

惠果和尚以後の密教僧たち

甲 田 宥 畔

はじめに

従来、法全や智慧輪等の、唐代末期以降の中国密教には何ら見るべきものはなく、約五十年に亘る五代の戦乱と共にやがて消滅していったとする見解があるが、果たしてそうであったのか。確かに、遣唐使廃止以後の日本側には彼地の情報は十分に伝えられず、晩唐期から五代の戦乱期では、中国本土にあっても資料は数多く失われたであろう。併し、僅かであったとしても、文献資料の上からは確実に、唐代以来の密教が少なくとも宋代前期まで伝承されていたことを知り得るのである。

又、弘法大師空海帰朝以後の中国密教事情についても、これまで余り注意が払われていたとは云い難い。ここでは、金剛智・不空・善无畏等の伝えた密教が何時頃まで中国で伝承されたのか、記録に現われる僧伝を主な情報として整理して行きたい。

一 惠果和尚の門弟をめぐって

(一) 記録に見る惠果和尚の門弟

惠果和尚の門弟については、和尚滅後間もなく書かれた行状・碑文の他、その後の付法・伝承を記した諸書に見えるが、記述の時期によるものか、内容に小異がある。

1、『大唐神都青龍寺東塔院灌頂国師惠果阿闍梨行状』 元和三(八〇六年)正月三日吳殷纂(『広付法伝』に引用)

訶陵弁弘・新羅惠日並授胎藏師位、劍南惟上・河北義円授金剛界大法、義明供奉亦授兩部大法、今有日本沙門空海來求聖教、以兩部秘奥壇儀印契、梵漢無差悉受於心、猶如瀉瓶、此是六人堪伝吾法灯(『定本弘法大師全集』一・一一一―一二二頁)

2、『大唐神都青龍寺故三朝国師灌頂阿闍梨惠果和尚之碑』(『性靈集』卷二) 空海撰

訶陵弁弘經五天而接足、新羅惠日涉三韓而頂戴、劍南則惟上、河北則義円、欽風振錫、渴法負笈、若復印可紹接者義明供奉其人也、不幸求車滿公当之也、沐一子之顧、蒙三密之教、則智臻政壹之徒、操敏堅通之輩、並皆入三昧耶学瑜伽、持三秘密達毘鉢、或作一人師、或為四衆依(『定本弘全』八・三三三頁)

ここに出る人名の内、次下の記録等を参照するに、「満公」は義満、「政」は義政、「壹」は義一、「操」は義操、「敏」は義愍又は義愍、「堅」は行堅、或いは開成四年(八三九)正月三十日青龍寺円鏡等答書に署名している常堅かもしれない(『弘全』三・四〇二)。「通」は円通であろう。始めの「智」は『広付法伝』に出る義智か、又は『大德行状』の智興か判然としないが、「臻」については手がかりを得られない。又、「劍南」と「河北」は地名で、何れも唐代に設置された道の名。劍南は現在の四川省の、河北は現在の河北省

の一部である。

3、『略叙金剛界大教王経師資相承伝法次第記』『略叙伝大毘盧遮那成仏神変加持経大教相承伝法次第記』 大和八年(八三四)海雲記(ま

とめて『両部大法相承師資付法記』と称する例もあるが、本稿では前者を『金剛界記』、後者を『胎藏記』と呼ぶ)

所伝金剛界法者、則有大興善寺伝灌頂教同学惠心阿闍梨・惠則、成都府惟尚、汴州弁弘、新羅国僧惠日、日本国僧空海、青龍寺

義満・義明・義操・義愍・義政・義一・俗居士靈殷(已上十四人、皆伝授大教)、『金剛界記』、大正五一・七八四頁)

(惠果)阿闍梨又伝付成都府僧惟尚(又云惟明)、汴州弁弘、新羅国僧惠日・悟真、日本国空海、当院僧義満・義明・義証・義照・義操・義愍・法潤(付法伝阿闍梨灌頂位者数百十二人)、『胎藏記』、同七八七頁)

「成都府惟尚」は1・2の惟上であろう。続藏本(五九・二〇八以下、但し国書刊行会新刊本による。以下同)の『金剛界記』には義明の名を欠くが、人数を十四人としているから、誤脱と思われる。又同書に「靈殷」は呉殷、同『胎藏記』には「弁弘」を習弘、「義証」を義澄に作る。

4、『大唐青龍寺三朝供奉大德行状』 記者不明、開成四年(八三九)頃の記

建中年初(七八〇)有訶陵弁弘従本国……求授胎藏毘盧遮那大法、建中二年新羅国僧惠日……求授胎藏金剛界蘇悉地等、并諸尊瑜伽三十本、已来授訖、精通後時、却帰本国、広弘大教……同年新羅国僧悟真、授胎藏毘盧遮那及諸尊持念教法等、至貞元五季往於中天竺国……当院弟子僧義明・義満・義澄、同時於和上、求授毘盧遮那胎藏蘇悉地等經三十本……貞元九季、後至十三季、義恒・義一・義政・義□・義操・義雲・智興・義愍・行堅・円通・義倫・義播・義潤、俗弟子呉殷・開不等、約五十人学法……貞元十九年、日本国僧空海……求授大悲胎藏金剛界、并諸尊瑜伽教法、經五十本(大正五〇・二五九頁)

ここでは具体的に門弟たちの受法時期を記すことが特色で、但し空海の受法貞元十九年と云うのは同二十一年(永貞元年)の明確な

誤まり。3と共に新羅僧悟真を加える点も1・2には特記されないことである。貞元九年(七九三)から受法という中、「義潤」は法潤の誤まりかもしれない。

5、『大唐咸通六年(八六五)八月十七日長安城左街慈恩寺造玄阿闍梨付属師資血脈』

本書は系図式に書かれており、惠果の弟子としては胎藏界に惟尚・誓弘・惠日・空海・義満・義操の六人、金剛界に惠則・惠応・惟尚・惠日・誓弘・空海・義満・義明・義一・義操の十人をあげている。(統藏五九・二二)

これらの資料の記述自体はその撰述時期を反映して、1と2、3と4が内容的には大体重なっていると云える。主要な問題点・相違点をあげると、

(一) 呉殷と空海が惠果の正嫡の如く記す義明の付法が記録されていない。

(二) 呉殷の『行状』に両部受伝は義明・空海のみ、弁弘・惠日は胎藏、惟上・義円は金剛界とするのに、海雲記では弁弘・惠日・惟尚・空海・義明・義満・義操・義愍・義照の九人が両部相伝となり、造玄血脈には逆に、誓弘・惠日・惟尚・空海・義満・義操の六人に減っている。

(三) 呉殷『行状』・空海『碑文』の両者に見える河北の義円は、後世の記録には現われない。という三点であろう。

この内の(三)については、全く不明という他はない。先出開成四年青龍寺円鏡等答書に「伝教内供奉持念大徳沙門義円」と署名するのが同一人とすれば、師に先立って入寂した義満がその後もずっと惠果付法として記録されるのに比べれば、義円の存命中に記されている海雲記や『大徳行状』に見えない理由は分からない。併し、海雲『金剛界記』には義操の付法に義円という人を見るので、開成四年の義円はこちらの方であろう。

又(二)の相違点については、古来、1・2が惠果の入滅直後に認められた直弟子の筆になるものであって、事実の記録としては資料的価値が比較できないという観点から、3以下の内容を単に後世の誤謬とする見解が多い。確かに、撰述当時の中国密教の実体を反映して、蘇悉地法についての記述が散見するというような問題点が存在することは指摘されている。併し、これらの諸書が物語る事柄を検証し、逆に1・2の内容を再検討する必要がないとは言い切れない。以下、(一)と(二)を主題としながら、少しく考察を加えたい。

(二) 惠果和尚の後継者たち

呉殷の『行状』に惠果の付法とされる弁弘・惠日・惟上・義円・義明・空海の六人を、『碑文』でも撰述者である空海自身を除いてそのままあげている他、当時既に亡くなっていた義満と空海を加えて七人の付法を数えることができる。初めの五人が両書一致し、恰も惠果の後継者であるが如き書きぶりであることは、『大德行状』に記される、貞元十八年(八〇二)和尚が重病に罹った時、八月中旬に義明等七人に衣鉢を付属したことに関係しているであろう。この七人に空海が含まれないことは勿論として、弁弘以下の五人に恐らく義満を加える他、残り一人が誰であったかは明らかでない。この事柄については、「吾が法灯を伝うるに堪えたり」として惠果亡き後の教法の将来を托したのが七人又は六人だったのであって、これ以外の者には伝法を与えていない、付法と認めないと言っている訳ではないことを能々認識しておく必要がある。これは不空三藏遺書に、謂わゆる六大弟子に「後学疑いあらば汝等開示せよ」と後事を托した場合と同様である。

不空の後継者が資料に明記された惠明ではなく、実質的に惠果となったことは歴史上の事実であるが、惠果の場合も、唐朝に於ける後継者は文献記載の義明ではなく、両部の大法を後代に伝えたのは義操であったというのが歴史的事実である。このことは、惠果滅後の中国密教の伝承と展開を考えた場合、呉殷『行状』に両部大法を授けたのは義明・空海とあるのが、言葉どおりには受取るこ

とができないということである。とすれば、海雲記の如く九人の両部大法受伝者があったとしても、単なる推測による記事の誤まりとはいえない。例えば、呉殷『行状』に胎藏の師位を得たとある訶陵の弁弘には、開成四年(八三九)正月、揚州に滞在していた円仁が出会い、密教の指授や両部曼荼羅等の属授を得た全雅という付法があった(『日本国承和五年入唐求法目錄』、大正五五・一〇七六)。「巡礼行記」一・閏正月二十一日の条には「就嵩山院持念和尚全雅、借写金剛界諸尊儀軌等數十卷、此全和尚、現有胎藏金剛兩部曼荼羅、兼解作壇法」(『大日本仏教全書』七二・九一、但し鈴木学術財団新刊本、以下同)とあつて、胎藏一部の伝法のみを得た者の付法弟子とは思ひ難い。更に言えば、弁弘は汴州に移つて付法もあつたが、円珍は『大悲藏瑜伽記』上に師法全の語話として、弁弘闍梨は秘密八印を受けず、故に門人も八印を用いることを知らないと述べている(『智証大師全集』下・九五五頁)。この例などは、必ずしも弁弘の受法が完全ではなかつた可能性を推測せしめるものである。若しそうであるとすれば、何故に六人の一人として名が挙げられているのか。これらを含めた上で、問題は、『行状』や『碑文』に恵果正嫡として謳われた義明の他、弁弘・恵日・惟上・義円にも付法が伝えられないのが、果たして何を物語るのかである。

