

続飛花落葉の文学

——狂言綺語観の展開——

中川徳之助

はじめに

前稿「飛花落葉の文学」では、「こころ」「まこと」「ことわり」の三点に和歌と仏教との等質性を見いだそうとする歌人たちの論について述べた。そして、いわば観想的とも言うべき面で認識されるこれら三点についての等質性の論のほかに、行的とも言うべき面で体験される「澄心」についても等質性が考えられていることを付言した。歌人の論によれば、「まこと」は澄める心、心を澄ませばおのずから「ことわり」が観じられるとするのであるから、観想的と言ひ行的と言ふのも所詮は表裏一体をなすものにほかならない。

本稿は、はじめに「澄心」の論について考え、ついで、「飛花落葉の文学」について二、三の問題を補説した。引用する歌論は、注する以外、日本歌学大系所収の本文による。

I 「澄心」

「澄心」ということばは、「心を澄ます」の意味にも「澄む心」の意味にも用いられる。前者は行為としての「澄心」、後者は状態としての「澄心」であるが、歌人たちはこの両者をことさらに区別しては語っていない。

和歌が心を澄ますものであることは、歌人によってしばしば語られる。しかし、その澄心がどのような場合に体験されるか、また、

どのような体験内容をもつものであるかなどの点については、あきらかに語られていない。体験される場合としては、和歌の創作における場合と享受における場合とがあるが、そうしたことも識別しては語られていない。

歌人たちの澄心についての自覚が浅いと断することはできない。澄心とはそのようなものであるとも言えよう。「澄心」は主体の精神活動による行為であり、また、その行為によってかもし出される心の状態であるが、「澄」という体験そのものは場合に依りて体験内容が異なるという性質のものではなく、しかも、いかなる状態を「澄」ということばで表現するかという基本的な問題については、自明のこととして歌人たちは語らないのである。本稿では、澄心が何を対象として体験されているか——対象は和歌にはかならないにしても、和歌のいかなるところに澄心が体験されているかを、例をあげつつ考え、そうすることによって、歌人たちは一般にいかなる状態を「澄」と呼んでいるか、また、仏教との等質性を「澄心」においてどのように考えているかをあきらかにしたいと思う。

(1) 毎月抄に、

詩は心をけだかくすまず物にて候。尤歌よまむとき、貴人の御前などならば、心中にひそかに吟じ、さらぬ會席ならば高吟もすべし。歌にはまづ心をよくすまずは、一の習にて侍るなり。

とある。愚見抄にも「常によき詩を吟じて、心をすまずべき也。詩は心をたかくすまずものにて侍るから、蘭省花時錦帳下、盧山雨夜草庵中、此詩をぞ亡父卿は詠ぜられし。故郷有母秋風涙、旅館無人暮雨魂、これ又すぐれたることにて、感を動すたぐひなり。」とある。漢詩の享受による澄心がそのまま和歌の創作における澄心につ

ながる。「心をけだかくすまず（心をたかくすまず）」とあるのは、詩境の清高が心を澄ませ歌心をととのえるのであろう。定家は有心体の詠法について、

とざまかうざまにてはつや／＼つづけらるべからず。よく／＼心をすまして、その一境に入ふしてこそ稀にもよまるる事は侍れ。とも、「但、すべて此体のよまれぬ時の侍るなり。隙気さして心底みだりがはしき折は、いかによまむと案すれども、有心体出来ず。」とも言っている。眼前の事象を写實的に詠するよりも、觀念の裡に、形象された世界の情態を象徴的に詠しようとする歌人の創作事情を考える必要がある。「その一境に入ふして」とあるから、觀念裡に形象された世界に没入し、その世界の人となりきるところに創作のエネルギーを自発させる、そのような没入状態に澄心が体験されている。漢詩の享受による澄心がそのまま和歌の創作における澄心につながり得るのも、また秀歌について「詠吟事きはまり、案性すみわたれる中より、今とかくもあつかふ風情にてはなくて、にほかにかたはらよりやす／＼として、よみいだしたる中に、いかに秀逸は侍るべし。」（毎月抄）とあるのも、觀念裡に形象された世界への没入ということにかかわって、いよう。

