

中国学の手法による空海研究

南 昌宏

はじめに

弘法大師空海（七七四〜八三五。以下、空海と称する）は真言宗の開祖である。僧侶としてだけでなく、日本を代表する思想家・文化人として敬意を表される。宗教者・哲学者・文学者・科学者など、分野を問わず多くの人が空海に関心を寄せる。日本仏教の各宗派に開祖はいるが、その中でも群を抜いて注目を浴び続けている。

空海に関する著作も数多く、専門外の少なからぬ人も、空海について、あるいは空海の思索について理解したいと思うようになってきている。その際、必要になるのが空海原著であるが、それは漢文で書かれているから専門外の人には理解が難しい。したがって、まず、空海の漢文を専門的な視点からできる限り正確に読解し、訓読・注釈・口語訳などを施したものが必要である。専門家からも高い評価を得ており、原文・訓読・口語訳・注解を備え、利用頻度が高い刊行物として、例えば以下のようなものがある。

『弘法大師空海全集』全八巻（弘法大師空海全集編輯委員会編、筑摩書房、一九八三〜一九八六年）

『空海コレクション』全四冊（宮坂宥勝監修（第一・二冊）・福田亮成校訂・訳（第三・四冊）、ちくま学芸文庫、二〇〇四・二〇一三年）

『傍訳弘法大師空海』全二〇巻（宮坂宥勝監修など、四季社、二〇〇〇〜二〇一〇年）

『現代語の十巻じっかんじょう章と解説』（梅尾祥雲訳著、高野山出版社、一九七五年）

『十巻章講説』上・下巻（小田慈舟著、高野山出版社、一九八四年）

『三教指帰さんこうしき 性霊集』（渡邊照宏・宮坂宥勝校注、岩波書店、一九六五年）

しかし、右記のものを初めとして、これまでの訳注では〈典故を踏む〉という漢文特有の手法について、あまり注意を向けていない。

拙稿は、空海による典故表現を中心として、その読解の成果を記すものである。典故を踏むという技法は、単なる文章表現の工夫に留まらず、時

に深遠な思想の一端を担っている場合があることを示したい。(拙稿では、基本的に常用漢字・現代仮名遣いを使用するが、特定の漢字については旧字体を使用している。「藝」は「芸」と区別するためである。「臺」は旧漢字の「台」と区別するためである。常用漢字の「弁」は、字義による異体字の区別を重視する場合には使用せず、旧漢字を用いる。)

一 空海による『論語』の引用

空海の文章には、『論語』に基づく表現が多数見られる。空海が基本的な教養として『論語』を読み、身に付けていたと考えて間違いないであろう(注1)。それでは、空海は誰の注釈で『論語』を読んでいたのか。『論語』には多くの注釈が存在するが、代表的なものは何晏注・邢昺疏『論語注疏』(古注)と朱熹『論語集注』(新注)との二つである。しかし、空海がこれらを手にすることはなかった。古注は魏の何晏(?〜二四九)注と北宋の邢昺(九三二〜一〇一〇)疏とを付したもので、新注は南宋の朱熹(一一三〇〜一二〇〇)注を付したものである。空海は中国で言えば中唐時期の人物であるから、何晏の注を見ることはできたが、邢昺や朱熹の注釈を見た可能性は皆無である。『新唐書』藝文志・論語類の記述から、当時普及していたと思われる注釈を挙げてみると、次のようなものがある。『論語鄭玄注』『何晏集解』『皇侃疏』『韓愈注論語』(上記の書名は『新唐書』の表記に従った。一般的な表記としては、それぞれ以下のものを使用する。鄭玄『論語注』・何晏『論語集解』、皇侃『論語義疏』、韓愈『論語注』。鄭玄(一二七〜二〇〇)は後漢、皇侃(四八八〜五四五)は梁の人物である。韓愈(七六八〜八二四)は空海と同時期の人物であるため、その著作を目にした可能性は低いと推測する。

さて、空海の著作に『秘密曼荼羅十住心論』(以下、『十住心論』と略す)がある。淳和天皇の勅により平安時代の仏教六宗派が献上した、いわゆる「天長六本宗書」の一つである。各宗派がそれぞれの教義を解説したものとなされ、天長七年(八三〇)頃の成立とされる。また、『十住心論』を略述したものとして、『秘藏宝鑰』がある。『十住心論』の特徴は、十住心思想と呼ばれる体系にある。密教的解釈によって、衆生の心を十の階梯に分けて解説するという体裁を採る(十住心思想の概略については、『弘法大師空海全集』第一卷(前掲)の宮坂有勝氏による解説を参照されたい)。

この階梯のうち、第二の階梯は「愚童持齋住心第二」(以下、第二住心と略す)と名づけられている。畜生と異なり、人に宗教心・道徳心が芽生え、発達する段階である。ここで仏教の五戒(一般には、不殺生戒・不偷盗戒・不邪淫戒・不妄語戒・不飲酒戒)と並んで道徳心を説明する際、『論語』『尚書』『春秋左氏伝』が引用される。平安時代初期の貴族社会における道徳として儒教を認識していたことが窺える。また、五戒について述べる部分には、次のような記述が見える。なお、空海の撰述は『定本弘法大師全集』(高野山大学密教文化研究所発行)(以下、『定弘全』と略す)より引用する。

次明五戒。夫五戒同於外書有五常之教。謂仁義礼智信。愍傷不殺曰仁。防害不姪曰義。故心禁酒曰礼。清察不盜曰智。非法不言曰信。以為五徳。(注2)

次に五戒を明かさん。夫れ五戒は、外書に五常の教え有るに同じ。仁義礼智信と謂う。愍傷不殺を仁と曰い、防害不姪を義と曰い、故心禁酒を礼と曰い、清察不盜を智と曰い、非法不言を信と曰い、以て五徳と為す。

このように、空海は儒教の五常（仁義礼智信）と仏教の五戒とは同じであると述べる。ただし、これは空海独自の考えではない。五常と五戒とについて、同様の配当をする文献として、『大正新修大蔵経』（以下、『大正蔵』と略す）には以下のようなものがある。法琳『辯正論』・吉蔵『仁王般若経疏』・湛然『止観輔行伝弘決』・智顛『摩訶止観』（注3）。もっとも、五常と五戒との配当関係は一定しない。配当は違っているものの、五常と五戒とを関連づけて説明しようとするのは、格義仏教の風潮を引き継いでいるためであろう。更に、先に引用した部分に続く文には「不可造次而虧、不可須臾而廢……（造次にして虧く可からず、須臾にして廢す可からず……）」とあるが、空海・法琳（五七二〜六四〇）・湛然（七一〜七八二）の文章は酷似する。『十住心論』の特徴の一つとして、大量の引用が指摘される。出典を明記しない場合も多く、先の文章も、恐らく先行文献からの引用であろう。

さて、この後、空海は、『論語』とその注釈とを引用する。

論語云。殷因於夏礼。所損益可知也。馬融曰。所因謂三綱五常也。疏云。三綱謂夫婦父子君臣也。五常謂仁義礼智信也。就五行而謂。則木為仁。火為礼。金為義。水為信。土為智。人稟此五氣而生。則備有仁義礼智信之性也。人有博愛之德謂之仁。有嚴斷之德為義。有明辨尊卑敬讓之德為礼。有言不虛妄之德為信。有照了之德為智。此五者是人性恒。不可暫捨故謂五常。（注4）

『論語』に云えらく「殷は夏礼に因る。損益する所は知る可きなり。」と。（馬融曰く「因る所を三綱五常と謂う」と。）『疏』に云えらく「三綱とは夫婦・父子・君臣を謂うなり。五常とは仁義礼智信を謂うなり。五行に就いて謂えば、則ち木を仁と為し、火を礼と為し、金を

義と為し、水を信と為し、土を智と為す。人は此の五氣を稟けて生ずれば、則ち備えて仁義礼智信の性有り。人に博愛の徳有る、之を仁と謂う。嚴斷の徳有るを義と為す。尊卑を明辨し敬讓するの徳有るを礼と為す。言 虚妄せざるの徳有るを信と為す。照了の徳有るを智と為す。此の五者は是れ人性の恒なり。暫くも捨つ可からざるが故に五常と謂う」と。

