

三つの夢

——狂言綺語観の展開(3)——

中川 徳之助

I 夢の話

1 藤原俊成の場合

さても人には必ず生死いたることのがれず。これ既に狂言綺語に相似たり。誠に分離の要道こそ学びたかるべけれ。

と、歌道に疑いを生じた俊成は、住吉参籠のある夜の夢に「ゆめゆめ他の事をすべからず。ただ歌を持って往生すべしと申すめり。」との啓示を得、歌道が「一たん心をやしなふのみにあらず。当来法ともなりけるやむごとなきためし」であることを感じ、いよいよ歌道を重き道として尊んだという話が三五記にある。ささめことには、住吉明神の託宣として「歌道をおろそかに思ひ給ふ事なかれ。此の道にてかならず往生をとげ給ふべし。歌道即身直路の修行なり。」という言葉を記している。三五記を定家作とすることに難点がある

以上、藤原俊成その人の逸話として信ずるには無理がある。しかし、建久八年(一一九七)俊成が「老のふでの跡もいとどみだれながら」記した古来風体抄に、天台止観にかよわして歌道を説いて、

ただし彼は、法文金口のふかき義なり。これは浮言綺語のたはぶれには似たれども、ことのふかきむねもあらはれ、これを縁として、仏のみにちにもかよはさむため云云

と記しているのは、三五記の夢の話にみられる狂言綺語観が俊成に無縁のものでないことを示している。同じく古来風体抄に、

この道に心をいれむ人は、よろづよの春ちとせの秋の後には、みな此やまと歌の深き義によりて、法文の無尽なるをさとり、往生極楽の縁をむすび、普賢の願海にいりて、この詠歌のことはかへして仏をほめたてまつり、法をき

きてあまねく十方の仏土に往詣し、まづは娑婆の衆生を引導せむとなり。

とあり、広田社歌合(一一七二)述懐七番の判詞に、

ただけふのことはのたむけによりて、かへして当来世世の転法輪の縁とせんとばかりをおもふたまへ侍を云云

とあるのも、白氏本願の言葉とのつながりを示している。千載和歌集序(一一八七)に、

抑この歌の道を学ぶることをいふに、からくに、日の本のひろき文の道をも学びず、鹿の園、鷲の峯のふかき御法を悟るにしもあらず、唯仮名の四十ちあまり七文字のうちを出でずして、心に思ふことを詞にまかせて言ひ連ぬるならひなるが故に云云

と、和漢の文道・仏法にかかわりなく歌道の存すべきことを説いているが、これは仏道を離れて歌道を考えていることを意味しない。この言葉は、定家によって「歌はひろく見、遠くきく道にあらず。心よりいでて、みづからさとるものなり。」(近代秀歌)という言葉で伝えられているような、博識広学が歌道にかならずしも肝要でないという俊成の考えを示すもので、このような考えが、かえって仏道へのつながりを含んでいることは、頼阿のキリキ王の夢の話(愚問賢注)にも明らかに示されている。

俊成の精神生活には仏教思想の滲透がみられる。慈鎮和尚自歌合十禅師跋なども参考となる。桐火桶に、俊成の作歌態度を叙して、

寒夜のさえはでたるに、ともし火かすかにそむけて、白き淨衣のすすけたりしをうへばかりうちかけて、紐むすびて、その上に衾をひきはりつつ、そのふすまの下に桐火桶をいだきて、ひぢをかの桶にかけて、ただ独閑疎寂裏として、床の上をうそぶきてよみ給ひけるなり。

とあるのは、宗教的境地に身をひそめた歌人の姿をえがいて象徴的である。「浮言綺語のたはぶれには似たれども、ことのかきむねもあらはれ、」「此やまと歌の深き義によりて、法文の無尽なるをさとり、」(古来風体抄)の言葉には、狂言綺語観を受けとる思惟に定着がみられるが、定着の以前に動搖が存したであろうという事は考えられる。そうした動搖を内在させた歌人として俊成を見るところに、三五記にみる夢の話が真实性をもって語り伝えられたのであろう。

2 藤原定家の場合

毎月抄に、住吉参籠の際「汝月あきらかなり。」という靈夢をうけ家風に備えむために明月記を草しおいたという話が記されている。話が簡にすぎているいろいろの解釈を許すが、俊成の夢と同様、宗教的安心を歌道に願う心——そのことを

