

西行「観心」詠 小考 一〔上篇〕
—下句「にし」の山辺—の東密的解釈の試み—

† 但馬貴則

一、はじめに — 通行の解釈への疑問点及び本稿の目指すところについて —

新古今集釈教部卷末の西行詠（以下「観心」詠とする）は、以下のような歌である。

観心をよみ侍りける

西行法師

やみはれて心のそらにすむ月はにしの山辺やちかく成る
らむ（一九七八）

* 和歌の引用は原則として『新編国歌大観』に拠る。傍線但馬（以下同様）。

この歌は、直前の五首が

二月十五日のくれ方に、伊勢大輔がもとにつかはし
ける 相模

つねよりもけふのけぶりのたよりにや西をはるかに思ひ
やるらむ（一九七三）

返し

伊勢大輔

けふはいとど涙にくれぬ西の山おもひ入日の影をながめ

て（一九七四）

西行法師をよび待ちけるに、まかるべきよしは申し
ながら、まうでこで、月のあかりけるに、かどの
まへをとほるとききて、よみてつかはしける

待賢門院堀河（一九七五）

にしへ行くしるべと思ふ月かげのそらだのめこそかひな
かりけれ

返し

西行法師

たちいらでくもまをわけし月かげはまたぬけしきや空に
見えけむ（一九七六）

人の身まかりにけるのち、結縁経供養しけるに、即
往安樂世界の心をよめる 瞻西上人

むかしみし月の光をしるべにて今夜やきみが西へ行くら

† 大阪産業大学 国際学部 非常勤講師

草稿提出日 6月29日

最終原稿提出日 6月29日

ん(一九七七)

のごとく、(作者名も含めると) いずれも「西」に関わるものとなっており、かつは一九七五番歌以降の三首が、「月」を詠み込んだものとなっている。そのうち、相模と伊勢大輔との贈答は、詞書に「二月十五日」とあり、それゆえに「涅槃会」、すなわち西行が

ねがはくは花のしたにて春しなんそのきさらぎのもちつき
きのころ (山家集七七他)

と詠んだ、「釈迦の入滅の日」—ほぼ同じ日(二月十六日)に西行は寂した—を題材としていると知られる。また、待賢門院堀河と西行との贈答は、とりわけ堀河のそれにおいて、極楽往生の道標たる「西へ沈む月」に擬えられた西行の存在が強調せられていることから、釈教的要素の希薄な西行の返歌も含めて、「西行」そのものが題材たり得ていると言うことができる。さらに「観心」詠の直前に置かれた瞻西詠は、その詞書に「即往安樂世界」(「死後の速やかな極楽往生」と見えるのであって、以上の点から「観心」詠は、「釈迦と同じ日に寂し、速やかな西方極楽浄土への往生を遂げた西行」という、天台浄土教的な享受—天台宗の本尊は久遠実定の釈迦如来である—を経た上で配列せられたと見なし得るのである。しかしてその解釈は、次に挙げる久保田淳氏の

迷いの闇も晴れて、心という空に清らかに澄んでいる月は、そろそろ西の山のあたりに近づいているのだろうか

(わたしも本当の悟りに達して、極楽往生が近づいているのだろうか) (『新古今和歌集全注釈 六』三五一頁)

という記述のように、上句を「悟り」、下句を「死後の西方極楽浄土への往生」と見なすのが一般的である(「通行の解釈と見なし得る」と思われる⁽¹⁾)。そして上句を「悟り」と解することに關して久保田氏は、「語釈」で石原正明『尾張廼家苞』の

初句は、煩惱のやみはる、也。二三の句は、菩提の心月輪のすめる也。下句は、極楽往生の期のちかづく也

(『新古今集古注集成 近世新注編2』四八四頁) という註釈のうち、「菩提(「悟り」⁽²⁾)」の心月輪のすめる也」というくだりを引用してもいて、それゆえに上句が、東密の観法(「瞑想法」たる月輪観—心中の月輪を觀想する修法—と関連付けて解せられているということも分かるのである。

右に挙げた解釈は、その原型と思しき記述が中世の資料にも見える⁽³⁾ことから、長い歴史を有しているということが知られ、その意味では「文学的真実」たり得てもいる。しかしながら、かような「悟りから極楽往生へ」とする読みには、(おもに東密の) 教法的観点からの疑問が存在するのである。それは、月輪観のごとき観法を用いた、東密の「観心」に依る「悟り」とは、「即身成仏」を意味するということのためである⁽⁴⁾。いまその点を、東密が「密藏肝心の論」(『密教大辞典』二〇五二頁)として特に重視する『菩提心論』(『昭

和新纂国訳大藏經 真言宗聖典』所収の訓読テキストに拠る）で確認すると、次のような記述を見ることが出来る（↓で私に大意を附した）。

諸菩薩の身を成せんと願ふものを亦発菩提心と名く。

（七四頁）

菩提を求むる者は、菩提心を発して菩提の行を修す。

（同）

真言法の中にのみ、即身成仏するが故に是れ三摩地の法を説く、諸教の中に於て欠して書るさず。

（七五頁）

↓悟りを求める者は、成仏を願う心、すなわち「菩提心」を発して修行をするが、生きながらにして成仏が可能となる修法は東密が説く「三摩地の法」のみである。

一切衆生は本有の薩埵なれども、貪瞋癡の煩惱の為に縛せらるるが故に、諸仏の大悲善巧智を以て、此甚深秘密瑜伽を説いて、修行者をして内心の中に於て、日月輪を觀ぜしむ。此觀を作すに由つて本心を照見するに、湛然として清浄なること猶し満月の光の虚空に遍じて分別する所無きが如し

