

西行「観心」詠 小考 一〔下篇〕 ―下句「にし」の山辺」の東密的解釈の試み（承前）―

† 但馬貴則

二―三、西行と覚鑊（高野山大伝法院）との関わり

本稿ではさきに発表した上篇に続けて、西行「観心」詠の東密的な読みを試みようとするが、ここではまず、本章第一項に挙げた記録の類以外に認め得る、西行と覚鑊との関わりについて、信仰と詠作、さらには人物関係などといった側面から検討を行うこととする。

まずは西行の信仰と覚鑊との関わりであるが、西行は、おそらくは在俗（佐藤義清）の段階から、東密の高僧としての覚鑊の存在は見聞していたものと思われる。それは、西行が元は鳥羽上皇の北面の武士で、その出家の年（保延六年〔一一四〇〕）の十年前から覚鑊は上皇の帰依を受けており、かつは長承二年（一一三三）には白河離宮で上皇に謁見してもいたということのためである²⁸。そしてそのような西行の、発心段階以前の信仰は、さきに引用した『聞書集』の一四〇番歌や一品経歌の存在及び僧名の「圓位」―「圓」は法華経を意味する―、また浄土信仰詠の存在²⁹や「西行」

なる号などから、天台浄土教であった可能性が高いと考えられる。その一方で西行は、（おそらくは出家後に）一四〇番歌の上句のように東密の秘密事相に出会えた感慨を詠んでおり、かつは東密の修法たる密教観法の歌を多く詠んでもいる¹¹。これらのことから、西行の信仰には、在俗時以来の「天台浄土教」と、出家以後の「東密」「密教観法」という三つの要素が含まれていたと見なし得るのであるが、覚鑊の高野山大伝法院（及び伝法院流）は、それらの条件をすべて満たしているのであって、それゆえに、西行にとっては唯一無二の環境であったと言えることのできるのである。その理由の一つは、覚鑊の説いていた「秘密念仏」の教えである。すなわち覚鑊は、『五輪九字明秘密釈』などにおいて、密教の立場から密教と浄土教との融合を図る教え³⁰を説き、顕教の

† 大阪産業大学 全学教育機構 非常勤講師

草稿提出日 10月22日

最終原稿提出日 10月22日

「極楽往生」を即身成仏に至るための方便としていたのである⁽³¹⁾が、もともと東密は、たとえば空海の『秘密曼荼羅十住心論』や『秘藏宝鑰』などを見ても分かるように、顕教を密教に至るための階梯と見なしてもいたのであって、以上の点から

○西行在世時の高野山大伝法院では、(天台由来の)浄土信仰を有する者が東密の教えに容易に泥むための環境―法華経信仰を捨てずに東密へと移行することも可能であった―が整えられていた。

のごときことが知られるのである⁽³²⁾。いま一つの理由は、覚鑊と密教観法との関わりである。すなわち、密教観法には「字輪観」「月輪観」「阿字観」などといったさまざまなものが存在するが、それらを大成させ、今日に伝わる形にしたのが他ならぬ覚鑊だったのであつて⁽³³⁾、そこから

○大伝法院は、真言行者が密教観法を修めるためにも最良の環境であつた。

とすることができるのである。次に釈教歌における覚鑊教説の反映であるが、西行には、密教観法に関する覚鑊以来の伝法院流の秘密事相を詠んだと明確に分かる歌が一首存在する。それは、本章第二項(上篇)にも挙げた『聞書集』の一四一番歌である。

論文

八葉白蓮一肘間の心を

くもおほふふたかみやまの月かけはこころにすむやみるにはあるらむ

この歌を、山田昭全氏は次のように説明している⁽³⁴⁾。

いま西行は、この月輪観法を逆に応用して、実際の月は見えなくても、心中の月すなわち心月輪を感知すれば、現実の月を見たのと同じことになろうと歌った。「フタカミヤマ」を奈良県北葛城郡にある二上山とみる人もいるが、ここは固有の土地と結びつけねばならぬ理由はあまりない。峰が二つに別れている山と解してもさしつかえなさそうである。要するに固有名詞とみても、普通名詞とみても、歌の内容にほとんど影響ないということである。

〔西行の和歌と仏教〕二七頁

右の記述に拠れば、この歌の上句は現実の月を、下句は心月輪を指し、二句の「二上山」には特に深い意味はない、ということになる。しかしながら、詞書に見える阿字観の偈に着目して覚鑊の教説を見てゆくと、特に上句については、まったく異なった解釈の可能性が考えられるのである。その偈の全文は以下のごときものである。

八葉の白蓮一肘の間に、阿字素光の色を炳現す
禪智俱に金剛縛に入れて、如来寂靜智を召入す

〔真言宗聖典〕八〇頁

この偈の主意は「一肘間、すなわち胸の幅の長さの月輪の中に置かれる阿字(梵字)を思い浮かべ、その阿字が光を放ち

始めた時に、金剛縛なる印を結んで観想すること寂靜智—
金剛界では大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智を指す—
が得られる」というものである⁽³⁶⁾。そして北尾隆心氏に拠
ると、

