漢訳『大日経』註釈書の成立に関する考察

— 経典漢訳との関係から —

真野 新也

一 はじめに

漢訳『大毘盧遮那成仏神変加持経』（以下、『大日経』）は、現在に至るまで、日本密教の根本経典とされることは周知の事実である。本稿は、このような重要性を有する『大日経』註釈書の成立事情を、諸類本を比較検討することによって、明らかにしようとする試みである。副題に示した通り、経典漢訳との関係に着目して考察を行うのであるが、経典漢訳の基となった、梵本『大日経』が現存しないことを、初めに確認しておきたい。

さて、『大日経』とその註釈書は、摩伽陀国出身の善無畏（不明く七三五）と、『大衍曆』で知られる一

行（六八三〜七二七）とよつて、漢訳・編纂されたものである。特に『大日経』の註釈書は、中国で述作された密教に関連する唯一の長編の文献であり、日本においては、時に經典以上に重用され、日本密教の教義や根本儀礼の思想的位置づけに影響を与えたのである。一方の中国では、『大日経』やその註釈書の与えた影響は、極めて限定的となっている。

このような背景から、『大日経』とその註釈書の研究は、主に日本でなされ、中世にあつては多くの「註釈書の註釈書」、すなわち「末疏」が作成され、日本思想史において多大な発展をもたらしたのである。しかしながら、このような研鑽の歴史というものが、現代における『大日経』の漢訳及び註釈書諸類本の成立に関する研究では障礙となる場合がある。事実、伝統説との葛藤と言うものは、現代に提示された諸研究においても見出され、問題の本質を見失わせる恐れが多々生じているのである。

冒頭で述べたように、本稿の主たる目的は、『大日経』註釈書成立の実状を考察することにある。したがつて、『大日経』の註釈書を、中国撰述の文献として、中国において如何に漢訳され、註釈が施されたかと言ふことに主眼を置く。つまり、諸所の問題点を遡及的視座から見出すのではなく、時系列に沿つた、言わば、歴史性を重視して問題点を見出し、それを考察しようとするのがここでの試みである。

このような問題の本質をより具体的に言えば、「『大日経義釈』・『大日経疏』による註釈書成立史観」と

いうものが、今迄の研究に共通することとして見出されるのである。『大日経義釈』（以下、『義釈』）・『大日経疏』（以下、『疏』）とは、『大日経』註釈書の中で日本において最も流通した、二大類本である。このような「成立史観」は、日本において『疏』の東密（空海系真言宗）、『義釈』の台密（天台系真言宗）という一種のイデオロギーが、平安初期から中世にかけて展開したことに基づき、現代に至るまで一定の影響を及ぼしていることに依拠する。しかしながら、唐代の中国にあって、右の「成立史観」が存在しなかったことは言うまでもなく、それを取り除くことによつて『大日経』の漢訳や註釈という作業の実状が垣間見えるのである。

以上の理由に基づき、方法論の再検討から抑々始めなければならぬため、議論が煩瑣となることは否めず、結論を初めに示すことが一助となろう。本稿では、第一に、中国における『大日経』註釈書の成立を理解するために有用なのは『義釈』と『疏』の二類本による比較検討ではなく、『義釈』と『大日経義釈』（以下、『釈義』）との比較であることを指摘する。また、『釈義』とは現存する最古の註釈書の類本として評価した。第二に、『釈義』と『義釈』とに記載される文言の差異から、『大日経』の漢訳と註釈との作業が同時並行で行われていたことを示唆する。さらにここでは、現行『大日経』が依拠した梵本以外に、それ以前に中国へもたらされた別の梵本、或いは訳主（梵文經典を読み上げ、解説する訳経の主）の記憶に基づ

く経文を認めなければ、經典の漢訳や註釈の実状を把握できないことを提示する。最後に、一般的に『義積』は一行以外の第三者によって「治定」されたものと考えられているが、第三者の「治定」とする根拠が、歴史上の議論においても曖昧であることを示し、消極的にはあるが、『義積』が全て一行の手によって編纂されたと解釈することが合理的であることを指摘する。

以上を念頭に本稿は、次の順序で『大日経』註釈書の成立に関する考究を行っていく。

第二節 方法論（書誌情報の検討、及び先行研究概観）

第三節 『釈義』と『義積』の文献的意義、及び位置づけ

第四節 「未会の経文」から見た『大日経』の漢訳と註釈

第五節 十四卷本『義積』における再治、或いは再々治の問題

第六節 結語

右の段階を踏まえて考察することにより、註釈書の成立の実状、及び經典の漢訳と註釈作業との密接な関係が理解されるのである。

二 方法論

本稿では、主に『大日経』の註釈書の成立事情を勘案するのであるが、それに先立ち、幾つかの学問的手続き、すなわち方法論を検討しなければならない。したがって、本節では、二つの案件を方法論として検討していく。第一は分析で使用する諸文献の特質を捉え、書誌的見地から、何れの文献が考察のために適切であるかを吟味することである。第二は先行研究の確認であり、研究分野の進捗状況、及び問題点を概観していきたい。

二の一 『大日経』註釈書の書誌情報

『大日経』の註釈書に多くの類本が存在することは、人口に膾炙されている¹。そのような中で、一連の註釈書の内容を考察するに先立ち、諸本の成立を検討することは、全てに先立つ重要な作業であると言える。『大日経』の註釈書成立に係わる問題は、既に多くの先学によって成されているものの、歴史性を重視した場合、若干異なる結論が導き出されるのである。そこで本稿での視座を示すため、方法論を提示し、それに

基づき具体的な考察に移りたい。

方法論として、第一に編年というものを重視していく。したがって、後代に付与された意義や価値観、すなわち、遡及的評価を行うことは避けたい。第二に、中国で記された書誌情報を重視し、そこで言及のない文献は、書誌不明のものとして、成立年代等の推定は見送ることとする。以上の二つの方法は、一見すると考察の窓口を閉ざすように理解されるが、『大日経』の註釈書成立における正確な分析の枠組みを提供するものとなる。また本稿では、統天台宗全書、密教1・『大日経義釈』（以下、『統天全』）に基づき諸類本の成立過程を勘案していく。要するに、現存する文献のみを用いての考察となる²。便宜上、ここに諸類本を挙げれば以下の通りとなる。

- ・ 十卷本『義釈』（一一六一年）
- ・ 十四卷本『義釈』（一四七五年）
- ・ 十四卷本『義釈』（一〇九七年）
- ・ 七卷本『釈義』（青蓮院本、平安末、『妙記』・『義記』とも）
- ・ 二十卷本『疏』（一〇九五年）

・二十卷本『疏』版本（一二七九年）

定本・十四卷本『義釈』版本（一七五六年）

中国で著された文献に認められる『大日経』の註釈書の成立に関する言及は、『大日経義釈序』（以下、『義釈序』）、『大日経序』、『両部大法相承師資付法記』に存する。以上の著作中での該当箇所を示すと次の通りとなる。

『義釈序』

尚慮^三持誦者守^レ文失^レ意、禪師又請^三三藏解^一釈其義^一。……支分有^レ疑重經^一操決^一、事法・図位具列

其後^一。次^レ文刪補、目為^レ義釈^一、勒成^二二十四卷^一。³

『大日経序』

禪師存^レ実去^レ華令^二質文有^レ体^一、識為^二六卷^一。又別約^二供養次第法一卷^一。重請^三三藏和上敷^一暢厥義^一、随録撰為^二記釈十四卷^一。⁴

『兩部大法相承師資付法記』

沙門一行既伝教已、造^二大毘盧遮那義訳七卷

一十四卷^三。

右記の諸文献から、書名にこそ違いはあれ、全てが七卷か十四卷で『大日経』の註釈書が編纂されていたことが書誌的に確認されているため、現存する註釈書のうち七卷本と十四卷本とを中心に諸問題を検討することが合理的となる。これ等に該当する文献を『続天全』に求めれば、七卷本『釈義』と十四卷本『義釈』とが当て嵌まる。⁶そこで、この二類本を中心に註釈書の成立過程を検討していく。ただし、『釈義』はその文献的特徴が正確に論じられることのない類本であるため、第三節において『釈義』の文献的位置づけを考察する。それに先立ち、先行研究を概観し、本稿の視座との違いを明瞭なものとしていきたい。

二の二 先行研究概観

①中古・近古

『大日経』の註釈書成立に関わる研究史と言うものは、古くは平安時代にまで遡ることができる。成立史の研究と言う枠組みに納まるものの中で、最も古いものは円珍撰『大毘盧遮那成道経義釈目録』（以下、『義釈目録』）となる。

『義釈目録』では、五つの註釈書が、配巻、内容の差異を中心に比較される。ここでの五つの註釈書とは、①西大寺徳清（あるいは得清）請来の十四巻本『妙記』、②空海請来の二十巻本、③円仁請来の十四巻本、④円珍請来の十巻本である。そして、山階寺玄昉將來の十巻本にも言及があるものの、円珍は閲覧する機会を有していなかったようである。玄昉請来本と関係して、⑤十四巻の『山家勘定本』、すなわち『義釈』と題する註釈書が示される。この『義釈』は、最澄が山階寺玄昉の十巻本を借用し、書写しようとしたものの、巻二以降は欠損が甚だしかったため、①を借用して補い、整理したものとされる。②は、所謂、『疏』であり、円珍の在世に最も多く流布していた類本であると述べられている。③は言わずと知れた、円仁以降の台密で最も尊重される文献であり、『義釈序』と題された序文を有している。④十巻本『義釈』は、円珍が青龍寺阿闍梨法全から伝付されたものと記されていて、唯一、伝授者名が明示されている。

さて、円珍の着眼点は現代における研究においても有効である。その中で最も有名なものに、『義釈』には『妙法蓮華経』の「開示悟入」が『大日経』の「四種阿字」の解釈に援用されるのに対し、『妙記』・『義

記』・『疏』にはその記載がないことを指摘したことにある⁷。また、現代においても有効な指摘は、円珍が「疏」という名称を否定的に捉え、「義釈」の呼称を是とするというような言及にも認められる。これは、現代の研究で看過されがちであるものの、極めて示唆的なものとなっている。その理由は次の記述から明らかとなる。

今記^二数本題^一為^レ令^三後代会^一事元由及是非^一。非者此疏也。是者義釈也。凡疏体者、初以^三筆語^一談^二於
大宗^一。次撮略釈^レ題、後更開^レ章分科・解釈。諸家章疏大綱如^レ此。而今不^レ爾。所以題^レ疏与^レ釈不^レ合。
披而須^レ弁。其義釈者、直爾釈^レ文無^レ有^下拆^二開章段等^一事^上。⁸

要を取れば、本来、經典の宗要を論じ、題を釈し、開章、分科して解釈を施すのが「疏」であるが、『大日経』註釈書の諸類本はこのような体裁を取ることがないため、「疏」と題すべきではないという指摘である。そして、『大日経』註釈書のような体裁を取る場合には、義を釈す、つまり「義釈」のほうがより適切であるとするのである。

この言及は、ある意味で『大日経』の漢訳や註釈作業の本質を捉えていて、「疏」であれば『大日経』の

註釈書は、『大日經』の經文に基づき註釈が施されたものとなり、一方で『義釈』であれば、別の成立過程を想定させるものとなる。このことの詳細は第四節で詳しく考察するが、經典の漢訳と註釈作業とが、『大日經』に関する場合、初期においては、同時並行で行われていた可能性が存するのである。勿論、円珍は右記一連の事柄をもつて『義釈』と『疏』における勝劣を論じるわけであるが、そのような言説を差し引いても、円珍の洞察力というものが極めて鋭敏であることは認めざるを得ない。

さて、東密側でも『義釈』や『疏』の成立に関する研究は進められてきたのであり、数からいえば台密のそれを遙かに凌ぐものである。そこで今は、右に引用した円珍による言説への東密側からの反応、及びそれに基づいた成立論を少しく見ることとする。まずは、頼瑜（二二二六～一三〇四）述『大日經疏指心鈔』（以下、『指心鈔』）である。『指心鈔』は『義釈目録』を引き、以下のような議論を展開している。

今記「数本題」為「令」後代会「事元由及是非」。非者此疏也。是者義釈也。是者義釈也。……以為「秘教不」同「常途対」衆講演「只会」二文意「潜通」中「仏旨」上「文」。今謂、此破不「可」然。今疏一行草本、直記「無畏説」。義釈再治別本、屢交「他人語」。依「之」安然「云」、此義釈本三藏説、一行記、智儼・温古再「治」之間、本記外多加「人言」文。濟暹僧都「云」、今二十卷疏是草案本也。当「知」疏称作者正名、義釈治定謬号。依「

円珍に対する頼諭の批判が、『義積目録』の文脈から大きく外れていることは明白であろう。しかし、注目すべき点が二つあり、第一は「義積」の名称は「治定者」の誤りであるとするものである。つまり、「治定者」を想定することは安然説との関係が見出され、これについては最終節で詳しく検討したい。いずれにせよ、十三世紀までに『義積』の台密、『疏』の東密という一種のイデオロギーは既に確立したものととして存し、その発生には台密の安然が重要な役割を果たし、その反作用として東密から『疏』を中核とするイデオロギーが生じたということを、ここでは述べるに止める。第二は、二十巻本の『疏』を「草案本」と定義したのを、済暹（一〇二五～一一一五）に帰するかのような言説がある。しかし、これもまた上述の安然が示した「治定者」という言説があることよって、「草案本」という語彙が導き出されることは言うまでもない。要するに、頼諭の説においては、安然説が強く影響していることが理解されるのである。続いて、宥範（一二七〇～一三五二）記『大日経疏妙印鈔』（以下、『妙印鈔』）では、『指心鈔』と少しく異なった『義積目録』に対する反応が示されている。

問。疏ト者疏涓之義也。言^ロハ譬如^三庭上之涓疏^二八方^一。……凡疏体者、初以^二筆語^一談^二於大宗^一。……只会^二文意^一ヲ潜^ニ通ス^一ニ^二仏旨^一ヲ云々。自門他門雖^レ異所^レ難是同。然者如何。

答。疏体不^ニ一准^一。随^テ人意^二広略^一不同。或略^ニ科段^一広^ニ文義^一。或広分^ニ科段^一略^ニ文義^一。或科義共^レ広。或科義共略。然今ノ疏ハ是自^レ本為^レ治^ニ慢法^一ノ者^一ヲ。不^レ定^ニ文段^一・科段^一。直爾^ニ釈^レ之^一故。処処有^二爛脱^一未^レ会^ニ向上^一・向下^一・引牒^一・交牒^一。是為^レ令^レ承^ニ師ノ口伝^一也。¹⁰

