The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	心敬と正徹
Author(s)	薬師寺, 寿彦
Citation	語文, 18, p. 17-24
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/68504
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

心敬と正徹

薬師寺寿彦

一

心敬は「ひとりごと」などで、正徹から三十年の長きにわたつて日夜教えを受けたと伝えている。今かりに三十年という数字が、そのまゝ信んじ得るとすれば、心敬は永享元年二十四才の時（正徹は四十九才）から正徹が歿した長祿三年、五十四才（正徹七十九才）の時まで師事したという事になる。

「ちかくは清岩和尚の風骨を麁細にいりまなび修行、此道の至極なるべく哉。」（苔莚）と伝える如く、彼の正徹に対する評価は極めて高かつた。歌人としては、定家と並んで最も尊崇おくあたわざる所であつたと思われる。正徹自身あまり好まなかつた連歌についてさえ、心敬は句集を進覧（所々返答第一状）して批評を求めているのである。あらゆる点からして、心敬のその師正徹に対する態度は敬虔そのものであつたようである。彼はかりそめにも正徹を批判するようなそぶりを示してはいない。所が注目すべきは、心敬の次のような言葉である。

彼在世中には、此道につきて述懐などの事侍りしかども、いま思ひ合せ侍るに、深重の恩徳にあらずといへる事なし。彼御影

に心懐をしるし侍り。

ことの葉はつゐに色なきわが身哉むかしはまゝ子いまはみなし子

かばかりの御恨など侍りしかども、三十とせの庭訓、まことに高恩不思議の値隅多生広劫をへても報謝しがたくおもひ侍る事のみなり。（所々返答第一状）

つまり生前は継子であり、今は師に先立たれて孤児となつたと嘆いているのである。

心敬の記した所からすれば、二人の接触の機会は極めて豊富であつたようであるのにかゝわらず、正徹の方からは草根集（丹鶴叢書本）の詞書に心敬（または心恵）の名が三度出てくるに過ぎない。徹書記物語などには全然その名が現われない。これは宗砌や智蘊の名がしきりに出て来るのと対照的である（彼等との年齢の相違、当時に於ける地位の相違を考慮に入れる必要があるが）。

しかも東野州聞書に、「十月時分（宝徳二年）招月庵へまかりたりけるに、物語りありしは、蓮海と云ふ法師、嵐をふくみ月をはきとよみたりけるを近頃の事かな。月をはきはと申されし。かやうの事こそ道の零落よとくれ〴〵申されし。よこのゝつゝみきりふりてをちかた人にさむきかりがねと。これも同じ作者なり。おなじ体なり。せめてをちかた人やとせよかしと申されしなり。」とある如く正徹は心敬を批難してさえいるのである。（東常縁が記したものであるから、堯孝的な立場へ傾斜した所からの叙述とも考えられるが、とにかく心敬に対するこの批難はいわば極めて連歌的な措辞に向けられたものであろう。正徹にとつて連歌とは「老後のなぐさみ」（なぐさめ草）に過ぎなかつた。しかし周知の通り心敬にとつて、和歌・連歌は単に同等のものであるだけでなく、同一のものであり、用語・措辞についてもやはり同一論に立つて、連歌を和歌に引寄せるのは勿論の事、また和歌をも連歌に引寄せていたと思われる。正徹の批判はこうした所に由来しているのではなかろうか。）

しかし所々返答第二状に於いて、正徹が判者となつた歌合で一年間無負の成績をあげたと自讃しているのを見ると、全然正徹に認められないのではなかつたであろう。所詮正徹は心敬に何かそぐわない気持を持つていたということになるが、一方心敬は正徹に正しい門弟して扱われなかつたことを自認しながらもなお敬虔な気持で師事していたと思われる。

このような両者の師弟関係からすれば、両者の文学がどのような点で異り、又どのような点を、心敬は正徹の遺産として受継いでいるかを考える事は甚だ興味深いことである。それは今までも様々指摘され、また特にその相違点が強調されてきたが、もう一度私なりに考えなおし心敬の文学を究明する手がかりにしようと思う。

