

# 最澄撰『内証仏法相承血脈譜』からみえる

## 蘇悉地の伝承について

那波良晃

### 1、問題の所在

伝教大師最澄（七六六～七八二）は、『内証仏法相承血脈譜』（以下『血脈譜』と略称）などによれば、延暦二十三年（八〇四）に入唐し、台州において主たる目的である天台の法門を道邃・行滿より伝授され、さらに台州では国清寺惟象より「大仏頂大契曼荼羅の行事」を、貞元二十一年（八〇五）の帰国の際には、越州龍興寺において順暁より「三部三昧耶」を伝授された。また、以上の受法に加え、草堂寺大素より「五仏頂法」・「冥道無遮齋法」を、明州檀那行者江秘より「如意輪壇」・「普集会壇」を、開元寺靈光より「軍荼利法」を受法したとされる。

日本天台の密教、すなわち台密は、最澄のこれらの受法に始まり、その後承和五年（八三八）に入唐した慈覚大師円仁（七九四―八六四）、仁寿三年（八五三）に入唐した智証大師円珍（八一四―八九一）によって拡充され、胎藏界と金剛界の両部に蘇悉地を加えた三部の密教として確立される。その胎・金・蘇の三部の内、台密の特色をなす蘇悉地の伝承は、円仁が開成四年（八三九）に唐の青竜寺義真より蘇悉地法を受法したことにより始まるとされてきた。事実、円仁は帰国後に蘇悉地の根本経典である『蘇悉地羯羅經』の注釈書『蘇悉地羯羅經略疏』を著し、さらに印契

や曼荼羅等について解説した『蘇悉地妙心大』を著している。

だが、円仁は如何なる動機から唐に渡って蘇悉地法を受法することになったのであろうか。最澄に直接師事した円仁は、台密の最大の特徴とされる天台法華円教と密教の融合（円密一致）の立場から、釈迦如来と大日如来の二仏一体を提唱し、入唐による密教の受法の成果を発揮して、その後東密に押されがちであった台密を盛り返していく。だが、最澄と円仁との師弟関係を推し測ると、円仁が入唐して蘇悉地を受法ことになる動機は、最澄の密教の中に見出すことはできないだろうか。

最澄の撰述した密教に関する書はあまり多くはないが、『血脈譜』の中には、密教に関する「胎藏金剛両曼荼羅相承師師血脈譜」（以下「胎藏血脈」と「雑曼荼羅相承師師血脈譜」（以下「雑血脈」という二種の血脈譜が遺されている。本稿では、この「胎藏血脈」・「雑血脈」を精査することで、最澄が台密の形成に果たした役割の解明につなげていきたい。

## 2、最澄における仏頂尊との関係

台密の特色とされる蘇悉地は梵語(Susiddhi)の音写であり、「妙成就」を意味する。善無畏訳『蘇悉地羯羅經』は「妙成就」に関する儀則を説く經典である。また、代表的密教經典である『大日經』・『金剛頂經』においてその主尊は大日如来であるのに対して、『蘇悉地羯羅經』の主尊は仏頂尊である。この仏頂尊に注目してみると、最澄は入唐の前を通じて仏頂尊に強い関心を抱いていたことをいくつかの文献から指摘することができる。

まず、入唐以前についてみると、最澄に最も近侍していた光定撰の『伝述一心戒文』巻下に、

随師之命奉称五仏頂、礼拜。為奉桓武天皇修念五仏頂法、在先師後、奉守国家。為契入唐一

之隨「先師之心」、住「如如觀」。……三七箇月修「念秘法」。不「入唐」前行事之旨注「於今文」、学「法師行」。

(伝全卷一・六三八～六三九)

とある。これは最澄が弟子の円澄に、自身(最澄)が入唐している期間に、自身の代わりに桓武天皇の為に五仏頂法の儀式を遂行し、国家を守るように命じている部分である。<sup>②</sup>五仏頂法とは、一字金輪仏頂、白傘蓋仏頂、高仏頂、勝仏頂、帝聚羅施(光聚)仏頂の五仏頂を請じて障難を取り除く修法である。

最澄生前以前に密教が伝わっていたことは、つとに先学の示すところであるが、<sup>③</sup>仏頂法に関しても同様である。奈良末期に成立した『延暦僧録』巻一「從高僧沙門釈思託伝」の部分には、

宝龜年、勅思託東大寺攘災大仏頂行道、勅請「入内」、香水散「御帳及大宮」。

(『延暦僧録注釈』八一頁)

とあり、光仁天皇の勅により鑑真(六八八―七六三)と共に来朝した思託(生没年不詳)に、東大寺において攘災(災の別体字)のために大仏頂行道をさせたことを載せる。また、同じく『延暦僧録』巻五「守真居士伝」にも、

宝龜十年、東夷起「盜」、佐伯將軍失「守」。举「朝懷」怖。守真奏「於東大寺」、仏頂行道攘「災」。限「三七日」、至「

入「三七」、東夷逼伏。

(『延暦僧録注釈』二六五頁)

