

『方丈記』 最終章について

―白居易閑適詩との関連から―

新
間
水
緒

『方丈記』最終章について —白居易閑適詩との関連から—

新 間 水 緒

はじめに

『方丈記』の最終章において、「住まずして誰かさくらむ」とまで書いた山中閑居生活礼賛の基調が一転し、理想的と思われた閑居生活もまた仏の「事にふれて執心なかれ」という教えに背くものではないのか、という痛切な自省が長明の心に起こる。そして何故このような仕儀に至ったのかと自らの心に問うが、その時心は全く答えることがなかった。そこで長明は、「かたはらに舌根をやとひて不請阿弥陀仏^三遍申てやみぬ」と記して筆を擱いた。『方丈記』末尾のこの一文については、諸本間の本文異同の問題と、用いられている語句の難解さも相俟って、様々な解釈がなされてきている。

本稿は、『方丈記』の典拠の一つと思われる白居易の閑適詩との関連から、『方丈記』における「心」と「身」の関係

を考察し、問題となっている最末尾の文章の解釈を試みるものである。さらにそこからまた、『方丈記』と『発心集』との先後問題についても考えてみたい。

一 『方丈記』最終章の問題

『方丈記』は、執筆前に緻密に計算された論理的な作品であると思う。それは全体の整然とした構成を見れば明らかである。今、全体を五段落に分け、各段の内容を簡単に記して、最終章の位置を確認する。

1 序章

「行川の流れ」、「よどみに浮かぶうたかた」という一般的な無常のあり方から説き起こし、最終的には「朝顔の露」とその露を宿す「朝顔の花」の譬喩を用いて、へ人

の命」とその露命を宿す（栖）がともに無常であることを述べ、以下「人と栖の無常」について考察していくことを提示する。⁽²⁾

2 世の不思議

「人と栖の無常」の事例として、都を襲った五大災害（大火・辻風・遷都・飢饉・大地震）の中での「人と栖」のもろくはかない有様を描き出し、このありにくき世に、いかにして我が身を宿し、しばしも心を休めるべきかという問題を提起する。

3 自己の半生の回顧と折々の栖

自己の半生を回顧し、その折々の栖を経て、遂に日野の外山の方丈の庵での生活に至ったことを記す。

4 方丈の庵での山中閑居生活礼賛

災害に弱く、不安定な都の中の栖の対極にある理想的住居、日野の外山の方丈の庵での閑居生活のすばらしさを語る。

5 自省と自問自答

理想的と思えた方丈の庵での閑居生活もまた、結局は仏の戒める執着ではないのかという仏者（桑門の蓮胤）としての自省がおこる。世を逃れて山林に交わったの

は、仏道修行のためであったのに、自分の心は濁りに染まり、持つところの行はずかに周利槃特の行にも及ばない。どうしてこのような仕儀に陥ってしまったのかと自らの心に問いかけたが、その時心は全く答えなかった。そこで、ただ傍らに舌根を雇って、「不請阿弥陀仏」を二、三遍称えてやめてしまった。

この五段落のうちで、特に難解なのが最終章である。「方丈記」全体の結論部分であるにも関わらず、「不請阿弥陀仏」の解釈に関連して、その結末の解釈が分かれている。最末尾の文意を「維摩の沈黙」と捉えて、長明は「執心」の問題を解決したとする解釈もあるが、諸注においては「長明に何らかの凡愚・不徹底の自覚を見る」⁽⁴⁾、すなわち長明は「執心」の問題を最終的に解決しきれていない、と解するものが多い。解釈にあたって、まず当該部分を引用する（傍線筆者、以下同）。

抑、一期の月かげかたぶきて、余算の山のはにちかし。たちまちに、三途のやみにむかはんとす。なにのわざをか、こたむとする。仏のをしへ給ふをもむきは、事にふれて執心なかれとなり。今、草庵をあいするも、閑寂に著するも、さばかりなるべし。いかゞ要なきたのしみをのべて、あた

ら、時をすぐさむ。

しづかなるあか月、この事はりををもひつづけて、みづから心にとひていはく、よをのがれて山林にまじはるは、心を、さめて道を、こなはむとなり。しかるを、汝、すがたは聖人にて、心はにごりにしめり。すみかはすなはち浄名居士のあとをけがせりといへども、たもつところは、わづかに周梨槃特が行にだにおよばず。若、これ、貧賤の報のみづからなやますか、はた又、妄心のいたりて狂せるか。そのとき、心、更にこたふる事なし。只、かたはらに舌根をやとひて、不請阿弥陀仏、両三遍申てやみぬ。

時に、建曆のふたとせ、やよひのつごもりごろ、桑門の蓮胤、とやまのいほりにして、これをするす。

この短い文章の中にも、解釈上の問題点がいくつが存在するが、今は傍線を引いた部分を中心に解釈を試みることにする。

文中傍線1の部分については、前田本を始めとする諸本は「いま草庵を愛するもとがとす。閑寂に着するもさはりなるべし」(前田本)であり、前文を並列して、「さはかりなるへし」とするの、現在知られている伝本では大福光寺本のみである。多くの注釈書は諸本の本文をとり、「とが(咎)」と「さ

はり(障り)」の対句と見て、「さはり(障り)なるべし」と解する。一方、大福光寺本の本文を重視する立場から、神田秀夫氏「ただそれだけのことだ」(日本古典文学全集「方丈記 徒然草 正法眼蔵」、浅見和彦氏「それくらいで留めておくべきであろう」(笠間文庫「方丈記」とし、佐竹昭広氏は、誤写の可能性を疑いつつも、「所詮それだけのことであろう、つまらないことだ」とする見解をとっている(岩波新古典大系「方丈記 徒然草」)。諸本の「とが」と「さはり」をとる立場と、大福光寺本の「さはかりなるべし」をとる立場とは、賛美してきた閑居生活を悟りの「障り」とするか、「所詮それだけのことで、つまらないことだ、そのようなもののために、惜しむべき時間を費やすのは無益なことだ」とするかかの相違がある。後者には閑居生活を「障り」とするような仏教的に明確な否定は感じられない。しかし、仏の教えの前には、あれほど賛美してきた閑居生活も所詮それだけのことであり、つまらない事だとする考えは、「障り」とするほど明確ではないものの、長明の閑居生活に対する否定的な姿勢が見えるのではないだろうか。『方丈記』においては、しばしば対句仕立て、もしくは二者を対置する形で文章が構成されていることは諸注の指摘するところである。現にこの一

文の中にも「一期の月影」と「余算の山のは」「すがた」(外)と「心」(内)、「すみか」(外)と「たもつところ」(内)と
 というように、二つのことを対置的に並べる修辭法が見られる。
 またこの前文には「私の教えたまふをもむき」があり、後文には「心はにごりにしめり」「たもつところはわずかに周梨
 槃特が行にだに及ばず」と、仏者としての痛切な自省を述べている。このことから、間のこの部分も仏教的思惟から無縁
 とは思えない。ここではひとまず前田本他古本系諸本及び流
 布本系諸本により「さはりなるべし」と解しておく。「草庵
 を愛すること」も仏の教えに照らせば「咎」であり、「閑寂
 に執着すること」もまた同じく「障り」だという自省と解す
 ののである。

次に傍線2の「かたはらに舌根をやとひて」について考察
 する。

「かたはらに舌根をやとひて」という場合、「やとつた」のは誰かということが問題になろう。ここで問いかけられている「心」と、雇われた「舌根」(身)と、主体としての長明はどのような関係性を持つのであろうか。

「心」と「身」の関係については、以下のような表現が『方丈記』の中に見られ、末文との関連でしばしば問題にされて

きた。そこでまず、以下の文の分析を通して、長明における「心」と「身」との関係を明らかにしたい。この問題を考えるために、当該文の少し前から引用し、便宜上四つに分ける。

I 夫、人のともとあるものは、とめるをたうとみ、ねむごるなるをさきとす。必ずしもなさけあると、すなほなるとをば愛さず。只絲竹花月をとるとせんにはしかじ。人のやつこたる物は、賞罰はなはだしく、恩顧あつきをさきとす。更にはごくみあはれむと、やすくしづかなるとをばねがはず。只わが身を奴卑とするにはしかず。

II いかゞ奴卑とするとならば、若なすべき事あれば、すなはちをのが身をつかふ。たゆからずしもあらねど、人をしたがへ、人をかへりみるよりやすし。若ありくべき事あれば、みづからあゆむ。くるしといへども、馬くら牛車と心をなやます⁶⁾にはしかず。

III-1 今、一身をわかちて、二の用をなす。手のやつこ、足ののりもの、よくわが心になかへり。

III-2 身心のくるしみを知れば、くるしむ時はやすめつ、まめなればつかふ。つかふとても、たびたびすぐさず。

物うしとても、心をうごかす事なし。

III-2の傍線部「身心の」の表記については、「身心の」(大

福光寺本)、「こころ身の」(前田本)、「心身の」(大福光寺本・前田本を除く古本系諸本)、「心(こころ)又身の」(兼良本を始めとする流布本系諸本・学習院本)があり、大福光本のみが「身心の」とする。句読点を付けない時代の表記であるから、この語をどのように読ませたかったのかという長明の意図は表記の上からは明確ではない。大福光寺本の当該部分の読み方は、諸注によって以下のように異なっている。^⑧

