれがそのまま「我見偏執の心」となって「輪迴」をめくり続ける。

しかしここに抜本的な転機が訪れるのが、次の第三・四句「一線斷時 落々磊々」である。

これまで実体があるかに見えた「生死去來」の時間性や「棚頭傀儡」は、「一線斷時」を境に「落々磊々」と脆くも崩れ落ちる——すなわちこの瞬間、A「迷へる凡夫」はB「悟る人」へと劇的な変貌を遂げ、「生死去來」の時間性(「棚頭傀儡」は「空裏の花」(空中にイメージされた花)あるいは「夢幻」に過ぎなかつたことを認識する。それゆえ「執着の心」はもはや生ぜ

ず、輪廻からも永遠に解脱していく。

このように、『月菴和尚法語』における「生死去來」の定義を参照しつつ偈文自体を読み解いてみても、先の第三章「示三宗三禪閣」の内容を髣髴とさせる構図がおのずから浮かび上がってくる。これは「生死去來」の概念が宗派を問わぬ重大事であるためである。

例えば曹洞禅では、何よりも道元（一一〇〇—一二五三）『正法眼藏』の時間論が名高く、「生死去來」にも種々の言及がある。この道元の著述（『正法眼藏』や『普勸坐禅儀』等）が『月菴和尚法語』に投影されているとの指摘もある。<sup>11</sup>

また道元のみならず瑩山紹瑾（一二六八—一三二五）の『伝光録』にも、「此の生死去來は夢幻妄想なり」との一節がある。先蹤を求めれば、その類似表現は枚挙に暇がない。

月菴が臨済のみならず曹洞禅にも関心を寄せていたことは既に述べた通りだが、活発な洞済交渉によって先人が提示した諸説を網羅し、その上でみずからの立ち位置を定める作業は必須であった筈である。『月菴和尚法語』における「生死去來」が先蹤に負いつつも、同時に月菴独自の整合性を保っているのは決して偶然ではないと思われる。

なお、偈文の主要なモチーフである第一句「生死去來」の時間性の正体が「夢幻」である点に鑑みるならば、これの喩えである第二句「棚頭傀儡」が先掲の杉尾説のように、「一念不生」

あるいは「一念」の悟りの境地を象徴するとは考えられない。したがって操りの糸が断れて認識が転ずる第三・四句「一線断時 落々磊々」を、輪廻が現前する「惨状」と解することも難しい。偈文の解釈としては、「疑心を断つてしまえば、生死を永く離れて、真の悟りを得る」（先掲）とする安良岡説を取るべきであろう。

しかしそれならば、B「悟る人」は「一線断時 落々磊々」の直後の新たな世界で、いったい何を観ているのだろうか——すなわちこれは、偈文では言語化されなかったもう一つの時間性をめぐる問いである。

#### 四、『月菴和尚法語』の傀儡③

偈文の第一句「生死去來」、及び、第二句「棚頭傀儡」は、各々に実体があるように見える点で、相互に親和性を帯びている。仮初の現象に過去・現在・未来へと経過する時間を見出すことと、操り人形に過ぎぬ「棚頭傀儡」を単独の自律的な存在と錯覚することは軌を一にしており、それゆえに「生死去來」は「棚頭傀儡」に喩えられる。

しかし第三・第四句「一線断時 落々磊々」に至ると、実体を見出だして疑わなかった「棚頭傀儡」が所詮は「夢幻」であったと露呈する——そして糸が断れて地に倒れ伏した「傀

「儼」はもはや身じろぎもしないが、ここには如何なる時間性が表出されているのだろうか。

『月菴和尚法語』には時間論の一種とも取れる章がいくつかあるが、この問いに直接かわるものとして、第十一章「示了仁居士」の結論部分に触れておきたい。

同章は「生死去來」のまさに「生死」の根源を、脳裏に浮かぶ「心念」（考えや想い）と端的に規定した上で、これを「念念不<sub>レ</sub>怠、急々に眼を着て極め見べし」と説く。そして機が熟すれば「必<sub>（かならず）</sub>大<sub>（おほい）</sub>に悟<sub>（さと）</sub>時<sub>（とき）</sub>節<sub>（ぶし）</sub>」が訪れるという。

