

## 承元期の慈円:隠遁と和歌

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード: 作成者: 山本, 一 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2297/7185">http://hdl.handle.net/2297/7185</a>

# 承元期の慈円

## — 隱遁と和歌 —

山 本

一

### I 承元期西山隠棲の背景と動機

#### 1. 二つの事業

西山善峰寺への慈円の「籠居」は、彼自身が『一期思惟』（自伝断簡）に記すところによれば、承元元年（建永二年1207・53才）から同五年（建暦元年1211）までの約五年間にわたった。この間、後鳥羽院のための「大法秘法御祈」の修法にしばしば都に出たことは『一期思惟』も記し、『門葉記』門主行状の修法記録もそれを裏づける。定家の『明月記』に洛東吉水房での慈円との会見記事が散見されることも勘案すると、「籠居」の実態は断続的隠棲とでも言うべきものだったようである（詳細は拙稿「慈円の所謂『歌論』と西山隠棲」国語国文51―7、昭57・7に述べた。なお、この論文には以下しばしば言及するので、便宜のため「前稿」と略称する。）。

とはいえこの期間の慈円は、西山の庵室において仏書の著述や書写を行ない（多賀宗集『慈円の研究』吉川弘文館、第二部第四章）、そのかたわら、隠遁者としての意識・姿勢を色濃く表わした和歌作品を生んでいる。『拾玉集』から知られるこれらの和歌

作品のうち最もまとまった規模を持つのが、「厭離欣求百首」と跋文のみ残る「恋百首歌合」である。本稿は、この三作品の分析を通して、この時期の慈円の「隠遁」の思想的特色を解明することを目標とするのであるが、そのための前提として、西山隠棲の実行に至る経緯を考察したい。

隠棲に先立つ正治・建仁・元久期は、後鳥羽院の歌壇活動のきわめて活発な時期であり、慈円がその一翼を担っていたことは改めて言うまでもない。ここではむしろ、この時期の仏教者としての活動に注意を払っておきたいのである。

建仁元年（1201）から翌年にかけて、二度目の天台座主職に在った頃以降、慈円の重要な課題として、比叡山無動寺の勧学講の存続、大徳法院の創建の二つが有った。勧学講は、第一回座主在任時に慈円が創設した教学復興のための組織で、彼の辞任後は中絶していたが、再度の就任により復活されていた。しかし、青蓮院・梶井の二門流が対抗しつつ座主職を争っている状況下で、梶井門流から出た座主が青蓮院門流の慈円の事業を積極的に引き継ぐ可能性は無く、勧学講の恒久化は難問であった。慈円は、二度目の座主を辞任する際、かなり強引な運動をして弟子の実全を後

任とし（『明月記』建仁二年七月九日）、一方で勸学講の管轄を座主から青蓮院門そのものに移して存続を保証しようと画策していた。しかし、翌年には延暦寺内の争乱のため実全も辞職、慈円の試みは容易に成功しない（多賀氏前掲書、第一部第十四章）。

『愚管抄』の別記「勸学講由来」や建永元年（1200）の「大懺法院条々起請事」の藤島荘の項には、越前国藤島荘を勸学講の費用に宛てるため源頼朝と交渉した事から始めて、勸学講をめぐるいきさつを詳述し、この問題に対する慈円の執念を感じさせる。

元久二年（1205）、梶井門流の承円が座主となるが、勸学講を青蓮院門所属としようとする慈円の努力もようやく実り、『大懺法院条々起請事』や『勸学講縁起』（承元二年1208）が記すように、この問題は最終的には慈円の希望した形に決着したのである。なお、元久二年四月二十日、慈円から院に贈られた長歌は、

山門の前途を憂うる内容であったが（『拾玉集』『拾遺愚草』『明月記』『増鏡』）、これも勸学講移管につき裁許を求める嘆訴であったかと想像される。

もうひとつの課題は、保元の乱以来の怨霊を救済し、国家・国土の安全を祈願するための道場「大懺法院」の創設である。これは当初三条白川に建設されながら、間もなく元久二年（1205）に後鳥羽院の命により移転、吉水に再建されるという経緯を経た。落成の供養が行われたのは、慈円の断続的な西山居住のすでに始っていた承元二年（1208）十月二十四日で、これには院以下多数の月卿雲客が参列している（多賀氏前掲書、第一部第十六章）。

慈円はこの寺に、堂衆学生間の争乱などのため鎮護国家の機能を十分に果たし得ない延暦寺の、代替的役割を期待したように思われる。『大懺法院条々起請事』は、先に見た勸学講の荘園藤島荘の収益の余裕を割当てることを定めるが、それに関連して、鎮護国家の大法「大懺盛光法」は本来延暦寺惣持院で修すべきで

あるが、「末代」の状況では不可能なので、大懺法院でこれを行なうという事を述べている。また同じ資料の末尾では、延暦寺の荒廃を「遺法亦縁尽、住持已及終」と嘆き、これも濁世の罪障の故であるとして、滅罪の法を行なう大懺法院の意義を主張している。いずれにしても、大懺法院の必要性と延暦寺の悲観的状况とは、慈円にとって表裏の関係として意識されていたのである。

こうして二つの事業は西山隠棲の頃までにはほぼ達成されたが、そこに至る道は平坦ではなく、その間に慈円が巻き込まれた心労と煩縁は、右に述べた経緯からも十分に想像がつく。しかも両事業は、延暦寺の現状と理想との乖離の中で、いわば窮余の策であった。これによって慈円の理想そのものが実現したという性格のものではなかったと思われる。

## 2. 「恋百首歌合」跋から

ここで想起されるのが、隠棲中に書かれた「恋百首歌合」跋（『拾玉集』巻五）の中の、仏法の現状についての記述である。従来「歌論」と呼ばれてきた「恋百首歌合」跋の基本的問題については、前稿に述べたので再説しないが、跋の梗概は次のようである。(1)和歌の意義についての原理的論述、(2)隠遁の仏教的意義について、(3)「恋百首歌合」の制作意図について、(4)付論（古今集仮名序の一節の朗詠の事）。ここで問題にするのは(2)の部分である。

この部分は、『俱舍論』に拠ったと見られる仏教的地理観の記述から説き起し、「煩惱に染めたる濁世を厭ひ離れて、菩提を悟る浄土を願ひ求めよ」（源信の『住生要集』の「厭離穢土・欣求浄土」の慈円流パラフレーズ）という教説に仏法の核心を認めるところへ行きつく。そしてさらに、この教説の最適の実践が、山中静処での修行であることを論じていく。その後、議論が一度