○阿字観の観想には金剛界（金剛頂経系）のものと胎蔵（大
日経系）のものとの二種類があり、真言行者は従来、その
いずれかの阿字観を修めていたのであるが、覚鑊ははじめ
て両部の阿字観を受法し、『阿字観儀』（金剛界）、『阿字観』
（胎蔵）などの、それぞれの阿字観次第を著した。

ということである⁽³⁶⁾。いま、その点が明確に分かるくだり
を挙げると以下ようになる。

行者阿字観修セント欲ハ、先ヅ一肘量ノ月輪ノ中ニ、八
葉白蓮ヲ書き、其ノ蓮上ニ金色ノ阿字ヲ図スベシ

（『阿字観儀』（金剛界） 同全集下巻 九九九頁）
行者阿（梵字 以下同）字観ヲ修セント思ハ、先ヅ八

葉ノ白蓮ヲ、其量一肘ナランヲ図スベシ。其ノ蓮華台ニ
月輪ヲ図スベシ。月輪ノ中ニ白色ノ阿字ヲ書クベシ

（『阿字観』（胎蔵）『興教大師全集』下巻 九九五頁）
これらの記述から、金胎それぞれの阿字観本尊においては、
月輪と八葉白蓮との位置関係及び、月輪上の阿字の色に違い
がある—二種類の月輪が存在する—ということが知られるの
であるが、覚鑊がそのような両部の阿字観を二つながら修め
た理由について北尾氏は

…、胎蔵界の阿字観があるが故に理想の完成型がわかる
のであり、そして、それを目指すためには金剛界の阿字
観が必要なのである。そして、最終的には胎蔵界の阿字
観へと到達することこそが、本来の阿字観を修するとい
うことなのである。

（『密教瞑想入門 阿字観の原典を読む』六六頁）
と記している。また覚鑊は、別の阿字観次第の論書たる『阿
字観』の冒頭で

夫レ菩提心ト申ハ、即チ阿字観也

（『興教大師全集』下巻 一〇〇九頁）
のごとく、阿字観自体が悟りを求める（＝菩提心）ための観
法であると述べてもいるのであって、そこから北尾氏の「理
想の完成型」「それを目指す」を解すると、胎蔵（界）の阿
字観は「悟りそのもの」を、金剛界のそれは「悟りへと向か
う階梯」を意味するということになる。以上に見てきたこと
ろから、両部の阿字及び、阿字を置く月輪は、たとえば両部
曼荼羅などと同様に、「悟り」の世界を二つの観点から表し
ているとすることができ⁽³⁷⁾。が、かかる見方を西行の「ふ
たかみやま」に適用すると、二上山の雄岳と雌岳とのそれぞ
れ—山田氏の「峰が二つに別れている山」でも差し支えない—
から見える、二つの月のありようが、金胎両部の阿字観にお
ける心月輪に喩えられているということになって、その点を
踏まえた一四一番歌の東密的大意は

○二上山の雄岳、雌岳それぞれから見る月のように、雲に覆われていた金胎兩部の阿字は、それを置いてある心月輪が澄むことで、はじめて見ることができるのであろうか。

のごときものとなる。そして、かような読みによつてはじめて「ふたかみやま」が意味を持ち得るところからこの歌を、覚鑿の伝法院流の秘密事相を詠んだものと見なすこともできるのである⁽³⁸⁾。

最後は西行と、覚鑿及び兼海との間に共通する人物関係、具体的には東密小野流に属する醍醐理性院賢覚（理性院流祖 保元元年（一一五六）寂）とのつながりであるが、それを示す例としては、『聞書集』所収の西住との贈答を挙げることができる。

醍醐に東安寺と申して、理性房（＝賢覚）の法眼の房にまかりたりけるに、にはかにれいならぬことありて、大事なりければ、同行に侍りける上人たちまできあひたりけるに、ゆきのふかくふりたりけるをみて、心におもふことありてよみける

たのもしなゆきをみるにぞしられぬるつもるおもひのふりにけるとは

かへし

西住上人

さぞな君こころの月をみがくにはかつがつよもにゆきぞしきける

(二三四)

宮崎忍勝氏は、おそらくはこの贈答に拠った上で西行を「醍

醐理性院の法流を受け」た「初期高野聖」と見なし⁽³⁹⁾、また坂口博規氏も理性院での西行の修行を重視する立場を示している⁽⁴⁰⁾。しかしながら、西行が賢覚の附法であったならば、その「同行」の一人たる西住が、たとえば『続伝灯広録』巻第七「醍醐山法師西住の伝」に

西住俗名は鎌倉の二郎源次兵衛季止。勇武の声あり。人に知らる。保元平治の間。源家衰微し平氏のために喪さる。季正道に入りて出家して西行と一雙と作して西住と曰ふ。いまし理性の法脈を得て。蓮華蔵観（＝悟りの状態）に住すなり

