

日本人の貧困とわび・さび

井 手 恒 雄

一

『帰郷』（天仏次郎）の中に、つぎのようなことばがある。

「わびとかさびとか、西洋人の企て得なかった美の世界を日本人が発見したのは、やはり貧乏だった結果のやうに、恭吾は見た。人間の意欲をほしいままにした贅沢の出来ない素質の民族だから、意欲を殺して貧しい中に自ら楽しむことを工夫したのではなからうか。」（過去）

わたしは、このことばを重視する。なぜならこれは、いわゆるわびとかさびとかを日本的な美の理念として讃仰してやまない日本の古典学者に、頭から冷水を浴びせかけるようなものであると思われるからである。

はい話、これはつぎのような古典学者の言説と、明らかに矛盾する。

「日本文芸史における、美の理念としての『さび』は、芭蕉の俳諧によって、展開の極致に達した。芭蕉こそ『さび』の完成者であり、芭蕉の詩こそ『さび』の具現である、というのが、古来の定説であり、現代のわれわれの実感で

もある。しかし、『さび』とよばれる美の意識は、芭蕉の死とともに地上から消え、芭蕉の俳諧とともに過ぎ去ってしまったわけではない。それどころか、近年まで、それこそ最高の美であり、すくなくも、日本的な美の極致であるとされていた。戦後、それは、封建社会の遺物であり、貧乏日本の象徴にすぎないとして、観念としては弱体化されているものの、それを超えた美の創造は、まだ間にあいかねているありさまである。最近、多少、その萌芽かと思われるものが見えはじめたにしても、まだ、渡来か誕生か、見定めかねる程度にすぎない。が、敗戦国民としてのわれわれの生活は、美どころではない立場にあるためか、それとも、これを契機として、美の意識に変化がもたらされつつあるのか、われわれの意識に生きていた『さび』の位相にも変動があったことはたしかである。しかし、事実として、われわれの生活における『さび』の支配は、まだ、相当なものである。われわれが『さび』の構造を分析し、『さび』の史的形成を追究する手がかりや足だまりに、事欠くような状態ではない。われわれは、それを、単なる

過去のものとして追究するばかりではなく、われわれの前にあるものとして、またわれわれのうちにあるものとして省察することができる関係にある。」（西尾実博士「中世的なものとしての『さび』」・『日本的なものとその展開』所収）

この矛盾について考えてみたい。

すでにこのように、現代文芸の作品の中でわび・さびないし過去の日本の清貧主義の問題が追究され、一応の解答が提出されている。われわれ古典文芸の学問的研究にたずさわるものとしては、そのような情勢にどう対応すべきかを、考えてみる必要があると思うのである。

二

さびは、はたして「われわれのうちにあるもの」であるうか。

これが、第一の問題であると思う。それを「単なる過去のもの」と考える立場が、現にあるのである。

『帰郷』の主人公は、わびとかさびとかを、過去の日本のある時期に、ある歴史的事情のもとで出来上がった美意識であるとする。「われわれのうちにある」というようなことは、まだそういうものが文字どおり残滓として消えずにいるという意味においてでなければ、認められないであろうと思われる。主人公守屋恭吾は、右に掲げたように、

わびやさびを日本の過去の社会の貧困の所産と見た上で、その「日本の過去」が若い日本人を支配する力を失い、貧乏が美德でなくて逆に悪徳の中の悪徳となり果てた今日、日本の生んだ美しいものを日本人が見る力を失ったとしても、それは仕方のないことだし、やがて貧窮が終ったとき、過去とは性質のちがう、自由で濶達なものが創られることも、ないとはいえない、という。わびやさびを「単なる過去のもの」だなどという、日本人でありながら日本古来の美が「わかつていない」という受けとり方をされがちであるが、それは今日、現代文芸の作家によって国民の前に提示された一つの立場として、容認されねばならないのではあるまいか。容認ということは無理であるとしても、すくなくともそういう立場があることだけは、人に知られねばならないのではないか。

