

『宇治拾遺物語』と言語場―表現性をめぐる相同性をめぐって―

井浪 真吾

一 はじめに

『宇治拾遺物語』（以下、『宇治拾遺』）の表現性をめぐっては、80年代から90年代にかけて盛んに論じられ、その成果は現在の『宇治拾遺』研究の大前提とされている¹⁾。それらの成果を承けた『宇治拾遺』研究の現在は、取り上げられることのなかった説話の解釈が提出されたり、民俗学的なアプローチによって『宇治拾遺』が読み解かれようとしていたりしている²⁾。しかし、誤解を恐れずに言えば、それらは80年代から90年代にかけての『宇治拾遺』論の継承でしかなく、継承した上での発展とは成り得ていない。

右のように『宇治拾遺』研究の現在を振り返ってみると、それらは『宇治拾遺』の表現性の独自性を強調することに終始していることに気づく。なかでもそうした『宇治拾遺』の表現性を同時代的な言語場³⁾から捉え直すという試みはほとんどなされていない⁴⁾。そのような『宇治拾遺』研究の現状をふまえ、本稿では、『宇治拾遺』成立期（承久三年～二二二～仁治三年～二四二）⁵⁾、またその前後の期間における言語場の一面をうかがわせる御子左派と反御子左派との対立、その中でも特に両派の代表的な人物である藤原為家と真観（藤原光俊）との対立をとりあげて、『宇治拾遺』の表現性の位相を探ることとしたい。

二 為家と真観の表現志向

御子左派と反御子左派との対立については、特に反御子左派に重点をおく形で研究が重ねられている⁶⁾。御子左派と反御子左派とが対立する後嵯峨院時代は王朝志向の時代で、後嵯峨院が主宰する和歌会が頻繁に行われていた。ここでは、藤原為家が御子左家を失墜させないようにと、後嵯峨院歌壇の中心人物として奔走する。そしてその最中、為家を中心とした御子左派と対立する勢力が現れる。葉室家出自の真観、六条藤家出自の藤原知家（法名は蓮性）が中心となって牽引した反御子左派である。

対立の要因としては、「文学理論の対立に根ざすもの」⁷⁾、「政治的」事件⁸⁾の二点が指摘されている。「文学理論の対立」、つまり表現志向の異なりについては後に具体的に見るので、ここでは立ち入らないが、今一つの要因となった「政治的」事件⁹⁾には、九条家の失墜、西園寺家の権力掌握の契機となった「宮騒動」が挙げられている¹⁰⁾。

両派対立のターニングポイントとなったのは寛元四（二二六）年十二月に行われた「春日若宮歌合」である。この歌合には御子左派に属する人物が一人も参加しておらず、反御子左派に属する人物や中立的な人物のみの参加となっている¹¹⁾。ここにおいて初めて反御子左派は御子左派に対する対抗意識を顕著に示すことになったのである。

御子左派からの離脱を選んだ真観ら反御子左派であるが、その離脱の

背景をなす両者の表現志向の異なりとはどのようなものであるのか。以下、為家、真観の表現志向の異なりをそれぞれの歌論や和歌の実作、歌合の判詞から窺ってみよう。

A 為家の「幽玄」

為家は宝治二年(一二四八)に開催された『院御歌合』の四十三番「秋初風題」の判詞の中で、父定家を髣髴させるような「幽玄」なる語を用いて次のように述べている。

四十三番

左

権大納言定雅

いまははやあづまのおくにかよふらむ秋のしるべの西の山かぜ

右勝

権大納言公相

けふはまた夕をわきて久堅の空よりすぐる秋の初かぜ

左、「にしの山かぜ」、ちかきよに「月吹きかへせ」とて、はじめてきこえ侍るにや。この「いまははや」と侍る、立秋の日かすにとりて、いつ程のことにか侍らん。金風はまことにみちのく山にたより侍らめど、幽玄のすがたにはききなされ侍らぬにや。右、夕をわきてといへるほど、艶なるさまに侍るを、「空よりすぐる」と侍るぞ、すこし荒涼なるところみえ侍れども、「あづまのおくにかよふ」「にしの山かぜ」よりは、「秋の初かぜ」昔より名譽侍れば、なほ右勝にこそ。(傍線、引用者。以下同。)

為家は、左歌について、「金風」と「みちのく山」とは縁があるが、それによって「幽玄のすがたにはききなされ侍らぬ」歌と化していると述べる。ここで言おうとしているのは次のようなことであろう。

「西の山かぜ」すなわち秋風を「金風」とするのは五行思想による。また、『万葉集』卷十八・四〇九七番、大伴家持の歌に陸奥を詠み込んだ

だ次のような歌が見られる。

すめろきの御代さかえむとあづまなるみちのく山にくがね花さく

この歌は、東大寺盧遮那仏の鍍金に用いる金の不足に聖武天皇が悩まされていた時に、陸奥国で金が産出されたことを賀す歌の反歌として読まれたもので、天皇の御代が栄えるであろうと陸奥山に金の花が咲いたことだと、聖代を賀す歌となっている。ここに窺えるように、陸奥は“金”との関連が深い土地なのである。またこのことは、陸奥国から都への貢金(鎌倉時代からは陸奥国は鎌倉幕府に貢金し、幕府から朝廷へと貢金されていた)という史実とも対応している。

「金」を介した「あづまのおく」と「西の山かぜ」との縁語性。しかし、それ故に左歌は“金”をめぐる機知の勝った駄洒落の一首と為家の眼には映ったのである。為家が「幽玄のすがたにはききなされ侍らぬ」歌と評したのはこれによる。