妨げる意識があった——から生じた夢とも解される。徹書記物語も、俊成の夢の話についてこの話を記し、参籠の動機も俊成と同様の歎きからであったとしている。宮河歌合跋に「仏の道にさとひらけむあしたには、まづひるがへす縁とむすびおかむためにと思ひ」と白氏の言葉をふまえており、存疑の資料であるが定家卿自歌合序にも、

予少年のむかしより暮齡の今にいたるまで前後詠する所の和歌つもりて箱の内のみてり。しかれども口業の因縁となりて更身後の資糧にあらず。因茲いま聊滅罪生善のはかり事をめぐらさむがために愚詠の中より四十八首の歌をぬき出て一卷の歌合とす。

とある。明月記には源氏物語を評して「雖狂言綺語。鴻才之所作。仰之弥高。鑽之弥堅。以短慮寧弁之哉。」(嘉祿元・二・十六)とある。このように定家にも狂言綺語観をみるこゝとができるが、和歌と狂言綺語観とをどの程度に対決せしめたかは疑問である。「定家は南面をとりはらひて、真中にゐて、みなみをはるかに見をらして、衣紋ただしくして案じ給ひき。」(徹書記物語)と記されているように、父にくらべて、歌道、仏道にわたる思に心を苦しめること深くはなかつたように思う。「汝月あきらかなり。」という言葉にも、歌道についてのはげしい自負心を見ることが出来る。しかし、

追想当時何殊昨夜中。自我学心法万縁成一空。

大それたむなしきのりの心にて月にたなびく雲ものこらす
(拾遺愚草員外)

のような作、後鳥羽院御自歌合法文二首の判詞、(これについてには後にふれたい)。自筆遺草名号七字十題和歌序(「詞華萎枯不殘薰矣。言葉零尽寧弁色哉。只思往生九品之一事。強詠名号七字之十首。非耽好道之興。為結淨利之縁也。」「)、さらに明月記(とくに寛喜以降)を見ると、「不剃頭之罪過」を悔い「結庵之志」を有した定家の仏教的志向を知り得る。三五記など、定家の言葉と伝えられているものの仏道への傾きを、一概に無稽のことと斥けることはできない。定家においては、歌道への執心と仏道への潜心がその一生に交替現象としてあらわれ、したがって狂言綺語観を受けいれる思惟も深いとは考えられないが、言葉の技巧を重んじた定家が、言葉の技巧を斥ける狂言綺語観を意識しないわけにはいかない。毎月抄の夢の話が示しているところである。

3 西行の場合

末の世もこの情のみかはらずと見し夢なくばよそに聞かま
し(新古今和歌集雑歌)

の歌の詞書に、西行は、

寂蓮法師、人人すすめて百首歌詠ませ侍りけるに、いなび
て熊野に詣でける道にて、夢に、何事もおとろへゆけど、
此道こそ世の末にはあらぬ物はあれ、猶此歌詠むべき由、

別当湛快三位俊成に申すと見侍りて、おどろきながら此歌をいそぎ詠み出だして遣しける奥に、書きつけ侍りける。と記している。八雲御抄などにも伝えられている話である。別当湛快は権現の託宣の告り手であろう。「何事も云云」の言葉は熊野権現の託宣と記している書(野守鏡)もある。西行物語のように、仏教的粉飾を加えて記している書もある。百首歌を詠じなかった理由は明らかでないが、夢の言葉から察して、野守鏡(一一二九五)に「念仏のつとめにさしあひつ」とあるような事情も考えられる。山家集に「身につもることばのつみもあらはれて心すみぬるみかさねのたき」とあり、狂言綺語観は西行にも受けいれられているのを知る。夢の話といえば、「サレハ以此道正可有得脱者。我仙聖人丸ニ可奉値。若又無益奇語戯論ナラハ無其義。」と祈念した西行が一夜、夢ともなく現ともなく人麿と和歌を贈答し、本望を遂げてますます歌道にはげんだという話(三国伝記)もある。西行上人談抄、西行法師絵詞、西行物語などには、この類の歌道・仏道に心迷う西行の姿をえがいた話が多い。この現象は、多くの人に共有の問題を親しみある一歌僧の上に凝結させた結果、生じたものであろうか。新古今集のこの西行の詞書は、そのような西行像に裏づけを与える。

