

道歌と仏教文学

袴谷 憲昭

一 はじめに

本稿は、表題通り、「道歌」と「仏教文学」が提示している問題を、両者の関係を踏まえながら、検討していくとするものであるが、まず、その両者の一般的意味を確認しておきたい。

「道歌」は、代表的国語辞典によれば、次のように説明されている。⁽¹⁾

(a) 道徳・訓誡の意を、わかりやすく詠んだ短歌。仏教や心学の精神を詠んだ教訓歌。

(b) 仏教または心学の趣旨をよんだ歌。

(c) 道徳的な教訓をわかりやすく説き、精神修養のことを詠んだ和歌。仏教や心学の精神を詠んだ教訓歌。

特にこれ以上の説明は要しないかもしれないが、「心学」については多少補足しておいた方がよいであろう。『広辞苑』によれば、日本の江戸時代に流行した「心学」の意味は、次のとおりである。⁽²⁾

江戸時代、神・儒・仏の三教を融合して、その教旨を平易な言語と通俗な譬喩とで説いた一種の庶民教育。

修練のためには静座などを重んじ、社会強化には道話を用いる。石田梅岩を祖とする石門心学に始まり、手島

堵庵・中沢道二に伝えられ、さらに柴田鳩翁に至つて大いに拡張され、一時は六五カ国、一四九の講舎を有した。これが日本で用いられる「心学」の極普通の意味であらうが、その意味での「心学」は、神道と儒教と仏教との三教融合の上に成り立っているもので、それを詠う「道歌」は、たとえ仏教を含んでいるにせよ、純然たる「仏教文学」とは言えないかもしれない。しかし、本稿では、狭義の「仏教文学」とはなにかとの問題意識は失うつもりはないにせよ、大雑把に言えば、「道歌」も一応は「仏教文学」に含まうるとの立場を容認しておきたいと思う。しかるに、私が「仏教文学」と言うのは Buddhist literature の意味であるが、その意味でなら「仏教文献」とするのが普通かもしれないものの、私は両語とも原語を同じくする明治以降の翻訳用語と考えているので、いずれも Buddhist literature の意味で使用し、⁽³⁾ 本稿ではまた、literature concerning/for/of/on Buddhism (仏教に関する文学もしくは文献) の意味でも使用する。

一方、かかる用語の意味合いの中で、私は、『妙貞問答』という「仏教文学」において引かれる、「室町期までには」「人口に膾炙していたのではないかと考えられる」「分上ル麓ノ道ハ多ケレト、同雲井ノ月ヲ見ル哉」という「道歌」について、「この道歌の正確な出発点がどこにあるのかは今もつて私には確実に把握されていないが」「これに前後する文献での所引状況について私の知る限りを記しておけば」として、伝一休の『あみたはたか物語』などを指摘したことがあった。⁽⁴⁾

しかしながら、上記のことは、結果的にはあまり大幅な訂正は必要ないにしても、一度はきちっとした検討の道筋を確立しておく必要があるのではないかとの思いに迫られる機会が訪れた。次に、節を改めて掲げる二論文の概略である。

二 道歌形成と定着の軌跡

その三論文⁵⁾を、まず、次に掲げておく。

A Minowa, Kenryō, "Buddhist Thought in Late Tokugawa Didactic Poetry (*dōka*) Collections : Understandings of the Mind" (二〇一六年)

B 丸山劫外「道元禪師の御真詠を守りて」(二〇一七年)

A論文がなぜ英文で書かれたのかは私に窺い知れないものの、果たして最近の新たな学術成果のおつもりなのか、ただ日本の江戸後期の仏教における心の理解を「道歌」を通して海外へ紹介するだけのおつもりなのか分からないにせよ、前者であつて欲しいとは思ふ。しかし、前者であれば尚のことであるが、A論文は、「釈教歌」から「道歌」の経緯を素描した上で、江戸後期の通俗的「道歌」集である『道歌 心の姿見』⁶⁾によって、当時の心の理解に焦点を当てて考察を展開したものであるだけに、三教一致の通俗仏教に対する正統的仏教からの批判的視点が余計求められるはずなのに、それが無い。ただし、今は、そこを問題にしようとは思わないので、目下の関心事である「釈教歌」から「道歌」の経緯に注目したい。この点に関して、A論文は、脚注ではあるが、『後拾遺和歌集』『千載和歌集』の「釈教歌」のジャンルに触れた後、「道歌」は初め室町時代にポピュラーとなり戦国時代に継承されて盛んとなったとし、その論拠を、松尾茂編『道歌大観』を始めとする三文献に譲つて⁷⁾いる。しかし、この三文献は必ずしも「道歌」の形成と定着の軌跡を中心的に論究したものではないようなので、この点は後で確認してみることにはしたい。

B論文は、道元の和歌として伝承されているものほとんどが真詠ではないことを論証した、船津洋子『傘松道詠集』の名称・成立・性格⁸⁾(一九七四年)に対して、船津論文が道元真作を疑った和歌中、特に、法然作とされた

二首と、『法灯国師仮名法語』に「古歌にいはく」として引かれているときれた二首につき、前三首は、一九三四（昭和九）年刊行の、釈教歌詠全集、第二巻に収録された『空華和歌集』に誤って法然作として採録されただけで実は道元作であり、後一首は、船津論文が根拠とする引用が正確には『法灯国師法語』とすべき文献中には確認できないので、『建擲記』に「宝治元丁未年、在鎌倉、西明寺殿、道歌ヲ御所望ノ時、教外別伝ヲ詠ヌ」と示される歌として、道元の鎌倉下向が事実であるとする最近の成果と考え合わせると、やはり道元の真作である、と論じ直したものである。しかし、B論文が船津論文の単純ミスに近い瑕疵を指摘した功績は極めて大きいと思われるもの、だからといって、法然や道元に帰せられた和歌の多くが皆彼らの生きた鎌倉時代まで遡って作られたとするのは到底無理と思われる。抑々、道元に帰せられる諸種の和歌を収めている『建擲記』諸本中の最古の書写本である明州本は一五三八（天文七）年の書写とされ、その撰録者たる建擲（二四二五—一四七四頃）がいかに古い原資料に基づいていたとしても、和歌に付された上引の詞書のようなものまでもが道元に接近した時代に成立していたと証明することはかなりの難事と思われるのである。しかし、もし成立していたとすれば、「道歌」という呼称が十三世紀中葉の鎌倉時代に使用されていたことになり、そのこと自体が特筆されなければならない。かかる使用例は未だ報告されたことがないように思われるからである。しかるに、B論文は、その「道歌」について次のように述べている。¹⁰

