

空海研究の障壁（下）

——惠果和尚碑再論——

河 内 昭 圓

（承前）

惠果の死の直後に空海が撰して「惠果和尚碑」を書いた、そういうことは断じてあり得ない、それが直感の内容であるが、いまはこれをことわけて説明しておかなければならない。

惠果が示寂したのは永貞元年（八〇五）十二月十五日であった。空海が帰国する遣唐使判官高階遠成に「本国の使に与えて共に帰らんことを請うの啓」（『性靈集』巻五）を差し出し、これが認められて遣唐使とともに長安を離れたのは元和元年（八〇六）三月下旬頃であったと考えられている。そのようなわずかな時間のうちに碑文が書けるわけがない。いや、空海的能力は尋常でなく、空海においてこそ、それは可能であるという答えが用意されるであろう。

則天武后から絶大な信頼を受けた神秀が示寂したのは神龍二年（七〇六）二月であった。その碑「荊州玉泉寺大通禪師碑銘并序」は張説（六七三―七七二）が撰したが、建碑されたのは先天元年（七一二）頃のことである。張説は文

中に制作年を書かないが、拓本が現存、「黄門侍郎范陽廬藏用書」の跡が読める。廬藏用が黄門侍郎であったのは先天元年頃のことである。その制作年代が分かる。

南宗神会の嗣法慧堅は貞元八年（七九二）に卒したが、徐岱の「唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘并序」は元和元年（八〇六）に建碑したことを明記する。碑主慧堅はほとんど無名の人で、徐岱の文も現在西安碑林博物館に収められる原碑によってのみ知るを得るものである。神秀碑、慧堅碑はみな前記釈教碑解説研究会で読んだもので、詳細は滋賀高義編『唐代釈教文選訳注』（大谷大学真宗総合研究所 一九九八年三月）に収載してある。

密教に関わる重要な高僧でいえば、不空は大暦九年（七七四）六月に卒したが、『全唐文』卷三七二が収める嚴郢の「大唐興善寺大広智不空三藏和尚碑」によれば、その建碑は建中二年（七八一）十一月であった。善無畏は開元二十三年（七三五）に示寂したが、同卷三二九に収載される李華の「東都聖善寺無畏三藏碑」によれば、その建碑は乾元元年（七五八）であった。

示寂から建碑に至るまでの期間は、かの神秀でさえ六年を要している、十年、十五年、二十年は普通のことである。示寂直後に建碑などということは、かかることを命ずる詔勅でもあればともかく、通常ではあり得ないことなのである。これらはみな前稿で示したものであるが、さらに一条を加えておく。

長安西明寺の僧圓照が編纂した「代宗朝贈司空大辨正広智三藏和上表制集卷一」（『大正藏』卷五二）に次の一文があり、これを例示する。

請為先師立碑表一首

沙門惠朗等言。先師大辨正不空三藏和尚。早逢聖代。紹仏伝灯。浮海梯山。詢求法宝。獲金剛密印。了三昧總持。舍利苞於色

身。智鏡懸於心月。坦夷大道。輔翼皇家。自天寶以來。皇祖皇考。降尊問法。礼具師資。陛下臨朝又加殊。敬其道德。寵錫超倫。存稱灌頂之師。沒贈上公之位。一從遷化。再歷歲時。影塔空建於双林。盛德未題於貞石。聖慈哀眷。許製豐碑。瞻仰天文。冀其降止。微僧夙願。待此將終。伏乞鴻恩。俯垂矜允。不勝懇歎之至。謹奉表陳請以聞。輕冒龍顏。無任戰懼。沙門惠朗等。誠惶誠恐。謹言。大曆十一年四月五日。大興善寺沙門惠朗等上表。

(先師の為に碑を立つるを請うの表 一首)

