

豊山学報・第六六号  
弘法大師御生誕千二百五十年  
記念特別号 抜刷  
令和五年三月発行  
真言宗豊山派総合研究院

# 弘法大師空海への道・序説

白石凌海

# 弘法大師空海への道・序説

白石 凌海

はじめに

表題「弘法大師空海への道・序説」にいう「空海」とは、その人「真魚」が出家得度して授かった僧名、そして「弘法大師」は入滅後に天皇から贈られた称号（諡号）である。なお真魚が空海となるまえに、無空、教海あるいは如空と改名<sup>(1)</sup>、また入唐し恵果阿闍梨から灌頂名として「遍照金剛」を授かった。したがって、かの人はまるで出世魚のようにその生涯、真魚、無空、教海、如空、空海、遍照金剛、そして弘法大師へと変容しているのである。さらに「如来に十号あり、大師にまた、十号あり」として、貴物、神童、五筆和尚が加えられている<sup>(2)</sup>。

すなわち「弘法大師空海」とは、いわば僧としての空海（沙門空海）、そして入定した後、時流にともなうて我われのうちに成熟した弘法大師のお姿（御影）、この両者の全体を表象していることになる。また「弘法大師空海への道」というとき、「……への道」の行き着くところは、この全体からなる世界といえるが、「……への道」に居るのは本論の筆者、真言僧である私であるから「……への道」といったとき、私は全体からなる空海の世界をめぐって道の途上ながら、すでにその世界の内にあり、さらに真言僧としてその世界と一体である。

自らのありさまをこのように自省し、あらためて、その根幹を考えてみようとしたことから、本論の表題に「序説」と付け加えたのである。言い換えるなら、筆者である私は弘法大師空海をたんなる考察の対象として、いわゆる客観的な学として取り扱うことに疑義をいただき、戸惑いながらも、あえて私の依って立つ根本を探ろうとするころみ、その入門となる。

なお本論では、その書き手（主辞）について文中「筆者、私、我われ」などといい、また空海その人は、筆者は「弘法大師空海」をつねに念想しているが、「空海」あるいはたんに「大師」と統一されることなく定まっていない。それはそのときどきの文脈にしたがっての用い方とうけとめていただきたい。

## 一 どこから発出するのか

すでに、弘法大師空海の世界に居ながら、その世界から、たしかな根幹をとらえる。その手立てとして空海の著作を読む。ところが私のこの作業の実際は、特殊な古代語である原文にじかにあたるのではなく、その道の専門家による解釈にもとづいた理解、いわば他者による判断・見識に私が向き合うのである。原文についての注釈により判定する、あるいはその解釈を通過してなされた、現代語訳にふれるのである。しかし原文の注釈あるいは訳文の細部に注目すると、そこに注釈者や訳者の見方が映し出され、必ずしも同じではないことを知る。ここで読者としての私は、その解釈に納得すれば受け入れ、そうでなければ等閑視するから、我流の会得があらわれることになる。

原文は原文通りに理解しなければならない。もつともな理屈であるが、それが適わないから、補足的な説明にたよる。原文が著せられて以来、この努力は連綿としてなされてきた。原文あるいは原語の出典をつきとめ、

そこから大師の著作に流用されたいきさつを追跡し、文脈にふさわしい解釈をほどこす。このような文献学的作業の方法論は確立しているかのごとくであり、ますます詳細をきわめる。しかしそれでもつて、原文の真意に達することができるのか。先走つて結論を言つてしまえば、弘法大師空海の世界への道に連なれるのか。いかなる解読手順にしても留意しなければならないことは、大師の著作はいわゆる文学作品でも歴史記録でもなく、そのような理解も可能であるが、ひたすら大師の世界へ導かれるための言葉（方便）であると我われが読まなければ、その心構えがなければ、大師の心意は伝わらないのではあるまいか。このような意図による本論は、私にとつてまさしくことのはじめ、序説である。

それにしても、近代の文献学は思いもよらない問題をあらわにした、ようである。私が本論で大師の処女作『三教指帰』に関心を寄せて遭遇した障害である。とにかくそれらの難問を解決できないまでも、私なりに見解を確保しておかなければ、文献として取り扱えないことになる。

いわゆる『三教指帰』に関する真偽問題である。問題の所在は、まず次の点にある。

『三教指帰』には別本『聾聵指帰』が存在する。『聾聵指帰』は大師の自筆本として、高野山金剛峯寺所蔵で霊宝庫に保管されており、国宝に指定されている。田山方南氏は『聾聵指帰』が大師の真筆であることを報告して「起筆より終わりの十韻詩に至るまでに、かなり筆勢の変化があつて、一気呵成に書き遂げられたものではないことがよく看取せられる。用筆の粗密、草法の変化、行字の按配等より見て一五六度に互つて書き継がれたものと見える。そして一字一字が鄭重な運筆であつて、そこに周到な心の配り方が見えるので、決して別人による単なる写本とは撰を異にする」また「かく全巻を通じて、変化と律動を見うけることは、大師以外の餘人には出来ないことであらう。既に壮年時代に於て大師が鬱然として大家を成していたことが窺われる。……従つて此の書は単に大師の著述で、且つ大師の筆といふ以外に、日本書道史上の花と見られるものであり」と評し

ている。<sup>(3)</sup>

ところがこの『聾瞽指帰』は大師の自筆本ではないとする意見が提起された。

真筆は疑わしい、とはいまさらもちあがつた説ではないが、太田次男氏の調査報告は看過できない。<sup>(4)</sup> いわく。「従来この種の調査では書そのものが主たる対象になるため、肉眼の能力を補強する方法で何か有効になるものが使用される必要などはなかったのではなからうか」(九二頁)と以前の方法を反省し、高倍率のルーペを用いている。余談ながら、探偵ホームズのごとく高倍率のルーペによれば、「書そのものが主たる対象になる」鑑賞から、肉眼では捉えられないいわば精密な科学的観察が可能となる。

結果として現存の『聾瞽指帰』は「空海とは全く別個の人の作である蓋然性も充分あり得る」(二一九頁)という。太田氏によるこの知見は揺るがないと思うが、仮に大師の自筆本ではないとしても、「原本なるものは外にあり、補正が行われたとすれば、それは原本と照合したうえででの操作によるものと見做すべきである」(二一七頁)という。また現存の『聾瞽指帰』に認められる「この加筆はこの書跡の筆者本人の手によるものであり、かなり重要な操作であるといえる」(二一八頁)と説明し、「いずれにしても単純明快な結論は出てこない」と控えめに述べながらも、「加筆・補筆があるからといって空海の青年期の現存唯一の作品としてこれを認めることを遽に否定することはできない」(二一九頁)という。

いささか遠慮がちな表現であるが、ようするに現存の『聾瞽指帰』は大師の自筆本ではない(かもしれない)が、原作者は大師その人である。したがって現存する『聾瞽指帰』から「補正・加筆・補筆」を除けばひとまず「原本」が想定され、それは大師の著作であると認めてもよい、との判断である。

## 二 『聾瞽指帰』から『三教指帰』へ

『三教指帰』には別本『聾瞽指帰』が存在するが、どのような関係にあるのか。撰述の日付はともに「延暦十六年臘月之一日」（延暦十六年窮月始日『聾瞽指帰』）と同じである。<sup>(5)</sup>なお『三教指帰』は空海の著作中もつともよく知られている一書。入唐前、二十四歳のとき著された処女作である。空海を知る入門書として最適、現代語訳され普及版として市中の書店で容易に入手できるほどである。一方、『聾瞽指帰』もまた空海の著書として存在するが、こちらは前項で言及したように大師の真筆として国宝に指定されており、おそらく書家には重宝されることはあっても、かぎられた専門家を除いては読む対象とならないかもしれない。

