

空海のキャリア選択(2)

—山林修行で得たもの—

Kūkai's Career Choices (2): His Growth as a Wandering Ascetic

益 田 勉*

Tsutomu MASUDA

要旨：空海（774-835）にとって、大学寮入学前後の青少年期から高野山に金剛峯寺を構えた壮年期に至るまで、山林に起居しながら禪定の時を過ごすことは、きわめて重要な営為であった。独り山林に身を置いて自然と対峙することは、古代インドのシュラマナ（沙門）の伝統以来の、共同体を離れた個の自律の顕現と考えることができる。空海思想には『大日経』の中心的な教えとして「如実知自心」として表現される自己探求を重視する視点が根本にあると考えられる。そして、「如実知自心」のための最良の道場が、空海にとっては山林であったといえるのではないだろうか。本論では、空海の実態や山林修行から空海がどのような成果を得たのかについて、主として空海自身の著作である『聳誓指歸（ろうこしいき）』と『三教指歸（さんごうしいき）』¹⁾、および空海の詩文を弟子の真済が編集した『遍照發揮性靈集（へんじょうはつきしょうりょうしゅう）』などに依拠して検討することとしたい。

キーワード：空海, 山林修行, キャリア選択, キャリア発達

1 山岳信仰と仏教

古代インドにおいて、山林で出家修行をする者達をシュラマナ（沙門）といった。インドにおけるシュラマナ（沙門）の出現は、仏教興起時代の前5、6世紀とみられている。それはバラモン教に対抗する一般社会における新しい宗教的な動きを示すものであり、仏教の開祖釈尊もまたシュラマナのひとりに他ならなかった。シュラマナの最大の特徴は一所不住の修行者であるという点に認められる²⁾。生れながらにして宗教を天職とし、ヴェーダ聖典を最高の規範とするバラモンに対して、基本的にはヴェーダ聖典の権威を認めず、自分の意志で修行者となった人々がシュラマナ（パーリ語でサマナ、漢字で沙門）である。シュラマナは、山林において、あるいは市井において、修行の一環として沈黙・禁欲・断食などさまざまな苦行を行った。ブッダもまた

* ますだ つとむ 文教大学人間科学部

成道前に苦行に身を挺したことが知られている。苦行の原語タパスは「熱」を意味することばである。苦行を行うと、身体のうち熱が蓄積され、その熱力によって、ある種の神通力、超能力が得られると考えられていた。苦行の結果身につく神通力の中には、過去と未来を知る能力、前世を知る能力、他人の心の中を知る読心術、千里眼、水上歩行などが数えられた。サマナは、「努力する（シュラム）」より派生した語と解されて「功勞（くろう）」などと漢訳されることもあるほか、「休息する（サム）」という語根に由来すると解されて「息心（そくしん）」「静志（じょうし）」などと漢訳されることもある。沙門は階級（ヴァルナ）とは関係なく誰でもなることができた。また、沙門は、乞食を基本とする「頭陀」を重んじた。これは梵語（dhūta：デュータ）の音写であるが、漢語では斗數と訳し、衣食住に関する貪欲等の煩惱を取り除くことを意味する。このような古代インドにおいて一般的に行われていた遍歴修行者の基本的な生活法を釈尊も取り入れて仏弟子に奨励し、のちそれが頭陀行としてまとめられ、次第に体系づけられたという³⁾。これらは総じて衣・食・住に関する規定であり、基本的には糞掃衣を纏い、乞食し、墓地や露地、樹下等の閑静な場所に行き座すことであり、また単なる生活規則というだけでなく、解脱の境地を獲得する実践手段の一つとされた。

わが国の山岳信仰の原型には、火山系、水分（みくまり）系、葬所系の3つの要素を指摘することができるという⁴⁾。火山系とは、多くの活火山を擁するわが国においてその突然の爆発やそれに伴う溶岩流や降灰がもたらす災害を畏怖し鎮めようとする態度に起因するものであり、水分系とは、古代以来わが国の経済基盤であった水田耕作において不可欠な水源としての山岳の恩恵に対する感謝と水源の枯渇を恐れる態度から発するものであり、葬所系とは、古代人には人の霊は遺骸を離れて山中へ、あるいは山頂を介して天にまで昇ると信じられていたという山中他界観に基づくものである。そしてこれら3つの要素が個別に特化したもの、あるいは複合したものとして多くの山に神社が祀られた。こうして仏教に山が占められる以前に、原始信仰をもって各山々に神の存在が観念されていた。和歌森（1975）は、このような神々を仏如来や菩薩が包み込むようにして、また本地に対する垂迹の神であるように説くことによって、仏教が日本の山岳宗教を形成してきたと考えられると述べている⁵⁾。6世紀にわが国に仏教が伝来した当初、山林での仏道修行はあまり行われていなかったが、7世紀の近江朝以降になると入山する仏教者が現れ始めた。しかし、当時の貴族・知識人には、儒教や仏教のみならず道教的信仰もみられ、山林修行の宗教的背景は必ずしも単純ではなかった⁶⁾。奈良時代の民間の仏教には2つの大きな流れがある。ひとつは市井にあって民衆の教化と福祉に専念した、いわば社会救済的な仏教であり、もうひとつは山林にこもり現世利益的な能力をもって民衆の要求にこたえた山林修行者を主体とする仏教である。一般に前者は行基をもって、後者は役行者をもって代表とされる⁷⁾。

