

家持の世界・家持の言語

有 木 節 子

一、家持の言語の独自性

鵜坂河渡る瀬多みこの我が馬の足搔の水に衣ぬれにけり（巻十七―四〇二）

家持の文芸上の最も大きな特色はその言語使用のあり方であると考えられる。それは彼の世界観の表徴に他ならず、家持の場合とくに、彼が志向する究極世界は「言語」にあるといつて過言でないものがある。

巻十七の春出挙巡察の折のこの例歌にも明らかのように、家持の言語は物理的質料感にみちて、客観的實在そのものの存在性がある。それは作者の卓越せる感覚と内部生命の感動をもって外界表象された印象の言語化にちがいないが、認識（知覚）即言語の効果で、心情も情緒も観念も介入していない（即物的な）それは言語の裸形をみる思いがする。作品（世界）の斬新さ、詠まれた事物の比類ない如実性は、（通常の）写真や心情表現ではない、この外在的言語そのものの独自の働きが何の障礙もなく全機現されているところに由来すると考えられる。すなわち、「言語」が構築するリアリティの世界ではないだろうか。作者の外界認識を契機にひき出されながら、その言語は作者の認識を超え独自の第三者的外在的存在となり、裸形で、機能する。そうしてつくられた世界は、作者の認識する以上の現実的なものと出現される。家持の作品がいつもそのような成果をもつというわけではないが、それが家持の文芸の本質的特質であり、その典型がここにみられる。⁽¹⁾

作者の認識からさえも独立的な言語とはいったい何を意味するものであるか。それは云ってしまえば、彼の世界明視と透徹が外界の事物象の「透体」を行ない、いわば法というような世界の精髓を承認し、無形だが普遍の絶対的

その存在からその形式としての言語を得たということではないだろうか。その普遍は多様無限の現象を包含する故に、言語も期に応じ自在多彩である。

「(ヘラクライトースは)……(略)……「吾人の耳目にして言語を理解する力なくば、耳目は知識にとつては悪き証人なり」と言ったことである。其の意味は、耳目による知覚的認識は常に真を告ぐるものではない。僅かに言語を理會するにより、理性的に其の誤謬を正し得るという点が知識にとつては大切であるといふのである。言語とはロゴスである。……(略)……「約翰伝」の初句「太初の道あり、道は神と偕にあり、道は即神なり」の道とは即ち「ロゴス」の訳語である。」⁽²⁾言語とは、紀平正美氏が述べていられるこのように、知覚表象のみならず理性認識の証、またかたち認められるものであるが、これはいわば人間の、側から生み出されるものである。このような言語がある一方、われわれははじめから外在すると感じられる言語の存在を考えざるを得ないものではないだろうか。寺田透氏は道元の「言語は思惟の現実態である。」(マルクス)あるいは「文章は思想の肉である。」(フーベル)といった考えの逆を行き、道元は「念慮」すなわち思想が、言語・文章そのものであるとする考えを示す一方で、……語句がついに思想から独立した現実体として、思想を離脱する……語句」について述べ、「もつとも透徹した眼で見られた現実体は、仏そのもの、法そのもの、心そのものに他ならぬとする唯心論、物質の明視を不可欠、根本的な精神の義務とする思想の領導下にある言語観、思想観だからである。」⁽³⁾とされているが、「この花は美しい」に対して「(まあ)美しい花、」と発語者の意識をいわば離れて発せられる感嘆詞などはその原初的な、しかし基本的な一例で、即事象、また明視をもってすれば即法として「外在する言語」ということができる。これに不可分のことだが寺田氏は続けて、「道元がおよそ言葉というものを、語の分割まで含めて、どのようにまで扱ってよいものであり、そうすることによって超現実のどういふ世界、とは言わないまでも、その局面をつくるに役立たせうるものであると考えていたかの問題」、⁽⁴⁾「(既存の言葉の用い方の「算術的問題」に対する)「代数的な問題」を指摘していられる。家持は「先験的」ではあつても物理的・科学的であり、道元は唯心的思念的であり、発想(認識)の基盤はかなり異なるが、道元の言語の「思想から独立した現実体としての言語」と法との関係、及び「代数的使用」の問題はそのまま家持文芸の核心を衝き、その世界をさぐる鍵となるものである。

