

的な死によって成立しえていたからであり、古来人々の心を満たしていた古い神々の死による空隙は仏教によって満たされ、それが必然的に人間存在そのものへの覚醒を促したからである。そして聖武天皇によって、神である天皇は、七四九年、ついに「三宝の奴」として、毘盧舎那仏の前に額づくことになるのである。

はじめにふれたように、仏教の個々の文芸作品への影響を語ることはむずかしい。文芸の作品は、感性的にとらえられた生の表現ではあっても、思想の表現や宗教的体験の表現を直接の目的とはしていないからである。

しかし、仏教と文芸との間に何らかの交渉があったことは当然考えられるのである。ただ我々が、正確にそれをとらえる方法を未だ保有していないことだけは確かだといえよう。

ただし、次のようには言っておきたいと思うのである。それ

## 三、文 字

『古事記』序文に「上古之時、言意並朴」というのと、『古語拾遺』に「上古之世、未有文字」というのとは、同一のことをあらわしているよう。「未だ文字有らず」ということは「言意並びに朴」であるということに等しい。ここには上れる世を良しとする思想がすでに存しているのかも知れない。漢字起源説は、いうまでもなく蒼頡の創作だとするもので、その説話に「昔者、蒼頡作書、而天雨粟、鬼夜哭」(『淮南子』本經訓)とある。「天雨粟」について、高誘

は、言霊の神秘が消えて、人々は、自らの心と言語の技法に目覚め、自然の美しさを知り、それを表現する。無常を自覚することに、より、無常の理に翻弄される人間の苦と悲しさを見つめ、それをえがく、そしてひるがえって、移ろい行く自然と人間の生命のせつな、せつなの尊さを知ったのであると。

それが万葉人の感情を洗練された繊細なものにして行く。うつろい行く自然の微妙な一瞬を形としてとらえ表現することにより、自らの生を確認し生命を豊かにして行ったのである(『万葉から古今へ』「上代文学40号」拙稿)。そこにはすでに作者に融合浸透して仏教の痕跡をとどめない部分があるだろと思われる。

今、私はそれを一般的な物言いの仕方ではか語れなかった。しかし、ずれ、もっと鋭く正確にとらえてみたいと思うのである。

## 藤 井 貞 和

の注によると、蒼頡は、始めて鳥迹あやの文を視て書(「文字」)を造ったが、書契(「文字」)が存在するようになってから、詐偽が萌生ぼうせいして、本を去り末に趣くようになり、耕作の業を棄て、錐刀の利を務めるようになった、天はそれ將に餓えんとすることを知って、粟を雨あめらせた、などとある(『秘府略』八八三に引かれる、また『蒙求』には「許慎曰」として見ゆ)。また鬼(「亡霊」)が夜哭よぐするのは文書に記録せられて弾劾だんげつされることを恐れるからであった。文字のある世は、

それ以前の段階を大いにあらためてしまったという認識だが、これは文字のない上れる世を、本は本として、末は末としておこなわれていた、良き時代であったとする思想に通ずるものであるだろう。だがしかし、実際のところ、文字のある世とはどれほど異質であるか、あるいは異質であるといえるかどうか、よく考えてみなければならぬ。

話題のとりかかりになるのかどうか、南西諸島の果てるところ、与那国島のクブラバリ（久部良割り）は、久部良部落の東、海岸一帯のクブラ・フリシ（古石）の一部、ほぼ三メートル幅、十五メートルにおよぶ岩のわれめで、深さは『与那国の歴史』（池間栄三、一九五七初版）によると約七メートルある。『与那国の歴史』にいう、「その昔、此処クブラ・フリシに村々の妊婦を集めて、その割れ目をジャンプさせたのである。丈夫な妊婦は必死の勢で飛び越えたであろうが、しかし心身の疲労は墮胎の因となった。又虚弱な妊婦は必死の努力も果てなく、真の奈落の底に転落して惨死を遂げた。このように人頭税による冷酷無残さを伝えている。この非道の人口調節を行ったのは、納税者と収獲量との均等を保つためであったと思われる。即ち限りある土地に限りない人頭の増加を恐れたからである。当時の百姓が如何に血みどろになって、水田を開拓していたかは、今日、風害、潮害のために、或いは不利不便のために、耕作を放棄して、牧場や原野になっている所にある無数の廃田の跡を見ても分る」（二〇—二頁）、と。