屈折し、天台真言両宗の根本道場の現状と、山中静処修行の理念との乖離が取り上げられるのである。

悲しきかなや、仏法末になるままに、其の跡はみな闘ひの庭となり、果には矛先を争ひ、むつかしき相論をのみ好みて、天聴を驚かすことになるぞかし。

（以下『拾玉集』の引用と歌番号は、多賀宗準編著『校本拾玉集』所収青蓮院本に基づくが、表記は意を取りやすいよう私に改める。）

さらに、こうした状況への批判として出現した遁世聖にも言及し、かかるままには、法師の道にさらに二途の道をなして、遁世の聖といふもの出きたり。しばしば尊しと聞きしかども、今はまた聖といふものはみな様悪しきものなり。

とその動機と初期の姿のみ評価して、現在の聖は否定する。そしてこのような現状の全否定の末に、再びはじめの山中静処修行の理念に立ちもどって、慈円自身の隠遁を語り出す。

かかるままには、かへりて道も無き心地し侍れど、さりとてはとて、この至れるまことに責め出されて、深き山に入りつつ仏道を思惟し侍る中に、……

「深き山に入りつつ、仏道を思惟」は、『法華経』序品に依った修辞で、ここでは慈円自身の隠遁（事実の上では西山隠棲）実行を意味する。「道も無き心地」がするほどの絶望的な仏法の現状から「さりとては」と心を翻し、せめて自分は「至れるまこと」（静処修行こそ菩提を求める道であるという至上の真理）の抗し難い力に従おうとして、隠遁を実行したとするのである。

ここに述べられた仏法（とくに天台真言の鎮護仏教）への悲観は、『大儀法院条々起請事』に見られたものと重なる部分を持つ。すなわち、前項に見た二つの事業の達成によっても、仏法の状況に対する慈円のやり場のない悲観的な見方は必ずしも癒されな

かったことが、ここから窺われるのである。むしろ、事業達成までに出会った困難が、悲観的見方を助長したかもしれない。慈円自身は、隠遁の動機については「至れるまこと」に重点を置き、仏法の現状と直接には関連づけていないが、仏法の現状批判にこれだけの言葉を費していることじたい、それが隠遁の動機と無関係でないことを物語っているであろう。

### 3. 隠棲の動機

西山隠棲の動機については、今のところ以上のような背景を通して推測するしかないと言える。私としては、二事業の遂行過程での心労や立場上の困難の深まり、とくに後鳥羽院との確執を、主な因子として考えてみたい。

院と慈円との間の個人的感情が必ずしも悪かったとは言えないにしても、青蓮院門流と九条家を中心に仏法興隆・王法仏法の協調を思い描く慈円と、院の権力の下に諸勢力を均衡させて治政を行なおうとする後鳥羽院は、根本的に矛盾する立場に居た。彼等は、目標を異にしながら、しかも自己の目的のために相手の力を必要とするという、緊張した関係に置かれざるを得ない。慈円が二事業の達成のために行なった強い自己主張は、この緊張を限度近くまで高めていたと思われる。自己の立場を放棄することが到底不可能である以上、慈円にとって、院との関係を破綻させないための唯一の選択は、都を離れ、院との直接の接触機会を減らすことであつたのではないか。一方では、反対者の中傷や非難から二事業の達成を守るためにも、院のまわりの利害関係の渦中に慈円が停まることは得策ではなかつたろう。

もちろん、青年期以来の遁世願望、『源家長日記』が記すような良経急死（建永元年1208）による無常の意識の深まり、そして「恋百首歌合」跋が語るような隠遁を重視する信条、などの因子はそれぞれ無視できない。けれども、慈円のような立場の人が隠

棲を実行するためには、それらに加えてより現実的な必要性が無ければならなかったと思われるのである。

西山隠棲の動機についていちおう右のような想定を持った上で、以下では作品の分析を行なっていきたい。慈円にとってこの隠棲を持った内面的な意味については、その中で明らかにし得るところが有るであろう。

## II 「恋百首歌合」について

### 1. 仏教的恋歌の系譜

「恋百首歌合」に関しては、現在のところ跋文のみが残された資料である。まず、跋の中の歌合の形態に直接触れる箇所を見ておこう。

始めに申しつる理にまかせてやまと歌のことを思ふに、恋の歌とて詠める事こそ、まことに憂き世を離れぬためにはみな思ひ慣れたる事にて侍めれと思ひ学びて、さればこれに寄せてこそは、厭離のころをも教へ、欣求のころをも表はさむとて、百歌に数へ出して五十に番ひ侍りぬ。若し歌の道を申ままにおぼさん人は、憤鬧を捨てとも思ひなし、静処を願ふとも思ひなし、仏道へ入るとも思ひなし、煩惱を離るとも思ひなし、この左右に心を止めて、劣り勝りをなんつけられ侍れかし。

「厭離穢土・欣求浄土」の意を表現した恋歌のみの（おそらく自作歌による）百首五十番の歌合で、読者が仏教の意味を考えつつ判をする、という形態の概略はここから知られる。しかし、仏教の意味を託された恋歌なるものの実態は、作品そのものが伝存しないため具体的につかみにくい。ただ、推測の手だてが無いわけではない。慈円よりやや古い世代の歌人、そして慈円の青年期に

も、仏教的恋歌と言うべき作品が見出されるからである。

俊恵の『林葉和歌集』（築瀬一雄氏「俊恵研究」所収校本による。なお本節の引用も表記は私意による。）には、

恋為罪業

君故に落つる涙は渡り河沈まむ瀬にぞ落ちも逢ふべき

（八八五）

恋催道心

味気なしいざ樵り立つる錦木を法の為にとになひかへてん

（八八六）

という一対の作と、「厭恋思後世（恋を厭ひて後の世を思ふ）」という題の、

紅の涙の色の恋衣今日墨染に思ひ返しつ

（八九六）

が見え、恋の妄執を罪と見る一方、恋の虚しさを痛感することを契機として仏道に赴くという発想が有ったことが知られる。この種の発想に立つものとして、『皇太后宮大進集』（私家集大成所収）に、「恋変じて道心といふ事を」の詞書で、