こうした歌風をもつ歌人においては、ことばにかかる比重が大きいために、仏教との等質性を見いだすのが困難なようであるが、觀念裡に形象される世界そのものが宗教的情態をただよわせる場合、言うところの澄心も仏教とのつながりを有してくる。愚見抄の記事を信すれば、そこに挙げられている詩句は、「あはれ」の感情につながることによって仏教的想念に近いものを藏している。仏教的想念の底流に「あはれ」の感情を見ることは、日本文学に一般に行

なわれている見解である。その見解に問題はあがあるが、今は蝕れな
い。

(2)夜の鶴に、

先づ歌をよまむ人は、亦にふれて情を先として物のあはれをし
り、常に心をすまして、花の散り、木の葉の落るをも、露、時雨
色かはる折節をも、目にも心にもとどめて、歌の風情をたちるに
つけて心にかくべきにてぞ俟らむ。

とある。創作における澄心と言つてよからう。属目前の事象を目
にも心にもとどめる状態として澄心が説かれているが、それは「花
の散り、木の葉の落るをも、露、時雨色かはる折節をも、」とある
にあきらかなように「ことわり」を覗じうる状態にはかならない。
これは、仏教者の澄心とも呼び得るものであらう。問題はこうした
澄心が歌の風情をつちかるとされている点にあると思われるが、阿
仏尼はその点には蝕れない。仏教との等質性を意識することが、お
のずからこうした態度をとらしめていると考えられる。

定家の言うごとき澄心においても、「雖非和歌之先達、時節之景
氣、世間之盛衰、為知物由、白氏文集第一第二帙當可攝說。深通和
歌之心。」(詠歌大概)といふことばの陰に、眼前の事象に対する澄心が
存したことを察し得るし、明月記の叙述にもうかがわれる。

属目前の事象に「ことわり」を覗ずる場合、夜の鶴に「事にふ
れて情を先として物のあはれをしり、」とあるように、「ことわり
」が「物のあはれ」と深くつながる方向に求められ、情感にささ
えられて「ことわり」を覗ずるところに和歌の風情が見いだされて
いる点が注目される。そのことは、

風雲草木の時に付てかはる姿を思ひて、風情をもとめよむこと

は、誰も同じことなれど、心のいたるといならざるとなり。(八
雲御抄)

俊惠云、頼政卿ハイミジカリシ歌仙也。心ノ底マデ歌ニナリカヘリ
テ、常ニコレヲワスレズ、心ニカケツ鳥ノ一声ナキ、風ノソソ
トフクニモ、マシテハナノチリ、月ノイデイリ、雨雪ナドノフル
ニツケテタチキオキフシニ、風情ヲメグラサズト云事ナシ。マコ
トニ秀句ノイデクルモコトワリトオボエテシ。(長明無名抄)

唯寝食をわすれ、萬事を忘却して、朝夕の風の色に心をすま
し、雲の色にながめをこらしめて、ちりのまのあだごと心を見だ
らず、一大事を心にかけてたる人の、いつも胸中に大疑團のあるが
ごとくにて、あかしくらせば自然に歌にころうかみたる時も、
又歌のむしろにのぞみて、題にとりむかひたる時も、その折ふし
みゆる空のけしき、雲のたたまひ、その時に聞きし風の声、羽
のおとなどの、ふと心にうかびてふしきなる風情、あたらしき心
ねなどのよみいださるるなり。(耕雲口伝)

などにも述べられている。眼前の事象はさまざまであり、事象に蝕
れての情感もさまざまであるが、それを「物のあはれ」とつながる
方向で受けとめるところに澄心が考えられていることは、仏教との
等質性を考えさせる。

(3)八雲口伝に、

和歌はながめてきくによき歌は、しみんときこゆるよし申しお
きて待るめり。

とある。「しみんときこゆる」とは、和歌の享受において、感動
が心を澄ませることを言っているよう。この場合、和歌の韻律効果も
見のがせないが、表現内容としての「こころ」の作用が大きい。沙