(1) 身、心のくるしみをしければ　くるしむ時はやすめつ、
まめならばつかふ。

(2) 心、身のくるしみをしければ (以下同)

(3) 身心(シンジン)の苦しみをしければ (以下同)

当該部分のわかりにくさには、表記の問題の他に、この文章全体の主語が明確ではないということがあってはならないだろうか。つまり「くるしみをしれる」のは誰で、「休め」「使ふ」のは誰なのか、ということである。

(3)の読みをとる細野哲雄氏が当該部分を「身体と心の苦しみをよく知ってゐるから」と訳していることについて、築瀬一雄氏が主語の省略と解したのであるかと述べられている^⑨が、主語を長明と考えれば、(3)の解釈は分かりやすい。「身心の苦しみを知っている」長明が、「苦しい時には休め、元

気な時は使う」の意になるからである。ただ、その場合、「やすめ」「つかふ」対象が「身心」なのか、「身」だけなのか明確ではない。細野氏と同じく(3)の解釈をとる新大系は、「身心」を「身体および心。体の内外」とし、長明と時代的に近い道元が、特に「身心」の語を多く用いているとして、「身心を澡浴して、香油をぬり、塵穢を除くは第一の仏法なり」(『正法眼蔵』五十六・先面)を引く。この例は、人は「身体」と「心」を合わせ持つ存在であり、その場合「身体」は外側を成すもので、「心」はその内側にあるという、「身と心」の捉え方である。『日本国語大辞典』が「しんしん(身心・身神)」について、『方丈記』の当該部分と『正法眼蔵』の文を用例として、「心をあわせもつからだ」の意としているのは、このような解釈によるものである。新大系が同じ『正法眼蔵』の例をあげているのも、「身心」の「身」の方に、より重点をおいた表現と捉えているからと思われる。「身(心)」が苦しい時は「休める」し、「身(心)」が元気な時は「つかふ」と解するのである。確かに『正法眼蔵』には「身心」の語は多く使われているが、道元の「身心」は、「身心脱落」や「身心放下」という形で使われるように、多分に禅的な意味合いを含む語であることを考慮すると、果たして長明にそのまま

当てはめてよいかという不安が残る。道元は同時代といつても長明よりは四十数年後に誕生した人物であり、何よりも長明歿後に禅という外来の新思想を提唱した人物であるからである。

一方、漢語「身心」がどのような意味で使用されているのかについて、『発心集』以前の仏教説話集の用例を調べてみると、『日本靈異記』に三例、『三宝絵』に一例、『本朝法華験記』に十七例を見い出せる。この三作品に『今昔物語集』を加えると、相互に依拠関係にある説話も多く、意味内容が分かりやすくなるという利点がある。また、国文でも経典類とは少し離れた仏教的漢文脈の文章での使われ方を見るのにも都合がよい。(3)の立場を取る『方丈記総索引』は、『無量寿経』・『法華経』等の経典類の他に、国文では『正法眼蔵』・『往生要集』・『栄花物語』に用例があるとするが、物語作品である『栄花物語』の例は『普賢経』の訓読文の引用なので、経典類と同類である。¹⁹⁾

『靈異記』・『三宝絵』は、用例が少ないので全例を、法華験記の一部を抄出する。²⁰⁾

- ①常以_レ是行_一、為_レ身心業_一（日本靈異記上・13）
 ②愛欲之火、雖_レ焦_レ身心_一（同下・18）

③藤皮ヲキ給、松葉ヲクヒ物トシテ、清泉ヲアミテ身心ノアカラアラヒ……（三宝絵中・2）

被_レ蔓、餌_レ松、沐_レ清水之泉、濯_レ欲界之垢_一（靈異記上・28）

④我以此身心供養法華経（本朝法華験記上・9）

⑤身心疲極既忘行歩（法華験記上・11）

心弱ク身瘦_尠、行キ歩バムニ不堪ズ。（今昔十三・1）

⑥永絶瞋恚。三業正直策励身心。但誦一乘（法華験記上

19）

永ク瞋恚ヲ断テ、心ヲ励シテ法華経ヲ誦誦シテ（今昔十三・8）

⑦乃至最後雖有少病。身心不乱。誦法華経即遷化矣（法華

験記上28）

身ニ聊ニ煩フ事有リト云ヘドモ重キ病ニ非ズシテ、心不

違ズシテ、法華経ヲ誦シテ失ニケリ（今昔十三・35）

⑧感得人身。誦法華経。余残習氣在汝身心。是故夢見狗形

礼仏耳（法華験記中・53）

僧ト成テ法華経ヲ誦誦ス。但シ、前生ノ氣分子今有テ、

人ノ夢ニ狗ノ形ニテ見ユル也（今昔卷十四・21）

⑨誦法華経。爰熱炎自散。煙氣又失。身心清凉（法華験記

⑩ 誦寿命品。乃至得入無上道。即成就仏身。全一品。身心寂靜而入滅矣（法華驗記中・76）

寿量品ヲ誦ス。「得人無上道 速成就仏身」ノ文ニ至ル

時ニ、心ヲ靜ニシテ失ニケリ（今昔卷十三・37）

結論から先に言う、「身心」の語は、②・④・⑨のよう

に、「一体となった身（身体）と心（精神）」、「身心共に」の意で使われ、「心を内包する身体」、特に「身」を強調する例

は見出せなかつた。例えば①の例は、登場人物が物事を適正に判断する心を持ち、子を育て真摯に日々の生活を送り、身心ともに清く正しい行いをしていることを「身心の業」としている。③『三宝絵』中巻第2は、『靈異記』上巻第28を原

拠としていると思われるが、『靈異記』の「欲界の垢」を「身心の垢」としているのは、「欲界に生きる人間の身と心両方に付いた垢」を分かり易く置き換えたのであろう。⑤の「身心疲極」を今昔が「心弱ク身瘦セ」としているのは、身心ともに疲労しきつた状態を表しており、⑧についても、前世の狗の習気が転生してもなお身心ともに残存していることを前提として、省略したものと考えられる。ただ、法華経説誦について、『今昔』は説誦という身体で行う行は当然の前提

として、修行の成否は心の問題であると捉えていたらしく、

⑥・⑦・⑩のように、心に重点を置いた表現に置き換えているのが特徴的である。「身心」をこのような意味で捉えると、(3)の解釈は以下のようになる。

（私長明は）「身心」の苦しみを知っているので、（身心ともに）苦しむ時は（身心ともに）休めるし、（身心ともに）元気であれば（身心ともに）つかう。つかうとしても、度を過ぎすことはない。

しかし、この解釈は、末尾の「ものうし」とも、心を動かすことなし」に至って問題に突き当たる。すなわち、「ものうし」（何かをするのがおっくうで、大儀だ）という時、「身心ともに」おっくうな状態であつても、「心をうごかす（苛立てる、感情的になる）ことはない」となってしまうからである。つまり「身心ともにものうし」状態の時に、「心」だけを問題にしてみようことになる。ここでの「身」と「心」は完全に分けて考えられており、「ものうし」は「身（身体）」であり、「身」がそのような状態の時でも、心は「心をうごかす」（苛立てる、感情的になる）ことはない、「身」がものうしい時は、「心」もその状態を是認し、何も言わないと言っていると思われるからである。やはり、(3)の解釈には無理があるのではないだろ

うか。はじめからの文脈をたどると、ここは二つの用をなす「分離された「身」と「心」の関係性を言っていると思われるので、最初から「身」と「心」に分けて考える(1)・(2)の解釈をとるべきであろう。その場合、(1)のように、「身」を主語とするか、(2)のように「心」を主語とするかによって、上記のように見解が分かれているが、結論から言うと、ここは諸本の本文をとって、(2)の「心、身の苦しみをしれば」と読むべきだと考える⁽¹⁶⁾。その理由は、この部分が白居易の閑適詩を下敷きしていると考えられるからである。

二、『方丈記』と白居易閑適詩(一)

『方丈記』と白居易詩との関係については、『草堂記』や『池上篇并序』など、構想や全体の構成への影響だけでなく、具体的な表現面での影響についても、既に多くの指摘がある。その中で、今問題にしている『方丈記』本文の典拠については、金子彦二郎氏と浅見和彦氏のご指摘が特に注目される。金子氏は、白居易詩から兼明親王と慶滋保胤による二つの『池亭記』を通して『方丈記』に受け継がれた影響の他に、白居易詩が直接『方丈記』に取り入れられていることを論じられ

て、その具体例を挙げられている⁽¹⁷⁾。その中で、『方丈記』の上記引用部分については、「帰田三首・二」(白氏文集卷六・0245)と「風雪中作」(白氏文集卷六三・3009)を典拠として上げられている。また浅見和彦氏も、上にあげた『方丈記』の一節の注釈で、「帰田三首・二」(白氏文集卷六・0246)と金子氏と同じ「風雪中作」の一節をあげられている⁽¹⁷⁾。いずれも白居易詩の分類で閑適詩とされるものである。白居易はその生涯に膨大な数の作品を残しているが、閑適詩もまた多く制作しており、一口に白居易の閑適詩と言っても内容は時期によって変化している。

