

多言語世界と秩序

竹 村 信 治

秩序をめぐる共同的価値幻想を公共性とよぶとして、その公共性がイデオロギーそのものでもある言説と相互媒介的な関係にあることは疑いないところだろう。共同幻想としての意味場を形成し世界理解の枠組みとして機能する公共性は様式化された言説を生む。一方、様式化された言説は秩序の破壊要因を巧妙に排除し処罰しつつ公共性を強化する。もちろんこの間には言説を構成することばや言説を媒介するメディアの制度的運用も大きく与っている。ことば・メディア・言説・イデオロギー、これらの制度的運用による価値観の共同化、構築された共同的価値幻想のもとでのこれらの制度的運用といった循環を通じて公共性は醸成強化定着され、世界理解を枠付け経験を組織化し行動を様式化していくもののごとくである。

右の公共性をめぐる整理は、常に変化し形あるものとして捉えがたい公共性なるものを、言説との関係に着目しその機能面を強調しつつ切り取って見たものにすぎないが、それでもわれわれが日ごろ目にするテキストについての理解をいくぶんかは助ける。たとえば

記紀世界以来どの時代にも描かれる笑い。(勝利の歌)(マルセル・パニョル)であり(懲罰)(ベルクソン)でもある笑いは、秩序破壊の毒を含み秩序からの解放を含意したはずの行為が制度化された(笑い)の様式をもつて秩序の内に組み込まれ、また(笑い)の批評性のうちに排除された姿にはかならず、そこに公共性の強化に向けた言説による秩序統制を見出すことができるだろう。またいつの時代にも表明される下降史観についていえば、下降史観の具体としてある伝統断絶の嘆きと伝統継承の賛嘆は、素朴な懐古趣味や自己固定の場合も含めて、その現在の排除と秩序への組み込みの様式化された言説性のうちに、世界理解の枠組みとして公共化し作用した尚古思想を窺わせている。

ところでこうした公共性と言説の関係整理は、その相関を明確にするためにあえて公共性を一元的にとらえてモデル化したもので、そのままでは現実世界の(公共性)なるものの様態を説明するものとならないことはあらためていうまでもない。公共性が共同的価値幻想であるかぎり別の共同体には別の共同幻想が、それゆえ別の公共性が形成される道理で、一世界には共同体の存立様態に応じて多

義的多元的に公共性が形成されているというのが現実の姿であろう。そしてそれらの公共性はそれぞれの自己同定をめぐって対立拮抗する。さらにこの対立拮抗は相互の葛藤をへて、協調融和、統合止揚、離反棲み分けのうちに新たな公共性あるいは公共性間の新たな構図を生み出してもいく。現実の〈公共性〉はこのような動態をこそ本性とすると観察され、そうした動態を見通すことなしには〈公共性〉なるものの本体を見極めることはむずかしいように思う。しかしここにおいても先の公共性と言説との関係整理はなお有効である。その相互媒介的な関係からすれば、多元的な公共性の成立は多元的な言説の成立を意味する。したがって〈公共性〉の動態は、固有の世界理解の枠組みの言表として共同体の自己同定を支え強化するそれぞれの言説が相互に対立拮抗してやがて協調融和し統合止揚されていく、あるいは離反し棲み分けられていく過程、もつといえ言説間の対立拮抗、協調融和、統合止揚、離反棲み分けに媒介されて世界理解の枠組みを更新し新たな自己同定を言説化していく過程として説明できるであろう。このことは先にみた笑いや下降史観の例にも指摘できようし、諸氏族伝承の解体再構成をもつてなった記紀やこれを含めた諸々の歴史叙述、文学・芸能と仏教との対立、葛藤、協調、統合の過程そのものとしてある狂言綺語観の展開などもその例となろう。現実世界の〈公共性〉なるものの様態はこうした多元的な言説が対立葛藤のうちに織りなす動態にこそよく示され、逆にいえば多元的な言説の対立葛藤の動態を見通すことなしには〈公共性〉なるものの実際に十分迫りえないといふべきであろう。

