

つれづれ草と無常観

井 手 恒 雄

つれづれ草と無常観との関連について考え直す必要はないであろうか。

つれづれ草と無常観といえは今日問題として陳腐な感じさえ与えるかもしれないが、わたくしは敢えてこの問題を取上げて再検討したい。

つれづれ草の無常観ならわかつていると人は言うかもしれない。しかしわたくしの小論の題は「つれづれ草の無常観」ではなくて「つれづれ草と無常観」である。「つれづれ草の無常観」では従来の實際陳腐な問題を言いあらわすことはできても、わたくし自身の問題意識の真実のところは言いあらわせない。わたくしに言わせればそういうところに重要な問題の端緒がある。

なぜわたくし自身の問題意識が「つれづれ草と無常観」という言い方でしか言いあらわせないかという疑問に対しては、結局小論の全体を以て答えなければならぬもののであるが、最初に一応の見当はつけて置きたい。

普通に「つれづれ草の無常観」というのは、つれづれ草の思想の

一つとしての無常観というような意味である。別に「つれづれ草の儒教思想」とか「つれづれ草の老荘思想」とかいわれるものがある。それらは、つれづれ草の思想としての儒教思想であり、老荘思想である。「つれづれ草の無常観」はそれらと同じ意味でのつれづれ草の仏教思想であり、無常観なのである。しかしわたくしの「つれづれ草と無常観」は、それとはちがう。わたくしの場合、「と」は言つてみれば対立関係をあらわす「と」である。たとえば「中共と蒋介石政権」などといわれる場合の「と」である。早い話が「石川達三の軍国主義」といえば、石川達三が軍国主義の思想を持つている、その軍国主義ということになる。ところが「石川達三と軍国主義」というと、石川達三が軍国主義と何らかの関係にある、その関係ということになる。それは石川達三が軍国主義と妥協したとか、それに抵抗したとかいう関係である。石川達三には『生きていく兵隊』とか『風にそよぐ葦』とかいう作品がある。そういう作品について論ずる場合、「石川達三と軍国主義」ならよいが「石川達三の軍国主義」では話にならないということがあろう。わたくしの「つれづれ草と無常観」は、そういう意味での「つれづれ草と無常観」である。

ここで石川達三とか軍国主義とか『生きてゐる兵隊』とか『風にそよぐ葦』とかいうのは、もちろん言葉の使い方例として挙げたまでであつて、内容的につれづれ草と何らの関連もないことは断るまでもあるまい。わたくしは「つれづれ草と無常観」という題の意図するところについてこれだけのことをのべた上で、次につれづれ草の本文に即して「つれづれ草と無常観」の問題を見て行きたいと思う。

二

あだし野の露消ゆる時なく、鳥部山の煙立ち去らでのみ住み果つる習ひならば、いかに物のあはれもなからん。世は定めなきこそいみじけれ。(第七段)

この「世は定めなきこそいみじけれ」は兼好の無常観の典型を示すものとされ、人によつては「悟道的享楽主義」などと名づけて格別珍重する向きもある。ほんとうのところこういうものはどう味わうべきであろうか。従来の常識とはいささか異なる私見を掲げてみたい。

わたくしは考える。ここで兼好は何に對してこのような発想を形づくつたか。

(かつてこういう形の問いが發せられたであらうか。)

わたくしは、この兼好の発想がそれに対して形づくられた別の発想をひそかに求めつづけて来た。今日までに見出だし得た最も典型的なものは、次のようなものである。

世の中は常にもがもな渚こぐあまの小舟の綱手かなしも

実朝

一首の意は、「世の中はいつも変わらないでほしいものである。そうしたらいつでもこの浜辺に来て、渚辺を漕いで行くあまの小舟の綱手が見られるものを。そう思えば、身にしみておもむきの深いながめである。」というところである。

わたくしは自分の主観的な解釈を示すことを避けて、わざと手もとにある任意の注釈書(註)の訳語を借りることにした。「常にもがもな」はたしかに「いつも変わらないでほしいものである」である。それは同じ注釈書の語釈の部に言う通り「死なないでいたい。」ということでもある。

