

『方丈記』前半部試論——「世ノ不思議」を中心として——

芝波田 好 弘

はじめに

『方丈記』前半部は、従来、序章に表出された無常観を受け、その実例として五つの災害記事が記されていると考えられてきた⁽¹⁾。稿者は前稿⁽²⁾において、『方丈記』の序章は天台の三諦説⁽³⁾に基づいて執筆されたものであり、更にこの哲理の観取を妨げるものとして執着の問題が記されていると考察した。当然のことながら、序章以降の『方丈記』の記述も、天台の思想に基づいて記されたものと考えている。

『方丈記』⁽⁴⁾の序章を「行く河ノ流レハ絶エズシテ（）消エズトイヘドモタヲ待ツ事ナシ。」までと位置付けることには、諸家異論のないところであろう。本稿では、序章に続く『方丈記』前半部を、「予、モノ、心ヲ知レリシヨリ、四十余リノ春秋ヲ送レル間ニ、世ノ不思議ヲ見ル事、ヤ、度々ニナリヌ。」から始まり、安元の大火、治承の辻風、福原遷都、養

和の飢饉、元暦の大地震の五つの災害記事を経、住む場所や身分によって惹起する悩みが多いことを記した部分までとする⁽⁵⁾。更にこれを便宜上三つに分け、「予、モノ、心ヲ知レリシヨリ（）ヤ、度々ニナリヌ。」を前半部序文、五つの災害記事を前半部前半、そして「総テ世中ノアリニク、（）暫シモ此ノ身ヲ宿シ、タマユラモ心ヲ休ムベキ。」を前半部後半とする。

前半部序文に記された内容を信ずるならば、作者は、世の中に於いて考察できるようになってから、四十年余りの間に、世の不思議なことを見るのが度々になったことになる。この一文を受けて書かれた以下の記述は、総て「世ノ不思議」の概念で捉えられるはずである。本稿は、「世ノ不思議」という言葉を中心に、『方丈記』前半部について少しく考察を試みるものである。

「世ノ不思議」の「世」は、現実の世界、世間、この世などとして解するのが一般的である。⁶⁾これに対して、細野哲雄氏は、作者の意識が常に京都に置かれていることを指摘し、その後、

歴史の上では特に珍しいといふのでもない都遷りのことが取り上げられてゐるのは、「世の不思議」といふ場合の世の意味が、長明にとつては、実は京の都といふことに外ならなかつたからであらう。⁸⁾

と、「世」とは都の意であると特定した。伊藤博之氏の

「世の不思議」ということも、貴族の生活空間としての都にかかわる問題にしぼられ、さらに「人」(よき人)と「すみか」(宮殿や寝殿造りの邸宅)という形で現前する貴族社会に関する問題に焦点が見定められるのである。⁹⁾という論や、下西善三郎氏の

〈都〉が、前に記した通り、語の組成に従って〈宮廼〉であり、すなわち〈天皇の居場所〓王権の場〉であつたからには、〈平安京の「都」性〉を注視する『方丈記』の視線とは、〈宮廼〓王権の場〉に就いての眼差しであつた、と言つても同じことである。『方丈記』の、少なくとも前半部の問題は、〈王権の場としての都〉に在つた。¹⁰⁾という論も、「世」を都と解した上での考察であらう。福原

遷都に記された福原は新都であり、養和の飢饉に記された河

原・白河は、平安京の辺^{ほと}である。¹¹⁾以上の点からも、前半部は都及びその周辺を対象とした記述であると言えよう。¹²⁾

「貴族の生活空間」や「王権の場」という問題は、都そのものを考察する上では重要な一面を有することは確かである。このような面からの考察が、時に文学作品を分析する上で有効なことも確かであらう。然らば、『方丈記』前半部においてこのような視点が有効かと言え、甚だ疑問である。序章には、「世中ニアル人ト栖ト、又カクノ如シ。タマシキノ都ノ内ニ」と記されている。この「世中」は人間の住む現実世界の意であり、続く「タマシキノ都」は「世中ニアル人ト栖ト、又カクノ如シ。」の例証として提示されたものである。「世ノ不思議」の「世」と続く五つの災害記事の関係も、序章における「世中」と「都」の関係と同様に捉えるべきであらう。「世ノ不思議」は、人間の住む現実世界の不思議であり、その例証として都に起こつた災害が五つ列記されているのである。例証である以上、都を中心とした災害記事の根底にある問題は、現実世界の問題でもある。「貴族の生活空間」や「王権の場」という問題は、都そのものにおいては適切なものかもしれないが、現実世界全体にまで及ぶものではない。故に、「世ノ不思議」の「世」を、都と特定することは不適切と言わざるを得ない。因つて本稿においては、この「世」は現実世界と規定する。

