

# 東密系釈教歌 —新勅撰集釈教部卷頭詠の一解釈—

† 但馬貴則

## 要旨

勅撰集所収の真言密教系釈教歌は、法華経や浄土信仰などをもっぱらとする撰歌事情から天台的に解せられた上で入集したものも多く、それらを東密の立場から見た場合には、従来とは異なった解釈の生ずる可能性もあるかと思われる。そこで本稿ではその一例として新勅撰集釈教部卷頭の弘法大師詠を採り上げ、まずは通行の解釈への疑問点を挙げた上で東密的な解釈を試みた。次いで歌の伝来及び、新勅撰集におけるその意義付けについて検討を行うことで、大師詠が「天台的な享受による巻頭歌」となったことの必然性を明きらめようとした。

## 一、はじめに

さきに筆者は勅撰集釈教部における真言密教（東密）系の用例のありようについて概観したが<sup>(1)</sup>、そこで得られた考察結果は

○東密—事教両相及び弘法大師・高野山信仰など—を題材とした釈教歌は、後宇多院下命となる続千載集を除いては用例数も多くな<sup>(2)</sup>く、概して「天台以外」、すなわち、声聞や縁覚、奈良仏教などと同等の扱いを受けている。

というものであった<sup>(2)</sup>。これは第一に、釈教歌の中心的題材たる法華経を根本経典としている天台宗が、藤原氏をはじめとした公家と関わりの深い宗派であったのに対して、真言宗は天皇や皇族の援助によって発展したものであるという事情<sup>(3)</sup>があること、第二に、天台宗が円密禅律の四宗兼学で、旨とする法華経や浄土信仰などが在家にもよく知られていたのに対して、真言宗は密教一乗で、たとえば事相のように、伝法灌頂を受けた行者以外には知り得ない要素が数多く存在すること<sup>(4)</sup>などに因ると思われる。また、天台教学（台密

† 大阪産業大学 国際学部 非常勤講師

草稿提出日 10月19日

最終原稿提出日 10月19日

を含む」と東密とでは、教相、事相の両面においてかなり異なつたところも見受けられるのである<sup>(5)</sup>が、かような天台中心の撰歌が行われている状況下では、勅撰入集の東密系釈教歌にはむしろ天台的に解せられた上で入集したともいうべき例が存在するのではないか、そしてそれらを東密の立場から見た場合には、あるいは、異なつた解釈の生ずる可能性も出て来るのではないかとも考えられる。そこで本稿では如上の問題意識に基づき、今日に至るまで天台的に解せられてきたと見なし得る東密系釈教歌の一例として、新勅撰集釈教部巻頭の弘法大師（空海）詠を採り上げ、その東密的な解釈の可能性及び天台的な享受の所以について考察を試みようとする。なお和歌の引用に際しては、原則として新編国歌大観所収のテキストを用いることとする。

## 二、大師詠の通行の解釈及び、それへの疑問点

新勅撰集巻第十釈教部の巻頭詠は以下のごときものである。

土佐国室戸といふところにて

弘法大師

法性のむろといへどわがすめばうゐの浪風よせぬ日ぞ

なき（五七四）

この歌の従来の解釈の例としては、『新勅撰和歌集全釈 三』（神作光一・長谷川哲夫著 以下『全釈』）所収の「通釈」「余釈」を挙げることができる<sup>(6)</sup>。

法性の無漏―室戸と言うけれども、私が住むと有為の波や風が寄せない日がないことよ（通釈 二二二頁）

この室戸はその名に「法性の無漏」ということばを負っているが、私が住むとその名もむなしく煩惱が日々起ることだ、という意の歌である。（中略）…室戸は「無漏」という名を持つているのだから、迷妄の心を解脱して生きていける所であるはずなのに、全くそんなことはなく、毎日煩惱が湧き起こつて心を悩ませる、と詠んでいるのである。（余釈 二二二頁）

そしてこの『全釈』の「語釈」（二二二頁）では「法性」を「宇宙の全ての現象が有する眞実不変の本性」、「うゐ（有為）」を「様々な因縁によつて生ずる、この世のいつさいの現象」、「無漏」を（「有漏」に対する）「迷妄の心を解脱すること。煩惱のないこと」と記するのであるが、それらはいずれも、たとえば『岩波仏教辞典』における「法性」「有為」「無漏」の記述（九三一、六七、九九六頁）とほぼ同様の、頭教的な立場からの説明となっている。そして同様の記述は近世以前にも見ることができるのである。いまその例として、『新勅撰和歌集口実』（季吟）の記述を、右の解釈と共通する箇所私に傍線を附して示す（以下、傍線はすべて但馬による）。

法性に理法性事法性有。是は理法性にや。自性不動一念不起の地を云べし。室戸を無漏とそへ給ふにや。有漏無漏といふ事あり。有漏とは煩惱をいふ。如此色心の諸法

は此の煩惱の漏を有せられ。又能此煩惱の漏を有する故有漏と名づく。頌疏曰く、有漏は煩惱を謂ふ。過を泄す窮無き煩惱を漏と名づく。無漏とは仏果即是無漏也。諸漏を永に尽せり。漏隨僧する事あらざる也。性淨くして円かに明らかなる故に無漏と名く。有為とは色心の諸法を有為の法と名づくる也。其故は如是の諸法は皆為作あるを以て有為と名く也。色心の諸法は本来常住なるにあらず。必ず生住異滅の四縁に為作せられて生ずる故に有為と名付る也。佗の四相に依て起る故に又は依佗起と名づく。凡是の如の諸法は因果轉變して凝然常住にあらず。三世遷流して体無常也。生滅無常也。造作遷流也。さて此歌の心は不変常住無作の理体の上に一点の妄浪のおこるかたちをよみ給へるにや。此所即隨緣真如の相と現起する也。此室戸は海辺なれば有為の波風とよせ給ふなるべし。我とは仏は無我の大我を云歟。衆生は常一主宰の我を立て我佗彼此の差別を見る也。猶此歌權化の制作なればたやすくいひがたし。猶思惟すべし（大取一馬氏編著の『新勅撰和歌集古注釈とその研究 上』四五―四五二頁の本文より、一部漢文となっている箇所を書き下した上で引用した）

