

「徒然草」に於ける中世的美意識の一断面について

第三百二十七段のテクスト読解に即して

序 新旧の物の見方の対立

一章 旧来の物の見方

二章 新しい物の見方

三章 遁世から求道へ

青 木 孝 夫

本論の課題は、『徒然草』第三百二十七段のテクスト読解を通じて、「花はさかりに、月はくまなきをのみ見るものか」に典型的に見られる中世的美意識の一位相を説明する事に在る^①。論述の次第は、兼好の称揚する中世的な新しい物の見方に先行する伝統的な物の見方の説明を、まず第一章で行なう^②。続く第二章では、新しい物の見方が、所謂無常感とは異なる、隠遁者の「無常観」に拠る事を説明する。その上で、旧来の伝統との連続性と非連続性を明らかにする。第三章では、実践的な立場と、新しい物の見方に於いて示される美的な立場との対比がまず行なわれる。次に、新しい美意識に従って物を見てみると、真の美的体験に恵まれることがあり、この美的体験を介して、宗教的転回の展開することが述べられる。即ち、遁世者の美的な「無常観」が、仏教本来の求道的「無常観」に変貌する事が述べられる^③。

序 新旧の物の見方の対立

一三三

『徒然草』の下巻は、著名な第三百三十七段より始まる。

花はさかりに、月はくまなきをのみ見るものかは。雨にむかひて月をこひ、たれこめて春の行衛知らぬも、なほ哀に情ふかし。咲きぬべきほどの梢、散りしをれたる庭などこそ見所おほけれ。歌の言葉書にも、「花見にまかれりけるに、はやく散り過ぎにければ」とも、「さはる事ありてまからで」なども書けるは、「花を見て」といへるに劣れる事かは。花の散り、月の傾くを慕ふならひはさる事なれど、ことにかたくななる人ぞ、「この枝、かの枝散りにけり。今は見所なし」などはいふめる。^④

冒頭の「花はさかりに、月はくまなきをのみ見るものかは」の一文は、中世の美意識を述べたものとして、とりわけ広く知られている。ともすれば誤解されやすいこの一文は、皎々たる満月よりも新月や朧月の方が、人の目を惹きつける点で立ち勝る事を説いたものではない。見られる物の側で、満開の桜よりも咲き初め乃至散り際の桜の方が美しく、人を魅了する事を説いたものではない。感覺的対象として見れば、満開の桜の方が咲き初めの桜よりも充実した質を有し、その意味で、満開の花の方が一層美しいからである。それ故、冒頭の一文の真意は、見られる物の次元での感覺的美しさの優劣を問題とする事にあるのではない。そうではなくして、物の見方次第では、朧月や三日月を満月同様に、時には満月にまして、「哀」や「をかし」という興趣を深く味わい得ると主張する事にある。

ここに於いて、冒頭の一文の背後には、物の見方に関して対立のある事が明らかであろう。一方に、例えば隈なき望月という感覺的に充実しその形態も明瞭な物象を見つめて味わう旧い物の見方の伝統がある。他方に、感覺的充実

という点でも、その形態の完全さの点でも、満月に劣る三日月の如き物や雨中の月の如く眼に見えない物を使うという新しい物の見方・味わい方がある。ここで兼好は、古い伝統的な物の見方に対して、新しい物の味わい方が一段とすぐれている事、少くとも古い物の味わい方に劣らない事を主張するのである。「花はさかりに」に続く一文は、雨に阻まれて眼に見えない月を恋い、或いは病床に臥して屋内に籠り見る事のできない満開の桜を想う、という新しい物の見方が、満月や満開の花を目のあたりに見る旧来の物の見方に劣らず興味深い事を明瞭に述べる。

「雨にむかひて月をこひ、たれこめて春の行衛知らぬも、なほ哀に情ふかし。」(傍点筆者)

この一文は、伝統的な物の見方による「哀に情ふかし」という体験が、見えざる物象を想う新しい見方によっても、やはり体験される事を述べている。古い伝統では、まず目を惹きつける美しい物象があればこそ、「哀に情ふかし」く物を味わう事ができる。ところが、新しい物の見方では、物象がさほど美しくない場合でも、更には見るべき物象を見ることができない場合でも、依然として「哀に情ふかし」く物を味わう事ができるのである。副詞の「なほ」が意味するのは、以上の事柄であろう。従って、新しい物の見方は、「哀に情ふかし」という体験の内実を古い物の見方と共有しており、この故に肯定的に評価もされている。

月や花という自然の景物を実際に見て「哀に情ふかし」と思う体験を美的体験と呼んでよいであろう。これに準じて、月や花を想って「哀に情ふかし」と思う体験もまた、美的体験と呼んでよいであろう。いずれの体験も、(一)見られる物として、満月という物象や雨中の月という物と、(二)これを見る人の心があつてまず成り立つ。(三)その上で、美的体験成立のために重要な要素は、人が物を見て心に「思う事」である。「哀に情ふかし」という美的体験は、基本的にこの三要素(物・心・思う事)により成立する。

ここで、美的体験を構成する第三の要素、つまり「思う事」について述べよう。人が物を見て心に「思う事」には、あれこれものを「思う」という心の働きの側面と、ものを「思う」働きの続いている心の状態の側面の二面がある。

後者のものを思っている心の状態を「情態」と言おう。この「情態」は、想起する、想像する、知る、考える、推理する、判断する、感じる、等の心の「思う」働きの感情的な状態で、ふだんは気分や心境の如く漠然と内的に知覚されている。「思う事」という心の活動的状态に於いて、心の「思う」働きとその「情態」の両面は一体不可分である。本論の課題は、兼好の理想とする中世的な新しい物の見方・味わい方の解明にある。そこでまず、新旧両様の物の見方の共通点と相違点を、美的体験の基本的構成要素に即して、第一章及び第二章に於いて明らかにして行こう。

一章 旧来の物の見方

伝統的な物の見方にとって、見るべき物は、物が推移・変化する過程で取る最も充実した形態、例えば花や月ならば満開の桜や満月である。この直観の対象は、感覚的に充実した美しい物象である。それ故、人は朧月よりも限なき望月を美しいと思ひ、満月の西に沈むのを惜しむ。また咲き初めの花よりも満開の花を美しいと思ひ、その散るのを惜しむ。これが、月や花に接した場合の人の自然な心情である。「花の散り、月の傾くを慕ふならひ」という月や花を愛惜する人情の常を、兼好は「さる事」と肯定的に判断する。これは彼がこの愛惜の情が自然な人情である事を認めていたからに外ならない。この自然な心情は、人を魅惑する感覚的に充実した物象への愛情である。この物象の美しさを「物象の見所」と言うならば、伝統的な物の見方は、「物象の見所」を、人の自然な心情に従って、見る事である。以上より、伝統的な物の見方を成り立たせている条件は、物の側では「物象の見所」であり、心の側では人の自然な心情である事が明らかであろう。この条件を満たした物と心との関係に於いて、人が心に「思う事」は如何なるものであろうか。

月や花の「見所」が人を捉えると、彼はその自然な心情に従って「物象の見所」を見つめ心に色々な物事を思う。

この時、彼は人情の自然に従って感覚的に魅了されているだけではない。彼が心に思うのは、物象に関する情報と彼の生涯を通じて培われてきた思い出や教養である。つまり、月や花の「見所」を見つめて物に向かい合う人の心の中では、今見ている月や花という物に関する情報が得られるだけではない。月や花に関連して過去に体験した事の思い出が喚び起こされ、身につけた教養が袖ぎ出され、これら色々の物事が思われて心の働きは止む事がない。つまりは、月や花を見つめて見飽きる事がないのである。この時、見つめながら思うという心の働きは、具体的には次のように考へる事ができよう。