ここで引用した『論語』為政篇の注釈は、皇侃『論語義疏』である。若干の省略はあるものの、一字一句ほとんど違わない。したがって、記憶によるものではなく、書写したものと推察される。

平安時代において、梁の皇侃撰の『論語義疏』が、注釈として一般的なものであった可能性は高い。特に空海が『十住心論』に引用した箇所は、仁義礼智信のすべてについて解釈を施しており、先の五戒と対照するのにも好都合である。『論語注疏』の邢昺疏では、『白虎通』の引用によって解釈をしている。文言は異なるが、仁義礼智信の説明を丁寧にしており、『論語義疏』とくらべて遜色はない。『白虎通』は後漢の成立であるから、空海が参照することは可能であった。敢えて選んだのか偶然かは分からないものの、空海が採用したのは『論語義疏』であった。また、類書や他書からの引用ということも考えられるが、管見の限り、空海が閲覧できたという条件において、該当箇所の記事は類書や『大正蔵』には見当たらない。

仮に、空海が『論語義疏』に基づいて『論語』を理解していたとすれば、注意を要する点がある。『論語義疏』の特徴の一つとして、仏教的な解釈が色濃く反映しているということが指摘されている（石橋成康『論語義疏』と梁代仏教（『印度学仏教学研究』三七―一、一九八九年）などを参照）。最も分かりやすい例として、先進篇に見える顔回に関する文を左に挙げる。

数人の高弟の名を挙げながら、彼らの特徴的な性向を指摘する章の一部である。

子曰。回也其庶乎。屢空。

子曰く「回や、其れ庶ちかきか。屢しばしば空むなし。……」と。

皇侃の注釈が前提とする何晏『論語集解』では、次のように解釈する。

回庶幾聖道。雖數空匱。而樂在其中矣。……一曰。屢猶每也。空猶虛中也。以聖人之善道教。數子之庶幾。猶不至於知道者。各内有此害。其於庶幾。每能虛中者。唯回。懷道深遠。不虛心。不能知道。

……(注5)

〔顔〕回〔は〕聖道に庶ちか幾しし。數しばしば空匱くうきなりと雖も、而れども樂しみ其の中に在り。……一に曰く「屢しばは猶お毎まいのごとし。」「空」は猶お虚中のごとし。聖人の善道を以て教う。數子の庶ちか幾しきも、猶お道を知るに至らざれば、各おの内に此の害有り。其の庶ちか幾しきに於いて、毎つねに能く虚中たる者は、唯だ〔顔〕回のみ。道の深遠を懷いだくも、虛心ならず、道を知る能わず。……」と。(一)内は、南による補足。以下、同じ。)

ここで問題となるのは「空」という語である。注の前半では「空匱(からの飯びつ)」と解する。食うに事欠く有り様でも、聖人の道を学ぶのを樂しんでいる、という理解である。顔回の人物像として、『論語』には孔子の著名な言葉がある。「賢なるかな、回や。一あるときは簞たん食しし、一あるときは瓢ひょう飲いんし、陋巷ろうこうに在り。人 其の憂いに堪えず。回や、其の樂しみを改めず。

賢なるかな、回や(雍也)。「顔回なる者有り。学を好む。不幸短命にして死す(先進)。何晏の注は、これらの言葉と対応するよう、配慮されていると思われる。

注の後半、「一曰」以下は、玄学の要素が強い。魏の時代、儒家と道家との思想を兼学する玄学が既に流行していた。『三國志』何晏伝も「老莊の言を好む」と記す。「空」を「虚中」と解していることと合わせて考え、「道深遠」「虚心」「不能知道」と畳みかける言葉の中に、玄学的な解釈が読み取れる。

さて、皇侃『論語義疏』であるが、右の部分の注釈は次の通りである。

於後解此義者。凡有二通。一曰……又一通云。空猶虚也。言聖人体寂、而心恒虚無累。故幾動即見。而賢人不能体無。故不見幾。但庶幾慕聖。而心或時而虚。故曰屢空。其虚非一。故屢名生焉。故顔特進云。空非回所体。故庶而數得。故顧歆云。夫無欲於無欲者。聖人之常也。有欲於無欲者。聖人之分也。二欲同無。故全空以目聖。一有一無。故每虚以稱賢。賢人自有觀之。則無欲於有欲。自無觀之。則有欲於無欲。虚而未尽。非屢。如何大史叔明申之云。顔子上賢。体具而微。則精也。故無進退之事。就義上。以立屢名。按其遺仁義。忘礼樂。墮支体。黜聰明。坐忘大通。此忘有之義也。忘有頓尽。非空。如何。若以聖人驗之。聖人忘忘。大賢不能忘忘。不能忘忘。心復為未尽。一未一空。故屢名生也焉。(注6)

後に於いて此の義を解するもの、凡そ二通有り。一に云えらく……又た一通に云えらく「空」は猶お虚のごとし」と。言うところは、聖人は寂を体すれば、而すなわち心 恒に虚しく累わずらい無し。故に幾ほとんど動けば即ち見る。而れども賢人は無を体する能わず。故に幾きせを

見ず。但だ庶幾〔即ち賢人〕は聖を慕えども、心 或る時にして虚しきのみ。故に「屢空」と曰う。其の虚しきこと一たびに非ず。故に「屢」の名 生ず。故に、顔特進 云えらく、「空」は「顔」回の体する所に非ず。故に庶くして数しば得」と。故に、顧歆 云えらく、「夫れ無欲を欲する無きは、聖人の常なり。無欲を欲する有るは、聖人の分なり。二欲同に無きが故に「全空」たり。以て聖と目づく。一つは有り一つは無きが故に「毎虚」たり。以て賢と称す。賢人自ら之を觀ること有れば、則ち有欲を欲する無し。自ら之を觀ること無ければ、則ち無欲を欲する有り。「虚」なれども未だ尽くさざるは、「屢」に非ず。如何」と。大史叔明 之を申ばして云えらく「顔子は上賢たり。体すること具にして微たれば、則ち精なり。故に進退の事無し。義の上に就きて、以て「屢」の名を立つ。按ずるに、其の仁義を遺れ、礼楽を忘れ、支体を墮ち、聡明を黜け、坐忘大通す。此れ有を忘るるの義なり。有を忘れ頓に尽くすも、空に非ざるは、如何。若し聖人を以て之を驗せば、聖人は忘を忘るるも、大賢は忘を忘るる能わず。忘を忘るる能わざれば、心 復た未だ尽くさざると為す。一ときは未、一ときは空。故に「屢」の名 生ず」と。
(注7)。

この部分には二つの解釈があり、右に引用した「又一通」以下が二つ目の解釈である。大史叔明が言う「坐忘大通」とは、『莊子』大宗師の言葉である。孔子と顔回とが問答した末に、実は顔回が孔子を超えていたことが分かるという、有名な一節に基づく。このように、『論語義疏』では、「空」「虚」「寂」など、老莊思想や仏教を想起させる言葉を用いて『論語』を解釈する。玄学や格義仏教が流行した時代ならではの注釈である。

空海がこのような注釈に馴染んでいたとすれば、『三教指帰』に見える儒・道・仏の関係性についても、再考の余地があるのではないか。また、空海には智泉（七八九〇八二五）という弟子がいた。智泉は空海の甥であり、十大弟子の一人に数えられる。将来を期待されていたが、空海よりも先に逝去した。智泉との師弟関係は、その才覚と境遇とに照らして、空海を孔子に、智泉を顔回になぞらえて表現し解釈される。ここにも、『論語義疏』に基づく理解が必要なのではないか。その他、空海による『論語』を利用した表現については、必ず『論語義疏』を参照すべきである。

二 「弄玉難信、案劍夜光」の新解釈

本章で言及する「弄玉難信」「案劍夜光」は、空海『梵字悉曇字母并 釈義』に見える。具体的には、左のような文脈である。

昔後漢明帝夢見金人之後。摩騰竺蘭等以此梵文來伝振旦。字非篆隸。語隔梵漢。弄玉難信。案劍夜光。為誘童蒙。随方翻説。從爾已還。相承翻伝。然梵字梵語。於一字声含無量義。改曰唐言。但得片玉。三隅則闕。(注8)