しかし、これだけでは為家の「幽玄」がいかなるものであったかはなお不明瞭である。そのことを探る手掛かりは、為家が左歌について述べている他の批判点にある。為家は左歌について、

①「にしの山かぜ」は、近年「月吹きかへせ」と連接して詠んだ例があつて、そのような詠み方がふさわしい。

②「いまははや」と詠んでいるが、東国に吹く「西の山かぜ」となると立秋からずいぶん時間が経っているはずで、その点が不審。

の二点についても批判を加えている。

初めに①についてであるが、為家の言う「ちかきよに「月吹きかへせ」とて、はじめてきこえ侍る」歌は、管見に入らなかつた。ただし、これを為家の錯誤とすることもできない。例えば、同じ『院御歌合』中の十二番「早春霞題」の左歌「よこ雲の霞にまがふ山かづら暁かけて春はきにけり」の判詞で、為家は「左歌は、「としを明けゆく山かづら」、「霞

をかけて春はきにけり」とて、ちかきよに見侍りしにや」と述べているが、これは「ちかきよ」の順徳院の家集『順徳院御集』七三〇番に、

あら玉の年の明行く山かづら霞をかけて春はきにけり

として見える。『古今和歌集』卷十物名・四五二番の景式王歌（題「かはたけ」）には、

さ夜ふけてなかばたけゆく久方の月ふきかへせ秋の山風

とあるので、それを踏まえた「にしのかかぜ」と「月吹きかへせ」を詠み込む歌が「ちかきよ」に詠まれたとしておくが、いずれにしても、ここからは、先例を重視する為家の姿勢を確認することができる。

次に②であるが、これは、『古今和歌集』卷五・秋歌下・二五五番、

おなじ枝をわきて木の葉の移ろふは西こそ秋のはじめなりけれ

などをふまえた不審だろう。西から訪れる秋であつてみれば「あづまのおく」の「西の山かぜ」は立秋からの日数を経てはならず、それを「いまははや」と詠むのは歌題「秋初風」の本意に叶わない、というわけである。都からの遠い陸奥の秋の初風を思いやるところに興趣はあるが、その機知が勝つて和歌世界での題本意をめぐる共有知から遠ざかる難点を、為家は指摘しているのである。

ここまで見てきた左歌に対する為家の批判点をまとめれば次のようになるであろう。つまり左歌は、和歌世界で共有される伝統を逸脱し、先例にあるような詠み方が為されておらず、しかも「金」の歌洒落のような歌になっている、ということである。換言すれば、左歌は和歌伝統に背馳した歌となっている、ということである。「幽玄のすがたにはききなされ侍らぬにや」との評は、ここに与えられる。この左歌に対する批判から、為家が志向していた「幽玄」が窺えよう。それは和歌伝統の内なる「幽玄」なのである。

このような為家の表現志向は、為家の唯一の歌論書『詠歌一体』の次

の一節からも垣間見ることが出来る。

むかしの歌は時代かはりて、今の世にはかなふまじと思へり。大方のありさままことにさる事なれど、よくよめる歌どもは、寛平以往のにもいたく勝劣なしと申したり。近代にも、基俊、俊頼、頭輔、清輔、俊成などは、ふるき姿をよまるよし申し申すめり。其人々こそ上手のきこえは侍りければ、猶そのすがたを好みよむべきにこそ。

此ごろ歌とて詞ばかりかざりて、させる事なきものあり。和歌はながめてきくによき歌は、しみぐときこゆるよし申しおきて侍るめり。

（二、歌のすがたのこと）

優れた歌人として為家は五人の歌人を挙げる。その五人は、五番目の勅撰和歌集である『金葉和歌集』の撰者源俊頼、彼とともに歌壇をリードしていた藤原基俊、御子左派のライバルであつた六条藤家の藤原頭輔と藤原清輔、自身の祖父に当たる藤原俊成である。ここで注目したいのは、その五人を優れた歌人として挙げた後の、自身の見解を述べた箇所である。彼らは古き姿を詠んだと伝えられ、その彼らこそが秀逸な歌の詠み手と評されるのだから、彼らの詠む歌の姿に親しんで詠むのが良いと為家は述べるのである。

このような為家の態度は、父定家の有名な一節、「詞は古きを慕ひ、心は新しきを求め、及ばぬ高き姿をねがひて、寛平以前の歌にならば、自らよろしきこともなか侍らざらむ」（『近代秀歌』）との関連を窺わせる。しかし、定家にはある「心は新しき求め」という態度が為家に見られないことは決定的に異なる点である。尼ヶ崎彬氏が述べているように、定家が「現実を（型）に凝結させるような詩的言語」である「一次仮構」としての歌語を用いたのは、あくまで「現実と直接関らず、一次仮構を素材とし」た「二次仮構」¹¹、つまり「新しき」心を詠出するためであった。しかし、前述した通り為家にそのような態度は見られない。この

ことをよく示しているのは『詠歌一体』中の次の一節であろう。

五句の物を三句とらむ事はあるべからずと申すめり。但、それも様によるべし。(中略…引用者)歌は心をめぐらして案じ出して、わが物としつべしと申せど、さのみあたらしからむ事はあるまじければ、おなじふる事なれど、言葉のつゞきしなし様などの珍しくきよなさを、るゝ体をはからふべし。 (一、古歌をとること)

為家がここで述べているのは、「沈思して、新しい心を持った歌を詠むべきだとは言うものの、新しい心は詠みたいことなので、詠みふるされた詠歌内容であつても言葉の続き様、あしらい方に新しみが感じられることを求めて詠むべきだ」ということである。つまり、定家が追究していた「心」の問題には目を向けず、「詞の続き様、あしらい方」といった「詞姿」の問題に全て回収してしまっているのである。