『徒然草』成立当時の知識人の教養の源泉には、『白氏文集』等の漢詩文、『源氏物語』等の物語類と並んで『万葉集』及び『古今和歌集』以来の勅選歌集があり、これらが美的な伝統を形づくっていた。これは次の事を意味する。当時の知識人が「見るもの聞くもの」つまり知覚する物象の多くは、既に歌や詩や物語に詠まれた書かれたものである。まして自然の代表的景物である月や花は、古来、多くの詩にも歌にも詠まれていた。この意味で、月や花という物象には、月や花に感動した古人の心が籠もっている、と言えよう。従って、美的な教養を身につけた人は、自然な人情に由り、満月や満開の花を見つめながら、心に貯えた古今の詩歌や物語の知識また月花にまつわる個人的な思い出を繰り広げる事ができる。勿論、格別の美的な教養がなくとも、人はその生涯を通じて体験し、心に蓄積して来た月や花に関連する個人的な思い出を想起し、また自分の行く末を想像し、色々と心に思う事ができる。以上より明らかかなように、伝統的な物の見方に於いて身心は、目で「物象の見所」を知覚しつつ、心は想像や想起を中心として色々に物事を思うという仕方である。この時、物と心との間に生まれる「思う事」には、既に述べたように、物に関わり心の働く活動的側面と、この働きが続く状態的側面とがある。心の「思う」働きとその「情態」とは、一体不可分なものとして相互に作用する。物と関わる諸々の心の働きは心の「情態」に影響を与え、逆に心の感情状態が心の働きをその感情の色に染めあげる。例えば、月を見てその悲しげな印象に触発されて人の心が動き、その人の

教養や実体験の記憶が繰り広げられて、心に悲しい思いが生じる。この時、月を見る心の働きは悲しみの色に染められて、色々の思いの宿る月はますます悲しげに見え、またそのように感じられて来る。

このような体験に於いて、「哀に情ふかし」とは、「物象の見所」という直接に享受される対象について語る言葉ではない。自然な人情に従い、「物象の見所」を見つめながら「思う」という形で物に関わっている人の心の在り方が「哀に情ふかし」のである。つまり、これは物に関わる心の活動的狀態を判断して下された言葉である。しかし、この判断、この知り方は、普通の知的認識とは異なる。例えば、月を見て上弦の月と知るだけの場合と、更に満月を見て「哀に情ふかし」と思う場合を考えてみよう。頭上に輝く半円状の月を見て上弦の月であると知る場合、人は知覚している月の形状・性質を認知し、既に所有している知識の枠組みに従ってこれを過去の体験とひき比べ、推理し、やがて上弦の月として判断する。この通常の認識では、知られるべき物事を既得の知の枠組の一項に還元して知識が獲得される。この時、知る人と知られる物つまり対象は截然と区別されており、知られた上弦の月という知識に関しては、その真偽を問いうる。これに対し、望月を見て「哀に情ふかし」と思う知り方は、上弦の月と知るだけの知り方とは異なる。「哀に情ふかし」と思う知り方の場合、知られる対象は望月という知識ではなく、この物象を見て働いている人の心の活動的狀態である。この知り方は、それ故、味わうという方が一層適切である。味わうとは、物に触れた場合、これと距離を保ちその対象を概念的に識別する事ではなくして、対象に密着しつつ対象が自己にもたらす味わい、言うなれば明晰ではあるが判明ならざる味わいを享受する事である。この享受は、物を知るのではなく、物が心に惹き起こす「情態」を味わう自己享受である。元來、「哀に情ふかし」と直覚する活動的心と、知られる「情態」的心とは、一体不可分のものであった。

テキストに即して具体的に考えてみよう。

「望月のくまなきを千里の外まで眺めたるよりも、暁ちかくなりて待ち出でたるが、いと心ぶかう、青みたるように

て、ふかき山の杉の梢に見えたる木の間の影、うちしぐれたる村雲、かくれのほど、またなく哀なり。」

全文の趣旨は、千里の彼方を照らすほどに輝く明月よりも、待ち望むという時の経過を介した後に出た月の、その光を見え隠れさす様や雨雲に隠れた情景の方が、格段に「哀」である、という主張にある。即ち、旧い物の見方よりも新しい物の見方の方が一層「哀」であると言う。しかし伝統的な物の見方を解明している我々は、「望月のくまなきを千里の外まで眺めたる」場合の「哀」の体験を扱おう。

澄み切った夜空に皎々と輝く満月は、その明瞭な円形と共に感覺的に充実した質を有し、見る者を惹きつけて止まない。この満月に向かい合って人の心は様々に動く。満月を見つめている所、色々に動き出した人の心が、やがてその人の個性に相応しく一つのまとまった思いを形成するに至る事があろう。

仮に、一人の男が「千里の外まで」照らさんほどにも明るいう月に触発され、白楽天の一節を想起し、遠く異郷に居る友もまた、秋の夜空に白く輝くこの月を見ているであろうか、と思つたとしよう。この男は、月を見ながら、かつての楽しき交友の日々を回想し、別離以来の友の境遇を思い遣る。この時、懐かしき友に会えぬ悲しみに捉えられた心の上を、諸々の思いが悲しみの色に染められて去来する。翻つて、我が身を顧みた男には、訪れる友とて一人もない孤愁の身の上が、その晩はとりわけ沁みくくと悲しく実感されよう。何も月は男一人の心を照らすわけではないのに。

このように、諸々の思いを籠めてじっと月を見つめる事が「眺め」る事に他ならない。この時「哀」とは、既にみたように月について言うのではない。月を見つめて色々の事を思わざるを得ぬ男の心の活潑な働きと、沁みくくと悲しい心の「情態」を言うのであった。このように、人の心が自我の奥底から動き出している場合に、「情」や「心」が深いと言うのである。

さらに、この男が歌人であるとしよう。彼は明月のさやけき姿を見つめつつ、地上に一人佇つ己が悲しみの心境を

次の如く歌に詠み、心を晴らすであらう。

月見れば千々にもこそ悲しけれ

わが身一つの秋にはあらねど

大江千里 古今集・卷四・秋上

なるほどこれは月の歌に相違ない。しかし、月の美しさを詠んだ歌ではなく、月に触発された人生の感慨という心に「思う事」を詠んだ歌である。

満月や満開の花という「物象の見所」を見つめて人が心に「思う事」は、日常の何らかの実利を目指した思いではない。人は美しい物を見つめて、日々の活動に伴う気遣いや煩わしさとは異なる心境に入るのである。それは、「物象の見所」に触発された記憶表象や想像表象の戯れの事もあろうし、実存的心情の湧出の事もあろう。いずれにせよ、このように人が心にものを思う事によって初めて、「物象の見所」は「哀」なる体験の「見所」となり得るのである。これを「物象の見所」に対比して「思いゆえの見所」と呼ぼう。伝統的な物の見方を構成するのは、「物象の見所」を前提としての「思いゆえの見所」なのである。

第二章 新しい物の見方

兼好は、「物象の見所」の知覚を契機として「思いゆえの見所」を味わう伝統的な物の見方を、決して消極的に評価しているわけではない。この事は、既に述べたように、新しい物の見方を積極的に評価するその価値基準そのものが、

