

【個人研究】

## 空海のキャリア選択(1) —24歳の転機—

益田 勉\*

Kūkai's Career Choices (1) : Turning Points in 24

Tsutomu MASUDA

Kūkai (774-835) is commonly known as Kōbō daishi, an honorific title given to him by the Heian court. Kūkai is one of the most respected and popular Buddhist masters of Japan. He is remembered as the founder of Shingon or Esoteric Buddhism of the monastic center on Mt. Kōya. Legends about Kūkai are still being told all over the country, especially in the western part where he grew up and spent most of his life. . The purpose of this study was to explore the meaning of Kūkai's turning point (his commitment to Buddhism) in adolescence in his twenty-four. Kūkai wrote *The Rōko shiki* (Indication of the Goal for the Deaf and Blind) to show the superiority of Buddhism over both Confucianism and Taoism. Kūkai was so bold as to rank Buddhism higher than Confucianism, the intellectual orthodoxy of the time. He attempted to persuade the reader that Buddhism alone can satisfy man's spiritual aspirations. He rewrote *The Rōko shiki* in *The Sango shiki* (the Goal of the Three Teachings) about 20 years later. Comparing two books, we noticed the meaning of Kūkai's turning point being different depending on two books. He was telling the turning point which is being experienced actually by *The Rōko shiki*, and was telling the meaning of the recalled turning point the after time by *The Sango shiki*. As a result, the difference as *The Rōko shiki* which marked "the end of something" and *The Sango shiki*. which drew "the start of something" was suggested in the process of turning point in adolescence.

Key words : Kūkai, *The Rōko shiki*, *The Sango shiki*, career development, career choice

空海、『聾瞽指歸』、『三教指歸』、キャリア発達、キャリア選択

### はじめに

本論は、空海の著作『聾瞽指歸(ろうこしいき)』と『三教指歸(さんこうしいき)』および、青年時代の空海の山林修行の様相の推定を通じて、未だ法名をもたない私度僧であった青年期の空海の転機(出家)の意味について検討するものである。空海によって撰述された『聾瞽指歸』とその再治

本といわれる『三教指歸』の序文には、延暦16年(797)12月1日の日付が記されている<sup>1)</sup>。当時空海は24歳で大学寮に籍を置きつつ吉野や四国の山林で仏道修行を続けていたと考えられている。儒教、道教、仏教の三教を比較したうえで仏教の優位を説く両指歸の本文から、これらは空海の出家宣言書とみなされ、空海伝を構成する信頼性の高い基礎史料として扱われてきた。またその本文の四六駢儷文による対句を多用した華麗な文体と膨

\* ますだ つとむ 文教大学人間科学部心理学科

大な典故の引用は、青年期にしてすでに深い学識と優れた表現力を身につけた文人としての空海の人材性を示すものとされた。さらに高野山に所蔵されてきた『聾瞽指歸』一卷は真筆として国宝に指定され、書家としての空海の力量を今に伝える文化遺産として尊重されている。

近年、これら両指歸に関して、あらためてその真撰・偽撰説が提示された<sup>2)</sup>。その中で『聾瞽指歸』と『三教指歸』の関係が再検討され、両指歸がともに真撰であることが概ね確認されるとともに、両指歸の撰述時期には20年前後の時間差があることがわかってきた。つまり、『聾瞽指歸』が空海24歳の時の撰述であるのに対して、『三教指歸』は空海の四十歳代から五十歳代のいずれかの時期における再撰であるということである。その時間差から、空海の青年期の転機の意味について、それを実存として経験している時期（『聾瞽指歸』）と、後年その転機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。本研究の目的は、空海の青年期の転機の意味について、主として空海自身の著作を通じて検討することにある。また、その検討に関連して奈良・平安期の山林修行の様相に関する知見も援用することとしたい。

空海には、わが国に真言密教を請来した宗教者としての側面のほか、『三教指歸』や『性霊集』などに代表される文学者としての側面、国宝「風信帖」にみられるような能書家としての側面、満濃池の修築などに示される社会事業家ないし土木工学者としての側面、「綜芸種智院」の開設にみられる一般庶民に対する教育者としての側面など、わが国の歴史上稀有というべき多様な才能の発現がみられる。空海の伝記は数百種類<sup>3)</sup>におよび、日本の歴史上その右に出るものがないといわれるほど多い。空海の伝記には、時代を経るにしたがって、伝説・説話・伝承の類が付加され、その内容が増広されていった<sup>4)</sup>。こうして空海は、今昔物語以来、十数を数える代表的な説話文学の中にも、ほとんど枚挙にいとまないほど登場する。これは、今日、弘法大師が錫杖を突いて湧き出させたという井戸や温泉をはじめとする弘法伝説が全国各地に伝承されているのと軌を一にするものである。こうした伝説・説話の多さは、空海と同時代の天

台宗の最澄、鎌倉初期のいわゆる新仏教の開祖である法然、親鸞、道元、日蓮らにはみられないところであり、それはわが国における空海の知名度の高さにつながると同時に、その実像が茫洋として見えづらいことにもつながっているように思われる。密教が、時として加持祈祷をこととする迷信的宗教と誤解されることがあるのと同様に、空海は時の権力者に取り入って教線を拡大していった宗教的野心家と誤解されている場合もあるかもしれない。そこまでネガティブなイメージではないにしても、空海が「お大師さん」として日常会話にも登場する四国のような地域を除けば、「偉いお坊さんだったらしいけれど、自分には関係ない雲の上の人」というのが多くの人々の印象ではないだろうか。

こうした説話文学や「歩く宗教者」高野聖によって喧伝された伝説的空海像の中から、その実像を取り戻す作業が近年多くの研究者によって進められてきた。信頼性の高い同時代資料に立ち戻り、歴史学の方法を取り入れたそうした空海伝研究の中でも、その嚆矢と目されているものが『沙門空海』（渡辺照宏・宮坂宥勝著・1967年）である。本書と、その直接的・間接的な影響を受けながら蓄積された空海伝研究（とりわけ高木神元(1997)『空海 生涯とその周辺』、武内孝善(2006)『弘法大師空海の研究』など）を参照し、本研究を進めることとしたい。「空海伝」の原典としては『続日本後紀』巻四の「空海卒伝」、それに年代的には続くものだが源泉はほぼ同じところに求めてよいと考えられる氏名未詳の貞観寺座主による『贈大僧正空海和上伝記』（『寛平御伝』）、この2つが基本となる同時代資料とみられている<sup>5)</sup>。

## 1 『三教指歸』に基づく 大学寮退学までの空海伝

### 1-1 出生

空海の出生から大学寮修学に至るまでの事蹟について、確実な史実といえるのは、次のようなことのみである（表1）<sup>6)</sup>。

空海の生年については、宝亀5年としているが、一説に宝亀4年説もあるとする。これは、出典『続日本後紀四』（『続日本後紀巻四』）の「空海卒伝」に「化

表1 空海の出生から大学寮修学に至るまでの事蹟

和暦(西暦)	年齢	事蹟	典故
宝亀5年 (西暦774)	1歳	讃岐国多度郡に生る。父は佐伯直田公。母は阿刀氏。一説に宝亀四誕生(統後紀四 <sup>7)</sup> )	寛平御伝 <sup>8)</sup>
延暦7年 (西暦788)	15歳	この頃、外舅阿刀大足について、論語・孝経・史伝・文章等を学ぶ。一説にこの年京師に入る(御遺告 <sup>9)</sup> )	三教指歸、 統後紀四
延暦10年 (西暦791)	18歳	大学寮明経科に入学し、味酒浄成、岡田博士等について、毛詩・尚書・左氏春秋等を学ぶ。この頃、一沙門(一説に勤操(御遺告))から虚空蔵求聞持法を受け、以後阿波国大滝岳、土佐国室戸崎などで勤行修行する	三教指歸、 寛平御伝、 統後紀四
延暦16年 (西暦797)	24歳	12月1日『聾瞽指歸』1巻を著し、儒教・道教・仏教の優劣を論ず。のち『三教指歸』と改題し、序文と巻末の「十韻の詩」を書き改める	聾瞽指歸、 三教指歸

去の時、年六十三」に基づいて提唱されたものであるが、上山(1992)<sup>10)</sup>および武内(1982)<sup>11)</sup>によって検討がなされた結果、伝説である宝亀5年説が有力であることが確認されるに至った<sup>12)</sup>。

また、空海の出生地として、讃岐国多度郡を挙げる。これは、『統後紀四』(『続日本後紀』卷四、承和2年(835)三月庚午(25日)条)に収められている「空海卒伝」には「法師は、讃岐国多度の郡の人なり」とあり、『寛平御伝』(『贈大僧正空海和上伝記』、寛平7年(895)の成立とみなされる)には、「初めは讃岐国多度の郡の人なり。姓は佐伯氏。後に京地の俗に移貫す」とあることによるが、これらは、本籍地が讃岐国多度郡であることを示すもので、必ずしも出生地が当地であることを示すものではない。また、『弘法大師御伝』<sup>13)</sup>や『高野大師御伝』<sup>14)</sup>に「讃岐国多度の郡屏風浦の人なり」とあるが、これらはいずれも12世紀初頭に完成したものであり、『統後紀四』や『寛平御伝』に比べて史料の同時代性は低い。また、空海は『聾瞽指歸』において、自らを仮託した仮名乞児の口から、自分のこの世の仮住まいの場所として「南閩浮提の陽谷(日本)、輪王所化の下、玉藻歸る所の嶋(讃岐)、櫛樟日を隠すの浦(多度)に住す」<sup>15)</sup>と語らせている。カッコ内は空海自身が本文に割注として入れたものだが、『三教指歸』には、何故かこの割注はない。いずれにせよ、出生時、幼児期、少青年期のいずれか、あるいはそのいくつかにおいて、讃岐国多度郡が空海の生活の場であったことは確かなことだろう。

空海の父親、讃岐の豪族であった佐伯直田公に

は官位はなかった。しかし、その子、孫の世代は地方豪族としては破格ともいえる高い位階をもっていたとされる<sup>16)</sup>。例えば、田公の子、空海の兄弟の世代では、鈴岐麻呂が外従五位下、酒麻呂が正六位上、魚主(正七位下)など、また田公の孫、空海の甥の世代では、貞持が従六位上、葛野が従七位上、豊雄(書博士)が正六位上などである。空海一族は、古来郡司の家系であったと言われてきたが、「選叙令」によれば、郡司の長官である大領の官位が外従八位上、次官である少領は外従八位下であって、田公一族は郡司の位階よりはるかに高い位階をもっていた。それは、中央の官人としても十分にやっつけられる高さであって、現に空海の子である豊雄は、都の大学寮で書博士として活躍していたのである<sup>17)</sup>。このように、空海の生家の一族が高い位階を手に入れることができたのは、まとまった貨幣、稲・布などの物、および墾田等を朝廷に献納する見返りとして位階にする献物叙位の方法によったのではないかといわれている<sup>18)</sup>。つまり、位階に匹敵する経済力を持っていたということである。その経済力の源泉が何であったかは明らかでないが、その手掛かりとなる事実として、田公が阿刀氏の娘を娶ったことが挙げられている。空海の父が讃岐では居住が確認されていない阿刀宿禰の娘を娶っていることから、交易のために、都または畿内に頻繁に出かけていたのではなかったかというのである<sup>19)</sup>。讃岐と畿内を結ぶ交易活動を通じて莫大な財を蓄積し、それによって献物叙位による位階を手にしてさらなる出世の糸口をつかんでいくという、一族

