

『三教指歸』 偽撰説の提示

河内昭円

序	言	九
一	『觀音指帰』と『三教指帰』	一〇一
二	『觀音指帰』の序文	一〇二
三	『三教指帰』の序文	一一一
四	『觀音指帰』の十韻詩	一三〇
五	『三教指帰』の十韻詩	一三三
六	兩書の混同	一三七
七	『三教指帰』偽撰の理由と成立の時期	一三三
結	語	一三七

序 言

弘法大師空海（七七四―八三五）の撰述とされる『三教指帰』に対する古い注釈としては、従前より「勘注抄」・「成安注」・「覚明注」の三種の存在が知られていた。このうちでは「覚明注」が最も遅れて出た注釈書で、この書は京都智積院の学僧運徹（一六一四―一六九三）が著した『三教指帰註刪補』（万治二年版）の序文に、

先藤吏部敦光及成安卿等。各撰注解。後覚明采揖二家。合為一部。

（先に藤吏部敦光及び成安卿等、各おの注解を撰す。後、覚明二家を采揖し、合して一部と為す）

と述べるように、藤原敦光（一〇六三―一四四）が撰した「勘注抄」と成安が注した「成安注」の二家の注を采揖して一部となしたものである。しかしまた同時に、これら古注三種のうち完本として伝わったのは、現在は慶応大学図書館に所蔵されている慶長十五年（一六一〇）書写の「覚明注」一本のみであった。「勘注抄」も「成安注」も「覚明注」を通して見るよりほかにすべはなかつたのである。① 覚明の詳細は明らかでない。

「勘注抄」の藤原敦光は、古注三家の中では唯一その詳細を知り得る人物である。堀川・鳥羽・崇徳の三朝に仕えて大学文章博士となり、卒年の天養元年（一一四四）には出家している。大学文章博士は従五位下、記伝・詩文を司る。やはり空海の伝記に関わる『弘法大師御誕生記』一卷・『弘法大師行化記』二巻を著して今に残っているほか、『本朝無題詩』巻八（群書類従 第九輯所収）には多くの敦光の漢詩が収録されている。その「勘注抄」は、近年の研究によって高野山宝寿院所蔵本・霊友会所蔵本・尊経閣文庫所蔵本の三本の所在が確認されている。② いずれも平安末期から鎌倉初期の古抄本であるが、惜しむらくは三本すべてが不完本である。

「成安注」は近年になってようやくその存在が知られるにいたったが、夙に亡逸したときえ考えられていた。万治二年（一六五九）版『三教指帰註刪補』には「敦光」を藤原敦光であると示すが、「成安卿」については「成安之紀伝。未按出」と記して全く手がかりを得ないことを述べている。かくしてこの「成安卿」の「卿」字に誘発されて、成安を公卿の一人と見做し、藤原敦光の孫に藤原安成のあるを探索し、「成安」とは「藤原安成」ではないかと推論する説を生ぜしめるにいたった。^④

近年特筆すべき事柄の一つに『三教指帰注集の研究』の出版がある。著者は佐藤義寛氏、平成四年十月三十日に大谷大学から刊行された。所謂「成安注」はここに初めて出現したのである。

大谷大学図書館が所蔵する『三教指帰注集』は、完本にして浄写された最上の善本である。佐藤氏の研究によれば、施注者は積成安であり、その成立は寛治二年（一〇八八）である。大谷本の書写者は東寺観智院の嚴寛であり、長承二年（一一三三）から同三年（一一三四）にかけて書写された。成安・嚴寛ともに詳細は明らかでないが、いずれも御室仁和寺の学僧南岳房濟暹（一〇二五—一一一五）と師弟関係にあった者のようであり、成安は濟暹の勧めをうけて施注したのであるという。^⑤ 濟暹は、空海の弟子真濟（八〇〇—八六〇）が編した師の詩文集『遍照發揮性靈集』十巻が三巻を欠いて七巻となっているのを嘆き、佚文を補って『統遍照發揮性靈集補闕抄』三巻を著わしたことで知られる。また同氏の説によれば、寛治二年（一〇八八）の成立は藤原敦光の生卒年から考えておそらくはその「勸注抄」よりも早い、両書の間に関連性は認められないという。時間を接して二つの注釈書が現われたということになる。さらに長承二年（一一三三）から同三年（一一三四）にかけての書写は、ただに注釈書最古の抄本であるというにとどまらず、これまで『三教指帰』の本文写本として最古とされてきた仁平四年（一一五四）

書写の天理図書館所蔵本をも上回って古いものであるという。要するに大谷本『三教指帰注集』は、およそ『三教指帰』に関する限り本文・注釈をとわず、現存する完全にして最古の写本ということになるのである。今後この書の出現によって『三教指帰』本文の校勘はもとより、そこから生ずる諸問題をはじめ、佚書・佚文・訓点等多方面からの研究が進められるであろうが、本論もまたこの書の出現に誘引されて興った一つの問題を提起するものである。すなわち、大谷本『三教指帰注集』が『三教指帰』に関する現存最古の写本であるという現実を目前にするとき、『三教指帰』が成立したと伝える延暦十六年(七九七)から起算しておよそ三百三十年、空海の入滅からしても約三百年もの間、この書はいったいどうしていたのであろうかというきわめて素朴な疑問から発する問題である。

書物は、中でも文学的作品においては、その書き手が生存しているときから世間の評判を得るとは限らない。杜甫の詩が正しく理解されるには、この詩聖が没してのち多くの時間を要したし、清少納言の『枕草子』が注目されるについても同様の時間を必要とした。しかし、空海の場合はこれらの事例と同日に論ずるわけにはいかなない。空海自身の認知に時間を要したのであればともかく、空海は一代のうちに鎮護国家的な秘密修法をもって奈良仏教を凌駕し、朝廷のおぼえもめでたく、多くの優れた弟子にも恵まれていたのであり、評価に時間的な断層があったということではないからである。とりわけ『三教指帰』はその序文に自叙伝が述べられている。考えてみれば、空海ほどの人物に行状や墓碑銘類など伝記の基礎資料がないというのは一つの大きな不思議であるが、そうであればこそなおさら自叙伝は重要な意味を持ったはずである。その大切な書物が三百年の間どうしていたのであろう。そう考えざるをえない。

一 『龔瞽指帰』と『三教指帰』

高野山金剛峰寺には、弘法大師空海の真筆本『龔瞽指帰』が所蔵されている。『三教指帰』とは異なつて間断なく秘在し続けたこの国宝は、書法上に格別に著名であり、古くから『三教指帰』の未再治本・初稿本・草本などと位置づけられてきた。しかし、世に広く行なわれてきたのはもっぱらその再治本たる『三教指帰』である。

両書の相違点は周知のように、巻首の序文と巻末の十韻詩、それに書名と巻数を異にするところにある。本文全体は、『三教指帰』の方に後次的に手を加えたかと思われる若干の箇所があるほか、伝写の過程で生ずる異同も認められるが、大きな違いはなく、同文であると考えてよい。したがってここにいる偽撰とは本文についているのではなく、『龔瞽指帰』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のである。

従前來、『龔瞽指帰』は書家空海を論ずるときに多く用いられ、空海の思想や文学、あるいはその生涯を論ずるときにはつねに『三教指帰』が研究の対象とされてきた。この場合、『龔瞽指帰』が空海の真蹟なるや否やを問うはなしは聞くが、『三教指帰』の真偽を問題にした例はいまだこれを知らない。いつの場合でも空海真撰を無条件の前提として議論が進められるのである。

『三教指帰』は空海出家宣言の書であるという。あるいはその序文に述べる自叙伝が空海伝の最も信頼し得る原伝であるという。あるいはまた、序文で空海は三教融合の自己の立場を明確に述べているという。さらには、四六駢儷文で書かれたその文章は古今の最高傑作であると称賛する。これらの評価のうち、文章表現能力に関して

はおおむね本文の記述を対象とした評価である。したがって『三教指帰』を後次的に改められた再治本であると前提すれば、本来的には『鞞磬指帰』に対する評価に帰属するべき種類のものである。残る三点は概して序文と十韻詩を踏まえての議論であるから、これが真撰を疑うことから生ずる問題は深刻である。

空海の出家・得度に関する問題は、古来から議論が多い。このうち得度については、こんにちではすでに解決されたことがらとして処理してよいであろう。藤原良房（八〇四―八七二）等の撰修になる『続日本後紀』（八六九年成立）巻四承知二年（八三五）三月庚午の条に見えるいわゆる「卒伝」に、「年三十一、得度す」とあり、旧石山寺所蔵と称する度牒官符の写し（中村勝八氏旧蔵、現大和文華館所蔵・野里梅園「梅園奇賞」ほか収載）の存在がその事実を証するにたる。もっとも、「度牒官符」自体に原形や所伝の経路に若干の問題があるが、その問題性を考慮しても、よほど有力な対抗資料がないかぎり、正史の記載を重んずるのが妥当である。

出家と得度を同時とするか、時間の間隔をおいてみるかについても議論がある。制度のうえではどちらも可能であるが、『空海僧都伝』には、

常謂我之所習。古人糟粕。目前尚無益。況身斃之後。此陰已朽。不如仰真。因作三教指帰三卷。成優婆塞。

（常に謂えらく、我れの習う所は、古人の糟粕なり。目前尚お益無し。況んや身斃るるの後、此の陰已に朽ちなんをや。真を仰がんには如かずと。因りて三教指帰三卷を作り、優婆塞と成る）

とあり、『御遺告』（二十五箇条）にも、

恒思我之所習。上古俗教。眼前都無利弼乎。一期之後。此風已止。不如仰真福田。因作三教指帰三卷。成近士。号称無空。

（恒に思う、我れの習う所の、上古の俗教は、眼前都て利弼無きをや。一期の後、此の風已に止みなん。真の福田を仰がんには如かずと。因りて三教指帰三巻を作りて、近士と成り、号を無空と称す）

とある。『三教指帰』序文文末には「于時延曆十六年臘月之一日也」と成立の年次を記しており、延曆十六年（七九七）が空海二十四歳の時にあたるとするのはすでに定説であるから、上記二文の文脈からすれば、「優婆塞と成つ」たか「近士と成つ」たかはともかく、いづれにしてもそれは空海二十四歳のできごとでなければならぬ。しかし、『空海僧都伝』は上記の直後に、

此及二十年。剃髮受沙弥戒。

（此に二十年の年に及んで、剃髮して沙弥戒を受く）

と述べ、『御遺告』もまた、

厥苦節也。則嚴冬深雪。被藤衣而頭精進道。炎夏極熱。断絶穀漿。朝暮懺悔。及于二十年。爰大師石淵贈僧正召率。発向和泉国槇尾山寺。於此剃除髻髮。授沙弥十戒。七十二威儀。名称教海。後改称如空。

