

Title	祇注の六義論その他(中) : 古今灌頂・言語的象徴表現・体用論理
Sub Title	
Author	石神, 秀晃(Ishigami, Hideaki)
Publisher	慶應義塾大学国文学研究室
Publication year	1993
Jtitle	三田國文 No.18 (1993. 6) ,p.25- 41
JaLC DOI	10.14991/002.19930600-0025
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00296083-19930600-0025

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

祇注の六義論その他 (中)

——古今灌頂・言語的象徴表現・体用論理——

石神 秀晃

本誌十一号所載の上篇に引き続き、宗祇の関はつた古今集注
釈書に思想的表明を見て、その構造的理解を目指したいと思ふ。
本論に入る前に、前稿(以下上篇をかう呼ぶ)への補説が必
要である。先づ「祇注」の外延を示すべきであつた。勿論、常
縁講宗祇録編「古今和歌集両度聞書」と宗祇講肖柏録「古聞」
とを中心とする。しかしそれ以外にも、宗祇講宗碩録「宗碩聞
書」、以上三種の集成としての「十口抄」、宗祇か肖柏かの『結
訓和歌集聞書』(「宗祇略抄」と呼称されるものの原態)、そして
以下にやや詳細に言及するであらう、三条西家旧蔵「古今和歌
集聞書」(公条抄と称すべきものか)などの、すべての教説が全
く宗祇に発するのではないとしても、一旦宗祇を通過した知見
をほぼとどめ、その成立に宗祇が深く関はつてゐる、複数の注
釈書を、一応「祇注」と総称しておく。

それから、景徐周麟と宗祇との関係を詳述する論の存在を、
迂闊にも失念したために、曖昧な論旨の展開となつた点がある
(ルイス・クック氏の指摘)。その論は、金子金治郎氏「宗祇の
生活と作品」(昭和五八 桜楓社)「第一章 近江の人」で、氏

は景徐の詩文集『翰林葫蘆集』の一節を仔細に検討して、宗祇
の出生地を近江と断ぜられてゐる。同論には、その景徐による
①宗祇没後五年、永正四年の作「種玉宗祇菴主肖像贊改作自然庵主」(卷
十一)の詳しい注釈と、②『鹿苑日録』(長享元年八月二十六日
条)、③宗祇生前の七絶「寄三種玉庵」(卷三)、④没した翌とし
文龜三年の同じく七絶「次韻悼種玉老人、曩事于萌懷故及此」
(卷五)の引用があり、それらを通じて、宗祇と景徐のなみな
みならぬ関係が察知される。特に注目するのは、①に、
夫レ神道ハ始_ニ乎本朝_ニ、変_{ジテ}為_レ和歌_ト。倡_{リテ}乎万葉之前_ニ
行_ニレタリ_一于古今之後_ニ……聞_下キテハ公ノ就_キト部氏_一而伝_中フルヲ一
書_上ヲ、鶏卵ノ天綻_ト、咲_下ヒテハ我ガ非_ニズシテ風雅_ヲ僧_ニ以談_中スルヲ六義_ト、
鳥声昼閑_カナリ。……
と記し、②に、

講古今集・伊勢物語等書。公家已下請_ニ之執_ニ弟子礼_一。嘗就
聴_ニ毛詩大序・閑雅詩之講_一。其意在_ニ于詳_ニ詩六義_一云。

また③の転句に、
閑談六義春何日。

と記す点である。①からは吉田神道とのかかはりを、①②③からは景徐と毛詩を談じたことが知り得る(①②は景徐の毛詩談義を聴聞し、質議応答があつたの意か。②の「就聴」の主語は宗祇と考へるよりなからうが、一体誰に就いて聴いたのか。景徐か、それとも別の、例へば清原業忠かが問題とならう。文脈上は景徐とるのが最も自然か)。宗祇の「古聞」講釈と、景徐との閑談との先後関係は検討を要するものの、仮に「古聞」講釈のまへ、少くとも文明十三年以前であるといへるなら、かうした仲である兩人の六義論が符合するのは理の当然といひ得よう。稿者は宗祇の修学時代、特に清原業忠からの儒学の流伝を想定したのであつたが、それに加へて、といふよりもむしろ、一世代後輩ながら景徐からの習得をこそ考へるべきかも知れなかつた。宗祇が実隆らからさへ源氏理解のために宮中のしきたりを尋ねてゐることが思ひ併される。逆に宗祇が景徐にも詩大序の六義論を講ずるといふ事態は、景徐のこの書き様からはますます考へ難い。

以上金子氏の御論に拠るなら、業忠との関係は尚不詳だが、その弟子景徐周麟との交亘は浅くないものであつたとしなくてはならない。このことによつて「宗祇の根ざす学的环境として禅林と儒林との交流の場を想定」できるといふ論拠は強固なものとなつたのではなからうか。従つて禅林をめぐる一般思想の傾向を探り、それを祇注読解の傍証に用ゐることにかんがりの妥当性が高まつたと思ふ。

第三に、直竹(＝景徐)講・宣賢録・(三条西実隆)写の「毛詩聞書」には、つとに土井洋一氏の詳細な御論論考があり(抄物

資料集成)巻第七 昭和五一 清文堂、正に圧倒的である。稿者が前稿で全く言及するところがないのは不明であつた。比較すると稿者のいひ分など粗略の一語につきるが、結果として土井氏の御論旨をさまざま逸脱しなかつたことを幸運とせねばならない。

拙稿の方針を次に簡単に説明する。第一に、古今注の「古注」の引用のされ方・扱はれ方を尋ねるつもりである。それによつて、思想的な位置もやや明らかになるはずである。といふのは、既に三輪正胤氏や片桐洋一氏の指摘があるやうに、古注の中には、悪名高い立河流の秘伝を直接的に摂取するものがあり、それへの態度のとり方には思想上の立場が端的に表はれることが期待できさうだからである。もつとも、邪教立河流が本當に存在したのかには異論もあるところだ。権力闘争に敗れた敵に、勝者が押しつけた烙印にすぎないのかも知れない。ただ、後世の多数派＝正統派から邪流視された一団の思想はあり、中世前期から中期に極めて広範な広がりをみせてゐただけは事実であらう。密教内部では、「本有」「修生」両派の学派的論争の結果、中世も半ばをすぎたころから次第に修生派が一方を克服し、振子が右に戻つてゆく。祇注にはこのやうな密教教団内部の教派的趨勢と、恐らく教派的には外部にあつたのではあらうけれども、何がしか対応する側面が存在してよいはずなのである。