待ちかねて恋慰めに見る月のやがて心を西へいざなふ（二七）

が在り、これは『月詣和歌集』巻五にも、「賀茂三十講五巻日、重保が家にて、恋変道心といふ事を人々詠み侍けるに」の詞書で、前僧都澄憲の作と共に収められている。また『小侍従集』（私家集大成・小侍従II）にも、

道心を起こす恋

うれしくもこひちに惑ふあしうらの憂き世を背く方へ入りぬ

が在る。

以上の資料は全て、俊恵・重保を中心にした歌林苑・寿永百首の歌人に関連し、また全て題詠作品と見なされる。歌林苑の結題嗜好と、遁世者・神官を中核とするための宗教的空氣とが、「恋

から仏道へ」という歌題をしばしば取り上げさせる要因となっていたことを推測させる。

さらに藤原惟方の『栗田口別当入道集』(私家集大成)に、

恋阿弥陀仏といふころを

錦木を千つか立つるを数としてなもあみだ仏と日々唱ふる

(一七九)

が恋部の巻頭歌として入り、彼と親交の有った(同集二一九以下)寂然の『唯心房集』(私家集大成・寂然II)には、「恋から仏道へ」のテーマを歌った今様の作品、

人に思ひをつくるこそ 輪廻の綱とは結ぶなれ これを悟り

に引きなせば 大慈大悲の門に入る(五八)

がある。惟方・寂然も歌林苑グループに関わりの有る隠遁歌人であった。

以上に見てきた歌人達のうち、慈円と直接の交渉があったことの確実なのは惟方である(『拾玉集』五四九二・九三)。しかし、重保・祐盛が撰歌した『月詣和歌集』には慈円の作はかなり入集し、その中に次のようなものも見られる(巻五)。

依恋入菩提

源仲頼

知るらめやつらしと書きし墨の色を衣に染めて思ひたつとも

法印慈円

恋故に世を背きぬと知らすなよ逢はんと言はば醒めもこそすれ

この直前には、智経法師の「恋催無常」題による作、この後に勝真法師の「恋妨菩提」の作や前引の重保家歌会の作が並ぶ。直接の親交の有無はさておき、青年期の慈円が月詣集歌人達と同質の「恋から仏道へ」の歌を詠んでいる事は注目に値する。そして、建久末年(慈円四十五才)頃成立の自撰歌集かと見られる『無名歌集』(桂宮本叢書所収)<sup>1)</sup>には、「依恋発心といふ事を」の詞書で、我を厭ふ人に告げよと言ひおきて泣く泣く今日ぞ家を出ぬる

以下の五首を取める。その中には「御裳濯百首」「一日百首」の作が含まれるので、必ずしも詞書に示す題による題詠ではなかったようだが、この種のテーマに対する青年期の慈円の関心を窺わせる。

これらの資料は、「恋百首歌合」に直接に結びつくものではないが、恋歌による仏教的意味の表現について類推の材料を与え、すなわち、これらの作品の多くは、酬いられぬ恋の苦しみを、ついに不毛と悟って仏道におもむく心理を詠み、もしくは惟方の作のように、恋に向けた情熱を仏道へと転換しようとする心を詠む。「恋百首歌合」の内容をなす恋歌は、これらと同趣のものをかなりの程度含んでいたのではなからうか。

一方でこれらの資料は、「恋百首歌合」が和歌史的に全く孤立したものではなく、(前稿で触れた登達や隆房の「恋百首」の形態と共に)歌林苑グループから青年期の慈円へと辿り得るような、「恋から仏道へ」というテーマでの詠歌行為の系譜を受け継いでいることをも暗示している。

## 2. 系譜性と独自性

歌林苑・月詣集歌人の「恋から仏道へ」歌題嗜好が、どのような思想的背景を持っていたかについては、『澄憲作文集』<sup>2)</sup>所収の「和歌一品経供養表白」の一節が参考になる。前節に見た重保家歌会「恋変道心」の作者でもあった澄憲が歌林苑の仏事のために作った表白であるが、文中に和歌の罪障性の例として恋の歌のことが言及される。

何ぞ況んや、婦人佳美の詠は、識根を秋の思ひに驚かし、男女慕慕の詞は、情塵を春の夢に動かす。互に輪廻の罪根を萌し、各おの流転の業因を結ぶ。(原文は漢文)

恨みや愛執が来世にも持続して、恋する者と恋われる者の出離を

妨げるといふ仏教説が、恋歌を詠むことも罪とする見方につながっている。表白はこの後、一品経釈教歌によつて和歌の罪障を功德に転じる事を説く。

恋（そして恋歌）を罪深いものとするこのような意識は、かつて恋（恋歌）と仏教とを結びつけることによつて、いわばその罪障性を救済しようとする発想を生み出すのであろう。前節に見た「恋から仏道へ」の歌題が、「恋為罪業」「恋妨菩提」といった恋の罪障性を示す歌題と並べられている場合が有つたことも、右のような事情を暗示する。そこにさらに、失恋や愛人の死を契機とした出家遁世という、仏教説話が育んだような発想の型（例えば『発心集』巻五「唐房の法橋発心の事」）が投影して、「恋から仏道へ」という歌題が生み出されたと見られる。

さて慈円の「恋百首歌合」は、「恋の歌とて詠める事こそ、まことに憂き世を離れぬためしには、みな思い慣れたる事にて侍るめれ」という認識に立つて、そこからそれを逆手に取つて恋歌による仏教思想の表現へと向う。恋歌の罪障性から恋と仏道の結合へと転回する点で、慈円の試みはまさに歌林苑歌人たちの系譜を引いている。しかし、両者の間には差異もある。「和歌一品経供養表白」のような、恋歌を罪障と見る立場に、慈円自身は立つていないと見られるからである。「和歌一品経供養表白」は、和歌一般を絶対的に罪悪視しているわけではないが、すくなくとも「しばしば綺語の罪過を招くものとし、その典型として恋歌に言及する。これに対して慈円の「恋百首歌合」跋は、（次節に見るように）和歌一般を原理的に仏道表現に適するものとして肯定的に見る立場に立つ。恋歌を「憂き世離れぬためし」とする見方は、あくまで世間一般の和歌に対する偏見（和歌と言ひつれば、浅香山の山の井よりも浅く、夏の木末の蟬の衣よりも薄く思へり。これは理にも背き、まことにまたがふ事にて侍るぞかし。）