とあるように、宝龜十年(七七九)、東国の武士に攻められた時に、東大寺で仏頂行道が行われている。これらの史料より、奈良末期には仏頂法がすでに伝わっていたことが確認できよう。

しかし、これらの事例以外に、この時代の仏頂尊法要に関する記録は見出すことはできない。その理由は、平安時代に編纂された法令集である『類聚三代格』巻二の「修法灌頂事」に「貞元元年(七八五)に、勅語によらずして山林寺院にて陀羅尼を読み、壇法を行することを禁ず<sup>④</sup>」とあるように、勅語によらず、僧尼が王臣や民衆と私的な交流を持ち、私的な要請により呪法を修することが禁じられていたこと、つまり勅命による国家の大事の場合以外の密教法の実施が禁じられていたことに求められよう。だが、理由はともあれ、事例こそ少ないが、仏頂法が修されていたことは事実であり、最澄が仏頂法についての知識を有していたとすれば、『伝述一心戒文』が伝えるように、その

修法を弟子の円澄に委ねることも可能であったであろう。

では、入唐前の最澄に、その仏頂法を学ぶ機会が存したのであるか。最澄の入唐以前に日本に伝来した仏頂尊に関する経典・儀軌としては、『五仏頂法決』一卷が挙げられる。台密の大成者とされる安然（八四一？—九一五？）の編纂した『諸阿闍梨真言密教部類総録』（『八家秘録』）によると、この書は延暦初年（七八二）に帰朝した梵釈寺永忠（七四三—八一六）が著したものとされる。<sup>5)</sup>この梵釈寺とは、後に第二代の天台座主となった円澄と道忠教団で同門の徳円（七八五—？）が住持することになる寺である。そして、最澄撰『守護国界章』に、

又案「招提真大和上、並東大寺法進僧都、及普照法師等将来、第二本十卷円頓止観。江州梵釈寺一切経内所」写  
正本「云」……  
(伝全卷二・二一九三)

とあるように、梵釈寺は比叡山に近い江州（近江国）に位置し、なおかつ天台宗の重要書『円頓止観』を含めた一切経が備えられた寺である。したがって、最澄が比叡山の御膝元にある梵釈寺で『五仏頂法決』を修学した可能性は十分に考えられるのではないだろうか。

次に、入唐中の最澄と仏頂尊についてみると、『血脈譜』において順晡以外からの密教の受法をまとめた「雑血脈」の中に、先述のように国清寺惟象より「大仏頂大契曼荼羅の行事」を、草堂寺大素より「五仏頂法」を受法したといった仏頂尊に関する記述を確認できる。また『台州録』<sup>6)</sup>には、惟象より授けられた「大仏頂通用曼荼羅一張」や「新訳梵漢両字大仏陀羅尼一卷」・「梵漢両字仏頂尊勝陀羅尼一卷」の三部の将来品が確認できる。さらに『越州録』<sup>7)</sup>には、密教に関係する三十八部の将来品の内、「五仏頂転輪王経五卷（二百張）」や「金輪仏頂像様一卷」等、少なくとも八部の仏頂尊に関する記録がみえる。このように、入唐に際して仏頂法を重ねて受法し、またそれに関する曼荼羅や陀羅尼を積極的に将来していることは、入唐前から仏頂尊及び仏頂法に関心を抱いていたことに起因するものと考えることが至当ではないだろうか。

さらに、最澄帰国後の仏頂尊に関する記事を求めてみると、一乗忠撰『叡山大師伝』の延暦二十四年（八〇五）に

高雄山寺で行った灌頂法についての記述に、

又九月上旬臣弘世、奉<sup>レ</sup>勅、令<sup>三</sup>最澄闍梨為<sup>レ</sup>朕、重修<sup>二</sup>行灌頂秘法<sup>一</sup>。即依<sup>二</sup>勅旨<sup>一</sup>、於<sup>二</sup>城西郊<sup>一</sup>、挾<sup>二</sup>求好地<sup>一</sup>、建<sup>二</sup>創壇場<sup>一</sup>。又召<sup>三</sup>画工十余人<sup>一</sup>。敬<sup>三</sup>画<sup>二</sup>五仏頂浄土<sup>一</sup>一幅、大曼荼羅一幅。

(伝全卷五付録・二二二)

とあり、おそらく大日如来が画かれる「大曼荼羅一幅」に加え、前述の円澄に修することを命じた五仏頂法に関するものと考えられる。「五仏頂浄土一幅」を画くように指示している。また、最澄が天台宗の学問と修行をする学徒向けにまとめた規則集の一つ『天台法華宗年分学生式』(『山家学生式』六条式)では、

凡<sup>レ</sup>遮那業者、歳歳毎日、長<sup>三</sup>念遮那・孔雀・不空・仏頂<sup>一</sup>、諸真言等、護国真言。

(伝全卷一・一一二)

と、遮那業の者に護国の実を挙げるために、「遮那・孔雀・不空」に加えて、仏頂等の真言を長念させる旨を述べており、最澄が「遮那・孔雀・不空・仏頂」を代表的な護国の真言法として捉えていたことは明らかであろう。さらに、最澄は『伝教大師消息』所収の空海(七七四―八三五)との書簡において、自身の密教理解を補うために、さまざまな密教書の借覧を申し出ているが、その中には「菩提場所説一字転輪王経一帖」という仏頂に関係するであろう書が含まれている<sup>8)</sup>。

