

古典に対する研究の功罪

藤原克己

はじめに

私の報告の原題は「古典教育に対する研究の功罪」であつた。ここに成稿化するに際し、当日は時間の制約によつて話せなかつたことを補うとともに、標題も右のように改めたが、基本的な趣旨は変わつていない。なおこの標題は、ニーチェの『反時代的考察 *Unzeitgemässe Betrachtungen*』の第二篇「生に対する歴史の功罪についで Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben」をもじつたものである。ニーチェはこのエッセの序文で、「歴史学が生に奉仕する限りにおいてはのみ、我々も歴史学に奉仕しよう。だが、歴史学の促進も尊重も、ある限度を超えると生を萎縮させ、退化させてしまふのだ。Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen; aber es gibt einen Grad, Historie zu treiben, und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet」とのべているが、この「歴史学」を「国文学研究」に、「生」を「古典」に言い換えてみたいという思いを、私は久しく抱き続けてきた。

高等学校の古典教育に関する断想

平成二十一年に、前年の中央教育審議会の答申を受けて学習指導要領が改訂され（平成二十五年から年次進行により実施することとされている）、高等学校の古文・漢文に関しては、これまでの「古典講読」と「古典」がそれぞれ「古典A」「古典B」と改称された。しかしながらこれは、「国語」という教科の中の「古典」の位置づけや意義をいっそう明確化し、「国語」という教科全体の有機的な整合性を強化したといふことのように、**「古典A」「古典B」**それぞれの内容は、従前の「古典講読」「古典」とさほど大きく変わつてはいないようである。「古典A」の「目標」は「古典としての古文と漢文、古典に関連する文章を読むことによつて、我が国の伝統と文化に対する理解を深め、生涯にわたつて古典に親しむ態度を育てる」とうたわれているが、これは旧「古典講読」の「目標」に傍線部分が付加されただけであるし、「古典B」の「目標」として掲げられた「古典としての古文と漢文を読む能力を養うとともに、ものの見方、感じ方を深

くし、古典についての理解や関心を深めることによって人生を豊かにする態度を育てる」は、旧「古典」の「目標」とまったく同文である（文部科学省「高等学校学習指導要領解説」一九九九、同二〇一〇による）。要するに「古典A」は生涯にわたって古典に親しむ素地を涵養することを重視し、「古典B」は古典を原文で読む力を高めて、古典をより深く味読し理解することを目標としていると概括できようが、これは旧「古典講読」「古典」と基本的に変わっていないのである。指導要領の「内容の取扱い」の項で、「古典A」は「古文と漢文の両方又はいずれか一方を取り上げることができ」とし、「古典B」は「古文及び漢文の両方を取り上げるものとし、一方に偏らないようにする」とされているが、これも旧「古典講読」「古典」を踏襲したものである。

私は「古典A」の「生涯にわたって古典に親しむ態度を育てる」という目標を、高等学校における最優先課題とすべきだと思ふ。この「生涯にわたって」という言葉は、平成十一年の指導要領改訂において新たに加えられたのであるが、上記「高等学校学習指導要領解説」二〇一〇の「解説」においても、「古典を読むためには古典についての知識及び技能を確実に身に付けていくことが望まれるところであるが、訓読註釈に偏った古典の授業が古典の学習に意義を見いだせない生徒を生まないよう、古典を読む意欲をますます高めることが何よりも大切である」「古典を読む楽しさを味わうことは、生涯学習を視野に入れて学習する「古典A」において、特に留意すべき事項である。語句や文法、現代語訳の学習のために

過度に時間を取られることで、豊かな古典の世界に触れる前に、生徒を古典嫌いにしてしまうことのないよう、教材や指導の方法を工夫し、古典の世界に楽しく触れることができる授業を展開し、生涯にわたって古典に親しむ態度を育成していく必要がある」と力説されている。高等学校での試験のため、あるいは大学受験のために、生き生きとした興味も感受もないまま古語の意味や文法を暗記することに努め、高校卒業後はきれいなさっぱり忘れてしまう、というような不幸な古典との関わり方ではなく、社会人になつてからも、仕事の余暇に、あるいは通勤電車の中などで、古典を読むことを楽しみにできるような素地を高校での古典学習を通して培うことができたなら、それはその人にとってどんなに幸せなことであろう。こんにち、たとえば小学館の日本古典文学全集、新潮社の日本古典集成、あるいは角川文庫の古典シリーズ等々、現代語訳と対照し、注釈を参考にしながら、古典の原文を味読できるようにし、かつ懇切な作品解説を付した本が数多く刊行されている（そこに国文学研究の豊かな成果が凝縮されていることは言うまでもない）。そうした本によつて、自分で古典を読んでゆけるだけの最低限の古典文法と古語の知識を高校卒業までに習得することは、それほど大きな負担でも苦痛でもないはずである。ただしそれは、あくまでも古典に対する生き生きとした興味と感受を経験することができたならば、であつて、「古典B」の目標にいう、古典を通して「ものの見方、感じ方を深く」とするという経験があつてはじめて、「生涯にわたって古典に親しむ」ことも可能になるの