「諸仏諸祖は道得なり。このゆへに仏祖の仏祖を選ずるには、かならず道得也未と問取するなり」(正法眼蔵「道得」)
「むかしよりいまだ一語も道著せざるを、その人といまだいふことあらず」(心不可得)と道元は世界の諸相の真髓を、またそれらすべてを包摂するものを、法、仏ともみ、イコール「言語」として、その理解會得が人たるものの資格としたが、われわれは家持が越中赴任直後の病臥時の言語と文芸に対する深い自覚と反省を忘れていない。家持の真摯な文芸修業はここに面目一新されるのをみるのであるが、言語のもつ深淵な意義を何らかに自覚しての覚悟であったといえないであらうか。

われわれは彼の(初作)「若月歌」にもまた「亡妾歌」にもすぐれた先験とともに「構想力」的文芸をみたが、それは眞理探求の方法としても解釈された。「言語」の駆使、工夫によって、實際から直接的には得られない(抽象的な)眞理眞実を把握しようとしたのだと考えられる。

「雄神河紅にはふ娘子らし葦附探ると瀬に立たすらし」(四〇二二)この「娘子」は実景であるかもしれないが、虚構であるかもしれない。家持の場合いづれにしても大差ない。紅にイマジされる娘子は「清」の象徴としてこの河水に歌われなければならなかった作者の認識の眞実である。卷十九・四一三九番歌の桃樹下の「娘子」も四一四三番歌の「堅香子」の「娘子」も同様であろう。實際であってもなくても認識の眞実として述べられなければならない言語がある。しかしそれすら考えてみれば、必然的幻想という一つの現実、實際であるかもしれない。だがわれわれはこの幻想という質料さえも超脱した言語の使用(言語自体の言語)のあることを、例えば寺田氏が道元の言語に「象嵌的用法」を指摘していられることなどを例証になおよく知るのであるが、(前掲)四〇二二番歌には、一切の質料性を洗い落した形相、究極の实在が「言語」と化した言語の使用がみられるのである。それは(一見右の謂に矛盾するようだが実は)右「雄神河」の歌にも、又「延槻河」の歌(四〇二四)、「珠洲の海に朝びらきして傍ぎ来れば長浜の湾に月照りにけり」(四〇二九)等この歌群のすべてに顯著にみとめられる。裸形の言語が「相礙」することなく、その機能の「全機現」によって實際以上に鮮鋭な現実的世界が構築されている。

現実の個々の事象が鮮明にみえていたということは事実かもしれない。しかし、その明視可能な能力に見える(いわば)法、仏の世界からの啓示的言語があったというべきであらう。これは人麻呂が見えて来た世界の現象と自己の

認識（思念）を盛んに歌い上げたが、それは彼の言語表現の事前^{じぜん}に実在^{じざい}として述べられるべき内容が山積してあり、その強大な圧力がことばのかたちをとり自ら湧き出したものであるということが出来る。作者の無意識的、必然的言語表現ということでそれと様相の似るものであるが、根本は全く異なる。家持の言語は叡智、天啓として虚空から来る。

質料を「透脱^{ちやうとつ}」した言語の実在とその世界とは、家持が世界の諸相の捨象に実在をみているということに他ならない。世界の超脱され極限まで純化された、「透体」と称してすら語弊があるような「玲瓏^{れいろう}」、時空。そしてそれがみえ、るといふことは、家持自身の存在も認識も「透体脱落^{ちやうとつだつらく}」していることである。

「病臥^{びやうぶい}」以後の家持は越の風土をテーマに長歌を主とした力作を続けている。家持の病臥の言語への反省と自覚とは同時に自然山河の探究でもあったこと、そしてその自然が家持の求法^{ぐはう}に答えるべく十分に清美に満ちていたことが、この巻十七末歌群のいわば自己否定の、否定したところになおみずみずしい自己生命の確認が可能となった所以があるのであろう。

