

# 「情」と「理」の葛藤をめぐる

——「三方一両損」型説話を手がかりに

藤 本 徳 明

『沙石集』巻第六に、モチーフの相似た、次のような二つの説話がある。<sup>①</sup>

その一は、「正直之俗士事」と題され、唐の話として、以下のよう  
に物語られている。

有ル俗他人ノ銀ヲ百兩預リテ。ヲキタリケルニ。彼ノ主死シテ後。  
其子ニ是ヲアタフ。子是ヲトラズ。親スデニ与ヘズシテ。ソコニヨ  
セラク。ソレノ物ナルベシト云。彼俗我ハタゞ預リタル計也。譲リ  
得タルニアラズ。親ノ物ハ子ノ物ナリトテ又返シツ。タガヒニ諍ヒ  
テトラズ。ハテハ官ニイテ、判断ヲコフニ。共ニ賢人也。云所アタ  
レリ。スベカラク寺ニヨセテ亡者ノ菩提ヲトブラヘト判ス。

その二は、「亡父夢ニ子ニ告テ借物返ス事」と題され、要約すれば、  
次のような話である。

武州に隣り合つて仲よく暮らしていた貧者と富者とがおり、兩人  
が死去した後は、子ども同士が、やはり親しくしている。が、貧子  
が、ある夜亡父の夢を見たところ、父は、「ソレガシ。トノ（富者

Ⅱ引用者注）ノ物ヲイクく／＼ラカリテ。カヘサバリシ故ニ。アノ世  
ニテセメラル。彼子息ノモトヘ返スベシ」と告げたのであった。  
そこで、貧子は、富子に、その金を返そうとすると、富子は、「コ  
ノ物争カ我身ニハ給ベキ」と受け取らなかつた。返す、受けぬで、  
争いとなり、「鎌倉ニ上テ対決シ」たところ、「件ノ物ヲ以テ。兩  
人ノ亡父ノ菩提ヲトフラフベキ」との判決が下る。

読み比べれば明らかのように、中国と日本という舞台の差こそあれ、  
話の状況も、展開も、きわめて、似通つた話ということが出来る。

ところで、この両話を、かりに、両者互いにある財物を自分の物と  
認めず、相手の物だと主張し、それが法廷に持ち込まれ、結局、裁判  
官が、両者の納得し、和解できる方法で処理する話、という風に、ロ  
ットをしぼるとすれば、このプロットから多くの人は、周知の落語「  
三方一両損」なる話を連想するはずである。  
その落語を、たとえば、興津要氏編の『古典落語』によりつつ、紹  
介し、そのことを確かめて見たい。

神田白壁町の左官金太郎が、三両入りの財布を拾う。神田豎大工  
町の大工熊五郎のものである。親切にも金太郎は熊五郎の所へ金を

届けに行つてやる。が、熊五郎は、いったん落した金は、自分のものではない、と受け取ることを拒む。金太郎も立腹し、けんかとなる。ついに、話は南町奉行大岡越前守の所へ持ち込まれる。越前守は、「なれば、この三両は、越前が必ずかりおく」と言ったのち、「兩人の正直により、あらためて二両ずつ褒美としてつかわそう」と、次のように説ききかせる。「このたびのしらは三方一両損と申すぞ。」熊五郎、そのほう、金太郎がどけし折り、そのままうけとりおかば三両ある。金太郎も、その折り、もらいおかば三両ある。越前もそのまま必ずかりおかば三両ある。しかるに、これに一両たし、双方に二両ずつの褒美をつかわしたによって、いずれも一両ずつの損と相成つた。これすなわち三方一両損じゃ」

『沙石集』の方の裁きは、共に「亡者の菩提」をとむらえ、ということであるのが、仏教説話集らしい結びだ、と言えは言えるのだが、ともかく、以上の三話が、プロットにおいて、はなはだ相似たものを持つ、ということは明らかであると思う。

もっとも、この「三方一両損」の説話は、講談の話材にもなっており、そこでは、落し手は畳屋の三郎兵衛、拾い手は建具屋の長十郎、裁き手はやはり大岡越前として、同様の話が語られている。

