

## 和歌の歴史―転轍機としての『新古今和歌集』―

石黒 志保

## はじめに

治承四年（一一八〇）十一月、平重衡の軍勢により「我朝はいふに及ばず、天竺震旦にも是程の法滅あるべしとおぼえず」<sup>①</sup>と語られた南都の焼き討ちが起り、東大寺大仏殿以下多くの堂宇及び法相・三論宗の經典が悉く焼失した。その報を聞いた九条兼実が「七大寺已下、悉変三灰燼一之条、為レ世為レ民仏法王法滅尽了歟、凡非三言語之所レ及一、（中略）猶々大仏再造立、何世何世哉」<sup>②</sup>と南都焼亡を嘆くとともに東大寺大仏（盧舎那仏）の再建を気にかけている様が兼実の日記『玉葉』に記されている。兼実のこの嘆きから知られるように、この南都における「法滅」は「天竺震旦」という日本を含めた三国世界観の中で問われ、また「法滅」からの脱却を東大寺大仏が再建することによって成し得ることができると考えられた。そしてその再建は東大寺大勸進職の重源の活躍により、焼亡からわずか五年後の文治元年（一一八五）、東大寺大仏の開眼供養が後白河院自らを導師として行われた。しかし未だ「半作之供養、中間之開眼」であったと『玉葉』に伝えられているように<sup>③</sup>、まだ計画半ばでその供養が行われている。

さてその南都焼き討ちから二年後の寿永二年（一一八三）、後白河院により勅撰和歌集『千載和歌集』編纂の命が藤原俊成に下る。その奏覧は序によれば「文治三の年の秋長月の中のとほかに撰びたてまつりぬ

る」<sup>④</sup>と、文治三年（一一八七）九月二十日に撰進したと俊成は記しているが、その編纂は治承四年の南都焼き討ち、同年六月の福原遷都、寿永二年七月には平家の都落ち、そして平家滅亡という目まぐるしい時代情勢のなかで進められていた。その情勢を伝えるかのように、『平家物語』には平忠度が自らの和歌を編者の藤原俊成に託し、その一首がよみ人知らずとして『千載集』に載せられた話が語られる。しかし、『千載集』序ではその乱世の影響はなにも触れられずに「やまと御言の歌は、ちはやぶる神世よりはじまりて、檜の葉の名におふ宮にひろまれり」と、和歌の歴史が語られているという<sup>⑤</sup>。

本稿はその表題を「和歌の歴史」としたが、和歌というのは藤原俊成が『千載集』序で述べるとおり、「やまと御言」を詠ったものである。そして勅撰集の序における和歌の認識は、当時の天皇もしくは院が語るそれであり、また和歌の歴史を語ることは、我が国の歴史を認識することと同じものであるかと思われる。言葉の歴史を探るためには、その発生を辿らなければならず、必然的に神世、この国のはじまりを考えることなしには語り得ないからである。「和歌の歴史」が問われる時、その使われる言葉「和語」への再認識もなされる。それが勅撰集のみならず、その周辺の歌人における和歌論となつて中世初期に表出したのであろうが、それがいかなる現象となつたのか、本稿にて考察したい<sup>⑥</sup>。

## 一、過渡期としての『千載和歌集』

「はじめに」で引いたように『千載集』の序には和歌は神世から始まる歴史が謳われていたが、その和歌について、次のようにも述べている。

そもくこの歌の道を学ぶ事をいふに、唐国日の本ひろき文の道をも学びず、鹿の園わしの峰の深き御法を悟るにしもあらず。たゞ仮名の四十あまり七文字のうちをいわずして、心に思ふ事を言葉にまかせて言ひつらぬるならひなるがゆゑに、三十文字あまり一文字をだによみつらぬつるものは、出雲八雲のそこをしをのぎ、敷島山と御言のさかひに入りすぎにたりとのみ思へるなるべし。しかはあれども、まことに鑽ればいよく堅く、仰げばいよく高きものはこの大和歌の道になむありける<sup>⑧</sup>。

和歌を学ぶことは唐国や日本の広範な「文の道」を学ぶことでも、驚の峰の深い御法を悟ることでもない、と藤原俊成は述べる。しかし和歌は「心に思ふ事を言葉にまかせて言ひつぬらるならひ」であるから、仮名四十七文字のなかで三十一文字の歌を詠うこと、それがこの和歌の道であると述べられている。その前提には九世紀初頭に編纂された『古今和歌集』仮名序における「やまと歌は、人の心を種として、万の言の葉とぞ成れりける。世中に在る人、事、業、繁きものなれば、心に思ふ事を、見るもの、聞くものに付けて、言ひ出せるなり<sup>⑨</sup>」と謳われた、和歌は人の心を詠むものであるという認識を継いでいるものである。しかし微妙な差異が生じている。『古今集』仮名序では「生きとし生けるもの」歌を詠むと和歌は認識されていたのに対して『千載集』序では、

この世に生れと生れ、我が国に来たりと来たる人は、高きも下れる

も、この歌をよまざるは少なし。聖徳太子は片岡山の御言をのべ、伝教大師は我がたつ袖の言葉のをこせり。よりにて世々のみかどもこの道をば捨て給はざるをや。<sup>⑩</sup>

この世に生まれる者、また我が国に来訪する者が身分の高下なく詠うものとされ、聖徳太子、最澄といった人物が「御言」や「言葉」を和歌で残してきた歴史が述べられる。ここで我が国に来訪する者として想定されている人物は、同じく俊成の歌論書『古来風躰抄』を見るに、天平勝宝四年（七五二）、聖武天皇によって東大寺の大仏開眼供養が行われた際に来朝した婆羅門僧正のことかと思われる。その婆羅門僧正は行基の和歌に対して、

迦毘羅衛に共に契りし甲斐ありて文殊の御顔逢ひ見つるかな<sup>⑪</sup>

との返歌をしている。迦毘羅衛とは釈迦の生誕地カピラバストウの漢名であるが、インドから来た婆羅門僧正も「和歌」を詠う、そのように俊成が『千載集』の序で述べる背景には、インドという存在とその言葉への意識があつたのだと思われる。それは『古来風躰抄』において、最澄の和歌「阿耨多羅三藐三菩提の仏たち我が立つ袖に冥加あらせ給へ」を引き、「かかりければ、この国に生まれもし、来たりもする人は、権者も聖者も、皆歌をば詠む」と述べていることからわかるだろう<sup>⑫</sup>。最澄のこの和歌は、「阿耨多羅三藐三菩提」という梵語でさえも、和歌で詠むことができるものとの認識に立ったものであるが、俊成の和歌の弟子でもあつた天台座主慈円の歌集『拾玉集』において、梵語と和歌の関係は次のように述べられる。

かぎりあれば、真言の梵語こそ、仏の御口より出たる言葉なれば、

仏道に赴かむ人は本意とも知るべけれ。漢字にも仮名付くる時は四十七言を出づることなけれど、梵語はかへりて近く、和語やまとことばに同じといへり。<sup>12)</sup>

釈迦がその教えを説いた言葉は梵語であるから、仏道を志す者としては梵語が「本意」であると思うが、我が国において仮名は四十七文字で梵語も同じ字数であるため、漢字よりもかえって和語やまとことばと梵語は近い言葉であると慈円は考えている。和語の音数はいろは四十七文字であるが、梵語の音数については諸説あり、四十七文字から五十一文字まで經典によつて様々であるが、ここで慈円が「梵語はかへりて近く」と和語との関係を述べているのは、その前文に「漢字にも仮名付くる時」とあるように、音訓がある漢字と和語は異なり、「仮名」つまり音声において梵語と近いと考えているのであろう。

