

豊山学報・第六十八号 抜刷
令和七年三月発行
真言宗豊山派総合研究院

メガステネース以前のインド観

— 幻想と理想の国 —

田中純男（海量）

メガステネース以前のインド観―幻想と理想の国―

田中純男（海量）

はじめに

メガステネースが大使としてインドに派遣され、のちにその見聞を『インド誌』として残すことになるが、実際にインドまで行き見聞して記録を残し、しかもその著作が後世にまで残り、のちの歴史家たちに利用されるまでになったのは彼が最初であろう。

メガステネース以前にもインドに関する情報を記したものはいくつも存在したであろうが、現在にまで残っているのはきわめて少数で、しかもそれらは当時の、今でいうインドの領域の外側での風聞を記したものであった。当時のインドとは、今のパキスタン（インダス河地方）とアフガニスタン辺りをも漠然と含めた地域を指していた。つまり現在でいうインドについてはほとんど一般には知られていず、ただ交易人などによってもたらされる風聞としてのみ存在する幻想的世界であつたようである。

一 理想の国・インド

メガステネースの時代はアレクサンドロス⁽¹⁾の時代でもあるが、それ以前の前五〜六世紀は、ギリシアはペルシア帝国と境を接し対峙⁽²⁾していて、ペルシアを越えたその東の世界については何の知識もなかったようであり、ペルシアにしても自国の領土であったインダス河流域（ペルシア人はここをインドと呼んでいた）が納税の義務を果たしさえすれば、それ以後については何の関心を払う必要もなかったし、実際ペルシアにとってはそこがインドであつた。

ヘロドトスのインド

前五世紀中頃、歴史家ヘロドトス（四八四〜四二五？）が出て『歴史』九巻を著わす⁽¹⁾。ヘロドトスは今のトルコ領内のハリカルナッソスというギリシア植民地で生まれた。アテネが全盛を誇つた時代である。ヘロドトスは都合約一〇年にわたつて幾度か大旅行を行い、実際に見聞したことに伝聞をも加えて記録した⁽²⁾。そこに出るインドがわれわれが知る最初のまとまつたインドに関する記述であろう。そこではこのように記されている。

ペルシアは二〇の徴税区に分けられていて、その第二〇がインドであり、「われわれの知る限り世界中で飛び抜けて最大の民族で、他のすべての納税額の合計にも匹敵するほど」であつた⁽³⁾。ちなみに税は金か銀で収められたが、インドの場合は砂金であつた⁽⁴⁾。しかしこのペルシアの徴税区としてのインドとは、インダス河流域の一带を指している。インドの国土についての説明もある。「インドの国土の東方は砂漠を成し、実際われわれの知る限り、（…）アジアに住む人類の内ではインド人が最東端の民族なのである。インドの東方は砂漠を成し

ているため全く無人の境である。」「インド人は多くの種族に分かれ、互いに言語を異にし、遊牧民もいれば漁業を営む種族もいる。」「この種族の東方には遊牧をこととする別のインド人」が住み、「生肉を常食」としている。また、これとは違った生活様式をもつ別種のインド人も挙げられ、「彼らは生物を一切殺さず、農耕も営まず、住居を構える習慣もたない。草を常食とし」ている。ここでの「東方」とは、「インド」の東方の無人の地でもあり、「インド」内での東方でもある。また「ペルシアの南方遙かな地域」に住み、今までペルシアの支配下に入ったことのないインド人、さらに「北寄りの方面に住む別種の」インド人も挙げられている。彼らの「生活様式はバクトリア人によく似ている」といい、「金を漁りに」行くのはこの種族である。この方面は「砂漠のために無人」となっている。東方と北方は砂漠であり、南方はペルシアの域外で、やはりこれはインドを一つの世界として認識するための工夫であり、境界の外側は無人の砂漠であるとは、内側の人間にとってはまったく関係のない世界であるとの意味であろう。またインドの気候についても、「ギリシアが極めて穏和な気候に恵まれているように、(…)豊かな天恵に浴して」いて、「世界のさい涯」にあるとはいえ、「ここでは動物が四足獣も鳥類もともに他地方のものより遙かに大型」で、「金が無尽蔵」、「野生の木が(羊)毛の実を結ぶ⁽⁵⁾」。

ヘロドトス『歴史』の最大の関心はギリシアとペルシアとの戦争の歴史にあつて、随所に出てくる挿話や民族誌的記述は『歴史』の本題ではないが、しかしわれわれにとつてはきわめて有益な資料となる。彼の旅行は広範囲におよび、北は黒海北岸、南はナイル川上流域、東はバビロンないしササ、西はリビアにまでおよんだといわれる。⁽⁶⁾つまりペルシアの中央部以東へは足を運んでいないので、したがってインドについての情報は当時のペルシアで巷間に流布していた風聞に基づいたものであろう。ペルシアにとつてもインドは未知の世界であつた。さらに『歴史』は完成されるまでにすでに各所で口演され、ヘロドトスは「ホメロス語り」と同様に、読み切り講談のようにして、それぞれの機会、聴衆の好みに応じて物語つたという。⁽⁷⁾不確かな情報に基づいた

インドのような場所は理路整然と語られることはなかったであろう。

クテシアスのインド

ヘロドトスに続いてクテシアスが『ペルシア史』二三巻、『インド誌』一卷を著わし、貴重な情報を提供する。クテシアスは前四四〇年頃、小アジアの現トルコ領、エーゲ海沿岸のクニドスに生まれた。クニドスはヘロドトスの生地ハリカルナッソスの南に位置し、ギリシア医学の中心地の一つで、クテシアスも医者であった。四〇歳の頃、アルタクセルクセス二世（在位四〇四〜三五九）の侍医となり、約五年間（あるいは一七年間とも）宮廷を中心に見聞を広め、帰国後、前二書を著わす。『インド誌』も原本は散佚したが、九世紀ビザンツ帝国のコンスタンティノープル総主教であったポティオスがその断片を要約して『文庫』に多くを収録した。これによって『インド誌』原本の主要部分の輪郭を知ることができるという。⁽⁹⁾以下に阿部拓児訳『ペルシア史／インド誌』よりインドに関するクテシアスの記述の主だった内容を挙げてみよう。

インド人の人口について、「世界の残りの人口すべてをあわせたよりもわずかに上回る。」インド以東について、「インドを越えた東には誰も住まない。」インド人について、「彼らはとても正義感にあふれている。」「クテシアスは、正義感、王への奉仕、死にたいする軽蔑に多くの紙幅を割く。」「インドは頭痛や眼病、歯痛、口のただれ、壊疽などの病に苦しむことはない」、「インド人は肌が黒いが、それは日差しのみではなく生まれつきである。」インドの産物について、「インドには銀と銀鉱脈が豊富で、(…)金も産出する」、インドに住むほかの種族について、「インドの内陸にはピュグマイオイ人と呼ばれる肌黒い人々が住む」、「彼らは手練の射手なのである。正義感が強く、インド人と同じ法に従う」、「山中に住むキュノケパロイ〔犬頭人〕は労働をせず、動物を狩って生活する。(…)たくさんの羊、山羊、驢馬を飼い、羊の生乳やヨーグルトを飲む、(…)高峰に居

住しているため、戦争とは無縁の生活を送っている」、「家屋には住まず、洞穴に住む」、「正義感が強く、全人類で最長の寿命をほこる。一七〇年は生きるし、なかには二〇〇歳を迎える者もある。」彼らよりさらに向う側にいる別の種族について、「彼らはほかのインド人のように肌黒い。働かないし、穀類を食べないし、水を飲まない。彼らはたくさんの家畜、牛、山羊、羊を飼い、その乳を飲むだけで、ほかには何も口にしない。」⁽¹⁰⁾

クテシアスはヘロドトスより半世紀のちの人であるが、実際にインドまで行ったわけではなく、ペルシアでの風聞を報告しただけで、その事情はヘロドトスと変わらない。その当時までペルシアでのインドイメージは、人口が多く、東の果てに位置し、その先は砂漠で人は住んでいない、種族もさまざまで、生活様式も異なっていて、食べるものも住む所もさまざまである。穏和で豊かな土地であり、人の寿命も限りなく長い、というものであった。

クテシアスは正義感の強さを強調しているようである。インド人のほかにもバクトリアやインドにまでまたがる地に住む民族デュルバイア人について『ペルシア史』第一〇巻で、「彼らは幸福な民であり、豊かで正義感が強い。決して他人を不当に扱ったり、殺したりすることもない。道端で金、外衣や銀、そのほか「金目」のものを見つけた場合にも、彼らは拾うこともなく、そのままにしておく」と述べている。⁽¹¹⁾これは同三巻で「アジアの支配者はみな、快楽の追及に余念がなく(…)贅沢な暮らしをしていて」、あるいは別に引用された断片に「彼らは戦争を避け、苦勞を嫌がり、女性のような暮らしをしていて」と記述されるように、ギリシア人たちにとっては定型句ともいえるペルシアの王侯、貴族たちの軟弱な性格や生活ぶりを揶揄する叙述にあえて対比させるためのレトリックでもあろうが、彼の記述は未知の国に対する憧憬、畏れ、不思議のないまざった感情の表現でもあるようで、この点でもヘロドトスと共通し、彼の言葉を踏襲した叙述となつていたのであろう。クテシアスは『インド誌』でインドの習俗、習慣についても述べているとされるが、残念ながら何も残さ⁽¹³⁾

れてはいない。信仰、儀礼についてもほとんど何も残されていないが、ただ一つ儀式に関する言及がある。全文を引用してみよう。「無人の地にある聖域について。彼らは太陽（ヘーリオス）や月（セレネー）の名においてその地を聖別する。そこへはサルド山から一五日間の行程で到着する。その地域では儀式のために一年のうち三五日間だけ日差しが和らぎ、そのため彼らは身を焼かれることなく儀式を済ませ、帰路に着ける。⁽¹⁴⁾」無人の地とは、訳者によれば、タール砂漠かとされるが、その儀式とは神々を祀ることではあろうが、それ以上のことは不明である。一年のうち三五日間だけ涼しいということをクテシアスは「心正しき者が住む」所であるからと説明している。⁽¹⁶⁾

アレクサンドロスのインド

この時代までに使用されたインドとはペルシア帝国の二〇番目の徴税区としてのインドであり、インダス河流域を中心とした、今のシンド地方を指しているが、その東には南北六五〇キロメートル、東西三六〇キロメートルにおよぶタール砂漠が広がっていて、さらなるその東方の世界とは隔絶されているようである。インダス河上流域には険しい山脈が走り、東西を結ぶ道路は山間の隘路に限られている。ここの峠道とインダス河を越えてアレクサンドロスがインド・パンジャブ地方に進攻していく。しかし進軍はここまでで、アレクサンドロスは諦めて引きかえす。

アレクサンドロスがペルシア帝国打倒を目指し東征の旅に出たのは前三三四年、そしてパンジャブ地方から撤退を開始したのが三二六年である。クテシアスがペルシア王に仕えていたときから、およそ六〇七〇年後となる。アレクサンドロスは直接にはパンジャブ地方より東のインドを目にすることはなかったが、タキシラでは二人のバラモンと出会い、その一人を自分の手元に置いた。パンジャブではその国王ボロスと対戦した。ボ

ロスに敗れたもののその偉容にアレクサンドロスは讃嘆を惜しなかった。身の丈二メートルを越えるポロスの「偉丈夫ぶりと容貌の端麗におどろき、また彼が氣力において挫けることなく、あたかも勇者が自分の王国を守って、別の王と華華しく戦いを交えたあと、今ひとりの勇者とあい会するために歩み寄って来たかのように見えた」のである⁽¹⁷⁾。

今までのインドの報告者とは違い、実際にインド世界の勇者と接触する機会をもつことができ、さらに自分の將軍の一人として厚遇することとなった。さらには東方にあると聞こえていたインドについての現実の情報をもえることができた。そこは「恵まれた豊かな土地であつて、住民は農業に勤勉、戦⁽¹⁸⁾ことにも長けており、また内政のことにもきちんと自治を行なっている(人民は貴族に支配されており、貴族は貴族でいかなる点でも、その指導に公正妥当を失うことがないためだ)」と、そう伝えられていた」。

この情報がどこからもたらされたかは不明であるが、おそらく正確なものとして受けとられたと思われる。それを推測させる根拠として、アレクサンドロスを取りまく多くの学者たちが挙げられる。哲学者や博物学者たちを東征に随行させていた。彼らは現地でさまざまな情報を収集したのであろう。⁽¹⁹⁾さらにアレクサンドロス自身の用意周到さも挙げられよう。敵と戦う場合を見ると、例えば、バクトリアに進攻するとき、そこにいたるまでのいくつもの種族を味方につけ、そして都のバクトラを一気に攻略してしまふ、⁽²⁰⁾またソグディアナにある岩砦を攻めるときは、「これまでの城攻めで岩登りに経験を積んできた」三〇〇人余りを使い、三〇人の犠牲を払いながら用心深く攻め込み、相手を降伏させた。⁽²¹⁾インドの征服に乗りだそうとすれば、きわめて緻密な準備、情報収集を必要としたであろう。その結果としてのインドからの撤退であつた。アレクサンドロスは以前こう語つたことがある。「インド人を征服してはじめて、アジアの全体を領有することになる」⁽²²⁾。彼にとつてはペルシア帝国の最東端であるいわゆるインド(インダス河流域地方)にいたるまではすべて征服したのであり、ひとま

ず目的は達成された。次は南を目指すべく方向を転換したのである。アレクサンドロスにとつてのインドはそこで完結し、その先の光輝く豊かな現実世界のインドはやはり霧のなかに埋もれたままとなった。

二 エジプトとペルシア

メガステネースは『インド誌』を著わすにあたって、ヘロドトス、クテシアスの歴史書を大いに参考にしたであろう。ギリシアの教養人にとっては哲学、弁論術、古典（特にホメロス）は必須の科目であつたが、ヘロドトスなどの歴史書も必須科目として古典のうちに含められるようになっていた。⁽²³⁾メガステネースはヘロドトスやクテシアスと同じくイオニア文化圏出身と考えられているので、特に親しく二人に倣う所も多かったのではない。二人の異民族、異文化への対処法、つまり公平な立場からの観察態度に注目したい。

ヘロドトスのエジプト

ヘロドトスは「神（宗教）に関する事柄は（…）詳しく述べるつもりは」なく、人間界にかぎって記すとする⁽²⁴⁾が、祭司について見ると、社会における彼らの役割から宗教的様相が少しは明らかにする。ヘロドトスに情報を提供するのとは彼らである。故事来歴に詳しく、民族、国土、季節、暦、神々の祀り方などについて博識を披歴する。⁽²⁵⁾女は決して聖職に就くことはなく、祭司の役を務めるのは男子である。祭司は髪を剃り落し、二日に一度は全身の毛を剃る。服は麻、履物はパピルス製である。一日に昼夜各二回ずつ冷水浴をする。このほかにも守るべき戒律は無数にある。食べ物には魚は禁止されているが、牛、鷺鳥の肉はふんだんに与えられ、葡萄酒も給与される。それぞれの神に奉仕する祭司は多数であるが、その内の一人が祭司長を務める。祭司が亡

くなると息子がその後を継ぐ。⁽²⁶⁾ 歴代の祭司長は生前、自分の木像を作つて神殿内の広間に立てるといい、代々父から子へと受けつがれてきたという。⁽²⁷⁾

エジプト人は靈魂不滅を信じ、肉体が亡びると次々とほかの動物の体内に宿り、あらゆる動物を一巡し、三千年すると再び人間として生まれ変わる、という説も紹介している。⁽²⁸⁾

ヘロドトスのペルシア

ペルシアの祭司についての言及はほとんど見られない。宗教的行事、儀礼についても同じであるが、バビロンにある八層の塔の神殿についてだけは、そこには神像のようなものは一切なく、夜に現地の女性がただ一人泊まるだけだと述べている。この神を祀るのはカルデア人の祭司で、彼がいうには、この神殿に神が来てこの大きな寝椅子に休むのだという。⁽²⁹⁾ 葬式については、遺体を火葬にはしない、死者を蜂蜜に漬けて埋葬し、哀悼するが、これはエジプトの方法と似ていると述べるのみである。⁽³⁰⁾ ペルシア人の信条は、戦場において勇敢であること、子供を多くもつこととされ、子供には五歳から二〇歳になるまで三つのことが教えられる。つまり乗馬、弓術それに正直であること。⁽³²⁾ ペルシアに関する記述は宮廷内の権力闘争と皇帝の戦歴に終始していて、権力闘争に関連してマゴス僧が出る。キュロス大王(在位五五九〜五三〇)のあとを継いだカンビュセス王(在位五三〇〜五二二)がエジプトに遠征しているあいだ、マゴス僧の階級に属する二人の兄弟が奸計をもつて王位を奪つた。⁽³³⁾ その期間は七カ月におよんだが、七人のペルシア人が二人を打ち倒した。これを見てほかのペルシア人たちも見つけしだいにマゴス僧を殺戮して回ったという。この日を記念して「マゴス殺しの祭」と称してペルシアの全国民は盛大に祝い、この日はマゴス僧たちはみな家に閉じこもっている。⁽³⁴⁾ この祭りについてはこれ以上述べられていないので、歴史的経緯の詳細は不明である。カンビュセス王がエジプトを征服したとき、

神域内の墓所にミイラとして葬られていた前王の遺体を運び出させ鞭打ち、最後にそれを焼くよう命じた。遺体を焼くのはペルシアでは神を蔑ろにすることとされているし、エジプトでは一般に遺体はミイラにされるので、王の命令は異常なことであった。⁽³⁵⁾カンビュセス王がマゴス僧によつて王位を奪われるのは、夢に現れた神霊によつて予告されていたし、病に侵されて亡くなるのは、神託によつて告げられていた。⁽³⁶⁾ヘロドトスが記す宗教的事柄については以上挙げた程度であろうか。ヘロドトスは神（宗教）については述べないというが、それでもマゴス僧、それに関連する祭り、神のお告げ、火葬についてのペルシア人の考えといった事柄からだけでも、カンビュセス王の時代、つまりヘロドトスより約一〇〇年前のペルシアの宗教的状况を垣間見ることができる。

クテシアスのペルシア

クテシアスはヘロドトスより五〇年ほどのちの人であるが、その『ペルシア史』にはヘロドトスとは異なる宗教的項目がいくつが含まれている。『ペルシア史』は後世の歴史家によつて引用された断片として残っている。ポテリオスの『文庫』⁽³⁷⁾「ペルシア史」とプルタルコス（およそ後四六―一二〇）の『英雄伝』⁽³⁸⁾の第一二巻「アルタクセルクス伝」に引用されたクテシアスのものとされる記述、それにディオドロス（前一世紀）の『歴史叢書』に引用されたクテシアス「アッシリア史」⁽³⁹⁾「メディア史」⁽⁴⁰⁾である。これらには次のように出る。

クセルクス一世（在位四八六―四六五）が「ある祝祭日」に宮殿で酔ったところを政敵に殺害されるが、訳者によれば王が酩酊を許されたのはミトラの祝祭日のみであったという。⁽⁴¹⁾クテシアスの伝えるところとして、ミトラ祭の折には、彼を讃えるために王は率先して大規模な灌奠をなし、聖なる舞を演じたという。⁽⁴¹⁾古代ペルシアでは女神アナーヒターと同じくミトラ神は信仰の中心であり、王たちにとっては勝利、権威の正統性を保証

する神であつた。⁽⁴²⁾ ミトラはアーリア人にとっては最も古い神の一人であつて、ペルシアではゾロアスター教のうちに取りこまれ、教義上は下位の神に格下げされたものの、古来の戦士の守護者、勝利の神としての神性を維持し、ついには最高神アフラマズダーと同格と目されるようになった。⁽⁴³⁾

ミトラとアナーヒターはアルタクセルクセス二世（在位四〇四〜三五九）の時代になって初めて名前が出るが、⁽⁴⁴⁾ それまではゾロアスター教神学の陰にかくれていて、この時代になって復権したのであろうか。しかし右の「ある祝祭日」が訳者のいうようにミトラ祭であつたとすれば、前五世紀中頃にはすでにミトラは蘇つていたことになる。いづれにしても民間の伝統が根強く残り、再び蘇つたということになる。⁽⁴⁵⁾ アルタクセルクセス二世は自分の娘の一人を正式な妃としていたが、⁽⁴⁶⁾ 彼女が病氣になつたとき、女神ヘラに祈つたという。その神殿は宮殿から約三キロメートルのところにあつた。⁽⁴⁶⁾ ヘラはゼウスの正妻で、ギリシアでは最大の女神であり、結婚、子供、女性の性生活の守護神であるとされるが、⁽⁴⁷⁾ このようにペルシアではギリシアの女神も崇拝されていた。アルタクセルクセス二世は長男から妻を取りあげるため、彼女を都から遠く離れた場所にある女神アルテミス神殿の女祭司に任命した。⁽⁴⁸⁾ ギリシア語のアルテミスは通常女神アナーヒターを指すといわれるので、⁽⁴⁹⁾ ギリシアとペルシアの神々は混在していたのであろう。

クテシアスが「アッシリア史」で語るなかにも宗教的事項が出る。ディオドロス『歴史叢書』に引用された記述を見てみよう。アッシリア王の二ノスが初めてバクトリアとインドを除く全アジアを征服し、途方もなく大きな首都ニネヴェを建設した。王がバクトリアに進攻したとき、そこである役人の妻セミラミスの美貌に惹かれ、自分の妻としてしまう。彼女は才能に恵まれ、しかも野心家でもあつた。夫である二ノス王の死後はセミラミスの独壇場となつた。王を超えようと首都ニネヴェを超える新都市をバビロンに建設する。周囲は約一二キロメートルの城壁で囲まれ、その幅は六台の戦車が並走できるほどであつた。中心にゼウスの神殿を建

て、最上階に黄金でゼウス、ヘラ、レア（地母神）の像を安置し、その部屋は様々な宝石類で埋めつくされていた。⁽⁵⁰⁾ またこの神殿は高さも群を抜いていて、中ではカルデア人が天体観測を行っていた。セミラミスはペルシア各地に道路を整備し、都市を建設していった。のちにセミラミスはメディア、エジプト、リビアを征服すると、最後にインドへの遠征を計画する。ここでのインドに関する記述に、「世界中でインド人が最大多数」、インド軍は「無数の兵士」「戦象も数多く所有」などと出、一方セミラミス軍は、クテシアスが記録するところとして、歩兵三〇〇万人、騎兵二〇万人、戦車一〇万台であったという。⁽⁵¹⁾ セミラミスはインダス河まで進むが、そこでインド王の攻撃を受けて撤退する。そのときある兆しが現われ、これをト占師が占うと、河を渡るべきではないとの神意であった。占ったのはカルデア人であるが、カルデア人は天体を観測して、星辰の昇降を正確に観測したといい、また占星術と神託に秀でていたともいう。彼は祭司であり、バビロニア人がカルデア人と呼んでいた人の一人であった。⁽⁵²⁾ ペルシアの公的な神官はヘロドトスのいうマゴス僧であり、公式な儀礼を主宰し、皇太子の教育係でもあり、絶対的な権威をもっていた。しかしマゴス僧たちがペルシアに住みつく前には、そこには土着のカルデア人と呼ばれる祭司の一族がいた。⁽⁵³⁾ 彼らは博学で組織的な神学を有し、科学的観測の膨大な蓄積である占星の術を誇っていた。⁽⁵⁴⁾ ペルシアではこの両者の融合された宗教が崇拜されていた。

アッシリア帝国がペルシア一帯をも含めて統一を完成したのが前七〇〇年頃で、首都ニネヴェの城壁が完成したのが六九四年といわれる。クテシアスの「アッシリア史」は主にこの時代を扱っているようであるが、セミラミスについての記述は伝説に基づいているようで、彼女のモデルを九世紀前半の王の妻とするか、七〇〇年頃の王の側室とするか二種の見解があるという。⁽⁵⁵⁾ クテシアスは約三〇〇年前のアッシリア隆盛の時代とセミラミスの華々しい活躍の伝説とを結びつけたのであろうか。

セミラミスのインド進攻については、この時代にこの類の事件は起きていないようで、やはり伝説に基づく

ものであろうが、その伝説の基となる事実の存在も想定できようか。クテシアスは「メデシア史」でアッシリアが滅亡（六二二年）したあと、メデリア人がアジアを支配したとい⁽⁵⁶⁾い、そのあとペルシアのキュロス王がメデリア国を亡ぼすが（五五〇年）、「ペルシア史」ではキュロス王がカスピ海方面に遠征したとき、その部族が象で応戦したとい⁽⁵⁷⁾い、彼らはインド人と同盟していたともいうので、インド進攻の伝説はアジア、象、インド、ペルシアの東端、さらにその東方などが合体したイメージの産物であつたともいえる。

前七〇〇年頃からクテシアスの時代にかけては、ゾロアスター教も教線を拡大していったであろうが、それにつれて、教義も古代の祭儀を否定する厳格な体系から各地方に以前から根付いていた土着信仰と融合した形態へと回帰していった。⁽⁵⁸⁾ペルシア社会全体にあつては、上層から下層にいたるまで各階層に応じた信仰形態が混在していたと考えられる。

三 ヘロドトス、クテシアスによる叙述の特徴

ヘロドトスの観察眼は公正で客観的であるといわれ、それは出身地がイオニア文化という進取開放的な気風の影響を強く受けているためと説明される。⁽⁵⁹⁾叙述法に関していえば、ギリシア以外の歴史、民族、風習について特に違和感を抱くようなことはなく、またギリシアが特に優れていると強調することもない。ヘロドトスの『歴史』はギリシアとペルシアとの戦争の歴史を細かく描くのが目的ではあるが、その合間あいまに自らが調査に赴いた地方で見聞した文物をも詳細に語る。それでも両者の相違を文化の対立として捉えるところがない。ヘロドトスがギリシアとエジプトを比較するところでは、ヘラクレスについて、「ヘラクレスの名はエジプト人がギリシア人から受け継いだものではなく、むしろギリシア人がエジプトから受け入れた」、ギリシアの伝承に

については、「随分と浅慮軽率な内容のものが多い」と述べたり、「ほとんどすべての神の名はエジプトからギリシアへ入った」ともいい、多くの風習、祭りなどもエジプト起源であることを当然のように叙述する。⁽⁶⁰⁾ギリシア人についても、中心となる二国としてドーリス系のスパルタとイオニア系のアテネを挙げるが、スパルタは幾度も移住を繰り返えし、最終的にペロポネソスに落ちついた民族であり、アテネは非ギリシア系の民族の影響を強く受けているとする。⁽⁶¹⁾

ヘロドトスはスキタイ人の習俗についても詳しく記していて、その国土にギリシア出身の人々が住む町について、家屋も聖域の建物もすべて木造であつて、神々の像も木造であり、隔年にディオニュソスの祭りを祝い、言語はスキタイ語とギリシア語を半々に用いている。彼らは耕作民で穀物を常食としているが、周囲の人々は土着の遊牧民であつてえぞ松の実を常食として⁽⁶²⁾いると、相違は明確に述べるものの、ギリシア人と周辺の土着民との文化の優劣については何の興味も示さない。

ヘロドトスがイオニア文化圏出身であることが、彼の人となりを推測するには重要な鍵となろう。イオニア地方の特徴を見るため、その歴史を簡単に振りかえつてみたい。

イオニアはギリシアの植民地である。ギリシアによる植民活動は前一〇世紀頃から始まるとされ、主に地中海沿岸地域に移り住んだ。イオニア人（イオニア方言を話すギリシア人）はアテネなどの都市からエーゲ海の対岸へと植民していくが、そこで一二の都市を建設した。これはギリシア本土にもともと一二の都市が存在していたのに因んでいた。イオニア人自身がほかの多くの種族と混じりあつたものであつたからか、移民の第一陣については、伝承では特に高貴な血統を誇る一団であつたという。⁽⁶³⁾移民に出るときには、本国の都市の市会堂にある聖火をうけて出発するのが慣わしで、アテネの聖火をたずさえて移民したこの一団はアテネ公認ということで、その素性を誇つたのだという。⁽⁶⁴⁾しかしこの一団は女性を連れていかなかったため、植民先のカリヤ地方

を侵略したさい、その女性を妻としたという。⁽⁶⁵⁾ 移民先には先住民がいるわけで、そこでは戦闘が繰り広げられることにもなったのであろう。

ペルシア戦争が始まるころには、イオニア植民地では反乱が起こるが、ダレイオス一世（在位五二～四八六）によって平定され（四九三年）、その後のペルシア戦争（四八〇年）ではペルシア領であったイオニアは一〇〇隻の戦艦を出し、イオニア人の隣に住んでいたドーリス人は三〇隻を、カリヤ人は七〇隻をもってペルシア軍として参戦した。ともに武器、装備はギリシア風であったという。⁽⁶⁶⁾ イオニア植民地はギリシアとペルシアの間を長きにわたり揺れ動いた。

ヘロドトスが生まれたハリカルナッソスは前一〇世紀頃、ギリシアのペロポネソスからの移民が建設した町であり、その原住民であるカリヤ人と血縁関係を結んだ。ヘロドトスの父はカリヤ系であるという。ハリカルナッソスはドーリス系であったが、早くから北方のイオニア文化の影響を強く受けていた。⁽⁶⁷⁾

他方、クテシアスは小アジアのクニドス出身の医者であった。クニドス島は医学の中心地の一つで、同じくイオニア文化圏に属していた。クテシアスも著作にはイオニア方言を用いたという。イオニア方言は古い時代のギリシア語の特徴をよく残していて、典雅な趣をもち科学的な論考に適した言語とみなされていた。⁽⁶⁸⁾ ヘロドトス、クテシアスにとって、事実をそのままに語るに相応しい言語であったろう。

クテシアスは戦争捕虜としてか、自ら職を求めてか、ペルシアの宮廷に仕えることとなり、少なくとも数年間を皇帝アルタクセルクセス二世の近くで過ごした。⁽⁶⁹⁾ したがって宮廷内の出来事については詳細で、まとまった形で後世に引用されているが、その他の風俗、慣習などについては断片としても残されていない。残された部分には、動植物や人間の珍奇な姿のみが見えるだけで、後世の歴史家にとっては習俗、習慣は興味がなかったのか、あるいはクテシアスの文章は引用するに値しないとみなされたのであろうか。例えばプルタルコス

「アルタクセルクセス伝」で、「信用できないようなでたらめな話をあれこれ寄せ集めて」くる、とクテシアスを批判している。⁽⁷⁰⁾

しかしペルシア宮廷の内実についての証言は詳細で、アルタクセルクセス二世の時代の政治、内乱、人間関係などに冷静な視線が注がれている。アルタクセルクセスが王位に就くにあたっての宮廷内での紛争では、弟キュロスとの戦闘の顛末も、実際現場での目撃談として語られている。弟キュロスは敗れて殺されてしまうが、この戦争ではギリシア人もキュロス側について戦い、キュロスが亡くなったあとも、アルタクセルクセスに対して今度はスパルタ人が戦いを挑む。王はスパルタに対抗するためギリシアのほかの都市を買収して、スパルタと戦わせたといい、戦況は複雑に入りくみ、単純にギリシア対ペルシアの戦争とはならないことに注意したい。

このときキュロス側についていたのがギリシアの歴史家クセノポンであった。敗者側であったため王について、彼の戦記『アナバシス』では詳しい人物評はなく、兄に優る弟キュロスの卓越ぶりが、キュロス大王以後の「ペルシア人の中では最も王者の風格を具え、統治者たるに相応しい人物」であったと絶賛される。⁽⁷¹⁾ クセノポンはアテネ人で、ソクラテスの弟子であり、師の言葉をまとめて『思ひ出』⁽⁷²⁾として公にした最初の人であるという。友人の紹介で弟キュロスの知遇をえて、彼のもとで参戦するが敗れ、ギリシアに戻る。クテシアス⁽⁷³⁾といいクセノポンといい、またギリシア人傭兵といい、ペルシアとギリシアの世界が一本の縄のようにより合わさっているように見えるところに大いに興味が惹かれる。

この時代はイソクラテスやアリストテレスが出て、ペルシア打倒のスローガンを掲げて民衆を鼓舞していた。⁽⁷³⁾ ギリシア対ペルシアという敵対関係をあからさまに提示し、ギリシアの理想的民主制ポリス国家が、今や脆弱なる専制国家となってしまったペルシア帝国を打倒する絶好の機会であると喧伝するきわめて政治的な

運動であつた。

四 セレウコスの統治

セレウコスは前三〇〇年頃メガステネースを大使としてインドに派遣したのであるが、そこでメガステネースはマウリヤ朝チャンドラ Gupta による帝国支配をどう捉えたのか、その視座の一つとして、セレウコスによるペルシア経営に目を向けてみたい。

アレクサンドロス帝国の広大なペルシア地域すべてを引きついだセレウコスにとって、帝国経営に必要な最大の課題とは何であつたか。まずは反乱の平定、次に社会の安定であろうか。セレウコスは初めバビロンを首都とした。バビロンは最大の都市であり、最も繁栄していた。ダレイオス一世がペルシア帝国を二〇の行政区に分け、それぞれに徴税額を割り当てたが、バビロニア地方は第一二区で納税額は他を圧倒していた。⁽⁷⁴⁾

アレクサンドロスがインドより方向を転じて (三三六年)、バビロンを目指す。アレクサンドロスはかつてバビロンに約一カ月間滞在したことがあり (三三一年)、そのときには町の祭司や役人たちが総出で出迎え、さらに都市も城塞も財貨もすべて引き渡された。⁽⁷⁵⁾ 当時のバビロンを管理していたペルシア帝国の太守の圧政に対する反感からアレクサンドロスを解放者として迎え入れたのだという。⁽⁷⁶⁾ このときすでに神殿はクセルクセス一世 (在位四八六〜四六五) によつて破壊されていたといい、これをアレクサンドロスが再建するよう命じた。⁽⁷⁷⁾ クセルクセス一世よりすこしあとの時代にここを訪れたヘロドトスはこの神殿が現存しているとし、その構造や女預言者が夜に神とともにここで過ごすことなどを、この神の祭司を務めるカルデア人の話として伝えている。⁽⁷⁸⁾ アレクサンドロスの時代には完全な形では存在してなくて、彼が再建 (修繕?) を命じたのであろうか。

アレクサンドロスの死後、その後継をめぐつて離合集散を繰り返す混沌とした戦況が続くが、三二〇年ひとまず和平合意が成立し、ここでセレウコスはバビロンを領有することになった。⁽⁷⁹⁾しかしこの合意以後も戦況は不安定で、西アジア全域を支配下に置いていたアンティゴノスとの争いとなり、三二五年セレウコスは一時、元アレクサンドロス麾下の同志であったプトレマイオスを頼つてエジプトに逃れる。⁽⁸⁰⁾三二二年にアンティゴノスに勝利し、再びバビロンに帰還する。それと同時に東方へと兵を向け、バクトリア、ソグディアナにいたるまで自分の統治下に置くこととなった。

セレウコスがペルシアの支配権を主張しえた最大の根拠として、以前の和平合意でバビロン太守に任じられたこと、マケドニア人であり、しかもアレクサンドロスのもとで戦ったことが挙げられ、これによつてアレクサンドロスの目指した全ペルシアの統一という大事業を引きつぐ正当性が確保された。⁽⁸¹⁾

三〇五年に王号を称して帝国統治に専念することになる。首都のバビロンは地理的には帝国の中心であり、なおかつ経済的にはエジプト、フェニキア、ギリシアと並ぶ最重要地点であつた。⁽⁸²⁾また文化的にも、先に述べたようにカルデア人と称される占星、天文、神託を専門とする祭司の一族がいた。占星術、天文学、神のお告げとはほとんど同義語のようで、人と宇宙・神との相関関係を証明する一大知的体系であつた。のちに移住してきたマゴス僧たちとともに帝国の国家祭祀のすべてを統括し、さらに政治的にも威勢を奮つていた。彼らはバビロニア人たちの精神的指導者であり、彼らとの協調が何にもまして重要であつた。アレクサンドロスがバビロンの神殿再建に特別の配慮を払つたように、セレウコスもこの神殿の維持のために多大な援助を惜しまなかつたようである。⁽⁸³⁾

バクトリア地方は太守スタサノルが治めていて、半独立的地位を保つていたようであるが、⁽⁸⁴⁾ときとともに北方からの遊牧民の脅威が増大し不安定な状況が生じていた。セレウコスはバクトリアに住むギリシア人と太守

を援助するという名目でバクトリアに軍を進める。⁽⁸⁵⁾

セレウコスの妻アパマはバクトリア人であった。アレクサンドロスがペルシアのスパダマケドニア人とペルシア人との合同の大規模な結婚式を挙行した。このときセレウコスにはバクトリア人スピタメネスの娘アパマが与えられた。⁽⁸⁶⁾スピタメネスはアレクサンドロスがバクトリアを攻めたとき一年以上にわたって抗戦し、味方の裏切りによつて殺されるまで、アレクサンドロスを大いに苦しめた人物であった。この戦いでバクトリア側の将軍として最後まで反撃したのがオクシュアルテスで、その娘ロクサネは絶世の美女との評判であった。アレクサンドロスは彼女を妻とする。⁽⁸⁷⁾セレウコスの妻アパマがバクトリア人勇者の娘であるということが、セレウコスが現地の人々の好感をえられた大きな理由の一つであろう。

帝国内の反乱の芽を摘み、さらに安定した統一を確立するために必要なことは、調和のとれた社会秩序の構築であつたろう。ペルシア帝国の時代は一つの帝国として、さまざまな種族の連合体ではあるが、ペルシア人が支配することによつて、おおよその共通するペルシアという一つの文化概念をもちえた。しかしセレウコスの帝国はペルシアという共通の文化基盤の上にさらにギリシア・マケドニアという支配機構を重ねたもので、以前よりいちだんと複雑な支配体制が要請されたであろう。ギリシア・マケドニア対ペルシアという支配の下関係の維持と帝国内におけるもろもろの価値観の相対化、つまり社会における秩序化が必要であつて、これが混乱の時代から調和のとれた理想的統治国家へと向かう指針となつたと考えられる。理想的国家はイソクラテス、プラトン、アリストテレスなどによつて熱望されてきたが、それはあくまでも市民と奴隷という支配構造を基として成り立つ都市国家（ポリス）としてであつて、セレウコスの帝国経営の理想はそれとはまったく異なる理念であつた。

帝国支配に必須な行政制度は基本的にはペルシアを手本とすればよかった。ダレイオス一世が制定した二〇

の行政区があり、そこからの貢納が国庫を満たしていた。⁽⁸⁸⁾ さらに三〇一年にアンティゴノスに最終的に勝利してからは、シリアを中心とした西方の経済圏をも手にいれることになった。しかし国家体制は再編成が必要であった。そのためにセレウコスはいくつかの都市を建設した。すでにアレクサンドロスが東征中の約一〇年間でおよそ二〇の町を建設していた。⁽⁸⁹⁾ しかしこれらの大部分は戦略的には一時的に機能したものにすぎず、後世にまで持続することはなかった。しかしセレウコスの都市建設はより戦略的、より恒久的であった。シリアの海岸に沿って軍事上の要衝に、強固な城壁をもった大きな城塞都市を整備する。⁽⁹⁰⁾ ほかの小さな都市は以前からの内陸に位置していた都市から選別し整備し、このほかにも小さな要塞を建設し、軍事拠点とした。総数は一九に上ったという。⁽⁹¹⁾ 小さい都市の人口は二万五千人、大都市は七万五千人と見積もられていて、主要な大小約一〇の都市に合計五〇万人が住んだ計算になる。⁽⁹²⁾ 都市の住民は以前からの少数の人とよそから集められた大多数の人の集合体であるが、新住民が多いがゆえに、建設者セレウコスの意向が反映されやすかったといい、独立を目論むような不穏な動きも抑えられた。⁽⁹³⁾

太守制度も変更された。遠方の州で安定した統治が維持されていたバクトリアなどは、外敵の侵入を防ぐに十分な力量を備えているとして一州としてそのまま存続が許された。⁽⁹⁴⁾ アラコシア太守シビュルティオスもアレクサンドロスに任命されて以来、長く太守であり続けた。他方、中央部の太守の勢力が強く残るバビロニアやメディアでは、その権限の分散化が図られた。⁽⁹⁵⁾ 州全体をいくつかに分割し、それぞれに小さな地方政府を置き、太守の権力を弱めたのである。

人心の安定を図る宥和政策も採られた。セレウコスは当初からペルシア人たちから好感をもつて迎えられていたようである。アンティゴノスが一時期アジア全体を統括していたとき、アンティゴノスの軍隊がバビロンを荒らし回ったのにペルシア兵たちは怒り、アンティゴノスから離れてセレウコスのもとに走った。彼らはセ

レウコスによる統治の方を選んだのだという。先にアンティゴノスはペルシア太守のペウケスタスを、あまりにもペルシア人寄りであるという理由で更迭していた。⁽⁹⁶⁾ セレウコスの採った宥和策の内容については詳しくは不明であるが、親ペルシアであつた太守ペウケスタスについてはアリアノス(後一、二世紀)の『東征記』にやや詳しく伝えられている。

ペウケスタスはアレクサンドロスによつてペルシア太守に任命されていた。前任の太守が神殿や塔を荒らしたり、多くのペルシア人を不法に殺したりしたとして、ペルシア人からアレクサンドロスに訴えられていた。彼は前任者を絞首刑にし、ペウケスタスを代わりに据えたのである。ペウケスタスは以前、戦場で身を挺してアレクサンドロスの命を救つたことがあり、アレクサンドロスに特に信頼されてもいた。⁽⁹⁷⁾ ペウケスタスは現地の生活様式にうまく順応し、太守に任命されるとすぐに服装をメディア風⁽⁹⁸⁾に改め、ペルシア語も学んだ。ペルシア人たちも自分たちの慣習を採用してくれたというので大いに歓迎したという。彼のこういう気風はアレクサンドロスの好みにも合致していた。アレクサンドロスもペルシア風の服装をし、⁽⁹⁹⁾ 考え方も夷戎かぶれでマケドニアの慣習をないがしろにするとマケドニア人が憤慨するほどであつた。⁽¹⁰⁰⁾ セレウコスも同様な方法を採用したのであろうか。セレウコスにとつても少なくともペルシア風生活様式や慣習を尊重することが社会秩序を維持するための最大の要件であつたろう。それゆえ、セレウコスはバビロンを三〇年以上、東方を二五年、シリアを二〇年の長きにわたつて統治しえたのであろう。⁽¹⁰¹⁾ 妻アパマとの間にはアンティオコスという有能な息子がいた。彼に東方の統治を任すことができ、自分は西方の統治に専念できたこともセレウコス帝国を長期にわたつて存続させる大きな要因となつたと思われる。⁽¹⁰²⁾

まとめ

メガステネース『インド誌』の断片より当時のインド社会の一端を窺おうとする試みであるが、メガステネースが手本にしたであろうヘロドトスやクテシアスの記録からメガステネースの時代以前のインド観やその叙述法を考察し、異民族の文化を観察するさいの公正な視点の歴史的背景を確認し、またアレクサンドロスからセレウコスに継続していると考えられる帝国統治の根本的条件である人心の宥和策を、現地の知識人、教養人に対する支配者側の政策から一瞥し、メガステネースに深く影響を与えたであろうセレウコスの帝国維持のための政治姿勢、人心安定を図るための方策、社会の秩序、調和を目指した統治体制等を考察した。このようなセレウコスの基本的政治姿勢は、ギリシア・マケドニア人とペルシア人との交流をも促進したであろうし、文物の融合にも大いに寄与したであろう。この時代以降、特に西方世界においてヘレニズム的思考が広まっていくが、セレウコスの帝国もその先駆けとしての役割を果たしたといえよう。

ギリシア教養人の一人としてセレウコスによる帝国統治を目の当たりにし、ペルシアの文物にも親しかったであろうメガステネースは、目に映ったインドの現実の姿をどう表現しようとしたのか、彼の残された断片をどう読み解くことができるか、論を進める予定であったが、すでに約束の紙数となってしまった。機会を改めて論ずることとしたい。

註

(1) ヘロドトス『歴史』(松平千秋訳、上中下)、岩波文庫、一九七一年(以下『歴史』と略)。

- (2) 同前、下、三七六頁（解説）。
- (3) 同前、上、三四九頁。
- (4) 同前、上、三四六、三五〇、三五二頁。
- (5) 以上の引用は、同前、上、三四九―三五四頁。
- (6) 同前、下、三七六頁（解説）。
- (7) 同前、下、三八〇頁（解説）。
- (8) クテシアス『ペルシア史／インド誌』（阿部拓児訳、京都大学学術出版会、二〇一九年（以下『阿部訳』と略）。
- (9) 『阿部訳』、三〇三頁（解説）。
- (10) 以上の引用は、同前、二二六―二三五頁。
- (11) 同前、一四六頁。
- (12) 同前、八九―九〇頁。
- (13) 同前、二二六頁。
- (14) 同前、二二六頁。
- (15) 同前、二二七頁（注）。
- (16) 同前、二二七頁。
- (17) アッリアノス『アレクサンドロス大王東征記』（大牟田章訳、上下）、岩波文庫、二〇〇一年（以下『東征記』と略）、下、五八頁。
- (18) 同前、下、七三頁。
- (19) 澤田典子『アレクサンドロス大王』、ちくまプリマー新書、二〇二〇年、七六頁。
- (20) 『東征記』上、二五三頁。
- (21) 同前、上、三一二、三二七頁。
- (22) 同前、上、三〇五頁。

- (23) H・I・マルー『古代教育文化史』（横尾壮英、飯尾都人、岩村清太訳、岩波書店、一九八五年、一〇五頁。
- (24) 『歴史』上、一六三頁。
- (25) 同前、上、一六六頁。
- (26) 同前、上、一八三―五頁。
- (27) 同前、上、二五三頁。
- (28) 同前、上、二四〇頁。
- (29) 同前、上、一三六頁。
- (30) 同前、上、二九〇頁。
- (31) 同前、上、一四八頁。
- (32) 同前、上、一〇九頁。
- (33) 同前、上、三三二頁。
- (34) 同前、上、三三八頁。
- (35) 同前、上、二九〇頁。
- (36) 同前、上、三二五―七頁。
- (37) 『阿部訳』、三〇三頁（解説）。
- (38) 『プルトーク英雄伝（二）』（河野与一訳）、岩波文庫、一九五六年。
- (39) 以上の四文献からの関係箇所はすべて『阿部訳』に翻訳されている。
- (40) 『阿部訳』、一七一頁（注）。
- (41) フランツ・キュモン『ミトラの密儀』（小川英雄訳）、平凡社、一九九三年、二三頁。
- (42) 同前、二六頁。
- (43) 同前、二〇―一頁。
- (44) エミール・パンヴェニスト「主要なギリシア語文献に見るペルシア人の宗教」（田中昌司訳）、（エミール・パンヴェニスト、

- ゲラルド・ニヨリ著『ゾロアスター教論考』、前田耕作編・監訳、平凡社、一九九六年、三五頁。
- (45) バンヴェニスト、同前、三五頁。M・J・フェルマースレン『ミトラス教』（小川英雄訳）、山本書店、一九七三年、一五頁。
- (46) 『プルターク英雄伝（二二）』、九〇頁。
- (47) 高津春繁『ギリシャ・ローマ神話辞典』、岩波書店、一九六〇年、二三二頁。
- (48) 『プルターク英雄伝（二二）』、九四頁。
- (49) 『阿部訳』、一八五頁（注）。
- (50) 同前、五七頁。
- (51) 同前、六三―五頁。
- (52) 同前、七四頁。
- (53) 同前、九五頁。
- (54) キュモン、前掲書、二四頁。
- (55) 『阿部訳』、四七頁（注）。
- (56) 同前、一〇一頁。
- (57) 同前、一四―二頁。
- (58) バンヴェニスト、前掲書、四四頁。
- (59) 『歴史』下、三八一、三八三頁（解説）。
- (60) 同前、上、一八九―一九九頁。
- (61) 同前、上、四五―六頁。
- (62) 同前、中、六三―四頁。
- (63) 同前、上、一一四―五頁。
- (64) 同前、上、四〇六頁（注）。
- (65) 同前、上、一二五頁。

- (66) 同前、下、六二頁。
- (67) 同前、下、三七二頁（解説）。
- (68) 『阿部訳』、三二三頁（解説）。
- (69) 同前、三〇一―二頁（解説）。
- (70) 同前、一七六頁。
- (71) クセノポン『アナバシス』（松平千秋訳）、岩波文庫、一九九三年、五四頁。
- (72) デイオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』上（加来彰俊訳）、岩波文庫、一九八四年、一五七―八頁。
- (73) P・カートリッジ『古代ギリシア人―自己と他者の肖像』（橋場弦訳）、白水社、二〇〇一年、七七―八頁。マルー、前掲書、一〇九頁。森谷公俊訳・註『新訳アレクサンドロス大王伝―プルタルコス英雄伝より』、河出書房新社、二〇一七年、六九頁。
- (74) 『歴史』上、三四八頁。
- (75) 『東征記』上、一二二頁。
- (76) 同前、上、四一五頁（注）。
- (77) 同前、上、一二二頁。
- (78) 同前、上、一三六頁。
- (79) J. D. Grainger: *Seleukos Nikator*, London 1990, p.30.
- (80) *Ibid.*, p.52.
- (81) *Ibid.*, p.80-1.
- (82) *Ibid.*, p.28.
- (83) *Ibid.*, p.32-3.
- (84) *Ibid.*, p.81.
- (85) *Ibid.*, p.105.
- (86) 『東征記』下、一六五頁。

- (87) 同前、上、三二五頁。
- (88) 『歴史』上、三四五―九頁。
- (89) Grainger, op.cit., p.128.
- (90) Ibid., p.127.
- (91) Ibid., p.128. 大戸千之『ヘレニズムとオリエント』、ミネルヴァ書房、一九九三年、二八頁。
- (92) Grainger, op.cit., p.129.
- (93) Ibid., p.131-4.
- (94) Ibid., p.135.
- (95) Ibid., p.134-5.
- (96) R. A. Billows: *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*, University of California Press 1990, p.307.
- (97) 『東征記』下、一〇七―一五五頁。
- (98) 同前、下、一五五頁。
- (99) 同前、下、一七三頁。
- (100) 同前、下、一七〇頁。
- (101) Grainger, op.cit., p.154.
- (102) Ibid., p.152-3.