（七八頁）

能く種種無量の珍宝三摩地を含まずること、猶し満月の潔白分明なるが如し。何んとなれば、為く、一切有情は悉く普賢の心を含ぜり。我自心を見るに、形月輪の如し。何が故にか月輪を以て喩へと為るとならば為く、満月円

明の体は則ち菩提心と相類せり （七八〜七九頁）

↓誰もが本来有する仏性を觀ずるための「三摩地の法」とは、「日月輪を觀」ずる―月輪觀などの密教觀法を修める―というものであつて、それは具体的には、本来の自分の心が満月のごとき「潔白分明」なものと知ることである。

これらの記述から、東密の「月輪觀による觀心」では、自心が「満月円明の体」のごときものであると觀ずること（＝觀心）によつて即身成仏できるということになるが、それは、下句を「極樂往生」とする解釈とは必ずしも相容れないのである。すなわち、浄土教における「極樂往生」とは、たとえば以下に示す『阿弥陀經』（国訳一切經本）の

西方十万億の仏土を過ぎて世界あり、名づけて極樂といふ。其の土に仏まします。阿弥陀と号づけたてまつる。

いま現に在しまして説法したまへり （七七頁）

舍利弗阿弥陀仏成仏よりこのかた、今において十劫なり。

また舍利弗かの仏に無量無辺の声聞弟子あり、みな阿羅漢（＝修行者）なり （七八頁）

…もし善男子善女人ありて、阿弥陀仏を説くを聞きて名号を執持すること、若しは一日、若しは二日、若しは三日、若しは四日、若しは五日、若しは六日、若しは七日、一心みだれずば、其の人のち終はる時に臨みて、阿弥陀仏もろもろの聖衆とともに現に其の前に在します。是

の人をはる時こころ顛倒せず、即ち阿弥陀仏の極楽国土に往生することを得む (七九頁)

という記述や、『無量寿経』(同)の「阿弥陀四十八願」十九のもし我仏をえたらむに、十方の衆生、菩提心を発こし諸の功德を修し、至心に初願して我が国(「極楽浄土」)に生ぜむと欲せむに、寿終の時に臨みて、もし大衆のため

に圍繞せられて其の人の前に現ぜずば、正覚をとらじ (一〇頁)

という記述などからも分かるように、「死後に西方極楽浄土に往生して阿弥陀仏の説法を聞き、途方もなく長い時間をかけて、成仏する(「悟りを得る」時を待つ」というもの―声聞弟子ですら、十劫(「劫」は数え切れないほどの長い時間の意)の時を経ていまだすべてが阿羅漢である―であって、菩提心を有するという点では東密と同様ではあるものの、その本質はあくまでも「成仏以前の段階を待ち望む」というものとなつていのである。以上に見てきたところから、通行と見なし得る解釈への疑問をまとめると

○阿弥陀如来の慈悲にすぎるのは、悟りを得ることができないからではないか。すなわち、現世で即身成仏できている(「悟りを得ている)のであれば、死後の極楽往生は必要ないのであって、そうなると「悟りから極楽往生へ」とする読みには矛盾がある―「往生」と「成仏」とを混同している―のではないか⁽⁵⁾。

のごときものとなる。そして実際に「心月輪の澄んだ状態」と「極楽往生」とが共存し得ない旨を詠んだ歌も存在するのである。いまその例を、私に大意を附した上で四首挙げると次のようなものとなる(順不同)。

① 出観集 七七二(覚性法親王 雑部)

心月輪

よととも心に心のうちにすむ月を峰より西になにをしむらん
↓心月輪が澄んだ(「悟りの)状態にあるのだから、西に沈む月をどうして惜しむ(「極楽往生を願う)ことがあろうか。

② 撰集抄 三八(禅僧往生の事)

六そぢあまりにたけたる僧

紫の雲まつ身にもあらざればすめる月をぞいつまでもみる
↓紫雲―聖衆来迎―による極楽往生を願う身でもないの
で、(心月輪を澄ますがごとく)ずっと澄んだ月を観て(即身成仏の境界を体現して)いることだ。

③ 続古今集 八〇六(卷八 釈教)

釈教歌とて

法印智海

むらさきのくものむかへをまつはなほ心のつきのはれぬ
なりけり

↓聖衆来迎を待つということとは、いまだ心月輪が雲に覆われたまま(「悟れていない)ということでもある。

④ 新千載集 八八八(卷九 釈教)

寄月釈教といへることを 入道二品親王性助

にしへ行く月にちぎりをむすびても心にかかるむらさきの雲

↓西へ沈む月に極楽往生を願う者の心(の月)には、その紫雲がかかったまま(≡悟りを得ていない状態)である。

これらの中では特に①と④が、純然たる東密僧——『伝灯広録』(『続真言宗全書』第三十三卷 六五、七〇頁)に拠れば覚性は仁和寺五世、性助は仁和寺第十一世であり、その法流は東密の広沢流(仁和御流)である——の詠となるという点で注目せられるのである。

