

『穢積金剛説神通大満陀羅尼法術靈要門』の受容と変容

——日本古写経本の発見とその意義

鶴見大学仏教文化研究所所員 池 麗梅

一、はじめに

東アジア仏教^①にとって、漢訳仏典はその思想文化の源流であり、常に思想、信仰上の拠りどころであり続けてきた、いわば根幹である。しかし東アジア仏教研究の領域においては、漢訳仏典の研究は極めて難しい分野である。なぜなら、漢訳仏典は「インド文化圏に生まれ育った仏典が、いわば新しく生まれ変わったものである^②」と言われ、その研究を進める過程には、複雑な構造をもつ漢文と随所に現れる難解な教理用語を読み解くという困難を乗り越えてからも、さらに仏教の経典が東アジアで受容される中で蒙った変容や、新たに生み出され付加された仏教文化思想の諸様相を説明することが、大きな課題として待ち受けているからである。

特に、仏典は伝承されていく過程において変容を遂げていく、という事実は、漢訳仏典の研究に独特の難しさをもたしているのである。「聖典」であるにもかかわらず、必要に応じて新たな要素や内容を加えたり、逆に望ましくない部分をそこから欠落させたりするほどの強い意志と勇気を、東アジアの仏教者は具えていたようである。東アジアにおいては、仏典という表現形式を借りて、仏教教理に中国や日本の要素を盛り合わせた新たな経典——疑経（或いは偽経）類が大量に形成されてきたことが、何よりもそれを雄弁に物語っている。このような事情から、

とりわけ漢訳仏典の研究においては、テクストクリティックは避けては通れない基礎作業となるのである。

通常、一つの漢訳仏典は複数の経典集成（大藏経、仏教叢書など）に繰り返し収録されることが多い。現在、仏教研究者の間で最も広く使用されているのは『大正新脩大藏経』（以下、『大正藏』と略称）をはじめとする刊本大藏経のテキストである。ただ、これらの経典集成はいずれも権威あるものではあるが、その成立年代はどれもみな十世紀以前には遡れないため、その中に収録されているテキストはすでに何らかの変容を遂げた後のものである可能性は払拭できないのである。したがって、テクストクリティックの資料として基本とはなるが、一方ではしばしば限界を感じさせる点があり、無条件に信用すべきではない。そこで研究者の注目を集めるのが敦煌写本や日本古写本など、仏典のより古い形を留めていると思われるテキストの存在なのである。仏典研究の分野に関しては、敦煌写本は特に蔵外文献つまり歴代の大藏経には収録されてこなかった典籍のテキストを温存しているところに特徴があり、一方、奈良・平安時代に転写された日本古写経本の多くは歴代の大藏経に収録されるテキストではあるが、そこには大藏経所収のテキストとは相違する内容が散見される例が少なからず存在するのであって、ここに蔵内仏典の研究を大幅に推し進める力が秘められている、と考えるのである。

現在、日本では国際仏教学大学院大学を中心に、奈良・平安時代古写一切経の調査研究が繰り返し広げられており、国内外に向けて続々と発信される成果は国際学界の注目を集めているが、これらの成果はいずれも、従来の漢訳仏典研究の方法に関わる問題、すなわち、刊本テキストを過信することの危険性を示しているのである。このことは、日本古写経本の発見と活用によって漢訳経典をより厳密に校訂することの重要性と、その校訂作業を通してテキスト内容の歴史の変遷過程が更に正確に把握されてくるであろうことを示唆するものである。そして、このことはまた、東アジアにおける仏教経典の受容と変容のありかたをより柔軟に理解する可能性を広げるものであるように思う。このような研究方法の妥当性と可能性を具体的に提示すべく、本論文では、穢積金剛関係の漢訳仏典を取り上げ、まずは

同經典の諸伝本を紹介した上で、その刊本テキストの系譜と内容に含まれる問題点を指摘し、さらに同經典の敦煌本および日本古写経本に基づいて同經典の変容過程の解明を試みたい。

二、穢積金剛關係の漢訳仏典の概観とその問題点

穢積金剛とは、烏枢沙摩 (Uchusma, Malapadavira. 烏枢瑟摩なども書く) 明王の別号である。この明王の漢訳名は經典によって種々多様であるが、慧琳の『一切経音義』(『大正蔵』卷五四) 卷三六は「除穢忿怒尊」に對する解釈の中で、「旧訳では不淨金剛あるいは穢跡金剛ともいうが、いずれも拙い訳し方で、正しいどころか聖者を侮辱するも同然であり、実際の意味はそうではない。あるいは火頭金剛というのも正しい訳し方ではない。サンスクリットでは烏菟澀摩といい、意識すれば焚燒穢惡(汚穢と邪惡を燒き払う)となる。この尊者は、深く清淨な大悲に基づいて穢れを避けず、惡(魔)を伏滅する偉大な力をもつ光によって衆生を救い護って下さるが、それはまるで猛しい火で煩惱、誤った見解、汚れと清淨・生成と消滅とを分別する心を燒き除くかのようなためを除穢という。さらに、サンスクリットでは摩賀摩羅といい、中国語では大力という。「この尊者は」偉大な慈悲の力を驅使し、熾烈な焚火が燒き払うように汚穢と邪惡にまみれた生死を招く業を滅ぼすために大力と名づけられるのである」(五四五頁下段二二～二四行)と解釈している。しかし、『密教大辞典』の解釈によれば、慧琳が言う除穢や焚燒穢惡も意識であつて適訳ではなく、烏枢沙摩とは正しくは混雜・錯乱の意味であり、この尊者が「すべての穢惡を淨めて、淨穢を差別せざる故に混雜と名づけられたるか」(二一七頁)という。

烏枢沙摩明王の德行を顕す経軌は数種類あるが、その中で穢積金剛(あるいは穢跡金剛)という漢字表記を採用するのは『穢積金剛説神通大滿陀羅尼法術靈要門』(以下、『靈要門』と略称)および『穢積金剛法禁百變』(以下、『禁

『百変』と略称)の二つだけである。『貞元新定釈教目録』(『大正藏』卷五五)卷一四によると、この二つの典籍は「大威力烏枢瑟摩明王經」二卷(或三卷、亦云烏菟蒟法摩經」と共に、北天竺国出身の三藏沙門阿質達霰(唐言無能勝將)が安西(中国甘肅省安西県)で訳出したものであり、唐玄宗開元二十年(七三二)、法月三藏が朝貢のために入朝した際に、これらの經典を携えて上京したが『開元釈教目録』(以下、『開元録』と略称)の完成には間に合わず、勅命により『貞元新定釈教目録』(以下、『貞元録』と略称)に収められることとなった。⁴⁾これが『靈要門』と『禁百変』が入藏を果たした契機であり、それ以来、諸經録に記載され、種々の大藏經の収録するところとなった。⁶⁾

