

空海漢詩文研究

喜雨歌の制作時期と解釈

中谷 征充

はじめに

「喜雨歌」は『性靈集』巻第一に収載されている、雑言五十六句の長詩である。祈雨の勤行により雨が降った事を喜ぶ歌である。制作年月日の記載が無く、また序などの文章もないので、どのような時期にどのような請雨法で行われたか不明である。農業国である我が国では、古来、祈雨儀礼は国家安寧・民生安定の為の重要な行事であった。空海も当然祈雨の重要性を存知しており、請雨に役立つ仏典の『大雲輪請雨經』『雨寶陀羅尼經』を請来している。

本論では、この詩の制作時期について、詩の語句の解釈を中心に正史等の記事と古来の注釈書を参照しながら検討する。古代の祈雨儀礼については、民俗学や歴史学からのアプローチが多くなされている。仏教による祈雨は空海の神泉苑請雨伝承を依拠の一つとして平安時代に数多く実施されている為、真言密教と祈雨行法とは密接に結びついている。その為、近來では、密教学からの研究もなされている。

古代の祈雨儀礼の先行研究は筆者が披見出来た限り、次のようなものがある。先行研究には「喜雨歌」について言及したものがあり、参照させて頂いた。

- ① 守山聖眞 「第十四章 請雨經法」『文化史上より見たる弘法大師傳』国書刊行会 一九三三年七月
- ② 梅原隆章 「日本古代に於ける雨乞い」『日本歴史』第七四卷 一九五四年七月
- ③ 達日出典 「神泉苑における空海請雨祈禱の説について」『藝林』第十二卷第三號 一九六一年六月

- ④ 達日出典 「平安初期に於ける国家的雨乞の動向」『神道史研究』第十卷第三号 一九六二年
 - ⑤ 佐々木令信 「古代における祈雨と仏教」『大谷學報』第五十卷第二号 一九七〇年十二月
 - ⑥ 佐々木令信 「空海神泉苑請雨祈禱説について―東密復興の一視点」『佛教史學研究』第一七卷第二号 一九七四年十一月
 - ⑦ 白井優子 「雨僧正仁海と空海入定伝説」『日本仏教』第四一号 一九七七年
 - ⑧ 達日出典 「第三章 室生山に於ける雨乞」『室生寺史の研究』巖南堂書店 一九七九年十一月
 - ⑨ 成瀬良徳 「平安時代の密教と祈雨儀礼」『宗教研究』第五四卷第三輯 一九八一年二月
 - ⑩ 成瀬良徳 「平安時代における祈雨儀礼―密教僧との関わりをめぐって」『大正大学院研究論集』第五号 一九八一年三月
 - ⑪ 成瀬良徳 「祈雨儀礼覚書―ナーガと夢―」『豊山教学大会紀要』第九号 一九八一年九月
 - ⑫ 嶋裕海 「平安時代の異常気象・飢饉と祈雨儀礼について」『中尾俊博先生古希記念佛教と社会』永田文昌堂 一九九〇年十月
 - ⑬ 嶋裕海 「平安時代の祈雨儀礼について」『密教学研究』第二三号 一九九一年三月
 - ⑭ 大江篤 「崇現象と神祇官の亀卜」『続日本紀の時代―創立四十周年記念』続日本紀研究会・塙書房 一九九四年十二月
 - ⑮ 鯨元晶 『雨乞儀礼の成立と展開』岩田書店 二〇〇二年十二月
 - ⑯ トレンソン・ステイヴン 「請雨經法と孔雀經法の研究」『佛教史學研究』第四六卷第二号 二〇〇三年十一月
 - ⑰ 山口えり 「雨僧正仁海と空海神泉苑請雨説話」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第五〇輯第四分冊 二〇〇五年二月
 - ⑱ トレンソン・ステイヴン 「神泉苑における真言密教祈雨法の歴史と善如龍王の伝説」『アジア遊学』七九号 二〇〇五年九月
- 雑言詩「喜雨歌」は『性靈集』の注釈書や大師伝等で、記述されている以外には、「喜雨歌」についての先行研究は管見の限り見当たらない。前述した如く、先ず制作時期に焦点を当てて検討を行う。次に、本詩は、長詩なので三段に別けて、原文と書き下し文及び押韻と平仄を記載し、語句の解釈を行い、『性靈集』の注釈書と比較検討を行いたいと考える。

一 制作時期の検討

この詩の制作時期についての言及は、古来、空海が行ったであろう請雨法と少僧都補任に絡んで記述されている事が多い。近年の研究により、空海の神泉苑での請雨は、空海死後に作られた伝承説話で史実ではないとされている。中でも、數元晶氏の『雨乞儀礼の成立と展開』の第二章第一節「空海請雨伝承の成立と展開」では、先行研究も踏まえ、委しく論じられている。これによれば、貞観十七(八七五)年の神泉苑での初めての請雨經法^一から寛平三(八九一)年の益信の神泉苑での請雨經法^二までの間に空海請雨伝承が成立したとされている。又、当初の伝承は寛平七(八九五)年成立の『贈大僧正空海和上傳記』^三の「天長年中有旱災。皇帝勅和上、於神泉苑令祈膏雨。自然滂沱。仍賀其功任少僧都(天長年中に旱災有り。皇帝和上に勅ありて、神泉苑に於て膏雨を祈らしむ。自然と滂沱たり。仍つて其の功を賀して少僧都に任ぜらる)」が最古の記述で、請雨が天長年間に神泉苑で行われ、その功による少僧都補任のみの記載である。その後増広され、時期は天長元年になり、善如龍王の勸請、守敏との験比べ等の説話が付加されていったとされている。首肯の出来る内容で、賛意を表するものである。

一(1) これまでの制作時期についての諸説

古来、「喜雨歌」の制作時期について種々の説が『性靈集』注釈書^四や伝記等でなされている。以下でその説を列挙して、筆者の見解

一 『三代實録』貞観十七年六月十五日条「十五僧於神泉苑、修大雲輪請雨經法。並祈雨也。」による。

二 『日本紀略』寛平三年六月十八日条「於大極殿、延屈名僧、令轉讀大般若經。又於神泉苑、以律師益信修請雨經。同日、奉幣三社。」による。

三 『贈大僧正空海和上傳記』は弘法大師傳全集 第一に所収。長谷實秀編纂。ピタカ社。昭和十年四月初版。

四 本論で用いた『性靈集』の史料としての注釈書は次の通りである。

① 『性靈集略注』(または『性靈集私注』)覺蓮坊聖範口述眞辨筆記。十卷二帖。貞應二年(一二三二)成立。

原本は筆者未見。佐藤道生『慶應義塾圖書館藏『性靈集略注』(翻印)』、『和漢比較文學の周辺』平成六年八月刊・汲古書院に依拠。――本論では『略注』と表記する。

② 『性靈集注』見蓮房明玄序題・十卷。正應三年(一二九〇)成立。原本は筆者未見。『眞福寺『性靈集注』(翻刻)』、『眞福寺善本叢刊』二期・第十二卷。平成十九年二月刊・臨川書店。に依拠。關の卷三は大谷大学博物館蔵で補っている。山崎誠氏の「解題」によれば、『略注』に対し、「広注」と言うべき「聖範集注」と言えるものかも知れないとされている。筆者が実見した同系統のテキストに『性靈集注』現在七冊(十卷中七卷・九卷闕)東寺・觀智院本がある。――本論では『集注』と表記する。

を述べる。注釈書では、この詩の制作時期について言及していないものもあるが、記述のあるものを成立順に掲載する。伝記類では『贈大僧正空海和上傳記』『高野大師御廣傳』『弘法大師行化記』等から『弘法大師年譜』等に至るまで記述がない。近来、三浦章夫『弘法大師傳記集覽』などにこの詩の制作時期を記述している。また、先に触れたが、祈雨儀礼の先行研究には、この詩の制作時期について言及したものがある、合わせて掲載する。引用文は原文のママに記載する。

イ『聞書』是ハ嵯峨ノ帝王ノ御宇、弘仁元年御歳卅七^{ニシテ}神泉苑ノ地^{ニテ}雨請御成就^{アテ}其雨^ヲ歌詠^ニ作^リ給歟

弘仁元年は前年の七月ようやく入京を許され、高雄山寺に居住したばかりで、嵯峨帝との交際も端緒についた時である。神泉苑はもっぱら皇室の遊興の場所であり、国家の祈雨儀礼に用いられておらず、『日本紀略』等正史には祈雨の記事は記載されていない。根拠のない後年の憶測の記述であろう。

ロ『緘石鈔』喜雨歌者此ハ嵯峨天皇ノ御宇ニ天下旱魃之時大師依^レ有^ニ祈^{玉フニ}雨^ヲ奇特^一此ノ歌^ヲ作^リ奉^ニ天王^ニ也

嵯峨帝の時に空海が祈雨した結果降雨があつて、その事を歌ったとしている。しかし、嵯峨帝の御代に空海が祈雨を行った史実は見当たらず、憶測にすぎないと考えられる。

③『性靈集聞書』撰者不詳・十冊 東寺・観智院本を底本とする。実見したが、奥書に筆写年月の記載が無い。同系統と思われるテキストに金剛三昧院蔵『聞書』十冊がある。撰述は正平十六年(一一二六)聞畢としている。又持明院蔵『性靈集聞書』は四冊本で『性靈集』の巻七までの注釈が合冊されている。これらの『性靈集聞書』は誤記や欠落などの細部の違いを除いてほぼ同文である。――本論では『聞書』と表記する。