新勅撰集の古註釈類には、右の季吟のそれと類似した記述が複数見受けられる（<sup>①</sup>）が、それらは、とりわけ「隨緣真如」のくだりに顕教的性格が顕著であること（<sup>②</sup>）、「理法性」「事

法性」に見える「理」と「事」との分け方が台密の用いるところであること（<sup>③</sup>）などから、いずれも天台的な立場からのものと知られるのである。

さて、かかる解釈―「不変常住無作」のはずの室戸に浪や風が寄せるように見えるのは、空海の煩惱のためであるとすれば、新勅撰集の配列から考えるとむしろ妥当とも見なし得る。それは、この大師詠に続く歌が

はちすのつゆをよみ侍りける

空也上人

有漏の身は草場にかかるつゆなるをやがてはちすにやどらざりけむ（五七五）

というもので、かつはその歌意が『全釈』の「余釈」に

煩惱を解脱できないわが身はあたかも草葉にかかる露のようにはかないものだ。しかし、わが身はどうして露と

同じように蓮に宿るすなわち極樂往生ができなかったの

か（二二三頁）

と記されるようなものでもあって、それゆえ、大師詠の歌意が『全釈』のごときものでないと、「無漏」と「有漏」との対比を中心とした、「おのが煩惱への嘆き」という意味での連続性を欠くためである。つまりこの歌は、撰集の段階から『全釈』のごとく天台的に享受せられてきた可能性が高いということになるのであるが、この歌を単独に、すなわち「東密の宗祖の歌」として解するのであれば、かような新勅撰集の享受には疑問も生じて来る。以下にその疑問点を二つに分け

て挙げる。

(1)『密教大辞典』『最御崎寺』の項(二〇五九頁)には、「(室戸は)弘法大師の旧跡にして、大師未だ近士たりし時求聞持法を練行して悉地を得給ひし所なり」とあり、そこに見える術語「悉地」について同大辞典は「成就又は妙成就と訳す」(九八四頁)と記してもいるが、その場合、室戸における空海は、むしろ虚空蔵求聞持法―虚空蔵菩薩の真言を百万回唱える修法―を成就させたのであって、「煩惱にただ悩まされ続けるばかりだった」ということにはならないのではないか。

(2)①に挙げた「悉地」の具体的な内容は、空海『三教指帰』序文の

土州室戸の崎に勤念す。谷響きを惜しまず、明星来影す

(角川文庫本 一〇六頁)

\*「響き」を同文庫本では「こだま」と訳している(一四頁)。

や、弘法大師の遺誠たる『御遺告』(二十五ヶ条)の

…『三教指帰』三巻を作つて、近士と成て号をば無空と称す。名山絶嶽の処、嵯峨孤岸の原、遠然として独り向ひ、淹留として苦行す。或は阿波の大瀧の嶽に上つて修行し、或は土佐の室生門の崎に於て寂暫す。心観ずれば明星口に入り、虚空蔵光明照し来つて、菩薩の威を顕し、

仏法の無二を現す

(昭和新纂国訳大蔵経 宗典部第二卷『真言宗聖典』三〇六頁)

などといったものとなるが、これらの記述を踏まえると、「よせぬ日」のないほどの「うゐの浪風」とは「煩惱」ではなく、「こだま」や「明星」として顕れた「菩薩の威」や「仏法の無二」を指すことになるのではないか。

本稿ではかかる疑問を出発点として考察を進めてゆく。具体的にはまずこの大師詠のうち、顕教と東密とでは意味合いの異なる術語「法性」「有為」に着目した解釈を試み、同時にこの歌が大師の真作なのかという点について論ずる。次いで大師詠の伝来について現存の資料から分かるところを見てゆき、さらには新勅撰集釈教部におけるこの大師詠の意義付けについて、配列及び本集における東密関連詠の扱いという観点から検討を行うことで、それが「天台的に解せられた上で巻頭に置かれた」ことの必然性を明きらめようとするものである。

### 三、大師詠の東密的解釈 ―「法性」「有為」を中心として―

前章では、通行の天台的な読みへの疑問を二点挙げたが、それらについていまま少し詳しく述べると、以下のごときものとなる。

①新勅撰集以降にこの大師詠を収めた中世の歌集は二つ存在

する<sup>⑩</sup>が、就中『釈教三十六人歌合』（新編国歌大観卷十所収）には、撰者たる「勸修寺僧正」栄海の

弘法大師の法性のむろと読み給ふ<sup>マ</sup>る、性海の本地、有為の浪風となることをしめし  
（三七八頁）

という記述があり、これに拠ると「浪風などを産み出す海」の「本地」こそが「法性」である——「有為の浪風」は「随縁真如」のごとき仮のものではない<sup>⑧</sup>——ということにもなる。

②室戸での虚空蔵求聞持法の修行について『密教辞典』「求聞持法」の項では

空海は入仏道の最初にこの密教の修法を修し、その悉地を得、法身は真如の理体で説法も活動もなしとする顕教の説は仏法の極意を明かすものでないことを看破し、この宗教体験が後の入唐求法・真言密教開宗・法身説法等重大な影響を与えた。  
（一五〇～一五一頁）

と記しているが、①に挙げた栄海の記述とこの辞書記述とを合わせて考えると、東密の「法性」——「法身」は「法性（＝真如）の理体」である<sup>⑧</sup>——と、『全釈』に見える「真実不変の本性」とは、「法性それ自体の可変性」という点で大きく異なることになり、そこから、室戸での修行は「顕教では説明し得ない密教的な教えの発見」という意義を有している、それゆえに、大師詠の上句に見える「いへど」は、「顕教的な『法性』への疑念」を意味するのではないかと