平安期末から鎌倉期にかけて各地に修験集団が形成されるようになって以降、山林修行の目的として、呪力あるいは験力の獲得を挙げることは一般通念となっていたが、奈良期の状況を示す上表の中では役小角を除いて山林修行と呪力の獲得の関係は明確ではない。道鏡のように験力をもって内道場に重きを成し、法王にまで上り詰めたケースにおいても、験力を獲得するために山林修行に身を投じたとまではいえないのであろうという¹⁰⁾。また、上表のうち、役小角以外は受戒・得度した正式の僧であるが、実際に山林修行に身を投じた者の中には様々な出自の者がいた。その身分としては僧・尼・沙弥・沙弥尼・優婆塞・優婆夷があり、さらに自度や逃役者も含まれる。また、形態としては山寺に長期止住するもの、各地の山々を転々と跋渉するもの、入峰

困難な深山の登頂を目指すもの、定期的に本寺から山寺に赴き修行するものなど様々であった。そしてその目的も、逃亡、厭世、修道、得度、治病、現世利益など修行者によって一定していない¹¹⁾。また、上表中行基の項にあるように山林修行は度々律令による禁制の対象となった。『養老僧尼令』「第13 禅行条」により、仏教者の山林修行は申請の上で認められていたが、すでに奈良前期には無許可での山林修行に禁制が出されており、任意で山林に入る修行者も多かったことが知られる。一度は弾圧を受けた行基も、後代には大僧正に任じられるなど、朝廷との関係は一樣ではなかった。朝廷は、山林修行者の力を常に意識しており、それを外護するのは基本的には天皇であるとの見解を有していた。ただ、そうした朝廷の思惑とは裏腹に、人びとは私的に山林修行者を支援し、修行者はその依頼に応じて種々なる儀礼をおこなっていた。度重なる山林修法の禁制がそれを裏付けている¹²⁾。

以上のように、一口に山林修行といっても、多様な側面をもち、単純な性格付けは難しい。しかし、釈尊以来の仏教の伝統である頭陀行の重視と、日本古来の山岳への信仰を基礎とする修行形式として、奈良期以降、近畿地方のみならずわが国のほとんどの山岳で山林修行が広く行われてきたことは疑い得ない。達 (1991) は、奈良期の山岳修行・山岳寺院の歴史的意義を次の3点にまとめている¹³⁾。

- ① 官僧の山林修行は『僧尼令』や諸禁令により著しく制限を受けながらも、官大寺中心の仏教を支える基盤であったこと。
 - ② 民間の山岳修行者の山岳寺院を中心とした入山修行と地方遊行は、地方民間に仏教を浸透させ、神仏習合の発展を促したこと。
 - ③ 平安初期にはそれまで裏面にあった山岳修行が表面に出て、天台・真言など平安初期仏教誕生の豊かな土壌を培ったこと。
- などである。

2 空海の山林修行

空海は十歳の頃から、将来仏の道に進みたいとの想いをいだくようになっていた。それが「進むべきはこの道しかない」とのゆるぎない確信に変わったのは、十八歳で大学寮に入学した直後、一人の沙門から授けられた虚空蔵求聞持法との出会いとその実修によってえられた強烈な神秘体験であったといわれる。この体験は、密教との実質的な出会いでもあった¹⁴⁾。虚空蔵求聞持法との出会いを『三教指歸』「序」¹⁵⁾は以下のように記す。

爰有一沙門。呈余虚空蔵聞持法。其經說。若人依法。誦此真言一百萬遍。即得一切教法文義暗記。

ここに一人の僧侶がいて、私に虚空蔵聞持の法（虚空蔵菩薩の説く記憶力増進の秘訣）を教えてくださいました。その秘訣を説いている『虚空蔵菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法』という經典には、「もし、この經典に示されている作法に従って虚空蔵菩薩の真言すなわち『南牟（ナウボウ）・阿迦捨（アキヤシヤ）・揭婆耶（ギャラバヤ）・唵阿唎迦（オムアリキヤ）・麼唎慕唎（マリボリ）・薩婆訶（ソワカ）』という陀羅尼を百万遍唱える人がいたならば、すぐにあらゆる經典の教えの意味を理解し暗記することができる」と書かれているという。（筆者訳）

虚空蔵求聞持法は、善無畏（シュバカラシンハ）（637-735）が漢訳したものを大安寺の三論宗

の僧道慈が入唐してわが国に伝えたといわれている。虚空蔵菩薩を本尊とし、百日の間に虚空蔵菩薩の真言を百万遍唱えると、虚空蔵菩薩の力が自分に加わって、全ての文義を暗記することができるといわれた。虚空蔵求聞持法は、奈良朝から平安時代にかけて、ひろく吉野の大峰山系から大和の葛城山系のみでなく、いってみれば日本の各地で行われていた¹⁶⁾。つまり、求聞持法はある宗派・集団に限定された特殊なものではなく、山林修行の一環として多くの者が修していた、といわれる。山林修行と不可分に結びついた虚空蔵求聞持法は、道慈以後も、大安寺の勤操、法相宗の護命など当時第一線の学僧をも含み、奈良期後半の注目すべき仏教運動となっていった¹⁷⁾。『三教指歸』(序)で空海に虚空蔵求聞持法を教えたという「一の沙門」は、誰かということに関して、『御遺告』等では勤操の名を挙げている。これは、『性霊集補闕抄』卷八「先師の為に梵網経を講釈する表白¹⁸⁾」の「先師」が勤操に相当し、その先師に対して弟子の礼をとって表白文を奉げている空海は勤操の弟子であるという推定と一致する。しかし、『性霊集補闕抄』卷十「故贈僧正勤操大徳の影讚¹⁹⁾」の中で、「貧道と公と蘭膠なること、春秋すでに久し」(私は、この方と長い年月きわめて親しく交わってきた)と述べており、対等の友人関係であると言っていることと整合しない。また、同じ「讚」に勤操が高雄山寺において空海から三昧耶戒を授けられたという記載とも一致しない。それは、「表白」が、勤操の弟子のために空海が代作したものと考えることによって解決しうるものであり、したがって空海に虚空蔵求聞持法を授けたのは勤操ではないこととなり、今のところ「一の沙門」以上の具体性を持ちえないと思われる。

