

持主であることに、ある程度満たされていたらしい。そういう彼の好みからして、容易に想像されることは、お種のような女性を忌み嫌つたであろうことである。そういう、彼の私的な好悪が、はからずも、新しい時代の女性を批判する下地をつくり、それを悲劇にまでおとしてみせることにもなつたと言えよう。「妹と背かがみ」の女主人公お辻が無教養の故に、悲劇的な結末をみせたのと、全く反対の結果を示しているわけで、この点にも、人生探求の作品と、風俗描写の作品との相違を発見できると思う。

以上のように「細君」は、当時の風俗の悲劇的な面を写実したもので、時代の新しい問題であつた婦人問題に取材しながら、積極的にその問題に解答を与えることができず、ただ男の醜さを描くに止つたものであつた。したがつて、この作品のテーマを、女性の立場の弱さに、集中することができずに、逆にこのような悲劇をあらしめ得るものとして、半可通の新女性を冷酷に描きすすめることになつてしまつたのである。

それにしてもこの作品のよさは、やはり当時の時代の新しいタイプの男女をかなり真実に近く表現し得ていることにあると思う。つまり、彼の写実主義理論を実践に移したものとして、注目されるべき点は依然として失われていない。もつとも、第三回で、不幸ということについて論じた

ところの直敘形式などは、写実の立場からみて、完璧とは言えないが、第二回の、実家でのお話、第四回のお園が質屋へ行くあたりの、お種の心理などは、かなりよく書けていると思われる。この風俗描写の点で、いささか時代とのつながりを持ち、当時の作品としては、また優れたもの認めることができよう。

なおこの作品は、二葉亭の「浮雲」に刺戟されて書かれたとも言われ、また彼自身、発表までに、二葉亭に読んで聞かせたりしているが、二葉亭が、文三のなかに自己を発見した文学主体を、結局、逍遙は成長させることができなかつたものようである。そして、自己のうちたてた写実主義理論にしばられ、風俗描写の枠に自らを閉じこめて、その限界に見切りをつけたのである。彼はこの作品以後本格的な小説の筆をとることをやめている。

(五八・二・六)

(註)

- ① 河出書房「現代日本小説大系」第一巻解説。
- ② 拙稿「逍遙『妹と背かがみ』試論」立命館文学、昭和三十三年一月号。
- ③ 逍遙の日記。
- ④ 坪内士行「坪内逍遙研究」他。
- ⑤ 逍遙の日記。

心敬における思索的特質について

岡 本 彦 一

日本の文芸論において、近世以前のそれはいちじるしく随筆的である。ことに中世におけるそれは秘伝口伝的である。少くともそこには、文芸の何たるかを論じてあるわけ

だから、その文に論理性というものがなくてはかなわぬわけであるが、実はそれがまことに稀薄であつて、論という体をなしておらぬものが多い。歌論に例をとれば、歌病の説明であり、歌体の説明であり、それらの例示であり、さもなければ、歌ことばの説明である。あるいは歌や歌人にまつわるお話であつた。そうしたものから次第に歌のみちを伝えようとして来たものの、それらは書簡の形式による伝授であり、または秘伝をさずけるていのものである。そもそも秘伝に論理的なものがあろうはずがない。非理論的、飛躍的、神秘的であるが故に秘伝である。これは兵法のお話であるが、さる武芸者が、自分にはとうてい秘伝は伝授されぬと見きわめて、ひそかに秘伝一卷を盗んだところが、

これが白紙であつたという話。話であるとしても、秘伝の性格を語つて躍如たるものがある。いよいよの伝授は白紙であつてよい。論理以前のものである。

和歌においては作家と評論家とは現代においても未分である。いや鑑賞者までが一体である。このことは短詩型文芸のいちじるしい特質といえよう。そもそも和歌というもの、その歴史に徴してみてもそういうものであり、連歌俳諧などは、その創作様式において、このことを顕著に表明している。それは、一座において興行されるということである。鑑賞という前提にたつてのみ創作といふことなのである。宗匠は指導者であり、作家であり、理論家であらねばならぬ。ところがすぐれた理論家かならずしもすぐれた作家というわけにはいかず、その反対もまたそうである。それよりも、理論に熱中すれば、いわゆる理論だおれになつて、その作品はもう一つはえない場合が多い。あ