豊山学報・第六十八号抜刷
令和七年三月発行
真言宗豊山派総合研究院

近世新義真言寺院本末帳の特徴と 色衣着用に関する問題

―山形宝幢寺と下総金乗院を例に―

藤田祐俊

近世新義真言寺院本末帳の特徴と色衣着用に関する問題

―山形宝幢寺と下総金乗院を例に―

藤 田 祐 俊

はじめに

江戸幕府は開府とともに、宗教政策を行った。その政策はキリスト教禁止に伴う「寺請制度」と、各宗に出された諸法度による本末制度を通した「寺院統制」である。幕府は慶長・元和期に各宗派に対して寺院法度を制定した。その目的はそれぞれ異なった条件のもと成立した仏教宗団を一つの枠にはめ込み、政治的・経済的に規制し、封建体制の中に組み込むことにあった。そのために幕府は各宗に法度を制定し、寺院本末関係の書上を提出させた。

慶長十四年（一六〇九）八月二十八日に出された、醍醐寺・東寺・大山寺・関東真言宗古義・高野山衆徒への法度を始め、慶長十五年（一六一〇）には石山寺・高野山寺中への法度が出された。⁽¹⁾この初期に制定された法度内容は、学問を勧奨することが中心であり、関東真言宗古義にのみ「本寺」という表現が見られる。その後、慶長十七年（一六二二）に長谷寺法度、慶長十八年（一六二三）には智積院法度・関東新義真言宗法度が制定さ

れる。この法度でも関東新義真言宗法度のみ「本寺」「末寺」という表現が見られ、本末関係において本寺の権限を規定して、本末関係の記述がみられる。

そして、江戸初期宗教政策の大成として、元和元年（二六一五）七月に全十箇条からなる「真言宗法度」が制定される。この法度は、これまでの制定経緯とは異なり、対象地域や寺院が限定されたものの、争論の裁定から生じたもの、家康懇意の僧侶の願意から制定されたものではなく、新義・古義を通じ、全国の真言宗全般に適用された。その内容で注目すべき点は、本寺の権限の強化と、紫衣・色衣着用に関する規定である。

本論では、『山形市史編集資料第15 出羽国山形宝幢寺文書』（以下『宝幢寺文書』と略す⁽²⁾）・『新義真言宗史料第2号』所収「山形宝幢寺色衣関係史料」（以下「色衣関係史料」と略す⁽³⁾）・「下総金乗院調査史料」⁽⁴⁾から、近世真言新義真言宗本末関係史料である「本末帳」に関する問題と、寺格による色衣着用に関する問題について考えて行きたい。

なお、本末関係に関する先行論文は櫛田良洪氏『真言密教成立過程の研究』⁽⁵⁾「新義本末録の成立」・坂本正仁氏「本末帳に見える近世の古義真言宗」⁽⁶⁾・宇高良哲氏「近世新義真言宗史の研究」⁽⁷⁾・玉橋隆寛氏「延宝期における山形宝幢寺門末の確立」特に『宝幢寺門末帳』の作成を中心に⁽⁸⁾などがある。しかし、宇高良哲氏以外の論文は、後に紹介する『江戸幕府寺院本末帳集成』⁽⁹⁾が出版された昭和五十六年（一九八二）以前のものであり、所収されている「水戸彰考館所蔵寺院本末帳」の史料は反映されていない。

色衣着用に関する先行論文としては、櫛田良洪氏『真言密教成立過程の研究』⁽⁵⁾「色衣免許制の確立」・玉橋隆寛氏「享保期における新義真言宗について」特に護持院焼亡による再編を中心に⁽¹⁰⁾「新義真言宗における色衣制度——特に護持院時代を中心として」がある。

先行論文を参考に、先行論文で触れられていない、本末史料や調査史料を取り上げ、作成年代による本末帳

の特徴と、宝幢寺関係史料から、金乗院が色衣制度の中でどのような寺格で色衣着用を許可されたのか考察していきたい。

出羽国山形宝幢寺と所蔵文書について

『宝幢寺文書』解説および、所収の縁起関係文書によると、以下のようにある。⁽¹⁾

宝幢寺は、寺号は摩訶伽羅山（大黒山）宝珠院宝幢寺といい、天平三年（七三一）行基が出羽国最上郡滝平に創建したと伝えられる真言寺院である。延文元年（一三五〇）最上氏の祖、斯波兼頼（？一三七九）が山形に入ると、醍醐僧の中興第一祖道助（生没不明）を招請し、滝平より地藏町に堂宇を遷して、鎮護国家の祈願所とした。これ以来、宝幢寺は最上氏の歴代保護を受け、そして最上義光（一五六四一六一四）が天童城攻略の際に、第十六代尊海（生没不明）の法力によつて同城が陥落したとのことで、寺領千七十石を加え、都合千三百七十石にしたと伝えられる。

天正十二年（一五八四）に義光は天童山頂に、愛宕権現社を建立し、宝幢寺は愛宕権現社の別当寺となり、義光の時代には出羽国領内真言宗の僧録寺となった。その後、元和八年（一六二二）に義俊（一六〇六一六三二）が改易されるまで、山形城内の祈祷の法頭を勤めていたが、改易後宝幢寺に対する保護は失われた。

その後、寛永十四年（一六三七）に住職となった第二十二代宥俊（？一六四五）は、徳川將軍家と繋がり、退隠した後、正保元年（一六四四）転封された松平直基（一六〇四一四八）を介して、寺院安堵を願い出、慶安元年（一六四八）に徳川家光の朱印状が下附された。これにより、宝幢寺は領内寺院筆頭の地位を確保することとなった。

また、宝幢寺は近世に入り、新義真言宗に属したが、末寺や近世の動向の詳細については、「本末帳」の項目で述べることとする。さらに夏冬の報恩講を常時開催する常法談所であり、將軍に年礼を許される独礼寺格でもあった。寛政五年（一七九三）醍醐三宝院門跡院家勝俱胝院永兼帯となり、田舎本寺として格式の高い寺院であった。⁽¹³⁾

宝幢寺は明治に入り、上地令や廃仏毀釈運動により、第四十代浄珊は明治三年（一八七〇）正月二十六日に山形藩庁から復飾を命じられ、天童愛宕神社に奉仕することとなり廃絶した。行基創建以来一一四〇年の歴史が幕を下ろした。この宝幢寺に関する史料は、現存する数が少ない新義真言宗関係史料の中でも、多くの史料が確認できる貴重なものである。その内容は仏教関係資料にだけでなく、城主との関係、法流印可など多くの史料を含んでいる。

宝幢寺所蔵文書は、総点数七千点におよび、現在は文部省資料館に委譲され、『史料館所蔵目録』第九集・第十六集に目録が収載されている。今回の『宝幢寺文書』はそのうち四四点が所収されており、その内容は「由緒・縁起」「住職世代」「末寺」「法令」「年礼」「城主」「寺領」「貢租」である。今回は特に「末寺」「法令」史料を中心に考察を進めていく。

野田金乗院について

次に、野田市清水「金乗院」について説明したい。金乗院については、拙稿『大正大学総合仏教研究所年報』第四七号所収「仏教史料研究会報告 近世新義真言寺院的院室兼帯について―野田金乗院古文書調査より―」「野田金乗院」項で述べているため、本稿では紙面の都合上、必要に応じて以下に略述したい。

開基六百年・仁王門修復記念『慈光山 金乗院』『金乗院沿革』には次のようにある。

慈光山金乗院は寺伝によれば、応永五年（二三九八）に京都醍醐寺の僧宥秀上人（？～一四三〇）⁽¹⁵⁾にて開創されました。第四世尊榮上人（？～一五六八）からは、真言宗の重要な儀式「伝法灌頂」が大規模にしばしば行われていることから、当時すでに東葛地方の中心的な寺院になっていたと考えられます。（下略）

以下、現在確認できる他資料を紹介する。

『野田市宗教施設総覧』⁽¹⁶⁾「金乗院」項「沿革」、千葉県文書館所蔵『千葉県寺院明細帳 下総国東葛飾郡二』⁽¹⁷⁾「金乗院」には以下のようにある。

創立永享二庚戌年（一四三〇）三月廿八日建立、此時金乗院ト称し、住職法印有秀開山ト于今記有之処、天明二壬寅年（一七八二）十二月廿八日焼失し、其后金乗院第十九世法印良鏝代二、天明七庚寅年^マ（一七八七）^カ十日造立仕来ノ処、追々破堂相成、去明治十二年（一八七九）八月、金乗院廿八世清水実尚再三建堂仕候、檀徒六四〇人

また、『千葉県野田郷土史』⁽¹⁸⁾「金乗院の開運不動尊」には創建から第二十九世有誠代までの詳細な記述があるので、ここに要約して紹介したい。

創建は足利三代義満執政の応永五年頃で、開山宥秀上人は京都醍醐寺の修行僧であった。東国の霊地に名刹建立の宿願をもつて、野田の地に来錫し堂宇を建立し、法灯を樹てることを祈念し、信者の協力によつて伝法大会を営むことのできる伽藍を建立したとある。以上の様に、創建年代に関しては、応永五年と永享二年説の二つがみられる。

また、宥秀上人（？～一四三〇）は醍醐性喜院宥俊法印より、両部の灌頂を永享二年（一四三〇）伝受し、その後すぐに弟子賢宥（？～一四六四）に授け、第二世に推選している。そして賢宥は、第三世法印賢譽（？～

一五四五)に灌頂を授け、賢譽は第四法印尊榮(？一五六八)に醍醐三寶院意教上人の法流を伝授しているところがある。このように、金乗院は三寶院意教流を代々相伝していく事となる。更に第十九世良慶(？一七八二)から第二十八世法印實尚(？一八八〇)までは、醍醐山座主御所院家跡大智院兼帶住職としていたとある。⁽²⁰⁾

『下総金乗院調査史料』(番号2-38-2)享保六年(一七二二)正月十二日、長谷寺第十九世能化信有(二六六一一七二三)から周山房宛の書状に次のような記述が見られる。

如舊例遂八箇年留学事教法儀随分勤之、向後於常法談所者、節々開法筵可提誨学徒(下略)

金乗院は常法談所であつたことがわかる。また「大衆帳」(番号1-145)からも法談所であつたことが証明できる。以上の様に、金乗院は下総国において、学問・法流の中心的な寺院として存在していたことがわかる。

本末帳について

前述の通り江戸幕府は、それぞれ異なつた条件のもと成立した仏教宗団を一つの枠にはめ込み、政治的・経済的に規制し、封建体制の中に組み込むため、寺院の本末制度を利用した。それを確実にするため、幕府は各宗派に対して本末改めを行い、寺院本末帳の提出を命じた。

その提出時期を時代順に並べると以下のようになる。⁽²¹⁾

①寛永九々十年(一六三二一三三二)、②延宝三年(一六七五)、③元禄五年(一六九二)、④延享元年(一七四四)、⑤天明々寛政年間(一七八一々一八〇二)、⑥天保五年(一八三四)、⑦天保十年(一八三九)の六回である。⁽²²⁾
今回寺院本末史料として、比較するのは①・②・④となり、①・④は『江戸幕府寺院本末帳集成』、②は『宝幢寺文書』所収のものである。次に①・②・④の本末帳の特徴を以下に述べる。⁽²³⁾

まず①「寛永諸宗本末帳」であるが、寛永九年に幕府が各宗本山に提出を命じたものであり、各宗本山から寺社奉行宛に提出され、全四五冊ある。新義真言宗に関するものは、内閣文庫所蔵『諸宗末寺帳』および「寺院本末帳集成」所収『関東真言宗新義本末帳』（以下「寛永本末帳」と略）である。この「寛永本末帳」は関東真言宗のみで全国には及ばず、一部幕府の直轄地である十ヶ国のみであった。これは、『本光国師日記』寛永九年（一六三二）九月三日条に、林道春から金地院崇伝宛の書状には「道春が金地院崇伝に臨済宗の五山・十刹寺院の本末関係と、その寺領について書上を提出するように命じている」記録からも確認できる。⁽²⁴⁾

その内容は、新義真言宗二七〇〇ヶ寺が記載されているが、関東地方が中心で、特に常陸が一二二ヶ寺、武蔵三三三ヶ寺、下総二八二ヶ寺となっている。記述内容も、本寺の記載がない寺院が多く、末寺数も不正確で、大雑把な数字で書かれ、末寺の実態を探る上においては不十分である。また、寺領についても不十分な点が見られるが、原本として残されている本末史料は、これが唯一のものである。⁽²⁵⁾

次に②延宝三年の本末改めは、時代背景として以下の点に注目したい。寛文五年（一六六五）三月に諸国寺社に領地朱印下付の命を出し、同年八月から九月にかけて朱印状を下付し、領地を安堵した。また七月十一日に幕府が諸宗に対して発布した「諸宗寺院法度」「諸宗寺院下知状」が出され、寺領売買の禁止や本末統制、衣体の分限や女性を抱え置くことを禁止した。以上の様な内容を実施するには、各寺院の詳細な事項を把握する必要があるが、「寛永本末帳」ではその役割を果たすことが出来なかったのである。⁽²⁶⁾

このような不備の要因があり、延宝三年に新義真言宗寺院に対し、寺社奉行の命で江戸四箇寺から出された触書には、提出の本末書上についての以下の内容を記すよう示している。各寺院の厳密な本寺の記載、朱印の有無に関わらず全ての末寺・門徒の記載を命じている。⁽²⁷⁾しかし、延宝三年の本末帳は今回紹介する「山形宝幢寺」と「吉見息障院」「浦和玉蔵院」「松伏静栖寺」のみしか確認されていない。

④天明から寛政（二七八～一八〇二）年間の、水戸彰考館所蔵寺院本末帳「寺院本末帳」（以下「天明本末帳」と略）は二三〇冊に及ぶものである。水戸藩主徳川斉昭（二八〇〇～六〇）が幕府から原本を借りて書写させたもので、原本の一部は関東大震災の頃までは保存されていたが、一部焼失した。この時期の本末帳としては唯一のものである。各宗本山は、各地の中本寺に命じて末寺に寺院明細帳を提出させた。その内容は、寺院の由緒書・開基・開山・開創年代・本寺・歴代住持名・朱印の有無・寺領・境内・境外・堂宇などが書かれていた。その内容の重要部分を中本寺が書き取り大本山に提出、大本山から寺社奉行に提出されたものであり、当時の正確な状況が記されていると考えられる。⁽²⁸⁾

以上の三点の本末帳から、「金乗院」「宝幢寺」項を紹介し、各本末帳に記されている内容について検討したい。

本末帳から見る金乗院と宝幢寺

前章で紹介した、本末帳に記載されている「金乗院」「宝幢寺」両寺について、年代順に並べると以下のようになる。

まず、①「寛永本末帳」の「金乗院」「宝幢寺」の項を見てみたい。

「寛永本末帳」には下総国二八二ヶ寺が記され、「金乗院」項には以下のようである。⁽²⁹⁾

葛飾郡野田村
一金乗院 御朱印アリ 寺領 五石
本寺鶏足寺

末寺

加奈ノ井清泰寺

野田
同報恩寺

「寛永本末帳」陸奥国五四ヶ寺、「宝幢寺」項には以下のようにある。⁽³⁰⁾

一 羽州最上山形

宝幢寺 寺領 千三百七十石

末寺 威徳院 寺領 二百七十石

門徒

吉祥院 同 仁拾石

山形内

新山 同 拾石

同所

地藏院 同 十四石

同所

誓願寺 同 廿四石

平鹽

妙法堂 同 百五十石

「寛永本末帳」における両寺の記載内容は、末寺・門徒の寺院名・所在地・寺領石高であり、朱印の有無の内容は見られない。しかし、「金乗院」項には法流本寺である、「本寺鶏足寺」との記載があるが、「宝幢寺」項には法流本寺の記述はみられない。また、末寺・門徒に関しても「金乗院」末寺二ヶ寺、「宝幢寺」末寺一ヶ寺、門徒五ヶ寺だけが記載されている。以上の様に、「寛永本末帳」の記載内容については、地域によつての記述項目の差が見られ、末寺・門徒寺院に関しても、全ての末寺が記載されているわけではなく、本末帳として不十分であることがわかる。

②延宝三年の本末改めであるが、「宝幢寺」のみ、『宝幢寺文書』に延宝三年「最上宝幢寺門末帳」⁽³¹⁾に見られるので以下に紹介したい。

羽州最上郡山形宝幢寺本末覚

醍醐寺光台院末寺

一千三百七十石

羽州最上山形

宝幢寺 印

法流 道教方

羽州最上山形宝幢寺末寺

一貳壹百七拾石

同国同郡子白川村

威徳院 印

法流 道教方

羽州最上山形宝幢寺末寺

一拾四石

同国同郡同所

地藏院 印

法流 道教方

羽州最上山形宝幢寺末寺

一貳拾石

同国同郡同所

龍福寺 印

法流 道教方

羽州最上山形宝幢寺末寺

一貳拾四石

同国同郡同所

誓願寺 印

法流 道教方

羽州最上山形宝幢寺末寺

一拾石 同国同郡同所 新山寺 印

法流 道教方

羽州最上山形宝幢寺門徒

一 同国同郡同所 吉祥院 印

羽州最上山形宝幢寺門徒

一 同国同郡同所 月山寺 印

羽州最上山形宝幢寺末寺

一百四拾九石九斗余 同国村山郡平塩村 平塩寺

法流 道教方

（中略）

以上

直末寺 九箇寺

直門徒 十八箇寺

末門徒 五箇寺

三口合三拾式箇寺

右之通末寺・門徒共致集会判形仕候

宝幢寺 印

延宝三年乙卯七月廿二日 亮弁（花押）

此度新義一派本末の御前帳御改直付右之通書上候、奥州・出羽もの江戸四ヶ寺之内弥勒寺被相改候、為後

代公儀へ如書上候、末寺門中為致判形差置候（下略）

宝幢寺所蔵の延宝三年門末帳には、本末の寺院名・寺領石高・所在地・法流本寺・法流が記されている。前述の通り「寛永本末帳」で十分に記されなかった各寺院の厳密な本寺付きの記載・朱印の有無だけでなく全末寺・門徒の記載、法流が示されている。この「道教方」とは、醍醐寺三寶院流元海―実運―勝賢と相承し、その門である憲深・道教・頼賢・光宝の四哲を生んだ流れで、道教は三寶院遍智院方として知られる人物である。宝幢寺は、その「醍醐寺三寶院遍智院方」の法流を相承していることがわかる。また、寺付法流として末寺も「道教方」を相承しており、末寺九ヶ寺・直門徒十八ヶ寺・末門徒五ヶ寺を持つ寺院であることがわかった。また、門徒は法流を相承していないため、法流が記されていない。

「寛永本末帳」「宝幢寺」項と比較してみると、末寺が一ヶ寺から九ヶ寺、門徒が五ヶ寺から十八ヶ寺に増えている、また門徒から末寺に昇格した寺院もみられ、寛永から延宝間に宝幢寺末寺において、末門の動きがあった事もわかった。⁽³²⁾ また、奥書には弥勒寺によって本末改めが行われたことが記されている。

④の「天明本末帳 五十六 新義真言十五」所収「下総国新義真言宗本末帳」「金乗院」項には以下のようにある。⁽³³⁾

葛飾郡野田郷清水村

一 金乗院

本寺醍醐三寶院
御朱印五石寺領

末寺

葛飾郡堤臺村

報恩寺

御朱印五石社領

同郡金野井村

同郡船方

清泰寺

富蔵院

（下略）

「天明本末帳 五十六 新義真言十七」所収「出羽国新義真言宗本末帳」「宝幢寺」項には以下のようにある。³⁴⁾

村山郡山形

一 宝幢寺

本寺醍醐光靈院
御朱印三百七十七石社領

末寺

村山郡小白川村

威徳院

御朱印貳百七拾石社領

同郡平塩村

平鹽寺

御朱印百四拾九石餘社領

同郡山形

誓願寺

御朱印貳拾四石堂領

同所

龍福寺

御朱印貳拾石社領

同所

地藏院

御朱印拾四石堂領

同所

新山寺

御朱印拾石寺領

（下略）

「天明本末帳」には本末の寺院名・所在地・法流本寺・朱印の有無・寺領石高が記されており、前述の宝幢寺延宝三年の内容と類似している。それでは、両寺に記載内容を見てみたい。

「金乗院」項には、本寺醍醐三宝院で御朱印五石の寺領、末寺門徒、又末門徒合わせて末寺百ヶ寺の記録がある。「寛永本末帳」と「天明本末帳」の「金乗院」記録を比較すると、本寺が鶏足寺から醍醐三宝院に、末寺の数が二ヶ寺から百ヶ寺へ変更されている。「天明本末帳」は前述の通り、各宗本山が中本寺に対し、その末寺に詳細な書上を提出させたものである。よって、末寺・門徒寺院の数が増えていることは当然と思われる。また、法流本寺が鶏足寺から醍醐三宝院に変わっている。

つぎに「延宝三年門末帳」と「天明本末帳」の「宝幢寺」記録を比較してみると、末寺が九ヶ寺から十三ヶ寺、直門徒が十八ヶ寺から十三ヶ寺、末門徒が五ヶ寺から三ヶ寺、総数三十二ヶ寺から三十ヶ寺に変化し、直門四ヶ寺が末寺へと昇格していることがわかる。法流本寺は変化なく醍醐光台院であり、朱印と寺領石高も変化はない。

「寛永本末帳」は江戸幕府が寺院の本末制度の強化を始めた時期に、作成されたものであり、作成期間も短いことから、末寺に関しては本末関係を詳細には調べることが出来ず、直末寺院を数ヶ寺しか記しておらず、「天明本末帳」の末寺数は実際の数であろう。

以上の様に、三つの現在確認できる本末帳の記載内容を比較してきた、「延宝三年門末帳」は「宝幢寺」のみであるが、その内容から「天明本末帳」は「延宝三年門末帳」が基礎となつて出来上がつたと思われる、その一端が書かれている押紙もみられる。⁽³⁵⁾新義真言宗寺院本末関係は、延宝三年の本末改めが基本となり、その後も本末の変化があつた際には順次整理され、明治十五、六年くらいまではこれを使用していたようである。

また、「下総金乗院調査史料」には天保八年（一八三七）三月に下総国葛飾郡西宝珠花村「寶蔵寺」について

金乗院が弥勒寺に提出した詳細な「寺柄書上」（番号1-19）が確認でき、四箇寺が本末調査を継続して行っていたことがわかる。

色衣着用について

色衣着用に関して新義真言宗の大きな転機は、元禄八年（一六九五）九月十八日に綱吉が知足院を訪れ、知足院の寺号を護持院と改称し、隆光が新義真言宗の僧録大僧正に任じられ、色衣沙汰権を護持院に付与したことである。⁽³⁶⁾ 隆光は同年十一月十二日に、護持院において法度条目・色衣式目・官物式目を構成し、十一月二十一日付けで、江戸四箇寺の添状二通と共に、四箇寺より全国の末派緒寺院に回達された。その内容が『宝幢寺文書』所収「色衣御免之式目 元禄八年」と「色衣関係史料」所収「護持院隆光色衣式目」として残っているので紹介したい。

色衣御免之式目

一御朱印頂戴仕、独礼并常法談所相勤、於田舎為本寺之寺院、両山学業二十年以上之僧者黄色（麁金色、但不入紅花）・浅黄色・香色・右三色可令免許也、但両山之学業十九年以下之僧者（世云薄柿）薄黄色・浅黄色・香色、右三色可令免許之也、縦雖為独礼於末寺者浅黄色・香色、右二色可免許之也

附、両山之学業十九年以下之僧、登山廿年以上時者黄衣御免状可出之也

一御朱印頂戴仕、常法談相勤、於田舎為本寺之寺院、両山之学業十年以上之僧者、薄黄色・浅黄色・香色右三色可令免許之也、但両山学業六年乃至九年之僧者浅黄色・香色、右二色可令免許之也

附、両山之学業六年乃至九年之僧、致登山十年以上之時者薄黄色、御免状可出之也

一御朱印頂戴仕、常法談相勤、於田舎為本寺之寺院、両山之学業廿年以上之僧、独礼之寺に令移住之節、黄色御免状可出之也。

一御朱印頂戴仕、於田舎為本寺之寺院、并 御朱印頂戴不仕、常法談相勤、於田（舎力）為本寺之寺院、両山之学業十年以上之僧^者浅黄色・香色右二色可令免許之也、但両山学業九年以下之僧^者、香衣一色可令免許之也

一御朱印頂戴仕、於田舎為本寺之寺院、并 御朱印頂戴不仕、常法談相勤、於田舎為本寺之寺院、独礼之寺に移住之節^者、依両山修学之年数或黄色或薄黄色御免状可出之也

一御朱印頂戴仕、於田舎為本寺之寺院、常法談所に移住之節^者、依両山習学之年数或二色或三色御免状可出之、并 御朱印頂戴不仕、常法談相勤、於田舎為本寺之寺院、三色御免之寺に移住之節^者、依両山修学之年数或薄黄色或いは浅黄色御免状可出之也

一御朱印頂戴不仕、独礼・常法談不相勤、於田舎為本寺之寺院、并雖為末寺高五十石以上 御朱印頂戴仕候寺院^者香色一色可令免許之也

附、於田舎雖為本寺分、御朱印頂戴不仕、并法流無之門末之寺院^者、色衣御免無之也

一末寺之内高五十石以下之 御朱印頂戴仕寺院并 御朱印頂戴不仕寺院^者依其寺院之由緒^{国王・領主祈願所或大社別当等}及其住持之器量^{両山之学業十年以上相應之器量}、香衣一色可令免許之也

一御朱印頂戴不仕、独礼・常法談不相勤、於田舎為本寺之寺院、或独礼之寺或常法談所移住之節は、依両山修学之年数、或二色或三色御免状可出之也、并雖為末寺 御朱印高五十石以上之寺院、或独礼寺或常法談所へ移住之節^者、依両山修学之年数、或二色或三色御免状可出之也

一為惣寺 御朱印頂戴仕、或二箇寺・三箇寺、或十箇寺・二十箇寺配当之拝領仕寺院、両山之学業廿年以

上之僧^者、淺黃色・香色右二色可令免許之也、但於為其寺法頭^者加黃色、右三色可令免許之也

一色衣蒙御免寺院之僧致隱居、色衣御免無之寺院并庵室雖為居住、御免之衣体可着用之也

一兩山之上座十人^者香衣一色可令免許之也、但致下国色衣御免無之寺院令住持之節^者、尤不要色衣可為黑色也、但又色衣御免之寺院令住持之僧致登山於為上座^者、可用其寺之衣体也

附、色衣御免之寺院令住居之僧、致登山不進上座之時^者不用其寺之衣体可著黒衣、但他行之時^者各別也
一護持院兩役者香衣一色可令免許之也、但色衣御免無之寺に移住之節^者、如定可為黒衣也

元禄八乙亥年

十一月十二日

護持院

僧録大僧正隆光（花押）

諸本寺中

この隆光が制定した「色衣式目」は、全文十三条から構成され、色衣を黄色・薄黄色・淺黄・香色の四色に分け、寺格（常法談所であるか）と朱印の有無、長谷寺・智積院兩山における住山年数によつて色衣免許を異にすること。一度色衣着用を許された僧が色衣免許のない寺院に移つた場合でも着用を認める、既得権の承認をしている。

しかし、末寺に対する色衣着用については、特に領主祈願所・大社別当・本山住山十年以上の僧が住する末寺を除いて、およそ朱印五十石以上の末寺にのみ色衣着用を認めている。この後、宝永六年（一七〇九）八月、護国寺僧録となつた覺眼（一六四三～一七二五）は色衣制度の改定として、寺社奉行衆の加判・色衣條目着用の文言改定・色衣官金の廃止を行ったが、本質は隆光のものを引き継いでいる。以下に紹介し、内容が隆光の式目と異なる部分に傍線を付した。⁽³⁷⁾

色衣條目

一 獨禮相勤。於田舎為談林本寺之寺院。兩山之學業二十年以上之僧者。黃色（辨金色、但
不入紅花）淺黃色・香色。右三色可令免許也。但兩山之學業十九年以下之僧者。薄黃色・淺黃色・香色。右三色可令免許之也。縱雖為獨禮於末寺者淺黃色・香色、右二色可免許之也

附。從黃色免許之寺院。移住薄黃色免許寺院時。不可著黃色。移住薄黃色并淺黃色免許寺院（茂）節可准之。從香色免許之寺院。移住黑色寺院時者。可著黑衣。但致隱居住庵室時者。右之色衣可着之也。

（中略）

一 雖為末寺寺領或堂社領 御朱印有之寺院 御朱印無之雖為末寺十箇寺以上有之寺院。兩山學業六年以上之僧者。香色一色可令免許之也。且亦 御朱印有之。又末寺寺院 御朱印并門末無之雖為末寺。兩山學業十年以上之僧者。香色一色可令免許之也。

一 無法流之寺院并御朱印無之又末之寺院者。色衣一向不可令免許之者也。

以上

宝永六年己丑十月十一日

護持院第三代

僧録大僧正覺眼

右色衣免許之條目之事。先々住隆光元禄八年乙亥十一月雖定置之条数等令看略。文言改度之旨。覺眼依願之。老中江相達。色衣條目極之記。永不可有相違者也

本 彈正 印 （本田忠晴）

丑 十月十八日 三 備前 印 （三宅康雄）

鳥 伊賀 印 （鳥居忠救）

傍線部のように、各色衣着用を許された僧が、色衣免許を有さない寺院に移住すると、色衣着用は移住寺院が持っている免許の色衣を着す事となり、色衣既得権を停止した。唯一、庵室に移った場合のみ、既得色衣を着すことを認めた。また、隆光は認めなかった又末寺まで色衣着用を許可していることがわかる。⁽³⁸⁾

しかし、享保二年（一七一七）正月二十二日の大火によって護持院は焼失し、翌三年（一七八）三月に僧録職を止められ、色衣沙汰権も失うこととなった。

また、享保四年（一七一九）三月に諸国真言新義諸寺院に出された「両山能化色衣条目」⁽³⁹⁾には以下の記述が見られる。

一 今度諸国寺院色衣着用之儀。両能化より御室嵯峨両御所江願上候處。無相違御免之旨。被仰出候。

一 色衣條目之儀。近代之條目可被相用候。但国風而無法流地末寺と呼来候共。住持替之節。無法流之寺院者。

色衣御免之取次不致。若無法流而色衣着用之先例有之候而。向後茂色衣地仕度存候ハ。其寺院之本寺江法

流相統之儀願入。本寺同心之上。江戸四箇寺江相届。法流相統相済候後。色衣着用願四箇寺江可被申入候事

一 依寺柄一色二色等之品有之候共。前々之通。御禮物者。可為同事候。但一色之寺江致移住候節者。右之

御免状御出シ被成候御所江御禮物十帖壹本代四箇寺迄可被差出之候。移住之節兩山四箇寺江者不及禮物事。

一 色衣御免相願候寺院者、前々之通起立書を以。四箇寺江可被相願候。御室嵯峨江直願仕間敷候事。

一 院室兼帶仕来寺院之義。御室・嵯峨江相伺候處。相願候一代者御免御座候得共。住持替之節者。別而不二

相願一候而者、色衣着用難レ成之旨被二仰出二候事。

右條々可被相心得候・以上

智積院権僧正 書判

享保四亥年三月

諸国真言新義諸寺院中

色衣着用に關しては兩能化から御室嵯峨兩御所に願い出るようにとあり、無法流の末寺には今後色衣着用は許されなくなった。また、院室兼帶寺院の住僧は、住職の交代ごとに願い出て、各寺の院室兼帶の保持と、色衣着用を得ることに定められている⁽⁴⁰⁾。

また、同日兩能化から四箇寺に対し、「色衣願起立書についての規程」が出され、自身の出府ではなく、使僧が書状をもって、四箇寺触頭へ届け出ることとした。着用願の兩御所の配分や書類の体裁や宛所などの細かい指示が出されている⁽⁴¹⁾。

一從諸国寺院色衣願來候ハヽ。起立書触頭而請取之四箇寺月番之寄合而遂吟味候上。帳面之認樣国郡村所。其寺之本寺末寺之譯。願寺之寺院號并住持之假名実名。兩本山之年数。又ハ御朱印之有無。常法談所院室兼帶之譯。門末何ヶ寺之譯。願出年月日。右之通吟味相濟候上。一色或二色三色之寺と書付。拾箇寺程^茂成候ハヽ、寺数見計次第。帳面相認兩(本)山宛名四箇寺連名之奥印^而。可被差越候。兩山非番当番四箇寺月替致取次候筈申合候間。当番之方^江帳面等可被差越候

(中略)

一色衣願來。遂吟味。着用之寺相究り候ハヽ。其日より色衣着用仕候樣。可被申渡候

(下略)

色衣願の起立書の書上内容について細かく指示が出され、十ヶ寺程度にまとめて、認めて提出するようにしている。また認定された日から着衣を認めて、触頭より下命することと定め「仮免状」の形式ができた。

さらに享保四年(一七二九)八月の四箇寺触状には以下のようにある⁽⁴²⁾。

一初法談不_二相勤_一候仁者、色衣免許無_レ之候間、其本寺より添簡初法談相勤候段可_レ被_二書出一候、尤起立書初法談相勤候旨可_レ被_二書載_一候

一色衣願之仁、生年四拾未滿_{而ハ}、色衣御免許無_レ之候間、起立書に四拾歳とも、四拾一二とも、又剃髪以後法臘何年と書載可_レ被_二指出_一候、以上

（下略）

色衣着用に関して新規定として、初法談を勤めない僧と、生年四十歳未滿の僧には色衣着用は免許されなくなり、その対策として色衣着用起立書には初法談執行の有無と生年・法臘年数を記載することとなった。⁽⁴³⁾このように、色衣着用に関しては、その都度細やかな規定を増やして、より一層の充実を図っている。

その後の色衣沙汰に関する状況が、「豊山萬記録」第一所収、享保二十年（一七三五）十一月に四箇寺から寺社奉行に出された文書に以下のようにある。⁽⁴⁴⁾

一真言新義一派色衣着用之儀。古来者禁裏_{江奉}願上人號申下。或者御所方致_二院室兼帶_一着用仕候故。元禄年中護持院僧録職被_二仰付_一。一派諸寺院色衣免許之事。於_二護持院_一致_二沙汰_一候。然所享保二酉年三月護持院僧録御差止被_レ為_レ成。向後者両山末派之内より住職可_レ被_二仰付_一旨被_二仰渡_一候_二付_一。智積院・小池坊両能化被_レ遂_二相談_一。一派色衣着用之儀。嵯峨・御室両御所_{江被}願入_一候者。諸國一派之寺院色衣等願上候節。江戸四ヶ寺触頭_{ニ而}寺格等致_二吟味_一。起立書相違無_レ之段。智積院・小池坊_{江申}越候ハ、両能化より御所_{江可}致_二執奏_一候間。御免可_レ被_二成下_一候。縦雖_二兩御所之御直末_一。向後四ヶ寺・両山方御取繼不_二申上_一候ハ、從_二御所_一直_二御免不_レ被_レ成候様被_二願上_一候。依_レ之兩御所及_二御沙汰_一。傳奏衆_{江御伺}。享保四年亥年三月願之通御免之御許可兩能化_{江被}二仰渡_一。其後諸國寺院色衣・官位等相願候儀。於_二四箇寺_一委細寺格吟味仕候得者。當時紛敷儀曾_{而無}二御座_一候。

(下略)

新義真言宗の色衣着用については、古くから禁裏へ上人号を願うか、あるいは院室兼帯して着用していた。元禄時代に護持院が僧録を仰せ付けられると、護持院が色衣の沙汰を行っていた。しかし、護持院僧録が差し止められた後は、諸国寺院色衣の願いは触頭の江戸四箇寺で寺格等を吟味した上で、両能化から御所へ取り次ぎ、免許を出されるようになった。このように、再び色衣の免許権は両御所へ移され、江戸四箇寺を必ず經由しなければならなくなったのである。

このような状況の中、「長谷寺萬記録」元文五年（二七四〇）六月条には次のようにある。⁽⁴⁵⁾

一色衣之事、享保二西四月御書付被^二下置^一候後。享保三年秀慶僧正参府下向之節。智積院快存僧正へ有^二御相談^一。御室・嵯峨江御願申上候^而。一派緒寺院之色衣、沙汰可^レ有^レ之趣四箇寺へ相談。僧録之時之條目^二而ハ、餘リ一派之緒寺院色衣着用之もの多く。其上西國筋・上方筋ハ。末寺・門徒之差別無^レ之候故、無法流寺も末寺と申立候^而。致^二色衣着用^一候^而。掟不埒之旨相談有^レ之候得共。快存僧正并四箇寺一同^二僧録之時之條目用ひ度旨^一候故。秀慶も御心得有^レ之候。猶又公儀御書付之表ハ。御室・嵯峨上人號申請。色衣着用可^レ用旨有^レ之候。然處色衣之義。御室・嵯峨へ被^二相談^一候節。右之沙汰有^レ之候。一派緒寺院住山成就。色衣頂戴之ものハ。法印官申請候故。不^レ及^二上人號^一候。法印官^レ上人號上位號^二而ハ無^レ之候。右之趣。殊僧録之條目用ひ度趣。享保四年快存僧正参府之節。御奉行所へ御内意被^レ承候。御公儀^二御差構無^レ之旨被^二仰聞^一候^而。此趣秀慶江通達有^レ之。御居間御用筆筒^二右之書状有^レ之候。快存僧正享保四亥年御隱居被^レ成候。緒寺院へ御触書ハ。小池坊秀慶・智積院智興御兩代^二候。右之通兩御所へ相願候節。公儀へ御願申候事^二而ハ無^二御座^一。御内意承合候分^二而。尤元和御朱印之表。享保二御書付之表。上人號申請と有^レ之候處ハ位階之相違故。御室・嵯峨御相談^二而埒明候^而。住山成就之後と有^レ之候分も。當寺も急度相守り候^而御許

狀頂戴不_レ申候_而ハ。色衣着用ハ難_レ成候。右之趣太都處々書面等も以記_レ之畢。

享保三年に小池坊秀慶が江戸に下向した際に、智積院快存と四箇寺とともに色衣着用の問題について相談している。その席で、護持院時代の色衣条目では色衣着用許可が多すぎ、また西国・上方では末寺・門徒の差がなく、法流がなくても末寺と称して色衣着用を申し出てきている。このような事例が多いので、新制度で色衣着用できるように申し出たいとしている。このことは、反対によつて治められたが、度々色衣制度を改めるため幕府・両御所に対して交渉を続けていることがわかる。

安永十年（一七八一）三月に四箇寺の一つである弥勒寺より寺社奉行への書上に、色衣着用についての一派の定規が記されているので紹介する。⁽⁴⁶⁾

新義真言衣鉢相当之事

一僧正は権官正官共ニ紫緋之式色ニ限着用仕候、登城御礼・其他御祈禱用・并教相学頭用之節、右二色之素緋紋白之大五条を相用、納経・拝礼・灌頂・曼荼羅供等之法用ニハ、法服七条を相用候、平日ハ右色之直綴小五条を相用候

一院家ハ紫緋之外、諸色勝手次第第二相用候内、萌黄。鳶之二色を多分着用仕、就中触頭四ヶ寺ハ御免之色衣ニ而御座候、登城御礼・御祈禱用・教相学頭用之節も、右色之素緋紋白大五条相用、納経・拝礼・灌頂・曼荼羅供等之法要ニハ、右色之法服を着用仕、平日も右同断ニ御座候

一兩本山集議席之僧ハ、香衣・浅黄・本黄三色着用仕候

一独御礼寺住僧ハ、本山年数十ヶ年以上ハ香衣・浅青・薄黄免許仕候、二十ヶ年以上ハ本黄色着用仕候

一談林寺之当衣鉢ハ、香衣・浅青二色ニ御座候得共、御朱印之有無、并本山学業之年数多少ニ寄、二色・三色之差別御座候

一格院ハ本山年数六ヶ年ハ十九年迄ハ香衣一色、二十年以上ハ香衣・浅青二色着用仕候、大途之定御座候得共、御朱印頂戴仕候歟、或ハ別段之由緒御座候得ハ、本山年数十ヶ年或ハ十五年以上二而、香衣・浅黄二色着用仕候寺も御座候

一両本山并護持院役者ハ。香衣・浅黄二色着用仕候、大護院并四ヶ寺之役僧筆頭寺人ハ、香衣・浅黄二色着用仕候

一御朱印頂戴之田舎末寺、本山学業年数六ヶ年以上ハ香衣一色免許仕、無御朱印之末寺ハ、本山年数十ヶ年以上二而香衣一色免許仕候

右之外、一派之僧法臈之次第よりて、黒衣之内も麻・絹・縮緬等之差別御座候、尤色衣着用之僧茂世用弁易、黒衣輪袈裟をも通而相用來候

右依御尋、仲間相談之上、一派定規大途奉申上候、以上

(下略)

僧正は紫・緋の二色を着用し、登城御礼・御祈祷・教相学頭の場合は、紫緋素絹に五条袈裟、納経・礼拝・灌頂・曼荼羅供は紫緋法服七条、平時は紫緋直綴に五条袈裟を着用する。

院家は紫緋以外の色衣を着用することができ、そのなかでも萌黄・鳶色を多く着用している。触頭は免許された色衣を着用し、登城御礼・御祈祷・教相学頭の場合は、萌黄・鳶色の素絹と紋白五条袈裟、納経・礼拝・灌頂・曼荼羅供は萌黄・鳶色の法服七条を、平時は萌黄・鳶の直綴に五条袈裟を着用する。

両本山集議は香衣・浅黄・本黄色を着用、独礼寺院では本山年数十年以上で、香衣・浅黄・萌黄三色、二十年以上は本黄色を着用する。

談林寺は香衣・浅青二色であるが、御朱印の有無や本山学業の年数よって二色・三色となる。

格院（四箇寺の直末寺）は本山年数六年から十九年は香衣、二十年以上は香衣・浅青の二色であるが、御朱印を有す場合や、特別な由緒がある寺院は、本山年数十年から十五年で香衣・浅黄となる。

両本山・護持院の役僧は香衣・浅黄二色、大護院や四箇寺役僧筆頭の一人は香衣・浅黄二色を着用し、その他の僧侶は、法臘の年数によって黒衣も麻・絹・縮緬の別がある。また、門徒住僧は色衣が免許されないものである。以上の様に、新義真言宗の色衣着用は、四箇寺が大きな力を持ち、各寺格や本山学業年数・年齢・法談に関して細かい規定が出てくる。その中において、院家・院室兼帯寺院についても規定されている。

「下総金乗院調査史料」「宝幢寺史料」の色衣関係史料について

それでは、「下総金乗院調査史料」にみられる、色衣関係史料について紹介したい。

まず、天保三年（一八三二）正月、表紙「天保三辰年正月 色衣届書 下総国葛飾郡野田村 金乗院」（番号1-29）には、金乗院から弥勒寺宛てに「観音院・長久寺・東光院・観音寺・福寿院・遍照院・西光院・宝蔵寺・□明院・正覚寺」（□は虫欠）に関する色衣届が確認でき、十ヶ寺の詳細な内容が書かれている。特に「福寿院」項には「本山十三年」の記述があり、また十ヶ寺取りまとめて提出されていることから、前述の享保四年の「色衣願起立書」についての規程」の内容に合致している。

「下総金乗院調査史料」で確認できる色衣免状を年代順に並べてみると以下のようになる。

- ①元文三年（一七三八）十二月二十三日（番号2-4）包紙表書「周山坊祐典御房 権僧正栄遍」金乗院第十八世祐典に「香色」の免許。

- ②延享二年（一七四五）七月二十八日（番号2-11）包紙表書「法印照慶 大納言」金乗院第十八世祐典に「浅

黄・薄黄・香色」の免許。

③安永七年（一七七八）七月二十二日（番号2―40）包紙表書「金乗院實證御房 根僧正孝證」金乗院第二十世實證に「香色・浅青・薄黄」の免許。

④天明五年（一七八五）二月二十二日（番号2―43）包紙表書「本空現阿御房 大僧都禅豪」金乗院第二十二世現阿に「香色・浅青」の免許。

⑤享和元年（一八〇二）五月七日（番号2―2）包紙表書「本空現阿御房 権僧正孝賢」金乗院第二十二世現阿に「香色・浅青・黄色」の免許。

⑥文化二年（一八〇五）十二月一日（番号2―35）包紙表書「智積院年預俊禅坊攪寿御房 大納言」香衣・浅黄」の免許。

⑦文化十四年（一八一七）三月五日（番号2―32）包紙表書「下総国葛飾郡清水村 金乗院覺寿 大納言大僧都寛恕」に金乗院第二十四世覺寿に「薄黄」の免許。

⑧文政四年（一八二二）二月十六日（番号2―31）包紙表書「慶尊等空御房 大僧都深融」金乗院第二十六世等空に「香色・浅青」の免許。

⑨文政八年（一八二五）十一月三日（番号1―67）包紙表書「仮免許」弥勒寺から金乗院第二十六世等空に「浅青・薄黄」の免許

⑩文政九年（一八二六）十二月二十七日（番号2―1）包紙表書「金乗院等空御房 権僧正公助」第二十六世等空に「浅黄」の免許

⑪天保十一年（一八四〇）二月（番号1―65）包紙表書「仮免許」豊山鑒事惣持院から清泰寺寶公に「浅青」の免許。

⑫天保十一年（一八四〇）七月二十七日（番号2―8）包紙表書「寶蔵寺光實御房 大僧都教遍」金乗院第

二十七世光實に「香色」の免許。

⑬ 天保十二年（一八四二）正月二十七日（番号2―28）包紙表書「寶心光實御房 大僧都孝恕」金乘院第二十七世光實に「香色・浅青」の免許。

⑭ 天保十二年（一八四二）十二月八日（番号1―63）包紙表書「添免状」弥勒寺から清泰寺光実坊宛てに「香衣・浅青」の免許。

⑮ 弘化三年（一八四六）九月十三日（番号1―66）包紙表書「仮免許」弥勒寺役者宝珠院から金乘院第二十七世光實に「薄黄」の免許。

⑯ 嘉永元年（一八四八）八月二十二日に（番号2―25）包紙表書「寶心光實 大僧都有雅」金乘院第二十七世光實に「薄黄」の免許。

⑰ 安政二年（一八五五）七月十日（番号3―5）包紙表書「亮尚院有恵御房 権僧正 孝恕」有恵に「香色」の免許。

⑱ 安政三年（一八五六）三月二十三日（番号2―42）包紙表書「宏全實尚御房 権僧正孝恕」金乘院第二十八世實尚に「香色・浅青」の免許。

⑲ 安政六年（一八五九）八月十七日（番号1―64）包紙表書「添免状」とあり、弥勒寺役者正福院から金乘院完全に「香衣・浅青」の免許。

⑳ 安政六年（一八五九）八月十七日（番号1―69）包紙表書「仮免状」弥勒寺から金乘院完全坊に「香衣・浅青・薄黄」の免許。

㉑ 文久元年（一八六一）十二月十八日（番号3―1）包紙表書「徳傳有恵 権僧正□」有恵に「香色・浅青」の免許。
以上二十一点の色衣免許が確認できる。一番古いもので、①の元文三年（一七三八）十二月二十三日金乘院第十八世祐典に「香色」の免許が出されている。後の②延享二年（一七四五）七月二十八日に「浅黄・薄黄・香色」

の免許が出されている。祐典は安永四年（一七七五）三月二十五日に遷化しており、十九年住職として在職している。遷化まで住職であれば、住職就任は宝暦六年（一七五六）となり、住職になる十年以上前に色衣着用が許可されている。最終的には三色着用が許可されていることを、安永十年（一七八二）の色衣着用定規に照らし合わせる、談林寺として本山学業年数により三色着用できることから、その条件に合致する。

また、⑫・⑬・⑭・⑮・⑯の免許は金乗院第二十七世光實のものであり、色衣の色がどのように追加されていくかがわかる史料である。光實は安政六年（一八五九）六月二十三日に遷化し、住職在年は十四年である。遷化まで住職であれば住職就任は弘化二年（一八四五）である。

それでは色衣免許を年代順に確認していこう。⑫天保十一年（一八四〇）七月二十七日に「香色」が許可される。次に⑬天保十二年（一八四一）正月二十七日に「香色・浅青」が許可される。そして⑮弘化三年（一八四六）九月十三日、「薄黄」の仮免許が出され三色着用が許可された。そして⑯嘉永元年（一八四八）八月に「薄黄」の免許が出されている。「香色・浅青・薄黄」の順で許可されている。歴代住職で、黄色・薄黄まで許可されているのが確認できるのが、②第十八世祐典・④第二十世實證・⑤第二十二世現阿（黄色）・⑦第二十四世覺寿・⑨第二十六世等空・⑮第二十七世光實である。現阿は住職在年四年と短く、就任前に本山で長く学業を積んだことにより「黄色」の着用を許可されたと考えられるが、本山在住年数史料の確認は出来なかった。また、仮免許は四箇寺の名前で出され、本免許は両御所から出されていることがわかる。

