

再論『三教指帰』真作説

大柴 清圓

はじめに

近年『三教指帰』に関して、弘法大師空海（774-835、大師と称す）の御作か否かといういわゆる真偽問題が論じられてきた。その経緯は後に概観するとして、筆者は平成十二年（2000）に『『三教指帰』真作説』（『密教文化』204）を発表して、『三教指帰』が大師の御作であることを論じた。その後、学会において筆者の真作説に対する反論は見られなかった。

先年、十数年ぶりに『三教指帰』の偽作説が河内昭圓・飯島太千雄の両氏によって提出された（河内・飯島 2012）。両氏の論文を拝読するに、両氏ともに方法論に根本的な欠陥が見られ、数多くの誤りが指摘される。また今回の新偽作説は、筆者の主要な真作説を無視して新しい偽作説を出してきている故、筆者の真作説は依然として否定されずに生きている。従って自説が完全に否定されていない以上、今回筆者が行うべきことは、新偽作説の誤りを指摘することによって、真作説の正当性を証明することに他ならない。本稿は両氏の新たな『三教指帰』偽作説を全く否定する趣旨の論文である。

また、大師は修辞や音韻などの理由によって、『聾瞽指帰』をよりよい作品にするために『三教指帰』へ書き直したということは、筆者の修士論文における結論であり確信である。筆者はこれに対して現在でも何ら異なった見解を抱いていない。しかし修論のときには気づかなかったが、筆者が中国に留学して現代中国語を習得した後に新たに気づいたことがある。大師は留学前から漢語が十分にできていたことは周知のとおりであるが、それでも留学中における経験から、その語学力は一層に磨きがかかっていることが知られるのである。大師は留学中、長安においてネイティブの唐人たちとの交流から、より本場の漢語、生きた表現を身につけることができたと考えられるのであり、『三教指帰』への改変の際に、随所に留学で磨きのかかった本場・大唐の漢語表現が盛り込まれていることが看取される。本稿は筆者の旧真作説においては気づかなかった大師の『三教指帰』への改変意図にも言及したい。

1. 『三教指帰』の真偽問題の経緯

『三教指帰』の真偽問題は、『御遺告二十五箇条』（『御遺告』と略す）の真偽問題と関連して論じられてきた。『御遺告』は現在では大師の御作ではなく、凡そ十世紀中葉頃に造られた偽作であることが定説となっている。その『御遺告』の記述に随えば、『三教指帰』は大師が15歳に入京してから20歳までの間に成書したことになる（『定本弘全』7:351-352）。しかし、両『指帰』の序文には延暦十六年十二月一日の日付があり、これは大師が24歳の

時となり、『御遺告』の記述と矛盾を来たす。この不都合に対して、かつての先師たちは様々な解釈を施して会通させようと苦心した。しかし『御遺告』が偽作と見做されてからは、『聾瞽指帰』はその記述にある如く、延暦十六年と考えられるようになった。

その結果、『聾瞽指帰』と多くの箇所では異同が存在する『三教指帰』は、大師が大唐から帰朝した後に改変したものとする真作説と、後世の別人が意図的に改変したとする偽作説に展開した。

1.1 偽作説

1.1.1 向井氏の偽作説

『三教指帰』の大師御作を疑った見解は以前から存在したが（野本白雲 1934）、『三教指帰』の偽作を論じたのが向井隆健氏である（向井 1992）。向井氏の偽作説は以下の四説にまとめられる。

- (1) 『三教指帰』十韻詩には、大師の帰朝後に訳された『心地観経』の影響が見られる。
- (2) 『三教指帰』に関する記述は『太政官符案并遺告』に見られず、『空海僧都伝』に見られる故、その成立は両書の間である。
- (3) 『三教指帰』序文には大師の伝記が記されているが、真済師編纂の『遍照發揮性靈集』序には伝記が引用されていない。故に真済師（800-860）の頃にはまだ『三教指帰』は成書されていない。
- (4) 『三教指帰』序文の記されている虚空蔵求聞持法は記憶力増進のための真言であるが、大師が重んじた真言は清浄法界のそれである故、虚空蔵求聞持法に言及する『三教指帰』序文は大師の御作ではない。

以上の四説の内、(3)を除く三説は米田弘仁氏によって否定された（米田 1996 : 37-41）。

1.1.2 河内氏の旧偽作説

向井氏に続いて『三教指帰』の偽作説を唱えたのが、河内昭圓氏の「『三教指帰』偽作説の提示」（河内 1994）である。河内氏の旧偽作説は凡そ以下の五説である。

- (1) 『聾瞽指帰』と『三教指帰』の序文には同じ日付が記されている故、『三教指帰』は偽作である。
- (2) 『聾瞽指帰』は一貫して駢儷体で記されているが、『三教指帰』の序文と十韻詩は散文的である。これに関して従来は大師が入唐中に修辞を用いない簡潔な古文を学んだからだと言われているが、『三教指帰』序文の文は和習を帯びた漢文であり、大師御作ではない。

- (3) 『三教指帰』序文には貞観十一年（869）に成書した『続日本後記』と同一の文章が見られる。その部分は古文調であり、その前後の駢儷文と文体が一致しない。逆に『三教指帰』序文に『聾瞽指帰』序文と同じ箇所が存在する。
- (4) 十韻詩に関して、『聾瞽指帰』は仏教の優位性を詠んでいるが、『三教指帰』は三教の調和を詠っている。また『三教指帰』の十韻詩は対句表現が不十分である。
- (5) 『聾瞽指帰』は一卷二軸であるが、『三教指帰』は三巻である。『聾瞽指帰』は分量が二分されているが、『三教指帰』の三巻は均等でない。

この内、(5) は米田氏によって否定された（米田 1996 : 41-43）。また (2) の「『三教指帰』序文の文は和習を帯びた漢文」に対して、筆者は旧真作説において完全に否定した¹。

1.1.3 米田氏の偽作説

河内氏に追隨する形で偽作説を論じたのが米田弘仁氏の「『三教指帰』の真偽問題」（米田 1996）である。その趣旨は以下の三説となる（米田 1996 : 44-47）。

- (1) 『三教指帰』は序文と十韻詩が大きく改変されたが、本文は改作されていない。
- (2) 『三教指帰』序文には大師の伝記が記されている。
- (3) 『三教指帰』序文の半分が『聾瞽指帰』と『続日本後記』を引用して作られている。

河内氏と米田氏の偽作説には、二つの共通点が存在する。第一に、両氏とも両『指帰』の本文は同一であるとして、本文比較を行わなかったことである。従って両氏は『三教指帰』の序文と十韻詩が偽撰されたと考えている。第二に、河内説 (3) と米田説 (3) が同一内容であり、『三教指帰』序文は『聾瞽指帰』と『続日本後記』からなっていると見做していることである。殊に『続日本後記』の記載に関しては、今回の新偽作説でも扱われている。

1.2 真作説

1.2.1 加地氏の真作説

『三教指帰』偽作説は近年に一部の学者によって提唱された新説である。その一部の学者を除けば、諸学者にとって『三教指帰』は伝統説通りの大師御作である。従ってその前提で様々な論考がなされており、基本的に大師の真作を証明する目的で論じられているわけではない。

その中で、加地伸行氏が『三教指帰』序文の「動乎中、書于紙」は、『文鏡秘府論』南卷「論文意」における「詩は志に本づくなり。心に在るを志と為し、言に発するを詩と為す。情^{うち}中に動きて（情動乎中）、言に形^{あら}はれ、然る後に、之を紙に書くなり（書之於紙也）」に基づいていることを指摘する（加地 1994）。この一節は王昌齡の『詩格』を引用しており、王昌齡

『詩格』は、『性靈集』巻第四の「劉希夷が集を書して献納する表」の中に「王昌齡が『詩格』一卷。此れは是れ在唐の日、作者（大師）の辺に於いて偶^{たま}此の書を得たり。古詩の格等は数家有りと雖も、近代の才子、切^{ねんごろ}に此の格を愛す」とあるごとく（『定本弘全』8:55）、大師の録外請来本である。

その王昌齡『詩格』には、更に駢儷文のように対句表現に拘らない、一句二句を辛苦せず、また格調高く記す文章論が説かれている。

古文は格高く、一句に意を見^{あら}はすは、則ち「股肱良き哉（股肱良哉）」是なり。其の次に兩句に意を見^{あら}はすは則ち、「関関たる雎鳩は、河の洲に在り（関関雎鳩、在河之洲）」是なり。（中略）高手の作勢は、一句ごとに更^{さら}ごも別に意を起し、其の次は兩句に意を起す。意は涌煙の如く、地下より天に昇り、向後に漸く高く漸く高くして、階して上るべからざるなり。下手は、下句上句よりも弱く、向背を看ず、意宗を立てず、皆な堪えざるなり。凡そ文章は皆な難しからず。また辛苦せず。『文選』の詩に「朝に譙郡の界に入り、左右に我が軍を望む（朝入譙郡界、左右望我軍）」と云へるが如し。皆な此くの如き例は、難しからず、辛苦せざるなり。（『定本弘全』6:115）

加地氏のこの指摘は真に当を得ており、『三教指帰』序文には多くの辛苦しない文章が見られる。これは河内氏の偽作説（2）と（3）を非とするものである。その他にも『三教指帰』序文には『詩格』から引用したと思われる箇所があり、これらの事実は、『三教指帰』序文の作者が『詩格』を請来して『文鏡秘府論』の編纂に用いた大師であることを示唆している（詳しくは大柴 2000 を参照されたい）。

1.2.2 太田氏の真作説

太田次男氏は河内氏と米田氏の偽作説が行わなかった両『指帰』本文の比較研究をして、その結果他ならぬ大師が本文の改変作業を行ったとしか考えられないという結論に至った。これは河内氏の旧偽作説の前提条件、並びに米田氏の偽作説（1）を否定していることになる。太田氏は『聾聵指帰』と『三教指帰』（仁平本）・『三教指帰注集』（成安注）・『三教勘注抄』（藤原敦光注）の古写本を比較して、以下の如く結論付けた。

両『指帰』間の本文（むろん、序及び末尾の詩は除く）の改変には、原則的とでもいい得る一本の筋が通っていることは確かなことである。そして、そこに空海が存在があることは、これ亦、否定すべくもなかろう。（中略）本文上からは、『聾聵指帰』と共に『三教指帰』の撰者として、空海を、後者にのみ該当者とはせず、別人を当てることは無理という外はない。（太田 1999 : 74）

筆者も太田氏の方法論に拠りつつ、自身で両『指帰』の本文を比較検討した。その結果、

両『指帰』の間で 200 箇所を超える異同が存在していることを確認した。そしてその改変作業は明らかに幾つかの目的をもって行われており、そこには大師の意図を窺うことができる（大柴 2000 参照）。

1.2.3 筆者の旧真作説

筆者の旧真作説は三つに大別される。それは（1）『三教指帰』序文の真作説、（2）『三教指帰』本文の真作説、（3）『三教指帰』十韻詩の真作説である。『三教指帰』序文の真作説は基本的に加地氏の説を拡大したものであり、『三教指帰』序文が『文鏡秘府論』に引用される王昌齡『詩格』の文章論に基づいており、かつその『詩格』を典拠として書かれていることを論じた。

また両『指帰』の本文比較は基本的に太田氏の方法論に拠って、『聾瞽指帰』と『三教指帰』古写本を比較した。飯島氏は筆者の真作説を全て太田氏に依拠していると云うが、筆者の真作説で太田氏に依拠した部分は上述の如く本文比較の方法論であり、実際の両『指帰』の相違点の分析は筆者が独自に行ったものである。従ってその分類方法及び統計も筆者独自のものである。

筆者の真作説における最大の特徴は、両『指帰』の十韻詩を音韻論で分析したことである。すなわち、筆者は両『指帰』の十韻詩を「水渾」・「火滅」・「木枯」・「金缺」・「上尾」・「第二・四字」・「蜂腰」・「鶴膝」・「齟齬」の 9 病によって比較した。その結果、『聾瞽指帰』十韻詩においては多くの病が確認されたが、『三教指帰』十韻詩はほとんどの病が解消され、且つ音韻の技巧である「換頭」と「双換頭」が使われていることがわかった。これらの理論も『文鏡秘府論』に説かれるところであり、その改変者は大師以外には考えられない。

この十韻詩の真作説は河内氏の旧偽作説（4）を論難するものであるが、これに対して新偽作説は河内氏・飯島氏共に全く無視して反駁していない。新偽作説は今回、済暹師を偽作者と見做そうとしているが、しかしこの十韻詩における音韻の規則は、後述するごとく済暹師が偽作者でないことをも証明している。加えて『三教指帰』本文においても、韻文である観無常賦と生死海賦の改変の中には、音韻を考慮にいれた改変が凡そ 20 箇所も存在している。これらは『三教指帰』が音韻論に通じている大師の御作である根拠とするものである（大柴 2000 参照）。

1.3 新偽作説

1.3.1 河内氏の新偽作説

河内氏が偽作説を提示したのはこれが二度目である。氏が今回提示した偽作説は、二つに大別される。一つは偽作者として済暹師を持ち出したことであり、もう一つは氏が旧偽作説の際に行わなかった両『指帰』本文の比較を行うことを主な目的としていることである。しかし、序文と十韻詩の真作説に関しては、全く反論していない。

第一の済暹師を偽作者とする偽作説に関して、飯島氏は一切の論考を河内氏に預けて、飯島氏自身は済暹師を偽作者とする論拠を全く語っていない。飯島氏はあくまで『三教指帰』は済暹師が偽作したとする前提で、その前に大師御作の『三教論』があったと述べる。従って、済暹師が『三教指帰』を偽作したという論説は、河内氏のかの論文(2012)における「六、済暹偽撰説の提示」に語られている内容だけである。その論調は凡そ以下の如くである。

(前略) 堀内規之氏の大著『済暹教学の研究—院政期真言密教の諸問題—』によれば、仁和寺の学匠南岳房済暹(1025-1115)のおびただしい数の著作が指摘されている。すでに散逸したものも多数にのぼるようであるが、活字化された著述も多い。これらを概観するとその該博は当世第一を誇るであろう。いささか短絡に過ぎるが、この学匠であれば『三教指帰』に改作することが可能である。改作するには真筆本『鬘髻指帰』を手元に置く必要があるが、済暹の宗門内的地位もそれを可能にする。

堀内氏の研究によれば、済暹の出自は必ずしも明らかでなく、入室の師さえ判然としない。その名が現れるのは天喜四年(1056)八月に「讚歎觀史多天弥勒菩薩偈頌玄意」を撰したのを初めとするという。この事実をもってすれば、『三教指帰』に見る漢文初歩の助字や韻字における驚くほどの稚拙さが説明できる。済暹は幼少年期に空海とまではいわなくとも、一般貴族のごとき基礎的な学問をしていなかったのである。該博と稚拙と、それはまさに済暹にあてはまる。

問題はむしろ偽撰の時期が、それはとりもなおさず『三教指帰』の成立時期が済暹の時代まで引き下げられるかにかかっている。「外姪」を「外甥」に変える²、「得心」を「篤信」に改めるということばの使用に、あるいは「虚亡隠士論」では全般に道教擁護の姿勢が認められるというようななかに、平安中期の可能性が感じられるが、それはあくまでも可能性である。(後略)(『大谷年報』64:135-136)

河内氏はその後、更に三例の両『指帰』の異同を挙げている。以上の偽作説は凡そ以下の如くにまとめられる。

- (1) 済暹師には数多くの著作があり、よって『三教指帰』を偽作することができた。
- (2) 済暹師は真言宗門において地位が高かったから、『鬘髻指帰』を手元に置いていた。
- (3) 済暹師の著作は天喜四年(1056)の著した「讚歎觀史多天弥勒菩薩偈頌玄意」が初出であり、よって幼少期には学問を修めていない。これが『三教指帰』の稚拙性となって現れている。
- (4) 済暹師を偽作者とするには、『三教指帰』の成書時期が済暹師の時代まで下れるかが問題となる。

これに明らかなように、河内氏は済暹師を『三教指帰』の偽作者とするために、何ら書誌学

的・文献学的な手続きを踏んでいない。かつ（4）に見るように、『三教指帰』の成書年代を特定し得ていない。それにも関わらず、済暹師は偽作者とされているのである。河内氏が『三教指帰』の成書時期に関して言及しているのは、論文の最後である「おわりに」の末尾において、「偽撰問題は、寛平七年（895）の成立とされる「贈大僧正空海和尚伝記」で『三教指帰』に触れるところがないことでも決定していたが、今回はその念押しとなった」（『大谷年報』64：143）と云っていることのみである。しかし、理源大師聖宝師^{しょうぼう}によって寛平七年（895）三月十日に著されたと考えられる『贈大僧正空海和上傳記』に『三教指帰』の記述がないことをもって『三教指帰』が大師御作ではないとすることができないことは言を俟たない。

河内氏は更に『続日本後記』を根拠に、『聾瞽指帰』から『三教指帰』までの間に『三教指帰』とは異なる別本の『三教論』なる本が存在したと云う。つまり、大師は『聾瞽指帰』から『三教論』へ改変し、済暹師が『三教論』を『三教指帰』へ偽撰したとするのである。

また河内氏は、成安師は済暹師がなりすましたものであって実在せず、その注釈書『三教指帰注集』は済暹師が成安師に仮託して（偽名を使って）書き著したものと云う。

1.3.2 飯島氏の偽作説

飯島氏の論文は三章立てであり、200頁を越す大作ではあるが、その第二章を『三教指帰』の真偽問題とは直接に関係のない『聾瞽指帰』の大師真筆説に当てており、そのために実に三分の一の頁数を費やしている。

飯島氏が筆者の真作説に対して反論したのは但し「若儻」の一点のみであり、その他は全く筆者の説に触れていない。氏は「私は漢文法も音韻も知識がないので、大柴氏の論を解することが出来ない。従って批判をする資格はないのだが、云々」と述べて（『大谷年報』64：287-288）、『三教指帰』の内容そのものへの検討を放棄する。その代わりに氏が試みたことは、大師作とする『三教論』の存在と、済暹師の『三教指帰』偽作の二点を証明せんとしたことである。

飯島氏は書法が最大の関心事であり、その関係から文字の知識を有している。氏は『三教指帰』の古写本をよく調べているが、氏の最大の思い違いは、おそらく写本とは臨書するものであると思い込んでいるところである。それを前提として写本の筆跡の比較検討が行われているため、誤った結論に至っている。

氏は『聾瞽指帰』と『三教指帰注集』大谷本（巖寛師書写本）、『三教指帰』仁平本（證圓師書写本）、並びに『三教指帰』建長本（快賢師板本）の三者の筆跡・筆勢・筆法を比較する。そして前者と後三者の筆法が異なり、後三者のそれは済暹師と同時期の筆勢である故、済暹師が偽作者である、と云う。しかし済暹師の親筆がこれらの写本と比較されているわけではないのである。

また飯島氏は偽作と考えている原本の『三教指帰』を、證圓・巖寛両師が臨書したと決め付ける故、両師の写本と大師真筆の『聾瞽指帰』の筆跡・筆勢・筆法とが異なることを理由

として、両師が写したであろう『三教指帰』原本は大師の作ではない、つまり偽作であると論じるのである。氏はこの論法で数多くの事例を挙げて、上掲の三本の写本を主に『元暦校本万葉集』との比較によって検討する。そして『三教指帰注集』大谷本、『三教指帰』仁平本、建長本の多くの字が11世紀末期から12世紀初期に特徴的な筆勢を有していることを証明する。しかしその結論は至極当然である。三本ともその時期に書かれたものだからであり、前時代の書体を臨書したわけではないからである。また、後に触れるごとく飯島氏が同一の筆勢であるとする書体の実際は全く異なっており、論拠となっていない。

また氏は『三教指帰』と大師御著作における一字一字の使用例から偽作を論ずるが、熟語という視点を全く欠いている。

2. 済暹師『三教指帰』偽作説の誤りについて

『三教指帰』は大師の御作であり、済暹師は決して偽作していないことは以下に論ずる如くである。本章はまず済暹師が偽作者ではないことを示すものである。

2.1 済暹師よりも前の文献に見られる『三教指帰』の記述

2.1.1 『弘法大師行化記』（行遍本）裏書に載せる橘広相の詩に見られる『三教指帰』

『弘法大師行化記』（行遍本、東寺観智院所蔵、『行化記』と称す）の裏書には、以下のごとく記載が存在する。

<原文>

橘贈納言送然和尚（帰）³南岳詩曰

臨岐拝別尤慙愧、三教指帰注未成。

先師⁴海和尚撰三教指帰。去元慶七年、然和

尚請余作之注。予奔波劇務、成此注今日便。

<書き下し文>

橘贈納言、然和尚の南岳に（帰る）を送る詩に曰はく、

岐に臨んで拝別せんに尤^{はなは}だ慙愧す、『三教指帰』注すれども未だ成らざるを。

先師の海和尚は『三教指帰』を撰す。去んじ元慶七年（883）、然和尚は余に之の注を作ることを請ひたまふ。予、劇務に奔波し、此の注を成すに、今日便⁵

この箇所は後藤昭雄氏（2012:328-333）、武内孝善先生（2014:14）、及び滝川幸司氏（2014a:214）によって指摘されている。文中、「橘贈納言」とは橘^{たちばなのひろ} 広相（837-890）のことであり、「然和尚」とは真然師（804-891）のことであり、「海和尚」とは大師（774-835）のことで

ある。

橘広相は文章博士となり、詩人としても著名であった。『扶桑略記』延長五年（927）五月二十一日の条に引く『延喜御記』には、興福寺の寛建師（生没年不詳）が入唐する際に、大唐において日本の詩人の作詩を弘めるべく九巻の詩巻を携えたが、その中の二巻が広相の詩であったという（滝川幸司 2013a : 242）。また広相は陽成天皇が皇太子の時（貞明親王）に東宮学士となって侍読した。これは大師が皇太子であった仁明帝の講師となったのと同じである⁶。また真紹師（797-873）の発願によって改鑄された神護寺の鐘に『神護寺鐘銘』の序文を撰したのがこの広相である。これらによって広相の文才が知られ、広相が『三教指帰』に注釈を施す漢文力を兼ね備えていたと考えられる。

広相の作として見られるものは、『本朝文粹』巻八に藤原良相宅にて開かれた詩会において詠んだ『賦冬日可愛』がある。また『江談抄』巻四に、

荒村桃李猶[○]応[●]愛、何況[●]瓊[○]林華苑春。

橘広相九歳昇殿の詩、暮春と云々。童名は文人と云々。

が見られる（滝川幸司 2013a : 239）。この二句は七言句の平仄の規則が守られている。しかし二句のみでは詩の体裁をなしていない。この七言二句の体裁は前掲の『行化記』裏書に載せる「臨岐[○]拝別[●]尤[○]慙[●]愧、三教指帰注未[○]成」も同じだが、しかし『小野僧正祈雨之間賀雨贈答詩』（早稲田大学図書館所蔵）に上聯の二句となる「雖[○]恋[○]白蓮清浄[●]理、尚[○]迷[○]紅槿[●]刹[○]那[●]榮」

（白蓮の清浄の^{ことわり}理を恋ふと雖ども、尚ほ紅槿の刹^{こうきん}那^{さかえ}の榮に迷ふ）を載せる（後藤 2012）。故に上の『江談抄』所載の詩も、おそらく脱文が存在しているだろう。

『行化記』と『小野僧正祈雨之間賀雨贈答詩』を合わせた七言四句は以下の如くなる。

雖[○]恋[○]白蓮清浄[●]理、尚[○]迷[○]紅槿刹[●]那[○]榮。

臨岐[○]拝別[●]尤[○]慙[●]愧、三教指帰注未[○]成。

上の四句は内容が一貫しておらず、また詩が「雖」で始まるのは不自然である。故に後藤氏の指摘する如く、この詩にも更なる脱文が存在しているだろう。

この中で第二句の「那」は多音語であり、意味によって平声・上声・去声に発音される。現代中国語において、「那」が刹那の意味の場合は去声に読まれて仄声となる。しかし上の詩は、他の箇所において七言句の平仄の規則が完璧に守られていることから、広相は音韻の規則を知悉していたことが知られ、従って「那」はおそらく平声で発音されていたと考えられる。ただし「成」（清韻）と「榮」（庚韻）は厳密には同用されない⁷。これらの不安定要素が若干指摘されるが、上記の七言四句は広相の作と見てまず差し支えないであろう。