第二に、祇注に特徴的な「下の心」「裏説」を、前稿とは見方を変へて再考してみようと思ふ。それらには一見して、儒・仏・

神への言及も多い。

この二方面からの、いはば手探りは、結果的にどこかで重なつてゆくだらうと思つてゐる。

さて、右の方針に従ひ、はじめに紹介するのは、三条西実隆・公条らによつて纏められた、祇注集成的性格の強い古今注の中に見出される所謂邪流思想の断片である。

その古今注は、現在、序注・卷十注・卷廿注が書陵部に、真名序注が広島大に、残る全てが東大に分蔵されてゐる。東大所蔵分は数年前に影印本の刊行があつたし、書陵部所蔵分は本誌創刊号所載の旧稿にも若干言ひ及ぶところがある。ところでこの古今集注は『両度聞書』と『古聞』とを中核とし、最後に片仮名交りで小字双行の、口語脈を残す注文を付記する。この中で最も異風なのは、片仮名交りの小字注であつて、旧稿にもなべた通り、それは文明六年、某の講ずる古今説を別の某が筆録し、三条西実隆が整理・浄書した、古今集全巻に及ぶ聞書（但、卷廿分は『六卷抄』の書写を以て代用）から、ほぼそのままを、嵌め込んだものである。旧稿ではこの講述者を宗祇、筆録者を実隆と推定したのだが、筆録者はともあれ講述者は、今も宗祇以外ではありえないと思つてゐる（書誌的現状の報告や、以上のやうに考へる論拠等は全て続稿にゆづつた）。この本来の聞書も序・卷十・卷廿の分は斯道文庫に、残りの過半は早稲田大学図書館に分蔵され、早大所蔵分は数年前影印刊行されてゐる。ただここに問題とする「ほのほのと」詠への注文は、羈旅部が未だ見出されてゐないので、東大本に依る以外にない。以下に

引用するのが小字注の全文である（原本の傍線・合点・読点・△符等は朱、また便宜上段落に分け、符号を付す）。

(1) △五句一列也・親句ノ歌也。ヒ、キノ親句・句ノ親句ト云フアリ一チノ口傳アリ・句ニタカミホソミナシ。

(2) (イ)鳥風問答ノ説ニ・住吉ノ經信卿ニ傳授ノ説ニ・(ウ)ホノノ、伽羅藍也・アカシハ十月ニ五鉢成ヌル也・朝霧ハ本覚真如ニヘタ、リタリ・鳴カクレハ生老病死ノ四相也・(ハ)舟ハ度世也・(ニ)ホノノ、実鉢ノ・旅也・舟ハ化用ノ旅也

(3) 當流ハ・ホノノノハ幽玄鉢也・アカシノハ枕詞也・二ノ句以下ハ五文字ノ注也・當流の秘説也〔我思人ヲ送テユケハ・人ハハヤ立出テ・舟イツル時分ハ・朝也・舟ハ浪ト鳴・ホノノノトコキカクシテ・眼力尽テ・心ヘ・タチカヘリテ思フ処ヲ・シソ思トハ云也・シソト云字ヲハ・カク心得ヨ・此二説ハ・當流ノ簡要也・此外ニ切紙ノ説一重也

解ききれない点も多いものの、私見の概略をいへば、第(1)段は『玉伝深秘卷』所収の一項、「和歌淵底秘抄」冒頭に近似する。第(2)段は、多少混乱しているが結論的にいへば『古今灌頂』に重なる。そして第(3)段が真の自説の展開なのであらう。この中で特に関心を惹かれるのは第(2)段で、やや細やかに説明を加へようと思ふ。

(イ)。「鳥風問答」とは、『三流抄』にその名が見え、または『玉伝深秘卷』に所収される一項に「七歌鳥風問答記 大納言源経信記」などあるものを思ひうかべてゐるであらうか。ただ、講述者には、このあたり記憶に混乱があるらしく、後者とは内容的に重ならないし、形式からいふと『和歌知頭集』が、住吉明

神に経信が尋ねる形の、鳥(問)と風(答)との問答体であり、鳥風問答といふにふさはしいが、これも以下の内容には厳密には重ならない。内容からいへばむしろ『古今灌頂』である。しかしいづれも二条傍系の藤原為顕を経過する秘伝書である点に共通性がある。

(四)そこで『古今灌頂』に、同内容部分を求めてみると(尚同書に対しては三輪氏や新井栄蔵氏に何度かの論及がある。諸本間にやや複雑な事情が存在することも三輪氏の述べられる通り。稿者も管見を別に纏めたのでさうした問題には本稿では触れない)、その神宮文庫蔵本に於て「若、仍歌美義函」と名づけられた一項があり、その中に「カララン」の字句を見出すことができる。全体は、所謂立河流の胎内五位函を、和歌を大日如来の表れとする主張の中に埋め込んだもので、邪流の胎内五位とは、世界及人間発生を陰陽和合から説くこと、最も過激かつ具体的な教説である。この項によれば、カラランは、母胎に子が宿つた最初の七日間をいふ。順次出生までアブドン・ヘイシ・ケンナン・ハラシヤキヤと続く。そしてこの五区分は、『古今灌頂』ではとりもなほさず、歌の五句と対応関係を持つ、とも主張される。強引といはざるを得ない。だが、数の一致を要として、一見何の關係もない複数のものを、本質的には同一だ、と断定してゆくのは、中世の伝統仏教にはごく一般的な態度である。述語成分の一致による同一視、と呼ぶこともできる。ともかく、「ほのほのと」の歌の第一句は胎内五位のカラランと相応する、が最初の一文の意味であらう。次の「あかしは十月に五体成ずる也」と全くの同文は『古今灌頂』の中にはないが、

カラランからハラシヤキヤのあげく「五体成ずる」のはもつともなことで、原拠はやはりこの項と考へてよからう。また、『古今灌頂』の「五句五輪」の項には、「あさぎりに」の句に「煩惱ノ霧之仏性ヲ隔故也」といふ釈をあててゐる。仏性は本覚真如同義であるから、このあたりはほほ同文と認めてよい。一方「五句五輪」の前の項(別稿では「ほのほの」の歌に三つの説ある事)の如く仮題を付した)には、初句・二句に「生」を配当し、以下の各句に「老・病・死」を配当してゐる。「鳴カクレハ生老病死ノ四相也」の原拠はここにあらうか。又は『古今和歌集灌頂口伝』には「生老病死の四苦を四魔といふなり。しぬるは、此四苦におかされて死れば、此を四魔とは云なり。」(ほのほくとあかしの浦の哥の事)とのべ、あるいは、『玉伝深秘卷』の異本・『金玉双義』第66項(稿者の翻印 本誌前号)に「或人ノ義ニ云ク鳴カクレ行トハ生老病死ノ四魔ニカクレユクト云ヘリ」と記すのはほほ同文である。これを想起してゐるのか。

い。『金玉双義』の第13項に「船ヲ渡スニ王ノ世ヲ度ス事ヲハフル、ハ比也」とするのがほほ相当するであらう。

(二)正確には不明。ただし、「実体」は『古今灌頂』の中でも多用される用語ではある。「化用(導きのためのはたらき)」は『古今灌頂』の中には見出せない。しかし「実体」の一種の対義語であるからそれにひかれて用ゐられたのかも知れない。

以上厳密な対応があるのは一部にすぎないけれども、意識されてゐるのは、主に『古今灌頂』乃至為顕に発する一派の説で、あまり重要視しない(とはいへ使ふべきところは残し、強ちに排除はしない)知見を、記憶で講じてゐるために、いささか不

