

講座日本文学

5

中世編 I

講座 日本文学5

世編
I

全国大学国語国文学会監修

三省堂



N. D. C. 分類番号 910

A 5 判総ページ 288

講座 日本文学 5

中世編 I

定価 580 円

昭和 44 年 1 月 20 日 初版発行

©

監修者 全国大学国語国文学会

代表 久松 潜一

発行者 株式会社 三省堂

代表者 小倉 正風

東京都千代田区神田神保町 1 の 1

発行所 株式会社 三省堂

電話東京 (293) 3441 (大代表)

振替口座東京 54300

(講座日本文学 5)

文学講座について

日本文学の研究は進んで来たが、これを発表するには学術雑誌の論文という形態が中心をなしている。これは自然科学の研究の場合と同様である。しかしそれがある段階で研究をまとめる意味で論文集ともなる。また学界に於ける研究の到達した水準をある段階で日本文学講座という形でまとめることも広く行われている方法である。日本文学講座としては早く新潮社日本文学講座があり、改造社の日本文学講座もあり雄山閣の國語國文学講座がある。そうして岩波書店の日本文学講座に到ってその内容も一段と高くなり、当時至り得た日本文学研究を集成し得た感があつた。

戦後になって日本文学講座も一、二出て、河出書房の日本文学講座、岩波書店の日本文学史講座など新しい研究が発表されたが、日本文学の研究はその後進展してやまない。新しい資料が発掘され、各古典の本文批評も行われ、注釈書も種々現れている。それとともに文学批評や文学史研究も盛んである。

文学講座では中心になるのは文学史研究である。文学史はある意味で文学研究の綜合されたもので、文学の理論や文学批評と歴史的研究とが綜合されている。文学史は文学の史的展開であり、その点では文化史の一分野であるが、然し文学である限り、その評価の基準に於て美意識や美的理念を重んじねばならない。史的展開の叙述であると言っても事実の羅列にとどまらず、それを統一し組織づける規準がなければならぬからである。

この講座では時代別に扱うのであるが、史的区分として上代、中古、中世、近世、近代という区分を行うことにな

っている。それに総論の意味で日本文学の諸問題や日本文学の周辺に関する問題を扱うことにし、更に別巻として日本文学の近代に於ける研究書を挙げて解説することになっている。研究書は明治以前にも多くあるが、明治以後は一層多くなっている。明治、大正期は文芸に関する雑誌は多くあったが、日本文学もしくは国文学の学術雑誌は少なかった。明治期の「歌学」という雑誌には当時の歌学、国文学に関する論文が多く収められているが余りながくつづかなかった。それについては「國学院雑誌」「帝國文学」「藝文」など挙げるべきであろうが、後の二は国文学に限らず広く各国の文学にわたっている。國学院雑誌は今に継続しているが、大正十二年の大震災以後に「國語と國文学」が発行され、ついで「國語國文の研究」が刊行され、それ以後、国文学の雑誌も種々現れ、国語、国文学に関する論文も多く発表されるに至った。

学術雑誌に発表される論文は研究の水準を示すべきものであろう。昭和二十年以後には各大学の紀要も多く出て、一層その研究の発表も盛んになった。それにともなつて国語、国文学の学会も多く設立され、それらの学会による研究発表も盛んになり、それだけ学問的に進んで来た。ただ専門はいよいよ分化され、論文も微視的研究が多くなった。精緻な論文が多いことは喜ばしいことであるが、一方で学問の全視野に於ける見通しをつけ、今日までに到達したものを統一的に集成する必要も生ずる。その集成の上で新しい創造も期待されるのである。

この「講座 日本文学」の刊行の意義もそのような点にあると信ずるのである。三省堂がこの講座を企画するに当たり、全国大学国語国文学会が監修するに至ったのもその点にあるのである。

昭和四十三年九月

全国大学国語国文学会

代表 久松 潜 一

目次

日本文学における中世的なもの

永積 安明 1

新古今集とその周辺

田中 裕 23

——歌風の特質について——

定家

谷山 茂 47

玉葉・風雅集

次田 香澄 73

平家物語前後

佐々木 八郎 101

中世の説話

西尾光一 157 (4)