二

さて私は心敬の和歌・連歌論を特色づけ得る「幽玄」「えん」「ひえやせこほり」などの特徴的な用語を手がかりとして、彼の文学論の構造を概観すると共に、どれ程正徹とのかゝわりが存するかを考えてみたい。

まず彼の幽玄論を考える場合、単に審美的な視点だけからではなく、何よりも表現論の上から考えなければならない（註一）。つまり彼の幽玄論は、彼の先達の所論も多分にそうであつたように、表現論として見る時に彼の和歌・連歌論の内部での正しい位置づけが

出来るのである。

「幽玄躰は心にもいひあらはしがたく、秋の夕の俤の色もなく声もなきがごとし。」（「有伯へ返事」天満宮文庫蔵）とし、さらにつゞけて「打むきて理るほがらかにくまなく聞てくどき立てたる」ものでないと彼は規定している。こうした模糊とした象徴的な表現が幽玄であつた。

この箇所は、おそらく直接には無名抄の叙述によつたものであろうが、こういう表現の様態――狭義に於ける表現論――は、「をさな子の二つ三つなるが、物をもちて、人にこれ〳〵といひたる心ざしはあれども、さだかにいひやらぬにもたとへたり。」（徹書記物語）という正徹の幽玄論と本質的に相違を認め難い。（心敬の幽玄論が三五記・愚秘抄などの偽書群の所説をもふまえてなされている事も、正徹が、偽書群をも含めての定家に対して尊崇したのと同一の系列に立つものとして、正徹の影響を考える事が出来る。）

このように狭義に於ける表現論としては、正徹と異らない心敬の幽玄も、広義の表現論としては毎月抄的な有心の概念に極めて近似している（註一参照）。即ち透徹した表現主体の表出に先行する事が要請されているわけであり、そのような点に於て正徹の幽玄論とは異つている。またその幽玄の価値づけ位置づけに於ては、幽玄を最一とする正徹の所論と、有心などと並立的にとかれる心敬のそれとの間にも明かな相違が存する。その審美的範疇に至っては、正徹のそれと著しく異る事は周知の事実である。前述のように心敬の幽玄がより多く表現論の上に立つとすれば　彼の審美的意識を究明するには、むしろ「えん」や就中「ひえやせ」等について考察するべきであろう。

心敬の「えん」は従来も主として審美的範疇論の上から検討が加えられて来た。その結果、久松潜一博士（註二）などは、その本質を「冷艶」的なものとされ、荒木良雄氏（註三）や就中木藤才蔵氏（註四）はむしろ王朝的な「優艶」として把握され、形式的に見れば極めて対極的である。しかしそれは、心敬の「えん」を客体的に考察して、中世という時代的な契機に主点を置く立場と、心敬の主体的意図に従って古典的懐古的契機に主点を置く立場との相違のしからしめる所であつて、その把握された内容はさほど異るものではないかと思われる。このように心敬の「えん」は審美的な観点から考察を加えるべきものではあるが、しかしそれのみではおおいつくせない反面があつて、むしろそこに心敬のユニークな意識がかくされているのではなかろうか。

「さゝめごと」（註五）の著明な箇所である、「えんといへばとてひとへに句の姿ことばのやさばみたるにはあるべからず。胸のうち人間の色欲もうすく、よろづに跡なきことをおもひしめ、人のなさけを忘れず、その人の恩にはひとつの命をもかろく思ひ侍らん人のむねより出でたる句なるべし。」という叙述は「えん」が主として「心」にかゝわるものである事を示していると共に、表現表出された「えん」についての説明とは認め難く、「えん」の生れ出てくる精神的基盤を説明していると見るべきであり、その基盤として、人間的な欲望をすべて空ずるというきびしい仏教的な観想と徹底した無常感覚、さらに恩義に生きる凛烈たる封建武士的倫理が主張されている。また「ことばは心の使と侍れば、胸中さむく清からでは作えん成べからず。」（竹馬抄）という場合も、表現以前の心情としての「むねのうち」が重要な問題として語られているわけである。そ