慈円は当時、正字としての〈真名〉である漢字で書くべき歴史書をカナで書いたことでも知られているが、その歴史書『愚管抄』では「真名ノ文字ニハスグレヌコトバノムゲニタゞ事ナルヤウナルコトバコソ、日本国ノ言葉ノ本体ナルベケレ」<sup>13)</sup>と述べている。漢字では解釈することができない言葉「ハタト、ムズト、シヤクト、トウト」<sup>14)</sup>などという言葉こそが「日本国ノ言葉ノ本体」であるとして、この歴史書を書いたことが記される。さらに慈円は「コトバコソ仮名」<sup>15)</sup>であると述べているように、和歌という表現方法とも関連する音声の問題を慈円の和歌論からは読み取れるが、本稿の問いとは別なる問題であり、改めて検討する必要がある。

さて、『千載集』は『古今集』から続く勅撰和歌集の中で初めて「釈教歌」と「神祇歌」がそれぞれ一巻として立てられたものであった。そもそも神祇歌は部立として『後拾遺和歌集』（白河院下命、応徳三年（一〇八六）成立）に釈教・誹諧歌とともに神祇の部が設けられたのが初見

であり、『千載集』で初めて神祇歌として単独で一巻を占め、さらに釈教歌としても一巻立てられている。その両巻に載せられた和歌は、次のようなものである。

三身如来を観ずる心をよませ給ふける

世の中は皆仏なりをしなべていづれの物と分くぞはかなき

華山院（釈教歌、一二〇四番）

道の辺の塵に光をやはらげて神も仏の名告るなりけり

崇徳院（神祇歌、一二五九番）

三身如来とは応身仏（衆生に応じて現れる仏の身体）・報身仏（修行を積んだ理想なる仏）・法身仏（真実の根本たる仏）のことであるが、両首ともに院自ら本地垂迹思想、神と仏の同体を詠んだものである。また『千載集』釈教歌では、經典の「心」を詠んだ和歌がそこに収録されている。この和歌と仏法との関係について藤原俊成は、和歌を詠むことは仏法の深い御法を悟ることもないと思つていたが、しかし「まことに鑽ればいよく堅く、仰げばいよく高きもの」が和歌の道であると、仏法と比べて劣らない和歌の道を語っていた。

では、和歌は「心に思ふ事を言葉にまかせて言ひつぬるならひ」と『千載集』で謳われたその歴史について、改めて最初の勅撰和歌集である『古今和歌集』仮名序を見てみよう。

やまと歌は、人の心を種として、万の言の葉とぞ成れりける。世中に在る人、事、業、繁きものなれば、心に思ふ事を、見るもの、聞くものに付けて、言ひ出せるなり。花に鳴く鶯、水に住む蛙の声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか、歌を詠まざりける。力を

も入れずして、天地を動かし、目に見えぬ鬼神をも哀れと思はせ、男女の仲をも和らげ、猛き武人の心をも慰むるは、歌なり。<sup>16)</sup>

「やまと歌」、つまり和歌は心に思うことをすべて述べることができるものだという。そのような和歌は、「天地を動かし」、「鬼神をも哀れと思わせ」ることができ、そして男女や武人、つまり人との関係にも働きかけることができるものとして認識されている。そのように人が詠う和歌は「目に見えぬ鬼神」さえも「哀れ」と思わせることができるものであるという。それを担保するのが神世から続く和歌の歴史である<sup>17)</sup>。

この歌、天地の開闢始まりける時より、出来にけり。(中略)しかあれども、世に伝はる事は、ひさかたの天にしては、下照姫に初まり、(下照姫とは、天稚御子の妻なり。兄の神の形、岡、谷に映りて、輝くを詠めるえびす歌なるべし。これらは、文字の数も定まらず、歌の様に有らぬ事ども也。)あらかねの地にしては、素盞鳥尊よりぞ、起りける。ちはやぶる神世には、歌の文字も定まらず、素直にして、事の心分き難かりけらし。人の世と成りて、素盞鳥尊よりぞ、三十文字あまり一文字は、詠みける。<sup>18)</sup>

「歌」は天地開闢の時にはすでに生じていたが、天における下照姫の「えびす歌」は、文字の数も定まっていない「歌の様に有らぬ」ものであったという。それが、あらかねの地において素戔嗚尊より三十一文字の歌、和歌が始まった。神世において歌の文字が定まっていなかったのは、神世は心が素直であり、「事の心」、つまり事と心が分けることなく歌を詠み出すことができていたからである。人の世にならなければ、三十一文字という歌の形式で詠まれることはなかったことが述べられる。これは、『古今集』よりも遡り、『古事記』においても「上古之時。言

意並朴。敷レ文構レ句。於レ字即難。」<sup>19)</sup>と、上古は言と意がともに素直であったため、当時のことを文字で書きあらわすことは難しいと述べられていたことも通ずる。しかし、ここで述べられることは「文」を書きあらわすことであり、本稿で問いとしている和歌とはその形式が異なる。だが、『古事記』においては「上古」、『古今集』においては「神世」は素直に詠い、書きあらわすことができる時であったと認識されていたことは確かである<sup>20)</sup>。

ここで確認しておきたいことは、『古今集』では神世と人世の「歌」のあり方が明確に分けられて述べられていることである。「人の心」をあらわす和歌は、人との関係においても作用し、また鬼神さえも「哀れ」と感じさせることができるものというのが『古今集』における和歌への認識である。さらには素盞鳥尊が初めて三十一文字の和歌を詠んだと明確に記されていることである。ではその後の勅撰和歌集の序にみえる和歌の歴史はどのように謳われたのであろうか。

『古今集』以降の勅撰集において「序」が付せられることは、八代集のなかでは『新古今集』に仮名序・真名序の両序が、『後拾遺集』、『千載集』にそれぞれ序が残されているだけであるが、その『後拾遺集』では和歌が神世からのものとは述べられず、「我が君天の下しろしめしてよりこのかた、四の海波の声聞こえず、九の国貢き物絶ゆることなし」と始まる白河天皇の治世を寿ぐことから始まるものであり<sup>21)</sup>、『古今集』以降、和歌の歴史は勅撰集において語られることは少なかった。

しかし、『古今集』から三百年後に編纂された『新古今和歌集』において、仮名序・真名序が付けられる。その仮名序ではその和歌の歴史はどのように描かれているのであろうか。

やまとうたは、昔あめつち開けはじめて、人のしわざいまだ定まらざりし時、葦原中国の言の葉として、稲田姫素鷲の里よりぞつたは

れりける。しかありしよりこのかた、その道さかりに興り、その流れいまに絶ゆることなくして、色にふけり、心をのぶるなかだちとし、世をおさめ、民をやはらぐる道とせり。(中略)これによりて、右衛門督源朝臣通具、大藏卿藤原朝臣有家、左近中将藤原朝臣定家、前上総介藤原朝臣家隆、左近少将藤原朝臣雅経らにおほせて、むかしいま時をわかつたず、たかきいやしき人をきはらず、目に見えぬ神仏の葉も、うばたまの夢につたへたる事まで、ひろくもとめ、あまねく集めしむ。<sup>22</sup>

和歌の歴史は「昔あめつち開けはじめて、人のしわざいまだ定まらざりし時、葦原中国の言の葉として、稲田姫素鷲の里よりぞつたはれりける」とのみ記される。しかし注目したいのは、棒線部分である。この『新古今集』は「目に見えぬ神仏の言葉も、うばたまの夢につたへたる事まで」広く普く収集されたものであると謳われている。『古今集』では「目に見えぬもの」が「鬼神」であったのが、『新古今集』では「神仏」へと変化し、さらにその神仏も和歌を詠むとの認識がなされている。この大きな変化について次章で考えてみたい。