の現われとされている。「恋百首歌合」の意図はこの偏見を訂すことに在つたのであり、その高度に啓蒙的な姿勢は慈円独特のものと言える。（恋愛そのものに対する慈円の捉え方も問題であるが、本稿では立ち入らない。）

ともあれ、こうした思想的差異にもかかわらず、仏道と恋とを結合する作歌當為の背景として、「隠遁歌人的雰囲気」とも言うべきものを共通項として導くことはできるように思われる。慈円は、隠遁者としての立場において（深き山に入りつつ、仏道を思惟し侍る中に）この歌合を発案し、その仏教的含意も隠遁思想に関連づけられていた（静処を願ふとも思ひなし）。このことは偶然ではあるまい。青年期に彼が直接間接に触れた歌林苑・月詣集歌人達の「恋から仏道へ」歌を、隠遁者にふさわしい歌作當為として実際に想起していただのではないか。これらの先輩歌人達が全て出家者であつたわけではないが、別当入道惟方をはじめ多くの隠遁歌人が含まれていたことは言うまでもない。

以上の考察は、「恋百首歌合」の隠遁者文芸的な側面を示す所へと到達したようであるが、次節ではこの作品の異つた側面を考察することになる。

### III 「恋百首歌合」跋の和歌思想

#### 1. 真俗二諦

「恋百首歌合」跋のはじめの部分は、和歌についての原理論と言うべき議論となつている。本節ではこの部分の思想的性格を問題にしたい。

ここに展開される和歌観の軸となるのは、和歌の句数「五」についての独特の解釈である。

五七七七とて五つの句あり。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。

慈円はここで、「真諦」の名のもとに密教の五大説を、「俗諦」として陰陽五行説の五行の論を、それぞれ援用してきている。周知のように密教の教説では、地・火・水・風・空の五大が世界の万象を生成する基本要素とされる。そしてこの五という数を媒介として、音声・色彩・図形などをはじめとする極めて多様な次元の事象に五大を対応させていき、こうした対応関係の網の目を示すことで、五大の所成としての万象を明らかしようとする。たとえば、手の指を組んでつくる印は、密教修法で重要な役割をはたすが、その印の意味（効力）は、五指に五大を当てはめる事から出発して説明されるのである。一方、『五行大義』に詳説される五行説は木火土金水の五行を基本原理とし、干支・季節・方角・色彩・身体部位などさまざまな次元の事象に五行との対応を設定していく。「五」という数を媒介とする対応関係を積み重ねることによって、世界全般に一貫した説明を与えようとする点で、密教と五行説とは類似性を持つ。この両者類似の方法の延長線上で、いわば応用問題的に和歌の句数を解釈し、世界事象の総体と和歌の形式との間に必然的な対応関係を認めようとするのが慈円の論である。

既存の知識体系のこうした独創的な応用のしかたに、他の知的権威に憚る必要のない慈円の立場の思想的自由さを見ることができよう。半面、当時の一般貴族にも知識として普及していた五大説・五行説を活用して、読者にとって説得的な論を展開しようとする姿勢も窺われる。

次に問題となるのは、密教五大説から見られた世界を「真諦」、五行説から見た世界を「俗諦」と呼ぶことの意味であろう。

「真俗二諦」という捉え方は、慈円の思想の基盤をなす天台密教に由来している。密教的に言えば世界の一切は大日如来の自己展開であり、その展開が五大の働きという形をとる。世界を五大の所成として（つまりは仏身の顕現として）見ることが、仏法に適った真実な見方（真諦）である。これに対して、世俗的な認識能力に映じる世界の在り方（世間相）が俗諦であり、そういう世俗的知識を慈円はここでは五行説に代表させている。さて、俗諦は仏法の立場からすればいちおう劣った誤った見方であり迷妄であるが、天台教学は、世俗的認識も根源的には仏法の悟りと別のものでない（世間相常住）ことを説く。天台顕教ではこのことは空諦・仮諦・中諦の相即として述べられるが、天台密教では真諦と俗諦との根源における同一性（真俗一如）として述べられる。

ところで「恋百首歌合」跋は、真諦と俗諦とのこのような性格の差にも、両者の根源的統一にも特に触れることがない。むしろここでは、真諦と俗諦とが対等の関係で並立されているように見えるのである。もちろん、真諦と俗諦についての立ち入った教学的議論がこの場にふさわしくないという考えは、慈円に有ったであろう。しかしそれならば、なにゆえ敢えて真俗二諦に関わらせて和歌の形式を論じたのか（たとえ、五大と五句との対応を説くだけでも趣意は尽くせたのではないか）、という疑問も生じる。この問題を念頭に置いた上で、もう一度跋文冒頭の文脈を見よう。

それ大和言葉といふは、我国のことわざとしてさかんなるものなり。五七七七々にて五つの句あり。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、おほやまとひたかみの国は、豊葦原をうち払ひて開け始めしよ

り、神々のおほん言葉を伝へ来たれる、このほかにさらに先とする詞あるべからず。

このように、この部分の小結論は、開闢以来の日本において和歌が神々の意思を表わす媒体となってきたという所に在る。神代以来の神々と和歌との関わりに言及する歌書は、『古今集』序以来数多く、その思想自体は慈円の時代において一般的であるが、慈円はそれを、「真俗二諦」という観点からあらためて根拠づけようとしているように見える。慈円の議論の筋道をたどれば、和歌の句数「五」は、五大・五行という世界の構成原理の数に一致する意味深い数であり、世界の万象を表現し得る和歌の潜在能力を表象する——そのような深遠な力を持つ和歌であるから、神の意思を表現するものとなったことは当然である、というようになろうか。

しかし、この議論の展開の下にもうひとつのかかれた脈絡を見出すことが可能であり、それによって真諦と俗諦とが並立されたことの意味がより明らかになるように思われる。すなわち、本地垂迹の考え方によって神を仏の世俗的な顕現と見るとすれば、神の言葉とは仏説（真諦）に対しての「俗諦」にほかならない。和歌の形式が必然的に真俗二諦に結びつくということは、真理の根源としての仏説のみならず、日本の歴史の中に俗諦として現れた「神々のことば」をも、和歌が必然的に担うということの意味するのである。

跋文冒頭部分に右のような脈絡を読み取って見たのは、跋文のこれに続く部分に次のような言説が見出されるからでもある。

神の御代の神々、神宮皇后より、先の十五代の君の御事を、  
いまだ唐の文字伝はりこざりしかばとて、をろかに申べしやは。  
これは、和・漢・梵の三國言語を比較し、その価値の対等性からさらに和語（ここでは「和歌」と同義）の優越性を説く文脈での