現行の經録や諸刊本大藏經では、『靈要門』と『禁百変』はそれぞれ独立した經典として扱われているが、両者はその構成と内容において連続しているため、ここではまとめて紹介することとしよう。まず『靈要門』は、釈尊が涅槃に入ろうとする際に神々が釈尊のもとに集まったが、蠡髻梵王だけは全く姿を見せず、彼を連れてこようとしたり仙人と金剛がみな失敗したため、釈尊が穢跡金剛を化現して梵王を連行してきた、という筋書きである。物語の中盤から、穢跡金剛は大円満陀羅尼神呪穢跡真言を説き、必要に応じて呪文を様々な場面で使用する方法を明かし始める。このような文脈をそのまま受け、『禁百変』はさらに数種類の呪法を解き明かしている。そして、最後に種々の利益をもたらす呪文とその神秘的力を目撃した神々は大いに感激し、金剛に向かって礼拝してその場を後にするという、仏典として典型的な終結で經典の幕が閉じられることになる。このように、『靈要門』と『禁百変』は經名を異にはしているものの、その内容から判断すれば連続していて、各々独立した經典とは認めがたい。つまり、『禁百変』は元々『靈要門』の一部であったに過ぎない、と筆者は考えるのであるが、その文献的根拠は後ほど紹介することにする。そのため、本論文のタイトルは「『靈要門』の受容と変容」とし、実際に取り扱う内容としては『禁百変』も含むこととする。

これまでの『靈要門』と『禁百変』に関する我々の理解は『大正藏』などの刊本大藏經に基づくところが大きい。

しかし、『大正藏』第二十一巻に収められたテキストを一見すると、本文の分量が決して多くない割には校注の数（『靈要門』には八十五箇、『禁百変』は五十七箇）がかなり多い、という印象を受ける。このことは大正藏本の底本である高麗藏本と校本（増上寺藏宋元明三本、甲本）との間に顕著な相違が存在することを伺わせる。

例一・

(一) 麗・明等諸本『靈要門』

若有未安樂之人令安樂者、取前人名字書足下、呪三百遍、當為彼人發大誓願。我於彼時即自送、辯才無滯、隨行者意。所須之者、並悉施與。

【甲イ本】施與十（無量珍寶施與彼貧人悉得充足又法若持呪人求種種智求種種慧者但誦呪十萬遍自得種種大智慧種種為善）（大正藏、一五九頁校注四）

(二) 麗・明等諸本『禁百変』

若欲令一切鬼神自來歸伏為給使者……默呪一百八遍、其世界内所有諸惡鬼並來雲集、自現其身、捨毒惡心、任行人驅使。

【甲イ本】使十（若有百鳥與人作怪者即向鳥作怪之處誦明一百八遍其鳥自來而死）

(一)と(二)は、高麗藏などの刊本大藏経には欠けている内容を、『大正藏』は甲本に記された異本注記に基づいて補ったことを示す事例である。この種の補欠箇所は、『靈要門』には全五箇所、『禁百変』では一箇所ある。それでは、甲本の校本として用いられている異本とは一体どういうテキストなのであろうか。ここで、『大正藏』の校注に見える以下の記述が注目される。

『靈要門』（大正蔵、一五九頁、校注二二）

甲本奥書云、「貞享四年（二六八七）仲春七日、一校左點了。和本與今本多違、與高麗本同。淨嚴四十九載。元祿十六年（一七〇三）正月二十三日、以淨嚴和上之本再校了。尊教。」

『禁百變』（大正蔵、一六一頁、校注九）

甲本奥書云「貞享四年（一六八七）仲春七夜、以和本校之。和本無符、亦文言大異。淨嚴四十九載。元祿十六年（一七〇三）正月二十三日、以淨嚴和上之本再校了。尊教。寶永五龍次戊子年（一七〇八）十一月六日、一校了。苾芻性寂。」

この二つの記述は、『大正蔵』が底本の高麗蔵本を校訂するために使用した校本の一つである「甲本」、つまり「黄檗版淨嚴等加筆本」（大正蔵、一五九頁、校注一。一六〇頁、校注二二）の最後に見える奥書の内容である。これに拠れば、甲本そのものは幾たびか転写された後のテキストではあるが、その起源に当たるとする祖本はいずれも淨嚴が校訂加筆した黄檗刊本だったことがわかる。貞享四年（一六八七）二月七日、黄檗版の校訂に没頭していた淨嚴は、黄檗版『靈要門』のテキスト内容は高麗蔵本の内容と一致しているものの、もう一つの校本である「和本」とはだいぶ違うことに気づいた。さらに、その夜に黄檗版『禁百變』を校訂したところ、黄檗刊本と校本の「和本」とでは本文の文字表現などが大いに違うだけではなく、前者に含まれる呪符が後者には全くない、という事実が判明したのである。この「和本」の正体については次節で取り上げることとし、ここでは先ず、淨嚴が着目した『禁百變』の呪符にまつわる問題に焦点を絞って考えたい。

大正蔵本『禁百變』の内容に沿って見るならば、穢跡金剛が諸種の呪法を唱え出した後、經典の説示はそれまでの

筋から逸れて、「印法第二」を説き始める。ここでは四種の正方形の四角刻印を图示しながらその用途を解説する。続いて「神變延命法」という項目を立て、およそ四十二にも及ぶ手書き風の呪符を図で示して小字割注で作法を加えている。そして、経文は再び最後の本筋に戻り、穢跡金剛に対する大衆の賛嘆の中で幕が閉じられることになる。ただ、より詳しく見るならば、「印法第二」の内容までは、大正蔵本は基本的にすべて底本の高麗蔵本に従っている。ところが、「神變延命法」部分に入ると、最初の二つの呪符の図形を除いて、ほかの四十箇の呪符およびすべての割注解説は高麗蔵には見いだせず、これらを「明本」に依って補った、と『大正蔵』は校注で説明するのである。⁸⁾ 一般に底本の欠落を校本に依って増補するのは、校訂の手法としては問題がないのだが、増上寺蔵宋元明三本を校本に採用する中で、成立も古く良質な宋版ではなく、この部分のみ、唐突に明版テキストに依って増補を行なうという校訂の判断基準にはいささか疑問を感じざるを得ない。このような校訂がなされた原因として考えられるのは、『大正蔵』の校訂者が呪符の増補が必要であると判断したものの、宋版も呪符を欠いていたか、或いは大正蔵本の校訂作業ではそもそも宋版が使われなかったか、のいずれかであろう。