また上掲の『行化記』裏書の詩文において、「先師」以降は広相の自注である。この自注は白居易を模したものであり、日本における作例としては早期のものである（後藤 2012、

滝川 2013a)。また、「去んじ元慶七年（883）、然和尚は余に之の注を作ることを請ひたまふ」の部分に関して、元慶七年（883）十月四日に真然師は紫宸殿にて行われた『大般若経』の転読に参加し、かつ同月七日には仁寿殿にて行われた論議にも参加していることから、真然師はこの時に広相に『三教指帰』の注釈を依頼したのではないかと滝川氏は推測する。また、当該七言四句の詩の作成時期は不明であるが、真然師は仁和四年（888）八月十七日に仁和寺の落慶法要の導師を勤めていることから（『本寺堂院記』）、この時に京を訪れていたことが知られ、またこの時期の広相は阿衡紛議の真っ只中であったことから、「予（広相）、劇務に奔波し」とはこの時期のことではないかと滝川氏は推測する（以上、滝川 2013a）。

この『行化記』の裏書には「先師の海和尚は『三教指帰』を撰す」とあって、『三教指帰』が大師の御作であることが明言されている。加えて「元慶七年（883）」の年号は、寛平七年（895）に成書した聖宝師の『贈大僧正空海和上傳記』よりも前の時期であり、従って河内氏が『贈大僧正空海和上傳記』に『三教指帰』のことが言及されていないことを偽作説の拠り所とすることは全くできなくなる。

同時に元慶七年（883）は、貞観十一年（869）に完成した藤原良房編『続日本後記』よりも後の時期であり、従って『続日本後記』の「大師卒伝」の中に記されている『三教論』が『三教指帰』とは別の作品とする偽作説も成り立たなくなる。なぜなら、「大師卒伝」の後に『三教指帰』が大師の御作であると明言されているからである。

この『行化記』裏書は『三教指帰』が大師の御作であることの決定的な証拠となり、この一つのみを以ってしても、済暹師（1025-1115）を『三教指帰』の偽作者とする偽作説は破綻している⁸。

2.1.2 『御遺告』に記される『三教指帰』

『三教指帰』が大師の御作であって済暹師の偽作でないことは、前項の『行化記』裏書の存在で十分に立証されているが、その他にも済暹師を偽作者とできない証拠が存在する。

周知の通り大師より後世において、大師の伝記を記したいいわゆる弘法大師伝が多く著作された。その中で、かつては大師の御作と信じられていた『御遺告』は、近年の研究成果によって大師の御作ではなく、凡そ十世紀中葉頃の偽作であることが現在では定説となっている。その『御遺告』の「初めに成立の由を示す縁起第一」の中には、「茲に因って『三教指帰』三巻を作って」と記されている。偽作説は『御遺告』が後世の偽作であることを拠り所として、『御遺告』に記載の『三教指帰』も偽作と見做そうとしている。

しかし、現存する『御遺告』の最古の写本とされている金剛寺所蔵本は、その奥書に「安和二年七月五日以有縁本書写 曆能」とあり、安和二年（969）に書写されたことが知られる。故に『御遺告』は遅くとも安和二年（969）には成立していたことになる。この時期は済暹師（1025-1115）の生年よりも早く、従って済暹師が『三教指帰』を偽作することは不可能である。

2.1.3 『金剛峯寺建立修行縁起』に記される『三教指帰』

また現在では雅真師（生年不詳-999）の作と考えられている『金剛峯寺建立修行縁起』（『建立修行縁起』と略す）にも『御遺告』と同じく「茲に因って『三教指帰』三巻を作って」の記述が見られる。おそらく『建立修行縁起』は『御遺告』を引用していると思われる。しかし今はそのことは問題とはならない。

この『建立修行縁起』は「康保五年戊辰六月十四日」の日付が見られ（武内 1998 : 49）、康保五年（968）は済暹師（1025-1115）の生年以前である。従って『御遺告』金剛寺所蔵本と同様の理由で、済暹師が『三教指帰』を偽作することは不可能である。

2.1.4 『金剛峯寺雑文』に記される『三教指帰』

同様に、『金剛峯寺雑文』の中の寛弘三年（1006）十月十一日の日付のある箇所においても、「三教指帰三巻」の記述が確認される。従って、これも上の例と同じく、済暹師の生前の記述であり、済暹師が『三教指帰』を偽作することは不可能である。

2.1.5 『五代院撰集録』に記される『三教指帰』

また、寛信師（1084-1153）筆の奥書「久安元年十月、以石山本寫之本云安然等抄集、内供御真筆云々」を有する『五代院撰集録』（高野山光明院本）の冒頭に、「弘法大師術作之文」として「三教指帰三巻 未入唐之時作也」を載せる（武内 2014 : 23）。注記の「未入唐之時作也」は『聾聾指帰』を思わせるが、タイトルはあくまで『三教指帰』であって、注記者が『三教指帰』の内容から『三教指帰』を入唐前の作と解したものと考えられる。

武内先生の論考に拠れば、表紙見返しに寛信師が記す「端載御作少々。或本無之。内供注口之坎（^{カミ}端に御作少々を載す。或る本に之れ無し。内供、之れを注口せしか）」が見られ、この「内供」とは石山内供淳祐師のことである。また「弘法大師術作之文」の末尾に「已上、纔諸」とあり、ここから「弘法大師術作之文」は淳祐師が某の求めに応じて献じた大師御作のリストと考えられる。従って淳祐師（890-953）の時には既に『三教指帰』は存在していたと考えられる。

以上の5例によって、済暹師が『三教指帰』を偽作していないことが証明された⁹。河内氏は上掲の偽作説（4）において、「『三教指帰』の成書時期が済暹師の時代まで下れるかが問題となる」と云うが、その答えは済暹師の時代まで下れない、ということになる。

2.2 『続性靈集補闕鈔』に見られる済暹師作の四言詩について

『三教指帰』が済暹師の偽作ではない根拠は他にも存在する。『聾聾指帰』と『三教指帰』は仮名乞児論の最末尾に五言二十句の十韻詩を載せる。両『指帰』の十韻詩は全く異なっており、十韻詩は『聾聾指帰』から『三教指帰』への改変の際に、完全に書き直されている。

両者の十韻詩を比較するに、筆者が旧真作説で述べたごとく『三教指帰』の十韻詩の方がその病の少なさ及び音韻の技巧の点で、『聾瞽指帰』の十韻詩よりもはるかに優れている。故に大師は『聾瞽指帰』の十韻詩を主に音韻的理由から『三教指帰』の十韻詩に書き直していると言えるのである。

しかし、今回の新偽作説は筆者の『三教指帰』十韻詩真作説を全く無視しており、一切の反駁をしていない。そして新偽作説は済暹師を持ち出して、師を偽作者とする。偽作説に従えば、『三教指帰』の十韻詩は済暹師が作製したことになる。仮にこれを是とするならば、済暹師は大師よりも作詩における音韻論に精通していたということになってしまうのである。しかし、済暹師が日本史上において詩人として大師以上に名声があり、名詩を遺しているという事実が存在しない。

『続性靈集補闕鈔』を編んだ済暹師は、巻第十の最後に四言三十八句の文を書き記しており、幸いにもその文体を見ることによって、師の韻文に対する認識が如何なるものであったかを窺い知ることができる。その四言三十八句は以下の如くである。

斯性靈集、季末三軸。零落年深、不知何没。本無今有、已有還無。無常道理、於是既頭。
雖有此理、於文籍滅。誰非憂悔、歎惜何為。不如拾取、大師秀句。散在文筆、編連一處。
余雖愚陋、幸適窺得。先聖美言、祖師遺冊。為補闕文、續列篇末。花綵間錯、月光相和。
勒成三卷、立題號曰。續性靈集、補闕鈔矣。忝雜先集、伏深戰越。如摩龍鬚、似踐虎尾。
只為崇重、大師曲籍。亦為增明、學者智炬。乞尋殘文、添此篇中。

上の文は一句が四言で統一されており、韻文の体裁をとっているが、韻文において最も基本的な規則である上下句の末尾を同声としてはならない「上尾¹⁰」が全く考慮されていない。また内容においても韻文の体裁となっていない部分が間々見られる。

従って、済暹師は大師のように漢語を話すことができなかつたと考えざるを得ない。寛平六年（894）に菅原道真が遣唐使を廃止した後に生じた済暹師（1025-1115）は、漢語の発音を習得していなかつたと考えられるのである。そのような師が後に見るごとく『三教指帰』の賦において脚韻を考慮に入れた改変を成し得るわけがなく、まして末尾の十韻詩のごとき「換頭」・「双換頭」の技巧をも加味された詩を作ることは不可能であると筆者は考える。ただ一例のみの検討ではあるが、『三教指帰』十韻詩の作者として済暹師を是認することは到底できないのである。

2.3 済暹目録に含まれる『三教指帰』

済暹師が『三教指帰』を偽作していないその他の理由の一つに、済暹師が大師の御作を蒐集した『弘法大師御作書目録』の中に、『三教指帰』が存在していることが挙げられる。すなわち、「三教指帰三卷上中下」とある（『弘法大師全集』第五輯：675）。

また上述の如く、河内氏は済暹師を偽作者とする理由の一つとして、済暹師は真言宗門において地位が高いことから『聾瞽指帰』を手元に置いていた、と考えている。しかし、『弘法大師御作書目録』の中には、『聾瞽指帰』が見られない。且つ『三教論』も掲げられていない。このことから以下の点を指摘することができる。

偽作説が主張する『聾瞽指帰』と『三教指帰』の間に『三教論』なる著作があるのなら、正史である『続日本後紀』が『三教論』は「世に伝わっている」と言っているのだから、河内氏が云うように宗門で確固たる地位のある済暹師なら、当然『三教論』を所有し得たはずである。しかしこの詳細な目録には『三教論』という著作は記されていない。また『三教論』が世に伝わっているのであれば、現在においてもその写本が現存していても良さそうなものであるが、大師御作の『三教論』なる写本は皆目見当たらない。

また『弘法大師御作書目録』の中には『聾瞽指帰』も含まれない。この目録に『聾瞽指帰』が載せられていない以上、『聾瞽指帰』のことを明確に言及している師の著作が見つからない限り、師は『聾瞽指帰』を見ていなかったと考えるべきである。これだけをもってしても、偽作説の主張は全く首肯し得ない。

加えて済暹師は『三教指帰』仮名乞児論に含まれる生死海賦に関する『三教生死賦要文略記』も著しており（堀内規之 2009 : 144）、更に『釈教諸師製作目録』（『大日本仏教全書』2:368 上）や『諸宗章疏録』（『大日本仏教全書』1:166 下）に載せているごとく、『三教指帰顕鏡鈔』三巻を著わして『三教指帰』の注釈書を作成している。その済暹師が『三教指帰』を偽撰したというのはあまりに矛盾した話である。これでは偽撰した『三教指帰』に、自ら注釈を施したことになる。しかし飯島氏はかく言って憚らないのである。

更にこれも佚書だが「三教指帰」の解釈を助けるべく「三教指帰顕鏡鈔」三巻も著わしている。この周到的配慮と情熱にも脱帽で、云々。（『大谷年報』64 : 199）

偽作説にとって、この『三教指帰顕鏡鈔』の存在は都合が悪いのである。故に飯島氏は上のように言うことによって、済暹師が『三教指帰』を偽作して、更にその偽作した『三教指帰』を自らが注釈して『三教指帰顕鏡鈔』を作ったと、強引に断じようとしているのである。しかしこれはあまりにも自説に都合のよいように事実を歪曲させようとしているにすぎず、もはや論理的考察とは成り得ていない。

済暹師が大師の御作を蒐集した『弘法大師御作書目録』の中に『三教指帰』があるということは『三教指帰』が大師の御作であり、また『三教指帰顕鏡鈔』は済暹師が御作の『三教指帰』を注釈した書であると考えるのが文献学的考察であり、学術に携わる者に共有されるべき考察方法である。

2.4 『聾聾指帰』の所在について

河内氏が済暹師（1025-1115）を偽作者とする第二の理由として、済暹師は真言宗門において地位が高かったから『聾聾指帰』を手元に置いていたとする。しかし上述の如く、『弘法大師御作書目録』の中には『聾聾指帰』は見出だせない。済暹師（1025-1115）の頃、『聾聾指帰』はおそらく大覚寺所蔵であったと思われる。それは以下の理由に拠る。

金剛峯寺所蔵の大師親筆『聾聾指帰』（国宝）には禅僧の夢窓疎石（1275-1351）の書いた跋文があり、以下の如く記されている。

『指帰』一卷。此の書は大師の作る所なり。初め『聾聾指帰』と名づけ、後に改めて『三教指帰』と名づく。此の本は乃ち大師の真筆なり。然るに草本の故に世の伝本と少しく異なれり。貞和丙戌の秋、大覚寺二品親王寛尊 授衣の時、之れを給ひ、西芳精舎に在いて秘す。輒く他処に出だすことを得ざれ。因（沙門疎石）¹¹

「貞和丙戌」は貞和二年（1346）であり、「授衣」とは九月に冬衣を授けたことから九月を意味する。「西芳精舎」は西芳寺のことであり、現在は苔寺の別名で有名である。従ってこの跋文から、『聾聾指帰』は貞和二年（1346）九月に大覚寺の寛尊師（?-1382）が夢窓疎石に授け、疎石がそれを西芳寺で所有したことが知られる¹²。

大覚寺は嵯峨天皇（785-842）がまだ親王の時に嵯峨野の北隅に離宮の嵯峨院を建てたのを前身とする。嵯峨天皇は皇位を淳和天皇（786-840）に譲位した後に、嵯峨院に住された。嵯峨帝が崩御して三十数年が経った清和天皇（850-881）の時に、淳和太后（正子内親王 810-879）が亡き父の嵯峨帝と夫の淳和帝の遺徳を偲んで、貞観十八年（876）二月二十五日に嵯峨院を仏道の道場にし、名を改めて大覚寺とした。『日本三代実録』（貞観十八年二月二十五日条）に以下の如く記される。

淳和太后太皇、嵯峨院を以て大覚寺と為すことを請ふ。曰く、嵯峨院は太上天皇（嵯峨天皇）昔日閑放の地なり。（中略）楼閣仍ほ旧のごとし。便ち道場と為し、名号惟新し、称して大覚と曰はん。追慕して攀啼せ使めんと欲するの志、今古に移り無く、真如法性の因、自他利を共にす。

勅して曰く、宜しく太后の御願に随ひ、額を賜んで大覚寺と曰ひ、天下に頒行すべし¹³。

そして淳和帝の第二子である恒貞親王（つねさだ）が出家して恒寂入道親王となり、大覚寺の初代門跡となった。大覚寺はその後衰退したが、それを中興したのが第二十三世門跡の後宇多法皇（1267-1324）である。後宇多法皇は初代大覚寺統の龜山天皇（1249-1305）の第二子であり、弘安十年（1287）十月十一日に皇位を太子（伏見天皇 1265-1317）に譲った後、大覚寺に入って深く大師を信じ、徳治三年（1308）正月二十六日に東寺にて禅助師（1247-1330）より伝法灌頂を授かる。元亨元年（1321）四月、大覚寺に就いて伽藍・僧房を造営し、また供僧・

定額を置き、寺務・法式を作り、再び結界の地とした。これにより、後宇多法皇は大覚寺の中興の祖と呼ばれる。

後醍醐天皇（1288-1339）の頃の建武三年（1336）七月、額田左馬助^{ぬかだのさますけ}為綱は大覚寺の宮（性勝法親王¹⁴か）を奉じて足利尊氏（1305-1358）と対峙し、尊氏の攻撃を蒙って大覚寺は炎上した¹⁵。時に建武三年（1336）八月二十八日であった。回禄のわずか 16 日後の九月十三日に、尊氏は住吉神社にて歌会を催し、後宇多法皇の弟であり、後に大覚寺第二十五世門跡となる寛尊師（?-1382）¹⁶を招待している。『続史愚抄』巻 21 所収『和哥記』に以下の如く記されている。

（九月）十三日丙辰^{ひのえたつ}、足利前宰相尊氏、住吉社に於いて和哥（歌）の当座会を興行し、入道一品寛性親王^{仁和寺}、無品尊胤法親王梶井、同寛尊法親王^{大覚寺}、日野宰相^{資明}、侍従の為秀¹⁷、武家左馬頭直義朝臣、已下僧侶などを招請す¹⁸。

大覚寺を焼いた張本人の尊氏に招かれた寛尊師の胸中は如何なるものであったのだろうか。しかし寛尊師は歌会に出席して尊氏の帰依を受けた夢窓疎石（1275-1351）と親交を結び、疎石の口添えで尊氏から援助を引き出すことに成功したようである（『古寺を巡る 29 大覚寺』：16）。

翌年、大覚寺は復興する。復興の中心となったのは、後宇多法皇の皇子であり時の門跡であった第二十四世門跡の性圓法親王（1292-1347）¹⁹である。『大覚寺譜』性圓師の項には、「同三年（1336）大覚寺回禄、再び之れを營^{つゝ}る」と記されている。また『大覚寺譜』には、

建武三年（1336）八月二十八日、火あり。仏閣僧房尽く灰燼となる。之れを再び建立すると雖も、猶ほ前営の半ばにも及ばず（『大覚寺文書』上：372）。

と記されている。翻って疎石の跋文から、『響聲指帰』は貞和二年（1346）九月に大覚寺の寛尊師から疎石に授けられ、それ以降、疎石ゆかりの西芳寺に納められた。ただし跋文からは疎石が如何なる理由で寛尊師から『響聲指帰』を譲り受けたのかについては記されていない。村岡空氏は『響聲指帰』を大覚寺復興の抵当にしたと考えるが（『響聲指帰』解説『弘法弘法大師空海全集』6：791）、それでは時期が前後する。規模が半分に縮小したとは言え、大覚寺は火災の一年後の延元二年（1337）に性圓師と寛尊師によって復興している。疎石が『響聲指帰』を手にした貞和二年（1346）は、その 9 年後である。筆者は尊氏の資金援助を引き出した疎石の仲介が大覚寺復興にとって大きな助力であったのではないかと考える故、寛尊師は大覚寺復興の御礼として貴重な高祖真筆の『響聲指帰』を疎石に喜捨したのではないかと考える。いずれにせよ、『響聲指帰』の疎石への贈与は大覚寺復興と何らかの関係があると思われる。

以上の推論はさて置き、済暹師（1025-1115）の時は後宇多法皇が大覚寺を中興される前

であり、従って『聾瞽指帰』は大覚寺の門跡預かりであったことが推測される²⁰。大師親筆の『聾瞽指帰』は、その内容もさることながら、書の鑑賞としても繙かれたはずであり、従って『聾瞽指帰』を書写したのでは意味がなくなる。『聾瞽指帰』に写本が存在しないのは、このためであろう。つまり、大覚寺の歴代の門跡が『聾瞽指帰』を書写しなかったのである。

済暹師は万寿二年（1025）に生まれ、『血脈類集記』によれば、父は文綱という（『真言宗全書』39：74）。しかし、その出自は特定されていない（堀内規之 2009：132）。済暹師は大御室性信師（1005-1085）から灌頂を授かり、皇族に所縁の仁和寺の門下であるが、おそらくは皇族の出身ではないだろう。済暹師が、皇族出身の大覚寺門跡が所有する『聾瞽指帰』を貸借し閲覧し得たとは思えない。これに関して、上述の済暹師が大師御作を蒐集した『弘法大師御作書目録』の中に『聾瞽指帰』が含まれていないことが間接的な証拠となる。

また、済暹師は『弘法大師御入定勘決記』（『弘法大師伝全集』1）や『釈摩訶衍論決疑破難会釈抄』（T.69, No.2286）などに『三教指帰』下巻の「三八春秋」を引いて、『三教指帰』は大師が24歳の時に著したと考えている。しかし、同じ年代を記している『聾瞽指帰』には触れていないことから、米田氏は「済暹は『聾瞽指帰』の存在を知らなかったものと思われる」と云う（米田 1995：7）。米田氏は前述の如く河内氏の『三教指帰』旧偽作説に追随したが、前回の偽作説は済暹師を偽作者とはしていない。この点で現在の両氏の見解を異にし、少なくとも済暹師は『聾瞽指帰』を見ていないという米田氏の見解は、真作説と一致する。

また太田氏は、現存する『三教指帰』の古写本のいずれとも一致するが、『聾瞽指帰』のみが相違する文字を『三教指帰』仁平本がイ本として挙げていないことに関して、「このことは、聾瞽指帰の本文のいわば旧文字が、既に流布していなくなっていることを意味し、それは、早い時期に於て改変が行われ、改変前の旧字の残留が最早みられない状態に近くなっていたと見做すのが妥当であろう」と論じている（太田 1994）。このことは、『聾瞽指帰』が大覚寺門跡の所有であって、書写されなかったと考える筆者の見解の一助となる。

以上によって、河内氏が済暹師は『聾瞽指帰』を手元に置いていたとする見解は、妥当とは言えない。根本的な問題として、『続性靈集補闕鈔』を編纂したほどに大師を崇敬していた済暹師が、なぜその尊崇する高祖大師の御著作を偽撰する必要があったのか、偽作説の論述はその点が不明瞭である。偽作するには必ず動機があるはずだが、偽作説は後学が『聾瞽指帰』を理解することが困難であるから、それを済暹師が平易にするために『三教指帰』に書き直したと述べている（取意）。しかし改められた『三教指帰』は決して平易ではない。真然師が橘広相に、済暹師が成安師に『三教指帰』の注釈を依頼したことからも知られるように、『三教指帰』は真然師や済暹師にとっても難解だったのである。故に『三教指帰』への書き換えは『聾瞽指帰』を平易にするためという偽作説は妥当ではない。

河内氏は偽作者の偽作を大師に対する冒涇と云うが、確固たる根拠なしで済暹師を偽作者とする河内氏こそが、済暹師を冒涇しているのではないだろうか。今回、筆者が最も遺憾とするところである。

3. 『三教論』即『三教指帰』の事

前章においては、済暹師が『三教指帰』を偽作し得ないことを論じた。本章は、『三教論』が『三教指帰』に他ならないことを確認する。

3.1 『続日本後紀』に記される『三教論』を別本と見做す偽作説

『続日本後紀』は太政大臣従一位臣藤原朝臣良房（804-872）の主編となる。良房は天安元年（857）に太政大臣が宣下されている。『続日本後紀』は文徳天皇の勅命によって、斉衡2年（855）から編纂が始められ、貞観11年（869）に完成した。よって良房にとっては、編纂が始められた後に太政大臣となり、そして完成の後わずか三年で亡くなったことになる。

その『続日本後紀』仁明天皇承和二年三月丙寅（21日）の項に、大師の記述がある。まず後太上天皇（淳和帝）の弔書が引用され、続いて大師のいわゆる「卒伝」が記されている。

法師者、讃岐国多度郡人。俗姓佐伯直。年十五就舅従五位下阿刀宿禰大足、読習文書。十八遊学槐市。時有一沙門、呈示虚空蔵聞持法。其経説、若人依法読此真言一百万遍、乃得一切教法文義諳記。於是信大聖之誠言、望飛焰於鑽燧、攀躋阿波国大瀧之嶽、觀念土左（佐）国室戸之崎。幽谷応声、明星来影。自此慧解日新、下筆成文、世伝三教論。是信宿間所撰也、云々。（『新訂増補国史大系』3：38-39）