この「三方一両損」の説話の原型が、『板倉政要』巻六の「聖人公事捌」にあることはすでに知られている。

ただし、ここでは板倉が感心して、問題の金三分に、自分の金三分を加え、両者に、それぞれ三分づつを与えたという話であり、「三方一両損」型の結びとはなっていない。

「三方一両損」の型が成立したのは、井原西鶴の『本朝桜陰比事』巻三の「落し手有拾い手有」においてであるようである。

しかし、これは、より、屈曲した構成となっており、後に論ずべきことと関わるので、言及は、そのときまで保留しておきたい。

これらの話の相互関係については、辻達也氏が、「『板倉政要』がもっとも古く、西鶴はそれをひねって話をつくり、大岡裁き（落語や講談（引用者注）では、その三方一両損をおもしろく引き出したものかと思われる<sup>②</sup>）としているのに従うべきであろう。

ところで、ここに触れたような、『沙石集』中の説話と、いわゆる「大岡裁判」型の説話との相似については、かつて別の機会に私は、一括して指摘し、論じたことがある<sup>③</sup>。

そのとき私は、『沙石集』中の、十数話を数える、裁判についての説話が、たとえば、沼田頼輔氏によって、その著『大岡越前守』の中で「仮令法の条文に反するも、社会の実情に適する裁判」として定義されたような意味における「大岡裁判」型の説話と、ほとんど見なしうることを指摘し、そこで、それらの特徴を、次のようにまとめて考えてみたのであった。

- (1) 対決を回避し、和解を奨励すること。
- (2) 「情」が、「理」に優越すること。
- (3) 価値の最終的判定が、現実の社会的権威に基づいてなされること。

『沙石集』が、日本思想史の上でも注目するに足る文献であることは、たとえば、圭室諦成氏・藤岡大拙氏・大隅和雄氏などによって論じられており、私も、私なりの立場から、いくたびか、取り上げる

機会を持った<sup>⑦</sup>。

『沙石集』が、仏教説話集として、宗教と文学との接点の上に成立する作品であることは明らかだが、その意味でも、個々の説話自体についても、文学史的にのみならず、思想的にも、その分析が試みられなくてはなるまい、と私は考えている。

そこで、私は、先にあげた、『沙石集』中の、いわゆる「裁判」を扱った説話群の特徴のうち、とりわけ、「情」と「理」のからみあいの問題に、主として照明をあて、それをあとづけつつ、私なりの、文学史のおよび思想的素描を、あわせ試みてみたいと思うものである。

① 底本には貞享本を用いた。梵舜本（日本古典大系本）では、本章その一、その二の二話とも、巻第九にある。この二話については、両本の内容に特別の差はない。

② 『大岡越前守』（中公新書）

③ 昭和四七年度説話文学会大会（於慶応義塾大学）で「沙石集の裁判の説話をめぐって」と題して口頭発表をしたときのものである。

本稿は、主として、その発表の後半部に加筆したものであり、前半部については、別稿にゆずりたい。

④ 「沙石集を通じてみたる鎌倉末期の宗教」（『古典研究』昭和13・2）。

⑤ 「禅宗の日本的展開」（『仏教史学』昭和33・10）

⑥ 「無住の思想と文体」（『日本文学』昭和36・3）

⑦ 「沙石集泰時説話の意味」（『国語教育研究会会誌』昭和42・3）

「沙石集笑話の意味」（『日本文学』昭和44・4）

「正法眼蔵随聞記と沙石集」（『金沢美術工芸大学学报』昭和45・

7）

「沙石集魂魄説話考」（一）（『解釈』昭和45・7—昭和46・2）など。

## 二

「三方一両損」の説話が、いわゆる日本の人間関係の一面を、象徴的に示す性格のものであることについては、『論集・日本文化』に収められた、「にっぽん人間関係用語辞典」中の、星新一氏の次のような文章に取り上げられていることも、その傍証となりそうである。そこで、「アズカル・アズケル」という話の定義を試みて、氏は、次のように述べている。

犬の場合。「おあずけ」と命じ「よし」と声をかけるまでエサを食べさせぬこと。

人の場合。やはり行為や結論を延期すること。

いよいよ命をかけた血みどろの決闘が開始されようとしている。だが、ご当人たちは内心、なんでこんなものつびきならない羽目になったのだろうと後悔している。また見物人も、外国とちがって、撃突のあげく勝敗の明白になることをあまり好まない。