『方丈記』の「不思議」の場合、二つの問題があると思われる。一つは語義⁽¹³⁾であり、今一つは指し示す範囲である。

「不思議」という言葉が「不可思議」の略語であることは、諸家納得されるところであろう。第一の問題は、「不思議（不可思議）」が仏教語とそこから転じた一般語の両義で解され得ることである。『日本国語大辞典』(「不可思議」の項)には、仏教語としては「ことばでいうことも心で思いはかることもできないこと。ことばも心も及ばないこと。仏菩薩の智慧や神通力、または經典に説く種々の行為など、言語・思慮の及ばない境地をさしている。」とあり、一般語としては「考えも及ばない不思議なこと。怪しく異様なこと。ふつうとは非常にかけ離れていること。また、そのことやそのさま。」とある。両者の違いは、理解出来ないことに対して、仏菩薩のみが持つ智慧や力を想定するか否かにある。即ち、「不思議」という言葉で表現される事象は、一般語と解するならば作者個人の理解能力を超越するものとなるが、仏教語と解するならば人間全般の理解能力を超越する仏菩薩の領域に関することとなる。注釈書では、仏教語と明記するものは少数⁽¹⁴⁾であり、しかも、作者個人の理解能力を超越するものとして「不思議」を捉えているようである。また「人智では思ひ議ることが出来ないもの⁽¹⁵⁾」という注も、結局、人智を超越した

理解能力を有するものを示唆することとなり、主体は作者個人ではなく人間全般となるはずである。「不思議」を一般語と解し、作者個人の理解能力を超越するものとして捉える限り、前半部を正確に理解することは出来ないものと考ええる。

第二の問題は、「不思議」の指し示す範囲である。これは「不思議」という言葉が前半部前半にのみかかると見るか、前半部後半にまでかかると見るかの違いである。表現は異なるが、古注の『長明方丈記抄』の「不思議といふ心は。小大三災のすがたに思合するゆへなるべし⁽¹⁶⁾」以降、「不思議」のかかる範囲を「天変地異の類をいふ⁽¹⁷⁾」というように前半部前半までとする注釈書が多い。これは前半部後半では、各々の状況に解答が記されているので、「不思議」の範疇には入らないと考えるためであろうか。例えば、「深く喜ブ事アレドモ、大キニ楽シムニ能ハ」ないのは、「己ガ身数ナラズシテ、権門ノ傍ラニ居ル」というように、事由が明白であると見るのである。このような考えは、「世ノ不思議」の「世」の概念と矛盾し、前半部を統一した世界観で見ることが阻害する。「世ノ不思議」の「世」を現実世界と解する以上、「不思議」は前半部後半にもかかると見なければなるまい。また、小林智昭氏は、

平家物語の諸本の例についてみる限り、方丈記に近接する時点において、天変の意の「不思議」が普遍化されて広く社会性を得ていたとは、どうにも認めにくいとい

わねばならない。

と、天変地異を「不思議」という言葉で表すこと自体が、『方丈記』執筆時点においては一般的ではなかったとする。更に手崎政男氏は、『発心集』の用例を検証し、小林氏の説を裏付け、

いずれも神秘・霊異もしくは怪異・幻怪などの意に該当するものであって、いわゆる「天変・地異」等の意に該当するものが皆無であることが最も注目されるところである。(中略) もともと「不思議」の語は、凡夫の域を越えた仏神のことにかかわるものであることが知られよう(後略)