正確な言及となつてゐるのではあるまいか。つまりそれらはみな内容的に似た、他流の説であり、そこに『和歌知頭集』（鳥風問答）と『古今灌頂』『玉伝深秘卷』等とが混同された理由がある。例へば『知頭集』には色ごのみについて「凡このみちは胎卵二滯の和合の法として、よくならひ、よくさとりぬれば、即身成仏のくらひにのぼるべき行」などと述べてゐる。前記「若く仍歌実義図」の用語でもある「赤白二滯和合」は邪流思想の有名なモットーである。また陰陽和合によつて森羅万象が出現する、業平はこの理法を悟らしめようとして住吉明神が姿を変へたものだ、と主張するのが『玉伝深秘卷』である。

かうした古注に伏在する和歌観を一口でいへば、陰陽和合とそれによる現世への万物の出現を、本来的には悟達してゐる仏の一表現と考へる。畢竟ことばは歌も、人の五体と対応関係にある五大（地・水・火・風・空）、それは究極的一者（大日如来）の身体ともいひ得るが、その自己顕現の一形態でなければならぬ。これらのすべてには対応関係があるのである。さういふ歌としてほぼ完全無欠なのが「ほのぼのと」詠である、のやうに約言できよう。

他方この注文は、以上の他流説を結局は克服すべきものと位置づけてゐるやうである。上記引用部分に明示は一見ないけれども、並記された『両度聞書』に「霧を病など云ハ不用、此哥を当流に秘する事ハ心詞とゞのほりて然も幽玄にたけたかく余情あれハ也」のやうに述べ、宗祇流の切紙にも「貫之タヒノ部ニ入タリ、更此外ハ不及沙汰コト也、シ井テ今議ヲツツ」として、『三流抄』や前に言及した『玉伝深秘卷』の異本・『金玉双義』と同

旨の文を（参考までに）掲げてゐる。

常縁・宗祇の講釈は初心のものに対しては、他家の否定すべき説を「不可用之」として紹介しつつ、そのなかで援用に堪へるところはわづかに残し、主として、「当流」ではあつても最奥に至らぬ古い説を用ゐてなされた、と思はれる。そのやうな伝承が残つてゐる。

それならば、古注に対抗できる別の強い和歌本質論を持ち合はせてゐたのかどうか、が問題となるだらう。祇注にあつて古注にないものといへば前稿でやや詳しく記した、文字に具はる、儒教的な「美刺」の觀念であらう。しかし、五大と五何の対応を見る例の思想は、宗祇らの注釈にも底流してゐるといはねばならない。「只此道ハ和をもちて詮とすへき者也、人の五大も天地の和よりおこる者也」（『両度聞書』）「恋を五卷とする事ハ五大を表す儀也、恋ハ五大を受る人のことわざ也、一切妻をこふる生類も五大をつかさとる也」（『古聞』）等、類似する文をいくつか摘記し得る。だから現代的視点からは、両者にあまり差はないといつてもあながち誤りとはいへないのである。ただ、『古今灌頂』ほどの強烈さ、組織、具体性は、その注文の中には見出せないやうに思ふ。

仏教的存在論に立脚する限り、五大成身の思想は捨て去り得ないのであらう。しかし、宗祇らが、あやふい一点で『古今灌頂』の高調するやうな教説と袂を分かつてゐることのみは確かといつてよからう。時代は徐々に動いて邪流思想は次第に過去のものとなりつつある。宗祇らの依用したのは、先まはりしていふなら五山禅林に流れ込んでゐる諸思潮である。そこでは仏・

儒・道・神の折衷が主要なテーマの一つとなつてゐたやうに見える。

膨大に残る五山禅林の詩文の中に、その証はいくつも指摘できるが、用意に不足を感じるので次回にやや詳しく、祇注と対比つ言及することしよう。

本稿の後半では、前稿でも触れた裏説・下の心といふ、比較的解釈のあり方を、再考する。後記のとほり、ここに最も講述者の教義が表出されるからである。

ところで前稿ではあまり深く考へずに使用した、比喩といふ語はいくらか問題含みである。「比」も「喩」も、その言葉自体は、ごく古くから存在したにちがひない。ただ現在「比喩」といふ際には、修辭学の用語体系が暗々裡に想定されてゐるといつてよいであらう。つまり現代の修辭学・言語理論の用語で、古典の言葉を読みなほす、整理しなほす、といふ視点が前提されてゐる。その中で、他の類語、例へば象徴・寓意(喩)・隠喩などとの關係が全く示されてゐない前稿は、いささか曖昧といはなくてはならない。問題としたかつたのは、文字の通りの、直接的意味と、それに付加される間接的意味との、意味論的二重性といふことであつた。術語の嚴密は望ましいことであるから、簡単に概念規定をしておくこととする。一つの表現のうらに、字面とちがつた何か別の意味がこめられてゐるとき、その事態を、古典古代の修辭字以来、寓意(喩)・隠喩・提喩・換喩といつた語を使つて表はす。ところで、かうした意味の二重性にかかはる用語では、「シンボル」が一番広い概念といへるだら

う。象徴を用ゐた表現(シンボリズム)を、類比といふ作用による間接的概念提示と考へるならば「言語的象徴表現」の名のもとに、比喩や前記の寓意以下は含め得る。一方、逆に「ひとつのテキスト、ひとつの言説は、解釈という作業によつてわれわれがそこに間接的意味を見いだしたときから象徴となる」(トドロフ)ともいへる。さて花子をバラで比喩する——花子は僕のバラ、といふ時、花子とバラ二者の間に一定の共通性(花子は美しい／バラは美しい、といふときの美しさ、その他の述語成分)が見出せる。メタファーとはかうした關係に立つた比喩であり、他方「アレゴリーは連繫し合うメタファーの連続体を意味する」。「単一のメタファーと違つて、アレゴリーは……思考の世界に向かう」「テキストに体系的に註釈を加えてゆくモードなのであり、従つて解釈……はテキスト中にある本文自体からは遠ざかつてい」(注5参考書ロ)く。詳細な実例は後記ニユッサのグレゴリオスの講話参照。なほ本稿とあまりかかはらない提喩・換喩は言及を省く。ともかく「比喩」は一種の汎称である。

祇注の裏説とは、以上のやうな用語系に於ては、次のやうに説明できるだらう。即ち、古今集の歌の一部を、ここでは言語的象徴表現といふべきものと感じてをり、その中に、直接的意味に付加される間接的意味を感得した、つまりまづメタファーを見て、そのメタファーの解釈を通じ、どれも短かいけれど、一種のアレゴリーを發見したものである、と。前稿注5に引く例を再び提示してみよう。40番歌「秋ちかう野はなりけり白露のおける下葉も色かはりゆく」に対し、「古聞」は、「君・讒言

などとする人の詞は、草の露玉をかさりたる如くの虚言あり、されとも、次第其心あらはれぬれば、讒人に秋ちかくなる如く、君にも許容なき事のとへ也」といふ解釈を与へてゐる。これをまへの用語を用ゐていひかへれば、この歌では「白露」（露は「蓮葉の濁りに染まぬ心もて何かは露を玉とあざむく」ではないが、一見玉かと目をあざむく）は虚言（虚言は人をあざむく）のメタファー、「色かはり」は君の態度の変化のメタファーであり、秋と飽きの掛詞を媒介に、歌の全体は、君側に存在する奸物の、結果的失敗を諷するアレゴリーとなつてゐる、などと換言できるだらう。かう主張する宗祇らの下層意識には、儒教倫理の、大げさにいへば教義が、遠く響いてゐるやうに思はれる。

