

中世武士の生死観 (7)

—『太平記』における「死にざま」と「生きざま」の諸相—

大山 眞一

日本大学大学院総合社会情報研究科

Shojikan of Bushi in the Middle Ages (7)

—Some Aspects of “way of death” and “way of dying” in “*The Story of Taiheiki*”—

OYAMA Shinichi

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

In this paper, consideration is given to the loyal, selfless “way of dying” of the *akuto*, a person who revolted against the central government and manor leadership, Masashige Kusunoki as well as the rebellious, dilettante “way of living” of the *basara* feudal lord, Douyo Sasaki, both appearing in “*The Story of Taiheiki*”. The composite mixture of their *shojikans*, positioned extremely opposite to each other, can be regarded as a process of creating a new image of the bushi which was transferred from the former to the latter. This transfer is evident in the fact that Douyo discovered a new reason for the existence of the bushi through his behavior and philosophy as a *basara*, a person who were marked by flashy clothes as well as broad and ambitious attitude. Through discussing the “way of dying” and “way of living” of the *akuto* and the *basara* feudal lord during the Northern and Southern Courts Period (1336-1392), when a common set of values was not available, an attempt is made to shed light on the actual status of *shojikan* of the bushi at that time.

序

これまで、武士が貴族の傭兵という立場から政治の表舞台に登場する『保元物語』、『平治物語』、そして政権を掌握した平氏が滅んでいった『平家物語』の「死にざま」の諸相から中世武士の生死観を考察してきたが、鎌倉幕府の滅亡から南北朝の内乱を扱った『太平記』における中世武士の生死観について考えてみたい。

『太平記』は全四十巻から構成され、文保二年（1318）—貞治六年（1367）頃までの約50年間を史実に基づき、潤色を交えて描いた壮大な叙事詩的軍記物語である。『太平記』は、北条執権体制や天皇制の権威が失墜するなかで、悪党、娑婆羅（ばさら）大名などの反権威的な「生きざま」や「死にざま」が窺える格好の史料である。彼らの生死観は、先の紀要「中世武士の生死観（4）」で取り上げた中世武

士の人倫的生死観と関連がある。北条執権体制下で構築された人倫観が、南北朝の混沌とした時代には主従関係の本質が根底から覆される結果となったからである。下克上（本稿では下克上の原初の段階を指す）という、主従関係を真っ向から否定する中世武士の行動は、反権威・反権力・反体制の思想を原動力とするものであり、『太平記』の世界では、それを証明するかのように悪党や娑婆羅大名の示威的な行動が活発化している。しかしながら、悪党として名高い楠木正成らの思想や行動は勤皇思想に基づく忠臣的、且つ没我的生死観であり、娑婆羅の元祖とも言うべき佐々木導誉のそれは反権威・反権力的、且つ数寄的な生死観と捉えられる。混沌として、価値観の定まらぬ南北朝期の中世武士のありようは、両者のような二極化が見られるが、前者から後者の武士像への過渡期と捉えることもできる。それは、

後者が混乱に乗じた単なる武力的な反抗に留まらず、武士存在そのものに新たな存在理由を見出そうとしたことに起因すると考えられるからである。それでは、彼らはその存在理由をどこに見出したのであろうか。彼らの自己表現の場とは、反権威・反権力的な行動もさることながら、華美で自己顕示的な数寄の世界とすることができよう。しかし、その数寄はこの時代特有の突発的な事象ではない。かつて取り上げた、西行や鴨長明、そして卜部兼好らの隠遁者の数寄の系譜が脈々と継承されてきたものと思われる。しかも、その系譜は、娑婆羅大名、佐々木導誉らによって、南北朝、室町期に従来の和歌から派生した連歌、猿楽、茶、花など、芸術、文芸の分野に及んだ可能性も考えられるのである。

冒頭で述べたように、本稿の狙いは、旧来の天皇制や北条執権体制の権威が失墜するなかで、悪党、娑婆羅大名らの反権威・反権力的な「死にざま」や「生きざま」を考察し、彼らの生死観を浮き彫りにすることにある。鎌倉幕府、特に北条執権体制下において、封建的主従関係によって鎌倉武士の人倫的生死観が構築されたにも関わらず、南北朝武士はその主従関係を真っ向から否定したのであった。彼らの思想や行動がどのようなものであったのか、その背景を探って彼らの生死観の倫理的、非倫理的な側面にも迫ってみたい。悪党でありながら、反権威・反権力・反体制的な思想を敢えて擲ち、体制側に転向せざるを得なかった楠木正成・正季・正行の思想や行動を、また体制側に身を置きながら、反権威・反権力の権化と考えられる娑婆羅大名、佐々木導誉の思想や行動との比較を試みたい。そして、導誉の思想や行動が、後の室町幕府以降の数寄や芸術、そして、近世の「粹」や「心意気」といった日本人の感性に大きな影響を与えたと思われる点にも触れてみたい。

1. 楠木正成・正季兄弟の「死にざま」

楠木正成 (? - 1336) は、鎌倉時代末期から南北朝時代にかけて活躍した河内の武将である。しかし、史料からは正確な正成の出自を探ることはできない。楠木正成と言え、悪党を連想させ、天才的な戦略家として、また巧妙なゲリラ戦法でその名が知られ

ているが、後醍醐天皇に対し忠義を尽くし最後まで勤王の志を貫き通した武士であった。足利尊氏・直義軍と戦い湊川で自害するが、弟正季と刺し違える凄まじい「死にざま」を飾った。勝算のない戦と知りながら後醍醐天皇のために命を散らした正成は後世、「忠君愛国」の鏡とされた。それでは、その正成と正季の「死にざま」を『太平記』(二) 卷第十六『正成兄弟討死事』から検証してみよう。建武三年／延元元年 (1336)、摂津湊川において、九州から攻め上ってきた足利軍とそれを迎え撃つ新田・楠木軍が激突、合戦に及んだ。激戦の後、新田義貞は敗走し、楠木兄弟が討死する場面である。

楠ガ一族十三人、手ノ者六十餘人、六間ノ客殿ニ二行ニ雙居テ、念佛十返計同音ニ唱テ、一度ニ腹ヲゾ切タリケル。正成座上ニ居ツ、舎弟ノ正季ニ向テ、①「抑最期ノ一念ニ依テ、善惡ノ生ヲ引トイヘリ。九界ノ間ニ何カ御邊ノ願ナル。」ト問ケレバ、正季カラ ヽ ト打笑テ、②「七生マデ只同ジ人間ニ生レテ、朝敵ヲ滅サバヤトコソ存候ヘ。」ト申ケレバ、正成ヨニ嬉シゲナル氣色ニテ、③「罪業深キ惡念ナレ共我モ加様ニ思フ也。イザ ヽ ラバ同ク生ヲ替テ此本懷ヲ達セン。」ト契テ、兄弟共ニ差違テ、同枕ニ臥ニケリ¹。(下線は引用者)