不空入滅時に二十九歳であつた恵果の他、その門弟集団が、謂わゆる六大弟子を始め、様々な年齢層からなつていたことが具体的に指摘されている(岩崎日出男氏「慧朗七祖の問題と不空教団の動静について」、『密教学研究』二九、平成九年)が、それは恵果の門弟にあつても同様であつたらう。空海以外、恵果の門弟で生年がはっきりしているのは法潤ただ一人である。開成五年(八四〇)長安に入京した円仁は、当時健在であつた法潤を「年七十三、風疾老耄」と『入唐求法巡礼行記』三(仏全七二・一一九)に記録している。逆算すれば大暦三年(七六八)の生まれであり、恵果入滅時は三十八歳である。とすれば、既に中堅の弟子であつたと考えられ、空海よりは七歳年長で、交流があつた可能性が高いにも関わらず、『碑文』には見えない。『巡礼行記』によれば当時青龍寺東塔院に住していたらしく、前年の円鏡等答書に署名している「法潤」も同一人であろう。海雲記と『大德行状』によると、法潤は恵果からは胎藏法のみを受け、金剛界は同門の義操から受けた。『大德行状』に出る「義潤」を法潤の誤写と考えるならば、恵果から胎藏法を伝受したのは貞元九年(七九三)から同十三年の間であるから、仮に貞元九年とすればその時二十六歳となる。尤も、造玄血脈には両部共義操から受けた

ように書かれているが、海雲記は法潤存命中の記録であり、又法潤に受法した慧日寺惟謹が大和八年(八三四)三月七日『廣大儀軌』に加えた奥批にも惠果―法潤―惟謹の系譜を記している(天正一八・二〇八)から、疑いなくであろう。

① 惠果の後事を托された五人(空海を除く)に付法が記録されない、

② 事実上の後継者となった義操は両部受伝である、

③ 惠果入滅時三十八歳であった法潤は胎藏法のみを惠果から親受した、

④ 後に東塔院の座主となり、円行・円仁に授法した義真は、惠果の直弟子と伝えるが、金胎何れをも受けず、義操から両部を相伝した、

という四点を材料として、惠果門弟の内、後世に影響を与えた主要な弟子の大凡の生没年を推測してみよう。

(1) 義明

義明は『大徳行状』によれば、建中二年(七八二)新羅僧悟真・義満・義澄と共に初めて胎藏法の伝授を受けたと云う。惠果はこの時三十五歳であるから、義満が惠果より先に入寂していることを考え合わせると、この四人や同じ頃受法した弁弘・惠日は大体同年代で、師惠果に近い年齢の者もあったと推量できる。法潤の胎藏受法が二十六歳であると推定すれば、建中二年には当然義明も似たような年齢だったのではないか。仮に七五五年頃の生まれとすれば、惠果入滅時は既に五十歳位である。付法が全く伝えられず、同門義操が惠果直弟子を含めてその後の伝法に当たったことから、不空に於ける惠朗同様、惠果滅後暫くして亡くなったのではないかと推測すると、その生存年は七五五年頃から八一〇年頃と考えられようか。

翻つて考えると、『大徳行状』に従えば、弁弘・惠日・義明・義満等は惠果が三十四・五歳から伝法し始めたのであるから、呉殷『行状』と『碑文』に挙げられた五人というのは、割合惠果若年頃から師事した、いわば第一世代を挙げたものではないだろうか。又、動向がはっきりしない惟上・義円は何れも劍南・河北と地名を冠して呼ばれていること、新羅の惠日は受法後本国に帰っていた(『大徳行状』)こと、訶陵国から来た弁弘は汴州に移っていたと考えられること(空海在唐時、弁弘は汴州で健在であったことが『広付法伝』に見える)

等から、五人の付法の内、惠果入滅時に長安に留まっていたのは義明唯一人だったと思われる。空海の『御請来目録』に惠果の言葉として「義明供奉此処而伝」と、義明のこののみを記しているのはその現れかもしれない。諸書に五人の付法が記録されないのは、門弟集団の中では高齢であり、惠果滅後付法することなく亡くなったこと、長安を離れていた者については、記録者に付法の有無の情報伝わらなかった(先述の如く、弁弘の付法には全雅があり、その他汴州に門人があった、というのが主な理由であろう)。

(2) 義操

義操が胎藏法の伝授を受け始めたのは貞元九年(七九三)以降のことで、同じ頃惠果から伝受を始めたと思われる法潤が胎藏のみに止まり、却って義操から金剛界法を受伝しているから、七六八年生まれの法潤よりは年長者であったと推測できる。仮に七六〇年頃の生まれとすると、惠果入滅時は四十五歳位で、先の第一世代の門弟に次ぐ年代であったと云える。入滅の時期も確定できないが、円行・円仁の入唐した開成四年(八三九)には既に存命しておらず、門弟海雲が『阿蜜哩多軍吒利法』に「時以大唐長慶元年(八二二)十月三十日於青龍東塔院比丘海雲写記、奉阿闍梨教以記、他時并勸畢」(大正二・七二)と記す「阿闍梨」が義操を指すと考えれば、少なくともこの時は存命中であり、八二一年から八三九年の間に亡くなったらしい。その後の入唐僧に多くの影響を与えた法全は金剛界法を義操から相伝している。その年代的関連を考えると、少なくとも八三〇年頃迄は存命であったと推測する。

(3) 法潤

法潤は先述の如く大暦三年(七六八)生まれで、惠果から胎藏法を受伝し始めたのは貞元九年(七九三)から十三年の頃らしく、貞元九年とすれば当時二十六歳である。開成五年八月に長安に入った円仁に、九月六日早朝、城内の密教事情をもたらした資聖寺浄土院の懐慶の言によれば、「青龍寺潤和尚、但解胎藏、深得一業、城中皆許好手」と『巡礼行記』三に見えており(仏全七二・一一九)、十月十三日に弟子惟正を青龍寺に遣わしたところ、「於東塔院……更有法潤和尚、解金剛界、年七十三、風疾老耄」という。前後情報が矛盾しているが、恐らく法潤自身は胎藏法を得意としており、それが定評になっていたが、直接事情を聴取したところ、金剛界をも受伝していることが判った、ということではなからうか。確かに、海雲記にも造玄血脉にも、法潤が金剛界法を伝えた付法資は記録

されていない。入滅時期がはっきりしないが、八四〇年に「風疾老耄」と云うから、その後余り時期を隔てないで亡くなったと考えられる。

(4) 義真

義真は両部共義操から伝法を得ている。尤も、大正藏本の海雲『金剛界記』に義操の付法を挙げる所が「当院同学僧法潤・義貞・義舟・義円」となっているので、義真が胎藏のみ付法を得たとする説があるが、続藏本には該当の箇所を「義真」に作り、造玄血脈にも義真を挙げて義貞なる人を見ないから、大正藏本は明らかな誤植であろう。両部一具という発想に立てば、唐に於ける正統は義真の筈であるが、日本僧円行・円仁共に胎藏法を授けた他、唐僧の付法が知られない。青龍寺円鏡等答書には、「青龍寺東塔院伝法灌頂承襲弟子義真等十人上信物道具経法等」と初めにある供養物の目録を開成四年閏正月三日付で義真が副えているから、当時義真は東塔院座主の地位にあつたようで、同年二月二十五日帰国途上にあつた円行に面会した円仁は、円行が先月「於義真座主所、十五日取胎藏法、供百僧」したと書き留めている。開成五年八月二十二日に長安に入った円仁は、初めに大興善寺元政の下で金剛界法を受学し、翌会昌元年四月二十八日、義真に書簡を投じ、五月三日から胎藏大法と蘇悉地大法を受学し始めた。これが何時頃終了したかは記録されていない。この後、安祥寺恵運が入唐して義真に受法したとする説もあるが、その入唐期間中会昌二年から七年(八四二～八四七、承和九年～十四年)までは会昌の破仏の最中であつて、長安へ行くことができたか疑問が持たれており、何らかの接触があつたらしい(高見寛恭氏「入唐八家の密教相承について」(三三)、『密教文化』一三〇)以外、消息が知られなかつた。円珍関係の記録には現われないので、円珍入唐当時は既に入滅したと思われたが、貞観五年(八六三)三月七日「円珍請伝法公驗奏状案(草本)」(円珍自筆)によれば、円珍が面会していることが判明する。即ち同文書には、それ以前の草案と思われる文が紙背に認められており、そこには成文に盛り込まれなかつた多数の行間の加筆が見られる。大中九年(八五五)の法全からの伝法を記すくだりに「又於青龍寺東塔院義真阿闍梨(此円仁大法師受法和上也)・義舟老宿、並此故貞元年中慧果阿闍梨親事弟子、恒讀故空海大法師聰明□□兼五筆等、次以称嘆円仁大法師、細念深慧、委探秘教之奥、兼富雅操」と傍書して抹消している(園城寺文書』一・三三四頁、講談社、平成十年。又、智全下・一三二一頁参照)。

これによって義真が当時健在であったことを知り、共に義操から受法した義舟を老宿と称しているから、義舟の方が少し高齢であつたらしい。『大德行状』に、宝暦二年(八二六)惠果の塔所を義一・深達と共に移葬した「義丹」とある(大正五〇・二九六、統藏八八・三九二)のは義舟の誤字であろう。この他、義舟は開成四年(八三三)円鏡等答書にも署名している。以上により義真の生存年代を推測すると、大体七九〇年頃から八六〇年頃となろうか。これが真なりとすれば、円行入唐の開成四年(八三五)は五十歳位で、東塔院座主としても相応しい年齢であろう。

因みに、先の法潤と同じく、義真の場合も両部受伝でありながら、何れかと言えば胎藏法を得意としたらしい。当初懷慶が円仁にもたらした情報では「青龍寺義真和尚兼両部」ということであつたが、その後惟正が聞いて来たのは「義真和尚解胎藏」であつた。円仁が胎藏法受学の師として義真を選んだのは、法潤が既に老耄していたことと惟正の情報によるものと思われる。両部相伝が当然になつていたと考えられる当時に於いても、このように両部に対する比重に偏りが見られることは、両部の大法を同等に伝えてこそ阿闍梨たり得るといふ、後世は普遍化する日本密教的発想が、かの土では希薄であつたと考えざるを得ない。従来、弘法大師或いは真言密教の両部不二の思想から唐朝の両部を考える傾向が根強いが、これについては稿を改めたい。