石集に、心を澄まして和歌を詠ずるを事とする児僧が月冴えて、の静かな深更に「手にむすぶ水にやどれる月影のあるかなきかの世にもすむかな」と詠ずるを聞いて恵心が感動した話を叙して、

僧都これをききて、折節といひ、歌の躰といひ、心肝にそみておはれなりければ、歌は道心のしるべにもなりぬべきものなりとて、此児をも留めて、其後歌をよみ給ひけり。(沙石集・岩波文庫)

とある。享受における感動は聞く者の心位によって異なるが、「歌の躰」にもある方向が予想される。袋草紙に「ゆふさればをののほきはらふく風にさびしくもあるかしかのなくらむ」の歌を評して「聞入こそ心すみ、さびしき心地もせめ。しかの心にはなにかさびしくもあらむ。」ということばを載せている。称賛の評言でないだけに、かえって、一般に澄心をみちびく和歌の「ところ」の方向——「あはれ」とのつながりを概念的に示し得ている。和歌は観念の助縁であるという恵心のことば(袋草紙)も、「世の中をなににたとへん朝ぼらけこぎ行くふねの跡の白波」の歌を聞いて歌道に心を寄せたという話(沙石集)を思いあわせれば、「あはれ」の感情による澄心を重んじたものと考えられる。また沙石集に、「是等の歌はよのつねに、人毎に口に付きたれども、静かに詠ずる時、萬縁恭く忘れ、一心漸く静かなるものをや。」として掲げている歌を見ても、言うところの澄心は「あはれ」に深くつながっている。この場合、「あはれ」が「無常転変のことわり」にむすびついている点が注目される。

(4) 沙石集に、

古き歌を見るに、作者の心誠有りて、思をのべたる歌は、遙かに

伝へ聞きて詠ずるに、我心もすみ侍るをや。まして其身にあたりて、さこそはと思ひつづければ、げに哀れに侍り。

とある。和歌の享受における澄心である。「作者の心誠有りて、思をのべたる歌」が澄心をみちびくとしている。この前文には、

和歌を締語といへる事は、由なきことをいへるなるを、或は染汗心によりて、思はぬ事をいへるは実に失なるべし。離別哀傷の思ひ切なるに付きて、心の中の思ひをありのままに云ひのべて萬縁をわすれ、此一事に心すみ思ひ静かなれば、道に入る方便なるべし。

とあって、創作における澄心に触れているが、ここでも「心の中の思ひをありのままに云ひのべて云云。」と、「まこと」の内在が澄心にかかわるとしている。創作におけると享受におけるを問わず、澄心をもたらす所以が和歌に内在する「まこと」にあると考えているのであって、「和歌の一道(イ徳)を思ひ解くに、散乱亂動の心をやめ、寂然閑静の徳あり。又言すくなくして心を含めり。惣持の義あるべし。」(沙石集)とあることばも、その点を考えるべきであろう。(無住が「心を澄ます」という表現よりも「心澄む」という表現を好んでいるように思われることも見のがせない。)
「まこと」ということばの実体は曖昧であるが、それが「ことわり」を媒介とすることによって「物のあはれ」にもつながり得るものであることは前稿に指摘した。ただ、無住の言う「まこと」はいちじろしく仏教的に規制されたものであり、その点、言うところの澄心も仏教に説く「定心」に近い。(望月信亨氏の仏教大辞典によれば、「定心」の項に、大毘婆沙論第九十「定心とは謂はく善心なり。散乱に背くが故なり。」、俱舍論第二十六「不定心とは謂はく

染心なり。散動と相感するが故なり。定心とは謂はく善心なり。能く彼を治するが故なり。」の例があげられている。

以上、四の例をあげて、歌人の言う澄心について考えた。澄心についての歌人たちのことばも、それぞれの歌人の和歌観の上に理解されねばならず、しかも澄心の体験内容は把握するに困難である。