河内氏はこれに対して「『三教指帰』序文に「時に一沙門有り、虚空蔵聞持の法を呈示す」とある。空海の伝記に関する一節であるが、同じ文が『続日本後紀』にも見えるから序文を撰した者の創作ではない」と言い、また『三教指帰注集』の序文に「爰に一禅僧有り、云々」とあることから、「時に一沙門有り」と「爰に一禅僧有り」と、なんと似ることがあるものだ。思い続けていたということは、このことである」と述べている（『大谷年報』64：142）。

3.2 『三教指帰注集』序文に記される『三教論』

偽作説は現存する『三教指帰』の最古の注釈書である『三教指帰注集』の作者・成安師は済暹師がなりすましたものであり、成安師は実在しないとする。よって『三教指帰注集』は済暹師が著したと見做している。しかし、『三教指帰注集』は序文に記されている如く、成安師が済暹師に委託されて注釈を試みたものである。その目的は、『三教指帰』は儒教の引用が多く、仏教徒にはなかなか理解しづらいので、儒教の典拠をよく注釈してほしいと済暹師によって依頼されたことによる。その『三教指帰注集』序文には以下の如く記されている。

(前略) 其(大師) 浮生之間、所製文筆、其数甚多。就中『三教論』、是辞挾華鳥才富風月矣。文巧義豐、理質事圓也。蓋崑岳玉得掌中也。蓬洞葉見眼前者坎。爰有一禪僧。其人命曰、是『三教論』儒筆最繁、本文至多。庸愚難悟、末学易迷。乞汝考本書、可集注者。余雖云恥自不才、憚後葉譏、依難背命旨、慙以承諾、而間重有夢想之告。因茲彌勵愚才、倍傾微管、聊以集注之其所未詳闕、委後哲。編成兩軸、名曰『三教指帰注集』。
(中略) 冀举此縁、自他共同、驚長夜眠、觀惠日光、脱生死苦津、到菩提彼岸。加之、為拜大師於三會朝、奉礼慈尊於龍華春也。于時寛治二年戊辰孟冬朔日。(佐藤 1992:5-6)

上の序文に見る如く、成安師は「一禪僧」にこの『三教論』は儒教の引用が多くて末学には難解であるから(「是三教論儒筆最繁」)、注釈を施してほしいと依頼されている。そして依頼に応じて作り上げた注釈を『三教指帰注集』と名づけたわけである。序文中に『三教論』と『三教指帰』の両者が述べられている以上、この両者を別本とすることは不可能である。

且つ、「三会の朝に於いて大師を拜せんが為に(為拜大師於三會朝)」とあることによって、成安師が『三教論』と『三教指帰』を大師の作と見ていることは明らかである。このことは、仮に偽作説の云う通りに済暹師が成安師だとしても言えることである。しかし、済暹師が『三教指帰』を偽作したのなら、当然その序文に『三教論』の名は出さないはずである。「是『三教論』儒筆最繁」は「是『三教指帰』儒筆最繁」とされてしかるべきである。かくも無防備に序文を撰することは考え難いことである。

3.3 『釈摩訶衍論決疑破難会釈抄』に引用される『三教指帰』

済暹師撰の『釈摩訶衍論決疑破難会釈抄』には、『三教指帰』に言及している箇所があり、『三教指帰』の文章を引用している。それは以下の如き一節に見られる。

吾大師者、是為仏御使出興于世、而興隆密教而引導有縁衆生給。其文證有『三教論』中也。其文曰、余忽承檄旨、秣馬脂車、裝束取道。不論陰陽。向都史京。又云、儒童迦葉並此吾朋、愍汝冥昧吾師先遣。又云、未就所思、忽經三八春秋也云云。解曰、「承檄旨」者、是承仏勅云也。「儒童迦葉並此吾朋」者、如孔子老子者、為仏使出震旦国。以十善五戒引導有縁衆生也。吾大師亦為如来御使出于日本国。伝説密教而引導有縁衆生云也。又云「未就所思」者、大師生年二十四時未入大唐故。未伝真言教。故云未就所思也。

(T.69, No.2286 : 573b) *注の選択は筆者による。

偽作説によれば、済暹師が大師改作の『三教論』を『三教指帰』に偽作したということであり、済暹師は『三教論』を伏せておく必要があるはずだが、済暹師は「其文證有『三教論』中也」と『三教論』を明言している。そして続く「其文」に対して、観智院所蔵本(南北朝

時代）は注して「三教指帰文」と云う（T69, No2286 : 573b）。すなわち、南北朝時代の観智院の先師は『三教論』を『三教指帰』と考えていたことが知られる。

この一節には、『三教指帰』から以下の三文が引かれている。

- (1) 余忽承檄旨、秣馬脂車、装束取道。不論陰陽、向都史京。
- (2) 儒童迦葉並此吾朋、愍汝冥昧吾師先遣。
- (3) 未就所思忽經三八春秋也。

以上の三文は実に成安注『三教指帰注集』（大谷本）と全同である。ただし(1)の「装束」にのみ諸写本で異同が見られ、『聾瞽指帰』は顛倒して「束装」に作っている。このことは却って済暹師が上の三文を『聾瞽指帰』から引用していない（『聾瞽指帰』を見ていない）ことの証左となっている。

また済暹師は『弘法大師御入定勘決記』においても、「是不謂述造『三教論』已後、遂成近士之次第由緒也。所以無相違失也」と云っている（『弘法大師伝全集』1）。この文脈は『御遺告』に大師が15歳から20歳までの間に『三教指帰』を作って近士と成ったと記されていることと、『三教指帰』は24歳の時に著したということが矛盾することに対する会通の弁論であり、明らかに『三教論』と『三教指帰』は同一の書物として述べられている。

3.4 『弘法大師年譜』における『三教論』の記述

また時代は下るが、得仁師（1771-1843）は『弘法大師年譜』の中で以下の如く記している。

草本を『聾瞽指帰』と曰ひ、再治を『三教指帰』と名づく。^{まのあたり}親に高野御影堂の真蹟『聾瞽指帰』を拝す。現に延暦十六年の号あり。其の他の本文は全て『三教論』に同じ。独だ序文に至って不同なり。

この中で、『聾瞽指帰』を草本とし、両『指帰』の本文を全同とするのは誤りであるが、得仁師は明らかに『三教論』と『三教指帰』を同書として記している。

以上に見たように、先師たちは挙って『三教指帰』と『三教論』を同一視している。存在しない『三教論』について、飯島氏は『三教論』が綜芸種智院で児童のための教材として作られたと考え、藤原良房の大師卒伝における「世に伝ふ三教論」を引いて、「『聾瞽指帰』の如き孤本的な著述書ではなく、複数の写本が流伝したイメージがあるが、綜芸種智院の教材なら至言となる」と云う（『大谷年報』64 : 190）。それならば、多数流伝したはずの『三教論』の写本がなぜ一本も現存せず、確認できないのか。それは言うまでもなく、『三教論』

とは『三教指帰』に他ならないからである。偽作説がこれらを否定しようとするのならば、『三教指帰』とは異なる『三教論』なる別のテキストを実際に提出する必要があるだろう。

3.5 『三教論』を考慮に入れない偽作説

飯島氏は『聾瞽指帰』から『三教指帰』への改変には「適（たまたま）」が二字存在するが、他の大師の著作からは引用文を除いて一切存在しないことから、この「適」への改変を『三教指帰』偽作者の済暹師の偽作と考える（『大谷年報』64：289-290）。しかし、このような論法は、偽作説が『聾瞽指帰』から『三教指帰』の間に存在したとする大師作『三教論』を全く無視している。偽作説に則るならば、『聾瞽指帰』からの「適」への改変が『三教論』の段階でなされたかもしれない可能性について、飯島氏は一切考慮に入れていないのである。もし『三教論』で「適」となっていたら、それは大師の改変となるわけである。従って『三教論』なるテキストが存在し、その内容が分からない限り、「適」が『三教論』の段階で大師によって改変されたのか、『三教論』から『三教指帰』の段階で済暹師によって改変されたのか、断定することはできない。従って飯島氏が『聾瞽指帰』と『三教指帰』の比較を以って偽作説の根拠とすることはできない。当然ながら、『三教論』は『三教指帰』に他ならないから『三教論』なる著作など存在すべくもなく、『三教論』における「適」の存否が証明されることはないのである。これは「適」の一字のみならず、およそ氏の論文中に掲げるあらゆる文字に対しても当てはまることである。偽作説は自説の都合によって『三教論』を存在させたり、その存在を全く考慮に入らなかったりしているのである。

また、前掲の『続日本後記』の『三教論』に関して、正史において『三教指帰』序文の文章が引用されているのであるから、仮に誰かが『三教指帰』を偽作したとしても、『続日本後記』には「世伝三教論」と云っているのであり、『三教論』の内容を当時の人々は知っているはずである。もしそれとは内容の異なる『三教指帰』を見たら、それが大師の御作ではないことが皆に知られてしまうはずである。結局、今回の偽作説は存在が確認されていない『三教指帰』とは異なる『三教論』を前提とする推論に過ぎず、書誌学・文献学の方法論による解明がなされているとは認め難い。

太田氏は上に挙げた『続日本後記』の大師卒伝における「世伝三教論」に関して、「『三教論』とあるが、これは単なる異称に過ぎない」と述べている（太田・稲谷 1968：88）。至極当然の見解である。『三教論』を『三教指帰』とは別本と見ることは、済暹師の『弘法大師御作書目録』の中に『篆隸字書』とあるのを『篆隸万象名義』とは別の字書と見做すことに等しく、到底首肯し得ない。

六国史の一つに数えられる『続日本後記』のごとき正史の編纂は天皇の勅命によるものである。正確な事実（史実）を残すことに責任を負っている文官（良房）が、誰であれ「卒伝」の文を自己の創意で書き上げることなどあり得ず、必ず何らかの資料に依拠して書かれたはずである。『三教指帰』は大師の御作であり、その序文に書かれている回顧録は正に大師本

人が記したものであるからこそ、これ以上に正確な大師の情報はない訳である。故に良房が『三教指帰』序文の記述を引用したということは言を俟たない。すなわち、『三教指帰』は『続日本後紀』の編纂が開始された斉衡二年（855）には、既に世に知られていたということになる。前述の橘広相が真然師に宛てた「南岳詩」の中で、「先師の海和尚は『三教指帰』を撰す」と云っていることが、これを証明している。また、この「海和尚」すなわち空海和尚は、大師号が与えられた延喜二十一年（921）よりも以前の呼び方として妥当である²¹。

3.6 両『指帰』の筆勢を比較する方法論について

飯島氏には幾つかの根本的な誤解が確認されるが、その中の一つは、おそらく写本というものは全て一点一画を正確に模写する「臨書」であると考えていることである。これは氏が書家であり、書家として書の筆勢や筆跡を注視する傾向があることによるだろう。しかし、そもそも『三教指帰』の書写人は真言宗の僧侶であり、彼ら先師の方々は、必ずしも書家ではなかったはずである。つまり先師の方々にとって、専らの関心事は『三教指帰』の内容であり、その筆法や筆勢ではなかったという事実である。これは何よりも書法・筆法を重んじる書家の氏には中々理解できないことかもしれない。氏にとっての写本とは、臨書に他ならないだろうからである。しかし書家でない先師の方々は、『三教指帰』を書写する際に、ある字をそれとは異なる字体や通用字を用いて書き記すことに何ら躊躇はないのである。

また済暹師が『三教指帰』を偽作したのなら、その偽作された『三教指帰』を臨書した『三教指帰』の写本は、済暹師が大師の『三教論』を臨書していない限りは、みな済暹師の筆勢を受け継いでいることになる。故に、もし偽作説が済暹師を偽作者としたいのなら、済暹師真筆の本と『三教指帰』の古写本の筆跡を比較検討して、その類似性を論証すべきである。これらの『叢誓指帰』と『三教指帰』を比較する偽作説は、両氏がその間に差し挟んだ『三教論』の存在が却って妨げとなっているのである。前述したように、もし偽作説の正当性を証明せんとするならば、その前提条件として『三教論』なるテキストを提示し、『三教論』と済暹師の筆勢を比較する必要がある。

『三教指帰』仁平本は證圓師によって仁平四年（1154）に書写され、『三教指帰注集』大谷本は嚴寛師によって長承三年（1134）に書写された。そして、先にも述べたように證圓・嚴寛両師は『三教指帰』を臨書したわけではないのであるから、両師の筆勢が大師と異なることは当然であり、また両師とも済暹師（1025-1115）と同時期の人物と言える故、その筆勢が済暹師と類似した時代的な特徴を有していたとしても何ら不自然ではない。

しかし飯島氏は筆勢・筆法が異なることを偽作の根拠とする故、写本とは臨書するものであると束縛しておきながら、一方では『御請来目録』の伝教大師写本に対しては、異なる筆勢を認めているのである。すなわち、「雖」の一字に関して、大師は楷書で記しているのに対して、伝教大師は東魏『王僧墓誌』や周『曹恪碑』に見られる俗字で記しているのである。これについて氏は「つまり最澄は空海の体を写さず自得の異体を書いたわけである」（『大谷

年報』64：330）と云う。これは明らかに先の論考と矛盾を来している。もし伝教大師の写本に「自得の異体」を書くことを認めるのならば、證圓・嚴寛両師に対しても異体字で書写することを認めなければならないはずである。

3.7 成安師について

河内氏が“成安師は済暹師の仮名”説を打ち出せたのは、佐藤義寛氏の研究成果を逆手にとった見方をしたからである。すなわち『三教指帰注集』序文に現れる「一禅僧」を佐藤氏が文献学的に分析して済暹師であると推定したことによる。河内氏はそれを成安師は済暹師がなりすましたものであり、成安師は実在しないと論を飛躍させたのである。

河内氏は成安師については全く文献に記していないと云う。しかし『三教指帰注集』巻上本の末尾には嚴寛師（生没年不詳）の奥書があり、以下の如く記されている。

此注為末学至要也。非為達口注意、不及『勘注抄』。
成安入道也。於赴隙間、依隆照阿闍梨、初
於周坊堂 法額蓮華寺僧房廓注了。
 於序題者、南岳房筆作也。阿闍梨口
 謹窺東寺教迹言者、則成安所作、元序初句也。
 長承二年十月七日於弥勒寺谷房移点了。
 金剛仏子嚴寛六十四 （佐藤 1992：56）

奥書において、「法額蓮華寺」とは現在の五智山蓮華寺のことであろう。同寺の略史によると、大師が北嵯峨に不動明王を感得して石に刻んだことを縁起とし、天喜五年（1057）に藤原康基が周防国鷲頭の庄を寺領として献じて蓮華寺を建立し、その不動王をお祀りしたという。これに従えば、奥書の「周坊堂」とは「周防堂」のことであろう。蓮華寺は御室仁和寺に属し、もとは嵯峨村鳴瀧にあったが中古に廃れた。明暦年間（1655-1658）に、木食僧の但唱師（?-1641）が六尺の五智如来を彫って本尊として再興し、五智山蓮華峯寺と呼んだ。

奥書には「『勘注抄』に及ばず」とあることによって、『三教指帰注集』は『三教勘注抄』よりも遅れて成書したことが知られ、成安師は『三教勘注抄』の作者である藤原敦光よりも後輩であった可能性が高いだろう。また奥書には「成安入道也。於赴隙間、依隆照阿闍梨」とある。「入道」とは仏道に入ったことであり、成安師は隆照阿闍梨に師事したものと思われる。この隆照阿闍梨を仁和寺の血脈に見出すことは困難であり（関口力 2004, 2005 参照）、師は付法において傍流であった可能性がある。一方、河内氏が不明とする済暹師の師匠は大御室性信師である（『血脈類集記』『真言宗全書』39：88）。故に済暹師を成安師と看做すことは奥書の記述からは矛盾を来すのであり、偽作説の済暹・成安両師の“同体説”は認めら

れない。

また『三教指帰注集』の表紙裏には、以下の如き書き込みが存在する。

此序は南岳房筆也。非成安作。謹窺東寺教迹句、成安元草案句也。

元序成安草 南岳坊将来精談。

（此の序は是れ南岳房の筆なり。成安の作に非ず。謹んで東寺の教迹の句を窺ふに、成安の元の草案の句なり。元序は成安草し 南岳坊将来して精しく談ず）

これは大谷大学の佐藤義寛氏によって、その大著『三教指帰注集の研究』の中で報告されたことである。これに関して佐藤氏は以下の如く述べる（佐藤 1992：232）。

この書き込みとほぼ同じ内容の一文が、上巻本巻末の識語注にも見られることから、この一文は「大谷本」（『三教指帰注集』）を書写した厳寛の手による書き込みであると考えられる。この厳寛という人物は、後に挙げる東寺観智院旧蔵の資料から考えて、南岳房済暹（1025-1115）の弟子の一人と判断でき、この書き込みの信憑性は非常に高いものと思われる。この書き込みから考えると、巻頭にある序文は、施注者成安の草案である「原序」に南岳房済暹が手を加えたものであるということになる。この「原序」に手を加えるような行為は、決して施注者成安に無断で行われるようなことではありえず、済暹と成安の間にも師弟関係に近いかわりがあったものとするのが自然である。

ただし厳寛師を済暹師の弟子とすることには慎重でなければならないが²²、厳寛師書写の『五大尊事』の奥書には、「永久六年（1118）」とあり、これは済暹師入寂の三年後であるゆえ、両師は確実に同時代の人物であるといえる。厳寛師は今の『三教指帰注集』を長承二年（1133）に書写し終わっているゆえ、少なくともその年までは在世していたことが知られる。成安師はその序文の紀年から寛治二年（1088）に『三教指帰注集』を完成させており、従って厳寛師書写の『三教指帰注集』は45年後の写本となる。厳寛師がいつから、また成安師がいつまで在世していたかは定かではないが、いずれにせよ、済暹師と成安師のことをおそらくは両師より後輩となる厳寛師は時間的・世代的に考えて充分に知り得る位置にいたのであり、佐藤氏の「この書き込みの信憑性は非常に高いものと思われる」という結論は妥当である。また氏の『三教指帰注集』の序文は成安師の「原序」に済暹師が手を加えたものという見解は、真に自然である。

済暹・成安の両師と極めて近い時代に在世したであろう厳寛師が、上引のごとく「此の序は是れ南岳房の筆なり。成安の作に非ず」と云い、また「元序は成安草し、南岳坊将来して精しく談ず」と云うのである。厳寛師が済暹師と成安師を別人と見ていることは明白であり、両師を同一人物とする偽作説の見解は首肯されない²³。

4. 再論『三教指帰』本文真作説

河内氏が今回再び『三教指帰』を偽作とを考えてしまった原因は、およそ二つあるだろう。その最大の原因は『三教指帰』の写本のテキストクリティークを怠ったことである。おそらく河内氏は基本的に『三教指帰』のテキストとして最も問題が認められる建長本（高野板）のみを使用しており、建長本のみで考察していると思われる箇所が多く見られる。建長本は確かに書写人が独創で書き加えていると思われる箇所があるが、それはおそらく建長本の基となった板本に磨滅や破損が生じたため、その箇所を独自で補うしかなかったためと思われる。しかし建長本以外のテキストが皆同じであったり、『聾瞽指帰』と同一である場合が多く見られるのである。河内氏が指摘する箇所は建長本のテキスト上の問題に過ぎないが、氏はそれを意図的に改変した偽作と見做してしまっている。

もう一つの原因は旧偽作説に共通することであるが、河内氏は漢文学における「小学」の三種である、いわゆる形（文字学）・音（音韻学）・義（訓詁学）の中で訓詁学に偏重しており、故にその視点もほとんどが訓詁学に限定的である。音韻論に関しては基本的に筆者の旧真作説の掲載箇所に対して論じた即席のものであり、文字学に関してはほとんど理解が示されていない。またおそらくは現代中国語に関する知見の欠如ゆえ『三教指帰』を白文で読解しておらず、従って大師の文章の語呂やリズムを把握し得ていない。また改変の意図も知り得ていない。

『聾瞽指帰』と『三教指帰』の間には多くの異同が存在するが、その一部は大師の改変作業によって為されたものではなく、後世の書写人が『三教指帰』を書写した際に、図らずも誤写してしまったと考えられるものが存在する。それを判断するためには、前提条件として『三教指帰』の写本類の比較検討が不可欠である。その上で、以下の点に留意すべきである。

a. 『三教指帰』の写本類において『聾瞽指帰』と同一文字が存在する場合

まず『三教指帰』の写本の間に異同が存在するが、ある写本が『聾瞽指帰』と同一であるならば、基本的にその写本が正しいことになる。つまりその箇所は大師が『聾瞽指帰』から『三教指帰』へ改変したのではなく、単に後世の書写人が誤写したと考えられる場合である。

b. 『三教指帰』の写本類の中に『聾瞽指帰』と同一文字が存在しない場合

b-1. 現存する『三教指帰』の写本類の全てが誤写である場合

これは考察の結果、『三教指帰』の写本は全て誤写しているとしか考えられないものである。実にこの場合が最も難解であり、慎重な判断を要する。つまりこの場合も『聾瞽指帰』のまま『三教指帰』に改変されていないと考えられるものである。

b-2. 『聾瞽指帰』から『三教指帰』へ改変されたことは確かだが写本の間で異同がある場合

多くの写本が一致している場合、明確な根拠がない限り、多くの写本に挙げられているその文字を是とする。しかし写本の間で統一性がなく、大師がどれに改変したかが判然と

しない場合は、文字学・音韻学・訓詁学などのあらゆる知識を総動員して考察するしかない。

以下、この方法論を基に、河内氏の提示した 102 箇所の偽作説の中から主なものを択んでその非を論じたい。

4.1 音韻を考慮した『三教指帰』への改変

筆者の研究によれば、大師は 46 歳の頃、大唐から持ち帰った種々の漢文法書を編纂して『文鏡秘府論』を編纂した際に、24 歳の『聾瞽指帰』の時では知り得なかった音韻の理論を基に、『聾瞽指帰』に朱を入れて改変したと考えられる（大柴 2000 : 152）。『三教指帰』への改変にはいくつかの根拠があるが、本文もその末尾の十韻詩もこの音韻論が重要な改変根拠となっているのである。実際に例を見ていきたい。

4.1.1 「填」との押韻を壊さない改変

【聾】燐燐爛爛、震震填填。溢目溢耳、満地満天。

【三】燐燐爛爛、震震填填。溢目溢耳、満黄満玄。

上の文は、筆者が旧真作説において報告した箇所である（大柴 2000 : 165-164）。「玄黄」とは天地のことである。従ってこの改変は天地の意味内容を記すのに「天地」の語を使わずに、同じく天地を意味する「玄黄」の語を用いて表現し直しているのである。この改変は『千字文』の第一句である「天地玄黄」を典拠としていることは言を俟たない。

「天」と「玄」は共に先韻に属し、同韻である。故に「天地」から「玄黄」への改変は、二句前の同じく先韻に属する押韻字である「填」との押韻を壊していないのである。この改変が意味内容と音韻の両者を考え合わせなければ思いつかない高度な改変であることは、旧真作説においてすでに述べた。しかし河内氏はこの筆者の報告箇所をそのまま踏襲しているにも関わらず、これほどに閃きを要する改変に対して、「やや文学的雰囲気や醸成している点で改変の意義が認められる」（『大谷年報』64 : 71）と云って音韻に触れないのである。

そもそも改変の意義が認められるのならば、偽作説の最大の論拠とする『三教指帰』の「稚拙性」に相反することになるはずである。さらに河内氏はこの押韻を保つようになされた改変を「単なる文字の入れ替え」と述べている（『大谷年報』64 : 71）。河内氏は真作説の内容を故意に無視しているか、理解していないと言わざるを得ない。

4.1.2 「霄」と「消」の上尾を避けるための改変

【聾】號叫之聲、朝朝愬霄。赦寛之恩、暮暮已消。

【三】號叫之響、朝朝愬霄。赦寛之意、暮暮已消。

これは観無常賦の中の一文である。「聲」は「響」に、「恩」は「意」に改変された。河内氏は「聲」から「響」への改変を「数え切れないほどある通常の改変」と言い（『大谷年報』