合戦で力尽きた楠木勢は民家に駆け込み、総勢七十三人は「六間の客殿」に二列に並んで座り、十念を唱えて皆腹を切った。そして、これを見届けた正成が弟の正季に①「そもそも人間は、最期の一念によって、極楽か地獄かが決定すると言うが、九界²のうちお前の行きたいところはどこであろうか」と問うと、正季は②「七生まで生まれ変わっても、同じ人間として朝敵を滅ぼしたいと思います」と答えた。すると正成は③「罪業の深い、悪念であるが、私もそう思っている。さあ、それでは同じように人間として生まれ変わり、本懷を遂げようではないか」と正季と約束をした。そして兄弟刺し違えて同じ場所に倒れたのであった。

正成らの生死観は、このような「死にざま」もさることながら、彼らの「生きざま」にも特徴がある。

儒教精神に則った後醍醐天皇の忠臣としての「生きざま」は、一般的な悪党の「生きざま」とは明らかに性質を異にする。忠君的主従関係に拘束された「生きざま」そのものと言うことができる。しかしながら、後述する婆娑羅の代表的存在である佐々木導誉の「生きざま」はその対極に位置するものであり、忠臣としての正成と反権威・反権力の権化と目される導誉が同時代に並存したということは、新たな時代の転換点と捉えることもできよう。

もともと悪党は、諸国の荘園で代官を追放し年貢米を押収するなど、いわゆる反体制主義的な土壌から生じた武力集団であることは否定できないが、正成は単なる暴力集団の頭目ではない。正成の反体制的な行動は儒教思想に裏づけられていたと考えられる。当初、天皇親政を目指す後醍醐天皇に従い、鎌倉幕府（北条執権体制）の反体制側の立場にあったものの、鎌倉幕府を滅ぼし、新政権が樹立されると、建武の親政に参画し、南北朝の動乱以降には、一転して南朝、つまり体制側（正確には北朝、南朝の二朝並立状態）の武力集団となってしまう。しかしながら、風見鶏の如く立場を変じていく佐々木導誉の小器用さとは無縁な正成は、最期まで二君に仕えようとはしなかった。足利尊氏の武士の立場にも理解を示しつつも、一貫して後醍醐天皇親政を支え続けた。そして、正成の再三の献策にも拘わらず、頑なな公家の抵抗を受けると、負け戦と知りつつ兵庫へ下向した。湊川の戦における正成の最期は壮絶なものであった。

それでは、正成・正季の生死観はどのようなものであったのであろうか。先の引用文で示した①～③部分から判断すると、南無阿弥陀仏と一念唱えれば往生できるが、もし生まれ変わるとしたら九界のどの世界を望むかとの正成の問いに、正季は、②「七生マデ只同ジ人間ニ生レテ、朝敵ヲ滅サバヤトコソ存候ヘ。」と答えた。つまり、七回生まれ変わっても、同じ人間（正季）として生まれ変わって復讐するということである。これを受けた正成も同意見で、その後二人刺し違えて自害するのであるが、正成兄弟には、旧来の来世的死生観を窺うことはできない。往生志向である来世的死生観は、言い換えれば浄土に生まれ変わるという死生観であり、正季らの現世

に生まれ変わるという生死観は、生まれ変わるという点では、来世的死生観とその目指す方向性は同一である。浄土か人界の方向の相違、つまり来世か現世の違いであって、生まれ変わるという概念は同質のものと考えられる³。しかしながら、正成以前、鎌倉武士の現世的生死観は、来世でなく現世における「生」を志向するものであり、その対極にある来世的死生観とは一線を画すものであった。ところが、正季らの思想は、鎌倉武士の現世的生死観の埒外に存在するものである。だからと言って、来世的死生観の範疇にも入らない。それは来世から浄土を除外し、六道に声聞・縁覚・菩薩の三界を加えた九界を設定し、その中から再度人界を選択したからである。言うなれば、変則的な生まれ変わり願望である。古代日本人を例にあげれば、彼らの願望は、その葬送儀礼から窺い知ることができるように、死者に対する単なる生き返り願望、言い換えるならば蘇生願望であったが、正成兄弟の場合は生まれ変わり願望である。平たく言えば、現世における「生」を志向する現世的生死観ではなく、来世に人界に生まれ変わるという再生願望、言い換えるならば、往生・成仏思想による救済に期待することなく、六道輪廻の世界を自ら求める、浄土を否定する再生的生死観とすることができる。この観念は、一部現代人に見られる、生まれ変わり願望の生死観と考えることもできよう。しかし、『太平記』においては彼らの生まれ変わり願望は怨霊と化すのである。正成の、「抑最期ノ一念ニ依テ、善悪ノ生ヲ引トイヘリ。」「罪業深キ悪念ナレ共、」という往生を無視した発言がそれを暗示している⁴。中世社会の通念として、怨念または夫婦愛や肉親の愛に起因する生まれ変わり願望が存在したと推測できるが、この願望は再生願望として現代に通じる「生まれ変わり信仰」と考えられるのではないだろうか。

2. 楠木正行の「死にざま」

楠木正成の嫡男である正行（？－1348）は、建武三年（1336）の湊川の戦い直前に、西国街道の桜井宿（現在の大阪府島本町）において、父楠木正成と今生の別れをしている。人口に膾炙した「桜井の宿の別れ」である。『太平記』（二）巻第十六「正成下

向兵庫事」からその箇所を引いてみよう。

(前略) 正成已ニ討死スト聞ナバ、天下ハ必ズ將軍ノ代ニ成ヌト心得ベシ。然リト云共、一旦ノ身命ヲ助ラン為ニ、多年ノ忠烈ヲ失テ、降人ニ出ル事有ベカラズ。一族若當ノ一人モ死残テアラン程ハ、金剛山ノ邊ニ引籠テ、敵寄來ラバ命ヲ養由ガ矢サキニ懸テ、義ヲ紀信ガ忠ニ比スベシ。是ヲ汝ガ第一ノ孝行ナランズルト、泣々申含メテ各東西へ別ニケリ⁵。(下線は引用者)

正成は自分が討死したと聞いたなら足利尊氏の治世になると心得よ、と正行に言い渡し、下線部分のように、もし世の中がそうなったとしても命が助かりたいために長年の忠節を棄て、降参するようなことがあってはならない。一族若党のうち一人でも生き残っているなら、金剛山に引籠もり、敵が攻め寄せてきたら、命をかけて忠義を尽くせ。これが一番の孝行なのである、と正行に言い聞かせたのである。

やがて、湊川で正成が自害すると、その首は六条河原に晒された。生前の正成をよく知る足利尊氏は、正成の首を妻子に一目見せようと送り届けた。父正成の無残な首を見た正行は流れる涙を押さえながら持仏堂に行ってしまった。それを怪しんだ母親が跡を追いかけてみると、正行は櫻井の宿で渡された父の形見、菊水の刀で自害しようとしていた。正行の自害をкаろうじて押し止めた母は次のように諭した。