新川明の『新南島風土記』（大和書房、一九七八・六）は、新刊の書物だが、そのなかでこのように書く、「割れ目から萌え出ているアダンの枝を伝って底に降り立つと、冷気が身をつつみ、多くの人血

を吸ったであろう岩肌の奥から、亡き人たちの叫喚がきこえてくる錯覚にとらわれる。鬼哭しゅうしゅう——。無常感が胸に満ちて、しばし立ちつくして感慨にふけるのみであった」（一九頁）、と。

クブラバリで妊婦を跳ばしたということを新川は事実あったならわしであるともみている。それにたいして、国文学の関根賢司が、「はたして、そうか」と反問している。

はたして、そうか。そう断言しうるか。：私の最も敬愛し私淑する鋭敏な知性よ、十四年前の若書きとはいえ、これではあまりにも感傷的な美文ではないか。

なぜ、そうなのか。おそらくは「孤島苦」と「人頭税」とへの惜しみない感情移入が、批評家の魂を曇らせ、詩人の判断を停止させたのだ。このような悪習を女酋が出現して改めさせたという伝説は、野見宿禰が殉死を廃して埴輪を創始したとするたぐいの類型的な英雄讚仰譚に解消しうるし、人頭税の額を減ずるための人口制限であったとするに至っては、伝説を合理的に解釈しようとして矛盾に陥った、あまりにも苦しい説明ではないか（関根「幻想の島（下）」『琉球新報』一九七八・九・二九）。

関根は要するにここに貴重な伝説学の原点を見たのであった。新川の魂を曇らせ、判断を停止させるクブラバリ伝説の強烈な実在感。ましてや島のひとびとが、その事実ならざることをどうしたら納得できるのか。与那国島はまことに伝説の島であるという一語につきる。トウング田の伝説もまた、人頭税に関連して語られる虐殺譚だ。外来の旅行者として訪れるわれわれは醒めているから、それを事実として信ずるふうには到底なれない。しかし島のひとびとにとって、その伝説のなかを生きることから一步そとへ踏み出すこと

は、一体どのようにしたら可能になるというのか。伝説はまことに圧倒的な実在感覚をもってさしせまる。関根は伝説地の〈景観〉に、ひとつ伝説の発生装置をみる。それはともかくとして、いま私のここでの関心にひきつけていえば、この強烈な実在感覚は無文字社会のそれだといえるのではないか。

もちろん厳密な社会人類学的意味で、南西諸島なり、ある地域なりを、無文字社会であるということはできない。「いわゆる文字の有無を規準にして、『文字社会』と『無文字社会』を、二つの相互に断絶した異質の社会とみなすことの非は明らかである」とせば、文字社会と無文字社会との共通した連続した基盤を考え、また一歩すすんで（定義をかなり拡大して）文字社会のなかの無文字文化といったことを積極的に考えてみることの必要性をいまま想う。伝説とは、司祭なき神話だ、ということ、クブラバリを眼前にしてなるほど強力に感得させられる。管理者をうしなう状態になって神話が伝説に零落したという見通しを柳田国男はくりかえし書いていたのであった。われわれはたしかに文字社会に生きているのであろうが、たとえば伝説というものの強烈な実在感覚をとおしてそこに無文字文化があらわれる。

無文字文化においては、歴史が、いわゆる歴史として存在するのではない。伝説が、断片的に歴史的效果を荷って島のひとびとの時間的世界観を構成する。伝説は神話と連続した状態になっており、厳密に分けることがむずかしい。このことは昔語り——民話——について、また同様のことがいえるであろう。昔語り、という語を積極的に使用する広川勝美氏らの仕事は充分に評価に値する。昔話は、語られるものであって、語り物の世界に連続しているが、昔話

も、語り物も、柳田国男が、伝説とともに、神話の零落せる形態のようにみなした三つのそれぞれであることはいうまでもない。そして、南西諸島にあって、宮古島ではまだしもユガタイというような昔話を独立させたいいかたがあるけれども、八重山諸地方や、与那国島にいたっては、昔話（昔語り、民話）のことをどうよんだらいいのか、伝説と見分けがつかなくなるとの印象をうちけすことができな。伝説や、昔話など、無文字文化はわれわれのかたわら、ついにとなりあわせに息づいている。それはかつての、そしてもしかしたら今なおわれわれのなかに眠る草深い神話的心性へ連続しているものらしい。

