

# 『徒然草』の方法

— 説話から人間批評へ —

## 弓 削 繁

### 一 試される読者

兼好法師がことばや表現に並々ならぬ拘りを有していたことは、『徒然草』を一読すれば自ずから明らかなるところであり、そのそつのない表現と齒切れのよい文体は定評を得てきたところである。しかし、一見頗る明快で、達意の文章のように見受けられる『徒然草』の表現も、実際のところはどうであろうか。夙に小林秀雄が『無常という事』の中で「徒然草という文章を、遠近法を誤らずに眺めるのは、思いのほかの難事である」と述べているのが想起される。例えば第四十段の文章はどうか。<sup>①</sup>

因幡国に、何の入道とかやいふ者の娘、かたちよしと聞きて、人あまたいひわたりけれども、この娘、たゞ粟をのみ食ひて、更に米のたぐひを食はざりければ、「かゝる異様のもの、人に見ゆべきにあらず」とて、親、ゆるさざりけり。

この段はこれで全てであり、ここには兼好の感想や批評は全く書き添えられていない。従って、これだけを取り出せばまさに珍談・奇談の類として、説話集に入っていて一向に差し支えない話であり、ここから兼好の表現意図を汲み取ることは容易ではない。私たちはこの人を食ったような表現に何を読み取ればよいのであろうか。娘の偏食癖を知って結婚を許さなかった賢明な親の判断に注目すればよいのか、<sup>②</sup>それとも文化的な辺境感に基づく辺土の頑なさを語る例話なのであろうか。<sup>③</sup>また、第百六段の次の話はどうか。

高野証空上人、京へのぼりけるに、細道にて、馬に乗りたる女の行きあひたりけるが、口ひきける男、あしく曳きて、聖の馬を堀へ落してけり。

聖いと腹悪しくとがめて、「こは希有の狼藉かな。四部の弟子はよな、比丘よりは比丘尼は劣り、比丘尼より優婆塞は劣り、優婆塞より優婆夷は劣れり。かくのごとくの優婆夷などの身にて、比丘を堀へ蹴入れさする、未曾有の悪行なり」といはれければ、口曳きの男、「いかに仰せらるゝやらん、えこそ聞き知らね」といふに、上人なほいきまきて、「何といふぞ、非修非学の男」とあらゝかにいひて、きはまりなき放言しつと思ひける気色にて、馬をひきかへして逃げられにけり。

尊かりけるいさかひなるべし。

話は、証空が自分を堀に蹴落とした口曳き男に対して、気短かにその失態を咎め、激昂して口汚く言い募った挙げ句、ふと我に返って恥ずかしさのあまりに馬を引き返して逃げ去ったというもので、兼好の筆はさすがに事の成り行きのみならず証空の内面まで生き生きと捉えていて、私たちはまるで目撃者のように事件を追体験させられることになる。第四十段とは違ってこの段には最後に兼好の評言が付されているが、それでも、何が、どうして尊いのかということになると、必ずしもすんなりと兼好の意図を理解し、共感することは出来ないのである。私たちは証空の言動に独りよがりの滑稽さを読みばよいのか、それとも自己反省の姿に純真さを見ればよいのであろうか。

思うに『徒然草』の難解さは、このように敢えて多くを捨象した表現の機構にこそあるのであろう。すべてを言い切ってしまうことによって、意味世界に幾層、幾段階もの幅を持たせ、そうしておいて読者の側に解釈を委ねてしまう。つまり、そこでは私たちの知識や考え方、ひいては生き方までもが問われることになるわけで、そういう形で読解の力量が試され

(1)

るように仕組みられているのである。これは『徒然草』に固有の方法といつてよいのではあるまいか。<sup>1)</sup>

## 二 反転する世界

ところで、右に例示した「高野証空上人」の評言はどう解釈すれば兼好の意に叶うことになるのであろうか。従来の諸注釈書を通覧すると、果たせるかな、その理解は様ではない。はじめに旧注を見ると、

- ・「女性にむかひてきすくなるあへしらへ、腹のあしきこそ僧にはあはね、愛着の念、まことに殊勝なるいさかひにてこそ侍れ」(松永貞徳『なくさみ草』)
- ・「非修非学といひたるが、至極人をあしくいひたる、僧中のことばなれば、このおとこも腹を立んとおもひて、馬をひきかへしてにげられるとなり」(加藤磐斎『徒然草抄』)

とあり、女性への愛着の念が全くないのをほめたのだとか、口曳き男の反撃を恐れて逃げたのだとか説かれているが、これらが的はずれであることは言うまでもあるまい。近・現代のものでは、

- ・「ソノ場デ聞イテデモキタラ、法問デモ聴イテキルヤウデ」有難く感ぜられた口論であらう」(橋純一『正註つれぐ草通釈』)