の戦略を想定することが可能である。いっぽう、讃岐国の佐伯直氏は、空海が生まれる100年ほど前から氏寺をもっていた。また、空海が唐にでかけるまえに（つまり僧として名を成す前に）、すでに佐伯直氏からは空海よりも10歳くらい若い実恵・守龍・道雄・智泉らが南都の諸寺に入り、仏道修行を始めていた<sup>20)</sup>。そこから、一族の中央進出のターゲットを仏門に定め、仏教界に確固たる位置を占めようとする一族の意思を想定することもできる。つまり、ある種の天才家系の血脈を保持していたことに加えて、位階を得て官人として立身をめざすか、南都仏教の中で僧籍としての出世を目指すか、いずれにしても多様な成長志向をもって一族の子弟を鼓舞する風土が空海の一族にあったと想定することはさほど不自然ではないように思われる。

母方の阿刀氏についてみると、阿刀氏の一族および阿刀氏の本家筋にあたる物部氏から、玄昉・善珠・道鏡・玄資など、奈良から平安初期を代表する高僧が少なからず輩出している<sup>21)</sup>。阿刀氏出身の僧は、山林修行によって身につけた摩訶不思議な力つまり験力が認められ、内道場に出仕するようになった。要するに、呪術力をもって名前を知られるようになった<sup>22)</sup>。藤原宮子は重い精神的な病（＝幽憂）のため、首（おびと）皇子（後の聖武天皇）を生んでから一度も皇子に見えることはなかった。その皇太夫人を、玄昉はたった一度見ただけで、一瞬にして積年の病から解放したという<sup>23)</sup>。善珠が皇太子安殿の病悩を般若の験によって快癒させた具体的な日時は明確でない。とはいえ、このことを契機として、桓武天皇から僧綱のトップである僧正に直任された。このことから、善珠も験者の性格を有していたことが知られる<sup>24)</sup>。道鏡が若き日に葛木山にこもり呪法の修得に励んだことは是認してよい、といわれる<sup>25)</sup>。

こうした阿刀氏につらなる高僧を空海がどの程度認識し、意識していたかはわからない。しかし、山林修行を通じて身につけた験力をもって朝廷の内道場に重きをなすという生き方は、自らも山林修行に身を投じた空海にとって大きな範例となったのではないだろうか。と同時に、空海の誕生直前に波乱の人生を終えた弓削道鏡の没落からは、

権力に近づくことの功罪を学びとったかもしれない。

## 1-2 修学

空海は長じて15歳のころ、外舅阿刀大足について、論語・孝経・史伝・文章等を学んだ。阿刀大足は、桓武天皇の皇子伊予親王の侍講を務めるほどの学者であった。さらに18歳になって大学寮明経科に入学し、味酒淨成、岡田博士等について、毛詩・尚書・左氏春秋等を学んだ。その後空海が示した博識ぶりをみると、15歳からの学習ではいかにも遅く、10歳前後から都の阿刀大足に預けられていたのではないかという推定がされている。また、当時の妻問婚の慣習から、空海は畿内の阿刀氏において生まれ、幼児期から阿刀氏の文化的環境の中で育ったのではないかという仮説も提示されている<sup>26)</sup>。おそくとも10世紀末には成立していた「遺告」類では、等しく空海が12歳の頃、その両親が空海を将来仏弟子となそうと考えたことについて言及している。そのとき外戚の舅（おじ）阿刀大足が、空海の両親に対して、「たとえ仏弟子とならんも、大学に出して文章を習わせしむるにしかず」と教誨したという<sup>27)</sup>。空海は早くから僧侶の道に進みたい、とかがえていた。けれども、周囲の人たちは空海の才能を見込んで、大学寮を経て官界で出世する道を歩んでほしいと望んでいた。そのせめぎあいの期間が、この（15歳から18歳までの）3年間ではなかったかと武内（2015）は推定する<sup>28)</sup>。18歳で大学寮に入学したということについてみると、この18歳という年齢は、律令的には讃岐の本籍地に帰って祖・庸・調の納税の義務を果たさなければならない年齢に当たり、この時点で出家することが許されなければ、空海にとって残された選択肢は大学生となること以外にはなかったという<sup>29)</sup>。「学令」の規定によれば当時の大学寮入学資格は「年13以上、16以下にして聡令ならん者」とあり、空海の年齢はそれに抵触する。しかし、当時は蔭位の特典で父か祖父が親王か五位以上であれば、21歳になれば自動的に従五位下ないし従八位下の位階を与えられる制度があり、上級貴族の子弟は強いて大学寮には進まなかった。そのため、大学寮は欠員を生じが

ちであり、一定の年齢範囲で入学を許す特例措置がとられることがあったという<sup>30)</sup>。空海は大学寮への入学には最後まで消極的であり、延ばし延ばしにして18歳になってしまった結果、消極的な選択として大学寮入学を選んだという推定が成り立つかもしれない。

大学寮では10日に一度は句試と呼ばれる試験が実施され、成績が悪い者には鞭打ちの罰が科せられたという。7月には学年度末の試験が行われ、1年間の学習内容から8問が出題され、正解4問以上が合格で、3年続けて不合格の者は退学に処せられた<sup>31)</sup>。空海の大学寮入学が消極的な選択だったとしても、いったん大学寮に入ってから勉強ぶりは「雪螢を猶怠れるに拉ぎ、繩鑽の勤めざるに怒る(雪の明かりや螢の光で書物を読んだ古人の努力を思い、まだ怠っている自分を鞭打ち、首に縄を掛け、股に錐を刺して眠りを防いだ人ほどに勤めない自分をはげました(山本智教記<sup>32)</sup>))」というほどであったという。空海の在学当時、大学寮では「春秋学」は『左氏伝』のみならず、『公羊伝』と『穀梁伝』の三伝が留学帰りの気鋭の学者伊与部連家守によって新たに開講されていた。これらは、中華の文化によって夷狄を教化する理想的国家論の正当性を主張するものであり、桓武天皇の遷都と東夷征討を正当化するイデオロギーの確立と結びついていたから、将来官僚の世界で名を挙げようとする学生たちは競ってこれらの新設科目の講義を受けようとしたのではないかという。しかし、空海は、『左氏伝』のみで『公羊伝』と『穀梁伝』の二伝の講義は受けていない。しかも、『左氏伝』も伊与部家守ではなく、味酒浄成、岡田博士について学んだという<sup>33)</sup>。

8世紀末に大学寮で学んでいた学生の数は、300名前後だったと推定されている。これらの学生が国費で寮生活を営み、租・庸・調の納税義務を免ぜられ、学間に専念していたのだから、学生たちの親交は厚いものがあったであろう。空海の学友であったと思われる有力貴族として、延暦8年入学の菅原清公、延暦9年入学の小野岑守、延暦14年入学の南淵広貞らの名前が挙げられる<sup>34)</sup>。彼らはいずれも下級貴族の出身だったが、平安初期の朝廷で公卿として重責を担った。菅原清公

(770-842)は菅原道真の祖父に当たり学問の家としての菅家の基礎を築いたといわれる。空海が参加した第16次遣唐使節で遣唐判官を勤め、空海と同時期に長安に滞在した。小野岑守(778-830)は、弘仁・天長期を代表する官吏であり、空海と長く交友を続け、弘仁6年に岑守が陸奥の国守に任命され任地に赴く際に空海は送別の漢詩を贈っている。南淵広貞(776-833)は公卿・漢詩人として活躍し、空海の漢詩を多数収載した『経国集』の編纂に携わった。空海は大学寮在学中、これらの多くの良友から詩文や書でその才能を認められていたのであろう。その後の空海の幅広い交友の世界は、こうした大学寮での交友を1つの核として形成されていったと考えることができる。

次節でみるように18歳で大学寮に入学して間もなく、一沙門から雑密の一種である虚空蔵求聞持法を授けられた空海は、その法を実修すべく阿波国大滝岳、土佐国室戸崎などで勤行修行に励んだ。『性霊集』巻4の「少僧都を辞する表」<sup>35)</sup>には、「空海弱冠より知命に及ぶまで山藪を宅とし、禅黙を心とす」とある。「弱冠」は必ずしも「20歳」に限定されないといわれるが、その前後1-2年の範囲であることは確かだろう。また、『性霊集補闕抄』巻9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」<sup>36)</sup>には、「空海少年の日、好むで山水を渉覽せしに、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。当時の「学令」においては、大学寮の学生は1年に累計100日以上不正休暇があれば退学させられることになっていた。しかし、5月(田暇)と9月(授衣暇)には長期の休暇をとることが認められており、実家が遠隔地の場合は往還に必要な時間の猶予も与えられていた(『律令』『学令』第18条、20条)。在学中の空海にとっては、吉野をはじめとする畿内の修行地はもとより、石鏡山などの故郷の四国の山岳修行の霊地を訪れることも可能だったはずという<sup>37)</sup>。

### 1-3 虚空蔵求聞持法との出会い

空海は10歳の頃から、将来仏の道に進みたい

との想いをいた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、18歳で大学寮に入学した直後、1人の沙門から授けられた虚空蔵求聞持法との出逢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。この体験は、密教との実質的な出逢いでもあった<sup>38)</sup>。虚空蔵求聞持法との出会いを『三教指歸』「序」<sup>39)</sup>は以下のように記す。

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)を教えてくれた。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(ノウボウ)・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。

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<sup>40)</sup>。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く<sup>41)</sup>。『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、『性靈集補闕抄』巻八「先師の為に梵網經を講釈する表白<sup>42)</sup>」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に基づく。しかし、『性靈集補闕抄』巻十「故贈僧正勤操大徳の影讚<sup>43)</sup>」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、17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<sup>44)</sup>。空海が虚空蔵求聞持法に出会ったからのことを『三教指歸』(序)<sup>45)</sup>は以下のように記す。

(原漢文) 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。見支離懸鷄。則因果之哀不休。觸目勸我。誰能係風。

(現代文) 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。

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<sup>46)</sup>。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<sup>47)</sup>。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<sup>48)</sup>。この虚空蔵求聞持法には説かれぬ「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24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。

当時の学制では、大学寮はほぼ3年の在学で所定の課程が修了し、官吏登用試験の貢挙試を受けることができるようになっていたと推定されている<sup>49)</sup>。空海も落第ということがなかったとすれば、21歳の秋には三経履修の課程を終えていた。当時の大学寮は貢挙試の受験資格を取得することが唯一の目的であり、その資格が得られれば在学する意味も目的もなくなる。しかし、空海が貢挙試を受けた形跡はなく、一方で大学寮を去ったという記録もない。山林修行と仏典の研鑽に勤しみながら空海は何を考えていたのだろうか。当時の地方出身の官人が大学寮を優秀な成績で卒業し、朝廷での任官を得ても従五位下ぐらいが出世の限界であり、空海は自らの将来に失望したという説がある。しかし阿部(2015)は、この説には大きな修正が必要だと述べている<sup>50)</sup>。その理由は、後代はともあれ、この時代は下層の出身者でも学問と文才があれば朝廷で重きをなすことができた、古代・中世を通して特異な時代だったからである。桓武天皇の平安遷都から始まるこの時代は、現実主義に立脚した律令国家の再建が意図された経国的な時代であり、実力主義がまかり通る稀有な時代だった。こうした時代背景の中で、阿刀大足をはじめとする親族の空海に対する期待が高まったといえるが、一方で空海自身は自分の才能を積み

としながらも、皮相な出世主義の顛末を見切り、ますます仏教に傾斜していったといえるだろう。それどころか、当時の朝廷から「浮逃之徒」などと呼ばれていた自度の僧、あるいは私度僧の立場に身を置こうとしていた。儒教教育の中核にいる大学寮の学生が儒教よりも仏教が優れていると明言するばかりでなく、律令仏教の埒外の山林修行に向かうなど、あってはならない話だったはずである。それは、大学寮の関係者や学友たちに対する裏切りであり、また、少年時代から空海の勉学を支えてきた佐伯氏の親兄弟や阿刀氏の親族に対して汚名を着せるものだった。とりわけ、伊予親王の侍講の立場で空海を大学寮に推挙した（と推定される）叔父の阿刀大足にとっては進退問題に発展しかねない不祥事だった可能性がある<sup>51</sup>。『聾瞽指歸』および『三教指歸』の「序」に記された延暦16年(797)12月1日の日付には特別の意味があった。この時、空海は24歳の暮れを迎えていた。明ければ25歳となるが、25歳は貢挙を受験して官吏に登用される可能性が最終的に失われる上限年齢だったのである<sup>52</sup>。