道元禪師の御歌について、「道歌」という表現が適している。和歌として優れているか否か、とかいいう視点はまったく不要である、今後も文学的見地から見なおさないでいただきたいと思うのである。だからといって、文学的に劣っているというわけではない。ただ、そのような判定は不要であるというだけのことである。道元禪師は文字を弄ぶことなく、弟子たちに道を伝えたい時に、気楽に一首お詠みになるようなこともあったのではなかろうか。

しかし、「道歌」がいつどのように使われ始めたのかも判定されずに、「道歌」が道元の和歌の呼称として相応しいと言うのは、余りにも気楽過ぎないであろうか。私どもとしては、あくまでも「道歌」がいつどのように使われ始めたかは、文学的 (Literary) もしくは文献的 (philological) もしくは仏教的 (Buddhist) 見地から、少なくとも確認しておく必要があると思うのである。しかるに、この点に関しては、A論文が「道歌」の室町時代にポピュラーとなったことの論拠を『道歌大観』などの文献に譲っているものの、当の文献は必ずしもその問題を論究したものでないことには既に触れたが、特に『道歌大観』は論究がなく只歴代の勅撰集や私集や家集から「道歌」に値する和歌を蒐集したものに過ぎない。ただし、蒐集元の引用書が「道歌大観引用書解題」として簡潔に紹介されていることには意味があるし、また、本書に寄せられた芳賀矢一と前田慧雲の「序」も「道歌」形成の動機のようなものを感じさせる点で興味深い。ここでは、芳賀矢一の「序」の全文を、多少長くなるが、敢えて引く。

人の心を種として、万づの言の葉となりてふ、三十一文字には、教訓の意を寓したるもの多く、其詩形の短きが故に、諷誦の便はた勘(ママ勘か)からず。されば之を金言と見做して、教養説法の資に供したるは、花鳥風月の媒たる和歌の、一面の徳とこそいふべけれ、此の書は歴代の勅撰集をはじめ、近世の私集までも拾く搜りて、此の教訓詩を集めたるもの、従来あるべきの書にして今始めて出でたり、支那人の確言をのみ借用せずして、我が祖先の精神的作物を翫味せんことは、最も望ましきことなれば、世の教育家、宗教家は、必ず本書を歓迎するなるへし。刊成れりと聞きて一言を題す。

この「序」の成つたのは、一九二二(明治四五)年二月の明治の頃であるが、ここに記された「我が祖先の精神的作物を翫味せん」との動機は、室町時代の「道歌」形成の背後にも適用できるような気がするのである。A論文は、上述のごとく、平安時代末期の『後拾遺和歌集』(一〇八六年)や『千載和歌集』(一一八三年)の「釈教歌」のジャ

ンルにその動向の魁を見ているが、同じ動向としては、今様の形式ではあるものの、その間に成った『梁塵秘抄』の「法文歌」のジャンルを忘れることはできない¹³⁾。

ほとけはつねにいませども、うつつならぬぞあはれなる、人のおとせぬあかつきに、ほのかにゆめにみえた
まふ

だれでも知る二例であろうが、このジャンルに含まれる約二〇〇首の多くが、後世の「道歌」と比べると、格調も高く、背景にある仏教に対する造詣も相当に深いことが感じられる¹⁴⁾。このことは、「道歌」がこの時代には全く姿を現していなかったことの証拠になるのかもしれないが、「道歌」という語が辞書上で最初に確認されるのは、管見の及ぶ限りでは、文明年間（二四六九・四八七）かややそれ以前の成立とみられる『節用集』の文明本のようである¹⁵⁾。このことを明記したのは、私の調べた範囲では、『日本国語大辞典』と『日本古典文学大辞典』だけであるが、そこに示された諸資料と、『新潮国語辞典』に示された二資料とを、これ以下に、年代順に確認していつてみたい。

辞書として『節用集』の次に知られるのは、一五八九（天正一八）年に書写された『運歩色葉集』の「道歌」と、一六〇三（慶長八）年に刊行された *Vocabulario da lingua de Japan*（『日葡辞書』）の *“Dōka”* である¹⁷⁾が、「道歌」集のごとき形状のものとしては、一五六〇（永禄三）年に書写されたとされる『音曲百首』¹⁸⁾、一六〇一（慶長六）年書写の柳生但馬守宗嚴の『兵法道歌』¹⁹⁾、一六一五（元和一）年から一六二八（寛永五）年の間に成った安楽庵策伝の『醒睡笑』²⁰⁾、一六六六（寛文六）年刊行の『古今夷曲集』²¹⁾、一六九四（元禄七）年刊行の『奈良土産』²²⁾、中沢道一（一七二五・一八〇三）の『道二翁道話』²³⁾、柴田鳩翁（一七八三・一八三九）の『鳩翁道話』²⁴⁾ などがある。私はこれら全てを实見しえたわけではないが、気になった『醒睡笑』の二節を次に示しておこう。

武士たる人、ある神主にむかひ、「そちは神道を心得たるや」。「いな、白張着たるまでに候」。「いたはしや、

本来無東西、何処を南北といふ大事をも知らいで」と笑はれければ、神主、「私は仏歌、神歌、道歌を、ぶつかん、じんかん、道かんにて理をすまし参らする」と申す時、かの武士、「それはふかいこと、おもしろさうな」と感ぜられたるにて濟うだ。

これはいかにも三教一致的な会話ではあるが、ここの「道歌」は、他の「仏歌」や「神歌」と二応区別された「道歌」であることに注意しなければならない。しからば、これは、仏教の歌や神道の歌と区別された道教の歌を意味しているのかといえば、理を通せば三教も一致だとの語勢がある以上、それほど厳密なものではあるまい。因みに、これより二十年ほど前の *Vocabulário da lingua de Japan* (『日葡辞書』) では次のように示されている。

Dōca (タウカ). すなわち、*Buppono vta* (仏法の歌). *Verso do Buppo* (仏法の歌).

