

毘盧遮那如来への〈みち〉——空海の言語観をめぐって——

富 樞 進

一、はじめに——「佛教東流」から「佛教東去」へ

養老四年（七二〇）成立の『日本書紀』（以下『紀』と略記）では、日本への『佛教公伝』を以下のように伝えている。

百濟聖明王更名聖王（中略）献釈迦佛金銅像一軀・幡蓋若干・經論若干卷。

別表、讚^二流通礼拝功德^一云、是法於諸法中、最為殊勝、難解難入。周公・孔子、尚不能知。（中略）且夫遠自天竺、爰泊三韓^二、依教奉持、無不尊敬。由是、百濟王臣明、謹遣陪臣怒喇斯致契等、奉^一傳^二帝國、流^一通畿内^二。果^一仏所^レ記^二我法東流。是日、天皇

聞已、歡喜踊躍、詔使者^二云、^③朕從^レ昔來、未^一曾得^レ聞^二如^レ是微妙之法。（中略）乃歷問群臣曰、西蕃獻佛相貌端嚴。全未^一曾有。可^レ礼以不。蘇我大臣稻目宿禰奏曰、^④西蕃諸國、一皆礼之。豐秋日本、豈獨背也。
〔日本書紀・卷十九・欽明天皇十三年（五五二）十月条〕

ここで『佛教東漸』について触れている傍線①部分・傍線②部分は『大般若經』難聞功德品に認められる、仏滅後五百年後に般若波羅密——彼岸——への到達を可能にする最高の徳である智恵が東北方で広く流布するという記述をふまえており、天竺（インド）を起点に三韓（朝鮮）経由で日本へ至る（傍線①部分）「仏法東流（東漸・東伝）」というテーマは佛教流通についての根本思想の一つとなつて

いる。⁽²⁾また、欽明が聖明王から贈呈された釈迦如来像や幡蓋、経論を前代未聞の「微妙法」の象徴として歓迎する点

(傍線③部分)や、すでに仏教を受容している西蕃諸国に倣つて日本における仏教受容の必要性を述べる点(傍線④部分)から、「紀」の「佛教公伝」説話は日本に先がけて仏教崇拜の方針を探った西蕃諸国を「佛教先進国」とみなす前提のもとに成立していることがわかる。

その後、日本の仏教東流説話における仏教思想・仏教的文物の供給地、すなわち「佛教先進国」の地位は朝鮮から中国へと移行することとなり、数々の日本人僧・中国人僧によつて「東流」せしめられた(後述)中国仏教(および、それに付随する諸制度)は七・八世紀を通じて南都の権威として機能し続けた。しかし、九世紀になると事情はやや異なつてくる。その端的な例として、承和五年(八三八)から同一四年(八四七)の九年間を唐で過ごした天台僧・円仁(七九四~八六四)の事績が挙げられよう。

唐・会昌五年(八四五)五月、武帝(在位八四一~八四六)の仏教徒弾圧政策(会昌の廢仏)に伴い、円仁は還俗の上、長安から本貫(本国・すなわち日本)へと強制送還されることとなつた。『日本三代実録』所収の円仁卒伝(以下「卒伝」と略記)によると、円仁が長安を退去する日、かれの有力な後援者であった楊敬之・李元佐という二名の高官をはじめ

め、円仁を見送るために春明門に集まつた人々は、円仁に對して次のように述べたという。

① 我國仏法、既已滅尽。仏法隨和尚東去。自今以後、若有求法者、必當向日本國也。(中略)夢下達摩和尚、寶志和尚、南岳天台六祖大師、并日本國聖德太子、行基和尚、叡山大師等、俱共來集、語云、吾等為護汝令到日本國。故到此間。語竟即起、前後廻繞、向東相送上。(中略)宜、彼西人謂法東去。〔円仁は…
筆者補記。以下同〕雖復數遇難危、然而每得免脫、自非被仏護念導利群生、豈能與於斯者哉。〔日本三代實錄・卷八・貞觀六年(八六四)正月十四日条〕

ここで注目したいのは、廢仏により仏法が円仁と共に「東去」するという表現(傍線①②部分)である。一方、円仁自身が記した『入唐求法巡礼行記』(以下「行記」)には傍線①部分に相当する内容を見出すことはできないものの、長安退去後の円仁を鄭州で歓待した辛文昱(しんぶんいく)⁽³⁾という人物が、以下のようなことばを述べている点は興味深い。

此國仏法、即無也。仏法東流、自古所言。願和上、努力早達本国、弘伝仏法。〔入唐求法巡礼行記・会昌五年(八四五)六月九旦〕

ここに認められる「東流」とは、「紀」所収「佛教公伝」説話においても用いられる表現である。それは「夫れ教は

西天より華夏に東流し、貝多の梵字を紙の素きもて翻じ伝ふるに、必ずや明詔の恩を承け、要らずや群賢の詳議を取る⁽⁴⁾（澄觀〈七三八～八三九〉『大華嚴經略策』）という用法から窺えるように、まさしく仏教がインドから中国、すなわち東域へと伝播することを意味する「古」からの熟語であつた。一方「卒伝」に用いられている「東去」については、その直前に存在する「我が國（＝唐）の仏法は既已に滅尽す」という慨嘆表現の存在を考慮すると、「行きて花園の北に至るに、一つの大徳に遇ふ。形神慈遠、徐ろに行きて東去す」⁽⁵⁾「衆を挙げて皆、空内に微妙の音楽有りて西來・東去するを聞く。（中略）今此の音声の東に向かひて去るは、必ずや応多に是れ法師を迎へ来るべし」などの用法と同様、「東の方に移動する」という意味で理解すべきであろう。以上の諸用例をもとに、「東流」「東去」という熟語単独の意味を比較した場合、もとの場から拡散・拡大していく〈伝播〉のニュアンスを有する前者と、もとの場からは跡形もなく姿を消し去る〈移動〉のニュアンスを有する後者との間の意味的差異を見過すこととはできない。このことは、「卒伝」における「東去」という熟語の使用が、円仁における日本への〈入唐請益〉と会昌の廢仏に伴う中國での〈破仏法滅〉とをまさしく表裏、一体の史実として理解するとともに、それまで中国の有していた〈仏教先進

国〉としての絶対的地位が会昌の破仏に象徴される〈法滅〉によって相対化されていくという日中仏教史上の大きな価値転換が、仏教の担い手である僧尼間のみならず、『日本三代実録』編纂の任に当たった藤原時平（八七一～九〇九）や菅原道真（八四五～九〇三）ら文人官僚に至るまで広範にひろまつていたことの象徴であると考えられよう。仏教思想に基づくナショナリズムの痕跡は白鳳時代以来の文献史料にも認めることができると、それらは日本の（倭）⁽⁶⁾という国家が中国に比肩し得る点を力説する内容であり、〈仏教先進国〉としての中国の絶対的立場そのものを揺るがすことはなかつた。この点において、八世紀以前の仏教的ナショナリズムと「卒伝」「行記」に顯れた対中國觀との間に横たわる大きな相違点を見逃すことはできない。