れはまた「此等の両首の五文字むねの底より出でたるもの也。ひとへに心ち修行より出でたるなるべし。」（さゝめごと類従本）とあるように、仏語としての「心地」に相即するようなものであつた。

このように表現以前の心情あるいは精神的基盤から考えられているという点に彼の「えん」の特質があるのではなかろうか。かくして幽玄についても、また透逸についても根本的に「えん」が要求されてくる。幽玄体について「古人の幽玄」ととりおけるは心を最用とせしにや。大やうの人の心得たるは姿のやさばみたるなり。心のえんなるには入りがたき道なり。」（さゝめごと）という場合の「心」はもはや表現にかゝわつていると思われるが、こうした「心のえん」から、はじめて心敬のその用例の数多くがそうであるような表現された「心」の「えん」、さらには「ことば」の「えん」というような審美論的色彩を帯びた用い様が展開してくるのである。しかしこのような「えん」も所詮は表現以前の心情の在り方に規定され、それを中核として言われるものであるとすれば、彼の「えん」は詩心或は詩情（ポエジー）とでも呼ぶにふさわしいもの、少くともそうした一面を持つているのではなかろうか。

彼は良基以来の和歌・連歌一如観を発展徹底させる事によつて、両者を統一的に把握する「詩」の概念に到達したといわれる（註一参照）。そしてこれは中世文学意識のまさに前人未踏の最高の達成として、高く評価されねばならない所であろう。そのような彼の詩の概念に相則するものとして、詩精神としての「えん」が主張されているのではなかろうか。

また彼は、周知の通り和歌・連歌を人生に相渉るものとしてとらえた。すくなくとも人生の根本問題（彼にとつてそれは仏道修行に媒介されて出ずるものであつた）から出発して文学を考えようとした。その場合人生上の諸問題と形象としての詩美とをつなぐ接点乃至は中間項として「えん」が設定されているとも考えられる。

こういう「えん」の性格は、さらにどのように考えられるであろうか。すでに指摘されているように（註四参照）、「えん」は著しく王朝的古典的な則ち懐古的ロマンティシズムとでもいうべき契機を蔵していることは確かである。少くとも心敬の主体的意図に於てはそうであつたといつてよいが、表面古典的世界への追従と思われるその詩心も、単に古典的であるというだけでは十分とはいえないのである。「戴安道は雪の夜の月に、はるかの浪にさをさして王子猶を尋ね侍しに、山のはに月かくれ侍れば、興に乗じて来たり、興つきて帰るとて、　子猶が門よりあはずして帰りし、　艶ふかきことにや。」（さゝめごと類従本）と彼は云つている（たゞしこの説話は晋書や直接の出典とみられる唐物語に徴して、子猶が安道を尋ねたとする天理本系統が正しい。）。天理本では「えん」のかわりに「なさけ」とあり、「えん」が一種の詩心である事をよく示しているのであるが、たゞ美景だけを満喫し、友人には逢わずに帰つたというこの説話は、花鳥風月に興ずるという唯美精神と、さらに子猶に逢わずに帰るという一種非情の詩心とでもいうべきものとが冥合しているのをみてとる事が出来るのではなかろうか。また彼は「さゝめごと」の中で、定家・家隆・正徹を「えん」なる歌人としていると共に、又西行・長明などの隠遁者をあげて同じく「えん」なる歌人としている。前者の唯美の殿堂をうち築こうとした唯美精神と、後者の俗世との羈絆をすべてたちきり詠歌三昧にふけるという点――非情の詩心の主であるという点――に於て「えん」とするのであろう。

このようなヒューメーンなものを否定した非情の詩心というような契機は、前述の「えん」をさゝえるものとしての仏教的なまた中世封建的な倫理乃至無常感覚からも論理的に導き出すことが出来るであろう。

