

令和二年三月

豊山学报

第六十三号

真言宗豊山派総合研究院

目次

孟蘭盆の信仰と習俗	田中文雄	一
弘法大師教学に説かれる菩提心―三句思想を中心として―	加藤精純(純一郎)	二五
Subhūtipāṭia 著 <i>Srībhūṭādanāmanāṅdalopayika</i> 校訂テキスト(1)	名取玄喜	七四・(59)
『金剛頂経』和訳(四)	高橋尚夫	一三二・(1)
執筆者紹介		一三三
編集後記		一三四

盂蘭盆の信仰と習俗

田 中 文 雄

一、盂蘭盆と中元

年中行事、すなわち歳時習俗と信仰は深い関係がある。筆者はすでに「盂蘭盆」語義解釈考⁽¹⁾、「歳時記にみえる盂蘭盆の祖先祭祀」⁽²⁾、「施餓鬼」研究序説⁽³⁾などの論考を著した。その後、盂蘭盆についての新たな学説も登場したので、旧考を再度検討して総合的に盂蘭盆の信仰と習俗を論述する。

七月十五日は盂蘭盆であり、同時に中元日でもある。盂蘭盆が、日本に伝えられたのは推古天皇十四年(六〇六)とか、齋明天皇三年(六五七)などといわれる。現在でも、大都市圏では新暦七月十五日前後、多くの地方では月遅れ(中暦)の八月十五日前後に、寺院を中心として盂蘭盆会や施餓鬼会が行われる。日本以外の中国や台湾、韓国などでは、現在でも本来の旧暦(農暦)の七月十五日に行われ、東アジアの習俗に深く浸透している。また、域外華人社会でも広く行われ、世界各地の「チャイナタウン」でも見ることがができる。この歳時習俗は、仏教を中心としながらも、道教や民間信仰の要素を加味した先祖崇拜の習俗といえる。

盂蘭盆は元もと中国語ではないから、原語はサンスクリット語かプラークリット語、西域語、あるいはそれに擬

したものであろう。儀式は、夏期の修行である「夏安居」明けの「僧自恣日」の供養に関係づけられる。

インドに長く留学した玄奘は『大唐西域記』巻八の中で、夏安居明けの様子を「歳ごとに比丘安居を解く、四方の法俗百千萬の衆、七日七夜、花香を持し音楽を鼓し、遍く林中に遊び、拝禮供養す」(大正蔵卷五一、九一八b、以下全ての訓読や傍線は筆者による)と記述する。

玄奘の少し後の義浄は自恣を「隨意」と表現し、現地での見聞をまとめた『南海寄歸内法傳』巻二では、(五衆安居)「この時、法俗盛んに供養を興す」(大正蔵卷五四、二一七a)と、(隨意成規)「凡そ大齋日は、悉く是の如し」(二一七b)と修行明けの僧に対する供養が記される。しかし、両者とも「孟蘭盆」の語はみられないし、宗教的儀式への言及もない。少なくとも、玄奘や義浄の留学当時のインドでは、後世中国で行われたような孟蘭盆の行事があつたかは不明である。

孟蘭盆の信仰と儀礼は東アジアの中世以降の生活と密接に結びついている。そのため、日本で発行される仏教辞典や年中行事辞典などばかりでなく、普通の国語辞典や漢和辞典にも、「盆」や「孟蘭盆」の語は採録され解説される。多くの辞典は、原語をウランバナに求め、「倒懸」(逆さ吊り)の意味と解説している。これは、唐の僧侶の玄奘が、貞観(六二七〜六四九)の末年に著述した『一切経音義』(多くの典籍から採録した語句に注釈を加えた「仏教語大字典」といえる)が根拠となつている。

諸辞典はこれに基づき、ウランバナ(ullambana)の意味をサンスクリット語の *avalambana* の俗語形とする説(南條文雄、荻原雲來)や、イラン系のソグド人が死者の靈魂をウルヴァン(urvan)と呼ぶことを語源とする説(岩本裕)を載せている。⁽⁴⁾特に、後者は死者祭祀が農耕儀礼と結びつき、中国にもたらされてからは道教の中元信仰と結合したとされている。また、ネパールの仏教説話から語源を考えようとする説もある。⁽⁵⁾また近年、辛嶋静志は「孟蘭」を *olan(a)* という原語を推定し、米飯がサンスクリット語やパーリ語で *odana* で口語形が *olana* だとする。⁽⁶⁾辛嶋は『孟

蘭経』は『オーダナ経』で「お供えの」ご飯経』で、『孟蘭盆経』は「お供えの」ご飯を入れた鉢の経』の意味だとする。

玄應の『一切経音義』の「孟蘭盆」の項目(慧林の『一切経音義』巻三十四の再録による)では、

孟蘭盆は此の言訛なり。正しくは烏藍婆拏と言う。此れ譯して倒懸と云う。西國の法を案ずるに、衆僧自恣の日、先亡罪有り、家復た嗣を絶ち、亦た人の饗祭する無ければ、則ち鬼趣の中に倒懸の苦を受けると云う。佛三寶田中に俱具せしめ、佛僧を奉施し、先亡を祐資して、以て先を救う。倒懸飢餓の苦と云う。舊に孟蘭盆は是れ貯食の器と云うは、此の言は誤りなり。(大正蔵卷五四、五三五b)

と記述される。玄應は、孟蘭盆を「ウランバナの音写」「倒懸の意味」「盆器と解釈するのは間違い」としている。この解説にそつて解釈するなら、「倒懸」とも何らかの関係を見いださなければならぬ。『一切経音義』の解釈、つまりウランバナ語源が、中世中国人全般に等しく認められていたなら問題はないが、孟蘭盆を「盆器」(供物を入れる器物)と解釈する説も存在した。盆器としての解釈は、今日では俗説とされるが、玄應と同時代や後世の仏教者の著作にも記述がある。

一方、中元は初期道教教団の五斗米道(世俗からの蔑称、自身は天師道や正一教と名乗る)の三元の信仰に基づく。この教団名が示すように、信者は年間一人五斗の穀類の「五斗米」(宗教税)を奉納する。一月七日(上念)、七月七日(中念)と十月七日(下念、五日とも)の「三会日」を設け、申告日、納税開始日、納税締切日とした。その「三会日」の約一週間後に三官(原初からの道教神、天官・地官・水官)が、人間界を見渡し賞罰をあたえるという「三元」の信仰があり、五斗米の徴収を円滑にした。後には五斗米の制度はなくなるが、三元は重要な節日として残った。孟蘭盆と中元、加えて施餓鬼は三者混同されながら、連綿として継承されてきた。

二、『孟蘭盆經』中の孟蘭盆

それでは所依の經典の中では、言葉としての孟蘭盆はどの様な語として扱われるのであろうか。主要な孟蘭盆関係の經典は、

- (一) 『佛説孟蘭盆經』(大正藏卷一六、七七九a、c、西晋・竺法護訳? 以下『孟蘭盆經』と略)
- (二) 『佛説報恩奉盆經』(大正藏卷一六、七八〇a、失訳)
- (三) 『佛説淨土孟蘭盆經』(『大盆淨土經』敦煌P二二八五)

である。經典史上の問題は、既に岡部和雄の細密な研究がある。⁽⁷⁾

三つの經典とも梵本から訳されたものとは考えがたく、中国で撰述された疑偽經典といえよう。(三)は目連説話の色彩が強く、「羅卜」や「清提」といった中国風の名前が登場するなど、他の二本とは系統が別である。(一)と(二)は同じ系列に属するが、前者がより長文になっている。(一)が(二)に潤色・付加したのか、(二)が(一)を節録したのか、つまりどちらが先に成立したかは詳らかではない。しかし、(二)の文中には「七世父母」とのみあるのに対して、(一)では「七世父母」に「現在父母」を加えている。これは中国的倫理徳目の「孝」を強調したものではないだろうか。反仏教思潮の中心問題でもあった「出家不孝」説、つまり父母を捨てることは最大の不孝であるということを意識しているといえよう。また、(一)は(二)より孟蘭盆の語が多く記述され、孟蘭盆の儀礼を解析しやすい。

經典史上のものを除いても、諸書に多く引用されるのは(一)の『孟蘭盆經』である。その全文は、

聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。大目乾連始得六通。欲度父母報乳哺之恩。即以道眼觀視世間。見其亡母生餓鬼中。不見飲食皮骨連立。目連悲哀。即鉢盛飯往餉其母。母得鉢飯。便以左手障飯右手捧飯食未入口化

成火炭。遂不得食。目連大叫悲号啼泣。馳還白佛。具陳如此。佛言。汝母罪根深結。非汝一人力所奈何。汝雖

孝順聲動天地。天神地神邪魔外道。道士四天王神。亦不能奈何。當須十方衆僧威神之力。乃得解脫。吾今當爲汝說救濟之法。令一切難皆離憂苦罪障消除。佛告目連。^①十方衆僧於七月十五日僧自恣時。當爲七世父母。及

現在父母厄難中者。具飯百味五果汲灌盆器。香油錠燭床敷臥具。盡世甘美以著盆中。供養十方大徳衆僧。當此之日。一切聖衆或山間禪定或得四道果。或樹下經行。或六通自在教化聲聞緣覺。或十地菩薩大人權現比丘。在大衆中皆同一心受鉢和羅飯。具清淨戒聖衆之道其徳汪洋。其有供養此等自恣僧者。現在父母七世父母六種親屬。得出三途之苦。應時解脫衣食自然。若復有人父母現在者福樂百年。若已亡七世父母生天。自在化生入天華光。受無量快樂。時佛勸十方衆僧。皆先爲施主家呪願。七世父母。行禪定意然後受食。^②初受盆時。先安在佛塔前。衆僧呪願竟。便自受食。爾時目連比丘及此大會大菩薩衆。皆大歡喜。而目連悲啼泣聲積然除滅。是時目連其母。即於是日得脫一劫餓鬼之苦。爾時目連復白佛言。弟子所生父母。得蒙三寶功德之力。衆僧威神之力故。^③若未

來世一切佛弟子。行孝順者。亦應奉此孟蘭盆。救度現在父母乃至七世父母。爲可爾不。佛言。大善快問。我正欲說。汝今復問。善男子。若有比丘比丘尼。國王太子王子大臣宰相。三公百官萬民庶人。^④行孝慈者。皆應爲所生現在父母。過去七世父母。於七月十五日。佛歡喜日。僧自恣日。以百味飲食安孟蘭盆中。施十方自恣僧。乞願便使現在父母壽命百年無病。無一切苦惱之患。乃至七世父母離餓鬼苦。得生天人中福樂無極。佛告諸善男子善女人。是佛弟子修孝順者。應念念中常憶父母供養乃至七世父母。^⑤年年七月十五日。常以孝順慈憶所生父母。乃至七世父母。爲作孟蘭盆施佛及僧。以報父母長養慈愛之恩。若一切佛弟子。應當奉持是法。爾時目連比丘。四輩弟子。聞佛所説歡喜奉行。(大正藏卷一六、七七九a、c)

という内容である。上記から考察すると、傍線の五カ所に「孟蘭盆」或いは省略形と思われる「盆」が記載される。

① 十方衆僧の七月十五日の僧自恣の時に、當に七世の父母、及び現在の父母の厄難中の者の爲に、飯百味・五果・

汲灌盆器・香油・錠燭・床敷・臥具、盡く世の甘美なるを以て盆中に著け、十方の大徳・衆僧を供養すべし。(大正藏卷一六、七七九b)

② 初め盆を受くる時、先ず佛塔の前に安住し、衆僧、呪願し竟り、便ち自ら食を受く。(七七九b)

③ 若し未來世の一切の佛弟子、孝順を行う者、また應に孟蘭盆を奉じて、現在の父母、乃至七世の父母を救度すべし。(七七九c)

④ ……孝慈を行ぜん者は、皆應に所生の現在の父母、過去七世の父母の爲に、七月十五日の佛歡喜日なる僧自恣日に於いて、百味の飲食を以て孟蘭盆の中に安き、十方の自恣僧に施し、乞い願わば現在の父母の壽命百年にして病無く、一切苦惱の患無く、乃至七世の父母、餓鬼の苦を離れて天人の中に生まれ、福樂極まること無からしむべし。(七七九c)

⑤ 年年の七月十五日、常に孝順慈を以て所生の父母、乃至七世の父母を憶いて、爲に孟蘭盆を作し、佛及び僧に施し、以て父母の長養・慈愛の恩に報ぜよ。(七七九c)

以上の記述からは、玄應のいうような「倒懸」に結び付くものは見いだせない。また、『孟蘭盆經』全体をみても、「目連の母が餓鬼道で苦しむ」姿は記されるものの、「逆さ吊り」に類する話は見あたらない。むしろ、經中の孟蘭盆は、玄應が誤りとする貯食器や盆器と解釈する方が自然である。勿論、孟蘭盆の語を「孟蘭盆の法会」と解せば、一応は玄應の説と矛盾はしないが文脈が不自然になる。

個別にみると、①については、宗密の『孟蘭盆經疏』(大正藏卷三九、五〇一a～五二二c)では、「盆中に著くとは、譯經の訛錯なり。如何が床等を盆中に置くべけんや。應に孟蘭盆供會の中に著くと云うべし」(五一〇c)とある。しかし、本疏の他の部分では、盆を盆器と解釈している。床を「ゆか」と解しているようであるが、「ふしど」つまり下に敷く布(寢具)と解釈し、薄い座具のようなものとすれば、供物入れの器物に取められよう。

また、②の部分は『大正新脩大藏經』下段の脚注校勘に「初め盆を受くる時」を「初め食を受くる時」とする版本があり、盆が食を盛った器物とされることが窺い知れる。

④は百味の飲食を収めるのであるから、盆器と考えるのが普通であろう。

③と⑤は、どちらも解釈できる。この様なことから、『孟蘭盆經』の中では、器物と解釈されていたと考えるよからう。

たとえば、ウランバナというサンスクリット語、または西域語があつたとしても、經中にはその訳語「倒懸」に係する記述はみられない。更に、「孟」にも「盆」にも、器物としての意味がある。つまり、七月十五日の儀式に使う「供物を入れる器物」としての理解が生まれたのだと考える。

三、仏教典籍にみられる孟蘭盆

玄應の『一切經音義』は「ウランバナの音写語で、倒懸を意味し、盆器と解釈するのは誤り」と孟蘭盆の語義解釈をするが、はたしてこの説が仏教者一般に認識されていたかは、はなはだ疑問である。以下に述べる『孟蘭盆經』の注疏書や類書には、玄應と異なる解釈がある。

① 『孟蘭盆經讀述』(大正藏卷八五、五四〇a～五四三c九)

玄應とほぼ同時代に生きた、唐の慧淨(五七八～六四五年?)によって著され、現存する『孟蘭盆經』の最も古い注疏である。原書が敦煌本(P二二六九)であるため、教行の脱字があり完全ではない。經題の解説に(脱字により不明な文字は「」内に記す)、

……孟蘭盆は、即ち成食の器なり。(甘□百味□□方此無加香積名浪悉姐。)盆内にありて、佛に奉じ僧に施し、

以て倒懸の苦を救う。故に盆と曰うなり。(五四〇a)

とあり、慧浄は盂蘭盆を「倒懸の苦を救う成食の器」と解釈する。

また、「經に曰く、飯百味・五果・汲灌盆器・香油・錠燭・床臥・衆具、盡く施の甘美なるを具えて、貯て以て盆中に在り」(五四二b)の注釈では、

述べて曰く、此れ第三の示法なり。飯百味・五果を具えるとは、昼獻する所の簞、汲灌盆器は窮俎食の神器、香油・錠燭は暗を擬去し以て光を留め、床臥衆具は、則ち疲れを止め以て慮を息ましむ。然れば則ち、盆は聖制の事籍に由りて功成れり。(五四二b)

と記述され、「盆」は入れ物の器物と解釈される。

②『佛說盂蘭盆經疏』(大正藏卷三九、五〇五a~五二二c)

この注釈書は、唐の宗密(七八〇~八四一年)によって著された。宗密は、盂蘭盆が元もと西域語であつたという認識に立っているが、外来語としての意味と、供物器としての意味を折衷させようとしている。卷下の巻頭の『盂蘭盆經』の注釈では、

盂蘭は是れ西域の語、此れ倒懸を云う。盆は乃ち東夏の音、仍ち救器と爲す。若し方俗に隨わば、應に救倒懸盆と曰うべし。(五〇六c)

と、盂蘭盆を「盂蘭」(西域語・倒懸)と「盆」(中国語・救器)との組合せと解釈した。

また、前述の「盆中に著くとは、訳經の訛錯なり。如何が床等を盆中に置くべけんや。應に盂蘭盆供會の中に著くと云うべし」(五一〇c)と原語を重視して器としての盆は誤っていると指摘する。しかし、ここでは床を「ふしど」(つまり下に敷く布)と解釈しているが、薄いものだとすれば供物入れの器物に収められる可能性はあり、この解釈も完全なものとはいえない。

更に、「鉢和羅飯」の解説では、

鉢和羅飯を受くるとは、鉢中の飯なり。梵には鉢多羅と云い、此れ應量器を云う。和字は訛なり。今時但だ鉢と云うは略なり。經題に盆と云うは、即ち是れ鉢なり。譯するに時俗に隨う。題の盆と云うは、盆と鉢とは皆是れ器なるが故なり。故に三藏題を譯して翻じて救器と爲す。(五一一a)

と述べる。宗密は、盆を鉢多羅(Pātra 鉢盂)、つまり應量器(修行僧が使用する食器)と解釈し、經題の『盂蘭盆經』と関わるというのであるから、盂蘭盆は「倒懸を救うための盆器」と解釈していたことが確認できる。

③『法苑珠林』(大正藏卷五三、二六九a~二七三〇a)

この典籍は、唐の道世により六六八年に編纂され、盂蘭盆に関わるいくつかの記述がある。卷六二「獻佛部」では、若し是れ國家の大寺、長安の西明・慈恩等の寺に似たるが如きは、口分地を除くの外、別に勅賜の田莊有り、供給有る所は並な是れ國家の供養なり。所以に毎年盆獻供の種種の雜物を送り、及び輿盆の音樂人等、并せて送盆の官人有り。(七五〇b)

と、國家が大寺に対して、盂蘭盆會のために官僚を遣わし供物を獻じたと述べる。また、その獻物は所依の經典によって異なるとして、

若し小盆報恩經に依らば、略ぼ寶物無し。大盆淨土經に依らば、即ち故有り。……即ち五百金盆、五百銀盆、五百瑠璃盆、五百碑渠盆、五百瑪瑙盆、五百珊瑚盆、五百琥珀盆を以て、各おの盛ること百一味の飲食を満たし、事ごと法の如し。將來して佛及び僧に獻ず。此の定めに准ずるを得。(七五一a)

と、貴金属や宝石によって作られた盆器が記述される。この文に続いて、「金鉢には千色の華」「銀鉢には千色の白木香」「瑠璃鉢には千色の紫金香」「碑渠鉢には千色の黄蓮華」「瑪瑙鉢には千色の赤蓮華」「珊瑚鉢には千色の青木香」「琥珀鉢には千色の白蓮華」を盛るといふ(七五一a)。他にも、「七寶の盆鉢」(七五一b)といった豪華絢爛な盆器が記

述される。これらから、当時の宮廷仏教の華やかな法会と供物盆を窺い知ることができる。
④ 『釈氏要覽』(大正蔵卷五四、二五七c・三二〇a)

宋の道誠により一〇一九年に編纂されたこの典籍の巻下の盂蘭盆の項目には「梵語の盂蘭、此れ倒懸を救うを云う。盆は則ち此れ方器なり。此の經目は華梵雙舉なり。若し梵語の聲に従わば、其の孟の字は須く皿に従わざるべし。必ず執筆者の誤れるのみ。于闐等の若きは知るべし」(三〇四b)とある。先述の宗密の解釈と同じく「盂蘭(梵語・救倒懸)+盆(中国語・方器)」との合成語とみている。しかも、「孟」は音写語であるが漢字に誤りがあり、西域国名のウテン(ホータン)の音写の于闐のように「于」にすべきだともいう。

同書には、他の仏教者の語義解釈も記述し、義淨の説として「孟蘭は西域の語、此れを救倒懸と云う。即ち飢虚危苦、之れを倒懸と謂う。盆は乃ち東夏の音、此れ則ち救苦の器なり。所以に大衆の恩光を仰ぎ、倒懸の窘急を救う。此れ義に従つて以て名を制するなり」(三〇四b)と記述する。「西域語+中国語」の合成語で、語義から名称が定められたということである。また、「古師の云く、盆は或いは是れ鉢、但だ譯する時俗に隨い盆と稱す。盆と鉢とは皆之れ器の故なり」とも記す。この古師が誰かは不明だが、宗密が『佛説盂蘭盆經疏』で「經題に盆と云うは、即ち鉢なり。譯するに時俗に隨う。題の盆と云うは、盆と鉢とは皆これ器なるが故なり」(大正蔵卷三九、五一a)と述べているのと軌を一にする。

⑤ 『佛祖統記』

宋の志磐が一二六九年に編纂した『佛祖統記』卷三三(大正蔵卷四九、三二二b)には「述べて曰く、目連の救母に託し、縁を興すを以て、如來は奉盆を示し、以て法を垂れたり。人道をして、以て重恩に報ぜしむ所以なり。大教東流してより、古今の帝王は盆供奉じる者多しと爲す所以なり。然れば今の寺舍此の日に斛を施し亡に供えるもの多し。常の法の如きは、奉盆の儀無しと雖も、而も盂蘭の意を失わず」と記述される。「奉盆」つまり供物盆を供え

るのは、目連救母譚により如来が示した方法で、仏教の中国伝来以降は多くの帝王が供物を供え、寺院においても供物を死者に供える儀式が盛んになり、奉盆の行為がなくなるとも如法であれば盂蘭(盆)であるという。文中に「斛を施し亡に供える」とあるように、自恣僧に供え功德を廻らし向けるということから、死者に直接供えるという方法が、志磐の時代には変化していたことが窺い知れる。

四、歳時記にみられる盂蘭盆

民衆の習俗と密接に関係する中国の歳時記の中には、盂蘭盆はどの様に記述されるのであろうか。先ずはじめに、梁から唐末・五代にかけて著述されたであろう以下の三書を取り上げる。すなわち梁・宗懐『荆楚歳時記』、隋・杜台卿『玉燭寶典』⁽¹¹⁾と唐・韓顓『歳華紀麗』⁽¹²⁾である。

『荆楚歳時記』は揚子江流域の習俗を、宗懐(五世紀末〜六世紀中)が収録し、杜公瞻によって大業年間(六〇五〜六一七年)に詳しい注釈本が作られた。⁽¹³⁾この文献の七月十五日の項に、「七月十五日、僧尼道俗、悉く盆を營み諸仙に供す」とあり、注に「故に後の人、此に因りて廣く華飾を爲る。乃ち木を刻し、竹を割り、蠟を飴にし、綵を剪り、花葉の形を模し、工巧の妙を極むるに至る」と盂蘭盆について述べる。つまり、木や竹、あや絹などに細工をし、蜜蠟をアメ状の接着剤として、蓮の花の形の供物器を巧妙に作製すると理解してよいのではないか。

また、『藝文類聚』巻四では、この『荆楚歳時記』の文に続いて、

道經に曰く「七月十五日は中元の日、地官校勾し、人間を搜選して、善惡を分別す。諸天・聖衆は普く宮中に詣り、劫数を簡定し、人鬼は録を傳う。餓鬼因徒は一時に皆集まり、その日を以て玄都大獻を玉京山に作し、諸もろの花果・幢幡・寶蓋・清膳・飲食を採り、聖衆に獻ず。道士は其の日に於いて、夜この經を講誦す。十方の大

聖齋しく靈篇を詠すれば、人中に還るをう」と。
とある。吉岡義豊の研究によれば、この「道經」は『太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經』⁽¹⁴⁾にあたり、敦煌本(S三〇六一)も存在する。
『玉燭寶典』は宗懐の少し後の人の杜台卿(杜公瞻の叔父)が五八〇年頃に著し、北方の習俗を伝えるという。当書の「七月孟春」では、『孟蘭盆經』の本文を節録した後に、「故に今の世、此れに因りて華飾を爲る。乃ち木を刻し、竹を削ぎ、蠟を鉛にし、綵を剪り、花葉の形を模し、工巧の妙を極むるに至る」と前述の『荊楚歲時記』の注とほぼ同文が記される。ともに可燃性の素材で作られたことは、後の歲時記に記述される燃焼物としての盆器に発展する要素となったと考える。

『歲華紀麗』⁽¹⁶⁾は韓鄂という人の手になるものといわれるが、この著者の來歴は詳しくは解らない。『歲華紀麗』卷三の中元の項には、

孟秋の望、中氣の辰、道門の寶蓋は獻するに中元にあり、釈氏の蘭盆は此の日に盛んなり。地官考校の元日、天人衆聚の良辰、釋氏は生を託し、衆僧は夏を解く。

とある。その注に「道經に云う、七月十五日は中元、地官考校し、勾して天人を搜選して、善惡を分別す。その日を以て玄都大獻を玉京山に作し、諸もろの珍奇・妙巧・幢幡・寶蓋・供養の具・清膳・飲食を以て、諸聖衆に獻す。道士はその日に於いて、老子經を講論し、十方の大聖は靈篇を詠す」と、前述の『藝文類聚』卷四に引かれる文とほぼ同じものが記述される。ただし、『藝文類聚』は「この經」を『太上洞玄靈寶三元玉京大獻經』を講誦すると理解しているのに対して、『歲華紀麗』注では『老子經』を講論するとなつてゐる。いずれにしても、本文で道教の「寶蓋」と仏教の「蘭盆」は対句をなしているし、注で「寶蓋」は幢幡や供養の具と並び書かれている。寶蓋は「飾り立てられた天蓋」の如きもので、蘭盆は儀式の中で飾られる盆器と考えて大過なからう。蘭盆は孟蘭盆の省略かも

知れないが、蘭は「芳しい」とか「立派な」という意味で、盆を修飾する表現と考える。

五、燃焼物としての孟蘭盆

孟蘭盆(供物盆)が儀式中、あるいは儀式後にどうされたかは、前述の歲時記には明記されない。財施として寺院や僧侶に納められたか、施主が祖靈の「おさがり」としたのかは不明である。しかし、後の宋以降の歲時記には、それらとまったく異なる方法で死者たる先祖に運ばれたと思われる記述がある。

『東京夢華錄』は南宋の紹興十七年(一一四七)に孟元老が、盛時の北宋の都の東京、すなわち汴梁(河南省開封)を追憶して著したといわれ、第八代徽宗の崇寧から宣和年間(一一〇二〜一一二五年)頃の最も繁栄した時期の風物と習俗を伝える⁽¹⁷⁾。同書の卷八の中元節の項に「竹竿を以て斫りて三脚となし、高さ三五尺、上に燈窩の状を織り、之を孟蘭盆と謂い、衣服・冥錢を塔^か掛けて上にありて、これを焚く」と先祖を祀る燃焼物としての供物盆が記される。その前文に「七月十五日、中元節、先の数日、市井は冥器・靴鞋・幘頭・帽子・金犀・仮帯・五綵・衣服を売る」とあるように、祖霊への供物に用いる諸品が売られ、それは燃焼物の孟蘭盆に入れられたと考える。後の明の李一揖の『月令採奇』卷三には、『東京夢華錄』を引くが「竹を以て棚を結び、高さ五六尺、燈樓の状の如し。之を孟蘭盆と謂う」と文字の異同があるが、同じ内容を記述する。

南宋の陳元靚が編纂した『歲時廣記』卷三〇の獻先祖の項には、前記『東京夢華錄』を引き、続いて「以て先祖に獻す」と書かれる。また、同書同卷の祭父母の項には「また竹一本を以て分ちて四五足となし、中に竹圈を置く。之を孟蘭盆と謂う。目連尊者の像を書き、その上に挿し、祭畢れば紙幣を加えてこれを焚く」という。あらかじめ燃焼を目的とする供物盆で、目連像と衣服や紙錢(冥錢)等を入れ、それを燃やすという。主材料の竹は加工のしやすさ

ばかりでなく、神秘性⁽¹⁸⁾(早い成長や秋に新葉を芽吹く)を持つ植物である。現実社会における貨幣経済の発達を反映して紙銭の焚化は一般化され、さらに死者供養の専門用品の流通が容易になったことと相まって、民間での燃焼性盂蘭盆は受容されてきたと考える。また、尊者像を焚化することは、目連という重要な仏弟子に冥界へのメッセンジャーとしての役割、言い換えれば送金と送品を確実にする証人の立場をあたえた。

一方、中元は五斗米道以来の重要な節日である。七月十五日に地官が人間界を観察することに源流を持つが、「五斗米」という極めて恣意的な宗教税を徴収するシステムの中で、ある意味合理的な管理方法であったろう。三元の習俗といえ、観燈(ランタン祭)が想起される。『歳時廣記』巻三〇の罷観燈の項目に、『歳時雜記』を引き「開寶元年(九六八)詔して、中元の張燈は三夜、ただ正門は燈を設けざらしむ。上寛仁樓に御す。太平興國四年(九七九)詔して、下元は中元の例に依り、張燈三夜とす。淳化元年(九九〇)詔して、中元・下元の観燈を罷ましむ」といふ。また、清の秦嘉謨の『月令粹編』の観燈賜宴の項には、『宋史』禮志を引き「太平興國二年(九七七)、七月中元節、東角樓に御し、從官宴飲を賜う」とあり、明の陳階の『日涉編』には「中元節、京城張燈す」とある。宋初より、規制や禁止はあつたが、中元に燈を飾り皇帝もお出ましになることが伝統的に行われた。後代には燈にも色いろとバリエーションができたようで、明の田汝成の『熙朝樂事』には「七月十五日……西湖及び塔上に放燈す。河中之を照冥官と謂う」とあり、放燈の名称が「冥官を照らす」というのであるから、死後の世界と関係を持つと考えていた証左となる。また、清の蕭智漢の『新增月日記古』巻七下には「七月十五日夜、兒童争いて、長柄の荷葉然燈を持つ」と(仏教の)聖なるハスの花の形の提燈が記される。これらの習俗は、盂蘭盆に祭祀的要素の色合いを加えて、社会や民間に定着していったと考えられる。

六、盂蘭盆の祭祖

宮中での壮麗な祭祖の様子は、前述の『法苑珠林』巻六二の記述にもみられるが、『歳時廣記』巻二九の設神位の項目に「王縉傳⁽¹⁹⁾」が引用され、「七月望日、内道場盂蘭盆を設け、鏐珮を綴飾し、費やす所百萬。また高祖以下七聖神位を設け、幡節・龍傘・衣服の制を備え、各おの帝號を以てその幡を識る。禁城の内外より分ちて佛道の祠を詣で、鏡吹・鼓舞し、奔走相屬す。この日立杖し、百官光順門を班し、奉迎・導從す」と、七月十五日には内道場を莊嚴し、七代の皇帝の位牌を設け、仏教と道教の寺廟に奉祭したことが知られる。王縉は建中二年(七八二)に八十二歳で死んだと「王縉伝」は伝えるから、八世紀中頃には皇室内でも盂蘭盆の祭祖が行われていたことがわかる。

民間における祭祖は、祖霊の帰宅するという習俗に裏付けされていたようだ。たとえば、『東京夢華録』巻八の中元には「中元の前一日、即ち練(棟)葉を賣る。享祀の時、襯を卓面に鋪く。また麻殻の窠兒を賣る。また是を繋ぐるに卓子の脚上にあり。乃ち祖先に秋成を告げる意なり。また鶏冠花を売り、此を洗手花と謂う。十五日、祖先に素食を供養す。纔明に、即ち糶米飯を賣り、門を巡りて叫賣す。また成を告げる意なり」とある。つまり、秋の訪れと収穫を祖先を家に迎えて報告し、食べ物(素食(精進料理)や雑穀飯)を供え、豊穰を祈願する秋成の習俗を叙述している。盂蘭盆会では祖霊は冥界に止まり、そこで子孫の祭祀を受け、供物や焚化された物を享受するが、秋成を告げられる祖霊は、自宅で祭祀の品物を享受することになる。

他の歳時文献には、もつと具体的な祖霊の帰宅が記述される。明の陳三謨の『四時詳解』(『歳時總考全集』所収)の中元の記事には「俗に傳う、亡過祖先は七月十二日夜に歸り、十七日夜に去る。十五日、共に往き盂蘭盆大齋を領む。故に民間の素食・祭祀は、多く十四日十六日にあり」と書かれ、清の『杭俗遺風』(范祖述原著・洪岳補輯)の中元接祖にも、杭州の風俗として、宗家の廟での十二日の帰宅と、それ以後十七日までの祖霊への接待が書かれる。この二例は、現代日本での「お盆」(十三日に帰宅し十六日に戻る)の習俗に似ているが、地方の特殊なこともかもしれない。

また、七月十五日にする墓参りの記事は、『東京夢華録』巻八に「城外新墳ある者は、則ち往きて拜掃す。禁中また車馬を出して、道者院を詣で、墳本院を謁す。官は祀部に給して、十道は大會を設け、銭山を焚し、軍陣亡歿を祭り、孤魂道場を設く」とあり、近年死者を埋葬した者は七月十五日に墓参し、戦死者へは国家が盛大な供養を行ったことがわかる。ある意味、施餓鬼を行ったともいえる。

明の謝肇淛の『五雜俎』巻二には孟蘭盆と施餓鬼が混淆した姿がみられ、吉岡義豊の言及がある⁽²⁰⁾（以下の国訳はこれに従う）。

閩人最も中元節を重んず。家家には楮陌冥衣を設け、人の号位を具列し、祭つて之を燎く。女家では父母の冠服袍笏の類を具う。皆紙で作つたものである。これを紗でくるむから紗箱といい、父母の家に送る。女が死ぬと、婿がかわつて送る。莆の地方では早朝に祭りをする。子孫が冠服をつけて、門を出て空を望み、いんぎんに声を出して呼び、神を導いて入る。祭りが終わるとまた送つて出る。この月の夜は、家家で齋をととのえ、餛飩、紙銭を用意して巫を招いて外頭で霊よせをして送る。こうして祀るものない鬼神に供養するので、これを施食という。貧家でこれをするのでできない家は、八月か九月頃にのぼしているものもある。がこれは感心しないことである。しかしながらこの行事は古人が鬼神に、めぐみを垂れるために起こしたということで、且つその経費もさしかかるわけではない。