実は、『帰郷』には大きな問題がある。それは、この作品が唯物史観をどの程度まで受け入れようとするものであるか、である。

「封建時代の城は流石に立派だが、圧制を受けてゐた町人以下の庶民の生活が、どれだけつましく貧しいものに満足を強ひられて来たものかが、改めてわかるやうな心持がした。」（『帰郷』同右）

はじめに掲げたわび・さびの論に先だつ主人公の感懷である。「貧しいものに満足を強ひられて来た」庶民が、「貧

しい中に自ら楽しむことを工夫した」もの、それがわび・さびであるというもののようである。社会の支配関係と、それに由来する被支配階級の極度の貧困とが、そのようなイデオロギー（美意識とよばれる）を生んだと、作者は主人公に考えさせている、といえはいいえる。しかし、『帰郷』のわび・さびの論は、それ以上には発展しない。したがって、われわれもそのようなイデオロギー論はそのままにし、別の角度から考えなければならぬことになる。以下、わび・さびに関する、相對する二つの立場の問題を、さらに具体的に検討することにした。古典学者の間には、西尾実博士のように、さびの源流を徒然草に見いだそうとする人がある。しばらく西尾博士に従って、徒然草の重要な段のあれこれを見てみたい。

たとえば、徒然草の第八十二段のごときものを、どう見るべきか。

「第八十二段に、著者兼好と同時の頼阿や弘融のことばを引いて、頽廢美・未完成美を提言し、『すべて何も皆、ことのととのほりたるはあしきことなり。しのこしたるを、さて打ち置きたるは、おもしろく、生きのぶるわざなり』
といっているのは、注目にあたいる。何となれば、そこには、新しい美の発見とともに、創造活動の機微をついた重大な立言がある。未完成美が、鑑賞者をして、制作者の制作活動に共力させる根本規定であることの発見で、その

よろこびを『生きのぶるわざ』と道破したところに、著者の鋭い眼と体験の真実さが光っている。」（西尾博士・同右）
これはどうであろうか。

ある人が「うすものの表紙は、とく損ずるがわびしき」といったのに対して、頼阿が「うすものは上下はづれ、螺鈿の軸は貝落ちてのちこそいみじけれ」といった。兼好はそれに共鳴した。兼好はまた、弘融僧都が「ものをかならず一具にととのへんとするは、つたなきもののすることなり。不具なるこそよけれ」といったのにも感じ入ったというのである。これはどういうことなのであろうか。

未完成美の発見などといわれるが、思うにこの段の立言のごときは、歴史的・社会的観点から考察されるべきものではないであろうか。それは、伝統的美意識や鑑賞態度に対する否定的・対立的提言であるなどといわれるが、そこに歴史的・社会的必然といったものは、なかったであろうか。『帰郷』の主人公のいう「意欲を殺して貧しい中に自ら楽しむ」工夫が、もうそのあたりから始まったと考えることができるのではないか。そう考えてみるのが、必要なのではないか。

徒然草の美意識が問題になるとき、まず論及されるのが有名な第百三十七段であるが、この段はどうであろうか。

「たとえば、つれづれ草の第一三七段のごとき、自然美の代表としての月・花の美に、満月・満開のうつくしさの

ほかに、未満・未開の美があり、欠月・落花の美があることを指摘して、『よろづのことも、始め終りこそをかしけれ』と断言し、人事美の代表としての祭（賀茂祭）のおもしろさを、行列見物のほかに、その前況や後景のおもむきにもあるとして、『大路見たるこそ祭見たるにてはあれ。』と結論している。また、そういう美の見かたにしても、目で見るばかりでなく、心でふかく味わい、わがものとしておでなく、そのものをそのものとして、あるがままにしておいて楽しむのではなくてはならぬとしているとき、伝統的な美意識に、一大発展を与えている。が、その発展をいい、拡張をとнаえるのに、『花はさかりに、月はくまなきをのみ見るものかは。』といい、『すべて月花をば、さのみ目に見るものかは。』と喝破しているように、伝統的美意識や伝統的鑑賞態度に対する否定的、対立的提言の形や調子をとっているために、本居宣長でさえ、それが美意識の発展であり、拡張であることを見失っている。（同右）