実朝は世の無常をなげいた。そしてこの世が「いつも変わらないでほしいものである。」と詠歎した。「死なないでいたい。」と切に願つた。その詠歎の深さ、願いの哀れさについてはのちにのべる。この、この世が「いつも変わらないでほしい。」「死なないでいたい。」という、詠歎なり願いなりに真向うから対立する発想、それが兼好のそれではあるまいか。兼好は、世の中が「いつも変わらない」ものであるなら、それは何と無趣味殺風景なことではないか、いつかは死ななければならぬところがおもしろいではないかと、言おうとするもののようなのである。

(これも断るまでもないと思うが、わたくしは思想なり文学的発想なりの「型」について言つているのである。従来の国文学者によつてある作家と作家との相互の影響関係が穿鑿されたと同じような意味で、実朝と兼好との間に何らかの繋がりがあると言つてゐるのではない。)

この二つの発想は、まさに対立的である。わたくしは二つの発想

の対立を問題にする。そしてその対立関係を追求して行くとき、重要な無常観の問題に突き当たる。

わたくしは、兼好の「世は定めなきこそいみじけれ」の真意を探ろうとするとき、まず大切なことは兼好が人生のどのような出来事を頭の中に描いてそういうことを言つたかであると思う。それによつて彼の発想が異常であるか否かの問題への解答も自然に出来てくるというものであると思う。

兼好の「世は定めなきこそいみじけれ」は周知の通り、長くても四十に足りないうちに死んだ方がみつともなくてよからうという見解に連なる。ついでに残りの全文をあげると――。

いのちあるものを見るに、人ばかり久しきはなし。かげろふの夕べを待ち、夏の蟬の春秋を知らぬもあるぞかし。つくづくと一年を暮らすほどだにも、こよなうのどけしや。あかず惜しと思はば、千年を過ぐすとも一夜の心地こそせめ。住み果てぬ世に醜き姿を待ち得て何かせむ。命長ければ恥多し。長くとも四十に足らぬほどにて死なむこそ目やすかるべけれ。そのほど過ぎぬれば、かたちを恥づる心もなく、人に出で交らはむことを思ひ、夕べの陽に子孫を愛し、榮ゆく末を見むまでの命をあらまし、ひたすら世を貪る心のみ深く、物のあはれも知らずなり行くなむ、あさましき。

わたくしは、兼好の発想が今日なお非常に多くの人の共鳴と支持とを得ている事実を知つて驚いたことがある。これはわたくしの身近かな人たちとの意見交換の結果であるが、ある人は「兼好は人生の無常を味わい尽くして一種の面白味と満足感とを得、その上で

この思想に到達したのであろう。わたくしは兼好の言葉に賛成する。」といい、ある人は「これは趣味論の上に立つた兼好独自の人生観であつて、わたくしはこのすばらしい考え方に共鳴する。」といい、いずれも全面的な共鳴・支持の意を表した。もちろん一方には「人間の本能を無視して長生きは無用だと言うような見方にわたくしは共鳴できない。」とか「健全でないと思う。」とかいう見方もあつてのことであるが。

今日兼好の発想に共鳴するというのは、一体兼好がどのような事態を念頭に置いてそういうことを言つたと考えてのことであらうか。

この世が定めのないものであることは、兼好自身が才筆を振つてみごとに描写した季節の推移(第十九段「折ふしのうつりかはるこそ」)からも知らされる。また同じ兼好自身が歎いた、昨日はあつて今日はない堂塔の運命(第二十五段「飛鳥川の瀬瀬常ならぬ」)からも感じさせられる。そのような事物に触れて世の定めなきに一種の情趣を感じるところのなら、それはそれでよい。人生は無常であるところがおもしろいという主観は、それだけの価値を持つ。しかし世が定めのないというのは、ただそれだけのことであらうか。そうではあるまい。

たとえば例の西行法師は、一説に親友の突然の死に際して無常を觀じて出家したと伝えられるが、一夜にして親しい人と死に別れるというようなことは、われわれが今日も味わねばならない悲しい人生の事実である。突然電報が来て父危篤と知らされる。呼吸を乱して駆けつけた甲斐もなくその夜のうちに父は息を引取る。昨日まで元気であつた父はやがて空しい遺骨となつて祀られる。そういう人

