

心敬と歌道・仏道修行と「禪」

林 玉壽

はじめに

周知の通り、心敬（一四〇六〜一四七五）は天台宗の僧侶である¹。彼の連歌論が難解でしかも誤解されやすい点を多く持っているのはその出身と無関係ではないと思う。つまり、文学と宗教の切り離せない関係だが、心敬の連歌論を正しく理解するには、中世連歌のことは勿論、中世仏教の宗派や教理なども知らなければならぬ。それなのに、心敬の文学の中でどういうところがどの宗派からどのような影響を受けているのかを細かく言う²と諸氏の見解は必ずしも一致する訳ではない。それはなぜであろう。本稿ではすべての問題点を一々指摘できないが、心敬の連歌論の中で至る所に見える「禪」という言葉に着目し、「心敬と「禪」の関係全般に捉え、文学と宗教を一体化させたことから心敬の歌道・仏道修行における禪の影響を明らかにすると共に、諸説の当否を再検討する。

「頓悟直路」と「即身直路」の真義

『ささめごと』の中で、心敬の「歌道仏道一如觀」の性格を的確に現している段がある。

西上人も、「歌道はひとへに禪定修行の道」とのみ申し給ひしとなん。まことの境に至り侍らば、頓悟直路の修行なりといへり。

経信卿云、「和歌は隱遁の源、菩提をすすむる直路。真如実相の理、三十一字におさまれる」といへるを、定家卿此旨をねんごろに称揚し給

へり。

俊成卿、老後に思ひ給へるとなん。「人にはかならず一大事あり。此道にのみふけり、ただ今の当来を忘侍る、妄想なるべし」とて、すこし歌道になづみ給へる心出でき給へるに、住吉大明神あらたに現じ給ひて、うち念みて、「汝、此道ををろそかに思ふことなかれ。此道により、頓に菩提を証給べし。歌道即身直路の修行なり」と、あらたにのべ給ひしと也（『ささめごと』 第三十九段）。

と。神仏習合によって、歌道は「出離一大事」（『三五記』）と結び付けられ、「たゞ歌を持って往生すべし」（同）とされる中世の信仰ぶり及び時代背景があるからである。また、直接的な関係がないので詳述しないが、「真如実相の理、三十一字におさまれる」とは「和歌陀羅尼觀」のことで、言語觀の問題でもある。更に「歌道」が「禪定修行の道」とされるのも、実践的な方法として和歌詠作と座禪觀法の目的が一致しているからに他ならない。つまり、心敬の考えでは両者とも一種の「行」であるだけではなく、一切の法は捨離すべきだ³ということを悟らせる絶好の手段でもあるのである。しかし、前掲本文の出典とされる『三五記』などの歌論書では、「頓悟直路」も「即身直路」も見当たらない。心敬による造語と見られるが、ここでは、神仏習合の信仰と歌道精進のことについて詳しく説明しなければならぬ。

実際、貫之が宇佐八幡宮に参籠した逸話（『三五記』）や、白居易を文殊の化身と仰ぐ（『拾玉集』巻二、『今鏡』巻十など）ことに見做って、人麿を「妙音菩薩の化現」（『三五記』）とするような権化思想は、心敬にも吸収されている。また、そうした思想は道因と源頼実の例を通して、歌道精進の手本と化され、「信心為本」の下で歌道・仏道共に「一大事因縁」の究明に繋がる（『ささめごと』 第三十九段）と、心敬によって改めて強調され、

説かれているぐらいである。それにしても、問題の焦点はやはり上の二つの言葉にある。つまり、心敬はどんな立場に立って、またどういう宗旨を抛り所にこのような性格の一如観を唱えているのか、を突き止める必要がある。