白居易は、官僚の党派闘争と、歴代の皇帝が宦官によって暗殺されるといふ宦官の専横とで、唐が疲弊し滅亡する直前の時代を生きた人である。二十九歳で進士科に及第してから七十一歳で致仕するまでの長きにわたって、有為転変の激しい政界で時には左遷の憂き目に遭いながらも、終始官僚として生き抜いた人物でもあった。親友元稹のように宰相にはなれなかったが、致仕の時には、名目的ではあっても刑部尚書(刑部長官)で退いているし、死後には尚書右僕射(尚書省次官・従二品)を追贈されている。官僚としては功成り名遂げた生涯だったといえよう。しかし内実は老境に達するま

で「兼濟の志」（天下の民を平等に救おうという志）と「独善の義」（自分独りの身を正しく修めること）⁽¹⁸⁾との間で揺れ動き、折々の心情を反映した作品を残している。

白居易作品の分類の一つである閑適詩について、白居易自身がどのように定義していたかは、「与元九書」（白氏文集巻二八・1486）の次のような記述で明かである。⁽¹⁹⁾

又或は公より退りて独り處り、或は病を移して閑かに居り、足るを知り和を保ちて、情性を吟翫する者一、百首、之を閑適詩と謂ふ。

：古人云へらく、窮すれば則ち独り其の身を善くし、達すれば則ち兼ねて天下を濟ふと。僕不肖なりと雖も、常に此の語を師とす。：故に僕の志は兼濟に在り。行ひは独善に在り。奉じて之を始終すれば、則ち道と為り、言ひて之を發明すれば、則ち詩と為る。之を風論詩と謂ふは兼濟の志なり。之を閑適詩と謂ふは独善の義なり。故に僕の詩を覽れば僕の道を知る。

つまり、白居易の閑適詩は、「公より退りて独り處り、或は病を移して閑かに居り、足るを知り和を保ちて、情性を吟翫する者」であり、「独善の義」であるという。白居易が「仕」と「隠」との関係を生涯考え続けていたことは、吉川忠夫氏

を始め、多く論ぜられてきた。⁽²⁰⁾ その中で下定雅弘氏は、白居易が「知足保和」を歌う閑適詩を多く書いた背景には、自己を煩わせる解決不可能な外的要因（官途への望み、長安への執着等）と、こうありたいと願う自己の意志との葛藤があつて、その葛藤を解決して心の平安を得ようとする意志があり、その方法として試みたのが、「心」と「身」と「外界」とを区分し、「心」を後の二者から切り離して心の平安を保とうとすること、それは官僚として歩み始めた当初から見られると指摘されている（「白居易の閑適詩―その理論と変容―」鹿兒島大学人文学科論集25 昭和六二年：下定1）。また氏は、前掲論文及び「白居易詩の転形期―江州時代から杭州時代へ―」同26 昭和六二年：下定2）において、白居易の生涯の全時期にわたって閑適詩を追跡し、その特徴と変遷を明らかにされている。下定氏及び諸先学のご研究に導かれながら、『方丈記』に関わる閑適詩と、白居易の伝記的事項とに留意して、その生涯を振り返ってみたい。⁽²¹⁾ 長明がどの時期の、どのような閑適詩を受容しているのかを確認するためである。

一、京官時代

書判拔萃科に及第し、秘書省校書郎になってから母の服喪のため下邳に退去するまでの期間。この時代の白居易は、制科に及第し、皇帝の側近である陳官として充実した生活を送っていた。下定氏は、この時期の閑適詩では、長安を名利の地として自分にそぐわないとする一方で、衣食住の面で一定の満足を得ており、閑適詩も京官としての「兼濟の志」を実行している充足感を基盤として成立していると考えられている（下定¹）。

二、下邳時代

元和六年（八一二）母が死去し、当時の習慣として、官を辞して三年間の喪に服さなければならなかったため下邳に退去していた期間。中央政界で活躍する同期の友人たちを横目に、為すこともなく無聊と無気力に悩まされる日々を送る中で、閑適詩が作られている。下定氏は、この時代の閑適詩は、下邳での暮らしを「窮境」と感じ、その煩悶から容易に抜け出せない現況の克服をはかり、心の平安を得ようとしたものであり、下邳時代の閑適詩の最大の課題は、その無聊と無気力の克服にあったとされている（下定¹）。先にあげた「帰田三首」はこの時期のものであり、

いっそのことこのまま官を辞め、陶淵明のように帰隠し、「知足保和」に生きたいとも考えた中で制作されたものであった。

三、復官時代

母の服喪期間を終えた白居易は、太子左贊善大夫として復官する。しかし陳官として勤務した時代のような緊張感もない閑職であった。この時期の閑適詩の数は少ないが、「官閑にして居処僻なり」（昭国閑居）・白氏文集卷六・0268）を善しとして、心の平安を得ようとする考えが生まれており、下定氏は、後の「中陰論」の雛形ともいえるべきものとされている（下定¹）。

四、江州時代

江州赴任から忠州刺史へ転出するまでの期間。元和十年（八一五）に勃発した宰相武元衡暗殺事件に際し、いち早く対策を上書したことが越権行為と見なされ、白居易は江州司馬に左遷されてしまう。江州は都から遙か離れた僻遠の地であった。「都への復帰の願望とそのかなえられない現実との矛盾がもたらす苦しみ」（下定¹）から逃れようとして、様々な理論を駆使して心の平安を得ようとし、一方で退隱を思慕したり、仏教に心惹かれたりしている。²²江

州は廬山に近く、廬山下で白蓮社を結成し念仏行を行った
慧遠の跡を慕い、西林寺や東林寺の僧たちと親しく交流し
て、ついには廬山下に草堂を開くに至った。廬山に草堂を
開くに当たって作られたのが、『方丈記』の典拠の一つ「草
堂記」（白氏文集卷二六・四七）であり、枕草子で有名な「香
爐峯の雪は簾を撥けて見る」の句を持つ「香廬峯下新卜
二山居」草堂初成偶題「東壁」一〜五（同卷十六・四七五〜
四七九）もこの時期の作品である。親友元稹に宛てた文学論
「与元九書」や、都を離れ落魄して地方商人の妻となった、
かつての長安の名妓との交流を詩にした「琵琶引」（白氏
文集卷十二・〇六〇）もこの時代に作られている。

五、忠州刺史・中書舍人・知制誥時代

三年間の左遷生活を終えて、忠州刺史となり、元和十五
年（八二〇）中央に呼び戻されて、穆宗の長慶一年（八二一）、
念願の中書舍人・知制誥・朝散大夫（従五品下）となった。
この時期には閑適詩が作られていない。理由について下定
氏は、忠州にあつての白居易は、なかなか都に帰れない悲
しみ・憂鬱に支配され、都で活躍することに心はやって、
帰隠・退去など閑適詩の主題となることは問題にならな
かったためであり、中書舍人・朝散大夫になってからは、要

職についた安堵感からか緊張感を失ったからであるとされ
ている。一方では帰隠の願望を語るようにもなるが、それ
は江州時代の葛藤（帰隠に憧れ、都を名利の地として見下
す）としての願望ではなく、官位に満足したことによって、
白居易生来の閑適への志向がでてきたとみるべきであろう
と述べられている（下定二）。

六、杭州時代

長慶二年（八二二）、白居易は杭州刺史に除され、再び
地方に出されることになった。この時代には閑適詩が復活
し、大量に作られた。その理由として、杭州刺史であるこ
と自体への一定の満足や、多年の歲月、窮通を繰り返して
きたことによる諦観、兼済の志の衰退があったからである
（下定一・二）。同じ閑適詩に分類される詩でも、江州時代
のそれとは質的に異なっていると述べているということであらう。

七、『白氏後集』以後

長慶四年（八二四）、太子左庶子に除され洛陽にもどつ
たのもつかの間、翌年今度は蘇州刺史に任じられて赴任し
た。杭州も蘇州も風光明媚で豊かな土地であり、白居易は
その任に満足して過ごしていたが、病が体をむしばみ、免
官と復帰を繰り返した後、太子賓客分司となって洛陽に勤

務するようになった。名誉職的な閑職であった。このころ書かれたのが「中隱」（白氏文集卷五二・2277）、「池上篇并序」（同卷六十・2938）である。前者は「大隱は朝市に住む。小隱は丘樊に入る。丘樊は太はだ冷落なり。朝市は太はだ囂^{がう}譁^えなり。如かじ中隱と作りて隠れて留司の官に在るには。…唯だ此の中隱の士のみ、身を致させること吉にして且つ安し。窮通と豊約と正に四つの者の間に在り」とあるように、白居易の閑適詩の一つの到達点を示すとされるものである。後者は兼明親王・慶滋保胤の二つの『池亭記』及び『方丈記』の典拠の一つになったものであり、いずれも平安朝の文人貴族たちに大きな影響を与えた作品であった。⁽²³⁾「池上篇并序」に語られる生活は、「中隱」論の一つの実践と捉えることができる。

その後も健康は芳しくなく、河南尹（河南府長官）に除せられるも、病により辞している。その後太子賓客分司に除せられ引き続き洛陽に住んだ。「風雪中作」（白氏文集卷六三、3009）はこの時期の作である。狂言綺語観の成立に多大な影響を及ぼした「香山寺白氏洛中集記」（白氏文集卷七十・3608）を含む『白氏洛中集記』十巻を香山寺経堂に納め、会昌二年（八四二）七十一歳で刑部尚書を以て致