と考察する。両氏の説を踏まえるならば、「不思議」の指し示す範囲を前半部前半のみとすることは不適切ということになる。一方で、「不思議」は災害そのものではなく、災害によって惹起される人々の心情や状況の変化を指し示すとも考えられるが、それは同時に、この言葉が住む場所や身分によって惹起される人々の悩み、即ち心情や状況の変化を記した前半部後半までを指し示す理由ともなるのである。やはり「不思議」の指し示す範囲は、前半部前半だけでなく、前半部総てと考えるべきであろう。

三

前半部後半の冒頭には、「総テ世中ノアリニク、我が身

ト栖トノハカナク徒ナル様、又カクノ如シ。況ムヤ、所ニヨリ、身ノ程ニ従ヒツ、心ヲ悩マス事ハ、挙ゲテ不可計。」と記されている。第一文は、前半部前半を受け、「我が身ト栖トノハカナク徒ナル様」とは、都の内部にのみ起こることではなく、現実世界一般においても起こり得ることだと述べている。これに対して第二文は、住居環境や身分により、「心ヲ悩マス事」が多いことを述べている。この第二文を受け、展開したものが、『方丈記』後半部となる。『方丈記』序章の内容が、従来言われてきたように無常観の表出であり、前半部が人と栖トによる例証であると考えた場合、第一文までは、構成上、大過なく記されていると言えよう。一方、第二文以下を無常観の表出と見ることは無理であろう。一個人が環境や身分の変化によって「心ヲ悩マス事」に陥るならば無常観の表出とも言えようが、ここは人々が直面する「心ヲ悩マス事」が列挙される形で記されている。平常心が保てないという意味では、「心ヲ悩マス事」は心の変化であり、無常ということも出来ようが、やはりこの部分は、心の変化よりも心の悩みに焦点が絞られていると読むべきであろう。このように考えるならば、前半部は、前半の無常観と後半の心の悩みという二つの内容を持つこととなり、統一性を欠くものとなる。

前半部後半の末尾には、「イヅレノ所ヲ占メテ、イカナル業ヲシテカ、暫シモ此ノ身ヲ宿シ、タマユラモ心ヲ休ムベキ。」

と記されている。ここで作者は、「暫シモ此ノ身ヲ宿シ、タマユラモ心ヲ休ム」という身の安住と心の安定とは、「イツレノ所ヲ占メテ、イカナル業ヲ」為すという、住居環境と行為とによって獲得できるものであるとする。「心ヲ悩マセル事」を列挙した後この文が置かれていることから、身の安住の獲得とは、心の安定を得る為の住居環境を述べたものと読むことが出来よう。望ましい住居環境における望ましい行為とにより、心の安定は得られるのである。即ちこの文は、心の安定の獲得に主眼が置かれていることとなる。住居環境と行為とは、心の安定を得る為の方法論と言ふことになる。住居環境と行為とは心に影響を与えはするが、この二つの問題を論ずることが目的ではないのである。心の安定を得ることが主であり、住居環境と行為とが従という形になる。これをして、作者が住居環境と行為とを軽視していることにはならない。作者が学んだと考えられる天台の止観行においても、住居環境と行為とが重視されている。止観とは、心を安定させ、正しい智慧に抛り、対象を観ることである。止観行は悟りを得る為の行為であり、良い環境を調えることは、その前段階に位置付けられている。悟りを得ることが主であり、止観行と環境とが従という形なのである。『方丈記』は、この形式の影響を受けたものとも考えられよう。

四

安元の大火の末尾には、「人ノ営ミ皆愚カナル中ニ、サシモ危ウキ京中ノ家ヲ造ルトテ、宝ヲ費ヤシ、心ヲ悩ス事ハ、スグレテアヂキナクゾ侍ル。」と記されている。ここには、心と環境についての作者の認識が示されている。先ず、人為の総てが「愚カ」であると規定する。「人ノ営ミ皆愚カ」という認識は、安元の大火の文脈から導き出されたものではなく、元々作者が抱いていたものと思われる。「愚カ」とは、愚癡²³と言ひ換えられよう。次に、住居環境である「京」を「危ウ」い所と規定する。都が「危ウ」い所とは、具体的には人の焼死、家や財産の焼亡を指し示すが、心の問題という点から見れば、都が心の安定を乱す場所、即ち煩惱の生じ易い住居環境であることの表明だと考えられる。住居環境は、境界と言ひ換えられよう。「家ヲ造ルトテ、宝ヲ費ヤシ」も、人為である以上、愚癡なる行為と規定できる。このような人為と境界とが、「心ヲ悩ス」という結果を生み出す。「心ヲ悩マス」とは、煩惱と言ひ換えられよう。人は、煩惱の生じ易い境界における煩惱の元となる愚癡なる行為という原因により、煩惱の惹起という結果を発生させる。以上の因果関係に對して、「スグレテアヂキナクゾ侍ル」という結論が示される。悪しき結果を生む行為を為すことは無益なことであり、仏道の道理にも外れることとなるからである。