沙門惠朗等言す。先師大辨正不空三藏和尚は、早に聖代に逢い、仏の伝灯を紹ぐ。海に浮かび山に梯り、法宝を詢求す。金剛の密印を獲て、三昧の總持を了す。舍利は色身に苞み、智鏡は心月に懸く。大道を坦夷にし、皇家を輔翼す。天寶自り以來、皇祖皇考、尊を降して法を問う。礼具師資、陛下朝に臨みて又た殊を加う。其の道德を敬い、寵錫は倫を超ゆ。存しては灌頂の師を称し、没しては上公の位を贈らる。一たび遷化して従り、再び歳時を歴す。影塔は空しく双林に建ち、盛徳は未だ貞石に題せず。聖慈哀眷して、豊碑を製するを許されんことを。天文を瞻仰して、其の降止するを冀う。微僧の夙願、此れを待ちて將に終わらんとす。伏して鴻恩を乞い、俯して矜允を垂れんことを。懇歎の至に勝えず。謹みて表を奉りて、陳請して以て聞す。軽がるしく龍顏を冒し、戰懼に任ゆる無し。沙門惠朗等、誠惶誠恐。謹しんで言す。大曆十一年四月五日。大興善寺沙門惠朗等表を上る)

大意は、大師不空は遠くインドから来朝して仏法興隆に貢献があつた。代宗皇帝を初めとして帝室みな灌頂を受け、亡くなつて後は特別に司空という高位が遺贈された。これほどの高德を有した人であるにもかかわらず、滅後二年が経過したがただ墓標があるのみでまだ顕彰碑が建てられていない。そこで建碑につきなにとぞ許可下されたく上表におよびますというものである。要するに不空の高弟惠朗らが大師不空三藏の建碑許可願いを朝廷に差し出した文である。不空の卒年月は大曆九年(七七四)六月であり、惠朗の上表文は大曆十一年(七七六)四月五日の日付とな

っている。これは滅後あしかけ三年目にあたり、喪に服する期間があける直前、われわれがいう三回忌直前の日付である。「表制集」にはしばしば上表文の後に「批」とあって以下に願ひ出を許可するむねの簡潔な公文書が付されているが、この上表文にはそれがない。審議によほどの時間を要した結果であるのかどうかは明らかでないが、実際に不空碑が建碑されたのは建中二年（七八二）十一月であったことすでに述べきったとおりである。

碑文は死者の遺徳を顕彰する石碑を建てるための文章である。建碑には右のごとき手続きと期間を要し、費用も並大抵のことではない。空海に「惠果和尚碑」を一晚で書く能力があっても、大唐の制度や習慣を変える能力はない。関連して一項を加える。

「惠果和尚碑」は『性霊集』が収めるほかに単行していた形跡があり、その有力な資料の一つに東京大学文学部国語学研究室が所蔵する古抄本がある。貞応二年（一二三三）に隆澄が書写したいわゆる醍醐本を底本としたという岩波書店日本古典文学大系本（以下岩波本）によれば「於乎止点の資料として貴重なもの。平安の写であるが、築島裕氏の教示によれば院政期まで下がるかも知れない」との説明がなされている。もとよりこの東大本は、岩波本を初めとする諸本とのあいだに多くの異同がある。その各字の異同については飯島太千雄氏「空海真跡の控文の出現で判明した『性霊集』の成立事情」（『密教文化』第一四九号 一九八五年）に詳細な指摘がある。相当に旧に属する論文であるが、飯島氏が築島裕氏を通じて写真を入手されたもので、同論文にその写真も付されていてこんにちなお効力をたもっている。氏の手法は諸本相互間にある各字の異同を指摘するにとどまらず、異体字の書像学的見地からの見解も示されていて詳細をつくしている。

東大本の大きな特徴のひとつに、文末一篇を終えたのち一行をあけて、「大唐元和元年正月十五日建也」の書き込みのあることが挙げられる。書き手は本文の書写者と同じで、飯島氏はこれを解している。

本書巻末に「大唐元和元年正月十五日建也」と本文と同じ手で書かれているが、目下これを信ずべき根拠は皆無であり、後人の仮託と判断すべきであろう。

書き入れ文は、「大唐元和元年正月十五日に碑が建てられた」の意である。惠果示寂後ちようど一カ月目にあたる。撰者不詳の「大唐青龍寺三朝供奉大德行状」（大正蔵）巻五〇所収）に（永貞元年）十二月十五日。北首掩終。至元和元年正月十七日。弟子道俗。約千余人。葬送至孟村龍原。大師塔側（永貞元年十二月十五日、北首して掩終す。元和元年正月十七日に至りて、弟子道俗、約千余人、葬送して孟村龍原の大師の塔側に至る）とあり、その記述から何らかの発想が生じたとも考え得るが、そのような詮索はまったく無用のことで、むしろ院政期写本を前提にしていえば、この時期における日本石碑文化の貧困を読み取るべきであろう。