と、禅問答のような尊さを認める解釈があり、そこに皮肉の意を汲み取る次のような解釈も行われている。

- ・「上人の言を理解できる人がその場で聞いていたならば、さぞかし尊く感じられた叱り方だったことだろう。∴実際には現場にはそのような人はいず、上人はむなしくいきりただけだったことを皮肉る評語である」(三木紀人『徒然草全訳注』)

また、古典大系本は、

- ・「世俗を知らない上人の、仏学への没頭に現れた子供のような純真さを、ユーモラスにいった言葉」(西尾実、日本古典文学大系『方丈記・徒然草』)

という、証空の超俗的で純真な人間性を評価する解釈を示していて、以後

この線に沿った理解が主流になっていく。例えば次に掲げる『全注釈』もこの発展形と見なすことが出来よう。

- ・「(超俗的な、しかも純真さに徹底しきった上人と、無学で正直な口曳き男との)本質的対立からくる「いさかひ」に、人間性の純真さの発露を認めて、「尊かりけるいさかひなるべし」と述懐したのである」(安良岡康作『徒然草全注釈』)

然るに、証空の言動は多くの注釈書が指摘するように、求道者としての純真さに発するものとして評価し得るのかということ、必ずしもそうとは言い難い。証空は難に遭うやすぐさま「いと腹悪しく」叱りつけ、「なほいきまきて」「あらゝかに」放言しているのであり、その人となりは「極て腹あしき人」として紹介され、「いよく腹立ちて」いく第四十五段の堀池僧正のそれに重なる。役者貧乏とか専門馬鹿とかいう言葉があるが、さながら専門用語を振りかざして無学者を罵倒する証空の姿は、超俗者、悟得者のそれとは程遠い。第四百四十四段には同じ路頭の出来事として、学問に没頭するあまり全てに仏縁を感じ得する明恵上人の超俗ぶりを伝える逸話が見え、第六十九段には「六根淨にかなへる」書写山の性空上人の説話が記されているが、証空を彼らと同列に扱うことは、その言動を方便とでも見ない限り無理であろう。

そうだとすれば、ここには別解が用意されなければならないが、その後続の第七段が「しれたる女房ども」が受け答への仕方によって「若き男達」の値踏みをするという記事になっていることに注意したい。『徒然草』の諸段は時に話柄の連想によって展開しており、その点からすれば、この段は学識のある上人と無学な在俗の男との、学上無学、聖上俗、二重の意味で対極にある二人の「いさかひ」そのものが問題にされているものと理解されなければならないことになる。つまり、ここで批評の対象になっているのは、上人でも、上人の言動でもなく、あくまでも二人の間の「いさかひ」なのである。そう考えれば、上人だけを対象にした従来の多くの注釈は適切でないことになる。<sup>2)</sup>そして、問題の「いさかひ」が「尊き」ではなく、「尊かりける」と評されている点にも留意したい。すなわち、現在形の「尊きいさかひ」なら読者に向けられた普遍的な説示となろうが、

過去表現の「尊かりけるいさかひ」なら直接的には事件の当事者を対象に見据えた評言ということになるはずである。では当事者（もう少し広く取れば、この一件を見聞きした当時の人々）にとって、この「いさかひ」はどのような点で尊かったというのであろうか。それは証空が自分の非を自ら覚ったことは言うに及ばず、兼好の関心はそこから更に境遇の異なる二人の、全く成り立っていないコミュニケーションに注がれていたのではあるまいか。どんなに多くの言葉よりも、また如何に高尚な法問よりも、時として無学な男の無意味な一言の方がはるかに大きな力を発揮することがある、ここにはそのような思いが存するものと思われる。「非修非学の男」と荒らかに言い放った声は無言に等しい口曳き男を反響板にして証空自身に返ってきたわけで、この瞬間に証空のこれまでの生き方はみごとに異化されてしまうのである。言葉とは不思議なもので、通じるばかりがコミュニケーションではない。コミュニケーションの不在がかえって人を突き動かすこともあるわけで、ここにはそのようなことばの不思議さが見据えられているものと思われる。

そして、その場合、五味文彦氏の御指摘のように、「非修非学の男」という表現が、もともと鎌倉時代初期に高野の根本大塔を再興勸進した鑿阿上人が自らを述べたことばだとすれば、ここで「非修非学の男」と罵倒されている口曳き男こそ、実は証空にとって尊敬すべき先師である鑿阿上人にも等しい存在であったということになるのである。兼好はこのようにしてここに読者の知識や教養を試しつつ、密かに聖と俗、学と無学とが反転する構想を仕組んで、人と、人の世を批評しているものと思われる。

