

保田與重郎における「血統」觀念の形成

渡辺 和 靖

第一章 ゲンドルフの系譜学

保田與重郎は、かなり早い段階から「血統」あるいは「血統」類の用語を使用している。最も早い例を挙げれば、大阪高校時代、短歌会誌『炫火』一九三二年一月号に執筆した「短歌はどこへゆく？」と題するエッセイに、

「メノ命」の時代から歌は「くどくもの」より「わめく」ものだった。今日のプロ短歌はこの点で血系だといつていい。

『保田與重郎全集』——以下『全集』——第四〇巻、二二七頁）という発言が見える。ここで「血系」とは、プロレタリア短歌がストリートな叫喚という点において紀記歌謡と類似しているということとを、象徴的に表現したものである。

この例を持ち出すまでもなく、保田が「血統」と言うとき、その意味するところは時期的に流動しており、最初から一定していたわけではない。最終的に『後鳥羽院』（一九三九年一〇月）に至って保田は、日本の美の伝統を皇統と結びつけ歴史のうちに実体化する独自の血統觀念を確立するが、それはさまざまな模索を経て、長い試行錯誤の果てに発酵し成立したものであった。従って、保田の思想形成過程と切り離してその血統觀念を明らかにすることはできない。

水上勲氏は「保田與重郎の初期古典論をめぐって」（『日本近代文学』一九八五年五月）で、「次の『後鳥羽院』にはこれら二つの論には見られなかった新しい側面が強力にうちだされてくるのである」と、『日本の橋』『戴冠詩人の御一人者』と『後鳥羽院』の間に明かな思想の転換を認めながら、最終的に「英雄好みが天皇崇拜

と結合したところに、この偉大な後鳥羽院のイメージが生じた」と両者を連続させてしまっている（五七〇九頁）。

また桶谷秀昭氏は「保田與重郎——昭和批評の一軌跡」（『新潮』一九八二年五月）で『後鳥羽院』に触れて、

「発想」は「系譜」（血統といつても同じである）が発現する瞬間の点である。しかし同時に「歴史の中の悠久」でもあることによつて、点は同時に無限である。この「系譜」と「発想」といふ考へ方は、「伝統」と「個性」に置き換へていいかもしれない。（一九一頁）

と論じている。これは、しかし、保田の血統觀念のある時期を固定して一般化している点で不充分である。一九三七年一月から三九年一〇月にかけてのおよそ三年にわたって執筆された論稿を収めた『後鳥羽院』自体が、体系的な著作というよりも一種の論文集であり、その血統觀念においても大きな揺れを見せており、独自の血統觀念に到達するための悪戦苦闘のドキュメントとでもいうべきものになっているのである（一）。

保田が自覚的に「血統」の語を駆使し始めるのは、一九三四年に入ってからのことである。その際、ゲンドルフの影響を見逃すことはできない（二）。

保田におけるゲンドルフの影響をもっともよく示すのは『英雄と詩人』（一九三六年一月）に収められた諸論稿であるが、それより早く『コギト』一九三三年一二月号に掲載された「日本国現報善悪靈異記——芸術とその不安の問題」のうちに、はやくもゲンドルフに学ぼうとする姿勢を見ることが出来る。

保田の初期から中期への転機の一つとなった「当麻曼茶羅」(『コギト』一九三三年一月)に引き続いて執筆されたこの作品で、保田は、「例へばドイツの精神史を流れるヘルデルリンからニイチエ、ゲオルゲの如き、体験と文学の關係を實踐した作家の線が出る」(『全集』第五卷、二八九頁)とドイツ文学の系譜論を紹介し、それを「グンドルフ的方法」と呼び、「大戦後の精神不安を代表する方法」と紹介している。

保田が本格的にグンドルフの方法を展開するのは、『文学界』一九三四年二月号に掲載され、のち『英雄と詩人』に収められた「清らかな詩人ヘルデルリン覚え書」である。保田は「つねに世界と自己の間に一分の間隔も認めなかつた」ヘルダーリンの態度を、ギリシヤ人の「自然、人間、英雄、神の血統意識」を受け継ぐものであると意義づけし(『全集』第三卷、二〇〇頁)、「彼はドイツの文化的運命の中に、世界的な現実の方向への決意をうたふためのギリシヤ人の血統であつた」(二〇七頁)と論じている。

血統とはこの場合、精神の一つの典型を象徴するものであり、その視点からあれこれの詩人や英雄が歴史の中から任意に選び取られて系譜を形作ることになる。「グンドルフは彼(ヘルダーリン)——引用者)を「概念の遊戲にしか心ひかれぬ」学者の評価から、現代の関心に救ひあげた一人の功績者だつた」(二一五頁)と語っているように、こうした血統觀念がグンドルフに由来することを保田ははっきり自覚していた。

『コギト』一九三四年六月号に掲載された「友情のために」で、保田は、「文学人としての自分らの生き方を考へた僕らは、ヘルデルリンに到り、ニイチエにゆきあたり、ゲエテに遭遇した筈である」と辿り、「遭遇せんとするものは、さがさんとする情熱がまづ求められる。距離は客観的なものであるよりもむしろ主観的なものである」と論じている。保田はそれを「僕は横の線の支柱をもつより、縦への追究を考へたい」とも表現している(『全集』第二卷、三四二〜五頁)。

『コギト』一九三四年一月号「独逸浪漫派特輯」に掲載され、のち『英雄と詩人』に収録された「ルツインデの反抗と僕のなかの

「群衆」は、シュレーゲルというドイツロマン派の詩人のうえにグンドルフの図式を展開したものである。保田は、自らの理解に「歪曲」があるかもしれないが「僕らは優秀なもののみを選び出す僕らの歴史的特権をふりかざす」(『全集』第三卷、一七七頁)と、歪曲の権利を主張する。この作品が掲載された『コギト』の「編輯後記」でも、保田は、