このように、最澄は入唐の前後を通して仏頂尊及び仏頂法に関心を持ちつづけていたことが、様々な資料から確認されるのである。

### 3、三部三昧耶の印信について

最澄撰とされる『血脉譜』は、弘仁十年(八一九)に大乘戒壇の独立の提唱に対する南都の批判に答えるため、最



大唐泰嶽靈巖寺順暁阿闍梨付法文一首。

毘盧遮那如来三十七尊曼荼羅所。

阿鑊藍吽欠。上品悉地。

阿尾羅吽欠。中品悉地。

阿羅波者那。下品悉地。

灌頂伝授三部三昧耶阿闍梨沙門順暁。図様契印法、大唐貞元二十一年四月十八日、泰嶽靈巖寺鎮国道場大徳内供

奉沙門順暁、於越府峰山頂道場、付三部三昧耶、牒弟子最澄。(伝全卷一・二七九)

この付法文によれば、最澄は唐の貞元二十一年(八〇五)四月十八日に順暁より越府峰山頂道場において灌頂を受け、「三部三昧耶の印信」を附与されている。また、この『顯戒論縁起』の順暁からの受法については、『叡山大師伝』に

おいても同様に、

大唐貞元二十一年四月上旬、来<sub>レ</sub>到船所、更為<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>真言、向<sub>レ</sub>於越府龍興寺。幸得<sub>レ</sub>値<sub>レ</sub>遇泰岳靈巖山寺鎮国

道場大徳内供奉沙門順暁。暁感<sub>レ</sub>信心之願、灌頂伝受。三部三昧耶図様契印法文道具等、目錄如<sub>レ</sub>別。

(伝全卷五・付一九)

と、越府龍興寺で順暁より「三部三昧耶図様契印法文道具等」を伝受されたことが示されている。

ところで、この三部三昧耶とは「阿鑊藍吽欠。上品悉地。阿尾羅吽欠。中品悉地。阿羅波者那。下品悉地。」であり、現代の台密でも用いられる三種悉地真言と全く同じものである。前述したように、悉地とは成就の意で、これを上・中・下に分けたものが三種悉地である。そこから、台密の起源を最澄に求める者は、「三部三昧耶の印信」と『蘇悉地羯羅經』の経題が示す悉地の語との関係を推測し、また最澄自身が「三部」と示していることから、この「三部」を台密の特色である胎・金・蘇の三部に結びつけて捉えようとする。しかし、『蘇悉地羯羅經』には上・中・下品の三種悉地の思想はあつても、この三部三昧耶の真言についての記述は全く無い。また、最澄に近侍した弟子である円仁も、

『蘇悉地羯羅經略疏』をはじめとする密教撰述書の中で「三部三昧耶の印信」については全く言及していないのである。だが、それにもかかわらず、円仁に続く円珍等の台密後継者は、最澄が伝承してきた「三部三昧耶の印信」の根拠を蘇悉地に結びつけて明らかにするために、様々な經典・儀軌を探索した。<sup>(1)</sup> その結果、安然是「胎藏大法対受記」巻一に「安然、近く尊勝破地獄法中に、此れ等三種悉地真言有ることを得。稍順暁阿闍梨伝と同じくす。」<sup>(2)</sup>と記し、三部三昧耶の真言の典拠が「尊勝破地獄法」であることを指摘する。だが、「尊勝破地獄法」は「三種悉地破地獄儀軌」と呼ばれる儀軌に則つたものであるが、「尊勝破地獄法」の成立は遅く、中・晩唐期とされ、最澄の時代にはその典拠となる書は日本に伝わっていなかったと考えられる。したがって、安然の指摘は時代的に合致しない。<sup>(3)</sup> また、「三部三昧耶の印信」を授けた順暁についても、その伝はほとんど残されておらず、三部三昧耶の典拠等を明らかにすることはできない。

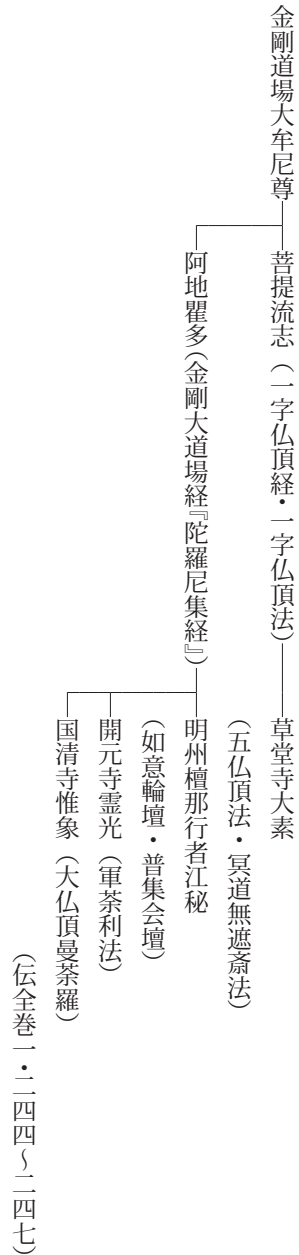
このように、最澄が順暁より授かったとされる「三部三昧耶の印信」が、蘇悉地に関するものであるという積極的な証拠は見出し得ない。したがって、『血脈譜』を最澄撰と考える限り、順暁はあくまでも胎・金の密教を授けた師として「胎金血脈」の中に入れられていたと捉えるべきであろう。