## 2『聾瞽指歸』に表現された 24歳の沙門

### 2-1 序文にみる文学への思い

既述のように、『三教指歸』三巻の別本として『聾瞽指歸』一卷が存在する。『三教指歸』には、多くの写本や刊本が現存するが、『聾瞽指歸』は、空海の自筆として国宝に指定されている写本が唯一の現存本である。両指歸の内容を比較すると、序文と最後の十韻の詩が異なるだけで、それ以外の本文は用語にわずかな違いがあるとはいえ、ほぼ同一である<sup>53</sup>。本項では、『聾瞽指歸』序文の内容を検討することを通じて、執筆時の空海の心情を考えてみることにしたい。『聾瞽指歸』の序文は本文と同様に四六駢儷体で記述されているが、『三教指歸』の序文は簡約な古文体で記述されているという文体上の差異をもつ。文字数はいずれも400文字前後である<sup>54</sup>。内容的には、『聾瞽指歸』の序文は、中国唐代の文学者たちの詩文の巧拙を論じ、時には過剰ともいえる空海の自負心、時には自己卑下と鬱憤を表出した文学論となっている。

一方、『三教指歸』の序文は、詩文により自らの志を明かすと断った上で、若年より青年期にいたる生い立ちを述べる自伝的な回想が中心となっている。前章までにみた大学寮退学までの空海伝は、『三教指歸』の自伝的記述に拠るところが大きい。『聾瞽指歸』の序文には、詩文に対するほとぼしる情熱は感じられても、龜毛先生論以下の本文との接続は希薄であるといわれている<sup>55</sup>。以下、『聾瞽指歸』の序文を解釈しながら、その背景にある空海の心情を考えてみることにしたい。

『聾瞽指歸』の序文は、次のように書き起こされる<sup>56</sup>。

(原漢文) 夫烈颯倏起。起從虎嘯。暴雨霏霏。需待免離。是以。翩翩丹鳳翔必有由。蜿蜿赤龍感緣來格。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  
(現代文) そもそも猛烈な旋風がにわかにかかるのは、虎が吼えることに呼応するという<sup>57</sup>。また、激しい雨が降って水が澎湃として逆巻くのは、兔(月)が二十八宿の一つ畢星(あめふり星)にかかることによるという<sup>58</sup>。このように、赤い鳳が高く羽ばたくことにも必ずその理由があり<sup>59</sup>、赤い龍が身をくねらせてやってくるのも何らかの必然を感じてのこと<sup>60</sup>なのである。それゆえ、詩人はあるときは礼楽の酒宴において音楽にあわせて言祝ぎの詩を奏上し、あるときは悲しみの思いを懐いて憂いの心を歌う。また、智力と才能に優れた人を見ては褒め称え、愚昧で悪事を働く者を憐れんでは批判し、戒めの言葉を与える。

さまざまな自然現象の背景には、それを引き起こす必然的な理由があるのであり、またそれと同様に詩人のさまざまな表現の背景には、そう表現せずにはいられない貴人や一般民衆の喜怒哀楽があるのだという。この導入部分に続いて詩文制作の巧拙に関する論評が展開される。文意の概略は次の通りである。

魏の曹建(192-232)は、武帝の第三子であり十歳でよく文を成したが、言説は巧みでも行動の実がなかった<sup>61</sup>。また梁の沈休(441-513)は、博



学で詩と書をよくしたが、これほどの人でも詩における八病などの欠点を免れなかった<sup>62)</sup>。唐の張文成(660頃-740頃)は、『遊仙窟』などの疲れやすめの書物を著した。その言葉は美しい玉を貫くようで、その筆力をもってすれば鸞鳥や鳳凰も空に飛び立たんばかりである。ただし、残念ながらいたずらに猥褻なことを書き連ねて、優雅さのかけらもない。わが国の日雄(生没年未詳)という人は、題名不明ながら眠気を覚ますような本(睡覺記)<sup>63)</sup>を著した。優れた弁舌を見事に発しながら、うわべだけの言葉を雲のように連ねる。ともに先人の残した美文とはいっても、後代の人の基準とするには足りないものがある<sup>64)</sup>。

と、空海の舌鋒は手厳しい。自らの詩文の能力への自負の裏返しでもあろう。これに続く部分の現代文訳を示す<sup>65)</sup>。

私が残念に思うのは、曹建や沈休、張文成や日雄のような高い志や絶妙な弁舌があっても、みだりに雅やかな文章に背くことばかりであるということだ<sup>66)</sup>。才知だけで良い作品ができるわけではないことに加えて、山を廻り、高い楼閣に登れば自分に孫綽や王粲<sup>67)</sup>のような巧みな技法のないことを羞じ、大河に臨み、大海に浮かべば自分に木華や郭璞<sup>68)</sup>のような才能のないことを嘆くばかりだ。やわらかい青い柳を詠えば、一つの言葉の意味の選択に躓き、しんと降る白雪の景色を歌っても、詩作上の八つの禁忌<sup>69)</sup>に纏いつかれようとする。こうした嘆息をつくのは一度や二度ではない。

曹建・沈休・張文成・日雄のような才能があっても良い作品に結実するわけではないことを遺憾としながら、自ら振り返って山景を詠ずれば孫綽や王粲には及ばず、水景を詠ずれば木華や郭璞には至らないことを嘆いている。さらに語彙選択の困難や詩作上の禁忌から免れない自身を卑下しているように見えるが、これは最も優れた文人と同様の境地に自分を置いているということでもあり、高い自負心が表明されていると解釈することができよう。これに続いて『聾瞽指歸』の解題が

なされる。文意の概略は次の通りである。

たちの悪い乱暴者(蛭牙公子)を憐れんではなるとかしたいと思ってきたが、それを文章に著すにはいたっていなかった。しかし、ここにその志を遂げたいと思う。鬻毛先生にたのんで儒教を修めた賓客にし、免角公を呼んで主人とし、虚亡隠子を迎えて道教の趣旨を述べ、仮名乞児に来てもらって仏道出世の趣を示してもらおう。楯と戟を連ねて蛭牙公子を教え諭す。雅やかな文章とはいえないかもしれないが<sup>70)</sup>、彼らが卑しき踏みつけることによって迷えるものの心の膿を潰しだす。また、自分を上げたり相手を下げたり対句は、籠の中の鼻のように自由がきかない詩法に流れるかもしれない<sup>71)</sup>。ここにまとめて一卷として『聾瞽指歸』—「煩惱の間に閉ざされた迷える凡夫を究極の真理に導く書」と名づける。

これに続く最後の部分で、空海の極端なまでの謙遜と自己卑下の文意が述べられる。その現代語訳を示す。

ただ恐れるのは、この作品が、鳳凰というより蚊のまつげに巣を作るという小さな虫の羽ばたきのようなものであることであり、この書の教えが、雷鳴が地を揺るがす中での蚊のうなりのようなものであろうことである<sup>72)</sup>。舜の典樂の臣であった夔のような優れた鑑賞家を期待するわけではなく、天籟(風が物に当たって鳴る音)について語った南郭子基や、笛を吹くふりをして禄を食んだ南郭処士<sup>73)</sup>のような人に読んでもらいたいだけである。そして読者に望みたいこととして、この書を紐解くのであれば、どうか判断力の斧を研いで本書の瓦礫のような思想を打ち砕き、紙面に注目して文章を玩味するのであれば本書の帯びている葷(ニラ)や莠(クビソウ)などのような臭いを、蘭や蓀(ハナショウブ)のような佳き香りに置き換えてほしいということである<sup>74)</sup>。そのようにしてもらわなければ、筆者は様々な罪科を問われることになるであろう。ときに、平安京の朝廷の御世。徳の高い天子(桓武天皇)のめでたい年号・延暦16年12月1日である。

この序文には、詩文作成に対する空海の並々ならぬ自負とともに、その文章力が未だ完成には至っていないことに関する忸怩たる思い、そしてその完成を目指す道程への憧憬と意志などが語られているように思われる。駢儷文の対句・典故の使用に行き届いた配慮を示し、比喩・諧諷・誇張など読者の「うけ」をねらう技法を過剰なまでに駆使している。すでに名を成した中国およびわが国の文章家と同列に自己を置き、これから語られる戯曲の力を予告するとともに、一方で自らの作品の出来映えを極端なまでに謙遜し自己卑下している。しかし、この文の末尾の年号表現である、

于時平朝御宇。

聖帝瑞號延曆十六年窮月始日

は、また大仰でもったいぶった表現であり、謙遜に謙遜を重ねた文章の結語としては多少の違和感をもたせる。一方、『三教指歸』(序)では、「于時延曆十六年臘月之一日也」と簡潔に終わっている。これは、おそらく空海の計算された表現であり、自負と謙遜、真面目と諧諷の交錯の中に表現の妙を試しているようにも思われる。空海の文学に対する自負と自己卑下は表裏一体の関係にあるといえるのではないだろうか。

フィクションの体裁をとる本文の中にも、空海のいくつかの重要な自己言及があるとはいえ、序文は執筆動機をはじめとして筆者自身の等身大の姿を示す史料と考えることができるであろう。24歳の空海は、『聾瞽指歸』の序文を通じて誰に対して、何を語る必要があったのだろうか。その検討に入る前に、序文と並んで『三教指歸』と『聾瞽指歸』とで内容の相違を示している末尾の十韻詩と、本文のわずかながらの違いにかかわる『三教指歸』の偽撰・真撰説をみておく必要がある。

## 2-2 十韻詩にみる三教の関係

『聾瞽指歸』と『三教指歸』は、ともに仮名乞児の儒・道・仏の三教の教えを明らかにする十韻の詩によって締めくくられる。しかし、『聾瞽指歸』と『三教指歸』とでは、その十韻詩の内容に大きな違いがみられる。以下、『聾瞽指歸』の十韻詩の

原漢文<sup>75)</sup>の解釈を行いながら、必要に応じて『三教指歸』の十韻詩との比較を行うこととする。『聾瞽指歸』の十韻詩については、村岡(1974)の訳文<sup>76)</sup>を参照し、『三教指歸』の十韻詩については、加藤・加藤(2007)を参照・引用する<sup>77)</sup>。『聾瞽指歸』十韻詩は、次のように始まる。

心を込めて孔子の教えを読み漁り、思いを巡らせて老子の考えの趣を探ってみた。それらはともに今生という始まりを論じて、来世という終わりを検討することを怠っている。

冒頭で早速、儒教・道教の欠点を指摘するところから始まっている。一方、『三教指歸』においては、

三教の教えは、人々の癡心(くらいこころ)を取り除いてくれる。人々の性質が多様多様だから、心の闇を除く医王も、病に応じて薬や鍼の用い方を変えるのだ<sup>78)</sup>。

と詠い、三教鼎立の思想に立っている。次に、

この時に現れたのが円満な覚りの尊者である。絶対的に寂滅した状態をもって一切に通じる。その誓いは深く、大海に溺れる者の橋となり、慈しみは厚く、地獄の釜で苦しむ者に水を注ぐ。

と、孔子・老子と対比させる形で仏陀を登場させる。一切に通じるという表現を通じてその超越性を強調する。いっぽう、『三教指歸』においては、

五常(仁・義・礼・智・信)の道は孔子によって述べられ、これを習う者は槐林(大学寮)に通う。変転を説く道教は、老子によって授けられ、これを伝える者は道観(道教の寺院)にいて学ぶ<sup>79)</sup>