(5) 法全

法全については惠果との直接の関係が伝えられていない。法系に於いても、惠果からは孫弟子に当たる。両部の受法については、円珍の『金剛界私記』に「我従義操阿闍梨受得此瑜伽也、其胎藏者於法潤和上辺学得之也」と法全自ら語つたと云う(智全下・九七六頁)。海雲記・造玄血脈にも同様に記録されている。法全に初めて受法したのは円仁であつたが、寄宿先資聖寺の懷慶の情報は「玄法寺法全和尚、深解三部大法」というものであつた。円仁は大興善寺元政から金剛界法、青龍寺義真から胎藏法を学んだ後、会昌二年(八四二)二月二十九日から法全の所で改めて胎藏大法を受け始めた。三月十二日には法全から胎藏大儀軌三卷等を施され、四月になつてから礼状を書いている。「玄法寺法全座主、解三部大法」と態々三月十二日の条に記しながら、胎藏法のみを再受法している理由が分からないが、義真の伝法について不足があつたのであろうか。この他、大中九年(八五五)に円珍に両部大法や阿闍梨位灌頂を授

けたのは著名で、円珍以後に入唐して貞観八年(咸通七年、八六六)に帰朝した宗叡も受法したと伝える(『入唐五家伝』、仏全六八・一五九)から、義操から金剛界法を受けていることも考え合わせると、概ね八〇〇年頃から八七〇年頃がその存命期間と言えるのではなからうか。

因みに、法全には俗姓等を記したものがある。『園城寺伝記』三之四に「青龍大師手書」として、「青龍寺前長生殿内供奉持念伝教大徳法全、俗姓趙、京兆人、七歳依師習維摩・仁王・金剛・上生下生等經、年十六出家、聴習金剛・仁王・法花等經論、後依国師習総持大教約六十余本、所伝大教如彼」(仏全八六・六五)とあるのがそれで、年代が判明する要素のないのが残念である。この中「国師」とあるのが義操か法潤か分からないが、先出の両部大法の受伝を円珍に語った表現から、法潤を特に「和上」と呼んでいることからすると、或いは本来法潤の弟子で、初めに胎藏法を習い、その後一門の棟梁である義操から金剛界を受けたのではないかと推測される。というのは、『大徳行状』に見るように、惠果の伝法は初めに胎藏法から授けたと考えられるからである(岩崎日出男氏「不空入寂から惠果の伝法にいたるまでの密教の現状について」、『仏教文化の諸相』山喜房仏書林、平成一二年をも参照)。これは、空海も後代の円珍も、同じように胎藏法、金剛界法、阿闍梨位灌頂の順に伝受しているのを、これが惠果門流の受学の次第と考えれば説明ができるからである。尤も、円仁の場合は元政からいきなり金剛界を受学しているが、これには別の事情が存在するので後項で触れることになる。

以上の考察によれば、惠果門弟の中にも、惠果若年頃からの長老的な義明等の第一世代、それよりはやや年齢層が下がる義操・法潤等の第二世代、惠果の弟子ではあるが、大法の伝授に預からなかった義真等の第三世代、という年代層に分かれていることが明らかである。これは惠果が比較的若年から伝法を始めたという事情によるのであろう。ために、後事を托された長老の弟子は割合高齢で、早く入滅したり長安を離れていた等の理由に依り、替わって第二世代の弟子が実質的な後継者となって、第三世代以下の門弟に伝法した、というのが事実らしく浮かんで来る。又、惠果滅後三十年を隔てて記録された海雲記に両部受伝の人数が増えているのは、その後事実として判明したことも多々あったのであろう。一体に、海雲記のように、授受関係を記録するのは正統意識と同門意識の高揚によるものであって、勿論、海雲記や造玄血脈に誤謬が見られるのも事実であるが、重要なのは正誤の検証の他に、それが何を

物語らんとするかを考察することであるのは言うまでもない。

(三) 惠果門流の活動

惠果の門弟たちが上述のように付法を重ねていた間、唐代の密教にあつては、不空の訳経事業によって殆どの經典儀軌が翻訳されていたから、伝法はその授受が主であつて、惠果以後の人師による撰述は極めて少ない。又、明らかに不空以後の中国人の手で著作されたと考えられる儀軌類であつても、その多くは撰者の名を欠いている。その中、惠果門流の人々が関係すると考えられる典籍を列記しておく。

1、十八契印 一卷(天正一八)

惠果造とも空海撰とも云われているが、肯定するにも否定するにも材料が乏しい。安然の『八家秘録』には見えず、請求者が知れない。

2、頂輪王大曼荼羅灌頂儀軌 一卷 誓弘集(天正一九)

大正蔵本には初めに「旧名 阿迦 藥喫婆 誓弘」とあり、末尾に「此軌者誓弘和尚集歟、誓弁両字通用之間、青龍和尚門人制作、尤以可為規模者也」と言うが、内題「頂輪王大曼荼羅灌頂儀(并金剛界衆形色)」に続けて「東都聖善寺沙門ボニキヤ(※梵字 吉祥集)」とあるので、これが撰号であろう。具体的には誰を指すのかは分からない。

3、胎藏金剛教法名号 一卷 義操集(天正一八、但し続蔵本は二巻に作る)

「青龍寺東塔院沙門阿羅他捺哩荼(唐云義操)集」と撰号がある。義操は梵字に堪能であつたらしく、『千臂軍荼利梵字真言』(大正二一・七二)の奥には「大唐青龍寺東塔院内供奉伝法灌頂故大阿闍梨義操梵書記」と書かれているから、入唐僧の誰かが義操自筆の

梵書を請来したものであろう。本書は曼荼羅諸尊の金剛名号を集成したもので、灌頂の際に必須のものである。

4、授菩提心戒本 一卷 義操集

苦米地誠一氏の紹介されるもの(「義操の授菩提心戒本について」、『大正大学総合仏教研究所報』一一、平成元年)で、東寺宝菩提院の所蔵である。全文は未だ明らかにされていないが、「授灌頂金剛最上乘菩提心戒本」の内題、「青龍寺沙門義操」の撰号がある。内容は菩提心戒の儀式であるが、灌頂の授戒を前提としたもので、不空訳という『授菩提心戒儀』と『無畏三藏禅要』を参酌して編まれているらしい。誰の請来か分明でない。

5、西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法 一卷(大正二二)

先出のように、長慶元年(八二二)十二月三十日に青龍寺東塔院で海雲が阿闍梨の教を奉じて写したという奥書を有するもの。翻訳か記述か判断しづらいが、若しかしたら義操の撰かもしれない。

6、大聖妙吉祥菩薩秘密八字陀羅尼修行曼荼羅次第儀軌法 一卷 菩提仙訳(大正二〇)

「中天竺国大那爛陀寺戒行沙門菩提栗使(二合)淨智金剛訳、親承筆授僧義雲伝流(三藏名此漢地名菩提仙)」という訳号と筆授者名が巻首にあり、末尾の「長慶四年(八二四)八月三十日、東塔院青龍寺持念沙門義雲法金剛、与中天三藏菩提仙、同訳筆受、結偈潤文僧義雲写、勘終記之耳」という奥批によって、ここに云う義雲が『大德行状』に出る恵果の弟子であることが判る。空海も恵果から梵字梵讃を学んだことを『御請来目録』に記しているが、当然ながら他の僧も同様であったことが推測され、不空以来の訳経の伝統も引き継がれていることを知る。

7、大毘盧遮那経廣大儀軌 三卷(大正一八)

『広大の儀軌』と云う。大日—金剛手—達磨掬多—善無畏—玄超—恵果—法潤の相伝系譜を明らかにした最初の文献資料である、大和八年(八三四)三月七日の慧日寺惟謹の奥批が有名である。或いは法潤の作と考えたいところであるが、法全はこの儀軌を用いておらず、宗叡になって漸く請来されているから、実は惟謹の作かもしれない。

8、大毘盧遮那經阿闍梨真実智品中阿闍梨住阿字觀門 一卷 惟謹述(大正一八)

撰号に「淨影寺比綺院五部持念僧惟謹述」、末尾には「依胎藏毘盧遮那經略集字母觀行儀一本、巨唐開元年三月中旬五部持念惟謹集」とある。「開元年」と大正藏本にあるのは開成元年(八三六)であろう。惟謹は法潤から胎藏法を受けたことが知られる他、『大儀後序』には不空の正嫡とされた恵朗の弟子天竺阿闍梨に付法三人ある中の一人が惟謹である(拙稿「八祖相承説成立考」参照、『密教文化』一五〇、昭和六〇年)が、海雲記には「恵謹」に作り、同一人か否か分からない。

9、結縁灌頂次第 一卷 義真撰(『日本大藏經』七九・二〇八、但し鈴木學術財団刊本)

初めに「大唐青龍寺東塔院義真阿闍梨記録」とあり、天台座主となった義真(七八一―八三三)と誤まったものか、『日本大藏經』天台密教章疏に収録されている。末尾にも「開成四年閏正月、青龍寺東塔院義真録記之」とあるので、円行の受法に因んだものかと思っ
ていたら、最近、本書の異本ともいべき東寺觀智院藏『東塔院義真阿闍梨記録(円行入壇)』(室町初期賢宝写)が翻刻・紹介された(武内孝善氏「唐代密教に於ける灌頂儀礼」、弘法大師の思想とその展開 高野山大学密教文化研究所紀要 別冊1、原文は「東寺觀智院本『東塔院義真阿闍梨記録 円行入壇』の研究―本文校訂―」、高野山大学密教文化研究所紀要 一二、共に平成一一年)。これには末尾の跋文に「閏正月三日」という日付が明示される。円行の請来録には義真からの阿闍梨位灌頂を同月二日と記している(大正五五・一〇七二)から、その翌日に記録されたということになる。これは円行が特に願って、自身が受けた灌頂儀式を義真に認めてもらったのかもしれないが、文中の受者に呼びかける唱え事が「汝等」と複数形になっているのが少々気にかかるので、円行が受法した儀式というよりは、日藏本にあるとおり、結縁灌頂の作法という方が相応しいように思える。例えば、同時に入唐した常暁が揚州で栖靈寺文際から伝法阿闍梨位の灌頂を受けた同年二月十九日、「判官藤原朝臣貞敏・別請丹墀真人高主・知乘安墀宿禰良棟等」、入唐に随員して揚州に留め置かれたと考えられるものたち(『続日本後記』八、承和六年八月二十五日条参照)が「同臨道場、拋花定本尊、受五智灌頂」とある(『常暁和尚請来目録』、大正五五・一〇七二)のは明らかに結縁灌頂であるから、円行の阿闍梨位灌頂の時にも同時に結縁灌頂が開かれ、その儀式作法を円行が貰い受けたと考えることもできよう。