（厥の苦節は、則ち嚴冬の深雪には、藤衣を被て精進の道を頭わし、炎夏の極熱には、穀漿を断絶して、朝暮に懺悔すること、二十年の年に及べり。爰に大師石淵の贈僧正召し率いて、和泉国槇尾山寺に発向し、此に於いて髻髮を剃除して、沙弥の十戒、七十二の威儀を授く。名づけて教海と称し、後に改めて如空と称す）

と述べる。宗門人による伝統的な二十歳得度説を支える論拠となるものであるが、これらの文が見せる矛盾は明らかである。仁和寺の学僧濟暹は『空海僧都伝』そのものに対してはなほだ懐疑的で、『大師御入定勘決記』巻上では『空海僧都伝』が記載する大師入滅の説を「此の説最も正説に違えり」とし、「故に知る、此の伝記の作者

は、是れ他人なり。(真濟ではない)若し是れ隱居の人、謬説を聞きて誤り、方に自らの胸臆に任せて、恣いままに述作する所なるか」とまでいう。しかし、『御遺告』については同卷下に次のように上記の矛盾を弁論する。ただし同書の当該部分には伝写上の混乱があるので、ここでは「大師御入定勸決抄」を引いておく。

問三教論造。何年齒時耶。答彼論上卷云。于時延曆十六年臘月一日也。云云。又下卷云。未就所思。忽經三
八春秋也。云云。則知生年廿四歲造之也。問若爾者。云何遺告云。不如仰真福田。因作三教指帰三卷。成近
士。云云。依此説者。生年廿以前造三教論。以後方成近士意也。答此遺告文意云。明大師初雖云習学俗典文
籍。而後厭惡之。則遂帰依仏法中。而信仰之所以也。是且示帰入于仏法故。造是三教指帰。及成仏之近士之
弟子云也。是不謂述造三教論已後。遂成近士之次第由緒也。所以無相違失也。

(問う、三教論の造は、何れの年齒の時なるかと。答う、彼の論の上卷に云う、時に延曆十六年臘月一日なりと云云。又下卷に云う、未だ思う所に就かざるに、忽ち三八の春秋を経たりと云云。則ち知る、生年廿四歳にして之れを造ると。問う、若し爾らば、云何んが遺告に云う、真の福田を仰がんにはしかず。因りて三教指帰三卷を作りて、近士と成ると云云。此の説に依れば、生年廿以前に三教論を造り、以後方に近士と成るの意かと。答う、此の遺告の文意は云わく、大師初め、俗典文籍を習学すと雖いへど云も、而後之れを厭惡し、則ち遂に仏法の中に帰依し、而して之れを信仰する所以を明かすなり。是れ且く仏法に帰入することを示すが故に、是の三教指帰を造り、及び仏の近士の弟子と成ると云うなり。是れ三教論を造りて已後に、遂に近士と成るの次第由緒を述べと謂うにはあらざるなり。所以に相違の失無しと)

濟暹は空海が『三教指帰』を撰したのは大師二十四歳のときであると認めたらうで、「真の福田を仰がんにはし

かず。因りて三教指帰三巻を作りて、近士と成る」という『御遺告』の記述は、『三教指帰』を作ることと近士と成ることとが文脈上並列の関係にあり、因果の関係にあるのではないという。詭弁である。空海の出家・得度を少しでも早めたいとするのは、宗門の人たちの願いである。そこにはおそらく伝教大師最澄（七六七—八二二）の十歳出家、十四歳得度、十九歳受戒という事実に対する対抗意識が潜在していたに違いない。

本稿は空海の出家・得度問題を論ずることを目的とするものではない。したがってこのことはさておいて、現在の問題に戻ることしよう。『三教指帰』を空海出家宣言の書とする古来の説をいまあえて否定する必要はない。しかしもしそのような性格を持つ書であるとするならば、『龔誓指帰』がその序文文末に「于時平朝御宇聖帝瑞号延曆十六年窮月始日」と成立の年次を記し、後次的に書き改められた『三教指帰』もまた「于時延曆十六年臘月之一日也」と記すのはなにゆえであろうか。『三教指帰』に言及した多くの書物が、この疑問を疑問として提示せず、単に『龔誓指帰』にもかくあるという指摘にとどまるのは不思議としかいようがない。生涯のいづれの間かは判然としないものの、空海自身が再治したことに間違いないとする通常の説は、この一事をもつてすでに矛盾をみる。再治ということは、空海がこの書に関する最終的な帰着点という意味である。この重要なこととがらを処理するにあたって、なんらのことわりもなしに、すでに人の目に触れ終わっている初稿本と同じ日付を書きとどめるであろうか。これに対しては、延曆十六年十二月一日は出家を記念する格別の日であるがゆえに、後日再治した時もこの日付は残したのであるという答えがかるうじて用意されるが、^⑥はたしてそのような理解でよいか。たしかに「于時平朝御宇聖帝瑞号延曆十六年窮月始日」というような大袈裟な書きようは、『遍照發揮性靈集』などに見える空海の他の作品に徴してみてもむしろ異例で、後日再治されたものとするならば「于時延曆

十六年臘月之一日也」のほうが自然な表記の仕方であるといえる。しかし、後日の改作にあたっ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って、この問題は「序文」を偽撰と判するよりほかに明解な答えを得ることは困難なのである。

さらに、再治という名分のもとに、『聾瞽指帰』ではなくて、『三教指帰』が歴代に貴重されてきたこと自体の中に、一層大きな問題があるように思われる。両書が異にする序文と十韻詩を、内容と文体の上から検討すればその問題性が一層明らかになるであろう。^⑦

二 『聾瞽指帰』の序文

空海が私度僧として最澄（七六七—八二二）と同時に唐土に渡ったのは延暦二十三年（八〇四）八月であった。唐には貞元二十年という。はじめ福州（福建省）に漂着した空海はその年の十二月には長安に入京している。当時の唐は古文復興の機運が高まり、六朝時代に最盛をみた四六駢儷文を排し、秦漢以前の達意の文に帰れという運動が席卷していた。安祿山の乱（七五五）によって破壊された唐が立直る過程で興った動きの一つであったが、空海が『聾瞽指帰』を書いた延暦十六年当時、この優れた文章家はそのような唐の動向をおそらくは知らなかった。あるいは帰国後に編した『文鏡秘府論』には中唐期における新しい思潮の影響が認められるが、依然対偶表現に対する格別の興味も記されているのであって、このことからすれば、この人の嗜好は元来美文に傾斜する傾向が強くあったように思われる。

『三教指帰』が文藻豊かな文学作品であることは諸家が指摘するところである。文章の結構は『文選』に収める

漢の司馬相如の「子虚賦」・「上林賦」に倣い、言葉は多く文選語を駆使し、全編通じて四六駢儷文で綴られたこの作品は「自己の思想を述べると共に、一面に於ては自己の文才を晴らすために、縦横に文学としての表現に力をそそいだものと云へるであろう」と評される^⑧。全く異論のないところであるが、すでに述べてきたように、この評価は『龔瞽指帰』にこそあたえられるべきもので、もし『三教指帰』についてこれをいうならば、序文と十韻詩を除いた他の本文に限定されなければならない。

空海は数百年におよぶ日本人による漢文の伝統をふまえ、それらを遥かに凌駕し、梁・陳の駢文家も驚くかと思われる文体で『龔瞽指帰』を撰した。儒・道・仏三教の優劣を論じ、結局のところ仏教に帰着することを述べたこの書は、空海の宗教的信念を表白したものであるに違いないにしても、対句の多用と、必然的に生ずる故事の羅列は、一面において多分に遊戯的である。遊戯的であるということからすれば、この書は空海の二十四歳に至るまでの勉学の成果を自ら試みる習作として見ることもできる。唐ではまたこの当時、「温卷」と称して仕官を希求する青年知識人が自作の詩文を有力者に提出し、自らの才能を認めてもらおうとする習慣があった。官界進出を計るための手段である。当時の日本にこのような慣例のあったことを知らないが、あるいは空海のこの著作はそれに似た目的をもって書かれたとも考えられる^⑨。

『龔瞽指帰』の序文は、あたかも「自己の文才を晴らす」かのごとく、その大半が文学論によって占められている。周知の文であるが、行論の都合上以下にこれを見ておくことにする。

夫烈颯倏起。起從虎嘯。暴雨霏霏。需待兕離。是以翩翩丹鳳。翔必有由。蜿蜿赤竜。感縁来格。是故詩人。

或倍宴樂。以奏娛意。或懷患吟。而賦憂心。視賢能以馳褒讚。愍愚惡而飛誠箴。

(夫れ烈颯條として起る。起ることは虎の嘯くに従う。暴雨霽として霈たり。霈たることは兎の離るを待つ。是を以て翩翩たる丹鳳、翔けることは必ず由有り。蜿蜿たる赤竜、縁に感じて来り格る。是の故に詩人、或いは宴楽に倍して、以て娛意を奏し、或いは患吟を懐いて、而して憂心を賦す。賢能を視て以て褒讚を馳せ、愚悪を懲んで而して誠箴を飛ばす)

冒頭の一節である。まず、森羅万象には物に感じて興る必然があり、詩人が詩を賦すにも対象に触れて覚える感動がその必然を生むものであると説き起こす。ときに承通法を用いながら隔句対で綴るきわめて技巧的な駢文である。

然人有巧拙。詞有妍嗤。曹建之詩。未免齟齬。沈休之筆。猶多病累。復唐国張文成。着散勞書。詞貫瓊玉。

筆翔鸞鳳。但恨濫縱淫事。曾無雅詞。面卷舒紙。柳下興歎。臨文味句。桑門營動。

(然れども人に巧拙有り。詞に妍嗤有り。曹建の詩も、未だ齟齬を免れず。沈休の筆も猶お病累多し。復た唐国の張文成なるもの有り。散勞の書を着わす。詞は瓊玉を貫き、筆は鸞鳳を翔らす。但だ恨むらくは濫りに淫事を縱にし、曾て雅詞無し。卷に面って紙を舒ぶれば、柳下歎を興し、文に臨んで句を味わえば、桑門營動す)

次いで、人に巧拙があり、詩文に美醜があるとし、魏の曹植や梁の沈約、あるいは唐の張文成など当時に流行の能文家に論評を加える。張文成の散勞の書とは『遊仙窟』を指すこと、前文の筆勢をうけて縦横に駢体を用いていること、いうまでもない。煩雜の難を避けて省略することとしたが、文学論はここで終わらない。梁の沈約の「八病」説などを引き合いに出しながら、詩文を作ることの難しさを、なお多くの字数を使って述べるのである

