『方丈記』終末部分における長明思想の解明

Elucidation of Chomei's Thought in the Final Section of *Hojoki*

†大野 浩
Hiroshi Ohno

1 はじめに

『方丈記』の終末部分における記述は、長明思想の解明にとりわけ重要な意味を持つものと考える。鴨長明は『方丈記』を結ぶに当たって、次のように記述している。

> 抑一期の月かげ傾きて、余算の山の端に近し。たちまちに三途のやみに向はんとす。何の業をかかこたむとする。仏の教へ給ふ趣は、事にふれて執心なかれとなり。今草庵を愛するも、閑寂に着するも、障りなるべし。いかゞ要なき楽しみを述べて、あたら時を過ぐさむ。しづかなる暁、このことわりを思ひ続けて、みづから心に問ひていはく、世をのがれて山林にまじはるは、心ををさめて道を行はむとなり。しかるを、汝姿は聖人にて、心は濁りに染めり。栖はすなはち、浄名居士の跡をけがせりといへども、たもつところは、わづかに周利槃特が行ひにだに及ばず。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、不請阿弥陀仏、両三遍申してやみぬ。
>
> 于時建暦の二年、弥生の晦日ごろ、桑門の蓮胤、外山の庵にして、これをしるす。

鴨長明は、内省し、自己批判の言を述べながら、最終的に自己の生き方を否定するに至ったのか、あるいは自己の生き方を肯定し得ていたのか。その両極の揺れ幅の中で、長明思想の解明は、未だ十分な論証がなされていないという研究の状況がある［1］。鴨長明は、自らの心への問いに対して、「心更に答ふる事なし。」と記述しているが、この一節においても、鴨長明は私たちに確実に語り掛けているものがあるのではないか。鴨長明に、明確な自己否定の言はない。私見を述べれば、鴨長明の思想の一つの核心として、自己肯定の思想があったと考える。このことに関して、以下、五つの視点から、論拠を示しながら論証してみたい。

なお、本研究において、鴨長明の思想を簡略化した言葉として、長明思想という言葉を用いている箇所があるが、意味は鴨長明の思想と同じであることを申し添えておく。『方丈記』には、諸種の伝本が存在しているが、本研究においては、古本系の広本である大福光寺本を底本とした。大福光寺本は、現存する最古の写本であり、鴨長明の思想の根本が最も如実に示されていると考えるからである。（引用に当たっては、市古貞次校注『新訂方丈記』岩波文庫、一九八九年、を使用する。）

2 五つの視点による長明思想の解明

（1）テキストクリティークに関わる視点

一つ目の視点は、テキストクリティークに関わる視点である。本文（テキスト）を批判（クリティーク）するに当たって、どのような配慮が必要なのであろうか。池田亀鑑氏は、古典の批判と解釈に関わって、「批判と解釈とは、相互に緊密に結合され、交互に制約しあう。おのおのは他のものの前提として、また同時に帰結として考察される。二者は依存することなくしては存在しえない。」と論述している［2］。批判と解釈の双方の重要性を鑑みるとき、『方丈記』における長明思想の解明に当たって、テキストクリティークに真摯に取り組むことは、極めて重要であると考える。

『方丈記』の終末部分に、「今草庵を愛するも、閑寂に着するも、障りなるべし。」という一節があるが、大福光寺本影印・翻字を確認すると、「サハカリナルヘシ」と記述されている［3］。大福光寺本を底本としても、「サハカリナルヘシ」を諸本に

†二〇二三年度修了（人文学プログラム）

よって改め、「障りなるべし」としている訳注本は複数ある。佐竹昭広氏の校注による『方丈記』においては、底本に大福光寺本を用いながら、「今、草菴ヲ愛スルモ、閑寂ニ着スルモサバカリナルベシ。」と底本に即した表記にしている［4］。本文校訂におけるこのような相違は、いかにして生じているのであろうか。佐竹昭広氏は、脚注において、次のように記述している。

> 底本「サハカリ」は意味不明瞭。一応「サバカリ」と読んで、この前後を、草庵を愛着して止まないのも、静かさに執着するのも、所詮それだけのことであろう、つまらないことだの意に解して置く。誤写あるか。諸本、「さはり（障り）なるべし」とあり、意味直截。［5］

佐竹昭広氏は、「サハカリ」に関して、意味不明瞭と指摘し、誤写の可能性を念頭に置きながらも、底本に沿って翻刻し、解釈しているのは、参考になる。また、浅見和彦氏は、「さばかりなるべし」と本文を表記した上で、次のように論述している。

> もちろん、大福光寺本にも誤脱とおぼしき個所、あるいは書写ミスと思われる個所もあるわけで、ここもその一つと考えられる余地は十分ある。しかし、本文の校訂には常に慎重さが要求されよう。底本の表記で意味が何とかとれる場合は、まず原表記を尊重することを第一とすべきなのではなかろうか。たとえ前後の文脈からして多少不自然な文章であっても、また作品全体の論旨からして、多少逸脱、あるいは齟齬をきたす場合であっても、所与の文章の範囲で解釈していくほかないのではなかろうか。［6］

浅見和彦氏は、本文校訂の際の慎重さを指摘し、「まず原表記を尊重することを第一とすべき」ことを論述しており、参考になる。この一節において、確かに「サハカリ」を「サハリ」の誤写と考え、「障り」と捉えることで意味が明確になるという考え方はあるであろう。しかし、「サハカリ」が「サハリ」の誤写であるという確証はない。意味の取りやすさから、本文を校訂してしまうことは、作品の解釈や作者の思想をゆがめてしまうことになりかねないのではないか。ミシェル・フーコーは、「文学は結局のところ言語からなる事実にほかならない」と述べている［7］。底本である大福光寺本の「サハカリナルヘシ」を根拠とするなら、「それだけのことであろう」と解釈することが可能であり、むしろ底本の表記を尊重して捉えることを検討してもよいのではないか。鴨長明が、方丈の庵を愛することや静かな生活に執着することを、「障り」と否定的に捉えていたのか、そうではなかったのか、ということは長明思想の解明に大きく関わることであり、慎重に見ていく必要がある。

（2）数寄に関わる視点

二つ目の視点は、数寄に関わる視点である。死を間近なものとして意識したとき、「しかるを、汝姿は聖人にて、心は濁りに染めり。栖はすなはち、浄名居士の跡をけがせりといへども、たもつところは、わづかに周利槃特が行ひにだに及ばず。」と自己批判する心中には、仏行への至らなさと、その分、数寄に心を寄せていることに関しての思うところがあったものと考える。鴨長明が自己批判の弁を述べる背景には、数寄に関わる、どのような思いがあったのであろうか。