日本石碑文化の遅れという観点から一二の問題を提起しておく。

岩波本は、巻頭表題部を「大唐神都青龍寺故三朝国師灌頂阿闍梨惠果和尚之碑」とし、続いて撰者名を「日本国学法弟子苾芻空海撰文 并書」と記す。傍点を付した「之」「苾芻」「撰文」は前稿に若干触れるところがあったのでいまはこれを省くとして、「并書」について考えてみたい。

石碑は通常まず初めに書かれる人の名、つまり碑主の名があり、次いで碑文の作者名が「○○○撰」と記され、浄書した者があれば「○○○書」、石碑上部に篆額があれば篆書した者の名が「○○○篆」と記される。「并書」というのは「撰並びに書」であり、空海が文章を作り、浄書もしたことを明記するものである。

前掲飯島氏論文はつぎのようである。

日本では、並びない程の能書・空海ではあるが、草書・行書の秀逸さに較べ、楷書の出来はかなり劣っている。尤も彼の楷書の作としては、三十帖策士・宝巖寺本請来目録や本書（「狸毛筆奉献表」の控文）の如く、書写体に類するものがほとんどであり、これをもって決めつけるのは速断かもしれない。しかし、唐の銘石の正楷を知る今日の眼としては、空海の楷は、実用の楷書としては優れているが、書表現としての物足りなさは否めない。

常に空海を絶賛して止まない飯島氏が、その楷書については疑問符をうつ。同文の写真で示す「狸毛筆奉献表」は、通常目にする中国石碑の正楷の厳正な書体とはほど遠い。碑のために浄書するとなると、その書像はそのまま石に刻まれるので、空海が約一七〇〇字におよぶ「惠果和尚碑」を正楷で書し得たかどうかについては否定的にならざるを得ない。「并書」は顔真卿などの碑文によくあるが、ここはどうであろう。空海の能書という名声を利した別人のことばと判ずるほかない。

行状と碑文に関わる意識についても問題があるように思う。

通常一般でいえば、行状は故人に親しい者が、日記や記録、伝聞や聞き取り調査などを整理してこれを書く。故人の生涯を時間を追うようにして詳細に書きとどめるので、おのずから分量も多くなる。『大正蔵』巻五〇が収載する趙遷の「大唐故大德贈司空大辨正広智不空三蔵行状」は、同巻二九二頁二段から二九四頁第三段にいたる大部な作品である。行状は行状として独立した文体であって例えば『文苑英華』は「行状」の項目を立てて分類している。ただ、碑文は石に刻まれて残ることが多いが、作者が自己の作品として文集に記録する以外は、「不空三蔵行状」を『全唐文』が逸して収めないように、碑文に比して行状が残ることは少ない。『大正蔵』は応安三年（一三七〇）写観智院蔵本を底本とするが、この事実は石碑文化とは逆に、日本の書写伝承文化が大きな輝きを放っていることを示している。

建碑の事業が企画されると、行状を持ってしかるべき文人に碑文の作成を依頼する。文人は行状を読み、要点を取捨して字数を定め、これを美文に仕立てる。碑文作成にきまつて行状を必要とするかといえば必ずしもそうではなく、書き手が故人を承知しておれば、直接碑文を書けばよい。個々の事情があつて事例も多様であるが、一般的にはそういう手順を踏む。

碑文で立派なものは、李華の「善無畏三藏碑」である。やはり『大正蔵』巻五〇が引くそれには次のように題されている。

大唐東都大聖善寺故中天竺国善無畏三藏和尚碑銘并序

弟子前左補闕趙郡李華撰

恒府長慶寺沙門戒成書

当寺沙門恒秀篆額

文字数も多く、撰・書・篆が揃つた大碑である。『大正蔵』は先の「不空三藏行状」と同じく応安三年写観智院蔵本を底本とするが、この文は「東都聖善寺無畏三藏碑」として『文苑英華』八六一、『全唐文』三一九に収載されており、李華文を読むときは必ずや校勘のテキストとしなければならぬものである。「惠運律師書目錄」に「無畏三藏碑一卷」が記録されており、これを伝写したものであろう。