#### 4、『一字仏頂輪王経』と『陀羅尼集経』について

それでは、もう一つの血脈譜である「雑血脈」の中に蘇悉地の要素をみつけることはできないのであろうか。「雑血脈」は、次に示す通りである。

「雑曼荼羅相承師師血脈譜」





「雑血脈」は、「金剛道場大牟尼尊」を始点とし、唐代の訳経僧の菩提流志(五七二―七七七)から草堂寺大素を経て最澄へと列なる系譜と、同じく唐代に活躍した阿地瞿多(？―六五二―六五三―?)から明州檀那行者江秘、開元寺靈光、国清寺惟象の三人から最澄へと続いていく系譜とに分かれている。菩提流志は『一字仏頂輪王経』や『五仏頂三昧陀羅尼経』等を翻訳しており、阿地瞿多は『陀羅尼集経』の訳者である。『一字仏頂輪王経』と『陀羅尼集経』の両經典の主尊は共に仏頂尊である。また、『蘇悉地羯羅経』の場合、教説主は執金剛、対向者は軍荼利菩薩、そして主尊は仏頂尊である。これらの点に注目してみると、「雑血脈」は仏頂尊に関する密教の受法をまとめたものと考えることができる。

最澄は、第二項で述べたように、入唐前後一貫して仏頂尊に対して深い関心を示している。そこで次に、仏頂尊を通じて、菩提流志訳『一字仏頂輪王経』<sup>15</sup>と阿地瞿多訳『陀羅尼集経』の二經典の関わりを示す資料を示していきたい。まず『越州録』には、菩提流志訳「大陀羅尼経一卷」の将来が記されているが、その『大陀羅尼経』は、現存していない。だが、安然の『八家秘録』の中で、この經典は「一字仏頂法」に分類されている<sup>16</sup>。また、同じく菩提流志訳の『一字仏頂輪王経』は、五仏頂について説かれている經典で、最澄が入唐前に修学したと考えられる梵釈寺永忠撰『五

最澄撰『内証仏法相承血脈譜』からみえる蘇悉地の伝承について

仏頂法決』との関連性がうかがえる。そして、五仏頂法についての入唐前の修学があるからこそ、唐にて草堂寺大素より改めて五仏頂法を学び、血脈に示されるように、大素が漢訳者である菩提流志から学んだ五仏頂法に対する理解を高めたのではないだろうか。

一方、阿地瞿多訳『陀羅尼集經』については、その序に、

三月上旬赴<sub>二</sub>慧日寺浮図院内<sub>一</sub>、法師自作<sub>二</sub>普集会壇<sub>一</sub>。大乘琮等一十六人。爰及<sub>三</sub>英公鄂公等一十二人、助<sub>二</sub>成壇供<sub>一</sub>。

(大正藏卷一八・七八五上)

とあるように、訳者である阿地瞿多が、慧日寺浮図院にて法師自ら普集会壇を作り、『陀羅尼集經』を基に灌頂を修したことが記録されている。浮図(釈迦のこと)院で行われたことから、ここでなされた灌頂は、釈迦仏頂に関する修法であると考えられる。「雜血脈」にも『陀羅尼集經』の序文が挿入されており、最澄が入唐前に行ったと考えられる五仏頂法、さらには唐より帰った後に高雄山寺で行った灌頂においても、この普集会壇についての言及がなされており、『陀羅尼集經』の普集会壇が最澄の密教の修法に重要な役割を果たしていたことが推察される。

さらに、両經典の至尊についてみると、『陀羅尼集經』卷一は、『大神力陀羅尼經釈迦仏頂三昧陀羅尼品一卷於大部卷第一』という題であり、この経題に示されるように、至尊は釈迦仏頂である。つまり、『陀羅尼集經』では釈迦如来がそのまま仏頂尊として捉えられるのである。また、『一字仏頂輪王經』では、至尊は釈迦仏頂とは明記されていないが、この經典が説かれた場所が、釈迦成道の地である「摩竭提国菩提樹下」であることから、至尊は釈迦如来所變の仏頂尊であると推察できる。

そして、この両經典の至尊である仏頂尊の性質について、まず『一字仏頂輪王經』卷一には、

是一切如来、白傘蓋仏頂輪王呪、高頂輪王呪、勝頂輪王呪、光聚頂輪王呪、同等住<sub>二</sub>於一切如来三摩地中<sub>一</sub>。神力、皆等無量广大。猶不能<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>一字仏頂輪王最上大三摩地明呪之力<sub>一</sub>。

(大正藏卷一九・三六中)