言説である。したがって、冒頭部の議論を直接に受けるものではないが、むしろ注意したいのは、この言説から容易に後年の『愚管抄』巻七の次の記述が想起されることである（傍点山本）。

神武より成務まで十三代は、王法・俗諦ばかりにていささかの要もなく、皇子・皇子うち続き、八百四十六年は過ぎにけり。

ここで慈円は、仏法渡来以前の、王法のみにより治政が行なわれた時代を理想化している。こうした、神代と上古を和語と王法のみによる治政の時代、それ以降を漢語と仏法がそれを補佐する時代とする史観が、「恋百首歌合」跋にすでに胚胎していたことを先の引用箇所は窺わせる。とすれば、神代とそれに起源を持つと信じられた天皇家支配（王法）を、「俗諦」と呼んで仏法（真諦）と相對させる見方が、「恋百首歌合」跋の背後にすでに有ったとみることも十分可能ではなからうか。

もちろん、「恋百首歌合」跋冒頭の「真諦・俗諦」の語は、『愚管抄』前引箇所やその他の承久の乱前後の作品（「難波百首」「山王敬白」等）の場合ほど「仏法・王法」を直接に指示しているわけではない。歴史観についても『愚管抄』と同一視できない面も有る。しかし、三國言語の比較を含めた跋文の和歌観の部分全体が、

ただ歌の道にて、仏道も成りぬべし。又、国をも治めらるる事なり。

と締めくくられることから見ても、「真諦・俗諦」の冒頭における並立的提示が、「王法・仏法」と和歌との関係を根拠づけようとする潜在的動機を含んでいたことは、否定し難いものではなからうか。

そこで最後の問題は、「恋百首歌合」そのものは仏法と和歌との結合を具体化する試みであったにも拘わらず、なぜ跋文におい

ては、仏法と並んで王法と和歌との結びつきが強調されるのか、という点である。この問題は、「恋百首歌合」が誰を読者として予想していたかという点にも関わる。

## 2. 王法・仏法と和歌

前稿で「恋百首歌合」の読者として後鳥羽院が考えられていたという推定を示しておいた。主な論拠は、跋文の後半の、直接に読者を意識した文言、

竜田川の紅葉ならねば錦と御目にとまり難く、吉野山の桜ならねば雲かと心にかかり難し。

が『古今集』仮名序の奈良の帝と人麿に関する部分の修辞を用いていることである。自作歌合を謙遜する文脈の中とはいえ、慈円と読者とが君臣関係に無いならば、このような引用は不自然なものとなろう。また末尾の付論的部分で和歌所について言及されていることも、院を含めた和歌所関係者を読者として意識していたことを窺わせる。

この点を考え併わせるなら、跋文での王法・俗諦と和歌との結びつきの強調は、きわめて具体的に、後鳥羽院による和歌振興の事業（『新古今集』を頂点とする）を意識したものとして理解される。慈円自身が、和歌所寄人としてこの事業に参加していたことは言うまでもなく、跋文がその近い過去の体験を想起しつつ書かれたことは、「前和歌所寄人」という末尾の署名のしかたに明瞭に見てとれる。「恋百首歌合」跋の和歌観には、後鳥羽院の和歌事業に対する慈円の立場からの賛意の表明が託されていた。

しかし、跋文において、真諦と俗諦、仏法と王法が並列されていること、そして「恋百首歌合」そのものは仏法と和歌との結合の実証であったことを、改めて想起する必要がある。実はこの点にこそ、慈円がこの作品にこめた自己主張の核心が有ったと思わ

れるのである。すなわち、王法と和歌の結合の具現者としての院に對して、仏法と和歌の結合の意義について注意を喚起する、なにかんづくそれを通じて仏法そのものの重要性について注意を喚起するという意図を窺い得るのである。もちろん『新古今集』は、釈教部に天台・真言の両宗祖の作を収め、仏法（国家仏教）と和歌との結びつきにも特に配慮している。しかし慈円は、仏法と王法と同じ比重で和歌と関わり得るという理念を抱いており、和歌文芸の中心部分を占めつつ仏法からは最も遠いと考えられている恋歌を、あえて仏教的にアレンジして見せることで、この理念を裏づけようとするのである。それは、すでに後鳥羽院の和歌観そのものに対する主張と言うよりは、院の仏法観（仏教政策）に對しての、和歌観の形をとった自己主張であった。

西山隠樓の背景に、仏界・俗界の諸勢力を院の権力の下に統括しようとする後鳥羽院と、青蓮院門流の主導下に山門を復興し、九条家撰関と協同して強力な鎮護国家をはかろうとする慈円との拮抗が有ったであろうことはすでに述べた。「恋百首歌合」は、隠遁者の手すさびという形式に姿をやつしているが、やはりそのような背景と無縁ではない。そこには、慈円が考えるような形での王法・仏法協調の理念、とりわけ山門復興のウイジョンについて、院の顧慮と理解を求める願いが暗に託されていた。逆に言えば、具体的、露骨な院の政治への干渉が不可能な状況下の、慈円に許された間接的な意思表示であったと言えよう。（ただし、歌合が最終的に院の目に触れ得たのかどうかは不明である。）

隠遁者歌人の系譜と結びつきつつ、一方で慈円の政治的立場をも反映する「恋百首歌合」の複雑な性格は、承元期の慈円の思想的立場そのものの複雑さを示している。そして、この時期の慈円にとつて「隠遁」とはいったい何であったかという疑問が依然として残される。次節では、「厭離欣求百首」の分析を通してこの

点を考究してみたい。

#### IV 「厭離欣求百首」の隠遁思想

##### 1. 速詠百首としての性格

『拾玉集』巻三所収の「厭離欣求百首」は、西山隠棲期を代表する和歌作品である。成立事情は跋に示されている。

承元三年十月十四日、明月に心澄み、頓に秃筆を右して二十  
八首を詠ず。翌日（十五日）の朝、念仏の終、七十二首を詠み、  
全て百首に満ち訖んぬ。（原漢文、括弧内小字）

詠作の場所は明示されていないが、百首中に「柴ひき囲ふ西の山もと」（三三八六）のような表現が見え、隠棲場所の西山善峰寺で仏道修行の合間に詠まれたものと見て間違いない。一夜と翌朝とで完成された速詠百首である。跋は、右に引いた部分にすぐ続けて、速詠に関する次のようなコメントを置いて結ばれている。