以上、俊成、定家、西行の三歌人について、夢の話と並べた。所詮は夢の話であるが、夢の声は自らの心の声、聞きとるものも自らの心である。歌道にいたく執心と仏道に心をひそ

めて識る歌道に対する懷疑、この両者の形成する心の断層が夢の母胎である。このような夢を三歌人の体験として信じてよいかどうか問題もある。夢物語はすでに類型化されているとも言える。しかしその故に、歌道への執心と仏道から歌道にむけられた懷疑、その形成する断層を自己の心の体験として感じていたこの時期の歌人の心の動きを、これら夢の話に探ることができると思う。

II 夢の話の底流

三つの夢の話には共通する諸点がある。狂言綺語観の歌人への滲透、それに対する歌人の抵抗の上に浮かぶ神神とのつながりの意識、垂跡同体の思想、さらに歌人における結縁の場の転移という諸点に焦点をしばって考えていきたい。

1 狂言綺語観の滲透

平安時代末期から鎌倉時代にかけての歌人に狂言綺語観が滲透していることは上記にも明らかである。さらに例を補う。

(1)寂然の法門百首に「龜言與語みな第一義に帰して、一法としても実相の理にそむくべからず。いはんやこの卅一字のふでのあと、ひとへに世俗文字のたはぶれにあらず、ことごとく権実の教文をもてあそぶなり。」とある。

(2)歌仙落書(一一七二)序に「猶こむ世の事をいとむむには、狂言綺語の誤ひるがへしがたくやとなむ。」とある。

(3) 若宮社歌合(一一九一)奥書に「まことに仏のみのりもとひこたふるをこそふかき心もあらはるるもととすなれ。ましてうけるたはれのことの葉は、よしあしをあらそはず、みちをおこすかひなくなむあるべきとおもふ玉へて云云」とある。

(4) 和歌色葉(一一九八歟)に「入道云、若し念仏を止て綺語を談せば、偏に罪の基なり。又文籍を離て胸臆に馳せば頗徒事也と辞するに、老翁云、世俗文字之業狂言綺語之戯も讚嘆仏乘の因転妙法輪之縁也。」とある。

(5) 慈鎮(一一五五——一二二五)の拾玉集に「思をこれに寄せて志をおほむ神に手向け奉りなむ。願はくは此の淺き狂言綺語にて深き讚嘆仏乘法輪の道へかへし入れ給へ」となり。「於戯法華百句之要文詞花十箇之風月今以(似)龜言深転法輪雖似狂言又通実道。」「楽天者文殊之化身矣当和彼漢字和歌者神国之風俗也須述此早懷因茲忽翫百句之玉章慈綬百首之拙什法楽是北野社所願彼南無之誠定繇今生世俗文字之業爲当来讚嘆法輪之縁者歟。」とある。

(6) 柿本講式に「月をあざけり、雲をいとふおもひ、妄念を曉の空にのこし、花をしみ、風をそねむ心、邪執を春の日に結ぶ。まことに殺盜の重罪にあらずといへどもしばしば倚語の罪過を招かざらむや。」「是を世俗戯語のもてあそびとあざける事なかれ。なにはのことかこのりの門より出でざる。是を狂言倚語のあやまちとする事勿れ。かへして当来讚嘆の

縁とせむ。」とある。

(7) 時代は下るが、真観法師の撰歌家月十首歌合(一二七五)跋に「これは狂言綺語の戯たるのみにもあらず云云」とある。

和歌陀羅尼説を説いている沙石集の成立を下限として、引例した。見すごした資料も多くあろうし、存疑の資料の省略に従ったものもあるが、対応の仕方に差はあっても、歌人の歌道に対する意識の中にひろく狂言綺語観が滲透している事は認められよう。