このような法語の形式は、もともと偈文を掲出していた第三章「示三宗三禪閣」の「疑心」への対応策——「忘<sub>（わす）</sub>事<sub>（こと）</sub>なく怠<sub>（おぼ）</sub>事<sub>（こと）</sub>なく、急々に眼を付て、能<sub>（よく）</sub>々<sub>（よく）</sub>極<sub>（よく）</sub>て看<sub>（み）</sub>よ、必<sub>（かならず）</sub>忽然<sub>（とつぜん）</sub>として一笑の時節あるべし」（先掲の本文4を参照）——を想起させる。

つまり偈文とそれを掲出していた第三章「示三宗三禪閣」、そして次に挙げる第十一章「示了仁居士」は、その主題と内容において相互に密接な関係にあることを窺わせる（掲出にあたっては便宜的に段落分けを施した）。

A …（前略）…生死の根源と云は、只我日夜に發る處の心念也。  
B 抑此心念甚麼の處より起り、又何の處にか去と、念々不<sub>レ</sub>怠、急々に眼を着て極め見べし。只坐禪の時耳<sub>（のみ）</sub>に非、十二

時中一切の事をなさん時も、如<sub>レ</sub>此の志を忘ぜず、用心して見よ。工夫純熟せば必大に悟時節有べし。

C 此時始めて知らん、我此心念、本より起る處もなく、去處もなく、住する處もなき事を。

D 生死亦復如<sub>レ</sub>此。生ずれ共本來處もなく、死すれ共實に去處もなし。現在も亦所住なし。三世の心不可得にして蹤<sub>（しやう）</sub>跡<sub>（せき）</sub>なし。  
……（中略）……

E 此無心の境界に叶得ば、一切の相を破らず、萬の道理を不<sub>レ</sub>嫌、緣に随ひ、物に應じて、無量無邊の事を作用するなり。……（略）……生死の中に出入して、終に生死をうけず、……（後略）……

『月菴和尚法語』第十一章「示了仁居士」

まずは右のAからEの過程を順を追って辿ってみたい。

先述のようにAにおいて、「生死の根源」は昼夜を問わず脳裏に浮かぶ「心念」（考えや想い）と定義される。

ここで肝要なのは、次のBの冒頭で「抑<sub>（おさ）</sub>此<sub>（こ）</sub>心<sub>（こころ）</sub>念<sub>（ねん）</sub>甚<sub>（いん）</sub>麼<sub>（も）</sub>の處より起り、又何の處にか去<sub>（き）</sub>と述べられるように、起こっては去るような時間性を「心念」それ自体が既にそなえている点である。

もともと「生」と「死」の時間性とは、誕生と死滅、始まり

と終わりであり、その中間に、現在<sup>レ</sup>の自己が存している。これと同様、「心念」にも起<sup>ル</sup>こる處<sup>ト</sup>と去<sup>ル</sup>る處<sup>ト</sup>があり、その両者に挟まれて「心念」をそれと認識しうる。現在<sup>レ</sup>がある——そして右のBは「生死の根源」である「心念」の起<sup>ル</sup>こる處<sup>ト</sup>と去<sup>ル</sup>る處<sup>ト</sup>をひたすら見詰めつづけよと説く（「念々<sup>レ</sup>懈怠、急々に眼を着て極め見べし」）。

すると、第三章「示<sup>ニ</sup>宗三禪問<sup>一</sup>」において「一笑の時節」が到来したように、右の第十一章「示<sup>ニ</sup>了仁居士<sup>一</sup>」においてもまた、「必<sup>（かならず）</sup>大<sup>（おほい）</sup>に悟<sup>（おぼ）</sup>時節」が訪れる——その瞬間の認識を示したのが続くC・Dである。