鴨長明は、「仏の教へ給ふ趣は、事にふれて執心なかれとなり。」と述べている。極楽往生するためには、執着する心を捨て去らなければならない、ということを鴨長明は自覚している。あえてこのような言を述べているのは、自己が好んでいる和歌や管弦が、世間で言う狂言綺語であるということへの引っ掛かり、うしろめたさのような気分が多少なりともあったのではないか。浄土への志向を有する鴨長明には、和歌や管弦を好むという数寄への志向に関して、外なる他者に対しても、そして、内なる自己に向けても、理あることを改めて明示しておく必要があったのではないか。『方丈記』における、このような数寄に関する鴨長明の問題意識は、『方丈記』とほぼ同時期に執筆されたと見られる鴨長明の他の著作である『無名抄』及び『発心集』において、その答えの発露を見いだすことができる。

『無名抄』では、歌学書・歌論書として、和歌が中心的に取り上げられているだけでなく、そこには、数寄への礼賛とも言える鴨長明の思いが書き込まれていることを読み取ることができる。和歌に関しては、「近代の歌体」と見出しが付けられた章段において、次のような記述がある。（『無名抄』の引用に当たっては、久保田淳訳注『無名抄　現代語訳付き』角川ソフィア文庫、二〇一三年、を使用し、ページ数を付す。）

> いづくかは歌のただものいふにまさる徳とせむ。一言葉に多くの理を籠め、表さずして深き心ざしをつくし、見ぬ世のことを面影に浮かべ、卑しきを借りて優を表し、おろかなるやうにて妙なる理を究むればこそ、心も及ばず、言葉も足らぬ時、これにて思ひを述べ、わづかに三十一字がうちに天地を動かす徳を具し、鬼神を和むる術にては侍れ」。（１０４ページ）

「近代の歌体」という章段は、『無名抄』の中で最も長文な章段である。和歌に関する問答形式の論述になっており、そこから鴨長明の和歌への深い認識や思いを汲

み取ることができると言えよう。和歌について、「わづかに三十一字がうちに天地を動かす徳を具し、鬼神を和むる術にては侍れ」という記述からは、『古今和歌集』の仮名序及び真名序の影響を受けながら、和歌の持つ力を前面に表出している鴨長明の信念が伺えるのである。

『無名抄』には、数寄が仏道とどのように関わるかの言明は不明瞭であるが、『発心集』では、仏道との関わりにおいて、数寄が明確に論じられている。「宝日上人、和歌を詠じて行とする事　幷　蓮如、讃州崇徳院の御所に参る事」と題する説話の中に次の一節がある。（『発心集』の引用に当たっては、三木紀人校注『新潮日本古典集成　方丈記　発心集』新潮社、二〇一六年、を使用し、ページ数を付す。）

> 況や、和歌はよくことわりを極むる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきを観ぜんわざども、便りありぬべし。彼の恵心の僧都は、和歌は綺語のあやまりとて、読み給はざりけるを、朝朗に、はるばると湖を詠め給ひける時、かすみわたれる浪の上に、船の通ひけるを見て、「何にたとへん朝ぼらけ」と云ふ歌を思ひ出だして、をりふし心にそみ、物あはれにおぼされけるより、「聖教と和歌とは、はやく一つなりけり」とて、其の後なむ、さるべき折り折り、必ず詠じ給ひける。（中略）
>
> 大弐資通は、琵琶の上手なり。信明、大納言経信の師なり。彼の人、さらに尋常の後世の勤めをせず。只、日ごとに持仏堂に入りて、数をとらせつつ琵琶の曲をひきてぞ、極楽に廻向しける。
>
> 勤めは功と志とによる業なれば、必ずしもこれをあだなりと思ふべきにあらず。中にも、数奇と云ふは、人の交はりを好まず、身のしづめるをも愁へず、花の咲き散るをあはれみ、月の出入を思ふに付けて、常に心を澄まして、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顕はれ、名利の余執つきぬべし。これ、出離解脱の門出に侍るべし。（２７６ページ～２７８ページ）

この説話では、宝日上人という聖が、和歌を詠じることを修行とし、極楽往生を果たしたことが述べられる。その後、引用した「和歌はよくことわりを極むる道なれば、これによせて心をすまし、世の常なきを観ぜんわざども、便りありぬべし。」という論述に至る。鴨長明は、この一節において、和歌がこの世の無常を観じ、極楽往生の「便り」となることを、確信を持って語っていると言えよう。その傍証として、自身が方丈の庵の中にその抄物を持ち込む程の多大な影響を受けていた『往生要集』の著者である源信、恵心僧都を登場させる。恵心僧都は、「和歌は綺語のあやまりとて、読み給はざりける」人物であったが、ある早朝、琵琶湖を眺めていた際に、霞わたった波の上を船が通っていくのを見て、「何にたとへん朝ぼらけ」という歌を思い出し、深く心に染み入り感動することがあった。恵心僧都は、「聖教と和歌とは、はやく一つなりけり」と悟り、その後は、しかるべき折々には和歌を必ず詠じるようになった。この説話において、鴨長明は、和歌を狂言綺語として忌み避けていた恵心僧都が和歌を巡る一つの体験を契機として仏の教えと和歌とが根本では一つのものであるという認識に至ったことを書き記すことで、和歌が仏道に通じるものであるという自己の見方や考え方を明確に示していると言えよう。このような和歌と仏道との関わりを、鴨長明は、『方丈記』執筆の時点で自覚していたのであろうか。「何にたとへん朝ぼらけ」という歌は、『拾遺和歌集』巻第二十哀傷における沙弥満誓の「世中を何にたとへむ朝ぼらけ漕ぎ行く舟の跡の白浪」と見られる[8]。この古歌については、『方丈記』における「若し跡の白波にこの身をよする朝には、岡の屋にゆきかふ船をながめて、満沙弥が風情をぬすみ」という一節に巧妙に取り込まれている。満沙弥とは、満誓沙弥を略した言い方であり、沙弥満誓の別称である。鴨長明は、方丈の庵の暮らしの中で、白波のはかなさに我が身をなぞらえ、沙弥満誓の和歌を想起していたのである。『方丈記』のこの一節は、「ことさらに無言をせざれども、独り居れば、口業ををさめつべし。必ず禁戒を守るとしもなくとも、境界なければ、何につけてかやぶらん。」という一節に続くものであり、鴨長明が自らの暮らしと仏道修行との関わりを述べている文章の一連であることを指摘しておきたい。まさに鴨長明は、『方丈記』においても、和歌が仏道修行に通じることを意識していたと言えるのではないか。