前稿に記したように、狂言綺語観は平安時代末期漢詩人の実感に支えられてわが文人の間に滲透し、「うたひもの」の系列を通じても白氏本願の言葉の流布があつたから、歌人に投影している狂言綺語観の源流を尋ねることはことさらめいた事と言えよう。勸学会において詩(からうた)とともに和歌(やまとうた)が詠まれたことは扶桑略記(応和四・三・十五)の記事に知られ、続詞花集(卷十)には「人人行願寺にて勸学会おこなひて序品の入於深山といふ文をよみけるに」(藤原仲実)の詞書を有する歌がある。このような機会に、勸学会の基調をなす狂言綺語観が歌人の脳裏に移しうえられたことも考えられる。「願以数篇風雲草水之与恋慕怨曠之詞。翻爲安養界七菩提之文八正道之詠。云云」とある納和歌集等於平等院経蔵記(一〇七一)、「蓋聞和歌者仏神道哀後世菩提叶給道也。云云」とある極楽願往生和歌序(一一四

(二) などはその過程を示す記録である。藤原基俊・源経信などの作によっても詩人と歌人の交渉の様相を知ることができ

2 神々とのつながりの意識

狂言綺語観を受けいれる思惟の態度に、歌人と漢詩人と異なるところがある。「浮言綺語のたはぶれには似たれども、」(俊成)「雖似狂言、」(慈鎮)「いはんやこの卅一字のふでのあと、ひとへに世俗文字のたはぶれにあらず、」(寂然)「これは狂言綺語の戯たるのみにあらず、」(真観)などの言葉は、和歌をただちに狂言綺語と見なすことをためらう気持の動きを示している。漢詩人には見られなかったものである。このような言葉は仏道に対する歌道の優位を証するものではなく、仏道への帰依の深さを示す言葉であるが、帰依がまた和歌を狂言綺語から救いあげる力となっている。如何にしてそのような事が可能であったかを考えたい。

西行法師絵詞に、

ここに我國の風俗として、やまとこと葉といふものあり。

狂言奇語のたはぶれたりといへども、ほつしむ求道のつかひなり。

とある。狂言綺語観から和歌を引きあげる思惟の背後に和歌をわが国の風俗とする意識があらわれていることを示す好例である。古今和歌集序に「此歌あめつちの開け始まりける時

よりいできにけり。」とあり、新古今和歌集真名序に「争不賞我國之習俗。」とあるように、和歌の固有性についての意識はつねに歌人の間に流れている、いわばありふれた意識である。ここに注目されるのは、平安時代末期から鎌倉時代にかけての歌人の論に、「風俗」の語をかりて和歌の固有性をとくに意識にのぼせることが多くなっていることである。この現象は、単にこの時期における歌論の盛行という事情によるのではなく、狂言綺語観の滲透によってもたらされたものと考えられる。たとえば、発心和歌集(一〇二二)序にも指摘されるが、俊頼隨腦に伝教大師の歌をあげて「この人こそ歌などは、さる物もやあるとも知らずおはずけれど、われが国の風俗なればみなよみ給へり。」とあるのは、狂言綺語観に直接かかわる言葉ではないが、仏道に対する歌道の固有性の根強さに眼をとめており、拾玉集に「我が国のことわざなれば唯歌の道にて仏道をも成りぬべし。」「依此倭国之風俗。欲彰浄土之月輪矣。」とあるのは、明らかに狂言綺語観を意識して、和歌の固有性に身をよせている。「風俗」の語の用い様だけの問題でなく、和歌の固有性を確認することによって、狂言綺語観——さらに仏道の滲透に對しようとする姿勢がこの期の歌人にみられるのである。

和歌の固有性についての意識は、古今集序にも見るように、神々とのつながりの意識を中核にすえている。この意識は、素朴な信仰を有する人人の幅広い層を背後に予想するこ

とによって、歌人の矜持を形成する。現世的性格の強い神々とのつながりの意識は、歌道にとつて内部的な深刻な問題を派生させる危険を有しない、こころよい意識である。和歌庭訓、立申起請文（悦目抄）、月刈藻に引用されている二条為世の言葉、あるいは延慶両卿訴陳状、為兼卿和歌抄、野守鏡、玉伝集和歌最頂などにみる、神々とのつながりの意識の強力な呈示は和歌におけるこの意識の自然な状態を示すものではない。しかし、外部的なおびやかしによって歌道に不安を感じさせられる時、歌人はこの意識にすがろうとする。「和歌者神国之风俗也。」（拾玉集）の言葉に示されるように、「風俗」の語の用い様にも、固有性の確認とともに神々とのつながりの意識が浮んでゐるのである。