又忽視暴悪之兒。愍其無教之所染。感意発於中懷。常涌心裏。聞見闕於外受。未列紙上。譬如惡瘡未潰。籠鳥欲翔。昼夜勸意。且暮策憶。故憑彼所之之文。仰此言志之義。請鼈毛以為儒客。求兎角而作主人。訝虚亡士。張入道旨。屈仮名兒。示出世趣。俱陳楯戟。並誨蛭公。蔑爾蹋発。潰思瘡之膿。慢凌隔句。縦籠中之鷗。勒成一卷。名曰聾聾指帰。

（又、忽ち暴悪の兒を視て、其の教え無きの染まる所を愍む。意に感じて中懷に発り、常に心裏に涌けども、聞見外受を闕いて、未だ紙上に列ねず。譬えば惡瘡の未だ潰えず、籠鳥の翔けらんと欲するが如し。昼夜に意を勧め、且暮に憶を策つ。故に彼の之く所の文に憑つて、此の志を言うの義を仰ぐ。鼈毛を請いて以て儒客と為し、兎角を求めて而して主人と作し、虚亡士を訝えて、入道の旨を張り、仮名兒を屈して、出世の趣を示す。俱に楯戟を陳ねて、並に蛭公を誨う。蔑爾として蹋発すれば、思瘡の膿を潰やし、慢凌たる隔句は、籠中の鷗を縦にす。勒して一卷と成し、名づけて聾聾指帰と曰う）

文学論を終えた序文は、鼈毛公・虚亡隠士・仮名乞兒に登場を願ひ、暴悪の兒蛭公を教誨するという本書全体の結構を予告し、「勒成一卷。名曰聾聾指帰」と巻数と篇題を明記したのち次のように述べる。

但恐翔鳳之下。螭螟舒翼。霹靂之中。蚊響不息。非願夔鐘見聞。但憑郭処之知己耳。仰望若有握卷解綺之人。先砥斤斧。破棄瓦礫。面紙瞻文之士。宿韞蘭蓀。必代董秀。蓋乖此制。科罪有差。

（但だ恐る、翔鳳の下に、螭螟翼を舒べ、霹靂の中に、蚊響息まざらんことを。夔鐘の見聞を願うに非ず、但だ郭処が知己に憑るのみ。仰ぎ望むらくは、若し巻を握つて綺を解くの人有らば、先ず斤斧を砥ぎて、瓦礫

を破棄し、紙に面して文を瞻るの士あらば、宿めるに蘭蓀らんそんを韞くんで、必ず董秀に代えんことを。蓋し此の制に乖く、科罪差有らん）

夔は聖天子舜の賢臣。立派な人に見てもらおうとは思わぬ、齊の南郭処士のような気軽な人に読んでもらえればよい。自己の文章を辞をきわめて卑下謙遜する常套的な筆法であり、その裏面に満々たる自信を覗かせる。これらの文辞は、その最後に「于時平朝御宇聖帝瑞号延曆十六年窮月始日」と朝廷に対して丁重に年記を書き止めることもあいまって、人に読ませて文才の高評価を願う心のはたらきがあるものと読みとれる。この序文の有様こそが、次に展開される本文と質を同じくし、正しい一体性を保つのである。

三 『三教指帰』の序文

『聾瞽指帰』の序文が文学的に過ぎ、渡唐後の空海の思想が十分表現されていないという不満が残るとしても、それは空海自身の思想形成に関わる問題であって、今ここで議する課題ではない。したがってここでの議論においては、前節で述べたように、文体および内容のうえで、本文との一体性を緊密に保つという点において、『聾瞽指帰』にはほとんど問題の所在を認め得ない。

問題性は一層多く、『三教指帰』に存するのである。その書き出しから見てみることにしよう。

文之起。必有由。天朗則垂象。人感則含筆。是故鱗卦聘篇。周詩楚賦。動乎中。書于紙。雖云凡聖殊貫。古今異時。人之写憤。何不言志。

（文の起るや、必ず由有り。天朗かなれば則ち象を垂れ、人感すれば則ち筆を含む。是の故に鱗卦・聘篇、周

詩・楚賦、中に動いて、紙に書す。凡聖貫を殊にし、古今時を異にすと雖いへど云も、人の憤りを写ぐ、何ぞ志を言わざらん）

冒頭、やはり文章を書く必然を述べる。注釈家が詳述するように「文の起るや、必ず由有り」は『礼記』樂記篇に「凡そ音の起るや、人の心に由りて生ずるなり」などを踏まえる。典故を用いた文であるが、『輿指帰』の文学的嗜好は排除され、『易経』・『老子』・『詩経』・『楚辞』の正統的な書籍が表示される。表現は淡泊であり華麗な文辞は影をひそめる。しかも文学論はこの書き出しの部分ですべてを終わり、記述はたちまち自叙伝に入るのである。

余年志学。就外氏阿二千石文学舅。伏膺鑽仰。二九遊聽槐市。拉雪蚩於猶怠。怒繩錐之不勤。爰有一沙門。呈余虚空藏聞持法。其経説。若人依法。誦此真言一百万遍。即得一切教法文義諦記。於焉。信大聖之誠言。望飛焰於鑽燧。躋攀阿国大滝嶽。勤念土州室戸崎。谷不惜響。明星来影。

（余、年志学にして、外氏阿二千石文学の舅に就きて、伏膺鑽仰す。二九にして槐市に遊聽す。雪蚩を猶お怠れるに拉とりひぎ、繩錐の勤めざるに怒る。爰に一の沙門有り。余に虚空藏聞持の法を呈す。其の経に説く、若し人法に依りて、此の真言一百万遍を誦すれば、即ち一切の教法の文義諦記することを得んと。焉に大聖の誠言を信じて、飛焰を鑽燧に望む。阿国大滝嶽に躋攀し、土州室戸崎に勤念す。谷響を惜しまず、明星来影す）

外典の学問に励んだのち、虚空藏聞持法を得て修業に出たという。真言宗旨と山嶽仏教の萌芽を匂わせる記述で、内容はすでに伝説的であるが、この文を称して「何というすばらしい文章であろう」と絶賛する見方がある^⑩。あるいはまた、「その文章は、空海がそのころすでに身につけていた六朝風の修飾の多い漢文で書かれている」と

① いった見方もある。前者は感覺的であるから批評のしようがないが、もしこれを「すばらしい」と捉えるならば、長安に学んだ空海が『文鏡秘府論』の序文に「貧道、幼にして表舅に就き、頗る藻麗を学ぶ。長じて西秦に入り、粗ば余論を聞く」と述べるように、若年のみぎりに身につけた「藻麗」以外の「余論」を修得し、簡潔達意の文に転向した成果がここに結実しているという種類のものでなければならぬ。後者は『三教指帰』全体にあたえられる総評、それはとりもなおさず本文にあたえられるべき評価を取り違えたものであろう。

むしろここではその文体の変化に最も注目すべきである。重厚で華麗な駢体は姿を消し、甚だしく散文的であつて本文との間に不整合性を露呈しているからである。「仮名乞児論」において虚亡隠士から出自を問われた仮名乞児は、

然頃日間。刹那幻住於南閩浮提陽谷。輪王所化之下。玉藻所婦之嶋。櫛樟蔽日之浦。未就所思。忽經三三春秋也。

(然れども頃日の間、刹那は幻のごとくに南閩浮提の陽谷、輪王化する所の下、玉藻婦の所の嶋、櫛樟日を蔽すの浦に住し、未だ思う所に就かざるに、忽ち三三の春秋を経たり)

と文藻豊かに応える。『龔瞽指帰』にはこの「南閩浮提陽谷」に「日本」と自注し、「玉藻所婦之嶋」に「贅岐」、「櫛樟蔽日之浦」に「多度」と自注する。地名を記して見せる本文中の修飾に満ちた表現と、序文に見る「阿国大滝嶽・土州室戸崎」という直截的な表現との間には大きな隔たりがあるといわなければならない。

このような文体の変化について、さきにも述べたように、あるいは唐に留学した空海が古文に倣つて達意の文に書き改めたと解することができるわけではない。あるいはまた『龔瞽指帰』の序文に文学青年のごとき青臭

さが残るとし、これを自伝的内容に書き改めたことによって冗漫な雰囲気が消え、一書全体が引き締まったと見ることができないわけではない。しかしもしそうであるならば、空海の才能は容易に全文を改作したにちがいないのである。

遂乃。朝市榮華。念念厭之。巖藪煙霞。日夕飢之。看輕肥流水。則電幻之歎忽起。見支離懸鶉。則因果乃哀不休。触目勸我。誰能係風。

（遂に乃ち、朝市の榮華、念念に之を厭い、巖藪の煙霞、日夕に之を飢う。輕肥流水を看ては、則ち電幻の歎き忽ちに起り、支離懸鶉を見ては、則ち因果の哀しみ休せず。触目我に勸む。誰か能く風を係がん）

序文は続いて、榮枯盛衰の俗世を厭い、煙霞山林の清淨の境地を願うという心情を吐露する。空海出家宣言の書とするゆえんの一文と解してよいであろう。先に述べたように、『空海僧都伝』や『御遺告』も、この意を体して「因りて三教指帰三卷を作る」と述べてその理解を補強するのである。

さて、いまここまで引用した『三教指帰』の序文をもう一度振り返ってみたい。「文之起。必有由。天朗則垂象。人感則含筆」に始まるこの文は、「余年志学。就外氏阿二千石文学舅。伏膺鑽仰」以下に続き、そしてこの「遂乃。朝市榮華。念念厭之。巖藪煙霞。日夕飢之」以下へと連続する。かりにこれを三段に分かつとすれば、第一段と第三段が比較的文章修飾のまさった駢体風であり、あいだに挟まれた第二段だけが簡潔達意の古文風という構成になる。序文の内部においてさえ文体上の整合性を欠くのである。空海の才能がこれを許すであらうか。そこで『続日本後紀』（八六九年成立）卷四承和二年（八三五）三月庚午の条に見えるいわゆる「卒伝」の一部を次に引いておく。

法師者。讚岐国多度郡人。俗姓佐伯直。年十五就舅從五位下阿刀宿祢大足。読習文書。十八遊学槐市。時有一沙門。呈示虚空藏聞持法。其經説。若人依法。読此真言一百万遍。乃得一切教法文義暗記。於是。信大聖之誠言。望飛焰於鑽燧。攀躋阿波国大滝之嶽。勤念土佐国室戸之崎。幽谷応声。明星来影。