「梅檀ハ二葉ヨリ芳」トイヘリ。汝ヲサナク共父ガ子ナラバ、是程ノ理ニ迷フベシヤ。小心ニモ能々事ノ様ヲ思フテミヨカシ。故判官ガ兵庫へ向ヒシ時、汝ヲ櫻井ノ宿ヨリ返シ留メシ事ハ、全ク迹ヲ訪ラハレン爲ニ非ズ、腹ヲ切レトテ残シ置シニモ非ズ。我縦ヒ運命盡テ戦場ニ命ヲ失フ共、君何クニモ御座有ト承ラバ、死残りタラシ一族若黨共ヲモ扶持シ置キ、今一度軍ヲ起シ、御敵ヲ滅シテ、君ヲ御代ニモ立進ラセヨト云置シ處ナリ。其遺言具ニ聞テ、我ニモ語シ者ガ、何ノ程ニ忘レケルゾヤ。角テハ父ガ名ヲ失ヒハテ、君ノ御用ニ合進ラセン事有ベシ共不覺⁶。

(下線は引用者)

下線部分では、母は、「再起してもう一度兵を挙げて、朝敵を滅ぼし、天皇のお役に立つことが父正成の遺言ではなかったか」と正行を説得した。自害を思い止まった正行は、父、正成の忠臣の志を引き継ぐこととなったのである。ここで、注目すべきは、正行の母が、父正成の復讐ではなく、君、つまり天皇のために再起を期すことを諭し、正行に自害を思い止まらせた点である。それは正成の遺言でありながら、個人的な仇討ちの概念は存在せず、遺言の実体は忠君にあったことを意味する。

その後、成長して立派な武者となった正行は、父正成の遺志を継いで、楠木家の棟梁となり南朝方として戦った。正成の嫡男ということもあって、南朝から格別の期待があったことは言を俟たない。

戦場における正行の働きは目覚しいものがあり、正行率いる南朝軍は、足利幕府の山名時氏・細川顕氏連合軍を摂津国天王寺、住吉浜で撃退している。正平三年／貞和四年(1348)一月五日、河内国北條(大阪府四條畷市)の四條畷の戦いで、高師直、師泰連合軍約八万騎を楠木勢約二千騎で迎え撃った。一時は師直の本陣へと突入し、師直を討ち取る寸前までの奮闘を見せるも、やがて足利幕府軍の大軍に取り囲まれ、弟正時と刺し違え生涯を終えたのであった。しかし、父正成・正季同様、正行も弟正時と刺し違えて自害した事実は単なる儒教思想では説明がつかない。忠臣愛国の思想が親子で継承され、それが「死にざま」で完結されることの是非は問題となるが、おそらくは正行・正時兄弟は、かねてから父正成と同様の「死にざま」を決行することを幼い時から示し合わせていたのであろう。現代の感覚では理解の範疇を超える「死にざま」である。

さて、話を四條畷の戦いの前に戻し、正行の「死にざま」の覚悟を検証してみたい。度重なる幕府軍の敗退を打開すべく、足利幕府は頼みの高師直・師泰の大軍を編成した。今度の合戦に臨み、正行は生きては帰れないと覚悟し、吉野朝廷・後村上天皇(1328-1368)へ別れの挨拶に参内する。天皇は「大敵今勢ヲ盡シテ向フナレバ、今度ノ合戦手ヲ下スベキニ非ズトイヘ共、可進知テ進ハ、時ヲ爲不失也。可退見テ退ハ、爲全後也。朕以汝股肱トス。慎デ命

ヲ可全。」⁷、と正行にくれぐれも命を大切にしようにお言葉をおかけになると、正行はこれが最期の参内であると覚悟して退出したのであった。そして、吉野、如意輪寺の如意輪堂の壁板に一族郎党百四十三人の名を書き連ね、鬢髪を仏殿に投入した。その時正行は、「返ラジト兼テ思ヘバ梓弓⁸ナキ藪ニイル名ヲゾトゾムル」という時世の句を詠んだ。

吉野、如意輪寺での正行一行の行動は一般に言う逆修⁹と考えられる。死を決意した彼らをして逆修という擬死再生儀礼の行動をとらせた背景にはどういった思想があったのだろうか。中世武士の生死観を語るうえでも、それについて少し考察してみたい。先の紀要「中世武士生死観(6)」で平清盛が長患いの病を退散させ、延命の功德を得るために仏戒を受けたことを取り上げた。清盛の出家入道の場合もこの逆修の意味合いが強く、延命効果を狙ったものであるが、正行の逆修はどう違うのだろうか。

そもそも逆修とは何か。池見澄隆は、逆修とはみずからの菩提を弔うため、生前あらかじめ仏事を営むことであると指摘している¹⁰。一方、前嶋敏は、日本での逆修の資料上の初見は貞観五年(863)、源能有、貞観光(876)、安部貞行の逆修事例が『菅家文草』¹¹にあることに触れ、亀山天皇の逆修にみられるように、地藏菩薩、弥勒菩薩の木像、金銅像や釈迦如来、阿弥陀如来の図絵を納め、写経し、七七日の分について供養を行うということが、逆修の基本的な作法と考えていいだろうとの見解を示している¹²。ところが、中世以降になると逆修の形態も変化し、それに伴い逆修の概念も変容してくる。その逆修の概念について、無住(1227-1312)¹³が『雑談集』「仏法二世ノ益并ニ逆修ノ事」の中で具体的に説明しているので、その部分を参考にしてみよう。

逆修ハ、本説灌頂経ニ出タリ。普広菩薩問仏云ク、「未死為後世修善事如何」。仏云ハ、「懸幡燃灯、請僧誦誦尊經擬後世没後ノ追善行之功德無量ナリ。没後ニ修スルハ、七分ニ一分ヲ得、生ル時修スルハ七分全ト。取意」。ニ経ノ説其ノ意ヲ記之。一ニハ本願経ノ意也¹⁴。(下線は引用者)

下線部分、「没後ニ修スルハ、七分ニ一分ヲ得、生

ル時修スルハ七分全ト」という箇所は、無住が『灌頂経』などの經典を基に具体的な解釈を試みているところが興味深い。

池見は、逆修信仰には①〈往生〉志向、②〈延寿〉志向、③〈死の受容〉志向の三つの型が存在すると述べている¹⁵。その説に従えば、平清盛の場合は②の〈延寿〉志向に、また楠木正行の場合は③の〈死の受容〉志向——生前に自分の死を受け入れる——に分類できよう。史実では、清盛のように罹病を機に出家する例が多くみられ、『太平記』に登場する執権北条高時も病気を原因とする出家で、②〈延寿〉志向の逆修を行っている。ところが、楠木正行の場合は明らかに③〈死の受容〉志向の逆修である。むしろ、「死」を覚悟するための逆修と言ったほうがいいかもしれない。『太平記』(三)巻二十六「正行参吉野事」にはその件が記されている。

(前略)一處ニテ討死セント約束シタリケル兵百四十三人、先皇ノ御廟ニ参テ、今度ノ軍難儀ナラバ、討死仕ベキ暇ヲ申テ、①如意輪堂ノ壁板ニ各名字ヲ過去帳ニ書連テ、其奥ニ、

②返ラジト兼テ思ヘバ梓弓ナキ藪ニイル名ヲゾトゾムル

ト一首ノ哥ヲ書留メ、逆修ノ為ト覚敷テ、各鬢髪ヲ切テ佛殿ニ投入、其日吉野ヲ打出テ、敵陣ヘトゾ向ケル¹⁶。(①、②の下線は引用者)