しかし、増上寺蔵宋刊本の内容やそれが大正蔵本の校訂に果たした実際の役割について確認することは不可能なので、別の宋版刊本に着目して調査を行ってみた。その結果、宮内庁書陵部所蔵の南宋開元禪寺大藏経⁹⁾（南宋紹興十八年（一一四八年）成立）には、高麗蔵本より徹底して、刻印および呪符の痕跡が全くないことがわかった。もし刻印と呪符の有無を一つの判断基準とすることが許されるならば、既存の『禁百變』のテキストは少なくとも次の三つの系統に分けることができる。第一は刻印と符呪が全く採用されない宋版をはじめとするテキスト、第二は四つの刻印と二種の呪符図形のみを採用する高麗蔵本、第三はすべての印符を取めた永樂北蔵本¹⁰⁾等の明版系統本およびその内容を踏襲した黄槩版と大正蔵版のテキストである。このように、刻印と呪符の有無や個数をめぐり『禁百變』の諸刊本の内容には大きな齟齬が認められるのであるが、同経典に関するこれまでの知見はほとんど明版とそれを踏襲

した大正蔵版に基づいて得られたものなのである。そして明版と大正蔵版に数多く収められる刻印と呪符などに含まれている道教的要素が注目され、『禁百変』そのものも全体として偽経と見なされるようになったのである。

『禁百変』の偽経説を最初に呈示したのは、江戸時代の泊如運はくにようしんが一六八九年に撰述した『寂照堂谷響集』じやくしやうどうこくきやうしゆ巻一である。運徹は、大蔵経所収の『禁百変』に見える符が『抱朴子』の入山符に近似していること、特にその符の説明文に記された「急急如律令」という呪文に着目し、同経典が『貞元録』に収められ、円仁や円珍がそれを日本に将来したという事実配慮しつつも、「豈有詛梵文真言、作巫者咒語之理耶。西土・中国、偽経流行、由来尚矣。(どうしてサンスクリットを起源とする真言が巫者の呪文になつてしまふ道理があるうか。インドや中国における疑経の流行は昔からあることなのである)。(『大日本仏教全書』巻一四九、七頁)と結論づけた。この説に対する批判は、前出の浄嚴の法脈に連なる真常の『諸軌稟承録』巻五に見られる。真常の理解では、「急急如律令」は中国の仏教者と儒者たちがよく使用するいわば呪符の通称(「呪符通語」)であり、特定のサンスクリットからの翻訳ではない。このような表現が『禁百変』等の経典に現れているのはあくまでも「世間の浅い言い方によつて法性の深い名相を顕す」方便に過ぎず、従つて『禁百変』を「偽造」された経典と考えるべきではない、¹³⁾という。真常の漢訳仏典に関する考え方には儒仏道三教一致の傾向があり、その反論は文献学的裏付けを欠いているため、やや弱いようにも思われる。

近代の仏教研究者の間でも、『禁百変』を道教的要素を多分に含む密教経典と理解する傾向が圧倒的に強い。例えば、三崎良周（一九九二）¹⁴⁾(一六四頁)では、密教経典のうち道教に接近した事例として挙げられた経典の一つが『禁百変』であった。さらに、長部和雄（一九八二）¹⁵⁾(三三五頁)は、符印を示す経典として『禁百変』を採りあげ、これが入蔵された経典であるという事実を認め、疑経視するまでには至らないものの、同経の内容は、「著しく道教臭味を帯びた現世利益、不老長生を強調した所謂雑密経軌」である『竜樹五明論』と同趣向にして雑駁である、と指摘した。そして、『禁百変』の有する中国的性格を捉えて最も痛烈に批判するのが、神林隆浄氏の『仏書解説大辞典』(巻一)

における解説なのである。それは、「本経が支那の道家の作であることは一見して、直に何人も首肯し得る。延命と利得とは支那人本来の思想であるから、此の思想に応ずる様に作られたのが、即ち此経である。この中の真言の如きも梵漢交雑した、実に不純極まるものである」（二四七頁）というほどの酷評であった。

ところが、不思議なことに、様々な議論を呼び起こした経典本文の問題箇所、まさに「印法第二」と「神變延命法」の部分において、そもそも『大正藏』の底本である高麗藏本の内容が、校本である宋版や明版などと大幅に相違していることについては、筆者の知る限り、誰も触れていないようなのである。言い方を変えれば、これまでの論者たちは密教と道教との交渉という思想的な問題に注目する余り、同経典のテキストそのものに対しては、それほど注意を払ってこなかったのではないだろうか。しかし、特に『禁百變』のように複雑な成立背景を持つ経典は、テキストそのものが抱える問題を率先して解決しない限り、その経典の内容を正確に論じることがほとんど不可能と言ってもよいのではなからうか。

三、日本古写経本『靈要門』の発見とその意義

前節では、「黄檗版浄嚴等加筆本」に記された浄嚴の奥書から、刊本大藏経本とは内容を大きく異にする「和本」の存在が浮かび上がったことについて述べたが、長い間、この「和本」の正体とその所在については謎めいたままであった。ところが、近年、日本の奈良・平安時代に書写された一切経をめぐる調査研究の展開につれて、写本一切経に含まれている『靈要門』と『禁百變』のテキストに触れる機会に恵まれることになった。これらの古写経本の内容を分析した結果、大正藏本の校注が甲異本（すなわち「和本」）に依って補った内容が確認されたのみならず、浄嚴の「和本無符」という記述の意味するところも判明したのである。このことから、浄嚴が当初黄檗藏本を校訂する際に使用

した「和本」は、日本古写経本あるいはその系統に属するテキストであることがほぼ確定できるのである。もちろん、古写経本の発見とその意義は、単に「和本」の正体が判明したことに止まるものではない。より重要なのは、これまで知られていたすべての刊本系統本と内容を異にする一方で、敦煌出土の古写本とは構造や内容が近似するテキストの存在と所在が、敦煌から遠く離れた日本で明らかにしたことにある。

『靈要門』のテキストを収めた日本古写一切経⁽¹⁶⁾としては、金剛寺一切経⁽¹⁷⁾、興聖寺一切経⁽¹⁸⁾、七寺一切経の三種類⁽¹⁹⁾が挙げられる。現時点で調査が完了したのは最初の二つのみであり、以下はその書誌情報である。

1、金剛寺一切経⁽²⁰⁾

- 〔形態〕写本（卷子本）
- 〔外題〕穢積金剛法禁百變卷第一
- 〔内題〕穢積金剛禁法百變卷第一
- 〔尾題〕穢積金剛神通法術一卷
- 〔奥書〕一交了
- 〔法量（縦×横）〕二十五・六糎×五十四・二糎（第二紙）
- 〔行数／紙〕三三行（第二紙）
- 〔字数／行〕十八〜十九字（第二紙）
- 〔全長〕百三十五・一糎
- 〔紙数〕三紙
- 〔存欠〕完本

