

空海と最澄の文通

— 両法師尺牘の背景 —

はじめに

当館の東隣に、天台宗門跡寺院、妙法院がある。その門跡、福井康順氏が、今年の二月、講演依頼の用件で来館され、初対面ながら、くつろいだ歓談に時を忘れる機会があった。

その折、福井氏は、あらかじめ、共通の知人に托して、論文「最澄空海絶交平議」(「那須政隆博士米寿記念・仏教思想論集」一九八四年)を惠与されたのだが、その論文が私の手もとに届けられたのは、福井氏の来館後であった。それは、空海と最澄の文通にかんする私の説に対する反論を主たるテーマとする論文であり、たとえば、講演依頼といった俗事を円滑に取り運ぶためには、むしろマイナスの効果を生じかねない内容であった。

私は、学問の世界と俗事の世界のけじめにたいする超俗的とも言うべき福井氏の厳正な対応に感銘を受け、共感を覚えた。本稿では、口頭で申し上げる機会を失った上記福井論文の所感を筆録して御懇志にむくいると共に、同論文のテーマにかかわる学説上の争点について、私の見解をのべてみたい。

福井論文の批判の対象とされた拙論は、歴史関係の一般読者を対

象とする雑誌に寄稿した小篇であるが、たまたま「最澄と空海」をテーマとする特集号の巻頭論文であったため、最澄と格別のかかわりをもたれる福井氏の注目を引いたのであろう。

上記小篇の三年後に、私の空海研究の中間報告とでもいうべき『空海』(朝日新聞社、一九八一年)が刊行されたが、その第三章「空海と最澄」には、基本的には上記小篇と同じ論旨が展開されている。そのときには、上記福井論文と同趣旨の学説が提起されていることを承知しながら、検討の結果、採用の必要なしと見て、それに言及することなく、自説の展開に専念した。

その学説(上記福井論文と同趣旨の学説)は、いまから二十年ばかり前、故赤松俊秀教授が、三浦周行編『伝教大師伝』(延暦寺御遠忌事務局一九二二年)に対する批判の形で提唱されて以来、学界に有力な影響を及ぼしつつ今日に至っている。私はその影響の由々しさを痛感したのは、空海と最澄の書簡の交換について注目すべき研究成果を積み重ねてこられた川崎庸之、高木神元の両氏が、赤松説をかなり肯定的に受けとめておられることを知ったときであった。このたび、福井論文を拝読して、さらにその感を強め、この際、赤松説の当否を論じつめておきたいと思つて、筆を執つた次第である。

近来、美術史の世界にかかわりを深めつつある筆者としては、本

稿が、「久隔帖」や「風信帖」の名で親しまれている最澄・空海両法師の尺牘の背景にかんする理解を深める点で、いくらかでも役立つことができれば、望外の喜びである。

一 最澄か圓澄か(一)

——福井論文の検討——

ことからの順序として、上記福井論文「最澄空海絶交平議」の要旨を紹介することからはじめたいと思うのだが、さいわい、同論文の冒頭に、その要旨が示されている。そこには、まず、空海の『性靈集』所収の二通の手紙の標題が、次のように併記されている。

爲_三泰範答_三叡山澄和尚_一啓書一首

答_三叡山澄法師求_三理趣釋經_一書一首

前者は、空海の門下に走った最澄の愛弟子、泰範に代つて、「澄和尚」に答えた手紙。後者は、「澄法師」が『理趣釋經』の借用を求めたのに答えた手紙である。上記の標題を読み下せば、前者は、「泰範、叡山の澄和尚に答するが爲の啓書一首」となり、後者は、「叡山の澄法師、理趣釋經を求むるに答する書一首」となる。上記福井論文は、この二通の空海書簡の標題を冒頭にかかげた上で、これにコメントを加える形で、論文の「本旨」を次のように要約している。

弘法大師空海が、伝教大師最澄に寄せた、という上記の二通は、最澄と空海との絶交を問題にする時、古来、常に注目されている

文書である。特に後者については、つい数年前、ある学者は「この手紙は、日本思想史上、対立する思想のまともな激突を示す数少ない文献のなかでも、とくに注目すべき例であろう」とすら見ている。そして、「その原因は、やはり同時代の二人の偉大な宗教家が、絶対に両立しえない宗教思想をいだいていた点に求められねばなるまい」という解釈の上に立っている。

果してそうであろうか。そこには実は大へんな誤解がある、——というのが、拙稿がこれから述べようとする本旨である(上記福井論文七三頁)。

右の文中に言及されている「ある学者」が、本稿の筆者を指していることは、文中の引用文の注に、「上山春平『空海と最澄の獨創性』(歴史読本・特集『最澄と空海』五十三年十一月号、五六頁)」とある点から明かである。

では、私が一体どのような「誤解」をおかしている、と福井氏は主張されるのだろうか。それは、上記二通の空海書簡のうち一通、「叡山の澄法師、理趣釋經を求むるに答する書」の宛先「澄法師」を、私が、通説に従つて、最澄と見なしている点を指している。福井氏は、通説の批判をふまえて、「澄法師」を、最澄の弟子の圓澄と見るべきだ、と主張されるのである。福井論文には、圓澄説をえらぶ論拠として、次の三点が挙げられている。

(1) 先輩の最澄への手紙としては、表現が「苛烈」に過ぎる。

(2) 羅溪慈本が編著『天台霞標』増補版(二八六二年)のなかで、上記標題の「澄法師」は「圓澄を指す」と指摘している。

(3) 赤松俊秀氏が、「空海と最澄の決別について」(竜谷大学報第五〇号、一九六五年)という論文で、慈本と同じ意見を詳細に展開している。

第一点は、問題の書簡の強烈な印象をふまえた判定である。福井氏の指摘の通り、この手紙を読んだ人は、「その苛烈な表現に驚く」(上掲論文七四頁)にちがいない。そして、この事実から、福井氏のように、この手紙は先輩の最澄に宛てたものとは考えられない、といった判定を引き出すことも可能であろう。現に、福井論文が立論の支えとしている上記赤松論文は、その好例であり、上記の慈本説もおそらく同様であろう。しかし、それは、たしかに可能ではあるが、必然もしくは不可避ではあるまい、と私は考える。

私は、上記『空海』執筆のために、問題の手紙を綿密に検討してみたことがある。そのときの印象は、今なお鮮かであるが、たしかに福井氏の「苛烈」という形容がぴったりしていると思う。それは、後輩から先輩への文通に想定される通常の表現の範囲を逸脱していることもたしかである。

しかし、福井氏や赤松氏が、表現のはげしさをとらえて、後輩から先輩への手紙としてふさわしくない、と判定されるばあい、次のような二つの事実が見落されているのではないか、ということを指摘しておきたい。それは、第一に、この手紙が通常の人物による、日常の俗事にかかわる手紙ではない、という点である。思想家として格別に卓越した人物が、思想の核心にかかわる問題を取り上げたのが、当の手紙であった。それを、日常の常識で律するのが、はたして当を得ているであろうか。その点についての考慮が、欠けてい

たのではあるまいか。

これに加えて、第二点として指摘しておきたいのは、福井論文や赤松論文では、最澄と空海の関係について、最澄が空海の前輩であったという事実のみが強調され、最澄が空海の弟子であったという事実が、全く無視されているという点である。

赤松俊秀教授ほどの堅実な歴史学者が、どうしてかくも歴然たる史実を見落されたのか、理解に苦しまざるをえないのであるが、『伝教大師消息』²⁾には、最澄が、弘仁元年(八一〇)ないし二年(八一二)あたりから、密教習学のために空海に師事したいという意志表示を行い、弘仁三年(八一三)の十一月と十二月に空海から両部灌頂を受けるに至る過程が詳細に記録されており、また、空海の真蹟とされる「灌頂曆名」³⁾には、弘仁三年十一月十五日と同年十二月十四日の日付の部分に、いずれも最澄の名が筆頭に記されている。⁴⁾

以上のような経緯は、『伝教大師消息』の巻頭に収録されている天長八年(八三二)九月二十五日付の空海に宛てられた圓澄の書簡⁵⁾においても、確認されている。それによれば、弘仁三年の冬に、最澄が空海に手紙を送って、「最澄、大唐に渡るといえども、未だ真言の法を学ばず。今望むくは、大毘盧那胎藏^{びるしやなたいざう}および金剛頂^{こんごうぢよう}の法を受学せん」と要請し、その結果、「その年の十二月十五日(引用者注、十五日は十四日のあやまり)を以て灌頂道場を開いて、百余の弟子とともに持明灌頂^{みしょうかんぢよう}の誓水に浴」するに至ったという。

空海は、弘仁四年(八一三)の三月六日に、最澄から伝法を依頼された圓澄や泰範等に対して金剛界灌頂を授けてまもなく、「弘仁四年仲夏晦日(五月三十日)」の日付のある「遺誠」^{ゆいかい}を弟子たちに示しているのだが、そのしめくくりの部分に、「師資^{しし}の道(師弟の道は父子よ

りも相い親し。父子は骨肉相い親しむといえども、ただこれ一生の愛にして、生死の縛めなり。師資の愛は法(真理)の義をもつて相い親しみ、世間・出世間に苦を抜き樂を与う。何ぞよく比況(なぞらえる)せん。所以に懇懃(ねんごころ)に提擲(教導)して、これを迷衢(迷路)に示す」と書いてある。つまり、師弟の關係は、真理を共にするものの結びつきであり、肉体的なつながりにすぎない父子の關係よりも、はるかに親密である。したがって、師が弟子を導くやり方も、親が子を導くのも、はるかに懇切をきわめるのだ、といった意味である。

これは、おそらく、空海が、自ら灌頂を受けた弟子たちに与えた言葉であろうが、世俗の年齢差や社会的地位の上下をこえた仏法本来の師弟關係に着目するかぎり、明かに最澄は空海の弟子であり、空海の側から、「師資の道」にふさわしい懇切な指導の対象とみなされたとしても、何ら異とするに足りないといえよう。

問題の空海書簡のなかで、先輩に対する手紙にはふさわしくない表現として、「余いまだ知らず、公、これ聖化(仏)なりや、はたまた凡夫なりや。」という文句にはじまる文章が、赤松論文でも福井論文でも取り上げられているのだが、「あなたは、さとりを得た仏さんなのか、ただの迷える凡夫なのか」というこの問いの背後には、もちろん、凡夫だからこそ、自分に教えを請うたのではないか、という思いが前提されている。その上で、「凡夫ならば、仏さんの教えに従いなさい」と釘をさし、「仏の教にしたがはば、すなわち必ず三昧耶を慎むべし。三昧耶を越すれば、すなわち伝者受者ともに益無けん」と警告を発しているのである。

この「越三昧耶」に対する警告こそは、空海の側からすれば、「師

資の道」にふさわしい「懇懃な提擲」にほかならなかった。佐和隆研編『密教辞典』(法蔵館、一九七五年)の「越三昧耶」の項には、「三昧耶の境界を軽んずる、或いは違越する罪。密教では行者第一の重罪。三昧耶(自誓の意)を軽んずるとは、未灌頂の者に灌頂の大事を明かし、非器(資格のない)の者に灌頂を授け、阿闍梨の印可を得ずして聖教・口訣等を読み、或は修し、悉曇の伝授を受けずして梵字を書く等の非法行為」とある。

こうした「越三昧耶」をいましめ、空海は、先の文章につづけて、「汝もし非法にして受け、我もし非法にして伝えば、すなわち将来求法の人、何に由つてか求道の意を知ることを得ん。非法の伝受、これを盗法と名づく。すなわちこれ仏を誑くなり」と激しい警告のこゝばを発している。それには、それなりに深い理由があった。

『伝教大師消息』所収の最澄の書簡を、年代順に配列して、精密に検討してみれば、密教の伝法は面授を基本とするという空海の教示にもかかわらず、最澄がもつばら經典の書写による伝法に熱意を示しつつつけた事実が明かになる。最澄が、「正月十八日」とだけあつて年次不明の手紙に、「最澄の意趣は御書等を写すべきのみ」と本音を吐露しながら、「伏して乞う、吾が大師、奸心を用い、盗みて御書を写し取り、慢心を発すと疑うことなかれ。(中略)小弟子、越三昧耶の心を発さず」と弁解しているあたりに、密教の伝法をめぐる空海と最澄の考えのくいちがいが、はつきりとあらわれている。こうしたくいちがいが次第に増幅され、やがて、二人の交友を修復不能なまでに引き裂いてしまうことになる。

空海は、最澄が經典の書写にのみ熱意を傾けすぎる点をいましめて、さきの文章につづけて、「秘蔵の奥旨(密教の奥義)は、文を得る

ことを貴しとせず。ただ心を以て心に伝うるにあり。文はこれ糟粕(かす)、文はこれ瓦礫なり。糟粕瓦礫を受ければ、すなわち粹実至実(純粹な実質)を失う。真を捨てて偽を拾うは、愚人の法なり。愚人の法、汝したがるべからず、また求むべからず」と書いた。きびしい文章であり、また、先輩に対する物言いとしてははなはだ失礼に見えるかもしれない。しかし、弟子に対することばとしては、誠意をつくした懇切な忠言といえるのではあるまいか。