因みに、この発想は第九十八段に「尊き聖」の書き置いた『一言芳談』を読んで感銘を受けた一条として、

・上臈は下臈になり、智者は愚者になり、徳人は貧に成り、能ある人は無能になるべきなり。

という松蔭顕性房の語を挙げる、兼好の基本的な考え方に通じるものがある。

### 三 人の眼を曇らせるもの

如上、証空上人の場合には幸いにも非修非学の男との出会いによって覚醒の機会を得たのであるが、『徒然草』の中にはそのような「尊きいさかひ」に恵まれず、なお迷妄の裡に生き続ける愚かで哀しい人間の姿が、ある種のユーモアを交えて批評されている。次にそれらの諸段を見てみよう。

既に触れたように、人となりの点で高野の証空上人と同類と見なされるのが第四十五段の良覚僧正である。

公世の二位のせうとに、良覚僧正と聞えしは、極て腹あしき人なりけり。坊の傍に、大きな榎の木のあるりければ、人、「榎木僧正」とぞ言ひける。この名然るべからずとて、かの木を伐られにけり。その根のありければ、「きりくひの僧正」と言ひけり。いよく腹立ちて、きりくひを掘り捨てたりければ、その跡大きな堀にてありければ、「堀池僧正」とぞ言ひける。

ここには、あだ名の原因が自己の「極て腹あしき」という性格にあるにもかかわらず、全くそのことには気付くことなく、「いよく腹立ちて」独り相撲に及ぶ上人の姿がどこか親しみをもって捉えられている。良覚という固有名詞はともかくとして、ここには愚かしくも愛すべき人間の一面が一つの典型として語られているともいえよう。

勿論この段の批評の拠り所が、例えば第百三十四段に、

賢げなる人も、人の上をのみはかりて、己をば知らざるなり。我を知らずして、外を知るといふ理あるべからず。されば、己を知るを、物知れる人といふべし。かたち醜けれども知らず、心の愚かなるをも知らず、芸の拙きをも知らず、身の数ならぬをも知らず、年の老いぬるをも知らず、病の冒すをも知らず、死の近き事をも知らず、行ふ道の至らざるをも知らず、身の上の非を知らねば、まして外の譏りを知らず、…行ひ愚かなりと知らば、なんぞ茲を念ふこと茲にあらざる。

とあるような考え方にあり、また第九十七段に、

その物につきて、その物を費しそこなふ物、教を知らずあり。身に虱あり、家に鼠あり、国に賊あり、小人に財あり、君子に仁義あり、

僧に法あり。

と断じられているようなところに繋がっていることは確かであろう。良覚の場合は人々の善知識となるべき僧、しかも僧正（実際は大僧正）という最上階にまで上り詰めた人であるだけに問題は深刻であると言わざるを得ない。「法」が俗世と乖離し、「法」を求めることがすなわち思い上がりとなって身を「損」っているのだとすれば、これは致命的である。しかし、実際にはこの段にはそれほど深刻さはなく、むしろある種のユーモアさえ漂っている。思うに、その理由の一つはこの話の素性であろう。

そもそもこの説話については、早くから『仁和寺諸師年譜』に見える次の記述との関係が問題にされてきた。<sup>①</sup>

西院大僧正信証。輔仁親王之息。後三条院之御孫也。称三宮僧正。又於寺門傍有大榎。因之称榎木僧正。僧正忌之伐其木。世又称伐株僧正。又嫌之堀其根。世又称堀池僧正。終以与称号。

両書の内容は偶然の符合と考えるにはあまりに酷似していて、いずれかを訛伝とするはかないのであるが、一般には信証が『仁和寺諸院家記』『孔雀経御修法記』『三僧記』等の諸資料によって「堀池僧正」と呼ばれていた事実が確認しうることを以て、本来は信証の説話であろうとされてきた。<sup>②</sup>しかし、中には逆の関係を想定する考え方もあり、とりわけ三木紀人氏の論考が注目される。<sup>③</sup>すなわち、氏は、

- ・『諸師年譜』には先の記事に先立って既に信証のことを紹介した記述があり、<sup>④</sup>前掲記事は後補の可能性が高いこと。
- ・「堀池」は仁和寺諸院の一つの「法浄院」の通称で信証の住坊であったこと。

などを明らかにした上で、「本来のこのあだ名の可笑味は、往年のやんごとなき「堀池の僧正」にひっかけたところにあった」と推測し、

兼好自身はその信証はもとより、良覚とも直接のかかわりがなかったかもしれないが、在俗時の彼が属した場として知られる堀河家園、多くの知己を持つ仁和寺の世界、歌壇などを思うと、良覚の言行とあだ名、そのあだ名の源泉たる信証の通称をともに知り、第四十五段の語る小事件に興じうる人々が兼好のまわりにいたことは容易に推定さ