さて両者における内容上のきわだった相違は、「序文」と巻末に付された「十韻詩」の箇所である。本文はわずかに用語の不一致があるもののおよそ同文、内容上の変更はない。<sup>(6)</sup>両指帰は同時執筆とも考えられるが、<sup>(7)</sup>時間的前後関係があることが指摘される。すなわち『聾瞽指帰』が改定され『三教指帰』とされているのである。前者は空海が入唐する前、そして後者は帰朝後という。<sup>(8)</sup>その時期について諸説あるが、いづれにしても帰朝してから、<sup>(9)</sup>問題は両者間にこのような時間差があるとすれば、なぜ同一の日付にしたのか。また「序文」と「十韻詩」はあらたな撰文でまいったくの別物。本文を残して、序文と末文（十韻詩）を差し替えたのである。

いづれにしても、それは大師によつてなされたことに疑いはなかった。ところが、それは大師ではなく別人による、との異論が主張された。一説に向井隆健先生は「宗祖の身近にいた高弟が、大師ご入定後に『聾瞽指帰』の序文を書き換えたものかもしれない。それは真済師のように筆の立つ人で、求聞持法に深い関心を示した人であったであろう」<sup>(10)</sup>（二三頁）という。なお真済（八〇〇〜八六〇）は九世紀中葉の人、渡邊照宏・宮坂宥勝両先生

によれば「空海、真済の頃には、そのまま唐音でも読み得たと推察される。しかし、それより二世紀後の長元三年（一〇三〇）勝賢抄出の敦光『三教指帰注』には語句に若干の訓読が付してある」と報告している<sup>(11)</sup>。

また河内昭円氏は序文と十韻詩が偽撰である理由を「女人問題の忌避、渡航前に真言を誦持していたという経歴の添加、儒教を容認し融合する社会性の回復、これらはみな空海自身の内発的必要ではなく、『叢誓指帰』から装いを改めた『三教指帰』を登場させるための、宗門ないし社会の要請によつたものであつたと考えられる」（二三四―三三五）と説明し、改作された時期は十世紀中葉としている。加えて「後日の改作にあつたつてなぜ前作と同じ日を用いたかという疑問は依然として残るのであつて、此の問題は〈序文〉を偽撰と判ずるよりほかに明解な答えを得ることは困難なのである」（二〇七頁）という。

いささか込み入つた議論に立ち入つてしまつたが、河内氏は「ここにいう偽撰とは本文についていうのではなく、『叢誓指帰』一卷が序文と十韻詩を変えて『三教指帰』三巻と装いを改めたことを問題とする」（二〇二頁）とことわつているから、いわゆる本文についてその作者、空海を疑つてはいない<sup>(12)</sup>。

以上『叢誓指帰』と『三教指帰』との関係について、その研究の概要をみてきた。これらによつて明らかになつたことは、まず『叢誓指帰』から『三教指帰』へと改作されていること、そしてその書き換えは、空海自身、否、そうではなく別人ではないか、との異論。また改作の理由について、改作を空海とする立場からは、帰朝後に在唐で見聞したあらたな知見に基づいた入れ替え。また別人によるとするならば「宗門ないし社会の要請によつたもの」という。なおいずれの説にしても、現存の『叢誓指帰』は大師自筆ではないかもしれないが、本文の原作者は空海であることに異議を述べてはいない。

### 三 どのように読むか

これまでみたように研究者の共通認識として『聾瞽指帰』と『三教指帰』の本文はおよそ同じ、大師作である。ここに異論はない。したがって私が本論「……への道」の「序論」にとりかかると、まず「本文」をとりあげ、ついで、いまだその作者・改作について定説をみないまでも、『三教指帰』の「序文」と「十韻詩」を考えてみるのが順当であろう。しかし本論ではこれとは逆に、まず『三教指帰』の序文と十韻詩を踏まえたうえで、本文を検討してみたい。このような異例な方法論について、のちに明らかとなるが、筆者による本論の立場が、なにより仏教的世界観を基軸にした考察だからである。すなわちその作者が誰であれ、結果として序文と十韻詩が書き換えられたことにより、本文の意図が仏教的観点からみてより明瞭になり、まさしく「序文」となっているのである。

なお『聾瞽指帰』と『三教指帰』に関する先行研究について米田弘仁氏は、明治三十一年から平成六年までに発表された論文一六〇点に関して、それらが扱っている問題を、①成立 ②思想 ③文体 ④書法 ⑤写本・注釈書、の五つに分類しそれぞれの概要を紹介している。<sup>(13)</sup> この分類によれば筆者による本論は仏教的世界観であり、②思想の範疇に該当する。

さて、その仏教的世界とはいかなるものであるのか。『三教指帰』の「序文」から一節を取り出し、具体的にみることにする。なお以下に引用する原文からの読み下し文は、渡邊照宏・宮坂宥勝両先生による。<sup>(14)</sup>

- ①・1 爰こゝに一の沙門ひつり有り。余われに虚空蔵こくうざうもんざう聞持ほふの法しほを呈す。



- ①・② 其の經に説かく、若し人、法に依つて此の眞言一百萬遍を誦すれば、  
①・③ 即ち、一切の教法の文義暗記することを得。

②・① ここに大聖の誠言を信じて飛猷を鑽燧に望む。

②・② 阿國大瀧嶽に躋り攀ち、土州室戸崎に勤念す。

②・③ 谷響を惜しまず、明星來影す。

③・① 遂に乃ち朝市の榮華念に之を厭ひ、巖敷の煙霞日夕に之を飢ふ。

③・② 輕肥流水を看ては電幻の歎き忽ちに起り、支離懸鶉を見ては因果の哀しび休せず。

③・③ 目に觸れて我を勤む。誰か能く風を係がむ。

以上の記述①から③までのうち①と②の要旨は「虚空藏聞持の法」の「実修」により「明星來影す」すなわち「さとりを達成した」、その過程である。いわゆる仏教教理にいう、さとりに導く修行の過程の三段階、「聞・思・修」に相当することが観てとれる。

まず教えを聞いて了解する智慧「聞慧」、ついで道理を思惟して生じる智慧「思慧」、そして実践して体得する正しい智慧「修慧」、である。なお虚空藏聞持の法の実修内容は、①・②のように「此の眞言一百萬遍を誦すれば」である。また「さとりを達成した」というとき、「さとりに」に相應する表現として①・③では「一切の教法の文義暗記することを得」と指示されているが、実際に達成されたときには②・③「明星來影す」と言説されている。このような詳細のちに考察するとして、ここでは要点の指摘だけにとどめる。

そして③は、このようにいつてよければ「ざとり体験」した後の心境の変化を述べているのである。③の内容は三分節される。

③・1 世俗を厭ひ、山林の生活を好むようになった。③・2 無常観が生じ、哀しみが止まらない。③・3 出家せざるを得ない。このように三分節される③の展開は明快であり、三段階ともいえる心的変化である。その過程を原文にそつて理解することこそが重要なことと思われるが、いまはもつとも普及している加藤純隆・加藤精一両先生による翻訳を紹介する（訳例①とする<sup>(15)</sup>）。以下のように現代語訳は原漢文にくらべてかなり長文になる。それは現代の我われがたやすく理解するための工夫による。

訳例①

③・1 そうしているうちに、やがて、栄達を競う朝廷での宮仕の生活にも、あるいは利益を追い求める市場での駆引の生活にも次第に離れていくような心持ちになって来ました。そして巖山や藪沢にたなびく煙や霞に親しむ生活になれてきて、世俗を脱け出た大自然の中の生活に心引かれるようになったのです。

③・2 軽やかな衣装を着て肥えた馬に乗り、水の流れるように都を走り廻る貴族たちの生活を見ていると、いまはときめいている彼らの生活もやがて電光のようにまた幻化のようにはかなく消え去っていくのだと思い、人の世の無常を嘆く心にさいなまれるのです。また身体の不自由な人々や、ぼろをまとっている人々の生活を見ては、人の世の悲しみが心にひびいて何ともいえない苦しさをおぼえるのです。

