

『徒然草』における「まことの人」

広 神 清

序

古来、隠者文芸の代表とされ、この世を捨てた「法師」兼好の筆になるはずの『徒然草』の中に、現世の人間に関する記述の多いことは、読む者に意外な感じさえ与える。しかも、そこに登場する人間の類型は、多種多様である。この点については、すでに先学が指摘された通り、※『徒然草』全二百四十三段のうち、自然もしくは自然物を題材とする段は、僅かに五段を数えるのみで、あとはすべて人間および人間社会に触れる章段ばかりである。取り上げられた人物の数は、二百七十人前後に及ぶ。

ここからして、兼好の主要な関心は、自然に対してではなく、まさに一貫して、人間そのものに向けられていることが、知られる。すなわち、『徒然草』の主題は、何よりもまず人事である。人間描写ないし人間記録が、『徒然草』における兼好の課題であったと言えるであろう。

しかし、そうは言っても、兼好は、人間社会への興味に終始したわけではなく、人事への執着だけをもって、よしとしたのではない。この世の人間どもの抱く思想、彼等の示す性格や行動を、そのまま常に肯定的に容認したのではない。『徒然草』においては、ある人間のある行動は、時に厳しく断罪され、ある性格は戯画化され、ある思想は全面的に否定される。そして、究極的には、人事を越える志向さえも、示される。

そこで、我々の問題は、兼好が、いかなる人間を是とし、いかなる人間を非としたか、そしてその価値判断の基準は何か、という点に絞られてくる。さらに、ここに止まることなく、この是非の対立を越えた所に、兼好は、どのような人間を立たせたかが、問われなければならない。要するに、兼好は、いかなる人間を究極の典型としたかということが、我々の考察の中心に据えられるのである。すなわち、兼好の人間観とその思想的根拠の解明が、この論文の主題である。

さて、兼好が、「あらまほし」とし、「ありたし」と願った望ましい人間類型には、まず二つが挙げられる。一つは、伝統的な王朝貴族の人間であり、他の一つは、新興の武士の人間である。

これら両者の関係を見ると、王朝貴族の人間と武士の人間とは、相互に矛盾・対立し合う関係にある。歴史的観点からしても、前者の否定が後者であることは明白である。このように対立し、相互に矛盾する立場に立つ二つの人間像に対して、兼好は、究極的には、両者を越える第三の人間像を提示する。それが求道の・宗教的の人間であると考えられる。兼好によれば、「よき人」としての伝統的・王朝貴族の人間に対立する否定契機は、「片田舎の人」と呼ばれる新興武士の人間であるが、さらに、これら両者の対立を越えた所に成立する、真に新しい、まさに在るべき理想的人間として、求道の・宗教的の人間が挙げられる。『徒然草』第三十八段に言うところの「まことの人」がそれにあたると思われる。

※ 西尾実『つれづれ草文学の世界』（昭和39年、法政大学出版局刊）67ページ。

（一）

兼好が、『徒然草』において描いた人間類型は、先にも述べたように、多種多様であるが、これは、『徒然草』が、文字通り「つれづれなるまゝに」^{（第二段）}書き継がれた随筆作品であるところに由来するであろう。しかも、そこに描かれた人間類型は、単に多様であるばかりでなく、同一の類型に対し前後相矛盾する評価の与えられる場合も、少なくない。論旨自体にも時として撞着がある。

そのため、『徒然草』に描かれた人間類型の輪郭を全体としてと

らえることは、なかなか容易ではなく、兼好の思想を整合的かつ原理的に把握しようとする、さまざまな観点と解釈が提出されることになる。

まず、作品としての『徒然草』の思想的性格から見ているところ、この作業は、必然的に、『徒然草』の作者兼好その人の人間的性格の考察と、切り離し難く結びつくことになるであろう。すなわち、作品『徒然草』の思想的根底の探求は、『徒然草』の作者・兼好の人間性の解明と、同時に絡み合わせて進められなくてはならない。