『発心集』のこの説話は、和歌に続いて、琵琶の仏道における効験を示す。大弐資通は、「琵琶の上手」であり、通常の修行はしないで、毎日持仏堂に入り、演奏回数を数えさせながら琵琶の曲を弾いて極楽に廻向した。この説話は、琵琶の曲を弾くことが極楽往生につながることを示していると言えよう。このような琵琶と仏道との関わりを、鴨長明は、『方丈記』執筆の際に意識していたのであろうか。『方丈記』には、「満沙弥が風情をぬすみ」の一節に続いて、「もしかつらの風、葉をならす夕には、尋陽の江を思ひやりて、源都督の行ひをならふ。」という一節がある。源都督は、源経信のことであり、大納言の官職にあった人物である。琵琶により極楽への廻向を果たした大弐資通は、この源都督、すなわち大納言経信の師でもある。鴨長明が『方丈記』に取り上げた源都督は、師である大弐資通から多大な影響を受けていたことを想像することができるが、琵琶が仏道修行になるという念も引き継いでいた可能性はあるだろう。「源都督の行ひをならふ」という鴨長明においては、琵琶の曲を弾くことが、「源都督の行ひをならふ」だけでなく、その師である大弐資

通の極楽への廻向の説話まで想起した、仏道修行としての琵琶の弾奏であるという意識が全くなかったとは言い切れないのではないか。少なくとも、鴨長明は、「みづから情をやしなふ」という効用を自覚的に描き出しているのである。

鴨長明は、『発心集』のこの説話で、「数奇と云ふは、人の交はりを好まず、身のしづめるをも愁へず、花の咲き散るをあはれみ、月の出入を思ふに付けて、常に心を澄まして、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顕はれ、名利の余執つきぬべし。これ、出離解脱の門出に侍るべし。」と数寄について論述している。数寄は、「常に心を澄まして、世の濁りにしまぬ」ことであり、「名利の余執」も尽きるものであるという言明は、数寄をまさに肯定的に捉えている鴨長明の思想を現出したものであると考える。鴨長明には、数寄が、「出離解脱の門出」となるという確信があり、それは自らの極楽往生への願いと通じ合うものであるという認識があったと言えよう。

数寄に関する鴨長明の見方や考え方は、『発心集』において、一つの帰結を見ることができると考えるが、鴨長明が生きた時代においては、数寄は仏道との関わりの中で、どのような捉えがされていたのであろうか。藤原俊成は、歌論書である『古来風躰抄』において、次のように論述している。

> ただし、かれは法文金口の深き義なり。これは浮言綺語の戯れには似たれども、ことの深き旨も顕はれ、これを縁として仏の道にも通はさんため、かつは煩悩即ち菩提なるが故に、法華経には、「若し俗間の経書……之を略す……資生の業等を説かば皆正法に順はん」といひ、普賢観には「何者かこれ罪、何者かこれ福、罪福主無く、我が心自ら空なり」と説き給へり。よりて、今、歌の深き道を申すも、空・仮・中の三諦に似たるによりて、通はして記し申すなり。［9］

藤原俊成が用いている「浮言綺語」という言葉に関わり、有吉保氏は、「美辞麗句で飾った文学的表現。「狂言綺語」の意に近い。和歌を作ることは、仏教にいう十悪の一つである妄語綺語の罪を犯すことになるが、逆にこれを機縁として、仏法を賞賛し、信仰のために生かすということ。」と頭注に記している［10］。また、石田瑞麿氏は、狂言綺語に関わる論述の中で、藤原俊成の『古来風躰抄』を取り上げ、引用文中の「かれ」は天台止観を指し、「これ」は和歌を指すということを指摘した上で、藤原俊成は、「天台止観との対比の上で、和歌も仏道への道と説く。」と記述している［11］。藤原俊成は、和歌によって「ことの深き旨」も顕われることを説き、和歌が仏道にも通じるものであることを論じているのである。

藤原俊成は、鴨長明と同時代に生きた、当代の第一人者の歌人であり、鴨長明による『無名抄』にも、しばしば登場している。久保田淳氏は、『無名抄』への先行歌学書の影響に関する論述において、次のように指摘している。

> 藤原俊成の『古来風躰抄』やその子定家の『近代秀歌』は『無名抄』執筆以前に成っているが、長明がこれらの歌論書を見る機会があったかどうかはわからない。和歌に対する彼の執心の深さを思えば、もしもそれらの存在を聞き知ったならば、おそらく読もうと手を尽くしたことであろう。［12］

久保田淳氏は、鴨長明が、藤原俊成の『古来風躰抄』等を読もうと手を尽くした可能性を指摘しており、参考になる。鴨長明が、藤原俊成を意識していたことは『無名抄』から読み取ることができるが、和歌と仏道に関する藤原俊成の論述から影響を受けていたということも否定しきれないのではないか。藤原俊成や鴨長明の時代より少し後には、例えば、無住が『沙石集』の序において、「然レバ狂言綺語ノアダナルタハブレヲ縁トシテ、佛乗ノ妙ナル道ニ入シメ」と端的に書き記しているように、数寄を仏道に通じるものと捉える見方や考え方は、より一般的なものになっていったと考えることができよう［13］。これまで見てきたとおり、鴨長明においても、数寄は決して否定するものではなく、むしろ和歌や管弦に親しむ方丈の庵での暮らしは、仏道への志向にとっても有益であると認識していたものと考える。

では、そのような鴨長明が、なぜ、『方丈記』の終末において、自己批判と読み取れる弁を述べているのであろうか。

（3）自己批判に関わる視点

三つ目の視点は、自己批判に関わる視点である。『方丈記』の終末部分において、鴨長明は、それまでの文章の内容、調子を一変させて、自己の生き様、在り様を内省し、「何の業をかかこたむとする。」、「いかゞ要なき楽しみを述べて、あたら時を過ぐさむ。」、「しかるを、汝姿は聖人にて、心は濁りに染めり。栖はすなはち、浄名居士の跡をけがせりといへども、たもつところは、わづかに周利槃特が行ひにだに及ばず。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。」と、立て続けに自己批判と読み取れる論述を展開する。なぜ、鴨長明は、『方丈記』一編の終末部分に及んで、自己批判の弁を述べるに至ったのか。鴨長明の自己批判には、どのような意味が込められていたのか。