さて、このように通行の解釈に教学上の問題があるとすれば、いかなる読みが妥当なのかということにもなる。そこで通行とは異なる解釈、それも上句と下句との間に矛盾を生じない例について見てゆくと、二通りの読みを見出すことができる。一つは、新古今集の配列に従って全体を天台浄土教の立場で解したものであって、管見の範囲では間中富士子氏と石原清志氏の説が挙げられる。就中間中氏の説は

浮世の煩惱を離れて、心の中に一切方法の真理を体得すれば、大空の月が西の山辺に近附く如く自らも西方の浄土に近づく事であらう。〔通釈〕

観心を以て西方浄土を願つてゐるので、天台の恵心僧都が「往生要集」の中で説かれた。即ち、止観の観法を以

て浄土往生を願ふと云ふ理観念仏に相当するものであり、「摩訶止観」の観法に立脚した天台の所謂即心念仏である。〔評〕

(『千載集 新古今集 釈教歌の評釈』一〇四頁) というものであり、石原氏は右の記述を紹介した上で次のように述べている。

∴『摩訶止観』の観法から、静かに心中で真理を観ずる理観観法の歌であり、弥陀浄土を心に観ずる観心念仏であらうとする推定は筆者も妥当と考える。一首の意は、煩惱や迷妄の無明の闇が晴れて、我が心中には空に真如の月が澄むように仏性を明らかに観じ得たので、月が西の山際に近づくように、我が西方浄土に往生の時も近いことであらう、というのである。「釈教歌」の世界では、煩惱・迷妄・苦患等を闇、仏法・真理・悟り等を月に比喻するのは常に用いる技法であり、この歌では西の山へは西方極楽浄土の暗喩である。

(『釈教歌の研究』第六章「新古今集の釈教歌」四五三頁) 両氏ともに詞書の「観心」を天台の摩訶止観の術語と解していて⑥、その大意把握は「心中に真如の月が澄んだこと、月の西に沈むがごとく己が西方極楽浄土へと往生するさまが、明瞭に観ぜられた」というものとなる。この場合、「観心」詠は、闇を晴らす仏性たる「真如の月」と、西方極楽浄土へ往生する我が身を喩えた「西へ沈む月」とを、二つながら詠

んだ歌ということになるが、ここに言う「真如の月」は、間中氏の「一切方法の真理を体得する」や石原氏の「仏性を明らかに観じ得た」などといった記述から、東密のごとき「如実知自心」ではない、外在的な仏性と見なすことができる。すなわち両氏にあって「観心」詠の上句は、「自分は悟れてはいないが、仏性の存在は確かに観ずることができた」という意味合いを有していることになり、そのゆえに、下句を「極楽往生」と解することとも特に矛盾は生じないのである。さらに両氏の言及する「理観念仏」「観心念仏」であるが、これは、間中氏が触れている源信『往生要集』の「臨終の行儀」「勸念」などに類似の記述⁽⁷⁾が見えるのであって、そこから、この解釈においては「西行は自らの臨終を意識して極楽浄土を観想した」ということ―それは、本章冒頭で採り上げた新古今集釈教部の配列とも合致する―にもなるのである⁽⁸⁾。

いま一つは、以下に挙げる山田昭全氏の記述のごとき、全体を東密の月輪観と関連付けて解した読みである。

心空に月輪を澄（住）ませることによって、西方浄土が近くなると言っている。心に月輪を澄ませるといのは、月輪観によって内なる月輪を認識することであろう。

これを心月輪とよぶ。（中略）…心月輪を認識した者は西方浄土、つまり悟りの世界に近づけることができる。

〔西行の和歌と仏教〕第一章 西行釈教歌の典拠と

釈義〔四二頁〕

右の記述には「西方浄土」とあり、その点では通行の解釈と類似しているようにも見えるが、それを「悟りの世界」と言い換えているところから、東密の教えに基づく読みであるということが知られる。その理由は以下に示すように、東密の根本經典の一たる『金剛頂経』の教えにおいては、西方阿彌陀如来の五転（悟りへと向かう順序）が「菩薩」（住）悟りを得ること）となっているというものである⁽²⁰⁾。

五仏	大日如来	阿闍如来	宝生如来	阿弥陀如来	不空成就如来
五智	法界体性智	大円鏡智	平等性智	妙観察智	成所作智
五転	方便究竟	発心	修行	菩薩	涅槃

* 『密教辞典』の「五智」の図表（二二〇頁）を参照して私に作成した。

この解釈における「観心」詠の主意は「月輪観で、現世に生きながら悟りを得て、その境界に住する時が近づく」のごときものとなり、それは、「死を介しない」という点で、通行の解釈とは根本的に異なると言いうことができるのである。もつとも、かかる読みは中世の古註釈では「悟りから極楽往生へ」とするものより優勢だったようでもあって、たとえば『新古今集古注集成 中世古注編1』所収の「新古今注(5)」では

ヤミハレテトハ、煩惱ノ、ヤミハレテ也。東ハ発心、南ハ修行、西ハ菩提、ノヤミハレテ也北ハ涅槃也。菩提卜

ハ、サトリ也。ソレハ、西ノ山ヘヤ、近クナルラントハ、ヨメリ (二五七頁)