るいは、理論がはなやかな故に、それだけ損をするという面があるかもしれないが。ともかく、この両者をあわせ持つものは偉大なる芸術家である。かつてそういう稀な人がなかつたわけではない、藤原定家、斎藤茂吉がそれ。だが、本居宣長のごときにいたつては眼高手低、全く作家としてはだらしがない。ここにとりあげる心敬なども、このきらいがないではない。彼の作品は彼の論には、はるかにおとるであらう。

連歌の論は、筑波問答があまりにも権威があつたためであるうか、以後のものに問答体のもが多い。心敬の論もおおく問答体で書かれている。問答体ということは論理性をもつにふさわしい様式である。少くとも問に対してこれを満足せしめる答を用意せねばならぬ。そもそも弁証法とは、本来会話の技術、弁論の方法であつた。そして、その形態だけからいえば、孟子の昔から行われてきた手法であつて、ここでとりたてていうことはない。心敬もとくに信念をもつてこの手法を用いたものでもあるまい。こうした書き方で書かれるというしきたりに従つたまでであつたらう。近世以前に書かれた文芸論には構成の散漫なものが多し。いわゆる随筆的性格の一つであるが、心敬の「ささめごと」などになると、極めて厳密に構成してゆこうとする態度がみられる。もちろん「ささめごと」といへども、そ

の論理的構築の厳密性を誇るにはほど遠いわけであるが、首尾を正し、何をどこで説くかという心づかいは十分になされている。心敬における論理性を説くとすれば、こういつた面も捨てがたいわけであるが、特に重要とも思われぬので、ここでは、彼の理論的態度、弁証性の問題に切りこんでみよう。

心敬の思索に弁証法を厳密な意味で見出すことは困難である。しかし弁証法的な思索とでもいおうか、はなはだそれに近い思索様式は種々発見できる。こゝでは、まず、親句・疎句の論の扱い方について見てゆこう。親句・疎句は天理本系では上巻と下巻との二ヶ所に出てくるが、類従本系では下巻に一ヶ所にまとめられている。そこでちよつと見たところ下巻の方がまとまりがよいわけだが、ここでは天理本系の本文で見てゆきたい。この方が原形に近い本文のように思われるからである。上巻に親句・疎句を例歌によつて概説し、「親句・疎句の見所をはなれ侍るべし」となり。ひとつすがたにおち侍らば道の外なるべし」と文を結んでいゝ。類従本に見える親句・疎句の説明、すなわち「一首のうち」と、「一首づつの上」との説明はない。論理性を考える上には採りあげる必要のない部分である。下巻に入つては相当立ち入つて説いている。こゝでは親句・疎句の文芸様式としてのいわば形而下の説明ではなく、む

しろ、価値的、本質的、いわば形而上的解明ともいふべき叙述と見てよからう。この文の構造を見てゆくと、まず「此の比は親句の歌連歌のみにて、疎句のかたはまれに侍るやらん」と問をもうけ、これに対して、「古人かたり侍りしまことに疎句のかたをばひとへに忘れぬるとなり。定家卿はくれぐれ疎句にのみ秀逸はあり、親句にはまれ也となん心の親句、姿の親句、心の疎句、姿の疎句さまざま注し分け略之」とある。くわしい説明をされたのは上巻における叙述との重複をされたのであらうか。それとも、当時としては常識に属することとて説明を要しないことでもあつたのであらうか。さて、これについて仏教上のことばを用いて、比喩的に、あるいは詩的にと評した方が当るかも知れないようなやり方で論を進めているのである。「親句は有相、疎句は無相、親句は教、疎句は禅、経にも了義、不了義経、世諦、第一義諦、有門、空門わかれたり。さとりに心をかけずば、いかでか歌道の生死をばはなれ侍らん」と親句と疎句とをきつかりと二つに分け、親句をさとりと比較した。しかし、こゝに一つの問題があつた。それは「仏法には空門大悟の心を猶有所得とおとす」である。無相であり、禅であり、不了義経、第一義諦、空門である疎句にもとまつていてはいけないのであつて、空門大悟の心もやはりそれにこだわるべきは有所得なのである。執着なので

