

聖空間の自然 II

密教世界(1) — 月やはものを思はする —

正 木 晃

以下、今回は平安時代における聖空間の自然を俎上にのせたい。

この時代の人々の精神を大きく動かしえた宗教思想といえば、密教・法華・浄土の三つが挙げられる。このうち今回は、平安時代の劈頭、空海により請来されて時代を主導し、且つその後の歴史に少なからぬ影響をおよぼしつつけた密教に焦点をあて、そこに展開された「聖空間の自然」をながめてゆく⁽¹⁾としよう。

日本の自然としての月

まず、一枚の絵をご覧いただきたい。現在、熱海のMOA美術館に所蔵されている春日宮曼荼羅(図1)である。

南北朝時代をはさみ、鎌倉後期から室町前期にかけて、多数制作された春日宮曼荼羅が、そのどれをとっても、月に重要な意味をになわせている事実は、よく知られている。通例、春日宮曼荼羅では、

縦長の構図の、中央から下方に春日大社の社殿を俯瞰しながら、その上に覆いかぶさるように春日山を配置し、その春日山の山の端に、いま昇りつつある満月が添えられている。さらに、画面の最上部には、春日大社に坐す神々とその本地仏が描かれる作例が多い(図2)。あらためて指摘するまでもないが、月の位置から見て、春日宮曼荼羅は、いずれも月光に照らし出された景色が、或いは月光の中に幻視された世界が、描写されていることになり、月が、殊にも満月がいかに大きな意味をもっていたかが、如実にうかがわれる。

私が特にMOA美術館所蔵本を例示したのは、数ある春日宮曼荼羅のうちでも、とりわけこの作品が月のもつ意味を端的に示していると考えたからだ。この作品も、構図的には他の春日宮曼荼羅に準ずるが、問題は、春日大社ならびに春日山から成る「自然景」と、神々ならびに本地仏から成る「聖空間」との、ちょうど接点に月が

描かれている点である。この絵をすなおに見る限り、月は、自然と聖空間、ないしは俗なる世界と聖なる世界とを結んで、その間の流通をつかさどる機能を演じている。もしくは、そうした機能をもつ以上、月がすでに聖空間そのものになりおおせていると解釈することも不可能ではない。

もちろん、春日宮曼荼羅が盛んに制作された時期は、前述のごとく、空海による密教請来から遙か後のことになるとはいえ、月がこのような機能を任ずる事態が訪れるについては、空海がもたらした密教がかなり大きな役割を果たしており、空海の密教請来から春日宮曼荼羅が出現するまでに至る期間は、むしろ密教本来のインド的属性が、日本的なそれへと変容する過程だったのではないかとすら思える。

話の方向はかわるが、「花鳥風月」というひとつらなりの言葉がある。この言葉を構成する個々の要素は、いずれも日本的な自然を代表する存在として、ながらく高い評価を得てきたものばかりだ。特に月に対する日本人の思いは深い。たとえば、それは西行の次のうたにも、よくあらわれている。

なげけとて月やはものを思はする

かこち顔なる我が涙かな

(山家集)

西行が「花月」の人とされ、そののち日本的感性の体现者として、

『新古今和歌集』の詩人たちから宗祇や芭蕉といった人々を経て現代にいたるまで、ずっと慕われつづけてきたのも、月に対するこうした心情を吐露したからにはほかならないといつてよい。

しかしながら、「花鳥風月」のうち、花・鳥・風はともかく、こゝと月に関しては、古代列島の精神世界におけるその評価は必ずしも高くない。少なくとも、おのれの思いのたけを込める対象として、もしくは仏菩薩や神が顕現する神秘的な場として、月が圧倒的な地位を占めることはなかった。逆にいえば、或る時期を境に、月に対する評価が俄然、高まる。その時期が、密教の請来に関係しているのではないか、さらには、或る特定の密教行法の受容と定着にかなり負っているのではないかというのが、この項の主旨である。

月の政治学

最古の文献、『古事記』の場合、月を神格化した月読尊は、天照大神や素戔嗚尊とともに、伊弉諾尊の三貴子のひとりに数えられるものの、ただ父親たる伊弉諾尊から「夜の食国を知らせ」とその支配領域を定められたにとどまり、彼の活躍を伝える神話はなにひとつない。この事実、天照大神と素戔嗚尊が、『古事記』前半の主人公として、数々の伝承を伴うことと著しい対照をなす。

多分に政治的な匂いのするこの問題については、古代日本を統治した歴代の天皇が、「日子」・「日の御子」の名のもとに、太陽神た



図1 春日宮曼荼羅

(MOA 美術館蔵 新潮社『神仏習合と修験』より転載)



図2 春日宮曼荼羅

(湯木美術館蔵 学習研究社『末世の絵模様』より転載)

る天照大神の後継者として君臨したと何らかの関連があると思われる。古代の政治権力が太陽崇拜の方へ圧倒的に傾いていたことは、諸々の史料から推して疑いようがないからだ。かの『隋書』「倭国伝」の大業三年（六〇七）の条、「其の王多利思比孤、使いを遣わして朝貢す。……其の国書に曰く、日出る処の天子、書を日没する処の天子に致す。恙無きや、云々と」の文面にも、そのことは如実にうかがわれる。文中の天皇をあらわす「多利思比孤」は「天帶日子」であって、「天より天降った日の神の子」を意味するとい⁽²⁾う。さらに、古代日本語の発音「ヒ」は至高至上のものを表現しており、「霊」・「日」・「火」・「二」はどれも「ヒ」と発音されていたともいう。とすれば、太陽は霊であり火であり、しかも唯一至高の存在であることにな⁽³⁾る。

『日本書紀』では、月読尊について、こんな伝承がしたためられている。ある時、月読尊は、姉である天照大神に命ぜられて保食神のもとに赴いたが、その折、保食神が口から飯や魚や獣を出してもてなしたことに、汚くて無礼であると怒り、その神を殺害してしまった。お人よしにも、この事件を天照大神に復命したところ、彼女は激怒して、月読尊とは二度と会わないと宣言し、これ以降、太陽と月が一日一夜を隔てることになったとされる。つまり、月読尊は失敗者であり、赫奕たる太陽神天照大神に比べ、まことに影が薄いとわざわざをえない。

この伝承の背景には、いろいろな事態を想像しうる。月読尊はもと月の満ち欠けに敏感な海洋民が尊ぶ海原の神であったが、彼ら海洋民が農耕、特に稲作を基盤とする勢力の軍門に下ったため、月読尊もまた農耕民の神である天照大神の前に敗北を余儀なくされた。或いは、民俗学から、月見の研究の結果、月は里芋を中心とする畑作民が崇拜する対象とする説が提出されて常識化しており、ならば天照大神の月読尊に対する優位は、畑作に対する稲作の優位をひいては支配関係の優劣を象徴していることにもなる等々……。

月の修辞学

こうした政治絡みの話以外の、文学修辞の面でも、月の地位はさほどのものではない。いわゆる記紀歌謡で月という単語が登場する例といえば、『古事記』の日本武尊の条の、彼と、臥床をともししようとした尾張の美夜受比売との遣り取りに出てくる「汝が著せる襲の欄に月立ちにけり」云々のうたくらいがせいぜいで、この場合の月は天体の月ではなく、月経、ないしひと月・ふた月というような時間の経過を表現しているにすぎない。

一方、『万葉集』には、柿本人麻呂の作と伝えられるかの有名な

東の野に炎の立つ見えてかへり見すれば月傾ぶきぬ（四八）

のうたをはじめ、

熟田津に船乗りせむと月待てば

潮もかなひぬ今は漕ぎ出でな

(額田王 八)

わたつみの豊旗雲に入り日見し

こよひの月夜あきらけくこそ

(中大兄皇子 一五)

長谷の斎櫓が下にわが隠せる妻あかねさし

照れる月夜に人見てむかも

(旋頭歌 一二五三)

月立ちてただ三日月の眉根搔き

け長く恋ひし君に相へるかも

(坂上郎女 九九三)

振仰けて若月^{みづき}見れば一目見し

人の眉引念ほゆるかも

(大伴家持 九九四)

雨晴れて清く照りたるこの月夜

またさらにして雲な棚引き

(同 一五六九)

など、月をよみこんだうたが見出せるが、その数はすべての種類のうたを網羅しても二〇〇首程度にすぎず、四五〇〇首を数える『万葉集』全体からすれば、少数というしかなく、後世の和歌集における月を題材とするうたの割合に比べれば、圧倒的に少ない。

しかも、これらのうたの中で、月が単独で固有の意味をもっているかという、かならずしもそうではない。或る時代以降の月のうた、具体例を挙げるなら、

ともすれば月澄む空にあくがるる

心のはてを知るよしもがな

(西行『山家集』恋歌)

いまはただ強ひて忘るるいにしへを

思ひいでよと澄める月かな

(建礼門院右京大夫『建礼門院右京大夫集』)