『妙印鈔』と『指心鈔』との相違は、『妙印鈔』では「爛脱口伝」をもって「疏」の名称に横たわる問題を昇華させようとするところにある。このような解釈は、現代における合理的判断とは相反するものである。しかしながら、『大日経』註釈書の歴史的成立事情を説明しようとする場合に、このような解釈を、様々な形で『疏』に付加価値を与えようとする東密側の試みと見れば、「『義釈』・『疏』史観」が、イデオロギー性の強いものであることが確認されよう。

さて、ここまで前近代の先行研究について概観してきた。その要として、円珍の時代には既に『義釈』と『疏』という書名を中心にした議論がなされていたのであり、東密の諸学匠が非難を行ったわけである。では、『義釈』がどのように取り扱われていたかと言えば、このような『義釈』・『疏』を中心とした議論のな

かで、何時しか忘れ去られていったのである。

②現代

次に、現代における先行研究の概観を行っていききたい。以下では、(1) 大山公淳氏、(2) 清田寂雲氏、(3) 長部和雄氏、(4) 清水明澄氏の研究を主に見ていく。初めに要を言えば、一連の先行研究は、『義釈』・『疏』による註釈書成立史観」という共通の価値観を根底に有するものとなっているのである。

(1) 大山公淳氏の研究

先ずは、一九二四年、及び一九二五年付で発表された大山公淳氏著「東密と台密(一)」¹¹「東密と台密(二)」¹²(ともに『密教研究』所収)での氏の考察を検討したい。大山氏は『義釈』と『疏』の各品における同異を対照し、『義釈』息障品以下に「余程自由な態度」があることを指摘した。¹³また、『義釈』・『疏』ともに「法華系統の思想」が用いられることは氏も認める所であるが、『義釈』では「その傾向は一層著しい」と評価を下している。大山氏の評価は、実は右の諸氏の中にあつて最も冷静な考察を行う論文であり、大正年間に既に『義釈』・『疏』の現代における研究的基礎は成立していたと言える。その最たる例が前述

した『義釈』における『妙法蓮華經』の「開示悟入」の引用であり、それに対して「義釈に依るが故に台密は円密一致であり、疏に依るが故に東密には顯密各別説が成立とする立論には何等有力な証拠も見出されない。」と論評している。このような論評は刮目すべきものであるが、しかし、そもそも氏は『義釈』と『疏』とで比較検討を行ったのであり、その他の、例えば七卷本『釈義』の存在を知らながらも、考察の対象から外したことは、一見、宗派的、或いは伝統説の枠組みに捉われていないように見えながらも、その枠組みの中で最終的結論を導くこととなった。その結論とは、要するに「義釈は再治の本であり、疏は未再治の本」と『義釈』・『疏』という枠組みでの評価となっている。

(2) 清田寂雲氏の研究

続いて、清田寂雲氏の諸論攷である。残念ながら清田氏の『大日經』の註釈書に係わる研究は、一冊の本に纏められていない。そのような中、清田氏による『大日經』註釈書成立の過程に関する研究の業績として、三つの論文が、主たるものとして挙げられる。第一は一九四三年六月の「大日經義釈諸本の成立に関する小考（上）」¹⁴、第二は同年十一月に発表された「大日經義釈諸本の成立に関する小考（下）」¹⁵（ともに『密教研究』所収）である。清田氏は言わずと知れた『統天全』密教1・『大日經義釈』の校訂者であるが、この

当時は未刊行である。そのような状況下で氏は、諸類本の成立事情を写本に基づき、特に『義釈』と『疏』とを中心に比較検討し、『疏』が所謂、「草本」であるか否かの妥当性や、『義釈』再治の問題を探った。特筆すべきは、青蓮院所蔵の七卷本『釈義』の紹介であり、日本に伝来した最古の類本である徳清請来とされる十四卷本『妙記』と近似する文献であることを指摘したことにある。¹⁶ また、清田氏の最大の功績は『続天全』密教1に収められた十四卷本『義釈』を底本とした七卷本『釈義』・十卷本『疏』・十卷本『義釈』との対校作業である。この成果は近代日本の文献学史上にあつても白眉と言える。特に大正蔵に収められた『疏』と比較した場合、大正蔵『疏』の校訂作業が、必ずしも厳密に行われていなかったことを示したのである。最後に『続天全』密教1の刊行に及んで、清田氏が発表した論考が、一九九四年「大日経義釈の校合を終わって」¹⁷（『仏教文化の展開』所収）である。この中で氏は、次に言及する長部和雄氏の批判を受け入れつつ、註釈書諸類本の比較を行った。ここに伏する問題は、明確な方法論を立てなかったことにある。よって、詳細な比較が行われるものの、諸類本の「長短得失」を論じることには止まざるを得ない結果となった。

(3) 長部和雄氏の研究

長部氏による一行に関する一連の研究は、一九六三年『一行禪師の研究』として刊行された。中でも、

『大日経』の註釈書成立事情に関連する考察は、「史伝・僧伝上の一行禪師とその業績」、「大日経疏の撰者と大日経義釈の再治者」で主に取り扱われる。この他にも、当該の問題に言及が及ぶ章もあるが、成立史については、右の二稿で長部氏の議論の枢要を把握することが可能である。「史伝・僧伝上の一行禪師とその業績」は一九四四年の「一行禪師の研究」¹⁸に加筆した論攷で、前年に発表された清田寂雲氏「大日経義釈諸本の成立に関する小考（上）・（下）」に対する批判が行われている。長部氏にしても、前の二氏と同様に、『義釈』と『疏』とを中心とした枠組みで論じるものの、長部氏の洞察力は鋭く、「史伝・僧伝上の一行禪師とその業績」において、漢訳『大日経』の成立と註釈書の成立とが、初めて並行してなされた画期的なものと言える。氏の見解は、『大日経』の訳経が二度行われ、「第一回は善無畏三蔵の奉詔訳で一行禪師の筆受のもの……第二回は開元十二年乃至十三年の一行禪師の請願に依る善無畏の私的訳述であつて、その定本は無行禪師の送來本であろう。」¹⁹と推測した。しかし、この二度の『大日経』訳経と註釈書成立との関係性を、長部氏は証明していない。また、この「史伝・僧伝上の一行禪師とその業績」の最後において、「現行本再治の慈覚大師將來『大日経義釈』十四卷本は正系の伝本にて、その草案は七卷であつた。亦現行本未再治の後方大師將來『大日経疏』二十卷は玄昉本十卷の系統らしく、共に傍系の異本である」²⁰と締めくくっている。しかし、系統立てや正系・傍系の根拠が曖昧であり、次節以降で詳説する所であるが、やはり、『義

『疏』を中心とした視座から生じた問題であろう。右のような長部氏の視点は「大日経疏の撰者と大日経義釈の再治者」にも明瞭に顕れている。氏による再治者に関わる考察は、伝統説に基づいて温古や智儼と言う、『義釈序』に記載される人物に絞って検討した。そこには、氏が『義釈』に見出される「円密一致思想」を基軸として、『義釈序』にも同様の思想傾向が確認されることから、『義釈序』の撰者である温古を再治者と見做したのである。²¹ 斯様な氏の説に対する反証は最終節にて行いたい。

(4) 清水明澄氏の研究

最後に、清水明澄氏による「『大日経』の注釈書の書誌学的研究²²」と「唐土における『大日経』注釈書の成立過程——『温古序』を中心として——」²³（ともに『密教文化』所収）であり、前者は二〇〇七年に、後者は二〇〇八年に『密教文化』上で発表された論考である。「『大日経』の注釈書の書誌学的研究」において清水氏は安然の『八家秘録』に掲載される『大日経』注釈書の諸類本に基づき四つの系統を立てた。四つの系統とは、①阿字五義の記述が有り、温古序が有るもの、②阿字五義を有し、温古序が無いもの、③阿字五義の無いもの、④内容が判然としないもの、とする分類である。この系統立ての中で、本稿で主に扱う『釈義』と『義釈』は前者が③系統、後者が①系統に当て嵌まるのである。「唐土における『大日経』注釈

書の成立過程——『温古序』を中心として——」は、諸類本における『義釈序』の有無という視点から、成立過程を議論したものである。清水氏の成立過程についての結論は、一行が著した「『義釈』（未再治系）↓『義記』などの未再治系↓『疏』（未再治系）↓十卷本『義釈』（梵本を用いた再治系）↓十四卷本『義釈』（再治系）」としている。しかし、「『義釈』（未治治系）」というような文献を想定することは可能であるが、実証することが極めて困難であることは否定できない問題である。また、このような単一の時系列で註釈書の成立を論じることが、長部氏によつて既に否定されていて、本稿も長部氏の見解に同意する所である。さらに、以下で論じることがはないが、引用経文などを見れば、十卷本『義釈』は明らかに最も新しい類本であつて、十四卷本『義釈』に先行するものではない。氏のこのような判断は『義釈序』の有無に重きを置きすぎたことに帰すると言えよう。

二の三 節末まとめ

以上、方法論として、本稿で取り扱う類本の確定と、先行研究の概観を行った。最後に要点を確認すれば、本稿では、中国で記された書誌情報を見る限り、七卷本・十四卷本の『大日経』註釈書しか存在しないため、

七卷本『釈義』と十四卷本『義釈』とを中心に据え、今後の考察を行うこととする。これを言い換えれば、今迄『義釈』とともに双璧をなしてきた二十卷本『疏』を、比較検討の材料とするが、評価の対照から外すことである。このような方法を取ることは、『大日経』の註釈書成立における正確な分析の枠組みを提供するのである。

また、先行研究を中古・近古、現代に分けて概観した。中古・近古において先ず特筆すべきは、円珍撰『義釈目録』での「疏」・「義釈」という術語についての言説分析である。本稿の第四節で訳経と註釈作業との関係性から註釈書の成立史を検討しようとする視座は、円珍の洞察にヒントを得たものとも言える。円珍以降の時代において、安然によって提示された『義釈』の成立者が重要となるが、一節を要するためここでは勘案しなかった。近古に盛んとなった、東密における末疏中で議論される註釈書の成立問題は、常に安然説を受け入れた上での円珍説に対する論駁であったが、そもその安然説に神話的要素があることに加え、「爛脱口伝」に代表される、非文献主義的立場からの意見表明であることが認められたのである。

このように、かなり早い時期から『義釈』・『疏』を中心として註釈書の成立を論じるという枠組みが形成されてきたのである。『大日経』註釈書の成立史を考究する上で、問題の本質と言うものは、将にこの「『義釈』・『疏』成立史観」によって不明瞭となっているのが実情である。それぞれの研究者の立場と言う

ものもあろうが、東洋史研究者としての長部和雄氏は、より慎重な考察をなすべきであったと言える。

さらに、先行研究に共通する「再治」・「未再治」という分類にも、そもその問題がある。本来、現存する類本の中で「未再治」とすべきは、以降で検討する『釈義』に限られるべきであるが、そのようには取り扱われていないのである。

以上の問題点を考慮に入れ、次節では、『釈義』と『義釈』とに考察の対象を絞り、「未再治」であろう現存する最古の類本が、『釈義』であることを論証し、その上で『義釈』との成立順序を検討したい。また、これ以降の考察では「続天台宗全書」の『釈義』を扱う際には、校訂に若干の問題が在るため、問題の箇所は、青蓮院蔵『釈義』のマイクロフィルムを用いて訂正した。

三 『釈義』と『義釈』の文献的意義、及び位置づけ

本節では、『釈義』と『義釈』との文献の成立順序を勘案していく。第一に、今迄あまり検討されることなかった『釈義』の文献的意義を、『義釈目録』において徳清請来とされる十四卷本『妙記』と比較し、『釈義』の文献的位置づけを行う。この比較の有用性は、両本の題目は異なるものの、極めて類似する傾向

が見出せるからである。そして、その結果に依拠して、第二に、『釈義』と『義釈』に見出される特色から、両類本の成立の前後関係について考察を行い、『釈義』が現存する最古の類本であることを論証していく。

三の一 七卷本『釈義』と十四卷本『大日経妙記』

前節で言及した清田寂雲氏の指摘に有るように、『釈義』は十四卷本『大日経妙記』（以下、『妙記』）と同一の文献と見做してよい。しかし、清田氏の指摘は論証を省略していることもあり、『妙記』が如何なる文献であるか、初めに考察を加えなければならない。この文献は現存しないが、各巻の冒頭部分は、円珍撰述の『義釈目録』に掲載されているので、それを参考にして考えていく。『義釈目録』には、この類本が「第一延暦寺藏本一部十四卷、梵本毘盧遮那成仏経妙記」として紹介されている。ここに、「一部十四卷」と記載されているものの、その実は七卷本であり、各巻に「上・下」を設ける体裁を採っている。また、書誌として、「其元者西大寺徳清大徳入唐時将帰之本也。比叡大師尋「覓彼処」妙写。創流「通之」。」という記述があり、徳清の請来本が最澄（七六六、一説七六七〜八二二）によって書写されたことが確認される。このことから、『妙記』は円珍在世当時に閲覧可能であった、本邦伝来の最古の類本であったことが把握され

るのである。

そこで、『妙記』と『釈義』との異同を配巻に着目し、具体的に検討を行う。ここでは、以上の二類本の一致をより明瞭にするため、山家勘定本・十四巻本『義記』も併記して勘案したい。山家勘定本『義記』は、日本史上最古の請来された類本である玄昉請来本が写すに堪えず、そこで最澄が『妙記』を再編したものであり、各巻の冒頭を揃えた上、品名等の追記が付されている。²⁴

<p>十四巻本『大日経妙記』</p>	<p>続天全・青蓮院本『釈義』</p>	<p>山家勘定本『義記』</p>
<p>梵本毘盧遮那成仏経妙記（一上）</p>	<p>梵本毘盧遮那成仏経妙記（一上）</p>	<p>大毘盧遮那成仏神変加持経義記第一之上</p>
<p>・大毘盧遮那成仏神変加持経者。梵音毘盧遮那者是日之別名…</p>	<p>・大毘盧遮那成仏神変加持経者。梵音毘盧遮那者是日之別名…</p>	<p>・大毘盧遮那成仏神変加持経者。梵音毘盧遮那者是日之別名…</p>
<p>（一一下）</p>	<p>（一一下）</p>	<p>義記第一之下</p>
<p>・計流出者と建立大同… 大毘盧遮那経義記卷二上</p>	<p>・計流出者と建立大同… 大毘盧遮那経義記卷二上</p>	<p>・爾時金剛手復請仏言…※ 義記第二之上</p>
<p>・入曼荼羅具縁真言品第二者。</p>	<p>・入曼荼羅具縁真言品第二</p>	<p>・入曼荼羅具縁真言品第二</p>