コギトは、独逸浪漫派を熱心に歪曲しつゞけてきた。歪曲の形式はコギトがはつきりしめしてあると思ふ。どんな歪曲の仕方か、それは最も美しいものをとり出し、最も美らかな芸術する心をぬき出すことである。(二七〇頁)

と述べている。保田はグンドルフ流の血統觀念が主体による任意の選択であること、つまり一種の「歪曲」であることを自覚していた。古典を現代によみがえらせるのはほかならぬ現代を生きる主体であり、その選択によって古典は一つの新しい系譜を完成させる。それはいわばカラーージュであり、一瞬の出会いが生み出す新しい意味の創造であつた(3)。

『コギト』一九三五年五月号に掲載され、のち『英雄と詩人』に収録された「セント・ヘレナ」で、保田はナポレオンを「精神の現象的象徴」と呼び、「古代の歴山大王に於て、あるひはシーザーに於て、彼らは彼らと同質の人間と共に生き、それを素材として、共に働いた」と系譜づけ、「希臘的精神」「宇宙的人物」などグンドルフの用語にならいつつ、「光榮の血統」「ナポレオンの血統」について語る(4)(『全集』第三卷、二二一〜三頁)。

この論文で保田は「去年の冬であつたか年あけた今年の春か」芳賀檀の家でナポレオンについて語り合ったことを回想し、

その会見の日のゲエテの深い感動や、その表現は、芳賀氏が明確に解説し、新しい血縁を匂はせて今日の僕らに示してある。ゲエテとナポレオンとは肉親の親近があつた。古典と現代の血縁的關係が、この兩者では純粹に一色だつた。(二四五頁)と語り、「文学者のもちうる最も深い感動の瞬間を味はつて、その文章に感銘を越えて羨望の思ひがした」と述べている。ドイツの地でベルトラムなどゲオルゲ周辺の人々と直接交わつた芳賀の伝える

情報は、保田に「感動」と同時に「羨望」の思いを与えた。やがて保田がドイツ・ロマン派から離れ、日本古典へと研究対象を転換させていく理由の一つは、この辺りに求められるかもしれない(5)。

第二章 日本古典への巡回

グンドルフから学んだ観念を日本文学の歴史に適用しようとするとき、保田のうちに、日本には伝統がないという嘆きが生まれることになる。「コギト」一九三四年一二月号所載の「二人の詩人 田中克己への手紙」には、そうした意識が直截に記されている。「日本の詩の伝統をどこに考へるか、僕は知らぬ。伝統がない、といへばいへるかもしれない。(中略)君の詩にも伝統はない、伝統がないから苦しさをあてあまして楽しさに見えぬ。」(『全集』第二卷、四一二頁)嘆きながらも保田は、それを自らの世代の宿命として甘受し、積極的に自らの創造の契機として捉えようとする。

京都大学の『国語・国文』一九三五年八月号に発表され、「コギト」一九三六年一月号に再掲され、のち『戴冠詩人の御一人者』に収録された論考「更級日記」において、保田は、国文学の専門的研究者たちに対して、

わが国文学の専門の人々など、かりそめにもこの作品にふれたあとならば、もつと深切にこの美しい情緒を日本の歴史の中で闡明し、日本の美観の伝統の中で照明し、民族の言葉で息してきたものの中で発見させて欲しい。(『全集』第五卷、一四九頁)

と要望し、「ものあはれとか温雅とか趣味性とか情緒とか又いろいろな日本的といはれる微温的な下心もつた言葉の範疇を僕は専ら率直には信じない」と語り、「実に真の芸術に於ては、伝統芸術から生れるものでなく、伝統がその新芸術の中に更生し、祖国がその中に加へられる必要がある」と主張する(一五六頁)。口ごもりつつ保田が模索しているのは、現代と古典を結ぶ回路である。

『コギト』一九三五年八月号に掲載され、のち『英雄と詩人』に収められた「有羞の詩」は、北村透谷を論じて「ギリシヤ民主国家の悲劇を発見する精神」(『全集』第三卷、一三〇頁)に言及するなど、グンドルフの方法を具体的に日本の近代に適用しようとする

試みであった。しかしおそらく少年時代に熟読したと思われる、いく人かのお気に入りの詩人たちを列挙するに止まっている(6)。

むしろここで注目されるのは、論文冒頭にそして半ばに明治天皇の御製を引き「かういふ天平の讃歌にも匹敵する明治の讃歌は、民間の一人の詩人も歌へなかつた」(一五四頁)と述べ、さらに結論部分で、

詩はおそらくそこら有清の世界にあつた、君死にたまふことなかれ、と歌ふ心と、やは肌のあつき血汐をうたふ心のおもひと、発するところ異ると誰がいふであらうか。明治天皇の御製中にも左の如き御歌を拝誦する。／ことしあれば火にも水にもいらばやと思ふがやがて大和魂／思ふがやがて、やがてと強調されて歌はれた寛仁広大の御精神を考へねばならぬ。詩は有羞のおもひから出る。(一六七頁)

と記していることである。論脈の中にほとんど位置づけをもちたないように見える、こうした明治天皇御製の引用とそれへの論及は、血統観念にかかわる新しい方向への模索を示唆するものである。

『日本浪曼派』一九三五年一〇月号に掲載され、のち『英雄と詩人』に収録された「文学の曖昧さ」で、保田は「僕は明確な国文学伝統の一つさへもつてゐない。僕らの大部の青年のアルバムにあるものは、日本文学の図ではなく、むしろかなしい西洋の図であらう」(『全集』第三卷、五三頁)と自覚しつつ、