敵陣に向かう楠木正行と一族郎党が、吉野の後醍醐天皇の御廟に詣で、下線部分①にあるように、討死を覚悟して過去帳に名を記入し、②のように辞世の句を詠み、鬢髪を仏殿に投げ入れる一連の行為はまさに逆修に相当する行為である。

逆修の必要条件には「擬死性」——死んだものみならず行為——があるが、楠木正行らが討死を覚悟して、過去帳に名を記入し、辞世の句を詠み、鬢髪を仏殿に投げ入れるという一連の行為がまさにその「擬死性」である。つまり、死を〈先取り〉することによって、死を確定させ、なんの不安も恐れもなく死を迎え入れることに「擬死性」の意義がある。この「擬死性」が、「帰死性」——死への帰依のなかにすくいをみいだす心情・態度であり、死者ないし

死そのものへの結縁である。そして、そこに一種の宗教的安心を得ているとみることができる¹⁷——の象徴的行為と見做すことができよう。

かくの如き死の覚悟で合戦に臨んだ正行は、先述のように、正平三年(1348)、四条畷の戦いで父正成同様に兄弟刺し違えて討死するのである。次は、『太平記』(三) 卷第二十六「楠正行最期事」から高師直・師泰連合軍の猛攻を受けたその最期の件である。

(前略) 楠次郎眉間フェノハヅレ射ラレテ拔程ノ氣カモナシ。正行ハ左右ノ膝口三所、右ノホウ崎、左ノ目尻、篋深ニ射ラレテ、其矢、冬野ノ霜ニ臥タルガ如ク折懸タレバ、矢スクミニ立ハタラカズ。其外三十餘人ノ兵共、矢三筋四筋射立ラレヌ者モ無リケレバ、「今ハ是マデゾ。敵ノ手ニ懸ルナ。」トテ、楠兄弟差違ヘ北枕ニ臥ケレバ、自餘ノ兵三十二人、思々ニ腹搔切テ、上ガ上ニ重リ臥ス¹⁸。(下線は引用者)

味方、同属同士の討死は、先の紀要、「中世武士の生死観(6)」で木曾義仲と乳母子今井四郎兼平や平知盛と乳母子伊賀平内左衛門家長の主従討死を取り上げたが、『太平記』では兄弟討死が楠木父子に見られる。下線部分の「今ハ是マデゾ。敵ノ手ニ懸ルナ。」という「死にざま」は、敵の手にかかって死ぬくらいなら、身内の手にかかって死んだほうが己の「死」を辱めないという、「尊厳死」と捉えることはできないだろうか。自害という自死行為(自害も広義の意味では殺人行為にあたるだろう)と異なり、双方刺し違いの討死は立派な殺人行為に該当するのではないだろうか。紙幅の都合上、これ以上論ずることはできないが、今後も討死の考察を進めていきたい。

3. 佐々木導誉の「生きざま」

次に、佐々木導誉(1296-1373)を取り上げる。楠木正成・正行父子の生死観を特に「死にざま」という観点から捉えてきたが、導誉の場合は「生きざま」という観点から考察したい。その前に、武士としての佐々木導誉の足跡について触れておきたい。

佐々木導誉は、永仁四年(1296)、近江国の地頭、佐々木(京極)宗氏の子として京極家傍系に生まれ

た。時期や理由は不明であるが、導誉は京極家直系宗綱の猶子となって京極家の家督を継承した¹⁹。生誕の地についても確かなことはわかっていないが、父宗氏が鎌倉御家人として活躍していたことから、鎌倉で生まれ、幼少期もそこで育ったと推測される。導誉の俗名は「高氏」で、「高」の字は第十四代執権北条高時の偏諱であり、足利尊氏の俗名も同様に「高氏」であり、北条得宗家と親密な関係にあったと考えられている。正和三年(1314)に左衛門尉、元亨二年(1322)には父祖の先例に倣い検非違使となり順調な出世を遂げた。そして、元亨四年(1324)、後醍醐天皇が石清水八幡宮に行幸した折に、検非違使として桂川の橋渡しの役を務めている。鎌倉幕府では北条高時の近臣として仕え、高時が病気を理由に出家した際には供に出家して導誉と名乗った。

後醍醐天皇が倒幕運動を起こし、正中の変(1324)に次ぐ二度目のクーデター、元弘の変(1331)では、導誉は鎌倉幕府が編成した鎮圧軍として従軍する。乱鎮圧後、後醍醐天皇らが隠岐島の配流の折には道中警護の任についている。

元弘三年/正慶二年(1333)、反幕府勢力の討伐のために京都へ派遣された有力御家人の足利高氏(尊氏)が、一転して後醍醐側へつき六波羅探題を落とした。続いて、新田義貞が上野国で挙兵し、これに呼応した関東の御家人たちと鎌倉を攻略すると、鎌倉幕府と北条氏は滅亡してしまう。この時導誉は、鎌倉幕府倒幕行動をあらかじめとはってはいない。しかし、後醍醐天皇の綸旨を受けて挙兵に応じた足利尊氏が六波羅を攻めた際には、導誉は光厳天皇や花園上皇らと共に東国へ落ち延びようとした六波羅探題北方の北条仲時や同南方の時益らを野伏に襲わせ時益を討死させた。時を移さず、仲時を近江国の番場峠(滋賀県米原市)で再び野伏に襲わせた後、佐々木道誉の軍勢が彼らの行く手を阻み、番場の蓮華寺で北条一族432人と共に自刃させたとされる。

元弘三年/正慶二年(1333)、後醍醐天皇による建武の新政が開始されると、公家中心の建武の新政に不満を持つ武士は各地で反乱を起こした。建武二年(1335)には、北条の残党諏訪頼重が高時の遺児、北条時行らを擁立した中先代の乱が信濃で勃発した。これを契機に天皇親政は破綻し、建武三年(1336)、

後醍醐天皇を廃した足利尊氏の室町幕府の成立、そして南北朝の動乱へと突入していった。

室町幕府は当初、足利尊氏と弟の直義の二頭体制であったが²⁰、観応年間（1350－1352）には観応の擾乱と呼ばれる内訌に発展する。その間、導誉は一貫して將軍尊氏側に属したが、正平十三年／延文三年（1358）に尊氏が死去すると、子の第二代將軍足利義詮時代の室町政権では、政所執事や近江・飛騨・出雲・若狭・上総・摂津の守護を歴任した。幕府内における守護大名の抗争を調停し、南朝とも繋がりも深くその交渉力には目覚しいものがあつた。

正平二十二年／貞治六年（1367）、義詮が病を得て、細川頼之が執事となって政務を義満に譲つたのを見届け、文中二年／応安六年（1373）、甲良莊勝樂寺にて大往生を遂げた。享年七十八であつた。