このように心敬の「えん」を一つの客体的存在として分析的に考察する事によつて、ヒューメーンなものを否定するというその時代的な契機をくみとる事が出来るのではなかろうか。「えん」はいわば、非情の心情にさゝえられて古典的なものを志向した際の詩心であり詩情であつたと思われる。

従つて彼のいう「えん」を審美論的な観点から考察すれば、極めて幅ひろいものになる筈である。事実それは、「橋かすむ河べにあをき柳かな」といつた情景はそのまゝ「えん」であり、また「春は何となくえん」なものであつた（岩橋）。と同時に「こほりばかりえんなるはなし。」（ひとりごと）とも言つているのである。時代的な契機が入りこむ事によつて、ひえやせたものも「えん」であるとしているのである。

そのような幅ひろい心敬の美観の中でも、注目すべきものは、いうまでもなく「さむく・ひえ・やせ・こほる」などの一連の美感覚であつた。

これらの語は、必ずしも風躰美や景情の美的範疇をさし示すのに限られているのではないが、「さむく」「ひえ」「やせ」は美の範疇をさし示すのを第一義として用いられ、やがては作歌作句の精神状況・態度といつたものを示すものとなつているようである。「こほる」はむしろ後者を第一義として、風躰美を示す語として転用されていると思われる。そしてそれらを補う語として、「さび」「清し」「しみ」「けだかく」等の語も一連のものである。

そしてこれ等によつてさし示される美の方向は、「もとより歌道は、毛詩より出たる道なれば、詩のかた心工夫よろしかるべくや。歌道よりはさむくひえやせ、くらひたかく侍る歟。」（所々返答第二状）とする如く、漢詩的な風韻を帯びた凛烈たる感触であつた。そしてそれは当然、「たけたかき躰とて、やせさむき（ひえたる類従本）躰」（さゝめごと）と言う如くたけの高いものであり、「一ふしの墨絵から物」（所々返答第三状）的な情趣を持つたものであつた。

すでに指摘されている如く、このような用語のうち「さむく」「やせたり」などには、シナ詩論の影響（註六）が認められるかも知れないし、また三体和歌について記した明月記の記載や、桐火桶の広本系の諸本固有の箇所にも見られる。その他「さび」「清し」や「けだかく」などもすでに用いられてきているものである。しかしながらこうした用語を用い一つの美的範疇を意識的に構築して行つたという点に於て、極めてユニークなものを認めなければならないであろう。

彼の「えん」などからして、その審美論は凡そ以上のように考えられるが、しかし心敬の究極の立場は前述のように詩の本質を表現主体の在り方の問題としてとらえる所にあつた。詩は表現の芸や術ではなく、所詮魂の所産であるとしていたわけである。彼は「稽古ばかりにては可至にあらず。」（苔莚）として、当然「修行」を重視する。それは結局「心地修行」に帰着し、「冷暖自知」すべきものであつた。

以上たどつて来た彼の所論の箇々の側面について考えれば、正徹

の教えが端緒となつた事は多いかも知れないが、狭義の幽玄論以外には直接正徹の大きな影響を考え難い。このような意味では、今までの諸家の論が主として両者の相違を指摘して来たのは正しいと言わねばならない。

しかし詩の本質を表現主体の在り方の問題として考えるという心敬の叙上の文学の特質を思う時、単に所論の箇々の側面の比較にとゞまらず、それらが形成表出される基盤を解明して、そうした所で心敬がいかに正徹とかゝわつているかを明らかにすることが、両者の関係を考える上で一層根本的であり、また必要になつてくるであろう。

註一、田中裕先生「心敬連歌論の課題」（語文一四輯）
註二、「日本文学評論史・古代中世編」
註三、「心敬」
註四、「心敬の連歌論――その艶を中心に」（国語と国文学二一巻一二号）
註五、「さゝめごと」の引用は特別にことわらない限り「校註さゝめごと」（木藤才蔵氏）所収の天理本によった。
註六、太田兵六郎氏「中世歌学と支那詩学」（国語と国文学二一巻七号）、小西甚一氏「良基と宋代詩論」（語文一四輯）