しかし、歌人たちが澄心について語る場合、そこにはすでに前提として仏教との等質性が意識されていることが多く、その点、澄心ということばをきわめて具体的な体験であるが、澄心ということばはきわめて観念的に用いられていると言えよう。

撰集抄に、歌は学問のさまたげにあらざやと問われて、西行が「なじかはしかあらん。弥心ぞすみ侍らめ。恋慕哀傷の風情をも詠みては。皆我が心に帰すれば。唯識の悟ここに開かれぬ。もと心の外に法なし。只心のいつはれるなり。おのが心をさはがして。なにと学問の妨とは給はするぞ。いとど無下に侍る。」(富山房名著文庫)と答えたという話がある。西行のことばの真実を伝えているかどうかは問題があるにしても、万象が心鏡に映ずるところ、おのずから理が観じられる、そのような心の状態がここに言う澄心であろう。対自然の關係に限って見ても、定家の言うごとき澄心とは、その対象に異なるところがある。しかし、三五記篇末には、そうした両者の澄心に見られる差異には触れず、

西行上人の云、歌は、是禪定の修行なりといへり。げにも心を一處に制せずしてはかつてよまれぬなるべし。散乱の心をやむる事、是に過ぐべからず。

とある。三五記のこの部分の叙述は、和歌と仏教との等質性を強く説いているところであるが、そうした観点からみると、西行の澄心も定家の澄心も、さらにはその表現から推して、無住の澄心も、ひ

としく重なりありものとして受けとられていたのであって、澄心ということばがきわめて観念的に用いられていると言ったのは、この点である。

それでは、きわめて観念的に用いられた場合、澄心ということばはどのような意味で用いられるか。無住が和歌について、「聖教の理をものべ、無常の心をもつらぬて、世縁俗念をうすくし、名利情執も忘れ。云云。」「是を案すれば世務をうすくし、是を詠すれば名利をわする。」(沙石集)と述べていることばに見られる、俗念世縁を去る——それが澄心ということばの意味するところであり、その捨俗性において、和歌と仏教との等質性が見いだされているのである。本稿のはじめに、歌人たちは一般にいかなる状態を「澄」ということばで表現しているのかという問を提示したのであるが、その問について言えば、「澄」についての歌人たちの考えは仏教的世界観によりかかっており、その「澄」を和歌の上で捨俗性として確めようとしているとも言いうるのである。

西行上人談抄に、

昔上人云、和歌は常に心すむ故に悪念なくて、後世を思ふもその心をすすむるなりといはれし、此事実なり。齡満六十にて、餘命なしと思ひて世を遁れて一向淨土を求むるに、和歌好みし心にて道心を好めば、まことに心ならず、やすかりける。

とあり、これを受けて了俊一子伝には「風雅集の時冷泉為秀卿、文誓僧など可執申之由申されしかども、それは此道の名聞なるべし。某はただ心をやしなふまで也。人は思ふとおもふ事の悪念ならざるは少也。歌もよくよまむとたしなまば、悪念に可成、西行の歌もよぞおもむけて教寄けるが、承及間撰歌の望なく候也。」と記してい

る。丁俊一子伝に「歌もよくよまむとたしなまば云云。」とあるのは、和歌についての彫琢の心づかいを指すよりも、むしろ彫琢のかけにひそむ名聞におもねる心のごきを指していると解される。澄心が俗念——私心我執を去るところに考えられていることは、すでに述べたごとくであるが、「悪念」ということばはいちじるしく仏教的である。また、愚問賢注に、

いかにして道の佳境にいたり、絶妙の秀歌をもよまむと思ひたらん人は、三昧に入るところに、心を面影のかすかなる所にとどめて、人のふるさぬところを案すべし。たやすく難出来ければ、不可沈思。

とある。「人のふるさぬところ」を案するという彫琢の心づかいと、心を「面影のかすかなる所」にとどめる澄心とがどのように併在し得るかに問題はあつたが、ここでは「三昧に入るところ」との表現に注目する。近來風体にも「歌よみに二の様あり。道をふかく執する人は、三昧に入がごとく心をしづめて、幽玄のさかひに入りて人のふるさぬ所を案すべし。云云」とある。西行の言と伝えられる、「歌は、是禪定の修行なり。」(三五記寫末——ささめごと)のことはもここに考えられるが、澄心を三昧境になぞらえ言うところ、仏教との等質性の意識があらわである。