ここまで述べてきたことから明らかのように、為家は和歌伝統に適った歌を志向し、和歌伝統を墨守しようとしていたのである。このことを定家歌論と関係させて述べれば、為家は定家歌論の形式的な部分だけ継承し、定家歌論の要点であるへ心の問題を棚上げにした、ということである。換言すれば、「詞は古きを慕ひ、心は新しきを求め」の中の「詞は古き」の極に偏向していたのが為家だったのである。

日真観の「幽玄」

真観はその唯一の歌論書『簸河上』の中で次のように述べている。

おほかた歌をよむべきありさま、この二つのふみ『新撰随脳』『後頼随脳』にもるゝところあらじとこそみたまふれ。あまたのすがたさまざまにするせることなれども、たけたかくとほしるき第一とぞおぼえ侍る。又、幽玄なる歌の、身をせめ、心をくだけ、詞をのこし、物を思はせたる、たとへがたきすがたのあるなり。さる歌ぞ、

心をたねとしてよめるかと見えて、いとくいみじきものなる。このやうの歌ぞ、おぼろけの人まなびがたかるべき。

真観は「幽玄なる歌」の要素として「身をせめ、心をくだけ、詞をのこし、物を思はせたる、たとへがたきすがた」を挙げています。つまり、和歌界で醸成された歌語の使用如何(言葉のつゞきしなし様)よりも、深い思索を重ねて内容(心)を練り、余情を感じさせ、詠者の深く名状しがたい情調に同調させるような歌を「幽玄なる歌」と認定しているのである。このような「幽玄」の語の用い方は、真観の師であつた定家やその父である俊成の用い方と似通う。

また、真観自身そのような「幽玄」な歌を詠んでいた。『簸河上』が成る少し前の建長八年(一二五六)に催された『百首歌合』の中で、真観は次のような歌を詠んでいる。

二百十一番

左

花さそふあらしや空にかよふらんにはひにくもる春の夜の月

入道大納言

右勝

真観

風そよぐあしのうらまの夜はの月鏡をかけし舟かとぞみる

右の歌、「鏡をかけし舟」と侍る、これは日本紀に侍る事とかや。

本説たしかにて是非におよばず侍るうへに、歌のすがたこと葉よろしく侍り。左うた、「句」に月はいかに「くもる」べきやらん、おぼつかなくこそ侍れ。いかさまにも「あしのうらま」の月、おくのえびすも又なびき侍りぬべくや。

判者は、もう一人の反御子左派の中心的人物であつた知家であると思われるが、ここでは、真観の和歌に見られる「鏡をかけし舟」という語に對して、「日本紀に侍る事とかや」と『日本書紀』にその典故があることが指摘されている。『日本書紀』には次のようにある。

爰日本武尊、則從_二上総_一、輸入_二陸奥國_一。時大鏡懸_二於王船_一、從_二海路_一廻_二於葦浦_一、横渡_二玉浦_一、至_二蝦夷境_一。蝦夷賊首・島津神・国津神等、屯_二於竹水門_一而欲_レ距。然遙視_二王船_一、予怖_二其威勢_一、而心裏知_二之不_レ可_レ勝、悉捨_二弓矢_一、望拜之曰、「仰視_二君容_一、秀_二於人倫_一。若神之乎。欲_レ知_二姓名_一」。王对之曰、「吾是現人神之子也」。

（卷第七 景行天皇）

著名な日本武尊東征譚の一節である。日本武尊が暴風のせいで舟を出すことができずにいた時に、弟橘姫が進言し自らの身を水中に投じたところ、風が止む。そこで、日本武尊は「大鏡」を「王船」に懸け、海路より「葦浦」に廻る。この場面を切り取って真観は歌を詠んでいるというのである。所謂、本説取りの歌である。

歌題は排列から見て「秋月」。真観は、風に「葦」がそよぐ「あしの浦」に浮かぶ夜半の月、それを日本武尊が「あしの浦」で漂っていた時に乗った「鏡をかけし舟」かと見たことだ、と詠む。「よはの月」を「舟」と見紛うというのだから、歌に詠まれている月は三日月だろう。つまり、眼前の葦間の波に漂い揺れる三日月に、古の日本武尊が舟に乗り「あしの浦」に漂っている場面を幻想する詠歌主体の心情が詠われているのである。一首は、「秋月」を前に現在世と過去世を往還する心をこそ主題化し、それを、『日本書紀』に材を求めて「もみもみ」¹²とした詠歌過程をもって言語化しようとした真観の姿をよく伝える。

このように、真観は自身が述べていた、俊成や定家の「幽玄」に通じる歌の詠作を実践していた。ここでも定家歌論と関係させて述べれば、「詞は古きを慕ひ、心は新しきを求め」の「心」の追究の極に立っていたのが真観だったのである。この点において、為家の表現志向とは対極的であることが確認でき、更には、為家と同様に定家を師としていた真観¹³の方が定家歌論の要所を継承していたということを看取することが

出来るのである。

ただし、真観は定家「幽玄」歌論の要所を継承してはいるものの、定家の方法を踏襲してはいない。それは上の真観歌からも確認できることだが、『簸河上』の次の一節からも指摘できる。

又歌枕、貫之がかゝる古詞、日本紀名所など見るべしとある、これ大きな歌の本懐なり。古き歌枕、日本紀の中より出で来たる名所かと思ゆるをば、今の世には新名所と名付けられたるかや。日本紀を見待れば、げにもおもしろき所々あり。是につぎては諸国風土記という文あり。是又見つべき文にこそ待めれ。いみじき事多くのせたる也。山河の名の起り委しく見えたり。その山には何といふ木あり、此野にはそれといふ草生ひたり、ある浦には塩焼き、ある島にはめかるといふ迄もしるせる国も侍るなり。又国によりて風俗がはれば物の異名も見ゆめり。されば基俊と申し、歌仙は、歌合の判に此文をひきて申したる事多し。