とあり、一字仏頂輪王を囲んで白傘蓋仏頂、高仏頂、勝仏頂、光聚(帝殊羅施)仏頂の五仏頂が登場し、その中心に

最上なる一字仏頂輪王が配される。一方、『陀羅尼集經』卷一「金輪仏頂像法」では、最勝の仏頂尊について、次のように説かれている。

其時世尊、起<sup>二</sup>大慈悲<sup>一</sup>、即於<sup>二</sup>頂上肉髻相中<sup>一</sup>、放<sup>二</sup>五色光<sup>一</sup>。遍照<sup>二</sup>十方一切世界<sup>一</sup>。於<sup>二</sup>虛空中<sup>一</sup>遊旋如<sup>レ</sup>蓋。其光明中有<sup>二</sup>菩薩<sup>一</sup>。名<sup>二</sup>帝殊囉施<sup>一</sup>。結加趺坐放<sup>二</sup>大光明<sup>一</sup>……我有<sup>二</sup>心呪<sup>一</sup>。名曰<sup>二</sup>金輪<sup>一</sup>。最尊為<sup>レ</sup>極。更無<sup>二</sup>過者<sup>一</sup>。惟仏与<sup>レ</sup>仏乃能知<sup>レ</sup>之。是呪、能滅<sup>二</sup>帝殊囉施並呪等法<sup>一</sup>。

(大正藏卷一八・七九〇中(下))

これによれば、世尊が、頂上の肉髻から五色の光を放つて、(先の五仏頂の一である)帝殊囉施菩薩を現ずる。さらに、その後に頂上の肉髻から顕現した帝殊囉施をも滅する最勝の呪である金輪呪が説かれている。このように、『一字仏頂輪王經』は釈迦如来所變の一字仏頂輪王を、『陀羅尼集經』は金輪仏頂をそれぞれ最勝とするが、いずれにしてもこの最勝なる仏頂尊が釈迦如来由来であるという点では異ならないのである。

次に、仏頂尊の呪について考えてみたい。まず、『一字仏頂輪王經』卷一には、一字仏頂輪王の呪は「娜莫娑曼鞞<sup>一</sup>勃駄南<sup>二</sup>唵<sup>三</sup>鉢鉢<sup>三</sup>勃琳<sup>三</sup>鉢鉢<sup>四</sup>」<sup>(19)</sup>と示されている。この「勃琳(ポロン)」(brum)とは、経題に出るように、最勝の金輪仏頂を「一字」で表した真言・種子のことである。一方、『陀羅尼集經』卷一についてみると、帝殊囉施金輪印呪第十三として「唵<sup>一</sup>浮嚕那<sup>二</sup>鳴鉢<sup>三</sup>莎訶<sup>四</sup>」<sup>(20)</sup>とあり、また帝殊囉施金輪仏頂心法印呪第十四には「唵<sup>一</sup>鉢鉢<sup>二</sup>毘藍<sup>三</sup>毘藍<sup>三</sup>鳴鉢<sup>三</sup>鉢<sup>三</sup>莎訶<sup>四</sup>」<sup>(21)</sup>とある。これらの呪は、呪の題から分かるように、共に金輪に関係しており、呪においても最勝なものとして捉えることができる。また、先の第十三呪の中の「浮嚕那(ブルナ)、及び第十四呪の中の「毘藍」(ピラン)は、『一字仏頂輪王經』の「ポロン」に相当すると考えられている<sup>(22)</sup>。つまり、『陀羅尼集經』の金輪に係する呪は、『一字仏頂輪王經』の金輪仏頂の呪との類似性が見出されるのである。さらに、『陀羅尼集經』の一字仏頂法印呪第三十二に「苾唎<sup>一</sup>」<sup>(23)</sup>とあるが、呪の題が示すように「一字仏頂法」という仏頂尊を一字で表した呪が「苾唎」である。この呪の音は、「ピリヨウ」とあり「ポロン」と読むには少し無理があるが、先の「浮嚕那・毘藍」と同様に「ポロン」の呪の変形の一としてみることもできよう。

さらに、呪の効能についてみると、『一字仏頂輪王經』卷一には、

其時如来、説<sup>二</sup>是呪<sup>一</sup>時、梵伽沙等三千大千世界、一時六返震動、如<sup>三</sup>瞻部洲旋嵐猛風<sup>一</sup>吹<sup>二</sup>諸叢林<sup>一</sup>、草木動等、是中一切蘇弥山王亦皆大動。一切河海尽皆涌沸、以<sup>レ</sup>仏神力<sup>一</sup>一切魔宮大火遍起。是中諸魔、為<sup>レ</sup>火所<sup>レ</sup>逼。悉皆惶怖称<sup>レ</sup>仏帰依、一切地獄苦、皆消息。……  
(大正藏卷一九・二六下〜二二七上)

とあり、釈迦如来の呪の力として、この呪を説くと、三千世界を大いに動揺させ天変地異が起こる。さらに、仏は神力によつて魔宮に火を起したところ、あらゆる魔は悉く仏に帰依し、あらゆる地獄の苦は消え去つたと説かれている。一方、『陀羅尼集經』では、前記した「金輪仏頂像法」の一節に「此の陀羅尼は、悉く能く一切諸法を破壊す」とあり、あらゆるものを破壊する性質を具しており、さらに金輪印呪の効能について、