そこへあらわれた、いや、おびき寄せられた人物こそいい迷惑。

「この争いはあずかる」と言わざるを得ず、解決の役を押しつけられてしまう。どちらか一方を勝たせるわけにもいかず、結局は損をする事になっていく。大物になった気分を味わった代償である。

例 三方一両損。

その後日談。ひと芝居しておれたちも一両せしめようとはかった二人。三両をつごうしはじめた方がいいが、越前守それを没収し自分のふところに入れる。けだし名判決というべし。

ユーモラスな視点からではあるが、「大岡裁判」なるものが、「勝敗の明白なることをあまり好まない」社会心理の中で、「大物」すなわち「社会的権威」が登場、「理」からすれば、どちらかが勝つことになるはずだが、「結論を延期」し、「情」的に、「アズカル」となる、という、はなはだ「日本的」な人間関係の機微がとらえられている、と言えよう。

星氏の文章の、前半部の、具体的例証とも言うべきものに、たとえば、川島武宣氏も『日本人の法意識』の中で取りあげているところの、河竹黙阿弥『三人吉三廓初買』中の、「庚申塚」の場がある。

百両の金をめぐって、お嬢吉三とお坊吉三という二人の悪党が争っている。そこへ、一段上の大悪党和尚吉三が現われ、「仔細は後で聞かうから不承であらうが此白刃、己に預けて、(傍点引用者)引いて下せえ」と割って入り、次のように言う。「互に争ふ百両は二つに割って五十両、お嬢も半分お坊も半分留めに入った己にくんねえ。その埋草に和尚が両腕、五十両ぢやあ高いものだが抜いた刀を其儘に鞘へ納めぬ己が挨拶。両腕を切って百両の額を合せてくんねえ。」

このことばに、お嬢もお坊も感激、「両腕切って」ということばを、三者の腕にそれぞれ引ききずをつくり、その血を飲みかわして義兄弟となるという形にして、「丸く納め」ることになる。

この話も、発端が、財物を拒むのではなく、欲することになっていくという違いこそあれ、これまでの話と同様、一種の「三方一両損」

型の話の展開であり、結末であることが読みとれるはずである。

法学者川島氏は、この話題を、氏の言う、「調停的仲裁」の具体的事例として紹介しているのだが、そこで氏は、「調停的仲裁は、紛争当事者のどちらが『正しい』かを明らかにすること——現代の法による『裁判』は、これを目的とするのであるが——を目的とするのである、和尚吉三が言うように『丸く納める』こと——紛争当事者のあいだに『仲のよい関係』(紛争という『角』がなくなった関係)をつくること——を目的としている」と言っている。

「三方一両損」型の説話は、さきの川島氏の定義を援用すれば、「理」を追求する「裁判」の説話というより、より「情」に即した「調停的仲裁」の説話という方が適當であるかも知れないのである。

その意味で注目したいのは、先に言及を留保しておいた、井原西鶴『本朝桜陰比事』に記された「落し手拾ひ手有」の話である。

これは、今の言い方に従えば、「仲裁」の物語を否定した「裁判」の物語であり、本章の冒頭に引いた星氏の文章の、後日談さながらの物語だからである。

京都の町はずれで、老人と柴売が、柴売の落した三両を、お互いに相手の物と主張して争う。裁判官の「御前」は、「御名代の家老職」に、「知恵だめし」として裁かせると、これが「三方一両損」の裁きであった。人々は皆「発明なる裁きなり」と感服する。だが、「御前」だけは賛成せず「此式人内談にてかくむすびし作り物也」「正直ものと都に顔を見しらせ、すゑ／＼人をかたりのたくみせしには違ふまじ」と、二人を呼びもどして追求したところ、はたして、

共謀の上での狂言であったと白状する。

これまでとりあげてきた話と、モチーフを同じくしつつも、こうした結末に仕上げた西鶴の眼が、落語や『板倉政要』のみならず、『沙石集』や黙阿弥のそれに比しても、いかに、乾いて、「理性的」なものであるかが知れるというものである。

