

# 中世理観の詩的発想に就いて

龍谷敬三

## 序 文芸理論の基底

### 一 詩的発想と思想性

### 二 中世文化生理の逆説的発想

### 三 中世文学の詩的文芸性

### 結 中世理観の詩的発想

## 序

文芸理論、または文芸評論が、作品の創作ならびに鑑賞の線に沿うて、主体的に行なわれる場合には、その作品それ自体および、作品の成立に關する本質的意義、またその作品の成立を可能ならしめた、文化生理の時代的、歴史的意義が大きく取り上げられるであろう。しかし、その場合に、文芸作品を成立させるための可能の条件ないし基調、としての文化生理における、政治的、倫理的、哲學的、または宗教的な思想性といったものには、文芸の創作ならびに鑑賞の論理を究明するための態度の面で、立論者によつて、どのような操作が試みられているのであろうか。これを追及することは、文芸理論における主体的な観方が、文化生理における主体的な観方―例えば、文芸理論における思想性の取り上げ方―と、どのような関連性をもっているかに就いての、分析の必要を意味するものである。

中世理観の詩的発想に就いて

和辻哲郎博士の「続日本精神史研究」<sup>①</sup>には、「日本文芸と仏教思想」の考察に關する基本姿勢に就いて、次のように説かれてい

る。

文芸の理論が、文芸の創作や鑑賞の体験から作り出される時、たとひ意識的には、仏教思想が斥けられてゐても、根柢たる体験自身が、仏教的心情に浸透せられて居り、従つて、間接的に、仏教の根本概念と聯絡するといふ場合もある。

特に、中世における如く、仏教が、精神生活の基調となつてゐる場合には、文芸の理論と、仏教思想とが、同一平面において、相交渉するといふ風に見ることはできない。

和辻博士の説は、「文芸の作品は体験の表現であつて、思想の表現ではない」といふ主張である。文芸の理論は、その作品に取り上げられてゐる思想性とは、別個のものであるという点で、私は和辻博士の説か

れている、論旨には全く同感である。ただ「たとひ意識的には、仏教思想が斥けられてゐても、―従つて、間接的に、仏教の根本概念と連絡する」と説かれている点(A)と、「特に中世における如く、

仏教が、「精神生活の基調」を成している場合には、「文芸理論と仏教思想」とが、「同一平面において相交渉する」と観る解釈は成り立たないと説かれている点<sup>(B)</sup>との間には、論旨展開の縁で、多少の注釈を必要とするのではあるまいか。これは、文化生理における、「文芸の理論と、仏教思想」の、取り上げ方に関する主体性の問題である。

若し、(A)(B)両説における。「文芸の理論と、仏教思想」との関連性が、前説では、間接的なものとして観られているし、後説では、直接的なものとして観られているにしても、それとは別個の問題である。文芸理論の側から、仏教思想に対する場合と、文化生理の側から、仏教思想に対する場合とは、仏教思想を対象とする「いわば対象把握の」態度が、間接的または直接的の、いずれにあるにしても、それとは別個に、対象を捉えに掛かる主体性そのものが、問題視されなければならぬ。要するに、仏教思想を、文化生理の面で「精神生活の基調」として観るべきか、或いは、仏教思想を、文化生理における「精神生活の基調」が形成されるための「媒体」として観るべきかの相違である。この点が、文芸理論、文化生理の面で、それぞれ問題となるのではあるまいか。

対象把握の主体性に関する問題としては、同様に、政治思想、倫理思想、哲学思想など、それぞれ究明されなければならぬであろう。もちろん、文芸理論と思想性との関連性に就いて考察する場合には、例えば、仏教思想に関して、和辻博士の主張される如く、「意識的には、仏教思想が斥けられてゐても」、両者の間における