と、儒教・道教にも意義ある学びのあることを強調するのである。続けて、

そのあわれみの心は四生(胎生・卵生・湿生・化生)の全ての生きとし生けるものに遍く行きわ

たり、情けの心は我が子のように人々に注がれる。他人を教え導くことを専ら仕事とし、自ら勉励・精進することも忘れない。禍の洪水が起れば六度（六波羅蜜）の船で渡り、飛び上がる時には二つの空（我空・法空）を乗り物とする。清きものは静かな覺りの世界を高々と飛翔し、汚れたものは幻のような生死の世界に泳ぐ。

と、引き続き仏陀の世界が語られる。『三教指歸』においては、「金仙（ほとけ）の説かれた一乗の教えは、教理も利益も最も奥深いもの」として儒教・道教に対する仏教の優位が後半になって説かれ、それは「自らも他をも兼ねて利益し濟度する。獣や鳥たちも例外ではない<sup>80)</sup>」と上記の『聾瞽指歸』の十韻詩との内容的な重複もみられる。十韻の詩の最後は次のように締めくくられる。そして、

真諦と俗諦という二つの真理は異なったものではない。同じ一つの心が周囲と通じないで塞がったり、周囲と溶け合って開いたりするだけのことである。私の願いとして、どうか乱れたともがらが、速やかに真如の宮殿を拝む日が訪れることを祈りたい。

と、同輩が速やかに仏道に入ることを祈って終わっている。『三教指歸』の結頌も趣旨は同様だが、より具体的に語られているように思われる。すなわち

六塵（色・声・香・味・触・法）の世界はすべて無常であり、人々を溺れさせる「迷いの海」であり、常・楽・我・浄の四つの徳性を備えた涅槃の境涯をこそ目指すべきである。すでにこの三界（欲界・色界・無色界）は我々の自由を妨げる束縛であることがよくわかったのだから、冠の纓（ひも）や簪（かんざし）で象徴される官位など捨て去らなくて良いものだろうか<sup>81)</sup>

と、自分にも引きつけながら終わっている。

『聾瞽指歸』の十韻詩が、三教鼎立というよりは、仏道の優先を詠っていることは明らかである。それは、『聾瞽指歸』および『三教指歸』の本文の論調

と軌を一にするものであって、兔角公と蛭牙公子は、最初こそ亀毛先生（鼈毛先生）の教示する儒教の教えや、虚亡隠士の展開する道教の教えを畏まって聞くものの、仮名乞児によって仏道が語られるや、一も二もなく仏道に帰依してしまう。それどころか、亀毛先生（鼈毛先生）や虚亡隠士自身も、仮名乞児の「生死海賦」を聞くや、

あの周公・孔子の説く儒教や老子・荘子の説く道教は、仏教と比べるとなんと一面的でうわべの教えなのでしょう。これからは自分の皮膚を剥いで紙となし、骨を取り出して筆を作り、血液をもって墨に代え、頭の骨を曝して硯に用いて、自分の全身全霊をもって大和尚の慈しみ深い教えを心に刻みつけましょう<sup>82)</sup>

とまで言ってしまうのである。そこには、儒教や道教もそれぞれ傾聴すべき点をもつといった視点は皆無であり、儒教や道教は、まさに瓦礫のごとく捨て去られことになる。つまり、本文と整合するのは『聾瞽指歸』の十韻詩であって、『三教指歸』の十韻詩のほうが、本文を読み来た読者には違和感をもたせるであろう。後述するように、空海が24歳の時に著したのは『聾瞽指歸』であり、『三教指歸』は入唐留学から帰国したのち、四十代後半のころ（以降）に『聾瞽指歸』を手直したものであるといわれている<sup>83)</sup>。その手直しは「序」と「十韻詩」を中心に行われた。その当時、儒教を根幹とする時の権力と交渉を重ねながら立宗を果たしつつあった空海にとっては、単純な仏教中心主義に立つことはできなかったという世俗的な理由があった。それに加えて、高木（2016）が主張するように「三教不斉合の立場から三教斉合への変移、さらに言えば三教はすべて有機的関連性を有するという『秘密曼荼羅十住心論』の原意を『三教指歸』の結頌において認めうる<sup>84)</sup>」という思想的展開をも考慮する必要がある。ただし、それは当時の空海にとっては未だ見通せない世界であり、ある意味では「狭い」といえる仏教中心の思想への性急なまでの傾倒が、24歳の空海の心を占めていたと考えられる。

### 2-3 『三教指歸』偽撰説と真撰説

米田(1996)は、『聾瞽指歸』と『三教指歸』にかかわる論文160点を整理分析し、両指歸の研究の現状と諸問題を論じている<sup>85)</sup>。その中で、両指歸に関する問題点を、①成立に関するもの、②思想に関するもの、③文体に関するもの、④書法に関するもの、⑤写本/注釈書に関するものと5分類し、成立問題を特に詳しく論じた。その結論として、1) 24歳の時に『聾瞽指歸』が空海によって撰述され、入唐帰朝後『三教指歸』として本人によって改訂されたという説、と2) 24歳の時に『聾瞽指歸』が空海によって撰述され、後に別人によって『三教指歸』として改作されたという説、の2つが近年最も支持されている説であるとしている<sup>86)</sup>。前者は『三教指歸』の空海真撰説、後者は『三教指歸』偽撰説ということになる。

河内(1994)は、『三教指歸』の偽撰説を提示した<sup>87)</sup>。その趣旨は、『聾瞽指歸』一卷が序文と十韻詩を変えて『三教指歸』三巻と装いを改めたことを問題とする<sup>88)</sup>。『聾瞽指歸』と『三教指歸』は、ともに序文の末尾に延暦16年12月1日の日付を付しているが、様々な理由から後次的に書き改められたことが明確な『三教指歸』が、同じ日付を書きとどめていることを非とするものである。延暦16年12月1日は、出家を記念する格別の日であるゆえに後日再治したときにもこの日付を残したのだろうという解釈も成り立つとはいいながら、「この(日付使用の)問題は「序文」を偽撰と判ずるよりほかに明確な答えを得ることは困難<sup>89)</sup>」とまで断じている。以下、文体と内容の点で『三教指歸』の序文と本文が一体性を欠くこと<sup>90)</sup>、『聾瞽指歸』の本文では割注を入れて「日本」「讃岐」などの地名を表示していたものが、『三教指歸』序文では「阿国大滝嶽」「土州室戸崎」などと直裁的な表現になっていること<sup>91)</sup>、『三教指歸』の結頌の十韻詩が本文を受けての連続性を欠いていること<sup>92)</sup>、などを挙げて偽撰説の根拠としている。また、『聾瞽指歸』の序文に引用されている『遊仙窟』は当時わが国でも流行した猥褻本であって、真言宗祖にふさわしからぬ引用であったことなどを含め、「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

復などは、空海自身の内発的の必要に基づくものではなく宗門ないし社会の要請によるものであった<sup>93)</sup>」と総括している。

河内(1994)の『三教指歸』偽撰説に対して、大柴(2000)は、反論を試みている。河内(1994)は、両指歸の本文は同一であるとし、両指歸の序文と十韻詩における違いをもとに偽撰説を展開しているが、それは、両指歸の本文比較を怠ったことに淵源する誤解であると大柴(2000)は主張する<sup>94)</sup>。そして、『聾瞽指歸』と『三教指歸』とは序文や十韻詩だけでなく本文にも少なからぬ相違がみられること、そしてその違いを精査すると、駢文特有の対偶関係の改善、音韻上の工夫、表現内容の改善など『聾瞽指歸』から『三教指歸』に改変する上で一貫した改善の努力のあとをたどることができることを明らかにした。そして、「『聾瞽指歸』の改変は多角的・全面的な作業であり、この作業は『聾瞽指歸』をよりよい作品にしようとする文芸的・修辭的理由によるものであること、そしてその改変作業は全文を我がものにしてからこそ可能であり、空海以外の誰かによって改変作業が行われたと考えることは困難である<sup>95)</sup>」と結論づけている。さらに、大柴(2000)は、『三教指歸』の十韻詩を音韻の側面から検討した。その結果、詩作上避けるべき音韻の「病」が、『聾瞽指歸』に比べて『三教指歸』のほうが断然に少なく勝っていることが明らかにされ、十韻詩においても『聾瞽指歸』から『三教指歸』への改変はまぎれもない改善であるとされた<sup>96)</sup>。『三教指歸』の序文が平易な古文の文体で記されており、本文の駢文と一体感を欠くという点が偽撰説の有力な根拠とされていた。これについても大柴(2000)は、後年空海が著述した『文鏡秘府論』で展開された文章論に則した文意の展開が『三教指歸』の序文でみられるのであり、駢文で記載されていないから偽撰とするのは短絡的だとしている<sup>97)</sup>。

その後、河内(2012)は、両指歸の本文の差異を検討し『三教指歸』は仁和寺の学匠濟暹(1025-1125)によって偽撰されたものとするあらたな偽撰説を提示した<sup>98)</sup>。これに対して大柴(2016)も再反論を行っている<sup>99)</sup>が、河内(2012)に、大柴(2000)に対する明確な反論が含まれていないために、上

述の大柴(2000)の真作説に付加する新たな論点は提示されていないように思われる。現状では、『三教指歸』は伝統説である真作説に落ち着いていると考えてよいだろう。

以上を踏まえて、『聾瞽指歸』と『三教指歸』の比較表(表2)を以下に示す。本研究は、空海の青年期の転機の意味について、それを実存として経験している時期(24歳、『聾瞽指歸』)と、後年その転機を回顧している時期(40～50代、『三教指歸』)とで、それぞれの言説を比較することによって、多面的に明らかにしようという仮説に立つ。そのために、『三教指歸』真作説に基づいて両指歸の外形・形式・内容上の比較を行った。表2中の「禪

定体験」の項に示したように、『三教指歸』(序文)には、虚空蔵求聞持法との出会いが記され、それに続いて「躋攀阿國大瀧嶽。勤念土州室戸崎。谷不惜響。明星来影。」という禪定体験が語られている。しかし、『聾瞽指歸』には、序文、本文ともに禪定体験への言及が全くない。このことから、『聾瞽指歸』を撰述した24歳の時点では、空海の仏教に対する概念的理解は十分にあったにせよ、禪定体験に基づく体感としての理解にはいたっていなかった可能性が示唆される。あるいは禪定体験はあったとしてもそれが自らの仏教への帰依にとって決定的に重要な意味をもつという明確な認識がなかった可能性が示唆されるのである。

表2 『聾瞽指歸』と『三教指歸』の比較表

比較項目	聾瞽指歸	三教指歸
巻数	1巻	上・中・下3巻
写本、刊本の数	写本1本(金剛峯寺蔵・国宝)のみ	光明院本など写本5本、建長本など刊本8本 <sup>100)</sup>
撰述時期	延暦16年12月(空海24歳)	入唐帰朝の後、弘仁～天長年間、空海40～50代 <sup>101)</sup>
序文の文体と内容	文体：駢儷体 内容：文が著されるにあたっては、それぞれ故あることを述べ、中国・日本の文学者たちの詩文の巧拙を論ずる。空海の自負心を表明した文学論を展開するとともに、修辞の域を超えた極端な謙遜や自己卑下を示すこともある	文体：古文体 内容：詩文により自らの志を明かすと断った上で、若年より青年期にいたる自伝的な回想を述べる。出家の素懐を語り、親族たちの出家に対する反対に反駁する
本文の文体と内容	駢儷体をもって撰述されている。基本的に三教指歸と変わらないが、仮名乞見論において、地名、人物名に割注が挿入されている	駢儷体をもって撰述されている。基本的に聾瞽指歸と変わらないが、駢文特有の対偶関係の改善、音韻上の工夫、表現内容の改善などがみられる
結頌十韻詩の内容		詩作上避けるべき音韻の「病」が、『聾瞽指歸』に比べて少なく、改善されているとされる
三教の関係	序文に三教の代弁者(鼈毛・虚亡・仮名見)を登場させるが、三教の比較論はない。十韻詩で仏道の優越を説き、儒・道の不足を指摘する	序文で三教ともに忠孝の道と説く。十韻詩で三教鼎立を説き、儒教・道教にも意義ある学びのあることを強調する
禪定体験	序文、本文ともに禪定体験への言及が全くない <sup>102)</sup>	序文で虚空蔵求聞持との出会いを記し、その後の禪定体験について言及する