以上、〈公共性〉なるものの様態とその言説との関係について素描を試みた。共同体の多元的成立に応じた公共性とそれを支える言

説の多元的成立、そして言説相互の対立、葛藤、協調、統合、離反に媒介された世界理解の枠組みの更新と新たな言説の創造、さらにはそれを通じた公共性の再創造あるいは公共性間の新たな構図の形成。公共性が秩序をめぐる共同的価値幻想であるとすれば、秩序もまたこうした動態のうちにあるものとすべきであろう。このような理解にはなお吟味すべき点が残されているが、共同体の多元的成立のもと諸言説が並び立つて多言語化しそれらが流通交錯していったと見られる中世日本の〈公共性〉、ひいては秩序の様態を窺う本稿の足場をひとまずここに定めることとしたい。

二

かくして現実の〈公共性〉なるものの様態は多元的な言説の対立葛藤の動態によく示されるとみられる。こうした多元的な言説の対立葛藤に中世の〈公共性〉、つまりは秩序をめぐる共同的価値幻想の様相を見ようとする時、その観察対象としてはたとえば中世日本紀や中世王権の言説が創造される現場などもその一つとなろうが、公共性の形成を固有の意味場の共同化、そのもとの人々の経験の組織化や行動の様式化において認めるならば、秩序を創出し公共性を操るかにみえる作爲的戦略的な言説創造の場よりも、むしろ公共性の受容者として言説に自己同定を果たす主体が多言語空間に生きつつ世界理解の枠組みを更新していく姿を伝えるテキストこそが観察対象としてふさわしいといふべく、ここではそうした条件を満たすと判断される「徒然草」を取り上げることとしたい。もちろん、「徒然草」がそうした条件をみたすテキストかどうかについては議論のあるところであろう。また長い享受史の間に古典化されさまざ

まな言説に絡め取られているこのテキストをこのような視点にたつて扱うについてはいくらかの説明を必要ともしよう。これらの疑問については以下の行論のなかで順次答えることとして、ここでは無常観の展開に表現主体の思索の動態を窺う西尾美氏以来の論があり、さらに「若年時代から書きはじめられた『徒然草』はおそらく兼好の晩年にいたるまで折にふれて記しとどめられた」として「その長い執筆期間にわたつての状況の激変、あるいは境遇の転変に対応しながら、兼好は試行錯誤をくりかえすとともに体験を積みかさね思索を深めていった」と考える永積安明氏「徒然草を読む」(八二三、岩波書店刊)の論があったことをあらためて注記し、本稿がこうしたテキスト分析に従うものであることを述べておくにとどめたい。

さて、『徒然草』に「公共性の受容者として言説に自己同定を果たす主体が多言語空間に生きつつ世界理解の枠組みを更新していく姿」を窺うとして、その更新の中身を検討する前に、この超脱孤高の人と目されてきた表現主体が「公共性の受容者として言説に自己同定を果たす主体」であったことの検証がまず必要であろう。しかしこれはそうむずかしいことではない。たとえば、第四段に「後の世の事、心に忘れず、仏の道うとからぬ、心にくし」として、「忘れず」「うとからぬ」といった一定の距離を保つ態度で仏教に向かう姿勢を「心にくし」とする点や、続く第五段に、

不幸に愁へに沈める人の、頭おろしなどふつつかに思ひとりたるにはあらで、あるかなきかに門さしこめて、待つこともなく明かし暮したる、さるかたにあらまほし。頭基中納言のいひけん、配所の月、罪なくて見んこと、さも覚えぬべし。

と憂愁沈淪の風情を「あらまほし」とするところなどは、『源氏物

語』薫君や「狭衣物語」狭衣大将らしいの物語文学の男主人公像、風流の数奇者の心の持ち方や行動様式をなぞつたもので、そこに王朝的風雅世界に心惹かれて自己同定を果たし中世に王朝を生きようとするかのごとき姿をみてとることができる。同様のことは、「ひとり燈火のもとに文を広げて見ぬ世の人を友とするぞこよなう慰むわざなる」(第一三段)と述べるこのテキストの表現主体に「飯瀆して後に東閣に入り、書卷を開き、古賢に逢ふ」(池亭記)の慶滋保胤を重ねることによつてもいうことができるだろう。第四三(「春の暮つたか、のどやかに艶なる空に」)・四四(あやし竹の編戸のうちよりいと若き男の)・一〇四(荒れたる宿の人目なきに、女の)・一〇五(北の屋かげに消え残りたる雪の)に物語の一場面を切り取つたかのようなスケッチが点描され、「和歌こそなほをかききものなれ」(第一四段)といい、「折節の移りかはることものごとにあはれなれ」(第一九段)として古歌の一節や物語叙述を編み合わせ四季の風物誌が点綴されているところにもこうした表現主体の教養の位相、したがって世界理解の意味地平をみるることができるが、さらに自らの体験として記される第三二(「雪のおもしろう降りたりし朝」)・三三一(九月廿日のころある人にさそはれ奉りて)などにはそのような枠組みをもつて現実を迎え取りつつ経験を組織化し、様式化された言説によつて言表することによって自己同定を果たす主体のありようを指摘することができる。これらを和歌四天王の一人に数えられた兼好と結べば事態はよく呑み込めるかもしれないが、そうした実体的作者への還元によらずとも、たとえばこの表現主体の「ものの見方・考え方」を伝えるとして古来喧伝される第一三七段冒頭「花はさかりに月はくまなきをのみ見るものか

