

『徒然草』における〈対象〉と〈心〉の位相

松 本 真 輔

一 はじめに

『徒然草』二百三十五段は、兼好の捉えた〈対象〉と〈心〉の位相を知る上で非常に興味深い章段である。

ぬしある家には、すぐろなる人、心のまゝに入りくる事なし。あるじなき所には、道行き人みだりに立ち入り、狐・ふくろふやうの物も、人げに塞かれねば、所えがほに入りすみ、こたまなど云ふ、けしからぬかたちもあらはるゝものなり。

また、鏡には色・形なき故に、万のかげ来りてうつる。鏡に色・形あらましかば、うつらざらまし。

虚空よく物を容る。我等がこゝろに念々のほしきまゝに来りうかぶも、心といふもののなきにやあらん。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。

この段における〈心〉のモチーフについては、荒木浩氏が詳細な論考を発表し、「心に思ひの生ずることを、そこから来るものと、それを「容れ」るものという心の二元論で捉える認識を前

提」として、妄心が起るとき、同時にそれを見つめる「真心」が捉えられているのだと述べている。^③ 禅学と宋学の比喩を巧みに融合させて成り立っているというこの段の表現を的確に読み解き、序段の「心にうつりゆくよしなし事を、そこはかとなく書きつくれば」という叙述姿勢に言及した、非常に興味深い指摘だと言えるだろう。

だが、問題をこの段に限ってみれば、氏も「或いはこは、彼が理論的には捉えている「真心」のあり方、もしくは「悟」りを、自らの心の問題としては謙退をこめて醗化し、打ち消して表現してみせた部分と読むべきではないか」と述べているように、ここでの記述が、そうした「真心」のあり方を直接的に論じているのではないという点に改めて注意したい。むしろ、ここで重要なのは、家・鏡・虚空の比喩に示されているように、外から入り来るものに無抵抗で、「主」がないかのような〈心〉の位相、つまり、〈対象〉が能動的に働きかけ、それにつられて〈心〉の在り方が決定されるという、心意形成の過程におけるいわば〈心の受動

性」が問題にされている点ではないだろうか。

そこで、本稿では、「対象→心」というベクトルによって端的に図式化しうるような、この段における〈心の受動性〉という問題が、『徒然草』の他の章段の記述にどのように反映されているのかを、具体的に考察してゆくことにする。

二 山林隠栖の位相

二百三十五段に見られるような、〈対象〉によって心意が形成されるという考え方は、一方で、〈環境〉によって〈心〉の様態が左右されるから、仏道修養をするためには、「閑」かな〈環境〉によって〈心〉を静めることが必要だという主張とも密接に絡み合っている。この点について、従来から、『徒然草』の遁世観を示すものとしてしばしば取り上げられてきた五十八段を見てみよう。

「道心あらば、住む所にしもよろじ。家にあり、人に交はるとも、後世を願はんに難かるべきかは」と言ふは、さらに後世知らぬ人なり。げにはこの世をはかなみ、必ず生死を出でんと思はんは、なにの興ありてか、朝夕君に仕へ、家を顧みる営みのいさましからん。心は縁にひかれて移るものなれば、閑ならでは道は行じがたし。

冒頭の「家にあり、人に交はるとも、後世を願はんに難かるべきかは」とは、「家主、職は柱下に在りといへども、心は山中に住むが如し。〈中略〉また言を避り色を避りて、蹤を深山幽谷に刊まんことを要はず。朝に在りては身暫く王事に随ひ、家に在りて

は心永く仏那に帰す」(『池亭記』・原漢文)の如き、俗世に身を置きながらも仏道に帰依するという信仰態度を言っている。

こうした考え方は、平安末期ごろから、仏道修養の一つの理想形として「朝隠」「大隠朝市」と呼ばれて流通していたという経緯があるのだが、ここで注意したいのは、こうした信仰態度が肯定されるのは、〈環境〉に左右されない〈心〉が存在しうるのだという発想——大曾根章介氏の言葉を借りれば、「精神の身体への優位」——が前提となっていることである。

ところが、兼好は、「大隠朝市」の如き信仰態度が存在するということを前提にしてそれを否定し、そのアンチテーゼとして、俗世から離れた「閑」という〈環境〉が必要だという主張を打ち出している。そして、傍線部に示されているように、ここには「精神の身体への優位」といった考え方はなく、むしろ、〈心〉より〈環境〉が優位に立つという認識が前提となっているのである。これは、先に見た、〈対象〉によって〈心〉の在り方が決定されるという考え方と軌を一にするものであり、〈心の受動性〉が、『徒然草』の発想の基盤として機能していることがわかるだろう。