さて、『徒然草』を思想的に取り上げた最初の研究は、村岡典嗣氏の論文「枕草紙と徒然草」[※]であつたと思われるが、そこにおいて、村岡氏は、『徒然草』は、「趣味的対求道的の二重性を有している」と、問題を提起される。すなわち『徒然草』の内包する問題は、村岡氏によれば、「一切を否定し、一大事の爲めに万事を捨つべきを言ひ、只今の一念に真に生きよとなした緊張せる求道的心境に於いて、なほかの種々の趣味的鑑賞を敢へてし得るの思想的根底は、いづこにありや、の問題」である。これについて、「最も統一的可能性を有するものは、儒にあらず老にあらずして、仏であらう。」との解釈を一旦は立てるが、しかし、すぐそのあとで、「この見解は、（中略）作者が思想的根柢を解釈して妥当なものとは為し得ない。何となれば、徒然草中一部を除いてその大部分は、到底作者のさういふ意図を予想し得ないものであり、かの趣味的文字の如き、之を強ひて止観の立場から書かれたとするが如きは、明らかに曲解に陥るとすべきだからである。」として、捨てられる。そして、

(二)

「畢竟求道的と趣味のとの対峙に対する止揚原理は、之を或種の具體的の教理や主義に求めること不可能である。けだし作者は、かゝる問題を自覚し、反省して、何等かの解決を志した哲学者ではなかったし、またさういふ意味で学び来らるべき哲学は彼は之を有すべくもなかったからである。是に於いて吾人は、寧ろ兼好てふ特殊の人格の有する、特殊の心境に、その解決の道を求めざるを得ない。(中略)人格が問題の終局点を為す。(中略)徒然草の思想は、かゝる人格の所産であり、反映である。」との結論を導き出されるのである。兼好における矛盾の統一原理は、思想ないし哲学ではなくて、兼好の人格ないし心境に求められる。この結論に至るまでの論理の運びは、徹底的に一貫しているが、しかし、思想の構造の説明としては、極めて漠然としており、抽象的である。ここでは、思想内容の具体的な説明は、放棄されたかに受け取れる。たとえて言えば、兼好は、一切の思想的衣装を脱衣させられてしまったことになるであろう。なぜ、このようなことになったか。思うに、最初の問題の設定の仕方、すでに無理があつたからではなからうか。「趣味的対求道的」という対峙のさせ方そのものが、『徒然草』の内容に即していない。兼好が、『徒然草』において、対立的に考へているのは、王朝貴族と武士との関係であり、都会的と田舎的との関係であり、「よき人」と「よからぬ人」あるいは「片田舎の人」との関係である。村岡説は、この立場から言い換えて、むしろ、「趣味的対実行的」ないしは、「主情的対主意的」とする方が妥当ではなからうか。この両者の対立を止揚するのが、実は、「求道的」契機なのである。

※ 村岡典嗣『続日本思想史研究』(昭和14年、岩波書店刊)に取める。

この点については、西尾実氏も、すでに早く、兼好ならびに『徒然草』に関する諸論文において、つぎのように指摘されていた。すなわち、『徒然草』には、都市的・貴族的な伝統要素と、地方的・庶民的新興要素とが、単に対立や混雑のままに存在するだけでなく、対立を越え、混雑を否定した統一・調和の方向が現われている⁽¹⁾。と。西尾氏は、また、場合によっては、この図式を、京都的なものと鎌倉的なものとの統一⁽²⁾、あるいは、公卿的なものと武士的なものとの止揚、というふうに言い換えられることもある。さらに、古川哲史氏によれば、王朝憧憬と坂東武者の習が、『徒然草』の思想的骨格をなしていることになる⁽³⁾。

これら二つの要素は、『徒然草』の中では、たとえば、つぎのような場合に見られる。

まず、貴族的・公卿的要素は、「荒れたる宿の、人目なきに、女の憚る事ある比にて、つれづれと籠り居たるを、或人、とぶらひ給はんとて、夕月夜の寛束なきほどに、忍びて尋ねおはしたるに、云々」(第百四段)と書き出し、「源氏物語」の模倣を思わせる筆致で王朝風の恋愛情緒を綿々と書き連ねたりする所に表われる。

