

『方丈記』後半部試論——和歌・管絃の記述について——

芝波田 好 弘

はじめに

『方丈記』によれば、作者蓮胤（俗名・鴨長明）は、

西南ニ竹ノ吊棚ヲ構ヘテ、黒キ皮籠ニ合ヲ置ケリ。即チ和哥・管絃・往生要集如キノ抄物ヲ入レタリ。傍ラニ琴・琵琶各々一張ヲ立ツ。イハユル、折リ琴・継ギ琵琶、是也。⁽¹⁾

と、『往生要集』と共に和歌・管絃の書物、そして管絃そのものを方丈の庵に持ち込んでいた。この記述より、作者の生活は、数奇と仏道の混在したものだことが知られよう。

このような生活については、概ね、三種の見解が出されている。第一は、作者は数奇の道を捨てなかったとするものである。これには、仏者とは異なる芸術家の姿を読みとるものと、数奇への強い執着心を読みとるもの⁽²⁾とがある。第二は、和歌・管絃を仏道修行の一環とするものである。これには、

和歌・管絃を仏教音楽に必要なものと見るものと、⁽⁴⁾ 観念の助縁と見るもの⁽⁵⁾とがある。第三は、仏道と和歌・管絃とが両立しているとするものである。これには、両立している状態に満足しているとするものと、⁽⁶⁾ 両立してはいても仏道に傾斜しているとするもの⁽⁷⁾とがある。

作者が出家後に五年を過ごした洛北の大原は、『声明口伝』に、

頭声明者。慈覚大師之遊ニ歴赤県ニ也。周ニ旋十師之門ニ旁伝ニ此業ニ爾来布ニ護震宇ニ。慈覚伝ニ智証ニ。十伝而大原山到ニ良忍ニ。因ニ是頭家声明者大原之地梵唄之場。⁽⁸⁾

（網掛は、筆者に依る。以下同じ。）

とあるごとく、天台声明の盛んな地であり、融通念仏の祖にして、来迎院開基の良忍が住した地である。彼は天台声明の中興の祖でもあった。作者の管絃の師、中原有安は、声明の地としての大原と少なからず関係を有していた。榊泰純氏は、

(1)有安が天台声明を良忍の声明の弟子、堯運房頼澄より伝授されたのみならず、大原勝林院に伝わる重要な声明譜をも相伝していたこと、(2)有安の声明の弟子には、来迎院の三世長老、本成上人湛敷がいたこと、(3)有安の琵琶の師匠の尾張尼が、出家後に良忍に師事して大原に住しており、有安も秘曲の伝授を請うために大原に通ったこと、の三点を指摘している⁽⁹⁾。有安と大原の関係を考えれば、作者が管絃のみならず、声明をも教授されていた可能性は高いものと推察する⁽¹⁰⁾。また、作者の法友、如蓮上人禅寂が、来迎院の五世長老であったことを考えれば、作者の『摩訶止観』に関する知識の多くは、禅寂より得たものとも考えられよう⁽¹¹⁾。因みに柿氏は指摘していないが、尾張尼が出家前に良忍の許に通っていた理由は、『摩訶止観』を読むためであった。小稿は、以上の点を踏まえ、『方丈記』に記された和歌・管絃の記述を中心に、方丈の庵の生活について少しく考察するものである。

一

先ず、「西南ニ竹ノ吊棚ヲ構ヘテ、）折リ琴・継ギ琵琶、是也。」の部分を含めた前後の文脈について見てみたい。こゝは、「今、日野山ノ奥ニ跡ヲ隠シテ後、）仮ノ庵ノ有リ様、カクノ事シ。」という庵の内観を記した部分に当たる。「今、日野山ノ奥ニ跡ヲ隠シテ後、」は庵の所在地を述べたものだが、直後の「東ニ三尺余リノ廂ヲ差シテ、柴折リ焼ブル

ヨスガトス。」は、和歌・管絃とも仏道修行とも関係のない、日常生活に關することが記されている。続く「南、竹ノ簀子ヲ敷キ、）前ニ法花経ヲ置ケリ。」は、仏道修行に關することが記されている。ここまでは、最初に庵の所在地を記した後、日常生活に關すること、仏道修行に關することの順に記されていることとなる。次の「東ノ際ニ蕨ノホドロヲ敷キテ、夜ノ床トス。」は、再び日常生活に關することが記されている。この直後に、問題の「和哥・管絃・往生要集如キノ抄物）折リ琴・継ギ琵琶、是也。」が位置する。そして「仮ノ庵ノ有リ様、カクノ事シ。」と、庵の内観のまとめが記されているのである。

