

Title	切紙のシンボル解釈：古今伝授史断章
Sub Title	An essay on symbolism in some commentaries on Kokinwakashu
Author	石神, 秀美(Ishigami, Hidemi)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2008
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.95, (2008. 12) ,p.48- 88
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	岩松研吉郎教授高宮利行教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00950001-0048">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00950001-0048</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 切紙のシンボル解釈

—古今伝授史断章—

石神 秀美

—

「シンボル」以上に奇をてらった感はあるけれども、副題として「切紙の神話（ミュトス）」と寓意表現（アレゴリア）」とでも記したところである。もちろんこれは盗み句であつて、小冊ながら筆者憧憬の『古代芸術のコスモロジー』（ロジャー・ヒンクス著 平凡社「ワールブルク・コレクション」所収 原題「古代芸術における神話と寓意表現」）をそのまま流用しているわけである。さすがに内容の流用までは憚られるし、第一に不可能だが、八十年代から九十年代にかけて、盛んに翻訳紹介された二十世紀中葉のワールブルク学派の、大部な「イコロジ」、就中ルネサンスの象徴表現の中に、東方を介して甦った古代思想乃至秘教（隠秘哲学）的伝統を鮮やかに読み取ってゆく方法・世界観、そのダイナミックさに、筆者は魅力を感じている（本来苦し紛れの越境であつた。それというのも、主題としている「古今伝授」の掴まえ所が、容易に見付けがたかつたからである。もつともこれらに、仏教史・井筒俊彦・カッシーラー・東方正教関係の数冊を加えれば、あらかた書目は尽きてしまう）。

象徴と寓話（寓意表現）は同一視できない、としてその差を強調する意見があることを全く承知しないではない。しかしシンボルの原義は、古代の硬貨状の資格章（シンボロン複数形シンボラ）であるとされ、古代密儀宗教では、口伝を受けていることが、身内の資格章の代わりになったので、派生的な意味として、口伝そのものや深い意味を孕んだ表現をも次第に「シンボラ」と呼ぶようになった、という。それならば象徴は類概念、神話や寓意は種概念、と解してもよさそうだ。ときとして象徴と比較して、寓意をことさらに低級に見るようになるのは、おそらく近代のことではなからうか。

大雑把ではあっても小論では、一通り見たままの意味の裏側に、別の（深遠な）意味が存在しそうな、「意味の重層性」を孕んだ表現は、全て「象徴表現」である、という理解に立つ。見たまま読んだまま以外の意味を込めたつもりが作者には全くなくとも、後代の人間が「創造的誤読」によって、作品に意味の重層を発見してしまつたら、その場でそれも象徴表現に変化する。

筆者がおぼつかない手際で「象徴Ⅱシンボル」などの語を用い、話題を極大まで広げた理由の最大のもの、汎用性のあるタームによって、学問上厳密さはあまり望めなくとも、広い場での議論への筋道をつけたい、ということだ。かつ先達に和して筆者の脳裏にも、「古今伝授」を所以ない断罪・蔑視から解き放つ一助になれば、の念がある。ただ筆者のやり方が拙く、返って逆効果になることをおそれてもある。複数の旧稿との重複がやや多くなったことをお詫びする。

さてしばらくは、見慣れない「切紙」の語の説明を一先ず措いて、もっと「迂遠な」導入から論を開くことにしたい。

六世紀ごろ、シリアの修道士らしい偽名の神学者が、コイネ(ギリシャ語通用語でありヘレニズム世界の文化的共通語)で著述した深遠で謎めいた「ディオニュシオス偽書」は、古来神秘的文献として名高く、千年のながきにわたって高い権威をもった。四の論書と十の書簡からなっており、筆者の印象では、根本的に全てシンボルに纏わる論、といつても過言ではないような特徴を有している。伏在する主な論理が、古代末期の思想世界を席卷していた、「一者からの流出(發出)」で有名な、例の「流出論(發出論・溢出説・充滿の原理)」だからである。神からつぎることのない力が流れ出して、人間にも動・植物にも、そして万物を含む全体としての自然にも流入してゆく、といった言。これはつまるところ、根源的・原初的な存在の(下降的な)自己展開として世界を見る見方、あるいは、現前する現象全てに個々を越えたある淵源・原因・基底的存在を措定している世界観である。ある論者によれば、古くから今までの世界生成論は三つの類型に纏めうるという(転変・開展説/積集・集合説/化現・仮現説)。これにならつて、「開展説」といい換えてもよからう。

この立場からは、畢竟、生起する現象は全てその淵源にとつての似姿、あるいは「シンボル」である、と約言できることになりはすまいか。天使も人間もその意味で神の形相を分有する、神のシンボルであるといえる(もつとも淵源から流出する現象には、流出の局面によつて「位階・階梯」ヒエラルキア)ができる。同人の『天上位階論』は神の円居

|| 神を圍繞する天使のヒエラルキー、を論じたもので、自然、密教の曼荼羅の位階を連想させる)。偽ディオニュシオスは『神名論』(熊田陽一郎訳)の中で次のように述べている。「知性的なものを感覺的なものによつて、存在を超えたものを存在するものによつて蔽い、形なく型なきものを形と型で囲み、超自然的で形のない単純性を、分割されたシンボルの多様性によつて多数化し造形してゆく」。引文中の蔽い・囲む、の二語は、逆説的に神の(シンボルという方便による、部分的な)「開示」を同時に意味している。

「善にふさわしく多化し発出しながらも不動の同一性に永遠に固定しつつ、それ自身の内に確固としてとどまっている」(『天上位階論』今義博訳)、あるいは不増不減のうちに留まりながら、同時に尽きることなく流出する(非常に矛盾することだが。よく譬えられるのは、泉の滾滾と湧き出る水のイメージである)、このような自己展開的な運動はまた、「下降」「区分」「分割」のごとく呼ばれる。一方で現前している全てのもは、やがて移ろい本源へと帰ってゆく。偽ディオニュシオスのいうところでは、「発出は善を分与するものとしてわれわれのところに来てつ、統一する力としてわれわれを再び元の上の方に戻す(同前)のだという。このような逆方向の運動を「上昇」あるいは「還帰」と呼ぶことができる。彼が受容した古代末期以来の有力な思潮(ネオ・プラトニズムの流出論)においては、「止留/流出(発出)/還帰」の三つ組み、または「流出/還帰」という一対が、生動する世界の基本モデルなのである。

この三つ組み(トリアス)、あるいは「流出(発出)/還帰」||「下降/上昇」の対語は、世界の仕組みであると同時に、そのまま、類がもろもろの種に区分・分割され、もろもろの種が類に総合・統合される、所謂「プラトンの弁証法」のロジック(または平易には「分析と総合」という思考形式)とびったり重なっている。「ディオニュシオスにおいて弁証法は単に論理であるだけでなく、存在の運動構造そのものである」(『天上位階論』訳注)。

ところで、偽ディオニュシオスに止まらず、流出論的世界観の持ち主ならば、傾向的に現象の裏に本体を・ことばの裏に本意を、常に見ようとしている、のではあるまいか。そうして、最も重んずべき聖典の中に、例えば、なにかしら全体とそぐわない部分を見出した際(聖典中の「相聞歌」を前にした際は特に)、これを象徴表現と見て、上昇的に、重層するヨリ上位の意味を探索しようとするはずだ。事実として、古代末期以来、聖書に見たまま以上の意味を読み取った何人もの護教家(教父)があった。周知のように、浅から深へと深まってゆく釈義のあり方は、普通「四重解釈論」

の名のもとに定式化・システム化されている。教父釈義の四定式とは、一歴史的解釈（記されたまま）二比喩的（道徳的）解釈 三アレゴリーの（寓意的）解釈 四アナゴジ的（神秘的）解釈、の四種である（叢書ヒストリー・オヴ・アイディアズ8『アレゴリー・シンボル・メタファー』など参照）。もちろん以上は、意味の重層を孕んだ表現の全てが、必ず流出論を前提にする、ということではない。ことばの発生以来素材には、ことばが言外の含みをもつ、ということとは当然あつたに違いない。この概念枠があると、象徴論がより精緻に発展するだろう、とはいってもいいだろうということだ。

こうした世界観は、当然「シンボル」なる語は用いないが、さながら空海ら真言行者の世界観と相通するところがある。中心に坐るのはこちらでは無論大日如来だ。世界は大日如来の自己展開として顕現する（ただし超越者・創造主とは違うあり方で）。寺の堂宇に立ち並ぶ彫像として視覚化された、多様性に富む諸尊などももちろん、ありとあらゆるものを、中央大日如来の分身・化身・部分として（しかもそれらには入り組んだ秩序があるのだという）、流出論的にイメージしているのが空海らの曼荼羅である。ここでは故意にほとんど触れなかつたけれども、当然東西両思潮には、さまざまに見逃しえない重大な差異が存在している。しかしいちばん基本的な思想構造の類似は覆うべくもない。上昇／下降は同時に、空海の諸著の常用する論述形式である。

曼荼羅<sup>マンダラ</sup>とは元来、円や輪を意味する梵語であり、古くは「輪円具足」（丸く、欠けたところのないもの）と訳する。聖別された円、聖なる輪、結界された場の謂だ。密教の尊格（仏菩薩や神々）を幾何学的（同心円の）に配置した図であり、その世界観を象徴的に表現している（正木晃『マンダラとは何か』取意）。空海によるなら、六大（地・水・火・風・空・識）という素材をもとに、図示されているような曼荼羅の秩序・姿をとつて存在しているもの、それがこの世

界である、というわけだ（立川武蔵『日本仏教の思想』「取意」。こうした概念は共通の思想財として、全面的か若干批判的かは微妙に差があつても、旧仏教において共有されている、と考えられる（もつとも長いライバルである天台・真言兩派間には、門外漢には歯が立たない入り組んだ議論があり、護教的思惑も加わつてか、ことさら自派の優位を尊大に強調する傾向もないではない。それぞれ充分な謂れもあろうけれど、ごく粗大な観点から眺めるなら、歴史的には相互摂取の多さも忘れてはならないことだ）。

曼荼羅というと、胎藏（『大日経』に依拠）・金剛界（『金剛頂経』に依拠）の両部の曼荼羅に分かれ、本来この時代も出処も違う両部の「不二」＝根本的一致を主張するのが空海密教の一特徴である、というのが通常の理解だ。