僕らはドイツ文学を学んでも由来ドイツ語からは考へなかつた。(中略)のみならず僕らは日本の悉皆を忘却してゐた。僕らに明確なものは単なる教室の知識に過ぎなかつた。(中略)僕らは知識と知識とによつて苦しんだが、さういふ咄ふべき苦悩はどここの他国の伝説の中にも血とはなつてゐない。(五九頁)と自己批判する。このような「喪失」のなかで「僕ら」は「ありもせぬ世界を紙上に建設する荒唐の行ひ」すなわち「デカデンツ」と、「自然的なものを憧憬しつつ、じつに態度としての人工的なものしかとり得ない」という「イロニー」を強いられている。(六一―二頁)しかし少なくとも言葉が「生き物」である以上、「日本語」の「歴史と創造と世界」から発想すべきではないだろうか。「僕らは

方今西洋人の方法で文学を考へるより、もつと東洋人の方法で考へることに接近してゐる」(六三〇四頁)と保田は提起する。

僕らは今日新しさといふことを力づくよく確信してゐる。確信の条件も事情も曖昧にしか示し得ないし、実証する方法も卒急に必要と考へないが、ともかく僕らはむかしの人々や一ゼネレーション以前の人々よりも事実として新しい血統の文学を感じる可能性だけは得たのだ。そこに僕らの芸術に対する人工的態度が、さきの時代とも異つたし、近頃の時代とも異つてきた。もつとも確言しておくが僕らの態度も人工的である。ただそれを僕らは自ら意識して嗤つてみる。(六五〇六頁)

ここで保田が血統観念を、人工的なもの、新しいものとして提起していることは注目される。保田は後ろ向きに伝統を回顧してゐるのではない。新しい創造の契機として伝統を問うてゐるのである。この時期、保田の文章のうちに「デカデンツ」「イロニー」の語が頻出する。従来これらの観念は、保田の浪漫主義に本質的なものと見なされてきた。しかしそれはむしろ、グンドルフ的な血統観念から離脱しようと志向しつつ新しい方途を見出しえないという、この時期の保田の思想的状況に由来する過渡的なものであると言ふべきであろう。ここでも保田は、「ただ僕らは血統と決意を示し得るだけである」として、明治天皇の御製を「拝誦」して論文を終わっている(六六〇七頁)。

『日本浪漫派』一九三五年一月月号所載の「法隆寺修繕のことなど」で、「僕は御製を謹んで研究しつゝあるが、古くは万葉の帝室歌人たちを初め、中ごろの後鳥羽院や王朝の王女たち、さらに吉野の王子たちの家集を追々に研究し、一文芸の問題を縦貫したいと考へてゐる」と述べ、『万葉集』『古今集』『新古今集』『金葉集』などに収められた皇室関係の短歌をつなぎあわせて、一つの文学的系譜を樹立することを構想している。その中で、

一体かつて一度も日本では芸術系譜の血統学が考へられなかつた。異国文人の血統を論じることが美事であるが、そんなときも一見すれば僕らの血統はつねに植民地文明に憧れるていの浅薄皮相のものと見える。(中略)僕らは国際文化をつねに肉体

とした自己民族の卓爾とした血統と精神を知らなかつた筈である。まことになさけない。(『全集』第五卷、三三一頁)と続けている。ここで保田は、天皇を中心とした日本文化の系譜を構築するというアイデアを漏らしている(?)。

僕は、日本に間にあふものはドイツに借りない決心を新たに強くしてゐる。日本をドイツによつてえらくすることなど主客転倒してゐることを知つた。ドイツはゲーテ以後の国である。日本は千数百年の文化をもつてゐる。(三三三頁)

この時期保田は、グンドルフ流の血統観念に代わる、独自の血統論の必要性を強く意識していた。「僕は日本の純粹だけを研究し、日本民族の最も純粹な血統の所産した芸術作品を縦断し分析し或ひは贗物は除外してやうやくこれら以前の学説のすべてを否定すべきところにきた」(三三四頁)と保田は宣言する。しかし、ここでは「万葉の帝室歌人」から「明治天皇御製」までが雑然と並べられているにすぎない。

保田がグンドルフ風の象徴としての血統とは別の、実体としての血統を志向した時、前景にせり出してきたのが、系譜の原点を皇統に求めるといふ発想であつた。明治天皇御製への関心はこうした志向と結びついている。

『英雄と詩人』所収の「今日の浪漫主義」は発表誌未詳であるが、末尾に「昭和十年九月」の日付があり、次に引く「昭和十年十月」の日付のある「表現と表情」よりもさきに執筆されたと推定される。「所詮我国の新文学には伝統などあり得なかつた」「新しい血統のためにすぐれた先人の跡をつけねばならぬ」と保田は問題提起する(『全集』第三卷、三七〇八頁)。保田が、「浪曲を愛する人々の方が、洋楽ファンよりも、純粹な芸術享樂をなしてゐるかもしれない」(三八頁)とか、「日本の人口に膾炙した軍歌をとつてもいい。大衆の求めるものも主として悲しい旋律であらう」(四二頁)など、大衆に言及するのは、血統観念を主体の選択としてではなく、日本人一般の奥底にひそむある実体的なものうちに定位しようとする模索していることを示している。

『新潮』一九三五年二月月号に掲載され、のち『英雄と詩人』に

収められた「表現と表情」で、保田は「王朝人」に触れて、「ギリシヤ人は云ひ訳を絶対にしなかつた国民だといふ」、「少々形をかへて日本人は言霊の道を」、「千何百年の太古から訓練された」と述べる（『全集』第三卷、二六頁）。保田はギリシヤの国民性と言霊を結びことによつて、グンドルフの観念を日本の古典のうちに解釈し直そうと試みている。それと平行して保田は、「僕らの郷国に万葉の遺跡が現在し、それによつて若干ならぬ人々が生活の資を得てゐるとき、何らそのものから金銭の道は得ぬ僕が、それらを完全に誇ることなど少しも恥としない」（二九頁）と、自らの生国が万葉の故郷であることを誇り、自らの出自のうちに論拠を求める姿勢を明らかにしている。