結論を先取りしていえば、このような唐の〈仏教先進国〉からの陥落の背景として、地理上は唐の背後に控える〈佛教發祥の地〉インドの存在が九世紀以降、俄かにクローズアップされていったという現象を指摘するのが適切であろう。ただ、仏教が〈天竺〉由來の思想であるという事実 자체は八世紀以前の日本においても既に常識であったはずであり、九世紀初頭において佛教發祥の地インドの存在の再認識をもたらすような何らかの契機が発生したはず

である。隣国の中華・朝鮮を一気に飛び越えるほどの世界観の拡大をもたらすインド再発見の契機・意義を考察することは、平安期以降の日本における有力な世界観（三国觀）形成の思想的意義の考察に有益な材料を提供するだろう。

以上のような問題関心のもと、小稿では仏教将来・請益に関する表現（の含意）が『紀』の「東流」から『行記』「卒伝」の「東去」へと変質を遂げた要因とその意義について、分析の素材を八世紀から九世紀にかけての文献史料に限定し、ひとつの私見を提示したい。

二、「訛」「謬」の壁

中国への「東流」と日本への「東流」を画すもの前節において述べたような問題を考えるにあたって必要となるのが『紀』成立期の日本と『行記』『卒伝』成立期の日本とがそれぞれ置かれていた時間的・地理的条件の差異を明確化することである。以下の部分ではその前提として、唐が日本における「佛教先進国」の地位を確固たるものとした七世紀前後における「東流」「東去」概念、および同時期の日本におけるそれとを比較することを通じて、両国佛教界のおかれた時間的・地理的条件の差異に起因する微妙な相違点を明確化する作業を進めていく。

日中間における「東流」概念の大きな相違点の一つに、
〔翻訳〕という作業の有無が挙げられる。前節にて引用した澄觀『大華嚴經略策』において、「西天（インド）」から「華夏（中國）」への仏教「東流」には皇帝の「明詔」と「群賢」の「詳議」を経た「貝多（貝多羅葉。インドで紙の代わりに用いられた多羅葉の葉）の梵字」からの漢訳が必要であると述べられる点に象徴されるように、中国・朝鮮から漢訳仏典を直輸入するだけで「東流」の実現する日本と異なり、中国の「東流」では異言語「梵語」から中国語「漢語」への訳経（翻経）作業が不可避だつた。

『梁高僧傳』では総勢五百名に及ぶ歴史上の菩薩僧の「德行功業」を訳経・義解・神異・習禪・明律・遺身・誦経・興福・經師・唱導の十に大別・整理している。ここで訳経が「德行功業」の筆頭に配された理由を撰者・慧皎（四九七～五五四）は以下のように説明する。

①然法流東土、蓋由^レ伝訳之勲。或踰^レ越沙險。或泛^レ漾洪波。^レ皆忘形殉道、委命弘法。震旦^レ開明、一焉是賴。茲德可^レ崇。^レ〔高僧傳・序録卷第十四〕

『高僧傳』が「訳經篇」から始まるのは、伝訳に携わった高僧が身命をなげうつて弘法に努めたことで中国の開明化が実現したのであり（傍縁②部分）、仏法が「東土に流れたのは伝訳の功績に拠る点が大きい（傍縁①部分）という

考えに基づく。このように、古代中国仏教史上重視されてきた訳経とは、基本的には語彙・文法などの面で相違点をもつ二言語間、及びそれぞれの言語の背後に控える異文化間の〈橋渡し〉を行う事業であった。しかし、釈迦の遺法を忠実に〈移植〉しようとすればするほど二国間の風土や風俗の違い、さらにつながり生ずるインド—中国間の埋め難い断絶面へと意識が及ばざるを得なくなるはずである。

以下、その好例として玄奘（六〇二—六六四）の『大唐西域記』（以下『西域記』）と義淨（六三五—七一三）の『南海寄帰内法伝』を取り上げ、七世紀前半に相次いで天竺への遊学および翻訳作業に携わった二人の唐僧の〈共通体験〉の一端をみていくことにする。

瞻部洲地、有_三四主焉。^①（中略）東の_一人主之地。風俗機惠、仁義昭明。^②（中略）三主之俗、東方為_一上。^③（中略）至_一於君臣上下之礼、憲章、文軌之儀、人主之地、無以加也。^④清心糾累之訓、出離生死之教、象主之國其理優矣。^⑤（中略）然則_一併興_一西方_一法流_一東國_一通訛音訛、方言語謬、音訛則義失、語謬則理乖。^⑥〔玄奘・大唐西域記・卷二〕

至如神州之地、_一宗教盛行、敬事君親、尊讓耆長。^⑦（中略）遂使下鶴貴・象尊之國、頓_一頽丹墀、金隣_一玉嶺之鄉、投中誠碧砌上。為無異、事無事、斯固無以加

也。^⑧其出家法侶、講說軌儀、徒衆儼然、欽承極旨。
（中略）此則善符經律、何有過焉。然由_一傳受訛謬_一軌則參差、積習生常、有乖綱致者上。^⑨〔義淨・南海寄帰内法伝〕

右の二史料から明らかとなるのは、人倫・制度などの面においては〈中華思想〉に基づき、他国に対する唐帝国の優位を確信する一方、仏教伝播という面においては伝受・通訳の際に発生する「訛」「謬」により、中国僧が（無意識のうちに）釈迦の教えに背く結果を生じてしまっていることに大きな危機感を有している点において、玄奘・義淨の両名がほぼ共通の見解を示しているということである。

まず玄奘『西域記』を見ていくと、「瞻部洲」（南閻浮提）の地には人主・宝主・象主・馬主という四人の君主によって統治される国があると述べた上で、以下のよう述べる。東方に位置する「人主の地」中国は聰明にして仁義に明らかな国柄であり、「象主之地」インドを含む他の三国は「人主の地」のある東方を最上とみなす（破傍線^①部分）、君臣上下の礼や法律、文字や制度の面において「人主の地」は完璧である（破傍線^②部分）。しかし、心を清くし憂重を捨て去るおしえ、生死を超えて悟りに至るおしえという面では「象主之國」が道理に最も優れている（破傍線^③部分）。釈迦が西方に出現してそのおしえが東方へと流布す