別に、尊格のシンボライズの方式の違いによる区分法もあり、まず姿形の総合的画像表現である「大曼荼羅」、第二に、帯びている莊嚴具や執りもの、結ぶ印などで示す「三昧耶曼荼羅」、第三に、梵字（種子）で表す「法曼荼羅」、第四に、彫像などの「羯磨曼荼羅」、の四種である。言詮不及の仕組みを、全て文章で説明するには困難も伴うために、各種の図や道具をも用い分かりやすく暗示する、このことを有名なことばだが、「密藏深玄にして翰墨に載せがたし。さらに図画を仮りて悟らざるに開示す」と空海は『即身成仏義』の中でいつている。原則として偶像崇拜を禁忌とする思潮と違い、特に図像・彫像は、後々多彩で深遠な表現を發展させた。

大曼荼羅によつて胎藏曼荼羅を見るなら、中心の中台八葉院中央に法界定印を結んで端坐する法身・大日如来を配し、次いでその周囲を東から、さまざまな印を結んだ受用身としての宝幢／開敷華王／無量寿／天鼓雷音の四如来、その他下位の尊格、つまり「アヴァタール」が、整然と・まるで波紋の広がりのように、重要度の順に下降的に、同心円状に、具には、法身／受用身／変化身／等流身の順に、出現する様子を图示している。

一方、金剛界曼荼羅では（日本特有の「九会曼荼羅」は、実は本来の形式ではなく、その中央「成身会じょうじんね」根本会こんぽん」羯磨会」がもとの基本形である。そこには）、大きな円い枠があり、その中心に小さな月輪を一つ、同様の月輪をその周囲に四つ並べている。中央の月輪に智拳印を結んで端坐し、四周を四波羅蜜菩薩が圍繞する大日如来、その外側の四つの月輪中には、発出の第一段階である、東方・阿闍／南方・宝生／西方・阿弥陀／北方・不空成就（釈迦）の四如来と四×四＝十六の大菩薩が坐している。さらに外側の八供養菩薩と四摂菩薩を加え、計三十七の尊格を描く、という少し入り組んだ構成である。金剛界の五如来はまた「五智如来」と呼ばれ、中央大日の体する法界体性智の各別の相として、阿闍は大円鏡智だいえんきょうち正しく映し出す智恵、宝生は平等性智びやうていせいち万象の共通性を知る智恵、阿弥陀は妙觀察智めうがくさつち差異を正しく見る智恵、不空成就は成所作智じやうさくさくち利他行を成就する実践の智恵、をそれぞれ司る、という。

金胎两部不二を突き詰めた見解の一つとして、院政期の覚鑑上人の『五輪九字明秘密釈』では、難解な理屈の下に相違を超克・解消し、上記した両部の中心の諸如来を（坐の方角の一致を理由に）同定するとともに、行者の立場から、即身成仏じくしんじやうぶつ神秘的合一のための観法である「五字嚴身観」（『大日経』由来の行法）と「五相成身観」（『金剛頂経』由来の行法）をも、おそらく象徴数「五」の一致の所以を以って関連付け・搗き混ぜ、さらに五の名数（＝名彙）、つまり五行／五色／五体／五臟などを、ほとんど際限なく付会している（行者の実践上の確信に基づくものか、とも想像される。ただ、何でも叩き込んだ闇鍋風であり、論理的にはやや無理との印象もないではない。今のような数の一致による同定法である「数法相配釈」以外にも、字の形や訓みによる付会である字象釈・字訓釈など、論理的には無理な論法が、ともども中世に盛んに行われて、後出鎌倉期の和歌秘伝書にも多用するものがある。五字嚴身観・五相成身観は補注に略記）。



淵源からの下降的運動を論ずるに際し、現象の一つとしての音声・言語・文字に主題を絞ってシンボル論を展開するのが、空海の『声字実相義』だ。仏の説法は必ず文字に拠るから、それらの関係を明かしておくことは教義上不可欠なわけだ。一方空海の名著である『秘密曼荼羅十住心論』と、その略本としての『秘藏宝鑰』は、諸宗を見渡し下位から上位へと総合的に位置付け（教相判釈）して、同時に煩惱具足の凡夫から大日如来へと至る精神的風光の十の階梯を、上昇的に論じた。象徴（ここでは特に音声シンボル）釈義の例が「吽字義」であり、字相（一通りの浅い意味をいう）／字義（深い意味をいうが、象徴の解釈によりはじめて明らかとなる）の区別を立てて、音声シンボルとしての「吽」字の音素「カ・ア・ウ・マ」各々の意味、次に四音を合した「吽」字の意味を多面的に明かしてゆく。いうならば「シンボル解釈原論」の趣を有しており、釈義によつて、重層する意味が浅から深へ、あるいは低から高へ、上昇的に読み解かれる。

密教的釈義のあり方は、繰り返せば、大別して字相／字義、具には三重・四重・五重その他の多重にわたり、例えば四区分される場合なら上昇的に、一浅略釈 二深秘釈 三秘中秘釈 四秘秘中秘釈、のような四種に定式化される。

かつて流出論を、宋学研究の大家・島田虔次に学んで「体用の論理」といい換えてみたことがあった。体は「本体」、用は「はたらき」の意味で、中国・日本を通じ、古来、教・禅ともに重んじた『大乘起信論』が原拠であつて、もと体・相・用の三つ組みで用いられている。相は体の「ありさま」の意であるから、体に含めてこれを略し、普通には「体・用」の対偶表現が好まれる。島田は中国的思维の根源形式の一つ、といったが、「中国的」は除いてもいいだろう。具象のイメージを伴いがちな「曼荼羅」よりも、より抽象度の高いことばであるためか、ものあり方を説明する上の便利な

理屈として多用された。下つて清原宣賢の仮名抄、世阿弥の能楽論、連歌論などにも頻繁に使用例が見出せる。中世人には、子供の頃から親しんだ信仰の所為もあつて、多かれ少なかれ流出論的な考え方が伏在している、といつてもよからう。半ば無意識のうちに、そのような概念枠を体していた、というわけである。いい換えれば、ある象徴を何物かの仮現・化身と考えるような汎神論的な感覚は、時代が進むに合わせて、たとえ次第に弱くなつていったとしても、その後しばらくは位階論的な概念枠が残存し、思考を縛るだらう、ということである。

古今伝授の中の切紙を論じようとして、これまで半ば故意に、ほとんど無関係とも思える話題に終始した。いわば搦め手ではあるがまた、以下の切紙論の要語のアウトラインを予め示してしまふこと、をも目指した。シンボル・曼荼羅・流出論・解釈・字相／字義・下降／上昇（Ⅱ区分／総合）その他。古今伝授の場における『古今集』本文と釈義のあり方も、当然といえば当然だが、原則的に、上記の字相／字義のモデルを下敷きに当てると、随分と理解しやすくなるように思う。といつても全巻の歌一つ一つに、字義（深読み）を与えているわけではない。各歌自ずから濃淡はあるけれども、師・資交座の中で、肝心の歌（のある重要語）には、一通りの字相だけではなくて、内側の字義への扉も開け、口伝切紙の形式で二重に三重に、深まる意味を明らかにしてゆく。宗祇流切紙のいわゆる「三箇（Ⅱ三木）之大事」なども、字相／字義の形式をとる秘伝である。そうして、決して行き当たりばつたりなご都合主義ではなくして、その下には強固なイデオロギーが伏在しており、釈義上のいわば「戦略」があることにも気付かされるのだ。

（補注）

「五字蔽身観」とは、五大（地・水・火・風・空）を象徴する五つの梵字（キャ・カ・ラ・バ・ア）を、頭頂・眉間・心藏・下腹・膝に布置し（部位には異説も）、最終的に大日如来との一致を観想する行法であるという。五大に対応する五

体の各部に五大の象徴を布置する。ここで双方の対応関係、あるいは一致が意識される。口に象徴を唱え、象徴を念ずる。そうすることによって相手側にもこちらの行為が及ぶ、と考えるのである。

片や、「五相成身観」については『金剛頂経』の述べるところで（『菩提心論』や具には『金剛界念誦次第』その他にも）、通達菩提心・修菩提心・成金剛心・証金剛身・仏心円満の五相（五転）ともいう）を觀想し、口に呪を唱え、大日如来との神秘的合一へ至りつく行法であるらしい（岩波思想大系『鎌倉旧仏教』所収 明恵房高弁「却廢忘記」補注などに説明あり）。

ところで、「阿字五転の法門」なるものがある。息と口腔内の操作で、全ての音はそれ以外に、長くのばした音・跳ねた音・擦った音へと「五転」する。ア音でいえば、ア・アー・アン・アク・アーンク。梵字悉曇の表記では、基本のア字の隅や上下に記号 $\parallel$ 点を加えることによって、長い音以下を表示する。前の四音を合したアーンク $\parallel$ 五点具足のア、をも一つと数えて、全体で「五転」したと考えるわけだ。順に発心（または菩提心）・修行（菩提行）・菩提（証菩提）・涅槃（般涅槃）・方便究境（具足方便智）の五相の象意あり、前記の金剛界五智如来の東方阿闍を發心に配し、以下それぞれ順に配当すると、「東因發心」と称して、大日如来への向上の道行き $\parallel$ 即身成仏の階梯 $\parallel$ 始覺上転を象ることになる、という。一方發心に中央大日を配し、続いて東方阿闍から順に修行以下を配当すると、「中因發心」と呼んで本覺下転の次第を象る、とのことである。「方便究境」は『大日経』の有名な一句であるから、胎藏系のアイデアが折衷されているか、とも思われる。（浅学の筆者は行法の詳細や、入り組んでいるだろう事情を詳らかにしないけれども）五相の用語に若干の差はありつつ、この阿字五転と、既述した『金剛頂経』由来の五転（五相）成身との同一視が「秘釈」にも感じられる。院政期の覺鑊までにはすでに定着していたのか。後出『古今灌頂』や『玉伝深秘卷』は、このようないわば簡略版の方（かつ「東因發心」の方）を取り込み、もつと踏み込んで、終には「両部不二」までも「男女陰陽和合」に読み替えている。