旧い物の見方の場合と等しく「哀に情ふかし」という事にある、という点に明らかであった。ここで兼好は、例えば満開の花という直観的に明瞭な美しい物象がなくとも、「哀に情ふかし」という体験を持つ事こそ、新しい物の見方であると主張する。しかも、ことさら「物象の見所」のない物によってこそ、一層深く「思いゆえの見所」を享受する事ができる、と言うのである。

「咲きぬべきほどの梢、散りしをれたる庭などこそ見所おほけれ。歌の言葉書にも、『花見にまかれりけるに、はやぐ散り過ぎにければ』とも、『さはる事ありてまからで』なども書けるは、『花を見て』といへるに劣れる事かは。」
勿論、「物象の見所」と「思いゆえの見所」は、互いにその存在性格を異にする。それでは、「物象の見所」を否定する新しい物の見方によって深く「思いゆえの見所」を味わう事ができるのは何故であろうか。この問に対しては、次のように答えることができよう。この新しい物の見方は、旧来の「花の散り、月の傾くを慕ふならひ」という素朴で自然な人情とは異なる心情に由来するからである、と。

花や月に代表される自然の物象は、絶えず推移し変化する。官能的に最も充実した盛りの花も視覚的に明瞭な望月も、はかないものである。万事無常に移り変わるこの世に於いて、月も花もこの例に漏れはしない。人は、この事を知る故に一層満月や盛りの花を賞美し愛惜しこれに執着する。これが、今日に見える「物象の見所」を愛する人の自然な人情である。ここから、所謂無常感が生まれる事になる。愛惜すべき盛りの花の散る様を見る時、或いは愛する人の心変わりやその死に出会う時、人はおのずと深い悲哀の情を心に抱く事になる。通常、人は己の大切なものを喪失する時、悲哀の情を抱かざるを得ないからである。それ故人は、花の散る様や人の死にはかなさを感じ、それに触発された無常の観念と結合した物事を、悲哀の情に染められた心に思い浮かべる。例えば、或る女は、草の露の如き自然のはかなき景物や四季折節に移り変わる自然や年中行事の様子を思い浮かべ、また、はかなき露や陽炎更に季節の推移を詠んだ和歌等を想起し、その情趣に浸るであろう。しかしそれ以上に彼女は、実際に己の人生と関わる短い

恋や衰えた容色、更に老化・病氣、遂には死など人生のはかない様を想起しまた想像し、自分の胸に滲出した諸々の情緒に没入するであろう。即ち、俗世間に身を置く人にも、世の無常（落花や恋の喪失、人の命の儂なさ）は、自己の無常を思わせ、彼女をして歎傷せしめる。

ここに盛りを過ぎた一人の女性がいるとしよう。彼女は、春雨の降る庭に散り萎れた花を見て、まずその色褪せた花の様に無常のしるしを認める。そこから改めて人の世の無常を思い、空しく積み重ねた数々の恋を思い、その間に花よりもはかなく己の容色の衰えてしまった事を嘆き、人生無常の思いに囚われる。この時、彼女は悲哀の色に染められたものの思いに浸っており、その限り、実践的行動によって自己の運命を切り拓く事も無い。しかし、春の長雨に萎れた花を見て心に「哀に情ふか」く「思ふ事」を、恵まれた歌才によって、次のように詠むであろう。

花の色はうつりにけりな

いたづらにわが身世にふるながめせしまに

小野小町 古今集・卷二・春下

ここには、憂愁に色彩られた美的なもの思いがたしかに存在する。所謂無常感の持ち主は、思いの展開を触発する契機を流転する万象のはかなき姿に求める。この時、彼の心に誘発される無常という観念は、単に頭で理解されるだけの一片の知識に止まらず、彼の心の思いと深く結びついている。このように、無常という観念と人の心の思いの結合している感受性乃至心情が無常感である。諸行無常の理は、人を初めとして万象を貫いている。自然も人事もこの理に従い絶えず変転する。この時、無常感とは、無常なる人生を生きて行く際に抱かざるを得ない痛み、恋慕、懐旧といった諸々の思いを籠めて、生成流転する万象のとりわけ衰滅する姿に感傷的に向き合う人の心情である。この心

情の根底には、たしかに世の万象の推移とりわけ衰滅の相に照らして己のはかなき境涯を悲嘆する自然な心情が存在する、と言えよう。これが言うなれば詠嘆的無常感である。

この詠嘆的無常感が、兼好の新しき物の見方がそれに基づく「無常観」としばしば誤解されるのである。

仮に、生成衰滅する物事の変貌の一部始終を、始め・中・終わりの三相に分節してみよう。既に見たように、古い伝統では、物事の中に当たる最盛期、例えば隈なき望月の美事さに目が惹きつけられて、心は思いを展開した。また、盛りの物事の衰滅する終わりの姿、例えば散り萎れた花の色に触発されて、無常の思いを抱くのが所謂無常感であった。「散りしをれたる庭」という「物象の見所」なき花の終わりの姿は、無常の観念を契機に、人の胸の思いを誘い出し、従って「思いゆえの見所」に富む物ともなろう。これに対し、兼好の主張する新しき物の見方によれば、満月や満開の桜にのみ「見所」があるわけでも、単に「散りしをれたる庭」だけに「見所」があるわけでもない。「咲きぬべきほどの梢、散りしをれたる庭などこそ見所おほけれ」と主張する新しい物の見方は、物に向かい合う人の心構えが、古い物の見方や所謂詠嘆的な無常感とは根本的に異なって初めて成り立つのである。

それではそれは、例証のために引かれた「歌の言葉書にも」の一句が示すように、和歌の世界に培われた物の見方であろうか。王朝的美意識そのものであるうか。当時兼好は和歌の四天王の一人に教えられる傑出した歌人であり、『古今集』以来の四季の部立にはもとより通暁していた。また四季の変遷に感覚の鋭敏さを示した『枕草子』は『徒然草』の先蹤であり、勿論彼はこれを熟読していた。それ故、これらの事実から判断すれば、「咲きぬべきほどの梢」に花を待つ心を歌い、「散りしをれたる庭」に花を傷む気持を詠む伝統的な和歌の世界が、ここに思い描かれていると考えられよう。

しかし、彼の心は最早王朝の心ではない。『徒然草』の著わされた時代は、『古今集』が編まれ、『枕草子』・『源氏物語』の書かれた当時から、既に三百年から四百年の月日が経過している。この間、王朝の貴族世界は幾多の

戦乱を経て（例えば、平家の進出と没落）崩壊し、今また南北朝の乱世に入ろうとしている。第二百二十二段で武士の実力を認め「鉄の益」⁹について述べる彼は、一方で、伝統的教養を豊かに受け継ぎながら、他方で、冷徹に現実を洞察する人である。たしかに彼は『徒然草』の其処彼処に示したように、王朝的美意識によって文章を組み立てて見せるだけの力倆を身につけていた（これが誤解の種でもある）。しかし、その彼の美意識のみが、身近に迫り来る乱世や彼の仏教的立場に染められず純粹に王朝的な心のままである、と考えて人は納得するであろうか。

彼が「歌の言葉書にも」と書いて証拠立てようとしたのは、和歌の世界に典型的に表われた王朝的美意識によって、また、物事の始め・終わりの姿に「思いゆえの見所」を味わい得る事である。即ち、「物象の見所」なき始めや終わりの物を見ても心に「思う事」が成立する点に、王朝以来の和歌の見方と新しい物の見方との共通性を認めたままである。思う心が王朝の心であるわけではない。兼好に於いては、王朝の心がもの思うわけではない。既に彼に於いては、王朝の心もまた有職故実の類と共に、乱世を生きる隠者の心に懐しく思われる事柄に属しているのである。