れるであろう。

と、その説話圏に言及されているのである。これは十分説得力のある論であり、良覚の「堀池僧正」というあだ名に信証の通称が重ね合わされていることは確かであって、第四十五段の話の本来の趣向はこの機知にあったといつてよい。こう考えれば、ここでも兼好は、一面において読者の知識にくすぐりを入れる形で、分かる人には分かる面白さを用意する一方、それを単なる一場の笑話から普遍性を有する人間批評にまで引き上げたのであろう。『徒然草』の説話はこうして特定の個人に対する批評の域を越えて、余裕のある人間批評へと転身を遂げているのである。

同様のことは、第五十二段の仁和寺法師の失敗談についても言い得よう。この段については既に論じたことがあるのでここでは詳説を控えるが、<sup>⑤</sup>ただ、法師の失敗の原因が、まとめの一文に言うように「先達」に導かれることなく「たゞひとり」で石清水に詣でたことにあるのではなく、山の上を上っていく人々に向かってたった一言「上に何があるのですか」という言葉が掛けられなかった、この法師の生き方そのものにあることを指摘しておきたい。年寄るまでひたすら仁和寺に奉仕してきた実直さが法師の口をつぐませたわけで、真面目さは本人さえ気付かぬうちに拙善と化していたのである（これはある程度老人に一般化できると言ったら偏見の誇りを免れないであろうか。『徒然草』には老人への箴言が散見する）。

もっとも、石清水八幡宮が男山の頂きに鎮座することぐらひは当時の人々には衆知のことであつたと思われるし、ましてや石清水八幡宮が神功皇后や応神天皇を祀る「第二の宗廟」（『八幡鳥重訓』乙）であり、仁和寺が宇多天皇以来、代々法親王が門跡を務める皇室ゆかりの寺院であることからすれば、仁和寺に仕える法師が石清水のことを知らなかったはずはないのである。そうすれば、この話はもともと仁和寺法師だからこそ面白い痴話であつたということになるのである。後続の第五十三段・第五十四段が仁和寺における延年風流という芸能の場を背景に有する話であることが砂川博氏によって指摘されているが、<sup>⑥</sup>これらの三話はもともと仁和寺周辺で行われていた説話であつた可能性が高い。ここでも説話はみごとに人間批評として再生されているのである。

続いて第二百三十六段の聖海上人の失敗談に注目してみよう。

丹波に出雲と云ふ所あり。大社をうつして、めでたくつくれり。しだのなにかしとかや知る所なれば、秋の比、聖海上人、その外も、人あまた誘ひて、「いざ給へ、出雲拜みに。掻餅めさせん」とて、具しもていきたるに、おのく拜みて、ゆゝしく信おこしたり。

御前なる獅子・狛犬、背きて、後さまに立ちたりければ、上人、いみじく感じて、「あなめでたや。この獅子のたちやう、いとめづらし。ふかき故あらん」と涙ぐみて、「いかに殿原、殊勝の事は御覧じとがめずや。無下なり」と言へば、おのくあやしみて、「誠に他にことなりけり。都のつとにかたらん」などいふに、上人、なほ床しがりて、おとなしく物しりぬべき顔したる神官を呼びて、「この御社の獅子の立てられやう、定めてならひあることに侍らん。ちと承はらばや」といはれければ、「その事に候。さがなきわらはべどもの仕りける、奇怪に候ふことなり」とて、さしよりて、すゑなほして去にければ、上人の感涙いたづらになりけり。

失敗は仁和寺の法師のように一人であらうと、聖海上人のように大勢であらうと起きる時には起きるもの。一人だからといって皆が皆失敗するとは限らないし、大勢だからといって安心はできない。問題はそんなことではなく、両段では人の生き方や心のありようが問われているのであり、聖海上人の場合には、「ゆゝしく信おこしたり」「いみじく感じて」「涙ぐみて」「なほ床しがりて」という「信」の在り方が問題なのである。信仰は正しく持てば生きる拠り所になるであろうが、「信」はいつの間にか「妄信」となって人の判断を誤らせ兼ねないのであり、ここでは盲目の「信」が子どもの悪戯までを「殊勝の事」と思わせてしまったというわけである。

一体、固定観念は自由な発想を疎外する最たるものであり、兼好はそのことに敏感な人であったと思われる。ここでは第百五十二段に、年老いて「腰がぐまり、眉白く、誠に徳だけたる」西大寺の静然上人の有様を見て、「あなたふとの気色や」と「信仰の気色」を露わにした西園寺内大臣実衡に対して、これを厳しく批判した日野資朝の言動がある種の共感を持って書き留められていることに注意しておこう。<sup>(5)</sup>