(法師は、讚岐の国多度郡の人なり。俗性は佐伯直。年十五にして舅の從五位下阿刀宿祢大足に就きて、文書を読み習ひ、十八にして槐市に遊学す。時に一の沙門有り。虚空藏聞持の法を呈示す。其の經に説く、若し人法に依りて、此の真言一百万遍を読めば、乃ち一切の教法の文義暗記することを得んと。是に於いて、大聖の誠言を信じて、飛焰を鑽燧に望む。阿波の国の大滝の嶽に攀じ躋り、土佐の国の室戸の崎に勤念す。幽谷に応じ、明星来影す)

一目して瞭然、両者は相互に影響し合う関係にある。空海に関する研究は、古今を問わず、「卒伝」が『三教指帰』の序文を引用したという理解のもとですすめられてきた。序文の真撰を疑わなにかぎり、資料の扱いとしてそれは当然の処置である。しかし真撰を疑えば立場は逆転するのであって、『三教指帰』序文の偽撰者が「卒伝」を引用して記述に信憑性を持たせたということになる。『十五』を「志学」に、「十八」を「二九」に改めるのを始め、他余の改字・増字・削字を加えて記伝体の文を多少たりとも修飾された文に近づけることは、きわめて容易な作業である。増筆された「伏膺鑽仰」は平凡な表現であり、「雪蛩」は蛩雪で知られる故事ですでに陳腐である。「猶怠」は『文選』卷三に収める後漢の張衡の「東京賦」に「昧且丕頤。後世猶怠」(昧且より丕いに頤らかにするも、後世猶お怠る)を踏まえ、「東京賦」はまた『春秋左氏伝』昭公三年丁未の条に引く「讒鼎の銘」に見える全く同じ「昧且丕頤。後世猶怠」を踏む筋の通ったことばである。しかしここではそれぞれの語のはたら

きに注意する必要がある。古典の「後世猶怠」は主語・述語の関係にあるのに対して、「拉雪蚩於猶怠」は主語(省略)・述語・目的語・(於)・補語の関係にある。「猶怠」自体は典拠のあることばであっても、『三教指帰』序文の使い方にはいささか疑問があるといわなければならない。さらにいえば、主語(省略)・述語・目的語・(於)・補語の形は漢文の基本構文であり、「拉雪蚩於猶怠」は、簡単な文である。むしろ「猶」字との接続関係からすれば、ここでの「於」字は形のうえではない方がよいと思われるが、後続の「怒繩錐之不勤」の句との対句を意識したものであろう。しかしこれはどう読みなおしてみても、空海の対句ではない。

空海の文で『聾瞽指帰』、したがってまた『三教指帰』の本文ほどに徹底した駢文は、ほかにはない。濟運の『続遍照發揮性靈集補闕抄』が採る「為亡弟子智泉達嘸文」(『性靈集』卷八)などは比較的駢体のまさった文であるが、総じて『聾瞽指帰』の風ではない。それは、『古文は格高く、一句に意を見わす。則ち、股肱良いかな、是れなり。その次は、両句に意を見わす。則ち、関関たる雉鳩、河の洲に在り、是れなり』(『文鏡秘府論』南卷 論文意)といい、さらに「凡そ文章は皆難からず。また辛苦せず。文選の詩に、朝に譙郡の界に入り、左右、我が軍に望むと云うが如し。皆此の如きの例、難からず辛苦せざるなり」(同上)というように、長安滞在中に得た当時の中国の古文の思潮を取り入れた結果によるであろう。しかし同時に、「彫藻体とは、凡そ事理を以て、之れを彫藻し、妍麗を成すことを謂う。絲彩の錯綜、金鉄の砥鍊、是れなり」(『文鏡秘府論』地卷 十体)、あるいは「文章の林府に遊び、藻麗の彬彬たるを嘉す」(『文鏡秘府論』南卷 集論)というように、文章修飾の妙にも格段の興味を示している。要するに、気取らず辛苦せず、同時に修飾には十分に注意するのが文章作法であるということであり、古文と駢文の折衷融合を旨とする。当然、「請越州節度使求内外経書啓」(『性靈集』卷五)に、

動則躡景逐風。竜躍星散。住則扛鼎索鉄。雲繞霧合。

(動けば則ち景を躡み風を逐い、竜のごとく躍り星のごとく散ず。住れば則ち鼎を扛げ鉄を索にし、雲のごとく繞り霧のごとく合う)

と述べ、「右將軍良納言為開府儀同三司左僕射設大祥齋願文」(『性靈集』卷六)に、

奇哉逸炯之徳。皇矣五軫之鏤。闢千門乎津梁。廓万戸乎拔濟。挹其派者。各奢得源。攀其枝者。悉驕極柢。

(奇しきかな、逸炯の徳。皇いなるかな、五軫の鏤。千門を津梁に闢き、万戸を拔濟に廓らかにす。其の派を挹む者は、各おの源を得るに奢り、其の枝を攀じる者は、悉く柢を極むるに驕る)

また、「天長皇帝於大極殿屈百僧雩願文」(同上)に、

仰攘災於积桓。取脱難乎普明。

(攘災を积桓に仰ぎ、脱難を普明に取る)

とあるように、対句にするべきところは明確にその形を踏むのである。

これらの文例を、たとえば古くから空海の真撰に疑問が持たれ、こんにちでは紛れもなく偽撰とされている「高野四至啓白文」(『性靈集』卷九・『統遍照発揮性靈集補闕抄』)と比較してみよう。

東西竜臥。有東流水。南北虎踞。棲息有興。指妙高以為儔。引輪鉄而作帶。日光出地。不仮天眼。万里目前。

何更乘鶴。見砌中円月。知普賢之鏡智。仰空裏恵日。覚遍智之在我。(中略)観花蔵於心海。念実相於此山。

(東西は竜の臥せるがごとくして、東流の水有り。南北は虎の踞まれるごとくして、棲息するに興有り。妙高を指して以て儔と為し、輪鉄を引きて而して帶と作す。日光地より出づ。天眼に仮らずして、万里目前なり。

何んぞ更に鵠に乗らん。砌みざりの中の円月を見て、普賢の鏡智を知り、空裏の恵日を仰いで、遍智の我に在るを覚る。——中略——花藏を心海に觀じ、実相を此の山に念す）

ほとんど論評の余地のない粗雑な文章である。対句をなさんとして対句たりえず、要するにいわゆる「和習」の芬々と漂うという代物なのである。『三教指帰』序文の「拉雪蚩於猶怠。怒繩錐之不勤」に象徴される句造りは、これに似る。

序文は上に続いて次のように展開する。

爰有一多親識。縛我以五常索。断我以乖忠孝。余思。物情不一。飛沈異性。是故。聖者驅人。教網三種。所謂。釈李孔也。雖淺深有隔。竝皆聖説。若入一羅。何乖忠孝。復有一表甥。性則佞戾。鷹犬酒色。昼夜為樂。博戲遊俠。以為常事。顧其習性。陶染所致也。

（爰に一多の親識有り。我を縛するに五常の索を以てし、我を断つに忠孝に乖けるを以てす。余思えらく、物情一ならず、飛沈性を異にす。是の故に、聖者人を驅るに、教網三種あり。所謂、釈・李・孔なり。淺深隔て有りと雖も、竝に皆聖説なり。若し一羅に入らば、何んぞ忠孝に乖かん。復た一の表甥有り。性は則ち佞戾ねいれいにして、鷹犬酒色もて、昼夜に楽しみと為し、博戲遊俠、以て常の事と為す。其の習性を顧みるに、陶染の致す所なりと）

すでに述べてきたように、空海の思想的立場は三教融合にあるとされるが、一文はその立場を証するものとして常に引き合いに出されるものである。たとえばその「喜雨歌」（『性靈集』卷一）には「三教九流、一心に裹み、四量六度、万劫に修す」と詠ずる。これは空海自身の立場をいうものではなく、嵯峨天皇の度量の大きさをかくう

たったのであるが、このように三教を融合的にとらえて表現することは、時代の中に生きるものとして一層實際的であったと思われる。他の文においても三教を論難的にとらえる例はなく、中でも儒教容認の発言は随所に見える。ほとんど唯一の例外が『聾瞽指帰』、したがってまた『三教指帰』の本文であるが、その問題は後述するとして、ここでは文体にこだわっておきたい。「縛我以五常索。断我以乖忠孝」の句造りがどうにも気になるのである。

そして序文は文末にいたって驚くべき事実を示す。

彼此兩事。毎日起予。所以請龜毛以為儒客。要兕角而作主人。邀虛亡士。張入道旨。屈仮名兒。示出世趣。俱陳楯戟。竝箴蛭公。勒成三卷。名曰三教指帰。唯写憤懣之逸氣。誰望他家之披覽。于時延曆十六年臘月之一日也。

(彼此兩事、日毎に予を起す。所以に龜毛を請いて以て儒客と為し、兕角を要めて而して主人と作し、虚亡士を邀えて、入道の旨を張り、仮名兒を屈して、出世の趣を示す。俱に楯戟を陳ねて、竝びに蛭公を箴しむ。勒して三卷と成し、名づけて三教指帰と曰う。唯だ憤懣の逸氣を写げり。誰か他家の披覽を望まん。時に延曆十六年臘月の一なり)

本書全体の結構を予告し、巻数と書名を記し、謙遜の辞を述べ、年記を書き止めるという展開は、『聾瞽指帰』と同じである。なかでも「龜毛」以下「蛭公」までが『聾瞽指帰』と全くといってよいほどに同文であるのほどうしたことであろう。わずかに「龜」―「鼈」・「邀」―「訝」・「竝箴」―「並誨」の文字に異同を認めるのみであって、序文全体の構成からみてこれはきわめて奇怪なこととしなければならぬ。序文を全面的に書き改めた

空海が、この一部だけを残すという不細工をあえて犯すであろうか。空海真撰をいうならば、年記の問題と同様に、この件に関しても明確な説明を必要とする。

『聾瞽指帰』が一巻であるのに対して、『三教指帰』を三巻とするのも問題である。

『聾瞽指帰』は空海自身が序文で「勅成一巻。名曰聾瞽指帰」というように、元来一巻本である。字の数にしておよそ九千字。これは『遊仙窟』とほぼ同量であり、空海の意識の中であえて巻を分かつ必要を認めなかったのである。現在ある『聾瞽指帰』は二軸に装丁されており、「亀毛先生論」・「虚亡隠士論」をもって一軸となし、「仮名乞児論」をもって一軸とする。両軸は大半ばして切れがよく、もし分量で巻を分かつならば現にある姿が適当している。

『三教指帰』は、「勅成三巻。名曰三教指帰」といい、「亀毛先生論」・「虚亡隠士論」・「仮名乞児論」をそれぞれ巻上・巻中・巻下に配当する。この場合巻中の「虚亡隠士論」は約一千四百七十字を用いるに過ぎず、量的には前後する両巻との間に均衡を失っている。『文鏡秘府論』や『十住心論』など空海の他の著作にこのような例はなく、文章修飾にすぐれて美意識をはたらかせた空海自身が、はたしてこの体裁上の不均衡をゆるしたであろうか。^⑫上・中・下の三巻にするのは「三教」を強く意識した便宜的な手段で、この点においても後の人が手を加えた跡が窺える。

