

# 人間長明と維摩の論理—『方丈記』の仏教思想について—

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-10-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2297/00064209">http://hdl.handle.net/2297/00064209</a>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



# 人間長明と維摩の論理

——『方丈記』の仏教思想について——

橋 本 芳 契

## 一 『方丈記』の課題

仏教が日本人の生活に与えてきた影響のあとには、かほどにも欧米からの強い新影響が諸方面に著しく現われている現代においても、ぬぐい去り得ず根強いものがある。とくに仏教は日本へは広義の中国文化中の一翼の形ではいったから、どこまでが本来の仏教としてインド的なもので、どこからが中国的かという区別さえできかね、しかも中国固有文化の大きな影響下に発達した日本文化でもあるので、形としても漢字漢文にのせられた仏教思想とそれにもとづいて日本人の生活形成に役立ちをしてきた仏教固有の日本文化への寄与については、従来と異なる新たな方法や、あるいは全く別な立場からなされるそれではなくは、その本当の所が明確にならないと言わなくてはならない。一方では伝統的な文学研究の立場やその方法に十分な理解をもちながら、他方ではそうした仏教関係のことがらについての批判的な見解を保持し続ける新研究によってのみ、仏教と日本文化との関係、あるいは特に言語表現が基本的な手だてとなっていく文学の世界——ここでは日本文学——における仏教の文化意義が明瞭にされるであろう。

一例をのべる。今夏バリーのソルボンヌ大学で開かれた第29回、国際東洋学者会議（ICO）ではアメリカのペンシルヴァニア大学教授 E・デール・ソーンダース博士は「安部公房」について研究発表を行なったが、安部氏は周知のように小説『砂の女』を書いた人である。そしてソーンダース博士の方もソルボンヌ大学で仏教思想、特に密教（esotericism）を修得した人である。博士の関心は日本仏教にあり、その方の著述に「Buddhism in Japan」（日本仏教、1964、Oxford University Press）があるが、その書に「With an Outline of Its Origins in India」（その〓日本仏教のインド起源概説を併載）とサブタイトルした。元来日本文学には人間探究の意味において秀たものありとし、それを原理的に同じ仏教中でもインド的特色の最も濃い密教——具体的には真言宗の教理によって解明しようとしているのが博士の研究方向であると筆者は見ているそのソーンダース氏はすでに『砂の女』を英訳し終ったがこの本の裏に仏教的世界を見ようというのである。それが日本文学の国際的舞台におかれた姿である。

いまここに鴨長明（かものながあきむら A・D・1153～1216）とその

作『方丈記』を問題にしようとしたのも、日本文学の立場からはすでに一応の、もしくは一定の評価ある文学者、特に歌人長明とその代表的文学作品に対し、仏教学もしくはインド哲学の立場から何がしかの新たな観察を加えて、畢竟するに人間長明が蒞した普遍的精神を究明するに資したいばかりである①。ただし「方丈」は中国以来、維摩居士（ゆいまこじ）の居室として有名であり、『方丈記』の本文中にも、「住家は、すなはち、浄名居士の跡を汚せりといへども」等と出で、浄名居士の方もインドの原語（サンスクリット、梵語）'Vimakirū'の音写「維摩羅詰利帝」の略称「維摩詰」または「維摩」なるものが、中国以来一般にはその義訳「浄名」（じようみやう）で通用したのでその方を採ったというちがいがこそあれ総じてその基づく所はその出典の維摩経（ゆいまぎよう）なのである②。「方丈」の語はさらに一般化されて禅宗の師家の個室の意味にもちいられてきているが、そこにも中国以来の仏教発達史上、社会的に興味あり、かつ宗教実践的には重要な問題がひそんでいるのである。ただし、「方丈」の語がなまな訳語として維摩経の上に出ているものでないことは注意すべく、したがってここでは仏教思想の論理性をば、平安末、鎌倉初期という日本での最も大きな歴史的変動期において個人的にも社会的にもその生活の上に確かに実証し得たすぐれた文化人としての鴨長明の内生を探索し闡明することが主である。

