

# 勸學會

——狂言綺語觀の展開 (1)——

中川徳之助

康保元年（九六四）、大学北堂の学生有志によつて勸学会と  
いう會がつくられた。三宝絵詞には「村上の御代康保の初の  
年」とのみ記されているが、會の創始に与つた一人と思わ  
れる慶滋保胤が天延二年に記した被分月俸建立仏堂一字状に  
「此会草創以降十一年矣。」とあることから逆算して、康  
保元年創始のことは確かられる。扶桑略記・応和四年（康保  
元年）三月十五日の条にも「大学寮北堂学生等。於叡山西坂  
下始修勸学会。」と記されている。

會がつくられた意図については、三宝絵詞に、  
大学の北の堂の学生の中に心ざしをおなじくし、まじらひ  
をむすべる人あひかたらひて云「人の世にある事ひまをす  
ぐる駒のごとし。我等たとひ窓の中に雪をば聚とも、且は  
門の外に煙を遁む。願は僧と契をむすびて寺にまうで會を  
行はむ。くれの春、すゑの秋の望をその日に定て、経を講  
じ、仏を念ずる事を其勤とせむ。この世後の世にながき友  
として法の道、文の道をたがひにあひすゝめならはむ。」  
と云て始行へる事を勸学会と名づくるなり。

（山田孝雄氏三宝絵畧注による。）

と記している。三宝絵詞の著者源爲憲は応和三年三月に催さ  
れた普秀才宅詩合に保胤とも同席して居り、勸学会の創始に  
も関りをもつたのではないかと思われるほどで、右の詞はか  
なり信頼されてよからう。これによると、文学に親しむ学生  
達が、僧と契を結び寺に會し、あるいはともに経を講じある  
いはともに仏を念じ、仏道に心をひそめるよすがとして勸学  
會はつくられたようで、その点仏教とのかゝわりを認めない  
でこの會を考へることはできない。康保元年といへば、仏教  
がわが国人の精神生活にひろく浸透してきている時期である  
から、大学の学生達の中で仏教に心をひそめる人々が語らい  
あつて宗教的な行事を持つたとしても不思議ではなく、その  
点に關する限り勸学会は文学史の問題となり得ないであら  
う。

しかし、勸学会という會にはむしろ文学にかゝわる問題が  
より多くひめられているのである。前に掲げた三宝絵詞の文  
に「この世後の世にながき友として法の道、文の道をたがひ

にあひすゝめならはむ。」とあるのは、曖昧な表現ではあるが、文学の場としての勸学会の一面を示唆するものである。

勸学会が実際にどのようなようにして営まれたかは三宝絵詞の記述によつて知ることができるが、その要を示すと、三月、九月の十五日を常期としてその都度定められた寺で催されるこの会は、叡山の僧二十人大学の学生二十人によつて構成され、あるいは法華経を聴講しあるいは彌陀を念じ、また讚仏讚法の詩を作つてこれを寺に納めるのを常の営みとしたようである。

こうした会の営みを通じて知り得ることは、会の基柢に法華経を尊ぶ情と白楽天を崇める情とが強く流れていることである。その前者は当時の法華信仰から導かれたものであり、後者は当時の白氏讚歎から齎されたものであるとみられるが、時代の傾向から極めて自然に導き出された二つの情がともに注ぎこんでいるところに、勸学会がつくられた必然性をもとめることができるのである。

ところが、この二つの情というのは当時の人々の仏教と文学に対する情の極めて現象的なあらわれ、その故に特徴的なあらわれに他ならない。仏教と文学との関係についてはいくつかの見解があり得るが、少くとも当時にあつては本質的に乖離するもののように考えられていた仏教と文学とが、上に述べたような現象的なあらわれ方をすることによつて、勸学

会という一つの場にとともに落着き得たという事實は、勸学会という会の存在を価値づけるとともに、そうした事實を可能ならしめた白楽天という文人の存在を極めて重要なものと考へさせるのである。

