

老莊・論語引用よりみた兼好の矛盾性について

石 原 弘 子

一
先に提出した本論文の骨子は次の如くである。

はじめに

本論

一、白氏文集・文選の引用

二、老莊・論語引用よりみた兼好の矛盾性

結び

参考資料

徒然草において、漢籍及び仏典からの引用が多いことは、既に周知のことである。兼好が出家であるという立場上、内容が仏教思想的であり、仏典からの引用が多いということは容易に首肯できる。ところが数の上からでは、仏典からの引用よりも、むしろ漢籍からの引用が多い^{注1}ということは、「国文学」に於いて、福田襄之介氏が述べて居られる。平安時代や鎌倉時代の知識人や教養人は、漢籍によく通ずることをもってその第一となされていた。従って兼好もそういう教養人の一人として漢籍を十分に読みこなしていたであろうことは想像に難くはなく、彼が教養として貯え持っていた漢籍の知識が、興の赴くままに表現上に現われても何の不思議はないと思わ

れる。この徒然草に於る漢籍からの詞句出典については、前記福田氏をはじめ既に多くの人々により指摘され、それに関する研究もかなり進められている。そこで私はそれらの諸研究や諸注釈書を参照して、勿論若干の不備はあるであろうが、私なりに漢籍からの詞句出典の頻度数を挙げると次のような結果を得た。

- 論語—14 白氏文集—14 文選—11 莊子—6 書経—5 礼記—5 史記—4 孟子—4 帝範—4 蒙求—4 老子—3 易經—3 孔子家語—3 寒山詩—3 小学—2 淮南子—2 晋書—2 楊子法言—2 觀心略要集—1 蘇東坡—1 戴叔倫—1 後漢書—1 世說新語—1 漢書—1 唐書—1 玉台新詠—1 王荊公—1 墨子—1 事文類聚集—1 諸善人詠—1 十八史略—1 孫子—1

これによって見るに、次のような問題が生じてくる。それは

1 全般に白氏文集と文選とが、圧倒的多数をもって引用されているが、それらは果して徒然草の内面的、性格的問題にまでかわりがあるかどうか。

2 徒然草は著者である兼好が出家である以上隱遁文学である。そして隱遁文学はその性格上、老莊思想に近い考え方を持つはずである。ところが実際は、老子・莊子など道家からの引用より

も、論語など儒家からの引用がはるかに多いことを知る。本来老荘に近いと思われる隱遁文学たる徒然草に、このようにかえって儒家からの引用が多いということは、一体どういうことになるか、ひいてはこのことが、よく云われる兼好の矛盾性という結びつくか、

ということであり、これらのことを明らかにすることにより、徒然草中に於ける漢籍の引用、ひいては兼好像といったものの一面がつかめるように思える。しかし本稿は紙面の都合上、第二の「老荘・論語引用よりみた兼好の矛盾性」にしばって述べることにする。

二

さて老荘・論語引用よりみた兼好の矛盾性であるが、前表でもわかるように、徒然草では引用数としては、論語の14と老荘の9が他に比して多い。第十三段に於いて兼好は、

文は文選のあはれなる巻々、白氏文集、老子のことば、南華の篇と記している。この段は「老子のことば、南華の篇」と、感銘を受けた本として、老荘の書物を挙げてゐるが、これは兼好の出家後の読書傾向や好みを挙げてゐる点で注目される。

ところで同じことは枕草子でも

ふみは文集、文選、新賦、史記、五帝本紀願文表博士の申文(三卷本)

と記されているが、徒然草がその枕草子には挙げていなかった「老子のことば、南華の篇」をあげてゐることを、佐野保太郎氏は、その著「徒然草新講」の中で

勿論これは兼好が老荘を好んだからの事ではあるが、しかし彼一人の趣味ではない、やはり時代の好尚である。つまり枕草子の時

代には、主として文集や文選が喜ばれたが、兼好の時代になっては、更に老荘がこれに加わったことを示して居るものである。

と説明されている。又松永貞徳の「慰草」は比段に儒書と内典とはあげず、文選と老荘の書をのせられたるは、兼好の心におもしろしとおもはるるか、此草子にもはらこれらの書の心をあらはせり、閑居などこのむ人のまなばんには、是にあひ侍りと説明している。