いうことにもなる。

以上の点からここでは、術語「法性」と、「うゐの浪風」とある「有為」の東密的な意味合いを明きらめるところから、大師詠の真言密教的解釈を行うこととする。

はじめに術語「法性」であるが、顕教のそれは、たとえば以下に引用する『大智度論』の記述のごとく、「空」や「無相」と関連づけられることが多いようである。

法性は一相にして謂ゆる無相なればなり

（昭和新聞国訳大蔵経 『論律部』 第四卷 八〇五頁）  
法性とは、前に説くが如く各各の法は空なり。空と有の差品、是を如と為し、同じく一空と為すは是を法性と為す  
（同 一〇一七頁）

謂ゆる法性空乃至実相に至るまで亦空なり

（『論律部』 第五卷 一五〇五頁）  
これに対する密教の「法性」であるが、『密教大辞典』「法性」の項（二〇一四頁）には「真言家には、六大体大を以て法性とす」とあるので、まずは空海『即身成仏義』の「六大」——地、水、火、風、空、識——に関する記述を挙げることにする。

…六大能く一切を生ずることを表はす。（中略）此の如きの経文（＝密教の諸経典）は皆六大を以て能生と為し、四法身三世間を以て所生と為す。此所生の法は上法身に達し下六道に及ぶまで籠細隔てあり、大小差ありと雖も、然れども猶六大を出でず。故に仏六大を説いて法界体性



と為したまふ。諸の顕教の中には四大等を以て非常と為す。密教には則ち此を説いて如来の三摩耶身と為す。四大等心大を離れず、心色異なりと雖も、其性即ち同なり。色即ち心、心即ち色、無障無礙なり。智即ち境、境即ち智、智即ち理、理即ち智、無礙自在なり。能所の二生有りと雖も都て能所を絶せり。法爾の道理に何の造作かあらん。能所等の名は皆是れ密号なり。常途淺略の義を執して種の戲論を作すべからず。是の如きの六大法界体性所成の身は無障無礙にして互相に渉入相応し、常住不変にして同く實際に住せり（『真言宗聖典』五〇六頁）

右の引用箇所のうち、「仏六大を説いて法界体性と為したまふ」というくだりから（法性＝法界体性＝六大体大）となることが知られる。そして『密教大辞典』及び『密教辞典』はこの記述に拠って、東密における一般的な「六大体大」及び「法性」についての説明を、以下のように顕教との比較という形で行っているのである。

「六大体大」（密教大辞典）

顕教には真如無相の空理を以て諸法の本体とすれども、真言宗には無相の空理を以て諸法の根本とせず、法界の万有悉く五蘊即ち色心二法を出でずと説き、其色法を開きて地水火風空の五大とし、受想等の四蘊を合して一の識大とし、此六大を以て諸法の本体と定む（二二二頁）

「法性」（密教辞典）

仏教では万有の本体は空であると説き、空であるから差別相があつても、皆同一であるとして（如）といい、総ての相（姿）が同じく空に帰するという意味で空を法性と名づけるという。密教では生滅し差別のある現象の事物が、そのまま常住平等な真理であり、真理は現実の事象を離れて別にあるのではないという（即事而真）・（性相法爾）の立場を強調する。（六三九頁）

これらの記述に拠って、「法性＝万有の本体」のありようについての、顕教と密教との違いをまとめると

顕教：「空（真如無相）」

密教：「色心二法」、すなわち「六大」に分けられる「現実の事象」

のごときものとなり、さきの『全釈』の「法性」解釈も、四句「有為」の「有」との対比という点で、右に挙げた顕教の「法性（＝空）」に通ずるということができるのである。

次に「有為」についてであるが、これは『秘蔵記』——東密では伝統的に空海筆録と見なしてきたが、今日の研究では後世の仮託とせられている<sup>11</sup>——に

四種曼荼羅は帝網の如く撰入撰持す。この諸尊はすなはち無為なり。この諸尊の作業応化等はこれ有為なり。尅正すれば、有為といへばみな有為、無為といへばみな無為なり（『弘法大師空海全集』第四卷 一〇四頁）

という記述があり、南北朝期の杲宝『秘蔵記私鈔』はそれを

次のように説明している。

諸教の意は、無為の法は真如の理、無色無形、言心寂滅の性也。有為の法は、色心心所不相応無常可破壊の法也。今宗の意は是のごときにあらず。字印形像の上に於いて有為無為の不同を立つ。これに就きて絶待相待の二意あり。四首曼荼羅とは相待の義也。いはゆる四曼の諸尊帝網無量の辺を無為と名づく。作業応化の辺を有為と名づく。

(中略) 無為は法体を約し、有為は業用を約す。二門各別なる故に相待と云也。

次に尅正とは是絶待の義也。いはく、有為と云へば撰入撰持皆有為也。無為と云へば作業応化にても皆無為也。(中略) もし麁細前後あらば、是有為の故にして、本有俱時の所に於いてまた有為の称を立つる也。又この諸尊前後生じて次第出現すといへども、諸仏の境界出世の実相は有無不二にして一多即一なり。故に還りて前後を離れ、起滅を絶す。故に次第縁起の所に於いてまた無為の称を立つる也。有為と云へば一切皆有為也。無為と云へば法界皆無為也。相對を離れ、純は一相なるが故に絶待と云也

(日本大藏經第八十四卷『真言宗事相章疏一』

三一八〜三一九頁 私に書き下した)

この記述の趣旨は、諸法の体相用一六大、四曼、三密一分

けて考えるのが「相待」、「純は一相」と見るのが「絶待」となるというものであり、それゆえに「有為無為」にも「相待」「絶待」の別が生ずるということにもなるのであるが、大師詠における「有為」は、このうちの「相待」——「機根の浅い段階」を指すか——の「作業応化」、すなわち「仏の応化身の働き」に該当すると考えられる<sup>(12)</sup>。その理由は、右の引用箇所に見える「応化」に関して空海の『弁顕密二教論』に

応化の開説を名けて顕教と曰ふ(『真言宗聖典』四二頁)

他受用応化身の隨機の説、これを顕と謂ひ(同 四二頁)