（『続真言宗全書』第三十三 一五五頁）

とあるごとく、理性院流の高僧として名を残しているのに対して、西行の名が見えないのはなぜかという疑問―詞書に「れいならぬ」「大事」とあることから、病を得たために修行を中断したことは確かであろう⁽⁴¹⁾が、西行が出家入室の段階から理性院流に属していたのであれば、再度の受法も可能だったはずである―も出てくる⁽⁴²⁾。その一方で、受法記録の存在しない問題はなお残るものの、西行を大伝法院の僧侶として見たのであれば、覚鑿、兼海との共通性はある程度認められるのである。すなわち、覚鑿は保安二年（一一二二）、兼海は久安二年（一一四六）に賢覚から理性院流を受法している⁽⁴³⁾が、『続伝灯広録』巻第七「醍醐山理性院の開祖法眼賢覚の伝」に見える両者への授法記録にはいずれも「広

沢」とある（『統真言宗全書』第三三卷 一五三―一五四頁）ことから、その小野流の附法は、広沢流（伝法院流）の行者に対するものという立場でなされたことが分かる。また覚鑊の密教観法は、成尊『阿字観法則』（金剛界）や勝覺『阿字観次第』（胎藏）などといった小野流の系譜に連なるものである⁽⁴⁴⁾が、『続伝灯広録』巻第七「東寺三十六世の長者法務醍醐山三寶院の開山十四代の座主僧正勝覺の伝」に、勝覺の附法として賢覺の名が見える（『統真言宗全書』第三三卷 一四二頁）ことから、その理性院流との関わりは、おもに密教観法の受法を目的としたものだったと見なすことができる。そして西行の理性院での修行も、さきに挙げた贈答のうち、西住の返歌に「こころの月をみがく」とあることから、覚鑊と同様に密教観法に関するものであった可能性も十分に考えられるのである。また西行以降でも、たとえば隆海⁽¹⁵⁾の附法であった覚尋が、保元四年（一一五九）に宝心―高野山で理性院流（宝心方）を伝えた賢覺の瀉瓶―から、広沢流の立場で理性院流の附法を受けていたり、賢覺の附法であった賢信が高野山で「静聖」として隆海の附法となっていたりするなど、伝法院流と理性院流との間には交流のあったことが知られるのである⁽⁴⁵⁾が、西行にはこの贈答以外に理性院流からの事相伝授に関する資料が見出せず、それゆえに、西行は賢覺からの受法のみを望んでいた―出家入室の師たる覚鑊⁽²⁸⁾と附法の師たる兼海とに倣おうとしたか―とも見なし

得るのである⁽⁴⁶⁾。以上に見てきたところをまとめると、次のごときものとなる。

○西行の理性院での修行―病による中断と賢覺の入寂とで果たし得なかった―は、覚鑊や兼海などと同様に大伝法院僧として、賢覺からの（密教観法も含めた）理性院流の受法―あくまでも賢覺からの受法でなければならなかったか―を指すものであった。

三、覚鑊教説を用いた「観心」詠解釈の試み

前章の検討内容のうち、特に『聞書集』一四一番歌の存在と、醍醐理性院での修行のありようから、西行が兼海附法の高野山大伝法院の高僧であった可能性はある程度認めることができるかと考えられる。そこで本章では、覚鑊の月輪観教説、具体的には『一期大要秘密集』をもつぱらの典拠とした「観心」詠の解釈を試みようとする。それは第一章の末尾でも言及したように、この書の「菩提心を発す用心」における「三摩地の菩提心」の項に、月輪観についてまとめた「観心の要」なるくだりが存在するためである⁽⁴⁷⁾。