記憶術としての虚空蔵求聞持法が広く実修された背景には、当時における記憶という認知能力の重要性がある。書物などの記録メディアが希少であった当時において、暗記するということは学問をするうえでも、仏道修行をするうえでも極めて重要な能力であった。『続日本後紀』(承和元年9月戊辰条)によれば、法相宗の護命は、十七歳で得度を受ける以前に、「吉野山に入って苦行し」、その後も「月の上半は深山(比蘇山寺)に入って虚空蔵法を修し、下半は本寺(元興寺)にあつて宗旨を研精する」生活であったという²⁰⁾。空海が虚空蔵求聞持法に出会ってからのことを『三教指歸』(序)²¹⁾は以下のように記す。

信大聖之誠言。望飛燄於鑽燧。躋攀阿國大瀧嶽。勤念土州室戸崎。谷不惜響。明星来影。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。見支離懸鵝。則因果之哀不休。觸目勤我。誰能係風。

私は、(虚空蔵求聞持法についての)ほとけ様の言葉を信じ、木鑽をもって火をおこすときのように絶え間ない努力を続けた。阿波の大瀧嶽や土佐の室戸岬に行って修行し、念誦した。山中で真言を唱えているとこだまが響き渡って修行の結果の空しからざることを伝え、ついに虚空蔵菩薩の来臨影向としての明星が虚空に輝くのを見ることができた。こうした経験を経て私は朝廷における榮譽も市井における成功も厭わしく思うようになり、山中の靄や霞に心惹かれるようになっていった。貴族たちの華やかな生活を見ていると、今は時めいていても、いずれそれが幻のように消え去るであろうことに思い至り、また、体が不自由な人を見れば、人の世の苦しみに心ふさがれる思いがした。そうして仏道への思いがますます募ってきた。誰にも風をつなぎとめることができないように、私の出家の意志をとどめることはできない。(筆者訳)

求聞持法では明星(金星)を観想する部分があり、そのためには山頂や海辺といった見晴らしのよいところが選ばれる。『三教指歸』(序)で空海が虚空蔵求聞持法を実践したという阿波の大

瀧嶽や土佐の室戸崎は、まさにそうした場所であった。初めは、明らかに記憶力増進法として紹介されている虚空蔵求聞持法だが、その成果としては、「谷不惜響。明星来影。」という神秘体験を介して、「朝市榮華。念念厭之。巖藪煙霞日夕飢之。」という、むしろ人生観の転換が述べられている。いっぽう、『続日本後紀』（空海卒伝）では、虚空蔵求聞持法を修したことに続く文脈を異にしている。すなわち、虚空蔵求聞持法によって「此れより慧解、日々新たにして、筆を下ろせば文を成す。世に伝うる三教論なり。是れ信宿の間に撰するところなり。」として、「若し人、法に依って此の真言一百万遍を誦すれば、即ち一切の教法の文義暗記することを得」ということの帰結としているのである。『続日本後紀』のほうが事実経過の叙述としてはより自然というべきであろう²²⁾。竹内（1997）は、「空海にとって求聞持法は単なる記憶力増進法ではなく、何かを突き抜けるための修行の手段であった」と総括している²³⁾。それは的確な指摘と考えられるが、「何かを突き抜けるため」の「何か」とは何かという問いを残す結果となっている。短い序文の中の記憶術の獲得から神秘体験、さらに人生観の転換までの流れの中には相当長い時間の圧縮が行われていると感じるのは私だけだろうか。高木（2016）は、「空海が『虚空蔵求聞持法』から得たものは、単に記憶術と見まがうような呪法ではなくて、この『虚空蔵求聞持法』自体が、空海と「秘門との出会い」を仲介してくれる経典であったことに大きな意義があった。『虚空蔵求聞持法』には、翻訳者名として「大唐中印度三蔵善無畏」と記され、さらにこの『求聞持法』は「金剛頂経成就一切義品に出ず」と付記されていた。」と述べている²⁴⁾。この虚空蔵求聞持法には説かれない「成仏法」について、空海は「善無畏」や「金剛頂経」を手掛かりに探索を開始したと考えてもおかしくない。つまり、善無畏三蔵の名と金剛頂経という経文の名前を知り、その何たるかを知りたいという希望を空海に抱かせた、さらにその先にある密教という深い森の存在を想像させた、ということであろう。様々な意味で虚空蔵求聞持法は空海を密教に誘う長い道程の入り口だったと考えられる。入口は見えた。しかし、その先どこに行きつくのかはまだ分かっていない二十四歳の青年沙門の姿がそこにはあったのではないだろうか。