和歌と神とのつながり、仏道とのつながりを説いているのは、現存の歌論書では、喜撰式（八八五——八八九歌）を最初の資料とする。歌経標式に「原夫歌者、所以感鬼神之幽情、慰天人之恋心者也。」とあるのは一般論にすぎず、歌経標式抄本「夫和歌者云云」の文は孫姬式の混入とされている。以後、和歌における「道」意識、批評意識、天台教理の認識などの諸因の熟するにつれて、歌道を仏教的観想によって省察する傾向は深まるが、神とのつながりの意識はそれほどの深まりを帯びることなく意識の底に淀んでゐる。仏道とのつながりは、やがて、歌道そのものの基底をつきくずすような懷疑に突きあたる。狂言綺語観はそのあらわれである。

和歌の狂言綺語的性格については、今これを論ずる余地を有しないが、浮詞艶流を尊ぶのは古来の流れであり、野守鏡に、

ことに歌は又はかなき言の葉あだなる思なるがゆゑに、か
りの事をのみよめり。また見ざる事をも見、きかざる事
もきき、おもはざる事をおもひ、なき事もあるやうに
よむをもて、歌の義とす。これによりて、つねのたとへ
にも、まことなき事をば歌そらごととこそ申し侍るめれ。

と記してゐるような虚語的性格もある。和歌の修辞性・虚構性が仏教的立場から斥けられるのは漢詩文の場合と同断である。この歌道に対する懷疑のがれようとして、和歌の固有性を思い、神々とのつながりの意識を呼びおこす。この意識は歌人に、仏道に対する思弁的防塞を留意しないが、和歌への愛着を単に個人的嗜好の領域にとどめしめず、わが国の社会に根ざしたものである——風俗として肯定してくれることによつて、懷疑に揺られる心を安定させるのである。三つの夢の話にみられるように、住吉明神や熊野権現などへの帰依があらわれる所以である。

漢詩文はいかに身近く感じてでも外来の文学であり、「風俗」の語に隠れることはできない。狂言綺語観を受けられる思惟に、漢詩人と歌人とが見せる異なる相は、一にこの点にかかっている。勸学会にも参じてゐる大江匡房は、詩人とし

て「禪侶莫言偏綺侶（語イ）。結縁皆是善根人。」という類の詩を残し、歌人として「自非神道之谷願波爭致人間之褒誉半夜。就中爾和歌者我國之風俗奈利。云云」（歌合祭文・一〇七八）の語を残してゐる。「詩境未抛口業因。」と詠じた藤原敦光は水風晚來和歌序（一一一八）に「我朝風俗和歌為本。云云」と記している。また、勸学会に参じてゐる惟宗孝言が納和歌集等於平等院経蔵記に「和歌者不聞八万十二之教文。無載姬且孔父之典籍。唯為日域之風俗。空抽艶流之綺語。」と記してゐる。ここに示されてゐる和歌観は勸学会における漢詩文觀と異なるところがないが、柿本講式には「それと歌は八万十二の仏教（讚イ）よりも出でず、周公、孔子の典籍にもせず、ただ我が国の風俗としてきたれる事ひさしきものなり。」と詞章を改めてゐる。いずれにも、狂言綺語觀を受けられる際の、漢詩人と歌人との立場の差をうかがうことができよう。

3 垂跡同体の思想

慈鎮和尚自歌合十禪師跋に、

すべて詩歌の道も、大聖文殊の智慧より起れることなれば、文殊の垂跡も、此みぎりにはあとをたれ、社壇をならべておはしませば、此御歌合をば、何れにも如何ばかりもてあそび、御納受侍らむすらむ。当来普賢如来も、光をやはらげて、あまねくみそなはすらむとぞおぼえ侍る。

とある。「いかるがやとみのをがはのたえばこそわがおほきみのみなはわすれぬ」という歌を文殊師利の作とすることは、はやく喜撰式に見え、公任の古今集序注、俊賴髓腦、袋草紙などの諸書に記されてゐる。この餓人を達磨和尚とし、聖徳太子を救世観音化身なども言う。奥義抄には「今の人歌はあだなるもてあそび、はかなきことと思へり。いにしへを見ればしかにはあらず、仏もひかりをやはらげて、この事をのたまふ。」として、文殊の話を記してゐる。