時代の好尚というものと、兼好自身が出家であるということ、即ち福田氏のいわれる「この老荘の思想の超世間的なものが、仏教の脱俗的なものに通じたのであろう」ということ^{注2}から、彼が老荘の書物をあげてゐることは別に不思議ではない。

ところがここに、引用数においては、老荘の書物をはるかに上回っている儒家の書物、特に論語をどうしてこの十三段に加えなかつたかという疑問が生じてくる。福田氏は、

ここに儒家の書である論語をはじめ、易経、書経、礼記などには全くふれていないが、儒家の書は当時も後世と同じく教養の第一に挙げられるものであつて、これを学ぶことは、当時の智識階級には当然のことであつて、特に感銘を覚えなかつたと解釈すべきであらう。

と説明される。しかしながら、百二十二段の人の才能は、文明らかにして、聖の教を知れるを第一とす。

や、一段の

ありたきことは、まことしき文の道

などから、四書五経の経学や、「聖の教」である儒教を重視していることは明らかであり、二百三十八段の

当代未だ坊におはしましし比、万里小路殿御所なりしに、堀川大納言殿伺候し給ひし御曹子へ用ありて参りたりしに、論語の四、五、六の巻をひろげ給ひて「ただ今、御所にて、紫の朱奪ふことを悪去と云ふ文を御覽せられたき事ありて、御本を御覽ずれども、御覽じ出されぬなり。『なほよく引き見よ』と仰せ事にて、求むるなり」と仰せらるるに、「九の巻のそこそこの程に待る」と申したりしかば……(後略)

の如く、ある一文即ち「紫の朱奪ふことを悪去云々」を聞き、それが書物の何巻のどこそこにあるなどと答えるには、ただ教養として通り一遍に読むだけでなく、愛読書、あるいは、座右の書として見ていくくらいの精進度でなくてはならぬと思う。

従って、福田氏の所謂「特に感銘を覚えなかつた」ということには、承服できないように思う。以上のことを明らかにするためには引用の実態を見ることが必要であるが、ここでは紙面の都合上省略して、結論のみにとどめることとする。まず論語であるが、14箇所の引用例があり、そのうち内容を消化吸収して引用しているもの10箇所、単なる形式や詞句の断片的引用であるもの4箇所である。即ちよく消化吸収された引用は71.4%、対して断片的引用は28.6%となっている。又引用された篇は、学而・述而・里仁・陽貨・季氏・子罕・公治長・郷党の八篇であり、徒然草に於ける引用箇所殆んどが、福田氏のいわゆる修己の部分であることがわかる。これは兼好の出家という立場上、論語の「修己・治人」という二大眼目から、修己の部分を用いたということは何ら不思議はない。

次に道家の引用であるが、引用例9箇所のうち消化吸収された引

用は5箇所、断片的あるいは套語的引用は2箇所、(十三段の老子のことば、南華の篇はのぞく)、従って消化吸収的引用71.4%、断片的・套語的引用28.6%となる。これを前に述べた論語の引用と並べてみると、同比率となり、数の面では、論語の方が多数を占めているが、質的にはむしろ同程度にあると云ってよからう。

なお老荘の引用について、更に少しく具体的にみてみると、内容的にも比較的多く引用されているのは、七段、三十八段、九十七段である。三十八段を例としてとると、

名利につかはれて、しづかなるいとまなく一生をくるしむこそおろかなれ一略
うづもれぬ名をながき世に残さんこそあらまほしかるべけれ一略

智慧と心とこそ、世にすぐれたる誉ものこさまほしきを一略
の如く、利から名へ、名から官位へ、さらに智・徳の誉へ、進んでは智・徳そのものままで批判を加えてゆく論理的構想があり、兼好が名利に執着している人間を批判しようとする意欲があらわれている。そしてそれを批判するのに、老荘思想を拠り所としている。すなわち人間としての理想の境地を、後記「まことの人は智もなく、徳もなく、功もなく、名もなし」として、「莊子」の「至人無己、神人无功、聖人無名」を借りていっているのであるが、借りたといっても、兼好が社会のことを批判するのに、それらの詞句を一々原典を参照しながら、引用したとは考えられない、すでにこの老荘的な考え方は兼好の思想と同化していたのではないかと思う、かく老荘の引用について、その消化吸収されて引用されている段は、すべて兼好が社会を批判する段であり、老荘の詞句をそのまま批判の