さて古代文学史を、こういってよければ、無文字社会と文字社会との接点から発生するものとみなすことができるであろう。ところが記述された古代文学史は、文字社会のほうに、どうしても身を置いてしまう。文字社会からみた整合性こそ文学史記述の究極目標であるかのように錯覚する。それはあやまりであろう。また、無文字社会と、文字社会との、優劣を、もし無意識裡にでも判定してかかっているとするれば、これからの文学史家は失格であろう。無文字文化と、文字文化とを対等にする眼の成熟を文学史は心掛けなければならぬ。そうではないか。長い文学史の教えるところでは、文字に習熟して書くことに自己目的的な情熱を傾注した連中（たとえば物語作家）がいた一方で、けっして文字のごときにたよることなくうたや語りの口承文芸に執念しつづけた伝統がはるか中世から近世以降にまで、いやわれわれの近代社会にまで流れている。今日、そうした口承文芸の流れを無視した文学史を考えることはできなくなった。無文字文化の根強い流れは、文字による文学活動を下面から

支えてきた実質であるとすらいっていいので、そのような実質は古くさかのぼればのぼるほどより強力な関係であったと思われる。

右のことは、文献の欠如という問題にかかわる。文字によって書かれたわれわれの利用すべき文献は、まさに線、ないし点の存在でしかない。新羅は約六百年つづいた王国である。しかし新羅国人のあらわした著述は、数えるほどしか残っておらず、多く十世紀以降の高麗時代にいたって整備されたものとして残る。六―七世紀ごろの、新羅国人による金石文は、まさに点的存在でしかない。しかし史読りよみといえないまでも、新羅国語のかげのようなものをそこに見いだす<sup>(3)</sup>。金石文は、うしなわれ得ずして残った露頭であろう。後世に残そうとする意識が強くはたらいだ産物であるかどうかともよくわからないが、そういう面のあることは否定できない。空間的な伝達を意図したものであるよりは、時間的な伝達を意図したものであるように想われる。空間的な伝達をもちろむだけの書かれたものは、ほぼ全て滅亡し去ったことであろう。たしかに亀甲文字の段階の漢字やエジプトの神聖文字のような例があり、文字の呪術性を過少評価することはゆるされないけれども、文字が機能的に成熟するのはその伝達面によってであって、呪術性はその文字によって発声されることばそのものに属せしめられよう。また権力支配構造との関係も疑問視されている<sup>(4)</sup>。伝達のための文字は、空間的に移動し、役割りを果たしたあととは、不要となつて井戸に投げこまれるか、紙背が活用されるか、廃棄されるか、いずれかのみちをたどったのにちがいない。それは非文学的な文書の運命なので、文学的な内容のものはそのような事態を避けられた、などということがいえるであろうか。それはいえない。文は、書くことが自己目的化されるまえに、

長い仮文の時代が続いた。書かれたものは、あくまで仮りの存在であり、それを朗読するなりして発声のうえにのせるのでなければ、真文とはいえない、というわけである<sup>(5)</sup>。もし作歌を紙のうえに書きとどめたとすれば、それは本来的にうたうべきものを、仮りに備忘のためにのこし、あるいは他人に見せるために書いたもので、そこに書くことの自己目的性など、当初あるはずもなかった。書くことは仮りにそれを紙のうえにのこしておくための技術であるのにすぎない。呪術ではなく、技術の世界であった。だから文学的な書かれたものなど、大いに失われたことは、文字の機能にかかわる運命である、とみなすことができる。むしろ無文字時代の、文字によらない伝達のほうが、より直接的であるだけに、充実した内容をその雰囲気ふんいき（うたならばその曲調など）もろとも、伝えることができるのであった。ただし一社会がおわりべつの社会になるとか、一時代がおわりべつの時代になるということによって、無文字の文学は根こそぎ消滅し、あるいはなんらかの理由によって次の社会や時代に残存的に継承けいしょうされるといふにすぎない。神話からの伝説の発生は、たとえばそうした継承のひとつであったであろう。クブラバリ伝説はそのような前代の神話の残存であるにはかならない。

それにはたいするのに文献、文字で書かれたものは、時間と空間とをこえて伝達されるけれども、後世に残ったものは、金石文や一部の書物、文書など、少数でしかない。大部分はうしなわれた。文字は何といつても同時代的な存在意義が強くて、備忘的な記録に供されるばあいがきわめて多かったものと思われる。後世の物語文学を思いあわせてみればよからう。そのなまえのみ知られている、あるいはいくらか佚文をのこしている程度の、いわゆる散佚物語とし