白氏文集の一部は彼の在世中にすでにわが国に将来され、承和の頃にはわが漢詩人の間に白氏讚歎の情がたかまつていたと言われる。白楽天が殊に喜ばれたことについては、「其軀ひとへにやまとことばにちかかりければたやすくわが国の俗を化せしにや」(文安詩歌合判詞)という言葉に示されているような「白俗」の故とも確かに考えられよう。しかし、勸学会に限る限り、仏教と文学との相反性を和らげ得たとともに白楽天が讚歎される所以があり得たといつてよい。勸学会の創始に与つた一人であり、またその熱心な庇護者であつた慶滋保胤が「唐白楽天爲異代之師。以長詩句帰佛法也。」(池亭記)と述べているのはその端的な表明である。

願以今生世俗文字之業狂言綺語之過転爲将来世世讚仏乗之因転法輪之縁也。

香山寺白氏洛中集記

願以今生世俗文字放言綺語之因転爲将来世世讚仏乗転法輪之縁也。

蘇州南禅院白氏文集記

願以今生世俗文筆之因翻爲来世讚仏乗転法輪之縁也。

六讚偈并序

仏教と文学とのぞむ白楽天の態度は右に掲げた本願の言葉によくあらわれている。とりわけ洛中集記にみえる言葉は殆どそのままの形で倭漢朗詠集にも收められており、勸学会においても好んで誦されている。

この本願の言葉において白楽天は「翻爲」「転爲」という語を用いている。これらの語はそれによつて媒介される二者が異質的なものであることを予想している。即ち、仏教と文学とが相反する性格を蔵するものであることが予想されているのである。そうした予想を具体的に把握したのが、本願の中に用いている狂言綺語・放言綺語という言葉に他ならない。文学を狂言綺語・放言綺語と認めたことはそのまま白楽天の文学観を示すものであるが、こうした文学観を形成せしめたものはもとより仏教である。

白氏の本願の言葉は、直接には法華經安樂行品の「不親近諸外道梵志尼隄子等及造世俗文筆讀詠外書及路伽耶陀逆路伽耶陀者。」という言葉にかかりをもつていよう。法華義疏卷第十には、

路伽耶陀者如此間礼儀名教儒墨之流也。逆路伽耶陀者如老莊玄書絶仁棄聖之例。

と注し、妙法蓮華經玄贊卷九本には、  
詩歌之類爲文。碑誌之属爲筆。書者周礼六芸云云。

と注している。源爲憲の口遊にも「詩・賦・銘・頌・箴・

讀・吊・誄・文。詔・策・移・檄・章・奏・書・啓・誄之

今案。韻者爲文。非韻者爲筆。云云。」などと記されているのを考へ併せると、法華經にみえる文言から文学を例外と受けとめることは困難である。白楽天が世俗文字・世俗文筆と言つているのも明かに詩文の類を指している。

また綺語が仏教にいう口業の一であることは言うまでもない。法苑珠林には、

夫忠言所以顕理。綺語所以乖真。由忠故有実。有実故徳生。徳生故所以成聖。由綺語故虚妄。虚妄故罪生。罪生故受苦。故知趣理求聖。要須実説。説若虚假終爲乖理。謂言不正皆名綺語。但諸綺語不益自他。唯増放逸長諸不善。死落三塗。後生人時。所説正語人亦不信。凡所説言不弁了。亦名綺語。故成実論云。語雖是実非時而説。亦落綺語也。

と意を述べている。実なる語ではあつても非時にして説くときは綺語に落つという成実論の論は、実なる語ではあつても人の聞くことを喜ばざる時は妄語となるという説と同様、単に表現せられたところのみによつては語の虚実、綺真を論じがたいことを示しているのであるが、おしなべて言えば、説くところ虚仮にして理に背き、言うところ不正にして真を離れ、人の心をして惑乱せしめ善根を喪わしめるものをすべて綺語とするのである。いうまでもないが、理と云い真と云いのはいずれも仏教的世界観におけるそれである。

文学をこうした綺語とみることは、前掲の法華經安樂行品

の經文からも導かれてくるのであるが、たとえば俱舍論卷十六分別業品に「染心壞他語。說名離間語兩舌。非愛慮惡語惡口。諸染雜穢語綺語。餘說異三染。佞歌邪論等。」(細字の注は要法文による。)の頌があり、論に、