すでに、江戸時代に流布した『徒然草』の古い注釈書において、「草子(『徒然草』を指す。引用者注)の大体は清少納言が枕草子を模し、源氏物語の詞を用ゆ」⁽⁴⁾、「寿命院抄」⁽⁵⁾とあったり、「大低清紫の二女より事おこりて青き事藍より青く、云々」⁽⁶⁾、「徒然草句解」⁽⁷⁾と言

つていたりするところから、『徒然草』が、王朝的伝統の流れを汲むものと受け取られていたことは、古来、周知の事実であったと言えよう。

他方、武士的・庶民的な要素は、たとえば、第十五段で、「ぼろぼろ」と呼ばれる虚無僧たちの対決の場面を描き、そこに、「死を軽くして、少しもなづまざる」武士的ないさぎよさを見て取り、行動的な人間の捨て身の姿を、ある感銘をこめて活写している所などに、はつきりと読み取ることができよう。

さて、西尾氏においては、これらの二要素を止揚・統一するものは何であろうか。それは、「文芸史」的には、「中世的なもの」であり、「中世的な文化」ないし「新しい中世的様式」を意味しているようである。(6)これを、人間像に即して言えば、「中世的人間像」となる。現に、西尾氏に、『徒然草』第百四十一段に登場する堯蓮上人を論じた「ひとつの中世的人間像」という論文があるところからしても、『徒然草』の掲げる理想的人間像が、西尾氏の場合、「中世的人間像」の名のもとに理解されていると見て、さしつかえないようである。西尾氏は、また、別の論文「『つれづれ草』における人間理解の体系」(8)において、先に述べたような矛盾する二要素の統一を可能にするのは、兼好の抱いた「発展的人間観」であることを、主張されている。要するに、兼好の人間観は、人間性の平面的理解に止まらず、相互に矛盾する二要素を同時に内包・統一するという意味において、言わば立体的な構造を持つものであったと言えよう。

ただ、しかし、西尾氏の場合、「中世的」と言い、「発展的」と

言っても、その人間像の内容が具体的に明示されているとは、未だ必ずしも言えないように思う。

そこで、本論では、さらに一步を進めて、言われているところの「中世的人間像」を、「求道的・宗教的人間」と名づけてみたいのである。その「求道的・宗教的人間」にあたるのが、第三十八段に言う「まことの人」であると思われる。

注 (1)・(2) 西尾実『徒然草』解説(『日本古典文学大系』30 昭和32年、岩波書店刊)71ページ、同「つれづれ草における美の様式と構造」(『中世的なものとその展開』昭和36年、岩波書店刊)269—270ページ、同「ひとつの中世的人間像」(『つれづれ草文学の世界』昭和39年、法政大学出版局刊)113ページなど。

(3) 古川哲史『日本倫理想の伝統』(昭和40年、創文社刊)30ページ。

(4)・(5) 三谷綱『徒然草解釈大成』(昭和41年、岩崎書店刊)より引用。

(6) 西尾実「つれづれ草における美の様式と構造」その他。

(7)・(8) 前掲「つれづれ草文学の世界」に収める。

(三)

さて、それでは、「まことの人」とはいかなる人間をいうか。それを明らかにするには、まず、第三十八段において、兼好によって否定されるのは何かを、見ておかななくてはならない。

兼好が否定するのは、(一)利欲(財物・財宝への執着・奢侈)、(二)名誉欲(高位・高官への望み。智徳の誉)、(三)智徳そのもののこの三つである。そして、これらの否定の後に、名利の欲望にも智徳の榮譽にも、さらに究極的には、智徳そのものにさえ、とらわれぬ「まことの人」が立てられるのである。

