

「無常」と「美」の日本的連関についての批判的考察

— 『方丈記』と『徒然草』、『雨月物語』「浅茅が宿」を通じて —

空 井 伸 一

1. はじめに—問題の所在—

「美」と「無常」は、本来何の関係もない。むしろそれらは真つ向対立する概念である。しかし通俗的には、うつろいゆくものはかなさ、例えば散る桜や流れゆく雲の姿に美を感じ取るのは、仏教思想としての「無常」の原義を超えて日本風に醇化された、いわば日本特有の美意識であるなどと語られ、そしてそれはたいいていの場合、日本文化の味わい深さ、美点として誇らしげに標榜されるように思われる。

しかし、このように日本特有の、固有の、などとされるものの実態は、よくよく調べてみれば、根拠薄弱であったり、実質が伴わないことも多い。にもかかわらず、固有などと言い募ることで、珍妙な自文化中心主義、有り体に言えば、手前味噌のナシヨナリズムに

墮するところが、往々にしてある。この類の、いわば通俗的日本特殊文化論によく見受けられるのが、日本人は豊かな自然と共に生きてきた、日本人は季節の移ろいを繊細に感じ取ることで豊かな文化を育んできた、といった紋切り型である。しかし、日本人がその歴史において、一貫して自然を慈しみ、それと共生してきたかと言えば大いに疑問がある。北條勝貴の検証に拠れば、近代以前の里山は野放図に自然破壊の進んだ禿げ山だらけで、今日私たちが日本の美しい里山の風景などと誇らしげに語るのは、昭和三十年代の農業衰退期にたまたま放置された結果とされる。^① 季節感について言えば、これは日本固有のものなどではあり得ず、中国文化に影響を受けた結果生じたもの、つまり外来文化だということが明確に説明される。^② もちろん影響を受けた後に日本独自の展開を見せたということはあるわけだが、それが日本古来の、世界に誇るべき文化だとか、

そう誇らしげに語るようなことでは全くあるまい。それは、その後の成り行きによってたまたまそのように出来上がっただけのものなのだ。それ以上でも以下でもない。他国とは異なる、「独自性を有する自国文化」などというものは、同語反復にも過ぎた自明のことなのだ。そのようなことは、どの国、どの文化についても、おしなべて言えることである。

従って、そこに自国の優越性を見込むような言説は実に虚しく、非知性的なものと断じざるを得ない。それ故、例えばアカデミズムにおいて、日本文化なるものの特異性を考究することはひとつの任とはなろうが、そこに自文化賛美を挟むならば、それは到底学問の名に値しないものに成り果てるとわたしは考える。しかし現今の、当局による人文学への、実学至上主義を振りかざした謂れなき誹謗や、改組・廃止を強いる抑圧ぶりを見れば、彼らの欲するところにすり寄ることで、なんとか延命を図ろうとする向きが現れないとは言えない。特に、自分自身の属する国文学、あるいは日本文学なる名義の元において為される研究分野では、その陥穽は常に足下に黒々と口を広げている。自文化称揚は「国文学」の出自に由来する宿命的な病根でもあり、^③実際にそのような文言は至る所で目にする^④ことが出来るだろう。

さて、当局の欲するところなどという雑駁な言い方をしたが、具体的にはこういうことがある。二〇〇六年に公布・施行された、い

わゆる「改正教育基本法」において掲げられた「教育の目標」には、「伝統と文化を尊重し、それらをはぐくんできた我が国と郷土を愛するとともに、他国を尊重し、国際社会の平和と発展に寄与する態度を養うこと」という一項が新たに設けられた(第二条の五)。「前文」においても、「伝統を継承し」という文言が新たに盛り込まれており、この「改正」なるものが力を込める、ひとつの目玉であることは明白である。

どのような伝統であれ文化であれ、それが誰かを傷つけるようなものでなければ、それを「尊重する」こと自体に全く異論はない。しかし、それを郷土愛や愛国心と結びつけることには何の根拠も論理的必然性もなく、それを公教育の目標に掲げることに全く賛成できない。この基本法に拠って教育を司る文科省は、その前身である旧文部省時代、自文化賛美に基づく日本型ファシズム「国体思想」を国是として強制する『国体の本義』なる醜悪な刊行物を全国に遍く配布し、この国を破滅の道に突き進めたあまりにも重い前科がある。それを思えば、伝統・文化を無前提に称揚し、それを愛国心と短絡させる、かくの如き非知性的文言を掲げて教育行政が行われることについては、いくら警戒してもし過ぎるということはないと、わたしは考える。

さて、この「改正教育基本法」の「教育の目標」なる条項が新たに設けられた理由は、自国を愛せぬものは他国も尊重できぬという、

なんら根拠のない決めつけに拠るとおぼしい。しかし敢えて断言するが、自国・自文化を愛する教育など一切不要である。なぜなら、その主体にとつてもっとも愛おしくある存在とは、その主体自身、つまり自己以外にはあり得ないからだ。自己や自国を愛するなどというのは、教育されるまでもなく誰の身にも生得的に備わる、いわば本能的な情動である。それ自体取り立てて悪いとも良いとも言い様がないが、既に身に備わっている感情を取って増長させる必要や意味がどこにあるのか。むしろそうすることによって、自己の優越を根拠無く盲信し、他者を見下し、さらには排斥するに至るのが関の山である。これは、根拠無く言うことではない、そのような「教育」によって、歴史的にかつて経験させられたことであり、その具体例こそが『国体の本義』に他ならない。このおぞましいテキストも、文明開化以降、西欧の価値観に揺さぶられた日本が、国際社会の中で生きていくためには、まず何よりも伝統的なナショナル・アイデンティティ(国体)が確立(明徴)されなければならぬという、一見尤もな主張の下に為された点においては、「改正教育基本法」の発想となんら変わるところはないのだ。そこで主張される日本文化の特質なるものは、日本はあらゆる外来文化を摂取してきたが、決してそのままに受容することはなく、融通無碍に日本化して取り入れるところにこそアドバンテージがあるというものである。

人が自己を中心とする場合には、没我献身の心は失はれる。個人本位の世界に於ては、自然に我を主として他を従とし、利を先にして奉仕を後にする心が生ずる。西洋諸国の国民性・国家生活を形造る根本思想たる個人主義・自由主義等と、我が国のそれとの相違は正にこゝに存する。我が国は肇国以来、清き明き直き心を基として発展して来たのであつて、我が国語・風俗・習慣等も、すべてこゝにその本源を見出すことが出来る。