昔 後漢の明帝 夢に金人を見るの後、摩騰・竺蘭等 此の梵文を以て振旦（即ち中国）に來伝す。字は篆隸に非ず、語は梵漢を隔つれば、弄玉難信、案劍夜光。童蒙を誘わんが為に、方に随いて翻説し、爾れ從り已還、相い承け翻伝す。然れども梵字・梵語は、一字声に於いて無量の義を含めば、改めて唐言に曰わば、但だ片玉のみを得、三隅は則ち闕く。

空海の著作については、これまで複数の書籍が出版され、口語訳も施されている。しかし、現在刊行されている著作物において、「弄玉難信、案劍夜光」を正しく読めているものは皆無である。左に示すのは、それら誤読されたものである。

①玉を弄ぶに信じ難く、劍を案ずるに夜光あり。(『定本弘法大師全集』(注8に同じ)。原文は訓点を付した漢文。南が書き下し句読点を変更した。)

②弄玉信じ難く、案劍夜光たり。(『弘法大師全集(増補三版)』第二輯、七二三頁。原文は訓点を付した漢文。南が書き下し句読点を変更した。)

①②のような書き下し文だけでは、正誤について判断し難い。また、訓点を付した者が正確に読めていたとしても、現代では多くの読者が誤読するおそれがあり、内容を理解できない可能性も非常に高い。漢文読解の技量によって、解釈が左右されてしまい、訓読の提示だけでは、現代人にとって十分な読解とは言えない。そこで、どうしても口語訳や語注が必要となる。

③手の中で玉をもてあそぶようにしても理解し難く、夜、劍を抜こうとしてみても、相手が不明では決着を着けようにも着けられないということがあるが……(『弘法大師空海全集』第四巻、四一五頁、布施浄慧訳注)

訳注が付されていないので、口語訳のみで理解できると判断したと思われる。しかし、一見して、特に「案劍夜光」の訳が文脈に合わないように感じられる。「光」は訳されておらず、「難信」を「理解し難く」と訳すことにも違和感がある。

④弄玉信じ難く、劍を案じて夜光とす。
(これを漢訳すると)偽の宝石のようで信じ難く、(暗闇で)劍をおさえ、その輝きを夜の明かりとするようである。(『傍訳弘法大師空海 事相篇』第四巻、二八一頁、小峰智行執筆)

語註はないため、口語訳をもって理解できると考えたのであろう。しかし、③とは異なる解釈をしていることから、当該部分は読解者によって内容が左右されていることが明らかである。そして、この訳にも難点がある。一つは、「弄玉」を「偽の宝石」と訳せるのかということである。もう一つは、「劍をおさえ」て抜いていないにもかかわらず、「その輝きを夜の明かりとする」ことができるのか、ということである。

以上のように、「弄玉難信、案劍夜光」については、訓読だけでは限界があり、現状の口語訳にも疑問が残る。

「案劍夜光」については、『大正蔵』の中に類似の用例がある。

今未有夜光之投而按劍。(『文宣王書与中丞孔稚珪积疑惑并牋答』(注9))
今 未だ夜光の投「ぜらるること」有らずして劍を按ず。

明月夜光多逢按劍。(侍者無隱編「慶元府顕孝禪寺開山語録」(注10))

明月・夜光は多く按劍に逢う。

一つ目は梁代に成立した僧祐撰『弘明集』所収の文章であり、空海が読んだ可能性がある。二つ目は南宋時期の妙源編『虚堂和尚語録』所収の文章なので、空海は目にしていない。梁(僧祐)・中唐(空海)・南宋(妙源)と、数百年を置いて類似の表現が単発的に出現するとは考え難い。さらに、他にもいくつか似た語句が『大正蔵』に見える。「夜光」と「按劍」とを組み合わせた言い回しが、ある程度は定着していたのか、あるいは殊更に著名な出典があったかのどちらかであろう。広く普及していたかどうかは分からないが、少なくとも仏教関係者の中には、好んで利用する者がいたのである。空海を含めて、三つの記述から明らかにするのは、「夜光」とは投ずることができ、「明月」と並称され、「按劍」の対象となるもの、ということである。空海は「案劍」と記すが、「按劍」と同義であり、劍の柄に手を掛けることである。

さて、「夜光」「按劍」の出典は『史記』などにある。

明月之珠。夜光之璧。以闇投人於道路。人無不按劍相眇者。何則無因而至前也。(注11)

明月の珠、夜光の璧も、闇を以て人に「向けて」道路に投げば、人劍を按じて相い眇ざる者無し。何となれば則ち因無くして前に至ればなり。

「明月」「夜光」は有名な宝玉で、誰もが欲するものである。それにもかかわらず、暗闇の中で道に投げ出されたとすれば、劍の柄に手を掛けない人はいない。なぜなら、理由もなく目の前に現れたからである。仏教を宝

玉に譬え、それが受け入れられなかった理由を、典故を用いて比喩的に表現したのである。

もう一つの「弄玉難信」については、仏教関係のみならず、中国の古典からも、管見の限り類似の語句は見当たらない。しかし、「案劍夜光」と並列されることから、左の文が参考となる。

卞和三献。未免遭刑。夜光投人。鮮不按劍。『万松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵録』(注12)

卞和は三たび献ずるも、未だ刑に遭うを免れず。夜光は人に投げば、劍を按ぜざること鮮し。

この文は、金および元の禅僧である万松行秀(一一六六―一二四六)のものであり、空海が読んではいない。しかし「卞和」についての話題であれば、左記のように使われており、こちらは空海も読んだ可能性がある。

見和璧而名之石、非璧之賤也。視者之不明矣。(牟子「理惑論」(注13))

『弘明集』所収)

和璧を見て之を石と名づくるは、璧の賤なるに非ず。視る者の不明なり。

「卞和」「和璧」の話は、『韓非子』和氏に詳しい。卞和は周代の楚人。宝玉の原石を発見して楚の厲王に献上したが、価値のない石と鑑定され、左足を切られる。代替わりした武王に献上するも、前回と同様に右足を切られる。最後に文王に献じた時、始めて宝玉と認められた。「弄玉難信」と

は、この故事にちなむ言葉である。

ここに示したとおり、「弄玉難信」は『韓非子』に、「案劍夜光」は『史記』に典故を持つ言葉である。このことについては、靈瑞『梵字悉曇字母并釈義發軔』(注14)も指摘していたが、従来、それが理解されていなかったのである。

三 「魚珠」「礦石」の新解釈

空海『秘蔵宝鑰』(以下、『宝鑰』と略す)第二愚童持齋心(以下、第二住心と略す)に、左記の文章がある。

至如戴淵改心。周処忠孝。礦石忽珍。魚珠照夜。物無定性。人何常惡。遇縁則庸愚庶幾大道。順教則凡夫思齊賢聖。羝羊無自性。愚童亦必不愚。是故。本覺内薰。仏光外射。(注15)

戴淵の心を改め、周処の忠孝たるが如きに至りては、こうじやく礦石 忽たから珍に、魚珠 夜を照らす。物に定じやうしやう性無く、人 何ぞ常に悪たらん。縁に遇えば則ち庸愚も大道を庶幾う。教おしえに順えば則ち凡夫も賢聖に齊ひとしからんと思う。羝羊は無自性、愚童も亦た必ず愚たらず。是の故に、本覺 内に薰じ、仏光 外ほかに射す。

戴淵・周処の二人は、極悪人が改心し出世したことで、著名であったらしい。二人の事跡については、『宝鑰』に関する各種現代語訳等では、各々の伝記を出典として『晋書』を挙げる。それ自体は誤りではないが、空海が意識していたものは、恐らく劉義慶『世説新語』自新であろう。なぜなら、自新篇は、悪人が改心した例として、戴淵と周処との二人で一篇を構

成しているからである。

さて、ここで問題とするのは、「礦石 忽ち珍に、魚珠 夜を照らす(礦石忽珍、魚珠照夜)」の句である。管見の限りにおいて、近代的な訳注として、この句を正しく解釈している出版物はない。ここで近代的な訳注というのは、江戸以前の考証学的な注釈を除き、明治以後の近代的な文献学の成果としての著作物という意味である。

まず、「礦石」「魚珠」とは何か。近代的な訳注は、ほぼ同一の見解を示している。一例を挙げれば、次の通りである。

礦石がみがかれて珍宝となり、鯨の目が後には暗夜に光を放つ明月珠となる。(注16)