## 二 長明の出家

鴨長明とその『方丈記』は、戦前はやくより学校教科書にその書が用いられたこと等を通じ、年輩の日本人には名文として周知のも

のである。戦後にも二松学舎大学の富倉徳次郎教授が成城国文学会「文芸読本」Ⅱ・11として出された『方丈記』（昭24・9・15）をはじめ、最近では土田知雄博士『新註方丈記全釈』（昭37・9・15）に至るまで多数の『方丈記』や長明関係の研究書が出ていて、それらにはいずれも長明の伝記と『方丈記』関係の仏教語の説明が付されているのである。長明の伝記中では、彼が晩年に出家したことが最も注意されるし、その「方丈」と題する記を成したことも彼の出家生活に深いかかわりをもつので「記」（以下、方丈記の略称とする）中の仏教用語についても彼の精神生活の實際を明確にしておく必要があるであろう。

前記富倉氏『方丈記』では、「長明の生涯」を、「若き日『芸道修行』」「宮廷生活」「出家」「閑居生活」の五期にして眺め、『記』はこのうち最後の「閑居生活」中に成ったものとする。そしてその前期中のできごとの「出家」は、元久元年（一一〇四）で彼が五才の時のこととしている（31頁）。出家の動機については、「宮廷に住み侘びた」（30頁）からであり、その理由は秘曲づくしの失敗祿宜就任の失敗等、意に満たぬことが幾つも重なかつたからである（同上）としている。秘曲づくしの失敗というのは、長明が正式に伝授されていない「啄木」の曲を独断で公けの席で演奏したことを言い、祿宜就任というのは、父が若い時に死んで、誇り高い賀茂神社の家筋には生れながら、祿宜に就任の機を逸したことをいうものである。しかもこれらに共通してその背景となっていたのは、彼が歌人としてとにかく名声を博し、自身もそれに氣をよくしてつい勇み足の行動があったり、あるいは神官に、就職のための用意を怠ったりしたによるものであった。そのうち、歌人としての長明のことは最も重要なことではあるが、必ずしも当面の目的ではないので

これを略する。ただそういう場合においても、長明そのひとの個人の才分がすぐれており、幾度か出席した歌会でも多くの歌合せに勝を占めていたが、何分に地下人（庶民出身）であったため、その名声がかえってひとびとのねたみ、そねみを招いたという事情があったようである。これらはやはり時代と社会との背景のうえで理解すべき問題なのであろう。

### 三 日本の伝統と長明

長明が生きた時代は、いわゆる撰園時代のあと、院政（応徳三年一〇八六に始まる）期に入ってもすでに六七十年たち、保元・平治の乱を経てついに清盛が太政大臣（仁安二年、一一六七）、やがて頼朝が征夷大将軍（建久二年一一九二）に、それぞれ任じられた時期にその青壮年時代を過ごし、北條氏が源氏にとって代って政權を掌握する直前の頃にその晩期を送ったところにその歴史のおよび社会的な大きな特色があった。そして日本の全歴史上でも前後に比類の少ないこの大変動の時期に一個のか弱い文化人として強く時代の流れに抗しながら、独自の宗教的想地を開拓し樹立していった所にこのひとの生涯の思想的意義があるとしなければなるまい。筆者はこのことをさらに東洋史上に、また世界史上に確かめてみたい。長明が生れた（仁平二年、一一五三）ときは中国は唐から宋に代ってすでに九十年以上を経過していた。この宋が滅び元に代られるのは長明の死後さらに六十年を経過して、この前後、百五十年中の宋代（中国）文化が長明の生涯を日本で終始した時期における大陸の文明であったのである。そして長明にそれだけの明があれば、宋代の文明や文化を撰ってよりすぐれた思想家、文化人としての影をこ

の土にのこしたでもあろうと思われるが、彼はほとんど伝統的な日本の文化と文明の座に固執することにのみ忙殺され、それが理由で時代を变革するほどの新機軸を文化史上には出し得なかったのではあるまいか。