一切染心發言名雜穢語。此謂佞歌及邪論等。佞謂諂佞。如有必芻邪命居懷發語佞語。歌謂歌詠。如世有人以染汚心諷吟相調及倡妓者爲悅他情以染汚心作諸詞曲。言邪論者謂佞弁說諸不正見所執言詞。等謂染心所發悲嘆。及諸世俗戲論言詞。但異前三染心所發一切皆是雜穢語收。

とあり、——雜穢語は綺語の謂である。——瑜伽論五十九に、若有依舞而發歌詞。名為綺語。或依作樂。或復俱依。或俱不依而發歌。皆名綺語。若弘法外。能引無義。所有書論。以愛染心。受持讚美。以大音声而爲諷頌。広爲他人開示分別。皆名綺語。若依圖訟諍競發言。或染處衆。宣說王論臣論賊論。広說乃至圍土等論。皆名綺語。若說妄語或離間語或虛惡語。下至不思不挾。發無義言皆名綺語。又依七事而發綺語。謂圖訟諍競語。諸婆羅門惡呪術語。苦所逼語。戲笑遊樂之語。処衆雜語。顛狂語。邪命語。如是一切名綺語罪。

ともある。境にふれて動くところに「染心」を見、かゝる「染心」に發する言語を綺語と視するならば、文學もまた綺語に他ならぬ。もともと「綺語」とは「アヤのある言語」の意であろう。虚仮にして背理離眞の言語が「アヤのある言語」と呼ばれてゐることにしては「邪言不正其猶綺色。從

喻立称故名綺語」(大乘義章七)という説明が妥当しよう。成実論などに、四口業の中、妄語・兩舌・惡口の三業は互に離合するが綺語のみは他の三業に必ず伴われるとしてゐるのも、「アヤ」のうちに眞実を離れしめる作用の存することが洞察されてゐるためと思われる。「何謂綺語。文飾巧言華而不実」(弘明集卷十三)という言葉などはそのような「アヤ」の一面を衝いたものと言えよう。しかし、かかる「アヤ」を修辭の技巧と考へるならば、これは文學にとつて誠に重要な屬性を意味するものとなるのである。即ち、綺語は仏教よりすれば業因であつても、文學よりすれば肯定的な價值を有するものとなるのである。

狂言という言葉は、すでに白氏の本願にも放言綺語とも記されており、また浮言綺語、花言綺語、化言綺語なども熟して用いられてゐる例を見るように、仏教では綺語ほど明かな形では論じられてゐない。浮言という言葉は法苑珠林綺語の條の引証部に「浮言翳真理。爲此沈惡趣。」(智報頌)の例を記して、綺語とほとんど等しく解してよいのであるし、花言・化言という言葉もまた綺語と相近い言葉のように思われる。三寶絵詞の古写本に「狂言」を「誑言」と写してゐるのがあるが、仏教によく用いられる虚誑言と考へてよからう。俱舍論卷十六分別業品には「於所說義異想發言。及所誑者解所說義。染心不誤成虚誑語。」と論じ、さらに「若所誑者未解言義。此言是何。是雜穢語。」と論じて、やはり綺

語と相近いもののように述べているが、これは上に述べた「綺語」の性質によるものであろう。もし狂言に相応するものを言葉の中に求めるとすれば、妄語がそれにあたるようである。慶滋保胤の勸学院仏名廻文に「妄語之咎難逃。綺語之過何避。」というような表現がみられることもそのあらわれと考えられるが、俱舍論卷十六分別業品の頌「染異想発言。解義虚誑語。」について、要法文では虚誑語の下に「妄語」と細字の注を施していることも今の一証とする。