という記述が見え、それについて『密教辞典』「応化」の項が

仏・菩薩が衆生救済のために、その機根に応じて種々の

身を示現し、化益すること。その身を応化身という。二

教論(『弁顕密二教論』)に「応化の開説を名づけて顕

教と曰ふ」とあり、顕教を説く仏を応化身という

(六一頁)

と説明しているのであるが、就中「顕教を説く仏」という箇所が、室戸での空海のありよう——入唐以前でいまだ密教は知らない——に符号するからである。ただこの場合、大師詠は「空」のはずの室戸で仏の教えを感得した」と解せられるものの、顕教の応化身は概して動物や人間などの有情物であって、『三教指帰』に見える「こだま」「明星」などの非情物とは一致せず<sup>(13)</sup>、ために「こだま」や『明星』はなぜ『教

えを説く「応化身」に通ずるのか」という問題が残ることにもなるのであるが、その点は、「六大法身」「法身説法」という考え方を適用すれば解決できる。それは、さきに挙げた『秘藏記』に

法身に定慧の二辺あり。水をもつてこれに喩ふれば、澄浄なるはこれ定なり。一切の色相を照らすは、これ慧なり。密教の所説は定の辺には言説なし。慧の辺には言説あり。水は澄浄にして色相を照らす。然れども願行の風、波浪を起す。波浪すなはち声を作す。これ説法の音なり  
(四八頁)

のごとく、「行者の誓願や修行によつて静かな水（＝法身）に波浪が起こり、その波浪が説法を行う」旨が説かれており、その中でもとりわけ「波浪を起す」というくだりに、室戸での修行で生じた「有為の波風」との共通性が認められるためである。そしてその説法の具体的なありようについては、『密教大辞典』「六大体大」の項が、さきの『即身成仏義』の「六大」記述に基づいて次のように記している。

…六大は金胎両部理智法身の徳を標幟せる密号名字なり、前五大色法は胎藏界本有理法身、第六識大は金剛界始覚智法身なり、而も理智色心の二法は同時具足の法にして各々分離せず、色に即して心あり、心に即して色あり、色心相即理智不二なり、これを六大法身と云ふ。六大法身は其体本有常住にして宇宙法界に遍満し、能く十

界の有情非情等の万有を出生す (二三二頁)

これはすなわち、法性たる「六大」が、「法身」として「十界の有情非情等の万有」を生み出すということであり、そこから「こだま」や「明星」が、「六大法身」の生み出した「有情非情等の万有」に対応し得る。またその「法身」について『弁頭密二教論』は

応化身の説法は諸宗共に許す、彼法身の如きは、色も無く、像も無く、言語道断し、心行処滅して説も無く示も無し。諸経共に斯義を説き、諸論亦かくの如く談ず  
(四二頁)

諸教<sup>ママ</sup>とは他受用身及び変化身等所説の法の諸の顕教なり。是説三摩地法とは自性法身の所説の秘密真言三摩地門これなり  
(五四頁)

法性身は十方虚空に満ちて無量無辺なり、色像端政にして相好莊嚴せり、無量の光明無量の音声あり  
(六三頁)

法身の仏は常に光明を放つて常に説法す  
(六四頁)

のように述べるのであるが、『密教大辞典』「法身」の項はこれらに拠つて

顕教には真如無相の空理を法身と名け、無色無形無説法なりと説けども、密教には法身に色相説法ありと談じ、法身所説の教法を密教と名く  
(二〇一九頁)

と記してもいて、それゆえに『「こだま」や「明星」は、顕教の応化身と同様に説法もする』と見なすこと―その説法を



感得する手段が密教の「三密」<sup>(14)</sup>となる——が可能になるのである。そして前述の『密教辞典』『求聞持法』の項には、「法身は真如の理体で説法も活動もなしとする顕教の説は仏法の極意を明かすものでない」とあったが、その点をも踏まえるところの大師詠は、「真言を唱える求聞持法を修したことで法身説法を体感し、その結果として顕教的な（法性≡空）という教えに疑問を持つに至った」という意をも有していると考えられるのである<sup>(15)</sup>。

以上に見てきたところを用いてこの大師詠の東密的な歌意をまとめてみると

○顕教の教えでは「室戸」は「法性の室」、すなわち「すべての相が空に帰する場所」ということになるが、自分がこの地に住んで修行をしてみると、あたかも教えを説く応化身のごとき浪や風（≡「こだま」や「明星」）が、我が身に押し寄せて来ない日はないことだ——実際にはこの室戸の地は、密教にいうところの「法性」、すなわち、十界の万有を生み出す「色も心も、そして理も智も違いがない、諸法の本体たる場所」であって、いまだ密教を知らぬ我が身に、密教の六大法身の説法を教えてくれたのだ——

のごときものとなる。そして、「行者の誓願によって波風が立ち、諸尊の応化が説法を行う」という点でこの大師詠は、基本的に『秘蔵記』に拠って室戸での修行を詠んだものであると知られ、それゆえに、「後年の真言行者が弘法大師に仮

託して詠んだ歌」ということにもなるのである<sup>(16)</sup>。

#### 四、「法性」詠伝来に関する仮説 ——「行遍作者説」のは是非をめぐって——

前章に見てきたごとく、新勅撰集釈教部巻頭の大師詠は、『秘蔵記』に拠って詠まれていることから、後年の真言行者による仮託と見なし得るのであるが、そうになると、新勅撰集の撰者である定家がこの歌を天台的に享受した経緯はいかなるものであったのかという問題も出てくる。よって本章ではその点に関連して、現存資料の検討を試みようとする。

塚田晃信氏の「弘法大師和歌考」（『東洋学研究』7所収）に拠ると、新勅撰集以前にこの歌を収めた資料は、「行遍」の署名を有する『弘法大師行化記』のみということである。いまそれを『弘法大師傳全集 第二巻』で確認すると、室戸での修行の記述に続けて