これは「道歌」も、時代を遡れば遡るほど、『後拾遺和歌集』や『千載和歌集』の「釈教歌」もしくは『梁塵秘抄』の「法文歌」に近い意味で使われていた可能性を示唆するかもしれないが、時代が下がって、「道歌」の流行した江戸時代ともなれば、私は実見していないが、上記の『奈良土産』にある「留置て扇感する師の道歌」のように、仏教の痕跡も留めていないような歌が「道歌」と呼ばれていた可能性の方が高いのである。しかるに、私が先に「道歌」集のごとき形状のものとして挙げた中の『古今夷曲集』は、その編者の意識からすれば、「道歌集」というよりは却って「狂歌集」たらんとしたようであり、「序」では、以下のように述べられている。

童べの「殿のお尻からぎよ」の口遊を狂歌にいひかふるたよりもとて、千歌十巻なづけて「古今夷曲(ひなぶりのうた、田舎風の歌)集」といふ。物みな其本に還るわざなれば、むかしをたてる名なりけらし。

その「千歌十巻」の最後の巻第十「釈教」は、古の「釈教歌」というよりは、正に「道歌」と言った方がよいものなのである。しかも、この巻第十には、法然上人に帰せられる歌が三首、道元和尚のそれが二首、一休和尚のそ

れが一〇首数え上げられているが、皆吟味を要するものばかりのように思われる。しかし、今はこの件を深追いせず、一休の「水鑑の中に」として示される、次の一首だけに注目しておきたい。

嘘をつき地獄に落ちる物ならばなき事作る釈迦いかゞせん

これは、この歌が一休の『一休水鏡』にあることを指示しているのであるが、著作の仮託の問題に関しては、一休の仮名法語類の『一休水鏡』『一休骸骨』『一休和尚法語』『阿弥陀裸物語』『仏鬼軍』に訳注を施した、飯塚大展氏が、次のように指摘した⁽²⁵⁾こと以上に重要なこととは思わず、今はこれを引いて、この節を結びたい。

私は一休に擬せられる仮名法語について述べるに際して、一休の著作である『狂雲集』、『自戒集』を以て、歴史的存在である一休宗純の思想と営為とが考察されるべきであるという立場に立つものである。しかしながら、一方で室町時代末期から江戸時代初頭にかけて、ある種の一休像が形成されていったのも、恐らく事実であろう。本書で取りあげた仮名法語類についても、それぞれにその成立の時期も背景も異なり、一様に扱えないものである。しかし、これら仮名法語類が一休のものであるか、あるいはその中核には一休的なものがあるにしているかのような叙述がまだになされていることに注意を向けるべきであろう。同じことは、法然や道元に仮託された歌についても言われるべきだと思ふのである。

三 仏教文学としての道歌

関ヶ原の戦いによつて東西の雌雄が決せられた一六〇〇年から三年後に、先に触れた *Vocabulario da lingua de Japan* が刊行、翌年にはその補遺集 *Supplemento deste Vocabulario* が刊行され、更にその翌年には日本人修道士不干齋ハビアン『妙貞問答』が成った。これは、夫を関ヶ原の戦いで失い尼となった妙秀が、仏教よりも貴い教えに

キリシタン（貴理師端）の教えのあることを知り、その教えに帰依していた幽貞にふと出会って、仏教の八宗からキリスト教に至るまでの教えについて問答するという虚構の物語である。その始めの部分で、いよいよ本題の八宗の説明に入るうとする直前、幽貞は仏教の総論ともいべきことについて次のように述べている。²⁶⁾

妙楽ノ釈ニ、「虚空仏性、唯是中道ノ異名耳」ト有ニテ、ニツナラヌ事ハ能聞ヘタリ。サレハ、唯仏性ト申ハ、此無ナル事ヲ知ルヘキ道ヲ、八宗、九宗ト分タル斗也。此無ト云事サヘ知侍レハ、何ノ宗旨モ隔ナキ者也。「分上ル籠ノ道ハ多ケレト、同雲井ノ月ヲ見哉」。此雲井ノ月ト云ハ、真如ノ月、真如ノ月ト云カ、即虚空仏性トテ無キ物ノ事也。

これに対し、校註者は、頭註と補註とにおいて、妙楽大師荆溪湛然（七二一・七八二）の典拠を示したり、「真如」の説明をしたりした上で、ここに所引の「道歌」については、次のように指摘している。²⁷⁾

一休禪師の『あみたはだか物語』と『骸骨』（康生三年、一四五七年）所収。江戸時代に大蔵虎明『わらんべ草』（慶安四年、一六五二年）、石門心学書、能狂言などに頻用された著名な道歌。

そこで、一休に仮託された仮名法語類について重要な指摘をされていた、前節末で触れた飯塚大展氏の訳注本によつて、一休のその「道歌」を一箇所について確認してみると、①前者と②後者とは、歌に若干の違いがあるので、それぞれを左に示してみよう。²⁸⁾

- ① 分け上る籠の道は多けれど同じ雲井の月を眺むる
- ② 分け登る籠の道は多けれど同じ高嶺の月をこそ見れ

その典拠に関連して、飯塚氏は、②の「道歌」の箇所に説明を集約し、①もあることを指摘した上で、天台僧尊舜（一四五二・一五二四）の天台教学「一心三観」「実相外更無別法」に絡めた『法華経鷲林拾葉鈔』における「道歌」

③の引用と、『為愚痴物語』巻八のそれを指摘している。²⁹ その③の歌にも若干の違いが認められるので、一応示しておけば、次の通りである。

③分ノホル麓ノ路ハ多ケレト同シ雲井ノ月ヲコソ見レ

この「道歌」が引用される『法華経鷲林拾葉鈔』は、一五二二（永正九）年に成ったとされているが、私が知る限りではあるものの、明確な引用言及としては最も古いと思われるので注意されてよい。従って、この「道歌」は室町時代の中頃十五世紀末までには流行っていたと思われるが、『道二翁道話』や『鳩翁道話』まで時代が下がるほどではないにせよ、新しい引用の実例として、先に指摘されていた江戸時代初期の『わらんべ草』のそれを見ておけば、次の通りである。³¹