さて、本稿執筆のきっかけは、上記拙論「空海と最澄の獨創性」に対する福井論文の批判に答えるにあつた。しかし、福井論文は、拙論批判の論拠としている学説、すなわち問題の空海書簡(叡山の澄法師、理趣経を求むるに答する書)の宛先を、最澄ではなく圓澄と見る説にかんして、ほとんど赤松説に依存しており、基本的な論点にかんするかぎり、赤松説に新たに加える点は見いださないので、福井論文の検討は以上で打ち切り、それを支える上記赤松論文の検討に移りたいと思う。

二 最澄か圓澄か(二)

——赤松論文の検討——

いまから十数年も前の話になるが、京大の正門前の書店で新刊書を物色していると、肩をたたく人がある。ふりかえると、赤松俊秀先生のにこやかな笑顔があつた。いきなり、空海と最澄の交友に話が及び、『理趣経』にかかわる手紙の話なども出て、長い立話になつてしまつた。それから数日後に、先生の論文「最澄と空海」(大谷学報第五十三巻第二号)が郵便で届けられた。その冒頭に、次のような

文章がある。

わたくしは、かねてから最澄と空海の交際に興味を持ち、これまでも二度論文(京都寺史考所収)を発表して、古来議論が対立している両者の交わりの実際をわたくしなりに明らかにした。

史料として、おもに用いたのは伝教大師消息である。この史料は、最澄が空海や泰範・智泉などの空海弟子に送った書状を集めたものであるから、空海の請来した密教経論に心を奪われた最澄と、最澄の弟子らがそれによって動揺した事実は、この史料によつて明らかにされる。しかし空海側のことは、史料が乏しいこともあつて、ほとんど明らかにされていない。

わたくしがなし得たことも、従来両者決別の原因と考えられていた最澄の理趣経借用申出を拒否したと考えられた空海書状は、最澄に出したのではなく、最澄の弟子でのちに座主となつた圓澄に送られたこと、それも圓澄のもとに送られたのは弘仁四年十二月ではなくて、二年後の弘仁六年冬であることを明らかにしただけである(上掲論文二頁。段落は引用者)

右の文頭に言及のある二篇の論文というのは、「空海と最澄の交渉について」(仏教芸術第五七号初出)と「空海と最澄の決別について」(竜谷大学報第五〇号初出)であるが、右の引用文によれば、これら二篇の成果は、理趣経の借用要請を拒否する空海書簡について、宛先を圓澄、発信時期を弘仁六年と見る新説を提唱した点にある、と要約できる。ただし、この新説の提唱に直接かわりをもつのは、「空海と最澄の決別について」の方だけなので、本稿の検討の対象は、こ

の論文に限定されることになる。以下、この論文を「赤松論文」と呼ぶことにしたい。

まずはじめに指摘しておきたいのは、赤松論文の主要論点である圓澄説と弘仁六年説が、三浦周行編『伝教大師伝』に代表される最澄説と弘仁四年説に対するアンチテーゼの形をとっている点である。三浦説は、理趣釈経にかかわる空海書簡を、弘仁四年十一月二十五日付の最澄書簡に対する返信とみなしている。そこから、宛先は最澄、発信時期は弘仁四年という説が導出される。

これに対して、赤松論文は、上記空海書簡について、「最澄にあてて書いた書状としては、書札礼が当を失している」（赤松論文六三頁）とみなして、宛先を最澄と見ることに疑念をさしはさみ、文例を引いて、「教界における地位が空海以上に高い最澄にあてた書状のなかで、空海がこのようなことを述べるとは考えられない」（同書六四頁）と結論づけている。

では、宛先は誰なのか、ということになるわけだが、赤松論文は、最澄周辺から書簡標題の「澄法師」に適合する圓澄を選定する。圓澄は、最澄の高弟であり、最澄の譯語（通訳）として入唐した義真に次いで第二代天台座主の地位についており、空海とも親交があった。こうして登場するに至った圓澄説については、後にくわしく検討を加えたいと思うのであるが、そのいとぐちとして、さし当り、次の文章に着目したいと思う。

「澄法師」が最澄でないことは確実である。周知のように、空海は弘仁七年（八一八）に泰範に代って最澄に対する絶縁状を作ったが、『性霊集』所収のその書状には、「泰範叡山澄和尚に答るが為

の啓書一首」の標記があり、「澄和尚」と敬称が附せられている。その点からも問題の書状が最澄にあてて送られたものでないことは確実である（赤松論文第六五頁）。

この文章には、「和尚」を敬称と見る考えが明示されている。それと同時に、「法師」を「和尚」とは区別されるべき呼称、あからさまに言えば、やや相手を見くだした呼称、と解する考えが、暗黙の前提とされていることを、文面から読みとることができる。「確実」ということばが二度も出てくる割には、あいまいな文章なので、ここで主張されている内容を明確にするために、できるだけ文意を変更しないように注意しながら、分かりやすい形に書きかえてみたいと思う。そのために、文中の「澄法師」と「澄和尚」にそれぞれかわりをもつ二通の空海書簡を、かりに、A・Bと呼ぶことにする。つまり、「泰範、叡山の澄和尚に答るが為の啓書」という標題をもつ書簡をA、「叡山の澄法師、理趣釈経を求むるに答する事」という標題をもつ書簡をBと名づけることにする。一応、これだけの約束をしておいて、上記の引用文を書きなおしてみると、次のようになる。

(1) (Bの標題中の)「澄法師」は、最澄(を指すにふさわしい呼称)ではない。

(2) Aの標題中の「澄和尚」は、(最澄を指すにふさわしい)敬称である。

(3) 故に、Bは最澄宛ではない。

カッコ内に言葉をおぎなつて、多少、形をととのえてみたが、これだけでは、まともな推論の形にはなっていない。そこで、上記引用文の文面には姿をあらわしていない暗黙の想定を、命題の形にして表面に出し、上記の三つの命題と組み合わせながら、推論の形をととのえてみると、次のようになる。

(1) Aは最澄宛である。

(2) Aの標題では、宛先が「澄和尚」となっている。

(3) Bの標題では、宛先が「澄法師」となっている。

(4) 「和尚」は敬称であり、「法師」はやや相手を見くだした呼称である。

(5) 故に、Bは最澄宛ではない。

これで、あいまいな先の引用文を、ほぼ本来の文意をまげることなく、明晰な推論の形に書きなおすことができたように思う。書きなおしの作業が、第一段階(前ページ)から第二段階(本ページ)に移行するに当って、第二段階の命題(4)が不可欠なキメテの役割を果していることは、改めて指摘するまでもあるまい。

「和尚」は敬称であり、「法師」はやや相手を見くだした呼称である」というこの命題は、赤松論文からの上記引用文の紙背にかくされた暗黙の前提であるばかりではなく、福井論文が赤松説とあわせて自説の支えとした慈本説の暗黙の前提でもあった。すなわち、慈本は、『天台霞標』増補版所収の空海書簡A・Bに加えた注記に、「和尚と法師とは、称谓(名称)自ら別なり。澄和尚とは伝教大師を指し、澄法師とは寂光大師圓澄を指すなり」(大日本仏教全書二二六冊八六一

六頁)と書いているのであるが、「澄和尚」に最澄、「澄法師」に圓澄を配している点から察するに、「称谓自ら別なり」という言葉の背後に、「和尚」は敬称であり、「法師」はやや相手を見くだした呼称である」といった思いが伏せられていることは明瞭である。

三 和尚と法師

これまでのところ、空海書簡Bにかんする福井説と赤松説の紹介を手がかりとしながら、問題のアウトラインを描き出すことに努めてきた。その作業もほぼ一段落となったので、このあたりで、両説にたいする反対意見の提示にとりかかりたいと思う。ただし、すでにのべた理由により、反対の対象は、両説のうち主として赤松説に限定されることになる。

まずはじめに、「和尚」と「法師」の区別にかんする問題を取り上げよう。さきに見たように、赤松説は、「和尚」を敬称とみなし、これに対して「法師」の方は、卑称というほどではないにしても、やや相手を見下げた呼称と解する考えを暗黙の前提としていることは、明かだと思う。こうした前提が果たして正しいかどうかを検討してみたい。そのためには、空海書簡A・Bの標題が書かれた時代に、「和尚」と「法師」が、どのような語感で用いられていたのか、はたして赤松説が想定するような使い分けが行われていたのかどうか、を検討してみる必要があるろう。

ところで、書簡A・Bは、共に『性霊集』第十卷に収録されている。『性霊集』は、九世紀半ばに、空海の弟子、真済しんぜいによって編纂されたとされているが、全十巻のうち第八、第九、第十の三巻は、仁

和寺の学僧、^{さいせん}濟暹によつて、遺文の拾集による復元が試みられ、『續性靈集補闕鈔』と名付けられた。A・Bは、この『補闕鈔』の第十卷に収録されている。したがつて、A・Bの標題が記載されたのは、真済の時代だったのか、それとも濟暹の時代だったのか、という問題は残らざるをえないが、おそらく真済の時代に記載されたものが、本文と共に遺文として拾集されたのではないかと私は考えている。こうした観点から、私は、A・Bの標題における「和尚」と「法師」の用法にかんしては、ほぼ空海と同時代の詩文集としてよく知られている『凌雲集』(八一四年)、『文華秀麗集』(八一八年)、『経国集』(八二七年)等における用法が参考になるのではないかと考えている。

そこで、まず、注目すべき例として挙げておきたいのは、嵯峨天皇が空海や最澄におとらず深く帰依していたといわれている玄寶のばあいである。『凌雲集』には、嵯峨天皇御製の二十二首が収録されているが、そのうちに、弘仁五年(八一四)五月に、天皇から玄寶に贈られた七言詩があり、その標題は、「寶和尚に贈る」となっている。他方、その詩にそえられたと推測される勅書が、空海によつて代筆されたらしく、『續性靈集補闕鈔』第九卷に収録されていて、これには、「玄寶法師に贈る勅書」という標題がつけられている。この勅書を、御製の七言詩「寶和尚に贈る」にそえられたものと推測するのは、『日本紀略』の弘仁五年五月二十三日の条に、「使を遣わして、玄寶法師に御製の詩を賜い、兼て物三十段を施す」とあり、上記勅書に、「布三十端を送饋す」とあるからである。

以上の例によれば、同じく嵯峨天皇から玄寶に贈られた文章(代筆のばあいも天皇からというタテマエにかりはなし)の標題に、一方は「寶

和尚」とあり、他方は「玄寶法師」とあることがわかる。ということは、当時において、同一の人物が、同一の相手に対して、あるときは「和尚」と称し、あるときは「法師」と称することが容認されている、ということになる。したがつて、最澄に宛てられた空海の手紙が、あるときは「澄和尚」宛と標記され、あるときは「澄法師」宛と標記されることに、何の不審も生じなかつたのではあるまいか。おそらくは、それが当時の語感なのであり、慈本説や赤松説のような「和尚」と「法師」の使い分けの感覚は、はるか後世の様変りした語感にすぎない、と言うべきではなからうか。

なお、標題に「寶和尚に贈る」とある七言詩は、『凌雲集』所収の嵯峨天皇御製二十二首のうちの第二十一首目に当たるのだが、次の第二十二首目には、空海に贈られた七言詩があり、標題は「綿を贈りて空法師に寄す」となっている。

この詩に制作年月の記載はないが、『凌雲集』は弘仁五年の勅選とされているから、少くともそれ以後にくだることはあるまい。また、『性靈集』第三卷に、右の御製に報謝する詩と解される「百屯の綿と兼ねて七言詩とを恩賜せらるるを謝し奉る詩」が収録されており、その詩のなかに、「六年、羅衣して蔬飧を啜う」とあつて、高雄山寺に入つて六年という年月の経過が示唆されているので、大同四年(八〇九年)の高雄山寺入山以来六年、すなわち弘仁五年(八一四年)の作ということになる。ということは、上記の玄寶に贈られた七言詩とほぼ同じころというわけだ。

当時、嵯峨天皇と空海との関係は極めて親密であり、天皇の空海にたいする思いは、玄寶に対するそれと大差なかつたにちがいない。しかるに、玄寶への贈詩の標題に「寶和尚」とあるのに対して、空

海への贈詩の標題に「空法師」とあるのは、なぜだろう。天皇の側に、玄賓と空海を差別する観点があったのか、『凌雲集』の編者の側にそれがあったのか。おそらく、どちらでもあるまい。ときには「法師」とかき、ときには「和尚」とかいたにすぎなかったのではないかと思う。