和歌の創作におけると享受におけるとを問わず、歌人の言うところの澄心は、「あはれ」「物のあはれ」の感情情趣につながるが故に、またそこから抽出される捨俗性の故に、仏教との等質性が見いだされ、確められ、そうした等質性の意識をふまえて、「心を澄ます」ということばが用いられている。かかる意味での澄心が可能であるためには「まこと」の内、**「ことわり」**の観想が考えられ、

そこに前稿に述べた「まこと」「ことわり」の観想と深く結びつく。

以上、前稿の論をうけて、「まこと」「ことわり」さらに「澄心」の四点について、和歌と仏教との等質性についての歌人の論を考えた。歌人たちが両者の等質性を深く思惟し、追求していった結果、狂言綺語観の呪縛からはまぬかれ得るようになったが、しかし他方、和歌の性格は仏教の規制を受けて文芸としての自由さがせげられることになったのも否定しがたいことである。

Ⅱ 飛花落葉の文学

仏教との等質性についての論にちかわれてきた文学は、いちじるしく仏教思想の規制をうける。こうした規制を受けた文学を、今、飛花落葉の文学ということばで呼ぶ。和歌はその代表的なものとしての面を有する。かかる飛花落葉の文学がどのような姿相を示すかについては、今までの拙論にも述べたところであり、また、たとえば、開放の文学、老叟の文学、諦観の文学などの微表をあげて論ずることもできよう。ここでは、単に断想的に二、三の点について考えるにとどめる。

宝物集に、

仏法東流セサル昔タニモ物ノ心アルヒトハ花ノチリコノハノヲ
ツルヲミテコソハカナキヨノ中ヲハオモヒシリ侍リケレ。(伝蔵)

とある。生きる世のはかなさ、あわれさに思いをひそめることは、単に仏教のみによって教えられたものではあるまい。日本人の性格の中におのずから仏教的観照に通ずるものがあり、それが仏教によって開顯して飛花落葉の文字を形成したと考えるのが妥当かも知れない。今、和歌について言えば、飛花落葉の場にとわりを観じ、澄心を覚え、そこに詠歌の場を求めようになつたのは、狂言綺語観を媒介としての仏教との対決を通じてであつた。中世に入つてこの傾向はいちじるしい。すでに引用した長明無名抄や夜の鶴のことにばにも見られるが、そのほか、

飛花をみては無常の風の遁れがたきことをしり、郎月をながめては、煩惱の雲の覆ひやすきことを辨まふべし。(沙石集)

聖教の理をものべ、無常の心をもつらねて、世縁俗念をうすくし、名利情執も忘れ、風花を見て世上のあだなる事を知り、雪月を詠じて、心中の潔き理をもさとらば、仏道に入る媒、法門を悟る便りなるべし。(同上)

月氏の仏のみのり、震且の孔子老子の道をうつしなずらへ、上王道より下万民に至るまで、心をのべ、春さきり秋くれ、花散り葉おつ。是みな有為転交のことわりと無常心を観じ、何事にも我とする事をとどめ、心の邪をさけ、欲情貪着を離れ、一心の円鏡に向ふ時、ともすればうかび来る憂き世のくさぐさの事を心のたねとして、言の葉にいひ出づるを、吾朝の歌と名づくる也。これ一心のうへの妄想をはらひて、本来の実地にいたる直路なれば、天地も感動し、鬼神も納受すと見えたり。(かりねのすさみ)

飛花落葉(紅榮黃落イ)を見ても生死の理を観ずれば、心中の鬼

神もやはらきて本質真如のことはりに帰べく候。(吾妻問答・類群書類従)

心もち肝要にて候。常に飛花落葉を見ても草木の露をながめても。此世の夢まぼろしの心を思ひとり。ふるまひをやさしく。幽玄に心をとめよ。(心敬僧都庭訓・続群書類従)