三 〈身体〉の振舞いについて

こうした心意形成の過程は、〈身体〉の所作によって〈心〉の在り方が決定されるという考え方にも連なっている。

筆を執れば物書かれ、楽器を取れば音をたてんと思ふ。盃を取れば酒を思ひ、骰子を取れば攤うたん事を思ふ。心は必ず事に触れて来る。^(a)かりにも不善の戯れをなすべからず。

あからさまに聖教の一句を見れば、何となく前後の文も見ゆ。卒爾にして多年の非をあらたむる事もあり。かりにいまこの文をひろげざらしましかば、この事を知らんや。これ則ち触るゝ所の益なり。心更に起らずとも、仏前にありて数珠を取り、経を取らば、怠るうちにも、善業おのづから修せられ、散乱の心ながらも、繩床に座せば、覚えずして禪定なるべし。事・理もとより二つならず。外相もし背かざれば、内証必ず熟す^(c)しひて不信を云ふべからず。仰ぎてこれをたふとむべし。(百五十七段)

この段のポイントは、次の三点に要約できる。一点目は、傍線(a)のように、外からの機縁があつて心象が形成されるという認識。二点目は、傍線(c)のように、「外相」すなわち「身体の振舞い」によつて、「内証」という〈心〉の状態が決定されるということ。そして三点目は、傍線(b)のように、仏道修養に発心が不要だと明言されていることだ。つまり、この段では、〈身体〉の振舞いが能動的に働きかけて〈心〉が決定されるという発想——身体精神への優位——が見て取れるのである。

そして、同様の主張は、八十五段にも示されている。

狂人の真似として大路を走らば、則ち狂人なり。悪人の真似として人を殺さば、悪人なり。驢を学ぶは驢の類ひ、舜を学ぶは舜の徒なり。偽りても賢を学ばんを、賢といふべし。

たとえ内面が「賢」であつても狂人の真似をすれば「狂人」であり、内面が「賢」でなくとも賢人の外面をとりつくるえば、賢人と呼びうるのだという。まさに、〈心〉より「外相」が重要な

というのである。

ところで、この段については、従来「前後の段からすると唐突な感は否めず……なにか、彼にこのような言を吐かせたよほどの背後事情があつたかのようなのである。最後に並べられた比喩はややくどく、「狂人」「悪人」の部分はない方がむしろすっきりするのではあるまいか」と評され、その「背後事情」については、「儒教思想に由来した平凡な教訓」と簡単に指摘されるに止まつている。

しかし、この段に触れながら稲田利徳氏が述べているように、「走る」という行為の中世的意味を「日常性を突き破るような、異常な状況のもとでなされるという共通認識があつた」⁽⁹⁾とするならば、問題は別の角度から照射されることになる。すなわち、「狂人の真似とて……」という表現で兼好が示しているのは、仏教説話にしばしば採られる、狂気の顕在化を指摘した「偽悪の聖」⁽¹⁰⁾の姿と考えられるのだ。

此の人(増賀)のふるまひ、世の末には物狂ひとも云ひつべけれども、境界離れんための思ひばかりなれば、其れにつけても、ありがたきために云ひ置きけり(『発心集』巻一・五)⁽¹¹⁾

自らを〈狂〉として振る舞うことによつて現世への執着を断ち切るという遁世の姿は、増賀上人の説話などによつて広く伝えられ、遁世僧の理想像として受容されてきたという過程がある。彼らが「偽りて」悪を行っていた人物であることは言うまでもなく、『徒然草』の「偽りても賢を学ばんを、賢といふべし」という表現は、そのまま「偽悪の聖」に対するアンチテーゼとしての意味

を持つことがわかるだろう。

更に、注意しておきたいのは、「止観の文か」とよ、狂を顕せと待るは、是ならんとおぼえて待る⁽¹²⁾（『撰集抄』巻二・一）の如く、この「偽悪」の思想的背景として広く用いられてきた「まさに徳を縮め瑕を露わし、狂を揚げ実を隠し、密かに金唄を覆つて盜をして見せしむることなかれ⁽¹³⁾」という「摩訶止観」の一節だ。というのも、「徒然草」には、次のような記述があるからだ。