間の嚴肅な現実を抜きにして世の定めなさを云々することはできないはずである。もしそうなら、そのような現実の下で人は果たして最後まで、無常なところがおもしろいという古人の言葉に共感を持ちつづけ得るものであろうか。

ほんとうのところわたくしは、兼好の発想はその裏の意味はその逆であるというような事実がないかぎり、実に異常なものがあると思う。人間の自然にそむき自己を殺して観念上の快感をむさぼろうとするようなところがあると思う。そういうことではつれづれ草はわからないと言われるかもしれないが、実際異常であり不自然であると思う。人は兼好の発想に何か奥深いものがあることを予想して探求を進め、あるいはそうするうちにそれに同化されてついに共鳴してしまいかもしれないが、わたくしは端的に言つてそれは一種の中世的偏見であると考えてる。

わたくしは「世は定めなきこそ」の「こそ」に特に注意する必要があると思う。それはいかにも無常を悲歎する世の平凡な人々に対して発せられたものらしく、そこにこそ妙味があるのだと言わんばかりである。前に、兼好の発想が何に対して形づくられたかを考えると、人生は無常であるところにこそ妙味があるという発想は、実際何もないところで出来上るものではない。兼好の発想の向こう側にあるものを求めて実朝の「世の中は」の詠歎にまでたどり着いたというのは、わたくしとしては真剣な思索の結果であつて決して消閑のすさびではないつもりである。実朝は、世の中は変らないでほしいといい、死にたくないと言つた。兼好は、人生は無常なくところに妙味があるといい、四十に足りないで死んだ方がみつと

もなくてよからうといった。この著しい相違、両者の対立関係の如何は、つれづれ草乃至中世日本文芸一般に関する学問的研究の重要な課題の一つでなければならないと思う。

実朝にも兼好にもそれぞれよいところがあるのだというような曖昧な、妥協的な考え方に同調することはできない。いずれも人生の無常を問題にしながら極端な対立を見せる両者の、その対立の契機を見極めねばならないと思う。

三

二人の無常観の相違であるというような考え方に同調できないというのも、その「二人の無常観」という考え方そのものの安易な常識性にわたくしは堪えられないからのことである。思うに「世の中は」の歌のようなものが無常観の歌と考えられる常識、いいかえればそういう歌の精神内容が実朝の無常観（この「の」は始めに問題にした「つれづれ草の無常観」の「の」である。）と考えられる常識は、果たしてそのままにして置いてよいものであろうか。

前に用いた任意の注釈書にはたまたま次のように述べられている。

「この歌には無常観が深くこめられている。若い將軍実朝は、ある日由比が浜辺のあたりで渚をゆく小舟を見て、現世のたのしき、生きていくことのおもしろさといったものを深く感じて『常にもがな』という詠歎を洩らしたのであらうと思われる。みずからの命の永久ならんことへのねがいは、所詮逐げ得るべくもないことを思うとき、胸をつき上げてくるのは悲哀の情である。そのような悲哀

の情を実朝は痛感したにちがいないのである。」

これは、この人の独自の意見というより今日の常識なのではあるまいか。それはいずれにせよこの実朝の歌に「無常観が深くこめられている」だろうか。一体無常観とはそのようなものであるか。無常観とは何であろうか。それは文字通り解釈すれば、無常を観ずることであり、無常の観念そのもののことでなければならぬ。実朝の歌は果たしてそれにふさわしいものであるか。もしやその逆を行くものではあるまいか。

もしや無常観の逆を行くものではないかという言い方は、今日の常識に馴れた人々には唐突な感じを与えるものであるかもしれないが、わたくしはここで実朝の同時代の人である定家の次のような語を念頭に置いて、そう言つてみたのである。