空海の具体的な山林修行の様子を彷彿させる記述は、『聾瞽指歸』とその再治本である『三教指歸』の共通の本文中の「仮名乞児論」にすでに見られる²⁵⁾。空海の分身と考えられる仮名乞児の外見は「黒髪を剃り落として、頭はまるで銅の甕のようであり、およそうるおいはなく、顔は土鍋のようである。顔はやつれ、風采はあがらない。長い脚が骨ばって、池のほとりの鷺の脚のようであり、短い首は筋ばって、まるで泥にまみれた亀だ²⁶⁾。」と記述される。仮名乞児は、木鉢や数珠、座具、水瓶、錫杖などの法具を携えているが、旧く壊れているものばかりで、その体裁の悪さに路傍の乞食でさえ目を背けるほどである。あまりに醜い風体に「たまたまこの人が市場に入るときは瓦や小石雨のように落ちてくるし、渡し場を通れば馬糞をなげられる²⁷⁾」ほど嫌われている。しかし、私度僧の阿毘法師のような仲の良い友達もいれば、光明婆塞のような篤信の檀越にも恵まれている。そして、その修行の様子は、「あるときは金の嶽に登って雪に会って困りはて、あるときは伊予の石鎚の嶽に登って断食して苦勞した。（中略）（山中で修行するとき）霜を払って野菜を食うのは、時をへだてて遠い昔の子思のような質素な生活であったし、雪をはらって肱を枕にしてねることもあった。（中略）夏はゆったりした気持ちで襟をひらいて爽やかな風に向かい、冬は縮こまって裾を覆い、燧帝がはじめてつくった火を守る。どんぐり飯や苦菜のおかずが月に十日もたべられない²⁸⁾。」というような厳しいものであった。もちろん、これはフィクションとしての仮名乞児論の記述であるが、空海の実体験がある程度反映しているとみてよいだろう。空海が自身の山林修行に言及した記述として『性霊集』巻四の「少僧都を辞す

る表」²⁹⁾には、

空海弱冠より知命に及ぶまで山藪を宅とし、禪黙を心とす。

とある。また、『性霊集補闕抄』巻九の「紀伊國伊都郡高野の峯にして入定の處を請け乞はせらるる表」³⁰⁾には、

空海少年の日、好むで山水を涉覽せしに、吉野より南に行くこと一日にして、更に西に向かつて去ること兩日ほど、平原の幽地あり。名づけて高野と云ふ。

とあり、弱冠よりさらに若い時期の山林修行が想定される。

若いときから山林を涉覽し、時に苦修練行をいとわなかった空海にとって、その山林修行の意義・目的はどこにあったのだろうか。小林（2001）は、空海が自身および、同時代の徳一、勝道などに関して撰述した文章の中から「斗藪」という言葉に着目して空海の山林修行の特質を分析している³¹⁾。徳一（生没年不明、750年代頃-840年代頃）は平安時代初期の法相宗の学僧である。奈良で学び、若くして東国へ移り、福島県会津に住し、常陸（茨城県）の筑波山に寺を開いた。弘仁6年（815）、当時四十二歳の空海は、東国にいた徳一に書簡を送った。新来の密教を弘めるため、密教經典の書写弘揚を依頼するためである。その書簡「陸州の徳一宛」（『高野雜筆集』巻上）の冒頭は、次の通りである³²⁾。

聞くならく徳一菩薩は、戒珠氷玉の如く、智海泓澄たり。斗藪して京を離れ、錫を振って東に往く。始めて法幢を建てて、衆生の耳目を開示し、大いに法螺を吹いて、万類の仏種を發揮す。ああ伽梵の慈月、水あれば影現す。薩埵の同事、何れの趣にか到らざらん。珍重珍重³³⁾（下線部は筆者）。

持戒の堅固さと修学の該博さを兼ね備えた徳一は「斗藪して」京を離れ、東国において利他行に励んでいるというのである。勝道（735-817）は、下野国に生まれ、同国の補陀洛山（男体山）への登頂を試み、三度目にしてようやく成功した（782年）。さらに中禅寺湖畔に神宮寺を建て修道したとされる。勝道の事蹟を讃えた碑文が空海によって弘仁5年（814）空海41歳の時に撰述された。それが『性霊集』巻二の「沙門勝道山水を歴て玄珠を瑩く碑³⁴⁾」である。これは空海が、勝道と親しかった下野国の伊博士から依頼され、その伝聞に基づいて作成したものであった。その中で勝道の人となり次のように記述されている。

沙門勝道、竹操松柯あり。之の正覚を仰ぎ、之の達磨を誦す。観音に帰依し、釈迦を礼拝す。道を殉（とぶら）うて斗藪して、直ちに嵯峨に入る。竜の如くに絶巖に跳り、鳳のごとくに挙りて経過ぐ。神明保護して山河を歴覽る³⁵⁾（下線部は筆者）。

つまり、勝道は、志操堅固な幅広い信仰をもつ仏道修行者であるが、道を求め、「斗藪して」高く険しい補陀洛山に挑み、神明の保護を得て登頂に成功したという。文中の「斗藪」や「歴覽」という字句は、奈良期における僧伝記事には認められなかったものという³⁶⁾。良岑安世は、桓武天皇の皇子で漢詩に優れ、「経国集」選者の一人で空海とも親交があった。『性霊集』巻一「山に

入る興³⁷⁾」で、良岑安世から高野山のような寒く険しい高地に行き来する意味を問われた空海は、人の無常さを説いたのち次のように総括している。

南山の松石は看れども厭かず。南嶽の清流は憐ぶこと已まず。浮華の名利の毒に慢ること莫れ。三界火宅の裏に焼くること莫れ。斗藪して早く法身の里に入れ³⁸⁾ (下線部は筆者)。