鴨長明の自己批判には、いくつかの要素が絡んでおり、単純な理由として説明することはできないと考える。鴨長明の数寄に関する論述を見ても、数寄への思いや

こだわりについて、仏道を妨げる煩悩として捉えていなかったと読み取れることは、これまで考察してきたとおりである。では、一体、何故に、鴨長明は内省し、自己批判の弁を述べなければならなかったのか。私見を述べれば、そこには、自らが書き記す方丈の「記」において、自己批判をあえて言明しようとする意図が、鴨長明の根底に、強固で確実なものとしてあった、ということを想定できるのである。

度重なる自然災害、武士の台頭と源平の争乱、政局の不安定さ、貴族社会から武家社会への変動という大きく移り変わる時代の中で、多くの人間が自らの生き方や在り方に苦悩していたのではないか。自ら仏道を志した人物群像を概観しただけでも、自己批判を後世に遺した人間は少なくはない［14］。仏教思想、とりわけ平安中頃から鎌倉への移行期に、大きな流行を見た浄土信仰に関わる思想、及びそこに関わっていた人間から、鴨長明も少なからず影響を受けていた。鴨長明自身が、一人の人間として自己が抱え込んでいる煩悩の存在に鋭敏であったということはあるとしても、そこには、変化する時代の中で、仏教思想の広がりを背景にした一つの時代精神が、その時代に生きた人間に多分に影響を与えていたということもあるのではないか。古代から中世へと変動する時代の思想に関わり、歴史学の立場から、石母田正氏は次のように論述している。

> 平安後期文化を典型的に代表するものは浄土的思想と散文文学であると思うが、散文文学の創始者としての紀貫之と往生思想の先駆者としての空也上人がともに延喜時代に属することが示すように、二つのものは延喜以後の時代精神を基礎として深く連関して発達して来たように思われる。（中略）
>
> 浄土信仰の本質は、個々人の煩悩と罪悪の自覚を基礎とする体験的反省的な点にあるが、かかる体験と反省の契機となったものは平安京の現実に外ならなかったと思う。浄土教はいうまでもなく現実を五濁の悪世と理解する末法思想に基づいているが、その場合体験的に理解された現実とは具体的には都市的現実であった。（中略）
>
> 浄土信仰の基体となったかかる都市的個人は、同時に物語文学の作者でもあった。（中略）平安後期の知識人の創った文学は貴族文学という単純な表現では現わし得ない複雑なものがあったと思われる。それは正しく貴族的なものの反省であり批評であると考えるべきであろう。
>
> 以上の如く延喜以後の文化の二つの典型である浄土教的な思想と散文文学は内面的に深い連関をもつと考えるのであるが、これらの新しいものに共通するものは、古い貴族的秩序から解体されようとしている個人の反省と内面化であり、また往生思想が身分的差別を無視する点に見られる如く貴族的世界観の否定である。［15］

石母田正氏は、平安後期文化の特質を歴史家としての視線で明確に論述しており、大変示唆的である。石母田正氏が指摘している「個人の反省と内面化」は、鴨長明の内省と自己批判に通じるものがあると考える。鴨長明自身、いわゆる五大災厄を語り、自らの来歴について簡略ではあるが触れる中で、貴族社会の解体を意識し得ていたと言えよう。身分的、階層的な社会への嫌悪感、忌避感があり、方丈の庵へと結実していくのである。石母田正氏が「延喜以後の時代精神」「延喜以後の文化」と指摘していることは、鴨長明の意識と共鳴してくる。鴨長明は、福原への遷都に関わる記述の中で、「伝へ聞く、古の賢き御世には、あはれみを以て国を治め給ふ。」と論じている。「古の賢き御世」とは、仁徳天皇や醍醐天皇の御代を指しているものと見られる。この時代には、民に対する慈悲深い統治がなされていたという認識が、鴨長明にはあったのであろう。醍醐天皇は延喜の時代の天皇であり、延喜の帝とも称されていた。ここからは、「古の賢き御世」を取り上げることで、変質しつつある当時の時代を批判する鴨長明の意識が読み取れるのである。石母田正氏が「平安後期の知識人の創った文学」を「正しく貴族的なものの反省であり批評である」と捉えている点も着目に値する。鴨長明の『方丈記』は、平安末期から鎌倉初期の時代精神を背景としている批評文学であり、まさに自己や時代に対する「反省」や「批評」が込められているものと捉えることができよう。

鴨長明の自己批判の意味を把捉するに当たって、別の角度からも考察してみたい。『方丈記』全体の構成との関連である。『方丈記』全体の構成に関しては、著者である鴨長明により、極めて意図的に構築されたものである。過去・現在・未来という時間や災厄空間・住まい空間という空間を描き分けながら、自己の思想を際立たせる効果を上げていると言えよう。終末部分において鴨長明が記述する自己批判と読み取れる論述も、意図的な構成の一環としてそこに位置付けられたものであるのではないか。佐竹昭広氏は、『方丈記』の五段構成に関わる大曾根章介氏の指摘を引用しながら、五段構成の第五段の持つ意味について、次のように論述している。

> 一方、大曾根章介は、方丈記の五段構成が中国の「詩序」の五段構成と合致することを指摘した。重要な指摘である。
>
> 当時の漢文に序というのがありますが（詩序や和歌序）、これは五段に書くということが鎌倉時代の『王沢不渇鈔』に書かれています。そして最後を「云尓」で結ぶわけなのです。これによりますと、第一段に時候や詩会（あるいは歌会）の場所が勝れていたことを書き、二段目は前を承けて発展さ

せ、三段目が中心になるわけですが、三段目が表題の言葉を用いて書きます。普通ですと『方丈記』ですから、方丈ということを三段目にかならず入れるということになっているのです。四段目はこれを承けて華麗な対句を並べ、最後は謙遜の言葉で結ぶことになります。とくに守るべきことは第三段の詩題を取ることと第五段の作者の謙辞を述べることです。（シンポジウム・日本文学『中世の隠者文学』、学生社、昭和五十一年刊）