これはどうであらうか。

この段は、正徹が賞揚し、本居宣長が反駁して有名になった段であるが、その真意はどこにあるのであろうか。というよりこの段の奥深いところにわれわれは何を見るべきであらうか（この段に対する正徹や本居宣長の論を吟味することは、わび・さびないし清貧主義について理解を深めるのに役立つと思うが、省略する）。

わたしが思うに、日本の古典学者はどうしてこのように難しい、哲学者のような言い方で、もともと軽やかな古人の文章を論じなければならぬのであろうか。「美意識の発展」とか「拡張」とかいうような語を用いないでも、それは説明できるのではあるまいか。これは、古典文芸をどう味わうべきかという問題につらなることであるが、われわれはこのような作品に対して、より平明な態度で臨むべきではあるまいか。われわれは美学の論客である以前に、文芸作品の読者であることが必要であると思う。というのは、この段には、これが書かれ、読まれた時代の日本人の、恐らくは作者自身もそこまでは意識しなかったであろうところの、深い歎きがこめられているもののようなのである。われわれは文芸の鑑賞者・研究者らしいより、柔軟な気持ちで、その歎きを受けとめなければならぬと思うのである。

わたし自身の考えをいうと、この段は根本的に不如意の中の発想である。そこを見届けることが肝要であると思う。たとえば、この段のはじめの「たれこめて春のゆくへ知らぬも、なほあはれに情ふかし」についていうと、これは、古今集春上・典侍藤原因香朝臣の「たれこめて春のゆくへも知らぬまに待ちしきくらもうつろひにけり」による。散りがたの桜、見ぬ花盛りが詩になるというのは、思うにまかせぬ病床の哀れさである。それを美の領域の拡張という

ようなことばで考えるところに、無理がある。

余談にわたるようであるが、人のことばというものをどのように理解すべきかということについて、考えさせられる現代人の文章がたまたまわたしの目についたので、ここで論を進めるために利用することにする。ある人が早く妻を失い、男手一つで三人の子を育て上げた手記のある雑誌に寄せ、その中でこう言っているのである。

「『親はなくとも子は育つ』という言葉もあるが、それはやむを得ざる結果についての表現であって、決して、親はなくても結構子供はうまく育つもんだというように、簡単に考えるべきものではない。親がないのによくまあ育ったものだという、感歎の言葉として理解すべきである云々。」（福永健司氏「私の再婚しないわけ」三人の子供を育てて男やもめ十八年」『主婦之友』一九六二・一〇）

わたしは、この人に教えられて、「親はなくとも子は育つ」という、世間でよくいわれることばの真に悲劇的な意味を理解するだけでなく、およそ人のことばを理解するところがいかに困難であるかを知った。また、「やむを得ざる結果についての表現」というものがあることを知った。たしかに今も昔も、世間には「やむを得ざる結果についての表現」というものはある。われわれはその事実に気づかず、人のことばを今のも昔のも、ごく皮相的にしか理解していないことが、多いのではないか。つまりわれわれの場合、

「なほあはれに情ふかし」などの「やむを得ざる結果についての表現」としての哀れさを、まず以って汲みとるべきであって、兼好が「喝破し」たなどというのは、見当ちがひというものではないか。

またたとえばこの段の「男女の情も、ひとへに逢ひ見るをばいふものかは。あはでやみにしうさを思ひ、あだなる契りをかこち云々」についていうと、これもある意味での不如意の発想と思われるが、これを「失恋もまた楽し」というような表現にかえてしまうと、台なしになる。ここもやはり、そう言ってみずから慰め、みずから楽しむ「やむを得ざる結果についての表現」の哀れさを、汲むべきであろう。もちろん、兼好自身「失恋もまた楽し」というようなところがある。いな、失恋こそ恋愛の極致であると揚言しているような趣がある。大体かれには、貧困が富裕にまさると自虐的に主張するところがある。かれにおいてはすでに、いわゆる不如意を不如意としない境地をよしとするところがみられるが、その兼好の自虐性（わたしの造語のつもりであるが）については、のちにもう一度ふれる。