ここでは、高野山の美景を讃えるとともに、うわべだけの内容の伴わない名利や、迷いや苦しみの炎で焼け落ちる寸前の俗世に安住することなく、「斗藪して」さとの世界に入ることを啓発している³⁹⁾。以上、徳一、勝道、そして空海自身における「斗藪」の例が空海によってどのように述べられているかをみた。つまり、「斗藪して京を離る (徳一)」、「斗藪して嵯峨に入る (勝道)」「斗藪して法身の里に入る (空海)」などであった。

前にみたように、伝統的な沙門は、乞食を基本とする「頭陀」を重んじた。これは梵語 (dhuta) の音写であるが、漢語では斗藪と訳し、衣食住に関する貪欲等の煩惱を取り除くことを意味する。斗藪とは、本来的には煩惱を振り払うことであった。しかし、空海によって語られた上記の「斗藪」は、煩惱を振り払ったその先のことをも含意しているように思われる。つまり、「煩惱を振り払う」だけでなく、「煩惱を振り払ったうえで何かを求める」という2つの契機が含まれているのではないだろうか。しかもそこには、観念的にとどまらない物理的移動が明確に意識されている。前谷 (2002) は、奈良期の山林修行が神叡、道慈などの事蹟にみられるように一山岳寺院に定住する「一処止住型」である場合が多かったのに対して、勝道の場合は「一処不住型」であったことがうかがえるとしている⁴⁰⁾。そしてそれは、徳一や空海においても同様であったと考えられる。「煩惱を振り払ったうえで何かを求める」という「斗藪」において、求められたものは何だったのだろうか。小林 (2001) は、徳一、勝道、空海に共通の山林修行の様相として、山林を跋涉することによってある種の聖地に至り、そこに止住して修禅をする、つまり、「斗藪→聖地→修禅」という流れがあるものと推測されるとしている⁴¹⁾。筆者もその見解に賛同したい。すなわち「斗藪」とは、基本的に世俗的な衣・食・住を厭離する態度と行動であるが、それだけでは完結しない。非世俗的な境涯を欣求するがゆえの世俗の厭離であるところに意味があり、それが聖地の希求につながる。さらに後代の浄土思想とは異なり、聖地に到達すること自体も目的とはならない。聖地はあくまでも修禅の場として意味があるのである。それが、「斗藪→聖地→修禅」という流れであるといえよう。この流れがどの程度一般化できるかは、上記のケースだけでは何ともいえないが、これらのケースはいずれも空海が撰述したものであり、少なくとも空海においては「斗藪→聖地→修禅」という流れは山林修行の核をなすものだったといえるのではないだろうか。

3 空海の禅定体験

禅定とは、梵語 (dhyana: ディヤーナ) の音写である「禅」と、その意識である「定」との合成語である。心静かに瞑想し、真理を観察すること、またそれによって心身ともに動揺することがなくなった状態を禅定といい、菩薩の修行徳目六波羅蜜の第五に配当される。わが国では霊山に登って禅定に入り、修行を積むことから、霊山の頂上を禅定ということもある。『聲響指歸』においては序文、本文ともに禅定体験への言及が全くないのに対して、『三教指歸』では、序文

で虚空蔵求聞持法との出会いを記し、その後の禅定体験について言及していた。つまり、『聾瞽指歸』を撰述した時点では、空海は三教のうちの仏教の優位性を十分認識し出家の意思を固めていたと思われるものの、多分に観念的な理解にとどまっていた可能性がある。その後、虚空蔵求聞持法と出会い、禅定体験を経て、一般的な大乘仏教ではなく密教を志向していったと考えられる。『三教指歸』序にある、「谷不惜響。明星来影（山中で真言を唱えているとこだまが響き渡って修行の結果の空しからざることを伝え、ついに虚空蔵菩薩の来臨影向としての明星が虚空に輝くのを見ることができた）」は、その禅定体験の一端を示すものであろう。ただし、虚空蔵求聞持法との出会いや、明星来影を感得したのは『聾瞽指歸』の撰述より後であったと推定される。空海が虚空蔵求聞持法を修したという阿波の大龍嶽も土佐の室戸崎も『聾瞽指歸』にはまったく言及されておらず、仮名乞児が虚空蔵法を修して禅定体験をしたことを示唆するような記述も『聾瞽指歸』にはないからである⁴²⁾。また、大学寮時代の空海が多くの仏典、論書を渉獵していたことは、『聾瞽指歸』本文の典故から明らかであり、その中には『金光明最勝王経』『法華経』『維摩経』『涅槃経』『華嚴経』『梵網経』『金剛般若経』『仁王般若経』『智度論』『成唯識論』『俱舍論記』などが挙げられるという⁴³⁾。しかし、そこにはすでにわが国に招来されはじめていた密教経典は含まれていない⁴⁴⁾。以下、虚空蔵求聞持法の実修を始めた前後から、最終的には「谷不惜響。明星来影」という出来事に至るまでの空海の禅定体験を、主として『性霊集』その他の空海の自撰の文章から推定することを試みる。前に、小林（2001）を参照しながら⁴⁵⁾、空海の山林修行が「斗藪→聖地→修禅」という流れをもつという仮説を提示したが、その文脈に則していえば聖地発見と修禅の実際について検討することとなる。