のような、月に他のなものにも見出せない特別な思いを込めているうたと比べてみると、その差がはっきりする。

人麻呂の「東の野に……」のうたでは、「東方に播らめきつつ山嶺を染める炎と、西の方に空しい白輪をかけた月と、この凄絶ともいべき夜明けの風景⁽⁴⁾」、すなわち東と西、赤い炎と白い月といった対比が主題であろう。額田王^{ぬかだのおおきみ}のうたは、月そのものをうたったのではなく、月に支配される潮を主とするもの。中大兄皇子^{なかのおおえのおうじ}や旋頭歌^{せど}のそれも、対象は月夜という遥かに漠とした現象であって、月そのものではない。坂上郎女^{さかのうえのいらつめ}と大伴家持^{おおとものやかもち}の「振仰けて……」の方のうたは、ともに恋しい人の眉という言葉を導き出すための修辞に月が使われているまでである。

最後に挙げた家持の「雨晴れて……」のうたは、言葉の上では月夜とはいえ、月の輝きに特別の思いが込められていることが認められるが、このうたおよび同「振仰けて……」や坂上郎女のうたには、

昨今しきりと指摘されているような、中国文学の影響をも考慮する必要がありそうだ。現に『万葉集』には、月のことを「月読壮子」とか「桂男」、「月人壮子」と中国風に呼ぶ例が見られる。その典型は、天平頃に活躍したとされる湯原王である。彼には月を題材とするうたがいくつかあるが、その一例、

天にます月読壮子幣はせむ

今夜の長さ五百夜継ぎこそ

(九八五)

は、唐代の説話集『酉陽雜俎』に見える月の桂伝説を、そのままうたったまでにすぎない。月の桂伝説によれば、月には高さ五百丈もの桂の木があり、ひとりの人物が常にそれを切っているが、その切口はすぐにふさがってしまうので、彼は永遠に休めない。なぜかという、彼、呉剛は仙人になる修行の途中でとりかえしのつかない過ちを犯してしまったからで、月に追放され永遠の罰を受けているのである……。もっとも、月にまつわる伝説はこのほかにもいくつかあり、鬼才、李賀の詩『感諷五首』の其五のように、嫦娥なる名の仙女が月にいるともいう。さらに、月に都や宮殿があるという伝承も中国生まれといわれ、ならば『竹取物語』が中国からのこうした伝承と関係していることは想像に難くない。

また、巻七の雑歌に珍しく「月を詠める」として、月を題材としてうたが集められているが、その中の

玉垂の小簾の間通しひとりゐて

見る験なき暮月夜かも

(一〇七三)

という一首も、たとえば李白の漢詩『玉階怨』に見える「却下水精簾 玲瓏望秋月」に類似しており、李白の詩そのものは時間的に無理があるとしても、中国趣味に出ている可能性は否めない。

月の図像学

中国思想の影響を受けた月といえば、すでにご紹介した図像にも、その例があった。ひとつは、福岡県吉井町にある珍塚古墳の石室内部に描かれた絵画（六世紀）である。この世からあの世へと死者が船出してゆくさまを描写しているとおぼしいこの図像では、画面の向かって左上に日輪が、そして右上にヒキガエルが見られるが、このヒキガエルこそ、中国渡来の神仙思想では月を象徴するものにはかならない。しかも、本図はその画面構成から見て、向かって左側がこの世、同右側があの世らしいから、少なくともここでは、ヒキガエルで表現された月は、あの世の表徴ということにもなる。

古代中国では、兎とヒキガエルがいる月とともに、三本足の鳥がいる日輪も、あの世の表徴だったらしく、その事実は湖南省長沙の馬王堆から出土した帛画（前二世紀）（図3）に確かめられる。死後、天上世界に聳える崑崙山に昇仙する死者を描いたこの画の、いちば



図3 馬王堆帛画（平凡社『輪廻転生』より転載）

ん上の部分には、向かって左に兎とヒキガエルのいる月が、右に三本足の鳥がいる日輪が見られる。同様の図柄は、北朝鮮の真坡里第一号墳壁画の天井部分にも描かれている。また、法隆寺の玉虫厨子須弥座の背面にも、兎とヒキガエルのいる月と、三本足の鳥がいる日輪という一対が、中国生まれの崑崙山と仏教由来の須弥山が融合して出来上がった理想の天上世界の一隅に図画されている。

この、あの世的な世界を表徴する兎とヒキガエルがいる月、および三本足の鳥がいる日輪について、もうひとことといえば、前漢以来必ず、前者は白く、後者は赤く、色が付けられている。いきなり話が飛躍して恐縮だが、この点で、私はどうしても柿本人麻呂の例のうた、「東の野に……」を思い浮かべてしまう。もし、仮に、東に赤い日輪が、そして西に白い月輪が、同時に見えるような状況があったとしたら、且つ、人麻呂が中国のあの世に関する思想を知っていたとしたら、「東の野に……」のうたは、現世の自然の中に、この世ならぬ、あの世の姿を見てしまった者の思いをうたっていることになりはしないか……。もしくは、東の野に立つかげろうに、すぐさま昇ってくるであろう日輪のきざしを感じたならば、この現世に、たった今、あの世が顕現するかのような、そんな戦慄を伴う予兆に、歌人は襲われたのではないか……。以上は、文学に昏い私の妄想のひとつにすぎないが。

前回すでに触れたいまひとつの例は、聖徳太子ゆかりの天寿国繡



図4 高松塚古墳 月像

帳の、画面左上隅に描かれた月である。この月の中には、中央に不老長寿の霊薬をいれた壺が置かれ、その左に兎が、同じく右に霊木たる月の桂が見える。天寿国繡帳は、いうまでもなく、聖徳太子が往生したと考えられた理想のあの世の様子を描き出した作品だから、この場合の月もまたあの世と深く関わっている。

明日香村の高松塚古墳（七世紀）では、天井に二八宿、四方に四神像、東壁に日像、西壁に月像が描かれている（図4）。高松塚といえば、人物群像が有名だが、本来の主題はむしろこれら天上の描写にある。もちろん、この二八宿・日像・月像という組み合わせも、中国生まれの思想に由来するが、これは当時の標準的な宇宙論を描いたまでとみなすべきで、もしかしたら、被葬者の権力が宇宙にまで及んでいたことや、占星術的な意味合いからの被葬者の守護などを示しているのかもしれないが、ここで月が特に死後の世界を表現しているわけではない。しかし、この場合も、月をはじめとする天体が死者のために描かれたことは、記憶しておいてよい。

中国文学の月

以上、見てきたごとく、古代の月は、他の自然物と比べたとき、必ずしも突出した意味をもってはおらず、人々の精神の中に固有の位置を占めていたとはいえない。その月が、日本の自然を、それも深い意識の領域に根ざしつつ、代表するにいたるのは、私見では平

安中期以降、世紀でいえば一〇世紀後半以降のことではないかと思う。

では、どんな動機から、それまでさして目立たなかった月が、特別な地位を獲得することになったのか、それが問題である。まず頭に浮かぶ原因は、中国文学の影響であろう。試しにこの時代の日本文学に大きな影響をあたえたとおぼしい隋唐時代の詩を眺めてみると、おびただしい数の、月を詠み込んだ詩が作られていた事実にくく。

南朝の文化に心酔していた隋の煬帝^{ようだい}はつとに、詩題もまさに『春江花月夜』において「暮江平不動 春花滿正開 流波將月去 潮水帶星來」と、春花と月をうたい、また樂府体の詩『飲馬長城窟行』においても「秋昏塞外雲 霧暗関山月」とものして、雲と月からなる対句の典型を示していた。天才、李白の『宣州謝朓樓餞別校書叔雲』には「俱懷逸興壯思翔 欲上青天覽明月」、『憶東山』には「白雲還自散 明月落誰家」、『春日醉起言志』には「浩歌待明月 典盡已忘情」、『靜夜思』には「舉頭望山月 低頭思故鄉」とある。なお、李白は、阿倍仲麻呂が帰国の途上、難破して死んだと誤り伝えられたときにも、『哭晁卿衡』と題し、仲麻呂を明月になぞらえて「明月不歸沈碧海 白雲愁色滿蒼梧」とうたっている。

自然詩人として知られる王維の詩にも、『山居秋暝』に「明月松間照 清泉石上流」、『竹里館』に「深林人不知 明月來相照」と見

える。張若虛は煬帝のそれと同じ詩題『春江花月夜』に、「江流宛轉遶芳甸 月照花林皆似霰」とか「江天一色無纖塵 皎皎空中孤月輪」、「人生代代無窮已 江月年年望相似」などとうたう。その他、月を題材とする漢詩には、まったくもって欠かれない。それにしても、これら漢詩に詠み込まれた月を中心とする自然描写や、それを創出した詩人の心のありようが、日本の或る種の和歌と酷似していることには驚かされるが、この論考は、あくまで図像を主体とするので、これ以上、文学修辭のこと細かな内容そのものに筆を延ばすことは控えたい。

問題はこの中国文学における月の位置付けである。引用した李白以外の詩の場合、どうやら前漢、馬王堆出土の帛画に典型をみるような、あの世の表徴としての月ではなさそうだ。どう解釈しても、古代中国のあの世にありがちな、おどろおどろしいイメージとは縁遠い。煬帝『春江花月夜』の、春爛漫の花に対比される雅びやかな月の風情。『憶東山』の、白雲と対比される、澄み切った明月。『玉階怨』の、おろした水精（晶）の簾越しに眺める、玲瓏たる秋月。『靜夜思』の、望郷の念をかきたててやまない、山の端の月。もしくは、『竹里館』の、深い森の中、誰ひとりいない静寂のうちに詩人を照らす明月。それらは、どれをとったところで、まず何よりも文学的、叙情的というしかなく、俗世を超越した汚れなきものというイメージが濃い。