次に、庵の周辺について記した「其所ノ様ヲイハヅ、南ニ懸樋アリ。）積モリ消ユル様、罪障ニ譬ヘツベシ。」について見てみたい。「南ニ懸樋アリ。）爪木ヲ拾ウニ乏シカラズ。」は、日常生活に關することが記されている。続いて「名ヲ外山ト云フ。」と山の名称が記され、「正木ノ葛、跡埋メリ。）罪障ニ譬ヘツベシ。」という記述となる。ここでは、夕陽と四季の景物のそれぞれが仏道と關連付けられている。間に山の名称が入ってはいるが、ここも、日常生活に關すること、仏道修行に關することの順に記されていると言えよう。即ち「東ノ際ニ蕨ノホドロヲ敷キテ、）イハユル、折リ琴・継ギ琵琶、是也。」は、直後に庵の内観のまとめが記されているが、前後を日常生活に關すること、仏道修行

に關することの順で記された文脈に挟まれていることとなる。以上のごとくに文脈を捉えることができるならば、問題の部分も、前後の文脈と同様に、「東ノ際ニ蕨ノホドロヲ敷キテ、夜ノ床トス。」という日常生活に關することに続き、「西南ニ竹ノ吊棚ヲ構ヘテ、イハユル、折リ琴・繼ギ琵琶、是也。」という仏道修行に關することの順に記された構成と見るのが妥当なものと思われる。以上を図示すれば、

【庵の内観】

所在地、「日常生活」→「仏道修行」、「日常生活」→「仏道修行」、庵の内観のまとめ

【庵の周辺】

「日常生活」→(山の名称)→「仏道修行」
となろう。形はやや崩れてはいるが、「日常生活」→「仏道修行」という形が三つ続いていることとなる。

「西南ニ竹ノ吊棚ヲ構ヘテ、折リ琴・繼ギ琵琶、是也。」を、仏道修行に關する記述とするならば、和歌・管絃の書物と仏書である『往生要集』とが一つの文脈の中に記されていることの説明も付く。作者にとって和歌・管絃の書物は、『往生要集』と同様に仏道を修するために必要なものだったのである。

二

和歌・管絃の書物のみならず、管絃そのものを庵に持ち込

んだ作者は、

若跡ノ白波ニ此ノ身ヲ寄スル朝ニハ、岡屋ニ行キ交フ
船ヲ眺メテ、満沙弥ガ風情ヲ盗ミ。若シ桂ノ風、葉ヲ鳴
ラス夕ニハ、尋陽ノ江ヲ思ヒ遣リテ、源都督ノ行ヒヲ倣
フ。若余興有レバ、シバク松ノ響ニ秋風楽ヲタグヘ、
水ノ音ニ流水ノ曲ヲ操ル。

と、実際に和歌を詠じ、管絃を奏でている。これは、「若念
仏物憂ク、読経マメナラヌ時ハ、独り調べ、独り詠ジテ、
自ラ情ヲ養フバカリナリ。」という文脈の中に位置する。周
知のごとく「満沙弥ガ風情ヲ盗ミ。」とは、「白波」と「船」
の航跡により沙弥満誓の「世間を何に譬へむ朝開き漕ぎ去
にし船の跡なきがごと」(『万葉集』卷第三・雑歌・沙弥満誓が
歌一首・三五二)という和歌を連想し、自身も和歌を詠じて
いることとなる。更にこれは、作者の編纂した仏教説話集で
ある『発心集』に収載されている、源信の説話をも踏まえた
ものである。『発心集』(卷第六、第七十一話「宝日上人、和
歌を詠じて行とする事并蓮如、讚州崇徳院の御所に参る事」)に
は、

況や、和歌はよくことわりを極むる道なれば、これに
よせて心をすまし、世の常なきを觀ぜんわざども、便り
ありぬべし。彼の惠心の僧都は、和歌は綺語のあやまり
とて、読み給はざりけるを、朝朗に、はるばると湖を詠
め給ひける時、かすみわたれる浪の上に、船の通ひける

を見て、「何にたとへん朝ぼらけ」と云ふ歌を思ひ出だして、をりふし心にそみ、物あはれにおぼされけるより、「聖教と和歌とは、はやく一つになりけり」とて、其の後なむ、さるべき折り折り、必ず詠じ給ひける。¹⁰⁵