さて、この段のすべてが不如意の中の発想であり、元來「やむを得ざる結果についての表現」であるということとは、できればわれわれはどのような逆境に身を置きたくない、そのような発想を持たずにすませたいということである。これは重大である。徒然草の美意識を今日どう受けとるか、

というようなことに關して、話が逆になるからである。ある人たちが、そのような過去の美意識を、單なる過去のものとしてでなく、永遠に日本人の「うちなるもの」として伝えねばならないと考えるのに対して、一方には、そのようなものが今日消滅の途をたどるのもやむを得ないとする人がふえつつある。それは、そのようなイデオロギーが生じた土台が失われれば、そのイデオロギー自体も消滅する。それは一つの歴史的必然であると考えられる。そういう問題に大きく關連してくるからである。

ついでに「やむを得ざる結果についての表現」に關連していうと、日本の古典學者には、あるイデオロギーを成立せしめる社会的条件を全く無視する、重大な通弊があるのではあるまいか。たとえば、ふつうに「渋い」とよばれる趣味について、つぎのようなことがいわれるのである。

「たとえば、羽織の、表は粗末なもの、地味なものでも、その裏には、上等な、または派手な品を使うとか、身につける着物はそれほどでなくても、足にはくはきものは、とびきり上等を用いるとか、また、その足にはく雪駄にしても、裏に黄金を打つてあるとかいう類の、日常的な、低俗な生活面にまで及んだ『さび』意識云々。」(西尾博士・同右)

このような場合、肝心なのは、それを生んだのがいかなる趣味であるかではなくて、いかなる支配關係、いかなる政治がそのような趣味を生ぜしめたかではあるまいか。ほ

んとうのところ、贅沢を禁ぜられた町人階級が、支配階級に對するせめてものレジスタンスとしてそのような態度に出たのであり、いわばそれは一つの歴史的必然、社会的必然であつたのではないか。それは、今日もおわれわれのうちにあるべきことを念じなければならぬ筋合のものではないのではないか。

三

いわゆるわび・さびが戦後「封建社会の遺物であり、貧乏日本の象徴」であるとされるに至ったことが、古典學者によつて不満とされるようであるが、もともとわび・さびが過去の日本人の貧困に由来するものであることは、すでに早く同じ陣營の人によつて、承認されているのである。

われわれは、わびが有名な禪學者によつてつぎのように説明されることを知っている。

「わびの真意は『貧困』、即ち消極的に云へば『時流の社会の裡に、又それと一緒に居らぬ』と云ふことである。貧しいといふこと、即ち世間的な事物——富・力・名に頼つてゐないこと、而も、其人の心中には、何か時代や社会的地位を超えた、最高の価値をもつものの存在を感じること——是がわびを本質的に組成するものである。日常生活の言葉で言へば、わびはソローの丸太小屋にも似た僅か二三畳の小屋に起臥して、裏の畠から摘んだ蔬菜の一皿

で満足することであり、静かな春の雨の蕭々たるに耳を傾けることでもある。わびに就ては更に述べるとして、茲では、唯、わび道が日本人の文化生活に深く入ってゐることを述べておかう。それは事実、『貧困』の信仰、恐らくは吾国のやうな所には極めて相応しい道である。近來西歐の贅沢品や生活の慰安物が吾国を侵すやうになつても尚、わび道に対する吾々の憧憬の念には根絶し難いものがある。

知的生活の場合でも、觀念の豊富なるを求めないし、又、派手で勿体ぶつた思想の配列や哲学体系の樹て方を求めぬ。神秘的な『自然』の思索に心を安んじ静居し、そして環境全体と同化して、それで満足することの方が、吾々、少くとも吾々のうちの或人々にとって、心ゆく迄楽しい事柄なのである。（鈴木大拙博士英文原著・北川桃雄氏訳、岩波新書『禅と日本文化』一四一五ページ）

こうして、わび・さびとよばれる美意識がもともと日本人の貧困に由来するものである事實は、いずれにせよ認められねばならないものようである。ただ同じ事實が人によって正反對の受けとり方をされるところに、われわれの問題があるのである。それは「貧乏日本の象徴」として今日批判され、葬り去られるべきものなのか、それとも『貧困一の信仰』として尊重され、このちも日本人のうちに持ちつづけられるべきものなのか。