楚忽はこれ、聊尔も数日の案も、ただ同じもの也。（原漢文）  
意を取れば、「作のつたなさは、即興で詠もうと、何日も考えて詠もうと、たいした違いはありませんまい。」自分のような者は推敲を重ねたところでそれほど上手に詠めるわけでもないからという理由で速詠を弁解している。以上の成立事情は、西山隠棲中の慈円の心境が、この百首にかなり直接に反映されていることを思わせるであろう。

もつとも、跋の記述に疑問な点がないわけではない。久保田淳氏が注意された「厭離欣求百首被取替三十五首」（『拾玉集』巻四）の存在がそれである。これは、「厭離欣求百首」の歌の一部を慈円が入れ替え、その際に百首から除いた歌を書き留めておいたものらしく、他の歌稿類といっしょに伝わって『拾玉集』に収められたのであろう。三十五首の中には、「厭離欣求百首」中の

歌の類想歌と見られるものが有るが、半数以上は百首中の歌とは別歌である。いずれにしても、三十五首にもものぼる歌が、改作されるなり、もしくは百首に残すべきものかどうかが取捨選択されるなりしたわけで、推敲や改訂が全くされなかったかのような跋の記述のしかたはやや事実と反することになろう。

この点は次のように考えることができる。慈円はこの百首が他見される場合を考慮して、歌を入れ替えるなどして体裁を整えたが、基本的には速詠作品としての性格を失わせるつもりはなかったので、跋には速詠の事情を記すと共に、読者に対して速詠を弁解するコメントを付した、と。慈円の速詠には、スピードを誇示するようないわゆる遊戯的なものと、宗教的感情の高まりを一気に歌へと解き放つために速詠となるものとが有る。<sup>10</sup>「厭離欣求百首」は明らかに後者のタイプで、「明月」を契機とした隠遁者の心情の純化や、「念仏」による宗教的高揚の余韻が、その感情的母胎であった。他見を意識して手を入れたとしても、こうした作品の基本的性格は慈円も維持しようとしたのであろう。他見の意識という点については、百首中の

憂き世厭ふ心の色を人は見よ散る言の葉をよそに思はで  
（三四三五）

も注意される。「散る言の葉」とは、この百首が他人の目に触れる場合を想定した表現で、「憂き世厭ふ心」をこの百首から「人」が読みとつてくれることを願う、いわば自作注解的な一首である。ここには、百首の性格を自らの隠遁者の心境の吐露として位置づける立場が、他見の可能性の意識とともに表われている。これらを総合的に判断しても、この百首を隠棲中の慈円の内省的言語表現として読むことは可能であり、「被取替三十五首」を併わせ読むことによって、慈円の内面の思考と心情に接近することができると思われる。

## 2. 隠遁の讚美

「厭離欣求」という表題が「厭離穢土欣求浄土」を短縮したものであることは、冒頭の二首に次のように詠まれていることでも明らかである。

厭ひても猶離るべき世の中にとめて求むる我が心かな  
(三三七五)

願ひても猶求むべき後の世を知らずも知らぬ我が心かな  
(三三七六)

この一対は、現世を厭い来世の菩提を求めよという仏説に、容易に従い得ない「我が心」の拙さを嘆くものであるが、百首全体の基調は、このような「我が心」が、山中閑居という環境を与えられたことよって、「欣求浄土」の実践へと近づいていくその喜びを述べる所に在る。

うれしくも我が思立つ深山路の深き梢に有明の月  
(三三九三)

後の世を思ひつづくる涙には心の月ぞ曇らざりける  
(三三九八)

紫の雲待つ宿の西の山かかれる藤の色ぞうれしき  
(三四〇二)

うれしきは花も紅葉も山おろし色なる事を誘ひ捨てつる  
(三四二六)

「うれし」という直接の表現で隠遁生活を讃えたものを中心に掲げてみたが、この種の隠遁讚美の歌は枚挙に暇が無いと言ってよい。このような心情の裏側には当然、

都にてながめし色はなかりけり横立つ山の夕暮れの空  
(三三九六)

今日こそは夢と悟りし山桜都の花に思ひあはすれ  
(三四〇三)

今はわれ都の春を厭ひ出て深山の秋にすむ心かな  
(三四二一)

などが示すような都の生活の浮華への嫌厭が有り、「被取替三五首」の中の次の一首、

あさましや大宮人にうち群れて花見しことは夢か現か  
(四八六九)

ではさらに激しい自己批判として表現される。これらの思想的特徴は、要素としては「恋百首歌合」跋の隠遁思想と同一であるが、ここではより心情の色あい濃く表現されている。（「恋百首歌合」との共通要素については前稿にも言及したので詳説しない）。

もちろん、隠棲生活の中で心の揺れを示す作も有る。

柴の庵に敷くは草葉の仮にてもな故郷を思出づらむ  
(三四二八)

は、都の生活を思い出すことへの自戒。「被取替三十五首」の

故郷を思出づるぞ愚なるいとひし事も心ならずや  
(四八七一)

も同内容で、内省的口調はこちらの方によりなまな形で出ている。以上に見てきたような作は、結局は隠遁生活の全面的肯定という価値意識に立つものであり、こうしたものが分量的に多くを占めることは、この百首の性格上いわば当然予想されたところであった。しかし、百首の全てがこのような単一の調子で塗りつぶされているわけではない。次項に見るように、やや異った思想傾向を示す注目すべき作が、いくつか存在する。

## 3. 隠遁の相対化・階梯としての隠遁

慈円の隠遁観を考える上で、無視できないと思われるのが次の二首である。

あはれなり耳を河瀬に洗ひしも厭はで厭ふ心なるべし

まこと知らば何か我が世を厭ふべき厭はで行かむ驚の深山路  
(三四一四)

(三四一七)

三四一四は許由の故事（堯から九州の長にしようと云われ、耳がけがれたとして潁川で耳を洗う）に拠る。しかし、「厭はで厭ふ心なるべし」は、故事に対する慈円自身の解釈と見られ、注意される。『和漢朗詠集私注』等には、耳を洗う許由を見とがめた巢父が、それ程に名利を嫌うならなせもつと深山に入って人間を避けないのか、と批判した事を記す（仙家・大江朝綱の詩句の注）。慈円の解釈はこの批判に対する反論になっている。世間の近くに在っても精神的には名利を峻拒する態度を「耳を洗う」ことに見、それを「厭はで厭ふ心」と表現したのである。