祇注の裏説を通覧すると、常縁・宗祇、即ち解釈者側に、何かのいはねばならぬ主張があり、それは、前にのべたとほり邪流思想とは、やや趣きを異にするものだが、それを、相当強引に適用してゐる、と考へてよいやうである。この種の強引な解釈は一見、かなり特殊な解釈と思はれよう。しかし時代と国との範囲を拡げて歴史的にたどるなら実はさうではなく、とくに中世では一般的現象とすらいへる。

奇想めくかも知れないが、ここで「聖書」釈義の一例を示して、論を普遍化してみよう。記述の厳密といふことでは冒險ではあつても、特殊の場合から一般の場合へ導く粗大な試みも必要である、と思ふからである。

ユダヤキリスト教の聖書は、言語的象徴表現とみなされて、教義的解釈が宮々孜々と続けられたテクストの代表である。個々のメタファーの解釈をつみあげて、全体にアレゴリックな意味

を発見してゆく、強力な想像力の見出される、次の引用は、旧約聖書「雅歌」（ユダヤの古代歌謡で、どうみても相聞歌である）の一節を対象とする、キリスト教護教家として高名な、ニュッサのグレゴリオス（四世紀）の講話である。もとの全体は、一篇の詩に対する解釈としては委曲を尽したものであり、長文に及ぶので一部を抜粋する。なほこの解釈の文脈では、旧約聖書の記述が新約聖書に於て実現されてゐるとする、所謂「原型論」が枠組みとなつてをり、花婿は神々キリストのメタファー、これに呼びかけられてゐる花嫁は教会（キリスト者の共同体）のメタファーと考へられてゐる。（一）内は稿者が加へる補注。

……「恋人（花婿）は、私に答えて語ります。へいといふ佳（ひと）人よ、私の美しい鳩よ、立つて出ておいで。見よ、冬は過ぎ、雨は遠ざかりやんだ。地には花々が咲き出で、はや花摘みの季節となり、この地にも雉鳩の音が聞こえる。無花果は青い実をつけ、葡萄は花咲き、その香りを放つ」と。……（以上の）原文は、冬の厳しさを斥け、甘美な話題を好んで取り上げながら春の華やかさをみごとに描いて見せている。／＼しかしわれわれは、このような美しい春の描写に長々と思いを奪われていてはなるまい。むしろこのような話を通じて明らかになるもろもろの神秘に向つて近寄り、話の言葉に秘められた意味の宝蔵を開けてみなければならぬ。……いまや正義の太陽が厳しい冬の上を照らして春をもたらす。南風は、東に光が昇ると同時に、土地の全体を暖めながら冬の氷を融かす。それは氷の冷たさによって石のように固くなつた人間が、（父

なる神から発出し、人間の内心に働きかける、救い主たる) 聖霊の息吹によって心の底まで暖められ、(父なる神の)御言葉の光によって融かされて、再び「永遠の生命に向けて湧き出る水」(ヨハ(ネ)による福音書)四(章)・一四(節)となるためである。……冬と言われるのは、悪の多様さを意味するためである。……万象が死の悲しみを模倣する。若芽は死に絶え、草々は枯れる。……このような冬の嵐とそれに類似しているすべてのことが、象徴的な意味を持つているように思われる。たとえば、冬のあいだにしておれて滅び去ってしまったものは、何を象徴するのであろうか。……このような冬の比喩は、生命を持ち自由選択意志を具えているものを意味しているのである。……すなわち人間性は、元始には樂園にあって、その泉の水によって豊かにされ、養われていたので、花のように咲き誇っていた。そのときには不死の若葉が、葉に代わって人間性を若々しくしていたのである。しかし不従順という冬がこの花の根を枯らしたとき花は落ち地上で朽ちはてた。人間はその不死の美しさを剝奪され、そして不義に満ち神への愛が冷えたので、徳の草々は枯れてしまった。……しかしわれわれの許に靈魂の春をもたらす方(父なる神の子神であるキリスト)が来ると……われわれの人間性は再び芽を吹き出し、それに固有な花々で若やぎ始めたのである。われわれの生命の花とは徳であり、いまや花咲き、そして季節にふさわしいみごとな実を結んでいる。……(『中世思想原典集成』2「盛期ギリシア教父」92 平凡社)

ごく一部の引用からでも、教義を共有しない我々にとつてこの

講話が著しい牽強附会であることに、強い印象を与へられるであらう。かうした解釈は、記憶にのみ存在する、キリスト教教義の想起にもとづいてゐる。近代の知性はこの種の詩から聖性を剝奪してしまふ。しかし単なる男女愛の古代歌謡が、この解釈によれば(或はこの種の解釈によつてはじめて)強烈な精神性を帯びて見える、とは確かにいへるやうに思ふ。またグレゴリオスの言葉に込められる思想自体は、一面なかなか味はひ深いのではないだらうか。

さて、主にアウグスティヌスの教理的著作に依拠しながら、キリスト教護教家(II教父)の聖書釈義を、とくに強力な解釈の戦略として整理してゐるのが、ツヴェタン・トドロフの『象徴表現と解釈』であつた。ただ実例にやや乏しい印象はある。前引グレゴリオスの講話も、この書に引くものではない。とはいへ私見では、本書の所説は、特に前半部が、毛詩伝箋本に見られる注釈や、課題としてゐる祇注の裏説の構造を説明するのに大変役に立つやうに思ふ。実は直接的意味・間接的意味、言語的象徴表現などの既に多用してゐる用語も、本書から借りたものである。問題をいたづらに拡散させないやう深入りは避けながら、ところどころ敷衍しつつ、次に要約して紹介しておきたい。

トドロフは、前記した種類の教父の釈義を「目的原因的解釈」と名づける。さてこの解釈のそもその理論的基盤は、主としてプラトニズムである。プラトニにとつて「目に見える現象は……非物質的觀念の具現なのである」。ここでトドロフがいふのは、誰でも知つてゐる、あの有名なアイデア説のことであり、

その最も基本的思想構造は「充滿の原理」といはれる。知性によつて理解可能な世界は、究極的一者「イデアの充滿と流出として把握される。世界は最低の形態から最高の形態（イデア・形相）に向け巨大なヒエラルキーの構造体をなす。プラトニズムの援用としてキリスト教的中世では「宇宙全体が神の象徴とみなされている」。「世界は一冊の書物である」。充滿の原理は、ネオ・プラトニズムを通じ、中世のイスラーム、ユダヤキリスト教に流れ込んでゐた。

この世界観の下では、象徴表現の解釈が、基本的には常に要請されてゐることになるだらう。

そして教父の積義学に於ては、テクストに確認される奇異性が指標となつて、以上の領解の下、ことさら解釈が促されることも多い。その指標を、トドロフは次のやうに纏める。(一)同じ文脈に属する別の言表との間の、矛盾や不連続性、(同語の)反復、(二)ある共同体が共有する知識、(三)集団的記憶と照合し、理解不可能で、本当らしさに違反し、イデオロギーに反する点。(一)を連辭的指標、(二)を範例的指標と呼ぶ。かうした奇異性を解消させようとして、象徴的連合、(三)象徴的喚起がはじまる。教父の積義には範例的指標によつて喚起された場合が多い。

