



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	行尊大僧正論（上）：生涯と作品
Author(s)	近藤，潤一
Citation	北海道大学人文科学論集，10，69-133
Issue Date	1973-12-10
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34303
Type	departmental bulletin paper
File Information	10_P67-133.pdf



行尊大僧正論(上)

——生涯と作品——

近 藤 潤 一

一 序 論

園城寺長吏法務大僧正行尊は、平安末期、顯密修驗三宗の棟梁、わけて修驗の精業によつて、一世に驗徳を謳われた高僧である。鳥羽帝東宮の時から護持僧に召され、晩年僧綱に列して朝家の崇敬があつく、護身加持の法にたずさわつて幾多の奇異をあらわすほか、度々の態野臨幸に先達をつとめ、かたわら宗務に心をくだいて、寺門の興隆にはなはだ功勞があつた。そのかみの寺門の歌仙、志賀僧正明尊の旧儀を襲つて、新羅社祭礼を美々しく再興し、また熊野権現を勧請して常在寺を創建するなどもそれであつたが、なによりも園城寺再建という偉業を、かれは遂げた。待賢門院加持を機に奏請して、ついに優詔を賜つたのである。奉行の公卿十人、殿上人四十人に及ぶ壯嚴な金堂供養が行なわれたのは、長承三(二三)年秋八月二十七日、行尊八〇才の時のことである。それは、かれの青年時代からの悲願であつた。寺門の堂塔は、すでに遠く、永保元(二二)年六月、山門大衆による再度の寇患を蒙つてことごとく焼尽している。その復軌は、かれのみならず、代々の寺門一統にとつて、みはてぬ宿望だったのである。そして、落慶供養の翌年、かれはしずかに遷化する。後人が賛して「尊公仏言量に従ひて実精を研信し、以て法驗を擅にして瓦

礫の場を興す。是の時に当たりて園城に其の人無きに非ず。然れども独り、祖場の憂患を同じくする者は、吾と尊と^{注1}也」と述べたのは、当然であった。

しかし、われわれにとつて、行尊は、院政期を代表する絃流勅撰歌人である。

かれは、もとより宮廷貴族の諸才芸にも長じており、その墨跡について「手書きにもおはしまして、仮名の手本など世に留まり侍るなり」(『今鏡』御子たち第八^{注2})と伝えられ、また、琵琶にも深い用意のあった事が、鳥羽院御遊の際、名器玄象の三の緒が切れたのを見て、すぐと懷中から緒を取り出した逸話(『十訓抄』第一可施人惠事)から察せられる。

が、そのどれよりもかれの愛したのは、和歌であった。和歌こそ、終生にわたるやさしい伴侶であった。實際、不惑をむかえる以前に、かれはもう数寄の歌人として、当時のやかましい堀河朝歌壇に、ある程度の高名をかちえていた。行尊の初出勅撰集である『金葉和歌集』の、第二度奏覧本が撰ばれた天治二(一二三三)年には、この集の下命者白河院や、撰者源俊頼と同世代の彼は、もう七十一才に達していた。

『金葉集』で、行尊は、二度本で十首、三奏本でも七首を撰入させている。この歌数は、金葉初出歌人であれば、それぞれ第七位、第四位に当たる。やや範圍をひろげて、後拾遺初作者を含めてみると、金葉期歌人としては、撰者俊頼、および六条藤家に連なる公卿歌人の顯季・公実・長実、さらには法性寺摂政忠通らに踵を接する順位であり、同時に神祇伯顯仲・後の詞花集撰者六条顯輔ら、当代の好士たちを超えるあつかいになっている。すでに、貴姓の身を、修行抖擻の旅に埋めた高僧歌人として、重く遇せられているのである。人は、ここに、院政期歌人の心が、ひとむきではないまでも、たしかに、中世的観想の抒情に染められつつある姿をよみとつてもいいのである。

行尊への尊敬は、むしろ、後代、御子左家を中心とする新古今歌壇のなかで、あたらしい高まりを見せた。俊成が『古来風躰抄』であげ、以後『百人一首』等の秀歌選でひろく知られるへもろともにあはれと思へ山桜花よりほかに

知る人もなし」（金葉・雜上五五六・家集一〇八〔三三〕^{註3}）は、すでに作者生前から喧伝されていたらしいが、また、後年の『定家十体』でも、「濃様」様式の秀歌例として、〈春くれば袖の氷もとけにけり漏りくる月の宿るばかりに〉（古今雜上・一四三九・家集九七〔二二〕）が掲げられてもいる。そして、『新古今和歌集』では、行尊は、俊頼と並ぶ十一首を選ばれた。もちろん、金葉初出歌人の最多入集数である。

しかし、このあたらしい表敬は、かれの和歌がふふみこむ芸術性に触れて、新しい好尚が燃えあがった、というようなものでは、なかったであろう。それは、新古今歌壇を掩った、異数の西行法師讃嘆を投影したものに違いない。つまり、行尊は、西行法師の、巨大にしてあえかな風雅の先蹤として、思いのほかの敬意を受けたのであろう。それはもちろん、すこしく論証を加えなければならぬ事に属するけれども、ともかく、ここに、西行に連なる芸術的系譜の確認があれば、それはひとつの伝統の発見であり、定立である。遠く「寛平以往」（『近代秀歌』）、遍昭・素性の歌仙にさかのぼらなくても、中比でも能因・行尊の風雅は、西行の詠唱にひきよせられて、新たな芸術的意味をあらわすのである。

西行歎異は、『千載和歌集』を撰進する頃の俊成から始まったと思われる。俊成は、西行の全生涯を覆って生きた同世代人である。だから、両者の詩的邂逅は、かれらの最晩年に果たされたことになる。

西行法師は、宮廷歌壇の圏外に生涯を送ってきた。かれの和歌も、宮廷和歌の美意識はそれとして受容しながら、宗教生活者の私的体験を汲みあげて、自在な抒情をかなでている。歌壇の芸術意識から、ごく自然に逸出して、唯心論的に観照された自然の小宇宙に遊ぶ、不羈の孤が流露させた抒情である。おのがじしの私性をくぐった生きたことばが、人間のこころを語っているから、孤独な歌であるけれども、充足したあわれを湛えている。

それは宮廷芸術詩としての和歌たりえているか、といえ、たしかに殆うく宮廷和歌でもあり得る。が、それ以上に、かれの和歌は、本来的に「歌」であった。意識的な詩の営為としては、宮廷和歌の紡いできた精妙な表現感覚や

堅固な美意識、たかい洗練と不断の新工夫を要求する形式的価値基準に対して、どこか解縛された私生活具を帯びている。風体は鄙びてもいれば、粗く、また軽すぎる。晴の歌としてみれば、詩法的禁忌と抵触してもいる。が、かれは、美を詠じたのではない。超絶的な技巧に腐心したのではない。仏性の表象として、汎神論的自然にひらかれた、「へ私」という一個の心を歌ったのである。土俗的な抒情の生命において、かれの歌はみごとに「和歌」であり、さらに宗教者の心境からあふれて、落花のようにとめどなく降る私生活者の詩である。抒情詩としてはじめて、私小説的な自我意識の原型が、勅撰和歌集の伝統裡に開花したのであった。

問題は、そうした私性の抒情詩的空間が、時代の感性をふみこんでいたことにあった。中世人の時代的感性は、宮廷和歌の場合、まだ、芸術的純度が高いゆえに狭小な詩的空間にとじこめられていた。その感性の構造に対するのびやかな覚醒が、西行の清新をきわだたせた点で、かれの抒情は、時代の片隅で、ひとりの凡僧がもった、数寄の詩的営為であるにとどまっていなかった。それが、老熟した俊成の芸術意識に、はげしい感応をあたえたのであった。俊成もまた、宮廷和歌の優艶な芸術観を主体化する究極の方途として、天台止観になずらえて美的観照を主情化し、対象のうちに永遠の寂寥相を浮かばせつつ、中世人の抒情感覚をとらえようとしていたのである。こうして、この老法師は、その、独詠的、生活的抒情世界がたたえる稀有のあわれ深さをもって、俊成を歌匠と仰ぐ御子左家歌壇のまえに、未知の預言者めいた全貌をあらわすことになった。

それ以後、かれを、稀有の高い歌人として、宮廷専門歌人を超える扱いをあたえたのは、なんといっても後鳥羽院であった。「唯天性の得たるをもておのづから風情の妙なるを思ひめぐらす」(『後鳥羽院御口伝』)院にとって、至上の秀歌は、専門歌人の芸術至上主義的偏執の風体にはあらわれがたい。むしろ過剰な形式愛や過激な幻想美の意匠を絶ち、鑿の痕をとどめぬ「姿殊にならぬ体」で、優美にやさしい表現のうちに、殊に深いあわれが、いわれ正しく流露するものでなければならぬ。時間とともに変遷する芸術意識の表層には、おのづから好尚の変化、技法の交替はある

であろう。しかし和歌の永続的伝統のなかに、秀歌はいつも時間を吸尽した完結的存在として、気韻を放っている。そのすべては、人間的真実のこもった深い感懐が、私的体験の偶有性を離れて、おのずと透徹した詩の境地に澄みこぼるような抒情の光芒に包まれている。あるものは言いようもなく優美に、あるものは限りなく漂渺として、しかも肉声の響かいたたえて、精神の深奥に純白の詩情を交響させる。秀歌は、こうして、人間の優雅な真情に即した高貴な詠嘆でなければならなかった。そうした、その限りではすぐれて伝統的な秀歌理念を確信できている院の立場、自己の精神生活がそのまま宮廷社会の文化の振幅でもあるような統括者の立場がごくすなおに、西行法師を、「ありがたういできがたき方」をも備えた「生得の歌人」、「不可説言語の上手也」（同上）とする共感と感嘆をうませたのである。

こういう立場は、ほぼ、屈折することなく、順徳院にも継承されることになった。院もまた、有名な『八雲御抄』巻末和歌変遷論の中で、「凡そ中比よりこの方は、此の道に堪へたる人もすくなし。ただ経信、近くは西行があとを学ぶべし。その様は別の事にあらず、ただ詞を鏝らずして、ふつふつと言ひたるが聞きよきなり」と言いつつ^{註4}いる。

といって、私は、これ以上、粗略な西行受容史をふりかえりつづけようとしているのではない、ただ、古典歌学の上で、わずかに一箇所、行尊に触れるところがあつた順徳院の、三十字余りのことばを、その背景から確めておこうとしているに過ぎない。が、ともかく、院のように、御子左家歌論の亜流的継承と集成のもとに、建保期内裏歌壇^{註5}を守つた人々の情熱は、「上古はまことに中興」、「中比」は「浅薄」、「近比はむかしにも及びてや侍りけむ」という自負の余焔から生まれた。その近比の先導者こそ西行であつて、「西行は誠に此の道の権者なり」として、かえすがえす嘆息せざるを得ない。そうした、定家のような専門芸術家、わけて青年期の定家の審美思想とは、微小な、しかし決定的に重大でなくはない対立をふくむ帝王ぶりの歌道観からみれば、「名譽も堪能もその人な」く、ただ経信、俊

頼父子に加えて匡房がいるばかりの中古の衰微にあつては、ともかく行尊は、眼につく和歌を遺した歌人である。院の、叙述の順位から言えば、あきらかに、その他の公実・国信・顕季・顕輔、女流では周防内侍・肥後・康資王母ら、金葉・詞花集期の有力歌人群を越す、図抜けた存在として扱われている。西行の、過去への投影とみるほかはない。だが、西行讃仰がひととおり鎮まつた後では、その自覚なき孤独の先行者として、ごくあっさり、次のように評されて、それで過不足なく、おさまってしまうのもあつた。

行尊僧正、時につけたる金玉はあれども、うち延へ此の道を旨とする事なし。

こうした行尊観は、その後、中世を通じてあまり変わらず、かれの歌業も、撰集の際はさすがに顧られるけれども、歌道師範家の専門歌人たちにくらべれば、おのずと西行の蔭に埋没してゆくことになった。かれの勅撰入集歌数を、たとえば、同時代人の六条家顕季、顕輔父子と並記して掲げると、次のようである。

行 尊	顯 季	顯 輔	
拾葉花載古 後金詞千新	1 20 4 6 1	14 6 13 6	
勅後古拾後葉千拾雅千拾後拾古 新統統統新玉統後雅千新後統古 風新新新統古	1 2 1 2 1 2 ⁽¹⁾ 2 5 2 3 1 3	5 4 5 2 4 6 4 3 4 2 4 1 1	
計	57	84	48

勅撰集の上で、やはり重代の歌人にくらべると、やや低い扱いを受けている。それでも、金葉期の代表歌人と目されてきた事情は変わらないと言えるであろう。

もつとも、それについては、主要採歌資料たるべき、かれの家集にも問題はあったであろう。かれの家集は、今日、書陵部に、江戸初期書写の伝本が、異本一本を含めて三本伝えられ、流布本、異本ともに桂宮本叢書に収められている。^{注6}しかし、それは、異本第一紙裏に「平等院大僧正集 ^{（修訂）}すかふしふともいふへきにや」と記されているように、かれの青年期、誦呪苦行の遊行生活体験を主題とした特異な編集を加えられた初期歌集であり、その上、伝本もごく少なかったらしい。現行異本の祖本は鎌倉期のもとと推定^{注7}されて、流布本も、その組織内容からみるとその頃までさかのぼれそうであるし、おそらく両本を併せもつ形態の自撰家集が原型であつたと思われるのであるが、そのほかには、かれの全歌業を収録ないし抜粹した家集は、編まれなかつたとすべきであろう。

現に、かれの勅撰集採録歌四十八首中、兩種『行尊大僧正集』に見えるものは三十四首に達し、家集外歌は、金葉四・詞花二・千載一・新古今一・新後撰一・玉葉二・統千載一・風雅二の十四首に過ぎない。兩種家集とも、完本とはいいがたいから、自筆原本には、右の十四首の一部または半数^{注8}が含まれていた可能性も、否定できないのである。これは、私撰集についても同様で、主要私撰集で十九首採歌されているうち（うち勅撰集との重出歌七首）、家集外歌は、『続詞花集』三（うち一首『後葉集』と重出）『夫木抄』一の四首にとどまっている。

これら入集歌の主題も、当然、四季恋の晴儀和歌を主体とする勅撰集伝統からいえば、すこしはずれた即境即詠の偶作であつて、撰集者の立場からいえば、おのずと特異なものとして限定を蒙らざるを得ない。そのため、かれの作品は、その過半数の二十七首が雑部に部類されている。他は、羈旅・別離・哀傷・神祇・釈教・俳諧で十四首、四季部はわずかに五首にとどまり、恋部も二首に過ぎない。かといつて、かれが、四季の題詠和歌や、社交的贈答を忌避したのではない。それはそれで、晩年にいたるまで、宮廷歌壇や専門歌人とも、不即不離のかたちで接触し、数寄の風雅をたのしんでいる。が、後世を通じて、行尊といえば、それはやはり西行に先行する抖擻歌人として、その切実な抒情を顧みられたのであり、彼の特異な家集がその印象を決定的にたすけたことも否めないのである。

この事情は、中世以降、かれが西行法師の蔭に隠れて、ほとんど忘れられて以後も、また近代になってわずかに注目をはらわれた際にも、まずは同様であった。

昭和になって、福井久蔵博士は、『大日本歌書綜覧』中巻（昭和二年）家集の部に「行尊大僧正集」を掲げ、はじめて言及して「修行遍歴中の歌多し。悉く詞書あり。部立を設けず。真率の歌を以て充さる。自然派の西行はその歌風を学べるか。図書寮に一本あり。尚図書寮には異本行尊大僧正集あり。互に異同あり。彼は参照すべし」と解題を施した。これは、その後七年を隔てて、かねて『新古今集』中の行尊の歌に心惹かれるところがあった小島吉雄博士を刺戟し、伝本の翻読と批評の執筆をうながすことになった。小島博士の「行尊大僧正の歌」（『京都帝国大学国文学会二十五周年記念論文集』昭和九年十一月『新古今和歌集の研究統篇』所収）は、事実上、現在まで唯一の、まとまった紹介論文である。これは、小島博士自身がことわっておられるように、一応の紹介を主眼とする比較的短かい評論であったが、主要な論点は適確にとりしきられていて、以後の行尊観を輪郭づけるに足りる論文であった。

小島博士は、行尊集の大部分を「その壮年頭陀生活の所産」と認めた上で、「彼の歌は修道者の悟境より自然に生まれ出づる心の色」であり、それが「無技巧的」・「平淡的」に表出され、さらに「連歌的要素が濃厚」である点に注目しつつ、結局「その人生観、その自然観」における立場、ひいては「その作歌態度、その表現手法に於いてもまた西行に通ずるものがある」と、簡潔に論定しておられる。

しかし、行尊伝の細部や、家集の実態については、その後も明らかにされておらず、また、福井博士が「自然派の西行はその歌風を学べるか」と言い、小島博士が「平安朝末に於ける遁世者の一人として、和歌史の展開の上に役立つところありたるべき」と予見した、その脈絡も、その後の和歌史研究の上では、かならずしも浮かび上ってはこなかった。ことに歌壇史的展開の上では、ごく私的な交遊園での贈答や、最晩年の歌合出詠を除けば、行尊が宮廷歌壇に直接の刺戟や影響を及ぼした跡は、たどることができないのである。

しかしまた、金葉・新古今兩集での評価にもうかがわれるように、かれが體現した出離者の観想的抒情が、時代の趨勢、ことに宮廷和歌の抒情と美意識を、ゆっくり中世に傾斜させる感性の深部で、歌壇の芸術意識とは別に、なにごとかを提出していたのは、争われないところである。

それは、あえて性急に比喩的な言い方を選べば、抒情する主体としての〈私〉の確保であつたように、私には思われる。あるいはそれは、単に、歌壇や歌道に対する生活者としての〈私〉の留保であつた、というべきであるのかも知れない。しかし、留保した個人の抒情が、歌壇芸術家にも適切な感動を誘いえた、あるいはそのように時代の感性が変換し、おし移ってきていた、ということは、單純に輕視すべきことではない。

もちろん、ここで〈私〉と言ひ、〈個人〉というのは、どんな意味においてでも、近代的自我と繋ぎうる觀念ではない。むしろ、個別的認識を深めて個我を把握する近代の〈私〉とは反対の自意識、あくまでも宇宙と自己との象徴的合一にむかつて、融即してゆこうとする神秘的な〈私〉でさえありうる。それは和歌の抒情意識の上では、依然として都市貴族の、趣味的・等質的な感性と美意識を受容し、それと調和して疑わない〈私〉である。しかし、専門歌人として、技法を訓練し、故実を熟知し、伝統的宮廷技芸に収斂し、消去されるべき自己ではない。専門歌人として晴儀和歌を創作する主体は、宮廷都市人の類同的感性の上に設定された耽美家の相貌をもたなければならない。かれらは、最上層貴族の耽美的情感を代弁する審美的奉仕者である。私生活者としての自己は、褻の領域に封じこめられなければならない。そこまで歌道に徹する必要のない殊姓の青年僧として、かれは自己の抒情を確保できていたであらう。それゆえ、かれの抒情意識は、ごく自然に、宗教的实践や瞑想に浸る自己の実存を、意識の深層から汲みあげ、あるいはそれに浸透されつつあつた、と予想されるのである。つまりかれの文芸美意識は、宗教的自我意識にとり巻かれていた。それも、大乘的・密教的形而上学によって觀照された、「当相即道」の現象として実存する自己、みずからの如来性を信じ、即身成仏を現じうる小宇宙として実在する自己の心身の裡に宿っていた。おのずから宇宙の理法