まことの人は、智もなく、徳もなく、功もなく、名もなし、誰か知り、誰か伝へん。これ、徳を隠し、愚を守るにはあらず。本より賢愚・得失の境にをらざればなり。（三十八段）

三十八段全体は老莊思想の影響下に記されているのだが、傍線を付した一文は明らかに『摩訶止観』の先の箇所を念頭に置いたものである。『徒然草』においては、「静処閑居」「止諸縁務」といった『摩訶止観』の思想の影響も見られるのだが、この一節は、それらとは異なつて、否定的に扱われている。〈狂〉を意図的に顕在化せようとする「偽悪」の思想に対し、兼好が否定的な見解を持つていたことが窺えよう⁽¹⁴⁾。

そして、兼好が「偽悪」を否定するのは、その背景にある、〈心〉の捉え方に根差していると考えられる。なぜなら、もし「偽悪」を肯定するなら、〈身体〉の振舞いが「善」であろうが「悪」であろうが、問題なのは〈心〉の内実だという考え方がなければならぬからだ。

ただ、外相をよそにし、其の徳を深くかくして、しらせざらんにはしかず。但し、たとひ徳をかくすとも、みづからおこ

る心あらば、また益なし。（『発心集』巻八・二）
いみじき功德をつくるとも、心ととのはずは、かひなかるべし。（同巻八・二）

しかし、先に見たように、こうした〈心〉の捉え方は、『徒然草』の発想とは根本的に相容れない。あくまで〈身体〉の振舞いという外的要因に左右されるのが〈心〉であり、「内証」よりも「外相」の優位を説くというのが、『徒然草』の身心関係の把握の仕方だからだ。この段の「狂人の真似」に対する警句も、心意形成過程に対する「身体→心」という認識に起因すると考えられるのである。〈心〉はあくまで受動的な位置にある、というのが『徒然草』の考え方の基本線だと言えるだろう。

四 百七段の女性論

こうした〈心の受動性〉という問題に関して注意しておきたいのが、百七段の女性論の性格である。この段では、男女のやりとりに関する説話が記された後、女性に対する辛辣な表現が連ねられており、『徒然草』の女性観のまとまった箇所としてしばしば組上に上せられてきたものである。説話部分に関しては後述するので、ここではまず、説話評語の箇所を検討してみよう。

かく人に恥ぢらるゝ女、如何ばかりいみじきものぞと思ふに、女の性は皆ひがめり。人我の相深く、貪欲甚だしく、物の理を知らず、たゞ迷ひの方に心も早く移り、詞も巧みに、苦しからぬ事を問ふ時は言はず。用意があるかと見れば、また、浅ましき事まで、語りに言ひ出だす。深くたばかり飾

れる事は、男の智恵にもまさりたるかと思へば、その事、跡より顕はるゝを知らず。すなほならずして、拙きものは女なり。その心に随ひてよく思はれん事は、心憂かるべし。されば、何かは女の恥づかしからん。もし賢女あらば、それものうとく、すさまじかりなん。たゞ迷ひを主としてかれに随ふ時、やさしくも、おもしろくも覚ゆべき事なり。

偏執とでも呼びたくなるような批判的言辭が連なっているが、この罵倒表現は、兼好一人の独創ではなく、その背景には種々の仏典の存在があつた。この点については、南山律師道宣の『淨心誠觀法』と、それを下敷きにした無住の『妻鏡』との關係が指摘されている。そして、この二書を中世における女性觀の特色を示すものとして紹介した今成元昭氏は、その内容を次のようにまとめている。⁽¹⁶⁾

貪淫無量無厭・嫉妬心如毒蛇・諂曲詐親・放逸・口多惡行・厭背天主・多懷諂曲実情難得・貪財不顧恩義・欲心焼心・臭惡不淨常流（淨心誠觀法）

男に愛欲の起る事・家の内の女に妬心を懷く事・偽り親しむ心があること・放逸な事・偽りを宗とする事・欲心が盛んな事・身体が不淨な事（妻鏡）

従来は、これらを踏まえて『徒然草』の記述が成っていると云われてきたが、その内容がごとく一致するわけではなく、むしろ、これに類する罵倒表現は、他の典籍にもしばしば見られることに注意したい。例えば、『増一阿含經』には次のようにある。