世上無常雖_レ不_レ可_レ驚、同胞之中未_レ有_二此事_一。次第雖_二道理_一、長兄先如_レ此。殊催_二哀慟之心_一。（『明月記』正治二年二月二十一日）

浮生無常雖_レ不_レ可_レ驚、今聞_レ之、哀慟之思難_レ禁。（同建仁二年七月二十日）

このようなものを通じてうかがわれる当時の人々の無常に対する心の持ち方に注意すべきものがあると思う。定家のような人は親しい人の死に際してあからさまにその悲歎の情を告白することはしない。必ず「世上の無常は驚くべからずといへども」とか「浮生の無常は驚くべからずといへども」とか前置きした上で、止むを得ぬ悲しみの語を綴るのである。わたくしはここでも定家のような人たちがどのような思想と対決しなければならなかつたかを考えるのである。

るが、たしかに定家は「人間の無常は驚くべきでない。」という言い方で最もよく言いあらわされる思想と向かい合つていたと思われる。そうでなければ、無常は驚くべきでないが云々という彼の語は意味をなさない。

（ここで定家の語を援用したのは、こういうものが実朝の生きていた時代の人々の思考の型を示す都合のよい資料の一つとしてたまわたくしの眼に触れたからのことである。別に定家と実朝乃至兼好との間に何らかの思想的関連があるといつてゐるのではない。他の例をあげると、長門本平家物語に

老いたるはとどまりわかきは先立つならひ、老少不定のさかなればはじめて驚くべきにあらねど、時にとりてはあさましかりしことどもなり。（巻第六）

といい、また源平盛衰記に

上人これを見給へば、昨日鮮かにさかさかしげなりし有様に、今日は魂もなき生首、憂世の習と云ひながら夢の心地し給へば、墨染の袖をぞ絞られける。（第九卷「堂衆軍事」）

という。前者は重盛の死、後者は甘粕太郎某の最期を、それぞれ「はじめて驚くべきにあらねど」「憂世の習と云ひながら」と言いつつ語つてゐる。後者の場合「憂世の習と云ひながら」は一方で人の死を「憂世の習」として深く諦めることが要請されたことが想像されるところである。それは当時の武人たちが自己の生命を軽んじて戦うべく用意されたイデオロギーであつたと見てよからう。悲歎の情はそのイデオロギーと微妙にからみ合うようにして表現されているもののである。）

わたくしは、当時無常を冷たく観念するいわゆる無常観、仏教的無常観が一世を支配して、定家のような人の多感な気持はそれと対決しつつ表現されねばならなかったのであると考える。いま手もとの仏教辞典をひもとくと、^(註二)「無常」の項に「世間の一切有為法は生滅変化して刹那も常住の相なきをいふ。」といい、「おほよそはかなきものは人の始中終、まぼろしのごとくなるは一期のすぐるほどなり。三界無常なり。いにしへよりいまだ万歳の人身あるを聞かず。一生すぎやすし。いまにあたりてたれか百年の形体をたもつべきや」という高僧の語を引用している。つまり一口に言うと、この世は無常であるとか人の死は当然のものであつて驚くに足りないとかいうのが仏教徒の悟りであり、無常の観念である。無常観の無常観たる所以のものは、三界は無常であり人はいつかは必ず死ぬべきものであるという僧侶的諦念である。その無常観という名の僧侶的諦念と定家の語から感ぜられるものとは、うらはらである。

定家について、たとえば「定家はまた当時の無常思想をかなり強く持つていた。而してそれは当時のそれと同じく理知的に捉へられた宇宙理法としての思想ではなく、ひとへに感情的に捉へられた涙がちな悲観思想であつた。」^(註三)などといわれるが、そう見たのでは真相はわからないと思う。当時の社会の真相はといえば、實際死を冷酷に（「理知的に」）観念する無常観が支配的であつたのである。それはわれわれがかつて経験した軍国主義の一時期において、死を死として歎くことが憚られた状態を思わせるものである。そのころ戦死が歎くどころか悦ぶべきことがらであると説かれたことは、われわれの記憶に新しい。そういう情勢の下で人々の悲歎が「名誉の