四 『聾瞽指帰』の十韻詩

巻末「十韻詩」は一篇の総括である。まず『聾瞽指帰』にこれを見れば、仮名乞児の説く仏教最勝の議論に感

服した鼈毛公と虚亡隠士は次のようにいう。

吾等幸遇優曇之大闍利。厚沐出世之最訓。誰昔未聞。後葉豈有。吾若不幸。不遇和上。永沈現欲。定没三途。今僅蒙提撕。身心安敞。譬如震霆發響。蟄蛟開封。朝烏轉輪。幽闇氷渙。彼周孔老壯之教。何其偏膚哉。而今而後。剝皮為紙。折骨造豪。刺血代鉛。曝髑用研。敬銘大和上之慈誨。戴充生生之航路。

(吾れ等幸にして優曇の大闍利に遇い、厚く出世の最訓に沐す。誰昔にも未だ聞かず。後葉にも豈に有らぬや。吾れ若し不幸にして、和上に遇わざれば、永く現欲に沈み、定んで三途に没せん。今僅かに提撕を蒙つて、身心安敞なり。譬えば震霆響を発し、蟄蛟封を開き、朝烏輪を転じ、幽闇氷を渙くが如し。彼の周孔・老壯(莊)の教、何んぞ其れ偏膚なるや。而今而後、皮を剥ぎて紙と為し、骨を折りて豪(毫)を造り、血を刺いて鉛に代え、髑を曝して研に用い、敬んで大和上の慈誨を銘して、戴いて生生の航路に充てんと)

例によつて教養と才能を前面に強く表出した文章である。訳文や注釈は先学の著に委ねる。要は鼈毛公・虚亡隠士ともに自ら信奉していた教えを偏膚すなわち偏小で浅薄であると認識し、仮名乞児の前に平伏して改宗を誓い、生命を賭して教誨を請願するところにある。己れの皮膚を紙とし、骨で筆を造り、血を墨にかえ、髑髏を硯にして教えを書きとどめたいというのであるから強烈である。かくして仮名乞児は「座に復れ。今三教を蔽うに十韻の詩を以てし、汝等の謬誤に代えん」といつて「十韻詩」が導かれるのである。

作心漁孔教 心を作して孔教を漁り

馳憶狩老風 憶を馳せて老風を狩る

双営今生始 双びに今生の始を営み

並怠来葉終 並びに来葉の終を怠る

方現種覚尊 方に現わす種覚の尊

円寂一切通 円寂にして一切に通ず

誓深梁溺海 誓は深くして溺海に梁たり

慈厚灑焚籠 慈は厚くして焚籠に灑ぐ

悲普四生類 悲は四生の類に普く

恤均一子衆 恤は一子の衆に均し

誘他専為業 他を誘いて専ら業と為し

励己兼作功 己を励まして兼て功を作す

汎濫船六度 汎濫には六度を船とし

糞拔車両空 糞拔には両空を車とす

能淨寥寥覺 能淨 寥寥に翔り

惡濁泳塵夢 惡濁 塵夢に泳ぐ

兩諦非殊処 兩諦は殊処に非ず

一心為塞融 一心は塞融を為す

庶幾擾擾輩 庶幾くは擾擾の輩

速仰如如宮 速やかに如如の宮を仰がん

十韻二十句の初めの四句において、儒・道二教を来世を考えない低次元の教えであるとしてこれをしりぞけ、以下の十六句に仏教の限りなき優位性を詠じて一篇を締め括るのである。儒・道二教についての考え方において、詩の直前に述べる鼈毛公等に対する記述と緊密な連続性を保った結語の詩であり、前文との間に自然な文脈の推移が窺える。また、「方現種覺尊。円寂一切通」を除いて、詩の大半を対句で構成する手法も、本文と相応して矛盾がない。

五 『三教指帰』の十韻詩

「序文」の場合と同様に、「十韻詩」もまた『三教指帰』の方に問題がある。己れの皮膚を紙とし、骨で筆を造り、血を墨にかえ、鬮體を硯にして教えを書きとどめたいという詩の導入部となる直前の文は、わずかに文字の異同があるを除けば全く同じであるにもかかわらず、三教に対する見解に大きな違いを見せるのである。

居諸破冥夜 居諸 冥夜を破り

三教褰痴心 三教 痴心を褰かぐ

性欲有多種 性欲に多種有れば

医王異藥鍼 医王 藥鍼を異にす

綱常因孔述 綱常 孔に因りて述ぶ

受習入槐林 受け習いて槐林に入る

変転聃公授 変転は聃公が授け

依伝道観臨 依り伝えて道観に臨む

金仙一乘法 金仙一乗の法

義益最幽深 義益最も幽深なり

自他兼利濟 自他利濟を兼ね

誰忘獸与禽 誰か獸と禽とを忘れん

春花枝下落 春花 枝下に落ち

秋露葉前沈 秋露 葉前に沈む

逝水不能住 逝水住まる能わず

迴風幾吐音 迴風幾ばくか音を吐く

六塵能溺海 六塵は能く溺るる海

四徳所帰岑 四徳は帰する所の岑なり

已知三界縛 已に三界の縛を知りぬ

何不去纓簪 何んぞ纓簪を去てざらん

「居諸」は日月をいう。空海が好んで用いたことばである。「請福州觀察使入京啓」（『性靈集』巻五）に「然ると雖も居諸駐まらず、歳我と与ならず」といい、「請越州節度使求内外経書啓」（同上）に「日居月諸、朝に浴し夕に浴す」という。しかし、ここではまず詩の内容に注目するべきである。

初めの四句において儒・道・仏三教ともに凡夫の痴心を導き、衆生の多様な習性と欲求に対応するとし、三

教を一様に肯定する。さらに続く四句では儒教と道教の効用を詠うのである。以下帰するところは仏教にあるとすることに違いはないが、儒道二教を容認する立場は、仏教優位の立場に立って他を論難的にとらえる導入部との間に、大きな矛盾をきたしているといわなければならない。

『聾瞽指帰』と比較して見せるこのような変化について「いわば仏教独尊の排他主義から他者をも包容する共存主義への転換が見られる」として肯定的に見る説がある¹⁴。たしかに『三教指帰』の「十韻詩」に表れたこのような思想的立場は、序文に「余思えらく物の情一ならず、飛沈性を異にす。是の故に、聖者人を驅るに、教網三種あり。所謂、釈・李・孔なり。浅深隔て有りと雖も、竝に皆聖説なり」と空海の言葉として記述される立場と一致するものであるが、すでに「序文」に疑問を提示したのと同様に、前文を承けての連続性を著しく欠いていることは否定できず、やはり空海の真撰を疑わざるをえないのである。

内容面から見たこのような疑問は、表現上の問題に眼を転ずるとき一層顕著にあらわれる。『聾瞽指帰』のそれが整然とした対句によって構成され、一書全体との整合性を緊密に保つのに対して、『三教指帰』のそれは二十句十連中わずかに、

春花枝下落

秋露葉前沈

などに見られる程度で、対偶表現が極端に少ない。少ないだけではない。

性欲有多種

医王異葉鍼

のように対句的表現をとりながら形が十分には整っていないのである。

綱常因孔述 受習入槐林

交転聃公授 依伝道観臨

この四句は隔句対を試みたものと考えられるが、「因孔」と「聃公」は対語たりえず、「入槐林」は「道観臨」と対を構成しない。「道観臨」は「臨道観」とすることによって対偶表現たり得るが「臨」字が韻字なるをもつて形を外したのである。

修辞上に見るこのような相違点について、『三教指帰』の成立を空海の入唐後であると前提したうえで、これを空海の変化とみなして、『聃警指帰』のそれに比べると、ずいぶん調子がやわらいでいる」と評価し、「技術的な進歩、成熟もさることながら、いわばかつての王羲之ふうの書風が、入唐を経て、よくいわれるように顔真卿ふうのそれに似て、大きく円熟してきた証左ではないか。『文鏡秘府論』の詩字を通過することによって、詩人空海の独自性、オリジナリティーが、いかになく発揮されたものとかんがえられようか」とする説があるが、いかなものである。

もつとも、『文鏡秘府論』東巻の「論対」に「的名対」以下二十九対を挙げて対句の形態を論じ、その二十九番目に「惣不對対」（惣て対せざるの対）を列ねて次のように述べている点に一応注意しておく必要がある。

如平生少年日。分手易前期。及爾同衰暮。非復別離時。勿言一罇酒。明日難共持。夢中不識路。何以慰相思。

此惣不對之詩。如此作者。最為佳妙。

（平生 少年の日、手を分ちて前期を易う。爾と同一に衰暮せり。復た別離の時にあらず。言う勿かれ一罇の酒

と。明日 共に持し難し。夢中 路を識らず。何を以てか相思を慰めん、の如し。此れ惣て对せざるの詩なり。此の如き作は、最も佳妙と為す)

引用の詩は沈約の「范安成に別る」詩(『文選』卷二十)であるが、空海は上官儀の『魏文帝詩格』に示唆を受けながら「惣不对」という独創的な对句の形態を立てたもののごとくである。^⑰ 例示された沈約詩は一篇を通じて形式上对句するところ全くないが、意味するところの深奥に絶妙の対が秘められていると読み取るのである。空海はこれを二十九種対中最高の境地と位置づけた。しかし上記の「十韻詩」は「惣不对」であるわけでもなく、その最高の境地を表出したものであるとは到底考えられない。

また、押韻の字は『三教指帰』が下平声の十二侵で統一されているのに対して、『龔瞽指帰』は上平声の一東を用いる。平水韻は後世に整えられたものであるが、唐より以降の詩にはおおむね対応する。もしこの平水韻をもつていえば、『龔瞽指帰』の「十韻詩」第十句末「衆」字は去声の一送で韻が合わないことになるが、もとよりこれは空海が『切韻』を用いたからにはかならない。^⑱ 『切韻』を承けた『広韻』に徴すれば、「衆」字はまさに東韻に属するのである。『三教指帰』の十韻は『広韻』においてもすべて侵韻であるから一概にはいえないものの、韻字を整えることに汲々として対偶表現を破壊することとの比較でいえば、『龔瞽指帰』の用韻法に古さと余裕を感じるのである。

六 両書の混同

『龔瞽指帰』と『三教指帰』が全く質を異にするものであることはすでに明らかであるが、宗門のひとたちは意

識的にこれを混同してきた。両書を混同させることによって、あたかも真筆本『三教指帰』が存在するかのよう
な扱いをしてきたのである。たとえば『弘法大師伝記集覧』（三浦章夫編纂）は延暦一六年二月一日の条に『又統
宝簡集』から二項を引いて次のように録している。