## 一一

「古今灌頂」あるいは「古今伝授」が行われたのは、鎌倉後期から幕末まで、であろう。用語としては「灌頂」よりも「伝授」

が一般的であり、またことばの含む範囲も広い。狭義の「伝授」は元来、特に東密や台密・天台口伝法門内に行われた、知識伝達のための教育システムの形式である。これに倣い中世期、和歌修練の場においても、『古今集』『伊勢物語』など、經典的位置にある古典の講義を柱として、次第に形成された教育システムが「伝授」だ。教育の最終的な局面では、道場を荘厳して師・資交座し、儀式的な挙措とともにいくつかの大事な知識・教え・ヒケツが、口頭乃至「切紙」によって伝達される。切紙とは、口頭で伝える代わりに、あるいは口頭とともに、一項宛一枚ないしは数葉の薄い冊子に記したものである。このような伝達の機会と、伝達内容を「灌頂」と称し、この峰を越えて道の已達者である公認を得る。

かつては切紙の授受を以って「古今伝授」の当体とする一般的理解があつたようだ。しかしこれは灌頂ではあつても、伝授システムの総体ではない。その中心はむしろ『古今集』全体の講義に傾いている。講義に講釈は筆録され、「聞書」として残される。このことは鎌倉後期の古い歌道伝授の場でも原則的には変わりはない。長い期間の終盤には、『古今集』全体の講釈があり、続いて灌頂を執り行つて、今一般に「秘伝書」と呼ぶことが多い、切紙（別紙）群を渡す。そして特に室町中期の東常縁授・宗祇授の、終には宮中に入つて強大となる流れは、現在でも研究資料が比較的よく揃つていること、周知の通りである。

東常縁講・宗祇録編『古今和歌集両度聞書』を覗いてみるなら、予想に反して、感情面に配慮した、なだらかで流麗な歌注が多く、いかにも中世的な奇想の連続を期待して読むと、若干裏切られた印象を持つはずだ。そればかりか現在も参考に値する解釈は多数ある。しかし、解しがたい注文もまま混在し、序注や歌注の終盤に至るに従つて、その分量も増加の傾向を帯びることは事実である。特に聞書と別立ての、「切紙」に記されている内容を、今のわれわれが素直

に承認することはやはり不可能だろう。こうした側面に限定するならば、作者の意図最優先の向きが、江戸の国学者同様、悪罵のかぎりを尽したくなつたとしても、それほど不思議はない。

そこでは個々の歌の意味を明らかにするばかりでなく、歌集の全体的な構想をなんとか読み取ろうとしている、と考えられる。片桐洋一は『両度聞書』の特徴の一つを「政教主義」といったが、確かに全篇を政治へのそれを含めた「戒之端」つまりは教訓として、強力に解釈し尽くそうとする意思、そのことを可能にする教養の基盤（主として五山禅林に根ざすもの。五山には「儒僧」というべき儒・仏に通じた僧が多数おり、講経ばかりか、儒典・詩文の講筵をも度々開いていた。東常縁も宗祇も、京五山の建仁寺や相国寺が、修学期の知的環境の基盤である）を顕著に感ずる。その意味では、一部国学者の祇注への罵詈雑言にもかかわらず、折衷主義の奥に一貫した信念を認めつつ、適切な評価が下されてしかるべき、と考える。いうまでもなく、現今の高みから見た注文の当否の直な評価・断罪ではなくて、それよりはむしろ歴史の一こま、時代を映す歴史資料の一つとして丁寧に読み解き、位置付け、充分な価値評価を与えたいもの、ということである。

ところで、三輪正胤は古今伝授の歴史を鳥瞰し、主導的流派の傾向に注目して全体を三分、一灌頂伝授期 二切紙伝授期 三神道伝授期の各期とした。筆者の立場からは、必ずしも賛成しがたいものを感じている。通常は灌頂の際に授けられるのが切紙であろう。こうした切紙の理解に従えば、灌頂伝授と切紙伝授とは、おおむね同じことの表裏ともいえ、この二語によって一二期各別の特徴をはつきり標示することはできないはずだ。つまり術語として若干の混乱を孕んではいしないか。二三期についても、東常縁・宗祇に発し、三条西実隆―公条―実枝を経て細川幽齋に至る流派内を、幽齋を画期として二区分せねばならないほど、それほど神道色を強めるのだろうか。神道色ははじめから強そうである。

小論のこれから扱う鎌倉後期に発する歌道の流派と、室町中期に発する流派の間には、確かに伝授内容・釈義内容に明らかな落差がある。三輪のいう一二期の間に区分を設けることは可能であり、適切な指標があれば各期に名を与えることもよからうが、強いて命名するまでもないように筆者には思われる。大別二区分、宗祇が画期、というのがこれまでの通説であつたし、筆者もいちばん明快だと思ふ。

鎌倉の歌人を定家一人に代表させるのはたぶん無謀だ。しかし、後代への影響力の強さでは、定家とその一統の存在は比較を絶しているといわねばならない。密教の伝授形態を取り入れた「歌道伝授」の初期を代表する学派もまた、これは定家や為家の周囲にはないものの、為家の子の一人・為頭の周囲に形成された、と思しい。東国を主たる活動の場とした為頭の生涯や活動は、十分に明らかになっている、とはいいたいだが、中世前期の「荒唐無稽」な古今集注釈書・伊勢物語注釈書（現存形態は「聞書」と「秘伝書」。秘伝書の大多数は、当初の複数の切紙の形態から、一つの冊子に集成合写される。次第に改編なども被りつつ、転々書写を重ねてゆくことになる）には、為頭発もしくは為頭經由と考えるべきものが大変に多い。

この流派の古今集聞書としては、片桐洋一蔵『毘沙門堂本古今和歌集注（仮題）』が有名だ（しかし、これをそのまま為頭当初の形態と考えることには無理があろう。書写の時期は無論、一書としての成立の時期も、せいぜい室町前期か中期あたり、いわれるような鎌倉後期成立、鎌倉末・南北朝書写、はかなり難しいように思われる。何より中世後期に盛行する諸注集成の形態であることは、必ず「註曰」として引かれる主な注文に、それだけで纏まった古今注が別に伝存すること、歌人伝が清輔本『古今集』の一本の脚注のそれをそのまま引いていること、などによって確かめられる。

これにはすでに川上新一郎の指摘もある通り。ただし、この主たる注文自体の出処は、為頭もしくはその一統に帰してもよさそうである。『伊勢物語』にも大部な聞書があつて、在原業平歌を多数含むことでは、両古典には重なるどころが多く、『古今集』が『伊勢物語』を引用した、二つを和歌の聖典として同列に扱おうとしているようである。

両古典の聞書に対する別紙切紙としては、もはやその原形を失い、一書に纏められた形態ながら、『玉伝深秘卷』（神垂もしくは神乗授）あるいはその異本としての『金玉双義』（能基授）が代表的である。かつ、秘説の最たるものは、『古今灌頂』に纏められた都合十程度の諸項であろう。しかし『玉伝深秘卷』の原形が、一事項宛一冊の薄い草子（切紙）を多数括つた、秘伝草子の集合だつたらうことは、かつての冷泉家の蔵書目録の一つ、『私所持和歌草子目録』（冷泉家時雨亭叢書所収）に記される各別の草子の題名と、『玉伝深秘卷』各章の篇名が、相当数一致していることよつて証されるだろう。たぶん目録所収の草子群の過半は、冷泉為相に対する、最終的には灌頂を含んだ伝授の中で、手渡された秘伝草子の一括りなのではないだろうか。

「多くは、『伊勢物語』や『古今和歌集』などに拠りながら、そこには見えない秘話を新しく構想することよつて秘伝世界を形作っている。」秘伝の創造において陰陽五行説や密教の教理あるいは神道言説などが複雑に駆使され、和歌世界が多様な宗教言説によつて中世的に編成されている」（『日本古典偽書叢刊一』所収「玉伝深秘卷」解題）。

為頭の鎌倉における活動の一拠点と思しい、伊豆山権現の別当職・密厳院（醍醐寺三宝院系）は、五行説や山岳信仰をすでに豊富に取り込んでいた密教ないし修験の寺院であつて、諸宗融合の場あるいは諸教の要素の会する場には相応

しいだろう。ただし後出宗祇系の古今注・切紙と比べると、儒典の要素はそれほど多くはない。

神・仏の説話、作り話（教理を神話的な表現として逆形成した所謂「概念神話」、伝統的な用語ならば「因縁譬喩」に類するものを多用するのも、三輪の指摘する通り、寺社の唱導の徒が深く関わっているからであろう。主要テーマの一つは、大日如来の化身としての、和歌神である住吉明神（この秘伝も住吉神から発する、とされる）、その化身としての人丸や業平に関わるもの。住吉神の本体である伊弉諾尊と、その妻・伊弉册尊をも祀る伊豆山ならではの、の感もある。住吉神と業平を登場させ、あり得ない付会を加える、説話的な一例を示すならば次の通りである（深秘口伝集から「竜田川事」。引用は数本を参照し語句を整え、平仮名交じりで平易に訓んだ）。

一千早振神代も聞かず竜田川唐紅に水くくるとは

この歌は竜田の明神の歌なり。竜田の大明神といふは、住吉大明神をうつし奉る神なり。孝徳天皇の勸請なり。されば住吉と竜田とは一体なり。しかりといへども今の世の人これを知らず、ただ竜田明神とのみ知れり。業平は住吉の化現なり。されば業平この時に宝殿の中に入りて、大明神と物語をしつつ見えざりければ、御子達「中将はいづくへやらむ」と尋ねたまふに、殿中より「ちはやふる」の哥をよみて出だせり。御戸開けたれば、明神・業平同体にて見え分かず。これより業平を凡人にあらざと人知りて、軽んぜず。さればこの哥は業平・明神一身合体の御哥なり。されば古今には業平の哥と入れり。実義には明神・業平不二の体の哥なり。住吉は伊勢の伊弉諾尊の化なり。

この他「阿古根浦口伝 日記」「中将入滅記」なども、『伊勢物語』の歌を全く別な前後分脈に嵌め込んで異読し、概



念神話乃至神仏説話的に作り成した短篇だ。もちろんこの「でっち上げ」は、いかにも理に落ちた印象が強すぎて、すこぶる巧みな話とまではいいにくい。ところがこれに類する一読拙い素材でも、よく知られているように、世阿弥や禅竹の妙手に渡る途端、名作の相貌を帯びる場合も多い。歌舞伎の時代物が、あり得ない筋で充滿していることを思い合わせれば、こうした「でっち上げ」すらも、古典享受の一樣態として、相応に是認されるべきことは明らかである。かつてのように、和歌に神仏を付会する一段に接し、「殊によくない」の一語で評し去るなどは、あまりに乱暴であった。諸教習合の性格をよく表すものは、冒頭篇「玉伝深秘卷」である。