64:88)、『大智度論』16の「大声号呼して音常に絶えず」を引いて、『聾瞽指帰』の「號叫之聲」の方が典故そのままでよいとする(『大谷年報』64:88)。しかし当該箇所は、実際は韻文の一種である賦における上下句の末字を同声にすべきではない規則を留意した改変である。この規則とは先に述べた上尾であり、韻文において重い病となる。『聾瞽指帰』においては、平声である「霄」と「消」が共に霄韻に属して押韻している。よって、それぞれの上の句末字に当たる「聲」と「恩」は共に上去入の三声のいずれか(仄声)でなければならないが、あいにく両字は共に平声であった。故に『三教指帰』では仄声である「響」(上声)と「意」(去声)に書き換えているのである。ちなみに『聾瞽指帰』は初め「恩」を「思」に書き、訂正して「恩」としている。このことは筆者が旧真作説で指摘したことであり、河内氏は旧真作説を参考としているであろう。そしてその「思」も平声なのであり、結局この場所では使えない字なのである。故に『三教指帰』は「恩」も「思」も共に用いず、「意」(去声)を用いたわけである。『聾瞽指帰』で平声の「思」を同じく平声の「恩」に書き換えたことから、24歳の大師はやはり音韻の規則に対する知識をまだ十分に有してはいなかったのではないかと考えられる。この規則は『文鏡秘府論』に説明されており、大師が帰朝後、編纂過程において学び得たと考えられる。

4.1.3 上尾の病となる「殫」の改変

【聾】謀窮途殫、千悔千切。石磷芥盡、已増叫吽。

【三】謀窮途極、千悔千切。石磷芥盡、已増叫吽。

この箇所は「殫」が「極」に改められている。河内氏はこの改変もまた「通常の為になす改変」(『大谷年報』64:89)と云って、大師の改変の真意を全く把握していない。この箇所は平声の「切」と「吽」が共に簫韻に属して押韻する。故に去声である「盡」は仄声となり、対応する「吽」と平仄を保っているので改変する必要はないわけである。しかし「切」と上下句末尾として対応する「殫」も同じく平声であり、上尾の病となる。故に大師は入声である「極」に改めて上尾を防いだのである。

また『三教指帰』建長本が「切」を「切」に作ることにに関して、河内氏はこの「切」へ「改めたのは、誤読というほかない」と誤解する。加えて河内氏は「韻をはずす例は他にもあり、云々」とも云う(『大谷年報』64:89)。河内氏はおそらく建長本しか見ていないと思われる。しかし仁平本には確かに「切」とあり、「イタム」と訓じられている(太田1988:177)。また『三教勘注抄』(藤原敦光注)宝菩提院本も「切」に作り、そして「切、都牢反。愁心也」と注を加える(太田1999:168-169)。この中で「都牢反」は「切」の反切であり、「トウ(dāo)」である。故にこれが「切」であり、「切」でないことは明白である。これに明らかにように、河内氏は基本的な写本の校合を全く行っていないことが看取される。河内氏はただし建長本のみを見てテキスト上の問題である「切」字を偽作者の故意の改変と考え、あるいは恣意的な「韻はずし」だなどと述べているのである。

4.1.4 上尾の病となる「塚」の改変

【聾】松墳[○]墳[●]塚、尤長宿[●]里。

【三】松塚[○]墳[●]墳、尤長宿[●]里。

この箇所は、両『指帰』の間で「塚」と「墳」が入れ替わっている。仁平本と『三教勘注抄』（藤原敦光注）宝菩提院本が共に「松塚墳墳」に作り、『三教指帰注』文安本にも「墳墳者、カシノキ生タルツカ也」とある（太田 1982）。この改変も上尾の規則を考慮したものである。『聾聾指帰』において、上句末字の「塚」と下句末字の「里」は共に上声であり、同声となっている故、上尾の病となる。『三教指帰』は上声の「塚」を平声の「墳」と入れ替えることによって、この病を見事に回避している。河内氏は「（前略）墳と塚に振り分けた語が「松墳墳塚」であって、「松塚墳墳」とすることの意味がどこにあるか。痛ましいほどの努力の結晶というべく、これこそ典型的な改作のための改作である」と云って（『大谷年報』64：106-107）、大師の音韻を理由とした改変意図に全く気付いていない。

4.2 より口語的な表現への改変

4.2.1 「挙名」と「揚名」のニュアンスの違い

【聾】立身之本、挙名之要。

【三】立身之本、揚名之要。

この箇所は「挙」が「揚」に改変されている。これは『孝経』開宗明義章の「立身行道、揚名於後世」を典故とするとされている（福永 2003：99）。河内氏はこれを『三教指帰』が出拠を忠実に踏んで改めたといえるが、原作（『聾聾指帰』）はあえてその忠実を避けているのである」（『大谷年報』64：94）と云う。

しかし、当該箇所の『三教指帰』への改変は、河内氏が述べるごとく出拠を忠実に踏んで改めたのではなく、「挙名」と「揚名」という表現にニュアンスの違いがあることによると筆者は考える。両者の表現は、ここでは共に「名をあげる」、「著名になる」といった意味内容として用いられているが、大師は留学の経験からおそらくは「揚名」の方が唐人たちの使うネイティブな表現であることを知ったのだと筆者は考える。なぜなら筆者も留学の経験によってこの「揚名」は現代でも使われており、一方「挙名」は「名をあげる」というよりは、むしろ「名を列挙する」の意味が第一感だからである。

4.2.2 『論語』を諳んじている龜毛先生

【聾】孔子曰耕[○]飢在其中、学[○]録在其中。

【三】孔子曰耕[○]也[○]餒在其中、学[○]也[○]録在其中。

『論語』衛靈公に「子曰君子謀道、不謀食也。耕也餒在其中矣、学也録在其中矣」とあり、改変された『三教指帰』は『論語』の二句通りとなっている。これについて河内氏は「強烈な表現主義がもたらす原作（『聾聾指帰』）の奇を避けて、用字用語を通常の形に改め、出典

に忠実を取り戻す改変は、読解を平易に導くはたらきを持つ」などと云う（『大谷年報』64：94）。何を指して「強烈な表現主義」なのか、「奇」とは何なのか、見当がつかないが、この箇所は決して「読解を平易に導く」ためではない。今は鼈毛先生が蛭牙公子に儒教の教えに従って生活を改めるように教誨しているところである。よって「孔子曰」以下は、鼈毛先生が正に『論語』を口ずさんでいるのである。つまり鼈毛先生が蛭牙公子の目の前で『論語』のこの箇所を誦んじて見せている状況を描くために、大師はこの二句を『論語』と同じ文にしたのである。これは実に登場人物の状況設定上の問題なのであり、それ以外に何か文章論的な動機を持ち出すべきではないと筆者は考える。

4.2.3 「能」と「復」の違い

【響】豈誰能過此二子哉。

【三】豈誰復過此二子哉。

当該箇所について、仁平本は「豈誰復能過」に作り、「能」に顛倒符を施す（太田：1988：154）。大谷本は「豈誰復過」に作り（佐藤 1992：179）、光明院本及び『注三教指帰』（尊経閣文庫本）も大谷本に等しい（太田 1984：31）。仁平本の当該箇所には手入れがあつて不安定であり、またその他の写本が一致していることから、ここは「豈誰復過」と見るべきである。故に当該箇所は「能」から「復」へ改変されたことになる。河内氏もこのように改変したと見るが、これは建長本も同様に作っているからであろう。この改変に関して河内氏は以下の如く云う。

ここでの「能」は、（中略）「よく」と訓じて「できる」の意。「復」は「また」と訓じて「ふたたび」の意。両字は語としての意味はたらきが異なるので、相互代役はできない。（中略）「二子」は前文に語られる泰伯²⁴と薩埵を指す。つまりここを直訳すれば、「（大不孝を重ねてきた点では）泰伯と薩埵を過ぎることのできる者はない」となる。（中略）文意のうえでここは「能」字の持つ意が必要である（『大谷年報』64：128-129）。

しかしこの改変にも、大師の生粋の言語感覚が見られるのである。「能」は当人にそれをする能力がある、といったニュアンスがある。例えば現代語で言うならば、テレビが故障して見られなくなったとすると「不能看」とは言えない。それでは自分に時間が無い、具合が悪いなどの何らかの原因があつて見られないことになる。それと同様に、「誰能過此二子」とすると、誰がこの太伯と薩埵以上に親不孝をする能力があるのか（いやない）、といった意味になる。しかし、二人以上に親不孝をすることはいくらでも可能である。これでは反語表現として不十分なのであり、故に大師は「復」に改めたのである。この「復」について河内氏が「ふたたび」の意に解するのは誤りではないが、ここはむしろ反語の強調表現となり、「また」と訓ずれば充分である。よって「誰復過此二子」は、誰がいったい親不孝ということで、この二人を超えるのか（いや誰もいない）、といった趣旨になる。つまり、実際に太

（泰）伯と薩埵を上回るほどに親不孝をしている者はなかなか見つかりません、ということである。これなら反語の表現を採っても矛盾を指摘されない。「能」から「復」への改変は真に妥当な改善あり、大師の磨きのかかった言語感覚を垣間見ることができるのである。

4.2.4 口語的な表現である「見機」

【聾】視機初開、擇人纔伝。

【三】見機初開、擇人乃伝。

『聾瞽指帰』の「視」に関して、仁平本（太田 1988 : 129）、大谷本（佐藤 1992 : 115）、建長本（渡邊・宮坂 1965 : 107）は共に「見」に改める。この改変に対して河内氏は「無意味の改変である」と断じているが（『大谷年報』64 : 110）、大いに誤りであると言わねばならない。ここにこそ大師の生粋の漢語感覚が示されている。今は虚亡隠士が道術を伝えるべき有能な人物を選ぶことが述べられている。この「視（見）機」は機会を窺う意であるが、しかしおそらく大師は留学中に唐人たちが「見機」とは言っても、「視機」は使われていないことに気が付かれたに違いない。なぜなら、このことは現代中国語から察せられるからである。すなわち現代においても実に「見機」（jiàn jī）の言葉は用いられるのであり、これは「看機会」と同じ意味である。しかし、「視機」（shì jī）は今も使われず、ニュアンスがつかめない。もし「視」も「見」も同じ「みる」だから変わらないと考えるのなら、それは日本語において通じる理屈である。漢語の世界では、両者は発音を異にする。その違いが生きた言葉としては、大きな差となるのである。

4.2.5 口語的な表現である「太難」

【聾】天尊隱術、如何妄説。歃血遺盟、猶亦罕聞。

【三】天尊隱術、如何妄説。歃血遺盟、太難得聞。

この箇所は諸本において異同は見られない。河内氏はこの改変に関して、「真の道術は軽々しくは説かず、したがって聞く方もなかなか聞けない。その聞けない程度について、改作では強度が増し、道教優位の立場が示される」と云う（『大谷年報』64 : 109）。しかし河内氏がこれによって何ら偽作を主張していない。むしろ大師の改作を否定できないと思われる。

「難得聞」に典故を求めるならば、『金光明最勝王經』に見出せる（福永 2003 : 120、T 16,N665:404a）。しかしこの表現は典故に基づいたというよりは、むしろ多分に口語的である。殊に「太難」の使い方が現代中国語に通じ、生きた漢語表現と言える。

4.2.6 口語的な表現である「自今以後」

【聾】而今而後

【三】自今以後

河内氏はこの改変に「改作のいかなる意味も問うことが難しい」と手をあげる。これは鼈毛先生、虚亡隠士、蛭牙公子が仮名乞児の説法を聞き終わって、仮名乞児を讃嘆する部分で

ある。『三教指帰』の「自今以後」は現代の「従今以後」とニュアンスとして全く同じである。1200年前もこのように話していたことが知られて実におもしろい。それに比べると、「而今而後」は少し文語的にすぎた感を覚える。もちろん表現として誤りとは言えないのであるが、「自今以後」の方が断然に生きた漢語の表現になっていると言える。

4.2.7 「盖有可述」を謙虚な表現にするため改変

【聾】先生、若有異説乎、盖有可述。

【三】先生、若有異説、請為啓沃之。

『三教指帰』の当該箇所に関して、仁平本は「請為啓沃之」に作るが（太田 1988 : 127）、大谷本は「請為啓發之」に作る（佐藤 1992 : 114）。「啓發（発）」は常用の単語であり、典故を俟たない。一方、「啓沃」は『書経』延命篇に「乃が心を啓ひて朕が心に沃げ」に拠る（福永 2003 : 118）。どちらを採るべきか判断に窮するが、今は「沃」の方を採る。

河内氏は「句作りのうえで原作（『聾聾指帰』）の七字四字の形を六字五字に作り変えたのである。原作との比較では、「請」字と「啓沃」の語によって鼈毛先生が代表となる儒家が、虚亡隠士代表の道教にへりくだった内容となっている」と云うが（『大谷年報』64 : 108）、事実関係を述べただけで何ら真偽の判断を下していない。この箇所は河内氏の云う一句の文字数の問題ではなく、『聾聾指帰』の「若」～「乎」の表現が不自然な感じを避けるためと、「盖有可述」の「可」に少し尊大な印象を受けることから、礼節を重んじる儒家の鼈毛先生の言葉としてふさわしくないために改変されたと筆者は考える。故に『三教指帰』においては「請」が補われ、儒家としての言葉の丁寧さを具えるに至っていると言える。

4.2.8 より含蓄のある表現への改変

【聾】伏乞、先生發陳異聞。

【三】伏乞、先生莫秘春雷。

当該箇所に写本の異同は見られない。「先生發陳異聞」に関して、河内氏は「原作（『聾聾指帰』）が穏やかに発言を促すのに対して、改作されたことばは激しい。（中略）儒者が道家のことばを「春雷」をもって譬えるというのはいかがであろう」と云うが（『大谷年報』64 : 109）、筆者にその感覚はない。「先生發陳異聞」に「穏やか」さや敬意の念は出ておらず、ただし「伏乞」のみでお願いする感が出されている。一方、「先生莫秘春雷」は決して「激しい」感じの表現ではなく、より懇願する感じが出されている表現であり、鼈毛先生が虚亡隠士の話を聞きたい感じがよく出ている。また「春雷」の言葉に儒家や道家の差別はなく、春の雷を聞いて地中に冬眠していた蟄虫たちが動き始めるように、虚亡隠士もその話によって自分たちを目覚めさせてほしい、と鼈毛先生がお願いしていることを表している。

以上の改変に見られるように、大師の『聾聾指帰』から『三教指帰』への改変目的の一つに、『聾聾指帰』の文語調から大師当時の現代語（唐語）に置き換えようとしていることが

挙げられる。つまり大師は入唐留学の経験から、大唐の人たちが使わない表現を『聾瞽指帰』の中に見出だし、それらの表現を『三教指帰』において、大師当時の唐人たちが読んでも違和感のないように訂正しようとしたと考えられるのである。

4.3 『聾瞽指帰』を訂正するための改変

『聾瞽指帰』の中には、大師が『聾瞽指帰』を書いた時には気づかなかった誤りが若干存在していた。大師は『三教指帰』においてその箇所を訂正している。

4.3.1 「李君」と「長房」の関係性の誤りを訂正するための改変

【聾】昔漢帝冀仙、惓請王母。李君得術、既学長房。

【三】昔漢帝冀仙、惓請王母。長房得術、亦学壺公。

当該箇所の『聾瞽指帰』の意味内容に関して、河内氏は以下の如く訳す。

むかし漢の武帝は神仙を願って西王母に教えを請うた。李少君は方術を得ていたが、さらに費長房にも学んだ」原文はそういう意味である（『大谷年報』64：73-74）。

おそらく河内氏は『神仙伝』巻六に記されている李少君が安期先生より神丹炉火の方を得たという知識と「既」に対する誤解とが相俟って、上のように誤読したのであろう。いずれにしても文意を把握できていない。「李君得術、既学長房」はただ李少君が費長房から方術を学んだことしか述べられていない。

福永氏は『三教指帰』の「長房得術」を「長房が術を得たる」と訓ずる（福永 2003：121）。これは正しい訓である。「李君得術」も同じ文章構造ゆえ、福永氏に倣えば「李君が術を得たる」と読むことができる。これにも明らかなように、「李君得術」は「李君が術を得たのは」という意味でしかない。田山方南氏は『聾瞽指帰』のこの部分を「李君が術を得たこと既に長房に学びき」と訓じている（『聾瞽指帰釈文並解題』）。意味としてはこれで良いわけである。筆者は「李君が術を得たるは、既にして長房に/より学びしなり」と読みたい。いずれの訓にせよ、「既」は「すでに～しおわる」の意味である。故に田山氏も「既に～学びき」と過去形にした。また、「既」は「もとより」と訓ずることも可能であろう。つまり「李君得術、既学長房」は「李少君が方術を得られたのは、費長房から学んだからである」といった意味内容が述べられているにすぎない。

これを河内氏の如く「李少君は方術を得ていたが、さらに費長房にも学んだ」として、李少君は元々方術を身に着けていたが、さらにもう一度、費長房から「^{ちやうじゅ}重受」したと解するのは全くの誤解である。それでは前の二句との意味において対偶関係が成り立たない。

また河内氏は以下の如く云う。

李君すなわち、漢武に仕えて方術の指南をした李少君が、『後漢書』方術列伝下に名を連ねており、仙人壺公から方術を得た後漢の費長房からも学んだとする記述はいかにも奇妙である。『三教指帰』は原作の記述を誤とし、『後漢書』方術列伝などによってこれを改めた。(中略) 空海二十四歳時の道教認識は勘違い引き違えを犯しても詮方ない程度のものであったとも考えられ、改変の事実の中に、道教に対する認識の時間差が読み取れる。つまりこれは『三教指帰』の成立時期ともかかわる問題としてとらえることができる(『大谷年報』64:74)。

河内氏自身が誤読をしているのだが、自説のために大師の道教認識を「詮方ない程度」と断じている。確かに管見の及ぶ限りでは、李少君が費長房から方術を習ったという記述は見出し得ない。しかし万が一、24歳の大師がこの箇所を記憶し違っていたとしても、この一点のみをもって大師の道教認識が「詮方ない程度」とは決して言えない。「詮方ない程度」の知識では到底、虚亡隠士論は書けないし、記憶違いをしたからこそ、大師は『三教指帰』において書き直したのである。

上の二つの引用文の中で、河内氏が『三教指帰』の成立時期ともかかわる問題」と云っているのは、「仙人壺公から方術を得た後漢の費長房」という壺公から費長房への方術の相承を24歳の大師は知り得ていなかったが、それを後世の偽作者(済暹師)が正しく書きなおした、と見做しているわけである。しかし河内氏はここでも重大な過ちを犯している。『秘蔵宝鑰』巻上・第三婴童無畏心の段に以下の如く記されている。

問ふ。聞くならく、淮犬高く踏み、費龍遠く飛ぶ、並びに是れ薬力の致す所、師術の為す所なり (『定本大師全集』3:123)。

上掲の下線部の「費龍遠く飛ぶ」及び「師術の為す所なり」に関して、『神仙伝』第五・壺公の段に以下の如く記されている。

房(費長房)、家に到るを得ざるを憂ふ。公(壺公)、一竹杖を以てこれに与へて曰く、但だこれに騎らば、家に到るを得べきのみ、と。房、竹杖に騎りて辞去す。忽ちに睡より覚るがごとし。已にして家に到れり。家人これを鬼と謂へり。具さに前の事を述ぶ。乃ち棺を発きてこれを視れば唯だ一竹杖のみ。方てこれを信ず。房、騎るところの竹杖は葛陂の中に棄つ。これを視れば乃ち青竜のみ。(『中国古典新書 神仙伝』:194-195)

費長房が壺公に師事して方術を学んでいたが、費長房は家に戻れずに憂えていた。そこで壺公が費長房に一本の竹の杖を与え、費長房それに乗るとたちどころに家に戻ることができた。費長房が竹の杖を見ると青竜であった、といった内容である。これを大師は『秘蔵宝鑰』において「費龍遠く飛ぶ」・「師術の為す所なり」と表現しているのである。「師術」の「師」

とは、壺公を指していることは言うまでもない。これによって大師が壺公と費長房のことを知っていたことは明白であり、大師は『三教指帰』のごとく書き直すことができたと言える。従って偽作説の上の見解は全く無効となるのである。

『秘蔵宝鑰』の成立年代は断定されてはいない。しかし一般的には『秘密曼荼羅十住心論』が天長七年（830）に勅に応じて書かれたいわゆる「天長の六本宗書」の一本であり、『秘蔵宝鑰』にも「我れ今、詔を蒙って十住を撰す」（『定本大師全集』3:115）とあることにより、『秘蔵宝鑰』は『秘密曼荼羅十住心論』の後に書き上げられたものと考えられている。『秘蔵宝鑰』を偽撰とする説は古今になく、天長七年（830）の作とすれば、大師が五十七歳の時である。

今これを挙げたことによって、偽作説が大師は24歳の時には壺公と費長房のことを認識していなかったが、57歳頃には知り得ていたと会通させようとすることは許されない。なぜなら河内氏はあくまで、済暹師の偽作とする『三教指帰』の段階（12世紀前後）でようやく道教の正しい認識がされるようになったと考えているからであり、だからこそ『三教指帰』の成立時期ともかかわる問題などと云っているわけである。以上によって、この説は根本的に否定された。

4.3.2 典故に沿わない表現を訂正するための改変

【聾】誰受魏侯之温裘。

【三】誰受子方之温裘。

「受」に関して河内氏は「愛」として、ここでも建長本に拠っていると思われる。しかし『三教指帰注集』尊経閣文庫本は「受」に作り、異本として「愛」を挙げ（太田 1984：16）、『三教指帰注集』大谷本は逆に「愛」を本文に挙げて異本として「受」を記す（佐藤 1992：153）。また『三教指帰』仁平本も『三教指帰注集』大谷本と同じくする（太田 1988：146）。『三教指帰注集』に引く『蒙求』の注に「田子方、其の狐白の裘を遺る。子思曰く、余、聞くならく。饋人の物、不肖の者これを受くるは溝壑に棄つるが如し。予、無徳と雖も、身を以て溝壑と為さずと。遂に受けざるなり」とある（太田 1984：16、佐藤 1992：153）。故にこの典故から、この箇所は「受」が良いと考えられる。

「魏侯」が「子方」に改められたことに関して、河内氏は「いまここにいう「魏侯」を文侯とすれば文意の理解が難しい。（中略）これを「子方」に改めたのは適切な改変で、改作者の蘊蓄に敬意を払うにあたいする」（『大谷年報』64：75）と云う。当該箇所もそのように思われ、だからこそ大師は改変したと考えるのが妥当である。河内氏はここでも偽作とする『三教指帰』の稚拙性について論じていない。

4.3.3 対偶表現を整えるための改変

【聾】十善椎輪。

【三】十善之椎輪。

河内氏は「上句「五戒之小舟」との対応のうで原作の欠を補っている」(『大谷年報』64: 76)と云う。正にそのとおりであり、故に大師が『三教指帰』で「之」を補ったと考えられる。

4.3.4 典故に対する誤解を訂正するための改変

【聾】窮列子之廐、盡牽牛之泊。

【三】窮列馬之廐、盡牽牛之泊。

「列」に関して、仁平本は「烈」に作り、異本として「列」を注する(太田 1988: 139)。『三教指帰注』文安本も仁平本に等しい(太田 1982: 92)。また『三教指帰注集』大谷本は「列」に作る(佐藤 1992: 139)。一方、建長本は「烈」に作る。福永氏は建長本を誤写と見る(福永 2003: 148)。

『三教指帰注』文安本は「列(烈)馬」を注して、「晋書天文志ノ意ニ云ハク、宿ニ四ノ星アリ、曰ハク天駟。又タ天馬ト云フ。車駕ヲ主^{つかさど}ル。南ノ星ヲバ左驂ト云ヒ、次ヲバ左服ト云ヒ、次ヲバ右服ト云ヒ、次ヲバ右驂ト云フ。亦タ天廐と曰フ」(訓読、筆者改変)と云う。太田氏はこれに注して『聾聾指帰』の「子」は大師の誤写と考える(太田 1982: 92)。