最後に、第八十九段の猫またの話を探り上げたい。あまりに著明な話なので本文は省略に従うが、人を襲い食うという猫またの出没が噂されていた頃、夜更けて何阿弥陀仏とかいう法師がある所で連歌して帰って来たところ、家の近くまで来たところで、何物かに食いつかれ、恐ろしさのあまり傍の川に転がり落ち、連歌の賭物を駄目にしてしまったが、それは何のことはない、飼い犬が慕って飛びついてきたのであったという。

この連歌法師は猫またの噂を聞いて、「ひとりありかん身は、心すべきことにこそ思」って用心していたのであるが、皮肉なことにこの用心こそが失態の原因になってしまったのである。用心・用意は確かに大事なことではあるけれど（第百八十五段・第百八十六段など）、それが臆病心に繋がると先人見となって正しい判断を狂わせることになるというわけである。

このように見てくると、『徒然草』には一つの明確なモチーフの存することが明らかになってくる。それは端的に言えば何が人の眼を曇らせるかということである。確かに人間にとって学問（法）や信仰は大切なものであり、人生を真面目に生きることも、事に当たって用意や自戒を怠らないことも大切な心構えである。しかし、それら当為に見えるものが、かえって知らぬ間に思い上がりや（第四十五段）、妄信や（第二百三十六段）、独善や（第五十二段）、先人見となって（第八十九段）、人の眼を曇らせ判断を誤らせてしまう。これらの諸段にはそのような人の世のありようが説話的な形態を通してパラドキシカルな口調で語られているのである。

高野の証空上人のように覚醒の機会に恵まれればよいが、そうはいかないのが人の世の常であり、『徒然草』の人間批評は兼好のそのような現実認識に根差しているものと思われる。<sup>(5)</sup>

#### 四 心に主あらましかば

ところで、前節では身近な説話を巧みに人間批評に転用していく『徒然草』の方法について見てきたつもりである。そこには第四十五段の堀池僧正の話のように説話そのものに批評の機能を負わせたり、第八十九段の猫

またの話や第二百三十六段の聖海上人の失敗談のように終局に予想外の結末を用意する構想に拠ったり、第五十二段の仁和寺法師や第六六段の高野証空上人の失敗談のように最後に評言を付したり、さまざまな文体が用いられているのであるが、その中で、ここでは既に第四十五段の批評の根拠として挙げた第百三十四段に改めて注意したい。そこでは、

我を知らずして、外を知るといふ理あるべからず。

という真理を導き出す例話として、はじめに

高倉院の法華堂の三昧僧、なにがしの律師とかやいふもの、或時、鏡を取りて顔をつくりと見て、我がかたちの見にくく、浅ましき事を余りに心うく覚えて、鏡さへうとましき心地しければ、その後永く鏡を恐れて手にだに取らず、更に人に交る事なし。御堂のつとめばかりにあひて、籠り居たりと聞き侍りしこそ、ありがたく覚えしか。

という一人の僧の逸話が紹介されているのである。具体例を導入に用い、これを普遍化、一般化するという構想は第九十二段（或人、弓射る事を習ふに）、第百七段（女の物言ひかけたる返事）、第百二十八段（雅房大納言は）、第百七十一段（貝をおほふ人の）、第百八十八段（或者、子を法師になして）などにも採られていて『徒然草』の表現の一つの特徴ということが出来よう。永積安明氏によれば、『徒然草』全二百四十三段のうち、いわゆる感想形態の章段がおよそ半分を占め、残りの半分がまた半分ずつ説話的形態の章段と有職故実的形態の章段とに分かれるということが<sup>(6)</sup>、如上、同じ一つの段の中で始めに説話が紹介され、その説話から普遍的真理が導き出されて説示に及ぶという構想を探るものがあることからすれば、感想形態の章段の中にも説話的章段を引き受ける内容のものがあったとしても不思議ではない（勿論、説話的章段の中にもそれ自身に説示的、批評的意味あいを含むものがあることは見てきたとおりである）。

そうした章段の一つとして、ここでは第二百二十五段に注目してみたい。直ぐ後に聖海上人の失敗談が展開することからみても、この段が問題の諸段との関わりで理解されて然るべきものであることは明らかであろう。

ぬしある家には、すゝろなる人、心のまゝに入りくる事なし。あるじなき所には、道行き人みだりに立ち入り、狐・ふくろふやうの物も、

人げに塞かれねば、所えがほに入りすみ、こたまなど云ふ、けしからぬかたちもあらはるゝものなり。

また、鏡には色・形なき故に、万のかけ来りてうつる。鏡に色・形あらましかば、うつらざらまし。

虚空よく物を容る。我等がこゝろに念々のほしきまゝに来りうかぶも、心といふものなきにやあらん。心にぬしあらましかば、胸のうち、若干のことは入りきたらざらまし。

この段にいう「心」の問題については、荒木浩氏に「心にうつりゆく」云々という序段との関係を押さえた詳細な論考があつて注目される<sup>(7)</sup>。氏はその中でこの段の表現が「禅学的な譬喩と宋学の譬喩との融合に因つて成り立っている」ことを広汎な典拠を以て論証しているが、とりわけ『程氏遺書』の次の記述との関連を指摘するところが示唆深い。