④『性靈集緘石鈔』杲實(一三〇六)一三六(一)撰。六巻本・十巻本の二種が伝存する。現在まで未刊。写本は二種とも、種智院大學図書館蔵。奥書によれば、十巻本は慶安元年(一六四八)十月、高野二階堂高祖院秀盛によつて写される。六巻本は貞享三年(一六八六)十月(一六八七)四月の間に、金剛峯寺櫻池院春清房雄任によつて写される。十巻本を底本とする。――本論では『緘石鈔』と表記する。

⑤『性靈集鈔』實翁(生没年不詳)撰。十巻。元和七年(一六二二)撰述。寛永八年(一六三一)刊行。――本論では『集鈔』と表記する。

⑥『性靈集便蒙』運徹(一一六四)一六九三撰。十巻。慶安二年(一六四九)撰述。『真言宗全書』第四十二巻に所収。一九三四年刊真言宗全書刊行會)――本論では『便蒙』と表記する。

⑦『性靈集聞書』撰者不詳・六冊。綴葉装。第一冊・序。第二冊・巻一巻二。第三冊・巻三巻四。第四冊・巻五巻六。第五冊・巻八。第六冊・巻九巻十。高野山真別処円通律寺蔵。現物は高野山大学図書館に寄託されている。マイクロフィルムがある。――本論では『真別聞書』と表記する。③の『性靈集聞書』と全く異なる内容である。新義真言の持明院眞譽(一〇六九)一三三七からの口伝傳承を最後は隆光(一六五九)一七二四談を付加して江戸中期に編纂されている。『便蒙』を隨所に引き論評している。

⑧『性靈集私記』撰者不詳。二巻本。『真言宗全書』第四十一巻所収。『便蒙』が引用されており、恐らく文政頃(一八一八)に制作されたと同全書附巻の解題(担当小田慈舟氏)で記載されている。――本論では『私記』と表記する。

ハ『集鈔』此ノ歌ハ嵯峨ノ御宇ニ旱魃ス。勅ニ天王諸山^ニ令^レ祈^レ雨時忽^ニ有^ニ降雨ノ奇特^一故大師製^{シテ}喜^レ雨^ヲ歌^上令^ニ玉^ヲ進覽^一也

空海が直接祈雨をしたのではなく、嵯峨天皇の命で諸山が勤行して、雨が降ったので作った歌であるとしている。この詩を読めば、空海が祈雨行を行っていないと考えられるので、時期を別とすれば妥当な説である。後に検討をする。

ニ『便蒙』古鈔ニ曰。嵯峨ノ帝期ニ大旱ス。勅^{シテ}諸寺^ニ祈雨^{シム}。時ニ忽霈然^{タリ}。故ニ製^テ喜雨ノ歌^一獻^{スト}之^ヲ也

『集鈔』とほぼ同じ説である。後に検討をする。伝記類では、

ホ『弘法大師傳記集覽』三浦章夫編纂(一九三四年初版・密教文化研究所)

天長元年二月の項に漢詩「秋日觀神泉苑」と共に記載されている。根拠は記述されていないが、空海請雨伝承を同じ項で掲載しており、その時に作詩したとの意味であろう。「秋日觀神泉苑」は請雨とは関係なく、嵯峨帝在位の弘仁十三年の重陽節句の詩宴に召された時の詩であり^五、ここに記載するのは明らかに誤認である。

へ『沙門空海』渡辺照宏・宮坂宥勝共著(一九九三年・筑摩書房)

巻末資料「空海略年譜」の天長元年に(二月、「秋の日、神泉苑を觀る」「雨を喜ぶ詩」など作詩)と記載している。本文に空海請雨伝承の記述があり、先の『弘法大師傳記集覽』から引用したと思われる。次に前述した先行研究では、

A佐々木令信「古代における祈雨と仏教」

「雨を喜ぶ歌」(喜雨歌)は天長元年(八二四)、嵯峨帝のときの大旱に、諸寺に祈雨させて功のあったのを、空海が喜び歌った詩であり、そこには、雨の重要性が説かれ、空海の民衆救済の意図をうかがいしることができる。(『大谷學報』第五十巻第二号・六十八ページ)

制作時期を天長元年としているが、根拠の提示がない。また、時期が正しければ、嵯峨帝ではなく淳和帝御代であるので、明らかな

五 「秋日觀神泉苑」の制作時期は拙著『漢詩を通じて弘法大師空海の生涯を繙く』の序論で検討をしている。平成二十三(二〇一一)年二月初版・高野山出版社。

誤記である。

B 山口えり「雨僧正仁海と空海神泉苑請雨説話」

『性靈集』には、天長元年に「喜雨歌」や天長四年に「天長皇帝於大極殿屈百僧零願文」がみえるが、共に請雨経法を行ったとおぼしき内容ではない。（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第五〇輯第四分冊・二十一ページ）

天長元年とする根拠はこの論文の注二十一で渡辺照宏・宮坂有勝校注『三教指歸・性靈集』（『日本古典文学体系・七一』一九六五年・岩波書店）を挙げている。同書の巻末の「性靈集作品略年譜」に記載されているが、『沙門空海』と同様で、『弘法大師傳記集覽』から引用したと思われる。

以上これまでの制作時期に対する説を記載したが、古来の注釈書は共通して嵯峨帝の御代に制作されたとしている。また近來の伝記類は空海請雨伝承を踏襲し、その時の天長元年に作詩をしたとの立場である。一方、歴史学の立場からは佐々木氏の天長元年説が代表的な意見である。密教学では守山師が「喜雨歌」に言及されているが制作時期の記述はない。

一―(2) 制作時期の検討

この詩の制作時期についての手がかりが少なく、確定し難い。それで、まず、この詩の検討から始めよう。第十七句から第三十二句までの内容から、次の事が判る。

- ① 広範囲に渡る長期の早魃である。
- ② 天皇が自らの責任を認め、自粛して儉約質素な生活を実践して、国家的な祈雨儀礼を命じた事。
- ③ 多くの寺で読誦を行った。
- ④ 多くの山林禅場で禅行祈祷を行った。
- ⑤ 祈雨儀礼が成功し、広範囲に充分の降雨があった。

⑥全体として客観的な記述であるので、空海自身が祈雨儀礼に主体となって参加していない。

この六つの条件を満たす、祈雨儀礼の史実を先の先行研究等を参照しながら調べてみよう。③は第二十七句「寺寺進僧開妙法」第二十九句「老僧讀誦微雲起」によって、判る。恒例では畿内諸大寺及び諸国国分寺国分尼寺等での大般若経の転読が多い。④は第二十八句「山山馳使禱祈周」第三十句「禪客持觀雨足優」から判るが、山林禪場での祈雨の祈祷は恒例化されておらず、正史に記載されているのは稀である。

国家による祈雨は飛鳥・奈良時代から始まったが、神祇的祈雨が主で仏教による祈雨は補助的な役割を果たしてきたとされている^六。仏教による祈雨は奈良時代中期以降途絶え、嵯峨帝の大同四年七月二日の条に「遣_二使於吉野山陵_一、掃_二除陵内_一、并讀經、以_二亢旱累_レ旬、山陵爲_レ崇_一」(『日本紀略』『類聚國史』)と記載されるが、通常の仏教による祈雨とは言い難い。吉野山陵は光仁帝の皇后の井上内親王を祭った陵である。井上内親王は皇嗣争いに巻き込まれ幽閉毒殺されている。

嵯峨帝・淳和帝時代の正史である『日本後紀』は闕巻が多く、十全の史料とはなり難いが、一応正史に準ずる『日本紀略』『類聚國史』等で補って、祈雨儀礼の記事を検討する事にしたい。原文のママに記載する^七。

嵯峨帝御代(大同四年五月、弘仁十四年四月)の祈雨儀礼は二十四件見出される。この中で仏教での祈雨は神祇儀礼と併用した時を含めて六件二十五%である。以下に列挙する。

一 大同四年七月二日(前述の吉野山陵の記事)

二 弘仁八年六月二日「遣_二律師傳燈大法師位修圓於室生山_一祈雨」(『日本紀略』『類聚國史』)

効果なく雨が降らなかったのか、二日後に「遣_二使天下諸国_一祈雨」(『日本紀略』『類聚國史』)の記事がある。

三 弘仁九年四月二十二日「奉_二幣伊勢大神宮_一、又令_二諸大寺及畿内諸寺・山林禪場等轉經禮佛_一、祈雨也」(『日本紀略』)

六 祈雨儀礼の先行研究は概ね神祇的祈雨を主たるものとしている。もっとも纏まった数元品『雨乞儀礼の成立と展開』に詳しく記述されている。

七 『日本後紀』『日本紀略』『類聚國史』は、以後全て、黒岩伸夫・森田悌編『日本後紀』(二〇〇三年十一月・集英社)より引用。

この記事では、神祇と仏教の祈雨を並行して行うように命じている。神祇は伊勢大神宮で一箇所であるが、仏教では奈良・京都と畿内のほぼ全ての寺院と山林禪場に於いて転経礼仏させている。中でも山林禪場に祈雨をさせたのは、この時が初例である。祈雨の期間と仏典の記載がないが、本件での祈雨が失敗に終わったのか、この旱魃が長引き、被害が甚大になったのか、翌二十三日に下記の詔書が二通出され、更に二十四日・二十六日・二十七日と次の如く神祇・仏教を取り交えて祈雨をさせている。

詔書「去年秋稼燠傷不_レ收、今茲新苗播殖望絶、朕之不徳、百姓何辜。今冀畏_二天威_一、避_二茲正殿_一。分_レ使奉幣、偏_二於群神_一。其朕及后服御物并常膳等、宜_二省減_一。……(以下略)」（『日本紀略』）