る段階の通訳により生じた発音の訛り・方言の語の誤りにより、意味の欠失や真理からの乖離という問題が発生することになった（波傍線⁽⁴⁾部分）、と。また義淨『内法伝』は、「神州」（中国）では礼教が盛んに行われ、君主・長老を敬重する風が徹底しており（波傍線⁽⁵⁾部分）、「鶴貴（鶴林、すな（わち朝鮮）象尊（インド）金隣（インドシナ南部の古国）玉嶺（崑崙山）」といった周辺諸国を服属させており、無為を為に、無事を事とするかのごとく付け加えるべき点は何もなく（波傍線⁽⁶⁾部分）、守るべき規範・儀則を説く法侶に応じて多くの僧徒が仏の教えを厳然とした態度で学んでいる（波傍線⁽⁷⁾部分）。彼らは経や律に説かれた内容をよく守つており、その実践態度そのものに全く過失はないものの、イニシエーションから教えが伝わる際に生じた訛りや謬りによつて僧侶の守るべき規範・儀則に内容の誤解が生じ、誤解を含む規範・儀則のを実践したために除去することができなかつた煩惱が常態的に蓄積される結果、仏によつて定められたきまりに背くことになる（波傍線⁽⁸⁾部分）、と。

「訛」「謬」に起因する規範の乱れとそこから生じる煩惱の常態的蓄積により、真摯な仏教的実践が却つて仏法の大綱からの違背をもたらしかねないという玄奘・義淨の危機感は彼らの遊學・訳経という実体験に基づいている。そのため、彼らの危機感は抽象的な翻訳論・言語論のレベルに

止まらず、「謬」「訛」を内包した經典（とくに出家者の一挙手一投足を司る戒律經典）の普及・実践による無意識の破戒行為が中国仏教の正統性を根本的に揺るがすに至るという認識に帰結する点で、極めて深刻かつ悲観的なものであった。しかし、彼らの危機感が同時代の中国仏教界に広く共有された痕跡はない。それどころか、玄奘・義淨から直接的には間接的に受けた教えを日本へ〈東流〉させた道昭（六二九～七〇〇）、道慈（？～七四四）の両名にも、彼らの危機感が継承されることはなかつた。

道昭は白雉四年（六五三）に入唐、玄奘に師事し、日本法相教学の初伝者に擬せられる。『続日本紀』道昭伝によると、玄奘は道昭を同房に居住させるほどその才智を愛する一方、「經論は深妙にして、究竟すること能はず。如かじ、禪を学びて東土に流伝せしめむには」とあるように、深淵で窮め尽くすことの困難な「經論」の修学ではなく、より実践的・身体的な「禪」の〈東流〉を勧めたという。この記事に従うならば、道昭は訳経に随伴する発音や意味の誤謬を回避し得たと同時に、本来〈東流〉に不可避であるはずの「謬」「訛」という危機を自覚する機会を逸したことになる。また、義淨訳出『金光明最勝王經』将来者に擬せられる道慈の著作『愚志』（散逸）では、「今日本の素^サ緒の行ふ仏法の軌模を察るに、全く大唐の道俗の伝ふる聖

教の法則に異なり⁽¹⁶⁾」と、当時の日本仏教界の現状に対する厳しい批判の目が向けられる一方、「若し經典に順はば能く國土を護らむ。如し憲章に違はば人民に利あらず」と、「憲章」すなわち漢訳仏典に対する全幅の信頼が寄せられており、道慈においても「謬」「訛」への恐れは無縁であつたようだ。道昭・道慈に認められる漢訳仏典盲信の姿勢は、中国において重視されていた⁽¹⁷⁾〈訳經〉が日本においてさほど重視されなかつたという事実と表裏一体の現象と見なすことができよう。

一方、〈大唐〉の仏教を日本にもたらした中国人僧侶の場合はどうだろうか。鑑真と共に来日した唐僧・法進（七〇九～七七七）が日本の仏教初学者向けに著した戒律註釈書『沙弥十戒并威儀經疏』（以下『威儀經疏』）における「歌音」という熟語への註釈は、当代日本における典型的戒律觀（および言語觀）を示唆している。

歌音者、^①唐人号為唱歌、亦云言声、亦喉声。^②日本呼為鄭多也。〔沙弥十戒并威儀經疏・卷二〕

戒經『沙弥十戒威儀經』中に認められる「歌音」という漢語に対し、法進は「唱歌」「言声」「喉声」という漢語單語（傍線①部分）、および万葉仮名にて表記した「ウタ」という和語單語（傍線②部分）を併記する。ここからは、仏典のことばがそのまま唐・日本を含む全世界に拡張可能であ

るという法進の認識とともに、唐の礼教に適合する中国仏教こそ日本仏教の模範であるという認識を日本人僧侶にひろめる上で『威儀經疏』⁽¹⁸⁾が大きな影響を与えた可能性をも読み取ることができる。法進は中国出身僧特有的強烈な中華意識を玄奘・義淨と共有する反面、『訳經』觀においては彼らと対照的に単語の置き換え操作のみで釈迦の遺法が完全に普遍化し得るという樂観的な認識に留まっている。異言語間・異文化間に横たわる高く厚い壁の存在をついに自覺することのなかつた道昭・道慈・法進のような僧によつて「漢訳」仏典が〈東流〉せしめられたことにより、仏典漢訳事業の担い手たる〈仏教先進国〉中国の地位が日本の仏教界において特権化されていくとの対照的に、仏教発祥の地である天竺の存在は概して希薄であった。

この問題を考える上で示唆的なのが、漢訳經典内における梵字・梵語の位置づけである。現存最古の貝葉梵本として知られる法隆寺貝葉断簡をはじめとする梵本は奈良時代以前にも日本に将来されていた。また南天竺出身の菩提僧行那（七〇四～七六〇）や林邑出身の仏哲（生没年不詳）といつた外国人僧のみならず、日本人僧にして梵文に通達した道鏡（？～七七二）のような人物も存在した。しかし梵文仏典が皇帝勅許の下、漢文仏典へと翻訳・公開されるとき、（意訳の不可能な）陀羅尼やマントラとして用いられる梵文

テキストは漢語音訳という従属的な形態をとらざるを得ないというものが、八世紀後半の一時期（後述）を除いた中国佛教界の現状であった。²³つまり、佛教発祥の地である天竺と中国とを理念的・觀念的な次元で結びつけることの可能な梵文テキストの多くは訳経作業に従事するごく一部の僧侶の目に触れるのみであり、しかも作業が完了した段階で打ち棄てられ、顧みられることはほとんどなくなってしまった。まして、中国によって獨占的に訳出され続ける漢訳仏典を輸入するだけの日本においては、佛教の源流を中国以西に求めようとしても、そこに至る〈みち〉は物理的次元・觀念的次元の双方においてほぼ遮断されていたといつてよい。日本にもたらされた梵本の数々は、それを見る者たちが佛教発祥の地・天竺に対する憧憬を搔きたてるに十分なエキゾティズムを漂わせていただろう。しかし、梵字・梵語が〈佛教先進国〉中国の地位を相対化するとともに、天竺への〈みち〉として積極的に機能するようになるには、九世紀初頭の空海の登場を待たなければならなかつた。