言い換えれば(原石は他者に磨かれて宝玉に変化し、魚珠(鯨の目)は自然に明月珠という宝玉となる)という解釈である。両者には、外からの力に拠るか、自らの力に拠るかという違いがあるものの、(何らかの工程を経るか、幾何かの時間を経るかした後、宝玉に変化する)という点で共通している。戴淵も周処ともに、陸機・陸雲という人格者の兄弟に接して改心した。その比喻、あるいは象徴として、「礦石」「魚珠」を解釈したのもと思われる。

それでは、次に、「礦石忽珍」「魚珠照夜」それぞれについて見る。

「礦石忽珍」について、古来の伝統的な注釈が依拠するものは『大毘盧遮那成仏経疏』(以下、『大日経疏』と略す)巻第二の記述である。

作宝珠譬喻。猶如有如意宝在石礦之中。以世人不識故。棄在衢路之間。与瓦礫無異。然別宝者。見有微相纔。影彰於外。即便識之。先

用利鉄鑄去鈍石。既近宝王。其石漸軟。復以諸藥食之。使礪穢消化。而復不傷其質。爾時龜垢已除。尚有細垢。既洗以灰水。磨以淨暈。種種方便而瑩發之。既得光頭。置之高幡。能隨一切所求普雨衆物。(注17) 宝珠の譬喩を作さん。猶お如意宝の石、礪の中に在ること有るが如し。世人 識らざるを以てが故に、棄てられて衢路の間に在り、瓦礫と異なること無し。然れども宝を別くる者は、微相 纒かに有り、影外に 彰るるを見れば、即便ち之を識る。先ず利鉄を用いて鈍石を鑄ち去る。既に宝王に近づけば、其の石 漸く軟かなり。復た諸藥を以て之を食す。礪穢をして消化せ使めて、復た其の質を傷めず。爾の時、龜垢已に除かれ、尚お細垢有り。既に洗うに灰水を以てし、磨くに淨暈を以てす。種種方便して之を瑩發せしむ。既に光の頭るるを得て、之を高幡に置かば、能く一切の求むる所に随いて 普く衆物を雨ふらす。

「石礪」の語を使い、「原石を磨いて宝珠にする」という点において、後の注釈が参考にしたものと言えよう。

「魚珠」については、仏教関係のものに根拠はないようである。頼瑜『秘藏宝鑰勘註』(注18)が挙げるのが『漢武内伝』・『事類賦』・裴氏『広州記』・『魏略』・『墨子』の五つ、宥快『秘藏宝鑰鈔』(注19)が挙げるのが『事類賦』・『漢武内典』・『山海經』の三つである。頼瑜(一二二六〜一三〇四)・宥快(一二三四五〜一四一六)ともに真言宗の学匠であるが、頼瑜は新義、宥快は古義と派を別にし、基づく教理が異なっている。二人の学匠が、これだけ多くのものを挙げるというのは、逆に言えば、特定できる典拠を見出だせていないということでもあろう。実際には、類書である『事類賦』に依拠していると思われる。ただし、成立年代から言って、空海が『事類

賦』を参照できたわけではない。これらの中から、以下の論証に有効なものについて確認したい。

まず、頼瑜『秘藏宝鑰勘註』の引用文に基づいて検証してみる。裴氏『広州記』は、『事類賦』「鯨目」の注に引用されている佚書である。

裴氏広州記曰。鯨鯢目即明月珠。故死不見有目精。(注20)

裴氏『広州記』に曰く「鯨鯢の目は即ち明月珠なり。故より死すれば目精有るを見ず」と。

ほぼ同じ文が、『春秋左氏伝』宣公十二年の孔穎達(五七四〜六四八)の疏(注21)に、また『藝文類聚』卷八十四・宝玉部下・珠(注22)に見える。ともに唐代の文章であり、「鯨の死後、その目が明月珠になる」という話が広まっていたことが分かる。これが空海の言う「魚珠」である。『広州記』は、正史の注釈にも利用されており、地理書として普及していたと思われる。「明月珠」は広州の特産物として紹介されたのである。また、『藝文類聚』珠には、漢の武帝が明月珠を買い求めた話、始皇帝が陵墓の地下宮殿に日月として持ち込んだ話もある。明月珠は複数あったと考えられるので、普通名詞であろう。

『魏略』も佚書であるが、『旧唐書』経籍志では正史に列せられ、唐人の注釈に多く利用されている。

魏略曰。大秦国出夜光珠。(注23)

『魏略』に曰く「大秦国は夜光珠を出だす」と。

『魏略』は「魚珠」や「明月珠」に言及しないが、それは『事類賦』の

項目「照夜光明」の注だからである。「魚珠」「照夜」は、空海『宝鑰』においては主述句であるが、『事類賦』においては、「魚珠」と「照夜」とは主語・述語の関係にはなく、離れた項目である。『四庫全書』所収の『事類賦』巻九では「爾其翫茲鯨目」（二十一葉表）、「照夜光明」（二十三葉表）裏）となっており、二十八句を隔てている。ただし、『藝文類聚』珠には「魏略曰、大秦國出明珠・夜光珠・真白珠」と、『三国志』烏丸鮮卑東夷伝の裴松之の注には「魏略西戎伝曰……大秦多……明月珠・夜光珠・真白珠……」と、『後漢書』西域伝には「大秦國……有夜光璧・明月珠……」と記しており、「夜光」珠と「明月」珠（即ち「魚珠」）とが並称されている。

墨子曰。和氏璧。夜光之珠。諸侯所宝。（注24）

『墨子』曰く「和氏の璧・夜光の珠は、諸侯の宝とする所なり」と。

これもまた、『事類賦』「照夜光明」の注からの引用である。「魚珠」の解釈に不要と考えたためか、近代以降の注釈書は、この指摘に全く触れない。しかし、この引用も、実は非常に重要な意味を持っている。

宥快『秘蔵宝鑰鈔』には、左のような指摘もある。

礦石成珍宝事、韓子所出千和玉、并日疏所積三劫宝珠譬喻等、此意也。（注25）

（礦石 珍宝を成す）の事、『韓子』所出の和玉、並びに『日疏』積する所の三劫宝珠の譬喻等、此の意なり。（注26）

『韓子』とは『韓非子』のことであり、『日疏』は『大日経疏』である。前述のとおり、有名な〈和氏の璧〉の話が、『韓非子』和氏に詳述されてい

る。しかし、近代以降の訳注は、『墨子』『韓非子』を考慮していない。先に、頼瑤が引く『墨子』を挙げたが、それは『事類賦』の注である。現存する『墨子』の一般的なテキストでは次のようになっている。

和氏之璧・隋侯之珠・三棘六異、此諸侯之所謂良宝也。（『墨子』耕柱）

和氏の璧・隋侯の珠・三棘六異は、此れ諸侯の所謂良宝なり。

ここに言う「和氏の璧」と「隋侯の珠」とは中国に名高い宝玉であり、並称されることも多い。「和氏の璧」の由来は、第二章に記したとおり、『韓非子』に見える、卞和が楚王に宝玉を三度献上した話である。

他方、「隋侯」は〈随侯〉と記されることもあるが、「隋侯の珠」について、最も詳細に記している『搜神記』を次に見ておく。

隋鼎澁水側、有断蛇丘。隋侯出行、見大蛇被傷中斷。疑其靈異、使人以藥封之、蛇乃能走。因号其処断蛇丘。歳餘、蛇銜明珠以報之。珠盈逕寸、純白而夜有光明。如月之照、可以燭室。故謂之隋侯珠、亦曰靈蛇珠、又曰明月珠。（注27）

隋鼎の澁水の側らに、断蛇丘 有り。隋侯 出で行くに、大蛇の傷を被りて中斷するを見る。其の靈異を疑い、人をして薬を以て之を封ぜ使むれば、蛇 乃ち能く走る。因りて其の処を〈断蛇丘〉と号す。歳餘にして、蛇 明珠を銜みて以て之に報ゆ。珠は寸に盈ち逕る、純白にして夜に光明有り。月の照るが如く、以て室を燭す可し。故に之を〈隋侯珠〉と謂う。亦た〈靈蛇珠〉と曰い、又た〈明月珠〉と曰う。