## 二、『新古今和歌集』の成立

ではその『新古今集』巻十九神祇歌に採られている和歌はというと、

知るらめやけふの子の日の姫小松おひん末までさかゆべしとは

この歌は、日吉社司、社頭の後の山にまかりて、子日して侍ける夜、人の夢に見えけるとなん (一八五二番)

神(日吉明神)がある人の夢に出てきて和歌を詠み、日吉社の繁栄を祝

うものである。仮名序に述べられたように、神自身が詠んだ和歌がまず載せられる。繰り返しになるが、これまで勅撰和歌集において神自身が和歌を詠み、それが撰首されることは一度もなく、この『新古今集』で初めて行われたことであった。これは『古今集』仮名序で謳われた、人が和歌を詠み、鬼神をも哀れと思わせることができるものとの和歌の歴史を根本から覆すものである。その矛盾は、『新古今集』撰者の一人である藤原定家の日記『明月記』に次のように記されることからわかる<sup>23</sup>。

今日終<sup>レ</sup>恋部<sup>一</sup>、又終<sup>レ</sup>積教部<sup>一</sup>、雑部多之間、相待人数多時、神祇歌取出<sup>レ</sup>之、予依<sup>レ</sup>憚身<sup>一</sup>、此部有<sup>レ</sup>恐由、示<sup>レ</sup>家長<sup>一</sup>了、神歌甚多、又神歌之次第、尤難<sup>レ</sup>測、雖<sup>レ</sup>為<sup>二</sup>一旦之沙汰<sup>一</sup>、可<sup>レ</sup>備<sup>二</sup>万代之証拠<sup>一</sup>、暗列<sup>二</sup>神御名<sup>一</sup>之条、恐無<sup>レ</sup>極、仍不<sup>レ</sup>交乎、

恋部、積教部は終わったが、雑部の和歌は多く、待ち人が多いため神祇歌を取り出してみたという。しかしこの神祇歌の歌数はとても多く、さらにその「神歌之次第」は測り難いものである。とりあえずは「一旦之沙汰」として「万代之証拠」に備えるべきであろう、と定家は述べている。また神の名の配列を決めることは「恐無<sup>レ</sup>極」いことである、と述べていることから、『新古今集』神祇歌においてその問題となったことは神をどの順で配列するか、である。その四日後には、

以<sup>二</sup>家長<sup>一</sup>仰事云、神祇部、神次第ヲ立ハ、熊野御列次有<sup>レ</sup>恐、仍春部ヲ為<sup>レ</sup>先、四季可<sup>レ</sup>立者、神歌事、惣依<sup>二</sup>有事<sup>一</sup>恐、寄<sup>レ</sup>事於身憚不<sup>レ</sup>知之、 (元久二年二月二十六日条)

と、源家長がいうには「熊野御列次有<sub>レ</sub>恐<sub>レ</sub>」るため、神祇歌の配列は春を先として四季の順に並べることにしたという。

事実、『新古今集』神祇歌の配列は先にみた日吉社の和歌は子の日のものであるが、次歌は「なさけなくおる人つらしわが宿のあるじわすれぬ梅の立ち枝を」の梅の和歌、「補陀落の南の岸に堂たてていまぞさかえん北の藤波」の藤の和歌、そして「夜や寒き衣やうすきかたそぎのゆきあひのまより霜やをくらん」の霜の和歌、と四季の順になっている。また、一八五番の霜の和歌の詞書には「住吉御歌なん」とあるように住吉の神が詠んだ和歌であることが記され、続く一八五六首、一八五七首の両首は同じ住吉の和歌が列せられている。そのあとの一八五八―一八六〇首は熊野、一八六一・一八六二首は賀茂、一八六三首は石清水、一八六四首は宇佐の和歌が神詠として採られている。

定家が記す「熊野御列次」にどのような恐れがあったことは不明であるが、推測するに、この神祇歌の配列は四季の歌につづいて、熊野の和歌になっている。そこに熊野の詠に対する忖度があったかとも窺える配列である。この背景には、後鳥羽院が当時、熊野行幸に行っていたことと無関係ではないであろう。建仁元年（一一〇一）十月五日の四度目の熊野行幸は、七月の和歌所を設置後、そして十一月の『新古今集』の撰集下命の直前に行っており、後鳥羽院において『新古今集』編纂と熊野との結びつきは強い。

そもそも『新古今集』は、建仁元年に後鳥羽院の「上古以後和歌、可<sub>二</sub>撰道一者、此事被<sub>レ</sub>仰<sub>三</sub>所寄人云々」<sup>24</sup>との院宣が下され、源通具、六条有家、藤原定家、藤原家隆、飛鳥井雅経、寂蓮の六人の寄人により編纂が開始された（寂蓮は編纂過程で没する）。後鳥羽院の『新古今集』下命の背景には祖父である後白河院を意識した帝王意識が強まったと指摘されているが、その『新古今集』の前段階において結集したのが「正治初度百首」だ<sup>25</sup>という。建久の政変により、これまで実権を握っ

ていた源通親が排され、建久九年（一一九八）に土御門天皇が即位することで、後鳥羽院の院政が開始されたこの時期に『新古今集』の編纂は進められた。

「正治初度百首」については藤原定家の「明月記」に詳しくその編纂過程が描かれているが、源通親、そして六条藤家への定家の対抗心が顕著に顕れている。定家は「只、権門の物狂ひ」と述べ、百首の作者を「老者」を選んでいると糾弾している<sup>26</sup>。その六条藤家が優勢だった百首に、定家の父俊成が後鳥羽院に奏状を送り、定家が作者に任じられ<sup>27</sup>、ここから定家は後鳥羽院に重用されることとなる。そして『新古今集』の編纂がその翌年から開始されることとなる。

そのような中で編纂された『新古今集』仮名序で和歌の歴史、つまり神世からの歌の歴史はどのように謳われているかという点、先にみたように「やまとうたは、昔あめつち開けはじめて、人のしわざいまだ定まらざりし時、葦原中国の言の葉として、稲田姫素鷲の里よりぞつたはれりける」とのみ記され、『古今集』で記された和歌の歴史は書かれていない。さらには、和歌の定義すらも揺らいでいる。

では、先に神の配列について悩む定家の日記をみたが、『新古今集』釈教歌、つまり仏はどのように列せられていたか確認しておきたい。釈教歌の冒頭の二首は、

なほ頼めしめぢが原のさせも草わが世のなかにあらんかぎりは  
何か思ふ何をか嘆く世中はたゞ朝顔の花のうへの露  
この二歌は、清水観音御哥となんいひつたへたる<sup>28</sup>

と清水観音が詠んだ和歌が撰首されている。そして次の一九一八番の和歌は、智縁上人という現在では不明なる人物が伯耆の大山に詣でた時に夢に見た和歌が採られているのみで、仏自身が詠んだ和歌というのはこ

の三首のみである。神詠に比べて仏詠が少ないわけであるが、この仏が詠んだとされる「なほ頼めしめぢが原のさせも草」の和歌について、鎌倉後期の僧、無住によって書かれた『沙石集』において次のように引用されている。

大聖、我が国に現れて、既に和歌を誦し給ふ。清水の御詠にも、ただ頼めしめぢが原のさしも草我れ世の中にあらむ限りは

とあり、これ必ず陀羅尼なるべし。疑ふべからず。神明、また多く歌を感じて、人の望みを叶へ給ふ。<sup>(29)</sup>

仏はすでに我が国に現れ、和歌を残している証拠として、この「させも草」の和歌が挙げられている。そして、この和歌は清水の御詠であるので疑いようもなく、仏の真理の言葉である「陀羅尼」そのものであることが述べられている。和歌が陀羅尼（真言）であるという「和歌陀羅尼」論の根拠としてこの和歌が採られているのであるが、では、『新古今集』で神仏も和歌を詠むとされたことへの後世への影響について、『沙石集』が語ることを見てみよう。長文のため訳しながら見ていく。