間接的影響といったものを、否定することはできない。宗教的にも然うであったが、特に、政治的に厳しい対立を続けていた時代に、「戦いと無常観から生まれた」と説かれる中世文学の在り方が、「文学の狂言綺語観から、文学と宗教との混融へ」の過程において、宗教的文学を成立させた意義は、頗る大きいものである。「仏教信仰が第一義となつた鎌倉期の文学観」といったものの特色を見出すこともできるであらう。しかし、平安末期に始まり、鎌倉期を経て、室町期に開花する中世文化が、その形成の第一次元いわず極限に立っていた平安文化が、転換の必要に迫られていた末期的段階において、文化生理の主体性が捉えたのは、仏教の無常観ではなからうか。若し、この推論が可能であるとすれば、鎌倉期の文芸は、仏教思想を「基調」として成立したものであると観るよりは、仏教思想を「媒体」として成立したものであると観るべきではあるまいか。何故なれば、中世文化の第一次形成期に当る、鎌倉期の文化生理には、仏教思想の把握とは別途に、寧ろ、その把握より以前に、平安文化転換の契機を、主体的に捉えることによって、新しい文化を創造するための可能性が見出だされたと考えられるからである。

周知の如く、藤原公任の「和漢朗詠集」に引用されて、文芸における狂言綺語観の典拠と見做されている「白氏文集」の、願以<sup>ハクハテ</sup>今生世俗文字之業、狂言綺語之誤、<sup>ヲ</sup>願、為<sup>シテ</sup>当来世世、讚仏乘之因、転法輪之縁」といった、末世的文芸観に基調する「祈り」の文芸が、現象的には、「鎌倉期の文学観」を形成する題材となつている。しかし、この現象を「祈り」の境地にまで導入した

「媒体」と観られる、仏教思想を考える前に、転換の過程に在る、鎌倉期の文化生理が、主体的に発想した、中世的性格の逆説的理観そのものを突き留めてみなければならないであろう。このことは、中世文化の第二形成期に当る、「室町期の文芸観」が、この「祈り」を超越した、「悟り」の境地にまで深められている、中世理観の主体性に徹してみれば明らかであろう。

文芸を、「狂言綺語の誤」と観ている『白氏文集』の、末世的文芸観を、逆説的に観るならば、中世文学における文芸性が、主体的に、「仏乗を讀する因」となるべき真实性を、また「法輪を転ずる縁」となるべき真实性を、激動する現実世界の「世俗」の間に見出したものと、解すべきであろう。すなわち、仏教思想を「媒体」とした中世的理観の成立する以前に、文化形成の主体的生理において、中世理観を成立させたものであり、そうした中世文化を「基調」としての、「鎌倉期の文芸観」または、「室町期の文芸観」といったものが、考えられるのではあるまいか。要するに、仏教思想を「媒体」として成立したものと観る、宗教的文芸観と、中世文化生理の主体作用を「基調」とする、中世文学の文芸性を主題とする文芸理論とは、それぞれ別個の次元に属する問題として考うべきものである。すなわち転換期における文化生理の逆説的発想が、主体的に、文芸作品の詩的発想を基調づける文芸精神に通じるものであると観ることができるならば、転換期の文化生理によって成立した逆説的理観を発想する文化精神は、詩的なものであると考えることができるのではあるまいか。

中世理観の詩的発想に就いて

## 二

中世という時代は「武家の時代」であり、「宗教の時代」でもあり、また「戦場と寺院」によって象徴される時代であると観られている。「戦場と寺院」によって象徴される如く、人間生活が、政治的にも、宗教的にも、対立関係の場に追い詰められていた時代であると、考えることができよう。しかし、追い詰められていたということとは、限界点に來ている人間が、生きるための新しい可能性を求めするための次元に、立たされているということ、いわば転換の必要に迫られている状態の人間関係に在る、ということを意味するものである。従って、この「対立」は、現象的対立である。対立していた者が、その対立を乗り越えて、その現象の底を流れる真实性に分け入ろうとする、いわば、発展途上における過程的対立である。それ故に、中世時代を、文化生理の面から、人間関係の構造として捉えてみれば、単なる「武家の時代」「宗教の時代」といった考え方で概観することはできないであろう。従って、また「公家と武家と」の対立とか、「貴族と庶民と」の対立とかいった概念で、割り切られる性格のものでもない。転換期における文化生理の中に、様々な姿勢で生きようとする人間関係の群像である。もし、中世文学に造型された人間像を捉えようとすれば、「公家と武家」「貴族と庶民」といった対立関係の構図ではなく、譬喩的に観るならば、公家と武家とを、それぞれ二つの斜辺とし、庶民を底辺とする三角形の構図を描いてみることである。中世文学に造型された人間像は、この底辺に象徴されるであろう。ここには、公家的な論理も庶民的なものに