『古来風躰抄』の序や和歌作品の詞書きなどを見るにつけ、俊成は法華信仰を中心とするもので、密教の「即身成仏」とは関係が薄いと言える。また、西行は密教、法華、浄土などの雑修だけれども、禅の「頓悟」には縁遠い。「即身直路」について、石田瑞麿氏は「真言の即身成仏と天台の直道の合成かどうかはつきりしないが、いずれにしても密教の即身成仏と解しうる」という見解を呈しておられる。しかも、「篇・序・題・興・流の五は、五大所成・五仏・五智円明をあらはし、六義は、六道・六波羅蜜・六大無碍・法身の体也。古今集灌頂などといへる、密宗に一大事とて伝侍るに変わる事なし。もとより歌道は吾国の陀羅尼也」(『ささめ』と、『第九段』)という心敬の言に、その解釈の根拠を求めているのである。もともと東密と台密の教義は異なっているが、氏はそれを無視しているだけではなく、その見解に修行論と信仰論のことさえ混同されていると思う。和歌一首五句を「五大」、「五仏」あるいは六義を「六道」、「六波羅蜜」に準え、「歌道陀羅尼観」を説いている先蹤として、『和歌古今灌頂巻』、『和歌知頭集』、『六条家秘抄』などが挙げられる。しかし、心敬は東密の立場にあるものではない。真言宗(東密)が言う「即身成仏」という言葉あるいはそれと類似した表現は心敬の論書・和歌・連歌作品ではどこにも見当たらない。要するに、上のような密教的歌道論は、「教法相配釈」や曼荼羅における諸尊の配置法の概念を和歌の世界に導入・転用し、和歌の構造の有機化や歌道の伝承の宗教化・神聖化を図るために案出されたものである。中世の信仰として心敬はそれを容認しているにもかかわらず、宗派的に心敬は

東密ではなく台密の所属なのである。以下、その理由を述べる。

言葉の出処の問題だが、円珍著の『大毘盧遮那経指歸』には「頓悟」と「直至道場」、そして「一心三諦」と「阿字本不生」が同義であることを示している『観心略要集』(伝源信著)には、「即身成仏」と「直至道場」が見当たる。その上、心敬の句集——『芝草』の自注に「よ川の北に拙者年ひさしく見侍し」とも見えている。これで、心敬は恵心流の出身だということも判明するし、円珍と源信と心敬もほぼ同じ立場にあると考えられるのである。

天台教学と台密と禅の関係は次項で詳論するが、単に言葉の使い方として、前出の「頓悟直路」の外に、『心敬僧都百首』の奥書にも「三箇日之間綴之拙愚案簡言所志之至不通何皆是矣相頓悟菩提直路」という用例がある。「令学道者頓悟菩提、各自観心、自見本性、若自不悟、須覓大善知識、解最上乘法者、直示正路」(『法宝壇経』、般若品)、「直道不立文字」(同、付嘱品)、「直心是道場」(同、定慧品。または『首楞嚴経』、卷六)などの经文と照らしてみると、心敬の言う「頓悟直路」に、禅の思想が混入されていると分かる。更に、「頓悟者、不離此生、即得解脱」、「修頓悟者、不離此身、即超三界」(『頓悟要門』)を見て分かるように、「即身直路」は禅の精神と一致するのである。

用語的に心敬の言う「頓悟直路」・「即身直路」と禅の相关性について述べた。ところが、菅基久子氏は「臨濟禅ではなく天台仏教を思想的基盤として連歌論を著わし、またそのような論理体系を持ちつつ、実作に携わっていた」と述べ、心敬における禅の影響を否定してしまわれた。至当とは思われない。他の論書において、確かに『ささめ』と『心敬最初の論書』は天台教学の思想で貫かれているが、しかし天台仏教に及ぼされた禅の影響や晩年の心敬の禅への傾斜の問題なども視野に入れて検討しなければな

らない。また、仏法修行のことは勿論、文学創作の面でも禪の作用は看過してはならない。今度、専ら文学の立場から前出の言葉——「頓悟直路」が持つ諸意味について考える。

心敬の歌道精進と「頓悟直路」

「和歌は隱遁の源、菩提をすすむる直路」『ささめごと』第十九段と心敬に引用されているが、『三日記』では、それは「直路」ではなく、「要路」となっている。また、『老のくりごと』の中で、心敬は、歌は「定家・慈鎮の胸のうちを直に尋ねる」べきだ、という正徹の言葉を引き出し、「まことに向上直路なる哉」と同感している。しかし、『正徹物語』では、それは「向上の一路」と出ている。それに、『正徹物語』に踏まえられている『滄浪詩話』(詩辨)の説く所によると、末流的な学説や見識に囚われずに、本源を突いて上から学んでくる方法が所謂「向上一路」である。しかも、こういう「単刀直入」的な学び方は、仏教(特に禅宗)の「頓悟の法門」の精神と一致している。これを見て分かるように、「要路」と「一路」という二つの言葉は、心敬によって「直路」と置き換えられている。つまり、心敬は歌道・仏道の修行において学ぶ者と学ぶべき対象の間のより直接かつ緊密・単一的な関係を求めている、と言えるのである。それでは、具体的な内容として、歌道精進の時「頓悟直路の修行」とはどんなものか、を引き続き検討する。