妄語については、法苑珠林に、

惟夫禀形人世。逢斯穢濁之時。受質偽身。常作虚妄之境。

所以妄想虚構。惑倒交懷。違心背境。出語皆虚。誑惑前人。令他妄解。致使万苦争纏。百憂絵卒。種虚妄之因。感得輕賤之報。地獄重苦更加湯炭。迷法乱真定由妄語也。

と意を述べている。人身をうけ穢濁の時に生れ逢うことがすでに偽身を虚妄の境におくことであり、その故に妄想虚構ならび起つて妄語を出すという。しかもかかる妄語は一切虚妄の因、法を迷わし真を乱るものとなる。引証部には、正法念經偈に「妄語言説者。惱一切衆生。」とあるを引いて、他を傷り己れを損い実功德を失するものであることを示し、また仏説須頻經にも「妄言者為自欺身亦欺他人。妄言者令人身臭心口無信令其心惱。妄言者令其口臭令其身危天神所棄。妄言者亡失一切諸善本於已愚其迷失善路。妄言者一切惡本断絶善行閑居之本。」とあるのを併せ引いている。

狂言という言葉は「ネナシゴト・トリトメナキコトバ・タワブレゴト・イツワリゴト」などの意味で一般に用いられているが、そうした意味を仏教的世界観からおしすすめてゆくと、妄語について述べてきたようなところにゆきつこう。文学をかかる狂言・妄語とみることは、文学にとつては本質的な属性である虚構性、空想性を、仏教的世界観にたつて否定的に批判するところに容易に成立するのである。

以上、綺語、狂言という言葉をめぐるつて、仏教においては文学が極めて否定的に——せいぜい方便としての意味が認められる程度——取扱われている場合について考えてみた。狂言綺語という言葉を容認する限りは、仏教的世界観の中で文学が自己の地位をひき上げる途は閉ざされているように思われる。文学においては本質的な属性としての意味を荷しうる「狂」や「綺」の概念が、仏教において全く否定的に取扱われるということほど両者の相反する性格を端的に示す例は他にあるまい。

この相反する性格のものを「翻為」「転為」という営みによつて一つの場にのせようと志すのが白氏の本願であり、またその本願の実践としての勸学会の志向でもあつた。如何にしてそのことが為し得るだらうか。この疑問は「翻為」「転為」という営みをどのような処に設けるかを尋ねてゆくことによつて明かにされるようである。

文学に親しむべき文人が仏教に心をひそめて、言うが如く文学を狂言綺語と観するならば、それは自らの足許をつき崩してゆくことになり、自己の立脚地である文学への自信と勇氣は涸れ尽きてしまふのではないだろうか。

粗漏な受け取り方で、あるいは真意を誤り解していることを懼れながらも、吉川幸次郎博士から嘗て「白楽天が文学を狂言綺語と観じたことの意味は、あまりに技巧にすぎた当時の中国文学の現実をふまえて考えられるべきである。」という意味の示教をいただいたことを思いかえしている。文学を狂言綺語と真剣に観ずることは、逆説めきはするけれども、文学の独自性についての深い認識なしにはあり得ないように思われる。わが国の漢詩人達が狂言綺語観をいだいた時期が——それが白楽天の本願に多分に尊かれたものであつたにしても——漢文学史の上でどのような時期であつたかを考えれば、この逆説めいた立言も容易に背われるのではあるまいか。即ち、狂言綺語観は、そうした観想自身の中に仏教と文学とをその相反性においてともに肯定しているのである。したがつて、狂言綺語観によつて文人が文学への自信と勇氣を喪失するということは、観念に流されない限りかえつて稀な現象であり、二者を一つの場に共存せしめようとする努力が為されるのである。狂言綺語観はわが国では、漢詩文の世界、和歌の世界、物語の世界、さらには管絃・能楽の世界へとひろがつていつたが、最も無氣力に受け入れたのが物語の

世界であつたということも、物語論の乏しいことと関連して考えられるのである。

さて、白楽天の本願について、「翻為」「転為」という営みをどのようなところに設けようとしたかを、勧学会に即して考えてみよう。

勧学会において、仏教と文学とを一つに生かしてゆく場となつたのは、白楽天においてそうであつたように「結縁」という考であつた。慶滋保胤の「永修此会。世世生生。見阿彌陀仏。在在処処。聽法華經。是大因縁也。是大善根也。」（欲被故人党結同心合力建立堂舍狀）「台山禅侶二十口。翰林書生二十八。共作仏事。曰勧学会焉。結縁植因。盛哉大哉。」