<ul style="list-style-type: none"> ・次即說此真言門： 	<ul style="list-style-type: none"> ・ナシ 	<ul style="list-style-type: none"> ・爾時毘盧遮那仏：※
<ul style="list-style-type: none"> （五下） ・爾時如来復說虛空等力： 	<ul style="list-style-type: none"> （五下） ・ナシ 	<ul style="list-style-type: none"> 義記第五之下 ・時執金剛吉祥希有：※
<ul style="list-style-type: none"> （五上） ・爾時世尊復告金剛手秘密主： 	<ul style="list-style-type: none"> （五上） ・ナシ（缺6） 	<ul style="list-style-type: none"> 義記第五之上 ： ・爾時世尊復告金剛手秘密主
<ul style="list-style-type: none"> （四下） ・爾時金剛手又復請問： 	<ul style="list-style-type: none"> （四下） ・ナシ（缺5） 	<ul style="list-style-type: none"> 義記第四之下 ・爾時金剛手又復請問：
<ul style="list-style-type: none"> （四上） ・經云。如是修供養： 	<ul style="list-style-type: none"> （四上） ・經云。如是修供養： 	<ul style="list-style-type: none"> 義記第四之上 ・經云。如是修供養：
<ul style="list-style-type: none"> （三下） ・經云。爾時執金剛秘密主： 	<ul style="list-style-type: none"> （三下） ・ナシ（缺4） 	<ul style="list-style-type: none"> 義記第三之下 仏：※ ・爾時毘盧遮那世尊与一切諸
<ul style="list-style-type: none"> （三上） ・印度国人凡請僧食： 	<ul style="list-style-type: none"> （三上） ・ナシ（缺2） 	<ul style="list-style-type: none"> 義記第三之上 ・經次云。復次於余日：※
<ul style="list-style-type: none"> 大毘盧遮那經釈義第二卷下 	<ul style="list-style-type: none"> （二下） ・ナシ（缺1） 	<ul style="list-style-type: none"> 義記第二之下
<ul style="list-style-type: none"> □□□： 	<ul style="list-style-type: none"> 者。上品已： 	<ul style="list-style-type: none"> 者。上品已：

・ 仏復告金剛手者… (六下)	・ 仏復告金剛手者… (六上)	・ 仏復告金剛手者…
・ 次答如軋闍婆城身秘密… (七上)	・ 次答如軋闍婆城身秘密… (七上)	・ 入秘密曼曼茶羅品者…※
・ 金剛手… (七下)	・ 金剛手… (七下)	・ 金剛手…
・ 此分去声也…	・ 此分去声也…	義記第七之下
		・ 復次秘密主…※

右の図表からも明らかのように、『妙記』と『釈義』とは、配巻という視点から、極めて類似する類本であると見做すことが可能である。すなわち、本稿で検討に用いる『釈義』とは、円珍の在世時であって、日本にもたらされた、閲覧可能な最古の『大日経』註釈書となる。しかしながら、これは飽くまでも、円珍在世の時代にあつて「最古」であり、中国で述作された『大日経』註釈書の諸類本における「最古」を意味しているのではないことは言うまでもない。そこで次項では、方法論で検討したそれぞれの類本の書誌情報の有無から、書誌情報の確かな七卷本『釈義』と十四卷本『義釈』とを中心に、その著作年代の前後関係を勘

案していく。また、『釈義』の文献的系統を明らかにするため、『疏』も並行して見ていく。これは、多くの先行研究が目安としてるように、『大日経』註釈書の成立には『義釈』・『疏』という二系統が設定され、諸説が提示されている。事実、『義釈』・『疏』には内容の差異が認められるのであり、一応は系統立ての軌矩たり得るからで、さらには、先行研究と本稿との比較においても有益と考えるため、『疏』も用いる次第である。

そこで、具体的な比較検討をするに先立ち、先行研究でも用いられる『大日経』註釈書の区分というものを、便宜上用いるため、以下で確認していきたい。

第一区分 Ⅱ 住心品↗具縁品 『釈義』卷一上↗卷三下、『義釈』卷一↗卷六

第二区分 Ⅱ 普通真言蔵品↗悉地出現品六之余 『釈義』卷4下、『義釈』卷七途中↗卷七終

第三区分 Ⅱ 字輪品↗属累品 『釈義』卷六上↗卷七下、『義釈』卷十一↗卷十四

右の区分中では、『釈義』には欠巻部分があるため、その部分は除いた。そのような中でも、配巻において両文献に若干の差異が認められるが、基本的に七巻本『釈義』を十四巻に開いたものが十四巻本『義釈』

であると見做せるのである。この事実から、両文献には直接的な継続性が認められ、何れがより古いかを考察するに当たり、結果的に最も適切な比較が可能になると言える。

三の二 住心品における異同

以下では、住心品（『義釈』巻一に相当する箇所）での差異を検討していく。そもそも、第一区分中にある住心品は『釈義』・『義釈』との間で最も差異の少ない箇所であるが、それでも両本には内容を異にする文章が存じていたため、それを考察することは重要である。そこで、ここでは、三つの視座から考察を行い、それぞれに二、三の例を取り上げていきたい。なお、当節は主に文字自体の比較検討を行うため返り点は付さないが、内容に踏み込む場合には書き下しを付すこととする。そして、『釈義』のからの引用は、「誤写」の可能性を除外するため、全て『疏』と共通するものを取り上げていくことを初めに指摘しておきたい。

第一の視座は、『釈義』と『義釈』とで文言が相違するものの、成立の前後関係を判定することが困難な場合である。初めに、住心品冒頭からの文章で『釈義』が「究竟諸法実相三昧、円明無際而無所増。」とし『義釈』が「究竟諸法実相証時、円明無際而無所増。」とする²⁵。これを書下せば、前者が「諸法実相三昧を

究竟せば、円明無際にして増す所なし。」となり、後者は「諸法実相を証時に究竟せば、……。」となる。この場合、両文献で若干異なる内容を示すが、共に通意の文章である。続いて、『釈義』で「著保化城与滅度想。」とし、『義釈』では「染著化城与滅度想。」としている箇所がある。²⁶ここで問題となるのは『義釈』の「著保」という動詞であり、このような表現は極めて稀なものであるが、それを以つて否とすることは憚られよう。最後に『釈義』が「以一切種觀一切法。」とし、『義釈』が「以一切種智觀一切法。」とするものである。²⁷これ等の文言は恐らくは、『大智度論』の「今以一切智慧門、入一切種觀一切法。」是名一切種²⁸」に基づく説示と推測されるが、両文献とも『大智度論』での原意と若干異なる。第一の視座も合め、以上のような両文献の成立に係わる判断に困難な文章は、全ての差異で八割を占めている。

第二の視座は、『釈義』の文言が『義釈』より明瞭な場合である。このような実例は住心品において一番少ない。まず『義釈』が「亦不作是念。」とし、『義釈』が「不作是念。」とする。²⁹この場合、『義釈』には詠歎の助辞が付されるべきであり、文脈においても詠歎の意義が見出されることはない。さらに、『義釈』に現行経文と異なる文章が確認されることもあり、『義釈』が「奮迅示現無量莊嚴藏。」とするのに対し、『義釈』は「奮迅示現無尽莊嚴藏。」と、現行の経文との一致を見せる。³⁰しかし、『義釈』での「量」は書写過程での「誤写」の可能性とも見做せよう。

第三の視座は、『釈義』に未整理、『義釈』に整備された形跡のある場合である。ここで先ず取り上げるのが、三句法門に関連した以下の記述である。

『釈義』

欲入菩薩位故、於此真言法要方便修行得至初地。爾時以無所住進心不息為滿第二地。故復依真言法要方便修行得至第三地、「爾時以無所住進心不息、為滿第四地。故復依真言法要方便修行門入五地。」如是次第乃至滿足十地。

『義釈』

欲入菩薩位故、於此真言法要方便修行得至初地。爾時以無所住進心不息為滿第二地故、復依真言法要方便修行得入三摩地、「ナシ」如是次第乃至滿足十地。³¹

ここでは『釈義』の文章に重複があるのに対して、『義釈』ではそれが省略され、体裁が整えられている。解釈の必要性を孕むのは、『義釈』での「得入三摩地」であるが、この三摩地を大悲胎藏發生三摩地と見做

せば、「第二地に満たさんがため」の行法として、内容的に問題点を見出す余地はない。するとやはり、『義釈』に整理の形跡を認めるのが妥当となる。続いて、『釈義』では「梵云娜衍亦名爲道。」とし、『義釈』では「梵云娜衍亦名爲道。」とする文章である。³²注目すべきは、「娜衍」の意義にあり、「娜衍」は本来「乗・道」の意味を有するものであるが、『釈義』は「行」と記している。一方の『義釈』では、その「行」を消去し、「道」の義のみに留めている。換言すれば、『義釈』は整合性のない字釈を取り除き、文義を整えているのである。

以上を総合的に考察すれば以下の通りとなる。第一に、『釈義』と『義釈』の両文献において、異なる文章が確認され、『大日経』の註釈作業に、二度に及ぶ機会があったことを示唆している。しかし、両文献での差異は、住心品の該当箇所において僅かなものであるため、述作に当たっては、一方の文献から継続して、他方の文献が成立したと見立てるのが合理的となる。このような見解は、長部和雄氏によって提示された、二度の經典漢訳があったという推測を追認するものである。³³恐らくは、講経という機会をもって、經典漢訳と、註釈書の著述とが、同時に行われたとする可能性も、近年の研究成果から付度されるところである。³⁴この問題については、次節で詳しく検討したい。第二に、『釈義』と『義釈』との間での文言の違いは、右で考察した範囲において、約百十個見出され、またこれ等は『釈義』と『疏』とに共通するものであり、大半

がそれに該当するのである。したがって、住心品の該当箇所にあっても、『釈義』と『疏』とは同系統に位置づけられる文献であると評価できよう。しかし、『釈義』と『疏』との前後関係を明らかにすることは、ここでは不可能であり、二度の述作の機会があったことのみを指摘するに留める。そこで、残された問題を解決すべく、『釈義』と『義釈』の世間成就品、悉地出現品を中心に検討したい。

三の三 『釈義』・『疏』・『義釈』世間成就品、悉地出現品（途中迄）での異同

世間成就品と悉地出現品の途中までを中心に勘案する理由は、従来、『義釈』系統と『釈義』を含む『疏』系統との大幅な差異が指摘されている箇所であることに依る。そこで当節では、前節において『釈義』と『疏』とが住心品においても、或いは管見の限り住心品以降、世間成就品以前においても、同系統と確認されるため、先ずはこの二文献での差異を確認し、続いて『釈義』と『義釈』との異同、及び両文献の前後関係を考察していく。

はじめに、『釈義』と『疏』との前後関係を考察する。『大日経』の註釈書、特に秘密漫荼羅品以降に、諸本共通して多くの未再治の経文があることは、周知の事実となっている。そこでこの事実に着目し、分析

することにより、諸本の前後関係を明らかにしていく。先ず取り上げるのは、『釈義』に経文が引用されることはなく、『疏』ではそれが補填されている場合である。当該の実例は、考察該当所において七ヶ所で確認される。一例を挙げれば、次の通りである。

『釈義』 ナシ

『疏』 中置字句等而想淨其命。

『大日経』 中置字句等。而想淨其命。³⁵

つまり、『釈義』では註釈文から文章が始まる訳であり、そもそも何れの経文に対する註釈なのか、不明瞭であることは言うまでもない。続いて、『釈義』と『疏』とで、それぞれ掲載する経文が異なる事例である。この場合も、『大日経』と同時に比較することが有用となろう。

『釈義』 得觀察一切願、満足三世無量門決定智。満足故法句說者。

『疏』 復觀諸大衆會、為欲満足一切願故。復說三世無量法門決定智圓滿法句者。

『大日經』復觀諸大衆會。為欲滿足一切願故。復說三世無量門決定智圓滿法句。³⁶

ここでは単に異なる經文が引用されているという訳ではない。右記の文章から言えるのは、『釈義』では現行の『大日經』成立以前の漢訳經文、すなわち、潤文の施されていない經文が記載されていると見るのが合理的であり、そこに両文献の前後関係が明瞭となるのである。このような性質の事例は、二十箇程確認され、一連の異同の中で最多となっている。經文漢訳の実状については、次節で詳説する。

以上の問題の類型で、数は少ないが、註釈書内の經文において、単なる文章の混乱と見做すべきものもある。

『釈義』 作一落又……善住菩提心者。

『疏』 善住一落又……初字菩提心者。

『大日經』善住一落又。初字菩提心者。³⁷

再度『大日經』の經文と比較すれば、『釈義』の文言、特に「作一落又」は、現行の經文と異なっている。

このような混乱の原因は次節で考察するが、相違の性質上、經典の漢訳、或いは講經、或いは註釈書の著述において、訳語宝月38の翻訳を、一行が私見を挟むことなく書写した結果と考えることも可能である。

さて、『釈義』と『義釈』とに立ち戻ると、ここにも明瞭な前後関係が見出される。そこで考察の便宜上、既述の『釈義』・『疏』で比較した文章に相当するものを検討する。はじめに、現行經文の「中置字句等、而想淨其命」に係わる『義釈』の文言について、『疏』と同様に「中置字句等而想淨其命」と補われている。また、『大日經』で「復觀諸大衆會。為欲滿足一切願故。復說三世無量門決定智円満法句」とし、『釈義』で「爾時世尊、得觀察一切願、滿足三世無量法門決定智。滿足故法句說者」とされる引用經文は、『義釈』にあつては「爾時世尊、以普遍加持眼、復觀諸大衆會、知已堅牢深淨堪持大法、滿一切願故、復說三世無量門決定智円満法句」であり、現行の經文と異なる文章であるが、傍線を付した部分を除外すれば、基本的に大差は認められないのである。

以上、『釈義』・『疏』・『義釈』の間での成立に係わる前後関係を考究した。これを包括的に評価すれば、やはり、『釈義』は『疏』や『義釈』に先じて成立した文献と位置づけるべきとなろう。また、『釈義』に『大日經』の經文が引用されるに当たっては、しばしば大正蔵『大日經』の經文と異なるため、前節での考察を踏まえれば『釈義』は、最初の經典漢訳における、講經の筆記であつたと見做せるのである。