仕した。会昌五年（八四五）には『白氏文集』七十五巻を完成させ、翌六年卒した。

白居易の閑適詩を中心にその生涯を振り返ると、一口に閑適詩と言っても、時代により内実は変遷している。『方丈記』の当該部分の典拠となっている作品は、無聊と無気力に悩まされた下邳時代と、晩年高位に至り、一定の満足を得た時代、多年の歲月、窮通を繰り返してきたことによる諦観に達した時代の閑適詩であることがわかる。この二つの対照的な時代の閑適詩を同一箇所に取り入れたことが、『方丈記』の当該部分の文意のわかりにくさの一因になっているのではないであろうか。以下この点について、具体的に見て行きたい。

三、『方丈記』と白居易閑適詩（二）

既述のように、白居易の閑適詩は、年代によって変遷があり、江州左遷時代のそれは、長安の都に身を置いて「兼済」の志を遂げるといふ願望を絶たれ、鬱屈した思いを抱えながら「独善」の立場を強調する詩が多い。⁽²⁴⁾『方丈記』の先蹤である二つの『池亭記』の作者兼明親王と保胤も、ままならぬ官職への思いがその制作動機となっており、同じような境遇

の平安朝文人たちにも大きな影響を与えたという。⁽²⁶⁾長明は一度も正式な官職についておらず（つまり官人ではない）、兼明親王や保胤、あるいは平安朝の文人貴族たちとは立場が異なるが、父の死による下鴨神社との疎遠、出奔遁世の契機とされる河合社祢宜事件等々、不遇感を抱いていた点において、白居易閑適詩への傾倒はあったと思われる。それに加えて、長明の場合は仏教的な隱遁思想の影響という独自の要因もあった。⁽²⁶⁾以下長明が前記二つの閑適詩をどのような形で『方丈記』に取り入れているかを具体的に見て行きたい。

金子彦二郎氏があげられている『方丈記』本文と白居易詩の対照部分は以下の如くである。⁽²⁷⁾

只わが身を奴卑とする にはしかず（Ⅰ）	杖を策て田頭に立ち、躬親ら僕夫に課す。 （帰田三首・二） 白氏文集卷六・0216
いかゞ奴卑とするとならば、若なすべき事あれば、すなはちをのが身をつかふ（Ⅱ）	身は身の君父たり、身は心の臣子たり。心は身の得ざるは、皆心の為に使はるればなり。我が心既に足るを知れば、我が身自ら止るに安んず。方寸形骸に語るらく、我応に爾に負かざるべしと。 （風雪中作・白氏文集卷六三・3009）

一方、浅見氏のご指摘は以下の如くである。⁽²⁸⁾

今、一身をわかちて、
二つの用をなす。手の
やつこ、足ののりもの、
よく我が心になかへり
（Ⅲ-1）

吾が足を化して馬と為す。吾よつても
つて陸を行く。吾が手を化して弾と為
す。吾よつてもつて肉を求む（帰田三
首・三） 白氏文集卷六・0216

身、心の苦しみを知れば、苦しむ時は休めつ、まめなればつかふ。使ふとでも、たびたび過ぐさず。物うしとて、心を動かすことなし（Ⅲ-2）

心は身の君父たり、身は心の臣子たり。身は身の得ざるは、皆心の使ふ所たればなり（風雪中作・白氏文集卷六三・3009）

以下に「帰田三首 二」を引用する。

帰田三首 二

種田計已決。 田を種うる計、意已に決しつ

決意復何如。 意を決する復た何如

賣馬買黃犢。 馬を賣り黃犢を買ひて

徒步帰田廬。 徒歩より田廬に帰る

迎春治耒耜。 春を迎へて耒耜を治め

候雨關菑畚。 雨を候ひ菑畚を關く

策杖田頭立。 杖を策て田頭に立ち

躬親課僕夫。 躬親ら僕夫に課す

吾聞老農言。 吾老農の言を聞く

為稼慎在初。 稼を為すことは慎み初めに在り

所施不鹵莽。施す所鹵莽ならざれば

其報必有餘。其の報必ず餘り有り

上求奉王稅。上は王稅に奉らんことを求め

下望備家儲。下は家儲に備むことを望む

安得放慵墮。安んぞ慵墮を放にして

拱手而曳裾。手を拱して裾を曳くことを得んや

学農未為鄙。農を学ぶこと未だ鄙と為さず

親友勿笑余。親友余を笑ふこと勿かれ

更待明年後。更に明年より後を待ちて

自擬執犁鋤。自ら犁を執りて鋤を擬せむ

*黄犢：底本「買犢使」、金沢文庫本により改める。

その本心はいざ知らず、ここでの白居易は農耕の決意をし、着々と準備をして自ら田頭に立つて僕夫を指揮している。金子氏が「只わが身を奴卑とするにはしかず。いかゞ奴卑とするとならば、若なすべき事あれば、すなはちをのが身をつかふ」の典拠について「杖を策て田頭に立ち、躬親ら僕夫に課す」をあげているのは、白居易の場合は田頭に立ち指揮はとるが、実際に田を耕すのは奴卑（僕夫）であるのに対して、長明は「奴卑を使わず、己の身を使う」としている点に、白居易詩を踏まえた上での改変を見ておられるのであろう。そして我が身

の使い方は、「風雪中作」の句を踏まえ、「自分は心に使われるわけではなく、身の自由を持つているから、自由におのが身を使うことができる」という点を用いたと考えられたのであろう。本文の直接的な引用というよりは、白居易詩をふまえた表現と言うべきであろうか。

一方、浅見和彦氏のご指摘は、「今、一身をわかちて、二つの用をなす。手のやつこ、足ののりもの、よく我が心になへり」の注釈で、「帰田三首 三」（以下の傍線部分）をあげておられる。

帰田三首 三

三十為近臣。三十にして近臣と為り

腰間鳴珮玉。腰間に佩玉を鳴らす

四十為野夫。四十にして野夫と為り

田中学鋤穀。田中に穀を鋤くことを学ぶ

何言十年内。何ぞ言はん、十年の内に

变化如此速。变化することの此の如く速やかなることを

此理固是常。此の理固に是れ常

窮通相倚伏。窮通相ひ倚伏す

為魚有深水。魚と為りては深水有り

為鳥有喬木。鳥と為りては喬木有り

何必守一方。 何ぞ必ずしも一方を守りて

窘然自牽束。 窘然として自ら牽束せらる

化吾足為馬。 吾が足を化して馬と為すものならば

吾因以行陸。 吾因りて以て陸を行かむ

化吾手為彈。 吾が手を化して弾と為すものならば

吾因以求肉。 吾因りて以て肉を求めむ

形骸為異物。 形骸は異物たり

委順心獨足。 委順して心獨り足むぬ

幸得且帰農。 幸に且く農に帰することを得て

安知不為福。 安んぞ福と為らざることを知らむ

況吾行欲老。 況んや吾行くゆく老いんと欲す

瞥若風前燭。 瞥として風前の燭の若し

孰能俄頃間。 孰か能く俄頃の間に

將心繫榮辱。 心を將つて榮辱に繋がれむ

*喬木：底本「高木」。金沢文庫本により改めた。

*獨：底本「猶」。金沢文庫本により改めた。

この詩の前半は、十年のうちに天子の側近から野夫になつてしまった我が身の転変を「窮通相ひ倚伏す」(窮境と順境には因果関係がある)と見、一つの生き方にこだわる必要はないと言う。後半では、自分は自由に手足を動かして生きる

ことができるが、しかし我が身(手足)は外物である、外物のすることに惑わされず、「心」を外物から切り離して、自然の成り行きに素直に従つて生きるならば、心は平安で、足るを知るだろうという。今帰農して自然に順応して生きることは、幸いとなるかもしれない。ほんの暫くの人生の間に、榮辱に(わが身が)捕らわれるのは無益なことだ、という。ここには、「下邳での暮らしを「窮境」と感じ、その煩悶から容易に抜け出せない現況の克服をはかり、心の平安を得ようとした」(下定) 白居易の苦闘の姿がある。長明は『方丈記』の当該部分において、自己の「手足を使う」という意味で傍線部を踏まえているが、我が身を「心」と「身」とに分離して表現するということも含めて、この詩を取り入れたのではないだろうか。ただこの段階での白居易は、「心」と「身」とが自分の中でどのような関係にあるのかということまでは追求していない。「身」を外物として、「心」と切り離し、心の平安を得ようとしている。「心」と「身」との関係に言及するのは、窮通を知り尽くし、「中隱」という一つの諦観に達してからのことになる。このような白居易の「心」と「身」の関係が窺えるのは、白居易晩年の作品であり、金子・浅見両氏も引用されている「風雪中作」である。