③・3 このようにして、私の目にふれるすべてが私の心を仏道に傾斜させ、私を仏道の修行へとかり立ててしまいます。吹く風にも似たこの想いをいつたいたいだが引き止められましようか。

なお原文③・1〜3の著者（空海）は、仏教的世界観にもとづいた教理的概念すなわち仏教用語の適用をとりわけ控え、自らの心の内の思いをありのままに述べているかのごとくである。あえて仏教的表現を指摘するなら、③・2「電幻の嘆き」あるいは「因果の哀しび」であろう。前者について、渡邊・宮坂両先生の校注『三教指帰』は「電や幻のように無常迅速なることを嘆くこと」と解説し、典拠として『金剛般若経』を挙げ、後者を「醜者・貧者が前世の業のむくいなることを哀れむ」と説明する。「前世の業のむくい」とは輪廻転生まじしく仏教的世界観であり、それこそ典拠にはことかかない。

ここで筆者が留意したいことは、③の全文を通して、いわゆる「ざとり体験」した後の心境の変化を述べているとみなされるが、この事態を空海はことさら仏教用語に置き換えて表現していないことである。ところが福永光司氏は③・3「目に觸れて我を勤む。誰か能く風を係がむ」を次のように現代語訳（訳例②とする）している。<sup>(16)</sup>

## 訳例②

③・3 目にふれるものすべてが私に悟りへの道をすすめ、吹く風のつなぎとめようがないように、私の出家の志をおしとどめることは誰にもできない。

「私に悟りへの道をすすめ」また「出家の志」とは仏教的世界観にもとづいた翻訳といえよう。なおはじめに紹介した現代語訳（訳例①）は、「悟り」や「出家」の用語を持ち出すことなく、より原文に添った言葉に置き換えている。ここで筆者がとりたてて問題にしていることは、訳文の良し悪しを評しているのではなく、そ

それぞれの翻訳には特色があり、原文をいかに読み込みどのように現代の言葉にうつして理解するのか、その事例の紹介である。

さて、ここで巻末の「十韻詩」に目を転じる。まず原文の書き下し、ついでさきに紹介した現代語訳の二事例をひきあわせてみる。

六塵は能く溺るる海 四徳は歸する所の岑なり。

已に三界の縛を知むぬ 何ぞ纒簪を去てざらむ。

### 訳例①

このように六塵（色・声・香・味・触・法）の世界はすべて無常であり、

人々を溺らせる「迷いの海」であり、常・楽・我・淨という四つの徳性を備えた

涅槃の境涯こそが、彼岸にそびえる目標の岑なのです。

すでに三界は私たちの真の自由をさまたげる束縛であることがよくわかりました。

冠の纒や簪で象徴される官位など、捨て去らないでよいものでしょうか。

### 訳例②

感覚知覚の世界は衆生を溺れさせる海、

常楽我淨の世界こそ身を寄せる究極の峰。

この世界の束縛の苦しみを知ったからには、

宮仕えなどやめて出家すること最上の道。

前者（訳例①）の「すでに三界は私たちの真の自由をさまたげる束縛」という文中の「三界」を「このよ」と読ませている。また後者（訳例②）は原文の三界を「この世界」に置換している。なお三界とは「此の世」の仏教的世界観、「欲界・色界・無色界」のことである。我われにとつて今日、「三界」の言葉になじみがあっても、それが三つの世界から成ること、とは認識しがたい。たんに「この世・この世界」である。また文末に「官位など、捨て去らないでよいものでしょうか」という件を後者は「宮仕えなどやめて出家すること最上の道」（訳例②）と出家の言葉を用いている。同様な解釈は「序文」の「誰か能く風を係がむ」を「出家の志」（訳例②）とこのと同趣旨である。

細かいことにこだわると。かの時代、すなわち空海二十四歳のとき、③・3「目に觸れて我を勤む。誰か能く風を係がむ」という表現に「出家」の意味があるとするなら、そのとき、出家とは、実際のところいかなる事態をいつたのであろうか。なお仮名乞児の姿やふるまいを描写する記述を空海に重ねてみれば、空海は二十四歳のとき、このような心境、すなわち③・1〜3を抱きながらも、正式な出家僧となつてはいない。無空、教海あるいは如空と改名したと伝えられているが、いわゆる私度僧である。その後も、詳細はいつさい明らかではないが、入唐の直前まできまつた法式にしたがつて出家していない。正式な出家僧となるには、空海二十四歳のときからみれば、さらに後々のことである。

#### 四 体験の仏教的解釈

仏教的世界観によれば出家とは、「この世」を出離すること、すなわち「三界」を超えて、悟りの境地に入  
ることを目的とするから、この世にある人びとにとつては、はなはだ受け入れがたく困った事態である。『三教  
指帰』の「序文」は、これまでに紹介した逸話、①から③までに引き継いで、主題が世間と出世間との関係に移り、  
出家することの意義を弁明する場面になる。以下はその冒頭である。

爰こゝに一多しんたの親識しんしきあり、我わがを縛ゆはふるに五常じやうなほの索なほを以もてし、我わがを斷ことほるに忠孝しゆかうに乖そむけるを以もてす。

すなわちまず社会生活（五常）そして家族関係（忠孝）、それが「この世界の束縛の苦しみ」を生み出すとの自  
覚である。これに関連する「十韻詩」の文脈では、「己に三界の縛を知むぬ」にむすびつく。

ここで、インド起源の仏教史上、最初期の文献『スッタニパータ』から、これに相当する箇所を取り出してみる。

この在家ざいけの生活は狭苦せまくるしく、煩わづらわしくて、塵ちりのつもる場所である。ところが出家は、ひろびろとした野外やがい  
であり、（煩わづらいがない）と見て、出家されたのである。（四〇六）

出家されたのちには、身による悪行をはなれた。ことばによる悪行をもすてて、生活をすっかり清められた。  
（四〇七）〔中村元訳（行）〕

ブツダは自らの生涯をふりかえり、このように回想している。  
そして弟子たちに次のように諭すのである。

ああ短いかな、人の生命よ。百歳に達せずして死す。たといそれよりも長く生きたとしても、また老衰のために死ぬ。(八〇四)

人々は「わがものである」と執著しゆじやくした物のために悲しむ。(自己の)所有しているものは常住ではないからである。この世のものはただ変滅するものである、と見て、在家ざいけにとどまっついてはならない。(八〇五)〔中村元記(18)〕

なお後世の人びとが想い描いたブツダの伝記によれば、かの人ゴータマが出家するいきさつは「四門出遊」の寓話としてひろく知られている。若きゴータマは、老人・病人・死人と出会うことが動機となつて、出家者となるのである。

さて『聾瞽指帰』と『三教指帰』の本文の作者、すなわち若き空海はいかなる心情にあつたのか。仮名乞児に次のように語らせている。

- ① 老親らうしん囉囉ららとして冥壤めいじやうに臨み近づけり。此の余わが頑頑ぐわんぐわんたる、哺ほを反するに由無し。
- ② 居諸きよしよ、矢の如くして彼の短壽たんじうに迫む、家産けさん澆醜けうしうして牆屋傾しやうをくかたぶきなむとす。
- ③ 二兄じけい重ねて逝ゆいて、敷行すかう汎はん瀾らんたり。九族きうそく俱ともに置おくして一心しん潺せん浚せんたり。
- ④ 慷慨かうがいの思おもひを起おこして日ひを月つきに繼つぎ、悽愴せいさうの痛いたみを興おこして旦あしたより夕ゆうべに達いたる。
- ⑤ 嗟呼ああ、悲あしき哉。