三の四 節末まとめ

以上、『釈義』と『義釈』との文献的意義、及び位置付けを勘案するため、今迄あまり注目されることになかった『釈義』について、そもそも如何なる文献であるかということを一に検討した。その検討の結果、『釈義』とは、円珍撰述の『義釈目録』に掲載される、徳清請来とされる十四卷本『大日経』と、ほぼ同一の文献と見做せることを確認した。つまり、円珍の在世時に閲覧可能であった『大日経』註釈書の諸類本の中で、最も古く請来された類本と近似することが理解されたのである。しかし、これは飽くまで日本請来という文脈における事実であって、中国で編纂された順序を示すものではない。そこで、『釈義』と『義釈』を中心とし、『疏』をも含め、内容の比較検討をし、『釈義』と『義釈』との成立を考察したのである。

先ず、住心品を検討したところ、『釈義』と『義釈』において、それぞれ読解に困難な文章が認められたのであり、その示唆するところは、住心品において『釈義』と『義釈』の前後関係を明らかにすることはできないものの、一行による經典漢訳と註釈作業とに、二度の機会が存したのではないかということである。

そこで、文献成立の前後関係を分析するため『釈義』・『疏』と『義釈』から、世間成就品と悉地出現品の途中迄に示される漢訳経文を抜き出し、現行の大正蔵『大日経』の経文と比較検討した。その結果、『釈義』には、文法上の問題に基づいた、解説に困難な文章が多出し、また引用経文の欠落、混乱等が確認されるため、『釈義』をもって現存する最古の漢訳『大日経』の註釈書と見做すべきと考える。

そこで、重要な問題となるのは、『大日経』の漢訳と註釈作業との具体的な方法の解明である。先の考察で提示したように、註釈書であるはずの『釈義』では、註釈されるべき経文の欠落が確認された。したがって、ここには訳経と註釈の作成の手順という大きな懸案が存することとなる。以上のような問題意識を持ちつつ、次節では、『大日経』の訳経と註釈という作業が、どのように行われてきたのか、『釈義』と『義釈』との差異から、その具体相を考察していきたい。

四 「未会の経文」から見た『大日経』の漢訳と註釈

本稿第二節で指摘したように、円珍撰述の『義釈目録』には、「義釈」と「疏」という語彙を注意して用いなければならない旨が説示されている。そこには、「疏」という言葉について「凡疏体者、初以二筆語」談

二於大宗」次撮略釈題、後更開章分科・解釈。諸家章疏大綱如此。」³⁹とし、「義釈」に関しては「其義釈者、直爾釈文無有拆開章段等事上。」⁴⁰と、それぞれの名称に基づいた取るべき体裁の定義を行い、『大日経』の註釈書においては、「義釈」と題する方がより適切であるとしている。本稿もこのような指摘を有意義と見るが、円珍の指摘である「直爾釈文」ではないという実状が見出されるのである。事実、前節で示唆したように、『大日経』の訳経、註釈の作業は、最低二回行われ、何れの場合においても訳経と註釈とが、同時並行して行われていた可能性がある。そこで当節では、最も古い註釈、或いは現行の経文とは異なった経文が多く確認される『釈義』と『義釈』の第三区分を中心として、『大日経』の漢訳と註釈の実状を探っていきたい。

四の一 唐代における訳経の背景

經典の漢訳に関わる研究は、船山徹氏によって通史的理解が進められ、訳経の全貌と言うものが漸次明らかになってきた。船山氏によると、經典の漢訳作業には、二つの体制に大きく分類され、一つは古訳・旧訳の時代に主流であった「經典の講義を伴う」訳経であり、もう一つは新訳の時代、或いは隋唐以後での専門

家集団による「分業化」された訳経である。船山氏の提示した枠組みに従えば、唐代において善無畏、一行によって漢訳された『大日経』も、不空による訳経事業同様、専門家集団による分業体制で行われたこととなる。

しかしながら、『大日経』やその註釈書の関する書誌情報、または『大日経』註釈書の内容等を検討すると、「經典の講義を伴う」訳経が、この時代においても行われていた形跡が見出されるのである。さらに、この事実から、二度に亘る訳経、註釈作業があったことも論証することが可能となるのである。

四の二 書誌的に見る『大日経』の訳経と註釈の成立

中国で著された書誌情報の中で、『大日経』の訳経、及び註釈の経緯について述べる代表的な文献に、智昇撰『続古今訳経図記』（以下、『続図記』）と温古撰『毘盧遮那成仏神変加持経義积序』（以下、『義积序』）が挙げられる。

まず、智昇の撰述である『開元积経録』の成立に先立って、唐代の訳経に関連した書誌情報を纏めたとされる『続図記』では、以下の様な記載が認められる。

曩時沙門無行、西遊天竺、學畢東歸、廻至北天、不幸而卒。所將梵本有勅迎還、比在西京華嚴寺收掌。無畏与沙門一行、於彼簡得數本梵經、並總持妙門先未曾識。至二十二年隨駕入洛、於大福先寺安置。遂為沙門一行、大毘盧遮那成仏神變加持經一部七卷。其經具足梵本有二十万頌、今所出者撮其要耳。又訳蘇婆呼童子經一部三卷・蘇悉地羯羅經一部三卷。沙門宝月訳語、沙門一行筆受承旨、兼刪綴詞理。文質相半、妙諧深趣。⁴¹

この傍線を付した一文は、無行請來の梵本『大日經』に基づく漢訳作業の実状を示している。ここでは一行が「筆受」と同時に「刪綴詞理」を兼ねた、つまり綴文や潤文を施す役割をも兼ねたことが明記されているのであり、隋唐代に主流であった大規模な分業体制の下での訳経作業とは、一線を画していたことが把握できるのである。⁴²しかしながら『統図記』には註釈、または註釈書に関する言及はない。

次に引用する『義釈序』は、述作年代が記されていないが、事跡に関する記述が善無畏の遷化（七三五年）で終了しているので、善無畏の遷化に際し、一連の『大日經』訳経・註釈書作成事業の総括として顕された序文と位置づけられよう。『義釈序』では訳経と註釈とについて次のような言及がなされている。

厥有_二中天竺_三藏_一、字輪婆迦羅僧訶、唐号_二善無畏_一。業該_二八藏_一名冠_二五天_一。伝_レ授_レ此_レ經_一寔_レ為_二宗匠_一。頃有_レ詔迎_レ之常_レ為_二扈從_一。禪師一行命世之生也。明鑑縱達、智周變通。今上屈_レ之久宴_二中掖_一。具如_二国史所載_一。聞_下三藏蘊_三法宝_一之囊_上、思_レ起_レ予_レ之請_一、奉_レ詔_レ与_二三藏_一、詎_レ出_レ此_レ經_一仍_レ為_二筆受_一。詎語比丘宝月、練_二諸教相_一善解_二方言_一。……尚慮_二持誦者守_レ文失_レ意_一、禪師又請_二三藏解_一積其義_一。隨而錄_レ之無言不窮。無法不尽。拳淺秘兩积会衆經微言。支分有_レ疑重經_二操決_一、事法・図位具列_二其後_一。而次_レ文刪補、目_レ為_二義積_一、勒成_二二十四卷_一。以_二梵文有_二一重欠織芥_一紆回。開元十五年禪師沒化。都釈門威儀智儼法師与_二禪師_一同受_二業於無畏_一、又閑_二梵語_一。禪師且死之日、属_レ付_レ法師求_二諸梵本_一再請_二三藏_一詳_レ之。法師_二其文墨_一訪_レ本未_レ獲_レ之。頃而_二三藏棄_レ世_一。咨詢無_レ所。痛哉。⁴³

ここで述べられる訳経の経緯は、『統図記』よりも詳細であるが、訳経で使われた梵本の来歴に係わる言及はない。また、『義釈序』は十四卷本『義釈』に付された序文であるにも拘わらず、『義釈』の成立についての紙幅は限られている。そのような限定的な記述の中で、註釈、或いは註釈書作成の動機については「尚慮_二持誦者守_レ文失_レ意_一、禪師又請_二三藏解_一積其義_一。」と著されていて、訳経において註釈も同時に行

われていたことが推察される。そして「支分有^レ疑重經^二操決^一、事法・図位具列^二其後^一。」次^レ文刪補。」し、十四卷本『義釈』が成ったとするのである。

このように、『続図記』と『義釈序』には、訳経と註釈との関係性が詳説されている訳ではない。そこで、以下に『大日経』における訳経作業・註釈作業の実状の一端を『釈義』・『義釈』第三区分を中心として勘案していきたい。このような比較検討は、本稿の冒頭でも指摘したように、梵本『大日経』が現存しないため、それを補う方法として有効となる。

四の三 『大日経』の訳経と『釈義』・『義釈』成立との相関関係

先述のように、ここでは、経典と註釈書での引用経文との間に見出される文言の相違から、訳経と註釈との経緯を検討する。『大日経』と『釈義』・『義釈』を用いて比較検討するのではあるが、その端緒を何処に求めるべきかが問題となる。そこで、より具体的な例証をすべく、『大日経』と『釈義』・『義釈』とに記載される「偈頌」を中心に考察を試みたい。偈頌を取り上げる理由は、詩文を用いた翻訳であるため、長行の翻訳にも増して困難な作業であることが推測できるからである。事実、次に示す『釈義』と『義釈』とで共

通している『大日経』偈文の註釈の中には、訳経の経緯を提示する、興味深い文言が存している。

『釈義』・『義釈』

次即以「偈頌」次第問レ仏。今次列レ之。未レ結「偈句」也。漫荼羅何者先作①何者先作謂漫荼羅有多种事。当先作何者也。謂先作何事。阿闍梨有

幾種②亦説。之也。弟子復有「幾種」③亦説。之也。……時一切智毘盧遮那④世尊離衆惱⑤者、聞「彼所問秘要之事」、

而歎レ之言、善哉善哉、勤勇大心⑥是切時中台也。大心大願大行。秘密漫荼羅配尊位決⑦者……然彼復「二種」⑧分爲二也。

者解「深密」。二者通「顯略」⑨……第二師者、但得「世間成就之益」⑩即現法中利也。広二釈。一義二懸一句中加有緣念也。為レ彼而造レ壇也。

……

仏亦次第以「偈答」之。此偈未レ断レ句。後当「飾」文也。仏答レ師已次答「弟子之相」①。所以然者、雖「但

有「師而無「弟子」、則闕「伝法之縁」令「仏種不レ得「相統」。故次分「別」②弟子之相有「其四種」也。①一者

時念誦弟子③。二者非時④。三者時非時俱⑤。四者時非時俱非⑥。此謂四也。44

これに対応する『大日経』の経文は以下の通りである。

請「問於導師、曼荼羅何先」^①。惟大牟尼說。阿闍梨有「幾」^②、弟子復幾「種」^③。……正覺一切智^④、
 離「熱惱」世尊^⑤、告「金剛手」言、善哉大勤勇^⑦。秘密曼荼羅、決「定聖天位」^⑦。……阿闍梨有「二」^⑧。
 通「達印真言」^①。彼相亦如「是」。深秘顯略分^⑨。……世間漫荼羅。一切為「斯作」^①。
 諸仏「足尊」、灌頂傳教者、說四種弟子^①、時非時差別^②、一者時念誦^③、非時^④・俱非^⑤・俱具^⑥。……45

先ず右の一連の引用文において確認することとして、『釈義』卷六上、『義釈』卷十一の秘密漫荼羅品を
 釈する中にあり、文字的にも、内容的にも、大きな違いは見当たらない。また、番号を付した傍線を比較す
 れば理解されるように、現行の『大日経』とも大方対応している。このことに留意して内容を考察すれば、
 やはり『釈義』・『義釈』に存する「次即以「偈頌」次第問レ仏。今次列レ之。未レ結「偈句」也。」や「仏亦次第
 以レ偈答レ之。此偈未レ断レ句。後当レ飾レ文也。」という言説は見落とすべきではない。つまり、この『釈
 義』・『義釈』の文章は、経文の註釈であると共に、経文そのものの「叩き台」であったのである。したが
 って、この意味するところは、經典の漢訳と註釈が同時並行して行われていたことにあると見做すべきとな
 る。

また、以上と性質が類似するものの、若干異なった体裁を取る場合が、『釈義』の秘密漫荼羅品に関連す

る箇所に見出される。少し長くなるが検討する文章の全文を記載したい。

『釈義』

是法無尽亦無自性^①者、尽謂有始・有終、有生・有滅。以^レ有^二生滅^一故、即是有^二起尽之法^一。而今平等法界之性、離^二如是過^一、無^レ有^二始終^一也。無^二生滅^一故、即是不可盡義也。無^レ尽者、即是無相之別名。由^二無^レ尽^一故一切諸法皆無自性。無^レ有^二動搖^一、無^レ有^二變易^一、亦無^二住処^一^①也。阿頼耶是房義、是盛受義。今平等法界中、無^レ有^二如是受藏之相^一。故無住処也。若一切法皆無自性、即是無作。無作故無^レ有^二生滅、果報等^一。本來寂然、常自寂滅之相、即同^二不思議解脫^一^②也。諸仏同位者、如^二此甚深寂滅之法^一、一切名言之所^レ不^レ及。更無^レ可^二以為^レ喻者、唯是仏同所^二証知^一可^二以為^レ喻。故言同^二於正覺^一^②也。然一切法、若但究竟無生無作也。言^二究竟^一者、即是無^レ有^二諸乘分別差降一切聖人等位^一。便墮^二斷滅中^一証^二於実証^一、不^レ能^二利益一切^一。故次復言、方便仏等、悲願転、無相教^二開發^一。覺悟如^レ是相。如^レ是由^レ具^二方便^一^③故、能滿^二一切所願^一。此方便者、即是大悲願也。由^二即此大悲願^一故能転^③也。更問^二於此無相法中^一、無^二人能說^一無^レ可^二表示^一、而能令^二一切得^レ之也。亦自証得。當知是即大方便力也。此法無^二人能詮釋^一者、不^レ由^二他悟^一而得^レ証^レ之。即是自覺無師之智。自然成^二仏道^一、於^二道場^一現寂覺^二如^レ