心敬はその歌道修行論の中で、「稽古」(「教」と「工夫」(「禅」)を使い分けている。前者は初心の段階で、主に技法の習得を目的とする。これにひきかえ、後者は上達の後、更に禅定の修行を伴った和歌詠作の行為を意味する。そして、このような修行を通して、「冷暖自知の所」『ささめごと』第十九段)があつてから、「けだかう幽遠の理はなれたる境」(同、

無相法身の句)に至り着く。換言すれば、「まことの境」とはこれと同じ境地のものを指すだけではなく、上のような段階を経て修行の成果が出ない限り、「頓悟直路」という言葉は意味を持って関わって来ないのである。心敬の考えでは、已達の段階に入ると「万物諸道の上に心をつけて、わが歌道の悟りの力とすべ」(『岩橋跋文』)きことが要求される。なぜならば、歌道による生死出離の糸口がそこにあるからである。しかも、技法的な問題はすべて克服され、仏教の修行と同様に悟入の精神だけが左右するので、「頓悟直路の修行」にはなるのである。別な言い方をすると、「古人秀歌ども(中略)言葉面影を日夜むねに工夫」(『所々返答』、第一状)、「ただ二万三万首、色々さまざまの風雅を先詠みちらし、もろくの難題などの心を明めてのち、己と至るべきのみ也」(『岩橋跋文』)も、同じく「頓悟」的な態度と性格を現している。要するに、「只不断の修行を励まして年月を送りなば、終に自得發明の期あるべき」、唯寢食をわすれ、万事を忘却して(中略)自然に歌にこころうかみたる」(『耕雲口伝』)、「ふと心にかびて」(同)、「醞釀胸中、久之自然悟入」(『滄浪詩話』、詩辨)などと説かれている歌道の修行における「漸修頓悟」の精神を、心敬は改めて強調しているのだ、と見ていい。だから、「歌道ばかりの学問も、百とせの蜚雪をつむとも九牛が一毛なるべく哉」(『岩橋跋文』)という「難行道」のため、「即身成仏」あるいは「頓修頓悟」のような理念・方法は適用しないのである。「頓悟直路」の意味と内容は上述した通りである。心敬の論書の中で、

その外、「智門の歌人は天台禅法など当分なるべく哉」(『ささめごと』、第五十段)、「新古今集の作者に至りて、悉禅法などの大悟發明の歌人」(『所々返答』、第三状)という用例もある。それを、『ひとりとごと』の「諸道の名匠」の段に出ている「禅門修行の明匠」、「周文禅学」などの例と照らしてみると、「禅法」も「禅門」も「禅学」もみな禅宗のことを指している

分かる。だから、心敬が仏道修行あるいは歌道精進をする時、意識しているかどうかは別として、南宗禪が作用していることは間違いないのである。

心敬の歌道・仏道修行と「禪」

最後に、天台僧としての心敬の修行論を巡って、禪との関わりについて述べたい。

天台本覚思想は天台法華を中心に、華嚴・密教・禪などの大乘仏教を取り入れて集大成したものである。また同じ本覚法門の説だが、檀那流の教相の重視と違って、恵心流は観心を本となす。更に注目すべきことに、「四重興廢」(爾前↓述門↓本門↓観心)の「観心勝」に、頓悟を標榜する南宗禪が働いていると指摘される。この点は極めて大切である。だから、本覚法門(恵心流)は「著しく禅宗的である」とも言われ、心敬と恵心流と禅の関係もこれで一目瞭然である。その外、東福寺の關係を通して、つまり間接的ではありながら、文学創作の面で心敬が無住・了俊・正徹から新たに禅の影響を受けたことも考えられる。それはさておき、心敬と本覚思想の問題を完全に理解するため、もう一つの課題、「東密」と「台密」の違い——つまり天台僧として、心敬はその文学の中で「基本的に本門事常住の強調に密教が、そして観心勝の主張に禪が作用している」という立場を忠実に守っているかどうかを検討しなければならない。以下、いくつかの具体例を挙げ細かく分析・説明する。