如明鑑在此。万物畢照。是鑑之常。難為使之不照。人心不能不交感万物。亦難為使之不思慮。若欲免此。唯是心有主。如何為主。敬而已矣。有主則虛。虛謂邪不能入。無主則実。実謂物来奪之。…大凡人心不可二用。用於一事。則他事更不能入者。事為之主也。事為之主。尚無思慮紛擾之患。若主於敬。又焉有此患乎。所謂敬者。主一之謂敬。所謂一者。無適之謂一。（第十五）

（もし明鏡がここにあるなら、万物はすべて映されよう。これが鏡の常であり、映さないようにさせることは困難である。人の心は万物に交感せざるを得ないのであるから、これも思慮させないことは困難である。もしこの患から免れようと思つたら、心に主があればよいのである。何を主とするか。それはまさに敬である。心に主があれば虚である。虚とは邪が入れぬことをいう。主がなければ実である。実とは物が外から来て、心を奪うのを言う。…だいたい人の心は同時に二時に用いることはできない。一事に用いるとき、他の事が心に入れないのは、その事が心の主となっているためである。事が主となっていてさへ、もう思慮紛擾の患はない。もし敬を主とするなら、どうして紛擾の患などであろう。いわゆる敬とは、主一を敬という。いわゆる一とは無適を一という<sup>(8)</sup>。）

ここに見られるのは「心」に「主」即ち主体性の存するのを当為とする考え方であるが、第二百三十五段にはこのような宋学的な考え方を援用しつつ、「心に思いの生ずることを、そとから来るものと、それを「容れ」るものという心の二元論で捉える認識を前提」として、「きたりうかぶ」心(妄心)と、それを見つめる心(真心)の自覚が意識されているというのである。そして、その場合、やはり宋学的な理想が「鏡」の場合と同様に「心にぬしあらしましかば…ざらまし」と反美仮想で語られていることも注意される。荒木氏はここに兼好の「謙退」を読み取られていてそれはそのとおりであろうが、ただ世間一般の「我等」の立場に立つ限り、それはむしろ「念々」に翻弄される凡俗の姿を衝いて言った表現とみるべきではなからうか。

松本真輔氏は、『徒然草』が、「心」と外界(対象)との関係を、

- ・心は縁にひかれて移るものなれば、閑かならでは、道は行じ難し。(第五十八段)
- ・心は必ず事に触れて来る。仮にも不善の戯れをなすべからず。(第百五十七段)
- ・若き時は、血気内に余り、心物に動きて、情欲多し。(第百七十二段)
- ・所願心に萌す事あらば、我を滅すべき悪念来れりと固く慎み恐れて…(第二百十七段)

というように認識していること、つまり、「心意形成の過程におけるいわば〈心の受動性〉」を指摘するが<sup>29)</sup>、兼好のこのような言説も主体的な心の不在を認める人間観を前提にしたものと考えられる。

以上、第二百三十五段を問題の説話的諸段を普遍的に理論化して総括したものと理解するならば、正しい判断のためには「心」の「主」こそが不可欠であるという結論に達せざるを得なくなる。しかし、「我等」凡愚にそのような揺るぎない主体性を求めることはもとより無理な相談であって、見てきたとおり、一見確実な学問や信仰や実直さや自戒でさえ、たやすく錯覚や妄想に反転し兼ねなかったわけである。つまり、「心に主あらしましかば」と願ってはみても、それが所詮「あらしましかば」でしかない限

り、兼好が見つめ『徒然草』が追い求めたものは、世俗の人々と、その人々のためのよりよい生き方であつたに相違ないのである。<sup>30)</sup>『徒然草』の批評が「念々」に惑わされて悲喜劇を演ずる愛すべき人間に向かう所以である。<sup>31)</sup>