と記されている。「聖教と和歌とは、はやく一つになりけり」とあることより、少なくともこの説話の中での源信は、仏道と和歌を同一のものと見ていたこととなる。また「船の通ひけるを見て、」とあることより、景物によって仏道修行が促された形となろう。作者はこの説話の源信と同様に、「朝ニハ岡屋ニ行キ交フ船」の航跡という視覚が捉えたものによって、仏道修行が促されていたのである。

「源都督ノ行ヒヲ倣フ。」とは、「桂ノ風、葉ヲ鳴スタ」より、『白氏文集』（巻十二・感傷四）収載の「琵琶行 并序」の「潯陽江頭夜送客。楓葉荻花秋瑟瑟。」¹⁰⁶が連想され、更に「琵琶行」という題、及び詩中の「举酒欲飲無管絃。」や「忽聞水上琵琶声。」などから、源都督こと桂大納言経信の行為を倣うということである。作者の和歌の師である俊恵の祖父経信が桂流の琵琶の祖であることより、これは管絃を奏でていることとなろう。和歌を詠じることと同様に、管絃を奏でることが仏道に通じるものだとするならば、「夕ニハ桂ノ風」の音という聴覚が捉えたものによって、仏道修行が促されたこととなる。そして、趣の尽きぬ時は、「秋風ノ楽ヲタグヘ」「流泉ノ曲ヲ操ル」と、更に管絃を奏でるのであ

る。¹⁰⁷

稿者は、嘗て、作者を取り巻く仏道修行の環境が、『摩訶止観』（巻第四）で説く五縁具足の思想に準拠しているものと見て、阿弥陀と普賢の絵像とが守護の善知識になっていると推察した。¹⁰⁸ 本稿では、更に教授の善知識について指摘したい。『摩訶止観』では、観心の善知識が説かれている。その教授の善知識には、「法性實際即是諦理諸仏所師。境能発智。即教授也」¹⁰⁹とある。これは、諸仏の拠り所としての法性や實際を、「教授」の善知識と観ずる思想である。前節で述べたように、夕陽と四季の景物のそれぞれは、仏道と関連付けて記されていた。具体的には、（日々）——西晴レタリ——
↓観念、春——藤波——↓紫雲、夏——郭公——↓死出ノ山路、
秋——蝸ノ声——↓空蟬ノ世、冬——雪——↓罪障と、それぞれ日想観、聖衆来迎、浄土、無常、懺法を思い起こさせるものとなっている。この叙述は、自然の景物が仏道修行を促す形式を取っているものと言えよう。同様に「若跡ノ白波ニ此ノ身ヲ寄スル朝ニハ、——水ノ音ニ流水ノ曲ヲ操ル。」¹¹⁰においては、航跡を眺望したり葉音を聴聞することによって仏道修行が促されているのである。このような自然の描写は、庵を取り巻く環境が教授の善知識となっていることを現わしたものと推察する。作者の自然に対する認識は、都に住している時には手に入らないものだった。方丈の庵は、五縁具足の第四、閑居静処の思想に適応したものである。作者は閑寂なる庵に

住することにより、日々の夕陽や四季折々の景物、朝の航跡や夕の葉音を、仏道修行を促す教授の善知識として実感したのだと考える。

三

『発心集』の数奇説話については、先学により多くの指摘があるが、作者の和歌・管絃に対する思想を考察する上では欠かせないものなので、ここで触れておきたい。

前節で触れた第七十一話は和歌説話に分類されるが、その批評部には数奇全体についても、

勤めは功と志とによる業なれば、必ずしもこれをあだなりと思ふべきにあらず。中にも、**数寄と云ふは、人の交はりを好まず、身のしづめるをも愁へず、花の咲き散るをあはれみ、月の出入を思ふに付けて、常に心を澄まして、世の濁りにししまぬを事とすれば、おのづから生滅のことわりも頭はれ、名利の余執つきぬべし。これ、出離解脱の門出に侍るべし。**

と言及している。ここで作者は、数奇とは、人事を離れ自然の風物に思いを寄せることにより、心を澄まし俗塵に染まらないものだと述べる。これは、前節で指摘した、庵を取り巻く環境が善知識となるという考えに通じるものであろう。「心を澄ま」すということは、先に挙げた源信の説話にも見ることができ、和歌を含めた数奇に対する作者の認識として