グレゴリオスの講話は、勿論(二)の指標による喚起である。即ち、自己の信奉するキリスト教の正統教義との絶えざる照合のもとでは、ごくふつうに読めば相聞歌にすぎない雅歌も、聖典と考へねばならないのが、伝統的に絶対的要請である。しかしさう考へねばならない時に感ずる、詩の字面の大いなる奇妙さは残る。精神的内容を語つてゐないからである。その奇妙さが

解釈の契機となつてゐる、と解せる。トドロフは勿論、護教家ではないから、字面の裏に本来的に備はる「比喩的意味」(乃至「靈的意味」なるものを認めてはゐない。シンボルと、別の何かある觀念との「連合」によつて、つまり解釈行為によつて、もう一つの(本来なんの關係もない)意味——間接的意味が発見されるのだ、と考へる。けれども教父達の心性、世界観のなかでは、本来備はる意味(靈的意味)は現にある。教父にとつて「字義の意味は包みであり、靈的意味が事物そのものなのである」といふことになる。

聖典に対する積義が重層的にならざるを得ないことは、イスラーム世界を含め(アンリ・コルバン『イスラーム哲学史』)、普遍的現象といつてもよいやうなのである。毛詩もその一つである。日本でいへば經典に意味の重層を看取した、特に中世の伝統仏教側での四重の積義(浅略釈・深秘釈・秘中秘釈・秘秘中秘釈)なども、大きくいつて同種の精神の働きであり、プラトニズムに近似した基本構造が存在してゐると考へられる。

無論稿者は、例へば、キリスト教なり、ネオ・プラトニズムが、大乘仏教に影響し、それを介して、下つては祇注にまでも影響した、などといった稿者の実証の能力を遙かに越えてしまふ途方もない説を、ここで持ち出すつもりなど全くない。当面、恐らく言説一般に、言語的象徴表現を感じとりがちであるのは、人間に本来備はる、一種普遍的な働きなのだと思へる以外ないと思つてゐる。

ともあれ比較の対象を傍に對置することが、事態の明確化に役立つ、と信ずるので、全くの専門外の領域に言ひ及んだので

ある。

さて再び祇注に至りつき、以上の用語でもうすこしの例を整理する前に、祇注に強く影響してゐる、と稿者の考へる毛詩の、特に小序に、「目的原因的解釈」が存在してゐるので類似と差違とを一瞥しておかう（もつとも前稿注12に引く数篇に注意を喚起すれば当面十分なのである。説明の都合上、一例のみ示すこととする）。前稿にも記した通り、毛詩の現行本の代表、所謂「伝箋本」は、注と本文の重層からなる。まづ小序（一種の注であるのでこれを注一とする）・本文（伝統的な用語である「経文」とすべきだとの教示をうけた。もつともであるが、前稿との統一と、本文ヘテキストノ語釈ヘグロスノ乃至註釈ヘコメントリ）の一般的対比を生かしておきたいのであへてこのままにしておく）・小序の解釈に従ひつつ小序や本文を釈する「毛伝」（これを注二とする）「鄭箋」（これを注三とする）といふ、更なる二種の注、の順で記載されてゐる。次に、比較的短かく、且よく知られた「桃夭」（巻第一 國風 周南）を上記の区分に従つて示す。依拠本は清原宣賢書写加點本（静嘉堂文庫蔵本影印本）を用ゐ、原本の朱筆ヲコト点——線点・星点混在——は送り仮名と合して訓む。またもと朱の「」は読点、「・」は句点である。

（注一）小序、原本単行大字

桃夭、后妃之所^ト納^ル也、不^レ^レ妬忌^セ。則^チ男^ノ女^ノ、以^テ正^ス。婚^ニ姻^ニ、以^テ時^ヲ國^ニ無^シ鰥^ニ民^一也。

（注二）毛伝、原本小字双行

老^テ無^シ妻^ト、曰^ク鰥^ト。

（本文、単行大字）

●桃^ノ之^レ夭^{タル}・灼^ク灼^{タル}其^ノ華^{ナリ}

（注二）毛伝

興^{ナリ}也。桃^ノ有^ル華^之盛^{ナル}者^ヲ、夭^{タル}其^レ少^{ナル}壯^{ナル}也。灼^ク灼^{タル}華^之盛^{ナル}也。

（注三）鄭箋、小字双行

箋云興^ラ者^ハ喻^フ・時^ノ婦^ノ人[・]皆^得以^テ三^年盛^{ナル}時^ヲ行^ヒ也

（本文）

コノ子^ノ子^ト歸^{トク}・宜^シ其^ノ室^ノ家^ニ

（注一）

之^ノ子^ハ嫁^子也。于^ハ往^也。宜^キ以^テ有^ニ室^ノ家^ニ無^ル踰^レ也

時^ヲ者^{ナリ}。

（注三）

箋云宜^{コト}者^ハ謂^ニ男^ノ女^ノ年^ノ時^ノ俱^ニ當^レル^ヲ

（本文）

●桃^ノ之^レ夭^{タル}・有^ニ實^{ナル}其^ノ實^ニ

（注二）

實^ハ實^ノ貌^ニ非^ズ・但^シ有^ニ華^ノ色^ヲ・又^チ有^ニ婦^ノ德^ニ

（本文）

之^ノ子^ノ子^ト歸^{トク}・宜^シ其^ノ家^ノ室^ニ

（注二）

家^ノ室^猶家^ノ也

（本文）

●桃^ノ之^レ夭^{タル}・其^ノ葉^萋萋^{タリ}

（注二）

秦^{チン}・秦^{チン}ハ至^シテ盛^{セキ}ナルヲ貌^シ、有^リ色^シ、有^リ徳^シ、形^シ體^シ至^シテ盛^{セキ}アリ也

(本文)

之子于^ニ歸^ル、宜^シ其家人^ニ

(注二)

一 一家之人・盡^ク以^テ爲^レレ宜^シト

(注三)

箋云家人ハ猶^シ室家^ニ也

桃夭三章章四句

字句の直接的意味は、桃が咲いた折に、娘が結婚する、にすぎないであらう。勿論、作意に、はやくも何らかの間接的意味が籠められてゐるのかどうか、小序ほどアレゴリックにはないが、現代でもこれをメタフォリカルに解する解釈は多い。「美しい花ばかりをいわず、大きい実をいい、茂った葉をいう。娘が嫁いでよい子を多く持つて一族繁栄する事を祝した」目加田誠『詩経』講談社学術文庫」と。ただ小序には、それを越え、儒教的イデオロギーによつて発想された、アレゴリックな一篇の内実、即ち、字句の意味内容を発せしめるはずの感情内容、と考へられたものが示されてゐる。小序はコメントリーの性格がつよい。一方伝・箋はグロスであらう。歴史的には、まづ小序が詩に付され、それに沿つて、伝・箋が加へられてゐるので、師父の釈義の手順とは一見するといくら異なる。つまりメタファーを集めて、その連繫の上に最後にアレゴリーが導かれるといふのではなしに、第一の注である小序によつて、まづアレゴリーが包括的に与へられ(与へるに際しては、メタファー解釈が先行してあつたのだらうが、消えてしまつてゐる)、それに