長明は歌人としては、既述のように名だたる存在であり、日本の伝統文化を正しく相続・継承・発展させたひとなのであろう。さらに彼はこのあと具体的に考察する『記』の上でも如実に示したように特に「対句」法をもちいた活達な文章作家として漢字漢文を縦横に駆使し得た大文章家であり、その方面では日本文学史上、彼にゆるぎない地位の与えられることはむしろ当然であらう。しかし、そういう点でも長明はいささか形式や体裁の面に拘泥しすぎた感はなくはないので、民族文化の内面的、実質的な開拓や啓培の上では彼と相前後して出生した特に鎌倉の諸宗教人の比でないのである。たとえば親鸞（一一七三―一二六二）は29才にして法然に師事するが、その年、建仁元年には長明は49才である。しかしまた実の所、長明と親鸞とのこの生年の二十年のへだたりが文化的もしくは思想的には、相当大きな意義をもつたものであるかにも思われるのである。親鸞が後代におよぼした宗教的影響のごときは格別大きなものであるが、当代文明の動きを一般的に見たばはい、親鸞、日蓮道元等の長明と相前後して生きた鎌倉の仏教諸聖（法然は長明より四年早く、また栄西は同じく一年早く没した）とかなり近接した文化水準で長明も生きていたものであることを理解して『記』の考察にのぞむべきであらう。親鸞等の動きは仏教に拠るものとして当然に宗教的な活動であり、その運動であったには相違ないが、それが時代と社会とに及ぼした実際的影響としては大きな国民生活改造の意義をもつものであった。そしてそういう民族生活を改革するとい

う意味での先驅の著になつてゐたのは日本では源信（九四二—一〇一八）の『往生要集』であつたと見てよい所がある。すでに源信は寛和元年（九八五）に成したこの自著を、翌年、宋（中国）に送つて宗教の名によるとはいへ、大きな民族的自覺の跡を端的に文化的先輩の中国に問うてゐるのである。

世界の大きな歴史の流れの上でこの十世紀十一世紀頃の動きを見てもみると、まず第一回の十字軍が出發したのは一〇九六（永長元）年であり、同じくその第二回はそれから五十三年後で、保元の乱の八年前のことである。さて伝教大師によつて比叡山に延暦寺（はじめ一乗止観院と言ひ、七八二年の創建。八二三年に延暦寺と改名）の開設されたのが八世紀の後半とすると、以来、源信によつて『往生要集』が成されるまでには二百年を経過してゐる。『要集』はそのはじめに「地獄」と「極楽」を説くので、しばしばイタリーのダンテ（Dante Alighieri: 1265~1321）の『神曲』に比せられるのであるが、ダンテは源信よりは三百年あまりおそく、鴨長明よりさえも百年あまりおくれて出たひとである。すなわち長明の死後、ちようど50年目にしてダンテが生れてゐる。もし比叡山の延暦寺に仏教大学の意味があつたとすれば、これに比せらるべきものはヨーロッパではイギリスのオックスフォード大学であつて、これは12世紀にはじめられ、13世紀に興隆し、のち一時衰微したが、近世となつては19世紀に再興して現在に至つてゐる世界で最も著名な、イギリスでは最古の大学である。筆者は今夏ヨーロッパ旅行の折、もとめてここに至つたが、そこは現在カレッジ（大学）が22校、ホール（学寮）が3寮ある大学寮で、図書館蔵書数が約二二五万冊と稱してゐた。そういう古いこと外国のことに問題や観点を移そうとした意味は、もとより『記』の文化史意義を明らかにしたいからにはか

ならない。しかしまず『記』の長明個人にとつての成立意義から考へてみたい。

#### 四 方丈記の成立

『記』が長明によつて成された時期は、その末文の、時に、建暦の二歳、三月の晦ごろ、桑門の蓮窟、外山の菴にしてこれを記す

の語によつて、建暦二年（一一二二）三月末であつたと知れ、それは彼が六十才の時である。しかも当時彼は仏門に入り蓮窟と稱してゐたことや、その菴居が宇治川辺の外山（とやま）であつたことも分かるのである。このあと彼はさらに四年を生きて、建保四年（一一二六）六月八日に六十四才で死ぬのであるが、この年令は當時としては必ずしも短命ではなかつたろうが、また今日から考へて長寿でないこともとよりである。土田知雄博士はその日に長明の「多難にして不幸な生涯」が閉じられたとしてゐるが、筆者も以前には一応そういう見方をしていたが、長明の寿命と同じ年令に達した今日、果して彼自身そう思つてゐたのかどうかには多少疑問どもをもつてきてゐる。『記』の前引の句の直前の一節は宗教的に最も注意すべき長明の心境吐露と見なされるものである。便宜これを前後の二段にして眺めてみよう。