若能受<sup>二</sup>持此印呪<sup>一</sup>者、悉能滅<sup>二</sup>除一切罪障<sup>一</sup>。誦<sup>レ</sup>呪滿<sup>二</sup>三十万遍<sup>一</sup>。所<sup>レ</sup>往之処皆悉歡喜、一切賊難皆悉退散。

(大正藏卷一八・七九〇上)

と、あらゆる罪障を滅し、賊難は悉く退散するとあり、『陀羅尼集經』でも金輪仏頂の陀羅尼は、一切の罪障を滅する最極の呪として記されている。

「雑血脈」は、「金剛道場大牟尼尊」から菩提流志・阿地瞿多に二分されて密教が伝えられている。それにもかかわらず、菩提流志の系譜と阿地瞿多訳の二系譜が、「雑血脈」の中で一括りにされるのである。その理由は、以上述べてきたように、菩提流志訳『一字仏頂輪王經』と阿地瞿多訳『陀羅尼集經』との間には、仏頂尊を主尊とする等の共通性があり、これら二經典を一つの血脈譜の中にまとめたと推察できよう。換言すれば、仏頂尊を主尊とする二經典の系列が、最澄によつて統合的に受法されていることを「雑血脈」は主張するものと考えられるのである。

## 5、『一字仏頂輪王経』・『陀羅尼集経』と『蘇悉地羯羅経』との関連性

以上のように、「雑血脈」に関連する『一字仏頂輪王経』と『陀羅尼集経』においては、各々主尊が釈迦仏頂、釈迦如来所変であり、中心として捉えるべき各々の主尊の性格の類似性、そしてその呪「ポロン」の類似性、呪の効能に関する共通性を見出すことができた。だが、蘇悉地の根本経典である『蘇悉地羯羅経』では、その主尊こそ仏頂尊だが、『一字仏頂輪王経』と『陀羅尼集経』の主尊のように、釈迦如来が変じた仏頂尊であることは示されていない。しかし、三崎良周博士は『一字仏頂輪王経』と『陀羅尼集経』、そして『蘇悉地羯羅経』を同じく仏頂系の経典として一括りにまとめ、しかも前の二経典が『蘇悉地羯羅経』より先立つて訳されたものと推定されている。この見解に従えば、最澄の「雑血脈」に関連する前二経典の成立を経て、円仁の学んだ『蘇悉地羯羅経』が訳されたのであり、前二経典の中に後の蘇悉地の萌芽となる要素、特に仏頂尊を主とする点において、これらの三経典の関連性を見出すことができるのである。

そこで、『一字仏頂輪王経』と『蘇悉地羯羅経』の関連性についてみると、まず『蘇悉地羯羅経』巻中「補欠少法品」第十五には、

其漫荼羅、方四角、安四門一如前所説、分布界道。……右辺置輪王仏頂、左辺置白傘蓋仏頂、右辺置帝殊囉詩、左辺置勝仏頂、右辺置超越仏頂。……中央置輪於上置其所成就物上或置本尊。  
(大正蔵卷一八・六七五上)

と述べられており、曼荼羅の右辺と左辺に五仏頂をそれぞれ配し、中央に輪を置き、その輪上に成就される物、或いは本尊を置くことある。中央に置く輪とは、仏頂尊と関係の深い金輪と考えられる。つまり、最勝である金輪が中央に配置されるのであり、『一字仏頂輪王経』巻一に一字仏頂輪王を最上なものとする点とよく符合する。

次に、『陀羅尼集経』と『蘇悉地羯羅経』についての関連を摘出すると、『陀羅尼集経』巻一二『仏説諸仏大陀羅尼

都会道場印品』の普集会壇法の内、曼荼羅の中尊を述べる七日作壇法を述べる中に、

以「帝殊羅施」之為「座主」、当「中心」敷「大蓮花座」。座主即是釈迦如来頂上化仏。号「仏頂仏」。

(大正蔵卷一八・八八八中)

とあり、普集会壇の中心に帝殊羅施を座主として配するが、その帝殊羅施は釈迦如来の化仏であり、仏頂仏と号されている。帝殊羅施とは、『陀羅尼集経』卷一「帝殊囉施金輪印呪第十三」の題にあるように金輪として扱われる。つまり、『蘇悉地羯羅經』の文にある金輪の記述と同様に、仏頂尊が最勝の金輪として扱われる点で、『蘇悉地羯羅經』は『陀羅尼集経』ともその共通性を見出せるのである。

また、『陀羅尼集経』卷一の普集会壇法の帝殊羅施の配置を示す下文には、「発遣」「護摩」「敷粉」といった作法が説かれるが、その中の「発遣」を説く箇所に「然る後に、壇内の諸仏・菩薩・金剛を發遣す。」<sup>26</sup>とあり、仏・菩薩・金剛の三部が登場する。これと同様に『蘇悉地羯羅經』でも、仏部・蓮華部（觀音）・金剛部の三部を分類して、三部それぞれの成就を祈る法が説かれており、『陀羅尼集経』の三部は、蘇悉地にみえる三部「仏・蓮・金」と同等なものと考えてよいであろう。