などとある。いづれも飛花落葉に無常の理を観じ、そこに詠歌の場を求むべきことを説く。ひとしく詠歌の場を説いて「風雲草木の興」を詠ずるにありとするこは(本朝統文粹・愚問賢注・入雲御抄・撰集抄参看)にくらべて、いかにも哀感がまさる。そして、

歌をよまむにはまづ題をよく思ひとき心うべし。花をよまむには花の面白く覚えむする事、月を詠ぜむには月のあかず見ゆる心を思ひつづけてをかしく取りなして古き詞のやさしからむを選びてなびやかにつづくべき也。(和歌初学抄)

飛花落葉題には、花は木の下にこぼれてにほひ、もみちは庭の上いろいろなさかりなるは勝たり。ちりしほむといふはおとろふれば劣なり。(和歌色葉)

ということばとくらべても、歌人の心位のうつりを考えさせられよう。

かくして、飛花落葉の哀感は次第に歌人の心に重んじられていくのであって、和歌無底抄に見る人丸奉行念誦次第には、人丸の影像に歌よみとならんことを祈誓するにあたり、

次に右の手に花を一枝もて、其内を加持せよ。

桜ちる木のした風を詠ぜよ。但、人の心に可随。

とある。飛花落葉の観想が和歌心の象徴のようにされていた一証であると思われる。

さらに、愚秘抄稿本に、

又飛花、落葉を見て世の無常を悟り、はかなきならひを夢になずらへん道心者などは、さるためしも侍りなん。其心もなく又世の憂へもなからんたぐひの、さ様によまん事は、堅固の偽りにて侍れば、思ひやりたる程まではあるまじき歌様にこそ。

としるしているのを見れば、飛花落葉の哀感を歌ずるをこととした歌人の多かつたこと、すなわち、こうした和歌観が時代の歌人の一般の風潮ともなっていたことが知られるのである。馴れるということは何かにつけてわれわれをにぶくさせる。和歌と仏教との等質性の論に馴れては、今さらに和歌をかえりみ、仏教を思い、その相対に心を痛めるまでもない。愚秘抄が難ずる歌人はそうした輩であらう。しかし、愚秘抄の言うところをそのままに信ずれば、無常の観想の切実な体感が追求されるどころ、歌人と仏教者との心位はますます相近いものとなる。

和歌においてことばの占める位置の重要さについては多くの歌人によって語られている。そのことは、ことばが自由に形象する世界の存在を認めることでもある。また、人の心はさまざまであり、心の動きも多様である。飛花落葉の哀感のみに眼をむけねばならないものでもない。「古の歌人は述懐無常をむねとし侍り。」とも「此道は無常述懐を心ことばのむねとして、」(ささめごと)とも心敬は言っているが、同時に、たとえば戯咲歌、俳諧歌のごときことばのたわむれにすぎないようなものも、文芸としての和歌の無視し得ない一面ではないか。飛花落葉の文学としての和歌において、かか

ることばのたわむれがどのようにして存在せしめられるか、これは一の問題である。この問題は、より根本的には和歌と仏教との等質性の論の限界如何という問題として考えられねばならない。すなわち、和歌と仏教との等質性をいかに追求しても、ことばを介在させる限り、和歌と仏教とが重なりあうことも、歌人が仏教者と一体となりきることも、実現しがたいことである。異質なるが故に等質性が論じられるのである。このように考えていくならば、狂言綺語観を媒介として、仏教的世界観が歌人の心につよくはたらきかけ、和歌の性格が仏教によって規制されていく、その中においてなお歌人としての主体性、和歌の独自性がどのようにして維持されているか、この点の考察が必要であると思う。わたくしは、二の観点から考えていくことができると思う。

一は、「すきもの」の形成という点である。

夜の鶴に、

発心修行にもすむ人あらば、五の濁りの世の末なりとも、などか無上の菩提をも得ざらむ。道心ある人と、すぎたる人との心心にぞよるべき。法命をつぎ、歌の道をたすくる事、数ならぬ人にはよらじとぞ覚ゆる。