〔時代〕鎌倉時代（十三世紀前葉）写本

2、興聖寺一切経^{〔2〕}本

〔形態〕写本（もとの卷子本を折本仕立てにしたもの）※

〔外題〕穢積金剛神通法術一卷※

〔内題〕穢積金剛法禁百變卷第二

〔尾題〕穢積金剛神通法術一卷

〔奥書〕一交了

〔法量（縦×横）〕二十五・四糶×九・五糶

〔全長〕百三十七・五糶

〔紙数〕三紙

〔行数／第二紙〕二十五行

〔字数／行〕十三（十五字（第二紙））※

〔存欠〕第一紙破損あり※

〔書写年代〕平安時代後期（十二世紀中期）写本※

金剛寺一切経本の内容を興聖寺一切経本と比較した結果、両者の間には百二十箇所に及ぶ文字の出入りがあるほか、一箇所に大きな相違が存在していることが判明した。文字の出入りは、どちらか一方の写本の誤字と脱字などに起因するものがほとんどであり、二つの写本を突き合わせることにによって互いに訂正することができる。一方、両者

の間に見られる大きな相違とは、興聖寺一切経本では尾題「穢積金剛神通法術一卷」後には「一交了」という奥書が記されているだけであるが、金剛寺本では、尾題と奥書との間に、「烏樞沙身印」、「烏樞沙摩羅索印」、「烏樞沙摩解穢印」という三つの法印とその真言が付されているところにある。三種類の法印真言の内容は、阿地瞿多訳『仏説陀羅尼集経』（『大正蔵』巻一八）巻九「金剛烏樞沙摩法印咒品」に見える「烏樞沙摩身印呪第二」²²、「烏樞沙摩絹索法印呪第九」²³、「烏樞沙摩解穢法印第十七」²⁴の内容とほぼ一致している。『仏説陀羅尼集経』を典拠とする印呪が金剛寺本に入するに至った経緯は不明であるが、尾題の後という配置の仕方からは、三つの印呪は經典の本文として認められていたわけではないことは明らかである。さらに、興聖寺一切経本には印呪の内容は含まれていないことから、これらは後世の付加による結果である蓋然性が高い。また、両写本に共通して見える内容からは日本古写経本『靈要門』の普遍的特徴が窺いうる。さらに、もし、この特徴が中国敦煌から出土した写本のそれと図らずも一致した場合は、日本古写経本に認められる特徴は、もはや日本という地域にとどまらず、古い時代の東アジアに流布していた『靈要門』の古い形態を保存し、伝えるものとなる。

比較の結果、金剛寺一切経本と興聖寺一切経本『靈要門』とに共通する顕著な特徴として、以下の二つを指摘することができる。

第一、日本古写経本の内容には、『靈要門』の刊本成立期までにはすでに欠落していたと思われる内容が含まれている。前節で「和本」について論じた際にも二箇所欠落文を取り上げたが、ここでは新たに確認できたもう一箇所と併せて紹介したい。この三箇所いずれも刊本では欠落しており、日本古写経本には保存されている經典内容である。

高麗蔵本	金剛寺一切経本
<p>時諸大衆怪未曾有、復策無量金剛、亦令持呪而去。 乃至七日、無人取得。</p> <p>※1「令」【宋】【明】無「令」字。</p>	<p>時諸大衆怪未曾有、復策無量金剛、亦令持明而至梵王所、亦見無量不淨之物而圍遶之、其諸金剛亦有犯而來。是時大衆復策無量大菩薩持明之者、已彼亦有犯而來。乃至七日、無人取得。</p> <p>※1【興】無「之」字 ※2遶、【興】作「繞」。</p>
<p>欠文</p>	<p>又法若令惡鬼自歸降人者、取水三斗盛於銅器中、取淨灰俵之、默誦此呪一百八遍、其鬼自來歸於人也。</p> <p>※1【興】無「斗」字。</p> <p>又法若令前人不信者、誦呪一百八遍、其人即生怨恨、若令如故者依前法</p>
A 内容構成	金剛寺一切経本
B 内題	穢積金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門一卷
	興聖寺一切経本
	穢積金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門一卷

第二、日本古写経本と刊本系統本との間の最も顕著な相異は經典の構成にある。まず、古写経本の構成を以下の表にまとめて分析してみよう。

C	訳者	無	三藏無能勝奉 詔譯
D	経首	如是我聞一時佛在…	如是我聞一時佛在…
E	章題 1	穢積金剛法禁百變卷第二	穢積金剛法禁百變卷第二
F	章題 2	穢積金剛神印四條品驗法	穢積金剛神印四條品驗法
G	経末	…爾時金剛於大衆中化身者衆所不覺也	…爾時金剛於大衆中化身者衆所不覺也
H	尾題	穢積金剛神通法術一卷	穢積金剛神通法術一卷

訳者欄を除けば、明らかに金剛寺本と興聖寺本は構成において完全に一致し、いずれも「靈要門」、「禁百變」、「驗法」という三節からなっており、また「穢積金剛神通法術一卷」という尾題も共通している。このような構成は同経典が訳出されたと伝えられる八世紀初期の原形のままであるかどうかは不明であるが、少なくとも現存する金剛寺一切経本と興聖寺一切経本の『禁百變』の内容は『靈要門』『穢積金剛法禁百變卷第二』以降の内容を写したものに過ぎない。つまり、日本古写経本に基づいて言えば、『禁百變』は独立した経典としてではなく、あくまでも『靈要門』の一部分として流布していた、と考えられるのである。この推測は、興聖寺本『禁百變』の内題そのものが「穢積金剛法禁百變卷第二」と記されているという事実によっても裏付けられている。

さて、古写経本の構成を刊本系統本の構成と比べるとどうなるかを示すために、以下の比較表を作成した。ただし、表では日本古写経本の代表として金剛寺本を、刊本は明版北蔵本を採り上げている。