を内在させ、それゆえに実践階梯をふんで崇拜対象と同化しうる自我が、わが内部に証悟される本質的平等の理念に導かれつつ、「事理不二」すなわち実在即現象と観ずる悟性をはたらかせるとき、宮廷和歌の伝統美意識がめぐらせた曆のめぐり、それに沿って循環する四季の景物も、悉有仏性的本性によって自己と交感しあう。密教的世界観・自然観の象徴性は、美意識の位相に転移させられれば、詩の象徴に変換しうる微妙相としてあらわれるであろう。すでに早く、家永三郎博士は、おもに西行をとらえて「自然はここ迄来ればもはや絶対者として神仏に同じい力をもつものであり、自然への憧憬は従つて亦宗教と云つても差支へない性質を帯びてゐた」と論じ、「自然美の魅力が仏道の安心にもまさる絶対性をもち、人生の痛苦を消除する無上の救済者として意識せられる」過程を追跡しておられる。自然美意識の展開を追ひ、とくに主として中世貴族や隠者の自然観照について、道心と自然愛の融合をとらえる論理からいえば、まさにそういえるであろう。その限り否定の余地はないのである。しかし、宗教者の直接的な意識の上では、これは一個の逆説的真実といふべきであろう。広大無辺の仏性を有するゆえに、自然は絶対の救済者、精神の清浄性・光明性の象徴者たりうると観じられてくるのである。

しかし、そのような詩の達成は、やはり中世の唯心論的小宇宙がはらむ象徴詩の世界に属させるべきことであった。行尊の和歌には、そのような象徴詩への志向は、成立していない。いわば、密教教学に媒介されて育った認識論的・実践的自己観照が、ごく自然に抒情の感性として機能しながら、それが特異な発想として目立たぬぐらい、おっとりとして、本有的な和歌の詩性に粹づけられている、というまでである。しかし、抒情詩の発想と技法の面では、むしろ旧套の美意識に泥みながら、詩情として今日的な深さを印象づける歌が自立してくれば、それは勅撰集の伝統的作歌主体、古代宮廷の唯美的小宇宙との分離が、はっきりしていることを意味するのである。それゆえ、直接の影響の面では、中世歌人との照応は否定されても、たとえば西行法師を出現させる歴史は、ごく陰微なかたちで、まず行尊の上に宿ったということが認められねばならぬのである。

その意味で、いわば和歌史の上で埋もれるに任せてきた行尊僧正の生涯と作品について、すこしく具体的に検討してみたいと思う。

注1 「本朝高僧伝」巻五十一感進四之六（『大日本仏教全書』）。原漢文。以下、原文を引く必要の認められぬとき、訓釈文のかたちで示す。

注2 「寺門高僧記」巻四（『統群書類従』釈家部・第二十八輯上）にも「天下之能書学和漢字之徒皆置座右。」とも、「譚仙能筆名留後代」とも伝える。

注3 以下、和歌出典を示す場合、家集については、流布本作品番号と異本作品番号を示すが、異本の番号は「」に入れる。また連歌の場合は、本末を合わせて一首と数え、必要ある場合、甲乙を付する。

注4 以下、歌論は原則として『日本歌学大系』の本文を採る。

注5 建保期内裏歌壇の性格については、藤平春男氏「建保期の歌壇」（『新古今歌風の形成』第一章Ⅳ）が適切に論じておられる。

注6 『桂宮本叢書』第四卷私家集四（昭和二十八年）。両本について、伊地知鉄男・橋本不美男両氏による書誌的解題が施された。

注7 同右「解題」。異本について「書志的特徴としては、書体に鎌倉期通用のものを残して、本書の底本がその頃の古鈔本であったことが想像される」と報告されている。

注8 勅撰入集の家集外歌中、制作年次や出詠条件で、修行中の詠作でないと判定できるものは、金葉四（五六・二四二・六六三・六六八）詞花二（二五九・三六二）、十三代集になると、統千歌・風雅各一首に過ぎない。勅撰・私撰・私家各集からひろえる家集外歌をあわせても、個々にはまた後に触れるように、年時を明らかにできるもの、十四首。贈答の対者によつて晩年と推定できるもの二首（勅撰入集後は四首）。うち金葉二四二の四条太皇太后宮局合出詠歌以外は、みな五〇歳を超えてからの作で、これらは除外できる。しかしそれ以外の家集外歌については、詞書・主題からみて、家集編纂までの修行時代の作とみられなくはない作品が、五首以上散見する。

注9 『夫木抄』巻十一秋二・三〇六は、作者行尊とするが、これは大治三年広田社歌合の神祇伯頼仲の詠である。また、同抄卷三十三雑十五・一一五一は、作者名「前大納言行尊」と誤るが、これは家集「一一五」の歌で、『新後拾遺集』にも採られている。「前大僧正」の誤写である。次に、『玉葉集』雑二・二〇九二（二〇二）は、作者大僧正行慶とするが、類従本『統詞花集』巻十五には前大僧正行尊とする。統詞花集は行慶入寂直後の編纂であるが、類従本の誤りかも知れない。とすると、一首を減すべきであるが、今一

応数には入れている。家集外歌である。

注10 「日本思想史に於ける宗教的自然観の展開」一六、『宗教的自然観の展開』昭和二十二年）一八ページ。

二 家族圈・父の死

行尊は、薨年から逆算すると、天喜三（一〇五）年に、正三位参議兼侍從源基平卿の子として生まれた。父三十歳のときの出生である。

もっとも、かれの享年は、八十一歳（『中右記』・『寺門高僧記』卷四・『寺門伝記補録』第一三・僧伝部丁長吏高僧伝・流布本『行尊大僧正集』卷末勅物）とも、七十九歳（『真言伝』第七・『本朝高僧伝』卷五一感進四之六）とも伝えられている。しかし、この点は、『中右記』長承四年十二月五日条の記載を信すべきであろう。同記は、前年七月二日条にも「天晴。使を差はして大僧正の所悩を訪ふ。八旬の人数日の病、甚だ其の恐有り」（原漢文・傍点筆者）と記している。中御門右大臣宗忠は、晩年行尊と親交があり、たとえば大治二（一二三）年正月九日には、みずからの大納言を辞して息男宗能を参議に任ぜられんことを願ひ、「辞退の事、消息を以て大僧正の許に示送」して斡旋を依頼したり、所悩と聞けば赴いて見舞ったり（大治四・八・二四）、参院の途次、行尊の「六角房」（『長秋記』元永二年十月十一日、有仁結婚を叙する中に「女御殿西御方渡行本僧正車宿」とあり、また『真言伝』に「六角東洞院ノ車宿」と見える在京時の宿房、聖徳太子ゆかりの六角堂辺の僧房か）に立ち寄って、「心閑かに万事を言談」することが頻りであった（大治五・九・二一、長承元・閏四・六、同六・七、長承二・正・七、同二・三）仲であるから、その記述は信頼できるのである。

伝説では、行尊の母が、夢に叡山根本中堂にのぼり、三尺の薬師如来を抱き奉ると見て、程なく懐胎したという（『古今著聞集』卷二・五二、『真言伝』・『本朝高僧伝』）。その母は権中納言良頼女、中閤白家の末、帥中納言隆家の孫娘である。基平卿の嫡妻であった。第一子基子の生誕が永承二（一二三）年であるから、それ以前の婚姻である。基平は、

二十一歳に当たる寛徳三（一〇四六）年十月三日、主基国司の勞によつて、それまでの四位侍從兼備中権守から、非參議の三位に叙せられて、初めて公卿に列している。もし婚姻がこの頃とすれば、良頼は四十五歳であつて、すでにその最終官正三位権中納言兼右兵衛督に達している。そしてその翌々年、行尊の母は父を喪うであらう。

そればかりか、彼女の結婚生活もまた、そう長くはなかった。康平七（一〇六六）年五月十五日、三十九歳の夫君基平は、あつてなく世を去る。しかし、彼女は、その後も長く健在であつて、たとえば長女基子が生み奉つた後の東宮実仁親王御五十日産養の夜も、「御几帳の内にて見出し給へる女御殿（基子）よりも、宰相（基平）の北の方祖母上などいかなる心地し給ひけん。その世の有様、めでたき類あらじと見えたり」（『榮花物語』第三八松のしづえ）などと点描されるであらう。そして、この春宮があつてなく夭折した悲嘆のなかで、行尊から八重の紅梅を送られて、次のような贈答を交わすであらう。

老いたる人の許に、八重梅を遣りたれば

折知らぬ我が身なれども梅の花まだかばかりの匂ひをば見ず

返し

重なれる梅の匂ひのしるしにはひとつ心も思はざらん

父が壮齢で先立つたわりには、行尊の兄弟は少くなかつた。といつても異腹をあわせてのことである。『尊卑分脈』は、基平の子弟を、季宗・行宗・覚意・行尊・頼基・叡覚・尋仁・乗覚・宗真・基子の順に十人の名を掲げている。ほかに、堀川左大臣俊房室となつて師時を儲けた女子もいたかも知れない。『尊卑分脈』は、このうち、季宗について「母良頼卿女」と注し、基子について「母輔仁親王女」とするほか、生母を明記しない。基子の注記は、「輔仁親王母」の誤りで、正しくは「後三条女御実仁親王輔仁親王母」とあるべきところである。

しかし梅壺女御基子はやはり良頼女であつて、『中右記』長承三年七月四日条に「一昨日前女御源基子薨ず。」年八十八。

准后の人、後三条院女御、(実仁) 故東宮并びに三宮の母、当時の右大臣の祖母なり。(有仁) 大僧正の姉なり」と見え、(行尊) 行尊と同腹の長姉として、永承二(一〇五七)年に生誕している。また、季宗は『一代要記』戊集に「応徳三年八月二十一日薨時年三十八」とあって、永承四年の出生であるから、これも行尊より六歳年長の長兄である。しかし、後の勅撰歌人、大藏卿行宗は、行尊より九歳下の末弟であって、彼の誕生は、実に、父、從二位侍從宰相基平が鬼籍に入った康平七(一〇六六)年のことであつた(行宗、康治二年十二月廿四日薨より逆算。「公卿補任」「尊卑分脈」「一代要記」戊集等)。

この四人の子女が同腹であつたことは、『今鏡』(御子たち第八)に、小一条院基平流に触れ、

その源氏の御息所の御名は基子の女御とぞ申しし。その御弟にては春宮大夫季宗、大藏卿行宗など申しておはしき。皆三位の位にぞおはせし。大藏卿は八十ばかりまでおはせしかば、近くまで聞え給ひき。歌詠みにおはしき。二人ながら、唐の文なども作り給ふとぞ聞き侍りし。良頼の中納言の娘の腹の君たちなり。女御も同じ御はらからにおはす。またかの腹に、平等院僧正行尊とて、三井寺におはせしこそ、名高き驗者におはせしか……異腹に、(頼基) 勸修寺の僧都、光明山の僧都など申しておはしき。(傍点筆者)

と記載され、ほかにも基子の「御兄は兵衛佐・少将などにてもせさせ給」(『栄花物語』)うとか、「僧正の御姉梅壺女御」(『古今著聞集』巻二・釈教第二)などとも見えて、諸書一致している。(これら同腹の兄弟については、また後に触れることになるだろう。)

したがって、他の兄弟は異腹であるが、なかで頼基・覚意が兄、厳覚は年下である。尋仁の生没年時は不詳であるが、かれは、承暦四(一〇六〇)年閏八月三十日に阿闍梨宣旨を受けており(『水左記』同日条「後聞、此日阿闍梨宣旨一人尋仁、故参議」基平脚子、天台座主放解文円深誓)、これは、異腹の兄弟中もとても早い。頼基よりも一年半先行している(頼基の阿闍梨宣下は『水左記』承暦五「永保元年十二月廿七日条に見える」。年薦を積んだ順当な宣下であるとすれば、尋仁が異腹の長子であつたかも知れぬし、また、『尊卑分脈』記載順位に意味があるとすれば、次の乗覚・宗真とともに、第三夫人の設けた子である

かも知れない。尋仁は山門に入って法眼に叙し、法興院別当に補せられたが、乗覚・宗真は、系図に単に「山」と肩書されるだけで、同じく叡山の僧となったわけであるが、夭折か、凡僧に終わったのか、所伝を明らかにしない。

尋仁以下が第三夫人の所生だとすると、第二夫人腹の同胞では、頼基が長子だったことになる。そして、かれらは皆、晩年僧綱に列して験徳を謳われる高僧となった。

頼基は、行尊と同じく、寺門に入り、台密の験者となった。かれは、基平卿の兄、伯父の錦織僧正行観に入室、さらに静覚法印に師事した。錦織庄尊勝院の僧正行観は、唐坊法橋行円について受法した十三大徳の一員で、智証大師の法流を汲み、密儀と呪術的在地神との融合を深めた神秘的経験を尊重し、山王神道流の神道灌頂を伝えた。「常に浄衣を著して暫しも身を離たず、行住坐臥、威儀済々」（『寺門伝記補録』）の瑜伽行を究めた験者として、ことに頼義・義家父子ら摂津源氏の崇敬を集めている（『寺門伝記補録』第一五、「本朝高僧伝」巻五〇等）。同じ小一条院孫にあたる敦貞親王男行勝大僧都もまた行円の法資であった。頼基は、行観僧正晩年の弟子である。

頼基は、先に触れたように、承暦五年末に阿闍梨宣旨を蒙り、嘉保二（一〇五五）年十二月十日権僧正良意を拝して入壇受職（『寺門伝記補録』あるいは承保二の誤りかも知れない）、堀河朝には、律師として、天皇病悩を加持して五壇御修法を修し（『中右記』嘉保元・九・廿一）、鳥羽朝では白河院熊野参詣の先達を勤仕（『中右記』元永元・九・七、同二・九・廿一条）したりしている。顕仁親王誕生ときは、俗弟行尊僧正らとともに加持夜居の僧として伺候（『長秋記』元永二・五・廿八）してもいる。保安元（一二八）年十二月卅日権少僧都（『中右記』）、長承元年五月廿七日権大僧都（『中右記・長秋記』）に到り、同三（一二四）年十一月二十一日、僊化した。年八十五歳（『寺門伝記補録』）。円城坊と号した。永承五（二〇五）年の生まれで、行尊には五歳の年長に当たる。皇族圏の高僧として園城寺門に、行尊とはほぼ等質の生涯を送った先行者のひとりであった。

それに対して、覚意・厳覚の兄弟はともに東密の人となり、ふたりながら東寺長者に任ぜられている。

まず、覚意についてであるが、かれは当初仁和寺に入り、長信僧正（道長男）に師事、さらにその師大御室性信親王を拜して伝法灌頂を受け、「二師の密軌、具さに玄奥に達」（本朝高僧伝）して、大教院に住した。白河朝に御持僧として召され、その勞により承保二年十一月廿七日法眼。後、円教寺に移って、康和二年正月廿八日權少僧都に任じ、長治元（二〇四）年十二月廿九日、五十四歳で東寺第二長者に加任するに至った（東寺長者補任^{注8}）。法印權大僧都範俊の次席である。同二年五月十九日權大僧都に転じたが、嘉承二年三月廿一日、真言祖師弘法大師の忌日に寂滅した。五十七歳である（東寺長者補任）『中右記』。ただし「真言伝」「本朝高僧伝」「諸門跡譜」は五六才とする。宮大僧都ともいい、大教院とも号した。宗忠は「心性甚直、頗学本宗道之人也、惜哉」（嘉承二・三・廿二）と哀悼している。諸家記のほか、「孔雀經御修法記」（『続群書類従』第七二九）永保三年二月廿日記には、弟嚴覺とともに見えるなど、しばしば朝廷の仏事に招かれた人である。入滅年から逆算すると行尊の一、二歳年長である。「仁和寺諸師年譜」は「參議源基平次男」とするが、不審である。尋仁・頼基ともに異腹で、そのため源基子・季宗に次ぐ第三子とされるような事情があつたのであろうか。

しかし次の嚴覺は、覚意と同腹の弟と認めてよいであろう。覚意が、嘉承元（二〇六）年七月十九日、亢旱のため、勅を奉じて東寺灌頂院に祈雨のため孔雀經法を修して成功したとき、その勅賞を、弟子阿闍梨嚴覺法橋に譲って、法眼に叙せしめている（『中右記』・「仁和寺諸師年譜」・「東要記」・「真言伝」・「本朝高僧伝」）。「東要記」は「舍弟之上。受法弟子。仍所被申請也」と注している。仲のいい兄弟だったのであろう。

嚴覺は、覚意の二、三歳下の弟である。兄の跡を襲って剃髪、信覺僧正付法の弟子となり、永保三（二〇八）年、同僧正より秘密灌頂を受け、勸修寺別当に補された。後、さらに小野法流の法嫡範俊僧正について、その「嫡弟」（「真言伝」第六範俊）となり「相承門士二合道具等」を譲られている。小野流は、よく知られているように、小野曼茶羅寺の開創仁海僧正に始まり、東密の両部等葉説の伝統を守り、範俊はことに最勝の悉地成就法として、愛染明王法を専修

したという。愛染明王は大愛欲大貪染の三昧に住して、世間の癡愛染著の煩惱を淨化し、寿命増延を加持する尊であるが、後三条院は成尊に、白河院は義範に、この法を勤仕せしめたと伝えられている。皇室権門の、肉親間の暗い争鬭の宿業もあって、この頃から重んじられてきた修法であるらしい。

嚴覚は、永保三(一〇八三)年二月、大御室の清涼殿における孔雀明王法修法の際、すでに法橋として、兄法眼覚意らとともに伴僧を勤仕しているが(『孔雀經御修法記』、嘉承元年、前に述べた経緯で法眼に叙せられ、權少僧都を経て、永久五(一二七)年四月廿七日、六十二歳のとき、東寺第二長者に兼任した(『東寺長者補任』「真言伝」)。兄覚意が第二長者のまま寂してから、ちょうど十年、第一長者の師、權僧正範俊示寂後五年の事である。以後も、しばしば白河院の大般若御読經や、造寺造仏供養、法勝寺諸壇法等に参仕し、なかでも、兩僧正といわれた仁海と同様、いかにも請雨で有名な小野流の伝法者らしく、祈雨經法の法験をあらわすなど、朝野にひろく験徳を知られていた。保安元(一二〇)年五月十二日には、清涼殿孔雀經修法結願の薦を大御室より譲られ、宣旨によって權大僧都に任じ、その夜から、引き続き仁王經法を行っている(『中右記』「孔雀經御修法記」)「東寺長者補任」(『真言伝』)が、翌二年閏五月八日、六十六歳をもって入滅した。勸修寺僧都と号する。兄覚意に、終始、形影相ともなつて雁行したわけである。ちなみに、小野の法流は、仁海・成尊・範俊・嚴覚と伝えられ、かれののち、その法資から、安祥寺流の宗意・勸修寺流寛信・随心院流増俊の、いわゆる小野三流が分かれるのである。

