

Title	3冊本『孔雀経音義』の写本系譜
Author(s)	小林, 明美
Citation	大阪外国語大学学報. 1985, 69, p. 1-21
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/81048
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

3 冊本『孔雀經音義』の写本系譜

小林 明 美

The Genealogy of Manuscripts
of the *Larger Kuzyakukyuongi*

Akemi KOBAYASI

Reflecting a new trend in dogmatic interpretation and philological research in the first half of the tenth century, the *Kuzyakukyuongi* 孔雀經音義 written by a Singon priest occupies a unique position in the history of Japanese literature. Its historical significance, however, is not well recognized. Although its *editio princeps* was published fifty-two years ago (*Taisyōsinsyūdaizōkyō*, Vol. 61), it seems that no one has ever read it.

The chief difficulty lies in the fact that this is an unfinished work: Necessary items of description are missing, quotations made without notice are hard to identify, and to make matters worse, they are not logically incorporated into the descriptive parts. The author's scrawling made the first copyists puzzle, compelling them to produce a lot of variants. The author seems to have died before preparing a finished manuscript and adding his signature to it.

Such being the case, the reconstruction of the original text is an unusually difficult work. We have to begin it by establishing the genealogy of extant manuscripts: The first error the editor of the published text committed was his choice of an unhappy manuscript as a basis for his edition.

Both the Sanbōin 三宝院 manuscript of 1111 and the Kōzanzi 高山寺 manuscript of 1191 quote the colophon of a lost manuscript prepared in 1076, which informs us of the condition of the original: The two extant manuscripts are separate copies of the 1076 manuscript, which is in its turn a direct copy of the original.

When the Kōzanzi manuscript was prepared, the text got deteriorated as the result of a "revision". The Syakamon'in 釈迦文院 manuscript prepared in 1723 quotes the colophon of the Kōzanzi manuscript and has inherited its deteriorated readings. The manuscript tradition entered a blind alley here. This is the one used as a basis for the *Taisyōsinsyūdaizōkyō* edition.

The Sinbetusyo 眞別所 manuscript of 1748 also quotes the colophon of the Kōzanzi manuscript. At the time of copying, however, the text was revised on re-

ference to the Ninnazi 仁和寺 manuscript. Correct readings being often restored, this is the best extant manuscript of the whole text.

The Syōti'in 正智院 manuscript of 1833 quotes the colophon of the Kōzansi manuscript, but not those of the Syakamon'in and Sinbetusyo manuscripts. This is a mere copy of the Kōzansi manuscript.

The extant portion of the Ninnazi manuscript contains only the preface and the first twenty-five characters of the first volume. No colophon being available, its genealogical position is to be determined by examining its readings. At twenty-eight places the Ninnazi manuscript reads differently from the Sanbōin and Kōzansi manuscripts, revealing its independence of the 1076 manuscript. It is most probable that this manuscript is a direct copy of the original.

Preserving two unique errors and the name of "kwanzyau" 觀靜 as the author, the Isiyamadera 石山寺 manuscript of 1767 proves itself to be a descendent of the Ninnazi manuscript.

I.1 密教の国風化

Mahāmāyūrvīdyarājñī (『呪文の女王・大マーユリー』)は、3世紀の前半にインドの仏教徒が作った呪術文献である。その頃の仏教徒にとって、呪術は実用技術にすぎず、教義体系にかかわりのあるものではなかった。呪術は防災用の技術であり、たまたま身にふりかかる災難を防ぐために、その場かぎりに用いられるにすぎなかった。

7世紀になると、真理に到達するための効果的な方法が開発された。「記号とそれが象徴するものは同じである」という前提原理が設定され、真理を象徴する記号を心理的に操作することによって、真理そのものに到達する可能性が開けたのである。こうして、象徴操作の方法論と技術が体系化されたのであるが、その際に素材として利用されたのは、古くからの呪術であった。実用技術にすぎなかった呪術が、「真理への到達」(abhisambodhi 成佛)という究極目標に関連づけられて、仏教教義体系の中に取り込まれたのである。

この新しい仏教は、8世紀の初めに中国へもたらされ、盛唐文化の形成に貢献した。さらに、9世紀の初めには日本にもたらされ、弘仁・貞観文化を生み出した。

教理の上から見れば、象徴操作はあくまでも真理に到達するための手段であったが、せっかく開発した技術は、ほかの目的にも用いられた。呪術が防災上の機能を失ったわけではなく、高度に組織化された理論をともなって、むしろ前よりもはるかに信頼できる技術になっていた。9世紀の日本政府にとって、「密教」と呼ばれたこの新宗教は、「鎮護国家」のために不可欠な最先端技術であった。宗門側もこの期待によくこたえ、いくたびかひでりに雨を降らせて、政府の歳入減を防ぎ、天皇の病気を治癒し、皇太子を無事出産させて、政治的混乱を防いだ。

徳川幕府は非宗教的な政府であり、「鎮護国家」の要請はなかった。宗門の方もやる気がなくなり、

江戸合理主義の雰囲気の中で、呪術文献の密教は、「純正」でない密教と見なされ、“^{ぞうぶ}雑部密教”と呼ばれて、正統性を失った。やがて「文明開化」の時代が来て、呪術は存在理由を完全に失ってしまった。

“平安時代の真言宗は、加持祈禱をもっぱらにする貴族仏教であった”とする高校教科書はまちがっている。その高校教科書に不満をいだけ現代の真言宗僧侶もまちがっている。なぜなら、両方とも呪術を恥しがっているからである。過去の文化が我々の今もっている理念とは無関係に存在している以上、このような態度は正しい学問の進歩をさまたげるものである。

Mahāmāyūrividyārājī の中国語訳『孔雀経』は、代表的な「雑部密教」経典であるが、これを訳したのは「純正密教」の完成者とされる Amoghavajra であった。「純正密教」の巨匠たちの中で、大呪術師でなかった人は一人もいない。それに、『孔雀経』を日本にもたらし、僧侶資格試験のための指定図書にしたのは、ほかならぬ空海であった。

8世紀の中国でも、9世紀の日本でも、僧侶は「鎮護国家」担当の公務員であり、呪術は重要な公務であった。したがって、呪術文献は貴重な資産であった。しかしながら、古い呪術文献が古典密教の教義に則して解釈されるということはなかった。密教の理論体系は「真理への到達」という究極目標を中心に組み立てられており、もともとこの目標と無関係なところで成立した防災用呪術の文献と論理的に結びつくはずはなかったのである。

古典密教が成立する以前に作られた仏教の経典 (sūtra) は、歴史上の人物である Śakya (釋迦 [ʃɪk-kɪä]) 氏族の聖者 Gotama の説いた教えを伝えたものとされている。ところが、古典密教の経典は、擬人化され神格化された真理、大ヴァーイローチャナ (mahāvairocana [tathāgata] 大日 [如來]) そのものが説いた教え (大日如來自性法身之所説^{だい にちによらいじしやうほつしん の しょせつ}) とされている。

「真理への到達」とは、この大ヴァーイローチャナに合一することである。これは象徴を操作する方法を用いれば いても簡単に実現でき、それまでのように数千万回も生れ変わり、13億年間も苦しい思いをしてがんばる必要はなくなった。空海はこれを“^{そくしんじやうぶつ}即身成佛” (『今のこの体のままで [生きていうちに] 真理に到達すること』) と呼んで、他宗に対する真言宗絶対優越の根拠とした。