### 3 両指歸にみる転機の意味

#### 3-1 体験される転機と回顧された転機

本研究は、空海の青年期の転機の意味について、それを実存として経験している時期(24歳、『聾瞽指歸』)と、後年その転機を回顧している時期(40

～50代、『三教指歸』)とで、それぞれの言説を比較することによって、多面的に明らかにしようという仮説に立つ。

前項では、『聾瞽指歸』執筆時の空海の転機の認識について考察した。あらためてそのポイントを挙げれば次の3点になる。

①官僚への道が最終的に閉ざれることは意識され

ていたが、仏道に向かう具体的な行路については未だ明確な展望を欠いていた。

- ②そうした宙ぶらりんな状況の中で、鬱憤のはけ口を文学における達成に求めている。それが『聾瞽指歸』の序文および本文として結実した。
- ③したがって、『聾瞽指歸』は、出家宣言というより、それまでの学修成果を阿刀大足ほかの近親者・支援者に報告し自己宣伝するための書という性格をもった。

『聾瞽指歸』後の空海については、「空白の7年」の間においてその事績はつかめない。『聾瞽指歸』における文学的な饒舌ぶりとは対照的な空海の自

己韜晦であるといえよう。この時期のことは語りたくない空海であったのかもしれない。ただ、上で考察した『聾瞽指歸』の執筆意図については、当面何も実現しなかった。阿刀大足が、作品を受け取るや否や秘匿してしまったと思われるからである。その際、その内容を見た阿刀大足が甥である愛弟子の成長ぶりに目を細める一幕があったにもせよ、それは私的な世界を出るものではなかったであろう<sup>103)</sup>。

『聾瞽指歸』を再治した『三教指歸』の撰述時期については、いくつかの仮説が提示されている<sup>104)</sup>。それを一覧化したものが表3である。

表3『三教指歸』の再撰述時期にかんする先行研究

筆者	撰述時期	根拠
1) 波戸岡 (1971) <sup>105)</sup>	入唐帰朝後 (空海33歳以降)	両『指歸』の製作意図が異なること。『三教指歸』には三教鼎立論が説かれていること
2) 加地 (1994) <sup>106)</sup>	入唐帰朝後 (空海33歳以降)	『三教指歸』には三教鼎立論が説かれていること。『三教指歸』(序)は回顧的に過ぎること。『三教指歸』に古文体が用いられていること
3) 大柴2000) <sup>107)</sup>	弘仁10年(819)以降数年の間 (空海46歳以降)	『文鏡秘府論』との親密性から、『文鏡秘府論』編纂時、もしくはその直後に成立したと考えられること。
4) 松長 (2003) <sup>108)</sup>	弘仁11年(820)から天長7年(830)におよぶ820年代 (空海47歳～50代)	空海に対する社会的評価が確立した弘仁の半ば以降と考えられること
5) 阿部 (2015) <sup>109)</sup>	弘仁10年(819)以降数年の間 (空海46歳以降)	弘仁10年、嵯峨天皇の勅命により中務省に居住し宮廷人達に漢文の作文法・作詩法・筆法などを教えるようになったところに、『聾瞽指歸』の閲覧を求められたことが再治のきっかけとなったと考えられること

上表に示すように、先行研究の発表時期によって論拠には一貫した推移が見られる。すなわち、『三教指歸』の撰述時期を空海帰朝後(33歳以降)とする波戸岡(1971)説、加地(1994)説は、その根拠を『三教指歸』には三教鼎立論が説かれていることを挙げている。序文で三教ともに忠孝の道と説き、また十韻詩で三教鼎立を説くことによって儒教・道教にも意義ある学びのあることを強調する『三教指歸』に対して、『聾瞽指歸』においては末尾の十韻詩で仏道の優越を説き、儒・道の不足を指摘するのみである。また、大柴(2000)説以降の3件については『三教指歸』の撰述時期を共通して弘仁10年(ないし11年)以降の10年間ほどにおいているが、これらは『文鏡秘府論』との関係ないし、『文鏡秘府論』と無関係とは思えない

空海の中務省居住との関係を論拠に挙げる。加地(1994)説でも指摘されていた『三教指歸』序文が本文と同様の四六駢儷体でなく古文体であることから、古文体をあらためて称揚している『文鏡秘府論』の内容と関連して論じられているのである。

中国における三教論に関する議論の推移をみると、六朝期には三教がその優位を巡って相互に論難する傾向が強かったが、唐代に入って三教融和を説く傾向が生まれ、玄宗のころ三教融和論が特に進んだという<sup>110)</sup>。空海が渡唐したのはそうした三教融和論の時代であって、渡唐後の中国における三教調和論の状態を見聞した経験なくして『三教指歸』序文の三教調和論生まれなかったのではないかと加地(1994)はいう<sup>111)</sup>。また、中国における文学史上、盛唐時代の次にくる中唐時代(770

年～835年頃)には韓愈(768-824)、柳宗元(773-819)らの古文復興時代が始まり、前代の四六駢儷文を乗り越えようとする時期であった。つまり、まさに空海渡唐のころ、華麗な四六文に対する反省が始まりつつあった<sup>112)</sup>。『聾瞽指歸』の序文が「藻麗」な四六文であるのに対して、『三教指歸』の序文は平明簡潔な文章であった。そして後者こそが『文鏡秘府論』の境地に近いといえるという<sup>113)</sup>。大柴(2000)は、『文鏡秘府論』で説かれている各論の内容と『三教指歸』の改変内容とを子細に対照・分析した結果から、『三教指歸』の改変には序文・本文・末尾の十韻詩の全てにわたって『文鏡秘府論』が深く関与しているという<sup>114)</sup>。そして『三教指歸』の改変作業において『文鏡秘府論』全般にわたる理論を使いこなせた人物は、ほかならぬ『文鏡秘府論』編纂者の空海をいってほかにはなく、また同じ理由で『三教指歸』成立の時点は、『文鏡秘府論』編纂と同時期かその直後と推定している<sup>115)</sup>。ここで『文鏡秘府論』撰述の目的について確認しておこう。『文鏡秘府論』(序)において空海は次のように述べている。

ここに数人の若者たちがいて、(このわたくしを鐘のように叩き撞きならし)文章の世界に閑寂の境地を追求し、詩の世界に芸術美を督促する。そこで鐘の響きを惜しんで黙殺するわけにもゆかず、かつての師の教えを書物の中にひもといて、さっそく多くの学者たちの『詩格』、『文筆式』などの著作に目を通し、それらの異同を比較検討してみると、文献は山ほどあるが、要所要点は少なく、説明の言葉は違っていても内容は同じであり、ひどく繁雑である。そこでつい私のもちまへの癖が出て、さっそく文章に手を加え、重複の部分は削除し、単独の論述の部分だけを残した(福永光司訳(2003)<sup>116)</sup>)。

つまり、『文鏡秘府論』は、後学の若者のために作られた作文・作詩のための指南書であり、空海がかつて学んだ文章論、作詩論のエッセンスを編集製作したものであった。指南書という性格から、その後『文鏡秘府論』6巻のほかには要録である『文筆眼心抄』1巻が編まれている。『文鏡秘府論』

成立と同時期に、空海は嵯峨天皇の勅命により中務省に居住することとなった。その使命は明らかではないが、任務の一環として宮廷人達に漢文の作文法・作詩法・筆法などを教えることが期待されたであろうことは無理な推測とはいえないだろう。そして、その際『聾瞽指歸』の閲覧を求められたことが再治のきっかけとなったと考えられるという阿部(2015)の主張<sup>117)</sup>にも、一定の妥当性が認められる。つまり、空海は『文鏡秘府論』に基づく作文・作詩法の実作例として『三教指歸』の改変に臨んだという推測も成り立つのである。いずれにしてもこの時点における『三教指歸』の改変が結果として多くの宮廷人の読者を得ることになり、宮廷における空海の文筆家としての評価の確立に寄与したことは確かなことと思われる。後の『続日本後紀』の空海崩伝(承和2年(835)3月25日条)は、その大部分を空海がどのように『三教論』を著作するに至ったかの記述に割いており、その部分は『三教指歸』序に依拠している。『続日本後紀』の空海崩伝の焦点は、空海の求聞持法の修行とその後の禪定体験ではなく、求聞持法によって得られた文筆の卓越性におかれているのである<sup>118)</sup>。それは、空海にとっては不本意なことだったかもしれない。『聾瞽指歸』(序)が『三教指歸』(序)に全面的に改変された時、人生の半ばを超えた空海は24歳当時を回顧して、出家の素懐と親族たちが出家に強く反対したことに悩んだことを思い起こしつつ、求聞持法の修行とその後の禪定体験が仏道を目指す上で決定的に重要な転機となったというパースペクティブを持っていた。それが簡潔な古文体によって記述され『三教指歸』(序)として発表されるに及んで、『三教指歸』は空海の仏道志願を画期する作品として位置づけられるに至った。しかし、それはあくまでも40歳以降に回顧された転機であり、24歳時に体験された転機がおのずと別種のものであったことは、既に考察したとおりである。

### 3-2 転機の構造

米国の臨床心理学者ブリッジス(Bridges)は、人間の生涯発達における転機(トランジション)のプロセスを3段階に分けて説明している<sup>119)</sup>。それ

は、「第1段階：何かが終わる、第2段階：ニュートラル・ゾーン、第3段階：何かが始まる」というものである。「終わり」から始まるプロセスであるというところに特徴がある。新しい「始まり」の状態は、新しいことが未経験である以上明確に意識されないが、旧い状態は経験が鮮明であるだけに、その「終わり」が明確に意識される。ブリッジスは3段階を次のように説明している。第1段階：何かが終わる／トランジションは何かがうまくいかなくなるところから始まる。第2段階：ニュートラル・ゾーン／過去の現実の色褪せ、過去の成功に自信が持てなくなる。第3段階：何かが始まる／「始まり」は「終わり」に比べて印象に残らない形で生じる。「何かが違う」と思ったときにはもう何かが始まっている。さらにブリッジスは、「終わり」の構成要素として4つを挙げている。それは、離脱、同一性喪失、覚醒、方向感の喪失である。離脱とは、それまで慣れ親しんでいた場所や人々から切り離されることをいう。若者にとって家族のもとを離れて修行の旅に出ることが、一人前の大人になるための必須の条件と考えられる場合があるように、家族と離れ見知らぬ場所に暮らすことから若者の子供としての時代が終わり、大人としての人生が始まるのである。同一性喪失とは、上記の離脱が内面で起こることであるとブリッジスは説明している。慣れ親しんだ者たちから切り離されると、個人は自分について語り、説明してくれる他者を失うのであり、それによって自分とは何者なのかについて確信がもてなくなる。覚醒とは、例えばサンタクロスがいることを信じて疑わなかった子供が、それが幻想であったことを知ることになることをいう。子ども時代の経験だけ