内容構成	日本古写経・金剛寺一切経本	明北蔵本
A 経題・経文	穢積金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門一卷 如是我聞一時佛在：能除百萬衰患	穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門經如是我聞一時佛在：能除萬里衰患
B 経題（章題）・経文	穢積金剛法禁百變卷第二世尊有善男子善女人：若課未充即亦未得耳	穢跡金剛法禁百變法門經爾時金剛白佛言世尊有善男子善女人：若課未充不得效驗*（*宋版蔵経本至此結束）
C 章題・経文	無	印法第二 此印方一寸八分：萬里無人得見
D 章題・経文	無	神變延命法 伏連書心上：用諸符無驗。
E 章題・経文	穢積金剛神印四條品驗法爾時穢積金剛說此呪（興）作「符」已、大衆同聲讚之、善哉善哉。大士、汝能說如是等法、令衆生皆悉得力。此法若流行之處、我等大丈夫、當護此行人、我助令成就。是時、金剛復作是言、但若有衆生行此法、我即往彼見身令、所求者我悉施與。又法、若有求種種變化、現種種神通、我悉立（興）無「立」字）施與也。又法、若持有此法之人常念我本師釋迦牟尼佛、我常彼行人恆隨逐之。金剛說此法已、大衆倍加悲位、各奉聖言、之禮拜戴而去。其諸大鬼及龍神王等、各奉聖言、頂禮戴而去。爾時金剛於大衆中化身者、衆所不覺也。	（無題）爾時穢跡金剛說此符已、大衆同聲讚言、善哉大力士。汝能說是大妙之法、令諸衆生皆得解脫。爾時、金剛頃白諸大衆、當知我於汝等此法若流行之處、我等大天當當護此行法之人、助令成就。是時、金剛復作是言、若有衆生行此法者、我即往彼現其人前、所求願者我亦施與。令彼得種種變現、種種神通、所作無礙。常須念我本師釋迦牟尼佛、我即常隨逐之、令一切法皆助成就。爾時金剛說此法已、大衆倍加悲喜、及諸天龍大鬼神等、各奉聖言、禮足而去。
F 尾題	穢積金剛神通法術一卷	穢跡金剛法禁百變法門經

右の表から分かるように、古写経本と刊本との間に表現や内容における相異は全体にわたって存在しているものの、A、すなわち「如是我聞一時佛在：能除百萬衰患」から「世尊有善男子善女人：若課未充即亦未得耳」までの内容に関して言えば、両者の間には構成上の差異はほとんど認められない。構成上の相異は主としてB以降の内容に顕著である。具体的には、古写経本はBの「穢積金剛法禁百變卷第二」に続いて、E、すなわち「穢積金剛神印四條品驗法」が現れ、その中では主に穢積金剛に関わる種々の呪法の功德やそれに対する会衆たちの賛嘆と護持奉行しようという決意表明が説かれている。一方、刊本大藏経本は、その構成と内容を古写経本とは大分異にしているだけではなく、刊本ごとにテキストは互いに違う展開を示している。まず、宋版テキストはBを「若課未充不得效驗」という字句をもつて終了し、ほかのテキストに見えるC以降の内容には全く触れていない。次に、高麗本の内容は宋本よりはやや多く、Cの「印法第二」の中に四つの刻印を説き、さらにDのうちから最初二つの手書き風符咒のみを収録して幕を閉じている。最後に、明版およびそれ以後の成立になる刊本では、BからC「印法第二」に移り、その中で四つの刻印と作法を示した後、さらにD「神變延命法」として四十二にも及ぶ符咒とその作法を説くのである。

以上は、刊本系統本と比べることによって顕著となった日本古写経本『靈要門』の内容および構成の特徴であるが、これらはとりもなおさず日本で流通していた伝本と中国において大藏経という形で保存されてきた伝本との相異にほかならないのである。さて、これらの特徴は単純に伝播地域の相異つまりは日本と中国という流布地域の違いのみによって形成されたものかどうかについて考えてみたい。両者の間に横たわるこれほどまでに顕著な相異は、その原因を地域差だけではなく、時代的な変遷にも求めうるのではないか、という仮説も立てられるのである。

そこで、広大な中国を挟んで日本とは反対に位置する敦煌藏経洞から出土し、現在はフランス国家図書館に所蔵されている穢積金剛関連の漢文写本——ペリオ本 (Pei.Chn.3047V^o) に着目することにした。同写本の書誌情報は Catalogue des Manuscrits Chinois de Touen-houang: Fonds Pelliot Chinois de la Bibliothèque Nationale (Vol. III, p.

38) に詳しく、全容は『法藏敦煌西域文獻』(第二十一冊)に写真で掲載されている。ただし、この写本の内容は非常に複雑な構成であり、また紙背に書写されていて写真だけでは確認し難いところも随所にあるため、ここではこの写本の全体的内容の解明や位置付けなどは避け、便宜的に「穢積金剛関連写本」と名付け、本論文で取り扱う課題との関係を理解するために必要な最小限度に止める。Pel.Chin.3047V。写本には、判読できる範囲で言うと、穢積金剛(あるいは烏枢沙摩など)に関連する複数の文献が連続して書かれている。

その第一は「穢積金剛頭神通大陀羅尼」と題され、内容は『靈要門』に相当するものである。第二は、「穢積金剛法禁百變第二」というタイトルのもとに『法禁百變』の内容が書写されている。第三は、「□□□子雜禁一切惡神鬼法一卷」と題されるもので、家宅から惡鬼神を追放する方法が説かれている。第四は、「雜禁一切惡神鬼法」は不明であるが、とにかく穢積金剛(あるいは烏枢沙摩など)にまつわる様々な呪文が記され、「烏枢沙摩大護印」や「第二烏枢沙摩磨牙印」から「第廿大除魔印」、「第廿一輪印」までの総計二十一の手印を掲げ、さらに設壇、作金剛三昧陀羅尼道場、結界、勸請諸天龍神菩薩など密教儀軌らしい記述が見える。第五は、明版刊本等の『法禁百變』にも見えるような刻印や種々の呪符とそれぞれ作法が記されている。但し、明版などとは違い、すべての呪符は「穢積金剛神符變病及延年法卷下」という章題の下にまとめられ、前者に比べて呪符の数は三つほど多く、一部の形がやや違っていることがわかる。

そこでペリオ本の最初の二つの部分——「穢積金剛頭神通大陀羅尼」と「穢積金剛法禁百變第二」の内容に注目し、以下のように金剛寺本と比較してみた結果、両者はその構成においてはほぼ一致していることがわかった。

A	内容構成	金剛寺一切経本	PeI.Chin.3047V ⁰
B	内題	穢積金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門一卷	穢積金剛顯神通大陀羅尼
C	経首	如是我聞一時佛在…	如是我聞一時佛在…
D	章題 1	穢積金剛法禁百變卷第二	穢積金剛法禁百變第二
E	章題 2	穢積金剛神印四條品驗法	穢積金剛神印□□驗法
F	経末	…爾時金剛於大衆中化身者衆所不覺也	…爾時金剛於大衆中化身者衆所不覺也
G	尾題	穢積金剛神通法術一卷	無

そして、敦煌本と古写経本との一致は、両者の構成だけには止まらず、内容やさらには細かい表現などにも及んでいる。例えば、次表に示すように、宋刊本では「入真」という表現が使用されているのに対し、敦煌本と古写経本では同じ箇所ですれも「涅槃」という言葉が採用されている。