〔又統宝簡集〕六十二 御影堂靈宝目錄 御影堂目錄（別筆） 天文十三年口辰九月十二日

三教指帰 御筆一帙三卷 泉州堺（前） 田仲源五郎正朝寄進

〔又統宝簡集〕六十三 御影堂靈宝櫃目錄 朱塗唐櫃靈宝目錄

一御筆龕指帰 紫服紗包 二重箱

『又統宝簡集』のこの記載を見る限り真筆本『三教指帰』一帙三巻本と、同『龕指帰』があるかのように見え
る。しかし前者はいまだかつて存在せず、両者が同じ物を指していることはいまをまたない。^{①⑨}

真筆本『龕指帰』は、おそらくは嵯峨天皇に献上されたのち、嵯峨離宮→仙洞御所→大覚寺と伝承され、次
いで大覚寺から西芳寺に移り、さらに仁和寺本院の経蔵に転移し、数年にわたる不明の時期を経て泉州堺の篤信
家前田仲源五郎の手に落ち、天文五年（一五三六）に前田仲源五郎より高野山金剛峰寺に寄進されて今日に至るも
のである。従来この書に対する解説は、貞和二年（一三四六）に後宇多院の弟で大覚寺第二十五世門跡となつた
寛尊が、夢窓国師疎石（一二七五—一三五二）に譲渡した由来を記す疎石の奥書と、前田仲源五郎が寄進におよんだ
次第を記した金剛峰寺執行代澄恵の添書を紹介するのであるが、解説の多くは重大な一事を欠いている。それは
疎石の奥書ならびに澄恵の添書が、それぞれに持つ表題を明示しないことである。『弘法大師全集』第三輯に収め
る『龕指帰』巻末の記載によれば、疎石の奥書には「指帰一卷」の題文があり、澄恵の添書には「弘法大師御

震筆三教指帰 沓帙三卷」の表題がある。同じ物を指していう以上、両記の間には明確な矛盾があるが、それを指摘しないのはいかなるものであろう。

そこであらためて疎石の奥書を見ておくこととする。

指帰一卷。 此書は弘法大師所作。初名聾瞽指帰。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。貞和丙戌秋大覚寺二品親王寛尊授衣之時給之。秘在西芳精舎。不得輒出他処矣。 沙門疎石 印

(指帰一卷。 此の書は、是れ弘法大師の所作なり。初めには聾瞽指帰と名づく。後改めて三教指帰と名づく。此の本は乃ち大師の真筆なり。然れども草本なるが故に、世の伝本と少異のみ。貞和丙戌秋大覚寺二品親王寛尊授衣の時之れを給す。西芳精舎に秘在す。輒たしずく他処に出すことを得ず。 沙門疎石 印)

疎石は手にした『聾瞽指帰』を空海の真筆と鑑定し、流布本『三教指帰』の草本と位置づけ、そのうえで「聾瞽」とも「三教」とも記さず、単に「指帰一卷」としたのである。その意味するところはなかなか深いものがある。

疎石から約二百年後に前田仲源五郎が手にし金剛峰寺に寄進したものは、この疎石の奥書を持つ『聾瞽指帰』であった。もとより「勒成一卷。名曰聾瞽指帰」と空海自身が書きとどめる一卷本である。それを金剛峰寺執行代澄恵は、疎石の「初めには聾瞽指帰と名づく。後改めて三教指帰と名づく」に力を得たのであろうか、事実を歪曲して「弘法大師御震筆三教指帰 沓帙三卷」と表題した。意識的な誤記である。かくてここに真筆本『聾瞽指帰』一卷をもって真筆本『三教指帰』三巻とする風が定まった感がある。『弘法大師全集』は天文五年の澄恵の添書の後に、元和四年(一六一八)六月二十一日に本書を校合したことを伝える無量寿院長梅以下六名の証明人列名

を記すが、ここでも「御筆三教指帰。行數八百三拾二行有。但奥口題共」と校合結果を記録しているのである。宗門の人びとにとって真筆本『三教指帰』の存在が望ましいことがらであるに違いないにしても、『龔瞽指帰』との意識的な混同によってそれを存在せしめた澄恵以下の願いともいうべき所作は、むしろ逆に、これらの人びとが早くから『三教指帰』の真撰を疑っていたのではないかという思いを抱かせる。

ところで、先に示した済暹の『大師御入定勸決記』（『大師御入定勸決抄』）が、『三教指帰』を「三教論」と称している点についても言及しておきたい。

「三教論」の称呼は、「卒伝」が次のように書き記しているのが古い。

自此慧解日新。下筆成文。世伝。三教論。是信宿間所撰也。在於書法。最得其妙。与張芝齊名。見称草聖。

（此れ自ら慧解日にひに新たなり。筆を下して文を成す。世に伝う、三教論は是れ信宿の間に撰する所なりと。書法に在りて、最も其の妙を得。張芝と名を齊しくし、草聖と称せらる）

この記述の前段は先に示した伝記の部分である。ここにいう「三教論」は『龔瞽指帰』を指すであろう。^⑩同じく空海の著になる『二教論』の連想からか、あるいは法琳の『弁正論』に引く王淳の『三教論』を意識したものが、あるいはまた龔毛先生論・虚亡隠士論・仮名乞児論という本書の構成によるかは明らかでないが、当時において「三教論」は『龔瞽指帰』の通称であったようである。「卒伝」が数ある空海の著作のうち、別してこの書を挙げたのは、後漢の草聖張芝と並称された事実と対をなす記述であることからしても、真言宗旨に関わる事柄とは関係なく、ひとえに文章修飾の妙を称揚したものにほかならない。

しかし、済暹がいう「三教論」は、明確に『三教指帰』を指している点に注目しておきたい。成安による『三

教指帰注集』が濟運と深い関わりを持つということは先に述べたが、その成安の序文にも次のようにいう。

(大師) 其浮生之間。所製文筆。其数甚多。就中三教論。是辞挾華鳥。才富風月矣。文巧義豊。理質事円也。蓋崑岳玉得掌中也。蓬洞葉見眼前者歟。爰有一禅僧。其人命曰是三教論。儒筆最繁。本文至多。庸愚難悟。末学易迷。乞汝考本書。可注集者。余雖云恥自不才。憚後葉譏。依難背命旨。愁以承諾。而間重有夢想之告。因茲弥効愚才。倍傾微管。聊以集注之。其所未詳。闕委後哲。編成兩軸。名曰三教指帰注集。

(大師、其の浮生の間に、製する所の文筆、其の数甚だ多し。就中、三教論は、是れ辞は華鳥を挟み、才は風月に富む。文は巧みに義は豊か、理は質に事は円かなり。蓋し崑岳の玉を掌中に得、蓬洞の葉を眼前に見る者ならんか。爰に一禅僧有り。其の人命じて曰く、是れ三教論は、儒筆最も繁く、本文至って多し。庸愚悟り難く、末学迷い易し。乞うらくは汝本書を考し、注集す可しと。余自ら不才を恥じ、後葉の譏りを憚ると雖云も、命旨に背き難きに依り、愁なむじに以て承諾す。而も間まま重ねて夢想の告有り。因りて茲に弥いよ愚才を励まし、倍ます微管を傾け、聊か以て之れに集注す。其の未だ詳らかならざる所は、闕きて後哲に委ね、編して兩軸と成し、名づけて三教指帰注集と曰う)

『三教指帰』に注を施すにいたる経緯を述べた一文である。ここにいう「一禅僧」は、おそらく濟運を指しているが、『大師御入定勘決記』の記載とともに、その周辺において「三教論」の呼称が普通に行なわれていたことを証するものである。しかもここには『聲誓指帰』の面影はなく、「卒伝」に使われたその呼称は『三教指帰』をさすことばに変容しているのである。一種の混同がそこにあるとみてよいであろう。

もっとも、成安の序文はあたかも「三教論」そのものが実在し、それに施注したものを『三教指帰注集』と称

したかのごとき観を呈するのであって、『龔瞽指帰』と『三教指帰』との中間に位置する書としての『三教論』の存在を一応考慮しておく必要がある。

すでに『龔瞽指帰』の空海自注について若干論述におよんだが、ここであらためてこれを整理しておくこと次のようになる。

(本文)

(自注)

- | | |
|----------|-------------|
| 一、着道神籙 | 布奈登能加未 |
| 二、阿毗私度 | 阿卑法師 |
| 三、光明波塞 | 光名能優婆塞 |
| 四、或登金巖 | 加祢乃太氣 |
| 五、或跨石峰 | 伊志都知能太氣 |
| 六、或眇雲童孃 | 須美乃曳乃宇奈古乎美奈 |
| 七、或觀滸倍尼 | 古倍乃阿麻 |
| 八、南閩浮提陽谷 | 日本 |
| 九、玉藻所帰之島 | 贅岐 |
| 十、豫樟蔽日之浦 | 多度 |

以上の自注はすべて十条、ことごとく「仮名乞児論」に集中して施されている。前七条はその冒頭部に、後三条は中間部に見えるが、いずれも仮名乞児にいわせる空海の自伝的記述に属する部分である。成安の『三教指帰注

集』は「南閩浮提陽谷」に対して、「注云。本注云。日本国」と注し、「玉藻所婦之島」には「注云。本注云。讚州」、「豫樟蔽日之浦」には「注（云）。本注云。多度郡也」と注している。もしかりにここにいう「本注」が『聾瞽指帰』の自注を指すとすれば、成安注は原典に対して甚だしく不誠実であったとしなければならぬが、おそらくそうではあるまい。²² 成安は前七条に対してはいうところの「本注」を全く引かないからである。この注釈家が施注のために手にした書が『三教論』と題されていたか『三教指帰』と題されていたかは不明であるが、ともあれその書は空海が施した自注のうち、後三条については自注に依りながら文言を変えて施注し、前七条については意識的にこれを除外した抄本であったと考えてよいであろう。

七 『三教指帰』偽撰の理由と成立の時期

『聾瞽指帰』が『三教指帰』（または『三教論』）に変容したとき、空海の自注を選別して削除ないし残存させた書が存在したことは、『三教指帰』の成立に関わって興味を持たれる問題を提起する。