本稿はもとより李華の碑文を論ずるものではない。問題は『大正蔵』が李華碑文に先行して「善無畏三藏行状」を掲載していることにある。題している。

玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀

弟子李華撰

行狀はすべて約五三〇字、続く碑文約二〇〇〇字と比較して驚くほどの短文である。いまこの場で本文を掲出して詳細に比較する余裕はないので概略を述べれば、善無畏の出身地、生年、翻經実績の一端、卒年と埋葬など、行狀としての体裁は一応整っているが、それら基本事項はみな碑文からの抜粋である。あるいは何らかの意図があったものであろう、善無畏と弟子一行との関係が強調されているが、この行狀は明らかに贋作であって李華の文ではない。李華は唐代古文家の首魁であって、時代に突出した文章家であった。この無味安易な行狀をもとに、あの重厚な碑文を書きわけがない。

『大正藏』は先行する「行狀」に注記して底本を示し、続く「碑銘」には注をほどこさないから、この二書は一組となつて転写されてきたものである。そうなると、行狀があつて碑文があるという一般的な概念が固定化し、碑文を目前にして行狀を先行させなければという風潮があつたのではないかという疑念を抱かせる。その疑念は連鎖して呉愨の行狀につながっていく。

密教の付法相承について空海が撰述したとされるものに「秘密曼荼羅教付法伝」（「広付法伝」と「真言付法伝」（「略付法伝」）の二種がある。「広付法伝」は大日如来を第一祖となし、以降金剛薩埵、龍猛菩薩、龍智菩薩、金剛智不空と続き第七祖を惠果とする。「真言付法伝」は、六祖不空のあとに善無畏と一行を加えるが、一行に続く惠果を第七祖とする。真言のことは教義も歴史もまったく知らないもので、なぜこのようなことになるかは分からない。

私が問題とするのはこの二書に見る七祖惠果に関わる伝記としての資料であり、それと「惠果和尚碑」との関係に

限定される。

『弘法大師真蹟集成』（法蔵館 一九七四年一〇月）が収める中田勇次郎先生の「真言七祖像贊并行状文の書」によれば、「行状文」したがってまた「真言付法伝」の成立は弘仁十二年（八二二）九月であるという。「真言付法伝」は先行する「広付法伝」を簡略化して後時的に書き改められたものとするのが伝統的な理解であるから、「広付法伝」の成立はこれにさかのぼるとされる。私は真言のことは無知であるから「広付法伝」の成立問題にかかわるつもりはもうとうないが、その惠果の条に呉愍の惠果行状が付加されていることに不満がある。第七祖惠果伝は、惠果の経歴と自身との関わりを行状風に述べたのち、「于時。有山人逸士呉愍。略修和尚行状曰」（時に山人逸士呉愍なるもの有り。略して和尚の行状を修めて曰く）として呉愍の行状を引きその表題にいう。

大唐神都青龍寺東塔院灌頂国師惠果阿闍梨行状

弟子呉愍纂

格式を持った立派な題ではあるが、内容はというと空海は認めないかと思われるほどに平易な文章で、字数は表題部も含めて約六五〇字の短文である。なおかつ文末に「元和元年正月三日」の年記を入れる。惠果の入滅は前年十二月十五日であるから、滅後十八日目にあたる。そんなに慌てて書く必要はない。これでは日常われわれがしばしば出会う告別式の用辞程度ではないか。空海文の「略修」もいかなものか。「略」字は、ほぼとか略してなどと読むのであるが、そしてそれは実質内容に即したものであるが、行状はそういう「略」であってはならない。あの空海がそのように措辞するかどうか、そこに不満が残る。そこで思いあたるのが李華の「善無畏三蔵」に先行して措置され

た「善無畏三藏行状」の存在である。空海の「大唐神都青龍寺故三朝国師灌頂阿闍梨惠果和尚之碑」が惠果示寂直後に書かれたことを前提にすると、これに先立て「元和元年正月三日」の年記を持った行状を必要とする、そういう感覚があつたのではないか。なお撰者とされる呉愷は、『大正藏』卷五〇が収載する撰者不詳の「大唐青龍寺三朝供奉大德行状」に惠果の弟子を列名して「俗弟子呉殷・開丕等約五十人学法」とあるが、呉殷が行状を書いたという記載はない。