は。雨にむかひて月を恋ひ、たれこめて春のゆくへを知らぬも、なほあはれに情けふかし。」が、「千五百番歌合」二七一番の左歌「風吹けば花の白雲や消えて夜な夜な晴るる三吉野の月」(後鳥羽院)への後成判、

左歌「夜な夜な晴るる三吉野の月」秋の空ひとへに隔ながらんよりも艶に侍らんかと、面影見るやうにこそおほえ侍れ。……歌の道「夜な夜な晴るる三吉野の月」など、幽玄に及びがたき様にあらまほしく侍ること也。

など御子左家(二条家)流の幽玄論余情論を承けたものであったことを確かめることによつてもこの主体の世界理解の枠組みの素性は明らかで、それゆえ彼がそうした和歌世界の共同的価値幻想に身を委ねその「公共性の受容者として言説に自己同定を果たす主体」であつたことがわかる。さらに、この和歌世界の共同的価値幻想の体现者は「歌の道のみいにしへに交らぬなどいふ事もあれど、いさや。今も詠みあへるおなじ詞・歌枕も、昔の人の詠めるはさらに同じものにあらず、やすくすなほにして姿もきよげに、あはれも深く見ゆ」(第一四段)と述べる尚古思想の持ち主でもあつて、「何事も古き世のみぞしたはしき。今様は無下にいやしくこそなりゆくめれ。」(第二二段)と嘆き、「おとろへたる末の世とはいへど、なほ九重の神さびたる有様こそ、世づかずめでたきものなれ。」(第三三段)と賛嘆する人でもある。すなわち、和歌世界の公共性を生きることと尚古思想を生き、さらには天皇システムを内容とする律令的公家的秩序を生きる人であつたということにならう。

ところで「徒然草」の表現主体が住まう公共性は和歌世界を窓口とする公家的秩序だけではない。法然上人の「目のさめたらんほど、

念仏したまへ。」などの言説を「いと尊かりけれ」と受け入れ(第三九段)、「摩訶止観」の「生活・人事・技能・学問等の諸縁を止めよ」を引いて「縁を離れて身を閑かにし、事にあづからずして心を安くせん」ことを説くところ(第七五段)には仏教言説への親昵が窺え、また「人と生まれたらんしるしにはいかにもして世を遁れんことこそあらまほしけれ。ひとへに貪る事をつとめて菩提におもむかざらんは、よろづの畜類にかはる所あるまじくや。」(第五八段)、「大事を思ひ立たん人は去りがたく心にかからん事の本意を遂げずしてさながら捨つべきなり。」として激しく出家を迫る言表が「発心集」「撰集抄」の話末評論部分や諸注の指摘する「正法眼藏隨聞記」(六)などの仏教言説を承けたものである点からすれば、仏教的秩序もまた彼の世界理解の枠組みとして深く関与していたことが思われる。これもよく知られているとおり、「一言芳談」を抜き書いた第九八段には「ただ仏道を願ふといふは別にやうやうしき事なし。ひまある身となりて道を先として余事に心をかけぬを第一の道とす。」とある行仙房のことは「仏道を願ふといふは別の事なし。暇ある身になりて世の事を心につけぬを第一の道とす。」と翻案して引く例があるが、ここには仏教言説を自己同定の場としてそれを自己化しつつ言表する姿が露わであらう。