三、理想的国土へのまなざし

——空海における梵字・不空

空海は唐留学中の貞元二年（八〇五）、長安・醴泉寺所住のインド僧般若三藏・牟尼室利三藏両名から梵語を学ん

でいる。学習期間はわずか三ヶ月程度であつたが「漢梵差うこと無く悉く心に受くる、猶ほ瀉瓶の如し」と評された、惠果から空海への短期間ににおける完璧な真言授法成就是彼らインド僧による語学鍛錬の成果に負う点が大きい。²⁴帰国時に福州刺史・閻濟美に宛てた「本国の使と共に帰らんと請ふ啓」において、在唐時代の師主として密教の灌頂師・不空と共に悉曇の師・般若の名を特記する²⁵という事実は、空海が醴泉寺における梵語学習を長安留学中の一大画期として意識していたことの象徴といえる。

大同元年（八〇六）、空海は『新請來經等目録』（以下『御請來目録』）にまとめて朝廷に提出するが、そこには空海自ら持ち帰った「梵字真言讃等、都て四十二部四十四卷」の経名と共に、それらの資料のもたらされた理由が以下のようく説明されている。

釈教者也、本乎印度。西域東垂、風範天隔、言語異²⁶楚夏之韻、文字非篆隸之体。是故、待彼翻訳、乃酌²⁷清風。然猶、真言幽邃、字字義深、隨音改義。賒切謬易、粗得²⁸髣髴、不得²⁹清切。不是梵字、長短難³⁰別。存源之意、其在茲。³¹『新請來の經等の目録』を上る表（御請來目録）

佛教発祥の地「印度」²⁸とはきまりや言語、文字が異なる東のはて（東垂）では、「翻訳」により初めて仏法を獲得す

ることができた（傍線①部分）。しかし、深淵で個々の字に深い意味が込められており、発音の違いによって一字一字の意味が変わってしまう。「印度」起源の「真言」を漢字に改めたことにより、発音の長短が誤りやすくなつた結果、経文全体のおおよその意味を理解することはできるものの、「ほとけ」の発する「真言」によつて導かれるはずの非常に清らかな境遇へと至ることはできなくなる（傍線②部分）、という漢訳仏典の限界を補うために「梵字」テキスト群を

日本に将来したのだ、と空海はいう。ここで注目しておきたいのは、傍線③部分に示された梵字と「真言」との関係である。すなわち、空海は発音の長短の区別を重視する「真言」を表現する上で梵字が最適な文字であるというものの、決して「梵字」イコール「真言」であるとは述べていない。このことは、空海が特定の時代に特定の地域で法を説く釈迦の用いた「梵字」と、超時代的・超地域的に法を説く毘盧遮那如来（大日如來）の用いる「真言」とを完全には同一視し得ないものと見なしていた事實を示している。空海における「梵字」と「真言」との関係を考える上で欠かせないのが、以下に紹介する井筒俊彦氏の論である。²⁹ 氏は空海の『弁頭密二教論』（八一五年頃？）に認められる「果分可説」という理念を前提に、普通の人間の普通の経験的現実の世界たる「因分」において用いられる言語と悟

りの境地そのものたる毘盧遮那（大日）如來の語る（法身說法）世界たる「果分」とで用いられている言語とが「成立の場と機能のレベルとを異にする」一方、両者の間には確固たる内面的連関性が存在しており、「我々が常識的にコトバと呼び、コトバとして日々使つているものも、根源まで遡つてみれば、大日如來の真言であり、要するに、真言の世俗的展開形態にすぎない」ものとして構想されていることを指摘した。

さきの『御請來目録』における「梵字」が井筒説の「因分」のコトバに、また「真言」が「果分」のコトバにそれぞれ対応することは改めて言うまでもないが、このように考える際、同一言語がある局面では「梵字」（「因分」のコトバ）として、また別の局面では「真言」（「果分」のコトバ）として機能することになる。

『秘密曼荼羅十住心論』（以下『十住心論』）には、同一言語が「真言」「梵字」いずれの言語として機能するかを決定づける要因を考える上で示唆的な部分が存在する。問。華嚴・般若・涅槃等經、皆說^二四十二。與^二此經^一〔大日經〕四十九字、何別。答。華嚴・般若所^二說字門者、是末也。涅槃所^一說、雖^一是本母、然但說^二淺略義、秘^二之深密義。問。悉曇字母者、世間童子、皆悉^二誦習。與^二此真言教、何別。答。今、世間所^二誦習悉

曇章者、本是〔毘盧遮那〕如來所^レ説、梵王等、転転伝受、流布世間。雖云同用、然未會識。字相・字義・真美之句。是故、但詮世間四種言語、不得如義之真言。不知義語皆是妄語。妄語即、長四種口業、為三途苦因。若知真美義則、滅一切罪、得一切智。譬如藥毒知不知、損益立驗。^{〔31〕}〔十住心論・卷第十〕
〔顕教〕經典の『大方廣仏華嚴經』『摩訶般若波羅蜜經』『大般涅槃經』に説かれる四十二字の悉曇（＝梵字）と〔密教〕經典の『大日經』に説かれる四十九字の悉曇とは、内容面における本末・浅深の差はあるものの本質的には同一のものであるし、世俗の児童が学習する「悉曇字母」「悉曇章」と「真言」との違いは、享受者各自が「字の相・字の義・真美の句」を知っているか否か次第である、と空海はいう。右の引用部分における説明が顕密觀と関連づけられている点からも明らかのように、空海は受容者各自の能力・機根の優劣に応じて、同一の言語が「真言」にも「妄語」にもなり得る、と考えているのである。このような『十住心論』の論理を援用すれば、同一の言語を超時空的ことになる。