さて、紙数も相当浪費したので、「惠果和尚碑」本文に若干の検討を加えておく。

大師。拍掌法城之行崩。誕迹昭応之馬氏。

（大師、掌を法城の行崩に拍ちて、迹を昭応の馬氏に誕す）

冒頭部惠果の出身を述べるくだりである。「真言付法伝」に「俗姓馬氏。京兆昭応人也」とある部分。碑文の常套は「大師。昭応馬氏」という程度でよいが、七字の対句に作つて必要のない修飾をした。句作りにも難がある。「之」字は不要であるから、駢体を試みるならこれを除いて「拍掌法城行崩。誕迹昭応馬氏」の六字句にすればよいではないか。「之」字を使って七字に作るのは、すでに『三教指帰』の事例で見てきたように、あるいはこの作者の癖といえよう。

字義にも難がある。岩波本は「拍掌」「法城」「行崩」に注している。

拍掌（興廢にかけて、すなわち法域を興隆するための意）。

「法城」 仏法の堅固にして依るべきものなることを城に喩えたもの。

「行崩」 崩壊。

『弘法大師空海全集』（筑摩書房 一九八四年）巻六に同文は「大師（惠果）は仏法が崩れんとする時に出現され、照応の馬氏に生誕された」と訳し、この句に注している。

掌・（以下の句） この句よくわからぬ。拍掌は手をうち鳴らすことだが、興がのったり、喜びを表わす言葉であり、合わない。あるいは特別の意味があるか。行崩もみなれぬ言葉、崩壊しつつあるの意か。今、仮に訳す。

右訳注に対する論評は避けて私見を述べる。

「拍掌」は、東大本「惠果和尚碑」は「指掌」に作り、これを採るのがよい。もともと、指掌は『論語』八佾に「知其說者之於天下也。其如示諸斯乎。指其掌」（其の説を知る者の天下に於けるや、其れ諸を斯に示すが如きか。其の掌を指す）とあるように、手のひらを指でさす動作を原義とし、分かりやすいことに喩える意であって、ここでの意に合わない。ただ下の句の「誕迹」の対語として措辞したのであって、誕生をいうのであるから、作者の脳裏にはことばの原義とは関わりなく、『長阿含経』など多数の経典に説かれる釈迦誕生の図像がイメージされていた。この世に生まれ出て七歩行き、四方を見わたして手を挙げ、天上天下唯我独尊といったという伝説的ななほは周知のとおりである。したがってここは単に「手を挙げて」というほどの意であろう。

「行崩」は、用例検索不能のことばである。空海はしばしば造語を用いるが、「百結」を「千結」としたように、そ

の造語は必ず一定の背景を保ち、凝視して思考すれば意味が導きだされる。第一にいかに解釈しようとも下の句「馬氏」の対語でなければならず、空海が「行崩」をこの位置に置くことにはない。いまあえてこれを解釈すれば、「行」は「ゆくゆく」あるいは「まさにくせんとす」の意で、筑摩書房本の訳と注が正鵠を射ている。これに加えれば、このことばは末法を意識する者によつて造りだされることばといつてよいであろう。末法思想は、周知のように釈迦滅後五〇〇年を正法、のち五〇〇年を像法、それ以降を末法とする説、正法一〇〇〇年像法五〇〇年、正法五〇〇年像法一〇〇〇年とする説、正法像法を各一〇〇〇年とするなど諸説がある。日本では最澄の「正像末文」（『伝教大師全集』第三所収）などにも現われるが、永承元年（一〇五二）を末法の元年とする説が広く行なわれており、それはまさに院政期であり、学僧濟遯の生きた時代であった。歴史はその後ますます乱れ、ついには法然、親鸞、日蓮を生み出す社会を示現する。「行」字はそのような社会を予言することばだと受け止める。

いま一つ、最後に恵果が空海に格別のことを告げるくだり。

和尚掩色之夜。於境界中。告弟子曰。汝未知吾与汝宿契之深乎。多生之中。相共誓願。弘演密藏。彼此代為師資。非只一兩度也。是故。勸汝遠涉。授我深法。受法云畢。吾願足矣。汝西土也接我足。吾也東生入汝之室。莫久遲留。吾在前去也。

右は岩波本に依つたが、同本は次のように訓読する。

（和尚掩色えんしよく之夜、境界の中に弟子に告げて曰く、汝未だ知らずや、吾と汝と宿契の深きことを。多生の中に相共に誓願して密藏を弘演す。彼此に代かわり師資かひ為たるや只一兩度のみにも非ず。是の故に汝が遠涉を勸めて我が深法を授く。受法うへつ云に畢りぬ。吾が願も足りぬ。汝西土にして我が足を接す。吾東生して汝が室に入らん。久しく遲留すること莫れ。吾前まへに在つて去いなむ）