方丈記と徒然草

小林智昭 183

日記と紀行

石津純道 213

中世仏教と仏教文学

永井義憲 237

五山の漢文学

安良岡康作 255

執筆者紹介 279

日本文学における中世的なもの

永積安明

日本中世文学を原理的にとらえようとすれば、あらためて中世文学とは何か、という課題に当面せざるをえない。われわれが便宜上、常識的に使用している中世文学という語の意味するものが、多義的であって共軌性がなく、必ずしも理論的に確認されているとはいえないからである。文学における中世的なものの意義が自明なことではなく、しかも統一的な見解が樹立されているとも思えない現在の段階では、多義的な理解をこえる原理的なものを、まず、とらえなおすことから始めるほかはない。

これまで、日本文学における中世的なものの本質については、武士文学・隠者文学というとらえかたから、情中心主義否定の文学とか、集団・民族あるいは宗教的な文学とか様式の文学などという、さまざまな限定がおこなわれてきたし、それらの諸規定は、それぞれ日本文学における中世的なものの一面あるいは側面について、示唆的であったにもかかわらず、必ずしも日本文学にとって自律的かつ内発的な限定でなかったり、あるいは時代を全円的に包括することのできない部分的な規定であったりした。

私はかつて、これらの諸説を点検しながら、中世文学に固有なものを、できるだけ外延的にでなく、文学活動の内的な機能から析出することを試み、文学における創作方法に焦点をしばり、日本古代文学と異質な方法の樹立・展開を基軸として、日本中世文学つまり日本文学における中世をさぐりだそうとし、いちおうの私案を提出したことがある。⁽¹⁾

このばあい、私はできるだけ各種の作品・作家活動あるいはジャンルに内在する中世的と思われるものをとりあげ、これらの共軌項としての原理的な、文学における中世を、集約的に再建する方法をとうとうとした。しかし、論の基本とした創作方法と作品そのものとは、もちろん対応関係があるけれども、それらは必ずしも等価関係を結ぶとはいえない。したがって、文学創造における両者の矛盾関係を同時にとらえなければ、この問題の設定は完結しないだろう。創作方法を、このように限定しつつとらえると、当然のことながら、実現された像そのものが直接的な対象として、あらためて見なおされてくるのであるが、それは、もちろん文学作品の像であるから、まず文体として実現され、これとびこえることはできない。そこで中世的なものが、文学における固有な現象であると同時に、法則的な原理として求められるとすれば、方法と文体との間に成り立つ緊張関係を追求することが、これまでの私の課題を有効に展開させるためにも、必然的な手続きとなってくる。

ところで、私は前掲の論著においても、とくに『方丈記』(建武三)と『平家物語』については、これを対比的にとりあげ、このような問題の端緒をとらえようと、二つの作品に実現された文体における中世を論証しようとした。このばあい『方丈記』については、その創作方法をはじめ、実現された作品の構成においても、また媒材としての語の選択を決定する文体そのものにおいても、すでに古代王朝文学と一線を画する飛躍がありながら、なお同時に、たとえば古代末期の和歌文学や女流日記文学との間には、少なからず同質の連続が、作品に内在するものとして顕在しており、その事実が、『方丈記』における中世的なものの全面的な開花を、はばんでいることを指摘した。つまり『方丈記』という作品は、中世の入り口に足をふみこみながら、いわば、そこに立ちどまっているといった状態であり、『方丈記』の世界には、まだ典型的な中世が完成しているとまではいいきれないところがある、というのが、この論の結論の一つであった。

じじつ、日本文学における中世的なものを析出するとすれば、より典型的な作品をとらえることによって、これを鮮明に指摘できるはずである。右の論考で、『方丈記』とあわせて『平家物語』を比較の対象に選んだのも、この作品が時代の最も典型的な文学であると考えたからである。ところで、一時代の典型的な表現といっても、それは、けっして単純ではなく多面的であるから、当面の課題の対象となる作品は複数であることが望ましい。ただこの小論では、全面的な検討を加えることができないので、さしあたって、その方法を試行するために、二、三の代表的な作品に範囲を限定して分析を進めることにした。そこで、たとえば詩の世界では、まず『新古今和歌集』が最初の目標となるが、つづいて古代文学の抒情詩を代表した和歌文学を媒介しながら、新しいジャンルとして自らを創出した連歌の意味が、当然この時代の文学的な本質とぬきさしならぬものとして問われるであらう。