傾斜し、武家的な論理も庶民的なものに傾斜する。はっきりしているのは、庶民的な平面的論理である。庶民的な論理は広さの論理であり、幅の論理である。「善人なほ以て往生す」(歎異抄)という親鸞の法語には、公家もなく、武家もない。在るのは、庶民的な広さと幅である。況して貴族的発想はない。逆説的発想が存するばかりである。「徒然草」には、田地の所有権の訴訟に敗れた人の話が、説話的発想で書かれている。敗訴した人が、悔し紛れに、「その田を刈りて取れ」と言つて、人を遣した。その男は、言い付けられた田を刈る前に、「先づ道すがらの田をさへ刈りもて行く」のを見た人が、「これは論じ給ふ所にあらず。いかにかくは」と言つと、刈つて来た男たちが、「その所とて、刈るべき道理なけれど、僻事せむとて罷るものなれば、いづくをか刈らざらむ」と言つて平気である。敗訴の田とは全く無関係の田まで刈り取つてしまつたという話の理由を聴かされて、兼好は、「理いとをかしかりけり」(第二〇九段)と感心している。人が悪事を働いた場合に、それを正当化しようとして言う強弁には、妥当性の在る筈はない。にも拘らず、その理由づけの論理には、「あの程度の事はしても構うまい。」「どうせ、あれもこれも同じ程度の事ではないか」と言つた聯関性で考えた、逆説的発想のものであると、一応は理窟の通つたものとして認められ易いものである。広さと幅を持つ、拡大解釈の変形である。この説話の詭弁は、兼好的発想というよりは、中世理観に見出される逆説的発想に通じるものである。

西尾実博士は、「日本文芸における中世的なもの」の「成立」に就いて、次の如く説かれている。空間的には、「地方から中央への

進出」であり、人間のには、「庶民から貴族への参加」であり、また時間的には、「古代から近代への展開」でもある。それは、転換している。変化ではない。変転である。創造力の新鮮さに支えられている。

歴史的変革期の、ただ中において、すぐれた個性の緊張と集中によつて遂げられた。

未開発のまま蓄積されていた(文化創造の)可能性が、何らかの機縁を得て、実現するに至つたものではなかるうか。

鎌倉から京都への、「文化移動」というよりは、それに媒介されて、実現を示す新しい可能性の登場を意味する。

というのである。西尾博士の説に拠れば、「古代的伝統を承継し、それを克服しながら、近代と協調する」という主張である。西尾博士の指摘される如く、「創造力の新鮮さに支えられ」たところの「新しい可能性の登場」を意味するであらう。ここでは中世、文化生理の逆説的発想を持つ庶民的論理が、仏教的思想とは別個に、文化生理の主体性において捉えられていなければならぬ。もちろん、文化生理を基調とする文芸作品の成立が、仏教思想を媒体とするものであつても、「文芸を仏教の立場から解釈してゐるのであつて、特殊の宗派を布教するため」のものではない。「空想無一物は、文芸に限らず、すべての創造の源泉」でもある。

私は、ここで、西尾博士の指摘される「近代と協調」する「古代的伝統」の意義に触れなければならないが、それは後述に譲ることにして、ただ、ここでは、仏教思想を媒体として成立した、一私のいわゆる「中世的理観」といったものを、文化生理に基調する中世理

觀とは區別していることを明らかにして置きたい。

激動する時代に生きた、『方丈記』の鴨長明は、「汝が姿は、聖に似て、心は濁に染めり。一若し是れ、貧賤の報いの、みづから悩ますか。はた、また妄心の至りて狂はせるか」と、彼自身に問い掛けている。透徹した仏教思想を媒体とする中世の理觀への追及である。しかも、それを果たし得なかつた自己に対する自責の念の厳しさは、何に拠つて生起したのであるか。時間的にも、空間的にも、極限の状況にまで追い詰められている人間が、彼自身の立つべき地盤に、亀裂の生じていることに気付きながら、どうして傍觀者となることができようか。彼の自責の厳しさは、傍觀者のなものではない。中世文化生理に生きる人間が、誰しも直面する中世理觀への、厳しい人間の反省である。当然に、彼は二律背反性を乗り越えるための実存的―なスペースと仮にいえらば実間的―な場を選び取らずにはいられなかつたのではあるまいか。理想と現実との間に低迷する彼が、不断に悩まされていたのは、生死の問題である。これは、公家と武家、または貴族と庶民といった、政治的対立關係に生きる人間の問題ではない。普く一切の大衆にとっての「一大事」である。『徒然草』の兼好が、生死の問題に就いて悩む人に対して、「常住ならむことを思ひて、変化の理を知らねばなり」（第七四段）と認め、また無常觀への試論として、「世は定めなきこそいみじけれ（第七段）」と説いているのは、何が彼を然うさせたのであるか。これは、単なる兼好的無常觀というものはあるまい。少なくとも、兼好に無常觀の超克を可能ならしめたものは、何であろうか。彼を支えていたのは、中世文化生理の主体性が捉えた逆説的発