風雪中作

歳暮風動地。

夜寒雪連天。

老夫何處宿。

暖帳温爐前。

両重褥綺衾。

一領花茸氈。

粥熟呼不起。

日高安穩眠。

是時心與身。

了無閑事牽。

以此度風雪。

閑居来六年。

忽思遠遊客。

復想早朝士。

踏凍侵夜行。

凌寒未明起。

心為身君父。

身為心臣子。

不得身自由。

歳暮れて風地を動かし

夜寒くして雪天に連なる

老夫何れの處にか宿す

暖帳温爐の前

両重褥綺の衾

一領花茸の氈

粥熟して呼べども起きず

日高て安穩に眠る

是時心と身と

了に閑事に牽かるること無し。

此を以て風雪を度る

閑居してより来かた六年

忽ち遠遊の客を思ひ

復た早朝の士を想へり

凍を踏んで夜を侵して行き

寒を凌いで、未だ明けざるに起く

心は身の君父たり

身は心の臣子たり

身の自由なることを得ざるは

皆為心所使。 皆心の為に使はるればなり

我心既知足。 我が心既に足るを知れば

我身自安止。 我が身自ら止るに安んず

方寸語形骸。 方寸形骸に語らく

我応不負爾。 我応に爾に負かざるべしと

外は寒い冬の夜、暖かい夜具と毛氈にくるまって、朝は日

が高くなるまで眠る。この時心と身はつまらぬ事に拘束され

ていない。心は君父であり、身はそれに従う臣子だ。凍りを

踏んで朝早く起きなければならぬ遠遊の客や早朝の士の身

が自由でないのは、皆心の為に使われているからだ。私の心

は足るを知っているから、我が身は止まるところ（現状）に

安んじていられるのだ。だから足るを知る「心」は、安穩の

中にある「身」に対して、「決してお前の嫌がるようなこと

（酷使）はしない（安心しろ）」と言う。官職にあくせくする

のはやめた、閑居していれば心身ともに安らかだ（知足保和・

与元久書）というのである。ここでの白居易は、「心」を「身」

から切り離し、「心」と「身」二者の間答を傍で聞いている。

『方丈記』の「手のやつこ、足ののりもの、よくわが心に

かなへり」は、上記の「我が心既に足るを知れば、我が身自

ら止るに安んず」によったと思われる。「身」は「心」に従

うもので、世間の人の心が不自由なのは、「身」が「心」に使われているからだ、ところが我が心は足るを知っているから「身」に負くことはしない、つまり身の嫌がることはしない、という。だから「身」が苦しいと「心」が察した時には「身」を休めるし（苦しむ時はやすめつ）、「身」が元氣だと「心」が判断した時には「身」を使う（まめならばつかふ）、だが決して使い過ぎる（酷使することとはしない、「身」が懶いと言う時は、「心」もその状態を是認して心を苛立てることはしないというのである。ここでは、「身」を使い、「身」に負くことがない（酷使することとはしない）のは、「心」である。『方丈記』の当該部分が『風雪中作』を典拠にしていると考えると、当該部分は前田本を始めとする古本系諸本及び流布本系諸本のように、「心、（又）身の苦しみをしければ」と読むべきであろう。⁽³⁴⁾

白居易には、「心」と「身」の問答をとりあげた詩が他にもある。「自戯三絶句」（白氏文集六八巻 3280～3283）である。白居易六九歳の時の作で、「白氏洛中集記」と同年の作である。

自戯三絶句

自ら戯むる三絶句

閑臥独吟。無人酬和。

閑臥独吟して、人酬和するなし

『方丈記』最終章について — 白居易閑適詩との関連から —

聊仮身心。相戯往復。聊か身心を仮りて、相戯れ往復して
偶成三章 偶々三章を成せり

心戯問身 3280 心、戯れて身に問ふ

心問身云何泰然 心、身に問ひて云ふ、何ぞ泰然たる
嚴冬煖被日高眠 嚴冬煖被して、日高けて眠る
放君快活知恩否 君を放して快活せしむること、恩を
知るや否や

不早朝来十一年 早朝せざるより来かた十一年

*「心戯問身」…底本「心問身」、金沢文庫本により改めた。

身報心 3281 身、心に報ず

心是身王身是宮 心は是身の王、身は是れ宮

君今居在我宮中 君今居して我宮中に在り

是君家舍君須愛 是れ君が家舍をば君須らく愛すべし
何事論恩自説巧 何事ぞ恩を論じて自ら功を説く

心重答身 3282 心、重ねて身に答ふ

因我疎慵休罷早 我れ疎慵なるに因つて休罷早し
遣君安楽歳時多 君を安楽ならしむること歳時多し

世間老苦人何限 世間老て苦しむ人何ぞ限らむ

不放君閑奈我何 君を放して、閑ならしめざるも、我

を奈何せむ

心が戯れに身に対して、「お前が安楽でいられるのは、私がそうさせているからだ、その恩を知っているか」と問うと、身は「私はあなたの宮です。あなたは宮である私の中にいる^③」のだから、私を大切にすべきだ。何も恩を着せることはあるまい」と反論する。それに対して心は、「私が疎慵（怠惰）だったから、早くに閑職についてお前を安楽にさせてやっているのだ。お前に今のような閑を与えなかったなら、私をどうするつもりだ、どうすることもできないだろう、だから今の安楽を与えた私の恩を知れ」というのである。上記の「風雪中作」と同様に、白居易自身は「心」と「身」とは別の所において、両者に問答させており、この場合、「身」を使う（従える）のは「心」である。

これに対して、長明はどうであろうか。何かをする時は我が身を使う、だから我が身を分けて、手を奴とし、足を乗り物とするのだと、我が身を長明自身が直接使用することを強調しつつ、続けて白居易詩を典拠に「心」と「身」の問題を取り上げている。『方丈記』のこの部分がわかりにくいのは、上

記のように、異なる背景を持つ二篇の詩（いざ帰田し、自ら身を動かして働こうとする時と、自らは暖かい夜具と毛氈にくるまって、「心」と「身」に問答をさせている時）の詩を同一箇所を用いているからであろうと思う。「身」を使うのが長明の「心」なのか、「心」と「身」を持つ主体としての長明自身なのか明確ではないからである。しかし当該部分の前文（上掲文Ⅰ）では、人との付き合いの煩わしさ、「やつこ」の扱いにくさを述べ、Ⅱではそれに対して、「おのが身」を使うことのとやすさ、心やすさを述べて、「おのが身をつかふ」にこしたことはない、と言う。「なすべきことがあれば、すなはちおのが身をつかふ」という一文は、手足を動かすのが長明であるということを示している。つまり、「やすめ」「つかふ」対象は「手の奴、足の乗物」（おのが身）であり、その「身」を動かす主体は長明ということになる。また後文を讀むと、

いかにいはむや、つねにありき、つねにはたらくは、養性なるべし。なんぞいたづらにやすみをらん。人をなやます、罪業なり。いかが、他の力をかるべき。

とあって、前文同様、やはりわが「身」を動かすのは長明自身であることがわかる。白居易の場合は、「身」を使う（従える）

のは「心」であったが、白居易詩を下敷にしてはいても、長明の場合は、必ずしも白居易と同じではない。長明における「心」と「身」との関係は、長明という一個の主体の中に「心」と「身」とが并存し、その「心」は「身」をよく知っているので、「身」が苦しい時は休めるし、元気な時は使う。しかし結局「身」（手の奴、足の乗り物）を休めたり使ったりするのは、「心」の動向を窺いつつ「身」を処す長明自身なのである。ちなみに、略本系では広本系の「身心（心身）」の苦しみを知ればばに該当する部分が無いため、「手のやつこ、足の乗もの」が「苦しき時はやすめ、勇む時くはつかふ」（延徳本）となっていて、動作の主体は長明である。どちらが原態かの問題は残るが、文意としてはわかりやすい形になっている。長明における「心」と「身」の関係をこのように捉えると、このことは『方丈記』最終章の解釈に関わってくる。以上考察してきた長明における「心」と「身」の関係をもとに、『方丈記』末文を解釈すると、以下のようなだろう。

『方丈記』最終章において、今まで称賛してきた閑居生活が、「事にふれて執心なかれ」という仏の教えに背くものではないかという自省が起こり、さらに我が身がこのような状況に至ったのは、「貧賤の報のみづから悩ます」故か、「はたまた

妄心の至りて狂せる」ためかと心に問いかけたが、その時、心は全く答えなかった。「心」が沈黙してしまった以上、「身」は動きようが（動かしようが）ない。そこで、主体たる長明が出て来て、手や足のように「かたはらに舌根をやとひ」、「不請阿弥陀仏」を称えたが、それも「両三遍」で止めてしまった、ということであろう。

中前正志氏によって紹介された京都女子大学所蔵「元亨」
「文龜二年」本奥書写本は、古本系と流布本系双方の特徴を持つており、大福光寺本の「不請阿弥陀仏」が「不時に阿弥陀仏両三反申て止め」となっている³³。江戸中期に下る写本であり、本奥書の「元亨」も不完全な書き方で、本奥書としてよいものかどうか、ということであるが、末文の「心」と「身」の関係を上記のように捉えるならば、沈黙してしまつた心に対する対応として、「不時（時ならず、時ならぬ時に、または、時外れた）³⁴阿弥陀仏を称える」という解釈が生まれる素地がある。ただ、「不請」については、大福光寺本・一条兼良本の「不請」にあたる部分が、諸本で「不請（ふしやう）」、「不祥（ふしやう）」、「不浄（ふしやう）」、「不情（ふしやう）」、「不惜（ふしやく）」というように、仮名で表記した時に同様もしくは類似した表記になる本が多いこと³⁵、音も

同じ様であること、また最古の伝本と流布本が同じ「不請」であることは無視できないと思うので、「不時」については、上記に述べたように後の時代の解釈が入っているのではないかと考えている。