独自本文の問題と関わっているが、『ささめ』と『改編本第十六段』の中で次の二箇所の記事があるのに対し、草案本(第四十三段)にはそれがない。

不明体歌

ほのくくと有明の月の月かげに紅葉ふきおろす山おろしのかぜ

(中略)

かたりなばそのさびしさやなからまし芭蕉に過る夜はのむら雨
つまり、改編本によると上の源信明の歌(「ほのくくと…」)は勿論、

秋の日のうすき衣に風たちてゆく人またぬす多のしら雲 定家卿

秋の日は糸よりよはきささがにの雲のはたてに荻のうはかせ 正徹

(同、第十六段)

という歌も同じく「不明体歌」であって、三首とも「此等秀逸、まことに法身の姿・無師自悟の歌なるべく哉」(同)と賞賛されている。ところが、赤羽学氏は「源信明の歌は、次の定家と正徹の歌とは類を異にする」と言って、前者を「法身の姿」の歌から排除しておられる。妥当だとは思われない。なぜならば、上の信明の歌は、「いはぬ所に心をかけ、冷え寂たる方を悟り知れ」(同、第三十一段)、「艶にさしのびのどやかに、面影・余情に心をかけ侍れ」(同)として説かれている例歌の一つでもあるからである。心敬の考えでは、幽玄(体)も面影(相)も余情(用)も同じく「法身」に帰着し、「詞にはことほりときがたく」(同、第十六段)を特徴としている。つまり、「面影ばかりを詠ずる」不明体歌も「法身の姿」の歌の一つで、上の三首の歌と切り離して考えるべきではない。

また、前出の定家(「秋の日の…」)と正徹(「秋の日は…」)の歌は、「なれても山の奥ぞさびしき／松風に心ゆるせば袖濡れて」(『連歌百句付』)という心敬の句の参考歌としても引用されている。これで分かるように、その自注「此等の哥は謂明かたくや」(同)も、前出の心敬自作の歌(「語りなば…」)も、同じく「無相法身」の句(歌)で作品自身が持つ非言語性を強調しているのである。もっと割り切って言えば、「不明体歌」も「有心体」の一つとされている(『愚秘抄』『三五記』)が、やはり両者を区別する必要がある。ここで指摘したいのは、「不明体の歌のやうに心の底から沁み出る」という赤羽氏の見解はおかしい。心敬の場合、「ことに胸の底より出づ

べきこと』(『ささめごと』第十六段)とされるのが「有心体」であり、「不明体歌」ではない。氏の考えでは、前出の定家と正徹の歌はあたかも「有心体」の歌であるかのような錯覚を与えているが、『ささめごと』第三十三段に見える定家(春雨よ…)と正徹(身ぞあらぬ…)の歌こそ「有心体」なのである。これはともかくとして、「不明体歌」の例示及びそれを法身の概念と結び付けて論じていることは、改編本が到達した境地の一つだと言える。また、心敬が自作の歌を添えて、「不明体歌」の持つ非言語性を重ねて強調するのは、「教外別伝、不立文字」の禪の影響だ、ということ併せて指摘したい。

次に、これも禪と関わっている問題だが、「不明体歌」の特徴を説明するため、改編本(第十六段)にも草案本(第四十三段)にも『金剛般若経』と『大日経』の偈が付されている。しかし、今までの解釈の仕方に問題がある。宗派や宗義のことを間違えているからである。私は次のように解釈すべきだと思う。

「我覚本不生」の偈について、赤羽氏は「真言のやうに、敢て五大或は六大に關係づけようとはしていない」と述べる一方、法身の体では木藤氏と同じく六大無碍の考えを援用し、「五大或は六大所成と即身成仏との關係を考えれば、真言によつてゐる」という見解を呈しておられる。前半は正しいが、後半は東密と台密の宗義を混交させて、既述の如く、恵心流(台密)としての心敬の立場を誤解しているのである。『沙石集』に説かれている「五大ミナ響アリ。六塵悉々文字也」(巻五、Ⅱ六塵説法)あるいは陀羅尼觀を根拠付ける「凡ハ法身常恒ノ説」(巻二、Ⅱ法身説法)のような思想は、真言宗(東密)の立場を言い表すもので、心敬には当てはまらない。「十識説」の成立として、心敬に決定的な影響を与えている安然も円珍も円仁もみな一大円教の形成に努めている。だから、「我覚本不生」の偈が意味す