わが国民性には、この没我・無私の精神と共に、包容・同化の精神とその働とが力強く現れてゐる。大陸文化の輸入に当つても、己を空しうして支那古典の字句を使用し、その思想を採り入れる間に、自ら我が精神がこれを統一し同化してゐる。この異質の文化を輸入しながら、よく我が国特殊のものを生むに至つたことは、全く我が国特殊の偉大なる力である。このことは、現代の西洋文化の摂取についても深く鑑みなければならぬ。

抑々没我の精神は、単なる自己の否定ではなく、小なる自己を否定することによつて、大なる真の自己に生きることである。元来個人は国家より孤立したのではなく、国家の分として各々分担するところをもつ個人である。分なるが故に常に国家に帰一するをその本質とし、こゝに没我の心を生ずる。而してこれと同時に、分なるが故にその特性を重んじ、特性を通じて国家に奉仕する。この特質が没我の精神と合して他を同化する

力を生ずる。没我・献身といふも、外国に於けるが如き、国家と個人とを相対的に見て、国家に対して個人を否定することではない。又包容・同化は他の特質を奪ひ、その個性を失はしむることではなく、よくその短を棄てて長を生かし、特性を特性として、採つて以て我を豊富ならしめることである。こゝに我が国の大いなる力と、我が思想・文化の深さと広さを見出すことが出来る。⁽⁵⁾

世上よく耳にする通俗日本特殊論の典型でもあるが、それだけに、いくら戦前のこととはいえ、教育を主管する行政機関がこれを真顔で主張し、それを強制してきたかと思うと、暗然とせざるを得ない。あらゆるものを取り入れてきたと聞けば一見融和的で柔軟な姿勢のようにも思われるが、外来の他者をすべて自己流に染め上げるといふことは、言い換えれば、他者からは決して影響されぬ・学ばぬといふことに他ならない。⁽⁶⁾ その有り様を「我が国の大いなる力と、我が思想・文化の深さと広さ」などと言ひ募るのだ。これほどおごり高ぶつた態度もないだろう。また、この論法においては、融通無碍にあらゆるものを併呑しうる主体としての日本の「精神」「本源」、すなわち、万古不易の「国体」なるものが一貫して保守されるということになる。他者はいかようにでも変化するが、それを取り込んでゆく自己だけは未来永劫変わらずにあり続けるという、どこから

見ても珍妙で手前勝手な言い条である。

そしてこのような身勝手かつ自惚れに過ぎた発想は、実は本稿が取り上げる「無常」と「美」の問題と無縁のことではない。他者は変容するが自己は不変のまま永続するという妄信・錯覚があるからこそ、本来両立不可能な、相容れない二つの概念が結託させられ、それが自文化の美質などとして得々と語られもするのである。もし仮に、『国体の本義』というテキストに一分の利があるとすれば、例えばそのような、「無常の美意識」なるものに潜む、日本文化なるものの興味深い一面を剔抉する手懸かりになるといふことである。

2. 「無常」について——内省か傍観か——

「無常」はそもそもインド文化に由来する、「仏教」のキーワードであり、本来明白な外来思想である。そして、その本来の意味・意義において、「美」と関連するところは微塵もない。この前提をはじめ、また、しかしそれが日本文化において世のはかなさを嘆き詠ずる「美意識」に変じた経緯も併せ、簡明にまとめた解説を以下に引く。

無常 [samyak,anicca] 常でないこと、永続性をもたないこと。

常住の対。苦、無我とならんで、仏教の伝統的な現実認識を示

す。ひとの生存をふくめ、aこの世でわれわれが目にするすべては移ろいゆくものであり、一瞬たりとも留まることがないということ。この無常説は後に、すべての存在するものは刹那に滅するものであるという利那滅論を生むことになる。

【初期仏教の無常説】初期の仏典はしばしば、五蘊や十八界に代表されるb一切の形成されたものは無常であり、それゆえ苦であり、それゆえそれらは我ではありえない、すなわち無我（非我）であると語る。涅槃こそは静寂（涅槃寂靜）で、真樂であることを強調する。これらの説は後に整理され、諸行無常・一切皆苦・諸法無我・涅槃寂靜は、仏教の教理上の特徴を示すしるしであるとして、四つの法印（四法印）と呼ばれた。

【日本文芸での展開】わが国の文芸における〈無常〉の初出は『万葉集』で、そこにはc（人間無常）と（世間無常）の二観念が認められる。「水泡なすもろき命」「人は花物ぞ」などは前者に、「世の中を常なきものと今ぞ知る」「世の中は数なきもの」などは後者にあたる。また、無常の受けとめ方に、「この世なる間は楽しくをあらな」という現世享樂的な態度と「潮干の山（彼岸）を偲ひつるかも」という涅槃憧憬的な態度の二種が見られる。平安時代に入ると無常思想は一段と浸透し、d流転する現世を〈憂き世〉とする美意識も次第に高まってくる。早く空海は『三教指帰』に無常論を展開し、e『古今和歌集』にも詠嘆

的無常観に立つ詠歌が少なくない。さらに一〇世紀の後半から一世紀、『蜻蛉日記』『宇津保物語』などを経て『源氏物語』に至る王朝文学にも、世間無常の観念は色濃く投影されてくる。そして九八五年（寛和一）に源信の『往生要集』が成り、（人道）が不浄・苦・無常の三相の下に説明され、「無常の殺鬼は豪賢を扱はず」と、〈無常〉に〈死〉そのものの観念が与えられる。

f以来それを展開させた浄土教団の活動と末法思想の台頭の中で、それを裏づけるように一二世紀後半に内乱や天災地変が打ち続いたことを反映してか、一三世紀の文学・思想書には〈無常〉の語が頻出する。藤原俊成や西行のような時代を代表する歌人が〈無常〉と題する歌を詠み、和歌所の寄人であった鴨長明が自伝的評論『方丈記』の巻頭に万象の解釈原理としての無常観を掲げ、それとほぼ時を同じくして、『発心集』『撰集抄』『一言芳談』や道元・親鸞・日蓮らの法語類が、〈無常〉を絶対的規範視してそれへの帰服・随順を説いた。（略）