昔より上手あまた有と言へど同じ事にあらず。よき道もあまた有とみえたり。いづれ一様には有まじ。歌に、
分登る麓の道は多けれど同じ雲井の月をこそ見れ

この心なるべしや。天地同根万物一躰と。性に別性なし、器物にかはり有とやらん。広く尋べし。

ここにおいて、若干の違いは無視してよいとすれば、同じ「道歌」が、『鷲林拾葉鈔』の場合と比べると、仏教的意匠が薄められる一方、この「心（こころ）」持ちであるべしとの「心」の強意が感じられる中で引用されているのに気付く。能や狂言の世界における、その大成者世阿弥（二三六三・一四四三）から『わらんべ草』の大蔵虎明（二五九七・一六六二）に至る時代³²は、仏教界における、一休（二二九四・一四八二）から『建搨記』の建搨（二四二五・一四七五）と『訂補建搨記』の面山瑞方（二六八三・一七六九）との間に至る時代にほぼ見合うのかもしれないが、かかる過渡的時代について、B論文が批判する船津論文は、宝慶寺本『傘松道詠』並びに『建搨記』「詠歌集」末尾の跋文により、宝慶寺八世喜舜が、永平寺十四世建搨の前の住持である永平寺十三世建綱に道元の歌を奉附したとの記事に触れた

後、次のように述べている。⁽³³⁾

喜舜が永平寺十三世住持といわれる建綱に道元の詠歌若干首を進呈して以後、僅か五十年の文明年間（二四六九〜八七）には末尾に五十余首の和歌を登載した『建擲記』が成立する。従つて応永から文明に至る約半世紀の間に道元の『歌集』と『建擲記』二著の編集が相次いで行われたことになる。しかも世相は応仁文明の大乱に荒れ、永平寺も決して例外にはあらずしてこの大寺院のそれにも見られるように、教団史上の空白が続く。ほぼ時を同じくして編纂された『歌集』『建擲記』の背後に、永平寺歴代の住持名をも今となつては明確に辿り得ないほどの教団の衰退した歴史が、意外にも存していたのは単に偶然であつたらうか。

B論文が指摘した瑕疵は船津論文に確かにあつたかもしれないが、「道元」真詠作が確認できるものは絶無「道元真作を決定することは甚だ困難」とする船津論文の主張が依然崩れているように見えないのは、上引のような船津論文の見通しが文献史的には根拠のあるものだったからではないかと思われるのである。因みに、「道歌」が辞書上に初めて確認できるのは今のところ正に上引の文明年間頃の『節用集』においてであるが、「道歌」の名の下に和歌が集められて流行するのは、以上に見てきたように、これ以降の加速度的増広の流れの中であることを思えば、私には、「道詠」という呼称さえも「道歌」に遅れてこの文明の頃以降に浮上し、その流れの中で道元に仮託された若干の歌が集められ、面山の『傘松道詠』の訂補こそがかかる流れの頂点をなしているようにさえ思われなければならない。しかし、なにはともあれ、この過渡期の歌群については、仮託された作者の真作か否かがやはり一定の手続きを経た上で決せられる必要があると思われるが、A論文は、上述のごとく、「道歌」史に簡単に触れただけで、本題の江戸末期の三五園月磨の編著である『道歌 心の姿見』の考察に入っているのである。しかも、その考察の問題点は、「心（こころ）」を中心テーマとしたこの「道歌」集を、全体的に見れば、「この心の強調こそ仏教だ

(this emphasis on the mind is Buddhist) と言いつ切っている点にある⁽³⁴⁾。仏教のことを知らず英語しか知らない人に対してならこの強弁も通じるかもしれないが、少しでも「仏教 (Buddha-vacana)」のことを知ろうとしている人には無理であろう。しかるに、この「道歌」集は、三教一致的な「道」と「心 (こころ)」の重視の観点からものされていることは間違いないが、それをA論文が「仏教的」と評価するほんの一例だけを見ておきたい。本集は、全体が三十四の項目からなるが、そのほとんどの項目に「心 (こころ)」が含まれているものの、唯一それが無いのが第六の「面の鏡」、項目自体がないのが第七で、校註編者によって「道歌十首」の仮題が与えられている⁽³⁵⁾。この後者には、十人の僧に帰せられた十首が集められているが、その第七首が白隠に帰せられる歌であり、左に、それをA論文の英訳と共に示す⁽³⁶⁾。

世の中はたゞに座頭の丸木橋わたる心でわたる成らん

This world is akin to a blind man crossing a footbridge. He always crosses it with his mind focused on crossing.

これを、A論文は、「止観 (cessation and insight)」による「心一境性 (cittaiṅgārata)」でどうかにも仏教的と解釈しているが、この歌は、私には、三教一致的「道」どころか、多少難儀な「道」を注意して歩む「心 (こころ)」構えで、世間を渡るようにとの警告としてしか響かない。かかる歌を集めた「道歌」集は、確かに広い意味での「仏教文学」には違いないであろうが、厳密な意味での「仏教文学」である「三蔵」からいえば、善 (kusala) なる仏教の「哲学」「思想」の伝承集成である「経蔵」や「論蔵」ではなく、無記 (avyākṛita) なる仏教の「生活」「習慣」の伝承集成である「律蔵」の範疇に属する⁽³⁷⁾。勿論、歴史的にこの範疇に入ると決められたことはありえないが、土着的な「生活」「習慣」に密着した教訓譚や因縁譚は性質上ここに属するという意味である。かかる意味からすれば、仏教のヒンドゥ

一化である大乘経典や禅者の日常会話である禅の語録も「律蔵」的要素が濃厚と言えるのであるが、この観点から極めて興味深い論文に左のものがある。

C 藤井淳「道とはなにか―「平常心是道」の源流を尋ねて―」（二〇一七年）

『道歌 心の姿見』は、A論文も認めているように、その力点を、江戸後期の「道歌」集には取り分け共通して見られるごとく、「道」と「心（こころ）」に置いていることは確かであるが、このC論文は、その「道」と「心」とを、禅の『臨濟録』の「平常心是道」を起点として、それ以前のインド由来の漢訳仏典を検討することによって、当の「道」には中国古来の「平らか」という意味が含まれており、従って、ふだんの平和な心（平常心）はもともと中国土着の平らかな道に通底するものであったことを論証しようとしたものである。C論文自体の論証過程に問題がないわけではないが、その主張の大筋は認められねばならないと思うと同時に、かかる結論は私に胡適の次の指摘を想起させた。

大乘仏教が禅宗として展開したことによって、その時点で既にかんりの肅清や解放があったが、しかし、まだ禅定はあつたのであつて、慧能や神会が出現するや、まず頓悟を宗旨として打ち出し、無念を根本として禅定すら立てなくなり、ここに至つてようやく偉大な解放が果たされたのである。