「徒然草」に見出される秩序はそれだけではない。第九七段「その物につきてその物を費やしそなふ物、数をしらずあり。身に虱あり。家に鼠あり。国に賊あり。小人の財あり。君子に仁義あり。僧に法あり。」は背景に「莊子」駢拇篇をもち、第一五五段「春暮れて後夏になり、夏果てて秋の来るにはあらず。春はやがて夏の気をもよほし、……」の四季変遷についての理解には「朱文公易説」

『朱子語類』に見られる宋学の四時循環説の影響があるという(中川徳之助氏「兼好の人と思想」七五頁、古川書房刊)。第九七段は君子と仁義についての「莊子」言説を援用しつつ「その物につきてその物を費やしそなふ」ありようを僧と仏法との関係にもみとめたもの、第一五五段の四時循環説は死を内在させつつ生きる存在のありように論及する前段として引用されたものである。いずれも世にある人の現実を対象にこれを「莊子」・宋学の言説によって言表しようとしているのがわかる。「文は文選のあはれなる巻々、白氏文集、老子のことは、南華の篇。(第一三段)」と述べて「見ぬ世の人を友とする」この主体は老莊家、朱子学家の言説がかたどる意味地平を視野に入れつつ世界と向き合う人でもあったのである。

三

こうして「徒然草」の表現主体は「公共性の受容者として言説に自己已定を果たす」主体としてあったことが確かめられる。公家的秩序、仏教的秩序、老莊的秩序、朱子学的秩序……。むしろこれらはこの作品の表現主体にだけ関わったのではない。むしろ中世という時代に流通した秩序の具体としてそれらはある、テキストはそうした諸秩序の交錯、またその交錯を生きた一主体の秩序との関わり方を伝えるものにはかならない。

ところで「徒然草」が交錯する諸秩序と関わりつつ生きた中世の一主体の姿を伝えるテキストであるとして、それらの諸秩序が相互にどういう関係をもって位置をしめたのかは中世の秩序の模様を考える上でも興味深いことであろう。これについては、たとえば和歌世界で育まれた価値観(公家的秩序)や仏教的秩序がテキストの全

般にはば偏りなく見えているところから、両者をふたつながら価値幻想の基底をなしたものとする判断もできないわけではないけれども、析出された諸秩序が相互に他を排除し合う関係にある点からして展開をもったものであったとするのが適当であるように思う。

諸秩序が相互に他を排除し合う点は、たとえば公家的秩序と仏教的秩序との場合で、先にみた第四・五段と第五八・五九段とを比較すれば明らかだろう。在俗の仏道帰依をよしとする前者と諸縁放下の出家を勧める後者。また仏教的秩序の老莊的秩序との間には第九七段が「その物につきてその物を費やしそなふ物」の例として「僧に法あり」を挙げるのところに対立が見出される。これらの対立は諸秩序を併せもちつつ生きる主体が折々の出来事におうじて見せる言説の揺れあるいは振幅といった範囲を越えていると判断され、それはおのずと表現主体の内側で起こった世界理解の枠組みの対立、葛藤、更新を思わせる。公家的秩序の否定としての仏教的秩序、仏教的秩序の否定としての老莊的秩序、朱子学的秩序……。この対立、葛藤、更新の過程は、従来も検討が加えられているこのテキストの動態分析、とりわけ無常観の展開を勘案にすることによって、いま少し明瞭に辿り直すことができる。

『徒然草』の無常観については第三〇段前後を境に(詠嘆的無常観)→(無常感)から(自覚的(諦観的)無常観)→(無常観)への展開をもったものとしてふつう説明される。無常である現実に詠嘆をもつて向かう無常感からその現実を諦観をもつて受け入れる無常観への展開。この展開は大枠として納得のいくものだが、(自覚的無常観)として一括される第三〇段前後以降の章段にはさらに無常(「死」)のとらえ方に微細な異なりが見出され、そこからもうすこ

し細分化した展開相を窺うことが可能であるように思う。たとえば第一五五段の次の記述。

死は前よりしも来たらず、かねて後ろに迫れり。

これは第一六六段の「人の命ありと見るほども、下より消ゆること、雪のごとくなるうちに、嘗み待つこと甚だ多し。」第二四一段の「望月のまじかなる事はしばらくも住せずやがて欠けぬ。」とともに、人間の存在をおのずから死を運命付けられたものと捉え、生の歩みが死への道行きにほかならないことを言い当てたものである。こうした第一五五段以降の無常の捉え方は、たとえば第五九段の次の記述と対照的なものだろう。