抑、一期の月影かたぶきて、余算の山の端に近し。たちまちに三途の闇に向はんとす。何のわざをかかたむとする。仏の教へ給ふ趣きは、事にふれて執心なかれとなり。今、草菴を愛するも閑寂に着するも、障りなるべし。いかが必要なき楽しみを述べて、あたら時を過ぐさむ。（前段）

静かなる暁、この理を思ひ続けて、みづから心に問ひて曰はく「世を遁れて、山林にまじはるは、心をさめて、道を行はむとなり。然るを、汝、姿は聖人にて心は濁りに染めり。住家は、すなはち浄名居士の跡を汚せりといへども、保つところは、わづかに周梨槃特が行にだに及ばず。若し、これ貧賤の報のみづから悩ますか、はた又、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、不請の阿弥陀仏、兩三遍申してやみぬ。」(後段)

すなわち、前段には、長きにわたった自分の生涯であったが、いまのち終れば忽ちに三途(地獄・餓鬼・畜生の三途)に向うよりほかないこの身である。いまさら何の愚痴を言おうとするのであろうと反省し、それにつけても「仏の教へ給ふ趣き」——仏教の根本趣意は、「意にふれて執心なかれ」——何ごとによらず、無我を第一とすべき義理合いであったと気付き、いまかようにも草菴の閑寂な生活に愛着するのも、これは仏道修行上の大きな障碍であらうと懺悔し、どうして無要の逸樂を記述するような無駄な時間すごしをすることであらうと自己の至らなさを告白する。

そして後段に移っては、草菴における静かな暁に、右の道理を思い続けながら、自心に向かい自問したが、わが心は一向にこれに答えてくれず、とりあえず念仏申して切切ったというのである。さてその自問の内容であるが、「およそ世を通れ——いわゆる遁世し山林ぐらしをするのは、治心・行道のためである筈である。それなのに汝(長明)は、姿——形は聖人でありながら、その心は汚濁の中にあって矛盾している。また住居は、インドの昔の浄名(維摩詰)居士のそれに似せてはいるが、身に保つ所は仏弟子の周梨槃特(チューラパンタカ)が愚心ながら修得しえていた境涯にさえ達し

ていない。一体全体、これは今までの自分があまりに貧賤に傾き、その報にこうした苦惱の果中にあることになったのか、それともどこかよそから不意に妄心(もうじん)が飛んできてこの自分の心を狂わせているのか」というのが、われとわが心への大きな問いかけである。ただ、「その時、心更に答ふる事なし」というのは、どういうことなのか。筆者は、『記』の最後のこの一節に真の宗教人であったか否かは問わず、人間長明が全露全現しているものと受取りたい。しかもたまさかに「浄名居士の跡を汚」しながら等と自称しているようであるが、長明の内心がふかく浄名居士すなわち維摩詰の居風にかげられ、したがって經典としての「維摩」の論理が、『記』において示された彼長明の大きな精神的支柱でなかったかと思われるのである。

## 五 方丈記と仏教思想

土田博士は、さきの「前段」については、「ここにいたって、きわめて人間的な長明も、静かな諦観に向おうとしている。これまでの心の起伏なくして、また心中の鬱積の吐露なくしては、自己の現在に對する反省には向かわなかつたであらう」とし、「この意味において、方丈記一卷は長明がここに到達するまでに辿った心の記録として尊いものである」としているし、また続く「後段」については、「長明は反省を重ねて、自己の宗教生活の矛盾に想到したわけであるが、ここにおいて直ちに大悟徹底したかどうか明かでない」とし、ことに「不請の阿弥陀仏、兩三遍申してやみぬ」をどう解すべきかが問題であると申され、「しかし、不請の友である阿弥陀にすがる心が起きていることは疑いないところである」とし、「こ