仏道では、人為を心、口、意の三つに類別する。天台宗でいう三業である。三業自体は愚癡には直結しないが、作者は「人ノ営ミ皆愚カナル」ものとす。これは、凡夫意識の表明であろう。凡夫たる人間の代表的行為が、都に栖を造ることであり、それは煩惱を生む。煩惱とは、心の安定たる定心を妨げるものである。定心を得ることが主であり、境界と行為とが従であるように、定心を妨げることが主であり、行為と境界とが従なのである。

『方丈記』の五つの災害は、元暦の大地震の中に「四大種ノ中ニ水・火・風ハ常ニ害ヲナセド、大地ニイタリテハ異ナル変ヲナサズ。」とあることから、元々は四大種の異変に起因する災害を取り上げようとしたものであろう。これに人為による福原遷都が加わったものが、前半部前半の記述となる。四大種の異変は、各々、日常という境界を一変させ、非日常を現出する。非日常は、日常の中に隠約していたものを顕現させる。これは、愚癡と認識される人為によって断行された福原遷都についても同様である。四大種の異変を境界の問題と見ることが出来るならば、火災は定心を妨げる煩惱を生む境界と位置付けられよう。煩惱を生む最も顕著にして納得し易い事例として、安元の大火が記されているのである。残りの四つの災害記事も、境界と人為とによる煩惱の発生例と位置付けられる。紙面の都合上略述するならば、安元の大火では、栖を造るという行為により煩惱が生じる。治承の辻風で

は、日常では煩惱を生むとは思えない辻風により煩惱が生じる。養和の飢饉では、人々の煩惱の集合体である価値概念の崩壊により、新たに煩惱が生じる。福原遷都では、煩惱によって生み出された栖の移築により、新旧の都人に煩惱が生じる。そして、元暦の大地震では、仏道への目を一旦は開いた人々も、時の経過と共に煩惱が生ずる日常へと戻って行く。日常は、現実世界が煩惱を生み出す境界であることを隠蔽する。非日常たる前半部前半は、現実世界が煩惱を生み出す境界であることに気付く最たる事例を記したものであった。五つの災害は作者の出家前の出来事ではあるが、記されたのは出家後である。災害記事は、実体験で得た生の感情が記されたのではなく、作者の有する仏教知識により、顕著な煩惱の発生例という新たな意義を付与されたのである。前半部前半が災害という非日常における煩惱の指摘だとすれば、後半は日常における煩惱の指摘に外ならない。煩惱は、煩わしさや悩みという、心の動揺した不安定な状態だからである。以上のように考えれば、前半部は「世」という現実世界が如何に煩惱の生じ易い境界であるかを記したものとす、統一的に読むことが可能となる。

五

「世ノ不思議」については、今一つ重要な問題がある。それは関口忠男氏が指摘した、「不思議」という用語の使用自

体についての考察である。関口氏は、

作者は、現世における「人」と「栖」との無常という、『方丈記』における明白な道理の実証として五大災害を記述するのであるから、その五大災害は、作者にとって「世ノ道理」でこそあれ、その道理の認識を拒絶、または超絶した、主観的な認識の表示ともいうべき「世ノ不思議」という語を用いることは、まさに論理的矛盾を犯しているということになる。

と指摘する。関口氏の指摘は、肯首され得るものである。序章に表出された哲理を、従来指摘されてきた無常観と見るにせよ、筆者の主張する三諦説で見ると、その哲理に基づいて記された前半部を「不思議」という言葉で捉えることは、作者自身の矛盾に外ならない。この矛盾に対し、関口氏は、