削除された部分には「或昞雲童嬢」に対して「須美乃曳乃宇奈古乎美奈」、「或觀澁倍尼」に対して「古倍乃阿麻」の自注があるように、女人に関する記述がある。この本文「或るときは雲童の嬢を昞ては、心を懈ませて思いを服け、或るときは澁倍の尼を觀ては、意を策まして厭い離る」は、「あるときは住の江の海女の乙女に目をくれ、怠け心をおこして思いをよせ、あるときは澁倍の老尼をながめ、心を励まして世を厭う気持を抱いた」と訳すのが妥当であろう。²³ 青春時代の心の遍歴の一齣を空海が仮名乞児に語らせた一節であるが、女人問題は後世の人には迷惑であったに違いない。かくして前後集中して施された他余の女人問題とは関係のない自注も「須美乃

曳乃字奈古乎美奈」・「古倍乃阿麻」とともに削除されたのである。成安が『聾瞽指帰』の自注を既知していたかどうかは明らかでない。「本注」引用の事例からして、承知していなかった可能性が高いが、この注釈家の「或旣雲童孃。懈心服思」に対する注は「注云。玉篇云。孃。老女号」と記すにとどまる。単に「自注」を知らなかったというのみならず、住の江の海女の乙女を『玉篇』という權威に借りて老女にすりかえたのである。正しい理解を意識的に歪曲した注であり、女人問題忌避の姿勢が明確に表れたものといえよう。なお「或觀辭倍尼。策意厭離」に対してはいかなる注も施していない。

すでに見てきたように、『聾瞽指帰』の序文には『遊仙窟』に言及した記述がある。『遊仙窟』は奈良時代から平安時代にかけて上流社会に大流行した小説であるが、これはまた紛れもなく猥褻本であること周知の通りである。²⁴その善本が京都醍醐寺あるいは名古屋真福寺に所蔵されている事実からして、一般知識人をはじめ真言宗の僧徒間でも愛読されたようであるが、空海二十四歳の習作的作品に相応しても、日本真言宗開祖としての空海には甚だ不都合であったに違いない。女人問題を忌避するという観点からも、序文は改作されなければならなかったのである。真言宗旨に全く触れるところがないのも問題であったろう。あるいはまた、十韻詩において儒・道の二教、就中、儒教を容認しない思想的立場は、儒教主導の国家運営がなされていた貴族社会にあっては著しく社会性を欠落するものであったとみてよい。思想的に穩当を保ち、仏教独尊から共存主義に転換したという『三教指帰』の肯定される部分こそ、じつは改編されなければならなかった主要な理由であったのである。

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的必要ではなく、『聾瞽指帰』から装いを改めた『三教指帰』を登場させるための、宗門

ないしは社会の要請によるものであったと考えられるが、それでは改作された時期はいつ頃であったか。

『三教指帰』の登場は、同時にまた空海の伝記の出現と無関係ではない。空海を顕彰するという意味において一性性を持つからである。そこで空海伝を一瞥するに、これほど多くの伝記ないしは伝記的資料を持つ人の例をほかに知らない。『弘法大師伝全集』は江戸時代に至ってなお陸続として輩出する伝記すべて九十三部百九十四巻を採録し、巻末にはこれに加えて五部九巻を付録する。全体として伝説的な内容を持つものが多いが、そのうちの初期の伝記を見ると、それらの成立が意外に遅いことに驚く。

『続日本後記』の「卒伝」を別にして、『空海僧都伝』およびこの伝記との密接な関係が論じられる『御遺告』は、いずれも成立年次が定まらない。

『空海僧都伝』は古くから空海の弟子の真済（八〇〇—八六〇）の撰とされきたり、今もなお多くの書物に真済撰として扱われているが、これはまた済暹が『弘法大師御入定勸決記』上に「且く高尾の伝記（空海僧都伝）に約するに、是れ彼の真済僧正の御所造にはあらず」というように、早い時期から撰者に疑問が持たれていたものがあり、真済の撰を疑うのがこんにちでは一般である。その成立については、大約九世紀中葉説から十世紀中葉説までであると考えてよいであろう。そのうち最も遅い時期に設定するのは、延喜二十一年（九二二）を成立の上限とする説である。空海は延喜二十一年に弘法大師の諡号を受けたが、伝中「大師自天長九年十二月十二日云々」の記載がある一事をもって、大師号を下賜されてより後の作とするものである。²⁶これに対しては、文中にいう「大師」は単に師の尊称であるとしてこれを退ける説もあり、要するところいまだ決するを得ないのである。

『御遺告』はその名が示すように、本来は空海述、門弟筆授とすべきものであるが、後世の偽撰であることは多

くの歴史家が指摘している。『空海僧都伝』を拡大したものと考えられており、安和二年（九九九）の奥書を持つ古抄本が存在することから、これを下限としてそれ以前の成立とする説がある。^⑦

『贈大僧正空海和上伝記』は寛平七年（八九五）の成立とされ、成立の年次についてはほぼ異論のないものごとくである。撰者を貞観寺座主とするが、これについては議論が多い。貞観寺は空海の弟子の真雅（八〇一—八七九）が藤原良房の帰依を受けて建立した寺で、真雅が座主となった。『統日本後記』の編纂者藤原良房のちの藤原氏全盛期を築く基となった重要な人物であったことからすれば、この両者の結びつきは意味が深いが、『贈大僧正空海和上伝記』の撰者貞観寺座主が真雅でないことはいうまでもない。

空海伝のうち成立年次・撰者ともに安定した支持を得ているものに『弘法大師伝』がある。これは長保四年（一〇〇二）、権律師清寿（？—一〇一六）の撰述になり、先行する伝記資料を採集し、古老の説や世俗の知る所をも加えた内容となっている。^⑧

このような初期の空海伝の中で、ここでは『空海僧都伝』ならびに『御遺告』の成立問題が重要な意味を持つ。両書ともに文中「三教指帰三卷」を明記しており、これらの伝記が成った時点で『三教指帰』は存在していたとみなければならぬからである。もとより諸説のうち、いずれを是とするかは考えの及ぶところでないが、『三教指帰』に視点をおいた議論は見あたらないので、この一事をもっていささか言に及ぶならば、十世紀中葉の初祖顕彰の動きが強まる中で、改めて比類まれなる力を持った空海の再生が望まれ、その期待に応える重要な部分として、『三教指帰』と『空海僧都伝』、および『御遺告』とが時間を接して出現したものと思慮してはいかがであるろう。八九五年の成立とされる『贈大僧正空海和上伝記』が『三教指帰』に全く触れるところがなく、一〇〇二

年成立の『弘法大師伝』が『御遺告』を引用して「三教指帰三卷」を明示している事実がそう思慮することを補足する。

『空王海僧都伝』ならびに『御遺告』の歴史的な意義は、空海が女神丹生津媛の託宣を受けて寺領を寄進されたという伝説の記載にある。²⁸ すなわちその寺領は『空海僧都伝』に「二三町許」として初めて出現し、『御遺告』にいたるや「万許町」に拡大して四至を規定するのである。濟暹が『空海僧都伝』を否定し、『御遺告』に一層の正当性を認めようとするのも、この四至の範囲の大小に起因するに違いない。この学僧が『統遍照発揮性靈集補闕抄』三巻を編纂して偽撰の「高野四至啓白文」を収載するのにもまた、自説を補強する意味をもったであろう。神仏習合を巧みに利用した寺領確保の手段として、これらの伝記は機能するのである。空海半生の自伝を記し、余人の追隨を許さない名文の『三教指帰』は、あるいはそのような伝記の信憑性を高める役割を持ったとも考えられる。

結 語

『三教指帰』は十世紀中葉に偽撰されたと考えるのが、本稿の一応の結論である。²⁹ 偽撰者が誰であるかは明らかでないが、これが出現によって、「序文」及び「十韻詩」において社会的に体面を保ちがたい内容をもった『龔瞽指帰』は、空海が撰述してより以来、後世まで長く秘在し続けることになった。その一方で、首尾の記述に変更を加えて体面を回復した『三教指帰』は、空海の著述として公開されるにいたった。しかし、これもまたその直後から広く人々のあいだで読まれたわけではない。現時点におけるこの書や注釈書の残存状況が、その事実をものがたっている。読まれなかった理由は、成安の序文に「三教論は、是れ辞は華鳥を挟み、才は風月に富む。

文は巧みに義は豊か、理は質に事は円かなり。蓋し崑岳の玉を掌中に得、蓬洞の薬を眼前に見る者ならんか。爰に一禅僧有り。其の人命じて曰く、是れ三教論は、儒筆最も繁く、本文至って多し。庸愚悟り難く、末学迷い易し。乞うらくは汝本書を考し、注集す可し」とある語に示されるように、あまりの美文なるがゆえに、凡庸の者には理解しがたいというところにあった。広く読まれるようになったのは、その「成安注」が成立してより以降である。

時を接して「成安注」とは注釈のうえで関連性を持たない藤原敦光の「勘注抄」が現われている事実にも、格別の注意が必要であろう。両注を比較すれば、さすがに「勘注抄」に一段の専門家としての見識が認められるが、この両注の同時的出現は、『三教指帰』が一時に突如として読まれ始めたことを意味する^⑩。成安と深い関わりのある済暹および藤原敦光に、空海の伝記に関する著述のあることはすでに述べてきたとおりであるが、それらの所作もおのずから空海顕彰という点において一体性を帯びたものである。

そこでこの間の真言宗の動向を管窺するに、真言宗は初期の鎮護国家中心の秘密修法から玉体護持の修法へと移行し、そしてやがては貴族の私的修法へと変貌していく過程にあった^⑪。そのような中で、宇多法皇の皇孫、寛朝（九一六—九九八）がいわゆる広沢流を開いて密教事相の一流を興し、次いで小野の仁海（九五五—一〇四六）が山城国小野に曼陀羅寺を建立して小野流の始祖となっている。宗門内の派閥争いもようやく顕著になっていたのである。『三教指帰注集』の序文は、次のように書き始められる。

予謹窺東寺教迹。仰大師遺風。理究源旨。義尽幽玄矣。即身成仏道。円極果海境。豈不美乎。亦不妙哉。是以随喜染肝膽。渴仰徹骨髓。夫吾大師。垂迹五濁世。伝灯三密教。美名流海外。德化施城（域）中。地位登

発光。入定占南嶽。是皆承仏勅。為利生之故也。

(予謹みて東寺の教迹を窺い、大師の遺風を仰ぐに、理は源旨を究め、義は幽玄を尽くせり。即身成仏の道、円極果海の境、豈に美ならざらんや。亦た妙ならずや。是を以て随喜して肝膽に染まり、渴仰して骨髓に徹す。夫れ吾が大師、迹を五濁の世に垂れ、灯を三密の教に伝う。美名は海外に流れ、徳化は城(域)中に施す。地位は発光に登り、入定は南嶽に占す。是れ皆仏勅を承け、生を利せんが為の故なり)