このような導誉の武士としての歴史を辿るだけでも興味深いものがあるが、ここで本題の導誉の生死観について論考してみたい。序で述べたように、悪党として名高い楠木正成の思想や行動は勤皇思想に基づく忠臣的、且つ没我的生死観であり、彼らの「生きざま」もさることながら、勢いその「死にざま」に忠誠心の証が集約される。一方、娑婆羅大名の元祖ともいべき佐々木導誉の反権威・反権力的、且つ数寄者的な生死観は、「死にざま」というよりは「生きざま」そのものに娑婆羅の心意気が反映されている。七十八才という、当時としては長寿を全うし、おそらく穏やかな死を迎えたであろう、導誉の「死にざま」には興味がない。伝統的な権威をものともしない、自由奔放な「生きざま」にこそ佐々木導誉の生死観の真骨頂がある。権力者を手玉にする老獺な政治力もさることながら、導誉の自己主張の場は連歌、田楽、猿楽、茶、香、花など文芸や芸術の分野にも広がっている。森茂暁は、導誉はこれらの文芸によって象徴される室町文化の揺籃期における前衛的な、しかも重要な推進者であり、導誉の新しいものに対する旺盛な関心は、彼の人生街道をきりひらくための必要性から生まれた感なしとしない、と指摘している²¹。例えば、南北朝、室町期に完成された連歌は、『菟玖波集』²²にその集大成を見ることが出来る。『菟玖波集』は導誉の尽力で准勅撰集に格上げされたとも言われ、彼の連歌が八十一も入集さ

れていることからその影響力が窺えよう。また猿楽では、導誉と観阿弥・世阿弥父子との交渉の記録も残されている。そこには導誉の猿楽批評家としての側面も垣間見え、大和猿楽の外護者であつたとの推測もある。森の指摘する前衛的な側面は立花に窺うことができよう。それは、『太平記』（三）巻第三十九「諸大名讒道朝事付導誉大原野花會事」で、勝持寺の四本の桜の大木の前に一丈余りもある真鍮製の花瓶を置いて遠方より立花の風情を愛でた導誉の行動に現れている。また、導誉は現代の言葉で言う「メセナ」的な活動にも注力し、パトロンの役割を果たしていたとも考えられる。

しかしながら、導誉のような豪放磊落、自由奔放な行動の裏には、北条高時や足利尊氏らの時の為政者に、派手な行動を黙認させるほどの政治力、軍事力、そして知略があつた筈であり、それと裏腹に芸術に深い理解を示す導誉の繊細な性格も垣間見えるのである。このような二面性が南北朝期における娑婆羅大名の大きな特徴と言えよう。

また、倒幕という点では、導誉の反権力的な行動には後世の下克上の萌芽が窺える。その反面、南北朝期における主従関係の紐帯が希薄な時代にあつて、一貫して足利尊氏を支えた導誉の二心ない忠誠心も見え隠れする。表面的にはとらえどころのない導誉の行動は、不安定な政局にあつて己の明確な態度を陽動させる含みがあつたという穿った見方もできる。いわば保身の為のカモフラージュである。それが政治や武道ではない数寄という選択を導誉にさせたとも考えられる。この娑婆羅という行為は、後世の織田信長が若かりし頃、敢えて常軌を逸した、傾いた行動をとって「大うつけ」と非難され、周囲を欺いたことに通じる側面もあるように思われる。しかしながら、導誉の場合は、天性の文化的な志向性や数寄者としての素養が文芸、芸術を極め尽すという行動に走らせたと考えた方が妥当と言えよう。

佐々木導誉は、北条執権体制下では、第十四代執権高時に仕えながら鎌倉幕府の倒幕運動に加担し、倒幕後、建武の親政では後醍醐天皇に仕え、南北朝時代には足利尊氏に付き従つた。楠木父子のような純粋な忠臣の武士像からは程遠いようにも考えられるが、実は足利尊氏という視点で彼の忠臣観を捉え

るならば、尊氏、導誉の武士の同盟関係には一貫した強固な紐帯関係が確認できる。もちろん、彼らの政治的な繋がりにも興味はあるが、本稿においては、佐々木導誉の数寄の側面から、特に導誉の「生きざま」を通して南北朝武士の生死観を考察してみたい。

4. 娑婆羅と数寄

次に、娑婆羅大名の「生きざま」を考察するが、娑婆羅の意味について、酒井紀美が詳細な分類をしているので参考にしてみよう。①みえをはって派手にふるまうこと、ほしいままに乱脈な振る舞いをする、おごりたかぶってぜいたくであること。②華やかな服装でかざりたてた伊達な風体、室町時代の派手な洒落者についていう。③音楽や舞楽で、本式の拍子からはずれて、技が目立つようにする自由な形式。その姿かたちにおいては、②のように派手で華やかな服装で飾りたてることを意味し、その行動においては①のように、乱脈で、はた迷惑をもちかえりみない、無遠慮な無法な振る舞いをする。以上が酒井の娑婆羅の定義である²³。

①～③の娑婆羅の行動が起こる社会背景には、さまざまな要因が考えられるが、その行動主体にはそれ相応の条件が伴う。第一に、娑婆羅の行動主体に相当の社会的地位ならびに経済力がなければならない。第二に、華やかな服装で、周囲の迷惑も顧みず自由奔放に、自己本位に行動できる主体にはそれを黙認させるだけの武力的裏づけがなければならない。第三に、娑婆羅の行動の背景にしかるべき思想がなければならない。そうすると、娑婆羅の有資格者は自ずと絞られてくるであろう。中世にあっては、その有資格者の条件を満たす者とは、貴族もしくは武士ということになるだろうが、経済力や武力の点では武士に軍配が上がり、貴族に娑婆羅の概念は馴染まないように思われる。本稿の史料である『太平記』においては、南北朝時代の守護大名クラスがその該当者となり得よう。その該当者とは、先述した佐々木導誉がまさに典型的な娑婆羅と言うことができようか。しかし、導誉の娑婆羅振りを理解するには、先の酒井の定義を更に敷衍しなければならない。それは、近世の「粹」であるとか、「心意気」であるとか、そのあたりの心性に通じる領域にまで及んで娑婆羅

の意味を解釈しないと、奥行きのある導誉の娑婆羅を真に理解したとは言い難いからである。しかも、導誉の「粹」や「心意気」を支配するものは反権威・反権力主義的な思想であることを忘れてはなるまい。それでは、先ず、酒井の定義する①みえをはって派手にふるまうこと、ほしいままに乱脈な振る舞いをする、おごりたかぶってぜいたくであることに該当する、導誉の娑婆羅振りを検証してみよう。『太平記』(二) 卷第二十一「佐渡判官入道流刑事」から、導誉父子が天台宗門跡寺院、妙法院事件の後に死罪一等を減じられて、上総国山辺郡に配流となった件である。

同、廿五日導譽・秀綱ガ配所ノ事定テ、上総國山邊郡へ流サル。導譽近江ノ國分寺迄、若黨三百餘騎、打送ノ爲ニトテ前後ニ相順フ。其輩悉猿皮ヲウツボニカケ、猿皮ノ腰當ヲシテ、手毎ニ鸞籠ヲ持セ、道々ニ酒肴ヲ設テ宿々ニ傾城ヲ弄ブ。事ノ體尋常ノ流人ニハ替リ、美々敷ゾ見ヘタリケル。是モ只公家ノ成敗ヲ輕忽シ、山門ノ鬱陶ヲ嘲弄シタル翔也²⁴。(下線は引用者)