注目される。尤も、作者は「出離解脱の門出」と述べるごとく、数奇は往生への第一歩となるものであり、往生に直結する行とまでは位置付けていない。

次に『発心集』の管絃説話に目を移すと、「永秀法師、数寄の事」(同、第六十九話)と「時光・茂光、数寄天聴に及ぶ事」(同、第七十話)がある。前者は、永秀法師が漢竹の笛以外に望むものもなく、一日中、笛を吹いて暮らしていたというものである。「後には、笛の功つもりて、並びなき上手になりけり。」とあることから、この説話部は笛一筋に稽古をし、遂には達人となった男の話であり、仏教説話としては成立していない。作者は「かやうならん心は、何につけてかは深き罪も侍らん。」と、笛を吹くという行為のみへの執着ならば、罪は薄いだらうという批評を加える。この批評部があることにより、本説話は仏教的意味を帯びるのである。後者は、時光・茂光が管絃に熱中するあまり、宮中からの使いの声も聞こえなかったというものである。「王位は口惜しきものなりけり。行きてもえ聞かぬ事」とあることより、説話部だけでは主上も羨むほどの管絃一途の数奇者の話でしかなく、仏教説話としては成立していない。作者は「これらを思へば、此の世の事を思ひすてむ事も、数寄はことにたよりとなりぬべし。」と、演奏に集中することは俗事を忘れる便宜になるといふ批評を加える。こちらも批評部があることにより、仏教的意味を帯びるのである。両説話において、管絃は

往生の行としては位置付けられていない。作者の主張は、管絃への執着は罪が薄く、演奏に集中すれば心を澄ますことができ、俗塵に染まることはないということなのである。管絃説話には、今一つ「太子の御墓覺能上人、管絃を好む事」(巻第七、第八十話)がある。これは、管絃を好み、臨終に際して樂の音が聞こえた覺能の話である。作者は、「管絃も、浄土の業と信ずる人の為には、往生の業となれり。」と批評しており、消極的な立場ではあるが、管絃を往生の行として認めていることとなろう。しかし、巻七・巻八に収載されている説話は後人による増補の可能性があり、本稿では参考とすに留めたい。

以上、『癸心集』を見る限り、作者は和歌・管絃を仏道修行に通じるものとしていたが、それ自体が往生を遂げられる行となるとまでは考えていなかったと言えよう。これは、『方丈記』においても同様なものであったと推察する。このような作者の認識は、『往生要集』の影響を受けたものであるまいか。『往生要集』(巻中 大文第五、助念方法)には、正行たる念仏に対し、

一目之羅、不能得鳥、万術助観念、成往生大事、今以七事、略示方法、一方処供具、二修行相見、三対治懈怠、四止悪修善、五懺悔衆罪、六対治魔事、七惣結要行

と、観念を助ける行が説かれている。勿論、『往生要集』の中には助念の方法として和歌・管絃は挙げられてはいないが、

作者は同様なものとして位置付けていたのである。作者の姿は、『十訓抄』(下・十ノ七十二)に収載されている広沢僧正寛朝を彷彿とさせる。

『十訓抄』には、「かの広沢僧正の、理観、真言のひまひまに、流泉、啄木をひきて、心を澄まし給ひけむ」とある。広沢僧正は、仏道修行の合間に流泉、啄木を奏で心を澄ましていた。作者もこの僧正と同様に、仏道修行の合間に秋風樂や流泉を奏で心を澄ましていたのである。作者を取り巻く修行環境が『摩訶止観』に説く五縁具足の思想に準拠していることを考えれば、作者は止観行を修していたと思われる。止観とは、心を乱すことなく対象にそそぎ、その対象を正しく観るということである。管絃を奏で心を澄ますということは、心を乱すことなく対象にそそぐということに、俗塵に染まらぬということとは、対象を正しく観るということに、それぞれ通じることとなろう。作者は『法華経』読誦や念仏という修行の合間に、和歌を詠じ、管絃を奏で、心を仏道へ通わせていたものと推察する。

四

抑、和歌を詠じ、管絃を奏でていたことを根拠として、作者の仏道修行が不徹底であるということではできないのだろうか。経論には、管絃を認める記述が見受けられる。『法華経』(巻第一、方便品第二)には、

若人於_二塔廟_一 宝像及画像_一

以_二華香幔蓋_一 敬心而供養

若使_二人作_レ樂 擊_レ鼓吹_二角貝_一

簫笛琴箏篪 琵琶鐃銅鈸

如_レ是衆妙音 尽持以供養

或以_二歡喜心_一 歌頌頌_二佛德_一

乃至一小音 皆已成_二佛道_一

という偈がある。ここには、管絃と歌とをもって仏を供養することは、仏道を成就することになると説かれている。菊地良一氏はこの偈を挙げ、「歌唄楽器によって供養歡喜するその芸能は認められるのである。」と指摘する。菊地氏によれば、仏教では、仏・菩薩を供養・讚歎するための歌と管絃とは許されていたこととなる。因みに、この偈は『往生要集』(卷上・大文第四、正修念仏・第二、讚歎門)にも、「或以_二歡喜心_一」以下が引用されている。庵に『法華経』と『往生要集』を持ち込んでいた作者は、当然、仏・菩薩を讚歎・供養する場合の管絃が許されていたことは知っていたであろう。更に、秘曲尽くし事件が、亡父長継の三十三回忌の追善供養であった可能性があることから考えれば、仏・菩薩を供養・讚歎するための管絃は行なっていたものと考ええる。