まずCでは、あたかも「疑心」（傀儡）の操りの糸<sup>（いと）</sup>が突如止むように、「心念」の起<sup>ル</sup>こる處<sup>ト</sup>と去<sup>ル</sup>る處<sup>ト</sup>が消失する。これにより、「心念」をそれと認識する<sup>レ</sup>現在<sup>レ</sup>（住<sup>（す）</sup>する處<sup>（ところ）</sup>）も失われていく。

そしてCにそのまま連動するのがDの「生」と「死」である（「生死亦復如<sup>（またかくの）</sup>此<sup>（こ）</sup>」）。

先のCにおける「心念」の起<sup>ル</sup>こる處<sup>ト</sup>と去<sup>ル</sup>る處<sup>ト</sup>の喪失に伴い、Dにおいてもまた、始まりである「生」、及び、終わりである「死」の両者が無化される。<sup>13</sup>「生」は生じたように見えても本来的に起<sup>ル</sup>こる處<sup>ト</sup>があるわけではなく（生<sup>（な）</sup>ずれ共<sup>（ども）</sup>本来處もなく）、「死」は死するように見えても実際に去<sup>ル</sup>る處<sup>ト</sup>があるわけではない（死<sup>（し）</sup>すれ共<sup>（ども）</sup>實<sup>（じつ）</sup>に去<sup>（い）</sup>處<sup>（ところ）</sup>もなし）——こ

の言及は、四大元素（地・水・火・風）の集合離散に実体がないことにも通底する。

そして必然的に、現在<sup>レ</sup>もまた、従来のように過去の「生」（始まり）と未来の「死」（終わり）の狭間に位置を占めることがなくなる（「現在も亦所住なし。三世の心不可得にして蹤跡<sup>（しんじやくせき）</sup>なし」）。

そこに現れるのは、過去・現在・未来に時間を配列する認識の枠組みが壊れ、時間そのものが無際限に解き放たれた世界——いかなれば計量不能となった無<sup>（む）</sup>一<sup>（いつ）</sup>時間<sup>（じかん）</sup>の世界である。

この無<sup>（む）</sup>一<sup>（いつ）</sup>時間<sup>（じかん）</sup>においては、起<sup>ル</sup>こる處<sup>ト</sup>も去<sup>ル</sup>る處<sup>ト</sup>もなく、流れ去る「夢幻」の時間も存在しない。そこにあるのは、はや、無<sup>（む）</sup>一<sup>（いつ）</sup>時間<sup>（じかん）</sup>の只中における唯一無<sup>（む）</sup>二<sup>（に）</sup>の現在<sup>（いま）</sup>のみである。

これまで「夢幻」の過ぎ去る時間において、「生」と「死」の狭間に切り取られた自分自身を——ひいてはその有限な自身に固着する「我見偏執の心」や「執着の心」を——見出ださざるを得なかったが、この無<sup>（む）</sup>一<sup>（いつ）</sup>時間<sup>（じかん）</sup>が現出した瞬間、全てが絶対の<sup>レ</sup>現在<sup>（いま）</sup>に一元化される。そのため、移ろう時間における自身への固着やこれに立脚した「疑心」を見出だすことはなく、また、その「疑心」によって是非・善悪の区別が紛然と起<sup>ル</sup>こることもない。

すなわち「夢幻」の時間の喩えである「棚頭傀儡」が崩れ落

ちると同時に、六道輪廻の要因は無に帰し、自己は父母未生以前の本来の全体性と時間性（無時間）を回復するのである。

しかしながらこの「無時間」は、さまざまな変化をもたらす過去・現在・未来の認識の枠組みを持たないという点で、生命維持活動の終息をも意味しているのではないか——このような素朴な疑問も浮かんでくる。斃れた肉体が機能を停止する刹那に眼に映る世界こそが、何ものにも分節されぬ「無時間」の世界——すなわち永遠の「現在（今）」と呼ばれる時間性ではなからうか。

こうした疑問への解答が、右のEである。

Eに從うならば、「一線斷時 落々磊々」の瞬間に「無時間」が現れ、輪廻の要因も霧消するが、この時点で現世の生涯に終止符が打たれるわけではない。なぜならば「無時間」はEにおいて明確に「無心の境界」へと捉え直されているからである。

