

豊山学報・第六十七号抜刷
令和六年三月発行
真言宗豊山派総合研究院

メガステネーアの視点

——その背景としての文化環境——

田中純男（海量）

メガステネーアの視點——その背景としての文化環境——

田中純男（海量）

はじめに

今まで前三〇〇年頃のインド社会の状況を、宗教を中心に考察することから始めてきたが、それはこの時期にシリア王セレウコスの大使としてメガステネーアが訪印し、彼による見聞記が断片ながら残されていて、しかもその記録が当時のインドを記した唯一の原資料であることから、彼の見聞記『インド誌』の断片のなかでもかなりまとまった内容をもつ記録を主として考察し、さらにメガステネーアをめぐる時代背景と政治的状况をも探ろうとしてきた。しかしメガステネーアの人については、まったくといってよいほど資料がない状況で、詳しく言及することはできなかった。

残された断片は後世の紀元前後の歴史家たちによつて引用された文言であるが、彼らにとつては自分たちの歴史書、地理書を編むにあつて必要とされた部分のみの引用であるので（事実として、あるいはホラ話として）、メガステネーアの人となりについてはまったく無関心であつたようである。ホラ話の作者とみなされていたようでもあり、⁽¹⁾後世の歴史家にとつて真面目な検討に値する対象ではなかつたのであろう。

したがって本稿では、その時代の文化的背景のいくつかの事項を引いて、彼の生きた時代を探り、彼の人となりを想定する傍証としたい。

一 ギリシアの教養人

メガステネースはイオニア出身といわれるので、ギリシア本土で生活したわけではないが、イオニアは小アジアのミレトスを中心として古くから栄えた植民地で、本来のギリシア語の特徴をよく残しているといわれるイオニア方言を用いていた。文化的にも「本土と異なり因習に束縛されない自由闊達な気風」をもち、また「人類史上はじめて科学的な観察、思考方法を生み出した」土地柄であることを考えれば、「本土ギリシア人が頑なに持ち続けたギリシアの中華思想ともいえるべき偏見や高慢さ」とは縁遠い文化的気風のなかに生を享けたといえよう。このイオニア文化評は歴史家ヘロドトス（四八四〜四二五？）に関して述べられているが、それより約五〇年後に出たクニドス（小アジアの島）出身のクテシアスが『ペルシア史』を著わし、インドについても記録するが、彼もやはりイオニア文化圏に属する医師であった。メガステネースはクテシアスより約一〇〇年後であるが、彼もやはりイオニアの文化を色濃く受けついでいたのではないか。

メガステネースの時代、つまり前四世紀頃のギリシアは対外的には前世紀からのペルシアとの戦争が断続的に続き、内政では諸都市間の闘争が依然として継続するという時代であったが、文化的には輝かしい時代であった。プラトン（四二七〜三四七）はアテネ近郊に三八六年頃アカデメイア（学苑）を設立し、以後その名声は高まり、全ギリシアから将来、国の指導者たらんとする意志をもった名門の若者たちが集まるようになっていた。⁽³⁾ プラトンの理想とする国家では、支配者は哲人王であるべきで、国家の指導者たちも知的、道徳的に優れた者

であるべきで、そのための人材育成が急務とされていた⁽⁴⁾。人材育成の必要性は前世紀、ペルシア戦争(五〇〇〜四七九)に勝利したあとの都市国家経営のための重要課題となっていて、このときにはソフィストと呼ばれる一群の教師たちがその役目を担った。

ソフィストは当時のギリシアにおける唯一の高等教育の担い手であり、町から町へと旅回りする教師で、何でも教えた⁽⁵⁾。この風潮は前四世紀にも依然として残っていて、これを受けてプラトンが公的教育の目的でアカデミアを開いたという⁽⁶⁾。国家の守護者を育成するには、それに相応しい素質をもち、性格に欠陥がなく、高度の才能を持ち英知を学ぶことが必要とされた⁽⁷⁾。社会的規模での正義、国家の上層階級と下層階級との調和、それらは各人それぞれの固有の機能を果たすことよって実現されるというものであった⁽⁸⁾。

プラトンのこういう理念先行型ともみえる国家の経営に対して、より現実的教育法を主張したのがイソクラテス(四三六〜三三八)である。彼はプラトンに四年ほど先だつて学苑を設立し、弁論術を教えた。その目的はギリシア同胞に高い理念を鼓吹し、夷狄に対してギリシア世界を擁護し、全ギリシアが一つにまとまることを唱導することにあつた⁽⁹⁾。ペルシア戦争に勝利したあとの高揚感も収まり、内政の混乱、ペルシアの脅威が依然として続く時代の要請でもあつたろう。彼もプラトンと同じく有為な人材、政治の指導者、知的エリートを養成しようとした。この学苑は高等教育の場であり、大いに栄えたといひ、一〇〇人も弟子がいて、「ギリシア世界の隅々、シチリアや黒海からも、彼の講義を聴くために莫大な出費、たいへんな苦勞をいとわずアテネにやつてきた」という⁽¹⁰⁾。プラトンの教育が究極的な真理の追求にあつたとすれば、イソクラテスのそれは、いかに「よく語る」かを目指すもので、これは人間が進歩するための条件であり、正義を実現し栄光を顕わし、文明や文化を推進する方法を人間に与える術と認識されてた⁽¹¹⁾。さらに学苑での修得科目に「過去のこと、出来事とその結果に関する知識」の勉強も課している。これは歴史家ヘロドトスなどの著作を古典として含め、

教養のうちに取りこんだことになる。⁽¹²⁾

彼は生徒たちに弁論術の訓練を施す場合、形式的、機械的な方法とは異なった、各自が創造的な仕事を行えるよう指導したという。単に「よく語」ればよいというわけではない。プラトンのように理性に基づく「真実の学問」を目指す教養もあまりにも高邁にすぎる。彼が目指したのはより現実的で実現可能な教養であった。イソクラテスの願いはアテネの再びの栄光、ギリシア人の結集であったが、その根底にはアテネの偉大なる教養（文化）があつて、それを慕つて各民族が同胞として一つの文化的世界を構築するという理想であつた。この同胞文化圏ともいべきものは種族の同一性にかぎられたものではなく、したがつてギリシア人のみによるものでもなかつた。「同じ血をもつものよりもむしろ、われわれと文化を共にするものをギリシア人とよぶ」というように、文化（教養）を最大限に強調した。この文化（教養）とはもちろんギリシアのアテネの最高の文化（教養）を意味しているのであり、あくまでもアテネ中心主義のうちでのことではあつた。