日本が氣候温和な緯度に位置し、山岳と谿流、海辺の美に恵まれた火山列島であること等地勢風土のもたらす恩恵により日本人の自然観は善意と敬虔の念にみちているが、越の山河も彼の信奉を受けるにふさわしくあった。奥まで進入してなお清美であるとき、世界の抽象―精髓に「清」がみられるのは当然なことである。

「思の知なる、かならずしも他力をからず。其知は形なり、形は山河^{せんが}なり。この山河は微妙^{みず}なり。（思の形相としての知は外界においては自然として存在しているときさえ見られ、その性質は微妙不思議なものである。）…山河の親切に（自然に密に接するところで）わが知なくは一知半解あるべからず。（坐禪箴^{ざぜん}）（一）内は寺田氏解）山河の清美が彼業の過程が巻十七には如実である。

二、山河―法―言語

うっせみは数なき身なり山河の清けき見つつ道を尋ねな（四四六八）

風景も認識や心象風景の反映であることを思えば、自然山河の清が先か作者の認識性のそれが先行するかの問題があるが、世界諸相の一切を否定したそこに、否定しつくせない、消滅することのない絶対の實在、「清」（と仮称するもの）を信ずることが出来た。このような境位からは、家持のこの「うつせみは数なき身なり」とは「不可信汚濁」（眞実性の乏しい世間）の意よりも「無常迅速」よりみた「世間虚仮」のことではないだろうか。同日につくられた「族に喻す歌」の世間的憂慮を思えば前者の意味に解されがちになるが、当歌はそれらの基底をふまえてつづ超えているものであろう。「道」は、紀平氏も「認識論」に「約翰伝」の「ロゴス」が如何に意味深き語なるかは、道と訳し「ことば」と訓した事、又ゲーテのフェウストが、如何に其の訳に困難し居るかに就いても知るべし。」と注記していられるが、寺田氏が道元の「辨道話」の「全道」について、「道は言で、欠くることない教えのすべてということだろう。」と解釈していられることにその世界が示唆される。（人間の心情や「理解」を超えた道理、天理であらう。）

山河の清明に明知を得るのは、かのみだ意識においては素朴の域にあられた天智天皇の「豊旗雲」に月の清明を予測された例を想起するまでもなくわれわれが体験的に容易に了解されることであるが、「正法眼蔵」に、「一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有變易、…愆麼ならば山河をみるは仏性をみるなり、仏性をみるは驪腮馬背（とりたてていうことない個物）をみるなり」（仏性）「仏々祖々、いまだまぬかれず保任しきたれるは、即心是仏のみなり。…物は去来し、境は生滅すれども、靈知はつねにありて不変なり。此靈知、ひろく周遍せり。昭々靈々としてある、これを覚者智者の性といふ。これをほとけともいひ、さとりととも称す。…心とは山河大地なり、日月星辰なり」（即心是仏）「うらむべし、山水にかくれたる声色あることを。又よろこぶべし、山水にあらはるる時節因縁あること」（深声山色）とあり、また「竹声桃花」の悟道の例も上げてある（同上）。「山色の清浄身にあらざらん、いかでか愆麼ならん。」（同上）「而今の山水は古仏の道現成なり。」（山水経）と山水に明知が開かれるのはいわば人間の普遍的自然、道理であり、明知（つと）さとりを得るとは常住周遍の仏、法（つと）をみることである。

山河に「知」をみるということは、法（つと）仏性を知ることであり、法（つと）（仏性）を知るということは自己の明知をみることであらう。自己の明知とは、つまり「言語」を得ることである。