ある。実際にはさつたことにならぬという説だ。しかし、これに対しては「されども天台相即空門には十界六凡四聖一相無相と云へり。法花にも諸法は空を座とすとすなり。仏五十年の説教にも三十年は畢竟空をとけりとなり」という十法界の六凡も四聖も、実はそういう差別があるのでなく、一相無相なのである。六凡も四聖も空のなかに流しこまれる。諸法はつまり空なのである。空とは相対的有に對する相対的無と同じものではない。「ある、ない」の「ない」ではない。それは一切の生成し死滅し、死滅し生成するところの場である。すべて存在の根源である。絶対である。絶対であるが故に形成して示すことはできぬ。心敬は疎句をこういうものに比した。さきに「空門大悟の心をも猶有所得とおとす」といい、一応、親句・疎句を止揚すべき方向にむかつたのであつたが、それを果さず、直ちに「されども」と語をついで疎句を優先させてしまつた。しかしながら心敬は疎句絶対として、それによりかゝつて安心してはいなかつたのである。「さとり」と称し、「空」といい、そういう形而上的思弁においてはいざ知らず、形象化された句というものにあつては絶対というものを認めること自体がおかしいのである。絶対と称したものは、絶対を称することにおいて対立者を生み、相対に墮する。心敬はこの理を認めていたにちがいない。これは後に触れたいと

思うが、絶対の姿を示すことを避けた人である。「万法に
さだまれるかたちあるべからず」といい、「三世にぬしな
き万法也。ただまぼろしの内のよしあしのことわりのみぞ
不思議のうえの不思議なる。それも天然法爾、あなむづか
しの心づくしや。何事もさもあらばありなん」と絶対者は
強いて追求しようとしないのである。論述をもとへもどそ
う。疎句絶対によりかゝらなかつた心敬は、彼の論をどう
展開したのであろうか。

「しかはあれど初心の時は浅きよりふかきに入り、至り
て後は深きより浅きに出づる、是諸道の用心最用といへり
從因至果、從果向因」とある。「初心の時は」云々の文句
は「愚秘抄」に用いられていて、ここでは「初心の時は浅
きより深きに案じ入るべし、己達の時は深きより浅きに案
じ出づべきにや」とあるのだが、この後半について「上手
の深きより浅きによりみいづるといふは」として、つまり、
上手は常の風情はすべてよみつくしてしまつていたので、
めずらしい事、高い方をよまねばならぬわけだが、それを
よみ得ればよし、もしも「たかき風情もよまれぬ時は、も
との口なれ捨たる方に次第におちもてくるに苦しみなし」
というのであつて、全くつまらぬ説明をしてしまつたもの
だ。「愚秘抄」に親句・疎句の説があつて、心敬の類従本
下巻における、親句・疎句の説明の一部には、この説がと

れは色相を執着を否定した境地から再び流れ帰つて来たも
のである。疎句即親句だ。しかし、親句はやはり親句であ
る。「さはあれど有所得の法を説いて人を化度するは、三
千世界の人の眼をぬくより科なりとも説けり」との反省が
来る。ここで親句は再び疎句に転ずるわけである。

さて、結びに類従本にはない一文がつく。「まことの歌
人の心は有にも無にも親句にも疎句にもとどこほるべから
ず。仏の心地のごとくなるべしとなり」である。この一文
中、「とどこほるべからず」という句は、親句・疎句のど
れにもこたわらず臨機応変、融通無碍であれと説いている
ように見える。そして実際問題としての百韻をやる場合に
は、変化をはるか意味からも、一卷の趣からいつても、適
宜に親句なり、疎句なりを出すことが大切であろう。しか
し、「ささめごと」は、実際の句作指導というよりも、連
歌の根本精神を、心法を説いたものであり、ことにこの親
句・疎句の場面はそういう句が濃厚なのであるから、作法
的なものでなくて、親句・疎句を絶対に止揚したところを
考えているのではないか。いままでのところに示されたも
のは、いわば親句より疎句へ、疎句より親句へ、さらに親
句より疎句へと円環的に弁証してゆく過程であつたと見て
よい。疎句の優位は認めるが、それが絶対なのではない。
優位を認めたとき、すでにその優位性はくずれつゝあるの