そうした点にも、西鶴の、文学史的特異性は暗示されていそうに思われる。

と同時に、西鶴の例以外の広義の「三方一両損」型の各話が、はなはだ「日本的」な感じのする話であることも否めない事実である。

そのことは、川島氏が『日本人の法意識』という書の中で、黙阿弥の話を重要な例話としてあげていること自体にも示されているが、また、たとえば竹村健一氏が、『ユニカルチュアの世界』の中で紹介している次のような諸事実も、それを裏付けていると言えよう。

「裁判における『調停』は、日本に多く欧米では圧倒的に少ない。逆に、裁判で争って結末をつける数は、たとえばカリフォルニア州では日本の十四倍・ニューヨークで八倍という結果が出てくる（一九六〇年の資料）。

『調停』という考えは日本には伝統的であったもので、英語ではconciliationということばがそれに当たるが、あまりに日本的で英訳では感じが出ない。そのゆえか、日本の法律制度を調べたヘンダーソン教授は、CHOTTEIと日本語をそのまま使っている。」

してみれば、「三方一両損」的、「調停」的、「情」的なものが、今日においてもなお、基本的に「日本的」なものでありうるものが、

法的事実によっても、示されていると言える。

しかし、芭蕉の語をかりれば、今述べたような要素が、日本文化における「不易」なものに近いにしても、なお、それと対応すべき「流行」の要素も、あつて当然であろう。

事実、西鶴は、一説話を抽出してのことではあるにせよ、同様の状況においてもかく「理」的な要素が介在しうることを証明してくれているのである。

そこで、「情」的な基本の上に、いかに「理」的なものが、影響し、もしくは、影響しなかつたかの推移を、簡単ながら、歴史的に展望し、その上で、私なりの『沙石集』の位置づけを試みてみたいと思うのである。

### 三

ここで、比較の便宜のために、本論の冒頭にかかげた『沙石集』の二話中、後の方の話に、若干視点を変えて立ち戻って見たい。

この話には、これまで考えてきた「三方一両損」的モチーフと共に、「前世の借財によって後世で苦しむ父が、子にそのことを告げる」モチーフも存することが読みとれる。

これと同様のモチーフの話は、先行説話集では、たとえば『日本霊異記』巻上の十の話に見出だすことが出来る。

大和の国の椋の家長の公が、僧を呼び、礼経をさせる。夜半にその僧が、悪心を生じ「被」を盗み去ろうとすると、牛が「盗ること莫かれ」と言った。そして、牛は、次のように語る。

「吾は此の家長の父なり。吾先の世に人に与へむと欲ふが為に、子に告げずして稲十束を取れり。所以に今牛の身を受けて先の債を償ふなり」

それと聞いて、子が牛に「先時に用みし所は、今咸く免し奉らむ」と告げ、牛は涙を流し大息して、その日に命終る。

この話は、中国の『冥報記』に類話のあることも指摘されているが、現存形態で見ると、『日本霊異記』編者景戒が、「冥報記を適当に机上で翻案したと考えられない」とする後藤良雄氏の説に従うべきであらうと思う。つまり、両話において、『日本霊異記』と『沙石集』の発想とを比較するということは許されると思われるのである。

そこで、両者を対比すると、基本的モチーフは共通しながらも、めだつた相違点のあることに気づかざるを得ない。

相違点の第一は、借財未払いが責められているのは、『霊異記』は、父子間においてであり、『沙石集』は、他人間においてである、ということである<sup>②</sup>。

第二に、前者が重点を置いているのは、現来二世にまたがる因果応報のきびしさであり、後者は、むしろ、現世における葛藤の「調停」である、ということである。

第三に、これは、前二点をまとめて言えることだが、前者は、親子間の借財にすら、「非情」に応報は貫徹する、という「理」のきびしさがきわ立ち、後者は、すべての人が互いを許しあう「情」のやさしさが目立っている、ということである。

このように、『沙石集』との比較を試みても、『霊異記』の「理」

的性格の優越は顕著なのだが、日本文学史の上からたどってみても、「現報善悪」のごとき「理」を主軸に、一部の書を編んだ例は空前であり、その後にも類例は決して多くない。罪に対する裁きの、非情なきびしさについては、『霊異記』ほどに徹底した扱い方のものは少いのである。