戦死とはいいいながら」という形で、あたりを憚りながら表明されたことを思い出すがよい。古人の、無常は驚くべきではないがという言い方も、中世の社会における、人の死を驚くべからずとする無常観の支配がいかに強いものであつたかを考えて、はじめてその意味がわかるというものである。つまり、理知的に捉えられた無常思想とか感情的に捉えられた無常思想とか、そういう区別があるのではない。一方に人の死を歎くべからずという悪い意味で「理知的」なイデオロギーがあり、他方にそれに堪え得ぬ人間自然の「感情」があるのである。定家の無常思想が「涙がちな悲観思想であつた」などというのは救いがたい誤りである。なぜかというに「涙がちな悲観思想」は無常観ではなく、むしろ無常観とは相容れぬものだからである。ここは正確にいえば、定家の人間的な悲哀感と当時の僧侶的諦念との間には甚だしいずれがあつたというべきところであると思う。

これだけのことを考えた上で実朝の歌に返る。実朝の歌は實際「無常観が深くこめられている。」というようなものでなく、反対に無常観の逆を行くものであると思う。実朝はその当時としては珍らしく素直に直情をうたい上げた。定家が「無常は驚くべからずといへども」と前置きした上でなければ言えなかつたことを、そのままあつさり言つてのけた感がある。その反対に兼好は「驚くべからず」といわれる無常に妙味を見出だす方向に傾いてしまつたのであると思われるが。

一体なぜ実朝の歌が無常観の歌と考えられ「無常観が深くこめられている」などといわれねばならないのであろうか。それについて

はこういう誤解があると思う。

それは「みずからの命の永久ならんことへの願いは所詮遂げ得らるべくもないこと」を思うとき、「胸をつき上げてくる」「悲哀の情」を実朝が「痛感」したなどといわれる、その「悲哀の情」すなわち無常感と、本来の無常観との混同である。実朝の歌には世の無常を歎くしみじみとした情緒がある。つまり定家の歌に見られるものが「涙がちな悲観思想」であると同様に実朝のそれは「胸をつき上げてくる」「悲哀の情」なのである。そういう性質の情緒は、仏教徒の側から言えばまだ悟り得ない未熟の人のものであるはずである。それを一種の無常観であるとするのは、所詮無常観の何であるかを理解しないからのことである。しみじみとした無常の感じという意味での無常感と無常の観念という意味での無常観とを混同するほど無常観の問題を混乱に陥れる重大な誤解はないのではなからうか。しみじみとした実朝の歌の情緒を一種の無常観と見てなぜ悪いかという人が多いと思う。仏教本来の無常観ではない無常観というものゝを別に想定しようというのがわからないかといふ人が少なくないと思う。そこに何らの無理も生じなければそれでよい。しかし実際には相異なるもの相矛盾するものを無理に無常観という一つの名目のもとに包括することによつて、その相違なり矛盾なり大切なところを見失う結果になつてゐるのではないか。

皇国のために悦んで戦争に出かけるとか、潔く死にたいとかいう歌が並んでいる中に、死ぬなどか死にたくないとかいう歌が一首だけまじつてゐると、俄然人目をひく。それと似た感銘を中世初頭の日本人に与えたのが、実朝の「世の中は」の歌であつたと思う。そ

れは人間感情の眞実をあらわすがゆえに尊い一首である。人間感情の眞実をあらわすがゆえに尊いというのは、その環境があまりにも人間感情の眞実を覆いがちであるということでもある。世の中が「いつも変らないでほしい。」とか「死なないでいたい。」とかいう彼の歌の詠歎なり願ひなりには当時の多くの仏教徒によつて詠ぜられた、一見同じような悟りの歌には見られない眞実がある。

わたくしは、兼好をこの実朝と比較するに当たつて、二人の無常観の相違という常識を捨てて二人の無常観に対する態度の相違という新しい基準を用いた。ほんとうのところ二人の相違はどうかというに、実朝の方は無常観にはなじめないままに、ごく素直に世の無常を歎き自己の生命の長からんことを願つた。兼好は無常観をそのまま受け入れ、無常の中に妙味を見出だすことにつとめ、長寿を恥じるポーズをとり、その間に著しいコントラストを見せた。わたくしはそう見たい。