真観は、藤原公任『新撰髓脳』で述べられていた「歌枕、貫之がかゝる古詞、日本紀名所」を見ることの有意義性を説き、その上で自身の歌論を展開していく。ここでは、「歌枕、貫之がかゝる古詞、日本紀名所」のみならず、『新撰髓脳』には見られない「諸国風土記」もそれらと並ぶ書として取り上げられ、特に『日本書紀』、『風土記』を見ることの有意義性について論を進めている。真観は、「日本紀」には非常に興味深い所々が記され、「諸国風土記」には土地の名の起りや土地の詳細、物の異名が伝えられている故に、「日本紀」や「諸国風土記」を見るべきである言うのである。この『簸河上』に見られる記述からは、定家の「幽玄」論を継承しつつも、それを「おもしろき所々」に材を求めることで新たな「幽玄」歌を詠もうとする真観の態度が窺える。

このことを踏まえて、ふたたび上に見た真観歌に戻ってみると、この

歌は、眼前の波間の三日月に日本武尊の舟を幻視する主体を歌うことによつて、秋月に促される懐旧の情、あるいは「難波江の葦間に宿る月みれば我が身一つも沈まざりけり」(『詞花和歌集』巻九・雑上・三四七番・頭輔・「寄月述懐」)のごとき人間の存在性への思索を深めていることがわかる。そこには、『日本書紀』に材を求めつつ「新しき」「心」を探り、定家の「幽玄」志向を真観の今においてあらたに実現していこうとする意思が強く働いているのである。

真観の和歌観は、歌合の判詞からも垣間見ることが出来る。同じく『百首歌合』の中で、真観すなわち藤原光俊は次のような評を下している。

後九条内大臣

あら磯のつづきの山は風こえて遠かた人にかへるしらなみ

此歌判者光俊朝臣云、右歌、すがたたけたかく詞きらきらくこそみえ侍れ。但「つづきの山」を夏の歌の中に侍る、奇峰のごとくめづらしきさまにや侍らん。筒木の岡、日本紀にみえ侍れば、「山」と「岡」とはふるくよめることもまま侍れば、さもやなどたどりつき侍る程に、彼岡は湖海のあたりとは見え侍らぬにや。今歌只「荒磯」につづきたる山より風こえて遠方人に波をかけるにこそ、まことに蒼波路遠く思ひやられていとをかしかるべし。作者の本意にはそむきて、名所などをかやうに申しなし侍らば、ことにはばかりおほく、みちのためあさく侍るかなと云云。

一首の歌意は、あら磯から「つづく」「つづきの山」を風が越え、その風が立たせた波が「つづきの山」の向こうの「遠かた人」にも打ち寄せるといったもの。真観のこの歌への評価は「すがたたけたかく詞きらきらく」といった概括的なものであるが、ここで注目したいのは、以下に続く発言である。

真観はこの歌に詠まれている「つづきの山」に興味を持った。真観は

歌に詠まれている「つづきの山」から『日本書紀』に見える「筒木の岡」を想起する。しかし、その「筒木の岡」は湖海付近にはなく、「つづきの山」は風こえて遠かた人にかへるしらなみ」は『日本書紀』の記述にそぐわない。ここで真観が引き合いに出しているのは『日本書紀』「仁徳三十年九月」に見られる「更還山背、興宮室於筒城岡南而居之」という記述である。「山背国」という字の通り、当然付近に湖海は無い。この『日本書紀』の記述を基にすると、歌で詠まれている「あら磯のつづきの山」という情景は本説に背馳している。

しかし、そうであるが故に、真観にはこの歌が「まことに蒼波路遠く思ひやられていとをかしかるべし」と思われるのである。『日本書紀』の記述によれば、「つづきの山」は「山背」にあるので、「あら磯」は「つづきの山」の付近には無く、「あら磯」から「つづきの山」までの距離はかなりのものとなる。したがって、この歌の「つづきの山」に『日本書紀』「筒木の岡」を比定するのは誤読である。けれども、あえて「筒木の岡」を比定することで、一首は、「あら磯」で立った波が、かなり離れている「つづきの山」に打ち寄せることになり、波が「つづきの山」に打ち寄せるまでの路の遠さが思われ、壮大さが増した歌となる。この過剰な読みをもって、真観は「まことに蒼波路遠く思ひやられていとをかしかるべし」と面白がるのである。

ここから窺えるのは、自らのへ知を歌の解釈に持ち込むことで、詠まれた歌の表象世界を深め拡げ、それを楽しむといった真観の態度である。勿論、ここで披瀝している真観の解釈は、歌を詠んだ当の本人である後九条内大臣の作意からは逸脱する。それは真観自身が十分に自覚していることでもあった。そのことを示唆しているのが判詞の末尾である。「作者の本意にはそむきて名所などをかやうに申しなし侍らば、ことにはばかりおほく、みちのためあさく侍るかな」。しかし、そうは述べつつも、

真観は自分の誤謬に疑問を抱いていない。むしろ、「みちのためあさく侍るかな」の発話には確信的な声が響いており、そこには、為家流の和歌観、すなわち父祖に縛られ、その「幽玄」の心と言葉を墨守する表現志向とは異なる、和歌詠作の現在において「心」、「幽玄」を更新していくこと、そうすることで和歌の「道」を形作っていくといった宣言が託されているようでもある。つまり、ここからは、韜晦のうちに、新たな歌材、(へ知)を持ち込むことで新たな「心」を詠んだり、詠まれた歌に新たな「幽玄」を発見しようとする態度こそが読みとれるのである。