る所は、台密の阿字体大(空・有・不生)と実相体大(空・仮・中)であつて、東密の六大体大ではない。つまり、阿字本不生は阿字体大で、空海の六大は随縁の六大に過ぎず、法爾の六大ではあり得ない。もつと割り切つて言えば、二諦相依、即事而真としての阿字体大説は、そのまま天台の三諦円融、一念三千と意味転換されてしまふだけではなく、結果的に、「戲論寂滅」の言語觀とも異ならなくなるのである。もともと、台密の阿字相大説では、六大は四曼の中の大曼に過ぎない。阿字の「用」を論じないからである。これは「即身成仏」と「即心成仏」の違いであり、「觀心勝」とされる理由でもある。

述べてきたように、「我覚本不生」の偈は『即身成仏義』(五大Ⅱ六大Ⅱ六大体大、東密)ではなく、円珍の『大毘盧遮那経指歸』(台密)で解釈すべきである。また、「維摩詰は文字を離れずして解脱を説く」(『指歸』)という考えも、既述の言語方便觀を意味するだけではなく、『興禪護国論』では、『維摩経』は『金剛般若経』と共に禪宗の所依教典とされている。要するに、言語觀の問題においても、台密と禪の立場は一致するのである。

「我覚本不生」の偈の解釈を巡つて、恵心流としての心敬の考えを説明した。また、『ささめごと』第五十段からも同じ心敬の立場を知ることができ

る。「まことの仏」(法身)に匹敵する「至極の歌連歌」を説明するため、心敬は密教の四種法身の中の「等流法身」を引き合いに出し、禪の「庭前の柏樹」で説明してから「森羅万象即法身、是故我礼一切塵」という偈で締めくくつてゐる。『ささめごと』第四十九段で説かれている天台の三身説と三諦説と照らしてみると、その等流法身は自性法身ではなく、他受用のために説法しているのだ、と分かる。換言すれば、「時により事に応じて、感情徳をあらはす」(同、第五十段)という等流法身の概念は、台密としての

隨機説法のために持ち出されたものである。「擧要而言、但、是随當時事、應當時機」(『禪源諸註集都序』上巻)とあるように、「まことの仏」も「至極の歌連歌」も、自分で体得するしかない。しかも、真実の悟境は言語表現を遙かに超えている。『正法眼蔵』(「栢樹子」)では、それを「必竟じて諸仏の渾身に作家あつかきたれ」ところ、「主人公しやうじん」と表現している。また、「吾師にその言葉なし。師を誇ほすることなかれ」(同、第五十段)という文言は、質問者に対し回答者としての心敬の意向を伝えるものとも見なされる。なぜならば、心敬も同じく、「若人言如来有所説法即為誇佛」(『金剛般若経』)という立場にあるからである。

「等流の身の仏」(等流法身)と「庭前の栢樹」が持つ意味は、前述した通りである。密教の外に、禅も時々「当相即道、即事而真」を談じる。しかし、禅はもつとも「心」を重要視し、その主体性(作主人公)を強調して、「隨處作主、立處皆真」(『臨濟録』示衆)と訴えている。つまり、心敬の言う「天地の森羅万象を現じ、法身の如来の無量無辺の形に變じ給へる」(同、第五十段)等流法身は、「胸の内」(同)から生まれるものである。その「胸の内」を離れては、「まことの仏」も等流法身も存在しないはずである。この点をまず理解しなければならぬ。

次に、『雑談集』(巻九)にも引用されている「森羅万象即法身……」についてだが、無住との出身や立場の違いから当然解釈も異なってくる。つまり、顕教ではそれを法身性具の法、心的表徴と見るのに対し、真言密教ではそれを大日如来の三昧耶形の特徴としての物的具現と捉えている。そして、「智門の歌人は天台てんたい禅法など当分なるべく哉」(同、第五十段)という考えに従いそれを法身性具の法と解釈しなければならない。これは密教の「事常住」の強調だけではなく、「観心勝」とされる本覚思想の特徴及び顕密融合(釈迦大日二仏全同)という天台一大円教(恵心流)の宗旨とも異

ならないのである。心敬にとつて、もともと「法身」なるものは自分の「胸の内」に宿っていて、自我を空くわじるならば、「庭前の栢樹」のように、宇宙の万物はそのまま自己の本性の顕現となってくる。仏道修行にも歌道修行にも言えるが、こうした境地に達してから生まれるのが「まことの仏」あるいは「至極の歌連歌」なのである。歌道の場合、老後の段階における「万象をのづから付合たるべく哉」(『岩橋跋文』)はそれを言い表しているのである。