「宿」とは「やどり」であり、現代に言うところの星座と変わらない。両『指帰』の「廐」(天廐)も「泊」も、「宿」を大師が表現したものである。上の『晋書』天文志によれば、「天駟」または「天馬」と呼ばれる星座があり、「車駕」すなわち馬(車)を司っている。この星座は四つの星で構成されており、その四つの星の名はそれぞれ「左驂」、「左服」、「右服」、「右驂」という。「駟」とは四頭の馬が引く馬車のことであり、「天駟」の呼び名はこの星座が四つの星からなっていることに由来する。また、この星座は以上のように馬と関わっているゆえ、「天馬」とも呼ばれるわけである。

また当該箇所の前には「察壯(莊)鵬之牀、見淮南之迹」と記されている。「莊(壯)鵬」とは『莊子』に説かれる鵬のことであり、「淮南」とは淮南の犬の故事を指す。おそらく若き大師は、『莊子』と『淮南子』から、同じく書名の『列子』を連想されたのではないかと思われ、そこから「列子」と書されたのではないかと筆者は考える。故に「子」は「馬」に、また「烈」は「列」に改められるべく、太田氏と福永氏の見解に筆者は賛同する。

また『史記』天官書によれば、星座は中官・東官・西官・南官・北官の五つに分類される。その中で、「天駟」(天馬)も「牽牛」も共に北官に属する星座である。ちなみに「織女」も北官に属している。河内氏は「いま一般には「列馬」は「牽牛」の対語にふさわしいものとして、天空にちらばる多くの星座、「廐」もまた天廐の意として註解されている」と云い、福永氏の注釈を挙げる(『大谷年報』64: 78)。しかし福永氏が「列馬」を多くの星座と解している注釈を筆者は見ない。「牽牛」が一星座なのだから、「列馬」も一星座と見るべきである。「天駟」の名は、この星座に四つの星があることを馬が四頭並んでいることになぞらえたわけであるから(ゆえに「駟」の字を使う)、この「列」は、「天駟」の中の四つの星すなわち四頭の馬が列なっていると解するべきである。

4.4 より意味内容がわかりやすく、誤解を減らすための改変

4.4.1 「虎珀」と「威儔」

【響】扣天門以飲醴泉、掘地府以服玉石。草芝宋芝以慰朝飢、伏零虎珀以充夕饑。

【三】扣天門以飲醴泉、掘地府以服玉石。草芝宋芝以慰朝飢、伏苓威儔以充夕饑。

河内氏は『響響指帰』が「伏零」として「伏苓」でないことに関して、「伏零は空海独自の表記」と誤解する。また『響響指帰』の「虎珀」が「琥珀」でないことについても、「空海の修辭における特異の用字と考えたほうがよい」と云う（『大谷年報』64：87）。しかし仁平本は『響響指帰』と同じく「零」に作る（太田 1988：137）。故に大師は『三教指帰』においても「零」の字を使ったと考えられる。また「苓」は「零」の通用字（仮借字）である。『説文通訓定聲』に「苓、段借して零と為す」とある。また「虎」は「琥」に通ずる。『礼記』礼器における「琥璜爵」の釈文に「琥、又た虎と作す」とある。

両『指帰』において通用字の用例は数多くある。例えば『三教指帰』序文の「唯寫（寫）憤懣之逸氣」における「寫」は「瀉」の通用字である。『説文通訓定聲』に「寫、俗字は亦た瀉と作す」とある。この「寫」は「吐く」の意味であり、諸本に「寫ス」とあるのは「しヤス」であって「うつス」ではない。「唯寫憤懣之逸氣」は「寫（瀉）氣」の熟語に修飾語を施したものであり、これを訓読するならば「唯ダシ憤懣ノ逸氣ヲ瀉クノミ」となる。このように本字を使わずに通用字や異体字で書き示すのは一つの教養なのであり、大師独自の表記ではないのである。通用字に関する不認識は河内氏の論文に多く見られ、氏は基本的に通用字の概念を考慮に入れていないと考えられる（通用字に関しては後述する）。

『響響指帰』における「虎（琥）珀」は『神仙伝』に「松柏の脂、地に入りて千年、化して伏苓と為り、伏苓化して琥珀と為る」とある。一方、『三教指帰』において改められた「威儔」は、『抱朴子』仙薬篇の「松柏の脂、^{じつ}淪みて地に入ること千歳、化して伏苓と為る。伏苓万歳、其の上に小木生ず。状は蓮華に似たり。名づけて木威喜芝と曰ふ」に拠っていると考えられる。ちなみに引用文中の「喜」も「儔」の通用字である。河内氏は以下のごとく誤解する。

『博物志』が引く『神仙伝』の記述によれば、伏苓は松柏の樹脂の化石状の物質であり、それがさらに化して琥珀になるという。要するにわれわれが知る宝石に類するものである。一方『抱朴子』の記述では伏苓の生成過程は『神仙伝』に同じいが、その後の変化に大きな違いがある。伏苓の存する地上に蓮華に似た小木が生じ、それを「木威喜芝」と名づけるという。要するに植物である。「草芝」「宋芝」は薬草であるから、『三教指帰』では朝夕に薬草を食することになる。上の句一連では「醴泉」と「玉石」を配していることからしても、あるいは「玉石」に対応する語としても、やはりここは「虎珀」と措辞するのがよく、これを「威儔」に改めることを良しとしない。（『大谷年報』64：

87-88)

そもそも『聾瞽指帰』の「伏零」と「琥珀」は、上に見るごとく『神仙伝』においては共に松柏の樹脂が年月の経過によって変化したものであり、この両者には関係性があった。故に大師は「伏零」と「琥珀」を一句の中に列ねて、上句の薬草である「草芝穴芝」と対偶させた。しかし河内氏は上聯下句に「玉石」とあることから二句後の「琥珀」を玉石と解し、且つその「玉石」と関係づけてしまっている。「玉石」は「扣天門以飲醴泉、掘地府以服玉石」の中で上句の「醴泉」と対偶している。一方「琥珀」は「草芝穴芝以慰朝飢、伏零琥珀以充夕飢」の中で、直前の「伏零」と共に、前句の「草芝穴芝」に対応している。また、上二句と下二句は文法構造も全く異なっている。従って「琥珀」を二句前の「玉石」に対応する語と見ることはできない。つまり『聾瞽指帰』の時の大師は、琥珀をいわゆる宝玉と見做してはおらず、あくまで上述の如く松柏の樹脂が変化したものとして理解しているのである。

しかし大師は留学中に青龍寺にて恵果和尚から密教を伝授され、新たな知識が加わったことによって、当該箇所を改変する必要性を感じたのである。すなわち護摩の際には五宝・五薬・五香・五穀が用いられる。琥珀は『陀羅尼集経』や大師の伝と謂われている五宝（『覚禅鈔』・『秘鈔』など）に含まれ、伏苓は五薬の中に含まれる。つまり『聾瞽指帰』の表現は『神仙伝』及び『抱朴子』に拠る限りにおいては、何ら誤りはないのであるが、留学後の大師にとって琥珀とはすでに五宝の中の一つのものとなり、五薬に含まれる伏苓と対をなすことに抵抗を感じていたと考えられる。これ故に、『三教指帰』においては松柏の樹脂から生成したものとして問題のない木威喜芝（威喜）に書き改められたのである。

結局、琥珀をいわゆる宝玉の一種とする河内氏の見解は、留学後の大師ならびに現代の一般認識と変わらず、この意味では河内氏の見解に誤りはない。だからこそ、「琥珀」が宝石として捉えられることによって、同じく松柏の樹脂から成る「伏零」との関係性が失われなために、大師は松柏の樹脂から生成したものとして誤解を招かない「威喜」に改めたと考えられる。

4.5 句数・語数を整えるための改変

4.5.1 五言と六言の繰り返しとする改変

【聾】誰覓鷄鳴之[○]賓、早消閑關之[○]勞。求狗盜之[○]客、拯極刑之[○]刀。

【三】誰、覓鷄鳴之[○]客、早消閑關之[○]勞。求狗盜之[○]子、克拯極刑之[○]刀。

当該箇所において、建長本のみ第三句に「何」の一字を加えて「何求狗盜之客」とする。河内氏もこの句と同じくする故（『大谷年報』64：120）、ここでも建長本を使用していると思われる。しかし一方では、河内氏は建長本が「賓」を「客」に、また「客」を「子」に改変していることを無視して、『三教指帰』の第一句と第三句を『聾瞽指帰』と同じくする。しかしこの一句を「賓」とする『三教指帰』の写本は、『三教勘注抄』（藤原敦光注）宝菩提

院本のみであり（太田 1999 : 166）、その他の写本は建長本を含めてみな「客」に作る（太田 1988 : 177、渡邊・宮坂本 : 137、佐藤 1992 : 205）。第三句に関しては、建長本も宝菩提院本も共に「子」に作り、「客」のままにする『三教指帰』の写本を見ない（太田 1988 : 177、渡邊・宮坂本 : 137、佐藤 1992 : 205、太田 1999 : 166）。河内氏の写本の使用基準は判然としないが、いずれにせよ、河内氏は当該箇所を「何」と「克」の二字が加えられたとして、以下の如く述べる。

原作は、六、六、五、五の構成となっているが、「何」「克」字を加えてすべて六字句の対句に改めた。（中略）元来「誰」字は以下の四句に係る構成であって、「何」を挿入して文を区切る必要がない。したがって「克」字も不要。対句を整えたというよりも、むしろ不必要な字を加えて文意あるいは語順を損なっている。（『大谷年報』64 : 120）

しかし建長本以外の仁平本、大谷本、宝菩提院本は皆「何」を載せず（太田 1988 : 177、佐藤 1992 : 205、太田 1999 : 166）、この部分は「克」のみが加えられている。おそらく大師は『聾瞽指帰』において「誰」と対応する「早」は、前者が疑問代名詞であるのに対して、後者は副詞であり、対偶関係としては不十分としたのではないかと筆者は考える。また『聾瞽指帰』の四句は 6 言・6 言・5 言・5 言であるゆえ、「誰」を含む「誰覓鷄鳴之賓」の一句は、構造的には次の「早消閑關之勞」としか関係性を有しない。故に大師は『三教指帰』において、「誰」を構造的にも四句全体に及ぶように「誰」のみを独立させようとしたのであり、そのために第四句に「克」を補って「早」と新しく対偶関係を築き、「誰」以下を 5 言・6 言・5 言・6 言の区切りに改変したのである。この改変によって初めて「誰」が四句全体に懸ることが出来るようになったのであり、河内氏の見解は妥当ではない²⁵。

大師は更に『聾瞽指帰』の第一句と第二句の末字である「賓」と「勞」が共に平声であることによって上尾の病となっていることから、「賓」を「客」（入声／仄声）に変えることによって、上尾の病も避ける改変をしている。そして第一句の末字が新しく「客」となり、第三句の末字と重複することによって「鶴膝²⁶」の病となることを避けるために、「客」から「子」に改めたと筆者は考える。改められた『三教指帰』の方が、意味内容と音韻の規則の両面において、より優れた表現と言えるのである。河内氏の論は、写本の校合を怠ったことに起因とする誤解である。

4.5.2 四言四句にするための削除

【聾】寂寥非想、八萬長壽、已短電激。放曠神仙、數千遠命、忽同雷擊。

【三】寂寥悲想、已短電激。放曠神仙、忽（忽）同雷擊。

【聾】蠢蠢萬蟲、自目自口、宛轉相連。断断千狗、従面従足、咀嚼継聯。

【三】蠢蠢萬蟲、宛轉相連。断断千狗、咀嚼継聯。

この二箇所は筆者が先の真作説で報告した。これは 4 言 4 句のまとまりにするための削除

である。河内氏はこれに対して、

偶数句末に押韻するという既定概念にとらわれた悪しき改変。(中略)「賦」という形態の韻文は、詩、とりわけ今体詩のごとき嚴格さを持たない。(中略)短い句作りの中に二句も削除する改変は、押韻法のはき違えで、これを良質なものと認めるわけにはいかない。(『大谷年報』64:121-122)

と云って全くの見当違いを露呈する。賦であれ銘であれ、凡そ韻文であれば、詩でなくても偶数句末で押韻することは大原則である。『三教指帰』(仁平本)において、観無常賦は77の押韻が、生死海賦は101の押韻がなされているが(むろん換韻を含む)、その全てにおいて大師は偶数句の末字で押韻させようとしていることは明らかである。むしろ韻文の賦であるゆえ、偶数句末で押韻するように文章を区切る(読む)と言った方が好いかもしれない²⁷。

両『指帰』の中に一見上掲のごとき偶数句で押韻していないと思われる文章を批判するのなら兎も角も、4言・4言の繰り返しという駢儷文の中で最も多用される対偶へ改変するための二句の削除に対して「偶数句末に押韻するという既定概念にとらわれた悪しき改変」ということは、全く顛倒したものの見方と言わねばならない。4言・4言・4言の繰り返しを4言・4言の繰り返しにした改変は極めて良質な改変であり、決して「押韻法のはき違え」などではない。そもそも河内氏は何を以て押韻法としているのかも定かではない。

4.6 通用字・異体字による改変

4.6.1 「汲」と「伋」

【聾】拂霜食蔬、遙同汲行。掃雪枕肱、還等孔誠。

【三】拂霜食蔬、遙同汲行。掃雪枕肱、還等孔誠。

「汲」について、諸本は「伋」に作る。河内氏は「汲」を前漢の人物の汲黯であるとして、その典故を『史記』本伝と『蒙求』の「汲黯開倉」に求める(『大谷年報』64:140-141)。その逸話とは、汲黯が水害と旱魃によって苦しむ人たちのために、倉を開いて食物を与えて救ったというものである。しかし『聾瞽指帰』の前句には「拂霜食蔬」とある。これは『論語』述而篇に「蔬食を飯ひ、水を飲み、肱を曲げて之を枕とす」に拠った表現である。引用文の中の「蔬食を飯ひ、水を飲み」とは、肉を食べず酒を飲まないということであり、これを採って『聾瞽指帰』は仮名乞児が菜食で修行に精進している様を描いている。しかし偽作説が典拠とする汲黯は、倉を開いて食を与えて人々を救った人物であり、故に蔬食で苦行している仮名乞児の典故として妥当とは言い難い。

この「汲」に関しては、典拠以外にも根本的な問題が存在している。この「汲」は実に「伋」の通用字であり、「伋」に他ならないのである。『釈名』に「汲、本は伋に作る」とあり、また『集韻』にも「伋、或いは汲に作る」とある。そもそも仁平本は「汲」に作っており(太

田 1988 : 145)、このことは偽作説が指摘していることである（『大谷年報』64 : 141）。これによって、大師親筆の『三教指帰』も元々は「汲」の字が使われていたと考えられる。「汲」に改められた写本が存在するということは、後世において、この通用字の知識を有する書写人が「汲」を本字の「汲」に書き換えたということを示唆している。当該箇所（の）『指帰』は、その意味において全く同文であって改変がなされていないのであり、それは決して誤写ではなく、まして偽作でもない。

この「汲（汲）」は先学が指摘する如く、孔汲すなわち孔子の孫の子思のことであろう。『説苑』立節篇に「子思は衛に居って縵袍に表無く、二旬にして九たび食す」とあるのが典故と考えられている。「一句」は10日なので、「二旬にして九たび食す」とは、20日に9回しか食をとっていないことになる。従って両『指帰』において、仮名乞児も孔汲のように大して食事をとらずに修行に励んだことが語られているのである。この内容となって初めて上句の「拂霜食蔬」と内容が通ずることになる。

河内氏はさらに成安師がこの箇所の注を『性霊集』に拠っていることのみを以って、済暹師が『続性霊集補闕鈔』を編纂したことから、成安師は済暹師が成りすましたもの、つまり成安という人物は存在しないと誤解する。『続性霊集補闕鈔』を編纂した済暹師だから『性霊集』を熟知しており、よって「この空海文を知ればこそ「汲」を「汲」字に改め得たのではないか」（『大谷年報』64 : 141）などと云う。上述の如く、この誤解は通用字に対する認識の欠如を原因とするものである。河内氏が通用字や異体字の異同を偽作者の改竄（偽作）と見做してしまっている例は、「汲」と「汲」以外にも彼の論文に散見される。

4.6.2 「壯」と「莊」

【聾】察壯鵬之牀。

【三】察莊鵬之牀。

この箇所は「壯」が「莊」へ改変された。この両字も通用字の関係にある。『荀子』非十二子における「壯然」の注に「壯、或いは當に莊と為べし」と云う。仁平本は「莊」を「庄」につくるが、「庄」は「莊」の俗字であり²⁸、この字形は魏『劉根造象』などに見られる（『碑別字新編』: 181）。しかし、河内氏は「空海独自の欠画表記」と云って（『大谷年報』64 : 77）、全く通用字を認識していない。

4.6.3 「庄」と「莊」

【聾】歸此直庄。

【三】歸此直莊。

当該箇所は上項に関連して、『聾瞽指帰』において大師は「莊」を「庄」に書している例である。この「庄」（ただし大師は「土」に一点を加える）も「庄」と同じく、「莊」の俗字である。この字形は『仏説観仏三昧海經』や『修行本起經』などに見られる（『敦煌俗字典』: 568）。河内氏は「莊」を「庄」とするのは空海独自の表記」と云って、見当違いを露呈す

る（『大谷年報』64：101）。

4.6.4 「欠申」と「吹呻」

【聾】欠申。

【三】欠申。

光明院本、建長本、『三教指帰注』文安本（太田 1982：64）ならびに大谷本は皆「吹呻」に作る（佐藤 1992：62）。しかしこれは明らかに誤写である。先学も誤写と見做してここを「欠申」とする。実際、仁平本は『聾瞽指帰』と同じく「欠申」に作る（太田 1988：110）。故に当該箇所は本来、改変されていないと見るべきである。河内氏は仁平本が「欠申」とすることに對して、『三教指帰』の前の段階に存した改変途次のテキストの存在を伝えて興味深い」と云う（『大谷年報』64：79）。つまり河内氏は『三教指帰』の前に『三教論』なる他作があったと見做し、何ら論証をせず仁平本に残る「欠申」は、その『三教論』を写したものとする。しかし既に論じた如く、『三教論』は『三教指帰』の別称であり、仁平本の「欠申」は大師御作の『三教指帰』の原形を伝えていると見るのが妥当である。

4.6.5 「罔兩」と「魍魎」

【聾】戰罔兩原。

【三】戰罔兩原。

「魍魎」について、『三教勘注抄』宝菩提院本は「罔兩」に作る（太田 1999：83）。仁平本は「魍魎」に作り、異本として「罔兩」を掲げる（太田 1988：158）。大谷本（佐藤 1992：185）、建長本（渡邊・宮坂 1965：125）も共に同じく「魍魎」に作る。宝菩提院本が『聾瞽指帰』と同じく「罔兩」となっていることから、『三教指帰』の原作は元々改変がなされなかったと考えられる。

「魍」と「魎」は、それぞれ「罔」（『聾瞽指帰』は「罔」を俗字に作る）と「兩」の通用字である。『説文』詁林の『段注』に「按ずるに、詁魎、（中略）『左伝』は罔兩と作し、（中略）俗には魍魎と作す」とある。河内氏はここでも通用字を理解せずに、「罔兩」を「空海独自の欠画表記」と誤解する（『大谷年報』64：92）。

4.6.6 「漆」と「𦵏」

【聾】漆髮剃隕、頭似銅盆。

【三】漆髮剃隕、頭似銅盆。

この二句は仮名乞児論の冒頭に現れる。「漆」について河内氏は「𦵏」として、「どちらかといえばここは難字に置きかえた例である」（『大谷年報』64：95）と偽作者の故意の改変を前提とする見解を述べている。

しかし『広韻・𦵏』には「經典は漆に通用す」とあり、また『説文解字注・𦵏』は『詩』『書』の梓𦵏と𦵏絲と、皆「漆」に作る。俗には今の字（𦵏）を以て之れ（漆）に易へる

なり」と云い、「漆」と「𦵿」もまた通用される。故にこれも大師独自の改変ではない。また、仁平本並びに『三教指帰注集』大谷本は『聾瞽指帰』と同じく「漆」に作っていることから（太田 1988 : 143、佐藤 1992 : 147）、この箇所は実際には改変されていないことが知られる。

4.6.7 「忽」と「忽」、「𦵿」と「𦵿」

【聾】倏忽翔聚、授以甘𦵿。

【三】倏忽翔聚、授以甘𦵿。

「忽」と「忽」に関して、仁平本、『三教指帰注集』大谷本は共に「忽」に作る（太田 1988 : 165、佐藤 1992 : 193）。河内氏は「忽」は音「ソウ」、「忽」は音「コツ」。音は異なるが義は「にわか」で通じる」と云うが（『大谷年報』64 : 97）、これは漢文の原則を全く無視していると言わざるを得ない。およそ漢語において、音が異なれば原則として意味が変わる。逆に意味を変えるために音を変えとも言える。例えば、「重」は「おもい」の時には「ジュウ」（去声）であり、「かさねる」の意には「チョウ」（平声）を採る。「数」は動詞で「かぞえる」の時は「スウ」（上声）であり、名詞の「かず」の場合は「スウ」（去声）であり、「しばしば」の意では「サク」（入声）となる。

今、「忽」は「忽」の異体字であり俗字である。この字体は『大目乾連冥間救母変文』並びに『葉浄能詩』に見られる（『敦煌俗字典』：156）。また河内氏は「忽」と「忽」の両字を共に「にわか」の意であるとするが、これは「忽」のみに当てはまる意味であり、「たちまち」の意が一般的である。「忽」は「いそぐ、あわてる」の意であり、「にわか」とは語感を異にする。この箇所は「倏忽」の熟語を形成しているゆえ、「コツ」と読まなくてはならない。これは『聾瞽指帰』も同じであり、字体は「忽」ではあるが、これは「忽」の俗字であって「コツ」なのであり、「ソウ」と読むのは誤りなのである。

また「𦵿」と「𦵿」について、『聾瞽指帰』は「甘𦵿」に作る。仁平本、『三教勘注抄』宝菩提院本、『三教指帰注集』大谷本は皆「甘𦵿」に作る（太田 1988 : 165、太田 1999 : 106、佐藤 : 193）。しかし河内氏は「甘露」として、「僧を意識した用語改変で、その面で平易に改変したといえる」と云う（『大谷年報』64 : 96-97）。河内氏はここでも「甘露」とした建長本（渡邊・宮坂 1965 : 129）を用いて、偽作者が改変したと思い違いをしている。

ここは「甘𦵿」でよいのかどうか問題となる。当該箇所の前に対偶関係の「辛苦」がある。故に『聾瞽指帰』において「辛苦」と「甘𦵿」は、それぞれ「辛」と「甘」、「苦」と「𦵿」が反意語の関係で対句表現となる。故に『三教指帰』において「甘𦵿」とするのは、「辛苦」と反意表現が成立しなくなってしまう。「𦵿」と「𦵿」は草冠の有無のみの相違により、『三教指帰』も本来は「甘𦵿」であったと筆者は考える。

4.6.8 「輸」と「渝」、「沉」と「沈」

【聾】浩浩溟輸、沉瀆滔天。

【三】浩浩溟輪、沆瀣滔天。

『聾瞽指帰』の「輪」に関して、仁平本は同じく「輪」とする²⁹。『三教指帰注集』大谷本（佐藤 1992 : 196）及び尊経閣文庫本（太田 1984 : 42）は共に「渝」に作る。建長本は「瀚」を採り（渡邊・宮坂 1965 : 131）、河内氏もこれに同じく、「判然とした解釈に苦しむ。かくして瀚海の語がある「瀚」字に改めて「溟瀚」としたのであろう。（中略）的を射た改変といえよう」と云う（『大谷年報』64 : 72）。