## 注

- (1) 以下、本文の引用は日本古典文学大系『方丈記・徒然草』(底本、鳥丸光広本)昭32・6、による。
- (2) 安良岡康作氏『徒然草全注釈』昭42・2。
- (3) 五味文彦氏、朝日選書『徒然草』の歴史学』平9・5。
- (4) 例えば、第二百二十三段に「田鶴の大臣殿は、童名たつ君なり。鶴をかひ給ひけるゆゑにと申すは僻事なり」という記述がある。これなど一見特異な通称について考証しただけで「あまりに短く、記述した意図の不審な段である」(三木紀人氏『徒然草全訳注』)が、鶴の大臣(九条基家)が後鳥羽院と特別の関係にあつたことや(後鳥羽院は基家を猶子にすべく院北面の忠綱に養育させ、以後何くれと目をかけていた)、鎌倉政権・承久の乱との関わり(基家は承久の乱で筑紫に流された真観、六代將軍宗尊親王とともに反為家、反御子左家の歌人として活動している。安田徳子氏『中世和歌研究』第二章第三節参照。)を考えていくと、後鳥羽院・承久の乱を背景に持つ後統の諸段を導き出す重要な機能を担っていることが明らかになってくる。このことについては別稿を準備している。
- (5) 久保田淳氏、新日本古典文学大系『方丈記・徒然草』なども、「証空が感情に任せていきり立ったのち、突如それを反省して逃げたことを、いかにも世間知らずの法師にふさわしい行動と感じ、その世間離れしている点をむしろ尊いと感じていう」と注している。
- (6) 五味氏は高野山文書を根拠にするが、私には原史料は未確認。氏は、「せうくわう上人」を「せうたう上人」の誤写として、『花園天皇日記』元応二年(一三二〇)九月十四日条に登場し、高野山の金剛三昧院を管轄し、根本大塔の造営のために勅進上人となっている(『鎌倉遺文』一三六八四号など)「高野証道上人」に比定する。その上で、「上人が「非修非学の男」と言ってしまう

た途端、それが自分の尊敬する先達である鑿阿が自らを語ったものと気がつき、慌てて馬を引き返したわけで、それが「尊かりけるいさかひなるべし」と評された所以なのであろう。そして証道上人の管轄していた高野山の金剛三昧院が、幕府の保護によって建てられた寺院であったから、六波羅とも関係が深かったのであり、兼好とも知り合いであったと推測できるのである」と説いている。注3の著書。

- (7) 橋純二氏『正註つれぐ草通釈』昭13・昭16、以下の諸書。
- (8) 安良岡氏『徒然草全注釈』昭42・2、など。
- (9) 高兼勲氏『徒然草の研究』昭43・3は、「信証は良覚よりも百五十年以前、康治元年に入寂している。ところが仁和寺諸師年譜は徒然草よりも後に記されたものである。当時このような伝説があったのを一は良覚僧正の話とし、一は信証僧正の話として伝えたのではないかと考えられる。その年代の古さから考えれば、あるいは、良覚僧正については、ある程度実話的なものがあったのを、仁和寺諸師年譜の編纂者が信証の伝説と考えて記したものかも知れないのである。そうすると兼好の伝えている話の方が信憑性があることになる」とする。
- (10) 三木紀人氏「二人の「堀池僧正」」『論纂説話と説話文学』昭54・6。
- (11) 「宮僧正信証。後三院御孫。輔仁親王息。号宝浄院僧正。世申堀池僧正。或称三宮僧正。大僧正寛助付法。行意律師入室」(『仁和寺諸師年譜』)。
- (12) 安居總子・弓削繁「中学校国語古典教材の一研究」『徒然草』第五十二段の解釈をめぐって」『岐阜大学カリキュラム開発研究センター研究報告』平6・6。
- (13) 砂川博氏「仁和寺法師の失敗談」『徒然草』第五十三段・第五十四段を読む」『日本文学』平7・1。
- (14) 例えば、美意識の面では、「花はさかりに、月はくまなきをのみ見るものは」(第百二十七段)と問題提起し、「夜に入りて物の映えなし」といふ人、いと口をし」(第百九十一段)と断じて、観念的で狭い物の見方を批判しているし、また第二百六段・二百七段には迷信に囚われない徳大寺実基の言動が共感を以て語られている。固定観念や世俗的常識からの自己解放は、つまるところ「たゞ空の名残のみぞ惜しき」と言った某捨て人(第二十段)や、