その意味で、『霊異記』は、日本文学史にはじめて登場した、「理」の文学のひとつであると言つて、さしつかえないと思われるのである。この『霊異記』の「理」的性格の基盤として、峻厳な罪業の意識に支えられた仏教の教理があつたことは言うまでもあるまい。

一方、仏教渡来以前の、日本人の心意を、比較的によくうかがわせる資料としては、周知のごとく『古事記』がある。

『古事記』においても、一種の「罪」についての観念は存在したが、それは、須佐之男命と天照大神の葛藤<sup>③</sup>に典型されているように、

「僕は邪<sup>よこしま</sup>き心無し」と言い、「我が心清明ければ我が生める子手弱女を得つ」として、初めは須佐之男が勝ち、後には、「大嘗聞めす殿に屎まり散らし」、また、忌服屋を死穢によって汚したため、「天の岩戸」の祭儀を経て、「神逐ひ逐」われる態のものであつた。本居宣長が、「都美<sup>みやみ</sup>といふは、もと人の悪行にかぎらず、病もろもろの禍、又穢きこと、醜<sup>みにく</sup>きことなど、其外も、すべて世の人のわるしとして、にくみきらふことはみな都美なり」と述べており、また、前掲の神話自体が物語っているように、「都美」は、とりわけ穢れであり、美意識の対象、広い意味での「情」の対象なのであつた。

こうした原日本人の実感的、「情」的な道德意識に、はじめて、「理」法として、体系としての道德意識をもたらしたのは、言うまで

もなく仏教であつたらう。

林屋辰三郎氏が、「神道という言葉は」「仏教に対応して生まれたもの」で「仏教は古代の人にとっては釈迦の教えとして上からくるもので、それに対して神のへみち<sup>⑤</sup>は自分たちが生活の中で、ならいとしてだんだん得ていく、つかんでいくもの」としていることは、『古事記』の実感的「情」の世界と、『靈異記』の観念的「理」の世界の対比的解題としてもふさわしいことばであると思われる。

日本の文化の根源的なものは、「情」の方向におけるものであることも、上述のことから理解されると考えられるのである。

日本の文化を、「情と共感の文化」と指摘した<sup>⑥</sup>、源了円氏をはじめ、同様の指摘はすこぶる多い。

つけ加えるならば、日本人に「理」の観念をもたらし、とも言いうる仏教自体が、あえて言えば、日本文化の「根源」的な「情」の要素に、しだいに影響され、変容されてきたことも否みがたい事実である。

学問的、「理」的な、南都六宗は、次第に、より日本の現実に即した最澄・空海らの、天台・真言にとって代られ、その天台・真言もまた、一方では、来世憧憬の浄土教を生み、他方では、現世利益への密教へと展開したが、これらが共に、より「情」的な方向への変化であったことは、否定しえないところである。

この、日本化、「情」化の現象は、亀井勝一郎氏のことばをかりれば、日本文化一般の推移の特色としての、「草化現象」<sup>⑦</sup>に見合っているとも言えるだろうか。

おそらく、『靈異記』は、密教的・現世的「草化」の先駆的一事例

であり、たとえば、源信の『往生要集』は、浄土教的・来世的・「草化」の典型的な一事例と見ることもできよう。

両者は、それぞれの時代において、因果の「理」を、主として恐怖の「情」に訴えることで、甚大な宣教的効果をもたらした点においても共通しているのである。

罪をめぐっての、「情」と「理」という主題からしても、注目すべき文献の一つは、私見によれば『源氏物語』である。

これについては、汗牛充棟の論のあることは衆知の事実だが、私にとってははなはだ興味深かった説として、多屋頼俊氏のもの<sup>⑧</sup>を援用したい。

氏によれば、『源氏物語』の構造は、宗教的には三段階に分つことができるのであり、最も低次元には、煩惱にまどう人間の世界があり、その上には、「もののけ」の世界、そして、それらの高みに「観音」の世界がある、とされる。