そもそも、この和歌といふは、天神の応身・万法の妙体なり。兩句といふは、天・地／陰・陽／胎・金二界なり。上は胎藏界・下は金剛界なり。日・月・万物、これに蔵す。五七五七七といふは、五行・五常・五方・五季なり。

ここまで導入。歌の上句下句を金胎両部曼荼羅に配し、五句と他の五の名数のいくつかつかの対応を説く。次いで、

第一句は春なり。東より来り、万物仁を蒙る。悲しみ悉く任運の気を発す。春の歌を仁の歌となす。仁の歌は、六義を第一の句に置く歌なり。かくのごとく歌を讀みて、東方に向かひて発心し、日神に法樂し、阿闍仏に回向して、六根の罪を滅して、仏果を成すべし。この仁の方は発心の方なり。

春の来る道こそ見ゆれ春日山峰の神の色の手暗さ

この歌は春歌の模範例であつて、こうした春の歌を作り、日神と阿闍仏の前で誦すれば、六根の罪が滅する、というのである。文中の要語は、第一句／春／東／仁／日神／阿闍仏／発心、のように摘記でき、つまりは五句／五季（春・夏・秋・冬・土用）／五方（東・西・南・北・中央）／五常／五神／五仏（上記した金剛界曼荼羅成身会の五智如来）／五転ニ五相（発心・修行・菩提・涅槃・方便）の第一要素を一つ宛連結した文であることが理解される。以下第五句まで同様の体裁によつて、五の名数の各要素を順次連結した文とそれぞれの歌一首が続く。曼荼羅の構図を地模様にして、その基本的構図に従いながら、次々新たな絵柄を乗せてゆく、といった趣の、いかにも誦するに適した、和歌総論的趣を持つ、『勸進帳』なみに調子は高いながら、いささか誇大妄想的言説ごんせつである。

「六義を第一の句に」が難解だが、和歌は五という象徴数において、神仏のみならず天地万物とも密接に関係し（対応し）、従つて、こちら側から神仏・天地をも動かす、いわば「操神術（テウルギア）」的呪文でもありうること、などが述べられている、と見られる。それにしても五の名数同士の共通部分は、五という数を共有することだけだ。象徴数を仲立ちとしてその名数を次々に連結してゆく、などというゆき過ぎた暴論を、かつての一部仏徒はなぜ臆面もなく展開できるのか。合理の立場からは単なる寝言である。ただ、少なくとも「類感呪術」の文化的なヴァリエーションと見ることとは可能だろう。身体各部（五体）に五大を象つた五字（キャ・カ・ラ・バ・ア）を布置し、そればかりか、五を仲立ちとして、五の名数各々の要素を（ほとんど際限なく）重ねてゆく。このことによつて（のみ）、自己と外界の全ての密接な影響関係、終には一致が確認できる（と行者達は信じた）のだった。

次に示すのは、住吉神は生まれ変わりを繰り返し、特に（作り話・象徴表現としての）『伊勢物語』に記されているように、和歌や男女の道を以つて法を説き、人々を教化しようとしている、という教理的な主張を展開する例。

そもそも伊勢物語といふは、両部を伊勢の二字に造りて、真言の胎金の義を男女の道に作りなすなり。(口中深存義)  
業平権化の人にて暫く真言の秘密を戯論の物語に作りなして人に深義をさとしめんためなり。(内道論)

昔といふは、中将、伊弉諾尊の化身なり。住吉大明神の垂跡といへり。しかれば伊弉諾化して住吉となり、住吉化して業平となる。伊弉諾、秋津州を造らむとて、大海原をさくること、昔なり。されば伊弉諾の時、この国を造りしことをいへば、昔の男と書けり。それを昔男といふなり。天の新ほことは嫁根なり。男女二神の嫁するをいふなり。有常の娘は伊弉册尊の化身といふ。(昔義)

次第にあからさまで身も蓋もない話に落ちてゆく。しかし物語や和歌を論じようとすれば、男女の道のこととは、最後には避けて通れない話題ともいえよう。同時に宗教としても不可避の問題だ。これを教理を援用しながら、決然として真正面から意味付けるのが、当秘伝書の一特徴である。「胎・金の義」をまた、伝人丸歌「ほのほのと」に関連付け、細説するものが『古今灌頂』の中にある。旧稿に詳記した通り、悪名高い真言立川流の秘伝書を取り込んで、とされた一項、奇妙な図解とともに、母の胎内で五つの段階を通過して育つ胎児が、時満ちて一個の「大日如来」(ただし性徳の仏)可能態としての大日如来、もしくは形相として大日如来を分有するもの)として、この世に生まれ出ることを述べた、「和歌修徳性徳之次第」という項だ。

この項では同時に、人の五体・五臓も、和歌の五句(模範例としての伝人丸「ほのほのと」詠)も、五相も、終には五大、その統合としての大日如来も、密接不可分な対応関係を有することが主張される。そうした文脈内では、和歌の

五句を作ることは、五字嚴身觀・五転成身觀（前記した覺鑊の秘釈の主張に似て、この一連の秘伝書でも金胎不二の立場から、本来は別の行法ながらこの二つは、結局同じものとされる）を通じての、即身成仏＝神秘的合一と同じことなのである（なお、五臟／五大／五行など、いくつかの名数の対照表を、前の岩波古典大系『歌論集 能楽論集』所収「花鏡」補注に見出した。五臟説の原拠が善無畏訳『三種悉地破地獄転業障三界秘密陀羅尼法』であるとの指摘あり。ただ世阿弥が五臟説を実際に汲んだのは、今のような和歌の秘伝書の類からであって、原拠からではあるまい。述べている通り、能の曲に秘伝に取材するものが多いことは、よく知られているはずだ）。

ともあれ『伊勢物語』（と『古今集』）を象徴表現だ、と感じて、仏神と関連をもたせ上昇的に本義を探ってゆく。教理の世界観を下敷きに辻褄を合わせ、話を単純化し、終極的には大日如来に全てを帰して終わるのが、『玉伝深秘巻』の主要項のいくつかである。また一方、この流派の『伊勢物語』の聞書では、より下降的に、ここでも「実は……」式に、現実存在していた人々や場所・歴史的事実を、はなはだ強引に付会して読んでゆくこと、片桐たち先学の論ずる通りである。

### 三

片桐が『冷泉家流伊勢物語注』のように仮称した、大部な伊勢注の本来の出処は、三輪もいう通り、実は為頭らに求められるべきだろう。前項のような秘伝書群も為頭に由で、一部は早くから冷泉家にも入って、南北朝・室町前期には、若干の取捨選択も加えつつ、冷泉家の伝える秘伝の一角を構成していた、と考えられる。『私所持和歌草子目録』について前記した。また室町前期・応永の、冷泉派で政界の実力者・今川了俊の『二言抄』『落書露見』は、冷泉家当主

為尹の擁護の書であり、敵対する二条派常光院流（頓阿の孫で仁和寺常光院主・堯尋を柱とする）を、「立所（たちどころ）」のなさ、換言すれば、その流れを正統付け、故実を明らかにする、伝領された和歌抄物など、の貧弱さ、にも言い及んで貶している。比べて冷泉家側の豊かに所蔵する和歌抄物には、秘伝書類もたつぷり含有されていたに違いない（もつとも了俊の場合、全てを肯定したわけでもなさそうであつて、『竹園抄』には拒否感を顕わにしているのであるが）。例えば、為顕の東国での相伝者・能基の奥書を持つ『古今和歌集序聞書三流抄（仮題）』や『玉伝深秘卷』を取り込み増補した、了俊・為尹門下の松月庵正徹が書写する『和歌灌頂次第秘密抄』（尊経閣文庫所蔵）が伝存する。一つの証とするに足るであらう。

また正徹門の連歌師、僧でもあつた心敬の『ささめごと』も、すでに三輪に指摘がある通り、『玉伝深秘卷』と『古今灌頂』を意識したような文を含んでいる。源経信の言や住吉神の託宣を引き、それに続けて次のように記す。「されば篇・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・六大無碍法身の体なり。古今集灌頂などといへり。密宗の一大事とて伝はるるにかはる事なしとなり。本より歌道は我國の多羅尼なり。綺語を論ずる時は、経論を読み禅定を修行するも妄想なるべし」。最後の一文は、和歌を狂言綺語というのなら、仏の道も迷妄に違いない、の意味か、ながく文人を苦しめただろう、厳格な種類の仏教側からの「狂言綺語」の謗りを、和歌即陀羅尼の立場に立つて、真つ向から切り捨てている。今ではもはやこの種のいい分に、心底賛意を表する人もあまりいないだろうが、文芸擁護の立場として、為顕に発した『古今灌頂』『玉伝深秘卷』の流れは、ある意味極北的位置にある、といえまいか。

応永二十四（1417）年、第一人者・冷泉為尹が卒する、すると沈淪を余儀なくされた冷泉家の後實ではなく、飛鳥井雅世が『新統古今和歌集』の撰進に当ることになり、その補佐として和歌所開闔を称したのは常光院堯尋の子・堯

孝だった。常光院流も古今伝授を形成している。この流派は後発の強大な宗祇門流に圧倒され、生きた流れとしては近世に至り着くことができなかつたけれども、宗祇の師・東常縁が、始め冷泉流の正徹に就きながら、後に堯孝門に移つて古今説を受けたことでもあり、宗祇流とは常光院流の支脈の一つ、と考えていい要素をも有する。