（『岩波仏教辞典 第二版』、二〇〇二年。
引用に際し横組を縦組の表記に改めた。）

無常の原語 *anicca* は、常の、常住という意味の *nicca* に、否定を表す *a* がついたもので、その字義通り、この世のあらゆるものは、常・同じ状態ではありえない、移り変わって一瞬たりとも

留まることはないという、仏教の根本的な世界認識の原理・真理を示したものである。そしてこの真理が腑に落ちれば、この世の一切の存在に執着することなく、苦しまずに軽々と生きることができ、そのような境地がいわゆる「悟り」「解脱」と称されるものである。ところが人は悟らない限り、この世のものを常住であると見誤り、あらゆるもの・ことに執着して止まない。財産や家族、そして何よりも自己の身体・生命に執着する。しかしそれは速やかに滅び去る、すなわち「無常」に他ならぬのだから、執着する甲斐も意味もない、執着すれば苦しみが生まれるだけであり、それを見極めるべきというのが、仏教の説く、本来の「無常」の語義であり意義である（傍線部 a、b）。

従って、「無常」は本来、美しいと感じるようなことでは全くない。むしろ相容れず、真っ向対立するものである。美しいと感じること自体が、美しいと感じるものに対する執着に他ならぬからだ。

例えば、無常を肝に染むための伝統的なメソッドとして、「不浄観」がある。これは肉体の不浄なることをイメージし、それに執着する思い、煩惱を減じ、断ち切るための修行法である。特に、朽ち果てる死体を観想の対象にすることが知られ、それが腐敗し、土灰に帰するまでの有り様を九つの段階に区分した「九相」の語、及びそれを題材とした絵巻や詩が広く知られる。現在でもタイやビルマなど上座部仏教圏では死体を実見して実践されるものだ。⁷⁾ 無常を観ずる

というのは、そのように自己が最も愛着するところのものである自己の身体・生命の無常に他ならぬことを、例えば朽ちてゆく他者の肉体を媒介として銘記することに他ならない。つまりそれは、あくまでも自分自身に向けられる、内省の行為であり、この世のものごとをことごとく常住と見誤っている己の意識を変容させるための手立てなのだ。無常とは、本来あくまでも自己に突きつけられる問題である。

ところが、こうした「無常」本来の、自己の内面に向けられるべき思考の方向性は、日本文化における受容において、『万葉集』に見る初出の段階で既に反転・変質の兆しを見せることが分かる（傍線部 c）。ここに示される〈人間無常〉と〈世間無常〉という分類・用語自体はあまり熟したものではないように思われるが、一応それに従って敷衍すれば、前者は不浄観にも通ずる、自己の身体・生命の無常を思い知る契機ともなり得る、「無常」の原義に則した発想であるのに対し、後者は、「世間」という自己の外部環境の変転極まりなさを対象化し、それをはかなきものとして捉え、詠嘆するものであり、この方向性によって、変化する現象をいわば傍観者として客観化・対象化する「美意識」が生じることにもなる（傍線部 d）。平安時代にはそのような「詠嘆的無常観」、〈世間無常〉を反映した作品が多く書かれ（傍線部 e）、更に中世において「無常」はその時代を特徴付けるひとつの表現様式ともなっていく（傍線部 f）。

この概説で示されたところについては、改めて個々の作品、時代について検証する必要もあるが、「世間」という自己の外部、すなわち他者を無常と見なし、それによってはかなさを情緒的に詠嘆する「無常」の「美意識」が派生したという経緯が認められることは、本稿にとつて示唆的である。そして、そのような「無常」の「美意識」は、日本風を受容されたひとつの文化の有り様として肯定的にみなされるようなものではなく、原義からの変質、劣化であり、背反するものとして否定的に断じられるべきものと考えるのが、本稿の趣旨である。敢えて断言的な言い方をすれば、「美」と「無常」が結託するのは、錯覚、妄想であり、しかも傲慢で身勝手なことなのだ。

なぜ無常を美しいと感じる感覚は傲慢なのか。それは、自分自身が「無常」、速やかに滅び去る存在だという認識を棚上げしなければ決して成り立たないことだからである。無常を観察している自分自身は変わらないという、局外者の目線でものをみるのでなければ、それが美しいなどという感懐は成立しない。もし仮に、本当に無常がそれ自体で美しいのならば、例えば自分が不治の病に罹り、日々刻々と肉体が衰え、死に向かうような状況でも、その事態を美しいと感じなければならぬはずである。しかし、そのようなことはおよそあり得まい。ところが、これが他人事になれば途端に美しい物語に成り変わるのだ。不治の病に犯され、余命幾ばくも無い少女と

それを見守り悲嘆に暮れる恋人。例示するのもどうかと思われる陳腐なチープさだが、それだけに分かりやすい、これまで数多く語られてきた凡百の「無常」の「美」を詠ずる物語のパターンを踏むだろう。そのような、いわば他人事感に基づく倒錯・錯覚・妄想こそが、「無常の美」なるものを感得させる正体である。これまで「無常」と「美」の関係について論じた考察は数多くあるが、そのいずれもが、基本的にはそれを日本的な受容として肯定的に論ずるものであったように、わたしには思われる。しかし本考察では、如上の見地においてそれを批判的に捉えるものであり、それこそがこの稿を起す理由に他ならない。無常と美を論じた先行論の問題については、稿を改めて論ずることにしたい。

3. 『方丈記』と『徒然草』——沈黙と饒舌——

さて、旧体制を崩壊させる戦乱と相次ぐ災害を通過し、武士というこれまでは蔑まれてきた勢力が実権を握るといふ、転変極まりない、文字通り世の無常を目の当たりにすることで開かれた中世という時代の文学が、「無常」を描くことをその特徴とすることは一般にも言われるところである（傍線部f）。そして、その代表的な作として、そのように無常なる世への執着から距離を置こうとした者たちの手になる、いわゆる「隠者文学」としての『方丈記』『徒然草』の二作が、この時代を代表するものとして、あたかも対を為すよう