夫為女人一有三九惡法。云何為九。一者女人臭穢不淨。二

者女人惡口。三者女人無三反復。四者女人嫉妬。五者女人慳嫉。六者女人多三喜遊行。七者女人多三瞋恚。八者女人多三妄語。九者女人所レ言輕率。（卷四十一「馬王品」）⁽¹⁷⁾
夫為女人一有三五種惡。云何為五。一者穢惡。二者兩舌。三者嫉妬。四者瞋恚。五者無三反復。（卷二十七「邪聚品」）⁽¹⁸⁾
ひろん、こうした例は小乗のみに止まるものではない。例えば、龍樹の『大智度論』にも次のようにある。

菩薩如是觀レ淫欲樂。能自制レ心忍不三傾動。復次菩薩觀レ欲種種不淨。於三諸衰中一女衰最重。刀火雷電霹靂怨家毒蛇之屬猶可三暫近。女人慳妬瞋諂詭譎貪嫉不レ可三親近。何以故。女子小人心淺智薄唯欲是視。不レ觀三富貴智德名聞。專行三欲惡。破三人善根。桎梏枷鎖閉三繫固固。（卷十四）⁽¹⁹⁾

ここに挙げた典籍から直接的に『徒然草』が成っているというわけではないだろうが、女性の欠点を羅列する表現方法などを考えれば、百七段の背景には、こうした言説の存在があったと考えよう。

ところで、こうした表現において注意したいのが、女性を「不淨」と看做す発想である。仏典においては、「応觀三世間一切有身悉皆不淨種種穢汚無二可レ樂」（『大乘起信論』⁽²⁰⁾）の如く、性別に關係なく人間の身体を不淨なものだとする考え方もあるが、「是故女人煩惱偏重。應レ当三善思觀察。此身便為不淨之器。臭穢充滿。」（『転女身經』⁽²¹⁾）「斯尊巍巍非二女人身所レ得作也。夫欲レ獲レ彼當下捐三穢體一受中清淨身上。」（『六度集經』⁽²²⁾）「女人之体是不淨聚」（『四念處』⁽²³⁾第一）等々、女性の属性として「不淨」が語られる

場合も決して少なくはない。先に見たいいくつかの例でも、女性の欠点に「不浄」が盛り込まれていたことと照らし合わせてみると、この考え方は、かなり一般的に説かれたことだと言えるだろう。⁽²⁴⁾

ところが、こうした背景を前提に見てみると、百七段の記述は、基本的に先の如き仏典を念頭に置いて罵倒表現を連ねながらも、女性Ⅱ「不浄」と捉える発想が、そこからきれいに抜け落ちていくことに気付かされる。「詭曲詐親・口多悪行・多懷詭曲実情」に類する性格面への言及はあっても、「不浄」という点には触れられていないのである。末尾の「たゞ迷ひを主としてかれに随ふ時、やさしくもおもしろくも覚ゆべき事なり」という、それまでの主張を転換するような表現も、女性を「不浄」とする考え方とは最も遠いものと言えるだろう。

このように、百七段の記述の問題点として、女性Ⅱ「不浄」という図式の欠落という点が指摘できる。そして、こうした傾向は、他の章段の女性論にも共通して見ることができるのである。

五 色欲と不浄

同様の問題を孕んでいるのが、八・九段である。この二つの章段は、兼好の「色欲」についての考え方を論じたものだが、そこではまず、「世の人の心まどはす事、色欲にはしかず」(八段)「人の心は愚かなるものかな。まことに、愛着の道、その根ふかく、源とほし」(九段)と、女性が煩惱の源であることが示される。むろんこれは、「女人は煩惱の源、一度も犯しつれば、五百世の間、かれにしたがひて六趣に輪廻す」(《宝物集》巻第五)⁽²⁵⁾「宝貪ル

貪欲ノフカキモ、多ハ妻子ヲ養フ因縁ナレバ、源トハ色欲ヨリヲコレリ」(《沙石集》巻四ノ九)⁽²⁶⁾の如く、常識的に言われていたことである。だが、問題は、仏教においては、それと同時に色欲を克服する方便も説かれていたことだ。