ところが、3冊本『孔雀経音義』の作者にとって、防災呪文集の『孔雀経』は、「大日如來自性法身之所説」であり、「即身成佛之所説」であった (*T[aisyō]D[aiōkyō]* 61, 755.b.14-15)。さらに、大ヴァーイローチャナとその分身を配置した密教的世界の模型図をマンダラ (maṇḍala 曼荼羅 [man-dä-la]) というが、3冊本『孔雀経音義』の作者にとって、孔雀明王は真理の具現体であり、マンダラそのものであった (755. b. 26-27, c. 24-25)。中国語の表題“佛母大孔雀明王經”から作者はサンスクリット語形 “buddhamātamahāmāyurividyarajasūtram” (これは正しい語形ではない) を再構するが、それを表記する文字と補助記号の一つ一つが、古典密教の教義で定められた象徴機能になって、それぞれ真理命題を象徴しているというのである (756. a. 4-19)。防災呪術の文献がこのように扱われている以上、作者にとって、密教経典として中国からもたらされたものなら、真理を伝えているという点で、すべてが同じなのである。

もちろん、こういう解釈は、文献学的に見れば誤りであるし、教義の上でもインド・中国の伝統を逸脱している。これは密教の“国風化”と言ってよいであろう。

作者はインド文法学を「声字実相義」、すなわち音節（聲）と語（字）を真実（實相）と関係づける空海の象徴理論と同一視している（758. a. 19-b. 29, cf. 本論文, II. 4, 13-14）。インド文化に対する理解の完全な欠如を示すものであるが、サンスクリットが日本で学習されることがなかった以上、これはむしろ当然のことであった。

I.2 文献学の国風化

10世紀の日本で、国風化は文献学にも及んでいる。3冊本『孔雀経音義』は、“孔”の韻（頭子音以外の部分）を示すのに、“弘”の字を用いている。中国で“孔”の表わす音節 /k'uŋ/ と“弘”の表わす音節は /ɦuəŋ/ とは韻が異なるから（uŋ : uəŋ）、これは中国語の音価表示としては意味をなさない。作者はここで、“孔”の日本漢字音 /kou/ の韻 /ou/ を“弘”（/kou/）で示そうとしている。これは国風化反切である。

円仁（793-864）は中国語ができたので、日本語にない音韻を数多く知っていた。そのおかげで、サンスクリットの音韻対立は、日本語にない場合もよく認知することができた。円仁はサンスクリット音の知識を弟子の安慧や湛契に教えようとしたはずである。しかしながら、湛契も安慧の弟子長意も、それを安然（841-915）に伝えることはできなかった。880年に著わした『悉曇藏』の中で、安然はサンスクリットの“vyuha”をインド文字を使って、“bhyuka”と表記している（TD 84, 394. a. 33）。/v/ と /b/ と /bh/, /ū/ と /u/ そして /h/ と /k/ が区別できないのである。

サンスクリットの /k/ と /h/ が区別できなくなったということは、中国語の /k/ が /h/ または /ɦ/ と区別できなくなったということである。円仁にとって、サンスクリットの /h/ や中国語の /ɦ/ は、「日本で通用していない音」であった。それに対してサンスクリットや中国語の捲舌音や有気音は、「類似音が日本でも通用している音」であった。安然は「日本で通用している音」（/k/）と「日本で通用していない音」（/h/）の区別さえできなかったのであるから、無気音（/b/）と有気音（/bh/）の区別ができるはずもなかった。なお、円仁の教えた母音長短の区別が安然に伝わらなかったということは、当時の日本語を考える上で非常に重要である。

日本語にないサンスクリットの音韻対立は無視され、日本語で区別できない音を表わすインド文字は、一括されて同音異字と見なされるようになった。こうして音図発生条件はととのった。

9世紀の終りになると、真言宗も天台宗も、教義が確定し、教団組織も安定した。その頃になって、呪文の正確な音価にも気をくばる余裕がでてきたらしい。ところがその時には、サンスクリット音の伝承はすでに絶えており、遣唐使は廃止されていたので、中国へ行って聞いて来ることもできなかった。インド呪文の音価研究は、国内で独力で行うよりほかなかった。その結果、ある点では前時代よりも正確にインド呪文を復元できるようになったのは、怪我の功名であった。円珍の弟

子空恵は、909年に『蘇悉地羯羅經』(Subhakarasiṃha 訳 *Susiddhikarasūtra*) に訓点を加えたが、新標準中国音に即して漢字に音写されたインド呪文を読む際、それまでのように呉音にとらわれることなく、テキストを慎重に扱って、国風インド音を確立した。

ちょうど同じころ、真言宗では仁和寺の真寂(886-927)が、サンスクリットの辞書『梵漢語説集』と『梵漢相對鈔』を編纂し、中国語訳インド呪術文献を研究して、『孔雀経音義』と『宿曜経音義』を著わしている(『諸宗章疏録』、『大日本仏教全書』, Vol. 1, p. 164)。残念ながら真寂の著作は現在残っていない。

7-8世紀の日本では、韻文による場合を除いて、文字コミュニケーションがすべて中国語でなされ、そこに日本語が介在することはなかった。少くとも、それが建て前であった。

こういう状況の中で、日本語使用者のために特別の辞書を作る必要はなかった。9世紀になっても、事態は基本的に変わらなかった。830年代に空海が『篆隸万象名義』を編纂して、日本人の手になる最初の辞書が現われる。しかしながら、これは中国の辞書『玉篇』の抜萃にすぎず、日本語使用者のために特別の工夫がなされているわけではなかった。

国風辞書がはじめて現われるのは、やはり10世紀になってからである。昌住が901年に完成した辞書『新撰字鏡』は、かなり多くの項目で対応日本語をあげており、ところどころではあるが、日本で慣用されている漢字音の記述がある。また、日本で作られた字を集めた個所がある。昌住に言及する文献はまだほかに見つからないのでその伝記は判らないが、11巻の末尾に Bodhiruci 訳『不空羅索神呪心経』の序文(TD 20, 405.c.21-406.a.16)が写されているところから見て、インド呪文を研究する真言宗僧侶であったと推定される。昌住は『新撰字鏡』に“𑖀”を入れているが(f. 15, r., l. 8), これはインド呪文の音写テキスト、しかも Amoghavajra 訳にしか用いられない字である。この辞書は、もっぱら僧侶の間で用いられていたらしく、19世紀になるまで一般には知られていなかった。

3冊本『孔雀経音義』の作者も、さっそくこの辞書を使っている。

『新』: 讀 土憶反 抽也 出也, 誦 以用反 去 言也 視音讀 背文曰誦。(Vol. 3, f. 7, v., l. 4)

『孔』: 讀誦, 讀 同谷反 目對文而曰唱 又抽也, 誦 松用反 諷也 背文曰誦。(p. 757, a, ll. 27-28)

『新』: 母 …正莫后反 父母也。(Vol. 12, f. 3, v., ll. 2-3)

『孔』: 母 正音莫后反 父母也。(p. 757, b, ll. 2-3)

『新』: 大 …正達頼反 …泰 借他蓋反 …又借徒賀反 …太甚也。(Vol. 10, f. 24, v., l. 3)

『孔』: 大 …本音達頼反 …泰也 借音他蓋反 …又音徒賀反 …又太者甚也。(p. 757, b, ll. 17-20)

『新』: 王 …正于方反 平往也 君也。(Vol. 6, f. 5, v., l. 3)

『孔』：王 于方反 王往也 以也 君也。(p. 758, b, ll. 17-18)

『新』 = 昌住, 『新撰字鏡』, 天治本, repr. 東京帝室博物館, 1916.

『孔』 = 『孔雀経音義』, 『大正大蔵経』, Vol. 61, pp. 755-809.