おわりに

天台僧としての心敬の歌道・仏道修行における「禅」の影響は既述した通りである。本稿で、私は、心敬は恵心流の出身、恵心流は観心を本となす、恵心流の思想は如実に心敬の文学の中に反映され、仏教徒の心敬と文学者の心敬の立場は一致する、という命題に検討を加えてみた。もし、方法と結果が間違いでなければ、今までの学説と反し心敬の「歌道仏道一如観」、「不明体歌」、「有心体」、「至極の歌連歌」ないし詳述できなかった「戯論寂滅」の言語観に及ぼされた「禅」の決定的な影響に気づくであろう。いや、残された課題——文学の表現の原理・方法に見える「禅」の影響及び「狂言綺語観」の打破に禅宗の文芸観が果たした役割などを併せて検討しないと心敬と「禅」の関係は完全に把握できない。「禅は諸宗通用の法なり」(『興禅護国論』)、「禅宗は諸教の極理、仏法の總府なる」(同)と言われている時代だから、今後、心敬の研究に「禅」のことはますます注目されるであろう。

【注】

- 1 心敬は十五歳の時、比叡山横河で仏教の修行を始めた。そして、二十四歳の頃から正徹について和歌を学んだ(『心敬の生活と作品』金子金治郎、桜楓社、昭五七・一)。その最晩年の作『老のくりごと』の中でも「閑居幽栖の猗門辺の会共も、在々所々偏に聊爾のことになりて……」と自分の身分をはっきりと意識していた。
- 2 宗派として南宗(頓悟)と北宗(漸悟)の区別があるが、本稿では前者を意味する。
- 3 例えば、「いづれの道(歌道を含む)をもてあそび、いかなる法(仏法を含む)をとどめても、其相(一)「一相・無相」。『ささめごと』第三十段)一塵もどとまるべきにあらざら(『ささめごと』第二十九段)が例の一つである。
- 4 『日本仏教思想研究』第五卷、仏教と文学』一七三頁参照。
- 5 『歌学秘伝の研究』(三輪正胤著、風間書房、平六・三)一五二、一五二、二〇六、四六一頁など参照。
- 6 例えば、「殊連歌は三十文字あまりの言の葉を上下にわけて、是にふかき心あり。上の句の始五字は五根、中七字は七覚、終五字は五力也。下句の前七字は七仏、後七字は七聖也。上下の二句を合すれば則大日経三十一品・もろくくの如来三十一相なり」(『初心求詠集』)という宗砌の考えも同じ。
- 7 『ささめごと』草案本の独自本文——「篇・序・題・興・流の五つは歌の五體、六義は和歌の六根なるべしとなり」(第四十段、「篇序題曲流について」)もほぼ同意と考えられる。連歌の上句(「篇序題(流)」)と下句(「興流」)の関係は、ちょうど両界曼荼羅のように一体であることを表す。
- 8 『新編国譯大藏經』天台宗聖典』二二九、二四七頁参照。
- 9 『恵心僧都全集第一』(比叡山圖書刊行所)三五頁参照。
- 10 『横河・西塔・無動寺の三所は慧心流に属し』(『天台教学史』島地大等著、隆文館、昭六一・三、四三〇頁)と出ている。「ささめごと密勘Ⅲ」二二頁、「ささめごと密勘Ⅶ」二九頁を併せて参照。
- 11 岩波文庫本、五六頁参照。
- 12 心敬の「修行」論の基調(菅基久子、『文芸研究第一一九集』所収、昭六三・九)四〇頁参照。
- 13 「此乃是從頂上上做來、謂之向上一路、謂之直裁根源、謂之頓門、謂之單刀直入也」(『滄浪詩話校釋』巖羽著、郭紹虞校釋、一九八七年四月、一頁)。『滄浪詩話』(市野沢寅雄、明德出版社、昭五一・七)三〇頁参照。
- 14 「いづれの道も、稽古と工夫とはるかに心かはるべき也」(『ささめごと』第四十五段、草案本)と特に強調される。
- 15 「心地修行」あるいは「閑居幽栖」(『ささめごと』第四十段)がこれに当たる。「譬へば人の音楽書畫種種の技術を学ぶは、漸成にして頓に非ざる」(『楞伽經』卷二)も同じ趣旨。
- 16 『天台本覚論』(思想大系)五三七頁参照。その外、「天台本覚思想は、鎌倉中期ごろに臨濟禅の即心即仏の説をとり入れて心仏一体を一段と強調していった」(『日本仏教史入門』田村芳朗著、角川選書、昭四四・一一、八五頁)とも強調されている。
- 17 『日本佛教概史』(宇井伯壽著、岩波書店、昭二六・一)六八頁参照。
- 18 『新古今歌風と中世仏教』(峯村文人、『仏教文学研究』第二集所収、昭三九・二)九五、九六頁参照。しかし、「天台・真言などに通じた兼修禅の禅僧」という心敬評は正しいとは思われない。なぜならば、心敬は天台惠心流(台密)の出身であり、禅僧ではないからである。禅文化の影響で、心敬の連歌論が著しく禅の色彩を帯びているのは、無理もないことである。
- 19 『ささめごと』における不明体と幽玄(赤羽学、『連歌俳諧研究』第十一号所収)三三頁参照。
- 20 この句(松風)と前出の三首の歌(「山おろしのかげ」、「風たちて」、「荻のうはかげ」)は、「風」を対象の一つとして詠んでいる。つまり、
後京極摂政家御詠歌に
人すまぬ不破の関屋の板びさしあれにし後はただ秋のかげ
此ただの二字をば、むかしより玄妙不可説のことに待るとかや(『ささめごと』第十五段)と説かれているのも同じだが、心敬は「風」としての実相的な存在に注目して、前出の三首の歌を「法身の姿、無師自悟の歌」と贅えているのだ、と考えられる。
- 21 「古人云、説似、物則不中」(『臨濟録』示衆)、
「道得也、三十棒、道不得也、三十棒」(同、勘弁)と同じ趣旨。
- 22 前掲書(注20)三五頁参照。また、「心を籠める段階に應・報・法の区別がある」という考えも妥当性を欠くと思う。心敬の言う「応・報・法」の三身説は、「初・中・後」の修行三段階説と結び付けて論じられている(『ささめごと』第四十九段)。「有心体」→直接的な関係はない。その上、「體体→面白体・濃体→長高体・有心体」→鬼拉体(同、第十段)という稽古の前後順を見るにつけても、「有心体」は最終段階ではない、ということが分かる。
- 23