詔書「比者陰陽愆_レ候、炎旱淹_レ旬。起自今月廿六日迄于廿八日、惣三箇日、朕及公卿百官、一皆素食、歸_二心覺門_一。凡厥僧綱、

精進轉經、以副_二素懷_一」（『日本紀略』）

弘仁九年四月二十四日「大和國吉野郡雨師神奉_レ授_二從五位下_一、以_二祈雨_一也」（『日本紀略』）

弘仁九年四月二十六日「遣_二使柏原山陵_一祈雨。」（『日本紀略』）

弘仁九年四月二十七日「於_二前殿_一講_二仁王經_一、緣_二旱災_一也」（『日本紀略』）

以上の四月二十二日から二十七日に至る一連の祈雨儀礼等を見ると、「喜雨歌」に記述された①②③④⑤⑥までの事項を満たしている。しかし、肝心の効果が仏教儀礼の後に直ぐには無く、その後に、丹生雨師や柏原山陵や紫宸殿に於ける仁王經の講筵を行って、二十七日以降に至って降雨があったと思われる。神祇・仏教の儀礼が併用されている結果である。降雨の功績は全て「喜雨歌」の記述の③④によるものとは言いがたい。空海はそれを承知で功績を仏教による祈雨だと主張するとは思われず、「喜雨歌」はこの弘仁九年四月に制作していないと考える。

弘仁十年七月十八日「詔曰、頃者炎旱積_レ旬、甘液無_レ施、宜_レ令_下十三大寺并大和國定額諸寺常住僧、各於_二當寺_一、三箇日轉_中讀大般若經_上、以_レ祈_二甘雨_一也。」（『日本紀略』）

弘仁十一年六月二十七日「令_三諸國轉_二讀大雲經_一、爲_レ救_レ旱也」（『日本紀略』）

諸國とあるが恐らく国分寺・国分尼寺での転経と思われる。前日の二十六日に「奉_二幣明神_一、祈雨也」(『日本紀略』)の記事があり、一日の差があるが、神祇・仏教併用の祈雨であろう。

以上嵯峨帝御代の仏教による祈雨儀礼を列挙したが、神祇による祈雨に比し、仏教による祈雨は少ない。その中で仏教単独での祈雨は弘仁十年七月の一件のみである。しかも、明確に仏教的な祈雨儀礼と言えるのは_三弘仁九年四月の事例以降である。嵯峨帝御代の後半を過ぎた時に実施されており、嵯峨帝自身が仏教的祈雨に熱心であったとは言いがたい。空海はこの歳以降、高野山に本拠を移しており、祈雨に関与した可能性が低いと思われる。それらを考えると『集鈔』『便蒙』の嵯峨帝の御代に「喜雨歌」を制作したとの説の可能性は低いと言える。

淳和帝御代(弘仁十四年四月→天長十年二月)の祈雨儀礼は十二件見出される。その中の仏教の祈雨は七件である。以下に列挙する。

一 弘仁十四年七月十七日「奉_二幣雨師神_一、祈雨、未_レ有_二徵應_一。仍城内設_二法筵_一、一七箇日讀經、禁_二殺生_一也」(『日本紀略』)

この記事の前の七月四日の条に和泉国の大鳥・積川の両社に奉幣祈雨し、七日の条に伊勢大神宮に奉幣祈雨している。この記事では、先に吉野川上の雨師神に奉幣したが、効がなく、ここで初めて宮城内で仏教による祈雨が行われている。淳和帝最初の仏教の祈雨である。この後に更なる祈雨儀礼の記事がなく、この法筵の結果、降雨があつたと推測される。

_三 天長元年四月二十八日「令_三十五大寺并五畿内・七道諸國、奉_二讀大般若經_一、防_二疫旱_一也」(『日本紀略』『類聚國史』)

天長元年の早魃に関する儀礼はこの記事しか記載されていない。内容は、早魃が生じて祈雨儀礼を行ったのではなく、疫病や早魃を予防する為にあらかじめ、十五大寺を含め全国の国分寺・国分尼寺など国が認可した全ての寺で大般若經の読誦をさせたのである。その効があつたかどうか、この年は早魃が殆ど起こっていないと思われる。神祇による祈雨も一度も行われていず、六月十一日の条「安藝國言上、早疾相并、天亡有_レ數。詔加_二賑給_一」(『類聚國史』)の記事のみで、逆に八月一日の条では風水害の為、明神に奉幣している。(『日本紀略』『類聚國史』)

全国一円での大般若經の読誦は前例では祈雨の為にに行っているが、防災の為に、全国で読誦させた初例であり、以後も防災目

的では行われていない。空海は約一ヶ月前の三月二十六日に初めて小僧都に補任され、国家の宗教政策に携わっている。この儀礼に関与した事は間違いないと考えられる。防災目的に全国一円で読誦勤行を行うアイデアは空海が献策した可能性がある。期間の明示はないが恐らく前例通り三日間であろう。

先に検討した如く、空海の請雨は伝承説話であって、当然、この年の正史に記載されていない。その請雨伝承を根拠にした、天長元年二月に制作したとする『弘法大師傳記集覽』と『沙門空海』の説は成り立たない。又、佐々木氏の説は仮にこの四月二十八日の条を根拠としているならば、③④⑥の条件を満たしているのみで、「喜雨歌」に記述されている事に合致していないので、この記事のみでは制作されたとは考え難いが、後に検討を加えたい。

天長四年五月二十一日「遣_二使畿内・七道諸國_一奉幣、祈雨。屈_二一百僧於大極殿_一、轉_二讀大般若經_一三箇日。」（『日本紀略』）

大極殿での仏典の転読の祈雨儀礼の初例である。以後歴代に亘り、実施されている。この時小僧都で僧綱の一員としてこの祈雨儀礼に関与したと思われ、空海は願文「天長皇帝於大極殿屈百僧零」を制作している。ただ祈雨の日が五月一日になっており、この記事と二十日間の違いがある。何故違っているのかその理由は良く分からない。この祈雨は成功せず、降雨がなかったと考えられる。五日後の二十六日に空海自身が次の祈雨儀礼を行っているからである。祈雨の企画・設営に関与した責任上祈雨を行ったのかも知れない。

天長四年五月二十六日「依_二祈雨_一、令_下少僧都空海請_二佛舍利内裏_一、禮拜灌浴上。亥後、天陰雨降、數剋而止、濕_レ地三寸。是則舍利靈驗之感應也。」（『日本紀略』『類聚國史』）

この祈雨儀礼は空海が行った祈雨儀礼として、正史に記述された唯一の記事である。また仏舍利を用いての祈雨行もこの一回限りでこれ以外に事例は見つからない。しかし、明らかに仏舎利の靈驗が現れ、祈雨が成功したのであるから、以後踏襲されても不思議ではない筈である。何故一回限りなのか。空海が以後固辞したのか、何らかの事情があったのかもしれないが、その理由が不明である。

「天長六年二月二十八日「請_二僧百口・沙彌百口_一、於_二大極殿_一奉_二讀大般若經_一三箇日、以_レ祈_二甘雨_一也」」（『日本紀略』）

この祈雨の八日前に、五畿七道明神に祈雨の奉幣を行っている。神祇の祈雨に効果がなかったのか、次に仏教の祈雨である。

「天長九年五月十七日「皇帝避_二正寢_一、請_二百僧於八省院_一、讀_二大般若經_一、祈雨也。又遣_二使於練行僧所_一住之山_一讀經。」（『日本紀略』）

天長九年五月十八日「敕、去年秋稼不_レ稔、諸國告_レ飢、今茲疫旱相起、仍人物夭折、加以往々火災、民或失_レ所。宜_下令_三五畿内・七道諸國_一、一七日、轉_二讀經王_一、轉_レ禍爲_上福。」（『類聚國史』）

天長九年五月十八日「仰_二五畿内諸國_一、奉_レ轉_二讀般若・金剛般若經_一。修善之聞、禁_二制殺生_一。」（『日本紀略』）

「天長九年五月十九日「八省院讀經、澍雨不_レ降、衆僧暴_二露中庭_一、至心誓願。午後、微雨。仰_二大和等四畿内國司_一、每_レ社充_二幣料五色絹各一丈・名香一兩、龍形料調布五段_一、令_レ行_二雩事_一。」（『日本紀略』）

天長九年五月十九日「令_レト_二筮亢旱於内裏_一、伊豆國神爲_レ祟。」（『釋日本紀』一五述義）

天長九年五月二十日「卯時、零_レ雨即晴」（『日本紀略』）

五月十七日の仏教の祈雨で始まる一連の儀礼は、翌十八日の敕によつて疫・旱・火災などの諸々の除災の為に、全国で七日間の「金光明最勝王經」及び五畿内で「大般若經」「金剛般若經」の転読を行う大規模な勤行が行われている。しかし、十七日の八省院等の祈雨の効果が無く、雨が降らなかったので、恐らく八省院の何れかで読誦勤行していた百僧を引き続き十九日に中庭に立たせて讀誦祈雨祈願をさせ、又ここで初めて神祇の祈雨を四畿内で行わせている。更に旱魃の原因について障り・祟りの有無を卜筮させている。

この旱魃が広範囲に渡り被害が深刻であつた為か、当初の仏教での祈雨では最善と思われる方法で大規模に行っている。空海はこの

時、僧綱の次座の大僧都であったが、この祈雨儀礼に関与したのかどうか、何ともいえない。前年の六月、悪瘡起こり任に堪えずとして大僧都辞任の上表をしている^九。六月十四日の勅で辞意は許されなかったが^{一〇}、以後は体調悪く高野山に籠り勝ちであり、祈雨儀礼を陣頭に立って指揮をして、自らも参加したかどうか、何ともいえない。この一連の祈雨儀礼は仏教による祈雨が主として行われ、効果が現れず、最後に神祇による祈雨も並行して行われたが、どちらにしても成功していない。即ち、**①②③④⑤⑥**の条件を満たしているが、肝心の結果がでていないので、この時に「喜雨歌」は制作されていないと考えられる。