七月中元の日。これを孟蘭盆という。目連が母を餓鬼獄中から救つた因縁に因んで、一切の餓鬼に食を施す日である。宋初、中元、下元に皆燈をかけること上元の如くであったが、淳化の間に至つて始めてやむ。

ここには明らかに祖霊を家に迎え入れ、後に送り出す信仰と、施餓鬼との混淆がみられる。これは日本での孟蘭盆とほとんど同じだといつてよい。

七、施餓鬼と延命長寿

これまでに孟蘭盆の中国的変容と、中元との習合について述べてきたが、続いて中国仏教において施餓鬼はどのような意味を持っていたのであろうかを考えたい。吉岡義豊の研究⁽²¹⁾では、施餓鬼は密教儀礼として認識され、『大正新脩大藏經』では密教部に經典や儀軌類は分類される⁽²²⁾。

不空（七〇五〜七七四年）訳出の『佛説救拔焰口餓鬼陀羅尼經』（大正藏卷二一、四六四b〜四六五b）に基づいて概述すれば、「焰口餓鬼が阿難に三日で死に、自らも焰口餓鬼に生まれ変わることを告げた。阿難は佛の教えに従い一器の食を加持飲食陀羅尼で加持して、その功德によつて食は無量の飲食に変わり、一切の餓鬼および婆羅門仙等に供養された。その功德によつて、阿難は死を脱することができた」という話である。つまり、苦しみの中にある他者を儀礼をとまなう布施によつて救済することにより、自己も運命が変更できるというモチーフで、利他の功德を強調する教えである。

さて、布施と長寿との交換を記述する部分から考えてみたい。同経では、
爾の時餓鬼阿難に白して言う。「汝明日、若し能く百千那由他恒河沙数の餓鬼、並びに百千婆羅門仙等に布施し、摩伽陀國所用の斛を以て、各おの一斛飲食を施し、並びに我が爲めに三寶を供養するに及べば、汝増壽を得て、我をして餓鬼の苦を離れて天上に生を得さしめん」と。（四六四c）

という餓鬼が阿難に語りかけた言葉がある。阿難が仏に報告し救いを求める言葉にも、餓鬼の言として「汝増壽を得ん」とくり返されている。仏は阿難に助かる方法、つまり施餓鬼法を説く中に「阿難よ、汝今受持せば、福德壽命皆な増長を得」（四六五a）、「若し善男子善女人有り、長壽福德増榮を求めんことを欲せば、速やかに能く檀波羅蜜を満足せよ」（四六五a）、「食を加持し鬼に施せば、便ち能く無量の福德を具足す。則ち同じく百千俱胝如来功德

等の無差別を供養すれば、壽命延長・増益色力・善根具足せしむ。一切の非人夜叉羅刹、諸もろの悪鬼神は敢えて侵害せず。又た能く無量の福德壽命を成就す(四六五b)、「各おの同時に誓願の言を発し、是の人の食するを願えば、壽を延長し色力を安樂せしむ(四五六b)」と記述される。本経は二千字に満たない經典であるが、生命の延長について多くが語られている。

他の施餓鬼に関係する經典や儀軌においても、『佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經』⁽²³⁾『施諸餓鬼飲食及水法』⁽²⁴⁾『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經』⁽²⁵⁾『瑜伽集要焰口施食起教阿難陀羅尼緣由』⁽²⁶⁾『瑜伽集要焰口食儀』⁽²⁷⁾『施餓鬼甘露味大陀羅尼經』⁽²⁸⁾にも壽命の延長が記述される。

また、施餓鬼經典と同功異典の『焰羅王供行法次第』にも、閻羅王は「能く王死籍を削り生籍を付するを乞う(三七四a)や「能く施主をして壽命を増益し業障を消除せしむ(三七四b)」、「王慈悲の方便を垂れ死籍を削り、願大誓の如ければ即ち生籍を付し、壽命百歳常に百秋を見る(三七五a)」と書かれる。この文献には「大(太)山府君(三七四a、三七五c、三七六a)や「五道將軍王(三七四a、三七五b、三七六a)」、「左司命右司命(三七五b)」、「天曹府君」、「地府神君(三七五b)」、「城隍社廟(三七五b)」等と中国の神々が登場する。この次第書は中国的信仰の傾向が強いものといえるが、『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口儀軌經』には「列宿天曹(四六九b)や「閻羅諸司天曹地府(四七〇a)」、また『瑜伽集要焰口施食儀』にも「閻羅諸司天曹地府(四七五b)」、付属の「十類孤魂文」に「五道大神(四八三b)」、「城隍(四八三c)」の語がみえる。つまり、施餓鬼經典は、閻羅信仰(十王救済)の影響を受け、また中国民間信仰と習合が進んだ文献といえる。文献では施餓鬼の功德を多く説くが、阿難が死から甦れる話を主題とする以上、死すべき運命からの脱却、「延命長壽」を目的としている。

さて、『佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經』には「佛は無量威徳自在光明殊勝陀羅尼(加持飲食陀羅尼)を説いて、一器の食を設け、此の陀羅尼を以て加持すれば、其の食は変じて無量の飲食となり、一切の餓鬼並びに婆羅門仙等各おへの七七斛の食を得て其の苦を免る(四六四c、四六五aの抄訳)」と記述する。陀羅尼による現実の食物の宗教的供儀への変容は、儀礼の成立要素となっている。

儀礼には、以下のような禁忌や規制がある。植物では、『焰羅王供行法次第』に「已上の香水は竹枝を以て之に灑ぐ。若し露地にて是の法を修すれば、桃・柳の本に向かう勿れ(三七四b)」と、『施諸餓鬼飲食及水法』に「唯だ桃樹・柳樹・石榴の下に寫すを得ず(四六七b)」と、『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口儀軌經』に「石榴・桃樹の下に瀉すを得ず(四七一一c)」とあるように、施餓鬼執行に当たり禁忌となる樹木がある。つまり、これらの樹木は辟邪や魔除けという特性があるということになる。桃や柳が祓いや清めに古くから用いられていたことは知られ、石榴も酸果樹(妊娠や多産と関係する)ということから桃と等同の聖性があると信じられていたのだと思われる。桃の聖性は多くの歳時記などの中国文献に見られるし、道教の經典にも言及がみられる。六朝の古道経といわれる『太上洞淵神呪經』⁽²⁹⁾巻一には「鬼この桃樹を見れば、則ち自ら死す。天人各おのこの桃木の下に持し、以て疫鬼一切の衆殍を殺す」とあり、これは玉京山の桃木は辟鬼の力があるという話である。また、『抱朴子』の登涉篇には「老君入山符」について書かれ、この護符の原材料は桃の板である。

施餓鬼儀礼の場所は、『焰羅王供行法次第』では「露地閑靜の處を求め(三七四a)や「若し露地にて是の法を修すれば……(三七四b)」とあるように、建物外の清浄の地を儀礼空間とする。また、『施諸餓鬼飲食及水法』では「淨地無人の行処、或いは水池邊の樹下に寫す(四六七b)」と、『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經』では「鬼神は流泉浴地、江河水澤、福德の地を愛樂す(四六九c)」、「面向いて東立して壇前、或いは泉池江海長流水中に瀉し(四七一c)」と、『瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由』では「鬼神は流泉浴地、江河水澤、福德の地を愛樂す(四七三b)」と記述される。つまり、屋外で水に関係する場所が施餓鬼儀礼の最適地ということになる。

さて、水辺での死者への儀礼というと「水陸会」が想起される。水陸会は『佛祖統紀』⁽³⁰⁾第三三および『釈門正統』

第四によれば、梁の武帝(五〇二〜五四九年)は「神僧が武帝の夢に現れ、六道四生の苦を受けている群靈を濟うために、水陸会を修した」ことが縁起で、「諸仙は食を流水に致し、鬼は淨地に致すことから、この名稱がある」と記述されている。もちろん、上記の説話は皇帝菩薩といわれた武帝に仮託したものである。

別に、水陸会と類似した齋醮(儀礼)が『太上洞淵神呪經』⁽³²⁾にある。本經の原初部分(二〇巻中の最初の二〇巻)は東晋から劉宋の頃に成立したとされ、禳災招福の齋醮を整理すれば以下のようになる。この道教經典を信仰し儀礼をおこなえば、病気の者は快癒するとして「一時病患し、病厄困な者は、三洞大法師に請い、一日二日夜五時に轉經し、九一の道を行ずれば、三五の氣、十方の位を取り、方方に鬼を殺し、王また敢えて當たらす」(巻九、八 a)とあり、道士(三洞法師)の関与により、病気を引き起こす悪しき鬼は取り除かれる。この儀礼はすでに死籍にある人間も蘇生できるとして「道言う、『吾今 十方の鬼王に告げ、今より以て去らしむ。世に病困危厄あれば、道士來たりて救う。此の經を轉じる者は、汝ら之を護り枉濫せしむる莫かれ。重ねて司命都籍使者に勅す。若しこの經を轉じる處、病人應に死せんとする者、當に爲に之を生かすべし。若し名石函に入り死籍已に定めるも、當に爲に之を逐うべし』と」(巻五、六 b)と書かれ転經(誦經)の功德が強調される。

このような治病と再生の儀礼は「當に先ず一靜室を立て、五帝の真圖、三洞無上の真容を畫き、三洞道場を建立すべし」(巻一九、六 b)とあるような聖なる空間、つまり道教の仏堂にあたる靜室に「三洞道場」を設けて行われた。また、「病之を治す可からず、若し身に符籙を佩びるあれば、一家五家、水上に舍一間を作り、三寶に供養し、晨夕に香燈し、朝謝禮拜す。並びに五帝に謁すること、一日二日七日に會を作せば、天人必ず子の名を記し、名玉曆に入るのみ」(巻二〇、四 a)と儀礼空間を記述する。他にも「道士急に人を化すに、靜舎を水上の道傍に立て、五帝司命を奉禮し、西向きに十六拜す。天人必ず書を下し、子らの家戸口は玉曆に入るを得て死に在らず。次に天門を書記して、司命は算を益し、終に横死せず」(巻九、四 b)とある。ここでいう水上とは水辺のことを指すと思われる。

西の方角に拝礼するのは、天師は西に居ると想定する初期天師道の儀礼の特徴ともいえる。また、「今壬午の年、疫鬼八千萬衆を遣わせ、七十種の病は人を殺す。人の知る者は、家いえに當にこの齋を大水上に建つ。五帝を拝謁し、西北向きに拝し、及び大符を作り大門上に置く。これを懸ぐれば、疫鬼は敢えて人に近づかず。自ら符籙の家にあらず、この符を懸げざる者は疫鬼人を害す。この符には八千萬大力士ありてこれを守る」(巻二〇、三 b)とも記される。

施餓鬼儀礼の特徴は陀羅尼の誦誦にあるが、道經に記される鬼は、特に阿難救命譚の餓鬼とは異なる。しかし、儀礼を通じて、危険な鬼を使役あるいは満足せしめ、その力によって延命長寿を図るというのは同じ基盤に属するといえよう。施餓鬼会は、地官が人の善悪を記録する中元とすでに結びついていた盂蘭盆会と習合して、道教へも大きな影響をあたえ、「普渡」などの死者救済儀礼を産み出した。

八、結語

仏教伝来以前、つまり盂蘭盆という熟語が存在する前から、盂や盆の文字は器としての意味で使われていた。手元の辞書をひもとけば、盂は『説文』に「飯器なり」とあり、別に「水(酒)もり器」の意味もある。盆も「瓦器」「水もり器」「血を盛るはち」「酒を盛るほとぎ」等という意味である。M・スワミエは、血盆とは、出産用の鹽や、屠殺用の受血盆の意味があるという。⁽³³⁾ 日常用だけではなく、儀礼とも関係した器ということだろう。

澤田瑞穂は『太平廣記』巻四二にある「盧元裕」の中に(『宣室志』を引き)「唐の太守盧元裕が、かつて中元に幡幢や像を設け盂蘭をその間に置く、にわかにして盆中に唧々の音が聞こえ、一小童が頭を出した。そこで水を注ぐと、童は数尺の大きさになり、盆中より白雲が起こつて雲を追つて去つたとある」という記述を指摘し、唐代にはすでに盂蘭と盆器が混同されていたという。⁽³⁴⁾ また、宋・明の文献に盂蘭盆が竹と関係づけられるのは、当時の盂蘭盆会

において目連像や紙銭が竹で作られた器に納められ、ともに燃焼されたためだともいう。

「盂蘭盆」の語は重要な中国撰述經典の『佛說父母恩重經』にも「佛、阿難に告げたまわく……若し孝順・慈孝の子有らば、能く父母の爲に福を作し經を造り、或いは七月十五日を以て、能く佛槃・盂蘭盆を造り、佛及び僧に獻ぜば、果無量なるを得、能く父母の恩に報いん」(大正藏卷八五、一四〇三c)と記述される。父母の供養のために仏槃(仏鉢あるいは灌仏盤か?)とあわせて造るのだから、この経での盂蘭盆は器物の意味で使われている。盂蘭盆の語義解釈の変遷は、儀礼自体の変化をもたらした。

現在の父母、つまり生存している肉親への功德にもなるという孝の儒教倫理的側面は、中国に盂蘭盆の儀式が定着する大きな要素となつたろう。父母や祖霊に対する感謝や供養の概念はインドでも、他の地域でもあろうが、自己の延命長寿をもたらす施餓鬼儀礼は、儀式で神々と関係を結び鬼を使役するといった道教の概念とも相互に影響しながら盂蘭盆の儀礼に組み込まれた。

註

(1) 『道教文化への展望』所収、平河出版社、一九九四

(2) 『仏教文学の多様性』所収、大正大学出版会、一九九六

(3) 『中国学研究』八号所収、大正大学中国学研究会、一九八九

(4) 岩本裕『盂蘭盆』の原語とその史的背景(金倉円照先生古希記念『印度学仏教学論集』所収、平楽寺書店、一九六六)、本稿では坂本要編『地獄の世界』所収(北辰社、一九九〇)を参照した。

(5) 古崎一美「ネパールでお盆の語源を考える」(『日本ネパール協会会報』No.二二〇、一九九三)参照。

(6) 辛嶋静志「盂蘭盆」の本当の意味―千四百年間の誤解を解く―(『大法輪』第八〇巻一〇号、大法輪閣、一九一三)、Seishi Karashima, *The Meaning of Yulanpen*. 盂蘭盆 - "Race Bowl" on Pavaṛāna Day. (『創価大学国際仏教高等研究

所年報』第一六号、創価大学国際仏教高等研究所、二〇一三)

(7) 岡部和雄「盂蘭盆経類の訳経史的考察」(『宗教学研究』第三七巻第三輯、日本宗教学会、一九六四)参照。

(8) 圭峰宗密(七八〇〜八四一年)は、唐代の僧、禪宗の一派である荷沢宗と華嚴宗とを中心として、種々雑多な仏教思想と実践行とを統一する「教禪一致」の特異な教説を説いた。また、その著『原人論』では、儒教や道教も仏教のもとに統合しようとする「三教融合」の試みもはかられている。

(9) 仏教史上有名な義浄(六三三〜七一三年)は、玄奘の少し後にインドに留学し、見聞をまとめた『南海寄帰内法伝』四巻を著し、「五衆安居」と「随意成規」を解説するが、盂蘭盆の語も、その説話や儀礼の記述はない。『釈氏要覽』に引かれる義浄は、インド留学僧の義浄とは別人と考える。

(10) 守屋美都雄訳註・布目潮風補訂『荊楚歲時記』(平凡社・東洋文庫、一九七八)参照。

(11) 石川三佐男『玉燭宝典』(明德出版社、一九八八)参照。

(12) 本稿は『学津討源』本に依った。

(13) 守屋本、二七五頁参照。杜公瞻は杜台卿(『玉燭宝典』著者)の甥。

(14) 吉岡義豊「中元盂蘭盆の道教的考察」(『道教と仏教』第二所収、豊島書房、一九七〇)参照。

(15) シベールNo.三七〇

(16) 守屋美都雄『四時纂要』(山本書店、一九六一)の解題一〜二頁によれば、韓鄂には『四時纂要』(古農書・古歳時記)の著述もあるが、『新唐書』卷七三上(宰相世系表第一三上)に記述される韓鄂、つまり山西省永濟県を本貫とし玄宗の相の韓休の兄、韓偓の玄孫の人物とは別人である。

(17) 松村一弥『東京夢華録』について(『中国古典文学大系』第五六巻、平凡社、一九六九)四七二〜四七三頁参照。

(18) 沖浦和光『竹の民俗誌』(岩波新書、一九九一)参照。

(19) 『新唐書』卷一四五・列伝七〇(中華書局)四七二六〜四七二七頁参照。

(20) 吉岡義豊「施餓鬼思想の中国的受容」(『道教と仏教』第二所収、豊島書房、一九七〇)三七六〜三七七頁参照。

(21) 吉岡義豊「施餓鬼思想の中国的受容」(『道教と仏教』第一所収、国書刊行会、再版、一九八〇および「中元盂蘭盆の道

教的考察」(『道教と仏教』第二所収、豊島書房、一九七〇)参照。

- (22) 大正蔵卷二二、No. 一三一一『佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經』、No. 一三二四『佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經』、No. 一三二五『施諸餓鬼飲食及水法』、No. 一三一六『佛說甘露經陀羅尼呪』、No. 一三一九『瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由』、No. 一三三〇『瑜伽集要焰口施食儀』、No. 一三三一『佛說施餓鬼甘露味大陀羅尼經』、No. 二二九〇『焰羅王供行法次第』(『道教と仏教』第一、四一三頁では施餓鬼法儀軌と同巧異典の經典という)

- (23) 各施一斗飲食、并及爲我供養三寶、汝得增壽(四六五c)、汝得增壽(四六六a)、即爲具足無量功德命得延長(四六六b)
- (24) 能令行者業障消除增益壽命(四六七b)、此人於現世中即延壽(四六八b)
- (25) 汝得增壽(四六九a)、汝等增壽(四六九a)、令汝福德壽命增長……令施主轉障害消災延年益壽(四六九b)、壽命延長增益色力善根具足(四七二a)、呪願施主壽命延長福德安樂(四七二b)、壽命延長福德增長(四七二b)
- (26) 汝得增壽(四七二c)、令汝福德壽命增長……能令施主、轉障消災延年益壽(四七三a)
- (27) 消災集福壽延長(四七六b)、無病長壽受用悉具足(四八二b)
- (28) 壽命長遠(四八六b)、若欲求壽命長者、如上作法滿其百日、即得長壽(四八七b)、七者其人壽命增進臥安覺妄觸事吉祥(四八七c)、一者壽命長遠(四八八b)
- (29) シベールNo. 三三五
- (30) 大正蔵卷四九、三二一b~c
- (31) 『統感』一三〇冊
- (32) 吉岡義豊『道教經典史論』(道教刊行会、一九六六)一九九~二〇三頁参照。
- (33) ミツシエル・スワミエ『血盆經の資料的研究』(『道教研究』第一冊所収、昭森社、一九六五)参照。
- (34) 澤田瑞穂『修訂 地獄変』(平河出版社、一九九二)一二四頁参照。

(付記) 本稿に引用した歳時記文献は、『東京夢華録』は『學津討原』本を用いたが、その他は特に注記したものを以外は『歳時

習俗資料集編』(藝文印書館)所収の文献を利用した。

弘法大師教学に説かれる菩提心―三句思想を中心として―

加藤精純（純一郎）

一、はじめに

弘法大師（七七四―八三五、以下、大師）は、従来の様々な仏教思想を包摂することによって、それらをはるかに凌駕する真言密教を構築したと言えよう。そうした伝統的な仏教思想の中で大師が重要視したものの一つを挙げるとするならば、それは菩提心であろう。大師が独創した壮大な教学の根幹には常に菩提心が横たわっていると「言つてよい。真言密教が仏教であると表明するならば、仏教の重要思想である菩提心が不可欠であるというのは当然のことである。しかしながら、*bodhicitta* という語は釈尊の時代以降、大乘仏教に到るまで、仏教文献において未だ確認されていないという事実もまた一方で存在する。仏教の重要思想は何かと問われれば、それは菩提心であるということに、誰も異論を挟まないであろう、その菩提心とは何か、*bodhicitta* という語が見つからないならば、大乘以前にどのような思想がそれに相当しているのか等々、様々な疑問が、先学たちの関心事となったことは菩提心に関わる数多くの先行研究が積み重ねられてきたことから伺い知れる。⁽¹⁾ こうした中で、勝又「1970」では「菩提心のあることを確信し、菩提心を発し、菩提心の展開によって菩提を成じ、人間仏陀の完成を目指している」⁽²⁾ という大乘仏教思

想の基調の中で、「空海の思想の根底をなすものはやはり菩提心の思想であり、この菩提心の思想を離れて、空海の戒律思想も即身成仏の思想も十住心の思想も成立しないのである」と論じているが、大師はこの菩提心というものをどのように捉えていたのであろうか。『秘密曼荼羅十住心論（以下、『十住心論』）』『秘藏宝鑰』『三昧耶戒序』等に説かれる大師の菩提心観を概観しながら、『大日経』の説く三句思想がどのような思想的背景を有しているのかという点について考察することを本稿の目的とする。

二、『十住心論』『秘藏宝鑰』に説かれる菩提心

では、大師教学にあらわれる菩提心を見てみることにするが、諸思想の根底をなすものが菩提心であると言われる通り、大師の著作中には様々な形で菩提心があらわれる。まずは『十住心論』の冒頭の記述を見てみよう。

大毘盧遮那經、祕密主問佛言。世尊。云何如來應供正遍知得一切智智。彼得一切智智、爲無量衆生廣演分布。乃至如是智慧、以何爲因、云何爲根、云何究竟。大日尊答、菩提心爲因、大悲爲根、方便爲究竟。祕密主、云何菩提謂如實自心。⁽⁵⁾

ここは、『十住心論』の第一住心の解説が始まろうとするその直前であり、この『十住心論』という著作がどのような経論書を根拠とし、その経論書に説かれるどの思想に基づいて論じられていくのか宣言するところであり、よって、『十住心論』にとつて重要な箇所であると言える。ここにおいて、祕密主がどのようにして一切智智を得るのか、また、どうしたらあらゆる衆生に一切智智を説き広めることができるのか、さらに、このような智は何を原因とし、

何を根拠とし、何を究竟とするのかと問う。すると、大日如来が菩提心を因とし、大悲を根とし、方便を究竟であるとし、また、菩提とは何かと問われれば、それは実の如く自心を知ることであると答えるのである。この有名な記述は『十住心論』中の、『大日経』「住心品」の引用箇所である。ここで示される因⇨菩提心、根⇨大悲、究竟⇨方便というのが、いわゆる三句思想である。『十住心論』は続けて次の記述を説き、その理由を明かす。

又問、發趣菩提之時、心所住處相續次第幾種。佛具答之。故經初品名曰住心。今依此經顯眞言行者住心次第。顯密二教差別亦在此中。住心雖無量、且擧十綱攝之衆毛。⁽⁶⁾

なぜなら、ここで、心が菩提に赴いていく次第やその段階については、『大日経』の「住心品」を根拠として、眞言行者の住心の次第を顯すと同時に、顯教と密教という二教の差別も説くと言っているからである。この記述により、『十住心論』と『大日経』の説く三句思想との密接な関係性が見てとれるのである。よって、一切智智を目指す十住心思想とは、菩提心を因とし、大悲を根とし、方便を究竟としたものであり、その住心の次第が一から十まで存在し、眞言行者がその十段階を修行によつて、より高次の階梯へと昇り、そして第十番目の菩提へ赴いていく過程をあらわしているということになるのである。このため勝又[1970]では『十住心論』を「菩提心展開論」と名づけているのであり、それはまた『秘藏宝鑰』においても同様であると説いている。⁽⁷⁾確かに、『秘藏宝鑰』の第十秘密莊嚴心を見てみると、『菩提心論』の三摩地段をそのまますべて引用しているので、勝又[1970]の「空海の十住心の思想は、『大日経』『住心品』にその根拠を置くけれども、第十秘密莊嚴心の内容は『菩提心論』に基づくのであり、しかもその中核をなすものは菩提心観の実修にあることが注目される」という記述は素直に首肯できよう。大師の菩提心観において、まずは、『大日経』『住心品』の三句思想と『菩提心論』の三摩地段が、その思想的背景にあると言ふこと

ができるだろう。

では、この三句思想というものは、一体どのようなようにして生まれたものなのであろうか。勝又〔1970〕に「因・根・究竟の三句思想の源流」として詳細な先行研究が存在する。勝又〔1970〕の説をまとめると、三句思想の源流には二つの系統があるとする。その一つ目の系統は『大方等大集經（以下、『大集經』）』『陀羅尼自在王菩薩品』に求められるとし、また、二つ目の系統は、『大乘莊嚴經論』『發心品』に基づく論⁽⁸⁾と論じている。そして、前者の系統における三句思想は『大集經』『陀羅尼自在王菩薩品』↓『大日經』『住心品』↓『守護国界主陀羅尼經』『陀羅尼品』↓『広釈菩提心論』という発展過程を経ているとし、総じて、この三句思想はインド中期大乘經典や論書のうちにすでに成立していると結論づけるのである⁽⁹⁾。

ここで、勝又〔1970〕による詳細な先行研究を参考にしつつ、今一度、三句思想について調査してみたいと思う。まず、勝又〔1970〕で取り上げていた『大集經』『陀羅尼自在王菩薩品』を見てみよう。

當得聞於大乘經典、發阿耨多羅三藐三菩提心安住不退。爾時世尊以大悲故起大方便。⁽¹⁰⁾

このように、「陀羅尼自在王菩薩品」では、大乘經典を聞くことを得て、阿耨多羅三藐三菩提を發し、安住して退せず、その時、世尊は大悲をもつての故に大方便を起すと説かれるのだが、ここには、一切智智という主語も、因・根・究竟の語もなく、ただ発阿耨多羅三藐三菩提心・大悲・大方便という説示があるだけである。とはいえ、菩提心・大悲・方便がそれぞれあらわれているので、三句思想の源流の一つと考えてよいと思われる。

一方、勝又〔1970〕において、第二番目の系統で挙げる『大乘莊嚴經論』では、發心を主語とし、發心における根、依止、所信、所緣、……究竟とは何かという十一の問いに対しての答えの中に、大悲を根とし、地滿を究竟と

なすという記述が見られるのであり、まったく一致しているわけではない。この点について、勝又〔1970〕では「両者が全く同一思想を述べていると速断することは許されないけれども、また関連を有する思想であることは勿論である」と述べている。このような、まったく同一ではないが、菩提心・大悲・方便の三要素が何等かの形で関連する記述は、確かに、その思想の源流のように考えられる。これらのような関連を有する思想というものは、勝又〔1970〕で挙げるもの以外にも、実は、いくつかの經典中にも見受けられ、三句思想との結びつきを感じさせる。こうした状況の中で、『大集經』『陀羅尼自在王菩薩品』よりもはるかに成立年代が早いと考えられる、他の經典に三句思想の源流と思われる記述が存在している。それは『華嚴經』である。

では、ここで、『華嚴經』『十地品』の次の記述を見てみよう。

佛子、若有衆生、深種善根、善修諸行、善集助道、善供養諸佛、善集白淨法、爲善知識、善攝善清淨深心、立廣大志、生廣大解、慈悲現前、爲求佛智故、爲得十力故、爲得大無畏故、爲得佛平等法故、爲救一切世間故、爲淨大慈悲故、爲得十方無餘智故、爲淨一切佛刹無障礙故、爲一念知一切三世故、爲轉大法輪無所畏故、佛子、菩薩起如是心。以大悲爲首、智慧増上、善巧方便所攝、最上深心所持、如來力無量、善觀察分別、勇猛力智力無礙智、現前隨順自然智、能受一切佛法、以智慧教化、廣大如法界、究竟如虛空、盡未來際。⁽¹³⁾

このように、冒頭に十項目を挙げて、それらに通じているものがあるならば、「仏子よ、菩薩は是の如きの心を起す」とする。そして注目すべきは、この次からの記述である。「大悲をもつて首となし、智慧増上し、善巧方便に攝せられ、最上の深心に持せられ、如來力無量にして善く觀察し分別し、勇猛力と智力とによつて無礙の智現前し、隨順する自然智にて、よく一切の仏法を受け、智慧をもつて教化し、広大なること法界の如くであり、究竟するこ

と虚空の如くにして、未来際を尽くす」とあり、この中に、大悲・方便・究竟が出そろっているのである。ただし、「十地品」では、大悲を首、つまり、はじめとし、方便を善巧方便とし、究竟を虚空とし、その全体について、心を起こす、すなわち、発心としている点だが、『大日経』の三句思想と異なっているとは言え、三句思想とまったく無関係であるとは言い切れないだろう。大悲を首とするといった表現は、まるで、大悲＝根と考えられなくもなく、また、究竟を虚空とするという説示は、『大日経』「住心品」の三句思想を説く箇所直後に「是の如く、秘密主、心と虚空界と菩提との三種は無二なり。此等悲を根本とし、方便波羅蜜を満足す⁽¹⁴⁾」とあることから、究竟＝虚空＝菩提であり、それが方便波羅蜜と関わっていると読み替えることもできないわけではない。さらに、是の如くの心を起こすという、その理由として列挙される記述は、まさに大乘仏教の重要な要素をまとめているようにも受け取れるため、ここでの起こす心を、菩提心と捉えても差し支えないと思われる。『華嚴経』の「十地品」は、周知の通り、サンスクリット原典が残っているのでも、⁽¹⁵⁾「言う発心とはどのような心を発心することであるのか、*Daśabhūmika*『十地経』の原語を確認してみる必要がある。また、「十地品」に相当する独立の諸経典も存在するため、それら『漸備一切智徳経』『十住経』『仏説十地経』の該当箇所もあわせて、以下、順に挙げてみよう。

Daśabhūmika

tatra bhavanto jīnaputrāḥ sūpacitakusalamūlānāḥ/ sucaritacaraṇānāḥ susaṃbhṛtasaṃbhāraṇāḥ
suparyupāsītābuddhotpādānāḥ/supariṇīḍtīśūkladharmāṇāḥ supariḡhītakalyāṇamītrāṇāḥ/
suvisuddhāśyānāḥ vipulābhāśyopagānāḥ/ udārādhimuktisamanvāgatānāḥ kṛpākaraṇābhīmukhānāḥ
sattvānāḥ bodhāya cītam utpadyate/ buddhajñānābhilāṣāya daśabalādhigamāya/ mahāvaiśāra-
dyādhigamāya samatābuddhadharmapratilambhāya/ sarvajagatparitrāṇāya mahākṛpākaraṇāvisōdhanāya/

daśadīgaśeṣajñānādhigamāya sarvabuddhākṣetrāsangaparīśodhanāya/ trayadhvaikakṣaṇāvibodhanāya
mahādharmacakrapravartanavaiśāradhāya/ tac ca cītam utpadyate bodhisattvānāḥ mahākaraṇā-
pūrvamgamam/ prajñājñānādhīpatēyam upāyakausalaparīḡhītam aśayādhyāśayopastabdhām/
tathāgatābalāprameyam sattvabalabuddhibalasuvīttavīcayam/ asaṃbhinnajñānābhīmukhām svayambhū-
jñānānukūlam/ sarvabuddhadharmaprajñājñānāvavādasampratītyeśakām dharmadhātuparamākāśadhātu-
sthitakamaparāntakotinisīhanam /⁽¹⁶⁾

和訳は龍山 [1938] 二一～二二頁からの引用。

卿等仏子達よ、ここに諸の衆生ありて、(一)善根が善く積まれ、(二)諸行が善く行ぜられ、(三)資糧が善く集められ、(四)諸仏の出生に善く仕え、(五)白法が善く積まれ、(六)善友に善く撰められ、(七)意樂が善く浄められ、(八)広大なる深心を具へ、(九)上妙なる信解を具へ、(十)悲愍の心が現前せる時、菩提に向ひて心が発起す。(一)仏智を願求し、(二)十力の力に達し、(三)大無畏に達し、(四)平等なる仏法を得、(五)一切世間を救ひ、(六)大悲愍を浄め、(七)十方の一切の智に達し、(八)一切の仏国を礙りなく清め、(九)三世を一刹那に知り、(十)大法輪を転ずるに無畏とならむが為に、諸の菩薩の心が発起するなり。(此の心は) (一)大悲を首となし、(二)慧と智とを増長し、(三)巧みなる方便に撰められ、(四)意樂と深心とに支えられ、(五)如来力の無量を具へ、(六)衆生力と覺慧力との決擇がよく辨ぜられ、(七)無分別智が現前し、自然智に従ひ、(八)あらゆる仏法の慧と智との教を受け、(九)法界を極め、(十)虚空界(の限り)に住し、未来際を盡す。⁽¹⁶⁾

『漸備一切智徳経』

佛子且察、諸集衆生、積累德本所行眞諦而無虛僞、所造行業甚善將護、諸佛興世常勤供養、極以合會諸清白法、恒以諮受善知識俱、以除憂感志性寬弘、篤信微妙定意平等、面觀現在愍念慈哀、心常志慕諸佛聖慧、化諸衆生悉發道心、皆令至眞好一切智、其十種力強而有勢、則得遊行大無所畏、其意坦然得佛正法、擁護救濟一切衆生、修大愍傷其哀清淨、十方無餘悉解一切明智至門悉現目前、一切佛土無爲清淨、一時覺了三世世事、轉大法輪療衆疾病、菩薩大士須臾發意、愍衆生行無極大哀以爲元首、智慧明了甚爲巍巍、常勤學受善權方便、意性和柔親近道法、如來十力不可限量、善思選擇計一切人力佛力最上、所宣法門無所罣礙、而以和順自在之慧、佛悉了知一切佛興、因是自在、造立道法法界行最、立虛空際、所可發心。顯了當來發菩薩意。⁽¹⁷⁾

『十住經』

諸佛子、若衆生、厚集善根、修諸善行、善集助道法、供養諸佛、集諸清白法、爲善知識所護、入深廣心、信樂大法、心多向慈悲、好求佛智慧、如是衆生、乃能發阿耨多羅三藐三菩提心、爲得一切種智故、爲得十力故、爲得大無畏故、爲得具足佛法故、爲救一切世間故、爲淨大慈悲心故、爲向十方無餘無閔智故、爲淨一切佛國令無餘故、爲於一念中知三三事故、爲自在轉大法輪廣示現佛神力故、諸菩薩摩訶薩。生如是心。諸佛子、是心以大悲爲首、智慧増上、方便所護、直心深心淳至、量同佛力、善籌量衆生力佛力、趣向無閔智、隨順自然智、能受一切佛法、以智慧教化、廣大如法性、究竟如虛空、盡於後際。⁽¹⁸⁾