四

兼好に対して歴史上最も激しい批判を試みたのは、周知の通り本居宣長である。

つれづれ草と無常観との関連を問題にするに当たつて、われわれは宣長の語をどう理解すべきであろうか。

また同じほうしの、人はよそぢに足らでしなむこそめやすかるべけれといへるなどは、中ごろよりこなたの人のみな歌にもよみつねにもいふすぢにて、いのち長からんことをねがふをばきたな

きこととし、早く死ぬるを目やすきことにいひ、この世を厭ひするをいさぎよきこととするは、これみな仏の道にへつらへるものにて、おほくはいつはりなり。言にこそさもいへ、心のうちにはたれかはさと思はむ。たとひまれまれにはまことに然思ふ人のあらんも、もとよりのまごころにはあらず。仏の道にまどへるなり云々。（『玉かつま』四の巻）

宣長によれば、兼好の発想は「仏の道にへつらへるもの」であり、「仏の道にまどへるもの」であるという。この宣長の見解に対して今日いろいろの見方がある。宣長は兼好の発想の奥深いところを理解し得ないという見方が有力であるようであるが、一体どうであろうか。わたくしはつれづれ草と無常観の関連如何の問題に関するかぎり、宣長の立場は正しいと思う。兼好には仏教徒として止むを得ない事情があつたにせよ、その発想はあまりに仏教的である。人生の無常に一種の妙味を見出だし短命をよるこぶ彼の発想は、ある人々に言わせれば趣味の問題であるかもしれないが、あまりに異常である。

もし宣長に欠けるものがあるとすれば、それは彼が兼好の無常観に対する態度の微妙なところを見届けるだけの同情心を持ち合わせなかつたということであろう。わたくしは宣長の批判の語を全面的に支持した上で、兼好は兼好なりに無常観と対決したその実際のところを見てみたいと思う。

つれづれ草と無常観の問題を考えるに当たつて見逃すことができないと思われるものに、次の一節がある。

家居のつきづきしくあらまほしきこそ、かりのやどりとはおも

へど興あるものなれ。よき人ののどやかに住みなしたるところは、さし入りたる月のいろもひときはしみじみと見ゆるぞかし。いまめかしくきらならねど木立ものふりて、わざとならぬ庭の草も心あるさまに、すのこすいがいのたよりをかしく、うちある調度も昔おぼえてやすらかなるこそ、心にくしと見ゆれ。（第十段）

こういう一節がなぜ重要であるかというに、「かりのやどりとはおもへど興あるものなれ」という一見何でもない表現の中に、兼好の無常観に対する態度の微妙なところがうかがわれるからである。

わたくしは思う。これは決して現代人の恣意で以て読んではならない一節である。われわれが自分の身に引きつけて味わおうとすれば反つてその真意を見失う恐れのある一節である。「かりのやどりとはおもへど」は、一時の仮り住まいとは思ふけれども、であるが、その気持のほんとうのところは現代人がわが身になぞらえて容易に知ることのできる性質のものではない。現代人も住居を自分なりに快適なものにしようとする。それがいつ転任を命ぜられねばならぬかもしれない境遇の一時の宿所であつてもそうしたいとねがうものである。兼好が仮りの宿りという時はしかし、そういう軽い意味での一時の宿所をいうのではない。それはまさしく無常観の影響のもとで価値なきものと観念させられた仮りの世の仮りの宿りなのである。その仮りの宿りとは思ふけれども兼好は言うのである。

住居などはどうせ仮りの世の仮りの宿りにすぎぬとは思ひながら、それがしつくりしたものであることはいふにふさわしいという兼好の気持は、実際注意深く味わわれねばならない。この段の住居の論に、

無常觀に徹した哲人の趣味の豊かさを見るというようなことを言う人があれば、誤解も甚だしいといわねばならないと思う。それでは第一「かりのやどりとはおもへど」が意味をなさない。思うに家居を「つきづきしき」ものにしたいという願いはもともと俗人のものであつて、いわゆる行雲流水に身を比すべき遁世者のものではない。「住」への関心は、何も仏教の無常觀に教えられたり導かれたりして生じるものではない。それは考えようによつては、厭世的悲觀的な仏教的人生觀のおかげを蒙らないというより、むしろそれと對立的に存在するものでさえある。それはもともと世俗的なものとして存在するのであるが、世をあげて無常觀の影響の下にある時代のことであるから、仏教の方では仮りの宿りということになつてゐるけれどもという意味のことをわざわざ断らねばならないのである。そう見るべきであらう。