しかし「輪（磴）」と「渝」は通用字である。『疏證』に「磴、読んで渝と為す。『公羊』・『穀梁伝』は並びに磴と作す。磴・渝、古へは通用す」とある。仁平本が「輪」に作っていることから、当該箇所は大師の『三教指帰』原本においては改変されなかったが、後世に「輪」から「渝」へ改変されたと考えるべきである。成安注は「溟渝」として、大海の意に解する（佐藤 1992 : 196）。

「沆」は一般的に「沆」の俗字であるが、『語対』の中に『聾瞽指帰』の「沆」と同一の字形に作る「沆」の俗字が存在する（『敦煌俗字典』：149）。大師の真蹟を見るに、「亢」・「伉」・「杭」・「航」は共に右偏が「亢」の筆勢で書かれている（『空海大字林』：148,167,908,1018）。また「沆」に関しては、ただし『与越州節度使求内外経書啓』のみ「沆」に作り、その他は皆「沆」の筆勢に準じている（『空海大字林』：751）³⁰。つまり「沆」の字形の方が、大師の書法として一般的であると言える。今、『聾瞽指帰』の一句は「沆瀣滔天」であり、明らかに熟語として「沆瀣」が正しい。故に『聾瞽指帰』の「沆」は、ここでは「沆」の俗字なのである³¹。

『三教指帰』に関して、河内氏はここでも建長本の「滉」を採る。しかし、仁平本（太田 1984 : 168）、『三教指帰注集』大谷本（佐藤 1992 : 196）、尊経閣文庫本（太田 1984 : 42）は共に「沆」に作る。故に当該箇所は両『指帰』ともに「沆」であり、改変されていないことは明白である。結局、二か所ともに文字上の改変であり、意味上の改変はなされていないのである。

飯島氏もこの箇所に言及しており、「済暹は「三教指帰」を偽撰する際に、それを「成安注」のように「溟渝沆瀣」と改変した」と云って、思い違いを露呈している（『大谷年報』64 : 317）。氏は『三教指帰注集』大谷本を披覧して表に含めているが、「沆」を「沆」に誤る。上に見たごとく、『聾瞽指帰』と『三教指帰注集』の両者は通用字並びに俗字の相違のみ存在しており、両者は正しく「同文」である。故にこれをもって偽作とすることはできない。

4.6.9 「陔」と「垓」、「歌」と「詞」

【聾】詠南陔而懷恥、歌蓼莪以含愁。

【三】詠南陔而懷恥、謠蓼莪以含愁。

「陔」に関して、『聾瞽指帰』は「陔」に作る（ただし「亥」旁は俗字体）。『三教指帰注集』は大谷本（佐藤 1992 : 169）、尊経閣文庫本（太田 1984 : 25）ともに『聾瞽指帰』と同

じくする。一方、仁平本（太田 1988 : 150）と建長本（渡邊・宮坂 1965 : 121）は「垓」に作る。河内氏は「南垓」は『詩経』小雅に見える篇什の題で、「垓」に作るのは誤写」と云う（『大谷年報』64 : 106）。

しかしここも「垓」は「陔」の通用字であり、誤写ではない。『史記』孝武本紀における「壇三垓」の注に「索隱曰はく、垓は一つに陔と作す」とある。『聾瞽指帰』と同じくする写本がある故、上述の原則からこの箇所は元々改変されておらず、「垓」は後世の書写人の通用字による改変と考えられる。

また「歌」から「謌」への改変に関して、仁平本（太田 1988 : 150）、『三教指帰注集』大谷本（佐藤 1992 : 169）、尊経閣文庫本（太田 1984 : 25）、建長本（渡邊・宮坂 1965 : 121）はみな「謌」に改変する。このように諸本に一致して改変されている場合、それが大師の改変なのか、後世の改変なのか判断に窮する。大師は『聾瞽指帰』において「謌」の字を使用している。すなわち仮名乞兒論の觀無常賦の中に「謌伯姫引」とある。故に大師が『三教指帰』親筆本において「謌」を使った可能性は否定できない。「謌」は「歌」の異体字である。『正字通』に「謌・歌、同じ」とある。河内氏は「謌」字は無用の改変」と云うが（『大谷年報』64 : 106）、それはあくまで意味上の話であり、訓詁学に限定した論である。しかし文字学上また書法上では「別字」であり、この改変は無用とはならない³²。

4.6.10 「笑」と「咲」

【聾】微樂朝臻、咲天上樂。

【三】微樂朝臻、笑天上樂。

河内氏は「微」を「徴」に誤っている。また、河内氏は「咲」から「笑」への改変を「啞然とするばかりの改変である」（『大谷年報』64 : 103）と云っており、「咲」を「さく」と読んでいるようである。しかし「笑」と「咲」は共に「わらう」である。『集韻』には「笑、古くは咲に作る」とある。

この箇所は仁平本と『三教指帰注集』大谷本が共に「笑」に作る（太田 1988 : 140、佐藤 1992 : 141）。しかし、虚亡隠士論の別の箇所には『聾瞽指帰』が「大笑大喜」に作り、仁平本が「大咲大喜」に作る（太田 1988 : 135）。つまり先の例では『聾瞽指帰』が「咲」に作り、『三教指帰』が「笑」に作ったが、今はその全く逆に作られている。これに明らかなように、両字の間には明確な理由による使い分けはなく、大師も後世の書写人も、自由に異体字で書写したのであり、何ら「啞然」とすることはないのである。

このような例は他にもあり、例えば飯島氏が疑う「耶」から「邪」への書き換えも後世の文献に間々見られ、また「華」から「花」への改変もその一例である。偽作説はこれらの改変を偽作と見るが、これは単に大師あるいは後世の書写人が通用字を用いて記したまでのことである。ただし、『聾瞽指帰』鼈毛先生論の中に「妬樹榮華（かれたる樹もさかえ華はなき）」の一句があり、この「華」は動詞として使われている。しかし「花」は名詞としてのみに用いられるので、この場合の「華」は「花」に改変できない。仁平本や大谷本は鼈毛先生論の

この箇所を「華」に作るが、建長本は「花」に誤る。このような例は、後世の書写人が書写をした際に意味を採らなかったことによる誤写となり、訂正が必要である。

4.7 後世の書写人の誤写による改変

4.7.1 「施」の誤写

【聾】水漿之名、億劫何聞施。咳唾之食、萬歳不得擅。

【三】水漿之食、億劫何聞施。咳唾之食、萬歳不得擅。

当該箇所は「名」が「食」に改変されている。しかしここで問題となるのは「施」の字である。「施」は「之焉」を一字にしたものであることは周知のごとくである。これは「之焉」の二字の発音を合わせると「施」と等しくなることによる。建長本はこれを「億劫何聞稱」と誤写する。河内氏はここでも建長本に随って、以下のごとく断ずる。

「施」を「稱」字に改めた。大失態である。(中略) 改作者はこの「之焉」の義を承知していなかったとみえる。やや字形の似る「稱」字に改めて「何ぞ^な稱を聞かんや」と訓じた(『大谷年報』64:125-126)。

しかし『三教指帰』仁平本は確かに「施」に作られており、かつ「コレヲ」の訓まで施されている(太田1988:176)。また『三教勘注抄』宝菩提院本も同様に「施」に作っている(太田1999:162)。建長本のみを見ているであろう河内氏は、ここにおいても単なる一写本(板本)の誤写を「一字の恐怖ここに極まるの感がある」(『大谷年報』64:126)などと云って断じている。同様に次の例も河内氏は写本の校合を怠ったことによって、後世の誤写を偽作と見做す。

4.7.2 「預仰」の顛倒

【聾】預仰赫赫

【三】預仰赫赫

「預仰」に関して、『注三教指帰』尊経閣文庫本(太田1984:54)及び『三教指帰注集』大谷本は(佐藤1992:213)は『聾瞽指帰』と同じであり、仁平本も「預」に作り、異本に「豫」を挙げる(太田1988:184)。光明院本は「豫」に作る。ただし建長本のみ「仰預」として、「預仰」を顛倒させる。河内氏は建長本に則り、「「預」字を「あらかじめ」と読むときは、これを語頭に置くのが普通で、これを安易に顛倒させたところに問題があると言える」と云う(『大谷年報』64:130)。河内氏のこの論考に問題はないが、建長本に拠ったところに誤解の原因がある。

この箇所は「預」と「豫」が問題となる。宋本『玉篇・豫』に「或いは預と作す」とあり、この両字も通用することが知られる。『三教指帰』の写本に『聾瞽指帰』と同字が存在する

原則から、「預仰」が原本『三教指帰』の姿と見るのが妥当である。

4.7.3 「讀」の誤写

【聾】昇壇結誓、臨坎讀盟。

【三】昇壇結誓、臨坎讀盟。

この箇所は虚亡隠士論の中にみられる。河内氏は建長本を参照して、下句の「讀」を「請」として、両『指帰』の異同を「原書を誤読したものである」と云う（『大谷年報』64：90）。しかし仁平本は確かに「讀」に作り（太田 1988：130）、この箇所も実際には改変されていないと考えるのが妥当である。

4.7.4 「好」の誤写

【聾】諦聽好持。

【三】諦聽好持。

諸本はこの箇所を「諦聽能持」に作り、河内氏は改変されたことを前提として、「適正を欠く」と云う（『大谷年報』64：128）。しかし仁平本は『聾瞽指帰』と同じである故（太田 1988：180）、この箇所も改変されていないと見るのが妥当である。

4.7.5 衍文の「乎」

【聾】咨、見與不見。

【三】咨、見與不見。

当該箇所について、建長本は「咨乎」とする故、河内氏もこれを採る。『三教指帰注集』大谷本（佐藤 1992：189）、『注三教指帰』（尊経閣文庫本）もこれに同じであるが、『三教勘注抄』（宝菩提院本）は「咨」に作り、『聾瞽指帰』と変わらない（太田 1999：92）。また仁平本は「咨乎」とするが、異本によって削除する（太田 1988：161）。この部分も『聾瞽指帰』と同じ写本が存在するゆえに「咨」とするのがよい。

4.7.6 「務」の改変

【聾】務就忠孝

【三】務就忠孝

建長本は「務」を「速」に改変する。仁平本も同じ（太田 1988：148）。しかし、『注三教指帰』尊経閣文庫本（太田 1984：20）と大谷本（佐藤 1992：159）は『聾瞽指帰』と変わらず「務」に作る。河内氏はここでも建長本に拠っていると思われ、「適正とはなしがたい改変」と云う（『大谷年報』64：78）。『聾瞽指帰』と同じくする写本がある以上、『三教指帰』は「務」のままと見るのが妥当である。

4.7.7 「擁」の誤写

【聾】壺擁虎豹之鉞、拉螳螂之斧。

【三】壺摧虎豹之鉞、拉螳螂之斧。

この箇所は仮名乞児が鼈毛と虚亡に論戦を戦わせる場所であり、「虎豹之鉞」とは仮名乞児が信奉する仏教の優れた教説を指し、「螳螂之斧」が儒・道の劣った教えを表している。故に意味として「擁」としか考えられず、先学も等しく『三教指帰』の「摧」の「擁」は誤写であると考えている³³。河内氏は「建長本が「クダイテ」と読むのは誤読である。まさかりをくわいてどうする。改作が原作を理解していない事実を露呈する」（『大谷年報』64：89）と誤解する。これは誤写であって改作の意図などはない。

また建長本が「摧」に「クダイテ」の訓をあてるのは当然である。この訓を施した者はおそらく建長本の書写人よりも後の人であろう。施訓者は「摧」が誤写されたことを知らないのだから、「摧」を正しいものとして訓じたまでのことである。しかし一方では、仁平本は「摧」としながら「とり」と訓読しており、太田氏は注において『類聚名義抄』には「擁」と「摧」の両者に「とル」の訓があることを記している。『類聚名義抄』の「摧」に「とル」の訓があるのは、もしかしたら『三教指帰』の誤写が影響を及ぼしているのかもしれない。「とル」の原義を持っているのは「擁」であり、『聾聾指帰』が「擁」であることから、先賢の指摘のように「摧」は「擁」の誤写とみるべきである。

4.7.8 「便」の誤写

【聾】食百味而婀娜鳳體、徒為犬鳥屎便、装千彩而嬋媛龍形、燎火之中燒燃。

【三】食百味而婀娜鳳軀、徒為犬鳥之屎便、装千彩而嬋媛龍形、空作燎火之所燃。

『聾聾指帰』の「徒為犬鳥屎便」と「燎火之中燒燃」は大師としては珍しく対偶関係となっていない。『三教指帰』はこの二句を改める目的で改変されたと考えられる。「燎火之中燒燃」に関して、『三教指帰』は仁平本を始めとして多くの写本が「作燎火之中所燃」に作る。しかしこれでは改められた「徒為犬鳥之屎尿」と再び対偶となっていない。しかし『三教指帰注集』大谷本には「空作燎火之所燃」とあり（佐藤 1992：202）、実に「徒為犬鳥之屎尿」と文章構造の上では見事に対偶関係を築いている。

しかし当該箇所は押韻字に関して問題を呈している。すなわち『聾聾指帰』は「便」と「燃」とに押韻の関係が窺える。これに関して、河内氏は以下のごとく語気が荒い。

許しがたいのは「便」字を「尿」に改変したことである。ここでもまた改作者の致命的な欠点が露呈する。ここに示した句では「便」と「燃」が韻字であって、これを配慮しない改変は空海の断じて許すところではない（『大谷年報』64：125）。

しかしこの問題はそれほど単純ではない。この押韻に関して、「便」は一般的に当該箇所のごとく「大便」の意味の時は去声に言う。一方、「あげつらう・へつらう」などの意味の時

は平声で発音する。この二つの発音は現代中国語でも区別されていて常識といえる。しかし今は「大便」の意を採りながら平声で押韻している。これに対して、1200 年前は平声でこの意味があったと考えるべきなのか、或いはやはり去声がよい故、『三教指帰』で改変しようとしたのか、実に推定が困難である。また『篆隸万象名義』第一帖には「便婢仙反。辨也。利也。習也」とある。反切下字が「仙」であるゆえ、「便」は平声となる。しかしこの項には「大便」の意義を載せず、判断が難しい。

ただし今の改変字である「尿」は「燃」と押韻せず、これはおそらく直前の「屎」と字形がよく似るゆえ、この字に引きずられて誤写したものと思われる。上字に釣られる誤写は往々にして見られるものである。故にもし大師がこの箇所を改変されていたとしても、「尿」を用いることはありえず、別の字であったと考えるべきである。しかしこの字以外を載せる写本は見出だせない。結局、現段階では「尿」は明らかに誤写であるということのみしか言えない。今のところは、当該箇所は改変がなく「便」のままだと筆者は考える。すなわち『三教指帰』では「徒為犬鳥之屎便」と改変されたことになる。これは『聾瞽指帰』に「之」の字を補ったのみの改変となる。

4.7.9 「下地下地、上天上天」の誤写

【聾】従浄従染、若雪若烟。下地下地、上天上天。八部四衆、區各交連。

【三】従浄従染、若雲若煙。下地下地、上天上天。八部四衆、區各交連。

この箇所に関して、諸本には種々の問題が覗える。『三教指帰注集』大谷本（佐藤 1992 : 219）並びに建長本（渡邊・宮坂本 : 143）は「下地上天、上天下地」に作る。また『注三教指帰』尊経閣文庫本は「下地上地天、上天下地」としており（太田 1984 : 58）、錯誤を露呈している。

一方、仁平本は「下地上天、上天下地」に作り、初めの「下地」の下に補入の「々々」を載せる。ここから太田氏は、この「々々」を加えて、後の方の「下地」を除けば、『聾瞽指帰』と一致するという見解を示している（太田 1988 : 190）。筆者も氏の校正に同意する。つまり後世の書写人は、初めの「下地」の後に記されていたはずの重複すべき「々々」を何らかの理由（剥落や見逃し）で気づかずに「下地、上天、上天」と記したために、四言句としての一句の文字数を整えるために、最後に「下地」を補って、「下地、上天、上天、下地」としたのではないと思われる。尊経閣文庫本はその変遷過程を示していると考えられる。

この箇所は仮名乞児論の生死海賦の中にあり、前後の押韻字である「煙」（先韻）と「連」（仙韻）と押韻しなければならない故、「下地下地、上天上天」でなければならない。この場合、「天」（先韻）が押韻字となって問題がない（先韻と仙韻は通韻する）。しかし「下地上天、上天下地」となると、押韻字が「地」（脂韻）となり、「煙」と「連」と脚韻を踏まない。従って音韻の上から見ても、当該箇所は両『指帰』の間に改変はなされなかったと考えるのが妥当である。

4.7.10 「貴賤縛纏」の誤写

【聾】無常暴風、不論神仙。極惡猛鬼、貴賤縛纏。

【三】無常暴風、不論神仙。奪精猛鬼、貴賤縛纏。

この箇所は「極惡」が「奪精」に改変されている。しかし問題は「貴賤縛纏」の一句に存在する。河内氏はこの句を「不嫌貴賤」とする。また「仙」と「賤」が押韻しているとして、これを「韻字に留意している点にも注意しておく必要がある」と云う(『大谷年報』64:124)³⁴。これには誤りが二点存在する。

まず問題の一句を「不嫌貴賤」とするのは建長本であり、河内氏はここでもおそらく建長本のみを参照して、それを採用していると考えられる。しかし『三教指帰注集』大谷本(佐藤 1992:204)ならびに『三教勘注抄』宝菩提院本(太田 1999:155)には「貴賤纏縛」とある。また仁平本には「貴賤纏縛」とあり、「纏縛」に顛倒符が施されている。故に太田氏はこの句を「貴賤縛纏」とする(太田 1988:174)。これは『聾瞽指帰』と全く変わらない。

この箇所の押韻字は「仙」であり、仙韻に属する。一方、河内氏が「仙」と押韻すると云う「賤」は一目して去声であり、霰韻に属する。故に「仙」と「賤」は押韻していないことは明白である。河内氏は両字ともに「せん」と音読みする故に、押韻していると考えたのであろう。「仙」と「賤」が押韻されていないことから、建長本の「不嫌貴賤」は正当ではないのである。また『三教指帰注集』と『三教勘注抄』において押韻字となるはずの「縛」も入声であり葉韻に属し、「仙」と脚韻を踏まない。

「仙」と押韻するのは、同じく仙韻に属する「纏」である。故に仁平本(の顛倒符)が正解となる。結局、当該箇所は太田氏の校訂のごとく、両『指帰』の間で改変がなされなかったと考えるのが妥当である³⁵。

以上に明らかなように、1.3.1 で掲げた河内氏が済暹師を偽作者とする四つの理由の内、(1)と(3)が否定された。すなわち、済暹師に多数の著作があっても『三教指帰』を偽作はしておらず、また河内氏の云う『三教指帰』の稚拙性とは、単に建長本のテキスト上の問題に過ぎないのである。また(2)と(4)に対する反論も既に示した。

5. その他の偽作説の不理解

5.1 「龍體」と「鳳儀」の意味

【聾】褰珠廉而對鳳儀、拂象床比龍體。

【三】褰珠簾而對鳳儀、拂象牀比龍體。

河内氏は「拂象床(牀)比龍體」に関して、以下の如く誤解する。

「象床」は、象牙をあしらった豪華なベッドをいう。(中略) その対語として措辞され

たのが「龍體」である。（中略）ここにいう龍体は実在する龍の躯体そのものを指している。（中略）ここは単に美しい花嫁とベッドを共にするというはなしを修飾に満ちた表現で綴っているものであり、「龍體」は「象床」に発した空海の独創による語であろう（『大谷年報』64：82）。

しかし、漢語において「龍」は男性を、「鳳」は女性を表すことは常識と置いていいだろう。すなわち「龍體」は男性のことであり、「鳳儀」は女性のことであり。この二句は花婿と花嫁が相い向き合う様子を述べているのであり、「鳳儀と對^{むか}ふ」のは「龍體」であり、「龍體と比^{なら}ぶ」のは「鳳儀」である。

また観無常賦にも「龍」と「鳳」に関わる記述がある。すなわち「食百味而婀娜鳳體、徒為犬鳥之屎便、装千彩而嬋媛龍形、空作燎火之所燃」である（今は上述の筆者校訂の『三教指帰』に拠る）。ここでも「龍形」は男性を指し、「鳳體」は女性を表している。つまりこの四句は若く美しい男女もいずれは年老いて朽ち果て、死んで焼かれる無常を説いているわけである。

5.2 「偕老」の意味

【聾】笑偕老於東鰈、雙同穴於西鵲。

【三】笑偕老於東鰈、悝同穴於南鵲。

仁平本（太田 1988：122）、大谷本（佐藤 1992：103）、建長本（渡邊・宮坂 1965：99）は共に「雙」を「悝」に、「西」を「南」に改変する。「南鵲」は『爾雅』に基づく改変である（福永 2003：95）。この箇所について、河内氏は「夫婦契りを固めて仲良く余生を過ごすことを説くくだり。（中略）年老いて後の仲睦ましい様子を、仲が良いとされる魚や鳥とは比較にならないとすることで強調されるが、『三教指帰』の表現が『聾瞽指帰』の品を損なっている事実はいなめない」と誤解が甚だしい（『大谷年報』64：82）。

「偕老」とは「偕^{とも}に老いる」ことであり、夫婦が一生を添い遂げることを謂う。現代語の「白頭偕老」は常用の言葉である。この箇所は、いつまでも独身のままで身を固めない若き蛭牙公子に結婚することを説得している場面である。上述の如く、「偕老」とは夫婦が年老いるまで共に仲良く睦ましく長生きすることである。この箇所は、いつも寄り添っている東鰈や、死して後も同じ墓に収まる南鵲と親密さを比べて、そのどちらよりも勝るほどに夫婦が仲睦ましくあることを期待して、東鰈も南鵲も及ばないと「笑」い、「悝^{あざ}」ける、と云っているのである。一方、『聾瞽指帰』の「雙」は「たぐふ」であり、匹敵する意である。しかしそれでは仲睦まじさが西鵲と同等になる。おそらく大師はそれを将来の蛭牙公子の夫婦がそれ以上に仲の良い表現に変えたかったのではないかと筆者は考える。故に「悝」への改変は妥当である。

5.3 両『指帰』序文末尾の相似について

飯島氏は『聾瞽指帰』序文における以下に示す箇所が、幾つかの字の書き換えを除いて『三教指帰』と同一であることに疑義を呈する。

請鼈毛以為儒客、求兔角而作主人、訪³⁶虚亡士張入道旨、屈假名兒示出世趣、俱陳楯戟、並誨蛭公。蔑尔踢發、潰思瘡之膿、慢凌隔句、縦籠中之鴟。勒成一卷、名曰聾瞽指帰。

上掲の『聾瞽指帰』序文の下線部において、両『指帰』の間に異同が見られる。すなわち『三教指帰』において「鼈」は「龜」に、「求」は「要」に、「訪」は「邀」に、「誨」は「箴」に、「一」は「三」に、「聾瞽」、は「三教」にそれぞれ改変されている。その他に「兎」についても、『三教指帰』は草冠をつける異体字で記す。飯島氏はこれも偽作の根拠とするが、先に述べたごとく證圓師・嚴寛師の筆跡であるゆえ、問題とならない。また「一」と「三」は巻数の差異であり、「聾瞽」と「三教」は題目の改変である。故に主に問題となるべき相違は「龜」、「要」、「邀」、「箴」と思われる。

この中で「龜」について、仁平本は鼈（龜）毛先生論の冒頭に「有鼈毛先生」とあり、「鼈」のまま「龜」としていない故、元来の『三教指帰』も「鼈」であった可能性が指摘される。おそらくは、あまり使われない「鼈」字が画数の多さ故に「敝」と「睨」の二文字に別れ、後に「敝」が衍文と見られて削除され、「睨」が「龜」へ変化したのではないだろうか。

また「求」から「要」へ改変されていることに関して、飯島氏は「「要」の方が意味が強まるが、その要があるのか判らない」と云い（『大谷年報』64：296）、また「訪」から「邀」への改変に関して、以下の如く云う。