れは、やがて『発心集』の著作ともなるのであろう」と解され、又「もっとも人間のであつた長明であればこそ、彼の弥陀への帰依は意義の多いことであると言えよう」と結んでいられる。これには筆者も全く同感であるが、それではただ『記』一篇を文学作品として鑑賞し終るだけにとどまるような気もするのである。そしてまた在来の方丈記の見方は大体それだけに終つていたような気がする筆者には『記』の底に、はげしい人間としての自己への探究においてより普遍的なものがあつたのでないかと見られ、他面、時代と社会に對する強い批判を通じて長明なりに一つの文化革命を志向し、ある程度にそれはまた成功していたのではないかと見たいのである。それを以下、特に維摩經の教理思想に即応して考察してみよう。

#### 方丈記は周知のとおり

行く河の流れは、絶えずして、しかももとの水にあらず。淀みに浮かぶ泡沫(うたかた)はかつ消え、かつ結びて、久しく止まりたる例(ためし)なし。世の中にある人と住処(すまか)と、又かくの如し。

最初の句ではじまっている。『記』のこの序節は、仏教語で一言にしていえば、諸行無常、もしくは諸法無我の趣意にはかならない。あるいは方丈記のこの書き出しにくらべて、これまた名文で有名な平家物語の冒頭の句意を「諸行無常」を主としたものにとり、『記』の方は「諸法無我」の意であると区別して見られぬこともない。しかし仏語として諸行無常と諸法無我とは、そう大きなへだたりのあることではなく、「諸行」といえば実践論的であり、「諸法」

といえは存在論的であるだけのちがいである。そしてこれらの両語とも、人生論的には「一切皆苦」であり、理想論的には「涅槃寂靜」の一句に帰結していく趣意のものである。

河もしくは川の流れは変わらない、それでいてそこを流れる水そのものはつねに変わっている。不変(常住)の川流と変化(無常)の泡沫とを対比させて、長明は畢竟、人間世界は古今相統してきておりその所住の家屋も不断に建ち続けているが、内面的もしくは内容的にはいつも交替し合つてそこに不変の人も、定着の家族もないと言いたかったのであろう。ただそこに「泡沫の不久住」を例にあげているについては、彼が維摩經の經句やその經意に精通していたものとせざるをえない。同經方便品第二に、人間の身体の「無常、無力無堅、速朽之法」にして不可信であり、為苦、為惱、衆病所集たることをのべたあと、

こうした人間のからだは、明智者の怙まない所。この身は、①聚沫の如く、②撮摩できず、③泡の如く、久立できず、④焰の如くに渴愛から生じ、⑤芭蕉の如く、中に堅あることなく、⑥幻の如く顛倒から起り、⑦夢の如く、虚妄の見であり、⑧影の如く、業縁から現じ、⑨響きの如く、諸因縁に属し、⑩浮雲の如く、須臾に變滅し、⑪電の如く、念々に不住である。

とし、このあとにも人身の無常であり、最後は必ず死に至ることをのべ、そうしたものは厭うべきで、常住の仏身をこそ願うべきであると教えるのであるが、そのうち前述の①から⑩までの譬喩を、とくに維摩の十喩と称して有名である。長明は『記』においてこの序節以外でも、何箇所か維摩にもとづく辭句を成しているのである。そのみならず、『記』のもといつた思想的立場そのものが、大きく維摩經の論理であつたことを証示しうるのであろう。

## 六 人間長明と維摩經

長明は、年次は詳かでないが、二十代に父を失ない、甚だしく失望落胆し、父の跡を追おうとまで思ったが、鴨輔光（すけみつ）に慰められて思い止まったほどであるという。そして鴨長明歌集をみると、父に死別した頃には、彼は家庭をもつていたらしく、妻に与えたとおぼしい相聞歌や、亡き児をいたんだ歌が見出だされるようである。こうしたことも彼と維摩經との因縁を想察させるものである。