以上淳和帝御代の仏教による祈雨儀礼を列挙したが、神祇による祈雨よりも、仏教による祈雨の方が多い。しかも、仏教単独での祈雨が七件中 六件を占めている。今までの祈雨儀礼の事例から見れば歴代の天皇の中で淳和帝が特段に仏教を重視していた事が明瞭に判る結果である。

次に仁明帝の御代に入るが、その中で空海存命中の祈雨儀礼は三件あり、その中の仏教による祈雨は一件である。次に挙げる。

「承和元年六月三十日「延^二百僧於大極殿^一、限^二三ケ日^一、轉^二讀大般若經^一。爲^下祈^二甘澍^一、兼防^中風災^上也。」（『續日本後紀』）

承和元年七月二日「初爲^二祈雨^一、轉^二讀大般若經^一。期日已滿、晴而無^レ應。由^レ是、轉^レ經更延^二二日^一、以効^二精誠^一。」

承和元年七月八日「天無^二片雲^一、炎氣如^レ熏。比^レ及^二晡辰^一、天陰雨零、從^レ此漸至^二滂沛^一。（同）

この一連の祈雨はまず、六月二十八日に伊勢及び畿内・七道の明神に奉幣しているが、効果が無かったのか。次に三十日にこの大極殿での転読を行った。これは仁明帝御代の初めての仏教による祈雨儀礼であったが、三日間の祈雨では効果がでず、二日間延長している。しかし、効果が現れず、ようやく、祈雨儀礼の終わった四日後の八日の午後四時頃に至って雨が降った。

以上、仁明帝御代の空海存命中の祈雨を挙げたが、空海は淳和帝の時に体調不良で大僧都辞任の上表をしている。悪瘡が治癒したか

九 上表文「大僧都空海嬰疾上表辭職奏狀」（『性靈集補闕鈔』卷九・『定本弘法大師全集』第八卷・一六五頁）は『定本』では日付を天長八年五月庚辰としているが、五月には庚辰の日はないので、誤写と思われる。庚辰は六月十四日に当たる。上表の日は恐らく六月十四日で、直ちに勅答が出されたと考えられる。

一〇 『日本紀略』天長八年六月庚辰（十四日）の条「大僧都空海上表、云々、勅答、云々」とある。「勅答」（『性靈集補闕鈔』卷九・『定本弘法大師全集』第八卷・一六五頁）

どうが、何れにしても高野山に籠りがちだと思われる。承和元年のこの祈雨儀礼には僧綱の首座として、関与せざるを得ない立場であるが、積極的に勤行に参加したかどうか疑問である。仁明帝御代（天長十年二月～嘉祥三年三月）の祈雨は三十四件あるが、その中での仏教による祈雨は十三件約四十％である。仏教単独での祈雨儀礼は四件にとどまる。以後平安時代を通じて、淳和帝ほどではないが仏教的祈雨が嵯峨帝以前に比し、比較的重視されて用いられている。

一―③ むすび

前節で、空海の入京後から入滅までの正史に記載された仏教による祈雨儀礼を全て列挙したが、「喜雨歌」に表現されているような祈雨儀礼に合致する記事が見当たらない。何故かよく分からない。「喜雨歌」はその史実が正史に記録されていないのである。『日本後紀』に關卷が多く、『日本紀略』『類聚國史』等、正史に準ずる史書は後世に編纂された為に、偶々記載されず、漏れた為かもしれない。

これら嵯峨・淳和・仁明の三代の祈雨儀礼の事例を通じて見ると、最も特徴的な事は淳和帝御代に神祇の祈雨よりも仏教の祈雨を重視した事である。この仏教優位の祈雨は史上を通じて唯一度の事である。周知の如く、淳和帝は空海を重用し、東寺の経営を任せ、僧綱に入れ、仏教政策を空海に依存していたと思われる。祈雨儀礼についても空海の関与した可能性が高い。

大極殿での大般若経の読誦による祈雨儀礼は淳和帝の天長四年に初めて挙行された。大極殿で読誦する事は前例があり、この時が初例ではない^二。顕教と密教を共に修得し、勤行等も顕密共に行う事が仏の本意に適用としている^二。僧綱入りをしても、常に宗派間のバランスを取った行動をしているので、空海はその前例を生かして祈雨に用いるように献策したと考えられる。この時の願文「天長皇帝於大極殿屈百僧等」では顕密諸尊に祈願している記述がある。この大極殿での大般若経の転読による祈雨は、その後踏襲され、空

一 大同元年五月七日条「奉^一讀大般若經於大極殿并東宮^一」（『日本後紀』）が初例と思われる。目的は記載されていないが、桓武天皇崩御の後、平城帝の即位前の事で、恐らく鎮護國家の祈願であらう。

二 『續日本後紀』承和元年十二月十九日条の空海上奏文に「…然則顯密二趣、契^二如来本意^一」、現當福聚、獲^二諸尊之悲願^一。」と述べている。

海入滅後も引き続き、宮中に於ける祈雨儀礼の主体となつて行く。

仏教による祈雨儀礼の史料を検討してきたが、先に触れた如く、大きな疑問点が二点残されている。一は願文「天長皇帝於大極殿屈百僧等」の記載内容と、『日本紀略』の記事の内容が異なっていることである。まず日付が二十日間の差がある事、願文は天長四年五月一日、『日本紀略』は五月二十一日である^{一三}。举行場所は願文では大極殿と清涼殿の両殿となつているが、『日本紀略』では大極殿のみで実施されている。祈雨儀礼は必要に迫られて実施されるから、二十日間の違いは大きい。又、実施場所も双方共に間違えようもないと思われるのでその違いの説明がつかない。両者が正しいとすれば、この時、偶々二回実施されたが、『日本紀略』が最初の祈雨儀礼を略して記載しなかったと考えれば説明がつく。或は、何か特殊の事態があつたかもしれない。例えば、天皇の命により、願文を作成したが、予定日に降雨があり、祈雨の必要が無くなって中止される。その後、雨が降らなくなり、二十日後に下準備の通り、祈雨儀礼を行ったが、その際は大極殿のみで実施され願文は読まれなかった。とか考えられる。ともかく確証となる史料などがなく、この両者の記述の違いについては全く不明としておく他にないのである。

次の疑問点は同じ天長四年の五月二十六日に空海が仏舍利を用いて祈雨儀礼を行つて、成功しているにも関わらず、その後二度と実施されず、祈雨法としても伝承されていないは何故であるうか。また、この時、空海自身請来し、その後空海の請雨法として伝承説話になった『大雲林請雨經』による祈雨儀礼を行わずに仏舍利法を用いたのだろうか。史料等で見る限り、空海が請雨經法を行じた形跡は全く残っていない。

さて、「喜雨歌」の制作日について、先に検討した如く、史料で見る限り、不明とせざるを得ない。実施されたのではなく、空海の創造による作品とも考えられる。だが、詩の表現の中に具体的な事も描写されているので、淳和帝の祈雨等も含めた仏教と空海に対する態

^{一三} 日付の記載は、願文には「天長四年中夏之月朔乙酉」と記述され、『日本紀略』では「五月辛巳、遣使畿内……」と記載されている。願文の「乙酉」は五月二十五日に当たり、朔日の干支は「辛酉」である。どちらかが間違っているが、『定本弘法大師全集』の対校注には異字・補正などなく、『性靈集』注釈書なども「朔乙酉」としている。真偽を正すことが出来ない。『日本紀略』の「辛巳」は二十一日に当たる。願文作成が祈雨儀礼が実行された後に作成されることは考えられないので、本論では「朔」を正しいとして検討を加えている。

度等を考えると、淳和帝御代に実際の祈雨儀礼に際して作られた可能性が高いと考えている。又、この詩は仏語を多く用いており、天長四年に作られた願文「天長皇帝於大極殿屈百僧零」と趣旨が同じである。空海の漢詩は淳和帝の御代に入ると、仏の教えを讃え、入信を勧める詩を多く制作しており、この詩もその範疇に入る^{一四}。

残された史料から可能性の高い時期として天長元年四月二十八日の条が挙げられる。この条は疫病と旱魃を予め防ぐ為に、雨を必要とする梅雨の前に十五大寺等全国一円で大規模に勤行させている。その結果は記載されていないが、この年は他に祈雨儀礼が行われていないので、恐らくこの勤行の後、期待通りに雨が降り、それを賀して「喜雨歌」を制作した可能性がある。先に検討した佐々木氏は根拠を述べずに天長元年とされているが、満更間違った説とは言えないと思われる。筆者はこれらを踏まえて、「喜雨歌」は天長元年四月二十八日の勤行後に降雨があつた時に、その勤行を踏まえ、天皇の役割を強調して、真言密教の宣布に資すべく制作されたと推定している。

二 詩の分析と解釈

この詩は祈雨の勤行により雨が降って旱害が解消された事を歌った詩であるが、単純にその喜びを述べていない。旱害が仏教による勤行によつて解消された事を契機として真言密教の教えに人々をいざなう事を目指した詩である。五十六句の雑言詩で、七言句を主として、五言句が六句、六言句が四句混じっている。換韻が五回され、段落が六箇に別れているが、内容から見れば三段に別れている。押韻に問題はない。平仄は、二四不同の不調が十二箇所・二六対の不調が十二箇所、下三連が八箇所ある。この不調の箇所は空海の漢詩の中では平均的なものである。