序文は東寺の教学を誇示し、空海の遺徳をあらためて顕彰することから説き起こすのである。あるいはまた『三教指帰注集の研究』によれば、「成安注」は上巻部すなわち儒教を説く「龜毛先生論」の施注が最も詳細で、注解の利用者としては儒典に疎い同じ学僧を対象にすえていたという。貴族仏教の堅持に努める中で、儒教に対する教養水準の高揚を計り、東寺真言宗の正統を主張するところに、成安の注釈の意図があったのである。空海を顕彰し、儒教に対する教養水準の高揚を計るという点では、藤原敦光の「勘注抄」も意図を同じくしたのであろう。かくして『三教指帰』は広く人びとのあいだに普及していった。一時にその普及が図られた背景には、よほど重大な時代的必然性があつたに違いないが、いまそれらについて、さらに言及する用意はない。

① 運敵は『三教指帰註刪補』の序文で、「先藤吏部敦光及成安卿。各撰注解。後覚明采輯二家。合為一部。雖集而大成。尚未為詳悉焉。且又行本。蠹損漫漶。書誤絡繹。卜商不遑三豕。刑劬不得稱一適。攬者患之」と述べており、運敵もまた「勘注抄」および「成安注」を見なかったようである。もっぱら「覚明注」に依りながら自らの注を加えたものと思われる。

② 渡辺照宏校注『三教指帰』解説(日本古典文学大系 岩波書店 昭和四十年十一月)・太田次男・稲谷祐宣「平安末写三

教指帰勘注抄について―解題と翻印―（『史学』四十一卷一号 昭和四十三年六月）・太田次男「尊経閣文庫蔵・三教勘注抄について」（『成田山仏教研究所紀要』五号 昭和五十五年二月）など。

③ 上田 正「玉篇佚文論考」（『訓点語と訓点資料』第七十三集）が最も早く大谷本『三教指帰注集』を使用した。ことは佐藤義寛『三教指帰注集の研究』に詳細である。

④ 柳田征司「中山法華経寺本『三教指帰注』の成立」注8（築島 裕・小林芳規編『中山法華経寺蔵本三教指帰注 総索引及び研究』所収 武蔵野書院 昭和五十五年八月）

⑤ 成安の詳細については現在のところ全く分かっていない。大谷本『三教指帰注集』の上巻表紙裏面に蔵寛の筆で「此序は南岳坊（房）筆也。非成安作。元序成安草。南岳房将来精談」の書込みがある。本書の序文は成安が稿を草し、南岳房濟運が手を加えたもので、したがって本来濟運の文であるというのである。一方、注釈の文は高い教養を示しており、成安に他の著作の聞こえないのはむしろ不思議である。上記蔵寛の書込み文の語気からも、あるいは時間的關係からも、蔵寛が成安と面識がなかったとは考えにくい。成安の平生に手がかりをえない現時点においては、注釈者成安は濟運の脱化である可能性もあり得る。また、『諸師製作目錄』（撰者不詳。十六世紀初め頃の成立か。『仏教全書』『仏教書籍目錄二所収』には濟運の『三教指帰頭鏡鈔』三巻を記録し、『仏書解説大辞典』も「存」とする。『仏書解説大辞典』はその根拠を「真言宗全書刊行予定目錄」にもとめているが、『真言宗全書』はこれを収録していない。さらに『諸師製作目錄』には、同じく濟運の『三教生死賦要文略記』一巻も記録するが、この書の所在を知らない。濟運のこれらの書は、『成安注』の草稿、もしくはその逆ということも考えられる。

⑥ 太田次男「龔誓指帰と三教指帰」（『成田山仏教研究所紀要』第十二号 平成元年三月）

⑦ 『龔誓指帰』と『三教指帰』の序文を徹底的に分析して最も優れた論文に加地伸行「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 昭和五十三年三月）がある。氏の論旨は重厚にして明解、研究者必読の一文である。ただし氏もまた空海による再治を疑わず、『三教指帰』序文に見る変化については、長安滞在中に学んだ当時の思潮、具体的にはおそらくは古文によるものであるとし、再治の時期を渡航後に求めている。年記に関わる問題についても同様で、『龔誓指帰』執筆後、渡唐までの間に改作したと考えることは困難で、帰国後の文学観の変

化によるものであるというかたちで解決を計っており、わたくしとは疑問の持ち方において基本的に立場を異にする。

⑧ 小島憲之『上代日本文学与中国文学』下(塙書房 昭和四十年三月) 一四五―一六頁

⑨ 村岡 空『聾瞽指帰(序・十韻の詩)』解説(弘法大師空海全集 第六卷 筑摩書房 昭和五十九年十一月)で、村岡氏は『三教論』こと『聾瞽指帰』を携えた空海は、南都の十輪院に書家朝野宿禰魚養をたずねて批評を請い、次いで平安京嵯峨野に阿刀宿禰大足をとぶらって『聾瞽指帰』を提出したとする。

⑩ 川口久雄『弘法大師の文学と現代―その風景感覚と人間観察―』(弘法大師と現代 筑摩書房 昭和五十九年三月)

⑪ 上山春平『空海』(朝日新聞社 昭和五十六年九月)

⑫ 『性霊集』巻四「書劉希夷集献納表」に、「六言詩三卷。元是一巻。縁書様大。巻則随大。今分三巻」とあり、空海がもとは一巻であったものを三巻に分かった例はあるが、これは大字で書したことによって、全体の紙数が増えたことを理由とするものである。

⑬ 訳注は、福永光司責任編集『最澄 空海』(中央公論社 昭和五十八年六月)が最も詳密かつ正確である。

⑭ 前項福永光司解説。

⑮ 村岡 空『詩人空海』(弘法大師と現代 筑摩書房 昭和五十九年三月)

⑯ 『文鏡秘府論』東巻「対論」にいう二十九種対とは、的名対・隔句対・双擬対・連綿対・互成対・賦体対・双声対・疊韻対・廻文対・意対・平対・奇対・同対・字対・声対・側対・隣近対・交絡対・当局対・含境対・背体対・偏対・双虚实対・仮対・切側対・双声側対・疊韻側対・惣不對対の二十九対をいう。

⑰ 小西甚一『文鏡秘府論考』研究篇下、一六五頁以下に詳細に論じられている。

⑱ 空海がその著『篆隸万象名義』に用いた反切は、原本『玉篇』の反切を大体襲用したものと見られる(平山久雄「中古漢語の音韻」『中国文化叢書』一言語所収 大修館書店 昭和四十二年十一月)ように、空海は梁の顧野王の『玉篇』を活用したが、『日本国現在書目』には『玉篇』のほか隋の陸法言の『切韻』をはじめ、その後『広韻』に集約されていく『切韻』の増加字本が多く記録されている。よって作詩にあたっては『切韻』を用いたものと考えられる。

⑲ 『大日本古文书』高野山文书に収める『又統宝簡集』によれば、『弘法大師伝記集覽』が引く上記「六十三」に別項を立

て、「一二二八、御影堂長櫃目錄 高野山御影堂長櫃目錄 宝永四年 一、龔警指帰 同 一箱 右三教指帰之本名」の記載もある。

⑳ 前掲注⑨村岡 空解説。

㉑ 前掲村岡 空解説が『三教論』を『龔警指帰』と理解していること、すでに述べた通りである。

㉒ 前掲太田次男『龔警指帰と三教指帰』に「本注」に関する若干の議論がある。

㉓ 前掲福永光司訳による。ただし訳文中の「老尼」は運敵の『三教指帰註刪補』に依拠した訳であるが、空海の自注「阿麻」は泰音の『三教指帰冊補鈔』の「古倍乃阿麻」（空海自注）に対する注解、「按古倍里名。在撰津国。阿麻尼。謂女通称也。推大師在日古倍里。有名於世美女乎」にしたがって「おんな」の意でよいのではないかと思う。

㉔ 前掲小島憲之『上代日本文学と中国文学』下一四四五頁参照。なお、『遊仙窟』が我が国の文学にあたえた影響については、同書・中・一〇一三頁以下に詳細に論じられている。

㉕ 西田長男『丹生祝氏文』と『弘法大師御遺告』（『日本神道史研究』講談社 昭和五十三年）注8。但し同論文は基本的に、『御遺告』を『空海僧都伝』に先行させながら、ときに『御遺告』の原型を『空海僧都伝』に求めるなど若干の矛盾をみる部分もある。また和多昭夫『高野山と丹生社について』（『密教文化』七十三号）は、伝説の記載内容を検討したうえで『空海僧都伝』を『贈大僧正空海和上伝記』より後の成立とする。

㉖ 白井優子『空海伝説の形成と高野山』（同成社 昭和六十一年十二月）十九頁。

㉗ 前掲和多昭夫論文。なお、江頭恒治『高野山領荘園の研究』（有斐閣 昭和十三年八月）は、『御遺告』のたぐいについていち早く真撰を疑ったものであるが、その成立については平治元年（一一五九）頃の高野山の寺領拡張運動の開始期と推定している。この説は『御遺告』の成立を最も遅い時期に設定するものであるが、大谷本『三教指帰注集』の出現によって、その理論的根拠を失う。

㉘ 『弘法大師伝』の末尾に「僅檢三教指帰。二教論。請来之表。遺告之文。貞觀和尚記。禅林僧正伝。或古老之説。或世俗所知等事。只録一端。已（以）示万代而已」とある。

㉙ 前掲西田長男『丹生祝氏文』と『弘法大師御遺告』によれば、寛弘元年（一〇〇二）に、中納言平惟仲が寺領を侵犯

したことが、ならびに国司の侵掠・苛政のはなはだしいことの二事について、高野山から朝廷に愁訴した事件があり、このとき高野山側は『御遺告』の類を根本証拠として持ち出し、勝訴したという。

- ③① 一応というのは、偽撰である点については疑念を差し挟む余地を持たないが、成立の時期については、『空海僧都伝』及び『御遺告』の成立に関する歴史家の説に集約的に従ったところがあるからである。しかし、歴史家のこれらの伝記についての諸説は、いずれもきわめて不確定要素の多いものであって、成立時期を動かすことが不可能ではない。もし『弘法大師伝』をも含めて成立時期を動かすことができるならば、一挙に『三教指帰』の出現を済暹（一〇二五—一一一五）に近い時代にまで近づけることも考えられる。そうすれば、冒頭に呈した三百年の『三教指帰』空白の時間についての素朴な疑問も、容易に解けるのであるが、いささか極論に過ぎようか。

- ③② 一一九八年に成立した栄西（一一四一—一二一五）の『興禅護国論』第八門に、「高野大師の三教指帰に云く」として、『三教指帰』巻上の一部を引用しているから、「成安注」成立以降栄西の頃にはこの書が相当に普及していたことがわかる。速水 侑『平安貴族社会と仏教』（吉川弘文館 昭和五十年十二月）参照。