この胡適の、禅が仏教を中国社会から追放して中国土着の道を外来思想から解放したとの指摘を、私は正しいと思つているが、これをC論文と突き合わせると、『臨濟録』の「平常心是道」は、仏教の「哲学」「思想」を中国社会から追放して中国古来の土着の平らかな道を外来思想から解放した、ということになるであろう。かくして、かかる観点からすれば、中国における禅の語録や日本における「道歌集」の類は、仏教と絡んでいる以上、広義の「仏教文学」であることは間違いないであろうが、そこに、中国固有の「平常心」的「心」や日本古来の土着的「こ

ろ(許々呂)⁴¹」が浸透していることが明らかとなれば、その土着的「生活」「習慣」は、それらが「仏教文学」であるからには、仏教の「哲学」「思想」の視点から必ずや吟味される必要があるであろう。それは、インドにおける「律蔵」や大乘經典の場合でも同じことで、教団が「大群衆 (mahajana-kaya)」の歓迎を受けんがために「律蔵」に挿入したり増広した因縁譚あるいは創作そのものである大乘經典は、大衆の興味を引こうとした分だけ余計、ヒンドウ的土着的の「アートマン (ātman, 我)」觀念の混入も多かったのであるが、教団が健全に機能していた限り、論師たちはそれを批判してきたのであり、今後も批判し続けていかなければならないはずなのである。

四 おわりに

ヒンドウの「アートマン (ātman)」、中国の「心」、日本の「こころ」などに見られるような、それぞれの国語に固有の土着語を交えた日常会話や芸能や文芸を、仏教は決して否定はしていないが、その種の言葉では善 (kusala) 悪 (akusala) を決しえないゆえに無記だとしているのである。しかし、その国人だけに感じ取られる日常言語をもって「哲学」「思想」を語ることはできないと仏教は考えているので、かかる局面においてなんらかの主張をなす場合には、兎角 (sasa-vināsa) 亀毛 (kurma-roman) のごとき存在しないものを主張命題の主語とすることはできないと仏教は考えるが、しかし、存在する五蘊を主語としても、「五蘊はアートマンである」などのように存在もせず明確に規定もできない日常語を述語に持ち込むことも「邪見 (mithyā-dṣṭi, 誤った思想)」として仏教は避ける。⁴²

しかるに、土着的な「国語の恵み (skad kvi g'rang rag, *bhāṣā-dhanya)」を愛(愛)むじは、この国においても行われているであろうし仏教も否定することはしない。⁴³ そして、いずれこの国においても、それを愛(愛)むる極致にはそれだけの国語の韻文があり、その語る所は、宣長の言う「姿ハ似セガタク、意ハ似セ易シ」である。⁴⁴ しかし、「生活」「習

慣」の中でその「似セガタ」い歌を愛でている分にはまったく問題は無いが、議論もせずに己の国や民族の国語のみが優れていると見做すだけになれば、それは証明もなしにあるいはまやかしの証明によって自国や自民族だけが優れているとの独り善がりの陥穽に落ち込みやす⁴⁵いので、気を付けねばならない。それに気を付けさえすれば、「哲学」思想」的には無記であるインドの「律蔵」や大乘経典も、同じく無記である中国の道教的土着文化を介して、本稿で取り上げた「道歌」がそうであったように、日本の「生活」「習慣」に密着した芸能や文芸にも大きな影響を与えているだけに、その批判的研究は益々進められていくべきであらう。⁴⁶

ところで、しばしば触れ①②③の微妙な違いをも指摘した「分け上る」の「道歌」の本歌ともいふべきものが「二音演説法」で、その頌とこれを含んだ「律蔵」中の「カイナーヤ仙人物語」については、私もこれまで幾度となく論及してきたので、ここで詳述する必要もないであろうが、問題の「道歌」の「月」と「二音演説法」の「二音」とは、『雑阿含経』第一九六経や第一九九経の登場と共に仏教中にも次第に深く浸透してきた「真如 (cathata)」「法性 (dharmaata)」「法界 (dharma-dhatu)」などの「アートマン」とも見合うヒンドゥー的観念なのである。しかも、その経は「仏が出現しようがしまいが (utpādād vā tathāgatānam anutpādād vā)」関係はないとして自ら仏教の開祖の不要性をすら公言している。⁴⁸ 実在するのは、存在することも証明されていない「真如」「法性」「法界」であり、また「月」であり「二音」なのである。それはまた、土着的な傾向としては通底するものがあるので、中国の吉蔵が強調した「顕道無異」の「道」や田中智学の好んだ「二天四海皆帰妙法」の「妙法」ともぴたり符合する。⁴⁹ 勿論、その「道」や「妙法」は、そこに至るための多くの道でも川でもなく、それらをも包み込んでしまった最終の究極的「場所」としての、正にC論文の指摘している「平らかな道」のことなのである。

だからこそか、ヒンドゥーの聖者ガンディーも「道歌」のじゅくく「Religions are different roads converging to

the same point」とヒンドゥーを愛でながら言う⁵⁰。しかし、宣長の言葉を振れば、民族を超えた人々は、「似せ易い翻訳可能な意の中だけで、可能な限り正しい結論を求めて論理的に正しい議論を尽くすべきではないだろうか。

註

- (1) 以下、(a)は、新村出編『広辞苑』第三版(岩波書店、一九八三年)、一六八八頁(第五版も同文)、(b)は、山田俊雄他編修『新潮国語辞典 現代語・古語』第二版(新潮社、一九九五年)、一四五六頁(c)は、『日本国語大辞典』第二版、第九卷(二〇〇一年、小学館)、九一〇頁である。なお、『新潮国語辞典』には、ここでは省略したが、「手習いは坂に車を押すごとし油断をすれば後へ戻るぞ」が出典なしに例示されている。
- (2) 同右、一三五頁(第五版もほぼ同文)
- (3) 拙稿『芥川龍之介と仏教文学』『駒沢大学仏教文学研究』第一四・一五号(二〇二二年三月)、六九―一〇二頁、特に、六九・七〇頁参照。
- (4) 拙稿『日本仏教における「批判」』『駒沢大学仏教文学部論集』第四〇号(二〇〇九年十二月)、八七―一〇頁、特に、一〇八―一〇九頁、註36・毛『現代仏教の可能性』(新アジア仏教史15、佼成出版社、二〇二二年)、三三四―三六〇頁、特に、三五六・三五七頁参照。
- (5) A論文は、『インド哲学仏教学研究』24(二〇一六年三月)、pp.19-29。B論文は、角田泰隆編著『道元禅師研究における諸問題 近代の宗学論争を中心として』(春秋社、二〇一七年)、二九一―三二二頁参照のこと。
- (6) 大倉精神文化研究所編、三五園月磨『道歌、心の姿見』(芙蓉書房出版、一九九八年)参照。
- (7) A論文、p.20, n.5, 6参照。「道歌」の経緯について説明が譲られた三文献中、『道歌大観』に関しては、後註12参照。そこに、