であろう。

ところで指導要領の、学習上の重要事項を列挙した「内容」の中に、「古典A」では「古典などを読んで、言語文化の特質や我が国の文化と中国の文化との関係について理解すること」、「古典B」では「古典を読んで、我が国の文化の特質や我が国の文化と中国の文化との関係について理解を深めること」という一項がある（同趣旨のことは、平成十一年の改訂以前からあった）。たしかにこれは望ましい課題ではあるが、高等学校の限られた授業時間の中でそこまで学習することは無理であろうし、こうした問題について、何か概説的なあるいは抽象的・観念的な議論をすることは決して有益なことではない、と私は思う。さらに『指導要領解説』で、「古典A」では「中国からもたらされた文物は、我が国の文化の形成に大きな影響を与えてきたが、我々の先人は、それをただ受け入れただけでなく、そこから我が国独自の文化を育てあげてきたということを理解することが、古典の学習では必要不可欠である」とし、「古典B」では「……また、我が国の言語、文化、思想などは、近世までの歴史においては、特に中国から強い影響を受けつつ独自の発展を遂げてきた。漢文を古典として学ぶことの理由は、このような影響を学ぶ点にもある。そこで、教材として、中国の漢文だけではなく、その影響を受けて日本人がつくった漢文も取り上げ、我が国の文化と中国の文化との関係について考えることは、我が国の伝統と文化を理解することにも資するものとなる」として、「教材の種類」の項で「教材には、日本漢文を含める

こと」（「古典A」では「……また、必要に応じて日本漢文、近代以降の文語文や漢詩文などを用いることができる」としている点には、私は俄かに賛同し難い違和感を感じていた。性急に「我が国独自の文化」とか「伝統」などをあげつらわないでほしい、限られた授業時間の中で、日本漢文など教える余裕があるなら、それだけ少しでも多く、あるいは深く中国の古典をしつかり教えるべきではないか、と私は思うからである。このことは、時間の制約のためにシンポジウムの口頭発表ではふれることができなかったが、配布資料にはごく簡単に指摘しておいたのであつて、この考えはいまも基本的には変わらない。ただ、シンポジウム以後のことであるが、昨年度末に私の講義に対して提出された学生のレポートを読んで考えさせられたことがあるので、ここで紹介しておきたい。

私は、学部の講義で『源氏物語』について話をする際には、必ず序論として、私の把握している『源氏物語』の全体像を提示することになっている。詳しくは「源氏物語における〈愛〉と白氏文集」（日向一雅編『源氏物語と漢詩の世界——白氏文集』を中心に）『青簡舎、二〇〇九』という拙稿に書いたことなので、参照していただければ幸いであるが、大略以下のような内容である。

I 帝と桐壺の更衣（言うまでもなく光源氏の両親である）の悲恋の物語、II 光源氏と紫の上の物語、III 薫と宇治の大君の物語、というこの三つの物語には、次の①から⑤に要約されるようなパターンが反復される。

①女はもとと高貴な血筋であるが、親が亡くなるなどして、不安定な境遇にある。

②男は、まさに女がそのような境遇にあるがゆえにこそ、利害打算などから自由な、純粹な愛情を流露させる。

③女も、そのような男の愛情が「あはれ」と胸にしみているが、しかしその男の愛情以外によりすがるもの無い境遇にあるだけに、いっそう深刻な愛の不安を経験しつつ、ついに亡くなってしまう。

④いまはの際に、女も男を「あはれ」と思う心情を全面的に流露させる。

⑤あとに残された男は女の面影を恋慕しつつ尽きることのない悲しみにくれ惑う。

この⑤の箇所「長恨歌」の、楊貴妃を喪つて悲しみにくれ惑う玄宗皇帝のために「方士」が貴妃の魂のゆくえを探し求め、蓬萊山の仙宮で仙女に生まれ変わつていた彼女に出会う、仙宮訪問のくだりの引用が必ず繰り返されるのである。まずⅠの⑤では、帝が亡き桐壺の更衣の実家に鞍負の命婦を弔問に遣わし（これじたいが、方士の仙宮訪問に擬されている）、命婦の復命を受けて、「尋ねゆく方士もがなつてにても魂のありかをそこと知るべく」という歌を詠む（桐壺巻）。こうして帝と更衣の悲恋の物語が小さな円環を閉じるところにも「長恨歌」が引用されているわけであるが、この悲恋から生まれたⅡの光源氏の物語がさらに大きな円環を閉じる幻の巻で、光源氏もまた亡き紫の上を追慕して、「長恨歌」の

同じ箇所を踏まえた「大空を通ふ方士夢にだに見えこぬ魂のゆくへ尋ねよ」という歌を詠む。また、Ⅰの⑤には鞍負の命婦の弔問の一場面が、Ⅱの⑤には幻巻一巻が充てられていたのに対し、Ⅲの物語では、薫が、互いに深く心惹かれていながらついに結ばれることなく死んでしまった大君の面影を、その妹の中の君に、さらにはその異母妹の浮舟にと求め続けることによつて、⑤の部分には総角巻以降の宇治十帖の後半すべてが充てられたとみることができる。そしてそこでも、「長恨歌」の方士仙宮訪問のくだりが繰り返引用されるのである。

ところで右のパターン①②③に注意してみると、女の生の不安定さということが、この物語では主題化されていることに気づかれるであろう。そしてこの主題に注目するとき、物語第二帖帚木巻前半の「雨夜の品定め」発端の議論がきわめて重要な意味を帯びてくる。頭の中將が貴族社会を上中下の三つの品に分けて、当節では中の品の家に個性的な女が多いと言つと、光源氏が、もともと高貴な家門でありながら今は零落している者と、下層から成り上がつて来て高貴な家に劣らぬ暮らしぶりをしている者とは、三つの品のいずれに分類するのか、と問う。男同士の間にもくだけた女性談義の体を装いながら、家の浮沈のはげしかった当時の貴族社会の現実が（それはことにも女性において深刻に経験されたのであったが）、さりげなく議論のなかに導き入れられているのである。折しもそこへ左の馬の頭がやつてきて、そのいづれをも中の品に分類すべきである、しかして「なまなまの