以上、真観の歌論や実作、判詞から真観の表現志向を探ってきた。それらから窺えたのは、真観が定家の志向した表現性を確かに継承していたこと、しかしそれに留まるのではなく、『日本書紀』や『風土記』などから得た新たな歌材やへ知を持ち込むことによって、定家の「幽玄」を真観の現在において実現していこうとする表現志向であった。

三 『宇治拾遺物語』の表現位相

前節では『宇治拾遺』成立期の言語場の一局面として、御子左派と反御子左派との対立に注目してきた。そこから窺えたのは、為家と真観との対極的な表現志向であった。「古き」詞、先行歌の「心」(＝本意)を重視し和歌伝統を主体化して再生産にむかう為家。一方、真観は定家「幽玄」の本意をこそ継承し、新たな歌材や(へ知)を持ち込んで「心」を見つめ直し、「幽玄」の深化と更新を図る。『宇治拾遺』成立期の言語場では、表現をめぐる如上の事態が出来ていたというわけだが、それは『宇治拾遺』の表現位相とどのように関わるのか。以下、『宇治拾遺』の表現志向を点検して考察を加えたい。先ず取り上げるのは第十六話である。

第十六話は丹後国のある老尼をめぐる一話である。「地藏菩薩は暁」とにありき給といふ事」を、「ほのかに聞」いた尼は、地藏との値遇を

求めて暁とに歩き回る。尼が「ほのかに聞」いた晨朝地藏遊化とは『延命地藏菩薩經』にいう次の一節のことである。

仏、帝釈に告げたまはく、「一りの菩薩有り。名けて延命地藏菩薩と曰ふ。毎日晨朝に諸の定に入り、六道に遊化して苦を抜き樂を与ふ。若し三途に在つて此の菩薩に於いて体を見、名を聞けば人天に生じ、或は浄土に生ず。(後略)」

こうした地藏晨朝遊化六道世界をいづれかの説法で聞いた尼は、「地藏を見奉らん」と「ひと世界をまどひありく」。そこに疑念はない。しかし、一話はその尼の信仰心を試すかのように展開する。登場するのは夜通し「うちほうけて」道ばたに腰をおろす「博打」。信心に於いて尼の対極にある博打は尼の所行を聞いて一計を案じ、「地藏」の名をもつ童を紹介して「我に物をえさせ給へ。やがていて奉らん」と見返りを請求する。菩薩「地藏」を求める尼に人間「地藏」を引き合わせるところに博打らしい詐術が仕組まれるわけだが、ここでも尼に疑念は生じず、「あはれ、うれしき事哉。地藏のありかせ給はん所へ、我をいておはせよ」「此きたる衣たてまつらん」と博打にも敬意を添えて地藏欽慕の情をなお募らせる。そして、

尼、悦て、いそぎ行に、その子に、地藏といふ童有けるを、それが親を知りたりけるによりて、「地藏は」と問ひければ、親、「遊びにいぬ。今、来なん」といへば、「くは、こゝなり。地藏のおはします所は」といへば、尼、うれしくて、つむぎのきぬをぬぎて、取らずれば、ばくちはいそぎて、取りていぬ。

童「地藏」の親の言葉、「遊びにいぬ。今、来なん」の「遊び」は、尼の耳には「遊行」と聞こえたのだろう。「うれしくて、つむぎのきぬをぬぎて、とらす」る尼と、それを「いそぎて、取りて」逃げ去る博打と。そこに仕掛けられているのは信者の愚直と不信心者の悪徳の対照だが、

対照が際立てるのは尼の〈信〉の疑いのなき、純粹性だろう。そしてその無垢な〈信〉は、次のような生身の地藏との値遇をもって報われていることになる。

尼は、地藏見参らせんとてみれば、親どもは心得ず、などこの童を見んと思らんと思程に、十ばかりなる童の来たるを、「くは、地藏よ」といへば、尼、見るまゝに、是非も知らず、ふしまろびて、拝み入て、土にうつぶしたり。童、すはへを持って、遊びけるまゝに、来たりけるが、そのすはへして、手ささみの様に、額をかけば、額より顔のうへまでさけぬ。さけたる中より、えもいはずめでたき地藏の御顔、見え給。尼、拝み入て、うち見上げたれば、かくて立給へれば、涙を流して、拝み入参らせて、やがて極楽へ参にけり。

されば、心になにも深念じつれば仏も見え給なりけりと信ずべし。尼の〈信〉はここでも「是非も知らず、ふしまろびて、拝み入て、土にうつぶしたり」「涙を流して、拝み入参らせて」と繰り返される。その尼を地藏は「極楽」へと引接する。親も知らない童「地藏」の本体は囚われのない愚直な〈信〉に身をゆだねた尼にだけ開示され、抜苦与樂の功德も実現する、というわけだ。

こうして、第十六話で語られるのは、「ほのかに聞」いて「心」に「深（く）念」じ、世間知を超越して愚直に地藏を求め続ける〈信〉の在り方である。興味深いのは、この尼の行状が『延命地藏菩薩経』が説く「抜苦与樂」「生人天」「生浄土」を求めてのことではないことである。「極楽」往生は、生身の地藏との値遇をこそ一途に求めた、その結果としてあるものであつて目的ではない、ということだろう。それは、多くの地藏説話が前者を語るのと異なっている。値遇への一途な願いが自ずから『大方広十論経』第一・序品に説かれる地藏誓願中の「称地藏菩薩名号、一心帰依」を行爲せしめ、それが「生浄土」の功德をもたらした、とい