訳例 ①

- ① 年老いた両親は次第に髪かみの白さを増して冥土めいどに近づいています。これでは私が孝行できないことになりません。
- ② 月日は矢のように父母の残り少ない寿いのちに迫っており、一家の財産は乏しくて墻かきねも家も傾きかけているのです。
- ③ その上、父母が頼りにしていた二人の兄がつきつきになくなって涙がはらはらと頬ほほをつたつて流れまです。親戚しんせきもみな生活が楽ではなく、心の内ではさめざめと涙する思いで暮しているのです。
- ④ 私は昼も夜も、朝から晩まで、なげき悲しんでいるほどなのです。
- ⑤ ああ何と悲しいことか。

訳例 ②

- ① 両親は年老いて冥土めいどに近づいているというのに、このふつつか者のわたくしは、ご恩に報いるすべもありません。
- ② 月日は矢のように速く過ぎ去って、余命いくばくもない親をおびやかし、わが家の資産は乏しくて、家屋は倒壊しかけています。
- ③ 二人の兄はつきつきに世を去って、涙は幾すじも頬ほほにあふれおち、親族はみな貧しくて、わが心は涙にかきくれる。悲しく憤いらいらろしい気持ちになって日月を過すごし、
- ④ いたましい心のうずきを感じて一日を明け暮れる。



⑤ ああこのやりきれぬ悲しさ。

筆者は、原漢文（四六駢體）をそのままを享受することができないが、言わんとする事態は想定できる。このような境遇に在った青年空海は、勉強に猛烈にとりくむが（雪蜜を猶怠れるに拉ぎ、繩錘の勤めざるに怒る）、とても平常心を保つことができなかつたのであろう。「ああ何と悲しいことか」「ああこのやりきれぬ悲しさ」「嗟呼、悲しき哉」と嘆く、このさなか、一沙門に出会い、教えを授かるのである（爰に一の沙門有り、余に虚空蔵聞持の法を呈す）。すなわち生き方の転換である。<sup>(19)</sup>

空海の心境の変化をこのように思えば、何故に教えられた虚空蔵聞持の法に全身全霊を込めてとりくんだ（勤念）のか、しかもあちこちと移動しながら（②・2参照）、このような疑問にこたえられないのではあるまいか。<sup>(20)</sup>

## 五 虚空蔵聞持法の勤念

ひとりの修行者、私度僧が「虚空蔵聞持の法」を教わることになる。「一沙門」に出会うのは偶然ではない。前項で確認したように、大師は、かの人ゴータマが出家する動機に共通するような心情にあったから、出家の道を選びとつたのである。それは自らのうちから沸き起る自発的な選択であつたからこそ、「このようにして、私の目にふれるすべてが私の心を仏道に傾斜させ、私を仏道の修行へとかり立ててしまいます。吹く風にも似たこの想いをいっただれが引き止められましょうか」（訳例①③・3）と胸中を明かすのである。

出家したゴータマは、まず、世によく知られていた師に教えを求めて遍歴している。かたや大師は「一沙門」

に出会うことになるが、それはむしろ「一沙門」を求めたのではあるまいか。<sup>(21)</sup> 筆者はここでいささか想像に走り過ぎるであろうか。拙論は小説ではなく論述であるなら、そのようになる、根拠を説明しなければならぬ。「一沙門」そしてまた「虚空藏聞持の法」の詳細はのちに考察するが、本論における現段階の了解としては、さきに確認したように、「虚空藏聞持の法」の「実修」により「明星來影す」、すなわち「さとりを達成した」との想定である。<sup>(22)</sup> このように考えてみると、『讜誓指帰』と『三教指帰』の本文の以下の文脈がうかびあがってくる。虚亡隠士が仮名乞児にたずね、それに仮名乞児がこたえる場面である。

虚亡隠士は問う。

吾 熟 公を視るに己に世の人に異なり。頭を視るに一の毛無し。體を視るに多物を持てり。  
公は是れ何の州、何の縣、誰が子、誰が資ぞ。

仮名乞児これに答えて、大きに笑つて曰く〔假名大笑曰〕

(1) 三界は家無し〔三界無家〕

(2) 六趣は不定なり〔六趣不定〕

(3) 或るときは天童を國とし或るときは地獄を家とし、

或は汝が妻孥たり或は汝が父母たり。有るときは波旬を師とし、有るときは外道を友とす。

餓鬼・禽獸は皆是れ吾と汝とが父母・妻孥なり。

始より今に至るまで、曾て端首無し。今より始に至るまで安むぞ定まれる數有らむ。  
環の如くして四生に擾擾たり。輪に似て六道に轟轟たり。

(4) 汝が髪は雪の如くなれども、未だ必ずしも兄たらず。吾が鬢は雲の如くなれども、弟に非ず。

是れ汝と吾と無始より來更る生れ代る死して轉變無常〔不常〔聾瞽指帰〕〕なり。何ぞ決定れる州・縣・親等あらむ。

(5) 然れども頃日の間、刹那、幻のごとくに南閻浮提の陽谷、輪王所化の下、玉藻歸る所の嶋、橡樟日を蔽すの浦に住し、未だ思ふ所に就かざるに忽ちに三八の春秋を経たり。

引用者である筆者の視点は、仮名乞児が語る(1)から(5)までの文脈に、「さとりを達成した」とみられる世界からの表出を読みとることができるのではないか、ということである。なお本文は、これについて「無常の賦」そして「生死海の賦」とつづくが、そこではことさら仏教的概念、それらの言葉を援用した陳述となる。

さて引用文中(1)と(2)は仏教的世界の言説であり、(3)と(4)は、(1)と(2)で確定された世界観の一般的な認識、そして(5)はその具体的事実、この世の現実のことである。仮名乞児の返答の展開をこのようにみて、まず、そのはじめ(1)と(2)について、(1)の「三界」を我われになじみの「この世」と置き換えると、「この世は家無し」、そして(2)の「六趣」を「全世界(この世のすべて)における生存」とするなら、「この世のすべての生存は定まっていない」となる。(1)の「この世は家無し」とは、我われの通常の理解にしたがえば、この世に定住することなく、

家なく、さまよっている、遍歴している、ということであろう、か。<sup>(23)</sup> また(2)の「この世のすべての生存は定まっていなない」とはまさしく仏教的世界観にかかわる表現である。

ここで現代語訳を参照してみる。

### 訳例①

- (1) この世に自分の家などというものはありません。  
(2) 六道（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天）の中をめぐって住処は一定していません。

### 訳例②

- (1) 三界すなわち迷いの世界に定まった家はなく、  
(2) 六趣すなわち天・地獄・餓鬼・畜生・修羅・人の輪廻転生の六つのコースは、さまざまに変化する。

これらの訳例に明らかなように、(1)の言説もまた我われの通常の理解に加えて、仏教的世界観に照らしみてなければならぬのである。訳例②では「三界無家」にいう「三界」を「迷いの世界」と説明しているように、「この世、迷いの世界」には「定まった家はなく」と、仮名乞児はこたえているのである。これこそ「さとりを達成した」、すなわち三界（この世）、あるいは世俗・迷いを超えた、その境界からの言説ではあるまいか。このようにいつてよければ「三界（この世の迷いの世界）」を超えたから、仮名乞児のように「三界は家無し」と自覚することができた、つまり、さとしたのである。ちなみに「生死海の賦」は次のように始まる。「夫れ生死の海たらく、三有の際を纏うて彌望するに極まり罔し」（訳例①）それ、この生死の迷いの世界とは、まさに大海にもたとえ

られるものであります。大海こそ世界の最端さいはてでも行きわたつていて、限界がありません。なお三有とは三界である。

さて(2)はいわゆる「輪廻転生」の世界、六道とも六趣ともいい具には「地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天」である。その「六趣は不定」とは「……の中をめぐつていて住処は一定していません」あるいは「六つのコースは、さまざまに変化する」というのである。