つまり、ある場合には兼好は彼なりに無常觀と對決したのである。それは僧侶という身分のわくの中でのことであつたが、兼好は無常觀、つまりこの世は仮りの世であり人の住まいは仮りの宿りであるという仏教徒一般の觀念を、それはそうだが一応肯定した上で、その仮りのものの捨てがたさを語り、結局はその逆を行く発想に一步近づいたのである。彼が「家居のつきづきしくあらまほしき」を愛したということは、仮りのものの捨てがたさを主張したことであり、仏教徒によつて誤つて否定された「生」の価値の肯定を志向したことであると思う。

兼好の「生」の価値の肯定がどこまでも彼の僧侶という身分の制約を受けるものであつたことは、やむを得ないことである。

おほくのたくみの心をつくしてみがきたて、唐のやまとのめづらしくえならぬ調度どもならべおき、前栽の草木まで心のままならず作りなせるは、見る目も苦しくいとわびし。さてもやはながらへ住むべき。また時のまの煙ともなりなんとぞうち見るよりおもはるる。(第十段)

これは前掲の一節のつづきである。これについても現代人の文章を読むと同じような氣持で、ただ兼好の自然を尊び作為を忌む精神に共鳴するという人が多いと思われるが、わたくしは兼好はいかにも中世の「法師」らしいところを見せていると見る。あまりに人工的な感趣味を好まないというだけならよいが、それを「さてもやはながらへ住むべき」とか「時のまの煙ともなりなん」とか言うところに、「無常」ということに対してあまりにも過敏な遁世者の面目を見る。

一口に「生」の価値の肯定といつても、兼好のそれは無常觀のわくの外に出るものではなかつた。それは兼好の置かれた環境を考えればむしろ当然のことであつて、今日彼にそれ以上のことを望むのが無理というものである。かつて宣長がきびしい言葉で兼好を批判したのは、兼好を絶対視する風潮を一挙に打破しなければならなかつた歴史的事情がそうさせたと思ふべきであらう。ただここで一つ考えねばならぬことがあると思う。

こういう語がある。

人死を惜まば生を愛すべし。存命のよろこび日々楽しまざらんや。おろかなる人この楽しみを忘れていたづかはしく外の楽しみを求め、この財を忘れてあやふく他の財を貪るにはこころざし

満つることなし。生ける間生を樂しまずして死にのぞみて死を恐れ、この理あるべからず。(第九十三段)

ここに普通に「生への愛着」という語でいいあらわされる発想が見られるが、兼好の「生への愛着」は真実どのようなものであつたろうか。

これについて次のように言われるが、これはどうであろうか。

「無常なればこそ人生は尊いのである。人生を刹那刹那に変化する相と知ればこそこの刹那刹那は尊いのである。刹那の尊さを知る時そこに『存命の喜び』を『日々』に樂しむことが当然の人生態度となる。かくて兼好にあつては無常觀は仏道修行をすすめる死の諦念ではあるが、又同時にそれは死の諦念を超えて生への愛着となり、刹那の尊さの提唱ともなる云々。」^(註四)

これは、本稿の最初に触れた「世は定めなきこそいみじけれ」を以て「悟道的享樂主義」として格別珍重する立場に連なるものであるが、わたくしはこの種の「常識」乃至学界の「定説」を今日再検討する必要があると考える。わたくしに言わせればつれづれ草なり兼好なりと無常觀との関連についての一つの重大な錯誤がここに見られるようである。古いものを理解するためには、それを理解し得る観点にわれわれが立つていることが要求されるが、その観点の誤りというようなものがあるようである。

観点の誤りというのはこうである。

ここでわれわれが考えねばならないことは、中世の出家者という身分で兼好がどの程度まで「生」の価値を肯定することができたかであり、逆にいえば彼が彼自身の環境に制約されてそれをどの程度

