

中世文学の可能性

永積安明 著

岩波書店

中世文学の可能性

一九七七年六月八日 第一刷発行 ©

定価二二〇〇円

著者 永積安明 ながづみやすあき

発行者 岩波雄二郎

発行所 〒101 東京都千代田区一ツ橋二五十五番地 岩波書店

電話 〇三・六五・四二二
振替 東京六三六四〇

印刷・精興社 製本・牧製本

落丁本・乱丁本はお取替いたします

目 次

I

日本文学における中世	二
------------	---

II

法語における文学の成立	三〇
仮名法語について	四九
一 日本文学史における仮名法語の選択	四九
二 明恵における、もう一つの中世	五四
『方丈記』における思想的文学の成立	六〇
『徒然草』の美意識	六四

『徒然草』における説話の世界	七九
----------------------	----

III

説話文学の評価	一〇六
『宇治拾遺物語』の世界	一二五
『古今著聞集』の成立	一四九
一 貴族的説話集の終焉	一四九
二 『古今著聞集』の本文批評	一七〇
『十訓抄』の世界	一九九
「幸若と説経」序論	三九
沖繩の百合若伝説	二六四
——水納島の二つの伝承——	

IV

『平家物語』における説話的関連	二八六
-----------------------	-----

『平家物語』について……………	三四
一 軍記ものの全体像と『平家物語』……………	三四
二 『平家物語』諸本の展開と中世的世界……………	三八
『平治物語絵詞』について……………	三七
『平治物語絵詞』の構想……………	三六
『平家物語』と『太平記』……………	三六
——口誦文学の可能性——……………	
あとがき……………	四二

I

日本文学における中世

1

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、多義的であって共輓性がなく、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、多義的な理解を超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・隠者文学というところから、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ぼり、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取りあげ、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ろうとした。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、これをとびこえることはできない。そこで中世的なものが、文学における固有の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』と『平家物語』については両者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し、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とし、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てもいい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に実現されるのであるから、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に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ろう。

また中世という時代は、古代的世界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』をはじめとする史論的な作品や、親鸞・道元・日蓮その他の宗教・思想的な述作、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、宗教的であり思想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述作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、より有効であろう。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（一二三二年—建長五（一二五三年））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。

2

『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、一般に二つの等価關係を保つ句の連立であり、対立による緊張關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『正法眼藏』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『正法眼藏』を著すより前、中国から帰朝した嘉祿三(一二二七)年中に書いた『普勸坐禅儀』は、四六駢儷体の格の整った漢文体によっており、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、漢文訓読体を主軸と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つづいて、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。女人なにのとがゝある、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、挟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「女人なにのとがゝある、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」との両立でき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飛躍させていくのである。

『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しつつ、比喩的な対応関係を結ぶ連立の強調表現としてとどまっているのちがって、『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。けっきょく両者は対応関係にとどまることができず、本来的な対立関係を結ぶのである。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」)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。つまり両極から挟みうちに攻め立てて、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。ところがつついて、「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ぬず。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、ここでさらに飛躍的に深化され、諸仏の諸仏たる所以が立証されてゆくのである。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ない断絶で

あつて、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発展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かつた全く新しいものである。

さらに見よう。道元はつづいて、「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な連続を保ちながら、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っており、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ふ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、いわばダイアレクティクな構造が、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、第一の章句は第二の章句へと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、またいたるところにあって、平板な連鎖や密着した連結には生れない、強烈な律動が脈打っており、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っ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／＼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、道ノ為ニハ大切也」(『正法眼藏隨聞記』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ゼラレ、文選等モ見ラル、ヲ、無詮コトト存ズレバ、一向ニ捨ツベキ由ヲ思フ也」(『正法眼藏隨聞記』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らう。

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軛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、また異質の波動にのる『平家物語』のような文体がある。両者がその著しい差違をこえて、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。

3

論証的な説示をたてまえとする法語、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、第一句から第二句・第三句へ、上の句から下の句へと膠着的に連鎖し、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った。

「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」(『正法眼蔵随聞記』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なく、『普勸坐禅儀』(安貞元一二二七年)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