堯孝の聞書は残らなかつたようだが、堯孝の門弟・堯恵が、確たる「立所」を有する「庶流冷泉家」との対抗上からか、「当家（当流）二条家」「嫡流二条家」「当家嫡流」などと自流とその淵源を宣揚しつつ、明応元（1492）年、門弟・藤原憲輔に授けた古今説が、『古今抄延五記』に録され伝存しており、江戸期上木されてもいる（ただ例えば六義論にやや感じられる、ことさら旧套墨守を強調する態度は、新參ながら侮れない宗祇一派を意識した側面かと思われ、堯孝よりも若干時代が進んではいるようだ。丁寧な扱いが要請される点である）。堯恵第一の門弟、青蓮院の坊官・鳥居小路経厚（自筆）の聞書も、青蓮院を出て今曼殊院に収蔵され、近時影印叢書『曼殊院蔵古今伝授資料』の中に収められて、この流派の概要は知られるところ。ところでそれらと、文明三（1471）年、東常縁講・宗祇録編『古今和歌集兩度聞書』を比較すると、ある部分ではかなり似ている反面、全く相違する点があることにも気が付く。全般的印象では、常光院流の古今説は穏当だけれども、全体に強い「戦略」的な読みに乏しいようにも思う。既述の、冷泉家にも入り行われていた為頭発の一部伝書に顕著な、中世密教的唱導色（の毒）のようなものは薄められ、説話（概念神話）の要素も、深読み（字義）も、これも比較の視点により評価は動くだろうが、あることはあつても、量も質も為頭流ほど非常に、とはいえない。ところが、『兩度聞書』に目を転ずるなら、さすがに唱導の直な要素Ⅱ説話はさほど見当たらないものの、適切な解釈の合間に、為頭とはまた別趣の強い読み、あるいは深読みが折々出現することに気付かされるはずだ。儒教を枠にして仏・神を投入した、三教一致の内容を持つてゐる。つまりはつきり目立つ要素と魅力が新たに加わつてゐる

点（詮ずるところ教養の基盤の相違が理由だろうと思われる）が、常光院流とは相違する。

常光院流にも切紙がある。一部古い秘伝に見紛うような、例の五大成身の思想は残存し（補注）、かつかなり詳細に展開された、大切であるべきその「六義（風・賦・比・興・雅・頌）」の論には、旧仏教の徒であるためか、若干の事実誤認もあるかに思われ、仏典は知らず全般に儒典に関しては、少し弱いという印象を受ける。

当時の五山禅林は内外典ともに学ばれており、儒典では正文テクストばかりか、当然その注釈書もともに（唐代までの古注に加えて、宋の新注も早くから）齎されて、講読がしきりに行われていた。古注を柱とし、新注の採用は全体に及ばない、というのが定説だ。しかしよく参照されていることも事実のようである。もつとも、宗祇流古今集聞書序注の六義論には、それまでの古今注同様、古注<sup>II</sup>『毛伝』『鄭箋』『正義』の跡は明白であつても、朱熹（晦庵）の『詩集伝』受容の明徴は、あるにはあるが乏しい。ではあるけれども、六義論、つまりは「譬喩」の論の、それまでにないほどの充実にこそ、新注も一つのインパクトとして、五山で活性化している議論の反映を見出すことができるのではないだろうか。

比較のために『古今抄延五記』（静嘉堂文庫所蔵）に付された、常光院流の「序中秘伝切紙」（現状は冊子に集成されている）の中から、六義論を部分的に引用してみよう。

かくして喩へたる方をば風の哥にとる。あらはしてたとへたる方をば興の哥に取るなり。難波津にさくやこの花冬籠り今は春べとさくやこの花 是は仁徳天皇の御即位の以前を冬こもりと云ひて、御即位の時を今は春べと読めり。天皇を桜の花に喩へたるなり。子細を述ざるは、本意聞へざるに依りて、大さざきの御門をそへたる哥と書けり。

片仮名交じりを平仮名交じりに直し、送り仮名も若干補った。「云ひて(原本「云て」)の實際は「ユウテ」あるいは「イツテ」か、とも思われる。ここでは「風(そへうた)」を「隠喩」と解し、「興(たとへ哥)」を「直喩」と解しているようである。堯恵はまた、当家二条家は『毛詩正義』によつてゐる、など述べてもいるが、こうした「風・興」の理解は『正義』とも重ならず、独自のもので、おそらく誤解である。現在では「風」とは国ぶりの詩(民俗歌謡)、「雅」は貴族社会の詩、「頌」は廟歌の謂、三つとも詩体をいう語であり、「賦・比・興」は修辞法であつて、「賦」は直叙、「比」は直喩、「興」は隠喩を意味する、というのが平均的理解のはずだ。もつとも「風」は『毛詩』の大序ですでに「諷」「教」と同義であるとされ、「風」つまり民謡が、古来多くは、民心の帰趨を間接にそれとなく教える「喩え」の詩、風論の詩と解されたこともまた事実なので、堯恵の理解も全く所になしとしない。ただ、堯恵は風と興とを、修辭レベルで並べて扱い、比喩の区分も、やや的外しているように見える。ということは臆測すれば、『毛詩』の詳細までは咀嚼してゐなかつたのではないか。ここはやはり、旧稿にも引用した、同時代の相国寺慈勝院宜竹軒(景徐周麟)が、永正七(1510)年に講じた『毛詩聞書』(清原宣賢録・三条西実隆写 京大蔵)に聞くべきだろう。

風を物にのつとり、かたどつて云ふに、風かぜに似たり。風と云ふ、其実は教へなり。風かぜと云ふものは、吹くとも其躰はみへぬ物なり。されども風の吹くによつて、草木の動くを見て、是はどち風と知るなり。其如く、民俗のはたらきに依つて、其君の善悪が見ゆるなり。真実君の言語行跡が、人民に教へになるなり。教へやうに依つて、好くも悪くもなるものなり。化は上によつて下が変化す。上がよければいかなる盗人もよくなる。上がわるければ下が悪



くなるなり。…正義に六義を三づつにわけたり。賦比興は詩の句つくりの法、風雅頌は躰法なり。句法三、躰法三つと習ふを、晦庵が集伝には、三經三緯としたり。三のたて、三のぬきなり。風雅頌は三經なり、賦比興の三は緯なり。たてぬきを以て物ををり出すやうに、六義にて詩を作り出すなり。…優柔委曲と云ひて、ゆるゆるとあるは、皆風の躰なり。賦は鋪なり。しくなり。直鋪と云ひて、まつすぐに云ふなり。直に其事を云ひてあらはすは、皆賦なり。比は物になづらふる方なり。あそこな物を取て、ここな物に比するなり。今の政の、わるきをえいはず、比類を取りて云ふなり。興は今の政の美なるを見て、よいといへば媚諛に似たれば、昔からのよい事を云ひて、猶そのやうなる事をめされよと云ふが、興なり。漢儒は興を喩へと見て、去声にするなり。宋儒は起興の心にして、平声にするなり。…雅は正なり。ただししいなり。当代の正しき処を云ひて、後世までの法にせよと云ふ。頌は誦なり。容なり。今の徳を誦して広めて、以て之を美む。…比と興とは同じ物なれども、比は顕れ而て興は隠すなり。見やすきを先にして、見にくきを後にするなり。…物をのべて情を云ふは賦なり。物を求めて情を託するは比なり。情は物に付くなり。物にふれて情を起こすは興なり。物情を動かすなり。

平仮名交じり表記に直し、送り仮名等も加えて平易化した。前と同様、「云ひて」は原本「云テ」、實際は「ユウテ」乃至「イッテ」か。ともあれ古注と新注がよく読み込まれて、それらを適宜接配しながら即興をも交え、平俗明快で面白い。とても闊達な講義だったのだろう。若い景徐は、常縁・宗祇と世代的に近い清原業忠が、五山の尊宿を前にして『毛詩』を講ずるのを聴聞、その意味では清家の家説を保ち、またそれを拡大増幅している人、といつてもいい。今度の講釈に当たつては、清家の後継者である清原宣賢が、おそらく家説を自分の手で、最大限束ねる意図をも下に持ちつつ発起、

恭しく聴聞して筆録し、その聞書を三条西実隆に示した。講筵に列した息公条は「言語道断殊勝」と父に報告したのであつた（『実隆公記』）。堯恵の説と比べ、『毛詩』の六義論としてなら、天地雲泥の差がある、というよりない（ただし、堯恵は和歌の六義の引証として、詩の六義にも言い及んでいるので、その点若干割り引いて評価すべきではあろう。かつ、風・雅・頌は「地」、賦・比・興は「文」である、との適切な区別も、また後段で示している。なお、「美」は「褒む」、これに対して、上記引用にはないが、「刺」は「誹る」の意で、各詩篇の冒頭には、古くから小序＝首序と称して、一篇の暗に意味するところを、史実に仮託して明示する、教訓的要約が付くようになったが、両語ともその中の用語であり、「美・刺」と並べて、古来の詩篇解釈上の教訓的態度を指すことがある）。

旧稿に示した通り、宗祇講・牡丹花肖柏録『古聞』序注の六義論では、景徐が語る三十年も以前に、全同ではないにしても部分的には、上記に同文的によく似た内容までが語り出されており（ということは教養の基盤がよく似ているということ）、儒の受容の深度という点では、常光院流との差は歴然としているだろう。歌注においても、風・教・いさめ、の語を用いての、本義の教訓的な解釈が多い。どちらがより新しいか。兆候論的立場に立てば、いうまでもなく東常縁・宗祇の門流である。

ところで、鎌倉の為頭の秘伝書には不思議なことに、後に通常、古今伝授上代表的な秘伝とされた「三木」「三鳥」、つまり『古今集』巻十物名の三首（431・445・449）中に埋め込まれた、名ばかりあつて実態がよく分からない、謎めく三つの植物（木と草）や、同様よく分からない三つの鳥を詠んだ三首（28・29・208）を一つに括って、「実は…」式にその意味を解いてゆく秘伝、は何故か見当たらず、しかも「三木」を三種神器（さんじゅじんぎ・さんじゅ

しんき)に同定するなどは、偽書『桐火桶』(『秘抄』乃至『幽旨』に秘事を後補したもの)末尾、偽書『愚秘抄 鶴末』を例外として、見当たらないようだ(両書とも出自がはなはだ怪しくもあり、錯雑した事情もありそうで、全体的關係を余蘊なく解くには、まだしばらくは考察が重ねられねばなるまい。核となる部分とはともあれ、後補改編の時期まで鎌倉期に遡ることは、たぶん難しい)。