仏教における管絃の位置付けについて、大山公淳氏は『増壺阿含経』(卷第四十三、善惡品第四十七)に見える舎衛国祇樹給孤独園での釈尊の説法を挙げ、

娯樂に意を向ける場合稍々もすればこれに沈溺して、出家修道本来の意義を没却するに到るので仏は嚴にこれを誡しめ禁じられた。けれど供養のため佛徳莊嚴のための音楽は決して禁じてはいられぬ。

とし、続けて『摩訶僧祇律』(卷第三十三、明雜誦跋渠法之一)に見える王舎国伽蘭陀竹園での釈尊の説法を挙げ、

この話は伎樂を殊更に見ることとそれに染着の心を起す場合とを禁じられたので他の場合は許されている。多くの佛典中には已下各項に記すごとくしきりに歌詠伎樂のことを出してある。仏が絶対にこれを禁じられたのであるならばかような記事が出る筈がない。

と指摘している。大山氏によれば、菊地氏と同様、釈尊は仏・菩薩への供養・讚歎のための管絃は認めていたこととなる。仏が禁じたものは、管絃そのものではなく、管絃への執着と、それによって生ずる仏道修行への懈怠の心なのである。このような思想は、長承二年(一一三三)に成立した大神元政の『龍鳴抄』にも見ることが出来る。『龍鳴抄』(下)には、

月のあかからん夜。よもすがらあそびてははらだゝしからんことをもわすれて。極樂浄土の鳥の声も。風の音も。いけのなみも。とりのさえずりも。これかやうにこそはめでたからめ。とくくまいりてこれをきかばやと思へし。かやうならば。くどくはうともつみにはなるべからず。又是をあながちにかくして。ひとにはわろうせ

させて。ころのうちはいひそしりわらひて。われひとり
は人にすぐれん。さてよにいみじきものにいはれて。
これをせうとくにせんと思はゞ。などか罪もなからん。

されば心によるべしとはおもふなり。

と記されている。元政は、管絃は浄土を希求させるものであり、罪にはならないと主張する。彼が諫めているのは、管絃を奏することによって生ずる他者を貶める心と優越感である。更に「されば心によるべしとはおもふなり。」と、管絃を奏することが執着となるか往生の行となるかは、奏者の心の有り方によるものだと述べている。これは奏者の心が、浄心であるか濁心であるかということであろう。

『摩訶止観』の五縁具足の第四には、生活、人事、技能、学問を禁ずる息諸縁務が説かれている。その主旨は、禅（止観行）を妨げる行為の禁止である。縁務が禁止される理由としては、生活は心を乱すものであり、人事は煩わしい人間関係が生ずるものであり、技能は自身を害するものであり、学問は心を濁らせ止観を修する時間を奪うものだからである。『方丈記』には、「芸ハ、コレ拙ケレドモ、人ノ耳ヲ悦バシメムトニハアラズ。独り調べ、独り詠ジテ、自ラ情ヲ養フバカリナリ。」と、人間関係に煩わされることなく、独奏、独詠する作者の姿が記されている。これは、他者を貶め、優越感を抱くことによって心を濁らすということもなく、管絃を奏でている姿と言えよう。結果として、「自ラ情ヲ養フバカリ

ナリ。」と、心の安養を得ようとさえしている。このような姿は、息諸縁務に適應したものであり、禅（止観行）を妨げることにはならないものと思われる。以上のように考えられるならば、作者が和歌を詠じ、管絃を奏でていることをして、仏道修行が不徹底なものであったという根拠には成らないこととなる。作者の行なった和歌・管絃は、息諸縁務に適應した行為であり、仏・菩薩を供養・讚歎する意味もあったと推察する。

おわりに

本稿では、和歌・管絃の記事を中心に、方丈の庵の生活について考察を行なった。作者の和歌・管絃に対する姿勢は、『摩訶止観』に説かれる五縁具足の第四、息諸縁務の思想に適應しており、決して仏道修行を妨げるものではなかった。作者は、和歌を詠み、管絃を奏でることにより、仏・菩薩を供養・讚歎していたのだろう。このような行為は成仏や往生に直結する行ではないが、心を澄ますことにより、仏道修行を助ける効果があったと推察する。