無常の来たる事は水火の攻めむるよりもすみやかに逃れがたきものを。

ここでは死が生と対立的に捉えられ生を犯すものとして理解されているのがわかる。同様の捉え方は第七四段の「身を養ひて何事をかは待つ。期するところただ老と死とにあり。その来たること速やかにして、念々の間も止まらず。」第一三七段「しづかなる山の奥、無常のかたき、競ひ来たらざらんや。その死にのぞめる事、軍の陣に進めるに同じ。」にも窺えるところである。「前より」「来」て生を犯し攻める敵（「利鬼」としての無常。これに対する先の、「かねて後に」迫り生に内在するものとしての無常。後者こそが「自覚的無常観」と呼ぶにふさわしいことはいうまでもない。また前者において無常を生と対立するものと捉えている点は、第三〇段前後以前のものと同される〈詠嘆的無常観〉が無常を忌避すべきものと捉えていたところと通底してもいよう。

無常の捉え方に着目してのテキストの動態分析は、こうして第三

〇段前後よりも第一五五段前後を境とする変化の方をより大きなこととして考えさせるが、もちろん第三〇段前後を画期とする理解はなお有効で、無常についても、「古今集」の小町歌「あはれてふ言こそうたて世の中を思ひ離れぬだしなりけれ」（雑歌下）の逆説的表現を敷衍して「世は定めなきこそいみじけれ」と（もののはれ）によって無常の嘆きを超克しようとする第七段と、右に見た無常を〈敵〉と捉えて対峙する第五九段以降の諸段との間には大きな隔たりがある。また先に見たとおり両者の間には出家をめぐる見解の相違が際立っており、その意味で「徒然草」は第三〇段前後、第一五五段前後の二つの画期をもつと考えるのが適当だろう。

ところで、「徒然草」の展開相についてはいま一つ出家をめぐる見解に章段間の異なりが見出せる。第三〇段前後を境とする異なりはいま述べた通りだが、さらに先に引いた第一三七段の「しづかなる山の奥、無常のかたき、競ひ来たらざらんや。その死にのぞめる事、軍の陣に進めるに同じ。」がまたもう一つの画期を示している¹⁾と見られるのである。「しづかなる山の奥」は出家草庵の境涯をいうものであろう。それは第五八・五九段において激しい口調で勧められた境涯でもある。ここではそうした境涯が「無常のかたき、競ひ来たらざらんや。その死にのぞめる事、軍の陣に進めるに同じ。」として無常感の切迫の前に否定されているのである。この変化は「兼好法師集」に見る、

逃れ来し身にぞ知らるるうき世にも心にもものかなふためしは

(五一)

いかにして慰むものぞ世の中をそむかですくす人に問はばや

(五三)

といった感懐から、

住めばまたうき世なりけりよそながら思ひしままの山里もがな

(七九)

なにとなくあまの捨て舟すてながらうき世をわたるわが身なる
らん (八〇)

への変化に通うものがあつて興味深いが、それはともかくこのよう
な出家の境涯への疑念は、やがて「外相もし背かざれば内証必ず熟
す。強ひて不信を言ふべからず。仰ぎてこれを尊ぶべし。」(第一五
七段。『兼好法師集』二二三)「背く身はさすがにやすきあらましに
なほ山深き宿もいそがず」として環境論のうちに解消されていく
としても、このテキストの動態を窺う上では見逃しがたいものがあ
ろう。すなわち、無常を生と対立し忌避すべきものとして捉え、そ
れを(もののおはれ)によつて乗り越えようとするところから無常
感の切迫のうちに出家を果たし無常を(敵)と見做してこれに対峙
するところへ変転をとげるこの表現主体が、第一三七段においてそ
のような出家による無常感の克服に疑念を抱き、やがて第一五五段
以降の死を生に内在するものとして受け入れるところへいたる、そ
うした無常観をめぐる展開相をそれは教えることになるのである。