マルーはこの精神を「新しい時代、新しい世界の入口」と呼び、これを「ヘレニズム時代の理念」の先駆けと捉える。⁽¹⁴⁾しかしイソクラテスはプラトンと同じように、自分の理想を実現することはできなかつた。イソクラテスが亡くなる三三八年に奇しくもマケドニアのフィリッポス二世が、アテネとその同盟軍を破りギリシアの盟主となり、ギリシアの統合を成しとげるといふ皮肉な結果となつてしまつた。

ギリシアの教育についていえば、七歳から一四歳位までがいわゆる初等教育で、次に一般教養を身につけるため種々の学問を学び、次の高等教育に進む準備のための中等教育に相当する期間があつた。一八歳から二〇歳までの間が壮丁団教育と呼ばれるもので、一〜二年間の市民および兵士となるための訓練期間であつた。最後の段階として高度な学術研究に相応しい才能をもつ者がかよう研究施設が用意されていた。⁽¹⁵⁾しかしこの段階まで進むには知力のほかに財力も必要で、少数のエリートに限られていた。

アテネの壮丁団を例にとると、民兵を養成するための市民の軍事的組織であつて、三七二年頃から存在し、アリストテレス(三八四〜三二三)が三二五年頃に分析したところでは、壮丁団員は第一に若い兵士であるが、そのほかに団員が市民としての権利と義務を満足に果たすべく道徳的、宗教的教育を施す期間でもあつた。アテネが国を守るため軍隊を組織する必要に迫られていたときの組織であつたが、マケドニアに支配されるようになり市民軍の意味は失われたが、この組織自体は存続しつづけた。のちには「平和的な団体に変貌し、少数の富裕な若者が洗練された優雅な生き方を身につけにくるところ」となつた。⁽¹⁶⁾

壮丁団の本質は何よりも軍事であつた。強靱な肉体を作るための体育は必須であり、ギリシア人をギリシア人たらしめる特色ある教育であつた。体育は競技中心で、小さいときから訓練、競技に参加した。ギリシア風文化が根を下ろしたところにはどこでも体育場と競走路などのスポーツ施設が出現した。⁽¹⁷⁾ここであつかつている時代よりややのちになるが、いわゆるヘレニズムの時代になると、新興の植民地でもギリシア風の生き方を基盤とした都市が建設されるようになり、⁽¹⁸⁾ここでは駐屯地がその地方のギリシア人たちの中心となつたため、子供たちは体育場にかよつたといふ。

一般的には七歳で学校に入り、集団で教育を受ける。特殊な例として、アレクサンドロスのような王の子の場合では、家庭教師をつけることもできた。⁽¹⁹⁾中等教育になると、文法、文学を勉強することになる。これにも原則として初等、中等、高等の三段階があり、それぞれに應じて専門の教師がいた。⁽²⁰⁾古典作家のなかではホメロスが特に愛好された。アレクサンドロスは自分用の『イリアス』を陣中でも愛読し、戦術の手引ともして⁽²¹⁾いた。これは彼一人にかぎつたことではなく、ギリシアの教養人すべてが枕元にホメロスを置いていたと指摘されるほどであつた。「ホメロスが、教育上基本的なテキストとして選定され用いつづけられたのは、ギリシア的理念の中心に騎士の倫理が生きていたからである。」⁽²²⁾

壮丁団の教育で中心となった教科は弁論術と哲学であった。しかし団員の年齢からみて、また次の高等教育へ進む準備期間であったことから、さらには社会に有益な奉仕を果たすべき若者の育成を目指した機関であったため、その教育内容はあくまで一般教養にとどまることとなった。さらに上に進んで高等教育を受ける場合でも、その内容の中心はあくまで弁論術と哲学であった。前五世紀からの都市国家における民主制政治の舞台での弁論技術の役割、法廷での弁論といった政治に関連した分野のみならず、天文学や医学といった分野の人々にとつても必須とされるようになった。「雄弁は人間を真に人間たらしめる力であり、文明人を未開人から区別する文化遺産のすべてを盛った器」であった。⁽²³⁾

哲学は弁論術とならぶ重要科目であったが、高等教育の段階においては一般教養の域を脱し、特に高貴な精神性が求められたようである。学ぶに努力を惜しまない選りすぐりの少数者のものであった。「哲学者になることは、道徳的にみていつそう厳しく、いくらか禁欲的な努力を含んだ、新しい生き方」でもあった。脱俗への志向が強く、一般教養社会を低くみなし、高邁な人生を追求しようとした。⁽²⁴⁾ マルーはこれを「ヘレニズム期の」状態として述べているが、ヘレニズム期とはアレクサンドロス時代以降の世界の文化潮流のことであろうが、マルーはアリストテレスが『哲学のすすめ』⁽²⁵⁾を著わしたことをヘレニズム期の哲学教育の先駆としていることから、ヘレニズム期とはここではやや早い時代をも含むと捉えておきたい。

高等教育の哲学では、プラトン、アリストテレスなどの著作を解説、注解によって学んだ。教師による講義は個人的な雰囲気のみで行われ、教師自身の思索の成果を直接弟子に伝えようとしたため、精神的指導者という側面も強く意識された。「ヘレニズム期の哲学教師は、人間の……究極目的や……人間に幸福を保証するよ
うな、最高善をさがし」はじめ、⁽²⁶⁾政治や社会の問題にも目を向け、自分の仕える王や、多くの人々の良心をも熱心に指導するようになっていった。しかし教師は自分の思索を発表するのであり、したがって自説を宣揚す

るには相手の教説を論破しなければならず、これが弁論の技が大いに必要とされた要因でもあった。マルーはヘレニズム期の哲学的風土の特徴を、「すぐかみつき、論争好きで、邪険なふんい気」と表現している⁽²⁷⁾。

高等教育の中心地はむろんアテネであった。プラトンが三八六年頃に学苑を創り、そのあとを承けてアリストテレスが三三五年に開いたのもアテネであった。アテネでの「哲学教育は、彼らの以降も、つまり前四世紀末から後も国外から多くの学生を惹きつけたし、その傾向はたえることがなかった」⁽²⁸⁾。

前四世紀を中心としたこの時代は、アレクサンドロスの時代ともいえるが、ここからこの時代の教養人の理想像が見えてこよう。軍人であるか、少なくとも若いときに軍隊で訓練を受けた者で、教師から直接哲学を学び、自説をもって相手を説得しうる弁論の術を具えていて、イソクラテスが現実的に目指した国家の指導者たらんとする気概に溢れる精神とともに最高の文化を体現した人物。文化とは教養であるとすれば、これこそが真の教養人、知識人であつたらう。