『仏説十地經』

唯諸佛子若有有情、善積善根善集資糧、善修諸行善事諸佛、善聚白法善友所攝善淨意樂、隨順廣大増上意樂、具妙勝解悲愍現前、爲求佛智、爲欲證悟十力之力、爲獲如來大無所畏、爲得平等佛不共法、爲欲救拔一切世間、

爲淨大悲愍、爲悟十方無所餘智、爲以無礙淨諸佛刹、爲一刹那能知三世、爲無所畏轉大法輪、發如是心。菩薩發心大悲爲先導、慧智増上方便善巧之所攝受、意樂及與増上意樂常所輔持、佛力無量以堅持力及以智力、善擇決定無礙智、現前隨順無師自然妙智、能受一切佛法慧智、教授誨示、極於法界盡虛空性、窮未來際始發此心。⁽¹⁹⁾

これらそれぞれの經典の該當箇所をまとめて比較してみると以下の如くである。まずは心を起こすという記述の対応箇所である。

『華嚴經』「十地品」	無し	起如是心
<i>Dasabhumika</i>	bodhāya citāṃ utpadyate	<i>citāṃ utpadyate</i>
『漸備一切智徳經』	發道心	發意
『十住經』	發阿耨多羅三藐三菩提心	生如是心
『仏説十地經』	無し	發如是心

このように、*Dasabhumika* では単なる発心ではなく、菩提のために心を起こすことを明確に打ち出しており、漢訳もすべてではないが、『十住經』において心を起こすとは阿耨多羅三藐三菩提心を起こすことであると解釈しているのである。

『漸備一切智徳経』 元首
『十住経』 首
『仏説十地経』 先導

また、上記のように、大悲を首とするという相当箇所は、*pūrvāṅgamaṇ*であり、はじめをあらわしていることがわかるが、先導という漢訳もあることから、意味内容としては根という漢訳と少なからず繋がりと考えてもよさそうである。

『華嚴経』「十地品」 究竟如虚空
Dasabhūmika paramākāśadhātusthitakam
『漸備一切智徳経』 立虚空際
『十住経』 究竟如虚空
『仏説十地経』 盡虚空性

これらを比較してみると、完全に対応しているとは言えないが、究竟という意味合いで虚空を捉えていることがわかる。以上、『十住心論』『秘蔵宝鑰』にあらわれる十住心思想において、大師は菩提心をその根幹に据えているのであり、その際、大師が重視する『大日経』『住心品』に説かれる三句思想の先駆的な要素が、『華嚴経』の、特に成立年代の早い「十地品」にすでにあらわれているのである。

三、『三昧耶戒序』に説かれる菩提心

次に、大師の十住心思想の根幹に据えている菩提心を戒として見做している『三昧耶戒序』を見てみよう。『三昧耶戒序』は大師が考える密戒を三昧耶戒であると表明し、実際の作法次第について説くのではなく、その三昧耶戒とはどのような内容をもつものであるのかを解説するところにその大きな特徴がある。この『三昧耶戒序』と『十住心論』『秘蔵宝鑰』には深い関係が存在する。というのも、『三昧耶戒序』の冒頭に十住心思想のエッセンスをまとめている記述があり、十住心思想の萌芽がこの『三昧耶戒序』にはあらわれているからである。この『三昧耶戒序』の内容の根元的な問題とは菩提心である。なぜなら『三昧耶戒序』に十住心思想の萌芽が見られるという⁽²¹⁾ことに、そもそも、大師が恵果和尚と出会い、最初に授かったものが発菩提心戒であることから、大師の三昧耶戒とは当然のことながら、自らが実際に授かった発菩提心戒と深い関わりがあると考えてよい。また、弘仁『遺誠』に、密戒とは三昧耶戒であり、その三昧耶戒はいくつかの別名が存在し、その中の一つが発菩提心戒であると述べられている。しかしながら、『遺誠』については、従来、真偽が問題となっており、その経緯については、⁽²²⁾苦米地 [2008]で詳細に論じられているが、本稿では、『遺誠』については慎重な取り扱いを要するという⁽²³⁾ことのみ記しておきたい。『三昧耶戒序』の冒頭の十住心の説示が終わると続けて、三昧耶戒とはどのような戒であるのかという本文が始まるので、以下に挙げてみよう。

今所授三昧耶佛戒者、則是大毘盧遮那自性法身之所説眞言曼荼羅教之戒也。若有善男子善女人比丘比丘尼清信男女等、欲入此乗修行者、先發四種心。一信心、二大悲心、三勝義心、四大菩提心。⁽²³⁾

ここで、今、授けようとしている三昧耶仏戒とは真言曼荼羅教の戒であり、善男子、善女人、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等が、真言乘に入つて修行しようとするならば、まず、四種心を発さねばならず、その四種とは、信心、大悲心、勝義心、大菩提心であると説く。

この四種心は、三昧耶戒にとって重要な四要素であることは言うまでもなく、この四番目に大菩提心があることから、三昧耶戒が菩提心と密接に繋がっていることがわかるだろう。この三昧耶戒における四種心説については、すでに、勝又〔1970〕の中で詳細に考察されており、「第二の大悲心、第三の勝義心、第四の大菩提心は『菩提心論』所説の大悲、勝義、三摩地をもつて戒となすという思想に基づいているのであり、これに『釈摩訶衍論』の信心（天信）の思想を結合して、「四種の心を発すべし」の思想が成立したのである」⁽²⁴⁾とし、また、『菩提心論』の他に、『守護国界主陀羅尼経』「阿闍世王受記品」第十「信心を以て根本とし、深般若を以て先導とし、大菩提心及び大悲心を以て莊嚴とす」の記述を取り上げ、「四種心の中の信心、大悲心、大菩提心の名称は、『守護国界主陀羅尼経』からとつたものと見てよい。かくして、空海の四種心説は直接的には、『菩提心論』と『守護国界主陀羅尼経』に基づいたもの」⁽²⁵⁾と論じており、さらに、この四種心説の源流として、『華嚴経』『菩薩地持経』『大智度論』『大乘莊嚴経論』などの大乘経論書を挙げている。⁽²⁶⁾一方、三句思想について、勝又〔1970〕では、『大集経』の記述を取り上げることに中期大乘経論書の中にその源流を求めていたのだが、本稿で三句思想の萌芽を『華嚴経』「十地品」に見出したことにより、四種心説と三句思想の源流がともに「華嚴経」という初期大乘経典にまで遡ることが可能となったことは、まことに興味深い重なりであると言えるであろう。⁽²⁷⁾

四、菩提心と菩提心戒

では、菩提心から菩提心戒へと変容していったのは、いつ頃からののであろうか。実は、この点について、苦米地〔2008〕に重要な論述があるので、引用してみたい。

菩提心戒は、不空訳『受菩提心戒儀』原本（現流本前半部）において成立したものと考えられる。……もちろん『受菩提心戒儀』は「不空訳」とされ、作法そのものの構成は七日作壇法の入壇前許可作法である以上、この作法がインド密教のものである、とも考えられるが、しかしその中の「発菩提心」を「戒（または律儀）」としたのが不空の意図によるものである可能性はあろう。……これらのことは、「菩提心戒」と「三世無障礙智戒」を同一視するもので、「菩提心戒」は入壇灌頂の前作法において授けられる律儀、無為戒であることが理解され、不空によって成立したと思われる。⁽²⁸⁾

このように、菩提心から菩提心戒へという流れは、不空によるものであるという可能性を提示していて、まことに示唆に富んだ考察であると言える。また、菩提心戒は、『大日経』で説かれる三世無障礙智戒と同一視され、さらに、無為戒であると理解されるという点は、重要な指摘である。

ここで、苦米地〔2008〕の論考を念頭に置いた上で、『十住心論』『秘藏宝鑰』で説かれる菩提心と、『三昧耶戒序』『遺誡』で説かれる菩提心戒の関係について考えてみたい。大師の三昧耶戒は菩提心戒とも名づけられたと前述したが、弘仁『遺誡』には、「密戒とはいわゆる三摩耶戒なり。または仏戒と名づけ、または発菩提心戒と名づけ、または無為戒と名づくる等なり。かくのごとくの諸戒は十善を本となす」⁽²⁹⁾とある。これによると、三昧耶戒は、仏戒とも、発菩提心戒とも、無為戒とも名づけられ、しかも、それら諸戒はすべて十善を根本としていると説かれている。

大師の菩提心観をその著作を通して見てきた結果、大師は第十秘密莊嚴心の内容をすべて『菩提心論』から引用し、十住心思想において菩提心を最重要視していることは明白であったということ、また、大師自ら提唱する三昧耶戒の根本には菩提心がそのまま直結していたということなどから判断すると、菩提心から菩提心戒へと変容しても何ら不自然なことではなかったのかもしれない。変容というよりは、むしろ、三昧耶戒の内容が菩提心そのものに通じているため、三昧耶戒はそのまま菩提心戒という名称で呼ばれるようになったと考えた方が自然かもしれない。『秘藏宝鑰』の第十住心と『三昧耶戒序』の大菩提心の記述は、共通して三摩地を説いているからである。さらに、『三昧耶戒序』の最後の箇所では、「深般若をもつて、無自性を観ずるが故に、自然に一切の悪を離れ、一切の善を修し、自他の衆生を饒益す。すなわちこれ三聚妙戒を具足して、欠くることなし。秘密の三摩地に住することもまたまたかくのごとし。この乗に住するものは、この戒をもつて自の身心を檢知し、他の衆生を教化す。すなわちこれ秘密三摩耶仏戒なり」と説くことから、秘密三昧耶仏戒とは、仏戒、発菩提心戒、無為戒の他に、饒益有情戒とも同義であると説示しているのである。

では、なぜ、秘密三昧耶仏戒、すなわち、三昧耶戒は、菩提心戒だけでなく、仏戒や無為戒や饒益有情戒などとも呼ばれるのであろうか。ここで、『華嚴経』の次の記述を見てみたい。

佛子、菩薩摩訶薩、有十種戒。何等爲十。所謂不壞菩提心戒、離聲聞緣覺地戒、饒益觀察一切衆生戒、令一切衆生住佛法戒、一切菩薩學戒、一切無所有戒、一切善根迴向菩提戒、不著一切如來身戒。⁽³¹⁾

これは『華嚴経』の「離世間品」であるが、菩薩には十種の戒があるとして、その十種の中に、不壞菩提心戒、饒益觀察一切衆生戒、仏法戒があらわれるのであり、これは、まさに、菩提心戒、饒益有情戒、仏戒に対応すると

見做してよい。こうしてみると、『華嚴経』において、大師の三昧耶戒の異名のほとんどがすでにあらわれているということから、三昧耶戒の異名の源流も『華嚴経』にまで遡れると言つてよいと思われる。このように、三昧耶戒という密戒が様々な名称で呼ばれることが見てとれるが、前述した通り、大師が入唐した時の様子が描かれている『御請来目録』の冒頭の中に「我に授くるに発菩提心戒をもつて」という文章が存在しているところからみると、唐で恵果和尚から直接授かった際の戒の名称はそもそも発菩提心戒と呼ばれていたものであったという事実も忘れてはならないだろう。

また、弘仁『遺誡』において三昧耶戒が十善を本とするという記述であるが、その点については、次の『大智度論』を見てみたい。

復次是菩薩生慈悲心、發阿耨多羅三藐三菩提、布施利益衆生、隨其所須皆給與之。持戒不惱衆生、不加諸苦常施無畏、十善業道爲根本。⁽³⁴⁾

このように、『大智度論』では、菩薩は慈悲心を生じて、阿耨多羅三藐三菩提心を発こして、布施をして、衆生を利益して、持戒して、衆生を悩まさず、常に無畏を施すは、十善道を根本となすとある。これは、慈悲心↓菩提心↓布施↓衆生利益↓持戒↓不惱衆生、という流れが見て取れ、なおかつ、これらの根本は十善道であるとしていることから、大師の考える菩提心観と根本的にかなり共通する思想が『大智度論』に提示されていると考えてよいと思われる。

五、結論

以上、菩提心の三句思想については、『大日経』「住心品」の三句思想がそのまま引用されていることから、『十住心論』『秘藏宝鑰』に説かれる菩提心は、『菩提心論』の三摩地段と『大日経』の「住心品」がその思想的背景にあると言えるが、従来、三句思想の源流として考えられてきた『大集経』「陀羅尼自在王菩薩品」よりもはるかに成立年代の早い『華嚴経』「十地品」にその三句思想の萌芽が存在していたことがわかった。

また、『三昧耶戒序』における四種心説は、『守護国界主陀羅尼経』『大乘莊嚴経論』『菩提心論』『釈摩訶衍論』に基づくということになるが、その源流を辿れば、勝又[1970]で言われるように、『華嚴経』『菩薩地持経』『大智度論』『大乘莊嚴経論』などの大乘経論書を挙げる事ができる。とすると、三句思想も四種心説も、ともにその源流を『華嚴経』という初期大乘経典にまで遡ることができるとするのは非常に興味深い重なりと言えよう。

また、『三昧耶戒序』、あるいは、弘仁『遺誠』中の菩提心は戒としてもあらわれている。弘仁『遺誠』における三昧耶戒は、仏戒、発菩提心戒、無為戒とも名づけられ、それら三昧耶戒の異名のほとんどが『華嚴経』にすでにあらわれていた。しかも、弘仁『遺誠』において、それら諸戒はすべて十善を根本としていると説示されていたが、それは『大智度論』との関係性も見られたところである。弘仁『遺誠』については慎重に取り扱わねばならないことは前述したが、その内容のすべてが大師の考えに反しているとは思えない。この点については今後の課題としたい。

大師教学に説かれる菩提心の思想的背景を探ってみると、『華嚴経』『十地経』『大集経』『大日経』『守護国界主陀羅尼経』『大智度論』『菩提心論』との深い関連性が見られた。これらの経論書は、大師が真言僧として学ぶべき経論書のリストとして著した『真言宗所学経律論目録』中に挙げられたものと『大集経』『大智度論』を除いて、すべ

て一致しているということになる。大師の菩提心観における思想的背景が、大師自身が重視した経論書に依っているのは当然の結果であると言えるのかもしれないが、『真言宗所学経律論目録』に載っていない『大集経』『大智度論』などの諸経論書との関わりも重要となるであろう。

〈略号〉

大正『大正新脩大蔵経』

註

- (1) 西義雄[1943]、田上[1990]参照。
- (2) 勝又[1970]一〇六頁
- (3) 勝又[1970]一〇七頁
- (4) 勝又[1970]一〇七頁
- (5) 『弘法大師全集』第一輯二二九頁七～一〇
- (6) 『弘法大師全集』第一輯二二九頁一〇～一三〇頁一
- (7) 勝又[1970]一一四頁参照。
- (8) 勝又[1970]一二三～一二七頁参照。
- (9) 勝又[1970]一二七頁参照。『大日経』と『守護国界主陀羅尼経』の関係において、小野塚[1961]は勝又説を継承している。
- (10) 大正No.三九七、一四上一六～一八
- (11) 勝又[1970]一二五～一二七頁参照。
- (12) 『大集経』「虚空藏菩薩品」大正No.三九七、一一二下。『華嚴経』大正No.二七八、六九七上～下。大正No.二七九、三四四上、三四七中などに完全に一致しているわけではないが、関連していると思われる記述がある。
- (13) 大正No.二七九、一八一上二〇～二二

- (14) 大正No.八四八、二下一八～二〇
- (15) Ryuko Kondo [1983] 一五～一六頁
- (16) 龍山 [1938] 二二～二三頁引用。また、荒牧 [1974] 三二～三五頁、参照。
- (17) 大正No.二八五、四六一～二五～中一四
- (18) 大正No.二八六、五〇〇中八～二二
- (19) 大正No.二八七、五三八上八～二〇
- (20) 『弘法大師全集』第一輯六九頁八
- (21) 『弘法大師全集』第二輯八六一頁八
- (22) 『遺誠』の真偽については、従来議論が交わされてきた通りであるが、勝又 [1970] 九六頁に「この『弘仁遺誠』は弘仁四年夏月晦日の遺誠とされ、空海四十歳の時に当たる。これが果して弘仁四年の空海の遺誠であるか否かは、疑問のあるところであり、仮りにこれが後世の作であるとしても、空海あるいは真言宗の初期教団における戒に関する基本的態度、あるいは基本的な考え方がよく窺われるのである」という記述もあるため、本論文では、勝又 [1970] の記述を支持し、論を進めていく次第である。
- (23) 『弘法大師全集』第二輯一三三頁五～八
- (24) 勝又 [1970] 九一～九二頁
- (25) 勝又 [1970] 一一八～一一九頁
- (26) 勝又 [1970] 一一九頁および一二〇頁
- (27) 『三昧耶戒序』に説かれる四種心説の大菩提心についての先行研究を挙げておきたい。頼富 [1974] (一三三頁) では、「能求の菩提心とは、「菩提心論」からの引用でも知られるように、菩提という目的を設定して、それに向って心を発することであり、かつその心を発する主体そのものを意味する。これに対し、所求の菩提心とは、求められる対象であり、それは菩提そのものである。それは密教の見地からは、無尽莊嚴金剛界とされ、さらに具体的に言えば、大毘盧遮那仏の四種法身、四種曼荼羅である。また別の言葉に置き換えるならば、能求の菩提心が因位の菩提心・修生の菩提心、所求のそれが、果位・

- 本有の菩提心と配することができるであろう」と指摘してから、『三昧耶戒序』と『菩提心論』『守護国界主陀羅尼経』との関連を述べ、三句思想と四種心説の関係について論じている。また、松長 [1980] (二六六頁) によれば、『大日経』住心品においてあらわれる所取と能取を離れた心がそのまま菩提であるという考えかたは、菩提心についての特異な考えかたである。ブツダグヒヤは『大日経広釈』の中で、菩提心を、菩提に向う心と、菩提を自性とする心との二種に分けている。前者が仏教一般の菩提心に対する理解であり、後者が『大日経』における菩提心の解釈である。この菩提を自性とする心は、初地の菩提心ではあるが、また菩提そのものでもある心を用いる。求める心と求められる菩提が別のものでなく、心そのものが現等覚であり、空なる無上菩提でもあるという関係にある」として、『大日経』住心品の菩提心について論じつつ、大乘思想の儀軌化」(二六四頁) について詳細に論証している。さらに野口 [1984] (一四六頁) には、「四種心が並列的にあるのではなく、いわば、重複分類的に展かれたものであつて、能求と所求の菩提心に統合することができ、信心・大悲心・勝義心は能求の菩提心にあてられる、と思われる。但し、衆生と仏の本来不二を前提としていることから、能求・所求の菩提心は別個にあるのではない。そして、元来は実践法として能求の菩提心の意を含むと思われる『菩提心論』の三摩地菩提心が、『秘藏宝鑰』に於て、所求の菩提心と対応するであろう秘密莊嚴心として扱われること、また所求の菩提心の記述中に、「もしよく日月の輪光を觀じ、声字の真言を誦じて三密の加持を發し、四印の妙用を揮はば、……無明の障はたちまちに心海に帰せん。……この三昧に住するを秘密の三摩地と名づく」と述べられていることにより、三摩地菩提心を媒介として、密教的な観法により、能求と所求の転換が行われるものと考えられるのである。こうして、大師教学の根底にある本覚思想が、菩提心思想として実践的に展開されるのである」という重要な論究がみられる。

- (28) 苦米地 [2008] 六八一～六八二頁
- (29) 『弘法大師全集』第二輯八六一頁七～八
- (30) 『弘法大師全集』第二輯一三八頁一〇～一一
- (31) 大正No.二七八、六三三下六～一〇
- (32) 『弘法大師全集』第一輯六九頁八
- (33) 加藤 [2010] 参照。

〈参考文献〉

- 荒牧典俊 [1974] 『十地経』大乗仏典第八卷、中央公論社
- 遠藤祐純 [2008] 『戒律概説―初期仏教から密教へ』ノンブル社
- 小野塚幾澄 [1961] 『守護経と大日経との関係―その思想的連関について―』『豊山学報』第七号、八九〜一〇二頁
- 勝又俊教 [1970] 『密教の日本的展開』春秋社
- [1981] 『弘法大師の思想とその源流』山喜房佛書林
- 加藤純一郎(精純) [2010] 「弘法大師は十善をどう捉えたか」『豊山学大会紀要』第三十八号、二二七〜二四四頁
- 田上太秀 [1990] 『菩提心の研究』東京書籍
- 龍山章真 [1938] 『梵文和訳 十地経』国書刊行会
- 苦米地誠一 [2008] 『平安期真言密教の研究』第一部 初期真言密教教学の形成』ノンブル社
- 長井真琴 [1936] 『南方所伝 仏典の研究』国書刊行会
- 西義雄 [1943] 『菩提心について』『宗教研究』五ノ二、三号
- 野口圭也 [1984] 『本覚・菩提心・俱生』『豊山学報』第二十八・二十九合併号、一四三〜一五六頁
- 福田亮成 [1994] 『秘蔵宝鑰 密教への十階梯へ弘法大師に聞くシリーズ②』ノンブル社
- [1999] 『三昧耶戒序・秘密三昧耶仏戒儀へ弘法大師に聞くシリーズ④』ノンブル社
- 松長宥慶 [1980] 『密教における菩提心思想の展開』『仏教思想史3』平楽寺書店、二六一〜二八三頁
- 頼富本宏 [1974] 『弘法大師の菩提心観』『密教学研究』第六号、一二五〜一三八頁
- Ryuko Kondo [1983] *Dasābhīṃśūaro nāma Mahāyānasūtram*, Rinsen Book Co.

Subhūtipāliṭa 著 *Śrībhūtaḍāmaramaṇḍalopayikā* 校訂テキスト (1)

名 取 玄 喜

1. 始めに

本稿は、およそ 9~10 世紀頃にインドで活動したと推測される密教僧 Subhūtipāliṭa の著作 *Śrībhūtaḍāmaramaṇḍalopayikā* (= BḌMU) のサンスクリット語写本の子備的な校訂テキストを提示するものである¹⁾。BḌMU の概要は名取[2018b]で、また Subhūtipāliṭa とその著作の概要は名取 [2019] で既に報告しているので、ここでは本文献の特徴のみ改めて簡単に触れておきたい。

Abhayākaragupta や Bu ston に依れば所作タントラに分類される *Bhūtaḍāmaratantra* (= BḌT) には、忿怒形の金剛手を中尊とする曼荼羅およびその曼荼羅を用いた簡略な灌頂儀礼が説かれている。BḌMU は、それらの記述の中に *Sarvatathāgatattvasaṃgraha* (= STTS) を始めとする瑜伽タントラ所説の灌頂次第等を組み込むことで、瑜伽タントラの方軌に則して BḌT の灌頂を實踐できるように再構成した曼荼羅儀軌である。本儀軌の前行 (pūrvasevā) に相当する *Śrībhūtaḍāmarabhaṭṭārakasādhana* (= BḌBS) も BḌMU とともに写本が残されており、これらは 2 本で一連の儀軌を形成している。

Subhūtipāliṭa の人物像は不明な点が多いものの、Bu ston の著作からは瑜伽タントラに精通した Ānandagarbha と師弟関係にあったことが窺われる。中でも STTS 金剛界品に基づく曼荼羅儀軌 *Sarvavajrodayā* (= SVU) を著者 Ānandagarbha の弟子 Prajñāpāliṭa から相承したとされる点は興味深く、実際に BḌMU は SVU とほぼ同様の次第構成をとり、平行句・類似句も多く見いだされる。

このことは2人がある程度接近した年代に活動し、灌頂儀礼に関して共通の知識を有していたことを示唆するが、その一方でSVU以外の儀軌と共通点が見いだされる箇所も少なからずあり、BDMUとSVUの間に直接的な貸借関係があるか否か現時点では明言できない。こうした他文献との共通点や相違点はĀnandagarbhaとの師弟関係の実際、さらにその枠を超えて人物像を探る際の数少ない手掛かりであり、本稿では詳しい検討に至らないが今後考察を進めたいと考えている。

インド密教の灌頂儀礼に関する研究は周知の如く先学による膨大な蓄積があり、本稿も大部分をそれらに依っている。瑜伽タントラ階梯の灌頂に関する新たな基礎資料と言えるBDMUの校訂テキストを提示することで、当該分野の研究の補完・進展に多少なりとも資するところがあれば幸いである。

2. 文献資料

校訂テキストの底本にはゲッティンゲン大学図書館に所蔵されるBDMU写本写真 (Cod Ms Sanscr. Rah. Xc 14/50 no. 51, complete, palmleaf, 13 fols.) の画像データを用いた。写本の書誌情報等はBandurski [1994: 86-87] 及び名取 [2019] を参照されたい。

このBDMU写本は目下孤本だが、内容的に概ね対応するチベット語訳がデルゲ版に2本収められている (D.2677・2905 = BDMUTib.)。ただし、そのコロフォンには blo bzangs skyong (*Sumatipāḷita/Sumatipāla) という写本とは異なる著者名が記され、内容も尊格の供養や観想の方法等を始めとして細部で写本とかなりの相違があり、少なくとも写本とは伝承の異なる別本と考えられる²⁾。そのため、本稿ではこれらのチベット語訳は参照程度に留めることとした。

3. シノプシスと内容概観

BDMU全体は大きく13の項目に分けることが出来る³⁾。本稿では冒頭の「1. 地の浄化の儀軌」から、曼荼羅を描く直前の「6. 尊格の準備」まで (ff. 1v1-

4r6)のテキストを提示する。このうち「3. 瓶の準備の儀軌」と「5. 弟子の準備」は、SVUの校訂テキストである密教聖典研究会 [1987] に概ね準じて、さらに複数の次第に細分される。以下に本稿で提示する箇所のBDMUのシノプシスとSVUとの対応を示し、各項目の内容を概観する。

BDMUのシノプシス	対応するSVUの番号と次第名 ⁴⁾
1. 地の浄化の儀軌 (bhūmiśodhanavidhi)	§89 擇地・§90 淨地
2. 地の獲得 (bhūmiparigraha)	§90 淨地
3. 瓶の準備の儀軌 (kalaśādhivāsanāvidhi)	
3-1. 自身を喜ばせる	§92 自身引導
3-2. 勸請	§93 勸請
3-3. 虚空曼荼羅	§94 虚空曼荼羅
3-4. 金剛眼・金剛輪印	§95 金剛眼・§96 金剛輪印
3-5. 金剛槩	§97 金剛槩
3-6. 瓶の準備の儀軌	§98 被鎧・§99 曼荼羅意想・ §100 曼荼羅供
4. バリ儀軌 (balividhi)	§142 諸天供
5. 弟子の準備	
5-1. 弟子による請願	§101 弟子祈願
5-2. 弟子の加持	§104 弟子加持
5-3. 弟子による懺悔等	§102 発露懺悔等
5-4. 齒木授与	§105 授与齒木
5-5. 漱口水授与	対応なし
5-6. クシャ草授与	§106 夢想
5-7. 臂釧授与	§107 授与臂釧
5-8. 入壇許可	§108 入壇許可
6. 尊格の準備	対応なし

(以下曼荼羅の線描次第に続く)

1. 地の浄化の儀軌

前行儀軌 (pūrvasevāvidhi, BḍBS を指す) を修した阿闍梨は、まず人骨の粉を用いた降伏護摩によって妨害者を排除し、自身と弟子のために息災護摩を行い、悪しき者を追い払う真言を唱えて悪しき者を追い払い、地結によって土地を守護する。次に最上・中程度・劣ったものという3種の悉地の区別に応じた深さの穴を掘り、掘った土から異物を除いて香水を混ぜ、穴に五宝等を安置してその土で埋め戻し平らにする。土地には楼閣がありトーラナ等で荘厳されるとする。最後に牛の五種物を塗って、曼荼羅の土地を作る。また、舗装されている等で穴を掘ることが出来ない場所では、地結等を行ってから芥子と水と灰を撒いて香水を混ぜた土を塗り、水を撒いて中央に宝等を安置するべきであると規定される。

2. 地の獲得

ヴァム字から生起した地神を『大日経』具縁品所説の所謂「警発地神偈」によって促し、花やバリ等によって供養して、フォーム字と四字真言を唱える。

3. 瓶の準備の儀軌

阿闍梨は曼荼羅の土地の中央で自身を歓喜させるために、今日は自身が金剛の部族に生ずる最上の日であるという旨の3偈を述べる (3.1. 自身を喜ばせる)。香炉を手に取り諸仏を礼拝して、護念と招請を請う偈を述べ、自らを大持金剛と観想する。マハーデーヴァ等の姿をとった儀礼補助者 (uttarasādhaka) たちは阿闍梨を礼拝して、曼荼羅の説示を勧請する (3.2. 勧請)。この勧請の言葉は BḍT においてマハーデーヴァが大持金剛に曼荼羅の説示を勧請する際に述べる文言とほぼ一致することから、阿闍梨と儀礼補助者による経典の場面の再現であることがわかる。勧請を受けた阿闍梨は、一切の如来が虚空に満ちていると観想して礼拝し、自身が持金剛であるという旨の2偈を述べる (3.3. 虚空曼荼羅)。なお、以上の3つの次第に説かれる偈頌は他の灌頂儀礼文献に広く見られる定型句である (田中 [2010: 590-591])。世尊の印によって観想上の曼荼羅を虚空に入れて、両眼にヒーヒ字を布置し、忿怒視によって歩き回る。足の裏に観想した羯磨金剛杵で地面を掴み、

炎に包まれた金剛杵所成の地面と観想して、再び地結を行い、金剛視によって牆と網を作って方位輪の仕草 (dikcakrābhīnaya) を行う。虚空から曼荼羅を鉤召して、炎を旋転する印 (alātabhramaṇamudrā) によって加持する (3.4. 金剛眼・金剛輪印)。右手で持ったカディラ樹の榼を、打榼の真言を唱えながら左手の金剛杵で曼荼羅の土地の四隅と中央に打ち込む。区画の名称はアナンタ (中央)・ヴィジャヤ (北東)・メーガナーダ (南東)・マホーダラ (南西)・ジャヤ (北西)、榼の尊形は中央から順に降三世・ヤマリー・マハーバラ・馬頭・甘露 [軍荼利] と規定される (3.5. 金剛榼)。金剛ヤクシャ守護の印によって鎧を結び、曼荼羅のために用意された場所 (maṇḍalagrha) の入り口に灑浄水の瓶を置く。諸尊を虚空から香曼荼羅に降ろして自身の心臓に入れ、バリ等で正しく供養する。各々の尊格の標幟を有し七宝あるいは土から作られる等の特徴を持つ尊勝瓶を五宝、五葉、五穀で満たして世尊の真言で加持する。フォーム字から世尊を生起して花と焼香で供養し、四字真言でも同様に瓶を加持して焼香を捧げる。曼荼羅入壇の日にも、この二つの真言によって三時に唱えかけてから世尊の前に瓶を置くと規定される (3.6. 瓶の準備の儀軌)。

4. バリ儀軌

シャクラを始めとする曼荼羅の諸尊を招請し、各々の印と真言を示して、漱口水、塗香、花、バリ等で供養してから BḍT 所説の真言等によって奉送する。他の方法 (aparaḥ prakāraḥ) として、赤色の飲食等を捧げてバリを白い布で覆い、BḍT 所説の発遣儀軌の文言によって奉送する方法と、「オーム、ア字は門である……」という『大日経』具縁品所説の真言を唱えてバリを捧げる方法が説かれる。

5. 弟子の準備

増益の儀則に基づいて主尊に108回献供し供養してから、敬礼し闍伽を捧げる。弟子は花を持って阿闍梨を礼拝して、三昧耶・三宝・入壇等を希求する旨の偈を述べる (5.1. 弟子による請願)。曼荼羅の東門に立って弟子の心臓に月輪と金剛杵を化作して、心真言とともに心臓に金剛杵を立てる (5.2. 弟子の加持)。弟子に諸仏への帰命、懺悔、随喜、勧請、誓願等からなる偈を述べさせる (5.3. 懺悔等)。ラト

ナシュリー、シュリー、ティローツタマー、シャシー (いずれも曼荼羅第二重の女尊) の印で、それぞれ塗香、華、焼香、灯明を弟子に授けて供養し、金剛笑の真言とともに歯木の先端を嚙ませて、面前に投げさせる (5.4. 歯木授与)。金剛法の真言で加持した漱口の香水を弟子に与える (5.5. 漱口)。新しいクシャ草を金剛利と金剛護の真言で加持し、それぞれ枕と寝床として弟子に与える (5.6. クシャ草授与)。三つの結び目のある臂釧を阿闍梨自ら鎧の真言とともに弟子の左腕に結ぶ (5.7. 臂釧授与)。六支の印と真言で弟子を守護して、『大日経』具縁品所説の所謂「教誡阿利沙偈」と「勸発阿利沙偈」を述べる (5.8. 入壇許可)。

6. 尊格の準備

香を振り撒いてから、曼荼羅の諸尊に対して曼荼羅を描くことの許可と護念を求める旨の4偈を3回繰り返し述べる。

4. 校訂方針と校勘欄および略号・記号

テキストの校訂は以下の方針に基づいて行った。

- ・上述のように BDMU 写本は孤本であるため、対校資料として他文献における平行句や類似句を用い、また正規のサンスクリット文法に照らして、より適切と考えられる読みを採用する。対校資料のない箇所では文言や意味の変更を伴う校訂を行う場合は、必要に応じて後註に註記する。
- ・次の (1) から (3) に該当する場合は註記せず標準化する。(1) r の後の二重子音および短子音化した二重子音。(2) 歯擦音 (ś, ṣ, s)、b と v、r と l が区別なく用いられている場合。ただし、校訂前の単語でも解釈可能な場合は校勘欄に註記する。(3) 単語中の鼻音 (ñ, ṅ, ṇ, n, m) および anusvāra。ただし、単語末の鼻音については写本の通りに表記する。
- ・avagraha と virāma はしばしば脱落しているため、それらは註記せず補填する。
- ・引用文や真言の末尾とその直後の iti が連声している場合は註記せず切り離して表記する。

- ・校訂テキスト中の句読点は筆者の本文理解に基づいて挿入する。したがって写本中のダンダ等の区切りに必ずしも一致しない。

校訂テキストの校勘欄は上下2段に分かれている。上段には他文献における平行句や類似句の所在、下段には校異を記す。上下段とも註記箇所の現れる行番号の後に見出し語を示し、その後に他文献の情報や校異を示す。