ところで、『新撰字鏡』の序文のよると、昌住は892年にこの辞書を一応完成していたが、その後『玉篇』と『切韻』を入手したので、改めてこれに手を加えたと言う。上の引用で、「正音」を示す音価記述のうち、“母莫后反”と“大達頼反”は、空海の辞書に断片として残る『玉篇』のテキスト中に見られる（『篆隸万象名義』, 1114年高山寺本, Vol. 1, f. 70, r., l. 3; Vol. 5, f. 132, r., l. 6; 写真複製, 『弘法大師全集』, Vol. 5, ed. 密教文化研究所, 1966, pp. 72, 512）。なお、『新撰字鏡』では、“誦”の表わす意味を定義する際に、“口誦”の“口”を誤って“曰”としているが、このまちはいはそのまま3冊本『孔雀経音義』に持ち込まれている。

II.1 3冊本孔雀経音義

密教が国風化して本来の文献ジャンルの区別があいまいになるにつれ、インド呪術文献の漢字音写テキストが研究の対象として浮び上って来た。このことは結果的にインド音の国風化をもたらしたが、それに深くかかわっていたのが漢字音の国風化であった。そして、こういう状況の中で五十音図が生れた。

複合現象とも言うべきこの国風化のプロセスを明らかにすることは、日本仏教史研究にとっても、日本語史研究にとっても、重要な課題である。この意味で、3冊本『孔雀経音義』は、今後もっと関心を寄せられてよい文献であり、本格的研究の開始が望まれる。そのためにまず必要なのは、クリティカル・エディションであるが、これが残念ながらそう簡単ではない。

1933年に3冊本『孔雀経音義』の『大正大蔵経』刊本が出た。高野山釈迦文院本(1723年写)を底本にして、高野山正智院本(1838年写)、三宝院国宝本(1111年写)、仁和寺本および石山寺本(1148年写)と照合したという。しかしながら、これはクリティカル・エディションにはほど遠く、句読点のつけ方からも明らかなように、校訂者自身がテキストを全く読んでいない。おそらくその後もこの本を読んだ人は一人もいないであろう。もっとも、よくないテキストなら『大正大蔵経』にはほかにもいくらでもあり、それでもそれなりに読まれているのであるが、3冊本『孔雀経音義』の場合は、原本そのものが未完成品であった。

当然なければならない記述項目が落ちていたり、引用文と地の文との連結に乱れがあったりして、作者の論旨展開を追うのが容易でなく、その上文字がかなりくずれていたのか、最初に写しを作った人たちは、判読できないままに、字形の似た別の字に変えている。作者は十分な推敲を加える間もなく死んだらしい。

一見したところ、この本は博引傍証、作者はひどく博識のようである。しかしながら、真の引用はちょっと見ただけでは判らない。序文には空海の『即身成仏義』から294字分、『声字実相義』か

ら605字分引用し、これだけでも28%になり、その他に延喜21年10月27日の勅書から39字分、さらに『御遣告二十五条』、『性靈集』などから引用したり、表現を借りたりしている。ほかにも引用文らしい箇所があるが、まだ出典を確認できない。作者は引用に際して出典を全く示していないし、引用であることさえことわっていない。しかも、引用の開始が唐突であり、地の文とうまくつながっておらず、引用部分を見きわめるのはむずかしい。一見博引旁証に見えるのは、博引旁証の空海を引用しているからにすぎないのである。

引用文は出典をすべてつきつめて、もとの文献の文脈の中で理解し、その上で作者の引用動機をさぐらなければならない。支離滅裂ともいえる未定原稿の原形復元作業を通して、作者の潜在意識の底にあったと思われる論旨をたどらなければならない。

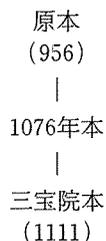
このやっかいな作業に見通しをつけるためにも、現存諸写本の系統を明らかにすることが望ましい。釈迦文院本は、いわば写本伝承の上で袋小路にはいり込んだとも言えるものである。『大正大藏経』刊本の校訂者が失敗した理由の一つは、このような価値の低い写本を底本に選んだことにある。

II.2 三宝院本と高山寺本

醍醐三宝院に3巻本『孔雀経音義』の写本が伝わっており、国宝に指定されている。この本は、1111年に観恵が写したものであり、1607年に義演が書き込みを入れている。

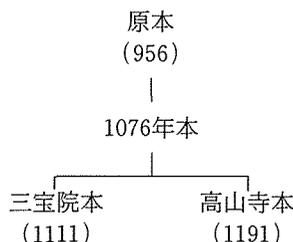
この写本の巻末には、観恵自身の奥書きの直前に先行写本の奥書きが再録されている：“ここに写した本は、[その原本が]下書きであり、清書されないまま[残されたもの]である。この本は混乱していること極まりなく、その上にあわてて写させている間に、きっとたくさん間違えたであろう。後で[全体を]見て訂正するように。——承保3年(1076年)4月17日に写し終えさせた。”(TD 61, 808. c. 25–809. c. 3)

三宝院国宝本は、今は失われた1076年本をそのまま写したものである。三宝院本に再録されて残っている奥書きから明らかなように、1076年本の作製に関与した人々は、原本の状態をよく知っている。1076年本は、原本を直接に写したものである。



高山寺本(1191年写)にも1076年本の奥書きが写し取られており、これ以外の先行写本の奥書き

は見られない。三宝院国宝本と同じように、高山寺本も1076年本を写したものである。ただこの本の各巻末には“交勘了”“二校了”および“建久二年四月上旬之比功了”という書き込みがあり、別筆で校訂責任者が“釈性我”と署名している。高山寺本系諸写本と三宝院国宝本との読みのちがいは、この校訂によって生じたものと推定される。この校訂によってまちがいが訂正された箇所もあるが、今まで正しかった読みが誤って変えられている箇所の方がはるかに多い。



さて、釈迦文院本（1723年写）の作製者は、1076年本の奥書きとともに高山寺本の下巻末書き込みを再録した上で、自分自身の奥書きを加えている：“この本は脱字、誤字、破損があり、文意の通じないことが多い。”(809. a. 6-7) “この本の作者は昔から決定できないままになっている。”(8-9)

前より悪くなった高山寺本を写し、自ら校訂を加えるすべもないまま、釈迦文院本は写本伝承の上で袋小路に入り込んだ。

『大正大藏経』の校訂には用いられなかったが、高野山の真別所に1748年の写本が伝わっている。これには1076年本の奥書きと高山寺本の下巻末書き込みが再録されているが、25年前の釈迦文院本の奥書きは再録されていない。これは高山寺本を写したものであるが、別の写本と照合して校訂を加えており、釈迦文院本のはいり込んだ袋小路に迷い入らずにすんだ。これは完本としては最も優れた写本である。

正智院本（1838年写）は、1076年の奥書きと高山寺本下巻末の書き込みを再録しているが、115年前の釈迦文院本の奥書きも90年前の真別所本の奥書きも再録していない。これは釈迦文院本と同じように、高山寺本をそのまま写したものである。

なお正智院本は、刊本 755. c. 4 の15字目から c. 24 の2字目までにあたる部分が欠落している。これは真別所本でちょうど2枚分にあたる。

釈迦文院本、真別所本および正智院本の三つは、高山寺本を別々に写したものと推定される。



II.3 仁和寺本と三宝院本との共通性

仁和寺本は序文と本文冒頭の25字しか残っておらず、奥付けが失われているので年代は判らない。ほかの写本との系統関係は、読みの異同を比較して検討するしかない。

次の11個所で、仁和寺本は三宝院本と読みが一致し、高山寺本系諸写本と異っている。

初めの教字は『大正大藏経』61巻のページ、ローマ字は欄、後の数字は行を表わす。Kは“高山寺本系諸写本”を表わす。

1) 755. b. 18: 摩多此云母 出傳之義 (K: … 出縛之義)

この直前で作者は、Amoghavajra 訳の題名“佛母大孔雀明王經”のサンスクリット語形をあげる と称して、“buddhamātāmahāmāyurividya_{ra}jasūtram”という語形をインド文字で示すが、これは はなはだ国風化したものであり、特に母音の長短が混乱している。それに、“佛母”というエビテートは、Amoghavajra が勝手につけたものであり、サンスクリット本の題名にはなかった。