また、宝幢寺「色衣関係史料」の色衣許可関係史料を見てみると色が確認できる史料は以下の通りである。⁽⁴⁷⁾

- ①「八 護持院隆光自筆色衣着用免許状 元禄九年（一六九六）二月十二日」（薄黄色・浅黄・香色）
- ②「一〇 弥勒寺亮貞添状字都氏 元禄十年（一六九七）正月二十日」（薄黄・浅黄・香衣）
- ③「一二 護持院覚眼直筆色衣許可状 正徳二年（一七二二）十一月七日」（浅黄・香色）

- ④ 「一三 弥勒寺慧任色衣着用仮免許状 享保八年（一七二三）二月六日」（薄黄色・浅黄・香色）
 - ⑤ 「一七 大覚寺門跡寛深令旨 元文四年（一七三九）五月二十三日」（香衣・浅青・薄黄）
 - ⑥ 「二五 仁和寺深任法親王令旨 寛政八年（一七九六）五月七日」（香衣・浅青・薄黄）
 - ⑦ 「二六 大覚寺門跡亮深令旨 文政六年（一八二三）四月十八日」（香色・浅黄・黄色）
 - ⑧ 「二七 大覚寺門跡亮深令旨 天保八年（一八三七）四月二十六日」（香色・浅青）
 - ⑨ 「二八 仁和寺純仁法親王令旨 嘉永二年（一八四九）八月二十三日」（香色・浅青・薄黄）
- 九点の内⑧以外は、黄色・薄黄の記載があり、宝幢寺も「黄色」までの色衣を着用することを許されたのである。宝幢寺で十六人の色衣許可が確認できるが、詳細な色まで確認できるのは左記九点のみである。

まとめ

以上の様に、近世新義真言寺院本末帳の特徴と色衣着用に関する問題について、山形宝幢寺と下総金乗院の史料をもとに考察を進めてきた。

現存する三つの現在確認できる本末帳の記載内容を比較すると、新義真言寺院本末関係の確定は、延宝三年（一六七五）の本末改めが基本となり、その後も本末の変化があつた際には順次整理され、明治十五、六年くらいまでは使用していたと考えられる。そして、本末改めは継続して行われ「下総金乗院調査史料」の中からも確認できる。

色衣着用に関しては、元禄八年（一六九五）の隆光の「色衣御免之式目」以降、種々の変遷を遂げていたことがわかった。最終的には隆光の式目を基本とした、安永十年（一七八二）三月の「新義真言衣鉢相当之事」の内

容に落ち着くようである。

「金乗院」「宝幢寺」は常法談所であり、院室兼帯し、「宝幢寺」は独礼寺でもあり、田舎本寺として高い寺格を有している寺院である。その寺院の住職が着用できる色衣は「黄色」までであり、その順番は「香色・浅青・薄黄・黄色」であることが免許から確認できた。「黄色」を着していた「金乗院」は独礼寺院ではないが、同等の寺格を有していたと考えられる。

これからの課題としては、色衣許可とともに僧階任命の史料も存在し、僧階と色衣許可がどのように関係しているのかも、非常に重要な問題である。また、「金乗院」院室兼帯の時代についても、現在史料では第十九代良慶まで確認できるが、院室兼帯の遡れそうな史料もある。引き続き史料整理を行い、問題点について考察を進めて行きたい。

最後に本論の史料として使用させて頂きました、金乗院様に御礼申し上げます。

註

- (1) 『司法史料 第百八十号 徳川禁令考』第五帙「卷之四十一 第四十五章 寺院法度之二」九四～一〇二頁
- (2) 『山形市史編集資料第15 出羽国山形宝幢寺文書』昭和四十四年、山形市史編集委員会、以下『宝幢寺文書』と略
- (3) 『新義真言宗史料第二号』所収「山形宝幢寺色衣関係史料」昭和五十五年、櫛田良洪・玉橋隆寛編
- (4) 『大正大学総合佛教研究所年報』第四七号所収「仏教史料研究会報告 近世新義真言寺院の院室兼帯について―野田金乗院古文書調査より―」令和七年、大正大学総合仏教研究所編、以下「藤田 二〇二五」と略
- (5) 櫛田良洪著『真言密教成立過程の研究』昭和三十九年（一九六四）、吉川弘文館、以降「櫛田 一九六四」と略

- (6) 坂本正仁「本末帳に見える近世の古義真言宗」『密教学研究』第一一〇号所収、昭和五十四年、日本密教学会
- (7) 宇高良哲『近世新義真言宗史の研究』二〇一七年、青史出版、以下「宇高 二〇一七」と略
- (8) 玉橋隆寛「延宝期における山形宝幢寺門末の確立―特に『宝幢寺門末帳』の作成を中心に―」『仏教史研究』七号所収、昭和四十八年、以下「玉橋 一九七三」と略
- (9) 「櫛田 一九六四」一〇四〇三頁
- (10) 玉橋隆寛「享保期における新義真言宗について―特に護持院焼亡による再編を中心に―」『豊山学報』第一七・一八号、昭和四十八年（以降「玉橋 一九七三」と略）。「新義真言宗における色衣制度―特に護持院時代を中心として―」『豊山教学大会紀要』第二号、昭和四十九年（以降「玉橋 一九七四」と略）
- (11) 『宝幢寺文書』所収、大野瑞男「解説 宝幢寺の概略」五〇七頁、西暦・生没・歴代数については、筆者が「佐伯家譜・出羽国山形宝幢寺興廢録」から追補した。
- (12) 『宝幢寺文書』所収、延宝七年（一六七九）「羽州最上宝幢寺縁起」貞享五年（一六八八）「宝幢寺新彫刻本尊及弘法大師像記」・弘化四年（一八四七）正月「寺柄由緒書上」明治三年（一八七〇）「佐伯家譜・出羽国山形宝幢寺興廢録」。天平三年説は「興廢録」のみに記され、その他は、天平年中行基開基と記される。
- (13) 『宝幢寺文書』解説および「寺柄由緒書上」・『史料館所蔵史料目録』第十六集、昭和四十五年、醍醐三宝院門跡令旨「醍醐山院家勝俱胝院永兼帶許状」寛政六年（一七九四）六月二十日、六頁「醍醐寺新要録 下」によると「勝俱胝院」は醍醐寺第十七世座主権少僧都實運（一一〇五〜一二六〇）建立で、二間四面檜皮葺の堂宇で阿弥陀如来を本尊としていた。安元二年（一一七六）二月二十八日に焼失し、治承三年（一一七九）に再建され、後に九条家の管領するところとなった。
- (14) 『史料館所蔵史料目録』第九集、昭和三十七年。『史料館所蔵史料目録』第十六集、昭和四十五年、史料館編
- (15) 寂年に関しては筆者が野田市史編さん委員会編輯『野田市史編さん委員会調査史料・第三集 野田市宗教施設綜覧』昭和四十四年三月三十一日、「金乗院」項、歴代住職から補った。以下特に注記の無い場合は同様。
- (16) 野田市史編さん委員会編輯『野田市史編さん委員会調査史料・第三集 野田市宗教施設綜覧』昭和四十四年三月三十一日。野田市にある宗教施設に関する、諸項目と歴史関係史料をまとめたものである。「金乗院」二五三〜六四頁

(17) 『千葉県寺院明細帳 下総國東葛飾郡 2』千葉県文書館所蔵資料、明治十五年

(18) 市川盛雄著『千葉県野田郷土史』昭和三十三年八月三十日、長谷川書房、八七〇頁。同様の内容が同氏『野田の歴史』昭和五十年、密書社にある。以降「市川 一九五八・一九七五」と略

(19) この意教とは頼賢（一一九六～一二七三）の別称であり、遍智院成賢（一一六二～一二三二）の付法の弟子で西南院道教（一二〇〇～一二三六）・地藏院深賢（？～一二六一）・報恩院賢深（一一九二～一二六三）とともに四傑と呼ばれている。中世以降三宝院定海（一一〇七四～一一〇二）の正嫡である元海（一一〇九三～一一五六）の資東大寺別当勝賢（一一三八～一一九六）の弟子を中心に東国へ展開をしていくが、この頼賢も晩年鎌倉幕府の招請により関東に下向し、文永十年（一二七三）に鎌倉で入寂している。この下向の際に、頼賢の弟子である願行上人憲静（？～一二九五）が伴い、関東各地におよび意教法流の基礎を作った。勝賢の三宝院流も鎌倉法流に佐々目遺身院守海（一二〇七～一二六六）の佐々目方と頼憲の意教流に分かれる。そして意教流も憲静の願行方と下野薬師寺慈猛（一二二二～一二七七）の薬師寺流にわかれる。「櫛田 一九六四」第六章「関東における東密の展開」五〇二頁、風間弘盛著「鎌倉期における真言法流の北関東への伝播」『豊山学報』第六六号所収、三〇七～八頁・「櫛田 一九六三」五〇九～一一頁。また、坂本正仁著「頼瑤教学の東国伝播―頼縁の鎌倉下向をめぐる」『豊山学報』第六六号、八七～一〇六頁

(20) 藤田 二〇二五

(21) 「櫛田 一九六四」一〇〇〇～九頁・圭室文雄「江戸幕府寺院本末帳集成」上・中・下、一九八一年、雄山閣、「解題」六頁、以下「寺院本末帳」と略す

(22) 櫛田良洪「本末録に見ゆる新義真言宗寺院」一四～八頁、『豊山学報』第六号所収、昭和三十五年

(23) 『寺院本末帳』の内容については、国立公文書館内所蔵・水戸彰考館文庫所蔵・国会図書館所蔵のもので、現存する幕府側の本末帳の全てである。国立公文書館所蔵の本末帳は全四十五冊。

水戸彰考館所蔵寺院本末帳は、百三十冊で冊数が多いが、原本ではなく、水戸藩徳川斉昭（一八〇〇～一八六〇）の段階で幕府から原本を借りて、書写したものである。時期は天明から寛政（一七八一～一八〇二）年間のものである。原本も焼失してしまい、この時期の本末帳としては唯一のものである。寛永期のものと比較すると極めて詳細に記されて

いる。

- 『寺院本末帳』 解題。圭室文雄著「寺院本末帳の性格と問題点」
- (24) 『大日本仏教全書』所収「本光国師日記」第四十七、二五一五頁、大正十一年、佛書刊行会編
- (25) 『寺院本末帳』 解題「寛永諸宗本末帳の限界」一五〇二頁
- (26) 『櫛田 一九六四』一〇〇五〇六頁
- (27) 『豊山全書』所収「慶長以來御朱印并條目写」一八〇九頁（以下「條目写」と略）。「字高 二〇一七」第八章「本末整備と法流相承」二三五〇九頁
- (28) 『寺院本末帳』 解題、五頁
- (29) 『寺院本末帳』 上、一四〇頁
- (30) 『寺院本末帳』 上、九七頁
- (31) 『宝幢寺文書』六「最上宝幢寺門末帳」延宝三年
- (32) 『櫛田 一九六四』一〇一四〇二頁、「玉橋 一九七三」九三〇四頁
- (33) 『寺院本末帳』中、一七一二〇四頁
- (34) 『寺院本末帳』中、一七九五〇六頁
- (35) 『櫛田 一九六四』一〇〇七頁
- (36) 『櫛田 一九六四』八八九頁
- (37) 『條目写』「色衣條目」返り点などは間違いが多いため省き、本文のみを記した。三一頁
- (38) 『玉橋 一九七四』一八七頁
- (39) 『條目写』三三〇四頁
- (40) 『玉橋 一九七三』七六頁
- (41) 『條目写』三四〇三五頁、「玉橋 一九七三」七八頁
- (42) 『條目写』三五頁

(43) 「玉橋 一九七三」 七九、八〇頁

(44) 『續豊山全書』第十九卷所収「長谷寺萬記録」第一、続豊山全書刊行會、昭和四十九年、五頁、以下「長谷寺萬記録」と略す。
「長谷寺萬記録」は小池坊の方丈監事がほぼ日々に記した役務日記である。享保二十年（一七三五）十一月から書き続けられ、一部欠損はあるが、長谷寺第二十一世能化恵仁から長谷寺第五十二世能化隆盛までの日記が記されている。

(45) 「長谷寺萬記録」三五〇頁

(46) 国文学研究資料館『史料館所蔵史料目録』第九集「出羽国山形宝幢寺文書」解題、九六頁、昭和三十七年三月

(47) 「色衣関係史料」一〇六、一〇七頁

豊山学報・第六十八号抜刷
令和七年三月発行
真言宗豊山派総合研究院

『吠室囉末那儀軌』について
―儀軌の書誌概要と課題―

石井（田中）正稔

『呖室囉末那儀軌』について―儀軌の書誌概要と課題―

石井（田中）正稔

一、はじめに

『摩訶呖室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌（呖室囉末那儀軌）』一卷（大正二二、No. 二二四六）は、般若斫羯囉（生没年不詳）によつて漢訳された毘沙門天経軌類の一つである。日本へは弘法大師空海によつて請来されている。本儀軌は、中国で最も毘沙門天信仰が流行つた唐代より以前、或いはその初期に成立したとされ、毘沙門天を研究する上で、大変貴重な文献資料と位置づけられよう。

しかし、当該儀軌に対応するインド・チベット資料はなく、漢訳本のみしか現存せず、『開元録』や『貞元録』といった經典目録中にも儀軌名を確認できない。また内容中も既存の漢訳経軌類からの転用や、道教などの中国思想が記されているなど、中国において編輯された儀軌と考えられ、本儀軌を取り上げた先行研究でも指摘されている。

筆者はかつて、この『呖室囉末那儀軌』を研究対象として取り上げ、何度かの学術発表および論文執筆をおこなってきたが、儀軌の全容を解明することが非常に困難と判断し、途中で挫折した経緯がある。^①

近年、当該儀軌について言及した論文や著作がいくつか発表され、“極僅か”だが、再注目されている。そこで、『吠室囉末那儀軌』および本儀軌に関わる資料や、先行研究を見直し、儀軌を含んだ周辺事項を整理して、改めて『吠室囉末那儀軌』の全容を明確にできるよう試みていくが、本稿ではその一環として、当該儀軌の書誌概要と課題について言及していく。

二、『吠室囉末那儀軌』の書誌概要と周辺事項

本儀軌の正式名である『摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌』は、サンスクリット語の音写語が由来であり、還梵すると *Mahāvaiśravaṇāya-devarājadhāraṇī* といった原語が想定される。

先にも述べたように『吠室囉末那儀軌』の請来者は、空海であり、『三十帖冊子』『御請来目錄』『真言宗諸学経律論目錄』（『三学録』）中に儀軌名が確認できる。

当該儀軌について『御請来目錄』によれば、「或ハ近ク譯ノ未^レ傳^ニ此ノ間^一。或ハ舊ク譯ノ名ハ來^テ實關^ケタリ。古人^ノ所^レ未^レ傳^ハ略^ホ在^ニ斯^ノ中^ニ」^①と記され、『御請来目錄』において『吠室囉末那儀軌』は旧訳の経に分類されており、空海が入唐する少し前の年代に翻訳された儀軌と想定される。

本儀軌は、大正蔵、縮刷蔵（縮刷 閏十四）、卍續蔵（卍續 一・二・五）といった大蔵経に収録されている。

『吠室囉末那儀軌』には、いくつかの写本或いは版本も現存しており、次の通りである。

- ① 底 本…仁和寺蔵本 ……『三十帖策子』第二十二
- ② 校訂本（甲）…高山寺本 ……高山寺所蔵古写本
- ③ 校訂本（乙）…宝寿院本 ……寛喜三年（一二三二）写、高野山宝寿院所蔵本



図1：毘沙門天像
(『四種護摩本尊及眷属図像』大正
蔵図像部 1)

④校訂本 (丙) … 浄嚴校訂本 …… 黄檗版浄嚴等加筆本

⑤別写本 (二) … 金剛寺本 …… 鎌倉時代中期、金剛寺一切経蔵本 (録外)

⑥別写本 (二) … 高野山大学本 …… 久安四年 (一一四八) 写、高野山大学図書館所蔵本

以上、①④の四本は、大蔵経の原本や校訂本としても用いられている。この他にも、金剛寺一切経⁽⁵⁾⁽³⁾および高野山大学図書館所蔵本⁽⁶⁾⁽⁴⁾の二本の写本が確認できる。

また、先行研究に関して言及するなら、本儀軌を主として取り上げた研究は、管見の限り見出せない。しかし、間接的に取り上げている著作や論文はしばしば確認できる。⁽⁵⁾

これらの先行研究では、地天が両脚を支えた毘沙門天 (兜跋毘沙門天…図1参照) として取り上げられ、『吠室囉末那儀軌』中の毘沙門天も、この特徴を持った尊容が説かれている。その為、先行研究では、兜跋毘沙門天⁽⁶⁾の付載として儀軌が言及されている。

近年の研究としては、高橋早紀子氏の学術論文⁽⁷⁾、佐藤有希子氏の研究書籍⁽⁸⁾、田中公明氏の学術論文⁽⁹⁾において、当該儀軌についていくつか言及されている。

三、『吠室囉末那儀軌』の構成と内容

『吠室囉末那儀軌』は、「畫像品二」「作壇場品二」「結界品三」「手印品四」「護身品五」「廣大啓請品六」「求使者品七」「說天王眞言品八」「求一切利益品九」という九つの章品で構成されている。

〔畫像品一〕

陀羅尼を受持するために、用いる画材（顔料）、像を描く匠（絵師）に対する世話と布施、その後に画像法《画布・画法・画像（毘沙門天の尊容、眷属など）》が説かれていく。「畫像品一」では、地天に両足を支えられた毘沙門天が説かれている。⁽¹⁰⁾

〔作壇場品二〕

三隔院の方壇を作壇する内容が説かれている。まず、作壇する日付と場所の選定をおこない、次に作壇法《作壇の方法・壇の莊嚴（配置）》が説かれる。作壇の後に、呪師を招いて世話をし、壇を用いて修法をおこなう。

〔結界品三〕

まず、摩訶毘盧遮那仏を念じてから結界をする。その所作として、大願（啓請）を三度起こして、五方龍王・四大天王・二十八部諸鬼神並びに五方藥叉を呼招する。次に五方藥叉心呪と五方藥叉の成就法が説かれる。

〔手印品四〕

ここでは、九つの印契が説かれているが、先の「結界品三」の末尾（「五方藥叉心呪」「五方藥叉の成就法」）から「手

印品四」の内容全体が『陀羅尼集經』⁽¹⁾と対応する。また、ここで説かれている一部の印契には、呪句と成就法が含まれている。

藥叉立身印第一《呪句》／喚羅利身印第二／藥叉鉤印第三《成就法》／藥叉火輪印第四／藥叉身印第五／大歡喜王印第六《呪句・成就法》／縛大鬼印第七／食印第八／牙印第九

〔護身品五〕

護身の法として、五方藥叉と大輪金剛を招請し、大輪金剛陀羅尼と天王の身呪を唱えることで護身が成ると説かれ、最後に天王身呪が説示される。

〔廣大啓請品六〕

啓請として、はじめに呪句（呼召呪）が説示され、呪句の作法およびその功德得益が説かれている。呼召呪の説示と諸作法は、『金光明最勝王經』「四天王護国品」中の一部的内容と対応する。

〔求使者品七〕

鬼神（二十八使者）の呼召法として供物を捧げ、それぞれの鬼神と特性について説かれていく。二十八の使者は次の通りである。

讀誦使者・論義使者・聰明多智使者・伏藏使者・說法使者・龍宮使者・隱形使者・禁呪使者・奇方使者・博識使者・勝方使者・興生求利使者・田望利使者・高官使者・右司命使者・左司命使者・北斗使者・五官使者・太山使者・金剛使者・神通使者・坐神使者・多魅使者・神山使者・香王使者・自在使者・大力使者・持齋使者

最後に、以上の鬼神を呼ぶ呪句（九道の陀羅尼）と鬼神の使役法が説かれる。

〔說天王眞言品八〕

〔説天王眞言品八〕では、九つの眞言・陀羅尼といった呪句（二部には印契と成就法が含まれる）が説かれていく。吠室囉末那野提婆喝囉闍質哆陀羅尼の説示《根本印の説示と緒作法》／一本の心眞言の説示／天王の身眞言の説示《諸作法とその功德》／使者の眞言の説示《眞言 使者の眞言》を用いた成就法と印契の説示／夜叉女使者の眞言／多聞天王の大明眞言の説示《天王の現身法》／心眞言の説示《眞言の成就法》／心中心呪の説示《呪句の成就法》／降魔陀羅尼の説示《陀羅尼の成就法》

〔求一切利益品九〕

〔求一切利益品九〕では、五八種の成就法が説かれている。これらの成就法は、凡そ次の四つの項目に分類が可能である。

- | | |
|-----------------------|-----|
| ・敬愛に関わる成就法（敬愛） | 六種 |
| ・調伏に関わる成就法（降伏、怨敵退散など） | 六種 |
| ・息災に関わる成就法（病氣平癒、擁護） | 二八種 |
| ・その他の成就法（降雨／止雨、救済など） | 一八種 |
- そして最後に、成就法で用いる印契（作法の印）が説かれていく。

以上、『吠室囉末那儀軌』の構成と内容について確認してきた。本儀軌は、毘沙門天経軌類の中でも、毘沙門天の画像や結界、眞言（呪文）、毘沙門天があたえる功德など、豊富な内容を説いているといえよう。

四、『吠室囉末那儀軌』中にみられる課題

さて、冒頭において、『吠室囉末那儀軌』は、中国で編輯されたことを言及したが、『佛書解説大辞典』によれば、中国思想と密教思想を融合する目的で、『陀羅尼集経』や『北方毘沙門天随軍護法真言』等を融合して、中国唐代において、当該儀軌は編纂されたことが記され、また本儀軌を取り上げた先行研究においても、同様な言及がされている。以上の補填要素として、田中公明氏は、当該儀軌の名称を取り上げ、

Mahāvaiśravaṇāya 𑖦𑖳𑖦𑖪𑖫𑖰, Mahāvaiśravaṇa (大毘沙門天) の主格ではなく与格 (dat.) 形である。真言・陀羅尼においては、南無毘沙門天 Namovaiśravaṇāya のように与格形がしばしば現れるので、本儀軌の編者は与格を主格と誤ったのである。また devakarāja (天王) は、単に devarāja (天王) とすべきであり、間に挿入されている接尾辞の ka は、合成語の前分と後分の間では使用しない。⁽¹²⁾

と、文法上の誤りを指摘し、サンスクリット仏典に一定の知識を有する人物が編集したとは思われないことを言及している。

田中氏は、『摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌』という儀軌名に対して、Mahāvaiśravaṇāya-devakarājadhārāṇi というサンスクリット語を想定している。敢えて devakarāja について言及するなら、ka は音写漢語で「喝」を当て嵌めている。この漢字は、サンスクリット語の क (ka) と क् (ka) を区別する際に用いられ、還梵するならば、rāja で問題ないといえよう。⁽¹³⁾

いずれにしても、『吠室囉末那儀軌』が翻訳ではなく中国で編輯された儀軌ということに、疑問の余地はない。事実、儀軌中の訳語が不統一であることや、中国的な思想が内容中に散見している箇所も目立っている。

更に加えて、儀軌の訳者に関わる問題も『吠室囉末那儀軌』を難解にする要因のひとつとして考えられる。しかしこれは、現状解決の意図が見出せないもので、問題提起だけに留める。

【儀軌の翻訳者】

翻訳者名の般若斫羯囉 (Prajñā-cakra) は、サンスクリット語の音写で、異訳では智慧輪となる。

智慧輪は、西域の人で、長安の大興善寺に住し、密教にも深く精通していた人物であるが、その生没年を含め未だに明らかにされていないことが多い。入唐僧の円珍と宗叡が師事していることから、八〇〇年頃以降に生まれ、八三〇〜八七〇年頃まで活躍した人物と推測されている⁽¹⁵⁾。

確認するが、『吠室囉末那儀軌』は空海が請来している。空海の入唐期間は延暦二三年（八〇四）〜大同元年（八〇六）で、智慧輪よりも以前の時代である。つまり、『吠室囉末那儀軌』を訳したとされる人物が、儀軌が請来された以降に活躍している⁽¹⁶⁾という矛盾が生じるのである。このことが、当該儀軌を訳した人物の特定をより困難にしているともいえ、儀軌が日本で成立したという見解も提出されている⁽¹⁶⁾。

実は、『三十帖策子』中の訳者は般若斫羯囉と記されている一方で、『御請来目錄』には、「般若輪三藏⁽¹⁷⁾」と記されている。つまり、般若斫羯囉 (Prajñā-cakra) には、「智慧輪」と「般若輪」という二つの訳し方があり、また両者は別人と想定される⁽¹⁸⁾。

よって、『吠室囉末那儀軌』の訳者は、智慧輪でなく般若輪三藏と考えられる。しかし、生没年を含んだ般若斫羯囉Ⅱ般若輪の詳細は不明である。

五、『吠室囉末那儀軌』の内容の検証

先にも述べたように、本儀軌中には、訳語の不統一箇所や、中国思想的な内容が説かれている箇所が散見している。それらについて詳しく検証していく。

まず、訳語の不統一箇所について、細かい指摘になるが、本儀軌中では、多くの呪句が説かれ、これらに対して「呪」という訳語が用いられている。しかし、儀軌中「説天王真言品八」では、章品名を含め、この章品中の呪句に対して「真言」という語が当て嵌められている⁽¹⁹⁾。

また、本儀軌では毘沙門天を「吠室囉末那 (vaśīraṃa)」という音写語で表記され、この語を更に注視すると、ヴァイ (vai) は「吠」が当て嵌められている。一方で、「廣大啓請品六」では、「薛室囉末那」とされ、ヴァイ (vai) には「薛」が用いられている⁽²⁰⁾。

以上の主要因として、他の漢訳経軌類からの転用が考えられ、実際、儀軌中には他典籍から転用された疑いのある箇所がみられる。

これらの箇所は、本儀軌「結界品三」「手印品四」「廣大啓請品六」中にみられ、次に該当箇所を検証しているが、これらの章品は、阿地瞿多訳『陀羅尼集経』巻九（大正一八、No.九〇二）と、義浄訳『金光明最勝王経』巻六（大正一六、No.六六五）中の一部の内容と対応していることが確認できる。

・『吠室囉末那儀軌』「結界品三」／『陀羅尼集経』巻九「金剛烏樞沙摩法印呪品」

『吠室囉末那儀軌』「結界品三」中五方藥叉心呪と五方藥叉の成就法は、『陀羅尼集経』「金剛烏樞沙摩法印呪品」中の藥叉心呪第二（大正一八、No.九〇一、八六七下）と対応しており、両経軌を対照して、同様な内容が説かれていることが確認できる（次頁対照表1参照）。

傍線箇所は『吠室囉末那儀軌』での増広箇所と考えられ、「誦二十一遍即成結界」は、呪句を唱えることで結界を成すという補足が記されている。また、「南方赤帝 西方白帝 北方黑帝中央黄帝等。身長亦同青帝吐氣依方。吐并請眷屬」という傍線箇所も本儀軌で増広されたと考えられるが、道教の五帝思想になっている（詳細は後述する）。

対照表 1 ※対照表中、『吠室囉末那儀軌』にのみ説かれている箇所を傍線で、『陀羅尼集經』にのみ説かれている箇所を網掛けで表記している。

『吠室囉末那儀軌』〔結界品三〕	『陀羅尼集經』卷九〔金剛烏樞沙摩法印呪品〕
又別請五方藥叉衆。先誦心呪呪曰 婆帝吒^一摩訶摩訶嚕^二烏呼烏呼^三羅阿盡吒帝^四 莎訶	藥叉心呪第二 婆帝吒^一摩訶摩訶嚕^二烏呼烏呼^三羅阿盡吒帝^四 莎訶^五
誦二十一遍即成結界若向人家治病之時。先須 謹請五方藥叉。東方青帝藥叉。身長三丈二尺 口吐青氣 南方赤帝 西方白帝 北方黑帝中 央黃帝等。身長亦同青帝吐氣依方。吐并請眷 屬	於病人家。初欲療病。誦呪先須謹請五方藥 叉。先請東方爲首。謹請東方青帝藥叉。身 長三丈二尺口吐青氣。并諸眷屬 入此室內。 壇言壇內家言家內。餘者准此。當於此壇東北 角。立藥叉身形

・『吠室囉末那儀軌』〔手印品四〕／『陀羅尼集經』卷九〔金剛烏樞沙摩法印呪品〕

『吠室囉末那儀軌』〔手印品四〕の内容全体が、『陀羅尼集經』〔金剛烏樞沙摩法印呪品〕中の藥叉立身印呪第三・喚羅刹身印第四・藥叉鉤印第五・藥叉火輪印第六・藥叉身印第七・歡喜呪第十・縛大力鬼印第十五・食印第十六・牙印第十七（大正二八、No.九〇二、八六七下〜八六八下）と対応する（次頁対照表2参照）。

『吠室囉末那儀軌』〔手印品四〕	『陀羅尼集經』〔金剛烏樞沙摩法印呪品〕
藥叉立身印第一 以右脚直左脚踏地。相去一肘許。以左手三指直豎。以大指捻小指甲上託腰。三指向前。以右手五指。拓面上作噴色。結界繞壇右轉^一。度一呪卽說呪曰 唵^一帝婆藥叉^二盤陀盤陀^三訶訶訶訶^四莎訶^五	藥叉立身印呪第三 以右脚直。左脚踏著地。相離一肘許。以左手三指直豎。以大指捻小指甲上。又腰。四指向前。以右手五指拓面上是。面作噴色。結界繞壇。右轉一度一呪。卽說呪曰 唵^一帝婆藥叉^二盤陀盤陀^三訶訶訶訶^四莎訶^五
喚羅刹身印第二 兩手合掌。二小指相鉤。二大指並相著合腕。頭指來去	喚羅刹身印第四 二手合掌。二小指相鉤。二大指並相著合腕。頭指來去
藥叉鉤印第三 准前身印。以右手頭指。在中指第三節上。當心上右轉行道。一切藥叉并諸眷屬。皆悉歡喜常爲守護事於呪師	藥叉鉤印第五 准前身印。以右手頭指。在中指第三節上。名藥叉鉤。結此當心上。右轉行道。一切藥叉并諸眷屬。悉皆歡喜恒爲守護事於呪師
藥叉火輪印第四 左手中挂右頭指。右手中指挂左頭指。二無名指屈於掌中。二節相背。二大指二小指並直豎頭相挂。誦大心呪	藥叉火輪印第六 左中指挂右頭指。右中指挂左頭指。二無名指屈於掌中。二節相背。二大指二小指。並直豎頭相挂。誦大心呪
藥叉身印第五 三藥叉治一切鬼病。當依身印。與君荼利立身印同。二	藥叉身印第七 三藥叉療一切鬼病。當依身印。其身印與君荼利立身印同。

手兩大指屈於掌中。二無名指壓二大指甲上。頭指中指小指並直豎頭拄。翼二肘去乳房五寸誦大身呪

大歡喜王印第六

以右手急把左手作棊。卽誦呪曰

那^上謨枳唎枳唎二俱麼唎二休溜又溜沙訶

若官事急大人瞋怒之時。誦此呪一七遍卽大歡喜

縛大鬼印第七

兩手二大指直豎。左頭指。屈著左大指根。內右頭指少曲。二手中指下二。指總屈在掌中

食印第八

兩手大指屈頭向下。二頭指直豎。二中指亦豎少許曲。二無名指二小指並屈在掌中

牙印第九

兩手二大指向上直豎。二中指直豎。左頭指豎少許曲。右頭指屈當左大指上。二中指豎頭相去半寸許。二無名指及二小指並屈掌中

二大指屈於掌中。二無名指壓二大指甲上。頭指中指小指並直豎頭相拄。翼二肘。去乳房五寸誦大身呪

歡喜呪第十

那^上謨枳唎二俱麼唎二休溜又溜^三沙訶^四

若官府瞋。及有餘人瞋怒之處。急把左手。中自爲棊呪七遍者。卽大歡喜。瞋心消滅大大有驗

縛大力鬼印第十五

二大指直豎。左頭指屈頭。在左大指根內。右頭指少曲。二手中指下二指。總屈在掌中

食印第十六

二大指屈頭向下。二頭指直豎。二中指亦豎少曲。二無名小指。並屈在掌中

牙印第十七

二大指向上直豎。二中指直豎。左頭指豎少曲。右頭指屈當右大指上。二中指直豎。頭相去半寸許。二無名指及二小指。並屈在掌中。

以上のように、『呖室囉末那儀軌』『結界品三』（五方藥叉心呪／五方藥叉の成就法箇所）・『手印品四』は、『陀羅尼集經』卷九「金剛烏樞沙摩法印呪品」中の一部と対応関係にあることが確認できる。これらを比較して、特に呪句に関しては、同じ訳語が用いられており、『陀羅尼集經』からの転用と判断しても妥当であろう。

但し、『呖室囉末那儀軌』と『陀羅尼集經』の関係については、他の章品中にも散見し、改めて両經軌を比較対照する必要があると考えられ、別稿において検証する。

・『呖室囉末那儀軌』『廣大啓請品六』／『金光明最勝王經』卷六「四天王護國品」第十二

『呖室囉末那儀軌』『廣大啓請品六』中の前半部の呪句（呼召呪）の説示と諸作法が『金光明最勝王經』『四天王護國品』中の一部と対応している。対応箇所を対照してみると、ほぼ同じ内容が説かれ、呪句に関しても同じ音写語が用いられているのがわかる。『陀羅尼集經』と同様に『金光明經』が転用された可能性も考えられる。『廣大啓請品六』中には「又一本云呼召法者」と付与されているが、この「一本」は管見の限り見出せず『金光明經』を指している可能性も考えられる（次頁対照表3参照）。

さて、『呖室囉末那儀軌』にみられる中国的な思想に関しては、儀軌の各章品中に散見しており、具体的には、『結界品三』『求使者品七』『説天王真言品八』中において、それぞれ確認できる。

『結界品三』では、大願の中に「閻羅法王五道將軍太山府君司命司録」（大正二、二九下）といった道教の神々の名称が記されてる他、先にも述べたように、『陀羅尼集經』との対応箇所では「東方青帝藥叉…（中略）…南方赤帝 西方白帝 北方黑帝中央黃帝云々…（以下略）」とあり、五帝が組み込まれている。

対照表 3

『吠室囉末那儀軌』〔廣大啓請品八〕	『金光明最勝王經』〔四天王護國品 第十二〕
南謨 薛室囉末拏也 南謨 檀那駄也 檀泥 說囉也 阿揭捨 阿鉢喇弭哆 檀泥說囉 鉢 囉麼迦留尼迦 薩婆薩埵 呬哆振哆 麼 自稱檀那末拏 鉢喇拽捨 碎閼摩揭捨 莎訶 誦此呪七遍已。次誦根本呪。若誦呪時。先當 稱名敬禮三寶及薛室囉末那天王。能施財物令 諸衆生所求願滿。悉能成就。與其安樂又一本云 呼召法者	南謨薛室囉末拏引也 南謨檀那駄也 檀泥說 囉引也 阿揭捨 阿鉢囉弭哆 檀泥說囉 鉢 囉麼 迦留尼迦 薩婆薩埵 呬哆振哆 麼 名已檀那末奴鉢喇拽捨 碎閼摩揭捨 莎訶 此呪誦滿二一七遍一已。次誦二本呪一。欲誦呪 時。先當下稱稱名敬禮三寶及薛室囉末拏天王。 能施財物一。令中諸衆生所求願滿上。悉能成就 與二其安樂一。

「求使者品七」では、二十八使者の名称に確認でき、「右司命使者」「左司命使者」「太山使者」などがあげられる。これらの使者名は道教の神々に由来すると考えられる。

「説天王眞言品八」においては、章品の最後に「降魔陀羅尼」（大正二一、No.二四六、二三頁中下）という次の内容の陀羅尼が説かれている。

南無阿啼 南無利多 南無達利多 南無勒勒勒勒 謹請四大天王各領八萬四千樹林神若有惡人惡神惡
鬼天魔地魔龍魔惱亂弟子者持勒南無勒鬼 南無首楞三昧爲我縛鬼五欲五戒法忍多縛勒多縛勒急急急急如
律令 南無佛陀耶 南無達摩耶 南無僧伽耶 怛姪他 唵 應伽利 應伽黎 勒叉叉叉 捉捉捉捉 禰

常勒在在在縛盧羯啼攝 莎訶

(番号①・②、傍線は筆者が付与)

陀羅尼中には「謹んで四大天王を請うじ各八萬四千の樹林神を領す、若し惡人惡神惡鬼天魔地魔龍魔ありて弟子を惱亂せん者は持勒云々」(傍線部①)という漢文が不自然な形で組み込まれており、また、傍線部②の「急急急如律令」は、中国の公文書の末尾に書き添えられる語⁽²⁾であり、後には、惡魔を退散させる呪文として、道家や陰陽師などが用いている。このように、「説天王真言品八」の最後には上記の要素が含まれた、所謂中国で製作されたであろう陀羅尼が説かれている。

以上、『吠室囉末那儀軌』の内容を取り上げ、本儀軌中には、他の漢訳經軌類からの転用と疑われる箇所や中国的思想が、内容中に散見していることが改めて確認できた。

六、まとめと今後の課題

以上のまとめとして、本稿では『吠室囉末那儀軌』を取り上げ、周辺事項を整理し、書誌概要と儀軌の課題について言及してきた。

本儀軌は、毘沙門天の画像法や結界、真言(呪文)、毘沙門天の功德(成就法)などを説いている一方で、儀軌中には、『陀羅尼集經』や『金光明最勝王經』などの漢訳經軌類から転用された疑いがある箇所および道教など中国的思想が内容中に散見している。

このような背景には、本儀軌の特徴のひとつとして、地天が両脚を支えた毘沙門天の尊容が説かれていることがあげられる。この尊容が説かれた毘沙門天經軌類は管見の限り見出せない。しかし、この地天が両脚を支

えた毘沙門天の尊容は、中国において多数造像されていることが、既に多くの先行研究においても指摘されている。

中国において、地天が両脚を支えた毘沙門天像が多く造像されているにも関わらず、そのような尊容を説いた文献資料は、本儀軌のみしか確認できないという状況について言及するなら、『呖室囉末那儀軌』は、地天が両脚を支えた毘沙門天像が仏教（密教）の尊格である正統性を位置づけるための文献資料として、造像された後に、編輯されたと考えられる。その根拠として、これまで述べてきた、儀軌中に他の漢訳經軌類からの転用および道教など中国的思想が組み込まれていることがあげられる。

さて、改めて『呖室囉末那儀軌』を取り上げるにあたり、いくつかの新たな課題が浮上してきたので最後に整理していく。

まず、『呖室囉末那儀軌』系統文献（別本、類本）の存在である。『呖室囉末那儀軌』〔畫像品一〕中には「又一本左手捧塔」⁽²²⁾として、宝塔を捧げる尊容が説かれた一本（別本）が存在することが記されている。このことから、当該儀軌には別本が存在するようであるが、その詳細は不明である。更に、『呖室囉末那儀軌』には、『北方毘沙門天王随軍護法真言』⁽²³⁾（以下、『護法真言』）という、一部の内容が対応した文献が存在し、両文献の関係性について取り上げ、『呖室囉末那儀軌』を含む別本を基に、『護法真言』が編纂された可能性を指摘した。⁽²⁴⁾

また、『護法真言』には同様な内容が説かれた類本がいくつか存在することも確認でき、その一つである『毘沙門藏王陀羅尼法』については、既に両文献の比較検証を試みている。⁽²⁶⁾

そして、これらの儀軌（文献）類は同じ系統に群し、『呖室囉末那儀軌』（別本を含む）を広本とするなら、『護法真言』と『毘沙門藏王陀羅尼法』は略本と分類できるだろう。更に類本については、同様な内容で文献名が異なった形で上記の二本以外にも存在していたと考えられ、これらの類本に関わる検証を引き続き継続し

ていく。⁽²⁷⁾

つぎに、本儀軌を精査している段階で、『陀羅尼集經』との関係について改めて検証する必要があると実感したことがある。

『陀羅尼集經』との関係については、本儀軌中の「結界品三」および「手印品四」で確認してきたが、それ以外の内容中の節々にも、『陀羅尼集經』との関係性が疑われる箇所が散見している。これら両經軌類全体を対照させ、細かく検証していくことも『呖室囉末那儀軌』の全容解明への糸口に繋がると考えられ、以上の二点を含め今後の課題として取り組んでいきたい。

註

(1) 『呖室囉末那儀軌』について、筆者が取り上げた論文は次の通りである。

・『多聞天儀軌』について―「畫像品一」に説かれる毘沙門天の像容と兎跋毘沙門天に関する一考察―（『豊山教学大会紀要』四一、二〇一三年）

・『多聞天儀軌』について―「北方真言」との関係性―（『佛教文化学会紀要』二三、二〇一四年）

・『護法真言』と『呖室囉末那儀軌』の関係性についての再考―（『豊山学報』六六、二〇二三年）

(2) 『弘法大師全集』第一輯、八七頁

尚、『書き下し』「現代語訳」は『弘法大師空海全集』収録のものを用いて次に表記する。

書き下し（『弘法大師空海全集』第二巻、五四八頁）

或いは近き訳にして未だこの間に伝へず、或いは旧き訳にして名は来りて実闕けたり。古人の未だ伝へざるところ、略この中に在り。

現代語訳（『弘法大師空海全集』第二巻、五四六頁）

或ものは最近の訳で、まだ我が国に伝えられていませんし、或るものは旧訳で、名称は知られてはいるものの、実

際は欠けていて、古人がまだ伝えていないもので、それもほぼこの中にあります。

(3) <https://koshakyo-database.ichs.ac.jp/> 最終アクセス日：二〇二五年六月十九日

(4) 高野山大学本は、マイクロフィルムで所蔵されており、筆者が以前、同大学へ調査に赴いた際に確認している(二〇一七年十一月九日)。

(5) 当該儀軌を取り上げている主な研究は次の通りである。

〈書籍〉

① 松本榮一『敦煌画の研究』(東方文化学院東京研究所、一九三七年三月)

② 長部和雄『唐代密教史雑考』(溪水社、一九九〇年五月)

〈論文〉

③ 松本文三郎「兜跋毘沙門攷」(『東方学報』第十冊第一分、一九三九年)

④ 猪川和子「地天に支えられた毘沙門天彫像―兜跋毘沙門天像についての一考察―」(『美術研究』二二九、一九六三年)

⑤ 高橋昌明「羅城門の兜跋毘沙門天」(『立命館文学』五二一、一九九一年)

⑥ 神田雅章「城門楼上の毘沙門天について―東寺兜跋毘沙門天立像の羅城門安置をめぐる―」(『美術史学』一六、一九九五年)

⑦ 松浦正昭「毘沙門天法の請来と羅城門安置像」(『美術研究』三七〇、一九九八年三月)

(6) 兜跋毘沙門天は、西域のホータン(現在の新疆ウイグル自治区)から発掘された同尊像から、西域方面を起源として、当地で信仰されていた毘沙門天がそのまま中国、そして日本へと伝わったものと考えられている。

その尊容は、

① 頭に鳥が描かれた宝冠を着けている。

② 腕に海老籠手と呼ばれる防具を着け、長さが膝まである外套(コート風)のような鎧を纏っている。

③ 地天が地中より半身を現し、その両手で毘沙門天の両足を支えている。

という三つの特徴があげられる(本稿図1参照)。

先行研究では、主に同尊像について取り上げられている一方で、「兜跋」という言葉も注目され、言及されている。しかし、この言葉が何を意味しているのか明確な答えは未だに出ていない。

「兜跋」とは、地名を指す言葉で、かつてこの地は、吐蕃(トバン)⇨チベットが領有しており、その地を指したトルコ語「トバット(Tubbat, Tobat)」という言葉を音写した漢字であるという説が最も有力であり、この定説から、「兜跋」とは吐蕃(但し、ホータンを指す)に出現した毘沙門天、即ち「兜跋毘沙門天」と名付けられたという。

先にも述べた通り、中国においても多数の兜跋型の尊像や仏画が、唐代から宋代にかけて作られていたことが先行研究で指摘されている。しかし、これらの尊像は、あくまで毘沙門天として伝わっており、兜跋毘沙門天という呼称は、日本でしか確認できない。

- (7) 高橋早紀子「東寺講堂四天王像の像容と機能―空海による『陀羅尼集經』からの図様改変をめぐって―」(『仏教芸術』五、二〇二〇年)

- (8) 佐藤有希子「毘沙門天像の成立と展開」(中央公論美術出版、二〇二二年)

- (9) 田中公明「東寺講堂立体曼荼羅の意義―『金光明經』との関係を中心として―」(『密教図像』第四十一号、二〇二二年)

- (10) 中国において、地天が両足を支えている尊容の毘沙門天像は多数造像されているが、それに比例せず、そのような尊容が説かれている仏典は、『吠室囉末那儀軌』しか確認できず、また同儀軌或いは同様の尊容が説かれた儀軌が流布した形跡も見出せない。

- (11) 対応する箇所は、大正一八、No.九〇一、八六七頁下〜八六八頁上。

- (12) 田中公明前掲註9、二七頁

- (13) 船山徹「仏典はどう漢訳されたのか」(岩波書店、二〇一三年)、一八八頁。船山氏によれば、中国において仏典を漢訳する際に、**𑖀** (la) と **𑖩** (ra) の対立的区別をするための工夫がされてきたことが指摘されている。そして、**𑖩** (ra) の音写は「阿羅、何羅、曷羅」といった表記が用いられていたという。「曷羅闍」については、達摩笈多訳『起世因本經』中に「曷羅闍者隋言王也(曷羅闍は隋に王と言う)」(大正一、No.二五、四一八頁上)と夾註が付されている。当該儀軌

の名称に関しても船山氏の見解に当て嵌まると考えられ、儀軌名の「喝囉闍」を選梵する場合、*ḥṛa*で問題ないといえよう。

- (14) それぞれの入唐期間に関して、宗叡は貞観四年（八六二）～貞観七年（八六五）、円珍は仁寿三年（八五三）～天安二年（八五八）である。

- (15) 甲田宥畔「惠果和尚以後の密教僧たち」（『高野山大学密教文化研究所紀要』一五、二〇〇二年二月）／今井淨圓「智慧輪と法門寺」（『密教学研究』三四、二〇〇二年三月）

- (16) 長部和雄氏の見解である。『唐代密教史雑考』において、

問題の中心は般若斫羯羅すなわち智慧輪訳という『多聞天儀軌』（一一四六号）である。此の経文を所伝の如く智慧輪の訳とすれば、彼は宣宗の大中年間（861～869）に大興善寺にて活躍した胡僧にて、我が智証大師や宗叡が親しく交った人である。その智慧輪の訳が弘法大師により請来せられた『三十帖策子』第二十二の『多聞天儀軌』（一一四六）であることがおかしい。ことに此の経文は、中国にて入蔵していないので、猶お更に疑わしい。『多聞天儀軌』（一一四六）は本邦製の経文か。

と言及している。因みに長部氏は『御請来目』については言及していない。

- (17) 『弘法大師全集』第一輯、八六頁／『弘法大師著作全集』第二巻、一七頁。令和六年四月十三日～六月九日まで、奈良国立博物館において「空海 KUKAI―密教のルーツとマンダラ世界」という特別展が開催され、筆者も同年六月五日に博物館を訪れた。特別展では、伝教大師最澄が書写したとされる『御請来目錄』が展示され、当該儀軌の箇所も閲覧でき、「般若輪三藏」と記されていることが確認できた。

- (18) 今井淨圓氏は、当該儀軌の訳者について次のように言及している。

③の『摩訶吠室羅末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌』一卷は、般若輪三藏の訳といわれているが、この般若輪と智慧輪とは、まったくの別人であり、③は智慧輪の訳経ではない。③は空海によって請来されている。空海は『御請来目錄』において旧訳の經典に分類している。したがって、③は開元以前の翻訳と考えられるからである。（今井前掲註15、

また、『弘法大師著作全集』の『御請来目録』中でも「智慧輪とは別人であろう」という注が付されている(『弘法大師著作全集』第二巻、一七頁)。

- (19) 「呪」「真言」は、mantra (或いは dharani) の訳語である。そして、「呪」は旧訳方(旧訳)の漢語表記であり、「真言」は新訳の漢語表記に部類する。

- (20) 「吠」は、不空訳の經軌類で毘沙門天をあらわす際に用いられている傾向がみられ、「薛」は義浄訳『金光明最勝王經』や『仏說大孔雀呪王經』などの經典中に散見している。

- (21) 急々に律令のごとく厳しくせよという意味。

- (22) 大正二二、No. 二二四六、二一九頁中

- (23) 大正二二、No. 二二四八

- (24) 『吠室囉末那儀軌』[畫像品][作壇場品][求一切成就法品]と、『護法真言』中の[畫像法][作壇法][成就法(①・②)]は、ほぼ対応関係にある。

- (25) 拙稿二〇二三(前掲註一) 参照

- (26) 『護法真言』の類本について―『毘沙門藏王陀羅尼法』を中心として―(『密教学研究』五六、二〇二四年)

- (27) 類本の疑いがある文献資料として、達摩伽陀那(生没年不詳)訳『毘沙門多聞宝藏天王神妙章句陀羅尼』があげられる。この文献は、入唐僧の宗叡が請来しているが、その所在を含め全容が不明である。しかし、不空訳『毘沙門儀軌』(大正二二、No. 二二四九)および『北方毘沙門天真言法』(青蓮院門跡吉水藏に写本が所藏)という文献中に「中天竺國三藏婆羅門達摩伽陀那譯」という形で、断片的に『毘沙門多聞宝藏天王神妙章句陀羅尼』が引用され、その内容の一部は確認できる。両文献中にみられる引用箇所は、一定の量数が確認でき、これらを用いて『毘沙門多聞宝藏天王神妙章句陀羅尼』の内容を復元していくことはある程度可能と判断でき、『護法真言』が短篇な文献という事を含み、現存する断片から判断して、類本の可能性が想定される。