物質的財貨への愛着は、人を煩わし、破滅させる。感覚的快樂もそのとき限りの味気ないものだ。高位・高官に居る人だけが秀れた人ではないのに、これをいちずに望むのは、愚劣である。知性と精神の卓越によつて、名声を勝ち得ても、世間の評判などというのは、「止まらず」、「すみやかに去る」ものだ。高名がかえつて非難の原因となることもある。まして、死後の名声など、本人にとつて、無益である。およそ、高名などというものは、永遠性を有しないし、絶対的でもない。ところで、むなししいのは、智徳の誉だけではない。智徳そのものが、所詮、空虚である。「智をもとめ、賢を願ふ」人は、「智恵出でては偽あり」との古人の言葉を思い出すがよい。才能もまた、人間を迷わせる「煩惱」の増長せるものにはかならない。要するに、一切の智徳・才能は、それ自身において、絶対的価値たり得ないのである。智恵といつても、それは、単に、無智に対する智恵でしかなく、相対的である。同様なことは、善・悪、可・不可、賢・愚、得・失についても、言い得る。この相対的次元における分別や対立を越えた境地に居るのが、「まことの人」である。従つて、「まことの人」は、智もなく、徳もなく、功もなく、名もないのである。

ここに言う「まことの人」こそ、実は、兼好が、真に望ましいとした人間であると思われる。

兼好は、一方では、伝統的教養を身につけた王朝貴族の人間を、「よき人」として高く評価した。「何事も入りたぬさましたるぞよき。よき人は、知りたる事として、さのみ知り顔にや言ふ。」(第七十九段)とか、「よき人は、ひとへに好けるさまにも見えず、興ずる

さまも等閑なり。」(第百三十七段)とか言っているのを見ても明らかのように、学問・教養を誇示せず、高貴な品位と節度ある態度を保ち、洗練された趣味を楽しむのが、「よき人」の資格である。

しかし、他方で、この伝統的人間に対立する、新興の武士の人間の「よき」に対しても、同様に、高い評価を与えることを忘れなかった。公卿・貴族は、ともすると、物事の外面や形式にとらわれて、その実質・内容にまで立ち入ることができないが、兼好は、ものの見方における公卿・貴族の観念性・感傷性をしりぞけて、武士の現実性・即物性を、肯定的に評価した。第百二十二段においては、現世に処する才能について、文・武・医に亘る実用的知識を重視し、職人的技能習得の必要性を説き、「詩歌に巧みに、糸竹に妙なるは幽玄の道、君臣これを重くすといへども、今の世にはこれをもちて世を治むる事、漸くおろかなるに似たり。金はすぐれたれども、鉄の益多きに及かざるがごとし。」と言つて、現実主義・実用主義の立場を表明している。さらに、節操を守る剛毅、死をも軽くする勇敢、簡素・儉約を旨とする日常の生活態度を、武士に特有な好ましいものと看做している。

とはいえ、兼好は、これら両者のいずれをも、そのままの姿において、望ましい究極の人間像と認めたのではない。

先にも見たように、王朝貴族の人間の典型は、兼好によれば、「よき人」であるが、これは、「学問・教養のある人」を意味するほかに、「雅房大納言は、才賢く、よき人にて、大将にもなさばや」(第百二十八段)という用例も見られるところから、「よき人」であることが、官位昇進の条件と考えられたであろうことが知られ、か

くて、「よき人」は、「身分・地位の高い人」をも意味するようになっていく。宮廷を中心とする貴族社会において、官位の昇進、それに伴う権勢の増大と一門の榮華とが、公卿・貴族の理想であったことは、言うまでもない。貴族は誰も、「よき人」たることを目ざしたのである。しかるに、兼好言うところの「まことの人」は、官位はもとより、智徳・學問の榮誉も、さらには智徳そのものさえも、超越した境涯に居るのである。

他方、新興の武士的人間、なかんずく坂東武者と呼ばれる武士は、みずからの武功・武名が、敵・味方を問わず、広く天下に知られることを、最高の榮譽としたのである。「弓馬ノ家ニ生レタル者ハ名ヲコソ惜メ、命ヲバ惜マヌ者ヲ」(『太平記』巻十四)⁽¹⁾と云われているように、武士にとっては、生命以上に「名」が大切とされ、一切の功利・打算を越えて、「名」は純粹に「名そのもの」として追求された。しかも、その武名は、「埋れぬ名を永き世に残さんとは、弓矢取身の本懐なれ」(『北条五代記』巻七)と云われるように、死後にも語り伝えられる末代までの高名である。武士にとって、「名」は、永遠性を持つべきであった。