とあり、教訓抄に、

スキモノト云ハ。慈悲ノアリテ。ツネニハモノノアハレラシリテ。アケクレ心ヲスマシテ。花ヲミ。月ヲナカメテモ。ナケキアカシ。ヲモヒクラシテ。此世ヲイトヒ。仏ニナラント思ヘキナリ。ナケニ笛ヲ吹ナラシテモ。仏ニタテマツル。法ヲホルトヲモフヘシ。此世ノハカナサ。ヒサシカラシハ八十年。イカニイハムヤ。不足ノサカヒナリ。(続群書類従)

とあるに見られるような「すぎもの」が形成されていく過程が考えられねばならない。和歌においては、「なさけある人はすすみなさけなき者はすすまざる事か。」(俊賴髓腦)とあるごとく、「なさけある」ことが早くから重んじられている。「物のあはれ」を解し、そのつながりにおいてことわりを観ずることを尊ぶ以上、それは当然のことであり、仏教との等質性を論ずる場合にも、この「なさけある」ことを前提として論がなされている。そうした考えの上に中世における「すぎもの」が形成されている。しかし、思えば、仏教的世界観にあって、「なさけある」ことは第一義のことであろうか。さらに言えば、歌人が「なさけある」ことを重視した、その言うところの「なさけ」は、仏教的世界観において説かれる「なさけ」とどれほどまでに等質のものであったらうか。「すぎもの」が形成されていく過程の中に、かえって、仏教に対して文学の——和歌の独自性、文学者の——歌人の主体性が守られている姿を指摘することができると思う。

二は、「すぎもの」とも関連するが、「閑」という生活態度の確立という点である。かつて兼好は、

いまだ誠の道をしらすとも縁をはなれて身を閑かにしことにあづからずして心をやすくせんこそ暫くたのしぶともいひつべけれ。

(徒然草・岩波文庫本七五段)

と述べたが、こうした「閑」の生活態度こそ、文学的志向と仏教的志向との相剋をやわらげる一境であり得るのではないか。飛花落葉の裡に微妙に無常の理を観じ、俗念世縁を捨ててが故に澄心を得させる、この「閑」の境は、人をしていちじるしく仏教に近づけるが、そのかげに、文学の独自性の介在を許すゆとりが存している。

「すぎもの」と言い「閑」の生活態度と言い、それは歌人の主体的な在り方にかかわる問題である。かつて述べたように、狂言綺語観にわずらわされることなしに、和歌が仏教と併存することは、いかにその等質性を説いても、和歌の性格規定という対象論の立場に即するかぎり、所詮あり得ないことのように思われる。「綺語の失を論ぜば失は人の染汗の心」にあり。云云。」という無住のことは、対象論的立場での和歌肯定から主体的立場での和歌肯定にむかっている点で注目されるが、にもかかわらず無住の和歌観はいちじるしく仏教的に傾斜したものであった。その点、「すぎもの」「閑」を重んずる主体的な立場から、和歌をも主体論的立場で肯定しようとする歌人について考えることは、狂言綺語観の展開を考える上にきわめて重要であると思う。こうした観点にたつて、心敬を中心に連歌論への展開をながめたい。

付 言

齋藤先生の古稀記念論文の特集に「統——」を冠した題目をかかけることには、いささかのこだわりを感じる。しかし、わたくしが「狂言綺語観の展開」に関する一連の論文の初稿を書いたのは、先生が広島大学をお去りになるに際してであった。わたくしなりの記念の意味をもたせてであった。それから幾年の歳月が流れたであらうか。初稿から現在の稿にいたるまでにいくばくの深まりがあるうか。先生のおことばをいいたげたいと思うこと切である。

現在、内地研究員として滞京中であり、旅窓忽々心とのわねながら、あえて難雑な本稿を掲載させていただくのも右のような事情によるのである。——枯れ葉まいて風天辺に吹きとおる——(昭和三十六年十二月)

—— 広島大学教養部助教授 ——