上達部」(中途半端な公卿階層)の家の女よりも、裕福な受領で本来の門流も卑しからぬような家の女こそ、妻として頼みがあるだろう、と弁ずる。受領の任免に大きな影響力を行使しうる一握りの権門と、そうした権門の家司・家人としてその家政をさまたげなかつたで支えた裕福な受領たちとの私的な寄生関係の外で、「なまなまの上達部」と、権門の外戚を有さぬ親王とが没落しやすかつた。この物語は、そうした当時の貴族社会の現実を物語世界の基底にしたたかに敷設した上で、不安定な境涯に生きるさまたげな女たちの愛と生のかなしみを描いているのであるが(この雨夜の品定めめの翌日に光源氏が出会ふ空蟬も、まさに「なまなまの上達部」の娘で、父親の死後零落に瀕していた女君である。また先にあげた宇治の大君は、零落した親王の娘である)、この左の馬の頭の言葉にも、そうした貴族社会の現実が的確に捉えられている。

してみると末摘花巻で、やはり没落皇族の姫君である末摘花の貧しさを描いたところに白居易の諷諭詩「重賦」(『白氏文集』巻二)が引用されていることにも、軽々に読み過ごせない意味が認められよう。のちの蓬生巻で、財力に物を言わせてこの末摘花郎(故常陸宮郎)を買収しようとする受領たちが登場するからである。「重賦」は、重税苦にあえぐ農民の貧寒のさまを歌うとともに、徴税吏の不正取奪を告発した詩である。末摘花巻でこの「重賦」が引用されていたということは、物語作者が、蓬生巻で登場する成り上がり者の受領たちの本質を「貪吏」として見据えていたこと、また皇族や

「なまなまの上達部」の没落と受領階級の経済的上昇とを表裏一体の歴史的事象として捉えていたことをうかがわせる。たいへん長くなつたが、先にものべたように、私は学部講義で『源氏物語』の話をする際には、必ず以上のようなことを序論として解説することになっている。さて、昨年度の後期の講義でもこの話をしたところ、期末レポートに以下のようなことを書いて提出した教育学部の学生がいたのである。

『源氏物語』がこれほどまでに白居易の詩を深く摂り込んで、奥行き深い世界を構築していることに驚かされた。私はこれまで『源氏物語』にはあまり興味を抱いていなかったのだが、もし高校の授業で少しでもこういう世界をかいまみていたら、もっと『源氏物語』に興味を持っていたかもしれない。そこで私は、文部科学省の『学習指導要領』が高等学校の古典の授業内容をどのようにに定めているのかを調べてみた。すると、「古典を読んで、日本文化の特質や日本文化と中国文化の関係について考えること」という一項があるではないか。ではどうして私の受けた授業では「日本文化と中国文化の関係」について教えられる、あるいは考えるきっかけを与えられるということがなかったのかと、さらなる疑問をおぼえた私は、現行各社の古典の教科書を調査してみたのであるが、『学習指導要領』には右のような一項があるにも関わらず、日本の古典を通して中国文化との関わりを学ぶことができるように配慮した教材を載せている

教科書は一つもなかった。(取意)

このような趣旨のレポートを読みながら、まず私が思ったのは、高校の授業時間にはさまざまな制約があるのだから、そこまで学習できなくてもしかたがないではないか、ということだったのであるが、しかし、何か心にひっかかるものがあった、再度このレポートを読み直しているうちに、私は考え込まれてしまったのである。「源氏物語」の文章を断片的に切り取ってそこだけ鑑賞しても、高校生の興味を喚起することはむづかしいのではないか。また、高校生の興味を喚起するためには、高校生の知的な志向にも訴えるところが必要ければ、だめなのではないか……。

もしそうであればなおのことであるが、いずれにしても、高校生に古典に対する生き生きとした興味を喚起し、「生涯にわたって古典に親しむ態度を育てる」ためには、また「古典を読んで、我が国の文化の特質や我が国の文化と中国の文化との関係について理解を深める」ような授業ができるためには、日本と中国の古典に関する豊かな知識を有し、古文・漢文を読むことの専門的な訓練を積んでセンスを練磨していることが、高等学校の教師には求められるであろう。ところが平成十年に文部省(当時)は、教員免許取得に必要な科目の履修要件について、実に理解に苦しむような改正を行っているのである。

学士の学位を有する者に与えられる高等学校教諭の免許状を取得するためには、従来は、教科に関する科目を四十単位

以上、教職に関する科目すなわち「教職の意義等に関する科目」、「教職の基礎理論に関する科目」(このなかには「児童心理学」、「発達心理学」なども含まれる)、「教育課程及び指導法に関する科目」、「生徒指導、教育相談及び進路指導等に関する科目」などを十九単位以上修得することが義務付けられていた。ところが平成十年の改正により、平成十二年度以降の入学者は、教科に関する科目は最低二十単位でよくなくなったかわりに、教職に関する科目は四単位増えて最低二十三単位となり、残りの十六単位も教科に関する科目が教職に関する科目かのどちらかで充たすればよいとされた。また従来は、教科に関する科目のうち、「国語学」(音声言語及び文章表現に関するものを含む)を八又は六単位以上、「国文学」(国文学史を含む)を八又は六単位以上、「漢文学」を六単位以上履修することが義務づけられていたのに対し、それぞれ一単位以上とされた。つまり、たとえば漢文学をあまり取りたくなければ、あるいはその学生の所属する大学なり学部なりに漢文学関係の講義があまり開講されていないければ、漢文学以外の教科に関する科目で、最低要件の二十単位を満たせばよい、ということになったのである。

このような改正について文部省は、「今回の改正の趣旨は、教育職員養成審議会の答申を受けて、教員の資質の保持と向上を図るため、普通免許状の授与を受けるために大学等において修得することを必要とする単位数を改めるとともに、学校教育における社会人の一層の活用の促進を図るため、特別免許状を授与することができる教科及び教員免許状を有しな