言葉として出していることは注目すべきである。

翻えて論語をみると

133	129	122	117	85	73	1	段
孔子も東首し給へり	賤しき民の志をも奪ふべからず	顔回は、志、人に勞を施さじとなり	多能は君子の恥づる処なり	この人は下愚の性移るべからず	人の賢を見て羨むは尋常なり	賢きより賢きにもうつさば	本文
東首加朝服	三軍可奪師也、匹夫不可奪志也	顔淵曰、願無伐善、無施勞	君子多乎哉 不多也	子曰、唯上知与下愚不移	見賢思齊	賢賢易色	出典
	子罕	公治長	子罕	陽貨	里仁	学而	篇
			季氏		述而		

238	219	211	188	172
紫の朱奪ふことを悪む	先達 後生を畏る	顔回も不幸なりき	敏き時は則ち功あり	若き時は、血氣内に余り、心物に動きて、情欲多し
子曰、悪紫之奪朱	子曰、後生可畏、焉知来者之不如今也	孔子曰、有顔回者、好学、不遷怒、不貳過、不幸短命死矣	敏則有功	少之時、血氣未定戒之在色
陽貨	子罕		陽貨	季氏

とすべて、人間一人一人の心得、言い換えれば、修己という立場からのもので、社会批判としては引用されていないと思う。

三

徒然草は多くの学者により、思想的矛盾があるとされ、例えば小林智照氏の言によると「対立と矛盾の書」の異名さえつけられている^{注5}。試みに具体的に矛盾といわれている例をあげると、第六段にわが身のやんごとなからんにも、まして数ならざらんにも、子といふものなくてありなん

と子を持つことを否定しながら、百四十二段では反対に

心なしを見ゆる者もよき一言はいふものなり、ある荒夷のおそろしげなるが、かたへにあひて、「御子はおはすや」ととひして「ひとりも持ち侍らず」と答へしかば、「さてはものあはれはしり給はじ、情なき御心にぞものし給ふらんととおそろし、子故にこそよろづのあはれは思ひしらるれ」といひたりし、さもあり

ぬべき事なり。恩愛の道ならでは、かかる者の心に慈悲ありんや、孝養の心なき者も、子もちてこそ親の志はおもひ知るなれと子を持つことを肯定している。又三段に

よろづにいみじくとも、色このまざらん男はいとさうざうしく、玉の属の当なきこちぞすべき

と恋に耽る男を肯定し、八段では

人の心惑はすこと、色欲には如かず、人の心は愚かなるものかなと男性にとつて、女色がいかに愛着の根源を為し、惑いの基であるかを述べている。又七段で

あかずをしと思はば、千年を過すとも、一夜の夢の心地こそせめ、すみはてぬ世に、みにくき姿を待ちえて何かはせん、いのちながければ辱おほし、ながくとも四十にたらぬほどにて死なんこそめやすかるべけれ

と長生を否定し、百四十八段では

四十以後の人、身に灸を加へて三里をやかざれば上氣の事あり、必ず灸すべし

と養生のことを述べ、百十七段には

よき友三つあり、一には物ぐるる友、二にはくすし、三には智慧ある友

と医者の方人を持つことの可を述べる。つまり長寿を肯定している。以上三つの例をあげてみたが、何れもある一つの素材に対して、兼好の観照態度は明らかに対立あるいは矛盾を示している。この対立・矛盾を今漢籍の面から考えていくことにする。

まず隠遁者の文学である徒然草に、むしろ多くてしかるべき老荘の引用は少なく、かえって、儒家の引用が多いということは、平

面的に考えると明らかに矛盾である。

中国においては、春秋戦国時代、孔子・孟子らによる儒家的思想文化が発生し、同時に一方では、老子・荘子による道家的思想文化が発生した。この両者は現実的と超現実的要素の対立によって、以後相容れることのない矛盾・対立したものととして発達した。「中国思想史」(東京大学出版会)には