ここで作者はその国風化題名の中の第3の語、すなわち“matṛ”（『母』）の国風化語形“māta”（摩多）を取り上げている。対応中国語を示して“出傳”または“出縛”と言う。

ところで、757. b. 3-4 で作者は中国語の“母”の意味を説明して、“牧也 出傳也 穿物也 持也”と言っているが、そこではすべての写本が一致して“出傳”の読みを示している。775. b. 18 の場合も、原本には“出傳”とあったと思われる。そうすると、“傳”か“縛”に変わったのは高山寺本が写された時であったということになる。真別所本は高山寺本を訂正していない。

2) 755. b. 20: 是鳥能噉一切惡草一切惡虫悉消其毒 (K: …一切惡忠悉消其毒)

“孔雀はすべての毒草・毒虫を大いに食ってその毒を完全に消すことができる”と言っており、これは問題なく“虫”の読みが正しい。高山寺本で“虫”に変わったのである。なお真別所本では奇妙な字体で“虫”となっており、一度“忠”と書いたのをあとで“忠”と重ね書きしたらしい。

3) 755. c. 22: 一一量同虚空 (K: 一一量虚空)

755. b. 27 から c. 13 までの部分 および c. 20-21 と c. 21-24 は、空海の『即身成仏義』(TD 77, 382. c. 17-383. a. 7) からの引用であり、4種のマンダラ (maṇḍala 曼荼羅) の説明をしている。この文は『一つ一つ[のマンダラ]の大きさは、宇宙空間 (akaśa 虚空) と同じ[ように無限]である』という意味である。

高山寺本系諸写本に見られる“同”の脱落は、高山寺本で起ったものである。なお、真別所本はここで“同”を復元することに成功している。

4) 755. c. 23: 四種曼荼羅各不離 (K: 四種曼荼羅不離)

これも『即身成仏義』からの引用部分にある。4種類あるマンダラは、その数が無限であるという。『[空と光は、排除しあうことなく、同じ空間に共存し、しかも互いに不可離の関係にある。それと同じように、数多い] 4種のマンダラも、それぞれが、[互いに]不可離である。』

高山寺本系諸写本に見られる“各”の脱落は、高山寺本で起ったものである。真別所本は“各”

を復活している。

5) 756. a. 11: MA字如前解 (K: MA字如阿解)

『孔雀から伝えられた呪文』を意味するサンスクリット語形 “māyūrī” は、国風化して “māyuri” となり、意味も国風化して『孔雀』になっている。ここで作者は、その “māyuri” の第1音節を表記するインド文字MĀの象徴機能について説明している。MĀの字はMAの字の右に /a/ を示す補助記号を添えて作られるので、説明は文字本体と補助記号のそれぞれについてしなければならない。なお、補助記号のことを中国・日本で“點”という。

ところで、作者はすでに “matṛī” (『母』) の国風化語形 “mata” を取り上げており、その第1音節を表記するインド文字MĀについて、文字本体のMAと補助記号のそれぞれが表わす象徴的意味を説明している。したがってここで前の説明をくりかえす必要はないので、“[文字本体の]MA[の象徴する意味]は、前に説明した通りである” と言っている。高山寺本の“阿”はまちがいである。“前”と“阿”は字形が全く異なるので、このまちがいは字形の類似によるものではない。

ここで取り上げられているインド文字はMĀであるから、作者は文字本体のMAだけではなく、/a/を示す補助記号(點)についても、“前に説明した通りである”と言わなければならない。ところが未完成原稿であったからか、当然なければならない“[長]阿點如前解”という文が、ここに欠けているのである。

高山寺本で“前”が“阿”に変わったのは、“MA字”に続くはずの“[長]阿點”を筆記者が意識下で予想していたからであろう。なお、真別所本はここで正しい読みを復活しておらず、高山寺本のまちがいをそのまま受け継いでいる。

6) 756. a. 13: 伊點一切法根不可得義 (K: 伊點一切法根本不可得義)

国風化語形 “māyuri” の第3音節を表記するインド文字RIの補助記号を取り上げたものである。文字本体RAに /i/ を示す補助記号を添えたものがRIの文字である。

三冊本『孔雀経音義』の作者は、文字本体および補助記号の象徴機能について、Amoghavajra 訳『瑜伽金剛頂経釋字母品』(TD 18, 338. b-339. a)に従っている。ところが、インド文献『瑜伽金剛頂経釋字母品』の規定しているのは音節 (akṣara) の象徴機能であって、文字(字)や補助記号(點)の象徴機能ではない。iの項を見ると、“i 伊^レ字門一切法根不可得故”となっており、象徴はアクセント(上声)のある音声である。

音声象徴から文字象徴への転換は一行によってなされた(Kobayasi, “I-hsing on the Colours of Letters,” 『大阪外国語大学・学報』, No. 66, pp. 29-38)。ところで、“佛母大孔雀明王經”のサンスクリット語形を表記する文字のそれぞれに象徴機能を認める以上、基本文字だけではなく、任意の文字に象徴機能を認めることになり、補助記号にも象徴性を認めざるをえない。これは一行の文字象徴論の拡大であり、これも「日本の発展」あるいは国風化であろう。

『孔雀経音義』では、母音音節 /i/ の象徴機能を指示する『釋字母品』の規定が、文字 RI の1画(基本文字 RA の下に付けられた /i/ 表示の補助記号)に転用されているのである。

この“根”は本来の中国語ではなく、サンスクリット“indriya”の訳であり、『感覚器官』と『感覚機能』の二重の意味を表わす。“一切法根不可得”のサンスクリット形は，“sarvadharmendriyaṅupalabdhiḥ”であり、『すべてのものは[実在せず、したがって、それを知覚すべき]感覚器官/感覚機能がない』という意味である。“indriya”の第1音節 /i/ によって、この命題が象徴される。

高山寺本で“根”の後に“本”が加えられたのは、“根”が“indriya”の訳であることを知らなかったからであろう。中国語なら“根”も“根本”も意味は同じである。真別所本はここで“本”を取り去り、正しい読みを復活している。

7) 756. a. 15: DA字如上解 (K: DA字如上解YA)

『呪術』または『呪文』を意味する“vidyā”の国風語形“vidya”の第2音節を表記するインド文字DYAを取り上げたものである。DYAの字はDAの字とYAの字を組み合わせるが、DAはBU-DDHAのD[A]のところすでに説明済みであるので、“上に説明した通りである”と言う。

高山寺本系諸写本に見えるYAは、筆記者が不注意に挿入したものである。真別所本はこのまがい訂正していない。

8) 756. c. 9: 作廣大佛事業 (K: 作廣大佛事)

この24字分(756. c.8-10)は、空海の『声字実相義』(TD 77, 403. c. 13-14)からの引用である。『[賢い人はいろんなマンダラを作って、そこにいろんな姿で顕現する大ヴァーイローチャナと同じように、真理に]目覚めた人(buddha)にふさわしいスケールの大きい活動を行な[い、世の人々のためにつくす]。』

「目覚めた人にふさわしい活動」(buddha-karman)のことを空海は“佛事業”と言っているため、原本でもそうならなかったはずである。ただ一行 I-hsing は“佛事”という訳語を使っている。高山寺本の筆記者は、一行の用語に慣れていたために無意識に“業”を落したのかも知れない。真別所本では“業”が復活している。

9) 756. c. 27: 内發大乘菩提心 外現小國沙門相 (K: … 外現國沙門相)

『内ニハ大乘菩提心ヲ発シ、外ニハ小國ノ沙門ノ相ヲ現ハス。』これは空海が弟子たちに残した遺言として伝えられている偽作文献『御遺告二十五条』^{ごいこう}の文章をふまえたものである。“内具大乘心、外示少國沙門相”(『弘法大師伝全集』, Vol. 1, 12. a. 16)。『御遺告二十五条』にある“少國”という語は、968年の『金剛峯寺建立修業縁起』では『小國』となっており(ibid., 51. a. 10)、この方が正しい。