空海の仏道修行中の煩悶を後日に回想した文章として、『性霊集』巻七「平城の東大寺にして三寶を供する願文⁴⁶⁾」がある。そこには、

某（空海）等、念雲兔（つき）を蔽し、業霧烏を籠む。久しく方を還源に迷うて、長く境を帰舎に酔へり。幸に外警の縁、内薫の力に因って狂想を覚り、聖智を尚ふ⁴⁷⁾。

とあり、長い間この世の迷いに酔いしれて帰すべきところを見失っていたが、外からの仏の導きに接する縁に巡り逢い、内からの清らかな菩提心の力によって正しき智慧を求めようと願うようになったという。また、『性霊集』巻七「四恩の奉為に二部の大曼荼羅を造る願文⁴⁸⁾」には、

弟子某（空海）、性薫我を勧む、還源を思とす。径路未だ知らず、岐に臨むで幾たびか泣く。精誠感有って此の秘門を得たり。文に臨むで心昏し⁴⁹⁾

とあり、自分はすべての根源である仏の境地にたどり着きたいと願っていたが、辿るべき道を知らず、あまたの道のいずれを選ぶべきかに迷って幾たびとなく泣いた。するとその心が大日如来に通じたのか、深妙の教えに接することができた。しかし、経文を読んでも一向に理解できなかった、という。「岐に臨むで幾たびか泣く」という表現には空海の実感が込められているように思われる。また、前の「平城の東大寺にして三寶を供する願文」にも共通して使われていた「還源」という言葉には、本来有るべき処に戻りたいという痛切な願望が感じられる。

次に、空海が斗藪を通じて至らんとした「聖地」について考えてみたい。前にも引用した『性霊集補闕抄』巻九の「紀伊國伊都郡高野の峯にして入定の處を請け乞はせらるる表」の冒頭には、

空海聞く。山高きときは雲雨物を潤す、水積るときは魚龍産化す。是の故に耆闍の峻嶺には能仁

の迹休せず。孤岸の奇峯には觀世の蹤相續す。其の所由を尋ぬれば地勢自ら爾るなり⁵⁰。

とあり、かの靈鷲山の峻嶺には釈尊が垂迹されて後世まで瑞相が残り、孤岸の奇峯たる補陀洛山には觀音菩薩が応現してその跡が絶えないが、それというのも地勢が自ずとそうさせているのだと、当該の峻嶺・奇峯が修行を成就させるにふさわしい場所であることに触れている。さらに、「今禪經の説に准ずるに深山の平地尤も修禪に宜し」と、經典に照らせば「深山中の平地」こそ修禪にふさわしい場所であり、「四面高嶺にして人蹤蹊絶えた」高野山こそその条件を満たしているという。また、『性靈集』卷二の「沙門勝道山水を歴て玄珠を瑩く碑⁵¹」の冒頭で、

蘇巔鷲嶽は異人の都する所なり。達水龍坎は靈物斯に在り。所以に異人卜宅し、靈物化産す。豈徒然らむや。請ふ、試みに之を論ぜむ。夫れ境、心に随つて變ず。心垢しければ境濁る。心は境を逐つて移る。境閑なるときは心朗らかなり。心境冥会して道德玄に存す⁵²。

とし、須弥山・鷲峯山には優れたお方（釈尊）が住み、達水・龍坎には靈獸が住むとされるが、その理由はどこにあるかと自問した上で、環境は心に随つて変わり、心は環境につれて動いていくものであり、心と環境が精妙に合致してこそ、万物の根源としての道とその働きである徳とが存在することになると説く。「心境冥会して道德存す」という原理のゆえに特定の峻嶺・奇峯が修行の適地となるというのである。また、同じ碑文の中で勝道が補陀洛山（男体山）に三度目にしてついに登頂した時の様子を次のように述べている。

終にその頂を見る。怳怳惚惚として夢に似たり、悟めたるに似たり。査に乗るに因らずして忽ちに雲漢に入り、妙薬を嘗めずして神窟を見ることを得たり。一たびは喜び、一たびは悲しむで心魂持ち難し⁵³。

と、山頂の勝景に恍惚として見とれたあと、悲喜こもごもの感慨に襲われる勝道の姿が描かれる。この文章が伊博士からの伝聞に基づいて書かれたものとは思えないほどのリアリティである。空海の筆力によるものであると同時に、空海自身の同様の体験が表現に力を与えていることも確かであるように思われる。この初登頂のルートは、現在の表参道である中宮祠からではなく北面の大真名子山経由であった。そのため、勝道は山頂に至って初めて中禅寺湖を見たと考えられる。ついに山頂に至った感激にふける間もなく眼下に大湖水を望んだ勝道の想いはいかばかりであったろう。勝道は後日、弟子数人と小舟を仕立てて中禅寺湖上を遊覧し、現代にも伝わる船禅定の先駆けをなしている。苦修練行とは趣の異なった山水照覧による禅定の姿を示したといえる。また、それを書きとどめた空海にも、その試みを嘉する気持ちがあったであろう。『性靈集』の「序」に撰者真済が「夔巖豁溪の美、神木靈草の区なる、耳目の経る所、未だ嘗より究めずはあらず⁵⁴」と評したほどの空海であったからである。