「何事も、古き世のみぞしたはしき。今様は、無下にいやしくこそ成りゆくめれ。」（第二十二段）

我々は、「鉄の益」を今の世に重んじた彼の尚古趣味の本質を見誤ってはなるまい。従って、和歌に培われた趣味によって「物象の見所」の存在しない物を見て、盛りの姿を切に思う分だけ「思いゆえの見所」が多くなると考えるだけでは新しい物の見方を理解した事にはならない。

新しい物の見方は、旧い物の見方（及び所謂無常感や王朝の和歌的季節趣味）と、心の働きの仕組みが根本的に異なるのである。それでは、その心構えとは如何なるものであろうか。兼好は言うであろう。新しい物の見方は、自然な人情に由る世俗的な物の見方ではなく、仏陀の教え即ち仏説の立場に拠ってこそ可能である、と。所謂詠嘆の無常感、世俗の立場に於いて世の無常から自己の無常に思い至り、悲哀に染められた感慨に感傷的に没入する。これに対し、新しい物の見方は、世の無常はもとより己の無常を十分に自覚した眼で、諸々の事象を観照するのである。即ち

無常という觀念と思想が結びついているのではなく、「無常觀」という認識の枠組みが人の心と結びついているのである。

世の無常を知り、己の無常を知りぬいている「遁世者」¹⁰にとって、世間の物事はあれこれの事物が彼の利害関心や喜怒哀楽の情を刺激し、かれこれの事物が刺激しないというのではない。無常の理を自覚する人は、世俗の万象に對する利害関心という態度そのもの、また一喜一憂する日常的な感受性そのものから離脱するのである。ここに啓ける境地は、無常なる万象を、美的に觀想し享受する独自の心境である。これが、無常感と區別される「無常觀」である。中世的美意識は、この隱遁者の心構えに由る。¹¹この「無常觀」の立場に抛って、世の無常を觀照したまた人生無常の思いを觀照する事が、新しき物の見方である。自己の無常即ち死を強く意識する事によって、彼はこの世に生きている実感を、無常なる事象に触れて清冽にまた鮮烈に感受せざるを得ず、この思いを沁みくくと味わざるを得ない。

「あだし野の露きゆる時なく、鳥部山の烟立ちさらでのみ住みはつる習ひならば、いかに、ものあはれもなからん。世はさだめなきこそ、いみじけれ。」

この人口に膾炙した第七段の一節が、新しき物の見方を典型的に示していると言えよう。「無常觀」によって諸々の事象に對して感得される「ものあはれ」¹²は、單なる悲哀や詠嘆ではあるまい。この一節は、ともすれば詠嘆的な無常感に由る表現と同一視され、誤解されやすい。しかし、仏説の立場に抛る隱者兼好は、この第七段を「無常觀」に抛って著わし、自己の無常（死）を思わず、生涯を醉生夢死の内に終える世俗の立場を「淺ましき」としている。原文は先の引用に続けて次のように述べる。

「命あるものを見るに、人ばかり久しきはなし。かげろふの夕を待ち、夏の蟬の春秋をしらぬもあるぞかし。つくぐと一年をくらすほどだにも、こよなうのどけしや。飽かず、惜しと思はば、千年を過すとも、一夜の夢の心ちこそ

せめ。住み果てぬ世に、みにくき姿を待ちえて何かはせん。命長ければ辱多し。長くとも、四十にたらぬほどにて死なんこそ、めやすかるべけれ。

そのほど過ぎぬれば、かたちを取づる心もなく、人に出でまじらはん事を思ひ、夕の陽に子孫を愛して、さかゆく末を見んまでの命をあらまし、ひたすら世をむさぼる心のみふかく、もののはれも知らずなりゆくなん、淺ましき。己の無常、世の無常を知り（諸行無常）、世俗的利害得失への執着を離れ（諸法無我）、この世の苦をもたらす物事（「縁」）を逃れて（一切皆苦）、「つくぐ」と「くらす」遁世の生活は、まことに長閑で楽しい、と兼好は述べる。もとより彼は、この閑居の生活が仏道修行の至るべき絶対に寂靜な境地（涅槃寂靜、「誠の道」）に達しているとは考えていなかった¹³。

「世にしたがへば、心、外の塵に奪はれて惑ひやすく、人に交れば、言葉よその聞きに随ひて、さながら心にあらず。人に戯れ、物に争ひ、一度は恨み、一度は喜ぶ。その事定まれる事なし。分別みだりに起りて、得失止む時なし。惑ひの上に酔へり。酔の中に夢をなす。走りて急がはしく、ほれて忘れたる事、人皆かくのごとし。

いまだ誠の道を知らずとも、縁を離れて身を閑にし、事にあづからずして心をやすくせんこそ、暫く樂しぶとも言ひつべけれ。『生活・人事・技能・學問等の諸縁を止めよ』とこそ、摩訶止観にも侍れ。（第七十五段）

兼好は、遁世者の「無常觀」が仏教本来の面目そのままではなく、いわば美的な「無常觀」に止まっている事をよく自覚していた。仏教の究極的目的である涅槃寂靜を目指す途上の「やすき」「心」が遁世の美的な「無常觀」であるしかし、この境地に於いてこそ、絶えず変転する世の事象は、終わりの相だけではなく始めの相もまた、「思ひゆえの見所」に富んだ物となるのである。否、人の心を惑わせる感覚的に絢爛たる満開の花や満月よりも、「咲きぬべきほどの梢」や「散りしをれたる庭」の方が、無常なるこの世に生を享けた者に、一層深く切にものを思わせるのである。

ある秋の朝、一人の老人が、先日咲き出したばかりの花を見つめていとしよう。彼は、数日来、この「あさがほ」の花を見ることを日課としている。花を見つめつつ彼は心に思う。ここ数日、陽射しは日増しにかつての力を失い、その一方で、命短き花はいよいよ生氣を増して来ている、と。人生の秋に至った彼は、昔日の事どもを追懐し、残された僅かな日々を想う。眼前には、生命盛んであった季節の衰えにもかかわらず、新しき花の命が盛に萌え出ている。無常（死）当来が身に迫った彼は、限りある生命を盛に燃やす花の姿に何か新しき生命の予感を覚え、この情景に感動し、己の寂滅までの日々を貴重に思わぬわけには行かない。彼は一首を詠む。

清岩和尚ノ歌

身ぞあらぬ秋の日影の日にそへて

よわればつよきあさがほの花¹⁵

美的「無常観」に抛る新しい物の見方は、花見や月見という自然の景物の味わい方にのみあてはまる観照の仕方ではない。仏説に従って世を遁れても避け難き惑いの一つに、男女の道がある、と兼好は言う¹⁶。この男女の道に代表される人事の観想にも新しい物の見方はあてはまるのである。

「萬の事も、始終こそをかしけれ。男女の情も、ひとへに逢ひ見るをばいふものかは。逢はで止みにし憂さを思ひ、あだなる契をかこち、長き夜をひとり明し、遠き雲井を思ひやり、淺茅が宿に昔を偲ぶこそ、色好むとはいはれぬ。」

(傍点筆者)

ここにも、新しい物の見方、味わい方の特徴が明瞭である。「ひとへに逢ひ見る」情熱の持ち主が、色を好む人ではない。短い恋に燃え尽きる事が必ずしも色を好む事ではない。「男女の情」を味わい知る色好みの人とは、はかな