のごとく、(西方浄土⇨菩提⇨悟り)と解せられており、しかもその記述は、近世も含めると、同集成にほぼ同様のものが五種類収載せられてもいるのである⁽⁹⁾。そして、かような中世における西行の人物像については、赤瀬信吾氏に次のような記述がある。

こうした記事(⇨南北朝期の『溪嵐拾葉集』)によれば、西行は真言のすぐれた学僧・修行僧とされているのであり、これに対して、現代のわたくしたちの西行像の多くは、右(⇨同書)に「上は念仏者の如く」という、いわゆるわべの見方に近いものということになるのではあるまいか。

こうした西行像は、歌人たちの間にも、室町時代中期までは伝えられていた可能性がたかい。

〔西行と『真言』—表現をささえるもの〕〔『解釈と教材の研究』昭和六〇年四月号〕四八〜四九頁)

この記述から、先に挙げた「西ノ山へ」を「サトリ」と解する註釈は、当時の西行像を反映したものと見なし得るのであるが、そうになると、山田氏のごとき解釈が少数派となっている⁽¹⁰⁾。現状は、今日の一般的な西行像—少なくとも真言の行者としては扱われていない—が影響しているということにもなる。ただ、一方で西行は、たとえば『和歌大辞典』〔西行〕

の項が「久安三年から治承三年まで」をもって「高野往来時代」としている(三七〇頁)ように、高野山有縁の僧侶と見なされておられ、また、月輪観に関する歌を多く詠んでもいる⁽¹¹⁾のであって、東密とは必ずしも無関係とは言えず、それゆえに、「真言行者としての西行」の可能性を明きらめた上で、東密の教えに基づいた「観心」詠の解釈を試みることは、一定の意義—通行の解釈の矛盾への解決案乃至、別の観点からの読みの提唱—を有するとも考えられるのである。そこで本稿では、右に挙げた二種類の読みのうち、山田氏のそれを掘り下げる形で、もっぱら西行と興教大師覚鑿—鳥羽上皇の帰依を得た高野山大伝法院の高僧で、阿字観や月輪観などの密教観法に関する論書を多く著している—との関わりに着目した「観心」詠の東密的解釈を試みることにする。具体的には、まず西行と東密、就中高野山大伝法院との関わりについて検討し、ついで覚鑿の教説のうち、月輪観のありようを「観心の要」としてまとめている『一期大要秘密集』を用いた「観心」詠の読みを行ってゆこうとするものである。

二、「真言行者西行」の可能性 —覚鑿の高野山大伝法院との関わりを中心に—

二—一、法流の伝受及び東密僧としての活動の記録

国文学における西行—僧名「圓位」、房号「大平房」「大法(宝)房」—の人物像は、前章に挙げた赤瀬氏の記述に見える「念

仏者」の他に、たとえば目崎徳衛氏が「数奇の遁世者」⁽¹²⁾

と述べるような「特定の寺社や宗派に属しない私度僧」という見方や、萩原昌好氏の「西行の密教的性格は、ほぼ壮年期において形成されたと見るべきで、それも、法華経融通念仏等との調和の上に為されたものであった」という記述のごと

き「所属寺院は不明であるが」東密との交流があった天台浄土教系の僧侶」とする見方⁽¹³⁾などが一般的であるように思われる。また山折哲雄氏のごとく、「観心」詠をもつて「密教と浄土教という」二つの流れによって西行の存在が引き裂かれていた」証とする見方⁽¹⁴⁾も存在することから、西行を純然たる真言行者と見なすことに対しては、概して否定的であるようにも見えるが、近時、苦米地誠一氏によって、密教学研究の立場から、西行と高野山大伝法院―鳥羽上皇の勅願により覚鑿が建立した東密寺院にして仁和寺の別院―との直接的な関係が論ぜられるようになってきている。すなわち氏は、

I、覚鑿の唯一の附法弟子である兼海から「上人圓意大法房」への伝法院流（東密広沢流の一）の伝授記録が、『高野山先哲灌頂記録』に記されている⁽¹⁵⁾。

II、『真統雜記問答鈔』第十九に「密敝院御房相承」として、「密敝院御房（兼海）」と「大本聖人（大本房）」とが同じ印契を伝授している旨が記されている⁽¹⁶⁾。

III、『高山寺聖教類』第四部に「大本房」「大法房」とある複

数の伝授記録が見える⁽¹⁷⁾。

IV、仁安三年（一一六八）の後七日御修法（宮中真言院で行われる修法）の参加者に「圓意入寺諸神供」の名が見え、しかもその立場は仁和寺僧としてのものと考えられる⁽¹⁸⁾。

などという理由をもって、次のように述べるのである。

：西行が大伝法院流の中心にあって、事相の伝授を行える達匠であったことが伺える

〔西行と大伝法院・仁和寺〕〔『廣川堯敏教授古稀記念論集 浄土教と佛教』所収〕二七三頁

西行は仁和寺僧として後七日御修法にも出仕しており、仁和寺僧としての活動があった。大伝法院も仁和寺の別所（末寺）であり、大伝法院僧は仁和寺僧であった。

（同 二七九頁）

ここで氏が挙げた理由のうち、IとIIは兼海から西行への附法（IIは西行の伝授をも含む）を、IVは仁和寺僧としての西行の活動を示している。またIIIの伝授記録については、「大本房記」とある記録のうち、「修法案文歴廣流」とあるもの―「廣流」は「広沢流」を意味する―と、治承元年（一一七七）の西行（「大本御房」）の伝授を示すものが、西行による伝授である可能性が高いという点で重要な意義を有すると思われる。それは、西行在世中にいま一人同じ房号「大法房」を有していた実任が、（仁和御流有縁ではあったものの）小