三四一七は、仏法の真理を知ってみれば、「我が世」を必ずしも厭うべきではなく、靈鷲山で釈尊が説かれた仏法の道を、「厭はで」行なうことこそ課題であるとする。

この二首は、世俗（または現世）の厭離（隱遁）の具体的実行よりも、精神的次元での現世的なものからの離脱をより重視する立場の表明と言える。こうした立場をもつとも明快に示すのが、「被取替三十五首」の、

深き山に慣るる心のしるべより市の中にも道の有りける

(四八六三)

であろう。「市の中にも道の有りける」は、白楽天の詩句「大隱は朝市にあり」を仏教説話が意味づけていった方向（例えば『発心集』巻一「天王寺聖徳の事」等に現われる「市中の聖」）に或る程度まで対応する。すなわち、仏道を行なうことは精神の在り方に関わり、かならずしも山中静処といった実際上の場所を選ぶものではないのである。

もとより、このような精神主義的立場は、天台教学に本来的で

ある。『摩訶止観』は、止観行を修する前提条件のひとつに「閑居静処」を挙げ、「深山遠谷」等を「好処」としながら、すぐ後にこれを理論的に注解して次のように述べる（岩波文庫本上二三〇頁以下）。

大品にいはいく、「(中略)城の傍に住すといへども二乗の心を起さざる、これを遠離と名づく」と。(中略)実には影を山林に通れて密室に房隠せず。

平安中期以降、修道の場を求めて大寺院を通れた再出家者たちは、右のような教理的見解にもかかわらず「深山閑居」をしれば実践したが、一方で「市中の聖」の存在を右のような教理が正当化したのである。

再び慈円の四八六三に戻れば、「深き山に慣」れる、すなわち山中閑居を実際に行なうことよって、「心のしるべ」すなわち世俗を捨離する精神態度を確立した上でならば、「市中」にも仏道は行ない得る、という発想図式がここには在る。山中隱遁を絶対化するのではなく、また最初から教理的に相対化するのではなく、精神態度確立の一階梯あるいは一段として山中閑居を捉える所に、慈円独特の隱遁観が見てとれるのである。そこに慈円の現実の立場を重ね合せると、西山隱棲の目的は隱遁そのものだったのではなく、むしろそこで確立した「心」をもって、再び世俗的活動に復帰することが期されていたのではないかと考えられてくる。

次の一首は右の想定を裏書きするであろう。

心こそ思ひしほどになりにつれ故郷とても今は厭はじ

(三四七四)

この歌は、実数百三首の「厭離欣求百首」の冒頭から数えて百首目に位置する。この後の三首

何となき口ざさみまで契ける仏の御名は南無阿弥陀仏

驚の山やまのあなたも知られにき入りても月の面変わりすな  
(三四七五)

頼むぞよ霊山界会釈迦大師誰故とてか世に出でたまふ  
(三四七六)

(三四七七)

は阿弥陀仏・釈迦仏への帰依を表明して百首の跋にあたる役割を持っていると考えると、百首本体のしめくりは前の三四七四であると見なされる。この重要な位置で「故郷とても今は厭はじ」という表現で、いったん捨離した都の生活への回帰の決意が語られていることは極めて示唆的である。もちろんこの回帰は、「心」が「思ひしほど」になる事、すなわち精神の内部での世俗的・現世的なものの捨離が達成されたという自覚を得る事を、前提としていた。

このような視角から見ると、前項に見た、隠遁生活を讃える多数の歌は、心が「思ひしほど」に近づいていく過程の喜びを詠んだものとして捉えなおされるであろう。ここでは前項に掲げなかった例で示そう。

里の犬の猶深山辺に慕ひ来るを心の奥に思ひ放ちつ  
(三四四九)

(三四四九)

うれしくも占めし山辺に宿ふりて慣れずと聞きし鹿になれぬる  
(三四五〇)

(三四五〇)

は、『住生要集』大文第五第四「野鹿はつなぎ難く、家狗は自ら馴る」<sup>(11)</sup>に拠る二首一対の作である。原文では、妄念(犬)を退け仏道への専心(鹿)を保持することの困難を比喻として示す。しかし慈円は、同じ比喻を用いつつ、すでにその困難な境位に達し得た喜びと満足を詠んでいる。この満足感こそは、三四七四の「心こそ思ひしほどに成にけれ」という自信に対応するものに他ならない。

#### 4. 自己の再確立・後世の救済

西山隠棲の動機が、仏法上の事業を推進する過程での心労や後鳥羽院との緊張関係に在ったのではないかという推定は、本稿のはじめに述べた。それをより慈円の内面に即して捉え直すなら、二事業実現のための政治的運動やかけひきは、仏教者としての彼の自己認識を危うくしていたと言えるのではなからうか。なるほど慈円の活動は、仏法・王法協調の理念に立ち、「法燈」を守ろうとするものであったが、現実にはそれが彼を複雑な政治的利害関係に巻き込み、自己の宗教的純粹さを見失わせることが有ったであろう。後の『愚管抄』では、「まめやかの歌詠み」として院に気に入られ宮廷に伺候する自身を描いて、「うけられぬ事なれど」という評言を洩らしている。宮廷と政治の世界に深入りすることへの割り切れない感情が窺えるが、それはその当時すでに萌していた感情であろう。都の煩縁をいったん清算して、仏道を願うひとりの僧としての自己を確かめなおすことが慈円には必要になつていった。

けれども、隠棲を通して仏教者としての自己を再確立することは、慈円にとって仏法・王法の理想を放棄することを意味しない。むしろ回復された主体をもって再び理想の追求に向うことであらざるを得ない。それが慈円の居た、逆説的とも言える立場である。三四七四の歌に言う、「心こそ思ひしほどに成りにけれ」は、このような意味における仏者としての自己の再確立、見失われていた自己の復活を表現するものに他ならなかつたのである。「自己確立」というやや抽象的表現を私は用いたが、それは具体的側面として「後世の救済の確保」を含むものである。

天台密教を基調とする慈円の思想の中の阿弥陀浄土信仰の位置については、ここで簡単に述べてしまえないが、文治六年(一一九〇)の『自行私記』発願文には、臨終時に阿弥陀浄土に往生