三

それでは心敬の文学本質観はどのような礎石の上に建立されたものであり、またそのような基盤乃至は彼の文学観を形成する過程に於て、どのように正徹から学んでいるであろうか。

「清岩和尚の言、我は為秀卿了俊の末葉に侍れども、歌はたゞ定家・慈鎮のむねの内を直に尋ねうらやみ侍り。くだりはてたる家の二条冷泉をばしたひ侍らずと常に語給へる。まことに向上直路なるかな。」（苔莚）と彼は感動の念を以て正徹の言葉を伝えている。又「こゝろをばいづも八重垣八雲をもこえんと思へ松のことの葉」という正徹の詠歌をあげ、「拙者も此道は仏果円極の所こそうらやましくも侍れ。」（所々返答第二状）と記しその共感は大きい。このような正徹の向上直路の精神は、おそらく心敬の魂をゆすぶつてやまなかった事であろう。彼がことさら冷泉派にこだわらなかったことは、たとえば「頓阿法師歌などうるはしくおだしく大切なるや。」（苔莚）というような評価などにもうかゞえる所である。

こうした文学精神はまた彼の烈しい個の主張に導かれて、きびしい主体的立場の確立となる。「我が歌はわろかるべし。毎々人の歌をよまじと案じ侍るほどにとありし、はづかしき事なり。」（さゝめごと）と彼は正徹の言葉を伝えている。「人の歌をよまじ」とする個の主張は、反面他者に対する寛容をも意味し、そうした意味で了俊以来の己の好む風躰を学べという冷泉派の主張の中にあつたわけである。しかし心敬は、それを正徹から直接体得したわけである。彼がその審美論に於て「ひえ」「やせ」等の美観を主張しながらも、唯一絶対のものとしなかつたわけは、前述の理由以外にこゝにもあるであろう。また正徹の弟子でありながら正徹的な特質に特にこだわろうとしないで一見して両者が著しく異つているように見える理由もこにある。

こうした主体的立場の確立は、相対的な意味での自由主義的な考えとかゝわりあつている。と言つてもその自由主義というのは、決して近代的な意味でのそれではない事は言うまでもない。彼は「い

づれも諸道は明師の下に入て、日夜庭訓を尽してさかひにいたるならひなるぞ。連歌士はわが証得のみにて立所を更に尋侍らず。ほしきまゝに見え侍ると也。されば率爾あやまちのみおほく侍るといへる。」（菟莚）と述べている。「立所」に従うという事は彼に於ても、あまりにも当然すぎる自明の理であつた。しかし反面、「あながちに世人しれる外に秘事口伝とてさのみあるべからず。偏にめをとめ首をかたぶけ胸の中の工夫の上のみ成べし。たゞ心を静にすると数寄との此外稽古あるべからず。」（竹馬抄）としているのである。高次の立場に立てば、従つて最も本質的には、自己の胸中の工夫がすべてであつた。そうした立場からして、ことさら秘伝秘説の意義を認めようとしない。すでに正徹に於て秘伝意識は乏しかつたかと思わるが（註）、心敬もこれを受継いだものと云つてさしつかえないであろう。

こうした意識は当然非文学的な権威の拒否をも意味する。「家々にあらず、つくをもつて家とす。人々にあらず、知るをもつて人とす。」（さゝめごと）といたずらに一子相伝を事とする家流意識を否定したり、竹馬抄には、勅撰集に対するきびしい批判と儀礼的な会席の無価値の主張なども見られる。彼は、一方では権門に対して払わなければならない奴隷的な細心さも一応それとして説明細叙しているのであるが、右の非文学的な権威に対するきびしい拒否の精神は汲み取られねばならない。このような精神は、正徹に於ては明確な主張となつて現われていない。しかし心敬は、正徹に学び正徹を受容する過程に於てこれを意識化し得たのではなかろうか。