に挙げられるのも常のことである。特に、学校教育におけるいわゆる文学史の授業では、後述するようにそれらは必ずと言って良いほどペーキングされて語られる。しかし、時代的には実はかなり隔たるといふ事情がそもそもあるわけだが、「無常」を通じた感懐や考察は、それぞれまったくの別物と言うべきである。もちろんこのことは既に論じ尽くされたことでもあるが、本稿では、これら両作に見られる「無常」への対し方の差異こそが、これまで述べてきた二つの方向性、自己の問題として見つめる無常なのか、傍観者として眺める無常なのかを闡明する具体例になると考え、以下に私見を述べる。

『方丈記』は、そのあまりにも有名な冒頭において、人と住みかどが競い合うように速やかに滅してゆく世の無常について述べ、その具体的例証として五つの災いを挙げ、印象的な記述を為す。そしてそのような世に生きることの煩わしさを説きつつ、自らが人生の終わりに近づいてたどり着いた方一丈の庵の簡素な暮らしについて述べ、かくのごとき閑居の気味こそ、所有による執着を免れた理想的な境界であると、いわば自賛するのだが、しかし結語においてそれは唐突に一転し、そのような思いを綴ることこそが閑居に執着する迷妄に他ならぬという自責の思いを表白して、「不請阿弥陀仏」という未だに解釈の分かれる謎めいた言葉を残して、作品はそのまま閉じられてしまうのである。

静かなるあかつき、このことわりを思ひつづけて、みづから心に問ひて云はく、世をのがれて、山林にまじはるは、心を修めて道をおこなはむとなり。しかるを、汝、姿は聖人にて、心は濁りに染めり。栖はすなはち、浄名居士の跡をけがせりといへども、たもつところは、わづかに周利槃特が行ひにだに及ばず。もし、これ、貧賤の報のみづからなやますか、はたまた、妄心のいたりて狂せるか。その時、心、更に答ふる事なし。只、かたはらに舌根をやとひて、不請阿弥陀仏、再三遍申してやみぬ。

一旦は自己語りに高揚しつつ、しかしその自己肯定が否定の方向に急遽暗転するという、いわば双極に振れて鬱に沈み込む、いかにも暗く苦い終わり方である。

この苦さの背景には、長明自身のあまり誉められたものではない、有り体に言えば幼く甘えた行き方が己が身にはね返ったという事情があるのかも知れない。しかし逆に言えば、にもかかわらず自己肯定にのぼせ上がることでは終わらなかつた、ある種の思索の誠実さというものが認められると、わたしは捉える。この苦さに到達することがなければ、『方丈記』という作品は、それなりに引き締まった美文で綴られてはいるが、無常に煩わされた世俗を嘆いて自らの

脱俗の境涯を誇らかすという、それこそ通俗極まりない凡作に終わっていたはずである。

美文という言い方をしたが、冒頭の、あまりにも知られたその名文は、自分以外の人と住みかについて、他人事として観察されるものだからこそ、一定の韻律を以て流麗に「無常」を嘆じることがかなうのである。先にもそのような例を挙げたが、もし仮に自らの邸宅が焼亡するような状況においてならば、かくのごとき美文は成立し得まい。凄惨を極める五大災厄の記述も所詮は他人事であり、それ故自身が獲得するに至った閑居の気味を、その悲慘と引き比べて自賛することもかなうのである。無常を対象化し、文飾をもって詠ずるということは、他人の蒙った悲慘が我が身に降りかからなかったという安堵に基づいている。更に言えば、他人の悲慘は、小気味よくさえある。それは詠嘆の対象であり、つまりは愉悦すべきものなのだ。これは、先に自文化称揚の問題の際に述べたように、自己がもつとも執着し愛してやまぬ対象は自己以外にあり得ないという厳然たる事実に由来する、動かしがたい生得的な感情である。自己の安寧を確信させてくれる他人の不幸。それ自体は否定も批判もしようもないありのままの、自然な感情なのだが、しかし、そこに開き直ったり、美文をもってマスキングされたそれになんの違和感も覚えないのであれば、それは文字通り俗情に沈むことであろう。わたしは、例えば文学作品と称されるものの、通俗とそうでないものを

を分けるひとつの境界はここにあると見ている。そして、『方丈記』は最後の最後で俗情には沈まなかったのである。

他人事として無常を眺め、美文として綴ってきた長明だが、しかし結語において、他者の死体を観察して己が身の無常を観ずる不浄の修行者のように、己自身の不浄なることを思い知り、その無常なることを胆に銘じるのである。ここに至れば、もはや何かを詠じたり記述する言葉は存在し得ない。沈黙の暗さ苦さは、言ってみれば長明が「無常」と誠実に向かい合った必然の結果なのだ。長明は、方丈の庵が範を取る浄名こと維摩を引いて自己批判しているが、実は維摩などとは比べものにならないレベルに達しているのだ。維摩の沈黙は、その自己美化を演出する詐言に他ならない。引き比べて『方丈記』は、沈黙によって通俗の圏域を確かに脱している。

しかしこうした、わたしの見るところの『方丈記』の誠実さというものは、ところによってはそれほど評判は良くないようである。そして、これと引き比べ、より高い次元で「無常」と向かい合っていると評される作品がある。

A 『シグマ新日本文学史』（文英堂、二〇〇〇年。）

『枕草子』『方丈記』との比較、影響』（『徒然草』の）想のおもむくままにつづられる各段は、妙味ある続き方をしており、随筆文学の特徴をよくあらわしている。『枕草子』の手法にな

らったものではあるが、『枕草子』は王朝美の賛嘆が主調であったし、『方丈記』と比べても、無常思想に立脚している点は共通するものの、『方丈記』が無常への詠嘆で終わってしまったているのに対して、『徒然草』の場合、思索的な深まりをもち、無常の美ともいふべき新しい中世的な美意識を確立している点には、高く評価されるべきである。

B『クリアカラー国語便覧』第四版(数研出版社、平成二四年)。

『徒然草』は序段と二百四十三段の長短の章段から成っている。序段で執筆の動機と態度を述べ、第一段以下に住居論・四季折々の情趣・有職故実・王朝の情趣の世界と中世的閑寂趣味などのさまざまな内容が展開されている。

作品の根底に流れるものは兼好独自の無常観である。それは、平安末期の人々のように無常な現世を捨てて来世を期待するといふのではなく、鎌倉末期を生きた兼好が、無常の中に安らぎを見いだして人間世界に復帰し、人間を理解しようとする態度から生まれたものである。だからこそ、『徒然草』は後世の多くの読者に味わい深く、理知的な教養書として親しまれたのである。