うのであつて、仏教言説中の地藏菩薩感應靈驗譚のごとく「生浄土」のための「称地藏菩薩名号、一心帰依」とその功德を説くのではない点が重要だろう。話末評語「心になにも深念じつれば仏も見え給なりけりと信ずべし」はこれにかかわる。そこには、『望月仏教大辞典』「地藏菩薩」項が結論として示す名義本義（「是れ蓋し地中の伏蔵を以て如来蔵を喩顯せるものにして、地藏の名は恐らく之に基けるものなるべく、若し然りとせば此の菩薩は即ち法身如来蔵を擬人化せるものといふべく、此の菩薩が常に沙門の形を作し、六道衆生の能化となり、特に地獄に入りて極苦の衆生を利益し、未来際を尽して一切衆生を成熟せんと願すと云ふは、皆即ち本覚仏性の内的活動を譬説せるものと見るべきが如し」）をも勘案すれば、尼の「本覚仏性の内的活動」への含意もあるのかもしれない。

さて、このように見てくると、『宇治拾遺』の編述主体がこの第十六話を通して〈信〉をめぐる問題領域を開き、それを仏教言説とは異なる形で改めて問い直そうとしていることがわかる。あるいは、博打が悪報を蒙らず、悪徳の博打も無垢の一心帰依者もそれぞれに応じた所得があつたと語るところには、そのようにして営まれる人の世への洞察も含まれていようが、それもまた、〈世界〉を、善因善果・悪因悪果の因果論をもって論ずる仏教言説とは異なる形で、現実即ち問い直そうとしたものと評することができる。語りの現在における〈信〉〈世界〉の問い直し。その表現志向は、真観における「幽玄」への構えに相同するといえないか。

同様の表現志向は『宇治拾遺』第七話にも窺うことができる。第七話は大和国の「竜門」に住持する僧とその生活を扶持する獵者をめぐる話である。僧が獵者に狩獵、つまり殺生をやめるように忠告しても獵師は一向に聞く気配がない。ある時、獵者は照射に出かけて鹿に遭遇するが、普通の鹿と異なることに気づく。

矢比にまはせよりて、火串に引かけて、矢をはげて射んとて、弓ふりたて見るに、この鹿の目の間の、例の鹿の目のあはひよりも近く、目の色もかはりたりければ、あやしと思て、弓を引さして、よく見けるに、猶、あやしかりければ、矢をはづして、火とりて見るに、鹿の目にはあらぬなりけりと見て、起きば起きよと思て、近くまはしよせて見れば、身は一ぢやうの革にてあり。「なほ鹿なり」とて、又射んとするに、猶、目のあらざりければ、たゞうちうちよせて見るに、法師のかしらに見なしつ。「こはいかに」と見て、おり走て、火うちふきて、しひをりとしてみれば、この聖の、目うちたゞきて、鹿の皮を引かづきてそひ臥し給へり。

獵者が目撃したのは鹿ではなく、鹿の皮を被った僧だった。そのことに驚いた獵者は僧に「こはいかに」と尋ねる。と、僧は次のように答える。

「こはいかに、かくては、おはしますぞ」と言へば、ほろ／＼と泣きて、「わぬしが、制する事を聞かず、いたくこの鹿を殺す。我、鹿にかはりて、殺されなば、さりととも、すこしはとゞまりなれと思へば、かくて射られんとしておるなり。口惜しう射ざりつ」との給ふに、(後略)

獵者と聖という組み合わせは説話によく見られるもの(『宇治拾遺』中にも幾つかある)。鹿の皮を被り、矢で打たれ、他者を改心させる話題も『三宝絵』上二三「施无」¹⁵に認められる。また、捨身の他者救済という点では、法隆寺「玉虫厨子」にも描かれて著名な捨身飼虎譚とのモチーフの一致が重要だろう。

薩埵王子走り返テ林中ニ入テ虎ノ許トニ至ヌ。衣モヲ脱ステ竹ニ係ケテ、「我レ法子ノ諸ノ衆生ノ為ニ無上道ヲ志シ求ム。当ニ凡夫所愛ノ身ヲ捨テ、智者ノ所樂ノ大慈悲ヲ可レ受」ト云ヒテ、虎ノ前ニ行テ身ヲ任テ臥シヌ。慈悲ノ力ニ虎更ニ寄テ不食ズ。又念ク、「此

虎ハ疲カレ弱ケレバ、我レヲ難食ナラム」ト念ヒテ、起テ枯タル竹ヲ取テ頸ヲ差シテ血ヲ出シテ、又虎ノ前ニ歩ミ近付ク程ニ、大地震ヒ動ク。風ノ波ヲ上グルガ如シ。空ノ日光リ無シテ諸方暗シ。空ノ中ヨリ花ヲ雨テ林中ニ乱レ落ス。飢タル虎王子ノ頸ノ下ヨリ血ノ流ヲ見テ、血ネブリツ、肉ヲ喰ミ骨ヲ残セリ。二人ノ兄ノ云、「地動テ日光失ヘリ。花雨リテ空ニ満タリ。空ニ知ヌ、此ハ弟ノ虎ヲ悲テ身ヲ投ツルナリ」ト。驚疑テ走り返テ見レバ、弟ノ衣モ竹ノ上ニ係レリ。血ヲ流シテ地ヲ潤セリ。髪ヲ乱リ骨残リテ香カ満タリ。是ヲ見ニ心迷テ骨ノ上ニビ伏ヌ。

(『三宝絵』卷上「薩埵王子」)