是法之真相^④也。此皆是偈語、後當飾之耳。

※【復次若言^三法界無^二始終^一者、即是於^三斷滅^一、不^レ能^下為^二衆生^一作^中諸利益^上。何以故。已^二於生

死^一作^二分限^一故。然是塵勞之俦是如來種。若一切無生、無生亦無住^二。何能普應^二世間^一作^二諸仏事^一耶。

然諸菩薩有^二二事^一故、不^レ墮^レ發也。此中云^二開發^一者、謂^二菩提心自然開發^一也。若以^二言說^一表示、因^二他

教語^一、而能得^二如^レ是自然無師之慧^一者、無^レ有^二是^レ處^一。所以者何、但因^三行者如^レ實自覺如^レ實自觀^二無

盡法界^一故、得^二如^レ是真相之慧^一。非^二由^レ他悟^一也。經意云、法相如^レ是。故云^二如是相^一也。既得^二如^レ

是真相之法^一、即以^二此法大悲方便^一而為^二衆生^一開示顯說。然實不^二由^レ他悟^一、不^二從^レ他傳得^一也。如^レ

有^三盲人問^二他乳色何似^一。乃至聞^二乳色如^レ雪便生^二冷想^一、聞^二色如^レ鶴便生^二動想^一、乃至以^二種種喻^一

方便表示終不^レ能^レ解、徒增^二心數妄計^一而已。何以故。由^二彼自無明目^一故。第一義諦亦爾。若不^レ能^二如^レ

實自了知^一、設他種種開導終無^レ得^レ理。若人自不^三開^レ發如^レ是內証之法^一、而為^レ人說欲^レ令^二他悟^一、

亦無^レ有^二是^レ處^一。何以故。如^レ有^下無足之人呼^レ召衆人^一作^中如^レ是言^上。我當負^レ汝而登^二妙高山^一。當^レ

知此人必為^三智者之所^二嗤笑^一。何以故。若自無足者尚不^レ能自登^二如^レ是妙高山王少分高处^一。云何能負^二

一切^一而登^二彼頂^一耶。又如^レ有^レ人自未^レ能^レ渡^二大海波浪^一、而謂^丙他言^乙我當渡^レ汝令^甲達^二彼岸^一。當知

亦如^レ是無^レ有^二得理^一也。行人亦如^レ是。若自未^レ覺^二無師之慧^一而欲^レ令^二他聞^レ法得^レ悟必無^二此理^一也。

時金剛手秘密主、以_二此偈_一歎_二如来_一已₄₆。】

先ず※【】が付された以前の文章を見れば、文章末部に「此皆是偈語、後当_レ飾_レ之耳」とあり、これが偈文に関わることが理解される。問題となるのは、これが果たして経文中の偈文の原型に相当するののか、或いは経文の註釈を偈文の体裁で記述しようとして試みたものなのか、ということである。この問題を解決するに先立ち、対応する経文と比較してみたい。その経文を見れば、次の通りとなる。

『大日経』

是法無_レ有_レ尽、無_二自性_一無_レ住^①。於_二業生_一解脱、同_二於正遍知_一^②。諸救世方便、随_二於悲願_一轉、開_二悟無生智_一^③。諸法如_レ是相^{④47}。

前の『釈義』からの引用文が、右記の経文と連関することは明白であるものの、やはり、その文章量の差異から見ても、『釈義』での文章が、果たして經典中の偈文の叩き台であるのか、または推敲される以前の註釈文であるのかは決断しかねるのである。そこで、※【】で囲まれた文章が看過できないものとなる。この部分が何を意味するかは一目瞭然であろう。つまり、傍線部の対応関係からみても、これは先んじる文

章の註釈となるのである。そうすると、「此皆是偈語、後当飾之耳」以前の文章は、經文中における偈文の叩き台と評価するのが、最も合理的となると言えよう。また、斯様な事実は、經典の漢訳と註釈作業とが同時並行して行われていたという、『大日經』訳經の実状を示す事例ともなるのである。

このような解釈の妥当性を担保するのは、『義釈』での当該箇所となる。『義釈』では次のように記述している。

『義釈』

是法無尽相、亦無有自性^①。尽為有始終^①。生滅起尽法。平等法界性本無有盡相、無動無變易、亦無有住処^①。彼阿頼耶藏、即有盛受義。平等法無受故無有住処。一切法無性、常寂滅相。入此不思議^{②カ}。即同諸仏位。甚深寂滅法非名言可喻。仏所同証故言同正覺^②。若非畢竟空則無有三乘。無三乘聖衆此墮所滅見。証此畢竟空不能利一切。如來大悲者、甚深方便智^③於無相法中方便而顯示^{③カ}能滿一切願。方便力如是。此法無人授亦不由他悟。於道場自覺証實無師智。

※【復次若言法界無尽無始終者……然諸菩薩有二事故、不墮斷滅中^②。謂大悲及方便、

由^レ有^レ此故、能自開^レ発也。 …… 乃至聞^二乳色如^レ雪便生^二冷想^一、聞^二色如^レ鶴便生^二動想^一、「聞^二色^一如^レ貝便生^二堅想^一」。 …… 時金剛手秘密主、以^二此偈^一歎^二如来^一已⁴⁸。】

ここにおいて、「此皆是偈語、後当^レ飾^レ之耳」という一文が取り除かれ、※【註釈文】以前での文章は、返り点を外せば「是法無尽相 亦無有自性 尽為有始終 生滅起尽法 …… 此法無人授 亦不由他悟 於道場自覺 証實無師智。」と五言の偈文であることが確認される。すなわち、『釈義』での「此皆是偈語、後当^レ飾^レ之耳」を意識して新たに書かれたとするのが、最も平明な解釈となるのである。そして、『義釈』でも『釈義』と同様に、※【註釈文】の文章が、ほぼ類似した内容で挿入されているのであり、『義釈』での五言の偈文も、経文の叩き台であると見做すべきであろう。⁴⁹

しかし、ここには大きな問題が存している。つまり、『釈義』での「此皆是偈語、後当^レ飾^レ之耳」とされた文章や、『義釈』での五言の偈文を、現行の『大日経』における「是法無^レ有^レ尽、無^二自性^一無^レ住。於^二業生^一解脱、同^二於正遍知^一。諸救世方便、随^二於悲願^一轉、開^二悟無生智^一。諸法如^レ是相⁵⁰」という偈文と比較した場合、その分量や内容に相当範囲において違いが見出されるのである。

新たな問題は、『釈義』と『義釈』とでの経文漢訳の「叩き台」と評価した文章が、誰の言説であるのか

に見出されよう。これは、『釈義』での「此皆是偈語、後当_レ飾_レ之耳。」という一文を介した『義釈』との継続性を踏まえれば、『釈義』での言説は善無畏の口説であり、『義釈』のそれは一行による偈頌漢訳の一案であると考えることが適切ではあるまいか。しかし、それにしても、現行の『大日経』が、『釈義』や『義釈』との偈頌と比較して内容、分量共に開きがありすぎることは、如何に理解されるべきであろうか。そこで、現行の『大日経』の偈文が、藏訳『大日経』の該当箇所と、極めて類似していることに刮目したい。河口慧海訳を参考にして確認する。

この諸法は自相なし 自性なく住所なし 業と寿より全く解脱せり 円満仏陀と同一なりと思ふ 悲心を以つて台地を作らるる 主等の方便に依つて 完全に化して諸法の 此等の相を了解すべし。⁵¹

やはり、藏訳『大日経』での該当する偈文と、現行『大日経』の偈文とは、内容・分量共に『釈義』や『義釈』に記載される偈文の叩き台となる文章と比して、共通性が見出される。そして、現行『大日経』が、書誌的に確認できる唯一の無行請來の梵本に基づくとすれば、それ以前に、梵本『大日経』の別本、或いは、その註釈書の存在したことを考えなければならないのである。言うまでもなく、善無畏・一行の没後に新た

な梵本『大日経』が請来されたことも想定できるが、『大唐青龍寺三朝供奉大德行状』すなわち『惠果行状』には、無行本がもたらされた後に新たな梵本の請来がなかったことを示す記述が認められる。

同年（建中二年）新羅国僧悟真、授^二胎藏毘盧遮那及諸尊持念教法等^一。至^二貞元五年^一、往^二於中天竺国^一。
一。大毘盧遮那経梵夾余経、吐藩国身歿。⁵²

この文章は、無行の梵本請来以後、唯一の梵本『大日経』に係わる言及である。そして、この文章の意味するところは、建中、貞元年間（七八〇年代）にあっても、梵本請来の必要性があったのである。この時代は、空海の渡唐の時代であり、悟真が空海と同じく惠果と師資の関係にあったことは『両部大法相承師資付法記』でも確認される。⁵³ その時代に先立って、日本では天平神護二年（七六六年）、吉備由利により『大日経』が書写されていたため、七六〇年代前半には現行の『大日経』が日本に渡来していた。すなわち、無行本が中国にもたらされて以来、七六〇年代前半まで、梵本の請来についての記述が皆無であるため、無行本梵本に依拠し、現行の漢訳『大日経』が成立したと考えざるを得ないのである。

四の四 梵語と漢訳

以上、第三区分の検討から導き出された、經典の漢訳と註釈作業との関係性、及び、使用された現存することのない梵語經典の違いを考慮に入れ、より具体的な、最初期における經典漢訳の実情の考察を、『釈義』と『義釈』との第二区分、特に悉地出現品に記載される偈文に着目して試みたい。

悉地出現品に関して、『釈義』と『義釈』とが依拠した梵本が、ともに内容が類似している文献であると、以下の比較から明らかとなる。次に示す文章は「三世無量門滿足法句」と呼ばれるもので、「阿利沙偈」、つまり「讚嘆の偈」である。『釈義』からの引用文は、読解の不可能な文章が存するため、返り点や書き下しは付さない。

此句即是偈也。未及会句。後当以義作句偈也。虚空無垢無自性。巧智種種与者、……空自性常縁生甚深難見者、於長恒時殊勝進。随所思念施与最上果者、……譬如諸趣宮室、雖依虚空得□無取著行者、……清淨法亦如是、三有無余清淨生者、……修行此勝生嚴有一切仏行者、……非他句有難可得。作世遍明作如仏者、……説極清淨法修行。無分別離法深広不壞無尽者、……⁵⁴

対応する『大日経』卷三の偈文は以下の通りとなる。

虚空無垢無_二自性_一、能授_二種種諸巧智_一。由_レ本自性常空故、縁起甚深難_レ可_レ見。於_二長恒時_一殊勝進、
隨_レ念施_二与無上果_一。宮室 譬如下 一 切趣宮室、雖_レ依_二虚空_一無_中著行_上。此清淨法亦如_レ是、三有無余清淨生。
昔勝生嚴修_レ此故、得_レ有_二一切如來行_一。非_二他句有_一難_レ可_レ得。作_二世遍明_一如_二世尊_一。說_二極清淨修行_一、深広無_二尽離_二分別_一。⁵⁵

『釈義』からの引用文には、前節で検討したのと同様に、「此句即是偈也。未及会句。後当以義作句偈也。」と、偈文に治定する旨が述べられている。これを、第三区分を勘案した際に明らかとなった、『釈義』の位置づけ、つまり、無行請來の梵本以前に、何らかの方法で漢訳と註釈作業が行われ、それを筆記した文献であることを念頭に置けば、右記のような『釈義』第二区文中の偈文の「叩き台」は、現存しない經典若しくは註釈書の梵本、または、善無畏の記憶に依った文章であると理解される。

さて、『大日経』の漢訳という視座から、『釈義』に掲載される対応の文章は、「復次此阿利沙伽佉即是如

来神力加持句。修^二諸供養^一時以^二梵音^一讚歎彌善。今具存^レ之。⁵⁶とし、梵音を提示するため、梵本『大日經』を参照出来ない現在においては、『釈義』との比較において極めて有用である。そこで、以下に『釈義』での「叩き台」の文章を併記して引用したい。

識^引識^引囊^引。「虚空也」 麼^引攞^引「無垢也」 涅^引「無也」 娑^引嚩^引「自也」 婆^引嚩^引迦^引。「性也。一句。」

尾^引濕^引嚩^引「巧也」 枳^引孃^引「智也」 尾^引啣^引怛^引囉^引。「種種」 那^引野^引迦^引。「授与也。二句。」

『釈義』虚空／無垢／無／自性／、巧／智／種種／与。

舜^引寧^引夜^引「合係^呼異^反」。「空也」 娑^引嚩^引婆^引嚩^引多^引「自性也」 薩^引那^引「常也。三句」

鉢^引羅^引「合底耶^引夜^引」。「縁也」 地^引曇^引「生也」 儼^引避^引囉^引「甚深也」 訥^引涅^引囉^引奢^引「難見也。四句竟。一誦。」

『釈義』空／自性／常／、縁／生／甚深／難見。

娑^引怛^引且^引覩^引「恆也」 尾^引勢^引灑^引「殊勝也」 誡^引弭^引難^引。「往也。一句。」

撥^引邏^引「菓也」 莫^引佉^引囉^引。「最上也」 娜^引娜^引帝^引「与也」 尾^引進^引吒^引單^引「隨所思念。二句。」

『釈義』（於長時）／恒／殊勝／（進）／、隨所思念／（施）与／最上／果。

拽佗去引「如也」 薩嚩去引「諸也」 槃底囊去引「趣也」 阿引攞瑜去引「宮室也。三句。」

識誡奴去引「虛空也」 仝底去引「得有也」 阿上僧去引「無取著也」 遇拶囉去引「行也。四句竟。兩誦也。」

『釈義』（譬）／如／諸／趣／宮室／、（雖依）／虛空／得□／無取著／行。

但佗去引。「亦也」 噎灑去引「如是也」 尾秬去引地平。「清淨也」 達摩跢去引。「法也。一句。」

底哩二合婆去引嚩平。「三有也」 勢引灑去引「無餘也」 尾秬馱去引「清淨也」 三去婆嚩去引「生也。二句。」

『釈義』清淨／法／亦／如是／、三有／無余／清淨／生。

左囉帝去引「修行也」 但哩二合喻引「此也」 仞囉二合祚祖尾部「勝生嚴也。三句」

婆去引嚩帝去引「有也」 薩嚩去引「一切也」 爾兼以乃迎去引「諸仏也」 遇引左囉去引「行也。四句竟。三誦。」

『釈義』修行／此／勝生嚴／有／一切／仏／行。

曩跛囉引「非他也」 跛娜引「句也」 莽悉底引「有也」 訥攞全引「難得也。一句。」

索迦羅引。「遍也」 路引迦引「明也」 羯嚩引「作也」 椶入佗引。「如也」 爾准上乃正體「諸仏也仁者。二句。」

『釈義』非他／句／有／難（可）得／、（作世）／遍／明／作／如／仏。

迦體嚩引。「説也」 蘇尾梳上地「極清淨也」 達磨引「法也」 左囉多引「修行也。」

怛囉三舍。「無也」 尾羯臘跛三舍。「分別也」 嚩爾多引。「離也。四句竟。四誦也。」

尾補犁廣也「達磨法也」 儼避囉深也「莽無説曳反「無盡也。亦無壞也。」

『釈義』説／極清淨／法／修行／、無／分別／離／法／深／広／不壞／無尽。

右梵本於「四偈外」更有「此一句」。助声。今為「文便」故通入「四偈中」也。⁵⁷

先程の、秘密漫荼羅品に関連する『釈義』と『義釈』との文章から、秘密漫荼羅品、或いは第三区分の述作に際しては、無行請來の梵本が、未だ善無畏と一行の手元に伝來していなかった、と見立てるのが適切である。一方、『義釈』第二区分にあつては、無行本の存在、つまり現行『大日経』の漢訳に基づいた註釈が