“國沙門”では意味が通ぜず、これは高山寺本の筆者が不注意に“小”を書き落したものである。真別所本は“小”を復活している。

10) 757. a. 7: 習眞宗者自成淵藪 (K: 習有宗者…)

これより7字前から引用文であり、空海に大師号を与える旨を伝える延喜21年(921年)10月27日の勅書の後半部が引かれている: “受密者多満山林 習眞趣者自成淵藪(『諡号雜記』, 『続群書類従』 846, 28下, 396. a. 12-13)。

“宗”の中古中国語音は /tsog/ であり、第2日本漢字音（漢音）は /ソウ/ であるが、慣用音として伝わっているのは /シュウ/ である。この勅書の作者は中国語学者の三善文江であり、“眞趣”という語は仏教術語ではない。“眞宗”という語が当時それほど知られていたとも思えないが、中国では『涅槃経』『華嚴経』の教説を指して“眞實宗”または“眞宗”ということがあった（法藏、『華嚴一乗教義分齋章』, TD 45, 480. c. 4-5, 11）。音の類似に引きずられて、作者は勅書の“眞趣”（[シンシュ]）を“眞宗”（[シンシュウ]）と誤記したらしい。いずれにしても、原本にあったのは“眞宗”であり、高山寺本の筆記者はまちがえてこれを“有宗”とした。真別所本はここで誤りを訂正せず、高山寺本をそのまま写している。

11) 757. a. 7-9: 方今末世後生數千萬血脈中余是第三代弟子也 (K: …全是第三代弟子也) 刊本の脚注で“余”と読むのは仁和寺本だけとされているが、三宝院本も“余”と読んでいる (f. 15, r., l. 1)。

ここで作者は『御遺告二十五条』の表現を借りている：“東寺座主大阿闍梨耶者吾末世後生弟子也 吾滅度以後弟子數千萬之間之長者也”（『弘法大師伝全集』, Vol. 1, 17. a. 14-15）。

『現在および未来の教千万の後継者の中で 私は第3代の弟子である。』 高山寺本の読み“全”は誤りである。真別所本はこのまちがいを直していない。

12) 757. a. 11: 乘坐禪餘閑 聊撰此音義 (K: 乘坐禪餘閑 …)

『座禅の余暇を利用して、なんとかこの注釈を編纂しよう。』 高山寺本の読みはまちがいである。真別所本は“閑”という妙な字にしている。

12個所のすべてで三宝院本と仁和寺本の読みが正しく、高山寺本はまちがっている。高山寺本は下手にテキストをいじって、かえって悪くしている。

真別所本はこのうち5個所で、三宝院本または仁和寺本を参照して高山寺本の誤りを正している。

II.4 仁和寺本のみが示す読み

三宝院本と高山寺本系諸写本が一致して同じ読みを示すにもかかわらず、仁和寺本が違った読みをしていることがある。

S/Kは三宝院本および高山寺本系諸写本を示す。

1) 755. a. 5: 八繕深海非脩足不能極其底 (S/K: …非修足不能極其底)

これに続いて、“[九萬高風]非鵬翼不得見其頂”（『…オオトリの翼がないと、その頂上を見ることはできない。』）という文がある。“鵬”と対をなす“脩”または“修”は、深海の底まで行くことのできる超自然的存在を指すことになる。

空海の文集『性靈集』の中に“大海雖深 羅睺脚 能極其底”（『大海が深くても、ラーフの足はその底まで行きつくことができる。』）という表現があり（『日本古典文学大系』, 71, p. 377, l. 6）, 作者はこれを借りている。なお、『性靈集』の校注者渡辺照宏と宮坂宥勝は、この“羅睺”を「釈

尊の实子ラーフラ」としているが (p. 376, 注3), 誤りである。

ところで, 762. a. 18-19 で作者は嘉祥の『法華經疏』から引用して, “在須彌北, 入海一萬二千由旬, 有羅曷阿修羅王” (『スメール山の北に, 海に入って12000ヨージアナ [すなわち164200キロ] のところに, ラーフという悪魔の王がいる。』) と言っている。

“脩”または“修”は“〔阿〕修羅”(asura)の省略形であり, この文脈ではRahu(羅曷)を指す。“脩”(『細長い肉』)と“修”(『形をととのえる』)はもともと別な字であるが, 音が同じ[siau]で字形が似ているので, 交代記号として用いられる。この注釈の他の個所で“asura”が音写されているのを見ると, すべての写本が“阿修羅”の読みを示している(762. c. 18, 28, 29; 763. a. 10, 15, 17, 18, 28; b. 7, 12, 15, 19, 24, etc.)。ここも原本では“修足”になっていたはずである。

2) 755. a. 7: 猛風之所搥卷 (S/K: 搥風之所搥卷)

この前に“劫火之所灰滅”という句がある。“劫火”(“kalpāntāgni”『この世の終りに[世界を焼きつくす]火』)と対をなすのは“猛風”である。三宝院本と高山寺本系諸本が示す“搥”は, くずし字の“猛”が判読できずに誤写した結果であるが, これは1076年本にさかのぼるまちがいでであると推定される。“猛”の読みを正しく伝える仁和寺本は, 三宝院本や1706年本とは無関係に原本を直接写したもののようである。真別所本では“猛”に改められている。

3) 555. a. 24: 太素本草 (S/K: 大素本草)

“本草”は中国古代の伝説上の王, 神農が著わしたとされる薬学書『本草經』を指すが, これと並置されている語は, 随の揚上善が著わした薬学書『太素』を指す。

ここで作者は, “密教以外の仏教は, 一時しのぎの薬みたいなものだ”と言おうとしており, 『性靈集』にも同じ文脈で“浅略趣, 如太素本草等經”という表現がある (op. cit., p. 387, l. 6)。

仁和寺本の読み“太素”の方が正しいのであるが, この語は 755. a. 17 にも見え, そこでは仁和寺本も含めてすべての写本が“大素”の読みを示す。原本ではどうなっていたのか判定できない。原本ですでに“大”と誤記されていたのが, 755. a. 24 の方だけは仁和寺本の筆記者が誤りに気づいて訂正したのかも知れない。

4) 755. b. 2-3: 六度為行 (S/K: 六度為得)

この前後で作者は, 密教が成立する以前の大乗仏教に言及し, “『孔雀經』に示されている大日如来の教えの方がすぐれている”とする。“渡”(『川を越えて向うの岸へ行く』)は, “pāramitā”(波羅密多 [pua-la-miēt-ta] の訳であり, 『向うの岸[すなわち真理世界]に到達する[ための前提条件]』を意味する。「戒律を守ること」(持戒 sila-vrata), 「人にものを与えること」(布施 dāna), 「瞑想すること」(禅定 dhyāna) など6項目の条件があり, これを“六度”または“六波羅密[多]”という。“〔以〕六度為行”は, 『〔戒律を守ることなど〕六つの真理到達条件を〔日常の〕実践(行 caryā) とする』という意味である。

三宝院本と高山寺本系諸写本が示す“得”は, おそらく1076年本にさかのぼる誤記であり, 筆記者は“行”のくずし字が判読できなかったものと推定される。

5) 755. b. 16: 梵云BU-DDHA-MĀTĀ… (S/K: 梵BU-DDHA-MĀ…)

『〔佛母大孔雀明王經〕は、〕サンスクリットで“buddhamātā…”と言う。』 “云”がなくとも意味は通じるから、仁和寺本の筆記者がここで原本になかった字をわざわざ補ったとは考えられない。この注釈の他の個所でサンスクリット語形があげられているのを見ると、“梵云A”となっており、すべての写本が常に“云”を入れた読みを示す。