一四 拙著『漢詩を通じて弘法大師空海の生涯を繙く』を参照。

二―(1)第一段

第一段は第一句「哀哀末世諸元元(哀哀たり末世の諸々の元元)」から第二十句「朝野亢陽淚相續(朝野亢陽して涙相い續く)」までの二十句である。早魃は偶々理由もなしに起こるものではなく、人々が無自覚に私利私欲に走り、仏の真理を無視した結果、因果が巡って早魃等の災害を引き起こすと仏語を用いて説く。換韻が三回されて三悪趣の畜生・餓鬼・地獄の様相を強調している。この段の全般的な表現は『秘藏寶鑰』の「第一異生羝羊心」の描写と共通している部分が多い。

二―(1)―1 原文と書下し文及び押韻と平仄

1 哀○哀○末○世○諸○元○元○	2 𧇖○𧇖○不○屑○聖○者○言○
3 久○醉○無○明○酒○	4 不○知○本○覺○源○
5 長○眠○三○界○夢○	6 永○愛○四○蛇○原○
7 身○與○口○心○行○十○惡○	8 不○忠○不○孝○罪○業○繁○
9 撥○因○果○無○罪○福○	10 蕩○逸○混○迷○營○口○腹○
「換韻」	11 生○之○死○之○笑○而○哭○
「換韻」	12 打○東○打○北○慙○是○曲○
「換韻」	13 業○障○重○功○德○輕○
「換韻」	14 臨○河○見○火○水○還○盈○
15 佛○身○裏○見○地○獄○	16 七○寶○上○不○看○玉○
17 甘○澤○孜○孜○火○四○起○	18 燒○之○爛○之○稻○將○粟○

哀哀たり末世の諸々の元元、𧇖𧇖のごとく聖者の言を屑みず
 久しく無明酒に酔うて、本覺の源を知らず
 長く三界の夢に眠りて、永く四蛇の原を愛す
 身と口・心は十惡を行ない、不忠不孝にして罪業繁し
 因果を撥して罪福を無にし、蕩逸混迷して口腹を營なむ
 生れ死に笑って哭し、東に打たれ北に打たれて慙て是れ曲がる
 業障は重く功德は輕し、河に臨んで水を見れば火還って盈てり
 佛身の裏に地獄を見て、七寶の上に玉を看す
 甘澤孜孜なれども火 四もに起き、燒けて爛れるは稻と粟となり

一五定本は「由」としているが、「福」「腹」「哭」と押韻する語でなければならず、「曲」が正しいと考えられる。ただ、第九句から十四句までの押韻は異例で、「由」を活かして、各句の順序を入れ替えると、例えば、第十三句・九句・十二句・十句・十四句・十一句の順序とすれば、第九句以降第二十句まで入声「屋」韻と通韻する「燭」韻となり、第二段はすっきりと換韻二回で治まる。ただこの順序では多少文脈に難点が生じるので、異例の押韻の指摘にとどめ、後考を待ちたい。

19 山河[○]焦[●]竭[○]禽[○]魚[●]死

20 朝[○]野[○]亢[○]陽[○]淚[○]相[○]續[●]

山河^{しやうがわ}焦^{しやう}竭^{けつ}して禽^{きん}魚^{ぎょ}死^しし、朝^{ちやう}野^や亢^{かう}陽^{やう}して淚^{なみだ}相^あい續^{つづ}く

押韻は第一句「元」・第二句「言」・第四句「源」・第六句「原」・第八句「繁」が上平声第二十二「元」韻。換韻して、第九句「福」・第十句「腹」・第十一句「哭」が入声第一「屋」韻、第十二句「曲」が入声第三「燭」韻、「屋」韻と「燭」韻は通韻である。換韻して、第十三句「輕」・第十四句「盈」が下平声第十四「清」韻。換韻して、第十五句「獄」・第十六句「玉」・第十八句「粟」・第二十句「續」が入声第三「燭」韻。

二―(1)―2 解釈

第一句「哀哀末世諸元元(哀哀たり末世の諸々の元元)」は「哀しむべきかな、末世の人々よ」と呼びかけ、第二句「聾聾不屑聖者言(聾聾の教が聞こえず、見えず、なおざりにして、煩惱に身を委ね、本源を知らず、輪廻のままに無自覚に生きて、現世の身体のみを愛している。身と口と心はそれぞれ殺生・盗み・淫行を行い悪口・二枚舌・嘘・妄想を吐き、貪欲で怒り散らしよこしまである。不忠・不孝のまま罪を重ねている。）」と、一般人が罪深い生活に流されている状況を描写している。第五句・六句は対句である。

「元元」は民衆の事である。典拠は『戦国策』「秦策」に「子元元臣諸侯(元元を子とし、諸侯を臣とする)」にあるが、空海が参照した可能性のある陳琳の檄文「爲袁紹檄豫州」に「割剥元元、殘賢害善(元元を割剥し、賢を殘し善を害す)」^{一六}とある。

「無明酒」は仏語。根本的な無知が飲酒のように本来の自心を酔わせ眩ませる事を言う。『便蒙』は『妙法蓮華經玄義』の文頭「私序王」の一文「耽^テ無明^ニ酒^ニ。雖^レ繫^{クト}珠^ヲ而^モ不^レ覺^ラ」^{一七}を引いている。空海は『秘藏寶鑰』「第一異生羝羊心」で「徒縛妄想之繩、空酔

一六 陳琳の檄文は『文選』卷四十四に所載されている。陳琳(?―二一七)、漢末・広陵(江蘇省)の人。字は孔璋。建安七子の一人。

一七 『妙法蓮華經玄義』の一文は『大正新脩大藏經』第三十三卷・No.一七一六・六八一頁に記述されている。

無明之酒(徒らに妄想の繩に縛られて、空く無明の酒に酔へり)一八と用いている。

「四蛇」は仏語。身体を構成する四大の地水火風を蛇に譬えたもの。「四毒蛇」とも言い、かなりの用例がある。身体に在って万病の元になるとされている。『大般涅槃經』卷第二十三「光明遍照高貴德王菩薩品第十之三」に「觀身如篋地水火風如四毒蛇見毒觸毒氣毒齧毒。一切眾生遇是四毒故喪其命。眾生四大亦復如是。(觀ぜよ身は篋の如し、地・水・火・風は四毒蛇の見毒・觸毒・氣毒・齧毒の如し。一切の眾生は是の四毒に遇うが故に其の命を喪う。眾生の四大は亦た復た是の如し。)」とある一九。『便蒙』は『金光明最勝王經』卷第五「重顯空性品第九」の偈頌を適宜引いて注釈している二〇。空海は『十住心論』卷一に「四百之病由四蛇而苦體(四百の病は四蛇を由として體を苦しむ)二と用いている。

第九句「撥因果無罪福(因果を撥して罪福を無にし)」から、第十一句「生之死之笑而哭(生れ死に笑って哭し)」までの三句は、「因果の道理を無視し、節制無く利欲を満たそうと右往左往して、子供が生まれれば歓喜し、身内が死ねば哀しみ哭く。」と生前の無自覺な状態を描写している。

「蕩逸」は「蕩佚」と同音同義でしまりなくほしいままの事である。用例の少ない語句である。どちらかと云えば仏語的で『大正新脩大藏經』にかなりの用例が見いだせる。例えば『無量壽經』卷下三に「飲食無度、肆心蕩逸(飲食するに度無く、肆心は蕩逸なり)」とある。「肆心」は我儘な心。

第十二句「打東打北惚是曲(東に打たれ北に打たれて惚て是れ曲がる)」から、第十六句「七寶上不看玉(七寶の上に玉を看ず)」までの

一八 『定本弘法大師全集』第三卷・一一八頁。

一九 『大般涅槃經』卷第二十三「光明遍照高貴德王菩薩品第十之三」の文章は『大正新脩大藏經』第十二卷・No.三七四・四九九頁に記述されている。

二〇 『便蒙』の『金光明最勝王經』の引用文は「地水火風共_{シテ}成_ス身ヲ、隨_テ彼ノ因緣ニ招_ク異果ニ、同_ク在_ニ一處ニ相違害_ス、如_シ四毒蛇ノ居_ニ一篋ニ(以下省略)」である。『大正新脩大藏經』第十六卷・No.六六五・四二四頁にある。

二一 『定本弘法大師全集』第二卷・四頁。

二二 『無量壽經』卷下の文章は『大正新脩大藏經』第十二卷・No.三六〇・二七七頁に記述されている。

五句は、「畜生に生まれ代わり、彼方此方で鞭打たれ、すべてこれよこしま、死後の評量は悪行が多く功德は少ない、餓鬼となり、川辺に居るにもかかわらず、水が変じて火となり、何時までも渴きが満たされず、仏身を蔵している事を判らずして地獄に堕ち、自身に七寶を保持していても気付かない。」と、『便蒙』に従えば、人々が先のような罪深い生活を続けると、死後に生まれ落ちる畜生・餓鬼・地獄の三悪趣の世界を表現しているとしている。

「打東打北慙是曲」は法華經の説話^{二三}の駱駝・驢馬や狐に生まれ変わり、彼方此方で鞭打たれ、子供に追い回される畜生の世界を表現している。「打東打北」は用例が見当たらないが、空海のよく用いる量句である。

「臨河見水火還盈（河に臨んで水を見れば火還つて盈てり）」は、『便蒙』に従えば、餓鬼が恒河の辺に長年月居るにもかかわらず、水は見えず、還つて火に見え、飢渴の為号泣するとの『大般涅槃經』卷十九「梵行品第八之五」の記事^{二四}を典拠にして、餓鬼の世界を表現している。