かかる説明は示されていない。他の二文獻は、八波則吉『道歌清談』（実業之日本社、一九三六年）と、大曾根章介他『日本古典大文学辞典』（明治書院、一九九八年）であるが、私は自分の身近な大学や市の図書館にこれらを見出すことはできなかった。今は未読である。しかし、かかる説明は、『日本古典大文学辞典』よりも先に出版されていた、後註16の『日本古典文学大辞典』には明確に示されているので、先行の業績に触れるためには、こちらの方が好かったと思われる。

(8) 船津洋子『傘松道詠集』の名称・成立・性格』『大妻国文』第五号（一九七四年三月）、二四・四四頁・再録、石井清純編『道元思想大系6 伝記篇 第六巻―道元の著述・編集2』（同朋舎出版、一九九五年）、二五九・二八六頁参照。この船津論文の入手については、奥野光賢博士のお世話になったが、今回はこれだけにとどまらず、いち書きさないものの、他の多くの資料蒐集についても同博士のお手を煩わせたことを記して深謝申し上げたい。

(9) 河村孝道編著『諸本対校永平開山道元禅師行状建擿記』（大修館書店、一九七五年）、八七頁、吉田道興編著『道元禅師伝記史料集成』（あるむ、二〇一四年）、二二頁、四〇頁、七六・七七頁、一〇六頁、一三四・一四〇頁、二二二・二二三頁、二六〇頁、四二六・四二七頁、四七七頁、四九頁、五三五頁、五八八・五九〇頁、六六五頁参照。

(10) 河村前掲編書、「例言」、一頁、一九九・二二三頁、八五・九六頁参照。

(11) B論文、三〇九頁。

(12) 松尾茂編『道歌大観』（光融館一九二二年、冒頭頁番号なしの見開きで示されている。しかるに、この『道歌大観』には、「道歌」史に関する考証などは一切なく、単に歴代の歌が蒐集されているだけであって、その真偽を問題にすることもない。例えば、同、四五六頁に、「つきかげの到らぬ里はなけれどもながむる人の心にぞすむ」が「源空上人」即ち法然の歌とされ、その典拠として『続千載和歌集』が挙げられているに過ぎないがごとくである。私見では、この歌がもし法然の真作であるとすれば、これは、善導の「指方立相」を継承した法然の阿弥陀仏は西方極楽浄土に在すとの「思想」と矛盾する

であろう。阿弥陀仏が本稿でも問題としている「道」とも同じ「心(こころ)」の中にあることになり「指方立相」が瓦解してしまっからである。因みに、『道歌大観』のように歴代の歌を蒐集した「道歌」集としては、管見に及んだ限りのものだけでも、笈田長陵編著『(二休) 道歌評釈』(開文館、一九二三年)、池田広司編『中世近世道歌集』(古典文庫、一九六二年)、木村山治郎編著『道歌教訓和歌辞典』(東京堂出版、一九九八年)、大倉精神文化研究所編『道歌 心のうっし画』(芙蓉書房出版、二〇〇〇年)がある。なお、前註7も参照のこと。

- (13) 小西甚一『梁塵秘抄考』(三省堂、一九四二年)、二〇九・一五七五頁参照。なお、成立史等については、三四・一七二頁参照。
 (14) 上引の今様については、前掲書、二二・二二二頁、榎克朗校注『梁塵秘抄』、新潮日本古典集成(新潮社、一九七九年)、二六頁参照。

(15) 中田祝夫『文明本節用集研究並びに索引』全二冊(風間書房、一九七〇年)の索引篇三六三頁の「ダウカ」により、影印篇三五二葉(一七八頁)、三行の「道歌」参照。

(16) 『日本国語大辞典』については、前註1の(c)参照。また、日本古典文学大辞典編集委員会編『日本古典文学大辞典』第四卷(岩波書店、一九八四年)、三九八頁参照。

(17) 上記「辞書」については、順次に、『天正十七年本連歩色葉集』、京都大学国語国文資料叢書(影印本、臨川書店、一九七七年)、中巻、五葉裏、五行(一七四頁)、*Vocabulário da língua de Japan com a declaração em Portugues*, Nagasaki, 1603 (影印本、岩波書店、一九六〇年)、p.143; 土井忠生、森田武、長南実編訳『邦訳日葡辞書』(岩波書店、一九八〇年)、一八五頁を参照された。

(18) 私は未入手未読、前掲の『日本古典文学大辞典』の記載のみによる。

(19) 前註12所掲の『中世近世道歌集』、一七四・一八三頁、二四一・二四二頁参照。

(20) 安楽庵策伝『醒睡笑』上下二冊、近代文芸資料8(影印本、古典文庫、一九六四年)、鈴木棗三校注『醒睡笑』全二卷(角川文庫、角川書店、一九六四年)、宮尾與男訳注『醒睡笑』(講談社学術文庫、講談社、二〇一四年)参照。なお、以下に引く一節については、最後のものには収められていないので、始めの二部中の、前者、上冊、二七五・二七六頁、及び、後者、上巻、一三〇頁を参照されたい。

(21) 新日本古典文学大系61(岩波書店、一九九三年)、二〇七・四八二頁所収参照。なお、以下に引く「序」については、同、二二三頁、伝二休の歌については、同、四五九頁(ここ所引の歌については、後註26参照)、法然、道元、一休に帰せられる歌の数については、同、「作者之目録」、四七二頁参照のこと。なお、その「目録」で、一休の歌が二首として一首多く数えられているのは、「釈教」以外の「春歌」の一首も加えられている(同、二二九頁)からである。