前節で採り上げた玄奘・義淨の「謬」「訛」に対する危機感が彼らのインド遊學・訳經体験に根差した現実的な内容のものであつたのと比べ、そのような経験をもたない空海の「真言」觀は多分に形而上の・抽象的傾向が強い。し
「真言」という語こそ用いられないものの、大聖——釈迦如來——の発する「一音」が受容者各々の能力・機根の優劣に従つてさまざまに理解されるという考え方 자체は、先に採り上げた義淨『内法伝』にも認められる。^{〔32〕}ただ、中國僧に〈梵語〉すなわち悉曇學習を勧めるにあたり、「無勞翻訳之重」（傍点筆者）すなわち「翻訳を通じての原典理解」という二重手間^{〔33〕}を勞さなくとも済むという利点を挙げることから窺えるように、義淨は釈迦の発する「一音」と印度語である「悉曇」とを明確に区別しない。そのため、彼の言語觀からは、「釈迦の説く眞理をいかにあますところなく伝え得るか」という点を基準として、あたかも仏教東漸の道筋をなぞるかのような（＝一音）悉曇▽漢語▽和語」という諸言語間の優劣関係が発生せざるを得ない。それに対して空海の場合は、超時空的存在である毘盧遮那如來の用いる「真言」の包括下に〈梵語〉—漢語—和語〉という諸言語間の並立関係が成立することになり、〈和語〉に対する〈梵語〉〈漢語〉の優位性が論理的に相対化されることになる。^{〔34〕}

かしその傾向が却つて幸いしてか、空海は〈梵語〉によつて南都全体を覆い尽くしていた漢訳仏典の権威から日本仏教を解き放ち、中国を飛び越えて釈迦布教の地「印度」、さらにはその彼方にある毘盧遮那如来の世界を志向する道筋をつけるに至つた。さきに『御請來目録』を用いて確認したように、空海において〈梵語〉と「真言」とは完全に重なり合う関係にあるわけではなく、〈梵語〉と〈漢語〉〈和語〉との間にも優劣関係は存在しない。しかし、「真言」の字義に關わる発音の長短を忠実に再現し得るという点に限れば〈梵語〉は他の諸言語よりも一等抜きん出ている。そのような〈梵語〉を本格的・体系的に受容することで、空海自身はもとより南都六宗および最澄ら天台宗の諸僧のまなざしは徐々に「印度」へ、さらにその背後に控える毘盧遮那如来の世界へと向けられるようになつていくのである。

それでは、このような「真言」への関心を空海にもたらしたのはいつたい誰なのか。

弘仁五年（八一四）に著された『梵字悉曇字母并釈義』には、〈中國仏典受容史〉ともいうべき内容の記述が存在する。それによると、後漢の明帝期（五七〇～七五）迦葉摩騰・竺法蘭によつてインドから梵文の經典が将来されたが、その真価を理解できなかつた無知なる中国人の人々を真理へ

と誘う目的で漢語へと「翻説」された經典が相承され、さらなる翻訳を経て今に至つてゐるといふ。しかし、梵字や梵語は一字の音のうちに無限の意味を含むため、漢語への翻訳を経ることで梵字・梵語が本来的に有してゐた意味の多くが失われてしまうという問題があり、道安（三二二）三八五）や義淨によつて梵字・梵語の意味を保持させるための様々な試行錯誤が行われたといふ。そのような史的経緯を回顧した上で空海は「是の故に真言を伝ふるの匠」不空三藏らは、密藏の真言を教授するに悉く梵字を用ひたまへり（傍点筆者）と、自らの灌頂師・惠果（七四六～八〇五）の師僧にあたる不空（七〇五～七七四）の名を挙げる。空海が止住した長安・西明寺には不空關係の上表や制書などの文集である『代宗朝贈司空大弁正広智三藏和上表制集』（以下『表制集』）を編纂した円照や不空から密教を承けた慧琳といった不空ゆかりの僧がおり、彼らの働きかけにより般若三藏からの梵語受学（既述）、そして惠果への入門が実現したと考へられる。中國の經典翻訳史上、梵字が（漢字音訛といふ變則的なかたちをとることなく）そのままの形で筆写されたのは不空や惠果らの活躍した時代、すなわち不空一門に深く帰依した肅宗・代宗・德宗治世下の八世紀後半にほぼ限定されており、毘盧遮那如来の「真言」を象徴する〈梵語〉へと自らを導いてくれた不空（および不空一門）が

特筆すべき存在であることは言をまたない。しかし、空海にとつて法祖に相当する不空との血脉上のつながりは、別の面においても重要であった。

弘仁一二年（八二二）撰述の『秘密曼荼羅教付法伝』（『広付法伝』）において、空海は『表制集』卷六所収の『三藏和尚当院碑一首』（以下「碑銘」）に基づき、自らの真言受法の経緯を表す〈大日如來→金剛薩多→竜猛→竜智→金剛智→不空→惠果→空海〉という内容の血脉を作成する。このよ

うな空海の行為には、自らの持ち帰った密教思想が唐の皇帝をも信奉せしめる価値を有することであること、さらに玄宗・肅宗・代宗三代の国師たる不空の密教が灌頂師・恵果を経由して自身へと正しく継承されていることを朝廷に誇示する狙いがあつたと考えられる。³⁸⁾ この血脉は翌弘仁二年、平城上皇を対象とする灌頂儀礼の執行に備えて作成された「平城天皇灌頂文」にも記載されており、「広付法伝」における血脉の作成により（ほぼ同時期に実施された）惠果伝授の真言七祖像修補作業とともに、太上天皇の灌頂師たるに相応しい法脈の正統性が改めて強調されたのであろう。³⁹⁾ 嵐治世下におけるこのような空海の立場を考慮した上で不空・惠果・空海の三名を結ぶ血脉のもつ意味を考える際、不空と惠果との師弟関係に関する以下の伝記が注目される。

三藏〔不空〕遺言中云、（中略）吾、当代灌頂三十餘年、入壇受法弟子頗多。五部琢磨、成立八箇。淪亡相次、唯有六人。其誰得之。則有金閣含光・新羅惠超・青龍惠果・崇福惠朗・保寿元曉・覺超。後學有疑、汝等開示。（中略）就中七人〔淪亡〕した二名を含む人數か得金剛界一部、青龍則兼得兩部地位。⁴⁰⁾ 是故、代宗・德宗、及南内三代皇帝以為灌頂國師。⁴¹⁾ 「広付法伝」
卷二

不空は臨終に際し、五台山・金閣寺の含光以下六名の高弟を自らの後継者として指名した（傍線①部分）。しかし、その中で金剛・胎藏両部を受得したのは惠果ただ一人であつた（傍線②部分）ため、「南内の三代の皇帝」（代宗・德宗・順宗の三名か）は惠果を灌頂の国師として選んだ（傍線③部分）という。ここからは、金剛・胎藏界両法の受持が皇帝の灌頂師たる資格であるという認識と共に、「印度」出身の不空に発するその資格を惠果経由で継承していることに対する空海の強い自覚・自負を窺うことができる。このような授灌頂師としての資格に加え、空海の悉曇学が『金剛頂經』「枳字母品」に依拠した不空所伝の系統であつたことなどを考慮すれば、空海にとつて不空は自らの付法および授灌頂師としての正統性を保証するはたらきをもつとともに、それまでの〈仏教先進国〉中國の地位を相対化し得