三一、「二期大要秘密集」と「観心」詠との対比

まずは以下に「観心の要」のくだりを挙げる。

心月の如きは義無量なりと雖も且く十種を挙げて観心の要となさん。

心月円満の観

月の円満なるが如く、自心も闕くること無し。万徳を具足し、種智を円満せり。月の円形を見て、心の満体を観ぜよ。福智を円満せる双円の性仏なり。

心月潔白の観

月の潔白なるが如く自心も白法なり。永く黒法を離れて、常に白善を興す。月の白色を見て、心の白質を観ぜよ。自性浄白にして性徳の本源なり。

心月清浄の観

月の清浄なるが如く自心も無垢なり。自性清浄にして無貪無染なり。月の浄徹を見て、心の浄性を観ぜよ。本より貪染なし。元これ浄仏なり。

心月清凉の観

月の清凉なるが如く、自心も熱を離れたり。慈悲の水を灑いで、瞋恚の火を消せよ。月の涼光に触れて、心の慈水を澄せば無量の悲焰、一時に消滅す。

心月明照の観

月の明照なるが如く、自心も照朗なり。本より無明を離れて常にこれ遮那なり。心月、臆に澄む、五障何ぞ闇からん。円鏡、意を瑩いて、光明遍く照す。

心月独尊の観

月の独一なるが如く、自心も独尊なり。諸仏の尊ぶところ、万法の帰するところなり。心殿に比なき、心王の如來、識都に並び居すは、心数の眷屬なり。

心月中道の観

月の中に処するが如く、自心も遍を離れたり。恒に中道を極めて、永く辺執を越えたり。頭教の辺を離れて、真言の中に住す。応仏の国を過ぎて法身の宮に入る。

心月速疾の観

月の遅からざるが如く、自心も速疾なり。秘密の輪を転じて、刹那に断惑し、心を浄土に懸くれば十方遠からず。神通の車に乗じて、須臾に成仏す。

心月巡転の観

月の巡転するが如く、自心も無窮なり。心水に還り入つて、利物の波を起す。正法の輪を転じて、邪迷の闇を破し、万徳無窮にして、二利断ゆることなし。

心月普賢の観

月の普く現ずる如く、自心も遍く静なり。化縁水静なれば遍く万機に浮ぶ。一体を分たずして、九界の前に現じ、多身を仮らずして十方の土に臨む。

〔真言宗聖典〕三三九～三四一頁

次にこのくだりと「観心」詠との対比を試みると、上句については初句「やみはれて」が「心月明照の観」の「無明を離れて」に、二、三句の「こころの空にすむ月」が「心月円満の観」「心月潔白の観」「心月清浄の観」で観ずる「満月のごとき清浄無垢な自心」に対応していると言うことができる。そしてこれらの「観」は、「悟り」に直結してもいるのである。

その理由は以下の通りである。

卷、「心月清浄の観」に見える「自性清浄」は『大日経疏』の「自性清浄心」、すなわち、生まれもせず、滅びもしない根本的な存在たる「阿字本不生」を意味する⁽⁴⁸⁾。その「阿字本不生」に関して空海『吽字義』は「若し本不生際を見るものは是れ実の如く自心を知る」(『真言宗聖典』二六頁)と記しており、そのことから(心月輪が澄む)如実知自心⁽⁴⁾ (悟りを得る)ということにもなつて、それゆえに「心月独尊の観」では心月輪を「諸仏の尊ぶところ、万法の帰するところ」とも述べるのである。式、「心月明照の観」の「無明を離れて」の後には「遮那」

とあるが、それは「毘盧遮那」、すなわち大日如来(悟り)を意味する⁽⁴⁹⁾。

また下旬については、「心月速疾の観」の「心を浄土に懸くれば十方遠からず」における「浄土」が「にしの山辺」に、「遠からず」が「ちかく成る」に直接対応しているが、それは後に「神通の車に乗じて、須臾に成仏す」が続くことや、「心中道の観」に「応仏の国(顕教)を過ぎて法身の宮(密教)に入る」とあることなどから、全体としては

○顕教の仏たる阿弥陀如来を經由した上で、東密の即身成仏が可能になる。

と解せられるのである⁽⁵⁰⁾。そしてかような、「即身成仏に阿弥陀如来を介する」ことの原因について、覚鑿は同書の「極

楽を観念する用心」で次のように述べている。

師子三蔵の意に云はく、「顕教に云ふ極楽は、これ西方十万億土を過ぎて仏土あるなり。仏はこれ弥陀、宝蔵比丘の証果なり。密行に云ふ十方極楽は皆これ一仏の土、一切如来は皆これ一仏の身なり。娑婆に殊んじては更に極楽を観することなし、何ぞ必ずしも十万億土を隔てん。大日を離れて別に弥陀あらず、又何ぞ宝蔵唱覚の弥陀ならんや。密厳浄土は大日の宮位、極楽世界は弥陀の心地なり。弥陀は大日の智用、大日は弥陀の理体なり。密厳とは、極楽の総体、極楽とは密厳の別徳なり。最上の妙楽、密厳に之を集む。極楽の称、弥陀の号これより起る。然るに彼極楽は何れの処ぞ、十方に遍ぜり、観念坐禅の房豈に異処にあらんや。」此の如く観ずる時、娑婆を起たずして忽に極楽に生じ、我が身弥陀に入り、弥陀を替へずして大日となる。吾が身、大日より出づ。此れ即ち即身成仏の妙観なり (三四五〜三四六頁)

この記述の要点をまとめると

- 甲、顕教の「極楽」とは「阿弥陀如来の西方浄土」を、密教の「十方極楽」とは「大日如来の密厳浄土」を意味する。
- 乙、顕教の阿弥陀如来は、密教の大日如来から生じた存在であり、それゆえに「極楽」も、顕教の述べるような「十万億土」を隔てたものではない。
- 丙、「極楽は十方に遍在する(密厳浄土)」と観ずること、