り用いられているわけだが、「愚秘抄」の親句・疎句説の
ところには「深きより浅き」の文言はない。他の箇所にあ
るのだが、心敬は、これをこゝに用いた。文言それ自体に、
意味の上での本質的な相違はないこの文も、心敬によつて、
他ならぬこの箇所にはめ用いられると光彩を放つから妙だ。
心敬のことばを借れば「詞は心の使」である。心敬にお
ける「深きより浅き」は弁証法的に止揚された出で方であ
つた。次いで心敬はいう、「有相の歌道は無相法身の歌道
の応用也、方便の権用おるそかにおもふべからず。泥木の
形像は大智より発り、紙墨の経巻は法界より流る、一大事
因縁は小乗よりあらはるといへり」と。「空門大悟の心を
も猶有所得とおとす」がいきてきたのである。親句の否定
の上にたつた疎句は再び否定される。いや、否定というよ
りも、疎句より親句にかえるのである。かえるといつても、
再びかえつて来てまたもとの親句となるわけではない。時
計の振り子のように親句と疎句との両極を行きもどりの
ではない。そこには疎句が止揚されている。疎句をとり
こして来た親句でなければならぬ。心敬の「浅きに出づる」
とはそういう出かたであつた。それは、無相法身の応用で
あり、方便であり、権用である、仏像は正に親句であろう。
経巻も見方によつては文字の羅列にすぎない。しかし、仏
像は単なる彫刻でないし、経巻は単なる文章ではない。そ

だ。かくしてできる円環はより高次より高次へと展開する。
それはかぎりのないものだ。その終止点としての絶対空
とでもいうものを予想して仏の心地といつたのではなから
うか。こゝの文章、すべて比喩的表現であつて、無相とい
い、空門といつても、それが有相、有門とむかいあつてい
るかぎり相対的なものであり、疎句の優位性も相対的なも
のにすぎない。無相空門の疎句と、有相有門の親句との間
を同一平面において行つたりきたり往還するものではある
まい。ではそれが何かということ、さきにも触れたよう
に、心敬は絶対の相というものは、むしろ叙述さるべきで
はないと考えていたようでもあり、また、具象的な句とい
うものにおいては絶対などというものが有り得ようはずがな
い。従つて心敬は親句と疎句との相互媒介による円環的弁
証法的性格を述べたにとゞまり、その究極は「仏の心地の
ごとくなるべしとなり」としかいいようがなかつたのであ
らう。それを規定することは、誤をおかすことではしかなか
つたから。

以上、親句・疎句の叙述について、これをこまかく追
いながら、心敬の思索の特質を見て来たのであつた。その思
索のあり方の特質は、対立する二つの概念のうち、一方を
よしとしながら、他方をも捨ててはしまわないうで、これを
とりこんで展開させる、そしてこの展開の究極については

思索を中止するといつたものであった。こういう特色をもつたところは他にもあるわけで、親句・疎句の説にとままるものではない。その二三を簡明にあげておこう。

姿をかざるかざらぬの説である。「えん」を説明するにあつて、「ひえさびたるかたをさとりしれ」といい、心のもち方の重要性を力説した後「心のかざりたるもがらの句」は駄目である旨をいい、「されば古人の名歌自讃の句どもに姿をかざりたるは稀にも見えず」とか、「くだれる世のかざりたるまなこよりは」上代の歌の秀逸も理解できぬだろうと「かざる」ことを否定するわけだが、その先に「しかはあれど君かざらねば臣うやまはずといへば、姿ことばをかざらん歌道の肝要なるべし」と手のひらを返したようなことをいつている。この「かざる」「かざらぬ」は相互に媒介しあうものと解することによつて、はじめて、その所を得る。