第三章 二つの血統観念の相克

『コギト』一九三六年三月号に掲載された「童女征伐の賦」は、『日本の橋』に収録された最も日付の早い作品である。この作品は、祝典・スポーツ・天才少女の三つを素材として、連想のおもむくまま壮大に文章を繰り広げ、（饒舌体）とでも呼ぶべき保田固有のスタイルの出発点となつた。保田は「何を試みて西洋の小説、西洋の芝居にかたもない努力して理解せねばならぬのか」（『全集』第四卷、一〇六頁）と、西洋を学ぶことの無意味さを指摘し、「二千五百年の歴史もつ日本人はもつと優秀な民族である」として、生まれ故郷大和について饒舌に語る。

大和の風景描かうとすれば、僕の眼にうかぶものは、妻の病にとるものもとりあへず走つてゆく人麿の姿である。見瀬のそのみち、人麿の走つた道のそのまゝであり、大化の朝廷の作つた道は磁石の如く正確に南北に三筋に通る。（二一三頁）

同時に保田は、「もしも世に独逸人グンドルフがなければ、いまさへ独逸人ヘルデルリンは僕にとつて、すべての独逸人にとつてと同じに、あかの他人であるにちがひない」（一一一頁）と、グンドルフの影響の重大さについても再確認している。

『コギト』一九三六年四月号に掲載され『日本の橋』に収録された「誰ヶ袖屏風」で保田は、豊臣秀吉について、

彼は一切の宗教的テーマ、乃至宗教的雰囲気あるひは過去の事蹟さらに一切の教訓等を彼の革命神話として描かせる必要を認めなかつた。その芸術の中、別の世界の中で、はからずも彼は自己の主宰する、表現によつて可能な世界を描かせた。これは一般島国人や泰西封建諸侯の思ひ及ばぬところである。（『全集』第四卷、四〇頁）

と語り、「この農民の子は天性として何かの神性に側近した一血統をもつてゐたのである」と述べる。ここにあるのは、シーザーやナポレオンについて語るグンドルフの「英雄と詩人」の発想である。しかし、つづいて保田が、桃山文化を代表する狩野探幽の「豪華芸術」について、「その精神こそ推古白鳳天平を流れて完成された日本の古典の頑強な誇りである」「芭蕉蕪村を流れるものである」（四二頁）と述べ、「堂上への一切の親近と接近だけが日本の芸術を防御したことは、歴史上の事実である」（四四頁）と論ずるとき、そこにはグンドルフとは別の血統観念がある。それは皇室を中心に養われた「畿内文化」の伝統が実体として、白鳳天平から桃山芸術を貫通して芭蕉、蕪村に伝わつたという認識である。しかし秀吉のうちに顕現した「平民の精神」の「恣意」と「贅沢」は、探幽の芸術を貫く白鳳天平の精神とどのように統一されるのか、この点についてはなんの論及もない。

『コギト』一九三六年七月、八月号に分載された「戴冠詩人の御一人者」は、冒頭で「戴冠詩人」という名称に触れ、帝王が同時に詩人であるという現象が日本に固有なものであることを語る。日本武尊の生涯を「戴冠詩人」として語るこの意味は、まさしくここにあり。同時に、保田は、

現代の若者が今日になつて武人としての尊の詩人を論じねばならぬことを、僕は日本新文学に於ける宇宙精神の欠如と歎き、新文学に於ける国際の心の欠如と嘆じるのである。僕らは日本の歴史のほかに鮮かならんとする日に発見された、悲劇の英雄について、未だかつて、語られなかつた。（中略）西洋人が世界文学の可能のために苦しんだ人間性を古典期にさぐるあの精神の方法を、日本の上代にさぐるのである。（『全集』第五

と、グンドルフの方法によつて日本武尊を発見したことを朗らかに語る。したがつて、保田が提起する「詩人と英雄の血統」という觀念は、「僕らの東洋人の血統」(二二頁)という言葉にもかかわらず、歴史的な実体を意味するものではない。

上代人が人として神の血統に即したやうに、僕らは今日上代人に即する必要が深い。(中略)我々は伝統した文化をもつてゐるのである。さういふ伝統はその初めに於てすでに開花してつてゐる。残るものはおほはれたものの発見の喜びだけである。

僕は過去に英雄をもつてゐた。(二七〇八頁)

保田は、日本の伝統のうちに英雄を発見しえた喜びを語る。それは、富士谷御杖の言霊論や「同殿共床」などの觀念によつて裝飾されてはいるが、グンドルフに由来するものであり、いわば現代を批判するための主體的な根拠である(8)。

『コギト』一九三六年九月号に發表され、のち『日本の橋』に収められた「現代と萩原朔太郎」は、グンドルフにおける詩人ゲオルグを日本において発見しようとする保田の試みであった。しかし、朔太郎の詩作品はほとんど取り上げられず、ただ空疎な名辞のみが連ねられるばかりである。

彼の歌は宇宙の造物主の根源力の祝祭の祝詞であり、上代日本人の考へたごとく彼の歌ことばは、一切の修祓であり、穢れを潔めるのりである。(中略)この種の神籬は、代々の美神に捉へられ、彼女の血統を与へられた詩人たちの徒勞によつて築かれた。(『全集』第四卷、九二頁)

積み重ねられた形容詞のうちに、「宇宙」「祝祭」などグンドルフに由来する觀念と、「祝詞」「修祓」「神籬」など古神道の用語が、奇妙な混淆を見せていることが注意される。