「世ノ不思議」なる語の意味構造にみる重層性が問題となる。(一)は、先に指摘した原点的意味、即ち、人智の思議を越えた出来事とみるもので、五大災害に対する作者の根源的認識ともいふべきものに基づく、主観的・感情的なとらえ方によるものであり、(二)は、(一)にみる思議し難き出来事ではあるが、その出来事は、理性的・合理的にとらえ直してみれば、それは、まさに無常の道理そのものを現世において実証したところの出来事であり、そういう意味あいと位置づけとを担って「世ノ不思議」と記されたものと考えざるを得ない。

と考察する。「不思議」という言葉の意味構造に重層性を認める関口氏の見解は、卓見だと思われる。序章に表出された哲理とそれを展開した前半部とでは、哲理に対する作者の認識が異なるのである。序章における理が、現実世界における事に直面した時、卑小化されてしまったとも言えようか。作者の認識は、事理不一の状態にある。

関口説の問題点は、序章における哲理を無常観とし、「不思議」に「神仏などの超越的な存在の力」を認めながらも、結局は、多くの先学と同様に、作者個人の認識能力の問題としてこの言葉を解するところにあるように思われる。凡夫は実体のない事象を実体のあるものとして捉える。これは、仮諦における観取とは根本的に異なるものである。仮諦における観取とは、事象を実体のないものと認めた上で、仮に実体のあるものとして捉えることである。これに対し、凡夫は事象を実体のないものと認めることが出来ない。空諦における観取ならば、縁に依って生じ縁に依って滅するものであり、煩惱を生ずる人間も煩惱を生じさせる栖も共に空なるものとなる。更に三諦円融であることから、事象たる現実世界は真如たる実相そのものということになる。凡夫たる人間は、感覚器官から得た情報をそのまま認識するだけなのである。前半部は、焼死・障害・認識の変化・餓死・病死する人と焼亡・倒壊・移動・破壊する栖の如く、実体のあるものとして現実世界が描かれている。これは、煩惱の為に事象を円満に観取

することが出来ない状況を示したものと見えよう。現実の事象を前にした時、三諦説という知識よりも、六塵に染まった六根から得た認識の方が勝るのである。この既知なる仏の教えを實踐できぬ状況の認識が、「不思議」という仏教語の使用に繋がる。

『維摩経』（仏国品第一）には、次のような話が載っている。

爾時舍利弗。承「仏威神」作「是念」。若菩薩心淨則仏土淨者。我世尊本為「菩薩」時意豈不淨。而是仏土不淨若此。仏知「其念」即告之。於「意」云何。日月豈不淨耶。而盲者不「見」。対曰不也。世尊。是盲者過非「日月」咎。舍利弗。衆生罪故不「見」。如來仏土嚴淨。非「如來」咎。舍利弗。我此土淨而汝不「見」。爾時螺髻梵王語「舍利弗」。勿「作」是意。謂「此仏土」以為「不淨」。所以者何。我見「釈迦牟尼」仏土清淨。譬如「自在天宮」。舍利弗言。我見「此土」。丘陵坑坎荆棘沙磧。土石諸山穢惡充滿。螺髻梵言。仁者心有「高下」。不「依」仏慧。故。見「仏土」為「不淨」耳。舍利弗。菩薩於「一切衆生」。悉皆平等。深心清淨。依「仏智慧」。則能見「此仏土清淨」。

舍利弗は、釈迦からこの世は菩薩の心に従い清浄なる国土であると教えられるが、釈迦が清浄なることは理解できても、眼前に広がる国土は不浄なものしか映らない。釈迦はその心を見抜き、日月が盲人に見えないのは、日月に咎があるのではなく、盲人に過失があるのだと教える。それでも舍利弗

には、螺髻梵王には清浄に見える国土が、起伏に富んだ穢れたものには見えぬ。それは螺髻梵王が指摘するように、舍利弗の心に高下がある為であり、菩薩は総てのものを平等に見ているからこそ、その国土が清浄に見えるのである。作者の認識は、この舍利弗の認識に似ている。舍利弗が「我世尊本為菩薩」時意豈不淨。而是仏土不淨若此。」と思ったように、作者は、仏の教えに触れ現実世界が仏の清浄なる世界であるという知識を有していても、眼前に広がる世界を煩惱を生じさせるものとして捉えるのである。ここに、知識と実践とが乖離するが故の苦悩が生ずる。「モノ、心ヲ知レリシヨリ」「ヤ、度々」目にした「世ノ不思議」とは、仏の教えに触れた後、仏の知見には程遠い己を何度も認識させた現実世界の事象に外ならなかった。