い恋の歴史が人の胸を刻んだ恋の諸相の思いを味わう人である。どの恋にも、始めと終わりがある。恋の辿る経過のその時々、とりわけ始めと終わりに於いて、恋の来し方行く末を思う事が、色を好む事であろう。この場合、限りある己の命を慈しむが故に、無常な事象に接して感動する心情の持ち主にとって、味わうべき「男女の情」は、恋の盛りの官能的な情熱そのものではない。始まりやがて終わる恋愛の過程に生じた数々の出来事やこれにまつわる情緒である。しかも、色好みの人は、多くもの思いに於いて、過去の恋を我が身に物語る。例えば、「逢はで止みにし憂さを思」う回想、或いは今は遠くに離れてしまった人の身の上を思い遣る想像、また「淺茅が宿に昔を偲ぶ」追憶は、かつて己の胸に刻みつけられた喜びや傷や痛みや苦を思い返す事である。これらはいずれも過去志向的な例である。この志向性そのものは、己の今、ここで心の働きではあるが、心は目の前の事物に直接に向かうわけではない。仮に目の前の物に眼を向けていようと、もの思いに於ける心の働きは、外なる現実ではなく内なる思いの持続へと向かうのである。ここに、もの思いの第一のしかも根本的特性として非対象性を指摘する事ができよう。更にもの思いに於いては、感覺的直観性がいわば遮蔽され、その結果、思いは内向する。ここに第二の特性として自閉性をあげる事ができよう。こうしてももの思いは現実との積極的な接触を絶って、ますます自己の内なる思いに入り込み、そこで自己の生きたれた過去を、今、ここに展開するのである。従って、恋の思いの経過を辿るといふ意味で、もの思いの物語性を第三の特性として指摘する事ができよう。この物語的性格は来し方を回想する場合だけでなく、例えば現在の境遇や己の行く末を思う場合にも見られよう。

以上の如く、新しき物の見方に於いて、もの思いを構成する非対象性、自閉性、物語性という三特性は、互に本質的に連関している。

ここで（無常感や王朝の美意識は括弧に入れて）新田両様の物の見方を概括しておこう。「物象の見所」の知覚を

契機として「思いゆえの見所」を展開させるのが、人の自然な心情であった。自己の無常を自覚し、「物象の見所」なき物の示す無常の姿に「存命の喜び」（第九十三段）¹⁷を覚え、「思う事」を展開させるのが、遁世者の美的な「無常観」であった。単純化して言えば、古い伝統では、物象の美が心を捉え、これを契機に思いが触発される。新しい伝統では「無常観」に清められて鋭敏となった心が、変化する万象に「もののおはれ」を覚え、これを契機として思いが誘発される。物と心に関する両者の相違は明らかであるが、物と心の間に「思う事」が「哀に情ふかく」形成される点が共通であった。しかし、「思う事」に関し両者間には差異がある。古い物の見方で心に「思う事」は、必ずしも無常に関わらない。それは、美的教養の戯れの事もあれば、この世の悩みや喜び悲しみなどの一般的な人生の感懐の事もある。一方新しく自覚された物の見方では、思われる物事は、いずれも無常と関わるが、とりわけ限りある己の人生に関わる出来事とそれにまつわる思いとが、観照される事が多い。両者において、新しい物の見方が、一層深くもの思うとされる理由は、自閉性や物語性に明らかなように、人事のはかなさに関わるもの思いに自我が深く入り込み易いからである。おそらくは、己の命の限りを自覚する人のもの思いは身に沁むものだからであろう。

しかし、非対象性という特性は、新旧両様の見方に共通のものである。対象を直接に目で見ただけの享受ではなく、心に「思う事」による享受こそが「哀」であり「をかし」であった。それ故、新旧の立場は共に月や花を心で味わっているのである。この両様の見方に共通した美的な立場を心の立場と言うならば、この心の立場は、実践的関心から物に関わる立場とは根本的に異なる。新しき物の見方を身につけた都の「よき人」は、兼好の理想の人である。彼は勿論「無常観」に拠り心の立場に立つ。この「よき人」と対照的に描かれるのが「片田舎の人」である。次章では、まずこの両者の物の見方・態度が対比される。

三章 遁世から求道へ

二五四

花見・月見や祭見物の際、物を見て「をかし」或いは「哀」と言うべき体験を持ちながら、さほど興じる様子を見せない人々も居れば、逆に、興じる様はあからさまでありながら、実際には「哀」や「をかし」とは無縁な人々も居よう。兼好は、前者を「よき人」と呼び、後者の典型を「片田舎の人」に認める。

すべて、月・花をば、さのみ目にて見るものかは。春は家を立ち去らでも、月の夜は閨のうちながらも思へるこそ、いとたのもしう、をかしけれ。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。片田舎の人こそ、色こく萬はもて興ずれ。花の本には、ねぢより立ち寄り、あからめもせずまもりて、酒のみ、連歌して、はては、大きな枝、心なく折り取りぬ。泉には手・足さしひたして、雪にはおりたちて跡つけなど、萬の物、よそながら見る事なし。

さやうの人の祭見しさま、いと珍らかなりき。「見事いとおそし。そのほどは棧敷不用なり」とて、奥なる屋にて酒飲み、物食ひ、圍碁・双六など遊びて、棧敷には人を置きたれば、「渡り候ふ」といふ時に、おのおの肝つぶるやうに争ひ走り上りて、落ちぬべきまで簾張り出でて、押し合ひつゝ、一事も見洩さじとまぼりて、「とあり、かゝり」と物ごとに言ひて、渡り過ぎぬれば、「また渡らんまで」と言ひておりぬ。たゞ物をのみ見んとするなるべし。都の人のゆゝしげなるは、睡りて、いとも見ず。若く末々なるは、宮仕へに立ち居、人の後にさぶらふは、様あしくも及びかゝらず、わりなく見んとする人もなし。

「片田舎の人」の万事「色こく」「もて興ず」る態度は、ひたすら「物象の見所」を目で見、時には手や足で触れて

初めて満足する彼らの関心に由来する。「思いゆえの見所」に注目する美的な心の余裕を持たず、「物象の見所」のみ執する彼らの態度は、「かたくな」と言われて然るべきであろう。従って、第三百三十七段冒頭の「花はさかりに」の一文に示された兼好の理想的立場に真に対立するのは、伝統的な物の見方そのものではなくして、「片田舎の人」の「物象の見所」にのみ執する「かたくななる」物の見方である事が明らかであろう。

「片田舎の人」は、日々の労働を離れて花見に出かけると、「酒のみ、連歌して」ふだんとは異なる行動をとる。しかし、桜の花の優雅に咲いたその場の雰囲気浸る事も、名歌を思い浮かべその情趣を味わう事もない。同じく、祭を見に上京すれば、行列の通らない間は、「奥なる屋にて酒飲み、物食ひ、圍碁・双六など遊びて」いつもの労苦とは違った楽しみを見出す。しかし、やはり祭りに固有の情趣や気分を心で味わう事はせず、行列が来れば、あわてふためき人を押しつけて目当ての物を見ようとす。このように描かれた「片田舎の人」は、花見や祭見物の場に於いて、桜の花や賀茂の祭りの行列という見るべき物をのみ、この眼に見ようとする言わば目の立場の人々である。場に相応しく「思う事」という心の営みを持たぬ彼らの心には、日々の生活感情とは異なる「哀」もなければ「をかし」もない。美的な心構えがないという意味で、彼らは、「心なき人々」と言われるべきであろう。「片田舎の人」々が花見や祭見物の際に、なるほど花見や祭見物の全体から見れば肝腎ではあるが、しかし断片的な花や行列という「物象の見所」にのみ注目し、執着する態度をとるのには理由がある。彼らは日々の労働から解放されて、片田舎より花見の名所に出かけて来ており、また祭見物に都に來ている。こうした機会の多くない彼らにとって、まず酒を飲み連歌などをして遊び、気晴らしをする事は大きな楽しみであり、これを花見や祭見物に欠く事はできない。しかし、名所の桜の咲き具合や行列の様子を知る事は、彼らにとってそれ以上に重要である。何故なら、物見遊山という実際の関心から、花見にまた祭見物にわざわざ出かけて来た彼らにとって必要な事は、物事の全貌の中で人にも名が知られ我も見たいと思う名所の桜や祭りの呼び物を実際に自分の眼で見て、その特徴を記憶に留め人にも説明でき