二 アレクサンドロスの教育

メガステネースはアレクサンドロスと同世代と考えられる。メガステネースの生存年代を三五〇〜二九〇年としてセレウコスとほぼ同時代とされ⁽²⁹⁾、セレウコスはアレクサンドロスのもとで、のちにトラキアの王となるリュシマコス、のちにエジプトの王となるプトレマイオスなどとともに戦った。この後者二人はアレクサンドロスの七人の側近護衛官のうちに含まれ(下一四五)、アレクサンドロスと同年代であった。側近(ヘイロイ)とは「仲間」を意味し、マケドニアでは本来、王の身边に仕える少数の特権をもった貴族のグループを指した。マケドニアには近習制度があり、「ヘタイロイの子弟のなかから選抜され、十代半ばから数年間王の身边に仕えて、日

「常的な奉仕を」行つたといひ、「将来の優秀なエリートを育成するための養成機関」でもあつた。⁽³⁰⁾

アレクサンドロスが東征によつてペルシア帝国を倒したあと、その領土の東端にあるアラコシア地方の総督を命ぜられたシビュルティオスは元からアレクサンドロスの陣営にいたと思われるし⁽³¹⁾、その理由であるからか、確証はないしながらも、マケドニア出身と考えられている。またシビュルティオスはアレクサンドロスの没後、一時アジア一帯に威勢をはつたアンティゴノスの勢力のもとでもアラコシアの総督でありつづけたし、アンティゴノスに代わつて支配権を握つたセレウコスによつても再び総督に任ぜられていることから、シビュルティオスとセレウコスとの関係の近さも予想され、のちにメガステネースがセレウコスに命ぜられてシビュルティオスの居城からインドに向かつたとの伝承も考慮すれば、⁽³²⁾この三人の関係の深さも大いに想定され、この三人が同世代であつた可能性はきわめて高い。

アレクサンドロスの家庭教師を勤めたのがアリストテレスであつたこともあり、アレクサンドロスの教育については比較的明確なようである。アレクサンドロスの母オリュンピュアスは母方からはアキレウス（ギリシア神話の英雄、トロイ戦争を物語るホメロス『イリアス』の主人公）⁽³³⁾の血統を引きつぎ、父方からはヘラクレス（ギリシア神話の英雄）の血統を引きついだといわれていた。マケドニア王家の建国伝説では、ヘラクレスの末裔がマケドニアに流れついで建国したと語りつがれていた。いづれにしてもマケドニアはギリシアの周辺国ではなく、ギリシアの伝統を正式に受けついでいるギリシア世界の一員であることを喧伝するものであつた。⁽³⁴⁾

アリストテレスはマケドニア生れで、父は、マケドニア王でアレクサンドロスの祖父アミンタス三世（在位三九三〜三七〇）の侍医であつたため、幼少期を首都のペラで過ごし、宮廷とは幼いころより深い関係があつた。⁽³⁵⁾三六七年、一七歳でアテネに行きプラトンのアカデメイア（学苑）に入学し、二〇年間滞在し、プラトンが亡くなる三四七年に学苑を去る。このとき三七歳、そして三四三年、四一歳のときアレクサンドロスの父フィ

リッポスに招かれて三年間アレクサンドロスの家庭教師を勤める。三三六年にアレクサンドロスが即位するが、その翌年(三三五年)にアテネに戻り、自分の学苑を郊外のリュケイオンに開く。アレクサンドロスは二三歳でアリストテレスに就いた。先に述べたように一般的には七歳から初等教育が始まるので、アレクサンドロスの場合はその上の段階の教育の時期となるうか。

初等教育といってもその内容は多岐にわたっていたようで、文法、音楽、幾何学、弁論術、哲学などの教科が挙げられている。⁽³⁶⁾ 家庭教師をつけられるのはきわめて特別で、アレクサンドロスのような王の子どもにかぎられていたであろうか。アリストテレスの「出身都市スタゲイラはフィリッポスによって破壊されていたのだが、彼は再び住民を集め、かつての市民で亡命したり奴隷にされていた者たちをポリスに復帰させたのである。彼らの学校と研究の場所として、フィリッポスはミエザ近くのニンフの聖域を指定し……アレクサンドロスはおそらく倫理学や政治学の講義を受けただけでなく、哲学者たちが特に口伝とか秘伝と名づけて一般には公開しない秘密の深遠な教えにもあずかったようだ」というプルタルコス⁽³⁷⁾の説明は、アリストテレスが家庭教師を勤めたあとの、より多くの市民を対象とする学校や研究機関での教育についてであろうか。あるいは「アレクサンドロスは同年代の貴族の子弟たちとともに、三年間アリストテレスのもとで勉学に励んだ」と理解すべきか。⁽³⁸⁾

いずれにしても同年代の子弟たちとともに学んだであろうから、当然のちの東征につき従い、側近や将軍となった者たちとそこから親密な親交を結んでいたであろうし、みなそれ相応の学識と教養を身につけていたであろう。彼らのなかにはプロトレマイオスもリュシマコスもいた。⁽³⁹⁾

アレクサンドロスは東征に「数多くの学者を随行させ、遠征した先々の土地の風土や動植物の研究を奨励」した。⁽⁴⁰⁾ 同行した者たちのなかでも主だった人物を挙げてみよう。アレクサンドロスの幼少からの家庭教師であったリュシマコス(のちの側近護衛官のリュシマコスとは別人)⁽⁴¹⁾。カリステネス(三七〇頃〜三三七)はギリシア人哲学者、

歴史家で、アリストテレスの姪の子で、アリストテレスの推薦でアレクサンドロスの正史を書くという任務をもつて従軍し、アレクサンドロスを英雄アキレウスの再来として描いたという⁽⁴²⁾。アナクサルコスもギリシア人哲学者であるが、カリステネスとは好対照とされている⁽⁴³⁾。カリステネスは雄弁家であるがゆえに若者たちから熱烈に慕われ、その規律正しく威厳ある独立不羈の生活態度は年長者を喜ばせたといわれるが、彼の何ものをも恐れぬ超然とした態度が自身に災を招くこととなり、家庭教師のリュシマコスなどの告発によって、最後は王によって処刑されてしまう⁽⁴⁴⁾。アレクサンドロスによってのちに自分の乗る船の舵取りに命ぜられ⁽⁴⁵⁾、またインダス河口からペルシアに向けて航行する艦隊の舵取り役をも務めたオネシクリトスは⁽⁴⁶⁾、哲学者ディオゲネスのもとで学んだ哲学者であった。彼はタキシラ滞在中、アレクサンドロスの命によって、修行しているインドのソフィスト（バラモン）たちと対話するため派遣され、二人のバラモンと会う。ストラボンの説明によると、対話は三人の通訳を通して行われたという⁽⁴⁶⁾。