大師御歌云。寂靜ノ室生戸ナレト我スメハ。有為ノ波風

立又日ゾ無キ （二四一頁）

のごとく、新勅撰集とは若干異なる歌<sup>(17)</sup>が「裏書」として見え、またその「奥書」には

建仁元年四月廿日於高野山書了 行遍記之

（一二二頁）

のように、「行遍が高野山でこの書を書写した」旨が記されているのであるが、その行遍については、延宝三年に東

寺観智院で本書を修復した杲快が「行遍僧正」と記している（一七二頁）ことから、第六十二代東寺長者の行遍（二一八―一二六四）と見なすことができる。この場合、行遍は『行化記』を二十歳の若さで書写したことになるが、「行遍僧正」が仁和寺で出家した僧侶で、当時の高野山には仁和寺の末寺たる大伝法院があったこと<sup>(18)</sup>や、建永元年（『行化記』書写の五年後）に金胎両部の灌頂を行遍に授けた道法法親王が、「後高野御室」と称せられていたように高野山との縁が深かったこと<sup>(19)</sup>などから、この「行遍僧正」をもって、高野山で本書を書写した人物と見なすことに特に問題はないと思われる。そして塚田氏はこの行遍を、定家『明月記』の元久元年六月十五日の記事に見える「熊野行遍法橋」と同一人物<sup>(20)</sup>とした上で、次のように述べている。

：建仁元年『弘法大師行化記』の裏書において行遍が仮託した作は、直接にせよ間接にせよやがて定家のもとに入り、貞永元年新勅撰入集となつて実ると、このように結論づけることが可能ではなからうか。（中略）当初の本文「寂靜の…」が改作された過程は、撰者の定家がわにあるよりはむしろ短歌の力量充分の、そして何より真言僧侶の行遍僧正がわにあると見るべきで、「法性の無漏」室戸の掛詞・思想的深化などが附加された上で完成されたと考えたい（二四八―二四九頁）

この記述の趣旨を箇条書きにしてまとめると以下のごときも

のとなる。

・大師詠は「行遍僧正」、すなわち「熊野行遍法橋」が大師に仮託して詠んだ歌である。

・「熊野行遍法橋」は、新古今入集歌人たる「法橋行遍」と同一人物である。

・大師詠を改訂して定家に伝えた人物も、この「行遍」である。かような「行遍僧正作者説」は、古くは『勅撰集作者部類』にも見え（一七五頁）、山田昭全氏や久保田淳氏もほぼ同様の見解を示している<sup>(21)</sup>のであるが、筆者はこの「行遍僧正」及び、その行遍の書写した「寂靜」詠のいずれも、定家や新勅撰集などとは無関係であると考ええる。その理由は次の通りである。

(a) 新古今入集の「法橋行遍」は、同集一五五〇番歌の詞書から西行と交流があったと知られるが、「行遍僧正」は西行入滅の段階でいまだ九歳であった<sup>(22)</sup>ので、別人と解するのが妥当である。

(b) 行遍書写の『弘法大師行化記』は、自筆本が東寺観智院に蔵せられるようになってから写本で流布した旨が奥書に記されており（一七二―一七五頁）、少なくとも南北朝期（十四世紀半ば）までは、一般には知られていなかった可能性が高い<sup>(22)</sup>。

(c) 塚田氏は「行遍僧正」が大師仮託詠をみずから詠み、かつは改作したとするが、『行化記』を「書写した」と明記し

た当人が、宗祖の名の元に歌作したということは考え難い。

(d)真言行者たる「行遍」を通じて大師詠が定家に伝わったのであれば、その典拠が『秘蔵記』である以上、定家の享受も東密的な文脈でなされるはずであるが、実際にはその享受は、さきに見てきたごとき天台(顕教)的なものとなっている<sup>(23)</sup>。

また、右の理由の(b)(d)及び、新勅撰集以降にこの大師詠を収めた歌集のいずれもが新勅撰集に拠っていること<sup>(24)</sup>から、新勅撰集が編まれた段階でこの歌の本文には少なくとも「法性」で始まるものと「寂靜」で始まるものと二種類が存在し、一般には前者が流布していたとも見なし得る。そしてかような「伝大師」詠の本文の異同には、たとえば風雅集卷十六雑部中の

高野奥院へまゐる道に、玉川といふ河のみなかみに  
毒虫のおほかりければ、このながれをのむまじきよ  
しをしめしおきて後よみ侍りける

弘法大師

忘れてもくみやしつらなたび人のたかののおくのみま川

の水 (一七八八)

という歌が、『安撰和歌集』釈教部上では

しらずしてのみもやせまし旅人の高野のおくのみあしびき  
の水 (三七六)

此歌は、弘法大師、高野山にひとつの谷を点じて、

もろもろの毒虫のたぐひを呪しこめ給へり、この  
谷の水を服する人、かならず害あるゆゑに大師よ  
ませ給へる歌となん

となつていのように、伝承の過程でかなりの違いが生じたものも珍しくはなく<sup>(25)</sup>、それゆゑに、以下に示すような仮説を立てることができるのである。

○この大師詠は、「真言行者が『秘蔵記』に基づき、大師に仮託して詠んだ」とまでは言うことのできる、作者不詳の伝承歌と言うべきものであつて、定家は、その経緯こそ不明ではあるものの、「行遍僧正」の『弘法大師行化記』などとは無関係にこの歌を知った可能性が高い。

#### 五、新勅撰集における大師詠の意味合い

ここでは前章に続けて、定家がこの大師詠を「行遍僧正」のごとき真言行者とは無関係に知り、かつはそれを天台的に享受した上で新勅撰集釈教部の巻頭に置いたということの意味合いについて、おもに配列及び、東密関連詠の扱いという観点から検討を試みることにする。

さきに挙げた『全釈』では、大師詠の配列について、

わが国における真言宗の開祖であり、文芸上、特に書と詩において重要な位置を占める空海の歌を巻頭に据えた。また、巻末の高弁に対応させる配列意識も認められる。

(二二二頁)