また現在、小林書房 (<https://kobayashi-syobo.jp/book/46351>) 最終アクセス日: 二〇二五年六月十一日) において『毘沙門藏王咒經』の写本(平安時代、石山寺経藏印)が出品中である。筆者は幸いにも、小林書房様の御厚意でこの写本

を実際に閲覧でき、『護法真言』や『毘沙門蔵王陀羅尼法』と同様な内容が説かれていることが確認できた（令和六年十二月二十五日に写本を閲覧）。

最後に、小林書房様におかれましては、此方の要望に快くご対応いただき、写本を閲覧することができました。この紙面をお借りして、厚く御礼申し上げます。

『呖室囉末那儀軌』について―儀軌の書誌概要と課題―

石井（田中）正稔

一、はじめに

『摩訶呖室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌（呖室囉末那儀軌）』一卷（大正二、No.一二四六）は、般若斫羯囉（生没年不詳）によつて漢訳された毘沙門天経軌類の一つである。日本へは弘法大師空海によつて請来されている。本儀軌は、中国で最も毘沙門天信仰が流行つた唐代より以前、或いはその初期に成立したとされ、毘沙門天を研究する上で、大変貴重な文献資料と位置づけられよう。

しかし、当該儀軌に対応するインド・チベット資料はなく、漢訳本のみしか現存せず、『開元録』や『貞元録』といった經典目録中にも儀軌名を確認できない。また内容中も既存の漢訳経軌類からの転用や、道教などの中
国思想が記されているなど、中国において編輯された儀軌と考えられ、本儀軌を取り上げた先行研究でも指摘されている。

筆者はかつて、この『呖室囉末那儀軌』を研究対象として取り上げ、何度かの学術発表および論文執筆^①をおこなつてきたが、儀軌の全容を解明することが非常に困難と判断し、途中で挫折した経緯がある。

近年、当該儀軌について言及した論文や著作がいくつか発表され、¹⁾「極僅か」だが、再注目されている。そこで、『呖室囉末那儀軌』および本儀軌に関わる資料や、先行研究を見直し、儀軌を含んだ周辺事項を整理して、改めて『呖室囉末那儀軌』の全容を明確にできるよう試みていくが、本稿ではその一環として、当該儀軌の書誌概要と課題について言及していく。

二、『呖室囉末那儀軌』の書誌概要と周辺事項

本儀軌の正式名である『摩訶呖室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌』は、サンスクリット語の音写語が由来であり、還梵すると *Mahāvaiśravaṇāya-devarājadharaṇi* といった原語が想定される。

先にも述べたように『呖室囉末那儀軌』の請来者は、空海であり、『三十帖冊子』『御請来目録』『真言宗諸学経律論目録』(『三字録』)中に儀軌名が確認できる。

当該儀軌について『御請来目録』によれば、「或ハ近ク譯ノ末^レ傳^ニ此ノ間^ニ。或ハ舊ク譯ノ名ハ來^テ實闡^ケタリ。古人^ノ所^レ未^レ傳^ヘ略^ホ在^リ斯^ノ中^ニ」²⁾と記され、『御請来目録』において『呖室囉末那儀軌』は旧訳の経に分類されており、空海が入唐する少し前の年代に翻訳された儀軌と想定される。

本儀軌は、大正蔵、縮刷蔵(縮刷 閏十四)、卍續蔵(卍續 一・二五)といった大蔵経に収録されている。

『呖室囉末那儀軌』には、いくつかの写本或いは版本も現存しており、次の通りである。

- ①底 本…仁和寺蔵本 ……………『三十帖策子』第二十二
- ②校訂本(甲)…高山寺本 ……………高山寺所蔵古写本
- ③校訂本(乙)…宝寿院本 ……………寛喜三年(一二三二)写、高野山宝寿院所蔵本



図1：兜跋毘沙門天像
(『四種護摩本尊及眷屬圖像』大正
蔵図像部1)

の付載として儀軌が言及されている。

近年の研究としては、高橋早紀子氏の学術論文⁽⁷⁾、佐藤有希子氏の研究書籍⁽⁸⁾、田中公明氏の学術論文⁽⁹⁾において、当該儀軌についていくつか言及されている。

また、先行研究に関しては、高野山大学図書館所蔵本⁽⁶⁾の二本の写本が確認できる。間接的に取り上げている著作や論文はしばしば確認できる。⁽⁵⁾

以上、①④の四本は、大蔵経の原本や校訂本としても用いられている。この他にも、金剛寺一切経⁽⁵⁾および高野山大学図書館所蔵本⁽⁶⁾の二本の写本が確認できる。

- ④校訂本(丙)…浄厳校訂本……………黄檗版浄厳等加筆本
- ⑤別写本(二)…金剛寺本……………鎌倉時代中期、金剛寺一切経蔵本(録外)
- ⑥別写本(二)…高野山大学本……………久安四年(一一四八)写、高野山大学図書館所蔵本

三、『吠室囉末那儀軌』の構成と内容

『吠室囉末那儀軌』は、「畫像品二」「作壇場品二」「結界品三」「手印品四」「護身品五」「廣大啓請品六」「求使者品七」「說天王眞言品八」「求一切利益品九」という九つの章品で構成されている。

〔畫像品二〕

陀羅尼を受持するために、用いる画材（顔料）、像を描く匠（絵師）に対する世話と布施、その後に画像法《画布・画法・画像（毘沙門天の尊容、眷属など）》が説かれていく。「畫像品二」では、地天に両足を支えられた毘沙門天が説かれている。⁽¹⁰⁾

〔作壇場品二〕

三隔院の方壇を作壇する内容が説かれている。先ず、作壇する日付と場所の選定をおこない、次に作壇法《作壇の方法・壇の莊嚴（配置）》が説かれる。作壇の後に、呪師を招いて世話をし、壇を用いて修法をおこなう。

〔結界品三〕

先ず、摩訶毘盧遮那仏を念じてから結界をする。その所作として、大願（啓請）を三度起こして、五方龍王・四大天王・二十八部諸鬼神並びに五方藥叉を呼招する。次に五方藥叉心呪と五方藥叉の成就法が説かれる。

〔手印品四〕

ここでは、九つの印契が説かれているが、先の「結界品三」の末尾（「五方藥叉心呪」「五方藥叉の成就法」）から「手

印品四」の内容全体が『陀羅尼集經』⁽¹⁾と対応する。また、ここで説かれている一部の印契には、呪句と成就法が含まれている。

藥叉立身印第一《呪句》／喚羅刹身印第二／藥叉鉤印第三《成就法》／藥叉火輪印第四／藥叉身印第五／大歡喜王印第六《呪句・成就法》／縛大鬼印第七／食印第八／牙印第九

〔護身品五〕

護身の法として、五方藥叉と大輪金剛を招請し、大輪金剛陀羅尼と天王の身呪を唱えることで護身が成ると説かれ、最後に天王身呪が説示される。

〔廣大啓請品六〕

啓請として、はじめに呪句（呼召呪）が説示され、呪句の作法およびその功德得益が説かれている。呼召呪の説示と諸作法は、『金光明最勝王經』「四天王護国品」中の一部的内容と対応する。

〔求使者品七〕

鬼神（二十八使者）の呼召法として供物を捧げ、それぞれの鬼神と特性について説かれていく。二十八の使者は次の通りである。

讀誦使者・論義使者・聰明多智使者・伏藏使者・說法使者・龍宮使者・隱形使者・禁呪使者・奇方使者・博識使者・勝方使者・興生求利使者・田望利使者・高官使者・右司命使者・左司命使者・北斗使者・五官使者・太山使者・金剛使者・神通使者・坐神使者・多魅使者・神山使者・香王使者・自在使者・大力使者・持齋使者

最後に、以上の鬼神を呼ぶ呪句（九道の陀羅尼）と鬼神の使役法が説かれる。

〔說天王眞言品八〕

〔説天王眞言品八〕では、九つの眞言・陀羅尼といった呪句（二部には印契と成就法が含まれる）が説かれていく。

吠室囉末那野提婆喝囉闍質哆陀羅尼の説示《根本印の説示と緒作法》／一本の心眞言の説示／天王の身眞言の説示《諸作法とその功德》／使者の眞言の説示《眞言（使者の眞言）を用いた成就法と印契の説示》／夜叉女使者の眞言／多聞天王の大神眞言の説示《天王の現身法》／心眞言の説示《眞言の成就法》／中心呪の説示《呪句の成就法》／降魔陀羅尼の説示《陀羅尼の成就法》

〔求一切利益品九〕

〔求一切利益品九〕では、五八種の成就法が説かれている。これらの成就法は、凡そ次の四つの項目に分類が可能である。

- | | |
|-----------------------|-----|
| ・敬愛に関わる成就法（敬愛） | 六種 |
| ・調伏に関わる成就法（降伏、怨敵退散など） | 六種 |
| ・息災に関わる成就法（病氣平癒、擁護） | 二八種 |
| ・その他の成就法（降雨／止雨、救済など） | 一八種 |

そして最後に、成就法で用いる印契（作法の印）が説かれていく。

以上、『吠室囉末那儀軌』の構成と内容について確認してきた。本儀軌は、毘沙門天経軌類の中でも、毘沙門天の画像や結界、眞言（呪文）、毘沙門天があたえる功德など、豊富な内容を説いているといえよう。

四、『吠室囉末那儀軌』中にみられる課題

さて、冒頭において、『吠室囉末那儀軌』は、中国で編輯されたことを言及したが、『佛書解説大辞典』によれば、中国思想と密教思想を融合する目的で、『陀羅尼集経』や『北方毘沙門天随軍護法真言』等を融合して、中国唐代において、当該儀軌は編纂されたことが記され、また本儀軌を取り上げた先行研究においても、同様な言及がされている。以上の補填要素として、田中公明氏は、当該儀軌の名称を取り上げ、

Mahāvaiśravaṇya は、Mahāvaiśravaṇa (大毘沙門天) の主格ではなく与格 (dat.) 形である。真言・陀羅尼においては、南無毘沙門天 Namovaiśravaṇāya のように与格形がしばしば現れるので、本儀軌の編者は与格を主格と誤ったのである。また devakarāja (天王) は、単に devarāja (天王) とすべきであり、間に挿入されている接尾辞の ka は、合成語の前分と後分の間では使用しない。⁽¹²⁾

と、文法上の誤りを指摘し、サンスクリット仏典に一定の知識を有する人物が編集したとは思われないことを言及している。

田中氏は、『摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌』という儀軌名に対して、Mahāvaiśravaṇāya-devakarājadharaṇi というサンスクリット語を想定している。敢えて devakarāja について言及するなら、ka は音写漢語で「喝」を当て嵌めている。この漢字は、サンスクリット語の क (ka) と क् (ka) を区別する際に用いられ、還梵するならば、rāja で問題ないといえよう。⁽¹³⁾

いずれにしても、『吠室囉末那儀軌』が翻訳ではなく中国で編輯された儀軌ということに、疑問の余地はない。事実、儀軌中の訳語が不統一であることや、中国的な思想が内容中に散見している箇所も目立っている。

更に加えて、儀軌の訳者に関わる問題も『吠室囉末那儀軌』を難解にする要因のひとつとして考えられる。しかしこれは、現状解決の意図が見出せないもので、問題提起だけに留める。

【儀軌の翻訳者】

翻訳者名の般若斫羯囉 (Prajñācakra) は、サンスクリット語の音写で、異訳では智慧輪となる。

智慧輪は、西域の人で、長安の大興善寺に住し、密教にも深く精通していた人物であるが、その生没年を含め未だに明らかにされていないことが多い。入唐僧の円珍と宗叡が師事していることから、八〇〇年頃以降に生まれ、八三〇〜八七〇年頃まで活躍した人物と推測されている⁽¹⁵⁾。

確認するが、『吠室囉末那儀軌』は空海が請来している。空海の入唐期間は延暦二三年（八〇四）〜大同元年（八〇六）で、智慧輪よりも以前の時代である。つまり、『吠室囉末那儀軌』を訳したとされる人物が、儀軌が請来された以降に活躍している⁽¹⁴⁾という矛盾が生じるのである。このことが、当該儀軌を訳した人物の特定をより困難にしているともいえ、儀軌が日本で成立したという見解も提出されている⁽¹⁶⁾。

実は、『三十帖策子』中の訳者は般若斫羯囉と記されている一方で、『御請来目録』には、「般若輪三藏」⁽¹⁷⁾と記されている。つまり、般若斫羯囉 (Prajñācakra) には、「智慧輪」と「般若輪」という二つの訳し方があり、また両者は別人と想定される⁽¹⁸⁾。

よって、『吠室囉末那儀軌』の訳者は、智慧輪でなく般若輪三藏と考えられる。しかし、生没年を含んだ般若斫羯囉Ⅱ般若輪の詳細は不明である。

五、『吠室囉末那儀軌』の内容の検証

先にも述べたように、本儀軌中には、訳語の不統一箇所や、中国思想的な内容が説かれている箇所が散見している。それらについて詳しく検証していく。

まず、訳語の不統一箇所について、細かい指摘になるが、本儀軌中では、多くの呪句が説かれ、これらに対して「呪」という訳語が用いられている。しかし、儀軌中「説天王真言品八」では、章品名を含め、この章品中の呪句に対して「真言」という語が当て嵌められている⁽¹⁹⁾。

また、本儀軌では毘沙門天を「吠室囉末那 (vaśīravana)」という音写語で表記され、この語を更に注視すると、ヴァイ (vai) は「吠」が当て嵌められている。一方で、「廣大啓請品六」では、「薛室囉末那」とされ、ヴァイ (vai) には「薛」が用いられている⁽²⁰⁾。

以上の主要因として、他の漢訳経軌類からの転用が考えられ、実際、儀軌中には他典籍から転用された疑いのある箇所がみられる。

これらの箇所は、本儀軌「結界品三」「手印品四」「廣大啓請品六」中にみられ、次に該当箇所を検証しているが、これらの章品は、阿地瞿多訳『陀羅尼集経』巻九（大正一八、No.九〇一）と、義浄訳『金光明最勝王経』巻六（大正二六、No.六六五）中の一部の内容と対応していることが確認できる。

・『吠室囉末那儀軌』「結界品三」／『陀羅尼集経』巻九「金剛烏樞沙摩法印呪品」

『吠室囉末那儀軌』「結界品三」中五方藥叉心呪と五方藥叉の成就法は、『陀羅尼集経』「金剛烏樞沙摩法印呪品」中の藥叉心呪第二（大正一八、No.九〇一、八六七下）と対応しており、両経軌を対照して、同様な内容が説かれていることが確認できる（次頁対照表1参照）。

傍線箇所は『吠室囉末那儀軌』での増広箇所と考えられ、「誦二十一遍即成結界」は、呪句を唱えることで結界を成すという補足が記されている。また、「南方赤帝 西方白帝 北方黑帝中央黄帝等。身長亦同青帝吐氣依方。吐并請眷屬」という傍線箇所も本儀軌で増広されたと考えられるが、道教の五帝思想になっている（詳細は後述する）。

対照表 1 ※対照表中、『吠室囉末那儀軌』にのみ説かれている箇所を傍線で、『陀羅尼集經』にのみ説かれている箇所を網掛けで表記している。

『吠室囉末那儀軌』〔結界品三〕	『陀羅尼集經』卷九〔金剛烏樞沙摩法印呪品〕
又別請五方藥叉衆。先誦心呪呪曰 婆帝吒^一摩訶摩訶嚕^二烏呼烏呼^三羅阿晝吒帝^四 莎訶 誦二十一遍卽成結界若向人家治病之時。先須謹請五方藥叉。東方青帝藥叉。身長三丈二尺口吐青氣 南方赤帝 西方白帝 北方黑帝中央黃帝等。身長亦同青帝吐氣依方。吐并請眷屬	藥叉心呪第二 婆帝吒^一摩訶摩訶嚕^二烏呼烏呼^三羅阿晝吒帝^四 莎訶^五 於病人家。初欲療病。誦呪先須謹請五方藥叉。先請東方爲首。謹請東方青帝藥叉。身長三丈二尺口吐青氣。并諸眷屬 入此室內。壇言壇内家言家内。餘者准此。當於此壇東北角。立藥叉身形

・『吠室囉末那儀軌』〔手印品四〕／『陀羅尼集經』卷九〔金剛烏樞沙摩法印呪品〕

『吠室囉末那儀軌』〔手印品四〕の内容全体が、『陀羅尼集經』「金剛烏樞沙摩法印呪品」中の藥叉立身印呪第三・喚羅刹身印第四・藥叉鉤印第五・藥叉火輪印第六・藥叉身印第七・歡喜呪第十・縛大力鬼印第十五・食印第十六・牙印第十七（大正一八、No.九〇一、八六七下〜八六八下）と対応する（次頁対照表2参照）。

対照表 2

『吠室囉末那儀軌』[手印品四]	『陀羅尼集經』[金剛烏樞沙摩法印呪品]
藥叉立身印第一 以右脚直左脚踏地。相去一肘許。以左手三指直豎。以大指捻小指甲上託腰。三指向前。以右手五指。拓面上作瞋色。結界繞壇右轉一。度一呪即說呪曰 唵。帝婆藥叉。三盤陀盤陀。三訶訶訶訶。四沙訶^五	藥叉立身印呪第三 以右脚直。左脚踏著地。相離一肘許。以左手三指直豎。以大指捻小指甲上。叉腰。四指向前。以右手五指拓面上是。面作瞋色。結界繞壇。右轉一度一呪。即說呪曰 唵。帝婆藥叉。三盤陀盤陀。三訶訶訶訶。四沙訶^五
喚羅刹身印第二 兩手合掌。二小指相鉤。二大指並相著合腕。頭指來去	喚羅刹身印第四 二手合掌。二小指相鉤。二大指並相著合腕。頭指來去
藥叉鉤印第三 准前身印。以右手頭指。在中指第三節上。當心上右轉行道。一切藥叉并諸眷屬。皆悉歡喜常爲守護事於呪師	藥叉鉤印第五 准前身印。以右手頭指。在中指第三節上。名藥叉鉤。結此當心上。右轉行道。一切藥叉并諸眷屬。悉皆歡喜恒爲守護事於呪師
藥叉火輪印第四 左手中挂右頭指。右手中指挂左頭指。二無名指屈於掌中。二節相背。二大指二小指並直豎頭相挂。誦大心呪	藥叉火輪印第六 左中指挂右頭指。右中指挂左頭指。二無名指屈於掌中。二節相背。二大指二小指。並直豎頭相挂。誦大心呪
藥叉身印第五 三藥叉治一切鬼病。當依身印。與君茶利立身印同。二	藥叉身印第七 三藥叉療一切鬼病。當依身印。其身印與君茶利立身印同。

手兩大指屈於掌中。二無名指壓二大指甲上。頭指中指小指並直豎頭柱。翼二肘去乳房五寸誦大身呪

大歡喜王印第六

以右手急把左手作棊。卽誦呪呪曰

那^{上音}謨枳唎^二俱摩唎^三休溜叉溜莎訶

若官事急大人瞋怒之時。誦此呪一七遍卽大歡喜

縛大鬼印第七

兩手二大指直豎。左頭指。屈著左大指根。內右頭指少。曲二手中指下二。指總屈在掌中

食印第八

兩手大指屈頭向下。二頭指直豎。二中指亦豎少許曲。二無名指二小指並屈在掌中

牙印第九

兩手二大指向上直豎。二中指直豎。左頭指豎少許曲。右頭指屈當左大指上。二中指豎頭相去半寸許。二無名指及二小指並屈掌中

二大指屈於掌中。二無名指壓二大指甲上。頭指中指小指並直豎頭相柱。翼二肘。去乳房五寸誦大身呪

歡喜呪第十

那^{上音}謨枳唎^二俱摩唎^三休溜叉溜^三莎訶^四

若官府瞋。及有餘人瞋怒之處。急把左手。中自爲棊呪七遍者。卽大歡喜。瞋心消滅大大有驗

縛大力鬼印第十五

二大指直豎。左頭指屈頭。在左大指根內。右頭指少曲。二手中指下二指。總屈在掌中

食印第十六

二大指屈頭向下。二頭指直豎。二中指亦豎少曲。二無名小指。並屈在掌中

牙印第十七

二大指向上直豎。二中指直豎。左頭指豎少曲。右頭指屈當右大指上。二中指直豎。頭相去半寸許。二無名指及二小指。並屈在掌中。

以上のように、『吠室囉末那儀軌』〔結界品三〕（五方藥叉心呪／五方藥叉の成就法箇所）・〔手印品四〕は、『陀羅尼集經』卷九「金剛烏樞沙摩法印呪品」中の一部と対応関係にあることが確認できる。これらを比較して、特に呪句に関しては、同じ訳語が用いられており、『陀羅尼集經』からの転用と判断しても妥当であろう。

但し、『吠室囉末那儀軌』と『陀羅尼集經』の関係については、他の章品中にも散見し、改めて両經軌を比較対照する必要があると考えられ、別稿において検証する。

・『吠室囉末那儀軌』〔廣大啓請品六〕／『金光明最勝王經』卷六「四天王護國品」第十二

『吠室囉末那儀軌』〔廣大啓請品六〕中の前半部の呪句（呼召呪）の説示と諸作法が『金光明最勝王經』〔四天王護國品〕中の一部と対応している。対応箇所を対照してみると、ほぼ同じ内容が説かれ、呪句に関しても同じ音写語が用いられているのがわかる。『陀羅尼集經』と同様に『金光明經』が転用された可能性も考えられる。〔廣大啓請品六〕中には「又一本云呼召法者」と付与されているが、この「一本」は管見の限り見出せず『金光明經』を指している可能性も考えられる（次頁対照表3参照）。

さて、『吠室囉末那儀軌』にみられる中国的な思想に関しては、儀軌の各章品中に散見しており、具体的には、〔結界品三〕〔求使者品七〕〔説天王真言品八〕中において、それぞれ確認できる。

〔結界品三〕では、大願の中に「閻羅法王五道將軍太山府君司命司録」（大正二二・二一九下）といった道教の神々の名称が記されてる他、先にも述べたように、『陀羅尼集經』との対応箇所「東方青帝藥叉…（中略）…南方赤帝 西方白帝 北方黑帝中央黃帝云々…（以下略）」とあり、五帝が組み込まれている。

『呌室囉末那儀軌』〔廣大啓請品六〕		『金光明最勝王經』〔四天王護國品〕第十二	
南謨 薛室囉末拏也 南謨 檀那駄也 檀泥 說囉也 阿揭捨 阿鉢喇弭哆 檀泥說囉 鉢 囉麼迦留尼迦 薩婆薩埵 呬哆振哆 麼麼 自稱 檀那末拏 鉢喇拽捨 碎閼摩揭捨 莎訶	誦此呪七遍已。次誦根本呪。若誦呪時。先當 稱名敬禮三寶及薛室囉末那天王。能施財物令 諸衆生所求願滿。悉能成就。與其安樂又一本云 呼召法者	南謨薛室囉末拏 ^引 也 南謨檀那駄也 檀泥說 囉 ^引 也 阿揭捨 阿鉢囉弭哆 檀泥說囉 鉢 囉麼 迦留尼迦 薩婆薩埵 呬哆振哆 麼 麼 ^已 檀那末奴鉢喇拽捨 碎閼摩揭捨 莎訶	此呪誦滿 ^二 一七遍 ^一 已。次誦 ^三 本呪 ^一 。欲 ^レ 誦 ^レ 呪 時。先當 ^下 稱 ^レ 名敬 ^三 禮三寶及薛室囉末拏天王 ^一 。 能施 ^二 財物 ^一 。令 ^中 諸衆生所求願滿 ^上 。悉能成就 與 ^二 其安樂 ^一 。

「求使者品七」では、二十八使者の名称に確認でき、「右司命使者」「左司命使者」「太山使者」などがあげられる。これらの使者名は道教の神々に由来すると考えられる。

「説天王眞言品八」においては、章品の最後に「降魔陀羅尼」（大正二一、No.一二四六、二二二頁中〜下）という次の内容の陀羅尼が説かれている。

南無阿啼 南無利多 南無達利多 南無勒勒勒勒勒 謹請^①四大天王各領八萬四千樹林神若有惡人惡神惡鬼天魔地魔龍魔惱亂弟子者持勒南無勒鬼 南無首楞三昧爲我縛鬼五欲五戒法忍多縛勒多縛勒急急急急如律令 南無佛陀耶 南無達摩耶 南無僧伽耶 怛姪他 唵 應伽利 應伽黎 勒叉叉叉 捉捉捉捉 禰

常勒在在在在縛盧羯啼攝 莎訶

(番号①・②、傍線は筆者が付与)

陀羅尼中には「謹んで四天王を請うじ各八萬四千の樹林神を領す、若し惡人惡神惡鬼天魔地魔龍魔ありて弟子を惱亂せん者は持勒云々」(傍線部①) という漢文が不自然な形で組み込まれており、また、傍線部②の「急急如律令」は、中国の公文書の末尾に書き添えられる語であり、後には、惡魔を退散させる呪文として、道家や陰陽師などが用いている。このように、「説天王真言品八」の最後には上記の要素が含まれた、所謂中国で製作されたであろう陀羅尼が説かれている。

以上、『呖室囉末那儀軌』の内容を取り上げ、本儀軌中には、他の漢訳經軌類からの転用と疑われる箇所や中国的思想が、内容中に散見していることが改めて確認できた。

六、まとめと今後の課題

以上のまとめとして、本稿では『呖室囉末那儀軌』を取り上げ、周辺事項を整理し、書誌概要と儀軌の課題について言及してきた。

本儀軌は、毘沙門天の画像法や結界、真言(呪文)、毘沙門天の功德(成就法)などを説いている一方で、儀軌中には、『陀羅尼集經』や『金光明最勝王經』などの漢訳經軌類から転用された疑いがある箇所および道教など中国的思想が内容中に散見している。

このような背景には、本儀軌の特徴のひとつとして、地天が両脚を支えた毘沙門天の尊容が説かれていることがあげられる。この尊容が説かれた毘沙門天經軌類は管見の限り見出せない。しかし、この地天が両脚を支

えた毘沙門天の尊容は、中国において多数造像されていることが、既に多くの先行研究においても指摘されている。

中国において、地天が両脚を支えた毘沙門天像が多く造像されているにも関わらず、そのような尊容を説いた文献資料は、本儀軌のみしか確認できないという状況について言及するなら、『呖室囉末那儀軌』は、地天が両脚を支えた毘沙門天像が仏教（密教）の尊格である正統性を位置づけるための文献資料として、造像された後に、編輯されたと考えられる。その根拠として、これまで述べてきた、儀軌中に他の漢訳経軌類からの転用および道教など中国的思想が組み込まれていることがあげられる。

さて、改めて『呖室囉末那儀軌』を取り上げるにあたり、いくつかの新たな課題が浮上してきたので最後に整理していく。

まず、『呖室囉末那儀軌』系統文献（別本、類本）の存在である。『呖室囉末那儀軌』「畫像品一」中には「又一本左手捧塔」⁽²²⁾として、宝塔を捧げる尊容が説かれた一本（別本）が存在することが記されている。このことから、当該儀軌には別本が存在するようであるが、その詳細は不明である。更に、『呖室囉末那儀軌』には、『北方毘沙門天王随軍護法真言』⁽²³⁾（以下、『護法真言』）という、一部の内容が対応した文献が存在し、両文献の関係性について取り上げ、『呖室囉末那儀軌』を含む別本を基に、『護法真言』が編纂された可能性を指摘した。⁽²⁵⁾

また、『護法真言』には同様な内容が説かれた類本がいくつか存在することも確認でき、その一つである『毘沙門蔵王陀羅尼法』については、既に両文献の比較検証を試みて⁽²⁶⁾いる。

そして、これらの儀軌（文献）類は同じ系統に群し、『呖室囉末那儀軌』（別本を含む）を広本とするなら、『護法真言』と『毘沙門蔵王陀羅尼法』は略本と分類できるだろう。更に類本については、同様な内容で文献名が異なった形で上記の二本以外にも存在していたと考えられ、これらの類本に関わる検証を引き続き継続し

ていく。⁽²⁷⁾

つぎに、本儀軌を精査している段階で、『陀羅尼集經』との関係について改めて検証する必要があると実感したことである。

『陀羅尼集經』との関係については、本儀軌中の「結界品三」および「手印品四」で確認してきたが、それ以外の内容中の節々にも、『陀羅尼集經』との関係性が疑われる箇所が散見している。これら両經軌類全体を対照させ、細かく検証していくことも『吠室囉末那儀軌』の全容解明への糸口に繋がると考えられ、以上の二点を含め今後の課題として取り組んでいきたい。

註

(1) 『吠室囉末那儀軌』について、筆者が取り上げた論文は次の通りである。

・『多聞天儀軌』について―「畫像品一」に説かれる毘沙門天の像容と兜跋毘沙門天に関する一考察―(『豊山教学大会紀要』四一、二〇一三年)

・『多聞天儀軌』について―「北方真言」との関係性―(『佛教文化学会紀要』二三、二〇一四年)

・『護法真言』と『吠室囉末那儀軌』の関係性についての再考―(『豊山学報』六六、二〇一三年)

(2) 『弘法大師全集』第一輯、八七頁

尚、「書き下し」「現代語訳」は『弘法大師空海全集』収録のものを用いて次に表記する。

書き下し(『弘法大師空海全集』第二卷、五四六頁)

或いは近き訳にして未だこの間に伝へず、或いは旧き訳にして名は来りて実闕けたり。古人の未だ伝へざるところ、略この中に在り。

現代語訳(『弘法大師空海全集』第二卷、五四六頁)

或ものは最近の訳で、まだ我が国に伝えられていませんし、或るものは旧訳で、名称は知られてはいるものの、実

際は欠けていて、古人がまだ伝えていないもので、それもほぼこの中にあります。

(3) <https://koshakyo-database.icabs.ac.jp> 最終アクセス日：二〇二五年六月十九日

(4) 高野山大学本は、マイクロフィルムで所蔵されており、筆者が以前、同大学へ調査に赴いた際に確認している（二〇一七年十一月九日）。

(5) 当該儀軌を取り上げている主な研究は次の通りである。

〈書籍〉

① 松本榮一『敦煌画の研究』（東方文化学院東京研究所、一九三七年三月）

② 長部和雄『唐代密教史雑考』（溪水社、一九九〇年五月）

〈論文〉

③ 松本文三郎「兜跋毘沙門旌」（『東方学報』第十冊第一分、一九三九年）

④ 猪川和子「地天に支えられた毘沙門天彫像―兜跋毘沙門天像についての一考察―」（『美術研究』二二九、一九六三年）

⑤ 高橋昌明「羅城門の兜跋毘沙門天」（『立命館文学』五二一、一九九一年）

⑥ 神田雅章「城門楼上の毘沙門天について―東寺兜跋毘沙門天立像の羅城門安置をめぐる―」（『美術史学』一六、一九九五年）

⑦ 松浦正昭「毘沙門天法の請来と羅城門安置像」（『美術研究』三七〇、一九九八年三月）

(6) 兜跋毘沙門天は、西域のホータン（現在の新疆ウイグル自治区）から発掘された同尊像から、西域方面を起源として、当地で信仰されていた毘沙門天がそのまま中国、そして日本へと伝わったものと考えられている。

その尊容は、

① 頭に鳥が描かれた宝冠を着けている。

② 腕に海老籠手と呼ばれる防具を着け、長さが膝までである外套（コート風）のような鎧を纏っている。

③ 地天が地中より半身を現し、その両手で毘沙門天の両足を支えている。

という三つの特徴があげられる(本稿図1参照)。

先行研究では、主に同尊像について取り上げられている一方で、「兜跋」という言葉も注目され、言及されている。しかし、この言葉が何を意味しているのか明確な答えは未だに出ていない。

「兜跋」とは、地名を指す言葉で、かつてこの地は、吐蕃(トバン)Ⅱチベットが領有しており、その地を指したトルコ語「トバット」(Tubbat, Tobat)という言葉を音写した漢字であるという説が最も有力であり、この定説から、「兜跋」とは吐蕃(但し、ホータンを指す)に出現した毘沙門天、即ち「兜跋毘沙門天」と名付けられたという。

先にも述べた通り、中国においても多数の兜跋型の尊像や仏画が、唐代から宋代にかけて作られていたことが先行研究で指摘されている。しかし、これらの尊像は、あくまで毘沙門天として伝わっており、兜跋毘沙門天という呼称は、日本でしか確認できない。

(7) 高橋早紀子「東寺講堂四天王像の像容と機能―空海による『陀羅尼集經』からの図様改変をめぐる―」(『仏教芸術』五、二〇二〇年)

(8) 佐藤有希子『毘沙門天像の成立と展開』(中央公論美術出版、二〇二二年)

(9) 田中公明「東寺講堂立体曼荼羅の意義―『金光明經』との関係を中心として―」(『密教図像』第四十一号、二〇二二年)

(10) 中国において、地天が両足を支えている尊容の毘沙門天像は多数造像されているが、それに比例せず、そのような尊容が説かれている仏典は、『吠室囉末那儀軌』しか確認できず、また同儀軌或いは同様の尊容が説かれた儀軌が流布した形跡も見出せない。

(11) 対応する箇所は、大正一八、No.九〇一、八六七頁下〜八六八頁上。

(12) 田中公明前掲註9、二七頁

(13) 船山徹『仏典はどう漢訳されたのか』(岩波書店、二〇一三年)、一八八頁。船山氏によれば、中国において仏典を漢訳する際に、**𑖀** (a) と **𑖩** (i) の対立的区別をするための工夫がされてきたことが指摘されている。そして、**𑖩** (i) の音写は「阿羅、何羅、曷羅」といった表記が用いられていたという。「曷羅闍」については、達摩笈多訳『起世因本經』中に「曷羅闍者隋言王也(曷羅闍は隋に王と言う)」(大正一、No.二五、四一八頁上)と夾註が付されている。当該儀軌

の名称に関しても船山氏の見解に当て嵌まると考えられ、儀軌名の「喝囉闍」を還梵する場合、*ḥṛa*で問題ないといえよう。

- (14) それぞれの入唐期間に関して、宗叡は貞観四年（八六二）～貞観七年（八六五）、円珍は仁寿三年（八五三）～天安二年（八五八）である。

- (15) 甲田宥咩「惠果和尚以後の密教僧たち」（『高野山大学密教文化研究所紀要』一五、二〇〇二年二月）／今井淨圓「智慧輪と法門寺」（『密教学研究』三四、二〇〇二年三月）

- (16) 長部和雄氏の見解である。『唐代密教史雑考』において、

問題の中心は般若斫羯羅すなわち智慧輪訳という『多聞天儀軌』（二一四六号）である。此の経文を所伝の如く智慧輪の訳とすれば、彼は宣宗の大中年間（847～869）に興善寺にて活躍した胡僧にて、我が智証大師や宗叡が親しく交った人である。その智慧輪の訳が弘法大師により請来せられた『三十帖策子』第二十二の『多聞天儀軌』（二一四六）であることがおかしい。ことに此の経文は、中国にて入蔵していないので、猶お更に疑わしい。『多聞天儀軌』（二一四六）は本邦製の経文か。

と言及している。因みに長部氏は『御請来目』については言及していない。

- (17) 『弘法大師全集』第一輯、八六頁／『弘法大師著作全集』第二巻、一七頁。令和六年四月十三日～六月九日まで、奈良国立博物館において「空海 KUKAI―密教のルーツとマンダラ世界」という特別展が開催され、筆者も同年六月五日に博物館を訪れた。特別展では、伝教大師最澄が書写したとされる『御請来目録』が展示され、当該儀軌の箇所も閲覧でき、「般若輪三蔵」と記されていることが確認できた。

- (18) 今井淨圓氏は、当該儀軌の訳者について次のように言及している。

③の『摩訶吠室羅末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌』一卷は、般若輪三蔵の訳といわれているが、この般若輪と智慧輪とは、まったくの別人であり、③は智慧輪の訳経ではない。③は空海によつて請来されている。空海は『御請来目録』において旧訳の經典に分類している。したがって、③は開元以前の翻訳と考えられるからである。（今井前掲註15、

また、『弘法大師著作全集』の『御請来目錄』中でも「智慧輪とは別人であろう」という注が付されている（『弘法大師著作全集』第二巻、一七頁）。

(19) 「呪」「真言」は、mantra（或いは dharani）の訳語である。そして、「呪」は旧い訳し方（旧訳）の漢語表記であり、「真言」は新訳の漢語表記に部類する。

(20) 「吠」は、不空訳の経軌類で毘沙門天をあらわす際に用いられている傾向がみられ、「薛」は義浄訳『金光明最勝王経』や『仏説大孔雀呪王経』などの經典中に散見している。

(21) 急々に律令のごとく厳しくせよという意味。

(22) 大正二二、No. 二四六、二一九頁中

(23) 大正二二、No. 二四八

(24) 『吠室囉末那儀軌』「畫像品」「作壇場品」「求一切成就法品」と、『護法真言』中の「畫像法」「作壇法」「成就法」(①②)は、ほぼ対応関係にある。

(25) 拙稿二〇二三（前掲註一）参照

(26) 『護法真言』の類本について―『毘沙門藏王陀羅尼法』を中心として―（『密教学研究』五六、二〇二四年）

(27) 類本の疑いがある文献資料として、達摩伽陀那（生没年不詳）訳『毘沙門多聞宝藏天王神妙章句陀羅尼』があげられる。この文献は、入唐僧の宗叡が請来しているが、その所在を含め全容が不明である。しかし、不空訳『毘沙門儀軌』（大正二二、No. 一二四九）および『北方毘沙門天真言法』（青蓮院門跡吉水藏に写本が所藏）という文献中に「中天竺三藏婆羅門達摩伽陀那譯」という形で、断片的に『毘沙門多聞宝藏天王神妙章句陀羅尼』が引用され、その内容の一部は確認できる。両文献中にみられる引用箇所は、一定の量数が確認でき、これらを用いて『毘沙門多聞宝藏天王神妙章句陀羅尼』の内容を復元していくことはある程度可能と判断でき、『護法真言』が短篇な文献という事を含み、現存する断片から判断して、類本の可能性が想定される。

また現在、小林書房 (<https://kobayashi-syobo.jp/book/46351> 最終アクセス日：二〇二五年六月十一日) において『毘沙門藏王咒経』の写本（平安時代、石山寺経藏印）が出品中である。筆者は幸いにも、小林書房様の御厚意でこの写本

を実際に閲覽でき、『護法真言』や『毘沙門藏王陀羅尼法』と同様な内容が説かれていることが確認できた（令和六年十二月二十五日に写本を閲覽）。

最後に、小林書房様におかれましては、此方の要望に快くご対応いただき、写本を閲覽することができました。この紙面をお借りして、厚く御礼申し上げます。

豊山学報・第 68 号抜刷
令和 7 年 3 月 発行
真言宗豊山派総合研究院

『金剛頂経』和訳 (九) 完

高 橋 尚 夫

『金剛頂經』和訳 (九) 完

高 橋 尚 夫

本稿をもって『金剛頂經』金剛界品・金剛界大曼荼羅廣大儀軌品の和訳を終了する。

本稿は第七・諸儀則類の段で、慶喜蔵によれば、以下の如くである。『『金剛頂經』和訳 (一)』（『豊山学報』第 60 号、平成 29 年）より再録する。

第七・諸儀則類

(1) 一切印共通・結印儀則（一切印悉地儀則）(H299)

(2) 普通・成就法諸儀則（諸成就法の通則）(H302~303)

(P 3a5~4b2, D 2b5~3b5) 「次に一切印の共通の結印の儀則 (cho ga) を詳しく説く」 (atha sarvamudrāṇāṃ sāmānyo bandhavidhivistaro bhavati) (H299) 云々より、「それより成就す。以上成就法の詳細な儀則」 (tataḥ sādhayed iti sādhanavidhivistarāḥ) (H303) というまでの章句には、三昧耶と法と羯磨と大印を結ぶ儀則は先に為したという義を説くことが示される。

(3) (四種) 悉地儀則 (H304~306)

「そこで、悉地の儀則を詳しく説く」 (atha siddhividhivistaro bhavati) (H304) 云々より、「悉地の詳細な儀則」 (siddhividhivistarāḥ) (H306) というまでは、儀則のごとく本尊の大印を結んで、先ず金剛遍入を生起して本尊の大印の慢を觀修して、その印も本尊の身と思い、次に本尊の慢を生じて智薩埵を自身に理のごとく入れて、大印を (P 3b) 成就することと、自加持等をなして、吉慶の讃を述べることを先に、義利悉地等が成就されるべきために「vajra nidhi」等が誦されるべきであ

るという義を示すために示したのである。

(4) 一切印普通・身口意金剛を金剛堅固にする儀則 (百字真言) (H307)

「そこで、一切印の共通の身と語と心を堅固になす」(atha sarvamudrāṇāṃ sāmānyaḥ svakāyavākcittavajreṣu) (H307) 云々より、「一切如来金剛薩埵は言った」(ity āha bhagavān sarvatathāgatavajrasattvaḥ) (H308) というまでの節によって、念誦と観修 (sgom pa ; bhāvanā) とを結び付けて一切の障礙を捨てて金剛薩埵堅固となって、心を堅固にするための儀則を示したのである。

(5) 解印・供養・撥遣儀則 (一切印解脱儀則) (H309)

1) 通則 (解印真言・宝印真言・解縛真言) (H309)

「そこで、一切印を解く共通の儀則を説く」(atha sarvamudrāṇāṃ sāmānyo mokṣavidhivistaro bhavati) (H309) 云々より、「世尊普賢によって説かれた」(ity āha bhagavān samantabhadraḥ) (H311) というまでは、念誦と観修によって心が疲れたならば、適宜に各尊の印を解く儀則に従って奉送を告げるべきであるという義を示すための儀則が示されたのである。

2) 悉地を得るには観修が主で・念誦の回数は問題でないこと (H312) ¹

「金剛薩埵等の諸薩埵」(vajrasattvādisattvānāṃ) (H312) 云々より、「悉地を齎す」(siddhidaḥ) というまでの章句によって、このタントラは観修を主とするものであるので、ここでは観修そのものにおいて努力するべきで、念誦の数ではないという義を示すために、この欲しいままの誦の儀則を示したのである。

【訳註】1 「2) 悉地を得るには観修が主で・念誦の回数は問題でないこと (H312)」の個所に「このタントラは観修を主とするものである」とあるように、この『初会金剛頂經』は三種三摩地によって曼荼羅諸尊との合一を目的とするもので、経題の「大乘現証」の現証 (abhisamaya 現観) もそれを意味している。

3) 心・印・真言・明呪 (H313)

「心呪、印、真言、明呪等欲しいままの方法によって」(hṛṇmudrāmantravidyānāṃ yathābhirucitair nayaiḥ) (H313) 云々の章句によって、(P 4a) 作と行との二種のタントラの儀則に専心することによっても、この勝れた儀則に説かれる大印等を成就すべきであるという義を説くために示したのである。

4) 供養 (四智梵讃) (H314)

「そこで秘密の供養を説いて」¹ (tataḥ pūjāguhyamudrām udāharan) (H314) 云々より、「供養をなさしめて」(pūjām kārayitvā) (H315) というまでの章句によって、親近等の場合や曼荼羅による場合に、念誦や観修に疲れて撥遣を願うならば、また、秘密供養等の一切の供養によって諸尊に供養すべきであると説くために示したのである。

【訳註】1 「そこで秘密の供養を説いて」 de nas gsang ba'i mchod pa brjod cing とあり、経文も同じ。サンスクリットは「供養秘密印」である。

5) 一切如来成就・金剛禁戒 (決定要誓真言) (H315~316)

「引入したもの(弟子)たちを能力(収入)に応じて味(飲・食)と」(yathā praviṣṭān yathāvibhavataḥ sarvarasāhāravihārādibhiḥ) (H315) 云々より、「要誓の心呪を述べよ」(śapathāhṛdayam ākhyeyam) (H316) というまでの章句には、誓戒を保つことによって望みの悉地を得んとしてその実事を取得することが示される。

6) 撥遣・奉送聖衆真言 (H317)

「そこで引入した〔弟子〕たちを撥遣して」(tato yathāpraviṣṭān saṃpreṣya) (H317) 云々より、「かくのごとく一切の曼荼羅においてなすべし」(evaṃ sarvamaṇḍaleṣu kartavyaṃ) (H317) というその章句は、曼荼羅と親近等の場合、諸天の一切供養において解印の儀則に従って奉送を願うべきであるという義を明かすために示されたのである。

「諸印を解くべし」¹ (samayāgryamudrāsu ca mokṣaḥ) (H317) とは、世尊毘盧遮那より (P 4b) 金剛遍入 (鈴) までの各〔尊〕の四印を解くのは、各〔尊〕の三昧耶印によって如実になされるべきであるというその義を示すために世尊によって言われたのである。

【訳註】1 「諸印を解くべし」 phyag rgya rnam s dgrol bar bya'o. とあるも、経文には **samayāgryamudrāsu ca mokṣaḥ ; dam tshig mchog gi phyag rgya rnam skyang dgrol bar bya'o** (H317) 「三昧耶最勝印……」とある。**慶喜蔵**が故意に落としたか定かではないが、諸印とは当然諸三昧耶印である。豊山宗学研究所野口圭也所長のご示唆による。記して感謝の意を表す。

『金剛頂經』和訳(九)完(高橋)

品名・章名(金剛界品中・金剛界大マンドラ儀軌分)(H318)

金剛界大曼荼羅の要義を示した。

参考文献

略号

梵文テキスト

H 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)

チベット訳

Tib Śraddhākaraavarman, Rin chen bzañ po 訳 ; “De bshin gśegs pa thams cad kyi de kho na ñid bsdus pa shes 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

漢文テキスト

不空 不空訳『金剛頂一切如来真實撰大乘現証大教王経』三卷、大正蔵 18、No.865

施護 施護訳『仏説一切如来真實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

二卷 不空訳『金剛頂一切如来真實撰大乘現証大教王経』大正蔵 18、No.874。
頁は、高橋尚夫国訳・校注「新国訳大蔵経」密教部7所収、大蔵出版、1996年

和訳 津田真一『和訳 金剛頂経』東京美術、平成7年

註釈

慶喜蔵 Ānandagarbha ; Sarvatathāgata-tattvasaṃgrahamahāyānābhisamaya-nāma-tantravyākhyā-tattvāloka-kārī-nāma (P No.3333, D No.2510)

釈友 Śākyamitra ; Kosalālaṅkāratattvasaṃgrahaṭīkā (P No.3326, D No.2503)

覚密 Buddhaguhya ; Tantrārthāvatāra (P No.3324)

註釈和訳

遠藤祐純 『Ānandagarbha 造『Tattvāloka』「金剛界品」金剛界大曼荼羅 和訳』
ノンブル社、2014 年 10 月

同 『Śākyamitra 造『Kosalālaṅkāra』「金剛界品」金剛界大曼荼羅 和訳』
ノンブル社、2015 年 7 月

その他

VŚ Karmavajra, Gshun nu tshul khrim 訳 ; Vajraśikharamahāguhya-yogatantra

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 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

PA Mantrakāśa, lha bstan po, zhi ba'dod 訳 ; Śrīparamādyamantra-kalpakaḥṇḍa-nāma

『吉祥最勝本初真言儀軌品と称するもの』

D デルゲ版 東北目録 No.488 (台北版 No.486, Vol.17)

P 北京版 大谷目録 No.120, Vol.5

第七・諸儀則類

(1) 一切印共通・結印儀則 (一切印悉地儀則)

H299 次に、[大・三・法・羯]の一切の印の[四大品に]共通なる縛の詳細な儀則がある。そこでまず、心臓において金剛縛の諸指を引き開き(brdab pa)¹、この心呪を唱えるべし。

⑪4 vajrabandha traṭ / バザラマンダ タラタ // (金剛縛よ トラット) (開心)

【訳註】1 「引き開き(brdab pa)」**慶喜蔵**の釈に「引き裂く(dral ba)」「打つべし(gdab pa)」等いくつかの単語の相違が見られるが、いずれも同じ印(開心)を指している。

二卷に次のようにある。「即ち金剛縛を以て 能く第八識を淨め 亦雑染の種を除く 怛囉 tra 吒 ṭ の二字を 両の乳に安くと想え 二羽金剛縛にし 撃き開くこと戸枢の如し」(p.236)

慶喜蔵 (P 186b5~, D 165a1~)

「次に、(D 165a) 一切の印の」というのは、金剛遍入の三昧耶の拳と、三昧耶と法と羯磨と大印などの[印]である。「共通の印縛の儀則の詳細を説いて」というのは、「共通」とは、共通となる縛の儀則詳細であるならば、「印縛の儀則の詳細」というのであって、心臓において金剛縛を引き裂く(dral ba)相である。それを説くべきである。そのものを説くことが「そこでまず」というのであり、金剛遍入の三昧耶の拳の印を結ぶことによって、悉地の儀則詳細の三昧耶と法と羯磨と大印などから[である]。「まず金剛縛の指を心臓において打つべし(gdab pa)」というのは、合掌(D thal mo, P rdo rje thal mo、Dをとる)と、金剛合掌(P 187a)と、金剛縛を結んで、自の心臓にて、「vajrabandha traṭ」というこの[心呪]によって、三度引き裂く。[それは]三界の貪欲等の習気によって縛られたものを壊滅することは困難であるので、自性光明を觀修することによって断滅することを示すのである。

〔釈友〕 (P 147b7~, D 126a2~)

今は、一切印の共通の印を結ぶ詳細な儀則を示すべきために、「次に、一切の印の」云々と説くのであって、「次に」というのは、副詞 (gnas skabs) である。「一切の印の」というのは、印でもあって、一切でもあることによるならば「一切の印」であって、大印と、三昧耶印と、法印と、羯磨印の四であり、それらが「一切の」である。