延元三年／暦応元年(1338)の秋、導誉は一族若党らと小鷹狩りをした帰りに、妙法院²⁵を通り過ぎようとした。妙法院南庭の紅葉があまりに美しかったので、導誉は下部にその枝を折らせた。ちょうどその折、妙法院門主も紅葉鑑賞をしていたので、家司に導誉の下部らの狼藉を制止させようとした。ところが、下部らはその制止を無視し、更に大きな枝を折ったので、それを見ていた山門の法師らは導誉の下部に乱暴を働き、門外に放り出してしまった。これに激怒した導誉は、後日、三百余騎で妙法院御所に押し寄せ、放火して乱暴を働いた。そして、妙法院はもとより、近隣の建仁寺まで焼失させてしまったのである。この事態に、山門(比叡山)や朝廷は幕府に対し導誉の嚴重なる処罰を求めてきたが、煮え切らない幕府に抗議して、山門の僧兵らが神輿を担いで強訴に及んだ。結果として、幕府はしぶしぶ導誉父子を流罪にすることを決定したのであった²⁶。この処罰が決定されるまでの長い経緯は、足利尊氏と導誉の並々ならぬ深い関係を示すものである。

引用した箇所は、導誉父子が流罪地に赴く途中の状況について記述したものである。導誉父子が見送りと称して若党三百騎を行列の前後に配し、近江の国分寺まで同道させたのである。ところが、その若党の全ての馬には猿皮の腰当が装着され、若党自身は猿皮の鞞を身に着け、手には鶯の籠を持っていたのである。道々に酒宴の席を設け、行く先々の宿には遊女を侍らせるという乱行振りであった。下線部分の行動は、酒井紀美の定義、①みえをはって派手にふるまうこと、ほしいままに乱脈な振る舞いをする、おごりたかぶってぜいたくであること、に該当しよう。まさに娑婆羅の示威的な行為である。しかしながら、導誉が若党に娑婆羅的行動にとらせたのには、山門、つまり比叡山に対する反権威・反権力思想が潜んでいたのである。下線部分にある猿皮の腰当、鞞は単なる皮ではない。猿は日吉神社の神使であり、猿の皮を尻に敷く行為は山門側としては断じて許せぬ所業であったのである。しかし、どうして導誉がそこまで山門の神経を逆撫でする必要があったのだろうか。それには、所領をめぐる、祖父以来の比叡山との対立・抗争がその底流にあったからである。比叡山に対する積年の激しい憎悪が導誉をしてその行動に走らせたものと思われる。これは個人的な恨み辛みに起因する行為と捉えられるが、導誉の権力に対する反権威・反権力思想と捉えることもできるのではないだろうか。また、若党に鶯を持たせる行為は導誉の数寄道を示すものであるが、各々三百人の若党の手に持たせるという一大デモンストレーションは、たとえ経済力があっても、尋常の大名には到底思いもつかぬ発想であったろう。筆者が先述したように、娑婆羅的行為には経済力、数寄の思想の裏づけが必要となつてこよう。その意味では佐々木導誉の行為は娑婆羅の要件を満たしていると言えることができる。次に、第二の娑婆羅の定義、②華美な服装でかざりたてた伊達な風体、室町時代の派手な洒落者を、『太平記』(三) 卷第三十三「公家武家榮枯易地事」から検証してみよう。

(前略) 又都ニハ佐々木佐渡判官入道々譽ヲ始トシテ在京ノ大名、衆ヲ結デ茶ノ會ヲ始メ、日々寄合活計ヲ盡スニ、異國本朝ノ重寶ヲ集メ、

百座ノ粧ヲシテ、皆曲衆ノ上ニ豹・虎ノ皮ヲ布キ、思々ノ段子金欄ヲ裁キテ、四主頭ノ座ニ列ヲナシテ並居タレバ、只百福莊嚴ノ床ノ上ニ、千佛ノ光ヲ雙テ坐シ給ヘルニ不異。(後略)²⁷。
(下線は引用者)

『太平記』には生活に困窮する公家を尻目に、「武家ノ族ハ富貴日來ニ百倍シテ、身ニハ錦繡ヲ纏ヒ食には八珍を盡セリ」²⁸と記述されているが、『建武式目』には、下線部分にあるような茶会など、武家の娑婆羅振りを戒める条が第一条に掲げられている。

一 儉約を行はるべき事

(1) 近日娑婆羅と号して、専ら過差を好み、綾羅錦繡・精好銀剣・風流服飾、目を驚かさざるはなし。頗る物狂と謂ふべきか。富者はいよいよこれを誇り、貧者は及ばざるを恥づ。俗の凋弊これより甚だしきはなし。もつとも厳制あるべきか²⁹。(下線は引用者)

一 群飲佚遊を制せらるべき事

格条のごとくば、厳制ことに重。あまつさへ好女の色に耽り、博奕の業に及ぶ。(2) このほかまた、或は茶寄合と号し、或は連歌会と称して、莫太の賭に及ぶ。その費勝計し難きものか³⁰。
(下線は引用者)

(1) の下線部分の記述は、酒井の②華美な服装でかざりたてた伊達な風体、室町時代の派手な洒落者の定義を裏づけるものである。『建武式目』の上記二条はまさに佐々木導誉らの娑婆羅大名を対象としたものであろうが、『太平記』(三) 卷第三十三「公家武家榮枯易地事」に見られる、『建武式目』の禁止条項を敢えて実践した導誉の行為は、幕府側の神経を逆撫でする反権威・反権力的な示威行動と捉えることもできる。また、別の側面から捉えるならば、この行為の背景には、後述する、導誉の「粧」や「心意気」といった心性も作用していると考えられよう。続いて、第三の娑婆羅の定義、③音楽や舞楽で、本式の拍子からはずれて、技が目立つようにする自由な形式、について検証しよう。『太平記』(三) 卷第

三十九「諸大名譏道朝事付導譽大原野花會事」から導譽の前衛的な美意識が窺える箇所を引用する。

(前略) 本堂ノ庭ニ十圍ノ花木四本アリ。此下ニ一丈餘リノ鑰石ノ花瓶ヲ鑄懸テ、一雙ノ華ニ作り成シ、其交ニ兩圍ノ香爐ヲ兩机ニ並ベテ、一斤ノ名香ヲ一度ニ炷上タレバ、香風四方ニ散ジテ、人皆浮香世界ノ中ニ在ガ如シ。其陰ニ幔ヲ引曲糸ヲ立雙テ、百味ノ珍膳ヲ調ヘ百服ノ本非ヲ飲テ、懸物如山積上タリ³¹。(下線は引用者)