このようにみてくると、(1)と(2)の表現は矛盾していることになる。すなわち「欲界・色界・無色界」から構成されている三界は、また「地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天」の六趣から成る、全世界でもある。三界そして六趣は同じひとつの世界に対する別様の見方であるから、「三界は家無し〔三界無家〕」でありながら、その一方で「六趣は不定なり〔六趣不定〕」といっているのである。この世(三界)から脱していながら、この世(六趣)において、その六趣のいずれであるかは不定であるが、いずれかの存在としてある。この言説は矛盾となる。ここで我われは、維摩居士の説く不二思想をおもいだすが、それは後にあらためて取り上げることにする。<sup>(24)</sup>

このような認識は、具体的にはどのような世界観をなすのであろうか。(3)に注目してみる。

文中にみられる「天童・地獄・餓鬼・禽獸」は六道のうち四つの世界である。「修羅・人」の言葉は欠くが、「汝が妻孥たり或は汝が父母たり」が人界、そして「波旬を師とし、有るときは外道を友とす」の記述が修羅界に該当している。このような六道の世界は「始はじめより今に至るまで、曾て端首たんしゆ無し。(中略)輪くるまに似て六道に轟くわう轟くわうたり」(訳例① 原初おそむだからいまにいたるまで、初めというものもなく、(中略)車輪ぐるまのように轟くわう轟くわうと六つの道〔六道〕を輪廻りんねしていきます)と説明される。

このように仮名乞児は、始めもなく終わりもない迷いの輪廻の世界、その総体を語っているのであるが、それはその輪廻の世界、すなわち三界を超えたからこそその認識である。それこそ「さとりを達成した」人、仮名乞児の智見である。

ブツダの弟子たちもまた、このような境地に達し、そして語っている。

わたしはアンジャー林に入り込んで、庵をつくって住んだ。三つの明知を体得した。ブツダの教えをな  
しとげた。（五五）

偉大なる健健待き人は、あらゆる事象の彼岸におもむいて、（わたくしを）教えみちびいてくださった。わたし  
は、あの方かたの教えを聞いて、その御許みもとに楽しんで住んでいた。三つの明知を達成し、仏の教えをなしとげた。  
（六六）〔中村元記〕<sup>(25)</sup>

これらの詩句にいう「三つの明知」とは、過去世を見通す宿命通・衆生の生死を見通す天眼通・あらゆる煩  
悩を滅した漏尽通である。ブツダ、そして「ブツダの教えをなしとげた」弟子たちは、自らあらゆる煩惱を滅し、  
輪廻の総体すなわち過去世と衆生の生死を知ったのである。すなわち「三つの明知を体得」また「三つの明知  
を達成」したとの自覚とは、この世界をすっかり超えた、の謂である。完全に出離したから、世間（世界）にお  
ける輪廻の総体がすっかり視野にはいったのである。なお、空海が唐に在り密教の法を授けられた惠果阿闍梨  
に送った書状に「伏して惟みれば和尚、三明、圓かにして萬行足れり」と記している。<sup>(26)</sup> 惠果阿闍梨もまた、ま  
さしく、そのようなお方なのである。

このようにみてくると、仮名乞児による(4)の言葉は、この世の深妙なる現実、すなわち六道輪廻の「人」と  
して生存する、その説示と読める。「……是れ汝と吾と無始このかたかなるがはより來、更かほるがはる生れ代る死して轉變無常〔不常〔聳  
聲指帰〕なり〕であるからして、この世における人びとの兄あるいは弟は、ただ無始より転変している無常な

る姿。すなわち兄と弟とは、この世の存在としての出来事で、それこそが「無常な姿」なのである。

したがって、無常なる吾の存在は「何ぞ決定れる州・縣・親等あらむ」(訳例① 私たちにどうして一定の州や県や親などあり得ましようか)、である。

仮名乞児はこのように弁明してから、ようやく虚亡隠士の問い「公は是れ何の州、何の縣、誰が子、誰が資ぞ」に答えて、「然れども頃日の間、刹那、幻のごとくに……住し」(然頃日間、刹那、幻住)と自らのこの世の現実の真実を語るのである。

## 六 既に前世之酔を醒せり

仮名乞児はさらに語る。

余も前には汝が如く迷ひ疑ひき。但し頃日の間、適(偶)【聾瞽指帰】良師の教に遇うて、既に前生の酔を醒せり(既醒〔察〕前世酔)。

訳例① 私も以前には、あなた方のように心を離れたところに天国や地獄があるのかと思っております。ところがたまたま先頃仏教に出遇うことができ、永い迷いから目が覚めたのです。

訳例② わたしも以前には、天国や地獄について、そなたのような疑惑を抱いていたが、近ごろたまたま良き師である釈尊の教えにめぐりあつて、前世からの迷いを醒ますことができましたのだ。

『聾瞽指帰』と『三教指帰』の本文が作者二十四歳のとき撰述されたのであるなら、その作者・空海は前項でみたように、これ以前にいわゆる「ざとり体験」をしていることになる。しかし本文の記述は、その体験に至る過程を明らかにしていないから、なおその詳細は不明であるが、結果として、ブツダの弟子たちと同じ境地にあったことは、これまでみてきたように頷ける。

我われはここであらためて『三教指帰』の「序文」にたちかえってみる。その始めの文句にある。

- ①・1 爰こゝにひと一の沙門ごもん有り。余われに虚空蔵聞持こくうざうもんぢの法ほふを呈しめす〔爰有一沙門 呈余虚空蔵聞持法〕

すなわち「一の沙門（一沙門）」より「虚空蔵聞持の法」を授かったのであり、その勤念の成果として「明星來影す」と述べているのである。

- ②・3 谷響たにひびきを惜あはしまず、明星みやうじやうらいえい來影らいえいす〔谷不惜響 明星來影〕

『三教指帰』の「序文」は空海による後の差し替え、あるいは他者による新たな撰述であるのか、いずれにしても『聾瞽指帰』と『三教指帰』の本文にもとづき、これまでみてきたように、空海が「ざとり体験」に至った、と解釈されるのである。ところが本文による限り、そのいきさつを知ることができないが、「序文」によってはじめてそれは「虚空蔵聞持の法」の勤念であることが明らかになるのである。ちなみに真言僧にとつて、のちのち見過ごすことのできないほど大事な「虚空蔵聞持の法」である。<sup>(28)</sup>それは時を通過して現在にまで相続



されている。<sup>(29)</sup>

ならば空海が勤念したその「虚空藏聞持の法」とはどのような内容(修法)なのか。また「一沙門」より授かった(法を呈す)というが、それは誰か。これらの問いに答えるには、まずもって「虚空藏聞持の法」が、いつ頃、誰によつて我が国に請来され、相伝されたのかをつぶさに知ることである。

しかし筆者は、このような歴史上の事実経路を探し求めるまでもなく、それらの確定は憶測の域を出ることなく、結論として、すでに不明とせざるを得ない、のではないかと愚推する。

なぜなら、「序文」の作者が空海であるなら、彼は実名を記すことなくあえて「一沙門」というのである。いうまでもなく、空海にとつて教えを授けられたその「一沙門」が誰であるか知っている、はずである。また「序文」の作者が空海ではなく他者とするなら、この場合もそれが誰であつたのか承知していたかもしれないが、「一沙門」としたのである。なぜなら、伝授をうけた当人でない他者が、当人を差し置いて、事実として、それを明かすわけにはいかなないのである。からである。そしてなにより、空海とは別人である作者は、空海をよそおっているなら、なおさらのこと「序文」で、空海入唐以前に「一沙門」の実名を明記してしまえば、完成された密教儀軌である「虚空藏聞持の法」を正式に伝授されていることになり、本文までもまた、全面的に改変せざるをえないことを承知していたはずであるからである。なおこれに関する文献資料があればよいが、それも期待できない。もしもそれらが存在するのであれば、空海入唐以前にかなり本格的な密教が相伝されていることになり、入唐の必然性にとつて看過しえない変更もたらされることになる。