かれらの母は、だれであるか、確実なことは、なにも判らない。『尊卑分脈』では、金葉歌人・小野宮大納言師頼女について、「參議基平室 母俊房公子」と注している。しかし、これは二重の意味で成立しえない注記である。まず源師頼はすなわち堀河左大臣俊房の嫡男であるから、一本の「母俊房公子」では妹と結婚したことになつてしまふ。一方、師頼女が基平室たりうる可能性もまた、ない。基平の薨年、師頼はようやく十歳である。ただ、師頼の弟、權中納言師時は、『尊卑分脈』『公卿補任』とも、「母參議基平女」とする。俊房は基平の九歳年下で、年齢上は、

系図に見えぬ基平女子と婚を通ずるのは、ありうることと言わねばならない。師時出生の承暦元（一〇七）年は、基平薨後十三年を経ているが、そのとき、第一子基子は、もう三十歳に達している。だから、師頼女子への一本注記は、「母參議基平女、実俊房公子」が原形であって、同じ俊房男權中納言師俊が、兄師忠の養子となったように、俊房晩年の所生であつたため、長兄師頼の子として入籍したという事情が考えられるのではあるまいか。とすると、この女性もまた、おそらく基子・行尊らとは異腹のひとだったのであらう。

いずれにせよ、基平卿の子弟は、正室良頼女腹の二人の子息を官途に就けただけで、あとは僧界の高僧たるべき生涯を選ばされたのであつた。皇位を離れてひそと衰微にむかう皇族圈の名流にとって、それは定式通りの運命でもあらのだつた。^{註11}

ところで、行尊の父、參議從二位侍從基平は、行尊が十歳の年、三十九歳の生涯を閉じた。五月十五日の事である。能才に恵まれたようでもない一世源氏の、それなりに優雅な、しかし、これといった波瀾もない生涯であつた。

基平は、遜位皇太子敦明親王（小一条院）が、晩年、頼宗女との間に儲けた子である。敦明親王は、周知のように、父三条帝必死の悲願によつて立坊を成就させながら、けっきょく道長の、父帝以来二代にわたる非血縁皇統に対する迫害威圧の輪に緊められて困憊し、生來の、やや奇矯なまでに逃避的な性向の命ずるままに春宮を辭し、太上天皇の礼遇を得て、そのまま、道長女寛子の婿となつた。寛仁元（一〇七）年のことである。すでに、中関白家の威權を擯き、皇后宮定子腹の一条帝第一皇子敦康親王の排済に成功した道長にとって、この親王こそ、霸權を恒久化するための、最後の障害なのであつた。^{註12} 道長は、冷酷なまでに、外威政權の獲得を、目的意識的に志向した、最初の政治人である。容赦なく権力的策謀を行使して対立者を倒し、その後は一転して、屈服者に憐愍と救済の手をさしのべる。そんな、卓越した家父長的統宰者の寛濶な仁慈が、小一条院にも、充分に施されたのである。それに、皇族たちは、はやくも『源氏物語』に、理想的生涯を夢みるようになっていた。現実が芸術を模倣するのは、なにも『栄花物語』

の虚構世界だけではない。帝位を経ずに六条院となった光源氏の、優雅な耽美と、敬虔な求法の世界は、政治的気魄を失った皇子王孫にとって、まことに憧憬すべき完満の世界と映じていた。その宿望を達したゆえに、「小一条院は晩年はむしろ小さな幸福に浸っていた」^{註13}のである。

親王時代、彼はまず堀河左大臣顕光の女延子を女御として、敦貞親王・敦昌親王らを儲けていたが、女御延子は悲嘆のうちに、寛仁三（1019）年初夏、まず世を去り、院女御寛子もまた、万寿二（1035）年初夏、「年来靈氣を煩ひて水齋通ぜず、已に数月に及びて」遂に薨去した。遺児はすなわち僦子内親王と敦元親王。これを機に、延子腹の敦昌親王は、醍醐の権僧正覺源に礼して出家することとなった。後年、行尊の師父となった入道無品親王明行は、この人である。^{註15}寛子は、赤裳瘡の流疫に倒れたものらしいが、それ以上に、顕光・延子の崇靈によると噂されたから、敦昌親王の出家も、悲愴な暗さを背景としていたのであろう。

その後、身辺瀟灑たる小一条院を慰めたのが、頼宗女であった。^{註16}院は、晩年を「淋しく生涯を送った」^{註17}とされるが、事実は、道長薨後、あるいはその遺託もあったかして、当時権大納言だった頼宗が、最後まで暖かい庇護に包んでやっていたのである。こうして生誕したのが、基平なのであった。

それで、基平は、十五歳で元服、賜姓源氏の貴公子として従四位上に叙せられ、翌年侍從に任官、一度、小一条院の給爵によって正四位下叙任の後、二度にわたって岳父内大臣頼宗の譲を得て叙爵することになる。父院崩御の後、もっぱら頼宗の後見を仰いだのである。「天喜五年正月五日叙従二位（内大臣譲）」^{註18}（『公卿補任』）の事があって、そのまま官位移らず、七年後に、皇統をうけた上層貴公子としての生涯を竟える。

康平七年五月の基平の死は、子弟たちに、新しい季節をひらくことになった。そのとき、長女基子は十八歳、長男季宗も、もう十六歳であるから、おそらく元服して五位に叙任されていたと思われる。しかし、行尊はまだ十歳の幼童、行宗のごときは、その歳呱々の声をあげた嬰兒であるのだった。

はじめ、この姉弟の養育には、権中納言良頼夫妻が当たったのであろう。しかし、良頼もまた鬼籍に入ると、この家族圏には、なにがなしの凋落が訪れそめてきた。基子が、まず、女王格の高貴な身になう婚姻の機を得られず、「一品宮に参らせ給」(『榮花物語』卅八「松のしづえ」)うことになった。さすがに、女房としての出仕ではなく、お相手役としてではあるけれども、宮仕えである事に変わりはない。王孫の血を守って処女の生涯を徹すというのよりも、いますこし、滯落に近いかたちであつたろう。一品宮聡子内親王は、女御藤原茂子腹の後三条皇女である。摂関家には、ほとんど宿怨に似た公憤を抱き、ひたすら皇威の恢復を期していた後三条帝は、三条帝皇女陽明門院禎子を母とする。同じ三条帝ゆかりの孤女王基子も、そうした血縁の親近感から、宮家に聘せられたのであろう。

彼女の出仕は、後年、基平の遺児たちに、思いがけぬ僥倖と榮譽をもたらすことになった。基子は、やがて後三条帝の愛をうけ、皇太子の母女御として、梅壺に時めくであらう。

しかし、そんな予測は、だれにもつかぬ。相次いで、父・祖父と、縁辺の支柱を失った遺児たちは、しばらくは、ものはかなげな日々を過ごさなければならなかった。行尊の幼年期は、和歌管絃の雅遊に心を慰める、ひっそりした睦まじさの中で送られたのであろう。もともと亡父卿も、まめやかに雄々しい方で才すぐれた、という人ではなかったようである。長兄季宗も容姿清らかな笛の名手、後に行宗が歌道執心の人となる条件は、ながく、この不遇の名流にあたためられていたであらう。

そして、年齒十二歳の折と伝えられる行尊の出家は、彼の意志によるかどうかは別として、あるいは、父の薨逝を機縁とする発心であつたのかも知れない。

注1 以下、頻りに引く僧伝については、行尊の場合、巻数を省略する。「寺門伝記補録」「園城寺伝記」「真言伝」「東国高僧伝」は『大日本仏教全書』(原版)による。行尊の薨年は、長承四年二月五日。ただし「寺門伝記補録」は四日、「粉河寺縁起」(『続群書類従』第八一九巻)は十五日とするが、誤りであろう。この年四月廿七日改元して保延元年となるから、諸記で保延とするものもある。

注2 「本朝高僧伝」は七九歳と伝えた上で「或云八十九翁」と割注する。「粉河寺縁起」は八二歳と伝える。

注3 以下、漢文の諸家記も、とくに原文のまま引用する必要や便宜のないときは、書き下し文のかたちで引く。また、人名等の傍注を加えることもある。

注4 日本古典文学大系本『栄花物語下』四八五ページ頭注所引。同頭注は、「編年残篇に『故参議基平卿女、母権中納言(藤原)良頼女』とある。」

注5 『公卿補任』には年齢および公卿以前の経歴について記述がない。

注6 「真言伝」も同じ。「本朝高僧伝」は「梅壺藤皇后詮子尊之異姉也」と伝えるが、訛伝である。

注7 「仁和寺諸師年譜」に「応徳二年十一月廿一日。依護持僧旁転正僧都」とあつて、年次がさかのぼつて不審であるが、これは、別に、同日は寛意に注して「任権少僧都、護持旁、式部卿親王(敦真親王)「御子」とあつて、法眼寛意のこととすべきである(「護持僧次第」には、見えない)。寛意は「扶桑略記」寛治二年すでに権少僧都と見え、以後「東寺長者補任」では同三年十二月卅日第三長者に兼任、「孔雀経御修法記」寛治四年八月十九日条の「権少僧都寛意始被行之年卅……同九月四日被転任権大僧都了」とある。また、同記康和三年正月廿一日条にも、「以法眼寛意令補権少僧都了年十一」とあるが、これは当然寛意の誤りである。それに対して、「年譜」の該記述は、逆に寛意の分の混入であらう。

注8 「仁和寺諸師年譜」「本朝高僧伝」は嘉保二(一〇九五)年加任とする。

注9 「中右記」元永元年三月八日に権少僧都として見えるから、それ以前の任。

注10 師俊は、承暦四(一〇八〇)年の誕生で、そのとき大納言俊房は四十六歳である。当時としては先途を期しがたい老年である。ただし俊房は従一位左大臣として八十七歳まで生きた。

注11 基平の子女として、疑いを残すもうひとりがある。『栄花物語』卅九「布引の滝」に、敦賢親王女淳子内親王斎宮卜定を記して「斎宮には、小一条院の式部卿の宮(敦賢)、故侍従宰相(基平)の皇太后宮の女房に生まれ給ひける、居させ給ひぬ。宇治大納言(隆国)の御子の安芸守の女にて、母君も仲らひあてやかなる人にぞ。」とある。文脈がよく通らず、史実にもそぐわないが、これは、古典文学大系本補注のように、皇太后宮は基子の誤りで、基子づき女房をさすと見るほかないであらう。

注12 この事情については、松村博司氏「内容(一)」(『栄花物語の研究』)、山中裕氏「栄花物語に現われた藤原道長」(『歴史物語語成立序説』一九六二年)、同氏「小一条院(敦明親王)考」(竹内理三博士還暦記念会『律令国家と貴族社会』昭四四・六)などに詳しい。

筆者も、「道長の榮光と太鏡・栄花物語」(『国文学』昭四四・十二)で、すこし触れた。

注13・17 山中裕氏前掲「小一条院（敦明親王）考」。

注14 『左経記』万寿二年七月八日条。

注15 『寺門伝記補録』第十五は「入道無品明行親王平等院」を「無品敦元親王是也」とし、『尊卑分脈』も同様である。しかし、敦元親王は『日本紀略』長元五年七月十四日条に、「無品敦元親王薨、年十」とあって、夭亡している。一方、『本朝皇胤紹運録』では、三条帝養子敦昌親王に「実小一条院御子。出家。法名明行。永円僧正弟子。補一身阿闍梨。住三井寺。号平等院。母頼宗公女。」とする。これは母の注記が誤っている。『群書類従』本頭注に「敦昌出家事、印本并源氏系図、注三敦元下一、按敦元幼而薨。今因二染花物語ニ改レ之」と校注する処置が正しい。

注16 山中裕氏前掲稿で「寛子の死後は、小一条院は一人淋しく生き、永承元（一〇六四）年に崩御となった」とされるが、『公卿補任』『尊卑分脈』等いずれも基平母を頼宗女とし、『分脈』頼宗女子にも「小一条院女御式部卿敦賢参議基平母」の注記がある。頼宗女の没年は不詳であるが、基平誕生は、院女御寛子薨去の翌年である。もともと『本朝皇胤紹運録』は、敦昌・敦賢・基平とともに母頼宗公女とし、基平については「或敦賢親王子云々」とも言っている。しかし敦昌は、前述のように延子腹なるべく、敦賢もまた承暦元（一〇七七）年七月十七日三十九歳を以て薨じているから、長暦三年の降誕、基平の十三歳年長で、父たりうるとは思われない。敦賢の出生をもっとおしはかれば、頼宗女が小一条院を婿としたのは、長元・長暦の交であって、いずれにしても、寛子死後のことである。

注18 「公卿補任」に、「永承六年六月十七日叙正三位（内大臣讓）」、「天喜五年正月五日叙従二位（内大臣讓）」。

注19 五月薨逝の事は、新後撰集一五五六の大納言師頼歌の詞書に「五月の頃大藏卿行宗父の忌日にて侍りけるに遣しける」とあるによって知られる。

注20 「梅壺の御せうとは中将になり給ひぬ。かたちいと清げに、ものものしきさまし給へり。笛いとをかしく吹き給へり」（『栄花物語』冊八「松のしづえ」）。

三 出家・師父たち（発心のかたち）

行尊は、十二歳の折、園城寺に入り、平等院の明行親王に入室した。^{注1}親王は、父基平の異母兄である。三条帝皇子として養育されていたが、院女御寛子薨後、寺門の人となり、永承七（一〇三三）年十二月、唐院において、明尊大僧正

より受職灌頂を受けている。この、王族の優美な趣味教養を備えた、なつかしい伯父入道親王を師父とする機縁が、母の靈夢からいえば「台嶽の法師にてぞ有べかりけれども、流にひかれて寺法師に成」〔古今著聞集〕卷二〕ることを選択させたのであろう。

もっとも、「本朝高僧伝」（卷五一感進四之六）は、「明尊僧正を拜して園城に祝髻す。密を頼豪に学び、両部灌頂を覺円に稟く」と伝えている。しかし、彼が薙染したとき、巍然たる寺門の長老として朝野の崇拜を一身に集めた明尊は、康平六（一〇三三）年六月、九十三歳の高齢で、すでに寂していた。長吏はもう大僧正覺円である。だから、行尊が、志賀僧正明尊に謁したとすれば、彼の九歳以前であって、すでに父の薨去に先立って、園城寺門を潜ったことになる。にわかには信じがたいとすべきであろう。が、幼年の行尊にとって、明尊大僧正が、讃仰尽きるところのない偶像として生き続けたろうことは、ほかならぬ行尊の生涯や和歌が、充分想像させるところであろう。明尊大僧正は、僧綱に列する以前から、顕密相兼の業によって八宗総博士と称する勅を蒙り、長吏としても、絶えざる山門の妨害に屈せず、寺門の威徳を発揚させた巨匠である。その上、かれは、和歌もよくした。園城寺は、この頃も、数寄の歌僧快覚や、同じ勅撰歌人慶暹らを輩出させていたが、明尊もまた、その即境的釈教和歌で、後代の新勅撰集以下を飾る。かれの、関白頼通の主催にかかる九十算賀和歌は、師房和歌序を得て後世に伝えられてもいた。行尊が長吏に補されると、天治二年九月十九日、明尊が催行した初度新羅社祭礼^{注2}を復興し、その華麗さで耳目を驚かせたのも、その一つのあらわれである。

それはともあれ、行尊の志向は、当初から、円密禅戒を兼備して講壇に弁才をふるう思弁の人たることにはなかったようである。むしろ台密の蘊奥を体得し、即身に靈徳を現じて超人的験力を備えようとする神秘的実践行にすべてを培ったとすべきである。「実相房大阿闍梨に随逐して三部大法諸尊別行護摩秘法をうけ、秘密灌頂を得給へり」〔古今著聞集〕、「承暦三年四月二日、三部大法職位を頼豪阿闍梨に受く。^{注3}時に年二十五。」〔寺門伝記補録〕とする点で、

諸書は一致している。この灌頂前後のかれの青春は、ひたすら身命を賭けた抖擻に捧げられたのである。三部の大法とは、金剛・胎藏・蘇悉地の大乘深妙の法である。各部に属する諸尊供養を修得して秘密の受法灌頂を受けるとは、すなわち密教の象徴的認識論に通曉し、その秘儀をつらぬく実践体系を悉く実修習得した、ということである。

行尊の傾倒した実相房阿闍梨頼豪といえ、すでに錦織僧正行観もまた、その法友であり、その法資、敦貞親王男行勝も、永保四年、彼から阿闍梨位受職灌頂を受けている。当時、寺門の諸碩徳に謁して顕密に通じ、「博学高義、尤も感驗有り」(『本朝高僧伝』第五〇)、英弁をもつて朝家の仏事に招かれる事がしばしばであったが、ことに唐坊法橋行円の法流を伝えて、「密行宗匠として験徳の声世に播ま」(『寺門伝記補録』第十五) って、寺門随一と謳われていた。行尊のほか、付法の弟子に、明証・慶耀・円範・快誉・齊尊・公伊・行勝など三十五人があり(『寺門伝記補録』)、鬱然たる威望を伝えられた得験の密匠である。後年、教文親王降誕の加持賞として、園城寺内の戒壇建立を奏請したが、山徒の横妨にあつて聴許されず、その怨望によって断食して憤死、死後も崇霊となつて媿子内親王を悩まし(『本朝高僧伝』巻五〇隆明伝)、また数千の鼠と化して、叡山の聖経を嚼破した(『本朝高僧伝』)と信じられた。

この、受職灌頂に沐する二十五歳前後までが、行尊のすさまじい遍歴修業時代であつた。そして、それはまた、『行尊大僧正集』の時代なのでもあつた。

行尊が三部大法職位の秘密灌頂を受けたように、台密はすでに、円仁以後、金胎両部に蘇悉地法を加えた三部組織の密教として、一方で真言密教と区別しながら、しかも「理同事別」を強調して、実践面における「円劣密勝」を、大胆に標榜しつつあつた。法身仏としての大日如来は、一切の所与の事象のうちにも、永遠の真実、普遍の理法としてあらわれている。その、大悲能持の大日の加被に導かれ、行者の実践が因となつて、観法修行のうちに証果へ到達できると信じられるゆえに、発心以来、究極的成仏にいたる全実践過程が、そのまま密教的認識過程を保証するのである。本来相対的存在であるほかない衆生の、身体・言語・意識の三密が、そのまま全身的直観のうちに、大日の