これによって、「隋侯の珠」が「明月珠」とも呼ばれることが分かる。しかし、先に見たものによれば、「明月珠」とは鯨の目が変化したものだったはずである。これはどういうことか。

『搜神記』に見える「明月珠（随侯の珠）」は唯一無二のものであり、固有名詞である。一方、鯨の目が変化した「明月珠」は、先に見た『魏略』等にあつたとおり、複数の存在が許される普通名詞らしく思われる。つまり、「明月珠」は二種類あるのである。

『文選』には「明月」「隋侯」「随侯」という語が散見する。さて、これらは固有名詞なのか、普通名詞なのか。『文選』《兩都賦》の李善注を参照してみる。

許慎淮南子注曰。夜光之珠有似明月。故曰明月也。高誘以随侯為明月。許慎以明月為夜光。班固上云随侯明月。下云懸黎垂棘。夜光在焉。然班以夜光非随珠明月矣。以二者合為一宝。經典不載夜光本末。

故説者参差矣。(注28)

許慎の『淮南子』注に曰く「夜光の珠は明月に似たること有り。故に明月と曰うなり」と。高誘は随侯を以て明月と為し、許慎は明月を以て夜光と為す。「《兩都賦》の作者である」班固も上には「随侯明月」と云い、下には「懸黎垂棘、夜光在焉」と云う。然れば班〔固〕は夜光は随珠明月に非ざるを以てす。二者を以て合して一宝と為すこと、經典は夜光の本末を載せず。故に説く者 参差たり。

このように記し、「随侯の珠」が、時に「明月」、時に「夜光」と呼ばれ、名称が統一されていないという事実を指摘する。もちろん、この場合、「明

月」「夜光」は固有名詞である。『文選』の中だけでも、このような錯誤・混乱が生じている。また、次のような注もある。

異物志曰。鯨魚長者。有数千里。雄曰鯨。雌曰鯢。或死于沙上得之。皆無目。俗言其目化為明月珠。(注29)

『異物志』に曰く「鯨魚の長ずる者、数千里有り。雄を鯨と曰い、雌を鯢と曰う。或いは沙上に死して之を得ば、皆 目無し。俗に其の目は化して明月珠と為ると言う」と。

これは、普通名詞の明月珠である。そして、「鯨目」については、『文選』ではないが、『太平御覽』卷九三八・鱗介部十・鯨鯢魚に次のようにある。

任昉述異記曰。南海有珠。即鯨魚目瞳。夜可以鑑。謂之夜光。

任昉『述異記』に曰く「南海に珠有り、即ち鯨魚の目瞳なり。夜は以て鑑とす可し。之を夜光と謂う」と。

恐らく、唐代以前の古典を網羅すれば、既に收拾つかない状態にあり、その実体を詮索することに、あまり意味はない。「明月」や「夜光」がどの宝玉を指すのか、固有名詞か普通名詞かについては、注釈家でもない限り、拘泥しなくなっていたと思われる。そのことについては、空海も同様である。

さて、「礪石忽珍、魚珠照夜」という句について、空海の真意はどこにあったのか。ここで最も重要な語は、「忽」であろう。戴淵・周処の悪人二人が、賢人との出会いによって〈たちまち〉にして善人に改心したことの比喩である。〈原石を加工する〉という『大日経疏』に基づく理解は確かに分

かりやすく、工房を知る者であれば、誰でも領ける表現ではある。しかし、加工によって寶石がその姿を現す状況は、〈漸〉（ようやく・次第に）であつて、「忽」（たちまち・瞬時に）とは思われない。「忽」字は「魚珠照夜」にも係っているはずであるから、鯢の目が自然に明月珠へと変化するというのも同様である。

では、何が〈たちまち〉なのか。それは、「和氏の璧」が鑑定により、一瞬にして「石」から「玉璞」へと変貌したことを指す。これこそが空海の真意である。次の「魚珠照夜」はどう理解すべきか。それには、前章で見た「案劍夜光」の典故（注11参照）を読めば分かる。

そこでは〈隋侯の珠〉による例話となつてはいるが、「明月珠」の指すものが混乱していることは先に確認したとおりである。空海は〈発光する宝玉〉を表現するために「魚珠」の語を採つたに過ぎず、「明月」であろうと「夜光」であろうと差し支えない。つまりは、見る人の条件や状況により、宝玉が一瞬怪光と見なされた、ということである。

「忽」という語感、大乘仏教や空海の密教思想と深くつながるものである。それは、空海の左の言葉にもよく表れている。

生死即涅槃。更無階級。煩惱即菩提。莫勞斷証。（注30）

生死即涅槃なれば、更に階級無く、煩惱即菩提なれば、断証を勞すること莫し。

故法華儀軌経云。一切衆生身中。皆有仏性。具如来藏。一切衆生。

無非無上菩提法器。（注31）

故に『法華儀軌経』に云えらく、「一切衆生の身中に、皆 仏性有り、如来蔵を具す。一切衆生、無上菩提の法器に非ざる無し。……」

と。

医王之目、触途皆棄。解宝之人、礦石見宝。知与不知。何誰罪過。（注32）
医王の目には、途に触るるもの皆棄なり。解宝の人には、礦石も宝と見る。知ると知らざるとなり。何ぞ誰にか罪過あらん。

大乘仏教には、人は本来的に仏性を備えているという（如来蔵）思想や、本来的に悟つてはいるという（本覚）思想がある。また、空海の密教思想では、万物が既に仏の顕現であると考える。

「礦石忽珍、魚珠照夜」二句の特徴は、〈宝玉の加工・変化を必要としなさい〉という点にある。宝玉と認識できるか否かは、見る側の能力や状況に左右されるのであつて、宝玉には何の変化もない。これこそが「忽」の意味するところなのである。繰り返して確認するが、「礦石」や「魚珠」は決して宝玉になつたのではなく、元より宝玉だったのである。凡夫がそれを見過ごしてきたに過ぎない。

以上のとおり、空海の密教思想に対する理解という点から、現行の注釈書について、「礦石」「魚珠」の解釈には修正が必要であると考えられる。

四 「太平之化」「無事之風」の深意

『宝鑰』第六他縁大乘心（以下、第六住心と称する）に、次の文章がある。

勝義勝義。致太平之化。廢詮談旨。扇無事之風。垂拱一真之臺。無為法界之殿。三大僧祇之庸。於是称帝。四智法王之号。本無今得。（注33）

勝義勝義、太平の化を致し、廢詮談旨、無事の風を扇ぐ。一眞の臺に垂拱し、法界の殿に無為たり。三大僧祇の庸、是に於いて帝と称ぜらる。四智法王の号、本無くして今得たり。

ここで注目するのは「致太平之化」「扇無事之風」である。これらの言葉について、従来の口語訳などでは、さほど注意を払っていない。しかし、読み解いて行くと、ここにも空海の意図が見えて来る。それは、第六住心、更には第七覚心不生心（以下、第七住心と略す）をどのように捉えるかという問題に関わるものである。

「太平の化を致す（致太平之化）」は、その典故を探し当てるだけでは正確な意味を知ることが出来ない句である。以下、「大平」「泰平」なども「太平」と同義の語として扱う。

尚書曰、協和万国。是美堯德致太平之化、化諸夏、並及夷狄也。（王充『論衡』藝増）

『尚書』に曰く「万国を協和す」と。是れ堯の徳「が」太平の化を致し、諸夏を化し、並びに夷狄に及ぼすを美むるなり。

陛下致太平之化。（『晋書』謝玄伝）

陛下は太平の化を致す。

右の例を見て、表現の完全な一致だけをもって典故とするのは不十分である。なぜなら、空海は単に文章を模倣しただけではないからである。

王充『論衡』は、儒家の中でも異端と見なされる。また、『晋書』の成立は

唐代であり、文章表現の典故としては権威が足りない。もう少し考えてみる必要がある。

ただし、注意を要するのは次の点である。『晋書』の文章においては、主語が皇帝「陛下」であること。『論衡』が称えているのが「堯徳」であること。これを指摘しておく。

次に、「太平之化」「泰平之化」の用例を確認すると、『宋書』に二箇所、『魏書』に二箇所、『晋書』に六箇所あることが分かる。また、類似の語に「治平之化」「升平之化」「清平之化」「均平之化」があり、『漢書』から『旧唐書』にかけての正史に散見する。中でも、「太平之化」が六朝の史書に集中的に現れるのは、顕著な特徴である。従って、唐代の読書人が多く目にした流行語とも言えよう。空海もその中の一人である。