このようにしてわれわれは案外たやすく、山河（つと）知法（つと）（仏性）言語、これは所詮一如であるが、真如のこの関係

を把握することができる。

「万葉集」では、雄略天皇によりやく自己と世界との区分が見えつつあり、額田王には（注、彼女の意識は日本人としては特異であるが）主体を得客観的にみられるようになった自然に春秋の差違も断定的に行なわれるに到り、赤人の「ぬばたまの夜の深けぬれば」（九二五）には鳥声に現象の世界の内奥にひそむ真のあることがとらえられた。そして家持は、現象界を仮空としその「脱落」された状態に普遍の真をみようとしている。∴自身の明知を得ようとしている。山河が清明であるとき、脱落された状態も清、「玲瓏」であろうとの想定は当然である。そのような絶対普遍の真、光明の状態を道元は「仏」と称していられるのであるが、家持が志向する世界と全く一致するものである。「仏祖の所乗は空華なるがゆゑに、仏世界および諸仏法、すなわちこれ空華なり。」（空華）そしてその玲瓏の仏法界を知るとは、「いわゆる仏祖光明は、尽十方界なり、尽仏尽祖なり、唯仏与仏なり。仏光なり、光仏なり。仏祖は仏祖を光明とせり、この光明を修証して、作仏し、生仏し、証仏す。このゆゑに∴「此光照東方八千仏土」の道著あり」（光明）と「光明自己尽十方界」を修業することであることも家持は十分知っていて、巻十九、二十の終部に向って作歌に、「光」「明」への志向・憧憬と実践のあとが明瞭である。

他ならず自身が「身心脱落」し「明知」となったとき、言語は仏性、仏光のかたちとして天来し、自己の認識の証やかたちというものでもはやないであろう。「鵜坂河」の歌等巻十七末歌群にみられた言語の实在性と鮮明さは、家持が身心脱落の明知をもって、やはり自然山河の「質料脱落」の形相（二）いわば「明知」を詠んだことによるものであろう。

「山河の清けき見つつ道を尋ねな」とは、このような自己をより徹底させ、山河の清（一）仏光に還元されようとするものである。

言語はこのとき即「仏」の自立性と尊厳性をもって、家持が作歌するとはこの「仏」、言語に一致するための「行持道環」でもある。

ともあれ、一首は「臥病悲無常欲修道作歌」と題されつつ、何とも明るくさわやかな、不動真如の光明世界を信じそこに勇躍しようとする喜びさえ感じられる、意志の歌である。（淡海三船の讒言で同族の同伴古慈斐が出雲守を解任させ

られ、「族に諭す歌」を詠まなければならなかった暗澹たる状況下の作であつても。その作者の視線の彼方には後に道元が文章で開演してみせてくれた世界があり、志向する世界はそれ以外ではないのではないかと考えられる。その光明、真実、在の予知によつて、この力強い希望と覚悟の歌はあるのである。…このように述べても、家持が道元（西暦一二〇〇—一五三）に内質が後進であつたということではない。家持が言語を得た^{ことば}ということとは透徹の世界を得（体得）ていたことであり、それはこの「求道歌」や「終焉歌」、また多くの祈りと^{ことば}寿の歌に証明される。その形而上的世界を文章で語らなかつたまでである。文章にする程理論として得ていたのではないことも事実であるが、「諸仏のま

さしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず。しかあれども証仏なり、仏を証してもゆく」

〔現成公按〕である。

また「族に諭す歌」の世間的重責感と「求道歌」の精神状況（「透脱」）とは後世の出家者の立場からは矛盾するようだが、永遠の清明を願うものが自己の現実的基盤のそれを請願うのは最も自然なことで、ここに家持の人間としての誠実さがある。

三、法と時

「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり。〔現成公按〕」

「生といふはたとへば人のふねにのれるときのごとし。…われきををさすといへども、ふねわれをせてふねのほかにわれなし。われふねにのりて、このふねをもふねならしむ。…天も水も岸もみな舟の時節となれり。さらに舟にあらざる時節とおなじからず。このゆへに生はわが生せしむるなり。われをば生のわれならしむるなり。…」

〔全機〕

「薪は薪の法位にして住してさきありのちあり、前後ありといへども前後際断せり。…人のしぬるのちさらに生とならず。しかあるを生の死となるといはざるは仏法のさだまれるならひなり。…生も一時のくらるなり、死も