作者に仏道修行を促したものは、庵を取り巻く自然環境であった。朝夕、そして四季折々の景物が、『摩訶止観』に説かれる教授の善知識となり、作者を仏道へと導いたのである。都に住している時の作者が自然を善知識と実感することは不可能なことだったと思われる。それを可能としたのは、方丈

の庵が、『摩訶止観』に説く閑居静処に適応した環境下に営まれたものだったからであろう。認識の客体である自然を、単なる自然と観るか善知識と観るかは、主体である心の状態によって決まるのである。

『方丈記』の前半部の最後には、「イヅレノ所ヲ占メテ、イカナル業ヲシテカ、暫シモ此ノ身ヲ宿シ、タマユラモ心ヲ休ムベキ。」と記されている。ここで作者は、定心を得るための場所と行為とを模索する。その結果として得た場所が方丈の庵であり、行為が止観行を中心とした仏道修行であった。俗世は、ほんの一瞬であっても定心が得られぬ場所であり、そのための行為も成し難い。庵という場所とそこでの修行は、ほんの一瞬ではあるが定心が得られるという期待の下に選ばれたものと言えよう。庵で得られる境地は、ほんの一瞬ではあるが、俗世よりも優れていたのである。閑居静処なる庵での生活は、仏道修行を行なっていない時であっても、周囲の環境に促されて、昼夜を問わず、一年中、作者の心を仏道へと導くものであった。このような生活様式は、『方丈記』後半部を通じて表わされているものと推測する。

注

- (1) 『方丈記』の引用は、大福光寺本『方丈記』(昭和三十四年 校異・鈴木知太郎 武蔵野書店)に拠り、適宜、句読点・濁点を付し、仮名を漢字に改めた。

- (2) 尾崎暢殃氏(昭和三十年『方丈記精解』加藤中道館)、富倉徳次郎氏(昭和三十五年 日本古典鑑賞講座『徒然草・方丈記』角川書店)、

武石彰夫氏(昭和三十五年八月「道元における法語の世界」『文学研究』・国語国文学研究叢書『徒然草の仏教圏』(昭和四十六年 桜楓社)に収載。)など。この中には、閑居の慰めと見るもの(昭和三十五年六月「鴨長明の世界」広畑謙「日本文学研究」)や、中国の隠逸者の流れにあるとするもの(昭和五十三年「鴨長明の略伝とその周辺」笠間叢書『鴨長明伝の周辺・方丈記』細野哲雄 笠間書院)も含む。

- (3) 唐木順三氏(昭和三十年「中世文学の展開」『中世の文学』筑摩書房)、小林智昭氏(昭和四十年「混在の意識——方丈記——」『無常感の文学』弘文堂)、土田知雄氏(昭和五十四年『方丈記全釈』武蔵野書院)、武田孝氏(平成七年 笠間注釈叢刊『方丈記全釈』笠間書院)など。

- (4) 源義春氏(昭和四十八年六月「方丈記」における無常意識について——その内面的解脱——)『芦屋ゼミ』、柿泰純氏(昭和五十五年『日本仏教芸能史』風間書房)、鈴木久氏(昭和六十三年「方丈記の読み方と二工夫——長明と『往生要集』——」表現学大系『随筆の表現』教育出版センター)、今成元昭氏(平成三年九月「方丈記」の享受を巡る覚書)『立正大学文学部論叢』・『方丈記と仏教思想——付『更級日記』と『法華経』(平成十七年 笠間書院)に収載。)、源氏、鈴木氏は、作者の管絃が源信の迎講などの流れを汲むものであったと指摘する。

- (5) 堀川善正氏(昭和五十八年三月「狂言綺語」と長明の文芸観(教寄)——方丈記「満沙弥ガ風情云々」と関わって——)『池坊短期大学紀要』・研究叢書『方丈記をめぐっての論考』(平成九年 和泉書院)に収載。)

- (6) 木藤才蔵氏(昭和五十年十月「鴨長明における生と死——発心集と方丈記——」『日本文学』・『中世文学試論』(昭和五十九年 明治書院)に収載。)、渡辺孝夫(昭和五十七年十二月「方丈記」の様式(一)——劇

的な構造——」「日本文芸研究」、稲田利徳氏（平成二年『方丈記』の世界）新潮古典文学アルバム『方丈記・徒然草』新潮社）、水原一氏（平成六年「方丈記」岩波講座『日本文学と仏教』第四巻 岩波書店）。