と記している。また森晴彦氏の『新勅撰和歌集巻頭巻軸歌の研究』には、巻末に四首置かれていた高弁（明恵）詠のうち、特に最初の

なき人の手にものかきてと申しける人に、光明真言  
をかきておくり侍るとて 高弁上人

かきつくるあとにひかりのかかやけばくらきみちにもや  
みははるらむ (六二四)

という歌との関わりを重視した記述が見える。すなわち以下の通りである。

「光明真言を唱え、受持すれば罪障を除去できる」が定家を捉えていたと考えられるのである。そしてこの『光明真言』は早く空海が請求しており、ここで光明真言によつて、空海と明恵が結合するのである (二二二頁)

森氏は同書でさらに、定家が明恵を高く評価していた点についても言及しているが(二〇七―二〇九頁)、(弘法大師―高弁上人)という巻頭巻末の配列に、定家の「古今の東密系高僧の歌」という意識が働いていたことは確かだと思われる。もつとも、右に挙げた二首を含む東密関連詠の本集釈教部における扱いや、明恵における「光明真言」の位置付けなどを見る限りでは、定家が東密の教えを十分に理會した上でそれらを探り上げたとは必ずしも考えられないのである。その理由を示すと以下のごときものとなる。

(一)東密であることを重視するのであれば、巻末にも東密の教

えを詠んだ歌が置かれるはずであるが、実際には明恵の四首の最後(六二七)は、詞書に「衣裏明珠」とあるように、法華經五百弟子品を題材とした「一品經歌」となっている。

(二)大師詠は前述のごとく後続の空也詠と内容的に連続し、明恵の光明真言詠は直前の二首―四天王寺で極楽浄土を觀想する旨を詠む―と「死後の浄土への往生」という点で共通するということに、いずれも浄土信仰の歌とのつながりを意識した配列がなされている。

(三)その他の東密関連詠(二)のうち、九条兼実の「五智」を詠んだ歌(五九八)及び、鏝也の「五大願」を詠んだ歌(六一〇)はいずれも、その題から窺える東密的要素―月輪觀など―よりは直前の歌の題材としての「月」とのつながりに重きを置いた配列がなされている。

(四)明恵の『光明真言土砂勸信記』冒頭には

(光明) 真言にて、すなごを加持しつれば、此すなごはすなはち真言の一一の文字となりて、此真言の字義を具足し、句義を成就して、其すなごを亡者のかばね、墓のうへにも散らしつれば、此亡者一生のあひだ、をもきつみをつくりて、一分の善根をも修せずして、無間地獄等に落ちたれども、この砂は、たちまちに真言のひかりをはなちて、罪苦のところに及ぶに、其つみおのづから消えて極楽世界へ往生するなり

(『真言宗聖典』四五一―四五二頁)

という記述があり、そこから明恵にとつての光明真言は、浄土信仰を念頭に置いた、在家向けの方便<sup>(26)</sup>であつたとも考えることができる。

これらのうち、特に(一)(四)から、新勅撰集釈教部における巻頭巻末の対応に関しては、「東密僧」という括りこそ認められるものの、その撰歌基準はあくまでも、浄土信仰<sup>(27)</sup>をも含む天台教学―天台浄土教―に基づいていると知られ、前述の森氏も、定家の有する信仰に関しては「天台浄土教系列の延長上に定家の思想的立場がある」「仏教的滅罪思想に立脚する顕教もしくは顕密<sup>(28)</sup>の立場」(前掲書 一九五、二〇五頁)と述べている。ただそうになると、明恵との対比という意味合いがあつたとしてもなお、なぜ弘法大師なのか、定家の時代に真言行者以外の者は空海をどう見ていたのかなどという疑問が残るのであるが、その点については、院政末期から鎌倉初期にかけて京都で普及した「弘法大師留身入定信仰」を用いることで一応の説明ができる。いまその信仰の成立過程を白井優子氏の『空海伝説の形成と高野山』からまとめると

十一世紀初頭に「弘法大師は今も高野山に生きて瞑想している」とする入定信仰が、必ずしも真言行者とはいえない勸進僧たちによって広められ、十一世紀中頃にそれと西方極楽浄土信仰とが「大師との龍華三会という弥勒信仰<sup>(29)</sup>」を介して結びついたことで、入定した大師は「往生者」とみなされるようになった。これにより「生きな

がらにして浄土に往生した大師」のいる高野山が「現世の浄土」と認識せられるようにもなり、勸進僧たちがその入定信仰を、現世利益的な観音信仰と結びつける形で京に普及させた。加えて同時期に京の東密僧たちが祖師信仰―「靈験あらたかな高僧」としての側面を強調する―の普及を図つたこともあつて、入定信仰は更に拡大した。

\*第一部「入定伝説の形成」一一五―一三九頁の記述に  
拠つて私に要約した。

というものとなる。かかる信仰にあつて弘法大師とは、「現世浄土たる高野山に留身入定している永遠の救済者」で、その大師との結縁によつて生前の罪障は消滅するということになる<sup>(30)</sup>が、それは阿弥陀如来の西方極楽浄土信仰に基づく天台的な教え<sup>(31)</sup>であつて、必ずしも東密の知識を要するものではなかつた。実際、山門の慈円には

ありがたやたかの山のいはかげに大師はいまだおはしますなる  
(拾玉集二六七二)

という、入定した大師への感動を詠んだ歌があり、寺門の公朝<sup>(32)</sup>にも

入る月のあさ日まつこそはかなれたかのおくのかけのほらにて  
(夫木抄八九九〇)

のごとき、留身入定して五十六億七千万年後の龍華三会の暁を待つ大師のさまを詠んだ歌が存在し、さらには定家自身に



も

君が代はたかのの山にすむ月のまつらん空に光そふまで

(拾遺愚草一七六七)

のような、大師との龍華三会を「永遠」の意で賀歌に用いた例が見えるのであって、「大師信仰」がかようなまでの普遍性を有していたとなると、定家の信仰と弘法大師とが矛盾なく結びつくということも十分に考えられる―「法性」詠普及の過程もこの点から説明が可能になるか―のである。以上のことから、この大師詠の「新勅撰的な」存在意義をまとめると、次のようなものとなる。