10、両部曼荼羅尊位(仮題) 一卷(弘全一・五以下)

これは広本『秘藏記』の後半で、従来広本『秘藏記』が文秘増補と云う説が行なわれて来たのはこの付加部分による。即ち高山寺藏『秘藏記末文』の奥批に「大唐青龍寺東塔院承襲伝五部金剛界持念沙門文秘、奉上日本伝灯大徳阿闍梨等共為授持、開成四年正月三十日寄上」(『高山寺典籍文書目録』四、一一二函一三三号)とあつて、日付から当時長安に滞在していた円行に附属したものらしい。この『秘藏記』については『定本弘法大師全集』第五卷の解説にも触れている。「末文」と題して加えられた経緯は不明であるが、円行が文秘から附属されて持ち帰つたのは、この後半部分、即ち両部曼荼羅諸尊の形像を記した部分のみであろう。尤も、円行の請来録には見えない。文秘は海雲『金剛界記』に「弟子僧文秘」として義操の付法に挙げられているが、本書自体は文秘の記かどうかは分からない。

11、大毘盧遮那成仏神変加持経蓮華胎藏悲生曼荼羅広大成就儀軌 二卷(大正一八)

通常は『玄法寺の儀軌』と云い、会昌破仏以前、法全が玄法寺居住の間に撰述したことによる。一本には「玄法寺法全阿闍梨撰」の撰号がある。安然『八家秘録』上によれば円仁とその従者の惟正が持ち帰つたものがあり、惟正本の上巻には爛脱があると云う(大正五五・一一一五)。大正一八にも二本収められている。円珍『批記集』には本書の識語に「玄法寺者、開成以前在長安城右街(本国云西京)安邑坊、至会昌年被拆無寺、和尚大中年隸名青龍寺、起院伝法、院在青龍寺西南角浄土院、珍等於彼受法也、更有三卷瑜伽、即全大師集異聞説前後、非無不同者、円珍記」(智全下・一一八四頁)と記すとある。ここに云う「三卷瑜伽」が次の『青龍寺の儀軌』である。

12、大毘盧遮那成仏神変加持経蓮華胎藏菩提幢標幟普通真言藏広大成就瑜伽 三卷(大正一八)

「青龍寺沙門法全集」の撰号があり、『青龍寺の儀軌』と云う。前記のように、会昌破仏以後、法全が青龍寺浄土院に移ってから撰集で、円珍『批記集』には「唐大中九年六月日、請青龍寺法全阿遮梨真本抄写、将帰本国永宛伝持、又此瑜伽有両三本、此最後治定本、創伝本国、若向後合伝之」(同・二二八八)という識語があり、円珍請来本が法全の最終校訂本であると云う。又『行歴抄』に

は、円珍が法全からこの儀軌を借用するに当たつてのエピソードが認められている(同・一二三二頁以下)。

13、阿闍梨大曼荼羅灌頂儀軌 一卷(大正一八)

尾題に「金剛界大乘現証甚深秘密瑜伽大曼荼羅大悲無碍大灌頂儀軌」とあるように、金剛界法に準拠した儀軌であるが、これは『略出經』以外に灌頂の儀式を説いた経軌がないからである。併し、法全は胎藏灌頂・金剛界灌頂・阿闍梨位灌頂の何れを授けるにもこの儀軌を用いたと、円珍は大中九年十一月二十日に奥批を加えている(智全下・二二八五頁)。日本では伝統的に恵果作と伝えているが、円珍が法全から特に贈られて持ち帰つた以外には請来者がないから、法全作という可能性も高い。

14、建立曼荼羅護摩儀軌 一卷(大正一八)

大正蔵本には題名の下に「法全」とあつて、古来法全集と伝えており、法潤口説法全記とする説もある。高野山北室院蔵永仁七年(二二九九)写本の内題下に「玄法寺法全和尚撰、随法闍大阿闍梨口授編集次第」とあるのがそれである。

15、供養護世八天法 一卷 法全集(大正二二)

八方を守護する諸天を供養する儀軌で、「青龍寺沙門法全集」の撰号がある。

以上の十五部はほぼ現在眼にすることができるものであるが、この他にも未発見の書籍があり得るであろう。これらを見ると、義操が灌頂執行に関する典籍を整備しようとしたことが窺われる他、本経に具体的な修法規則を説かない胎藏法の確立に努め、灌頂や護摩等、密教必修の儀軌類の編輯に力を尽くした法全は、やはり恵果以後の唐代密教の大成者と称するに相応しいと言えるであろう。

二 智慧輪をめぐる

(一) 大興善寺三藏智慧輪

円珍が教示を仰ぎ、その後宗叡も面会したという智慧輪については、円珍の書き記した事柄と『宋高僧伝』三に見える略伝以外には詳しい伝記が分らない。『宋高僧伝』(大正五〇・七三三)によれば、西域の人で、大中年中(八四七―八六〇)大曼荼羅の法を行じ、既に灌頂を受け阿闍梨となった、善く方言に達し、深く密語に通じ、『仏法根本』『示教指帰』の著述がある、咸通年中に弟子紹明が伝記を石碑に刻んだ(即ち入滅した)、ということである。著述の内、『明仏法根本碑』は現存する(大正四六・九八八)。この他、『般若心経』の重訳(大正八・八五〇)があり、『聖歡喜天式法』(大正二二・三三四)の訳者に「般若惹羯羅」とあるのは今云う智慧輪かもしれない。又『山王院藏書目録』によれば、大中九年(八五五)訳という『大円寂経説字母品』一卷がある(『叡山学報』一三・七〇頁、昭和二二年)。智慧輪の訳本か著述か分らないが、宗叡の請来録に出す『最上乘瑜伽秘密三摩地修本尊悉地建立曼荼羅儀軌』(智慧輪伝文、七紙、具説次第法則)』(大正五五・一一〇九)は現存していない。

智慧輪は最近、中国陝西省扶風県の法門寺で発見された唐代の地下施設の遺品にその名を見ることから注目を集めたが、円珍が伝える交流をまとめると次のようである。法全からの受法後、大中九年十一月冬至の日(六日)、大興善寺不空三藏院に不空の骨塔を拜し、不空第三代の伝法弟子僧智慧輪阿闍梨に会った。道場に参入し、略して壇像を礼した。これは円珍が阿闍梨位灌頂を受けた次の日であって、法全は智慧輪について、「興善三藏和上、非常会義、此経論之江海、梵文之山岳、我九州無有双者」と常々讚嘆していたと言(『上智慧輪三藏書』)。法全からの受法を終えるや直ちに智慧輪を訪ねているのは、法全の提擲によることは言うまでもない。この時、具体的に何かを受学したということは先出貞観五年(八六三)三月七日の「伝法公験奏状」にはないが、同八年五月二十九日付「太政官給公験牒(先本)」には「諮承両部大曼荼羅教秘旨、兼授新訳持念経法」という(『園城寺文書』一・三三三頁)。円珍帰国後、

その質問状に答えた咸通二年(八六一)、貞觀三年十一月五日付の書簡と新訳経・決疑等が届けられ、更に円珍は元慶六年(八八二)七月十五日付で、現在「上智慧輪三藏書」と題される長大な質問書を送ったが、既に智慧輪は入滅後であったろう。

円珍以後では、貞觀三年(八六一)、咸通二年入唐した宗叡は、汴州で玄慶に灌頂を受け金剛界法を習い、青龍寺で法全に重ねて灌頂を受けて胎藏法を学し、更に慈恩寺造玄・興善寺智慧輪等の阿闍梨を尋ねて秘奥を承受したと『大唐五家伝』(仏全六八・一五九)に見える。同時に入唐した真如親王の入唐記には智慧輪の名は見えないが、貞觀六年五月二十一日に長安に入って後、阿闍梨を請来して難疑を決せしむと云う(同前・一六二)から、面会したことがあったかもしれない。その後の消息が分からなかったが、法門寺宝塔の地下遺構から、咸通十二年(八七二)閏八月に智慧輪が造らせ奉納した金銀二重の舍利箱が発見されている。内側の金箱は閏八月十日、外側の銀箱は同十五日の刻文があり、銀箱には「上都大興善寺伝最上乘祖仏大教灌頂阿闍梨三藏苾芻智慧輪、敬造銀函一重伍拾両献上盛仏真身舍利永為供養」(新潟県立近代美術館他編『唐皇帝からの贈り物展』五二頁、一九九九年)と云う。又、皇帝懿宗等が奉納した品目である石刻「衣物帳」には、咸通十五年正月四日の日付の後に「遍覺大師智慧輪施」という供養物六点の目録を刻む(同上二七〇頁)併し、この中には既に納められていた筈の金銀の舍利函が含まれているから、恐らく既納品として追刻したもので、これによって、智慧輪がこの時点まで健在であったかどうかは分からない。『宋高僧伝』の記述に従って、智慧輪が咸通年中に入滅したとすれば、法門寺の遺品から、入滅は咸通十二年(八七二)閏八月以後、同十五年(乾符元年、八七四)までの間となる。これらから、智慧輪は八〇〇年頃以降の生まれと推測される。

(二) 不空第三代の弟子智慧輪

「円珍請伝法公驗奏状案(草本)」に智慧輪を「(※不空三藏第三代伝法弟子僧」と記している(『園城寺文書』一・三〇〇頁)のは、その前に青龍寺法全を指して「唐故中天竺天那蘭陀寺三藏善無畏阿闍梨第五代伝法弟子」と云うのに対比したもので、胎藏法の付法に

就けば善無畏—玄超—惠果—法潤—法全と数えて確かに法全は五代目となり、とすれば智慧輪は不空の孫弟子の筈であるが、その付法系譜、即ち不空の弟子の誰から伝法を得たかについては全く手がかりがない。先述のように、智慧輪が八〇〇年頃の生まれとすれば、不空入滅が大暦九年(七七四)であるから、当時惠果と同年代か、若干年少の不空の弟子であれば智慧輪が受法することは可能であろう。それが誰であったか、材料は乏しいながら、以下これについて考察してみよう。