ややおくれて現れた李賀では、月に仙女がいるとしたためたり、『夢天』なる詩で「老鬼寒蟾泣天色」とうたって、月のことを表現するのに「老鬼寒蟾」、つまり年老いた鬼と寂しいヒキガエルという言葉をわざわざ使っている例が見出せる。彼の場合、あえて従来の固定化した美的一辺倒の月のイメージに逆らうべく、往古の伝説に彩られた月を再びもちだしてきた可能性があるかもしれない。事実、『感調五首』の其三の「南山何其悲 鬼雨灑空草」にはじまる詩では、

月午樹無影 一山唯白曉

漆炬迎新人 幽壑蛩擾擾

と、月に妖気漂うイメージをあたえている。しかし、李賀はやはり例外に属すとみなしてよく、少なくともここに挙げたような月のイメージは日本の和歌には見つけ出せない。

李賀はともかく、隋唐の代表的な詩人たちによって打ち出された月のイメージは、おそらく南朝の貴族文化によって育まれたものであったと推測してよいであろう。この種の雅びな月のイメージが、日本の和歌にもかなり強い影響をあたえたであろうことは、容易に想像しうるし、現に、そうした傾向の和歌は数多く指摘できる。ここでは引用しなかったが、平安文学に最も大きな影響をあたえた

される白楽天についても、中西進氏がつとに指摘されていること、同様のことはいえる。

このことに関わって、日本人が月をめであるようになった理由の一つに、平安初期の中国傾斜、とりわけ嵯峨天皇以下の歴代天皇に顕著な、熾烈ともいえるべき中国志向があるともいわれる。というのも、早ければ嵯峨天皇の治世から、遅くとも貞観、すなわち九世紀中葉の頃には、中秋の名月をながめる風潮が宮廷内に広められた形跡がうかがわれるゆえだ。同時に、中国の道教に由来し、のちには中国仏教とも習合した「庚申信仰」がやはり宮中の恒例となり、人間の体内にすくう三尸さんしなる小鬼が、庚申の夜に天にのぼって寿命をつかさどる神に、その人の過失を告げて早死にさせると喧伝されたため、その夜は一晚徹夜して、寝ずに起きていなければならず、結果的にいやでも月をながめることになったという指摘もある。

しかし、これらの動向も、所詮は文学的な次元、もしくは宮廷儀礼の次元にとどまり、月により深い思いをこめる日本人の意識の淵源を充分に語っているとはいえない。私が興味あるのは、日本人に伝統的にみられる、永遠性に通ずるような何か、あえて形容するなら宗教的ななにかを月に投射するような感性の所以なのであって、以上のごとき中国文化からの影響だけでは、とても語り尽くせるものではない。

月の光

上垣外憲一氏によれば、日本の詩人の中で、非常に早く月に宗教性を感じて表現したのは、選子内親王であり、寛弘九年（一〇一一）に成立したその家集『発心和歌集』こそ、月に思いを寄せた最初の詩集であるという⁽⁵⁾。この和歌集は、真名序^{まなご}にみるごとく、『華厳經』および『法華經』の章句や偈文を題とした釈教歌を集めたもので、斎王として一生の大半を送った内親王のあつい信仰を吐露しつつ、仏菩薩との結縁を意図している。ちなみに、以下、選子内親王に関する部分は同氏の見解に沿う。

彼女が月を題材とする場合、二つの方向が認められる。一つは、いまも述べた庚申信仰に由来するものであり、もう一つは生涯をそのために捧げたといっても過言ではない『法華經』信仰に由来する。月を組上にのせるとき、問題となるのは、後者の『法華經』信仰である。なぜなら、内親王の和歌に登場する月は、月という自然物というよりは、月光の源としての月であって、月の光さえあれば、あえて月がなくてもよく、より明確にいい切れば、実体としての月などない方がよいくらいだからだ。

月がなくても月光さえあればよいとする考え方は、『法華經』の仏陀観から出る。この經典に出現した仏陀は、仏教の用語でいえば「久遠実成^{くおんじつじょう}」の仏陀であって、つまりは永遠無限のホトケを意味する。したがって、一切の限定をうけず、むしろ一個の人間として出

生したシャーキームニとはまったく次元を異にし、極めて高い抽象性をもつ。この高度の抽象性をもつホトケも、ホトケであるからにはまさに無限大の慈悲を衆生にそそぐのであるが、その慈悲を表徴するものが、選子内親王の場合は月光であったといつてよい。

それゆえ、仮に月が題材とされてはいても、その月は、いわば抽象の月であり、現実の自然物としての月ではない。内親王が現実の月をながめたとき、月にもっと具体的ななにかを見たのか否か、私人人としては、それについてはいささか疑問がないではないが、少なくとも理念上は、月の光にのみホトケの慈悲を感じ得ざるをえなかったはずである。

この月の光に永遠無限のホトケの慈悲を感じ得るといった傾きは、圖像の領域でも見られなくはない。その一番の代表作は、いわゆる「平家納經」で、序品見返しには、「如来の眉間から光明が放たれ、その光の中に比丘・比丘尼・信男・信女が修行により道を得たのを見た」という『法華經』「序品」の叙述をもとに、秋の一日、空の彼方より発せられた二条の光線のなかに、草庵に読経する僧侶、吹き抜け屋台のうちに写経する公達、経巻をひろげる女房、花瓶や闕^あ伽を奉る尼の姿などが浮かびあがる。たしかに、この場面には光はあるものの、その光の源は描かれておらず、月ではなく、久遠実成のホトケこそ、この光の主であるという真理を象徴している（図5）。

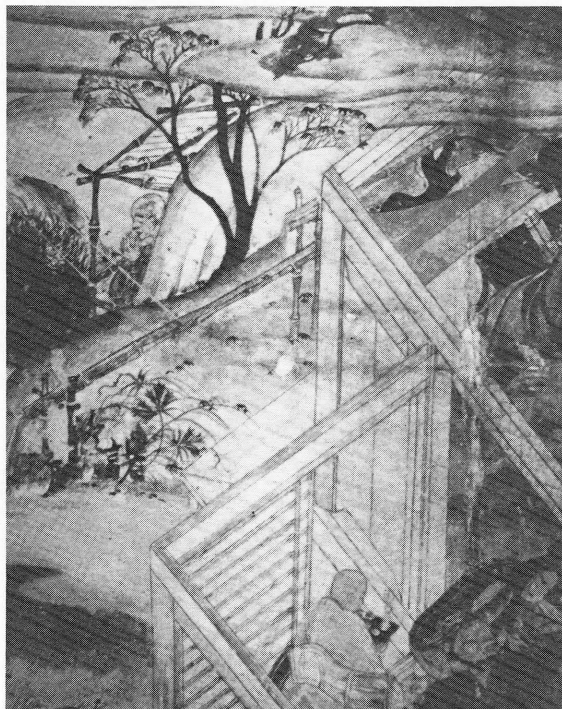


図5 法華経絵 序品見返し (学習研究社『浄土の彼方へ』より転載)

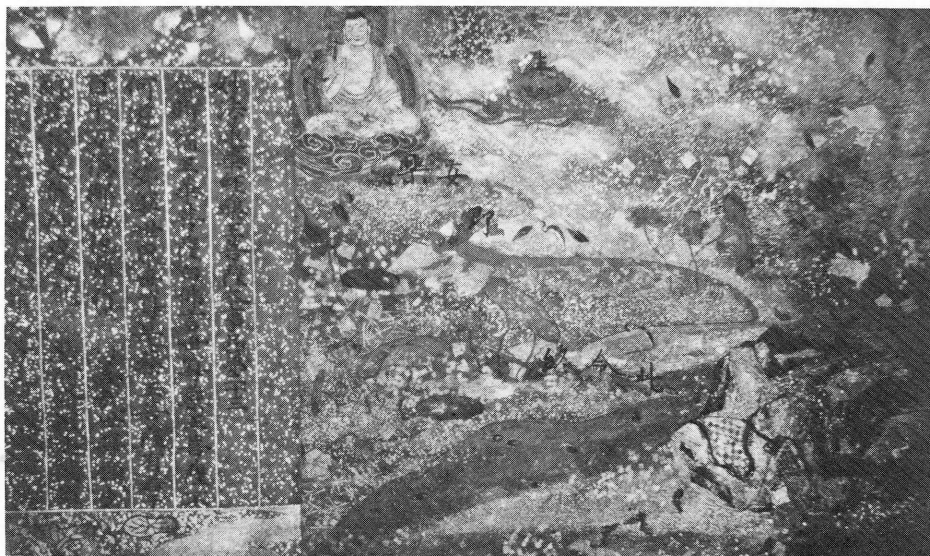


図6 法華経絵 薬王品見返し (奈良国立博物館『法華経の美術』より転載)

また薬王品見返しでは、如来の眉間から放たれた三条の光明が、直接、経巻をひろげる女房を射照している(図6)。この構図では、慈悲を垂れるホトケと、その慈悲を受ける衆生という関係は端的に表現されているとはいえ、光明の源はあくまで金色に輝くホトケであって、そのあまりにホトケホトケした姿に、現実の自然物としての月を重ねるにはやはり無理がある。