孔子が弟子を養成する際、弟子達は、学を修めた後、貴族の下で政治的地位につくのを目的としたものと、政治的地位につくのは好まないで、心性を涵養するのを目的にした者との両者が存在していた。

と記されているが、これからすると、兼好は論語を愛読したにせよ、その出家という立場上、人を治めるといふことは、どうてい不可能であるから、いきおい心性の涵養とたう目的を持って、論語を愛読したものと思われる。

他方老子の方であるが、同書によれば、

老子の生きた戦国時代は、春秋時代の争乱の世から、秦の統一へと向かった激動の時期であり、無数の没落貴族や失意の知識人を出したことも、想像するに難くない。更に老子も荘子も、殷の遺民の居住した宋の地方に関係があり、その点から見ると、老荘思想は敗残者の居住地に栄えた思想であるようにも類推される。老荘思想は爛熟した文化の中から生まれた叛逆児であると共に、こうした隠者、敗残者の咲かせた涙の花とも見られるものがある。と説明されている。

そこには中国と日本という違いがあり、時代もはるかに隔っているが、中国に於いては群雄割拠する戦国期、そして日本において

は、従来の貴族による政治は終りを告げ、新しく抬頭してきた武家による政治が行われて失意の貴族達を生み出し、隠者達を生み出していった新旧交代の時代という。日本と中国とに於る社会的条件、それに老子・荘子が居住した没落貴族の多い宋の地方と、やはり今迄の政治権力を武士に奪われていった貴族が住んでいる京都という地理的条件は同じであると思う。又この老荘思想というものは、例えば前記小林智照氏の説によると、発展していった段階において、禅思想にも影響していると思われ、それがやがて仏教思想の無常感といったものと関連し、兼好の作品の中に出て来ていると云われる。これらのことから兼好が老荘思想を彼の精神の拠り所としたことは、首肯できるのである。

以上述べて来た如く、専らその引用の実態は、それが対社会の場合には主として老荘が、對自己の場合には主として論語が、それぞれ分離独立して用いられているのである。又そういうことを離れ、兼好の人間性といったことよりこの問題を考えても、中世の社会は、これ迄の貴族による政治とは全く異質の、武士による政治へと移行することにより始まった。旧来の貴族的文化と、新しく興った武家文化との対立、混淆の時期であった。そしてこの徒然草が書かれたのは、鎌倉時代末期の南北朝分立の前夜ともいふべき時代であった。そのような複雑な時期を生きた兼好は、出家ではあったが、出家といっても、実はそれには色々な分類・区別があった。

前記小林智照氏は法師を次の四つに分類しておられる。^注

一群―出家・受戒・修学と進むいわば法師の正統派であり、やがては一山の住持ともなり、僧位僧綱にも列する。天台・真言など旧仏教を軸とする教学の世界

二群―一群からの再出家、例えば天台教学に参じながら、その学風にあきたらず、再びそこから脱出するという出家の二重構造である。鎌倉期の日本仏教の宗祖達―法然・親鸞・栄西・道元・日蓮など。

三群―二群を更に進めたもので、道人としてひたすら誦經持戒につき、とめ、弟子を持たず、法を説かず、俗縁との交遊を全てたちきつて、独居幽栖する「出家」の理念の最も純粹な具体的実践化。

四群―隠者的文化人、自ら棄てた世間にも、求めて入った仏界にも、彼らは何らの束縛も拘束もない。法師でありながら法師の戒律からも自由なのである。

これに従えば、兼好の出家は第四群に属するものである。一群・二群・三群のいわば正統派法師圏から、はみ出すことによって、彼は自由というものを得た。彼は徒然草の創作の素地を人間生活にしている。換言すれば創作の動機を人間社会に執心することにより見出しているのである。けれども法師とは、その性質上そういう人間社会に対する執心を断ち切ることを意味するものである。ところが、正統派法師圏から脱落することにより―兼好に果して正統派法師になるうとする希望があったかどうかであるが、私見を述べると、世の中に無常を感じて出家したものの、それは決して求道三昧・仏道修行に専念するだけのものではないと思うのである。であるから兼好としては、はじめから自由人としての立場に憧れ、出家したものであって、もとより正統派法師になる意志はなかったであろう―激動期に生きる人間として、法師という立場にとらわれることなく、極めて自由な精神生活を送ることを念願していたので