自分の身を犠牲にして餓虎救済を図る薩埵王子の姿は、そのまま獵師を救おうとして自身を打たせようとする竜門の聖の姿と重なる。

ただし、薩埵王子と竜門の聖とは決定的に異なる点がある。薩埵王子は、見られるように、自らの死を恐れず、虎の母子の命を救うことに一心になって、臆することなく自らの身を虎の母子の前に捧げる。また、臆するどころか、虎の母子が自分の身を食べることができるようにと、自分の頸を竹で刺して血を流し、食べやすくするように計らう。一方、竜門の聖は「目うちたゞきて、鹿の皮を引かづきてそひ臥すばかり。結果、獵師が異変に気づき、鹿の姿をした聖は死を免れる。つまり、聖は獵師を救済することに失敗したのである。

思うに、本話が語られたのはこの失敗の故であろう。失敗を語るのももちろん僧を笑うためではない。第七話の結末部では、上の引用の後半部にある僧の仮装真意を聞いた獵者について次のように語られている。

此男、ふしまろび、泣きて、「かくまでおぼしける事を、あながちにし侍ける事」とて、そこに、刀をぬきて、弓たち切、やなぐひ、みな折りくだきて、本鳥切て、やがて聖に具して、法師に成て、聖のおはしけるかぎり、聖につかはれて、聖、失せ給ければ、又、そ

ここにぞおこなひてあたりけるとなん。

殺生墮地獄の悪報から獵者を救済しようという僧の思いの強さを目の当たりにした獵師は、発心してその場で髻を切り出家を決意する。捨身の救済に失敗した僧は、しかしその慈悲行の尊さをもって結果的に獵師を救済しえたのである。

注意されるのは引用の末尾三行である。ここでは、傍点を付したように、僅か三行足らずの行文中、「聖」という語が四回も繰り返されている。このような繰り返しは、出家後の獵師が常に僧と行動を共にしていた様子をよく教える。とともに、捨身の慈悲行に挑んだ僧の「聖」性もまたよく伝える。

こうして、第七話は、慈悲救済の菩薩行に身を捧げながらもそれを仏教言説の理念どおりには実現し得ない末代現世の、そのありうべき救済の「聖」性を語る。つまり、ここでも、『宇治拾遺』の編述主体は、〈慈悲〉〈救済〉〈聖〉をめぐる問題領域を開き、それを語りの現在において仏教言説とは異なる形で改めて問い直すようとしていることが確認できる。これもまた、「幽玄」をその今に問い直す真観の表現志向との相性を窺わせる例である。

四、おわりに

以上、十三世紀中葉の言語場の様態を和歌世界の歌論対立から検証し、同期成立の『宇治拾遺』との相同性を考察することで、『宇治拾遺』の表現性の位相を窺った。もちろん、和歌世界の為家・真観の対立が伝えられているのは言語場の一面にすぎない。しかし、『宇治拾遺』生成の場の〈可能性の空間〉(P・ブルデュ)に関与するこうした言語場との相同性の点検は、その表現性を特化しないためには必要なことであろう。テキスト生成の時空間を構成する言語場の諸相を厚みをもったものとし

て回復させ、そこにテキストを描きなおして表現性の位相と意義を明らかにすること。それを今後の課題としたい。

注

1 『宇治拾遺』の表現性に関する論考を提出している論者は多いが、ここでは参考文献に挙げられることが多い荒木浩氏、小峯和明氏、佐藤晃氏、竹村信治氏、森正人氏、山岡敬和氏の名を挙げておく。

2 ここでは廣田収氏の名を挙げておく。

3 ここでいう「言語場」という考え方は、P・ブルデュが来日した際の次の提言を念頭に置いている(共に引用は、P・ブルデュ(石田英敏訳)他「セミナー」文学場の生成と構造―ピエール・ブルデュを迎えて―『文学』第五卷一号、一九九四年一月)。

内在主義者も外在主義者も同じ誤りを共有している。彼らは文学界というもの、それが、それ自体、ひとつの社会的現実であることを忘れているのである。アンザンのストライキ、円の上昇、フランの下落と、文学との間には、言うならば、不可避的とも言える、媒介があつて、それが、私が〈文学場〉と呼ぶものなのです。〈文学場〉とは、単に作家の集合をいうのではなくて、出版者、雑誌の編集者、作家はもちろん、学者、注釈者、批評家、など、文学に関係する人々、文学に関心し利害をもつ人々の総体の間に結ばれる客観的諸関係からなる空間のことなのです。(56頁)

文学生産の主体は、〈生産の空間〉に位置を占め、自分の生産行為が、私が〈可能性の空間〉と呼ぶものの媒介を通して、〈生産の空間〉の総体を参照するかぎりにおいての作者なのです。〈可能性の空間〉というのは、ある生産者(≡作者)が〈生産の空間〉に出現する時点において存在している諸々の産

物（『作品』）によって構成されている空間のことなのです。（中略…引用者）
〈可能性の空間〉とは、このように、すでに実現した〈可能性の空間〉、プラス「何をすべきか?」、「私は、何をすればよいのか?」という問い、なのです。（中略…引用者）生産者は、或る時点においてその〈生産の空間〉に書きこまれていく〈可能性の空間〉と取り結ぶ関係の媒介によって、自分自身
が創り出す作品を準備してゆくというわけです。（57-58頁）

4 〈中世〉という言語場から『宇治拾遺』の表現性を捉え直そうという試みが皆無であつたわけではない。先駆的な試みとして小峯和明『宇治拾遺物語の表現時空』（若草書房、一九九九年）がある。小峯氏は本書の中で、〈猿楽〉という表現時空から、『宇治拾遺』の表現性を捉え直そうと試みる。