沿ひつつ、伝・箋でメタファーが再び発見され、指摘される、といふ順をとる。

この小序には、周の文王の後の行跡への仮託がある。周南の詩篇の小序には后妃仮託のものが多く、前稿に引く冒頭篇「閨雎」に典型的に表はれてゐるやうな、妻である女性の倫理的に理想のあり方、といふ儒教的テーマの一端が、ここにも露呈されてゐる。おほよその意味をとるなら、后妃はいつも桃の花のやうにいみじき人で、嫉妬で夫を悩ませたりしない方であつた。範を示されたので人民も男女のあり方が正しく、年頃には結婚して、老年まで独身者である男はゐなかつた、と。繰り返せば

まづ儒の教義があり、その想起にもとづいて解釈が行なはれてゐる、といへよう。従つて解釈を喚起する指標は(一)範例的指標といつてよい。つまり字面だけの意味では、何故これが聖典でなければならぬのかの理由が稀薄なのである。教義と照合した際、そこに一種の奇異性がある。

ところで他の小序を通覧するなら、周室創草期以来の一種の人物説話(乃至は神話、多くは聖者伝説の如きもの、但時代が下ると刺^スられる人物も多い)が組み込まれてゐることにいやでも気づかされる。その神話的テクストが組織的に想起されてゐると考へられる。あるいは、理念が神話へ逆形成されてゐる、といふべきか。このことも小序の一つの特徴であるだらう。かういふ特徴——神話形成的想像力の働きは、前記グレゴリオスの講話の引用分にはあまり目立たず、祇注には全く稀薄で、殆ど見出されない一面といつてもよからうと思ふ。この面に限れば、祇注よりもむしろ『三流抄』や『玉伝深秘卷』が、内容は

儒といふより、神・仏に傾いてはゐても、共通性を持つてゐるかに見える。勿論詩篇の小序は、空想上の神々が登場して大いに活躍する、所謂「神話」ではない。怪異な仏教的「神話」ともちがふ、實在の人物の行跡に付会した説話である。しかし多くの神話が、その形式の裏に何かの寓意を看取しなければならぬのと同様、寓意、即ち「美刺」を、これはある程度露はに説話の形式で語つてゐる、いふならば形骸化した地上的な神話が形成されてゐる。そしてここでの教義といふべきものは、宗教よりも社会倫理に近い。

祇注には従つて似てゐる点と相違する点とがある。比較のために例をいくつか示してみることにする。

1070 「しもとゆふかつらき山にふる雪のまなく時なくおもほゆるかな」に対し、三条西家旧藏宮内庁書陵部蔵の聞書集成（前記、東大蔵本と広大蔵本とのツレ）には、

おもてハ恋の哥也 和州のなれハかつらきをよめりしもとゆふハかつらきの枕言也しもとハ木枝新など也 裏説云まなく時なくハ群臣思君之心也君も又如此あるへきやうに徳をおほしめすへきよし也 へしもとを結ふ葛ユヅつかけたり序哥也下心ハ君の聖徳を云へし へマナク時ナク君ヲ思也君臣ノ義也

直接的意味は、かづらき山に降る雪のやうに間断なく恋人を考へてゐる、であらう。一方、「(恋人を) 思ふ」は、臣下が君主を思ふことのメタファーであり、この歌は、君臣関係のあるべき姿のアレゴリックな表現である、といった意味が裏説のとくところと思はれる。

1071 「あふみより朝たちくれハうねのゝにたつそ鳴なるあけぬ

このよハ」に対する同じ聞書の釈。

朝たつハ夜ふかく出る心也御調をはこふ旅人などのいつるさま也惣の心ハ鞆中の眺望也下心あり 裏云前の哥ハ百姓の君をおもふ心也此哥ハ百姓の君に足手をはこふ心也又民姓にかきらす臣下等も同じかるへしたつの聲ハ鶏人の唱をかたとる也

直接的には、夜のあけきらないうちに出立すると、鶴が鳴いて夜が明けた、といった意味であらう。これを裏説は、「たづの声」は「鶏人」、つまり周代の、宮廷で祭祀のあつた夜、夜明けの時を告げ知らせる役人の声のメタファーととり、従つてこの歌は、人民や臣下が、君主を思つて労をおしまないことのアレゴリックな表現だ、と解してゐるらしく思はれる。

1072 「水くきの岡の屋かたにいもとぬれとねてのあさけのしものふりはも」には、

ふりハとよむへし心ハわかさかりハもの一意也事によりてかくいひかふる事あるならひ也おもてハ恋の哥也又旅の心にていもとねし時の事を思いつるよしともいへりいつれにもえむなる哥さま也下心あり

へ夫婦ねたる朝に霜のおもしろきをあハれむ心也おりによりて物ことに感ある也ふりはとはふりさまハいかになと云心ありわかさかりハもとよめる類にや 裏云君を思へハ必徳を蒙る故に家もとよめり夫婦のかたらひの道もたかハすさていもせのかたらひふかき人も朝におきて寒夜にもおこたらぬ民のくるしミをいかにと上より思やるへき道也富貴にして貧賤をわするへからさる風也……

表面的には恋の歌といはざるを得ない。そんな対象に教義をあくまでもよみとらうとするところに前引『雅歌』に対してさうであつたやうに、また付会する力も普遍的に特別力強く働らく。以上の三例は、君臣のあるべき姿、君臣合躰といふ儒的な教義の想起にもついた解釈が施されてゐる諸例であらう。指標をいへば、同じく(二)範例的指標である。つまり、神楽歌は宮中でうたわれるもので、その点周の「采詩の官」の集めた「詩」と同じであり、民の口づから出た歌には、必ずや「美刺」の心がこもつてゐる筈だ。さふいふ領解があつて、その上で歌を見ると、どれも一見して分りやすい歌ばかりである。逆説的だがそこに深読みをうながす、ある種の奇異性が存在するといへる。

神・仏と儒・道までもが折衷されてゐるやうな解釈もある。

981「いさこゝにわかよハへなんすかハラやふしミの里のあれまくもおし」(注文が長大であるのでまとまりのよい『古聞』から引く)には、

菅原の伏見は大和国也、名高き里の荒行をおしむ心也、爰にしばらく世をへて里を荒さしと也、裏説云、伏見里とは人の境界也、菅原は世澆季にして人の心のみたりかはしき様也、いさこゝに我世はへなんとは、日神和光同塵の心也、是神明の誓也、夫日本は神国也、神代より人の世とわかれ来り、神代は大道也、人の世となりて仁義五常出来れり、大道廢て仁義興之理也、仁義も又すたれて人々失正成邪之故、日神此時和光同塵し給て避邪立正之徳をほとこします、神も和光に及へからず、是によりて罰あり、利生あり、大道之時は此義へからず、いたりてはたゞ無事の境界に身をおさめよと