四

さて「徒然草」の動態を右のように窺うとして、そこにこのテキ
ストの表現主体が世界理解の枠組みとしてもつたと見られる諸秩序
を重ね合わせてみることにしよう。

まず第三〇段前後以前の(詠嘆的無常観)は、無常である現実を
忌避し慨嘆をもつて応じつつもそれを(もののおはれ)の美意識に

よつて救いつて自己同定を果たすありようから見て、王朝以来の
公家的秩序にかかわるとしてよいだろう。表現主体は和歌世界にそ
の共同的価値幻想を学びこれをもつて自らの現実を理解し無常感の
様式化された言説を再生産しているわけである。次の第五八・五九
段の中心とする章段群は、忌避すべき無常からの救いとして出家を
考えそれを勧めるところから見て、仏教言説の意味地平に即し
て行動を様式化しようとしたものというべく、そこに仏教的秩序と
のかかわりが指摘できる。表現主体は生に対立する無常を仏教的秩
序に就くことで超克しようとしているのである。

続く第一三七段前後はどうだろう。これが出家の境涯による無常
の克服に疑念を挿んだ様相を伝えるものであることは述べたとおり
だが、その意味を理解するためには(出家の境涯による無常の克
服)の言説の位相を視野にいれておくことが必要だろう。それは
『万葉集』の「生死の二つの海を厭はしみ潮干の山をしぬびつるか
も」(巻一六)「現身は数なき身なり山河の清けき見つつ道を尋ね
な」(巻二〇)以来くりかえし喧伝されてきた仏教言説だった。い
わゆる文学テキストは「しかりとて背かれなくに事しあればまず嘆
かれぬあな憂世の中」(古今集「雑歌下」とこれに身を委ねること
のできない人のありようを見つめ続けてきたが、中世初頭にいたつ
てそれが著しい公共化を果たした事はその期の仏教説話集の簇出が
よく示し、(草庵の栄華)を謳歌する『方丈記』によつても知られ
るとおりである。「ただ仮の庵のみのどけくして恐れなし」、しかし
「徒然草」の主体は「世をそむける草の庵にはしずかに水石をもて
あそびてこれ(無常)を余所に聞くと思へるはいとはかなし」と
して無常の刹鬼の足音に脅える。ここには(出家の境涯による無常

の克服)の言説、言い換えれば仏教的秩序によってはおはや救われなくなつた主体の姿を見ることが出来る。(『草庵の栄華』への疑念は「方丈記」末段の表現主体にも兆すものとしてあるが、『徒然草』の主体のそれは言説そのものの否定に向かつている点で比較にならない絶望とともにあるといふべきだろう。

こうしてみると、第一二七段にみる(出家の境涯による無常の克服)への疑念は公共化した仏教言説、つまりは仏教的秩序自体への疑念に根差すものとする事ができる。したがつてそれは第五八・五九段の根底のありようを自ら否定したものであることにもなるが、こうした仏教言説、ひいては仏教的秩序への疑念がどのようにして導かれたものなのかについては明瞭な判断を示しがたい。言説によつては覆えない無常感の切迫、それを導いた中世の世の無常の現実などはさしあたり思いつかれる状況論的解説だが、そればかりではなく、多言語化した中世の諸言説流通の世における仏教言説を含めた言説、あるいは公共化された秩序そのものへの懐疑といったことがなかつたかどうか、考えてみたいところである。『徒然草』の第一二七段前後には人の言説をめぐる話題が多いが、たとえば第一四三段(「人の終焉の有り様のいみじかりし事など」)には「愚かなる人はあやし異なる相を語りつけ、いひし言葉も振る舞ひも、おのれが好む方にほめなすこそ、その人の日頃の本意にもあらずやと覚ゆれ。」とある。これは往生伝の言説を批判したものであるし、つづく第一四四段(「梅尾の上人、道を過ぎ給ひけるに」)で「あしあし」(「府生殿の御馬」を「阿字不本生」と聞きなして感涙をのこす)の明恵を語るなどは前段の「いひし言葉も振る舞ひも、おのれが好む方にほめなす」事例として引かれたものといふべく、これらに仏

教言説への不信を見出すのは簡単なことだろう。また第七三段(「世に語り伝ふる事、まことはいなきにや」)には「仏神の奇特、権者の伝記、さのみ信ぜざるべきにもあらず。……大方はまことしくあひしらひて、ひとへに信ぜずまた疑ひ嘲るべからず。」とあり、第九一段(「赤舌日といふ事」)には「吉凶は人によりて日によらず」ともみえる。これに先にみた第九七段を加えれば、「その物につきてその物を費やしそこなふ物」としての「仁義」(『儒教言説』「法」(『仏教言説』、つまりは言説への警戒はこの表現主体にとつてかなり自覚的であつた)とすることが出来るだろう。第一二七段にみる(出家の境涯による無常の克服)への疑念はこうした言説への警戒にこそ根差し、それが公共化した仏教言説、仏教的秩序への疑念ひいては自己解体をも導いたものと見ておきたい。