野系の勸修寺流の真言行者で、かつは仁安四年（一一六九）に寂しているということ⁽¹⁹⁾のためである。

この苦米地氏の説に拠れば、西行は、仁和寺の別所たる高野山大伝法院に属する広沢流（伝法院流）の真言行者、それも、師僧から完全な伝授を受けた「瀉瓶」ではなくとも、「東密寺院における出家入室↓加行↓伝法灌頂↓（伝法院流の一流伝受）」という修行の過程を経た、弟子への伝授や後七日御修法への出仕などの資格を有する、「伝灯大阿闍梨」とまでは呼び得る高僧ということになる⁽²⁰⁾。ただ、たとえば目崎氏や萩原氏のそれのごとき従来の西行への評価や、根拠となる伝授記録が一つしか存在しないこと、さらには伝授記録における「圓意」なる表記⁽²¹⁾などから、かかる見方にはいまだ疑問を有する立場もあるかと思われる。そこで本章では次項以下において、西行と東密、そして寛鑊の高野山大伝法院との関わりを検討することで、「高野山大伝法院の高僧たる西行」という見方の妥当性を明きらめようとする。

二―二、詠作から窺える西行の東密僧的要素

西行の釈教歌のうち、東密の教えを詠んだものについては山田昭全氏の『西行の和歌と仏教』に詳細な論考がある。氏はそこで西行について「彼の真言教学々習の具体相はまったく分からない」（二五二頁）としつつも

教相（＝理論）方面ばかりでなく、事相方面も心得た僧であった
（三五八頁）

と指摘しているのであるが、それは、西行には東密の秘密事相―加行を経て伝法灌頂を済ませた「伝法阿闍梨」が、師僧からの面授によってのみ学び得る修法―を詠んだ歌が存在することに因っている。その具体例は『菩提心論』を題材とした歌―山家集八七四及び聞書集八、四二、一三八―一四三―や、空海『即身成仏義』の「六大体大」「四曼相大」を詠んだ歌―松屋本山家集五四―五九、六〇―六三―などとなる⁽²²⁾が、ここでは後述する密教観法や寛鑊教説、さらには「観心」詠そのものとのつながりという観点から、『聞書集』所収の『菩提心論』詠のうち、月輪観と関わる三首を採り上げることにする。なお、この『菩提心論』は、第一章でも引用した「真言法の中にのみ、即身成仏する（中略）諸教の中に於て欠して書るさず」（『真言宗聖典』七五頁）というくだりのごとく、顕教に対する密教の優位性を明確に述べていることから、基本的に東密のみが重んずる書となってもいるのである⁽²³⁾。

三摩地（「論の三種の菩提心のこころ」三首の最後の詠となる）

をしみおきしかかるみのはきかざりきわしのたかねの
月をみしかど（一四〇）

論文（＝菩提心論）

八葉白蓮一肘間の心を

くもおほふふたかみやまの月かげはこころにすむやみる

にはあるらむ（一四一）

若心決定如教修行、不越于坐三摩地現前

わけいればやがてさとりぞあらはるる月のかげしくゆき
のしらやま（一四二）

これら三首のうち、一四〇番歌は前章にも引用した『菩提心論』の「三摩地」を詠んだものであつて、その大意は「靈鷲山の月、すなわち法華經の教えは知っていたが、東密の即身成仏の教えは、東密に関わるまでは知らなかった」というものとなり⁽²⁴⁾、そこから、「天台を出発点とした西行の、東密の教えとの出会いを詠んだ歌」と見なし得るが、その「三摩地」―後述の引用箇所から「悟りを得た状態」と解し得る―のくだりは、たとえば『真言宗聖典』の頭註に「此積段は普通不読として、未灌頂の人は読まざることす」（七八頁）とある⁽²⁵⁾ように、東密の伝法阿闍梨以外には知り得ない、まさしき「秘密事相」を扱ったものとなっている⁽²⁶⁾。また一四二番歌は、詞書がこの書の末尾の

…この三摩地は能く諸仏の自性に達し、諸仏の法身を悟り、法界体性智（＝大日如来の五智）を証して大毘盧遮那仏の自性身、受用身、変化身、等流身（＝大日如来の顕れたる「四種法身」）を成ず。為く、行人未だ証せざるが故に理宜しく之を修すべし。故に『大毘盧遮那經（＝大日經）』に云はく、悉地は心より生ず。『金剛頂瑜伽經』に説くが如し。一切義成就菩薩、初めて金剛に座し、無

上道を取証して、遂に諸仏の此心地を授くることを蒙つて、然して能く果を証す。凡そ今の人、若し心決定して教の如く修行すれば、座を起たずして三摩地現前し、ここに本尊の身を成就すべし

（『真言宗聖典』八一―八二頁）
という、「三摩地」の具体的なありよう―自心に大日如来を見出すという「悉地」⁽²⁴⁾―を述べたくだりの傍線箇所に見えること、そして同書では月輪觀の實際が