ところが、兼好をして言わせれば、およそ名譽などというものは、永続するものではなく、死後に名が残っても、意味がない。そればかりでなく、しばしば、それは、わざわいの因ともなる。そのような「名」が、「功もなく、名もなし」とする「まことの人」にとって、究極の拠り所となり得ないのは、当然である。

このように、兼好は、伝統的な王朝貴族の人間の中にも、そして同時に、新興の武士的人間の中にも、それぞれ等しく積極的な価値

を認めはするが、未だそこに究極の絶対的価値を求めてはいない。それらはなお相対的価値に止まるとする。言い換えれば、貴族をして貴族たらしめる価値、貴族の目ざした理想、武士をして武士たらしめる価値、武士が生命を賭けた本懐、——それらは、依然として、兼好にとっては、究極の価値たり得ない。なぜか。兼好の目ざす「まことの人」は、もともと、一切の相対的な対立・区別の次元を超越していなければならないからである。相対的な善・惡の区別を越えて成立する絶対的な善、相対的差別を越えた絶対的無差別の境地、——そこに到達し得た人を、兼好は、「まことの人」と言うのである。言わば、「無為自然」の「道」を体得した人のことである。

「まことの人」を、このような意味に解するならば、その境地は、仏教の悟境にも通ずるものであらう。

ところで、「まことの人」の出典について言えば、莊子が、曾州の南華山に隠棲したところから、その号を「南華真人」と言い、この「真人」の和訓が「まことの人」だとする説もある。だが、実際には、「真人」なる言葉は、たとえば、『莊子』の「大宗師篇」に、「古之真人。不_レ逆_レ寡。不_レ雄_レ成。不_レ謀_レ士。」と出ており、『楚辭』の「服賦」には、「衆人惑惑。好惡積意。真人恬澹。独与_レ道息。釈智遺形。超然自喪。寥廓忽荒。与_レ道翱翔。」とあつたりするか、『列子』、『淮南子』、『史記』、等々、にも見られる。仏教では、「しんにん」(真人)と呼ばれ、有名な「臨濟赤肉団上の話」に、「赤肉団上有_二無位真人_一。常從_二汝等諸人面門_一出入。未_二証_一撰_二者_一、看看。」とある。『中本起經』(上)には、「身正修_レ德。履_レ道忽_レ榮_レ利。義曰_二真人_一。」とある。いずれの場合も、道の奥義を悟

り得た人、真理を悟った人、の意において使われている。要するに、「真人」とは、世俗的なもの、常識的なもの、地上的なもの、人間的なるものを超越し、融通無礙の境地に悟入し、何ものにもとらわれぬ、自由自在な、生活の実践者となった人のことを言う。

その思想的根底は、仏教思想と言つてよく、また老莊思想と言つてもよく、あるいは、両者の渾然一体の融化と言つて、さしつかえないであらう。

注

- (1) 『太平記』巻十四（『日本古典文学大系』35 昭和36年、岩波書店刊）61ページ。
- (2) 『北条五代記』巻七（『北条史料集』昭和41年、人物往来社刊）234ページ。
- (3) 富倉徳次郎『類纂評釈・徒然草』（昭和31年開文社刊）。三谷・峯村編『徒然草解釈大成』（昭和41年、岩崎書店刊）319ページに依り引用。
- (4) 『列子』「楊朱」には、「子与真人居而不知也。」とある。
『淮南子』「本経訓」には、「莫死莫生。莫虚莫盈。是謂真人。」とある。
『史記』「司馬相如伝」には、「邪絶少陽而登太陰。今与真人乎相求。五折窺究以右軌兮。横厲飛泉以正東。」とある。（以上、『大漢和辞典』）
なお、先に引いた『莊子』「大宗師篇」の一部を、原富男『現代語訳・莊子』によつて見れば、「むかしの真人は、すくないからといつて拒まない、成功してもほこらない、かれこれ事を計画しない、」となつてゐる。（昭和37年春秋社刊『現代語訳・莊子』46ページ）
(5) 『臨濟録』（昭和41年改版岩波文庫本）28ページ。