三宝院本と高山寺本系諸写本に見られる“云”の欠落は、1076年本にさかのぼる誤りと推定される。なお、真別所本は“云”を復活している。

6) 755. b. 23: 囉若 (S/K: 羅若)

これは“raja[n]”の音写である。“囉”はもともと中国になかった字であり、中国語にはないサンスクリット音 /ra/ を /la/ から区別するために作られた。Vajrabodhiの翻訳を手伝っていた頃(724-740)にAmoghavajraが部分的に使い始め、一人で仕事をするようになってからは、必ずこの字で /ra/ を音写している。Amoghavajra訳『孔雀経』に習熟した作者がここで使ったのは“囉”の**はず**であり、事実758. b. 19ではすべての写本が“囉若”の読みを示している。

三宝院本と高山寺本系諸写本に見られる“羅”は、1076年本にさかのぼる誤記と思われる。なお、真別所本はこの誤りを訂正していない。

7) 755. b. 26: 依顯門義釋 (S/K: 依顯義釋)

この注釈の作者によると、「字」の表わす意味には二つあるという。一つは日常のコミュニケーションで伝えられる意味で、“顯義”(『明らかな意味』と呼ばれる。もう一つは「字」に内在する真理象徴機能の対象としての意味で、これは普通の人には判らず、“秘義”(『隠された意味』)と呼ばれる。

ところでこの“依顯〔門〕義釋”は、直後に見られる“依秘家釋”(『隠された意味の専門家たちに従ってなされる説明』)と対をなす。“顯門”は“秘家”に対立して、「日常的な意味の専門家たち」、すなわち密教者でない一般の文献学者を指し、第2次合成語“顯義-門”の省略形である。“義釋”は『意味の説明』を意味し、“釋”と同義である。

三宝院本と高山寺本が示す読み“依顯義釋”は、第1次合成語“顯-義”にとらわれた結果生じた脱字であろう。これも1076年本にさかのぼると推定される。なお、真別所本はこのまちがいをなおしていない。

8) 755. b. 29: 曼陀羅 (S/K: 曼荼羅)

“maṇḍala”(『円形集合体』)の音写である。古くから用いられている“曼陀羅”([muan-da-la])に比べて、Amoghavajraの用いた“曼荼羅”([muan-ḍā-la])は、/ḍa/の捲舌音を正確に写している。この注釈のほかの個所を見ると、仁和寺本も含めてすべての写本が“曼荼羅”の読みを示している(755. b. 27, 29¹⁶; c. 1, 2, 3¹, 3¹², 4, 5, 6, 9, 11, 20, 23, etc.)。仁和寺本755. b. 29の“曼荼羅”は、筆記者に不注意による誤写であると推定される。

9) 755. c. 24: 曼荼 (S/K 曼荼羅)

仁和寺本の筆記者が不注意に“羅”を書き落したものである。

10) 756. a. 3: 毒氣除病之藥 (S/K: 毒氣除瘡之藥)

もし第4字が“病”であったとすれば、これが動詞“除”の目的語ということになり、“毒氣”の前にも“除”またはその類義語が動詞として置かれていたはずである。そのような語が使われていない以上、合成動詞“除瘡”を認めざるを得ない。

仁和寺本の筆記者は“瘡”のくずし字が判読できなかった。

11) 756. a. 5-6: 塙點是一切法譬喩不可得義 (S/K: …不可得義字)

“buddha”の第1音節を表記するインド文字BUは、基本字形BAの下に /u/ を示す補助記号(塙點)を付けて書く。/u/ は“upama”(比喩)の第1音節であるので、この補助記号は「すべてのものは[実在しない。したがって、それを説明するための]比喩(upamā)がない」という命題を象徴する。

この注釈の作者は、文字および補助記号の象徴機能を定義する際にそれぞれ“A字 a義”(756. a. 7, 6-7, 7, 8, 9, 10, 11-12, 12-13, 16, 17,) “B點 b義”(756. a. 5-6, 8-9, 13-14, 18-19) という表現形式をとる。三宝院本と高山寺本系諸写本は、「字」でないもの(「點」)について“字”という語を用い、しかも全く不要なところに用いている。1076年本の筆者の不注意による文字挿入である。真別所本はこの“字”を除いて正しい読みを復活している。

12) 756. a. 17: 一切准 (S/K: 一切法)

これは“sarva-dharma”(『すべてのもの』)の訳である。作者自身がありふれた“法”の字に代えて“准”のような珍しい字をわざわざ使うわけではなく、仁和寺本の筆記者が“法”のくずし字を読めなかったからにすぎない。

13) 756. a. 19: 示此經五明中以聲明傳世間 (S/K: 亦此經…)

『孔雀經』のサンスクリット表題とされる“buddhamātamahāmāyurividyarajasūtram”を表記するインド文字の一つ一つについて象徴機能が説明された後にこの文が来る。

「文法学の創始者 Pāṇini (“製聲明論波爾尼仙”)に言及する玄奘の『西域記』が、この注釈の下巻で引用されている(806. a. 5 f.)。5種の学問(vidyā 明)とは、文法学(śabda-vidyā 聲明)、論理学(hetu-vidyā 因明)、哲学(adhyatma-vidyā 内明)、医学(cikitsa-vidyā 醫方明)および工芸学(śilpa-vidyā 工巧明)のことである。『節をつけて経文を歌うこと』という意味で“聲明”という語が日本で使われるようになるのはもっと後である。

ところが、“聲明”という語の表わす対象として作者の念頭にあるのは、文法学や音声学ではなく、音節(聲)および語(字)と真実(實相)との関係を説明する空海の理論であり、この直後に『聲字實相義』から605字分を引用する。

文字の象徴機能を説明し終って、作者はここで「聲字實相義」に話題を転換する。あるいは、作者の立場から言えば、話題を発展させる。問題の文は話題転換のためのものであり、冒頭にあるべきは接続詞の“亦”である。仁和寺本の筆者はこの字が判読できず、草書体で字体が似ている“示”

に変えた。

14) 756. a. 20: 風氣纒發響名曰聲也 (S/K: 風氣纒發必響名曰聲也)

この文に始まる605字(756. a. 19-25, c. 25-b. 29, b. 29-c. 8, c. 8-10)は、空海の『聲字實相義』(TD 77, 401. c. 17-23, 402. b. 9-c. 16, 403. c. 18-27, c. 13-14)からの引用である。

ところで空海によると、「聲」には長短のほかにも高低があるという(756. 6. 9-10; 『實相義』, 402. 6. 26: 聲有長短高下音韻屈曲)。高低があるということは、声帯振動を伴っているということであり、“聲”は母音または母音を含んだ単位、すなわち音節を指している。また空海は、“聲”が出るとむだになることがなく、必ずものの名前を表わす”(756. a. 21-22; 『實相義』, 701. c. 18-19: 聲發不虛, 必表物名)と言っている。ものの名前を表わすことのできるのは、すなわち語を形成するのは音節である。必ずものの名前を表わす以上、「聲」は音節である。

「聲」は「響」の一局面である。物理現象としての空気振動が聴覚にとらえられるのを指して「響」と言い、「響」が音節として語(śabda 名)を形成するのを指して“聲”と言う。「風氣」→「響」/「聲」→「名」:この三者には必然的随伴関係があるという。

問題の文は、「風氣」と「響」の間に必然的随伴関係があるということを述べたもので、“必”の字が欠けると空海の理論は成り立たない(『空気の動きがわずかでも起こると、[聴覚を刺激する]規則的振動が必ずある。これを“聲”と言う』)。

15) 756. b. 6: 阿脩羅 (S/K: 阿修羅)

すでに1)で見たように、原本にあったと推定される字は“修”である。仁和寺本の筆記者は“修”を“脩”と書く習慣の人であったらしい。

16) 756. b. 7: 自外種種界等 攝天界及傍生趣中盡 (S/K … 攝天鬼及傍生趣中盡)