一九三六年九月二八日発行の『帝国大学新聞』に掲載された「開花の思想——日本的といふこと——」で、保田は、現在言われている「日本的なもの」が「ヨーロッパ的な考へ方」から出ていることを指摘し、グンドルフの最後の講演草稿にふれて「しかし彼の歿後数年ならずしてむしろヨーロッパの白昼に文化破壊が敢行されつ

ゝある皮肉を現出した」と批判的に考察したうえで、自らの構想する日本文化の系譜について簡単にスケッチしている。

日本の文化と芸文の思想はつねに開花であった。花の思想——が天平より元祿の上方文人の頃までは、一つの系譜として発見される。(中略)日本の花の思想に於て、僕らは王朝の末期に

後鳥羽院が当代の俊成、西行を通して撰ばれた一つの卓越した系譜を知つてゐる。／即ち飛鳥浄見原の朝、人麻呂を空前絶後の大詩人として始める系譜である。近世の芭蕉はこの血統を確証し、蕪村は芭蕉に於ける確証を感じた。「貫通するものは一也」と語つて西鶴の徒を排した。世阿弥、光悦、宗達と継がれ、秋成、真淵と伝つた。(『全集』第四卷、三一頁)

保田はここで、芭蕉が西行、宗祇、雪舟、利休を並べて「貫通するものは一也」と語つた『芳野紀行』序の言葉を根拠として、人麿から蕪村に至る系譜を一つの実体として提出しようとしているように見える。そして、引用はなされてはいるが芭蕉の「柴門辞」にその名が見えることに關つて、保田は後鳥羽院に言及している。ここに早くも、後鳥羽院から芭蕉へという系譜が構想されているように見える。しかし「開花」という発想は、「伊太利亜の十四世紀の開花」と比較されていることからわかるように、象徴としての意味を出していない。それは、あくまでもグンドルフの系譜学を踏まえたものである。芭蕉と後鳥羽院の名前は挙げられているが、その間に実体としての關連性は設定されていない。材料は出揃つたが、それらを組み合わせる原理はまだ明確ではない。

第四章 後鳥羽院へ

保田の芭蕉論のうちに後鳥羽院との結びつきが明確に意識され始めたのはいつ頃からであろうか。

『三田文学』一九三六年一〇月号に掲載され、『日本の橋』に収められた「方法と決意」は、「開化の思想」で素描した日本文化の系譜を、さらに具体的に展開しようとする試みであった。保田は冒頭で三木清の文章に批判的に言及し、「我々に必要なことは父祖の文化の批判ではなく、現代の弾劾である」(『全集』第四卷、五三

頁)と述べ、「古典とはつねに生きてゐる、死者としての過去の残滓でない——東洋の再建も同じナンセンスである。課題は現代の清掃である」(五五〇六頁)と論じ、「おそらく僕が日本の少年期を己のふるさととし、日本のふるさとを考るとき己のふるさとを感じるからであろう」(五八頁)と、自らが日本文化の聖地大和に生まれ育つたことを語り、以下のように論じている。

中世の後鳥羽院が新古今集の序文を自ら御撰文なされた精神は、日本の美観を末世の中に防衛する意味であつた。そして我々が中世にこの院を得たことは誇るべきことである。その意味を最も深く知つたのは近世の自然の変革者芭蕉である。我々の芭蕉復帰は、この芭蕉の決意と方法の背後のものにして又基礎なすものにかへることである。院の精神が新古今集序その他にあらはれるとき、王朝末期の芸文上の諸星の中心であつた。それは釈西二家の共同の精神である。一般にわが美観の防衛のはじめの御方である。(五八〇九頁)

ここで芭蕉と後鳥羽院との結びつきが初めて明確に語られている。論拠となつてゐるのは、引用はされてゐないが芭蕉の「柴門辞」であろう。しかし、日本の美の「防衛」という発想は、「開花の思想」における「開花」と同じく、グンドルフの方法がまだ尾を引いている。特に、芳賀檀の『古典の親衛隊』の影響が強く出ている。しかし保田が、古典においてはすべてが明瞭には語られていないと予防線を張つたうえで、「前後千三百年の畿内芸術の伝統は、凡そ一民族が保持し一民族が現在に防衛してきた唯一最高の現代の芸術である」(六二頁)と語るとき、そこには日本文化を一貫する実体的なものが想定されていることは明らかである。この時、後鳥羽院にかかわる皇統が保田の血統樹立の構想において重要な意味を持ち始めたことだけはまちがいない。

『コギト』一九三六年一月号に掲載された、末尾に「昭和十一年九月」の付記をもつ「佐美島に建つ柿本人麻呂歌碑」で保田は、柿本人麿について、「宇宙的な人も神ももつ嘆きの構造を歌つてゐる」(『全集』第五卷、三四七頁)というグンドルフ的用語と、「直言がなす冒流の自己否定」「倒言を思ひ諷を考へ歌の言霊に上昇し

ていつた上代日本人」(三四八頁)という富士谷御杖の用語を使って解説し、万葉の歌人たちが現在の自らの心情のうちによりみかえることを語っている。

しかし、同時に保田は、こうした主体において古代と現代が出会う場面とは別に、人麿が最も深く理解されたのは「王朝の時代」であり、「我々の今に必要なことは王朝の開花の相に文化の意志を見ることがである」として万葉の歌人たちについて語るなかで、

さらに僕には近世の芭蕉が認めてゐたものが、釈阿西行といふ後鳥羽院の系譜にあつたことが心切に思はれる。我々の文化的系譜は失はれてはならず、まさに顕彰されねばならない。そして人麻呂の世界を認めること最もあつく深かつたと思へる人に、釈阿を首めとする王朝の人々を以てしその営みの一端とする。一つの歴史と血統のためにこれを思ふのである。(中略)