彼の師ディオゲネス（四〇四？〜三二二？）はキュニコス（犬儒）派の流れをくみ、一切の社会現象を軽蔑し、無欲・無所有が幸福の条件であるとし、自然から与えられたものだけで生きる犬のような生活を理想とした⁽⁴⁷⁾。彼とアレクサンドロスとの出会いの逸話は有名である。日向ぼっこをしていたところに出会い、王は彼に何か欲しいものはないか尋ねると、ディオゲネスは何もいらぬから、ただそこをどいて陽ざしのさまたげにならないでほしい、と答えたという（下二五九）。アリアノスはこの話と並べてもう一つ、アレクサンドロスがタキシラで一団のインド人哲学者たちが常時裸でいるのを目撃し、そのなかの一人を同行させたいと願ったという話を記している。彼らの堅忍不拔の自制心に感銘を受けたからである、とはアリアノスのアレクサンドロス評である（下一六〇）。

のちのエジプト王となるプトレマイオスも晩年にアレクサンドロスの伝記を残し、またオネシクリトスと同

様にインドからペルシアへの航海で指揮官を務めたネアルコス(下二六七)は引退後、アレクサンドロス伝と航海記を著わした。ネアルコスはアレクサンドロスの朋友であつて、初め小アジアの一地方の総督となつたが、のちに本隊に合流しともに戦つた。⁽⁴⁸⁾アリアノスが『東征記』の基本資料としたのはプロトレマイオスとアリストプロスで、後者を「アレクサンドロス王遠征に随行した人物」として(下三五)、訳者は「攻城土木、建築方面の専門家、軍に同行した技術者グループの一員」と想定している(下四五七解説)。リュシマコスは学問好きであつて、タキシラで出会つたインド人哲学者カラノスに「叡智の教えを求めて、彼に随伴し」、カラノスがアレクサンドロスに同行しペルシスで病に倒れるまで付き添つたという(下一六二)。

アレクサンドロスのもとで將軍として戦つた彼らは第一に勇猛な軍人であつたが、同時に著作を残すことができた文人でもあつた。アレクサンドロスを取りまく一群の人々は皆この時代の一流の知識人であつたわけだ。ギリシアが本来目指していた「真の教養人」育成の一つの大きな成果であつたといえる。

三 アレクサンドロスとアリストテレス

アレクサンドロスは「生まれつき勉学と知識を好み、読書好きであつた。」しかし性格は「頑固そのもので、強制には反発するが、道理によつてなら」説得や指導を受けられるというので、父フィリッポスは有名なアリストテレスを家庭教師に迎え、「倫理学や政治学の講義を受け」、さらに哲学の深遠な教えをも授かつたといわれる。⁽⁴⁹⁾アレクサンドロスがいわゆる帝王学を学んだことは十分に考えられるが、その詳細は分らない。アリストテレスの例えば『哲学のすすめ』から推量するに、人間の知性、理知が最高善であり、不死であり、神的存在であること、最善なるものは永遠であり、しかもよく秩序だてられていて、神的であるがゆえに、これを觀照

的に哲学すべきである、ということを学んだのであろうか。⁽⁵⁰⁾

アリストテレスはあらゆる分野の学問に通じていたが、根底にあるテーマは「真に存在するもの（実体）」の探究にあり、そのための方法として分割、分類という概念を応用する。自然と人間との相同性、大自然のあり方が人間のあり方と相同しているという前提に立つ。彼の師であるプラトンの、自然秩序は一定の階層構造からなるとする説の延長であり、⁽⁵¹⁾アリストテレスは大自然と等しく生物体も一つの複雑な構造物で、階層化された構造秩序であるとする。⁽⁵²⁾腕は一つの器官であると同時に生物全体を構成する一要素であるとの説明は、⁽⁵³⁾つまり人間と社会との関係に置きかえて考えれば、一人の人間は社会においていかなる存在であるかが明らかとなる。この場合の社会とはプラトンにおいてもアリストテレスにおいても徹底してポリス（都市国家）であった。アリストテレスが人間を「ポリスの動物」と呼んだゆえんでもある。⁽⁵⁴⁾

アリストテレスにとつての理想の国家は、自由人からのみ成り、奴隷や生産従事者は排除された社会であった。人間という範疇からは動物、植物が除外され、人間のなかでは奴隷はもちろんポリス周辺に存在する者たちも除外される。さらに理想国家では、「国家に必要な不可欠な農業および手工業生産者の労働力は、すべからく異民族の奴隷によって構成されるべきであると提唱する。」⁽⁵⁵⁾という指摘によれば、人間は自由人という市民と奴隷という異民族の人間という二種に極論されるまでになる。こういう国家のありようは自然本来のものであつて、これこそが市民の目指すべき最善の国家である。市民が「よく生きるための、すなわち完全に独立した生活を送るため家と家族の集まり」としてポリス、階層化された構造をもつた秩序、調和より成りたつポリスが構想された。しかしそれは「あくまでギリシア人ポリスによって構成された政治的枠組の内部でしか実現されえない」ものであつた。⁽⁵⁶⁾

アリストテレスはアレクサンドロスが即位した翌年にアテネに戻り、学苑を開き（三三五年）、三二二年に亡

くなるが、この年はアレクサンドロスが亡くなった翌年であり、アテネでは反マケドニア運動が再燃し、彼は瀆神罪で告発され、アテネの東方、エーゲ海にあるエウボイア島に逃れ、翌年その地で亡くなった。⁽⁵⁷⁾ アリストテレスは都合三〇年以上にわたってアテネで過ごし、アテネ中心主義を鼓吹しつづけたが、異民族マケドニア出身という理由でからか、結局は中心から周辺に追いやられてしまった。市民となるには、男性で、自由人で、ギリシア人であることが条件で、その権利は世襲によってしか継承できなかった。⁽⁵⁸⁾

アリストテレスは亡くなるまで、ポリス・アテネの市民であることを願っていたが、アレクサンドロスにとっては、文化・学芸の中心地ギリシア・アテネは憧れの地ではあっても、すべてではなかった。アレクサンドロス一八歳のとき(三三八年)、父フィリッポスとともにギリシア軍との戦闘に勝利し、講和条約を結ぶためアテネに派遣された。フィリッポスはギリシアを支配し、同盟軍を組織しペルシアとの戦いの準備を整える(三三七)年。ギリシアはまたもや反マケドニア戦線を目論むが、アレクサンドロスは巧みに反乱を押さえこんで、フィリッポスのギリシア支配権を完全に継承することに成功する(上三六―三七)。⁽⁵⁹⁾