生きながらにして「極楽」に往生し、さらには成仏でき
るのであるが、これは阿弥陀如来の「妙観（察智）」を
經由した即身成仏ということもできる⁽⁵¹⁾。

ということになり、就中丙にまとめたところから、

○月輪観に依る即身成仏には、つねに阿弥陀如来が関わる。

と言うこともできるのである。もつとも、月輪観における観

想の対象は必ずしも阿弥陀如来に限らない⁽⁵²⁾のであって、

それゆえに、覚鑿が「秘密念仏」と称せられるまでに）阿

弥陀如来を重視した根拠は何かという問題も出てくるのであ

るが、次項ではその点について見てゆこうとする。

三―二、覚鑿の「秘密念仏」説と密教観法との関わり

ここでは、さきに挙げたごとき覚鑿の「秘密念仏」説が、

月輪観や阿字観などの密教観法にも適用せられる所以につい

て検討を行うこととする。

第一に、密教観法と阿弥陀如来との関わりであるが、これ

については、阿字観について述べた最古の書である『阿字観

用心口訣』に見ることができる。

胸中に両部の曼荼羅、坐列して、各、下転神変す。其の

中に西方の無量寿如来は、説法・談義の徳を宰つて、常

恒に説法し玉う。其の音、我が口より出でて、声塵、解

脱の利益を成すなり

（『密教瞑想入門 阿字観の原典を読む』一二五頁）

右の記述に拠ると、密教観法を行う際にはつねに無量寿（＝

阿弥陀）如来が声として顕れ、「解脱の利益を成す」べく説
法している⁽⁵³⁾ということになる。そしてこの「説法・談義
の徳」は、空海『即身成仏義』に

密語をもて口を印するとき妙観察智を成じて即ち能く法

輪を転じ、仏の智慧身を得

（『真言宗聖典』七頁）

と記されていることから分かるように、密教における阿弥

陀如来の本来的な役割と見なすこともできるのである。

第二に、かような役割を有する阿弥陀如来を、覚鑿が大日

如来と同一であるとして特に重視した根拠であるが、その点

を覚鑿の阿字観関連の論書⁽⁵³⁾から見てゆくと、覚鑿が母親

の臨終用心のために著したとせられる『阿字観』に以下のこ

とき記述が見える。

此ノ字ニウルハシキ観ノ候也。阿字ハ是レ諸字ノ母也。

能ク多クノ字ヲ生ズト申シ候ハ、阿字ト申シ候一字ノ真

言ガ、一切ノ陀羅尼ノ字ヲウミ出シテ候。故ニ阿字ハ一

切ノ真言ノ親ニテ候也。法即仏ト申シ候ハ、阿字ヨリ出

生シテ候一切ノ陀羅尼ヲ申シ候也。一切ノ陀羅尼ガ一切

ノ仏ヲ生ジ候也。（中略）阿弥陀ノ宝号ノ諸法ニ勝レテ

候モ、則チ此ノ阿字アル故ニテ候也。殊ニ西方ノ往生ヲ

願ハムズル人ハ、唯此ノ観ニ過タル事ハ有マジク候。此

ハ真言ノ極タル習ニテ候

（『興教大師全集』第六卷 一〇〇三―一〇〇四頁 以下

の『阿字観儀』も含めて書名及び本文の「阿」は梵字

となる)

←大意

梵字「阿」―胎藏大日如来(オン アビラウンケン)の種子―は、一切の陀羅尼、真言、諸仏の親たる「阿字本不生」であるが、それは阿弥陀如来(オン アミリタテイゼイカラウン)の「阿」と同じでもあり、それゆえに「阿弥陀如来即大日如来」ということになって、たとえば念仏(「阿弥陀ノ宝号」)が、「諸法ニ勝レ」る結果ともなる。

右の記述から、覚鑿が「阿弥陀如来は大日如来と同じ真言―梵字『阿』―を有するがゆえに、その他の如来(金剛界四仏では阿闍、宝生、不空成就)などよりも尊格が高い」と考えていたことが知られる。また、『阿字観用心口決』に見える阿弥陀如来の説法―「我が口より出で」る音―については、『阿字観儀』に次のような記述が存在する。

我心月輪ノ阿字、出息トシテ外へ出デテ他ヲ度シ、一切衆生ノ出息ト、又我が出息トシテ自ラ度シ、又諸仏ノ心月輪ノ阿字外ニ出デテ我心月輪ニ住ス。是ノ如ク出息入息スルコト、無始ヨリ今日ニ至テ増減無シ。尽未來際マデモ爾ラザルハ無シ。此観数数凝サバ、一切衆生ノ本生ノ本不生ノ理モ、諸仏ノ本不生ノ性モ、終ニ吾心中ニ収メ、息ヲ臍ヨリ花ノ前ノホトリに徹シ、口ヲ少シ開テ、出入ノ息ヲ阿阿(この「阿」のみ漢字表記)ト唱念スベ

シ。

(同 一〇〇〇頁)

これは、月輪観や阿字観などを修めるにあたり、最初に必ず行う「調息」に関するくだり―今日では「阿息観」と呼ばれる―となるが、覚鑿はここで、行者が「アア」と唱念するごとく呼吸すべき旨を述べ、かつはその「ア」を「心月輪の阿字」、すなわち大日如来(「悟り」とも見なしている)のである⁽⁴⁹⁾。これは換言すれば、「息の出入りで悟りを得る」ということにもなるが、その「ア」はさきにも見たように阿弥陀如来の真言でもあることから、「調息」における「ア」が阿弥陀如来の説法に対応すると言うことができ、それゆえに、阿弥陀如来の説法がそのまま「悟り」につながるということになるのである⁽⁵⁴⁾。

以上の二点から、覚鑿の「秘密念仏」説と密教観法との関わりについてまとめると

○密教観法にはつねに阿弥陀如来の説法が伴う。そしてその阿弥陀如来は、大日如来と同じ真言「阿」を有しているのであって、それゆえに、阿弥陀如来の説法に因る西方浄土への往生が、大日如来の密厳浄土における即身成仏にそのまま連続するのである。