る「印度」仏教のシンボルであったといえよう。唐・天宝十四年（七五五）に勃発した安史の乱に際し、不空は長安・大興善寺において叛賊調伏の修法や護国經典の翻訳講讀を精力的に実施したことで唐王朝の厚い信頼を獲得した。このような不空の活動を「インドからもたらされた真言密教の普及・実践による理想的仏国土の回復」と評価し得るならば、「印度」の〈梵語〉が毘盧遮那如来の用いる理想的言語に通じる「真言」の象徴であるのと同様、不空から繼承された血脉は毘盧遮那如来の主宰する理想的仏国土に通じる「印度仏教」の象徴として機能していたと考えることができるよう。

四、おわりに・今後の課題

これまでに確認したように、空海は「印度」に起源を有する梵語・不空という固有の存在を超時空的存在たる毘盧遮那如来へと直結する回路——〈みち〉として象徴化することで、漢訳仏典を金科玉条とする〈仏教先進国〉中国の相対化を可能とする論理を構築した。

ここで、空海が日本において自らの血脉を作成した頃の唐の様子を概観すると、元和十五年（八二〇）に憲宗が宦官によって殺害され、あとを襲つた穆宗による仏教徒弾圧

の空気が濃厚になりつつあった。また天長四年（八二七）には、空海と同時に入唐し、空海の梵語の師・般若主導の大乗本心地觀經漢訳事業に参加する快挙を果たした靈仙（七五九～八一七）が五台山・靈境寺において中国人僧に毒殺されるという事件も起きている。これらの出来事は渤海使などを通じて逐一日本の朝廷に報告されていたと考えられ⁽²⁾、日本における〈仏教先進国〉中国の相対視に拍車をかける結果をもたらしたと思われる。

空海によって構築された「印度」仏教の象徴という不空のイメージは、空海と同時に渡唐した最澄（七六七～八二二）にも大きな影響を及ぼした。最澄は、帰国直後の空海が作成・朝廷に提出した『御請來自目録』を手すから筆写した上、大同四年（八〇九）八月二十四日に『表制集』の借覽を空海に依頼する（『伝教大師消息』）。その十一年後の弘仁二年（八二〇）、大乘戒壇独立構想に対する僧綱の批判に応える目的で最澄は『顯戒論』『内証仏法相承血脉譜』という二部の著作を著し、前者において『表制集』に依拠した発言を行うと同時に、後者においては授灌頂師・順曉から授与された付法文に基づく〈胎藏曼荼羅毘盧遮那如來→善無畏→一行・義林→順曉→最澄〉という胎藏の血脉に併記するかたちで、『表制集』「碑銘」に基づく〈金剛界毘盧遮那如來→金剛薩多→竜猛→竜智→金剛智→不空→順曉

→最澄」という金剛界血脈を新たに付け加える。私見では、このような架空の血脉を最澄が「創造」するに至ったのも、空海の血脉作成に倣った結果であると考える。すなわち、天台宗公認のきっかけとなつた、延暦二十四年（八〇五）に実施された亡き桓武天皇（の名代である諸僧）に対する日本初の灌頂儀礼を遂行した授灌頂師としての功績を朝廷や南都に再確認させると同時に、自らの法脈を不空へと直結させることにより、中国にも前例のない大乗戒壇設立事業を理論的に毘盧遮那主宰の理想的仏国土へと関連づけ、結果的に自らの主張の正当化を図る狙いがあつたのではないか。これまでの考察内容をふまえた上で、小稿冒頭で採り上げた円仁が（空海同様）中国において密教教義のみならず、南天竺出身の宝月三藏から悉曇を学習するとともに、宝月翻訳の『普通智藏般若波羅蜜多心經』を日本へ将来したという史実を考えると、「東流」から「東去」という熟語の変化の原因を会昌の廢仏という単発的な事件のみに帰すことはできない。そのような変化をもたらす下地は、長安で毘盧遮那如来へとつながり得る梵語および不空（二門）との「出会い」を果たした空海、さらに空海の果たした「出会い」の重要性を的確に理解し、そのエッセンスを自身のキヤリア莊嚴に用いようとした最澄の両名によって、日本の仏教界にて徐々に構築されてきたと考るべきである。

かつて惠果の止住した青龍寺においてインド僧・宝月から悉曇を学び、不空ゆかりの大興・善寺において惠果の法孫⁽⁴⁵⁾元政からの金剛界受法を果たすという、いわば空海の留学生活を「追体験」したことに対し、夢の中で亡き師最澄から「我敢えて汝が礼拝を受けじ。我をして汝を拝せしめよ⁽⁴⁶⁾」と手放しの讚辞を受けたという円仁の印象的な「体験」は最澄没後十余年にして空海の「出会い」のもつ眞の意味が天台宗にて共有されたことの象徴と理解し得るし、空海の弟子の中からは実際に「印度」に至る「みち」へと足を踏み入れた高岳親王こと真如のような人物が出現する。日本仏教を积淀の地である「印度」へと直結するとともに、その背後にある毘盧遮那如来の真理への志向を促す役割を果たすこととなつた「梵語」と「不空」というふたつのシンボルは、それぞれ固有のかたちを溶解させながらも宗派の別を超えて拡散・影響を及ぼすと同時に、空海・最澄以降の世代に対しても仏教の「本」たる「印度」への憧憬を招きつづけたと考えられる。それらの諸相については後考を期し、ひとまず擱筆する。

注
解。

(1) 谷川士清『日本書紀通証』、河村益根・秀根『書紀集

(2) 吉田一彦「『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想」
（『仏教伝来の研究』所収、二〇二二年、吉川弘文館）。

(3) 「入唐求法巡礼行記」本文は、小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究 第四卷』（一九六四年、法藏館）所収の校本に拠り、返り点は同書所収の訓読文に従い付す。

(4) 『大正新修大藏經』（以下『大正藏』）第三六卷、七〇三頁C二五〇二七。以下特に断り書きのない場合、『大正藏』所収諸經論の訓読文は私に施し、旧字体は新字体に改めるものとする。