○新勅撰集釈教部における空海は、天台浄土教的な弘法大師信仰の範疇に属する存在であるということができ、それゆえに、極楽往生や法華経の教えを含む明恵の巻末四首と対比させた巻頭への弘法大師詠の配置や、その天台的な文脈での享受、さらには後続の空也詠との連続性などにも、ある程度の必然性は認められる。

## 六、おわりに

以上、新勅撰集釈教部巻頭の弘法大師詠について、東密的な解釈を行った上でその伝来の問題、さらには定家による天台浄土教的享受の所以について検討、考察を試みてきたが、その要点をまとめると次のようなものとなる。

A、大師詠は東密的に解すると、通行の解釈とは正反対の「虚

空蔵求聞持法による悉地」を詠んだものとなる。また、その題材のうち、下句「有為の波風」以下の内容が『秘蔵記』に拠っていることから、後年の真言行者による大師仮託の作と考えられる。

B、『弘法大師行化記』の書写事情などから、定家はこの大師詠を東密とは無関係に知った可能性が高く、また現存の資料に拠る限りでは、「法性」「寂靜」いずれの本文を有する大師詠も「作者不詳」と言わざるを得ない。

C、定家の大師詠享受は、巻末の明恵詠との対比などから、一応は「東密の高僧の歌」という意識を認めることができるものの、その内実はあくまでも天台浄土教的な弘法大師信仰の範疇に属するものであった。

今回採り上げた弘法大師の「法性」詠の場合は、通行の解釈のみならず、定家による撰集の段階からすでに天台浄土教的な享受がなされていたことになるのであるが、歌の伝来こそ明確にはし得ないものの、それが真言行者の手になるものであり、東密的な文脈での解釈を試みることでまったく異なる「読み」が得られるとまでは、言うことができるかと思われる。すなわち、勅撰入集の東密関連詠の多くは、集中では天台的に解するのが妥当ではあるが、それを単独に解するのであれば、また新たな釈教歌の世界が見えてくる可能性も十分に考えられるということである。かかれば今後、天台の享受がもつぱらであった時代の東密系釈教歌について

検討、考察を行ってゆこうとするものである。

## 註

- (1) 「真言密教と釈教歌 概説 ―勅撰集釈教部の用例の検討から―」(『大阪産業大学論集 人文・社会科学編』二九号所収 以下「拙稿」) 及び「勅撰集及び新葉集釈教部における真言密教関連詠の一覧」(『大阪産業大学論集 人文・社会科学編』二六号所収 以下「用例集」) を参照。

(2) 拙稿 三～四頁。

(3) 松永有慶『密教の歴史』二〇九～二二二頁。

(4) 拙稿 一～二頁。

(5) 高神覚昇『密教概論』(改訂新版) 二一～六〇頁を参照。

(6) 後述する森晴彦氏の『新勅撰和歌集巻頭巻軸歌の研究』二〇四～二〇五頁に見える解釈も、基本的には同様の立場からのものとなっている。

(7) 「随縁真如」を含むくだりは、『新勅撰和歌集古注釈とその研究』所収の註釈書類では、季吟の他、正路『新勅撰和歌集抄』(上 九三七頁) や別本『新勅撰抄』(下 二二一頁) にも見ることができ。一方で祖能『新勅撰和歌集抄』は「無辺無尽にて三五紙に尽すべきにあらず」(下 七二七～七二八頁) と判断を留保している。なお、後述の塚田氏「弘法大師和歌考」に引用せられ

ている江戸初期の『説法用歌集諺註』の註釈も、季吟のそれとほぼ同じものとなっている(一四二頁)。

(8) 季吟の記述では「法性」と「色心の諸法」とが明確に区別せられており、その点で『日本佛教語辞典』「随縁真如」の項に

「真如」は絶対に変であるが、種々さまざまな外的な条件によつて種々の差別のある外見を呈する場合もあるとし、前者を「不変真如」といい、後者を「随縁真如」という。(四六二頁)

とあるとき顕教的なありように対応しているということができるのである。なお「真如」は「法性」と同義である(『岩波仏教辞典』「法性」の項(九三二頁)を参照)。これに対して東密は「法爾随縁」として両者を区別しない立場を取るが、その点については空海『声字実相義』(『真言宗聖典』一二～二三頁) 及び『密教大事典』「法爾随縁」の項(二〇二七頁) を参照。

(9) 『密教大辞典』「事理俱密」の項(一二三七頁) を参照。いま一つの歌集は『安撰和歌集』である。これらはいずれも新勅撰集よりおよそ百二十年後の成立となるが、『安撰和歌集』は東密(安祥寺) 関係者の歌を中心とした私撰集であり、『釈教三十六人歌仙歌合』の編者の栄海は百二十一代東寺長者であるなど、ともに東密と関わり深い歌集ということが出来る。なお『和歌大辞