第十七句「甘澤孜孜火四起（甘澤孜孜なれども火 四もに起き）」から第二十句「朝野亢陽淚相續（朝野亢陽して涙相い續く）」の四句は「潤いの雨が常に降ろうとしているにもかかわらず、かような人々の罪深い生活の結果、業火が四方に起こり、穀物は焼け爛れ、山河は乾き水が枯れて、鳥獸・魚が死に、世の中は旱魃となり、皆困苦の余り涙を流し続ける。」と旱魃の悲惨な様子を述べる。

「孜孜」倦まず絶え間ない有様。典故は『尚書』「益稷第五」に「禹拜曰：予思日孜孜（予日々孜孜たらんと思う）」にある。「火四起」は

二三『便蒙』は『妙法蓮華經』卷第二「譬喻品第三」の偈頌「從^レ地獄出^テ、當^ニ墮^ス畜生^ニ……若^ハ作^テ駝駝^ト、或^ハ生^レ驢中^ニ、身常^ニ負^テ重^ヲ、加^ニ諸^ノ杖捶^ニ……（以下省略）」を引いている。『大正新脩大藏經』第九卷・No.二六二・一五頁に記述されている。

二四『大般涅槃經』卷第十九「梵行品第八之五」に「如^ニ恒河邊^ニ有^ニ諸餓鬼^一。其^ノ數五百。於^テ無量歲^一初^{ヨリ}不^レ見^レ水^ヲ。雖^レ至^ニ河^ノ上^ニ純^ラ見^ニ流^ル火^一。飢渴^ニ所^レ逼^メ發^シ聲^ヲ號哭^ス」とある。『大正新脩大藏經』第十二卷・No.三七四・四七九頁に記述されている。

仏語に用いられている。『仁王護国般若波羅蜜多經』「奉持品第七」^{二五}に「大火四起焚燒萬物(大火四もに起き、萬物焚燒す)」とある。

「燒之爛之」は用例が見当たらないが、空海のよく用いる疊句である。

「焦竭」乾き水が枯れる意味である。用例が見当たらないが、仏語として僅かに用いられている。例えば『施餓鬼甘露味大陀羅尼經』

^{二六}に「脚臂細弱足如覆盆皮肉乾燥血脈焦竭(脚臂は細く弱く足は覆せた盆の如し、皮肉は乾燥し血脈は焦竭す)」とある。

「亢陽」は旱魃。成公綏「嘯賦」^{二七}に「濟洪災於炎旱、反亢陽於重陰(洪災を炎旱に濟^すひ、亢陽を重陰に反^{かえ}す)」と用いられている。

二(2) 第二段

第二段は、第二十一句「我皇垂願爲人出(我が皇願を垂れて人の爲に出て)」から第四十六句「一朝能滅萬人愁(一朝に能く萬人の愁を滅す)」までの二十六句である。この詩の中核になる段である。ここで、旱魃・風水害・疫病などの災害に対する天皇の役割が記述されている。古来中国では、堯・舜等の聖帝の徳政によつて、諸々の災害は起こらず、民は安んじて生活できるとされている。その説話は我が国にもたらされ、天皇の徳の力で災害が防止されるとされるようになった。その為、今回の祈雨の成功は、天皇の行動と徳の力によると讃えている。

この段のモチーフと表現法は『不空表制集』第三卷の「賀雨表」^{二八}を参照していると考えられる。「賀雨表」に、「皇情憂軫、爲人引咎、精思祈天(皇情を憂軫^{こころをいため}られ、人の爲咎^{とが}を引き、思を精めて天に祈る)。果得應時、春澤普洽、川原滂霈、草木滋華、是知聖徳動天(果を得て時に應じ、春澤普く洽^{あまね}し、川原滂霈^{うるお}として、草木滋華たり。是れ聖徳の天を動かすを知る)」と表現されている。

又、この詩では僧侶による勤行の結果、雨が降ったのであるから、従来の雨乞いの主体であつた、丹生川上社・貴船社等の神祇によ

二五 『仁王護国般若波羅蜜多經』卷下「奉持品第七」の文章は『大正新脩大藏經』第八卷・No.二四六・八四三頁に記述されている。

二六 『施餓鬼甘露味大陀羅尼經』の文章は『大正新脩大藏經』第二十一卷・No.一三二一・四八四頁に記述されている。

二七 「嘯賦」は『文選』卷十八に収載されている。成公綏(二二一～二七三)、六朝晉・白馬(河南省)の人。字は子安。

二八 「賀雨表」は『大正新脩大藏經』第五二卷・No.二二二〇・八四三ページに記載されている。

るもの二九を凌駕した結果となり、仏法の威力を強調している。

二―(2)―1 原文と書下し文及び押韻と平仄

〔換韻〕

2 1 我皇垂願爲人出	2 2 且智且仁臨八州
2 3 三教九流一心裏	2 4 四量六度萬劫修
2 5 爲人引答避樓觀	2 6 爲物滅飡日夕憂
2 7 寺寺進僧開妙法	2 8 山山馳使禱祈周
2 9 老僧讀誦微雲起	3 0 禪客持觀雨足優
3 1 甘露乳水醍醐油	3 2 濛濛漫漫山谷流
3 3 桂嶺瀑布幾溺兔	3 4 禾田沃澮堪没牛
3 5 青々草木珠莊葉	3 6 浩浩陂池湛如瑠
3 7 農夫也莫愁	3 8 早看稔種苗老不
3 9 南畝芄芃苗稼綠	4 0 東臯黼黻謳鵠鳩
4 1 先知千箱與萬庾	4 2 如坻如京亦似丘
4 3 妙矣法威不可說	4 4 幸哉帝力不能籌
4 5 一唾能鎖百界火	4 6 一朝能滅萬人愁

押韻は換韻して、第二十二句「州」・第二十四句「修」・第二十六句「憂」・第二十八句「周」・第三十句「優」・第三十二句「流」・

我が皇 願を垂れて人の爲に出て、且は智且は仁あつて八州に臨めり

三教・九流 一心に褰み、四量・六度 萬劫に修す

人の爲に咎を引き樓觀を避け、物の爲に飡を滅らし日夕に憂う

寺寺に僧を進め妙法を開き、山山に使を馳せて禱祈を周くす

老僧 讀誦して微雲起り、禪客 持觀して雨足 優れり

甘露と乳水 醍醐に油、濛濛漫漫として山谷に流る

桂嶺の瀑布 幾ど兔を溺らし、禾田の沃澮牛を没するに堪ゆ

青々たる草木 珠のごとく葉を莊らし、浩浩たる陂池 湛えて瑠の如し

農夫也愁うることを莫れ、早く看よ稔種の苗老いたりや不や

南畝芃芃として苗稼 緑となりて、東臯黼黻として謳鵠 鳩まる

先ず知りぬ千箱と萬庾とを、坻の如く京の如く亦た丘に似たり

妙なるかな法の威説く可からず、幸いなるかな帝の力籌ること能わず

一唾に能く百界の火を鎖し、一朝に能く萬人の愁を滅す

第三十四句「牛」・第三十六句「瑠」・第三十七句「愁」・第三十八句「不」・第四十句「鳩」・第四十二句「丘」・第四十四句「籌」・第四十六句「愁」が下平声第十八「尤」韻。ここでは中間の奇数句の第三十七句を押韻させている。殆ど類例のない用法である。偶々押韻する語句を用いたのかも知れない。

二―(2)―2 解釈

第二十一句「我皇垂願爲人出(我が皇願を垂れて人の爲に出て)」から、第二十四句「四量六度萬劫修(四量・六度 萬劫に修す)」までの四句は「我が天皇は民の安寧を願って出生されて、智と仁を持つて我が国を治め、儒・道・仏の三教など諸家の思想に通じ、常に慈悲喜捨の心を持ち、布施・持戒など仏道修行に励んでおられる。」と現天皇を讃える。第二十三句と二十四句は対句である。

「九流」は九種の学派、『漢書』『藝文志』に儒・道・陰陽・法・名・墨・縱横・雜・農の九家。

「四量」は仏語。「四無量心」の略である。慈(いつくしみ)・悲(あわれみ)・喜(よろこび)・捨(平らかな)の四つの心の事。仏典に多数の用例がある。空海が多用している。例えば『十住心論』『秘藏寶鑰』に「四量四攝_ニ齊_ニ他利行_ヲ」と用いている^{三〇}。

第二十五句「爲人引咎避楼觀(人の爲に咎を引き楼觀を避け)」から、第二十八句「山山馳使禱祈周(山山に使を馳せて禱祈を周くす)」までの四句は「天皇が民の爲に、旱魃の責任を引き受け、宮殿をしりぞき、凶作の爲、食事の量を減らして、朝晩民の困苦を憂う。全国の寺に使いを派遣して読経を命じ、各地の山岳修禪の場では雨乞いの祈禱をさせて、降雨を祈る。」と旱魃に対する天皇の行動を述べている。第二十七句・二十八句は対句である。

「爲人引咎」は天皇の行為を表現するキーワードである。「引咎」は用例の少ない語句で、『文選』や『全唐詩』などには用例がなく、僅かに『便蒙』指摘の如く、『後漢書』明帝紀に「深自引咎(深く自から咎を引く)」と用いられている。皇帝が自らの不徳の故として世

三〇 この一文は『定本弘法大師全集』巻二・一八九頁、巻三・一五〇頁に記述されている。

の災禍の責任を負うと表明する時に用いられており、この詩の用法と同じである。しかし「爲人引咎」の四字熟語として用いられている用例は、管見の限り前述した「賀雨表」にしか見当たらない。

「**禱祈**」は「**祈禱**」と同義である。「**祈禱**」に比し用例は少ない。語順を替えたのは、平仄の二六通を整える為か。常に空海が参照している『不空表制集』巻五・惠超「賀玉女潭祈雨表」に「山川靈應不昧禱祈（山川の靈應じて禱祈味わず）」と用いられている。