詩序は「一序可存五段」（王沢不渇鈔・下）、第三段「載題字」（同上）、「第五段自謙句云也。卑下詞也」（カナ抄、王沢不渇鈔・下、寛永十一年刊）を原則とする。

詩序の五段構成の叙述法に倣ったと見える方丈記の第一段は、文頭に「先発端叙事詞」、発語「夫（それ）」を省略した形（事実、後世、誤って「夫行河ノ流不断ズシテモトノ水ニ非ズ」と引用したものがある。見聞愚案記・巻五）として、最後の第五段は、「自謙句」「卑下詞」の段として読まねばならない。［16］

佐竹昭広氏は、大曾根章介氏の論述を効果的に引用しながら、その指摘を「重要な指摘である。」とし、『方丈記』の「最後の第五段は、「自謙句」「卑下詞」の段として読まねばならない。」と論定しており、参考になる。鴨長明は、『方丈記』の終末部分において、自分はそこまで思っていないが、あえて強い印象が残る形で、自らを謙り卑下する弁を述べていることは推定できる。『方丈記』の記述が、詩序の五段構成に倣ったものであるという指摘を踏まえたとき、自己の住まいへのこだわりや和歌や音曲へのこだわりに関して肯定的に捉える鴨長明の思念は、やはりそこに重なり合っているものと考えるのである。

鴨長明の自己批判に関して、変動する一つの時代を背景としながら、人間としての煩悩への自己省察が存在していたことが伺える一方で、あえて自己批判の論を展開する、という鴨長明の明確な意図が、そこには込められていたのではないか。その明確な意図とは何か。私見を述べれば、鴨長明の自己批判には、それを論の踏み台にして、自己の生き方をそのまま肯定しながら、更に高みの在り様へと昇華させたいという願いがあったものと想定できるのである。鴨長明が、方丈の庵に持ち込み、精神的な拠り所にしていたと思われる法華経の論理の影響をそこに垣間見ることができるかもしれない。法華経の論理に関して、植木雅俊氏は、次のように指摘している。

方便品の初めのほうで三乗を否定していたのは、〝否定のための否定〟ではなく、最終的に〝肯定するための否定〟であったのだ。三乗は、それぞれに思い込みに執着している。現状のままでは肯定できない。それらの思い込みを脱却させるために否定という形をとった。そのうえでの肯定である。ここに『法華経』の止揚の論理を見ることができる。［17］

植木雅俊氏は、法華経の論述における止揚の論理を指摘していて、大変示唆的である。止揚の論理は、否定を通じて肯定へと導く。鴨長明の自己批判の弁は、自己の生き方の肯定にとどまらず、更なる高みへと自己の在り様を導くための意図的な論述であったのではないか。その論述の展開としての鴨長明の肯定の弁は、どこにあるのか。鴨長明は、「その時、心更に答ふる事なし。」と記述している。鴨長明は、心の師となることを信念としている人間である。心に右往左往されることなく、心を制御して生きていく。心が答えることがないということは、あえて明確に判を下すことを鴨長明自身が留保していると捉えることができるのではないか。人間は誰しも煩悩を抱えている、それを否定することはできないだろう。一方、自らの生き方を否定することは、鴨長明にとって到底できなかったに違いない。そこには、建前と本音の理論も介在しているものと考える。最終的には、自己の生き様、在り様として示すよりほかなかったのではないか。鴨長明は、「只かたはらに舌根をやとひて、不請阿弥陀仏、両三遍申してやみぬ。」という一つの仏行を示すのである。それは、一つの生き方、在り方であったということもできよう。この謎めいた言葉、阿弥陀仏の称名、そして、沈黙。ここに、鴨長明の答えが暗示されているものと考える。鴨長明の大願は、極楽往生である、と私は捉える。極楽往生のためには、自己の愚かさをあえて明示することで仏行を成し遂げ、結果的に現世での自己の生き方をも肯定するという、鴨長明の答えが浮き彫りになってくるのである。このことを引き続き論証していく。

（4）先人の思想からの影響に関わる視点

四つ目の視点は、先人の思想からの影響に関わる視点である。私は、ここで先人の思想として、源信の『横川法語』を提示したい。源信からの影響に関しては、『往生要集』による影響が多方面にわたって見られることを本研究においても度々触れてきた。今、ここで取り上げる『横川法語』については、これまでの先行研究において、鴨長明の思想との関連が論述されていることを管見ながら目にすることができていないが、私は極めて重要な影響を鴨長明に及ぼしているものと考える［18］。『横川法語』の全文は、以下のとおりである。

夫れ一切衆生、三悪道をのがれて人間に生るること大なるよろこびなり。身はいやしくとも畜生におとらんや、家貧しくとも餓鬼にはまさるべし、心に思ふことかなはずとも地獄の苦しみには比ぶべからず。世の住みうきは厭ふたよりなり、人かずならぬ身のいやしきは菩提をねがふしるべなり、このゆゑに人間に生るることを悦ぶべし。信心あさくとも本願深きがゆゑにたのめば必ず往生す、念佛ものうけれども唱ふれば定めて來迎にあづかる功德莫大なり、この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體なり、妄念の外に別の心もなきなり。臨終のときまでは一向に妄念の凡夫にてあるべきぞと心え、念佛すれば、來迎にあづかりて蓮臺にのるときこそ妄念をひるがへして悟りの心とはなれ。妄念の中より申し出したる念佛は濁りに染まぬ蓮の如くにして、決定往生うたがひあるべからず。妄念をいとはずして信心のあさきを歎き、こころざしを深くして常に名號を唱ふべし。[19]

『横川法語』の鴨長明への影響に関して、形式面と内容面について考察したい。

形式面においては、『横川法語』の記述と『方丈記』の記述との間で、とりわけ以下の二点の照応が指摘できると考える。『横川法語』を（横）、『方丈記』を（方）として併記する。

（横）念佛ものうけれども唱ふれば
（方）若し念仏物うく、読経まめならぬ時は、

（横）妄念の中より申し出したる念佛は濁りに染まぬ蓮の如くにして、
（方）汝姿は聖人にて、心は濁りに染めり。

『横川法語』と『方丈記』には、共通する言葉が明らかに見られる。その語句の用いられ方を見るとき、それぞれが用いられている文脈は、むしろ反対の意味を示すものとして記述されていることは着目してよいのではないか。鴨長明は、先人の言葉を巧みに自己の文章に入れ込み、独自の意味を醸し出す文章として成立させることができる有数の著作者であると言ってよいだろう。先人の言葉を巧みに取り入れながら、そこに鴨長明自身の持つ固有の見方や考え方を表出していく。『横川法語』と『方丈記』の関係では、源信が仏道者の立場により、正面から仏の教えや念仏の効用を述べているところを、鴨長明は自らの人間性、煩悩や妄念を有する存在としての自己を前面に出した表現として、源信の言葉を取り込んでいる可能性を読み取ることができるのである。