5 代表的な論考としては、井上宗雄「真観をめぐって―鎌倉期歌壇の側面―」（『和歌文学研究』第四号、一九五七年八月）、久保田淳「為家と光俊」（『国語と国文学』第三五巻五号、一九五八年五月）、①福田秀一「鎌倉中期歌壇史における反御子左派の活動と業績（上）」（『国語と国文学』第四一巻八号、一九六四年八月）、②同「鎌倉中期歌壇史における反御子左派の活動と業績（下）」（『国語と国文学』第四一巻一―二号、一九六四年一月）、佐藤恒雄「後嵯峨院の時代とその歌壇」（『国語と国文学』第五四巻五号、一九七七年五月）、今井明「後嵯峨院歌壇成立の側面」（『鹿兒島短期大学研究紀要』第四五号、一九九〇年三月）が挙げられる。

6 前掲注5佐藤恒雄氏の論考がその先駆として挙げられるが、その他にも、最近では、齊藤歩「理想としての「後嵯峨院時代」」（『日本文学』第五一巻二号、二〇〇二年二月）や三田村雅子「記憶の中の源氏物語（9）後嵯峨院の源氏物語」（『新潮』第一〇二巻三号、二〇〇五年三月）といった論考、遠藤基郎「中世王権と王朝儀礼」（東京大学出版会、二〇〇八年）の著書等で指摘されている。

7 前掲注5久保田論文。

8 前掲注5今井論文。

9 詳細は前掲注5今井論文参照。

10 「春日若宮歌合」の参加者、また御子左派・反御子左派に属する人物、どちらにも属さない中立的な人物の識別に関しては、前掲注5福田①論文に詳しい。
11 以上、尼ヶ崎彬『花鳥の使―歌の道の詩学―』（頸草書房、一九八三年）、141頁。

12 『後鳥羽院御口伝』の定家評。

13 『源承和歌口伝』には次のように語られている。

撰者五人の中に、前中納言定家（于時四品）、ひとり和歌所にとどまりて詞をあらためしるせり。是、古今集の撰者の中に、貫之ひとり御書どころにてえらび定めたてまつれるにおなじ。其後、後堀河院御代之新勅撰を記、後嵯峨院御時、前大納言為家統後撰を奏するにいたるまで、庭のをしへかはらざりしを、右大弁光俊朝臣（法名真観）寛喜貞永の比より、当家の門弟として、歌人につらなりて、石清水別当卅首歌（于時右少弁）洞院撰政家百首并に度々の歌合（于時右中弁）当家百首を詠めり。
また佐藤恒雄氏は「藤原光俊伝考―出家まで―」（下）（『中世文学研究』第九号、一九八三年八月）の中で、次の記事を挙げる。

未時許右少便門前控（軒）依（告物）詣由帰云々。依（好士之教奇）、毎年枉駕。過分之芳志也。
（『明月記』寛喜三（一二三二）年正月二日条）

その上で、「好士の教奇」とは、和歌の好士であろうから、当然和歌に関する教えを受けることもあつたであろう」（84頁）と述べる。

14 例えば、『今昔物語集』卷十七（地藏靈驗感應譚集成）の冒頭第一話は次のように始まる。

今昔、西ノ京ノ辺ニ住ム僧有ケリ、道心有ケレバ、勲ニ仏ノ道ヲ行ヒケリ。其ノ中ニモ、年来、殊ニ地藏菩薩ニ仕テ、願ヒ思ヒケル様、「我レ、此ノ身ヲ生身ノ地藏ニ値遇シ奉テ、必ズ引接ヲ蒙ラム」ト。

「施无」の話は次の通りである。

于^レ時ニ祖水ヲ楽ヒ乞フ。谷ニ行テ此レヲ汲バ、鹿ノ皮ノ衣ヲ着テ、瓶ヲ持テカガマリテ汲ムニ、鹿シ、集テ水ヲ飲ムニ相ヒ交テ形同ジ。時ニ国王山ニ狩ヲ為テ、鹿シ、ヲ見テ即チ射ルニ、誤テ施无ガ胸ニ当リス。(中略…引用者) 施无申シテ云ク、「若シ恩ヲ報ムトオボサバ、早ク国ニ返リ給テ、人ヲ憐ビ給テ、皆勸メテ戒ヲ令持給へ。王又狩シ給フ事莫レ。此ノ世ニモ命不安ズ、後ノ世ニモ地獄ニ入ル、昔王一切ノ功德ヲ作テ、今国ノ位ヲ得給へリ。心ニ任セテ愚カニ頑ハカナク、恣ニ罪ヲ作り給フ事莫」ト申ス。国王大キニ悔イ給ヒテ、「自今^レ後ニハ、汝ガ如教ニ有ラム」

〔三宝絵〕卷上〔施无〕

※本文引用の依拠文献は次の通り。一部、読解の便宜上、表記を私に改めた。

- ・『院御歌合』、『万葉集』、『草根集』、『順徳院御集』、『百首歌合』：新編国歌大観（角川書店刊）
- ・『詠歌一体』：日本歌学大系（風間書房刊）
- ・『近代秀歌』：日本古典文学全集（小学館刊）
- ・『簸河上』：中川博夫「校本『簸河上』」（『国文学研究資料館紀要』第二二号、一九九六年三月）
- ・『日本書紀』：新編日本古典文学全集（小学館刊）
- ・『宇治拾遺物語』、『三宝絵』：新日本古典文学大系（岩波書店刊）
- ・『延命地藏菩薩経』：国訳一切経（大東出版刊）

（神戸龍谷中学校高等学校講師）