三―三、覚鑿教説に拠る「観心」詠解釈及び、その意義付け
如上の検討を踏まえて、「観心」詠の東密的解釈を行うと、以下のごときものとなる。

心の闇が晴れて、心月輪が澄んで見える。その心月輪のありよう、すなわち三摩地の境界（＝悟り）を得た今の我が身は、西方の阿弥陀如来（の妙觀察智）を介して悟りの世界に住する（＝即身成仏する）時も近くなっているのであらうか

そして、右のように解し得ることからこの西行「観心」詠は、『聞書集』一四一番歌と同様に、覚鑿の教説―月輪観による阿弥陀如来經由の悟り―をそのままに詠んだ「教理歌」と見なすことができる⁽⁵⁵⁾。そこには、新古今集の配列から考えられる「極楽往生を願う述懐」としての性格はまったく認められず、その意味では「観心」詠は、そもそもが新古今集釈教部の巻末に置かれるような歌ではないということにもなるのである。

四、おわりに ―まとめ及び今後の検討課題について―
以上、西行「観心」詠について、東密的観点からの検討及び考察を試みたが、本稿で明きらめ得たところについてまとめると、以下のようなものとなる。

A、今日の通行の解釈とも言い得る、上句を「東密の月輪観による悟り」とし、下句を「死後の西方極楽浄土への往生」とする読みは、おそらくは「往生」と「成仏」とを混同したこのために、「悟りを得ているにも関わらず、死後に極楽で再度悟りの時を待つことになる」という教

学的な矛盾を生じており、その点では修正―東密の「即身成仏」、あるいは天台浄土教の「極楽往生」のいずれかで統一した読み―を要する。

B、「高野山大伝法院の真言行者たる西行」であることを示す伝授記録は一種類のみであるが、『菩提心論』『三摩地』のごとき真言行者でないと詠み得ない内容を詠んだ歌が存在すること、西行の求めていたであろう「天台浄土教」「東密」「密教観法」という条件を、覚鑿の大伝法院がすべて満たしていたこと、覚鑿から始まった「金胎両部の阿字観を二つながら修める」旨を詠んだ歌が一首存在すること、醍醐理性院の賢覚との関わりが、覚鑿や兼海と同様に密教観法に関わるものであった可能性が高いことなどといった理由から、その妥当性はある程度認められる。

C、「観心」詠は、覚鑿の『二期大要秘密集』の「観心の要」にほぼ対応しており、それに基づいた場合の読み―東密的解釈―は「月輪観に依って悟りを得たことで、阿弥陀如来經由の即身成仏の時が近づく」というものとなる。その場合の「観心」詠の本質は、覚鑿の「秘密念仏」説をそのままに詠んだ「教理歌」というべきものであって、死後の極楽往生とは特に関わらないということにもなる。

次に今後の検討課題としては、同時代の釈教歌のありよう

から見て、本稿で行った解釈はたして可能なのかということ、本稿では検討しなかった、新古今集の配列に認められるごとき天台浄土教的な享受をどう見るべきなのか―間中氏や石原氏などの解釈は妥当なのか―ということが挙げられる。それゆえ次稿では、月輪観を詠んだ歌の実際、すなわち、東密系のもの⁽²⁶⁾と非東密系（法華経、浄土教関連）のものとのありようと、「観心」詠以外の西行の月輪観詠の詠まれ方とを比較対照することで、「観心」詠の東密的解釈の妥当性及び、天台浄土教的享受の生じた所以について、考察を試みようとするものである。

〔参考〕 上篇目次

- 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―
- 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
 - 二―二、詠作から窺える西行の東密僧的要素

註

(28) 『密教大辞典』『密教年表』二七頁を参照。また、註15で採り上げた波多野氏の論文は「徳大寺家の血縁である待賢門院が覚鑿の後盾であった事は、源為義が覚鑿

に宛てた書状から明らかである」(一一四頁)と、待賢門院を介したつながりの可能性を述べている。なお苦米地氏は前掲論文においては西行の出家入室の師について、覚鑿、禎喜(三十九代東寺長者)、世豪(仁和寺心蓮院開祖で禎喜の師)の可能性を示している(二七八―二七九頁)が、最新の論考(『西行・隆聖父子と大伝法院』(『西行学』第八号)では「西行息の隆聖が大伝法院の中核僧の一員であったことと、その出家修行が高野山上で行われたと考えられること、そして兼海から灌頂受法していることを考慮するならば、やはり覚鑿について出家したものと考えたい」(二三三頁)のように「覚鑿入室」説を強調している。

(29) 『聞書集』の例で言えば、法華経二十八品歌たる一―三〇、阿弥陀経及び念仏信仰を詠んだ三四―三九、「十楽」を詠んだ同集一四四―一五五、地獄絵を詠んだ同集一九八―二二四番歌などを挙げるができる。

(30) 『五輪九字明秘密積』冒頭に
顕教には釈尊の外に弥陀あり。密蔵には大日即ち弥陀、極楽の教主なり。当に知るべし。十方浄土は皆これ一仏の化土、一切如来は悉くこれ大日なり。毘盧弥陀は同体の異名、極楽密蔵は名異にして一処なり
〔『真言宗聖典』二六三頁〕
とあることに拠った(「毘盧」は「毘盧遮那」「大日如来」)