もし女色を縁じ、耽溺て懷に在り、惑著して離れずんば、まさに不浄觀をもちいて治をなすべし。(《摩訶止観》巻七上)⁽²⁷⁾

当に知るべし、この身は始終不浄なることを。愛する所の男女も皆またかくの如し。誰か智ある者、更に樂著を生ぜん。(《往生要集》巻上)⁽²⁸⁾

天竺の美人、天女にならぶれば、雪山の狼のごとし。いはんや日本国の末代の女、よしといはんや。さだめて汚穢不浄にして、何事かは待るべき。すみやかに難陀が思ひをなして、淫欲を離れて、菩提心をおこし給ふべき也。(《宝物集》巻第五)⁽²⁹⁾

このように、女性を「不浄・汚穢」と観る発想は、煩惱を断つための方便として広く流通していたのである。

むろん、『徒然草』においても、「みづからいましめて、恐るべく慎しむべきは、この惑ひなり」(九段)と、色欲を戒めるべきだとは説かれている。だが、兼好はその具体的方策には全く触れずに、結局のところ、色欲を、あくまでも制御不可能なものとして扱っているのである。

まことに、愛着の道、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、かの惑ひのひとつ止めがたきのみぞ、老いたるも若きも、智ある

も愚かなるも、かはる所なしとみゆる。(九段)

人間の感覚を刺激する事象は多く、それらは皆捨て去らねばならない、と一旦は述べるけれど、結局、その中でも色欲の克服は不可能だというのである。

八段においても、女性の脛を見て神通力を失ったという著名な久米仙人の説話を引いて「誠に、手足・はだへなどのきよらに肥えあふらづきたらんは、外の色ならねば、さもあらんかし」と、女性の魅力には抗しがたいことを述べているように、兼好は色欲の克服を言わないのである。

横川での修行経験もある兼好が、先のような〈不浄観〉に無知であつたとは考えにくいのだが、同じ愛欲や女性の問題を論じながらも、女性を「汚穢不浄」な存在だとして色欲を断ずる考え方と、あくまで色欲は克服できないものだという地点に止まる『徒然草』の言説には、大きな隔たりがある。そして、その差異を生み出したのが、女性Ⅱ〈不浄〉という考え方の有無にあるという点には、改めて注意する必要があるだろう。

六 〈対象〉と〈心〉

それでは、こうした差異を生み出す基盤は何であろうか。それを考えるためには、不浄観法について、〈対象〉を認識するとはどういうことか、という問題——〈対象〉とそれを見つめる自己の〈心〉との関係——にまで掘り下げて考える必要がある。

(玄資の行いは) 不浄を観じて、其の執をひるがへすなるべし。かく云ふは、人の身のけがらはしき事を思ひとくなり。

諸々の法、皆仏の御教へなれど、聞きどほき事は、愚かなる心にはおこらず。此の観に至りては、目に見え、心にしれり。悟りやすく、思ひやすし。「もし、人の為にも愛著し、自らも心あらん時は、必ず此の相を思ふべし」と云へり。(『発心集』巻四・六)⁽³¹⁾

著名な不浄観説話であるが、この話の中で、玄資の愛欲の対象となつているのは、某大納言の妻であり、話の中で玄資が「北の方のかたち、いとめでたく見え給へりしを」と語っているように、実際の視覚に映ずる彼女の姿は、非常に美しいものであつた。美しいからこそ玄資は愛欲に惑わされたのである。しかし、玄資はその美しい〈対象〉を、〈心〉の力で〈不浄〉なものに変革し、それによつて愛欲を克服したという。そもそも、不浄観法とは、人体が腐蝕していく過程を思い描くことで、執着を断ち切ろうとする方法であり、女性を〈不浄〉と観ずることは、〈心〉が〈対象〉に働きかけて、その像を変革する作業なのである。したがって、これが成り立つためには、〈対象〉を変革しうる主体的な〈心〉という関係、いわば「心↓対象」というベクトルが想定されていなければならない。日本の仏教においては、「三界唯一心、心外無別法」(伝源信『観心略要集』)⁽³²⁾という考え方が広く行われていたが、女性を〈不浄〉と見る考え方には、このような、〈心〉が〈対象〉を変革しうるのだという前提があるのである。

しかしながら、この考え方は、『徒然草』とは相容れない。

〈心〉の側から〈対象〉を捉えかえし、それに変革を加えるという〈不浄〉観は、〈対象〉によつて〈心〉が形成されるとい

『徒然草』の発想には全くなじまないものである。女性を「不浄」と見ることはせず、美しいものはあくまで美しい、というのが『徒然草』の考え方なのである。だからこそ、百七段の記述が、仏典を踏襲しながらも、女性を「不浄」と見る考え方に踏み込まず、最末尾において、女性「〈不浄〉という考えを切り捨てて「たゞ迷ひを主としてかれに随ふ時、やさしくもおもしろくも覚ゆべき事なり」と述べなければならなかつたのである。