加えて「序文」に記された「虚空藏聞持の法」についても、文献の詮索によつて、確定できないと思われる。その情報(史料)といえは①・② 其の経に説かく、若し人、法に依つて此の真言一百萬遍を誦すれば、①・③ 即ち、一切の教法の文義暗記することを得」、そして「明星來影す」である。あまりにも漠然としているの

である。あるいは意図的に曖昧にして象徴的に表現しているのかもしれない。

ところが、その一方、「虚空藏聞持の法」といつたとき、それは善無畏訳「虚空藏菩薩能滿所願最勝心陀羅尼求聞持法」（求聞持法）であるともみなされるから、筆者はここでもおもいきつて、空海は実名が隠匿された「一沙門」により善無畏訳「求聞持法」が伝授され、これを勤念し成就したのである（あろう）と想定しておきたい。『龔誓指帰』と『三教指帰』の本文および「序文」の記述の関連に基づいた、筆者の帰着は以上である。いわゆる近代文献学の方法論による確定ではなく、独自の憶測である。なら現代の文献学は筆者のこの見定めを修正、あるいは否定することができるのであろうか。いささか本論の趣旨を逸脱するかに思われるが、なお考えてみたい課題である。

## 七 明星來影す

「求聞持法」が我が国へ伝えられた経路（伝）にはふたつある。ひとつは空海が入唐し恵果より授かった確かな相伝、そしてこれとはべつに、空海が入唐する以前に流布していたらしい伝承である。問題はこの後者である。それは道慈（七七四）が唐にて善無畏（六三七〜七三五）より授かり請来して、善議・勤操（七五八〜八二七）、そして空海（七七四〜八三五）へ伝えられたという<sup>30</sup>。いうまでもなく『三教指帰』の「序文」にいう「虚空藏聞持の法」とはこの伝承である。この経路が通説ともなっているが、文献からみてそれは推測ないし仮説であることはこれまでの研究が明らかにしている。

善無畏は七一六年に唐にやってきた。その翌年（七一七）に「求聞持法」を訳出、このとき道慈は在唐中。そして道慈は養老二年（七一八）これを携えて帰朝した、とはたんなる可能性にとどまり、現存する文献から構築

される歴史学では確かめられない。『求聞持法』一卷は、おそらくこのときわが国に伝えられたのであろう」という推定である。<sup>(31)</sup>したがって当然のことながら、空海が入唐する以前に勤念したとされる「虚空蔵聞持の法」は善無畏訳「求聞持法」であつたという「根拠は現段階では明示し得ない」ことになる。<sup>(32)</sup>

なお空海が勤操から受法したとの伝承のはじまりは、空海が弟子たちに遺した「御遺告」の記述にあるが、辻善之助氏は勤操と空海との「その師弟関係はなかつたものと認め、随つて遺告のいう所は疑わしい」(三〇〇頁)という。<sup>(33)</sup>このような説の根拠はおもに『性霊集』巻第八の「先師の為に梵網經を講釈する表白」および『統性霊集』巻第十に収録されている「故贈僧正勤操大徳の影の讚 序を并せたり」の解釈による。

ここでその詳細を検討するいとまがないまでも、意見の別れる要点は、同じ文献を援用しながら理解の相違にもとづくのである。藺田香融氏は勤操と空海との師弟関係について、「ところが現在の学界はこれに否定的であり、故辻善之助博士なども、〈若し師弟関係ありとすれば、かくの如き白々しき書き方をする筈はない〉といわれるが、果たしてそうであろうか」と辻善之助氏の主張(学説)をしりぞけ、「私は勤操をもつて空海の出家の師と断定して差し支えないと思うのである」と結論している。<sup>(34)</sup>なお蛇足ながら、辻氏の言う「かくの如き白々しき書き方」とは客観的かつ公平な学的態度とはうけとりがたい。何を根拠にそのように判断するのか。もつとも客観的かつ公平な学的態度が成立するのかどうか疑問であるが、それも辻氏の識見とみれば、一学説として反論するまでもなく私としては黙止せざるをえない。

文献をそれぞれの憶測によつて解釈するのであるから、各自の勝手な解釈といえはわかりやすいが、双方が意見の一致をみるには難儀というほかない。文献学とは何か、あらためて反省することが求められるが、このあたりの事情、意見の行き違いをよくよく承知したうえで、公式の発言となると、池田源太氏は「だから『先師』(引用者注〈先師の為に梵網經を講釈する表白〉の〈先師〉のこと)とは勤操のことであり、勤操は空海にとつては『吾

「法師」であつたと言えるのであります。勤操の『弟子』ではなかつたかもしれないが、空海にとつては師匠であつたと言えるのではないのでしょうか」と賢明な評言になる。<sup>(35)</sup> それにしても、今日の常識に照らしてもまた、師弟関係とは双方の了解あつてのことではないのか、と思うが、謎は深まるばかりである。

さて「谷響を惜しまず、明星來影す（谷不惜響 明星來影）」とは『三教指帰』の「序文」の一節、筆者は本論の「三」どのように読むか」で明言したように、「虚空藏聞持の法」の「実修」により「明星來影す」すなわち「ざとりを達成した」と承知する。<sup>(36)</sup> したがつて「明星來影す」とは、空海の「ざとり体験」の空海による象徴的な表現とうけとめる。<sup>(37)</sup> この事態を我われは看過すべきではなく、空海は入唐にさきだつて、完成された密教儀軌である「虚空藏聞持の法」を伝授され、成就しているのである。<sup>(38)</sup>

そして『聾瞽指帰』あるいは『三教指帰』の本文の作者、空海にとつて、この体験こそがもつとも重要であり、さらに解明しなければならぬ課題であつた、と私は思う。このようなわけで私にとつてもまた、空海のこの事態を空海に学びながら怠りなく細心になぞることが、さらなる役務となる。

## おわりに

本論は、「弘法大師空海への道」その「序説」であり、私が弘法大師空海への道へ連なるに、どこから、いかに発出するのか、その基軸を見定めようとする試論である。その一方法として、空海の処女作をひもといてみた。<sup>(39)</sup>

あらためて先徳の研究に敬服しながらも、せめて、日頃より親しくご指導いただいている諸先生には学ばなければならぬと思いつつ、成果をじゅうぶんに受け継ぐことがかなわず、私はただ自らの好むにまかせた記

述に終始した。ところが考えれば考えるほど、その一方で、あらたな疑義がわきおこる。また本論中で「詳細はのちに考察するが……」とたびたび述べながら、さらに言及する機会がなかった。さまざまな課題は先送りになったが、弘法大師御生誕千二百五十年記念にあたり、大師に想いをよせる機縁となった。菩提樹下でさとりを達成したブツダは、人びとに向かつて表明した。

比丘たちよ、耳を傾けよ。不死が得られたのだ。

私は教えよう。私は教えを説こう。

教えられたように行なうならば、

遠からず良家の息子たちがまさしく家から出て出家者となった目的であるかの無上の清浄な修行の完成を、この現世において自ら知り、自分自身で体験し、体現するであろう（畝部俊英訳<sup>(40)</sup>）