不空門下の謂わゆる六大弟子の内付法が伝えられるのは、惠果を除けば、大興善寺惠朗に崇福寺の天竺阿闍梨があり(『大儀後序』、海雲『金剛界記』、『造玄血脈』)、保寿寺覚超に惠徳・契如が伝えられる(『造玄血脈』)のみであつて、『大儀後序』に「興善及保寿、青龍阿闍梨、亦伝付数人、随方開化道、其余無軌範」とあるのにも対応している。勿論、智慧輪の名はこれら諸書には記録されていない。惠朗付法の天竺阿闍梨というのは到底実名とは思えないから、出身地を冠しているであろう。『大儀後序』は天竺阿闍梨の付法弟子が記した文であるから、殊更に師名を顕すことを避けたもので、海雲記にも実名が記載されないのは、『大儀後序』を典拠とするからと考えられる。智慧輪の西域出身というのが誤まり伝えられ、「天竺阿闍梨」と呼ばれたと考えることもできようが、智慧輪存命中になつた咸通六年造玄血脈には、既に天竺阿闍梨の孫弟子が五人も記入されている程であるから、当時天竺阿闍梨が在世であつたとは思えない。惠朗自身は少なくとも建中二年(七八二)迄は存命であつたと推定される(岩崎氏前出『密教学研究』所載論文参照)が、その後の消息が知られないから、八〇〇年以降の生まれと考えられる智慧輪の師となつて授法することは不可能であろう。

①不空の弟子で、②惠果と同年輩であり、③付法弟子がある、という条件に当てはまる者に惠応がある。惠応は大暦九年(七七四)六月、大興善寺の大聖文殊閣に国のために一切経を転読するための僧を置くことを請うて許された十四人として、惠果と並んで選ばれている(『表制集』四、大正五・八四五)。これ以外には『表制集』に惠応の名を見ない。この時、別に同寺灌頂道場には国のために念誦する惠朗他七人を置いているが、この二組は即ち年齢的に世代を分けると考えられる(岩崎氏『密教学研究』論文から、惠応は不空入滅時二十九歳であつた惠果と大体同世代と見てよい。尤も、海雲『金剛界記』には「大興善寺伝灌頂教同学惠応阿闍梨」として、惠果の付法十四人の一人として挙げてゐる。ただ、海雲記の表現からは、惠応が既に不空から灌頂を授けられており、兄弟弟子の惠

果に重ねて受法したことが読み取れる。この他、本来不空の弟子で、惠果に伝受したと思われる者に惠則がある。円仁が『巡礼行記』三に記す大興善寺の元政・文悟阿闍梨は、惠則の付法であることが造玄血脈(金剛界)や円珍記『大日経疏抄』(智全中・六七六頁)によって判明する。なお、この惠応・惠則は、惠果からは金剛界法のみを伝受しており、胎藏法を受法しなかったことに着目する必要がある。

円行や円仁と同時に入唐した三論留学僧常暁に太元法を授けたことで有名な文際(不空の弟子で惠心の付法である)と常暁がその請来録に明記している。「常暁、不得随使入京、徒留館裏、空経多日、至于歳尽勅命未有、爰则周遊郡内、訪捩師依、幸遇栖靈寺准頂阿闍梨法号文際和尚……其文際和尚則不空三藏弟子、兼惠心阿闍梨付法人也、……授我以金剛大法、許我以阿闍梨位也」と上表文にあり(天正五五・一〇六八)、請来録部分の末尾によれば、承和五年(八三八、開成三年)入唐したものの上京を許されず、淮南大都督府(即ち揚州広綾館)に留められ、十二月に栖靈寺大悲持念院に移り、夜は同寺の文際について瑜伽を、昼間は本業三論を華林寺元照座主に習った。翌年二月十九日には伝法阿闍梨位の灌頂を受け、二十一日には帰国の途について瑜伽を、昼間は本業三論を華林寺元照座主に習大元帥秘法」と云うように、太元法を相伝したことが特記される他は、両部大法としては唯金剛界法を受けたのみであって、文際の師惠心の受法歴からは当然ながら、当時の趨勢となっていた両部相承から見れば不充分ということもできよう。

惠心については別の資料が存在する。即ち権徳興撰『唐大興善寺故大宏教大弁正三藏和尚影堂碑銘并序』(前出拙稿参照)で、これには不空の弟子として「含光・曇貞・覚超・惠心・於隣・潜真・惠覚等」を挙げ、「皆偉然竜象、為法棟梁、而惠心・惠覚伝授秘藏」と云う。惠心と共に名の挙がる惠覚は、先の大暦九年六月の興善寺灌頂道場に置く僧七人の中に入っている。即ち惠心よりは惠覚の方が年長であるらしい。撰者権徳興(七五九―八一八、岩崎氏による)は惠心の俗弟子であることが文から判るが、碑文の撰述時期は書かれていない。文中に「大師云亡也、嚴京兆郢・沙門飛錫為之碑」とあって、嚴郢の不空碑文を刻んだ石碑が建てられたのは建中二年(七八二)であるから、七八一年から八一八年迄の間に書かれたことになる。この碑銘から、当時大興善寺に金剛智と不空の影堂があり、惠心がそれを管理する役職にあつたらしいことが判る。因みに円珍が帰国後、不空三藏院本「金剛無畏不空三師三藏真影一楨」の写

しを、智慧輪から人を介して送られたことが『八家秘録』下(大正五五・一一三)から知られるが、或いはこれが今の影堂のものであったかもしれない。

再説すれば、智慧輪の師となり得る、①不空の弟子で、②惠果と同年輩であり、③付法弟子がある、という条件に当てはまる者として、現在知り得る範囲では惠応が最も相応しいと云える。両者共大興善寺所住ということからも、何らかの接触があった可能性は必然である。又、円珍『上智慧輪三藏書』の常暁請来経等を挙げるくだりに、「彼文際師、從惠則惠応二阿闍梨受法云々、未知虚実、実垂示之」(智全下・二三三八頁)と云う疑義は少々不自然であるから、円珍は智慧輪が惠応の付法であることを知った上で、同門に文際という者があるかと尋ねたと考えれば理解しやすい。このように、惠応が智慧輪の伝法の師であったと仮定すれば、八〇〇年頃の生まれと考えられる智慧輪の年齢からすると、惠応は七五〇年頃に生まれ、八一〇年から三〇年頃に入滅したと推測できるであろう。

ところで、智慧輪は外国僧であるから、会昌の破仏時に長安に居住していたとすれば、当時三十代半ばの彼は、円仁等と同様、当然調査や取締りの対象になった筈である。『巡礼行記』三によれば、会昌三年(八四三)正月二十七日、軍容から帖があり、長安街中の諸寺外国僧が喚ばれ、二十八日の条には「早朝、入軍裏、青龍寺南天竺三藏宝月等五人、興善寺北天竺三藏難陀一人、慈恩寺師子国僧一人、資聖寺日本国僧三人、諸寺新羅僧等、更有龜茲国僧、不得其名也、都計二十一人、同集左神策軍」(仏全七二・一一三)と云う。この時、大興善寺に居たのはインド僧難陀一人であることが判るが、名を知らない龜茲国の僧とあるのが今の智慧輪である可能性は捨て切れないであろう。

(三) 青龍寺派と大興善寺派

前節で挙げた、不空の弟子でありながら惠果に受法した惠応・惠則や、惠応の付法でもある文際、惠則の付法元政・文悟の諸阿闍梨は、記録の上からはただ金剛界法を受学して胎藏法を受けた形跡がないのであって、文際を除けば、すべて大興善寺に住したこと

でも共通している。惠果以後門葉が繁栄し広く伝播した流れを青龍寺派と名付け、不空の正嫡と目された惠朗早逝後、その付法者の実名すら分からなくなった系統を大興善寺派と名付けるとすれば、その両派のあり方に異なりはなかったのであろうか。

独り惠果の門葉が繁茂して枝を分かつた大きな理由は、胎藏法を取り入れるのみならず、それを金剛界法と並ぶ大法にまで引き上げたことである。不空教団にあつては、「所訳金剛頂瑜伽法門是成仏速疾之路、其修行者必能頓超凡境達于彼岸、余部真言諸仏方便、其徒不一」と不空自身が言う(『表制集』三、大曆六年十月十二日「三朝所翻經請入目錄流行表」、大正五二・八四〇)如く、金剛界法以外は余部の真言法に過ぎないのであつて、それは不空が入滅直前に認めた「三藏和上臨終陳情辞表」でも、「所得金剛頂十万頌・諸部真言」と並列的に言っている(同・八四六)ことから、明らかに終始一貫した思想である。勿論、不空訳という『都部陀羅尼目』(実は不空撰か、大正一八)に、金剛頂經以外に大日經や蘇悉地經等の主用經典の概要が記されるように、それらが雜部真言經の一つとして伝授・修行されていたであろうことも想像に難くない。併し、大日經の修行法軌である胎藏法を単なる雜部真言ではなく、金剛頂瑜伽に並ぶ大法として再評価したのが惠果の創見であつたとすれば、不空の教義そのままを受け継ぐ他の弟子たちの目には、惠果創始の異義としてこれが映つたに違いない。惠朗の系流にある『大儀後序』に、不空の遺書に云う六人の弟子を認めずに惠果を除く五大弟子と明記し、惠応の俗弟子である権徳輿の碑銘にも、不空の弟子を挙げる中に惠果の名が含まれないのは何故か。惠果とは一線を隔した、不空の伝統を墨守する一派、過激にいえば反惠果の立場にあるグループがあつたと考えざるを得ない。

惠果が建中元年、即ち惠朗の存命中で、未だ自身としても伝法者というには若年といえる三十五歳から胎藏の伝法を始めた理由については、既にいくつかが指摘されている(岩崎氏『仏教文化の諸相』所収論文)。「大德行状」の記事が正確であるとすると、惠果が善無畏の弟子という玄超から胎藏法を求授したのは二十二歳、即ち大曆二年(七六七)のことである。同書にはこれ以前、十九歳の時に不空から灌頂を受けたというから、不空師事の最中であり、善無畏入滅の開元二十三年(七三五)からは三十二年後のことである。この受法は、或いは惠果にとつては偶然であつたかもしれないが、既に不空からも授けられていた可能性もある胎藏法を、新たに認識する最大の契機となつたであろう。『大德行状』の記述から、惠果が若年から胎藏の伝法を始めているのは、それが不空門下にとつ