無量光明藏と神秘的に合一することができれば、それはすなわち「即身成仏」を意味するであろう。信行不二は、密教実践哲学を支える根源的な前提理念である。すでに一切衆生悉く仏性を有すと断じ、「草木国土悉皆成仏」とまで観じていた華天阿一乗にたいして、さらに一步を進めて三密瑜伽の観行を明示し、「不二法門をもとめて即身成仏を大成し、理論にすぎなかった即身成仏を実際化^{注4}」した、といわれる、その具体的実践性こそ、密教の優越を確信させる根拠にほかならない。諸仏諸尊と同化して、その神秘的加持力を現前させる霊媒者の法験力をそなえる者は、それだけ成仏に近づいた高德の僧でなければならない。そうした、高度にシャーマン化した高僧への途を、行尊は、疑うことなく歩み出したのである。

だから、行尊の出家遍歴は、あるいは教団的秩序を忌避して、あるいは単に無常観に誘われて、山林の静寂に退隠する求法者のような、現実離脱者の遁世とは異なっている。明確な目的意識に駆られ、全身的に三密加持を熟願し、祖師先蹤の跡を襲って、無上の苦行をもとめる捨身の抖擻行なのであった。

かれの苦修行生活については、『元亨釈書』が「性頭陀を好む。十七潜かに園城を出でて名山靈区を涉跋す。」と言いつた「本朝高僧伝」もこれを受けて「十七歳に及びて潜かに三井を出で、名山靈区を杜多跋渉す」と記す、また「寺門伝記補録」も、「大峰葛城の阻阻を練行し、熊野三山の幽深を精進す。前代苦行者多しと雖も、筈の窟の冬籠りは、尊より始まる。摠て抖擻を好み、観音靈場三十三所を巡礼す。日数百二十日。其の外靈区聖跡、聞けば則ち礼す」と伝えるのである。そうした諸伝を網羅して、『古今著聞集』は、次のように紹介の筆を費している。

出家の後、住寺の間、一夜も住房にとどまらず、金堂弥勒を礼拝して四五更を送りけり。十二歳の六月廿日より不動供養法を勤修せられけり。十七にて修行にいでて十八ヶ年帰洛せず。其の間に大峰の辺地、葛木そのほか靈験の名地ごとに歩をはこばずといふことなし。かく身命を捨て五十有余にをよぶ。其の間退転する事なし。その間に護摩を修する事、小壇支度物具等に相具して、敢て断絶する事なし。其の日数をかぞふれば、前後都合八千余日也。又毎日数百遍の礼拝ありけり。

こうした「難行苦行聖驗者」（「寺門高僧伝」）の生涯は、すでに、摂関期からとみに顯著となり、院政期大いに振揚した修験道的志向を、典型的に体现しつつある姿である。それゆえかれは、「学三宗に渉る。特に修験道に名あり」（「寺門伝記補録」）と称されるのである。

もちろん、これらの諸伝には、多少の疑問や誇張がなくはない。たとえば、かれの漂泊は、各伝のいう十七歳以前から始まっている。『行尊大僧正集』は、「十六とかや申しし年の九月ばかりに、修行に出でし途にて」の詞書をもつ巻頭歌を置き、それにひき続く、一連の熊野抖擻行の詠作を連ねているのである。この十首ほどの和歌が、巻頭歌に続く初度修行の詠作かどうか、にわかに判定できないが、歌で見るかぎり、和歌の浦を経由して那智に草庵を結んでおり、また末尾の贈答の相手公円阿闍梨の歌を、『続詞花集』が「春の頃僧正行尊熊野より出でたりと聞きて遣しける」（傍点筆者）と記すように、おそらく熊野初度越年参籠を決行した際の歌であると思われる。

また、『古今著聞集』の「十八ヶ年帰洛せず」という記述は、行尊の二十五歳、灌頂を受けるまでの期間をさすであらうが、信じがたい。家族、ことに女御基子の縁辺を訪うことも多かったろうし、京の六角宿房も、早くから設けていたようである。ほかに「寺門伝記補録」が「観音霊場三十三所」をことに挙げるのは、「寺門高僧記」巻四所引の「観音霊所三十三所巡礼記日教百廿日」（「補録」巻九諸堂記は「前大僧正行尊三十三所巡礼手中記日教百五十日」）の伝存によるのであらうが、もとよりかれの巡拝した観音霊場も、この数に限られるものではなかったであらう。

が、ともあれ、行尊は、当初から、密教修学僧一般の山林修行の域を超えて、まことに生命を捨てる酷烈さで、ひたすら超人的呪験力を追求すべき修験の道を選んだのであった。もとより年少の行尊が、シャーマンの霊験を弾機として、将来の栄達をはかった、とは思われない。もちろん、かれほどの貴姓出自の縉流になれば、現報的効験をもたらす持呪の法力によって、朝廷社会上層部と師檀関係を結び、もっぱら加持祈禱の法験が期待されて僧綱に連なることは、けっして予想されないことではない。それはなら、密教僧侶の墮落と断すべきことではなかったであらう。

しかし、かれの入山苦行は、かれなりに至純真摯な宗教的実践以外のなにもでもなかったに違いない。入山以後の信解を深め、淨信をもつて法驗を現わすのは、それ自体が深刻な菩薩行であつて、究極的には、人間性と仏性との密教的統一を求める觀行法の階梯的实践にはかならぬ。

護摩の香煙を「敢て断続する事なく」くゆらせ、諸菩薩諸尊諸天を供養して「毎回数百遍の礼拝」を営む清淨な瑜伽行は、すなわち仏の大悲を修して無上正等覺に到り、みずから即身化仙の欲求を現じて、自利他利圓滿しようとする修行の謂である。したがつてそれは、あくまでもみずから密嚴淨土に転生しようとする悲願の実践であつて、今、任意に仏教学者の解説に語つてもらうならば、「大乘仏教の実践哲学（修正）を継承しつつ、それを理念（本有）の上でつよく確認し、法身が自己にも宇宙にも普遍することを味わいつつ、象徴的世界の一員として自己を没入しきろう（自他不二）」という営みこそ、密教のいと^{注5}なみである。貴種の身をもつて、ならわぬ難苦にみちた抖擻に青春のすべてを賭しているかぎり、行尊の宗教的熱情が、世俗的打算や利己をまじえていたとは、信じられないのである。かれの、おそらく初度修行の旅が、紀路からまっしぐらに熊野へ向けられたことは、かれの阿弥陀仏・觀音信仰の優勢であることともからんで、すこぶる注意をひく点である。それは、むろん、行尊の時代に盛行をみた信仰現象である。というより、かれ自身が、実にすなおに、時代の趨勢を体現し、かつ、貴族仏教の一般的傾向に、激しく拍車をかける先達となりつつあった、というべきことである。

この頃、すでに、金峰・大峰・熊野を連ね、それに葛城を加えた抖擻場の一系列が形成され、それは、日本國中、もつとも神秘清淨な修行の聖域として尊崇されるときに、それぞれはまた、方便としての現世淨土と觀ぜられていたのであるらしい。後年の修驗道教義の上でも、名山は「金胎两部淨利無作本有曼荼也。森々嶽岳金剛九会円壇鬱々嚴洞胎藏八葉蓮台^昔」と、まことに端的に觀照されている。すなわち、「靈山は金剛・胎藏阿曼荼羅を象徵する、方便淨土である。森林・巨巖・洞窟も、ことごとく金剛界九会の構造に擬せられ、あるいは、胎藏界の中心、中台八葉院を

形どっている。』というのである。阿部曼茶羅によって図像化された密教の象徴的宇宙観が、さながらに名山靈区に転移させられている、と一挙にいうこの教説は、もとより後世の言であるだろう。鎌倉期には、金峰山即金剛界、熊野即胎藏界にあてる見方も行なわれている。しかし院政期にだって、たとえば金峰山は、「金の御嶽は一天下、金剛藏王釈迦弥勒」(『梁塵秘抄』巻二・四句神歌二六三)と、すでに弥勒浄土兜率天内院をかたどると歌われ、また「金の御嶽は四十九院の地」(同二六四)、すなわち内院四十九重摩尼殿の地とも観ぜられている。が、行尊の頃は、もっとも新しい熊野三山浄土観が、きわめて有力に信仰されだした時代である。

かつて和歌森太郎博士は、「金峯山浄土」観の形成がもっとも早く、それは、吉野を神仙境とする民俗的・道教的観念と混融した密教思想によって、釈尊の権化たる金剛藏王菩薩の観念が合成され、ひいては金峰山浄土観が成立したが、後、その殷振俗化につれて、大峰群山が踏破され、根本道場として大峰神仙の境が神聖視されてくると、ついには来世浄土たる弥勒浄土の地とされるに至った、と説明された。それについては、宝田正道氏の反論も示されているが、その歴史的経緯はともかく、金峰山浄土観は、宇多院ら皇室・摂関貴族をはじめとする、朝野の御嶽詣流行^{注8}となつてあらわれていたのであった。

それに対して、熊野信仰が急激にたかまり、「御嶽詣」も、熊野参詣をさすように変わるの、たしかに「白河院ノ御時御熊野詣トイフコトハジマリ」(『愚管抄』)と記されるように、行尊の青年期、和歌森氏のいう「浄土教が示す西方浄土欣求の思想が昂まつたとき」においてであった。靈山那智の海岸一帯が、まず観音大悲の補陀落浄土と観ぜられ、「熊野の権現は名草の浜にぞ降り給ふ。海人の小舟に乗り給ひ、慈悲の袖をぞ垂れ給ふ。」(『梁塵秘抄』巻二・雑四・二三)と歌われ、さらに本宮証誠殿の本地が阿弥陀仏とされるにいたって、かつて幽暗な古代黄泉の神々が鎮座した熊野三山も、にわかに浄土教的浄土観の色彩を濃く帯び、一方では、観音による現世利益信仰をあわせて、仰慕されることになった。阿弥陀仏は、いつか密教の本覚門のうちから浄土門への傾斜をうながし、大日の諸多の方便仏の一つではな

く、唯一の方便仏として選択されだすのである。といっても、それは、行尊ら密教修行僧にとって、「大日如来との同一法然位においてのみ阿弥陀仏を認めようとする密教の実践観門による阿弥陀信仰^{註10}」であって、帰浄者が輩出するといっても、おのずから、浄土念仏門とは境を劃していたのであるが、それでも、密教教団の全般にわたって浄土信仰に席捲される傾向が兆しについて、密教教学者が、かたわら兼修の密教念仏者である例も、激増しつつあったのである。

もちろん、一方では、依然として「熊野・大峰・金峰一聯の抖擻靈場に対し、熊野はその発心門^{註11}」であって、密教修行僧行尊が、そこでの即身成仏義を熱望したことに、変わりはない。宮家準氏の論定を借りれば、「修験道の入峰修行は、大日如来、不動明王などの崇拜対象および祖霊などの諸霊のすむ靈界、あるいは宇宙の中心に入り込むことを示すものである。そして修験者はそこで崇拜対象と一体となる秘法を授けられ、その救済力を体得して山を出す。これが教義上は即身成仏といわれるもの」であって、それは民俗呪術的な「擬死再生」のモチーフの Symbol や Symbolic action の中に織り込^{註12}まれていたのであるが、この原理は、「行尊の「山臥」生活をつらぬく確信でもあったであろう。

ただ、その上に、当時の貴族たちが抱いた熊野信仰——補陀落海に筏を浮かべる観音(那智)の大悲に引摂され、薬師如来(新宮)の感応にすがって息災延命を祈り、最後に兜率願生を弥陀(本宮)の本願に仰いで、その来迎引接による往生を祈願する宗教心は、かれの上にも影響していたに違いない。もともと、かれは、これら諸仏の加持を、みずから体得すべき験者であるのだったが。

ともあれ、行尊は、かれの初度長期抖擻行を、当時、急激に盛行しつつあった熊野路に選び、「花の都を振り捨てて、くれぐれ参るはおぼろげか。かつは権現御覽ぜよ。青蓮の眼を鮮かに」(『梁塵秘抄』巻二四句神歌二六〇)とばかりに、紀路七十二里の嶮路を、山臥としてたどったのであった。

注1 『元亨釈書』に「年十二投三井明行出家」(卷一二感進四之四)。その他「寺門高僧記」、「園城寺伝記」「寺門伝記補録」も。

注2 明尊の初度祭礼は永承七年九月十九日。後、行尊の弟子行慶が、仁平四年九月二十六日に再興している。行尊の祭礼は「試案之日至三祭礼」之時歟。無双、見物、童児延金銀、鎗三華粉一。貫首出仕之儀前代ニ超過云々(「園城寺伝記」七之八)など。

注3 「本朝高僧伝」は「両部灌頂を覚門に稟く」と伝えるが、これは儀式上の問題であるかと思われる。

注4 高井隆秀氏「真言密教における観行について」(『仏教における行の問題』一九七二年)。

注5 金岡秀友氏『密教の哲学』サラー叢書一八(一九六一年)二七九ページ。

注6 宮家準『修驗道儀礼の研究』(昭和四六年)所引『修驗修要秘訣集』修驗道章疎二「峰中灌頂啓白文」。

注7 和歌森太郎氏『修驗道史研究』(昭和一八年)第一章第二節。

注8 宝田正道氏「金峰山信仰の伝説とその思想的展開」(『日本仏教文化史政』所収)では、役行者即金剛山所住法起菩薩觀の成立と、華嚴經的思考による金剛山黄金浄土觀の会通転移による法起の道場觀に由来する、という説が提示されている。

注9 宇多院金峰山御幸は昌泰三年十月。和歌森氏前提書は、『御堂関白記』『小右記』に見える齊信以下公卿の参詣例も多く挙げる。

注10 金岡氏前掲書一四一ページ。

注11 和歌森氏前掲書九三ページ。

注12 宮家準氏前掲書第二章第一節八五ページ。

四 修行・その一(歌人の誕生)

貴種の少年修行僧行尊の初度頭陀行は、字義通りの「修行集」である『行尊大僧正集』第一ページの始まりでもあった。

「ただ一人具したる同行」(家集九詞書)の先達に伴われての旅だったようだが、かれもまた、白の浄衣に袈紗をつけ、脛巾を当て、藁履をはき、錫杖と斧を携える山臥姿で、南紀の海浜をたどり、幽深な樹木をわけ、山谷を攀じていったのであろう。

人はいつ歌人になるのであろう、多感な十六歳の貴族僧侶が、そのままのずから孤娘の歷程に感傷して、にわか

に詩に覚醒するということも、あり得なくはないのであろう。しかし、平安和歌は、宮廷文化伝統の中核として、洗練され切った、耽美類型のおびただしい蓄積をたくわえている。行尊の作品は、ただ韻律定型を知っていて、あとは天衣無縫に、無趣味無雑な実感をあからさまに盛るような、そんな、こちたい僧侶歌人の歌い口ではない。かれははじめから、幼い技巧家である。年少の頃、皇族の日常的技芸として、おそらく母方の中納言良頼邸に咲く和歌の雅びに加わって過ごした日々が、かれに、優美な和歌的感性と教養とを養っていたに違いないのである。しかし、父の死と、それにひき続く園城寺入壇によって、都の雅遊を離れ、孤独な頭陀行に励むみずからの感懷を託する唯一の伴侶として、かれが和歌を選んだとき、かれもまたごく自然に、歌に選ばれた歌人となっていたのであった。

十六とかや申しし年の九月ばかりに、修行に出でし道にて

草枕苔の衣の露けさに秋の深さも知られぬるかな（^註一）

和歌の浦を過ぎ罷りしに、暮れぬとていそがしく侍りしかば

和歌の浦をあはれ程なく過ぐるかなつひにとまりも定めなき世に（二）

那智にて、月の明かりし頃

月ならぬ照射^{ともし}なければ山里は暮を待つ身となりぬべきかな（三）

孤独辛苦の頭陀行脚、世人の哀歎を離れたはずの身も、いつしか緇衣の袖を涙でうるおしている。その涙を隠して、しとどの露にそぼつ深秋のあわれ、と歌うのは、感興の抒情詩として宮廷和歌に約束された、機智的発想である。紀路をあわただしく急ぐ旅では、歌枕の名勝和歌の浦も、そのまま通過するほかはない。そんな行者の身を、所詮は火宅流転の世、三界苦に流浪する無漏の身の、本来宿るべき終の棲家もあらぬものを、とうち興じて、軽い諧謔をもてあそぶのも、伝統的な感興詩のすがたである。燈明もない那智の草庵に、ようやく月明を得ようとする苦修の身を嘆ずるのも、思えば人やりならぬ身のわざであって、難苦の境涯を侘びしむ嗟嘆には、おのずから、都離れた意外の詩

情をうかがう感興がうち混ってくる。たとえばこの歌を、月輪観を主題とする釈教歌へ月の輪に心をかけし夕よりよろづの事を夢と見るかな〱覚超僧都（後拾・釈教一九〇）とくらべてみるといいのである。これは観念の具象である。行尊は、仏法生活者の詩的情感を歌うのである。こうした機智的機會詩の作詩法は、美意識や発想の座標をとれば、宮廷都市の唯美的空間と抒情の時間とが、そのまま森厳幽邃な靈域にもちこまれたもの、ということができよう。行尊の場合、それは、律調・歌格、修辭上の対照愛好など、ほとんど古今様式の延長であるといえる。にもかかわらず同じように、『古今集』の形式愛に染められた優美な知巧性を追う金葉期専門歌人群とは違って、現実的な生活感情のなかにぼつともまれた詩情が、かえって表現を可憐にみせるような知巧性としてはたらいっていることを、どの歌も印象づけるのである。行尊の歌は、どれも、専門歌人の手にかかる精妙な言語工芸品のように膨脹されていない。透明な表現面をつくる可憐な感興性が、それを浸す生活情調のあわれに包まれている。あえて言えば、実感された直接的感傷性が、まことに素直に流出している、ということになるであらう。

もちろん、年少の作である。稚い抒情ゆえの魅力である。が、それゆえにまた、とくに、屈折した、陰翳の多い一般貴族の自意識や、歌壇人の芸術的野望とは無縁の、純一温良なところ、しかも、聖界における貴族的責務を果たそうと決意した、少年貴族の純潔な心意が、ここには発現しているのである。高貴な所生を自覚しながら、自性清浄心を信じ、諸事象の実相常住を觀じようとする純浄な発心ぶりが、そのまま無垢の詩心に通じている。それが、行尊の抒情歌を支える、詩の原質であって、心にうつる対象、識域を染める感情が、そのまま詩の衝迫となつて、古今的觀照様式にかたどられるのである。それはまた、たとえば、前代の漂泊歌僧能因法師と、はっきりかれを隔てる美的距離をも、うんでいる。能因の数寄は、どうしても歌壇人の自意識から離れられなかった。かれの和歌は、専門歌人の芸術觀念を移設した風雅の技術者として、いわば、宮廷都市の美意識を辺境に延長する技巧的苦心の上に成り立っている。流浪の風雅は、あたらしい数寄を開顯する和歌作品のために捧げられている。しかし行尊は、自己自身の愉