第二十九句「老僧讀誦微雲起（老僧 讀誦して微雲起り）」から、第三十六句「浩浩陂池湛如瑠（浩浩たる陂池 湛えて瑠の如し）」までの八句は、「老僧が經を誦し始めるとすこし雲が湧きおこり、山籠の僧が座禪して祈雨の祈禱を続けると雨脚が次第に増してくる。甘露・乳水・醍醐・油のような薬味豊かな水が山谷に濛々と降り注ぎ、漫漫と大量に流れる。桂嶺の滝は流れ落ち、兔を溺れさせんとし、稲田の溝に溢れて牛を沈ませるほどである、草木を青々と茂らせる。水を湛えた池は青い宝玉のようだ。」と読経と祈禱の結果、雨が豊かに降る。山野・田畑の降雨の喜ばしい状態を描写している。第二十九句と三十句は対句である。

「**甘露**」「**乳水**」「**醍醐**」「**油**」は仏語として用いられている。何れも滋味豊かな薬用食物として多くの用例がある。ただし「**甘露**」の典故は『老子』第三十二章の「天地相合以降甘露（天地相い合して以て甘露を降らす）」にある。後に皇帝が徳政を行えば瑞祥として甘露が降るとされている。「**油**」は『増一阿含經』に記述されている三良薬三（酥・蜜・油）を油で代表させている。

「**桂嶺**」は山名・地名にあるが、普通名詞になく、用例も見当たらない。古来の注釈書の注釈は以下の通りである。返点・送り仮名等原文のママに記載。

『略注』桂嶺者天台山歟、桂芝多生故。（文選天台山賦見タリ）

『集注』桂嶺瀑布者、文選天台山賦云、瀑布飛流以界^{ヘリ}道^ツ。又云、八桂森^{イヨヨ}挺^{ヌケ}以凌^テケリ霜^一、五芝含^テ秀^一而晨^ニ敷^{ケリ}。

『聞書』桂嶺ハ天台山ヲ云也。彼峯ニ桂多^キ故也、今ハ奇^テ之^一此方ノ嶺ヲ云也。瀑布者瀧ノ事也。

三二『増壹阿含經』卷第十二「三寶品第二十一の七」に「然復此三大患有三良藥。…風患者酥爲良藥…痰患者蜜爲良藥…冷患者油爲良藥」とある。『大正新脩大藏經』第二卷・No.一一五・六〇四頁。

『緘石鈔』桂嶺瀑布者譬^三龍ノ流水ヲ引^クニ瀑布^一也。文選天台山賦云瀑布飛流^{シテ}以界^レ道^ヲ。注云瀑布懸^ニ流^レ千仞如下垂^テ布下^ル故^ニ過^ニ於石梁之上^一故云^二界道^ト。

『集鈔』桂嶺者天台山桂木多^キ山也。瀑布^ト者瀧也。

『便蒙』徐陵^カ陳公九錫ノ文^ニ曰、揚^ニ旌^ヲ于桂嶺之北^一。孫興^カ天台山ノ賦^ニ曰、瀑布飛流以^テ界^レ道^ヲ。又云、八桂森^{ヤカニ}挺^{ンテ}以凌^レ霜^ヲ。

今擬^ニ高雄山^ヲ於天台山^ニ也

『真別聞書』鈔擬^ニ高雄山^ヲ於天台山^ニ云々。然レトモ可^レ指^ニ西山五岳ノ大鵜峯朝日峯鎌倉峯高雄峯竜上峯^ヲ歟、桂ハ秋也、西ハ亦至^レ秋^ヲ故^ニ、西山^ヲ云^ニ桂嶺^ト歟、下ノ禾田^{□ニ}不^レ指^ニ一^一處^一、對^{スル}之^ニ桂嶺廣^シ可^レ指^ニ五岳^ヲ必^{セリ}矣。

『私記』桂嶺瀑云々、桂嶺ハ^ニ高^ヲ、瀑布ハ^ニ云^レ瀧^ヲ也。

概ね孫綽「游天台山賦」の「八桂森挺以凌霜（八桂森挺して以つて霜を凌ぐ）」^{三二}を引き、「桂嶺」は天台山としている。『便蒙』は天台山ではあるが、この詩では天台山を高雄山に擬しているとして、「桂嶺」は「高雄山」としている。『真別聞書』は『便蒙』説を批判し、高雄山を含む西山五岳の事としている。しかし、「游天台山賦」の当該の文は天台山全体の風景描写のごく一部で、「桂嶺」が「天台山」の別名として記述されている訳でもなく、中国では通用しない解釈である。『私記』のみ、「桂嶺」は「高い」意味だとしているが典拠が示されていないので首肯しがたい。この説は坂田光全『性靈集講義』に踏襲されているが、同様に典拠を示していない。

文脈では固有の「天台山」或は「高雄山」を指しているのではなく、普通名詞として用いられている。空海は「大夫笠左衛佐爲亡室造大日積像願文」に「桂嶺高而日月明」と用いている。この文は高雄山を形容する美辞として表現されている。他に用例もなく、筆者は空海に倣い「桂のようなかわしい峰」として、瀑布に対する美辞としておきたい。

「禾田」は稲田のことであるが、用例が見当たらない。空海独自の用法と思われる。

三二 孫綽「游天台山」の一文は『文選』卷十一に記述されている。孫綽（三一四～三七一）、六朝晉・太原・中都県（山西省）の人。字は興公。

「沃澮」は水が流れ落ちる田の溝の意味であるが、漢籍には用例が見当たらない。唯一仏語として、『長阿含經』卷第二十一「第四分世記經三災品第九」に「令此世間所有小河・沃澮・渠流皆悉乾竭（此の世間に所有の小河・沃澮・渠流有る所皆悉く乾竭せしむ）」^{三三}と用いられている。『便蒙』は「沃ハ當^レ作^レ沃」として「沃澮」を同音の「沃澮」と同義として解釈している。典故を『尚書』『益稷第五』の「濬^さ沃澮距^{いた}川（沃澮を濬え川に距しむ）」に採り、「沃」「澮」共に田畑の灌漑用の溝であるので其の寸法の説明を加えている。「沃澮」は仏語としてもかなり用いられており、先の『長阿含經』の用例も意味は「沃澮」とした方が文脈に合致する。即ち『長阿含經』の漢訳の時、灌漑用の溝を「沃澮」とせずに同音の「沃澮」に宛てた可能性が高いと考えられる。『長阿含經』以外の仏典は全て「沃澮」を用いているからである。『便蒙』の解釈が正しいと思われるが、空海は『長阿含經』から引用したのか、或は、「沃澮」の字義通りに、稻田から流れ落ちてゆく溝に牛が埋没している情景を表現したかったので、独自の語句を用いたのか判然としない。筆者は「沃」を字義通りの「水が流れ落ちる」意味に採りたい。

「陂池」は溜池である。典故は『便蒙』の指摘の通り、『禮記』「月令・仲春之月」の「毋竭川澤、毋澆陂池、毋焚山林（川澤を竭すことなかれ、陂池を澆すことなかれ、山林を焚すことなかれ）」にある。用例も数多い。例えば、班固「西都賦」^{三四}に「源泉灌注、陂池交屬（源泉灌注して、陂池交々屬^{うごも}く）」と用いられている。「瑠」は瑠璃のこと、青色の宝玉である。

第三十七句「農夫也莫愁（農夫也愁^{また}うること莫れ）」から、第四十二句「如坻如京亦似丘（坻の如く京の如く亦た丘に似たり）」までの六句は、「農夫よ心配することはない、早生も奥手も苗が傷んだかどうかを早く見てみなさい。南の田畑の苗は良く育ち緑豊かで、やがて東の田んぼでは、皆が集まり豊作の喜びを歌うだろう。そして、収穫した稲を千もの箱車で運び、多量に積み上げ収めるだろう、それはまるで小さな島か高地のようで、丘に匹敵するほどになるだろう。」と降雨の結果を想像して詠んでいる。第三十九句と四十句は対句である。

三三 『長阿含經』卷第二十一「第四分世記經三災品第九」の文章は『大正新脩大藏經』第一卷、No.〇〇一・一三七頁に記述されている。

三四 「西都賦」は『文選』卷一に収載。班固（三二～九八）、後漢・安陵（陝西省）の人。字は孟堅。

「稔種」は穀類の種で「種」が早生で「種」が奥手のことである。通常は熟語として「種稔」と用いられているが、空海が用例のない「稔種」を用いたのは、平仄の二四不同・二六通の不調を避ける為だと思われる。「種稔」の典故は『周禮』「天官・内宰」の「生種稔之種、而獻之于王(種稔の種生じて、之を王に獻ず)」にある。潘岳「藉田賦」に「后妃獻種稔之種、司農撰播殖之器(后妃種稔の種を獻じ、司農播殖の器を撰ふ)」^{三五}とある。「老不」は疑問文。「老いたりやいなや」「老」は衰える意味でここでは苗が萎んでいる状態をいう。

「南畝」は南の田畑である。『毛詩』の二つの詩に用いられ^{三六}、南面の田畑は收穫の良い優良の田畑を意味しているので、方角に係なく単に優良な田畑をいう。「芄芄」は草木の美しく茂っている様子をいう。この語句も『毛詩』の「鄘風・載馳」・「曹風・下泉」・「小雅・黍苗」・「大雅・棫樸」に用いられている。

「東臯」は東の水田のこと。特段の典故はないが『文選』にかなりの用例がある。『便蒙』の例示に従えば、潘岳「秋興賦」に「耕東臯之沃壤兮、輸黍稷之餘稅(東臯の沃壤に耕し、黍稷の餘稅を輸む)」^{三七}と用いられている。その李善注に「水田曰臯」とあり、臯が水田を意味する典故となっている。