（春秋勧学会於禪林寺聽講法華經同賦聚沙為仏塔）などの語、時代は降るが菅原定義の「昔菟峰演説之朝。誰賦讚仏乘之詩句。兔園雪月之夜。未結証菩提之因縁。我等遇此会豈亦不悅乎。」（春春勧学会於隨願寺聽法華經同賦漸積功德各分一字詩一首）の語、藤原教宗の「講妙典兮念彌陀。課篇詠而成讚歎。不河漢其詞只尋法水真如之道。不草木其與偏契仏種開漸之縁。」（春春勧学会於尊重寺同賦為衆生説法詩一首）の語などをみても勧学会が結縁の場と考えられていたことが知られる。

和漢朗詠集に白氏の本願の言葉が収められていることは既に言つたが、その本願の意について和漢朗詠集仮名注（慶長十三年書寫瑞雲寺旧藏）に、

謂文旨ハ皆皆世俗ノ法ナレハ今生世俗ノ文字ノ業ト云ヘリ。又花ヲ見テ雲ニ譬ヘ露ヲ見テ玉ニ寄ル詞ハ皆狂言綺語也。此等ノアヤマリヲヒルカヘシテ此ノ文章ヲモ仏法ノ一道ニ帰セシメ即チ当来世ニ彌勒仏世ニ出テ下生シテ法輪ヲ轉シ玉ハン時其結縁ニ遇テ必成仏得道ノ因縁タラント云ヘリ。世俗ノ法狂言等ノアヤマリヲハヒルカヘシテ仏道ニ至ルヘキ因トセント云也。

と説いてゐる。ほゞ本願の要を尽してゐると思われるが「此ノ文章ヲモ仏法ノ一道ニ帰セシメ」とあるのはあるいは誤解をうみ易い言い方かと思う。仏教と文学との關係について狂言綺語觀とならんで有力な見解に龜言歌語篇第一義とする見解があるからである。倭漢朗詠集注に、

然れども諸法実相、峰の嵐、谷の響、鴉鳴鵲噪、皆仏法と觀すれば今楽天の詩文をも此の経藏に収めて来世成仏の因縁となすべしと願へる心也。

と説いてゐるのもこうした見解をはらんでゐるようである。後世の十二段草子などになると同様の言葉が、

一、仏皆善根淨土と説くときは谷の朽ち木も仏となる。万法一如とさくときは峯の嵐も法の声。諸法実相と觀すれば仏も衆生も一つなり。仏法になぞらへて多くの詞をつくされける。

というように一層はつきりと言ひあらわされてゐる。觀すれば諸法実相、万法は一心に出るのであり、一心に帰るとき

は龜言歌語もまた第一義に帰る。かような見解は慈覺の和讃にもみられ、真源撰とされる順次往生講式にも、

龜言歌語。皆歸第一義。散乱歌詠。蓋為解脫門哉。

とある。しかし、こうした見解にたゞ文学の自覺は「言端語端」という言葉にまで鍛えあげられてゆく中世の文学觀においてはじめに體驗化されるもののように、少くとも勸学会などには見出しがたいようである。勸学会において漢詩人達が安住し得た結縁の場は、あるいは法華経を聴講し、あるいは彌陀を念じ、あるいは仏寺に詣でて僧と契を結ぶことのように、さらにはまた法華経に賦し、讚仏讚法の詠をなし、そうした詩作を寺に納めるなどのことのように、即ち、仏教と直接にかかわりあうものと結ぶところに求められてゐる。かかる意味の結縁においては、仏教は文学に対して所詮外在的な規制しか与え得ない。かかる外在的な規制も信仰心にうらづけられることによつて文学の内部に照射することはあるにしても、文学がそれによつて根柢からゆすぶられる危険はまず避けられよう。狂言綺語觀において、仏教と文学とがその相反性にもかかわらず一つの場に共存し得た所以はこうしたところにも探られるのである。源英明の文に「策馬來時。唯思風煙之可翫。逢僧談処。漸知世俗之皆空。心之有信。雖歸仏經。習之未除。何抛盃酌。云云」(冬日遊円城寺上方)とあるのは当代の漢詩人達の生活の一端をよく示しており、勸学会につながる精神が彼らの日常の生活に融け入つてゐる相をみるこ