我々の文化の系譜は正しくその意義を教へて余りもつのである。さうして改めて俊成定家らの精神を理解すべく努めることも無駄ではない。それが亦人麻呂を最も完璧に評価した精神であつただらうといふことを、背景としての王朝から、あるひは後世の芭蕉らの描いてゐた系譜から感じうるゆゑにである。(三五五頁)

と、芭蕉を媒介として、人麿の世界を明瞭に認識したものの系譜を提示する。それは主体による任意の選択というのではなく、芭蕉によつて確認された、実体として歴史の中に受け継がれたものとして提出されているのである。

『短歌研究』一九三六年一二月号に発表された「記紀の歌」で保田は、

僕は今日の万葉信者のやうに、素樸単純な万葉復帰論であり得ない。僕が人麻呂を語るために俊成や後鳥羽院に於ける決意と方法を付衍し、ついで近世の芭蕉に於ける彼の文芸系譜の樹立に於てなされた決意と方法を回顧することは、その時最も彼らに対し忠実であると信じられる。(『全集』第五卷、三六四頁)

と、現代的な視点からストレートに万葉集を讚美する立場を拒否し、後鳥羽院から芭蕉へと系譜的に受け継がれた流れを把握し、「延喜

寛平のころへの憧憬に完全の意味を与へることは、九百年を去るけふの我々の務めである」と語っている。

『新潮』一九三七年一月号所載の「詩人の系譜」で、保田は、「若い我々は西洋から学んだ日本文芸を樹立すべきなのか、あるひは日本の伝来のなつかしさから入つてゆき、つひに世界文学の日にゆく決心すべきなのか」という問いの前に立たせられて語り、

しかし不幸にも僕らは一箇の東洋論も日本論もヨーロッパ論も、そんなもの何も与へられなかつた。我々を刺戟すべき先人の仕事を自分で発見することが肝要緊急の仕事の一つであつたらしい。文芸に於ても亦、世界の高さに於て描かれた詩人の系譜を自分でめあてなしに選ぶことであつた。(『全集』第八卷、四五八頁)

と、ここにも参考とすべき手掛かりを与えられなかつたことを記し、最後に、

最も新しい眼の見る芭蕉復興の意義は、芭蕉の決意と方法に関するのである。芭蕉が一貫するものとして樹立した詩人の精神的系譜を思ひ起す必要がある。／＼芭蕉がその系譜の中にのべた後鳥羽院の日本文学史上に於ける意義など、俗衆から孤立し、衆望の中で孤独を味ふ天才でなければ発見し得ぬ燦然たる精神である。そして今日の僕らが日本文芸を一つの血系のやうに思ひ描くために、芭蕉の中に発見されるべきものは、芸術家芭蕉の成果とともに、彼の決意と方法とその地盤である。芭蕉が念夢のやうに描いた血統への愛情である。(四五五〜六頁)

と論じている。ここで保田は、自らの血統構想を、芭蕉が明らかにしたものと、しかも最も新しいものとして提起する。

第五章 血統観念の完成

『短歌研究』一九三七年二月号に掲載された「日本文芸の伝統を愛しむ」は、序論的な意味をもって『後鳥羽院』の冒頭に収録された。保田は「日本の芸文の伝統に」として、日本武尊に発する「神人一如」の「丈夫ぶり」と、大津皇子に発する「鬱結の詩」という「源を一つにした、二つの流れ」を指摘し、それが「後鳥羽院に於

て一つの頂点に総合され、形の上で画期された」と論ずる(『全集』第八卷、一六〇九頁)。保田はここで、「戴冠詩人の御一人者」(『コギト』一九三六年七月八月)や「大津皇子の像」(『三田文学』一九三七年一月)などにおいて展開したところを踏まえつつ、それを一つの血統として後鳥羽院において総合しようとして試みている。

しかしその試みは、パッチワークのようにちぐはぐであり、いたるところで綻びを見せている。「文芸上の院を待つものは、セントヘレナ風の孤島であつた」(二五頁)と後鳥羽院をナポレオンに比定したり、「西行の精神を一つの象徴の形として決定されたのは院の精神であつた」(二八頁)と血統を象徴的な意味で使用するなど、グンドルフの影響を多分に残していると思われる部分もある。

『文芸通信』一九三七年三月号所載の「文芸批評家として」で保田は、「僕の描かうとした血統と系譜、私の過去帖」について、

西行と後鳥羽院に血縁を味つた初めての人は芭蕉かもしれない。それは院の口伝書の中で西行を讚美されたといつたことは根拠がちがふのである。国文学の教養が何か註釈や考証、ないし訓詁学であるとしてあることは、日本の文芸の百年の損失である。(『全集』第八卷、四六八頁)

と、芭蕉と後鳥羽院を結ぶ系譜について語り、国文学的な方法を「訓詁学」として退け、自らの方法がそれとは異なる根拠をもつものであることを主張している。

『むらさき』一九三七年三月号に掲載された「文学と教養」で保田は、日本人が日本の古典を学ぶことの必要に触れて、

芭蕉があらはれて、「貫通する者は一なり」といつたとき、彼は自分の血統の系図を日本の古代からの詩人の中に正しく描き定めてゐたのである。尤も芭蕉の定めた血統は、日本の中世に発生した隠遁と放浪の詩人たちであつた、西行から初る系譜である。これは歴史的考へ方である。

と指摘し、さらに「芭蕉は、西行を語るときに、つねに俊成を後鳥羽院を語るののである」と述べ、その理由を「日本文芸の伝統は一つの形式につくりあげられ西行の新風がその院の苗床から発する、といふ大きい事実を知つたからである」と断定する(『全集』第八卷、