そして、「太平之化」の用例は、例外なく、聖人の治世を言うか、皇帝の善政を言う場合、あるいは詔・上疏・対策などの中での発言に限られる。先の『論衡』や『晋書』謝玄伝の例が、堯や皇帝に関わる表現であったと同様である。「太平之化」は、元来は聖人の治世を象徴する言葉であったと思われる。それが聖人になぞらえた皇帝の善政を現す美辞として使用され、普及したのである。空海は表面的に言葉を模倣したわけではなく、このような背景を十分に理解して使用している。『宝鑑』において、「太平之化」だけでなく、「称帝」「法王之号」など、帝王を意味する言葉を同時に用いていることがその証左となろう。

経書に見える「太平」は、多くの場合、注釈によって周王室と関連づけられている。一例を左に挙げる。

太平君子……（『詩経』小序）（注34）

当周公成王太平之時。君子之人已在位。（右記の孔穎達正義）

太平の君子……

周公・成王が太平の時に当たって、君子の人 己に位に在り。

孔穎達の正義は、初唐以来の標準的な注釈である。この「太平」を周王室、特に周公旦と結び付けようとする傾向は、後漢の注釈家である鄭玄に顕著であり、左がその例である。

及成王周公致太平。制礼。作樂。而有頌声興焉。盛之至也。(注35)

成王・周公の太平を致し、礼を制し、樂を作るに及びて、頌声の興こる有り。盛の至りなり。

唯有鄭玄。徧覽群經、知周礼者乃周公致太平之迹。(注36)

唯だ鄭玄のみ有って、徧あまねく群經を覽み、『周礼』は乃ち周公が大平を致すの迹たるを知る。

鄭玄による『詩経』『周礼』の注釈は最良のものとされており、およそ讀書人で読まなかった者はいない。当然、空海もその一人である。

その後、唐代の注釈において、「太平」という語は夥しい数が使用されている。特に『書経』『詩経』『礼記』『春秋公羊伝』での使用が目立つ。いづれも、周王室や周公旦の治世を念頭に置いているらしく、礼・樂の制度の確立を重視していると思われる。また、「太平を致す(致太平)」という句の用例も非常に多い。

左に示すのは、前漢・成帝の時期における劉向りゅうきやう(前七七〜前六)の発言である。

夫教化之比於刑法。刑法輕。是舍所重而急所輕也。且教化所恃以為治也。刑法所以助治也。今廢所恃而獨立其所助。非所以致太平也。(注37)

夫れ教化の刑法に比するや、刑法 輕し。是れ重んずる所を舍おきて輕んずる所に急なり。且つ教化は恃たみて以て治を為す所なり。刑法は治を助くる所以なり。今、恃む所を廢して獨り其の助くる所を立つるは、太平を致す所以に非ざるなり。

「教化」と「刑法」とを比較し、「教化」が重く、「刑法」が軽いとする。儒教道徳に基づく常識的な見解と言え、「太平」の語を伴う同様の発想は『漢書』董仲舒伝・路温舒伝・貢禹伝などに見える。

これらを見れば、「太平」とは「刑」や「法」を必要としない徳治の世であることが明白となる。それは、空海も素養として身に付けていた考えであると言えよう。すなわち「太平」とは、堯・舜・禹・周公ら聖人による理想的な治世にほかならない。

「太平」を(世の中が非常に平和であること)という程度に理解するのは軽すぎる。それは、実現不可能なまでの理想的な世界を表現する言葉であり、空海の語感には遥かに重い。それでは、教化が完璧に施され、悪人が皆無な世界において、為政者の役割は何か。それこそが「無為」である。

「無事之風」という用例は、管見の限り見つからない。従って、これは空海の造語である可能性が高い。しかし、『老子』には、「無事」と「無為」とが同時に使われている章が三つある(四八章・五七章・六三章)。前後の文意から推して、「無事」は「無為」と同義と見てよいであろう。そのように理解し、「無事之風」を(無為之風)としてみると、たちまち用例が見つかる。(無為之風)は、老莊に關係する文脈で現れることが多く、(老莊の風習)といった意味合いである。

他方、左に示すものは、政治に〈無為之風〉を導入しようとするものの、「小康」の世にしかならないと嘆くものである。

方貴無為之風。以宏多暇之政……今寰寓克寧。朝廷無事。將欲叶於

淳古。豈惟臻於小康。（玄宗「許百官旬節休假不入朝詔」 『全唐文』

卷三二）

方に無為の風を貴び、以て多暇の政を宏めんとす。……今、寰寓は克く寧んじ、朝廷は無事たり。將に淳古に叶わんと欲するも、豈れ惟だ小康に臻るのみ。

堯舜以揖讓而理。湯武以干戈而興。或勞神以苦形。且役志而焦慮。

有生之類。雖亦聞於小康無為之風。故未臻於大道。

堯・舜は揖讓を以てして理め、湯・武は干戈を以てして興る。或いは神を勞して以て形を苦しめ、且つ志を役して慮を焦がす。有生の類は、亦た小康に無為の風を聞くと雖も、故より未だ大道に臻らず。（裴光庭「請以三殿講道德經編入史策奏」 『全唐文』卷二九九）

ここにおいて、従来、老莊思想として表現されて来た「無為之風」が、儒教的な色彩を帯びるようになったことが見て取れる。これは、「太平之化……無事之風」と対句にした空海の表現に、更に一步近づいたものと言えよう。

ただし、「無為」を尊ぶ伝統は、儒家にも古くからあった。

為政以德。譬如北辰。居其所而衆星共之。（『論語』為政）

政を為すに徳を以てすること、譬えば北辰の如し。其の所に居りて

衆星 之に共す。

無為而治者。其舜也与。夫何為哉。恭己。正南面而已矣。（『論語』

衛靈公）

無為にして治むる者は、其れ舜か。夫れ何をか為すや。己を恭しくし、正しく南面するのみ。

為政篇の「為政以德」については、皇侃『論語義疏』に「徳」は無為なり」という鄭玄の注、「人君 若し無為にして民を御せば……」という皇侃の疏がある。後漢から唐にかけて、儒教においても、為政の究極を「無為」と認識していた証である。孔子はその体現者として、衛靈公篇で舜を挙げている。以上のように、空海の文章表現は、唐代の儒教文化圏における文体を反映しているのである。

更に、『宝鑰』第六住心と第七住心との表現を対比すれば、空海独特の感覚が明確になる。第六住心には「征魔旬仗陣、伐煩惱賊帥」などと、第七住心には「四魔不戰面縛、三毒不殺自降」などと空海は記す。第六住心では敵（煩惱）を攻撃によって退けるが、第七住心では敵（煩惱）は戦わずして投降するのである。刑罰と太平之化とが反比例したように、煩惱への対処も仏教の進展とともに変化したことを示している。第六住心は法相宗に該当し、煩惱への対処が示される。一方、第七住心は三論宗に該当し、〈色即是空、空即是色〉の境地に到達する。煩惱と悟りとの対立関係から、万物を空と理解することにより対立関係が解消される。ここに、空海による大乘仏教理解の一端が見て取れるのである。

五 漢詩「秋日觀神泉苑」の新解釈

『遍照發揮性靈集』（以下、『性靈集』と称する）巻第一に《秋日觀神泉苑》（秋の日 神泉苑を觀る）という空海の漢詩がある。

夕于神泉觀物候 神泉に夕于して物候を觀る
 心神恍惚不能歸 心神恍惚として歸ること能わず
 高臺神構非人力 高臺は神の構え人力に非ず
 池鏡泓澄含日暉 池鏡泓澄として日暉を含めり
 鶴響聞天馴御苑 鶴の響天に聞こえて御苑に馴れたり
 鵠翅且戢幾將飛 鵠の翅且く戢めて幾くか將に飛ばんとす
 游魚戲藻數吞鉤 游魚 藻に戯れて數々 鉤を呑み
 鹿鳴深草露霑衣 鹿 深草に鳴きて 露衣を霑す
 一翔一住感君德 一たびは翔り一たびは住まつて君の徳を感ず
 秋月秋風空入扉 秋の月 秋の風 空しく扉に入る
 銜草啄梁何不在 草を銜み梁を啄んで何か不在らざらん
 蹠蹠率舞在玄機 蹠蹠として率い舞つて玄機に在り