灌頂儀礼を扱う密教文献に見られる平行句や類似句は、桜井 [1996]、Tanemura [2004]、Mori [2009]、田中 [2010] の中で詳細に指摘されている。校勘欄上段にはこれらの先行研究の中で所在が指摘されている文献は煩を避けて再掲しないが、例外として①文献間の関連を考慮し SUV、②先行研究の中で指摘されていない文献、③蔵訳が指摘されているが新たに梵文が利用可能となった文献については、その当該箇所を挙げる。校勘欄下段の二重ブラケットは本文で採用した読みであることを表し、emendation や conjecture 等を支持する文献がある場合は、その文献の略号・テキストの項数・行数を←の記号で示す。なお、他文献に見られる平行句や類似句中の細かな異読の記載は省略するが、顕著な異読に関しては必要に応じて後註に註記する。

文献資料の略号

BDBS	Śrībhūtaḍāmarabhaṭṭāarakasādhana (Cod Ms Sanscr. Rah. Xc 14/50 no.50)
BDMU	Śrībhūtaḍāmaramaṇḍalopāyikā (Cod Ms Sanscr. Rah. Xc 14/50 no.51)
BDT	Bhūtaḍāmaratantra (Cod Ms Sanscr. Rah. Xc 14/50 no.49)
GSMU	Guhyasamājamaṇḍalopāyikāvīṣṭavidhi (ed. 田中 2010)
GSMV	Guhyasamājamaṇḍalavidhi (ed. Bahulkar 2006)
KSP(S)	Kriyāsaṃgrahapañjikā (ed. 桜井 1996)
KSP(T)	Kriyāsaṃgrahapañjikā (ed. Tanemura 2004)
MU	Maṇḍalopāyikā (Matsunami New No. 280・ed. 種村 2016)
SDPT	Sarvadurgatipariśodhanatantra (ed. Skorupski 1983)
SHKM	Sang Hyang Kamahāyānan Mantranaya (ed. 松長 1980)
STTS	Sarvatathāgatattvasaṃgraha (ed. 堀内 1983)

Subhūtipāli 著 *Śrībhūtaḍamaramaṇḍalopāyikā* 校訂テキスト (1) (名取)

- SUT *Samputodbhavantra* (P. No. 26, rgyud, ga 244r2-330r5)
SVU *Sarvavajrodayā* (ed. 密教聖典研究会 1987)
VĀ *Vajrāvalī* (ed. Mori 2009)
VŠT *Vajrasekharamahāguhyayogatantra* (P. No.113, rgyud, nya 162v2-301v8)
YMU *Yamāriṇḍalopāyikā* (ed. 倉西 2008)

校勘欄の略号・略号

- add. added
conj. conjecture
D. Derge
em. emendation
Ms. Cod Ms Sanscr. Rah. Xc 14/50 no. 51 (= BDMU)
om. omitted
P. Peking
T. 大正新脩大蔵経
Tib. Tibetan translation
[...] illagible *akṣara*(s)
* *virāma*

註

- 1) 校訂テキストの作成に当たり、真言宗豊山派宗学研究所研究員の倉西憲一師より多くのご教授を賜り、また同研究所研究員の大家恵俊、横山裕明両師より貴重なご意見を頂いた。記して感謝申し上げます次第である。無論本稿の如何なる誤りも筆者に帰されるものである。利便性を考慮すれば校訂テキストとともにその和訳を提示すべきではあるが、テキストの整定が不確実な箇所が多いため、現段階ではテキストの内容に関しては概要の提示に留めておきたい。
- 2) 写本とチベット語訳との間に見られるこうした不一致の原因は、コロフォンに記された以下のような特殊な翻訳事情に求められるかもしれない。slob dpon chen po blo bzangs skyong gis mdzad pa'o/ /di'i shlo ka'i grangs ni tshigs su bcaḍ pa bdun brgya'o/ /rgya gar gyi paṇ ḍi ta sgra pā ṇi ni yongs su rdzogs pa'i snyan

- dang gas dang tshig gi sdebs la mkhas pa non ni paṇḍi ta dang/ bod kyi lo tsā ba u rgyan pa rin chen dpal gyis ri bo chen po sbu tra'i mgul du bsgyur ba'o// (D. Nu 277v7-278r1) 「大阿闍梨 blo bzang skyong がお造りになった。この〔儀軌の〕詩節数は 700 である。インドのパンディタ Sgra pā ṇi が完全な御耳 [で聞いたもの] と、分裂したもの (異説) との言葉を統合し、智者 Non ni パンディタとチベットの翻訳師 U rgyan pa rin chen dpal が ri bo chen po sbu tra'i mgul において翻訳した」。著者とされる blo bzang skyong についてはこのコロフォン以外に情報がなく詳細不明であり、実際に Sumatipāli なる人物によって BDMU と近似した著作が著された可能性もないとは言い切れないが、Subhūtipāli に関する諸情報から推測するに、名前の類似から Subhūtipāli が Sumatipāli と誤って伝承され、それが blo bzang skyong と翻訳されたのではないかと筆者は考えている。こうした著者の問題は一旦措くとして、梵蔵間の不一致の原因を示唆するのが次の一文である。この文章からは、BDMUTib. の原文はインドのパンディタ Sgra pā ṇi (詳細不明) が伝聞と異説とを統合したものだと理解される。この記述を裏付けるように、BDMUTib. には BDMU にはないが他の灌頂儀礼文献に規定される観想等 (例えば「2. 地の把握」にある地神が地面に溶け込むとの観想は BDMU にはないが VĀ 等に規定される) が存在する。チベット語訳の位置付けを確定するためにはこうした相違点の洗い出しと検討が不可欠だが、今後の課題としたい。なお、翻訳者の一人 Nonni も詳細不明だが、一方の U rgyan pa rin chen dpal (1230-1309) は 13～14 世紀にかけて翻訳師として活動した人物であり、BDT チベット語訳本の二度目の改訂を、同じく ri bo chen po sbu tra'i mgul において行ったことが Phug brag 写本所収の BDT チベット語訳のコロフォンより知られる (名取 [2018a: 224])。この活動年代からすれば、Bu ston が『仏教史』目録部を著したとされる 1322 年には BDMUTib. は翻訳されていたはずだが、同書には BDMUTib. の記載がなく、Bu ston には認知されていなかった可能性がある。
- 3) BDMU 全体の構成は名取 [2018] において示した。今回提示する 1～6 以降の項目は以下の通り。7. 曼荼羅の線描、8. 曼荼羅の彩色、9. 曼荼羅の荘嚴、10. 弟子引入の準備、11. 弟子引入次第、12. 瓶灌頂、13. 後方便。これら後続部分の校訂テキストも今後何度かに分けて提出する予定である。
 - 4) セクション番号および名称は高橋 [1988] による。

*Śrībhūtaḍāmaramaṇḍalopayikā*¹⁾ 1r1

1. 地の浄化の儀軌

evaṃ kṛtapūrvasevaḥ pratyahaṃ pratimāsaṃ pratisamvatsaram vā maṇḍalaṃ^{1v1}
likhed anena vidhinā. sarvopakaraṇānvito 'bhimatabhūmibhāge narāsthicūrṇāb-
hicārukahomena vighnān nivāryātmaśiṣyam uddiśya śāntikaṃ homaṃ kṛtvā
duṣṭotsāraṇamantreṇa duṣṭān utsārya pūrvavad digbandhādibhiḥ sthānarakṣāṃ^{1v2}
1.5 kṛtvā jānukaṭinābhīmātrāṃ hīnamadhyamottamasiddhibhedenāvaniṃ khānaya-
itvā keśādikam apanīya śuddhayā sugandhābhyaktamṛdāpūrya duṣṭotsāraṇa-
mantrābhimantritagandhodakenābhiṣicyākoṭya madhyaguptapañcaratnausad-
hīrvīhipuṭīkāṃ susamāṃ kūṭāgārāntargatāṃ catustoraṇākṣavāṭāḍiparivṛtāṃ^{1v3}
prāgdiśam ārabhya pañcagavyopaliptāṃ²⁾ maṇḍalabhuvam kuryāt. kuṭṭimādu
1.10 tu utsāraṇadigbandham sarṣapodakabhasmabhis saptajaptair abhyavakīrya
pūrvavad upalipyā gandhāmbunā prokṣya madhye ratnādikaṃ nyasyed. iti
bhūmīśodhanavidhiḥ.

2. 地の獲得

tato vaṃkāraniṣpannāṃ pṛthivīdevatāṃ nidhihastāṃ saṃpūjya^{1v3}
tvaṃ devī sākṣibhūtāsi sarvvabuddhānutāyināṃ |
caryānayaviśeṣeṣu bhūmipāramitāsu ca || [1]
māraśainyaṃ yathā bhagnaṃ śākyasiṃhena tāyinā |
2.5 tathā mārajayaṃ kṛtvā maṇḍalaṃ lelikhāmy ahaṃ || [2]³⁾
ity akṣobhyamahāmudrayā saṃcodya puṣpādibhiḥ saṃpūjya balīnām tatraiva^{1v5}

1.2 'bhimatabhūmibhāge ... kṛtvā || SVU 291.7-9 1.5 jānukaṭinābhīmātrāṃ ... catus-
toraṇākṣavāṭāḍiparivṛtāṃ || SVU 291.10-13 2.2 tvaṃ ... lelikhāmy ahaṃ || GSMV 128.1-4 (vv.
165-166); VĀ 115.21-24 (<9.2>*1); YMU 199.6-9

1.4 pūrvavad || em.; pūrvava Ms. 1.9 pañcagavyopaliptāṃ || conj.(←VĀ 81.7); *gandhajval-
opaliptāṃ* Ms. 2.1 vaṃkāraniṣpannāṃ || conj.; *vaṃkāran niṣpannāṃ* Ms.

cintayet. tato yathāvat puṣpādyupaśobhitāyāṃ bhūmau hastaṃ dattvā hūmkāraṃ
caturakṣaraṃ ca ekaviṃśativārān āvarttayet. bhūmiparigrahaḥ.

3. 瓶の準備の儀軌

3.1. 自身を喜ばせる

tato maṇḍalabhūmadhyasthitaḥ pūrvavan niṣpāditayogāsanādiko mad-
1v5
hyāsanāsīna ātmānam eva harṣayet.

1v6
adya me saphalaṃ janma saphalaṃ ca jīvitaṃ ca me |
samaḥ⁴⁾ samayadevānāṃ bhavitāhan na saṃśayaḥ || [1]
3.5 avavartyo bhaviṣyāmi bodhisatvaikacetaṇaḥ |
mahāvajrakulotpattir mamādyā syān na saṃśayaḥ || [2]
agro me divaso hy adya yajño me 'dya niruttaraḥ |
sannipāto 'dya me hy agrah sarvabuddhanimantraṇāt || [3]⁵⁾
2r1

3.2. 勸請

tato dhūpavartikāhastāḥ sarvāṅgaiḥ sarvabuddhān praṇamya⁶⁾ nimantrayet.
2r1
3.10 samanvāharantu māṃ nāthā aśeṣadikṣu saṃsthitāḥ |
amuko nāmāham vajrī maṇḍalaṃ kalpayāmy ahaṃ |
āyāntu sarvabuddhādyāḥ siddhim enāṃ pradāsyatha ||⁷⁾

ity uktvā pūrvavam maṇḍalamadhyasthaḥ spharaṇasamhārakāraṃ mahāva-
jradharam ātmānam dhyātvā krodhavācā mantraṃ japan mahāmudrāṃ samb-
2r2
3.15 hāvayet. tato maṇḍalalikhānāya mahādevādirūpāpannair⁸⁾ uttarasādhakaiḥ triḥ
pradakṣiṇīkṛtya śirovandanāpūrvakaṃ krodhādhipatir adhyeṣaṇīyaḥ.

3.3 adya ... sarvabuddhanimantraṇāt || GSMU 659.9-20; GSMV 152.5-6 (v. 395);
KSP(T) 176.2-7; SVU 289.10-15; VST 229v4-6; VĀ 466.31-32 (<43.2>*1); YMU 299.13
3.10 samanvāharantu ... pradāsyatha || GSMU 660.2-7; KSP(T) 163.7-8; SVU 289.17-22; VĀ
84.4-6 (<7.1>*1)

3.4 samaḥ || conj.(←SVU 289.11); *samaya* Ms. 3.6 mahāvajrakulotpattir || conj.; *mahāvajraṃ
kulotpattir* Ms. 3.9 praṇamya || conj.(←SVU 289.17); *praṇamyeti* Ms. 3.15 mahādevādi° ||
em.; *mahādemādi*° Ms. 3.16 pradakṣiṇī° || em.; *pradakṣaṇī*° Ms.

3.20 bhāṣatu mahābodhisatvo 'pratihataśāsanasya traidhātukana-
maskṛtasya mahārājasya sarvabhūtanāgayaḥkṣavidyādharab-
hayaṃkarasya sarvavighnavināyakaṣya duḥkhakleśanāśanasya
sarvagrahavetāḍakatapūtanamāraṇasya maṇḍalaṃ rahasyaṃ
sarvasādhanasya.

3.3. 虚空曼荼羅

tato vyutthāya sarvatathāgatair gaganam āpūrṇaṃ dṛṣtvā tatpādavandanāṃ kṛtvā
2r3 aham eva svayam vajrī vajrasattvo ahaṃ svayaṃ |
2r4 ahaṃ buddho mahārājā ahaṃ vajrī mahābalaḥ || [1]
3.25 ahaṃ yogīśvaro rājā vajrapāṇir ahaṃ dṛḍhaḥ |
ahaṃ svāmī mahāvajra adhiṣṭhānan na riñcati || [2]⁹⁾

3.4. 金剛眼・金剛輪印

tato labdhātrisamayo vajrācāryaḥ svamudrayā |
2r4 vajraghaṇṭādharāḥ kuryāt sarvacakravādhikriyāṃ || [1]
2r5 yathāvan maṇḍalam āmukhīkṛtya bhagavanmudrayā
3.30 hūṃ vajrottiṣṭha
ity utthāpya maṇḍalam ākāśe niveśyātmānaṃ tayā svamantreṇādhiṣṭhāya
krodhadṛṣṭi hīḥ
cakṣuṣor vinyasya
pradhvastabhṛkuṭī bhaṅgakrodhasaṃkucitekṣaṇaḥ |
3.35 tathaivothhāya mudrāsthaḥ sarvato vyavalokayan |
2r6

3.17 bhāṣatu ... sarvasādhanasya || BDT f. 7v4-5 3.23 aham eva ... na riñcati || GSMU
660.16-23; SVU 287.7-10; VĀ 87.23-25 (<7.2>*4) 3.30 hūṃ vajrottiṣṭha || VĀ 87.15-16
(<7.2>*1) 3.32 krodhadṛṣṭi hīḥ || STTS 233.28 (§370) 3.34 pradhvastabhṛkuṭī bhaṅgakrod-
hasaṃkucitekṣaṇaḥ || STTS 233.17-18 (§368) 3.35 tathaivothhāya ... samudāharan || STTS
110.21-24 (§203); SVU 287.18-19

3.19 duḥkha° || em.; *duṣkha*° Ms. 3.32 krodhadṛṣṭi || em.; *krodhadṛṣṭiḥ* Ms. 3.33 cakṣuṣor ||
em.; *caḥṣuṣo* Ms.

parikramet svagarveṇa svamantraṃ samudāharan || [2]
antyasvarotthaviśvavajrādhiṣṭhitacaraṇatalapariagraheṇa saḥjālāvajrīkṛtāvani-
talaḥ pūrvavad vighnotsāraṇadigbandham vidhāya vajradṛṣṭyā prākārapaṇi-
jaraṃ kṛtvā

3.40 śrīvajrasattvasaṃyogaḥ saṃdaṣṭādharoṣṭhasamputaḥ |
2v1 vāmagarvādharāḥ śrīmān dikcakrābhinayī sphuṭaṃ || [3]
adha ūrddham adhiṣṭhāya bhūr bhuvaḥ svañ ca bandhayet |¹⁰⁾
udīrayan tu hūṃkāraṃ duṣpraveśyaṃ durātmanāṃ || [4]

tata

3.45 oṃ vajramaṇḍala hūṃ ja
iti divajramuṣṭi āprasṛtāgrāṅguṣṭhamudrayā caturmukhaṃ caturbhujāṃ vajra-
hetusvabhāvaṃ guhyamaṇḍalam ākṛṣya
2v2 oṃ vajracakre 'dhiṣṭhita siddhya hūṃ
iti divajrālātabhramaṇamudrayā 'dhiṣṭhata.

3.5. 金剛槩

3.50 tataḥ saṃjaptakhādirakīlakān anantavijayameghanādamahodarajayākhyān
2v2 yathākramaṃ trilokavijayamārimahābalaḥayagrīvāmṛtākārān adhaḥśūlākārān
raktacandanadigdhan raktasūtranibaddharaktamālyān bāhyamaṇḍalakoṇacatuṣ-
2v3 taye 'vasavyamuṣṭinā ādāya savyavajreṇa koṭayet. aiśānyādito 'nena
oṃ vajrakīla kīlaya sarvavighnān bandha bandha hūṃ phaḍ
3.55 iti.

3.40 śrīvajrasattvasaṃyogaḥ ... bandhayet || SUT 291r6-8 3.45 oṃ vajramaṇḍala hūṃ ja || SVU
285.1 3.48 oṃ vajracakre 'dhiṣṭhita siddhya hūṃ || SVU 285.4 3.51 adhaḥ ... raktasūtranibad-
dharaktamālyān || VĀ 108.7-11 (<8.2>*1) 3.54 oṃ vajrakīla ... hūṃ phaḍ || VĀ 108.14 (<8.2>*2)

3.36 samudāharan || conj.(←STTS 110.24 (§203)); *samudrāharan* Ms. 3.50 °kīlakān || em.; °*ki-
lakān* Ms.

3.6. 瓶の準備の儀軌

teṣu ca vajrayakṣarakṣamuṣṭibhiḥ kramaśo rakṣākavacabandhān kṛtvā^{2v3}
 maṇḍalagrhadvāri duṣṭotsāraṇamantreṇa kalaśam samprokṣaṇam¹¹⁾ nyasya taj-
 japtagandhasalilopaliptamaṇḍalabhūmisarvadevatāsthāneṣu nāmagrahakṛ-
 tagandhamaṇḍalakeṣu māṇḍaleyān antarīkṣād avatīrya svahrdaye niveśya
 3.60 saṃpūjya bāhyabalin datvā akālamūlaṃ lamboṣṭham uccagrīvaṃ pṛthū-
 daraṃ samālāvastrabaddham kaṇṭham satpallavaphalānaṃ¹²⁾ svadevatā-
 cihnacihnitaṃ saptaratnamayam mṛṇmayam vā vijayakalaśam pravāḍajā-
 tarūpaśaṅkhamuktapadmarāgaratnaiḥ¹³⁾ bṛhatīkaṇṭakārīśahādaṇḍotpalāśvetā-
 parājītauśadhībhiḥ śāliyavagodhūmamāsatilavrīhibhiḥ yuktaṃ¹⁴⁾ bhaga-
 3.65 van mantreṇāṣṭādhikaśataṃ japtvārghagandhodakam stokam prakṣipya tatra
 hūmkāreṇa yathāvad bhagavantaṃ niṣpādyā pūjāṃ kṛtvā viḡnotsāraṇamudrayā
 kusumasrajam ādāya tanmantram sāṣṭaśataṃ japtvā muktakusumaṃ prakṣipya
 dhūpan dadyāt. evaṅ caturakṣareṇāpi sarvaṃ kṛtvā dhūpo deyaḥ. evam maṇḍal-
 3.70 adivase 'pi ābhyaṅ trisamdhyaṃ abhimantrayet. tato bhagavato 'grataḥ sthā-
 payed. iti kalaśādhivāsanāvidhiḥ.

4. バリ儀軌

tataḥ śakrādīn pūrvoktavidhinā āvāhya tanmudrāmantram saṃdarśyācamanaṃ^{3r1}
 dattvā gandhapuṣpādibhir abhyarcya balin dattvā
 oṃ sara sara gaccha gaccha
 ity ādinā saṃpreṣayet.
 4.5 ^{3r2} ūrdhvaṃ candrārkabrahmā atrordhvaḍṛṣṭiḥ īryā adhaḥ asurebhyaḥ

3.60 akālamūlaṃ ... pṛthūdaraṃ || VĀ 119.7 (<10.2>*2) 3.61 samālāvastrabaddham ... svade-
 vatācihnacihnitaṃ || VĀ 121.9-11 (<10.3>*2*3) 3.62-63 pravāḍajātarūpaśaṅkhamuktapadmarā-
 garatnaiḥ ... śāliyavagodhūmamāsatilavrīhibhiḥ || VĀ 122.23-123.7 (<10.4>*1) 4.3 oṃ sara sara
 gaccha gaccha || BḌT f. 11r4-5

3.57 samprokṣaṇam || conj.(←SVU 285.17); samprokṣaṇā Ms. 3.63 °muktapadmarāga° || em.;
 °muktaṃ padmarāga° Ms. 3.64 yuktaṃ || conj.; yuktāṃ Ms. 3.66 °mudrayā || em.; °mudrāyā
 Ms.

svāhā nāgebhyaḥ svāhā¹⁵⁾
 prasāritavajrāñjalīnā balir deyaḥ. aparah prakāraḥ raktabhaktapuṣpadhūpādikan
 datvā baliṃ sitavastreṇa pracchādyānena devatām āvāhayet.

4.10 daivasambhūtam ābhūtam praṇipatya visarjīyayet |
 yathā yathā mahābhūto raudrasthānaṃ pramuñcatu svāhā || [1]
 tato 'nenābhimantrya tebhyo nivedayet.

4.15 daivasambhūtam ābhūtam praṇipatya nivedayet. pṛthak pṛthak
 mahābhūtaṣṭhānaṃ tatra gacchanti śmaśāne devakuleṣu ekavṛkṣe
 nadītaṭe catuṣpathe ekalīṅge devāyataneṣu ca śīghraṃ gaccha-
 3r4
 ntu bhūtānāṃ samayapratipālanāya. yadi caiva na gacchanti va-
 jreṇa mūrddhnānaṃ sphālayet. kṣaṇena nāśayet bhūtānāṃ rau-
 rave narake patet. yathā yathā svasthānaṃ gacchatu yathā-
 sukhaṃ svāhā.

4.20 punar ācamanaṃ datvā saṃpūjya preṣayet anena
 śmaśāne devakuleṣu ca parvatāgre catuṣpathe kṣipraṃ gaccha-
 3r5
 ntu bhūtānāṃ baliṃ sṛṣṭavisarjanaṃ. samaye tiṣṭhantu bhūtānāṃ
 samayapratipālanam. krodhajāpī svayam ājñāpayatu raudrasthā-
 nam pramuñcatu svāhā.

4.25 atha vā
 oṃ akāro mukhaṃ sarvadharmāṇāṃ ādyanutpannatvād
 3r6
 iti mahatā svareṇa paṭhamāna bāhyabaliṃ sāvabhautikaṃ dadyāt. tad āca-
 manaṃ kuryād iti balividhiḥ.

4.7 raktabhaktapuṣpadhūpādikan ... pramuñcantu svāhā || BḌT f. 22v5-6 4.12 daivasambhūtam
 ... yathāsukhaṃ svāhā || BḌT ff. 22v6-23r2 4.20 śmaśāne ... pramuñcantu svāhā || BḌT f. 23r2
 4.25 oṃ akāro ... ādyanutpannatvād || SDPT 160.15 etc.

4.10 pramuñcatu || conj.(←BḌT f. 22v6); pramuñcantu Ms. 4.13 gacchanti || conj.(←BḌT f.
 22v6); gacchatu Ms. 4.20 śmaśāne || em.; śmaśānena Ms. 4.23 pramuñcatu || conj.(←BḌT f.
 23r2); pramuñcantu Ms. 4.25 akāro || em.(←SDPT 160.15); akāro Ms.

5. 弟子の準備

5.1. 弟子による請願

sati sambhave pauṣṭikavidhinā duṣṭotsāraṇādhipatim āmukhīkṛtyāṣṭaśataṃ^{3r6}
kṛtvā cakram saṃpūjya namaskṛtya arghaṃ datvā śiṣyān¹⁶⁾ adhivāsayet. tatra
ādau puṣpaparakaraiḥ śiṣyair ācāryaṃ praṇamya evaṃ vaktavyam.
^{3v1}

- 5.5 tvam me śāstā mahārata |
icchāmy ahaṃ mahānātha bodhisattvanayaṃ dṛḍhaṃ || [1]¹⁷⁾
dehi me samayan tattvaṃ bodhicittaṃ ca dehi me |
buddhaṃ dharmaṃ ca saṃghaṃ ca dehi me śaraṇatrayaṃ¹⁸⁾ |
praveśayasva mām nātha mahāmokṣapuram varam¹⁹⁾ || [2]

iti.

5.2. 弟子の加持

- 5.10 tato maṇḍalapūrvadvārābhimukhaṃ sthānaṃ śiṣyāṇāṃ hṛdi^{3v1}
samaya aḥ^{3v2}
ity anena indumaṇḍalaṃ tadupari hūmkāreṇa vajraṃ nirmāya dakṣiṇavajra-
muṣṭinā vajraṃ asya pratiṣṭhāpya hṛdaye hṛdayena tu
surate samayas tvam hoḥ vajra sidhya yathāsukham

- 5.15 ity uktvā

5.3. 弟子による懺悔等

ācāryaḥ pāpadeśanādikaṃ kārayet.
^{3v2}
namāmi sugatān sarvān sahadharmamahāgaṇān |
^{3v3}

5.4 tvam ... mahāmokṣapuram varam || GSMU 662.9-18; GSMV 130.9-13 (vv. 189-191ab); SVU 281.5-9; VĀ 375.7-12 (<20.4>*4); YMU 207.14-18 5.10 tato maṇḍalapūrvadvārābhimukhaṃ ... yathāsukham iti || KSP(S) 499.6-8; SVU 277.8-13; VĀ 394.19-20 (<22.1.2>*3)

5.2 śiṣyān || conj.; *śiṣyān ity* Ms. 5.3 śiṣyair ācāryaṃ || em.; *śiṣyair ācāryaṃ* Ms. 5.7 śaraṇatrayaṃ || conj.(←SVU 281.8); *śaraṇatrayaṃ ca* Ms. 5.8 varam || add.(←SVU 281.9); om. Ms. 5.11 samaya || em.; *samayaḥ* Ms.

- yeṣāṃ nāviditaṃ kiñcit trāyante ca jagat sadā || [1]
tān eva śaraṇaṃ yāmi sarvabhāvena nāyakān |
5.20 trātuṃ duḥkhād ahaṃ lokaṃ tan duṣkhair na ca pīḍitaṃ || [2]²⁰⁾
sarvākāraṇā ca sarvatra tad ārādhananiścitaḥ |
dadāmi tebhya ātmānaṃ teṣāṃ grhnantu nāyakāḥ || [3]
deśayāmi nikhilaṃ pāpaṃ na kariṣye 'han tathā punaḥ |
anumode śubhaṃ sarvaṃ svayam anyaiś ca yat kṛtaṃ || [4]
5.25 dharmaṃ vadantu saṃbuddhāṃ ānirvāntu kadācana |
kurvantu sukhinaḥ satvān prayāntu paramaṃ padaṃ || [5]
ahaṃ ca sarvavid bhūtvā sarvaiśvaryaṃ sthitaḥ |
saṃtārayeyaṃ jagat sarvasamantād bhavasāgarāt || [6]
buddhatvaprāptihetoś ca varttiṣye 'ha yathābalaṃ |
5.30 praṇidhānaṃ karomy eṣaṃ tatrāśaktas tathā dṛḍhaṃ || [7]
tathā janmasu sarveṣu tadu[...]ya²¹⁾ kṛtodyamaḥ |
syām īśaḥ sarvasampatsu nirdoṣo guṇavān sukhī || [8]
kṛtān ca yan mayā puṇya kariṣye yac ca kiñcana |
tena me jagataś cāsya padaṃ sidhyatu saugatam || [9]
5.35 iti.
^{3v6}

5.4. 齒木授与

tato ratnaśriyā haste gandhaṃ śriyā puṣpaṃ tilottamayā dhūpaṃ śaśyā dīpaṃ^{3v6}
vajrahāsety anena udumbarāśvatthamayaṃ gandhasaṃdigdham bandhapuṣpaṃ
dantadhāvanam agre khādayitvā saṃmukhaṃ kṣeptavyaṃ.

5.36 tato ratnaśriyā ... dīpaṃ || KSP(S) 499.13-15; SVU 277.19-20; VĀ 381.20-21 (<20.7>*2)
5.37 vajrahāsety ... saṃmukhakṣeptavyaṃ || KSP(S) 499.16-19; SVU 275.1-4; VĀ 381.22-382.4 (<20.7>*3*5)

5.18 jagat || em.; *jagata* Ms. 5.20 trātuṃ || conj.; *trātuṃ* Ms. 5.20 lokaṃ tan || em.; *lokaṃ tan* Ms. 5.20 pīḍitaṃ || conj.; *pīḍitaḥ* Ms. 5.25 kadācana || em.; *kadācan** Ms. 5.33 kiñcana || em.; *kiñcina* Ms. 5.36 tilottamayā || em.; *tilottamāyā* Ms. 5.38 saṃmukhaṃ || em.; *saṃmukha* Ms.

5.5. 漱口水授与

vajradharmajaptagandhodakam ācamanāya dattvā^{3v6}
om hrīḥ viśuddhadharma sarvapāpāni cāsyā śodhaya sar-^{4r1}
vavikalpān apanaya hūṃ

5.40

5.6. クシャ草授与

vajratīkṣṇābhijaptapratyagrakuśan ekaṃ śirasi dātām²²⁾ aparām vajrarakṣajap-^{4r1}
tān āstaraṇām pradattvā

5.7. 臂釧授与

kavacamantreṇa granthitrayopetaṃ bṛhatsūtraṃ svayam eva vāmabāhau bad-^{4r1}
dhvā

5.8. 入壇許可

5.45 ṣaḍaṅgamudrāmantraiḥ saṃrakṣya²³⁾ dharmam vadet.^{4r1}
adya yuṣmābhīr atulā lābhā labdhā mahātmabhiḥ |
yena yūyaṃ jinaiḥ sarvaiḥ saputraiḥ iha śāsane || [1]
sarve pariḡrhitā stha jāyamānā mahātmabhiḥ |
tena yūyaṃ mahāyāne sujātā hi bhaviṣyatha || [2]
5.50 eṣa mārgavaraḥ śrīmān mahāyānamahodayaḥ |
yena yūyaṃ gamiṣyanto bhaviṣyatha tathāgatāḥ || [3]
svayaṃbhuvō mahābhāgāḥ sarvalokasya cetiyāḥ |
astināstiviyatikrāntam ākāśam iva nirmalaṃ || [4]
gambhīraṃ sarvatarkebhir apratarkam anālayaṃ |

5.39 om hrīḥ ... apanaya hūṃ || KSP(S) 499.24-26; GSMU 666.8-10; GSMV 132.1-2; VĀ 383.15-17 (<20.8>*1) 5.46 adya ... tathāgatāḥ || GSMV 132.13-18 (vv. 208-210); KSP(S) 499.29-500.4; VĀ 384.6-11 (<20.8>*5); YMU 208.22-27 5.52 svayaṃbhuvō ... sthitāḥ || KSP(S) 500.5-10

5.41 ekaṃ śirasi || conj.(←KSP(S) 500.23); *ekaśirasi* Ms. 5.41 dātām || conj.; *dātum* Ms. 5.42 āstaraṇām || em.; *āstaraṇā* Ms. 5.45 saṃrakṣya || conj.; *saṃrakṣeti* Ms. 5.49 mahāyāne || em.; *mahāyānai* Ms.

5.55 sarvaprapaṅcarahitaṃ prapañcebhiḥ prapañcītaṃ || [5]
karmakriyādirahitaṃ²⁴⁾ satyadvayasamāśrayaṃ |^{4r4}
idan tad²⁵⁾ yānavaraṃ śreṣṭhaṃ labhiṣyatha naye sthitāḥ || [6]²⁶⁾

ity

5.60 uttiṣṭhata²⁷⁾ bhadramukhāḥ śvo mahāmokṣapurān drakṣyatha
mahāvajradharaprasādād

ity abhidhāya

6. 尊格の準備

dhūpam utkṣīpya bhagavantaṃ saparivāram upanimantrayet.^{4r4}

bhagavann amukanāma vidyārāja namo 'stu te |
śvo 'haṃ likhitum²⁸⁾ icchāmi maṇḍalaṃ karuṇātmakaḥ || [1]
śiṣyāṇām anukampāyai yuṣmākaṃ pūjanāya ca |
5.6 tan me bhaktasya bhagavan prasādaṃ kartum arhasi || [2]
ahaṃ amukanāmā tu amukaṃ maṇḍalaṃ śubhaṃ |
śvobhūte tu likhiṣyāmi yathāśaktyupacārataḥ || [3]
anukampām upādāya svaśiṣyasya tu tan mama |
maṇḍale sahitāḥ sarve sāmṇidhyaṃ kartum arhatha || [4]²⁹⁾
^{4r6}
6.10 iti trir vadet.

5.59 uttiṣṭhata ... drakṣyatha || SVU 275.13; KSP(S) 500.27-28 6.2 bhagavan amukanāma ... kartum arhatha || GSMU 661.1-14; GSMV 129.1-4, 9-12 (vv. 175-176, 179-180); KSP(T)173.13-174.3, 175.4-7; SDPT 236.15-18, 23-26; VĀ 137.18-21, 138.5-8 (<11>*1*2)

5.56 °kriyādirahitaṃ || conj.(←KSP(S) 500.9); °kriyārahitaṃ Ms. 5.59 uttiṣṭhata || conj.(←SVU 275.13); *uttiṣṭhatha* Ms. 6.1 utkṣīpya || em.; *ukṣāipyā* Ms. 6.2 amukanāma || conj.(←SDPT 236.15); *amuka* Ms. 6.6 tu || add.(←SDPT 236.23); om. Ms. 6.7 śvobhūte tu || conj.(←GSMU 661.9); *śvobhūto ta* Ms.