「邀」は「むかえる・もとめる」の意で受動だが、「訪」は「たずねる・おとずれる」で能動、逆である。（中略）そもそも空海には「むかえる」の用例が乏しく、「迎」も『聾瞽指帰』では二例しかない。従って空海が自ら「訪ねる」と書いた処を、「迎」でなく意味も違う「邀」に直す蓋然性はあるまい（『大谷年報』64：296）。

上に見られるように、飯島氏はこの「要」と「邀」の意味・ニュアンスを理解していないことが知られる。『莊子』寓言「老聃西遊於秦、邀於郊」において『釈文』は「邀、要なり」といい、また『荀子』儒郊「小人則日邀其所惡」の注に「徼、邀と同じ。招くなり」とする。故に「要」、「邀」の意は通じていることが知られ、同じく「まねく」・「むかえる」の意味である。これは現代中国語で謂うところの「邀請」に他ならず、この場合の「要」は平声で発音される。

また、「求」はこちらから相手に向かってお願いするニュアンスがあり、「訪」はこちらから相手の方へ伺う意味合いがある。それを『三教指帰』において「求」から「要」へ、「訪」

から「邀」へ改変することによって、こちらの方へお越しいただくニュアンスを大師は出していると考えられる。故にこの両者は共に「むかえる」と訓じられている。これによって、作者の大師が登場人物の鼈毛先生に「請」い、兎角公を「要^{まね}」き、虚亡隠士を「邀^{むか}」え、仮名乞児に「屈」することになり、登場人物の四名がみな大師の方へ集合した感が出るのである。実際に本文においても四人が「兎角の舎」に集まっている。逆に、『聾聵指帰』のごとく兎角公と虚亡隠士に「求」と「訪」を使っただけでは、登場人物の四人が一堂に勢揃いした感が出ない。故に大師は、『三教指帰』においては全員集合の感を出すように書き改めたと筆者は考える。

筆者は特にこの「要」と「邀」の使い方にネイティブの漢語の感覚を覚える。この改変は言語感覚的に真に当を得た改変であり、筆者は大師が留学中にこの感覚を習得したと考える。

また「誨」から「箴」への改変について、飯島氏はここでも大師の「誨」の資料例は九箇所あり、「箴」は『聾聵指帰』序文の「誠箴」一箇所のみであり、この「箴」は強調表現の特例であり、結局大師の「用字法」としていましめの意で「箴」はなく、よって偽作であると誤解する（『大谷年報』64：299）。しかし、この「箴」は正に「いましめ」の意に他ならない。飯島氏の「箴」を強調表現とするのは誤りである。『三教指帰』において用いられた「箴」の方が、『聾聵指帰』の「誨」よりも含蓄のある表現であると言える。

5.4 登場人物の名前について

また登場人物が「鼈毛」、「兎角」、「蛭牙」と命名されていることに関して、飯島氏は以下のごとく述べて、全くの不理解を露呈している。

鼈毛先生は儒教の先生だが、毛の生えたすっぽんがイメージされる。儒教の兎角公は角のはえた兎がイメージされ、遊蕩児は蛭牙公子で、これは牙のある蛭のイメージであり、皆若き空海の聊かグロテスクなカリカチュア（風刺画）の創作だろう。それを鼈毛先生に変えたのでは台無しではないか。白く長い毛を引いた大亀なぞ唯々お目出たい長寿のシンボルでしかなく、このグロテスクで愉快な人物群には全くなじまない。これは白鬚を垂らしたのが儒教の先生だから、白く長い毛を引く長寿の亀を当るという陳腐な発想の所産に過ぎまい（『大谷年報』64：295）。

登場人物の名前に関して、『合部金光明経』寿量品には、「設使ひ鼈毛等、以て衣裳と為すべきも、（中略）。仮令ひ水蛭虫、口中に白歯を生ずるも、（中略）。兎角、梯蹬と為り、地より天に昇るを得るも、云々」と記されている。また『大智度論』には「また兎角と鼈毛の如く、亦た但し名のみ有って実無し」とある（福永 2003：18。『合部金光明経』T18, No. 664）。

亀（鼈）は甲羅を背負っている故に毛はなく、兎には耳はあるが角はなく、蛭には口がない故に牙（歯のこと）はないのである。また「仮名」とは、仮の名であって実在しないとい

う含意がある。つまり両『指帰』に登場する四名はみな架空の人物であって実在せず、両『指帰』の物語はフィクションであると大師は言っているのである。

ところが実際は、兎角公は伯父の阿刀大足のことであり、蛭牙公子は表甥の放蕩息子であり、仮名乞児は大師自身を仮託していることは周知の通りである。架空であると言っておきながら、実在の人物を『聾瞽指帰』の登場人物に仮託しているところに、若き大師の巧妙な意図が隠されているのである。なぜこのようなことを大師がしているかという、出家に反対する実父や伯父に対して、いくら説得しても理解してくれない憤慨の思いを『聾瞽指帰』の中でぶつけているからである。『三教指帰』序文の「唯だし憤懣の逸氣を寫くのみ」は、正にその思いを述べたものである。現実では出家に同意してくれない伯父を登場人物に仮託して作品の中で論破し、平伏させているのである³⁷。飯島氏は若き大師の登場人物に寄せた真意を知り得ていない。

また飯島氏の「白鬚を垂らしたのが儒教の先生だから、白く長い毛を引く長寿の亀を当るという陳腐な発想の所産に過ぎまい」は、なぜか亀に毛が生えているとする根本的な誤解があり、また「グロテスクなカリカチュア」なども、上述の理由から全くの見当違いである。

5.5 『三教指帰』序文の「起予」について

『三教指帰』序文中に現われる「起予」について、飯島氏は大師の一人称の表現を調べて、「吾」や「余」などが多いが「予」は一例もないゆえ、大師の「用字法」ではないとする（『大谷年報』64：337-338）。しかし、大師は『最勝王経開題』において「妙幢起予之力、空蔵扣寂之功」と記しており（『定本大師全集』4：234）、確かに「起予」使用例が存在する。また真濟師撰の『性霊集』序文には、大師の言葉を引用したものとして「提葉凋落久、龍葩待何春。吾生之愚、憑誰帰源。但法有在、起予是天」とあり（『定本大師全集』8：3）、これも大師が「起予」を使った間接的な例として数えられるだろう。このように大師が「起予」の表現を使っている事実は、飯島氏の「用字法」論の不当性を証明している。

この「起予」は『論語』八佾篇で子夏とのやりとりの際に、孔子が使った言葉である（福永2003：18）。すなわち「予れを起こす者は商なり。始めて与に詩（経）を言ふべし」である。飯島氏はあくまで済暹師が偽作したと考え、『論語』の「憲問にある「起予」を引いて得々として空海を装ったのかもしれないが、空海用の字法までは知識が及ばず馬脚を露呈したのである」と云う（『大谷年報』64：338）。しかし『三教指帰』のこの箇所は、『論語』を典故としている限り、「予」でなければならない。大師は『三教指帰』序文と『最勝王経開題』の両者ともに、『論語』を典故として「起予」の二文字で表現しているのである。しかし飯島氏は「予」を「起」から切り離して「予」のみで考察しており、これが氏の思い違いの原因となっている。

また大師が一度も使っていない字だから、それを使っていると偽作であるという氏の論法も認められない。なぜならこのような方法論は、『三教指帰』が偽作であることを前提とし

ているからである。逆に大師の真作説の立場からすれば、「予」は他ならぬ大師が用いたことになり、これが一例となる。また『三教指帰』は大師の真作であれば、その写本に記されている文字も全て大師作である故、氏が論文においてただ一字のみの用例をいくら掲げたところで、それをもって『三教指帰』が偽作であると立証することはできず、そのような論法で真偽問題は論じられない。

また一字一字の使用回数を調べたところで、ただ文字の使用の多い少ないだけでは、大師の使用法に何らかの規則性を見出しているわけではなく、よって“用字法”とはならない。現に大師の御著作において、ただ一字のみが用いられている字は数多く存在する（『定本大師全集』10 参照）。それらが真作とされている著作においては大師が用い、真偽問題が存在する著作においては偽作となるということにはなるまい。

5.6 『聾瞽指帰』と建長本（高野板）の筆勢の相違する事

建長本（高野板）が開版されたのは、快賢師（生没年不詳）が金剛峯寺検校の時であり、故に建長本も快賢師の主導の下に印板されたと考えられる。しかし、これは必ずしも快賢師が建長本を書写したということにはならない。印板本は個人が自身で書写した写本とは異なり、当時随一の能筆家によって書写されたと思われる。建長本の書法が見事であることは飯島氏が論ずるところである。氏は『聾瞽指帰』と『三教指帰』建長本を比較して、建長本の書写人が「空海の大字表現を意識し、字詰を変えぬまま書法で対応させている」と云い、「空海と堂々と渡り合う「建長本」の書は書道史に特筆して良いと思う」と絶賛する（『大谷年報』64：203）。

しかし飯島氏が両者の類似性を以て建長本は『聾瞽指帰』を見て書かれたとするのは（『大谷年報』64：203）、論の飛躍である。確かに飯島氏の云うごとく両者は一行の文字数に関してよく一致するが、建長本が『聾瞽指帰』を書写したのではないことは、氏が掲載する両者の比較資料から明らかである（『大谷年報』64：202-203）。それは氏が掲げる僅か 50 字の中に、10 字以上の異同を確認することができるからである。例えば建長本の「尤」は『聾瞽指帰』では一点がない。建長本の「埃」に関して『聾瞽指帰』は右辺を「盖」に作る。『聾瞽指帰』の「嵐」は建長本では「風」に変わっている。「無」に関して、『聾瞽指帰』は草書で書かれているが、建長本は楷書である。また「識」の言偏、「紛紜」の糸偏も同じく草書・楷書の違いがある。また二箇所において「而」と「以」の相違が存在する。その他、「離」、「躰」、「散」、「縁」も同じではない。

これほどに字自体の相違、及び同じ字における字体・字形の相違が確認できる以上、建長本は『聾瞽指帰』を模写したとは考えられず、飯島氏の説を是認することはできない。また上述の如く建長本のこの時期、『聾瞽指帰』はおそらく大覚寺にあったと思われる。この見解は飯島氏も同じで、氏は建長本の書写人が大覚寺で『聾瞽指帰』を見たに違いないと考えている（『大谷年報』64：204）。しかし両者の筆勢の相違から、建長本は『聾瞽指帰』を臨

書していないことは明白であり、飯島氏の結論は首肯されない。

おわりに

『三教指帰』を偽撰とするということは、言わずと序文を否定することでもある。すなわち、序文に記されている彼の虚空蔵求聞持法を大師が修したということも否定されてしまう（求聞持法を修したことは否定しないが、御作としては認めないというのは少し勝手がすぎるであろう）。それによって土佐の室戸岬も霊場としての存在価値を失ってしまいかねない事態となるかもしれないのである。これは現代の真言宗門の僧侶、檀信徒、そしてお遍路さんに対して甚大な混乱を巻き起こす危険性があるのである。ただ単に学者の机上の論議では済まなくなるかもしれないのである。

今回新たに出された偽作説を受けて、『三教指帰』の新しい校訂本を出す必要性を強く感じている。堀内寛仁先生が『弘法大師の出家宣言書 三教指帰』を出されて後、主に太田次男氏、築島裕氏、佐藤義寛氏などの優れた写本研究によって新出の古写本が扱えるようになり、『三教指帰』は新しく校訂本を作ることができる段階になったと筆者は考える。偽作説が疑問視した箇所は偽作説の誤解であり検討違いではあるが、しかしながらその指摘された箇所は、確かにテキスト上に問題が存在していることは認められる。今後、偽作説のような誤解を生まないためにも、今でき得る限りの正確な校訂本を作りたいと考えている。両氏の偽作説は他にも彼の論文において語られているが、それらに対する反駁は校訂本において引き続き行いたい。

両氏は大師が『聾瞽指帰』から『三教論』へ改変したとする。見方を変えれば、偽作説は大師が『聾瞽指帰』に手を施したことは認めているわけである。その書き換えが『聾瞽指帰』をよりよい作品にするためなのか、あるいは児童のための教材作りなのか、その目的が何にせよ、大師が『聾瞽指帰』に朱を施したことが事実であるのなら、偽作説が大師の書き換えの後に、更に済暹師が改変したとする論理展開は、少し都合が良すぎるであろう。

この『三教論』を存在せしめようとする考えは、『三教指帰』は大師が改変したという真作説をぼやかし、他の誰かが改変したという偽作説を守らんがための折衷案に過ぎない。偽作説はそのために『聾瞽指帰』と『三教指帰』の間に『三教論』を差し挟み、真偽問題の白黒を灰色と化したのである。これは真作説を否定し得ない偽作説側が自説の否定されることを避けるために施した防衛手段と考えられる。一本も伝存しない『三教論』なる作品を設けることによって、大師が『聾瞽指帰』から『三教論』へ改変したことを認めることができるようにして否定できない真作説を許容し、かつ『三教論』から『三教指帰』への改変を大師とは別人の手に拠るものとして、偽作説を肯ぜようとしているのである。そして、そのために適当な人物として済暹師を利用しているのである。その論法は真に恣意的であり、客観性に欠けていると言わねばならない。今後も両氏が偽作説を敷衍させようとするのならば、以

下の三つの条件を満たすべきである。

- (1) 筆者の旧真作説における序文と十韻詩の真作説を学術的方法論によって否定すること
- (2) 『三教指帰』と内容を異にする『三教論』なる別本を実際に提出すること
- (3) 新偽作説を論駁した本論の新真作説に対して客観的根拠によって反論すること

以上の条件を満たさない限り、更なる偽作説の提示は諸学者に許容されないであろう。『三教指帰』は大師が帰朝後に『讐謄指帰』を手入れして作り直した大師の御作である。

¹ 河内氏が『三教指帰』序文において「和習芬芬」とする文章は、「拉雪蛩於猶怠、怒繩錘之不勤」などであり、これらは今では偽撰とされる『高野四至敬白文』の文章構造と一致すると云う。しかし『高野四至敬白文』の文は、大師御作の『沙門勝道歴山水瑩玄珠碑』の文を引用して作られており、文章自体は大師の文そのものである。結局、河内氏は大師の文章を「和習芬芬」と断じてしまったことになる。詳しくは大柴 2000 を参照されたい。

また (1) の日付に関して、筆者は修論において言及した。筆者の真作説によれば、大師は弘仁十年 (819) 頃に『文鏡秘府論』を編纂した前後に『讐謄指帰』を書き改めて『三教指帰』としたと考えられる。この時、大師はおよそ 46 歳頃であり、24 歳に『讐謄指帰』を書いてから 20 年以上が経過していた。この間に大師は入唐留学を経験している。後に見るごとく大師は長安における本場の唐人との交流からネイティブの漢語に触れたのであり、また留学中に漢文法論を記した書物を収集し、帰国後にそれを『文鏡秘府論』にまとめたわけである。従って、46 歳頃の大師には 24 歳の時には知り得なかった知識を多く有しており、『讐謄指帰』を読み返してみるに、20 年前には気が付かなかった誤りや表現の不自然さなどに気づき、改変するに至ったと考えられる。しかし『三教指帰』は、あくまで 24 歳の大師自身に仮託して改められたものである。且つ、仮名乞児論の中では 24 歳（「三八春秋」）と言っているのだから、『三教指帰』序文の日付を 46 歳頃の当時の日付に変えたのでは、却って矛盾を来すのである。序文を大きく改変したのは、24 歳の時には健在であったらう実父の田公や伯父の大足のことをあからさまに記せなかったが（それ故に兎角・仮名乞児などに仮託した）、46 歳頃の大師にはもはや遠慮する必要はなかったものであり、故に『三教指帰』序文には「爰に一多の親識有り」と直言しているのである。『三教指帰』序文の回顧録は 46 歳頃の大師が 24 歳の時の想いを述懐したものであるが、『三教指帰』の作品においては、あくまで 24 歳の大師自身のこととして記されているのである。

² 『三教指帰』には「表甥」とあり、「外甥」ではない。両『指帰』序文における「外姪」と「表甥」の相違については、河内・米田両氏の旧偽作説において疑義が呈されていた。すなわち『讐謄指帰』序文の「兎角公の外姪」は、『三教指帰』序文においては「一りの表甥有り」に変えられている。

これに関して、兎角公とは阿刀大足と謂われており、『讐謄指帰』は大足から見た外姪であると考えられる。一方、『三教指帰』は「復た一りの表甥有り」とあり、これは作者の大師から見た表甥である。従って両『指帰』の間には、親戚の関係を見る「基準」が異なるのである。蛭牙公子とは、大足にとっての外姪であり、大師にとっての表甥に当たる人物である。親族の呼び方について長田徳三氏 (2000) によれば、自分の兄弟の男の子は「姪子」といい、女の子は「姪女」という。また自分の姉妹の男の子は「甥子」といい、女の子は「甥女」という。この「姪」は現代の一般認識と異なり、女の子であっても兄弟の子であれば用いられる。今、『讐謄指帰』には「兎角公の外姪」とある。大足は大師の母堂の兄である。また蛭牙公子は「公子」とあることによって男子である。よって、蛭牙公子は大師にとって母の兄弟姉妹、または従兄弟姉妹（大師の母の父の兄弟姉妹の子）の男の子（表甥）である。

この大師にとっての表甥は、上述の如く大足にとっては外姪である。「姪」とあることによっておそらく父方を指すことから（母方ならば「甥」となる）、「外姪」とは大足の父方の従兄弟（大足の父の兄弟の男の子）の男の子を指していると思われる。これはすなわち「従姪」に他ならない。「従」とは今で謂う所の「義理」と同じ意味であろう。「姪」が男子を指すことがあることは上に述べた。翻って、大足の従兄弟の男の子という条件を加味すれば、大師から見た表甥は母の父方の従兄弟（父の兄弟の男の子）の男の子に限定される（『対人呼称』によれば、従兄弟姉妹の男の子は「表兄」であり、表兄の男の子が「表甥」となる。しかしそれでは大足の「外姪」よりも一世代後となり、大師にとっても一世代後の男の子となってしまう。しかし両『指帰』には蛭牙公子は結婚適齢期であるにも関わらず酒と女に耽っていることが記されていることから、大師と同年代であると考えられる。従って、今は従兄弟姉妹の男子を「表甥」と見做し

ておきたい)。

現段階では蛭牙公子を特定し得ていないが、いずれにせよ『聾聵指帰』の「外姪」から『三教指帰』の「表甥」への改変は、大足から見た外姪と大師から見た表甥の相違であると考えられ、この点は偽作説の疑義に対する回答と成り得るであろう。

³ 後藤昭雄氏は文意からここに「帰」または「還」などを補うべきと考える(後藤2012:328)。また、括弧内は原則として筆者が補う。以下同じ。

⁴ 「師」、(『弘法大師伝全集』2:153)は「年」に作る。後藤氏は、「師」の指摘は武内孝善先生によるものと云う。

⁵ 「今日便」に続いて脱字があるだろう。あるいは「日」は「不」の類の誤写か。

⁶ 『日本逸史』淳和天皇天長二年七月庚寅(十九日)「僧都伝燈大師位空海、東宮講師に配せ被る」(『新訂増補 国史大系』8)。

⁷ 後藤氏は「成」を庚韻として「栄」と押韻すると見るが、「成」を庚韻とするのは明代の平水韻であり、大師や広相の時代よりも後の韻である故、基本的に用いることはできない。本論は『広韻』に拠る。『広韻』によれば両字の韻は一致しないが、しかし広相がこの両字で押韻させようとしていることは明らかである。

⁸ 後藤氏は「この詩は元慶七年(883)から数年後の時点で、「先師海和尚、『三教指帰』を撰す」と明言し、前述の『贈大僧正空海和上伝記』成立の寛平七年に先立つ元慶七年に、空海の高弟である真然から、その書の注釈制作の依頼があったことを書き留めている。偽撰説のうち、少なくとも上述のような外部徴証に基づいて成立時期を主張する論拠は失われたのではなかろうか」と云い(後藤2012:332-333)、滝川氏は「真然は、自注にあるごとく、元慶七年に『三教指帰』の注を広相に依頼したのである。現存する最古の『三教指帰』注である成安注よりも二百年早く、『三教指帰』偽撰説に一石を投じることになる資料である」と云う(滝川2013a:214)。また武内先生は『三教指帰』偽作説に対して、「いずれも充分に説得力をもった説とはいいがたい」と述べられている(武内2014:14)。

⁹ また、仁海師(951-1046)の遷化後、間もなく編纂されたと考えられている『小野経蔵目録』(龍門文庫本)の西厨子・上階の中にも「三教指帰一帖 複上中下」が見られる(『龍門文庫善本叢刊』12:85)。『小野経蔵目録』の十世紀中葉の成立を是とすれば、この目録も済暹師が『三教指帰』を撰していない根拠となる。

¹⁰ 『文鏡秘府論』「上尾の詩とは、五言詩の中、第五字は第十字と同声なるを得ず。名づけて上尾と為す」(『定本弘全』6:165)。むろん五言句以外の韻文にも適用される。その他の音韻規則もこれに同じ。

¹¹ 「此書大師所作也。初名聾聵指帰、後改名三教指帰。此本乃大師真筆也。然草本故与世伝本少異耳。貞和丙戌秋、大覚寺二品親王寛尊授衣之時、給之。秘在西芳精舎。不得輒出他処矣。因(沙門疎石)」

¹² また跋文中、疎石は『聾聵指帰』を草本と云うが、これは誤りである。「仮名乞児論」中の観無常賦には、脚韻を踏んでいる字だけ大きく書かれている箇所があり、明らかに読者(他者)を意識して書かれていることが窺え、『聾聵指帰』はそれ自体で完成された作品である。

¹³ 『日本三代実録』(貞観十八年二月二十五日条)「淳和太后太皇、請以嵯峨院為大覚寺。曰、嵯峨院太上天皇昔日閑放之地也。(中略)楼閣仍旧便為道場、名号惟新、称曰大覚、欲使追慕攀啼之志、今古無移、真如法性之因自他共利、勅曰、宜随太后御願、賜額曰大覚寺、頒行天下」(『新訂増補国史大系』4:370)。

¹⁴ 「性勝 後宇多院皇子也。寛尊親王欲付囑大覚寺、為師資儀、未幾先師薨。嘗叙二品親王」(『大覚寺譜』(『大覚寺文書』上:378)。

¹⁵ また『神護寺文書』によると、大覚寺炎上の三日前の八月二十五日に尊氏は神護寺の門徒に命じて大覚寺の宮を捉えさせた(村岡空『嵯峨大覚寺』:128参照)。

¹⁶ 「寛尊本諱寛尊 後宇多法皇弟也。始主西院、性圓親王薨後囑西院度弟寛法而遷大覚寺。嘗稟汀於号院、叙二品親王。文和三年八月廿五日補天王寺別当、同四年八月廿一日賜牛車宣旨。同五年二月五日叙一品親王。永徳二年十一月廿六日薨、號天王寺」(『大覚寺譜』(『大覚寺文書』上:378)。

¹⁷ 冷泉為秀のことか。冷泉為相の息。道号は松峰、法名は秀宅。南北朝時代の公卿・歌人。『風雅集』の編纂に携わり、『年中行事歌合』や『新玉津島社歌合』の判者を務めるなど歌壇の中心となる。また室町幕府將軍足利義詮の歌道師範となり、門弟には足利基氏・今川了俊・佐々木高秀等の有力武士がいた。『風雅集』以下の勅撰集にその歌を収める。応安五年(1372)歿、七十余才(『美術人名辞典』)。

¹⁸ 『和哥記』(『続史愚抄』巻21所収)「十三日丙辰。足利前宰相尊氏、興行和哥当座会於住吉社。招請入道一品寛性親王仁和、無品尊胤法親王源仁、同寛尊法親王寛尊、日野宰相實明、侍従為秀。武家左馬頭直義朝臣已下僧侶等」(『新訂増補国史大系』13:536)。