るようになる事だからである。やがて「片田舎の人」は、この体験を物見遊山の記念にまた証拠として田舎に戻り、再び日常の労働に就く。彼らにとって、春の行楽や祭見物が都に上る事は、日々の労働を活性化させるものとして、予め日常行動の一環に組み込まれているのである。この意味で彼らは元来、人生とりわけ己の死を反省する内なるもの思いよりも、利益をもたらず外なる現実には強い實際的関心を抱いている。更に恐らくは、心にも思うのに要する美的な教養や花見や祭見物の体験も豊かではなかったであろう。それ故、結局の所彼らは、「無常観」はおろか、美的な心の立場にも立つ事はできなかったのである。この心なき「片田舎の人」に對置される、その意味で心ある人こそ、中世の隠者兼好の理想とする「よそながら見る」見方を身につけた「ゆゝしげなる」「よき人」である。

都の人のゆゝしげなるは、睡りて、いとも見ず。(中略)

何となく葵かけわたしてなまめかしきに、明けはなれぬほど、忍びて寄する車どもの床しきを、それか、かれかなど思ひ寄すれば、牛飼・下部などの見知れるもあり。をかしくも、きら／＼しくも、さま／＼に行き交ふ、見るもつれ／＼ならず。暮るるほどには、立て並べつる事ども、所なく並みあつる人も、いづかたへか行きつらん、ほどなく稀に成りて、車どものらうがはしさもすみぬれば、簾・疊も取り拂ひ、目の前にさびしげになりゆくこそ、世の例も思ひ知られて、哀なれ。大路見たるこそ、祭見たるにてはあれ。

兼好の理想とする「よき人」は、「明けはなれぬほど」から「暮るるほど」に至るまで祭りを見物し、「萬の事も、始終こそをかしけれ」の言葉の如く、朝夕の祭の雰囲氣を趣深く味わっている。祭りの始めである朝方に、彼は集い来る車や人の往来に尽きぬ興趣を覚え見飽きぬ様子である。しかし、祭の最中には、「睡りて、いとも見ず」と描かれる程、行列には恬淡とした様子である。祭りの終わる夕方には、日中、大路に犇めいていた車や人が帰路につき、

往来は見る間に片付けられて平静に帰す。ここで、以上のように祭を見た「よき人」は、「哀なれ」という充実した体験に到達する。以上が、兼好の理想とする祭の見方である。

「よき人」は、祭りの推移・変化を始め・中・終わりという枠組みに従って捉え、世俗の人が好んで見ようとする祭りの中の姿、即ち行列の通る最中には、「睡りて、いとも見ず」という具合に行列を無視する。彼のこの態度は、市中に隠遁する者の「無常観」以外の何によって説明できるであろうか。彼が興趣を覚えるのは、物事が生起しやがて消滅する無常の理の仕組みを端的に示す始めや終りの相である。その一方で彼は、世俗的関心を惹き、世間の人に自己の無常を忘れさせる行列の通る祭の最中には、敢えて「睡」る事によって無常の理に心の眼を醒まさんとするのである。

「片田舎の人」は、己の死を忘れ、物事への实际的関心に惑い、右往左往して生きる世俗の人であった。兼好の理想とする「よき人」は、市中に交わる身ではあっても、心は世俗を脱して「無常観」に拠る。この時彼は、誘惑の縁多きこの世に留まり、しかも現世の利害関心を離れて世間に処する超然とした態度を取る事になる。これが「よき人」の「よそながら物を見る」態度である。「無常観」に拠る観想の姿勢である。この姿勢で、彼は、祭りの朝より「思いゆえの見所」を享受し、やがて夕暮れに至る。ここで一挙に彼は「世の例も思ひ知られて、哀なれ」という認識と感動に至っている。ここには、「思いゆえの見所」による「哀」の体験とは異なる、真の美的体験が存する、と思われる。

当時の知識人にとって、諸行無常という普遍的理法は、知識としては周知の事柄であった。それ故、個々の事象のはかない様は諸行無常という既得の知の網目の一つに捉えられて理解されよう。この時、単に概念的に知るとか知識として対象的に知るといふ知の立場に立つ限り、この理解は何の感懐も伴わない。しかし、「無常観」を身につけた心の持ち主であれば、万象の無常な姿の認識には限りある命の感動が伴う。流転する物事に向かい「世はさだめなし」

と認識する所に「もののあはれ」は感じられ、ここに「哀」或いは「をかし」という一種の美的体験が成立する事は既に見た所である。この「哀」や「をかし」という独特の享受は、心に「思う事」を享受する自己享受であった。これも、たしかに美的な体験ではあるが、しかし、真の美的体験とは言い難いのではないか。

「思いゆえの見所」は、物を出発点として見る者の心の内にのみ展開される。既に繰り返したように、観照者にとつて、毎日に生気を強める花の色が享受の対象ではない。彼は、秋の陽光とはかなき花の示す命の切実さという思いを観照し、この時の心の働きとその「情態」を享受するのである。この時、往時の追憶と行く末の想像は、花や陽射しによつて開かれる想念の世界であつて、秋の陽を浴びる花の色の中に言うなれば表現されている世界ではない。この情景に向かい深い興趣を味わう者は、秋の陽と花の色に喚起された命の切実さという思いをよすがに、「己の人生無常の感懐を展開するのである。換言すれば、命の切実さを思い染めて諸々の思いの観照に耽る事が「思いゆえの見所」に他ならない。

この時、ふつう体験される内容は、観照者の心次第ではあるが、彼の教養や実体験及び彼の想像更に彼の心境を超えるものではない。即ち、観照者の自我を超えるものではない。ただ恵まれた者のみが深くもの思い、これを例えれば和歌に詠む時、初めて心に「思う事」はこの歌に於いて味わうべきもの、つまり美的に価値あるものとなるのである。それ故、ふつう、「無常観」を身につけた人が心に深く「思う事」の内容自体に、ことさら美的な価値があるわけではない。「思いゆえの見所」を享受する体験では、味わわれるものは美という価値ではない。その味わい方が（世俗の心を脱し、実践的関心を離れているという意味で）美的なのである。従つて、浅深の差はあれ、自我のみを享受するこの体験は、真の美的体験とはいふ難い。真の美的体験には、自己を超えるものを観、これに触れた感動が存するのではないか。そして其処に、遁世者の究極的に求める境地が存するのではないか。この点を次に「思ひ知られて、哀なれ」の解明に即して明らかにしよう。

まずこの認識は、自分の側から「知る」という形で世界を能動的に把握するばかりではない。文法的には「思ひ知

られて」と自発の助動詞「る」が用いられている点に見られる如く、ここには自我の働きの受動的性格と能動的性格との一種独特の交錯が見られる。これはまた、自我と世界との独特の一体化を表わしてもいるのである。