歌道と仏道とは、内に本質的な背反を藏してゐるが、その言葉ほどには大きな落差を有するものとして歌人に受けとられていないという現象をここで注目したい。この現象は、和歌の狂言綺語的性格の稀薄さによるものではあるまい。このことも考えられはするが、本質的な問題ではない。三つの夢の話には、歌道と仏道との背反に苦しむ歌人の姿が見られるが、その苦しみは神の啓示によつて解きほぐされてゐる。神の絶対性が信じられてゐるとすれば、神と仏とのさらに烈しい対立があらわれるはずであるが、そうした徴候も夢の話には見られない。もともと神には仏教的世界觀に対するほどの思弁的性格はないのである。歌道、仏道が大きな落差を有するものとして歌人に受けとられていないという現象は、十禪師跋にみるような、平安時代に勢力を得てきた垂跡同体の思想を考へることによつて理解されるのである。神々とのつながりの意識は垂跡同体の思想によつて仏とのつながりの意識に移行

する。神あるいは神格化された人人を媒介に、歌道は仏道とのつながりを見出す。狂言綺語観の滲透につれてこの傾向は強められていく。室町時代の成立とされる鴉鷺物語に「三十六人の歌仙人磨家持通昭素性業平小野小町射恒貫之等をはじめて皆是仏陀の化現也。」とあるのは極端の論であるが、たとえば人麿についても、柿本朝臣人麻呂勘文（一一八四）にみられる人麿観とは遙かにかけはなれた「ここにしりぬ、大権の薩陲、教主の勅命をうけて来りて人丸と称して和国の風を広め給へりといふことを。」（柿本講式）の類の人麿観が流伝してゆく。このような流の上に「おほよそ歌は神仏、みかどきさきよりはじめたてまつりて、あやしの山賤にいたるまで、其心ある物はみなよまざるものなし。」（俊頼隨腦）「已上仏神及権化聖人故以此縁令網羅之。衆生併可為出離生死之因耳。」（袋草紙）「仏もひかりをやはらげてこの事をのたまふ。」（奥義抄）などの言葉を受けとらねばならぬ。後々には「さてこそ仏法和歌の道、神慮に叶ふとよまれたり。」（乱曲久世舞）のような言葉もみられるのである。すでに和歌が仏によつて詠まれていたならば、狂言綺語観に対してたじろぐ必要はない。「況や歌に罪なし。昔の大権皆詠じ給へり。」（和歌色葉）「歌ばかりや罪えぬあそび戯れにて心をなぐさむることなむおもひ侍るままに、」（続歌仙落書）などの発言がなされ、和歌陀羅尼説が出てくる必然の勢をなすのである。

歌論における垂跡同体の思想はすでに喜撰式にあらわれ、受けつがれたものであるから、狂言綺語観の滲透にあたって、歌人がとくに神々とのつながりの意識を呼びおこす必要があつたかどうかは問題となる。しかし、三つの夢の話にも神々とのつながりの意識はあらわれている。神の概念なしには垂跡同体の思想そのものがあり得ないという、単にそれだけの意味ではなく、神々とのつながりの意識は和歌の固有性についての確認を深め、歌道と仏道とのつながりが信念化するのを助けたと考えられるのである。漢詩人の場合を考えあわすれば、その点は明らかとなる。

袋草紙に、和歌を狂言綺語と斥けた恵心僧都が後に「和歌は観念の助縁と成りぬべかりけり。」と思ひ到り、自ら歌作のことに従つたという話がある。和歌の心に仏道とのつながりを見た言葉である。このように、歌道と仏道とのつながりを考えるにもいくつかの観点があり得る。しかし、とくに歌人にとつては、垂跡同体の思想をうらづけとして考えることが根源的な、確信づけられることであつたようである。

4 結縁の場の移轉

前稿に記したように、漢詩人は文学と仏道とを二元的存在と認め、背反する二者をつなぎとめる「繚」「転」の場を、仏道と直接にかかわりあふ事物との結縁に求めた。しかし、垂跡同体の思想に助けられた歌人は、歌道と仏道との背反性についての尖锐な意識を欠き、仏道へのつながりを信ずること