また中世という時代は、古代の自己矛盾をとおして、自らを対象化する思想を生み出したが、文学も、その衝撃において思想的な性格を豊かにし、『愚管抄』(元暦二年—貞応元年—二二〇—二二二)をはじめとする史論的な作品や、親鸞(承安三年—弘長二年—一一七三—一二六三)・道元(正治二年—建長五年—一一二〇—一二五三)・日蓮(貞応元年—弘安五年—一二二二—一二八二)その他の宗教的な思想の書、いわゆる法語の系列を生み出している。しかも、これらの新しいジャンルに属する作品群は、思想的であり宗教的であることの緊張が、かえって独自の文学としての成立を条件づけており、そこに古代文学には見出しがたい異質の方法と文体とが創出されているように思われる。

『方丈記』を、中世における思想的な文学の系列に加えることは、もちろん可能である。しかし、その成り立ちからしても、これらの法語こそ、この時代の思想そのものを最も尖鋭かつ深刻に追求した著述の系列であるに相違ない。そこで、むしろこのさい、法語の世界に形成されていると考えられる文学における中世を析出し、これと『方丈記』における中世とを比較するほうが、典型的なものをまずとらえるという方法からすれば、より有効であらう。このばあい、どちらがより深く、文学における中世を創出しているかに問題があり、発生的に文学として書かれたかど

うかは問う必要がない。

そこで、さしあたって法語の代表的作品の一つとして、ここでは、道元の『正法眼蔵』(寛喜三年—建長五年(一二三—一二五三))の一面をとりあげたい。一面というのは『正法眼蔵』が、容易に人を寄せつけない作品であることがまずあり、しかも今は、その文学的な、それもきわめて限定された側面だけを問題にしうるにすぎないからである。

二

『方丈記』の表現で、最もいちじるしい形式の一つに対句の連用がある。特別の小部分を除くと、ほとんど全篇が対句によって成り立っているかと思われるほど、それほど『方丈記』の対句は一貫してもちいられている。しかし、それらの対句は一般に、二つの等価関係を保つ句の連立であり、対立による緊張関係を結ばないのが原則であること、またこの事実が、『方丈記』の表現の詠嘆的性格をささえていることなどについては、前掲の論著で指摘したとおりである。

ところが、道元の『正法眼蔵』を読むと、ここにも、いたるところに対句的な形式が見られることは、誰れでもすぐ気づくところで、たとえば、「帝者のむすめ或は大臣のむすめの、后宮に準ずるあり、又皇后の院号せるあり。これら髪をそれるあり、髪をそらざるあり」(礼拝得髓)といったたぐいである。いったい道元が『正法眼蔵』を著すより前、中国から帰朝した嘉祿三年(一一三三)中に書いた『普勸坐禅儀』は、四六駢儷体の格の整った漢文体であり、また、その後の和漢混淆文による彼の文章が、対句表現に富むのは、漢文訓読体を主軸にする文であることから

しても、きわめて自然である。しかし、それらの対句の構造も詳しく点検してみると、たとえば前掲の対句表現にづいて、唐国にも愚痴僧はいて、求法のためには永久に女人を見ないことを立願した、という話を紹介したうえで、これを批判して、「この願、なにの法にかよる。世法によるか、仏法によるか、外道の法によるか、天魔の法によるか。女人なにのがゝある、男子なにの徳かある。悪人は男子も悪人なるあり、善人は女人も善人なるあり。聞法をねがひ出離をもとむること、かならず男子女人によらず。」（「礼拝得髓」と、たたみかけるように論を進めているが、そのばあい、たとえば、「聞法をねがひ出離をもとむる」などのように、同質の対句を重ねて強調するような、『方丈記』の対句表現に等しいところも、もちろん少なくはない。しかし、「世法によるか、仏法によるか……」になると、もはや同事の反復や等価関係の対句ではなく、「世法」とそれに対立する「仏法」との両極から、はさみうちする表現になってくる。両者は一方が是ならば他方は非、一方が非ならば他方は是という、まったく両立しがたい対立関係を結ぶ。また、「女人なにのがゝある、男子なにの徳かある。悪人は男子も悪人なるあり、善人は女人も善人なるあり」の一章も、「女人」「男子」という常識的な差別相をまず対立的に提示し、つづいて、「悪人」と「善人」との両立しない考えかたをかかげたうえで、「両者の無差別へ」と思考を展開していくのである。