ポリスという世界は、例えばアテネでは、全人口は二〇〇二五万人と推定され、そのうち市民の資格をもつ者は平均して三万人程であったというから、⁽⁶⁰⁾ 政治に参画できる者はきわめて限定的であった。アレクサンドロスがアリストテレスからギリシアの正統で伝統的な教養を教授され、自らもギリシアの文化を手本として勉学に励み、ギリシア語を話したとしても、ギリシア人からみれば、やはりマケドニアという異民族の出身者であった。⁽⁶¹⁾

異民族という概念自体には元来善悪の価値判断は含まれていないであろうが、ギリシアでこの語が特に意識されるようになったのは前五世紀中頃で、ギリシア人がペルシアを敗り反ペルシア気運が高まるが、それもギリシア全体に広まったというわけでもなく、かえってその理由でアテネは残りのギリシア人を奮起させるため、

あえて「汎ギリシア」を政治プロパガンダとして利用したという。⁽⁶²⁾ ペルシアはギリシアを統合するための異民族・敵の象徴として明確に他者化され、その差異が強調されるようになる。この差異化はポリスのなかでは、自由人である市民 vs 奴隸、市民 vs 非市民という社会階層の支配・被支配の關係に集約される。

アリストテレスがアレクサンドロスに宛てた覚書に「植民地の建設について」と題するものがあり、そこでは「ギリシア人達に対しては彼らの指導者として振舞い、異民族に対しては彼らの「絶対専制」君主として臨み、前者はこれを友人や同族の人々として配慮し、後者はこれを動物や植物の如くに取り扱う」よう勧めたという。⁽⁶³⁾ ギリシア人と異民族、人間と動植物の対置、差異化がアリストテレスの政治的主張の根本であつたらうか。しかしアリストテレスの政治的、ポリスの言説のみをことさらに取りあげるのも、ポリス社会全体を見渡そうとする場合、やはり社会の一面のみを際立たせることになり、ポリスの政治的特異性を強調しすぎることになる。アリストテレスは宗教的事柄についても述べている。神については「万物を総括する神的な力」として、全宇宙に遍満する原理とみなしている。アリストテレスにとつての神々とは、人間の思考をはるかに超え、はるかに知性的で、高尚で、哲学的であつた。神々と人間とは質的にまったく異なるもので、その間には越えがたい溝がある。⁽⁶⁴⁾ アリストテレスの師プラトンは魂の不死性を唱えていた。「哲学者たるものは、可能なかぎり、さまたげのもとになるものを遠ざけ、死という大いなる解放に備えながら、『魂の世話』に専念する」こと、魂の浄化を力説する。⁽⁶⁵⁾ これはすでにピュタゴラス派が主張していた「魂の不死性」、来世のために魂の「浄め」の継承であつた。「浄め」のための最善の方法は觀照的生き方であり、これこそが哲学者の生きる道であつた。⁽⁶⁶⁾

四 ギリシア文化圏の宗教

ポリスでも祭祀は行われていた。しかしそれは公共のための、公共の神殿で行われる祭祀であった。ギリシアのポリス市民の共同体的行為としての動物供犠である。ポリスでの祭祀であるがゆえに、特異な政治的、社会的意味をもった。⁽⁶⁷⁾ またそれと同時に私的ともいえる祭祀も存在した。例えばピュタゴラス教団は、オルフェウス教に酷似した靈魂不滅と輪廻転生の教説をもつ宗教・政治・哲学的秘儀集団である。いわゆるピュタゴラス的生活とは細かな規範をもつが、そこに含まれる食物のタブー、浄と穢のタブー等は教団の祭祀と結びついていて、これらのタブーはより古くからの規則を受けついでいた。より古いオルフェウス教という靈魂の浄めを目的とし、禁欲的生活によって人と自然との調和を追求した。⁽⁶⁸⁾

哲学的色彩の強いピュタゴラス教団のほかにも秘儀集団や秘密結社が存在していて、「国家の祭儀の与り知らざる宗教生活への道を開き、市民一般の運命とは全く異なった運命を入信者に与え……社会的秩序とは全く無関係に個人を変様させ……個人救済」を目的としていた。⁽⁶⁹⁾

公共的祭祀によって結ばれている市民と個人救済を目的とするグループとは、社会的にまったく別の範疇に区分されるようにも思われるが、「都市を構成する人々は、その出身、社会的地位、職務等の違いにもかかわらず、ある意味では相互に『似通った』者たちであり、……この類似性がポリスの統一の基盤である」とするなら、⁽⁷⁰⁾ ポリスのなかにあつては両者には特別な違和感がなかったことになる。アテネの例では、市民権を有する人は全体の約一〇パーセントであるとするなら、市民以外の大多数の人々の信仰形態が大いに興味を惹く。そこで再びヴェルナンの次のような解説を参照してみたい。「ホメロスの英雄が重きをおいたのは、個人的武勳であり、一騎打ちにおいて樹てられる手柄であつた」が、こういう「貴族階級に伝統的な行動様式」は「ある時期において都市から」排除されるようになる。都市は自由人の平等、公正によって維持されるものであるがゆえに、社会的平等を破るような行動様式はすべて「行き過ぎ」として糾弾される。「これに代わつて称揚されるのは、

慎しみと嗜みの厳正な理想、地味でほとんど禁欲的な生活様式」である。⁽⁷¹⁾この指摘を、一〇パーセント以外の大多数にとつてはやはり伝統的な行動様式が支持されていて、一騎打ちによつて勝利する戦士、ホメロスの物語る英雄の勇姿が息づいていたと読むことができようか。

アレクサンドロスは将来王となるべく生まれ、それに相応しい教育を受けたであろうが、生まれ育つた時代の宗教的環境はマケドニアというギリシアの周辺世界でもあり、アレクサンドロスを取りまく同世代のほかの若者たちとは特に変わつていなかったであろう。

プルタルコスのアレクサンドロス伝によれば、父フィリップスと母オリュンピアスは密儀に入信し結婚した。また別の伝承として、結婚したサモトラケ島（エーゲ海北部の島）は、昔から女性たちはオルフェウス教とディオニュソス教に入信していて、密儀を行つていた。煩雑で迷信的な宗教儀式で「トラキア風」とも呼ばれていた。オリュンピアスはほかの誰にもまして忘我の境を求め、荒々しく神がかり状態に陥つたという。オリュンピアスの特徴として述べられているが、密儀とは特に女性に関係し、忘我、神がかりの状態をもたらず儀式であつた。この密儀とはカベイロスと呼ばれる小アジアのフリュギア地方を起源とする非ギリシア系の豊穡の神を祀る祭儀で、ギリシアにおける信仰の中心はこのサモトラケ島とその南のレムノス島で、ディオニュソス信仰と同じく集団的な熱狂と陶醉を特徴とするといふ。⁽⁷²⁾