一時のくらゐなり。たとへば冬と春のごとし。……」〔現成公按〕

知性の発達によって人間は無常の現実(比喩的謂)に直面し、驚愕し恐怖する。旅人の虚無、憶良の煩悶は人間(民族)のその運命に対処する態度の典型ともいうべきものだが、家持の功績の一つは、(道元に先立ち)宗家ではない普通人の立場から、その人類の当惑に対する一つの、しかし真実の健全な解決の道を掲げてみせてくれたことではないだろうか。つまり思念による解決ではなく、先験と経験を基礎において、科学的、実証的な方法をとりながら、思惟をたしかめつつ思索していった。それが宗家のような特殊でない誰にでも、問題の提起と解決の示唆を与えてくれることになるのである。ただわれわれは家持の(志向)世界を知るために道元の文章を借りなければならぬ関係があるが、道元の世界も、抽象的形而上的それは家持の方法によって真理が保証されるというのも事実であろう。

道元は現在の身心を脱落し生死を超えたところに方法、すなわち「諸法の仏法」(前の法は現象事物の意、あとの法は全存在を統べ現実化する理法のこと。(三五頁、寺田氏頭注))をみ、その方法、仏法に証せられるところに人間の永遠性をみている。…憶良が苦悶したそれはここに救済される。そして家持文学における時とこの方法、仏法との一致に気付くのにわれわれは時間をとらない。

「悲世間無常歌一首」

：照る月も 盈戻しけり あしひきの 山の木末も 春されば 花咲きにほひ 秋づけは 露霜負ひて 風交り
黄葉散りけり うつせみも かくのみならし 逝く水の 留らぬ如く 常も無く 移ろふ見れば 行潦 流る
る涙 止みかねつも (四一六〇)

と、家持が無常、変遷に着眼し心痛めなかつたわけではない。けれども、「いわゆる今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す。昨日より今日へ経歴す、…経歴はそれ時の功德なるがゆへに。」〔有時〕「古今の時かさなれるにあらず、ならびつもれるにあざれども、青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり。」(同上) これらを参考にするれば、家持の無常歌も彼の衷心の吐露というよりも、世の觀念や概念からの試作で、彼の生は、経歴はあつても「飛去」しない、われに現成し、善悪すら包含する、*「実在であるけれども実体をもたず、機能として、透明に、可逆的にも、自在に運動して全宇宙をみたすものとして存在する」*(寺田氏) 境界をもたない巨大な球体のような、過去仏

も未来仏も包摂されており、われの現成によって機能される（『われの尽力によって現成される』）そのような「時」の認識が家持にはその言語観より可能であって、当然としてあって、憶良のような「隔絶」（の死）への危惧も後世の「飛去消滅」の「もののおはれ」に墮る要は毫もなかったと考えるべきであろう。彼が「無常歌」にそのような色調を宿しているのは慣例に同調しているまでのことであろう。根本の世界観は他の歌人たちとは違う次元にある。「うつせみは数なき身なり山河の清けきみつつ道を尋ねな」と歌った時、彼は「清」と「道」（一如）の实在と永遠性をはつきりと「保任」していた筈である。

彼が志した明知は彼のものとなって、家持はただ仏知の現成につとめさえすればよい。

そしてまた時を正しく理解するとは、「物々の相礙せざるは時々の相礙せざるがごとし。」（『有時』）時においては、ものとのとが互いに異質でありつつ妨げあわない。各自が明の状態で全機能される明知より、この現実世界においても、例えば人間は貪瞋痴より解放された清明潤達な存在となることが希求される。家持の深い人間愛の源泉がここに託される。

四、時と言語

朝床に聞けばはるけし射水河朝漕ぎしつづ唱ふ船人（巻十九一四一五〇）

藤浪の影なす海の底清み沈著く石をも珠とぞわが見る（巻十九一四一九九）

洪谿をさしてわが行くこの浜に月夜飽きてむ馬しまし停め（巻十九一四二〇六）

越中に赴任直後は時に望京の念に責められながらも、積極的に参入して限らない山河に恵まれて、家持はその好機を十分に活用した。家持が身心を滅してその新しい風土と山河に合体したとき、見えないものまで見え、聞えないものまで聞えてくる（四一五〇、九九）。四二〇六番歌などにおいては、月が家持か家持が月か分ちがたいまでに融け合っている。