和歌の徳を思ふに、散乱鹿動の心をやめ、寂然静閑なる徳あり。また詞は少くして心を含めり。惣持の徳あり。惣持は即ち陀羅尼なり。我が朝の神には、仏菩薩の垂迹、応身の随一なり。素盞雄尊、すでに出雲八重垣の三拾一字の詠はじめ給へり。仏の詞に異なるべからず<sup>(30)</sup>。

和歌の徳を考えると、心を静かにさせる作用がある。そして少ない詞で心を含ませることができものが和歌である。つまり、惣持（陀羅尼）と同じ功德があると無住はいう。さらに我が朝の神は仏菩薩の垂迹、

応身として仏が現れる随一の存在である。その現れとして、素盞雄尊の三十一字の詠があり、これは仏の詞と同じものであると語る。つづけて「天竺の陀羅尼もその国の人の詞なり」と述べるが、その真意は、

天竺・漢朝・和国、その言異なれども、その意同じき故に、仏の教へ広まりて、利益の空しからず。言に定まれる事なし。ただ心を得て思ひを述べば、必ず感あるべし。<sup>(31)</sup>

天竺、漢朝、和国、それぞれにその「言」は異なるが、その「意」は同じであるからこそ仏の教えは広まってきたのであるという。「言」に定まったものはない、どのような詞でも「心を得て思ひを述べる」ことができたなら、必ず感応がある、そのことのほうが重要であるという。しかし無住がいうその「心は」単純なものではない。

聖人は心なし。万物の心をもて心とし、聖人は万物の身を以て身とす。然らば聖人は詞なし。万物の詞を以て詞とす。聖人の言、あに法語にあらざらむや。若し法語ならば、義理を含むべし、義理を含まば、総持なるべし。総持ならば則ち陀羅尼なり。この心を以て思ふに、神明・仏陀の、和歌を用ひ給ふ事、必ずこれ真言なるこそ。<sup>(32)</sup>

「聖人」と言われる人たちには「心」というものはない。「万物の心」をもつて心としている。また「万物の身」をもつて身としているので、その聖人個人における「心」や「身」はないという。また「詞」についても、聖人は「万物の詞」をもつてそれとしている。わかりにくい部分であるが、前文からの意味もとりながら意識すると、聖人は仏教でいえば、悟った存在であるがために衆生と別なる「心」や「身」、また別な「詞」というものも持つてはいない。そこに差別があると思うのが

衆生である。そのように悟った存在である聖人の言うことはすべて法語であるし、また法語であれば「義理」、物事の道理も含んでいる。またそこに「義理」を含んでるのであれば、「総持」や「陀羅尼」と同じものである、このように考えると、神仏が和歌を使っているのは「真言」である、と無住は述べている。

『沙石集』序において、無住は「それ僂言軟語みな第一義に帰し、治生産業しかながら実相にそむかず」<sup>33</sup>、僂言軟語でさえも仏の真理に帰属しており、世俗の営み、産業すべて実相（真実のすがた）にほかならないと述べている。そこに差別があると思うのが衆生で、ないと思うのが聖人である。そのことを説くために無住は『沙石集』でさまざまな説話を用いて仏の教えを述べている。それは「道に入る方便、一つにあらず、悟りを開く因縁、これ多し」<sup>34</sup>、と考えているからである。

凡そ、人の心まぢまぢにして、かくの如く、何れの道をも好むで万事を忘る。この故に、仏道に入る時も好む所有り。如来の教法に種々の門を立て、伝法の聖者の宗々を建立せるは、機根の異なる故なり。何れの宗にも取り付きて、好み修行せば、益あるべきに、ただわが心を以て是非する事は、よしなくこそ。<sup>35</sup>

人の心というのは、どの道を選ぶにしても好んだ一つの道に専念すれば万事を忘れることができる。それは修行する上でも同じことである。であるから、如来の教えや聖者が様々に門を建立するのは、人がそれぞれ持つ機根が異なるからであり、どの宗でもそれを不亂に行ずれば必ず功德がある。それを自らの誤った判断で宗の善し悪しを決めるのは愚かなことであると述べる。無住は、人それぞれにおいて悟りへの道に差異があるため「雑談の次に教門をひき、戯論の中に解行をしめす」、雑談のついでに教説を引き、戯論（現象世界、世俗）の中より、悟りへの道

を衆生に示すために書いたのがこの『沙石集』であるという。無住が『沙石集』で一貫して語ることは、悟った存在である者と衆生との差異は、それを差異と感ずるかどうかであり、すべての詞、さまざまな教えに悟り（真理）は備わっているということである。「人の心まぢまぢ」であるが、すべての道の先には悟りがあるということが如実にあらわれているのがこの巻五の和歌論である。

しかしながら、和歌のはじまりとされた素戔尊の出雲八重垣の和歌が「仏の詞に異なるべからず」と無住が語るには、これまでの和歌の歴史からしてもあまりに唐突的ではなからうか<sup>36</sup>。

### 三、『沙石集』における神話の帰結

『沙石集』巻一にはいわゆる「中世神話」と呼ばれる天照大神と仏法との関係について語られている。

去し弘長季中に、太神宮へ詣で侍りしに、ある神官の語りしは、「当社には三宝の御名を言はず、御殿近くは僧なれども詣でざる事は、昔この国いまだなかりける時、大海の底に大日の印文ありけるによりて、大神宮御銚さしくだして探り給ひける。その銚の滴り、露の如くなりける時、第六天の魔王遙かに見て、『この滴り国と成りて、仏法流布し、人、生死を出づべき相あり』とて、失はんために下りけるを、大神宮、魔王<sup>マデ</sup>にあひて、『我三宝の名も言はじ、身にも近づけじ。とくとく帰り上り給へ』とこしらへ仰せられければ、返りにけり。

その御約束を違へじとて、僧なむど御殿近く参らず、社壇にしては経をばあらはには持たず。三宝の名をも正しく言はず。仏をばたちすくみ、経をば染め紙、僧をば髪長、堂をばこりたきなむど言ひ

て、外には仏法をうとき事にし、内には三宝を守り給ふことにて御座す。故に我が国の仏法は偏に大神宮の御方便によれり。<sup>37)</sup>

伊勢神宮の神官が語るところには、昔、この国がまだ生じていない当初、大海の中に「大日の印文」があったという。その印文を天照大神が鉾を刺して探ったところ、その滴りが露になる様子を見た第六天魔王が、「この滴りは国と成って、仏法が流布し、生死を出づべき相」、この国は仏法が広まり、人が悟りを得られる相があると思ひ、その滴りを失わないように下ろうとしたところ、天照大神が「我三宝の名をも言はじ、身にも近づけじ。」と述べ、第六天魔王を押しとどめたという。その天照大神が第六天魔王に約束したとおりに僧侶は御殿には近づかず、杜壇において経典を頭わに持たず、また三宝（仏法僧）の名を正しい名前前で述べずに別な言葉で述べてきて、これは「外には仏法をうとき事にし、内には三宝を守」ってきたという。また漢朝では仏教を広めるために「先づ外典をもつて人の心を和けて、仏法を流布」させ、日本では「和光の神明、先づ跡を垂れて、人の荒き心を和けて、仏法を信する方便」としたという<sup>38)</sup>。無住はこの説話を『沙石集』の冒頭で述べることにし、これまでの我が国の歴史で、仏の存在が登場しない理由を天照大神が「三宝の名」を言わないことにしたからということで転回をさせる。『沙石集』巻一でこのように述べ、巻五で先にみた『古今集』以来、和歌の始まりであるとされてきた素戔雄尊の和歌でさえも「仏の詞に異なるべからず」、また「なほ頼めしめちが原のさせも草」の和歌も「大聖、我が国に現れて、既に和歌を誦し」たものとして無住は語る事ができたのではないか。では、もう少し無住の和歌観を『沙石集』巻五より見てみよう。