『方丈記』に最も一般的に見られる、「春は藤波を見る。紫雲の如くして西方に匂ふ。夏は郭公をきく。かたらふごとくに死出の山路を契る……」以下のような対句表現が、いずれも等しく、極楽浄土を志向する比喩的な対応関係を結ぶ、連立の強調表現であるのとどまっているのところが、『正法眼蔵』のばあいは、「女人」「男子」「善人」「悪人」という対立概念を、まず設定したうえで、はたして、それらが両立しがたいものかどうかを、両極から問いつめるのである。両者は対応関係を結ぶことができず、本来的に対立関係にある。しかもその対立は、「世法」か「仏法」か、「悪人」か「善人」かという二者択一を迫られる。そのけっか、罪深きものとして「女人」を捨てれば、菩薩道

にそむくという一方の選択が否定され、そのような選択は、「酔狂の言語なり」という断定に展開するのである。

またたとえば、「自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法すゝみて自己を修証するはさとりなり。迷を大悟するは諸仏なり、悟に大迷なるは衆生なり。さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり」(『現成公按』⁽²⁾)の一章に見られる対句表現は、すべて対立関係を結ぶものであって、前句と後句とは、それぞれ絶対に両立することができない。つまり、両極からさしはさみ攻め立てて、両者の矛盾を明識する。しかも第一の文は、自己を基準として迷いをかさね大迷に及ぶものと、万法を基準として悟りに至るものとに分裂したまま、さらに「悟上に得悟する」ものと、「迷中又迷」なるものとに展開する。一つの章句と他の章句とが、対立関係を保ちながら、その緊張を持続しつつ、それぞれの方向へと展開をとげるのである。ところが、つづいて、「諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず。しかあれども証仏なり、仏を証してもゆく」とする時、すでに三段の展開によって確認された「得悟」が、さらにもう一段と展開され、諸仏の諸仏たる所以が立証されていくのである。このばあい、第一章句から第三章句までは、それぞれ章句としての独立を保ちつつ、漸層的な展開をとげるが、第四・五章句との間には一つの飛躍がある。つまり第一章句から第三章句までの一団と、第四・五章句との間には断絶がある。しかし、この断絶も、第一章句の断定が、より高次の命題として展開するために、必然的にのりこえなければならぬ断絶であって、事実この断絶は、飛躍によって一挙にのりこえられ連続する。このように、いたるところに断絶が設定され、その断絶が逆に、思考の飛躍的な深化と展開とをささえるという表現こそ、道元のものである。こうした飛躍的な連続は、章句の自立と対立とを媒介にして、はじめて可能であり、このような表現は、『方丈記』などに見ることのできない、全く新しいものである。

さらに見よう。道元はそのさきに、「仏道をならふといふは自己をならふなり。自己をならふといふは自己をわす

るゝなり。自己をわするゝといふは万法に証せらるゝなり。万法に証せらるゝといふは自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長々出ならしむ」とする。右の第一章句から第四章句までが、章句ごとに独立しつつ、論理的に連続を保ちながら、次第に高次の世界へ上昇していることは、明瞭であつて異論あるまい。これらはもはや対句ではない。その展開には、『方丈記』的な対句表現に見られない緊張したリズムが脈打つており、またその連続は、それぞれの章句が明確に自律の世界を固執することによって、逆にはじめて成り立つ強靱な連結である。この連結は、古代王朝の和歌文学や物語・日記文学等の文の構造などに多く見られる密着あるいは膠着ともいうべき連続のしかたと全く異質である。章句と章句は完全に離れている。しかも、その断絶こそが逆に連続の契機となるという構造が、道元の文体にある。

上に見てきたように、『正法眼蔵』の句と句、章と章とは、それぞれ自立し完結しつつ求心的に凝縮する傾向がある。しかも、そこにはたらく求心力が逆に発条となつて、次の章句に起動するのである。つまり他者に対する思想の自律が、強烈な自己制御となり、その制御の力は、ただちに起動力に転化し、第一章の章句は第二章の章句へ、最短距離を描いて直進する。たとえば、ひきしぼられた弦に対する制御の力が、そのまま矢を推進する力に転化するといった関係である。道元の文の連続は、単なる連鎖ではなくて、断絶と飛躍との連続である。論証の展開がそういう形式である上に、鋭い直観による飛躍がいたるところにあつて、平板な連鎖や密着した連結には生れない強烈な律動が脈打つており、第一の運動は、そのまま第二の運動の起動力となり、さらに第三の運動へ飛躍し展開する。はりつめた強靱な線を描いて、まっしぐらに的へ向つて直進する矢のような文体が創出される。

道元の文章論として周知の、「語言文章ハ、イカニモアレ、思フマ、ノ理ヲツブノト書キタラバ、後來モ文章ワロシト思フトモ、理ダニモキコヘタラバ、道ノ為ニハ大切に」(『正法眼蔵隨聞記』三ノ九)という言葉が示すとおり、