(22) 私は未入手未読、前註1の(c)の記載と、同、別巻、一四九八頁の「出典二覽」による。

(23) 石川謙校訂『道二翁道話』、岩波文庫(岩波書店、一九三五年)参照。

(24) 日本思想大系42(岩波書店、一九七二年)、一三三・一三九二頁所収参照。

(25) 飯塚大展校注『一休仮名法語集』、一休和尚全集、第四卷(春秋社、二〇〇〇年)、三三二頁。

(26) 井出勝美、海老沢有道校註『妙貞問答』、海老沢有道、井出勝美、岸野久編著『キリシタン教理書』、キリシタン研究第30輯(教文館、一九九三年)、二八七・四二七頁所収参照。引用は、三〇一・三〇二頁。他の所引の「道歌」については、三三八頁(ここ所引の歌は、前註21下の本文中の引用に示されている「嘘をつき」の歌と同じ)、三五三頁など参照。なお、引用中の妙楽については、補註、四三六頁により、湛然『法華玄義釈籤』、大正蔵、三三卷、八七七頁下を参照されたい。

(27) 井出、海老沢前掲校註書、訳註、四三六頁、註9。

(28) ①は『阿弥陀裸物語』、②は『一休骸骨』で、順次に、飯塚前掲校註書、二二三頁、九頁を参照されたい。

- (29) 『法華経鷲林拾葉鈔』については、日本大蔵経 第十三、法華部章疏、第三、三三四頁参照。『為愚痴物語』については、近世文学書誌研究会編『為愚痴物語（下）』、近世文学資料類従、仮名草子編33（勉誠社、一九七七年）、巻八、五葉表（二五五頁）、一・二行参照。後者は、私が仮名草子書写体に慣れていないので敢えて引かないが、②とほぼ同じである。
- (30) 『仏書解説大辞典』（縮刷版、大東出版社、一九九九年）、第二〇巻、三八頁参照。
- (31) 北川忠彦校注『わらんべ草（狂言普語）』、林屋辰三郎編注『古代中世芸術論』、日本思想大系23（岩波書店、一九七三年）、六六七・六九五頁所収参照。引用は、六七六頁。
- (32) この間の芸能界のことについては、加藤周一「世阿弥の戦術または能楽論」『世阿弥 禅竹』、日本思想大系24（岩波書店、一九七四年）、五二・五二七頁参照。また、世阿弥以前からの芸能界に対する禅や仏教の影響の一端については、飯塚大展「能楽論」に見る曹洞五位説（二）についての覚書（一）——『人天眼目』を中心として——『駒沢大学仏教文学研究』第二〇号（二〇一七年二月）、五九・九二頁参照。「禅と心」に関する批判的研究が期待される。
- (33) 船津前掲論文（前註8）、三二・三三頁・二六九頁。引用は後者による。
- (34) A論文（前註5）、p.25更に、その下には「心」を強調した「序」の大半が英訳さる。
- (35) 前掲書（前註6）、三三・三四頁参照。
- (36) 前掲書（前註6）、三六頁（影印、九葉表、三・四行）。英訳は、A論文、p.26。しかし、なんのことはない、こんな歌は、前註1に示した辞典の例文と選ぶ所がないだろう。
- (37) 拙書『仏教文献研究』（大蔵出版、二〇三年）、三・四頁、一〇七・一二九頁参照。
- (38) 藤井淳編『古典解釈の東アジア的展開——宗教文献を中心として』（京都大学人文科学研究所二〇一七年）、一・五三頁参照。
- (39) 例えば、検討されている漢訳仏典にしても、正統的仏教文献は意外に少ない。唯一と言ってもよいものには『大毘婆沙論』

があるが、それに言及した、C論文、四九頁、註15では、玄奘訳の「大王路」（大正藏、二七卷、四〇二頁下）に触れながら、その対応旧訳（同、二八卷、二九九頁下、一五・一九行）が参照されていないが、そこには「平坦地」はあつても、「大王路」に相当する語はなく、「大王路」が却つて玄奘の中国的挿入であつた可能性も高まるわけであるから、その意味からも、通常の文献学的手続き上からも、旧訳は参照されるべきである。また、C論文、三〇・三二頁では、『論語』の「道」の例が検討されているが、その例所載の「李氏篇」が『論語』成立形成史上最も問題があることを知りながら、そこから平らかな道は「和」らぎ「安」らか」だとの結論が導かれていることにも問題がある。これに関しては、吉川幸次郎編訳『論語』上下（朝日新聞社、一九五九年）、下、二二五・二三三頁参照の上、同、上、九一九五頁の「里仁篇」中の「子曰、富与貴、是人之所欲也、不以其道得之、不处也」と「子曰、朝聞道、夕死可矣」とを参照されたい。なお、後者の「朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり」に対する私見については、拙書『道元と仏教 十二巻本『正法眼蔵』の道元』（大蔵出版、一九九二年）、九一九三頁参照。私には、『論語』前半の「道」と後半のそれとが、同じ孔子の語つたものとはどうしても思えないのである。それを二例のみで断を下すのは方法的にも不可と言わざるをえない。

(40) 拙書『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年）、三八一・三八二頁、前掲拙書（前註39）、一四四頁参照。そこに、胡適「荷沢大師神会伝」の原文と拙訳が示されている。また、伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』（大蔵出版、一九九二年）は、三三八・三六九頁において、右に指摘した一文を含む胡適の神会評価に触れた上で、神会の禅思想を批判的に考察したのみならず、一書全体で中国仏教における「道」と「理」の問題点を別扱した批判的研究書であるから、C論文のような考察では、決して等閑に付されるべきではない。

(41) 本居宣長『古事記伝』三十六之巻「許々呂は、許呂許呂にて、凝々なり」、同、四十三之巻「許々呂袁由良美は、心を寛みなり、由良は由多と通ひて、此の意は、迫く心いられし給はず、長げく緩やかにおぼすよし」（順次に、本居宣長全集

第十二巻、筑摩書房、一九七四年、九九頁、三五二頁)など参照。また、前註17に示した、*Vocabulario da lingua de Iapam* :『日葡辞書』では、"Cocoro, Coração (心臓、胸)" (p.105) :「ココロ(心) 心」(三五五頁)などがある。しかし、私はここで、日本語の「ココロ」の原義を知るべしと言いたいわけではない。土着の言葉ほどそのニュアンスが深く、いくら調べても切りがないであろうが、かかる言葉が「哲学」「思想」を語る局面で用いられるべきではないと言いたいのである。勿論、私は、「心から嬉しい」とか「心からお悔やみ申し上げます」とかを使用しないと云っているわけではないし、むしろかかる言葉は使う方であろう。因みに、前註1の(c)で示した『日本国語大辞典』第五巻では、「ココロ」及びその術語が、六五七・七〇六頁にわたって、用例と共に説明されているので参照されたい。しかるに、仏教の「哲学」「思想」で意味するところの「心(citta)」とは、実修行派(Yogicāra)などの特殊な主張を除けば、誤った場合であれ正しい場合であれ、「分別(vikalpa)」をその本質とするものなのである。