凡そ月の其一分の明相、若し合宿の際（＝新月）に当んぬれば、但し日光の為に其明性を奪はる。所以に現ぜず。

後起つ月の初めより日に漸く加して、十五日に至つて
円満無礙なり
（同 七九―八〇頁）

のごとく、月の満ち欠けに喩えられていることなどから、東密の秘密事相の実践による即身成仏の階梯を詠んだ歌であると知られ、その大意は「修行をすることで、月の姿が次第に明らかになりゆくがごとく悟りの世界が眼前に顕れてくることである」というものとなる⁽²⁴⁾。そして一四一番歌は本章次項でも詳述するように、西行と伝法院流との直接的な関わりの可能性を示す唯一の例たり得ているという点で、きわめて重要な意義を有するものであるが、その詞書に引用せられている偈は、月輪觀同様に覺鑿が重視した修法である阿字觀―本不生の「阿字」（梵字）を觀想する修法―の作法に関する「事相の奥義」とせられるもの⁽²⁷⁾となる。以上の点か

ら右の三首は、

○〔東密との出会い↓修法の実践↓即身成仏の体現〕という内容的な連続性を有している。

ということになり、そのように配列できる歌を詠み得たということのみからでも、現実の西行は、相当の修行を積んだ東密の高僧であったと言いうことができるのである。

※紙数の都合上、第二章第三項以下は続稿（下篇）に俟つこととする。

註

(1) 今日入手の容易な新古今集のテキストでは、古典大系、古典全集、古典集成、新大系が、また古典大系本『山家集・金槐和歌集』の頭註（一五七頁）もほぼ同様の解釈を示している。また、（網羅的に調査してはいないが）近代以降で管見に入った同様の解釈の例を年代順に挙げると以下の通りである（敬称略）。

尾崎久弥『類聚 西行上人歌集新釈』（大正一二年）

『西行研究資料集成』第5巻）三五五頁。

塩井正男『新古今集詳解』（大正一四年）一三六〇、

一三六一頁。

石田吉貞『新古今和歌集全註解』（昭和三五年）

八四七頁。

窪田空穂『完本 新古今和歌集評釈 下巻』（昭和

四〇年）三八二～三八三頁。

佐藤恒雄校注・訳『日本の文学 古典編 新古今和歌集』（昭和六一年）三一五～三一六頁。

なお、かかる立場からの最新の論考としては、山本章博氏に「月を見て西方浄土を思う和歌―西行歌の位相―」（『西行学』第八号）があり、ここでは類例の検討に基づいた詳細な考察を見ることができるといえる。

(2) 「菩提」（「菩薩」「菩提薩埵」もほぼ同義）を「悟り」と解した点については、生井智紹氏の『密教・自心の探求 『菩提心論』を読む』第二章（九五～一八三頁）を参照。また月輪観の概略については拙稿「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）五～七頁でも採り上げた。

(3) 中世の註釈では、『かな傍注本 新古今和歌集』（『新古今集古注集成 中世古注編3』所収）の「此方の心の内の月やうやうあきらかに成故、西方極楽がちかづくかと也。心のそらにすむ月とハ心の内の月と云義也」という記述（三二二頁）が、「心の内の月」「西方極楽」と記している点で連続性を認めることができる。

(4) 『密教大辞典』の「観心」の項（四〇四頁）は、おそらくは後述する覚鑿の教説などに拠って「密教には凡聖不二の観を凝して自己の三摩地菩提心を観じ、実の如

く自心の本性を知るを以て観心の極意とす。観心明了ならざれば即身成仏することを得ず」と記している。なお傍線箇所に見える「如実知自心」は、『大日経』「住心品」に見える「菩提心」、すなわち「悟りを求める心」の意でもあるが、その点については講談社学術文庫本『密教経典』三〇～三二頁も参照。

(5) たとえば新大系本新古今集の脚註には「単なる西方極楽浄土へのあこがれではなく、人間のだれもが持つ菩提心がテーマ」(五七七頁)とあるが、「菩提心」(↓註4)が「テーマ」であるなら、それは上句ですでに実現できているのであるから、「西方極楽浄土へのあこがれ」も不要ということになる。なお東密では、即身成仏を目指す教えであるために「死」の扱いは必ずしも大きくなってはいないが、その点については中村本然氏の「真言教学における生死観 ―特に道範の周辺を中心として―」(『高野山大学密教文化研究所紀要』第二三号)に詳しく論ぜられている。

(6) 岩本裕氏執筆の『日本佛教語辞典』「観心の法門」の項(一六三頁)には「天台宗の教学で、理論的な面を指して「教相門」といい、実践的な面を指して「観心門」という。例えば、五時八教などの教理について論ずるのが教相門、一念三千とか一境三諦などの教理を心に観ずるのを観心門とする」とある。また『摩訶止観』

の「観心」は以下のように、東密の「如実知自心」(↓註4)のごとき、具体的なイメージの観想とはまったく異なるものとなっている。

観心に十の法門を具す、

一には観不思議境、二には起慈悲心、三には巧安止観、四には破法遍、五には識通塞、六には修道品、七には対治助開、八には知次位、九には能安忍、十には無法愛なり

(岩波文庫本 上 二七八頁)