(7) 藤田恵美氏（昭和五十三年九月『方丈記』にみられる無常思想——『徒然草』にみられる無常思想と比較して——）「米沢国語国文」、関口忠男氏（昭和五十四年一月「方丈記考——その無常観をめぐって——」『日本文学研究』・『中世文学序考』（平成四年 武蔵野書院）に収載。）。

(8) 『声明口伝』の引用は、『声明口伝』（昭和三十八年『大正新脩大藏経』第八十四巻 大正新脩大藏経刊行会）に拠る。

(9) 「長明の草庵」（昭和四十七年『浄土教——その伝統と創造——』山喜房仏書林・『日本仏教芸能史研究』（注(4)参照。）に収載。）。柗氏は、(1)については『弾偽褒真抄』、(2)については『魚名声明血脉譜』、(3)については『十訓抄』（下、十ノ六十）と『文机談』（第三「有安事」）を資料として挙げている。

因みに、柗氏は、湛敷が作者の出家の戒師であった可能性も指摘している。

(10) 『無名抄』（一一「千載集事」、一二「不可立歌仙教訓事」）には、和歌の道における身の立て方について、作者に教授する有安の姿が描かれている。有安と作者の師弟関係は、管絃のみならず、諸事に亘っていたのではあるまいか。

因みに、小松茂美氏紹介（平成元年三月「右兵衛尉平朝臣重康はいた——後白河院北面歴名の出現——」『水荃』）の不二文庫蔵『後白河院北面歴名』（建久二年（一一九二）までに成立）に、後白河院北面として有安と作者の名が記されている。このことから、二人が出会ったのは建久二年以前、場所は後白河院北面の可能性が出てくる。

(11) 「鴨長明と大原」（昭和五十五年六月 相沢鏡子「説話文学研究」）。

(12) 井上光貞氏は、日本歴史叢書『日本古代の国家と仏教』（昭和四十六年 岩波書店）において、良忍が「摩訶止観、覚超の三観義私記抄、師良賀の止観指事・玄義指事など天台止観関係の」書物を所持していたことを指摘している。また、禅寂の作成した『月講式』に『摩訶止観』の影響が見受けられることについては、桜井好朗氏（昭和四十三年七月「鴨長明と念仏聖」『日本歴史』・『中世日本の精神史的景観』（昭和四十九年 塙書房）に収載。）、石田瑞麿氏（昭和五十五年十月「長明の念仏」『図解日本の古典月報』集英社・『日本仏教思想研究』第五巻（昭和六十二年 法蔵館）に収載。）、後藤明美氏（昭和六十二年一月「長明晩年の信仰」『日本文学ノート』）、今村みゑ子氏（平成四年三月『月講式』の意図をめぐって）「お茶の水女子大学人間文化研究年報」の指摘がある。

(13) 松浦貞俊氏は『解釈と評論 方丈記』（昭和三十二年 開文社）において、「若念仏物憂く、読経マメナラヌ時ハ、（水ノ音ニ流水ノ曲ヲ操ル。」の部分について、「身・口・意の三業」の順に筆を下している。」と指摘する。

(14) 『万葉集』の引用は、新潮日本古典集成『萬葉集』一（昭和五十一年 校注者・青木生子 井手至 伊藤博 清水克彦 橋本四郎 新潮社）に拠る。

なお『拾遺集』（巻二十・哀傷・題しらず・沙弥満誓・一三三七）では、「世の中をなににたとへむあさばらけこぎゆく舟のあとのしら浪」と、三句目以降に異同がある。

『拾遺集』の引用は、『拾遺和歌集』（昭和五十八年『新編国歌大観』第一巻 角川書店）に拠る。

(15) 『発心集』の引用は、新潮日本古典集成『方丈記 発心集』（昭和五十一年 校注者・三木紀人 新潮社）に拠る。

(16) 「琵琶行 并序」の引用は、統国訳漢文大系『白楽天全詩集』第

二卷（昭和五十三年 訳者・佐久節 日本図書センター）に拠る。

- (17) 時代は下がるが、秋風楽については『続教訓抄』（第十一冊）に、流水については『源平盛衰記』（巻第三十一「青山琵琶 流水啄木」）に、それぞれ仏道修行に関連のある楽曲であることが記されている。前者については築瀬一雄氏（昭和三十八年「中原有安覚書」『俊恵及び長明の研究』加藤中道館・鴨長明研究）（昭和五十五年 加藤中道館）に収載。の、後者については瓜生等勝氏（昭和三十九年十月・十二月「満沙弥が風情」——方丈記の狂言綺語について——「解釈」・複製校異 肥前島原松平文庫本 方丈記——付方丈記研究——）（昭和四十六年 教育出版センター）に収載。の指摘がある。