車や人はもとより、簾・畳も取り払われ、格別に知覚される個別的な物も消え果てて、あたりは「さびしげ」という様相を呈する。これは、朝から賑やかな祭りの場に居た者が直接に知覚するさびしいという「情態」であると同時に、さびしい感じを見る者にそその眼前の情景の客観的な質である。祭りの朝から繰り広げられて来た色々と心に「思う事」が、この夕暮れの場で「目の前にさびしげになりゆく」知覚状況と相関し、一挙に諸行無常という永遠の相の下に観想されるに至る。つまり、己の心に「思う事」と推移する眼前の情景とが、普遍的理法である「世の例」の結実した姿として直観される。「さびしげになりゆくこそ、世の例も思ひ知られて」とは、この謂である。それ故、「思ひ知られ」る体験の成立は、純粹に内部から生じる思いの自己展開の結実ではなく、内なる思いの発展の傾向と外なる現実の状況の姿との、いわば不可思議なる一致の結果として理解されよう。即ち、「よき人」の自我と世界の状態とが、不可思議な仕方で一瞬一体化する。観想者は、瞬間我を忘れ、また瞬間にして我に還る。即ち、「生死の相」¹⁹を超える絶対の境地、無為涅槃寂靜の境地に往きまた還帰したのである。その結果、「よき人」は自己の心に「思う事」を眼前の状況の内に直観する、即ち「思ひ知」るのである。この体験は、世界についてと自己についてという両面についての体験である。この体験は概念的に見れば、「世の例」という無常の認識であり、感情的に見れば、「哀」という自我の感動であり、この両面は一体不可分である。

この「思い知る」という認識は、単に特殊を普遍に還元して概念的に知るだけではない。「思い知る」の主体は、単なる知的な認識主観ではなく、己れの思いと不可分に一体化した認識主体である。「知る」を表層の自我（これを「自分」と呼ぼう）の働きとするならば、「思い知る」は表層と深層との渾然とした自我（これを「自己」と呼ぼう）の働きである。これは身に沁みる物の知り方であり、言わば生身の認識である。祭見物の始め・中・終わりという過

程を経て、よき人の自我は、己を超える世界との一体化を介し、従来心に「思う事」と新たに心に「思う事」との渾然融合した新たな「自己」として生まれる。この認識主体が、諸行無常という普通の理を、眼前の状況に於いてまた「自己」に於いて具体的に知るのである。「思い知る」とは、このように、「知る」心の働きとその「情態」とが不可分の独自の認識の自己結晶である。

この認識に於いて「よき人」は、「世の例」という世界の理法と一体化した「自己」を感動を以て味わう。この場合、「哀」とは、単なる「自分」の心の状態についての直接的な自覚の言葉では勿論ない。また、この体験は、眼前の「世の例」の一例を、「存命の喜び」と共に既成の自我の世界へと取り込み、観照に耽る「哀に情ふか」き体験でもない。これは、世界の新たな相の開示に、新たな自我の産声を伴った体験である。この体験に於いて、「哀」とは、無常ならざる常住の真理に、瞬間的にはあれ直接に触れた者の感動の言葉、驚異と永遠への思慕を宿す感動の言葉なのである。

このような直観と感動に達する事を以て、本当に祭りを見たと考えらるならば、祭りも終わり、最早見るべき物象として何もない夕暮れ時の通りを見て、「大路見たるこそ、祭見たるにてはあれ」と言う事ができよう。²¹

我々は、兼好と共に、ここにこそ一つの真なる美的体験の姿を認めるべきであろう。何故なら、この体験は、単に体験形式が美的なだけでなく、体験内容にこそ価値のある美の体験だからである。美とは、何よりもまず、これを観る者に感動を与え、自我を新生させるものではあるまいか。

己が身を含め、無常の世界を「思い知る」事は、同時に常住の永遠の真理に覚醒する事である。この覚醒を得る所、人は、自己と世界を新たな相貌の下に見直す事になる。ここに、求道の途上、世を連れて「思いゆえの見所」を味わう物の見方とは別様に世界と自己を観る精神の眼が誕生乃至復活する。覚醒を体験した人は思う。

「若きにもよらず、強きにもよらず、思ひかけぬは死期なり。今日まで逃れ來にけるは、ありがたき不思議なり。暫しも世をのどかには思ひなんや。(中略)兵の軍に出づるは、死に近き事を知りて、家をも忘れ、身をも忘る。世を背ける草の庵には、閑に水石をもてあそびて、これを余所に聞くと思へるは、いとかなし。しづかなる山の奥、無常のかたき競ひ來らざらんや。その死にのぞめる事、軍の陳に進めるに同じ」。

曇りなく世界の無常を觀、また改めて己の死即ち自己の無常を觀る所、人が心に思わざるを得ぬ事は、發起菩提心の切迫なのである。ここには、隱遁者の美的「無常觀」から、それとは区別される一切を放下した仏教本来の「無常觀」への發展がある。無常という常住の真理に触れば、己の殻を破って生まれた清新な心に求道の志は彌増するのである。

『徒然草』を代表する第三百三十七段は、以上の如く、新しい物の見方による真の美的體驗を媒介として、美的な「無常觀」から求道的「無常觀」への宗教的転回を浮き彫りにして鮮やかである。

註

① 第三百三十七段を扱って、兼好の美意識を検討した論文として、まず、次の論文をあげておこう。

「つれづれ草における美の様式と構造」 西尾實 昭28・5 (『中世的なものとその展開』昭36 所収)

「兼好の美学」 藤原正義 昭39・12 (『兼好とその周辺』昭45 所収)

「兼好の美意識」 福田秀一 昭50・4 (『中世文学論考』昭50 所収)

また独立の論文ではないが、桑原博史に「美意識の論」(『徒然草の鑑賞と批評』昭52 所収)の一章がある。

この他に、第三百三十七段に言及し、その美意識について語る論文・著作は少なくない。また、この段に、正徹・心敬・常縁・宣長らが言及している事は、周知の所であろう。

② ここに言う伝統的な物の見方とは、自然な物の見方の伝統を言う。従って、それは直ちに『古今集』・『枕草子』・『源氏物語』に典型的な平安王朝の伝統的美意識ではない。しかし、兼好の美意識に関して、まず王朝の美意識と中世の美意識を対比させる

のが、ふつうの問題設定の仕方であろう（前掲福田論文参照）。本稿はこの方途を採らない。

- ③ 西尾實は、『徒然草』に「詠嘆的無常観」と「自覚的無常観」の二つを認め、これを『徒然草』の二重の焦点と理解している。この見解は広く支持されている、と言えよう。

我々もまた、この見解を形式的に受け継ぐが、その内容に関しては必ずしも西尾と同じではない。西尾が「詠嘆的無常観」として念頭に置いているのは、『方丈記』の冒頭に典型的な無常観である。たしかに兼好も長明も通世者である。しかし私は、兼好の美的「無常観」を長明の無常観よりも宗教的人生に関し積極的であると理解している。

前論文（註1）に於いて西尾は、第三百三十七段を貫くものは「美の所在とその見方」であるとし、この段全体を次の如く三相に分節する。(1)月・花の趣とその見方 (2)祭の見方 (3)そこに見い出される死の支配 その上で、この段を根底的に支配するものに「死」を見出し、ここに「中世的なものの根本的性格」を認めている（同書、272頁）。我々も、自己の死の自覚に中世的性格を認める。