樂・慰藉・社交のために、あるいは和歌に表現された自己を訴えかけるために、つねに自他と唱和した。幼少期の和歌愛好のうちに備えた技法は、いつしか、かれの天骨ともなつて、今は、生得の言志のわざ、とも見まがうものになっている。

知りたる人の参りたりしに、月の明かりしかば遣はしし

笹の庵を宿と頼みしその夜より月影のみぞむかし忘れぬ（四）

返りせで通げて罷りにき。

山深き「て」^{（天久）}がもとへ罷りしに、雪の降りて道にまどひしかば

君ゆゑに知らぬ山路にまどひせば雪間をわくる跡を尋ねよ（七）

天返し

うつくしき御足を運び山賤^{がつ}を尋ねきつらんこころ嬉しも（八）

起居するのは、もとより草庵である。文字通りの笹の庵は、しかし単なる遁世の当処でもなく、左遷の配所でもない。身の安危を堪した苦行の棲止点である。初度熊野参籠が、熊野越年停住に終わったか、それとも大峰・金峰にわけ入つて、山棲僧としての呪法供養生活を体験したのか、にわかには断じられないが、家集九・一〇番詞書に、「返ちと申しし方より罷り出で」たとき、「荒磯に海松布とりし程に」、ただ一人の同行と互いにはぐれ、行きあつた海人の巫^{こうなま}と歌を詠み交わした後、「尋ねかねてもとの窟」へ戻っていることが見え、これも那智海岸での事と思われるから、峰入りはしなかったものと思われる。

笹茸きの仮庵に射し入る月光ばかりが、昔ながらの常住の来訪者、稀に訪う人にさえ、「むかし忘れ」て消息も絶えた都人たちを示唆して、孤寂清澄の境遇を訴えてしまふ。そこにはしかし、痛苦の日々に涕泣する鬱結の心はないのである。無心にみずからの境地を選択した澄明な心境が、こうした微笑を湛えた社交的応酬を贈らせている。「知

りたる人」は、あるいは家郷縁辺の消息を携えて立ち寄った人か、あるいは同門の法友でもあったのか。そして修行の一齣、白雪を踏みわけて訪う「て」「天」とは、なんであるのか。先達有驗の行者でもあるのか、あるいは、諸天諸尊の化現した巨巖靈窟などで、供養法を行じて、夢中に靈応を得たのであるのか。だとすれば、日藏上人以来、菅原道真の化身として、この地に天宮を持つと信じられた大政威徳天などが考えられないでもないが、それにしては、詞書が、そっけなさすぎる。返歌で「美しき御足」と言い、「山賤」と自称するのは、化仙を伝えられるような、卓姓出自の高徳験者あたりを思わせる歌い口である。いずれにせよ、口を衝いて歌われた行尊の歌は、たとえば次にもすぐ言うように、愛用した流謫者風の觀照パターンを適用した、雅びた抒情である。唱和場面では、いつも、当意即妙に、和歌で心情を communicate できた、詩心のすばやい回転をうかがわせる。それに対して、「天」の返歌は、優美な技巧とはかけはなれた、なにやら晦冥な陀羅尼のような異様さを印象づけるであろう。

このような贈答歌でなくとも、この度の修行生活中の独詠もまた、多くは都の、不特定読者に対する唱和性を前提とする詠法で歌われているが、それはまた、かれの作品の多くが、『古今集』を主体とする三代集様式の律調と発想を、ほとんど天真といえるほど、あつさりぶち抜いている、ということをも意味する。

思ひきや草の庵の露けさを終に栖と頼むべしとは（五・続千載雜中一八三八（一八四七）^{註2}）

わがごとくわれを尋ねば海人小舟人もなぎさの跡と答へよ（一〇・新古・旅九一七）^{（無・道）}

見られる通り、前者は、〈思ひきや鄙の別れにおとろへて蜚の繩たぎいさりせむとは〉小野篁（古今雜下九六一）や、〈忘れては夢かと思ふ思ひきや雪踏みわけて君を見むとは〉在原業平（古今雜下九六六）などの、人口に膾炙する名歌の歌格・律調を採っている。ただ、かれは、ほとんど唱和贈答の際の慣用であったこの詠法を、「庵の柱に書きつけ」る歌に適用して、後人の感動を誘ったのである。後者にしても、この歌がへわくらばに問ふ人あらば須磨の浦に藻塩垂れつつ侘と答へよ（在原行平（古今雜下九六二）や、へわたの原八十島かけて漕ぎ出でぬと人には告げよ蜚の

釣舟》簞（古今旅四〇七）などの古歌を念頭に置いていたのは、一目瞭然である。それに、反射的にへわがごとく我を思はむ人もがな》凡河内躬恒（古今恋五七五〇）など、恋歌で常用される修辭を適用して、いまの状況をとらえたのである。しかし、これらをおそれもない少年詩人の無邪氣さとするのは、当たらないであろう。周知の名歌を敷き移しにして、流浪する貴種の物語的浪漫性を透視させ、そこに自己を轉移させること自体が、ひとつの感興であるのだった、というべきであろう。『古今集』・『伊勢物語』などの和歌古典を愛好した夢想的な少年期の教養、そこで養い立てられた詩情のまにまに、行尊はわが身の現在を觀照しているのである。古典和歌の抒情的人生觀照が、そのままかれのうらかな自己觀照のパターンである。貫之ら専門歌人は、四季の晴儀和歌を、ことばによる絵画的自然美意識の造型にまで、変えてしまったであろう。しかし、抒情詩の機能は、六歌仙以来、宮廷人の内的生をつぶさに照らす、その限りロマン的觀照の伝統となつて、人間の心に息づき続けている。四季の親愛な景物美は、人生的時間の抒情にとつて、唯美的イメージを喚起する媒材である。わけて行尊は、宮廷都市を捨離して漂泊の旅に出たわが身を、業平の風雅に擬し、古典の虚構空間にわけ入るような自己演戲を、ときには心やさしくふるまってみたりする。そんなロマン的觀照の營為が、優美な詩心を保証する根拠であるゆえに、行尊はかえつて、特異なわが體驗の現実相を、あたかも写真觀念が宿つてでもいるかのように、表出しようとするのである。

そこからは、古今的形式愛を去つた、日常的現實に密着した実感の抒情も、次々にうまれてくることになる。

山おろしの身にしむ風のけはしさに頼む木の葉も散りはてにけり（六）

のように。「寒さに人わろく思ひて籠り居て侍りしに、梢さびしくなりて侍れば」の詞書が伝える生活感情が、まっすぐうちのべられている、これはたとえば、へ恋しくば見ても偲ばむもみぢ葉を吹きな散らしそ山おろしの風（古今秋下二八五）などの類の、明艷な風景美意識を離れ、ことごとしくおもしろい折の修辭技巧を捨てて、ただ心をうちのべた歌である。もちろん、自己の深部にとどく經驗的真實の描写が、それ自体詩の価値であるという文藝觀が、自覚

的には成立していない世のことである。写実觀念の宿ろうはずはない。この歌の発想も、風の險しさに怖じて、木の葉も散った、という擬人法的感覺に引かされている。それでも、ここまでくると撰関後期受領層歌壇歌人の、平坦な自然詠に、おのずと通う姿になってきている。

それにしても、家集ごとく詞書を付して、詠歌の事情を説明するのは、異数の苦行生活体験のあわれを、さながら表現しようとする、日記的文芸意図によるものであらう。和歌一首ごとの自律的価値を誇るのではない。私生活者としての個人の生涯が、真率に吐露された内面的真実の、赤裸々な描写のかたちでくまどられる、という文芸意識のないところでは、ただ和歌だけが、真情を普遍的芸術価値に繋ぎうる詩的回路である。和歌のうちに優美に凝集され、詩化されたあわれ深い状況が、継起的体験の内奥を一瞬のうちに照らし出す結節点になるのだからならぬ。個人の内面生活における自己同一的眞実は、歌語りの状況の連続相のうちに、はじめて芸術的意味を主張できるのである。行尊は、かれの修行生活を主題とする青春の人間記録を、日記的家集の型態で表現しようとしたのである。それはごく自然に伝統的宮廷文芸を受容することをも意味したのである。

といって、こうした詠歌が、ただ他者のために綴られた、といっているのではない。わかかわしく手練の歌才を操って、持呪苦行のあわれを抒情する営為は、なによりもかれ自身を慰藉し、浄化する自己表出手段であった、と同時に、かれと、宮廷生活者圈とを結びつける感動的な消息でもあった、和歌の文芸伝統は、そのようなかたちを、行尊の上にあらわした、というのである。

日記——しかし、それは、自己を、疑わず愛し、肯認できる者の日記である。浄域靈区への捨身の抖擻行も、人間の性のうちなる光明性を信じ、法門の教説と価値の体系に疑惧をさしはさまず、自他本来の清浄な佛性・法性を信仰する者の、純白な心情につらぬかれている。それゆえ、かれは、驚くべく果敢な求法者であった。かれの、およそ終末論的絶望や懷疑におかされぬ翳りのなさは、しかし、一挙に、密教修験者の断惑証理の境地に求めるべきではあるま

い。六無畏の階梯を履んで、全身的訓練を成就させた心身の平静は、かれの明るい求法の情熱とは別に訪れるべきものであろう。それは、行尊の、貴族的人間性のすなおな発現だった、と見るべきであらう。真言密教において、機根に恵まれた者は、発菩提心人よりも、一に高姓貴族人、次いで裕福幸福嫁人、とする『再遺告』^{注3}は、もとより後世の偽作であるが、それが、平安末期に、もっともらしく語られるのは、それなりの貴族教団仏教界の現実を反映したものであることも、もちろんである。仏法界の墮落、貴族的祈禱仏教への頹廃を、こちたく言うまに、たしかに、当初から階級的抑圧や身分的束縛による自我の歪みを蒙らず、陰湿な世俗的野心、卑屈な隷従、相剋葛藤する感情の分裂などを知らぬ高姓貴族の子弟は、その、靈界における貴族的使命感や、高度な教養感性にもたすけられて、明朗で屈託のない、矜りたかい修学者として出発できる、という資質に恵まれていて、それがまた、背後の莫大な経済力と権勢に保証されていた、という現実も、無視できないのであろう。事実において一つの自立的階級社会であった仏教教団内部で、皇族権門出自の縉流たちは、高僧の途を約束された貴顕階層の一員として、作歌活動も含む親密な交流を結んでいたし、行尊もまた、そのひとりであって、生来の貴族性と、貴族の特権的教養とを棄てる必要は、その限りでは、なかったのである。

行尊と同門の法友として、和歌を贈答しあつて親交を結んだ一人は、後に堀河院護持僧をつとめた権少僧都公円である。

行尊が熊野から帰ったときも、途中ですぐ、消息が送られてきた。

罷り帰りし道に、公円阿闍梨が許より

ほのほのと霞^{たち}みたりけん和歌の浦の春のけしきはいかが見て来し^{注4}（一一・統詞花雑上）

返し

和歌の浦は蜃の塩屋に煙立ち霞の間より花ぞ匂ひし（一二・夫木春四九九）

ここまでの一連が、初度修行詠であるとすれば、行尊は明けて十七歳、公円は十九歳の春の贈答である。^{註5}

修行の労苦をねぎらうのではなく、歌枕の風情をたずね、行尊も、鄙びた漁村の春色を、絵画的構図にまとめて報じた。この紀伊路の名勝は、万葉のそのかみは別として、平安に入ってから、和歌というゆかしい名を負いながら、実景はさまで詠まれず、諸種の歌絵・文様に描かれたり、修辭上装飾的に利用される程度にとどまっていた。その意味では、囑目の印象を構成した行尊作も、めずらしさを先とした風姿に仕立てられているのであるが、それだけに洗練を欠いた、放漫な歌様にもなっている。絵画的様式美で塗りつぶす風景美意識は、この時代の晴儀和歌をひたす共通の志向である。

和歌の浦を詠んだ作品は、家集に五首見える。熊野への往還の詠作である。そして、院政期以後、朝野の間に熊野参詣が流盛をきわめるにつれ、この風景は、歌人たちの親しい素材として、しばしば詠みこまれることが多くなるであらう。

ところで、公円阿闍梨とは、もう一組の贈答が交わされている。二、三年後の、おそらく延久末年の消息だったらう。

公円阿闍梨もとより

玉梓をかけてもなか問はざらん越路よりくる雁の翼に（一九）

返し

跡絶えて人もよせこの島に居て問はずとたれかまづはふべき（二〇）^本

返歌の第五句に誤脱があつて解しがたいが、雁信も絶えた修行中の行尊を、相思う心がすくなくと責めるかたちで気遣ったのに対し、人も寄せ来ぬ「よせこの島」にいて、わが音信を待つものもあるまいに、と応酬したのであらうか。行尊二十歳ごろ、かれは、このとき、竹生島に参籠していた。竹生島観音堂は「行尊三十三所巡礼手中記」十七

番、「覚忠巡礼記」では十九番にあてられ、行基菩薩を願主とする等身千手観音を奉祀する霊場である。「よせこの島」は、まだ他の文獻では管見に入らず、竹生島の異名かどうかとも判らない。あるいは湖上の別の小島なのかも知れない。それにしても、公円との篤い交友は、年少の歌人がしばしばそうであったように、かれらもまた、『伊勢物語』第四十六段の、「片時さらず相思ひける」「いとうるはしき友」に、みずから擬えていた印象をあたえるだろう。

公円は、権中納言経家の男、歌匠公任卿には曾孫に当たる。母を、大第二条関白教通女とする。はじめ、龍華院権僧正長守に投礼、入室(『寺門伝記補録』)、同じ教通男の真如院権僧正静円の資となり(『尊卑分脈』)、承保三(一〇七六)年十二月二十六日、頼豪和尚から阿闍梨位灌頂を受けた(『寺門伝記補録』)。行尊に先立つこと半歳、同門受法の朋友である。後、堀河院護持僧に召され、修法の勞によって、嘉保二(一〇五五)年十二月廿八日、権律師に任ぜられ、静円を嗣いで真如院と号した(『護持僧次第』『寺門伝記補録』)。長治二(一一〇五)年二月二十九日、五十三歳で入寂しているから、行尊よりは二歳の年長にあたる。先輩として年誦をふみ、順調に先行した人である。

公円もまた、『金葉集』に選ばれた勅撰歌人であった。

三井寺にて人々恋の歌詠みけるに詠める 僧都公円

つらしとも思はむ人は思はなむ我なればこそ身をば恨むれ(窓下五二二)

公円・行尊の和歌の交友は、寺門に伝統的な和歌愛好にも助長されていたろうが、直接的には、公円の伯父、静円僧正の影響が見逃せぬところであろう。

粉河に参り着きて侍りにしに、木幡の権僧正の御許より「『思ふ』と言ひしことは忘れにけむかし」とありしかば

思はむとなづけし君がひと言はこの世ならずといつか忘れむ(四二)
御返し

後の世のことはわれこそ言ひ置かめすみはもろこし

本

(四三)

この頃最晩年を迎えていた木幡権僧正静円は、「小式部内侍の腹なればにや、歌詠みにこそおはすめりしか」(『今鏡』藤波の上第四)と伝えられるように、後拾遺初出勅撰歌人として著名である。勅撰入集歌は、

栗津野のすぐろの薄つのぐめば冬たちなづむ駒ぞいばゆる(後拾遺・春上四五)

逢ふことのただひたぶるの夢ならば同じ枕にまたも寝なまし(同・恋三・七六二)

弟子品の心を

吹き返す鶯の山風なかりせば衣のうらの玉を見ましや(金葉・雑下・六七六)

後三条院御忌に籠りて中納言資綱のもとに遣しける

墨染に衣はなりぬ慰むる方なきものは涙なりけり(統後撰・雑下一二四七)

である。なかでへすぐろの薄^ユが代表作のように言われて、『降源口伝』などでも積されているが、『奥餞抄』にも、

長能の用いた歌語「そみがくた」の語義を釈明した逸話が伝えられており、歌壇歌人との交遊ものしおぼせている。『今鏡』はまた、かれが、示寂後に上東門院の夢にあらわれ、蓮上に往生した旨詠歌したことが見える。^{注。}密訣修験の師父

であるとともに、和歌の師匠としても、若き公円行尊らを薫染したことは、想像に難くない。静円は、遠く長久二年

二月十八日、別当法橋行円に礼して入壇受職している。頼豪、慶暹らと相弟子である(『寺門伝記補録』十五)。天喜二年

五月二十九日の僧綱召で、執柄の男たるによって「不^レ次^レ事」^{注。}ずして権少僧都に任じ(『春記(脱漏)』)、後三条朝に法

印権大僧都として護持僧を勤仕(『護持僧次第』)、延久元年正月十四日、宮中に始めて長日・不動・延命・如意輪の壇

法を修して牛車宣を受け(『寺門伝記補録』)、翌二年五月九日、権僧正に任じて肩輿を許された(『歴代皇紀』裏書)。同五

年三月八日の宮中五壇御修法では中壇を担当(『五壇法日記』所引為房卿記)して、後三条院の病悩平癒を祈ったが、結

局、院は出家の後、五月七日に登霞した。「その日やがて、一品宮・女御殿、尼にならせ給ひ」(『栄花物語』三十八)、後

(聡子)

(基子)

三条院の後宮近臣にとつて、この年の五月雨はまことに涙催すつまつたが、静円の続後撰入集歌も、この折の贈答なのであった。そして、かれ自身もまた、翌承保元（二〇五）年五月十一日に入寂した。往生人として知られる。妹の小野宮皇太后宮歡子は、少女時代、かれからひそかに諸経を受習したとも伝えられている（『拾遺往生伝下』・『古事談』第二）。行尊との贈答は、延久二年任権僧正以後、薨年にいたる四年間のものかと思われる。