右の引用は、坂田光全述『性靈集講義』（二七〇～二九頁。以下、『講義』と称す）に基づいている。『講義』には注釈・解釈が付されているが、古来のものを参照したと思われる。とりわけ運敏『遍照發揮性靈集便蒙』（以下、『便蒙』と称す）をほぼ踏襲している。運敏（二六一四～一六九三）は、江戸初期の真言宗の僧。智山派最大の学匠とも言われる。文献研究や実証

研究に優れ、『便蒙』の注釈には定評がある。

従来、この詩（『便蒙』二〇頁〔総二六頁〕～二二頁〔総二八頁〕）は神泉苑を賞讃するものであり、一句一句に天皇の徳を讃歎するものと理解されて来た。本章は、その解釈に異を唱えるものである。

この詩は、全句にわたつて神泉苑を批判しているものと、筆者は考えている。とりわけ核心となる句は、第八句「鹿鳴深草露霑衣」であるので、以下、それを証明したい。

「鹿鳴」と言えば、すぐ思い付くのが『詩経』小雅《鹿鳴》であろう。『便蒙』も当然そこに言及し、更に他の出典も示しながら解釈する。

『毛詩』に曰く「呦々として鹿鳴き、野の苹を食む」と。伝に曰く「興なり。「苹」は大萍なり。鹿 萍草を得て、呦々然として鳴きて相呼ぶ。懇誠 中より発す。以て賓客を嘉樂し、当に懇誠に相招呼して以て其の礼を盛んにすべきを興す」と。鮑和が詩に曰く「鹿鳴き深草を思ふ」（注38）と。或ひと曰く「……群臣嘉賓を燕し、礼を盛んにし、恩を厚くす。故に「露霑」と言う。『詩経』小雅《蓼蕭》の詩の箋に曰く「露は、天の万物を潤す所以なり。王者の恩沢 遠きが為に則ち及ばざるにあらざるに喩うるなり」（注39）と。」

一見、非の打ち所がない注釈のように見える。『講義』もこの記述に基づいているが、この注釈には大いに問題がある。《鹿鳴》に着目するのは当然として、そこから「故に「露霑」と言う」とつなぐには、論理的な根拠は何もない。それにも関わらず「露」を「王者の恩沢」と解し、強引に句を総括する。「露衣」の出典は提示せず、「鹿が鳴く」から「衣が濡れる」への流れが、実はよく分からない。

この疑問は、適確な典故を示すことで解消する。それは『史記』淮南衡

山列伝に見える淮南王・劉安の伝記である。先ず、その原文を示す。

被悵然曰、上寛赦大王、王復安得此亡国之語乎。臣聞子胥諫吳王、吳王不用、乃曰、臣今見麋鹿游姑蘇之臺也。今臣亦見宮中生荆棘、露霑衣也。王怒、繫伍被父母、囚之三月。(注40)

□が「鹿鳴深草露霑衣」に該当する部分である。その前後に見えるのは、傍線部「亡国」「怒」「繫……父母」「囚之三月」等、不穏な言葉が多い。明らかに、神泉苑を賞讃するものではない。そして「姑蘇の臺」こそは、吳国滅亡の象徴として『史記』吳世家などに見えるものである。《秋日觀神泉苑》第三句の「高臺」も、「姑蘇の臺」を暗示するものである。左太沖《吳都賦》(『文選』卷五)には「姑蘇の高臺を造り、四遠に臨んで特^ひり建つ。朝夕の濬池を帯び、長洲の茂苑を佩^おぶ」と見え、高臺と池とが対になっているのは、第三・四句と対応する。また、左太沖《魏都賦》(『文選』卷六)に「故荆棘旅庭也……故麋鹿寓城也」、阮元瑜《為曹公作書与孫權》(『文選』卷四二)に「是故子胥知姑蘇之有麋鹿」の句も見える。

「麋鹿……荆棘……露霑衣」すなわち「鹿鳴深草露霑衣」に込めた空海の意図は何か。『史記』が記す内容はあまりにも長いので、要約を左に記す。

その昔、伍子胥は、越を滅ぼすよう何度も吳王を諫めたが、聞き入れられず、結局自害した。その後、吳は越に滅ぼされてしまった。三五〇年ほど後、漢の時代、淮南王・劉安は武帝の政策である匈奴討伐に協力せず、兵を派遣しなかった。武帝は群臣の意見に反対し、懲罰として領土の二県を削るに留め、寛大な措置を採った。

淮南王の臣下に伍被という人物がいた。伍被は伍子胥の子孫とさ

れる。武帝に怨みを抱く淮南王は、伍被らと謀反の計画を練っていた。ある時、相談のため、伍被は淮南王と呼ばれた。王は「將軍よ、座りなさい」と言った。伍被は浮かぬ顔で言った。「かつて帝は、王に寛大な処分をされました。それなのに王は、私のことを(將軍)とお呼びになる。(將軍)は皇帝直屬の官。王がその言葉を使うのは(亡国の語)です。吳王が伍子胥の諫言を容れなかった時、伍子胥は言いました。「私はすぐに、麋鹿が姑蘇の臺で遊ぶのを見るだろう」と。今は私が、宮中にいばらが生え、その露が衣を濡らすのを見るでしょう。」王は怒り、伍被の父母を捕らえ、三ヶ月間拘留した。

傍線部が、先に漢文で示した部分である。この後も伍被は、自分の意見を長々と述べる。聖人とはどんな人間か。周の文王はどこが優れており、なぜ人々の信頼を得られたのか。秦の政治がいかに酷いもので、人々ほどれほどの苦しみを嘗めたか。吳・越が滅んだのは天道に逆らい、時を知らなかったからだ。滅亡の日に天下を失うのではない。既に天下を失っているから滅亡したのだ。そして、涙を流しつつ伍被は立ち去る。

伍被の諫言は、質・量ともに類を見ないほどの迫力を持つ。「鹿鳴深草露霑衣」という、わずか七字に込めた空海の思いは、『史記』の九百字に匹敵するのである。

このように、『秋日觀神泉苑』は天皇への諫言の詩と考えられる。もっとも、平安時代初期、一介の僧が諫言できたかどうかは未詳である。真の諫言でなければ、諷諫の形式を模して作詩し献上した可能性もある。また、運敵も敢えて誤読に導くような注釈をしている形跡がある。必ず「或曰」としているのは、真言宗や祖師の立場を守ろうとしたためであろうか。

おわりに

以上、典故表現を主として、これまで読解が不十分であった空海の記事を再検討した。それは細部の修正に過ぎないように感じるかもしれない。しかしそれは、典故の技法と空海の密教思想とを理解しなければ読み解けない性質の文言である。空海は、『論語』を玄学に基づく注釈によって理解していたのではないか。万物は元より仏である。無為（空）の境地（第七住心）さえも、密教（第十住心）へと至る過程に過ぎない。漢詩の中には、直言し難い深意を詠み込む。それらが（典故を踏む）技法を通じて表現されているのである。

拙稿の成果の多くは、基礎となる先行研究（本稿「はじめに」参照）と、近年の技術的な進歩とに支えられている。各種データベースの構築、検索機能の充実などの恩恵を受けての研究である。一例を挙げれば、『四庫全書電子版』（上海人民出版社）の検索機能、『大正新修大藏経』テキストデータベース（東京大学によるインターネット上の運営管理）など、かつてとは比べものにならないほど充実した環境が備わりつつある。それを肝に銘じ、深く感謝するものであるが、それでも最後は、考察し適切に環境を利用する人に掛かっている。

中国学を専門とする者は密教を知らず、仏教・密教を専門とする者には典故を読解する技術がない。これが、空海の記事を誤読してしまう一つの要因である。これを解消するには、人材の育成以外に方法はない。空海は綜藝種智院しゅげいしゅちいんという学校を構想したとされる『性霊集』卷十所収「綜芸種智院式ならびに并序」。仏教と儒教とを兼学できる場であったらしい。そのような研究機関や人材の育成が望まれる次第である。また、今後も空海に