(6) 『織田・仏教大辞典』（昭和29年、大蔵出版刊、補訂縮刷版）881ページ。

(四)

「まことの人」は、相互に対立する貴族的人間と武士的人間との両者を、それらが、それぞれ、みずからの存在を支える地盤としていた次元を越えて、さらに一段高い次元において統一する、最も願わしい人間として、兼好が描いて見せたものである。

しかし、「まことの人」という言葉だけについて言えば、これは、『徒然草』全篇を通じて、この第三十八段に唯一回見えるだけである。だが、「まことの人」の意味を内容的に裏づけるような具体例は、かなり多くの章段の中に、見いだすことができる。

たとえば、「後の世の事、心に忘れず、仏の道うとからぬ、こゝろにくし。」（第四段）とあり、「人は己をつぶまやかにし、奢りを退けて、財をもたず、世をむさばらざらんぞ、いみじかるべき。」（第十八段）とある所などに、それは見られるであろう。また、第六十段では、世間の常識的な目には非常識としか映らない、さまざまな奇行を重ねるけれど、一向に人から厭われず、万事許されていたという盛親僧都について語り、「徳の至れりけるにや」と、その徹底した自由人的生活態度に共鳴している。同様な趣旨は、梶尾の明慧上人に関する第百四十四段にも見られ、さらに、第百八十八段には、自分の疑問を解き明かしてくれる人の所在を知るや否や、即刻雨の中へ走り出て行つた登蓮法師のことが、語られている。また、法顯三蔵が、異郷にあつて、故郷の扇を見て悲しみ、故国の食物を食べたがつたという話を聞いた弘融僧都が、「優に情ありける三蔵かな」

と評したのに対し、兼好は、「法師のやうにもあらず、心にくゝ覚えしか。」と言って、人情の自然に従順な、柔和な心の持ち主・弘融僧都を、そして法顯三蔵をも、奥ゆかしい人としている。(第八十四段)

ここで、「法師のやうにもあらず」と言う「法師」は、元來は人間に真の自由をもたらずはすの仏法に、ただ繫縛されるだけで、心の自由を失ない、人情に反し、頑迷固陋な精神しか持たなくなつた法師のことである。兼好は、「その物につきて、その物を費しそこなふ物」は、無数にあるとして、身体につく虱と同様に、「僧に法あり」。(第九十七段) としている。そのような法師は、兼好にとつても、「羨ましからぬもの」(第一段)であつた。また、さらに、「すべて人は、無智無能なるべきものなり」(第二百三十二段)と言うが、これは「まことの人の在り方を言つたものと、受け取れる。また、「人は天地の靈なり。天地はかざる所なし。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」。(第二百十一段)とか、「虚空よく物を容る。我等がこゝろに念念のほしきまゝに來りうかぶも、心といふものゝなきにやあらん。心にぬしあらましかば、胸のうちに、若干のことは入りきたらざらまし」。(第二百三十五段)とかあるのは、老莊思想にいう「道」の性格の指摘であると言ってよく、また、仏教の説く「無心」とも受け取れるのである。この道理を自覚したのが「まことの人」である。

ただし、兼好が『徒然草』において、このような論を展開していることをもって、直ちに、兼好その人が事実「まことの人の」に成り切つていたとするならば、それは速断に陥ることにならう。現実の

兼好その人と、「まことの人の」とは別個に切り離して考えられなければならない。

ただ、兼好が、迷いの心で見られた現実を、「万事は皆非なり。言ふにたらず、願ふにたらず」。(第三十八段)と否定して、「まことの人」を目ざしたことだけは、『徒然草』を見る限り、言い得ると思うのである。