こういう精神はすでに指摘されている通り文学の純粋性の主張といつてよいが、それはまた周知の通り、凡俗を排するという極めて非大衆的な高踏的な立場に連つている。

そして彼の排斥する凡俗とは、何よりもまず武士的なものを意味した。彼は正徹に学んだ故として比較的高く評価している宗砌に対してさえ所詮「俗人」であり（仏道修業心の欠如）、「むねのうちますらお」である（貴族的優雅さの欠如）という視点からきびしい批難を加えているのである。しかしそうした武士的なものの拒否が、そのまゝ貴族的なもの、王朝的なものの肯定を意味しない事は前述の心敬の文学観の分析から窺える所である。いわば彼は王朝的なものを求めながら、それからはみ出たわけである。

正徹が、当時の上層武士の要求する艶麗なものを、新古今の中に自ら求めて行つたのと比較すれば、心敬も新古今を絶対視したという点では共通しながらも、武士的なものを拒否したのであり、またその新古今も艶麗なものとして受けとめたのではなかつた。むしろ仏教的な視点から、すくなくとも結果的には、王朝的なものを変容しているのである。そしてそこに心敬の独自な立場が確立したのであり、それは中世文学が到達した一つの典型とみることも可能であろう。

このように考えたならば、彼の高踏的な立場というものは、中世的なものを打出すための極めて苦渋に満ちた姿勢としての一面を持つているとも言えよう。こうした意味でそれは正徹をのりこえた世界である。しかし又、それも結局正徹との共通の基盤である主体的立場の延長線上にあるものとして、正徹の影響を考えざるを得ない。

註、正徹に秘伝意識が少かつたであろう事は、「文安六年七月廿二日招月庵妙行寺辺に暫く旅宿ありしにたづねまかりて、例

式の歌の事どもたづね申しに、色々の事ありてこの歌を申されし。（歌略）たれにもこれを申すと申されし。予は秘す心ありて不レ書レ之。」（東野州聞書）と記している東常縁との対比によつてある程度傍証する事が出来よう。

四

こゝで心敬をして正徹を受容せしめた共感の必然性を敢て一言で言い現わすとすれば、繰返すことになるが、それは厳しい向上直路の精神であろう。もつとも新古今的な艶麗さを追慕するにあまりにも急で詩内容それ自体の新しい開拓を多く試みなかつた正徹にとつては、それはいわば閉ざされた世界での極限追求となつたのに対して、極めて狭くまたイデアルなものにすぎなかつたとしても、一応開かれた世界を望見し得た心敬のそれとは必ずしも同質ではなかつた。しかし主体的な魂にとつて質的に同一であるという事はほとんどあり得ないのであり、共感とは常に何らかの共通の要素があれば成立つのであつて、そうした意味で、被影響者の主体の在り方がより重要なウェイトを持つている。少くとも心敬によつて切取られた正徹は、「向上直路」の精神を中核としていた。

正徹は「其風をまなぶとも、てにをは詞をにせ侍るは、かたはらいたき事也。いかにも其風（イ骨）心づかひをまなぶべきなり。」（徹書記物語）と記して定家を主体的に受けとめ、彼の所謂「風骨」を学んだのであるが、（註）心敬自身も「ちかくは清岩和尚の風骨を亀細にいりまなび修行此道の至極なるべく哉。」（苔莚）と言つているのである。正徹が定家の「風骨」を学び取つたように、心敬も正徹の「風骨」を学ぼうとつとめたのである。

かくして一見正徹のそれと著しく異るかの如く思われる心敬の文学も、実は最も本質的な所で深く正徹から学びとつているとしなければならない。そして詩の本質を表現主体の在り方にあるとする心敬にとつて、このような受容の仕方はいかにも当然であり、受容の仕方に於ても、正徹と同一の系列に立つてさらにそれに徹したものと言えよう。

註、拙稿「正徹の定家受容――幽玄論の定立をめぐつて――」（語文一五輯）

――大阪大学大学院学生――