プルタルコスによつて言及されている神々、信仰について見ることにしたい。オルフェウス教の創始者とされるオルフェウスは、ホメロス以前の最大の詩人にして音楽家で、伝説によれば、トラキア生まれでアポロンより豎琴を授けられ、彼の歌は野獣、山川草木も聴きほれた。彼の話はイオニアの航海冒険譚、あるいはそれ以前の古い海上の旅の物語とも関連づけられ、エーゲ海沿岸にも広く流布していたといふ。⁽⁷³⁾オリュンピアスが神がかりとなつて、飼いならした大きな蛇を何匹も信者たちの前に引きだしたと、密儀と蛇の関係が述べられ

ている。⁽⁷⁴⁾オリュンピアスの出身地にある聖地ドドナ(マケドニアの西隣の国・エピロス)では蛇が飼われていたとも、またオリュンピアスが寝ているそばに、蛇が長々と横たわっていたとかいわれるのも、この地方には蛇信仰が存在していたことを暗示している。蛇と関係する信仰にサバジ奥斯神を祀る祭祀がある。これはプリュギア、トラキア系の神で、宗教的狂乱を伴う崇拜形式を有し、ギリシアには前五世紀頃から輸入されていた。蛇はサバジ奥斯神の聖獣で、その秘儀で使用され、この神は蛇の姿で小アジアの女祭司と交わって子をえたとい⁽⁷⁶⁾い、蛇自体が繁殖、豊穰の象徴であつたと考えられる。

本来トラキア、マケドニアの(主として女のあいだで行なわれた)⁽⁷⁷⁾宗教的な狂乱を伴う儀式の神であつたらしいディオニュソスは、ギリシアに輸入され女性の熱狂的崇拜を受けた。その熱狂ぶりはエウリピデス(四八〇〜四〇六)の『バツカスの信女』に詳しい。エウリピデスは最晩年の四〇八年にマケドニアに招かれて、そこでこの悲劇を書いた。舞台はギリシアの都市テーベで、その若い王が、ディオニュソスの教えに従つて女たちが野山を狂乱した姿で駆けまわり、狼藉をはたらく様子に怒り、成敗してしまい、この仕業に怒つたディオニュソスによつて王は冷酷な罰を受けることになつてしま⁽⁷⁸⁾う。

ディオニュソスにはさまざまな伝説があり、それらは古い信仰を物語っている。ブドウの木を授け、酒造りを教える。この神が黒い山羊の皮を身につけているのは、夏(黒い大地)が冬(白い雪、枯れた原野)に変わり、そのあとに植物が芽吹くことの表象である。巨大な男根がディオニュソスの祭りに登場するのも豊穰儀礼の名残である。アテネのある祭りでは、ディオニュソスにとつて神聖なキツタ(常春藤)で社殿を飾り、参詣人もキツタの冠をつけ、新酒を酌み行列を行つた。春の祭りであり、蘇りを象徴する儀礼であつた。ディオニュソスの秘儀では、犠牲として牡牛がささげられ神体そのものとみなされて、信徒はその生肉を食べることによつて聖なる力を身体のうちに取り、永遠の力を授かることができた。⁽⁷⁹⁾

アテネでも密儀の祭典があつた。アレクサンドロスがテーベを攻め、アテネに進攻しようとしたとき、ちょうどこの祭りが行われていた最中であつたので、アテネとは和解したという⁽⁸⁰⁾（上六四）。この祭りはアテネから北西約二〇キロにあるエレウシスで開催される大密儀と呼ばれるもので、女神デメテルと娘神コレ・ペルセフォネとともに祀る四年に一度の秘儀であつた（上三五九注）。デメテル神は穀物、大地の生産物の恵みをもたらす豊穰の女神であり、ギリシア各地で祀られているが、中心地はこのエレウシスであつた⁽⁸¹⁾。

プタルコスはアレクサンドロスの誕生と関連づけてアルテミス神を語っている。エフエソス（エーゲ海沿岸、イオニア地方）のアルテミス神殿が放火によつて炎上したが、これは女神がアレクサンドロスのお産にかかりきりだつたからだという風聞についてであるが、お産と結びついているところが肝心であつて、アルテミスは「先住民の女神であつたらしく、彼女の支配するところは野獣にみちた山野」⁽⁸²⁾であつて、「誕生、多産および子供（人間や野獣の）の守神」⁽⁸³⁾であつたという。ヘロドトスはアルテミスがトラキア地方でも信仰されていたと記して、ほかに「ディオニュソスとアレス（ギリシアの軍神、トラキア方面からギリシアに移入されたともいわれている）」⁽⁸⁴⁾を挙げている⁽⁸⁵⁾。

フィリッポスはオリンピュアスのそばに蛇が横たわっているのを怪しんで、デルフォイ神殿に神託のお伺いをたてた。デルフォイはいわゆるギリシア本土のほぼ中心にあり、大地のへそとも呼ばれていた。アレクサンドロスもペルシア遠征に先立つて神託をえようとデルフォイに行つたという。ここには巫女がいてお告げを下す。「この神託所は地底に広がった洞窟で入口はかなり狭く、この洞窟から神がかりにさせるような息吹きが上がってくる。小さな入口の上の方に高い鼎一台を置き、巫女ピュティアがその上に上るとこの息吹きを迎えて神託を語る」⁽⁸⁶⁾。オリンピュアスの出身地にある聖地ドドナはゼウスの神託で有名で、神の意志は主に樅の神木の葉のそよ音によつて解釈された⁽⁸⁷⁾。テーベにある神託所は夢占いで有名であつた。ここで神託を受けようとするものは、三日間

酒を断ち、一日絶食したのち、牡牛を犠牲にささげ、その皮の上に眠って夢のお告げを待った。⁽⁸⁸⁾

神託を受ける神殿もエーゲ海の周辺に数多く存在していたが、そのなかにはディオニユソスの神殿もあった。ヘロドトスによれば、トラキア地方の一部族であるサトライ族は「例のディオニユソスの神託所」をもつていた。訳者の注によれば定冠詞が付いているのでよく知られたものであるという。⁽⁸⁹⁾「神託所は山の最高所にあり、この聖所に奉仕して託宣を扱うのはサトライ人の内のベソイ人である。託宣を告げるのが巫女の役であることはデルフォイと同様で」あるという。⁽⁹⁰⁾ヘロドトスはギリシア周辺地域の民俗、宗教についてエジプトをも含めて詳細に報告するが、そこにはギリシアの神々、異国の神々、神殿、神託所、お告げ、密儀、結社、神がかり、熱狂、陶酔、聖獣がみちみちている。ヘロドトスはアレクサンドロスより約一〇〇年前であるが、この地域一帯の土着信仰の広がりや根の深さは十分察することができよう。