入唐し恵果阿闍梨から受法した空海、すなわち遍照金剛は公言する。

此の法は佛の心、

國の鎮なり、氛を攘ひ、衽ひを招くの摩尼、凡を脱れ聖に入る爐徑なり。<sup>(41)</sup>

我われは弘法大師空海への道に連なり、大師がもたらした「此の法は佛の心」を学び、我がものとして、行ずるのである。

註

- (1) 「御遺告二十五箇條」『弘法大師全集』第二輯（密教文化研究所、一九七八（復刊））（七八二～七八三頁）参照。なお運徹『三教指帰註刪補七卷』（續真言宗全書刊行会、一九七七（復刊））には「自称無空・改名教海、復改如空」（一五四頁）とある。
- (2) 長谷寶秀「大師の十号」（二三〇頁）（長谷寶秀全集第一巻、法蔵館、種智院大学密教資料研究所、一九九七）初出は『六  
大新報』第二五〇号（一九〇八）
- (3) 田山方南「弘法大師書 聾聾指帰の解題」『聾聾指帰釈文並解題』（弘法大師御入定一千百五十年御遠忌大法会記念、総  
本山金剛峯寺、一九八二）
- (4) 太田次男「聾聾指帰」を拝見して「料紙及び筆者を繞つて」『成田山仏教研究所紀要』第十五号、特別号、仏教文化  
史論集Ⅰ（成田山新勝寺、一九九二）
- (5) 夢窓国師疎石が『聾聾指帰』の奥書に貞和二年（一三四六）に記した文に「此書是弘法大師所作也 初名聾聾指帰 後  
改名三教指帰 此本乃大師真筆也 然草本故与世伝本少異耳」とある。大師真筆の『聾聾指帰』は草本であり後に改名  
されたのが世伝本としての『三教指帰』との伝承はここに端を発するのであろう。また『聾聾指帰』（草本）と『三教指帰』  
（世伝本）が少しく異なる（少異）ことを記している。宮坂宥勝「聾聾指帰」佐和隆研・中田勇次郎編『弘法大師真蹟集  
成 解説』（法蔵館、一九七四）所収参照。なお『聾聾指帰』が高野山金剛峯寺所蔵になるまでのいきさつは村岡空「聾  
聾指帰（序・十韻の詩）」解説『弘法大師空海全集』第六巻（七八九～七九三頁）（筑摩書房、一九八四）に詳しい。
- (6) 太田次男氏は『三教指帰』の改作について考察する場合、本文のわずかな語句の変更にも、それは大師によるとする根  
拠にとつて看過しえない問題があると指摘している。「聾聾指帰」と三教指帰―付・天理図書館蔵仁平四年写本の翻字―『成  
田山仏教研究所紀要』第十二号（成田山新勝寺、一九八八）
- (7) 福田亮成先生は「ようするに、『聾聾指帰』と『三教指帰』は、前者が後者の艸稿であるということではなく、各々に主  
張をこめて同時に執筆されたものであろう、と推測するものである。即ち、前者は当時の中国思想界を充分に意識した  
ものであり。後者は、まぎれもない空海自身の求道の過程をドラマチックに表現し、そこに自身の出家宣言をも同時に  
主張したものであつたらうと考えられる」（一四四頁）という。『聾聾指帰』と『三教指帰』『佛敎文化論集（第六輯）』（川

崎大師教学研究所研究紀要、一九九二)

(8) 加地伸行氏は『聾瞽指帰』の序文が改作され、かつ『三教指帰』と改題された事情について「それは、『三教指帰』序文が、安史の乱後の、中国における時代の転換を実感して帰朝した後の作ではないか(九九頁)と推測している。「弘法大師と中国思想と―『指帰』両序に寄せて―」中野義照編『弘法大師研究』(吉川弘文館、一八七八年)所収。

(9) 品田聖宏先生は、『三教指帰』の題名は大師の再請来本『弁正論』を典故とするもので、『三教指帰』への改題が帰朝後であることを明かした」といい、『三教指帰』はその旧題、巻数、本論の字句を改訂し、新たな序と十韻の詩を差替えたもので、宗団の後進学侶を対象にして帰朝後に成立した(一一三頁)とみている。『三教指帰』の成立問題―その構成分析と典故論的考察―『豊山学报』第二十六・二十七号併合号(豊山宗学研究所、一九八二)また大柴慎一郎氏は、『三教指帰』の改題には序文・本文・末尾の十韻詩の全てに亘って大師の将来本と『文鏡秘府論』が深く関与していると言えるだろう」といい、『三教指帰』の成立時期は、弘仁一〇年(八一九、大師御歳四十六才)以降数年の間であると筆者は考える(一一二頁)としている。『三教指帰』真作説『密教文化』第二〇四号(密教研究会、二〇〇〇)なお前谷彰(恵紹)氏は「空海が『三教指帰』を著したのは帰朝後間もなくの時期ではなく、『即身成仏』を著した時期と重なり合っている(六四頁)とみている。『虚空蔵求聞持法の意義』『高野山大学論叢』第三十六号(高野山大学、二〇〇二)

(10) 向井隆健「御遺告」成立順と『三教指帰』序文との関係―上山春平著『空海』を読んで―『豊山学报』第三十六・三十七号併合(豊山宗学研究所、一九九二)

(11) 渡邊昭宏・宮坂宥勝校注『三教指帰 性霊集』「解説」(七一頁)(日本古典文学大系七十一、岩波書店、一九六五)

(12) 河内昭円『三教指帰 偽撰説の提示』『大谷大学研究年報』(第四十五号、大谷学会、一九九四)参照。

(13) 米田弘仁『聾瞽指帰』『三教指帰』研究の現状と諸問題』『密教文化』第一九三号(密教研究会、一九九五)に「『聾瞽指帰』『三教指帰』関係論文目録」が付されている。

(14) 前掲の渡邊・宮坂校注『三教指帰 性霊集』

(15) 加藤純隆・加藤精一訳『空海』『三教指帰』(角川ソフィア文庫、二〇〇七)

(16) 福永光司『空海 三教指帰ほか』(中公クラシックス、中央公論新社、二〇〇三)

- (17) 中村元訳『ブツダのこたばーすッタニパーター』（岩波書店、一九八四）
- (18) 前掲の中村元訳『ブツダのこたばーすッタニパーター』
- (19) 中川栄照先生は「つまり死の前に、全てを捨て、さらに死の超克をもって、全てを超越するところの態度をとったとみてよいであろう。『三教指帰』において、生と死との間に、矛盾と絶望とを置き、さらに、それらを克服しながら、本来の自己へと帰入し、一方自己の世界を創造し、その世界を超越して行くところの考えがうかがえる」（一九二頁）『三教指帰』における弘法大師空海と実存について、『豊山教学大会紀要』第十号（豊山教学振興会、一九八二）といい、さらに「弘法大師における実存と死」、『豊山学报』第二十六・二十七号併合（豊山宗学研究所、一九八二）では「多くの私たちの死に廻り会い。具体的に一人一人の死との出会いから（中略）この体験は、大師教学の体系化に際して、常に側面に置きながら、内部へと働きかけていったものと、想像される」（四一頁）という。
- (20) 平井宥慶先生は『三教指帰』の中に登場する空海の修行地名をあげ「以上これだけを見ても、四国地方、関西各地を転歴しているさまがよく知られる。のちのち空海伝説は日本全国に語られるようになるが、その素地はこういう自らの修行地の多岐に渡る分布に起因するといえるのでないか」（二五頁）『空海―即身成仏への道』（佼成出版社、二〇一九）と指摘。なお「序文」にいう阿國大瀧嶽と土佐室戸崎の所在はともに四国東南部の一帯、これらは「本文」に記述されないうが、何らかの意図があるのか。
- (21) 前谷彰（恵紹）氏は「正当な官僧は当然国の管理下に置かれていたわけであるから、〈一処止住型〉の修行を余儀なくされたであろうが、国の直接の管理下に置かれ得ない優婆塞や私度僧は、山林を斗藪渉覧する〈一処不住型〉の修行が可能であったと見てよいであろう」（二一九頁）といい、「空海が山林修行に身を委ねるに至った動機は、仏教の実践的修行を通して、その教えの本格を確認することにあつたと考えるべきであつて、呪的能力の獲得を目的として山林修行に入ったなどとは、決して言い得ない」（二一八頁）『奈良・平安期における山林修行の意義』『密教学研究』第三十四号（日本密教学会、二〇〇二）
- (22) 大沢聖寛先生の先行研究「一八道次第と求聞持次第について」、『豊山教学大会紀要』第二号（豊山教学振興会、一九七四）および「弘法大師の事相について」、『密教学研究』第十二号（日本密教学会、一九八〇）は、「沙門」による「虚