指合嫌物について。あまりにも嚴重な指合去嫌の適用を心敬はよしとしかかつた。「戒論の上はいまだ直路にあらず。経にはゆるす事のみおほく見え侍り。心地を正路とする故なり。さればまことの道にいれる歌人は格式の外の事おほかるべし」という。そして、戒律にかゝらぬ権者の例をあげている。ところが、それについて、「しかはあれど戒は仏法の恵命諸宗のおきて諸宗の昇進の最一なり。お

ろそかにまもるべからずとなり」といい、「諸道に種・熟・己達とて三の位あるべしと也。熟人・己達の輩を種なる人のまなぶべきにあらず。孔子なほ七十にしてものをこえずとの給へるとなり。然れば指合嫌物をもなほざりにおもふべからず」という。孔子云々のところは論語の原文の意とはやゝ異つて解して引用している。心敬にはこういう自在な引用の仕方は珍らしいことではない。のりは程度の低い人だけが守るべきものではない、孔子にしてものりを守っている。指合嫌物は嚴重に守られねばならぬという論だ。この前後の矛盾は単なる矛盾ではない。戒律—指合嫌物を「守る」、否定することによつて「こたわらぬ」、この否定がまた否定されて嚴重に「守ら」ねばならぬ、までが説いてあるわけだが、これもまた相互媒介の円環的弁証によつてのみ、正当に理解し得るところであろう。

更に一例をあげておこう。秀句の論である。「秀句をば古人も歌のいのちといへり。いかにも嫌ふべきにあらず。秀句の名歌その数をしらず。此の道ふかんともがらは秀句などをも作りえぬ物なり。又あまりにかひりき過ぎて毎々秀句をのみする人あり。ふか入してひとへに好むと見え侍るはうるさくや侍らんと也」として、秀句の例歌、例句をあげ、「およそ秀句なくては歌連歌作りがたかるべし。さればいのちと申すなり。しかはあれど秀句にかならず凡俗

なる事おほしとなん。分別最用なるべし」とある。この分別の仕方、単にうまい秀句ならよいが、まずい秀句はいけないとか、あつさりとするのはよいが、あまり深入りしてはいけないとか、平面的に分別したのでは心敬の本意ではなからう。やはり相互に否定的に媒介されねばならぬ。

以上見てきたところによれば、心敬の思索的特質とでもいふべきものは、明確に弁証法的論述しているとはいいがたいにしても、思索そのものには弁証法的なものがあつたにちがいない。心敬によつて対立するものとして提示された二つのものは、便宜的に、時に応じ、所に応じて、臨機に処置されるべきものというような、平面的処理をもつて終るものとして示されているものではない。しかし、心敬の論述によれば、措定のなかに、あるいは措定の成長のなかに、おのずから反措定が存在し、あるいは生れ、成長し、矛盾を大きくしてゆくというような動的なつかみ方を発見できなかったのは残念であつた。さういう動的なものをおわれわれが補い解釈することによつて、いきいきとしたものになるというのが心敬の論述であつた。しかしながら、こういう思索的特質は「ささめごと」を貫通する大きな問題である和歌と連歌との関係、歌連歌と仏道との関係にも適用されており、更には美的理念論も、表現方法論も、つい

には作品以前の人の問題に帰着するという、心敬の歌連歌論の骨髄である考え方も、そしてこの理念論乃至方法論と態度論（人の問題）との円環的把握こそは心敬の論の最も見事な構造を示すものなのであるが、そういつたすべてが、やはり心敬の独自の思索的特質に貫かれていたことを見出すのである。

前にも少し触れたことであつたが、絶対者への追求をやるること、これにたちもどつてとじめとしたい。「此の身は土灰となれるに彼のいきの一すぢいづちにか行き侍らん。我のみならず万象の上の来し方される所こそ尋ね極めたく侍れ」と追求の念はもちながらも、つまりは「ただまぼろしのほどのよしあしのことわりのみぞふしぎのうえの不思議なる」であつて、見きわめようとすれば、何がたしかなものであるかわからないこの現世にあつても、「よしあしのことわり」は否定することができない。だといつてこれ以上追求することはできぬ。絶対者をきめることは対立者を生むことだから。「真実の歌道は大虚のごとくなるべし。あまりもなくかけたる人もなかるべし。人々個々円成の上なり。もとより証は他によらずとなり」という。歌すなわち芸術は大虚すなわち万物の生成し死滅するところの場、空にも比すべきである。個々の作者が、この場において円成し、自ら証するのである。彼の思索、「まぼろしのほど