なされていることは、例えば、「三世無量門滿足法句」に係わる引用文、及び註解の体裁から、潤文された経文に則って註釈されていることが、一目瞭然である。そこで、『釈義』と『義釈』とを対比することによって、悉地出現品に関連する両類本が基づいた梵語による情報は、内容がほぼ一致していたものと解釈されるのである。

また、以上の比較から明らかなように、第三節で示唆した経文漢訳の初期の過程というものは、『釈義』に残されているということが裏付けられる。これをより詳細に分析すれば、『義釈』に提示される梵音と『釈義』での偈文の「叩き台」とを比較すると、『釈義』の一部分、特に（ ）内の文字は、写本では小文字の書人となっていて、全てではないが、大方の（ ）内の文字は、『釈義』には本来含まれない文字であり、後代の書人と解釈することが可能である。⁵⁸ 或いは、誤写の訂正という性質の書人ではなく、十四卷本『妙記』にも書人があり、『釈義』はそれをそのまま書写した可能性も否定できない。そして、想像の域を出ることは不可能であるが、『妙記』に書人があったとして、それは一行自身の書入であったと推測することも、右での文言の比較から、完全に否定することも出来なくなるのである。何れにせよ、『釈義』とは、一行による經典漢訳に際しての辛勞とともに、当時の小規模な訳経作業の様相を伝える、極めて興味深い文献なのである。

四の五 節末まとめ

さて、漢訳と蔵訳との比較が示唆することとして、冒頭での『統図記』で示される無行将来の梵本を、現行『大日経』の底本であると認めれば、⁵⁹長部和雄氏も指摘するように、⁶⁰開元十二（724）年以前に、善無畏と一行の手に梵本の經典、註釈書があったか、或いは、善無畏の記憶の中に経文や註釈が存していた、と考えるのが最も合理的なのである。これはまた、長部氏による『義釈』卷十の密印品に関する文章で示される、「疏」「疏主」「経」等を、梵語文献と見做す見解を支持するものとなる。⁶¹いずれにせよ、第三区分別れば、『釈義』の段階で訳経と註釈が同時に行われ、『義釈』において経文の再訳、または潤文が行われたことは明らかである。したがって、第三区分と時を同じくして再治が行われた、第二区分の再治文があったことをも示唆するが、何れにせよ、それ等は現行の『大日経』が漢訳される以前に成されたのである。そして、次節に関わることとして、現行の『義釈』第二区分は、無行請来の梵本に基づき著述された「再治」であった可能性が高いと言えるのである。

そのように考えた場合、以上の考察でも確認された『釈義』↓『義釈』↓現行『大日経』という時系列の下で、第一区分（住心品・具縁品）の引用経文が、『釈義』・『義釈』ともに現行の経文とほぼ一致しつつも、

果たして現行の、所謂、無行請来本による『大日経』に基づく経文であると断言できるのであるかという疑問が残る。つまり、第一区分では『釈義』と『義釈』との文言の差異は僅かなものであり、註釈書としての体裁を整えてはいるため、最古本である『釈義』が成立した時点で、または無行本が漢訳される以前に、他の何かに基づいて、現行の経文とほぼ一致する形で経文があり、註釈書として既に推敲済みであったと考えるのが適切となるのである。⁶²

今迄、このような疑問が提示されなかったことは、漢訳經典に基づいた註釈、という先入観に帰するからであり、また、『義釈』に一行以外の、すなわち智儼や温古の再治があつたとする先入観に依るものである。本節はこれらの先入観に対する再考の余地を提示した次第である。すると、大きく内容の追補、及び推敲がなされた、『義釈』の第二区分をどのように捉えるかが、最後に残る問題となる。

五 十四卷本『義釈』における再治、或いは再々治の問題

『義釈』の文献的特徴として、巻七息障品から巻八悉地品に互り、文言において、その他の類本との差異が存することは周知の事実である。本節では、この内容の差異を如何に解釈するか、つまり平安初期以来言

われるところの、「再治」の問題を検討する。『義釈』は智儼や温古によって「再治」されたということが、今のところ一般的な説であり、『義釈序』にこの二人の名が記述されていることが、主たる根拠となっている。しかしながら、清水氏の考察では、この根拠が曖昧なため再考を要する旨の指摘があり、本稿も同じ理由から、智儼や温古による「再治」説には賛同しない。⁶³

さて、一行以外の第三者による「再治」の問題は、日本仏教の歴史に深く根ざしていて、平安時代から中世に至るまで、徐々に定着していったというのが実情であろう。そこで本節では、問題の根幹を初めに確認し、それを念頭に置いて、『義釈』第二区分での「再治」、或いは「再々治」の問題を検討していく。このような問題の根本を認識することによって、今迄、一顧だにされなかった、一行が『義釈』全篇を自ら治定したとする可能性も提示できるのである。しかしながら、一行単独の治定を論じるにしても、積極的にそれを肯定することは極めて難しく、その他の可能性を消去することによってのみ可能であることを、初めに言及しておきたい。

五の一 問題の端緒

『義釈』の「再治」に関する初めての言及は、安然による『菩提心義抄』と『教時問答』に見出される。中でも『菩提心義抄』では、安然の「智儼治、温古再治」とした根拠が、『菩提心論』冒頭部の「阿闍梨」を解釈する文脈と連関し、詳細に述べられている。

問。大日經義釈云^{十四卷本文、二十卷本無也}、阿闍梨於^二烏仗曩国^一撰^レ出供養次第法^一也^{取意}。略有^二五分^一与^二第七卷供養法^一同。而何故此菩提心論引^二彼毘盧遮那經供養次第法文^一耶。

答。菩提心論云、大毘盧遮那經供養次第法云、若無^二勢力広^{總字}增益^{總字}住^レ法但觀^二菩提心^一。仏説^下此中具^二万行^一滿^中足^中淨^白純^淨法^上也^文。今大日經第七卷供養法初有^二此文^一也。故三藏於^二烏仗曩国^一所^レ撰出^一供養法即第七卷也。而彼第七卷供養法疏云、和上^{總多}於^二金粟王塔下^一感得。文殊現^二金色字^一於^二虛空中^一持^二供養法^一以授^二無畏^一云。故知、無畏在^二烏仗曩国^一出^二彼所承^一。時人不^レ了云^二三藏撰出^一。此義釈本三藏説、一行記、智儼治、温古再治。故本記外多加^二人言^一。故知、菩提心論所引供養次第法者、天竺^二本^一。見^二彼文^一非^レ引^下三藏在^二烏仗曩^一所造文^上也。

問。金剛頂義訣云、龍樹呪^二白芥子^一打^レ開南天竺^二鉄塔戸^一入^レ中誦得^二菩薩大藏經大本中十万偈^一也^{取意}。是龍樹初得^二真言^一之始也。非^下逢^二妙吉祥^一而得^上也。何言^二妙吉祥説龍樹承^レ之造^レ論^一耶。

答。海雲阿闍梨金剛界相承云、大日如来付_二金剛手_一、金剛手付_二妙吉祥_一、妙吉祥付_二龍樹_一、龍樹付_二龍智_一、龍智付_二金剛智_一、金剛智付_二不空_一、不空付_二善無畏_一取意也。依_二此誠文_一知_三龍樹承_二妙吉祥_一。問。若爾彼義訣文如何会_レ之。

答。彼義訣云、龍樹初誦_二毘盧遮那真言_一蒙_下毘盧遮那自現_二真身_一授_中持誦法_上。龍樹持_二誦其法_一呪_二白芥

子_二打_一開塔戸_一取。64
一意。

右記は、台密相承に「妙吉祥（文殊）」を加えることを是とした議論であり、その文脈で智儼・温古による治定が主張される文章である。智儼と温古については、一先ず置くこととして、全体の文脈を初めに把握したい。その文脈とは、安然が『菩提心論』の説主、つまり「大阿闍梨」をどのように解釈するかにある。

言うまでもなく、全ての入蔵した『菩提心論』では「大広智阿闍梨」とあり、不空門下による撰述であることが現在では一般的理解となっている。しかしながら、空海請来本には「大阿闍梨」と記載されるのみであったように、この「大阿闍梨」を空海は「龍樹」に帰せしめた。斯様な空海説を乗り越えるべく、安然もこの「大阿闍梨」を特定することで台密独自の神話体系を創造したのである。

そもそも『菩提心論』は、その具名が示すように金剛頂系の思想に属する論疏である。そこで安然は、

『菩提心論』で『大日經供養次第法』（以下、『供養次第法』）が引用されることに着目し、神話の構築を行った。

安然是『義釈』巻八、世間成就品で「善無畏が『供養次第法』を烏仗曩国で撰出した⁶⁵」とする記述を後に加えられた文言として否定的に捉え、『菩提心論』が引用する『供養次第法』は善無畏撰出ではなく、『不可思議疏』（『供養次第法』の註釈書）の記載として「文殊師利」から「和上・達磨毘多」へ相承された「天竺本」であると説を是としたのである。⁶⁶ しかしながら、『不可思議疏』では、「和上」を「善無畏」とするのが文脈上の適切な解釈となる。要するに、善無畏による『供養次第法』の烏仗曩国撰出説を否定するために、安然が若干の修正を施したのであろう。この『不可思議疏』での言説が重要となる理由は、続く『金剛頂經義訣』で説示される「南天鉄塔相承説」に関わる「毘盧遮那真言」に連なることによる。すなわち、安然是、「龍樹」が南天鉄塔の門を開くに当たり用いた「妙吉祥」から承けた『毘盧遮那念誦法要』（以下、『念誦法要』）の「毘盧遮那真言」を『供養次第法』と結び付け、『海雲血脈』に沿うように、「妙吉祥」から「龍樹」へ、という相承説を重視し、『菩提心論』を含む金剛頂系の諸經典、論疏を「妙吉祥」の名の下に統合したのである。このような統合の背景には、「胎金の不二」や「胎金蘇の三部」といった問題が念頭に在ったことが付度される。

このような安然の論法は、全てを「妙吉祥」に演繹したものであり、その論証の過程で、「妙吉祥神話」程に重要ではないが、『義釈』の「智儼治。温古再治。」という見解が創り出され、下位の神話として現代に至るまで踏襲されてきたのである。以上で述べた経緯からも、智儼、温古、或いはその他の第三者による治定や再治説を振出しに戻す必要があると言えよう。

五の二 『義釈』第二区分の特色

『義釈』と『釈義』とを比較した場合に、最も顕著な差異として、先行研究において指摘されるのは、①両本に引かれる『大日経』の経文が異なることや、②『義釈』に『釈義』には見いだされない諸経論が多く引用されること、③『義釈』第二区分では、『釈義』には存しない「梵本」という明示があり、これがどのような性質を有するか、ということである。

①『大日経』の経文については、前節で検討したように、訳経と註釈作業が並行して行われた可能性が確認され、『義釈』と『釈義』とで、文字上の異同があるとしても、安然が言うように「本記外多加^二人言^一。」とすることを、直ちに首肯することはできない。一般的に、『義釈』第二区分は「再治」とされている

が、同じく前節での考察から、『義釈』の第三区分にも再治の形跡が認められるため、第二区分も一行によって「再治」されていた可能性が否定できず、現行の第二区分は「再々治」されたものと見做すことが適切と言える。また、その「再々治」にあつては、現行の『大日経』はほぼ完成されていたと評価することが可能である。しかしながら、この「再々治」が誰の手によって成されたかは、大きな問題であり、類似する検討課題である②とともに以下で勘案していく。③「梵本」については、前節で論じたように、所謂、現行の『大日経』の基になったであろう無行請来の梵本『大日経』とすれば、そもそも問題自体を見出すこともできないのである。そこで、以下では①・②を中心に勘案していく。

衆目の一致することとして、『義釈』の第二区分の特徴に『妙法華経』方便品での「一大事因縁」、つまり仏知見の「開・示・悟・入」が引用されることがある。その他、『義釈』の同区文中では『供養次第法』『蘇悉地経』『蘇婆呼（妙膺）童子経』『如来不思議境界経』『瑜伽師地論』『大品般若経』『普賢觀経』『涅槃経』『華嚴経』が用いられている。ちなみに、これ等の中で『釈義』の第二区分と重複するものは『供養次第法』『大品般若経』『華嚴経』である。

五の三 飛錫と『義釈』固有の語彙

さて、『義釈』で引用された文献の中で、特に注目したいのが、廬山慧遠の『念仏三昧序』であり、道宣撰『広弘明集』に『念仏三昧詩集序』として全文が確認できる。⁶⁷言うまでもなく、『念仏三昧序』は『義釈』で引用される数少ない中国撰出文献の一つであり、その意義は注目されて然るべきである。『義釈』において『念仏三昧序』が用いられる文脈は、旋転陀羅尼から本尊身を作し、それを成就、証驗した様相を説示することにある。ここでは「爾時心不驚怖亦不動轉。故名善住一見也。復次非但見之已亦復聞之。如_二下句説_一。故廬山遠公念仏三昧序云、玄音之叩心聽。即同_二此義_一。」⁶⁸とされ、音声による証驗があることを示す証左として用いているのである。一方の『義釈』では、ほぼ同じ文脈で「念仏三昧」を淨菩提心の成就することに絡めて言及している。⁶⁹では、なぜ『念仏三昧序』が引用されたのが問題となる。一行の活躍した時代と若干前後して、『念仏三昧序』が使用された例は、現存する文献群にあっても限られている。そのような状況において、飛錫（不明）の存在は殊に刮目すべきである。飛錫と言えば『念仏三昧宝王論』が注目を集める所であり、近年多くの研究が提示されている。⁷⁰『念仏三昧宝王論』の中で飛錫は『念仏三昧序』を次のように用いているのである。