(5) 道宣（五九六～六六七）『続高僧伝』卷第一六・釈解脱伝（『大正藏』第五〇卷、六〇三頁B一九・二一〇）。

(6) 唐・迦才（？～六四八～？）『淨土論』（『大正藏』第四七卷、九七頁C二六～二九）。

(7) 但し『行記』の「東流」に限つていえば、直前の「此の国（＝唐）の仏法は即ち无きなり」という表現から、「卒伝」の「東去」とほぼ同じ意味と理解してよいだろう。

(8) 九世紀後半に活躍し、台密の大成者と評価される安然（八四一～八八九／八九七？）は、その著書『菩提心義抄』において、日本を大唐（および天竺）の上位に位置付けている（末木文美士「仏教的世界觀とエヌノセントリズム」初出一九九三年。『日本仏教思想史論考』再録、一九九三年、大藏出版）。安然は貞觀一九年（八七七）に入唐の官符を受けており（実際に渡唐したか否かは未詳）、入唐請

益に対する意識をある程度持ち合っていたと推定し得るが、そのような人物が日本を中国の上位に位置付ける発言をおこなつていたことは、九世紀後半の日本仏教界において「仏教先進国」中国を相対化する視点が広汎に浸透していたことを示唆するものといえよう。

(9) たとえば、隋帝煬帝の不興をかつたことで知られる『隋書』東夷伝・倭国条所収の隋・大業三年（六〇七）の倭朝廷から煬帝への国書は『大智度論』の表現をふまえ、倭の大王が（天下に唯一、中国にしか存在しないはずの「天子」）を自称することで、倭が隋王朝と対等の立場にあるということを主張したものであった（東野治之「日出處・日本・ワーカワーカ」初出一九九一年。『遣唐使と正倉院』再録、一九九二年、岩波書店）。また、延暦六年（七八七）に原形が成立したと考えられる（出雲路修「日本現報善惡靈異記」の編纂意識（上・下）』『国語国文』四二一一・一二、一九七三年一・二月）仏教説話集『日本靈異記』では、編者景戒（生没年未詳）が「昔漢地に冥報記を作り、大唐國に般若驗記を作る。何すればただし他国の伝録に慎みて、自土の奇事を信恐りざらむ」（上巻序文）と、因果律の普遍的な存在を前提に「他国（中国）の伝録」と「自土の奇事」とを同等に尊重すべきことを説いている。

(10) 丘山新「漢訳仏典と漢字文化圈——翻訳文化論」（高

崎直道・木村清孝編『シリーズ・東アジア仏教 第五巻 東

アジア社会と仏教文化』所収、一九九六年、春秋社)。

(11) 『大正藏』第五〇巻、四二八頁C(三)四(九頁A三)。

返り点は、吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝四』(二〇一〇年、岩波文庫)を参考にして、私に付した。

(12) 『大唐西域記』本文は季羨林等校注『大唐西域伝校注』

上・下(二〇〇〇年、中華書局)に基づく。返り点は、水

谷真成訳注『大唐西域記』1~3(一九九九年、平凡社東

洋文庫)を参考にして、私に付した。

(13) 『南海寄帰内法伝』本文は 王邦維校注『南海寄帰内

法伝校注』(一九九五年、中華書局)に基づく。返り点は、水

宮林昭彦・加藤栄司訳『現代語訳南海寄帰内法伝』——七

世紀インド僧伽の日常生活』(一〇〇四年、法藏館)を参考にして、私に付した。

(14) 『西域伝』中に人主・宝主・象主・馬主がそれぞれど

この王であるかに関する指摘は存在しないが、道宣(五九

六~六六七)『続高僧伝』訳経篇第四・玄奘傳によると、

玄奘遊学当時の北インドに「贍部一洲四王所治。東謂脂

那、主人王也。西謂波斯、主魔王也。南謂印度、

主象王也。北謂彌氈、主馬王也」という伝があつた

という(『大正藏』第五〇巻、四五四頁C(一九)一二)。こ

れによると、人王統治の地は「脂那」(中国)、宝主統治の地は「波斯」(ペルシア)、象王統治の地は「印度」、馬主統

治の地は「彌氈」(中国北方の異民族)にそれぞれ相当する。

(15) 『続日本紀』卷第一、文武天皇四年三月己未條。『続日本紀』訓読文は、青木和夫・稻岡耕一・笛岡晴生・白藤禮

幸校注『続日本紀』一~五(新日本古典文学大系、一九八九年~一九九八年、岩波書店)に拠る。

(16) 『続日本紀』卷第十五、天平十六年十月辛卯条。

(17) 中国經由で日本に渡来したインド僧・菩提僊那の伝記『南天竺婆羅門僧正碑文』(以下『僧正碑文』)。七七〇年成立)は、内容面において『梁』高僧伝等の中国撰述諸高僧伝における高僧の概念が意識される一方、『高僧伝』が重視した『訳経』の要素を〈遠來〉へと読み替えることで、日本独自の高僧概念を創造した(藏中しのぶ『南天竺婆羅門僧正碑文序』と高僧伝——仏教的漢文伝の文学史的意義)初出一九八六年。『奈良朝漢詩文の比較文学的研究』再録、二〇〇三年、翰林書房)。その理由としては、

菩提僊那に翻訳の実績がなかつたことに加え、インドと中國との間に横たわる言語的相違に対する関心が『僧正碑文』の撰者である日本人僧・修榮において希薄だつたとい

うことも挙げられるのではないか。

(18) 山口敦史『古代前期(日本)の言語意識と異言語——『梵語』『漢語』『倭語』などの問題』(初出一〇〇四年。『日本靈異記と東アジアの仏教』再録、二〇一三年、笠間書院)。

(19) 拙稿「鑑真門流における戒律觀」——『沙弥十戒并威儀經疏』をめぐつて（初出一九〇七年。『奈良仏教と古代社会——鑑真門流を中心に』再録、一九二二年、東北大学出版会）。法進は随方毘尼論を主張した道宣による四分律宗の流れを汲んでおり、インド伝来の威儀よりも中国の伝統的礼教に適った作法を優先する趣旨の言及は『威儀經疏』中にも散見される（拙稿、同上書）。

(20) 義淨『内法伝』は、釈迦所制の戒律を各地方の風土・風俗の相違に応じて随意に拡大解釈する中国人戒律僧の恣意性を問題視しており、具体的には南山律宗・道宣の随方毘尼論を批判したものと考えられる（『望月仏教語大辞典』「隨方毘尼」の項目）。法進の師・鑑真是道宣の法孫にあたる恒景・道岸の二名から教えを承けており、南山律宗の第四祖にあたる（塚本善隆「中国仏教史上に於ける鑑真和尚」）。初出一九六四年。平岡定海・中井真孝編『日本名僧論集第一巻行基・鑑真』再録、一九八三年、吉川弘文館）。ここにみえる法進の訳出態度も師僧鑑真、および法祖道宣の戒律觀を反映したものと理解してよいだろう。