(42) 拙稿「二十種有身見考」『駒沢大学禅研究所年報』第二十九号(二〇一七年十二月刊行予定)参照。従って、仏教の「哲学」「思想」によれば、「五蘊はこころである」などと主張することも「邪見」である。

(43) 前掲拙書(前註37)、四六・五二頁参照。また、「生活」「習慣」の局面に関わる言葉に対する仏教の立場については、西村実則『仏教とサンスクリット』(山喜房仏書林、二〇一七年)、特に、三・七三頁も参照のこと。

(44) 拙稿「小林秀雄著『本居宣長』」『駒沢大学仏教学部論集』第九号(一九七八年十月)、二八七・二九四頁、前掲拙書(前註40)、一五九・一八三頁参照。

(45) 日本語の讚美の仕方にもいろいろあり、しかもそれを論じた著述にも数え切れないほどのものがあるから、それらに言及するのはさへ難しいが、ここでは、柳瀬尚紀『日本語は天才である』(新潮社、二〇〇七年)と、橋本治、橋爪大三郎『だめだし日本語論』(太田出版、二〇一七年)のみを挙げておきたい。両書には、その格調と学識において雲泥の差があるけ

れども、日本語を他の言語に比べて讚美している点では共通している。宣長もまた大和言葉を讚美し、その歌の「かならず言にあやをなして、とゝのへいふ道」を評価したが、それがそのまま「皇国の道」に通じてしまった場合の危うさについては、松本史朗「仏教と神祇―反日本主義的考察―」（初出、一九八七年）『縁起と空 如来蔵思想批判』（大蔵出版、一九八九年）、九九・二一九頁、特に、一〇四・一〇六頁参照。

(46) 芸能中の「物真似芸」については、石井公成『へものまね』の歴史 仏教・笑い・芸能（吉川弘文館、二〇一七年）参照。これに先立つ石井論文に対する私見については、前掲拙書（前註37）、九・一五頁参照。

(47) いち列挙はしないが、ここでは、特に、拙書『仏教入門』（大蔵出版、二〇〇四年）、一八二・一九二頁、拙稿「芥川龍之介と『蜘蛛の糸』」（『駒沢大学仏教文学研究』第二六号（二〇一三年三月）、四七・七九頁、特に、六三頁、七八頁、註42、拙稿「カイナーヤ仙人物語―「二音演説法」の背景―」（初出、二〇〇〇年）、前掲拙書（前註37）、二〇五・二七二頁だけを指摘しておきたい。

(48) 拙稿「縁起と真如」（初出、一九八五年）、前掲拙書（前註40）、八八・一〇八頁参照。

(49) 「顕道無異」については、拙稿「偽仏教を排す」（初出、一九八八年）『批判仏教』（大蔵出版、一九九〇年）、三〇五・三二二頁、特に、三〇八・三〇九頁、三二七頁、註9参照。また、「天四海皆帰妙法」については、拙稿「書評『戦時下の日本仏教と南方地域』」（『駒沢大学仏教経済研究』第四六号（二〇一七年六月）、二五八頁、柴田実「石門心学について」（『石門心学』日本思想大系42（岩波書店、一九七二年）、四八三頁参照。柴田論文は、『道二翁道話』のこの語使用（同書、二二四頁）につき、道二がそれを東嶺禪師より聴いて会得するところあり、その後この語を好んで口にした、と指摘しているが、私は今回これを初めて知った。今後、道二以前の真の出所が確かめられる必要があるのかもしれない。

(50) 村上真完「仏教における神観念―ガンディーの宗教観と照らして―」（『印仏研』六三・一（二〇一四年十二月）、五五二

・五四三頁参照。そのガンデーの言葉は、同、五五二頁で、「諸宗教は同じ点に収斂する異なる道である」と訳され、彼の宗教観は、同、五四五頁で、一休や沢庵に仮託された、本稿でも問題とした、例の「道歌」の日本の伝統とも一致するとの確に指摘されている。問題は、かかる宗教観が果して仏教の「哲学」「思想」からも容認されうるかということである。これに関して、私は、本稿でも主張してきたように、極めて否定的であるが、その「道歌」が一八九三年のシカゴ「万国宗教大会」でも平井金三によって披露され、またその「道歌」と軌を一にする *Bhagavadgita* の一頌が同じ大会でウィヴェーカーナンダによって朗詠されたことについては、拙稿「茶道の思想―岡倉天心論批判考―」『駒沢大学禅研究所年報』第二七号（二〇一五年十二月）、九三・二二三頁、特に、一〇四・一〇五頁を参照されたい。しかし、私どもとしては、これらとも一致する「一天四海皆帰妙法」の理念の下で「大東亜共栄圏」の侵略が押し進められたことを忘れるべきではないのである。

（二〇一七年九月二十日）

追記 本稿脱稿後に、飯塚大展「禅籍抄物における和歌の引用について―林下曹洞宗における相伝史料を中心に―」『駒沢大学仏教文学研究』第十七号（二〇一四年二月）、七二・一〇二頁と、佐藤俊晃「中世曹洞宗教団における道元禪師和歌の受容」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』第十四回（二〇一三年六月）、二二二・二三四頁のあることを知った。後者は、前者九八頁、註5の指示によるものである。両論文は、本稿の問題意識とは直接関係するものではないが、本稿との関係からいえば、両論文とも伝道元の和歌の流布問題を論じている点で、決して無縁なものではない。その意味では、本稿執筆以前に両論文のあることを知らなかった不明を恥じるのみであるが、両論文に共通するのは、その背景に『人天眼目抄』などを中心とする中世の曹洞宗抄物資料があるということである。これは、道元が『人天眼目』の批判者であったことを思えば複雑な問題であるに違いないが、いずれ論じて両論文にも触れる機会があればと思っている。

（二〇一七年十二月五日）