内容面においては、人間の捉えや往生への方途としての念仏に関わり、『横川法語』は『方丈記』に極めて重要な影響を及ぼしているものと推定できる。「夫れ一切衆生、三悪道をのがれて人間に生るること大なるよろこびなり。」という源信の人間賛歌とも読み取れる言葉は、いわゆる五大災厄や不本意な過去を経た後、方丈の庵での暮らしにおいて、数寄に親しみ、時に小童との遊行を楽しむ、という鴨長明の人間としての生き方、そこで感じていた心情と通じるものがあるのではないか。『方丈記』における方丈の庵での暮らしに関わる記述は、人間として生まれてきたことの喜びを鴨長明が実感し、表出したものとして捉えることができるのである。

『横川法語』は、別名、『念仏法語』と言われる。そこには、念仏の効用や方途が簡明に述べられている。源信は、「信心あさくとも本願深きがゆゑにたのめば必ず往生す」と記し、「念佛ものうけれども唱ふれば定めて來迎にあづかる功德莫大なり」と述べ、仏の本願をたのみ、念仏を唱えることの功徳を明らかにする。また、人間は誰しも妄念を持っている。「妄念の外に別の心もなきなり」と言い、「臨終のときまでは一向に妄念の凡夫にてあるべきぞ」と教えるのである。この源信の言葉は、「汝姿は聖人にて、心は濁りに染めり。」、「はた又妄心のいたりて狂せるか。」などの自己批判の言を述べる鴨長明の心情と通じてくる。鴨長明が自らを、妄心、言い換えれば、妄念の至れる人間であるとし、最終局面において念仏を唱えるのは、まさに、「妄念の中より申し出したる念佛は濁りに染まぬ蓮の如くにして、決定往生うたがひあるべからず。」という源信の言葉を受けたものとして考えることができる。自己批判の言、つまり、愚者、妄念の持ち主としての自覚は、極楽往生を決定付けるために欠かせないものとして鴨長明に受け止められていたと言えよう。

ここで、鴨長明の「只かたはらに舌根をやとひて、不請阿弥陀仏、両三遍申してやみぬ。」について、論じていきたい。鴨長明の念仏、阿弥陀仏の称名には、どのような意味が込められていたのか。「舌根をやとひて」や「不請」は、どのように解釈することが可能なのか。鴨長明の見方や考え方に少なからぬ影響を与えた源信は、天台宗の僧侶である。加藤周一氏は、源信が『往生要集』で論じる極楽往生の方法に関して、次のように論述している。

その一つは、天台宗の理論がいう「四種三昧」のなかで「常行三昧」、つまり専心念仏を強調し、その他の修行を「助念の方法」、つまり平行して行うことが望ましい補助的手段としたことである。このようにあきらかな「念仏」中心主義をうち出したという点で、源信流は、円仁から良源に到る先行の天台宗理論家とちがう。その二つは、「念仏」の内容が、阿弥陀を観念し（「観念」は、ここでは、阿弥陀の法身を文字どおり「念」じながら「観」ることである）、その

名を称えることであるとして、「観念」と「称名」と何れに重点があるのか、はっきりさせていないということである。相手次第で、あるときには「観念」中心主義をとり、あるときには「称名」中心主義をとっているようにも読める。その点では、あきらかに「称名」を推した法然（一一三三～一二一二）の立場とちがう。『往生要集』の後に書かれたとされる『横川法語』では、源信も「称名」を説いた、「唱ればさだめて来迎にあづかる功徳莫大なり」。そのまえには、「信心あさくとも本願ふかきがゆゑに、頼まばかならず往生す」という句がある。本願はむろんすべての衆生を救おうという阿弥陀の本願である。[20]

加藤周一氏は、源信の唱える極楽往生の方法に関して、注意しておきたい二点を端的に指摘しており、参考になる。加藤周一氏の論を踏まえながら、『方丈記』における源信の影響を考察すると、「念仏」「観念」「称名」の仏行をなす鴨長明の姿が浮かび上がってくる。鴨長明は、方丈の庵に「阿弥陀の絵像」等を置き、「若し念仏物うく」という記述において、念仏に取り組むことがあったことを読み取ることができる。庵の外の様子については、「谷しげゝれど西はれたり。観念のたよりなきにしもあらず。」と記しており、浄土の観想を含め、観念に取り組んでいたことが伺える。そして、最終局面においては、「只かたはらに舌根をやとひて、不請阿弥陀仏、両三遍申してやみぬ。」と述べ、称名をなしていたことを明らかにしているのである。『横川法語』には、観念については触れられていない。源信は、念仏の内容として、『横川法語』においては称名の優位さを説いていると見てよいであろう。鴨長明が『方丈記』の中で最終的に仏行としてなしているのが称名であるということを念頭に置くとき、鴨長明が『往生要集』だけでなく『横川法語』を読み、『横川法語』の教えを自己の信仰の一つの拠り所にしていた可能性は否定できないのではないか。むしろ自ら信奉する先達、源信の書に広く目を通し、自らの思想や行動の基盤としていたことは十分考えられるのである。

鴨長明が『方丈記』の終末部分で、なぜ自己批判の言を述べたのか。そして、『方丈記』一編の最後に、なぜ阿弥陀仏の称名を描き出したのか。この二つのことは密接に結び付いていると考える。私見を述べれば、鴨長明には、極楽往生への強い願いがあり、その願いが自己批判の言につながり、称名という仏行につながっていったものと推論する。極楽往生を果たすためには、何をなせばよいのか。「臨終のときまでは一向に妄念の凡夫にてあるべきぞ」、「妄念の中より申し出したる念佛は濁りに染まぬ蓮の如くにして、決定往生うたがひあるべからず。」という源信の教えがある。鴨長明は、自らを否定するのではなく、妄念のある人間としての自己をそのまま受け止め、自らを周利槃特にも及ばない愚かな人間であるという自覚の中において、念仏を行うことを自らの究極の行としたのではないか。その念仏は、「妄念をいとはずして信心のあさきを歎き、こころざしを深くして常に名號を唱ふべし。」という源信の教えのとおり、阿弥陀仏の称名だったのである。阿弥陀仏の本願は、すべての衆生を救済することである。それは、救済を請う、請わない、を問わない性格のものである。「信心あさくとも本願深きがゆゑにたのめば必ず往生す」という言葉には、他力の思想が込められていると言えよう。源信は、『往生要集』においても、他力をたのむ教えを記述している。それは鴨長明の思想に影響を与えたと考え得る「常に心の師となるべし。心を師とせざれ。」の直前に、止観（摩訶止観巻二上）の言葉として、次のように示されている。