「岩波本はすべてに仮名ふりがほどこされてある」

同文を筑摩本は次のように訓読する。

(和尚掩色の夜、境界の中に於て弟子に告げて曰く、汝未だ吾と汝と宿契の深きことを知らず乎。多生の中に、相共に誓願して、密蔵を弘演す。彼此に代師資を為ること、只の一兩度のみに非ざるなり。是の故に汝に遠渉を勧めて、我が深法を授く。受法云に畢り、吾が願も足る。汝西土にて我が足に接す。吾は東生して汝の室に入らん。久しく遲留すること莫れ。吾前に在つて去らんと)

一読して疑問に思うのは、どちらも「也」字を読まないことである。伝統的にそうあるのかもしれないが、なんらの断りもなくこれを読まないのはいかがなものか。筑摩本は「授我深法」に注して「惠果との出会い、受法、入滅については、『御請来目録』に空海みずから詳しく記録している」とし、「御請来目録」参照を推奨している。そこで同目録の惠果入滅の一段を引いておく。

是夜於道場持念。和尚宛然立前告曰。我与汝久有契約。誓弘密蔵。我生東国。必為弟子。

(是の夜、道場に於いて持念す。和尚宛然として前に立ちて告げて曰く、我と汝と久しく契約有りて密蔵を弘めんことを誓う。我東国に生まれて、必ず弟子と為らん)

私はすでに述べきたったように、「惠果和尚碑」は後時的に別人が書いたものと考えているので、「惠果和尚碑」の当該部は、「御請来目録」のこの部分に基づいて書かれたかと思つている。「是夜」が「掩色之夜」に修飾され、「於道

場持念」が「於境界中」、「和尚宛然立前告曰」が「告弟子曰」、「我与汝久有契約。誓弘密藏」が「汝未知吾与汝宿契之深乎。多生之中。相共誓願。弘演密藏」に書き改められた。以下の「彼此代為師資。非只一兩度也。是故。勸汝遠涉。授我深法。受法云畢。吾願足矣」は作者の創意である。問題はその後にある。「我生東国。必為弟子」を「汝西土也接我足。吾也東生入汝之室」に作りなおした。汝と吾、西と東、也と也、また我と汝、足と室、接と入、東大本は「西土」を「西上」に作るの、その場合は、上と生、を二句に配しているから、対句を試みたのである。作者の心理とすれば、七祖恵果が東国すなわち日本に生まれかわって必ず空海の弟子になるといった、その師資相承の緊密堅固な様子を飾って強調したいと考えたに違いない。

ただしこの部分の岩波本は七字句と八字句になっている。このような場合は異同があるのが普通で、これを東大本と校勘しておかなければならない。

汝西土也接我足。（岩波本）

汝西上也接我足。（東大本）

吾也東生入汝之室。（岩波本）

吾東生入之汝室。（東大本）

ずいぶん大きな異同である。飯島太千雄氏前記論文によれば、岩波本と東大本とのあいだにある異同はすべて四十八箇所におよぶという。全体の文章量からするとはなはだ多いとしなければならぬが、なかでもこの部分が最も奇異である。このような場合は大抵原作に問題があり、読みにくいところを読者あるいは筆写する者が添削を加えたために生ずる現象であろう。この文においては「也」「之」の二字があってもなくてもよく、二字を除去すれば、

汝西上接我足。〔汝西上して我が足に接し〕

吾東生入汝室。〔吾東生して汝の室に入らん〕

と六字句の対句となる。しかしこの作者は「也」「之」の二字を好んで使う。したがって岩波本の「吾也東生入汝之室」がおそらくは原形で、そのときは例えば、

汝也西上接我之足。〔汝や西上して我の足に接し〕

吾也東生入汝之室。〔吾や（吾もまた）東生して汝の室に入らん〕

と八字句の対句となるが、二字の置き場所をどこかで間違えたのであろう。

前記二種の訓読は、「也」字の扱いが面倒であえて無視したかと思うが、この字を読まなくてよいのは、断定の終尾詞として文末に置かれ、上部の動詞を終止形でいきったときぐらいで、文中にあるときは助詞「や」ないしは副詞「もまた」で読むのが約束ごとである。当該文はたしかに奇妙ではあるが、眼前にあるものをそのままに読むのも詮方ないことで、その場合、本文が乱れていて難解であるが、いまあえて意にそってこれを読むなどの注記があつてしかるべきである。先に見た筑摩本の「この句よくわからぬ」以下と同じ扱いがあつてよい。