中世理觀の詩的発想に就いて

想の中世理觀ではあるまいか。彼は、文化生理を基調とする中世理觀との接点において、宗教的觀想と倫理的觀想との岐路に立ち蒞み、中世の理觀を前に、「みづから心に問ひて曰はく、一心さらに答ふることなし」と告白する自問自答の発想に觀られる長明的無常觀の超克に出でたものではあるまいか。中世文化生理の二律背反性を生き抜こうとする人間が、主体的に試みた逆説的発想であろう。「心さらに答ふることなし」と、省察した長明は、この時点において、辛うじて近づくことができたのである。「唯に、舌根を履ひて、不請の念仏、兩三遍申して止みぬ」という告白は、中世の理觀の限界に達した彼の絶唱である。磨ぎ澄まされた彼の知性も、ここに至っては、極はまつている。この点の理念に関しては、さすがに法然である。『徒然草』（第三九段）に、法然の説いた念仏修行の心構えに就いて、兼好は、その感想を書き留めている。

或る人、法然上人に、「念仏の時、ねぶりにをかされて、行を怠り侍ること、いかがして、この障りを止め侍らむ」と申しければ、「目の覚めたらむ程、念仏し給へ」と答へられける、いと尊かりけり。また「往生は、一定と思へば一定、不定と思へば、不定なり」と言はれけり。これも尊し。また、「疑ひながらも念仏すれば往生す」とも言はれけり。これもまた尊し。

念仏の瞬間において、生死の問題を超克することが可能である。浄土は現実世界に実存すると説く。法念の主張する念仏觀は、仏教思想を「媒体」とする中世の理觀とは、異質のものではあるまいか。法然的念仏觀には、その宗教的觀想が中世文化生理を「基調」とする中世理觀における倫理的觀想と、協調している点に特徴が存

しているものと考えられるのではあるまいか。法然の念仏觀に見出だされる、宗教的觀想と、倫理的觀想との協調に就いては、彼の『選択本願念仏集』に、その論証が試みられている。

「念仏は、易きが故に、一切に通ず。諸行は難きが故に諸機に通ぜず。然れば即ち、一切衆生をして、平等に往生せしめんが爲には、難きを捨て、易きを取りて以て、本願とし給ふ」といのである。「若し、造像、起塔をもて本願とし給はば、即ち貧乏困窮の類は、定めて往生の望みを絶たん。然るに富貴の者は少なく、貧賤の者は甚だ多し」と説いて、「難きを捨て、易きを取る」ことの中に、倫理的行為への觀想を提起している。『選択本願念仏集』を書いた建久九年（一一九八）から、十五年を経た建曆二年（一二二二）正月に、法然は入滅している。鴨長明が、日野山に閑居して、「仏の、人を教へ給ふ趣は、事に觸れて、執心なかれとなり。いま草の庵を愛するも科とす。閑寂に着するも障なるべし。一靜なる晝、この理を思ひ続けて、みづから心に問ひて曰はく云々」と『方丈記』に書き留めたのも、建曆二年の事で、「弥生の晦日頃」であった。中世文学における詩的發想は、こうした理觀成立の過程を辿って行なわれている。

### 三

前に觸れた如く、中世文学の文芸性が、「古代的傳統を承け継ぎ、それを克服しながら、近代と協調する」ところの「中世的なもの」の成立に基底づけられている点に就いては、既に西尾博士の説で明らかである。要するに、それは、「古代的なものの末路」と