い者を非常勤の講師に充てることが出来る範囲を拡大する等、大学における教員養成の改善及び免許制度の弾力化等を図るものである」(平成十年六月二十五日付「文教教」二三四)と説明しているが、少なくとも右の改正に関しては、文学部等比べて教科に関する専門科目担当教員が相対的に少なく、教職関係の専門教員を多く擁する教員養成系大学もしくは学部には有利をはかつての改正ではないかと推測される。

また右の改正とは別に重大な問題も生じている。従来は高等学校教諭の免許を取得する者は、同時に中学校教諭の免許も取得することが多かったのであるが、中学校教諭の免許取得に、介護実習・福祉実習が課されたために、両方を取得することは、教員養成大学・学部以外では困難になったことである(教育実習も、高校教員免許のばあいには二週間、よいが、中学教員免許のためには三週間の実習が要求される)。現在、私立学校では中高一貫体制を取る所が多く、東京都でもそれにならって近年では中高の教員免許を取得していなければ採用しないようになっていく。たしかに中高一貫体制には、「古典」に関してもより高度な内容にまで進みやすいという長所があるのだが、ところがそのような授業を担当し得る専門的な訓練をより多く積んだ教員が、中学の免許を持たないために中高一貫校の教員になれないという事態が生じているのである。

しかしながら、そうしたことよりも私はここで、いったい、こんにち大学の文学部等で行われている日本の古典文学に関する教育と研究は、高校生に生涯にわたる古典への興味

関心を培い、「我が国の文化と中国文化との関係について理解」させることのできるような高校教員の養成に資するようなものになっているであろうかと、あえて問うてみたいのである。

国文学研究の現状についての断想

昨年八月二十九日、国や地方公共団体は、国民に古典についての関心や理解を深めるための施策を講ずることに努めるとともに、毎年十一月一日を「古典の日」としてその趣旨にふさわしい行事を実施すべきことなどを定めた「古典の日に関する法律」が、衆参両院の全会一致で可決され、九月五日に公布された。この「古典の日」の呼びかけ人の一人でもあった秋山虔氏が、一九九三年に行われた久保田淳氏との対談のなかで、「いまの研究というのは無機質な感じがしますね」という久保田氏の言に、「もし古典が好きなら、古典研究者にならないで、好きな作品と存分につきあつて、一緒に生きる、といったかわり方がいいですね」と答えておられた(『久保田淳座談集 心あひの風』笠間書院、二〇〇四)。国文学研究は敗戦後から一九七〇年代にかけて飛躍的に深化し、充実したのであるが、秋山虔氏といえは、まさにその間にあつて平安朝文学の研究を牽引してこられた代表的な研究者のお一人である。その氏にしてこの言ありとは、と胸を衝かれる思いであるが、しかしながら氏のこの言に深い共感を禁じ得ないような一面が、こんにちの国文学研究にはたしかにあるし、そしてそのことは多くの国文学研究者が感じてい

ることなどではないだろうか。

ここに想起されるのは、秋山氏とともに戦後の平安文学研究を牽引された今井源衛氏の「文献学と私」というエッセである。私はこれを、一九八一年に出版された今井氏の『国文学やぶにらみ』という著書に収録されたもので読んだのであるが、いまその初出年を調べてみると、一九六一年であつたことに驚かされる。氏はすでに、「業績主義」の弊害として次のようにのべておられたのであつた。

平安朝文学で云えば大作には相ついで校本が出来、源氏や蜻蛉の諸本を見て歩いても今さら業績にはなりそうもない。漢文学や私家集に文献学の重点が偏つてきたのはそのためだ。文学として、面白くすぐれている第一級作品をやるうと思えば、細かい考証とか、さもないければ文藝論的な冒険以外に途はなく、又手つとり早く、出来上がった文献学のルールによつて確実に業績を挙げようと思えば、マイナー作品を選ぶほかはない。(中略)

右の業績主義の弊害という事実と関連することであるが、現在、新しい業績を打出すこと、先人の云わなかつた新しい見解や発見を発表することのみが学者の任務のように考えられがちである。しかし、学者にはそれと共に、学問の伝統の継承という任務がある。たとえ従来の研究に新しいことを何一つ附加えなくても、もし従来の研究の水準をそのまま受けつぎ、それを次代に手渡して置くことができるならば、それもたしかに学者として立

派あり方ではないか。(傍線藤原)

この引用部分後半の傍線部に、とくに私は強い共感を覚える。しかしながら、何か新見を打ち出さなければ、やはり學術雑誌の審査は通らないし、『源氏物語』のような大作について新見を打ち出すことはなかなかむづかしいので、いきおい大作については微に入り細を穿つたような研究を「本文に即した丹念な読み」と称して正当化するか、あるいは大作を避けるような傾向が生ずる。こうして研究の一種の飽和状態が生まれていたところに、一九七〇年代頃から、文化人類学や構造主義の導入、記号学テキスト理論の応用、カルチュラル・スタディーズあるいは文学社会学的なアプローチ等々により、国文学研究の拡散化が進行してきた。さらに近年では、私たちがこれまで「古典」とよんでいたものを「正典」と呼び換え、特定の作品が正典化されてゆく過程に社会の権力構造や国民国家的イデオロギーを析出しようとするような動向もある。そうした動向を端的に集約したような文章に、たまたま出会つたので、掲出しておきたい。レイン・ラウド氏のある論文のパラグラフである。

In recent years the theoretical ground for the study of literary texts has undergone significant alterations. The basically interpretative structuralist and post-structuralist theories that take internal qualities of a particular text as their starting point have begun to yield their positions to

sociocentric theories that see texts as objects of exchange and symbolic action in a much broader social process. Building on the theories of Pierre Bourdieu in particular, the sociocentric theories have been remarkably successful in explaining how, for instance, symbolic values come to be allocated to particular texts — while the structuralist approach explains the literariness of a work through its own intrinsic qualities, the sociocentric approach discards these and describes the process of social practices that raise some texts to the status of 'literary masterpieces' and suppress others. (Rein Raud: "The Heian Literary System: a Tentative Model", in *Reading East Asian Writings: The Limits of Literary Theory*, Michel Hockx and Ivo Smits, eds., Routledge Curzon, 2002. 太字による強調は藤原)