正平二十一年/貞治五年(1366)三月四日、斯波高経(室町幕府内で、導譽とは主導権を競っていた)が將軍義詮の御所で花見の宴をしようとして提案したところ、導譽は出席の返事をしておきながら、京中の芸能者を全て集め、大原野で自分主催の花見の宴を勝手に開いてしまった。芸能者を呼べぬ高経は面目丸つぶれである。導譽の高笑いが聞えるようである。だが、その宴会の趣向が尋常ではなかった。花見の宴が開催された大原野の勝持寺では、本堂の庭に大木の桜が四本植えてあったが、導譽はその根元に一丈余りの真鑰製の花瓶を置かせた。遠方からは、まるで桜の大木が立花のように見えたという。下線部分、此下ニ一丈餘リノ鑰石ノ花瓶ヲ鑄懸テ、一雙ノ華ニ作り成シ、がその箇所である。

酒井の娑婆羅の定義、③音楽や舞楽で、本式の拍子からはずれて、技が目立つようにする自由な形式、からは少しずれるかもしれないが、自然木を花に見立て、真鑰の大きな花瓶を設えて立花とするような斬新な発想は、現代の前衛的な芸術と言い換えても過言ではないであろう。導譽は政治においては反権威・反権力・反体制的な行動をとったが、芸術の分野においても、同様の行動をとったものと思われる。

それは、導譽自身の存在証明とも言うべき思想であって、武士存在そのものに新たな存在理由を見出そうとした行動と言えよう。この佐々木導譽の生死観を本稿では、娑婆羅的生死観と呼び、今まで検証してきた中世武士の現世的生死観とは明確な差別化をしたい。何故なら、貴族の傭兵としての存在や主君への忠義としての存在であった没我的、且つ忠臣的中世武士から娑婆羅という思想や活動を通して中

世武士本来の存在を自覚したという意味において、彼らの生死観は実存的と言えるからである。最後に、筆者の主張する「粹」や「心意気」といった側面から娑婆羅を考察したい。『太平記』(三)卷第三十七「新將軍京落事」に興味深い箇所がある。

(前略) 爰ニ佐渡判官入道々譽都ヲ落ケル時、「我宿所ヘハ定テサモトアル大将ヲ入替ンズラン。」トテ、尋常ニ取シタメテ、六間ノ會所ニハ大文ノ疊ヲ敷雙ベ、本尊・脇繪・花瓶・香爐・鑪子・盆ニ至マデ、一様ニ皆置調ヘテ、書院ニハ義之ガ草書ノ偈・韓愈ガ文集、眠藏ニハ、沈ノ枕ニ鈍子ノ宿直物ヲ取副テ置ク、十二間ノ遠侍ニハ、鳥・兎・雉・白鳥、三竿ニ懸雙ベ、三石入許ナル大筒ニ酒ヲ湛ヘ、遁世者二人³²留置テ、「誰ニテモ此宿所ヘ來ラン人ニ一獻ヲ進メヨ。」ト、巨細ヲ申置ニケリ。(後略)³³。(下線は引用者)

正平十六年/延文六年(1361)、楠正儀、細川清氏に攻め入れ、導譽が都落ちする件であるが、導譽は、邸宅を占拠する武将に最高のもてなしをしようと考え、下線部分にあるように、六間の会所に畳を敷き並べ、本尊から盆に至るまで一様に飾りたて、書院には王義之の草書の偈、韓愈の文集を、眠藏には沈の杖と鈍子の宿直物を副え置いた。十二間の遠侍には、鳥・兎・雉・白鳥、三竿を懸け並べ、三石入の大筒に酒を湛へて、遁世者二人を留め置き、彼らにこの宿所に来る人には誰でも酒を一献勧めよう命じて退去したのであった。南朝方の楠木正儀が一番に打ち入ると、件の遁世者が正儀に一献勧めた。細川清氏らは導譽邸を焼き払えと主張したが、導譽の応対に感じ入った正儀はこれを制した。

ところが、戦況が一変し、今度は正儀が退去することになる。すると正儀は、泉水の木一本も損なわず、客殿の畳一畳も失わず、遠侍の酒肴は導譽のもてなしよりも豪華にし、眠藏には秘蔵の鎧と白太刀一振を副え、郎党二人を留め置き、導譽と交替して都を落ちていったのである。

あまりに出来すぎた話なので甚だ信憑性には欠けるが、このような趣向を凝らした導譽も導譽なら、

それに応えて返礼の鎧と白太刀を残していった正儀も正儀である。導誉もさることながら、敵方である正儀も娑婆羅としての心意気なり、数寄を解する武士であったと言えよう。このことから、敵味方、双方に分かれた中世武士に、相通じる心の交流が認められ、近世の広義の意味における、「粹」や「心意気」といった感性にその系譜が見出せるのではないだろうか。

結語

本稿では、『太平記』における中世武士の「死にざま」や「生きざま」の諸相から、特に南北朝武士の生死観について考察してきた。『太平記』を史料として、天皇制や北条執権体制の権威や権力が失墜するなかで、悪党の代表的存在である楠木正成・正季・正行らの忠臣的な「死にざま」や、娑婆羅大名、佐々木導誉の反権威・反権力・反体制的な「生きざま」を検証した。先の紀要で、『保元物語』、『平治物語』、『平家物語』における中世武士の生死観について論考してきたが、彼らの生死観の完結編とも言うべき『太平記』を通して、南北朝という価値観の定まらぬ時代に、楠木一族や佐々木導誉のような両極に位置する武士を比較対照することで、彼らの「死にざま」と「生きざま」から、中世武士の生死観の実体を浮き彫りにしようとして試みた。それによって、彼らの心性や生死観の全貌に迫ろうと考えたからである。

『太平記』に窺える、反権威・反権力・反体制という、封建的主従関係を真っ向から否定する南北朝武士の思想や行動は、後世の下克上の原動力となったとも考えられる。それを証明するかのよう、悪党や娑婆羅大名の活動は旧来の武士の思想や行動的規範からは大きく逸脱していた。

そのような混沌的状况下にあって、悪党として名高い楠木正成・正季・正行らの思想や行動は勤皇思想に基づく忠臣的、且つ没我的生死観と捉えられ、娑婆羅の元祖とも言うべき佐々木導誉のそれは反権威・反権力的、且つ数寄者的な生死観と捉えられる。両者の生死観は前者の「死にざま」と、後者の「生きざま」に集約できよう。このような両者の生死観の二極化から、『太平記』に描かれた南北朝という時代は、前者から後者の武士像への変容の過渡期であ

ると考えられる。それは、後者が権威や権力に対する武力的な反抗に留まらず、娑婆羅という華美な服装、自己本位の行動、そして数寄等を媒介として、武士存在そのものに新たな存在理由を見出したことで説明がつこう。そして、佐々木導誉の連歌、茶、立花、猿楽などの文芸・芸術の分野における娑婆羅的活動は、後世の室町時代の北山文化・東山文化に継承されていった可能性も考えられる。