こうした「心境冥会」する山水の勝地において虚空蔵求聞持法をはじめとする空海の修禪の行が行われた。前にみたように『三教指歸』序において空海は一人の沙門から『虚空蔵求聞持法』という經典には、「もし、この經典に示されている作法に従って虚空蔵菩薩の真言陀羅尼を百万遍唱える人がいたならば、すぐにあらゆる經典の教えの意味を理解し暗記することができる」と書かれていると聞いたと述べる。その作法とは、善無畏訳の『虚空蔵菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法』によれば、虚空蔵菩薩の像を描く（画像法）、空閑静処・淨室・塔廟・山頂・樹下などの場所を選ぶ（分別処法）、壇を作る（作曼荼羅法）、供具をそろえる（供具法）などの準備から始まって、虚空蔵菩薩をお迎えする（奉請虚空蔵菩薩法）、虚空蔵菩薩の陀羅尼を誦す（念誦

法)、菩薩のお帰りを願う(発遣法)などからなるが⁵⁵⁾、最後に(悉地念誦法)として、「日蝕または月蝕に際して、蘇を熱した銅器に入れ陀羅尼を唱えながら攪拌し、規定の瑞相が現れたら法が成就し、蘇が神薬となる。その神薬を食べると一切の文義を暗記することができる」という。つまり、単に真言陀羅尼を百万遍唱えるだけでは求聞持は成就せず、日蝕または月蝕の出現に対して常に準備すること、蘇を腐敗させずに長時間攪拌することなどの要件が求められるのである⁵⁶⁾。このような作法を考えると、空海は単に記憶力増強のために虚空蔵求聞持法を実修したとは言えない可能性が高い。

最後に、『三教指歸』序にある、「谷不惜響。明星来影」という体験について考えてみたい。この部分を『続日本後紀』の「空海卒伝」は

阿波国大瀧の嶽に攀躋り、土左国室戸の崎に勤念す。幽谷、声に応じ、明星等来影す。とし、「谷響きを惜しまず」が「幽谷声に応じ」となっているが、意味はほぼ同じといえよう。また、ある真言僧が著した最古の空海伝『寛平御伝』では、

或いは阿波の大瀧の岳に躋り、或いは土左の室戸の崎に勤む。谷響きを惜しまず、明星来影す。既に法験を蒙り、始めて成就を獲たり。

としている。「明星来影」に続けて求聞持法の法験が成就したことを付け加えているのである。ここまでは「谷不惜響。明星来影」の原意を踏襲しているといえるが、これ以降に成った『御遺告二十五箇条』以降の伝記では、『御遺告』の独自の解釈に準拠する形に変化していると武内(2015)は指摘している⁵⁷⁾。すなわち、『御遺告』では、

或いは阿波大瀧の嶽に上りて修行し、或いは土左室戸門の崎において寂暫として心に観ずるに、明星口に入る。虚空蔵の光明、照らし来たつて菩薩の威を顕し、仏法の無二を現わす。と、明星との一体感を得たことを表現しているのである⁵⁸⁾。「谷不惜響。明星来影」という端的な表現だけでは、禅定体験の神秘性や深さが十分に伝わらないという考えによるものであろうか。いずれにしても山林修行と禅定体験を経て、空海は『聾瞽指歸』撰述時には明確に意識されていなかった「秘門」の存在を知り、その探究に向かっていったと思われる。

結び

以上、空海の禅定体験について史料をもとに考察した。その後の空海の山林修行に関しての様相は明らかではなく、空海の事蹟においても『聾瞽指歸』の撰述から入唐留学に至るいわゆる「空白の7年間」という時期が存在する。しかしその間、空海の修行が深化していったであろうことは、入唐留学時の空海の準備状況から明らかであると思われる。村上(2016)は、空海教学を説く中で、一般的な顕教の成仏論が、衆生が出家して比丘となり、修行を経て菩薩となり、誓願を成就し、仏智を得て仏(如来)となることをいうのに対して、密教の成仏論は、仏となることが目的ではなく、仏の智慧を實踐し、実現することいわば方便を究極の目的とするところに大きな特質があると述べている⁵⁹⁾。すなわち、禅定から智慧へ、さらに智慧の獲得から智慧の實踐へと展開するところに空海の教学の本質があり、空海自身の山林修行を通じてその根幹が形成されたと考えられる。