あえて、私流に言いかえるなら、最下層は、仏教渡来以前の『古事記』の世界、中層には、現報善悪の「理」が民俗信仰の形態をとった『靈異記』の世界、最上層には、浄土教的慈悲の「情」をもつ横川僧都などに象徴される『往生要集』的世界がある、と言うことも許されるであろうか。

ここには低次の「情」と、その否定としての「理」、さらにそれを否定した高次の「情」を包含した、多重構造的物語世界の成立を見てとることもできそうなのである。

しかし、こうした『源氏物語』的な高次の「情」の世界の成立は、社会的にも、文学的にも、きわどい均衡の上に成立したものであった

ことは、これまた、諸家が様々な角度から論じてきたことであつた。そうした王朝女流文学の世界の落日を作品自体によって明かしてきている大著に、『今昔物語集』があることは、異論のないところであらう。

この大著の中には、源信<sup>⑨</sup>や源五位<sup>⑩</sup>の説話のごとき、仏法の「理」や「情」を描いて、純度の高い信仰談もいくつか含まれてはいる。

しかし、「罪」や「裁き」のテーマを考える上で注目されるのは、卷二七の靈鬼の部であり、卷二九の悪行の部である。

靈鬼の部は、『靈異記』に相似しつつも、『靈異記』をそれなりに貫いていた「現報善悪」のごとき、「理」は分明でなく、フランスの日本文学研究家ベルナル・フランク氏が、「超自然的判決例集<sup>⑪</sup>」と名づけたような、むしろ「古事記」的な、「理」法以前の心意によって支配されている、と見られそうである。

他方、悪行の部にも、律令的な法「理」の世界を、平然と蹂躪し去るアウトロウたちの生態が鮮烈に描写されている。

古代的な「仏教」や「王法」の「理」が、混乱の中で崩壊しつつあり、再び、原始的とも言える生な「情念」、——ある意味では、「非情」な「情念」の世界が台頭しつつあることが、ここに形象されている、とも思われるのである。

これはおそらく、『源氏物語』的な、「情理」兼ね備わった文化的洗練のサークルから疎外されていた、古代末期——言いかえれば、「王法」「仏法」共に危機に陥りつつあった「院政」期「末法」期——の、「下衆」や「人の国」の民たちの、あえていえば、「非情・非理」ならざるを得ぬ生の実態なのであつた。

鎌倉幕府と、鎌倉新仏教の成立は、こうした古代末期の混乱の、前者は政治的、後者は宗教的克服者として意味づけることも出来そうなのである。

① 「冥報記の唱導性と靈異記」(『説話文学』所収)。

② 『靈異記』においては、親子間の財物をめぐる争いの話題は、上ノ二三や上ノ二四にも見られる。

③ 以下の引用は、いずれも上巻より。

④ 『大祓詞釈』

⑤ 『歴史と人間』

⑥ 『義情と人情』

⑦ 『王朝の求道と色好み』

⑧ 「源氏物語の仏教」(昭和四六年度仏教文学研究会大会講演(於竜谷大)による)。

⑨ 『今昔物語集』卷一五ノ三九。

⑩ 『今昔物語集』卷一九ノ一四。

⑪ 『文学』昭和30・4

#### 四

ここで、私は、この「情」と「理」というテーマの立て方について教えられたのは、安良岡康作氏の「中世的文学の特質を求めて」<sup>①</sup>と題する論考によってであつたことを明らかにしなければならぬ。

氏は、その論中、中世の主要な作品をつぶさに検討した上で、中世的文学の特質を、もし一言で言うとするれば、「理」(あるいは「ことわり」)ではないか、としている。なお、付加的に、中世文学のそれは、「情」(あるいは「なさけ」)ではないか、としていることも、私にとってはなほだ示唆的であつた。



ちなみに、古く、尾上八郎氏も、『日本文学新史』において、古代を「情」の文学の時代、中世を「法」、近世を「道」、近代を「主義」の、それぞれ、文学の時代としていることも、参考とすべきことと思われる。

これらの論考に学びつつ、先述の図式を敷衍するならば、古代末期の混乱の克服者としての、鎌倉幕府と、鎌倉新仏教が、共にその政治的・宗教的スローガンの中心にすえたものが、他ならぬ「理」なのであった。