(P 148a)「共通の印を結ぶ詳細儀則」というのは、縛の方法が同じことである。それが何であるかとならば、通常の縛の方法であって、「そこでまず」云々と示すのである。「そこでまず」というのは、三昧耶印より生じるものであっても、金剛合掌からではない。何故ならば、金剛合掌より金剛縛が生じ、金剛縛より二中指を立てるならば、後に可愛 (gdod) の薩埵金剛女の印となり、「一切の三昧耶印は金剛縛より生じることによるならば」(出典不詳)と説かれているからである。羯磨印なども金剛拳の三昧耶印より生じ、大印もまた、三昧耶印より生じる。何故ならば、金剛遍入は大印の発起 (rtsom pa) であるからである。この三部 (大・三・羯) の印を結んでから後に、可愛の法印を念誦する。そのために、ただ金剛合掌を除いて、一切の印の始めは金剛縛である。その証成のためならば、「まず」と説くのである。

「金剛縛の指を心臓において拍すべきである」というのは、金剛縛を結んで、自の心臓に、声 (sgra : 真言) と俱に解くべきであるという意味である。「traṭ」¹というそれ (心呪) によって、以前の如く金剛甲冑を分かつことを示すのである。

H300 次に、一切の印縛は各自の身・語・心金剛において自在となる。次に、金剛遍入の三昧耶印¹を結んで、この心呪を唱えるべし。

⑪ ah / アク // om vajrāveśa ah / オン バザラベイシャ アク // (オン 金剛よ 遍入せよ アーハ) (入智)

そこで、遍入せる〔諸尊〕は親友として安住す。

【訳註】1 「金剛遍入の三昧耶印」 vajrāveśasamayamudrā 入智の印。二卷に「即ち金剛縛を以て 禪智を屈し掌の 檀慧戒方の間に入れ 無漏智を召して 藏識の中に入れると想え。真言に曰く om vajrāveśa aḥ」とある。(p.236)

慶喜蔵 (P 187a2~, D 165a5~)

「次に、一切の印縛とは金剛遍入等である。各自 (rang rang : 各尊) の身・語・心金剛は瑜伽者のものであり、自在となる」¹ というのは、成就者がそれぞれの印を結ぶと、それぞれが自 (rang : 本尊) の事業をなすという意味である。このように一切の印を結ぶ意味の前に、所作の儀則を示して、今は、それらを成就することの意味の儀則を説くことが、「次に」云々と説くことである。すなわち、金剛遍入の三昧耶印を説くのである。「vajrāveśa」と唱えて、[印を] 結び、「a (D aḥ)」という[心呪]によって、自身に遍入すべし。自の心臓の月輪に金剛が入ったと想うべきである。「金剛」というのは、自の部の相の観察のみであると知るべきである。

「そこで、遍入して、親友として (D 165b) 安住するであろう」というのは、自の部の相の殊勝な姿によって遍入して、完全に入って、親友として安住する。親友と同じく一切の所作をなして、成就者が欲するもの、それを円満するのである。という意味である。そこで、tiṣṭha vajra 云々の[心呪]によって、遍入を堅固になして、vajramuṣṭi と言って、金剛拳の三昧耶印を結び、vajrasaṃdhi と唱えるべきである。さすれば、一切の印縛を成就するであろう。なぜならば、(P 187b) このタントラに「金剛拳を結べば一切の印は自在となる」² と示されているからである。次に、摧罪の印にて罪過を滅し、如来の誦呪者は心を観察することなどの理趣によって、五現等覺の次第を観修すべきである。

【訳註】1 Tib. de nas phyag rgya bcing ba kun ni / rdo rje 'bebs pa la sogs pa'o // rang rang gi lus dang ngag dang sems rdo rje ni rnal 'byor pa'i'o // dbang tu 'gyur ro // とあるが、経文には、de nas phyag rgya bcings pa kun rang gi lus dang ngag dang sems kyi rdo rje'i dbang du 'gyur ro // 「次に、一切の印縛は、自の身語心金剛の自在となる」とあり、牒文とは多少の相違がある。

2 「金剛拳を〔堅く〕結べば一切の印は自在となる」 vajramuṣṭim dṛḍhām baddhvā sarvamudrām vaśaṃ nayet / (H276-27) c, d)

〔釈友〕 (P 148a6~, D 126a8~)

それによるならば、「一切の印縛は、自の (D 126b) 身・語・心金剛の自在となる」と説かれるのである。次のように示されている。過去を憶念することなどと、出定の時、一切の印を各自の場所に置き、甲冑を被て灌頂し、諸々の安置したもの (印) を解かなければ、結んでおくことであって、そのように結ぶこと、そのためにそれら [の印] は事業に繋がれて自在になすことが出来ない。それ故、真言の (P 148b) 後に、また印を結ぶ時、金剛縛を心臓に於いて解くことによって、それら [の印] を解くであろう。それらの印を結ぶ時も自在になすことが出来ることともなるであろう。金剛縛を心臓に於いて解く所作は、暫時そのようであると知るのである。それによるならば、先ず金剛縛を心臓に於いて解くこと、それをなして、その次に残りの諸印を結ぶべきである。これが儀則である。

「次に」というのは、金剛縛を拍した (P brdab pa'i, D gdab pa'i) 後に、金剛遍入の印を結んで、心呪を誦すべきである。何故ならば、大印を結ばずして他の諸印の結縛はありえないからである。大印が欠けたならば、一切の所作はないものであるからである。「金剛遍入」というのについて、その遍入とは智を遍入することであり、薩埵を遍入することではないのである。薩埵遍入は説き終わっていて、それをまた、何らかの分位に生じる、その分位を後にまた説くべきである。智遍入というそれによって何を示すかとなれば、金剛遍入 [の印] を結ぶ時、心によって自の身と根 (dbang po : indriya) を減するべきである。支分に分かつことから始めて、極微塵に至るまで観修すべきである。極微塵も分類して観修し、智のみを安置すべきである。「これは識のみである」というのは、自の身と根を減するか、或いは色形の一切の実事を減するかである。次に、この智は月輪であると想い、それ (de, P 欠) を堅固にすべき為に、五鉗金剛杵、或いは自の印をそこに (der, P 欠) 建立すべきである。次に (D 127a)、そこにおいて、我なりとの慢を生じるべきである。次に、諸虚空界より仏の身と口と意を金剛界に遍入 (P 149a) すべきで

ある。次に、自の本尊の色形に [遍入すべきである]。仏の界に遍入することがないならば (D sangs rgyas kyi dbyings **gzhus pa ma yin pa gzhig** na, P sangs rgyas kyi dbyings **gzhus pa ma pa zhis** na ?)、曼荼羅に遍入する時、阿闍梨によって自の本尊の色形が示されたような、そのような色と相と姿と衣服と装飾などを有するような我であると慢を生じて、印の自を自性とする本尊の色形を観察すべきである。誰であれ、如来を念誦するもの、そのものは、金剛薩埵の色形を観察すべきである。続いて、仏の界に入ることをなすならば、それより仏の身であって、「仏を知ることから始めて、金剛日を観修すべきである」(H251-1) a, b) と説かれていること、その状況におけるそのものである。誰であれ、金剛薩埵を誦すことをなすもの、そのものは、「誇らしげに金剛杵を抽擲し」(H252-1) c) 云々と説かれていること、それによって金剛薩埵の身を観察すべきである。残り的大薩埵たちは「身口意金剛 [の瑜伽] によって、そのように画像に依止して」(H253-3) a, b) 云々と説かれていることによって、いかなる薩埵であろうとも、その色形を観察すべきであって、それが大印を観修する状況である。「そこで、遍入して」¹ というのは、正しく顛倒なくして、遍く諸支分に遍満して入り、入って、親友となって、意樂の義等に於いて善友の如くに所作をなすであろう。

【訳註】1 「そこで、遍入して」 P de nas yang dag par **babs** nas, D de nas yang dag par **bsams** nas (そこで、つまびらかに観察して) とある。経文は「de nas yang dag par **babs** nas」とあるので、Pをとる。以下、下線の部分はDによれば次のようになる。「正しく顛倒なくして、遍く諸支分に遍満すると想い、想って」

H301 次に、印の三昧耶の大薩埵を随念して、この心呪を唱えるべし。

⑪⑥ mahāsamayasattvo 'ham / マカサンマヤサトボウ カン // (我は 大三昧耶薩埵なり)

この [我慢] によって¹、一切の印が成就する。

一切印悉地の詳細な儀則である。

【訳註】1 「これ（我慢）によって」 Skt. anena, Tib. 'dis。これとは「心呪」とも考えられるが、**釈友** に、「我は薩埵なりとの慢を生じること」とあるのによる。

慶喜蔵 (P 187b2~, D 165b4~)

金剛薩埵等の誦呪者は罪過の滅の後得において、印の大三昧耶薩埵を觀修すべきである。と示さんがために、「そこで、**印の三昧耶の大薩埵を隨念して**」というのであって、印等の三昧耶であるならば、「**印の三昧耶**」であって、三昧耶印と羯磨印等を生じる因という意味である。三昧耶でもあって、薩埵でもあることによるならば、「**印の三昧耶の大薩埵**」であり、法界を相とする大毘盧遮那である。それを隨念することが「**觀修**」である。それを觀修することは以下である。

始終なき薩埵は虚空より生起する相であり、
普賢であり、一切の主宰であり、一切の愛欲から離れた我であり、
一切有情の心なるものであり、堅固なるが故に薩埵といわれる。
等至によって三摩地である。薩埵より金剛と (D 166a) なる¹。
薩埵加持の瑜伽によって、薩埵そのものとも彼はなる。
金剛薩埵そのものであり、金剛愛欲の如来が
自の心であると觀察すれば、仏・菩提は儀則の如し。
そのものは如来部であり、そのものは大金剛部である。
そのものは蓮華部清淨であり、そのものは宝部最勝で (P 188a) ある。(出典不詳)と、説かれている。

このように金剛薩埵と金剛薩埵より生じる一切の部を觀修して、「**mahā-samayasattvo 'ham**」と唱えるべし。そこにおいて、三昧耶でもあって、大でもあるならば、「**大三昧耶薩埵**」であり、無始無終の法界を自体とする大毘盧遮那である。それより生じるか、あるいはそれを自体とする薩埵たちの身・語・心金剛の相を有するのが大三昧耶の大薩埵であって、それを自性とするのが我であると慢を生じるべきである。これによって次のように示す。すなわち、我は薩埵の身語心金剛を自体とする光影 (mig yor ; pratibhāsa) のみであるけれども、勝義としては、すべてにおいて色形を有するものでなく、それ故、「**無始無終の大三昧耶薩**

埵は我である」というのである。

如来の瑜伽によって、om cittapratiṣṭhāṃ karomi というのから yathā sarvatathāgatās tathā ahaṃ というまで、これのみを唱えるべきである。「mahā-samayasattvo 'haṃ」というのは、そうではなくて、如来と金剛と蓮華と宝部²とは、大毘盧遮那の自体によるならば、大三昧耶薩埵の自性であるが故である。vajrasattva 云々を唱えることによって、部の観修者は本尊瑜伽をなすべきであって、唱えた義において、自身は観修して成就するもので (D 166b) ある。と説くが故である。

【訳註】1 「薩埵より金剛となる」 D sems dpa' las ni rdo rje r 'gyur / P nges pa las ni rdo rje rgyur / 「定より金剛となる」とある。

2 「如来と金剛と蓮華と宝部」 P de bzhin gshegs pa dang / rdo rje dang / pad ma dang / nor bu'i rigs nyid, D de bzhin gshegs pa dang / rdo rje dang / pad ma dang / rin po che dang / nor bu'i rigs nyid とある。D をとって、nor bu'i rigs の箇所羯磨部を配すべきか。

〔釈友〕 (P 149a7~, D 127a6~)

「次に」というのは、その後得においてである。「印の三昧耶の大薩埵を随念すべきである」というのは、印でもあって、三昧耶でもあることによって「印の三昧耶」であり、「大薩埵」である。それを「随念する」ということは、自の本尊の大印の色形を自身であると円満することを想うのであるという意味である。その(P 149b) 色形を自の心をもって (D 127b) 想っても、しかもその我慢は生じない。そのために「この心呪を唱えること」云々と説いて、「mahāsamayasattvo 'haṃ」というのである。「これによって」というのは、薩埵に我慢を生じることによってである。「一切の印が成就する」というのは、一切の薩埵の一切の印を成就することである。これ(心呪)が共通に誦すものであっても、しかも義の力によって大薩埵を誦すことであるとなすけれども、如来を誦すことなどのではない。彼等の五つの真言を誦す教則 (men ngag : upadeśa) を除いて、如来に我慢を生じることとは

説き終わっている。大薩埵を誦すところの真言によっても、夜分に月輪に金剛〔杵〕を所縁とするか、自の印を所縁となすその時、それらの我慢を生じることを示すことがあるのであるならば、そのように示すことは正しくはあるけれども、それは三昧耶印と不離であると示されたのであるが、大印と〔不離なのでは〕ないのである。今は、大印と共に、大薩埵が我であると我慢をなすべきであると説かれているのである。このように我慢を生じて、¹ samayas tvam と言うべきことと、三昧耶の印を結ぶべきである。次に、背後に月輪を成就して、そこに薩埵の身を観修し、samayas tvam aham と誦す。

【訳註】1 以下、H256『『金剛頂経』和訳 (凡)』（『豊山学报』第67号、令和6年）p.164を参照されし。サンスクリットでは「背後から月〔輪〕に入る」とあるが、チベットでは「背後に月輪を成ず」とある。いずれにしても、三昧耶薩埵に智薩埵を遍入した後、背後に月輪を観じることによって大印成就が完成する。

- ⑧2 samayas tvam / iti prokte prṣṭhataś candram āviśet /
tatrātmā bhāvayet sattvaṃ ⑧3 samayas tvam ahaṃ bruvaṃ // 1 // (H256)
⑧2 samayas tvam / サンマヤ サトバン // (汝は三昧耶なり) と唱えて、背後から月〔輪〕に入り (Tib. 背後に月輪を成じ)、
⑧3 samayas tvam ahaṃ / サンマヤ サトバン カン // (我は汝と等同なり) と唱えつつ、そこにおいて自身を薩埵なりと観修すべし。

チベット / sa ma ya stvaṃ shes brjod pas / / rgyab du zla ba grub nas ni /
/ der bdag sems pda'i lus su sgom / / sa ma ya stvaṃ a haṃ brjod /
samayas tvam と唱え、背後に月輪を成就し、
そこにおいて、我は薩埵の身なりと観修し、「我は汝と等同なり」と言うべし。

〔不空〕 誦 ⑧2 三昧耶薩埵鑊 (二合) 遍入背後而月輪
於中應觀而薩埵 ⑧3 我三昧耶薩埵鑊

〔施護〕 此三摩邪薩埵鑊 遍入於彼後月輪 觀自身即薩埵故 誦三摩邪薩埵鑊

(2) 普通諸成就法儀則 (諸成就法の通則)

H302 さて、共通なる成就法の詳細な儀則がある。

そこで、まず、自の印を結んで、自の印の薩埵を自身なりと観修すべし。
この心呪と [共に]。

⑪ **samayo 'ham** / サンマヤ カン // (我は [諸尊と] 等同 (三昧耶) なり)

慶喜蔵 (P 187a8~, D 166b1~)

かくの如く、一切の印を成就せんがために、自 (rang : 本尊) を観修する詳細な儀則を説いて、如来の瑜伽とその部の瑜伽によって、毘盧遮那 (P 188b) 等の自の大印を観修することを説くことが、「そこで」云々と説くのである。「まず」というのは、法と羯磨と大印を結ぶ前にという意味である。「自の印を結んで」というのは、本尊 (rang gi lha) の三昧耶印が「自の印」であって、それを結ぶのが「自の印を結ぶ」である。自の印の薩埵は、毘盧遮那等の身・語・心金剛を自体とする。[そこで]、その自の印の薩埵を「**samayo 'ham**」と唱えて、観修すべきである。そこにおける「**samaya**」というものは、世俗であって、世俗の色彩を有するのが我であるという意味である。それらはまた説き終わったのもう説かない。

釈友 (P 149b7~, D 127b5~)

次に、部そのものの印によって加持すべきである。「そこで」とは、その後すぐにである。「共通なる成就法の儀則を詳細に説く」というのについて、一切の普通の成就を生じることによるならば、「共通なる成就法の詳細な儀則」と説くのである。何故ならば、仏・世尊自身も三昧耶の印によって加持されるであろうことと、金剛薩埵と他の薩埵たちも、それぞれの三昧耶の印によって加持されて、成就するであろうことによるならば、「共通」と説くのである。大乘現証の所証のみに尽きるものでなく、一切の所証のもあることによるならば、その因によっても「共

通なる儀則」と説くのである。

H303 次に、自の印の薩埵を自身なりと観修して、この真言によって加持すべし。

⑪⑧ samayasattvādhitiṣṭhasva mām / サンマヤサトバ ギチシュタソバ マ
ン // (三昧耶薩埵よ〔汝は〕我を加持したまえ)
それより成就すべし。

以上 成就法の詳細な儀則である。

〔慶喜蔵〕(P 188b4~, D 166b4~)

このように、自の三昧耶印を結ぶとき、本尊を自体とする我を観修して、本尊
瑜伽を堅固になすために、本尊の三昧耶印によって、心臓と額と喉と頭頂に、金
剛と宝と蓮華と毘首金剛を生じるべきである。それを堅固になすために、「次に」
云々と説くのである。加持の真言を説くことが、「samayasattvādhitiṣṭhasva
mām」というのであって、「samayasattva」というのは、「三昧耶薩埵よ」とい
う呼びかけである。「adhitiṣṭhasva mām」というのは、「私を加持したまえ」と
いう勧請である。このように私を加持して、如来の誦呪者は、vajradhātu と唱え
て、自の大印を結ぶべきである。金剛薩埵の誦呪者は、vajrasattva という自の心
呪を唱えて、身・語・心金剛によって金剛慢なりと (D 167a) 心を (P 189a) 生じ
て、金剛慢にて金剛〔杵〕を抽擲するならば、金剛薩埵と自身がなると想うべき
である。同様に、金剛王等の大印を結ぶことも同様に知るべきである。それによ
るならば、「これによって三昧耶印を結んで、大印瑜伽をなすべきであると」(出典
不詳) 世尊によって説かれたのである。

「それより成就すべし」というのは、このように、この儀則によって印を結んで、如
来の誦呪者は、jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ と唱えて、善なる儀則もて、意をもって身体に
一切の仏を入れるのである。

「最勝三昧耶の印は、薩埵金剛等によって

そのように大薩埵を成就する。jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ と唱えて」(出典不詳)
といわれる。金剛薩埵等の成就者は大印を結び、vajrasattva a (D aḥ) 云々によ

って、前方に金剛遍入を如実になし、自の三昧耶印と、vajrasattva dṛśya 云々によって一瞥をなして[見智身]、そのものを自の身に鉤召と引入と縛と自在になすことを成就すべきである。

金剛遍入をなして、大印を儀則のごとく

結んで、彼の前方に、かの大薩埵(金剛薩埵)を觀修す。(H254-1))

かの智薩埵を見て、自の身において觀修すべし。

鉤召し、引入し、縛し、自在になして成就する。(H254-2))

と、[根本タントラに]説かれていること、それを説いたのである。

〔釈友〕(P 150a2~, D 127b7~)

今はその共通の成就法の詳細な儀則を説くことは¹、「次に、(D 128a) 最初に[まず]」²云々と示して、何から最初に[まず]となるのであるかとならば、灌頂からという意味であるけれども、金剛縛からでもなく、金剛自在からでもなく、部の三昧耶印からでもないのである。「印を結んで」³というのは、自の薩埵の三昧耶印である。自の印の薩埵であることによるならば、「自の印の薩埵」である。「我(自身)」⁴というのは、自の身体である。以前に自の薩埵の色形を成就しているのだけれども、それもまた、加持すべきために觀修するというのであって、目の当たりになすべしということである。心呪(snying po)もまた、説かれたように、そのように唱えるべきである。「その[真言]によって加持すべし」⁵というのは、自の薩埵の印と、説かれたとおりの真言を誦すことである。

「それより成就すべきである」というのは、これは次のように示す。すなわち、自加持の次に灌頂するものがあるならば灌頂すべきであって、それはまた、

如来を宣説する(zlos pa)ものたちに対しては、金剛宝の灌頂である。

如来部の菩薩たちに対しては、五仏の宝冠の灌頂である。

金剛部を宣説するものたちによつては、金剛鬘による灌頂である。

世間を調伏する思いの菩薩たちに対しては無量光の灌頂である。

宝(P 150b)部に対しては宝芽によって灌頂すべきである。

次に、灌頂の後で、三摩地に住するものは、自の本尊の理趣を觀修すべきである。

次に、供養すべきである。すなわち、如来たちに対しては、四種の供養か、あるいは羯磨曼荼羅に説かれる十六種である。菩薩たちに対しては八種か、あるいは持金剛の自の羯磨曼荼羅に説かれる十六種である。

次に、守護すべきである。その間に薩埵を遍入すべきである。同様に「我を加持したまえ」等と述べるためで (D 128b) ある。それはまた、遍入の心呪を誦して、遍入をなして、その後で、大薩埵を憶念する心呪を誦すべきである。

次に、鉤召と引入と縛と自在の心呪を誦して、意によっても為し、大印と自の三昧耶印を持して、羯磨印の理趣において真言者の自の身体を変じて安立すべきである。法印もまた、月輪に安置して誦すべきである。

次に、守護すべきである。それより、本尊を建立すべきために、金剛拳を結ぶべきである。「身・語・心の諸金剛を撰取することによって拳と言うのである」と説かれているからである。身・語・心の諸金剛を成就すべきことと、共に不離に守護すべきために、その間にも金剛拳を結ぶべきである。是の如くならば、^{⑪④} vajrabandha traṭ / (H299) というのから始めて、金剛拳に至るまでのそれと、真言によって自の本尊の瑜伽を観修すべきである。

【訳註】1 「成就法の詳細な儀則を説くことは」 D sgrub pa'i cho ga rgyas pa, P sgrub pa'i cho ga rgyas pa de bshad pa ni とあり、P による。

2 「次に、最初に [まず]」 de la thog mar とあるが、経文にはない。次節 (H304) の de la thog mar re zhig を指しているのか。

3 「印を結んで」 phyag rgya bcings nas、経文にはない。

4 「我 (自身)」 bdag, ātmānam を指す。

5 「その [真言] によって加持すべし」 'dis byin gyis brlab po、経文には、sngags 'dis byin gyis brlab po : adhiṣṭhayed anena mantreṇa とある。

(3) (四種) 悉地儀則

H304 そこで、悉地の詳細な儀則がある。次に、最初にまず、

(1) 義利の悉地を望むならば、次の心呪によって [なせ]。

⑪⑥ **arthasiddhi** / アラタシツヂ // (義利悉地よ)

この「心呪」と共に印を成就する(結ぶ)ならば、大利益の生起をなす。

H305 (2) 次に、金剛悉地を望むならば、次の心呪によって「なせ」。

⑪⑩ **vajrasiddhi** / バザラシツヂ // (金剛悉地よ)

この「心呪」によって欲しいままの金剛悉地がある。

H306 (3) 次に、持明悉地を望むならば、次の心呪によって「なせ」。

⑪⑪ **vajravidyādhara** / バザラビニダラ // (金剛持明よ)

この「心呪」によって欲しいままの持明悉地「がある」。

(4) 次に、最上悉地を望むならば、自の印の心呪によって「なせ」¹。

以上 悉地の詳細な儀則である。

【訳註】1 **慶喜蔵**によれば、「投花得仏したところの本尊の心呪を三度唱え、その後、vajravajra / śuddhaśuddha / sattvasattva / buddhabuddha / (H244) の心呪を唱える」とある。

慶喜蔵 (P 189a7~, D 167a6~)

H304 (1) 「そこで、悉地の詳細な儀則を説いて」というのは、悉地を目的とする詳細な儀則であることによるならば、「悉地の詳細な儀則」である。財宝を成就せんと欲する者は、本尊瑜伽を順行して、説かれた如き理趣によって金剛悉地 (P 189b) 等を想うことと、祝福の言葉を唱えるべきである。「**arthasiddhi**」と言うのであって、何故ならば、この心呪によって財宝の悉地を成じるのである。[それから、vajranidhi 云々と唱えるべきである。]¹

H305 (2) 「次に、金剛」(D 167b) 云々について、「**vajrasiddhi**」と唱える者は、神通の悉地を成就せんと欲することによって、亦同様に、一切の儀則を順行して、vajrasiddhi と三度唱えるべきである。それから、vajrajāla 云々²と唱えるべきである。

H306 (3) 同様に、本尊瑜伽を前行することと、一切の儀則を順行し、持明の悉地を成就せんと欲する者は、まず最初に、次のように、「**vajravidyādhara**」と三

度唱えるべきである。それから、vajradhara 云々 (H 241-2) と唱えるべきである。

(4)「次に、最上悉地を望むならば」というのは、如来と金剛薩埵と世自在と金剛業の悉地を如実に説いたのが「最上」であって、それを成就せんと欲して努力するならばである。「自の印の心呪によって成就す」というのは、瑜伽したところの尊の区別があるが、その心呪を得て、尊の区別をなして、vajrasattva 云々において、そのものの心呪を三度唱えるべきである。それから、vajravajra 云々 (H244) と唱えるべきである。

毘盧遮那等の成就者によっても、vajradhātu というのから、vajrāveśa a (D ah) というまでの自の印の心呪を唱える者が、毘盧遮那等を成就し、自の印を成就すべきために、唱えるべき決定が説かれたのである。

【訳註】1 「それから、vajranidhi 云々と唱えるべきである。」以下の記述に随えばこの一文が入るべきであろう。「vajranidhi 云々」とは、四種悉地の内の義利悉地の四心呪 (H237) である。

2 「vajrajāla 云々」 vajrajāla は vajrajala (H239) であろう。

〔釈友〕 (P 150b8~, D 128b4~)

H304 「詳細な儀則」とは、『明の調伏の後タントラ』¹より、

「三昧耶を守護すべきことと、法を観修すべきことと、

事業に努力し成就 (P 151a) すべきことと、真実を守護すべきこと」

と説かれているように、そのように真言者は、その時、「私は〔以上の四種以外は〕何ものをも守護せず²、誰をも守護しない」云々と想うべきである。是の如く四種の供養を為して、百八名〔讃〕によっても称賛すべきである。その後、観修などが為されるべきである。

「arthasiddhi」というのは、悉地等の事業を為さんと欲するならば、事業を為さんと欲するように、そのように随順せる吉慶の句をタントラに説かれたものを先ず誦して、事業が何であれ、それを為すべきである。それによるならば、その者は望みのままの悉地等を成就するであろう。「悉地を欲する者たちは、吉慶の句

を受持すべきであって、不吉な句 (tshig ngan pa) 等は捨すべきである」と世間に於いてそのように説かれる如くである。

H306 「最勝の悉地」においても、タントラに誦されるべき心呪³が説かれ、そのものを (D 129a) 最初にそのように誦すべきである。何故ならば、真実なるものは吉慶であるからである。このような所作を為しおわって、密意するところの理趣と、随順するところの自らが成就すべき本尊の心呪を誦誦すべきである。残りのものなどは了解しやすい。是の如く悉地の因を吉慶の句を成就する音声と説いて、今は誦誦等に遍入した瑜伽者たちが、説かれた如き印を結ぶことなどを堅固にすべきために、「次に、一切印の共通の自の身・語・心金剛」云々によって示される。

【訳註】1 「rig pa'i 'dul ba'i rgyud phyi ma」 *vidyāvinayottaratāntra* ? 『教理品』には見当たらない。ただ、少しく近いものを挙げておく。

H2874 svahrdayapuṇyasiddhitāntra 心明福成就教理

kṛtvā caturvidhāṃ pūjāṃ mahāpuṇyam avāpnute /
buddhapūjāśv apuṇyāpi sidhyate nātra saṃśaya iti //
四種供養依法作 由是獲得大福聚
供養諸佛勝福門 此中成就無疑惑 (大正藏 18・440b)

H2875 mudrāpuṇyasiddhitāntra 印契福成就教理

rakṣaṃs tu samayaṃ guhyaṃ mahāpuṇyam avāpnute /
祕密三昧爲加護 由是獲得大福聚 (440c)

H2876 mantraṇyasiddhitāntra 呪句福成就教理

buddhanāmādivacanair mahāpuṇyam avāpnuyāt /
彼一切佛最初説 如應獲得大福聚

H2877 vidyāpuṇyasiddhitāntra 大明福成就教理

dānam agryaṃ hi puṇyānāṃ dadan puṇyam avāpnute /
布施諸福中最上 由是獲得大福聚

2 「何ものをも守護せず」 D ci zhig ni **ma** bsrungs, P ci zhig ni bsrungs とあり、D をとる。

3 「誦されるべき心呪」 H244 にとかれる心呪。⑦⑩ vajravajra / ⑦⑪ śuddhaśuddha /
⑦② sattvasattva / ⑦③ buddhabuddha /

(4) 一切印普通・身・口・意金剛を金剛堅固にする儀則（百字真言）

H307 次に、一切印（四印）の〔四大品〕共通の各尊の身・語・心金剛を金剛〔堅固〕にする詳細な儀則がある。印の加持を怠ったとき、あるいは、自ら意欲をなくしたときは、この心呪によって堅固になすべきである。

①② om vajrasattva samayam anupālaya vajrasattvatvenopatiṣṭha
ḍṛḍho me bhava sutoṣyo me bhavānurakto me bhava supoṣyo
me bhava sarvasiddhiṃ ca me prayaccha sarvakarmasu ca me
cittaśreyaḥ kuru hūṃ / ha ha ha ha ho bhagavan sarvatathāgatavajra
mā me muñca vajrībhava mahāsamayasattva āḥ //

オン バザラサトバ サンマヤ マドハラヤ バザラサトバ チベイド ハチ
シュタ ゼリダウメイハンバ ソトシュメイハンバ アドロキトメイハンバ ソボ
シュメイハンバ サラバシッチン メイハラヤシャ サラバキヤラマソシャメイ
シッタ シッリヤクロ ウン カ カ カ カ コク バギヤバン サラバタダ
ギヤタ バザラマメイモンシャ バジリハンバ マカサンマヤサトバ アク //

（オーン 金剛薩埵よ 誓願を守護せよ 金剛薩埵として安住せよ 我に堅固があれ 我
に満足があれ 我に随喜があれ 我に繁栄があれ そして我に一切の悉地を齎せ また一
切の事業において我に心の安寧があれ フーン ハ ハ ハ ハ ホーホ 世尊よ 一切
如来の金剛よ 我を見離すなかれ 金剛より成れるものよ 大誓願ある薩埵（大三昧耶薩
埵）よ アーハ）

【訳註】 略出 卷二（大正蔵 18・239a）に出でる百字真言には割り注が施してある。
割り注を取り出すと金剛智訳の百字真言となる。

「金剛薩埵三摩耶願守護我 以爲金剛薩埵 爲堅牢我 於我所歡喜 授與我一切悉
地 及諸事業 令我安隱 吽 呵 呵 呵 呵 護（引） 世尊 一切如来 願金

剛莫捨離我 令我爲金剛三摩耶薩埵 摩訶三昧耶薩埵阿(去引)」

(金剛薩埵よ 三摩耶よ 願わくは我を守護せよ 以て金剛薩埵と爲り 我を堅牢と爲せ 我に於て歡喜する所 我に一切悉地を授与せよ 及び諸の事業 我をして安隱ならしめよ 吽 呵 呵 呵 呵 護(引) 世尊 一切如来 願わくは金剛よ 我を捨離する莫れ 我をして金剛三摩耶の薩埵たらしめよ 摩訶三昧耶薩埵よ 阿(去引))

〔慶喜藏〕(P 189b8~, D 167b5~)

「次に、一切印の」というのは、金剛遍入に至るまでの義利悉地等の印である。「共通の」というのは(P 190a) 如来と一切の部の瑜伽者たちの共有となるものである。「金剛にする」というのは、堅固になす儀則である。何を堅固にするのかとならば、自の身と語と心金剛である。いつ堅固になすのかとならば、「或いは印の加持を怠ったとき」云々というのであって、「或いは」というのは、もしある時で、大印等を修して遍入を成就したものたちが、(D 168a) そこに所縁した心が他に遊ぶことと、他の境地に行くこと等の分別の理趣によって逼められたその時、印の加持の力が退失することによるならば、それが「印の加持を怠ったとき」というのである。その時、「或いは意欲をなくしたとき」というのは、もし観修することによって、全く疲れてしまったとき、その印を解こうとするときである。その時、再び「堅固になしなさい」という、時の決定を説いたのである。「この〔真言〕によって」というのは、「om vajrasattva」云々という百字〔真言〕を説くことによってである。

〔釈友〕(P 151a8~, D 129a3~)

「次に」というのは、その後続いてである。「一切印の」というのは、四種の印とも如理相応などののである。「共通」というのは、等同である。それは何であるかとならば、(P 151b)金剛になすことであって、堅固にすることである。何において〔堅固になすのか〕とならば、「身(lus)・語(ngag)・心(sems) 金剛」というのであって、身(sku) 印は身(lus) を金剛にする。口(gsung) 印は語(ngag) を金剛にする。

意 (thugs) 印は心 (sems) を金剛にするのである。「詳細な儀則」とは、方便の詳細な所作である。「金剛(堅固)になすこと」、それは始めか、終か、あるいは中間における時か、所作を知らないならば、そのために「印の加持を怠ったとき、あるいは緩慢になるとき」と説くのであって、「とき (nam ; yadā)」というのは、「いかなるときにおいて[も]」である。諸印の加持であることによるならば、「印の加持」であって、安住 (gnas ; *adhi-ssthā*) という意味である。それはまた、身 (sku) の諸印の[加持]は身 (lus) である。口 (gsung) の諸印の[加持]は語 (ngag) である。意 (thugs) の諸印の[加持]は心 (sems) であって、悪習などの過失によって、身 (lus) 等が緩慢になるならば、金剛(堅固)にするところのこの儀則がなさるべきで、そこに時の決定があることはないのである。あるとき、懈怠などの過失によって所作が円満することが無く、また、自ら放棄を欲する者となると、その時、「これによって」という、次に説かれる百字によって、悪習や懈怠などのすべてと、障礙やヴィナーヤカ等を求尋して、印の加持によって殊勝の身等を堅固になすべきである。

H308 「無間[罪]を作る者も、一切如来の盜賊(一切如来の説を私の説だという)も、正法を謗る者も、一切の悪業をなす者も、この[真言]によって一切如来の印を成就し、金剛薩埵が堅固に[安住]することから、まさにこの世の生において、速やかに欲するままの一切の悉地を、最上の悉地を、金剛の悉地を、あるいは金剛薩埵の悉地、乃至、如来の悉地を獲得するであろう」と尊き一切如来金剛薩埵は言った。

慶喜蔵 (P 190a5~, D 168a3~)

「[これ(百字真言)によって]、無間罪を作る者も」云々について、「悉地を得るであろう」というまで結びつく。「無間罪を作る者も」というのは、年月 (P lo zla ba, D la bzla ba ?) を説くことであって、確実に[無間罪を]受けるであろう大罪をなすものであっても成就するならば、小罪をなすものや、[身]相続の清浄なもの、彼らは何をか言わんや全く成就するであろう。「一切如来の盜賊」というのは、何

であれ如来によって説かれたことを、『これは私がなしたのであって、この論書は仏陀の説いたものではない』と言うことが、「一切如来の盜賊」を(P 190b) なすことで、彼らもまた[成就する]。「正法を謗る者」とは、正法を盗む大悪をなすもので、『これらは仏に依って説かれたものではないけれども、これは有名な賢者によってなされたものである』と、如来によって説かれた語或いは義を排除するもの、彼もまた[成就する]。「一切の悪業をなす者」というのは、[悪] 律儀や[悪] 行や邪命を具する彼らも、金剛薩埵[の百字真言]を堅固になすことによって成就するものとなるであろう。「一切如来の印」とは、身・語・心金剛の如き三摩地を得ることで、「金剛薩埵を堅固になし、それよりまさにこの世に欲するままに」(D 168b) というのは、「最上の悉地」等の悉地と、大宝の悉地と自在になすことと遍入と放逐(D bskrad : *pravāsa*)と鉤召と縛と愚昧と狂気等も「一切の悉地」という語であると説くのである。「最上の悉地」というのは、如来と金剛薩埵と金剛宝(rdo rje rin chen ; P 欠)と金剛法と金剛業と持明の悉地が「最上の悉地」である。「金剛の悉地」というのは、四種の神通悉地である。「金剛薩埵の悉地」というのは、十六菩薩の悉地について「金剛薩埵の悉地」というのである。「如来の悉地」というのは、五如来の悉地である。「乃至」という語は、嬉女等の悉地から金剛遍入に至るまでの悉地を示したのであって、そのような諸の悉地をそれ(百字真言)によって得るであろう。

〔釈友〕(P 151b6~, D 129a7~)

「これによって」というのは、説かれたところの心呪によってである。(D 129b) 「無間業」というのは、一切の悪業の中で非常に暴悪なのが¹無間業であって、死んだ後に受けるもので、ある行為によって無間の大地獄に堕ちること、それが無間[業]といわれるのである。それはまた、1) 母を殺すこと。2) 父を殺すこと。3) 阿羅漢を殺すこと。4) 如来に対し悪心によって血を出させること。5) 僧伽(P 152a)の破壊をなすこと等である。このように説かれたこと等をなすことが無間業であって、この故に、善趣に行くことも得難いならば、真言[行]を成就することとは何をか況んや言うまでも無い。けれども、この心呪(百字真言)を唱えること

によって、それらも成就するであろうと説くのである。

「一切如来の盜賊」というのは、誰であれ如来の諸法を聞いて、「これは私の法である」とそのように示す者が「一切如来の盜賊」といわれる。さらにまた、「私の示す法はこれである」と説示をなして、法の偷盜をなす者、その者において「一切如来の盜賊」というのであり、それも非常に大きな罪をなすことである。彼らであってもこの心呪を唱えることによって、成就するであろうと示したのである。ある有情が正法に対して譏ること、それもまた大きな罪をなすことである。經典など、仏の御口から説かれたことなどを、仏の説ではないと譏ることである。さらにまた、「仏の説いたことではない」と言う、それもまた正法を譏ることである。それによるならば、正法を譏ることをなす者、彼らもまた、心呪を唱えることによって成就するであろうと説いたのである。ただ一一の罪過のみをなすだけでなく、一切の罪をなす者もこの心呪を唱えるならば、悉地を獲得するであろうし、一切如来の印の成就者となるであろうと説かれたのである。それによるならば、「金剛薩埵が堅固に〔安住する〕」と説くのである。(D 130a)次のように示す。すなわち、この勧請の心呪によって、世尊金剛薩埵を勧請するならば、堅固になることによって、「まさにこの生において (P 152b) 欲するままに」と、そのように歓喜するのである。「一切の悉地を、あるいは」というのは、共通のである。「最勝の悉地」云々によって殊勝を示したのである。その殊勝とは何であるかとならば、「金剛の悉地」である。「仏の悉地が悉地の最勝と説くならば、金剛の悉地が何故悉地の最勝と説くのか」と問うならば、何故かとならば、空性の智 (P ye shes, D ye shes rdo rje 「智金剛」) より仏性等の一切の悉地が生じるので、それによるならば、金剛の悉地も悉地の最勝と説かれることについて過失はないのである。金剛薩埵の悉地は悉地の最勝たるものである。「乃至」という語は、所余の菩薩たちの悉地を摂している。「一切如来金剛薩埵」というのは、一切如来の金剛薩埵であって、世尊普賢菩薩という意味である。〔乃至という語は〕これらも摂化するという語である。

【訳註】1 「非常に暴悪なのが」D shin tu mi bzad pa とあり、P shin tu mi zad pa 「決して尽きることがないのが」とある。

(5) 解印・供養・撥遣儀則(一切印解脱儀則)

1) 通則(解印真言・宝印真言・解縛真言)

H309 次に、一切(四印)の印の〔四大品〕に共通の解〔印〕の詳細な儀則がある。そこで、始めにまず、生起された諸印があるが、それらをそれぞれの処で、この心呪と共に解くべし。

(解印) ⑫³ vajra muḥ / バザラ ボク // (金剛よ ムフ)

慶喜蔵 (P 190b8~, D 168b4~)

「次に、一切の印」というのは、如来(P 191a)と一切の部の三昧耶と法と羯磨と大印等である。それら〔の印〕を解くための詳細な儀則が、「解〔印〕の共通の詳細な儀則」であって、三昧耶縛によって結ばれた諸〔印〕が、三昧耶の縛から離れることが「解」である。「そこで、始めにまず」というのは、撥遣するときの前であって、印の解をなした後に、諸尊を撥遣するという意味である。「それぞれの処」というのは、唱えて説くことである。つぎのように示す、すなわち、「ある印を心臓の方から生じ、その〔印〕そのものを解くべきである」¹というのから、「頭頂より生じたものが、そのものからである」²というまでである。そこにおいて、金剛薩埵等の住处の決定は説き終わった。如来たちの〔住处〕が説かれるべきである。金剛薩埵の住处は阿閼の〔住处〕である。金剛宝の住处は宝生の〔住处〕である。金剛法の(D 169a)住处は無量光の〔住处〕である。金剛業の住处は不空成就の〔住处〕である。頭頂の住处は毘盧遮那の〔住处〕である。ここに相応するのは次のようである。すなわち、毘盧遮那の住处において、vajradhātuと唱えて、三昧耶印を結び、vajra muḥという〔心呪〕で、毘盧遮那の住处で解いて、その一切の印を解くと想うべきである。同様に金剛遍入に至るまで、三昧耶印を結んで、〔金剛遍入の場合は〕vajrāveśaと唱えて、vajra muḥという〔心呪〕で、金剛遍入の住处で解いて、その一切の印を解くと想うべきである。

【訳註】1 「ある印を心臓の方から生じ、その〔印〕そのものを解くべきである」 phyag rgya gang snying ga'i phyogs nas byung ba de **de nyid** du dgrol bar bya'o / なんと生硬な訳であるが、経文の phyag rgya thams cad gang dang gang nas byun ba de dang **de nyid nas** snying po 'dis dgrol lo / (Skt. yato yataḥ samutpannā mudrā tāṃ tatra tatraiva muñced anena hṛdayena /) に当たると思われる。

2 「頭頂より生じたものが、そのものからである」 gang sbyi gtsug nas byung ba ni **de nyid nas** so / 経文と思われるが、本章（金剛界大曼荼羅廣大儀軌品）には見当たらない。なお、この共通の儀則は四大品（金剛界品・降三世品・遍調伏品・一切義成就品）に共通の儀則で、金剛界品以外には説かれていない。それを考慮すれば、「頭頂より生じたものが「そのものから」である」と読むべきか。

〔釈友〕 (P 152b5~, D 130a5~)

諸々の印の縛を説き終わった。悉地もまた説き終わった。事業なども説き終わった。堅固にすべきことも説き終わった。出〔定の〕時、諸々の印を解いて出定すべき所作において、どのように〔印を〕解くべきであるか、何処で解くべきか説かれていないので、そのために「次に一切の印を解く共通の詳細な儀則を説く」と説かれるのである。「次に」というのは、その後すぐにである。「一切の印」というのは、四種である。「共通の (P spy'i, D phy'i, Pをとる)」というの、同類の (mtshuns pa'i) ということである。「解くことの詳細な儀則」というのは、縛を解く方法の区別である。その解くことの詳細な儀則もまた多種であることによるならば、そのために、その決定の所縁を示すために、「そこで (te la : tatra)」云々と (P 153a) 説くのである。「始めにまず (thog ma nyid du ; ādita eva)」というの、第一にまず、解くことを (D 130b) 説くべきであるということで、それが為されるべき余の基本 (D gzhi, P bzhi, Dをとる) がある。「始めにまず (thog ma nyid du)」というところの「**nyid : eva**」の語は、解くのみ (dgrol ba kho na) と相応する。「一切の印がそれぞれから生じる」というのは、それぞれから生じることを示すことがなくても、話題 (rab tu byed pa ; prakaraṇa) の義のみで知るべきである。そこにおいて暫時、一切印の基本は大印であって、諸々の三昧耶印の〔基本〕は金剛縛である。金剛縛の〔基本〕は金剛合掌である。諸々の羯磨印の〔基本〕は

二金剛拳である。二金剛拳の[基本]は三昧耶の金剛拳である。諸々の法印の[基本]は舌である。諸々の大印の[基本]は心臓である。それによるならば、出定のときも暫時、諸々の羯磨印は二金剛拳を意にて摂すべきである。二金剛拳は三昧耶の金剛拳に[摂]するのである。それによるならば、一切の三昧耶印は金剛縛に[摂]するのである。金剛縛は金剛合掌に[摂]するのである。金剛合掌は大印に[摂]するのである。諸々の法印は舌に[摂]するのである。大印は金剛[杵]に[摂]するのである。金剛[杵]は月輪に[摂]するのである。月輪は菩提心の自性を成熟する身体の心臓を開くのである¹。それを円満して摂受の理趣の如くその如く、三界より超勝することなどの四印を縛して再び分別すべきである。それぞれから生じたもの、そのそれぞれを意をもって摂取して、それより次第に説かれた如き心呪をもって心臓等において解くべきである。区別は以下である。すなわち、如来部と金剛部においては、vajra muḥ というべきである。蓮華部においては、padma の名を唱えることに (P 153b) よってである。宝部においては、宝珠 (rin po che ; maṇi) の名を唱えることによってである。一切の分別においても、三昧耶はそれぞれの場所で解いて、心呪を唱えるや否や、一切の印を解くべきである。

【訳註】1 「身体の心臓を開くのである」 D snying gar bkrol lo, P snying kar dgrol lo (心臓に解くのである) とある。D をとる。

H310 次に、心臓より生じた宝金剛の印を自分の灌頂処(額)に置いて灌頂し、二頭指をもって鬘を纏いつつ結び、同様に甲冑をこの心呪と共に結ぶべし。

(宝印) ⑫²⁴ om ratnavajrābhiṣiṅca sarvamudrām me dṛḍhikuru varakavacena vaṃ // オン バザラアラタンナウ ビシンジャマン サラバボダラ メイ ダリチ クロ パラキャバセイナウ パン // (オーン 宝金剛よ 灌頂せよ 勝れた甲冑によって 我が一切印を堅固になせ ヴァン)

慶喜蔵 (P 191a8~, D 169a3~)

「心臓より生じた金剛宝の印」云々について、聖虚空蔵の三昧耶印を心臓に結

び、それより引き上げて (P 191b) 自の灌頂処 (額) の毫相の方に置いて、「**vajraratna abhiśiñca**」という [真言] によって、一切印の灌頂をなしてから、一切印は毘盧遮那等の自性を有するけれども、宝冠によって灌頂するのである。「二頭指をもって」云々について、再び、聖虚空蔵の三昧耶印を二つになして、「**sarvamudrāṃ me dṛḍhikuru varakavacena vaṃ**」というこれ (真言) と、同様に二頭指を以て、彼等において甲冑を結び、そのものの繒綵と鬘を纏って結ぶべきである。

〔釈友〕 (P 153b2~, D 130b7~)

「次に心臓より生じた」云々 (D 131a) の経文は解しやすいため説かない。特に以下である。それぞれの想うところにおいて、金剛宝女の印を生じたままのそれぞれによって、それぞれを印と真言そのものによって灌頂すべきである。

H311 次に再び、甲冑の端の鬘の縛を解いて、この心呪と共に齊掌によって満足せしめよ。

(拍掌) ⑫ **vajra tuṣya hoḥ** / バザラドシャ コク // (金剛よ 満足せよ ホーホ)

(1) この儀則によって、諸印の解と縛を満足したものは《諸印の解 [印] と縛 (宝印) と満足 (拍掌) [を成就したものは]》、
金剛性を獲得するであろう。あるいはさらに、金剛薩埵 [百字真言] によっても [金剛性を獲得す]。

(2) 金剛薩埵を一度誦すならば、欲するままに、安樂を自体とするものを¹、
誦しただけで、成就するであろう、金剛手の言葉のように。

と尊き普賢は言った。

【訳註】1 「安樂を自体とするものを」校訂サンスクリットは *sukhātmanām* と所属格 (pl. gen.) となっているが、*sukhātmānam* と目的格 (sg. acc.) にとっておく。但しメーター (韻律) は不調となる。

〔慶喜蔵〕 (P 191b3~, D 169a6~)

次に繒綵を垂れて、「**vajra tuṣya hoḥ**」という「真言」と、齊等にした合掌にて最後に満足すべきである。「**金剛の如くになる**」というのは、そこにおいて、甲冑を被ることと、鬘を結ぶことなどによって、真言者は身・心が金剛の如く不壊となるであろうという意味である。「また、**金剛薩埵によってもなさるべし**」というのは、**vajrasattva**という金剛薩埵〔百字真言〕を唱えることによって、説くや否や、それがすべてとなるであろうという意味である。また、どのようになるのかとならば、「**金剛薩埵**」云々と(D 169b) 説くのであって、それゆえ「**金剛薩埵を一度**」¹と説いて、一度唱えたならば、成就するであろう。「欲するままに」というのは、思いのままに唱えるという意味である。何を成就するのかとならば、「**我安楽** (bdag bde ba ; ātmasukka ?)」と説くのであって、心安楽の自我を有するもの、それが「**安楽の我** (bde ba'i bdag ; sukhātman)」であって、吉祥金剛薩埵を観修することによって、心安楽等を成就するであろう。どのようにかとならば、「**唱えることのみによって**」である。「**金剛手によって説かれたように**」というのは、世尊(P 192a) 金剛手が「**安楽の自我を有するものを成就するであろうが、無安楽の自我を有する心散乱などではない**」と説くことと同じある。