て、数百点の作品をわれわれは知っているけれども、さらになまえも痕跡ものこさずに闇へ消えさった物語は多かった。これはべつに悲しむべきことではなくて、物語は、古くなり不要となつてよみ捨てられたからこそ、どんどん新作が要請されて物語文学の歴史をきりひらいてきた。物語にくらべれば、うたの世界はもっとその傾向がいちじるしかったであろう。『万葉集』や『古今集』は、後世に残そうとする意識が強いと判断される。しかしうたは本来的にうたわれるもので、要するに記憶されていけばよかつたので、せいぜいその表記が行われるとすれば備忘的な意味しかなかったということが重要なので、『万葉集』の表記は結局そのような備忘的世界の雑種性をおおむね反映している。

○君之行 氣長成奴 山多都禰 迎加将行 待爾可将待

(歌番八五)

○君之行 氣長久成奴 山多豆乃 迎乎将往 待爾者不待

(歌番九〇)

いうまでもなく卷二の冒頭部分で、後者(九〇番歌)のほうは、「古事記曰……」として、『古事記』からの引用らしく書かれており、もしそうであるとすれば現『古事記』の表記方法と全くちがうわけであるから、原『古事記』からの引用かと考えられたりしている。その理由は九〇番歌の直後に付された割注が、そっくりその表記のままで現『古事記』にも見いだされることで、つまりそれに、此云山多豆二者、是今造木者也。

とあるのは、原『古事記』に「山多豆」とあったことをはからずもあらわしている、と説明されている。<sup>6)</sup>これはまことに巧妙な説明であつて、否定しがたく思われる重要な見解であるが、右にみるよう

に『万葉』八五番歌の表記と、あまりにも似た表記の方法であることが気にかかる。とするならば、ここに詳述する余裕がないけれども、うたを表記するうえでの慣用的手法とでもいふべきものが、すでに当時成立していたのではないかということが考えられる。とくに万葉集のために発明された表記なのではなくて、個人的なうたノートや、他人にちょっと見せるための歌稿のたぐいを表記するのに、万葉人にとって共通理解がほしい可能な慣用的表記がひろくおこなわれていた。そう考えれば原『古事記』の歌謡の表記が万葉式であつてもおかしくない。万葉式といういいかたは不正確であるから避けるとすれば、べつの不正確に置き換えるようなものだが、〈新羅郷歌〉的表記とも呼んでおこうか。

『万葉集』には、いうまでもなくさまざまな表記があるので、一字一音式を除いて、戯訓のたぐいは慣用的表記のまさに逆をゆくものとして位置づけられる。慣用的表記は〈新羅郷歌〉型のほかにないのであろうか。正倉院文書の例の紙背落書と歌に「家之韓藍花<sup>7)</sup>」今見者難写成鴨」とあるのは、やはり新羅郷歌的であるけれども、字数を切りつめた交用表記で、「鴨」にかわつて「哉」「乎」「兮」でも使用されていけば漢詩にも近い表記になる。人麻呂集歌に多いいわゆる略体歌(詩体)は、その傾向を強めていたのであつて、日本語の歌を表記するものであるから、新羅郷歌的方法の導入は避けられないものであるにしても、全体的に漢詩の表記を真似ようとしていくことはうたがいがいふようのないことではなからうか。人麻呂集歌以外にも詩体的な表記はあるはずで、十二字というのは(人麻呂集歌を除けば)最小の字数で記されたものだが、

○物皆者 新吉 唯 人者旧之 応<sub>レ</sub>宜 (一八八五番歌)

など、ずいぶん漢詩的である。かりにこうした表記を〈漢詩〉的表記という慣用的な方法としてみとめておきたいと思う。この〈漢詩〉的表記と、〈新羅郷歌〉的表記とを、はっきり区別するのはあまり意味がない。ただ、こうして分けてみるのは、このような表記の雑種性ということを考えてみたいからであって、万葉人は、このふたつの表記のあいだで、かなり自由に表記をものし、また共通理解しうるものとしていた。こうかんがえるのは、当時の文化人が、無文字的な段階を脱して、文字による文化を受容するのの際して、朝鮮の文化と、中国の文化とをふたつながら受けとってきた実状というものをも想定してみたいからであるのにはかならない。文化の雑居としての性格が日本の文化を大きく特徴づけてきたことは誰しもみとめるところであろう。