このように、法華信仰には月の光に対するあつい思いはあるとはいえ、月そのものに対しては、理念の上から思いを込めてはならなかった。この点は、私たちがながらく月に感じてきたものとは、いささか距離がある。

月輪観

さて、月そのものに宗教性や、それに準ずるなにかを感じる淵源は密教にあった、というのが私の持論である。より詳しく述べれば、密教の修行中、最も基本的なものとされる「月輪観^{げつりんくわん}」こそ、日本の月に、単なる自然物を超える宗教性をもたらした真因だと考える。特に、この月輪観と、西方から来迎する阿弥陀如来のイメージが合体したとき、月は、その価値において、地上を遙かに凌駕する存在となったのである。いや、この言い方は正しくない。月輪観の主尊として、阿弥陀如来が登場したとき、月は至高の意味をもつことになったというべきであろう。

月輪観は、いまもいったように、密教行法の基本に位置付けられる。密教では、他の仏教諸派に比べても、ことのほか観、すなわち瞑想が重視され、多種多様の瞑想法が開発されてきたが、月輪観こそ、その瞑想に入るための第一段階の行法なのである。阿字観も字輪観も道場観も、そして究竟のホトケたる大日如来と我との本質的同一性を悟るために営まれる、密教行法の真骨頂「入我我入」も、この月輪観の段階を必須とする。

月輪観を、密教界では伝統的に、こう定義してきた。曰く「自心は満月輪の如し、円明無垢にして、その光明、法界に周遍す」。この文言は、月輪観の有力な典拠の一つとなった不空著(?)『菩提心論』の「我、自心を見るに、形、月輪の如し⁽⁶⁾」とある一節を受けている。要するに、誰であっても、おのれの心は、満月の如くであり、欠けるところ一片もなく完璧、且つ汚れたところ全くなく、おのれの内部から発する智慧の光明は、全宇宙に遍く及んでいる、そう悟るための行法とみなしてかまわない。自分の心が、生まれながらに、完璧なものであり、全然汚れてはいないという考え方は、インドにおいて大乘仏教が展開する過程であらわれた最も有力な方向のひとつであった。

この考え方は、まず前提として、この世の一切の存在はほんとうは実在しておらず、すべて心に映った幻のごときものであると措定する。反対に言えば、心だけが唯一の実在という結論になる。

その意味で、一種の唯心論といってもよく、大乘仏教の二大学派のうち、瑜伽唯識派の思想に通ずるところ大きい。この考え方によれば、生けとし生けるものが輪廻転生してやまず、永遠の業苦に苛まれつつける原因は、本来、清浄無垢であるはずの心が、さまざまな理由によって付着した汚れで曇らされていることにある。ということは、輪廻から解脱するためには、付着した汚れをぬぐい清めて、本来の清浄無垢な状態に戻してやればよいことになる。

また、衆生には、もともとホトケとなりうる可能性、すなわち「仏性」が、あたかもホトケの胎児のごとく、その体内に宿っているとする思想、つまり「如来蔵」思想も、如上の考え方とほぼ同じ地平にある。この仏性を、ホトケとなりうる可能性ととらず、もつとずつと実体的にホトケそのものの種子と受け取れば、それは、いわゆる「本覚」思想の範疇に入る。「仏性」・「如来蔵」・「本覚」の三者に関しては、大乘仏教哲理の上で、つねに論争の勃発する部分であり、昨今も話題にはこと欠かないが、本稿の主旨とはずれるので、ここではその件については触れない。

日本の真言密教では、本来、清浄無垢であるはずの心のことを、「自性清浄心」という。本質的に清く無垢なる心という意味である。この点に関しても、大乘仏教でいう「空」とは「無自性」の謂であって、固定的本質的なものは何ひとつないということこそ、その意味であるから、自性が固定的に存在し、あまつさえその自性が

清く無垢なる心などというのは、まったく自己撞着も甚だしいとする見解もある。これまた関係する学界では喧喧囂囂、こんな思想は仏教にあらずと激しく糾弾する人すらある。

この件についても、これ以上の詮索は避けるが、それが真の仏教（そんなものが固定的にあるのかどうか、いたって疑問だが）であるか否かは別にして、「自性清浄心」を認めてきたのが日本仏教であったという事実だけは、明らかにしておくべきであり、日本人は伝統的に心というものをどのように把握してきたという事実も、十二分に認識しておくべきだろう。むろん、神道家が主張した「あかくあき心」というのも、この「自性清浄心」の延長線上に位置している。

その方法

月輪観は斯界では、胎藏法系統とともに真言密教の両部の一翼を担う金剛界系統の行法といわれ、典拠を『金剛頂経』や『菩提心論』などに求める。また、月輪は金剛界大日如来の象徴ともいわれる。なるほど、金剛界曼荼羅の諸尊は、一印会の智拳印を結ぶ金剛界大日如来をはじめ、仏菩薩を密教法具のかたちを借りて象徴する三昧耶形に至るまで、どれも月輪の中に描かれている（図7）。これに対して、胎藏法曼荼羅の諸尊は、中心部の胎藏大日如来を除けば、頭光と光背を背に描かれ、月輪は見当たらない（図8）。

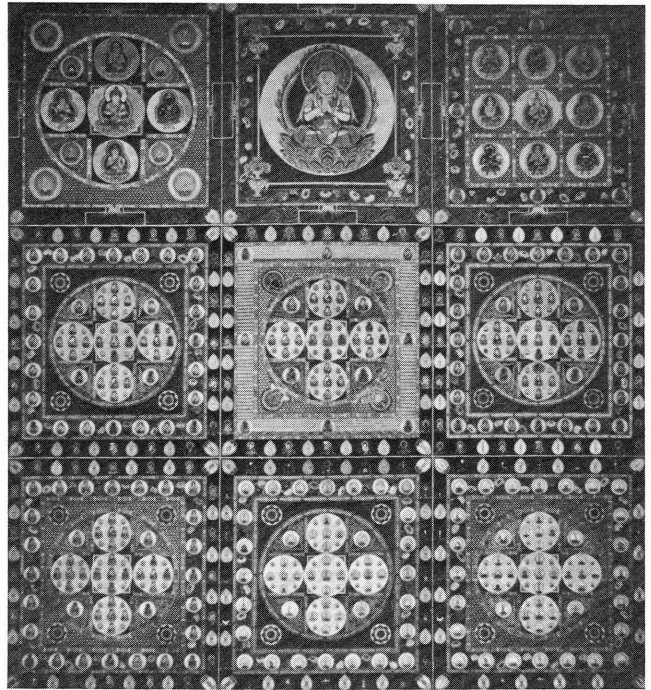


図7 東寺 金剛界曼荼羅 (東寺『東寺の曼荼羅図』より転載)

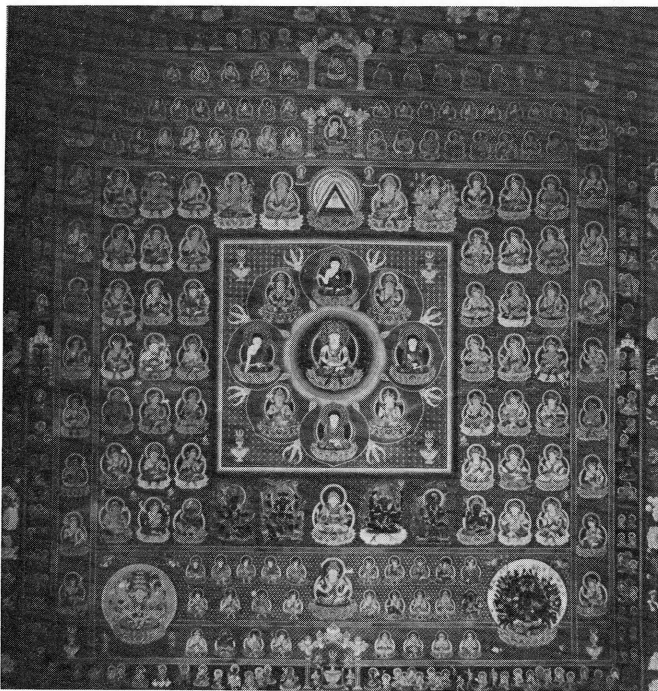


図8 東寺 胎藏法曼荼羅 (東寺『東寺の曼荼羅図』より転載)

しかし、そうした見解は、月輪観を、一個の独立した観法として評価したときに、そういわれるまでにすぎず、他の重要な密教観法を営む際、その基本となる行法としての月輪観となると、なにも『金剛頂經』など特定の經典や註釈書に、典拠が限られるわけではない。しかも、現実に日本の密教界で行ぜられてきた月輪観は、胎藏法の典拠たる『大日經』の漢訳者として名高い善無畏の著『善無畏三藏禪要』の叙述によるところが大きい。角度をかえれば、金剛界系統云々といわれる月輪観は、いわば狹義の月輪観であり、ここで私が意図しているのは、より広い意味での、月のイメージを最大限に利用する観法一般だと思っていきたい。