のよしあしのことわり」を論じた思索、そこには一応「よしあしのことわり」があるわけだが、その思索をつづけた究極は大虚において自証されるべきなのであつた。いえば、無限に思索されるべきものを望見しながら、一時思索を中止する。といつてもこゝでやるめわけではない。絶対者へ

受贈誌(昭和三十三年一月—三月)

日本文学	一—三月号	日本文学協会
日本文学研究	第二号	日本文学研究会
文学史研究	第七号	文学史研究会
甲南国文	創刊号	甲南女子短期大学
上代文学	第九号	国語国文学会
人文科学研究	第八号	明治大学人文科学研究所
説林	創刊号	愛知県立女子大学
駒沢史学	第六号	駒沢大学史学会
女子大國文	第八号	京都女子大学国文学会
万葉	第六号	万葉学会
国語学	第三十一号	国語学会
国文学	第三十号	関西大学国文学会
国文研究	第六・七号	九州大学国文学会
国文学	第三卷一—四号	学燈社

のおそれであり、すべては自己という人間に回帰してくるものであつたからである。
①「ささめごと」の本文はすべて、木藤才藏著「校註ささめごと」によつた。

学大國文	創刊号	大阪学芸大学
明治学院論叢	第四十八号	国語国文学研究室
実践文学	第一・二輯	明治学院大学文経学会
文学論叢	第三号	実践女子大学
横浜大学論叢	第十号	東洋大学国語国文学会
国語	第九卷	横大
滋賀国語国文学	系列一・二	東京教育大学
北海道学芸大学紀要	六卷三・四	国語国文学会
滋賀大学学芸部紀要	第三号	滋賀大学国語国文学会
西京大学学術報告	一卷一号—八卷	北海道学芸大学
佐賀学芸会紀要	第七号	滋賀大学学芸学部
日本大学世田谷教養部紀要	第九号	西京大
奈良学芸大学紀要	第五号	佐賀学芸短期大学
	第六輯	日本大学世田谷教養部
	第七卷第一号	奈良学芸大学

西鶴の描写の特質

—その並列描写と類型性について—

水田潤

西鶴の描写の特質は、写実の即物性にあるとされている。それは、無情なりアリズムによつてつらぬかれ、冷酷むざんであるとともに、そのリアリズムの簡潔さ、軽妙さは、西鶴の描写を特色づけている。

西鶴文学の描写については、かつて近藤忠義氏によつて、「新題材の発見は、当然、新しい美——旧い標準に制せられず町人独自の審美眼にたよる新しい美——の発見を伴うて来ざるをえない」(『西鶴』二七六)と指摘せられたように、まず先行文学の概念的な描写とはちがつた具象性と写実性が言われる。

先づ年は十五より十八迄、当世顔はすこし丸く、色は薄桜にして、面道具の四つ不足なく揃へて、眼は細きを好まず、眉あつく、鼻の間せはしからず次第高に、口ちひさく、齒並あらあらし

白く、耳長みあつて縁あさく身をはなれて根迄見へすき、額はわざとならずじねんのはへどまり、首筋立のびてをくれなしの後髪、手の指はたよわく長みあつて爪薄く、足は八もん三分に定め親指反つてうらすきて、胴間つねの人よりながく臆しまりて肉置たくましからず尻付ゆたやかに、物越衣装つきよく、姿に位そなはり心立おとなしく、女に定まりし芸すぐれて万にくからず、身にほくろひとつもなきを——

よく引かれる『好色一代女』巻一「国主の艶妾」の美女の容貌、姿態の描写である。これは、西鶴にとつては、写実の新感覚であり、同時にまた描写技法の完成であつた。

西鶴の浮世草子が、読者庶民に歓迎された理由の一つにも、この描写の写実性は、重要な役割りを果たしたと思われる。しかし、西鶴の描写は、この段階で固定し図式化しているようにみえる。これもよく引かれる例であるが、『好色五人女』巻三「姿の関守」の次の描写との類似に注意した