もともと、「法師」というのは、仏法に精通して、人の師となるものを言い、人を卑める意味はなかった。その本来の意味での用例としては、広く親しまれている『法華経』法師品の「法師」の用例を思いうかべてもらえばよい。そこでは、『法華経』を受持し、読み、誦じ、解説し、書写する「法師」たちが、無上の悟りを成就しながら、衆生をあわれむために人間界に生まれて法を説くものとしてたえられ、「もし法師に親近せば、速かに菩薩の道を得。」とさえ言われているほどである。

こうした「法師」の語感は、日本における『法華経』信仰の最盛期とでもいえるべき最澄や空海の時代には、本来の姿で生きていたにちがいない。たとえば、当時の僧侶の位階は、淳仁天皇の天平宝字四年（七六〇年）以来の制度に従って、伝燈位の四位（入位、住位、満位、法師位）もしくは修行位の四位（入位、住位、満位、法師位）を経て、大法師位に極まる形になっており、この僧位の体系は「大法師位」を頂点とし、「法師位」を次位としていた。空海の年譜には、弘仁十一年（八二〇年）、四十七歳の年に「伝燈大法師位」をささかったことになっており、最澄の年譜には、弘仁十三年（八二二年）、五十七歳の年に、「伝燈大法師位」をささかったことになっている。両者は、僧位を登りつめて、ついに「大法師位」に至ったのである。

「法師」に対して、「和尚」の方は、一体、どのような語感で受け

とめられていたのだろうか。この語は、サンスクリットの upadhyaya、パーリ語の upajjhaya から転訛した亀茲語の pawijhaw あたりの音写と解され、「ワジョウ」、「カシヨウ」、「オシヨウ」などと読まれるのだが、その本来の意味は、戒律を受ける人たちの師となる人、つまり戒和尚をいう。

「和尚」が、はじめて、僧位の名称として制度化されたのは、天平宝字四年（七六〇年）に上記の僧位が制度化されてから約百年後の貞観六年（八六四年）であり、空海の死後三十年ばかりもたつてからのことであつた。このとき、従来の僧位の上に、「法橋上人位」、「法眼和尚位」、「法印大和尚位」の三階が設けられた。

この事實は、「和尚」を「法師」より上位とする語感の形成に無関係ではあるまいと思われるが、少くとも、これが主たる要因であつたとは思われない。周到な用例の枚挙をふまえた池田亀鑑編『源氏物語辞典』（東京堂出版一九六〇年）によれば、『源氏物語』に、「法師」の用例は三十七例あるが、ほぼ、「仏法に精通して人の師となる者」といった本来の意味に用いられていることが確認されており、「伝燈大法師位のごとく、僧位としてもあるが、昔から僧の通称であつた」という指摘もある。

ただし、既に、『源氏物語』に、「びはのほふし（琵琶法師）」の用例が見えている点が注目される。「琵琶法師」は、『源氏物語』と同時代の『小右記』、やや時代のさがる『中右記』などにも登場し、鎌倉中期以降になれば、主として平家物語を琵琶の伴奏で語る放浪芸人を指すようになる。ここまでくれば、琵琶や三味線の師匠をしたり、遊興の相手をする法体の盲人を指す江戸期浮世草子の「法師」の用法に通じる面があらわとなり、「法師」を卑称とみなす語感の由来が

根深いことに気付かされる。

ともあれ、慈本が、「和尚と法師とは、称谓自ら別なり」との確信にもとづいて、「和尚」は最澄、「法師」は圓澄を指すと主張し、また、赤松氏が、最澄に対しては、「澄和尚」という敬称こそがふさわしく、「澄法師」などという失礼な呼び方をするはずはない、と断定される時、両者が共に疑う余地のない前提としていたのが、「和尚」と「法師」の区別にかんする語感であった。以上の考証によって、その語感なるものが、実は、根本的な再検討を要することが、ほぼ明かになったのではないかと思う。

四 弘仁四年か七年か

さきにふれたように、当面の批判の対象である赤松論文は、空海書簡Bの宛先と発信時期について、三浦周行編『伝教大師伝』に代表される通説に対して、次のような反対意見を提出している。

- (1) 通説が最澄宛と見るのに対して、赤松論文は圓澄宛と見る。
- (2) 通説が弘仁四年と見るのに対して、赤松論文は弘仁六年ないし七年と見る。

両説に対する私の意見を要約すれば、(1)については、通説と同じく最澄説をとり、(2)については、赤松説に近い弘仁七年説をとりたいと考えている。

書簡Bには日付が欠落しているので、弘仁四年か七年かといった論議が生じるわけであるが、通説がなぜ弘仁四年説をとったのかと

いえば、最澄が空海に『理趣釈経』の借用を要請した書簡の日付が、弘仁四年十一月二十五日となっており、書簡Bをそれへの返信と解したからである。

では、赤松説はなぜ弘仁四年説に反対し、弘仁六年ないし七年説をとるのだろうか。それは、赤松説が書簡Bの宛先について圓澄説をとる点と不可分の関係にある。圓澄説をとれば、弘仁四年説をとることは不可能になるのだ。それは、書簡Bの文頭の部分に、「貧道(わたくし)と閻梨(あなた)と契れること積んで年歳あり」とあるからだ。⁽¹⁶⁾

空海と最澄の交友は、おそくとも大同四年(八〇九)の八月から、文通の形ではじまっている。したがって、弘仁四年(八一五)までには少くとも五年の歳月が経過しているわけだから、「積んで年歳あり」と言ってもおかしくはない。しかし、空海と圓澄のばあいは、圓澄が弘仁四年一月に最澄の添書をたずさえて空海を訪れたとき以来のつきあいにすぎない。同じ弘仁四年の一月から十一月まででは、「積んで年歳あり」とは言えない。そこで、通説の弘仁四年説を捨てて、「弘仁六年(八一七)の末かその翌年の始め」(赤松論文六五頁)という新説を提唱するに至ったのである。

赤松論文が右の新説を提唱するに当って、その時期の設定の目安としたのは何であったのかと言え、弘仁六年四月一日の日付のある「観縁疏」である。これは略称であって、『性霊集』巻第九所収の標題は、「諸の有縁の衆を勧め奉って秘密蔵の法を写し奉るべき文」となっている。⁽¹⁷⁾ これを目安とした理由について、赤松論文は次のように語っている。

空海が顕密両教を比較してその勝劣を公けに論ずるようになったのは、弘仁六年（八一七）四月一日の勸縁疏が始めのようである。空海は疏のなかで次のように言っている。「顕教・密教は機に逗つて滅を証す。謂う所の顕教とは、報・応・化身これなり。密蔵とは法身如来の説これなり」と。勸縁疏は、続いて、顕教が方便門であること、密教は自証の理を説くこと、法華の止観は密教を伝える能わず、としていることを指摘して、密教のすぐれていることを強調した。「澄法師」あての書状（引用者注、空海書簡B）はそれよりのちであつても、さきではあるまい。空海が最澄と以前に聖教の交換書写について結んだ約束を破棄することを決意したのは、この勸縁疏のあとと解するのが妥当であろう。最澄の空海にあてた消息によると、最澄が空海から借用していた聖教を最後に返還したのは、弘仁七年（八一八）二月十日である。空海の「澄法師」に対する『理趣釈経』の貸与拒否も、その直前とするのが妥当な見解であろう（上揚論文六五―六六頁）。

この文章を通して筆者が主張しようとしたのは、「勸縁疏」において顕密の優劣を判別する観点が確立されることによつて、空海の側に、最澄との対決を辞さない決意が生じたのではないか、書簡Bはこうした決意の表現と解することができる、といった見解であろう。

ここで指摘しておかねばならないのは、「勸縁疏」に見える「顕密の優劣を判別する観点」は、弘仁七年五月一日付の泰範宛最澄書簡に対する返信としての空海書簡Aに見えるものとほとんど軌を一にしている、という事実である。詳細な検討を省略して、要点のみを示せば、書簡Aに、「法応の仏、差無きことを得ず。顕密の教、何ぞ

浅深なからん」とあるのに照応する形で、「勸縁疏」には、「顕教とは報応化身の経、これなり。密蔵とは法身如来の説、これなり」とある。

書簡Aの「法応の仏」というのは、法身仏と応身仏のことであり、「勸縁疏」の「報応化身」というのは、報身と応化身のことである。密教は法身仏としての大日如来の説法であるのに対して、顕教は報身仏としての阿称陀如来とか、応身仏としての釈迦牟尼の説法であり、法身仏の説法の方が報身仏や応身仏の説法よりも根源的である、というものが、書簡Aと「勸縁疏」の共通の観点となっている。そして、こうした観点を体系的に展開しているのが、近來、弘仁七年前の成立と推定されるに至っている『弁顕密二教論』であつた。

以上の考察によつて、空海と最澄の交友関係にとつて、弘仁七年という時期のもつ意味を、おぼろげながら浮び上がらせることができたのではないかと思う。

この年、空海は四十三歳、最澄は五十一歳。このあたりから、日本仏教の独自の展開のいとぐちとなつた両者の著作活動が活発になりひろげられるのであるが、両者の著作を貫く基本テーマには、鮮かな対照がみとめられる。

すなわち、弘仁七年（八一六）ころと推定される『顕密二教論』から出発して、天長七年（八三〇）の『十住心論』に極まる空海の著作が、終始、顕・密の優劣、深淺の判別を中心テーマとしているのに対して、弘仁八年（八一七）の『照權実鏡』から、『守護国界章』、『決權実論』等をへて、弘仁十二年（八二二）の『法華秀句』に至る最澄の著作は、一貫して一乗と三乗の対決に焦点をしばっている。

最澄が、一乗と三乗の対決という観点から、真言を天台と共に一乗の側に位置づけ、空海に対しては、対等の立場での協力を求めたのに対して、空海の方は、顕・密の別を重視する観点から、真言を密教、天台を顕教として位置づけ、最澄が、一乗を**実教**（真のおしえ）、三乗を**権教**（仮のおしえ）として優劣をつけたように、密教を**実教**、顕教を**権教**として、真言と天台の優劣を明確にしたのであった。

空海と最澄の「決別」は、二人の交友が足かけ八年の歳月を経過した弘仁七年のあたりにおいて、両者の思想的立場の相違がむき出しの姿で激突を生じた結果に他ならなかった。私は、その激突の実態を伝える記録として、まず、弘仁七年五月に位置づけることのできる空海書簡Aに着目し、さらに、これと思想的にきわめて密接な関係にあり、時期的にも近いと思われる書簡Bに着目したいと思う。

五 激突の記録(一)

——泰範への帰山要請をめぐる書簡——

空海と最澄の文通をテーマとする本論文において、私が基本的な資料として用いているのは、『伝教大師消息集』、『性霊集』、『高野雑筆集』、『拾遺雑集』等であるが、これらの資料のうち、空海と最澄の交友とかかわりがあり、しかも日付がある書簡類を枚挙して、これらを年代順に配列してみると、その最終項に位置づけられるのが、弘仁七年五月一日付の最澄の手紙である。²⁰そして、この手紙に対する返信として確実に位置づけられるのが、空海書簡A（『性霊集』所収「泰範、叡山の澄法師に答するが為の啓書」）である。²¹

赤松論文は、問題の空海書簡Bの考証に当って、それと書簡Aと

の関係については全く言及していないのだが、私は、書簡Bが、書簡Aと思想的に密接な関係を有し、時期的にもきわめて近接していると見てよいのではないかと考えている。私が、さきに、書簡Bの発信時期について、弘仁七年説をとる、と言ったのは、こうした考えを前提としていたのである。

ともあれ、このような観点からすれば、書簡Bの考証にとって、まず、書簡Aにかんする正確な認識が必要ということになる。上記弘仁七年五月一日付の最澄の手紙は、空海のもとに居ついた弟子の泰範に対して、叡山への帰山を懇請したものであり、これに対する返信としての書簡Aは、空海が、泰範の名において、この懇請を拒否したものであった。この手紙は、おそらく、空海の手になることが感知されるのを充分予想した上で執筆されたものと思われるが、その内容はきわめてきびしく、交友の断絶を辞さない決意を感じさせる。次に、弘仁七年五月一日付の最澄の手紙と空海書簡Aの全文を、読みくだし文になおした形で引用したい（カッコ内は引用者注）。

最澄から泰範へ（弘仁七年五月一日付最澄書簡）

老僧最澄、生年五十なり。生涯久しからざるに、住持（世に安住して佛法を保持すること）いまだ定まらず。同法（叡山で共に仏道を修業する人びと）、おのおの見（偏見）ありて、六和（六和敬の略で、和敬とは、さとりをとめてきよらかな行を修めるものが、互いに仲よくし、敬いあうこと。六和敬とは、身、口、意、戒、施、見など、和敬の実践をさまざまな行為に即して説いたもの）すべてなし。独り一乗を荷いて俗間に流連す（ながくとどまる）。ただ、閻梨（あなた）と別居するを恨む