し、速かに娑婆に還帰して衆生を救済することが願われており、『往生要集』の理念と一致する本来的な浄土信仰が見られる（ただし、衆生の救済が密教的に捉えられている点には独自性が有る<sup>(12)</sup>）。したがって慈円の場合、浄土信仰に時おり見られるような、自己一個の救済願望が突出する傾向は見られないが、実際問題として自己の往生が不可能ならば衆生の救済もかなわないことは言うまでもない。都での「名利」にまとわれた生活が、往生の可能性を遠ざけ、悪道への墮落を準備するのではないかという不安が、慈円に無かつたはずはない。西山隠棲は、そうした不安からの脱出の試みでもあった。

既に見てきたように、西山隠棲期の二作品は、「厭離穢土・欣求浄土」という『往生要集』の理念と強い親近性を持っており、隠棲時の慈円の後世往生への関心の深さは明瞭であるが、その関心の性格をあまりにも端的に示しているのは「厭離欣求百首」の次の一首である。

植ゑてけり我が後の世のかこち草身を捨てて住む宿の垣根に  
(三四六三)

下の句の「身を捨てて住む宿」は、西山での生活を指し、それを慈円は「後の世のかこち草」を植ゑる行為に喩える。「被取替三十五首」の、

なに故に世に出て給ふ釈迦仏われ救はずはかこち申さむ  
(四八八八)

が示すように、「かこつ」とは後世が救済されない場合に仏に對して述べる不平であり、「かこち草」とはそのような不平を言うための根拠なのである。西山での修行生活は、死後の往生の権利を確保するための、いわばアリバイ作りであったとさえ言えよう。「かこち草」をようやく植ゑ得たことに満足して、やがて都での「名利」の生活を再開せざるを得ないと考えていた、隠棲期

の慈円の姿がここに浮かび上るのである。

### 5. 後鳥羽院への感情

最後に、「厭離欣求百首」の中の後鳥羽院に関わると思われる作について言及しておく。

猶たのめ頼む心ぞ深き山恩を捨つるは恩を知るなり  
(三四三七)

がそれである。この歌の下旬は、出家の偈として知られる「流転三界中、思愛不能脱、棄恩入無為、真実報恩」によっている。出家する者が、剃髪前の「拜辞父母尊者」に続いて唱える偈で（『四部律行事鈔』）、世俗の恩義を捨てて仏門に入り、自他を救済することが真の報恩であると説く。しかし、慈円がここで自己の少年時代の出家や、それ以前に死別していた父母のことを想起していたとは考えにくい。『四分律行事鈔資持記』（大正新修大藏経75巻）には、「父母尊者」のほか「令時又加辞国王」とされるから、慈円の言う「恩」は、国王すなわち治天の君である後鳥羽院のそれであり、ここでは西山への隠棲を一種の出家（僧の遁世、すなわち「再出家」と見なしているのではないかと思われる。院の恩顧に背くようにして「深き山」に入ったけれども、なお院をたのむ心は深い、といった歌意であろう。実はこの歌の直前に

君が代を久しかれとは祈れども憂き身に松の色は思はず  
(三四三六)

が在り、「被取替三十五首」にはこれに対応するより強い表現の作、

君はげに三世の仏の分くる身か天長地久いとど契らむ  
(四八七九)

も有る。これらの歌は、三四三七を院に関わる歌として読むことの妥当性を示す傍証となろう。

慈円と院との確執関係は、相手を敵と見なす所に生じたのではない。自己の信ずる王法・仏法観の中に、相手をも包括しようとし、そのことが相手にとつても究極的には善であると信じていた所に二人の関係の問題は有った。「恩を捨つるは恩を知るなり」という表現は、慈円の院に対する立場のこの特異な形を、はからずも示しているのではなからうか。

## V 結語

憶測や仮説の部分が多く含み、多くの細部の具体的な解明を今後の課題として残すが、承元期の慈円の「隱遁」についてのひとつのイメージは示し得たと思う。要約すれば、それは慈円の政治的立場が必然化した「隱遁」であり、さらに政治的活動の再開を前提とした「隱遁」であったが、それにもかかわらず（むしろそれ故にかえて）、仏者としての自己確認（アイデンティファイケーション）と後世の救済という切実な内面的希求に結びついていた。

このような隱遁を、現世的なものを絶対的・究極的に捨離する「純粹な」隱遁と区別することは可能であるが、それだけでは中世的隱遁そのものの理解も深まらないであろう。慈円のような立場の人にさえ、隱遁という理念がこれほど重い意味を持ち得たところに時代思潮の影を認めなければならぬ。また、隱遁思想がその「純粹な」形態においてよりも、むしろさまざまな領域と交渉・結合しつつ中世思想史を貫流していったことを考える時、慈円の事例は隱遁思想の照明に役立つひとつの視角を提供するはずである。

（付記。本稿の内容のうち、第二節を中心とする一部分は、一九八五年六月二日、駒沢大学における仏教文学会大会で口頭発表した。その際、有益な御批判・御助言をいただいた諸氏に深く感

謝する。）

注

- (1) 日本古典文学大系『愚管抄』卷二補注。
- (2) 『大日本史料』承元二年十月二十四日。
- (3) 『慈円全集』伝記史料抄。
- (4) 井上宗雄『平安後期歌人伝の研究』（笠間書院、昭53）第六章『寿永百首歌集をめぐる』。
- (5) 石川暁子『歌林苑をめぐる歌人たち』（『和歌文学研究』第五十号 昭60・4）
- (6) 内閣文庫蔵統群書類従写本によった。
- (7) 石川一『拾玉集伝本統考——嘉暦類聚本の継承を焦点として——』（中四国中世文学研究会『中世文学研究』第十号、昭59・8）
- (8) 大曾根章介翻刻『澄憲作文集』（秋山茂編『中世文学の研究』東京大学出版会、一九七二）、築瀬一雄『俊恵研究』（加藤中道館、昭52）。
- (9) 『新古今歌人の研究』（東京大学出版会、一九七三）七三四頁。
- (10) 拙稿「慈円と速詠——その非遊戯的側面——」（『国語と国文学』昭58・11）。
- (11) 鴨長明『発心集』序文にも引用。
- (12) 三崎良周『慈鎮和尚の密教思想について——吉水藏『毘逝』を中心として——』（『仏教史学』第十二卷第一号、昭40・2）  
（昭和六十年九月十七日受理）