一定の時を経て「古典」となった作品は、やはりその内在的な特質 *its own intrinsic qualities*、その深さと美しさのゆえに「古典」となったのであって、けっして創られた「正典」などではない。国文学研究者はそのことを明らかにすることこそ、力をそそぐべきではないだろうか。しかしながら、古典の深さと美しさなどを論じて、それは「鑑賞」であって「研究」にはならない。そのように「鑑賞」を「研究」の一種の剰余として、「研究」そのものからは排除してきた国文学研究のあり方についてはしかし、「古典」の「鑑賞」について(『UP』東京大学出版会、二〇一一年十二月)とい

う拙文でも論じたことがあるし、これ以上国文学研究に対する批判的言辭を弄しても、それはあまり生産的ではないので、ここでは私自身の古典教育の一種の実践報告をさせていただきます。

私の「徒然草講座」——兼好法師との語り——

大学の教養課程の講義で、あるいは高校生を相手に古典の話をさせてもらえる機会が与えられたとき、また市民講座などで、私はしばしば『徒然草』を取り上げてきた。兼好法師こそは、私の「見ぬ世の友」の一人であり、若い頃から私は、『徒然草』の中の幾多の言葉や『兼好法師集』の歌を折にふれて想起しては共感を深め、あるいは疑問を感じて彼に問いかけ、その答えを想定しながら私自身の思索を練ってきたからである。しかも、そうした兼好と私との語らいの場には、白居易、セネカ、モンテーニュ、パスカルといった人々も参加してくる。『徒然草』は、たんに日本の古典であるばかりでなく、世界の古典に通ずる内容を豊かに秘めた古典でもあると思う。

さて、右にのべたような機会に『徒然草』の話をする際、導入として私は第二百七段を最もよく用いる。ただ、この段じたいの私の解釈は、すでに「鎌倉時代における白詩受容とモラリスト文学の形成——長明・無住・兼好——」(小島孝之編『説話の界域』笠間書院、二〇〇六)という拙論にも書いたことがあるので、それとのある程度の重複はお許し願いたいのであるが、その後解釈を改めたところもあるし、論

じ方はまったく異なっている。ともかくまずは、第二百十七段の全文を掲出しよう。前半で「或る大福長者」が語つたという蓄銭の心得を記し、後半で兼好がそれに批判を加えたものである。

或る大福長者の云はく、「人は万をさしおきて、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る。徳をつかんと思はば、すべからく先づその心遣ひを修行すべし。その心と云ふは他の事にあらず。①人間常住の思ひに住して、仮にも無常を観ずる事なかれ。これ、第一の用心なり。次に、万事の用を叶ふべからず。人の世にある、自他につけて所願無量なり。欲に随ひて志を遂げんと思はば、百万の銭ありといふとも、暫くも住すべからず。②所願は止む時なし。財は尽くる期あり。限りある財をもちて、限りなき願ひに随ふ事、得べからず。③所願心にきざすことあらば、我を減ぼすべき悪念来たりと、固く慎み恐れて、小要をも為すべからず。次に、銭を奴の如くして使ひ用ゐる物と知らば、長く貧苦を免るべからず。君の如く神の如く畏れ尊みて、従へ用ゐる事なかれ。次に、恥に臨むといふとも、怒り恨むることなかれ。次に、正直にして約を固くすべし。この義を守りて利を求めん人は、富の来たること、火の燥けるに就き、水の下れるに随ふが如くなるべし。④銭積りて尽きざる時は、宴飲声色を事とせず、居所を飾らず、所願を成ぜざれども、心とこしなへ

に安く樂し」と申しき。

そもそも、人は所願を成ぜんがために財を求む。銭を財とする事は、願ひを叶ふるが故なり。所願あれども叶へず、銭あれども用ゐざらんは、全く貧者と同じ。何をか樂しびとせん。この掟は、ただ人間の望みを断ちて、貧を憂ふべからずと聞こえたり。欲を成じて樂しびとせんよりは、如かじ、欲なからんには。⑤癪指を病む者、水に洗ひて樂しびとせんよりは、病まざらんには如かじ。ここに至りては、貧富分く所なし。究竟は理即に等し。⑥大欲は無欲に似たり。

この段を理解するためには、まず鎌倉時代を通して貨幣經濟が全国的に展開し、「有徳人」などと称された裕福な商人・金融業者が、貴族や武士をも財力でしのぐような一つの社会階層を形成してきていたことを知っておかなければならないであろう。参考文献としては、桜井好朗「隠者の風貌―隠遁生活とその精神―」（塙選書、一九六七）、佐藤和彦「南北朝内乱」（小学館・日本の歴史⑪、一九七四）、三上隆三「渡来銭の社会史」（中公新書、一九八七）などを、私は挙げることにしている。また、兼好（二二八三？〜一三五二？）の生きた十四世紀から十五世紀にかけて、大量の銭を陶製の甕に入れて埋蔵することが盛んに行なわれ、そうした大甕が全国各地で発掘されていることも、思い合せておきたいところである。なかでも最大級のものが函館近郊の志海宮遺跡から出土した、十四世紀末に埋蔵されたと推定される大甕で、納め

られた銅銭は宋銭を主として三十七万四千枚余り、正式な調査が始まる前に流出した分も合わせると、五十万枚はあったろうという（東野治之『貨幣の日本史』朝日選書、一九九七）。右の大福長者についても、巨万の宋銭を大甕に入れて埋蔵し、「銭積りて尽きざる時は、寡飲声色を事とせず、居所を飾らず、所願を成ぜざれども、心とこしなへに安く樂し」（傍線部④）とうそぶいている図を想像してもよいのかもしれない。