のみ。

往年、期する所は、法のために身を忘れ、発心して法を資することなりき。すでに年分(天台宗の年分度者の制度)を建て、また長講(法華經の長期講義)を興す。闍梨の功は片時も忘れず。また高雄の灌頂(弘仁三年に高雄山寺で空海によって行なわれた灌頂)には、志を同じくして道を求め、ともに仏慧を期す。何ぞ図らん、闍梨、永く本願に背き、久しく別処に住まんとは。

蓋し、劣を捨て勝を取るは、世上の常理ならん。然るに、法華一乗と真言一乗とは、何ぞ優劣あらんや。同法にして同恋、これを善友という。我と公とはこの生に縁を結び、弥勒(未來仏)に見えんことを待つ。もし深き縁あらば、ともに生死(生死をくりかえす衆生の世界)に住し、同じく群生を負わん。

来春の節を以て、東遊頭陀(行脚)し、次第に南遊し、さらに西遊北遊し、永く叡山に入りて、生涯を待たん。去来、日本を何廻遊して、同じく徳本を殖え、譏誉を顧ず本意を遂げん。これ深く望むところなり。謹んで便信に附して状を奉る。不宣。謹んで状す。

弘仁七年五月一日 小釈最澄 状上

闍梨 座前

茶十斤、以て遠志を表す。謹空。

泰範から最澄へ(空海書簡A)

泰範、申す。伏して今月一日の誨(弘仁七年五月一日付の最澄の書簡)を奉って、一たびは悚き、一たびは慰す。兼ねて十茶(上記最澄書簡の文末にある「茶十斤」)を賜うことを蒙り、喜荷する(恩を荷

つて恐縮する)に地なし。仲夏、陰熱なり(梅雨どきでむし暑い)。伏して惟うに、和尚、法体如何(おからだいかか)。ここに泰範、恩を蒙りて、今月九日(弘仁七年五月九日)、馬州(但馬)より還る便に乙訓寺に過り(立ちよる)、即ち北院(高雄山寺の北院)に遊化(宿泊)したもうことを承る。便ち就きて謁んと擬えども、客中の煩碎に縁つて(旅行中のわずらわしさのため)志願を遂げず、悚息(おそれあえぐ)、何をか言わん。故怠(わざとなまける)にあらざるを怨さるれば幸甚、幸甚。

告(最澄の手紙)の中に云く。「共に生死に住して、衆生を荷負し、同じく四方に遊んで天台宗を宣揚せん」と。伏して慈約(慈悲深い約束)を奉るに、喜躍(たど)えがたし。もし龍尾に附いて名を揚げ、鳳翼に寄つて行を顕わさしめば、即ち蚊虻(蚊やアブ)の質、勞せずして雲漢(銀河)をしのぎ、無筋の蜺(ぢむし)、功なくなくして清泉を飲まん。鄙陋(ひろう)の望(いやしい私の望)ここにおいて足りぬ。何ぞまた更に加えん。珍重、珍重。

また云く。「法華一乗と真言一乗と何の優劣がある」と。泰範、智、菽麥(しゆくまく)に味し(マメとムギの区別もつかない)。何ぞ玉石を辨せん。敢えて高問に当りて(質問を受けて)、深く悚息す。雷音(らいおん)忍び難く、敢て管見を陳ぶ。

それ如来大師は、機に随つて葉を投ず。性欲千殊なれば(人びとの性向や欲望は多様であるから)、葉種万差なり。大小(大乘と小乘)鑣(くつばみ)をならべ、一三(一乗と三乗)轍(あ)を争う。権実(権教と実教)別ち難く、頭密(頭教と密教)濫(みだ)し易し。知音(仏教全般に通じた人)に非ざるよりは、誰かよくことを別かたん。然りと雖も、法応の仏(法身仏と応化仏)、差無きことを得ず。頭密の教、何ぞ浅深なからんや。

法智の両仏(密教を説く法身仏と顯教を説く智身仏)、自他の二受(自受用身と他受用身)、顯密説を別にし、権実隔てあり。所以に、真言の醍醐(密教の妙味)に耽執して、いまだ隨他の業(顯教)を嘔嘗(あじわう)するに違(ちが)はず。

また自行(自己の修行)に則(のり)あり、化他(他者の教化)に位(くらい)あり。澄瑩して物に応(こた)えず(自己をみがいて化他におもむく)こと、時にあらざれば能(よ)わず。泰範、いまだ六淨・除蓋の位(化他にふさわしい段階)に逮(およ)ばざれば、誰か能く出(し)る利物の行に堪(た)えん。利他の事は悉(ことごと)く大師に譲(ゆず)りたてまつる。伏して乞(こ)う、寛恕を垂(た)れば、弟子の深き幸(さい)なり。

前に期(ま)せし所は、天台一乗を建て崇(あが)めんことなりき。今は則ち諸仏加護し、国主欽仰(きんぎやう)す。百官崇重し、四部(仏道を志す僧俗)耽(た)翫(た)す。四海同じく仰(あ)ぎ、三千の達者(天台の理解者)あり。先の願(ねが)いすでに足りぬ。踊躍(よゆう)踊躍、珍重(ちんじゆう)。

泰範、自行(じぎやう)いまだ立(た)せせず、日夕に劬(くろ)勞(らう)(苦勞)す。もし狂執(きやうしやく)(真言への執着)を責めずんば、弟子が望み足りなん。身は山林に避(さ)るるとも、丹誠(たんせい)(最澄のまごころ)何ぞ忘れん。謹(こ)んで某甲(それがし)によつて状(じやう)を奉(たてまつ)る。不宣(ふせん)。弟子泰範和南。

右の二通を照合してみると、まず、最澄から泰範へ宛てた手紙の文末に、「弘仁七年五月一日」という日付があり、追伸の形で「茶十斤、以て遠志を表す」とあるのに対応して、泰範から最澄に宛えられた手紙の文頭に、「伏して今月一日の誨(おしえ)を奉(たてまつ)つて、一たびは悚(おそ)き、一たびは慰(なぐさ)す。兼ねて十茶を貺(たま)うことを蒙(こうむ)り、喜荷するに地(ち)なし。仲夏(陰曆五月)、陰熱なり」(傍点とカッコ内は引用者)とあり、二通が

往信と返信の関係にあることが確証される。

なお最澄宛の手紙には、泰範宛の手紙から、「共に生死に住して、衆生を荷負し、同じく四方に遊んで天台宗を宣揚せん」という文章と、「法華一乗と真言一乗と何の優劣がある」という文章が引かれている点からも、書簡Aが、弘仁七年五月一日付の泰範宛の手紙の返信であることは疑問の余地がない。

上記二通を通覧してみても、最も注目(ちゆうもく)に値すると思われるのは、最澄が、「法華一乗と真言一乗とは、何ぞ優劣あらんや」と言うのに対して、空海が、「法応の仏、差無きことを得ず。顯密の教、何ぞ浅深なからん」と応じている点であろう。

最澄は、一乗と三乗のちがいを強調し、南都の旧仏教を代表する法相宗が、声聞・緣覺・菩薩の三乗の差別を説くのにたいして、天台と真言は、どちらも一切衆生の成仏のために一乗を説くとして、両者に優劣はないと主張するのであるが、空海は、一乗と三乗の区別よりも、密教と顯教の区別を重視し、天台は顯教、真言は密教であり、天台が仮の教えであるのに対して、真言こそは真実の教えであるとして、はつきりと真言を天台よりも優位に置いた。

私は、右に引いた空海の文章のなかに、顯・密両教の優劣の尺度として、「法応の仏」という概念が登場している点に着目したい。これは、法身仏と応身仏ということであり、空海は、近来ほぼ弘仁七年前の成立と推測されるに至っている『弁顯密二教論』のなかで、顯・密二教の区別について、法身仏の説法が密教であり、応身仏の説法が顯教である、と説いている。

さきにもふれたように、ちょうど書簡Aが書かれた弘仁七年前からはじまると考えられる空海の著作活動は、『弁顯密二教論』から

出発して、『十住心論』に極まるのだが、その基本テーマは顯・密の別を明かにすることにあつたといえよう。その点、ほぼ時を同じくして展開される最澄の著作活動が、『照權実鏡』、『守護国界章』、『決權実論』等、一貫して一乗と三乗の対決に焦点をしばつたのと、鮮かな対照を示している。

弘仁七年（八一六）という年は、大同四年（八〇九）以来八年間におよぶ空海と最澄の交友が終結する年であると同時に、両者の対照的な著作活動が開始される年となつたわけであるが、その年に交わされた両者の書簡に、最澄の側には、一乗と三乗の対決を前提として、「法華一乗と真言一乗とは何ぞ優劣あらんや」と書かれ、空海の側には、もつぱら顯密の区別を見据えて、「法応の仏、差なきことを得ず。顯密の教、何ぞ浅深なからんや」と書かれている点、傑出した二つの宗教思想の個性を集約的に表現した言葉として注目される。

六 久隔帖と中寿感興詩

赤松論文は、空海書簡Bの宛先を最澄から圓澄に変更する新説を提案したために、その書簡の発信時期を通説の弘仁四年から弘仁六年ないし七年に変更せざるをえなくなつたのだが、実は、こうした発信時期の変更にもなつて、当然検討されねばならぬ一つの問題が生じる。

通説では、書簡Bの「苛烈」な文章を誘発する引き金となつたのは、『理趣経』の借用を求めた弘仁四年十一月二十三日付の最澄の手紙、ということになつてゐるために、書簡Bの発信時期は弘仁四年とされていた。ところが、赤松論文では、書簡Bの発信時期が、

弘仁六年ないし七年とされることになつたために、弘仁四年十一月二十三日の最澄の手紙とは、あまりにも間があきすぎることにまつてしまふ。その所を一体どのように考えればよいのか。

赤松論文は、この問題を完全に無視したかっこうになつてゐるが、これは、書簡Bの発信時期を弘仁七年と見る私の立場からも、取り上げなければすまない問題なので、本論考の核心をなす書簡Bの考証に先立つて、この問題に対する私の見解を示しておきたいと思う。そのために、まず、弘仁四年十一月二十三日付の最澄の手紙を、読み下し文の形で、全文、次に引用しておきたい（カッコ内は引用者注）。

弟子最澄 和南

書を借らんと請う事

新撰の文殊讚法身礼、方円図ならびに注義、釈理趣経一卷

右、来月の中旬を限りて請う所、件の如し。先日借る所の経ならびに目錄等、正身（私自身が）持参し、敢て誣損（約束をたがへたり、損傷したり）せず。謹んで貞聡仏子（最澄の弟子）に附して申上す。

弟子最澄 和南

弘仁四年十一月二十三日 弟子最澄 状上

高雄照大阿闍梨 座下

弟子の志は、諸仏の知る所なり。すべて異心なし。惟うに、棄捨することなくんば、弟子幸甚。謹空

この手紙は、これより二日後の日付になつてゐる泰範宛の有名な「久隔帖」と密接なかかわりをもつており、なぜ、「文殊讚法身礼方円図」等の書物を、「来月の中旬」あたりまで借用しなければなら

なかったのか、ということが、「久隔帖」によって判明するかっこうになっていく。そこで、「久隔帖」を、同じく読み下し文の形で、次に引いておきたいと思う（カッコ内は引用者注）。

久しく清音（音信）を隔つ。馳恋（こいしく思う）極りなし。安和（無事）を伝承し、しばらく下情を慰す（安心する）。

大阿闍梨（空海）、示す所の五八の詩（五八とは四十のことで、空海が四十の歳を迎えて作った「中寿感興詩」を指す）の序の中、「一百二十礼仏」ならびに「方圓の図」ならびに「注義」等の名あり。

今、和詩（空海の詩に和する詩）を奉らんとするに、いまだその礼仏図なるものを知らず。伏して乞う。阿闍梨に間かしめんことを。その撰する所の図・義ならびにその大意等を告げ施せよと。その和詩、忽ちには作り難く、著筆の文、後代に改め難し。惟うに、その委曲を示さば、必ず和詩を造り、座下に奉上せん。謹んで貞聡仏子に附して状を奉る。和南

弘仁四年十一月二十五日 小法弟最澄 状上

高雄範闍梨 法前

このごろ、法花（法華經）の梵本一卷を得たり。阿闍梨（空海）に覽せしめんがために、来月九、十日許を以て参上せん。もし和上（空海）暇あらば、必ずまさに参上せん。もし暇なくんば、更に後の暇を待たん。惟うに指南を示せ。委曲は尋ねて申上せん。謹空