宋版『靈要門』	入真何太速 天人追喚得 入真如火滅	苦哉大聖尊 諸天由快涕 痛哉天中天	涅槃一何速 无人追喚得 涅槃如火滅	金剛寺本『靈要門』	涅槃一何速 无人追喚得 涅槃如火滅
苦哉大聖尊 諸天猶決定 痛哉天中天	入真何太速 天人追喚得 入真如火滅	苦哉大聖尊 諸天由快涕 痛哉天中天	涅槃一何速 无人追喚得 涅槃如火滅	苦哉大聖尊 諸天猶快定 痛哉天中天	涅槃一何速 无人追喚得 涅槃如火滅

※1 【興】無「快」字。
 ※2 得、【興】作「相」字。

さらに、刊本には見えず、古写経本には保存されている、と先に指摘した経文も、それと同様あるいは近似する内容が敦煌本には見出された。以下はそのうちの一例である。

宋版『禁百變』	Pel.Chin.3047V ^o 本	金剛寺一切経本『靈要門』
若欲／令一切鬼神自來歸伏爲給使者取 ／水三升盛銅器中以淨灰圍之即作／都 攝録印以二無名指竝屈掌中令／背相倚 二中指頭相捻二頭指及小／指各如開華 以大拇指捻頭指中節／默呪／一百八遍 其世界内所有諸惡鬼竝／來雲集／自現 其身捨毒惡心任行／人驅使若禁山者 (下略)	又法若欲令一切鬼自來爲給使者即作都 攝録印左右二手無名指竝屈／掌中背相 擰中頭相捻各如開華小指亦爾大母指捻 頭指中節即誦呪七百／遍其世界所一切 諸鬼神竝來雲集速自頭身爲行人給使也 ／又法若有百鳥與人作怪者即向鳥之處 誦呪一百八遍其鳥自而死也／又有法若 欲令山禁者(下略)	又法令一切鬼神自來爲給使者作／都攝 録印左右二手無名指竝屈掌中背相／中 頭相捻頭各如開華小指亦爾以大母指 捻頭／指中節即誦明七遍其世界所有 一切諸鬼／神竝來雲集速自投身爲行人 給使也又法若／有百鳥與人作怪者即向 鳥作怪之處誦明一百／八返其鳥自來而 死又有法若欲令山禁者至山(下略)

最後に、Pel.Chin.3047V^o写本には四つの刻印と四五にもおよぶ呪符が書写されているが、しかしそれらは第一の『靈要門』あるいは第二の『禁百變』に相当する経文の中には含まれていないことは注目に値する。特に呪符はすべて第五の「穢積金剛符變病及延年法卷下」という文献の一部として書写されているのである。このような呪符の取扱い方は、明版のように経文の本文内容に吸収してしまう仕方とは、基本的態度を異にするものと言える。歴代の

大藏經に収められ入藏經典としての權威を確固たるものにしてきた『靈要門』と『禁百變』が東アジア諸地域に伝播し受容されるにつれて、ある程度の変容を蒙るのは必然的とも思われるが、しかし、同經典の教えに基づく実践から派生したものとは言え、作法やそれに関する記録が經典本文の構成要素としての地位を与えられるのは極めて異例なことしか言いようがないのである。日本古写経や敦煌本の出現によって、我々は明版系統本が蒙ったこのような変容が生じるプロセスを理解するきっかけをはじめて与えられたと言えよう。

四、結論

歴代の仏教経録の記載によれば、『靈要門』と『禁百變』は北天竺²国三藏沙門阿質達霰が安西で翻訳し、開元二十年(七三二)に長安に伝わり、八〇〇年頃に成立した『貞元新定釈教目録』に収められ入藏經典となったことがわかる。両者のうち、『靈要門』は空海によつて最初に日本に伝えられたことは、その『御請來目録』(八〇六年成立)の記述から明白である。興味深いことに、空海の目録は『禁百變』については全く触れていない。しかし、『靈要門』と『禁百變』との内容上の関連性、あるいは一体性からしても、『靈要門』の将来を決定する一方で、『禁百變』を排除するということが意図的に行なわれたとは考え難い。唯一合理的な説明は、本論でも触れたように、『禁百變』はもともと『靈要門』から切り離すことのできない一部であるという認識に立ち、『靈要門』の一部に過ぎない『禁百變』を独立した典籍として将来する必要がなかったからではないだろうか。その一方で、『靈要門』と『禁百變』とをそれぞれ独立した經典として初めて日本に将来したのは、九世紀半ば頃に入唐した円仁(七九三〜八六四)であり、その記録は八四七年に朝廷に献上された『入唐新求聖教目録』に見える。その後、もう一人の入唐僧円珍(八一五〜八九一)も、八五五年に長安の青竜寺で求めえた『靈要門』と『禁百變』を再び日本に将来している。空海、円仁、円珍が日本に

将来したものは、経題・巻数・紙数などを除いて具体的なことはほとんど知られていない現状ではあるが、それらが日本に現存する諸伝本の源流の一つとなったことは間違いないであろう。

敦煌の藏経洞での温存と日本への東伝によつて、敦煌本と古写経本は後世の中国における変容を免れて今の我々にその本来なる姿を覗かせてくれていると思われる。そして、その古拙な原形と刊本大藏経本とを比較することによつて、この漢文経典が経てきた変容の過程の一角がようやく浮かび上がってきている。その歴史的変遷のパズルに一片を補うことが可能になったことは喜びであると同時に、一つの反省を促す警鐘を鳴らすものでもある。我々文献研究者には研究対象とする文献を、どれほど批判的に理解しようとしてきたのか、という疑問は常に残るものである。本論文の主題である穢積金剛類経典に関して言えば、大正蔵本の本文やその数々の校注からも、それが大きな変容を蒙り、その背後には複雑な事情が存在することは想像されただけであるが、これまで偽経論を力説してきた研究者は自身の仮説あるいは論説が立脚する基本テキストそのものに対しては、何故か強い関心を示してこなかった。

本論文の目的は、ほぼ確立している『禁百變』の偽経説を覆すことではなく、仏典も含めて古典文献を扱う際に、時空の旅を経て今現在の我々の前に辿り着いた文献の姿は決して「静態」ではなく、さまざまな時代的・地域的メッセージの込められた「動態」の一つに過ぎないという事実を改めて確認することにある。この「動態」から発せられるメッセージに耳を傾けるためには、眼前にある文献の姿が静態のまま今日に至ったのではなく、眼前の姿になるまでには相当に複雑なプロセスを経ているであろうことを想定し、さまざまな屈折や曲折を生じさせた時代背景や地域の文化や思想の影響などを分析することが不可欠なのである。後世に成立した一つの流通刊本によつて文献の真偽を決するのは、一つの結論を導くためには近道であるとは言え、その結論を性急に求めるあまり、その文献を現在の姿に結実させたさまざまな要素の多くを看過することにもなりかねないのである。このような手法で得られる知見は極めて限られたものであり、時には真相とは全く違った結論に導かれてしまう危険性すらある。本論に即してより具体