の心を、神のめくみましますなるへし、日神の神詠也、人に託しなとありけるにや

伏見里を人間の境界のメタファーと見、荒れて行くその菅原を、澆季末法の濁世のメタファーと見て、その中で、神の和光同塵のはたらきと教へを読みとつてゐる。ことに、『神皇正統記』で有名になつた「大日本は神国なり」といふ一文(直接の影響については何ともいへない。誰でも知つてゐた一句といへばいへようか。ところで瑞谿周鳳にその冒頭部の漢訳——『善隣国宝記』に収む——があり、清原業忠に撰者親房のことを尋ねてゐるなど、すくなくとも宗祇の学ぶところの多かつたはずの、相国寺友社では知られた書であつたとはいへる)や、『老子』の「大道廢て仁義あり」(「柳は緑、花は紅」のやうなごく自然な、大きな道が見失はれたから、儒教でといてゐる不自然な諸道徳が出現した)といふ一文、和光同塵(『維摩經義疏』「三教指帰」に既に見える語といふ)・澆季のごとき仏教的概念用語、をつき混ぜて通して、かつそれ／＼諸要素が支へ合つて、この限りでは相互に何の矛盾もない、簡素ながらも三教(四教)一致の教義の内容にまで纏めあげられてゐる。とくに元来「老子」の一句は儒への批判であるはずなのに、両者を何としても会通しようとしてゐる講述者の文脈内では、その敵対の意味はよほど稀薄化し、下れる世といふ限定を付すならば、仁義五常もまた必要である、のやうに意味が変化するのである。

指標は(二)範例的指標であらう。「題不知詠人不知」の981番歌で最も目立つのは、その匿名性である。名をあかさないのは奇異といはねばならない。落書であれこうたであれ、匿名の作者の

意図は、一つには世相や政治の「美刺」である。従つて匿名である詩歌には、かくれた意味をくみとるといふことが、何事をおいても要請される。ましてこの歌は、ふるくから「日神」の詠歌であるといふ伝承がある。それこそ腕によりをかけ、美刺すらこえた宗教的解釈をほどこして、日神の本意をあかさなくてはならない。

981番歌を「日神の神詠」と解するものには前例があり、実は、「玉伝深秘卷」所収の一項「金札伝」がそれである。ただし祇注との間にははつきりした差があるので、比較してみよう。異本・「金玉双義」より示す。

○金札伝 住 経信告

イサコ、ニワカヨハヘナムスカハラヤ

フシミノサトノアレマクモラシ

此哥ハ古今ノ中ノ灌頂ノ哥也此ハ作者可愁也桓武天皇山城国藤原伏見ノ里ニ宮ヲ造テ住玉ヒシニ自天人来テ常ニ住メリアヤシミ思テ宣旨ヲヨムニ天ヨリ金札フレリ其札ニ此哥アリミルニ天照大神トアリ于時人ニ託宣ノ言ヲ伏見ト云ハ日本国ナリ日本国ノ異名ニホロホサレン事悲シケレハ此国ニ住テ国土ヲ守ラムト思也ト云日本ヲ伏見ト云ハ二神ノ嫁シテ三イタレタリシ故也彼宮ツクリテ大神宮ヲ祝奉ル也今ノ伏見ノ御札ノ宮ト云ハ此也金札哥是也穴賢ニ可秘ニ

一つの怪異な説話が形成されてゐるのみで教義的な解説にまで至つてゐない。勿論、『玉伝深秘卷』の他の項には、密教的教義をといて非常に詳しいところもある。だが、この項に限つてはさうした付会が殆ど全くなく、一方祇注は確かに歌の作者を

日神とする点で、古注を継受してゐるとはいへるが、あくまでも抽象度の高い、一つの教義的言説を展開し、説話的要素がない。

さうして『玉伝深秘卷』の仏・神の習合の顯著さと比べ、祇注では混入する要素が儒・道をも豊かに含んで、より増加してゐるともいへるであらう。前引する毛詩小序の教義は専ら儒教であつたといつてよいのだらうけれど、『玉伝』では仏・神、さらに祇注に於ては、諸宗習合的な教義、あるいは信念とでも呼ぶべきものが伏在してゐるらしく思はれる。上記したとほりテクストに意味の二重性を想定してゐる解釈の全てには、よく似た構造がある。しかし当然のこととして、想起されてゐる教義には、各々に少なからざる差違がある。祇注のいふところでは「神道を仰は王法全し、世間をなけは仏法あらはる」(「古聞」989)るのである。この態度は禅林・儒林を通じ当時世流布の折衷思想と軌を一にするものであつたらうと思はれる。

かうした、テクストに二重(以上)の意を読む発想の基盤は何か。教父の釈義では最も根柢的にはイデア説であつた、といふのが諸家の一致した意見と思はれる。一方祇注の事情はどうなのか。また、何故、厳密に見れば様々な差もある諸教が、何の苦もなく一纏めに出来たのか、最も基本の部分に、或は要として、働いてゐる認識的範疇は何であるのか、が次の課題となる。

結論からいへば、島田虔次氏のとくところの、「体用論理」と呼ばれるものが、意味の二重解釈及び折衷を可能にした、と稿

者は考へてゐる。前稿注4にも手短かにのべた。

体といひ用といつてもそれは、主・客、能・所、人工・自然のやうな、現代の意味での同資格の二項を対置する認識的範疇をいふのではない。体用とは、一見二分法の衣をまつてはゐるけれども歴史的には三分法であり、揚句は一元論なのである。

『大乘起信論』には体・相・用といふ三ツ組で多用される。

体とはごく簡単にいへば本体である。相とは、体の有する特質、性能。用とは体の示す功能・作用・活動をいふ。同論では現象世界の裏の深層に、最も根柢的に存在し、しかも理法としては全現象に分有されるものを、真如あるいは法身と呼び、これは第一義的な体であるから体大といふ。密教的にイメージ化するなら、大日如来といひ換へてもよからう。同様体大の具備する智慧・慈悲の如き徳性を相大、報身(例へばアミダ仏)・応身(例へばシャカ仏)の如来としての活動を相大といふことができる。勝義的にはさういふことであるが、体・相・用は認識の範疇としてもさまざまなレヴェルでよく用ゐられてゐる。ただ中国人好みの対偶表現になじまないからか、相は体に含め、体用の対で頻出するやうになる。

島田虔次『朱子学と陽明学』(67 岩波新書)は、その巻頭近くで、宋学に伏在してゐる「体用の論理」を大略次のやうに説明する。

因果の関係が風と波との関係であるのに対し、体用は水と波との関係をいふ(『大乘起信論』の喩へ)。因果の関係では「因果別体」——因と果は互に別個のものであるのに、体用の関係では殆ど「体用一致」乃至「体即用・用即体」ととかれてゐる。

ところで創造神をもたない中国的思弁の、論理の根本形式は、体用論理以外ではありえなかつたと思はれる。その論理が仏者との間で精錬されていつたことは明白で、隋唐仏教哲学における「体用」範疇の運用は、頻繁かつ機械的ですからある。天台宗の「一念三千」や華嚴宗の「一即一切、一切即一」などは体用論理と表裏の関係にある、といへよう。