この書状によれば、最澄が「文殊讚法身礼」等の借用を必要としたのは、空海の「中寿感興詩」に唱和する詩をつくるためであった、

ということがわかる。空海の生年は、宝龜五年（七七四）であるから、弘仁四年（八一三）に、数えの四十歳を迎えたことになる。この四十という歳を祝うのが「中寿」の賀であり、空海はそれに因んでつくった「中寿感興詩」を最澄に送りどけたのにちがいない。

そこで、最澄は、おそらく当時の慣習に従って、空海の「中寿」を祝うために、その詩に唱和する詩をとどけようと思つたのだろう。しかし、空海から送られてきた詩の序に、「一百二十礼仏」とか「方圓の図」といつた自分の知らない文献への言及がある。和詩をつくるに必要だから、それがどんなものか教えてほしい、という気持ちを空海にとりつぐことも、最澄は泰範にたのんでいるのである。

しかし、ここで、読者は疑問をいだかれるかもしれない。先に引いた空海宛の十一月二十三日付の手紙には、借用希望の書名が、「文殊讚法身礼、方圓の図ならびに注義、釈理趣經一卷」となっているのに対して、奉範宛の十一月二十五日付の「久隔帖」には、「一百二十礼仏ならびに方圓の図ならびに注義等」を見たい、ということになって、両方の書名に違いがあるからだ。

この点について、『性靈集』第三卷所収の「中寿感興詩」の序を参照すれば、疑問の一部は解消する。そこに、「一百二十礼仏」と「方圓の図」と「注義」とが、『文殊讚法身礼』を空海が初学者のためにわかりやすく説いたものだということが述べられているからだ。しかし、「釈理趣經一卷」というのが、なぜ、空海宛の手紙にあって、泰範宛の「久隔帖」にないのかわからない。

空海宛の方には、借用希望の書物すべてについて、「来月中旬を限りて請う所」と、はっきり借用期限を切っている。それは、これらの書物が、もっぱら空海の「中寿感興詩」にたいする和詩作成の資

料に供するためであったことを示しているように思われる。おそらく、約束された期日の「来月の中旬」、つまり十二月十五日ころには、出来上った和詩と共に、最澄自らこれらの書物を空海にとどけるつもりだったのであろう。しかし、「釈理趣経一卷」だけは、和詩作成との関係が全く不明であり、どうしてそこに挙げられているのか、理解に苦しさをえない。

このように見てくるならば、空海と最澄の文通について着実な考証を積みかさねて来られた川崎庸之氏が、弘仁四年十一月二十三日付の空海宛の手紙に、「釈理趣経一卷」とある点について、「これは後の撥入^{ばんにゅう}ではないかとみる意見が有力になっているようであるが、その点、私も同意見である」といつておられるのは、きわめて傾聴に値する見解のように思われてくる。

私も、川崎氏と全く同意見であり、「釈理趣経一卷」は、おそらく、後に書き加えられたものにちがいはあるまいと考えている。それは、この六文字が、現に記載されている場所に存在するということは、当の手紙の文脈からみて不審であるばかりでなく、他の手紙との関係においても、不審な点を生じるからである。

もし、「釈理趣経一卷」の六文字が現に記載されている場所に存在することに不審をさしはさまずに、そのまま容認するとすれば、赤松論文によって批判の対象とされた三浦周行説のように、最澄の『理趣釈経』借用の要請を拒否した空海書簡Bを、上記六文字の記載される弘仁四年十一月二十三日付の最澄書簡に対する返信と解するに至るのは、きわめて自然であり、現にこうした解釈が通説とされている。

こうした解釈の根強さは、赤松説の支持を表明する福井論文さえ、

空海書簡Bの一部を引いて、「この文書は、周知のごとくに、弘法大師が、弘仁四年、叡山の澄法師に対して、理趣釈経の借覧を拒絶しているものである」（上掲論文七四頁。傍点は引用者と書いているように、抜きがたいものを感じさせる）。

このように根強い通説を一応前提として、空海書簡Bを弘仁四年十一月二十三日付の最澄書簡にたいする返信と見る観点から二通の往復書簡を読みくらべてみると、そこに奇妙な不整合があることに気づく。つまり、最澄の往信の方では、二日後の日付の「久隔帖」と併読すれば明かなように、空海の「中寿感興詩」に対する和詩の作成に必要な文献を借用することが主たる要件となっているはずなのに、空海の返信の方では、その要件からはずれた『理趣釈経』だけが、もっぱら問題とされているからである。

つまり、空海は、まず冒頭の挨拶を一通りすませた所で、「忽ちに封緘を開いて、具に『理趣釈』を覚むることを覚りぬ」と話題を『理趣釈経』にしぼり、長文の手紙の最後に至るまで、この話題に終始しているのである。しかも、そこには、後にくわしく紹介するように、まさか空海から最澄へ宛てられた手紙の文面とは思われない、と赤松氏や福井氏が考えられたほどに「苛烈」な文章が登場するのである。

私は、まず、「忽ちに封緘を開いて、具に『理趣釈』を覚むることを覚りぬ」という空海の反応と、その反応を誘発したと想定されている上記最澄書簡の文面とを対比してみたばあいには、どうにも理解に苦しむ点について指摘しておきたい。

たとえば、最澄書簡の方には、「文殊讚法身礼」等の和詩作成に必要な文献のあとに、「釈理趣経一卷」とあるだけで、なぜこれを借用

したいのか、という理由については全く言及がなく、二日後の泰範宛の「久隔帖」にも、「文殊讚法身礼」にかかわる文献については、借用の理由が明記されているにもかかわらず、「釈理趣経一巻」については全く言及されていない。それなのに、なぜ、空海の返信の方には、「具に『理趣釈』を覓むることを寛りぬ」とあるのか。「具に」というのは、「くわしく」ということであり、最澄からの借用要請の手紙に、借用理由のくわしい説明があつたことを、この文章は示している。ところが、通説が借用要請の手紙と想定している上記の最澄書簡には、そうした説明は一切見当らないのである。

不審な点はこれだけではない。いま問題にしている二通の往復書簡のうち、最澄からの往信は、空海の「中寿感興詩」に対する和詩を献呈しようとする好意に発するものであつた。その意図は、泰範宛の「久隔帖」を介して、誤解の余地なく空海に伝達されていたはずである。こうした格別の好意に対する返信が、あの「苛烈」な表現にみちた書簡Bであつたと見ることは、きわめて容認しにくい。私は、前節で考察したような理由にもとづいて、空海書簡Bを弘仁七年ころの執筆と考え、弘仁四年十一月二十三日付の最澄の手紙に見える「釈理趣経一巻」という六文字は、後の加筆ではないかと想定している。

幸い、こうした想定を裏づけてくれるような新事実が、いまから二十年あまり前に、財津永次氏によって報告された。それによれば、泉州の榎尾山施福寺所蔵の伝空海筆の手紙に、「十二月十六日」の日付と「止観座主」(最澄)の宛先があり、本文はかなりいたんでいるが、財津氏によれば、「中寿□□に和せる詩は、再三風詠し、□を豁き心を瑩く云々」といった文章が判読できるという。文中の「中寿」

のあとの不明部分は、おそらく「感興」であり、「中寿感興に和せる詩は云々」となるのだろう。財津氏は、この手紙について、「書風よりすれば、明かに空海自筆書状の臨模本で、もとこれの真蹟が存在してゐたと考へられる」とされている。

私が、この手紙を指して、なぜ、私の「想定を裏づけてくれるような新事実」と言つたのかといえれば、この手紙によって、(一)弘仁四年十一月二十三日付の空海宛の最澄書簡には、おそらく、「釈理趣経一巻」の六文字はなく、十一月二十五日付の泰範宛の「久隔帖」に言及されているのと完全に一致する文献(和詩作成に必要な文献)のみが挙げられていたであろうこと、(二)空海は最澄の和詩作成の好意にこたえてこれらを快く貸与したであろうこと、(三)最澄はそれらの文献を参照して和詩を作成し、これを空海のもとに送りとどけたであろうこと、等が推測できるからである。上記施福寺蔵の手紙は、明かに、最澄の和詩献呈に対する礼状と見ることができよう。その日付が、十二月十六日となつている所から、最澄は約束通り、和詩を十二月中旬に送りとどけたことが推察される。

財津氏の考証に従つて、この十二月十六日付の伝空海書簡を、空海の真蹟を臨模したものと認めるとすれば、最澄真筆の「久隔帖」の前後に、次のような書簡の往復が想定されることになる。

(1) 弘仁四年月日不明。空海より最澄へ「中寿感興詩ならびに序」と添状。

(2) 同年十一月二十三日。最澄より空海へ「文殊讚法身礼」等の借用要請の手紙。

(3) 同年十一月二十五日。最澄より泰範へ「久隔帖」。

(4) 同年十二月中旬。最澄より空海へ「中寿感興に和する詩」。

(5) 同年十二月十六日。空海より最澄へ「中寿感興に和する詩」

への礼状(施福寺藏伝空海書状)。

こうした手紙のやりとりを示される少くとも外見的には友好的な関係のまっただなかに、『理趣釈経』をめぐる両者の激突を位置づけるということは、少くとも両者の文通の過程を実証的に確認する作業にいくらかなじんでいるものにとっては、とうてい容認することができない。

七 激突の記録(一)

——理趣釈経の借用要請をめぐる書簡——

これまでの考証によって、空海書簡B(『性霊集』所収「叡山の澄法師、理趣釈経を求むるに答する書」)の発信時期を弘仁七年と見る考えをほぼ明かにすることができたと思う。もしこうした考えが採用されるならば、書簡Bは書簡Aと同年ということになる。私は、たんに同年というだけでなく、両者はかなり接近しているのではないかと考えているのだが、どちらにも日付がないので、確かな結論は出しにくい。

ただ、さし当りの推測としては、BがAに先行すると見ることができるとはならないかと考えている。つまり、まず、Bに投映されているような両者の激突があり、その後、最澄から泰範への帰山の呼びかけがあって、その呼びかけを拒否するAが書かれた、といったぐあいに想定するわけである。

しかし、時期の問題について、深入りは避けよう。もともと、本論執筆の発端は、書簡Bの宛先を最澄と見るか圓澄と見るか、という問題に対して、私見を明かにするにあり、時期の問題は、この問題を解明するに必要なかぎりにおいて取り上げられたにすぎないからである。

宛先を最澄とみるか圓澄とみるか、という問いにたいする私の答えは、上述の通り、最澄であるが、これまでのところ、最澄説を積極的に展開したり、圓澄説を正面から批判したりすることはなく、まず、圓澄説を紹介し、次に、圓澄説の見解のうちで最澄説の展開にとって障碍となるものを取りのぞく、といったいわば準備作業を行ってきたにすぎない。この節では、残された本論考の主要な課題に手をつけてみたいと思う。

さて、そもそも赤松氏が、書簡Bを最澄宛と見る通説に疑念をいだくに至ったのはなぜかと言えば、「最澄にあてて書いた書状としては、書札礼が当を失している」(前出)と判断されたからであった。しかし、この判断は、果して当を得ているであろうか。私の見る所、たしかに手紙の文面には、通常の文通の常識を逸脱するかに見えるはげしい表現も見いだされるが、「書札礼」といった形式面から見れば、冒頭の挨拶はほぼ型どおりに丁寧であり、また、それにつづく部分では、両人の親密な交友関係が回顧されていて、少くともこのあたりまでは、ほぼ申し分なく書札礼にかなっているように思われる。

もともと、長文のこの手紙の後半にさしかかるあたりに、福井論文や赤松論文が、「雑言」とか「書札礼が当を失している」と評する激しい表現がひとしきり噴出する部分があり、その部分のしめくく

りとして、「止みね、止みね、舎まりね、舎まりね（もう、密教の修業など、お止しになったらいかがですか）」といった厳しい台詞が吐かれて
いることは、認めざるをえない。しかし、それにつづく結びの部分
では、「あなたが本当に密教を信じて、修業に専念し、密教修業のル
ールを固く守ってくださいるならば、『理趣釈経』にかぎらず、いかな
る秘経や秘法をも伝授することを厭うものではありません」と相手
に活路を開く形で筆を擱いている。こうしたあたりも、ほぼ「書札
礼」にかなっていると言えるのではあるまいか。

以上にのべた私なりの感想を、読者諸賢に御検討いただくために、
まず、冒頭の挨拶の部分を次に引いてみたい（カッコ内は引用者注）。

書信至りて深く下情（私の気持）を慰す。雪寒し。伏して惟うに、
止観座主（天台の座主）、法友勝常（健勝）ならんと。貧道（わたく
し）易量（安心）なり。

これは、それこそ「書札礼」の例文にでもしたくなるような型通
りの挨拶文である。これにつづいて、やはり広義の挨拶とも解され
る礼儀正しい文章が、空海と最澄の親密な交友関係を修飾過多な隋
唐風の駢儷文で書きつらねる形で登場する。さきの挨拶文よりはか
なり長くなるが、ここには、この手紙の宛先を判定する上で注目す
べき文章がふくまれているので、省略せずに引いておきたい。