七 百七段の説話の意図

このように見てゆくと、先の百七段の評語の前に記された説話に込められている問題意識も、一層明瞭になってくる。

女の物言ひかけたる返事、とりあへずよきほどにする男は、
ありがたきものぞとて、亀山院の御時、しれたる女房ども、
若き男達の参らるゝ毎に、「郭公や聞き給へる」と問ひて心
みられけるに、なにがしの大納言とかやは、「数ならぬ身は、
え聞き候はず」と答へられけり。堀川内大臣殿は、「岩倉に
て聞き候ひしやらん」と仰せられたりけるを、「これは難な
し。かずならぬ身、むつかし」など定め合はれけり。

すべてをのこせば、女に笑はれぬやうにおはしたつべしと
ぞ。「浄土寺前関白殿は、幼くて、安喜門院のよく教へ参ら
せさせ給ひける故に、御詞などのよきぞ」と、人の仰せられ
けるとかや。山階左大臣殿は、「あやしの下女の見奉るも、
いと恥づかしく、心づかひせらるゝ」とこそ、仰せられけれ。
女のなき世なりせば、衣文も冠も、いかにもあれ、ひきつく

ろふ人も待らじ。

これらの説話には、一貫したモチーフがある。それは、女性が働きかけてそれに応える形で男性の行動が決定される、という構図である。

堀川内大臣源具守の説話では、女性からの問いかけにどう対応するかということが主題であり、浄土寺前関白の逸話では、女性の訓育によつて振舞いが洗練されたということが述べられ、山階左大臣洞院実雄の説話では、自己の容姿に気を配るのは、「女性」という「他者の視線」があるからだという。

ここでは、自分が主体的立場で女性にどう働きかけるか、ということとは全く問題にされていない。話の主眼は、「女に笑われぬやうに」という、受動的な対応に設定されており、「他者によつて把握された私の身体として、私がとらえる身体」という対他的な問題意識が前面に打ち出されている。いわば「他者→自己」というベクトルで全体が統一されているのである。

そして、このような、「対象」からの働きかけに抗えない自己の「心」という認識、すなわち「心の受動性」こそが、この説話群の直後に記された女性に対する痛罵から、「不浄」という考え方を欠落させ、その魅力には抗したいという逆接的な表現を生み出したと考えられるのである。

八 おわりに

以上、兼好の捉えた「対象」と「心」の位相について、山林隠栖・仏道修養・偽悪・女性論といった問題について具体的に考察

してきた。そして、そこには〈心の受動性〉とでも言うべき考え方が存し、『徒然草』の基調をなしていることを確認してきたわけだが、むしろ、こうした考え方が、兼好の独創だというわけではない。「身の威儀を改むれば、心も随つて転ずるなり。まづ、律儀の戒行を守らば、心も随つて改まるべきなり」(『正法眼藏隨聞記』一ノ五)⁽³⁵⁾といった禅の修行観や、「現実の事象こそが永遠な真理の生きたすがたであり、そのほかに真理はないと主張するにいたつた」⁽³⁶⁾と言われる天台本覚思想の影響など、様々な側面から考察していく必要があるが、その点については今後の課題としたい。

注(1) 本文の引用は日本古典文学大系による。ただし、旧漢字は改めた。

(2) 『徒然草の「心」』(『国語国文』一九九四・一)

(3) 同(2)

(4) 新日本古典文学大系『本朝文粹』

(5) 小林昇「朝隠の説について」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』一九六一・一二)

(6) 「池亭記」論(山岸徳平編『日本漢文学史論考』岩波書店、一九七四)

(7) 三木紀人『徒然草全訳注』(二)講談社学術文庫、一九八二

(8) 塚本哲三『徒然草解釈』有精堂、一九二五

(9) 「人が走るとき——王朝文学と中世文学の一面——」(『語学文学』一九八九・一二)

(10) 益田勝実「偽悪の伝統」(『文学』一九六四・一)

(11) 以下、『発心集』の引用は、新潮日本古典集成による。

(12) 小島孝之「浅見和彦編『撰集抄』」(桜楓社、一九八五)