また、「我モ本ト幼少ノ時ヨリ好ミ学セシ事ニテ、今モヤ、モスレバ、外典等ノ美言案セラレ、文選等モ見ラル、ヲ、無_レ詮コトト存ズレバ、一向ニ捨ツベキ由ヲ思フ也」(『正法眼蔵隨聞記』三ノ六)と、自ら反省しているように、文のための美文を拒否し、道のためにだけ有効な文を志向した道元の文章が、道のための緊張によって、かえって文学的であり、しかも、古代文学には見られない異質の文体として自立したこと、またそれは、『方丈記』に比較しても、より典型的に中世的な文学的表現となりえたことは、以上の分析によって確認されるであろう。

ただ文学における中世的なものは、多面的に現象するのであるから、道元の文章であっても、そのすべてをつくすことはできない。同じ法語の系列でも親鸞・日蓮その他の代表的な文章があり、これらの文体と道元のそれとの質の相違また同時にある共軌性が、当然問題となる。またジャンルをこえて点検すれば、たとえば道元の文体のような直進型の強烈な波動とは、また異質な波動にのる『平家物語』のような文体がある。両者がその著しい差別をこえて、どのような点で本質的に中世を共有したか、またしなかったか、これがつぎの課題である。

三

論証的な説示をたてまえるとする法語、漢文訓読体を主軸とする道元の文章には、古代から中世にかけて、一貫して伝統された七・五音の連用という形式は、全くといえるほどない。もともと『古今集』以来の王朝和歌が典型的に創出したこの形式の機能は、句と句とが、上から下へ膠着的に連鎖し、情調の流れをせきとめることなく、これを受容しながら増量しつつ高揚させるのであるから、道元の文体には無縁であっただけでなく、彼の思想からしても、必然

的に拒否すべきものであつた。

「法語等ヲ書クニモ、文章ニオホセテ書カントシ、韵声タガヘバ被^レ挂^レナンドスルハ、知リタル咎也」(『正法眼藏隨聞記』三ノ九)とし、『文選』などの美言に、現在でも誘引されそうになるのを意識的に拒否したという道元は、和歌的な詠嘆調と訣別しただけではなく、『普勸坐禅儀』(安貞元年(一二二七))の時代には、まだ克服されていなかった四六駢儷の美文調をも捨てようとした。つまり道元の文体は、伝統的な詩的表現を拒否する方向へ自らを規制したのである。

ところで『平家物語』は、その語り本として最も古く、少なくとも鎌倉時代の平曲のおもかげを伝えたと認められる屋代本の本文によっても、七五調の和歌的な連続形式は、少なからず含まれている。特に貴族的な人物や女性たち、またその哀傷を物語る部分などに、この形式が目立つことは周知のとおりである。しかし、そのような場面として代表的な章段の「福原落」を見ても、たとえば、「習ハヌ磯部ノ波枕、八重、塩路、日暮シ、入江漕行、楫ノシヅク、落ル涙ニ諄テ、袂モ更ニ不^レ敢^ヘ干^シ。或ハ駒ニ鞭ウツ人モアリ、或ハ棹^{サス}レ船者モアリ。思々心々、落^ツ行^ニ」にしても、また「海ノ焼藻ノ夕烟、尾上ノ鹿ノ曉ノ声、渚々、寄ル浪ノ音、袖ニ宿カル月ノ影、千草、スダク、蟋蟀ノ葦、スベテ見^レ目触^ニ耳事、一、莫^{トシテ}ニ催^{シモヨラ}レ哀^{レスト云}、不^レ傷^{イカシメ}意^{ロワ}」のような悲哀感を高めようとしている部分等にしても、たしかに七五調の連続がはつきり読みとれるし、このような表現の機能は、作者にも語り手にも意識されているに相違ない。しかし同時に、それらの七・五句は、そのまま連用されることなく、すぐさま、「入江漕行ク楫ノシヅク」(七・六または三・四、三・三)、あるいは、「尾ノ上ノ鹿ノ曉ノ声、渚々寄ル浪ノ音」(七・七、七・三・五)と切り換えられる。つまり全体としては、むしろ漢詩文に見られる対句的表現に近く、七五調を部分的に含むにもかかわらず、句と句との断絶の傾向からいっても、このような部分でさえも、和歌的な詠嘆調から異質のものへ進み出ようとする傾向がある。