維摩經の論理は、「一切皆空」という「般若」の論理法の上に、「空亦復空」といういわば否定の否定をかきわたるもので、かえって本来の自然的存在の世界を肯定し、その意義を再発見させる趣意のものなのである。同經の、ことに問疾品第五を参照することことは明白である。「やまい」をテーマにした維摩經というものは、人間の有限性、つまり「有為」（うゐ）の世界を基本的に論じようとするものである。ところで維摩の「やまい」は、実は仮病であり方便（ウバーヤ）の現疾であった、いわゆる演出である。しかし、この方便の現疾ゆえに、かえって衆生（人間）の疾病がより深く知らされるのである。方便に対する真実（サトヤ）には、理念的なものあるいは理想的なものがあつた、したがって価値概念として有価値なのが「真実」であるが、そうした真実は「方便」を拒むのでなしに方便へまでの真実性という深いつながりをもつたものとして、かえって方便によって要められた真実性としてまさしく理想でもあり目的でもあるのである。目的と方法というが、目的あつての方法である。目的からの方法であり、それを「真実の方便」と概念すれば、真実が流露して方便になったことで、そこに「無為」の真実界が、

かえって自体にとどまらないことよってより深く自体を保持していく意味がある。それを経面では「不住無為」といつている。無為に住しないことが、かえって不作為の作為として、為さざるはない大作なのである。そしてこの「不住無為」の一方の柱が明確にされたままに、他方では「不尽有為」——つまり有為を尽さないという道德的世界がうまれてくる。有為を尽すということは、物質を無駄に消耗することであり、また人生を唯物論的に、あるいは快樂主義的に享受し享樂しぬくという意味になる。それをしない、それをなし得なくする指導理念は「不住無為」の相即する所から生まれる。

維摩の病氣——たどえそれが仮病であるにせよ、いな智慧の文殊は現に「仮」病と識りつつあえて仏命を奉じてこれをベーサーリの市中の維摩の居宅に見舞うのである。文殊の智慧のまがら大方便である。智慧に対応するのが慈悲である。慈悲はある意味で智慧の乱れである。智慧はその当体において「無為」である。智慧の危険性はそれが自体にとどまろうとする所にある。住無為——無為に在る。住無為が不住無為に転ずる所に慈悲道がある。然しもとより慈悲として方便にのみ墮し切った慈悲ではかえって自らをあやまりひとをきずつけることになるのである。それで問疾品ではこれらの關係を整理してのべている。

如仏所説、若自有縛、能解彼縛、無有是処。若自無縛、能解彼縛、斯有是処。

（仏の仰せに、自分に繫縛をもち乍らひとを解脱させるといふことではない、自分に繫縛がなくしてこそ他人を解脱させ得ると）

貪著禪味、是菩薩縛。以方便生、是菩薩解。

（宗教的自由もこれに執着しては繫縛となる、方便で存在する中に



真の解脱がある)

(一)無方便の恵は縛、(二)有方便の悲が解<sup>げ</sup>。

(三)無恵の方便は縛、(四)有恵の方便は解。

(一)愛見の悲で、仏土を莊嚴し、衆生を成就しながら、自身は「空・無相・無作」の法中で調伏するのでは、無方便の恵で縛。

(二)愛見の心でなくて、仏土を莊嚴し、衆生を成就し、「空・無相・無作」の法中で自調伏しながら疲厭しない、それが有方便の恵の解(貪欲・瞋恚・邪見(三毒)等の煩惱に住しながら徳本を植えようとする、これは無恵方便で縛。

(四)貪欲等の諸煩惱を離れつつ徳本を植え、無上正等覚(アノクタラサンミヤクサンボダイ)に向向するのが、有恵の方便で解。

右のように、恵と方便とが相応したばあいだけをボサツの解説道とするというのである。

これらに参照して『記』において示された長明の宗教的境涯とその展開を推測すると、『記』の前半の、「予、もの心を知れりしより」以下のいわゆる世の不思議を客観的に叙述した段階(安元の大火、治承の辻風、都遷り、養和の飢渴、また元暦の地震)のものは、みな彼が二十才代の生活経験で、もとよりそれらを老境に達して回顧するということではあるが、有恵・無方便(上述の(一))のものと見られる。しかるに『記』の次の、「すべて世の中のありにくく」以下には、「心、念念に動きて、時として安からず」とも、「何れの所を占めて、如何なる業をしてか、暫しも、この身を宿したまゆらも、心も休むべき」という方便はあれど恵のない(上述の(三))あせりと繫縛が読みとられる。