である)。なお『密教辞典』『秘密念仏』の項(五八三頁)も参照。

- (31) 『五輪九字明秘密釈』で言えば、「拈法権実同趣門」「上品上生現証門」の記述(二六四～二六七、二九五～二九六頁)が該当する。なおこれらを見ると、覺鑊が顕教及び顕教の浄土信仰について、密教に劣るものと見なして否定的に扱っていることが知られるが、その点については宮坂宥勝氏の「興教大師覺鑊の浄土思想」(『現代密教』第2号)三七～三九頁に詳述せられている。
- (32) 覺鑊は高野山の主流派たる中院流ではなかったため、自らの勢力を拡大すべく「秘密念仏」説―弘法大師入定信仰及び、高野浄土信仰を含む―で浄土信仰層を取り込もうとしたとも考えられるが、その点については白井優子氏の『院政期高野山と空海入定伝説』一四一～二四五頁に詳述せられている。
- (33) 阿字観を中心とした覺鑊の密教観法関連の著作については北尾隆心氏の『密教瞑想の研究 興教大師覺鑊の阿字観』二九～三四頁に整理せられている。
- (34) 『山田昭全著作集第4巻』所収の講演記録「西行と自然」(三七一～三七二頁)に見える解釈も、基本的に同様である。
- (35) 生井氏前掲書 一六三～一六四頁及び『密教大辞典』「寂靜法性」の項(一〇四九頁)を参照。

- (36) 『密教瞑想の研究』三五～四三頁に拠って私にまとめた。
- (37) 『密教大辞典』「両部曼荼羅」の項(二二八五頁)に「胎藏は本有因曼荼羅、金界は修生果曼荼羅と分つ」とあるのに拠った。なお同大辞典「二而不二」の項(一七三二頁)も参照。

- (38) 「八葉白蓮一肘間」の偈における「金剛縛」の印信について、中性院流相承の秘伝たる『菩提心論灌頂印信』は、胎藏を「外縛」とし、金剛界を「内縛」としてそこから、金胎両部の阿字観を伝えていると知られるが、中性院流は覺鑊直系の頼瑜(↓註16)以来の法流でもあり、その点からも西行が両部の阿字観を修めていた可能性を認め得るのである。なお北尾氏『密教瞑想入門』五四～五六頁も参照。

- (39) 『現代密教講座』第七卷(文化編)七二頁。なおこの(西行Ⅱ高野聖)説については苦米地氏「西行と大伝法院・仁和寺」二七〇～二七一頁に批判的見解―五来重氏以来のこの説は、近世以降の「聖」の概念を院政鎌倉時代に当てはめたものであるということ―を見ることが出来る。

- (40) 「西行と月輪観 ―大峰修行の時期を求めて―」(『駒澤國文』第十七号)一六八～一七一頁。

- (41) 『密教辞典』「加行」の項(一五八～一五九頁)に拠ると、密教行者の伝受のための修法は「途中一座でも休むこ

とは許されない」ということであるが、たとえば複数の次第―伝法灌頂のための「十八道加行」「金剛界法」「胎藏法」など―を連続して修める場合は、次の次第に進む前の療養などが認められている(醍醐三寶院の『十八道加行作法』(『真言宗全書』第二十三卷 七一―七四頁)など)ことから、西行の場合は特定の次第(おそらくは密教観法)を修めている途中で病を得た可能性が高いとも考えられるのである。

(42) 出家入室の段階から理性院流に属していたのであれば、賢覚の入寂までは十六年もあったということと、後述する宝心(承安四年(一一七四)寂 高野籠居は保元年間以降か)の存在などから、京であれ高野山であれ、賢覚の法流を受けることは不可能ではなかったということに因る。

(43) 『血脈類集記』第四「大法師賢覚」(『真言宗全書』第三十九卷 九七頁)の項を参照。なお賢覚の寂年についてもこの記述に拠った。

(44) 北尾氏『密教瞑想の研究』二九―四九頁を参照。この書で北尾氏は覚鑿の密教観法受法の師について、賢覚以外に定海(醍醐三寶院流祖 勝覚の附法)の名を挙げている。

(45) 宝心と覚尋については『血脈類集記』第五「大法師宝心」(『真言宗全書』第三十九卷 一三六頁)、賢信について

は『伝灯広録』巻第七「伝法院の七世の座主釈迦院の法印隆海の伝」(『統真言宗全書』第三十三卷 五九頁)を参照。なお覚尋の受法を「広沢流の立場」とした点については苦米地氏の「隆海一門(家隆流)と高野山大伝法院」(『大正大学大学院研究論集』第三十八号)七―九頁に拠った。

(46) 苦米地氏はこの『聞書集』の詞書について、「広沢大法院流を兼海から受法した後、醍醐方理性院流を賢覚に受法しようとしたものである。それが果たせず賢覚が亡くなったため、再度の受法ができなかったものと考える」と述べてもいる(『西行・隆聖父子と大伝法院』八―九頁)。この記述と、註15に挙げた兼海から西行への伝法院流の附法時期に関する氏の推定とを合わせると、西行の理性院での修行時期は「久安五年から保元元年までの六年間のうち」ということになる。