月輪観は、すでにその定義で示したように、自分の心が満月のごとく、あるべきものが何ひとつ欠けることなくあり、且つ清浄無垢だと悟る観法である。そのために、まず、おのれの胸の中に、白く輝く満月があるとイメージすることから、すべては始まる。もともと、言葉では説明できても、いうは易く行うは難しの典型で、初心者にそうやすやすと行いうるものではない。座禅など体験された方なら、よくわかりだろうが、瞑想なるものは、心を落ち着かせようと思えば思うほど、雑念妄想のたぐいが跳梁跋扈する傾きがある。ブッダ以来、瞑想の極意は、心を一点に集中することだといわれて久しいものの、それがまた至難のわざなのだ。ともあれ、おのれの胸の中に満月をイメージせよといわれても、大概の人は途方にくれ

るのが落ちである。

その点については、古来、さして変わらなかったとみえ、初心者が自分の胸の中に月輪をイメージするのは難しかろうから、とりあえず便法として、最初は、自分の胸の中ではなく、面前、三、四尺ほどのところに、直径一尺少しの月輪を思い描き、それができたら、静かにその月輪を胸の中に移したらよい、と口訣は語る。もし、それも無理なら、仕方ないので、面前、三、四尺ほどのところに、直径一尺少しの月輪を図画して掛け、その図画の月輪を、おのれの胸の中に導入してきてもかまわない。そのように、真言密教中、最も有力な流派を形成してきた報恩院流でも中院流でも教えてきた。⁽⁷⁾

この最後の図像使用こそ、密教が盛んに図像を行法に利用した所以にはかならない。よほど特殊な才能に恵まれていない限り、図像の助けなしに瞑想に入るのは、昔からまことに難しかったらしい。

さて、月輪観にとどまらず、瞑想では一般に姿勢や呼吸法がことのほか肝要とされるが、そこまで立ち入る紙幅はないので省略させていただく。また、念珠の扱い方などにも、細かい規定があるが、これも行者はいざ知らず、門外漢には瑣末にすぎるので、省略させていただきます。

以下、現在、高野山で主流をなす中院流の月輪観子細に基づいて、話を進める。⁽⁸⁾ 図像に描かれた月輪は、直径が一肘量(肘から指先までの長さ)、八寸とも一尺一寸二分ともいわれる(図9)。修行者と

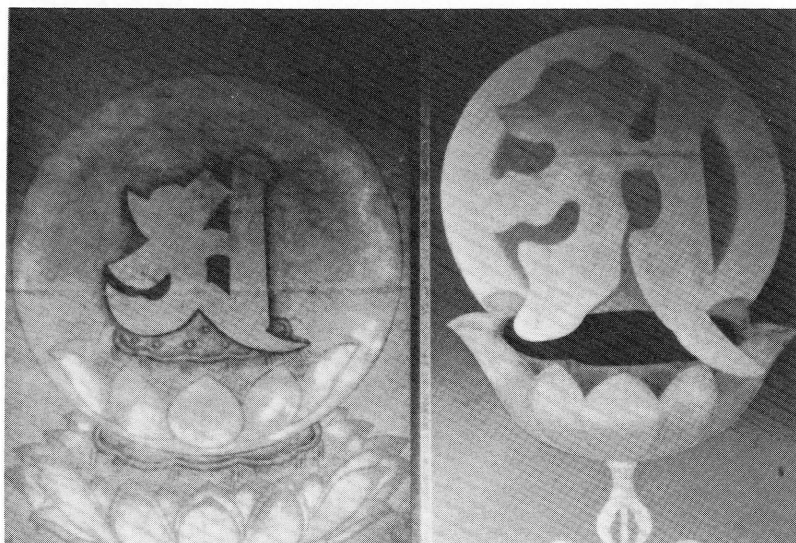


図9 阿字観本尊各種（創元社 山崎泰廣『密教瞑想と深層心理』より転載）

図像との間隔は、八寸から四尺まで、よいと思われる距離を適宜にえらぶ。最初に、図像に描かれた月輪を、自分の胸の中にも同じようにイメージする。このとき、胸中の月輪の大きさは、円周八寸程度というから直径にして一〇センチほどが適当とされる。次は、おのれの中の月輪と、図像に描かれた月輪とがまったく同じものであると観想する。これを密教の用語では「不二^{ふに}」といい、この観念をありとあらゆる事象の中に見出してゆくことこそ、密教の神髄とされるくらい重要な意味をもつ。森羅万象ごとく、究竟のホトケたる大日如来の自己顕現にはかならないから、様態の相違如何にかかわらず、すべては本質的に同じということだ。ゆえに、別個ならぬもの、すなわち「不二」となる。

こうしておいて、今度は目を開けて図像の月輪を見、目を閉じておのれの胸中の月輪を見る。これを数度くり返す。そして、ひとつのものとなった月輪が、次第次第に広がってゆき、ついには宇宙全体に充滿していると観想する。すでに図像の月輪と、胸中の月輪との区別は失われているゆえ、自分自身が宇宙大に展開したという感覚にとらわれるはずである。『大日経』に基づくいちばん根本的な行法である「五字^{ごじ}厳身^{げんじん}観^{かん}」でも、修行者自身の身体が宇宙に聳立する巨大な卒塔婆に成長し、宇宙の隅々まで遍く満たしているといった感覚が強調されるのが常で、この点では月輪観とも共通する。ついでながら、『大日経』が繰り広げる曼荼羅世界は胎蔵といって、

女性の子宮を意味しているから、そこに語られる修法が、おのれを拡大しつづけてゆき、その結果、全宇宙に胎藏に子宮に充滿するというのは、みようによっては、相当にエロティックではある。

さらに、次の段階では、逆に、月輪を縮めてゆく。宇宙大であったものを、もとの大きさに戻すのである。言語を絶した極度の膨張と縮小に伴う身体的な感覚は、経験した者でないと、とうていわからない世界の事柄だが、あえていえば、精神医学の領域で使われる「オムニ・プレゼンス」の感覚にやや近いところがある。いずれにせよ、うまく成就できれば、宇宙大の存在が、おのれの小さな胸の中に完全におさまっているという不思議な境地が味わえることは確かだ、究極存在と自分との同一性が、まことに如実に感じられることになる。これぞ、月輪觀の意図するところといってよい。

ここまでゆけば、月輪觀も完成の域であるが、実際にはなかなかうまくゆかない。この月輪觀の進み具合を、善無畏は『善無畏三藏禪要』の中で、つごう五つの状態に分け詳述している。第一の状態は「刹那心」といい、胸中に月輪が瞑想できても、すぐ消えてしまう初心者の階梯を指す。第二の状態は「流注心」といい、觀想した月輪がいったん消えても、また再びあらわれ継続して觀想できるさまを指す。第三の状態は「甜美心」といい、修行を積み重ねて、月輪觀の境地を充分に味わうことができる段階を指す。第四の状態は「摧散心」といい、修行に専念しなかったために、觀想に支障が生

ずるさまを指す。第五の状態は「明鏡心」といって、先に述べた月輪觀の完成を指し、究竟の存在とおのれとの一体化を感得する次元である。⁽⁹⁾

以上が月輪觀の実際だが、『大日經』の叙述に則り、胸中にイメージした月輪の中に、大日如来の種子たる「阿」字を入れ、その「阿」の色を黒から金色へと変容させる等々、さまざまな過程を経つつ、ついに金色燦然たる大日如来の尊像そのものを導き出せば、これが「阿字觀」となる。「字輪觀」、「道場觀」なども、大略等しく、月輪觀をもって、密教行法の基本とする所以もここに由来する。

月と月輪觀

なぜ、月輪觀なのか、という疑問に対して、『菩提心論』は二つの理由を挙げている。一つは「何故以月輪為喻為満月円明体則与菩提心相類」、つまり、満月の澄み切った円満なる姿ほど、仏心の完壁かつ清浄なるを譬えるのにふさわしいものはないゆえに。もう一つは「凡月輪有一十六分喻瑜伽中金剛薩埵至金剛拳有十六大菩薩」、つまり、晦日より十五夜に至る十六日が、本来衆生に宿っている仏性が密教の修行により、やがて十六の大菩薩の境地を顕現する過程に、みごと対応しているゆえに、である。⁽¹⁰⁾ 後者は、月の満ち欠けに注目した解答であろう。

また、『善無畏三藏禪要』は、月輪觀を行すべき理由を、次の三

つの性質を月が完備しているからだという。その一は「自性清浄義」であり、貪欲垢を離脱していること。その二は「清涼義」であって、瞋熱の悩みを離脱していること。その三は「光明義」であって、愚癡の闇を離脱していることである。⁽¹¹⁾

熱帯から亜熱帯気候に属すインドでは、太陽は万物を育む根源的な存在ではあっても、時として余りの炎熱のために極度の乾燥をまねき、まかりまちがうと枯渇という死のイメージにすら通じかねない。その点、月は清浄であるだけでなく、冷気のイメージが濃くて、万物を慰謝するという恩恵をもたらす。たしかに仏典を読んでいると、冷気に対する古代インド人の憧れはひとかたならず、たとえば「俱舍論」など数々の仏典で理想境とされる“Anavatapta”は漢訳では「無熱惱地」、つまり熱の悩みのない所という意味であり、いかに清涼な地域が待望されたかが、よくわかる。