老子云はく、「天一を得つれば清く、地一を得れば寧し」と。仏

法に入る方便区々なれども、ただ一を得るに有り。事には一心を得、理には一性を悟る。華嚴には「三界唯一心」と云ひ、法花には、「唯一乗仏」と説き、起信には、「一心法界」と云ひ、天台には、「唯一実相」と談じ、毘尼には「常爾一心」と云ひ、浄土門には、「一心不乱」と云ひ、「一心不生」と云ひ、密教には、「唯一金剛」と説く。しかれば、流転生死は、一の理に背きて、差別の諸法を執するにより、寂滅涅槃は、万縁を捨てて、平等の一理にかなへるにあり。然るに、一心を得る初めの浅き方便、和歌にしくはなし。<sup>39)</sup>

無住は仏法に入る方便はまちまちである、と先に見たように述べていたが、それは「一」を得るためであるという。華嚴経には「三界唯一心」、法華経では「唯一乗仏」、大乘起信論では「一心法界」、天台宗では「唯一実相」、律では「常爾一心」、浄土教では「一心不乱」や「一心不生」、そして密教では「唯一金剛」と説かれているが、それがこのように言葉を変えて説かれているのは、すべて「一」の理に背き、すべてのことに差別があると考えるからであるという。「一」、つまり悟りというものは差別なく存在するものであり、このように様々な経典で「一」が説かれるように、和歌も「一心」を得る浅い方便として適すと無住はいう。つづけて、

これを案ずれば、世務を薄くし、これを詠ずれば、名利を忘る。事に触るる観念、折に従ふ修行、進みやすく、忘れがたし。飛花を見ては、無常の風の逃れがたき事を知り、朗月に臨むでは、煩惱の雲の掩ひやすき事を弁ふべし。仏法の中にも実の悟りを得ざる程は、情量尽きず、念慮止まず。然れば有相の方便によりて、遂に無相の実理に入る、これ諸教の大意、諸宗の軌則なり。

密宗に阿字を觀するも、この意なり。西行法師、遁世の後、天台

の真言の大事を、伝へて侍りけるを、吉水の慈鎮和尚、伝ふべきよし仰せられければ、「先づ和歌を御稽古候へ。和歌を御心得なく候へば、真言の大事は、御心得候はじ」と申しける。故に和歌を稽古し給ひて後、伝へしめ給ひけるとなむいへり。<sup>40</sup>

と、和歌と仏道の関係性について語る。和歌を詠むことで世俗の事柄を忘れることができる。たとえば飛花をみて、無常の風から逃れられないことを悟り、また雲に覆われる月を見て、煩惱もすぐにそのように覆われてしまうことを知る。このことは、有相（現象世界）の方便によって、無相（差別から離れた絶対的な平等なる空の世界）の実理、つまり悟りへと導かれるようなものである。これはどの教えにおいてもその大意であり、定まれる軌則であると無住は述べている。密教における阿字観、梵字の阿を観ずることによって、万物は本来生滅なきものであることを悟る修行があるが、その意も同じことを伝えているのだろう、と述べたあとに、歌人の西行が天台座主でもあった慈円に「真言の大事」を伝えるために、「先づ和歌を御稽古候へ」と述べたことを語る。

さて、ここで登場する西行と慈円は、『新古今集』入選の筆頭歌人である。西行は九四首、慈円は九二首入選し、『新古今集』の基調ともいえる歌人が、なぜここで登場し和歌と仏法の間を語るのか。そこには当時の本地垂迹思想の顕在化、特に伊勢と東大寺大仏との関係によるものが大きいと思われる<sup>41</sup>。それは、「はじめに」で述べた治承四年の東大寺大仏開眼供養の時に、未だ「半作之供養、中間之開眼」であった東大寺大仏の再建事業を重源は完成させるために東大寺衆徒とともに伊勢へ向かったというものである。

文治二年<sup>丙午</sup>仲春二月中旬之比、当時勸進聖<sup>人</sup>重源<sup>後乗房</sup>、為<sup>レ</sup>祈<sup>二</sup>申造大仏殿事<sup>一</sup>、參<sup>二</sup>詣大神宮<sup>一</sup>。□於<sup>二</sup>瑞垣之辺<sup>一</sup>、通夜之間、同廿

三日辛未夜、大神示現云。吾、近年身疲力衰、難<sup>レ</sup>成<sup>二</sup>大事<sup>一</sup>。若欲<sup>レ</sup>遂<sup>二</sup>此願<sup>一</sup>、汝、早可<sup>レ</sup>令<sup>二</sup>肥<sup>二</sup>我身<sup>一</sup>云々。聖人夢覺（中略）即、還<sup>二</sup>向本寺<sup>一</sup>、被<sup>レ</sup>触<sup>二</sup>此狀於衆中<sup>一</sup>之処、衆徒、相議曰。神明威光増益、莫<sup>レ</sup>過<sup>二</sup>般若威力<sup>一</sup>。早新<sup>二</sup>写大般若經二部<sup>一</sup>、僧綱以下六十口僧徒、頂<sup>二</sup>戴之<sup>一</sup>、參<sup>二</sup>詣彼宮<sup>一</sup>、於<sup>二</sup>内外二宮<sup>一</sup>、各一部遂<sup>二</sup>供<sup>二</sup>養<sup>一</sup>轉<sup>二</sup>読<sup>一</sup>、兼可<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>行<sup>二</sup>一番論義<sup>一</sup>云々。<sup>42</sup>

文治二年（一一八六）二月中旬、東大寺大勸進職の重源が大仏殿再建を祈念するために、伊勢神宮に参詣し、瑞垣あたりで通夜していた。その夢に天照大神が云うには「自分は近年身が疲れ、力が衰えて大事を成すことができなくなつた」という。重源のその願いを遂げさせるには「早く我身を肥えさしむべし」と告げる。その後、重源と衆徒は大般若経を両宮に一部ずつ転読し、番論議を行ったと記され、その時の大神宮からの返事は、「けふこそはあまつみことのはしめなれ あしかひもまたいまそみゆらん」<sup>43</sup>、と和歌によって伝えられたという。

重源がなぜ東大寺大仏殿の再建を祈るために、伊勢に向かわなければならなかつたのか。その理由は定かではないが、西行との関係が指摘されている。この重源の参宮は、西行が高野を下り、伊勢の二見浦に止住していた時期とも重なり、重源を伊勢に呼んだのは西行であつたとも推測されている<sup>44</sup>。また、西行が東大寺大仏再建に勸進聖として関わり、この重源の参宮後の同年八月に源頼朝のもとに立ち寄りながら、同族の奥州藤原氏のもとに沙金勸進に赴いたことは確かなことである<sup>45</sup>。東大寺の大仏の復興はその後、後白河院と源頼朝の援助によって新たな世界観が組み込まれ、再建されていく。その最中に編纂されていた『千載集』においても、

高野の山を住みうかれてのち、伊勢の国二見浦の山寺に侍りけ

るに、大神宮の御山をば神路山と申、大日如來の御垂迹を思ひてよみ侍ける

深く入りて神路のおくを尋ねれば又うへもなき峰の松風<sup>46</sup>

と大神宮とその本地仏である大日如來の垂迹を西行は詠っている。この和歌は大日如來と天照大神の垂迹を示した初期のものとして知られており、西行が高野山を下り、伊勢へ止住した治承四年（一一八〇）頃のものだと推測されている<sup>47</sup>。当時、伊勢には西行のように大日如來との垂迹を思考した者たちが集っていたと思われるが、文治四年の東大寺再建は華嚴經の教主たる盧舎那仏（大仏）が大日如來に擬せられていたという<sup>48</sup>。西行はそこで「自歌合」という自らで歌合を企画し、詠み合ひ、伊勢両宮にそれぞれ奉納している。そのひとつである『御裳濯河歌合』の冒頭歌は次のものである。