法が遍在し、われわれは法そのもの、又時であるとしても、風は人が扇を使うことで現成し（『現成公按』）、あるいは「聞声悟道」、われわれが竹の声を聞くことによってその存在を知り道をさとするように（『辨道話』）、修道しその法

を本覚するところに、その機縁をもって万法、仏法は現成される。家持のこれら作歌における知覚はこの意味で尊く思われる。法—愛を得て、この心眼というか、透徹の知覚があったと思われる。

春の野に霞たなびきうらがなしこの夕かげに鶯鳴くも（巻十九—四二九〇）

わが屋戸のいささ群竹吹く風の音のかそけきこの夕かも（巻十九—四二九一）

家持のこれら現象の知覚は、（非自覚的であろうと）（仏）法の現成と認識されているものだろうと考えられる。後期の家持にとって世界の諸相、現象とはそのようなものであるようである。諸法に仏法をみている。そして諸法（＝現象）及び自己を超えたところにそれを包摂するいわば時、法（＝普遍性、永遠性）をみている。

「草木叢林の無常なる、すなわち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。」（「仏性」）無常に仏性をみるとはロマンの最たる人間の構想力で、また何とあたたかな叡智であろうと感激せずにはいられないが、ここに「構想」といっても、恣意的に構築されたものでも心情によって思念されたものでもない身心脱落・透徹の状態で理性に啓示的に得られるのは、真理と認めてよいのではないだろうか。それが無数の現実相に実証され、また何よりもその形而上的措定が人間を至福にする以外の何ものでもないとするれば。

「身すでにわたくしにあらず、いのちは光陰にうつされてしばらくもとどめがたし」（「慙歴」）「善悪は時なり、時は善悪にあらず。善悪は法なり、法は善悪にあらず」（「諸悪莫作」）いのちも善悪も、法と時とに包摂され、「即心是仏」とは、発心・修行・菩提・涅槃の諸仏なり。…たとひ一刹那に発心修証するも即心是仏なり、たとひ一極微中に発心修証するも即心是仏なり」（「即心是仏」）発心修証したところに仏はありとして、道元はその典型を「釈迦牟尼仏」とさしているが、この「仏」の語にかならずしも仏教特有の限定はない。釈迦は死んで抽象的普遍となり、「仏は状態の人格化」、釈迦牟尼仏＝無上等正覚者のことであると寺田氏も解していられる。明知に照らされた玲瓏の状態、それが仏である。「方十方世界一顆明珠なり、兩顆三顆といはず。全身これ一隻の正法眼なり、全身これ真実体なり、全身これ一句なり、全身これ光明なり、全身これ全心なり。…明珠の功德かくのごとく見成なるゆへに、いまの見聞声（通常の現実世界に現れた）の観音弥勒あり。現身説法の古仏新仏あり。」（「一果明珠」）こう述べられる道元自身の現成には寺田氏も云われるごとく中世という時代の制約による限界が感じられるが、理想する世界は明るく、尽十方

世界を観音弥勒や仏祖たちのいられる光明体と想定する。そしてその仏化される最良の方法としてただ坐禪をすすめ、「坐禪儀」には親切にくわしくそのやり方が説かれているが、人間を身心最も自然な状態におき、それによって純化し、「非思量」と「保任」によって最良の安樂に導こうとする、きびしさとやさしさにみちているものである。「一生いくばくにあらず、仏祖の語句、たとひ三々兩々なりとも、道得せんは、仏祖を道得せるならん。…一句兩句みな仏祖のあたたかなる身心なり。」(「行持下」)「仏祖の往昔は吾等なり、吾等が当来は仏祖ならん。仏祖を仰観すれば一仏祖なり。」(「溪声山色」)

山河に明知をひらかれ法をみる。法がみえたということは、時と言語がみえたということである。しかし、この言語が分るということは、法であり時である言語になり切ることであろう。即ち(状態)・仏である。そしてこのとき言語は、認識体から生み出されるのではなく、向うから来る、と感じられるものであろう。卷十七で自己の確認と真理探求のために長歌を中心としあればど能弁多作であった家持が卷十九後半より以後は卷二十も作歌数も呼吸も緩慢になっているのは、彼が作歌するのではなく、言葉が向うから訪れてくるものとなっているからであろう。そして訪れてくる言語は、すでに先稿で四二二六、四二二九、四二五五、四二六七、四二七二番歌にみたように、「明」、「光」の様相としてであって、彼の心象風景のいよいよその状態となっているのが伺える。卷十九末歌三首も明光というのではないがほの明るい寂光の中にみられた。