までしか肯定することができなかつたかである。そして兼好はどうであつたかというに、所詮無常觀のわく内でしか「生」を愛することができなかつたようである。彼はたとえば後世の西鶴が「坊主にも油断のならぬ世の中」^(註五)などと不敵な言葉を吐き、殆ど完全に封建仏教の羈絆を脱して人生を文字通り「享樂」し得たのに比し、どこまでも中世人らしく人生の無常を觀じつつその無常の人生を樂しむという、一種の変則的妥協的人生態度を生み出したにすぎなかつた。われわれはその兼好の人生態度のほんところを正しく見届けねばならないと思う。それは決して今日の社会に通用するていものではない。それを何か達人の至境のごとく讚美するのは時代錯誤であり、兼好理解の観点を誤るものである。

兼好の人生態度が今日の社会に通用するものでないというのはこうである。それは言つてみれば、今日戦争を否定し尊い人命の戦争によつて失われるべきでないことを強調するという性格のものではない。それはせいぜい戦争を肯定し、「死の諦念」に甘んじ、今日あつて明日はない自己のいのちをしみじみといとおしむというものでしかない。それが「死の諦念」を超えて「生への愛着」となるといひ、刹那の尊さの提唱となるといつても、どこかに「死」の影が漂うているのである。

(ここに掲げたつれづれ草の語を「兼好の語」として取扱つてよいかどうか実は疑問である。もしかすると兼好自身もこれを「かたへなるもの」の語として批判的に見たのかもしれない。もしそうなら少し話がちがってくる。)

兼好にあつては無常觀は遂に一つの「悟道的享樂主義」にまで成

長して行つたというのはどうであらうか。

思うに「悟道」と「享楽主義」と、この二つはその言葉の内容から言つてもそれほど容易に一つになり得るものではない。その意味で「悟道的享楽主義」は用語として矛盾を持つ。しかしそれはそれでよいとしよう。それは、この世を仮りの世と観念し日々存命の喜びを楽しむ立場をあらわすものとしては、必ずしも不適当ではない。問題は兼好の「悟道的享楽主義」に今日どのような意味を持たせるかである。もし「悟道的享楽主義」が兼好によつて到達された一個の理想の境地を意味するものであれば、俄かに同意しがたいものがある。もし今日兼好の境地が「悟道的享楽主義」として超歴史的に讃美されねばならないことがあるとすれば、それはつれづれ草の読者自身がかない露の世を短く美しく終りたいという中世人同様の心理状態にある場合にかぎる。その場合読者自身は前に述べたと同じ理由で、兼好なりつれづれ草なりを正しく理解し得る観点に立つていゝとは言えないのではないか。

註一 木俣修著『百人一首の読み方』二八一ページ

二 竜谷大学編纂『仏教大辞彙』

三 石田吉貞著『藤原定家の研究』一七七ページ

四 富倉徳次郎著『兼好法師研究』二〇〇ページ

五 『好色五人女』巻四

附記

かねてからわたくしは、芥川竜之介がつれづれ草について書きのこした言葉の意味を考えつづけて来た。

わたくしはたびたびかう言はれてゐる。——「つれづれ草などは定めしお好きでせう？」しかし不幸にも「つれづれ草」などは未嘗愛読したことはない。正直なところを白状すれば「つれづれ草」の名高いのもわたくしには殆ど不可解である。中学程度の教科書に便利であることは認めるにしろ。

（『俳儒の言葉』）

これは一体どういうことであらうか。

これを読んでどうして芥川がこんなことを言つたのだらうかと考えたこともある。しかしよく考えてみると「ほんとうはこれでいいのだ」という気がする。つれづれ草は一度かういうことを言われねばならない宿命を持つていた。それを芥川が言つたのである。わたくしはそう思う。

わたくしはもちろん、つれづれ草に対しては芥川以上に同情的でありたいと思う。しかしそれはひいきのひき倒しであつてはならないと思う。兼好の趣味を今日に生かすというような気持でつれづれ草は読むべきではないと思う。兼好はなぜ「世は定めなきこそいみじけれ」などと言わねばならなかつたかというようになことを彼に代つて考えることが、つれづれ草を最も正しく生かすことであると思う。

（一九五八・九・九）

— 本学教授 —