古代インドの宇宙論では、太陽も月も、同じく天宮 *vimāṇa* と呼ばれる透明なカプセル状の容器におさまっている。この容器が曲者で、太陽の容器の下半分は火珠の輪になっているため、よく照らすかわりに強烈な熱気を発する。ところが、月の容器の下半分は水珠の輪になっているので、よく照らしても熱気は発せず、それどころか冷気を発散してくれる。これが、月が清涼であると考えられた理由にはかならない。さらに、古代インドの宇宙論では、太陽も月も、宇宙の中心に聳え立つ須弥山の中腹あたりを、同高度で周回してい

ると考えられていた。要するに、古代インドの人々は、太陽と月のみかけ上の大きさを、そのまま真の大きさとみなしていたことなるから、大きさの点で太陽と月に優劣はなかったわけ⁽¹²⁾で、このあたりにも月輪観が重視された理由の一半がありそうだ。

ところで、『菩提心論』は月輪観を論じた部分で、「令修行者於内心中觀日月輪」と、月輪観のみならず、日輪観を修めるよう勧めている。しかし、そのあとに日輪観に関する記述は全然みあたらない。しかも、日月観を修める理由は、「作此觀照見本心湛然清淨猶如滿月光遍虛空無所分別」と説き、満月のもつ殊勝の意味を説明するのみで、太陽の功德に関わる言葉が見出せない。そのせいかどうか、真言密教の伝統の中では、日輪を觀想の対象とする行法は、ないわけではないが、月輪観に比べると、遥かに影が薄い。

こういうと、謡曲『弱法師』の主人公、俊徳丸の行動にみると、日本には日没、沈みゆく太陽を拝する行法があるのではないかと反論されるかもしれない。しかしながら、沈む日輪を阿弥陀如来の姿と重ね合わせて觀想する、いわゆる「日想觀」は、三大阿弥陀經典の一つ『觀無量壽經』を典拠とする浄土教の觀法であって、真言密教の方途とは系統を異にする。ただし、真言密教にあっても、平安後期以降、浄土信仰は極めて盛んであったから、日想觀を修した僧侶がかなりいたことは事実である。



図10 虚空蔵菩薩像
(佼成出版社 宮原良遷『Buddhist Paintings』より転載)

その流通

月輪観の典拠とされてきた『菩提心論』も『善無畏三蔵禅要』も、ともに空海が初めて請来したと伝えられる。次いで、『菩提心論』は、東密では宗叡が、台密では円仁と円珍が請来し、『善無畏三蔵禅要』は宗叡と円仁が、同じく請来したという。これを信ずる限り、月輪観は空海以降、日本の仏教界に流通したことになる。

もっとも、空海以前に、月輪観がまったく行われていなかったわけではないであろう。空海自身、彼が密教に目覚めるきっかけとなった虚空蔵求聞持法の修法において、図画された月輪を見ていたはずであり、もしかしたら、自分の手で月輪を描いたかもしれないの

だ。というのも、超人的な記憶力の獲得を約束する虚空蔵求聞持法の典拠、『虚空蔵菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法経』には、修法をはじめるにあたり、まず白く清浄な絹ないし板の上に、直径一肘量の月輪を描き、その中に虚空蔵菩薩の尊像(図10)をおさめる旨を説いているからである。⁽¹³⁾

もとより本経は、『善無畏三蔵禅要』の著者である善無畏が、開元五年(七一七)はるばるインドから唐に到着した際、その翻經の第一号として漢訳出された記念すべきものであり、善無畏の手になるとあらば、経中で月輪のことがしたためられているのも、容易に納得できる。日本へは、道慈により、早くも訳出の翌年にあたる養老二年(七一八)にもたらされている。道慈は、この修法につき、善無畏から親しく伝授されたとも伝えられる。道慈の関心が三論にあったこともあってか、虚空蔵求聞持法がどの程度、日本の仏教界に流通したか、判然としないが、若年の空海が、名も知れぬ一沙門から教授されたというのだから、奈良時代の後期にはかなり流行していた可能性はある。

月輪観そのものも、すでに修法として成立していたとも考えられるが、寡聞にして、確認できない。空海以降の段階で整備された、いわば正規の月輪観ではない、初歩的な月輪観が行ぜられていたとみなせなくもないにしても、その影響力となると、依然、微々たるものでしかなかったに違いない。

したがって、空海による月輪観導入は、月に対する古代人のイメージを一変させる上で、大いに寄与したといわなければならない。なにしろ、新時代の宗教をその双肩に担う巨人が、月輪観という修法を、おのれの密教修行の基本に据えたのだ。その影響や推して知るべしである。もっとも、空海の生前や没後しばらくの時点で、月輪観がどのくらい流通していたのかとなると、残念ながら、確かめる史料に乏しい。ひとつには、教団内部で営まれる余りに基本的な行法なるがゆえに、諱雨法や降伏法などの華々しい修法のように、外部に喧伝されることがなかったせいであるかもしれない。

そんななかで、『和漢朗詠集』におさめられた源順(九一一―九八三)の

観空浄侶心懸月 送老高僧首剃霜

(六〇八)

の、『観空浄侶心懸月』が月輪観を指しているとしたら、一〇世紀には、はやくもこの修法が、上層の人々の間では常識的に知られていたことになるが、この文言のみでは判断しかねる。

平安中後期に到って、密教諸流派分立の時代になると、みずからの正統性独自性を主張するあまり、行法の瑣末な部分に異常なほど拘泥する傾向があらわとなる。その結果、行法に関する儀軌の類が多くものされ、月輪観に関する専門的な書物もあらわれた。

一例を挙げると、世に兜率とくすう僧都の名で知られた覚超(九六二―一

〇三四)による『月輪観』一巻が現存するが、この覚超という人物は、よほど月輪観に熱心だったと見え、『後拾遺集』『釈教歌』に、こんな和歌を残している。

月輪観をよめる

月のわに心をかけしゆふべより

よろづのことをゆめとみるかな

和歌自体、まさに読んで字の如く、極くわかりやすい内容であって、月輪観を修するようになってから、仏の教えの理解が進み、森羅万象ことごとく夢幻なる真理を悟った、というほどの意味である。⁽¹⁴⁾

月と阿弥陀

日本における浄土往生思想の指導者として名高い源信(九四二―一〇一七)も、月輪観にはひとかたならぬ関心があつたようで、その著『観心略要集』において、

妄想の雲霧を払ひて、心性の月輪を顕はす。これを即身成仏と名づけ、……弥陀名号の所詮、往生極楽の指南なり。⁽¹⁵⁾

と述べる。この一節からは、源信の浄土往生思想には、月輪観↓即身成仏↓極楽往生という、のちの覚鑊かくかく流の密教による浄土往生思想

に非常に近い部分も存在した事実がわかる。さらに、『栄花物語』巻一七「おむがく」におさめられた源信の和讃『極楽六時讃』には

夜の境静かにて やうやく中夜に至る程

三五の人々共に出て 金繩階道歩みつ

とあり、もし「三五」が十五夜の満月を意味しているならば、源信は阿弥陀如来を満月にたとえていることになる。わざわざ『栄花物語』に採られたいきさつを考えると、この和讃は当時かなり評判になっていたとみられ、源信の日本浄土教における位置を勘案すれば、この頃、月輪観↓月↓阿弥陀如来という図式が人口に膾炙し始めたのではないか、とも想像される。

前記、覚超は比叡山にあって二大大家の一人とされる台密の巨匠であったが、同時に源信と同門で、のちにはその弟子になって『往生極楽問答』という作を残しているくらいだから、覚超の『月輪観』も、源信流の阿弥陀信仰と何らかの関係がある可能性も否めない。そう考えれば、「月輪観をよめる」と題したうたが、勅撰集である『後拾遺集』に選ばれたのも、月輪観なる修法に、人々が関心を寄せていた形跡をうかがわせるに足る。彼らの活躍した年代から判断して、一〇世紀の後半には、天台比叡山を中心に置く浄土思想家たちの手で、月輪観を媒介とする、月↓阿弥陀如来なる認識が、

次第に浸透していったと想定しても、そう無理はなからう。

やや遅れて、当代最高の仏師という定評のあった定朝が、天喜二年（一〇五四）、京都西院にあった邦恒朝臣堂の丈六阿弥陀如来坐像を完成したとき、その出色の出来映えに接した藤原資房（二〇〇七―五七）は、その日記『春記』に

尊容、満月の如し

とした。邦恒朝臣堂の阿弥陀如来坐像は、残念ながら、現存しないが、おそらくは平等院鳳凰堂の同じく定朝作の丈六像と類似の作だったと想像される。鳳凰堂阿弥陀像のような、円満具足にして重量感すら感じさせない傑作に対して、資房が「満月の如し」と形容した事実は、月↓阿弥陀如来という捉え方が、一一世紀の中葉には常識化していたともうけとられる（図11）。

ちなみに、これらの阿弥陀如来像はいずれも密教系の阿弥陀であって、私たちが通常イメージしがちな鎌倉新仏教以降の阿弥陀とは一線を画する。その最も端的な例証は、阿弥陀如来像に向かって唱えられる言葉の相違だ。すなわち、ふつう阿弥陀といえは、「南無阿弥陀仏」の念仏がすぐさま思い浮かぶが、この時代の阿弥陀に対しては、多くの場合、無量寿如来根本陀羅尼（阿弥陀の大呪）ないし無量寿如来心真言（阿弥陀の小呪）と称される真言陀羅尼の類が唱えられていたのである。