問曰、想即無想謹聞_レ之矣。然方等經中修_レ無上深妙禪定_一、令_下繼_二想白毫_一兼稱_二仏号_一以祈_中勝定_上。既契_レ之後心仏両忘。信有_レ之矣。但默念泉澄即三昧自至。亦何必声喧_二里巷_一、響震_二山林_一、然後為_レ道哉。對曰、誠如_レ所_レ問。声亦無_レ爽試為_レ明_レ之。何者夫辟散之要。要存_二於声_一。……故廬山遠公念仏三昧序曰、功高易_レ進念仏為_レ先。察夫玄音之扣心聽、則塵累每銷、滯情融朗。非_二天下之至妙_一、其孰能与_二於此_一歟。⁷¹

『義釈』では証驗の時に聞く「音」について述べる中で『念仏三昧序』を引くのに対し、『念仏三昧宝王論』では、仏号を称えることの効果を説示するために引用されていることから、両文献での『念仏三昧序』の使用方法は若干の異なりを見せている。そして『念仏三昧宝王論』の方が『念仏三昧序』の原意に忠実であると言える。このように、些か異なつた文脈で用いられる『念仏三昧序』であるが、一行とほぼ時代を同じくして、飛錫が用いたと言うことは興味深い。しかし、勿論、『念仏三昧序』が共通して引用されることによって、飛錫が『義釈』の再々治に関与していたと單純に断定することはできない。そこで、少し視点を變えて考察をし、そのような推測を検討してみたい。

『義釈』第二区分には、極めて特徴的な術語が集中している。その術語とは、密教一般を示す場合に使用

される「瑜伽宗」であり、以下のような事例が認められる。

① 阿爾單惹野訳云「無能勝」。即是瑜伽宗中弥勒菩薩異名也。⁷²

② 或見「此真言輪」已、当下即調「和氣息」令「唇齒相著」而心誦之。以「舌不」至「顎」但於「口中」微動而不「出」声。故瑜伽宗名為「離声金剛語」也。⁷³

③ 第二十樂作成就者、此是菩薩大貪。以「此貪欲因緣」染「著種種法界不思議色」、猶「如世人以下染」著六塵「不」能「自捨」故、成「種種業受之身」^甲。故瑜伽宗受「灌頂」時、阿闍梨立「要誓」言、汝從「今已」後慎勿「斷」貪欲。以「不斷貪欲」故則不「斷」世間「種」也。⁷⁴

①は『義釈』卷七、經典の真言藏品を釈する一文であり、弥勒を「瑜伽宗」では「無能勝」と呼ぶとしてゐる。ここに、対応する『釈義』は欠陥のため、確認することはできない。②は『義釈』卷八、世間成就品に見出されるものであり、先程の『念仏三昧序』が引用される箇所に近い。ここでは、「念誦」の方法が記

されていて、その方法に対し「瑜伽宗」では「離声金剛語」という呼称を与えられている。③では、「瑜伽宗」において灌頂を授けるに際して、「勿_レ断_二貪欲_一」や「不_レ断_二貪欲_一」という誓言をたてさせるという言説となっている。

既に述べたように、ここでの「瑜伽宗」とは「金剛頂宗」等の、特定の經典や伝統に基づくものではなく、密教一般を指示する語彙となっている。このような密教一般を指す「瑜伽宗」という術語の使用は、事実、一行の時代近辺にあつて極めて稀であるが、唯一の例外が存している。それは、『不空表制集』に収められる、飛錫撰述の『大唐故大徳開府儀同三司試鴻臚卿肅国公大興善寺大広智三蔵和上之碑』である。そこには、「瑜伽宗」という語彙が次のように記載されている。

尋_二入長安_一以_二求_二出要_一。見_二大弘教金剛三蔵_一以_レ為_二真吾師_一。初試教_二悉曇章_一、令_レ誦_二梵經_一。梵言賒切一聞無_レ墮。便許_二入壇_一授_二発菩提心戒_一。年甫十五与出家焉。弱冠從_二有部_一進具成_二大苾芻_一、律相洞閑知而不_レ住。將_レ欲_下学_二声明論_一窮_中瑜伽宗_上。以_レ白_二先師_一、師未_二之許_一。夜夢仏菩薩像悉皆来行乃曰、我之所_レ夢法蔵有_レ付矣。遂授_レ以_二三密_一談_二於_二五智_一。⁷⁵⁾

無論、唐代において「瑜伽宗」という言葉は登場するものの、主な用例は唯識学派を指示する言葉であり、密教一般を称するためものは、管見の限り他には確認されない。また、先述した「故瑜伽宗名為_二離声金剛語_一」という一文も注目すべきものである。ここに存する「離声金剛語」という独特な漢訳は、同じく「念誦」に関係した文脈で、不空訳とされる『金剛頂蓮華部心念誦儀軌』や『金剛頂経儀軌』等にも見出される。⁷⁶

既加_二持珠_一已。住_二等引_一而誦。不揺_二動舌端_一。唇齒_二俱合_一。成_二就諸密教、金剛語離声_一。⁷⁷

さて、既に多くの先行研究で論じられているように、飛錫は不空の下で「四十九員」の一人として良賁や潜真とともに、經典漢訳作業に「証義」として携わっていたことが知られている。⁷⁸確かに、飛錫が右の二つの儀軌書の漢訳に参加したという記述は見当たらないが、「四十九員」で漢訳語彙を共有していた可能性は否定できず、それを『義釈』の再々治に用いたとも推し量れる。以上のような具体例から、温古や智儼に治定者としての立場を帰するよりも、飛錫のほうが再々治者と見做す上で、より明確な根拠を見出せる人物なのである。

しかしながら、「瑜伽宗」という術語は、文言、体裁の差異が少ない『釈義』・『義釈』の第一区分でも、

三種の衆生論に関わるところで、一箇所見出されるのである。⁷⁹このような第一区分と第二区分との共通性について、長部氏は、一行以外の第三者、つまり温古や智儼が、一行の言説を模倣し、「再治」したものと見做した。しかし、長部氏の解釈もまた、基本的には先述の安然による神話的説示を踏襲したものであって、後代の人による模倣と断定する根拠が曖昧なのである。

同時に、このような問題は、以下のような性質を常に帯びていると言える。すなわち、飛錫による『不空表制集』での碑文に記載される「瑜伽宗」という術語や、『念仏三昧序』の引用は、飛錫が『義釈』を閲覽したことにより認識され、模倣したとも言えるのである。このような理解は、時系列的には至極当然のことと言えよう。

また、もし飛錫が『義釈』第二区分の再々治を行ったと仮定しても、そこには未だ多くの問題が存在する。例えば、『義釈序』が善無畏の死没を契機に著されたとして、序文の述作以降に飛錫が内容の改変を行ったとする可能性も、飛錫の生没年は不明ではあるが、飛錫を楚金（善無畏の没年には三七歳）の弟子筋に当たる者とした場合に生じるのである。⁸⁰

五の四 一行による「再々治」の可能性

さて、一行が「再々治」を自ら行ったとしても、既述のように、積極的にそれを論証することは極めて困難であると言わざるを得ない。敢えて述べれば、そもそも一行以外の第三者が『大日経』の註釈書諸類本の編纂に参加したという記述を確認することは出来ず、また、「治定」についての言及も、中国で著述された書誌情報にはないのである。要するに、事実として残るのは、「沙門一行阿闍梨記」、或いは「沙門一行述記」という著者名のみとなる。現状において、一行は、安然の活躍した平安初期から、治定の可能性を念頭にした、条件付きの著者とされてきたことは、本稿で度々述べてきた。しかしながら、やはり、安然が初めて提唱した一行以外の手による「治定・再治」という、台密の神話構築の一環で議論された著者論の枠組みを、そのまま踏襲して良いのかという問題は排除されるべきではない。このような安然以来の著者・治定者論の影響は、長部氏が『義釈』第二区分、特に巻七における「阿闍梨言」という文言の性質を、後代の人物が一行を「模倣」して著したと解釈することに如実に顕れている。

又財慧童子真言。以一切法離因縁故、名妙吉祥自在神力三昧。余如前釈。阿闍梨言、文殊眷属五尊各有二奉教者、皆用第二里字為種子。以使者義同一故也。⁸¹

又諸羅刹心真言。随彼趣言音説之。阿闍梨不積句義。就字門有二重加羅引字。啖食二重業垢入淨法界腹中。是羅引刹義。用初字為真言体也。⁸²

当下以二字門广引積之上。阿闍梨言、凡真言不言種子字者、於初中後随取一字。或随義便取之皆得也。⁸³

行者初修習時、恐心散乱。当但觀種子。久後純熟当稍加之。見此一真言字如淳淨乳。如貫明珠。遍有光鬘次第流注入行者口中。或從頂入。阿闍梨言、亦可随其面門趣從一処流入。然以灌頂為善也。如是深入時、當觀遍布身分。充盈・泱洽・恬怡・内暢如甘露灌灑。能令無始時来身心垢障漸次消除。⁸⁴

長部氏の指摘するように、「阿闍梨言」とする文言を、温古や智儼による「模倣」と見做すことは、やはり根拠を欠く解釈であると見做さざるを得ない。⁸⁵ しかし、先に言及したように、「模倣」とする見解を排除

した場合には、右記の「阿闍梨」を善無畏と見做しても問題はないどころか、それ以外の解釈は困難になると言わざるを得ないのである。さらに、長部氏のように、安然説に依拠した視点に基づいた場合には、本来の問題は、「模倣」の存在ではなく、「阿闍梨言」という言説は、或いは一行による「再治」の痕跡であり、その「再治」を下敷きとし、温古や智儼が「再々治」をしたという可能性を見立てるべきであったと言えよう。しかしこれも、飽くまで安然説を前提とした場合のみとなることは自明のことである。

そこで、最後に勘案したいのは、温古が『義釈序』を述作した動機である。これは、『義釈序』の再評価ともいえるべきもので、序文を付したということは、文学的に一つの大きな区切りを示すからである。

そもそも、『義釈序』に「尚慮^二持誦者守^レ文失^レ意、禪師又請^三藏解^一釈其義^一。……支分有^レ疑重經^二操決^一、事法・凶位具列^二其後^一。次^レ文刪補、目為^二義釈^一、勅成^二二十四卷^一。」と記述されることは、本稿の冒頭で確認した。すなわち、一行の存命した時代にあつて、一行自身が『義釈』という題目を付け、十四巻の体裁で存在していたということである。そこで、一行以外の者によって「再々治」が行われたか否かと言えば、そこには関連する文章が一切見出されない。通常「再治」に関わったとされる智儼についても、梵語に達していたことと、一行の求めに応じ、他の梵本『大日経』を探し求めたが、見つけ出すには至らなかつた旨が示されるのみである。つまり、智儼が「再治」や「再々治」に関わつたという事実は認められない

のである。そのような状況下で著述された『義釈序』作成の動機が何かと云えば、文献から付度されるのは、善無畏の死没にあったと考えることが適切となる。言い換えれば、『大日経』の漢訳における「訳主」であり註釈における「疏主」であるべき善無畏を失ったことにより、一行の没後に進展が期待された作業というもの、事実上、手つかずの状態であったことが推察される。したがって、『義釈』は第二区分までで校閲、或いは、「再々治」が終わっているものであり、未完成の状態で現代まで伝わってきたのである。さらに、もし温古や智儼をはじめとする第三者による「再々治」が、長部氏の指摘にあるように、「模倣」という体裁を取って行われていたのであれば、その第三者が『義釈』の第三区分まで、つまり『義釈』全巻に互って同様の作業を行うことの可能性を、一般論として付度することができるのである。すると、極めて単純な見解ではあるが、歴史性を重視すれば、十四巻本『義釈』は全てが一行の手による著作と解釈することが、合理的であると言えるのである。

五の五 節末まとめ

本節では、前節までの考察を念頭に置き、『義釈』第二区分を中心として、一行以外の第三者によって

「再治」や「再々治」、された可能性に関する問題を、その問題の源流となる安然の言説まで遡って検討した。そもそも『義釈』・『疏』という二大註釈書の並列関係を初めて示唆したのは、第二節で検討した円珍であり、『義釈』請来者である円仁から、円珍、安然と内容的、書名的にも『義釈』を尊重する台密の系譜が、形成されたのである。そのような中で、『義釈』の位置付けに関して、後代に最も影響を及ぼしたのが安然であり、台密の妙吉祥を基軸とした神話形成における一要素にもなった。『義釈』の台密・『疏』の東密という宗派的イデオロギーの萌芽は、まさにここに存していると言え、後代の東密の学僧達は、安然の『義釈』成立論を受け入れつつ、自らの立場を主張したのである。

安然による『義釈』の成立に関する言説は、現代に至るまで影響力を持ち続けている。それが、しばしば言及してきた『義釈』・『疏』成立史観である。この要は、『義釈』は第三者による「再治」された文献であり、一方の『疏』は、済暹が主張したように「草本」であると見る立場となる。『疏』が「草本」に近似するものの「草本」そのものでないことは、本節以前で考察した。したがって、ここでは、『義釈』の「再々治」に関する問題を取り扱ったのである。

本稿は、『義釈』の「再々治」が一行によるもの、つまり、『義釈』は全巻に互って一行の述作によるものと仮定した。しかしながら、このような見解を積極的に論証することは、不可能に近いため、過去に提示

された「再治」、或いは「再々治」した可能性のある人物に加え、新たな第三者の可能性を探りつつ、それらの可能性を否定するという形で論じることとなった。そのような否定論法の結果、積極的に想定されるべき「再々治」を行った人物に、一行以外の人物を帰せしめることは困難であることを確認したのである。そして何より、このような想定は、大半の類本に記される「一行阿闍梨記」という著者名や、『義釈序』での『義釈』成立の経緯と合致するのであり、極めて単純な結論ではあるが、『義釈』の「再々治」、すなわち、『義釈』の全篇の執筆は一行によつてなされたと考えることが、歴史性というものを尊重した場合、最も適切な理解となることを指摘したのである。

六 結語

『大日経』の註釈書は、中国で編纂された密教に関する唯一の長大な註釈書であるが、未だ解明されていない事柄が多く残っている。そのような状況下で、本稿は、諸所の問題の根底に横たわる『大日経』註釈書の成立を様々な側面から論じたのである。