言語の道は絶え心行の処は滅す、故に不可思議の境と名く。大経にいわく、「生生不可説、生生不可説、不生不可説、不生不可説」と、すなわちこの義なり (同 二八九頁)

(7) 「臨終の行儀」では、「命終らんと欲する時は、一ら上の念仏三昧の法に依りて、正しく身心に当てて、面を廻らして西に向け、心もまた專注して阿弥陀仏を觀想し、心と口と相應して、声々絶ゆることなく、決定して往生の想、花台の聖衆の来りて迎接するの想を作せ」(岩波文庫本下巻 三一頁)が、「勸念」では「仏子、年来の間、この界の希望を止めて、ただ西方の業を修せり。なかんづく、本より期する所は、この臨終の十念なり。今既に病床に臥す。恐れざるべからず。すべからく目を閉ぢ、合掌して、一心に誓期すべ

し。仏の相好にあらざるより、余の色を見ることなかれ。仏の法音にあらざるより、余の声を聞くことなかれ。仏の正教にあらざるより、余の事を説くことなかれ。往生の事にあらざるより、余の事を思ふことなかれ」(同 三五頁) が該当する。

(8) 新大系本『中世和歌集 鎌倉篇』所収の「山家心中集」における「観心」詠(三三八)への脚註に見える「観法の深化による極楽往生が主題」(六九頁)という記述も、同様の解釈と見なすことができる。

(9) 「中世古注編3」所収の註釈書(五四五頁 十六世紀中か)、「近世旧注編1」所収の『増補本新古今集聞書』(二八五頁 東常縁、細川幽齋)及び、『新古今集聞書後抄』(二七四頁 細川幽齋)、「近世旧注編2」所収の『新古今増抄』(六八三頁 加藤磐齋)、「近世旧注編3」所収の『八代集抄』(五〇六頁 北村季吟)に、ほぼ同一の記述が見える。

(10) 管見の範囲では、正木晃氏の『空海をめぐる人物日本密教史』における西行の記述(二六七―二七〇頁)が、西行を「じつは覚鑿の影響を強く受けた密教僧だった」と断じた上で、「観心」詠の下旬を「西方極楽浄土」としつつも「浄土は西方十万億土にあるのではなく、この現世の中にこそあるというような、密教の現世主義的な発想が、西行の個性にびつたりだったのだ」と述

べているのが注目せられる。

(11) 『山田昭全著作集 第三卷 釈教歌の展開』一四八―一五一頁を参照。なお、別途採り上げる予定であるが、『新編国歌大観』所収の西行詠のうち、「観心」詠以外で筆者が東密系月輪観との関わりを認めた歌は、重複を除けば以下の二十五首となる。

山家集…三三八、三四六、三五三、三六五、三七四、六四二、六四四、六四七、七三三、七四二、九〇三、九〇四、一〇八五、三六八、四〇五、四〇六、四〇七

西行法師家集…三九二、四九七、六四〇、七一九
聞書集…一四〇、一四一、一四二

残集…一三

(12) 「高野山における西行」―西行伝記研究 その三―
『聖心女子大学論叢』第四六集) 三八頁など。なおかかる見方に対しては、後述する苦米地誠一氏の「西行と大伝法院・仁和寺」に、「西行の遁世が在俗者のままの遁世であれば、師僧がいなくてもできうるが、正式な出家者とすれば、師僧の存在は必然である。しかし西行は同時代人によって正式な僧として認められている。であるならば西行に出家入室の師がおり、出家した寺院があったことは否定できない」(二七八頁)のとき教学面からの批判―私度僧は決して「法師」や「上人」などと呼ばれることはないということ―を見るこ

とができる。

- (13) 「西行の和歌と仏教」(『国文学 言語と文芸』第五七号) 二七頁。本稿でこの立場を「天台浄土教」としたのは、「法華経融通念仏等との調和」というくだりが、密教と法華経とを同じものと見なす天台の「円密一致」に通ずるためである。なお高神覺昇氏の『密教概論』二四〜二八頁も参照。

- (14) 「生死の海 ―西行と〈仏教〉」(『解釈と教材の研究』昭和六〇年四月号)四五〜四七頁。この立場では「観心」詠は、上句を密教的に、下句を浄土教的に解すること、西行の「不安定な心」、すなわち、密教と浄土教との間で揺れ動いている状態を反映したものと見ることになるが、東密では『大日経疏』が「白淨信心」(『真言宗聖典』一六四頁)とすること機根―一途に信じて疑わぬ心―が要求せられることを考えると、氏の述べるような迷いを有する者がはたして『菩提心論』「三摩地」のごとき秘密事相を受法できるのか、という疑問があり、賛同はできない。なお『密教大辞典』「機根」の項(二六七〜二六九頁)も参照。

- (15) 『続真言宗全書』第四十一卷 一一頁。兼海の附法に「圓意」を入れるのはこの記録のみで、その他の資料(『伝灯広録』や『血脈類集記』など)は、瀉瓶の隆海のみを記す。苦米地氏はこの記録の信憑性について「院政