因みに、『拾遺往生伝』には、巻中「大法師浄蔵」と巻下「大法師頼暹」とに、仏道修行の一環として管絃を奏していたと読める記事が見える。

- (18) 「『方丈記』にみる修行環境に関する一考察——「五縁具足」との関連から——」（平成十年三月「仏教文学」）。本稿の五縁具足の記述については、旧稿も参照されたい。

- (19) 『摩訶止観』の引用は、『摩訶止観』（昭和三十七年『大正新脩大藏経』第四十六巻 大正新脩大藏経刊行会）に拠る。

- (20) 田中宗博氏は「『発心集』数寄説話への一視覚」（平成九年三月「仏教文学」）において、

これら第七一話に登場する人々の事績に比べると、永秀の笛への没入ぶりも、時光・茂光の唱歌への忘我の様子も、それが直接的には全く仏教に関わらないことは明白と言う他ない。

と述べている。

- (21) 『往生要集』の引用は、日本思想大系『源信』（昭和四十五年 校注者・石田瑞麿 岩波書店）に拠る。

- (22) 『十訓抄』の引用は、新編日本古典文学全集『十訓抄』（平成九年 校注・訳者 浅見和彦 小学館）に拠る。

- (23) 『法華経』の引用は、『妙法蓮華経』（昭和三十五年『大正新脩大藏経』第九巻 大正新脩大藏経刊行会）に拠る。

- (24) 「文芸第一義諦を演ず」（昭和四十七年六月「仏教文学研究」（十二）法蔵館）。

- (25) 榊泰純氏も『日本仏教芸能史研究』（注(4)参照。）において、『法華経』（巻第七、妙音菩薩品第二十四）に記された妙音菩薩の過去世で修した功德の話を挙げ、作者の管絃が仏の供養となっている可能性を示唆している。

- (26) 長継の没年は、細野哲雄氏の考察（昭和三十四年二月「鴨長明伝考——父長継をめぐって——」『国語と国文学』・笠間叢書『鴨長明伝の周辺・方丈記』（注(2)参照。）に収載。）によって承安二、三年（一一七二・七三）頃とするのが定説となっている。一方、秘曲尽くし事件については、房野水絵氏がその出席者の年齢を考察し、出家後の承元元年（一一〇七）頃より建暦元年（一一二一）までの出来事と考察した（昭和五十一年六月「秘曲づくし事件をめぐって」『鴨長明の研究』第二集 二松学舎大学貴志ゼミナール）。今村みゑ子氏は、『文机談』（第二冊「長明進比巴事」）に見える、作者が後鳥羽院に献上した琵琶手習と、『琵琶秘曲伝授記』（『花山院右大臣記』元久二年六月十八日条）にみえる、後鳥羽院が琵琶の師である二条定輔に下賜した琵琶手習とが同一のものと推察し、秘曲尽くし事件は、元久二年（一一〇五）六月十八日以前に、長継の菩提を弔う法会として行なわれたものと考察した（平成四年三月「長明と琵琶——『胡琴教録』と「手習」と——」『国語と国文学』）。長継の没年を承安三年とし、秘曲尽くし事件が元久二年とすれば、亡父三十三回忌の法会であった可能性が出てくる。

(27) 『仏教音楽と声明』（平成元年 東方出版）。

(28) 『龍鳴抄』の引用は、『龍鳴抄』（昭和五十八年 『群書類従』第九輯 統群書類従完成会）に拠る。

『龍鳴抄』に見える基政の思想について、石黒吉次郎氏は「中世芸能論史における『文机談』（平成十一年十二月 「国語と国文学」）において、

基政が意識する楽人としての罪とは、（中略）楽人同士の競争心、名誉欲からくる煩惱であった。これから離れることができれば、罪を免れることができるのである。（中略）管絃に罪なしとするもう一つの理由はとして、（中略）すなわち楽人は法会に参加することによって心を澄まし、仏を讃嘆する行事の一翼を担うことで仏と結縁するために、地獄とは無縁なのである。法要で管絃を奏することは、それを聞く方にも功德を与えることになる。と考察している。

(29) 『方丈記』の「夫、人ノ友トアル者ハ、富メルヲ尊ミ、懇ロナルヲ先トス。必ズシモ、情有ルト素直ナルトヲバ、不愛。只糸竹・花月ヲ友トセンニハシカジ。」も、同様の思想によるものと考えられよう。