「女郎花秋芽子凌ぎさを鹿の露分け鳴かむ高円の野ぞ」(四二九七)他「七夕歌八首」、「独憶秋野」六首等卷二十の家持は優美に、実態を遊離して歌う傾向を深める。防人の生活と密着した歌はそのような彼の文芸上の一つの反省ともなったことであろう。彼自身防人の身上に思いおよび作歌し、また(前述)一族を鼓舞する歌をつくっているが、四四六六、七番など、ここにも清明への志向とやみがたい希求がある。

「願寿作歌」以降は、家持の作歌は殆どが宴席で、また奏上を予定して作られた儀礼歌、社交歌であることの内容を考慮し、又天平勝宝九年橘諸兄の死以後大伴一門に清明ではあり得ない情勢もその内的動機に考え入れなければならぬが、時の永遠を願う人の幸を寿ぐ善言にみちたものばかりである。卷十七の力作に比し、軽明な短歌ばかりである。

そして「終焉歌」は、

新しき年の始の初春の今日降る雪のいや重け吉事（四五二一六）

再び辺境の雪の困麿の詠は、年賀の饗宴の場のそれでもさすがに風土の反映でもあった（右）奈良における透明な明るさはないが、ただ善のみの凝集されて、注目されるのは（文法上はともかく）一首に主語にあたる形跡がなく、また「新しき年の始の初春の今日」と、今の時が重畳し唱されながら結局普遍に包摂されて時の指摘はないに等しいことである。吉事を願う善言のみ（唳々と）ひびいて、言語は意味を脱落し、音声ばかりと感ぜられる。「祝詞」である。

「吉事」（余其騰）は「吉き言」との解釈が近年行なわれるようになったのに同意で、家持においては世界の事物や諸事と「言葉」も一如であろう。ただ状態の晴朗と善、恙なきを請願する作者の存在も（善的）状態で、個別体はもはやない。時と「言語」の一如、比喩的謂だが、「作歌の現成」の形象である。

藤原卿の「安見兒得たり」の歌（九五）も善言にちがいないが（自覚反省のない幼稚の故に責められる邪気はないが）自己愛であるゆえに狭小で、醜と紙一重である。これに比して、「倭は 国のまほろば」「命の全けむ人は 豊薦」（古事記）倭建命の辞世と伝誦される言語が感動的なのは、自らが死に臨んでの残るものたちへのことほぎであるからである。同時に、究極他への愛語だけが実際の事物にもまして真実在であるという真理にもとづくのである。

日本民族はその精神の覚醒から清を望んでやまなかった。代々天皇や宮廷人の行幸が行なわれたのは、戦征や政治的配慮によるのでなければ、自然の清を求めての伊予や紀伊、吉野や伊勢への旅であった。「万葉集」がどのような意図で編纂されたか明記するものはないが、民族の精神の書、精髓として愛惜され限りを知らぬのは、人間の「清」としての愛の言葉の集に他ならないからであろう。その「集」が善言でも愛語でも、言語の意味という質料さえ透脱してただ音声（それすら比喩である。実体はないに等しい）のみで終るのは当然ともいふべきである。言語の、また世界の、「玲瓏」という）理想のかたちがここに掲げられた。

家持は、いわば言語に救いとられ、普通の「玲瓏」の中に包摂された。彼に生活があるかぎり歌は詠まれたであろうが、「万葉集」はここで終つてよい。この後なお歌集がくまれ嘗々文学が存続するのは、この仏光明の状態は家持にあっては必然当然でも人間一般としては稀有な偶然的なことであるので、衆生の求真請仏の足跡としてあるのであ