岩戸あけし天つみことのそのかみに桜をたれか植ゑはじめけむ<sup>49</sup>

天地開闢時の神世の昔に、誰が桜を植えたのだろうか、このように詠う西行は、その「かみ」に思いを巡らしている。平田英夫氏は西行にとって伊勢は、末法の世に「『世のはじまり』を教えてくれる場所」であり、この両宮自歌合を「神仏のいる場で和歌を詠み、奉納する行為」が中世において決定づけられた出来事であったと考えている<sup>50</sup>。この西行の『御裳濯河歌合』に歌判をしたのが藤原俊成であったが、この和歌について「春の桜を思ふあまり、神代の事までたどる和歌である」と評している。西行が、末法の世とともに「世のはじまり」を感じていたのか。本稿では論じる用意はないが、『千載集』前後から西行や重源の伊勢参宮、そして大日如來と天照大神の垂迹を経て、『新古今集』で神仏と人との関係が和歌を通じて変化していった様子が窺える。

では最後に、『新古今集』において伊勢という場所はどこのように詠まれたのか、見てみたいと思う。

大将に侍りける時、勅使にて太神宮に詣でてよみ侍ける

神風や御裳濯河のそのかみに契りしことのすゑをたがふな

（神祇歌 一八七一番）

『新古今集』仮名序を執筆した九条良経の和歌である。天照大神が藤原家の遠祖である天児屋命と約諾したことをその行く末までも忘れるな、との意の和歌であるが、この「契り」とは、九条良経の叔父でもあった慈円の『愚管抄』において「天照大神アマノコヤネノ春日大明神二同侍二殿内」能為二防護一ト、御一諾」と記されていることで、慈円がいうには「臣家ニテ王ヲタスケタテマツラルベキ」道理である<sup>51</sup>。さらに『新古今集』神祇歌では、この九条良経の和歌に続けて藤原定家、後鳥羽院、西行、慈円といった面々の伊勢を詠んだ和歌が並ぶ。その中でも、

神路山月さやかなるちかひありて天の下をばてらすなりけり

（神祇歌 一八七八番）

伊勢の月読の社にまいりて、月を見てよめる

さやかなる鶯の高嶺の雲井よりかげやはらぐる月読のもり

（神祇歌 一七九番）

という西行が伊勢神宮の神路山を詠んだ和歌（二八七八番）、また天照大神の弟である月読尊を詠った和歌が採首され、『新古今集』神祇歌では全六十五首中、十六首が伊勢神宮を詠んだものである（熊野は九首）。

神祇歌とてよみ侍ける

やはらぐる光にあまるかげなれや五十鈴河原の秋の夜の月

(神祇歌 一八八〇番)

この慈円による和歌は、大日如来と天照大神の垂迹「やはらぐる光」を詠ったものである。西行や慈円がこのように『新古今集』神祇歌で伊勢神宮と大日如来の垂迹を詠ったこと、この影響が後世に語られていたのではないか。慈円の歌集『拾玉集』には、次のような詞書がある。

神宮之中、礼奠之間、為ルニ永例ニ有リニ長柏、謂フニ之三角柏ト。

件ノ柏者、志摩国吉津島堺土具島内、在リニ山中生木ノ上ニ也。

吉津島風土記ニ曰ク、昔行基菩薩請ヒニ南天竺婆羅門僧正・天竺僧

仏誓ニ植ウニ三角柏ヲ。為シニ太神宮ノ御園ト一、天平九年十二月

十七日致スニ御祭之勤ヲ一也、其後伝教大師・興法大師・慈覚大師

続キテ以テ修一ニ行シ之ヲ、各以テ法一ニ樂ス之ヲ。<sup>52</sup>

伊勢神宮には「永例」として伝えられている「長柏」があり、それを「三角柏」と言っている。その柏は「志摩国吉津島堺土具島内」の山中の山にあるのだというが、その柏の由来は「吉津島風土記」によると、その昔、行基が南天竺の婆羅門僧正を招来し、ともに三角柏植え、そこを大神宮の御園にしたと言い伝えられているのだと慈円は記す。それは天平九年（七三七）十二月十七日のことであったが、その祭礼は後に最澄や空海、円仁がそれぞれ勤修し、また法楽としたという。そしてこの詞書の後には、伊勢内宮の神官荒木田成定や荒木田満良（蓮阿）と慈円の和歌の遣り取りが載る。

この『拾玉集』における「三角柏」の伝承、またこれまで見てきた和歌と陀羅尼との関係は、そもそも実際に聖武天皇治世において婆羅門僧

正が来朝しなければ語れなかったものである。さらには、その婆羅門僧正が「和歌」を詠んだという史実が伝えられなければ、和歌と陀羅尼が同じであることは考えられなかったはずである。婆羅門僧正という釈迦が生まれた地からやってきて、我が国の言の葉たる和歌を詠んだ者という存在なくしては、和歌の歴史ともに仏の教えは語り得なかったというのは言い過ぎであろうか、この婆羅門僧正の実在こそが中世和歌論の担保として存在したのは確かなことかと思われる。

## おわりに

本稿において勅撰和歌集における和歌の歴史をみてきたが、『新古今集』において人も神仏も和歌を詠んだと転回された和歌の歴史が謳われたことは、大きな転換期であったと思われる。当時の伊勢の状況を見ることに、まだ多くの課題はあるが、『古今集』仮名序の「人の心を種として、万の言の葉とぞ成れりける」とされた和歌は、鬼神をも感ぜしめることができるものとの認識が大きく変わってしまう。さらに『沙石集』では「先業の決定して遁れ難く、仏神の力も叶はざれば、神力も業力に勝たず」<sup>53</sup>といった、神の力も人が前世でなした行為の結果としてもたらされる業の力（因果の理法）に叶わない、といった語りも見られる。神仏さえも業には勝てないのであれば、なぜその存在に祈るのか。この『沙石集』の話にはつづきがあり、釈迦が在世中に親類縁者五〇〇人を吠瑠璃太子に殺されたことが語られる。その五〇〇人の前世は漁師であり、一匹の大魚を海から引き揚げて殺した。その大魚は太子の前世であり、それを殺した報いであるという。当時まだ幼かった釈迦は草の葉で頭を叩いた、その痛みがずっと続いていると話したのだという。この話の結びは、釈迦ですら悩みがあるのに、まして凡夫の我々においては「因果の理、逃れんや」と締める<sup>54</sup>。そもそも「仏」は、その因果

から解脱した存在である。ここには単に因果を超越する「仏」として釈迦を見ているのではなく、人であった過去への視点が見える。

本稿でこれまで見てきたが、清水観音の和歌を引き、「仏」も和歌を詠んだことが『新古今集』にはあった。人のみならず、神や仏も和歌を詠む。また、インドから来朝した婆羅門僧正という実在の人物も和歌を詠んだことは、その歴史において何を意味していたのか。慈円は『拾玉集』で、

それ、和語（やまとことば）といふは、わが国のことわざとして、盛んなるものなり。五七七七にて、五の句あり。五大五行を表するなるべし。真俗これを離れたる物なし。真諦には、五大を離れたる物なし。仏身より非情草木に至る。俗諦に又、五行を離れたる事なし。天地より海山に及ぶ。