そしてこの「無心の境界」を獲得した者は、万物の諸相や理法に自由自在に応じつつ、同時に「無量無邊」の真理をも体現できるという（「此無心の境界に叶得ば、一切の相を破らず、萬の道理を不レ嫌、縁に随ひ、物に應じて、無量無邊の事を作用するなり」）。これはまた、「生死」の時間性に身を置くか否かに関わらず、常に「生死」を超越してとらわれぬ境地でもある

（「生死の中に入出して、終に生死をうけず」）。

このような、「生死去來」の時間性の崩壊と永遠の「現在（今）」、そして「無心の境界」に関わるものとして、参考までに木村敏（一九三二—二〇二二）の『時間と自己』より抜いておく。

……自己の誕生と時間の誕生とは厳密に同時的であろう。そのような自己は、それが生まれ出たその瞬間において、いまままでいまから、以前と以後、過去と未来に引き裂かれていく。しかし、それ以前の自己、生まれてくるよりも前の自己、禅でいう「父母未生以前」の自己といったものは、どうなっているのか。

……（中略）……

このような原自己や原時間が見えるようになるためには、日常の自己意識や時間意識が破られて、現在が未来や過去とのつながりを失い、純粹な現在それ自身として出てこなくてはならない。もちろん、われわれは有限な生の相にとどまるかぎり、この永遠の現在に安住することはできない。それはわれわれにとつて死を意味することになるだろう。

……（中略）……

……しかしこの時間の死は、そこから生きた時間が生まれてくる真の源泉でもあるだろう。そして、どのような時間

がそこから生まれてくるにせよ、この源泉としての永遠の現在、つねに時間の根底にとどまっています、われわれにいまの拡がり、自己の持続とを保障してくれるのである。

(木村敏『時間と自己』<sup>14</sup>)

日常と接した時間の奥底には「時間の死」(無一時間)あるいは「永遠の現在」が「真の源泉」として横たわっている(右の傍線部)——この観点に立脚するならば、月菴の意図は、現世における時間性の中核(「傀儡」の操りの糸)を消失せしめることよって、「真の源泉」である「永遠の現在」を発露させ、これと「同時的」に、新たな現世の時間性を創造することにある。

そのための要件として右では「現在が未来や過去とのつながりを失い、純粹な現在それ自身として出てこなくてはならない」とするが、この言及はそのまま、月菴が「起こる處」を「去る處」を「念々不レ怠、急々に眼を着て極め見べし」と説いたことにも合致する。仮初の相対的な過去と未来、そして両者の狭間の「現在」をいったん無化したとき、「永遠の現在」が現出するのである。

しかし「われわれは有限な生の相にとどまるかぎり」、その「永遠の現在」の顕現はまさに一瞬でなければならぬ。これに該当するのが月菴のいう「大に悟時節」の「時節」(時

機)である。

この一瞬のうちに人は、何ものにも分節されぬ「無一時間」の永遠と絶対的な「現在(今)」に没入し、「原自己」と「原時間」を開示させる——すなわち一瞬に永遠を観る。

そして初めて産声を上げたときにように、再びこれと「同時的」に、日常の時間が開始される。

このとき新たに会得された「無心の境界」は、現世に適合したものであり、「原自己」と「原時間」にそのまま等しいわけではない。しかしこの境地に達した者は、日常において流れ去る「生死」の時間性にとらわれず、そこに身を置くことも離れることも自在である。

「生死の中に入出して、終に生死をうけず」(E)——根底にあり続けるといふ「真の源泉」は、確かに現世へと汲み上げられたのである。

以上のような、いふなれば時間性の死と再生をめぐるダイナミズムを念頭に置きつつ、もう一度、偈文を眺めてみる。

生死去來 棚頭傀儡 一線斷時 落々磊々

流れ去る時間が「落々磊々」と崩壊した瞬間、人は永遠の現在を観る。そしてそこから新たな境地(時間性)を獲得していく。

これこそが偈文が言外に表現しようとしたことではなかったか——すなわち本稿の論題である「三つの傀儡をめぐる素描」の「傀儡」の系譜とは、ジャンルや時代を越えた、時間性の創出の命脈ともいえるのである。