(47) この書と「観心」詠との関連性については萩原昌好氏も「高野期の西行 ―高野入山とその密教的側面」(『峯村文人先生退官記念論集 和歌と中世文学』所収)で言及している(一六〇頁)。ただし氏は同論文で西行を、「融通念仏僧としての基本的性格は生涯変わらなかったものと思われる」(一六三頁)と評し、また「西行と伊勢信仰についての試論」(『和歌文学の世界』第14集 論集 西行)所収)では「観心」詠の「西の山辺」を「西

方極樂淨土」(二七九頁)ともしているのであるが、それは月輪觀などに代表せられる「覺鑿流の密教」を「高野山の正統な流れとは解し難い」(同 二七八頁)とした―「秘密念仏」説をより浄土教的なものとして解した、あるいは覺鑿を浄土教側の僧侶と見なした―ことに因るかと思えらる。

(48) 『大日經疏』卷第一の「本不生際とは即ちこれ自性清淨心なり。自性清淨心といふは即ちこれ阿字門なり」(『真言宗聖典』一七五頁)及び高神氏『密教概論』一〇九頁を参照。また『密教大辞典』「自性清淨心」の項(九四九頁)ではそれを「衆生本有の淨菩提心本覺の智体」(『密教大辞典』九四九頁)、すなわち、すべての人間が本来有している悟りの形ともしている。

(49) 後述する覺鑿の(阿弥陀如来⇨大日如来)説でも採り上げるが、胎藏大日如来の種子(種子)は「阿」であり、そこから(大日如来⇨本不生の阿字⇨悟り)ともなる。

(50) 「心月普賢の觀」の「多身を仮らずして十方の土に臨む」も同様に解し得る。なお「応仏」「法身」の解釈は空海『弁頭密二教論』(『真言宗聖典』四一〜四三頁の訓読文)に拠った。また「心月清涼の觀」「心月巡轉の觀」は、「觀心」詠と直接にはつながらないが、密教の場合、『大日經』の「方便究竟」(『密教經典』三〇〜三二頁など)のごとく、悟りを得た後は方便を駆使して衆生を救うことになる

ので、その意味では、「慈悲の水」や「利物の波」などといった表現に「觀心」詠との連続性を認めることもできるのである。

(51) 「觀心の要」の記述に続けて覺鑿は

浅觀小行の人は、この身を捨てずして轉じて極樂の上品上生を得。深修大勤の類は彼心を改めずして變じて密言の大明大日となる。(三三三頁)

とも述べており、そこから、「浅觀小行の人」の場合は「一度生きたままで西方淨土へ往生―現身往生―した上で、大日如来の密嚴淨土へ即身成仏することになる。一方で「深修大勤の類」の場合は、「往生を経ずに即身成仏することになるが、「極樂を觀念する用心」を見ても分かるように、いずれの場合も「月輪觀で心が澄む」ことが「阿弥陀如来經由の即身成仏」につながるという点では変わらない。なお北尾氏の「興教大師における往生について―『五輪九字妙秘密集』と『一期大要秘密集』との相違を中心として」(『印度學佛教學研究』四〇―二)も参照。

(52) 金剛界曼荼羅の「成身会」を見ても分かるように、密教では阿闍、宝生、無量寿、不空成就の四仏はいずれも大日如来から分化したものと見なされる。そして『菩提心論』「三摩地」の「五智」記述で言えば、阿闍如来の大円鏡智、宝生如来の平等性智、不空成就(⇨釈迦)

如来の成所作智も月輪観における観想対象となるのであつて（『真言宗聖典』七九頁 第一章の「五転」も参照）、必ずしも阿弥陀如来（≡無量寿如来）のみを重んじているわけではないのである。

(53) 十一世紀半ばに成立したと考えられる成尊『観心月輪記』も、阿字観と月輪観との機能として、方便としての「阿弥陀浄土への往生」―内容的には覺鑊の「現身往生」に近い―を挙げているが、その点については苦米地氏が「成尊作『観心月輪記』について ―紹介・翻刻と作者成尊」（『現代密教』第一四号所収）五二―五四頁で詳述している。

(54) 調息における「ア」が阿弥陀如来の説法に対応するという点については、北尾氏『密教瞑想入門』七六―七七頁を参照。

(55) 「教理歌」の名称は『和歌大辞典』「釈教歌」の項（四六〇頁）に拠つた。

(56) 東密の月輪観を詠んだ歌の実際については、拙稿「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）五―一頁も参照。

※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】 本稿は上下篇ともに、平成二十九年一月七日に青山学

院大学において開催せられた、和歌文学会東京例会で行つた同タイトルの口頭発表の内容のうち、おもに前半部分をまとめたものとなる。発表の後半で行つた月輪観詠の実際の検討については「おわりに」に記した通り次稿で扱うこととする。なお末筆ながら、席上御教示を賜つた先生方に、この場を借りて御礼申し上げます。