しかし保田は、一方で、自らの血統構想が必ずしも充分歴史的な実証に耐え得るものではないことを意識していた。

芭蕉が後鳥羽院のことを語つてゐるのはまことに片言隻句である。私がこゝにかいたやうなくどくどしい説明などはしてゐない。しかし芭蕉のあげた系譜を見るとき、私はこのやうに解釈する。さうして、心から心へと、句はすぐとくさやくことをめあてとしたやうな、わが朝の詩文の世界のことは、今日のことばではこのやうに語るべきである、と主張することを私は信じてゐる。そこに私は、一つの日本の伝統を発見する。(四七二―三頁)

また保田は、同時に、自らの提起を歴史のうちに実証することが、一つの歴史解釈として相対化されてしまうことを知つていた。保田は、国文学研究家からの批判を意識して次のように述べている。

私は芭蕉の学問が、後鳥羽院の歌の註釈にあつたとは云つてゐない、源氏の一章を解釈したともいつてゐない、本當の教養は、芭蕉に於て私らが現にみたやうに、もつと精密細心な古典の学び方である。知識で心ときめかすのでなく詩人のすぐれた魂で、あるひは心臓で古くに古典の心臓にふれることであつた。さうしてかういふ詩人の心臓は、日本人の誰にでもあつた、といふことを芭蕉をよんだ者は教へられるのである。さらに心して後鳥羽院をよめばまたたしめられるのである。(四七四頁)

問題は古典の読み方である、知識ではなく魂で心臓で古典に触れるならば日本人の誰にでも理解されるだろう、と保田は言う。系譜の原点を後鳥羽院に設定することは、保田にとつて、血統あるいは系譜を實體として歴史の中に位置づけるといふ点においても、重要な意味を担つてゐた。

日本の文芸は、千五百年の歴史をもつてゐる、それが同一民族の建設した同一国家の手により、万世一系の宮廷によつて保護されてきたものである。異国に比類ないものは、日本に於て、この芸文の歴史である。(四七三頁)

「万世一系」という言葉に象徴される皇統の連続性によつて、血

統観念を象徴や比喩としてではなく歴史の實體として基礎づけようとする意図があらさまに語られている。

一九三六年末から三七年初めにかけて、保田の血統構築の試みは、さまざまの可能性の中から、「柴門辞」を論拠とした芭蕉と後鳥羽院を結びラインへと収斂していくことになつたことが知られる(9)。

『俳句研究』一九三七年四月号に掲載され『後鳥羽院』に収められた「芭蕉の新しい生命」で、保田は、芭蕉のみならず、西行の「彷徨」を動機づけたものも「偉大な後鳥羽院の「新島もり」の御心境」であつたと論じる(『全集』第八卷、一六五頁)。そして「文芸上の血統、系譜といふ考へは、普通の歴史といふ考へと異なるのである」(一六八頁)と、それを正当化する。保田は自らの系譜を歴史的に実証しようとする努力してはいるが、その論拠となるのは、「芭蕉がその俳諧をまくときに、壮麗な儀式を挙行したのは、古代の撰集の心に仰いだものであらう」「まことに形も心も後鳥羽院の救撰に親近したものであらう」(一七三頁)という推測、そして「後鳥羽院の最後の組織になる王朝短歌の発想形式が、あざやかに頑強に蕉風の中に流れてゐることもめでたいことである」(一七五頁)という感慨である。かくて、あらゆるものが後鳥羽院へ向かつて収斂されていく。

『俳句研究』一九三八年四月号に「芭蕉と蕪村(発想についての覚書)」と題して掲載され、『後鳥羽院』では「近世の発想について」と改題された論考で保田は、芭蕉と西行と後鳥羽院の關係について、「芭蕉にとつては鴨立沢に佇む西行の絵姿は、単に後世のやうに閑寂とか隱遁とかいふ抽象で考へられたのでないわけである」「こゝで西行の遁走は、一つの血統として創造への決意として、近世の変革者芭蕉には感じられただらう」など、論拠を示して実証するというより、むしろ華麗なレトリックを駆使して叙述する。その論証については、「わが国の篤学な国学者が今後、日本美学の実証的分野の仕事として示してくるであらう」と下駄を預ける。

現在一等必要な文芸批評学の基礎的方法は、もののあはれやさびの構造を芭蕉の中から蒐集し、断片の語を集めてその美意識

構造論を観念的に作文することや、ないしそれに唯物史観的修辭法をつけ加へることではなくして、それを集合してある歴史と社会の発想や連想の様式にまで遡ることと考へる。『全集』第八卷、一八〇〜一頁)

保田は、国文学的方法とマルクス主義的方法をともに否定し、それに代わるものとして「文芸の血統を明らかにする方法」言い換えれば「発想と連想を一そう骨組に洗つて一の血すぢをみる方法」を提示する。それは「困難」な方法である。なぜなら、「発想や連想の具体についての説明は、法式書の中にも記されてないのである。」そのため「文芸伝説を更に正直にきくのである」と、保田は説明する(一八二頁)。保田にとって、血統は歴史的な実証を超えた方法として自覚されていることがわかる。保田の古典論の中核をなす血統観念は一つの完成をみたといふことができる。

保田にとって、血統という方法は、従来の方法を変革する新しいものとして自覚されていたことを、まず確認する必要がある。それは、グンドルフのドイツ文芸学に学んだ、主体的な変革の原理であった。保田は、それを日本の現実に適用するなかで、しだいにその血統観念を変容させていく。そして、最終的に保田がたどり着いたのは、後鳥羽院と芭蕉を結ぶ系譜であった。