こうした歌友園に限らず、貴族僧の教養として和歌が愛好されるのは、諸教団にひろく見られることであつたが、わけて園城寺には、和歌を尊信する伝統が流れていたようである。寺門縁起にからまる素戔鳴尊など、原始の朝鮮渡来系神々、ひいては新羅明神の冥応化現譚など、和歌は神授の詞章とも、本邦の真言陀羅尼とも観ぜられて、仏法に疎外されることなく、むしろ神・人を結ぶ聖なる伝達手段として、尊崇されもし、親近されもしてきた。公円・行尊ら、頼豪付法の法友からでも、公伊・快覚などの歌人が、世に知られている。龍雲坊法印権大僧都公伊は、験徳をもつて時代を代表するに至つた行尊に対して、むしろ宏才能弁の学僧として廟堂に知られた人である。^{註9}もちろん証義講説にとどまらず、密軌に通曉して験徳をあらわし、龍雲坊があやうく類焼の危機に見舞われ、ほとんど危胎に頻するや、火焰制止の印明を誦持し、灑水彈指して鎮火せしめたと伝えられている。「寺門伝記補録」は、さらに「法印は行成大納言の孫、猶家風有り」と論じ、仁俊（後拾遺撰者通俊男）へ詠みかけたへ思はじと思へど猶ぞ思はるる在りてもやまじなさてもやまじな」という歌を掲げている。快覚已講などは、当時三井の歌仙といわれた勅撰歌人で、へ小夜更くるままに汀や凍るらむ遠ざかりゆく志賀の浦波（後拾遺冬四一九）などは、『後拾遺集』の名歌に数えられている。この歌はまた、承保三年正月八日、この作を嘉賞した新羅明神が、白髪垂眉の老翁に示現して、夢裡、歌道の疑滞をことごとく教示した、という歌語りをも伝えている。快覚は、参河守藤原保相の子、延久五年三月に、頼豪から三部大法職位灌頂を受けている。行尊らと同世代の、数寄随一の歌僧であつた。もともと密教修学僧の間には、和歌を神秘化する素地が、あることはあつたであらう。密教の象徴的教理体系の中心部位に、阿字観に集約される神秘的

象徵言語哲学があり、実践面でも口密を通じて、言語に対する呪物崇拜を強調する傾向を内包している。そうした権化思想と、呪術的祭祀詞章であった和歌の神秘性とは、歌道觀念が介在すれば、容易に、意識の深部で融即することになる。しかし、行尊らを包んでいたものは、もつとずっと社交的な文芸愛好の雰囲気であって、貴姓出自の僧侶たちを中心とする貴族的技芸、あるいは教養としてたしなまれたのであった。

そういう点からいえば、行尊もまた、かねて、歌人たるべき教養と感性とを養われてきたし、受戒後も、絶えず、優美な言表手段として、和歌を愛玩すべき環境の中を生き続けることになったのだった。

第一、行尊は、後宮^{注10}と繋がる王族の一員である。宮廷和歌は、皇位から離れた皇族や賜姓源氏の人々にとって、伝統的に、もつとも親密な技芸であり続けた。高貴な頽落を生き、私的耽美に遊ぶ温雅な趣味人たちにとって、和歌は、呼吸のごく自然に身についた技芸である。それは優美に繡いとられた日常の社交雅語でもあるし、また都市文明を特權的に所有する耽美生活の象徴でもある。その点で、専門歌人の奉仕的職能に根ざす作歌動機や、詠歌の伝統的知識に通曉した技巧の誇示などとは質的に違う唱和的抒情性を、歌の生命として失わぬ時代が、ながく続くのである。行尊と同胞の姉弟たちもまた、乳母子たちを含めた家族圏で、和歌の好尚を咲かせていた。後にも触れるように、長兄季宗の和歌も残されているし、特に末弟行宗は、ここから堀河朝専門歌人群の一員にまで抜けてゆき、堀河朝歌壇の国信・顯季・顯仲・俊頼らとともに作歌活動に加わり、『大藏卿行宗卿集』を遣すだろう。『今鏡』は、晩年の行宗が後見した重仁親王生母^(崇徳第一皇子)信縁女に触れて、「御後見の強きにもおはせず、ただ大藏卿行宗とて、齡七十ばかりなるが、歌詠みに因りて、親しく仕うまつり馴れたるを親などいひ、兵衛佐など申したるばかり」(御子たち第八)とも記している。

それに、行尊の生活圏には、後宮のもうひとつの華やかな一隅がかかわっている。「麗景殿女御僧正を御猶子にして、憐愍の志実子に過ぎたり」(『古今著聞集』^{注10}卷二)と見える後朱雀女御延子である。女御は堀河左大臣頼宗の女である

から、基平卿はすなわち甥であった。その妹昭子はまた、後三条院女御である。基平没後、麗景殿女御は、惻発でいたいけない幼僧行尊に、祖母にかわる情愛をもって、庇護と後援をあたえたのである。頼宗も、かつては公任卿の後継者のように、歌壇ではふるまった権門の好士なのだった。こうして、歌書に親しみ、詠歌に興じ、管絃を翫ぶ平穩甘美な幼年期を過ごし、出家ののちも教団内部の和歌好尚になじんでゆき、一方で、後宮の後援者たち、一品宮聡子内親王、梅壺女御基子、麗景殿女御延子らの周辺から、柔媚明艷な社交の香気を送られる、という環境の中で、行尊は、和歌を伴侶として愛好することができた。

と同時に、そこから、かれは高德の密教験者たるべく、捨身の抖擻行に出立した。そうした自己を和歌伝統の抒情詩空間の中で観照し、しかも孤独と辛苦を癒やす唯一の営為として和歌をとらえることによって、行尊は、『修行集』の歌人となったのであった。

注1 以下作品の引用は、歌尾に『行尊大僧正集』および異本の作品番号を付し、異本番号は「」内に記して区別する。また作品本文、詞書は、とくに必要のある場合を除き、漢字・送り仮名を宛てた形で引く。他の撰集に入集した作は、歌集名、部立、国歌大観番号も注する。

注2 国歌大観番号の打ち誤りがある集について「」内に正しい番号を記す。

注3 『弘法大師全集』所収。平安末期に擬作された偽書とするのが定説である。

注4 前述したように、統詞花集詞書は「春のころ僧正行尊熊野より出でたりと聞きて遣しける」。

注5 家集の人名にかかる官位表記は、最終官を以ては記されず、おそらく編纂時の呼称で記したものかと推定される。しかし、なかで、一二明確でない場合もあって、たとえば、応徳二年兵衛佐となっている仲実を、馬助とするなどの例を見ると、あるいは詠作当時の呼び方に従っているのかも知れない。とすれば公円の阿闍梨灌頂は承保三（一〇七六）年十月で、行尊はすでに二十二才である。しかしまた、阿闍梨が単に尊称として用いられる事も珍しくないから、急にそう断ずる必要もないのである。

注6 ちなみに、上東門院は、静円に遅れること五箇月、承保元年十月三日、八十三歳の崩御で、この挿話はありえたことといふべきである。

注7 静円は修験者でもあったらしく、「踏雲録事」(『続々群書類従』)の伝える「熊野本山家伝統家譜」では、法統を「智静—静円—静覚—増著—行尊」とつないでいる。実際に、行尊もまた師事したのであろう。

注8 『春記(脱漏)』(『史料大成』)の記事に、「浄円」と誤記する。

注9 俗弟は興福寺権別当経尋であるが、大治五年最勝講に、兄弟ともに諸師証義者を兼ねて、「兄弟希代之例也」(『中右記』同年五・

一〇）と騒がれている。

注10 麗景殿女御が猶子とした事は、『元亨釈書』、『真言伝』、『本朝高僧伝』にも見える。

五 修行・その二（抖擻捨身）

『行尊大僧正集』は、以後、応徳三（一〇六六）年から翌寛治元年夏にかけての修行詠に至るまでの作品を集めている。その組織および所載作品の詠作年次の推定については、別に小考を發表したので、こゝでは論じないが、今さし当たつて必要な事項だけは、触れておかねばならない。

この歌集は、流布本・異本とも、相互に補訂しあうべき小さな誤脱錯簡を有し、詞書本文も別で、概して異本詞書が簡略であるから、どちらかが草稿本であるかと思われるけれども、両本とも共通の原型から分かれたことも推定できるのである。いま、便宜上、両本の組織を對比してみると、次のようにまとめることができる。

組	織		流布本 （異本番号）	（流布本番号） 異本
A	B	一七	(1) 亥 (7) 三 (55) 四 (8) 卒 (13) 允 (14) 志 (154) 六	ナシ 1 (戌) 9 (癸) 10 11 (己) 15 (辛) 16 17 (壬) 38 (丙) 39 40 (丁) 50 51 (戊) 52 53 54 (庚) 55 (辛)
C	D	三七—五二 —五三—五七	(2) 三 (56) 四 (81) 七	ナシ 56 (壬) 74 (三) 75 76 (三) 81 (七)
E		ナシ		82 135

* 漢數字は流布本、洋數字は異本の作品番号、太字は他本脱落歌。

小さな誤脱錯簡を訂した上で両本を合してA B C D E各部を備えた原型を予想できるのである。AとE部は、ほぼ編年順に読むことができる。しかし、各部の内部歌群まで、厳密に詠作年時を追ったかどうかは、疑問がなくもない。たとえばA部二一番は「三井寺かくなりて出でしに」と詞書するが、これは『統詞花集』のように「三井寺焼けにければ」と解すべきであろう。とすれば、山徒による初度寇患炎上は永保元（二〇八）年六月九日であって、前節に触れた静円僧正との贈答、四二・四三番が承保元（二〇七）年入寂以前であるのと、年次を前後している。そういうことがあるため、家集の行脚詠歌群を実年代に比定することは困難であるが、それでも、全体の構成をみると、出家、初度修行にはじまるA部から応徳三年初春から夏にいたる、東宮実仁親王哀傷歌群を収めたC部、同年歳晩、東宮一周忌を過ぎて熊野遍歴を続けるD部、それに連接する寛治元年春から夏にいたるE部へと、時間の流れを追って排列されているから、おおよそは、行尊の記憶や歌稿をつないだ編年順の編纂ととらえることができるのである。

さて、身を惜しまぬ行尊の抖擻行は、熊野——大峰・金峰山、葛城の聖域を軸に、大和・和泉・河内・摂津・播磨・丹後・丹波・近江・美濃等の諸国に、ひろく杖を印することになった。「前大僧正行尊三十三所巡礼手中記」は、西国観音霊場を百五十日で一巡する順路を指定している。かれの遍歴はもちろん観音霊場にとどまらなかったし、宗祖諸先師の跡を尋ねて諸種の名利聖跡を巡拝し、あるいは停住修行しているが、家集でうかがわれる限り、かれの足跡は、「巡礼手中記」の範囲をそう遠く出ることにはなかったと見てよいだろう。

しかし、かれの遍歴は、単なる霊地巡拝ではない。崇拜対象に同化し、その所被加持の力によって、超人的験力を得ようとする、刻苦の実践である。戒律を保ち、実践階梯を履み、観想観法にふけて祈禱供養の儀法を営みつつ、自己自身を厳肅清浄な霊格に昂める、つまり選仏対象に同化して、その超自然的威儀を備え、呪術的救済力を得るための全身的体験である。しかもその素朴な原型にさかのばれば、それは、釈尊の証悟成道に到る苦行と思索の全過程を追体験することにほかなるまい。成道は、つねに、単なる合理的思弁によって得られるものではない。

行尊が槇尾山に赴き、匿名のまま住僧に使役されたのも、『法華經』第五「提婆達多品」中の「採果汲水」の実践なのであった。^{注2} まして槇尾山四岳八峰は、弘法大師空海が、勤操上人に師事して得度を遂げた地である。それは私度僧となったことを指すのであるらしいが、『元亨釈書』の叙述を借りれば、「空海年十八にして大学に上り、儒書を読むと雖も、志は仏經に在り。偶沙門勤操に遙ひ、虚空藏を受け求聞持法す。未だ雜染せずして修練を事とす。甫弱、操に就きて落髮受戒、三論を研究」したという。帰朝後も、高雄山に移るまでの二年有余をここに滞在している（『行化記』弘法大師全集首巻）。行尊は、あるいは熊野參籠の帰路、粉河から檜原越えに、和泉山脈の嶮路をたどって、ここに到ったのかも知れない。

槇尾といふ所へ罷りしに、深き野辺を分け罷りしにつけても、世のすさまじさもとどあはれに覚えて

世を背きわけゆく野辺の露けさにとまらぬものは涙なりけり（一三）

都の春を見捨て、ならわぬ苦行の日々に身を投じて深山路をたどる、すさまじい孤艱の思いが胸を浸すのである。機智のはたらく技巧も、裝飾的な美意識も、介入しない。ただ、わが選択にかかる生のかたちながら、身を包む宿命感が流れるのである。夢のような「世のすさまじさ」、父の死と、それにひき続く落飾、頭陀行。そんな境遇の変化は、茫漠たる孤愁に、無常の想いを吹き入れる。実感の抒情であるといつてよい。感傷的な韻律の滞りなさは、おそらく少年期のものである。

槇尾には、先達の修行僧たちが停住している。かれは出自を匿して、ただ「みちの国より参り着きたり」と申告して、「あやしの法師の面にて」過ごしていた。間もなく花が咲いて連歌の興が催された。責められるままにへ花見れば花の都ぞ恋ひらるる（一四甲）とくちずさむと、「いつ都をば見しぞ」と怪しまれる。それでへこの山賤はいつのならひぞ（一四乙）と末も付けたので、僧みな、高姓の人と察して、色を改める、という一齣もあった。

この時の別の逸話は、『古今著聞集』『本朝高僧伝』『真言伝』等に伝えられている。それによると、行尊が、身分

を秘して槇尾の山僧に役事していた頃、山麓の村娘が難産に陥り、加持を求めてきた。山僧の代理で派遣され、持念したところ平産に及んだ。家主歓喜して牯牛一頭を寄謝した。たまたま梅壺女御基子が、かれの境遇を案じて、和泉守藤原宗基に命じ、帛衣官米を贈らせたので、はじめて貴姓の人であることが露見し、住僧はなほだ悔謝したが、かれは、その夜のうちに行方を晦ました、というのである。

これが事実とすれば、承暦年間の事である。基子が女御となったのは延久三年三月二十七日であるが、宗基の和泉国司在任は、おそらく承保四（一〇七二）（敦文親王） 〓 承暦元年から同四年にかけてであると推定される。『水左記』承保四年九月二日条に「又和泉守宗基来りて云ふ、明日罷り申さんとせし処、若宮御惱宜しく御さずと云々、仍りて憚り思う給へらるる也てへり」と見えて、任国下向の可否につき、俊房の裁断を仰いでいる。承暦四年五月十一日条にも「辰刻許和泉守宗基来りて云ふ、近日の旱魃、任国の民等耕作する能はずと云々。仍りて明後日彼の国に罷り下りて祈雨せしむべしてへり」とあるが、翌永保元年『帥記』十二月二十四日、円宗寺御八講第四日の記事には、「和泉前司宗基」と記されて、この年離任したことを知る。すると、この逸話は、連歌の事がA部の早い部分に見えるけれども、実は行尊の受法灌頂をはさむ、二十四歳以後の四年間の出来事だったこととなる。河内剛林寺、摂津勝尾寺・仲山寺、播磨清水寺・法華寺・書写山などを巡歴した、二十代前半の頭陀行脚は、このような体験のくりかえしもあったのだろう。

だが、なんといっても、最大の難行は、何次かにわたる、熊野、大峰群山への入峰修行だったに相違ない。家集では、以後、四度以上の熊野修行詠を収載している。

槇尾滞留の次に語られている小さな歌語りも、あわれ深いものであった。

熊野にいと久しく侍ひしに、髪は肩におひてこの世ならず侍りしかば、親しく知りたる上達部の参り合ひて、
「然々ささの人はいづこにある」と、やがて対ひて問ひ侍りしかば

（世一金葉）
 こここそ身をば捨てしか幻の姿も人に忘れにけり（一五・金葉雜上六二四）

『金葉集』詞書は、もっと詳細である。熊野修行を終えて験競べをしている折に、祐家卿が行き会ったが、「ことのほかに瘦せ衰へて姿も申しげに衰れ」ていたため、傍の人に「いかなる人ぞ、ことのほかに験ありげなる人かな」と尋ねた、という事になっている。直接対面しながら、判別できずに所在を尋ねたというのも凄愴であるが、金葉の詞書も、かなしい。すでに行尊在世中の勅撰集に、こう書き留められるほど、尊い歌語りとして流伝していたのである。

小野中納言祐家は、御子左の長家の男、父と嫡兄忠家とは、はやく後拾遺初出の勅撰歌人で、かれ自身も『千載集』以下に入集している。上達部に連なつたのは、後冷泉朝永承七年で、十七歳にして非参議の三位に叙任、寛治二（一〇八）年七月八日、五十三歳で薨じている。

金葉詞書で、験競べといっている。凄絶な入峰行のあと、修験者の得た加持祈禱の呪術的験力を競う行事である。といっても、行尊の当時は、往古・宝幢院で、淨藏貴所が修入と争ったような、秘密不可思議の威験をもつて雌雄を決するようなものでは、なくなつていたであらう。後世、金峰山・羽黒山等では、出峰や例祭の際に行われる宗教儀礼化していることが報告されているが、そうはいっても、験力を顕示して競合する行為であるから、現在も修験道に遺存する「火生三昧耶法」（火渡り）、「湯立」（熱湯浴）、「不動隱形印」、「伊垣八剣法」（刃渡り）、「飛行自在印」など五種験術の原型は整つていたろうから、それは勇猛壯絶な行法だったのに変わりはない。異形の面貌を持した青年験者のうちに、かつての少年貴族のおもかげを見出だすことは、祐家卿ならずとも困難だったに違いない。

そうした熊野参籠生活は、身の安危を顧みる暇とてない孤絶の日々を約束する。一步庵室を出れば、生死の間に彷徨する危難が待ち受けている。あるときは、同行の修行僧が、他出したまま、いつまでも帰らぬこともあった。

熊野に侍ひしに、同行の「ものへ罷りて十日ばかりありて帰らん」と言ひしが、やがて見えず侍りしを、人

の「忌ま忌ましき様になりき」と言ひしが、久しくなりて帰りきたりしに、

涙こそ変はらざりけれとにかくに嬉しき今日も嘆く日ごろも（三）

もしやと不吉な想像に囚われて流す暗涙も、安着を悦ぶ涙も、変わらずに滂沱と流れることだ、というのである。

常住僧とも、客僧のたれかれとも、法友として一体感で結ばれている。まして行尊は、高貴な種姓ゆえに、修験者間に、ひととき光彩を放つ存在である。行者のなかには、機根薄弱のため、三密論もわきまえず、正統仏者の思弁能力も備えぬまま、ただ異類異形の抖擻家として、呪術的験力の習持をたのむ者も多かったのである。

熊野よりまたほかへ籠りに出で侍りしに、停まる人々の、「いつ参らんとだに頼めで出でぬる」と恨み侍り

しかば

いのちあらばまたも相見む頼めずとなにか恨むる定めなき世に（三一・統後撰旅二二八三）

遍歴に次ぐ遍歴の日々は、ただ別離のくりかえしを用意するのみである。が、それも、つまりは本末究竟の事相をなぞるにはかならぬ。歌はもちろん鋭い詩心などの所産ではない。口を衝いて出る軽い諧謔を主眼として、社交的唱和の類型を踏んだだけのものである。場面に応じた唱和の歌であるから、日常会話の平談臭さえ帯びていて、凡庸な表現というほかはないであろう。しかし、空疎な装飾的感情内容を交換する都人の風雅と違って、緊張した真情を汲む響きを、行尊の修行詠はふくんでいる。歌の機智的発想は、むしろ真率な情感の現実性を、やさしく優美に緩衝させるようにはたらく。それが宮廷和歌の抒情なのであった。