わたしは右の禅学者の、わびが日本人にとって「貧困」

の信仰であり、恐らくは日本のような所には極めてふさわしい道である、という考えを、問題にしたい。

まず、わびが日本のようなところには極めてふさわしい道であるというのは、どういうことであらうか。金持ちには金持ちにふさわしい発想があり、貧乏人には貧乏人にふさわしい発想があるのは事實であるが、日本のようなところには極めてふさわしいといわれるのが、貧乏人は貧乏人らしい諦めの境地に安住せよというのであれば、それこそあまりにもわびしいではないか。同じ禅学者によれば、わびは古來つぎのように定義されるという。

其不自由なるも不自由なりと思ふ念を不_レ生、不足も不足の念を起さず、不調も不調の念を抱かぬを_レ陀なりと心得べきなり。（宗旦の語『禅と日本文化』一四〇ページに引用）

これなどはどうであらうか。このように不如意を不如意としない意味でのわびは、實際問題として現在なお「われわれのうち」にあるであらうか。

わたしは「不足も不足の念を起さず」などという語に接すると、本居宣長の「足ることを知るといふ事」と題する、つぎのような文章を思ひうかべる。

足ることを知るといふことは、もろこし人のつねにしみじきわぎにすめることなるを、これまことにいとよきことにて、しか思ひとらば、ほどほどにつけて、たれも

たれも心はいと安かりぬべきわざにぞありける。しかはあれども、高くみじかき、ほどほどのぞみねがふことのつきせぬぞ、世の人の真情^{まことろ}にて、今は足りぬとおぼゆるよはなきものなるを、世には足ることしれるさまにひて、さるかほする人の多かるは、例のからやうのつくりごとにこそはあれ、まことにきよくしか思ひとれる人は、千万の中にもありがたきわざにこそ。〔玉勝間〕十一の巻

不如意を不如意としないというモラルが、すべての「われわれのうち」にあるわけでなく、すでに早くからこのような古人のうちになかったことを知ることができ、それゆえにそのようなモラルが、所詮歴史的に克服されるべきものであることを知ることができると思うが、この宣長のことばをめぐって、おもしろい現象が見られる。それは、かりに「宣長においては、足ることを知るといことが、よいことだと考えられたか」という問を設けて人に聞いてみると、そうだと答える人が、初心者の中にはあるが案外多いということである。宣長自身が「これまでことによきことにて」と言っている、というのである。これは、もちろん誤りである。宣長は、いわゆる知足安分の封建道徳に反対しているのである。宣長には、別に「富貴をねがはざるをよき事にする論ひ」〔玉勝間三の巻〕とか、一金銀ほしからぬかほする事〔同十二の巻〕とかがあるが、い

ずれもそのようなモラルを、虚偽としてしりぞけている。それらを見ても、誤りは明らかである。それでは、なぜそのような誤りが生じるかというに、その誤りを犯す人にもともと知足はよいものだという先入主があるからである。知足ということは、実際には困難である。しかしもしそんな氣持になれたら、こんなよいことはない。われわれは、できるだけそんな氣持になるよう努力すべきである——。そう信ぜられているのである。それがそのまま古人の語の解釈に際してあらわれるのである。そういう人々は、現代においてなお知足のモラル、不如意を不如意としないモラルを、自己のうちに持つ人といってよいであろうけれども。

つぎに、わびが貧困の「信仰」であるというのも問題であると思う。それは「信仰」であるかぎり、信ずるものにとつては絶対の真理であり、信じないものにとつては、そうでないところの、客観性のないものになってしまう。知性的・理性的なものであるならば、それは証明も可能であるが、はじめから「信仰」と名のるものには、それが不可能である。わびを尊重する人にとって、それは實際知性ないし理性で以って律することのできない性質のものである。わびの「信仰」者は、わびと禪との密接な関係を強調し、わびが禪の申し子であるかのように言うのが常であるが、人も知るとおり禪そのものは元來人間の知性を輕蔑な