(21) 梵字に関する概説的知識については、宮坂宥勝「梵字の成立と歴史」（梵字貴重資料刊行会編『梵字貴重資料集成解説篇』所収、一九八〇年、東京美術）を参照。

(22) 道鏡、俗姓弓削連、河内人也。略渉「梵文、以善行聞。由是、入内道場、列為禪師。」（續日本紀・卷第

三十二・宝龜三年四月丁巳条】

横田健一氏は、道鏡が梵文に関する知識を師僧・義淵（？—七二八）から承けたものと推測する（横田健一『道鏡』人物叢書、一九五九年、吉川弘文館）。

(23) 竹内信夫「『三十帖策子』における「梵字」テクストの位相——空海思想の核心にあるもの」（比較文学研究八九、一九〇七年）。

(24) 『広付法伝』（定本弘法大師全集第一輯）四四頁。

(25) 高木謹元「空海——生涯とその周辺」（一九九七年、吉川弘文館）。

(26) 留住學問僧空海啓。（中略）謬濫求撥、涉海而来也。著草履歷城中、幸遇中天竺國般若三藏、及內供奉惠果大阿闍梨、膝步接足、仰彼甘露。「遍照發揮性靈集・卷五」

(27) 『弘法大師全集 第一輯』九〇一九一頁。

(28) 竹内信夫氏は、空海が『御請來目録』において「釈教は印度を本とす」と述べている点、さらに空海が「印度の言葉を用いて真言を唱えることができた」という点を重視し、「七八世紀の長安ではインドは決して遠い想像の国ではなく、すぐ身近にその実在を感じられる国だったのです」と述べる（竹内信夫「空海入門——弘仁のモダニスト」一九九七年、ちくま新書）。本稿では竹内氏の指摘をふまえ、空海の著作においてインドを指す語句をとくに

「印度」と表記する。

(29) 井筒俊彦「意味分節理論と空海——真言密教の言語哲学的可能性を探る」(『意味の深みへ——東洋哲学の水位』所収、一九八五年、岩波書店)。

(30) この点に関連して、空海が「漢梵」の意識を有する一方、その区別・対比を超えて「心」に取扱する文字觀を有していたとする新川登龜男氏の指摘は重要である(新川登龜男「漢字文化の成り立ちと展開」日本史リブレット、二〇〇二年、山川出版社)。

(31) 「十住心論」本文は、川崎庸之校注『空海』(日本思想大系、一九七五年、岩波書店)所収の校本に拠り、返り点は同書所収の訓読文に従つて付した。

(32) 夫大聖一音則貫三千而物撰。或隨機五道、乃彰七九而弘濟。時有意言法藏、天帝領無機之經。或復順語談詮、支那悟本声之字。致使投緣發惠、各稱虛心、准義除煩、並凝_中圓寂。^上「内法伝・卷第三十四・西方学法」

(33) 宮林昭彦・加藤栄司訳、注(13)前掲書。

(34) 空海撰とされる「秘藏記」には「梵字從_本有理起。漢字從妄想起。所以梵字正、漢字邪。」(『弘法大師全集第二輯』二六頁)と、梵字と漢字との間に明確な優劣關係を認める記述がある。ただ「秘藏記」は空海自身の著作ではなく、空海やその弟子昊林(生没年不詳)らの口説を呆

林の弟子・円行(七七〇~八五二)がまとめたものと見なす説もあり(『仏書解説大辞典』「秘藏記」の項)。加藤精神執筆)、本稿ではひとまず引用の対象から除外した。

(35) 『弘法大師全集第二輯』七二四頁。

(36) 高木訥元「密教の受法と流布——山林優婆塞から密教の聖者へ」(高木訥元・岡村圭真編『密教の聖者 空海』日本名僧所収、二〇〇三年、吉川弘文館)。

(37) 竹内信夫、注(23)前掲論文。

(38) 大柴清圓「弘法大師による真言密教の正統性の証明——中国碑林博物館所蔵『不空三藏碑』を通して」(『高野山大学大学院紀要』一〇、二〇〇八年二月)。

(39) 阿部龍一「平安初期天皇の政權交代と灌頂儀礼」(サムエル・C・モース、根本誠二編『奈良・南都仏教の伝統と革新』所収、二〇一〇年、勉誠出版)。

(40) 『弘法大師全集第一輯』四〇頁。

(41) 久野芳隆「弘法大師の宗教と生涯」(一九三五年、三省堂)。

(42) 七五五年に勃発した安史の乱の経緯が第四次渤海使と共に帰国した遣渤海使・小野朝臣多守によつて報告された

(七五九年)ことから、唐の情勢が渤海経由で日本に伝えられた可能性は高い。空海同乗の第十八次遣唐使船が遣唐使船が出立する承和五年(八三八)年までの三十余年

間、渤海からは計十回使節が派遣されている（但し、うち二回は入京不許可）。第十七次渤海大使・王孝廉は長安において第十八次遣唐大使の藤原葛野麻呂や空海と交際のあった文人と考えられ（上田雄『渤海使の研究』——日本海を渡つた使節たちの軌跡』一〇〇一年、明石書店）、在京中には存問使に任命された滋野貞主・桑原腹赤・巨勢識人・坂上今繼ら当代屈指の文人貴族と盛んに交流を果たしたという。このようなことから、在京の貴族や官僚・僧侶らが公私にわかつて渤海使から唐の最新情報を獲得する機会は比較的多く存在したと考えてよいだろう。また、右記の期間からは外れるが、靈仙の死去を朝廷に報告したのは承和八年（八四二）来日の第二十四次渤海使であった。

- (43) 『顯戒論縁起』「大日本國初建灌頂道場定受法弟子内侍宣一首」。
- (44) 佐伯有清『円仁』（人物叢書、一九八九年、吉川弘文館）。
- (45) 小野勝年、注(3)前掲書。
- (46) 夢見、画『金剛界曼荼羅到本国』大師〔最澄〕披_二曼荼羅_一極太歡喜。擬_三礼_一拜大師、大師云、我不_三敢受_一汝_二礼_一拜_二汝_一云々。懸_下懃_上歎_一喜_二画_一曼陀羅_一來上。〔入唐求法巡礼行記・開成五年十月十九日条〕。

・本稿は、日本思想史学会二〇一二年度大会（二〇一二年十

月二十八日、於愛媛大学）における報告「インドの発見と仏教東漸——不空仏教の受容を中心」の内容をもとにした。席上、貴重なご意見・ご教示を賜つた皆様に対し、改めて御礼申し上げます。
・本稿は、平成二四～二五年度科学研究費補助金（若手研究B・課題番号：二四七二〇〇三四・課題名：「日本古代における戒律思想の定着と発展」）の成果の一部である。

（東北大学助教）