> 人の重きものを引くに、自力にて前まずは、傍の救助を仮りて、則ち軽く挙ぐることを蒙るが如し。行人もまたしかり。心弱くして、障を排ふことあたはずは、名を称して護りを請ふに、悪縁も壊することあたはず。[21]

阿弥陀仏の本願をたのみ、他力を信じ、称名する。鴨長明には、仏教における他力の思想が影響を及ぼしており、それが『方丈記』の最終局面での記述において反映されているというのが私の考えである。私見ではあるが、「只かたはらに舌根をやとひて」という言葉には、観念だけに留まるのではなく、阿弥陀仏を信じ、舌を動かし称名せよ、という鴨長明の思いが表出されているのではないか。「不請」に関しては、阿弥陀仏の本願により、自分が請わなくても仏は救ってくれる、という鴨長明の思いが読み取れるのである。鴨長明の極楽往生への志は、阿弥陀仏の本願をたのみにして、自己批判の認識を言明し、称名の行をなす、という一つの筋道をたどり、後は沈黙の中で心願の成就を待つのである。その沈黙は、現世での死、そして、来世での往生を象徴しているようにも読み取れるのである。

先人の思想からの影響ということで、源信からの影響を論述してきたが、鴨長明とほぼ同時代に生きた仏道者として、浄土宗の宗祖である法然の影響の可能性についても言及しておきたい。鴨長明が方丈の庵を構えた日野の地は日野氏の所領であった。鴨長明と親しい関係にあった人物として、日野の法界寺を拠点に活動していた禅寂、俗名日野長親がいる。この禅寂は、法然の弟子であり、禅寂を介在することで、鴨長明と法然との間に何らかの接点があったという可能性も推定できるのである。鴨長明と法然の関係に関して、木下華子氏は、次のように論述している。

> 『尊卑分脈』には禅寂が「外山建立」したとの記載もあり、現在では、長明を日野へと誘い、居住地などを斡旋したのは禅寂だと考えるのが定説である。

長明の著作に直接の言及を見出すことができない以上、慎重に検討すべき問題ではあるが、禅寂との交流を通じて法然の言説に触れていた可能性は斟酌しうるものであるし、この時代の知識人が法然の言説と全く無関係なところにいると考えるのも不自然であろう。[22]

木下華子氏は、鴨長明が法然の言説に触れていた可能性に関して、禅寂を通じた関係のみならず、当時の知識人の状況を踏まえて指摘しており、参考になる。法然は、専修念仏の教えを説いていた。鴨長明が行った称名は、法然の教えとも通じるものがあると捉えることができよう。なお、浄土真宗の宗祖である親鸞についても、一言付言しておきたい。親鸞は、日野氏の出身で、禅寂と同様に法然の弟子となる。ほぼ同時代、同場所において、鴨長明と法然、親鸞が生き、様々な曲折を経ながら、それぞれの思想を展開していったと言えよう。引き続き、鴨長明の自己肯定の思想を裏付ける論拠を示していきたい。

（5）自己の生き方の根幹に関わる視点

五つ目の視点は、自己の生き方の根幹に関わる視点である。いわゆる五大災厄や自己の来歴にまつわる様々な経験を経る中で、鴨長明は自己の思想を形成していったと捉えることができる。中でも出家遁世は、鴨長明にとって人生における大きな転機であり、そのことが方丈の庵へと結び付き、『方丈記』一編を生み出したとも言えよう。鴨長明は、『方丈記』の最後の一文において、自己を「桑門の蓮胤」と称している。桑門とは、出家して修行する人、僧侶、沙門のことであり、蓮胤は、鴨長明の法名である。ここには、明らかに、仏門に入った人間としての、鴨長明の自覚や決意を読み取ることができるのである。

今、鴨長明の自己肯定の思想を論じるに当たり、仏教思想からの影響を見落とすことはできない。人間の生き方の根幹に関わる仏教思想、それは、いったいどのような思想なのであろうか。釈尊は自らの入滅を前に、拠り所とすべきものは、「自己」と「法」だと説いた。この釈尊の教えは、「自帰依」「法帰依」と言われ、「自灯明」「法灯明」という言葉としても伝えられている。釈尊が、入滅を前に遺した言であり、釈尊の教えの核心を示すものとして、重要な意味を伝え得ていると言えよう。

鴨長明は、仏教の経典類、とりわけ法華経という法については方丈の庵に持ち込むまでして、自己の生き方の拠り所とした。同様に、自己という存在を自己の生き方の根幹に関わる拠り所としていたのではないか。『方丈記』には、住まい作りにおいて、「われ今、身の為にむすべり、人の為に作らず。」という記述がある。また、「若しなすべき事あれば、すなはちおのが身をつかふ。」という記述もある。これらは、まさに自己を拠り所として生きていくという鴨長明の生き方を示しているのである。自己を愚かで妄心の持ち主であるとし、自己批判の言を述べたとしても、草庵を愛し、閑寂に着する自己、数寄に生き、仏道に生きる自己、という人間を否定することは到底なかったと言えるのではないか。仏教思想の影響を少なからず受けていた鴨長明という人間を考えるならば、自己と法を拠り所とし、むしろ自己を肯定する生き方を貫いていこうとしていたと捉えることができよう。そこには、鴨長明の根底をなす思想として、自己肯定の思想を見ることができるのである。

謝辞

本研究において、放送大学大学院の島内裕子教授には、専門的な貴重なご指導を懇切丁寧にしていただきました。島内裕子教授による「響映読み」の方法論は、本研究の大きな支えになりました。末筆ながら、ここに心より感謝申し上げます。

注

[1] 浅見和彦氏は、『方丈記』における論争に関して、「脚注にもふれたように、「不請」の語義をめぐって各説入り乱れ、また終章そのものをどう把えるかということで論争がたえないところである。（中略）いずれも決定的な根拠に窮しており、各論者個人の読みにどうしてもよらざるをえないため、論争はまだまだ引き続いていこう。」（傍点は原文のまま。）と指摘している。（浅見和彦訳・注『原文＆現代語訳シリーズ方丈記』笠間文庫１４０ページ、笠間書院、二〇一二年。）