五月晦^{つごもり}ごろに、熊野へ参り侍りしに、羽束^{はつかし}といふ所にて、千手丸が送りて侍りしに

思へども定めなき世のはかなさにいつを待てともえこそ頼めね（七八「一」新古別七八九）

前作と並べると、「多少マンネリズムの感もある」と稲賀敬二氏が評する^{注5}ような、手慣れた定式を印象づけられる。

が、折節の詠歌は、創作ではない。修験者にとって、別離の感傷は、いつもこうだったのであろう。

同じ別離であるが、これは熊野への出立を送ってきた稚児との別れである。と同時に、これはまた、以後満一年にわたる熊野・大峰・金峰山抖擻の開始を告げる序曲でもあった。洛外乙訓郡羽束郷は、羽束師の森が歌枕でもある。

京の宿坊を離れ、ここを経て、淀川を下るのである。この長期修行生活を、行尊は五十四首（異本独自の四首が、流布本で脱落している）を連ねて詠み遣わしている。この度の苦行は、無事の帰山を期したい壮挙として、行尊も懸命の覚悟で出立し、その体験を、さながら日記しようと思図したのであるらしい。事実、かれは、嶮峻な道中の宿坊ごとに詠歌し、「ぬたの泊り」で詠歌した後、「あまり泊りの多く侍りしかば、苦しき、暇いとまのなさに、え詠みて侍らざりき。くやしきまで悲しく侍りしかば」と記した上でへひとたびは身をも恨みで過ぐせかしたやすく世をも背きけるかな（九四「二八」）と嘆じている。期するところ深いこのたびの修行体験を、日次を追ひ、歷程を追って如実に伝えようとしたのであろう。だれに、と言えば、おそらく家族圏の人々を通じて、宮廷社会の人々に、であらう。和歌の巧妙に打ち興じさせ、あわれな苦行の情趣を訴えて共感を誘うのなら、法門の人々の感嘆もかちえられるだろう。が、生涯に重い意味をもつ捨身の抖擻行を、全貌において訴えるとき、『蜻蛉日記』の、あの有名な序「人にもあらぬ身の上まで書き日記して、珍しき様にもありなむ、天の下の人、品高きやと問はむためしにもせよかし」という執筆動機は、行尊の心中にも木魂していたかと思われる。もとより、あの、空漠たる時間の戴積に陰蔽された、真の人生の形姿、なにかを待ちながら、結局なにも訪れぬことを知ってしまった女の半生を痛切に愛惜しようとするいたましい動機にくらべれば、あまりに軽くはあるのだけだ。

ところで、異本巻頭が、右の出立の歌から始まっていることには、無視できぬ問題がある。というのは、この連作が、行尊の初度長期頭陀行であって、異本はA部首欠本でなく、別の編纂意図で編年順に編まれ、かえって流布本が混乱しているのではないか、自筆本原型は、この修行詠を巻頭に置いていたものか、と疑われなくもないからである。

たしかに連作中には、出家後、そう年を経ているための感傷かと思わせる、多くの作品を含んでいる。

道心賜^たべ、と祈りしるしにや、牟婁の湊といふ処にて、常よりも世のあぢきなくて

あはれとは旅の気色をいふかとよ世を背きけむ人に問はばや（七九「三」）

本宮に参り着きて、峰へ急ぎ参らむとて、京の人々に、「かく」とばかり申して出でしに、侍従がもとへ

草枕露のいのちは知らねどもめぐりあふべき日をぞ数ふる（八二「六」）

乳母どものもとへ

あはれとてはぐくみたてしにしへは世を背けとは思はざりけむ（八三「七」）新古雑下一八二三・続詞花）

月の明く侍りしに、具して遊び侍りし人々の思ひ出でられて

月光ぞ昔の友にまさりける知らぬ道にも尋ねきにけり（九五「二〇」）玉葉旅一一五三）

など、わが道心をおのがじし励まして不退転の菩提心に徹しようと思いつめる旅情のあわれ、峰にわけ入ろうとし

て、侍従季宗や乳母たちに悲壮な想いで消息する心情、都で友人と過ごした雅遊の日々の懐旧など、それぞれに初々

しい発心直後の情感を歌い上げていると言えそうである。ほかに、

罷り入りて最初のそなへといふ泊りにて夢に「これはやう／＼づつ仏になる有様をしたる泊りどもなり」と

人の言ひしかば、おどろき侍りて、

滝の水峰の橘を供へつつ心を発すはじめなりけり（八五「八」）

つねに世のあぢきなき事など、誰にも申すを、人はかくたちまちにまどふべき事とも覚さで、ことの思ひつ

本
かけられて

憂き世をば背きはてぬといでしかど人ははかなく知らざりしかな（一二四「三八」）

など、宮庭家族圏を離れたばかりの哀切な感懷を歌う調子が、この連作の基調に、一貫して流れているのは否定しが

たい。

しかし、この連作の末尾は、すなわちB部の末尾であって、流布本・異本ともに歌序を同じくする、次の歌で終わっている。

五葉の嶽といふ所にて、宮の御前の御料に、子の日とて

繁り合へる五葉の嶽の千枝ごとに君が千歳を祈りかけつる（二二六〔五〇〕）

異本はこの次に流布本八十四番歌を置くが、これは錯簡であり、そのままC部歌群を欠落させている。したがって形態上は、この歌を、連作最終歌と認めるのが、まず穩当と思われる。もしそうとすれば、これは、姉女御基子腹の実仁親王立坊の延久四（二〇五）年十二月八日以後、にわかに崩御する応徳二（二〇六）年十一月八日までの、新年の歌である。流布本C部は、すぐひき続いて東宮急逝を哀傷する作品群を連ねていて、どうも、そう遠く溯るようには見えない。流布本各部の編年序が認められれば、すくなくも永保・応徳の交よりは古くないと推定すべきであろう。

もともと、内容上から見れば、この一連は、下山の際の仲実との贈答、百二十四〔四十九〕番で終わっているとも見られる。百二十五〔五十〕番歌の詞書は、「春の初めに山路に入りて、夏の半ばまで惑ひ出でて侍りしに」で、下山の季節は合致するが、熊野入りは前年「五月つごもり頃」である。越年後の峰入りと解するのは無理である上、異本は、このあと、東屋から笹の窟の詠作三首をとどめており、それで見ると、百二十五〔五十〕番歌以後は、別度大峰修行の歌とも考えられる。そうすると、この一連の作品群の詠作時期も、急には断じられなくなるのである。しかし季宗を「侍従」と呼び、仲実と贈答するのは、多少の臆測を加える手がかりになるかも知れない。長兄季宗の詳細な官歴は『公卿補任』にも見えないが、『栄花物語』『為房卿記』では、延久五（二〇七）年正月三十日、少将から三位の左権中将に任じ、後三条院天王寺住吉参詣和歌にも、源中将季宗朝臣と位署している。承暦二（二〇六）年、非参議三位に叙せられてからは、同四年八月二十一日春宮権大夫を兼ねるまで、『水左記』^註『帥記』ともに「三位侍従」と呼称

し、後、「春宮権大夫」と記している。『一代要記』が「侍従叙日不見之」と注するように、従三位叙任以前侍従を兼ねたことは記録に見えないから、あるいは、行尊の作も、承暦二年以後四年までの消息とすべきであるかと思う。もともと、文献になくとも、父基平卿に準じて、元服後程なく侍従に任ぜられていた可能性はあるであろう。とすれば、かえって年代を早めることも可能になる（父は十五才で元服、従四位上、翌春任侍従）。延久頃だと侍従少将とか、同五年以後だと、中将などと記載されそうであるのに、単に侍従とされるのは、ますます行尊出家直後の呼び方と見られるかも知れない。しかし、行尊の十六歳の時、季宗はもう二十二歳、少将には補せられていたと見た方がよさそうである。それに仲実が関白師実家の家司として活躍し、同時期に、左衛門権佐だった行宗も、師実に勤仕して、ともに家記類に姿を頻出させるのは、やはり承暦年間である。かれがA部五十三番詞書に「二月、むまのすけなかざねがもとより」と見えるのも、参照すべきであろう。藤原仲実は、『綺語抄』の著者としても知られる堀河朝歌人であるが、かれが白河院藏人から右馬助であった期間は、承暦永保の頃から応徳初年ごろであったと推定される。『後二条師通記』永保三（一〇八三）年四月十六日条に、賀茂祭使前駟を勤仕した五位中に「右馬寮助仲実」と見え、同記応徳二（一〇五）年八月十三日条には「兵衛佐仲実」と記されている。かれは『中右記』元永元（一二八）年三月二十六日卒記に「正四位下藤仲実朝臣卒去云々、能成朝臣子、院御時藏人、為紀伊参河備中越前国司、又為故中宮亮、年六十二」とあるのによれば、天喜二年の生誕、行尊の二歳年長で、あるいは乳母子などであったかも知れないが、ひとつにはA部五十三番歌「むまのすけ」の歌と、そうは隔らぬであろうと予想されるし、師実・俊房・経信・季宗らの交流に仲実が介在する時期は白河朝になってからであることも考え合わせると、いずれも確実な根拠とはなりえない条件であるのを承知の上で、やはりこの五十余首は、初度修行詠ではなかったと見る方に傾かざるをえないのである。

抒情内容についても、身命を捨てての凄絶な廻峰行の大事に赴く緊張感が、あらためてつよくはたらいた、とも見られなくはない。前掲八十三番歌も、有名な遍昭のへたらちめはかかれとしもうば玉のわが黒髪を撫でずやありけ

む（後撰雜三・二四一）を粉本として、わが境遇に適用した歌である。こんなに著名な古歌を、在京の人々が知らぬのではない、古典歌語りの感動を、かれの身の上に二重写しに重ねてしまふゆえに、いっそうの悲哀が観照されるのである。古典のあわれが、今、まさしく現前するという感銘が、かれらをいっそう深く動かす。

それはさておき、行尊は熊野本宮に到着、さらに大峰・金峰山に向かった。出立の前夜は、証誠殿に宿ったが、さすがに興奮していて、暁方まで、まんじりともしない。思わず同行僧を揺り動かしてへなかなかに言はでやあらましと思へども今ぞ山路に惑ひ果てぬ（八四〔五五〕）と、不安を訴えたりしてしまふ。思えば、径路の順逆はあつても、役行者以来、行基・鑑真・空海・智証・聖宝・日藏と、仏法の大先達が艱苦練行した根本道場への道を履むのである。近くは、かれの先輩増誉阿闍梨（後に大僧正）も、しきりにこの聖域に精練して、尊い験者と謳われだしている。増誉は後年、熊野三山検校職に補され、白河院熊野御幸の先達に召される（『熊野造功日記』『愚管抄』『寺門高僧記』）。行尊の、もつとも身近な、同型の修験型高僧として、かれの目標になっていたと思われる。

ひとたび歩を起せば、このあたり、ひとつとして難所ならぬはない。その泊り泊りで、かれは和歌を遣している。それぞれの泊りは、今日の地名辞書類にも、後年の修験道概説書『木の葉衣』や『踏雲録事』（『続々群書類従』十二宗教篇）、ひいては『吉野山独案内』（古板地誌叢書14）などにも見出だされず、その地点を勘えられないが、熊野から大峰にいたる「七十二なびき」（『吉野山独案内』巻五）の秘所の宿坊である。歌の姿は、伝統的な名所和歌ぶりの羈旅詠で、機智を利かせて地名を詠みこむ、隠題が多い。小島博士のいう「時代歌風の一面を伝へてある……観念の遊戯」である。しかし、ことごとく広義の釈教和歌である。

たまきの泊り、隠し題、

繫けし珠清かりけりと見えしより御影とたまはあらはれぬかな（八九〔一二三〕）

おんちのとまり

われら（咲・衆）花釈迦（おんち）の恩智（菩提の種もまかずやあらまし―異）のなかりせば（菩提の種も植えずぞあらまし）仏（注10）の種も植えずぞあらまし（九一（一四））

仏果の種子としてわが身に享けた光明性を仰慕し、無上の証果を得るまで菩提心を捨てぬとする誓願を保つ、純粋な青年行者の心が、このあたりの地名にも、道心を誘う機縁を見出だしてうち興じているのである。だから、観念の遊戯であるにはあつても、たとえばへこの世にて菩提の種を植ゑつれば君が引くべき身とぞなりぬる（『和漢朗詠集』と詠んだ九条右府師輔が、阿弥陀仏の引摺を信じて真率であるのと同じくらい、真剣な求法の情熱は流れている。「繫けし珠」は、『法華經』五百弟子品の著名な比喩、衣裏に繫けた「無価宝珠」の品文釈教歌であらう。

ふいこしといふ処にて

まぼろしに誘ふ風とぞ思ひしにうちのさかひにふきこしにけり（八六（九））

などでも、「是身如幻從顛倒起」の『維摩詰所説經』方便品の喩などを前提とした宗教者の感興である。宮廷和歌伝統は、行尊にとって、優美な修辭技巧に飾られた、即興の抒情性、あるいは意表をつく詩の脈絡に興ずる輕艶な感嘆の型として、まず生きている。頓才の導く言語遊戯は、むしろ優美な発想のあかしである。そしてそれ以上に、眼前の対象に訴えかけ、あるいは無形の対象と唱和する、人間的真情の表出形式として、古典の觀照と詠嘆の格調は生きているのであつた。

月の明く侍りしに、袖の濡れて侍りしかば、

春くれば袖の水も解けにけり漏りくる月の宿るばかりに（九八（三）新古雜上二四三九）

鹿（し）どもの、つぶと落ちて侍りしかば、

狩らねどもまだ山慣れぬ山臥ぞあはれと思へ群れ立てる鹿（一〇〇（二四））

明け暮れは木のもとにのみ過ぐし侍りしかば、身をかへたる心地して、

木の許（こ）ぞ終（つひ）の棲（すみ）処（か）と聞きしかど生きてはよもと思ひしものを（一〇三（二七）続千載雜下二〇二八）

「袖の水」は、『定家十体』に濃様の範歌として掲げられている。緇衣の袖を濡らす涙に、月光が宿ると詠んで、涙の語を余情に隠すのは、新古今期の常套表現になる。それより、「心は猛く」持していても、いつか「人わろく」(二〇四「二八」詞書)流れる涙が、冬の間は凍っている、という苦行修鍊の尊い真実性が、都人の心を搏つのである。

「雪のうちに春はきにけり鶯の凍れる涙今や解くらむ」二条后(古今春上四)は、観念の形象である。行尊の歌は、修辭上の真実でなく、体験的現実である、と主張する力を包んでいる。二条后の「凍れる涙」は、勅勘を蒙った不遇の怨みである。行尊の「袖の水」は、みずから決意して、秘密総持、持明悉地の現成によって、得驗しようとする、修歴行の証である。それが、宮廷人からすると、物語・日記などにこそ描かれる、貴種の漂泊めいた、異数の境涯と映ずる。ここには、想像を絶する山賤の生活が、如実に歌われている。荒涼たる峰間の冬を越す、厳しい日々の辛苦のなかに、それでも未知の景物が、身めぐりに生起しては、独り居の行尊の詩心を呼びおこす。それらの対象を、優雅な都市生活と対比しながら、かれは痛嘆し、そこからひるがえって、絶えずわが身を觀照する孤の感覚で、それを抒情するのである。こうした經驗的真實の孤独な觀照という点において、かれの和歌は、私性を強める。

行尊は、大峰で越年したのであるらしい。「寺門伝記補録」も、「前代苦行者多しと雖も、笠の窟の冬籠りは、尊より始まる」と記している。実際に窟で越冬したかどうかは断じられないが、家集九十六番以降、連作として連続する二十九首中のへもろともにあはれと思へ山桜を、『金葉集』が「大峰にて」と詞書に明記するのは、信じてよい事である。

大峰群山中、釈迦ヶ嶽・大日嶽の間一帯を、とくに神仙と称する。巨巖靈窟のたたなわる峻峻の地で、天界を移した根本道場と視られるにいたった淨域である。「神仙又深山トモ書、釈迦岳ヨリ四十町許」(『木の葉衣』上 峰中略記)、南に大日嶽を仰ぐ。「大峰より熊野迄は七十二なびきとして十二三日にとをる峰」であるが、「峰中に蟠踞の岩屋聖天の岩屋菊の岩屋蝙蝠の岩屋笹のいはやとて三百八十余のいはやあり」(『吉野山独案内』巻五)、一木一草にも、諸先人の

靈驗譚がこめられている。行尊もまたこの間、いくつかの靈應得驗譚を伝えられることになった。

その第一は、金剛童子らしい、護法神將の神童に加持された神秘的体験である。「適々山路を行くに、日晚れて独り崙間に臥す。時に一童子俄かに来りて枕を与ふ。又河岸に到るに舡無し。渡るを得ず。童子忽ち舟を撈ぎて来る。

已に岸に着くや、童舟共に失す」〔元亨釈書〕卷二二。「東国高僧伝」も同巧異曲」というのと、もうひとつ、「嘗て大峰に入り誦呪苦行す。一夜大雨して庵中に流れむとす。崙に登りて危坐し命將に終らんとす。『我不愛身命但惜無上道』文を誦するに、俄かに童子来り、足を捧げて保護す。此より随逐す」〔本朝高僧伝〕という伝説とである。後者は「真言伝」ではもっと詳細で、「大峰・神仙宿ニシテ苦行スルコト五七日。同行伴侶ナクシテ。独り庵室ニ居テ經ヲヨミ呪ヲ誦」する時の事としている。やはり同じように危難に遭って『法華經』勸持品の法文を誦していると、夢中に童子が救ってくれている。「イヨ／＼本尊ヲ念ズルニ。ネムレバ又前夢ヲミル」と描写されている。まるで修行僧義叡が、大峰で出会った、奇異の持經仙（『今昔物語集』卷二二）を思わせる物語で、さながらに法華持經者の、「誦是經者、…天諸童子以為給仕、刀杖不加、毒不能害、若人惡罵口則閉塞、遊行無畏如師子王」〔法華經〕安樂行品〕の奇瑞をあらわした伝説に仕立てられている。

第二は、先に触れた「たまきの泊り」に居た頃、養母麗景殿女御の病悩を加持したという靈驗譚で、「元亨釈書」「本朝高僧伝」以下に載せられている。なかで、もつとも潤色している「真言伝」は、およそ、次のように伝えている。「大峰ニ入テ多麻喜宿ニシテ苦行ノ間、かれを猶子として愛育した麗景殿女御延子が、邪疾に染まって重態に陥ったため、使僧信禪を遣わして帰京を促したが、行尊は「我宿願ニヨリテ此行ヲ企ツ。三宝ステ給フベカラズ」といって柑子一顆を呪して献じたところ、女御はこれを嘗めて、たちどころに癒えた、というのである。