だが、たとえば永積安明氏が、こうした新興の有徳人たちをも「徒然草」の視界の中に収めた点では兼好を評価しつつも、彼らの蓄銭哲学を批判した後段については、「けつきよく兼好は、大福長者の説く致富思想の内容を、正面から把握することなく、形式的な論理操作のはてに、相對世界の無差別という絶対的な觀念論の世界へ逃げ込んでしまっている」（『徒然草を読む』岩波新書、一九八二）として、旧貴族階層に属する兼好の限界を説いているのは、この二百十七段の読み方として、はたして適切なものであろうか。永積氏に限らず、この段については前半の大福長者の言葉の、それまでの古典には見られなかったような主題の新鮮さやその簡勁な調子に、より多くの注意が払われ、それに対して後段の兼好の評言は何やら齒切れの悪い、持つて回ったような理屈だとみなされてきたのであるが、それは多くの評者が、この大福長者の言葉を兼好の「聞き書き」（永積氏）と素朴に受け止めて来たからであらう。しかしながらこの大福長者の言葉は、あくまでも後段での論理展開を計算に入れたうえで、兼好が

仮構したものだとし、私には思えない。

私がそのように考える理由は三つある。第一に、大福長者の言葉の傍線部②の「所願は止む時なし。財は尽くる期あり。限りある財をもちて、限りなき願ひに随ふ事、得べからず」という言葉は、明らかに『莊子』養生主篇の「吾が生や涯有り。而して知や涯無し。涯有るを以て涯無きに随うは、殆きのみ」という言葉をもじったものであること。第二に、同じく大福長者の言葉の傍線部③「所願心にきざすことあらば、我を滅ぼすべき惡念來たりと、固く慎み恐れて、小要をも為すべからず」という文章は、兼好の理想とする「心身永閑」の境地を説いた第二百四十一段の「所願皆な妄想なり。所願心に來たらば、妄心迷亂すと知りて、一事をもなすべからず」と酷似していること。

そして第三に、これが最も肝要な点であるが、大福長者が蓄銭のための「第一の用心」として、傍線部①「人間常住の思ひに住して、仮にも無常を觀ずる事なかれ」と言っていることである。たんに蓄銭のための心得を説くだけならば、次の「万事の用を叶ふべからず」以下だけでよいはずで、ことさらにこのようなことを言う必要はないであらう。貨幣は、具体的な何かと交換されて、何らかの願望や必要を充たしたときにはじめてその価値を実現するもので、貨幣それじたいの価値は抽象的・潛勢的なものにすぎない。大福長者の教えは、貨幣が現実的な価値を実現する機会を無限の将来へと先延ばしするのであるから、たしかにそれは人間常住ということとを大前提とし、かりそめにも無常などを観じてはならない

わけである。おそらく兼好は、何か現実的具体的な欲求を満たすためではなく、ただひたすら貨幣のために貨幣を貯めるという、まったく新しいタイプの人間の出現に、あるいはそのようなタイプの人間たちが一つの社会的勢力を成している事態に、目をみはっているのであつて、そうした人間類型を、仮構された大福長者の言葉によつて、いわば理念型化しているのである。だからこの傍線部①には、兼好のすぐれてアイロニカルな洞察の深さが秘められていると言わなければならない。

さて後段冒頭の、「そもそも、人は所願を成せんがために財を求む。錢を財とする事は、願ひを叶ふるが故なり。所願あれども叶へず、錢あれども用ゐざらんは、全く貧者と同じ。何をか樂しびとせん」は、ごく常識的な発想であらう。しかしながら、「この掟は、ただ人間の望みを断ちて、貧を憂ふべからずと聞こえたり。欲を成じて樂しびとせんよりは、如かじ、欲なからんには」はどうであらうか。私はここで受講者に問いかける。ここには何か議論の飛躍がないだろうか。「貧を憂ふべからず」はまだいいとしても、欲望を満たして樂しむとするよりは、いつそ欲望そのものを持たないほうがいい、とは、何か極端に走つたような議論ではないか、と。なぜ欲望そのものまでが否定されるのであらう。そもそも『徒然草』は、序段の「つれづれなるままに……」のあと、「いでや、この世に生まれては、願はしかるべき事こそ多かれ」(第一段)という言葉で始まつていて、そこでさまざまな願望が、及び難いものまで列挙されていたが、

そうした願望じたいは、否定されていなかったではないか。

このような疑問を明確にした上で、次の傍線部⑤「癩疽を病む者、水に洗ひて樂しびとせんよりは、病まざらんには如かじ」という文章に注目すると、兼好はさまざまな欲望や願望を抱くことじたいを否定しているのではなく、その顛倒したありように私たちの注意を促しているのではないかと考えられる。癩疽とは悪性腫瘍のことで、皮膚にできた腫瘍に冷たい水をかけると、しばし痛痒を忘れられる快感が得られるからと言つて、その快感を樂しむとするよりも、腫瘍そのものが無いほうがいいにきまつている。これはまさにあの第九十三段の、牛の売買をめぐる奇妙にかみ合わない対話(おそらくこれも兼好が仮構した対話で、その奇妙なかみ合わない兼好が意圖的に構成したものだと思う)を思い合すべき議論なのではないだろうか。

「牛を売る者あり。買ふ人、明日その値をやりと牛を取らんと云ふ。夜の間に、牛死ぬ。買はんとする人に利あり。売らんとする人に損あり」と語る人あり。これを聞きて、かたへなる者のいはく、「牛の主、まことに損ありといへども、また大きな利あり。その故は、生あるもの、死の近きことを知らざるごと、牛すでにしかなり、人また同じ。はからざるに牛は死し、はからざるに主は存ぜり。一日の命、万金よりも重し。牛の値、鷲毛よりも輕し。万金を得て一錢を失はん人、損ありといふべからず」といふに、皆人嘲りて、「その理は、牛の主