- 典」の「安撰和歌集」「釈教三十六人歌仙歌合」の項(四〇、四六〇頁)及び『伝灯広録』後卷第二所収の「東寺百二十一代長者法務慈尊院六世大僧正栄海伝」(『続真言宗全書』第三十三卷 四九八頁)を参照。またこの大師詠を収めた、歌集以外の文献については後述の塚田氏「弘法大師和歌考」一四一〜一四二頁を参照。
- (11) 北尾隆心『密教瞑想の研究 興教大師覚鑊の阿字観』二二三頁の註32を参照。
- (12) 建海『秘蔵記宝性合記』(寛永十二年成立 『続真言宗全書』第十六卷所収)が、「相待」を(無為≡体)(有為≡用)と見る立場とし、「絶待」を「有為無為ともに一相」と見る立場とした上で、後者を「相待を離れて」可能になるものとする(三六一〜三六三頁)のに拠った。なお高神氏『密教概論』一五二〜一七四頁に見える「絶対」「相對」の用法及び、『密教辞典』「有為無為」の項(三八頁)も参照。
- (13) この点については『岩波仏教辞典』の「権化」の項(三四八頁)を参照。
- (14) 「三密」とは『即身成仏義』にいうところの「身密」「語密」「心密」を指す(七頁)。具体的には、「口に真言を唱え(≡語)、手に印を結び(≡身)、観想する(≡心)」というものとなる。
- (15) 法身の説法の有無について高神氏の『密教概論』は「顕密二教対弁の根本的相違」とする(一五二頁)。なお同書に拠れば、台密は「阿字体大」、すなわち宇宙の本体を本不性の「阿字」とする立場を採っていて、その「法性」は顕教の「空」に近くなるということである(二〇六〜二二四頁)。
- (16) 後述する塚田氏「弘法大師和歌考」には「弘法大師作とされる歌の殆どは後代の人によって仮託されてきたもの」(二六一頁)と記されている。また『秘蔵記』は基本的に事相を扱う書であるため、伝法灌頂を受けた真言行者以外の目に触れることはなかったと思われるのであるが、その点については大沢聖覚「秘蔵記の一考察」(『大正大学大学院研究論集』創刊号所収)一〜二頁を参照。
- (17) 「寂靜」とは、『密教大辞典』の「寂靜法性」の項(一〇四九頁)に、「大円鏡、平等性、妙觀察、成所作の四智を云ふ。四智は生死の過患散動を離れて法性常寂の故に寂靜法性と称す」とあるものを指すと考えられ、それゆえ、「法性」詠と基本的な歌意は変わらない―顕教的な「法性空」に同じ―ということにもなる。
- (18) 苦米地誠一「西行と大伝法院・仁和寺」(『廣川堯敏教授古稀記念論集 浄土経と佛教』所収)二六五〜二六九頁を参照。
- (19) 『伝灯広録』巻八の「行遍」「道法」の項(『続真言宗全

書』第三十三卷 三一九、三二〇頁）及び網野善彦『中世東寺と東寺領莊園』第三節「菩提院行遍と供僧再興」一一二頁を参照。なお網野氏の記述から、後年の「行遍僧正」が高野山大伝法院と深いつながりを有する真言行者（広沢流）であったことも知られる。

- (20) 「熊野行遍法橋」については、阪本俊行『熊野三山と熊野別当』八章「『新古今和歌集』の歌人行遍の和歌とその事跡」三二五～三二七頁を参照。なお阪本氏は同書の三三〇～三三二頁で、川田順氏の『西行研究録』（『西行研究資料集成』第9巻 一八一～一八六頁）などと同様に、新古今入集の「法橋行遍」を、十九代熊野別当行範の子で、二十三代同別当範命の推挙を受けて熊野法橋となった「行遍」とする立場を取っている。その場合、西行との交流や、熊野三山と東密とのつながり―『密教大辞典』「熊野権現」の項（三五―頁）が熊野三山について「近世まで天台宗聖護院真言宗三寶院両寺の兼帯」と記す―などから、この「行遍」も真言行者（小野流）であった可能性はあるが、大師詠とのつながりを示す資料がまったく見当たらないので、本稿では無関係の人物と見なすこととする。
- (21) 山田昭全『西行の和歌と仏教』三五八頁注8、久保田淳『新古今和歌集全評釈』第七卷 一二四二頁を参照。なお両氏とも、註20に挙げた別人説に言及してはいる。

- (22) 観智院は東寺の塔頭寺院で、その創建（延慶年間）には後宇多院が関わっている。なお『密教大辞典』「観智院」「杲宝」の項（四〇八、五三〇～五三一頁）を参照。
- (23) 「行遍僧正」は、新勅撰集を企図した九条道家（行惠）に伝法灌頂を授けているが、それは新勅撰集の完成から六年後の仁治二年（一二四一）である。なお網野氏前掲論文 一一五～一一六頁を参照。また『和歌大辞典』「道家」の項（九四三頁）に拠ると道家の出家は暦仁元年（一二三八）で、やはり新勅撰集完成以降となる。

- (24) 塚田氏前掲論文 一四九頁を参照。
- (25) 塚田氏前掲論文 一三五～一四五頁を参照。
- (26) 『岩波仏教辞典』の「光明真言」の項（三二二～三二三頁）を参照。なお江戸末期から明治初期にかけての成立と考えられる『弘法大師和讃』には「下根に示す易行には 偏に光明真言を 行住坐臥に唱ふれば 宿障何時か消えはてて 往生浄土定まりぬ」（『真言宗聖典』五三〇頁）という文句を見ることができると、
- (27) 『岩波仏教辞典』「空也」の項（二四三頁）に拠ると、空也は天曆二年（九四八）に叡山で受戒しているのので、その点では天台系の僧侶と見なすこともできる。
- (28) 「顕密」とは、「台密をも含む天台教学」を意味すると考えられる。なお『岩波仏教辞典』の「浄土教」「台密」の項（五三七、六八〇頁）を参照。

(29) 「龍華三会」については拙稿 一〇頁及び用例集 一二～一四頁も参照。

(30) 『密教辞典』「入定」の項(五四四～五四五頁)をも参照。

(31) 村上弘子『高野山信仰の成立と展開』に拠ると、当初(十世紀前半)の「高野浄土」は弥勒菩薩の兜率浄土であったが、十一世紀後半以降に、阿弥陀如来の極楽浄土信仰が取り入れられるようになったということである(七～九頁)。なお、室戸での修行それ自体は『続日本後紀』に見え、東密以外にも周知であったと思われる。

(32) 『和歌大辞典』の「公朝」の項(三〇六頁)に「僧正(三井寺)」とあるのに拠った。

※資料からの引用に際し、一部表記を通行のものに改めた。

〔附〕 本稿はさきに発表した用例集及び拙稿と同じく、平成二十六年十二月八日に和歌文学会関西例会(於 相愛大学)で行った口頭発表「真言密教と釈教歌 ―勅撰集釈教部の用例の検討から―」において採り上げた題材に加筆修正を施したものである。