「近代的なものの生誕」とが重なり合っているということである。「矛盾したもの」と「対立的なもの」とが併存しているということ、二つの異質なものの協調の上に、中世文学は成立しているということが指摘される。

このような「協調」が、前述の如く、転換期における中世理觀の、逆説的發想として、詩的性格のもとに統合されているものとすれば、中世文学の文芸精神は、どのような時点を機軸として展開しているであろうか。

中世理觀の成立を觀る資料として、例えば、慈円の『愚管抄』の如きは、諸家の学説に指摘されているように、その著述の目的が宗教的には、もちろん多分に政治的な意図に絡んでいたものであるにしても、文化生理の歴史的、時代的把握に関する多くの示唆を見出し得る点で、『愚管抄』の意義は大きいのであろう。

「永享五年（一四三三）二月日書畢」という奥附のある、道成親王の『椿葉記』には、「慈鎮和尚の書きたる物にも、」万の事は、道理といふ二の文字におさまる由見え侍る」とあつて、政治的には、皇位繼承の問題に関する、大覚寺、持明院の両統迭立の原則が乱れていた事実を慨嘆し、文学的には、歌道の中絶に就いても、「道の零落、無念の事なり」と訴えてある。慈円は、『愚管抄』（巻第七）に「世ノ道理ノ移リ行クヨ立テムニハ、一切ノ法ハ、タダ道理ト云フニ文字ガ持ツナリ。其ノ外ニハ何モ無キナリ。僻事ノ道理ナルヲ、知り分カツ事ノ極マルル大事ナリ」と説いている。「物ノ道理」は、「昔ヨリ移リ罷ル」（巻第三）もの「保元以後ノ事ハ、ミナ乱世」となつて、人の思はくを憚るために、「世ノ移リ変リ、衰へ

下ル理」を説く者もいない。「道理ニ背ク心ノミアリテ、イトド世モ乱レ穩シカラヌコト」ばかり、道理に外れた事も、道理の顕現であると思われるので、この点を識別しなければならぬと主張している。「愚管抄」の著者にとって、「道理」は、固定概念ではない。

①「世の中の道理の次第に作り変へられて世を護り、人を守る事」を説こうとする慈円の構想に観られる如く、道理は時代とともに変化しなければならぬ。変化すること自体に真理を見出だそうとする。道理は、それ故に、「可変性」——「作り変へらるべき可変性」を持っている。しかし、この「可変性を可能ならしめるもの」は何であるうか。「より高次の道理観」が主体的に捉えられなければならぬ。ここに中世理観の成立する時点と、その場とはどの箇処に見出だされたのであろうか。「より高次の道理観」を中世文化の主体的生理は、どのようにして捉えたのであろうか。人間と自然とを契合させる宇宙の摂理といったものを、「正法眼蔵」の道元は、次のように説いている。

おほよそ、山は国界に属せりと雖も、山を愛するは、人に属するなり。

世界に水ありといふのみにあらず、水界に世界あり。

水中の斯くの如くあるのみにあらず、一雲中にも有情世界あり——地中にも有情世界あり——茎草中にも有情世界あり。

古仏云はく、「山是山、水是水」

「やま是れやま」と言ふにあらず、「山これやま」といふなり。然れば、やまを参究すべし、山を参窮すれば、山に功夫あり。(巻第二十九、「山水経」)

中世理観の詩的発想に就いて

ここにも、中世理観の道元的観想がある。②「山には山の特有の時間があり、川は川の特有の時間」を生きている。「その各々別々の時間が、不図した縁によって契合し、互に感応道交」するところに、「詩の成立する場所」が在るということになる。

中世理観を「基調」として成立した、主要な文芸作品としては、平安期の、日記文学に対する随筆文学、および物語文学に対する説話文学、また和歌文学に対する連歌文学といったものが挙げられるであろう。

「徒然草」の兼好は、激動する転換期の過程的対立観に生きる人間の文化生理を、人間と自然との契合を、詩的発想のもとに書き留めている。自然の季節的変化に観られる二律背反性の「円環的三重性の構造」における表現である。「世に従はむ人は、先づ機嫌を知るべし」(第一五五段)というのである。