(13) 岩波文庫『摩訶止観(下)』一四九頁

(14) 兼好が目にしていた『一言芳談』には「仏法には徳をかくす事をば、よき事にいひたれども、ほかに愚を現すれば、又懈怠になる失あり」と評されている。兼好が直接的にこの記述から影響を受けていたか否かは断定できないにしろ、注意しておく必要はある。

(15) 藤井博子「『徒然草』と『妻鏡』および『浄心誠観法』」(『国語と教育』一九六六・二)／藤原正義「兼好における時衆と禅」(『文学』一九六四・九)

(16) 「仏教文学の中の女性」(『解釈と鑑賞』一九九一・五)

(17) 大正新修大蔵經二、七六九頁c

(18) 大正新修大蔵經二、七〇〇頁c

(19) 大正新修大蔵經二十五、一六五c／一六六頁a

(20) 大正新修大蔵經三十二、五八二頁c

(21) 大正新修大蔵經十四、九一九頁c

(22) 大正新修大蔵經三、五〇二頁c

(23) 大正新修大蔵經四十六、五五八頁c

(24) 近年、仏教における女性の問題が広く取り上げられるようになり、この、女性を〈不浄〉と見る考え方も、しばしば議論の対象

になっている(大越愛子・源淳子『女性と東西思想』劉草書房、一九八五／大越愛子・源淳子・山下明子『性差別する仏教——フ

エミニズムからの告発』法蔵館、一九九〇／日本佛教学会編『仏教と女性』平楽寺書店、一九九一／田上太秀『仏教と性差別』東

京書籍、一九九二等を参照)。また、平雅行氏によれば、社会全体に穢れ親の肥大化が起こった九世紀後半以降、女性を忌避する考

え方が顕著な社会現象として登場し、以後、その伝統は中世を通じて脈々と受け継がれていたという(旧仏教と女性)(津田秀夫

先生古希記念会編『封建社会と近代』同朋社、一九八九)／「中世仏教と女性」(女性史総合研究会編『日本女性生活史』第二巻中

世、東京大学出版、一九九〇）を参照）。一方、今成元昭氏は、こうした女性忌避観は神仏習合の過程の中で醸成されていたものだとしている（同（16））。『徒然草』の記述が、こうした時代背景のもとでなされていた点には、十分に注意を払う必要があるだろう。

- (25) 新日本古典文学大系
- (26) 日本古典文学大系
- (27) 同（13）、一一七頁
- (28) 日本思想大系
- (29) 同（25）
- (30) 『兼好法師集』五十二には「横河にすみ侍りしころ」とある。

- (31) 同（11）。但し、（一）内は私に補った。
- (32) 小林保治「人間、この不浄なるもの——『閑居友』にみる不浄の思想——」（『日本の説話』第三巻中世1、東京美術、一九七三）／藤本徳明「愛欲と不浄観——『発心集』と『閑居友』との比較——」（『日本文学』一九七五・一〇）等を参照。
- (33) 西村閑紹・末木文美士『観心略要集の新研究』（百華苑、一九九二）

- (34) 市川浩「精神としての身体」（勤草書房、一九七五）
- (35) 日本古典文学全集
- (36) 田村芳朗『天台本覚論』（日本思想大系）解説（岩波書店、一九七三）

新刊紹介

三宅晶子著

『世阿弥は天才である——能と出会うための一種の手引書——』

この本は三章から成る。I章は概論で、能が世阿弥によって歌舞劇として確立されるまでの推移、世阿弥の作品の特色は北山文化の象徴である金閣のそれに通じること、

世阿弥の歌舞能が日本演劇の出発点であることのほか、謡・舞・面・観客にまで言及される。II章は本書の中核、作品論。「男のロマンと女の現実（井筒）・狂えなかつた女（砧）・能の貴公子（融）・宇宙を感じる（八島）・光陰を惜しみ給へや（朝長）・閉じ込められた紅葉（龍田）・身体で表現される恋慕（道成寺）・モノトーンの映像（鉢木）」等、都合二三項目になる。各作品は、詞章・舞・面などの多角的視点

からの明快な論述によって独創的な立体像に再構築されている。III章は著者の長年の仕舞稽古によって体得された能の魅力について語る六つの文章が収められている。読者が楽しみながら能の真髄に触れることを可能にした、感動の書である。

（平7・9 草思社 A6判 二五四頁 二五〇

〇円）

〔斐文卿〕