四、「不請阿弥陀仏両三遍となへてやみぬ」の解釈

最終章の大きな問題は、「不請阿弥陀仏」の解釈であろう。まず、諸本での表記が以下のように揺れている。⁽³⁶⁾

不請阿弥陀仏（大福光寺本）

不惜のあみたふ（前田本）

不情阿弥陀仏（山田本・伝龍山公筆本）

不軽阿弥陀仏（三条西家本）

不浄の阿弥陀仏（氏孝本・名古屋図書館本）

不祥の阿弥陀仏（正親町本・日現本・保取本・学習院本）

不請の念仏（兼良本・嵯峨本等流布本系諸本）

他に用例が見出せない語であり、その解釈が問題にされてきた。諸注が指摘しているように、この語は「不請」「不惜」等の語句と、「阿弥陀仏（あみたぶ）」「念仏」という下の語句とに分けることができる。その上で、「不請」の表記の揺

れは、その意味をはかりかねて、書写者の主観的解釈が入りこんだためはないかとも考えられる。⁽³⁷⁾ このことはまた、上に見るように、表記は様々であっても、「不請」の語句が連体修飾語として下の「阿弥陀仏」に懸かるといふ理解が一般的だったことを示しているとも言えよう。流布本系統が、「阿弥陀仏」を「念仏」としているのは、「不請」が動かせないのであれば、「阿弥陀仏」より「念仏」の方が分かり易いという判断が入ったため、大福光寺本の「不請阿弥陀仏」を受け継いだ後の形ではないだろうか。

底本の「不請阿弥陀仏」については、瓜生等勝氏により以下のような諸説にまとめられている。⁽³⁸⁾

1 他より請はれざるに、自らすすみてなす念仏。

「請」は、「請（乞）う」の意味。「請う」のは他者。

2 こちから請い願わずとも救つて下さる仏への念仏。

「不請友」（維摩経）、「不請之法」（勝蔓経）、「不請之友」（観無量寿経）のように、「不請」を連体修飾語としてとら

え、「請」は「請い求める」の意味。衆生の方から仏に對して「請わず」とも、仏の方から救つて下さる意で、

「仏の慈悲の働き」が入る。「請う」のは衆生。

3 仏に對して何の願うところもない、心に請い求めるこ

とのない念仏。

「請(乞)う」の意だが、2と異なるのは、「仏の慈悲の働き」がない点。「請い求めない」のは念仏者。

4 己が心にさほど請い望まず、只口ずさみに念仏すること。俗語である「不請不請(不精不精)の意。「不請の氣」(玉葉・十訓抄)。「請(受)けず」(承知しない)の意。

5 迷いの心を離れずに唱えるので、仏に請けてもらえないと思われる念仏。

「請(受)ける」の意味。「請ける」のは仏。

6 法会などで仏の現前を祈るのが奉請、儀を整えないのが不請、すなわち儀を整えない念仏

〔香偈・三宝礼・三奉請・四奉請・念仏・送仏偈〕と
いうような手続きをするのもどかしくなって、とるものもとりあえず唱える念仏」の意。

7 「奉請」を「不請」と書き誤ったもの。

信仰という観点から見ると、1、2は肯定的な意味合い、3

、7はどちらかという否定的な意味合いが強いように思われる。諸説の詳細は瓜生氏の論にお譲りするが、この中で最

も妥当な解釈は2であろうと思う。2説をとる山田昭全氏は、
仏典と国文両方の多くの用例をあげて論じられており、説得

力に富む。氏は、①仏典中の「請」は「乞う」「求める」意

であり、「受ける」の意味はない。従って「受けず(承知しない)」のような使われ方をしない、②「不請」が連体修飾語として使用される場合は、それを受ける体言が凡夫にとつ

て「友」「師」など価値あるものとなる、の二点を仏典・国文両方の用例から指摘して、『方丈記』の「不請」は、上記

二点に適合するとした。「不請」が連体修飾語であることは、
仏典中に「不請友」「不請之友」の両表記があること、『方丈記』

の伝本の中でも「世中」・「世の中」・「世人」・「ヨノ人」・「世の人」・「濁悪世」・「濁悪の世」の表記があることから明かである⁽³⁹⁾とされている。

既述のように、『方丈記』末尾において、「心」が全くが答えないので、念仏(不請阿弥陀仏)を称えるために、長明は

「かたはら」に「舌根」を雇うことになったのであるが、「かたはら」という語句は、正面ではなく「わき」の意味であり、「か

たはらに置く」の語からもわかるように、問題の本質から外す、あるいは外れているという意味もある。単に「舌根をや

とひて」と言わず、「かたはらに」とわざわざ断ったことには、
意味があるはずである。それは、真正面から物事に取り組む
姿勢ではない⁽⁴⁰⁾。このような「かたはらに」の語感から、「不

請阿弥陀仏」の「不請」に「不承不承」のような否定的な二ユアンスを感じるのであろうし、中前氏が紹介された江戸中期に下るとされる写本においても、(心が全く答えないから、「身」は「心」に応ずることができないので)「かたはらに舌根をやとひて」「時ならぬ時」に念仏したという解釈も生ずるのであろうと思う。瓜生氏の上げる6の解釈も、同様であるろう。舌根についても、念仏を称えるために必要な器官ではあるが、口業(妄語・両舌・綺語・悪口)を免れないものがあり、やはり否定的な意味合いを持つ語句と考えられる。「六根清浄」を称えなければ、清らかにはならないものだからである。それでも南無阿弥陀仏を称えるには、舌根に頼るしかない。そのような舌根をとりあえず雇い、こちらから請い願わずとも救つて下さる仏への念仏(不請阿弥陀仏)を称えてみたが、それも二、三遍称えて止めてしまった。この行為をどのように解釈したらよいのであろうか。

長明は「念仏物うく、読経まめならぬ時は、みづからやすみ、みづからをこたると『方丈記』の中で述べているが、「念仏もの憂し」と思った時の念仏について、源信は『横川法語』の中で次のように述べる。^④

念仏もの憂けれども、唱ればさだめて来迎にあづかる功

徳莫大なり。比ゆゑに本願にあふことをよろこぶべし。

又、妄念はもとより凡夫の地体なり。妄念の外に別の心もなきなり。臨終の時までは、一向に妄念の凡夫にてあるべきところえて念仏すれば、来迎にあづかりて蓮台にのるときこそ、妄念をひるがへしてさとり的心とはなれ。妄念のうちより申しいだしたる念仏は、濁にしまぬ蓮のごとくにして決定往生うたがひ有べからず。(日本古典文学大系『假名法語集』)

また、法然の念仏の称え方について、『徒然草』三九段は次のように伝えている。

或人、法然上人に、「念仏の時、睡りにおかされて行を怠り侍る事、いかがして、此障りをやめ侍らん」と申しければ、「目のさめたらむほど、念仏したまへ」と答へられたりける、いと尊かりけり。…又、「疑ひながらも念仏すれば、往生す」とも言はれけり。これも又尊し(新編日本古典文学全集)。

どのような念仏であつても、称えれば尊いのであり、来迎に与る功德は莫大だ、という。一方で『発心集』の登場人物は、以下のように一心に念仏を称える。^⑤

(玄寶僧都は)年来、此渡守にて侍りしを、さやうの下

臆ともなく、常に心をすまして、念仏をのみ申て、…」（巻

一 第一話）

（伊予僧都の童子は）かくて猿沢の池のかたはらに、一
間なる庵り結て、いと他念なく念仏して居たりければ、
本意の如く、臨終正念にて、西に向て掌を合てをはりに
けり（発心集卷三第二話）。

途中で止めたということは、最後まで念仏を続けることが
できなかったからであろう。その理由は何か。自己の現状
を、前世での行いの故に貧賤の報を受けているのか、あるい
は現世での迷妄の心極まって狂ってしまったのかとまでつき
つめつつ、猶も心のどこかで「草庵を愛すること」、「閑寂に
著すること」の否定にまでいたらぬ、自己の不徹底さを自覚
し、仏者（桑門の蓮胤）として、自分には阿弥陀仏の慈悲に
与る念仏（不請阿弥陀仏）を称える資格がないという自覚・
自省からではないだろうか。「心」が長明の間に全く答えない、
とは、そのようなことであろう。結局長明は、山中の閑居生
活を完全に否定しきれないままに、筆を擱いたのではないか
と思うのである。

五、『発心集』の編纂

『方丈記』最末尾で、猶も否定しきれなかった閑居の気味
とは、長明にとつてどのような意味をもつものなのであろう
か。『方丈記』に記される山中閑居生活は、四季折々の山中
の景気を愛で、一人調べ、一人詠ずる生活であり、時には麓
の幼童を伴つて由緒ある諸所を尋ねる生活でもあった。一方
では「桑門の蓮胤」として、四季の移り変わりの中に無常を
観ずる修行の生活でもある。このような方丈の庵での生活を
長明がどのように考えていたのかを知る手がかりとして、流
布本『発心集』巻六に見られる数奇説話・山林曠野修行説話
が注目される。

流布本『発心集』の各説話に付される冒頭語には、(1)「昔、
玄敏僧都と云人有けり」（巻一第一話）、「中比、山に平等供
奉と云て」（同第三話）のように時代提示語から始まる場合、
(2)「伊賀国に、或郡司のもとに」（同第二話）、「小田原と云
寺に」（同第七話）のように場所の提示から始まる場合、(3)
「永観律師と云人ありけり」（巻二第二話）、「參河の聖と云は、
大江定基と云博士是也」（同第四話）というように人物紹介
から語り出す場合の三類型があり、『発心集』を編纂するに