いずれも増刷を多く重ねてきた、国語教育における「文学史」教

材の定番とも言える書籍である。A、Bともに『徒然草』を高く評価するところにおいて一致し、特にAにおいては、無常の捉え方について、『方丈記』のそれに較べ『徒然草』の方がより思索的に深いところに至っており、それが「中世的な美意識を確立している点」が「高く評価されるべき」とまで言い切っているところは、本稿の問題意識に照らしても大変興味深い。また、Bのように、「人間世界に復帰し、人間を理解しようとする態度」から生まれたとする「兼好独自の無常観」についての手放しの誉めようについては、稿を改めて論じたいと考えている、仏教の通俗化としての、大乘・日本仏教至上主義を思わせる自文化称揚の典型でもあり、その意味でも興味深いものがある。

では、「学校」で教えられるように、果たして『徒然草』の無常認識とはそれほど深いものなのだろうか。

八千余字という簡潔さによって、結語の暗転も含めて一気に語り通される『方丈記』とは異なり、『徒然草』はそれぞれの章段が独立したかたちでランダムに並ぶ。従来言われるのは、そこに示される価値判断や主張に撞着矛盾が認められるということである。男は下戸でない方がよいとしながら(第一段)、酒害の凄まじい具体例を挙げてみたり(第八七段)、かと思えば、飲酒習慣を嘆きながら最終的には「上戸はをかしく、罪ゆるさるる者なれ」と一転する(第一七五段)などは、よく例として取り上げられる。このことについ

ては後述するが、どういいうわけかこのように取り散らかした物言いこそが『徒然草』の醍醐味であるかのように持ち上げられるのが常である。しかし「無常」という語の六例ほどの用例について見れば、そこに矛盾対立は認められず、あるひとつの主張に収斂していることが分かる。^⑩

a 人はただ、無常の身に迫りぬる事を心にひしと懸けて、つかのまも忘るまじきなり。さらば、などか、この世の濁りも薄く、仏道をつとむる心もまめやかならざらん。(第四九段)

β 近き火などに逃ぐる人は、「しばし」とや言ふ。身を助けんとすれば、恥をも顧みず、財をも捨てて逃れ去るぞかし。命は人を待つものかは。無常の来ることは、水火の攻むるよりも速かに、逃れがたきものを、その時、老いたる親、いとときなき子、君の恩、人の情、捨てがたしとて捨てざらんや。(第五九段)

γ そのゆゑは、無常変易の境、ありと見るものも存ぜず。始めあることも終りなし。志は遂げず。望みは絶えず。人の心不定なり。物皆幻化なり。何事か暫くも住する。この理を知らざるなり。「吉日に悪をなすに、必ず凶なり。悪日に善を行ふに、必ず吉なり」と言へり。吉凶は、人によりて、日によらず。(第

九一段)

δ 兵の軍に出づるは、死に近きことを知りて、家をも忘れ身をも忘る。世を背ける草の庵には、閑かに水石を翫びて、これをよそに聞くと思へるは、いとほかなし。閑かなる山の奥、無常のかたき、競ひ来らざらんや。その死に臨めること、軍の陣に進めるに同じ。(第一三七段)

ε ある大福長者の云はく、「人はよろづをさしおきて、ひたふるに徳をつくべきなり。貧しくては生けるかひなし。富めるのみを人とす。徳をつかんと思はば、すべからくまづその心づかひを修行すべし。その心といふは他のことにあらず。人間常住の思ひに住して、かりにも無常を覩することなかれ。これ第一の用心なり。(第二二七段)

ζ 凡そ鐘の声は黄鐘調なるべし。これ無常の調子、祇園精舎の無常院の声なり。西園寺の鐘、黄鐘調に鈔らるべしとて、あまた度鈔かへられけれどもかなはざりけるを、遠国より尋ね出だされけり。浄金剛院の鐘の声また黄鐘調なり。(第二二〇段)

この用例だけは、寺院の鐘の音調について考証を述べる際、固有

名としての「無常院」にちなんで言及する言葉であり、それ自体になにかの主張が込められるようなものではない。また、εの用例はかなりの屈曲を含む逆説的表現である。致富を志すなら自分の欲をかなえるために金銭を用いるようなことをしてはならぬと説くような徹底した拝金主義者の訓戒を引き、その心がけであれば、もともと財が無くて使いようもなく結果として執着煩惱から免れている貧者と同じ境地であろう、なるほど「大欲は無欲に似たり」であると、皮肉によっていわば褒め殺す体のものである。従って、そのような俗物が説く「かりにも無常を観することなかれ」という件についても、書き手は冷やかな視線を向けていることになる。兼好が言わんとするところはその逆で、仮初めにも無常であることを忘れてはならぬ、ということになるだろう。

そして、他の四例 α 、 β 、 γ 、 δ は、そのいずれもがこれに通じる、真理としての無常を常に心に懸けよという教訓であり、特に β の「無常の来ることは、水火の攻むるよりも速やかに、逃れがたきものを」は『徒然草』の中でもよく知られたフレーズであろう。そして、そのように無常迅速であるからには、俗世のしがらみを捨て、怠ること無く仏道に励むべきであるという主張が引き出されることになる。

ここでは単語としての「無常」のみを抽出したため、それ以外の、例えば第十段のように、無常という言葉は直接用いられずとも、そ

れに通ずる表現（仮の宿り）が用いられ、なおかつそれについてひとひねりした主張（興あるものなれ）が語られるものについては看過することになる。それ故後考を要するところもあるが、しかし、文字通りの「無常」観ということであれば、兼好のそれについての一貫性はこの六例から見取ることができると考える。それを端的に言えば、「不放逸」に励め、という訓戒になるだろう。

およそ仏教徒であるという自覚を持つ者ならば、「不放逸」は実に重く、心に深く刻みつけられる言葉である。積尊は三十五歳で成道し、以降の生涯を説法に尽くされ、八十歳において入滅、すなわち大般涅槃を迎えられる。「不放逸」は、入滅に際して次のように語られる、積尊の、仏弟子に向けて遺された文字通り最後の言葉だ。