- 24 有心体の特徴の一つは、「述懐・恋・旅・無常の句などをも、其事になりかへり、その心になりはて」(『所々返答』第二状)にある。「久久純熟自然内外打成一片」(『無門関』)という禅の精神(主客融合)と一致する。
- 25 『幽玄美の探究』(赤羽学著、清水弘文堂、昭六三・二)四六八頁(第六章第五節「心敬の連歌論と幽玄」)参照。あるいは前掲書(注20)三八頁参照。
- 26 『さよめごとの研究』(木藤才藏著、臨川書店、平成二年)九五頁頭注一五参照。前掲書(注25)四六九頁参照。
- 27 古典大系本二二四、二二三、四四三頁参照。
- 28 無住が臨済宗東福寺派の円爾弁円の弟子であって、禅密、(真言宗)兼修の立場にあるのと違って、心敬は天台恵心流(台密)の出身であった。
- 29 「心敬の十識説とその源流」(菅基久子)参照。それに、『即身成仏義』が言う識大あるいは転識得智とされる法界体性智は、いずれも「九識」を指す(『改訂新版密教概論』、高神覚昇著、大法輪閣、平成元年四月。七七、一三八、一四一頁参照)ものであり、「十識」ではない。心敬と真言宗の立場の違いは、ここからも見出せるのである。
- 30 『天台教学史』(島地大等)三七九頁参照。
- 31 『密教辞典・全』(佐和隆研編、法蔵館、昭六二・三)五、六頁参照。前掲書(注8)二二九頁参照。
- 32 『中世禅家の思想』(思想大系十六)二九頁。前掲書(注31)三七七、三八〇頁参照。
- 33 岩波文庫本、二四頁参照。
- 34 『道元・上』(思想大系十二)四四八頁参照。
- 35 山田昭全・三木紀人校注、三弥井書店、昭五一・九、二六五頁参照。その他、『六輪一露之記』(思想大系、三二六頁)、『日没讀補接』にも引用。
- 36
- 37
- 38

(りん)ぎよくじゅ 元筑波大学文芸・言語研究科学生