いし無視するところに成立するものである。

禅学者は、つぎのように言う。

「禅が先づ知性と闘ふのは、知性と云ふものが実用には役立つであらうが、吾々が自分の存在を深く掘り下げようとするのを妨げるからである。哲学はあらゆる問題を提供して、知的解決を要求しようとするが、吾々の精神的満足はそれに依って、必ずしも与へられぬ。」（『禅と日本文化』一二二ページ）

もしわびが禅の申し子であるとするなら、わびの「信仰」もまたこのように反知性的なものであろうか。禅がまず知性と闘うものであるならば、知性は禅と闘うものとならざるを得ない。わびが禅の申し子であるなら、知性はみずから好むと好まざるとにかかわらず、わびとも闘わねばならない。わびとはそのようなものであろうか。古典学者にせよ、禅学者にせよ、わびの「信仰」を説くのはよいが、もしわびが一つの「信仰」であるなら、それ以外の「信仰」あるいは「不信仰」が存在し得ることが、認められねばならない。学問の対象としての「信仰」は、もともとそういうものでなければならぬと思われるからである。わびは、そういうものではなく、ほんとうの意味において近代の知性の批判に堪え得るところの、ある歴史的存在なのではあるまいか。

貧困の「信仰」といえば、徒然草につぎの語が見られる。

後世を思はん者は、糞汰瓶一つもつまじきことなり。持経、本尊に至るまで、よきものをもつ、よしなきことなり。（第九十八段）

これは、一言芳談の語であるが、兼好はこれを「たふときひじりの云ひ置きけることを書きつけて、一言芳談とかや名づけたる草子」の中の、共鳴を覚えた語として掲げているのである。一言芳談は浄土宗高僧の語を集めたもので、禅の書物ではないが、無一物の境涯を理想とする点では、「孤絶アソシエとは、世間的の言葉で云へば無執着といふことである」（『禅と日本文化』一〇ページ）という禅の精神に通じるものがある。共鳴を覚えたというのであるから、これは一言芳談の発想即兼好の発想ということになるが、われわれはこういうものをどう受けとめたらよいのであろうか。

ここでいえることは、この種の貧困の「信仰」が、われわれ現代人のうちにあるといえはいえる、そうでないといえそうでないといえる、ということである。ということは、われわれのうちにあるとかないとかいうのは、主観的で、実に他愛ないことであるということである。それはさらにいえば、うちにあるかないかでなくて、うちにあらしめるべきかそうでないかが問題であるということである。

糞汰瓶一つ持つべきでないという言い方であらわされる貧困の「信仰」を、われわれはたして依然として持ちつづけるべきか、いなか。それが今日のわれわれの根本問題

なのである。

ついでにいうと、徒然草には、唐土の二人の賢人を例にあげて、清貧の尊さを強調した段がある。兼好は、許山が人から贈られたなりひさごを「かしがまし」といって捨て、あいかわらず手で水をすくってのみ、孫辰が冬の寒い時分にわらに寝たという逸話をかけて、日本人にはこういう話のありがたさもわからないと歎くのである。「糞汰瓶一つもつまじきことなり」の一段と、これと合わせて考えてみよう。この種のプライドを、われわれは自分自身のうち、のものとすべきか、いなか。わたしは思う。いな、と。

つぎのようにいう人がある。「豊富に物資の氾濫している現代であるが、このように物質欲を超越しきった生活にも意義を見出すことが必要である。これほど極端な清貧生活は、凡人には無理である。しかし、持てるものは乏しくとも、精神的に豊かな人間は、いるのである。物欲に走りやすい心をいましめ、精神の豊かさこそ人間にとって最高のものであることを認識することが大切である。とかく現代人は物の考え方が合理的、悪くいえば打算的で、程度の差はあっても、利欲を追求し、何か自分の得になることでなければ動こうとしないといった面が、多分に見られる。そんな人たちに、このような古人の文章を読んでもらいたいと思う。たとえ自分の中にすぐこのような生き方を取り入れることはできなくても、これを読んで、このよう