パーリ仏典長部第一六経 Mahāparinibbāna-suttanta

『大般涅槃經』

88 そこで、世尊は比丘たちに告げて言われた。

「さあ、比丘たちよ。いまやそなたたちに告げます。いかなるものも移ろい行きます。怠ることなく努めなむ」vāyadhamma saṅkhārā appamādeṇa sampādeṭṭhā」²⁹

これが、如来の最後の言葉である。

（片山一良訳『パーリ仏典第二期3』大蔵出版、二〇〇四年。）

「四十五年間にわたって示した教誡のすべてを、ただ一つの「怠らないこと」という語に含めて示された」¹¹ ことの意味は、あまりにも重い。このあと、帝釈天は「諸行無常」と漢訳されることでも知られる、仏教の要諦を余すところなく凝縮した詩句を唱えることになる。

このように「無常」を心に刻み、「不放逸」に努めよという遺戒は、仏弟子にとって釈尊のまさに金口である。ならば『徒然草』というテキストがそれをなぞって示すことは、「法師」とも称されるその書き手の立場にふさわしい、至当な言説といふべきだろうか。わたしの考えるところは、むしろ全く逆である。

この遺戒は仏弟子に向かって発せられたのであり、仏弟子であるならばそれを肝に銘じて、自己の課題として修行に励むべきだろう。しかし兼好は、あたかも釈尊に成り変わるかのようにこの訓戒を得々として垂れはするが、法師である自身は放恣に流れるのである。つまりそれは、他人事なのだ。その証拠が、彼自身とりとめもなく書き散らしたと嘯く、『徒然草』なるテキストそのものに他ならない。

つれづれなるままに、日ぐらし、硯にむかひて、心にうつりゆくよしなしことを、そこはかとなく書きつくれば、あやしうこそものぐるほしけれ

冒頭において示された、あまりにも有名なこの件が言うのは、持て余した時間の浪費に腐心する、有閑者の憂鬱である。それは不放逸とはあまりにも懸け離れたものだろう。

例えば久保田淳は、『徒然草』に見るかくのごとき時間認識の齟齬について、「なんたる矛盾」かと指摘している。¹² 久保田はこの矛盾について、兼好が時間という「魔物」と向かい合った挙げ句に到達した「価値観の顛倒」であるとし、対極的なものが究極的には一転して結びつく、心の働きの妙味として、むしろ肯定的に評するのである。しかしわたしは、そのような、相対立する事柄を論証抜きに緋い交ぜることが、ある種の高度の精神性、例えば東洋的な叡智であるとか、「悟り」であるなどと揚言するような、いわば絶対矛盾的自己同一的といった類の妄言には全く与し得ない。それは、世の中というのは白黒つけられないものだと分別くさく嘯いてみせる、よくあるタイプの俗流文化人のそれとなら変わることはない、手垢にまみれたクリシェだ。しかし、『徒然草』という作品が日本古典文学のマスターピースとして高く持ち上げられてきた事情は、まさにそうしたところにあると思われる。つまりこれは、俗情に訴求することにおいて優れた、文字通りの通俗文学なのだ。

『徒然草』については近年小川剛生によって研究史の期を画す論考が示され、兼好なる人物の経歴については、その呼称をはじめ従来の通説のほとんどに再考が迫られ、かつまた『徒然草』という作

品への評価も再検討を要することが主張されている。例えば小川は、それについて「無常」の文学という切り取り方をすることが果たして適当なのかという問題を投げかけているが、これは全く至当なことだと考える。小川の説くところを参照し、私見を挟むならば、『徒然草』はなにか深い思索に基づいてそれを刻み込むような作品では、全くない。例えば飲酒についての見解が典型的なように、その主張は内部で相対立・矛盾し、一貫するところはない。しかし一般には、そのことがあたかも世の清濁を併せ呑み、一つの断定的な価値観・主張に固執しない作者の懐の深さであるかのように評されるものだ。例えば先に見たように、学校教育においても、『方丈記』に較べて深い認識に到達しているなどと持ち上げられてきたところがある。しかし私見によれば、それは蒟蒻問答的に受容者側が勝手に持ち上げた読み方である。小川は、『徒然草』は「何を表現するかより、いかに表現するかにエネルギーを注いだと思われる」とする。全く賛成で、俗な言い方をすれば、『徒然草』は「上手いことを言う」ために書かれたテキストなのだ。そこには読む者に対して責任を持つような、あるいは自己を突き詰めて省察するような、一貫する主体的な判断や選択などは示されていない。各章段は、それぞれ場当たり的に取り上げた題材・ネタについて、切れ味の良い寸言をもってまとめ上げられたもので、言ってみれば秀逸な言葉芸なのだ。そしてそのことは、先に引いたように、あまりにも有名なこの作品の

冒頭において既に書き手自身によって宣言されているではないか。『徒然草』は、まったく看板に偽りの無い、正直なテキストなのだ。そしてそのようなスタイルにおいて実によく書かれた、名作・古典であることも疑えない。それを読む側はロールシャッハテストよろしく、自分の見たいものをそこに投影し、とりとめようもない、しかし達意の文章で書かれた寸言の束から都合の良いところを引き出し、勝手次第の編集・まとめができるという、実に都合のよいテキストなのだから。儒仏道三教一致の指針とも読めるし、有職故実の手引き書にもなる。現今にも通じる読み方ならば処世訓というのが通り相場だろう。法師という書き手の格からは一応仏教めいたテキストにも見えるが、しかしそこに示されるのは老荘めかしたはぐらかしでしかない、わたしのような読者ならば断じるところである。「無常の文学」という見方についても、それはそれで言えることだろう。しかし、かくのごとくいかようにでも受け取れる寸言の大喜利芸であれば、そもそもこれを書くことによって自己を省察する方向になど進むわけがない。無常はどこまでも他人事として上からの目線で語られ、自分自身は棚に上げたまま、例えば不放逸の警句として他者に向けて断定的に示されるだけである。身も蓋もないことを言えば、不放逸に励むのならば、「つれづれなるままに、日ぐらし」かくのごとき「ものぐるほし」きことどもを綴っている暇などあるまい。しかし兼好法師なる書き手は、無常だから不放逸に励