貧道と閹梨（あなた）の契は、積みて年歳あり。常に思えらく。
膠漆（緊密な交友）の芳、松栢とともに凋まず。乳水の馥、芝蘭（良
友のたとえ）とともに弥。香しからん。止観の羽翼を舒べて高く二空

（人空と法空）の上に翫り、定慧の驥騮（駿馬）を馳せて遠く三有（迷
いの世界）の外に跨がり、多宝の座を分ちて積尊の法を弘めんと。
此の心、此の契、誰か忘れ、誰か忍ばん。然りと雖も、頭教の一
乗（天台）は公（あなた）に非ざれば伝えず、秘密の仏乘（真言）は
ただ我のみ誓う所なり。彼此（あなたも私も）法を守り（それぞれ天
台と真言の護法に専念し）、談話に違あらず。不謂の志（秘めた思い）、
いずれの日にか忘れん。

以上に引いた部分からだけでも、この手紙の宛先が、最澄以外の
誰でもなく、圓澄では断じてありえない、ということは歴然として
いると思う。以下、とくに注目すべき三点について、所感をのべて
みたい。

まず、第一点として挙げておきたいのは、冒頭の挨拶の部分に、
「伏惟止観座主法友勝常」とある点である。この部分は、さきに、「伏
して惟うに、止観の座主法友、勝常ならんと。」と読み下しておいた。
ここにいう「止観の座主」とは、この手紙の書かれた弘仁七年ころ
には、最澄以外の誰でもありえない。その点、数少い空海真蹟の書
簡三点から成る「風信帖」のうち、「九月五日」の日付をもち、「忽
恵書札」で始まる書簡の宛先が、「止観座主」となっているのが注目
される。

空海書簡Bを圓澄宛とみなす赤松論文は、まずこの点の処置に困
ったにちがいない。しかし、それにひるむことなく、強引と思われ
る解釈によつて乗り切った形になっている。その解釈というのはこ
うである。つまり、赤松論文には、書簡B冒頭の挨拶部分の引用に
つづいて、「この文辞で《止観座主》とは最澄のことである。注意す

べきは、この《止観座主》はこの書状の受取人ではないことである。最澄はこの書状の受取人である《闍梨》の師である。空海はその弟子にあてた書状のなかで礼儀として師の最澄の起居を問うたにすぎない（上掲論文六五頁）と書いているのである。

この文章は、精密な実証的学風を以て高名な筆者のものとしては、あまりにも断定的であり、あまりにも論証不足である。「止観座主」を「最澄のことである」と認めながら、なぜ、「この《止観座主》はこの書状の受取人ではない」と言い切ることができるのか。また、引用文中の「闍梨」を、なぜ、「止観座主」と同一人ではなく、その弟子ときめこむことができるのか。

書簡B文頭の「書信至りて深く下情を慰す。雪寒し。伏して惟うに止観座主法友、勝常ならんと」というのは、現代風に書きなおせば、「お手紙有難く拝見いたしました。玄冬の候、ますます御清勝のことと御慶び申し上げます」といった感じになるわけだが、こういう文脈で「止観座主」とあるわけだから、すなおによめばそれは手紙の受取人をさすと解されるはずである。ただ、強いて解釈をすれば、赤松論文のような見方もできないわけではない、というにすぎない。しかし、そのためには、なぜそうした解釈を採用せざるをえないのか、というそれなりの論拠が示されなければなるまい。それが、全くなされていないのである。私は、次に二点の論拠を示して、書簡Bの相手が、圓澄ではなく、最澄でなければならぬ理由を明らかにしたいと思う。その二点は、B冒頭の挨拶文につづく上記引用文中に見いだされる。

まず、第一点として、「多宝の座を分ちて釈尊の法を弘めん」という文章に注目していただきたい。「多宝の座を分つ」という比喻は、

言うまでもなく、『法華経』の「見宝塔品」をふまえている。

ブツダが『法華経』の教えを説いていると、七宝でかざられた宝塔が、大地から湧き出して空中にただよい、なかからブツダの説法を讀める大音声がきこえてくる。ブツダがその塔の扉をひらくと、遙かむかしに成仏した多宝仏が獅子座についていて、「どうぞ、ここにおすわりください」とブツダに半座をゆずり、多宝仏と釈迦牟尼仏が並んで獅子座につく。

かつて『法華経』によって悟りを得た多宝仏は、『法華経』が、いかなる時、いかなる場所で説かれようと、多宝仏入定の宝塔が、その上空にあらわれ、その宝塔のなかから、「善哉」と賞讃の音が発せられることを誓った。そこで、釈迦牟尼仏が『法華経』を説くと、その空中に多宝塔があらわれ、なかから多宝仏が「善哉」とさけんだのである。

ここには、『法華経』できとりをえた過去仏、いま『法華経』を説く現在仏、『法華経』そのもののシンボルとしての宝塔が登場し、現在仏の説法を過去仏が讀み、宝塔内の過去仏が現在仏に半座をゆずり、過去仏の多宝仏と現在仏の釈迦牟尼仏が、宝塔の獅子座に並んで着座することになる。

空海が、こうした「見宝塔品」のイメージをふまえて、「多宝の座を分ち」というとき、自分と最澄が、多宝仏と釈迦牟尼仏のように、同格の立場で、仏道の宣布に協力する姿を念頭においていたにちがいない。過去仏としての多宝仏と、現在仏としての釈迦牟尼仏は、あくまでも同格の覚者である。この二体の如来が、席をならべて、仏道の真理を象徴する宝塔の獅子座に着座する姿を想定するとき、空海と「多宝の座を分つ」にふさわしい人物は、最澄以外にはあり

えない。相手が圓澄では、あまりに格がちがいすぎて、折角の比喩が台なしになってしまう。

次に、第二点として注目していただきたいのは、「顕教の一乗は公に非ざれば伝えず、秘密の仏乗はただ我のみ誓う所なり」という文章である。「顕教の一乗」とは、天台の根本経典『法華経』に強調されている仏一乗の思想であり、すでにふれたように、最澄は、一乗思想の立場から、南都旧仏教を代表する法相宗の三乗思想との対決に専念するに至っている。

最澄が、もっぱら一乗と三乗の対決という観点から、さきに引いた弘仁七年五月一日付の泰範宛の手紙でも、「法華一乗と真言一乗と何ぞ優劣あらん」と主張しているのに対して、空海は、返信の書簡Aで、顕教と密教の区別を重視する観点から、「法・応の仏(法身仏と応身仏)は差なきことを得ず。顕・密の教、何ぞ浅深なからん」と応対している。

つまり、最澄が、天台と真言を同じ一乗思想の平面上に立つ対等な思想と見るのに対して、空海は、密教を顕教よりもすぐれていると見る観点から、密教としての真言を顕教としての天台よりも優位に置いた。こうした観点の相違が、個性の相違と相俟って二人の関係を次第に悪化させ、ついには二人の交友を断絶にまで至らせるわけである。

ところで、「顕教の一乗は公に非ざれば伝えず、秘密の仏乗は唯我のみ誓う所なり」という表現は、三乗の世界を切りすてて、仏一乗の世界にだけ光をあて、その世界において、顕教のリーダーは「公」(あなた)、密教のリーダーは「我」(わたくし)である、といった光景を描き出しており、この構図においては、「我」としての空海に配さ

れる「公」は、最澄以外ではありえない形になっている。

この点は、誰の目にも否定しにくい事実なので、赤松氏も惑されたと見えて、まず「公」とよばれている相手を「澄法師」に置きかえ、『澄法師』でなかったならば顕教の一乗を伝えるものはない、というのはいかにも最澄であるかのように受取られる(上掲論文六四頁)ということ認めながら、たとえばこうした文章があったとしても、「教界における地位が空海以上に高い最澄に直接あてた書状」(同頁)にはふさわしくない失礼な文章があるので、やはり相手の「澄法師」は最澄ではなく、圓澄と考えざるをえない、という結論に到着している。そのときに、失礼な文章の例として挙げられているものは、書簡Bの後半の本音を吐露した部分に見いだされるのだが、それについては、後に検討を加えることにしよう。

私は、以上に指摘した二点だけでも、書簡Bの宛先を最澄以外ではありえないと見なす論拠として充分だと思うのだが、次に、書簡Bを「激突の記録」と呼ぶにふさわしいものになっている。「苛烈」な部分にまで視野をひろげ、その文中から、以上の二点を補強する論拠を取り上げてみたいと思う。

しかし、手紙の順序としては、さきに引いた広義の挨拶の部分から、直ちに「苛烈」な部分に移っているわけではない。広義の挨拶の部分が一段落したところで、「忽ちに封緘を開いて、具に理趣積をもとむることを覚りぬ」といったぐあいに、一応、本題に入っているわけだが、これは見かけだけであって、本音の吐露に至るまでには、なお迂余曲折が必要であり、まず、次のような序奏からはじまる。

あなたは、『理趣積経』を貸してほしいとおっしゃるが、「理趣」といってもいろいろあり、「釈経」といってもこれまたいろいろあつ

て切りがない。そのなかの一句の意味、一偈の意味さえなかなか説きつくせない。仏や菩薩の境地に至らなければ、それを信解し、受持することはできないのではないか。おこがましいことだが、私はブツダが説こうとした教えの趣旨を説き示したいと思う。どうか偏見を捨てて、「理趣」の意味、それについての密教の教説に耳をかたむけていただきたい。

さて、これでいよいよ核心にふれるのか、と思うと、そうはいかない。まだいくらか序奏が残っている。「それ理趣の妙句は無量、無辺、不可思議なり。広を撰して略に従い、未を捨てて本に帰すれば、しばらく三種あり。一には可聞の理趣、二には可見の理趣、三には可念の理趣なり。(中略)また、次に、三種あり。心の理趣、仏の理趣、衆生の理趣なり。(中略)また三種あり。文字、観照、実相なり。」といったぐあいには、「理趣」の種々相に説き及んで、「理趣」が己れの外に求むべきでないことが明かにされ、これをふまえて、「理趣釈経」の意味が、次のように追求される。

いわゆる理趣経とは、汝の三密(身・口・意の秘密)はこれ理趣なり。我が三密はこれ理趣なり。汝の身等(身・口・意)は不可得にして、我が身等も不可得なり。彼此ともに不可得ならば、誰か求め、誰か与えん。また二種あり。汝の理趣と我が理趣、これなり。もし汝の理趣を求むれば、則ち汝の辺に即ちあり。我が辺に求むべからず。もし我が理趣を求むれば、則ち二種の我あり。一つには五蘊(色・受・想・行・識)の仮我。二つには無我の大我なり。もし五蘊の仮我の理趣を求むれば、仮我は実体なし。実体なければ、何によつて得ることをとめん。もし無我の大我を求むれば、遮

那(毘盧遮那—大日如来)の三密すなわちこれなり。遮那の三密、何処にか遍せざらん。汝の三密すなわちこれなり。外に求むべからず。

最澄は、「理趣釈経」をかしてほしいと言のだが、もともと、「理趣」も「理趣釈経」も、外に求むべきものではない。したがって、その要求はナンセンスというほかはない。これが、以上の長々しい言及の要旨である。ここまで語り来つて、やっと本音の吐露がはじまり、次のような「苛烈」な文章がくりひろげられるのである。

また余いまだ知らず。公、これ聖化(仏)なりや、はた凡夫なりや。もし仏化(仏)なれば、則ち仏智、周円せり(完全にそなわっている)。何の闕くる所あつて、さらに求覓(求める)を事とせん。もし権(方便)の故の求覓ならば、則ち悉達(出家以前のブツダ)の外道に事え、文珠の釈迦に事えしが如し。もし実の凡求(凡夫の求覓)ならば、則ちまさに仏の教えに随うべし。もし仏の教えに随わば、則ち必ず須らく三昧耶を慎むべし。三昧耶を越すれば、則ち伝者も受者ともに益なし。

それ、秘蔵の興廃は、ただ汝と我にあり、汝もし非法にして受け、もし非法にして伝えば、則ち将来求法の人、何に由つてか求道の意を知ることを得ん。非法の伝授、これを盗法と名づく。即ちこれ仏を誑くなり。

また、秘蔵の奥旨は、文を得ることを貴しとせず。ただ心を以て心に伝うるにあり。文はこれ糟粕なり。文はこれ瓦礫なり。糟粕・瓦礫を愛すれば、則ち粹実至実を失う。真を棄てて偽を捨うは、愚人の法なり。愚人の法、汝、随うべからず。また求むべか

らず。³⁷⁾

ここに至ってはじめて一気に本心が吐露されるのであるが、ここに至るながながしい迂路の設定、これを「書札札」といわずして何ぞや、と言いたい。本心をぶちまけた右の文章は、たしかにきびしい。きびしいが、福井論文にいう「雑言」(同論文七四頁)のたぐいではない。仏道の基本にもとづいた真実を、ただ率直に表現しているにすぎない。