さらに、前述の『陀羅尼集経』卷一の普集会壇法の後に示される「普集会壇下方莊嚴十六肘図」には、

中央一院、縦広二肘、此院正中作「蓮華座」、座上作「輪」。轂・輻・輞形皆悉具足。(大正蔵卷一八・八九四上)

と、(道場の主が座する)中央の一院の中心に蓮華座を作り、その上に輪を作することを説いており、前に引用した『蘇悉地羯羅經』の「中央に輪を置く」部分との関連性がうかがえる。

以上のように、『一字仏頂輪王経』・『陀羅尼集経』の二経典と『蘇悉地羯羅經』は、中尊がいずれも仏頂尊であり、その中尊の捉え方の説明箇所に通性が認められる。このことを重視すれば、最澄の仏頂尊を通じての密教の理解が、円仁における蘇悉地伝承の素地となったということは十分に考えうることはないだろうか。

なお、この二経典における仏頂尊以外の蘇悉地の要素(三部や悉地、供養法等)については、今後の研究課題としたい。

## 6、小結

最澄の密教受法は、『血脈譜』の中の「胎金血脈」と「雑血脈」の二つの系譜に集約される。従来、最澄は一年後に帰国した空海が将来した胎金の密教に接し、自分自身の密教理解の不足を自覚していたと考えられている。このことは、おそらく正しい指摘であろう。だが、最澄は入唐前から仏頂尊に強い関心を抱いていたことが伝記類等から示されている。そして、入唐して仏頂尊に対する造詣を深めていった最澄は、帰国後には仏頂尊を主とする灌頂を執行し、さらに自身が受法した仏頂尊を主とする密教を、胎・金とは別箇のものとして系統化し、「雑血脈」としてまとめたのではないだろうか。つまり、最澄は、胎金については空海に受法しなければならなかったにしても、仏頂尊を中心とする「雑血脈」に集約される密教は独自のものと自覚していたのではないだろうか。

さらに、「雑血脈」に関係する菩提流志訳『一字仏頂輪王經』・阿地瞿多訳『陀羅尼集經』の二經典と『蘇悉地羯羅經』を比較すると、中尊はいずれも仏頂尊であり、それぞれの中尊に関する説明箇所近似性があることが認められる。この点を強調的に捉えれば、「雑血脈」の二經典の中には、すでに蘇悉地の要素が含まれていると解することも可能であろう。そして、最澄の「雑血脈」の密教が、円仁をはじめ後進に伝承されていき、円仁の蘇悉地受法の足掛かりにつながったと推測することはできないだろうか。円仁は、入唐前に最澄から密教を学んだとされており、おそらく最澄の仏頂尊に対する考えが脳裏にあったであろう。このことが、円仁が唐で蘇悉地を受法し、帰国後に仏頂尊を主とする『蘇悉地羯羅經』に基づき、蘇悉地法を大成させていく背景になったのではないだろうか。従来、蘇悉地は円仁にはじまると考えられていたが、最澄に端を発する可能性も十分にあると考えたい。この点に関しては、最澄の密教に関する資料をさらに精査していく必要がある。今後の課題としたい。

註

- (1)三崎良周『台密の研究』（創文社、一九八八）一九二頁、水上文義『台密思想形成の研究』（春秋社、二〇〇八）四二頁等
- (2)最澄に関する五仏頂については、水上文義『台密思想形成の研究』（春秋社、二〇〇八）に詳しい。
- (3)島地大等『日本仏教教学史』（仏教書林・中山書房、一九三三）、堀池春峰『南都仏教史の研究』下 諸寺編（法藏館、一九八二）、高橋尚夫・木村秀明・野口圭也・大塚伸夫『初期密教』（春秋社、二〇一三）等。
- (4)『新訂増補国史大系』巻二五・七四。
- (5)大正蔵卷五五・二一一八中。また、江戸時代の成立になるが、『本朝台祖撰述密部書目』（享保（一七一六〜）以後成立）中に、「本朝高僧伝第六十七に云く、梵釈寺永忠和尚、五仏頂法決一卷を著す。（仏全巻二・二〇七上）」とある。
- (6)大正蔵卷五五所収。
- (7)大正蔵卷五五所収。
- (8)伝全巻五・四五二。
- (9)この点について少し触れておく。天台宗とは本来、隨の天台大師智顛（五三八―五九七）によって体系づけられたものであり、智顛に至る天台の法門の相承については、金口相承と今師相承という二種の相承が天台三大部の一である『摩訶止観』序に示されている。金口相承とは、智顛の弟子である章安灌頂が『摩訶止観』序に示したもので、釈迦如来が法を釈迦の弟子の摩訶迦葉に伝え、以下師資相承して第二十三祖の師子比丘に至るまでの系統を明らかにしたもの。第十三祖の竜樹が天台の高祖師であることを明示し、その源流は釈迦如来より始まることを示すのである。今師相承も『摩訶止観』序に説かれるもので、一心三觀の法門はどのようにして天台大師に伝えられたのかということも明らかにしたものである。今師である智顛より遡り、南岳慧思、北齊慧文を挙げ、さらに慧文は滅後相承として金口相承で示された竜樹につながるものとされる。（『新編 天台宗の教義（一）』（天