めよと、繰り返し繰り返し饒舌に語るのだ。そしてそのように「無常」が自らの問題とはなり得ないからこそ、ぬけぬけと「無常の美」について語られもするのだ。

先に『徒然草』における「無常」の用例で引いたのは、「花は盛り、月はくまなきをのみ、見るものかは」で始まる、「中世的美意識の発見」としてあまりにも知られた章段の結語に据えられたものである。『徒然草』中もつとも多くの言葉が費やされてはいるが、にもかかわらず、いや、むしろそれ故にこそこの章段は全く首尾照応していない。無常のはかなさを美として称揚することに始まりながら、最後にはそのようなものに拘泥する暇などあるべくもないという、「不放逸」の教訓をもって締めくくられるのだ。この矛盾も、人によっては、根源的な認識においては対立矛盾など超越されるのだといったような、維摩の寢言をかすめたような屁理屈でまとめあげてしまうのかも知れない。しかしそのような持って回った屁理屈を持ち寄るまでもなく、この章段をあつさり理解できる見方がある。それは、あくまでも他人事感覚に貫かれた、無責任な感懐だということだ。

先に、無常を美と見為す感覚の根底に、身勝手な他人事感覚があるということの例として、俗臭芬々たる悲恋の物語のパターンを示した。他者が速やかに滅び去ること、すなわち他者が「無常」であることは、それを眺める者の胸に甘く切ない感興を、確かにわかせる

るのである。『徒然草』はそのことを、ゆくりなくも的確に言い当てている。

よろづことも、始め終りこそをかしけれ。男女の情も、ひとへに逢ひ見るをば言ふものかは。逢はでやみにし憂さを思ひ、あだなる契りをかこち、長き夜をひとり明し、遠き雲井を思ひやり、浅茅が宿に昔を偲ぶこそ、色好むとは言はめ。

かつて恋人と逢瀬を交わした家は既に荒れ果て、そこで往事の感懐に耽る主人公。「遠き雲井」という表現からは、「むかし男」業平の物語も重なり、のつびきならない事情で引き裂かれた恋人同士というシチュエーションも想起される。しかし失った恋人への感懐を、甘く美しい思い出のまま完璧に結晶化するためには、絶対に欠かせない条件がある。それは、恋人が死んでいくことだ。彼女が生きていては、彼の甘く切ない思い出にひびを入れる様な事態がこの先出来しないとも限らないではないか。そしてもう一つ条件を加えれば、感懐に浸る自分だけは昔と変わらずにあるということである。無常の美を感興するということには、かくのごとき身勝手さが厳然として潜んでいる。そして、およそ人は、このような身勝手な物語を、実によく愛好する。なぜなら、悟りでもしない限り、我が身こそ無常であるという認識を欠落させたまま、悲恋の主人公に成

り代わった気分で、甘い涙に暮れることがかなうからである。不放逸を得々として語ることも同様である。自分の無常であることは棚に上げたまま、釈尊に成り代わって他人に説教面すること、自分には課せられないモラリティやストイシズムを、他者に課するような言説を他者に向かって吐くこともまた、ある種の快感を生むのだ。

4. おわりに―『雨月物語』『浅茅が宿』に

見る男の涙の意味―

さて、「無常」と「美」が連関させられることについて批判的に述べてきたが、かなりの駆け足で粗々とどったものであり、稿を改めて更に論ずる必要があることは言うまでもない。本稿では、問題意識を闡明するために、例えば他人の無常を眺め渡して悦に入る体の文学作品を論い、その典型のひとつとして、愛する者に先立たれその悲嘆に沈むという物語のパターンを挙げた。しかし、もちろんこのような型の作においても、通俗を脱して、それとは一線を画した高みに至るものもあろう。それ故、それらの差異について考察することを通じて、無常が日本古典文学においてどのように描かれてきたかを見渡す必要があるだろう。

例えば考察の対象とすべき作品として、『徒然草』の「浅茅が宿に昔を偲ぶこそ」に文字通り範を取るタイトルを冠した、上田秋成

『雨月物語』中の一篇「浅茅が宿」を挙げることができる。これはそのタイトルに違わず、『徒然草』の無常の美意識をまさに体現する物語と言える。喪われた貞節な妻、宮木に対して、幻の再会の後その追懐に暮れる男について、例えば長島弘明の言葉を借りれば、「勝四郎の甘い涙は、宮木よりも、最愛の女に先立たれた男である自分自身に、より多く注がれている」⁽¹⁴⁾ことが明確に読み取られるべきテキストである。女の無常を、男は自分の無常を等閑視することによって、眺め、嘆き、『萬葉』の古歌に沿わせて詠じることがかなうのである。

しかし長島は、そのようにナルシズムに濡れた男の「甘い涙」を指摘する一方で、宮木・勝四郎の死生を超えた再会について、「生きていてほしいという自らの潜在願望が出現させた生前の妻の姿が、幻に過ぎなかったという残酷な喪失感を味わったのは、勝四郎であった」とし、「男の「性」も確かに処罰を受けているに違いない」として、その情状を酌量している。⁽¹⁵⁾しかし、本稿で述べてきた無常の美意識の問題に照らして、そのような「潜在願望」の更に奥底をのぞき込めば、そこには、貞節を汚すくらいならいっそのこと死んでいてくれた方がましだ、という、男の身勝手な欲望、そしてそのような物語を求める読者の欲望も見えてくるはずである。この身勝手さを見据えさえすれば、なぜこの一篇の最後に、多くの男から求愛されることに思い悩み、それに報いずとして身を投げる女、真間

の手児女の古歌が唐突に引用されるのか、例えば木越治が「どのよう
に操作してみても重なるはずがない」とする、一見場違いにも見
える両者の取り合わせの必然性が、明確に見えてくるのである。自
分の望む女が、自分以外の男を選ぶくらいなら、いっそのこと誰も
選ばずに死んでくれた方がましなのだ。そのように玉と砕けてくれ
た「烈婦さかしめ」の物語は、美談として間然するところはない。二人の女
はびたりと重なるのである、自分の「無常」を棚に上げてそれを眺
める男にとっては。