な生き方があるのだということを知れば、それだけでその人の中に、深い豊かなものが育つであろう——」と。しかし、つぎのようにいう人もある。「清貧主義、それは過去の日本の支配階級にとって、封建的秩序を維持するためには実に都合のよい思想であった。かれらは人民に清貧思想を植えつけ、それによって人民の欲求を抑圧し、支配階級に対する抵抗、反撥を和らげることに成功した。そこには一種のあきらめの境地が生まれ、わび・さびといった独特の文化が形成されるに至った——」と。

わたしは右の見解を、自分の身近かな若い人々の、徒然草の飾らない読後感の中から得た。わたしは、全く立場を異にする二とおりの見解の、後者をよしとするものであるが、それは大いに異論のあるところであろう。ともあれ、今日現在の時点において、この種の清貧主義が、日本人のうちにあるといえはあるといえるし、ないといえはないといえる、またそれを強いて人々のうちにあらしめようとするのが困難になりつつあることを物がたる事例としては、引用しておくだけの値うちがあるのではあるまいか。

四

わび・さびが、過去の日本人の貧困の所産であるとしよう。その所産というのはどういうことであろうか。同じ徒然草を材料として、この、わかっているようで実ははつき

りしない問題を追究してみたい。つぎの段の叙述は、わび・さびないし清貧主義の問題の大切なところを、象徴的に物語っているようである。

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、さし入りたる月の色も、ひときはしみじみと見ゆるぞかし。(下略、第十段)

この有名な一段の美意識とは何であろうか。わたしは、この段で見落してならないのは、兼好の美意識が仏教の無一物主義と対立的に存在することであると思うが、どうであらうか。わたしはこの段の「かりのやどりとはおもへど」の一語に注目する。「かりのやどり」というのは、仏教の感覚である。この世は仮りの宿りで、家というものを持つのも無意味だという、いわば無一物主義の感覚である。ところで兼好は、かりのやどりだけれどそれがしっくりしたものであるのは、よいものだという。兼好のいうところは、まんざらの無一物主義ではない。これは注意すべきことがらであると思う。はやい話が、この一段は、「糶汰瓶一つ持つまじき」の段や、許山・孫晨の清貧の段とは異なるものをもっている。よく徒然草は思想上の矛盾があるといわれるが、たしかにそういう段とは矛盾するものがある。つまり、そういう段ではまさしく無一物の境地がよいといっているのであるが、この段では、その無一物の境地におい

てな何ものかを持ちたいとねがうものがある。そこに大きなちがひがあると思うのである。糶汰瓶の段、許山・孫晨の段には、一種の自虐性のようなものが感ぜられるが、家居の段にはそれがない。いわゆる物質的欲望を殺そう、殺そうとする行き方と、それを幾分生かそうとする行き方とのちがひがある。前者には美がなく、後者にはそれがあるように思われる。その美というのが、わび・さびにつながるもののように、わたしには思われるのであるが。前記の禪学者によれば、無一物主義すなわちわび・さびであるようであるが、無一物主義とわび・さびとは、もともと別なものではないか。人生の無常を悟って無一物主義に徹するところにわび・さびがあるのでなく、逆にその無一物主義に徹することのできないまま、そこにわずかながら人間的欲望の存在を許す、そこにわび・さびがある——。そういうことを象徴的に示すのが、この家居の段ではないか。

この徒然草の一段は、つぎのように理解されるのが常である。すなわち、「かりのやどりとはおもへど、興あるものなれ」について、こういわれる——

「彼(兼好)が最も深く心をとめているのは、仏教であるが、したがってその教理によって彼の人間観が撓められ、弾力性を持ってきたはいるが、しかもそのために偏せられてもいなければ、抑えられてもいない。『かりのやどりと

はおもへど、興あるものなれ』(一〇)の如く、教理は教理として立てながら、しかも人間としての兼好が、自由に、ありのままにものをいっている。彼の如く何物にも——自己の思想・信念にさえも——囚われることなく、したがって、一定の原理によって自己を整頓することなく、随時・随所に自由なありのままの自己に立ち、ありのままの自己を表白し得た人は少いであろう。彼が勝れた随筆家たり得た最大の理由は——彼が生一本の修行者たり得なかった理由とともに——ここにある。しかも、その『人間としての人間』は、決して仏説・儒説・神道観等と対立するものではなく、それらすべての出発点としてのそれであり、到達点としてのそれである。」(西尾博士「つれづれ草における人間理解の体系」・『中世的なものとその展開』所収)