それに対し、「わが身、父方の祖母の家を伝へて」以下の『記』の後半部には、隠棲期の長明——彼が五十才の時のこと——が、有

方便恵(上述の(二))に達し、また特に、「方丈」の閑居には、有恵の方便(同(四))の生活に安住したものと見ることが出来る。

要するに恵、すなわち智慧は限りなく真実に相応していこうとする理性のはたらきであり、反対に方便は、愛とも称し得る人間の慈悲面での進展ではありながら、それが恵を伴わないとき愛見の悲、つまり拘束された不自由な慈悲に墮し、かえって繫縛となるのであり、さらにまた方便として人間のこの世に住むべき資財や物質的な富みにいくら恵まれていてもこれらを真にいかすべき根本の智慧が不足していたのでは、もとより人間は不安であり、また不満足であるうというのである。

ここに、六十の露消えかたに及びて、更に末葉の宿りを結べる事あり。いはば旅人の一夜の宿を作り、老いたる蚕の繭を営むが如し。これを中頃の住処に並ぶれば、又百分が一に及ばず。とかく言ふ程に、齡は歳歳に高く、住処は折折に狭し。その家の有様、尋常にも似ず。広さは、わづかに方丈、高さは、七尺が内なり(下略)。

『記』のこの方丈の庵の叙述の前半はいわば「方便」である。そのあと、庵における生活の智慧の流露と展開を縦横に記述して『記』は終っているのであるが、特に注意したいのは仏教に關係した次の諸項目である。

まず、日野の山奥に隠れてのちの「仮の菴の有様」は、南、竹の簀子を敷き、その西に閑伽棚(注、水屋)を作り、北に寄せて障子を隔てて阿弥陀の絵像を安置し、そばに普賢(ボサツ)を描き、前に法華経を置けり。(中略)西南に竹の吊り棚を構へて、黒き革箱三合を置けり。すなはち和歌・管絃・往生要集如きの抄物を入れたり。

というように、法華經（天台）を難れない浄土教信仰の中の生活である。そしてその行状とはいえば、

谷しげけれど、西晴れたり。観念の便り無きにもあらず。春は藤浪を見る、紫雲の如くして西方に匂ふ。夏は郭公を聞く、語らふ毎に、死出の山路を契る。秋は日暮しの声、耳に満てり、空蟬の世を悲しむかと聞ゆ。冬は雪をあはれぶ、積り消みる様、罪障に譬へつべし。

ということである。さらに、

もし念仏ものうく、読経まめならぬ時は、みづから休み、みづから怠る。妨ぐる人もなく、又恥づべき人もなし。殊更に無言をせざれども、独り居れば口業を修めつべし。必ず禁戒を守るとしもなくとも、執界なければ、何につけてか破らん。

とて、身・口・意の三業につけて、環境の自然のままに清浄業道の保てる喜びを叙している。ここに「無言」や「禁戒」を言うにつけても、長明の宗教生活がきわめて人間的——ヒューマニスティックなものであったことを知るのである。

## 七 むすび

すでにのべたように、長明は鎌倉初期の文芸人として、必らずしも後代に影響を残すような強くまた深い宗教的志向をもった人ではなかった。けれども彼が『記』において終始示した宗教的心情には現代においてこそ改めて素直にうけがいうるより広い立場をそこから感じとらせるものがある。さきの「住家はすなはち浄名居士の跡を汚せりといへども、たもつ所はわづかに周利槃特が行ひにだに及ばず」の自問の句には、いたずらに宗教心を表立ててらうよりは

より深い自省の念のひらめきが見られるのである。

詩歌・管絃の道を難れ切れなかった所に「尽有為」のひと長明を見いだすが、また『記』を作り、こののちも『発心集』のごときを成して身まかった彼長明には、「住涅槃」でない真の文化人としての香り高さを感受させられるのである。

（昭四八、九、四）

註①旧稿「方丈記を裏付くるもの」（昭和九年九月『是真』誌、第五の九）を手入れするつもりでこの作にかかったが、四十年前のその作品はそれなりに残したいという愛着の心が生じて全く新たに稿を起した。