後註

- 1) Ms. の一葉目表はタイトルのみ記されている。中央にサンスクリット語、その下にウメ字で dpal 'byung po 'dul byed kyi dkyil 'khor cho ga とあり、サンスクリット語のタイトルの末尾にはキャンセルされた samāptā の 3 文字が薄く残って見える。また、タイトルの upayikā については、upāya に接尾辞-ika が付いた upāyikā が一般的な形ではあるが、upayikā あるいは upaikā 等の形がしばしば他の曼荼羅儀軌の写本（例えば SVU 223.6, note 6・YMU 230.7 など）に見えるため、ひとまず Ms. の通りとしておく。
- 2) BDMUTib. の当該箇所は ba'i rnam pa lnga とあり conjecture を支持する。
- 3) 「警発地神偈」等の名で知られる当該の 2 偈は『大日経』具縁品に説かれ、『大日経疏』ではその漢字音写が与えられている（田中 [2010: 589]）。また、後代の多くの曼荼羅儀軌にも引用されているが、それらを比較すると、偈の形に少なくとも 2 種類あることがわかる。ひとつは『大日経疏』の音写 (T. No. 1796, Vol. 39, 619b11-26) から推定される形で、BDMU はこれに一致する。一方、GSMU・GSMV・VĀ・YMU は特に第 2 偈のパラダ a とパラダ c が異なる以下のような形を伝える（田中 [2010: 616] は KSP と Padmaśrīmitra の MU に GSMU と同一の当該偈があることを指摘するが筆者未確認）。

VĀ 115.21-24

tvam devi sākṣibhūtāsi sarvabuddhāna tāyinām |
caryānayaviśeṣeṣu bhūmipāramitāsu ca ||

yathā mārabalaṃ bhagnaṃ śākyasiṃhena tāyinā |
tathā mārabalaṃ jtvā maṇḍalaṃ likhāmy ahaṃ ||

- 意味の上で大きな違いはなく、蔵訳はどちらもほぼ同じ訳語が使われている。平行句を有する文献は VĀ<9.2>*1 に 6 本挙げられているが、そのうち『大日経』と GSMU 以外の 4 文献はいずれも当該偈について蔵訳のみでしか確認できない。4 文献のうち Māyājālamahātantrarāja は第 1 偈に dgos grub thams cad thob bya'i phyir/ bdag gi dkyil 'khor bri bar bya という半偈を加えた特有の形であり、残り 3 つの曼荼羅儀軌はどちらの種類か判断できない。いずれにしても、BDMU が『大日経』の「警発地神偈」と同じ形を伝えている点は BDMU の背景を探る上で興味深い。
- 4) SVU のほか GSMU・KSP(T) に samaḥ samaya-とあり conjecture を支持する。GSMV は samāḥ samaya-, YMU は samāsamaya-とする。Ms. は同じ文字が連続することによる誤写か。
 - 5) 校勘欄に挙げた文献のうち当該の 3 偈がほぼ同じ形でまとまって現れるのは GSMU・KSP(T)・SVU・VST である（ただし第 2 偈の mahāvajraku-lotpattir はいずれも tathāgatakulotpattir とする）。GSMV・VĀ・YMU は第 1 偈のみ見られ、このうち GSMV・YMU には次のようにパラダ b が異なる形が出る。

GSMV 152.5-6

adya vaḥ saphalaṃ janma yad asmin supratīṣṭhitāḥ |
samāḥ samayadevānām bhavitā stha na saṃśayaḥ ||

一方、VĀ には次のようにパラダ cd が異なる形が出る。

VĀ 466.31-32

adya me saphalaṃ janma saphalaṃ jīvitam ca me |

adya buddhakule jāto buddhaputro 'smi sāmpratam ||

なお、この VĀ の形と類似の偈が SUT(および *Prajñopāyavinīścayasiddhi*) と *Bodhicaryāvatāra* 等に見られることが倉西 [2008: 237, note 71] に指摘されている。

- ⁶⁾ Ms. の *praṇamyeti* は *praṇamya* と *iti* が連声した形と考えられるが、その場合 *iti* の意味が不明確であるため、ほぼ同じ構文を有する SVU の当該箇所に基づき改めた。
- ⁷⁾ 当該偈の典拠は *Tsong kha pa* によれば VŚT である (北村 [2012a: 60]、VŚT 229v8-230r1)。ただし文献間で若干の異読がある。まず、1 行目の *nāthā* は校勘欄に挙げたすべての文献で *buddhā* となっている。また、2 行目以下は GSMU・VĀ ではそれぞれ次のように出る。

GSMU 660.4-7

amukanāmāham vajrī maṇḍalam lelikhāmy aham |
āyantu sarvvabuddhādyāḥ siddhim enāṃ pradāsyatha ||

VĀ 84.5-6

ihāham amuko vajrī vartayisyāmi maṇḍalam
āyātasarvvabuddhādyāḥ siddhim enāṃ pradāsyatha ||

また、KSP は 2 行目を *amuko 'ham nāma vajrī devatām kalpayāmy aham* とし、3 行目の *āyantu ... pradāsyatha* を欠いた形が出る。

- ⁸⁾ emendation 前の *mā* の文字は元々あった 1 文字を消した上から別の書体で書かれており読みづらい。当該文字上部の欄外余白には薄く「vā 2」と書かれていることから、当初はキャンセルされた本文の文字上部の欄外余白に訂正文字が書かれていたが、ある時点でその両方が消されて *mā* が本文に挿入されたと推測される。

- ⁹⁾ *Tsong kha pa* は当該の 2 偈の典拠を VŚT と見ているようである (北村 [2012a: 64-65])。BḌMU・SVU は VŚT と同じ形だが、GSMU・VĀ は以下のように第 2 偈のパーダ *bcd* に若干の異読がある。

GSMU 660.18-21

ahaṃ yogīśvaro rājā vajrapāṇir ahaṃ dṛdham |
ahaṃ svāmī mahāvajrī vajrasatvādyā siddhya māṃ ||

VĀ はパーダ *cd* を欠くが、蔵訳には見られることが指摘されている (VĀ <7.2> 88.17 note9)。なお、田中 [2010: 617] は KSP に GSMU と同一の当該偈があることを指摘するが筆者未確認。

- ¹⁰⁾ 校勘欄に示したように、当該偈は SUT 第 7 カルパ第 1 プラカラナに類似句がある。SUT のカルカッタ写本 No. 4854 により当該箇所を示せば以下の通り。

śrīvajrasatvasamyoga sadamṣṭrādharauṣṭhasamputaḥ | vāma-
garvvādharah śrīmān dakṣiṇadikcakrābhinayaiḥ sphuṭam | ad-
horddham adhiṣṭhāpayed bhūr bhuvaḥ svayaṃ mudrayet (f. 51r2-
3)

- ¹¹⁾ *samprokṣaṇā* の語形は女性単数の主格と思われるが、そのままでは意味が不明確であるため、ほぼ同じ構文を有する SVU の当該箇所に基づき *kalaśa* の修飾語となるように改めた。
- ¹²⁾ *ta* の下にヴィラーマがないため *śata* (Ms. *sata*) の可能性もあるが、瓶に差す枝の数としては不自然であるため、SVU 133.4 (§136) に基づきヴィラーマを補って読んだ。
- ¹³⁾ Ms. では *pra* と *vā* の間に *ḍa* に似た形の判読できない 1 文字がある。この文字は写本のこの箇所にしかない。

- 14) yuktāṃ の語形は女性単数の対格と思われるが、kalaśa の修飾語としては男性形が望ましいため yuktāṃ に改めた。
- 15) 当該の真言がどこから始まりどのような意味であるのか判然としないが、仮に ūrdhvaṃ から始まるものとしておく。
- 16) Ms. にある śiṣyān の後の ity は意味が不明確であるため削除した。
- 17) 当該偈に関して、GSMU と VĀ<20.4>*4 に挙げられる Hevajrasekaprakriyā には以下のようにパーダ b を有する異読がある。
- GSMU 662.9-10
tvam me śāstā mahāvīra māmakyā sahasamputa |
- 田中 [2010: 592] では、GSMU にはパーダ b がある一方で SVU はこれを欠いていることから「これは金剛界曼荼羅では主尊が妃を伴わないためであり、本来この偈は『秘密集会』系で成立し、後に金剛界系に転用されたことを暗示している」と指摘されている。
- 18) Ms. のこの箇所にある ca は śloka では音節過多のため削除した。Ms. は同じ文字 (ñca) が連続することによる誤写か。
- 19) Ms. には varam を欠くが śloka では音節不足であり、校勘欄に挙げたすべての文献に見られるため補った。BḍMUTib の当該箇所にも grong mchog tu とありこれを支持する。
- 20) 第 2 偈のパーダ cd は Ms. のままでは筆者には意味が判然としない。trāntuṃ は √traī の命令法の三人称複数 trāntu、もしくは不定詞 trāntuṃ の可能性が考えられるが、ここではパーダ ab の目的を表すものと理解し、trāntuṃ に改めた。また、pīditaḥ は loka の修飾語となるように pīditaṃ に改めた。
- 21) この箇所は約 1 文字半に渡って写真が白く飛んでおり判読できない。残った最初の文字の左半分から最初の 1 文字は da のように見える。

- 22) Ms. の dātum は √dā の不定詞と考えられるが、文中での意味が不明確であるため、kuśa の修飾語となるように dātāṃ (cleansed, purified) に改めた。この conjecture を直接支持するものではないが、BḍMUTib. の当該箇所は ma nyams pa とある。
- 23) Ms. の samrakṣeti は samrakṣa と iti が連声した形と考えられるが、その場合 iti の意味が不明確である。このような iti はこの箇所以前にも 2 箇所に見られ、そのうち 1 箇所は pra√nam の絶対分詞 praṇamya と連声した形である (後註 6)。ここでも分脈上 sam√rakṣ の絶対分詞の形が適当と考えられることから、この Ms. 独自の用法として iti に絶対分詞の役割を持たせている可能性があるが、ただしもう 1 箇所はこのケースに該当せず (後註 16)、現時点では判断材料に乏しいため、ひとまず iti を削除して sam√rakṣ の絶対分詞の形に改めた。BḍMUTib. の当該箇所は srung ba byas la とあり一応 conjecture を支持する。
- 24) Ms. は-di-を欠くが śloka では音節不足のため補った。『大日経』の当該箇所のチベット語訳は las dang bya la sogs bral とあり-kriyādirahitaṃ を支持する。一方、SHKM は-kriyāviraḥitaṃ とし、『大日経疏』の当該箇所の音写「避」(T. No. 1796, Vol. 39, 628b9) はこちらを支持するか。
- 25) Ms. のこの箇所にある tad は śloka では音節過多であり、SHKM もこの箇所に tad はない。また、『大日経』の当該箇所のチベット語訳は theg pa rab kyi mchog 'di ni とあり代名詞は一つである。ただし KSP(S) の当該箇所の註記を見ると、依用したいずれの写本にも tad があるようであり、『大日経』の漢訳にも「是」「斯」という二つの代名詞 (T. No. 848, Vol. 18, 6a24) があることから、Ms. のままとした。
- 26) 当該の 6 偈は『大日経』具縁品を典拠とし、そこでは齒木・臂釧授与に続いて弟子の心を堅固にするための 2 偈 (教誡阿利沙偈: BḍMU の第 1 偈・第 2 偈) が説かれ、次に夢の吉凶相の説明があり、その後には 4 偈 (勸發阿利沙偈: BḍMU の第 3 偈から第 6 偈) が説かれている。

後代の儀軌におけるこれらの偈の用例を詳しく検討した桜井 [1996: 261-263] によれば、弟子の入壇許可に際して多くの儀軌は、桜井氏が「讚歎真言行理趣偈」と呼ぶ具縁品の一連の 5 偈に、教誡阿利沙偈と勸発阿利沙偈の最初の 1 偈（文献によっては 1 偈半）を付け足した形を用いている。一方、桜井 [1993: 439-438] では、それらの例に比べて KSP が教誡阿利沙偈に勸発阿利沙偈 4 偈すべてを連ねて用い、その後に「讚歎真言行理趣偈」を出す点で特殊であり、特に教誡阿利沙偈と勸発阿利沙偈をこのように組み合わせる用例は僅かに Durjayacandra の *Suparigraha-nāma-maṇḍalavidhisādhana* に見えると指摘されている。BDMU はこの後者の方軌を採る新たな資料となる。なお、SHKM もその冒頭において後者の方軌を採用しているが、第 4 偈パーダ b の *cetiyaḥ* を *yetihāḥ* とする、第 5 偈パーダ b を *apy atarkaṃ anāvīlam* とする等の若干の異読がある。SHKM の当該箇所テキストは松長 [1980: 177-180]、和訳および内容は石井 [1988; 1989] に詳しい。

²⁷⁾ Ms. は直接法の二人称複数語尾-*tha* であるが、SVU・KSP(S) はいずれも命令法の二人称複数語尾-*ta* とする。Ms. は前後に同じ人称語尾が現れることによる誤写と判断して命令法の形に改めた。

²⁸⁾ *khi* の文字は *li* の右横の欄外余白に小さく書き込まれている。

²⁹⁾ Tsong kha pa が述べるように、当該の 4 偈を含む偈群が複数の文献に見られる（北村 [2012a: 166-167]）。その中でも最古層に属すると思われるのは『蕤呬耶經』であり、SDPT がこれに一致する読みを伝えている。SDPT の当該箇所を示せば以下の通り（『蕤呬耶經』の当該箇所テキストは金本・伊藤 [1998: 176-177] を参照。以下の偈番号は仮に付した）。

SDPT 236.15-26

bhagavan amukanāma vidyārāja namo 'stu te |
svo 'ham likhituṃ icchāmi maṇḍalaṃ karuṇātmakaṃ || [1]

śiṣyāṇām anukampāya yuṣmākaṃ pūjanāya ca |
tan me bhaktasya bhagavan prasādaṃ kartum arhasi || [2]
samanvāharantu māṃ buddhā lokanāthāḥ kṛpālavaḥ |
arhanto bodhisattvās ca yā cānyā mantradevatā || [3]
devatālokapālās ca ye ca bhūtamaharddhikāḥ |
śāsanābhiratāḥ sattvā ye kecid divyacakṣuṣaḥ || [4]
aham amukanāmnā tu amukaṃ maṇḍalaṃ śubham |
svabhūte tu kariṣyāmi yathāśaktyupacārataḥ || [5]
anukampāṃ upādāya saśiṣyasya tu tan mama |
maṇḍale sahitāḥ sarve sānidhyaṃ kartum arhatha || [6]

BDMU・GSMU は SDPT の [1][2][5][6] に相当する 4 偈（GSMU は [1] のパーダ ab を欠く形であり正確には 3 偈半）を用いており、その読みも比較的良く一致している。一方、GSMV・VĀ は SDPT と同じく 6 偈を用いるが、SDPT と比べると以下のように特に [1] のパーダ cd と [3][4][5] で語句の入れ替わりが目立つ（以下の偈番号は仮に付した）。

VĀ 137,18-138.8

bhagavann amuka sadvajra vidyārāja namo 'stu te |
icchāmi likhituṃ te nātha maṇḍalaṃ karuṇātmaka || [1]
śiṣyāṇām anukampārthaṃ yuṣmākaṃ pūjanāya ca |
tan me bhaktasya bhagavan prasādaṃ kartum arhasi || [2]
samanvāharantu māṃ buddhā jagaccakrakriyārthadāḥ |
phalasthā bodhisattvās ca yās cānyā mantradevatāḥ || [3]
devatā lokapālās ca bhūtāḥ saṃbodhiśāsitāḥ |
śāsanābhiratāḥ sattvā ye kecid vajracakṣuṣaḥ || [4]
amuko 'haṃ mahāvajrī amukodayamaṇḍalaṃ |
likhiṣyāmi jagacchuddhyai yathāśaktyupacārataḥ || [5]

anukampām upādāya saśiṣyasya tu tan mama |
maṇḍale sahitāḥ sarve sāmṇidhyaṃ kartum arhatha || [6]

なお、KSP も GSMV・VĀ 系統の読みを持つが、Pratiṣṭhā の方法を規定する箇所での偈群を用いているため、それに伴う独自の異読を有し、さらに [2] と [3] の間に 2 偈を加えた形となっている。

参考文献

- MORI, Masahide 2009 *Vajrāvalī of Abhayākaragupta: Edition of Sanskrit and Tibetan Versions*. 2 vols. Buddhica Britannica Series Continua XI. Tring: The Institute of Buddhist Studies.
- BAHULKAR, S. S. 2006 "Śrīguhyasamājamaṇḍalavidhi of Ācārya Dīpaṅkarabhadra" *Dhīḥ: Journal of Rare Buddhist Texts Research Unit*. vol. 42. pp. 109-154. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- SKORUPSKI, Tadeusz 1983 *The Sarvadurgatipariśodhanatantra: Elimination of All Evil Destinies*. Delhi: Motilal Banarasidass.
- TANEMURA, Ryugen 2004 *Kuladatta's Kriyāsaṃgrahapañjikā: A critical edition and annotated translation of selected sections*. Groningen Oriental Studies XIX. Groningen: Egbert Forsten.
- 石井和子 1988 「古ジャワ『サン・ヒアン・カマハーヤーナン・マントラナヤ (聖真言道大乘)』」『東京外国語大学論集』38, pp. 289-301.
- 石井和子 1989 「『サン・ヒアン・カマハーヤーニカン (聖大乘論)』にみる古ジャワの密教」『東南アジア研究』27-1, pp. 55-70.
- 奥山直司 2016 「注釈者と注釈書：ブダダグフヤ、アーナンダガルバ、シャークヤミトラ」『空海とインド中期密教』(高橋尚夫他編) pp. 45-57.
- 金本拓士・伊藤堯貫 1998 「『蕤呬耶經』藏・漢訳テキスト研究(2)」『仏教教理思想の研究: 佐藤隆賢博士古希記念論文集』pp. 149-187.
- 北村太道, ツルティム・ケサン 2012a 『ツオンカパ著秘密道次第大論(上): 無上瑜伽タントラ概説』永田文昌堂.
- 北村太道, タントラ仏教研究会 2012b 『全訳金剛頂大秘密瑜伽タントラ』起心書房.
- 倉西憲一 2008 『ヤマーリ文献の研究: Kṛṣṇayamāritantra を中心に』博士学位請求論文, 東北大学.
- 桜井宗信 1993 「Kriyāsaṃgrahapañjikā に説かれた灌頂前行の諸次第(2): 「弟子受認 (śiṣyādhivāsanā)」和訳と註解」『智山学報』42, pp. 452-432.
- 桜井宗信 1996 『インド密教儀礼研究: 後期インド密教の灌頂次第』法蔵館.
- 高橋尚夫 1988 「金剛界大曼荼羅儀軌一切金剛出現: 余滴」『豊山学報』33, pp. 81-138.
- 高橋尚夫 1999 「アーナンダガルバ研究: 序説」『豊山教学大会紀要』27, pp. 278-263.
- 田中公明 2010 『インドにおける曼荼羅の成立と発展』春秋社.
- 種村隆元 2012 「書評・新刊紹介: 森雅秀著『インド密教の儀礼世界』」『密教額研究』44, pp. 139-161.
- 種村隆元 2016 「PadmaśrīmitraMaṇḍalopāyikā: *Samvaragrahaṇādividhi* の Preliminary Edition および試訳」『智山学報』65, pp. 177-204.
- 名取玄喜 2018a 「*Bhūtaḍāmaratantra* の原典資料について」『豊山教学大会紀要』46, pp. 230-246.
- 名取玄喜 2018b 「Subhūtipāliṭa 著 < *Bhūtaḍāmarabhaṭṭārakasādhana* > 所説の灌頂儀礼について」『印度学仏教学研究』67-1, pp. 345-342.
- 名取玄喜 2019 「スプーティパーリタとその著作」『豊山教学大会紀要』47, pp. 1-13.
- 堀内寛仁 1983 『梵蔵漢対照初会金剛頂経の研究梵本校訂篇(上): 金剛界品・降三世品』密教文化研究所.
- 松長宥慶 1980 『密教経典成立史論』法蔵館.
- 密教聖典研究会 1987 「Vajradhātumahāmaṇḍalopāyika-Sarvavajrodaya: 梵文

Subhūtipāḷita 著 *Śrībhūtaḍāmaramaṇḍalopāyikā* 校訂テキスト (1) (名取)

- テキストと和訳 (II) 完』『大正大学総合佛教研究所年報』9, pp. 13-85.
- 森口光俊 1991 「Ācāryakriyāsamuccaya 灌頂 (品) テキストと和訳 (I-1)」『儒・佛・道三教思想論攷：牧尾良海博士喜寿記念』, pp. 107-133.
- 森口光俊 1992 「Ācāryakriyāsamuccaya 灌頂 (品) テキストと和訳 (I-2)」『智山学報』41, pp. 1-31.
- 森 雅秀 1992 「インド密教における結界法: *Vajrāvalī-nāma-maṇḍalopāyikā* 和訳 (2)」『名古屋大学文学部研究論集』114, pp. 89-109.
- 森 雅秀 2011 『インド密教の儀礼世界』世界思想社.

『金剛頂経』和訳(四)

高橋 尚夫

はしがき

本稿は三種三摩地のうち、第二最勝曼荼羅王のつづき、四波羅蜜・八供養・四摂の出生段と、第三最勝羯磨王三摩地の部分である。三種三摩地については『和訳(二)』(豊山学報・第61号、平成30年)に VS から引用し、少しく触れておいた。また、その記述に基づき、以下のように述べておいた。

「略説すれば、五相成身観が第一瑜伽三摩地 (H17-2~H33) にあたる(アーナンダガルバの註釈によれば、第一から第五まで順に、阿闍・宝生・弥陀・不空成就・毘盧遮那の五仏と瑜伽する)。金剛薩埵以下三十二尊と瑜伽するのが第二最勝曼荼羅王三摩地 (H35~H190) である。そして、第三最勝羯磨王三摩地 (H191~H195) にて自分の身体の諸処に諸尊を布置していく。その詳細は「第六・大三法羯・四種印智」に説かれる「(3) 大印成就法広大儀則」(H254~H256) のいわゆる三昧耶薩埵 (samayasattva) と智薩埵 (jñānasattva) の合一に委ねられる。これは真言密教の『金剛界念誦次第』に「現智身・見智身・四明・成仏」の修法として伝わっている。今は触れずに、当該個所に於て詳細に論じたい」

前稿の『和訳(三)』(豊山学報・第62号、平成31年)の「十六大菩薩」の出生段においては、おもに慶喜蔵の註釈に基づいたが、釈友の金剛薩埵出生段における註釈に、出生段を16段階に分けて次のように言う。

「(1) この三摩地において心呪を生じることと、(2) 心呪より印の区別を生じることと、(3) 印を集めることからの愛慕と、(4) 摂受と、(5) 毘盧遮那の手に住することと、(6) それより光線を出すことと、(7) それらより仏の

身を生じることと、(8) それらによって一切世間界における仏の所作をなして、(9) 再び集めて薩埵の姿となり、仏の姿に住することと、(10) ウダーナを述べることと、(11) 自分の座に坐ることと、さらに(12) 三摩地の灌頂と、(13) 印を授与することと、(14) [灌頂] 名をつけることと、(15) 自身の印の業をなすことと、再び(16) ウダーナを述べることとである。

同様に次に生じる十五の薩埵に対して、もし、経典が多くなつてはとの畏れより、少ししか説かないのだけれども、そのようであっても次第の如くに從つて広く理解すべきである」(Kosalālamkārikā : P 38b5~39a1, D 33b1~b3)

この[釈友]の出生段の註釈に基づき、十六大菩薩の出生をまとめたところであるが、二重手間となる。以下東方阿閼如来の四親近、金剛薩埵・金剛王・金剛愛・金剛喜のみを参考までにししておくこととする。

(1) この三摩地において心呪を生じることと、(ting nge 'dsin 'di la sning po bskyed pa dang)

【薩】H35 一切如来の[普賢大菩提薩埵の誓願] (samantabhadramahābodhisattvasamaya) より生じる薩埵加持金剛と名付ける三摩地に入って、この一切如来の[大乘を現証するもの] (mahāyānābhisamaya) と名付ける(1)一切如来の心呪を自己の御胸より出した。

バザラ サトバ // (vajrasattva 金剛薩埵よ)

【王】H44 そのとき、世尊[毘盧遮那如来]は、再びまた、[不空王大菩提薩埵の誓願] (amogharājamahābodhisattvasamaya) より生じる薩埵加持金剛と名付ける三摩地に入って、この一切如来の[鉤召の誓願] (ākaraṣaṇasamaya) と名付ける(1)一切如来の心呪を自己の御胸より出した。

バザラ アランジャ // (vajrarāja 金剛王よ)

【愛】H50 そのとき、世尊[毘盧遮那如来]は、再びまた、[摩羅大菩提薩埵の誓願] (māramahābodhisattvasamaya) より生じる薩埵加持金剛と名づける三摩地に入って、この一切如来の[隨染の誓願] (anurāgaṇasamaya) と名付ける(1)一切如来の心呪を自己の御胸より出した。

バザラ アラギヤ // (vajrarāga 金剛愛よ)

【喜】H56 そのとき、世尊[毘盧遮那如来]は、再びまた、[極喜王大菩提薩埵の誓願] (prāmodyarājamahābodhisattvasamaya) より生じる薩埵加持金剛と名付ける三摩地に入って、この一切如来の[極喜の誓願] (pramodasamaya) と名付ける(1)一切如来の心呪を自己の御胸より出した。

バザラ サト // (vajrasādhu 金剛喝采よ)

(2) 心呪より印(三昧耶形)の区別を生じることと、(snying po las phyag rgya'i dbye ba bskyed pa dang)

【薩】H36 そのとき、この[心呪]が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より、それは外でも無い尊き普賢なのであるが、数々の月輪(candramaṇḍala)となつて出て、一切有情の大菩提心を浄めて、一切如来(五如来)を取り囲んで位置した。すると、これら数々の月輪から(2)一切如来の[智金剛杵] (jñānavajra) が出て、世尊毘盧遮那如来の御胸に入った。

【王】H45 そのとき、この[心真言]が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より、それは外でも無い尊き金剛手なのであるが、(2)一切如来の数々の[大鉤] (mahāṅkuśa) となつて出て、世尊毘盧遮那の御胸に入った。

【愛】H51 そのとき、この[心真言]が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より、それは外でも無い尊き持金剛なのであるが、(2)一切如来の数々の[花の箭] (kusumāyudha) となつて出て、世尊毘盧遮那の御胸に入った。

【喜】H57 そのとき、この[心真言]が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より、それは外でも無い尊き持金剛なのであるが、(2)[一切如来の]数々の[喝采するもの] (sādhukāra 善哉相) となつて出て、世尊毘盧遮那の御胸に入った。

(3) 印(三昧耶形)を集めることから拡散することと、(phyag rgya bsdus pa las spro ba dang)

(4) 収斂することと、(bsdu ba dang)

(5) 毘盧遮那の手に住することと、(rnam par snang mdsad kyi phyag na gnas pa

dang)

【薩】H37 そして、金剛薩埵の三摩地は〈普賢性であることから、また〉非常に堅固であることから、[それら数々の金剛杵は]一切如来の加持によって、(3) 一体となり、一切虚空界に遍満する量となり、(4) 光明に取り巻かれ、五つの峯を持つ、一切如来の身・語・心金剛から成る金剛杵の形 (vajravighraha) となって、(5) 一切如来(毘盧遮那如来)の御胸より出て掌の中に住した。

【王】H45 (3) 一体となり、(4) 金剛鉤の大形 (vajrāṅkuśamahāvighraha) となって、(5) 世尊[毘盧遮那如来]の掌の中に住した。

【愛】H51 (3) 一体となり、(4) 大金剛箭 (mahāvajravānavighraha) の形となって、(5) [世尊毘盧遮那如来]の掌の中に住した。

【喜】H57 (3) 一体となり、(4) 金剛歡喜 (vajratuṣṭivighraha) の形となって、(5) [世尊毘盧遮那如来]の掌の中に住した。

(6) それ(三昧耶形)より光線を出すことと、(de las 'od zer byung ba dang)

【薩】H38 そのとき、この金剛杵より様々な色と形をした金剛杵の形をした光線が出て、一切の世間界をあまねく照らした。

(7) それら(光線)より仏の身を生じることと、(de rnams las sangs rgyas kyi sku bskyed pa dang)

(8) それら(仏の身)によってまた、一切世間界において仏の所作をなして、(de rnams kyi kyang 'jig rten gyi khams thams cad du sangs rgyas (P adds kyi) mdsad pa mdsad nas)

【薩】H39 そして、これら金剛杵の光線の突端 (vajraraśmimukha) から、一切の世間界の極微塵に等しい(7)如来たちの身が出て、(8)全法界に渉入し一切虚空界を究めた一切世間界に行き渡る雲海において、[それら如来たちは]、一切如来の平等性の智と神通をよく現証したことから、①一切如来の大菩提心を生起すること・②普賢の種々な行を完成すること・③一切如来の部族に承仕すること・④大菩提場に詣でること・⑤一切の魔を摧破すること・⑥一切如来の平等性の大菩提を現証すること・⑦法輪を転じること・乃至、⑧残り無く余すこと無き有情

界の救済と一切の利益と安楽と一切如来の智と神通の最高の成就を完成することなどの一切如来のもろもろの変化を見せて、

【王】H46 そのとき、この金剛鉤の大形 (vajrāṅkuśamahāvighraha) より一切の世間界の極微塵に等しい(7)如来たちの身が出て、(8) 一切如来の鉤召 (sarvatathāgatākaraṣaṇa) などの一切諸仏のもろもろの神通変化をなして、

【愛】H52 そのとき、この金剛箭の形 (vajravānavighraha) より一切の世間界の極微塵に等しい(7)如来たちの身が出て、(8) 一切如来の随染 (sarvatathāgatānūrāgaṇa) などの一切諸仏のもろもろの神通変化をなして、

【喜】H58 そのとき、この金剛歡喜の形より一切の世間界の極微塵に等しい(7)如来たちの身が出て、(8) 一切の如来たちの喝采することなどの一切諸仏のもろもろの神通変化をなして、

(9) 再び収斂して薩埵の身となり、(毘盧遮那) 仏の身に住することと、(slar 'dus te sems dpā'i gzugs su gyur nas sangs rgyas kyi gzugs su gnas pa dang)

【薩】H40 金剛薩埵の三摩地は普賢性 (samantabhadratva) であることから、また、非常に堅固であることから、[その如来たちは再びまた] 一体となり、普賢大菩提薩埵の身 (samantabhadramahābodhisattvakāya) あるものとなって、世尊毘盧遮那の御胸に住して、この感嘆の語を唱えた。

【王】H46 金剛薩埵の三摩地は非常に有効性 (svamogharājatva 妙不空王) であることから、また、非常に堅固であることから、[その如来たちは再びまた] 一体となり、不空王大菩提薩埵の身 (amogharājamahābodhisattvakāya) あるものとなって、世尊毘盧遮那の御胸に住して、この感嘆の語を唱えた。

【愛】H52 金剛薩埵の三摩地はよく殺害するもの (sumāraṇatā 極殺) であることから、また、非常に堅固であることから、[その如来たちは再びまた] 一体となり、摩羅大菩提薩埵の身 (māramahābodhisattvakāya) あるものとなって、世尊毘盧遮那の御胸に住して、この感嘆の語を唱えた。

【喜】H58 金剛薩埵の三摩地は極喜 (supramodyatva) であることから、また、非常に堅固であることから、[その如来たちは再びまた] 一体となり、

【極喜王大菩提薩埵の身】(prāmodyarājamahābodhisattvakāya) あるものとなって、世尊毘盧遮那の御胸に住して、この感嘆の語を唱えた。

(10) ウダーナを述べることと、(che du brjod pa gsung ba dang)

【薩】 ああ、吾は普賢にして、諸々の自然生の〔菩提心であり〕、堅固な薩埵である。なぜならば、堅固なることから、〔本来〕身体無き者であるが、薩埵という身体をもつ者となっているからである。

【王】 ああ、実に吾は不空王にして、金剛より生じた鉤である。

なぜならば、悉地のために一切に遍満する諸仏が鉤召されるからである。

【愛】 ああ、吾は自性清浄にして、諸々の自然生の者(諸仏)の随染である。

なぜならば、〔仏・菩提を悟らんとする〕貪欲から離れた者たちを清浄にするために、貪欲によって〔仏・菩提を悟らしめんと〕調伏するからである。

【喜】 ああ、実に吾は喝采をなす者にして、一切であり、諸々の一切智者の中の最勝である。

なぜならば、妄分別を取り去った者たち(諸仏)に歡喜を堅固に生じさせるからである。

(11) 自分の座に坐ることと、(nyid kyi gdan la bzhugs pa dang)

【薩】 H41 そのとき、【普賢大菩提薩埵の身】あるものは世尊【毘盧遮那如来】の御胸より下って、一切如来(阿閼如来)の【前に、月輪】(purataś candramaṇḍala) に止住するものとなって、教令を懇請した。

【王】 H47 そのとき、この【不空王大菩提薩埵の身】(amogharājamahābodhisattvakāya) あるものは世尊【毘盧遮那如来】の御胸より下って、一切如来(阿閼如来)の【右の月輪】(dakṣiṇacandramaṇḍala) に止住するものとなって、再びまた、教令を懇請した。

【愛】 H53 そのとき、この【摩羅大菩提薩埵の身】(māramahābodhisattvakāya) あるものは世尊【毘盧遮那如来】の御胸より下って、一切如来(阿閼如来)の【左の月輪】(vāmacandramaṇḍala) に止住するものとなって、再びまた、教令を懇請した。

【喜】H59 そのとき、この【極喜王大菩提薩埵の身】(prāmodyarājamahābodhisattvakāya) あるものは世尊毘盧遮那の御胸より下って、一切如来(阿閼如来)の【背後の月輪】(pṛṣṭhataścandramaṇḍala) に止住するものとなって、再びまた、教令を懇請した。

(12) さらに三摩地の灌頂と、(yang ting nge 'dzin gyi (P gyis) dbang bskur ba dang)

(13) 印(三昧耶形)を授与することと、(phyag rgya byin pa dang)

(14) 【灌頂】名をつけることと、(ming btags pa dang)