空藏聞持の法」とはいかなる「次第（儀軌）」なのか、またその勤念によるいわゆる「さとり」とは何かの考察にとつて  
依拠となる。

(23) 星野英紀先生は大師が青年期に経験した宗教的体験こそ「彼をして宗教的価値と世俗的価値の微妙ではあるが鋭い対立」  
を生じさせたにとらえ、「彼の仮名乞児の描写は、青年期の反律令的修行者生活の反映といった素朴な歴史的還元主義で  
は汲み尽し得ない、深い現在の意味を持ちうるであろう」（五一頁）と指摘。「仮名乞児の象徴性」「豊山教学大会紀要」  
第五号（豊山教学振興会、一九七七）、加えて「中心と周辺のプロセス―弘法大師空海の生涯理解への試み―」（『豊山学報』  
第二十三号（豊山宗学研修所、一九七八）では大師の生涯を前論の視点からさらに詳細に分析し理解することを試みて  
いる。

(24) 高橋尚夫先生は「弘法大師空海と『維摩経』」と題する第四十五回豊山教学大会記念講演で「大師の『即身成仏義』に説  
かれる〈六大無礙常瑜伽〉、『声字実相義』の〈五大にみな響あり〉等の法身説法や、〈方便を究竟とす〉る真言行者のあ  
り方など、『維摩経』の法身観や菩薩思想と大いに重なるものがあると思われる」として弘法大師空海の著作に頭れる『維  
摩経』の文章ならびに関連する文献を紹介・解説している。講演内容は『豊山教学大会紀要』第四十五号（豊山教学振興会、  
二〇二七）に収録されている。

(25) 中村元訳『仏弟子の告白―テラガーター―』（岩波書店、一九八二）

(26) 「四二 青龍和尚に柄の袈裟を獻する状」前掲の渡邊・宮坂校注『三教指帰 性霊集』所収。

(27) 『三教指帰』には「既に前生の酔を醒せり」であるが、「聾瞽指帰」は「既に前生の酔を察せり」とある。「察」を「醒」  
に置き換えている。文脈からみて「察」と「醒」は同じ意味であろうが、「察」は止観の「観」とみれば、改変した「醒」  
は一般的な表現になる、か。

(28) 覚鑿による「虚空藏聞持の法」については拙著『覚鑿―内観の聖者・即身成仏の実現』（佼成出版社、二〇二二）を参照  
されたし。

(29) さまざまな体験記のうち田中千秋氏による「虚空藏求聞持行記」（『高野山大学論叢』第四卷（高野山大学、一九六九）は  
初学者の参考となろう。

- (30) 道慈・善議・勤操は大安寺・三論宗の系譜。佐野賢治氏は「虚空藏信仰は雑密的性格をもって、奈良期には内道場や大寺で病氣治癒、災害消除の性格をもって誦呪された。また求聞持法の記憶増進の効験が、僧制とも関連して、自然智宗という形で顕在化した。そして、この二者の性格が空海を結節点にして合流し、以後、主として真言系僧侶、修験の間はこの信仰が伝流する基盤が形成されたと考えられるのである」（三八四頁）という。「虚空藏信仰の研究成果と課題」『虚空藏信仰』民衆宗教史叢書第二四卷（雄山閣、一九九一）所収。
- (31) 蘭田香融「空海を導いた『一沙門』」『南都大安寺論叢』（二六一～二六七頁）（大安寺、一九九五）
- (32) 前谷彰（恵紹）「虚空藏求聞持法の意義」『高野山大学論叢』第四卷（高野山大学、一九六九）
- (33) 辻善之助「第四章第三節 空海」『日本仏教史』第一卷上世編（岩波書店、一九四四）
- (34) 前掲の蘭田香融論文。
- (35) 池田源太「日本密教の成立の東大寺大仏」（一九八二、三、二七、於大安寺文華講座講演筆録）前掲の『南都大安寺論叢』（二四六～一五三頁）
- (36) 善無畏訳「求聞持法」には「明星來影す」の件はない。北尾隆心氏によれば「虚空藏菩薩と明星を結びつける解釈は、元來、虚空藏菩薩を説く經典の中に存している要素」であり、「虚空藏菩薩が密教化される中において、虚空藏菩薩と明星との結び付きは薄れていき」（趣意）という。「弘法大師の虚空藏菩薩求聞持法（一）」『佛教文化論集（第九輯）』（川崎大師教学研究所研究紀要、二〇〇三）参照。もし筆者のように、無畏訳「求聞持法」が「一沙門」により伝授されたとするなら、序文にある「明星來影す」の記述について釈明しなければならないが、「ざとり体験」の空海による象徴的表現と理解したい。
- (37) 筆者の理解は高柳健太郎氏のいう「空海は〈求聞持法の体験〉を、〈自身の仏教観が確立した体験〉として意味づけていた、と私は考える」（二二〇頁）と同意。「空海における求聞持法体験の意味―〈谷響きを惜まず〉の解釈を中心に―」『密教学研究』第五〇号（日本密教学会、二〇一八）
- (38) 北尾隆心氏は弘法大師の修した虚空藏菩薩求聞持法が善無畏訳「求聞持法」の系譜上にあることを疑い、「実際に弘法大師が修されたときされる虚空藏菩薩求聞持法はいかなるものであったのか、ということについては明確化されていないの

が現状である」(二五四頁)と結論。なお弘法大師以前に奈良吉野比蘇寺を中心とした自然智宗では「密教に入る以前の經典である『大方等大集經』、『虚空藏菩薩品』等に説かれている虚空藏菩薩によって自然智が得られることを実践されていたのではないか」(二五九頁)という。「弘法大師の虚空藏菩薩求聞持法(二)」、『頼富本宏博士還曆記念論集』マンドラの諸相と文化(上)―金剛界の巻(法蔵館、二〇〇五)所収。

- (39) 加藤精純(純一郎)先生の論考は、『聲菩薩指帰』、『三教指帰』にあらわれる仮名乞児、換言すれば、青年期における大師が考える仏教の修行方法や仏教の到達地点を確認しながら、〈仮名乞児論〉の文脈に沿って、当時の大師が目指す仏教とは一体何であつたのか考察する(五一頁)。「仮名乞児が目指したもの」、『豊山学報』第六十二号(真言宗豊山派総合研究院、二〇一九)というように、弘法大師教学の全体を視野に入れようとしたものである。本論における筆者の視点はあくまで私自身の現実の問題に根ざし、「どこから、いかに発出するのか」(序論)であるが、かかる弘法大師教学の全体こそ、私もまた取り組まなければならない課題である。なお品田聖宏先生は『三教指帰』にみられる仏教観と帰朝後に展開された弘法大師教学とを対比して「その出発点、原型となるものである。すなわち。本書こそは大師教学の始原としての位置付けをもつもの」(九〇頁)といい、入唐以前に大師はすでに『大日経』及びその註釈書『大日経義釈』と『略出念誦経』を披見していたことが知られる(八八頁)と指摘している。『三教指帰』にみられる密教思想―吉慶讚を主とした典故論的一考察―、『豊山学報』第二十八・二十九号併合 弘法大師一一五〇年御遠忌記念特集号(豊山宗学研修所、一九八四)

- (40) 敝部俊英訳「成道から伝道へ(律蔵・大品一〜二四)」、『原始仏典第一巻、ブツダの生涯』(六八頁)(講談社、一九八五)所収。
- (41) 「四一 本国の使と共に帰らむと請う啓」前掲の渡邊・宮坂校注『三教指帰 性霊集』所収。