三種神器を一セットにして扱うのは『日本書紀』以来であるから、「王権のシンボル」視されるようになったのは、よほど古いことだ。ただ、上記の鎌倉の古い秘伝切紙に含有されるのにより相応しい、王権に関わる秘伝、かつ濃厚な仏教との習合的内容があるのは、「即位法(中世、天子即位に際して執行されたという、経の秘文や呪を伝える灌頂様の儀)」か。事実、遊行三十三世他阿上人の天正十九年(1591)奥書を有する切紙集成(天理図書館・国文学研究資料館初雁文庫等蔵)には、古い『玉伝深秘卷』の数項に交じって天台即位法が取り合わされており、いかにも収まりがよい印象だ(もつともそこに、時代柄か宗祇流の三木秘事その他と吉田神道の秘伝の一部までが、やや雑然と一括りにされてもいるのだが)。ところが常光院流の切紙では、即位法はもうどこにも見当たらず、以下のように、三木三三種神器説が説かれている。『古今抄延五記』付載の切紙から「三木」の条を引用するなら、次の通りである。

岡玉木の事 或いは歳木、或いは若水等云々。斯の如く異説多し。何れも実義に非ず。正義を秘せんが為に、仮説を立つ。是等の義を偶ま世間に呼んで秘伝となす。口受に云はく、をがたまの木 真実の本名は御門の三種の神器の中の内侍所の御事を申し奉るなり。本哥に云はく(「伝」の朱傍記、以下同体裁は朱傍記)、春過て夏来にけらし白妙の衣ほすてふあまのかく山 当家にはかぐ山と用ゆ。他家にはかご山と云へり。本哥に云はく、みよしの、吉

野、滝にうかび出づるあはをがたまのきゆとみつらん 天の岩戸を開きし時、天照太神の御質ち、鏡にうつり給いし時、其御兒玉なりしかば、諸神のあは御兒玉と悦び給いし故なり。口受あり。さがりごけ 盛護劍 璽の御ことなり。わらび(陽) 御宝劍の御ことなり。かはなぐさ(陰 口受有り) 賀和嫁 二名一鉢。以上三種神器畢んぬ。爰に云はく、かはなぐさを除きて、めど(著)にけづり花を口伝とす。此一種に陰陽の義を結びて宝劍と口伝するなり。是は陰陽一致の義也。此時はわらび、かはなぐさを、除きて、をがたまの木、さがりごけ、めどにけづり花さを、三ヶとするなり。又云はく 御賀玉木 盛護劍(わらび陽・賀和嫁陰) 二種の所也。是は四種を三ヶ(ガ)と口受するなり。四種を用ふことは、陰陽相對の義なり。兩義共に、三種の神器を秘伝し奉る深義なり。当集に朝家の御宝を撰び入れて、同根にして善く至りて其來際和哥の道盛りに、擁護せしめんとし奉る故に、神器をば盛護劍と号し奉る。

表記は同様に平易化した。若干錯雑している内容を整理すれば、三木とは、おがたまのき／さがりごけ／かはなぐさ(陰) 〓わらび(陽)をいう。順に内侍所の鏡／玉璽／宝劍を意味する。「かはなぐさ(〓わらび)」を除いて「めどにけづりばな」を当て、三種とする説、「さがりごけ」とは「わらび(陽)」「かはなぐさ(陰)」の別称で、これに「めどにけづりばな」を加え、三種(都合四種だが、陰陽一対で一種と数える)に当てる説、などもある。いずれにせよ古今歌に三木あるいは三草(〓種)、つまり皇室の宝である「三種神器」を潜ませた理由は、皇室の守りによって歌道が尽未來際盛んであるように、との願いを込めたものだ、のように纏められるだろう。

堯恵の序中切紙では、二条為世らの語った『六卷抄』の孫引きが多そうだ。それでも『日本紀』神代巻に詳しいといこ

るを披瀝しており、どの段階かで神道家の介在を感じさせる、力のこもった条々である。近時「中世日本紀」と総称された、神代・古代を巡る中世人のファンタジーが横溢している、今の『日本書紀』にはない説話、に類似した、語源俗解的な作り話もいくつか語り出され、上の引用にも、そうした挿話が見出せるはずだ。

東常縁・宗祇流では、常光院流同様、「三木」を三種神器と結び付けた（ただし三種の特定に小異がある）。しかしさらに新局面を開き、『毛詩』解釈学の事情にヨリ詳しい五山禅林（述べたように、宋の程朱の学をもす度にある程度受容して、それ以前の古い学の厚い基盤の上に繋いでいた、五山のそのような学問傾向を、新古折衷学と呼んでいる）出身者として、「三木」その他、「三鳥」「三才」といった秘伝を、古今序の六義論Ⅱ詩歌の譬喩論（ひいては、相当数の歌にまで、帝王・為政者・臣下の心得るべきことが多いはずの、歌の「字義」つまり風Ⅱ教的な含意の開示）ともども、シンボル論Ⅱ譬喩論として常光院流よりもはるかに深刻に扱っていること、言説一般に、君臣論としての儒の枠内に、神・仏を折衷したイデオロギー臭が濃厚に立ち込めること、に江戸中期の国学者以来の負の評価とは逆に、二条の正統と目されるべき常光院流を描いての、戦国以後の宮中での重用の基があった、と考える。当然その場合の儒は、近代精神の始祖に位置付けられている古学・古文辞学、また考証学とは、完全には繋がらない儒であろう。原理主義的な性格はすこぶる薄く、道教的要素すら垣間見える、習合的性格の強い、室町の儒である。

（補注）

その例として、「千葉破ノ大事」。表記は平易化した。「千葉破神と云ふこと、先ず本義を秘して云ふとて、神前にかんがひの、上の装束にうちきる物を云ふと云へり。其れを打ちふつて、舞ふに依りて爾云ふと有り。是仮説なり。又云はく、昔天照太神とそさのをの尊此国をあらそい玉いて、宇多野に尊の城柳をかまへて、一千の剣をたて玉いしに、大神尊に

向い玉いて、一時に蹴破り玉いしかば、千(せん)の刃を破り玉ふ神と云ふことなりと云へり。是又仮説なり。常に世に秘伝とて、相伝するには随分の門弟にも此二ヶ条を伝ふるなり。爰に真実の義を伝へて云はく、生死の根元は原初の一念より起これり。伊弉諾(たねをまき)伊弉冊(たねをうゝる)とて仏性具足の心蓮台なり。長ずるに随ひて其質も心も有るなり。木火土金水・地水火風空の五をあつめて五体とし、木火土は陽なり、金水は陰なり。此陰陽の二の神(たましい)心となるなり。此時胎肉の千葉の蓮華を破りて出生する神と云ふことなり。是則ち赤白二滯の露、和合して分身と成り始めしことなり。吾等生死の根源是なり。原本「随テ」は、實際は「シタゴウテ」乃至「シタガツテ」、「破テ」は「ヤブツテ」か。このあたりは、行者的視点は無いにしても、大まかには「五大成身」が語られているかと思われ、大筋で為顯系秘伝に紛う内容ではある(『玉伝深秘卷』所収の「千葉破の深義」とは重ならない。別系統の秘伝?)。ただ、かと思つと、「稲負鳥」の条では、他家の陰陽和合のあからさまな解き方を引用し、嫌悪感も顕わに「加様に云ひて哥の心何か面白く侍らんや」と峻拒するのは、若干矛盾する態度ではないか。堯恵のいい分はたぶんこんなことだ。「五大成身」は教理的には否定できない深義ではあり得るとしても、かといつて他家のように、一々具体的に振り回すべきことでもない。異様で、歌の雅致は台無しに失われてしまうからである、と。ここでの堯恵の態度は、中途半端といえまい。えようが、筆者は新時代の兆候をも感じる。宗祇らでは一層進んだ傾向として、為顯らに発する秘伝離れをより顕著に感じ取ることができる。

#### 四

東常縁・宗祇の古今集聞書には、「裏説」Ⅱ「下の心」なる深読みが全歌の約一割、百首余に付されていることが、その一つの特徴である。筆者はこのことを、字相／字義の密教的多重解釈に倣った側面とともに、『毛詩』の譬喩法にも、充分汲んでいる、と考える。『毛詩』は古代歌謡である「詩」を纏め、簡単な注をつけ序を付したものの、毛家に伝わったヴァー

ジョンなので「毛詩」の名がある。序（全篇の序を大序、既述のように一篇ごとの序を小序＝首序と呼ぶ）で展開されるのは譬喩論であり、小序には、字相を越えた、その詩篇の比喩内容の読み解き＝字義があつて、例えば冒頭篇「閔雎」には、「閔雎は、后妃の徳なり。風の始めなり。天下を風して夫婦を正す所以なり」のような小序がついている。后妃は周王朝を開いた武王の父（＝文王）のきさき。カンカンと仲良く鳴き交わすミサゴ（水辺の猛禽類）は雌雄和しつつ、しかしみだりではない。これが文王・后妃の夫婦のあり方であり、ひいては天下国家の基である家庭の理想像で、このつつしみが妻には大切だ、というわけである。後代の儒教的家庭観からの読解であることは明らかであつて、儒の立場がより明確な、本文に続く簡単な注（毛伝）にはさらに、「興なり。…然る後、以つて天下を風化し、夫婦別有るときは、則ち父子親す。父子親するときは、則ち君臣敬あり。君臣の敬あるときは、則ち朝廷正し。朝廷正しきときは、則ち王化成る」と、隠喩の指摘とともに、より詳細な字義が、つまり、よき家庭のあり方がよき国歌の雛型であり、そのヒケツを教えているのが本篇である、との大変に教訓的な解釈が、記されている（静嘉堂文庫蔵清家加本テキストによつて平易に訓み下した。古代の注釈家が体用論理を体していたか、はとりあえず問うまでもあるまい）。

宗祇が門弟・牡丹花肖柏に語つた『古聞』の六義論では、「閔雎」を始め、詩篇からの適切な挙例がある。先に引用した景徐の聞書にも、実は例をいくつも掲げてあり、双方がほぼ一致している。似たような環境にいる識者間では知られた代表例だ、ということでもあろうか。ただここまでの詳しい例示は、これ以外の古今注にはなかつた。当流も神・仏一致の先行諸派同様の折衷派と考えるべきであるが、歌の字義を示すに当たつては、神・仏に加え、儒の要素＝つまり帝王と臣下としてのあり方の教え、がかつてなく濃厚である点に、常光院流以前との位相差を感じる。そうして序注・歌注の諸教習合の特徴は、切紙において一層目だつて糾合的性格を強め、扶け合つて分かちがたい融合にまで到達して