「千箱與萬庾」と「如坻如京」の典故は『毛詩』「小雅・甫田」の「曾孫之庾、如坻如京。乃求千斯倉、乃求萬斯箱(曾孫の庾、坻の如く京の如し。乃ち千斯の倉を求め、乃ち萬斯の箱を求む)」にある。「千箱」は沢山の箱車、これで穀物を運ぶ。「庾」は屋根のない倉で穀物が野積みされている。「坻」は小さな島、「京」は高い丘のこと。以上の第三十七句から四十二句までの表現は「小雅・甫田」を下敷きにして制作されている。即ち、この詩は毛序によれば、周の幽王の時惡政を戒めるため、古の第三代成王が德政を行い、豊かに暮らしている状況―雨乞いが成功し、農夫が喜び、先祖に歌舞して祭りをを行い、穀物が大量に收穫される―を歌ったとされている。

三五 「藉田賦」は『文選』卷七に収載。潘岳(二四七?～三〇〇)、滎陽中牟(河南省)の人。字は安仁。

三六 「南畝」は『毛詩』「豳風・七月」の「同我婦女、饁彼南畝、田畯至喜」と「小雅・甫田」の「今適南畝、或耘或耔、黍稷薿薿」にある。

三七 「秋興賦」は『文選』卷十三に収載。潘岳は既出。

語句に共通するものが多い。「甫田」の第三章では「農夫之慶、琴瑟擊鼓（農夫之れ慶ばん、琴瑟擊鼓して）、以御田祖、以祈甘雨（以て田祖を御へ、以て甘雨を祈る）」とある。

第四十三句「妙矣法威不可説（妙なるかな法の威説く可からず）」から、第四十六句「一朝能滅萬人愁（一朝に能く萬人の愁を滅す）」までの四句は「仏法の威力は口では語れないほど素晴らしい。菩薩の唾一つで、多くの世界の旱魃の火を消してしまふ。帝の徳の力も計り知れないほど大きい。ひとたび出御すると、多数の民の心配を取り除いてしまふ。」と仏法の威力と天皇の徳の力を讃える。第十三句と四十四句、及び第四十五句と四十六句は共に対句である。

「帝力」は帝の徳の力のことである。典拠は往古の伝承歌「日出而作、日入而息。鑿井而飲、耕田而食。帝力於我何有哉。（日出て作いき、日入て息いむ。井を鑿うちて飲いみ、田を耕うして食いす。帝の力何ぞ我に有らんや）」にある三八。この歌は堯帝の治世のとき、巷の老人が、帝の徳があまりに広大なため、その恩に気付かず、自分は何ら帝の恩恵を受けていないと歌ったとされている。空海はこの伝承歌を踏まえ、最終句に「無爲無事忘帝功（無爲無事にして帝功を忘る）」と表現している。

「一唾」は仏語。唾一滴で大火を消し止める用例が多い。『便蒙』は『摩訶止観』に引用されている『佛藏經』を引用している。ただその引用文は、主旨は変らないが多少語句が異なる。原典の『佛藏經』卷上「諸法實相品第一」では「譬如劫盡大火燒時。人以一唾能滅此火譬えば劫盡の大火の焼ゆる時、人一唾を以て能く此の火を滅するが如し」三九とある。

二—(3) 第三段

第三段は、第四十七句「寄言六道無明客（言を寄す六道無明の客に）」から最終句「無爲無事忘帝功（無爲無事にして帝功を忘る）」ま

三八この歌謡は人口に膾炙しており、『藝文類聚』『樂府詩集』『初學記』『詩紀』『十八史略』等に収載されている。文字に多少の異同があるので、ここでは『先秦漢魏晉六朝詩』（卷一）収載の「擊壤歌」を引用している。

三九『佛藏經』卷上「諸法實相品第一」のこの文章は『大正新脩大藏經』第十五卷・No.六五三・七八三頁に記述されている。

での十句である。この段では、修禪に対する基本的な心構えを説き、真言密教の教えを示し、入信の効果を述べて、人々を仏教へいざなって結びとしている。

二―(3)―1 原文と書下し文及び押韻と平仄

「換韻 47 寄言六道無明客」

48 我以佛言好心通

49 男女若能持一字

50 朝朝一觀自心宮

51 自心亦是三身土

52 五智莊嚴本自豐

53 欲知先入灌頂法

54 纔入便持薩埵同

55 天食天衣自然雨

56 無爲無事忘帝功

言を寄す六道無明の客に、我 佛言を以つて好心に通じせしめん、

男女若し能く一字を持さば、朝朝に一ら自の心の宮を觀ぜよ

自の心亦た是れ三身の土にして、五智の莊嚴本自豐なり、と

知らんと欲せば先ず灌頂の法に入れ、纔に入り便ち持せば薩埵に同じ

天食天衣 自然に雨ふり、無爲無事にして帝功を忘る

韻。

押韻は換韻して、第四十八句「通」・第五十句「宮」・第五十二句「豐」・第五十四句「同」・第五十六句「功」が上平声第一「東」

二―(3)―2

第四十七句「寄言六道無明客(言を寄す六道無明の客に)」から、第五十二句「解釈五智莊嚴本自豐(五智の莊嚴本自豐なり)」までの六句は、「六道を輪廻する無知蒙昧な現世の人々に告げる。私は、誰でも保持している善き心に通じせしめんと仏の言葉を述べる。善男善女よ、諸元の源である阿字を保持して、日々もつばら実の如く自の心を觀じなさい。そうすれば、自身の心に仏の三身(法身・報身・応身)が具足しており、本来より仏の五智(大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智・法界体性智)で満たされている事を悟るであらう。」と真言密教の核心の教えを述べている。

「寄言」は言葉を寄せることで、告げる、ことづけする、いいやる、等である。特段の典故はないが、用例の多い語句である。『使

『蒙』が引いている用例が適切である。謝靈運「石壁精舍還湖中作」に「寄言攝生客、試用此道推（言を寄す攝生の客に、試みに此の道を用いて推せ、と）」^{四〇}とある。

「一字」は仏語。『便蒙』の注釈の如く「一阿字」の略である。万有の本源を意味する。空海の用いた省略語句と考えられる。「一阿字」は密教仏典にかなりの用例がある。『便蒙』に従えば、『大日經疏（大毘盧遮那成佛經疏）』卷第七「入曼荼羅具緣品第二之餘」^{四一}に「相如行者持一阿字門時。隨彼性欲機緣。或悟四念處或悟四神通等。（相如の行者一阿字門を持する時、彼の性欲機緣に隨がい、或は四念處を悟り或は四神通等を悟る）：種種法寶不求自至（種種の法寶求めずして自から至る）」と記述されている。

第五十三句「欲知先入灌頂法（知らんと欲せば先ず灌頂の法に入れ）」から。最終第五十六句「無爲無事忘帝功（無爲無事にして帝功を忘る）」までの四句は「自分の心の本質を知りたいと欲するならば、先ず灌頂を受け、本源を求めて禅行を行えば、金剛薩埵と同じく仏になる事が出来る。そうすれば、天も感応し、衣食が満たされ、慈雨も降り、何事もなく無事で、天皇の徳も感じない程の平和な社会になるであろう。」と入信して行う禅行の効果を述べている。

「天食」「天衣」は仏語。天人の食する食物、天人の身に纏う着物である。豪奢・豪華なものである。多数の用例があり、例示は省略する。しかし、この詩の文脈からすれば、天からの恵みの衣食を意味している。この意味での用例は見当たらず、本来の天人の豪華な衣食にこと寄せて、天の素敵な賜物として、天皇の徳の力を含意させている。空海独自の云いまわしであろう。

「無爲無事忘帝功」は、さきに注釈した伝承歌（「擊壤歌」）を踏まえて表現されている。『便蒙』は同様の事を『高士傳』の「壤父」の説話を引いて注釈している。

おわりに

四〇「石壁精舍還湖中作」は『文選』卷二十二に収載。謝靈運（三八五～四三三）、六朝宋・陳郡陽夏（河南省）の人。名は不詳。

四一『大日經疏』卷第七「入曼荼羅具緣品第二之餘」のこの文章は『大正新脩大藏經』第三十九卷・No.一七九六・六五一頁に記述されている。

以上で「喜雨歌」の検討を終えるが、当初、「喜雨歌」の制作時期については、正史など確証に相応しい史料を精査すれば判明すると考えていたが、筆者の調査した限りでは、「喜雨歌」に記述されているような祈雨儀礼の確証を見出す事が出来ず、予想外の事であった。また、その作業の中で、天長四年の願文「天長皇帝於大極殿屈百僧零」と正史記載の祈雨儀礼の実施日と場所が異なっている事に気付いたが、今まで、願文と正史の記事と全く同一として、勤行の時に願文が誦誦されたと考えられてきているので、この違いに言及したものは何もない。しかし何故異なっているのかその理由は判らない。謎としか言いようがない。更に、同天長四年の空海の唯一の祈雨儀礼である仏舍利を用いての勤行が、効果があったのにも拘わらず、空海自身も継続せず、弟子達も空海の業績として尊重せず、祈雨行法として伝承されてこなかったのは何故か、全く歴史の謎としか言いようがない。これらの事は本論の目的である「喜雨歌」の攷究とは直接関係ないが、何らかの結論を出せずに、謎として、指摘するにとどまった事にもどかしさを感じている。

【追記】本論は平成二十三年度・密教研究会学術大会(二〇一一年七月一五日)に発表した「喜雨歌について」に解釈等一部付加して完成したものである。