【訳註】1 「**金剛薩埵を一度**」チベット訳は rdo rje sems dpa' lhan cig 「金剛薩埵と俱に」とあるが、経文には rdo rje sems dpa' lan cig とあり、lhan cig は lan cig の間違いとする。

〔釈友〕(P 153b3~, D 131a1~)

「次に再び、**甲冑の端を**」というのは、甲冑の端に鬘を結んだものがあるが、それが「**甲冑の端の鬘の縛**」というのであって、それを解いて、合掌を齊等に拍して、「**満足すべきである**」というのは、二手を齊等にして、心臓の方にひそかに三度拍すべきである。それが「**合掌を齊等に**」であって、説かれたとおりの心呪もまた誦すべきである。「**この儀則によって**」というのは、説かれるや直ぐにであって、説かれた通りの諸処において解くところの儀則によってである。そこにおいて、宝金剛女の印を自の身において主であると安置して、甲冑の端を鬘を結ぶよ

うに結んで、堅固になして、合掌を斉等にして満足をなす（拍掌）ならば、金剛の如くになり、決して捨てられないという意味である。この儀則のみによって金剛の如くなるのか、然るに、別に他の儀則もあるのかとならば、その故に「さらにまた、金剛薩埵によってもなされる」というのであって、百字によってもなされるという意味である。次のように示される。すなわち、適処にて諸印を解いて、宝金剛女の印にて灌頂し、甲冑の端を鬘になさずとも、百字を誦して、斉等の合掌にて満足をなして出定するならば、そのようであっても金剛の如くなるであろう。

四印を（P 154a）詳細に説き終わって、印に依止する念誦の儀則を説く所用によって、その故に「金剛薩埵を一度誦して」云々によって念誦の儀則が示される。金剛薩埵は曼荼羅の第一世尊の薩埵であって、その真言は、これそのもの（*di nyid ; ihaiva*）であり、それによるならば、その義を観修して（D 131b）一度誦すことによっても成就するであろう。どのように誦すべきであるかとならば、念誦の儀則は「欲するまゝに」というのであって、その所欲に随ってである。

「それはまた、坐しても、臥しても、立っても、横になってもよい。

欲するまゝの行によって、何であってもふさわしい。

菩提心の生起〔の真言〕を誦すことによって、

賢者は疑いなく悉地を獲得す」¹

と如実に説かれる如くである。「我安楽（*bdag bde bar ; sukkhātmanām* 〈安楽を自体とするもの〉）」というのは、心安楽においてなされる。「心安楽などは、一境となることである」と如実に説かれる如くである。

次のように示されている。すなわち、安楽の自体を有するものであること、それが安楽であって、「我」というのは、我慢の基体であることによって心においてなされるのである。「安楽」は安楽の受であって、安楽を有する心である。このような「我安楽」より成就するのであるが、煩惱からではない。

「苦行や難行は尽きることがないので、身体は枯渴し、苦しみに苦しむことによって心は散乱し、心の散乱は悉地を変改するであろう」（訳註1-①）

と如実に説かれている如くである。是の如き種の念誦のみによっても成就するであろう。しからば、念誦のみによって成就するのかとならば、それ故に「金剛手

によって説かれたように」と説かれているのであって、「ように」と云うのは、これやそれやのタントラの中に、

「成就せざる時も、世尊金剛薩埵 (P 154b) の色身を観修し、そのように誦するのみによっても成就するであろう」

と世尊金剛手によって説かれているのが「ように」である。このことも誰によって説かれたのかとならば、「世尊普賢によって説かれた」というのであって、世尊普賢がお説きになったのである。

【訳註】1 この偈頌の出典は不詳であるが、**〔覚密〕**に同様な趣旨の註釈があるので挙げておく。H303の箇所、**「七巻理趣經」**を経証としている。漢訳を付しておく。

Buddhaguhya : Tantrārthāvatāra (P 23b3~24a8, D 21a5~22a1)

「次に自の三昧耶印の三昧耶薩埵を自身と観修して、この心呪によって加持す。そこにおける心呪は以下である。om samayasattvādhiṣṭha mam」というので、則ち、「自の印の薩埵を自身と観修して、この**〔心呪〕**によって加持す。心呪は以下である。om samayasattvādhiṣṭha **[sva]** mam」(H303) **〔と経文にある〕**。

自身と本尊の瑜伽をなすこと、これは悉地の因の主であると知るべし。何となれば、本尊の三昧耶薩埵を自身とよく観じることによって、完全に清浄なる真言によって障礙の塊を遙か遠くに追いやって一切の所作業を円満によくなすことは、**〔瑜伽〕**以外の清めや苦行や律儀や難行に努力する事なく久しからずして成就するであろう。すなわち、『真実摂大乘の經典』に、

清めや律儀はここでは必要なし、苦行、難行も必要なし。一切諸仏 (五仏)、

大薩埵 (十六大菩薩) が我と瑜伽することにより成就するであろう。(出典箇所不詳)

と説かれている如くである。何故かとなれば、**〔瑜伽〕**以外の清め等や律儀に努力することは逼悩心をなすので等至に背く。それ故長時に難行すれば悉地を獲得するかもしれないし成就しないかもしれない。それ故、過失を有することのない他の方法によって、**〔すなわち、〕**安楽に身体を休めて本尊の瑜伽そのものを常に努力してなすべし。他の経等にもまた、この理趣があまねく示されている。すなわち、

①果てしない難行や苦行によって、**〔この肉身は〕**すぐさま干からびるであろう。苦行によって心は虚ろとなり、瑜伽を証得しないであろう。

- ②それ故、瑜伽者は思うがままに、何でも食べ、何でもなし、
好きなことをなし、何でも喜んでなし、
- ③立っても、坐っても、往くも、止まるも
笑うも、語るもふさわしく、いつでもあるがままになし、
- ④曼荼羅に入らなくても、あるいは、あらゆる障害を有していても、
《我は本尊と瑜伽せり》という言葉のみによって常になすべし。
- ⑤まさに、この瑜伽によって一切のものが成就し、
一切の悪食・悪行もけっして過失とはならないであろう。
- ⑥一切の大欲を自体とする殊勝なる自在を成就するであろう。
一切持金剛王・殊勝自在最勝・
- ⑦仏・菩薩性をこの瑜伽によって獲得するならば、
いかに況んや諸々の悉地や最勝事業の他の諸事をや。
- ⑧不空なる最勝悉地と一切印を成就し、
一切の苦を滅尽するこの瑜伽は堅固にして最勝なり。
- と、最勝にして意安楽なるものを世尊・金剛薩埵は説きたまえり。

(Paramādi : P No.120, 252b4~253a1, D No.487, 242b4~243a2)

以下相当の漢訳。

①又復一切適悦相應者。謂一切三昧相應成就故。行人修此法者。當與適悦心相應。何以故若勤苦加行。卽於自體而生困苦。由是於法而生散亂。不能專注作諸成就。②是故修相應行者。隨意隨力而於飲食受用。③乃至四威儀中戲笑語言。於一切處無復罣礙。④⑤⑥設有未入曼拏羅及有諸障惱。但當依本尊相應行修成就法者。於剎那間。皆悉圓滿此大欲樂三昧自在主諸金剛部王。⑦若求證諸佛及諸大菩薩。由此相應法尚得成就。何況求諸成就事。⑧此決定成就法。一切皆得成。能成諸密印能盡苦邊際。以此相應微妙。是名金剛薩埵最上適悦法

(『仏説最上根本大衆金剛不空三昧大教王經』卷第六、大正8・819a)

- ①又復た一切適悦相應とは、謂く、一切三昧相應成就の故に。行人にして此の法を修する者は、当に適悦心と相應すべし。何を以ての故に。若しは勤苦加行し、即ち自体に於て困苦を生じ、是に由て法に於て散亂を生じ、能く專注して諸の成就を作さず。
- ②是の故に相應を修する行者は、意に随い力に随って飲食を受用し、
- ③乃至四威儀中の戲笑語言、一切処に於て復た罣礙無し。

④⑤⑥設い未だ曼拏羅に入らざる有り、及び諸の障悩有るも、但だ当に本尊との相應行に依て成就法を修する者は、刹那の間に皆な悉く此の大欲楽三昧自在主・諸金剛部王を円満す。

⑦若し諸仏及び諸の大菩薩の証を求めんとすれば、此の相應の法に由て尚お成就を得。何に況や諸の成就の事を求むるや。

⑧此の決定成就法。一切皆な成ずるを得。能く諸の密印を成し能く苦の辺際を尽す。此の相應微妙を以て、是れを金剛薩埵最上適悦法と名づく。

所言非勤苦	謂所作成就	言う所の非勤苦とは	謂く所作の成就は
而不須加行	隨意隨處所	而して加行を須いず	意に随い 処所に随い
隨欲隨飲食	乃至四威儀	欲するところに随い	飲食に随い 乃至四威儀
語言及戲笑	但發至誠心	語言及び戲笑	但だ発して誠心に至る
住等引相應	依本尊儀法	等引相應に住し	本尊儀法に依り
如是相應理	速成一切法	如是相應の理	速やかに一切法を成ず
此根本大教	是甚深祕密	此れ根本の大教	是れ甚深祕密
若依法修習	所願皆圓滿	若し依法修習せば	所願皆な円満す
所有諸如來	及諸大菩薩	所有る諸如來	及び諸大菩薩
常受持此法	是最上大樂	常に此の法を受持す	是れ最上の大樂
眞實微妙句	大欲大妙樂	眞實微妙の句	大欲にして大妙樂なり

(『仏説最上根本大樂金剛不空三昧大教王經』卷第七、大正蔵 8・824a)

同じ經典の別の個所には次のようにある。その瑜伽の結果として、

仏・菩薩の〔悉地〕もまた、この瑜伽によって獲得しやすければ、他の悉地の如きは云何に況んや。多くの最勝の行為もまた空しからずして最勝に成就する。印の最勝を遍く成就する者は、一切の苦を断じ吉祥を具す。此の瑜伽は最勝にして堅固なり。(Paramādi : P No.120, 238b6~8)

此阿闍梨得諸佛三昧同諸如來。若人得此最上祕密安慰稱讃者。所有一切罪業應時銷散。滅盡無餘永離苦惱。諸天不能見所行無畏。盡三有苦成最上法。而此最勝調伏之法。

(『仏説最上根本大樂金剛不空三昧大教王經』卷第六、大正蔵 8・815b13~b17)

次に本尊のこの三摩地において大菩提を信解すべし。すなわち、

「如来部の大菩提の智の自在をなして、

金剛薩埵の三摩地に住し、大印を観じるならば、

それが大菩提の智なり。観じれば速やかに成就するであろう」(H2338-114)

tatredaṃ tathāgatakulamahābodhijñānasiddhitantram /

114) vajrasattvasamādhistho mahāmudrāṃ tu bhāvayan /

mahābodhir iyaṃ jñānaṃ bhāvayan siddhim āpnuyāt // (H2338-114)

如来部大菩提智成就教理

金剛薩埵三摩地 所有大印當觀想

此佛菩提大智門 如應觀想得成就 (大正蔵 18・428a~b)

とされている如くである。

2) 悉地を得るには観修が主で、念誦の数は問題でないこと

H312 (3) 金剛薩埵等¹の諸薩埵の一切の成就法の所作において²、

ここでは、欲しいままの念誦が³一切の儀軌における³悉地を齎す。

【訳註】1 「金剛薩埵等」 vajrasattvādi- チベットは rdo rje sems sogs とあるが、rdo rje sems dpa' sogs の意にとる。

2 「一切の成就法の所作において」 Skt. sarvasāadhanakarmasu、チベット訳は、sgrub pa dang ni las kun la 「成就法と一切の事業において」とあり、慶喜蔵の釈には phyag rgya chen po la sogs pa sgrub pa (D omits sgrub pa) dang las rnam 「大印等を成就することと諸事業」とある。「一切の成就法と諸業において」と読むべきか。

3 「一切の儀軌における」 sarvakalpeṣu チベットは rtog pa kun las と ablative になっている。

慶喜蔵 (P 192a1~, D 169b3~)

金剛薩埵等でもあり諸薩埵でもあるならば、「金剛薩埵等の諸薩埵」であって、金剛王等より金剛遍入までである。彼等の「成就法と一切の事業」とは、大印等の成就法と諸事業である。成就法と事業、それら一切において、「ここに欲しいま

まに誦して」というのは、「ここに」(‘dir : atra) というのは、このタントラではということで、観修が主であるけれども、数としての誦呪は主ではない。それ故このように示すのである。すなわち、このタントラでは観修が主となることであるので、それ故、欲しいままの真言を唱えるべきであって、数の誦呪はそうではない。

〔釈友〕 (P 154b2~, D 131b7~)

今は、余の薩埵たちの念誦の儀則を比類して示すべきために、「金剛薩埵等の諸薩埵」云々と説いて、金剛薩埵を第一とする薩埵たちであるのが「金剛薩埵 (D 132a) 等の諸薩埵 (D rdo rje sems sogs sems dpa’ rnam, P rdo rje sems dpa’ rnam)」である。このように説かれたけれども、彼等〔諸薩埵〕の真言と心呪などでもあると知るべきである。不離であるので仮設して示したためである。欲しいままに誦した境界は何であるかとならば、その故に「悉地と一切の事業において」と説くのであって、義利悉地等において「欲しいままに」ということで、所欲に随ってである。また、一度誦すことであって、一度の所作であって、金剛薩埵を一度誦すだけでと説くのである。三度、あるいは七度、あるいは二十一度、あるいは百八度、あるいは千八度等であって、瑜伽における観修が主となることであることによるならば、時間の限り、印を観修することを堅固になすこと、その限り誦して、印の瑜伽がなされるべきであるという意味である。

「一切の儀軌より」(H312-d) というのは大乘現証等である。

3) 心呪・印・真言・明

H313 4) 心呪・印・真言・明等の欲しいままの理趣(手段)によって、

儀軌 (rtog pa ; kalpa) に説かれた、あるいはまた、自の所作 (rang byas pa ; svakṛta) による成就法はこの〔タントラ〕のすべてにある。

〔慶喜蔵〕 (P 192a5~, D 169b6~)

このように自のタントラの儀則を説いて、「心呪・印・真言・明等」云々等、そ

れによって所化の人々のために、他のタントラの儀則も説かれることがあるが、そのうち、「心呪」の音声は、一切の部の大曼荼羅に説かれるところの心呪等において為すべきであると説く。「印」は陀羅尼曼荼羅 (P gzugs kyi dkyil 'khor ; D gzugs kyi dkyil 'khor 「色曼荼羅」Pをとる。三昧耶曼荼羅に同じ) に説かれる。「真言」は法曼荼羅に説かれたものなどである。「明等」とは、一切の部の羯磨 (D 170a) 曼荼羅に説かれた事業を為すべきであると説く。それらも「欲しいままの理趣 (手段) によって」というのは、瑜伽 (yoga) と所作 (kriyā) と行 (caryā) と両 (ubhaya) タントラ等の儀則の理趣によってである。「儀軌に説かれた」とは、本尊 (rang gi lha) によって説かれた儀軌 (rtog pa ; kalpa) などと他の儀軌の儀則 (cho ga ; vidhi) であり、それが「儀軌に説かれた」であって、儀軌に (P 192b) 説かれたこと、それによってである。「あるいはまた、自の所作」というのは、本尊 (rang gi lha) が自の成就法を説いたものがあるが、それが「自の所作」といわれる。その自の所作によってでもある。「成就法はこの [タントラ] のすべてにある」というのは、以前に説いた一切 [の成就法] によってという意味である。

〔釈友〕 (P 154b7~, D 132a4~)

心呪と印と真言と明等の念誦の儀則 (cho ga ; vidhi) を説き終わって、今は悉地の儀則を説くべき所用であって、それは「心呪・印・真言・明等」云々 (P 155a) によって示されている。「欲しいままの理趣によって」というのは、瑜伽の加行等の区別によってである。瑜伽の加行の区別、それもまた、ある人に儀軌 (rtog pa ; kalpa) により説かれてもいる。誰かは自らがなすことでもあり、この瑜伽タントラの如く、三度沐浴すべきことや、三衣を替えることなどを説き終わっても、ある人はこの儀則そのものによって、心一境になるならば、その儀則もまた真実である。ある人はそれがないことによって、沐浴の儀則の発動をなした身が安楽とならないならば、その儀則 (cho ga ; vidhi) は儀軌 (rtog pa ; kalpa) より説かれたそのものである (?). それによるならば、如実の儀則の集まりを成就して、沐浴や食物等によって心一境となるならば、その悉地の儀則は真実である。すなわち、心 (D 132b) 一境のみに依託しているためである。

タントラに説かれたある結果によってある儀則があるが、それによる三摩地と随順して欲するものにおけるのが「自の所作あるいは」といわれる。「成就法」とは、悉地の多くの事業などである。「ここに ('dir ; atra)」というのは、このタントラにである。「ni ; tu」というのは、決定して執受することであり、決定とは、少分の念誦は不定にして無尽であるけれども、悉地の儀軌を信解する者たちにおいても未決定であるということである。「すべてに (thams cad do ; sarvataḥ)」というのは、成就法の最勝などである。

4) 供養 (四智梵讃)

H314 次に、供養秘密印¹を宣説し、この金剛讃歌によって詠じつつ、秘密供養の四種がなされるべきである。

126 om vajrasattvasaṃgrahād vajraratnam anuttaram /
vajradharmagāyanaiś ca vajrakarmakaro bhava //

オン バザラサトバ ソウギャラカ バザラアラタンナウ マドタラン
バザラタラマキヤヤタイ バザラキヤラマ キャロハンバ //

(オーン 金剛薩埵の摂受のゆえに 金剛宝は無上なり)

金剛法の歌詠によって 金剛事業をなすものであれ)

それより、内の曼荼羅においても、まさにこの金剛讃歌をもって、金剛舞の合掌によって、秘密〔供養の〕香等によって供養をなすべし。次に、外の曼荼羅において金剛香等によって供養をなし、それらの供養を各自の位置に置くべし。

【訳註】1 「供養秘密印」 Skt. pūjāguhyamudrā、チベット訳は gsang ba'i mchod pa 「秘密の供養」とあり、mudrā は訳されていない。ここでの「印」とは、嬉・鬘・歌・舞の秘密供養女の意味であろう。

慶喜蔵 (P 192b2~, D 170a3~)

「秘密供養」とは、供養秘密であつて、嬉女等である。「説く」とは、vajralāsyе 云々と唱えることで、嬉等の秘密の四供養である。「金剛讃歌」とは、金剛たちの讃歌

であるか、或いは、金剛讃歌の歌詠であることによるならば、金剛讃歌の歌詠であって、それを歌うことが「詠じること」(glur len pa《経文は glu blangs》; gāyan)である。「これによって」(‘dis ; anena) というのは、後に説くことである。

「om 金剛薩埵を摂受することによって」というのは、菩提の相を有する心と、阿閼の部が「金剛薩埵」である。その「摂受」とは、観修の力によって摂取することである。

「金剛宝は無上なり」というのは、布施波羅蜜多とその果である宝部が「金剛宝」である。そのものが無上である。それによるならば、「金剛薩埵の摂受のゆえに」というのは、阿閼の部を証得するならば、「金剛宝は無上なり」といわれるべきで、「煩惱の習気を有することから離れた宝部と平等であれ」と、瑜伽者に対して勧請することである。

「金剛法の歌詠によって」というのは、般若波羅蜜多を自体とする心・心所と、蓮華部が「金剛法」である。その「歌詠」とは、一切法は自性からして清浄であると観察することであって、(D 170b) それ(観察)はまた、明了の所作によって種々様々に観察することであり、それによるならば「歌詠」と説くのである。

かくの如くあることによって、「金剛の事業をなすであろう」というのであり、(P 193a) 精進波羅蜜多と羯磨部が「金剛」であって、そこにおいて呼ぶのである(?)。仏陀の化作と有情利益をなすことがその「事業」であって、円満するであろうならば、「金剛の事業をなすであろう」と勧請するのである。それによって次のように示す。すなわち、金剛歌を得て、それぞれ二金剛拳より生じた舞をなして、金剛嬉等の羯磨印を結び、供養すべきである。このように、秘密の四供養によって、外と内とを具足する曼荼羅をすべからく供養して、同様に、舞と歌を得て、舞より生じた金剛香女等の四羯磨印と外の香等において手を重ねることによって得て、内の曼荼羅を供養してから外の曼荼羅を供養すべきであると、示さんがために「それより、内の曼荼羅において、金剛讃歌そのものによって」云々と説くのである。「それらの供養を各自の位置に置くべし」というのは、嬉等の印を結ぶとき、嬉等の仕草を瑜伽によって観修することがそれで、嬉等の位置に意をもって安立することで、他は印を結ぶべきである。

〔釈友〕 (P 155a7~, D 132b2~)

念誦の儀軌と悉地の儀軌を説き終わって、お招きした諸尊にお戻り頂く儀軌を示さんがために、「次に、秘密供養」云々と説くのである。「次に」というのは、その後すぐにであって、お招きした諸尊をお戻り頂くために (P 155b) 更に供養すべきである。どのように供養するかとならば、「秘密の供養を誦して」と説くのである。諸々の供養のうち、[内の] 秘密であるならば、「秘密供養」である。それはまた、供養は八種であると説くのは、その秘密は曼荼羅のために集まったのである。それを「誦す」とは、それを言うことである。

「四の秘密供養をなしなさい」というのについて、四の秘密供養とは、嬉女等の四供養である。香等の諸供養は、薫香等、外の供養の資具が存在するけれども、嬉女等は、外の資具としては見ることはないので、そのようなものを除いて、他に供養しなさいと言っても、誰も判らない。それ故、「秘密の供養」と言われるのである。花等は、言うまでもなく、牧牛者の妻 (ba lang rdsi'i chung ma) 等々においても有名である(?)。それ故、嬉女等について、「秘密の供養」の語と説くのである。「秘密の供養を宣べて」と説くとき、その秘密の供養は (D 133a) どのようにすべきか判らないので、それ故「この金剛の讃歌によって歌詠して」と言うのである。

「金剛の讃歌」とは諸々の金剛の讃歌であって、一切の仏・菩薩の〔讃歌〕である。さらにまた、金剛の讃歌であり、世尊・菩提心〔でもあるもの〕が金剛の讃歌であり、讃歌とは、まさに功德を奏することである。「この」というのは、次に言うことである。「歌」とは、グラーマラガ (grā ma ra ga ?) 等の暗誦である。「歌うこと」とは、声を出すことである。

今は、「オーン」云々とは、秘密の供養を示す。「金剛薩埵」とは、世尊菩提心である。その「摂受」(P 156a) とは、「正摂受」であって、曼荼羅等に入ることを始めとなすことによってである。このように摂受があるならば、金剛宝は無上となる。「宝」とは、世間と出世間の一切の勝れた財宝を施与することと、一切の貧窮を断滅することである。それが信心の摩尼宝珠においてなされると意味されており、金剛を自性とする者が菩提心によって、信心の摩尼宝珠を加持するな

らば、金剛宝となり、一切の勝れた安樂を生じるならば無上ともなり、それより確実に生じる宝部にもなるであろう。そこで生起したその菩提心を加持するならば、信心の摩尼宝珠は清浄となる。

次に、「金剛法の歌詠によって」というのについて、「金剛法」とは、仏・菩薩たちのであるならば「金剛法」である。さらにまた、空性の智の金剛より生起するならば「金剛法」である。また、金剛のような法であるならば「金剛法」である。真言の行などは、大乘の諸法たる異論 (phas kyi rgol ba : *paravāda*) によって動揺させられるものではない (D 133b) からである。それを歌詠することが、諸法における十種の成就の「金剛法の歌詠によって、金剛業をなすであろう」というのであって、金剛などの業であるならば、「金剛業」であって、仏・菩薩たちが無上の菩提に御心を生じて、信心の摩尼宝珠など、すなわち、菩提の支分の摩尼宝珠を清め、大乘の法の十種の (P 156b) 成就によって歌を歌い、自他の相である無上なる御業をなすように、そのように、汝も天と人の集まり、それらに対して金剛の諸業をなすであろうと示したのである。それは、天と人などに対して、歌詠することの方便の法を示したのである。

金剛嬉女などの四印と金剛歌という讃歌の語である四句よりそれぞれの句とそれぞれの印とを結合して、次第に供養すべきであり、それが仏・菩薩たちの [供養] であると知るべきである。

「金剛舞は手を合掌し」というのは、前に説き終わった。香等の印の状態より、金剛舞の虚心合掌をもって、香等を意をもって捧げて、香等によって内の曼荼羅を供養すべきである。次に、その外の曼荼羅を同様に供養して、それらの印をそれぞれの位置において安置すべきである。

〔覚密〕 (P 42a4~43a2, D 38a7~39a5)

四種の秘密供養の儀則がなされるべきである。また、そのために最初に供養の三摩地を現前すべし。すなわち、その相は、

「普 (D 38b) 賢を欲する我は、一切有情に安樂を与える者にして、金剛薩埵の三摩地に住し、供養するならば悉地を得るであろう」¹ (H2660)

と説かれている。「金剛薩埵」というのはまた、親近の相であって、歡喜を生ずべき他の薩埵たちに対してもふさわしい。

次に秘密供養(四智讃)を誦して、金剛舞の瑜伽によって、二金剛拳を腰の両脇に慢の仕草を伴って置き、言われるままの菩提心の功德を念じることを先になし、そこに於いて、喜びを生じて信を増長することと、身毛豎立等を先になし、密かに曲げて (ldem bag can du ?)、頭を左に傾けるべし。これは金剛 lāsye (嬉) の羯磨印で、その心呪は以下である。om vajralāsye / om vajrasattvasaṃgraha / vajraratna anuttare / vajradharmagayane / vajrakarmakaro bhava / というのが秘密供養であって、四の秘密供養分においても、それぞれの心呪を伴って誦すべきである。

次に舞をなして、金剛鬘の羯磨印 (P 42b) を結んで、以前に説いた秘密供養そのものを誦して「陀羅尼と解脱など、一切如来の功德の華鬘の集まりが自と一切有情に生ぜんことを」と思つて、二金剛拳をもって自の頭頂に鬘の仕草で結ぶべきである。また、心呪は以下である。om vajramāle。

次に同様に、秘密供養を誦して「一切の生類に対して深甚にして広大なる経巻を説くことなどが生ぜんことを」と思つて、二金剛拳をもって自の口より語を述べる仕草でなすべし。これは金剛歌の印であって、その心呪は以下である。om vajragīte。

次に同様に、秘密供養を誦して「標幟と種々様々な威儀を一切の生類に対して、確実な語で語ることにおいて巧みであり、剣等の (D 39a) 種々様々な三昧耶[形]を手にして、生類のために成就することに巧みな者に、私の身体はならんことを」と意に思つて、金剛舞の仕草で頭頂に於いて合掌す。これは金剛舞の羯磨印であって、その心呪は以下である。om vajranṛte。

そこにおいて、以下が金剛舞の方法を示したのである。左の金剛拳を前に仰向けて置き、その上に右の[拳]を下に向けて置く。[そして] その左の金剛拳を右の小指などの一切の指を解く仕草で回転し、その右手もまた同様に、密かに曲げて (ldem bag can du ?) 金剛拳になし、同様に、左の拳を回転して左頬を恭敬す (bkur ? 置く?)。次に同様に、舞をなして二度回転し、右頬を恭敬す (bkur ? 置く?)。

次にまた同様に、舞をなして虚心合掌になすべきである。以上が金剛舞の次第である。このようにこれは八種の供養を要略して (P 43a) 一切の瑜伽者の共通を示したのである。この供養の儀則によってまた、増益せんと欲する者、その者は羯磨曼荼羅に説くところの諸尊の羯磨印の明呪によって供養するのである。それらはまた、タントラ自体より知るべきである。以上が供養の儀則である。

【訳註】1 H2660 tatredaṃ tathāgatakulakarmasamayaguhyasiddhitantram //

42) samantabhadrakāmo 'haṃ sarvasattvasukhapradaḥ /
vajrasattvasamādhistaḥ pūjayan siddhim āpnuyād //

そのうち、これが如来部の事業三昧耶の秘密悉地の教理である。

普賢 [大菩提心] を欲せる我は 一切有情に安樂を与える者なり
金剛薩埵の三摩地に住し 供養するならば悉地を得るであろう。

【施護】 如来部羯磨三昧秘密成就教理

我此妙欲普賢性 常施一切有情樂 金剛薩埵等持門 即得供養法成就
此佛所説妙欲法門 (大正蔵 18・435b)

5) 一切如来成就・金剛禁戒 (決定要誓密語)

H315 ¹次に、[阿闍梨は]「一切の[弟子は] 出来うる限り供養せよ」と[言うべし]。[阿闍梨は] 一切の如来たちに[弟子たちを] 紹介して、[弟子の] 求めに従って、香等によって供養をなさしめ、[曼荼羅に] 引入した[弟子たちを] 能力(収入)に随って、あらゆる滋味・飲食・住居等によって、[また] 大曼荼羅に施与された一切の資具によって満足せしめて、この一切如来の悉地 [を象徴する] 金剛禁戒を授けるべし。

まさにこの[金剛杵]は一切諸仏[の体]性なり²、金剛薩埵の手に住す。
実に、汝もまた常に金剛手の堅固な禁戒を保持すべし。

【訳註】1 「次に、[阿闍梨は]「一切の[弟子は] 出来うる限り供養せよ」と[言うべし]」の一文は、H314の末尾に位置しているが、H315の冒頭に移動した。

2 「一切諸仏[の体]性」sarvabuddhatva, sangs rgyas thams cad nyid, 不空・

〔施護〕「一切佛體性」

〔慶喜蔵〕(P 193a6~, D 170b6~)

「次に」¹ 云々について、このように阿闍梨は曼荼羅の一切如来を供養させて、一切の曼荼羅を出来うる限り供養せよと弟子に勅して、一切の如来部に請うて尋ねるべきである。

次に供養を勧請して、「〔曼荼羅に〕引入した〔弟子たちを〕」とは、ある思いによって趣入したもので、それらの「能力に随って」とは、財物があることによってである。そのもの(財物)を説くことが「滋味と」(P 193b) 云々である。そのうち、(D 171a)「あらゆる滋味 (P「滋味」欠)」とは、甘い、酸っぱい、しょっぱい等の違いによる区別を有する飲食が「一切の滋味と飲食」である。住することによるならば「住居」である。ある威儀などの仕草と、歌女等もまた摂せられる。滋味と飲食と威儀などの「一切の資具」を大曼荼羅に献ずべし。それら一切によって随入したものを喜び満足させるべきである。このように満足せしめて、如何になさるべきかとならば、「一切如来」云々と説く。すなわち、一切如来の悉地であることによって「一切如来の悉地」であって、毘盧遮那等より金剛遍入に至るまでの大印等を成就することである。その意味での「金剛禁戒」とは、決定であって、不捨を〔象徴する〕その金剛〔杵〕を施与すべきである。「まさに」この(‘di ; idam)」というのは、自分の掌中にあると説くのである。「まさに〔この〕(de ; tat)」というのは、

「菩提心なるもの、それは金剛である」²

と世尊によって説かれているものである。「それ(‘di)」とは何であるかとならば、「一切諸仏の〔体〕性」と説くのである。「一切諸仏の体性」であることによるならば、仏性であり、その(‘di) 金剛〔杵〕は五仏の自性である。という意味である。「金剛薩埵の手に住す。汝もまた常に保持し」というのは、何とならば、一切諸仏のその金剛杵は、金剛薩埵の手の中に住するからである。それ故、その名跡を獲得するために、汝によっても常に保持されるべきである。それが何の禁戒であるかとならば、「金剛手の堅固な禁戒」と説くのであって、それは、金剛手の (P 194a)

禁戒は不壊であり、堅固である [からである]。

【訳註】1 「次に」(de nas ; tatah) とあるが、H315 では末文に位置している。チベット訳は、N にはあるが、P、D は欠けている。

2 「菩提心なるもの、それは金剛である」chang chub sems gang de rdo rje (VŚ D 149b1)、北村 p.22。

〔釈友〕 (P 156b5~, D 133b6~)

次に阿闍梨は供養をなして、弟子たちに対して「汝等すべてまた、曼荼羅において能う限り供養せよ」と言うべきである。「能う限り」というこの語を示すのは、何らかの持する所の印、それによって諸々の印の供養をなせ、何らかの印が思いつかない者、その者は香等による供養によってなせ、ということである。このように香等によって供養を随意にした (D 134a) 後、一切如来に対し勧請する。どのように勧請するのかとならば、次のように、これらの有情は食べることで飲むことにあつて、食べ物と飲み物を渴望している。この渴愛によって世間の曼荼羅である悪趣の門となる、それらに入ることでなる。そこに於いて (P 157a) また、「**食べることで飲むことなどがある**」と世尊が以前に立義 (dam bcas ; *prtijñā*) をなされた。それによるならば、ここでは、施された食べ物など、それらに対し、「**施与して下さい**」と勧請すべきである。「このように〔曼荼羅に〕入った者たち」というのは、各々の思いによって〔曼荼羅に〕入ることである。

次のように示す。すなわち、食べ物や飲み物などを欲して入った彼等に対しては、それぞれのものによって満足させるべきである。誓誡等によって無上正等菩提を希求する者、彼等に対しては、そのような実事 (飲食物) に対し欲することはないと、以前に分別して説き終わっている。それに依るならば、一切に於いて食べ物や飲み物などを布施しないのにふさわしくないことはない。「**能力に随つて**」というのは、所有するものである。「**一切の滋味**」というのは、飲み物等によってである。「**飲食**」というのは、飲み物と食べ物である。「**住居**」とは、歌や舞等によってである。「**一切の資具**」というのは、衣・傘・瓶等によってである。「満

足させて」というのは、喜ばせることである。このように諸尊の供養と弟子たちを満足させて、今は「一切如来の悉地金剛禁戒を授ける」というのであって、「一切如来」とは、仏と菩薩たちである。かれらの悉地であることによって「一切如来の悉地」である。その(D 134b) 標相を誰かある者が持して、阿闍梨曼荼羅等の事業をなすことであって、[その標相とは] 三股金剛杵 (rtse gsum pa'i rdo rje) であり、その禁戒が金剛禁戒であって¹、常に保持するものである。

どのように授けるべきかとならば、(P 157b) 「これこそは (idaṃ tat) 一切諸仏 [の体] 性なり」云々の句に依るのである。「これ ('di ; idaṃ)」というのは、掌に住するものである。「こそ (de ; tat)」というのは、金剛薩埵の掌に安住するものであるのが「こそ (de)」である。「一切諸仏の [体] 性」とは、一切諸仏の因そのものであるが故に。「汝もまた常に保持す」というのは、弟子に対して言うことである。何のためかとならば、その所以は、これは「金剛手の禁戒は堅固である」ということである。次のように示す。すなわち、これは世尊金剛手が一切の暴悪なるものを調伏なさることに於いて、不壊の禁戒なのである。このように、阿闍梨は告げるべきであって、弟子もまた、金剛 [杵] を執るとき、次のように説かれる心呪を誦すべきである。これは事業の金剛 [杵]²である。灌頂のときの金剛杵なるもの、それは智の金剛 [杵] である。

【訳註】1 「その禁戒が金剛禁戒であって」 P de'i brtul zhugs ni / rdo rje brtul zhugs te, D de'i brtul zhugs te (「その禁戒であって」) Pをとる。

2 「事業の金剛 [杵]」 las kyi rdo rje 羯磨金剛杵 (十字金剛杵) のことではないであろう。事業すなわち、遍入の所作の観修。

H316 ⑫ om sarvatathāgatasiddhivajrasamaya tiṣṭha eṣa tv
ādhārayāmi vajrasattva hi hi hi hi hūṃ //

オン サラバタタギヤタ シツヂバザラサンマヤ チシュタエイシャ
トバ ダラヤミ バザラサトバ キ キ キ キ ウン //

(オーン 一切如来の悉地 [を象徴する] 金剛三昧耶 (形) よ 立て

まさに吾は保持せん 金剛薩埵よ ヒ ヒ ヒ ヒ フーン)

そこで、[阿闍梨は] 一切の [弟子たちに] 再びまた、「いかなる者に対しても語るべきでない」と、誓いの心呪 (H245 ⑦④) を述べるべきである。

〔慶喜蔵〕 (P 194a1~, D 171a7~)

次に、弟子は自分の頭に金剛 [杵] を置いて、「om sarvatathāgata」云々の真言を誦すべきである。

〔釈友〕 (P 157b4~, D 134b4~)

「そこで、一切」云々によつては、また以前に説いた誓いの心呪 (H245 ⑦④) そのものを示すのである。このある者を思つて、曼荼羅に入ることなく、三昧耶を得ることなき者たちにたいしては、いかなる印をも示すべきではない。再び去ることを請う等の儀則の集まりは除くと分別することなかれと見なして?、再びまた、誓いの心呪を示して授けよと説くのである。終わりに誓いの心呪を授けることによって、次のように示す。すなわち、「たとえ僅かであっても説くことなかれ」と言うのである。

6) 撥遣・奉送聖衆真言

三十七尊の四印は各自の三昧耶印によって解くべきを説く。

H317 次に、引入せる [弟子たちを] 下がらせて、一切の如来たちに報告すべし。薩埵金剛の印を結んで、上方に解くべし。そしてこの心呪を唱えよ。

①②⑧ om kṛto vaḥ sarvasattvārthaḥ siddhir dattā yathānugā /
gacchadhvaṃ buddhaviśayaṃ punar āgamanāya tu //
vajrasattva muḥ //

オン キリトバ サラバサトバ アラタシツヂ ダタ ヤタドギャ
ゲツシャドバン ボダビシャエン ホナラギヤマダヤト
バザラサトバ ボク //

(オーン 御身らは あらゆる有情利益をなしたまい [それに] ふさわしい悉地が

与えられた 御身らは本国(仏国土)に戻りたまえ そして再びお出で下さらんことを 金剛薩埵よ ムフ)

このように、一切の曼荼羅においてなすべし。[その際の] 解 [印] は三昧耶最勝印において [なすべし]。

〔慶喜蔵〕(P 194a1~, D 171a7~)

「一切の如来たちに報告すべし」というのは、

『(D 171b) 世尊・一切如来よ、我は異生(凡夫)であり、儀軌の増上やあらゆる欠陥をなしたとしても、それら一切を我に対し堪忍したまえ』

と言うべきである。このように報告して、金剛薩埵の印を結び、口を上にして[印を] 解き、「オーン汝は」云々とさらに唱えなさい。「オーン 汝らはあらゆる有情利益をなしたまう」というのは、汝は有情利益を劫波の間、如実になすならば、あらゆる有情利益をなしたので、熏習などの相を有するのである。「ふさわしい悉地が与えられた」というのは、習気をこのように薰ずる理趣と随順するのが「ふさわしい」ということである (P は下線部分を繰り返すが削除する)。ゆえんは、劫波の間、如実に熏習することと、ふさわしい悉地が与えられた。それによって、汝はあらゆる有情利益をなしたこととなる。「仏国土に戻りたまえ」というのは、諸仏の国土が「仏国土」であって、有情利益と法界である。「そして再びお出で下さらんことを」というのは、私がお招きした時、その時あなたはやって来てくださいということである。「このように、一切の曼荼羅においてなすべし」というのは、色の曼荼羅より始めて、一切部の曼荼羅に至るまで、このように説かれた (P 194b) 儀則、その一切がなされるべきである。「三昧耶最勝印」とは、毘盧遮那如来等の諸印である。それらを結んでから解くべきであって、「生起した諸印があるが、それらをそれぞれ解いて」(H309 : tatrādita eva yato yataḥ samutpannā mudrā tām tatra tatraiva muñced anena hṛdayena) とは、以前に説いた三昧耶印等によって解くべし。このように示して、「曼荼羅の中央に軌則に随って入り」(H203-2 : upaviśya yathānyāyaṃ maṇḍalasya tu madhyataḥ / 〔不空〕「如教應安坐 於曼荼羅中」) というのから始めて、「外の曼荼羅の〔框の〕所に、大薩埵たち(賢劫十六尊・賢劫

千仏)を安立すべし」(H206-14) : bāhyamaṇḍalasamstheṣu mahāsattvān niveśayet //

〔不空〕「安立於外壇 應畫摩訶薩」というまでに、(D 172a) それによって、①曼荼羅と、②真言と、③印契と、④守護と、⑤鉤召と、⑥念誦と、⑦観修と、⑧護摩の真実を示したのである。

- ①曼荼羅〔の真実〕とは影像のあるものと、影像のないものとをここに示した。
- ②真言の真実の後タントラ (Uttaratantra) に示すのである。
- ③三昧耶を観修するとき、諸尊を四印によって刻印するのが印契の真実である。
- ④自身を守護すること等が守護の真実である。
- ⑤集めることなどが鉤召の真実である。
- ⑥念誦と⑦観修とは前に承仕することなどの一切の所作であるならば、それら〔念誦と観修〕の真実である。
- ⑧曼荼羅等における護摩の所作が護摩の真実であることを示したのである。

「次に、一切(四印)の印の〔四大品〕に共通の解〔印〕の詳細な儀則がある」(H309) というのから、「金剛手の言葉のように」(H311-2) という経文によって、一切印を⑨引摂する真実を示したのである。

次に秘密の供養を説いて、「金剛讃歌を捧げて、四種の秘密供養をなすべし」(H314) というのから始めて、「香等によって供養をなして」(H314) というまでの経文と、同様に「一切の如来たちに (P 195a) 報告すべし」(H317) というのから始めて、「**vajrasattva muḥ**」というまでの経文によって、⑩供養から撥遣の相を有する真実を示したのである。他のものたちは、第九の真実 (⑨引摂) はこれらの境界から離れた経文によって儀軌の真実を示したのである [という]。ある者は、毘盧遮那を始め金剛遍入に至るまでの自体が三十七真実で、十真実とは別であると主張する。ある者は、非理であると [言う]。なぜならば、それらも大印等の理趣によるならば、大印の中に含まれているものであるもので、一方に置かれるものではないと (D 172b) 言う。また、これら十真実は結果と原因と勝義の真実の区別によって三種となる。そのうち、義成就等は結果の真実である。それを獲得する方便は原因の真実である。勝義として原因と結果は非有の真実であるなら

ば、勝義の真実であると説くのである。また、般若と方便の区別によって真実は二種となる。[すなわち]、勝義と世俗の真実である。そこにおいて、これら十真実は勝義として修するものであるならば、勝義の真実と説くのであり、世俗においてはまた、如実に説く区別によってそれらの開顕があることで、それによるならば世俗の真実と説くのである。この金剛界大曼荼羅を真実を如実に示したものとなしたのと同様に、陀羅尼曼荼羅から始めて一切の部においても知るべきであるという意味である。

〔釈友〕 (P 157b7~, D 134b7~)

「次に」というのは、それに続いてである。「引入せる〔弟子たちを〕下がらせて」というのは、引き下がらせることである。引入した者たちの思いを円満して下がらせるという意味である。次にまた、一切如来 (D 135a) を勧請すべきである。(P 158a) どのように勧請するのかとならば、以前勧請した如くに、

「汝は有情界を哀愍してお言葉を垂れ、曼荼羅を加持して有情の利益をなすならば、異生たちで瑜伽に自在を得ない者たちが失念するか、あるいは不完全な資具等によって僅かながらも過失を犯す、それらを忍受したまえ」

と勧請するのである。[その時は]、金剛薩女の印を結んで、口を上にして解いて、曼荼羅の一切の薩埵を解放して、喜ばしき処に行くと思い、タントラに説かれた心呪「*kr̥to vaḥ sarvasattvārthaḥ*」云々等も誦すべきである。「汝によってあらゆる有情利益がなされた」というのについて、「汝」というのは、「汝等によって」である。一切有情の利益が「あらゆる有情利益」であって、阿闍梨と弟子たちなどののである。「なす」とは、成就したことである。「ふさわしい悉地が与えられた」というのは、説かれた如き諸々の善根を成熟させるために、所応に随ってなすべきであるという意味である。「仏国土に戻りたまえ」というのは、諸仏の国土であることによるならば「仏国土」であって、諸々の清浄な世間界である。どうして完全に去らないのかとならば、そこで、「また、お戻り下さい」というのである。次のように示す。すなわち、有情の利益をなして、所応のごとく戻ってくることを、そのようにお去り下さい [ということ]、再びお戻りにならずにお去

り下さいというのではない。「このように」というのは、ここに説かれたところの儀則は共通であると言うのである。(P 158b)「一切の曼荼羅において」というのは、陀羅尼曼荼羅等、後に説くものなどと (D 135b) 降三世の儀軌などにおける、曼荼羅にお戻り下さい等は、共通の儀則であることを知るべきである。「三昧耶最勝」云々においては特にこれがあるのである。それぞれの曼荼羅において、三昧耶最勝の印をそれぞれ生じ、そのそれぞれを口の上を示して解くならば、曼荼羅の薩埵たちは解放されるものとなるのである。

H318 一切如来の大乘を現証する大儀軌王より金剛界大曼荼羅の詳細な儀則終わり。

〔慶喜蔵〕 (P 195a8~, D 172b4~)

「一切如来の大乘」とは、毘盧遮那と大毘盧遮那の (P 195b) 相である。それを「現証する」とは、了知して証得する意味である。それから生じるところの儀軌 (P 欠) それが「儀軌 (rtog pa)」であって、それは「毘盧遮那の大印である」というのから、「それが遍入の大印である」云々である。大印等を観察する理趣そのものによって他の儀軌を圧倒して、飾って燃え上がるのが「儀軌王」である。その儀軌王より「金剛界大曼荼羅の詳細な儀則終わり」というのは、円満することであるという意味である。

金剛界大曼荼羅の註釈終わり。

〔釈友〕 (P 158b3~, D 135b2~)

「一切如来」とは、仏と菩薩たちである。それら一切如来の「大乘現証」とは、それを覚智 (thugs su chud pa ; *adhigata*) することである。「大乘」というのについて、諸々の大なる乗り物であって、「大」とは、仏と菩薩たちそのものである。「乗り物」とは、それによって行くことをなすのによるならば、「乗り物」であって十地である。あるいは、趣向すべきものであることによるならば「乗り物」であって、[向かうところは] 仏地普賢である。それによるならば、菩薩の道で果を有す

ることにおいて「大乘」といわれる。それを示すべき經典についても「大乘」といわれる。それによるならば「一切如来の大乘現証」といわれるのであり、その「大儀軌王より」というのは、世尊普賢が悉地のために、ここに観察した諸々の儀則が「儀軌」であって、儀軌でもあって大でもあるならば「大儀軌」である。他の諸々の儀軌より極めて最勝であるならば「王」である。そのために「それより」である。「金剛界 (P 159a) 大曼荼羅」というのは、金剛界菩薩によって観察された曼荼羅であることによって「金剛界曼荼羅」である。この儀則は方便であって、何者かがこれを成就したのである。「詳細」とは、その分別である。

真実撰の詳細を説く『コーサラの莊嚴』より金剛界大曼荼羅の註釈終わり。

付記

長期に亘ったがこれで一応『初会金剛頂經』・不空訳『金剛頂一切如来真実撰大乘現証大教王經』『金剛界大曼荼羅廣大儀軌品』の翻訳を終えた。長期の連載を許可された当局に対し深甚の謝意を表するものである。当初は慶喜蔵の註釈をすべて載せるつもりであったが、遠藤祐純先生が膨大な著作（『金剛頂經』和訳(一)『豊山学報』第60号、平成29年「Bibliography」を参照されたし）を刊行され、その必要性はなくなった。ただ私なりに訳したものを必要に応じて載せた。翻訳も稚拙、訳註も中途半端なものになったことは浅学のいたすところで恥じ入るばかりである。最後に一つだけ我々にとって尤も重要な四智讃（四智梵語）について触れておく。

四智讃について

真言読み

おんばざらさとばそうぎやらか	om vajrasattvasaṃgrahāt
ばざらあらたんのうまどたらん	vajraratnam anuttaram
ばざらたらまぎややたい	vajradharmagāyanair
ばざらきやらまきやろはんば	vajrakarmakaro bhava

まず、蛇足ではあるが漢・梵・藏の資料を上げておく。

不空訳（大正蔵 18・223a）

次説四種祕密供養。應作以此金剛歌詠眞言

- ⑫ 唵嚩日囉（二合）薩怛嚩僧藥囉賀 嚩日囉囉怛那麼努怛嚩
嚩日囉達摩訶耶奈（引） 嚩日囉羯磨迦嚕婆嚩

施護訳（大正蔵 18・359a）

復次宣説四種祕密勝供養事。以金剛歌而爲歌詠。彼彼大明曰

唵（引）嚩日囉（二合）薩埵僧屹囉（二合）賀（引一句）

嚩日囉（二合）囉怛那（二合）摩耨多嚩（一句）

嚩日囉（二合）達哩摩（二合）訶（引）野迺（一句）

嚩日囉（二合）葛哩摩（二合）葛嚕婆嚩（一句）

金剛智訳 1（大正 18・248a）

然後以金剛言詞。應作歌詠頌曰。

金剛薩埵攝受故 得爲無上金剛寶 金剛言詞歌詠故 願成金剛勝事業

然して後に金剛言詞を以て、応に歌詠を作すべし。頌に曰く、

金剛薩埵の摂受の故に 無上の金剛宝と爲ることを得

金剛言詞を歌詠するが故に 金剛の勝れたる事業を成ずることを願わん

金剛智訳 2（大正 18・253b）

如上供養。復以金剛讚歎密語。作四種密供養法已。誦此伽他曰。

金剛薩埵攝授故 得成無上金剛寶 今以金剛法歌詠 願爲我作金剛事

上の如く供養して、復金剛讚歎の密語を以て、四種の密供養の法を作し已て、此の伽他を誦じて曰く、

金剛薩埵攝授の故に 無上の金剛宝を成ずることを得

今金剛法の歌詠を以て 願わくは我が爲に金剛の事を作したまえ

H314 tataḥ pūjāguhyamudrām udāharan, guhyapūjācatuṣṭayaṃ kāryam,
anena vajrastutigītena gāyan //
oṃ vajrasattvasaṃgrahād vajraratnam anuttaram /
vajradharmagāyanaiś [ca] vajrakarmakaro bhava //