に限るべからず」といふ。(スルト、「カタヘナル人」ノ) またいはく、「されば、人、死を憎まば、生を愛すべし。存命のよろこび、日々に楽しまざらんや。愚かなる人、この楽しびを忘れて、^{あやふく}他の財をむさぼるには、志満つことなし。生ける間、生を楽しまずして、死に臨みて死を恐れば、この理あるべからず。人皆な生を楽しまざるは、死を恐れざる故なり。死を恐れざるにはあらず、死の近き事を忘るるなり。もしまた、生死の相にあづからずといはば、^{まじ}実の理を得たりといふべし」といふに、人、いよいよ嘲る。

生きるということそれじたいの喜び、生きていくということにおのずから備わっている楽しみを忘れて、「^{いぢ}勞かはしく外の楽しびを求め」るようなあり方を、皮膚にできた腫瘍を水で洗うことを楽しみとしているようなものだ、と兼好は言っているのであらう。

ところでこの「癰疽を病む者」云々は、仏典をふまえた警句である。三谷栄一・峯村文人編『徒然草解釈大成』(岩崎書店、一九六六)によれば、貞享三年(一六八六)頃に成った黒川由純(生没年未詳)の『徒然草拾遺抄』は、『俱舎論』第二十二の「誰か智有る者の、水を漉ぎて癰を洗ぐに少楽の生ずる有れば、癰を計して楽と為さんや」(『大正新修大蔵經』第二九卷・一一四頁)を挙げ、また延宝六年(一六七八)に刊行された恵空(一六四三〜一六九一)の『徒然草参

考』には、澄憲(一一二六〜一二〇三)の『四十八願釈』「三十九受樂無染願」の「小樂を受けて又た多苦に遇うことは、癰を洗いて楽しび、疥を煮て暫く悦ぶが如し」を引いている。ここに一つ、驚きを禁じ得ないことがある。プラトンの『ゴルギアス』でソクラテスも、欲望のままに生きることが幸福だとは言えないことを論証しようとして、災悪から解放されることより、はじめからぜんぜん災悪を持たないことのほうが幸福であるはずだ(490c)、疥癬のかゆさを思う存分に掻きむしることができるといつて、一生掻き続けながら生きることが幸福に生きることだと言えるか(495c)、と言っている(藤沢令夫訳『世界の名著6プラトーン』中央公論社、一九六六、による)。ギリシャの古典と仏典とで、共通した比喩が用いられているのはどういうことなのであらうか。

次の「究境は理即にひとし」は、天台大師智顗(五三八〜五九八)の『摩訶止観』に悟達の六段階として理即・名字即・觀行即・相似即・分身即・究竟即を立てる(岩波文庫『摩訶止観』上巻六五頁以下参照)、その初位と最高位とが不二であるということであらうが、実のところ私にはよく理解できていない。ただ兼好は「理即より究竟に至る仏こそひとつ心の玉と見ゆらめ」という和歌も詠んでおり、これは兼好自筆の短冊が現存している(前田青徳会編『国宝宝篋經要品 高野山金剛三昧院奉納和歌短冊』勉誠出版、二〇一一参照)。また『摩訶止観』は兼好の愛読書であったとおぼしく、「つれづれわぶる人は、いかなる心ならん。まぎるるかたなく、

ただひとりあるのみこそよけれ」と書き起こされた第七十五段の末尾にも、「生活・人事・技能・学問等の諸縁を止めよ」とこそ、摩訶止観にも侍れ」とある。

さて傍線部⑥の「大欲は無欲に似たり」も、本段の結論としてきわめて肝要な一文であるように思われる。蓄銭欲求は、その追求が禁欲を必要とするために外見上は無欲に似ていても、やはり欲であることに変わりなく、しかもそれは現実的具体的な願望の対象を持たないだけに、原理的に無限大でありうる。さればこそ「大欲」と言われているのである。要するに本段における兼好の洞察の核心は、マルクスが『経済学・哲学草稿』で論じているところの、貨幣によつて引き起こされる価値顛倒、すなわち人間的・現実的な欲求や能力を貨幣による抽象的な表象へと転化し、感性的に経験されるべきものを所有の対象として疎外すること、にほかならない。もし兼好がマルクスを読んでいたら、彼は次のように言つたかもしれない。この大福長者の教えにしたがえば、君が生きていることが少なければ少ないほど、それだけ君はより多く所有するのだ、と。

それゆえ国民経済学（「アダム・スミスを中心とする古典派経済学」）は——その世俗的な外観にもかかわらず——真に道徳的な科学であり、なによりもましてもつとも道徳的な科学なのである。自制、つまり生活とすべての人間的欲求の断念が、その主要な教義であり、食べた、飲んだり、書物を買つたり、劇場や舞踏会や料理屋

へ出かけたり、考えたり、愛したり、理論的に考えたり、歌つたり、絵をかいいたり、フェンシングをしたり（訳注によれば、草稿では解説しにくい文字で書かれており、ドイツ版では *üben* 「詩をつくる」となっている由）することなどが少なければ少ないほど、それだけますます君は節約しているのであり、それだけ紙魚にも埃にも蝕まれない君の財貨、君の資本が大きくなる。君がより少なく存在すればするほど、君が自分の生命を露現させることが少なければ少ないほど、それだけより多く君は所有することになり、それだけ君の外化された生命（「君の放棄した生命」とも訳しうる）はより大きくなり、それだけ君は君の疎外された本質をより多く貯蔵することになる。[*Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äußerst, umso mehr hast du, umso größer ist dein entäußertes Leben, umso mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen.*]。国民経済学者が君の生命から、君の人間性から奪いとるすべてのもの、それを彼は君のために貨幣と富とで補填してくれる。そして君にできないすべてのことを、君の貨幣はやることができる。貨幣は、食べたり、飲んだり、舞踏会や劇場にでかけたりのことができるし、芸術、学識、歴史的な稀観品、政治的な権力を（入手すること）を心得ているし、旅行することもでき、君のためにすべてを獲得することができる。（城塚登・田中吉六訳『経済学・哲学草稿』「欲求、生産、分業」岩波文庫一五四頁。）（内注記お