実際には、兼好が菩提の真義を体得していなかったということ、従つて、また、『徒然草』が「菩提証果の消息には触れてゐない」ことは、すでに言われてきた通りである。しかし、果たして、彼は、單なる傍觀者に止まることをもって潔しとしたのであろうか。橋純一氏は、『徒然草』の全章段を、内容に即して統計的に分類し「特に儒教的及び仏教の戒律的態度での人生訓」を述べた章段を十七段「無常の強調と出家又は閑居の勸説」の章段を二十二段挙げ、これらを合わせた三十九段は、仏教に触れる内容を述べたものと見ることができ、しかし、この数は統計的には僅少であるから、「仏教思想は決して本書の思想内容の主流をなすものとはいへまい。」と論じられた。しかし、問題は、単に数量だけでなく、むしろ「まことの人」に関連する兼好の仏教的発想の質にあるのではないか。現世の信義・礼儀に背き、非人情との毀りを得ようとも、意に介せず(第二百十二段)、「直ちに万事を放下して道にむかふ」(第二百四十二段)べきことを説いてやまない、彼の求道的志向のその深さ、切実さ、に問題があると思う。

注 (1) 橋純一校註『徒然草』解説(昭和22年朝日新聞社刊) 40ページ。

(2) 同書 41ページ。

(五)

最後に、結論を述べる前に、兼好と仏教思想との関係を見ておく。ただ、仏教思想といっても、その内容は種々雑多であり、体系的とは言えない。

まず、天台教学との関連から見ると、『摩訶止観』からの引用がある(第七十五段)。ほか、「天台六即」に触れた「究竟は理即到ひとし」(第二百十七段)とか、金剛三昧院奉納の「理即より究竟に至る仏こそひとつ心の玉とみゆらめ」という和歌がある。また、「後七日の阿闍梨」(第六十三段)、「阿字本不生」(第四百四十四段)、「光明真言」・「宝篋印陀羅尼」(第二百二十二段)に言及したり、真言僧・道我僧正と歌友であったことなどからは、真言教学の教養もあつたと見られる。

浄土宗系統との関連では、まず、『一言芳談』からの引用が注目される(第九十八段)。その他、浄土宗との関係は、「六時礼讃」と安楽、善観房と「一念の念仏」、「法事讃」などに触れたり(第二百十七段)、法然上人の言葉を「尊し」としたり(第三十九段)しているところに、見られる。

一方、禅宗との関連は、「散乱の心ながらも、繩床に座せば、覚えずして禅定なるべし」(第五百五十七段)とか、「文字の法師・暗証の禅師」(第九十三段)とかある所から、推測される。そればかりではなく、兼好は、六条有忠から買い取った水田を、大応国師の塔頭(禅宗寺院)に「売り寄進」している(元亨二年二二三)⁽³⁾。その他、文体の上での『正法眼蔵隨聞記』との相似は、すでに先学たちの指摘さ

れたところである。しかも、曹洞禅、臨済禅両方からの滲透が見られるという⁽⁵⁾。さらに、時宗(時衆)との接触についての論及もなされている。

注

- (1) 鈴木久氏は、「つれづれ草と摩訶止観」(『東京教育大学国語国文学会編集「言語と文芸」第59号」)において「第三十八段から第五十段にいたるつれづれ草本文の論旨の内容および展開は、摩訶止観第六章、いわゆる方便章の第二節阿五欲、第三節兼五蓋の本文にしたがって、あるいは顕著なかたちで、あるいは隠微なかたちで、欲および蓋について、その相、害、棄法をのべたものであるということが出来る。」と論じておられる。この立場は、江戸時代の『徒然草』注釈書の一つ、加藤整斎の『徒然草抄』(寛文元年一六六一刊)に、「兼好がつれづれ草をかける心のおもむきむかふ」ところを解説して、「天台摩訶止観をやはらげてかける也。止観といふも必要といふも妙法といふも、名別義通也。今はつれづれ草といふも、名別義通也。日本国の人止観のみちをしりよきやうに、この草子にかけると見るべし。和国の風俗をかりて仏法をしへたる事もろもの三蔵たちの梵文を漢語に翻訳したることと同じもの也。」「(同志社大学編『人文科学』一一「昭和41年刊」Vに収める吉田恵「徒然草」と「老子」および「莊子」の思想」より引用。)と述べられているのと同じ承譜に立つものと解される。江戸時代、殊に初期には、このような立場からする『徒然草』注釈が支配的であつたらしく、「古注」と呼ばれる浅香山井著『徒然草諸抄大成』(貞享五年一六八八刊)には、この種の注釈が集成されている。(三谷・峯村編『徒然草解釈大成』昭和41年岩崎書店刊Vによる。)
 - (2) 西尾実校訂『兼好法師家集』(昭和12年、岩波文庫刊) 87ページ。
 - (3) 『大日本古文書』(家わけ第十七 大徳寺文書之六)。
- 安良岡康作『徒然草全注釈』(上巻) (昭和42年、角川書店刊) 572ページ、576ページより引用。