あたつて、長明は先ず(1)時代提示語を冒頭に持つ同一主題の説話を時代順に配列していき、次に説話内容を関連させつ(2)場所の提示から始まる説話を(1)の前後に配し、さらに(3)人物紹介から語り出す説話を(1)・(2)の説話に接続して行くという方法をとっていることを指摘したことがある⁽⁴⁾。この方法で配列された流布本巻六までの説話内容を辿っていくと、主題ごとにまとめられた概略以下のような説話群を抽出することができる。

序

- I 遁世修行の諸相(遁世逐電・隱徳・籠居・断執・偽悪)
- II 往生の諸相(文人往生・往生予知・往生失敗・往生と師弟・一声往生)
- III 往生の行業(発願・身燈・入海・入水・山中独覺)
- IV 法華經功德靈驗(読誦功德・読誦仙人・病者救済・魔縁撃退)
- V 様々な発心の機縁(男女・母子・夫婦間の恩愛)
- VI 恩(1)(傳育恩・師恩・主恩)
- VII 恩(2)(繼母繼子・養母養女・父と娘・童と師僧)
- VIII 数奇と往生、山中曠野の閑居修行

跋文風評論

これを見ると、数寄説話と山中曠野の閑居修行説話は、『発心集』を編纂するにあたつて、当初から構想の中に入れられていたと思われる。方丈の庵に折り琴・継ぎ琵琶を伴い、一人調べていた長明は、笛を吹く以外のことは全く眼中にない永秀法師について「かやうならん心は、何につけてかは深き罪も侍らん」(巻六・7)と言い、笛を合奏していて夢中になり、帝のお召しも無視した時光・茂光についても、「此世の事思すても事も、数奇はことにたよとなりぬべし」(巻六・8)と、数奇を修行生活と結び付けて、肯定的に捉えている。また山中の庵で一人和歌を詠じていた長明は、三時の勤めにそれぞれの時に相応しい和歌を詠むことを行としていた宝日上人や、琵琶を弾じて仏に廻向していた大式資通の行についても、以下のように述べる。

況や和歌は能^よことほりをきはむる道なれば、是によせて心をすまし、世の常なきを觀ぜんわざども、便ありぬべし(巻六・9)。

つとめは、功と志とによる業なれば、必ずしも是をあだなりと思ふべきにあらず。中にも、数奇と云は、人の交り^{まじり}をこのまず、身のしづめるをも愁へず、花のささちるを哀れみ、月の出入を思につけて、常に心をすまして、世の濁

りにしまぬを事とすれば、おのづから生滅のことわりも頭
れ、名利の余執つきぬべし。これ、出離解脱の門出に待る
べし(同)。

数奇は心を澄ます手段であり、「出離解脱の門出」であると
言う。さらに山中・曠野に人知れず庵を結び、四季折々の景
色の中で修行生活を送る修行者についても、以下のように述
べている。

人に知られざらん所にすまん心ざし深くて、いづちとも
なく徘徊ありき侍し程に、さるべきにやありけん、此花の
色々をよすがにて、野中にとまり住て、をのづから多の年
を送り、もとより秋の草を心にそめ侍し身なれば、花なき
時は、その跡をしのび、此比は、色に心をなぐさめつつ、
愁しき事侍らずと云。…大方は、此花の中にて烟立ん事も
本意ならぬやうに覚へて、常には、朝夕のさまにはあらず
とぞ語りける。いかに心すみけるぞ。うらやましくなむ(卷
六・12)。

花のちり、葉の色づくを見て、春秋の経ぬる事をかぞふ
れば、四十余年になん成ぬる。住初侍し比は、嵐もはげし
く、はかなき鳥獣のはげしき迄もけうとき心地して、こと
ごと堪忍たへひべくもあらざりしかど、今は住なれて、たまさか

に立出たる時も、爰を栖といそぎ帰まうでくれれば、さるべ
かりける事と哀に待る也。(卷六・13)。

卷六第十二話で、武蔵野の花の中の庵に住む修行僧を「いかに心すみけるぞ。うらやましくなん」と述べ、草庵生活を肯定している。また住み初めた頃は堪え忍ぶそうになかったが、住み馴れてみるとたまに出かける時もここを栖と急ぎ帰ってくるという卷六第十三話の尼の言葉は、『方丈記』の一節を彷彿とさせる。ここでは山中閑居生活を完全に肯定しているのである。

「草庵を愛する」ことも、「閑寂に著する」ことも仏の戒めた執着なのかという、『方丈記』最終章の間に、一つの解決を示したものが、上に見られるような「数奇」と「人知れぬ閑居」の説話だったのではないだろうか。武蔵野の花の中に住む僧侶の生活を、「いかに心澄みけん。うらやましくこそ」と、思わず吐露してしまった長明の姿がそこにある。

執着を断ち切った修行者たち、再出發をする聖たちの話から始まった『発心集』の編纂作業は、卷六末で数奇と閑居生活を肯定して一旦は終わる形になっている。『方丈記』最終章での長明の思索は、『発心集』の編纂へと向かったと考えるべきであろう。

『発心集』の編纂作業を終えた時、長明は一つの結論に達したと思われるが、長明がその結論に心から納得していたかどうかは、明らかではない。説話末の評論部分で、「つとめは功と志による業」（巻六第九話）、「けがらはしくあだなる身を山林の間にやどし、命を仏にまかせ奉りて、清浄不退の身を得んことは、げに、心がらによるべき行ひなり」（巻六第十三話）と記している。「数奇は出離解脱の門出」と閑居生活を肯定しながら、一方でそれを実行するには、「志」と「心がら」（心持ち）⁽⁵⁾が重要だという。最終的には個人の心のあり方を重視するのである。『発心集』の編纂に一応の区切りを付けた時、長明の「心がら」は、果たしてどのようなものであったのであろうか。

『発心集』の編纂作業を終えてまもなく、長明は歿したのもと思われる。

(丁)

注

(1) 『方丈記』全体の構成を考える場合、いくつかの分け方があるが、一般的な五分割に従った。

(2) 序章において、典拠とされる仏典に見られる「人の命の無常」に加え、「栖」の無常を付加することが長明独自の創意であっ

たことについては、拙稿「『方丈記』の序章について―『文選』「歎逝賦」注文との関係から―」（国文学研究資料館紀要（文学研究篇）40号 二〇一四年）参照。

(3) 今成元昭「『方丈記』の世界」（『方丈記』と仏教思想 付「更級日記」と『法華経』 笠間書院 二〇一七年）

(4) 手崎政男「方丈記「不請（の）阿弥陀仏」臆断―方丈記方法論序説―」（国語と国文学 昭和六三年九月号）。

(5) 『方丈記』の引用は、大福光寺本により、本文の片仮名を平仮名に改め、私に濁点、句読点を付した。一部私に表記を改めたところがある。

(6) 「馬くら牛車と心をなやますにはしからず」については、「……しからず」という語句の用法から「心をなやますには」では、「心を悩ますにこしたことはない」の意になり、文意が通らない。「ナヤマヌ」の誤写（新大系）、文章に何らかの誤りがあるとして、この部分は「心を悩ます（苦しみ）には及ばない」の意で、「（苦しみ）を補って解釈すべきである」という説がある（草部了円氏前掲書、ワイド版岩波文庫『方丈記』など）。片仮名表記「ヌ」「又」間の誤写説は魅力的ではあるが、用例が他に見いだせない点に難がある。後者説をとる。

(7) 青木怜子編『広本略本 方丈記総索引』（武蔵野書院・昭和四〇年）

(8) (1)の解釈には、川瀬一馬「講談社文庫：昭和四十六年、神田秀夫・日本古典文学全集・小学館：昭和四十六年、菱瀬一雄「方丈記全

註釈』角川書店・昭和四十六年、三木紀人『方丈記 発心集』新潮日本古典集成・昭和五十一年、浅見和彦『方丈記』筑摩文庫・二〇一二年などがある。三木氏は本文では「身、心」としているが、注釈では(2)、(3)の説も紹介している。また浅見氏も本文・現代語訳で「身、心」とし、『白氏文集』卷三十の「風雪中作」の一節を引く。

(2)は、前田本のような形の誤りと見る。(2)の解釈をとる注釈書は多いので、一部をあげる。西尾実・日本古典文学大系・昭和三十三年、土田知雄『新注方丈記全釈』・昭和三十七年・武蔵野書院、草部了円『方丈記諸本の本文校訂に関する研究』・昭和四十二年・初音書房、安良岡康作『方丈記 全訳注』角川文庫 昭和五十五年など。なお、安良岡氏も注釈の中で「風雪中作」の一節をあげる。

(3)の解釈は、青木伶子編『広本・略本 方丈記総索引』(武蔵野書院 昭和四〇年)、細野哲雄・日本古典全書(朝日新聞社 昭和四五年)、佐竹昭広・新日本古典文学大系(岩波書店 一九八九)、市古貞次・ワイド版岩波文庫 一九九一など。