ろう。

もはや言語ではない「終焉歌」に、「言語」と「時」と「仏」と一致した家持の現成を見るのであるが、われわれの思考のはじめにもどって云いかえれば、家持の（理知性）・「構想力」はこのような究極の理想を構想（家持には発見といふべきか）し、その価値の世界へ自らを運んだのである。

最後に、援用させていただいた道元との位相を考えてみると、家持のものはや語ることを息めた形而上的世界は道元の文章を借りて知らなければならぬが、道元自身は、同じ「主知主義者」（道元に対しては寺田氏の言）であつても、彼の中世という時代的制約を別にしても、「玲瓏」への体現はあり得たであろうか、永遠に「正法眼蔵」の力強い声調の名文を語り続けなければならなかったのではないだろうかと思われる。道元の文章を読んで誰でも感じさせられることは、叱責するようつよい、しかしそれが快い理知によって選ばれた言語で理法の相が種々すがたな実例をもつて展開され全体として広大な仏光世界が描かれている内容もさりながら、語調の世界にひき入れられてしまうことである。

その調べの中で読者は浄化させられる。「もつとも玲瓏たる存在様式はタウトロギアによってしか表現できない。」と道元の文章に対して寺田氏は述べていられるが、タウトロギアにしろとどまることを知らぬ激しさ、情熱で思惟を続けている。道元には、それだけの多弁と激しさ、きびしさが自らにも必要な在菩薩道があつたのではないだろうか。

一言語の幸福のためには、永遠に仏化されることのない衆生の世界にはやはり家持の「失語」より道元の多弁の方が望ましいと思われる。意味も音声も具えた明快な言語が生々と働く世界は人々の知性が支配的であるといふことで、これを育て与え合うことによつて仏ではないものの仏化と諸善のみの世の中が期待されるものであろう。「終焉歌」のちに言語は質料性ゆたかな初期万葉の位相にもどらなければならぬ、と、実態を遊離し思念の中で華麗絢爛にうたう「古今」、「新古今集」の言語のもつ危険性を念頭にしつつ思う。それは言語の壮大な芸術の舞台であるが、人間の敗亡を孕む・又徴跡の、同じ「失語」でも家持の止揚とは異質な、逼塞状況である。

実際と経験に抽象的言語世界のあることを先験し、その「言語」と生活体験（実践）との試行錯誤的なあり方の中から真理を見出していった家持と、「もし画は実にあらずといはば、方法みな実にあらず」（画餅）と觀念的思念を基調に「言語表現の構造」（寺田氏）の中で思惟した道元と、この二人の知性主義者には、紀平氏が「認識論」におけ

る認識の本質論に、認識を以て實在の真相を知るに適するものとす。「實在論」と認識は只現象に止まるものと言つ「現象論」とを上げ、起源に関しては、認識は全く経験より成立するものと見るは「経験論」で、経験は普遍必然の原理に到達する道ではない、眞の認識は吾人に本具する特別の力即ち理によるものとなす「合理論」である、としてこれら四種の組合せによつてなる (1) 経験的實在論、(2) 経験的現象論、(3) 合理的實在論、(4) 合理的現象論の四種の立場を上げていられる中で、例えば人麻呂が最も素朴的な「経験的實在論」であるに對して、「合理論」の立場が言えるが、家持には「合理的實在論」が、道元には「合理的現象論」が指摘できるのであろうか。

注1 小論「家持の孤独の認識論的研究・序論」(『古代文学十五号』) 参照。

2 「認識論」。

3 「正法眼蔵の思惟の構造」(岩波・日本思想大系「道元」上所収)

なお以下「正法眼蔵」の引用と寺田氏の注、解は同本による。

4 (1)に同。

5 小論「家持の孤独の实存性と神性」(未発表)。

〃 「亡妄歌の真実」国文目白第九号。

6 「從經卷」を「或從經卷」と記すなど經文や祖師の語録から不要な語字まで一しよに切りとつて日本文に象徴する方法。

7 小論「家持の孤独の实存性と神性」。

〃 「家持の時間認識より思惟への道」(未発表)。

8 (7) 後者に同。

9 (3) に同。

(7) 後者に同。

11 中西進氏、尾崎暢殃氏など。

12 (1) に同。

13 (2) に同。