いる。

この流派においては最初に「三ヶ大事」（このタイトルは、個別の切紙では「端裏書」である。切紙集に纏められると項目題＝小題となる）として、謎の植物である、「をがたまのき」（古今431みよしのの吉野の滝に浮びいづる泡をか玉の消ゆと見つらむ）・「めどのけづり花」（445花の木にあらざらめども咲きにけりふりにしこのみなる時もがな）・「かはなぐさ」（449うばたまの夢になかはなぐさまむうつつにだにもあかぬ心は）を、他説を紹介検討しながら実際の草や木やに同定する。つまりシンボルの特定から開始し、続いて内容上多少重複・反復を含みながらも、「三ノ口伝」「重大事」等と、三つの草木の象意を、いくつかの層に区分しつつ浅から深へと「上昇的に」説く。この伝授系譜は、宗祇から三条西実隆・近衛尚通・牡丹花肖柏らへ続き、その中でも実隆から息公条を経て、その息実枝へ、そこから細川幽齋へ、幽齋から桂宮らへ、そして代々の天皇にも、と連続してゆく流れが本流となる。伝授の仕方や内容には、基本的に劇的变化はありえないものの、各段階に一定程度相違が生じているようだ。変化を受けにくいはずの切紙も、やはりそれなりに変遷している。よく整理されてしかも詳しい実枝筆の切紙による、橋本不美男の纏めた表を片目で睨みながら、先ずこの流派では現存するもっとも古い実隆・尚通（「唯受一人」と呼ばれる悉皆伝授まで至った二人）筆の切紙段階での、三層にわたるその象意を示してみよう（早稲田大学図書館資料影印叢書『中世歌書集』・京都大学国語国文資料叢書四十『古今切紙集』参照。必ずしも有資格者ではない徳大寺実淳の、いささか強引な要望に接した実隆は、宗祇から相伝した切紙の大綱を教えざるを得ず、その際の自筆下書きが切紙集として現存する。ただし内容には、そうした事情があるためか、苦慮とともに相当斟酌も加えてあるようだ）。



をがたまのき——家々の義まちまちなり（例 帝の御即位の時みかさ山の松の枝を取りて：帝の生氣の方の土にうづむなり）。当家には：片野のみかりに鳥を付てたてまつる」としは」といふ木——神社に用ゐる木（＝榊。字は「御賀玉木」と当て字）——内侍所

めどのけづり花——種々の花をけづりてつまどにかざしさすなり（又曰く著といふ草。又曰く右近の馬場のひをりの日まゆみの手継のかざしにさす花）——つまどのことなり。：此戸に種々に花を結びけづりてさし又かくるなり（字は「妻戸挿花）——神璽

かはなくさ——あまたの説（ひし・かはみどり・かはたで・をもだか）。（当家には）河骨と申す草——加和骨 黄色の花開く。葉ばせをに似てちいさし（字は「加和名草」を当てる）——宝剑（字は「賀和嫁」をも当てる）

つまり三木（草）は三種神器を象るのであり、「をがたまのき」は「としは（＝榊）」のことを指し、「内侍所」＝鏡の譬喩である。「めどのけづり花」は「妻戸挿花」のことを指し、「神璽」の譬喩、「かはなくさ」は「河骨」を指し、「宝剑」の譬喩である。ここまでは、おおむねは堯恵の切紙と変わりなく、譬えの詳しい意味は、全く述べられるところがないが、しかし（延徳・明応の年記とともに）実隆から出た『切紙口伝之条々』には、簡略ながらそうした象意も明記されている。従って宗祇以来すでに少なくとも口授はあったと解すべきだろう（片や「三鳥」の場合、後記したように、実隆筆の切紙集には、「三鳥之大事」「口伝」「重之口伝」に続き、第四層として「重之口伝」の詳解までが、「裏帛（つつみがみ）常縁筆」と注記しながら、細字で書き込まれている。一貫性にはかけるが、秘すべき重要度の差のあらわれ——「三ヶ」の方が上位——かとも考えられる。まず『切紙口伝之条々』から象意の解を、少し整理して示せば、

をがたまのき……天岩戸の前で玉・鏡・木綿をかけた榊。オガタマとは「か(が)み」の「魂」を「置く」の意——鏡——「正直」の意

めどのけづり花……妻戸につくり花を挿しておくこと——神璽の玉——玉はアマテラス・ソサノヲの「和合」のしるし、つまりは「慈悲」の意

かはなくさ……河骨——宝剑——「征伐」の意。以上総じて、清き心の正直なるにより征伐をただす、の意

三種神器を三木(草)に配当する際、形状その他からの類想によつて分配しているようだ。具象から喚起される、正直／慈悲／征伐のような抽象的な象意を読み取る点に、堯恵よりも一層進展した時代の兆候を感じる(ただし、『桐火桶』の末尾に、三種に正直／慈悲／智恵、と似たような象意を配当し、詳しい意味をも付しているのだが。この部分、後の補いかの疑問を抱かせるのは、宗祇門流のいうところにかなり似ているからである。検討課題として残る点だ)。一方堯恵にはあつた全体の意味付け(『三種神器をシンボルとする永遠の天皇家が、和歌の長久を護る』への言及が、こちらにはやや薄いようにも見える。このあたりをさらに実枝の切紙に求めてみよう。橋本によれば、三木をめぐる実枝の切紙は五層に分かれ、次のような順で、一般的解釈から次第に「神道的儒教的解釈」の度を深めるといふ。即ち、一「三箇大事」——二「重大事」——三「切紙之上口伝」——四「重之口伝極」——五「真諦之事」。上の『切紙口伝之条々』の一部要約は、実枝の切紙では第三・第四層の「切紙之上口伝」「重之口伝」に対応する。その上に「真躰之事」と題して釈義を加えるのは、この流派の切紙では初めてである。実枝の切紙から、第三層の「切紙之上口伝」以下を多少整

理して示せば、

をがたまのき……鳥柴…鳥は魂の方へ取るなり。其の故は杵に天照太神の御魂を付けたる、これを表する義なり。置玉といふ心もあり。…内侍所と比するなり——（ここまでの切紙は譬喩の指摘。以下三種神器の意味するところを開顕する）鏡の本躰は空虚にして、しかも能く万象を備へたり。此理をのづから正直なる物なり。畢竟一切皆正直より起る——真躰之事。真躰と、名字を躰さずして仮に名づけたり。実には鏡の事なり。天台三諦即是の法文に相当せり。元来明所空諦無相也、万象所移是仮諦也（元来の明所は空諦無相なり、万象移るところは仮諦なり）本来的なものは姿形なく、移り変わる現象は仮の姿だ。有無の二に渡さずしてしかも二を備へたる鏡の躰なり。是則ち中道実相の理なり。是を此集の両字に充つる時、本来無明の躰を古とし、万象のうつる所を今とす。その故は日神の御魂は鏡なり。神道の大事に鏡は日神に限らず、一切の神にて座すなり。これに依りて鏡を中略して神と称し奉るなり。

めどのけづり花……二条后に比し奉る。国母にまします。此の大徳の故なり。…神靈に比するなり——慈悲 玉。陰陽和合して玉となるなり。神代に日神と素戔嗚尊と御中違ふ時、玉と剣とを取り替へ給ひて、御中なをらせ給ふ事あり。是陰陽の表事なり——靈事。靈は信なり。古くは尊卑共にす。

かはなぐさ……此草を宝剑に比する心は、剣は水を躰とす。河水の清浄より此草出生するに比したり。水にも溺れず花咲くなり——征伐。凡そ剣は本水躰なり。水自り剣起る。陰の形なり。爰を以つて征伐を根本として天下を治むるなり——劍事。神代には八握劍、九握、十握等の劍あり。出雲国簸川にて大蛇の尾より得給へる劍を天

村雲と名づく。景行御宇日本武尊、東夷征伐の時、名を改めて草薙剣と云ふ。此正躰は熱田宮に納めらる。是をうつされたる剣は、三種の内の宝剣なり。

「天台三諦即是」「鏡」、ともに天台の教えの要諦とされ、そのためここでの主張の直接的依拠本を特定するのは非常に困難である。ともあれ「三諦即是」＝三諦円融＝三諦相即是、「真如」＝（とりあえずいい換えれば）世界、のありかたを説明した議論であつて、空諦（事物は因縁によつて生じるのだから、それ自体＝自性というものはない、空であるという理）・仮諦（眼前の世界は現に見えているのだから、逆に空を實體視するのも不可）・中諦（以上二重の否定の後に表れるのが中道の立場。両方に偏しない様相こそ真如の不思議な実相である、という見方）の三つのどれが欠けても真相を取り逃がしてしまう、のとき教説だ。「鏡」は具には「鏡像円融」で、以上の三諦を、鏡明（鏡が曇らないこと）・像・鏡にそれぞれ順に配した譬えである。詮ずれば「不変不動の寂然たる真如が縁にふれて流転変作したとき万物となる」（「天台本覚論」「天台法華宗牛頭法門要纂」補注）。ここでの「真躰」は「真如」の意味であらう。この切紙のいうところでは、鏡＝真如実相＝神なのであり、二重三重のヴェールに包んでそれを折り込んだ歌がこの歌だ、というわけである。

こうして三つの草木の象意は最大限明らかにされた。ただし普通譬喩が機能しつつ、一首全体としてある意味を形成するのであり、本来はそこまで解かれていなくてはならないはず。三首ともに物名歌であることに注意すべきだろうか。「古聞」に「物名の歌は物の名をよむといへども、歌の面（＝内容）はそのことにあらず。虚を以つて実をなす心あり。裏の説に云はく、敵を伐つ儀なり。はかり事のたとへなり。知るものは之を知り、しらざるものはしらざる心也。敵を

伐つ事は国を治むるの政まつりごとなり」のようにならう。こうした言から類推するなら、三つの隠れたシンボルが一首の中で明示的な意味の機能を持つてはむしろ拙いのであり、天皇のシンボルをいわば守り本尊か秘仏同様、見えないように埋め込んであること、そのことに意味があるという考えなのではあるまいか（「まじない」類似の効果が期待されている？）。実枝は以上に続け「右の条々の深秘、口決在り」と記しており、この後に六重として、記すことを許されない奥がなお存在したかのようでもある。あるいはそこに、筆者の期待する何か（つまり三種神器を埋め込む意味）がより明確に語られているのかもしれない。