とよって和歌そのものに結縁を求めようとする。「これは浮言綺語のたはぶれには似たれども、このふかきむねもあらはれ、これを縁として、仏のみにちにかよはさむため」(古来風体抄)にみられるような思惟である。こうした思惟がもたらす問題を二つの点で考えたい。

(1) 仏教的世界観には、本質的に文学の修辞性・虚構性と背馳するものがある。「方便」というような考え方を考慮しても、この内部的な問題は解決しがたい。歌人の考えるような仏道とのつながり、仏も和歌を詠するが故に、和歌そのものを結縁の場とするという考えは、観念的に二者の背反を処理したという感が深い。宗教的生活の深まりにつれて、単なる観念的理會では救われぬ懷疑がきざすのは当然である。神々とのつながりの意識を強調することによって、その懷疑を打ち消そうとする傾向も増してくるが、それで解決される問題ではない。一つの場合について考えよう。西行の夢の話について、野守鏡には百首歌を詠じなかつた理由を「念仏のつとめにさしあひて」とし、また西行の話を書き発端として「官途はながく心にわすれ、世事は口にもいはずして、穢土をいとひ浄土を願ふとゞへども、なほことのはのしげきさはりをいでやらざるによりて、一筋に念仏の数返をつむ事をおえず。これもし往生のさはりと成りぬべきわざにて侍らば、その旨をしめし給へ。」という疑問を出している。和歌色葉にも「若し念仏を止て綺語を談せば偏に罪の基なり。」と

ある。ここで念仏というのは宗教的実践の一つのあらわれである。宗教的実践としての念仏のきびしさは、「念仏は行住坐臥を論ぜぬとなれば、ただ一心にねてもさめてもたちのおきふしにも南無あみだ仏」と申候は決定往生のつととおぼえ候なり。学問も大切な様に候へどもさのみ往生の要なることも候はず。」など一言芳談の念仏論にみても知り得る。和歌を結縁の場とするような考えは、空諦の理を観するような宗教的観想面において可能であっても、宗教的実践面では期しがたいことである。したがって、和歌を結縁の場とする考えを歌人が有したことによって、和歌を観想的性格の強いものとする方向が示されていくことになった。

(2) 和歌そのものを結縁の媒介とするような考えは、和歌を重んじているようであるが、それは和歌の仏道に対する優位を認めているのでなく、かえって和歌を仏道に従属させることを意味している。漢詩人のような結縁では、文学と宗教との二元的存在がそのまま肯定され、文学の修辞性も虚構性も害されることはない。狂言綺語として存しつづける。歌人のように、狂言綺語であることを恐れ、和歌に仏道とのつながりを求めることに急であれば、和歌の修辞性・虚構性が仏道の志向によって規制される結果をもたらす。慈鎮が西行に言ったという「和歌ヲ御心得ナク候へハ真言ノ大事ハ御心得候ハジ」(沙石集)の言葉が思いあわされるのである。

わが国の歌論には、心と詞、実と花という概念をもちつて歌の有機的構造を解明しようとする試みがなされている。これらの概念についての考察は別の機会にゆずるとして、「詞の花」がそれに応ずる「心の花」を予想するというような分析をさしおき、心を実とし詞を花とする見解が一般論として流れている。和歌を結縁の場とする考えは、狂言綺語観の対象を詞と花との概念に指定し、心と実の概念に結縁の契機を求めようとする傾向を育てていく。和歌的澄心と仏教的澄心の等質性を強調することと相俟って、和歌の心に仏教の立場から規制を加え、飛花落葉の哀感がことさらに尊ばれていく。

Ⅲ むすび

狂言綺語観の滲透に立ちむかった歌人の、和歌への愛着心

が、神々とのつながりの意識、垂跡同体の思想に救いを求めていく。しかし、歌道と仏道の背反は容易に解決されたい問題をのこす。平安時代末期から鎌倉時代にかけての歌人の、このような不安を、わたくしは、三つの夢の心の声に聞くことができるように思う。形は、歌道と仏道との交渉としてあらわれているが、その奥にひそむものは、伝統の意識が外来の文学観に対してこころみた争いの姿である。歌人の狂言綺語観に対する思惟の果てが、中世歌論における心と実の重視をまねき、それが和歌文学の性格を規制するものとして後後まで影響を与えていることは、さらに充分の検討が加えられなければならない問題である。

(広島大学助教授)