図11 平等院阿弥陀如来像（学習研究社『浄土の彼方へ』より転載）



図12 月輪台（中央公論美術出版『日本彫刻史基礎資料集成』平安時代造像銘記篇6より転載）

現に、平等院鳳凰堂の阿弥陀如来像の台座下には、この二種類の真言陀羅尼を梵字でしたためた莊嚴具が安置されていた(図12)。

たぶん、この如来像を造立した藤原頼通は、極楽浄土への往生を願って、エキゾティックで摩訶不思議な響きをもつ梵語を、繰り返し繰り返し誦していたに違いない。もつとも、そこに墨書された真言陀羅尼は、工人たちがその方面に暗かったせいであちこち字が間違っているから、彼がほんとうに極楽往生できたかどうかは計け合いかねるが……⁽¹⁶⁾

注目すべきは、真言陀羅尼をしたためたその莊嚴具の形態である。それは、何と月の形を模した「月輪台」と呼ばれるものなのだ。つまり、台座の上に坐す阿弥陀如来像が「尊容、満月の如し」なら、台座の下にも満月そのものの形像といつてよい月輪台が鎮座していたことになる。この事実、まさに月＝阿弥陀という考え方が流布していた決定的な証拠とみなすほかない。

東密では、小野の曼荼羅寺の僧で、後に東寺長者になった成尊(二〇二一七四)に『観心月輪記』がある。ここで成尊は、

或有衆生諸根不具、或復具足五無間業、屠兒魁脣膾陀羅等……
(中略)……不能修広行者、可修此觀……(中略)……心相月朗、
弥陀影現故……

と、理不尽な差別に晒されて、とうてい成仏は無理とされていた人々でも、月輪觀を行することで阿弥陀如来の影現を迎えられる、と驚くべき論旨を展開していたことを、中野玄三氏が、東寺に秘蔵されていた『観心月輪記』の本文を紹介しつつ、指摘している⁽¹⁷⁾。

この部分をみる限り、真言密教の中では、僧侶や貴族といった恵まれた階層にとどまらず、社会の最下層にしていたげられていた人々にさえ、月輪觀による阿弥陀来迎の方途が広められようとしていた事実が判明する。みかたを変えれば、東密の月輪觀を駆使する阿弥陀待望は、比叡山を中心とする源信の念仏を中心とする浄土往生のための行の流行に対抗する、真言密教側の反撃であつたとみなすことも可能であろう。

覚鑊

これら先達の足跡を受けて、覚鑊(二〇九五―一四三)が登場する。私は、数多い密教者のうち、月輪觀に最も精力を注いだ人といえ、覚鑊を挙げることに躊躇しない。彼は、従来の高野山や東寺を中心とする勢力と袂を分かち、新義真言宗を開いた人物として知られるが、活動家としての目的の大半は、さきほど述べたような諸流派分立をいまいちど統合して、空海在世時の真言密教を再生させることにあつたといつてよく、高野山を離れて、新たな一派を立てざるをえなかったのは、むしろ心外だったかもしれない。

覚鑊の生きた時代、すなわち平安後期は浄土思想が一世を風靡した時代でもあった。彼も当然ながら時代の子であり、教学の領域における畢生の仕事は、空海以来の真言密教と、時代を風靡する浄土思想とを統合し揚することに掛かっていた。覚鑊は、真言密教の教主である大日如来と、浄土の主である阿弥陀如来とは、じつは団体であると説き、即身成仏と浄土往生を、『密厳浄土』論のかたちで統合しようと試みたのである。覚鑊は念仏信仰にも熱心で、密教念仏者であったと評する向きもある。

彼の教理では、人は臨終の瞬間、まず即身成仏して大日如来となるが、もともと大日如来は阿弥陀如来にはかならないゆえに、人間↓大日如来↓阿弥陀如来という究極の図式が成就して、往生決定疑いなしとなる。ただし、覚鑊の考え方が、いわゆる浄土思想とまったく異なるのは、心弱き者のためには、真の成仏を遂げるまでの暫定的な修行の場として浄土を用意するものの、原則として浄土を彼岸に想定せず、密教者の観念のうちに、現世がそのまま浄土になる点である。日本の浄土論としては、これは異数に属するが、空海の衣鉢を継ぐ密教者の立場からすると、この現実重視は当然の帰結であり、他方、浄土を暫定的な修行の場と考えることは、どちらかといえば、インド本来の浄土論に近い。

むろん、覚鑊の月輪観にまつわる著作は多い。そして、月輪観を修法の前提とする阿字観にまつわる著作もまた多い。前者では、

『阿字月輪観』、『月輪観頌二十韻』、『月輪観頌』、『心月輪秘釈』。後者では、『阿字観頌』、『阿字観』、『孔字観』、『孔字観義』、『孔字観(阿字観和釈)』、『孔字観』(前記とは別本)、『孔字問答』、『釈菩提心義』などである。

覚鑊にあつては、月輪観と阿字観とは、ほとんど重なる修法であった。そのことは、『阿字月輪観』なる書名からもわかるが、臨終時の心得を説いた『一期大要秘密集』では、以下の問答を明かして、その同質性を語る。

問、孔字与心月同哉異哉。答、同而即異、異而即同。非同非異亦同亦異。是則菩提心之体性。⁽¹⁸⁾

素人にはよくわからないこんにやく問答に映るが、これは密教に特有の「不二」の論理を繰り広げたままで、結論的には両者が一致することを示している。

月Ⅱ阿弥陀

数ある関係書のうち、いちばん留意すべきは『孔字観』である。ここには、

頓成菩提ノ道、是ニ過タルハ候マジキ事ニテ候也。孔イノ宝

号ノ諸法ニ勝レテ候モ、則此ノ⁽¹⁹⁾孔字アル故にテ候也。殊ニ西方ノ往生ヲ願ハムズル人ハ、唯此ノ觀ニ過タル事ハ有マジク候。

とみえ、阿字觀の「阿」は阿弥陀の阿と共通すると、いささか苦しい解釈すら試みたのち、この阿字觀こそ、西方極樂淨土への最高の方法だと主張する。そのほか、別本『孔字觀』にも、

最後ノ一念ノ阿息ト共ニ出テ、法界円明ノ月輪ト顯レテ、虚空ニ住シテ法界ニ周遍ス。⁽²⁰⁾

とあり、覺鑊の大日如来ニ阿弥陀如来という認識からいつて、これも月輪觀ニ阿字觀による往生の方途と受け取ってよいだろう。

主著の一つに数えられる『密嚴淨土略觀』では、臨終の際、大日如来の一行が来迎することを説いた上で、こう語る。

当于茲時、妄雲忽晴、覺月立現、慧眼始開、仏境更彰、所以草庵變金場、穢土即淨刹、森森卉木、悉是三等之法身、蠢蠢群類、僉也六丈之性仏……⁽²¹⁾

つまり、大日如来の一行が来迎するやいなや、現世はそのまま淨土となり、森羅万象ごとく如来の聖衆となるというのだ。注意したいのは、大日如来の来迎が「妄雲忽晴、覺月立現」、すなわち忌

まわしい雲が切れて、月が清淨なる姿を現すと描写されている点である。とすれば、こうした信仰に生きる者の目には、現実に雲の切れ間から、姿を現す月が、来迎の予兆とでも呼ぶべきものとして把握される可能性があるということになる。

事実、覺鑊は『心月輪秘积』において、

問、後意何故心与月輪、共通法喻。答、心月互相同、法喻何不通。⁽²²⁾

問、空月心月、有何差別。答、空月能譬喻、心月所況法。意云、借空中仮有之円鏡、喻心内真常之満月。⁽²³⁾

と問答を展開して、現実の月と、心中の月との関係を理論付けており、ここからは現実の月と、究竟のホトケたる大日如来との、微妙極まる二重映しの論理が出現してくる。かくて、現実の月、心中の月、大日如来、阿弥陀如来の四者を、等号で結ぶ靈的方程式が完成を遂げる。

そして、ついにこの論理は、法然に私淑しつつ、密教者としては覺鑊の方向を受け継いだ静遍(一一六六―一二二四)によって、新たな図像をも生み出した。禅林寺の山越阿弥陀図(図13)である。この絵画が、覺鑊流の阿字觀に基づいていることは、左上隅に阿字



図13a 山越阿弥陀図 禅林寺蔵
(同朋社 中野玄三『来迎図の美術』より転載)



図13b 山越阿弥陀図 画面左上部分 (同朋社 中野玄三『来迎図の美術』より転載)

が描かれている事実から判明する。⁽²⁴⁾

いましも臨終を迎えようとしている者は、枕辺においてこの図像に相對する。莊嚴なイメージが横溢する中、彼ないし彼女は、一心に阿字觀を修し、そのまなざしを画面左上隅の阿字月輪に注ぐ、しかるのち、眼を大きくみひらけば、そこには阿弥陀如来の慈悲深いおもざしがある。何もない白く清浄な月輪から、阿字月輪へと展開し、さらに阿字月輪が具体的な阿弥陀如来の相好に變ずる、この構図。ここに至って、月輪觀が、月輪觀↓阿字觀↓阿弥陀如来の図式を経て、月↓阿弥陀如来という密儀の結晶化に到達し、且つ卓抜な表現様式をもって、視覚化されたのである。それは、瞑想の資質に恵まれない極くふつうの能力しかない人々にも、阿弥陀如来の救済を約束する、いわば靈的な技術の賜物だったともいえる。