期の高野山における灌頂の記録であるが、後半には大伝法院方の灌頂記録を載せ、他に見られない記事を読める。西行没後わずか九年の記録であり、(記者の)観覚自身も後半の大伝法院方の記録を連ねる中で、阿闍梨静幸・上人宗恵の付法として名前を載せており、兼海からの西行(円位)受法記事も信用するに足るものといえよう」(『西行と大伝法院・仁和寺』二六六〜二六七頁)と記し、またその附法の時期について「久安五年から久寿二年(兼海の寂年)までの五年間ほどのうち」と推定してもいる(同 二六七頁)。なおこの伝授記録に関しては波多野智人氏も言及している(『高野山蓮華乗院における金剛峯寺と大伝法院の関わり方』(『密教学研究』第四一号)が、兼海と西行との関係について「大伝法院に所属していたというよりは、大伝法院僧である兼海と、個人的に師弟関係を結んだだけではないかと推察する」(一一四頁)と述べる点については、(註14同様に)単なる受明灌頂ならともかく、伝法灌頂を前提とする一流伝授がその程度の関係でなし得るのかという疑問がある。

- (16) 『真言宗全書』第三十七卷 三四七頁。著者の頼楡(根来寺)は覺鑊の直系に当たる。なお兼海及び密厳院については苦米地氏の『平安期真言密教の研究 第二部』第四章「梅尾高山寺所蔵『阿弥陀并極楽証文』」につい

て―浄法房兼海と密教浄土教―三五五、三五七頁を参照。

- (17) 内訳は、仁平二年の「大法房」の伝授を示すものが二つ（『高山寺経藏典籍文書目録第二』四九一、五一三頁）、治承元年の「大本御房」の伝授を示すものが一つ（同目録第三 一三五～一三六頁）、「大本房記」とのみあるものが三つ（同目録第三 四三七、五四七、五四八頁）となる。

- (18) 「東寺百合文書 ろ」（『大日本古文書 家わけ第十 東寺文書之一』所収）一三一頁。なお『密教大辞典』は「入寺」を「高野山東寺などに於ける学侶階級の一」（一七〇八頁）、「神供」を「諸鬼神に供養する作法。道場外の淨所に神供壇を設けて、十二天及び鬼神等の真言を誦じながら供物を献ず」（二二五二頁）と記す。また、西行とともに兼海に受法した隆海が、元永三年（一一二〇）までの後七日御修法の記録をまとめた『御質抄』（『続群書類従』第二十五輯下）を著している―隆海には出任記録が残っていない―ことも、両者の相補的な関係の可能性を示している点で注目せられる。

- (19) 『続伝灯広録』後巻第二「勸修寺大法房の阿闍梨字講実任の伝」（『続真言宗全書』第三十三巻 二四二頁）を参照。

- (20) 『密教大辞典』「阿闍梨耶」の項（三三～三四頁）を参照。

- (21) 苦米地氏が前掲論文の二六六頁で言及しているように、この伝授記録は、『血脈類集記』や『伝灯広録』などが「隆位」とする隆海附法の弟子を「隆意」と記してもいることから、「圓意」が「圓位」と異なる可能性は低いと考えられる。

- (22) 山田氏前掲書 第一章第一節『菩提心論』の歌（二〇～三三頁）、第二節「六大・四曼の歌」（三四～五六頁）、むすび「西行の和歌と仏教」（三三七～三五八頁）を参照。

- (23) 西行には一品経歌や浄土信仰詠も存在するが、東密の場合、前者は空海の「十住心」における「第八住心」で、後者は覚鑊の「秘密念仏」説などで包摂することができる、すなわち、いずれの教えも「第十住心」たる密教への一階梯となるということである。一方で『菩提心論』における「密教の顕教に対する優位性」の主張は、天台宗の場合、法華経と密教とを同じものとする「円密一致」（↓註13）の立場からそのままでは絶対に認められず、「六大」―現実の事象（≡地水火風空識）をそのまま宇宙の本体とする教え―もまた、「阿字体大」説―本不生の「阿」字をもって宇宙の本体とする教え―を採る台密とは相容れないのであって、それゆえに、天台浄土教―当時は浄土宗開宗以前である―の僧侶としての立場からかような歌を詠むことはまず考えられないということになるのである。なお高神氏前掲書

一〇六～一二四頁も参照。

(24) 一四〇、一四二番歌については山田氏前掲書 二四～二八頁の解釈を、また一四二番歌の詞書の大意の解釈については生井氏前掲書 一七四～一七八頁を参照。

(25) 「三摩地」のくだりを「不読」とする点については、生井氏前掲書 一四四～一四五頁に「密教の実践はあくまでも伝授の阿闍梨の下での具体的な伝習が密教の方法であったし、それを論じ読することによって、その内実が伝わるわけではないからである」と説明せられている。

(26) 従来の西行像を当てはめると、西行は東密に属せずしてこれらの事相を修めたということになるが、その場合西行はほぼ皇族に限定せられる「一身阿闍梨」―加行を経た伝法灌頂を要しない名譽職的な阿闍梨位―や、出家前に金胎兩部を受法した後宇多院などと同等の身分でなければならなくなるので、その点からも（西行＝非東密）説は首肯し難いのである。なお『密教大辞典』の「一身阿闍梨」及び「後宇多法皇」の項（九〇、五二二～五二三頁）も参照。

(27) 後述（下篇）する北尾隆心氏『密教瞑想入門』四四～四六、五四～五六頁を参照。