これによりて、大倭日高見の国は、豊葦原をうち払ひて開け始めしより、神々の御言葉は伝へ来れる、この他にさらに先とする詞あるべからず。<sup>65)</sup>

と和歌の五七七七は「五大五行」を表していると述べている。五大は地水火風空（虚空）、五行は火水木金土の世界を成り立たせている基本要素である。真諦（仏教の最高真理）に五大を離れたものはなく、俗諦（世俗の真理）に五行を離れたものはない。慈円は、言葉の始まりを述べるのと同時にこの世界の成り立ちを記している。言葉は原子（極微）と結びついている。故に豊葦原を打ち開いた当初から原子から実体が生じ、結果となり、世界が構成されていった。その世界のはじまりより神々の御言葉は伝わってきており、この他に先にあった詞はない、と意味を補うとこのように慈円は述べているのではないか。

『古今集』仮名序における歌の歴史は、混沌とした世のはじまりがあ

り、それから天地に分かれ、歌の文字数も定まらない歌の様にあらぬものであったが、人世になり、素盞雄尊が三十一文字の和歌を詠ったと述べられていた。また、「生きとし生けるもの、いづれか、歌を詠」むと謳われたが、その「生きとし生けるもの」の範疇におそらく神はいない。この「生きとし生けるもの」が目に見えぬ鬼神を「哀れ」と思わせることができるのが和歌なのである。つまり、人は和歌で神と交感すること、その願いを超越者たる神に述べてきた。

しかし、慈円の和歌論は世界の成り立ちと言葉（和歌）を結びつける。さらに『新古今集』仮名序では「むかしいま時をわかつた、たかきいやしき人をきはらず、目に見えぬ神仏の言の葉も、うばたまの夢につたへたる事まで、ひろくもとめ、あまねく集めしむ」と、この世界に存在している和歌として残った言葉をすべて集めた、と述べている。

『古今集』を基として「新」と名づけられた『新古今集』における変化は、神世から人世のあり方へ、つまり神話的な思考から存在論への移行だったのではないか。その後の『沙石集』において語られた「神力も業力に勝てず」とは、超越者たる神でさえも人が前世での行為を変えられないとできない、必ず人はその行為の結果を自らで引き受けなければならぬということである。人はどのように存在しているのか、存在してきたのか。和歌論という日本における言葉への問いを通じてこの中世初期に考えられたのではなからうか。

## 注

(1) 日本古典文学大系『平家物語』上、三八四頁。この覚一本平家物語では、このあとに「うでん大王の紫磨金をみがき、毘須羯磨が赤梅檀をきざんじも、わづかに等身の御仏也。況哉これは南閻浮提のうちには唯一無双の御仏、ながく朽損の期あるべしともおぼえざりし（後略）」と続く。東大寺大仏が南閻浮提の「唯一無双の御仏」と語ら

れる。

(2) 『玉葉』 治承四年十二月二十九日条

(3) 『玉葉』 文治元年八月二十八日条

(4) 新日本古典文学大系『千載和歌集』、一〇頁。実際の奏覧はその翌年の文治四年四月から七月のことであった(『同書』 解題)。

(5) 『千載和歌集』、四頁。その「解題」には、「貴族にとつては未曾有の不安の時代の撰進」であったが、「無論、勅撰集である『千載集』は建前としてはそうした不安の陰などほとんど見せはしない。」とある(二頁)。また序にみえる「楯の葉の名におふ宮」とは、藤原俊成の歌論書『古来風躰抄』によれば「奈良のみやこ、聖武天皇の御時になん、橘諸兄の大臣と申す人、勅を承りて、万葉集をば撰ぜられけると申し伝ふめる」とあり、聖武天皇が『万葉集』編纂の勅を下したものと当時、考えられていたのだと思われる(『古来風躰抄』、新編日本古典文学全集『歌論集』、二六三〜二六四頁)。

(6) 本稿で問いとする和歌と仏教との関係を考えるにあたり、日本における仏教の伝来から考えなければならぬ。仏教は六世紀半ば頃に中国を通して日本に伝来してきたが、そもそも仏教はインドで発生したものである。その教えを記した経典を理解するには、

釈教は印度を本とせり。(中略) 言語、楚夏の韻に異んじ、文字、篆隸の体にあらず。この故にかの翻訳を待つて、すなわち清風を酌む、(『請求目録』『弘法大師空海全集』第二巻、五四九頁。)

と、この国に者にとつては漢訳を待たねばその「清風を酌む」、理解することができないと空海によつて述べられている。さらに空海はその著である『文鏡秘府論』において、「夫れ大仙の物を利するや、名教をもて基と為し、君子の時を濟ふや、文章これ本なり」と、仏がそ

の教えを説くには言葉に拠らざるをえないこと、そして君子が世を救う時にも文章を根本とすることが述べられているが、空海が仏教と言葉の関係を九世紀に指摘していたことは、中世の和歌論の問題に深く影響を及ぼしている。

インドで生じた仏教は、元は人であった釈迦がその当時、インドで使われていた梵語を用いて、その教えを説いたものである。そして仏教はそれ単一で生じたものではなく、そもそも伝統的なヴェーダ聖典の研究、つまり言語研究の影響を受けて、紀元前五世紀頃に体系づけられたものである。その元となったヴェーダ聖典研究の際立った特徴は、「ことばを万有の最高原理とみなす思想」であったという(中村元『ことばの形而上学』、インド哲学思想4、二〇二二年、二〇八頁)。たとえば五世紀の詩人であり、文法学者であるバルトリハリの『ヴァーキヤ・パディーヤ』の冒頭には、

はじまりももたず終りももたない「永遠なものである」ブラフマンは、コトバそれ自体であり、不滅の字音<sup>アクセント</sup>である。そこから現象世界の形成があるそれ(ブラフマン)は、意味<sup>||</sup>対象<sup>||</sup>事物(アルタ)として、「この世界に」別の姿をとつて現れてくる。

『ヴァーキヤ・パディーヤ』(文章と単語についての書)、(赤松明彦訳注『古典インドの言語哲学』)ブラフマンとことば、(東洋文庫、一九九八年、一五頁。引用文中の「||」は訳者の補足、( )は簡単な説明・置き換えであり、すべて本書のままである。)

存続・運動開始・運動終了という区分は「コトバ」によつてこそ生じるのであるから、宇宙の最高原理であるブラフマンは「コトバ」そのものであると説く。言葉の意味はそのまま対象であり、事物を指し示す。この言葉を真理(最高原理)と解する思想は、空海の『声字実相

義』においても見られる。

五大に皆響き有り 十界に言語を具す 六塵悉く文字なり 法身は是れ実相なり

(北尾雄心訳『空海コレクション』2、ちくま学芸文庫、二〇〇四年、一五五頁)。

空海にとって法身仏は大日如来である。世界に遍満する真実の存在である大日如来、その中にいるわれわれの言葉も真実である。この言葉の真理性を説き、空海が建立した宗の名はその名も「真言」宗であった。

本稿で『千載集』から『新古今集』のわずか十七年ほどの間に、人と神仏の関係性が問われたとき、それは当然ではあるが言葉を以てその関係性が問われる。その関係性を考えたことが「和歌論」として表出し、また和歌となつて詠み出されたと考えている。和歌という日本の言葉への問いと仏教はその本質からして同じ組上にあることは、仏教の歴史からしても当然のことであるかと思われる。

(7) 『千載和歌集』序、七〜八頁。

(8) 新日本古典文学大系『古今和歌集』仮名序、四頁。

(9) 『千載和歌集』序、四〜五頁。

(10) 『古来風躰抄』、二五八〜二五九頁。

聖武天皇、東大寺を造り給ひて、供養あらんとての日、行基菩薩難波の岸に出でて、南天竺婆羅門僧正を迎へられける時、僧正菩提の岸に著きて、互に手を取り、笑みを含みて、物語し給ひて、行基菩薩の詠み給ひける歌、