「公、これ聖化なりや。はた凡夫なりや。」といった問は、伝教大師最澄を神仏なみにまつり上げる観点からは、失礼と思われるかもしれないが、空海の側には、凡夫にきまつていてではないか、という前提がある。凡夫だからこそ、密教の伝授を自分に請うたのではないか。凡夫ならば、仏の教えにしたがうべきであり、もし仏の教えにしたがうのであれば、密教伝法のルールをおかしてはならない。密教の伝法は「心を以て心に伝うる」を本旨とし、阿闍梨の面授を原則とする。ところが、最澄、あなたは、もっぱら書写による伝法にのみ熱意を示し、面授を回避しつづけている。あなたは、密教の伝法にかんして、私に協力を求めているが、あなたがルールをおかして法をささずかり、私がルールをおかして法を伝えたならば、密教の伝法はめっちゃめっちゃになってしまわないか。「秘蔵の興廃は、ただ汝と我にあり」と言うも過言ではない。どうか、その所をよくわきまえて、いたずらに書写に専念することのないよう、心がけていただきたい。

最澄は、弘仁二年二月十四日付の空海宛の手紙に、「卑僧の心のうち、常に阿闍梨の加被を蒙り、秘密宗を習学せんことを思う」と書

いて、密教伝授の切実な希望を伝え、やがて翌弘仁三年の十一月と十二月に、高雄山寺で、空海から胎蔵灌頂と金剛界灌頂を受けることになるのだが、これは入門の儀式のような結縁灌頂にとどまり、これ以降、ついに空海の面授を受けることがなかった。しかし、他方、しきりに密教經典を空海から借用して、その書写に専念した。空海が、こうした最澄の受法態度に、にがにがしい思いをいだきつづけていたことは、想像にかたくない。そうした思いが、上記の「苛烈」な文章にふき出しているのである。

弘仁四年ころのものと推定される最澄の空海宛書簡に、「最澄の意趣は、御書等を写すべきのみ。目錄(おそらく空海の請来目錄)によってみな悉く写し取り了んぬれば、即ち持して彼の院(高雄山寺)に向かい、一度に聴学せん。」とあるのが、最澄の本音をよく示している。最澄の側は、こうした考えを空海が不満に思うだろうこともよく承知していて、上記の文章の後に、「伏して乞う、吾が大師、奸心を用い、盗みて御書を写し取り、慢心を発すと疑うことなかれ。(中略)小弟子、越三昧の心を発さず。」と追記している。

赤松論文や、福井論文が、問題の空海書簡Bの宛先を最澄ではなく圓澄ではないか、と考える主要な論拠は、この書簡の文辞に、空海から先輩の最澄に宛てた手紙としてふさわしくない表現がある、という点にしばられるわけであるが、たしかに宛先を圓澄と見れば、先輩に対する手紙にしては失礼なのではないか、といった疑念は消えるかもしれないが、その代りに、より重大で、より決定的な疑念が頭をもたげざるをえない。それは、先に引いた空海の本心吐露の部分にかかわる。空海は、相手が經典の書写にばかり熱心で、密教伝法の基本である面授に熱を示さない点を叱咤しているのであり、

密教行者の最高の重罪とされる「越三昧耶」(法によらざる伝法を行うこと)をいましめているのである。この点は、『伝教大師消息』を綿密にしらべてみれば明かなように、最澄に対してはぴったり当てはまるが、圓澄に対しては全く当てはまらない。

最澄は、空海が唐から帰朝した直後に朝廷に提出した「請来目錄」の写しを手元におき、上記の書簡にあるように、空海請来の經典を「目錄によってみな悉く写し取」ることをめざして、空海が入京を許された直後から、くりかえし經典の借用を空海に要請しつづけている。空海は、それを受けいれながら、くりかえし面授の必要を説き、「越三昧耶」を警告したにちがいない。そうした事実が、「盗みて御書を写し取り、慢心を発すと疑うことなかれ。(中略)小弟子、越三昧の心を発さず」といった上記最澄書簡の文章などに投射されている。

しかし、圓澄のばあいは、全く事情が異なる。圓澄と空海の交際がいつから始ったか、という点については、高木神元氏が、延暦二十三年四月に空海と圓澄が共に東大寺の戒壇院で具足戒を受けた時以來という新説を出しておられるが、『伝教大師消息』によれば、最澄から空海に宛てた弘仁四年一月十八日の手紙に、「貢す。修行満位僧、圓澄。大安寺。右の僧は、久しき年、最澄の同法なり。深く真言道を迎ぎ、その修行を欲す。伏して乞う。子地の哀(おくれて弟子入りしたもののあわれみ)を垂れ、受法の庭に待せしめよ。」という紹介状があるので、このときまでは、空海と圓澄の交際はなかったものと見るべきだろう。

圓澄は、その前年の弘仁三年十二月十四日に、最澄と共に高雄山寺で空海から胎藏灌頂を受けているのであるが、最澄はこの灌頂と

同年十一月十五日の金剛界灌頂を空海から受けただけで、後は面授による密教伝法を圓澄や泰範らにまかせた形になって、自らは一切面授を受けず、經典の書写に専念した。したがって、『伝教大師消息』によれば、それ以後も以前に劣らず空海に対して經典借用の要請をくりかえすのであるが、弘仁七年あたりに至り、『理趣釈経』の借用要請を機に、空海と最澄の間に激突が生じ、二人の交際は断絶の破局を迎えることになる。

私がさきに、圓澄のばあいは全く事情がちがう、と言ったのは、最澄が空海の入京以来、終始、空海の請来經典の借用と書写に異様な熱意を示し、反面、面授にたいして消極的であり、「越三昧耶」のそりしをまぬがれ難いふるまいをつづけたのに対して、圓澄は、最澄ほどの社会的地位がなかったということもあり、自らの発意で空海から經典を借用するようなことは恐らくなかったであろうし、最澄からの指示もあって、面授には熱意を示したにちがいない、と思われるからである。

福井論文や赤松論文は、書簡Bの「苛烈」な文章を、目上の最澄に対してふさわしくないが、目下の圓澄に対してならふさわしいと言えるのではないかと主張するのであるが、その文章のなかみが、「越三昧耶」を警告し、書写の重視をいましめている点からすれば、これは最澄にこそぴったり当てはまるが、圓澄には全くあてはまらない、と言わざるをえない。

『伝教大師消息』の冒頭に、最澄が亡くなって九年後の天長八年(八三二)の九月二十五日付の圓澄から空海へ宛てた手紙が掲載されている。その要旨は、先師最澄の願望を実現するために、金剛界と胎藏の両部の大法を伝授していただきたい、というのであるが、この要

望をのべるに先立つて、なぜ天台宗にとって、密教の伝法が必要であるのか、という点に言及している。それによれば、延暦二十五年に、天台宗に対して、年分度者二名が認可になったのだが、そのときの太政官符に「一人は摩訶止観まかしくんを学び、一人は大毘盧遮那經びるしやな（天日經）を学ぶべし」とあり、止観の方は比叡山で充分に伝授できるが、毘盧遮那宗（密教）の方はよい指導者がないので、その欠を補うために助力を願いたいのだという。

この手紙には、最澄が、弘仁三年（八二二）の冬に、空海に宛てて、「最澄、大唐に渡るといえども、未だ真言の法を字ばず。今望むらくは、大毘盧遮那胎藏びるしやなたいざうおよび金剛頂こんごうちようの法を受学せん」と書き、その年の十二月十五日に高雄山寺で灌頂を受けた、といった空海と最澄の親密な交友ぶりが回顧されているばかりでなく、上記の灌頂あたりを境とする両者の関係の変化の兆候についても言及されている。

それは、おそらく、最澄が空海の灌頂を受けた機会に交わされた問答ではないかと思われるが、最澄が、「両部大法の伝授には、どれほどの期間が必要か」とたずねたところ、「三年はかかる」という答えがかえってきて、最澄は驚いた。それまでの空海の口ぶりから、せいぜい来夏くらいまで、という心積もりで高雄山寺にやってきたので、三年もかかるというのでは、このまま高雄山寺に居つづけて、法を受けるわけにはいかない。いったん比叡山に帰って、自宗の仕事しごとを片付けてから出なおすほかはない。そこで、最澄は比叡山に引き上げ、それ以来、二度と空海の面授を受ける機会にはめぐりあえない結果になってしまったのだが、翌弘仁四年（八三三）の一月に、弟子の圓澄をはじめ泰範、賢栄等を空海のもとに派遣して、彼らに両部の大法を伝授していただきたい、と空海にたのんだ。

こうした経緯で、泰範はそれ以来空海のもとに居着いて、ついに最澄のもとには帰らなかつたのであるが、圓澄はまもなく比叡山に帰り、上記の空海宛の手紙の日付から三年後の承和元年（八三四）に、最澄と共に入唐した義真の後を承けて第二代天台座主となる。

『天台座主記』によれば、圓澄は、承和元年三月十六日に天台座主に就任し、同じ月の三十日に、檀主として西塔院の落慶供養を行っているのだが、その時に、「咒願じゆがん」（施主のために福利を祈願する役）の役を空海がつとめている。さきに言及した天長八年の空海宛の手紙や、上記の『天台座主記』の記事から推測すれば、空海と圓澄の交際は、弘仁三年（八二二）に最澄の紹介ではじまって以来、少くとも承和元年（八三四）ころまでは、空海と最澄の葛藤にまきこまれることなく、ほぼ順調に継続されていたと言えよう。それは、おそらく、圓澄が、密教の伝法にかんして、最澄のように「越三摩昧耶」の警告を必要とするような行動をつつしめ、空海の指導に忠実に従ったからであろう。こうした子弟関係を想定するとき、圓澄宛にさきに引用したような内容の「苛烈」な文章が書かれたという可能性は、ほとんどあるまいと思われる。

むすび

空海と最澄は、平安初頭の同時代に生き、同じ年に入唐し、それぞれ真言宗と天台宗を創立して、日本仏教自立の端初をつくった。二人が唐から帰って間もない大同四年（八〇九）から弘仁七年（八一六）にかけて、二人の間には、主として手紙の交換による交友があったが、それは、「絶交」に近い不幸な形で中断されたと見られている。

二人の交友の幕切れにかんするこのようなイメージは、空海の詩文集『性霊集』に収録されている二通の書簡、「泰範、叡山の澄和尚に答するがための啓書」と、「叡山の澄法師、理趣経を求むるに答する書」に負うところが大きい。

従来通説では、この二通が、いずれも最澄に宛てられたものであり、空海と最澄という二つの偉大な個性の激突を記録するものである、とみなされている。しかし、他方、こうした通説にたいして、有力な異議が提出されている。それが、本稿で主要な検討の対象とされた故赤松俊秀教授の学説である。

上記二通の書簡のうち、後者について、それは最澄に宛てたものではなく、最澄の弟子の圓澄に宛てたものではないか、『性霊集』の標題に「澄法師」とあるのは、最澄ではなく、圓澄を指している。これが赤松説の要点であるが、本稿の意図は、こうした異議が成立しえないこと、上記二通の書簡はいずれも最澄宛であること、を論証するにある。

本稿執筆のいとぐちをつくつていただいた福井論文は、赤松説を全面的に支持し、これを前提とする形で立論されているので、それへの反批判は、赤松説に対する批判を以て代えさせていただくことにしたい。本稿における赤松説批判の論旨は、次の四点に要約することができよう。

(一)「和尚」と「法師」の使い分けの検討。

本稿では、赤松説の不成立を論証するために、まず、「和尚」と「法師」の使い分けにかんする赤松論文の主張を検討することから出発した。第三節「和尚と法師」がそれにあてられている。

そのねらいは、赤松論文が、上記二通の手紙の標題を対比して、

前者には「澄和尚」とあるのに対して、後者には「澄法師」とある点に着目し、「澄和尚」は最澄を指し、「澄法師」は圓澄を指すのではないか、といった仮説をみだしているのを、根本的に検討してみるにあつた。その結果、右の仮説は、歴史的考証の手を抜いた当量にすぎないことが論証された。この論証によって、上記二通の後者、すなわち書簡Bの宛先を圓澄とみる説の外堀が埋められたかっこうになり、Bの宛先を最澄と見る説の採用をさまたげる障害がとりのぞかれた。

(二)発信時期の検討。

次に本稿が手をつけたのは、書簡Bの発信時期の考証である。書簡Bの宛先と発信時期をめぐって、三浦周行説に代表される従来通説が、最澄説と弘仁四年説をとるのに対して、赤松説は、圓澄説と弘仁六ないし七年説をとり、本稿は、最澄説と弘仁七年説をとる。赤松説の弘仁六ないし七年説は、一見、本稿の弘仁七年説と近いように見えるが、当方の弘仁七年説は、赤松説とは全く異なる独自の基盤の上にきづかれる。第四節「弘仁四年か七年か」、第五節「激突の記録(一)」、第六節「久隔帖と中寿感興詩」がそれにあてられている。この考察は、最澄説再構築のための土台をかためる役割をになっている。