阿弥陀如来の前面に展開する山なみが、どこにでもありそうに表現されているのは、この平凡な現実こそ、浄土にはかならないことを示しているのであろう。また、来迎図は一般に、阿弥陀如来の一行が遙かな西方浄土から、迅速比類なく往生者のもとへ来迎する旨をあらわすため、極く初期の作例以外は、雲を巻き風を切って、時には殺到するがごとく様相を示すが、この禅林寺の山越阿弥陀図の場合に限り、ほとんど動きがないのは、来迎が十萬億土かなたの西方極樂浄土からではなく、密教者の觀念の力で、現実世界そのものが浄土に變じたことを象徴しているからにほかならない。この現実

即浄土の考え方こそ、やがて中世日本を代表する宗教理論となる。そして、禅林寺の山越阿弥陀図もまた、百年後に、その精神的後継者として、金戒光明寺の、金色燦然、月輪がそのまま變じたことを表現するかなのような山越阿弥陀図(図14)を、来迎美術最後の傑作として生み出すのである。

西行

西行(一一八一—九〇)が、つごう三〇年間になんとなんとする長い年月を、高野山において送ったことは、よく知られている。彼の宗教的背景は、主に高野山を中核とする真言密教であり、浄土信仰が隆盛をきわめた時代に相應して、密教と浄土信仰の双方を融合するような傾向を孕んでいた。西行といえは、さきにあげた「月やほものを……」のうたが名高いが、じつは彼は月輪觀の典拠のひとつとされた『菩提心論』を題材とするうたを『聞書集』の中で詠んでいる。

勝義心

いかでわたしたにのいはねのつけきに

くもふむやまのみねにのぼらむ

行願心

おもはずはしのぶのおくへこましやは

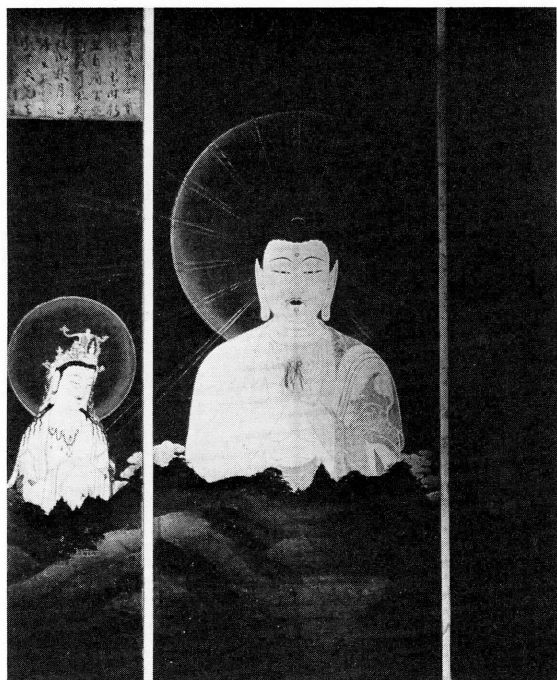


図14 山越阿弥陀図 金戒光明寺蔵
(同朋社 中野玄三『来迎図の美術』より転載)

こえがたかりししらかはのせき

(二三九)

三摩地

をしみおきしかかるみのりはきかざりき

わしのたかねの月はみしかど

(二四〇)

八葉白蓮一肘間の心を

くもおほ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

(二四一)

若心決定如教修行、不越于坐三摩地現前

わけいればやがてきとりぞあらはるる

月のかげしくゆきのしらやま

(二四二)

若人求仏恵文

たらちねのちぶさをぞけふはおもひしる

かかるみのりをきくにつけても

(二四三)

この六首のうち、三つ目のうたは『菩提心論』の「内心中に白月輪を觀する」の部分に対応し、四首目の詞書きは、月輪觀を修する際、まず最初に月輪を描く時のことを述べ、うたそのものは、その修法の最中の状況をうたっている。ともあれ、ここにうたわれた月が悉くみな月輪觀の月であることは、注意すべきであろう。

同じく『新古今和歌集』におさめられた

闇晴れてこころのそらにすむ月は西の山辺や近くなるらむ

(一九七九)

のうたも、「觀心をよみ侍りける」とあって、月輪觀にかかわるうたであることが明らかである。しかも、このうたの場合、下句に「西の山辺や近くなるらむ」とうたわれている点を見ると、月輪觀による浄土往生の様相を題材としたのではないかとも思われてくる。もちろん、私は西行の月を詠んだうたが、どれも何らかの意味で月輪觀にかかわっているなどと、強弁するつもりはない。しかし、

西行が修行に励んだ当時の高野山で、覺鑊流の月輪觀にのつとる修法が盛んであったことは、上述のいきさつから推して至極当然であろう。ならば、彼のうたのうち幾つかは、やはり月輪觀に関係しているとみてよく、或いは自然の風景をうたったものでも、そこに表現された月に、月輪觀や、月輪觀を通じて感得されるであろう阿弥陀如来のイメージが重ねられていることもあるのではないか。というのも、詞書がないと、そのうたがまったく自然風景を題材としているのか、月輪觀が絡んでいるのか、判然としないことが多いためだ。たとえば、『新古今和歌集』所収の、三井寺権僧正公胤による

我がこころ猶はれやらぬ秋霧に

ほのかにみゆる在明の月

(一九三四)

などは、詞書きに「観心如月輪 若在輕霧中の心」となれば、これが月輪觀のうたか否か、全然わからない。

いずれにせよ、平安末葉、月に阿弥陀如来という、当時の人々にとってこれ以上はない至高至上の存在が重ね合わされ、極く一般化されていたことは疑いない。このことは、『新古今和歌集』の肥後のうた、

教へおきて入りにし月のなかりせば

西に心をいかでかけまし

(二九七五)

や、『梁塵秘抄』の

弥陀の御顔は秋の月、青蓮の眼は夏の池、

四十の齒ぐきは冬の雪、三十二相春の花

(二八)

といった詩句に鮮やかに示されている。すなわち、月は単なる自然を越えて、聖空間そのものと認識されていたと理解してあやまたない。

こうした認識は、時間の経過とともにさらに咀嚼され、ついにはこの論考の冒頭に挙げた春日宮曼荼羅のような、それ自体が聖空間とも、或いは聖空間と自然とを結ぶ機能をもつとも解釈しうる存在として、且つ日本的自然の表徴の位置にまで、月を押しあげてゆくことになる。

注

(1) 今回とり上げる対象については、これに合致する図像の数が必ずしも豊富ではないため、文献史料を多用した。もちろん、可能な限り、本来の検証史料である図像も用いたが、この点ははじめにしておく。

- (2) 鎌田東二「浄土と神国」二五四頁（『仏教の受容と変容』日本編）

- (3) 鎌田東二「日本史の遠近法」二〇七頁（『異界のフォノロジー』河出書房新社 一九九〇 同「複雑怪奇な神話の神々」四一頁（別冊太陽『日本の神』平凡社 一九八九）

- (4) 中西進『柿本人麻呂』五八頁（筑摩書房 一九七〇）

- (5) 上垣外憲一「仏典のレトリックと和歌の自然観」五七―六二頁（『日本研究』七 一九九二、九）

- (6) 『十巻抄』二二二頁（高野山大学出版部 一九六六 改訂版）

- (7) 高井観海『密教事相大系』一六一頁ほか（山城屋文政堂 一九五三）

山崎泰廣『密教瞑想と深層心理』二四〇頁（創元社 一九八

一

- (8) 山崎泰廣『密教瞑想と深層心理』二四〇―二四一頁

- (9) 大正大蔵経 第一八巻 九四五頁

- (10) 『十巻抄』二二二―二三頁

- (11) 大正大蔵経 第一八巻 九四五頁

- (12) 定方晟『インド宇宙誌』一〇四―七頁（春秋社 一九八五）

同『須弥山と極楽』二九―三六頁（講談社 一九七三）

- (13) 大正大蔵経 第二〇巻 六〇一頁

- (14) 石田瑞麿『日本古典文学と仏教』二一八頁（筑摩書房 一九八

八

- (15) 大日本仏教全書 第三二巻

- (16) 丸尾彰三郎「阿弥陀如来像 納入品 月輪」八一―七頁（『日本彫刻史基礎資料集成』「平安時代 造像銘記篇 六 解説」中央

公論美術出版 一九六八）

- (17) 中野玄三『来迎図の美術』第三章第三節「禅林寺静遍による山越阿弥陀図の創始」一八〇―一八一頁（同朋社 一九八五）

- (18) 『興教大師全集』下 一二一〇頁（宝仙寺 一九七七）*

- (19) 同 一〇〇四頁

- (20) 同 一〇一頁

- (21) 同 一一八九頁

- (22) 同 一〇六〇頁

- (23) 同 一〇六七頁

- (24) 上記、中野論文に子細にわたる考察がある。

* 覚鑓の著述には、真偽問題が存在するが、いまだ未解決のためここでは伝統的に彼の作とされてきたものをそのまま用いる。