でなく、成人した後も例えば恋人の裏切り、信じたリーダーの腐敗、カリスマの卑小の発見などとして覚醒は繰り返し起こる。方向感の喪失とは、これからどちらへ進んでいいのかが分からなくなることである。それは、離脱によって慣れ親しんだ場所から切り離され、同一性喪失によって自分とは何者かを見失うことの必然的な結果ともいえるが、自分が占めるべき空間を失うだけでなく、自分にとって意味ある時間感覚が失われることでもある。ブリッジスの提唱する3段階プロセスを表にまとめたものが、表4である。

先述のようにブリッジスの3段階プロセスは、「終わり」から始まるプロセスであるところに特徴がある。このブリッジスの3段階プロセスを若き空海に適用してみれば次のようになる。『聳誓指歸』における空海は、貢拳試を受けて仕官するための年齢上の最後のチャンスを見送ろうとしていた。少年時代から阿刀大足のもとで刻苦勉勵し、官僚としての教養を十二分に身につけたが、それが自らの進む道ではないことが最終的にはっきりしてしまった。空海にはある時代の終わりが痛切に自覚されていたのではなかっただろうか<何かが終わる>。しかし、何かが終わったとはいっても、「次は仏道」と確信をもって言えるほどの自信は未だない。何かが終わったことは明確だが、次の新しい始まりについてはおおよその方向しかわからない、宙ぶらりんの状態に空海はあった<ニュートラル・ゾーン>。「何かの終わり」に続いて「何かの始まり」があるとすれば、それは仏道の方であることを予感があった。その予感に導かれながら、空海は禪定と智慧を目指す山林修行に邁進していった<何かが始まる>ものと思われる。

表4 ブリッジスの転機の3段階プロセス

3段階プロセス	各プロセスの説明
第1段階 (何かが終わる)	トランジションは何かがうまくいかなくなるところから始まる。それまで慣れ親しんできた場所や社会秩序、人間関係などから引き離される。それまでもっていた目標や計画に対する意欲がなくなり、混乱や虚脱感を感じる。
第2段階 (ニュートラル・ゾーン)	過去の現実の色褪せ、過去の成功に自信が持てなくなる。かといって将来の展望は霧の中にあるようにみえず、足元の定まらない浮遊するような空虚感に見舞われる。
第3段階 (何かが始まる)	「始まり」は「終わり」に比べて印象に残らない形で生じる。「何かが違う」と思ったときにはもう何かが始まっている。



表5 ブリッジスのフレームに基づく空海の転機

ブリッジスの 3段階プロセス	空海の転機のプロセス
第1段階 (何かが終わる)	<p>『聳誓指歸』における空海は、貢挙試を受けて仕官するための年齢上の最後のチャンスを見送ろうとしていた。少年時代から阿刀大足のもとで刻苦勉励し、官僚としての教養を十二分に身につけたが、それが自らの進む道ではないことが最終的にはっきりしてしまった。空海にはある時代の終わりが痛切に自覚されていた。</p> <p><b>離脱</b>：大学寮の師や友人との人間関係、知識や情報を授受する関係から離脱する。親族とは絶縁する。</p> <p><b>同一性喪失</b>：阿刀大足や親族から愛され、親族の一員として彼らからの期待を一身に担う者としての同一性を失う。</p> <p><b>覚醒</b>：仕官したあとの官吏の生活の実態が、どれほど空虚なものであるかについて如実に自覚する。</p> <p><b>方向感の喪失</b>：目指してきた官吏への道が消滅したことによって今後に向けての方向感を失う。</p>
第2段階 (ニュートラル・ゾーン)	<p>何かが終わったことは明確だが、次の新しい始まりについてはおおよその方向しかわからない、宙ぶらりんの状態に空海はあった。</p>
第3段階 (何かが始まる)	<p>「何かの終わり」に続いて「何かの始まり」があるとすれば、それは仏道の方向であることの子感があった。その予感に導かれながら、空海は前章でみた禪定と智慧を目指す山林修行に邁進していった。</p>

上述の空海の転機のプロセスを表にしたものが、表5である。

また、経営組織におけるキャリアの研究者加藤(2004)は、個人が主観的な意味構成の結果から紡ぎ出した「語りとしてのキャリア」には「タイト・ストーリー」と「ルース・ストーリー」の2つの類型が見いだされるという<sup>120)</sup>。「タイト・ストーリー」とは、経験の意味や行為の動機が確定しており、キャリアの中に節目が存在し、それ以前の自己は客体化されている。また、物語に語りの時点から一貫性が付与されている。「ルース・ストーリー」とは、経験の意味や行為の動機が語りの場面において模索されており、物語世界の<私>と<いまここ>の自己との区別が明確でなく、感情が語りの場で発露される。また、語りを通じて自己が模索される。この2類型に基づいて単純を恐れずにいえば、『聳誓指歸』(序)は「ルース・ストーリー」としての体験される転機を表現し、『三教指歸』(序)は「タイト・ストーリー」としての回顧された転機を表現していると言えるのではないだろうか。どちらに意味があり、どちらに意味がないという問題ではなく、ともに空海自身によって語られた空海の転機といえると思われる。

### 3-3 キャリア論からみた空海の転機

前項でみたように、空海における青年期の転機は、官僚世界への決別という「終わり」から始まり、「ニュートラル・ゾーン」の段階をへて、仏道への志願という「始まり」によって完了したという理解が可能であると思われる。一般的にはこれらが同時に進行して転機を構成すると見なされるが、それは、先述の「タイト・ストーリー」と「ルース・ストーリー」の2つの類型の視点からいえば、回顧的に整理された「タイト・ストーリー」としての語りであって、実存として体験される「ルース・ストーリー」はもう少しゆっくり進行したと考えられる。そして『聳誓指歸』は、官僚世界への決別という「終わり」とそれに続く「ニュートラル・ゾーン」を語る書であったように思われる。当時の空海にとって、官僚への道が最終的に閉ざされることは明確に意識されていたが、仏道に向かう具体的な行路については未だ明確な展望を欠いていた。山林修行に身を投じていたが仏道において就くべき師には出会えていなかった。そうした宙ぶらりんな状況の中で、鬱憤のはけ口を文学における達成に求めていた。なおかつ、仏道と文学への道とは相容れないことについての自覚が

あった。まさに八方塞がりの状況の中で自己の模索が続いていたといえよう。

それでは、空海の転機において「始まり」はどのように画されたのであろうか。虚空蔵求聞持法との出会いと『聾瞽指歸』執筆の先後については明らかではない。『三教指歸』序に大学寮入学直後に虚空蔵求聞持法との出会いがあったとしていることから、『聾瞽指歸』執筆前の可能性が高いが、いずれにせよ『聾瞽指歸』執筆時には、虚空蔵求聞持法との出会いに始まる禅定体験は明確に意識されることなく、したがって『聾瞽指歸』にはそれに関連する記述はない。また、前述のように『聾瞽指歸』の本文の四六文の典故の中には多くの仏経典や論書が含まれているが、密教経典は含まれていない。しかし、空海は延暦23年(804)の入唐時には当時日本に請来済みの密教典の目録を作成していたことが、帰国時に請来した密教典が全て未請来のものであったことから確認されており、当然その主要なものには目を通していただろう。このように、『聾瞽指歸』執筆後に山林修行においても密教典の研究においても大きな進歩があったことは間違いなく、それが「始まり」の具体的な内容を示すことになるだろう。しかし、「空白の7年」の間においてその事績は明らかではない。空海の山林修行の様相についての考察をもとに、仏道への志願という「始まり」の様相を考えてみたい。

すでにみてきたように、『聾瞽指歸』本文において虚亡隠士から出自を問われた仮名乞児は、「未就處思、忽經三八春秋也。((仏道修行中だが)未だ思ふところに就かずして忽ちに三八の春秋を経たり)」と答えていた。いっぽう、『三教指歸』序に空海自身が、その執筆前後にあったという「谷不惜響。明星来影(谷響きを惜しまず、明星来影す)」という体験について述べていた。前者は戯曲中の登場人物の言葉、後者は戯曲の序文における作者の言葉という違いはあるが、仮名乞児が空海自身の仮託された存在であるとすれば、この2つの言明にはその同時期性を疑わせる明らかな境地の乖離がある。これが、本論の問題意識の原点の1つであった。先行研究の検討を通じて、それが同時に書かれたものではないことが明らかになった

が、一方で、「未就處思、忽經三八春秋也」と「谷不惜響。明星来影」の境地の乖離からは仏道修行の深淺の差を読み取ることができる。「谷不惜響。明星来影」とは、どのような体験だったのだろうか。あるいは、ある真言僧が著した最古の空海伝『寛平御伝』では、『三教指歸』序に基づいて「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。」と記されている。ここでいう「法験成就」の具体的な内容は何なのだろうか。

明星とは、虚空蔵菩薩の化身である。虚空蔵菩薩とは虚空のごとく無量の智慧や功德を蔵する菩薩である。密教の教主である大日如来の働きのうち、「虚空」と「蔵」という特性をもった菩薩とされ、求聞持法と関連付けられるのは、無量の智慧を蔵するという特性のゆえである。つまり、空海の「谷不惜響。明星来影」とは、こうした無量の智慧を蔵する菩薩との一体感を意味していると考えられる。密教の成仏論は、仏となることが目的ではなく、仏の智慧を実践し、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いわれる。空海においては、仏道を通じて智慧の実践としての方便に生きることを深く自覚したのがこの神秘体験だったのではないだろうか。『三教指歸』序において、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につながったと述べられていたことをもう一度想起したい。この巖藪の煙霞を求めて止まなくなった人生観の転換、そして『三教指歸』序に、上記引用に続けて「觸目勸我、誰能係風。」とあるようにそれがもう後戻りすることは決してないという自覚こそが、空海の転機における「始まり」の画期であったように思われる。

大学寮時代の空海の文学に対する傾倒は、言語のもつ力への信頼が背景にあったように思われる。それは、前に引用した『聾瞽指歸』(序)冒頭の次の言葉からも明らかである。

夫烈飈倏起。起從虎嘯。暴雨霧霏。霈待免離。是以。翩翩丹鳳翔必有由。蜿蜿赤龍感緣來格。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。愍愚惡而飛誡箴<sup>121)</sup>。

さまざまな自然現象の背景には、それを引き起こす必然的な理由があるのであり、またそれと同様に詩人のさまざまな表現の背景には、そう表現せずにはいられない貴人や一般民衆のさまざまな思いがあるのだというのである。

宮坂・梅原(1996)で宮坂は「空海の密教は、一言でいえば、ことばの宗教だといっても過言ではない」とし、さらにそれはパトスとしてのことばであるという。ここで、パトス的なことばとは、直接体験そのものであり、純粋な宗教的真理をさすものである。パトスに対比されるのはロゴスであり、ロゴス的なことばとは、約束の上に成立している記号としての機能をもったものである。そして、顕教はロゴス的なことばをもって説かれた教えであり、密教はパトス的なことばをもって説かれた教えであるとしている<sup>122)</sup>。感覚と意識を総動員した直接体験としてのことば、記号化しえないことばという把握が空海の言語観の中核をなすものように思われる。空海は、『聾瞽指歸』後の模索の時代に、山林修行を通じた直接体験とともに、直接体験としてのことばの世界を深めていったと考えることはできないだろうか。それは具体的には虚空蔵求聞持法やその他の雑密經典の実修における真言陀羅尼の誦唱を通じてであったり、初歩的な梵語の学習を通じてであったりしたかもしれない。あるいは、その後の入唐時に唐の口語を自在に使用でき、漢詩にも関けた空海は、漢文の音韻に習熟する機会もあったかもしれない。この「感覚と意識を総動員した直接体験としてのことば、記号化しえないことば」の世界がやがて、『声字実相義』の撰述につながっていったのではないだろうか。『声字実相義』の冒頭に叙意として