[2] 池田亀鑑『古典学入門』岩波文庫92ページ、岩波書店、一九九一年。

[3] 市古貞次校注『新訂方丈記』岩波文庫１２０ページ～１２１ページ、岩波書店、一九八九年。

[4] 佐竹昭広・久保田淳校注『新日本古典文学大系39方丈記　徒然草』28ページ、岩波書店、一九八九年。

[5] 注4書、28ページ。

[6] 注1書、１４１ページ～１４２ページ。

[7] ミシェル・フーコー『フーコー文学講義　大いなる異邦のもの』ちくま学芸文庫86ページ、柵瀬宏平訳、筑摩書房、二〇一一年。

[8] 小町谷照彦校注『新日本古典文学大系7拾遺和歌集』３８９ページ、岩波書店、一九九〇年。沙弥満誓は、万葉集の歌人であり、『万葉集』巻第三の中

に、「世の中を何に譬へむ朝開き漕ぎ去にし船の跡なきごとし」（佐竹昭広・山田英雄・工藤力男・大谷雅夫・山崎福之校注『新日本古典文学大系1萬葉集一』２３７ページ、岩波書店、一九九九年。）という和歌が所収されている。

[9] 橋本不美男・有吉保・藤平春男校注・訳『日本古典文学全集50歌論集』２７５ページ、小学館、一九七五年。

[10] 注9書、２７５ページ。

[11] 石田瑞麿『日本古典文学と仏教』９ページ、筑摩書房、一九八八年。

[12] 久保田淳訳注『無名抄　現代語訳付き』角川ソフィア文庫２８４ページ～２８５ページ、KADOKAWA、二〇一三年。

[13] 渡邊綱也校注『日本古典文學大系85沙石集』57ページ、岩波書店、一九六六年。『沙石集』の巻第五本「（一一）學生ノ歌好ミタル事」と題する説話には、『発心集』と同様に、恵心僧都が和歌により狂言綺語への念を改めた話が所収されている。そこには、「或說ニハ、近江ノ湖ニ、船ノユクヲミテ、此兒、（改行）世ノ中ヲ何ニタトエン朝ボラケ　コギ行舟ノアトノ白浪（改行）ト詠ジケルヲ聞テ、歌ヲ好マレケルトモ云ヘリ。」（注13書、２２０ページ。）と記述されている。また、「サレバ、古人ノ佛法ヲ修行セシ、必ズシモ此道ヲステズ。折ニ隨フ述懐、コレ多ク聞ユ。」（注13書、２２１ページ。）とある。鴨長明や『方丈記』、『発心集』等の名を見ることはできないが、鴨長明の生き方やその著作から影響を受けている可能性はあると考える。なお、狂言綺語と仏道に関する言述は、『沙石集』の他に、『平家物語』や『十訓抄』においても見いだすことができる。

[14] 例えば、源信は自らを「予が如き頑魯の者」（源信『往生要集（上）』岩波文庫10ページ、石田瑞麿訳注、岩波書店、一九九二年。）と記し、法然は自らを「十悪の法然房、愚痴の法然房」（法然の伝記『法然上人行状絵図』による。大橋俊雄校注『法然上人絵伝（上）』岩波文庫２２０ページ～２２１ページ、岩波書店、二〇〇二年。）と述べ、親鸞は自らを「愚禿釋の親鸞」（親鸞『教行信証』岩波文庫24ページ、金子大栄校訂、岩波書店、一九五七年。）と称している。遡れば、最澄においては、「愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵禿の有情、底下の最澄」（最澄『願文』安藤俊雄・薗田香融校注『日本思想体系４最澄』２８７ページ、岩波書店、一九七四年。）とする自己批判の言がある。

[15] 石母田正『中世的世界の形成』岩波文庫３４０ページ～３４５ページ、岩波書店、一九八五年。

[16] 注4書、３６８ページ～３６９ページ。

[17] 植木雅俊『法華経とは何か　その思想と背景』中公新書１１８ページ、中央公論新社、二〇二〇年。

[18] 藤井智海氏は、源信僧都の人間観に関する論文の中で、横川法語について取り上げ、「最後に今一つ往生要集と関連して考うべきものに彼の有名な横川法語がある。この法語は往生要集六巻の精随を納めた一枚の紙にも足らないものであるが、実に源信僧都の巧まざる宗教的観照、覚感の吐露として称讃すべきものである。否な彼の人間観を眺める上に於ては要集以上に明らかに打出されていることが窺知されるのである。」（原文ママ）と論述している。（藤井智海「源信僧都の人間観」日本仏教学会編『仏教の人間観』２３２ページ、平楽寺書店、一九六八年。）なお、藤井智海氏は、横川法語と鴨長明を結び付ける論述はしていない。藤井智海氏には別に、「鴨長明の仏教思想私観」という論文（『同朋学報10号』27ページ～59ページ、同朋学会、一九六三年。）もあるが、ここでは横川法語を取り上げることはなく、横川法語の鴨長明への影響についても触れていない。

[19] 源信『横川法語』国訳大蔵経編輯部編『国訳大蔵経：昭和新纂　宗典部　第1巻』４８５ページ、東方書院、一九三二年。引用は、国立国会図書館デジタルコレクションに拠った。なお、『横川法語』は、改行の有無や漢字の用い方等に相違はあるが、宮坂宥勝校注『日本古典文學大系83假名法語集』51ページ～52ページ、岩波書店、一九六四年、においても参照することができる。宮坂宥勝氏は、「念佛もの憂けれども」に関して、「類句、「念仏ものうく、読経まめならぬ時は」（大系本、方丈記、三八頁）。」と頭注に記述しているが（51ページ）、鴨長明の思想との関連については言及していない。

[20] 加藤周一『日本文学史序説上』１４５ページ、筑摩書房、一九七五年。

[21] 源信『往生要集（上）』岩波文庫３２８ページ、石田瑞麿訳注、岩波書店、一九九二年。

[22] 木下華子「『方丈記』終章の方法」『文学　第13巻・第2号』１０２ページ、岩波書店、二〇一二年。木下華子氏は、同論文において、先行研究を整理しながら、「「不請」は「阿弥陀仏」を修飾する美称であり、「不請阿弥陀仏」とは「衆生が請わずとも救いの手を差しのべる阿弥陀仏」の意であるとしたい。」と論述している。（注22論文、１０５ページ。）

付記

本論文は、修士論文の要所を抽出し圧縮して報告するものである。詳細に関しては、研究成果の全体をご参照いただければ幸いである。