これも『聲字實相義』からの引用である(402. b. 23-24)。

正統派のヒンドゥーにとっても、異端派の仏教徒にとっても、植物以外の生存形態は「[感情のある]存在」(〔sacetana-〕bhava 衆生)であり、同一の循環生存体系(samsāra 輪廻)に属する。生れ変るとき、すなわちある生存が終って次の生存に移るとき、生存形態が変わることがある。この生存形態(gati 趣)は、真理への到達度によって10種に分類されている。一番上はいうまでもなく「[真理に]目覚めた者」(buddha 佛陀 [bʉat-da])であり、一番下は「地獄(naraka 奈落 [na-lak])に住む者」である。

ところで、この基本カテゴリーに属さない生存形態をどう扱うかという分類学上の問題があり、三つの基本カテゴリーのどれかに便宜上入れられることになる。その三つのうちの二つが5番目の「神」(deva 天)と9番目の「死んだ[後で飲食が得られず苦しんでいる]者」(preta 餓鬼)で、この二つはまとめて“天鬼”と呼ばれる。

仁和寺本の筆記者は、基本知識がないため“鬼”のくずし字が判読できなかった。

17) 756. b. 8: 金剛頂理趣經 (S/K: 金剛理趣經)

これも『聲字實相義』からの引用部分にある(402. b. 24-25)。

日本に伝わる伝説によれば、18回にわたる集会 (samaya) で伝えられた10万詩節からなる大經典 [群] がかつてあったという。この經典 [群] は、「ダイヤモンドのように堅固な智慧 (vajra 金剛) の中で最も優れたもの (śekhara 頂)」 (vajraśekharasūtra 金剛頂經) と呼ばれる。第1回集会で伝えられたのが『[金剛頂] 眞實攝經』 (Tattvasamgraha) いわゆる『金剛頂經』であり、第6回集会で伝えられたのがいわゆる『理趣經』であるとされている。そういうわけで、『理趣經』は日本で“金剛頂 [瑜伽般若] 理趣經”とも呼ばれている。『孔雀經音義』の中の引用文にも“頂”の字がはいていたと推定される。1076年本の筆記者は、“頂”の字を書き落したのであろう。真別所本は“頂”の字を復活している。

18) 756. b. 9: 此十界所有言語 (S/K: 此十界相有言語)

これも『聲字實相義』からの引用部分にある。『この10の [生存形態] のコミュニティには、 [それぞれ] 言語がある。』 (TD 77, 402. b. 25)

1076年本が“所”を“相”と書きまちがえたと推定される。真別所本は高山寺本の伝承を受け継いで一応は“相”としながら、その横に小さい字で“所”と書き添えている。真別所本の校訂の際に使われたのは仁和寺本である。

19) 756. b. 9-10: 聲有長短高下音韻屈曲 (S/K: …音韻屈曲)

これも『聲字實相義』から引用した部分にある。『音節には長短・高低という音色^{ねいろ}の変化がある。』 (TS 77, 402. b. 6) 仁和寺本の筆記者は“韻”のくずし字が読めなかった。

20) 756. b. 26: 從彼流出稱轉為世流布言 (S/K: 從彼流出稍轉…)

これも『聲字實相義』から引用した部分にある。『大ヴァーイローチャナ [の体] から [多くの分身が] 流れ出て、少しずつ進んで行って、世のために [眞実の] 言葉を広める。』動詞“轉” (『ころがり進む』) の前に置かれているのは、それを修飾する副詞“稍” (『少しずつ』) である。仁和寺本の筆記者は“稍”のくずし字が判読できなかった。

21) 756. c. 5: 今我依此等文明知佛身及衆生身 (S/K: 今依我此等文…)

これも『聲字實相義』から引用した部分にある。空海の文章には“我”がない: 『[Buddhāvataṃsakasūtra 華嚴經から引用した] この [三つの] 文によって、大ヴァーイローチャナの体と [その現象形態である] 人間そのものの体 [の大きさ] について、 [読者のみなさんは] 今はっきり理解することになった。』

仁和寺本では『私の文』になり、三宝院本と高山寺本では『私は今理解した』となる。いずれも、これが引用文であることを知らなかったために読みまちがえたものである。

22) 756. c. 14-15: 薩埵者授於龍猛菩薩 (S/K: …龍鳴菩薩)

擬人化された真理、大ヴァーイローチャナは、永遠の昔から真理を説きつづけているのであるが、人間にはこれが聞こえない。そこで、大ヴァーイローチャナ自身の分身が、人間とコミュニケーション可能な存在として設定される。これを“真理であると同時に人間であるもの” (vajrasattva [= yo vajraś ca sattvaś ca sa] 金剛薩埵) という。この Vajrasattva は人間と話ができるという限り

で人間の機能があるが、真理の人格化という点では大ヴァーイローチャナそのものであり、まだほんものの人間ではない。この Vajrasattva が真理を伝えた最初の〔ほんものの〕人間は、Nāgārjuna (竜猛) と呼ばれている。

ここの読みは仁和寺本のみが正しい。1076年本のまちがいはともかく、1838年の正智院本に至るまで訂正されなかったのは不可解である。真別所本はいったん“鳴”と書き、その横に小さい字で“猛”と書き添えている。

23) 756. c. 15: 龍猛者授於龍智) (S/K: 龍鳴者授於龍智)

各写本の扱いは、22) の場合と同じである。Nāgārjuna はさらに Nāgabodhi (龍智) に真理を伝えた。次に Nāgabodhi が真理を伝えたのは Amoghavajra の師匠 Vajrabodhi であり、ここから真の歴史が始まる。Nāgārjuna と Nāgabodhi の二人は伝説上の人物であり、おそらく“vajra-bodhi”という合成語の後分を含む“naga-bodhi”が作り出され、さらにその前分を含む“nāgārjuna”が、*Madhyamakakārikā* (『中論』) の作者 Nāgārjuna との連想のもとに作り出されたい。amoghavajra : vajrabodhi = vajrabodhi : nāgabodhi = nāgabodhi : nāgārjuna

24) 756. c. 19: 贈大僧正法印大和尚位弘法大師 (S/K: 贈大僧正大法印…)

757. a. 6-10 で引用されている延喜21年10月27日の勅書 (cf. 本論文 II. 3, 10) では、“大法印”でなく“法印”となっている(『続群書類従』846, 28下, 369. a. 9)。また、東寺は空海の大師称号下付願いを3回政府に出しており、そのいずれにも“法印”となっている (ibid., 393. b. 14; 395. a. 4; 335. b. 4)。真別所本は高山寺本の“大”をそのまま受け継いでいる。

25) 756. c. 28: 兩部壇儀并一百兩部金剛乘法 皆悉授心府畢 宛如瀉瓶 (S/K: … 皆悉授心府了 …)

『… [私は]すべてをことごとく[空海の]心に授け終った。[私は]水を注ぐ瓶のようであった。』これは空海が中国でついた師匠恵果の言葉であり、『性靈集』の序文に引用されている呉愷の『惠果阿闍梨行状』の文章を使ったものである(『性靈集』, 153. 5: 求聖教以兩部秘奧壇儀印契, 唐梵無差悉受, 猶如瀉瓶)。ただし、もとの文では動詞が“受”になっているため、主語として想定されるのは“空海”である。

少なくとも日本の文献では“畢”と“了”は同じように用いられており、呉愷のもとの文章にはない字であるので、『孔雀経音義』の原本にどちらの字があったかきめられない。真別所本は、高山寺本の“了”を受け継いでいる。

26) 757. a. 1: 毘盧遮那 (S/K: 毘盧舍那)