保田が『後鳥羽院』において、芭蕉をとおして後鳥羽院を語るといふ特異な構成をとつた意味をいま明らかにすることができる。

保田が後鳥羽院について語ることは、一つの解釈である。保田が芭蕉について語ることも、一つの解釈である。しかし、芭蕉が後鳥羽院について発言していることは、歴史上の事実である。つまり、保田は、芭蕉をとおして後鳥羽院を語るることによって、一つの解釈として相対化されることなしに、みずからの見解を歴史のうちに定位し、実体化することを企てたのである。さらに、後鳥羽院の背景にある連続する皇統の流れが、実体として血統観念を措定しようとする保田にとって、きわめて魅力的なものであったということも指摘しておかなければなるまい。

一九二〇年代の前期的大衆社会状況のなかで大阪そして東京で青年期を過ごした保田與重郎は、マルクス主義、ドイツロマン派を經

てついに日本の古典に回歸し、自らの文学的根拠を皇統のうちに求めるに至った。しかし、それは、回歸と言うよりも、発見であったと言ふべきであろう。もともと、保田の内面には、回歸すべきものなど何もなかったからである。むしろ保田は、自らの文学的根拠を模索するなかで天皇のもつ磁場の中に吸引されていったように見える。昭和戦前期の思想と文化が、現実政治の力学の中に置かれていたことを認めるとしても、保田の思想が当時の青年たちに一定の影響力を保持しえたのは、そこに時代の課題に応えようとする営為が認められるからであつたと思われる。

註

(1) 拙稿「保田與重郎・作品論『後鳥羽院』」(『国文学 解釈と鑑賞』二〇〇二年五月) 参照。

(2) グンドルフ(一八八〇〜一九三二)はハイデルベルク大学のユダヤ人教授であつたが、ナチズムの支配とゲオルゲの亡命に先立って物故している。

(3) この時期の保田の思想については、大岡信氏がもつと的確に解説している。「古典は「今日」に生きてこそ古典だつた。問題は、ここに言う「今日」の性質いかんにかかつているわけだが、その「今日」は、古典をさえ、「今日」のものとして読むことを可能にさせるような時代、つまり、あらゆるものが相対価値しか持たない時代なのだ。この時、古典といえども絶対的なものではありえない。だがまた、それ故にこそ、ある古典は今日の過渡的な意識をゆさぶりにくる限り、われわれの意識にとつては絶対的な、「今日」のものである。このとき、保田氏の中で古典は歴史の序列に属するものではなくまさに美意識の序列に属するものとなる。」(『詩人と青春 保田與重郎ノート3』『ユリイカ』一九五八年一〇月、六二頁)

(4) 「セント・ヘレナ」で保田は「高等学校時代に見出したグンドルフの「詩人と英雄」(『全集』第三卷、二四三頁)と高校時代に早くもグンドルフを読んでいたと語っている。それは原著を披見したというより、『思想』一九二六年三、六月号に掲

載された、最も早いグンドルフ紹介記事の一つ、雪山俊夫「文芸上の新潮に就て（グンドルフに関する小管見）」上・下を参照したということであろう。また「セント・ヘレナ」の続く部分に「あなたこそニイチエの歌を実現する者だ、と人がいつたとき、それを満足すると思ふといったのは、ゲオルゲその人であつた」（同頁）とあるのは、『思想』一九三三年一〇月号所載の阿部六郎「ゲオルゲ・グルツペの旗」における「嘗て人が彼に向つて「貴方はニイチエが説いたところを実現する人だ」と言つた時にゲオルゲは笑ひながら「私はそれで満足する」と答へたといふ（ヴォルテルス）」（三九頁）という一節を踏まえたものである。

(5) 保田の血統観念に対する芳賀の影響は大きい。「私達は、肉体をも変革し得る精神の力を信じよう。併も、精神をも高貴ならしむるのは愛の力である。夫ならばもしニイチエが今吾々に「精神だけで、人を高貴にする事は出来ない。夫は精神をも高貴にする或る物を要するのである。即ち血統を。」と言ふ時誰も彼を怪しまないであらう」（『古典の親衛隊』『コギト』一九三四年一月、一二九頁）という芳賀の発言は、保田に「血統」という観念を示唆した。

(6) 「有差の詩」に取りあげられた与謝野鐵幹、島崎藤村、土井晩翠、蒲原有明、薄田泣菫、正岡子規などの詩人を見ると、保田の少年時代の教養が、最先端の東京ではなく、地方在住の文学少年のそれを典型的に示している。

(7) 白石喜彦氏は「日中戦争期における保田與重郎——『蒙疆』を中心として」（『国語と国文学』一九八〇年八月）で、この文章を例示して「保田は日本文学における『血統』の『世界精神』化ということを主張し、同時代文学の変革を夢みていた」と述べている（六六頁）。しかし、これはむしろ血統観念形成途上における過渡的な発言と見るべきだろう。また白石氏は「日本の橋」ノート（『国語と国文学』一九七八年九月）で、「日本の橋」では『世界精神』や『血統』といった壮語は抑えられて」（四八頁）と指摘しているが、「抑えられて」いる

のではなく、まだ形成途上にあるというべきであろう。

(8) 白石喜彦氏は「初期保田與重郎の文学軌跡」（『国語と国文学』一九七七年六月）で、初期の「知性による言葉の統御」という立場を放棄し、「知性の代りに保田が提示したのが『血統』であつた」と論じ、その画期を「戴冠詩人の御一人者」に求められている（三三三頁）。しかし、この段階で保田の独自の血統観念が成立しているとは言い難い。

(9) この点について、佐藤昭夫氏は前掲「保田與重郎覚え書——『皇統美論』を支えるもの」で、後鳥羽院を中核とする系譜が形成される過程で、大津皇子という存在が脱落していくことに注目している。しかしこの時期、保田は後鳥羽院から芭蕉へという系譜以外に、後醍醐天皇を中心とした系譜など様々な可能性を探っていたのであり、大津皇子の脱落を特別視する理由はない。

〔付記〕引用文中、新字体のある漢字は、固有名を除いて、それに改めた。

（愛知教育大学教授）