それでは偈文の意を感じた世阿弥は、自身の活躍の場である舞台で如何なる時間性を再構築したのか。あるいはまた、現代の映像作家であり、「時間を作り出す事が映画の本質」と規定した押井守は、<sup>15)</sup>作中に幾度も偈文を掲出しつつ、人工物であるアニメーションにおいて何に挑んだのか——これが「三つの傀儡をめぐる素描」の次稿以降のテーマとなる。

#### 注

- (1) 『日本思想大系 世阿弥 禪竹』(岩波書店、一九七四年) 一〇〇頁。
- (2) 平林一成「能とアニメーション——川本喜八郎・押井守・河森正治——」、『能と狂言』第16号、二〇一八年、能楽学会。
- (3) 『曹洞宗全書』「史傳上」(曹洞宗全書刊行会、一九二九年) 所収。
- (4) 天野文雄「世阿弥と月菴宗光——両者をつなぐもの——」、『能と狂言』第4号、二〇〇六年、能楽学会。
- (5) 香西精『世阿弥新考』(わんや書店、一九六二年) 所収。

(6) 古田紹欽「中世に於ける一自由衆団の禪——遠山の一派——」、『禪學研究』第58号、一九七〇年、禪學研究会。

(7) 『国文東方仏教叢書』第二輯第一卷(法語部上)、名著普及会、一九三一年。同書所収の『月菴法語』は二十四の説示から成るが、本稿では紛らわしさを避けるため、各々に章番号を付した。また文中で言及する際には、慣用的な読みを丸括弧に括ったルビで補った。

(8) 安良岡康作『中世的文学の探求』(有精堂出版、一九七〇年) 所収。

(9) 杉尾守「道元 世阿弥 芭蕉及びハイデッガー」、『山口大学教育学部研究論叢』第一部(人文科学・社会科学) 第16巻、一九六七年、山口大学教育学部図書委員会。

(10) 掲出を省略した第二十二章「示<sub>二</sub>病者<sub>一</sub>」より、「生死去來」に関連する箇所を抜いておく。

我此身心本來生死を離れたり。生死を離れたるが由に、更に又一切の道理なし。譬一旦父母の縁に依て、地下水火風假に合するに似たれども、不生の生なれば實に生ありと思ふべからず。又時節到來して四大分離するに似たれ共、不死の死なれば實に死すると思べからず。只生死去來、是非善惡、一切の萬法夢幻の如し。……(後略)……

〔月菴和尚法語〕第二十二章「示<sub>二</sub>病者<sub>一</sub>」

(11) 注9前掲論文あるいは、原田弘道「中世曹洞禪の一考察」

〔駒澤大學佛教學部研究紀要〕第33号、一九七五年) 参照。

(12) 横関了胤 校訂『磬山禪師 伝光録』(岩波文庫 青337-1、岩波書店、一九四四年) 五〇頁。

(13) 第十一章「示<sub>三</sub>了仁居士」のD「生死亦復如<sub>レ</sub>此。生ずれ共本來處もなく、死すれ共實に去處もなし。現在も亦所住なし。三世の心不可得にして蹤跡<sub>しんじやく</sub>なし」を、第八章「示<sub>三</sub>在家女人」では「生、死、去、來」の一字一字に即して述べているので、参考までに挙げておく。

我心本來是佛也。千生万劫曾迷へる事なし。迷へる事なければ又悟べき法も無、既迷悟なければ天真にして本生死を離たり。生死を離れたるが故に、來るも來る處なく、去るも去る處無、住するも住する處なし。三世の心不可得なるが故に、一切の諸法皆同く解脱せり。…(後略)：

〔月菴和尚法語〕第八章「示<sub>三</sub>在家女人」

(14) 木村敏『中公新書 674 時間と自己』(中央公論社、一九八二年) 一八一—一八二頁。

(15) 押井守『スカイ・クロラ The Sky Crawlers 絵コンテ』(飛鳥新社、二〇〇八年) 四〇三・四〇五頁。