さて、いささか風呂敷を広げ過ぎたが、広げ過ぎついでに言えば、
自分を棚に上げ、他人の無常を眺め渡して悦に入る「無常の美」の
文学のもうひとつの典型として見落とせぬものに、「戦争の文学」
を挙げねばなるまい。今回取り上げたことに関連させれば、これも
また中世文学を代表する「軍記」がそれにあたる。それについては、
滅びゆくものはかなさや、戦場に散る武人の潔さといったことが、
ある種の「美」として感受されるといふようなことが巷間よく言わ
れる。しかし、まだ書いてもない稿の目論見を先取りして述べれ
ば、そのような感懐は、実は戦争から遠く離れたところで生まれる
ことではないだろうか。繰り返す言うが、無常を美と受けとめ得る
のは、それが他人事だからである。戦争が、当事者、あるいはそれ
に近い存在によって記述され、受容される段階においては、そのよ
うな無責任さは出来にくいように思われる。戦争を美化するのは、

「無常」と「美」の日本的連関についての批判的考察

戦争が遠くなった時、あるいは自らは戦争に関わることはないとい
う無責任な立場においてかなう、これもまた身勝手極まりない妄想・
錯誤であるということについて、稿を改めて考究したい。

注

- (1) 「環境史・災害史からみた〈作られた伝統〉」(二〇一二年日本印度学
仏教学会パネル「災害と仏教」パネル資料。)
- (2) 例えば倉田実「季節意識」は簡明にこの経緯を説明する。(『別冊国文
学42 古典文学基礎知識必携』學燈社、一九九一年。)
- (3) このことについては、「人文社会学研究所開設記念シンポジウム「人
文知の再生に向けて」(二〇一五年六月二七日、愛知大学)において口
頭発表した。また、その内容は「批判の学としての「国文学」と題し、
二〇一六年三月に刊行予定。
- (4) 以下に引くような、そのようなさもしい心根とは無縁の意図によって
発せられたとおぼしい文章にも、通俗極まる日本文化特殊論を認めるこ
とがある。繰り返すが、それぞれの文化や言語が「独自」「特殊」「独特」
で、「特性」を有するのは、当たり前のことである。また、波線部のこ
とく「風土」なるものを「美意識」や「感性」と無前提に結び付ける発
想を、その後に引く『国体の本義』の一節と比較して欲しい。

秋山慶『日本大百科全書(ニッポニカ)』の「日本文学」の項目

(ジャパナレッジ版に拠る。)

日本民族は海に囲まれた日本列島において大陸の高度の先進文化を
主体的に受容しつつ、主として農耕生活を基盤とする独自の文化伝統
を形成した。そのことは、日本語が外国語と接触しつつも、あくまで
一つの特異な言語としての基本的特徴を保持し続けてきたことからも
理解されよう。日本文学は、その日本語による日本人の心性の表現と
して、古代の神話・伝説をはじめとする多様なかつ独特な形態を時代

時代に開花させたが、とくに注意すべきは、早く古代において日本語の特性を集約的に表現した和歌が、『万葉集』にみられること短歌という定型の叙情詩に結実したことであろう。和歌は、もと民族固有の口頭文芸として歌われたものであり、恋愛や葬祭をはじめ種々の慶祝などさまざまな営為とかかわって發達したのだが、水と緑に恵まれた温順な風土のなかで育成された自然感情や美意識の全的な表現として、日本的な感性・思惟の表現様式が創出されたのである。(略)

『国体の本義』、文部省、昭和十二年。

遠き祖先よりの語り伝へが、我が国性を示し、天皇御統治の大本を明らかにするものとして、撰録せられて古事記となり、編纂せられて日本書紀となつたが、これに伴つて風土記の撰進を命ぜられたのは、我が国体と国土との深い関係を物語るものである。ここに「古事」と「風土」との分つことの出来ない深い関係を見る。我が国の語事に於ては、国土と国民とが同胞であることが物語られてゐる。我が国民の国土に親しみ、国土と一になる心は非常に強いのであつて、農業に従ふ人々が、季節の変化に応和し、随順する姿はよくこれを示してゐる。それは祭祀を中心とする年中行事を始め、衣食住の生活様式の上まで行き互つてゐる。

(5) 『国体の本義』、文部省、昭和十二年。

(6) これについては、袴谷憲昭が『批判仏教』(大蔵出版、一九九〇年)、『日本仏教文化論』(大蔵出版、二〇〇五年)その他において詳細に論じているところを踏まへる。

(7) 上座部(Theravāda)においては、ブツタゴーサ(Buddhagosa)の『清淨道論』(Visuddhimagga)を踏まへ、その整理された業処(kammataṅkama)を觀照の対象とする。この場合『大智度論』などに由来する「九相」ではなく、十不淨業処に区分される。また、自らの死を觀想する「死隨念」も実践される。

(8) 仏教語としての「世間(yoka)」は、有情(人間を含める生きとし生けるもの、「衆生」)を取り巻く環境(いわゆる「器世間」)のことを指

すのか、あるいはそこに住まう有情をも含むのか、議論も幅もある用語である。また、「人間」という言葉も、日本語としてはそれ自体で人の住む世間・世界という意味で用いられることもあり、(人間無常)「世間無常」の用語にはいささか違和を感じる。しかし、例えば「世の無常」といふとき、その「世」には明らかに自己も含まれているにもかかわらず、それを自己と切り離して特権的な立場で眺め渡すという、本稿において問題とする矛盾をむしろうまく映し出す用語とも考えられる。

(9) 本稿における『方丈記』の引用は新潮日本古典集成『方丈記 無名抄』(新潮社、昭和五十一年)に拠る。

(10) 以下の用例も含め、本稿における『徒然草』の引用は、小川剛生訳注、角川ソフィア文庫版『新版 徒然草』(角川書店、平成二十七年)に拠る。

(11) 訳文を引用した片山一良の脚注からの引用。

(12) 新日本古典文学大系『方丈記 徒然草』(岩波書店、一九八九年)の作品解説。

(13) 以下、本稿が参照した小川剛生の所説は(10)の解説に拠る。

(14) 「男性文学としての『雨月物語』」、『秋成研究』(東京大学出版会、二〇〇〇年)所収。

(15) 『雨月物語』の男と女の「性」、前掲(14)の『秋成研究』所収。

(16) 「くりかえしの修辭学——浅茅が宿試論——」、『秋成論』(ぺりかん社、一九九五年)所収。

* 本稿における傍点傍線などの強調表現はすべて空井による。

* 引用文献の出版年などについて、西暦や元号の表記はそれ自体刊行者や執筆者が選び取ったものであるので、そのままとし、統一して示すなどのことはしない。