関連する書籍の出版は続くであろう。その際には、拙稿のような微細な成果も利用されれば幸甚である。

注

- (1) 静慈圓『空海密教の源流と展開』第二編 第一章（大蔵出版、一九九四年）参照。
- (2) 『定弘全』二、六七頁。
- (3) 『大正蔵』五二、四九三頁中段。『大正蔵』三三、三一九頁上段。『大正蔵』四六、三四一下段。『大正蔵』四六、七七頁中段。
- (4) 『定弘全』二、六七～六八頁。
- (5) 『論語義疏』（『武内義雄全集』一所収。以下、同じ）二九六頁。
- (6) 『論語義疏』二九五頁。
- (7) 大史叔明注の範囲については、馬国翰『玉函山房輯佚書』（文海出版社、一九七四年、影印本）に従った。
- (8) 『定弘全』五、一〇五頁。
- (9) 「文宣王書与中丞孔稚珪积疑惑并賤答」、僧祐『弘明集』所収。『大正蔵』五二、七二頁中段。
- (10) 侍者無隱編「慶元府顯孝禪寺開山語録」（妙源編『虚堂和尚語録』所収。『大正蔵』四七、九九〇頁上段。
- (11) 『史記』魯仲連鄒陽列伝、二四七六頁。
- (12) 『大正蔵』四八、二二八頁中段。
- (13) 『大正蔵』五二、五頁中段。
- (14) 『続真言宗全書』二九、総三〇四頁。

- (15) 『定弘全』三、一一〇頁。
- (16) 『弘法大師著作全集』一、一三七頁。
- (17) 『大正藏』三九、六〇四頁中段。
- (18) 『真言宗全書』一一、総九九頁。
- (19) 『統真言宗全書』一九、総八四頁。
- (20) 注18に同じ。
- (21) 『春秋左伝注疏』〔重葉宋本 十三経注疏 附校勘記〕嘉慶二十年江西南昌府学開雕、藝文印書館、一九八五年、影印本〕二三、一二二葉裏。
- (22) 『藝文類聚』下（中文出版社、一九七二年）一四三八頁。
- (23) 注18に同じ。
- (24) 同右。
- (25) 注19に同じ。訓読では「干」を衍字とした。
- (26) 『日疏』即ち『大日経疏』は注17参照。
- (27) 『搜神記』二〇。先坊幸子・森野繁夫『搜神記』（白帝社、二〇〇四年、六七二〜六七二頁）は、「封」は蛇をつなぐことと解している。
- (28) 『文選』一、《西都賦》「随侯明月……夜光在焉」の李善注。
- (29) 『文選』五、《呉都賦》「長鯨吞航、脩鯢吐浪」の五臣注。
- (30) 『宝鑑』第七覚心不生心、『定弘全』三、一五三頁。
- (31) 『十住心論』一道無為住心第八、『定弘全』二、二七三頁。
- (32) 『般若心経秘鍵』、『定弘全』三、一一頁。
- (33) 『定弘全』三、一五〇頁。
- (34) 『詩経』〔重葉宋本 十三経注疏 附校勘記〕嘉慶二十年江西南昌府学開雕、藝文印書館、一九八五年、影印本〕小雅《南有嘉魚》小序、卷第十一之一、一葉表。
- (35) 『詩経』（同右）所収、鄭玄「詩譜序」三葉裏。
- (36) 『周礼』（同右）所収、賈公彦「序周礼廢興」、十三葉表裏。

- (37) 『漢書』礼楽志、一〇三四頁。
- (38) 鮑照『別鶴操』に「鹿鳴在深草」とあるが、空海『文鏡秘府論』地巻『定弘全』六、三八頁）は「思」と引用する。
- (39) 若干の異同があるが、現存の鄭箋とほぼ同じ。
- (40) 『史記』三〇八五頁。

【主要参考文献（略称）】

（本文の訓読は、左記の書を参考しつつ、筆者が改変を加えている）

○一次資料

- 『定本弘法大師全集』〔定弘全〕と略す）高野山大学密教文化研究所
- 『秘密曼荼羅十住心論』『定弘全』第二卷所収 一九九三年
- 『秘藏宝鑑』『定弘全』第三卷所収 一九九四年
- 『般若心経秘鍵』同右
- 『梵字悉曇字母并积義』『定弘全』第五卷所収 一九九三年
- 『文鏡秘府論』『定弘全』第六卷所収 一九九七年
- 『弘法大師全集（増補三版）』第二輯 密教文化研究所 一九六五年（初版は、祖風宣揚会編纂 一九一〇年 六大新報社）
- 『弘法大師空海全集』第四巻 筑摩書房 一九八四年
- 宮坂宥勝監修『傍訳弘法大師空海 事相篇』第四巻 四季社 二〇〇四年
- 勝又俊教編修『弘法大師著作全集』第一巻 三喜房仏書林 一九六八年
- 『真言宗全書』〔真全〕と略す）真言宗全書刊行会
- 頼瑜『秘藏宝鑑勘註』『真全』第十一巻所収 一九三六年
- 運徹『遍照発揮性靈集便蒙』『真全』第四十二巻所収 一九三四年
- 『統真言宗全書』〔統真〕と略す）統真言宗全書刊行会
- 靈瑞『梵字悉曇字母并积義発軫』『統真』第二十九巻所収 一九八七年

宥快『秘藏宝鑰鈔』 『統真』第十九卷所収 一九七八年

『大正新脩大藏經』 大正新脩大藏經刊行会 一九二四年～一九四〇年

『重校宋本 十三經注疏 附校勘記』 嘉慶二十年江西南昌府学開雕 藝文印書館 一

九八五年

『毛詩注疏』 『周礼注疏』 『春秋左伝注疏』 『論語注疏』

『論語義疏』 『武内義雄全集』第一卷所収 角川書店 一九七八年

『史記』 中華書局 一九五九年

『漢書』 中華書局 一九六二年

『後漢書』 中華書局 一九六五年

『晋書』 中華書局 一九七四年

王弼『老子道德経注』 『王弼集校釈』上冊所収 中華書局 一九八〇年

孫詒讓『墨子問詁』 中華書局 一九八六年

王先慎『韓非子集解』 中華書局 一九九八年

黄暉『論衡校釈』 台湾商務印書館 一九八三年

劉義慶撰・劉孝標注・余嘉錫箋疏『世説新語箋疏(修訂本)』 上海古籍出版社 一九

九三年

千宝『搜神記』 『百部叢書集成』所収 藝文印書館 一九六五年

『六臣注文選』 『四部叢刊初編』所収 上海商務印書館 一九六五年

『太平御覽』 大化書局 一九七七年

『事類賦』 『文淵閣 四庫全書 电子版』所収 上海人民出版社 一九九九年

○二次資料

坂田光全述『性靈集講義 平成新訂』 高野山出版社 二〇〇三年(一九四二年初版)

阿部吉雄・山本敏夫・市川安司・遠藤哲夫『老子 莊子(上)』 明治書院 新釈漢文

大系 一九六六年

山田琢『墨子』下 明治書院 新釈漢文大系 一九八七年

竹内照夫『韓非子』上 明治書院 新釈漢文大系 一九六〇年

山田勝美『論衡』上 明治書院 新釈漢文大系 一九七六年

目加田誠『世説新語』下 明治書院 新釈漢文大系 一九七八年

先坊幸子・森野繁夫『搜神記』 白帝社 二〇〇四年

○拙論

「空海『梵字悉曇字母并釈義』における典故―「弄玉難信」「案劍夜光」について―」

『高野山大学論叢』四七 二〇一二年

『秘藏宝鑰』における「礪石」「魚珠」の新解釈 『密教学研究』四七 二〇一五

年

「空海『秘藏宝鑰』第六他縁大乘心に見える典故表現―「太平之化」「無事之風」「垂

拱」「無為」を中心として― 『密教文化』二四〇 二〇一八年

「空海『秋日觀神泉苑』が秘める諫言」 『密教学研究』五一 二〇一九年

南昌宏(みなみ・まさひろ)

一九六四年生まれ。高野山大学文学部密教学科教授。専門は中国古代思想

史、空海の思想。共著に『中国思想基本用語集』(湯浅邦弘編著、ミネルヴ

ア書房、二〇二〇年三月)、主要論文に「空海『秋日觀神泉苑』が秘める諫

言」(『密教学研究』五一 二〇一九年)など。