②諸橋大漢和、卷五には、孟子以下にもこの語のあることを示すし（六六七頁）、富倉徳次郎『方丈記』には、法苑珠林、感通篇に唐の王玄策がインドに行き、維摩の居宅を笏で量つた所、十笏しかなかったので「方丈の室」と名づけたと出ている（88頁）としている。

（金沢大学法文学部教授・印度哲学）

補記 日本文学の研究については、本論の一節でも記したように戦後はとくに諸外国からの注目が大きいことに留意すべきであろう。またその研究の立場についても、たとえば『竹取物語』にはインドの“Anupata”（アムラパーリー）という最後には出家して仏弟子になる不遇な女性の物語が背景になっていると考えられ、宗教的には邪淫戒の立場で見ることが本当であろう。別な機会にそれを論じたいと思っている。さらに『方丈記』には、左の独訳書が明治四十二年にすでに刊行されていたことに大きく注意すべきである。（翻訳

は前年十二月にヘルリンで完了)。研究している『維摩経』なども明治三十年代に大原嘉吉英訳で欧米に知らされていたのである。

“Eine kleine Hilfe” (Lebensauschauung von Kamo No Chōmei) übersetzt von Dr. DAJI ICHIKAWA, Berlin : C. Aschwege und Sohn, 1902

(なお筆者は、同訳本の昭和35年3月14日にシユエツケ会社から金沢大学に寄贈になったもので調査研究した。その機縁を与えて下さった金沢大学助教授金子直一先生のご好意に感謝します。九月十日)

#### 〈金沢古典文学研究会の歩み〉

金沢古典文学研究会が発足して、まだ二年に満たぬこの秋に、説話文学会金沢大会という、記念すべき催しを、我々の町に、同人相協力して迎えることができたのは、一同の無上の喜びとするところである。

顧みれば、金沢古典文学研究会の母胎としての『閑居友』輪読会が、金沢に縁を持つ若い国文学徒の相互啓発の場として出発したのは、昭和四十五年の春であった。

この会が、金沢古典文学研究会という名称の下に、新たな姿でスタートしたのは、翌四十六年末であり、ここで、月二回の会合中、一回は前年来の『閑居友』講読、もう一回は同人の研究発表にあてることが決定された。この研究発表は、四十六年十二月より、四十八年十月現在まで二年のあいだ毎月、一箇月の中断もなく継続して行なわれている。別欄に、これまでの研究発表の題目と発表者名を掲げておく。(別表1)

研究会発足以来一年めにあたる昭和四十七年十二月には、研究誌『説話・物語論集』を創刊、『閑居友』全面特集として、同人のそ

一日)

追記 本稿成ってから『日本仏教学会年報』第38号(昭和47年度)

「仏教と文学・芸術」特集所載の、藤井智海「方丈記に現われた仏教思想について」および神泰純「草庵と信仰——長明の『方丈記』を中心として——」を見た。いずれも秀でた研究であるが、方丈記と維摩経との関係には殆んど触れられていないから本稿はそれなりに一連のそうした長明新研究に役立ってくれるものと考え、改作しないで発表する。(九月十八日)

それぞれの研究論文と、共同作業による『閑居友』全注釈第一回(上巻第一話・第二話)を収め、世に問うたが、幸い、好意に満ちた多くの反響を得たことは、まことに喜ばしいことであった。

本年もまた、ここに『説話・物語論集』第二号を刊行の運びとなった。ひき続き『閑居友』第二特集を組んだが、会内外よりの論文と、注釈第二回(上巻第三話・第四話)を収めたものであり、これにも先号同様、諸先輩よりの、暖いご教示と、きびしいご批評を賜りたいものと念願している。

ところで、本第二号は、説話文学会金沢大会を記念して発刊されたものでもある。

これは、我々金沢古典文学研究会の歩みにおいても、特筆されるべき一頁を形成することとなるであろう。

説話文学会の大会が、地方で行われることも初めてのことでありその運営の多くを、我々のように若いグループが委任されたことも多分異例なことであるからである。

いずれにせよ、初の試みとしての地方大会の場に金沢の地が選ばれることになり、金沢古典文学研究会が、大会事務局を担当する形