ところで第一二七段にみる仏教的秩序への懐疑が言説への警戒に根差すものであるとすれば、その警戒を促す言表に第九七段のごとき老荘的秩序にかかわる言説を見出す点はどう考えるべきなのだろう。言説への警戒が老荘的秩序に基づく世界理解の枠組みから導かれたものであるならばこの主体の言説依存の病はかなり重たいといわなければならないが、見たように他の章段にもこれに類する言表が見られるところからして、そのような一元的な関係をいう必要はないのであろう。第九一段の「吉凶は人によりて日によらず」は諸注の指摘するように「事文類聚前集」一一「吉凶由」人。焉警時日。』にも見える。言説への警戒はそうした諸文献との出会いを通じて、より正確に言えばそうした諸文献の言述に目をとまる主体の形成を通じて育まれたものといふべく、『莊子』の一節もその一つとして視野に入り、さらには言表に利用されたものであろう。

最後に第一五五段以降についてみておこう。これが本来的な〈諦観的無常観〉を示すものと見られることは既に述べたとおりである。無常を生に内在するものとして捉えるこの無常観がどのようにして形成されたのかは明らかにしたいが、それが何らかの仏教言説にならうものでなかったであろうことは先にみた主体の仏教言説への警戒の態度からみて推測されるところである。この推測は何よりも最終段の著名な〈仏問答〉がよく支えてくれるだろう。八歳時の父子問答との設定はもとより虚構に相違ない。「仏はいかなるものにか候らん。」「仏には人の成りたるなり。」「人は何として仏には成り候ふやらん」「仏の教へによりて成るなり」……、そして最後は「その教へ候ひける第一の仏はいかなる仏にか候ひける」「空よりや降りけん、土よりや湧きけん」。この問答は〈仏〉なるものの非実体性を明かすものだろう。そして仏教なるものが絶対悟性の体現者たる〈仏〉を仮構するところに構築された一つの言語宇宙、あるいは世界像にほかならず、いわば言説戦略をもつて編み上げられた虚構作品であることを含意するものでもあろう。こうした問答を末尾に置く表現主体に仏教的秩序への帰順、仏教言説の様式的再生産があったとは考えにくい。もちろん第一五七段末尾に「強ひて不信を言ふべからず。仰ぎてこれを尊むべし。」とあり、第二四一段末尾にも「直ちに万事を放下して道にむかふ時、さはりなく、所作なく、心身ながく静かなり。」とあるなど、第一五五段以降にも仏教にかかわる言表は多い。しかしそれらの言表は第五八・五九段前後のような仏教的秩序を自己化した様式的なものではなく、自己解体の後に「禅定」「心身ながく静か」なる境界を求めそうした境界の称揚に仏教言説を取り込んだもののごとくであって、そこに仏教的

秩序の他者化（外在化）をみることもできるのである。

仏教的秩序の他者化のうちに見通される〈自覚的無常観〉。その達成の秘密は不明というほかない。ただ、こうした死を生に内在するものとして捉える無常観が、忌避すべき死を仏教的秩序に従うことで超克しようとした主体の心と目によつては見通しがたかつたものであるところに注目するならば、先に見た言説への疑念が何らかのかたちで関与していることが推測されてよいだろう。果たして、第一五五段直前の三段が語る日野資朝の逸話には、第一五二段の「腰かがまり眉白くまことに徳たけたる有り様にて内裏へ参る静然上人を西園寺公衡が「あな尊とのけしきや」といったのに対して資朝が囚われなく「年の寄りたるに候」といつてのけた話題、第一五四段の「ただ素直に珍しからぬ物にはしかず」として「異様に曲折ある」植木を「皆掘り捨てられにけり」との話題が含まれる。言説は秩序をめぐる価値幻想の具体として世界理解の枠組みや現実を見る視線を提供するが、一方、枠組みや視線は世界をその形に即して見させてしまうものでもある。「あな尊とのけしきや」はその例だろう。さらに枠組みをとおして世界に向かう主体はやがて枠組みに応じて世界像を变形し「異様に曲折ある」像を作ることに熱中しはじめる。しかしその枠組みや視線を取り払えば物の実相が見えてくる。「年の寄りたるに候」がその例である。このテキストの表現主体はそう言いたいのであろう。そして「ただ素直に珍しからぬ物にはしかず」として枠組みを取り払う時、公共化した分節「春暮れでのち夏になり、夏果てて秋の来る」は「皆掘り捨てられ」、「春はやがて夏の気をもよほし、夏よりすでに秋はかよひ……」の分節化以前の時の流れが実相としてみえてくる。無常もおなじこと。仏教