夫如來說法必藉文字 文字所在六塵其體 六塵之本法佛三密即是也 平等三密遍法界而常恒<sup>123)</sup>とある。

書き下せば、「それ如来の説法は必ず文字による。文字の所在は六塵その体なり。六塵の本は法仏の三密すなわちこれなり。平等の三密は法界に遍じて常恒なり」となり、その意味は、「そもそも如来の説法は、必ず文字による。その文字の在り方は、感覚と意識の対象である六塵を本体としている。六塵の本体は、法仏の三密にほかならない。平等の三密は、法界に遍じて永遠である<sup>124)</sup>。」ということになる。ここで、文字という言葉が如来の説法という状況の中で導入されていることに注目する必要があるだろう。ここでいう「文字」は、衆生が世知を構成したり、衆生同士で意思疎通をするために使う「文字」ではなく、如来の説法を伝えるものとしての「文字」であり、しかもそれは感覚と意識の対象となるすべてのことがらを含んでいる。そしてその「文字」は、法身の説法に耳を傾けようとする衆生にのみ立ち現れてくるものである。こうした体験的理解を通じて空海の「禅定」は「智慧」の領域に転換していったといえるのではないだろうか。『聾瞽指歸』撰述時の空海は、自らの文学にかんするあふれんばかりの才能を恃みとすると同時に、その才能に自ら圧倒される思いももち、才能の表出が思うに任せないところに深い苦悩さえ抱えていたように思われる。そうした内面の嵐のようなものなしに、自負と謙讓が荒々しく交錯する『聾瞽指歸』の序文は成り立たなかったのではないかと筆者には思える。それは、「我」の突出ということもでき、仏道とは相容れぬ、あるいは無関係な何ものかであった。それが、山林修行とそれを通じた独特の言語感覚の彫琢により、「禅定」から「智慧」へとすすみ、慈悲喜捨の四無量心の利他の境地に転化していったといえるのではないか。そして、空海という才能の塊は、方便としての自らの使命を、ついにつかむに至った。このような「才能が使命をつかむプロセス」が、後に空海を名乗ることになる青年沙門の転機の意味だったのではないかと考える。

米国の経営心理学者ホール(Hall, 2002)は、「キャリア」の最も幅広い概念として「生涯を通じた様々な役割経験としてのキャリア」を挙げ、こ

の意味づけからは、職業経験の有無にかかわらず、全ての人は固有のキャリアをもつことになると述べている<sup>125)</sup>。このような個人の経歴や職歴の連鎖を回顧ないし展望する際に使われるキャリアという概念には、その意味的内包として「個人の経験に根差すものとしての個別性」という点が挙げられる<sup>126)</sup>。「個別性」とは、キャリアという概念が職業や職務あるいは一定の役割に対する個人の働きかけに焦点を当てており、こうした個別性が必ず意識されているということをいう。職業や職務という概念は特定個人を想定しなくても成立するが、キャリアは特定個人を想定しなければ成立しない。

空海におけるキャリアの「個別性」を特徴づけるものとして、空海の個人特性、空海の生きた時代背景を挙げることができる。まず空海の個人特性として少年時代以来の山林渉覽あるいは山林斗薨への関心と実践が挙げられる。空海は少なくとも、15歳になる前から、将来、仏の道に進みたいとの強い意思をもち、すでに山林修行を行っていたと考えられている<sup>127)</sup>。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。また、最新の技術が呪術と分かちがたく融合していた古代では、山岳修行僧は最もすぐれた医師であったし、自ら天文暦数、治山治水、土木事業の知識をもった古代科学者でもあった<sup>128)</sup>。空海も山林に入って修行し、原始修験道的山林修行僧として、現実をつぶさに観察しながら原理的理解に達する近代的思惟を身につけていったのではないだろうか。また時代背景として竹内(1997)<sup>129)</sup>が指摘しているような平安初期のモダニズムを挙げることができよう。桓武天皇の平安遷都から始まる空海の生きた時代は、現実主義に立脚した律令国家の再建が意図され、唐風文化の導入とともに、そのローカライズが進んだ時代でもあった。医道、算道、陰陽道などが家業として組織され、空海・最澄の真言宗・天台宗の立宗にみられるような、日本独自の仏教宗派が誕生した。このような、空海が生きた時代は、個性豊かな個人、新しさへの共通の関心、国際性・通文化性として特徴づけられる「弘仁の

モダニズム」の時代であり、空海はその中の個性豊かな個人の代表的存在であったといえる。

仏教において個体を位置づける場合に、個体の空滅に帰する旨を明かす小乗仏教(部派仏教)、個体の大我に還源する旨を明かす一般大乘仏教に対して、個体に即して如来常住の生を得んとする密教という理解があるように<sup>130)</sup>、密教には「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。同時に、「如実知自心」とは、自心の実相を如実に観察して明瞭に証知するならば、仏果菩提を証得するといわれるように、個体の超越をも意味する。こうした背景をもとに、竹内(1997)は、「空海は仏教が教える「個人」という存在次元、それが開示されるべき「自由」という場所の発見者である」という主張<sup>131)</sup>をしており、筆者もこの意見に賛同したい。空海 of 思想と行動には、現代のキャリア論に通ずるような個の次元への回帰と、そして同時に個の次元の超越が認められると思う。

## 結び

空海の著作『聾瞽指歸』と『三教指歸』および、青年時代の空海 of 山林修行の様相の推定を通じて、未だ法名をもたない私度僧であった青年期の空海 of 転機(出家)の意味について検討してきた。『聾瞽指歸』は、空海が24歳の時に撰述されたものだが、『三教指歸』は、入唐帰朝後、空海が40歳をこえてから再治されたものである。『聾瞽指歸』(序)が『三教指歸』(序)に全面的に改変された時、人生の半ばを超えた空海は24歳当時を回顧して、自らの出家の素懐と、それに対して親族たちが強く反対したことを思い起こしつつ、求聞持法の修行とその後の禪定体験が仏道を目指す上で決定的に重要な転機となったというパースペクティブを持っていた。それが『三教指歸』(序)として発表されるに及んで、『三教指歸』は空海 of 仏道志願を画期する作品として位置づけられるに至った。しかし、それはあくまでも40歳以降に回顧された転機であり、24歳の時に体験された転機は、おのずと別のものであった。つまり、『聾瞽指歸』は、官人としての経歴を自ら放棄することによって生

じた自己同一性と方向感の喪失の中で、自ら拠って立つべきものを文学表現を通じて模索する著作という性格もっていた。そこに筆者は「体験される転機」と「回顧された転機」の対比をみるのである。

## 謝辞

本論文は、筆者が平成30年度に高野山大学大学院文学研究科密教学専攻に提出した修士論文「ある青年沙門の転機～『聾瞽指歸』と『三教指歸』で語られたこと～」の一部を修正したものである。修士論文作成にあたってご指導をいただいた井上ウィマラ教授(元高野山大学)に感謝の意を表したい。

## 注

- 1) 『三教指歸』(序)には、「于時延暦十六年臘月之一日也」とあり、『聾瞽指歸』(序)には、「于時平朝御宇聖帝瑞號延暦十六年窮月始日」とある。
- 2) 河内昭圓(2017)『三教指歸と空海 偽撰の文章論』法蔵館、河内昭圓(1994)『三教指歸 偽撰説の提示』『大谷大学寮研究年報』45、米田弘仁(1996)『三教指歸の真偽問題』『密教文化』194、大柴慎一郎(清圓)(2000)『三教指歸真作説』『密教文化』204、河内昭圓(2012)『三教指歸 本文の文章一済暹偽撰説一』『大谷大学寮研究年報』64、大柴清圓(2016)「再論『三教指歸』真作説』『高野山大学寮密教文化研究所紀要』第29号 など。
- 3) 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.9.
- 4) 松長有慶編(1995)『密教を知るためのブックガイド』(法蔵館)、p.128.
- 5) 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.86.
- 6) 『定本弘法大師全集』(以下『定弘全』と略)首巻所載の「弘法大師略年譜」(pp.91 - 92.)から一部引用。
- 7) 『続後紀四』:『続日本後紀』巻4、承和2年3月庚午(25日)条「空海卒伝」。藤原良房・同良相・伴義男・春澄善繩・犬養貞守が勅を奉じて撰修し、貞観11年(869)8月奏進した正史の1つ。空海伝の根本史料の1つ。
- 8) 『寛平御伝』:『贈大僧正空海和上伝記』1巻。巻末に「寛平7年(895)3月10日貞観寺座主」の奥書をもつ。
- 9) 『御遺告』:『御遺告二十五箇条』1巻。巻末に「承和2年(835)3月15日入唐求法沙門空海」の奥書を有するが、文辞に和習を帯びていることから、近年、空海の作ではないとする説が強い。
- 10) 上山春平(1992)『空海』(朝日選書)朝日新聞社、pp.57-61.
- 11) 武内孝善(1982)「弘法大師伝をめぐる諸問題(1) - 誕生年次 - 」(『高野山大学寮論叢』第17巻)
- 12) 武内孝善(2006)『弘法大師空海の研究』吉川弘文館、p.4.
- 13) 『弘法大師御伝』2巻、作者不詳、12世紀に撰述されたものと推定されている。
- 14) 『高野大師御広伝』2巻、元永元年(1118)醍醐寺の聖賢が撰したものの。
- 15) 『定弘全』第7巻p.27.
- 16) 武内孝善(2006)上掲書、p.99.
- 17) 武内孝善(2006)上掲書、p.102.
- 18) 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、p.30.
- 19) 武内孝善(2015)上掲書、p.31.
- 20) 武内孝善(2015)上掲書、p.103.
- 21) 武内孝善(2015)上掲書、p.39.
- 22) 武内孝善(2015)上掲書、p.52.
- 23) 武内孝善(2015)上掲書、p.54.
- 24) 武内孝善(2015)上掲書、p.57.
- 25) 武内孝善(2015)上掲書、p.63.
- 26) 武内孝善(2015)上掲書、p.28.
- 27) 高木諺元(1997)『空海 生涯とその周辺』吉川弘文館、p.10.
- 28) 武内孝善(2015)上掲書、p.79.
- 29) 高木諺元(1997)上掲書、p.14.
- 30) 高木諺元(1997)上掲書、p.15.