楠木正成・正季兄弟、楠木正行・正時兄弟、そして佐々木導誉の生死観については、別の側面からの探求も試みた。楠木正成・正季兄弟の場合は、『太平記』(二) 卷第十六『正成兄弟討死事』——正成の「抑最期ノ一念ニ依テ、善悪ノ生ヲ引トイヘリ。九界ノ間ニ何カ御邊ノ願ナル。」との問いに、弟の正季が「七生マデ只同ジ人間ニ生レテ、朝敵ヲ滅サバヤトコソ存候へ。」と答えた件——を手がかりに来世的死生観や現世的生死観でもない、生まれ変わるといふ再生願望、つまり「生まれ変わり信仰」とも言うべき生死観についても言及した。

また、楠木正行の場合は、『太平記』(三) 卷二十六「正行参吉野事」から「逆修」という擬死儀礼を取り上げ、死を〈先取り〉することによって、死を確定させ、なんの不安も恐れもなく死を迎え入れる正行の生死観の一端について考えてみた。正行の死を〈先取り〉するという意識や行為から、中世武士の生死観が「生きざま」ではなく「死にざま」を前提としていたことを明らかにできたものと思う。

佐々木導誉の場合は、酒井紀美が分類した①～③の娑婆羅の詳細な定義を参考にして、導誉の数寄者的な「生きざま」を通して娑婆羅大名の生死観を考察した。

先ず、①みえをはって派手にふるまうこと、ほしほしに乱脈な振る舞いをする、おごりたかぶってぜいたくである、という酒井の定義を『太平記』(二) 卷第二十一「佐渡判官入道流刑事」から娑婆羅本来の派手でぜいたくな「生きざま」を検証し、その背景に潜む導誉の反権威・反権力思想に迫った。

次に、②華美な服装でかざりたてた伊達な風体、室町時代の派手な洒落者、という定義を『太平記』(三) 卷第三十三「公家武家榮枯易地事」から華美な「生きざま」を検証し、導誉の華美な服装を体制

側の神経を逆撫でする反権威・反権力的な示威行動と捉え、①同様、その行動の背景には反権威・反権力思想があったことを論じた。

そして、最後に、③音楽や舞楽で、本式の拍子からはずれて、技が目立つようにする自由な形式、という定義を『太平記』(三) 卷第三十九「諸大名讒道朝事付導譽大原野花會事」から検証し、導譽の前衛的な美意識について考察した。更に、『太平記』(三) 卷第三十七「新將軍京落事」から、婆娑羅を心性という観点から検証し、導譽の「生きざま」が近世の「粋」や「心意気」にも通じる数寄の精神を宿していることにも触れた。

以上、『太平記』における中世武士の生死観について論じてきたが、南北朝期武士の考察を通して、戦国・近世の武士に繋がる新たな武士像の発見ができたものと思う。南北朝という混沌とした時代において、北条執権体制で構築された中世武士の人倫観が根底から覆され、楠木正成や佐々木導譽のような、相反する生死観の二極化をもたらした。特に、導譽のような、婆娑羅という思想や行動を検証することによって、南北朝という時代が自己自身の内面を見つめる新たな生死観の持ち主を輩出したことを確認できたのではないだろうか。それは、導譽自身の存在証明とも言うべき思想であって、武士存在そのものに新たな存在理由を見出そうとした行動と言えよう。この佐々木導譽の生死観を本稿では、婆娑羅的生死観と呼んで、今まで検証してきた中世武士の現世的生死観とは明確な差別化をした。導譽の生死観最大の特徴は、中世武士が貴族の傭兵としての存在を経て、封建的主従関係における没我的、忠臣的存在から、武士本来の存在を自覚した点にあり、彼自身の生死観が極めて実存的だったという点に尽きる。導譽の婆娑羅的生死観、言い換えるならば実存的生死観は、見方によっては、日本における、よき個人主義の萌芽と捉えることができよう。

¹ 後藤丹治・釜田喜三郎、校注『太平記』(二) 岩波書店、1961年、159—160頁。

² 六道に声聞・縁覚・菩薩三界を加えた九界。

³ 厳密に定義するならば、「浄土に生まれ変わる」という概念には六道輪廻を脱して往生・成仏を遂げる思想が含まれるので、「現世に生まれ変わる」概念とは本質的に異なる。

⁴ 『太平記』(二) 卷第二十三「大森彦七事」で正成、「某モ

最期ノ悪念ニ被引テ罪障深カリシカバ、今千頭王ト成テ、七頭ノ牛ニ乗レリ。不審アラバ其有様ヲ見セン。」と言って怨霊となったことに呼応している。後藤丹治・釜田喜三郎、前掲書、395頁。

⁵ 同書、151頁。

⁶ 同書、170—171頁。

⁷ 後藤丹治・岡見正雄、校注『太平記』(三) 岩波書店、1961年、16頁。

⁸ 梓の木で作った弓で、神事や出産の際、魔除けに鳴らす弓であった。また「射る」「引く」「返る」などにかかる枕詞となっている。

⁹ 逆修とは擬死再生儀礼の一種で、生きているうちに死んだことにする、延命を目的とした法要。

¹⁰ 池見澄隆『中世の精神世界』人文書院、1997年、65頁。

¹¹ 昌泰三年(900)、菅原道真が醍醐天皇の依頼により編纂した自作の漢詩文集。

¹² 峰岸純夫 編『日本中世史の再発見』吉川弘文館、2003年、205—209頁。

¹³ 鎌倉時代後期の僧、「八宗兼学」で知られ、『沙石集』などの著作がある。

¹⁴ 山田昭全・三木紀人 校注『雑談集』三弥井書店、1973年、284頁。

¹⁵ 池見澄隆、前掲書、71頁。

¹⁶ 後藤丹治・岡見正雄、前掲書、16—17頁。

¹⁷ 池見澄隆、前掲書、97頁。

¹⁸ 後藤丹治・岡見正雄、前掲書、27頁。

¹⁹ 『続群書類従』第一三二「佐々木家系図」には「子息早世の後、外孫高氏を以て、家を継ぐ」という記述がある。

²⁰ 佐藤進一の説によれば、尊氏が恩賞授与、人事権、軍事権などの主従制的支配権を握り、弟の直義が裁判権等、政務一般を掌握した。

²¹ 森茂暁『佐々木導譽』吉川弘文館、1994年、213頁。

²² 菟玖波集(全二十卷)は、正平十一年、二条良基が僧救済の協力で選集した、最初の准勅撰連歌集。

²³ 佐藤和彦 編『ばさら大名の全て』新人物往来社、1990年、228頁。

²⁴ 後藤丹治・釜田喜三郎、前掲書、339頁。

²⁵ 京都東山の天台宗妙法院は青蓮院、三千院(梶井門跡)とともに「天台三門跡」と呼ばれる寺院である。

²⁶ 流罪は形だけで、導譽はすぐに幕政に復帰している。

²⁷ 後藤丹治・岡見正雄、前掲書、252頁。

²⁸ 同書、同頁。

²⁹ 石井進・石母田正、他、校注『中世政治社会思想』岩波書店、1972年、147頁。

³⁰ 同書、148頁。

³¹ 後藤丹治・岡見正雄、前掲書、444頁。

³² 遁世者とは時衆の僧と推測できる。

³³ 後藤丹治・岡見正雄、前掲書、373—374頁。

(Received: December 31, 2009)

(Issued in internet Edition: February 8, 2010)