五 アレクサンドロスによる供儀と競技

アリアノスの『東征記』にはアレクサンドロスの行った供儀が三〇回以上出る。そのうちのいくつかを見ることにしたいが、供儀が競技とともに催されているものに注目したい(競技の開催は約一五回言及されている)。

アレクサンドロスの軍隊がペルシアの都バビロンに到着し、続いてスサへと進み、ここでも無条件ですべてが引き渡された。このスサで「先祖代代の仕来りにしたがって」供儀を行った。このとき同時に「松明競争と体育競技」を催した(上三三―四)。バクトリアからソグディアナへ次々と町を征服しながら進攻し、その地に自らの町の建設を構想し、二〇日間で囲壁を築き、ギリシア人傭兵の一部、ともに住むことを希望した現地人、陣営にいてもはや軍務に耐えられなくなったマケドニア人たちを住みつかせた。これに続いて「日ごろの習慣

どおりに神神に犠牲をささげ、また馬術と体育の競技」を開催した(上二七一一二)。タキシラの町もアレクサンドロスに引き渡された。ここでも「日ごろ供儀を行うのを慣しとしてゐる神神に犠牲をささげ、体育と馬術の競技を川のほとりで」催した(下二六)。インダス河に到着した時点でタキシラの王タキシレスが出迎え、そこで自ら町を引き渡したのであるが、無事に河を渡りおえた所で、「ふたたび仕来りどおりに供儀の式」を行った(下三六)。この河畔より出発して町のなかに入ってから「慣例の犠牲をささげ、体育と馬術の競技」を催した(下三七)。パンジャブ五河のうちインダス河から四本目のヒュドラテオス(ラヴィ)川までポロス軍を討ち破りながら進み、ついにこの川を越えた。しかし五河最後のヒュパシス川を越えるとその先にはインドの大軍が控えているという噂を聞いて、兵士たちは氣力をそがれ、これ以上進むことを拒んだ。アレクサンドロスは神意を伺うべく犠牲をささげた。しかし吉とは出なかつたので、ここから引きかえすことを決意したという(下八四)。そこで彼は巨大な高さをもつ一二の祭壇を築かせた。横幅は高さに見合う以上に長大であつた。「これほどにも遙かな土地にまで勝ち進ませ給うた、神神にたいする感謝の捧げ物として、また自分の艱難辛苦を後の世まで伝える記念物として、これらをきざかせた」とアリアノスは記している(下八五)。「祭壇が完成するとアレクサンドロスはそれらの壇上で仕来りにしたがつて犠牲をささげ、次いで体育と馬術の競技」を催した(下八五)。

供儀をささげる神々はさまざまであつた。ポセイドン(上六八)、アテネ女神(上二二九、三三三)、ゼウス(上八四、一九四)、ヘラクレス(上二七九)、月・太陽・大地(上二〇二)、アポロン(上二四三)、ディオニュソス(上二八三、下二四)と多彩であつた。

また供儀はアレクサンドロスがインドから反転する際に行つたように、吉凶を占う儀式でもあつた。渡河に際しても、その吉凶を占つた。ソグディアナで、対岸に陣を張るスキュタイ人に攻撃を仕掛けるべきか伺うため犠牲をささげて占つた。犠牲獣は吉兆を現わさなかつたので、もう一度犠牲をささげて占つた(上二七二)。

タキシラでもインダス河を渡るとき、犠牲によって吉兆をえた(下二六)。

占いの方法は、肝臓の肝の葉の有無で判断するという(下二〇二―二三)。訳者はエウリピデスからの引用として、「犠牲に供された鳥獣の内臓、とくに肝臓の形状や色によって吉凶を占う『内臓占い』ではふつう、門脈と胆嚢を覆い隠しているのを常態とする肝葉が欠如しているのを『大凶』とした」という(下三七七注)。

アレクサンドロスは即位の翌年(三三五年)、テーベの反乱を平定しアテネと和解し、マケドニアに帰国するが、このとき供儀と競技を開催した。マケドニアの首都をペラに移す前の都アイガイでマケドニア王アルケラオス(在位四一三―三九九)から続くという「伝統的な供儀をゼウス・オリュンピオスにささげ、オリュンピア競技祭」を催した(上六六、三六〇注)。ゼウスは神々とともにオリュンポス山頂に住まいする神である。彼の聖獣は鷲、聖木は樅で、犠牲として山羊、牡牛、牝牛がささげられた⁽⁹¹⁾。

犠牲と競技がセットとされているのは競技もやはり神への捧げ物ということであろう。オリュンピア競技はペロプスによって創始され、のちにヘラクレスが再興し、ペロプスのための祭壇を築き、オリュンポスの一二神のために六祭壇を建て、そしてゼウスにささげるために種々の競技が開催されたという⁽⁹²⁾。

アレクサンドロスはアキレウスを手本とした。ホメロス『イリアス』のアキレウスにならない理想的騎士としての教養を身につけた。貴族的戦士として若いときから各種の競技を競い、諸々の宴の席においては吟遊詩人の歌をうたい、豎琴などの演奏の技を競った。ホメロスの詩は暗唱されねばならなかった⁽⁹³⁾。ホメロスの描く英雄の世界はアレクサンドロスの世界であった。

アレクサンドロスは最も親しく最も深く愛した友ヘパイステイオンの死に、悲嘆にくれる。死者を悼んで髪の毛を切ったという伝説について、アリアノスは、幼少のときから張りあつてきたアキレウスの例にならつたと説明している(下一九二―二三三注)。ヘパイステイオンを神として祀り、それに相応しい供儀をささげたい

と願ったが、神意はそれを許さなかった。葬儀は盛大に執り行われた。これまでの例をはるかに上回る規模で体育と音楽の競技が催され、出場者は総勢三千人にのぼったという(下一九四)。その先例としたのは、アキレウスによる幼いときからの友パトロクロスの葬儀であつたろう。戦いで死んだ友を悼み、戦士ら一同とともに哀哭の声をあげ、馬に乗つて遺骸を三度回つた。木を積みあげ縦横百尺の焼場を作り、その薪の一番上に、悲しみの心を抱きつつ遺体を置いた。火葬後、遺骨を黄金の壺に納め、土を盛りあげて塚を造つた。そして大きな吊いの競技会が開催される。拳闘、角力、走り競争、槍投げ、戦車競走などが競われ、勝者には高価な賞品が与えられた⁽⁹⁴⁾。