サンスクリット和訳

次に、供養の秘密印を宣べて、この金剛讃歌を唱えつつ、四種の秘密供養を
なしなさい。

オーン 金剛薩埵の摂受のゆえに 金剛宝は無上なり
金剛法の歌詠によって [汝は] 金剛事業をなすものであれ

チベット訳

de nas gsang ba'i mchod pa brjod cing rdo rje'i bstod pa 'dis glu brangs
te gsang ba'i mchod pa bshi bya'o /

/ oṃ rdo rje sems dpa' bsdus pas na / / rdo rje rin chen bla na med /
/ rdo rje chos ni blu blangs pas / / rdo rje las ni byed par 'gyur //

次に、秘密の供養を宣べて、この金剛の賛歌によって歌を歌い、四の秘密の
供養をなしなさい。

オーン 金剛薩埵の攝受によるならば、金剛宝は無上なり
金剛法の歌を歌うことによって、金剛業をなすであろう。

慶喜蔵・釈友・覚密 は本文を参照されたし。

奠供^{てんぐ}と言って法会の最初に四智讃・大日讃・本尊讃の三讃を唱えるのが本儀であるが、四智讃は普門総徳の讃であるので必ず用いられる。四智讃の出典はこの『金剛頂經』と『時処軌』（不空訳『金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時処念誦成仏儀軌』）に求められる。四智讃の名称は、『金剛頂經』ではサンスクリットは vajrastutigīta、チベットは rdo rje bstod pa'i glu（金剛讃歌）とある。不空訳は「金剛歌詠真言」「金剛讃詠」、施護訳は「金剛歌」とする。『時処軌』では「金剛歌」、金剛智訳『略出

念誦經』では「金剛言詞」あるいは「金剛讚歎密語」とあり、法賢訳『七卷理趣經』には「金剛歌 rdo rje glu」(大正蔵8・816b2)と称するが、詳しくは「一切如来部最上秘密入三昧金剛歌」(de bzhin gshegs pa thams cad kyi rigs kyi mchog tu gsang ba'i dam tshig gi 'jug pa'i rdo rje glu'i mchod pa (D No.488, 232b4) : *sarva-tathāgata-kulaparamaguhyasamayapraveśavajragītapūjā* ?) という。なお、四智讃は「不空」・「施護」では音写語であり、「金剛智」は二種の漢訳を上げる。チベット訳は音写ではなく翻訳である。すべて詩型であるが、サンスクリットは韻律が不調である。

四智讃について、事相上から諸師によって説明されている。ちなみにいくつか資料を上げてみると、

- ①内山正如『新義声明大典』平間寺出版部、大正6年
- ②田中海應『秘密事相の解説』鹿野苑、昭和37年。第二部「十八道行法」(p.142)
- ③梶尾祥雲『秘密事相の研究』密教文化研究所、昭和34年。二「十八道の印言」(pp.313~314)
- ④高井観海『密教事相大系』藤井佐兵衛、昭和51年三版、初版昭和28年。第四章「十八道」(pp.188~189)
- ⑤小田慈舟『小田慈舟講伝録』第三卷、東方出版2002年。「西院流 四度伝授記 十八道次第」(pp.102~103)

などがあるが、煩瑣となるので、代表して②田中海應師の説明を上げてみる。

次四智讃 金剛合掌

上来已に供養畢るが故に、今本尊の徳を讃歎して愛護を請求するのである。四智具足の大日如来を讃歎するのである。

〔句義〕 オン バザラサトバ (金剛有情) ソウギャラカ (摂受故) バザラアラタン ナウ (金剛宝) マドタラン (得為無上) バザラタラマ (金剛法) キャヤタイ バザラ キャラマ (金剛業) キャロハンバ (願成)

四個のバザラは即ち本尊の四智なり。謂く、金剛有情摂受故得為無上金剛宝金剛言詞歌詠故願成金剛承仕業なり。

『金剛頂經』和訳(九)完(高橋)

金剛薩埵の摂受によるが故に(大智)

金剛宝は無上なり。(三昧耶智)

金剛法の歌詠によりて(達摩智)

金剛の事業を為すものとならんことを(羯磨智)

四智はまた内の四供を表す。

東 嬉 阿閼 大円鏡智 金剛智

南 鬘 宝生 平等性智 灌頂智

西 歌 弥陀 妙觀察智 蓮華智

北 舞 不空 成所作智 羯磨智

そのほか、他書には印契の説明などがあるが割愛する。

これらは、すべて『時処軌』を典拠としている。ちなみに『時処軌』の相当箇所を以下に書き下しのみ記す。

不空訳『金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時処念誦成仏儀軌』(大正蔵 19・324a15~)

次に嬉戯の密言を誦し、印は前の印(「作金剛合掌(324a13) 當心左低身」金剛合掌を作し、心に当てて左に身を低れよ)を用いよ

oṃ vajra [sattva] saṃgraha (悉曇文字をそのままローマナイズ。以下同)

唵 嚩日羅(二合諸同) 薩埵僧(上) 藥囉(二合) 賀

金剛掌を改めずして 臂を合せ舒べて額に安ぜよ

即ち是れ花鬘を献ずるなり 清雅の調をもって此れを称えよ

vajraratnam anuttaram

嚩日羅(二合) 囉怛曩(二合) 麼弩跢(上) 嚩

前の印を臍より 漸く上げて口に至して写せ

是れ歌を奏するなり、即ち誦せよ

vajradharmagāyada

嚩日羅（二合）達磨誡（去）也奈

心に当てて右に回転し 金剛合掌し已って
復た頂上に安ぜよ 金剛舞を進むると名く
前誦の如く復た唱えよ

(324b) vajrakarma [ka] ru bhava

嚩日羅（二合）羯磨迦路婆嚩

是の秘密瑜伽の歌詠讃を陳べることに由って
如来を歎揚するが故に 成仏すること尚お難からず
況んや諸の成就を求めんをや 応に知るべし、何を以ての故に
所謂る一切の楽は 婆伽梵・
金剛薩埵の楽に如かず 是の故に速かに成就す

興味深いことにインドの注釈者たち、覚密・釈友・慶喜蔵等も『時処軌』
と同じ解釈をとっていることである。三者の註釈は本文を参照されたし。覚密
と慶喜蔵の説明によれば、四句の讃の冒頭に四秘密供養（嬉・鬘・歌・舞）の心
呪を伴うことが述べられている。付き合わせると以下のようなことになるかと思われる。

om vajralāsye / om vajrasattvasaṃgraha /
om vajramāle / vajraratna anuttare /
om vajragīte / vajradharmagayane /
om vajranṛte / vajrakarmakaro bhava /

これは四智讃の四句を唱えるとき、嬉・鬘・歌・舞の印契を結ぶことに通じている。
また、アーナンダガルバの『金剛薩埵成就法広次第』によれば、次のようにある。

91 供養（四智梵語）

⑩ om vajrasattva hūṃ /

という〔真言〕にて闍伽水を（61a）を捧げて、以前の如く自の三昧耶の印にて
成就して、法と羯磨と大印等によって刻印して、額にて頂礼し、唱えるべきも

のを唱えて、再び闍伽水を捧げ、花等の五資具によって供養して、

(1) 唵 金剛薩埵摂受の故に、金剛宝は無上なり

金剛法の歌詠によって、金剛業をなすものとなれ。(H314)

という金剛歌(奠供)を詠じて、各々金剛の舞をなし、嬉等の八種の羯磨印と、

⑩ vajralāśya vajramāle vajragīti vajranṛtya
vajradhūpe vajrapuṣpe vajrāloke vajragandhe /

という心呪等によって供養すべきである。

92 八供養の印

次に、二金剛拳より生じた羯磨印は〔以下である〕。

(1) 金剛慢の仕草によって意躍動して礼すべし(嬉)。

髪を結び(鬘)、口より散じ(歌)、旋舞(舞)して掌を合わせ頭頂に置く。(H289-9)

(2) 〔二拳を並べ〕下に散じ(香)、上に散じる(華)。大指を並べ立てる(燈)。

塗香にて塗る仕草にす(塗)。〔これら八種の〕供養の印を了解すべし。

(拙稿「アーナンダガルバ作『金剛薩埵成就法広次第』和訳『豊山学报』第40号、平成9年)

これによれば、秘密供養(八供養)の心呪は四智讃の後に唱えたとある。我々の四度次第によれば、多く四智讃のあとに普供養の真言が唱えられるが、それと軌を一にしていると言えるであろう。

以上事相面からも興味深いところがあるが筆者のよくするところではない。

終わりに一言呈すれば、この四智讃は金剛界曼荼羅を表しているといえる。金剛薩埵は阿閼如来(菩提心)の四親近の筆頭、金剛宝は宝生如来(布施波羅蜜)の四親近の筆頭、金剛法は無量寿如来(般若波羅蜜)の四親近の筆頭、金剛業は不空成就如来(精進波羅蜜)の四親近の筆頭、この四者で金剛界曼荼羅の基本である四部の曼荼羅を形成しているのである。直訳では意を尽くせないところがある。拙訳を三種ほど試みた。四智讃を唱えるときのよすがともなれば幸甚である。

- 拙訳 1 金剛薩埵を象徴とする菩提心を獲得し、大円鏡智を具え
無上なる宝冠をもって三界の法王として灌頂され、平等性智を得た。
妙観察智をもって仏法を敷延させることにより、
様々な所作をなし、あらゆる人々の願いを満たす者とならん。
- 拙訳 2 遍く行き渡る慈悲心（普賢大菩提心）をもって、
宝珠が宝を雨降らすが如く布施行を実践し、
般若の智を磨き、教化に励み、
一切衆生を救済するに、決してくじけることなく精進するものであれかし。
- 拙訳 3 汝は金剛薩埵として〔仏位を継承する〕
無上の灌頂を受け、〔四智を〕獲得した。
〔これより以後〕真実の教えを高らかに布演し、
あらゆる手だてをもって、生きとし生けるものの救済に励みたまえ。

豊山学報・第68号抜刷
令和7年3月発行
真言宗豊山派総合研究院

『分別聖位経』について(3)

— 三十六尊の出生と加持得益 —

木 村 秀 明

『分別聖位經』について(3)

— 三十六尊の出生と加持得益 —

木 村 秀 明

はじめに

『略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門（分別聖位經）』不空訳一卷は、弘法大師空海によって「金剛頂經」として扱われた經典の中でも、最も重視されたものの一つである。『分別聖位經』は本經の前に「序」が付いており、空海はこの「序」を主要著作にたびたび引用している。そのため、空海の著作を研究する中で「序」については色々と考察が加えられてきたが、本經についての体系立てた研究は今までほとんどなされていなかった¹。そこで拙稿²において『分別聖位經』本經の全体を俯瞰してその構造を探り、《序段》《三十七尊出生段》《三十七尊の加持と得益段》《率都婆段》の4段落およびその内にさらに小項目を設定し、各段落の概要を報告した。さらに別稿³において、『分別聖位經』本經の《序段》と『初会金剛頂經』を比較考察し、《序段》は、『初会金剛頂經』の冒頭の五成就から一切義成就菩薩の閻浮提における五相成身觀による成道と須弥山頂への移動および五仏の成立までを説く部分から直接作られているが、大胆に要約され独自の解釈が施されていることを示した。すなわち、『初会金剛頂經』では四仏は金剛界如来と同格の独立した存在とされていたが、『分別聖位經』《序段》は、四仏を種々の智を蔵している金剛界毘盧遮那仏によって顕現された内在的・従属的な存在である、と解釈している。そのうえで、閻浮提における五相成身觀による成道の物語を完全に省略して、『初会金剛頂經』を大胆に要約している。

このような解釈と要約は、《序段》に続く、『分別聖位經』の主要部分を構成する《三十七尊出生段》と《三十七尊の加持と得益段》において、後期密教の生

『分別聖位經』について(3) (木村)

起次第と究竟次第の原初形態を示すと思われる互いに関連性の高い観想法が説かれていることに起因すると思われる。『分別聖位經』のこの2種の観法は、四仏を含む36尊全てが毘盧遮那仏から出生することが前提となっており、『初会金剛頂經』の五相成身観とは明らかに異質の観想法である。そこで、『分別聖位經』は、『初会金剛頂經』を大胆に要約し、毘盧遮那と四仏の関係性を外在的対等関係から内在的従属関係に切り替え、さらに外在的対等関係によって構築されていた五相成身観を説く部分を省略した《序段》を作成した。そしてこの《序段》を、『分別聖位經』の中核となる《三十七尊出生段》と《三十七尊の加持と得益段》の前に置き、金剛頂經系の密教としての正統性を担保しようとしたと思われる。

そこで本稿では、《序段》に続くこの《三十七尊出生段》と《三十七尊の加持と得益段》に焦点を当て、『初会金剛頂經』との関係を検討し、両段の相互の関連性を検証し、併せてその成立についても考察してみたい。

I 《三十七尊出生段》〈三十六尊の出生〉と『初会金剛頂經』

《三十七尊出生段》の概要

《三十七尊出生段》は、毘盧遮那仏の自受用智からの金剛界36尊の出生が説かれる〈三十六尊の出生〉が、その大部分を占めているが、〈三十六尊の出生〉は、以下の様に前後を短い〈挿入文①〉と〈後段との関係〉とで挟まれている。

《三十七尊出生段》	(T. No.870, Vol.18, 288b19)
〈挿入文①〉	(288b19)
〈三十六尊の出生〉	(288b20)
〈四仏の出生〉	(288b20)
〈四波羅蜜の出生〉	(288b24)
〈十六大菩薩の出生〉	(288c13)
〈内の四供養の出生〉	(290a2)
〈外の四供養の出生〉	(290b1)
〈四摂行の出生〉	(290b29)

〈後段との関係〉

(291a2)

まず〈挿入文①〉は、

然受用身有二種。一自受用。二他受用。

(288b19-20)

【書き下し】

然るに受用身に二種有り。一に自受用。二に他受用。

とする短い文である。ここでは、「自受用」の概念を仏身論の範疇で捉えている。一方これに続く〈三十六尊の出生〉では、「自受用」の語が頻繁に出てくるが、すべて仏身ではなく智恵、すなわち自受用智を意味している。また〈三十六尊の出生〉では、仏身ではなく智恵を中心に論旨が展開しており、自受用身や他受用身の概念が明確に説かれている訳でもない。

このように、〈挿入文①〉は明らかに〈三十六尊の出生〉と異質な存在である。この〈挿入文①〉については、やはり後段の《三十七尊の加持と得益段》に書き加えられている〈挿入文②・③〉と共に、稿を改めて、「序」と対照して、仏身論の視点より論じたい。

なお、最後の〈後段との関係〉は「若依次第(明乙丙欠)説前後有差。(若し次第に依って説かば、前後に差有り)」(Vol.18, 291a2) という短い文である。この一文は、前後の《三十七尊出生段》と《三十七尊の加持と得益段》両段に説かれる観想法が、相互に関連はするものの、異なる構造を持っていることを意識して、相違する観想法を敢えて提示する正統性を主張するために、当所に挟まれたと思われる。

このように《三十七尊出生段》は〈三十六尊の出生〉が中核となっており、また文量の上からも『分別聖位經』本經の大部分を占めている。そこで以下に〈三十六尊の出生〉について、特に『初会金剛頂經』との関連に注目して検討して行きたい。

〈三十六尊の出生〉の構造

〈三十六尊の出生〉においては、毘盧遮那仏の自受用智から四仏を始めとする金剛界 36 尊が出生する過程が説かれているが、当所は大きく 2 つに分かれる。不動如来・宝生如来・観自在王如来・不空成就如来の四仏の出生を説く〈四仏

『分別聖位經』について(3) (木村)

の出生〉と、残りの〈四波羅蜜の出生〉から〈四摂行の出生〉までの金剛界 32 尊の出生を説く部分である。

このうち、後者の金剛界 32 尊の出生を説く部分は、『初会金剛頂經』の十六大菩薩を始めとする金剛界 32 尊の出生が説かれる段落⁴との関連性が当然想定される。しかし、前者の〈四仏の出生〉は、『初会金剛頂經』に四仏の出生自体が説かれていないため、『初会金剛頂經』との関連性を、尊格名を除き、まったく考えることができない。

〈四仏の出生〉

拙稿³において示したように、『初会金剛頂經』では、一切如来の受用身が、自分たちが閻浮提において成道させた金剛界如来（一切義成就菩薩）を須弥山頂に連れて行き、金剛界如来を加持し、その時点で自ら四仏の姿を現したとし、この直後に四仏と金剛界如来とによる金剛界 32 尊の出生を説く段が続いている。これに対して『分別聖位經』では、拙稿で述べたよう、《序段》において四仏が毘盧遮那仏によって顕現されたと解釈できるような文言で締めくくられていた。それを受ける形で当〈四仏の出生〉では、次のように毘盧遮那仏の自受用智からの四仏の出生が新たに説かれている。すなわち、

毘盧遮那佛於內心。證得自受用四智。大圓鏡智。平等性智。妙觀察智。成所作智。

外令十地滿足菩薩他受用故。從四智中。流出四佛。各住本方坐本座

(Vol.18, 288b20-24)

【書き下し】

毘盧遮那佛は、内心に於て、自受用の四智を證得す。大圓鏡智と平等性智と妙觀察智と成所作智〔の四智である〕。

〔毘盧遮那佛の〕外に十地滿足の菩薩の他をして〔四智を〕受用せしめんが故に、四智の中より四佛を流出した。〔四仏は〕各おの本方に住し本座に坐した。

としている。ここでは、瑜伽行唯識派において転識得智として確立されていた

大円鏡智等の四智を、毘盧遮那仏が内心において証得した自受用智であるとし、この四智から四仏が流出したとする。しかし四智から四仏が出生する過程については一切説かれず、四仏と四智の対応すらも示されず、以下に続く〈四波羅蜜の出生〉から〈四摂行の出生〉とは対照的である。

また毘盧遮那仏が自己の内証智である四智から四仏を流出する目的は、他者である十地を満足している高位の菩薩たちに、四智を受用させるため、すなわち自己の内証智を獲得させるためであるとする。なお、『分別聖位經』ではこの十地満足の菩薩について、最後の《率都婆段》において密教の諸尊より下位の存在として1回言及されるものの⁵、それ以外では十地満足の菩薩は登場せず、金剛界 32 尊とのより具体的な関係は明示されていない。なお、当《三十七尊出生段》の〈四仏の出生〉の項では、四智を十地の菩薩に証得させるために四仏が出生したとされるが、後ろの《三十七尊の加持と得益段》ではこの四智の証得は、四仏ではなく、四波羅蜜による加持の得益とされる。そのため四仏と四智と四波羅蜜菩薩の関係およびそれらと十地の菩薩との関係性も曖昧となっている。

32 尊出生段〈四波羅蜜の出生〉から〈四摂行の出生〉

次に、〈四波羅蜜の出生〉から〈四摂行の出生〉までにおいては、毘盧遮那仏の自受用智から金剛界 32 尊が出生する過程が、すべて同一形式の文の繰り返しによって説かれている。すなわち一例として、最初の四波羅蜜の金剛波羅蜜の出生を説く文を示すと、

毘盧遮那佛於内心。證得^①五峯金剛菩提心三摩地智。自受用故。

從^①五峯金剛菩提心三摩地智中。流出^②金剛光明。遍照十方世界。^③淨一切衆生大菩提心。

還來收一體。爲令一切菩薩。受用三摩地智故。成^④金剛波羅蜜形。住^⑤毘盧遮那如來前月輪。

(Vol.18, 288b24-29)

【書き下し】

毘盧遮那佛は内心に於て、^①五峯金剛菩提心三摩地智を證得す。自受用の故なり。

『分別聖位經』について(3) (木村)

[その] ① 五峯金剛菩提心 三摩地智の中より、② 金剛 光明が流出し、十方世界を遍照し、③ 一切衆生大菩提心を淨めた。

[金剛光明は] 還り來つて一體に收まり、一切菩薩をして三摩地智を受用せしめんが爲の故に、④ 金剛波羅蜜 の形と成り、⑤ 毘盧遮那如來の前の月輪 に住した。

となる。四波羅蜜の第二の金剛波羅蜜から四摂行菩薩の最後の金剛鈴菩薩にいたる 31 尊についても、すべて①から⑤の四角で囲った語句を入れ替えただけの、ほぼ完全に⁶ 同一形式の繰り返しの文となっている。論文末に、〈四仏の出生〉の内容とともに、32 尊出生段の各尊の ①三摩地名 ②光明名 ③光明の得益 ④尊格名 ⑤尊格の位置 の 5 項目を抜き出して一覧表にし、《三十七尊の加持と得益段》の 尊格の加持による得益 の一覧と合わせて、「表 1 出生段・加持得益段対照表」として提示した。

II 32 尊出生段と『初会金剛頂經』

上記の 32 尊出生段は、基本的には『初会金剛頂經』の 32 尊の出生を説く段に基づいている。尊格名はほぼ対応し、各尊格の位置関係は完全に一致している⁷。『初会金剛頂經』も、32 尊の出生を数種の同一型式の文の繰り返しによって説いている。ただし『初会金剛頂經』の出生過程はかなり複雑であり、『分別聖位經』はそれを大幅に短縮した型式になっており、細部にはかなりの相違が見られるが、基本構造は一致していると思われる。両者の構造と内容の細かい比較検討は後に述べることにして、まずは全体的な大きな相違を確認したい。

まず第一に、既に述べたように『分別聖位經』は 32 尊全てが毘盧遮那仏から出生したとする。『初会金剛頂經』では、四波羅蜜と外の四供養の 8 尊だけは、四仏が出生したとされる。なお四仏による出生については、後に検討したい。

第二に、四波羅蜜が十六大菩薩に先駆けて説かれている。『初会金剛頂經』では、まず毘盧遮那如來が、四仏の前・右・左・後に各 4 人、合計 16 人の大菩薩を出生し、その後に四仏が四波羅蜜を、毘盧遮那如來の前・右・後・左に、即ち四仏がいる東・

南・西・北の時計回りの順で出生したとされる。

さらに、『分別聖位經』では、四波羅蜜の第3番目の3) 法波羅蜜と最後の4) 羯磨波羅蜜が説かれる順番が入れ替わっている。毘盧遮那如来⁸に対する四波羅蜜の位置は変えられていないので、『分別聖位經』では、四波羅蜜は、毘盧遮那如来の前・右・左・後の順で説かれている。この順は十六大菩薩の各四大菩薩が説かれる順と同一である。

『分別聖位經』は、前述のように四仏を含む36尊がすべて毘盧遮那仏から出生したとしている。さらにいえば、大日如来を絶対的中心とする体系、おそらく観想法の体系を中核として構成されていると思われる。そのために32尊出生段においても、中心の毘盧遮那如来から位置的に近い四波羅蜜をまず観想し、その後に十六大菩薩を観想するとし、さらに四波羅蜜を観想する順序も十六大菩薩と同じ主尊の前・右・左・後へと揃えたと考えられる。このような順序の変更は、大日如来を中心としたより整合性のとれた観想法の体系を目指した結果と捉えることができると思われる。

なお《三十七尊の加持と得益段》では、四波羅蜜の法波羅蜜と羯磨波羅蜜の順序が元に戻っている。この点については後に述べることにする。

『初会金剛頂經』の尊格出生過程

前述のように『分別聖位經』の32尊出生段は、すべて同一型式の文の繰り返しによって説かれており、『初会金剛頂經』と共通の基本構造を持って対応している。ただし『初会金剛頂經』も32尊の出生過程を一定の型式の文の繰り返しによって説いてはいるが、その型式は単一ではなく、数種に分類できる。また『分別聖位經』に比べると、遙かに長文であり、複雑である。そこで『分別聖位經』について考察する準備として、まず『初会金剛頂經』の32尊の出生を説く定型文の分類と構造を以下に確認したい。

『初会金剛頂經』の32尊の出生過程を説く定型文は、十六大菩薩を説く型式と、それ以外の四波羅蜜等を説くものに、大きく2つに分かれる。十六大菩薩の定型文が基準となり、四波羅蜜等の定型文はそれを短縮した構造を保持している

『分別聖位經』について(3) (木村)

と思われる。なお、十六大菩薩の中でも、筆頭の1) 金剛薩埵だけは詳細に説かれており、別格である。さらに残りの大菩薩の中でも、宝生如来の四親近の筆頭である5) 金剛宝菩薩、観自在如来の筆頭の9) 金剛法菩薩、不空成就如来の筆頭の13) 金剛業菩薩は、他の12大菩薩よりも多少詳しく説かれており、全尊の定型文を検討する際の基準になるとと思われる。

そこで筆頭の3大菩薩の中から仮に9) 金剛法菩薩を取り上げ、一応の基準としたい。

金剛法菩薩の出生過程

『初会金剛頂經』における9) 金剛法菩薩の出生過程を、高橋尚夫先生の梵文和訳を基に、以下に示す。なお、出生過程を【1】から【8】の8過程に分け、項目名を付した。和訳において他の筆頭の2大菩薩において入れ替わる語句を四角で囲い、重要と思われるものには右肩上に任意で名称を付けた。

【1】心真言の出生

H88. そのとき世尊〔毘盧遮那如来〕は、再びまた、観自在大菩提薩埵^{尊格名①}の三昧耶より生じる法加持金剛と名付ける三摩地に入って、この一切如来の法の三昧耶と名付ける一切如来の心呪 (hṛdaya-) を自分の胸 (hṛdaya-) より出した。

vajradharma (金剛法よ!)^{尊格名②}

【2】象徴①の出生

H89. そのときこれが出るや否や一切如来達のそれぞれの胸 (hṛdaya-) より、それは外でも無い尊き持金剛なのであるが、金剛薩埵の三摩地は、自性清浄なる法と平等であるとの智慧によく通達している^{理由が故に、}数々の正法^{象徴①}の光線となって出た (saṃvṛttāḥ)。

【3】象徴②の出生

これら正法^{象徴①}の光線によって一切の世間界は照耀され、法界より成るものとなった。

H90. またそのすべての法界は世尊毘盧遮那の御胸に入って、一体となり、

一切虚空界に遍満するほどの大きさ (pramāṇa-) の^{象徴②}大蓮華の形 (vighraha-) となって世尊の掌の中に住した。

【4】化仏の拡散

H91. そのときこの^{象徴②-2}金剛蓮華の形より一切の世間界の極微塵に等しい如来たちの姿が出て、一切の世間界において、一切如来の三摩地の智と神通^{神変}などの一切諸仏のもろもろの神通変化 (ṛddhivikurvita-) をなして、

【5】尊格身の出生と讃嘆

金剛薩埵の三摩地はよく観察すること自在であることから、また、非常に堅固であることから、一体となり、^{尊格名①}観自在大菩提薩埵の身 (vighraha-) 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 (udāna-) を唱えた。

ああ、実に、我は勝義なり、自然生の本初より清浄なるもの^{讃嘆①-a}なり。

何とならば、^{讃嘆①-b}筏にも喩えるべき諸法の清浄が獲得されるが故に。

【6】曼荼羅への移動

H92. そのときこの^{尊格名①}観自在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、一切如来達(世自在如来)の前の月輪^{曼荼羅の本位}に止住するものとなって、再びまた、教令を懇請した。

【7】灌頂の拝受

H93. そのとき世尊[毘盧遮那如来]は一切如来の三摩地の智の金剛と名付ける三摩地に入って、一切如来の清浄ならしめる三昧耶[を象徴する]この^{象徴②-2}金剛蓮華を、残り無く余すこと無き有情界の我清浄と一切の安楽と満足を受領させんが為に、乃至、一切如来の法の智と神通[という最高の悉地]の獲得を結果とする為に、この^{尊格名①}観自在大菩提薩埵に、正法を転輪するものとして、一切如来の法身の灌頂によって灌頂し、両手に与えた。

一切の如来たちは[彼を]《^{尊格名③}金剛眼なり金剛眼なり》という金剛名灌頂によって灌頂した。

【8】讃嘆

H94. そのとき偉大な^{尊格名③}金剛眼菩薩はその^{象徴③}金剛蓮華を開敷することによって貪欲は清浄にして無染を自性とするものであると観察し^{仕事}つつ、この感

『分別聖位經』について(3) (木村)

嘆の語を唱えた。

これこそは、一切諸仏の貪欲の真実を覚悟せしめるものなり。^{讃嘆②-a}

我であり、我が手に与えられた。法が法に安立せられた^{讃嘆②-b}なり。

筆頭3大菩薩の出生過程

次に、上記の観自在王如來の四親近の筆頭である9) 金剛法菩薩の事例から、筆頭の3大菩薩の出生過程の定型文の概要を、他の12大菩薩との大きな相違を指摘しながら、確認したい。なお、四波羅蜜等の16尊や『分別聖位經』に関連する重要と思われる事項にも適宜触れることにする。

まず【1】心真言の出生では、毘盧遮那が、**尊格名①**が含まれた名称を冠した三摩地に入り、自身の胸から心真言を出した⁹とする。この心真言は尊格名の呼格の形であり、ここから**尊格名②**を回収できる。

ここで出生の流れは実質的に一旦途切れ、この心真言の出生を契機として、次の【2】から実質的な出生の一連の流れが始まる。なお、この過程は『分別聖位經』では、毘盧遮那の三摩地智の証得に置き換えられている。

【2】**象徴①**の出生では、毘盧遮那による心真言の出生を契機として、一切如來達の複数の胸から(sarvatathāgatahṛdayebhyaḥ)¹⁰、**象徴①**の光線(rāsmi-)が出る。この**象徴①**の光線は、持金剛(vajradhara-)¹¹そのものであるともされる。

なお、**象徴①**の光線は、四親近の筆頭の3大菩薩以外の12大菩薩では、光線の語が全て省略され、**象徴①**がそのまま出る形になっている¹²。また四波羅蜜等の他の16尊においては、**象徴①**の光線が出生する理由を述べる「金剛薩埵の三摩地は、**理由**が故に」の句は省略されている。

【3】**象徴②**の出生では、この**象徴①**の光線が一体に収束して**象徴②**となる経過が説かれる。すなわち、まず**象徴①**の光線の照射によって、全ての世界が**象徴①**の光線に各々同化され、その同化された世界の総体が¹³ 毘盧遮那の胸に入ったとする。換言すれば、**象徴①**の光線は、全ての世界のそれぞれと同化した形態を一旦とって、毘盧遮那の胸に入ることになる。次に全世界と同化した**象徴①**の光線が、毘盧遮那の胸の中で一体に収束して**象徴②**となる。さらに、

この単一体となった[象徴②]は、今度は毘盧遮那の胸から手の平に移動する。

なお、四親近の筆頭菩薩以外の12大菩薩では、[象徴①]の光線による全ての世界の同化の過程も省略されている。また、[象徴②]が広大であることを示す「一切虚空界に遍満するほどの大きさ」¹⁴の定型句も略されている。12大菩薩の出生過程も、この省略された光線と同化の過程および広大を表す定型句を補って理解するべきかもしれない。

【4】化仏の拡散では、毘盧遮那の手の上の[象徴②]から、無数の化仏が出生し、全ての世界において[神変]をなす。この[神変]は、『分別聖位経』の③光明の得益および[尊格の加持による得益]との関連性が想定される。しかし、当所の[神変]は、記述が短く、十六大菩薩以外では省略されており、情報量が少ない。

なお、四親近の筆頭菩薩以外の12大菩薩では、「一切の世間界において」の定型句は基本的に省略されている¹⁵。

【5】尊格身の出生と讃嘆では、全ての世界に拡散していた無数の化仏が、収束して一体の[尊格名①]の身体となり、毘盧遮那の胸に入り、[讃嘆①]の偈頌を唱える。この段階に至って始めて当該尊格が[尊格名①]の名をもって登場する。

【6】曼荼羅への移動では、[尊格名①]の身体が、毘盧遮那の胸から出て、[曼荼羅の本位]に移動する。

【7】灌頂の拝受では、[尊格名①]は、毘盧遮那から灌頂されて[象徴②]を受けられる。この[象徴②]は、【3】において出現して、毘盧遮那の手の平に移動し、そこで化仏を放出したものである。その化仏が収束して[尊格名①]の身体が成立したという経緯があった。

さらに、【7】では一切如来からも金剛名灌頂によって灌頂され、灌頂名である[尊格名③]を受けられる。

最後に**【8】讃嘆**では、[尊格名③]の菩薩が、毘盧遮那から【7】で受けられた[象徴②]を用いて何らかの[仕草]を行いながら、[讃嘆②]の偈頌を唱える。

十六大菩薩出生過程の標準型

以上、1) 金剛薩埵を除く四親近の筆頭の3大菩薩の出生過程を説く定型文を

【1】から【8】までの8過程に分けてその構造を確認したが、他の12大菩薩も多少省略されているものの、ほぼ出生過程の構造は同一であった。すなわち、他の12大菩薩においては、**象徴①**が光線の形態をとらずに出現し、【3】における**象徴①**の光線による**世界の同化**の過程が省略されていることが、最大の相違である。しかし、これも**象徴①**が収束して単一体の**象徴②**に変わることは同じであり、他の12大菩薩はその変化の過程の説明を簡略化したとも判断できる。この他に、細かな語句や表現の相違が散見されるものの、基本構造は一致しており、この【1】から【8】までの構造が1) 金剛薩埵を除く十六大菩薩に共通すると思われる。

また、1) 金剛薩埵では、同様に【1】から【8】までの過程をとるものの、【2】**象徴①の出生**では、**象徴①**ではなく月輪が出生し、【3】**象徴②の出生**において、月輪から**象徴①**が出て、それが毘盧遮那の胸の中で**象徴②**に収束する形式に変化している。また、【4】の**神変**が「一切如来の大菩薩心を生起すること」¹⁶をはじめとする10項目の列記へと拡張されるなど、全般に亘って説明や表現が増広されている。しかし、定型文の構造の基本は共通している。

以上のことを整理して、十六大菩薩に共通する出生過程について、その項目と概要を以下に示す。

【1】心真言の出生

毘盧遮那が、**尊格名①**を冠する三摩地に入り心真言 (**尊格名②**) を出す。

【2】**象徴①**の出生

一切如来の胸から**象徴①**が出る。

【3】**象徴②**の出生

象徴①が毘盧遮那の胸に入り、収束して**象徴②**になり、毘盧遮那の掌に移動する。

【4】化仏の拡散

象徴②から化仏が出生・拡散し、**神変**をなす。

【5】尊格身の出生と讃嘆

化仏が収束して**尊格名①**の身となり、毘盧遮那の胸の中に入り、**讃嘆①**の偈頌を唱える。

【6】曼荼羅への移動

尊格名①の身体が、毘盧遮那の胸から出て、曼荼羅の本位に移動する。

【7】灌頂の拝受

尊格名①は、毘盧遮那から灌頂されて象徴②を授けられる。一切如来からも金剛名灌頂を授けられ、灌頂名である尊格名③を授けられる。

【8】讃嘆

尊格名③の菩薩が、象徴②を用いる仕草を行いながら、讃嘆②の偈頌を唱える。

なお、この出生過程には、尊格名① 尊格名② 尊格名③の3種の尊格名が都合8回登場している。まず【1】心真言の出生で毘盧遮那が心真言を出す前に入る三摩地名に尊格名①が組み込まれている。また尊格名②は、その心真言から回収される尊名であり、漢訳では意識されることなく漢字の音写で処理されている。どちらも当該尊格が出現する前の用例である。次に【5】尊格身の出生と讃嘆に至って当該菩薩が姿を現すと、尊格名①の名前で呼ばれ、続く【6】曼荼羅への移動と【7】灌頂の拝受においても尊格名①がそれぞれ1回用いられている。そして【7】で金剛名灌頂(尊格名③が2回使われる)を受けたことにより、【8】に至って最後に一度だけ灌頂名の尊格名③で呼ばれる。すなわち尊格名①が4回、尊格名②が1回、尊格名③が3回使われているが、出生過程に実際に登場する当該尊格を呼称する場合には、尊格名①が3回、尊格名③が1回となっている。よって十六大菩薩の尊格名は基本的に尊格名①に設定されていると思われる。

このように、四親近の筆頭の3大菩薩の出生過程から導き出された【1】から【8】の定型文の構造は、十六大菩薩に共通する標準型であり、これを基準にして四波羅蜜等の16尊の出生過程を分析し、『分別聖位経』の考察に繋げたい。

四波羅蜜の1) 金剛波羅蜜の出生過程

四波羅蜜等の16尊の出生過程は、かなり短い定型文によって説かれている。四波羅蜜、内の四供養、外の四供養、四摂行ごとに、ほぼ完全に同一の定型文となっている¹⁷。各定型文の間には、僅かではあるが相違がある。本来は4種

『分別聖位經』について(3) (木村)

の定型文を全て提示すべきではあるが、それらの基本構造は同一であり、『分別聖位經』との比較を目的としているために、煩を避けて四波羅蜜の1) 金剛波羅蜜だけを取り上げる。

すなわち、1) 金剛波羅蜜の出生が説かれる文に、四波羅蜜の他の3尊において入れ替わる語句を四角で囲い、出生過程を6過程に分解し、対応する前述の【1】から【8】の標準項目を付し、以下に示す。

【1】心真言の出生

H139. そのとき、実に、阿閼如来^{四仏}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^{尊格名①}の三昧耶より生じる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と名付ける一切如来の印 (mudrā-) を自分の胸 (hṛdaya-) より出した。

sattvavajri (薩埵金剛女よ！)^{尊格名②}

【2】象徴①の出生

H140. そのときこれが出るや否や一切如来達のそれぞれの胸より、数々の金剛^{象徴①}の光線がでた。

【4】化仏の拡散

そしてこれら金剛^{象徴①}の光線より、それは外でも無い尊き持金剛なのであるが、一切の世間界の極微塵に等しい如来たちの姿となって、一切如来の金剛波羅蜜^{尊格名①}の智を刻印して、

【5】尊格身の出生

再びまた、一体となり、一切の世間界に遍満する大きさの大金剛^{尊格名③}の姿 (vighraha-) となって

【6】曼荼羅への移動

世尊毘盧遮那の前で月輪^{曼荼羅の本位}に止住するものとなって、

【8】讃嘆

この感嘆の語を唱えた。

H141. ああ、実に、我は堅固にして、一切諸仏の薩埵金剛である^{讃嘆-a}なり。

何とならば、堅固であるので、身体なき者であっても、金剛身性を取っている

讃嘆^ちが故に。

四波羅蜜等 16 尊の出生過程

上記の 1) 金剛波羅蜜の出生過程について、内・外の四供養と四摂行と比較しつつ、十六大菩薩の標準型との関係性を確認し、四波羅蜜等 16 尊に共通する出生過程を探りたい。

まず、【1】**心真言の出生**は基本的には十六大菩薩の基準型と同じである。ただし、毘盧遮那ではなく四仏によって出生されたとされる、四波羅蜜と外の四供養においては、冒頭の「世尊 [毘盧遮那如来]」¹⁸が「四仏」に替わっている。また四波羅蜜では、その直後に「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」の定型句が挿入され、外の四供養では「世尊毘盧遮那如来の供養に答える供養の為に」¹⁹が加えられている。ここから所謂の相互供養の教理が展開したと思われる。また、三摩地の名称に含まれる「尊格名①」は、四波羅蜜では「金剛波羅蜜」等の尊格名の形であるが、四摂行の 1) 金剛鉤菩薩と内・外の四供養の 9 尊は「鉤 (aṅkuṣa-)」²⁰等と表記され、菩薩等の尊称もなく、尊格名の形態をとっていない。しかし、四摂行の残りの 3 尊には「大薩埵」と表記されていることや、十六大菩薩の基準型から、当所も尊格名あるいは尊格名の名残と推定し、「尊格名①」と識別する。このことは、後に『分別聖位經』の尊格名を考察する際に、あらためて触れたい。

なお、毘盧遮那や四仏が自分の胸から出す心真言が、十六大菩薩ではすべて心真言 (hr̥daya-) と統一されて呼ばれていたが、四波羅蜜等の 16 尊では、「一切如来の印」や「一切如来の遊女」²¹等の種々の名称が使われている。

【2】**象徴①の出生**は、既に述べたように、「象徴①」の光線が出る理由を述べる句が省略されているが、それ以外は、十六大菩薩の基準型式と同じである²²。

なお、四波羅蜜以外の内・外の四供養と四摂行においては、「象徴①」の属性としての光線の存在が説かれなない。これに関しては十六大菩薩と同様に本来あるものが省略されたと考えて補って解釈出来るように思われる。一切如来による「象徴①」の出生は、光のイメージを色濃く纏っているようである。

『分別聖位経』について(3) (木村)

ここまでは、四波羅蜜および内・外の四供養、四摂行は、すべて十六大菩薩の標準型と同じで、毘盧遮那あるいは四仏が心真言を出したことを契機に、一切如来の胸から**象徴①**が出生する。標準型では、この後拡散した**象徴①**が毘盧遮那の胸の中に入り収束して単一体の**象徴②**となる【3】**象徴②の出生**の過程が存在するが、四波羅蜜では全く説かれない。他の12尊においても同様に、【3】の過程をとばして【4】に移っている。

そのために、【4】**化仏の拡散**においては、単一体の**象徴②**から化仏が出生し拡散するのではなく、もともと拡散していた**象徴①**が化仏となり、結果として化仏が拡散したことになっている。

また、【4】では、何故か、十六大菩薩の標準型にあった化仏による**神変**について、説かれてない。なお、最後の「一切如来の**尊格名①**の智を刻印して」の定型句²³は、四波羅蜜のみで説かれ、他の12尊には見られない。

次に【5】**尊格身の出生**の過程が来るが、標準型に比べると大幅に省略されている。すなわち、四波羅蜜を始めとする16尊では、化仏が収束して広大な²⁴**尊格名③**の姿となることだけが示されている。なお**尊格名③**は灌頂名であり、36尊の出生過程においては、【7】において灌頂が説かれた後、最後の【8】の過程において始めて灌頂名の**尊格名③**の菩薩が登場する。しかし下に述べるように、四波羅蜜等では毘盧遮那等による灌頂を説く【7】の過程が省かれている。そのため、当所において化仏から当該尊格の身体が初めて出現する場面で、基本の**尊格名①**ではなく、灌頂名の**尊格名③**が使用されている。

十六大菩薩ではこの後に、**尊格名①**の身体が毘盧遮那の胸の中に入り、**讃嘆①**の偈頌を唱えることが説かれているが、四波羅蜜等ではこの部分が全て省かれている。ただし、**讃嘆①**の偈頌は、最後の過程【8】へ移動している。

次に、【6】**曼荼羅への移動**の過程は、十六大菩薩の過程がそのままに説かれる。ただし、十六大菩薩では、曼荼羅に移動する前に**尊格名①**の身体が毘盧遮那の胸から出るとされるが、四波羅蜜等では**尊格名③**の身が毘盧遮那の外部から直接**曼荼羅の本位**に移動する形になっている。

最後に、四波羅蜜等の16尊では、【7】**灌頂の拝受**が省かれて【8】**讃嘆**に至る。

【8】讃嘆では、当該尊格が讃嘆の偈頌を唱えることだけが説かれる。これに対して、十六大菩薩の標準型では、尊格名③の菩薩が讃嘆②の偈頌を唱える前に、授けられた象徴②を用いて仕草を行いながら、とする定型句が加えられている。ただし、四波羅蜜と内・外の四供養では、この象徴②を用いる仕草は省略されるが、四摂行では「一切如来の三昧耶を鉤召しつつ」²⁵の定型句として復活している。また、四波羅蜜等の16尊においては、当所で唱えられる偈頌は讃嘆②ではなく、

【5】尊格身の出生で唱えられるはずの讃嘆①の型式の偈頌になっている。

以上のことを整理して、四波羅蜜等の16尊に共通する出生過程について、その項目と概要を以下に示す。

【1】心真言の出生

毘盧遮那又は四仏が、尊格名①を冠する三摩地に入り心真言（尊格名②）を出す。

【2】象徴①の出生

一切如来の胸から象徴①が出る。

【4】化仏の拡散

象徴①から化仏が拡散する。（十六大菩薩では化仏による神変が説かれる）

【5】尊格身の出生

化仏が収束して尊格名③の身となり、

【6】曼荼羅への移動

曼荼羅の本位へ移動する。

【8】讃嘆

讃嘆①の偈頌を唱える。

四波羅蜜等16尊と十六大菩薩の出生過程

以上のように、四波羅蜜等の16尊の出生過程は、十六大菩薩の出生過程を大幅に短縮した構造をとっている。すなわち、毘盧遮那または四仏から心真言が出ることを契機にして、一切如来の胸から象徴①が恐らく光線の形態をとって出る。ここまでは十六大菩薩の出生過程と同じである。しかし、四波羅蜜等で

は、この[象徴①]の光線から化仏が出生し、この化仏が収束して身体を持った当該尊格となり、そのまま曼荼羅の本位に移動するとされる。これに対して、十六大菩薩では、まず[象徴①]から化仏が出る過程が、[象徴①]の光線が一旦毘盧遮那の胸の中に入り、そこで収束して[象徴②]となり、毘盧遮那の手の平に移動し、その[象徴②]から化仏が出ると、複雑化している。次の化仏から当該尊格が出生する経緯は同じであるが、十六大菩薩では、当該尊格がそのまま曼荼羅に移るのではなく、再び毘盧遮那の胸に入って讃嘆の偈頌を唱えた後に、そこから出て曼荼羅の本位に移動するとされる。さらに、十六大菩薩の出生過程では、曼荼羅の本位に着いた当該菩薩に毘盧遮那が[象徴②]を使って灌頂を授ける過程等が説かれるが、四波羅蜜等では、この灌頂の過程も全て略される。

このように、四波羅蜜等の 16 尊と十六大菩薩の出生過程は大きく相違するが、基本構造は同じであると解釈することも可能である。すなわち、両者共に、毘盧遮那や四仏から心真言が出ることを契機に、複数の一切如来の胸から出た[象徴①]の光線が、化仏を介在して、当該尊格となり、曼荼羅の本位に着く、という基本構造を持っていると考えられる。十六大菩薩の場合は、[象徴①]が当該尊格となる過程を、[象徴①]が拡散と収束を繰り返しながら毘盧遮那の胸の中を 2 回出入りする過程を経て初めて尊格が出現すると、より複雑に詳しく説いているだけであると見なすこともできる。

さらに換言すれば、十六大菩薩を始めとする 32 尊すべてが、複数の一切如来の胸から出生するということになる。この複数の一切如来の概念については、種々の解釈が可能であるが、今は四波羅蜜等の 16 尊と十六大菩薩の出生過程が上記のような基本構造を共有していることを確認して、『分別聖位經』の 32 尊出生段の検討に移りたい。

32 尊出生段と『初会金剛頂經』の関係

『分別聖位經』の 32 尊出生段は、前に述べたように[①三摩地名] [②光明名] [③光明の得益] [④尊格名] [⑤尊格の位置] の 5 項目を入れ替える短い定型文の繰り返しによって成立している。出生過程を 5 過程に区分して、項目名を付けた、定

型文を以下に示す。また、項目名の右に、前述の『初会金剛頂経』の四波羅蜜等の 16 尊の出生過程の対応する項目も並記した。

(1) 自内証智の証得

【1】心真言の出生

毘盧遮那佛は内心に於て、**①三摩地名**三摩地智を證得す。自受用の故なり。

(2) 光明の出生

【2】**象徴①**の出生

①三摩地名三摩地智の中より、**②光明名**光明が流出し、

(3) 光明の拡散と得益

【4】化仏の拡散

十方世界を遍照し、**③光明の得益**をなし

(4) 尊格身の出生

【5】尊格身の出生

還り來つて一體に收まり、一切菩薩をして三摩地智を受用せしめんが爲の故に、**④尊格名**の形と成り、

(5) 曼荼羅への移動

【6】曼荼羅への移動

⑤尊格の位置に住した。

このように、『分別聖位経』の 32 尊出生段の定型句は、【3】**象徴②**の出生と最後の【8】**讃嘆**の過程がないものの、『初会金剛頂経』の四波羅蜜等の 16 尊の出生過程と、構成が共通している。

ただし、内容においては、根本的な相違が存在する。まず『初会金剛頂経』の【1】**心真言の出生**では、毘盧遮那や四仏が、**尊格名①**を冠する三摩地に入り心真言を出す。これを契機として【2】以下の当該尊格の出生が開始されるが、『分別聖位経』では(1) 自内証智の証得において、毘盧遮那が自内証の自受用智である三摩地智を證得する。この三摩地智から(2)において光明が直接出て、当該尊格が出現する流れとなる。一方『初会金剛頂経』では、【2】**象徴①**の出生において心真言からではなく一切如来の胸から**象徴①**の光線が出たとする。両者ともに放出された光線から当該尊格が出生する点は共通するのであるが、光線がどこから出るのか、すなわち尊格出生の起点が異なるのである。『初会金剛頂経』が 32 尊出生の起点とする「一切如来の胸」については、幾つかの解釈が可能であるが、『分別聖位経』はそれを毘盧遮那の自内証智である三摩地智と解釈したことになる。そのために、【1】**心真言の出生**を(1) 自内証智の証得へと変更し、

『分別聖位經』について(3) (木村)