かれの得驗度が、ここまで進んだとは、家集の連作段階では想像しにくい、苦行の実状はうかがうに足りる説話である。

やがて、苛烈な冬を凌いで、大峰連山にも春がめぐり還る。荒ましい山風のなかに、山桜が匂い出すと、それは、行尊にとって未知の花のように新鮮に映る。当り前の自然の生命力に、微妙不可思議な摂理を感じて歎異してしまうほど、かれは感じやすくなっている。が、その花は、風に揉まれ、枝折れした傷ましい姿である。

山の中に桜の咲きたるに、つぼみたるをさへ吹き散らされて侍りしを見て

山桜いつを盛りとなくしてもあらしに身をもまかせつるかな（二〇七〔三一〕）
（さ—異）

風に吹き折られて、なほおかしく咲きたるを

折り伏せて後さへ匂ふ山桜あはれ知らん人に見せばや（二〇八〔三二〕）

もろともにあはれと思へ山桜花よりほかに知れる人なし（二〇九〔三三〕・金葉雜上五五六）
（知る人もなし—異・金葉）

粗い、ひと息の詠嘆である。ひと息といっても直情体ではなく、古歌の観照に頼った迅速な諷詠で、その意味では表現趣向の屈折をふくんでいるのであるが、それ以上に、芸術的意匠を凝らす表現を志向する気配は、ない。既知の観照パターンと律調を、即座に採って歌いこなす作歌法において、ひと息、というのである。へ山桜いつを盛り／の第五句を採ってみても、これはすでに後撰歌人増基法師のへともすれば四方の山辺にあくがれし心に身をもまかせつるかな（後拾遺〔流布本〕雜上一〇二二）を先蹤としており、発想にもへ山高み見つつわが来し桜花風は心にまかすべらなり／貫之（古今春下八七）などが、瞬時に念頭に明滅したかと想像される。へあはれ知らん人／にしても、能因法師のへ心あらむ人に見せばや津の国の難波わたりの春の景色を（後拾遺上四三）という、近い世の名歌の歌格、発想を適用した表現であるのだらう。しかし、そうしながらかれは、歌をつくっているのではない、歌を詠んでいるのである。詠むという詩行為の中で、眼前の対象を、かれなりに易々と取りこんでいるのである。むごい強風にいたぶられながら、見る人なしに強靱な生命を開花させている山桜は、そのまま、知る人なしに漂泊練行するわが身の清浄な孤独感と交響する。可憐に続びた花の、自足した美の静謐は、ただちにさびさびとして孤寂な、わが充足感に映発す

る。

自然観照がそのまま自己観照を誘発し、自然空間の親愛な景物美は、ただちにわが人生の抒情的時間に変換されて像を結ぶ、その変換の手つづきが、かれの歌であった。変換過程を構成する歌句が、古歌からのぶちぬきであろうがあるまいが、それはそのままかれの抒情律に同化してしまっている。かれを、凡庸な模倣小僧と片づけさせない、生活者の主体の抒情的確保が、たしかにここにはある。古典詩句の構成する唯美的虚構空間に自己を封じこめ、つづれ錦の幻想に深部の自意識を再生させるような、ひたすらな反写実・古典至上の浪漫精神は、かれに宿らない。言語を精煉し、極限的な詩の映像を駆使しながら、自己の意識内世界を、対象の美的本質のうちに形象するような、微茫の間に発光する頽唐的唯美の詩精神は、かれのような実践的宗教者に訪れようはなかった。かれにはただ、対象に触発された感懐が、波動のように流れるのにまかせて、そのまま対象に訴えかけてゆく、即事即境の唱和律があったに過ぎない。だが、和歌が、本質的に「歌」である限り、それ以上、なにに心を勞する要があろう。宗教生活者の普遍的人間性にやどる、至純なあわれの響きが、優美な詩の技巧に型どられて流露すれば、それですでに充分ではないか。

その意味では、行尊は、近き世の数奇の漂泊歌僧能因よりは、遠い世の遍昭僧正に、むしろ似ている。遍昭の歌もまた、わが身から溢れ出る真情を、機智的趣向でつよめながら、ひたむきに対象に歌いかける抒情律の流麗さで、人を搏った。へみな人は花の衣になりぬなり昔の袂よかはきだにせよ（古今哀八四七）のように。行尊は、あるいは遍昭の詩的末裔でありたいとする夢を、ひそかに胎していたかも知れないのである。

もとより、行尊の歌は稚いし、早熟な技巧家にありがちの軽佻さも、しばしば伴って、俳諧めいたただことばの諧謔も、もてあそんでいる。

寒げなりし同行どもに、衣を脱ぎ取らせて、我、寒く侍りしかば、柴を樵り集めて、夜は宿直物にし侍るとて、

青柴を苔の衣に重ぬれば色好みとや人は見るらん（一一二）〔三六〕 夫木雜七・二九

露にいたく濡れたりしを、同行が「など人よりは異に濡れたる」と言ひしかば

まろが着る苔の衣の露けさは世を飽き立ちしるしなりけり（一二六）〔四一〕

先々通る人も、ここにてぞ落ち入り、死ぬるといひし所にて、阿弥陀仏など申し置きて

死なばやと常に思ひしことぐさを今日かなひぬとたれか知るべき（一二七）〔四二〕

即興的社交会話風な冗談である。緊張した苦行の場面で、なお口迅く打ち興ずる余裕が、それなりに辛苦をあわれに伝える。こうした歌は、当時の連歌がもっていた戯笑性を追うものである。新古今的象徴技法に大きく寄与した連歌の詩的機能とは、同日に論ずべきものではない。が、和歌の、社交雅語として生きていた日常的機能の側面が、しのばれてもよいのである。

さて、やがて、行尊の一年間近い参籠も終わり、帰京する日が近づいてきた。しかし、もう夏に入ったというのに山間には残雪が深い。時ならぬ降雪に驚かされたりもする。そのたび、かれは心細い困苦を佗びたりする。

衣更の程にもなりぬらんと思ふに、雪のなほ深く侍れば

入りしより雪さへ深き山路かな跡たづぬべき人もなき身に（一二〇）〔三四〕 続後撰雜上一〇九六

やうやうづつ近くなりぬれば、とて、さすがに嬉しかりしに、四月晦りに、にはかに雪降りて、行くべき方もなく侍りしかば

とくるとや人は待つらむ吉野山積もれる雪に埋もれる身を（一二三）〔三七〕

大峰では、笹の窟に起居したことが有名である。それは、憔悴しきってしまふ激しい苦行の日々であった。

笹の窟に着き侍りしに

笹の庵はなに露けしと思ひけむ漏らぬ岩屋も袖は濡れけり（一二〇）〔四五〕 金葉雜上五六八

笙の窟にて知りたる人の尋ねきて、帰るとて、「平らかにおはしますと人には申さむ」と申ししかば

われが身はあれどもなきが如くなりまた見て後に定むべきなり（五二）

あすをも期しがたい覚悟が、おのずから機智を利かせた諸譚の語りくちを越えて、この王孫修行者のいたわしい難苦を伝えているだろう。『古今著聞集』は、「大峰に入られる日、齋持の糧米、白米七升也、其中四升は日頃失せにけり。残るところ三升なり。笙の岩屋にて疲極の山臥を變し、大略のこる物なかりけり」と伝えている。

ここ、笙の窟といえ、大峰の奥院、山上岳を踰えて到る国見岳の岩窟であるが、わけて『扶桑略記』所引「道賢上人冥途記」等で著名な、日藏上人棲止の靈蹟である。日藏上人は、金峰山往来二十六年の修験者、はじめ法名を道賢と称したが、天慶四（九四〇）年、この岩窟に参籠して二十一日間の断食行を営み、ついに喪神した。その間、この窟に常住する守護神将執金剛神から金餅の水を施され、また二十八部衆の天童に饗応され、その上金剛藏王菩薩・大政威徳天の来迎を得た。その際余齡を示されるとともに、延命秘法として、大日如来に帰依し、胎藏法修法を教えられて、日藏と改号した、というのである。その折、すでに「金峰山浄土」を拝した彼は、さらに地嶽も巡見し「日本国王金剛覺大王之子」すなわち醍醐帝ら君臣の墮地嶽相も実見したことになる（『宇治拾遺物語』一三四・『十訓抄』・「本朝高僧伝」等）。日藏は、冷泉朝寛和元（九六五）年に卒している。この小さな異界遍歴譚が、行尊らにどの程度信じられていたかは判らないが、修験者にとって、この岩屋が、金峰山浄土を觀ずる秘蹟として尊信されたことは、想像に難くない。行尊もまたここに棲止して、おそらく日藏に倣って三七日の間は呪持誦經したのであらう。へ漏らぬ岩屋の歌も、

御嶽の笙の窟に籠りてよめる 日藏 上人

寂莫の苔の岩戸の静けきに涙の雨の降らぬ日ぞなき（新古釈教一九二四）
を踏襲して詠んだのであらう。

後年、行尊の法資として平等院を嗣ぎ、長吏法務大僧正となって、師の法務行政を全面的に継承したのは、白河院皇子行慶であつたが、かれもまた、若年、笹の窟に到つて、供養法を修している。『撰集抄』八では、〈漏らぬ岩屋〉は、行尊が卒塔婆に書きつけた歌として、「其跡切口、墨涸れて、末の世迄残り侍るぞ哀に侍る。……遺弟にいまそかりし桜井の僧正行慶、彼の岩屋に籠り給へりし時、師の僧正の歌の見えけるに、今更昔も恋しく、其跡も偲ばしく思ひ給ひければ、かたはらに書き添へ給ひける。へげにもらぬにも袖ぞぬれける」と有りしを見しに、さもゆかしかりける人々の有様哉と覚え侍る」と伝えてゐる。行慶もまた、『千載集』以下の勅撰歌人であつた。

行尊の長い苦行は、金峰山寺藏王権現堂で終わる。早くから、熊野に先立って御嶽と称され、弥勒淨土四十九重摩尼殿の地と観ぜられている。

御嶽へ入りつかむとて、をかぜあらひとふ所にて、水浴むとて

心澄むおかぜあらひの流れこそ尼連禪河の心地なりけり(一二三〔四七〕)

御前に参り着きて、月明く侍りしに、

暗き夜の惑ひの雲の齊れぬれば静かに澄める月を見るかな(一二三〔四三〕) 新後撰釈教六五四

神秘莊嚴の天仙界、弥勒の兜率天淨土を髣髴させる清浄境に参入し、斎戒沐浴して心澄めば、溪流もまた迷妄を洗い流して証悟に導く聖河と観ぜられる。尼連禪河は、そのかみ、菩提樹下に結跏趺坐した釈尊の成道を見守りながら、摩伽耶王国を悠々と流れた、ガンジス河の支流である。

藏王堂に参着して、高峰を照らす月明を得ると、身はおのずから、大日如来の清らかな光明性を射しこまれたように、敬虔な法悦につつまれる。金胎阿部曼荼羅に描かれた月面の限に阿字を観ずれば、それはすなわち月輪観である。いま、現つの曼荼羅と観ぜられる仙域に月を仰げば、おのずと精神も「無垢明淨 内外澄徹 最極清凉 心即是月 塵翳無染 妄想不生」(『大乘本生心地観経』)の境地に向けて解脱してゆく。「阿字門一切諸法本不生」(『大日経』)

具縁真言品」とは、天台止観の中樞に結実する宇宙論的存在論の秘説である。A音は言語の神秘的象徵機能一切の根源性を内包し、それゆえにまた、それは宇宙の始原にして究極の相を象徵する。一切諸法の構成する理念的空間を象徴するA字を、月にむかつて思念を凝らしつつ観想するのが、月輪観にほかならない。『新後撰集』が、へ静かに澄めるへにへ心月輪の意を」と詞書したのも、その謂である。歌意を「常住心月輪」を主題とする釈教歌と解したからで、異伝によったのではあるまい。

こうして、ようやく長い苦行を終えて下山すると、身の安否を氣遣っていた京の家族家司たちから、いっせいに慶びを言ってくる。

下山に下るに、仲実が人遣せて、「人より先に申すとて」などやうに言ひたる返事に

かげろふとあらそひながらあるものをまだ宿をだに訪ふ人もなし（二二四〔四九〕）

まことに蜉蝣と先を争うさだめない日々であった。入峰困苦の修行生活が、今は凄絶悲愴な過去として顧みられる。憔悴しきった身で吉野山嶺を離れる行尊に、ひっそりした安らぎと喜悅が流れていたであろう。

これまで、くどく、かれの修行詠を追ってきた。やはり、宗教生活者の歌であり、王孫の歌であった。ひたむきに入峰した行尊は、魂の奥深い処で、汚辱だの、罪障だのを感じたことのない青年貴族僧だった。世界解釈の上では、わが身ももとより五濁に染まった凡夫、縁執尽きぬ罪障の人である。しかしそれ以上に、今は、諸仏神力の慈悲と加持に浴して、身みずから聖性を帯びると、遲疑なく信じられる行者である。無垢なまでに深い自己信頼がたもたれている限り、かれの心にあわれ深く投影する景物は、そのまま平等の法身を受けた親密な対象である。かれの詩的感性を形づくり、唱和的詠唱形式を賦活させるものが、墨守すべき古典和歌の律格であって、すこしもかまわない。伝統和歌の審美的構造は、行尊にとって、生得のものに見えるまでに、そのまま受容されていて、すこしも変更する必要のないものである。問題は、かれがきわめて達者に古典和歌の発想法と修辭技巧を身につけ、すこしはそれを誇示し

ながら、しかも職業芸術家風な歌人意識と無縁のところ、素直に感興の赴くところを歌ったところにある。

すでに、行尊には、異数の体験が湛えるあわれのくまぐまを、歌日記に編むという意図があったらうと言った。かれが峰中修行日記を録したかどうかは判らないが、しかし歌日記を編むというのは、すなわち、かれの抒情が表現しようとしたものが、つまりは、特異な経験に宿る、深い人間的眞実の詠嘆であつたことを意味するであらう。眞率な詠嘆によつてのみ照らし出される経験の眞実性が、逆に自己愛を失わぬ行尊の人間的存在を、細部において確証するものにほかならない。抒情的に観照された経験の深い眞実性において、かれの和歌は成り立つのでなければならぬ。

そこに、おのずと、宗教者として肯定された自己、修行生活者として自立している自己の私性が、詩の上で成立しているのである。まして、かれの場合、おとりした王孫の貴族性が、まるで美事に保たれている。長兄季宗なども、上臈たる大納言俊房（当時）や経信らの家記でも、「臨深更三位侍従被来、相遇謝遣」とか、「自三位侍従御許、白檀一切俊章持来」（傍点筆者『水左記』承暦四・五・一四、および六・二五条）とか、あるいは「次春宮権大夫被来」（『帥記』永保元・六・三）などと、敬語で記されている。皇族としての血の尊貴が、人々から町重に遇される。精神の暗い内側や、ぎしぎしいう自意識の表層で、屈折した不遇感や、保身のための忍辱を押し殺すような、そんな毒された魂の相貌は、行尊の知らないものである。それは、歌人には、ずいぶんとありがちなことだけれども。

そして、いつの間にか、そのような宗教者の純一な自己観照が汲みだす抒情の響きが、朝廷都市の貴族たちの魂を深く動かすような、紛うことなき末法の世が訪れてきていたのであった。

注1 『行尊大僧正集』標考」（『国語国文研究』五〇号、昭和四七年一〇月）

注2 釈迦は過去世阿私仙に役仕した功德によつて『法華経』を得たという伝えで、ことに行基僧正の釈教歌（法華経をわが得し事は薪こり葉摘み水汲み仕へてぞ得し）（拾遺哀傷二三四六）はあまりにも著名であつた。

注3 天曆六年七月十五日、安居行のあけの夜の事として『古今著聞集』卷二・「本朝高僧伝」卷四八『眞言伝』第五などに見える。「其比

は石に護法をばつたり」(古今著聞集)で、石を呪縛して淨穢は激動させ、修入は鎮静させ、ついに石は割れ落ちたとされる。

注4 和歌森太郎氏『修驗道史研究』一四四ページ補注に、「当山中行事条々」をひいて、金峰山春峰の場合、五月九日出峰の際「蔵王堂の前で大般若転読や笈渡の行為をなし、その夜堂家即ち常住方と山臥即ち客僧方との間で験競べといふものが行はれ、その後徹夜で延年が舞はれる」と説明している。

また宮家準氏は『修驗道儀礼の研究』第二章第三節に諸山流儀の験術を分析、五種験術の詳細な記録を報じておられる。

注5 和歌文学講座第一〇巻『秀歌鑑賞Ⅰ』(昭和四四年)一五〇ページ、「*行尊」項。

注6 流布本は「なかさた」、異本の「なかさね」に改める。異本詞書は「下山に罷り出でたりしに、なかさねかもとより文遣せて『たれかまづはまじたりけん』などやうに言ひたりしに」。

注7 『為房卿記』が未刊で調べられないが、それ以外で季宗の初めて家記に見えるのは『水左記』承暦四年八月十九日条である。

注8 『水左記』承暦五年三月十五日条「未刻許左衛門権佐行宗朝臣、為博隆御使来云……」などと見える。ただ、行宗はしばしば行家と誤られているから、確実とはいえないことが、まある。

注9 第一節既掲書二六二ページ。

注10 流布本第五句「うへそやらまし」。歌意を解しがたいので、誤字と疑って私意に改める。

注11 二条后高子歌の背景については、犬養廉氏「鶯のこはれる涙——二条后の一首をめぐって——」(『国語国文研究』一八・一九号・昭和三六年三月)参看。

注12 『今鏡』尾張徳川黎明会本では、この歌「後冷泉院失せさせ給ひて、世の憂き事など思ひ乱れて籠り居て侍りけるに、後三条院位に即かせ給ひて後、七月七日参るべき由仰せられければ詠める」という一節を増補した中にある。後人の誤伝であろう。このとき行尊十三歳である。後三条院崩御の年は十九歳で、あるいはその頃の詠であるかも知れない。

注13 「行尊筆ノ岩屋ノ歌事付雅忠清明事」。ただし付伝は誤りで、空也上人との験競べは、余慶僧正(『元亨釈書』・『宇治拾遺物語』一四二話「空也上人嘗観音院僧正祈なす事」「園城寺伝記」六)、雅忠・清明・頼光との異能ぶりも、観修僧正(『元亨釈書』四「古今著聞集」巻七「寺門伝記補録」観修伝)の訛伝である。前者については宮田尚氏「宇治大納言物語の側面——山門寺門の確執との関連から——」(『国文学研究』六号・昭和四五年一月)が分析を加えている。

注14 月輪観と、月輪観和歌については、間中富士子氏「国文学に撰取された仏教上代・中古篇」(昭和四七年)一七二ページ参看。

(未完)