芋頭をこよなく好んだ仁和寺真乘院の盛観僧都の「万自由にして、大方、人に従ふといふ事なし」という生き方(第六十段)への憧れに通じる。

- (15) 兼好の人間批評に余裕や懐の深さが感じられるのは、第三十九段において人間性の弱点をそのまま受け入れて法を説く法然上人を賛嘆する心理と通じるものがある。
- 或人、法然上人に、「念仏の時、睡におかされて行を怠り侍る事、いかゞしてこの障りを止め侍らん」と申しければ、「目の醒めたらんほど、念仏し給へ」と答へられたりける、いと尊かりけり。(下略)
- (16) 永積安明氏『徒然草』における説話の世界」『鈴木知太郎博士古稀記念国文学論攷』昭50・10(のち、『中世文学の可能性』所収)及び岩波新書『徒然草を読む』昭57・3。氏は『徒然草』全章段中、およそ四分の一の多数に及ぶこれら説話形態諸段の存在は、全章段のおよそ半ばを占めて量的にも質的にも主導的部分にあたる、いわゆる感想的章段の部分の漢文訓読的な硬質の文体による断言的な評言が、ややもすれば措象しかねない生身身の人間性を包みこんでおり、一般に、同系列の作品と考えられてきた『方丈記』などには見られない、文学としての柔軟性を保証している」と評価する。
- (17) 荒木浩氏「徒然草の「心」」『国語国文』平6・1。
- (18) 朱子学大系第二卷『朱子の先駆(上)』昭53・4による。二程氏すなわち明道・伊川の思想との関わりは夙に『寿命院抄』が『性理大全』を引いて指摘しているところ。『程氏遺書』には荒木氏の御指摘のとおり「人心作主不定。正如一箇翻車。流転動搖。無須與停。所感万端。又如懸鏡空中。無物不入其中。有甚定形。…心若不做一箇主。怎生奈何。(心に主体性がないのは、ちょうど水車が少しも止まることなく回転動揺するようなものであり、また空中に懸けた鏡のごとく、次々に物が入ってきて何の定形ももたないのだ。…心に主体性がなかったら、どうしようもない)」(第二下)という文言も見える。
- (19) 荒木氏は、「しかし、兼好が心というものを捉えようとして本当にそのように困惑していたなどと正直に受け取る必要はないのかも知れない。…或いはここは、彼が理論的には捉えている「真心」のあり方、もしくは「悟」りを、自らの心の問題としては謙退をこめて臈化し、打ち消して表現してみせた部分として読むべきではないか」と解する。注17の論。



(20) 松本真輔氏『徒然草』における〈対象〉と〈心〉の位相「国文学研究」平  
8・3。

(21) 「心」の問題に関しては次のような回答が用意されている。

万の事はたのむべからず。おろかなる人は、ふかく物を頼むゆゑに、う  
らみいかる事あり。

いきほひありとて頼むべからず。こはき物先ほろぶ。財おほしとて頼む  
べからず。時のまに失ひやすし。才ありとて頼むべからず。孔子も時にあ  
はす。徳ありとて頼むべからず。顔回も不幸なりき。君の寵をも頼むべか  
らず。誅を受くる事速なり。奴したがへりとて頼むべからず。そむき走る  
事あり。人の志をも頼むべからず。必ず変ず。約をも頼むべからず。信あ  
る事すくなし。

身をも人をも頼まされば、是なる時はよろこび、非なるときはうらみず。  
左右ひろければさはらず。前後遠ければ塞がらず。せばき時はひしげくだ  
く。心を用ゑる事少しきにしてきびしき時は、物に逆ひ、あらそひて破る。  
ゆるくしてやはらかなる時は、一毛も損せず。

人は天地の靈なり。天地はかぎる所なし。人の性なんぞことならん。寛  
大にして極まらざる時は、喜怒これにさはらずして、物のためにわづらは  
ず。(第二百一段)

なお、「人は天地の靈なり」云々というところにも、『程氏遺書』の「一人  
之心。即天地之心。一物之理。即万物之理。(一人の心はそのまま天地の心、  
一物の理はそのまま万物の理)」、「只心便是天。尽之便知性。知性便知天。  
(つまり心はそのまま天であり、心を尽くせば性を知り、性を知れば天を知  
る)」、「聖人之神与天為一。安得有二。∴此心即与天地無異。不可小了它。不  
可将心滞在知識上。故反以心為小。(聖人の心は天と一つであり、どうして二  
つでありえようか。∴心は天地と異なるものではなく、それを小さくするこ  
とはできない。心を知識の次元にとどめておくことができないから、逆に心  
を小とするのだ)」(第二上) などという思想の影響を指摘してもよいのではな  
かろうか。もっともここは『尚書』を引くのが一般的であり、また小峯和明  
氏は中世神道説、具体的には慈遍の『旧事本紀玄義』を介した『宝基本紀』  
との関わりを指摘している。「徒然草にみる神道—慈遍との関連から—」国文

学解釈と鑑賞、平9・11。

(22) 因みに、よく引き合いにされる鴨長明の場合は、『発心集』序に「仏の教へ  
給へる事あり。『心の師とは成るとも、心を師とする事なかれ』と。実なるか  
な、此の言。人、一期過ぐる間に、思ひと思ふわざ、悪業に非ずと云ふ事な  
し。∴かかれば、事にふれて、我が心のはかなく愚かなる事を顧みて、彼の  
仏の教へのままに、心を許さずして、此の度、生死を離れて、とく浄土に生  
れん事、喩へば、牧士の荒れたる駒を随へて遠き境に至るが如し」とあり、  
しかもそれが第一義的に「我が一念の発心を楽しむ」(楽しむは、樂う意)と  
いう自身の問題であるが故に、退つ引きならない切実さがある。