はたして、「かりのやどりとはおもへど、興あるものなれ」は、仏教の教理と対立するものではないのであろうか。そういう発想は、仏教の出発点であり、またその到達点でもあるのであろうか。わたしは、そうではないと思う。それはたしかに当時の仏教イデオロギーと対立したはずである。仏教教理の逆を行くものであったはずである。

わたしは、この「かりのやどりとはおもへど」の一語ほど、当時のイデオロギーと人間性の真実のところとの対立をはっきり示すものは、すくないと思う。実際、住居などどうせ仮りの世の仮りの宿りにすぎないとは思ふけれど、そ

れがじっくりしたものであるのはうれしい、という兼好の発想は、注意深く味わわれねばならないと思う。「教理は教理として立てながら、人間としての兼好が、自由に、ありのままにものをいっている」というのは、まさにそうである。われわれは、その兼好の発想が当代としては独自のものであり、いわば珍重に値するものであったことを知らねばならないと思う。当時は、世をあげて無常観の時代であり、「かりの世」「かりのやどり」の思想の時代である。

その中であって兼好は、その逆を行くようなことをいったのである。その当時「行雲流水」が出家者の本懐であったことを考えてみるがよい。また兼好とはほぼ同時代に無住と名のる有名な僧がいたことを思い出してみるがよい。それほどに心ある人々は住居に関心を持たぬことを得意としたのである。そういう環境の中で兼好は、今から考えれば当然のことであるが当時としては異例の、それゆえにユニークな発言をしたのである。その発言が、仏教に由来するどころか、その逆を行くものであったことは、「とはおもへど」という言い方が如実に物語っている。無一物主義にあこがれる人々が、家を持つなどいうことに興味を持ったとは思われない。兼好の語が、まさにその逆のものであったところに、徒然草が広く読まれた理由があったといえるのではないか。

もともと人間の主要な欲望の一つである「住」を否定し、

つぎにそのような欲望から解放された自由な境地において「住」へのとらわれぬ関心を持つ、それが達人にのみ許された人間的至情というものであって、仏教の精神にも通じるものである——などという、よく聞かれるところの詭弁を弄しないかぎり、兼好の発想が当時の仏教の無一物主義の逆を行くものであり、それゆえに歴史的に重要な意味をもつものであることは、否定されないと思う。そしてそういうところにわび・さびの萌芽も見られるというのなら、わび・さびの名における美意識の発生ないし発達の事情は、つぎのとおりであると思う。すなわち、わび・さびは過去の日本人の貧困の所産であるというものの、それは貧困の中にあつてみずから諦める思想そのものではないということである。貧困の中にあつてみずから諦める思想は過去の日本の支配階級の欲するとおりに育成されていったというものの、その中でも人間が人間であろうと欲する気持はほそぼそとながら育つて行つたということである。どのような時代、どのような社会環境のもとでも、日本人はその欲するところのものを欲しつづけてきた、封建仏教の無一物主義の圧力の下で辛うじて最低限の人間的欲求が許容された（そういう形でしか許容されなかった）のが、わび・さびである、ということである。

いまさらわび・さびでもあるまいと、現代人が考えるのは、それ自体別にとがめなければならぬことではない。

現代人には現代人の、多分にヨーロッパの影響を受けて変化した発達のところの、美意識があつてよいのである。それは日本の過去におけるわび・さびは、現代から考えるとつまらないものであるかというに、それは決してそうではない。古典とよばれるものが決してつまらないものではないように、それは決して今日軽視したり否定されたりしてよいものではない。それは十分に尊重されなければならないものである。それはどのような意味で尊重されねばならないかというに、過去においてある重大な役割を果たしたものととして尊重されねばならないのである。それはどのような役割であつたかというに、日本の過去の封建的な、あまりに封建的な環境において、人間的なものを最終的に維持し、育成する、いわばその当時における進歩的な役割であつたのである。

（一九六四・一・一一）