的にいえば、もし『靈要門』（『禁百變』の内容も含め）の変容の流れ、すなわち「原型」から日本古写経本への流れ、「原型」から敦煌本への流れ、そして「原型」から宋版や高麗蔵本や現在の大正蔵本へと至る流れを視野におさめるならば、本経典に偽経視されるほどの「変容」を生じさせた歴史的、社会的そして思想的な諸条件をもう一度冷静に見つめなおし、そこからさまざまなメッセージを受け取ることができるようになるのではないだろうか。とくに、偽経説の根拠にもなった刻印呪符の「入蔵」を手掛かりに、そのような展開に力を貸した諸条件とそれらの背後にある何ものかを解説することが、本質的に重要なのだ、と考える。

筆者にとつては、中国においては刻印呪符の増補を終着点に『靈要門』の改訂が歴代着実に進められていったという事実の背後には、烏枢沙摩明王信仰の流行という現象があり、その信仰実践と儀軌の成立過程においてはやはり道教的要素の影響が確実に存在したに違いない、と考えている。その影響力の痕跡は、一連の烏枢沙摩明王関連文献が書写された Pal.Chin.3047⁶ においても確認できる。このような文献の形態は、烏枢沙摩明王あるいは穢積金剛類経典が中国では広範な宗教実践と密接に結びつきながら受容されていたことを雄弁に物語るものではなからうか。もしそうだとすれば、同経典が最終的に明版の形態に至ったのは、突発的な変異というより、穢積金剛経典の正統経文と宗教実践との結合によってもたらされた一つの必然であったと認められよう。

『穢積金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門』の受容と変容

〔付表〕

地域	経録名	『靈要門』に関する記載	『禁百變』に関する記載	両方のテキストに関する記載
中国	恒安『續貞元釋教錄』 (155. no. 2158) 卷1 800年 圓照『貞元新定釋教目錄』 (155. no. 2157) 卷二十九	穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門 1卷 五紙 (1049b18-19)	穢跡金剛法禁百變法 1卷 三紙 (1049b20)	右三部五卷 其本見在。北天竺三藏阿質達散(唐言無能勝將)於安西譯、開元二十年、因法月三藏貢獻入朝、附上件經到于京邑、不及得人開元目錄。准勅 編入貞元新定釋教目錄(卷14・878b5-9)
日本	806年空海『御請來目錄』 (155. no. 2161) 847年圓仁『入唐新求聖教目錄』(155. no. 2167) 855年圓珍『青龍寺求法目錄』(155. no. 2171) 圓珍『日本比丘圓珍入唐求法目錄』(155. no. 2172) 圓珍『智證大師請來目錄』(155. no. 2173) 902年安然『諸阿闍梨眞言密教部類總錄』(155. no. 2176) 卷2	穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門 1卷 (五紙) 右一部二卷無能勝三藏譯 (1063a8-10) 穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門 1卷 (沙門阿質達散譯) (1080c4-5) 穢跡金剛說神通法 1卷 (1095c27) 穢跡金剛說神通法 1卷 (1097b22) 穢跡金剛說神通法 1卷 (1097b21) 穢跡金剛法禁百變 1本 (無能勝) 穢跡金剛法禁百變法 1卷 (無能勝) 珍云穢跡金剛說神通法 1卷 (無能勝譯圓覺)。(1127a18-19)	穢跡金剛法禁百變法 1卷 (無能勝) 貞元新入目錄。仁加能勝譯。珍除下法字。亦無經字。亦云無能勝亦云阿質達散譯。(1127a16-17)	右件三部共四卷、竝北天竺國三藏沙門阿質達散(唐言無能勝將)翻譯(766b27-28)
				右三部四卷其本見在。北天竺國三藏沙門阿質達散(唐言無能勝將)於安西譯、開元二十年(732)、因法月三藏貢獻入朝、附上件經至于京邑、不及得人開元目錄。准勅 編入貞元新定釋教目錄(卷14・878b5-9)
				右三部五卷 其本見在。北天竺三藏阿質達散(唐言無能勝將)於安西譯、開元二十年、因法月三藏貢獻入朝、附上件經到于京邑、不及得人開元目錄。准勅 編入貞元目錄。(1049b21-24)

【注記】

- (1) 木村清孝「二〇〇二」『東アジア仏教思想の基礎構造』（東京・春秋社）は、東アジア仏教の定義はより正確には「漢訳仏典を主
なよりどころとし、東アジア諸地域のそれぞれの伝統的思惟と交渉・融合しつつ形成されてきた仏教で、いわゆる中国仏教・
朝鮮仏教・日本仏教などを包括するもの」（四頁）とすべきだという。
- (2) 木村「二〇〇二」、五頁。
- (3) 原文は「旧訳名不浄金剛、或名穢跡金剛、並拙訳不正、有同毀罵聖者、其実義不然。或名火頭金剛、亦非正訳。梵云烏菟濫摩、
義訳云焚燒穢惡。此聖者以深浄大悲不避穢觸、救護衆生以大威光、猶如猛火燒除煩惱妄見分別垢浄生滅之心、故名除穢。又梵
名摩訶摩羅、唐云大力。以大慈力、猶如熾火燒除穢惡生死業、故名大力也」（『大正藏』卷五四・五四五頁下段・二二～二四行）と
ある。
- (4) 『貞元新定釈教目錄』卷一四に、「右三部四卷其本見在。北天竺^三国三藏沙門阿質達霰（唐言無能勝將）於安西訳、開元二十年（七三二）、
因法月三藏貢獻入朝、附上件経至于京邑、不及得人開元目錄。准勅、編入貞元新定釈教目錄」（『大正藏』卷五五・八七八頁中段
五～九行）とある。
- (5) 本論文二・三七頁に載せている「付表」を参照。
- (6) 阿質達霰訳の三種經典のうち、『靈要門』と『禁百變』のテキストを収めた刊本大藏経として、「崇寧、毘盧（回）、円覚、資福、
磧砂（五三二冊）、普寧、洪武南（欠失）（伊）、趙城（録）、麗蔵（礎）、永樂南（馨）、永樂北、嘉興（七六函）、清蔵（清）、頻伽、
弘教（旬一三）、大正」が挙げられている（童章「一九九七」『十二種大藏経通検』、北京・中華書局、三三〇頁）。
- (7) ここでいう高麗蔵は、北宋開宝蔵の覆刻版である高麗初彫大藏経（一〇一一～一〇八二年完成）ではなく、高麗再彫大藏経のこ
とである。高麗再彫大藏経は、主として高麗初彫大藏経を契丹蔵（九九〇～一〇一〇年完成）などによって校訂した刊本大藏
経である。この大藏経所収の『靈要門』と『禁百變』のテキスト（『影印高麗大藏経』第三十六冊）の最後に「丙午歲高麗國大