的秩序を捨てて無常に直に向き合えば死を運命付けられた生が受け入れざるをえない実相として見えてくる、というわけである。

いささか〈言説への懐疑〉にこだわった如上の推測はかえってテキストの実相を見失わせているのかも知れないが、枠組みなしに世界と向き合うことなどありえないといった今日の判断とは別に、『徒然草』の主体の考え方をこのように理解しておきたい。四時循環説は見たように宋儒言説にかかわるが、ここに見る無常観が第一六六段で「雪仏」、第二四一段で「望月」の例をもって示されるところからして、朱子学的秩序は主体の世界理解の枠組みとして作用したのではなく、老荘的秩序同様、主体の思惟に響いて目にとまり、その言表に利用されたのであろう。秩序をめぐる価値幻想を言説への懐疑をとおして他者化した主体にとって、秩序は自己同定の場ではなく言表の素材に化しているのである。

五

以上、中世的秩序の様態を求めて『徒然草』のテキスト分析を試みた。和歌世界を窓口として公家的秩序を自己化しそこから世界と向き合う表現主体は、無常感の切迫するなか仏教的秩序へと自己同定の場を移し、やがて言説ひいては言説と相互媒介的な関係にある公共性すなわち秩序をめぐる共同的価値幻想への懐疑を深め、言説・秩序を他者化する地平にいたる。こうした事態はひとりこのテキストの表現主体のものとしてあるのではなく、公家的秩序、仏教的秩序あるいはまた老荘的秩序、宋儒的秩序などが多元的に流通した中世における〈公共性〉の動態でもあったろう。特に言説・秩序の他者化は諸言説の、したがって諸秩序の流通交錯の必然とも見ら

れ、このテキストばかりでなくたとえば『宇治拾遺物語』などにも見受けられるところである。秩序をめぐる共同的価値幻想の他者化は自己同定の場を自ら排除しつつづけていく精神の営みを伝えるが、それはそのような精神の開拓者ばかりではなく、逆に他者との対話を拒絶する自閉的自足的な主体とその言説、あるいはまた言説操作を通じて新たな秩序をめぐる価値幻想を作為捏造する言説戦略をも生み出したというべく、中世の社会的文化的事象、特に学問注釈、中世日本紀や中世王権神話にはそうした位相から捉え返していくべき側面がある。多言語化した世界とは我々の生きる現代の称でもある。公共性と言説、また秩序をめぐる考えるべきことは多い。

(付記)

本稿が分析対象とした『徒然草』についての稿者の理解は、煩雑を嫌って一々注記しなかったが、行論中でも引いた中川徳之助氏の御著書ならびに講筵に列しつつ伺った御説に学ぶところが多い。見解を異にするところは今後とも検討を重ねることとして、ここに記して学恩に感謝申し上げる。

(たけむら・しんじ／広島大学)

今月号掲載の論文要旨

立って多言語化しそれらが流通交錯していったと見られる中世日本の〈公共性〉、つまりは秩序の様態を、『徒然草』におけるテキストと言説との関わり方の分析を通じて窺った。そこからは自己同定を果たす価値幻想が公家的秩序から仏教的秩序に移り、やがて言説への懐疑によって秩序そのものを他者化していく様相が見出された。

多言語世界と秩序

竹村信治

共同体の多元的成立のもと諸言説が並び

The Polyphonic World and Order

Shinji Takemura

In this essay I will analyze the interrelation between literary text and discourse in *Tsurezuregusa* so as to make explicit the mode of “public” order in Middle Ages Japan. In this period so many independent communities were formed that diverse discourses coexisted in one nation, and they communicated and mixed up with one another. At the same time, the dominance of the aristocratic order was supplanted by that of the religious one, which in turn came to represent the nation’s self-identification and maintain its imaginary unity on the level of discourse. But in the polyphonic world where any kind of unified discourse was challenged, even this supposed order, as will be seen, was becoming relativized.