春過ぎて後、夏になり、夏はてて秋の来るにはあらず。春はやがて、夏の氣を催し、

夏より既に秋は通ひ、秋はすなはち寒くなり、十月は小春の天氣、草も青くなり、梅も蕾みぬ。

過程的対立關係に生きる人間は、文化生理の形造る円運動の中軸に支えられる中世理観を生き抜いている。兼好は、この原理を譬喩的に、

木の葉の落つるも、先づ落ちて芽ぐむにはあらず、下より萌し、つはるに堪へずして、落つるなり。

と言ひ、「迎ふる氣、下に設けたる故に、待ち取る序はなはだ速し」と説いている。この理論は、単なる仏教的な末法觀からは、生

まれて来ないであろう。⑥「もつと発展的な、現実意識に基づく」ものと解すべきであろう。だが、その現実意識は、何を根拠として発動するのであろうか。「人間は、偶然に生まれたものであるが、しかし必然に死ななければならぬ。人間の生活は、生々の偶然性と死々の必然性との間に、生々の可能性を追及」しながら、二律背反性の存在として、生々の場に実存する。人間の存在は、有限性のものであるが、自然の存在における無限性と契合することによって、永遠性を獲得しようとする。いわば、自然と人間との函数的関連性を、中世文化生理の逆説的発想において捉えたところに、兼好の詩的発想がある。中世理観の兼好的観想が見出だされるのではあるまいか。それならば、法然的観想ないし、道元的観想や、兼好的観想に観られる、中世理観の基づく時点は、何処に在るのだろうか。「軍記物語」の説話性として、この問題が取り上げられているのである。

その時、義朝、使者を内裏へ参らせて、夜中に勝負を決せんと、採みに採うで攻め候へども、敵も堅く防いで破り難く候ふ。今は火を懸けざらん外は、利あるべしとも覚え候はず。（『保元物語』巻之二）

光頼卿聞きも敢へず「世の中は、今は斯くござんなれ。主上の渡らせ給ふべき朝餉には信頼住み、君をば、黒戸御所に遷し参らせたり。末代なれども、流石に日月は未だ地に給はぬものを、前代未聞の不思議かな」とて、のろのろし氣に、憚る所なく口説き給へば云々。（『平治物語』巻之一）

薩摩守、「屍を山野に曝さば曝らせ。浮名を西海の波に流さば

流せ。今は浮世に思ひ置く事なし。さらば暇申して」とて、馬にうち乗り、兜の緒を締め、西を指してぞ歩ませ給ふ。（『平家物語』巻七）

これらの発想は、いずれも、「今」の時点を軸として、「今は」と発想する詩的性格のものである。従って、その故に、「今」その転換の必要を絶叫したものであろう。生死転換の瀬戸際において、「活」を求め、過去の事実拘束されることなく、未来の幻影に魅惑されることなく、「今」の瞬間を通して、永遠なものを実現しようとしたものであろう。「徒然草」には、

折節の移り変るこそ、物ごと哀なれ。「物の哀は秋こそまされ」と、人ごとに言ふれど、それも、さるものにて、今一きは心も浮き立つものは、春の景色こそあめれ。（第一九段）

言ひ続ければ、みな源氏物語、枕草子などに、ことふりにたれど、同じ事、また今さらに言はじともあらず。（同上）

といった、「今」に集中された、逆説的発想に抒情詩的、または叙事詩的精神の動きが見出されるのではあるまいか。この「今」に集中された詩的発想は、そのまま「今は昔」と、いった形態で発想される、説話文学の文芸性として受け継がれたものであると、観ることができよう。

中世理観を「基調」とする、特異な芸能形態、そして文芸形態でもある、猿楽能にも注目しなければならないであろう。能楽における、芸術的ならびに文芸的発想を支えるものは、行動詩的精神である。文芸的発想として、取り上げられているものは、抒情詩的な物語的発想と、叙事詩的な説話的発想である。能楽の主題とするとこ

るが、中世理観の行動詩的演出に在ることはいうまでもない。観阿弥の作と伝えられる「自然居士」では、二親の追善供養を行なうため、我が身を売って購った「身の代衣」の小袖を施した少女を、主役の自然居士が救う物語を展開する。自然居士は、脇役の人商人から少女を取り戻す物語の中に、「道理と僻事」を論じ合う説話の場を繰り広げる。人商人が人を買うのは「道理」であり、それを人商人から取り戻すのは、「僻事」であると、自然居士は躊躇するが、「説法」の目的が、「善悪の二つを弁へんため」とあるからには、自然居士も意を決した。「身の代衣」を返して、人商人から、少女を取り戻そうとする。