むろん「新羅郷歌」の表記が、六一七世紀の朝鮮半島で成立している、それが日本に渡来して万葉的表記を生み出したなどということは、現在のところ、史・資料のあたえられておらない段階にあって、まったく実証されない。ここで、万葉の表記と、現存する『三國遺事』のなかや『均如伝』のなかの郷歌の表記との、あまりにも類似していることをとりあげて、〈新羅郷歌〉的表記と称するのに過ぎない。ただし、われわれは、これの実証されないことを幸いにとばかり、『万葉』の表記をしばしば『万葉』のなかでの自律的展開のように考えてきたきらいがある。しかしむしろ、民俗学がしばしば方言や文化の伝播の問題について波紋状の伝わりかたを想定するのをここに応用して、そのような漢字の国語化という方法が、百済や新羅などで減んで、粟散の国日本に残り、朝鮮半島でも高麗時代の記録(『三國遺事』など)には残った、とみるのが自然な想定ではな

かろうかという気がする。ともあれ、史・資料の欠如をいいことにして、不確かな表記理論を性急にうちたてることは、何としても避けようではないか、ということを経験的研究状況を横目に見るにつけて痛切に感ずる昨今である。

むろんここに想うのは「さきたま古墳群」の稲荷山古墳から出土した鉄剣の解読された百十五箇の文字のこと。この報道が日本列島をつっぱしり、われわれの多くは眠れない一夜を明かしたことであった。これを機会に全国の数多い鉄剣の見直しが行なわれるであろう。今回は五世紀後半を一举に浮びあがらせた。だいたい純漢文体系しくよまれるけれども、これは朝鮮半島においても漢字の国語化がまだ行なわれていなかったことを意味するのだろうか。ともあれ、この鉄剣のような史・資料が、どこにかくされていないともかぎらない。われわれは史・資料の欠如として想像する必要があるのではなからうか。想像によって欠如を埋めるのではさらさらなくて、欠如——欠「文学史」——を古代の暗部に欠如のままによく見つけなければならぬ。想像によって欠如を埋めることが学問研究であるかのように想われてきている風潮があるようなのは、あらためられるべきではなからうか。

さてうたの表記が慣用的な方法によって行なわれるものであるとすれば、『万葉』の表記や原『古事記』の歌謡の表記など、さして困難なものではなからう。つまりある程度道具のように使いこなせる習熟がなければならぬ。表記をあまり万葉人の内面的な発明であるように理解したり、〈書くこと〉の意識的所産であるように理解することは、かなり実状から遠いのではないかと想われる。とすれば、『古事記』の序文における、太安万侶の、現『古事記』

の表記の成立までの苦心を語る簡条を、われわれはどう理解すべきであるか。引くまでもないところであるが、書きくだしてみると、

已に訓に因りて述べたるは、詞、心に逮<sup>およ</sup>ばず、全く音を以ちて  
連ねたるは、事の趣更に長し。是を以ちて、今、或は一句の中  
に音訓を交へ用ゐ、或は一事の内に、全く訓を以ちて録しぬ。

と安万侶はいふ。たしかに安万侶は、ここに苦心を述べている。

「是を以ちて、今、或は一句の中に音訓を交へ用ゐ、或は一事の内に、全く訓を以ちて録しぬ」というところである。つまりこのようにして苦心された表記は、安万侶の成果であったとみるべきだが、それは、歌謡の表記についてはなかった。万葉人のあいだで、うたの慣用的表記は成立しており、原『古事記』においてもその表記にとりたてて困難はなかったであろう。さらにそれを一字一音式にあらためて現古事記の歌謡の表記にすることにもさしたる困難があったとは想われない。とすれば、「或は一句の中に音訓を交へ用ゐ、或は一事の内に、全く訓を以ちて録しぬ」という苦心は、『古事記』の地の文について述べているのであって、つまり〈語り〉の文体の表記は安万侶を以て創始された成果だということになる。

〈語り〉の文体を表記する方法は自分の苦心によるものだというところを安万侶は述べているのだ。『古事記』はフルコトという固定的な詞章を文字化するというたてまえの、いわば書物化された金石文といったらしいか、ある特定の固定された語りを記すという要請が原則的にはたらいっている。実際にはそのような原則ですべてをおおっているわけではなく、安万侶じしん「音訓を交へ用ゐ」た部分と、「全く訓を以ちて録し」た部分とがあるといい、ことがらによる使い分けに苦心しているが、たしかにそのような二種の文体を