鎌倉幕府が「貞永式目」などで、「道理」や「正直」の抽象的權威をさかんに説き、親鸞や道元が、内面的權威としての「理」を唯一のよりどころとして力説したことは、共に、「理」の時代としての鎌倉時代の特徴を、よく表わしていると言えるのである。

一言にして言えば、古代的「情」は、末期の混乱を経る中で、中世的「理」によって克服されることとなった。

安良岡氏が指摘するように、中世の、すぐれた文学的思想的作品群も、『方丈記』、『徒然草』、『神皇正統記』、『平家物語』、五山文学の諸作品や世阿弥伝書の諸作に見られるごとく、多かれ少かれ、『個』に即した原理であり、理法である」ところの「理」を、その特質として、わかちもっていたのである。

しかしながら、ここで私は、鎌倉時代末期の文学的思想的作品としての『沙石集』の位置づけに帰りたいのだが、『沙石集』は、「理」をも重視したが、それ以上に「情」を重視した作品なのであった。

そのことは、冒頭の二つの裁判の説話にも典型されているように、集中の裁判の説話のごとくが、「理」によって決着をつけるので

はなく、「情」によって和解をする結末とされていることにもうかがえる。

「格」（「理」にあたるものと理解してよい）をこえて「格」にあたる菩薩の境地——「理」を止揚した高次の「情」の境地と、『沙石集』の作者の道号「無住」の語との関わりについてはかつて言及したこともある。

そして、多くの人によって認められているように、中世において、内面的「理」を最も徹底的に追求した人として、親鸞と道元をあげることができるだろうが、こうした「理」の原理もまた、前掲の亀井氏のことばを借りれば、「草化」の動きをまぬがれることができず、その門末は、むしろ、無住が『沙石集』で志向したがごとき、「妥協」的、「雑修」的方向において、教団的繁栄をとげることになったという歴史的逆説についても触れたことがある。

それは、宗教・思想・文学のジャンルを問わず、中世全般の流れであったと言うこともできそうである。

石田一良氏も、鎌倉時代は「意志」の時代、「選択」の時代であるのに対し、室町時代は、「情意」の時代、「抱擁」の時代である<sup>⑧</sup>、としていることも、そういう意味では、示唆的なことと言わねばならぬ。安良岡氏もまた、「中世文学史の衰退期は、かかる『理』を求めると中世的意志の、次第に沈滞し、下降してゆく時期として定位されると思う」としている。

このゆえに『沙石集』を、文学的にも、宗教的にも、鎌倉と室町の水嶺の一つの峰を結果的には形作っている作品と見ることも、まちがいではないと思われる。

以後の思想史・文学史も、「情」と「理」の葛藤と交替という観点から眺めても、大筋に誤まりはなさそうなのである。

たとえば、戦国の武士の思想などにおいては、従来の「情」の原理をふっ切った、ドライな「理」の原理の方が、たとえば織田信長あたりにおいて突出した形で表われていると考えられる。

一元的世界観によって、対立物の否定を強制するキリシタン思想が、戦国末期に爆発的に受け入れられたのにも、そういう精神的地盤が想定されそうである。

戦国の哲学とも言うべき朱子学もまた、「理」を重んじた。

これが、陽明学や徂徠学の盛行する時代になると、「理」よりも、「気」、「事」のごとき、より「情」的なものが重んじられるようになる。

相良亨氏が、信長や秀吉の主従関係は、その結合の原理を「恩義の観念」に求めていたが、家康に至って「情誼的な結合」となった、としている点も、こうした「理」的なものから「情」的なものへの社会的風潮の変化を示唆しているものであろう。

こうした時代風潮の中で、共に、「義理」「人情」をテーマとしつつ、先の『本朝桜陰比事』も暗示しているように、より「理」的な西鶴と、『薩摩歌』で「人は情の心の花」と歌った、より「情」的な近松の両文豪が併立していたことは興味深いことである。