この点に関し、女性的「はかなし」、男性的「無常感」から、仏教本来の「無常観」「無常の形而上学」への展開を主題とした『無常』と題された著作に於いて、唐木順三は、兼好を「我國の文學史の上で、はじめてそれ「自覚的無常観」に達した人である」（同書、252頁）と述べる。

「自覚的無常観」の基本的理解に関しては、私は西尾や唐木に同意する。

- ④ テクストは、烏丸光広本を底本とする西尾實柱注『方丈記 徒然草』（日本古典文学大系30 岩波書店 昭32）を使用する。
- ⑤ 小学館古語大辞典の「なほ」の解説は次の如くである。「『なほ（猶）』（中略）はある事態の成立を妨げるような事情が生じているにもかかわらず、依然としてこの事態が成立し続けることを表すのが原義（後略）」（山口佳紀）
- ⑥ 「やまとうたは、人の心を種として、よろづの言の葉とぞなれりける。世の中にある人、ことわざしげきものなれば、心に思ふことを、見るもの聞くものにつけて、言ひいだせるなり」と、古今集仮名序は述べる。和歌は、人が「心に思ふことを、見るもの聞くものにつけて、言ひいだしたものである。従って、四百年後の知識人が「見るもの聞くもの」は、多くの和歌を想起させる事になる。

- ⑦ 西尾實の頭注は次の如くである。「白氏文集、八月十五日の夜、禁中に独り直し、月に対して元九を憶ふ。『銀台金闕夕沈々、独宿相思翰林に在り、三五夜中新月の色、二千里外故人の心』」

⑧ 佐藤勢紀子「源氏物語における無常観の特質」(『日本思想史』1981・No.17)に由れば、その特質は「自然的時間の循環性との対比において、人間の時間の変移不可能性を知り、無常を知る」事であり、その知り方は、「源氏物語に遍く見受けられる生の形としての過去回想と人生観照を通じて」である、と述べる(同誌24頁)。

兼好は、第百二十二段で、美的伝統を黄金に喩え武力を鉄に喩えて、次のように述べている。

「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る事、漸おろかなるに似たり。金はすぐれたれども、鐵の益多きに及かざるがごとし」。

⑩ 目崎徳衛(「遁世における教奇と無常」『日本思想史』1981・No.17所収)は、兼好を「教奇の遁世者」の系譜に数える(同誌5頁)。所謂無常感に由り、歌を詠み物語を書く事は、早く平安朝の官廷人や後宮の人々に始まっている、と言えよう。人生の無常を歌に詠むだけであるならば、数は少ないが既に『万葉集』に在る(田村芳朗は約三十首と数える。『日本仏教史入門』昭44、52、58頁)。我々が問題とするのは、無常を意識的に取り上げて、美学化しているか否かである。この美学的自覚は比較的遅く、第百三十七段は中世的美意識を明瞭に自覚した最初の言葉に属するであろう(西尾註)前掲書、94頁)。この点に関して、藤原論文と我々の所説は鋭く対立する。藤原は、新しき物の見方による「哀に情ふか」き体験は、無常とは無縁である、と判断する(藤原前出論文、95頁)。つまり、藤原も、「思ふ」事の重要性を認めるが、これは「余情幽玄」の伝統にのみ由来すると考えるのである。なお、この藤原論文は、心敬と兼好の相違にも言及し興味深い。

⑫ 「無常観」を真に体得してこそ、「もののおはれ」は味わい得るものである。「あはれ」の一般化である「もののおはれ」に関して、私はその説明の重要性を認めるが、本稿に於いてはこれ以上立ち入らない。

⑬ 福田秀一(前掲書377・378頁)に由れば、仏教に関して兼好は、宗派にこだわらず自由に各宗の教義を撰取して、自己の基本的立場とした。その第一は、天台教学である。また彼は浄土系にも好意的であるという。それ故、兼好の立場を基本的に四法印(諸行無常・諸行無我・一切皆苦・涅槃寂静)に拠って理解しておく。

⑭ 清岩和尚とは正徹の事であり、この箇所は心敬の『さゝめごと』に由る。木藤才蔵に「兼好と心敬」(『國文學』昭42・10所収)の論文が在り、氏は、兼好の美的「無常観」を心敬の立場に近いものと認める(同誌84頁)。この点に関して、我々は、兼好の所謂「詠嘆的無常観」を『方丈記』のそれに近いとする西尾(前掲「方丈記 徒然草」66頁)と鋭く対立し、木藤説に接近する。兼好は第九段の一節で次のように述べている。

「まことに、愛著の道、その根ふかく、源とほし。六塵の樂欲おほしといへども、皆厭離しつべし。その中に、たゞ、かの感ひのひとつ止めがたきのみぞ、老たるも若きも、智あるも愚なるも、かはる所なしとみゆる。」

- 16 今道友信「日本語に於ける見ることの意味」(『東西の哲学』昭56 所収) 参照。この「非対象性」は、一般に享受の特色である。例えば、「音楽によって誘発される気分」の享受など(『美学事典』昭49 増補版、「美的享受」・「美的觀照」の項目)。兼好は、美的「無常觀」によって得られる感動を「存命の喜び」と呼び、これを享受する「樂しび」を世俗日常の「樂しび」から區別している。更に、生や死の區別を超えた所に、「實の理」を認めている。

「されば、人、死を憎まば、生を愛すべし。存命の喜び、日々に樂しまざらんや。愚かなる人、この樂しびを忘れて、いたづらにはしく外の樂しびを求め、この財を忘れて、危ふく他の財を貪るには、志、滿つ事なし。生ける間生を樂しまずして、死に臨みて死を恐れれば、この理あるべからず。人皆生を樂しまざるは、死を恐れざる故なり。死を恐れざるにはあらず、死の近き事を忘るゝなり。もしまた、生死の相にあづからずといはば、實の理を得たりといふべし」(傍点筆者)

- 18 兼好の「よき人」は、第四十一段では樹上の法師である。彼の安住の場と見える所は死に隣り合った「危き枝の上」であり、この「枝の上」で無常を觀想する彼の様子が、世俗の人の眼には居「睡」りと映るのである。

「五月五日、賀茂の競べ馬を見侍りしに、(中略)かかる折に、向ひなる棟の木に、法師の登りて、木の股についで、物見あり。とりつきながら、いたう睡りて、落ちぬべき時に目を醒ます事、度々なり。これを見る人、あざけりあさみて、『世のしれ物かな。かく危き枝の上にて、安き心ありて睡らんよ』と言ふに、我心にふと思ひしまゝに『我等が生死の到来、たゞ今にもやあらん。それを忘れて、物見て日を暮す、愚かなる事はなほまさりたるものを』と言ひたれば(後略)」

- 19 岩波古語辞典によれば、「『る』』は、動作・作用・状態の自然展開的・無作為的な成立を示すのが基本的な意味であった。これを一般に自発とよんでいる」とし、また「る」「らる」は、受身の意味を表わすとする。「日本語における受身とは、自分自身がその動作に積極的に関与しないにかかわらず、その動作が自然の成り行きとして成立してしまうことをいう」(同辞典1429・1436頁)従って、自発は、受身と密接であり、ここに「知る」の能動的性格との交錯が見られよう。

- 20 大乘仏教では、小乗の涅槃を有為涅槃とし、大乘の無為涅槃に至って究極とする。兼好の最も学んだと思われる天台教学は、大乘仏教である。

- 21 正徹自筆本を採用すれば、この箇所は、次の如くであるが、我々の解釈には修正を加える必要はないと認められる。

「(前略)世のためしもおもひしられてあはれなれとおぼえたるこそまつり見たるにてはあれ」