て許容されるものであり、金剛界法に比べて伝法が容易であったから、という見解(前出岩崎氏も確かに否定できない。前に述べたように、先に胎藏法を、後に金剛界法を授けるのが惠果門流の伝法の順序とすれば、最上の教法である金剛界の前段階として胎藏を授ける、即ち大法とはいっても、金剛界よりは劣るものと考えられていた、ということも事実であろう。併し、惠果が伝法を始めた初期に於いては然りとしても、空海が入門した惠果最晩年にあつては、専ら「両部の大法」と呼称されるように胎藏法自体が重視され、大法として金剛界法に並ぶものと昇華していたことも亦事実である。呉殷の惠果行状に、「胎藏師位」と「金剛界大法」とを對比するのはその現れであろう。このように、胎藏法への認識が変化していったということからも、胎藏の大法化が惠果によってなされたことを知り得るのである。何れにせよ、諸部真言と金剛界法という二段階による不空の伝統に比較すれば、そこに胎藏法という一段階を加えることによって、受学する弟子にとつても修学階梯がより容易になった。というのが、不空門下の中で惠果の門流のみ独り盛行し、その他の系統が衰微した理由である。『広付法伝』二に「広智数万、印可八箇、就中七人得金剛界一部、青龍則兼両部師位」と言っている(定本弘全一・一〇七)のは、両部が如何なる付法系譜で伝承されたかという問題は別にして、惠果の門流とそれ以外の系流との違いを端的に示していると言えないだろうか。

惠果の活躍中も、大興善寺一派では積極的に胎藏法を取り入れるという動きは見られない。智慧輪の師かと思われる惠応は、惠果に重受したことは海雲記(即ち惠果門流の記)以外に記録されず、付法文際にも金剛界のみを伝法した結果、文際も常暁には金剛界法しか授けていないのであろう。惠則は不空の弟子であつたとしても、直接の授受関係はなかつたようで、造玄血脈に記される如く、系譜には惠果―惠則という付法関係を明らかにしている。ここに惠応と惠則の立場の違いが現われるが、惠果から胎藏法を受けていないという点では一致している。惠則の付法文悟・元政は、『巡礼行記』に「大興善寺文悟闍梨、解金剛界、城中好手」「元政和尚、深解金剛界、事理相解」と資聖寺の懷慶が評するように、専ら金剛界法を伝える阿闍梨であることは周知の事実であつたらしい。一通りの受学が終わつた円仁に、元政は「余所解金剛界大法、尽付属了、其法門等尽写了、更有不足者、別処尋覓」と語つたという。不足あらば別処に尋ねるとめよ、という言葉からは、惠果門下の分流とはいえ、金剛界法はここが本家であると自負するかのような、大

興善寺派の意識が垣間見える。

ここまでやや詳しく大興善寺一派について述べて来たのは、資料的に智慧輪がこの系流にあったと考えられる他に、法全や智慧輪の後、唐末・五代の争乱を潜り抜けて宋代初めまで伝承された密教の一つが、この大興善寺派の末流であることが判明するからである。

三 唐代末期・五代から宋代初期の密教僧

(一) 唐代末期から五代期

永観元年(九八三、太平興国八年)に入宋した東大寺僧裔然(九三八―一〇一六)は、真言宗の元杲に受法した機縁もあつたからか、目的の一つが密教相承であつたらしく、彼地の密教僧とも接触している。次節以降に述べるが、裔然が洛陽で出会つた崇智という者は、金剛智―不空―智慧輪―逕保―演秘―法界観―崇智と相承する金剛藏教の灌頂を受伝していたという。又、裔然は清沼三蔵から、弟子の盛算は令遵三蔵から、それぞれ金胎両部の灌頂を伝承しているが、系譜を明らかにしないのが遺憾である。

遡って円仁の『巡礼行記』を読むと、処々で出会つた僧の所業について、密教を意味する「持念」や「真言」という表現が散見する。開成五年九月六日早朝、円仁に長安城内の密教僧の情報をもたらした資聖寺浄土院の懷慶は「持念為業」と云い、これより前、開成三年十二月二十三日、揚州に滞在していた円仁がまみえた無量義寺道悟は「解真言」と自ら語つた(因みに、この時円仁は道悟から、栖霞寺の文珠(ママ)法師は真言法を得て、最近三論留学僧常暁がその寺に住し、真言法を受けたことを聞いている。『同』一、仏全七二・九〇)。長安資聖寺の懷慶も揚州無量義寺の道悟も、今ではどういう法系にある人か全く明らかでない。又、咸通六年の造玄血脈には、恵朗の付法天竺阿闍梨に弟子三人ある内、居士趙政(海雲記には趙梅)には義准・志清・善貞・制本の四人、徳美には雅霄という付法のあつたこ

とが記録される。これらのように、密教の相承が根強い広がりを持つていたことは疑いない。

智慧輪の後、唐朝末期に至る流伝については手がかりが少ない。特筆されるのは長安大安国寺の行琳が乾寧五年(八九八)『釈教最上乘秘密藏陀羅尼集』三十巻を編纂したこと位であろう。大藏経各版には収録されていないが、房山石経にのみ現存している(『房山石経』二十八、華夏出版社、二〇〇〇年)。行琳の相承法系も判明しないが、撰号には「上都大安国寺伝密教超悟大師賜紫三藏沙門行琳集」とする。大安国寺にはかつて元簡闍梨があつて「解金剛界好手」と『巡礼行記』に云い、最近その故地から唐代の大理石製明王像が数体出土したことで有名になった。

この他、注目に値すべきことは、俗人である居士により密教が地方に伝播した形跡のあることである。例えば、金剛智に混倫・呂向、不空に趙僊・嚴郢、善無畏には李華、惠果には吳殷等、必ず俗弟子も受学しており、吳殷などは惠果の付法十四人の一人として海雲記に挙げられている。先述の如く、天竺阿闍梨付法の俗居士趙梅(又は趙政)には四人もの弟子があつたと伝える。これらのことから、盛唐期には専ら受学するのみであつたのが、晩唐期には出家のみならず、俗人の手によつても密教の付法・伝承が行なわれたことを窺わせ、密教の流伝が追跡できない範囲にまで広がつたことを示すと言えよう。中でも四川地方に於いては、宋代まで影響を及ぼした柳本尊という人物の事跡が伝えられている。

宋の紹興十年(一一四〇)祖覚撰『唐柳本尊伝』の碑(重慶大足石刻芸術博物館他編『大足石刻銘文録』二〇七頁、重慶出版社、一九九九年)によれば、柳本尊は本名を柳居直といい、後晋の天福七年(九四二)に八十四歳で涅槃に入ったというから逆算して大中十三年(八五九)の生まれであり(『大足石刻雕塑全集 宝頂山石窟(下)』(重慶出版社、一九九九年)の年表に大中九年生まれとする理由は不明)、『蔬食紙衣、律身清苦、專持大輪五部呪、盃瑜伽經中略出念誦儀也、誦數年而成功』したと云う。光啓二年(八八六)に衆生濟度の誓願のために手指の一節を燃して諸仏に供養したのを始め、十種の捨身行を行ったことで有名であるが、伝には晩年の蜀主益嘉との次のようなやりとりが見える。「問曰爾以何法救人而靈感如是耶、対曰居直精修日煉誓求無漏無為之果、專持大輪五部秘呪救度衆生、又問會何呪須何物、対曰但得香花供養足矣、乃嚴飾道場請誦呪而光明四發、遂留供養三日、賜金帛名香、居士不受」。ここにも云う「大輪五部秘呪」が具体

的には判然としないが、柳本尊の密教を継承すると自称した行者たちが根拠とした四川省大足の地には、宋代の彫造ではあるものの、唐達磨栖那訳『大妙金剛大甘露軍拏利焰鬘熾盛仏頂経』（『大妙金剛経』）に基づくと考えられる十大明王石刻像（下泉全暁氏「中国大足石刻の十大忿怒明王像について」、『密教学研究』二二、平成二年）が複数現存しているので、何らかの関連があるかもしれない。

柳本尊のように、煉指等の捨身行を行なったのは、必ずしも密教僧や在家の行者には限らない当時の風潮であって、『宋高僧伝』第二十三・遺身篇には唐末以降のそれらの事例が見える。例えば「唐呉郡嘉興法空王寺元慧伝」によれば、元慧（八一九〜八九六）は会昌二年（八四二）嘉禾の建興寺に居り、志を立てて三白の法を持し、五部の曼拏羅を諷誦し、臂上に香炷を爇くと云い、咸通年中鳳翔の重真寺に行つて左の拇指を煉したが、その指は月を越えずに復生したと云う（大正五〇・八五七）。この他、同篇に収録された正伝二十一人の内、無染・定蘭・束草・行明・息塵・道育・道舟・守賢・文輦・懷徳の十人には、何れも煉指や焼身等の記述が見える。『宋高僧伝』に見るこれら行状の多くには、必ずしも密教行者であったことを窺わせる記述はないが、先の元慧は「五部曼拏羅」とあるから、明らかに密教との関わりを予想させる。密教僧にして捨身行をなすものが少なくなかったとすれば、こうした衝撃的で話題性のある行が強調される余り、本来の密教が喪失されていったということも現実であつたらう。

（二）『宋高僧伝』に見る唐末から宋初の密教僧

前節に挙げた元慧のように、『宋高僧伝』には唐代末期から宋代初期にかけての密教僧の姿を垣間見ることができる。それを順に紹介する。

（一）無迹（八四三〜九二五、卷三十「後唐靈州広福寺無迹伝」、大正五〇・八九八）

朔方の人で、大中九年（八五五）出家し、咸通三年（八六二）西明寺で受戒、光啓年中（八八五〜八）に仏頂熾盛光降諸星宿吉祥道場法を伝授して本府（朔方？）に帰り、府帥韓公がその消災の機能を聞き結壇し修飾せしめたところ、感応多しと云う。景福年中（八九二〜三）に