【薩】 H42 そのとき、世尊【毘盧遮那如来】は【一切如来の智の誓願(三昧耶)の金剛】(sarvatathāgatājñānasamayavajra) と名付ける三摩地に入って、一切如来の戒・定・慧・解脱・解脱知見(五分法身)と、法輪を転じることと、有情の利益と大方便と【十】力と精進と【大智の誓願】(mahājñānasamaya) [を象徴する] この【一切如来成就金剛杵】(sarvatathāgatasiddhivajra) を、残りなく余すことなき有情界の救済と【有情界をして】一切の主宰たることと、一切の安樂と満足を受領させんが為に、乃至、一切如来の平等性の智と神通という【無上の大乘を現証】(mahāyānābhisamaya) する最高の悉地の獲得を結果とする為に、この【普賢大菩提薩埵に】(samantabhadrāya mahābodhisattvāya)、一切諸仏の身体を【飾る】宝冠と繒綵の灌頂によって、【一切如来の法輪を転じるもの】として(12)灌頂して、(13)両手に与えた。それより、(14)一切の如来たちは【彼を】《金剛手なり 金剛手なり》(vajrapāṇir vajrapāṇiḥ) という金剛名灌頂によって灌頂した。

【王】 H48 そのとき、世尊【毘盧遮那如来】は【一切如来の鉤召の誓願(三昧耶)の金剛】(sarvatathāgatākārṣaṇasamayavajra) と名付ける三摩地に入って、一切如来の【鉤召の誓願】(ākārṣaṇasamaya 三昧耶) [を象徴する] この【金剛鉤】(vajrāṅkuśa) を、残り無く余すこと無き有情界の一切を鉤召することと、【有情界をして】一切の安樂と満足を受領させんが為に、乃至、一切の如来の【集会の加持】(samājādhīṣṭhāna) という最高の悉地の為に、この【不空王大菩提薩埵に】(amogharājāya mahābodhisattvāya)、【前と】同様に【宝冠と繒綵の】(12)灌頂をなして、(13)両手に与えた。それより、(14)一切の如来たちは【彼を】《金剛鉤召なり 金剛鉤召なり》(vajrākārṣo vajrākārṣaḥ) という金剛名灌頂によって灌頂した。

【愛】H54 そのとき、世尊〔毘盧遮那如来〕は一切如来の随染加持金剛 (sarvatathāgatānurāgaṇādhiṣṭhānavajra) と名付ける三摩地に入って、一切如来の能殺金剛の誓願 (sarvatathāgatamāraṇavajrasamaya) [を象徴する] この金剛箭 (vajravāṇa) を、残り無く余すこと無き有情界の随染と〔有情界をして〕一切の安楽と満足を受領させんが為に、乃至、一切如来の摩羅の事業 (māra karma 仏菩提に染めること) という最高の悉地の獲得を結果とする為に、この摩羅大菩提薩埵に (mārāya mahābodhisattvāya)、〔前と〕同様に〔宝冠と繒綵の(12)灌頂をなして〕、(13)両手に与えた。それより、(14)一切の如来たちは〔彼を〕《金剛弓なり 金剛弓なり》(vajradhanur vajradhanuḥ) という金剛名灌頂によって灌頂した。

【喜】H60 そのとき、世尊〔毘盧遮那如来〕は一切如来の等喜〔加持〕金剛 (sarvatathāgatasamtoṣaṇavajra) と名付ける三摩地に入って、一切如来の無上なる極喜の智の誓願 (prāmodyañānasamaya) [を象徴する] この金剛歡喜 (vajratuṣṭi) を、残り無く余すこと無き有情界の一切有情の等喜と〔有情界をして〕大安楽と満足を受領させんが為に、乃至、一切如来の無上の喜びを味わう (anuttarahaṣarasa) という最高の悉地の獲得を結果とする為に、この極喜王大菩提薩埵に (prāmodyarājaya mahābodhisattvāya)、〔前と〕同様に〔宝冠と繒綵の(12)灌頂をなして〕、(13)両手に与えた。それより、(14)一切の如来たちは〔彼を〕《金剛喜なり 金剛喜なり》(vajraharṣo vajraharṣaḥ) という金剛名灌頂によって灌頂した。

(15) 自身の印の業 (三昧耶形の働き) をなすことと、(nyid kyi phyag rgya'i las bstan pa dang)

【薩】H43 そのとき、金剛手菩薩摩訶薩 (vajrapāṇir bodhisattvo mahāsattvaḥ) は左手を金剛〔拳〕になして〔鈴を持ち〕、誇らしげに(金剛慢)〔右手にて金剛杵を〕弄び、その金剛杵 (vajra) を自己の心臓に引き上げる仕草で持ちつつ、この感嘆の語を唱えた。

【王】H49 そのとき、金剛鉤召菩薩 (vajrākarṣo bodhisattvas) はその金剛鉤 (vajrāṅkuśa) をもって一切の如来たちを鉤召しつつ、この感嘆の語を唱えた。

【愛】H55 そのとき、偉大な金剛弓菩薩摩訶薩 (vajradhanur bodhisattvo mahā-

sattvaḥ) はその金剛箭 (vajravāṇa) をもって一切の如来たちを殺しつつ、この感嘆の語を唱えた。

【喜】H61 そのとき、偉大な金剛喜菩薩摩訶薩 (vajraharṣo bodhisattvo mahāsattvaḥ) はその金剛歡喜 (vajratuṣṭi) をもって、一切の如来たちを喝采することによって喜ばせつつ、この感嘆の語を唱えた。

(16) 再びウダーナを述べること (yang ched du brjog pa gsungs pa)

【薩】H43 これこそは、一切諸仏の成就された金剛杵にして、無上なるものなり。〔これは外ならぬ〕我であり、我が手に与えられた。〔発菩提心としての〕金剛杵が〔本有菩提心としての心中の〕金剛杵に安立せられたのである。

【王】H49 これこそは、一切諸仏の無上なる金剛智である。〔なぜならば、〕一切諸仏の目的を成就するための最上の鉤召であるからである。

【愛】H55 これこそは、一切諸仏の無垢なる貪欲智である。〔諸仏は〕貪欲によって〔仏・菩提を悟らんとする〕貪欲から離れた者を殺し、一切の安楽を与えるからである。

【喜】H61 これこそは、一切諸仏の喝采を巻き起こすものである。一切の満足をもたらす天妙なる金剛〔杵〕にして、極喜を増大するものなり。

曼荼羅の諸尊を觀修 (bhāvanā) する次第は、おそらく真言行者の数だけあるとも言えるであろう。ここでは、〔釈友〕の註釈に随って、經文を配置したに過ぎない。部分部分の比較対照はある程度可能であろうが、インドからチベット・中国に伝わった次第のすべてを構成することは不可能である。我々はその内容の理解と精神を受け継ぎながら、伝法の阿闍梨から伝授された次第に随うのみである。

『金剛頂經』和訳(四)(高橋)

略号

梵文テキスト

- TS 堀内寛仁「梵蔵漢対照 初会金剛頂經の研究 梵本校訂篇」(上)(下)、密教文化研究所、昭和58年(上)、昭和49年(下)
- H 堀内本の番号。なお、堀内本にはないが、真言の所出の順に○番号を附した。

チベット訳

- Tib Śraddhākaravarman, Rin chen bzang po 訳 ; “De bzhin gshegs pa thams cad kyi de kho na nyid bsdu pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo”
- P 北京版西藏大蔵経、大谷大学、No.112 na 1~162
- D デルゲ版西藏大蔵経、東北大学、No.479 na 1~142
- N ナルタン版西藏大蔵経、大正大学、No.432 ja 213~440

漢訳

- 不空 不空訳『金剛頂一切如来真实撰大乘現証大教王経』三卷、大正蔵18、No.865
- 施護 施護訳『仏説一切如来真实撰大乘現証三昧大教王経』三十卷、大正蔵18、No.882
- 金剛智 金剛智訳『金剛頂瑜伽中略出念誦経』四卷、大正蔵18、No.866

註釈

- 慶喜蔵 Ānandagarbha ; Sarvatathāgata-tattvasaṃgrahamahāyānābhisamayānāma-tantravyākhyā-tattvālokaḥ-kārī-nāma (P No.3333, D No.2510)
- 釈友 Śākyamitra ; Kosalālaṃkāratattvasaṃgrahaṭīkā (P No.3326, D No.2503)
- 覺密 Buddhaguhya ; Tantrārthāvatāra (P No.3324, D No.2501)

その他

- VŚ Karmavajra, Gshun nu tshul khrim 訳 : Vajraśikharamahāguhyayogatantra
- D デルゲ版 東北目録 No.480 (台北版 No.478, Vol.17)
- P 北京版 大谷目録 No.113, Vol.5
- 北村太道・タントラ仏教研究会『全訳 金剛頂大秘密瑜伽タントラ』起心書房 平成24年11月
- DP Sk Tadeusz Skorupski : The Sarvadurgatipariśodhanatantra Elimination of all evil destinies, Patna 1983
- DP (I-V) 高橋尚夫「Sarvadurgatipariśodhanatantra (一~五) 一校訂と和訳一」(I)壬生台舜博士記念論文集『仏教の歴史と思想』所収、大蔵出版、昭和59年
- (II)那須政隆博士米寿記念論文集『仏教思想論集』所収、成田山新勝寺、昭和59年
- (III)『豊山学報』第28・29号、昭和59年
- (IV)『豊山学報』第30号、昭和60年
- (V)『豊山学報』第31号、昭和61年
- SVU Ānandagarbha ; Vajradhātumahāmaṇḍalopāyikā sarvavajrodayānāma
- Kun dga' snying po ; Rdo rje dbyings kyi dkyil 'khor chen po'i cho ga rdo rje thams cad 'byung ba zhes bya ba //
- 「金剛界大曼荼羅儀軌一切金剛出現」
- P No.3339、D No.2516、N No.1337
- なお、SVU の番号は筆者の整理番号であるが、テキストは仮題『一切金剛出現の研究』として刊行の予定。
- 『維摩経ノート』拙著『維摩経ノート』I~V、ノンブル社、2017~2019年

和訳『金剛頂経』(4)

付アーナンダガルバ・シャーキヤミトラ註釈抄訳

[二] 四波羅蜜多の出生

(1) 金剛波羅蜜多(大金剛)

H139 そのとき、実に、阿閼如来は世尊毘盧遮那の一切如来の智を成就して、一切如来の智を刻印するために、金剛波羅蜜多の誓願(三昧耶)より生じる金剛加持と名付ける三摩地に入って、この一切如来の金剛三昧耶女(金剛波羅蜜多菩薩)と名付ける一切如来の[大]印を自分の御胸より出した。

② サトバ バジリ // (sattvavajri 薩埵金剛女よ)

H140 そのとき、この[大印]が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より金剛[杵の形をした]光線が出た。そして、これら金剛光線より、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿となって[出て]、一切如来の金剛波羅蜜多の智を刻印して、再びまた、一体となり、一切世間界に遍満する量の大金剛の形となって、世尊毘盧遮那の前に、月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H141 ああ、我れは実に堅固にして、一切諸仏の薩埵金剛(月輪上金剛杵)である。

なぜならば、堅固であるので、[本来]身体なきものであっても、金剛身性(五鉷金剛杵の形)を取っているからである。

〔慶喜藏〕(P 99b4~b8, D 87a4~a7)

「ああ」云々について、「薩埵金剛」というのは、月輪が薩埵である。その上の五鉷金剛杵が薩埵金剛である。「堅固なる我れ」というのは、菩提の相を有する心の理趣であることに由るならば、堅固である。何が大有であるかとならば、「な

ぜならば」云々と言うのであって、「堅固であるので」というのは、不二の理趣によって、不壊であることによってである。「身体はなくても」というのは、色形のないことであり、法界を自性とするものであるが故に、無身を執っていても金剛の身であって、五鉷金剛杵の形となったものを獲得する。すなわち、我れは不二の智を自性とするので、所化たちは五鉷金剛杵の色形を見る。それが大有である。

〔釈友〕(P 78a5~78a8, D 66a3~66a6)

「ああ」というのは希有である。ここに何が希有であるかとならば「堅固なる我れは薩埵金剛である」というのであって、薩埵とは月輪である。金剛とは、その上の金剛[杵]であって、薩埵と金剛が薩埵金剛である。薩埵金剛はどのようなかとならば、「堅固」というのである。何のかとならば、「一切諸仏の」である。若し汝が薩埵金剛であるならば、大有である。「なぜならば」云々というのについて、なぜならば、観修によって堅固となることによって、「身体はなくても金剛の身となるのである」というのであり、「無身」とは、色形を有しない心であって、それを自性とするが故である。「金剛の身となるのである」というのは、不壊の色形の理趣によって住するという意味である。

(2) 金剛宝波羅蜜多(大金剛宝)

H142 そのとき、世尊宝生如来は世尊毘盧遮那如来の一切如来の智を刻印するために、宝波羅蜜多の誓願(三昧耶)より生じる金剛加持と名付ける三摩地に入って、この金剛宝三昧耶女(金剛宝波羅蜜多菩薩)と名付ける自分の[大]印を自分の御胸より出した。

③ アラタンノウ バジリ // (ratnavajri 宝金剛女よ)

H143 そのとき、この[大印]が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より、宝[珠の形をした]光明が出た。[そして]、これらの宝光明より、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿となって[出て]、一切如来の智を刻印して、再びまた、一

体となって、一切世間界に遍満する量の大金剛宝の形となって、世尊毘盧遮那の右脇に、月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H144 ああ、実に我れは一切諸仏の宝金剛(金剛宝杵)と言われる。

なぜならば、一切の〔大〕印の灌頂の理趣は堅固であるからである。

〔慶喜蔵〕 (P 100b1~b4, D 88a7~b3)

「ああ、我れは一切諸仏の金剛宝であると言われる」というのは、「ああ」とは大希有であって、五銚金剛杵の先端の相が如意宝珠であるのが、金剛宝である。何が大希有であるのかとならば、「なぜならば、一切の印の灌頂の理趣は堅固である」という。すなわち、毘盧遮那等の一切の大印によって灌頂の理趣を堅固に《P 為したのである。D 示したのである》。平等性の相を有する宝珠によって心の垢を無くすのであって、それはまた、不二であるが故に堅固であり、それを獲得する方便の金剛宝の理趣である。このように示したのはすなわち、私が虚空と平等の智を自性とすると、所化たちは金剛宝の色形を見るのである。それが大希有である。

〔釈友〕 (P 78b8~79a2, D 66b5~66b7)

「ああ」云々について、「ああ」というのは希有である。金剛にて相づけられたものでもあり、宝珠の自性でもあるならば、金剛宝である。それは何であるかとならば、「我れは」といわれる。「言われる」というのは「説かれた」という意味である。誰のであるかとならば、「一切諸仏」のである。「なぜならば」云々について、なぜならば、一切の印を解くときに、灌頂そのものは堅固な理趣であって、堅固な方便である。

(3) 金剛法波羅蜜多(大金剛蓮華)

H145 そのとき、世尊世自在王如来は世尊毘盧遮那如来の一切如来の智を刻印するために、法波羅蜜多の誓願(三昧耶)より生じる金剛加持と名付ける三摩地に入って、この法三昧耶女(金剛法波羅蜜多菩薩)と名付ける自分の〔大〕印を自分の御胸より出した。

②4 タラマ バジリ // (dharmavajri 法金剛女よ)

H146 そのとき、この〔大印〕が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より蓮華〔形をした〕光明が出た。〔そして〕、これらの蓮華光明より、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿となって〔出て〕、一切の如来の智を刻印して、再びまた、一体となって、一切世間界に遍満する量の大金剛蓮華の形となって、世尊毘盧遮那の背後に、月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H147 ああ、実に我れは清浄にして、一切諸仏の法金剛(般若波羅蜜多の理趣)である。

なぜならば、自性清浄なので、貪欲であっても非常に無垢であるからである。

〔慶喜蔵〕 (P 101a4~a6, D 89a2~a4)

「我れは法金剛であり、清浄女である」というのは、私は般若波羅蜜多の理趣であり、法金剛である。それ故、自性からして清浄であるが故に清浄女である。何が大希有かとならば、「自性清浄なるが故に、貪欲であっても無垢である」というのであって、なぜならば、貪欲すなわち貪愛の相であっても一切の垢から離れて非常に無垢であるからである。〈それが大希有である。このように無垢であるならば〉(〈〉内Dによる)「自性からして清浄であるが故に」というのであって、真如を自体とするという意味である。

〔釈友〕 (P 79b3~79b8, D 67a6~67b4)

「ああ」云々について、「これはこれ(D'di de ; P omits) 我れは一切諸仏の法金剛清浄女なり」というのは、「一切諸仏」とは、ここでは無量光などの一切の如来たちを指す。それらの法の金剛が我れであって、法そのものを示す金剛が「法金剛」である。どのようかとならば、「清浄女」というのであって、独身〔の女〕という意味である。「なぜならば、自性清浄である」というのであって、それによるならば、自性からして清浄であるならば、「自性清浄」であり、他に依存すること

『金剛頂經』和訳(四)(高橋)

がなく、自身の自体より変じないその自性が「我れ」であり、私自身の法の自性であって、その清浄が、自性からして清浄なのである。「をもって」というのは、そのものという意味である。自性からして清浄なるそのものによってである。「貪欲であっても無垢である」というのは、なぜならば、「貪欲」とは、世間に愛着することを自体とすると言うならば、それもまた、自性からして清浄であるが故に、清浄(無垢)である。勝義には、不生という意味である。さらにまた、十不善業道をあまねく生ぜず、福德と智慧の資糧を円満する因たるが故に、有情成熟と解脱に執着することが「自性清浄」である。

(4) 金剛羯磨波羅蜜多(大羯磨金剛)

H148 そのとき、世尊不空成就如来は世尊毘盧遮那如来の一切如来の智を刻印するために、一切波羅蜜多の誓願(三昧耶)より生じる金剛加持と名付ける三摩地に入って、この一切如来の羯磨三昧耶女(金剛羯磨波羅蜜多菩薩)と名付ける自分の[大]印を自分の御胸より出した。

㊦ キャラマ バジリ // (karmavajri 羯磨金剛女よ)

H149 そのとき、この[大印]が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より、一切羯磨[形をした]光明が出た。そして、これら一切羯磨光明より、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿となって[出て]、一切如来の智を刻印して、再びまた、一体となり、一切世間界に遍満する量の一切に面する(三鉢杵の峯が四方に向かっている)大羯磨金剛の形となって、世尊毘盧遮那の左脇に、月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H150 ああ、実に我れは衆多にして、一切諸仏の羯磨金剛[杵]である。なぜならば、一でありながら、無余の有情界に対し、よき事業をなすからである。

〔慶喜蔵〕 (P 101b7~102a2, D 89b4~b5)

「我れは羯磨金剛であり、衆多である」というのは、一切虚空に遍満せる毘盧遮那等の中に遍く住することによって「衆多」である。何が大有希かとならば、「なぜならば」云々と言うのであって、なぜならば、私は精進波羅蜜多を撰する理趣によって、一であっても、私は明瞭な区別により、無余の有情界における所化たちによって「衆多」と見られるからである。それが大有希である。

〔釈友〕 (P 80b7~81a2, D 68a8~68b3)

「ああ」云々について、「一切諸仏の」というのは、それと関係するものである。故に、それとは何であるかとならば、「羯磨金剛」といわれる。どのようなかとならば、「衆多」といわれる。一切の羯磨印を集めることに趣入するか、或いは、多くの業をなすが故である。誰であるかとならば、「我れ」である。一でありながら、云何に多となるかとならば、それ故「一であっても」というのであって、「なぜなら、我れは一であり尽しても、無余の有情界のよき業をなす」というのである。次のように示して[言う]。我れが御胸に入ったとき、その時、一切有情を供養することなどの業を欲するがままに無碍になすであろう。

〔略 撰〕(大波羅蜜多)

- H151** 1) 一切如来の智の誓願(三昧耶)[たる金剛波羅蜜多]
2) 大灌頂[たる金剛宝波羅蜜多]
3) 金剛法性[たる金剛法波羅蜜多]
4) 一切供養[たる金剛羯磨波羅蜜多]

以上、一切如来の偉大な波羅蜜多たちである。

【訳註】四波羅蜜多について、不空・施護・金剛智の諸訳を対照しておく。

四波羅蜜多	不空	施護	金剛智
sarvatathāgatamahāpāramitā	一切如来大婆羅蜜	一切如来大波羅蜜多法門	一切如来摩訶波羅蜜
1) sarvatathāgatajñānasamayā	一切如来智三昧耶	一切如来智三昧	金剛波羅蜜一切如来
2) mahābhiṣekā	大灌頂	大灌頂	金剛三摩耶智宝波羅蜜・一切如来金剛
3) vajradharmatā	金剛法性	金剛法性	宝灌頂三摩耶智法波羅蜜・三摩耶所生加持金剛三摩耶智
4) sarvapūjā	一切供養	一切供養	一切如来三摩耶羯磨波羅蜜・一切如来作仏事業智

【慶喜蔵】(P 102a2~a3, D 89b5~b7)

- 1) そのもののウダーナを説かば、「一切如来の」云々ということであって、一切如来の菩提心の相の智を自性とす三昧耶が世俗の理趣において、薩埵金剛の理趣によるならば、金剛薩女である。
- 2) 「大灌頂」とは、金剛宝女である。
- 3) 「金剛法性」とは、金剛法女である。
- 4) 「一切供養」とは金剛羯磨女である。

彼〔女〕らは如来部に撰せられるものであり、大波羅蜜多たち (pha rol tu phyin pa chen po rnam) と言われる。

【釈友】(P 81a3~81a7, D 68b3~68b6)

- 1) 一切如来の転輪の相の智である大三昧耶であることによるならば、「一切如来の智の三昧耶」であって、金剛薩女である。
- 2) 三昧耶の一切印の灌頂の主として有名であるならば、「大灌頂」であって、金剛宝女である。
- 3) 法部において、自性からして清浄なる法性である空性の金剛を保持するに有名であるが故に、「金剛の法性」であって、金剛法女である。

- 4) 一切の供養を化作することなどにおいて、すべての点で顛倒することなく住するならば、「一切供養」と言われ、金剛羯磨女である。

これら一切はまた、大波羅蜜多 (pha rol tu phyin pa chen po : mahāpāramitā) という言葉でも言われる。どのようにかとならば、

- 1) 智波羅蜜多は一切の波羅蜜多を清浄になすのである。何とならば、無分別智が生じるとき、一切の波羅蜜多は清浄となるからである。
- 2) 宝波羅蜜多は、布施波羅蜜多を自体とし、一切の波羅蜜多に入ることをなす。それはまた、資具によって摂取するとき、他の諸波羅蜜多においても、安樂に入ることとなるからである。
- 3) 法波羅蜜多は、般若波羅蜜多であり、それは、一切の波羅蜜多を増長するものであり、甚深にして広大な大乘の法を聞くことによって、信等の力を増長し、一切の波羅蜜多を廣大にするからである。
- 4) 金剛業女は精進波羅蜜多を示すのであり、一切の波羅蜜多を長養する。それはまた、精進とよく相応するとき、諸の功德をよく生起させるからである。

【訳註】【慶喜蔵】が、この四波羅蜜多を「大波羅蜜多たちと言われる」と註しているのは、【釈友】の註釈を踏まえているものと思われる。

〔三〕八供養菩薩の出生

内四供養・(1) 嬉菩薩(金剛薩埵妃・金剛嬉大天女)

H152 そのとき、世尊毘盧遮那は、再びまた、一切如来の適悦供養の誓願(三昧耶)より生じる金剛と名付ける三摩地に入って、この一切如来種族の大天女を自己の御胸より出した。

㊦ バザラ ラセイ // (vajralāsyē 金剛嬉女よ)

H153 そのとき、この〔大天女〕が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より数々の金剛〔大〕印(五鈷金剛杵)が出た。〔そして〕、これ

らの金剛 [大] 印の先端から、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿となって [出て]、再びまた、一体となり、大天女であり、金剛薩埵と相似の身あるもので、美しい色と姿と [女性の] 標相と威儀とあらゆる飾りで飾られていて、一切如来種族を摂するものである金剛薩埵の伴侶となって、世尊阿闍 [如来] の曼荼羅の左脇に、月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H154 ああ、実に我れは自然生者たちの供養にして、他にこれと等しい〔供養〕はない。

なぜならば、貪愛の喜びの供養によって、一切の供養が転展するからである。

慶喜蔵 (P 102b8~103a4, D 90b2~b5)

「我れに等しい他の供養はない」というのは、菩提心の喜びを自性とすする他のものたちは存在しないということである。何が希有かとならば、「なぜならば、貪愛の喜びの供養によって、一切の供養をなすからである」と言うのであって、貪愛とは金剛薩埵である。それを喜ぶならば、「貪愛を喜ぶ」である。それこそ供養であり、悉地の供養の理趣、それによって菩提心等の供養において、所化の有情たちを [曼荼羅に] 入らしめるのである。このように示したのはすなわち、ここに貪愛は金剛薩埵等であって、私は此の境界を喜ぶ自体を有するのであるが、世間において成立するところの色等の諸境において喜ぶことはないのである。それ故、菩提心等の悉地の供養において趣入するならば、所化たちが凡夫の如く色を喜ぶことを思う (P sems dpa', D sems pa)、それが希有である。

積友 (P 82b5~83a1, D 70a1~70a4)

「ああ」というのは、希有である。何が希有であるかとならば、「我れに等しい他のものはない」ということである。汝と等しい他の如何なるものもないならば、「他の供養」というのである。なんのかとならば、「自然生たちの」である。もし、汝と等しいものがないならば、またそこに、希有なることが大である。「なぜならば、貪愛の喜びという供養によって、一切の供養を転じる」というのであって、「貪

愛」とは貪愛して執著すべき自体であることによるならば、世尊・金剛薩埵である。それを「喜ぶ (dga' ba:rati)」とは、それを可愛 (sdug pa:priya) することである。その可愛によって無量の供養に趣入するのである。何の故にかとならば、菩提心の境界を喜ぶ等引の心によって、仏と菩薩たちの無量の供養に趣入するのである。それ故、「我れと等しい他のものはない」というのである。

内四供養・(2) 鬘菩薩 (金剛鬘大天女)

H155 そのとき、世尊 [毘盧遮那如来] は、再びまた、一切如来の宝鬘の灌頂の誓願 (三昧耶) より生じる金剛と名付ける三摩地に入って、この一切如来種族の大天女を自己の御胸より出した。

②7 バザラ マレイ // (vajramāle 金剛鬘女よ)

H156 そのとき、この [大天女] が出るや否や、一切如来 (五如来) のそれぞれの御胸より数々の大宝印 (金剛宝鬘の印) が出た。[そして]、これらの大宝印から、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿となって [出て]、再びまた、一体となり、[前と] 同様に、金剛鬘大天女となって、世尊宝生 [如来] の曼荼羅の左脇に、満月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H157 ああ、実に我れは無比にして、宝供養と称せられる。

なぜならば、〔我れに〕供養された者たちは、三界の最勝の王であると宣言するからである。

慶喜蔵 (P 103b1~b8, D 91a3~a7)

「宝供養と言われる」というのは、如説の破戒から離れる宝珠供養であって、悉地の供養である。すなわち、戒波羅蜜多は法と人に執著する破戒の擬宝珠を遠離することによる正見、その戒が如意宝珠の鬘であることを示す。すなわち、戒波羅蜜多によって莊嚴の支分を悦意するとされる故に。何が希有かとならば、「何であれ、三界の最勝の王をも供養するであろう」という。すなわち、欲と色と無

色の三種の相を集めたのが三界であって、その三界における法王は習気を伴う煩惱と所知の障を離れていることによって仏・世尊である。それによるならば、供養であることによって供養である。三界の最勝王とは仏・世尊である。化導をなすとは、所化のものたちを化導なさり、自の心に依止することを為されるという意味である。このように示したのはすなわち、我れによる供養は如来性となることであり、彼と我れとは不離であるならば、所化たちは我れとは別であると証すこと、それが大希有である。

〔積友〕 (P 83b1~83b6, D 70b3~70b7)

「ああ」云々というのについて、「ああ」というのは希有である。何が希有かとならば、「我れと似たものはない」ということである。「我れと似たもの」とは、等しきものがないのであって、自分自身と似たものがないことである。汝は如何なる名前かとならば、「宝供養」というのである。宝珠の供養であることによれば、「宝供養」であって、灌頂の相である。「称せられる」とは、呼ばれるである。何の因によるかとならば、汝は一人で、似たものがないとならば、「なぜならば、三界の最勝王をもよく供養する」というのである。何故ならば、無余の三界の中に於いて、法王は一人であって、それによるならば彼は最勝である。そこで、「三界の最勝王」ともいうのである。「供養をなす」というのは、我れが供養をなすならば「なす」であって、それ故、我れは比類なき供養であって、一であると示したのである。この宝珠の鬘によって、一切の菩薩の飾りの最勝を示したのである。

内四供養・(3) 歌菩薩 (金剛歌大天女)

H158 そのとき、世尊〔毘盧遮那如来〕は、再びまた、一切如来の賛歌の誓願(三昧耶)より生じる金剛と名付ける三摩地に入って、この一切如来種族の大天女を自己の御胸より出した。

㊦ バザラ ギテイ // (vajragite 金剛歌女よ)

H159 そのとき、この〔大天女〕が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より数々の一切如来の法印が出た。そして、これら一切如来の法

印から、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿となって〔出て〕、再びまた、一体となり、〔前と同様に〕、金剛歌大天女となって、世尊世自在王〔如来〕の曼荼羅の左脇に、月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H160 ああ、実に我れは一切を見る者たちの中の歌からなる供養である*。

なぜならば、〔歌は〕こだまに似たものであっても、諸の供養によって〔如来と有情たちを〕満足させるからである。

*「歌からなる供養である」 Tib.「最勝なる歌の理趣によって供養するものである」

〔慶喜蔵〕 (P 104a6~104b1, D 91b5~b7)

「最勝なる歌を自性とする」というのは、歌を納受する自体である。何が希有かとならば、「なぜならば」云々というのであって、「なぜならば、こだまの如きもの」というのは、一切の声は勝義としては不生で、こだまと等しいものである。「諸の供養によって」と言うのは、三乗の説示の法供養等によってである。「満足させる」とは、如来と有情界等をである。それはまた、声等はこだまの如きものであっても、また、正法を示す私の琵琶の音に託すことによって、如来と有情界等を満足させ喜ばす。それが大希有である。

〔積友〕 (P 84a6~84b4, D 71a6~71b4)

「ああ」云々については以前の如し。「最勝の歌の理趣によって供養するものである」というのは、次のように示す。すなわち、それは、法を歌で撰取する偈頌を自性とする。真実〔義〕に於いては女の姿ではない。汝はいかなる歌の最勝の自性であるかとならば、その故に、「一切を見る者」というのである。一切の三世において、無碍の見解がその人にある、それが「一切を見る者」であり、それら自身である歌の最勝が自性の供養であるという。すなわち、如来部の供養という意味である。もし、汝が歌の最勝の供養の自性であることに於いて、いかなる希有があるかとならば、「なぜならば」云々というのである。「なぜならば、こだまに似たものである」というのについて、こだまとは響きであって、そのこだまと似ていて等しい声である言葉と語と文字を自性とするそれらがこだまと似ている。

すなわち、そのような理趣の自性が勝義としてはないと執受しても、希求の義を理解させることによって、有情たちを歓喜させる、それがここに於ける大希有である。

内四供養・(4) 舞菩薩(金剛舞大天女)

H161 そのとき、世尊〔毘盧遮那如来〕は、再びまた、一切如来の舞供養の誓願(三昧耶)より生じる金剛と名付ける三摩地に入って、この一切如来種族の大天女を自己の御胸より出した。

㊟ パザラ ジリチエイ // (vajranṛtye 金剛舞女よ)

H162 そのとき、この〔大天女〕が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より数々の一切如来の舞供養の詳細な規則が出た。そして、これら一切如来の一切舞供養の詳細な規則から、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿となって〔出て〕、再びまた、一体となり、〔前と同様に〕、金剛舞大天女となって、世尊不空成就〔如来〕の曼荼羅の左脇に、満月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H163 ああ、実に我れは一切の供養の利益をなすものたちの中の広大なる供養である。

なぜならば、金剛舞の儀則によって、仏の供養が叶うからである。

慶喜蔵 (P 104b8~105a4, D 92a6~92b2)

「一切の供養の利益をなすもの」というのは、一切に遍満するもの、それが一切の供養であって、それによって仏等の化現により、一切有情の利益をなすならば、「一切の供養の利益をなすもの」であって、如来たちのことである。「我れは彼らの中の広大な供養である」というのは、すなわち、三輪清浄の精進波羅蜜多によって余すことなき有情の利益を為すが故である。何が大希有かとならば、「金剛舞の儀則によって、仏の供養が叶うのである」というのであって、金剛舞の理

趣によって仏の化現により、所化たちの利益をなし、仏の供養をなすのである。このように示したのはすなわち、精進波羅蜜多の自性によって、諸仏と我れは無別であるならば、彼らは私とは別となって、供養をなすと思う。それが大希有である。

釈友 (P 85a8~85b5, D 72a6~72b3)

「ああ」というのは希有である。「一切の供養をなす」というのは、宝珠等の資具の差別によって、いかなる事物で供養をなすか、その事物を考えるのみで、虚空性より布施をなすところの虚空庫の三摩地を得るならば「一切の供養の利益をなす」ということである。さらにまた、「この供養によって仏性を獲得し、無上なる有情利益をなすものとならん」という本願を立て、そのようになすならば、「一切の供養の利益をなす」というのである。さらにまた、一切の供養の建立が「一切供養」である。その義が安立であって、それをなすならば、「一切供養の義をなす」である。「広大な供養」というのは、最上の衣服や宝珠等であって、遍満性と相応する殊勝第一等によって広大であるが故にである。大供養によって供養に相応しい為ならば「広大供養」であって、如来である。さらにまた、菩薩となる時、大供養をなすならば、「広大供養」である。それ故、広大供養等による供養である。「なぜならば」云々について、「なぜならば、金剛舞の儀則によって仏の供養が叶う」のであり、種々に化作をなすならば、それらの供養の一切義をなす、それが希有であると示すのである。

〔略 撰〕(秘密供養)

H164 1) 一切如来の無上の安楽と満足の誓願(三昧耶)あるもの 2) 一切如来の鬘 3) 一切如来の歌 4) 一切如来の無上の供養事業を為すもの以上、一切如来の秘密供養たちである。