32 尊の出生過程に一貫性を持たせると共に、後に述べるように毘盧遮那による四仏の出生への道を開いたと思われる。

以上のような相違があるものの、『分別聖位經』の 32 尊出生段の〔2〕光明の出生は『初会金剛頂經』の【2】**象徴①の出生**と対応し、〔2光明名〕は**象徴①**に相当すると思われ、**象徴①**には何らかの光線の形態が想定されていると考えられる。〔3〕光明の拡散と得益には【4】**化仏の拡散**が対応すると思われる。〔3〕では化仏への言及がないものの、光明の拡散と〔3光明の得益〕が説かれる。対して【4】では**象徴①**からの化仏の拡散だけが説かれるが、十六大菩薩では化仏による**神変**が説かれている。〔3〕と【4】では、ともに光線から化仏が出現して神変による仏事を行うことが想定されていると思われる。〔4〕尊格身の出生と【5】**尊格身の出生**、〔5〕曼荼羅への移動と【6】**曼荼羅への移動**は完全に対応している。ただし〔4〕では当該尊格が光明から出生し、【5】では化仏から出生することになるが、『分別聖位經』においても〔3〕光明の拡散と得益の〔3光明の得益〕には化仏の介在が強く想定され、当所においても化仏が収束して当該尊格になる過程が想定されている可能性が高いと思われる。

このように、『分別聖位經』の 32 尊出生段は、『初会金剛頂經』と関係が深く、特に四波羅蜜等の 16 尊の出生過程と構成が共通しているが、出生過程の起点について独自の解釈を加えている。

Ⅲ 〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉

次に、上で考察した『分別聖位經』《三十七尊出生段》の〈三十六尊の出生〉と、《三十七尊の加持と得益段》の〈三十六尊の加持と得益〉の関連性を検証する。両者には後期密教の生起次第と究竟次第の原初形態を示す互に関連性の高い観想法が説かれていると思われる。

《三十七尊の加持と得益段》の概要

《三十七尊の加持と得益段》は、毘盧遮那仏を除く金剛界 36 尊の加持による

効力・得益が説かれる〈三十六尊の加持と得益〉がその中核をなすが、以下のように前を〈挿入文②〉と〈挿入文③〉で、後を短い〈当段の功能・目的〉で挟まれている。

〈挿入文② 毘盧遮那の自受用身と他受用身〉 (291a2)

〈挿入文③ なぜ三十七尊か〉 (291a6)

〈三十六尊の加持と得益〉 (291a12)

〈当段の功能・目的〉 (291c7)

〈挿入文②〉は金剛界三十七尊と毘盧遮那の自受用身と他受用身の関係を論じ、〈挿入文③〉は金剛界三十七尊がなぜ 37 尊で構成されているのかを説明した短い文である。この〈挿入文②・③〉については、前述のように《三十七尊出生段》の〈挿入文①〉共に、稿を改めて、「序」と対照して、仏身論の視点より論じたい。〈当段の功能・目的〉は、

以此三十七内證無上金剛界分智威力加持。頓證毘盧遮那之身。(Vol.18, 291c7,8)

【書き下し】

此の三十七の内證の無上なる金剛界〔如來〕の分智の威力〔による諸尊の〕加持を以て、〔行者は〕毘盧遮那の身を頓證する。

とする。これは、《三十七尊出生段》の〈三十六尊の出生〉の〔①三摩地名〕の三摩地智を毘盧遮那如來の内証智の「分智」と再認して、当段の〈三十六尊の加持と得益〉が毘盧遮那如來の身体を獲得することを目指した観法であることを明かしている。また同時に〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉が、互いに関連する観法であることを示唆していると思われる。

〈三十六尊の加持と得益〉の構造

当段は、冒頭で「最初於無上乘。發菩提心。〔行者は〕最初に無上乘に於て菩提心を發すべし」と提言した後に、阿闍仏を始めとする金剛界 36 尊による加持の得益を、完全に同一の定型文によって説いている。例えば阿闍仏では、

由阿闍佛加持故。〔證得圓滿菩提心〕。

〔阿闍佛〕の加持に由るが故に、〔行者は〕〔圓滿菩提心を證得〕する。

『分別聖位經』について③(木村)

とする。このように当段では

由[尊格名]加持故。[尊格の加持による得益]。

という短い定型文が36列記される。

当段と〈三十六尊の出生〉を対照すると、[尊格名]はほぼ完全に一致している。そこで[尊格名]については、次章において〈三十六尊の出生〉の尊格名と共に『初会金剛頂經』の尊名を比較対照して検討したい。

そこで、当段と〈三十六尊の出生〉の関連性を検証するために、〈三十六尊の出生〉に当段の[尊格の加持による得益]を対照させて、論文末に「表1 出生段・加持得益段対照表」として掲載した。

「表1」の〈三十六尊の出生〉の欄には、四仏以外の32尊だけの情報ではあるが、①三摩地名 ②光明名 ③光明の得益 ④尊格名 ⑤尊格の位置の5項目の情報を掲載した。一方、当段の[尊格の加持による得益]には曼荼羅における尊格の位置の情報が含まれていない。そこで、[尊格の加持による得益]を、〈三十六尊の出生〉のおもに①三摩地名 ②光明名 ③光明の得益と比較することによって、主観的ではあるが、〈四仏の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の関連性を総合的に評価した。その結果、明確に関連性が認められた場合のみ◎、まったく認められなかった場合には×を、「表1」右端の列に「両段の関連性」として掲載した。

〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の比較

「表1」を用いて、〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の関連性について、何点か考察を加えることにする。

まず目につくのは四仏と四波羅蜜に、両段の関連性がまったく見られないことである。

〈三十六尊の出生〉では、四仏は十地を満足している菩薩たちに四智を受用させるために四智から流出したとされる。それにも拘わらず〈三十六尊の加持と得益〉では、四仏の[加持による得益]は、阿閼仏は菩提心の圓滿、宝生仏は灌頂など²⁶、四智とは関係がない。それに対して四智の獲得は、金剛波羅蜜の加持によって「圓滿・周法界にして遍虚空の大圓鏡智を證得する」等²⁷、四波羅蜜の

加持による得益」とされる。また、この〈三十六尊の加持と得益〉の四波羅蜜の加持による得益は、〈三十六尊の出生〉の①三摩地名 ②光明名 ③光明の得益との関連性がみられない。さらに、〈三十六尊の加持と得益〉においては4) 羯磨波羅蜜と3) 法波羅蜜の順が入れ替わり、『初会金剛頂経』の順に戻っている。

四仏と四波羅蜜以外の内・外の四供養と四摂行では、〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の関連性はほぼ保たれている。ただし、十六大菩薩の5) 金剛宝菩薩と16) 金剛拳菩薩、四摂行の2) 金剛縋索では、〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の関連性が切れている。これら3尊を始めとする尊格の『初会金剛頂経』と対照した尊格ごとの検討は、今後の課題としたい。

以上のように、〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の両段は、四仏と四波羅蜜を除けば、関連性を相当程度に保持している。しかし、中でも四波羅蜜の特異性が際立っている。四波羅蜜に関しては、次章で尊格名を検討した後に、改めて考察したい。

IV 尊格名

尊格名対照表

〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の尊格名はほぼ一致しているが、僅かな相違もある。また『初会金剛頂経』32尊出生段では32尊がそれぞれ3種類の尊格名を持っていた。そこで『分別聖位経』の〈三十六尊の出生（出生段）〉と〈三十六尊の加持と得益（加持得益段）〉と『初会金剛頂経』32尊出生段の尊格名を一覧表にまとめ、「表2 尊格名対照表」として、論文末に掲載した。

「表2」では、『分別聖位経』の尊格名と対応する『初会金剛頂経』の尊格名を太字で標示した。なお、『初会金剛頂経』の五仏の尊格名は、その出生過程の説明が存在しないため、五仏以外の32尊の【1】心真言の出生と【6】曼荼羅への移動の出生過程に現れた「世尊」以外の具体的尊格名を抽出した。また、『初会金剛頂経』の十六大菩薩の定型文では、尊格名①が4回登場する。4回とも同一名称であることが原則ではあるが、6) 金剛威光（光明）菩薩は【6】曼荼羅へ

『分別聖位經』について(3) (木村)

の移動の過程において、また 13) 金剛業菩薩は【7】灌頂の拝受の過程において、他の 3 回とは多少相違する尊格名が使われているため、その旨を表記した。

〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の尊格名比較

『分別聖位經』の〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の両段の尊格名はほぼ一致している。ただし、十六大菩薩の 6) 金剛光を〈三十六尊の出生〉は金剛威光菩薩とし、〈三十六尊の加持と得益〉は金剛光明菩薩とし、相違がみられる。『初会金剛頂經』を参照すると、金剛威光は尊格名②の vajrateja- に対応し、金剛光明は尊格名③の vajrasūrya- に対応しており、それが両段の差として現れている可能性もある。しかし『初会金剛頂經』の漢訳は vajrasūrya- を「金剛光」と訳しているので、金剛光明については確定できない。ただし、〈三十六尊の出生〉の「金剛威光」が尊格名②の vajrateja- に対応していることは確かであると思われる。

つぎに、内の四供養の 4 尊の尊称を、〈三十六尊の加持と得益〉が「菩薩」とするところを〈三十六尊の出生〉は「天女菩薩」としている。また〈三十六尊の加持と得益〉が 2) 金剛鬘、3) 金剛歌、4) 金剛舞とするところを、〈三十六尊の出生〉は 2) 金剛花鬘、3) 金剛詠歌、4) 金剛法舞と 4 字に増やし、1) 金剛嬉戯に揃えている。外の四供養においても同様の傾向がみられ、〈三十六尊の出生〉は「菩薩」を「侍女菩薩」とし、また 2) 金剛花を一字増やして「金剛覺華」として全ての尊格名を 4 字に揃えている。その他は、両段の 2 尊の尊格名において僅かな相違がみられるだけである²⁸。

以上のように、〈三十六尊の出生〉が増広して体裁を整える傾向がみられるが、『分別聖位經』の〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の尊格名はほぼ一致している。そこで次節で『分別聖位經』の尊格名と『初会金剛頂經』32 尊出生段との関係を検証する。

『分別聖位經』と『初会金剛頂經』の尊格名比較

「表 2」に示したように『分別聖位經』と『初会金剛頂經』の尊格名は、五仏

に関しては完全に一致する。

前述のように、『初会金剛頂経』における五仏以外の 32 尊の出生過程には、**尊格名①** **尊格名②** **尊格名③**の 3 種の尊格名が使われている。**尊格名①**は【1】**心真言の出生**で毘盧遮那が心真言を出すときに入る三摩地名に組み込まれている他に、十六大菩薩の出生過程では、当該尊格の呼称として 3 回使用されている。十六大菩薩の尊格名は基本的に**尊格名①**に設定されていると思われる。しかし、十六大菩薩以外の四波羅蜜を始めとする 16 尊の出生過程では、【1】**心真言の出生**の三摩地名に組み込まれた 1 回を残すだけになっており²⁹、当該尊格を**尊格名①**で呼称することはない。また、四摂行の 1) 金剛鉤菩薩と内・外の四供養の 9 尊では、三摩地名に組み込まれた**尊格名①**は菩薩等の尊称もなく、尊格名の形態をとっていない。次に**尊格名②**は、【1】**心真言の出生**の心真言から回収される尊名であり、当該尊格が出現する前の用例であり、曼荼羅に位置する当該尊格を呼ぶ名前ではない。**尊格名③**は灌頂名であるが、十六大菩薩以外の出生過程では灌頂の過程が省かれているため、当該尊格を直接呼称する尊格名として唯一使われている。

したがって、『初会金剛頂経』の 32 尊の尊格名をもし一つ選ぶならば、灌頂名の**尊格名③**が妥当であるように思われる。しかし『分別聖位経』は、「表 2」に示したように、四波羅蜜を除いて、ほとんど心真言から回収される**尊格名②**を採用している。ただし、十六大菩薩の 16) 金剛拳菩薩だけは、**尊格名②**でなく灌頂名の**尊格名③**を採用している。また、四摂行の 4) 金剛鈴は、周知のように『初会金剛頂経』では金剛遍入 (vajrāveśa-) とされる。また、内・外の四供養と四摂行では、**尊格名②**と**尊格名③**が一致している³⁰ため、**尊格名③**を採用しているとも言い得るが、全体を総合的に判断すれば、やはり**尊格名②**の採用が原則であるといえる。

なお、『分別聖位経』が心真言に由来する**尊格名②**を原則として採用したのは、『分別聖位経』の〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の両段が基本的に観想法であるため、より観想に適した**尊格名②**を重視したためかとも思われる。すなわち、十六大菩薩の**尊格名①**には、普賢、虚空蔵、観自在、文殊師利な

『分別聖位經』について(3) (木村)

ど有名な菩薩や、極喜王 (prāmodyarāja-)、常喜悅根 (nityapṛītipramuditendriya-)、纒発心転法輪 (sahacittotpāditadharmacakrapravartī-)、摧一切魔 (sarvamārapramardi-) などの説明的な個性の強い名前が多く含まれている。内・外の四供養と四摂行の「尊格名①」は、尊格名の形態をとっていないものが大多数で、語形の統一もとれていない。これに対して、「尊格名②」は十六大菩薩も内・外の四供養と四摂行も全て vajra ○○の形式に統一されており、尊格の個性は薄れるものの、一定の秩序を保った体系的な観想には適していると思われる。一方、四波羅蜜だけは、sattvavajri- (薩埵金剛女) 等の「尊格名②」ではなく、○○波羅蜜 (○○ pāramitā-) という「尊格名①」を採用している。波羅蜜は小・大乘仏教を通じて重要な用語であり、智慧との関連も深い。『分別聖位經』は、四波羅蜜を十六大菩薩等の 28 尊と区別しており、恰も四仏に準じるような扱いをしている³¹。

以上のように『分別聖位經』は、四波羅蜜以外、「尊格名②」を原則として採用している。また四波羅蜜だけが、「尊格名①」を採用しており³²、Ⅲ〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉で検討した「表 1」と同様に、四波羅蜜の特異性が際立っている。

まとめ

最後に『分別聖位經』の〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の特質と関係を再確認し、両段の成立について考察して、まとめとしたい。

両段共に、『初会金剛頂經』の 3 種の尊格名の中の「尊格名②」を、四波羅蜜を除いて、採用している。また四波羅蜜を十六大菩薩に先行して説いている。このことは、両段が後期密教の生起次第と究竟次第の原初形態を示すと思われる相互に関連性の高い、『初会金剛頂經』に附属する観想法を説いており、このような尊格名の選択と順序の変更は、大日如来を中心としたより整合性のとれた観想法の体系を目指した結果と思われる。

しかし、〈三十六尊の出生〉では、四智より四仏が出生したとされるが、その具体的な出生過程が説かれない。これに対して〈三十六尊の加持と得益〉では、

四仏の加持による得益が、他の尊格と同様に詳しく説かれている。

〈三十六尊の出生〉では、四智を十地の菩薩に証得させるために四仏が出生したとするが、〈三十六尊の加持と得益〉の四仏の加持による得益では四智の獲得が説かれない。その代わりに、四波羅蜜の加持による得益として四智の獲得が説かれている。

四波羅蜜について、〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の関連性が全くみられない。

〈三十六尊の出生〉では、四波羅蜜の 3) 法波羅蜜と 4) 羯磨波羅蜜の順序が入れ替わっているが、〈三十六尊の加持と得益〉では『初会金剛頂経』の順番に戻っている。

また尊格名の対照において、〈三十六尊の加持と得益〉よりも〈三十六尊の出生〉に、僅かではあるが、体裁を揃えて統一を計った痕跡がみられた。

以上の点を確認することができるが、これらの情報に基づいて、いくつか仮説をたてて、〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の成立について考察したい。

まず、〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉が『分別聖位経』において現存の姿になる前の原形を想定し、仮に〈原出生段〉と〈原得益段〉とする。

〈原出生段〉と〈原得益段〉は、尊格名を共有するなど、すでにある程度の関連性を有する、2 種の原初的な観想法であった。

〈原得益段〉には、四仏を含む 36 尊の加持による得益が、すでに統一して全て説かれていたと思われる。また各尊が説かれる順番も、毘盧遮那を起点に、まず四仏と四波羅蜜が東南西北と時計回りに、次に十六大菩薩が四仏の前・右・左・後に、そして内・外の四供養と四摂行が再び時計回りにという、四波羅蜜を十六大菩薩に先行させる、観想しやすい順序にすでに整備されていた。このように、〈原得益段〉はすでにある程度整った形態を備えていたと思われる。また四波羅蜜の得益として四智がすでに設定されていたと思われる。四智が四波羅蜜と結び付くことは、波羅蜜と智恵の関連から考えて、自然であると思われる。

これに対して〈原出生段〉は、尊格の出生の観想となるため、『初会金剛頂経』

『分別聖位經』について(3) (木村)

の 32 尊出生段の影響下に置かれ、いろいろと制限があったと思われる。まず『初会金剛頂經』では四仏の出生が想定されていないため、〈原出生段〉にも四仏の出生が説かれていなかった。また、尊格を観想する順番も、『初会金剛頂經』の 32 尊の出生順を踏襲して、四波羅蜜は十六大菩薩の後であった可能性が高い。また、『初会金剛頂經』では、毘盧遮那ではなく、四仏が四波羅蜜と外の四供養を出生している、という問題を、〈原出生段〉がどのようにどの程度処理できていたかも疑問である³³。

このように〈原出生段〉は〈原得益段〉に比べてかなり整備が遅れていたと推定できる。

そこで、『初会金剛頂經』の【1】心真言の出生では、毘盧遮那や四仏が、尊格名①を冠する三摩地に入り心真言を出すと言われていたが、『分別聖位經』はその三摩地を毘盧遮那の自内証智である三摩地智と解釈した。さらに、四仏は四智から出生するとし、四仏を始めとする 32 尊が全て毘盧遮那の自内証智から出生することとした。四智は仏智であり、四仏と結び付けることは、四波羅蜜よりは自然かもしれない。

しかし、〈原出生段〉には四仏の出生が説かれていなかったため、〈三十六尊の出生〉では四仏の具体的出生過程を提示できず、〈原得益段〉で説かれていた四仏の加持による得益との関連性を保った文言を整えることが出来なかった。また、四波羅蜜については、〈原出生段〉においても〈原得益段〉と対応して四智に関連した内容が説かれていた可能性があると思われるが、〈三十六尊の出生〉では四智を四仏に配当してしまったため、四波羅蜜の①三摩地名や②光明名や③光明の得益などを四智と関係ない内容にある程度変更した。しかし〈三十六尊の加持と得益〉では、四仏と四波羅蜜の内容をそっくり入れ替えることもできず、また識との関係で四智の順番は固定されるため、四智の名称を明示する〈原得益段〉の 3) 法波羅蜜と 4) 羯磨波羅蜜の順番を入れ替えることもできず、〈原得益段〉をほぼそのまま残した。

一方、〈三十六尊の出生〉は、より整合性のとれた観想法の体系を目指して、〈原出生段〉の四波羅蜜と十六大菩薩の位置を入れ替え、四波羅蜜の 3) 法波羅蜜と

4) 羯磨波羅蜜の順序も入れ替えるなどして、体裁を揃えて統一を計ったため、四波羅蜜と四仏に関して、〈三十六尊の出生〉と〈三十六尊の加持と得益〉の間で関連性が保てなくなったと思われる。また〈三十六尊の出生〉に統一を計った痕跡が所々に残ったと思われる。

なお、『分別聖位經』におけるこれらの変化は、全く根拠のないものではない。すなわち『初会金剛頂經』では、【2】**象徵①の出生**において複数の一切如来の胸から**象徵①**の光線が出たとし、この光線から最終的に当該尊格が出生したとされている。この複数の一切如来については、色々な解釈が可能であるが、『分別聖位經』はこの一切如来を空間を超越して遍在する一切如来と解釈したと思われる。この一切如来は『初会金剛頂經』の別序の「その時、世尊、大毘盧遮那、一切の虚空界に常に住する身語心金剛であり、……世尊、大菩提心である、普賢大菩薩は、一切如来の胸に住していた」³⁴に見られる、大毘盧遮那(mahāvairocana-)を胸(hṛdaya-)に宿す一切如来であり、この「一切如来によってこの仏国土は恰もごま粒のように満たされていた」³⁵ともされる。この遍在する一切如来の胸には究極の存在であり、智慧の蔵でもある、法身大毘盧遮那が住しており、一切如来の胸から出生することは、毘盧遮那の智慧、すなわち自内証智から出生することであると、『分別聖位經』は解釈したことになる。そもそも經典、特に『初会金剛頂經』には種々の解釈が可能であり、この『分別聖位經』の解釈は最も妥当な解釈の一つであると評価できるであろう。

〈参考文献〉

- T. No.870『略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門』(1巻)不空訳, Vol.18, 287c-291c
『国訳密教』経軌部2、国書刊行会、1920年
『国訳一切經』インド撰述部密教部3、大東出版社、1931年
『新国訳大藏經』密教部6、大蔵出版、1994年
『兩部大經下』真言宗豊山派宗務所弘法大師千百五十年御遠忌記念事業委員会、1983年
T. No.865『金剛頂一切如来眞實攝大乘現證大教王經』(3巻)不空訳, Vol.18, 207a-223b

『分別聖位經』について(3) (木村)

『兩部大經上』 真言宗豊山派宗務所弘法大師千百五十年御遠忌記念事業委員会、1983 年

堀内寛仁『梵藏漢対照 初會金剛頂經の研究 梵文校訂篇 (上)』密教文化研究所、1983 年

津田真一『梵文和訳 金剛頂經』春秋社、2016 年

高橋尚夫「『金剛頂經』和訳(一)」『豊山学報』第 60 号、2017 年

高橋尚夫「『金剛頂經』和訳(二)」『豊山学報』第 61 号、2018 年

高橋尚夫「『金剛頂經』和訳(三)」『豊山学報』第 62 号、2019 年

高橋尚夫「『金剛頂經』和訳(四)」『豊山学報』第 63 号、2020 年

高橋尚夫「『金剛頂經』和訳(五)」『豊山学報』第 64 号、2021 年

高橋尚夫「『金剛頂經』和訳(六)」『豊山学報』第 65 号、2022 年

高橋尚夫「『金剛頂經』和訳(七)」『豊山学報』第 66 号、2023 年

高橋尚夫「『金剛頂經』和訳(八)」『豊山学報』第 67 号、2024 年

註

- 1 『分別聖位經』の仏身觀に焦点をあてた研究に、越智淳仁「『聖位經』所説の仏身論—報身と受用身を中心として—」(『成田山仏教研究所紀要』第 15 号、1992 年 3 月、125~148 頁)がある。
- 2 「『分別聖位經』について(1)—經題と本經の基本構造—」『豊山学報』第 66 号、2023 年 3 月。
- 3 「『分別聖位經』について(2)—本經序段と『初會金剛頂經』—」『豊山学報』第 67 号、2024 年 3 月。
- 4 金剛界品・第一章金剛界大曼荼羅・三種三摩地の第二・最勝マンドラ王の三摩地。堀内本 §34~§190。T. No.865, Vol.18, 208b9-216a11。
- 5 「光明遍覆如塔相輪。十地滿足莫能觀見。(光明が[法会を]遍く覆うこと塔の相輪の如し。十地滿足[の菩薩]も能く[このことを]觀見すること莫し)」T. Vol.18, 291c9-10。
- 6 わずかに四摂行の④尊格名を記す「成^④金剛○○菩薩形」の箇所において、金剛鉤菩薩と金剛網索菩薩の項では尊格名の前に「成守菩提心戸金剛鉤菩薩形」「成衛護功德戸金剛網索菩薩形」とし、金剛鎖菩薩と金剛鈴菩薩ではその後に「成金剛鎖

械菩薩形守智慧戸」「成金剛鈴菩薩形精進戸」として、四摂行菩薩の役割を付記している。

- 7 曼荼羅の構造は完全に一致するが、『分別聖位經』の尊格の位置の表記は、より簡明になっている。例えば、外の四供養の1) 金剛焚香菩薩について『初会金剛頂經』が「世尊〔阿閼如来〕の金剛と摩尼と宝からなる峰楼閣の隅の左脇の月輪に止住する」(堀内本 §166) ところを「住東南角金剛寶樓閣(東南の角の金剛寶樓閣に住した)」(T. Vol.18, 290b7) と、簡潔かつ明解に表現している。
- 8 『分別聖位經』では、大日如来は基本的に「毘盧遮那佛」あるいは「毘盧遮那」と表記されるが、32 尊の出生段の〔⑤各尊の位置〕においては「毘盧遮那如来」とされる。ただし内の四供養の金剛鬘・歌・舞においては、大正藏經の異読 4・7・* (T. Vol.18, 290) に従った。
- 9 「出した」は *niścacāra* であり、直訳すれば「毘盧遮那が」 「出た」となる。堀内本 §35 の註 *7)〔追記〕に詳しい。堀内本および高橋先生の訳に従った。
- 10 十六大菩薩だけではなく 32 尊すべてで同一表現となっている。堀内本 §36, 45, 51, etc.
- 11 十六大菩薩の2) 金剛王、6) 金剛威光、12) 金剛語、14) 金剛護の4菩薩では、「金剛手 (*vajrapāṇi*-)」とされる。十六大菩薩以外の16尊においても同一定型句があるが、すべて「持金剛」である。今のところ、この差違から有意な情報を得ることはできない。なお、1) 金剛薩埵は、他の15菩薩と構文が相違するが、当所に対応する文では「普賢 (*samantabhadra*-)」(堀内本 §36) を出す。
- 12 1) 金剛薩埵では、光の塊でもある月輪がまず出て、それが〔象徴①〕となる。
- 13 例示した9) 金剛法菩薩の「法界」は〔象徴①〕の「正法」、あるいは「正法」の光線からなる世界を意味する。5) 金剛宝菩薩と、13) 金剛業菩薩では、定型句に多少の揺れが生じているが、構造は同一であると思われる。すなわち5) 金剛宝菩薩では、「その一切の〔虚空〕の光明によって、一切の世間界は照耀され一切の〔虚空界〕より成るものとなった」(堀内本 §65) とし、13) 金剛業菩薩では、「その一切如来の〔羯磨〕の光線によって一切の世間界は照耀され、一切如来の〔羯磨の光線〕より成るものとなった」(堀内本 §115) とする。
- 14 「*sarvākāśadhātusamavasaraṇapramāṇa*-」(堀内本 §90, 115)、ただし5) 金剛宝菩薩は「*sarvalokadhātusamavasaraṇapramāṇa*- (一切の世間界に遍満するほどの

- 大きさ)」(堀内本 §65) とする。
- 15 11) 金剛因菩薩では「一切の世間界において」が復活している。
- 16 「sarvatathāgatamahābodhictotpādana-」(堀内本 §39)。
- 17 筆頭の尊格が他の 3 尊よりごく僅かに詳しくなっている箇所もあるが、十六大菩薩ほどの差はない。
- 18 四摂行では 4 尊全てで「世尊毘盧遮那」と明記されるが、内の四供養では、筆頭の 1) 金剛喜のみ「世尊毘盧遮那」とし、他の 3 尊は「世尊」と略される。しかし、このような用例は僅かであり、四波羅蜜等の 16 尊における筆頭尊と他の 3 尊の差は考慮する必要がないと思われる。
- 19 「vairocanasya tathāgatasya pūjāpratipūjārtham」(堀内本 §165, 168, 171, 174)。
- 20 堀内本 §178。四摂行の 1) 金剛鉤。
- 21 四波羅蜜の 1) 金剛波羅蜜では「sarvatathāgatamudrā-」(堀内本 §139)、外の四供養の 1) 金剛焚香では「sarvatathāgataganikā-」(堀内本 §165)。
- 22 四波羅蜜では、象徴①が持金剛そのものであることをあらわす句の位置が、次の【4】に移動しているが、内容には変化がない。内の四供養でも同様に句の位置が移動しているが、特段の意味を読み取ることはできない。
- 23 この定型句は、十六大菩薩の神変に相当するかもしれないが、神変が説かれる定型句には尊格名①が含まれない。
- 24 四波羅蜜以外の内・外の四供養、四摂行では、尊格名③の身体が広大であることを示す「sarvalokadhātusamavasaraṇapramāṇa- (一切の世間界に遍満する大きさ)」の語が省略されている。なおこの語は、十六大菩薩の、【3】象徴②の出生における毘盧遮那の胸の中に入った象徴②を形容する「sarvākāśadhātusamavasaraṇapramāṇa- (一切の虚空界に遍満する大きさ、堀内本 §90)」に対応すると思われる。何らかの象徴にしる尊格にしる、毘盧遮那の中に入っているものは、基本的に広大な不思議な身体を持つと考えられていると思われる。
- 25 2) 金剛絹索・3) 金剛鎖・4) 金剛鈴では、「三昧耶」が省略され、「一切如来を引入しつつ」(2) 金剛絹索、堀内本 §182) 等とされる。
- 26 「寶生佛の加持に由るが故に、[行者は] 内に菩提を證し、外に空中に寶生佛の灌頂を感じて三界法王の位を受ける。觀自在王佛の加持に由るが故に、[行者は] 語輪をもって能く無量の修多羅の法門を説く。不空成就佛の加持に由るが故に、諸ろの

- 佛事及び有情事に於て「行者が」行ずる所の利樂は皆な悉く成就する」(T. Vol.18, 291a13-17)。
- 27 「寶波羅蜜〔菩薩〕の加持に由るが故に、〔行者は〕無邊の衆生世間及び無邊の器世間に於て、平等性智を證得する。法波羅蜜〔菩薩〕の加持に由るが故に、〔行者は〕無量の三昧陀羅尼門と諸の解脱法に於て、妙觀察智を〔證〕得する。羯磨波羅蜜〔菩薩〕の加持に由るが故に、〔行者は〕無量に安立せる雜染世界と清淨世界に於て、成所作智を證得する」(T. Vol.18, 291a17-23)
- 28 四波羅蜜の 2) 寶波羅蜜を金剛寶波羅蜜に、十六大菩薩の 2) 金剛利を金剛利劍に、〈三十六尊の出生〉が増広している。
- 29 四波羅蜜の 1) 金剛波羅蜜では【4】化仏の拡散に「一切如来の金剛波羅蜜智を刻印して」(堀内本 §140) の定型句の中に 1 回登場する。他の 3 波羅蜜の定型句においては尊格名が略されている。
- 30 内の四供養の 1) 金剛嬉戲だけは、尊格名③に具体的固有名を出していない。
- 31 四波羅蜜の尊格名①は他の 28 尊と比較すると統一性がとれており、尊格名③にも菩薩や天女等の尊称が付されておらず、『初会金剛頂經』においても四波羅蜜が特別視されていた可能性がある。
- 32 4) 羯磨波羅蜜の尊格名①は一切波羅蜜 (sarvapāramitā-) (堀内本 §148) であり、『分別聖位經』と一致しない。尊格名②と尊格名③とも相違する。
- 33 例えば、最初の金剛薩埵菩薩では、「世尊毘盧遮那如来が」とし、次の金剛王菩薩以降は毘盧遮那如来を省略して「世尊が」とする方法が考えられる。この方法では、四仏からの出生とされる四波羅蜜を十六大菩薩の前に移動することが出来ない。
- 34 「atha bhagavān mahāvairocanaḥ sarvākāśadhātusadāvasthitakāyavākcittavajraḥ/ (堀内本 §7) … (中略) …bhagavān mahābodhicittaḥ samantabhadro mahābodhisattvaḥ sarvatathāgatahṛdayeṣu vijahāra// (堀内本 §17)」。
- 35 「sarvatathāgatair idam buddhakṣetraṁ tad yathā tilabimbam iva paripūrṇam」(堀内本 §17-2)。

『分別聖位經』について(3) (木村)

表 1 出生段・加持得益段対照表

出典 尊格 項目		《三十七尊出生段》＜三十六尊の					
		尊格名	出生の過程		位置		
大日		毘盧遮那佛	—		—		
四 仏	1)	阿閼如來	四智(大圓鏡智)より流出		本方・本座		
	2)	寶生如來	四智(平等性智)より流出				
	3)	觀自在王如來	四智(妙觀察智)より流出				
	4)	不空成就如來	四智(成所作智)より流出				
尊格 項目		④尊格名	①三摩地智名	②光明名	⑤尊格の位置		
四波羅蜜	1)	金剛波羅蜜	五峯金剛菩提心	金剛	毘盧遮那如來	前 月輪	
	2)	金剛寶波羅蜜	虛空寶大摩尼功德	虛空寶	々	右邊月輪	
	4)	羯磨波羅蜜	羯磨金剛大精進	羯磨	々	左邊月輪	
	3)	法波羅蜜	大蓮花智慧	蓮花	々	後邊月輪	
十 六 大 菩 薩	阿 閼	1)	金剛薩埵菩薩	金剛薩埵勇猛菩提心	五峯金剛	阿 閼 如 來	前 月輪
		2)	金剛王菩薩	金剛鉤四攝	金剛鉤	々	右邊月輪
		3)	金剛愛菩薩	金剛愛大悲箭	金剛箭	々	左邊月輪
		4)	金剛善哉菩薩	金剛善哉歡喜王勇躍	金剛善哉印	々	後邊月輪
	寶 生	5)	金剛寶菩薩	金剛寶灌頂	金剛寶	寶 生 如 來	前 月輪
		6)	金剛威光菩薩	金剛威光	金剛日	々	右邊月輪
		7)	金剛幢菩薩	金剛寶幢	金剛寶幢	々	左邊月輪
		8)	金剛笑菩薩	金剛笑印授記	金剛笑印	々	後邊月輪
	觀自在王	9)	金剛法菩薩	金剛法清淨無染	金剛法	觀自在王如來	前 月輪
		10)	金剛利劍菩薩	金剛利劍般若波羅蜜	金剛利劍	々	右邊月輪
		11)	金剛因菩薩	金剛因轉法輪	金剛輪	々	左邊月輪
		12)	金剛語菩薩	金剛密語離言說	金剛舌相	々	後邊月輪
	不空成就	13)	金剛業菩薩	金剛業虛空庫藏	金剛業	不空成就如來	前 月輪
		14)	金剛護菩薩	金剛護大慈莊嚴甲冑	金剛甲冑	々	右邊月輪
		15)	金剛藥叉菩薩	金剛藥叉方便恐怖	金剛牙	々	左邊月輪
		16)	金剛拳菩薩	金剛拳印威靈感應	金剛拳	々	後邊月輪
内の四供養	1)	金剛嬉戲天女菩薩	金剛嬉戲法樂幟幟	金剛嬉戲幟幟	毘盧遮那如來	東南隅月輪	
	2)	金剛花鬘天女菩薩	金剛花鬘菩提分法	金剛花鬘	々	西南隅月輪	
	3)	金剛歌詠天女菩薩	金剛歌詠淨妙法音	金剛花歌	々	西北隅月輪	
	4)	金剛法舞天女菩薩	金剛法舞神通遊戲	金剛舞	々	東北隅月輪	
外の四供養	1)	金剛焚香侍女菩薩	金剛焚香雲海	金剛焚香	東南角	金剛寶樓閣	
	2)	金剛覺花侍女菩薩	金剛覺花雲海	金剛覺花	西南角	金剛寶樓閣	
	3)	金剛燈明侍女菩薩	金剛燈明雲海	金剛燈明	西北角	金剛寶樓閣	
	4)	金剛塗香侍女菩薩	金剛塗香雲海	金剛塗香	東北角	金剛寶樓閣	
四 摂 行	1)	金剛鉤菩薩	請召金剛鉤	金剛鉤	東門	月輪	
	2)	金剛羂索菩薩	金剛引入方便羂索	金剛羂索	南門	月輪	
	3)	金剛鎖械菩薩	堅固金剛鎖械	金剛鎖械	東門	月輪	
	4)	金剛鈴菩薩	般若波羅蜜金剛鈴	金剛鈴	北門	月輪	

出生＞	《三十七尊の加持と得益段》 ＜三十六尊の加持と得益＞	両段の 関連性
出生の目的	尊格の加持による得益	
—	—	—
外令十地満足菩薩他受用故	證得圓滿菩提心 證菩提。外感空中寶生佛灌頂。受三界法王位 語輪 能說無量修多羅法門 於諸佛事及有情事。所行利樂皆悉成就	x x x x
③光明の得益	尊格の加持による得益	
淨一切衆生大菩提心	證得圓滿周法界遍虛空大圓鏡智	x
令一切衆生功德圓滿	於無邊衆生世間及無邊器世間。證得平等性智	x
令一切衆生除一切懈怠。成大精進	於無量安立難染世界清淨世界。證得成所作智	x
淨一切衆生。客塵煩惱	於無量三昧陀羅尼門諸經說法。得妙觀察智	x
令一切衆生。頓證普賢行	剎那猛利心 頓證無上菩提	◎
以四攝法攝一切衆生。安於無上菩提	於諸有情利樂門中。被具四攝法門	◎
射害一切衆生。於無上菩提。厭離心者	於無邊有情。無緣大悲曾無間斷	
照一切衆生憂感。於普賢行。生劣意者。令得身心以勇躍智	於諸善法。渴仰無厭。見微少善 便爲稱美	◎
灌灑一切衆生頂。獲得菩薩不退轉職位	證無染智。猶如虛空廣大圓滿	x
破一切衆生無明愚暗發大智光	證得慧光。喻若日輪無不照耀	◎
滿一切衆生意願	能滿有情世出世間所有希願。如真多摩尼寶幢。心無分別。皆令滿足	◎
不定性衆生。授與平等無上菩提記	一切有情若見若聞。心生踴躍。於法決定。受法利樂	◎
淨除一切衆生五欲身心。清淨猶如蓮花不染塵垢	證得法本性清淨。悉能演說微妙法門知一切法皆如筏喻	◎
斷一切衆生結使。離諸苦惱	以般若波羅蜜劍。能斷自他無量難染結使諸苦	◎
以四攝攝一切衆生。安於無上菩提	於無量諸佛世界。請一切如來轉妙法輪	◎
能除十方一切衆生惡慧。令得四無礙解樂說辯才	以六十四種法音。遍至十方。隨衆生類皆成法益	◎
令一切衆生。於一切如來諸菩薩所。成廣大供養	於無邊佛刹海會。成大供養儀	◎
能除暴惡惡忍衆生。速獲大慈心	被大誓願莊嚴甲冑。返入生死。廣作菩薩。引育有情置於佛法	◎
降伏剛強難化衆生安置於菩提道	能摧天魔一切外道。能羸無始煩惱怨敵	◎
令一切衆生除其業障。速獲世出世間惡地圓滿	於三密門無量真言三昧印契。合成一體	x
供養一切如來。及破凡夫貪染世樂。獲得嬉戲法園安樂	於受用法。圓滿快樂。得受用智自在	
供養一切如來。除諸衆生醜陋之形。獲得三十二相八十種隨形好身	得菩提分法花鬘。以爲莊嚴	◎
供養一切如來。能令衆生。破除語業戲論。獲得六十四種梵音具足	得如來微妙音聲。聞者無厭。於聖德解脫。了覺諸法。猶如呼響	◎
供養一切如來。及破一切衆生無智無明。獲得六通自在遊戲	得剎那迅疾分身。頓至無邊世界	
供養一切如來。及破除一切衆生臭穢煩惱。獲得適悅無礙智香	得如來悅意無礙智香	◎
供養一切如來。及破一切衆生迷惑。開敷心花。證無染智	能開衆生煩惱淤泥覺意妙花	◎
供養一切如來。及破一切衆生無明住地。獲得如來五眼清淨	獲得五眼清淨。自利利他照法自在	◎
供養一切如來。及破一切衆生身口意業非律儀過。獲得五分無漏法身	得佛五種無漏淨身	◎
請召一切如來金剛界道場。及拔一切衆生惡趣。安於無住涅槃之城	得召集一切聖衆速疾三昧	◎
引入一切如來聖衆。及縑索一切衆生。沈於二乘實際三摩地智淤泥。安置覺王法界宮殿	得如虛空無障礙善巧智	x
令已入一切如來聖衆金剛界道場。以大悲誓。繫縛而住。及摧一切衆生外道諸見。住無上菩提不退堅固無畏大城	得佛堅固無染觀察大悲解脫	
歡喜一切如來海會聖衆。住金剛界道場者。及破一切衆生二乘異見。安置般若波羅蜜宮	得如來般若波羅蜜音聲。聞者能摧藏識中諸惡種子	◎

表 2 尊格名対照表

経典		『分別聖位經』		『初会金剛頂經』	
尊格	項目	出生段尊格名	加持得益段尊格名	32 尊出生段尊格名	
大 日		毘盧遮那佛(如来)	一	毘盧遮那(vairocana) 如来	
	1)	阿閼如来	阿閼佛	阿閼(akṣobhya) 如来	
	2)	寶生如来	(寶生佛)	寶生(ratnasambhava) 如来	
	3)	觀自在王如来	觀自在王佛	世自在王(lokeśavarāja) 如来	
四 波 羅 蜜	4)	不空成就如来	不空成就佛	觀自在王如来	
				不空成就(amoghasiddhi) 如来	
				不空成就如来	
				不空成就如来	
尊 格	項目	尊 格 名	尊 格 名	尊 格 名 ①	尊 格 名 ②
	1)	金剛波羅蜜	金剛波羅蜜	金剛波羅蜜(vajrapāramitā)	sattvaśāpī(薩埵金剛女)
	2)	金剛寶波羅蜜	寶波羅蜜	金剛波羅蜜	薩埵神目羅
	3)	法波羅蜜	法波羅蜜	寶波羅蜜	寶波羅蜜
十	4)	羯磨波羅蜜	羯磨波羅蜜	法波羅蜜	法波羅蜜
				法波羅蜜	法波羅蜜
				法波羅蜜	法波羅蜜
				法波羅蜜	法波羅蜜
六	1)	金剛薩埵菩薩	金剛薩埵菩薩	普賢(saṃmānābhadrā) 大菩提薩埵	金剛手(vajrapāṇi) 菩薩摩訶薩
	2)	金剛王菩薩	金剛王菩薩	不空王(amoghārāja) 大菩提薩埵	金剛手菩薩摩訶薩
	3)	金剛愛菩薩	金剛愛菩薩	摩羅(māra) 大菩提薩埵	金剛阿召(vajrikarṣa) 菩薩
	4)	金剛歡喜菩薩	金剛歡喜菩薩	極喜王(pramodyarāja) 大菩提薩埵	金剛阿召(vajrikarṣa) 菩薩
大	5)	金剛寶菩薩	金剛寶菩薩	虛空藏(ākāśagarbha) 大菩提薩埵	金剛喜(vajrahāsa) 大菩薩
	6)	金剛威光菩薩	金剛威光菩薩	大威光(mahātēja) 大菩提薩埵 / 無垢大威光菩薩	金剛喜菩薩摩訶薩
	7)	金剛幢菩薩	金剛幢菩薩	寶幢大菩薩(寶幢摩訶薩)	金剛喜菩薩摩訶薩
	8)	金剛笑菩薩	金剛笑菩薩	常喜悅根(nīlavaripramudhendriya) 大菩提薩埵	金剛喜菩薩摩訶薩
大	9)	金剛法菩薩	金剛法菩薩	觀自在(avalokiteśvara) 大菩提薩埵	金剛喜菩薩摩訶薩
				觀自在大菩薩(普盧祇河薩)	金剛喜菩薩摩訶薩
				觀自在大菩薩(普盧祇河薩)	金剛喜菩薩摩訶薩
				觀自在大菩薩(普盧祇河薩)	金剛喜菩薩摩訶薩

告	観自在王	10) 金剛利創菩薩	skt. 文殊師利 (mañjuśrī) 大菩提薩埵	vairakṣaṇa (金剛利)	金剛慧 (vajrabuddhi) 大菩薩
		金剛因菩薩	ch. 曼殊利大菩薩 (摩訶薩)	轉日曜陀之護尊	金剛慧菩薩摩訶薩
		11) 金剛因菩薩	skt. 纓宛心轉法輪 (大) 菩薩 (摩訶薩)	vajrahetu (金剛因)	金剛場 (vajranāṇḍa) 大菩薩
		金剛語菩薩	ch. 纓宛心轉法輪 (大) 菩薩 (摩訶薩)	轉日曜陀都	金剛場菩薩摩訶薩
薩	不空成就	12) 金剛語菩薩	skt. 無言 (avaśa) 大菩提薩埵	vairabhāṣa (金剛語)	金剛語 (vajravāca) 大菩薩
		金剛業菩薩	ch. 無言大菩薩 (摩訶薩)	轉日曜婆沙	金剛語菩薩摩訶薩
		13) 金剛業菩薩	skt. 一切如來世音羯磨 (sarvaśaṭkṛtāṇḍaśaṣṭakama) 大菩提薩埵, 【7】一切如來金剛羯磨 (s.t.-vajrakama) 大菩提薩埵	vairakarma (金剛業)	金剛毘首 (vajrāśvaśa) 大菩薩
		金剛護菩薩	ch. 一切如來世音羯磨大菩薩摩訶薩 / 一切如來金剛羯磨大菩薩	轉日曜聖順	金剛毘首菩薩摩訶薩
内の四供養	不空成就	14) 金剛護菩薩	skt. 難教精通 (duryodhanavīrya) 大菩提薩埵	vairakṣa (金剛護)	金剛慈友菩薩摩訶薩
		金剛義又菩薩	ch. 難教精通大菩薩摩訶薩	轉日曜陀乞沙	金剛慈友菩薩摩訶薩
		15) 金剛義又菩薩	skt. 摧一切魔 (sarvāṇḍrapramarḍi) 大菩提薩埵	vairayakṣa (金剛義又)	金剛暴怒 (vajracāṇḍa) 大菩薩
		金剛拳菩薩	ch. 摧一切魔大菩薩摩訶薩	轉日曜婆之護	金剛暴怒菩薩摩訶薩
外の四供養	不空成就	16) 金剛拳菩薩	skt. 一切如來奉大菩薩 (sarvaśaṭkṛtāṇḍaśaṣṭakama) 大菩提薩埵	vairasandhi (金剛密合)	金剛拳菩薩摩訶薩
		金剛嬉戲天女菩薩	ch. 一切如來奉大菩薩 (摩訶薩)	轉日曜陀地	金剛拳菩薩摩訶薩
		1) 金剛嬉戲天女菩薩	skt. 喜悅供養 (ratipūjā)	vairāśayā (金剛喜女)	大天女 (mahadevī) である金剛薩埵の伴侶 (vairasattvadevī)
		金剛花鬘天女菩薩	ch. 通悅供養	轉日曜婆西	金剛嬉戲天女
四摂行	不空成就	2) 金剛花鬘天女菩薩	skt. 寶鬘灌頂 (ratnāmalābhṣekā)	vairamālā (金剛鬘女)	金剛鬘 (vajramālā) 大天女
		金剛歌菩薩	ch. 寶鬘灌頂	轉日曜婆梨	金剛鬘大天女
		3) 金剛歌菩薩	skt. 讚歌 (saṅgīti)	vairagī (金剛歌女)	金剛歌 (vajragīta) 大天女
		金剛法響天女菩薩	ch. 歌詠供養	轉日曜婆帝	金剛歌詠大天女
外の四供養	不空成就	4) 金剛法響天女菩薩	skt. 舞供養 (nṛtyapūjā)	vairāntyā (金剛舞女)	金剛歌詠大天女
		1) 金剛焚香侍女菩薩	ch. 舞供養	轉日曜囉帝曳	金剛舞大天女
		金剛花侍女菩薩	skt. 悅懽 (prahāḍanti)	vairadhūpā (金剛香女)	金剛香 (vajradhūpā) 天女 (devatā)
		3) 金剛燈明侍女菩薩	ch. 崇祀	轉日曜莊閉	金剛燒香天女
四摂行	不空成就	2) 金剛燈明侍女菩薩	skt. 寶莊嚴供養 (ratnābhārapūjā)	vairapūṣpā (金剛花女)	金剛花 (vajrapūṣpā) 天女
		金剛燈明侍女菩薩	ch. 寶莊嚴供養	轉日曜指婆閉	金剛花天女
		4) 金剛塗香侍女菩薩	skt. 光明供養 (alokapūjā)	vairāloka (金剛光明女)	金剛光明 (vajrāloka) 天女
		1) 金剛鈎菩薩	ch. 光明供養	轉日曜路計	金剛光明天女
四摂行	不空成就	2) 金剛鬘素菩薩	skt. 塗香供養 (gandhapūjā)	vairagandhā (金剛塗香女)	金剛塗香 (vajragandhā) 天女
		金剛鎖城菩薩	ch. 塗香供養	轉日曜囉囉	金剛塗香天女
		3) 金剛鎖城菩薩	skt. 鈎 (aṅkuśa)	vairāṅkuśa (金剛鈎)	金剛鈎 (vajrāṅkuśa) 大菩薩
		4) 金剛鈴菩薩	ch. 鈎	轉日曜矩除	金剛鈎大菩薩
四摂行	不空成就	1) 金剛鈎菩薩	skt. 引入 (praveśa) 大薩埵	vairpāśa (金剛索)	金剛索 (vajrapāśa) 大菩薩
		2) 金剛鬘素菩薩	ch. 引入摩訶薩埵	轉日曜矩除	金剛素大菩薩
		3) 金剛鎖城菩薩	skt. 鎖 (sphoṭa) 大薩埵	vairasphoṭa (金剛鎖)	金剛鎖 (vajrasphoṭa) 大菩薩
		4) 金剛鈴菩薩	ch. 鈴大薩埵	轉日曜囉囉	金剛鎖大菩薩
四摂行	不空成就	1) 金剛鈴菩薩	skt. 通入 (aveśa) 大薩埵	vairaveśa (金剛通入)	金剛通入 (vajraveśa)
		2) 金剛鬘素菩薩	ch. 通入大菩薩	轉日曜吹鈴	金剛通入大菩薩
		3) 金剛鎖城菩薩			
		4) 金剛鈴菩薩			