- 藏部監奉勅彫造」と記されているため、紀元一二四六年に成立したものであるとわかる。
- (8) 大正蔵本『禁百變』の校注に「麗本印總無之今依明本載之」(『大正蔵』巻二一、一六〇頁、校注二)とある。
- (9) 増上寺蔵宋版のほか、宋版として、福州開元寺大蔵経(毘盧蔵ともいい、紀元一二二から一二五一年まで雕造された宋版大蔵経)本『禁百變』は、現在、宮内庁書陵部にも所蔵されている(『圖書寮漢籍善本書目附録』による)。
- (10) 永楽北蔵整理委員会(編)『永楽北蔵』(第七十冊、北京・線装書局)。
- (11) 『大日本仏教全書』巻一四九所収。
- (12) 『抱朴子』は、中国東晋代の葛洪(二八四〜三六三)が紀元三一七年に著した不老長寿の仙術を解説する書であり、著作は全体的には内篇二十巻と外篇五十巻からなるものである。
- (13) 『統真言宗全書』巻一、一七八頁。
- (14) 三崎良周「二九九二」中国・日本の密教における道教的要素」、「密教と神祇思想」(東京・創文社)、一三〇〜一六九頁。
- (15) 長部和雄「一九八二」童樹五明論小考」、「唐宋密教史論考」(東京・永田文昌堂)、一三四〜二四七頁。
- (16) 国際仏教学大学院大学学術フロンティア実行委員会編「二〇〇六」『日本現存八種一切経対照目録』、一二六頁。
- (17) 大阪府河内長野市に位置する天野山金剛寺は、真言宗御室派の大本山であり、そこには数万点に及ぶ金剛寺聖教のほか、約四千巻にのぼる一切経が現存している(落合俊典「二〇〇六」)玄応撰『一切経音義』の敦煌写本と日本写本、二〇〇六年九月七日から一〇日まで、中国南京師範大学で開催された国際学術シンポジウム(「転換期の敦煌学―継承と発展―」)における発表(原稿)。
- 梶浦晋「二〇〇四」(金剛寺一切経調査の経緯、落合俊典(編)『金剛寺一切経の基礎的研究と新出仏典の研究』(平成十二〜十五年度科学研究費補助金(基盤研究(A)(I))研究成果報告書、二〇〇四年)、九〜一六頁)によれば、現存する江戸時代以前に書写された十六種的一切経の中で、金剛寺一切経は、平安末期から鎌倉時代後期にかけて断続的に書写されたものを主体として構成されたものであると述べられており、その全貌と特色については、すでに三好鹿雄「一九三六」(金

剛寺一切経の全貌」、『宗教研究』一三(六)、梶浦晋「二〇〇二」(金剛寺一切経と新出安世高訳仏典)、『仏教学セミナー』七三)、落合俊典「二〇〇四」(『金剛寺一切経の基礎的研究と新出仏典の研究』)において紹介されている。

(18) 興聖寺は京都市上京区堀川通寺之内上ルに所在する臨濟宗の寺院である。この一切経は、総点数は五千二百六十一帖あり、その中心を占めるのは「平安時代の末に、丹波国桑田郡小川郷にあつた西楽寺で書写された一切経で、その後、南山城の海住寺をへて、慶長年間に興聖寺に伝わったものである」と言われている(大山喬平「一九九八」『西楽寺一切経書写の在地環境について』、京都府教育委員会編「一九九八」『興聖寺一切経調査報告書』、四一七頁)。

(19) 稲園山七寺は現在名古屋市中区大須にあるが、一切経勸進の時には、中島郡七ツ寺村(現稲沢市)にあつた。七寺一切経については、七寺一切経保存会編「一九六八」『尾張史料七寺一切経目録』、赤尾栄慶氏「古写経史から見た七寺一切経―書誌学的アプローチを中心に―」(落合俊典編「二〇〇〇」『七寺古逸経典研究叢書』五、大東出版社)などを参照。七寺一切経は、大臣安長が娘の冥福と国土の安穩のために発願したもので、当時の住持栄芸とその弟子の大法師栄俊が勸進僧となつた。承安五年(一一七五)から治承三年(一一七九)の間に五千余巻の一切経書写を完成させている。

(20) この写本の法量の計測は筆者が直接行ったものである。

(21) 『興聖寺一切経調査報告書』(一三二頁)によると、この写本は、現在興聖寺一切経の第二〇八箱に収められており、通番は二二〇九番、千字文「聖」である。ここに掲載した書誌情報は上掲報告書掲載の一切経目録(一三二頁)によるほか、筆者が写真に基づいて追加したのものもある。両者の見分けがつかため、筆者追加の書誌情報には※を付した。

(22) 『仏説陀羅尼集経』巻九「金剛烏極沙摩法印咒品」に、「烏極沙摩身印咒第二。以右手無名指小指、從左手無名指背後入中指無名指岐間。以右大指押右無名小指甲上、握左無名指小指、次屈左無名小指、復以左大指押左無名小指甲上、作環相鉤。各豎両頭指及中指、頭相拄頭指來去呪曰…唵、跛折囉、俱嚕駄、摩訶婆去音囉四音訶那駄去音訶五音跛者毘枳囉、毘駄崩去音寫七音圍置囉、藍蒲陀囉九音烏極沙摩去音俱嚕駄十一音鳴鉢拈拈十二音莎訶十三音」(『大正藏』卷一八、八六〇頁下段一八(二六)行)と見える。

- (23) 『仏說陀羅尼集經』卷九「金剛烏樞沙摩法印咒品」に、「烏樞沙摩羅索法印呪第九。準前身印、惟改頭指、苾在中指後、頭相拄呪曰…唵」阿爾尼^一摩爾尼^二訖爾尼^三舍囉拏^四杜範^五補^六反^七四^八莎訶^九」(『大正藏』卷一八、八六二頁中段九～一三行)とある。
- (24) 『仏說陀羅尼集經』卷九「金剛烏樞沙摩法印咒品」に、「烏樞沙摩解穢法印第十七。以二小指相鉤掌中。二無名中指食指直豎相博。二大母指安在掌中二小指上。合腕呪曰：修利摩利^一摩摩利摩利^二修修利^三莎訶^四」(『大正藏』卷一八、八六三頁中段三～七行)と見える。
- (25) 法国国家図書館(編)「二〇〇二」『法藏敦煌西域文献』(第二冊)、上海古籍出版社。

(本稿は、平成二十二年年度科学研究費補助金「研究活動スタート支援」課題番号22820074の助成を受けたものである。)