¹⁹ 「性圓 後宇多院皇子也。母談天門院。正和二年正月廿二日稟灌頂於後宇多院。建武二年二月中宮御産御祈於常盤井殿修孔雀経法。伴僧廿口。同三年大覚寺回祿再營之。貞和三年三月七日薨。寿五十六。号南池院或後南池院云、源仁僧都号南池院故號、嘗叙二品親王」(『大覚寺譜』(『大覚寺文書』上:378)。

²⁰ 飯島氏は、『聾聵指帰』は天文五年(1536)に高野山に施入される前には仁和寺にあったと云うが(『大

谷年報』64：162）、これは『澄恵師の施入状』に「施入し奉る 大師御震筆三教指帰老帙三卷 右、件^{くだん}の正本は曩時、仁和寺本院の経蔵に安置せ^は被^はれたり。慮^はらずも田舎に失墜して数廻の年序を送る」とあるのをそのまま是としたことに拠るだろう。しかし、この施入状は続いて「爰に泉州堺宿院の前田仲源五郎源正朝は篤信にして檀越^{だんのつ}たり。蘭桂の秋^{しゅう}艾^{がい}に^{おさ}に^{えみ}を^{ひのえさる}を悲しみ、玉軸の泥水に溺ることを歎き、懇志^{はかりごと}を^{めぐ}励まし求請の^{えみ}籌^{ひのえさる}を廻らし、資^{えみ}禄^{ひのえさる}を投じて感得の^{えみ}咲^{ひのえさる}を含む。時に天文第五天 丙 申三月廿一日」とある。この中で「蘭桂」・「秋艾」は『性霊集』序文に現れ、「蘭桂」は大師の文章を比している。ここから、「蘭桂」と「玉軸」は大師御作の『響響指帰』を指し、「秋艾」と「泥水」は他者の書物を指すと考えられる。また「資禄を投じて」とあるから、『響響指帰』は和泉（泉州）の堺宿院付近のある物売りの場にて、高値で売り出されていたと考えられる。更に瑞溪周鳳の日記・『臥雲日件録』における長禄四年（1460）三月廿日の項に、「西芳寺全書記（大虚梵全）は国師（夢窓疎石）、平日受用の書籍より出づ。箱の中に弘法大師の『響響指帰』あり。蓋し弘法の作る所ならん。云々」とあり、『響響指帰』は長禄四年（1460）三月にはまだ西芳寺の所蔵であった。これは天文五年（1536）に前田仲源五郎源正朝が高野山に施入する76年前の事である。この間には応仁の乱が挟まる。西芳寺は応仁の乱の戦火に遭い、文明元年（1469）に湘南亭を除いて全て灰燼に帰してしまう（高橋桃子 1997：362）。文明元年（1469）は瑞溪周鳳の日記の記された長禄四年（1460）の僅か9年後であり、おそらく『響響指帰』はこの時に西芳寺から略奪され、市中に流れたと思われる。もし仁和寺が所有したのなら、応仁の乱の時に西芳寺から流出した『響響指帰』を手にしたことになるだろうが、『響響指帰』が再び仁和寺から流出しない限り、前田仲源五郎源正朝が物売りの場から買取することはできないはずである。仁和寺も応仁の乱によって回禄したが、周知の通り『三十帖策子』は仁和寺に現存し、宝物は火災を免れている。故に仮に『響響指帰』が仁和寺にあったのなら、仁和寺から流出した可能性は高くないだろう。従って、『澄恵師の施入状』に「件の正本は曩時仁和寺本院の経蔵に安置せ被れたり」とあるのは大覚寺の誤りであると思われる、仁和寺は関係しないと思われる。

また、飯島氏は大師が『響響指帰』を伊予親王に献上したと考えるが、筆者が旧真作説にて論じた如く、『三教指帰』への改変には『文鏡秘府論』に説かれる漢文法の影響が見られ、よって大師は弘仁十年もしくは十一年に『文鏡秘府論』を編纂した前後に『響響指帰』も改変したと考えられる。時に大師は46歳頃である。『三教指帰』への改変には、訂正されるべき『響響指帰』が手元になければならず、故に川原寺に幽閉されて大同二年（807）に自害した伊予親王（783-807）に大師が『響響指帰』を献上した可能性は低だろう。本文で論じた如く、大覚寺はその全身が嵯峨院であり、嵯峨天皇所縁の寺である。『響響指帰』が大覚寺に存在したことを鑑みれば、大師は『三教指帰』を作成した後、『響響指帰』を嵯峨帝に献上したのではないかと筆者は考える。あるいはその献上は、書法を好んだ嵯峨帝の所望に応えたものであったのかもしれない。

更に言えば、大師は入唐留学の際に『響響指帰』を携えていたと筆者は考える。大師は『響響指帰』を青龍寺の同門の僧侶に見せたはずである。外国人である大師が数多い恵果和尚の弟子の中から和尚の碑文の撰者に選ばれたのは、実物の作品（『響響指帰』）を周囲の僧侶が読んでいて、大師の文才を実感していたからだと思われる。また河内氏は、その『恵果和尚碑』に関しても疑義を唱えている（河内 2013a、2013b、2014）。しかし、恵運師（798-869）の『恵運律師書目録』に「恵果和尚碑一卷」が見られる（T55, No. 2168B：1091c）。これは恵運師が入唐した時期（842-847）に、青龍寺に大師御作の『恵果和尚碑』が建立されていたことの証しであり、河内氏の説は首肯されない。『恵果和尚碑』に関しては、別稿にて改めて論駁したい。²¹ また、河内氏の論文の中には論考が途中で中断され、結論が出されていないものが存在する。その中には、敢えて指摘するだけに止めているものがある。それらは本来、真作説の論拠となっているのだが、それを指摘するだけで何か反論している雰囲気を出そうとしているものである。河内氏の論文における「適不適の改変」の項に挙げられている多くは、氏が『響響指帰』から『三教指帰』への改変を改善と認めているものである。例えば、「如穿」から「似割」への改変は、「両字とも当を得た改変といえる」と云い（『大谷年報』64：70）、「満地満天」から「満黄満玄」への改変は、「単なる文字の改変とはいえ、やや文学的雰囲気醸成している点に改変の意義が認められる」（『大谷年報』64：71）と云い、「雙談話言」から「促膝談話」への改変に対して、「出典が明確で平易な語に改変した点で是とすべきであろう」と云う（『大谷年報』64：71）。

改変を良しとするのは大師が改善したという真作説の立場であり、偽作説は偽作者とする済運師の稚拙性を論拠としていたはずである。しかし、一方では改変に価値を認めているのである。というよりは認めざるを得ないのであろう。ここから、偽作説の稚拙性の基準は全く客観性に欠け、恣意的であることが知られるのである。故にこのような論述は偽作説にとって何ら論拠を提示していることにならない。

また河内氏の論考の中には、分析のみ行い、その結果それを偽作とするのか、しないのか判然としないものがある。「得心」から「篤信」への改変について、「篤信」の典故として「ここは『法苑珠林』46に（中略）とあるのを採るのが適当である」（『大谷年報』64：74）と述べるに止まっている。典故を示したとこ

ろで、それは当該箇所の変更の是非と一切関わりがない。また「心憶深歎」から「五内爛裂」への改変は、「文意に強調を与えた」とのみ云う(『大谷年報』64:111)。これではまるで『三教指帰』への改変は優れていると考えているように思える。

また河内氏の掲示する改変箇所の論考は、ただ憶測のみで論じられているものが多く存在する。氏の主観のみで『三教指帰』への改変は稚拙である、大師はそのような改変はしないなどと語っているが、それらに対する論拠は一切提示されていない。例えば、「聾耳之族」から「然聾耳之族」への改変は、「ただし空海が補正したのであれば「而」字などの他の文字を使用したであろう」(『大谷年報』64:73)という。前出の「然盲聾之流」を受けての表現である。確かに大師は、対応する箇所において他の文字を用いて表現することはよくあるが、これだけをもって偽作とすることはできない。

²² 佐藤氏の引用文中、「東寺観智院旧蔵の資料」とは、東寺観智院所蔵『五大尊事』の奥書のことであり、

「永久六年(1118)正月十九日 於弥勒寺谷房書写 南楽房僧都御抄也 入室厳寛」と記されている(佐藤 1992:233)。この記述は『五大尊事』が済暹師の御抄であるとしか云っていない。実際、血脈においても済暹師の付法の弟子は五人いるが、厳寛師は含まれない。もしかしたら「入室」(一般に付法の弟子を意味する)とは、弥勒寺でのことかもしれない。

²³ また『三教指帰注集』の序文に「一禅僧」とあるのは、むろん大師の『三教指帰』序文の「一沙門」を意識している。河内氏は済暹師の偽作とするために、この事実を強引に逆手に取ったに過ぎない。これは『続日本後記』大師卒伝が『三教指帰』序文から引用していることと同じである。元来は成安師が済暹師の依頼を受けて『三教指帰注集』を書いたことを済暹師の実名を挙げて序文に記していたと筆者は考える。おそらくは、それを済暹師が自身を憚って「一禅僧」と書き替えたのではないだろうか。同時にこの方か『三教指帰』の「一沙門」と対比されて良いとも、済暹師は考えたのではないだろうか。

²⁴ 「泰」の字について、一般には「泰伯」と書くが、『注三教指帰』(尊経閣文庫本)と『三教指帰注』(文安本)が『聾聾指帰』と同じく「太」に作る故、『三教指帰』においては「太伯」のまま改変されていないと見るべきである。

²⁵ 類似した改変は『聾聾指帰』の「儼進寺見佛、不懺罪咎、還作耶心。未知、一稱入因、遂為菩提、四鉢之果、復登聖位。數過庭蒙誨、不誅己惡、翻恨提撕。豈思、諄諄之意、切於猶子、懃懃之恩、重於比兒」から、『三教指帰』の「若儼、入寺見佛、不懺罪咎、還作邪心。未知、一稱入因、遂為菩提、四鉢之果、終登聖位。過庭蒙誨、不誅己惡、翻恨提撕。豈思、諄諄之意、切於猶子、懃懃之思、重於比兒」への改変に見られる。この箇所は旧真作説にて報告した(大柴 2000:166)。『聾聾指帰』は5言・4言・4言と2言・4言・4言・4言・4言を繰り返す対句であるが、『三教指帰』では「若儼」を対句の枠から外し、かつ「數」を省くことによって、4言・4言・4言と2言・4言・4言・4言を繰り返す対句に改善されているのである。飯島氏はここでも「若」と「儼」を分離して一字一字を分析する。そして大師の文章において「若儼」の使用例がないことから偽作と見做している(『大谷年報』64:285-291)。しかし旧真作説にて述べた通り、この「若儼」は句端であり、「儼若」を顛倒したものと考えられる。『文鏡秘府論』北卷『帝徳録』の「句端」項は「儼若」を載せ(『定本弘全』6:219)、故に大師は「儼若」を知見している。確かに『性靈集』において句端「儼若」の使用例はないが(静慈圓先生 1986)、「儼若」は現代中国語においても常用語である。大師がこの「儼若」の語を知らなかったと考えることは極めて困難である。「若儼」の用例は『三国志』の「若儼分散、難復合聚」などが挙げられる。従って「若儼」は必ずしも「儼若」を顛倒した誤写であると断言することはできない。しかし、今は常用の「儼若」が後世の写本において顛倒されたと見做しておきたい。いずれにせよ、飯島氏の説は首肯し得ない。また蛇足であるが、この箇所には「耶」から「邪」への改変例が見られる。

²⁶ 「鶴膝」とは、韻文において第一句末字と第三句末字が同声となる病のことである(『文鏡秘府論』『定本弘全』6:170)。仮にこの箇所が「誰、覓鷄鳴之客、早消閑關之勞。求狗盜之客、克極極刑之刀」となるならば、第一句と第三句の末字が共に「客」となり、共に入声となるため鶴膝の病となる。しかし第三句目の末字を上声の「子」とすれば、入声の「客」と同声とはならず、よって鶴膝の病とはならない。

²⁷ 河内氏が偶数句末で押韻しないとする例として、『観無常賦』冒頭の「峨峨妙高嶺岫干漢、燒劫火以灰滅。浩浩溟輪沉滄滔天、曝數日而消竭」挙げる(『大谷年報』64:121)。当該箇所は8言・6言の繰り返しにおいて偶数句末で押韻している。一方、8言1句を4言2句に区切るのが河内氏の見方であるが、それでは偶数句末で押韻せず、またこれは4言・4言・4言の3句から4言・4言の2句への改変を偽作にせんとする前提の論である。印融師『三教指帰文筆解知鈔』は当該箇所を8言・6言・8言・6言の「雜隔句」と見ており、この見解は筆者と変わらない。また観無常賦の中には、河内氏が示した上の引用文と同様の構造を持つ文章が下に挙げるごとく他にも四か所に存在し、生死海賦においては一か所に見られる。殊に第三の例文(「聽癡松風癡癡吹襟」…)は4言句と見ると、4言・4言・4言・4言の繰り返しで韻を踏むことになり、韻文の賦として正しい文とはならない。ここからも、大師は上の賦を偶数句で押韻しようとしている

ことは明らかである。

【無常】飄瑤脆體機散之朝、與春花而續紛。翔風假命緣離之夕、共秋葉而紛紜。

【無常】百媚巧笑殆曝骨中、更難可信。千嬌妙態腐爛體裏、誰亦敢進。

【無常】颺癡松風癩瘡吹襟、聆忻之耳更有何所、玲瓏桂月可憐咲面、視娛之心亦之何處。

【無常】琴瑟孔懷閨墓之下、無由相見之矣、婉孌蘭友荒隴之側、復無談笑之理。

【生死】許頂珠而封壙、同彼鷺子授記之春、奉頸環以畫境、比此龍女得果之辰。

²⁸ 俗字・異形字に関しては、大柴 2008, 2009, 2011 を参照されたい。

²⁹ 太田氏は仁平本『三教指帰』の「輪」を誤りとして、「翰」に改める（太田 1988 : 168）。

³⁰ しかし『与越州節度使求内外経書啓』は佐和隆研・中田勇次郎編『弘法大師真蹟集成』には含まれない。飯島氏はこれを大師真筆と考えていると思われるが、筆者はその論考を詳らかにしないゆえ、今は評価を保留する。

³¹ 飯島氏の『空海大字林』と北川博邦編『日本名跡大字典』は共に「沆」の項を立てず、『聾聵指帰』のこの「沆」を誤って「沆」の項に含める。しかし『聾聵指帰』の「沆」は「沆瀣」の熟語から明らかに「沆」であり、修正が俟たれる。

³² 河内氏が彼の論文において、訓詁的理由のみで『聾聵指帰』から『三教指帰』への改変を否定している場合が多くみられる。例えば、「煎」から「焼」への改変は「改変のいかなる意味もない」（『大谷年報』64 : 102）と云う。また、「依」から「由」への改変（『大谷年報』64 : 100）、「此」から「是」への改変（『大谷年報』64 : 101）、「逢」から「遇」への改変（『大谷年報』64 : 104）、「而」から「以」への改変（同前）も同様に意味がないと断じている。しかしこれらの見方は、ニュアンスや文字上・書法上の視点を欠いている。ただ単に意味の上で違いを見出だせないから意味がない、偽作であると論じることではできないのである。

また「猿」から「猿」への改変（『大谷年報』64 : 102）、「二」から「兩」への改変（『大谷年報』64 : 102）、「爛」から「焰」への改変（『大谷年報』64 : 103）などを、ただ文字を平易にするのみと断じるが、同じように文字学の視点を欠いており、これをもって偽作の根拠とすることはできない。

³³ 『三教指帰注集』大谷本、『三教勘注抄』宝菩提院本、『三教指帰』仁平本がともに「摧」に作る。福永光司氏は建長本が「擁」を「摧」に誤ると明記している（2003 : 237）。また堀内寛仁師、長谷寶秀師も誤写と判断している。思うに大師親筆の『三教指帰』は「擁」の字を行草書で書いたのではないだろうか。

³⁴ 河内氏は他にも『聾聵指帰』の「目泉」と「涙川」が、『三教指帰』において「哀哭」と「裂酷」に改変されている例を挙げて、「哭」と「酷」が押韻することから、「改変された語に韻が整えられている点に注目すべきであろう。押韻の意識が示された文例である」という（『大谷年報』64 : 123）。そもそもこれらのように押韻に留意して改変されているのなら、それこそが大師の改変ということになる（済暹師は前述のごとく韻を認識されておられないと考えられる故）。従って河内氏はこのような例をいくら挙げてても一向に偽作説の論拠足り得ない。

³⁵ また「極悪」から「奪精」に改変されていることについて言及したい。「奪精」は『金光明最勝王経』に「所有鬼神の人の精気を吸ひて慈悲なき者」が典故と考えられている（福永 2003 : 276）。典故を何に求めるのかはともかくとして、大師が「奪精」へ書き換えたのは、『納涼房望雲雷』に詠まれるような体験があったからではないかと筆者は考える。すなわち「雲蒸壑似浅、雷渡空如地。颯颯風滿房、祁祁雨伴颺。天光暗無色、楼月待難至。魑魅媚殺人、夜深不能寐」（『性靈集』巻第一）とある。下線部中の「殺」は強調表現であり、現代中国語の「死」に同じである。また「人」の使い方は現代語そのものであり、この「人」は自身（大師）を指している。「人」が自身を指している例として、李白『贈段七娘』の「一面紅妝惱殺人」や『（古今）篆隸文体』序の「末学浮浅、人莫該尚」などがある。高雄山寺に在住していたこの時期、大師の体調は良くなかったと謂われており、魑魅魍魎が大師に纏わりついてきて、夜更けになってもなかなか寝付けず、と詠われているのである。悪霊に憑りつかれた感覚は正に「奪精」そのものであり、このような実体験が発想の本となっているのではないかと筆者は憶測する。

³⁶ 現行の『聾聵指帰』諸本は「訪」を「訝」に作り、「むかえる」と読む。しかし「訝」の訓は「いぶかる」が一般的である。この一字に関して、橋本浩老氏の論考があり、これは「訪」であることが論証されている（橋本 1992）。飯島氏は橋本氏が論文中に氏編纂の『空海大字林』を使っているにも関わらず、氏の名前を挙げていないことに腹を立てている。しかし諸本の問題を指摘し、字書から関連する文字を抽出して比較検討を加え、そして結論として「訪」が正しいことを論証した成果は評価に値する。

³⁷ 大師は『聾聵指帰』が完成した後、おそらく実父や大足に見せたのではないかと筆者は考える。もし大足が『聾聵指帰』を閲覧したのなら、いったい何を思ったのだろうか。若干腹を立てつつも、若き甥の文才に舌を巻いたのではないだろうか。以上は筆者の憶測である。

<参考文献>

- 野本白雲 1934 「響響指帰解説」『弘法大師真蹟全集』6
- 渡邊照宏・宮坂有勝 1965 『三教指帰 性靈集』『日本古典文学大系』71、岩波書店
- 太田次男・稲谷祐宣 1968 「平安末写三教指帰敦光注について一解題と翻刻一」『史学』41-1（太田 2007a 所収）
- 北川博邦編 1981 『日本名跡大字典』角川書店
- 飯島大千雄編 1983 『空海大字林』講談社
- 太田次男 1984 「尊経閣文庫〔注三教指帰〕鎌倉鈔本について」『成田山仏教研究所紀要』8（太田 2007a 所収）
- 秦公編 1985 『碑別字新編』文物出版社
- 静慈園 1986 「大師の文章における句端説（資料編）」『高野山大学論叢』21
- 太田次男 1988 「響響指帰と三教指帰一付・天理図書館蔵仁平四年写本の翻字一」『成田山仏教研究所紀要』12（太田 2007a 所収）
- 佐藤義寛 1992 「『三教指帰注集』の研究」大谷大学
- 橋本浩彦 1992 「『響響指帰』の序文中の“評”字について」『豊山教学大会紀要』20
- 向井隆健 1992 「『御遺告』の成立順と『三教指帰』序文との関係一上山春平著『空海』を読んで一」『豊山学報』36・37 合併号
- 河内昭圓 1994 「『三教指帰』偽撰説の提示」『大谷大学研究年報』45、大谷学会
- 太田次男 1994 「『響響指帰』と『三教指帰』との本文の吟味（上）一付・『響響指帰』の翻字及び校注一」『成田山仏教研究所紀要』17（太田 2007b 所収）
- 加地伸行 1994 「大師と中国思想と一『指帰』両序に寄せて一」『密教大系 第五巻 日本密教Ⅱ』法蔵館
- 米田弘仁 1996 「『響響指帰』『三教指帰』研究の現状と諸問題」『密教文化』193
- 米田弘仁 1996 「『三教指帰』の真偽問題」『密教文化』194
- 高橋桃子 1997 「中世西芳寺の歴史と庭園観」『日本古代中世の政治と文化』吉川弘文館
- 武内孝善 1998 「『金剛峯寺建立修行縁起』の研究一（一）・本文校訂一」『高野山大学密教文化研究所紀要』11
- 太田次男 1999 「東寺菩提院三蔵藏三教勘注抄卷五【鎌倉初】写本について一附・本文の翻印一」『成田山仏教研究所紀要』22（太田 2007b 所収）
- 大柴慎一郎（清圓） 2000 「『三教指帰』真作説」『密教文化』204
- 長田徳三 2000 『対人呼称』文芸社
- 福永光司 2003 『空海 三教指帰ほか』中央公論社
- 関口力 2004 「仁和寺『系図』の研究・翻刻（一）」『仁和寺研究』4
- 関口力 2005 「仁和寺『系図』の研究・翻刻（二）」『仁和寺研究』5
- 黄征編 2005 『敦煌俗字典』上海教育出版社
- 太田次男 2007a 『空海及び白楽天の著作に係わる注釈書類の調査研究 上』勉誠出版
- 太田次男 2007b 『空海及び白楽天の著作に係わる注釈書類の調査研究 中』勉誠出版
- 大柴清圓 2008 「『篆隸萬象名義』における俗字の研究（1）一後漢の隸変字から魏晉の草書の楷書化まで一」『高野山大学密教文化研究所紀要』21
- 大柴清圓 2009 「『篆隸萬象名義』における俗字の研究（2）一魏晉から隋唐までの楷書の俗字一」『高野山大学密教文化研究所紀要』22
- 堀内規之 2009 『済暹教学の研究一院政期真言密教の諸問題一』ノンブル社
- 大柴清圓 2011 「『篆隸萬象名義』における俗字の研究（3）一付録・『篆隸萬象名義』俗字表一」『高野山大学密教文化研究所紀要』24
- 後藤昭雄 2012 『本朝漢詩文資料論』勉誠出版
- 河内昭圓 2012 「『三教指帰』本文の文章一済暹偽撰説一」（『三教指帰』の文章論的比較書像学的研究一済暹偽作説一）『大谷大学研究年報』64
- 飯島大千雄 2012 「『三教指帰』済暹偽作説」（『三教指帰』の文章論的比較書像学的研究一済暹偽作説一）『大谷大学研究年報』64
- 滝川幸司 2013a 「橘広相考 一」『奈良大学大学院研究年報』18
- 滝川幸司 2013b 「橘広相考 二」『奈良大学紀要』41
- 河内昭圓 2013a 「『三教指帰』偽撰説余論一恵果和尚碑に関する二三の問題一」『文藝論叢』80
- 河内昭圓 2013b 「空海研究の障壁（上）恵果和尚碑再論」『日本文芸研究』65（1）
- 河内昭圓 2014 「空海研究の障壁（下）恵果和尚碑再論」『日本文芸研究』65（2）
- 滝川幸司 2014a 「橘広相考 三」『奈良大学大学院研究年報』19
- 滝川幸司 2014b 「橘広相考 四」『奈良大学紀要』42
- 武内孝善 2014 「光明院文庫本『五大院撰集録』の研究一解題・翻刻・影印一」『高野山大学論叢』49

< 追記 >

本研究は平成二十六年度中野義照博士奨学金の助成を受けたものです。この場を借りて、中野廣太郎様と中野健次郎様に厚く御礼申し上げます。