よび傍線は藤原)

*

*

ところで、先に引用した第九十三段のなかで兼好は、「かたへなる者」の口を借りて、「存命のよろこび、日々を楽しむまざらんや」と言っていた。また第七十五段では、「つれづれわぶる人は、いかなる心ならん。まぎるるかたなく、ただひとりあるのみこそよけれ。(中略) いまだ誠の道を知らずとも、縁を離れて身を閑かにし、事にあづからずして心を安くせんこそ、しばらく楽しぶとも言ひつべけれ」とも言っていた。いったい、そのように身を閑かにして楽しむ、生きていくことの喜びとは、いかなるものなのであろうか。私は、『徒然草』に書かれていることのすべてがそれに関わり、また兼好にとつてはこのような随筆を書くということにたいが、「存命のよろこび」を確かめる営為だったのだと思うのであるが、さらにエーリッヒ・フロム(Erich Fromm, 1900-80)の *To Have or to Be?* (1976) を参考にして考えてみたい。フロムのこの書名は、先に引用したマルクスの『経済学・哲学草稿』の傍線部「君がより少なく存在すればするほど、…それだけより多く君は所有することになり…」(*Je weniger du bist, ... umso mehr hast du, ...*) から取られたものである。フロムは大量生産・大量消費型社会に適合的な生き方を所有志向型 *Having Mode* とし、それに「在る様式 *Being Mode*」の生き方を対置して、私たちがこんにちの資本主義社会を人間的に制御してゆくためには、私たちが自身の生き方が、所有志向型の生き方から、「在ること」の充実を求める生き方に変

わらなければならないと論ずる。「在ること」の充実とは、感ずること、愛することといった人間的な諸能力を十全に活かしてより深く生きること、何かを手に入れてからではなく、ただちに今ここに生きること、人生のさまざまな過程そのものを生きること、である。そのように生きingことをフロムは生産的能動性 *productive activity* として、次のようにのべている。

A painting or a scientific treatise may be quite unproductive, i.e. sterile; on the other hand, the process going on in persons who are aware of themselves in depth, or who truly 'see' a tree rather than just looking at it, or who read a poem and experience in themselves the movement of feelings the poet has expressed in words - that process may be very productive, although nothing is 'produced'. Productive activity denotes the state of inner activity. (V. What is the Being Mode?)

絵や科学論文でも、まったく非生産的、すなわち不毛であるかもしれない。一方、自分自身を深く意識している人物、あるいは一本の木をただ見るだけでなく、ほんとうに「観る」人物、あるいは詩を読んで、詩人が言葉に表現した感情の動きを自己の内部に経験する人物の中で進行している過程——その過程は何も「生産」はしないが、大いに生産的でありうる。生産的能動性は、内的能動性の状態を表す。(佐野哲郎訳「生きるということ」)

紀伊國屋書店、一九七七)

フロムのこの言葉は、兼好の「心身永閑」の状態が、実は真に能動的かつ生産的であるということもありうるのだということを示唆してくれている。

*

*

鎌倉時代における貨幣経済の進展と『徒然草』に関連して、もう一つ取り上げておきたい段がある。第百八段である。

寸陰惜しむ人なし。これよく知れるか、愚かなるか。愚かにして怠る人のために言はば、一錢輕しといへども、これを重ぬれば、貧しき人を富める人となす。されば、商人の一錢を惜しむ心切なり。刹那覚えずといへども、これを運びて止まざれば、命を終ふる期たちまちに至る。

されば、道人は、遠く日月を惜しむべからず。ただ今の一念、むなく過ぐることを惜しむべし。もし人來りて、わが命、明日は必ず失はるべしと告げ知らせたらんに、今日の暮るる間、何事かを頼み、何事かを営まん。我らがいける今日の日、何ぞその時節に異ならん。一日のうちに、飲食、便利、睡眠、言語、行歩、やむ事を得ずして、多くの時を失ふ。そのあまりの暇いづくばくならぬうちに、無益の事をなし、無益の事を言ひ、無益の事を思惟して、時を移すのみならず、日を消し、月を互り

て、一生を送る、もつとも愚かなり。(下略)

マックス・ヴェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』第一章の二「資本主義の『精神』」の中で、「時は金なり」というフランクリンの言葉を、西欧近代の資本主義の精神の古典的な表現として引用しているが(PS, I, 52), それとはまったく経済史的コンテクストが異なるにしても、右の兼好の言葉の中で、時間と貨幣とのアナロジーが表現されていることは、注目すべきことではないだろうか。真木悠介『時間の比較社会学』(岩波書店、一九八二)第三章の二「ヘレニズム—数量性としての時間」で指摘されているように、「万物を否応もなしにひとつの等質化された尺度の上に順序づける」貨幣の「普遍化する力」は、時間の質をも変えずにはおかぬ。そこに現れるのは、無限に直線化され、均質化され、数量化された不可逆な時間である。

『徒然草』の右の段からもうかがわれるような切迫した時間意識、それはすでに道元(一一〇〇〜一二五三)においてもきわめて尖鋭に表現されていたところであったが、兼好の透徹した無常観も、一面においては貨幣経済の進展がもたらした時間感覚に由来するものであったと考えられるのである。