注

- 1) 『聾聵指歸』と『三教指歸』は、ともに空海が撰述したものであり、儒教・道教・仏教の三教を対話形式で比較し、仏教を最も優れたものとする内容をもつ。『聾聵指歸』は、空海24歳のとき(797)に撰述された。その後30年前後の時間差をおいて序文等を書き換えて再治されたものが『三教指歸』であることが近年の研究で明らかになってきた。両指歸の撰述の時間差から、空海の青年期の経験の意味について、それを実存として体験している時期(『聾聵指歸』)と、後年その体験を回顧している時期(『三教指歸』)とで比較することが可能となる。
- 2) 渡辺照宏・宮坂宥勝(1993)『沙門空海』(ちくま学芸文庫)筑摩書房 p.154.
- 3) 永崎亮寛(1980)「初期仏教における頭陀行について」『密教文化』129.
- 4) 堀一郎(1975)「山岳信仰の原初形態」(和歌森太郎編(1975)『山岳宗教の成立と展開』山岳宗教史研究叢書①、名著出版、所収) p.75.
- 5) 和歌森太郎(1975)「山岳信仰の起源と歴史的展開」(和歌森太郎編(1975)『山岳宗教の成立と展開』山岳宗教史研究叢書①、名著出版、所収) p.27.
- 6) 小林崇仁(2013)「山林修行と初期密教」高橋尚夫・野口圭也・大塚伸夫・木村秀明 編集(2013)『初期密教思想・信仰・文化』春秋社所収、p.324.
- 7) 松長有慶(1969)『密教の歴史』平楽寺書店、p.159.
- 8) 前谷(2002)は、「役小角は葛木山に住した呪術師であって、彼をして正当な僧の範疇に属せしめることは困難である」としている。(前谷彰(恵紹)(2002)「奈良・平安期における山林修行の意義」『密教学研究』34、p.104)
- 9) 前谷彰(恵紹)(2002)前掲論文、p.107.
- 10) 前谷彰(恵紹)(2002)前掲論文、p.112.
- 11) 小林崇仁(2013)「日本古代における山林修行の資糧(一)―乞食・蔬食―」『蓮花寺佛教研究所紀要』第3号、p.16.
- 12) 小林崇仁(2009)「日光開山・沙門勝道の人物像」『蓮花寺佛教研究所紀要』第2号、p.59.
- 13) 達日出典(1991)『奈良朝山岳寺院の研究』名著出版、pp.449-450.
- 14) 武内孝善(2015)上掲書、p.106.
- 15) 『定本弘法大師全集(以下「定弘全」と略)第7巻 pp.41-43.
- 16) 宮崎忍勝(1991)『私度僧空海』河出書房新社、p.97.
- 17) 頼富本宏(2015)『新版空海と密教』P.HP.研究所、p.53.
- 18) 『定弘全』第8巻、p.149.
- 19) 『定弘全』第8巻、pp.191-194.
- 20) 高木神元(1997)『空海 生涯とその周辺』吉川弘文館、p.25.
- 21) 『定弘全』第7巻 pp.41-43.
- 22) 高木神元(1997)上掲書、p.27.
- 23) 竹内信夫(1997)『空海入門―弘仁のモダニスト』(ちくま新書)筑摩書房、p.98.
- 24) 高木神元(2016)『空海の座標 存在とコトバの深秘学』(慶応大学出版会)、p.44.
- 25) 『定弘全』第7巻 pp.20-21.
- 26) 山本智教訳注(1984)『三教指歸』(『弘法大師空海全集』第6巻(弘法大師空海全集編輯委員会編)、筑摩書房)、p.63.
- 27) 山本智教訳注(1984)上掲書、p.64.
- 28) 山本智教訳注(1984)上掲書、pp.64-65.
- 29) 『定弘全』第8巻 pp.67-68.
- 30) 『定弘全』第8巻 pp.169-171.
- 31) 小林崇仁(2001)「古代における山林修行 一徳一・勝道・空海における斗藪を通じて―」『密教学研究』33、pp.77-94.
- 32) 『定弘全』第7巻 p.91.
- 33) 小林崇仁(2001)上掲論文、p.81.

- 34) 渡辺照宏・宮坂宥勝校注（1965）『三教指歸・精霊集』（日本古典文学大系）岩波書店、pp.182-190.
- 35) 渡辺照宏・宮坂宥勝校注（1965）上掲書、p.190.
- 36) 前谷彰（恵紹）（2002）前掲論文、p.114.
- 37) 『定弘全』第8巻 pp.15-17.
- 38) 渡辺照宏・宮坂宥勝校注（1965）上掲書、p.174.
- 39) 小林崇仁（2001）上掲論文、pp.82-83.
- 40) 前谷彰（恵紹）（2002）前掲論文、p.114.
- 41) 小林崇仁（2001）上掲論文、p.89.
- 42) 高木紳元（2016）上掲書、p.42. ただし、『聾瞽指歸』には、禪定体験とはいえないが密教の修法との関連を示唆する表現がある。それは、「仮名乞児論」の中で仮名の「観無常賦」を聞いて悶絶した鬘毛らに対し、仮名が「瓶を採り、水を呪して普く面の上に注ぐと、しばらく経って鬘毛らが蘇息した」（『定弘全』第7巻 p.32.）というくだりである。
- 43) 福永光司編集（1983）『最澄 空海』（中公バックス・日本の名著3）中央公論社、p66.
- 44) その後、空海が入唐から帰朝した際に請来した密教経典は、そのほとんどがわが国に未請来のものだったことから、空海が入唐前に請来済みの経典目録を作っていたことは確実にされている。
- 45) 小林崇仁（2001）上掲論文、pp.77-94.
- 46) 『定弘全』第8巻 p.117.
- 47) 渡辺照宏・宮坂宥勝校注（1965）上掲書、pp.322-323.
- 48) 『定弘全』第8巻 pp.108-110.
- 49) 渡辺照宏・宮坂宥勝校注（1965）上掲書、p.310.
- 50) 渡辺照宏・宮坂宥勝校注（1965）上掲書、pp.396-397.
- 51) 『定弘全』第8巻 pp.21-27.
- 52) 渡辺照宏・宮坂宥勝校注（1965）上掲書、p.182.
- 53) 渡辺照宏・宮坂宥勝校注（1965）上掲書、p.184.
- 54) 渡辺照宏・宮坂宥勝校注（1965）上掲書、p.150.
- 55) 蘭田香融（1957）「古代仏教における山林修行とその意義」『南都仏教』通号4、pp.245-247.
- 56) 武内孝善（2015）『空海はいかにして空海となったか』（角川選書）KADOKAWA、pp.129-130.
- 57) 武内孝善（2015）上掲書、pp.120-121.
- 58) 『定弘全』第7巻 pp.351-352.
- 59) 村上保壽（2016）『空海教学の真髓 十巻章を読む』法蔵館、p.43.