以後の思想史——文学史の流れは、基本的には、「情」の「理」への優越という形で、とらえられそうに思うが、そのこまかな分析は、もとより後日の課題である。

ただ、一言つけ加えておくとすれば、「情」の原理の理論的大成者

としては、「もののははれ」を重んじた本居宣長が想定される、ということがある。

丸山真男氏が、「無限抱擁」「平和共存」の「思想的」「寛容」の伝統」と、「そうした精神的雑居性の原理的否認を要請する」「思想」との葛藤として、明治のキリスト教、大正末期のマルクス主義と伝統的思想との対立劇を把握したのは、これまで粗く述べきった言い方に従えば、「情」の原理と「理」の原理の対立・葛藤劇のことではなかったのか。

私は、本稿の分析を通じて、この対立劇の類例中に、奈良時代における南都六宗、鎌倉時代における新仏教、安土桃山時代におけるキリシタン等と伝統的思想の葛藤をも付け加えたいと思う。

あえていえば、昭和期の論壇の動きも、おしつめれば、「理」的、「一元」的思想と、「情」的、「多元」的思想との対立・交替のくり返しではなかったのか。

そして、日本思想史——文学史において、事実として、主流を占めたのは、「情」優位の立場であり、星新一氏が戯文化して確認したような「三方一両損」的発想の立場であったのではないか、というのが、私の大まかな見通しなのである。

近代の作品から、その傍証を一例のみあげるとは、大胆にすぎるのではあるが、叙述の制約上それをあえてするなら、たとえば、一種の国民文学の座を占めている夏目漱石の『坊ちゃん』の中にも、「三方一両損」をいくらか連想させるエピソードが存在する。

坊ちゃんは、山嵐に、一銭五厘の水水をおごられるが、山嵐についての中傷を聞いて立腹し、金を山嵐に返そうとする。むろん山嵐はと

らぬ。財物の相互拒否である。

この話題で裁判官は現われぬが、結局、坊ちゃんはその誤解を知り、一銭五厘をおごられることを承知、和解が成立する。

この結末が、「理」を否定した「情」の世界への回帰であることは明らかであろう。

そこに、『明暗』のすさまじい「理」性的認識の果てに、「情」的な「則天去私」を求めた漱石文学の運命を予見するのは、読みすぎというものであろうか。

他にも、志賀直哉の『和解』に典型されるように、大正期の白樺派、昭和期のプロレタリア派、今日の戦後派の諸作家すらも含め、「理」の原理から、「情」の原理への「変貌」「転身」をとげた例は枚挙にいとまがないのである。

「和解」を拒み、内面的「理」の貫徹を志した多くの作家は、小林多喜二のように虐殺されるのでなければ、透谷・有島・芥川や太宰、三島由紀夫や高橋和己のような自殺もしくは破滅的死を、選ぶことを余儀なくされたのが事実である。<sup>⑭</sup>

私は、これまで、『沙石集』を中心として、中世の文学と思想との交渉を考察してきたものであるが、『沙石集』における「情」と「理」の葛藤を考えるに際しても、日本文学史——思想史を通じる、如上のような展開の図式を、前提として仮説する必要を覚えるものである。

本稿は、その仮説の粗い素描に過ぎぬものであり、さらにこまやかに問題を深めてゆくことは、今後の課題として思い思っている。

① 「国語と国文学」（昭和47・2）

② たとえば、「貞永式目」の制定者北条泰時は、北条重時宛の書簡

で「ま事にさせる本文にすがりたる事候はねども、ただどうりのおすところを被り記候者也」としている。

③ 「願力を仰ぎ参らせば、自然の理にて、柔和・忍辱の心も出で来べし」（『歎異抄』）

④ 「文章わろしと思ふとも、理だにも聞えたらば、道のためには大切なり」（『正法眼蔵随聞記』）

⑤ 前掲論文。

⑥ 前掲「沙石集笑話の意味」

⑦ 前掲「正法眼蔵随聞記と沙石集」

⑧ 『日本文化史概論』第一七章

⑨ 前掲論文。

⑩ 『日本思想史概論』第一章。

⑪ 前掲、源氏「義理と人情」などに詳しい。

⑫ 『日本の思想』

⑬ 関連する指摘を「天の岩戸神話の意味」（『思想の科学』昭和44・1）と題して、別の見地から試みたことがある。

⑭ 関連する指摘を「現代文学にみる宗教性」（『北国新聞』昭和46・9・29）と題して別の見地から試みたことがある。