そこで、初めに、『大日経』註釈書には類本が多く存在していることから、中国で著された書誌情報を掲

載する文献において、その巻数が記載されない類本は、検討の対象から外し、以下の考察での前提とした。その前提とは、七巻、或いは十四巻で編纂された註釈書を中心に据えて考究することである。これ等の巻数に合致する類本は、七巻本『釈義』と十四巻本『義釈』とであり、今迄、註釈書の成立が、このような視座の下に勘案されてこなかったのが実情である。そのことは、先行研究の概観からも明白なように、『義釈』と『疏』との比較というのが、これまでの主流であったためであり、本稿はこのような成立史観とは一線を画すこととなった。この成立史観の形成は、後節で詳説した。

特に『釈義』は、その文献的希少価値から名こそは知られていたものの、考察の中心に据えられることはなかった。そこで、経典や他の類本、または、目録などに残る散逸した類本の部分的な文章の記載と比較し、『釈義』の位置づけを行ったのである。その結果、『釈義』は、徳清請来の十四巻本『妙記』の写しと見做せることを、円珍撰『義釈目録』に残る、巻頭文章の抜粋と比較することによって確認した。また、『義釈』や『疏』との比較により、『釈義』は、現存する類本の中でも、最古と位置づけられる文献であると評価した。そして以降の分析では、『釈義』から『義釈』へ、という成立順序を基軸に据えることとなったのである。

その成立順序を念頭に置き、未整理の状態が両本に共通して多く見出される、文献後半部の第三区分を中

心に、註釈書成立の実状というものを考察した。特に、第三区分では、註釈対象となる経文とも、または経文に対する註釈文ともつかぬ文章が存していて、それが後に偈文に整理されるべき文章であるという記述もあることから、經典中の偈文の「叩き台」であると評価した。つまり、一般的に『大日経』註釈書は、漢訳經典に基づいた「註釈書」と目されているが、註釈書作成の初期の目的は、経文漢訳の草稿とも見做され、註釈と同時並行で漢訳が行われていたことが確認されたのである。さらに、『釈義』ではほぼ註釈の状態であった偈文の「叩き台」は、『義釈』において「五言の偈文」に整備されているが、現行の経文と比較すると、そこには大きな内容の差異が確認された。したがって、『義釈』の第三区分が整備された時点では、現行『大日経』は未成立であったと見做すことが合理的であり、換言すれば二度の『大日経』漢訳の作業が行われていたことが理解されるのである。同じくこの事実が示唆するのは、『義釈』での偈文と、現行『大日経』のそれとは、内容、文章量ともに大きく隔たりがあるため、恐らくは、長部氏が既に指摘するように、現行『大日経』の基となった無行請来の梵本に先んじて、他の梵本が存在したことを想定しなければならぬことである。この先行する梵本の存在とは、經典、註釈書、或いは「訳主」、「疏主」である善無畏の記憶に基づいたものであるが、今となつては、その実状を突き止めることは出来ない。さらに、より具体的に經典の漢訳が行われていた状況を知るべく、『義釈』中の梵語で提示される偈文と、それに対応する現行

の偈文、及び『釈義』でのそれを比較検討した結果、やはり『釈義』での偈文の「叩き台」は、梵語の直訳にほぼ等しいことが理解されたのである。

最後に、所謂、『義釈』・『疏』成立史観「の問題の根底にある、『義釈』第二区分における「再治」、或いは「再々治」の治定者について検討した。初めに、該当区分が「再治」か「再々治」ということを言えば、前節で考察したように、『義釈』第三区分にも「再治」の痕跡があり、それが現行『大日経』の経文と大きく異なることから、現行の経文に依拠し、さらには「引用経文」に対する註釈という体裁を備えた『義釈』第二区分は、「再々治」と見做されるべきものである。また、「再々治」が誰の手によって行われたかという大きな問題があり、一般的には『義釈』の序文、要するに『義釈序』の撰述者である温古と、本文中に記載される智儼の両者が、「再治」に関係したとされている。斯様な見解は、日本において、台密の大成者である安然によって、初めて提言されたのであり、その提言の背景には、「妙吉祥」を中心とした「台密神話の構築」が存し、平安初期から院政・鎌倉期にかけて、第三者による「再治説」が、徐々に下位の神話へと変貌していった。そして、神話化された「再治説」は、或いは「妙吉祥」神話を凌ぎ、現代に至るまで宗学、世俗の学問を問わず踏襲されてきたのである。しかしながら、『義釈序』や、本稿で検討した漢訳や註釈作業の実状と照らし合わせば、そこには第三者の「再治」に関する言及は一切認められず、『義釈』や

『義釈序』の記述に倣い、『義釈』全てを「一行阿闍梨記」と見做すことが最も適切であると見做した。そうは言っても、これを積極的に論証することは今のところ不可能であり、第三者による「再治・再々治」の可能性を否定した上で、一行による『義釈』の「再々治」、つまり『義釈』全ての編纂を一行が行ったとする提言が可能となるのである。

以上、『大日経』註釈書の成立に係わる問題を、經典漢訳の問題と絡めて検討した。本稿が特に留意したのは方法論であり、歴史性というものを重視したのである。このような視点は、既存の方法論と些か異なるため、結論も異なるものとなった。しかし、方法論は視座の設定であるため、他の方法論を取れば異なる結論が導き出されることは必然である。以上での考察が、今後の漢訳『大日経』、及びその註釈書の研究において、進展の一助となれば幸いである。

¹ 諸写本の閲覧にあたり、天台宗典編纂所の藤平氏、仁和寺管財課の朝川氏、青蓮院の東伏見氏のお世話になった。

² 右記の先行研究の多くが、最古の註釈書に『義釈』の原型という存在しない文献を想定している。

- 3 統天全、密教1・i下。
- 4 統藏一―三六・二七丁右。
- 5 大正五一・七八六頁下。
- 6 七卷『釈義』と十四卷『義釈』の配卷は、『義釈』の奇数卷冒頭で一致する。(例：『釈義』卷二上冒頭Ⅱ『義釈』卷三冒頭、『義釈』卷三下冒頭Ⅱ『義釈』卷五冒頭…)つまり『釈義』は『義釈』を合じ、或いは『義釈』が『釈義』を開いた文献であると言える。
- 7 智全2・七一六頁上。
- 8 智全2・七〇二頁上下。
- 9 大正五九・五七一頁上。
- 10 大正五八・三二頁中。
- 11 大山公淳「東密と台密(一)」(『密教研究』一四号、八一―一〇八頁、密教研究会、一九二四年)
- 12 大山公淳「東密と台密(二)」(『密教研究』一六号、三三―五三頁、密教研究会、一九二五年)
- 13 大山公淳「東密と台密(三)」四九頁。(『密教研究』一六号、三三―五三頁、密教研究会、一九二四年)
- 14 清田寂雲「大日経義釈諸本の成立に関する小考(上)」(『密教研究』八五号、七二―一〇〇頁、密教研究会、一九四三年。)
- 15 清田寂雲「大日経義釈諸本の成立に関する小考(下)」(『密教研究』八六号、六三―八六頁、密教研究会、

一九四三年。）

¹⁶ 清田寂雲「大日経義釈諸本の成立に関する小考（上）」五四～五六頁。なお、徳清の事跡に関する研究に、松本信道「徳清の入唐について」（『駒沢大学文学部研究紀要』六八号、一～一二頁、駒沢大学、二〇一〇年）がある。

¹⁷ 清田寂雲「大日経義釈の校合を終わって」（『仏教文化の展開』二三三～二四九頁、大久保良順先生傘寿記念論文集刊行会、一九九四年）

¹⁸ 長部和雄「一行禪師の研究」（『密教研究』八七号、四六～六九頁、密教研究会、一九四四年）

¹⁹ 長部和雄『一行禪師の研究』二四頁、四九頁。

²⁰ 長部和雄『一行禪師の研究』三〇頁、四九頁。

²¹ 長部和雄『一行禪師の研究』一五一～一五九頁。

²² 清水明澄『大日経』の注釈書の書誌学的研究」（『密教文化』二一九号、二五～三九頁、密教研究会、二〇〇七年）

²³ 清水明澄「唐土における『大日経』注釈書の成立過程」（『密教文化』二二二号、四九～七二頁、密教研究会、二〇〇八年）

²⁴ 玄昉請来本に関する記事は、安然集『諸阿闍梨真言密教部類総目録』、つまり『八家秘録』に「十卷」とするのみである。

- 25 統天全、密教1・三頁上。
- 26 統天全、密教1・一二頁上。
- 27 統天全、密教1・一〇頁上。
- 28 大正二五・一三八頁上。
- 29 統天全、密教1・二〇頁上。
- 30 統天全、密教1・一三頁下。
- 31 統天全、密教1・一六頁上。
- 32 統天全、密教1・一八頁下。
- 33 長部和雄『一行禪師の研究』（神戸商科大学學術研究会、一九六三年）二〇～二四頁を参照。
- 34 船山徹『仏典はどう漢訳されたのか』（岩波書店、二〇一三年）五六頁を参照。
- 35 『釈義』・『疏』（統天全、密教1・三六〇頁下）、『経』（大正一八・一七頁下）
- 36 『釈義』・『疏』（統天全、密教1・三七九頁下）、『経』（大正一八・一七頁下）
- 37 『釈義』・『疏』（統天全、密教1・三五三頁下）、『経』（大正一八・一七頁中）
- 38 宝月については『統図記』（大正五五・三七二頁中）、『善無畏行状』（大正五〇・二九〇頁上）、『義釈序』（統天全、密教1・i上）に訳語としての言及がある。
- 39 智全2・七〇二頁上下。

40 智全2・七〇一頁下。

41 大正五五・三七二頁中。

42 船山徹『仏典はどう漢訳されたのか』五六頁参照。

43 続天全、密教1・一頁上下。

44 続天全、密教1・五〇七頁上〜五一〇頁上。

45 大正一八・三二頁下〜三二頁上。

46 続天全、密教1・五〇五頁上〜五〇六頁下。

47 大正一八・三二頁中下。

48 続天全、密教1・五〇四頁下〜五〇六頁上。

49 このような『釈義』と『義釈』との文言上における異同は、『釈義』を巻首から改めて推敲したものが『義釈』であることに依る。前出の拙稿を参照。

50 大正一八・三二頁中下。

51 河口慧海『藏文和訳大日経』二八八〜二八九頁参照。梅尾祥雲『大日経の研究』（三五二頁）では「これ等の法は無相にして、自性もなく住処もなし、業と生とを解脱し、正等覺者に等しからんとせば、悲念を具したまえる。諸尊の方便によりて、勸発せらるるが故に諸法の此等の相を悟ることを得」とする。

52 大正五〇・二九五頁中。（ ）内は筆者註。

⁵³ 大正五一・七八七頁上。

⁵⁴ 統天全、密教1・三七九頁下〜三八三頁下。写本と文字の異なりがある箇所は、写本に準拠した。(青蓮院吉水藏・マイクロフィルム『釈義』巻四下、一四コマ〜一六コマ。)

⁵⁵ 大正一八・一七頁下〜一八頁上。

⁵⁶ 統天全、密教1・三八三頁上。

⁵⁷ 統天全、密教1・三八三頁上〜三八六頁上。

⁵⁸ 青蓮院吉水藏・マイクロフィルム『釈義』巻四下、一四コマ〜一六コマ。

⁵⁹ 『義釈序』(統天全、密教1・一頁下)には「開元十五年禪師沒化。都釈門威儀智儼法師与禪師同受業於無畏、又閑梵語。禪師且死之日、属付法師求諸梵本再請三藏詳之。法師其文墨訪本未獲之。頃而三藏棄世。咨詢無所。痛哉。」とあり、開元二三(735)年までに無行本以外の梵本請来はなかったのである。

⁶⁰ 長部和雄『一行禪師の研究』二四頁参照。

⁶¹ 長部和雄『一行禪師の研究』一六〇〜一七二頁。

⁶² 例えば、『釈義』巻三下・『義釈』巻六の具縁品二之四末尾(統天全、密教1・二五一頁下)に「如来甲真言……檢密印品中梵本似有殘欠。疑此是金剛薩陀光真言。更當訪余梵本。」とある。密印品の梵経や疏、図に関しては、すでに長部和雄氏の研究(『一行禪師の研究』一六〇〜一七二頁)があり、何らかの

梵經の内容が『義釈』のみにおいて反映されていることを指摘している。しかしながら、具縁品においては「余梵本」が『釈義』・『義釈』の何れにも反映されることはなく、具縁品成立の時点で「余梵本」が存在した可能性は疑わしい。つまりこの「余梵本」を無行請求本とすれば、『釈義』・『義釈』の第一区分とした諸品は無行本以前に何らかの梵本の經典や註釈書が存在し、それに基づいて述作されたと考えられるのである。因みに現行の經文（大正一八・一三頁上中）では「如来円光真言」が挿入されているため、「余梵本」が無行本であることの証左の一つとなる。また、『義釈』の第二区分に相当する箇所でも、「梵本」を援用したとする記述が見出される。

⁶³ 清水明澄「唐土における『大日經』注釈書の成立過程」五〇～五四頁。

⁶⁴ 大正七五・四五一頁下～四五二頁上。

⁶⁵ 統天全、密教1・三五二頁上。

⁶⁶ 大正三九・七九〇頁中。

⁶⁷ 大正五二・三五一頁中下。

⁶⁸ 統天全、密教1・三五六頁上。

⁶⁹ 統天全、密教1・三六〇頁下。

⁷⁰ 飛錫と『念仏三昧宝王論』については、天台・浄土・禪・密教等、様々な視点から考察されている。近年の纏まった研究に『念仏三昧宝王論の研究』（大正大学総合仏教研究所・唐中期仏教思想研究会編、ノンブ

ル社、二〇〇九年）がある。

71 大正四七・一三九頁下～一四〇頁上。

72 統天全、密教1・二七一頁上。

73 統天全、密教1・三五六頁上。

74 統天全、密教1・三九四頁上。

75 大正六二・八四八頁中。

76 大正一八・三〇九頁中、同一八・三二二頁下。

77 大正一八・三〇九頁中。

78 例えば、『貞元録』に見られる。大正五五・八八四頁下。

79 統天全、密教1／一二頁上。

80 小林順彦「不空門下としての飛錫の立場」(『仏教文化学会紀要』第十六号、一〇九頁～一二二頁、仏教文化学会、二〇〇八年) 参照。

81 統天全、密教1・三三七頁上。

82 統天全、密教1・三四四頁上。

83 統天全、密教1・三四七頁上。

84 統天全、密教1・三五五頁上。

85 長部和雄『一行禪師の研究』八五頁。
86 統天全、密教1・i下。