これは“vairocana”の音写である。サンスクリットの /ca/ は、8世紀の中頃まで“者” [tʃa] と“遮” [tʃā] で、それ以後は“佐” [tsa] で音写され、“舍” [ʃa] が用いられることはあまりない。ただ“vairocana”は8世紀の日本で“毘盧舍那”と表記されることが多く、空海でさえ時々“舍”を使うことがある。しかしながら、9-10世紀の日本では“毘盧遮那”が標準形であり、事実この注釈のほかの個所では、すべての写本が“遮”の読みを示している (759. b. 7, 17; 772. c. 12,

etc.)。原本の読みは757. a. 1でも“遮”になっていたはずで，“舎”は1076年本の筆記者の書きまちがいである。真別所本はこの誤りを訂正していない。

27) 757. a. 3: 七宗衆徳 (S/K: 七宗衆徒)

これは古来有名な「空海が大ヴァーイローチャナに変身する話」(756. c. 29-757. a. 5)の中にある語句である。奈良の6宗と天台宗の代表といっしょに宮廷に招かれた時、みんなが「卽身成佛」(「今のこの体のままで[生きているままで]真理に到達すること」)について疑うので、空海はその場で大ヴァーイローチャナに変身して見せた。

“衆徒”というのは『下級の僧侶たち』という意味であり、7宗派の最高責任者を指すのにふさわしい語は“衆徳”(『多くの有徳者たち』)である。なお、『貴族出身の僧侶』の意味で“衆徒”という語を使う習慣が中世の天台宗にあるが、これを10世紀の真言宗僧侶が書いた文章にあてはめることはできない。“衆徒”は1076年本の筆記者の書きまちがいである。真別所本はこのまちがいを訂正していない。

28) 757. a. 22: 次自爾時… (S/K: 次自余時…)

この注釈の作者は、Amoghavajra 訳『孔雀経』のテキスト構成について説明している。序文の範囲を示した後で言う。『次に、“爾時[具壽阿難陀](TD 19, 439. a. 23)]から〔下巻の“禮雙足已在一面住”(439. a. 28-29)までが、本文の真正な部分(正説分)である。』』なお、残りの165字分(439. b. 1-19)は「流通分」であるという。

“余時”は1076年本の筆記者の書きまちがいである。真別所本はこのまちがいを訂正していない。

II.5 1076年本と仁和寺本

仁和寺本が三宝院本および高山寺本と違った読みを示す箇所は28ある。両方ともまちがっている場合(21)とどちらが原形を伝えているか決められない場合(3, 25)を除く25箇所のうち、三宝院本と高山寺本がまちがった読みを示すのは15箇所である。三宝院本の筆記者と高山寺本の筆記者が別々に同じまちがいをした可能性も全くないわけではなかろうが、14箇所のすべてでそういう偶然が起きたとは考えられず、むしろその多くは1076年本にさかのぼるまちがいであると推定される。

三宝院本および高山寺本と28箇所違った読みを示す仁和寺本は、1076年本とは無関係である。三宝院本と高山寺本が11箇所正しい読みを伝えているのに対して、仁和寺本は15箇所正しい読みを伝えている。仁和寺本は1076年本と同じかそれ以上に原本の読みを正しく伝えている。1076年本と同じように、仁和寺本も原本を直接に写したものと推定される。

真別所本の筆記者は、755. a. 7 (前節, 2), b. 16 (5), 756. a. 16 (11), b. 8 (17)で高山寺本のまちがいを訂正しており、756. b. 9 (18), c. 14-15 (22), c. 15 (23)でいったんは高山寺本の通りに書きながら、横に正しい読みを書き添えている。

755. a. 7 (2) の場合は誤字訂正にすぎず (“擡” > “猛”), 756. c. 14-15 (22) と c. 15 (23) の場合, “龍猛” の名前は誰でも知っているから訂正は容易である。しかしながら, 756. b. 9 (18) はともかく (“相有” > “所有”), 756. a. 6 (11) の場合 (“字” の除去) は, テキストを完全に理解していない限り独力で訂正することは不可能である。さらに, 755. b. 16 (5) の場合 (“梵[云]”) と 756. b. 8 (17) の場合 (“金剛[頂]理趣經”) は, そのままでも文意は充分通じる。したがって, 仁和寺本系の写本を参照して訂正したとしか考えられない。

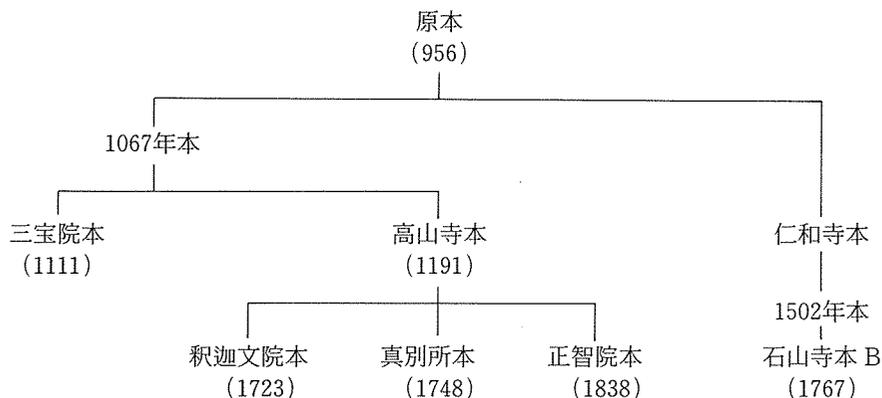
『大正大藏経』の校訂の際に参照された1148年の石山寺本のほかに, 『孔雀経音義』の写本がもう一つ石山寺に伝わっている。1148年本の方を“石山寺本A”と呼び, もう一つの方は“石山寺本B”と呼ぶことにする。石山寺本Bは1767年に作製されたもので, その序文が長谷宝秀によって校訂され, 『弘法大師伝全集』の一部 (I, pp. 44-48) として1935年に出版された。校訂の際に高山寺本が参照されている。ただし長谷が高山寺本の異読を示す場合は極めて限られており, 自信をもって高山寺本の読みを斥けられない場合だけであるらしい。また, 長谷自身が石山寺本Bの読みを訂正した個所がかなりあるはずであるが, これが全く示されていない。

長谷校訂本から石山寺本Bの状態を知ることは困難である。それだけに, 長谷すら見逃した石山寺本Bの二つの誤りは, この写本の伝承系統を考える上で決定的な意味をもつものである。

一つは“毒氣除瘡”を“毒氣除病”とするまちがい (756. a. 3, cf. 本論文, II. 4, 10) であり, もう一つは空海の文章からの引用部分で“天鬼”を“天界”とするまちがい (756. b. 6, cf. 本論文, II. 4, 16) である。すでに正しい読み“除瘡”“天鬼”を伝えている三宝院本または高山寺本系写本の読みをここでわざわざ“除病”“天界”と変えたと考えるよりも, もともとまちがった読み“除病”“天界”を伝える仁和寺本の伝承を受け継いだと考える方が妥当である。

それにこの石山寺本Bは, 冒頭の作者名記載個所で“日本東山坐禪沙門觀靜記”となっているが, “觀靜”の読みを示す先行写本は仁和寺本しかなく, 三宝寺本もここは空白になっている。

石山寺本Bは1502年に作製された写本の奥書きを再録している。



なお、1148年の石山寺本Aは序および第1巻の前部48%が欠落しており、現存するのは刊本767. a. 27以下に相当する部分である。したがって、序文テキストを他の写本と比較することはできないが、現存部分を見る限り三宝院本との一致はいちじるしく、高山寺本の「校訂」以前の読みを示している。先行写本の奥書きは再録されていない。おそらく原本を直接写したものと思われるが、読みの異同をくわしく調べるまで結論を保留したい。

藤田光寛助教授の御尽力により、真別所本『孔雀経音義』を読むことができた。深く感謝したい。