台宗総合研究センター、二〇二二（一一頁）金口相承は途中で途絶えており、智顛への流れは無く、今師相承によって「釈迦如来—竜樹—智顛」の系譜を築くことにより、その流れが補完されるのである。

このように、天台宗では古来よりその血脈は内証（自らの心の中の悟り）とするのである。そのため、最澄は『血脈譜』中にて、金口相承と今師相承とを結び『法華経』の訳者である鳩摩羅什（三四四—四一三、一説に三五〇—四〇九）を血脈に加えた経巻相承（訳主相承）や、「常寂光土第一義諦靈山浄土久遠実成多宝塔中大牟尼尊」から直接に靈鷲山で説法を聴いた者である南岳慧思（五一五—五七七）と智顛とに付法相承があったとされる直授相承をたてるのである。

- (10) 「胎藏金剛両曼荼羅相承師師血脈譜」については、金剛界の付法にては弘法大師空海撰『略付法伝』にみえる「不空—惠果—空海」の箇所が「不空—順暁—最澄」に代わっているだけであり、「不空—順暁」の箇所に疑いがあること、また「一行—順暁」の系譜は一行（六八三—七二七）と順暁との関係が、最澄の入唐期間（八〇四—八〇五）と両者の生没年とを併せて考えると事実性が認められないこと等が三崎良周『台密の研究』（創文社、一九八八）一九七頁にて既に指摘されている。

- (11) 三崎良周『台密の理論と実践』（創文社、一九九四）八七頁。

- (12) 大正蔵卷七五・九八中。

- (13) 大正蔵卷五五・一一一七上。「尊勝破地獄法」の主尊は仏頂尊であり、安然是、『八家秘録』の中でこれを蘇悉地部の一環として著録している。

- (14) 尊勝破地獄法の成立については、長部和雄「漢訳三種悉地法の系譜」『密教文化』七七—七八 高野山大学内密教研究会、一九六六）、三崎良周『台密の理論と実践』（創文社、一九九四）八六頁を参照。

- (15) 菩提流志訳に『五仏頂三昧陀羅尼経』という『一字仏頂輪王経』の異本があるが、血脈譜に書かれている「謹案、一字仏頂経第一云、薄伽梵、在二摩竭提国菩提樹下金剛道場一。（伝全卷一・二四四—二四五）」の記述が、『一字

- (16) 仏頂輪王経』の文である点(大正蔵卷一九・二四上)から、『一字仏頂輪王経』を用いることとする。  
 大正蔵卷五五・一一一八下。  
 伝全卷一・二四五。
- (17) 『灌頂七日行事鈔』卷上(伝全卷四・四〇五)。  
 大正蔵卷一九・二二六下。  
 大正蔵卷一八・七九〇上。  
 大正蔵卷一八・七八六中。
- (18) 千葉照観「仏頂尊と仏眼に関する問題——その成立を中心として——」(『印度学仏教学研究』第三七卷第一号、一九八八)参照。
- (19) とここで、ボロンの呪自体は、菩提流志と同時代に洛陽で活動した宝思惟によつて神龍元年(七〇五)に訳された『大陀羅尼末法中一字心呪経』中にも登場する。この経典は『密教大辞典』によると、釈迦金輪を説き、さらに前述した梵釈寺に蔵していたものである、としている。もし最澄がみていたならば、ボロンに関する理解があつたかもしれない。しかし、このボロンについて言及するのは円珍述『菩提場所説一字頂輪王経略義釈』からであり、最澄がこの呪をどの程度理解していたかは不明である。
- (20) 大正蔵卷一八・七九三上。この呪については、千葉照観「仏頂尊と仏眼に関する問題——その成立を中心として——」(『印度学仏教学研究』第三七卷第一号、一九八八)において、「高麗蔵に「已上元本竟已」下二印呪後加之」(大正蔵一八・一九二下)の細注がある」と指摘しており、後に書き加えられたものである可能性があるため注意が必要である。
- (21) 大正蔵卷一八・七九〇下。
- (22) 三崎良周『台密の研究』(創文社、一九八八)一一四頁。また、『一字仏頂輪王経』と『蘇悉地羯羅経』の比較に

ついでには、長部和雄『唐代密教史雜考』（溪水社、一九九〇）に詳しい。  
大正蔵卷一八・八八八中。

(27)(26) 『蘇悉地羯羅經』において最も中枢とされる巻下「灌頂壇品」第三十三に、蘇悉地曼荼羅の図位が示されている。  
（大正蔵卷一八・六九〇中）その図位は、中心は仏頂・蓮華・金剛であり、いわゆる仏・蓮・金の三部である。『蘇  
悉地羯羅經』では、この三部を分類して上中下の三品に分けること、息災・増益・降伏の三種法、身体を三支分  
に分ける支分生等が随所に説かれている。