「三鳥」にも同様の多重解釈を加えるが、扱いに少しの差もある。実隆筆の切紙集では、「三鳥之大事」において、同じくシンボルの特定から開始し、続いていくらか重複しながらの「口伝」、次に「三鳥重之口伝」、そしてその下方に「裏常縁筆」として、細字で「三鳥重之口伝」を詳解している。これも数え入れると四重である。簡略な表にするなら、

いなおほせどり——にはたたき——姪名負鳥 庭たたき 具之旨猶口伝にあり——帝王——万物の根源たる閻帝にたとへたてまつる

よぶごどり——つつどり（一説 はごどり・春の野遊びをする人）——喚子鳥 鳴く声人をよぶに似たり——関白——春来て当季をあまねくしらしむるによりて関白にたとふなり

ももちどり——種々の鳥（他説うぐひす）——百千鳥 万の通りの春になればさへづるによりてももちのとりと云ふ也。鶯をはじめていづれのとりなりとももれ侍るべからず——群臣——春のきたりてさへづる気色、群臣の王命にしたがふさま、関白の教に應ずる躰、しかしながらよろづの通りの春を得てあつまりさへづるに似たり

細字の項の最後に実隆は、秘密保持のために一覽後火中にくべるべし、と懇願している。それにしてはどれも語句の象意を解いたに過ぎず、この先にあるはずの一首の意味を明かさなないのは、もう一段の口授に聞くべしとして隠した、と解すべきなのであろう。その点実隆に出た『切紙口伝之条々』や実枝の切紙には、この上に、歌中のいくつかの譬喩を連合した、一首全体の含意が詳細に解き明かされている（ここまでに示した下層の譬喩が、機能していないように見える点是不審ながら）。「鳥之口伝」と端裏書きして実枝は、「三鳥」各歌（28・29・208）の釈を記し付けている。例えば「喚子鳥」歌（29をちこちのたづきも知らぬ山中におぼつかなくも呼子鳥かな）は次のように解かれた。

是は元初の一念をよめる歌なり。其一念と云ふは、忽然念起名爲無明（忽然として念の起るを名づけて無明となす）の義なり。無明とは煩惱なり。不測に起る所の一念なり。「喚子鳥」とは此一念によび出さる、所を云ふなり。「山中」とは深く高き義なり。大空寂の所なり。爰は更に元來「遠近」高下の分別なく、測られぬ境界を「たづきと知らぬ」とは云へり。「おぼつかなくも」とは不測一念の呼び出す所は更に思慮にか、はらざる境なり。

元初がんじよの一念、忽然念起こつねんきの無明、ともに『大乘起信論』が原拠。「忽然念起」は、中国以東の大乗諸派の重用した短篇、『起信論』を代表する一句であり、何百年にもわたつて議論し尽くされたので、これもまた直接的に何に拠つたか、特定するのは至難である。原拠によつて読み解いてみると、「いつ、どこからともなく、これという理由もなしに、突如として吹き起る風のように、こころの深層にかすかな揺らぎが起り、「念」…が生起してくる…間髪を入れず千々に乱

れ散る存在の分節が起り、現象世界が繚乱と花ひらく。意識分節と存在分節の二重生起。『起信論』は唯心論の立場をとる。「三界（＝全存在世界）は虚偽にして、唯心の所作なるのみ。心（＝分節意識）を離るときは、則ち六塵の境界（＝我々が感覚・知覚する対象的事物の世界）は無ければなり」。ものものしいけれども、要するに、特に切れ目もなく存在している、無始無終の何物か（これを時に無あるいは空、見る立場によって真如などという）が、「念」＝コトバの意味分節機能、の分節を受けることによって、存在世界として現前してくる、ということ。そして同論は「現象界にたいして、きっぱりと否定的態度を取る。…意識の言語的分節機能は、…「妄念」と呼ばれるのである。つまり、…経験世界を満たす千差万別的事物象は、悉く「妄念」から立ち昇ってくる虚像のみ、とされるのだ」（井筒俊彦「意識の形而上学」）。「真如平等」の理に達していない衆生に妄念＝差別の念、が起動する起点、この起点を、根本的な「無明」つまり「煩惱」の始まり、一切の迷い・苦の世界の根源、と見なしているわけである（さらにいえば、覺位に至ってこの有様を眺めたときに、煩惱即菩提＝煩惱は菩提に直結する、といった反語表現によって、評価を全面的に逆転させるのが、同論やその注釈書を理論的根拠としている教・禅諸派の、通用の論法でもある）。

実枝の切紙は、呼子鳥の歌を、こうした哲理の表現だ、といっているのだ。為頭系の秘伝とはまた違う意味で、深読みもここにきわまれり、である。あまりにも肥大した内容を付与しており、軋みを生じて一首としてほとんど支えきれないほどである。しかしこのような「字義」の探求によって、自ずから『古今集』の有する意味も、「聖典」に準ずる書として、より重々しく変わってくるはずなのである。

この解釈は、実枝の発明なのだろうか。おそらくそうではない。「忽然念起」はすでに東常縁・宗祇の『兩度聞書』序注、冒頭の「人の心をたねとしてよろづの言の葉とぞなれりける」を釈するに当たっても引かれ、上記した理屈が援用され

ている。「人の心をたねとするといふ義は天神七代の先、元初の一念の人の心なり。忽然念起名為無明といふ、是なり。無明とは煩惱の事なり。此元初の一念が一切の根元、万物の濫觴なり。されば、無明の一念より歌もいでくるものなり。しかれば無始より今日にいたり、終劫共に人の心をたねとするの道なり」。意識における現象発出の起点を、太古の世界出現の起点と重ねているようだ。相当な拡大解釈であろう。しかしそれでも『起信論』の一句に対する、充分な理解なしにこのような引用は不可能である、と筆者は考える。口授を文字に変え、切紙化したのはたとえ実枝であったとしても、すでに口授において、東常縁・宗祇の段階でも、それに類する釈義があつた、とみなければならぬ。

この門流ではまさに、「神道を仰げば王道（法）全し、世間をなげけば仏法あらはる（『両度聞書』『古聞』989）」が寓意を汲み取る際の基本的態度なのである。「世間」とは、諸行無常あるいは流転という、誰一人遁れることのできない、この世の法則のことを指したもので、ことに「無常」は、聞書中の鍵言葉のひとつである。このように諸教の全てを会通できるのは何故か？

古今伝授を神秘「主義」と評することは、たぶん当たっている。しかし、東常縁・宗祇流代々の相伝者を神秘家とまで呼ぶことには、微妙に違和感がある。すでにして鎌倉期の行者的幻視体験は抜け落ちていく、とみなければならぬだろう。神秘家の真骨頂は、個人的な体験、内面に刻々生起する「自内証」を言語化することのはずであり、その意味では、（多少怪しい）教理を最後の拠り所に大いに用いるにせよ、靈感と直観が生み出すイメージをもとに、一見奇妙奇天烈のように見えはしても、作り話（概念神話）がどンドン制作され、本文に付与されてくる為顕流の伝書の制作者が、むしろ神秘家には一層近い。宗祇らの門流では、そうした（益体もない）作り話はほとんど捨てられ、所与の体系的な神話（卜部家の『日本書紀』訓点テキスト・『釈日本紀』など）・吉田神道などの体系的思考（引用しなかったが、実



隆の切紙集には、「八雲神詠四妙事」のような卜部Ⅱ吉田神道の秘伝の、上記の理由で「骨組みだけ」が摘記されていて、すでに宗祇から実隆へ、この伝書が渡っていることが知られる。その他公教的な教理を複数連結し、結論をそれに預ける、という、どことなく権威主義的な型も時に感じないではない。しかし、折衷といっても、ただ全てを雑然と投入して終わるのではなくて、各要素を咀嚼し同定し融合させねばならない。それは非常な膂力であるはずだ。そういう力を下支えしているのは、かつて述べたように、「体・用」の概念枠ではなからうか（全ての要素は一見相反するように見えても、理論上一つの淵源から出ているはずだからである）。

この種の伝書の研究の意義についていい添えておくなら、譬喩法・説話要素などは文学研究のテーマとするに足るであろうが、筆者はそこから一步踏み出して、思想史的な課題に答えるための材料を提供するというのも一つ数えたものだ、と考えている。

伝統思想は現今のグローバル化の進んだ状況下で役立つかどうか、という視点で「のみ」検討価値がある、のとき主張に接したことがある。古典学徒としてはどうにも承服できない短兵急な実利主義的議論である。現状肯定から出発した論者に決定的に欠けているのは、千年の歴史に照らして現今の状況そのものを問う発想だ（近時の武士道を称揚した話題の書が陳腐な一部用語を越えて、多くの読者を得た理由は、一国に偏った文化・経済のグローバルリズムへの、分かりやすく強い批判が、伝統思想の一つと貼り合わせになってあったからである）。片や、厳しい対決を経ずに全てをウヤムヤにしてしまうわれわれの心性を批判する論調が、かつて力を持ったことがある。もとより妥当な批判であろう。しかしあえていえば、急速に齎された近代の強力な外来思想との対抗上、同じように強くなければならない、という近

現代的な要請（強迫観念）に発した批判、という一面もあった。古いものを一挙にかなぐり捨てて清々しさの一方では、あくまでも自己の正当性を主張してやまない強力な思想傾向は、どこかに対立・相違を止揚する志向を含まない限り、負の面として、今も大規模に証明されつつあるように、我を忘れた敵の殲滅と根こそぎの破壊に人を向かわせる駆動力にもなるはずだ、ということも忘れないでおきたい。上述した色濃い折衷主義は、「胡散臭い」「いい加減」の批判はあっても、原理主義の不寛容と対極にある。その意味で乱世に望んでの宗祇らの庶幾するところを、歴史的に丁寧な跡付けすることは全然無意味ではない。

さて、話題を広げすぎた所為で後半宗祇流切紙論としては積み残しが大分出た。稿を急いだことも加わって、基本的仕組みの指摘に止まる「倉卒の見」、といった趣だ。機会が得られるならば、構想を改めることにしたい。

#### 追記

岩松先生のご退職になると伺い、月日の経過の速やかであることに驚く。和歌の調べ方をお習いした十余年で得たことは、筆者を根底から支える財産である。ご退職記念号に、発表の機会を与えて頂いたことども、満腔の謝意を表します。（28

／10／08）