(9)築瀬一雄『方丈記解釈大成』(大修館書店 昭和四七年)。氏は細野説をとらないとする。

(10)身心に香油を塗り、身心の塵穢を澡浴するは、内外ともにきよきなり(『正法眼蔵』別輯 第五洗面・岩波文庫)

(11)管見では、『正法眼蔵』(岩波文庫版)で、一六二例見ることができた。

(12)『采花物語』卷十八・たまのうてな「その仏の住所を(ば)、常寂光と名付く。…浄波羅蜜の有相を滅する所六波羅蜜の身心相に住せる所…」(日本古典文学大系『采花物語』)

(13)本文引用は『日本靈異記』・『三宝絵』・『今昔物語集』三(新日本古典文学大系)、『本朝法華験記』(日本思想体系 岩波書店)による。

(14)西尾実・神田秀夫両氏の解釈による。

(15)安良岡康作氏は、(1)の解釈について以下のように述べられている。
上には、「おのが身を使ふ」と言つて、その結果を「ためからずしもあらねど」と述べ、歩くべき事あれば、自ら歩む」と記して、その結果を「苦しといへども」と叙しているのであつて、

これらはいずれも、「身」に関する叙述であることは確實である。それなのに、底本(大福光寺本＝筆者注)のように、「身心の苦しみをしれば、苦しむ時はやすめつ、まめなれば使ふ」では、「苦しみ」が「心」のそれとなつてしまつて、上の「苦しといへども」と矛盾してくるし、「まめなれば使ふ」の「使ふ」が「心」を使う意味となつて、上の「己が身を使ふ」とやはり矛盾してくる。

(16)金子彦二郎『平安時代文学と白氏文集』道真の文学研究篇第一冊―第六章 方丈記と中国文学との関係―主として白楽天詩文との関係に就いて―(藝林舎 昭和五二年)。

(17)浅見氏前掲書。なお、浅見氏は(1)「身、心」と読む見解をとら

れている。既述のように、安良岡康作氏も、前掲書の「身心のくらしみをしれば」部分の解釈に当たって、金子氏が上げられている「風雪中作」の一節を「注目される」として掲出されている。以下、『白氏文集』の詩番号及び制作年代は、花房英樹『白氏文集の批判的研究』に載せる「総合作品表」によった。

(18)「兼濟」独善は、「孟軻亦以為おもらく、達すれば則ち兼ねて天下を濟ひ、窮すれば則ち独り其の身を善くす」(風俗通・十反)による。

(19)以下白居易詩の引用は、那波本(平岡武夫・今井清編『白氏文集歌詩索引 下冊』及び『四部叢刊』所収本)により、一部金沢文庫本『白氏文集』(川瀬一馬監修 勉誠社刊 昭和五九年)によって改めているところがある(後に*を付して注記した)。訓読文は、和刻本漢詩集成九 唐詩『白氏長慶集(上)』(及古書院 昭和四九年)及び金沢文庫本の訓点を参考に作成した。

(20)吉川忠夫「白居易における仕と隠」(『白居易研究講座第一巻』) 勉誠社 平成五年)、菅野禮行「備」と「拙」―白居易と道真との思想的相違―(『平安初期における日本漢詩の比較文学的研究』 大修館刊 昭和六三年)。

(21)以下は、横山裕男『白楽天』(人物往来社 昭和四二年)、太田次男『風諭詩人 白楽天』(中国の詩人10 集英社 昭和五八年)、花房英樹『白楽天』(人と思想87 清水書院 一九九〇年)を参照した。歴任した官のうち、太子賛善大夫・太子左庶子・太子賓客分司・太子少傅分司はいずれも皇太子の教育係という

閑職で、分司は洛陽勤務であることを示す。

(22)平野顯照「白居易と廬山草堂」(文芸論叢第30号 大谷大学文学学会 一九八八年)。氏は、草堂で送った白居易の胸中は、一つの信念で貫徹するという精神状態に必ずしも保てなかった」として、白居易の仏教傾倒の深度には疑問を呈している。

花房英樹氏も同様の見解を示している(花房氏前掲『白楽天』)。大曾根章介「漢詩文に見る身と心」(国文学解釈と鑑賞 昭和六三年九月号)

(24)下定氏前掲論文②

(25)大曾根氏前掲論文

(26)金子氏前掲書

(27)金子氏前掲書。なお、原文は訓点を付した漢文であるが、訓読文を示した。

(28)浅見氏前掲書。

(29)「倚伏」は、「老子」五八章「禍は福の倚る所、福は禍の伏す所」による。「相因りて至ること」(統国訳漢文大成一・白楽天詩集一)。

(30)一身を「心」と「身」に分ける長明の発想は、和歌の伝統によった面もある。『鴨長明集』九〇に「あればいとふそむけばしたふ数ならぬみとこ、ろとの中ぞゆかしき」の歌がある(大曾根章介 久保田淳遍『鴨長明全集』 貴重本刊行会 平成十二年)。なお、『万葉集』以降の和歌における「身」と「心」の問題については、山本淳子「紫式部の白氏受容―「身」と「心」の連作をめぐる―」(『国語国文』第六四卷第六号 平成七

年)参照。

(31) 前田本の表記が「こころ身の」とあるように、「心」を仮名表記にしているのは、漢字表記だと意味がわかりにくいという配慮があったのではないだろうか。流布本系諸本が「心又身の」となっているのも、同様の配慮と思われる。

(32) 「身」は宮(住まい)であり、「心」はその中にあるという「風雪中作」の考え方は、一見既述の(3)(身心)の解釈のようにも思えるが、白居易はあくまで「身」と「心」を分離して、別のものとしており、「身心」が未分離な状態で語っているわけではない点が(3)とは異なっている。白居易は禅の影響を受けており(平野氏前掲論文)、「身」の中に「心」がいるという考え方は禅思想からきているのかもしれないが、この点については後考を俟ちたい。

(33) 中前正志「京都女子大学図書館所蔵『方丈記』伝本略目録稿付、吉沢本(長享本)影印および「元亨」文亀二年」本奥書写本翻刻(東山中世文学論纂 平成二六年)。

(34) 邦訳日葡辞書。

(35) 青木伶子編『広本 略本 方丈記総索引』による。「不惜」の仮名表記「ふしやく」は「ふしやう」とあったのを「ふしやく」と誤読(連綿体の「う」と「く」は誤りやすい)、「不惜身命」の連想から、「不惜」と漢字を当てたという解釈もある(草部了円氏前掲書)。片仮名の「ウ」「ク」においても、同様の事は起こるのではないだろうか。

(36) 青木伶子編『広本 略本 方丈記総索引』による。

(37) 山田昭全「不請阿弥陀仏」私見―方丈記跋文の解釈をめぐる―(「富倉徳次郎博士古稀記念論文集」古典の諸相)一九六九年)

(38) 瓜生等勝氏「方丈記の「不請阿弥陀仏」考」(「解釈」九巻3号 一九六三年)。芝波田好弘氏が流布本の「不請の念仏」の語釈をも考慮した九分類をされている(『方丈記』の「不請阿弥陀仏」について「仏教文学」第三五号 二〇一一年)、また山田昭全氏の説を前提に、天台の三諦説との関係を論じている(『方丈記』終章試論―「不請阿弥陀仏」と三諦説において―「大東文化大学日本文学研究」四四・二〇〇五年)。

(39) 山田昭全氏前掲論文、同氏「不請阿弥陀仏再論」(『方丈記』結章部の解釈―「大正大学研究紀要 仏教学部・文学部 六五号 一九八〇年)。大福光寺本「世中」については、古本系前田本「よのなか」・正親町本「世の中」、流布本系の兼良本・近衛本・嵯峨本「世の中」の表記がある。同じく「濁悪世」についても、古本系の正親町本・日現本等及び流布本系諸本は「濁悪の世」としている。さらに「世人」については、大福光寺本の中に「ヨノ人」の表記があり、古本系でも正親町本・日現本等、及び流布本系諸本は「世の人」となっている。

(40) 舌を「動かして」(築瀬氏)、「連れてきて」(神田氏)、「引き寄せ」(三木氏)というような現代語訳は、長明の主体的ではない姿勢を示したものであろう。

(41)「ものうし(備・懶)」という語は、先にあげた「心」と「身」の問題の箇所にも使われていたが(物うしとても、心をうごかすことなし)、白居易の閑適詩にも多く使われる語であり、その影響も考えられる(菅野禮行氏前掲論文)。

(42)『横川法語』については、源信の著作ではないとする見方もあるが、源信作ではなくても、源信の言行を伝えるものと解しておく。

(43)以下『発心集』の引用は慶安版本により、片仮名を平仮名に改め、句読点をほどこした。

(44)拙稿『発心集』の冒頭語について(花園大学文学部紀要51号 二〇一八年)

(45)おほかた、この所にすみはじめし時は、あからさまとをもひしかども、いますでにいつとせをへたり。かりのいほりもや、ふるさと、なりて、のきにくちばふかく、つちぬにこけむせり。
…たゞかりのいほりのみ、のどけくしてをそれなし。

(46)山本一『発心集』巻一・巻二の展開―思索の表現としての説話配列―(『発心集』と中世文学 主体とことば』和泉書院 二〇一八年)

(47)『意志』(新潮古典集成)、「気質、心柄」(新版『発心集』下(角川ソフィア文庫)、神宮文庫本「心賢カルベキ行」)

(しんま みお 本学日本文学科 特任教授)