【訳註】内四供養について、不空・施護・金剛智の諸訳を対照しておく。

内四供養	不空	施護	金剛智
sarvatathāgataguhyaṇī	一切如来秘密供養	一切如来秘密供養	一切諸如来密法供養
1) sarvatathāgatānuttarasukhasaumanasyasamayā	一切如来無上安樂悦意三昧耶	一切如来無上悦樂三昧	一切如来喜愛密供養菩薩三摩地・一切如来安樂悦意智
2) sarvatathāgatamālā	一切如来鬘	一切如来鬘	一切如来宝鬘灌頂供養・一切如来覺分智
3) sarvatathāgatagāthā	一切如来諷詠	一切如来歌詠	一切如来歌詠供養菩薩三摩地・一切如来偈頌三摩耶智
4) sarvatathāgatānuttara-pūjākarmakārī	一切如来無上作供養業	一切如来作無上事業	一切如来舞供養・一切如来無上供養羯磨智

【慶喜藏】 (P 105a4~a8, D 92b2~b5)

- 1) 「一切如来の」云々というのによって、それらのウダーナを説いたのである。すなわち、「一切如来の安樂と満足」という無上の相續なるもの、その三昧耶がその自性であって、嬉女である。
- 2) 一切如来の灌頂であり、習気を伴う煩惱がない、その義の鬘が金剛鬘女である。
- 3) 一切如来の般若波羅蜜の理趣によってこのような讃頌が説かれた如く、究竟 (P lhur len pa, D glur len pa, P を取る) の歌が天女金剛歌である。
- 4) 「一切如来の無上の供養の事業」が舞の供養であって、そのものは行為をなすのが習性であるならば、無上の供養の事業であって、金剛舞である。これらは心を有する自体であって、その故に秘密供養と言われる。

【釈友】 (P 85b5~86a4, D 72b3~73a2)

- 1) 金剛嬉女は「一切如来の安樂と悦意」の自体である。何とならば、「菩提心を喜ぶことが金剛嬉女である」と説かれるが故に。また、『阿毘達磨[俱舍論]』*からも、「歡喜は悦意である」と説くことと、「悦意そのものは第三静慮によって集められた心より生じる

安樂である」と説くこともある。是の如くならば、安樂と悦意の自体であると説くのである。「無上」とは、菩提心の喜びより最上なるものは他にないが故である。

- 2) 一切如来の鬘をなすならば、「一切如来の鬘」であって、一切如来の宝冠に、如来のみの鬘の理趣に住するが故である。
- 3) 一切如来の偈頌が「一切如来の歌」である。
- 4) 供養の業が舞の業をなして、その価値において他にないが故に「無上」である。供養の業でもあって、無上でもあるならば「供養業無上」である。それをなす習性を持つならば「供養業無上」をなすのであり、そこに於いて、「供養業無上」は悉地の供養においてなさるべきである。一切如来の瑜伽の等引において、曼荼羅を建立し、樓閣の隅に布置することを化作す。それに由るならば、一切の行境女であって、それらの供養は意を以って観察すべきであるならば、それ故、「秘密供養」といわれる。

【訳註】* 『阿毘達磨[俱舍論]』 chos mngon pa, 「分別根品第二」

「身不悦名苦 即此悦名樂 及三定心悅 余處此名喜」(身の不悦を苦と名づく 即ち此の悦を樂と名づく 及び三定の心の悦なり 余處には此れを喜と名づく)

duḥkhendriyam aśātā yā kāyikī vedanā sukham /

śātā dhyāne ṭṭiye tu caitasī sā sukhendriyam // 7 //

P. Pradhan : “Abhidharmakośabhāṣya” Patna, 1967, p.41.

外四供養・(1) 香菩薩(金剛香天)

H165 そのとき、再びまた、世尊阿閼如来は世尊毘盧遮那如来の供養に答える供養の為に、一切如来の悦懽の誓願(三昧耶)より生じる金剛加持と名付ける三摩地に入って、この一切如来の遊女を自分の御胸より出した。

③⑩ バザラ ドベイ // (vajradhūpe 金剛香女よ)

H166 そのとき、この「遊女」が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれ

れの御胸より、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、無量にして種々なる、雲のような香の供養の飾りで、一切金剛界に舒遍するものとなって出た。そして、これら雲海のような香の供養より、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿が出て、再びまた、一体となり、金剛香天女の身あるものとなって、世尊〔阿閼如来〕の、金剛と摩尼と宝〔石〕からなる峯楼閣の隅に、左脇に、月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H167 ああ、実に我は偉大な供養なり、悦懌あるものにして、妙善 (śubhā) なり。

何とならば、有情遍入の瑜伽により、速やかに菩提が獲得されるが故に。

〔慶喜蔵〕 (P 106a3~a7, D 93a8~93b3)

「悦懌あるものにして、妙善 (dge ba)」というのは、満足があること、それが「悦懌あるもの」であって、無漏の安樂がお有りになるという意味である。無漏の安樂がお有りになることによれば「妙善」である。何が大希有かとならば、「何とならば、有情遍入の瑜伽により、速やかに菩提を獲得するからである」と言うのであって、薫香によって人々の身相続の中に諸尊が入ることが「有情遍入」である。また、それによって不自在となり、彼らの中で大勢を生じるのである。我れも有情であって、薩埵金剛の遍入によって速やかに菩提を獲得するのが大希有である。このように示したのはすなわち、我れは般若波羅蜜多を自性としており、有情に遍入して無漏の安樂を生じるならば、所化たちは我れを可愛の色彩と知るのである。

〔釈友〕 (P 87a1~87a6, D 73b6~74a2)

「ああ」というのは希有である。何が大希有であるかとならば、「我れは大供養なり」というのであって、供養であって大でもあるならば、大供養である。自体は云何んとならば、「悦懌 (rab tu tshim pa) あるもの」というのであって、どこでも満足がある、それが「悦懌あるもの」であって、悦懌とは心が満足することである。もし、香の供養が心を悦ばせるものであるとしても、生類の支節より生じるもの(動物性のもの? たえば麝香の類?) に結びつくものでもあるならば、そ

のために、それは「妙善である」というのであって、生類の支節から離れたものという意味である。「何とならば、有情遍入 (sems can 'bab ldan) の瑜伽により」というのについて、何であれ香の供養によって、有情たちに薩埵遍入 (sems dpa' 'bab pa) をなして、諸尊を入らしめるという意味である。「速やかに菩提を獲得するであろう」というのについて、菩薩を加持するとき、善知識による摂受によって速やかに菩提を得るであろうならば、大希有である。

外四供養・(2) 華菩薩 (金剛華天)

H168 そのとき、世尊宝生如来は世尊毘盧遮那如来の供養に答える供養の為に、宝莊嚴供養の誓願 (三昧耶) より生じる金剛加持と名付ける三摩地に入って、この一切如来の侍従女を自分の御胸より出した。

③〇 バザラ ホシュヘイ // (vajrapuṣṭe 金剛華女よ)

H169 そのとき、この〔侍従女〕が出るや否や、一切如来 (五如来) のそれぞれの御胸より、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切の華供養の飾りで、一切虚空界に舒遍するものとなって出た。そして、これら一切の華供養の飾りより、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿が出て、再びまた、一体となり、金剛華天女の身あるものとなって、世尊〔宝生如来〕の、金剛と摩尼と宝〔石〕からなる峯楼閣の左隅に、月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H170 ああ、実に我は華の供養にして、一切の莊嚴をなす女なり。

何とならば、〔華を〕供養すれば、速やかに如来の宝性が獲得されるが故に。

〔慶喜蔵〕 (P 107a4~a7, D 94a6~94b2)

「一切の莊嚴をなす」というのは、菩提の支分の花によって菩提心等を飾り付けて美しくすることで、それによって一切の莊嚴を為すことである。すなわち、「一切を美しくする」という意味である。何が大希有かとならば、「何とならば、供養

すると如来の宝性を速やかに成就する」と言うのであって、その義は以下である。すなわち、不相離なることによって、如来たちを花の供養の理趣によって供養することは、如来性において、速やかに悉地を獲得することで、それが大希有である。我れは菩提の支分を自体とすることによるならば、一切如来の自体と不相離であるけれども、所化たちは我れと相離であると理解するということである。

〔積友〕 (P 87b7~88a3, D 74b1~74b4)

「ああ」というのは、希有である。何が大希有かとならば、そのために「我れは花供養なり」といわれる。「一切の莊嚴をなす」というのは、次のように示す。すなわち、腕輪・宝冠・衣服・香・塗香などによって飾るのもあり、花の鬘を上投げる、それによってそれら一切の内に花の供養が莊嚴をなすのである。諸の他の供養の飾りをもなすならば、「一切の莊嚴をなす」である。もし、汝が花の供養であるとしても、いかなる希有があるかとならば、「何とならば、供養するならば、如来の宝性を速やかに成就する」というのであって、菩提の支分は花の自性である*。[それ故] それ(花)によって供養するならば、如来の宝性を獲得することによるので、それが大希有である。

【訳註】*「菩提の支分は花の自性である」byang chub kyi yan lag ni me tog gi rang bzhin,「菩提の支分」とは、七覚支、あるいは、三十七覚支をいう。七覚支を花に喩えるのについて、『維摩経』「仏道品第八」に次のようにある。

「覚意浄妙華」(羅什訳)、bodhyaṅgakusumaiś citam : byang chub yan lag me tog rgyas「菩提の支分の花々で満たされている」(VII-6-(五))

羅什の註によれば、「華の体、合すれば則ち妙ならず。開き過ぐれば則ち毀る。開合の適を得れば、乃ち其の妙を尽くす。覚意に調順すること亦た復た是の如し。高ければ則ち放散し、下ければ則ち沈没す。高下の中を得て平に乗じて直に往く。開合の相、其れ猶お浄華のごときなり」といい、道生によれば、「七覚は開悟を以て道と為し、無染を浄と為す。華の法なる者なり」とある(『維摩経ノート』IV, pp.50~51)。

外四供養・(3) 灯菩薩(金剛光明天)

H171 そのとき、世尊世自在王如来は世尊毘盧遮那如来の供養に答える供

養の為に、一切如来の光明供養の誓願(三昧耶)より生じる金剛加持と名付ける三摩地に入って、この一切如来の使者女を自分の御胸より出した。

③ バザラ ロケイ // (vajrāloke 金剛灯女よ)

H172 そのとき、この[使者女]が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切の光明供養の飾りで、全法界に舒遍するものとなって出た。そして、これら一切の光明の飾りより、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿が出て、再びまた、一体となり、金剛光明天女の身あるものとなって、世尊[世自在王如来]の、金剛と摩尼と宝[石]からなる峯楼閣の、左隅に、月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H173 ああ、実に我は広大なる供養なり、灯よりなるものにして、妙善なり。

何とならば、光明あるものは、速やかに一切諸仏の眼*を獲得するが故に。

〔慶喜蔵〕 (P 108a3~a7, D 95a4~95a7)

「広大」というのは、法界に遍満することである。「灯火を自性とする」というのは、法眼が灯火であって、それを自性とすることである。それによるならば善である。何が大希有かとならば、「何とならば」云々というのであって、光明を有し法眼を自性とする因たること、そこに於いてそのように言われる。すなわち、忍辱波羅蜜多を速やかにして素早く獲得することで、一切諸仏の眼(sang rgyas thams cad kyi spyan)を得ることによるならば、法眼の自体であり、それより獲得し取得するのである。このように示したのはすなわち、自己と不分離の光明の理趣によって、如来たちを供養するとき、忍辱となる。それが大希有である。我れは法無碍慧を自性とするので、その大希有であるならば、所化たちが我れとは別のものであると見るならば、勝義からすれば、我れはそのようではない。

〔積友〕 (P 88b2~88b7, D 75a3~75a7)

「ああ」云々について、宝珠などの光を摂受しているので広であり、また、一切の方角に広がっているの、広である。すなわち、広でもあって、大でもある

ならば「廣大」である。それは何であるかとならば、「供養」であって、[供養とは] 尊重することである。それ自体は云何んとならば、灯火である。もし、日々灯火をなすことがあれば、そのために「妙善」といわれ、火と油の自性、或いはまた、宝珠の輝きを自性とするのである。「何故ならば、光明あるもの」というのについて、光明あるもの、それは光明を有するものであって、それによるならば、光明は眼の識を生じる因の主であるが故に、速やかに、速疾に「一切仏の眼 (sang rgyas kun gyi spyan : sarvabuddhadṛṣa) を得」というのであって、仏の眼でもあって、一切でもあるならば、仏の一切眼 (sang rgyas kyi ni spyan kun) であって、五眼を得るという意味である。それはまた、有情たちの生と死を見ることによって、肉眼と天眼である。四聖諦の境を知るのが慧眼である。始めも終わりも清浄な法を示すのが法眼である。一切智者の智が仏眼である。

【訳註】*「一切諸仏の眼」とは、サンスクリットは sarvabuddhadṛṣa とあり、チベット訳は sang rgyas kun gyi spyan とある。すなわち「一切の仏眼」ではなく、「一切諸仏の眼」とよむべきであろう。慶喜蔵は、法眼 (chos kyi spyan) とし、灯菩薩の内証を忍辱波羅蜜多としている。釈友は、五眼とする。五眼の解釈は種々あるが、ここでは通常の、「肉眼は肉身の眼、天眼は色界の天人の眼、慧眼は二乗の人が真空無想を証見する智慧の眼、法眼は菩薩が衆生を救うために一切の法門を照見する眼、仏眼は前四眼を具備し、法の真性を了知し、つねに理智の大空を照見する仏陀の眼」(佐和隆研編『密教辞典』)という、人・天・二乗・菩薩・仏に担当しているようである。

外四供養・(4) 塗香菩薩 (金剛塗香天)

H174 そのとき、世尊不空成就如来は世尊毘盧遮那如来の供養に答える供養の為に、一切如来の塗香供養の誓願 (三昧耶) より生じる金剛加持と名付ける三摩地に入って、この一切如来の婢使を自分の御胸より出した。

③ バザラ ゲンデイ // (vajragandhe 金剛塗香女よ)

H175 そのとき、この「婢使」が出るや否や、一切如来 (五如来) のそれ

ぞれの御胸より、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切の塗香供養の飾りで、一切世間界に舒遍するものとなって出た。そして、これら塗香供養の飾りより、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿が出て、再びまた、一体となり、金剛塗香天女の身あるものとなって、世尊 [不空成就如来] の、金剛と摩尼と宝 [石] からなる峯楼閣の、左隅に、月輪に止住するものとなって、この感嘆の語を唱えた。

H176 ああ、実に我れは塗香よりなる供養なり、天妙にして、心に叶う女なり。

何とならば、一切の身体に如来の香り (塗香) を与えるが故に。

慶喜蔵 (P 109a2~a6, D 96a2~a5)

「塗香を自性とする」というのは、如説の塗香の自体である。如説の塗香の理趣であることによるならば、「天妙」である。天妙であることに由るならば、「心に叶うもの」であって、心に随順するものである。何が大有かとならば、「何とならば」云々というのであって、何とならば、如来たちの塗香は如説の戒等である。「一切の身体において」というのは、五蘊の相を有するものにおいてである。「与える」というのは、律儀戒 (sdom pa'i tshul khriims : samvaraśila) の香であって、これは大有である。このように示したのはすなわち、我れ (塗香) は戒と三摩地 (定) と般若 (慧) と解脱と解脱知見である。すなわち、無漏の蘊を自性とすることによって、如来の自体であるならば、所化たちが我れと別異である塗香によって如来を供養するのを見るけれども、我れはそのようではないのである。

釈友 (P 89a6~89a8, D 75b5~75b7)

「ああ」というのは、自身の自体を示すことによるならば、香の自性である。「供養」とは述べ終わった。どのようなとならば、「天妙」である。誰であるかとならば、「我れ」という。そのように天妙であるならば、何のために「心に叶う (女)」というのかとならば、諸天の意にも叶うので、それ故「天妙」である。何故、私は諸如来に供養するかとならば、供養した身体に諸如来の無上なる戒香を与えることをなすので、この供養は「如来の香を与える」というのである。

〔略 撰〕(作教令者)

- H177** 1) 一切如来の智に入らしめるもの
 2) 大菩提の支分を生じるもの
 3) 一切如来の法の光明あるもの
 4) 戒・定・慧・解脱・解脱知見(五分法身) [を塗^{まよ}す] 塗香
 以上、一切如来の教令を受ける女たちである。

【訳註】外の四供養について、不空・施護・金剛智の諸訳を対照しておく。

外四供養	不空	施護	金剛智
sarvatathāgatājñākāryaḥ	一切如来受教令女	一切如来教令事業	奉受一切如来教者天女
1) sarvatathāgatājñānāveśā	一切如来智遍入	一切如来遍入智	一切如来香供養能令滋茂・菩薩三摩地所生金剛撰智
2) mahābodhyaṅgasamcayā	大菩提支分三昧耶	大菩提分三昧	一切如来金剛花供養・菩薩三摩地一切如来宝莊嚴具供養三摩耶智
3) sarvatathāgatadharmālokā	一切如来光明	一切如来法光明	一切如来灯光明供養莊嚴・菩薩三摩地一切如来光明遍法界智
4) śīlasamādhiprajñāvimuktivimuktijñānadarśanagandhā	戒定慧解脱解脱知見塗香	戒定慧解脱解脱知見勝妙之香	一切如来塗香供養三摩耶・菩薩三摩地一切如来戒三摩地慧解脱解脱知見香等智

〔慶喜蔵〕(P 109a6~109b1, D 96a5~a7)

- 1) 「一切如来の智遍入」というのについて、一切如来の智遍入とは香女である。
- 2) 「大菩提の支分」とは七覚支である。それらの積集が花女である。
- 3) 「一切如来の法眼」が光明であって、それを自性とするのが灯女である。
- 4) 戒等の香りを自性とするのが金剛塗香女である。

これらは如説の侍女等の理趣となることによって、一切如来の仰せの如く為すものである。

〔釈友〕(P 89a8~90a6, D 75b7~76b3)

1) 「一切如来」とは、ここにおける曼荼羅の菩薩たちと、彼によって加持された真言者たちである。彼らが香の供養によって智に遍入する。それに由るならば、「一切如来の智の遍入」と云う。さらにまた、「一切如来」の語によれば、曼荼羅の智薩埵自身を撰受して、一切如来の智を有情たちにそれぞれ遍入させること、それが「一切如来の智の遍入」、すなわち香の供養と云う意味である。仏・世尊のお体を浄めることが、ここにおける香天女の色形を化作することで、それに由るならば、身体をよく浄めること、それが樂受 (bde ba'i tsho : sukhā vedanā) を生じることで、安樂より心一境性を得て、心一境性を得たとき、如実 (yang dag pa ji lta ba bzhin : yathābhūta-) と知るのであって、それに由るならば「智の遍入」というのである。

2) 大菩提でもあって支分でもあるならば、「大菩提の支分」であって、それらを集積したことに由るならば、「大菩提の支分を集積したもの」である。さらにまた、大菩提とは、無上正等覚であって、その支分とは、その諸因であることによって「大菩提の支分」である。それらを集積したことは、それらを集めたことであって、そこにおいて「大菩提の支分を集積したもの」であって、花の供養と云う意味である。

3) 一切如来と結びつく法が経典等に顕われることであって、智の顕明という意味である。

4) 「戒」とは、七捨の相を無漏の禪定によって集めることであって、不殺生等、身の三種と、不妄語等、口の四種である。「定」とは、無漏の禪定である。「慧」とは、法を思忖する相である。「解脱」とは、諸の煩惱より脱することである。「解脱知見」とは、解脱したとき、私は解脱したという知見に入ること、で、「見ること」とは八忍である。①苦における法智の忍と、②苦を随覚する忍、また、集③④と滅⑤⑥と道⑦⑧とにおいても同様である。それ故、無漏の五蘊の自性たる戒を自性とする塗香の供養という意味である。このような塗香の自性は難化の人々を

『金剛頂経』和訳(四)(高橋)

摂益して、一切の塗香の建立がなされるべき為に、女尊の姿として曼荼羅に化作したのである。「一切如来」とは仏と菩薩たちである。その教令をなすが故に、女の姿を化作するという意味である。

これらが世尊毘盧遮那の為に化作したものであっても、一切の仏と菩薩であると知るべきである。

[四] 四摂菩薩の出生

(1) 金剛鉤菩薩

H178 そのとき、世尊毘盧遮那如来は、再びまた、一切如来の誓願(三昧耶)である鉤[菩薩]の誓願(三昧耶)より生じる金剛と名付ける三摩地に入って、この一切如来の[大]印の集まりの主(印衆主)を自己の御胸より出した。

③④ バザラ クシャ // (vajrāṅkuśa 金剛鉤よ)

H179 そのとき、この[印衆主]が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸から、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切如来の一切の[大]印の集まりとなって出た。そして、それら一切如来の[大]印の集まりより、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿が出て、再びまた、一体となり、金剛鉤大菩薩の身あるものとなり、世尊[阿閼如来]の、金剛と摩尼と宝[石]からなる峯楼閣の、金剛門の中央に、月輪に止住するものとなって、一切の如来たちの誓願(三昧耶)を鉤召しつつ、この感嘆の語を唱えた。

H180 ああ、実に我れは一切諸仏の妙鉤召であり、堅固なるものなり。

何とならば、我れに妙鉤召されたものたちは、一切の曼荼羅を分かちあうが故に。

慶喜蔵 (P 110a4~a7, D 97a2~a4)

「我れは妙鉤召を堅固になす」というのは、十方より鉤召するならば「妙鉤召(yang dag spyān 'dren : samākaraṣa)」である。「堅固」とは、不壊であり、それこそ我れ

である。何が大希有かとならば、「何とならば」云々というのであって、何とならば、私が鉤召し、呼べば仏世尊たちも到着し、一切の曼荼羅に顕われる(P位置する)のである。このように示したのはすなわち、一切如来と我れは一理趣であって、一切に遍満している如くであるならば、どうしてそれらと異なる理趣にて鉤召することがあろうか。それが大希有である。

積友 (P 91a4~91a7, D 77b1~77b3)

「ああ」というのは、希有である。何が希有であるかとならば、何とならば、「我れは一切諸仏の妙鉤召であり、堅固なるものである」というのであって、あまねく鉤召するが故に「妙鉤召」である。いかなるものによっても遮断できないならば「堅固」である。もし、汝が鉤召する者であるとしても、いかに大希有かとならば、「何とならば、我れによって鉤召されたものは一切の曼荼羅に依止する(brten par 'gyur)」というのであって、何とならば、私が鉤召するならば、一切の仏・菩薩も分別することなく一切の曼荼羅に依止して、一切の曼荼羅に入るという意味である。

(2) 金剛索菩薩

H181 そのとき、世尊[毘盧遮那如来]は、再びまた、一切如来の誓願(三昧耶)である引入大菩薩の誓願(三昧耶)より生じる金剛と名付ける三摩地に入って、この一切如来の[大]印を引き入れる守衛を自己の御胸より出した。

③⑤ バザラ ハシャ // (vajrapāśa 金剛索よ)

H182 そのとき、この[守衛]が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸から、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切如来の誓願(三昧耶)に引き入れる[大]印の集まりとなって出た。そして、それら一切如来の誓願(三昧耶)に引き入れる[大]印の集まりより、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿が出て、再びまた、一体となり、金剛索大菩薩の身あるものとなり、世尊[宝生如来]の、金剛と摩尼と宝[石]からなる峯楼閣の、宝門の中央に、月輪に止住するものとなって、一切の如来たちを引

き入れつつ、この感嘆の語を唱えた。

H183 ああ、実に我れは一切諸仏の金剛索であり、堅固なるものなり。

何とならば、一切の微塵に入れるものたちでさえも、我れによって再び〔曼荼羅に〕引き入れられるが故に。

〔慶喜蔵〕 (P 111a1~a4, D 97b5~98a1)

「我れは金剛索であり、堅固なものである」というのは、金剛索の印によって、よく供養する(Dよく知る)ならば金剛索である。「堅固」とは、堅固にして空性〔の三摩地〕を自体とするが故に不壊である。何が希有かとならば、「一切の微塵に入れるものたちも我れによって再び引入される」というのであって、次のように示すのである。すなわち、虚空と等しい智の理趣によって如来たちは一切に遍満するのであって、それより生じたものたちもそれを自体とすることによって一切に遍満するのである。それによるならば、彼ら一切も微塵に入るものであって、それらと我れは別ではないのに、所化たちは、彼と我れとは別異であり、一切に遍満するように入ることをなすとそのように見る。それが希有である。

〔釈友〕 (P 92a2~92a5, D 78a5~78a7)

「ああ」というのは希有である。何が希有であるかとならば、「一切諸仏の金剛索であり、堅固なる我れは」というのであって、一切有情によっても切断できない故に「堅固」である。このようであると認められるけれども、何が希有であるかとならば、「一切の微塵に入るものたちであっても、我れによって再び〔曼荼羅に〕引入せられよ」というのであって、何となれば、如来たちの法身が一切の微塵に入っても、所化の人々を摂受すべきが故に、私によって再びまた、曼荼羅に入る。それが希有である。このようにして、一切如来が再び〔曼荼羅に〕入るならば、色身によって一切に行き渡らなくても違越することはない。

(3) 金剛鎖菩薩

H184 そのとき、世尊毘盧遮那如来は、再びまた、一切如来の誓願(三昧耶)である偉大な破裂〔菩薩〕(鎖大薩埵)の誓願(三昧耶)より生じる薩埵金剛

と名付ける三摩地に入って、この一切如来の誓願の縛(三昧耶縛)と名付ける一切如来の使者を自己の御胸より出した。

③⑥ バザラ ソホタ // (vajrasphoṭa 金剛破裂(鎖)よ)

H185 そのとき、この〔使者〕が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸から、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切如来の誓願(三昧耶)を縛する〔大〕印の集まりとなって出た。そして、それら一切如来の誓願(三昧耶)を縛する一切の〔大〕印の集まりより、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿が出て、再びまた、一体となり、金剛破裂(鎖)大菩薩の身あるものとなり、世尊〔世自在王如来〕の、金剛と摩尼と宝〔石〕からなる峯楼閣の、法門の中央に、月輪に止住するものとなって、一切の如来たちを縛しつつ、この感嘆の語を唱えた。

H186 ああ、実に我れは一切諸仏の金剛破裂(鎖)であり、堅固なるものなり。何とならば、有情利益のために、一切の束縛を離れたものたちの縛が望まれるが故に。

〔慶喜蔵〕 (P 111b7~112a2, D 98b2~98b4)

「我れは金剛鎖(rdo rje lcags sgrog)であり、堅固である」というのは、金剛鎖の印に喩えるが故に、〔大〕菩提薩埵にして金剛鎖の身が我れである。「堅固」とは不壊である。もし汝がそのようになって、何が希有かとならば、「一切の束縛から解かれたものが、有情利益を結ぶと欲す」というのである。その意味は以下である。すなわち、習気を伴う煩惱を捨てていることによって、束縛より解かれていることは、諸如来も我れも別ではないけれども、彼らと別異の如く彼らが我れによって縛されていると知ること、それが希有である。このように示したのはすなわち、所化たちはそのように見るけれども、我れはそのようではないと言うことである。

〔釈友〕 (P 93a8~93b4, D 79b1~79b4)

「ああ」というのは、希有である。何が希有かとならば、何とならば、「我れ

は金剛鎖なり」というのである。どのようにかとならば、堅固であって、他のものたちによって分割されざるが故である。このようであって、しかも、何が大希有であるかとならば、「それ故、一切の束縛を離れたものたちを、有情利益のために縛せんとす」といわれる。すなわち、一切の束縛から離れたものたちをも縛すること、それが大希有である。もし、汝によって縛されたものであるならば、一切の束縛から離れたものであるように、そのように、真実を解したものであり、煩惱に支配された有情輪廻において、諸の輪廻の縛を願うようなことはないのだけれども、諸の煩惱の縛を断じて輪廻の苦しみから超越する悲を具足して、さらに、有情たちの為に縛を願うのである。

(4) 金剛鈴菩薩

H187 そのとき、世尊〔毘盧遮那如来〕は、再びまた、一切如来の誓願(三昧耶)である偉大な遍入〔菩薩〕の誓願(三昧耶)より生じる薩埵金剛と名付ける三摩地に入って、この一切如来の〔大〕印の僮僕を自己の御胸より出した。

③⑦ バザラ バイシャ // (vajrāveśa 金剛遍入(鈴)よ)

H188 そのとき、この〔僮僕〕が出るや否や、一切如来(五如来)のそれぞれの御胸から、それは外でもない尊き持金剛なのであるが、一切如来の一切の〔大〕印の集まりとなって出た。そして、それら一切如来の〔大〕印の集まりより、一切世間界の極微塵に等しい如来たちの姿が出て、再びまた、一体となり、金剛遍入の姿となり、世尊〔不空成就如来〕の、金剛と摩尼と宝〔石〕からなる峯楼閣の、羯磨門の中央に、月輪に止住するものとなって、一切の如来たちを遍入せしめつつ、この感嘆の語を唱えた。

H189 ああ、実に我れは一切諸仏の金剛遍入(鈴)であり、堅固なるものである。

何とならば、一切の主宰となり、僮僕とも成るが故に。

〔慶喜蔵〕 (P 112b4~b7, D 99a5~99b1)

「我れは金剛遍入であり、堅固なものである」というのについて、「金剛遍入」とは金剛鈴となされ、それ(鈴)によって喩えられる菩薩が金剛遍入である。「堅固」とは不壊である。もし汝がそのようであることにおいて、そこに何が大希有かとならば、「何とならば、一切の主宰となるもまた、僮僕でもある」と言うのである。それによって次のように示される。すなわち、自性からして光明なる智(自性清淨智)を獲得し、化作によって生類の利益を為し、自在たることを獲得することによって一切如来の主である。彼らは私と別ではない自性であることより、所化たちは私が彼らの行為を為すと見る。それが大希有である。

〔釈友〕 (P 94a6~94b1, D 80a5~80a7)

「ああ」というのは希有である。何が希有であるかとならば、「何とならば、我れは一切諸仏の金剛遍入にして、堅固なるものである」というのであって、一切によって超えられるべきものでないならば「堅固」である。このようであってさらにまた、いかなる希有があるかとならば、「何とならば、一切の主宰ともなり、僮僕ともなるものである」というのであって、何とならば、一切の主宰となるも、所化たちを憐愍するが故に僮僕ともなるのである。一切の主宰とは、轉輪王である。それになっても他の業を喜ぶものとなるのである。

「それはまた、彼彼の色とは、身を有するもので、所化であり、

悲愍によって撰取し、彼彼に悲の自性を示すのである」(出典不詳)

とこのように言われている如くである。

〔略 撰〕(作教令者)

- H190** 1) 一切如来の鈎召
2) 〔一切如来の〕引入
3) 〔一切如来の〕縛
4) 〔一切如来の〕敬愛(調伏)

以上、一切如来の教令を受けるものたちである。

【訳註】四摂について、不空・施護・金剛智の諸訳を対照しておく。

四摂	不空	施護	金剛智
sattvatathāgatajñākara	一切如来教令	依一切如来教令所作	一切如来受教者
1) sarvatathāgata-samākarṣaṇa	一切如来三昧耶鉤召	一切如来三昧鉤召	一切如来鉤菩薩三摩地・一切如来三摩耶鉤召智
2) praveśa	引入	一切如来引入	一切如来金剛縋索大菩薩・三摩地引入一切如来智
3) bandha	縛	一切如来妙縛	一切如来三摩耶鉤鎖摩訶菩提薩埵三摩地・一切如来三摩耶縛智
4) vaśikaraṇa	調伏	一切如来敬愛	一切如来摂入摩訶菩提薩埵三摩耶所生金剛三摩地・一切如来金剛摂入智

慶喜蔵 (P 112b7~113b2, D 99b1~100a3)

「如来」云々によって律儀が説かれたのである。すなわち、「一切如来の鉤召」とは、呼ぶことであって金剛鉤である。彼らを引入せしめるのが金剛索である。引入せしめたものたちを縛るのが金剛縛である。縛ったものたちを支配するのが金剛遍入である。「一切如来の教令をなす」というのは、彼ら一切は説かれた如き呼び寄せ等の理趣によって教令をなすのである。是の如く曼荼羅において、如来たちが、

(十六大菩薩)

- 1) 金剛薩埵による菩提心に安立するのが王による鉤召である。愛によって随染し、喜によって「善い哉」と言って愛染す。
- 2) 金剛宝によって灌頂し、光炎の光によって輝かし、吉祥 [幢] によって布施波羅蜜に結びつく。笑によって希有なる含笑を安立する。
- 3) 法によって三摩地に結ぶ。利によってそれらの煩惱と随煩惱を切断する。金剛因によって曼荼羅に入り、語によって無戲論の法性に結びつく。
- 4) 金剛業によって無尽無余の供養によって供養す。金剛護によって護る。金剛業又によって守護し、救済によって守護す。金剛拳によって成就す。

(四波羅蜜)

次に、阿閼と宝生と無量光と不空成就と毘盧遮那の自性となって、金剛薩女は菩提心の理趣によって、金剛宝女は布施波羅蜜多の理趣によって、金剛法女は般若波羅蜜多の理趣によって、金剛羯磨女は精進波羅蜜多の理趣によって、一切の部を撰取するのであると知るべし。

(八供養女)

嬉等は如来たちの布施と持戒と忍辱と精進と禪定と智慧と誓願と方便の波羅蜜の自性である。彼らも菩提心の鉤によって大解脱の城に摂受することと、菩提行の索によって引入することと、禪定によって縛ることと、菩提への遍入によって自在に為すのである。

一つひとつまた、生起と拡散と収斂と、次に居住とウダーナと堅固に修すと知るべきである。金剛薩埵を生じることから始めて、金剛遍入に至るまで、経典によって最勝曼荼羅と称する第二の三摩地を示したのである。これらはまた、須弥山上において一切如来が化作をなしたものであって、世尊がアカニシュタ天で現等覚したものである。それは、

「普賢等により他の薩埵たちを撰取するためにそこに居ることによって、兜率天等の神変の化作を示したことは化身である」(出典不詳)

と説くタントラの義を示すためと、他の品等からは、

「アカニシュタ天より生じたのではない」(出典不詳)

と言われるのである。

釈友 (P 94b1~95a5, D 80a7~81a2)

- 1) 「一切如来」というのについて、一切の仏・菩薩たちを引き寄せるのが鉤である。すなわち、それは薩埵印の殊勝によってなすことで、それは「一切如来の鉤召」と言われるのである。それはまた、悲を自性とする。悲によって一切の仏・菩薩を鉤召するのだけれども、それ以外ではないのである。それはまた、
「明の池沼より龍の如き汝を、悲によって、
精舎 (araṇya) から城まで、所化の利益の為に牽引する」(出典不詳)
とこのように言われるが如し。