見分けることができよう。

まったく詳述する余裕がないけれども、『古事記』の地の文の一字一音的な仮名字表記のありかたは(時枝誠記氏の「語」「辞」の区別を応用していえば)、詞や、詞十辭、成句的な形容句、およびごく一部の古語的な辭(ナリ、ケリ)において使用されているのであって、これは万葉式の歌謡表記とくらべてすこぶる異質であり、端的に言えば新羅郷歌的ではない。特異な方法であるともみるべく、たしかに安万侶の創始らしく序文にのべられている趣きをわれわれは首肯できる。〈古事記〉的表記は、先行のさまざまの表記を応用しているにしても、やはり特異な産物として独立させる必要がある。この特異さは、上代特有のフルコトなるものの性格から要請されてきたものではないかと想われる。

以上、無文字社会から文字文化の社会へ移行する際の(国語)表記の発生について、まことに微妙な区別ながら、〈漢詩〉的表記・〈新羅郷歌〉的表記・〈古事記〉的表記の三種類を考えてみた。

〈注〉

(1) 川田順造『無文字社会の歴史』(岩波書店一九七六・一二)、二二七頁。

(2) 参照、広川編『民間伝承集成・民話』(創世紀、一九七八・六)。

(3) 南山新城碑(西暦五九一年と推定されている)について、河野六郎氏は、「吏読と言い得るかどうかも判明しない」というが、井上秀雄氏は「吏読的な書法がかなりみられるもの」としている。参照、河野「古事記に於ける漢字使用」(『古事記大成・言語文字篇』)、井上「朝鮮での文字の展開」(『日本古代文化の探究・文字』)、社会思想社、一九七五・七)。

(4) 川田注(1)論著、参照。

(5) 参照、藤井「『日本書紀』の幻想性」(『深層の古代』)所収、国文社、

一九七七・四。

(6) 西宮一民「古事記の成立——偽書説批判および原古事記の比定——」  
『古事記の成立』倉野憲司他著、大和書房、一九七七・六。

(7) 「多分一字であらう」(武田祐吉『国文学研究・柿本人麻呂攷』一九  
四三・七、大岡山書店、四三頁)。

## 四、都市の成立と歌

——歌垣の衰退に絡んで——

一

最近、古代文学の生成に関わって都市の成立の問題に着目する、新鮮な二つの論考がおおやけにされた。一つは古橋信孝「古代詩論の方法試論」第V章の二「都市の成立」と題されている<sup>(1)</sup>であり、いま一つは中西進「万葉集と都市」<sup>(2)</sup>である。前者は初期万葉期における都市の萌芽形態に注目し、都市の成立による共同体及びその祭式の崩壊に伴なうところの、個の意識の成立、国家という大規模な擬制的共同体に関わる思考の抽象化、宮廷の奥深くに秘儀化される祭式によって、それと分離し自立する宴、その場における歌の文芸化等々を、当該問題の俯瞰的見取図として、論理的に提言する。一方後者は、平城京の成立とともに普及する通貨の問題にまず注目し、通貨の成立による自然的生産物に即応する物質的な価値意識から抽象的な価値意識への転換を説き、自然性・農村性に対する社会性・都市性の優位化と奈良朝万葉歌との連関に言及する。そしてさらに、そうした都市性を光とする傍らに、影としての自然性・農村性

(8) 藤井「フルコトの一研究」(『共立女子短大文科紀要』二二、一九七八・二)、参照。

の存在を見て、その光による影の中に、万葉和歌の生成の秘密をさぐろうとする。

両者は、古代都市の形成の問題を、文学の生成の問題に結び合せてみた点で、これまでになかった新しい視座を提供する論考であったとみなければならぬ。前者の古橋論考は、旧来、古代的共同体の解体過程と文学形成史との関連(多くは抒情歌形成史との関連)として、抽象的に論理だてられてきた問題に、〈都市〉という概念を持ち込み、中央集権的な国家形成史と文学形成史との関連を具体的に論ずる手がかりを提示してみせたもので、具体的な作品との関わりは捨象したものの、原理的にはきわめて高い有効性を持った提言であった。一方後者中西論考は、通貨に関する指摘から始まって、終始、万葉歌という具体的作品に近寄ったところで論を展開させている結果、ついに都市性の中に影として存在する過去の自然性・農村性といったものを引き出し、文学生成の屈折した微妙な深層に言及することを得ている点、文学論的に、きわめて高いレベルの問題に迫るものであった。

森 朝 男