以上のやうな立場から、島田氏は、道教・仏教との折衷性の強い宋学(とくに朱子学)的世界観を次のやうに整理する(本稿とあまり関らない点は除外)。

体—理—未発—静 性(仁義礼知信)

用—氣—已発—動 心(惻隱……)

「空気状の物質」|| 「氣」の不斷に運動してやまない組合せがさまざま存在を生む。その一方、全てをあるべきやうにあらしめてゐる内在的なものは「理」であり、総体的には、万物の根柢として「大極」とよばれ、個別的には、一物の理として「性」とも呼ばれる、と。

仏教では縁起・無我(空)を根本的立場とするから、この論理は元来「一なる始源的実体を立てて、そこから万象の発生・流出を説く一元的流出説(開展・転変説)とは異なる」(田村芳朗 日本思想大系『天台本覚論』解説 73)。しかしここで否定的に言及されるサーンキヤ哲学の流出説(イデア説に大變近似する)に殆どみまがふばかりの論理構成をとる論者が、仏教側にも多いことも事実であつたのは、要するに大同小異だからであつて、概要のみ見た限りでは、体用論理と流出説・イデア説との根本的差違は稿者などにはあまりよく見分けがつかない程

度である。

ともかくこの立場が、(目に見える)現象の裏側に、現象のもとになる(時として目に見えない)何物かを措定する立場であることが理解されると思ふ。そして体用論理は中世には全く一般化してゐて、どこにでも見出せるものといつてよいだらう。一例のみ示せば世阿弥の『至花道』に能に体用のあることを述べる一項がある。「体は花、用は句のごとし。又は月と影のごとし」。「心にて見る所は体也。目にて見る所は用也」。稽古の時は体を心得、似せようとすべきだ、といふ。表出された演者の動作・声調などは用、それを通じて感得される、もとなつてゐる何物か、が体といふことにならうか。勿論、その何物かが現象化し動作・声調となる、と理解されてゐる。「体なき時は用もあるべからず」。連歌論書の用法もこの基本的意味をそれほど離れはしない。

もつとも、祇注で体用の対が用ゐられるのは前引「実体」「化用」以外は殆ど次の一箇所のみである。前稿にも引くところだが、

周詩「六義には種々義ありて、或は経緯といひ或は牀用と分なとせり(「古聞」序注)

と。しかも説の展開はない。あまりに自明のことだつたからとも考へられるものの、この点は仮説上のいささかの弱点ではある。或は次のやうに考へればよからうか。

ほぼ似たやうな、同じく中世のさまざまな分野で多用される対語に「事理」がある。理(原義は、あや目・筋目)は始め道教の用語、事との対としては華嚴宗内で使はれたのが最初とい

はれてゐる。万物に内在分有される原理的なものを理、一方理に貫かれてはゐても、現象し刻々とうつろつてゆくものを事といふ。ただし、体用と事理と、この二つの対語には、何かの違いはあるのだらう。内在原理的意味の強い理と比し、体といふと対象化した思考・記述がしやすくなくなるといつた面はあらうか。祇注には事理の対を見出すことができる。仮名序「力をも入れずして天地を動かし目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ男女の中をもやはらげ^四たけきものふの心をもなぐさむるは歌なり」への注文に、まづ一の節に対し、

此心に事・理の両義あり、動天地事、能因法師、苗代水にせきくたせとよみて、雨のくたりしなどは事の義也、天は地に對してあり、地は天によてあり、人は天地に對す、同様の理也、天地我を開き、我天地をひらく、天地人の三は別^三あらず、故^三心に動く処、すなはち天地をうこかず也、一首の歌を詠するも、天地を胸中にうこかず也、是理也

二の節に対し(前半のみ示す)、

鬼神とは賢聖のたましる也、惣ては人々のたましる也、神は心也、哥を詠するに、心の感動する、すなはち鬼神をあはれと思はする也、此道に入て、邪をすて正^三帰し、仁をもつはらにする所をさへて、鬼神を感せしむるといへり、是理の義也、……

三の節には「事理の両義までもなし」とするものの、四の節に對しては、

かつらきの大君のいかりを、うねめの一首にてやはらけたる事となるへし、是事也、ものゝふとは干戈を帯する者にか

きらず、心の強情なるを云り、和歌は胸中のものゝふをやはらくる也、笑裏に刀をかくすといふ類、みな心のものゝふなるへし、是理也、……〔古聞〕

と注してゐる。恐らく事の義とは、証拠として示し得る個別的具体的な例のことを指し、理の義とは具体例にひそむ、より抽象的一般的な原理的意味を指すかのやうである。前記の事と理の關係は十分守られてゐるであらう。よつて、裏説と理の義との概念上の差違はおそらく多少はあるのだらうが、両者は極めて似てゐるといつてもよささうである。

ともあれ体用論理は、当代の全ての人の中に入り依拠する大きな知的環境（パラダイム）であつた、と考へられる。この構造は祇注の字義と裏説との關係と、丁度対応してゐる。

それと同時に、複数のものが、現象面ではいかに無關係に見えても、根本には同じ理法が働いてゐると考へるこの立場によるならば、その見かけの差違は無視し、全てを会通することが可能になつてくる。

ここに全てを折衷し得る理論的基盤があると思ふ。

そして仏・儒・道・神の四教を通じ、仏には勿論、道にも「大道廢れて仁義あり」のやうな本源からの（墮落といふ形での）流出をいふ言説が存在する。また宋儒にはとくに前述の通り、濃厚に存在する。神道にも、権実思想・本地垂迹のごとき、極めて近似する論理構成をとるものがある、といふやうに、祇注に見出される諸要素の中に、体用論理・流出説に近いものが共通項としてあるとしたら、折衷はますます容易となつてゆくだらう。

以上のやうに祇注の思想的言説の基本構造も、最も根柢的には体用論理を以て説明がつくやうに思ふのである。

注

- (1) 『東京大學國語研究室 資料叢書 第九卷』所収「古今和歌集聞書」〔昭和60 汲古書院〕
- (2) 『早稲田大学蔵 資料影印叢書 国書篇 第七卷 中世歌書集』所収「古今集注」〔昭和62 早稲田大学出版部〕
- (3) 『斯道文庫論集』28輯収載予定。
- (4) 前稿注1。
- (5) 特に参考にしたのは次のやうな書である。
イ「象徴表現と解釈」ツツエタン・トドロフ 及川観・小林文生訳（叢書・ウニベルシタス262 '89 法政大学出版部）
ロ「アレゴリー・シンボル・メタファー」〔叢書ヒストリー・オヴ・アイデアズ8 '87 平凡社〕
ハ「シンボリック・イメージ」E・H・ゴンブリッチ 大原まゆみ・鈴木杜幾子・遠山公一訳（ヴァールブルク・コレクション '91 平凡社）
その他「魔術的ルネッサンス」F・イエイツ 内藤健二訳（'84 晶文社）、「ユダヤ神秘主義」G・シヨレム 山下肇等訳（'85 法政大学出版部）などにも關係する論述が多く参考になる。井筒俊彦の諸著もまた。
- (6) 「静嘉堂文庫所藏 毛詩鄭箋」 古典研究会叢書漢籍之部1（平成4 汲古書院）

（いしがみ ひであき）