現実世界という境界に暮らす凡夫たる人間は、境界からの種々の影響を受け、煩惱が生じ、定心を得ることが出来ず、空・仮・中の三諦円融たる実相を観取する境地には至らない。そこで、「イツレノ所ヲ占メテ、イカナル業ヲシテカ、暫シモ此ノ身ヲ宿シ、タマユラモ心ヲ休ムベキ。」と、定心を得る為の境界と行為とが求められることとなる。

おわりに

『方丈記』前半部は、従来「世ノ不思議」の「世」を現実世界と解しながらも、前半を無常観、後半を心の悩みという

二つの内容を持つものとして捉えられてきた。これは、序章の依拠した思想を無常観と読み取った為に生じたものである。本稿では、序章を天台の三諦説に依拠したものと考え、この天台の世界観の観取を妨げる煩惱の問題が、前半部に表出されているものと考えた。煩惱の問題で見た時、前半部は一つの内容に基づくものとして読むことが可能となる。仏教知識の如何に関わらず、凡夫にとっての現実世界とは、煩惱を生じさせる境界なのである。その例証として、前半に煩惱が顕現する非日常が記され、後半に煩惱が隠約する日常が記された。仏菩薩は現実世界を清浄たる真如の世界と観取するが、凡夫たる作者は煩惱に満ちたものとして認識する。この如何ともし難い彼此の観点の違いを実感させる事象を、作者は「不思議」という言葉で表現したのである。

日常、非日常を問わず、現実世界は、認識主体たる凡夫に様々に働きかける境界である。この働きに刺激され、凡夫は人為を為す。作者は、この人為を総て愚癡と規定する。愚癡なる行為は、定心を得ることを妨げる煩惱を連鎖的に生んで行く。『方丈記』前半部末尾において望ましい境界と望ましい行為とを希求したのは、定心を得る為の重要な問い掛けであった。この自問に対する自答が、『方丈記』後半部に叙述されるのである。

注

- (1) 筆者も、嘗て災害記事を序章に表出された無常観の実例として考察したことがあったが(昭和六十二年三月『方丈記』の五つの災害について「日本文学論集」)、本稿では全面的に見直すこととする。
 - (2) 『方丈記』序章試論——天台の三諦説との関連において——(平成十五年三月「仏教文学」)。
 - (3) 天台大師智顛が唱えた、諸法の実相を空諦・假諦・中諦の三つの真理によって捉えたもの。空諦とは、不変なる実体を持たないものとして事象を捉えることである。假諦とは、縁起によって出現している実体のない存在とは言え、確かに出現しているものを、仮に存在している事象として捉えることである。そして中諦とは、空仮の二諦に執着することを超越し、実相そのものを円満に捉えることである。更にこれは、一諦の中に他の二諦が円満に融和しているとする概念である。方法論的には、空観・假観・中観の三観の形を採る。
 - (4) 『方丈記』の本文は、大福光寺本『方丈記』(昭和三十四年 校異・鈴木知太郎 武蔵野書院)に拠り、適宜、句読点、濁点を施し、漢字を当てた。
 - (5) 佐々木八郎氏は「閑居ノ気味モ又同ジ。住マズシテ、誰カ悟ラム。」までを前段とし、これを六つに区切り、「予、モノ、心ヲ知レリシヨリ」所、河原近ケレバ、水難モ深ク白波ノ恐レモ騒ガシ。」を第二節とする(昭和五十一年一月「続・方丈記私論(一)」『日本文学研究』・『中世文学の構想』(昭和五十六年 明治書院)に収載)。
- また、安良岡康作氏は『方丈記』を五つに区切り、「総テ世中ノアリニク、(一)車ノ力ヲ報フホカニハ、更ニ他ノ用途イラズ。」までを、その第二とする(昭和五十五年『方丈記』講談社)。
- (6) 三木紀人氏は、「世」を「大変な、とんでもないの意」(昭和五