霊山の釈迦の御前に契りてし真如朽ちせず逢ひ見つるかな

婆羅門僧正の返し、

迦毘羅衛に共に契りし甲斐ありて文殊の御顔逢ひ見つるかな

(11) 『古来風躰抄』、二六二頁。

(12) 『拾玉集』(和歌文学大系『拾玉集(下)』、明治書院)、二五三頁。

(13) 『愚管抄』卷七、岩波文庫、二八九〜二九〇頁。

(14) 『愚管抄』卷二、八五頁。

(15) 『愚管抄』卷七、二八九頁。

(16) 『古今和歌集』仮名序、四頁。

(17) 『古今集』真名序では、

夫れ和歌は、其の根を心地に託け、其の華を詞林に発くものなり。人の世に在るとき、無為なること能はず、思慮遷ること易く、哀楽相変る。感は志に生り、詠は言に形はる。是を以ちて、逸する者は其の声楽しく、怨ずる者は其の吟悲し。以ちて懐を述ぶべく、以ちて憤を發すべし。天地を動かし、鬼神を感ぜしめ、人倫を化し、夫婦を和すること、和歌より宜しきは莫し。(三三九頁)

然而、神世七代、時質に人淳くして、情欲分ること無く、和歌未だ作らず。素盞烏尊の出雲国に到るに逮びて、始めて三十一字の詠有り。今の反歌の作なり。(三四二頁)

と、仮名序よりも明確に、神世七代において和歌は未だ作られていないことが述べられている。

(18) 『古今和歌集』仮名序、五頁。

(19) 『古事記』序文(日本古典文学大系『古事記 祝詞』、四六〜四

八頁。

(20) それは『古来風躰抄』においても、「上古の歌は、わざと姿を飾り、詞を磨かんとせざれども、代も上り、人の心も素直にして、ただ、詞にかませて言ひ出だせれども、心深く、姿も高く聞ゆるなるべし」と認識されていた「上古の歌」の認識とも重なる。

(21) 新日本古典文学大系『後拾遺和歌集』、四頁。

(22) 『新古今和歌集』、一四〇一五頁。また真名序は、「神明の詞、仏陀の作、希夷を表さむが為に雑へて同じく隸む」(七頁)。

(23) 『明月記』元久二年二月二十二日条

(24) 『明月記』建仁元年十一月三日条

(25) 村井康彦『藤原定家『明月記』の世界』、岩波新書、二〇二〇年、六五〜六六頁。

(26) 『明月記』正治二年七月十八日条、二十六日条

(27) 『明月記』正治二年八月九日条

(28) 『新古今和歌集』、一九一六番、一九一七番。

(29) 新編日本古典文学全集『沙石集』巻五本、二五三頁。

(30) 『沙石集』巻第五本、二五二頁。

(31) 『沙石集』巻第五本、二五三頁。

(32) 『沙石集』巻第五本、二五五頁。

(33) 『沙石集』巻第一、一九頁。

(34) 『沙石集』巻第一、二〇頁。

(35) 『沙石集』巻第四、一七四頁。

(36) 無住は和歌を陀羅尼(仏の真実の言葉)であると述べながらも、「誠に真実の仏法は言説の外にあり、念慮の中にあらず」ともいう。これは、『大乘起信論』における、

一切の言説は仮名にして実無く、但妄念に随うのみにして、不可

得なるを以ての故に、真如と言うも亦相あること無く、言説の極、言に因つて言を遣るを謂う。(『大乘起信論』岩波文庫、二十五頁)

真実の言というのは「言説の極」、言葉で言うことはできないがギリギリのところで真実を述べるのだという言説とも関係があるのだと思われる。加えて、空海も「密教の本意は、心を以て心を伝ふ、文字はこれ瓦解、文字はこれ糟粕」(『沙石集』巻第五、二九七頁)と述べているが、言葉で真理が述べられるのか否か、その文には揺らぎが見られる。この言語観については別稿で記したので参照されたい(拙稿「和歌の言葉と心―『新古今和歌集』試論」、『史創』二号、二〇一二年)。

(37) 『沙石集』巻第一、二二〜二二頁。

(38) 『沙石集』巻第一、二五頁。

(39) 『沙石集』巻第五末、二九五〜二九六頁。

(40) 『沙石集』巻第五末、二九六〜二九七頁。

(41) 阿部泰郎「中世の王権と物語」(『中世日本の世界像』、名古屋大学出版会、二〇一八年)、平田英夫「円位聖と両宮歌合―世のはじまりを思う詩想―」(『和歌的想像力と表現の射程―西行の作歌活動』、新典社、二〇一三年)。

(42) 「東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記」(真福寺善本叢刊第八巻『古文書集一』、臨川書店、二〇〇〇年)、三五八〜三五九頁。

(43) 「東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記」、三九一頁。

和歌と夢の関係については、後白河院の『梁塵秘抄』にも、「仏は常にいませども、現ならぬぞあはれなる、人の音せぬ曉に、ほのかに夢に見え給ふ」(岩波文庫、二六番)、と詠われていたように人の夢にて神仏は和歌を詠む。『源平盛衰記』巻七「和歌徳事」には、

凡和歌ハ、国ヲ治人ヲ化スル源、心ヲ和ケ思テ遣ル基也。(中略)  
伊勢、石清水、賀茂、春日ヨリ始奉テ、託宣ノ詞ハ夢想ノ告、何  
モ歌ニ非サルハ少シ。靈神ノ御歌ニ名ヲ連ネ、明王ノ御製ニ肩ヲ  
並ル事、此道ノ外ハ又何事カハ有ヘキ。

(『改訂史籍集覽』外編「参考源平盛衰記」、三五二頁)

と、いずれも託宣の詞は夢告され、その告は歌の形でないものはないと  
いう。そして和歌は靈神や明王の歌にも肩を並べることができるものと  
して語られる。

(44) 目崎徳衛「伊勢における西行」(『西行の思想史的研究』、吉川弘  
文館、一九七九年)、三八〇頁。

(45) 『吾妻鏡』文治二年八月十六日条。

西行は、重源上人との約諾により、「東大寺料為レ勸進砂金二」に、  
奥州に赴く途中で鶴岡八幡宮に参詣したとの記事である。

(46) 『千載和歌集』一二七八番。

(47) 目崎前掲書、三五三頁。

(48) 横内裕人氏によれば、重源が再建した大仏殿は、盧遮那仏の両隣  
に両界堂が建てられ、「両界曼荼羅の中心に位置した本尊盧遮那大仏  
は、真言教主たる大日如来に擬せられていた」という(「南都と密教  
―東大寺盧遮那大仏の変奏」『日本中世の仏教と東アジア』、塙書房、  
二〇〇八年、五二八〜五二九頁)。

(49) 「御裳濯河歌合」一番左、(『西行全歌集』、岩波文庫、三二二頁。)

(50) 平田前掲論文。

(51) 『愚管抄』卷二、一〇一頁。

(52) 『拾玉集』、二二〇頁。前掲書の註によれば、「仏誓」とあるのは  
婆羅門僧正の弟子の仏哲のことか。また「興法大師」は、「弘敷」と  
傍記されているとのことであり、ここでは弘法大師、空海とする。ま

た「吉津島」は現在の三重県度会郡南伊勢町吉津港附近かと推測され  
ているが、「三角柏」について歌語として用いられた例はあるが不明  
としている(二八五頁)。

(53) 『沙石集』卷第一、四五頁。

(54) 『沙石集』卷第一、四六頁。

(55) 『拾玉集』、二五三頁。