はないかと思う。

下級の貴族として、権門勢家に仕えていたならば、他に遠慮があつて言えないようなことも、法師という緩衝地帯に身を置いてなら比較的楽に云い得たであろう。そして緩衝地帯に身を置いておることにより、現実の社会生活からは一歩退いた時点において、激動する社会・あらゆる対立と矛盾とを包含している中世の社会を、第三者の冷静な、何ものにもとらわれることのない自由な目で眺めていたのではないだろうか、第四群の法師圏に属することにより、彼は「真の意味の自己解放と重苦しい社会的羈絆からの脱却」を為し得たのである。法師でありながら、法師であることにとらわれない立場に立つ兼好にとって徒然草中で「王朝時代の美に憧れ、人間の愛に心をひかれ、老荘の虚無の世界にも共鳴する」ことができるということは、何ら不思議はないのである。

そこで徒然草における矛盾の問題であるが多くの人達は、この矛盾を真に矛盾と受取っておられる。がしかし西尾実氏は、兼好の人間理解に三つの次元のあることを見出し、それを恩愛・道念・人間の発展過程を明らかにし、これを基軸にして、徒然草の思想的根底の発展過程を明らかにし、そのような観点から、いわゆる思想的矛盾が実は矛盾といえないことを指摘されている。^{注7}
なるほど兼好が文字通りの隠遁者であるという立場に固執すると、それは自然老荘に傾くべきであつて、むしろそれを上回る程の論語の引用は明らかに矛盾に属するものと考えられる。しかしながら、法師であつてもはや法師でなく、法師のあり方からはみ出してゐる兼好にとつて、それは別にこだわらるべき問題ではないと思われ

以上見て来たように引用の実態と、兼好の属する法師圏のあり方から、徒然草における老子・荘子の引用と論語引用との関係は、一見矛盾の如く見えるが、それは決して矛盾ではなく、両者並存していたのではないかと思われる。前に挙げた第三十八段に続けて、
智慧出でては偽あり、才能は煩惱の増長せるなり（中略）
いかなるをか智といふべき、可・不可は一条なり。いかなるをか善といふ。まことの人は智もなく徳もなく、功もなく名もなしという所があり、出典として

智慧出でては偽あり	大道廃有仁義、智慧出有大偽	老子
可、不可は一条なり	方可方不可、方不可方可	莊子
まことの人は智もなく、徳もなく、功もなく、名もなし	至人無己、神人無功聖人無名	莊子

など老子・荘子が挙げられている。前にも述べたように兼好はそれらの言葉を借りてはいるが、内容はよく消化し尽くしている。

ところで小林智照氏はこのことを、「老荘思想の兼好的展開」といわね、「その主題と構想とはあくまでも兼好自体のものであり、発想の基盤はむしろ兼好の創造的な主体性にある」と云い、「語句や修辞に老荘を借りながらも、結局それらを兼好色にかし融込み、るつば化している」と言われる。^{注8}つまり兼好の中にあつては、元来老荘思想であつたものも、彼自身の意見と同化してしまひ、はっきり区別できない状態になつていたのであろう。

日常生活に於いては、生活の規範を論語の愛読にもとめ、ついで精神の抛り所を老荘や仏教に求めていたのではないかと思われる。儒家と道家というこの根本的に対立した中国の二大思想が、兼好の中で並存して生きていたのも、主としてこのためではないかと思われる。

結 び

以上本稿においては主として、老荘・論語引用よりみた兼好の矛盾性について述べて来たのであるが、要するにこれらの引用は、勿論中には単なる詞句の断片的引用もあるが、多くは消化吸収して引用した、つまり兼好の思想と全く同化した引用となっている。

従って道家と儒家というこの全く相反する中国の二大思想が兼好の内部においては、対立・矛盾するものではなくして、むしろ兼好的思想として、その内部に並存していたと思うのである。

注1 「国文学」学燈社刊

「徒然草に投影した海外文学」福田襄

之介

注2 同上

注3 同上

注4 同上

注5 「中世文学の思想」小林智照、亜文堂

注6 同上

注7 「日本文芸史における中世的なものとその展開」西尾実・

岩波書店

注8 「中世文学の思想」小林智照・亜文堂