十八年 『研究資料日本古典文学』第八卷 明治書院) とし、一般的な解釈とは異なる。

- (7) 「方丈記私論◆長明とみやこ◆」(昭和三十六年三月「言語と文芸」・『鴨長明伝の周辺・方丈記』(昭和五十三年 笠間書院) に収載)。
- (8) 『方丈記』(昭和四十五年 朝日新聞社)。細野氏は、「世ノ不思議」に老荘思想の影響を見る(昭和五十年「中世の人間——『方丈記』と老荘の思想——」『方丈記・徒然草』 角川書店・『鴨長明伝の周辺・方丈記』(7)参照) 収載)。
- (9) 「方丈記論」(昭和四十三年九月「藤女子大学国文学雑誌」・『隠遁の文学——妄念と覚醒——』(昭和五十年 笠間書院) に収載)。
- (10) 『方丈記』論——『池亭記』取りを軸として——(平成四年二月「国語国文」)。
- (11) 三木紀人氏は元暦の大地震について、「日本大地震年表」(昭和五十六年『世界大百科事典』13 平凡社)に記載される地震源(1381. 5. 35.3.N)に拠り、「この地震の震源は琵琶湖の北岸で、比叡山、東山など山地に被害が多かった。」と注し、「海ハ傾ブキテ陸地ヲ浸セリ。」の「海」を「琵琶湖」とする(『研究資料日本古典文学』第八卷(6)参照)。災害記事が都を中心としている点から考えれば、肯首すべき説だと思われる。
- (12) 三木紀人氏は、『清辨眼抄』記載の焼亡図に拠り、安元の大火の「惣テ都ノ内、三分ガ一二及ベリトゾ。」という記述は、左京を中心としたものであると示唆する(昭和五十一年『方丈記 発心集』新潮社・『研究資料日本古典文学』第八卷(6)参照)。また、棚橋光男氏は、養和の飢饉の「人数ヲ知ラムトテ、()河原・白河・西ノ京、種々ノ辺地ナドヲ加ヘテイハゞ、際限モアルベカラズ。」という記述から「長明の頭の中にかかっている都市京都のマスタープラン(基本設計)は、中心に京都があり、その縁辺に河原・

白河・右京が付属し、さらにその外周に「もろもろの辺地」が付属する(後略)(昭和六十三年『大系 日本の歴史』4 王朝の社会) 小学館) と考察する。両氏の説を踏まえるならば、作者の都の概念は左京を中心としたものとなる。

- (13) 築瀬一雄氏は、『方丈記解釈大成』(昭和四十七年 大修館書店)の中で、新注の「世ノ不思議」の語義を、(一)『流水抄』の説(筆者注、「天変地妖の類。(中略)天地の変を述て人事をバこめられしにや。」)をそのまま襲うもの。(二)仏教語。思いはかることのできないこと。つぎに述べる天変地異とするもの。(三)世は現実の世界。不思議は人間の智恵で予測し難い、思議すべからざること。不可思議の略とするもの。(四)もと仏教用語。心を以って思い言語を以って議し難い意。諸仏の神通力や智力などについて云ふとするもの。の四つに分類している。
- (14) 『日本国語大辞典』の本文の引用は、『日本国語大辞典』第二版(平成十三年 小学館)、「不可思議」の項①③に拠る。「不思議」の項①は、仏菩薩の記述を欠いている。なお、第一版(昭和五十年 小学館)の「不可思議」「不思議」両項の記述とも、第二版と大差はない。

- (15) 管見によれば、『方丈記評解』(昭和二十六年 藪田尚一 白楊社)、『方丈記全集』(昭和五十年 水原一 加藤中道館)、『新註 方丈記』(昭和五十四年 土田知雄 武蔵野書院)のみである。但し、「不思議」を仏教語とした場合、前半部の解釈にどのような意義をもたらすかは判然としない。

- (16) 管見によれば、『方丈記新釈』(大正六年 佐野保太郎 有精堂)以下計十一冊を数える。なお桜井好朗氏は、「不思議」を「超越者の摂理」(昭和三十五年四月「隠者の発想——方丈記を中心に——」『日本文学』・『中世日本人の思惟と表現』(昭和四十五年 未来社) に収載)