広福寺に住持したが、「皆以律範繩之」とあるから、戒律を主としたのかもしれない。ここに言う熾盛光法が何に基づくものか明確でないが、大正蔵一九収録の二本の内、不空訳『仏説熾盛光大威徳消災吉祥陀羅尼經』は明蔵のみ、唐代失訳『仏説大威徳金輪仏頂熾盛光如来消除一切災難陀羅尼經』は高麗蔵に収めるのみであるから、何れも後代の中国撰述が疑われる。或いは、先述の達磨栖那訳『大妙金剛經』によつたものかもしれない。

(2) 道賢(?-九三三、卷二十五「後唐鳳翔府道賢伝」、同・八七〇)

どこの人か分からず、孔雀王經を持調するを日課としたが、瑜伽灌頂の法を受け、持明の功いよいよ徴多く、仏が道賢を雲に乗せ、インド諸方を巡る夢を見て後、インドの諸言語を理解することができたと云う。「隴坻道俗、皆稟承密蔵、号阿闍梨」と云う他、「今兩京汴京と洛陽」伝大教者、皆法孫曾玄」とも云う。『宋高僧伝』の撰者贊寧は『大宋僧史略』上「伝密蔵」にも道賢に触れている。

「梁末・後唐世、道賢闍梨者……今伝粉壇法、並宗此師、鳳翔阿闍梨是也」(大正五四・二四〇)。ここに言う鳳翔は現在法門寺のある地で、ここを根拠地とする密教行者のグループがあり、その一群が鳳翔阿闍梨と呼ばれたのであろう。贊寧時代に密教を伝える者は皆道賢の法孫であると言いながら、贊寧の密教知識の不足によるものか、具体的な法系や伝承者は示されていない。ただ、鳳翔府の法門寺はかつて智慧輪が関係していたことは事実で、宝塔地下遺構の埋納遺品の中に、五重「真身宝函」の内の第四重金函に刻まれたもの、及び「捧真身菩薩像」の台座蓮弁に刻まれたものという、金剛界曼荼羅になぞらえた立体曼荼羅と考えられる二点(呉立民他『法門寺地宮唐密曼荼羅の研究』参照、中国文化出版、一九九八年)が発見されたことから推測できる。これらは咸通十五年に納入されたもので、当時の青龍寺派では何れかといえば胎蔵法が盛んであったという反映を見ないから、法門寺は智慧輪の影響下にあったと見るべきであろう。こうした経緯からすれば、或いは道賢も智慧輪の後裔であったかもしれない。

(3) 志通(?-九三九?)、卷二十三「晋鳳翔府法門寺志通伝」、同・八五八)

扶風、即ち鳳翔の生まれで、後唐の末に洛下で縛日羅三蔵の瑜伽教法を行なうに遇い、これに礼事した。縛日羅三蔵とは、『東国通鑑』十三等によればマガダ国の室利縛日羅といい、後晋より大師号を得、九三八年高麗の太祖に謁したと『国訳一切經』和漢撰述

部・史伝部一三(四八四頁)に注している。志通は天福四年(九三九)に呉越に行き、文穆王錢氏迎えて供養した。その後、天台山に登り西方往生を願い、更に越州の法華山で終焉したと云う。志通はインドの密教僧に師事したことが伝えられるのみで、事跡からは積極的な密教色は感じられない。

(4) 守真(八九四〜九七一、卷二十五「宋東京開宝寺守真伝」、同・八七二)

黄巢の乱(八七五〜八八四)の時、一家が蜀に移住したが、聖寿寺の修進律師に師事し、從朗師に起信論を、性光師から法界觀を学び、演秘闡梨を礼して瑜伽教を授けられた。並びに心要を得て、皆指帰を尽くし、諸法に明達した。起信論と法界觀を講ずること共に七十余遍、法を嗣ぐ者二十人許り、灌頂道場を開くこと五遍、僧尼士庶三千余人が受けた。常に五更に文殊五髻の教法を、夜二更に西方無量寿の教法を行じ、念仏三昧を修して浄土に生まれることを期したと云う。咸淳五年(一二六五)志磐集『仏祖統紀』二十七「往生高僧伝」にも「守真、永興人、講起信論法界觀、常於中夜輪結無量寿仏往生秘密印」等(大正四九・二七七)とあり、密教的行法を行っていたことを窺わせる。次節でも触れるが、齋然が洛陽で出会った崇智は法界觀阿闍梨から伝授を受けたと語った。法界觀阿闍梨というのは実名と思えないから、法界觀杜順撰『華嚴法界觀門』一卷をよく講じていたという守真を指しているのではあるまいか。

以上の四例の他、卷三十「唐高麗国元表伝」に附せられた会稽の全清の伝には「於密藏禁呪法、能効鬼神」とある(大正五〇・八九五)が、どの程度密教と関係するものかは不明である。

(三) 入宋僧齋然が伝える宋代初期の密教僧

円仁や円珍同様に、入宋僧齋然(九三八〜一〇一六)が旅行中の日記四巻を残していたことは、成尋の『參天台五台山記』四(仏全七二・二五〇)に見える。残念ながらその記録は現存していないが、一部が諸所に引用されており、その内のいくつかには極めて興味深い情報が含まれている。

(1) 日本僧寛補

心覚の『鷲珠鈔』下二には、奄然が汴京で面会した超会から聞いた日本僧の消息を在唐記から引いている。「従左街天寿寺日本国照遠大師賜紫超会、来房問訊、和尚是日本延喜年中与寛建大德等共入唐、即寛建・寛輔・澄覚・長安・超会等、総十一人也、寛建上人於建州浴室悶了、澄覚等長興年中入京、詣五台山及遍礼諸方聖跡、到鳳翔・長安・洛陽城等、其後澄覚學習漢語、講唯識論・上生經等、賜紫資化大師賜紫号、有帰朝之心、遠去兩浙、寛輔在京弘瑜伽大教、賜弘順大師、当京元無弘真言教、寛輔来後弘密教、授法灌頂弟子三十余人、逝去之後数年」(『真言宗全書』三六・三〇八頁、但し一部誤字を改めた)。「扶桑略記」二十四によれば、興福寺僧寛建が入唐求法して五台山を巡礼せんと奏請して許されたのは延長四年(九二六)五月二十一日のことで、一行は従僧三口・童子四人・近事二人という(国史大系、一九七頁)。併し、現実に入唐したのは翌五年正月二十三日に大宰府の牒を受取った後(『日本紀略』、国史大系、後編1・二七頁)と見られている。奄然が聞いた超会の話は一行十一人であったが、扶桑略記では寛建を含めて合計十人の勘定であるから、実際には同行者が一人増えたのであろう。超会が名を挙げる寛建以外の四人は、従僧三人と追加された僧一人ではなからうか。

長興(九三〇〜九三四)は後唐の年号で、成尋記『參天台五台山記』六の熙寧六年正月十五日の条に記す、「三藏令送見蔵本諸教壇図一卷、披見金剛界諸尊別壇図也、皇(ママ)日記云、于時長興三年四月内、於京洛敬愛寺内写得畢、日本国持念弘順大師賜紫寛補記之。惠文記大平興国五年五月日。熙寧四年仲冬、開宝迎福院左街式録訳經文鑑大師用寧字、宗厚東齋題」(弘全七二・二八二)という『諸教壇図』の奥書の写しにより、寛補が長興三年(九三三)には洛陽に居たことを確認できる。ところで、超会は逆算して昌泰三年(九〇〇)の生まれで、入唐時は二十八歳である。超会や寛補が寛建の従僧であるとすれば、大体同じような年齢であったと推測されるから、寛補は長興三年には三十歳前後、当時洛陽で密教を受学していたのであろう。

寛補が汴京で弘めたという「瑜伽大教」を日本の真言密教とする見解が多い(頼富本宏氏『中国密教の研究』一八九頁、大東出版社、昭和四四年)。又、『アジア遊学』二三所収、王勇・王麗萍両氏論文、勉誠出版、二〇〇〇年)。元より、興福寺僧寛建の従僧であったならば、当然彼らの本宗は法相と考えるべきであろう。同行者澄覚の行状を見れば尚更、その本業は明らかに法相唯識であって、寛補のみが真言宗

僧という証拠は何もない。且つ又、当時の日本真言宗の伝授形態から云って、入唐時二十代後半から三十歳程度であれば、到底伝法灌頂を授けられていたとは思えない。例えば、小野流の法系では、聖宝(八三二―九〇九)が源仁から灌頂を受けたのは五十三歳の時であり、観賢(八五三―九二五)の場合は四十三歳、一定(八八四―九四七)四十二歳、淳祐(八九〇―九五三)三十六歳、広沢流では益信(八二七―九〇六)は六十一歳、宇多法皇(八六七―九三二)三十五歳、寛空(八八四―九七二)二十五歳、寛朝(九一六―九九八)三十三歳と、次第に年齢が下がってはいるが、これらは法流の正嫡となったような人師であり、真言宗側に灌頂授受の記録が全く残されていない寛補とは比較にならない。よって筆者は、寛補は入唐後、唐代以来伝承されていた密教を現地で学んだものと考えている。

寛補に関してはもう一つの資料、『入唐諸家伝考』に載せる薬師儀軌識語がある(同前、一七七)。この儀軌は大正蔵一九の『薬師瑠璃光如来消災除難念誦儀軌』、略して云う『薬師消災の儀軌』であり、東寺金剛蔵本という『入唐諸家伝考』所引の文は次の通り。

「或本批云、伝金剛胎蔵大教大徳恵文伝学洛京左衛(※街の誤字)内殿伝瑜伽大教灌頂阿闍梨日本国弘順大師賜紫寛補受持本、大宋国左衛天寿寺恵文阿闍梨口請伝端拱二年正月八日庚寅日求尋得写了、日本国入唐五台山巡礼賜紫沙門祚壹請来、(下略)。大正蔵丙本(仁和寺蔵)の奥書は「恵文」を「恵久」、「左衛内殿」を「左街内殿」に作り、又「日本国弘順大師……天寿寺恵文阿闍梨」を欠き、「祚壹」を「某」とする(同一九・二三)。この奥批は少し判りにくい、前半は金剛胎蔵大教を伝えた恵文が寛補受持本を伝学したという識語、後半はその恵文から端拱二年(九八九)に祚壹が伝授・写得したという意味であろう。成尋の写す『諸教壇図』の奥批にも寛補の次に恵文が識語を加えているから、恐らく恵文は寛補の付法であり、そのような機縁によって日本僧祚壹が受法したのかもしれない。