最後に一つ。私がこれまで見てきた中で、それはまさしく管見のおよぶところ、ただ一点を除いては、他余のすべてが誤っていることがある。「御請来目録」中、恵果が空海に進めて曼荼羅を画かせ、經典を書写させ、道具を造らせるくだりにいう。

和尚告曰。真言秘藏経疏隱密。不仮図画。不能相伝。則喚供奉丹青李真等十余人。図繪胎藏金剛界等。大曼荼羅等一十鋪。兼集二十余経生。書写金剛頂等最上乘密藏経。又喚供奉鑄博士楊忠信趙呉。新造道具。一十五事。図像写経。漸有次第。

これをたとえば筑摩本は次のように訓読する。

（和尚告げていはく、「真言秘藏は経疏に隱密にして、図画を仮らざれば相伝すること能はず」と。すなはち供奉丹青・李真等の十余人を喚んで、胎藏・金剛界等の大曼荼羅等一十鋪を図繪し、兼て廿余の経生を集めて、『金剛頂』等の最上乘密藏の経を書写す。また供奉鑄博士楊忠信（趙呉）を喚んで、新たに道具一十五事を造る。像を圖し経を写すこと、漸く次第あり）

傍点は私が付した。同書は現代語訳されているので、傍点部だけを引けば次のとおりである。

供奉丹青や李真らの十余人をよんで、

丹青を人名としている。丹青といえは、繪具、繪画で、普通のことばである。人名であるはずがない。この後すぐに「供奉鑄博士楊忠信」も出てくるではないか。前出桑原隲藏の「大師の入唐」にいう。

真言の教義は深密で、画像を借らねば、説明理會し難い点があるといふ阿闍梨の注意で、大師は供奉丹青博士の李真らに依頼して大曼荼羅十鋪を作らしめ、また供奉鑄博士の楊忠信らに依頼して、仏具十五事を作らしめた。供奉とは唐時代には一芸に卓越した者を選んで宮廷の供奉官とした。差当たり我が宮内省御用掛といふ格である。（略）丹青博士といへば、先ず今日の帝室技芸員に相当すべきであらう。

桑原に先だつて、内藤湖南の「弘法大師の文藝」がある。明治四十五年（一九一三）六月十五日に行なわれた弘法大師降誕会の講演録で、「内藤湖南全集」（筑摩書房 一九六九年）第九巻がこれを収める。『文鏡秘府論』とその周辺の事情を詳述してこれが重要性を説き、明治四十二年（一九〇九）に祖風宣揚会から刊行された「弘法大師全集」が収載する『文鏡秘府論』の校勘上の不備を指摘する。さらにその全集における『篆隸萬象名義』の取扱いについて粗末に過ぎると、これは相当語気を強めて叱責している。ことばは丁寧だが、恐怖で身体が震え上がる雰囲気が漂う。『文鏡秘府論』の校勘上の不備を指摘した一部を次に挙げておく。

（弘法大師全集所収の文鏡秘府論）に就いて弘法大師全集本の校合の不十分だと云ふことを申すのは、甚だ恐縮ですが、御見落しになって居ると云ふ例を一つ申しませう。（略）所で其の消すといふ字を其原本では、皆金偏にして銷の字を使つて居りまして、『之を銷す』と書いてある。『銷』字を、或る処では出版になる時に誤つて『錯』と云ふ字にしてあります。『之を銷す』と云ふことを誤つて『之を錯る』と云つて居る。それを弘法大師全集を出版される時に、元からある本の儘に『之を錯る』と書いてある。是は『錯』と云ふ字の訛りであると言ふことも断はつてありませぬ。これは校合された方が御見落しになつたことと思ひます。斯う云ふことがありますから、弘法大師のことを研究される方が、私共のやうな専門家でないものでも、其の誤りを見付けますから、随分面白いことが出て来ると思ひます。（略）願はくば弘法大師を研究される方も、或は日本文学若くは支那の文学を研究される方も、一層綿密に其の研究を進められたいと云ふことを希望するのであります。

空海研究においてテキストが定まらないという障壁は、いま現在もあるということである。

（かわち しょうえん・大谷大学名誉教授）