とするが、これも作者の理解能力を超越するものとして設定されたものであろう。

(17) 加藤馨齋著。万治三年（一六六〇）八月以前に成立。『長明方丈記抄』の引用は、『長明方丈記抄・徒然草抄』（昭和六十年 編修・有吉保 新典社）に拠る。

(18) 『方丈記新釈』（大正六年 佐野保太郎 有精堂）。

(19) 管見によれば、『方丈記流水抄』（享保四年（一七一九）以下計十九冊を数える）。

(20) 「方丈記「世の不思議」考——平家物語・古事談との関連をめぐって——」（昭和四十五年一月「専修国文」・「続中世文学の思想」（昭和四十九年 笠間書院）に収載）。

(21) 『方丈記論』（平成六年 第四稿・二・三） 笠間書院）。手崎氏は、「不思議」の示す範囲を「閑居ノ気味モ又同ジ。住マズシテ、誰カ悟ラム。」までとする。

(22) 止観行にとって住居環境が重要なことは、『天台小止観』（具縁第二）、『摩訶止観』（巻第四上・下）に詳しい。作者が修行環境を重視していたことは、拙稿「『方丈記』にみる修行環境に関する一考察——「五縁具足」との関連から——」（平成十年三月「仏教文学」を参照されたい）。

(23) 「愚カ」を「愚痴」と解するものは、安良岡氏『方丈記』（5）参照）がある。また、『要説 方丈記——全巻——付十六夜日記』（昭和三十九年 日栄社）、『方丈記 付 発心集（抄）』（昭和六十三年 今成元昭 旺文社）は、仏教的な考え方に基づくものとする。

(24) 「コノ風、未ノ方ニ移リ行キテ多クノ人ノ嘆キナセリ。辻風ハ常ニ吹ク物ナレド、カ、ル事ヤアル。」とある。

(25) 伊藤博之氏は、安元の大火に関して、「日想観」「水想観」に比すべき火想観ともいふべき想念を表現したものと述べ、「世

の不思議を見る」という観法の問題」（9）参照）とする。

(26) 伊藤博之氏は、『方丈記』を「妄念の文学」という大枠で捉え、「理念の枠をはみ出す意識の現実性ともいふべき妄念は草庵生活においても免れ得ない人間の普遍性としてとらえている」（昭和四十七年十月「妄念の文学——妄念と覚醒——」『成城国文学論集』・「隠遁の文学——妄念と覚醒——」（9）参照）に収載）とする。

(27) 『方丈記』の「世ノ不思議」——その重層的意味構造——」（平成七年八月「日本文学」）。

(28) 現実社会は、認識主体に影響を与える境界であると同時に、認識対象としての所縁でもある。

(29) 前稿（2）参照）において、序章第三段落（「不知、生マレ死ヌル人」夕ヲ待ツ事ナシ。）は空諦に焦点を当てて論を展開していると述べた。序章第三段落に対するならば、前半部は仮諦に焦点を当てていると見ることが出来る。これは『摩訶止観』（巻第六上）に説かれている従空入仮観（空諦に至った後、独善に陥らぬ為に、現実世界の諸相を肯定的に観取すること）に依るものと思われる。勿論これは、形式上のみのことである。前半部は煩惱の問題が中心であり、本来必要とされるべき仏の衆生救済の面が記されていない為、仮諦における観取とは言い難い。因みに、今成元昭氏は、「不請阿弥陀仏」について「真の心の調伏不可思議解脱がなされることになるといふ構図を見逃してはならないであろう。」（昭和五十四年五月『維摩経』と『方丈記』「国文学論集」）とし、小乗の析空観から大乘の体空観に展開する「大乘空思想に応ずるものである。」と注する。

(30) 今成元昭氏は「蓮胤方丈記の論」（昭和四十九年二月「文学」）以降、再三、作者蓮胤と『方丈記』の主人公とを同一視してはならないと指摘する。筆者も現実世界を實體を有するものとしてしか

認識出来ない主人公の姿は、その原因である煩惱の問題を叙述するための演出であろうと考える。

(31) 『維摩経』の引用は、『維摩詰所説経』（大正十四年 『大正新脩大藏経』 大正新脩大藏経刊行会）に拠る。