- 2) 鉤召をなして印の殊勝に入ること、それが「引入」である。入らしめることの故に、それはまた、有情に対する慈であって、有情に対する慈によって仏・菩薩たちを曼荼羅に引き入れ、彼らを撰取するために慈の索によって鉤召する。それはまた、『難解讃』(?)に、

「汝は輪廻に苦しむ生類に対し、慈しみの心を注がれ

長時に渡りお尽くしになられても、執著の行為に従われない」(出典不詳)

とこのように言われるが如し。

- 3) 「縛」とは、三昧耶の縛であって、師の御説や世尊によって仰せられたように、そのように一切をなすと誓受することである。このような二種類の鎖によって両足を縛る。すなわち、師の御説は第一の鎖の手であって、自己の誓受が第二手である。これはまた、次のように、

「汝はこの二足を心呪の大絹索によって受持す。

私もその功德によって心呪のそれによって堅く受持す」(出典不詳)

と説かれるが如し。是の如くならば、世尊の功德を称讃すべき何らかの言葉によって、一切の仏と菩薩たちを縛す。すなわち、修学によって縛するが如し。

- 4) 「敬愛(調伏)」とは、生歡喜であって、般若波羅蜜多(「般若経」)を読誦することである。それはまた何かとならば、般若波羅蜜多(「般若経」)を聴聞した後、一切の仏と菩薩たちを喜ばす。すなわち、母なる般若波羅蜜多、それは鈴の音によって示す。それを思惟することによって印と、よく化作することと、描くことと、勝れた有情たちを遍入させるか、あるいは、智を遍入する加持によって、智を生じさせるのである。真言者たちの眼に遍入することもなして、涙を落とすこと等や、髪の毛を立てる[歡喜]などもまた顕わす。これらが一切如来のお言葉の如くになすことであって、このように説かれた所作は[他に]ないが故である。

(五如来)

〔毘盧遮那如来〕世尊毘盧遮那は、法界[清淨智]の自性を有し、曼荼羅の主宰の師の最勝であって、阿闍等[四仏]と普賢を驚覚し、印と薩埵たちを生起なさることと、三摩地と加持力によって灌頂し、事業に安立するものである。

〔阿闍如来〕世尊阿闍は、大円鏡智の自性を有し、彼もまた、印と薩埵たちを生じるものである。

〔宝生如来〕世尊宝生は、平等性智の自性を有し、彼もまた、[印と薩埵たちを]生じるものである。

〔無量光如来〕世尊無量光は、妙觀察智の自性を[有し]、彼もまた、[印と薩埵たちを]生じるものである。

〔不空成就如来〕世尊不空成就は、成所作智の自性を[有し]、彼もまた、[印と薩埵たちを]生じるものである。

彼ら一切(四如来)はまた、世尊毘盧遮那によって驚覚され、印開示の門より、薩埵たちを生じるために勇猛精進を具している。

このように、暫時、五法によって撰せられた仏(sangs rgyas 覚智?: 五相成身觀)によって、五如来として曼荼羅に布置されたのである。

(十六大菩薩)

〔金剛薩埵〕世尊第一の薩埵である金剛薩埵は、菩提心を自体とする。

〔金剛王菩薩〕菩提心を生じることによって、有情たちを正しく撰受せんとするのである。それによれば、第二の薩埵は、四撰事を自体とし、有情撰取の方便のこととする。

〔金剛愛菩薩〕菩提心を生じて、有情たちを撰取することは、それらの有情たちを喜ばせんとするのである。それによれば、第三の薩埵は有情たちを喜ばせる方便となるもので、有情たちの成熟と解脱の愛着を自体とする。

〔金剛喜菩薩〕有情たちを愛着して、その後で、菩薩地の自相統を成熟させるために、善知識たちを歡喜させんとするのである。それによれば、第四の薩埵は、有情たちを歡喜させることを自体とする。

以上のように、彼ら四種の[菩薩](薩・王・愛・喜)は、この大乘における真言行の理趣に趣入するものたちの三昧耶である。それによれば、三昧耶薩埵(dam tshig gi sems dpa' : samayasattva)と言われる。もしそこに住するならば、菩薩となる他はないのである。

〔金剛宝菩薩〕自相統を成熟させるために、善知識たちに依止すべきであると、説

かれたことを歡喜することより、善知識は灌頂を授ける者となる。すなわち、それによれば、第五の灌頂の薩埵 (sems とあるも、sems dpa' と読む) は淨信の摩尼宝珠を自体とする。

〔金剛光菩薩〕灌頂を得ても、その性が柔和である者たちは聽聞を撰受せんとする。それによれば、聞と思の智慧光の所依となることと、光明の曼荼羅の所依となることが、第六の薩埵 (金剛光) である。

〔金剛幢菩薩〕聞の後に、布施等の諸波羅蜜多を成就せんとし、その故に、第七の薩埵 (金剛幢) は、聞いたとおりに成就することに精進する故に、布施波羅蜜多を自体とする。

〔金剛笑菩薩〕成就した後、聞法のとおり成就した清淨を見て、諸法において、愛樂歡喜を生じることによって、第八の薩埵 (金剛笑) は愛樂歡喜を自体とする。

これら四〔菩薩〕 (宝・光・幢・笑) はまた、灌頂によって看取されるものであるならば、灌頂による薩埵 (dbang bskul bas sems dpa' : abhiṣekasattva?) である。

〔金剛法菩薩〕法に意悦することによって、身体が非常に清淨となり、身体が非常に清淨であることによって、安樂に触れるであろう。安樂に触れることによって、心一境性となり、それによって、第九の薩埵は三摩地の相を有するのである。

〔金剛利菩薩〕心一境性によって、正見のごとくに知るものとなる。すなわち、それによれば、第十の薩埵は般若 (shes rab) と智 (ye shes) を自体とする。

〔金剛因菩薩〕般若によって諸法を分類し、智によって分析して、変化心に住する瑜伽者は、曼荼羅を化作する。すなわち、それによれば、第十一の薩埵は化作することを自体とする。さらにまた、第十一の薩埵は三摩地の隨得の智を自体とする。

〔金剛語菩薩〕三摩地より超出して、証得したまをを示すこと、あるいは、あるがままの自分の心を解了する。すなわち、それによれば、第十二の薩埵は語を自体とする。

これら一切 (法・利・因・語) はまた、智より生じたものであって、それ故、智薩埵 (ye shes sems dpa' : jñānasattva) と言われる。

このように、真言行の門に入った瑜伽者の三昧耶に住することと・灌頂と・瑜

伽の完成とは、羯磨においては間隙なきものとなる。すなわち、それによれば、この後に羯磨の薩埵 (las kyi sems dpa' : karmasattva?) たちが示されるのである。

〔金剛業菩薩〕その羯磨はまた諸仏に対する供養の相と、有情たちに対する増益の相である。それによれば、第十三の薩埵は所作薩埵の相である。

〔金剛護菩薩〕その所作をなすことにおいて、障碍や障害者が現前する。すなわち、それによれば、それら〔の障碍や障害者〕より自身を護るために、第十四の薩埵は精進と慈を自体とする。

〔金剛牙菩薩〕かれら (障碍や障害者) を恐怖させんがために、第十五の薩埵は遮止の理趣を有する方便を自体とする。

〔金剛拳菩薩〕一切の身・語・心金剛を一つに集めるならば、一切の事業を成就することとなるのに他ならないことを相とする。すなわち、第十六の薩埵は、身・語・心秘密を自体とする。

(四波羅蜜)

〔四波羅蜜多〕次に、各々の部 (金剛部・宝部・法部・羯磨部) の智において刻印するために、四印の主 (阿闍・宝生・弥陀・不空成就) たちによって、[毘盧遮那の] 四方に住する四印 (金剛波羅蜜多・宝波羅蜜多・法波羅蜜多・羯磨波羅蜜多) が化作されるのである。

(八供養女)

〔内四供養菩薩〕四の秘密供養は嬉等であって、菩提心を喜ぶことと、如来の鬘と、如来の歌と行動 (舞) などである。これらは上首となるものであるが故に、部の大天女として安立される。

〔外四供養菩薩〕香等の四は非常に清淨なもの (香) と、菩提の支分の花と、智の灯明と、戒の塗香などである。

(四摂)

〔四摂菩薩〕四門は、悲と、有情に対する慈と、奉教と、般若波羅蜜多などである。仏・菩薩たちの法の受用を満たして安住するものたちのこの曼荼羅は、可愛の色究竟天、そこに化作されたものであって、そこに渉入するに不堪能なものたちが、そこに入るべき為、そこに入って、次第に機根の成熟を得て、そこに入る

『金剛頂経』和訳(四)(高橋)

に堪能を具足するためである。曼荼羅の化作を円満しても、諸尊を加持しないならば、有情たちの利益は成就しないであろう。それ故、諸尊を鉤召するために、「そのとき」云々の文詞が他に説かれるのである。

第三・最勝羯磨王の三摩地

H191 そのとき、世尊〔毘盧遮那如来〕は一切如来の集会の加持のために、金剛弾指の合図をなした。そして、この一切如来の集会の加持の心〔真言〕を説いた。

③⑧ バザラ サンマジャ // (vajrasamāja 金剛集会よ) (金剛王真言)

慶喜蔵 (P 113b3~, D 100a3~)

このように生起と拡散と収斂と居住と堅固に修すことによって最勝曼荼羅の意味を示して、化作を加持せんがために、「そのとき」云々等の品を説くのである。すなわち、「一切如来による集会」とは集まりをなすことである。それを先とする「加持のために」というのは智薩埵の遍入によってである。その意味で、「金剛弾指の相をなして」というのは、二手金剛拳を結んで二頭指を二鉤になして二手を金剛縛に結び金剛弾指を弾いて一切諸仏をも請来するならば、他の願も叶うというのが金剛弾指であって、斯く斯くという名の声をなすのである。

釈友 (P 97a3~, D 82b4~)

「そのとき」云々について、「そのとき」という語は、すぐさまである。「世尊」というのは毘盧遮那如来である。「一切如来」というのは、一切の仏・菩薩を摂受している。「集会」というのは、曼荼羅の場所に一切を集めることである。「加持」とは、集会をなすことであって、そのために「金剛弾指」という。金剛薩女の印を結んで、金剛舞の瑜伽をなし、右手の手首を左〔手〕の上に置き圧す。同様に左手を右〔手〕の手首の上に置き圧し、二手の中指と大指の二によって弾指をなして、頭指を鉤召の仕草で置く。これが弾指の印であって、一切の仏国土に住する仏と菩薩たちを驚覚すべきである。という思いを結ぶべきである。すなわち、

「世尊・如来たちよ、あなた方が許容(意図)するところの有情たちを撰取な

さるとき、これらによって請来下さい」

というこれは、相をなすことによる驚覚である。心真言もまた唱えるべきである。これは金剛集会の加持であって、金剛王 (P rdo rje rgyal po, D rdo rje bsdu ba'i rgyal po 金剛集会王) の三摩地の事業である。

H192 そのとき、この瞬間(刹那)ただちに、一切如来の弾指の合図によって勧告(驚覚)された、一切世間界の極微塵に等しい如来たちは、一切世間界に舒遍する雲海において、菩薩の集団(集会曼荼羅)を伴って集会し、金剛と摩尼と宝〔石〕よりなる峯楼閣、〔すなわち〕、世尊毘盧遮那の居る所に近付いた。近付いて、

③⑨ オン サラバ タタギヤタ ハナマンナ ノウ キャロミ // (om sarvatathāgatapādavandanām karomi オーン 我は一切如来の御足に頂礼す) (普礼真言) という、

慶喜蔵 (P 114a1~, D 100b1~)

「そのとき、その瞬間(刹那)に」というのは、間がなく驚覚のあとすぐさまという意味である。「ただちに」という語は、世間の語の用法で、瞬く間にということである。「この刹那の時に」というのは、そのものに入って、一刹那に現われることである。それはまた、

「そのとき、一切諸仏は金剛薩埵等を伴い、

一切の曼荼羅を満たすものとして曼荼羅に集まる」(出典不詳)

と言うことである。

「弾指の合図によって驚覚された」というのは、一切世間界にいる一切世間界の極微塵にも等しい如来は、菩薩の衆輪を伴って、瞬く間にそこに集まって、どこであれ宝楼閣のあるところ、そこに世尊(毘盧遮那)はいらっしゃるのだが、そこにやって来て現われ、やってきてまた、このウダーナを誦すのである。

釈友 (P 97b1~, D 83a2~)

「そのとき」というのは、驚覚の後すぐである。「その瞬間に」というのは、まさにその時という意味である。一刹那(kṣaṇa)によって、仏・世尊たちは行き、一

臘婆 (lava) によって、十地に住する菩薩たち [が行き]、須臾 (muhūrta) によって、それ以外の菩薩たち [が行く]。「一切世間界」というのは、三千大千 [世界] を撰受して、それら世間界の拡散が無間 (nirantara) である。それら拡散したのが集まるのが雲である。それらの雲の無数が海である。数より超えた数に於いて海という語をいう。それら、菩薩たちを伴える如来たちが集まって集団をなして、世尊の金剛と摩尼と宝石とからなる峯楼閣に行き、それに依止してお出でになされたのである。「一切如来」とは、世尊毘盧遮那であって、法界の自体であるが故である。

H193 この自性成就の真言をほしいままに唱えて、一切如来の御足に頂礼し、この感嘆の語を唱えた。

ああ、何と普賢菩薩 (大毘盧遮那) への恭敬は [すばらしきかな]。

何とならば、如来たちの輪の中央に如来 (毘盧遮那如来) と輝くが故に。

慶喜蔵 (P 114a6~, D 100b4~)

「om sarvatathāgatapāḍavandanam karomi / (オン 我は一切如来の御足に頂礼す)」という「この [マントラ] で足下に頂礼し、このウダーナを誦す」というのは、一切如来の足下に頂礼して、この義を示すのである。我が毘盧遮那等の智薩埵がアカニシュタ天に居住することより、有情の利益の為に現われて、須弥山上に金剛界曼荼羅等の化作をなすこと、同様に、集会によって現ずること等も一心である。「普賢」というのは、身語心の一つであるとみなして、それを毘盧遮那性において普賢と称せられんと欲するのである。さらに、大毘盧遮那性が普賢であり、その行の最勝が「浄信の行」(mdses pa'i spyod pa : satkriyā) であることによって「行の最勝」(spyod pa mchog = satkriyā) である。三十七尊を信解する解脱の門から有情の利益をなす。そこにおいて何が大有りかとならば、「如来の輪の真ん中において如来と輝く」というのであって、如来たちの輪が「如来の輪」であって、[如来たちが] 集まって現われた曼荼羅の輪である。この如来の輪、その中央に世尊毘盧遮那が金剛界の大曼荼羅の理趣によって輝いて燃える、それが大有りである。それによって次のように示すのである。すなわち、一切の實事の

義がある如く心に趣入することによって、これは如来であり、我々によっても一切の實事の義がある如く証得することによって [我々も] 如来たちである。その毘盧遮那等が一理趣であること、それが一切のことであって、一切であるということが一のもそれはあり、一切も衆と法身と世間の義の所作によって平等性であるが故である。それに由るならば、我々一切がこの理趣によって住するとき、所化たちは普賢性と一つであると見ること、それが大有りである。

釈友 (P 97b6~, D 83a6~)

「その足に頂礼するところの世尊普賢」とは、菩提心の自性であることによるのである。なぜならば、それは一切如来の父といわれるからである。自体から成就しているならば「自性成就」である。自在に唱えるならば、「ほしいままに唱える」であって、三度或いは二十一度唱えるのである。「ほしいままに」というこれによつては唱える数は決まっていなかったことを示したのである。今は世尊普賢の曼荼羅の外に坐して、「ああ」云々によって化身の衆輪たちに対し称讃することを示したのである。「ああ」というのは、希有である。菩提に対し勇敢であるならば (byang chub la sems dpas na)、「菩 [提] (byang chub : bodhi) 薩 [埵] (sems dpa' : sattva)」である。普く賢善であるならば「普賢」である。所化の人々から見て、貪欲と瞋恚と愚癡を行じ尽くしていても、不慳貪、不瞋恚、不邪見を自性としているが故である。よく行じるならば「行の最勝」である。その「行の最勝」とは何であるかとならば、「如来の輪の中央に如来として輝く」というのであって、「如来の輪」とは、仏の諸の功德が曼荼羅の輪の薩埵の姿として化作することであるが故であり、この如来の輪の中央に如来、すなわち、世尊毘盧遮那が端嚴として光り輝いて居られるという意味である。

H194 そのとき、この [感嘆の語] を唱えて、彼ら、十方の一切世間界より雲集した一切の如来たちは、一切如来の加持によって、世尊毘盧遮那の御胸に菩薩の集団 (集会曼荼羅) を伴って入った。そして、これら一切の如来たち (阿閼・宝生・弥陀・不空成就の四如来) のそれぞれの御胸より、各自の菩薩の集団 (衆曼荼羅) が出て、世尊 [毘盧遮那如来] の金剛と摩尼と宝 [石]

からなる峯楼閣の一切の脇(四方)に、円陣(壇)をなして入り、止住してこの感嘆の語を唱えた。

〔慶喜蔵〕(P 114b7~, D 101a5~)

「十方の一切世間界より集まる」というのは、一切世間界から集まって現われることである。「一切如来の加持」というのは、阿閼等の威力によってであって、阿閼等の理趣によって心・心所等を先に引くところの勢力によって智を証得するのである。「毘盧遮那の御胸に入る」というのは、中央にいる毘盧遮那のである。「菩薩の輪の曼荼羅を伴って」というのは、それぞれの菩薩の輪の曼荼羅をそれぞれの御胸に入って悟るという意味であって、それは何故かとならば、「それら一切の御胸より」という次に説くことのためである。「一切如来のそれぞれの御胸より」というのは、毘盧遮那の御胸に入って、毘盧遮那と阿閼等の御胸よりそれぞれの菩薩の輪の曼荼羅を伴って、「出て」というのは、毘盧遮那の御胸より薩埵金剛女や宝女や法女や羯磨女が出て化生し、薩埵金剛女等の理趣で入って、それらの三摩地の理趣に入ることである。阿閼の御胸からは阿閼と金剛薩埵と王と愛と嬉と香と鉤と弥勒等、東方の部分に入ったものたちが出て、化作した阿閼等の理趣で入って、それぞれの三摩地に入るのである。弥勒等もまたそれぞれの場所に[入るのである]。更にまた、同様に知るべし。何故毘盧遮那の御胸に一切が入るのかとならば、毘盧遮那は一切諸仏の集合であると知られるからである。その御胸に入って、如来たちの御胸より生じて他の全てのものたちを加持することはその支分の殊勝を証得するためである。真言門の行を行じること等によっても欲するところの義を成就するが故に、曼荼羅を化作して世尊によって為されたようにそのように随行すべし。と示されている。

〔釈友〕(P 98a5~, D 83b3~)

「そのとき」というのは、その後すぐにである。「一切如来の加持によって」というのは、世尊毘盧遮那の加持によってである。「加持」とは、そこにいったものたちは清浄法界において喜ぶものであって、すべてはまた、世尊毘盧遮那の力によって、それぞれの如来、また各々の衆輪の曼荼羅の(dkyil 'khor gyi : D 欠)菩薩たちの各々の御胸に入って、そこに於いて、「世尊毘盧遮那の御胸に入る」ので

ある。それこそかの菩薩たちを大曼荼羅に入れる方便である。このように各々の御胸に入って、毘盧遮那の御胸に入ること、それは教勅を与えるためである。このようであるならば、現証の最勝を得るものたちもそこに入ることは疑いないのである。それによって三昧耶を獲得するものとなり、三昧耶を獲得しても、仏の功德を獲得するために専心せんと、報身の身によって各々の如来の御胸より出でて、金剛と摩尼と宝石からなる峯楼閣の外の方角に曼荼羅となり、専心して法を聞くために取り囲んだのであるという意味である。非常に希有なる法を了解して、非常に喜び、このウダーナを誦したのである。

H195 ああ、実是一切諸仏(大毘盧遮那)の廣大なることは[素晴らしく]、[そはまた]無始生なり。

何とならば、一切微塵数の諸仏さえ一なる状態に至れるが故に。

〔慶喜蔵〕(P 115b2~, D 101b6~)

「廣大であり、無始生である」というのは、広でもあって大でもあるならば「廣大」である。毘盧遮那の御胸に一切三界の極微塵にも等しい如来たちが住するのである。「無始生」というのは、ここに始めがあるのではないならば無始である。世尊大毘盧遮那である。そのものより生じるとは、そのように一如来の御胸に一切諸仏が入るが故である。ここに何が大有かとならば、「一切極微塵」云々ということであって、毘盧遮那の御胸に入って一つになることを得ることが大有である。このように示すと、所化たちはこのように見るけれども、法界を自性とする如来たちには勝義一性と非一性は存在しないのである。集会と加持等より、ウダーナまでのこの品によって、最勝羯磨王という第三の三摩地が示されたのである。これら三三摩地も秘密堅固を得ることより個別に示したのであり、疑うべきではない。是の如く三三摩地を示して、毘盧遮那と大毘盧遮那を得る方便を示して、ここに曼荼羅に入って灌頂の方便に入るべきであると示さんがために、「そのとき」(H196)云々というのである。

〔釈友〕(P 98b3~, D 84a1~)

「ああ」云々について(e ma'o shes bya ba la sogs pa la : D 欠)、「ああ」という

のは希有である。何が希有であるかとならば、「一切諸仏の廣大なることと、無始生である」ということであって、「廣大」とは、廣大を自性とすることによって廣大そのものである。それはまた、広でもあって、大でもあるならば「廣大」である。その廣大なるものは、いちどきに為されるのかとならば、そうではない。然らば云何とならば、なぜなら、「無始生である」といわれるのであって、そこに於いて、最初がないならば「無始」である。無始より生じるならば、「無始生」といわれ、無始の自性を有する法界に住するという意味である。いかにそれが希有かとならば、それ故、「一切微塵[数]の諸仏が一となる」といわれるのである。このように示して、一切世間界の微塵と等しい如来たちが、世尊毘盧遮那に入り終わっても、そこに於いて満ち欠けを感じない、それが希有である。

世尊毘盧遮那は、前仏としての世尊釈迦牟尼であり、普賢心平等性に入る相の大曼荼羅に入って、現証したとの宣説を為したことによって、世尊釈迦牟尼が正等覚し、法輪を転じ、法輪を転じることによって、[靈鷲]山頂において人天たちを摂受して、菩薩たちも大曼荼羅に入れて灌頂し、法の果報を領受すべき為に報身として位置したのである。神力を獲得せず靈鷲山に行くこともできない人々、彼らのためには今なきず、それによるならば、彼らのためには石粉によって描いたこの曼荼羅によってなして、それによって、世尊金剛手を勧請するために「そこで」云々という。

【訳註】三種三摩地について、三昧を成就しなければ理解が及ばないことは忸怩たる思いがあるが、現段階において、最勝第一瑜伽三摩地は五相成身觀、第二最勝曼荼羅王三摩地は五仏以下三十二尊の出生を觀修 (bhāvanā) すること、第三最勝羯磨王三摩地は毘盧遮那如来を始め、三十七尊との入我我入をはたし、身体に布置することと捉えておきたい。また、最勝羯磨 (karman) とあるからには、三十七尊の功德を体現することも含まれるであろう。ここに SVU にその功德が簡潔に説かれているので、サンスクリットと翻訳を付しておく。節番号は未だ未刊であるが筆者が付したものである。なお、サンスクリットのヴァリアントは省いた。

SVU §117 tataḥ śrīvajrasattvasthanastho yogī sarvatathāgatebhyo

mālābhiṣekādīkam ādāya vajrāṅkuśādibhir ākṣya praveśya baddhvā vaśīkṛtya caturmudrāmudritān vairocanaḍin kṛtvā

(1) sarvabuddhaikasamgrāhe / (2) sarvakulāmudraṇe / (3) bodhicittotpādane / (4) sarvatathāgatākaraṣaṇe / (5) anurāge / (6) toṣaṇe / (7) abhiṣeke / (8) prabhayāvabhāsane / (9) dānapāramitāniyojane / (10) smitādbhutapratīṣṭhāpane / (11) suviśuddhisamādhiniṣpādane / (12) kleśopakleśacchedane / (13) mahāmaṇḍalapraveśane / (14) niṣprapañcadharmatāniyojane / (15) aśeṣānavaśeṣapūjayā (25a) sarvatathāgatapūjane / (16) anyayānasprhācittāt kleśopakleśādibhayebhyaś ca rakṣaṇe / (17) sarvarakṣāt paripālāne / (18) kāyavākṛtīkīkaraṇabandhatathatāmuṣṭyā sarvabuddhaniṣpādane / (19) dānaśīlakṣāntivīryaprajñādhyanaprañidhyupāyaniṣpādane / (20) bodhicittāṅkuśena mahāmokṣapure sarvasattvākaraṣaṇe / (21) daśa-pāramitācaryayā praveśane / (22) anyayānasprhācittasphoṭane / (23) prakṛtiprabhāsvarānutpādāveśe /

saddharmanagarapālāne ca niyojayet // iti //

// karmarājāgrī nāma samādhiḥ // //

§ 117 羯磨

次に、吉祥なる金剛薩埵の位に住する瑜伽者は、一切の如来たちから鬘の灌頂などを受けて、金剛鉤等〔の印〕によって、〔諸仏を〕鉤召し、引入し、繫縛し、自在になして、四印によって毘盧遮那などを刻印し、

- (1) 一切諸仏を一つに撰めること (毘)
- (2) 一切の部族を刻印すること (四仏・四波羅蜜多)
- (3) 菩提心を発すること (金剛薩埵)
- (4) 一切如来を鉤召すること (王)
- (5) 随染すること (愛)
- (6) 歡喜させること (喜)
- (7) 灌頂すること (宝)
- (8) 光明で照らすこと (光)
- (9) 布施波羅蜜多を行ずること (幢)
- (10) 稀有なる微笑に安住させること (笑)
- (11) 極めて清淨なる三摩地を円満すること (法)

- (12) 煩惱と随煩惱を断ずること(利)
(13) 大曼荼羅に遍入すること(因)
(14) 無戲論なる法性を行ずること(語)
(15) 無尽無余の供養によって一切如来を供養すること(業)
(16) 他の乗り物(教え)に寄せる心から、また煩惱や随煩惱などの危難から守護すること(護)
(17) あらゆる保護により守護すること(牙)
(18) 身・語・心を一につに縛する真如の拳で、一切諸仏を生み出すこと(拳)
(19) 施・戒・忍・進・慧・禅・願・方便を遂行すること(八供養)
(20) 菩提心という鉤によって¹⁾、大解脱の城に一切有情を鉤召すること(鉤)
(21) 十波羅蜜多の行によって引入すること(索)
(22) 他の乗り物(教え)に寄せる心を粉碎すること(鎖)
(23) 自性清浄なる〔本〕不生に入ること(鈴)
そして、正法の城を守る²⁾ことを行じなさい。
以上、最勝羯磨王と名づける三摩地である。

註

- 1) 「菩提心という鉤によって」 bodhicittāṅkuṣena, Tib. rdo rje lcags kyus 「金剛鉤によって」。
2) 「正法の城を守る」 saddharmanagarapālana, 『維摩経』「仏国品第一」で菩薩の徳性を列挙している中の第三番目の項目に「正法の城を守る」(saddharmanagarapāla-) が挙げられている。参照：『梵文維摩経 —ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂—』(大正大学出版会、2006年) 1頁、『維摩経ノート』I-3-3)。

前稿(『金剛頂経』和訳(三))に於いて筆者は大きな誤ちを犯した。以下訂正されたい。

P.156, H51	一切如来達(阿閼如来)の御胸より
P.153, H57	〃
P.148, H64	一切如来達(宝生如来)の御胸より
P.144, H71	〃
P.141, H76	〃
P.138, H82	〃
P.134, H89	一切如来達(世自在王如来)の御胸より
P.130, H96	〃
P.126, H102	〃
P.124, H108	〃
P.119, H115	一切如来達(不空成就如来)の御胸より
P.116, H121	〃
P.113, H127	〃
P.110, H133	〃

以上のすべてを「一切如来(五如来)のそれぞれの御胸より」と改める。

執筆者紹介（論文掲載順）

田中文雄

真言宗豊山派総合研究院現代教化研究所所長
東京都江戸川区 十念寺住職

加藤精純（純一郎）

真言宗豊山派総合研究院宗学研究所研究員
大正大学専任講師
東京都練馬区 南蔵院中

名取玄喜

真言宗豊山派総合研究院宗学研究所研究員
東京都江戸川区 善養寺住職

高橋尚夫

真言宗豊山派総合研究院宗学研究所指導教授
大正大学名誉教授
埼玉県春日部市 大王寺住職

原稿応募規程

- 内 容 『豊山学報』の伝統を継承する学術的な論文、あるいは文献資料校訂（翻刻を含む）・翻訳。
- 応募資格 大正大学豊山学会所属の教員。
真言宗豊山派総合研究所所属の者（養成所研修員を除く）。
大正大学総合佛教学研究所属の真言宗豊山派教師。
真言宗豊山派総合研究院院長または同研究所長の推薦を受けた者。
- 原稿枚数 原稿用紙五十枚以内（資料・図表等を含む）。
- 入 稿 編集委員会による査読の結果、許可を得た者に限って掲載を認める。

編集後記

令和二年に入り突如新型コロナウイルスの感染が蔓延し、宗務所の閉鎖等により編集作業が大幅に遅滞してしまつたが、高橋尚夫、田中文雄、加藤精純（純一郎）、名取玄喜の四先生より玉稿をいただき、何とか『豊山学報』第六十三号の発行に漕ぎ着けることができた。

高橋尚夫先生には、引き続き『金剛頂経』和訳(四)をご寄稿いただいた。前回は三種三摩地の第二・最勝曼荼羅王の三摩地の前半である金剛界三十七尊中の十六大菩薩の出生段までであったが、今回は残りの四波羅蜜・内外の

四供養・四摂の各菩薩の出生段と、第三・最勝羯磨王の三摩地について、『金剛頂経』本文の梵文和訳と、対応するアーナンダガルバとシャークヤミトラの註釈の主要部分の藏文和訳を、ご提示いただいた。また、本文に先立つ「はしがき」においては、金剛薩埵を始めとする十六大菩薩の出生段について、シャークヤミトラの分類に従って菩薩ごとに並べ替えた『金剛頂経』本文の梵文和訳が提示されている。前回の十六大菩薩の出生の対照表と照らし合わせると、十六大菩薩の出生の様相が一目瞭然となる。更に論文末の訳注には、アーナンダガルバ撰の『サルヴァヴァジュローダヤー』より、三種三摩地が説かれる部分の梵文原文と和訳が掲載されている。真言宗の正所依の經典である『金剛頂経』の基本情報を網羅した壮大な研究が、無事完成することを望んで止まない。

田中文雄先生は、これまでに孟蘭盆と施餓鬼に関する論考を多数発表されているが、今回はそれらの集大成ともいえる論文を最新の研究成果を取り入れて寄稿していただいた。まず『仏説孟蘭盆経』とその注釈書類を用いて、中国では孟蘭盆が供物を入れる器・盆として一貫して認識されていたことを示されている。また種々の歳時記において、唐末から五代には七月十五日の中元に供物が木や竹で作られた蘭盆という器で供えられ、宋以降には紙銭などを入れた孟蘭盆が先祖を祀るために燃やされたこと、祖霊が帰宅して接待される事例等が見られることを明かされている。さらに施餓鬼関連經典や道教經典を駆使して、中元の先祖供養の習俗に施餓鬼が混同されていた過程とその儀礼の様相を多角的に説明されている。

加藤精純先生は、弘法大師教学における菩提心に関する勝又俊教先生の先行研究を補足検証されている。まず、大師の菩提心観の背景をなす三句の法門の先駆的な要素の一つとして、新たに『華嚴経』「十地品」を挙げることでできるとし、また『華嚴経』が四種心の源流とされていることも改めて指摘されている。弘法大師教学と『華嚴経』の関連に注目した意義ある研究である。『華嚴経』の梵文および漢文の原文についてのご自身の訳・解釈も提示いた

だけると説得力がさらに増したと思われる。次に『遺誠』および『三昧耶戒序』に説かれる「発菩提心戒」等の三昧耶戒の三種の異名に対応すると思われる戒が、『六十華嚴經』に登場していることを示し、最後に『遺誠』の「諸戒十善為本」が『大智度論』に依っていることを明かされている。『遺誠』と弘法大師教学の関連についての加藤先生の検証結果の公開が待たれる。

昨今のインド密教の写本を用いた文献研究の進展には目を見はるものがあるが、名取玄喜先生には、最新のインド密教の梵文写本の精緻な校訂テキストを提供していただいた。このテキストは、所作タントラに属するとされる『ブータダーマラタントラ』を、瑜伽タントラの灌頂儀礼に則って再構成した儀軌であり、その全体の構造はかの『サルヴァヴァジュローダヤー』とほぼ同様であり、『金剛頂經』の研究にも重要な文献である。今回の校訂はテキストの前半部分までではあるが、丁寧な平行句の表示と緻密な校訂の注が付され、最新の研究成果も十分に反映されており、後半部分の公刊と、それに基づいた研究の進展が楽しみである。

最後に、全ての原稿に目を通して頂いた加藤純章総合研究院院長と渡会瑞顕教化センター長をはじめ、コロナウイルス騒動の中でご尽力いただいた教化センターの事務担当の各位と制作担当のノンブル社に、そして何よりも玉稿を頂いた先生方に、心より感謝し厚く御礼申し上げます。

(S. K. 記)

『豊山学報』編集委員会

- 委員長 木村 秀明 (宗学研究所所長)
委員 藤田 祐俊 (宗学研究所常勤研究員)
石井 祐聖 (事相研究所所長)
田中 康寛 (事相研究所常勤研究員)
小林 政彦 (布教研究所所長)
田中 宥弘 (布教研究所常勤研究員)
田中 文雄 (現代教化研究所所長)
守 祐順 (現代教化研究所常勤研究員)

令和二年三月二十日印刷
令和二年三月三十一日発行

豊山学報第六十三号

編集人 木村秀明
発行人 加藤純章
製作 (株)ノンブル社

発行所

真言宗豊山派総合研究院

〒112-0022
東京都文京区大塚五丁目四〇番八号
真言宗豊山派宗務所内
電話〇三(三九四六)一三九九