商人「參らせたくは候へども、茲に笑止が候。」  
居士「何事にて候ぞ。」

商人「われらが中に大法の候。人を買ひ取つて、再び返さぬ法にて候程に、え參らせ候まじ。」

居士「われらが中にも、堅き大法の候。かやうに、身を徒らになす者に行き逢ひ、若し助け得ねば、再び庵室へ帰らぬ法にて候。

ここで、自然居士と人商人とは、「法」の上で対立する。しかしこの「法」は、論理的に不合理である。中世理観の逆説的発想に見出される非論理性の文芸的表現である。

## 結

「中世的なもの」が、西尾博士の指摘される如く、「古代的伝統を承け継ぎ、それを克服しながら、近代と協調する」ことによつ

中世理観の詩的発想に就いて

て、成立するとすれば、「中世」を現代として生きた人間の文化生理は、その「中世」をどのような性格と意義で、受け留めたのであるうか。「古今集」の序文に觸られる紀貫之の歌論を例に考えてみよう。彼は、和歌の本質論に觸れながら、『万葉集』から「古今集」に至るまでの、歴史の変遷を論じている。立論の根柢を、「今の世の中」に置き、「今」の時点において、「古への世」を回顧して、作品成立の過去に遡りながら、「今も見そなはし、後の世にも伝はれ」と、未来を予見する。この予見と、過去の回想を通して、「古へを仰ぎ、今を恋ひ」ることによって、和歌文学の伝統性と將來性に触れ、民族文学の正統性を強調する。特に「古への世」と「今の世」の中間—というよりは、過渡的期間—に位置づけられている「近き世」の取り上げ方が注目されるであろう。いわゆる六歌仙時代を劃する飛躍的な「近き世」である。それ故に、「近き世」を性格づける文化的、文芸的意義は、延喜五年（九〇五）を、「今」の時点として、『古今集』の成立を觀ることによって浮き彫りにされる。もし、『万葉集』から「古今集」および「新古今集」を経て、『玉葉集』『風葉集』に至る、和歌文学の系譜を辿ることになれば、六歌仙時代の意義は頗る大きい。「古への世」を「今の世」に転換するための可能性と、その転換を可能ならしめた過渡的契機を持った「近き世」であり、「今の世」に対する「後の世」を予見—いわば「後の世」に転換—した可能性と、その予見を可能ならしめた創造的契機を持った「近き世」であったことが、中世理観の詩的発想の性格に受け継がれていることが注目されるであろう。「近き世」とは、文化生理の上では、単に、時間的、空間的

に、「近代」を意味するものではない。「古への世」と「後の世」とを「今」の時点において実存させるための、将来性を契機として持つ中世的性格の「近代」であった。「椿葉記」に「また和歌の道は、昔より代々聖主ことに、もてあそびましまして、『万葉集』以来、八代集。近き代までも勅撰ありつるに、此の一両代中絶し侍る。道の零落、無念なる事なり」と書き留められていることを注目しておきたい。

参考文献

- ① 和辻哲郎 『続日本精神史研究』 一七一、一七二頁  
『中世国文学論』 三、一〇四、一〇五
- ② 荒木良雄 『中世文学概説』 久松潜一編 『日本文学史』 六  
(中世) 六
- ③ 市古貞次 『日本文芸における中世的なもの』 二二、六〇
- ④ 西尾 実 『中世文学と仏教』 一〇四、一〇五
- ⑤ 村田 昇 『中世の文学』 二五二
- ⑥ 市古貞次 『中世日本文学序説』 二二
- ⑦ 築瀬一雄 『「正法眼蔵」をどう読んで来たか』  
『日本古典文学大系』(月報) 昭和三三年三月
- ⑧ 唐木順三 『文学と詩的精神』 二六
- ⑨ 村松 剛 『中世文学の展望』 二九
- ⑩ 永積安明 『猿蓑文芸考』昭和四一年七月
- ⑪ 亀 谷 『九州女子大学紀要』
- ⑫ 亀 谷 『能楽の詩的精神に就いて』昭和三三年三月  
北九州大学外国語学部紀要