- 31) 阿部龍一 (2015) 『『聾瞽指歸』の再評価と山林の言説』根本誠二・秋吉正博・長谷部将司・黒須利夫編『奈良平安時代の〈知〉の相関』岩田書院、p.162.
- 32) 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.5.
- 33) 高木神元 (2016) 『空海の座標 存在とコトバの深秘学』(慶応大学寮出版会)、p.13.
- 34) 阿部龍一 (2015) 上掲書、p.164.
- 35) 『定弘全』第8巻pp.67-68.
- 36) 『定弘全』第8巻pp.169-171.
- 37) 阿部龍一 (2015) 上掲書、p.167.
- 38) 武内孝善 (2015) 上掲書、p.106.
- 39) 『定弘全』第7巻pp.41-43.
- 40) 宮崎忍勝 (1991) 『私度僧空海』河出書房新社、p.97.
- 41) 頼富本宏 (2015) 『新版空海と密教』P.HP.研究所、p.53.
- 42) 『定弘全』第8巻、p.149.
- 43) 『定弘全』第8巻、pp.191-194.
- 44) 高木神元 (1997) 上掲書、p.25.
- 45) 『定弘全』第7巻pp.41-43.
- 46) 高木神元 (1997) 上掲書、p.27.
- 47) 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.
- 48) 高木神元 (2016) 上掲書、p.44.
- 49) 高木神元 (2016) 上掲書、p.18.
- 50) 阿部龍一 (2015) 上掲書、pp.164-165.
- 51) 阿部龍一 (2015) 上掲書、p.169.
- 52) 高木神元 (1990) 『空海思想の書誌的研究』法蔵館、p.14.
- 53) 福永光司訳・松長有慶解説 (2003) 『空海 三教指歸ほか』(中公クラシックス)中央公論社、p.20.
- 54) 『聾瞽指歸』の序文は482文字(『定弘全』第7巻pp.3-5.)、『三教指歸』の序文は389文字(『定弘全』第7巻pp.41-43.)であり、『聾瞽指歸』のほうがやや長い。ただし、いずれも序文の名にふさわしい短文である。
- 55) 福永光司訳・松長有慶解説 (2003) 上掲書、p.21.
- 56) 『定弘全』第7巻p.3.
- 57) 『聾瞽指歸序註』(以下、『序註』)に「淮南子に曰く『虎嘯いて谷風(東風)生ず』」とある。(『定弘全』第7巻p.278.)
- 58) 『序註』に「兔は月の象徴。月と言わず兔というのは虎との対比。月が畢星にかかるのは雨降りの兆し」とある。(『定弘全』第7巻p.278.)
- 59) 『序註』に「鳳が世に現れるのは祥福に应ず」とある。(『定弘全』第7巻p.281.)
- 60) 『序註』に「孔子の曰く『鳳鳥至らず。河、図を出さず。吾已んぬるかな』」とある。河図とは黄河に現れた龍馬の背中の旋毛の形状図。易の八卦はこれから作られたという。帝王の徳に感じて現れる鳳凰の姿も龍の姿もない。これでは私の力ではどうにもならないの意。(『定弘全』第7巻p.281.)
- 61) 『序註』に「子建(曹建)は、工説の功あれども踐行の実なし」とある。(『定弘全』第7巻p.290.)
- 62) 『序註』に「(沈休は)病累猶多し」とある。(『定弘全』第7巻p.291.)
- 63) 『序註』に「『睡覚記』また(所考を)闕く。愚按ずるに、上の散勞書に映ずるに、恐らく義称別に名づくるところあらん」とあり(『定弘全』第7巻p.296.)、「散勞書：疲れ休めの本」に対して「睡覚記：眠気覚ましの本」というような表現であろうかとし、正しい書名は別にあるのではないかとしている。
- 64) 『序註』に「文成の詞筆と雄人の弁言、一片は美ありと雖も、還って一片の欠を存するなり」とある。(『定弘全』第7巻p.298.)
- 65) 『定弘全』第7巻p.4.
- 66) 『序註』に「これ曹・沈と文・雄とを鋪叙して結すなり。余恨むとは、大師向來の四子を恨みたまふなり」とある。(『定弘全』第7巻p.300.)この部分を村岡(1974)は、「わたしは、遺憾ながら、高くすぐれた志も絶妙な弁舌もなく、みだりに雅びやかな文章にそむくことばかりである。」(村岡空(1984)『聾瞽指歸』序の現代語訳と解説)(『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)pp.126-127.)と訳しているが、ここでは『序註』の解釈に従う。
- 67) 『序註』に「孫・王は孫綽と王粲。ともに高所を詠ずるに工みなるものなり」とある。(『定

- 弘全』第7巻、p.301.)
- 68) 『序註』に「木・郭は木華と郭璞。ともに低所を詠ずる才あるものなり」とある。(『定弘全』第7巻p.302.)
- 69) 『序註』に「これ沈約が撰するところ。平頭、上尾、蜂腰、鶴膝、大韻、小韻、旁紐、正紐。これ賦頌を作る時、声音を選ぶ法なり」とある。(『定弘全』第7巻、pp.305 - 306.)
- 70) 『序註』に「蔑爾として」から「鴟を縦にす」までの一節を「これ文意の雅制ならざることを論況す」とある。(『定弘全』第7巻p.316.)
- 71) 『序註』に「およそ鴟は、鳥子を獲りてくらう、残虐を性とす。飛勢漫にして鳥に逢うときは凌ぐものなり。句法の物に在るもまたかくのごとし。この故にもって句法の不可なるに論う」とある。(『定弘全』第7巻p.317.)
- 72) 『序註』には「文明の治下、益無からん意を謙したまうなり」(『定弘全』第7巻p.318.)とあって、作品が取るに足りないものと空海が卑下していると解釈している。また村岡(1974)は、その『序註』の解釈に準じた現代語訳をしている(村岡空(1974)上掲書、p.128.)。
- 73) 『序註』に「郭処は、これ南郭子基と南郭処士なり」とある。(『定弘全』第7巻p.321)
- 74) 「先砥斤斧。破弃瓦礫。宿韞蘭蓀。必代葦莠。」の部分について、阿部(2015)は、瓦礫として破弃されるべきものは、「読者のつたない文章力」であると解釈している(阿部龍一(2015)上掲書、p.196.)。一方、村岡(1974)は、瓦礫として破弃されるべきものは、「本書のつたない文章力」であると解釈している(村岡空(1974)上掲書、p.128.)。阿部(2015)のように、急に読者の文章力に話が展開するのは唐突感を否めない。
- 75) 『定弘全』第7巻pp.37-38.
- 76) 村岡空(1974)上掲書、pp.141-142.
- 77) 加藤純隆・加藤精一訳(2007)『空海「三教指歸」』(ピギナーズ日本の思想)角川学術出版
- 78) 加藤純隆・加藤精一訳(2007)上掲書、p.103.
- 79) 加藤純隆・加藤精一訳(2007)上掲書、pp.103-104.
- 80) 加藤純隆・加藤精一訳(2007)上掲書、p.104.
- 81) 加藤純隆・加藤精一訳(2007)上掲書、p.104.
- 82) 加藤純隆・加藤精一訳(2007)上掲書、pp.102-103.
- 83) 大柴清圓(2017)『校訂「三教指歸」』高野山大学寮、p.22.
- 84) 高木神元(2016)上掲書、p.42.
- 85) 米田弘仁(1996)『「聾瞽指歸」『三教指歸』研究の現状と諸問題』『密教文化』193.pp.1-34.
- 86) 米田弘仁(1996)上掲論文、p.17.
- 87) 河内昭円(1994)『「三教指歸」偽撰説の提示』『大谷大学寮研究年報』45、pp.97-143.
- 88) 河内昭円(1994)上掲論文、p.102.
- 89) 河内昭円(1994)上掲論文、p.107.
- 90) 河内昭円(1994)上掲論文、p.111.
- 91) 河内昭円(1994)上掲論文、p.113.
- 92) 河内昭円(1994)上掲論文、p.125.
- 93) 河内昭円(1994)上掲論文、pp.134-135.
- 94) 大柴慎一郎(清圓)(2000)『「三教指歸」真作説』『密教文化』204、p.170.
- 95) 大柴慎一郎(清圓)(2000)上掲論文、p.163.
- 96) 大柴慎一郎(清圓)(2000)上掲論文、p.158.
- 97) 大柴慎一郎(清圓)(2000)上掲論文、p.154.
- 98) 河内昭円(2012)『「三教指歸」本文の文章—濟遷偽撰説—』『大谷大学寮研究年報』64、pp.60-143.
- 99) 大柴清圓(2016)『再論『三教指歸』真作説』『高野山大学寮密教文化研究所紀要』第29号、pp.52-112.
- 100) 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.22-27.の解説中の「諸本」による。なお、ここに紹介されているのは江戸時代までのものである。
- 101) 大柴慎一郎(清圓)(2000)上掲論文、p.152.にあるように、『三教指歸』の序文・本文・末尾の十韻詩の全ての改変に当たって『文鏡秘府論』の影響を指摘できるという。『文鏡秘府論』の成立時期は弘仁10-11年頃であることから、大柴(2000)は『三教指歸』の成立時期を弘仁10年(819、空海46歳)以降の数年間であると推定している。
- 102) 阿部龍一(2015)上掲書、p.154.

- 103)大柴清圓 (2016) 上掲論文p.110.
- 104)米田弘仁 (1996) 上掲論文pp.6-18. この中で米田は先学の研究を8つの説に分類している。その中で18歳製作説、18歳草稿説、18歳構想説などがあるとするが、それらは『御遺告』に基づくものであり、『御遺告』偽作説の定説化とともに、近年の研究者からは支持されていないという。また、それら以外の諸説の中には『三教指歸』偽撰説に立脚するものがあるが、本研究の前提となる仮説に背馳するところから表5には含まれていない。
- 105)波戸岡旭 (1971)『「三教指歸」成立考』『漢学学会会報』16.
- 106)加地伸行 (1994)「大師と中国思想と一『指歸』両序に寄せて一」『密教大系第5巻日本密教Ⅱ』法蔵館
- 107)大柴慎一郎 (清圓) (2000) 上掲論文
- 108)福永光司訳・松長有慶解説 (2003) 上掲書、p.24.
- 109)阿部龍一 (2015) 上掲書
- 110)加地伸行 (1994) 上掲書、p.88.
- 111)加地伸行 (1994) 上掲書、p.90.
- 112)加地伸行 (1994) 上掲書、p.91.
- 113)加地伸行 (1994) 上掲書、p.92.
- 114)大柴慎一郎 (清圓) (2000) 上掲論文、p.152.
- 115)大柴慎一郎 (清圓) (2000) 上掲論文、p.152.
- 116)福永光司訳・松長有慶解説 (2003) 上掲書、p.331.
- 117)阿部龍一 (2015) 上掲書、p. 145.
- 118)阿部龍一 (2015) 上掲書、p. 149.
- 119)Bridges, W. (2004) . Transitions : Making Sense of Life's Changes. Revised 25th Anniversary Edition ,Addison-Wesley.[倉光修・小林哲郎 (訳) . (2014) . トランジション..パンローリング]pp.151-253.
- 120)加藤一郎 (2004)『語りとしてのキャリア』白桃書房、pp.145-150.
- 121)『定弘全』第7巻p.3.
- 122)宮坂宥勝・梅原猛 (1996)『生命の海・空海』(仏教の思想Ⅳ) (角川ソフィア文庫) KADOKAWA p64.
- 123)『定弘全』第3巻 p35
- 124)村上保壽 (2016) 上掲書、p78
- 125)Hall, D.T. (2002) Careers In an Out of Organizations California : Sage、p8
- 126)渡辺三枝子編著 (2007)『新版キャリアの心理学』(ナカニシヤ出版)、p15
- 127)武内孝善 (2015) 上掲書、p105
- 128)宮崎忍勝 (1991) 上掲書、p71
- 129)竹内信夫 (1997) 上掲書、pp.174-213.
- 130)金山穆韶 (1944)『真言密教の教学』(臨川書店) 1983年復刻、p424
- 131)竹内信夫 (1997) 上掲書、p183.

---

[抄録]

本研究は、弘法大師空海の著作『聾瞽指歸(ろうこしいき)』と『三教指歸(さんごうしいき)』ほかを通じて青年期の空海の転機(出家)の意味について検討したものである。空海によって撰述された『聾瞽指歸』とその再治本といわれる『三教指歸』の序文には、延暦16年(797)12月1日の日付が記されている。当時空海は24歳で大学に籍を置きつつ吉野や四国の山林で仏道修行を続けていた。儒教、道教、仏教の三教を比較したうえで仏教の優位を説く両指歸の本文から、これらは空海の出家宣言書とみなされ、空海の伝記を構成する信頼性の高い基礎史料として扱われてきた。近年、これら両指歸に関してその撰述時期には20年前後の時間差があることがわかってきた。その時間差から、空海の青年期の転機の意味について、それを実存として経験している時期と、後年その転機を回顧している時期とで比較することが可能となる。比較の結果、青年期の転機のプロセスの中で、「何かの終わり」を画する『聾瞽指歸』と、「何かの始まり」を描く『三教指歸』という違いが示唆された。

---