(三)圓澄説にともなう歪みの検討。

赤松説に対する反証の詰めとして、最後に手をつけたのは、書簡Bの宛先を圓澄と見なすばあいに、Bの解釈に生じる歪みを明らかにする作業であつた。第七節「激突の記録(二)」がそれにあてられている。そこで指摘された主要な歪みは、次の三点である。

(イ)法華経の「見宝塔品」をふまえた「多宝の座を分ち、釈尊

の法を弘めん」という文章がある。書簡B執筆当時において、空海と「多宝の座を分」つ相手としては、最澄以外に考えられない。圓澄説をとれば、相手は圓澄ということにならざるをえないが、文章表現に格別の関心をいだく空海が、これほど不適切な比喩の用い方をすることはありえない。

(ロ)書簡B執筆当時において、「顕教一乗は公に非ざれば伝えず、秘密仏藏はただ我が誓う所なり」という文中の「公」を、最澄以外の誰と見なすことができるか。圓澄説をとれば、「公」を圓澄と見なすほかはないが、最澄健在の時期に、空海がそんなことを考えるはずはないし、文章に表現するはずもない。

(ハ)「夫れ秘藏の興廃はただ汝と我となり」という文中の「汝」は、圓澄説をとれば圓澄を指すことになるが、空海が、最澄をさしおいて、密教の興廃が、自分と圓澄の双肩にかかっている、などと考えるはずはなく、書くはずもない。

四書札礼の当否の検討。

赤松論文が、書簡Bの宛先を最澄と見ることに反対する基本的な論拠として、「書札礼が当を失している」という判定がある。本稿では、第七節において、書簡全体の表現形式について検討を加えた結果、文頭や文末の表現に見られる儀礼的配慮等から見て、右の判定は不当ではないか、という結論に達した。

赤松論文は、文頭および文末の儀礼になつた部分にはほとんど関心を示さないで、手紙の後半部分に見える率直な真情吐露の文章に、もっぱら反応を示している。しかも、その際、最澄の方が空海よりも仏教界における地位が高かった、という事実のみを強調して、先輩の最澄に対する手紙としては礼を失しているというのだが、最

澄が、密教修学のため空海に師事したという明白な事実が見落されている。

空海は、赤松論文によつて無視されているこうした事実にもとづいて、最澄を弟子とみなしており、本来の師弟愛の見地から、誠意を尽くして真情を吐露したのである。そうした文章をとらえて、「礼を失している」と見なすのは、あまりにも世俗の論理にとらわれすぎた見方といわざるをえない。

(昭和六十一年八月三十一日撰筆)

〈註〉

- 1 空海と最澄の書簡の交換にかんする川崎庸之、高木神元両氏の主要な研究成果としては、左記の著作がある。
川崎庸之「伝教大師消息について」(『田山方南華甲記念論文集』一九六三)
同「伝教大師と弘法大師との交友について」(中野義照編『弘法大師研究』吉川弘文館 一九七八)
高木神元「空海と最澄との交友について」(『高野山大学論叢』三)
同「弘法大師の書簡」(法蔵館一九八一)
- 2 「伝教大師消息」は、東寺の道快が、永徳元年(一三八一)五月二十八日に、醍醐寺の地藏院で書写した、という奥書のある本が伝えられていて、これをもとにした活字本としては、『統群書類従』所収のものと『伝教大師全集』所収のものがある。今回の引用は、『統群書類従』完成会本『統群書類従』第二十八輯上に拠ることとし、頁付はたとえば一〇〇頁上段ならば「消息一〇〇上」と略記することにした。
- 3 消息三九六下(弘仁二年二月十四日付)、同三九七上(四月十三日付)同三九三上(弘仁三年八月十九日付) 同三九九下—四〇〇上(弘仁三年十一月五日付) 同四〇二下(十一月七日付) 同三九八下(十一月十三日付) 同四〇二下(弘仁三年十一月十五日付) 同三九七下—三九八上(正月十八日付) 等参照。
- 4 佐和隆研・中田勇次郎編『弘法大師真蹟集成』第三帙(法蔵館 一九

- 七三) 第六卷一一二頁。
- 5 消息三九〇上―三九一下。引用文は、原文を読み下しの形にした。
- 6 『弘法大師全集』(密教文化研究所 一九六五) 第二輯八六二頁。引用文は、原文を読み下しの形にし、カッコ内に引用者の注をほどこした。以下、『弘法大師全集』からの引用文はこの例にならう。
- 7 『弘法大師全集』第三輯五五〇頁。
- 8 消息三九七下―三九八上。
- 9 続群書類従完成会本『群書類従』第八輯四五六頁上段。
- 10 『弘法大師全集』第三輯五一九―五二〇頁。
- 11 新訂増補国史大系第十卷(吉川弘文館、一九六五) 日本紀略前篇三〇〇頁。
- 12 『弘法大師全集』第三輯四三〇―四三一頁。
- 13 大正新修大藏經第九卷三二頁中段。
- 14 新訂増補国史大系第二卷統日本紀二七三頁。天平宝字四年七月二十三日条。
- 15 新訂増補国史大系第四卷日本三代実録一三二―一三三頁。貞観六年二月十六日条。
- 16 『弘法大師全集』第三輯五四七―五四八頁。
- 17 同書五二六―五二九頁。
- 18 同書五四七頁。
- 19 同書五二七頁。
- 20 消息四〇二上―四〇二下。
- 21 『弘法大師全集』第三輯五四六―五四七頁。
- 22 消息三九四上。
- 23 消息四〇一上―四〇一下。
- 24 『弘法大師全集』第三輯四二九―四三〇頁。『文珠讀仏法身礼』とは、空海の請来目録にみえる不空訳の『大聖文珠師利菩薩讀仏法身礼』のことである。
- 25 川崎庸之「伝教大師と弘法大師との交友について」(中野義照編『弘法大師研究』吉川弘文館 一九七八) 二〇七頁。なお、本稿攷筆後高木神元氏の「空海と最澄との交友について」(高野山大学論叢第三卷 一九六八)を参照する機会があり、精密な考証にもとづいて、川崎氏に

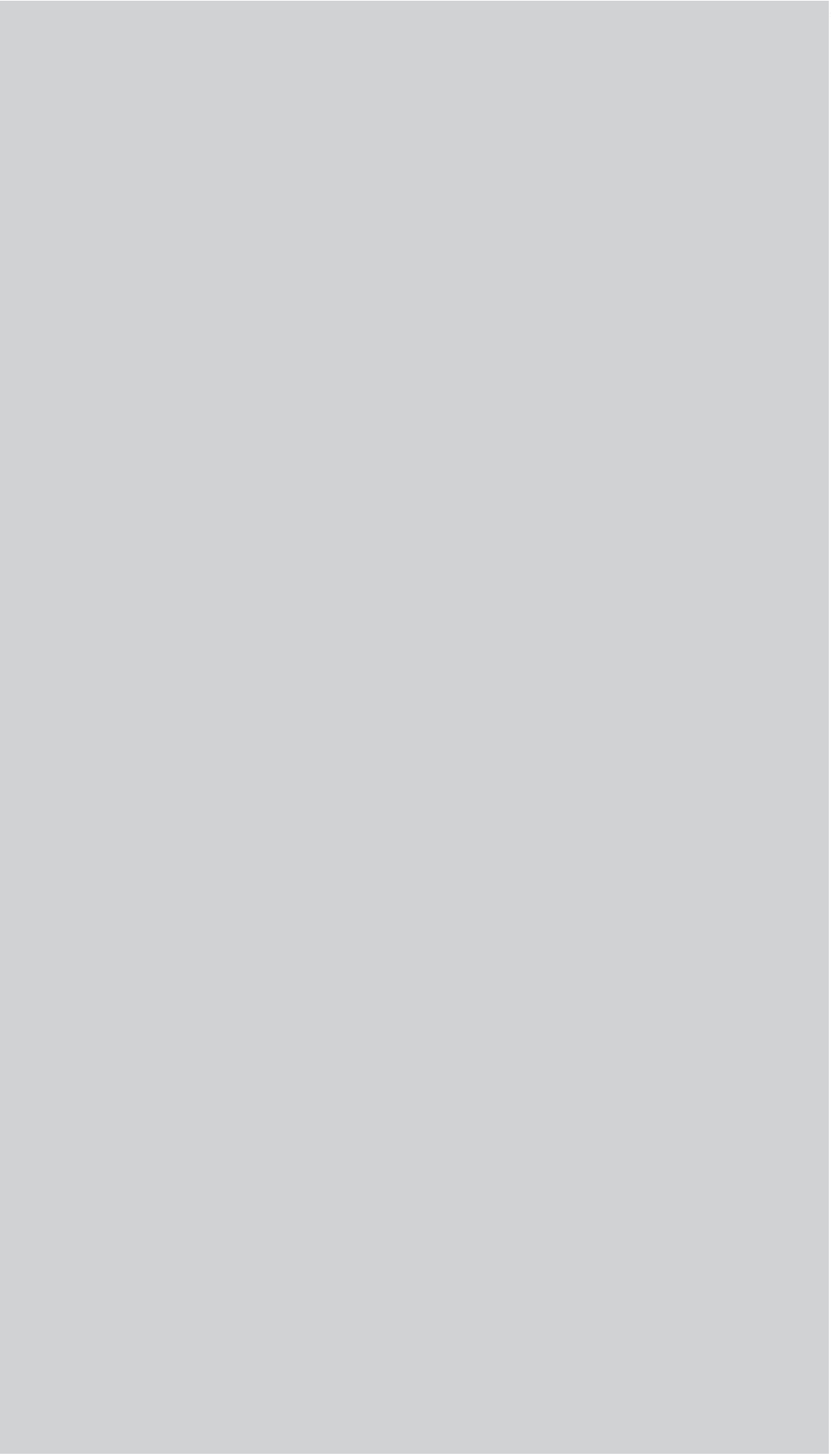
- 先立って、川崎氏と同一の見解に到達していることを知った。上記高木論文一五頁参照。
- 26 『弘法大師全集』第三輯五四八頁。
- 27 財津永次「風信帖拾遺」(『田山方南先生華甲記念論文集』一九六三) 同書五三四頁。
- 28 『弘法大師全集』第三輯五五一頁。
- 29 同書五五一―五五二頁。
- 30 同書五四七頁。本稿攷筆後、「止観座主、法友勝常ならん」という部分の「法友」は「法体」の誤記ではないか、という御教示を、高野山大学の高木神元教授からいただいた。この説は傾聴に値すると思う。この説に従って、「法友」を「法体」と書き改め、「伏して惟うに、止観座主、法体勝常ならんと。貧道易量なり」とすれば、この形は、たとえば、「惟うに法体如何。貧道易量なり」(『弘法大師全集』第三輯五九五頁)といった形と同形になる。「法体」は、もともと「法師の体相」を指し、「惟うに法体勝常ならん」で「健勝のことと存じます」といった意味になる。
- 32 同書五四七―五四八頁。
- 33 同書五四八頁。
- 34 大正新修大藏經第九卷三二頁中段―三四頁中段。
- 35 同書三三頁下段。
- 36 『弘法大師全集』第三輯五四九―五五〇頁。
- 37 同書五五〇頁。
- 38 消息三九六下。
- 39 消息三九七下―三九八上。
- 40 消息三九八上。
- 41 高木神元『弘法大師の書簡』(法蔵館、一九八一) 二二八頁。
- 42 消息三九四上。
- 43 『校訂増補天台座主記』(第一書房、一九七三復刻) 八頁。

〔追記〕

本稿の攷筆後、奈良国立博物館に寄託されている施福寺蔵の伝空海筆書状を図版として使用するため、当館の赤尾栄慶技官を介して奈良博の書蹟

担当の西山厚技官に御協力をお願いしたところ、上記書状にかんする最近の研究に、飯島太千雄氏の「施福寺所蔵空海尺牘に見る空海・最澄の交際の軌跡」(書品第二六八号、一九八二)があることを御教示いただいた。この追記を書く必要が生じたのは、上記両論文のうちの後者とのかわりにおいてである。すなわち、後者に、真保龍敏氏の「理趣釈経等策子について」(智山学報第二七号、一九七八)の要旨の紹介があり、それによると本稿第七節「激突の記録(二)——理趣釈経の借用要請をめぐる書簡——」の論旨と重なる点が少くないように思われたからである。ただし、真保氏の論文は未見なので、今回は、上記真保論文と本稿の異同を明かにすることはできなかった。

1 国宝書状 (久隔帖) 伝教大師筆 (奈良国立博物館蔵)



2 消息 伝空海筆(大阪 施福寺藏)