何れにせよ、寛補が伝授した密教の実像は知り難いが、恵文が「伝金剛胎蔵大教」と自称していることからすると、次々項にも見るように、当時まで伝承されていた金胎両部の密教であつたらしいことが窺われよう。先の『諸教壇図』は金剛界諸尊の別壇図と云うし、祚壹が受学した『薬師消災の儀軌』は十八道に胎蔵法の要素を交えたものである。因みに、祚壹は古来齋然の弟子と言われているが、齋然入宋に随従したのは嘉因・定縁・康城・盛算の僧四人の他、宋地で剃度した祈乾・祈明二人の計六人であつたことを齋然自ら「入瑞像五臟文」に明記している。併し、祚壹も「入唐五台山巡礼」と称するので、途中まで同行して齋然帰朝後は別途宋に

留まったのかもしれない。なお、奄然入唐記は「寛輔」と書いているが、二種の奥批による「寛補」が正しいのであろう。

(2) 崇智阿闍梨

杲宝の『雜秘見聞集』六には、当時現存した在唐記から「六月十八日○洛中逢崇智阿闍梨、○問受法事、答云崇智只習金剛藏教灌頂、胎藏界未受、○又問血脉、答云金剛智三藏授不空、不空授智慧輪三藏、後当京天寿寺逕保闍梨授演秘大師、大師授法界觀阿闍梨、阿闍梨授崇智云々、今夜闍梨修施餓鬼法、頭五悔及真言音韻、如日本東寺所伝、此甚敏也」という一文を引く(『入唐諸家伝考』第六・法濟大師奄然考、仏全六八・一七八)。ここに云う「金剛藏教」が金剛界法を指すことは系譜上疑いないが、「胎藏界未受」と崇智が答えたのは、二つある一方のみを受けたというのではなく、系統が大興善寺派であることからして、元來金剛界のみが単独で伝えられていたのであろう。但し、既述の如く、智慧輪が直接不空に受法したことは年代的にあり得ないから誤伝である。智慧輪と逕保も直授かどうかはつきりしないが、この出来事は奄然の行動から雍熙元年(九八四)であることが判っており、智慧輪入寂から百十年程が経過しているのであるから、代数としては智慧輪以後このように伝承されたと考えてよいであろう。演秘の次の法界觀阿闍梨が守真(八九四―九七一)であろうことは前説したが、唐末から宋初までの相伝系譜が知られる唯一の例である。

(3) 清沼三藏と令遵三藏

同じ年、奄然は六月十八日、竜門の善無畏三藏の真身を礼拝し、七・八月中には清沼三藏に金剛界・胎藏界両部三密大教を受學し、五瓶灌頂を受けたと自ら「入瑞像五藏文」に記す(清涼寺文書、塚本俊孝「宋初の仏教と奄然」参照、『仏教文化研究』四、昭和二九年)。この時、奄然に随従して入宋した弟子嘉因も共に灌頂を受けたことは、『続左丞抄』一所引の永延二年(九八八)二月八日太政官符により知られる(国史大系、四頁)。又、弟子盛算も、汴京で梵学翻經三藏大德賜紫令遵阿闍梨から両界瑜伽大法・諸尊別法を稟受し灌頂を受けた(『入唐諸家伝考』第七盛算伝考、仏全六八・一八〇)。「清沼三藏」とあるのは、太平興国寺伝法院に於ける天息災・法天等の訳経場で筆受を担当した清沼で、令遵も同様筆受に当たった人であることは、早く塚本善隆氏によって指摘された(清涼寺釈迦像封藏の東大寺奄然の手印立誓書)、『仏教文化研究』四、昭和二九年)。宋代初期の訳経記録である『大中祥符法宝録』(『宋藏遺珍』六、三七九五頁以下、新文豊出版、民

国六七年)によれば、清沼は太平興国八年(九八三)七月から大中祥符四年(一〇一一)十一月まで、令遵は雍熙元年(九八四、この年紫衣を賜る)から淳化元年(九九〇)十月まで、それぞれ筆受を担当している。清沼はこの後の大中祥符五年から八年にかけて行われた三十卷教王經の翻訳には関わっていない(『同』六所収『景祐新修法宝録』二)から、大中祥符四・五年頃に亡くなったのであろう。年代的な違いからすれば、令遵の方が年長者であったかもしれないが、清沼は入宋当時五十七歳であった齋然と同年輩かやや年少だったかもしれない。清沼も令遵もその所授の法を金胎両部・両界と言っているから、宋代に新しく渡来したものではなく、恐らく崇智同様に、唐代以来の密教を伝えた阿闍梨であったと考えられる。このことから、数多くの密教経典を訳出した宋朝の翻訳事業には、こうした旧来の教法を受け継ぐ密教僧の知識が必要とされていたのではなからうか。

齋然は帰朝後、師資の血脈を継がしめるため、弟子盛算に灌頂の秘印を与える(『大唐諸家伝考』第七盛算伝など、付法も行なったようであるが、京都愛宕山に大伽藍を建立し、自ら請来した三国伝来の釈迦像を安置せんという計画が実現できず、その余波か、門葉が続かなかつたために法流自体も残らず、齋然や盛算が宋地で伝承した両部の密教が如何なる系譜によるものか、今日では全く詳らかでない。ただ、齋然が系譜まで聞きながら金剛界のみを伝えていた崇智に伝受しなかった、即ち余り興味を示していないのは、金胎両部を一具に伝えるという、当時の日本密教的常識に左右されたものであろう。

四 その後の余光

先に見た『宋高僧伝』の中で、守真は密教的な事跡と師資関係が比較的明らかな例であって、贊寧が瑜伽僧の代表の如く取り上げる道賢よりも、我々としては高く評価したいところである。但し、無迹や志通にもその傾向が現われているように、既に中唐期の不空や惠果門流のような密教専修ではなく、律・華嚴・浄土教等との兼修に陥っていたらしい。又『宋高僧伝』の撰者贊寧は、「不空伝」に於いて「伝教令輪(※密教のこと)者、東夏以金剛智為始祖、不空為二祖、慧朗為三祖」として、「已下宗承所損益可知也、自後岐分

派別、咸曰伝瑜伽大教、多則多矣、而少驗者何、亦猶羽嘉生心竜、心竜生鳳凰、鳳凰已降生庶鳥矣」(大正五〇・七一四)と言い、『仏祖統紀』二十九には「鑑菴曰」として、「唐末亂離、經疏銷毀、今其法、盛行於日本、而吾邦所謂瑜伽者、但存法事耳」(大正四九・二九六)と言っていることからすれば、当時は既に教理的体系が失われて修法のやり方のみが伝えられるに過ぎず、ために法験が少ないという批判を受けるに至っていた。又、鳳翔府を中心に活動したグループが「鳳翔阿闍梨」と呼ばれていた他は、もはや教団としても存続しておらず、多くの教法の一つとしての密教を伝える者も居たという程度であつたらしい。

延久四年(一〇七二、熙寧五年)に入宋した天台の成尋は、その目的の一つが真言経儀軌を青龍寺経藏に持参して校合することにあつたから、恐らく先人齋然の記録を調べ、かの地が変わらず密教が栄えていると考えていたのであろう。併し『參天台五台山記』には、齋然のように積極的に密教僧を探した形跡は窺えないし、実際に青龍寺に行こうとした様子も見えない。逆に、乞われて修法や伝授を行なっている程であるから、修得した天台密教に自信もあつたのだろう。ただ、新訳の密教經典に関心はあつたようで、至和三年(一〇五六)法護訳の『大悲空智金剛大教主儀軌經』(大正一八、謂わゆるヘーヴァジラ・タントラ)を読んで「有五種念珠、時用不同、最要事也」(仏全七二・二九二と熙寧六年(一〇七三)三月二十七日に記している。これに続いて、「此軌云如九股杵、而内中折雨之時、道場衆中省賢闍梨修千手供養法、其作法全異、常徒所用九股杵・九股鈴、鈴中鑄付八大忿怒尊形。又二十四日、相国寺仏牙供養、闍梨作法如後苑、奇思之間、見九股文、大略新訳説耳、念誦之間無間斷振鈴、以杵輪転、或当額上下異常」と見聞を記しているのは注目値する。九股杵や九股鈴を用いるのは元より、念誦の間絶えず鈴を振つたり、杵を輪転する等の作法は現今のチベット密教に類似する所作であることに驚かされるが、それよりも、当時インド僧がもたらした新来の密教を、既に宋僧が習得して実践していたということに注意しなければならない。先に紹介した『宋高僧伝』二十三の志通がマガダ国の室利縛日羅三蔵に師事したと伝え、当時宋の北方に勃興していた遼の燕京の僧で、大康三年(一〇七七)『大日経義釈演密鈔』十巻を著わしたことで有名な覚苑は、西天竺から来た三蔵摩尼に就いて瑜伽の奥旨を窮めたと云う(統蔵二三・五三三)。かつてより指摘されるように、これら宋代新来の密教が以後の中国仏教に与えた影響は殆どなかつたのは疑いない。ただ、二百年程後の元代に為政者の宗教として輸入されたチベットの仏教が、そ

の後の禅宗等に儀礼的な面で取り入れられる側面を有していたことは、既に行なわれていた宋代以来の類似する密教的要素が下地となつたことは考えられないだろうか。

成尋在宋の十一世紀後半には、既に唐代以来の密教は地を払う情勢であつたと思われるが、それでも未だ旧来の密教を継承した者が存在した。永和二年（二三七〇）刊『仏説如意虚空蔵菩薩陀羅尼經』一卷には次のような奥書を見る。「建保五年（丁丑）（二二二七）六月八日、大宋国大竜寺沙門良超弟子善覚法師、持来此經流布我朝、彼善覚云、日本荣西僧正受求聞持法於良超、得大悉地矣」（川瀬一馬編『龍門文庫善本書目』二一五頁、昭和五七年）。荣西が求聞持法を受けたのは仁安三年（一一六八）の入宋時か文治三年（一一八七）以降の時であるのか分らないが、荣西は自ら「少年出家、志有秘密教」と治承二年（一一七二）の『入唐取経願文』（仏全七三・一四六）に言う程で、機会があれば宋地で密教の伝授を受けることはあり得たであろう。現在知り得る文献の上では、唐代密教を伝えた者としてはこの良超を最後とする。このように、既に教团的存続も社会的影響も喪失していたとは云え、唐代の密教は十二世紀頃までその余光を保つたことが知られるのである。

〈キーワード〉 惠果、智慧輪、唐代密教、奄然、捨身行