とができる。英明がまた、

近會与橘才子相遇山寺。清談閑發。或言詩章。或論釈教。

兩道兼通。一不可及。予不堪欣感。云云（扶桑集卷第七）

と記しているのは、橘在列が後に發心していることを思いあわせて、なお詩章と釈教とが兩道として併せ称されている點に注目されるのである。大江匡衡が藤原教言の「汝爲翰林主人。宜以詩作仏事。」という命をうけて、席を避け涙を垂れて「多年不遇知己。徒老尼山之雪。今日被引善縁。幸攀台岳之雲。不敢辞死。況於詩乎。若不記録。謂浴無人。」と答へ、「心爲止水唯觀月。身是微塵不怕嵐。偶遇攀雲龍管駕。幸聞披霧鶴台談。言詩讀仏風流冷。感法礼僧露味甘。云云」（江吏部集卷上）と詠じていることも、この点に關して充分に問題を提示している。こうした点についての考察は別の機会を俟つとしても、「於戲先講經而後言詩。內信心而外綺語。」（紀音名・暮春勸学会聽講法華經同賦撰念山林）「暮春暮秋十五日。緇衣白衣四十人。講法華弄文藻。名爲勸学会。」（高階積善・暮秋勸学会於法興院聽講法華經同賦世尊大恩）等に見られるように、勸学会がつねに仏教と文學の場として受けとられていたことも、ここにおいて極めて自然に考えられるのである。慶滋保胤が「凡知此會者謂爲見仏明法之張本。輕此會者恐爲風月詩酒之樂遊。云云」（暮秋勸学会於禪林寺聽講法華經同賦聚沙爲仏塔）と記しているが、草創期においてすでに勸学会が風月詩酒の樂遊とも見誤られ得るような文學肯定の場であ

り得たということは興味あることである。これはその底流において、実禅編の多武峯所伝運事卷六にみえる、

夫敬神帰仏之齊會者寺門安寧之謀。狂言綺語之逸興者僧衆和合之媒ナリ。誠當會之規則無比類コソ覺候へ（替襲管絃連事）

というような會と通ずるものさえあつたのではないか。

すでに述べたように、狂言綺語ということを実剣につきつめてゆくならば、文學に対する懷疑は止まるところを知らず深められてゆくだろう。しかし、勸学会においては狂言綺語の觀想も「結縁」——それも多分に外在的な意味における——に支えられて結局は文學を肯定することになつてゐる。しかしまた、狂言綺語觀における文學の肯定は否定的媒介をふまえての文學の肯定であり、否定的媒介を経ない文學の肯定とはやはり異なるところがある。その差異は素材的なものでなく性格的なものである。差異の実態がどのようなものであるかについては未だこれを明確にし得ていないが、少くとも文學を遙しく現実根をおろしてゆく活動力に乏しいものとしてしまつたのではないかと思う。これは多分に仏教との共存からする規制であつたようであり、また北窓の三友を樂しむ中華の詩人からする規制でもあつたように思うのであるが、さらに言えば、そうした規制をはぐくむような時代社會の流れをも見逃し得ないであらう。

勸学会は康保元年に創始されたが、高階積善の頃には「近世以後。会衆之鐘不聞。趣期之客無音。月輪像前。講筵空倚。暴鱗之冷壁。天台山下。詩境徒為望雲之故郷。」とその廃絶が歎かれ、勸学会創始に預かれる僧侶の残生を存するもの五、六人と復旧の計を議さねばならなくなつた。これを保胤歿後のこととすれば康保元年より三十余年は経過している。しかしその後もうけつがれて少くとも藤原敦宗の頃まで、百有餘年間は存続している。会の模様に変遷はあつたであろうが「言詩讚仏」の趣意は維持されていた。一つの会が百有餘年にわたつて存続したということは、その支持者が少数の人々でなかつたことを示すものではなからうか。