(4) 村岡典嗣『続日本思想史研究』所収「枕草紙と徒然草」118ページ、安良岡康作

「道元と兼好」(西尾実先生古希記念論文集『中世文学の世界』八昭和35年岩波書店刊) 所収197—198ページ。

(5) 小林智昭「仏者兼好論」『中世文学の思想』八昭和39年、至文堂刊(第2章。

(6) 藤原正義「兼好における時象と禪」(岩波書店『文学』昭和39年9月号)。

結 語

こう見てくると、兼好が接近し、そこから彼が影響と滲透を受けた仏教思想は、特定の宗派・単一の教学に限定されないようである。言わば雑修的な態度で仏教に接したのである。

ここからして、兼好は、仏教に接近はしても、「彼自身の本来の足場をあまり踏みはずしては」いず、「兼好はけっきょく粹人で」⁽¹⁾あった、と言われることにもなるのであろうし、また、「つれづれ草を執筆している兼好は、仏道からも解放された立場でのをいっている」⁽²⁾という判定がくだされるのもあろう。これら従来の研究者たちの立場は、いずれも、『徒然草』における仏教思想の影響を、心ならずも、容認しながら、しかし、それとの距離を最大限に保った場所において、「文芸人」兼好の自由な創作活動及び主体的思案がなされたことを、強調しようとするものである。

私も、同様に、兼好が「粹人」であったことを、そして、『徒然草』が決して信仰の書ではないことを、認めるが、従来の研究者たちのように、兼好を、宗教『仏教から遠ざけることによって、『徒然草』を理解しようとするのではなく、むしろその逆に、兼好と仏教との距離を短縮して、彼を仏教の側へ接近させることによって、『徒然草』の思想内容の統一的理解は容易になるであらうし、彼の

ありのままの人間像も鮮明になるであらうと考えるものである。

『徒然草』という作品自体が、そのような立場からの理解を、要請しているのではあるまいか。私は、以上の論述によって、そのことを明らかにしたつもりである。兼好が純然たる宗教者でなかったことは認めざるを得ないし、彼をいたずらに偶像化することは、注意深く避けなければならないが、『徒然草』および『家集』を通して見られる彼の様々な営みの中に、「宗教の羈絆を脱して、まさに一個の人間として実践的に主体的自由をもちとり、自力的に主体の充足を意図する」⁽³⁾姿勢を看取することは、余りにも兼好を近代的個人主義の側へ引き寄せ過ぎた解釈であるように思われる。兼好は、みずからの生きた中世という時代環境において、自己を確立しようとしたのである。しかも、その際に、彼が拠り所としたのみ、彼を最も強くとらえたのは、やはり、仏教思想であった。

注

(1) 小林智昭『中世文学の思想』238ページ。

(2) 『日本古典文学大系』30『徒然草』解説(西尾実による)70ページ。

(3) 藤原正義「兼好論序」(『文学』昭和34年4月号)101ページ、同「兼好における時象と禪」(『文学』昭和39年9月号)25ページ。

付記

(イ) 『徒然草』からの引用は、すべて、岩波書店版・日本古典文学大系本による。
(ロ) 中国古典からの引用は、すべて、『国訳漢文大成』(東洋文化協会刊)による。
(なお、これは、文部省科学奨励研究費による研究の一部である。)

(昭和44年8月11日・小山高専助教授)