慶滋保胤は暮春於六波羅蜜寺供花会聽講法華經同賦一称南無仏の文に、

当此時也。緇素相語曰。世有勸学会。又有極楽会。講經之後。以詩而讚仏。今此供花之会。何無歎仏之文哉。滿座許諾。誰人間然。

と記している。これによつてみれば、勸学会と同趣の会として極楽会の存したこと、供花会、仏名会その他の会が勸学会に倣う風潮の存したことが推しはかられる。大江以言の「九月十五日。於予州楠本道場擬勸学会聽講法華經。同賦壽命不可量。」の語は、地方にも同様の会の持たれたことを示しているし、雲州消息にみれば貴族の尙齒会の如きも「又咽一兩禪侶。可講法花妙典。講後賦一絶。欲為讚仏乘之縁。如勸学

会歟。」といわれるような形で催されたことを示している。榮華物語に、

月の夜花の朝には物のねをふき合せ調べ、この殿原の僧達、經のうちの心を歌によみ文に作らせ給ふ、あるは百千万劫の菩提のたね八十三年功德の林、又願くは今生世俗の文字の業狂言綺語の誤をもて還して当来世世の讚仏乗の因転法輪の縁とせんなど誦し、尊くおもしろし、

とあるのも、参照されてよからう。狂言綺語體が漢詩人達から歌人達にうけつがれてゆく過程として、勸学会に和歌が入つてゆく様も興味ある対象となるのであるが、この榮華物語の一節はそうした様相の一端にふれている。

一時の廢頽期はあつたものの、勸学会は時間的にも場地的にもかなりのひろがりをも有している。このことは勸学会が単に二十人の僧侶、二十人の学生の個人的な文学の場としてに止まらず、当時の文人の社会の動きにひろく結びついた文学の場となり得たことを示している。

白楽天の本願の言葉が人々の愛誦の中に流布していつたとしても、以上のことと関連づけて考えられることである。その明証は倭漢朗詠集にのせられたことにみられるが、その結果、本願の言葉は「うたいもの」の流れの中に定位されて社会への滲透力をさらに強めたのであつた。藤原忠実撰といわれる朗詠九十首抄、正徳五年の奥書を有する朗詠要集にもこの一句は收められている。九十首抄では「山寺」の部にこの

白氏の本願の一句をはじめ十一句を朗詠集より抄録しているが、部尾に「必不限山寺於仏前法事所可用之」と注している。藤原家隆の作とされる朗詠百首にも採られている。倭漢朗詠集の詩文が梁塵秘抄に流れていることはすでに指摘されているが、この本願の言葉も少しく変形されてではあるが流れこんで居り、さらに宴曲、謡曲、はては巡礼歌のたぐいにまで及んでいる。こうした現象も単なる流行というのでなく、現象の奥にこれを可能にした幅広い社会の支持を考えさせずにはおかない。

別の機会にその考察を譲りたいと思うが、平安時代末に編纂された本朝無題詩をみると、榮辱の途にはずれた漢詩人達は、その不遇な現実から意識的に自己を隔絶する場として、仏教と文学と宴遊の三者を愛している。すでに述べたように仏教と文学とを一つの場に共存せしめることには少からぬ困難を予想させるが、宴遊を併せ考えるとなれば困難はさらに

倍加される。こうした困難を伴うことを敢て営み得たのは三者に接する受容の態度に風流的調和とでも名付けられるような特殊な気分が存した故と思われる。「運命」ということが多くの人々にとつて官海にふれてのみ強く意識されているような社会にあつて、風流的調和を保つ気分にうらづけられた場は好箇の現実隔絶の場となつたのであるが、こうした場の先蹤として勸学会の存在が泛びてくるのである。

勸学会において、仏教と文学とを「結縁」という支えによつて共存せしめようとしたのは曖昧な態度であつたとも言えるが、そうした曖昧さが却つて現実からの隔絶をもとめる人々に愛され、勸学会とそれに類する営みのひろがりを将来したのではなからうか。草創期にみられた宗教的情熱を次第に稀薄ならしめつゝ、勸学会はよりひろい社会に瀰漫してゆくうちに自己を解体してしまつたと思われるのである。