アレクサンドロスは少年時代、家庭教師や専門教師たちによつて教育を受けた。教育全般の統括者は厳格なレオニダスであつたが、家庭教師の役と肩書をわがものとしたのはリュシマコスであつたという。彼は自分をフォイニクス(アキレウスを養育し、アキレウスとともにトロイ戦争に参加、五隊よりなる全軍の第四隊を指揮)⁽⁹⁵⁾、アレクサンドロスをアキレウス、父フィリッポスをペレウス(アキレウスの父)と名づけたので、尊敬されて第二の地位を占めていた。⁽⁹⁶⁾リュシマコスがアレクサンドロスとともに参戦したのも、アキレウスの単なる真似ことではなく、アキレウスの世界そのもののなかに生きていたということであろう。

六 まとめ

前四世紀後半のギリシア世界と周辺国の文化のありようを概観するため、双方の文化を体現しようとしたアレクサンドロスを例に、幼少期からの教育環境、彼を取りまく宗教的文化環境を中心に見てきたが、アレクサンドロスとホメロスの世界との関係の深さが際立っているのが印象的であつた。ディオニュソス祭に代表され

るような神がかりの密儀、ポリス内外に見られた宗教儀式、豊穰を祈る民間信仰の数々、ギリシアの神々への崇敬、神による託宣、供儀、それに伴った体育や音楽などさまざまな競技等々、すべてがホメロスの世界そのままであり、その世界に屹立していたのが、ギリシア教養人としてのアレクサンドロスであった。アレクサンドロスと時代をともにした人々も彼と同じ世界を生きたことであろう。

アレクサンドロスはペルシア世界の征服を目指し、それを成しとげた。しかし彼の短い人生はアキレウスの武勲を見習うのみで、その先の想い描いていたであろう世界を創りだすことはなかった。

アレクサンドロスとともに生きた後継者たちのなかで、ペルシア世界を引きついでのがセレウコスである。当然のことながらアレクサンドロスを手本としたであろうが、時代は武勲より統治へと移る。彼の詳細については不明な点が多い。彼によつてインドへの大使に任じられたというメガステネースにしても、またメガステネースと親しかったようでもあったアラコシア太守シビュルティオスにしても詳細は不明である。しかしメガステネースは帰国後、四巻あるいは四章よりなる『インド誌』⁽⁹⁷⁾を著したこと、巻数ではヘロドトスによる九巻の『歴史』には及ばないものの、その内容は残された断片から見ても、概論、地理、動植物、産物、習俗、宗教、社会、哲学と多岐にわたり、⁽⁹⁸⁾興味の広さと博識を誇っている。ギリシアの伝統的学風を遺憾なく發揮したギリシア教養人の一人であったとみなすことができよう。

☆ (一) の数字は『東征記』(上下)の頁である。

註

(一) ストラボン『ギリシア・ローマ世界地誌』(飯尾都人訳)、龍溪書舎、一九九四年、四二―三頁。特に風習、人種、動

物については、「説明はあまりに行き過ぎて説話めいたところまで達する」と述べている。アリアノスは『アレクサン
ドロス大王東征伝』（上下）（大牟田章訳、岩波文庫、二〇〇一年（以下『東征記』と略、付属する『インド誌』も含む）
で、『インド誌』の資料はネアルコスとメガステネースによって書かれたものであるとし、両者を「信頼すべき人」と評
している（下二六五）。

- (2) ヘロドトス『歴史』下（松平千秋訳）、岩波文庫、一九七二年、三八〇頁（解説）。
- (3) R・S・ブラック『プラトン入門』（内山勝利訳）、岩波文庫、一九九二年、四八―四九頁。
- (4) 山川偉也『古代ギリシアの思想』、講談社学術文庫、一九九三年、二九五頁。
- (5) 同前、一三三頁。
- (6) 同前、一七一頁。
- (7) 同前、一七〇頁。
- (8) 同前、一六三頁。
- (9) ブラック、前掲書、五一―五二頁。
- (10) 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、一〇四頁。
- (11) 同前、一〇二―三頁。
- (12) 同前、一〇五頁。
- (13) 同前、一一〇頁。
- (14) 同前、一一〇頁。
- (15) 同前、二二五―六頁。
- (16) 同前、二二九―一三二頁。
- (17) 同前、一四二頁。
- (18) 同前、一三四頁。
- (19) 同前、一七六頁。

- (20) 同前、一九六頁。
- (21) 同前、一九九頁。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（以下『新訳』と略）、七〇頁。
- (22) マルー、同前、二〇頁。
- (23) 同前、二三八、二四〇頁。
- (24) 同前、二五一頁。
- (25) アリストテレス『哲学のすすめ』（廣川洋一訳・解説）、講談社学術文庫、二〇一一年。
- (26) マルー、前掲書、二五三―五頁。
- (27) 同前、二五五―六頁。
- (28) 同前、二六〇頁。
- (29) 中村元『インド史Ⅱ』（中村元選集「決定版」第六巻）、春秋社、一九九七年、五五八頁。
- (30) 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、六一頁。
- (31) R.A.Billows: *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*, University of California Press 1990, p.433.
- (32) *Ibid.*, p.433.
- (33) 森谷『新訳』、二三頁。澤田、前掲書、七四頁。
- (34) 澤田、前掲書、四五頁。
- (35) 同前、七四頁。
- (36) 森谷『新訳』、五六―五七頁（註）。
- (37) 同前、六二頁。
- (38) 澤田、前掲書、七五頁。
- (39) 森谷公俊『アレクサンドロスの征服と神話』、講談社学術文庫、二〇一六年、八八頁。

- (40) 澤田、前掲書、七六頁。
- (41) 森谷『新訳』、一八九頁。
- (42) 同前、二〇九頁(註)。
- (43) 同前、二一四頁(註)。
- (44) 同前、三四二、三四七頁(註)。
- (45) 同前、三八九頁。
- (46) ストラボン、前掲書、四一九頁。
- (47) 森谷『新訳』、一一八―一九頁(註)。
- (48) 同前、九三頁(註)。
- (49) 同前、六二、七〇頁。
- (50) アリストテレス、廣川、前掲訳書、特に二八、三四、五一、五二頁。
- (51) 山川、前掲書、三三四頁。
- (52) 同前、三三八頁。
- (53) 同前、三三八頁。
- (54) 同前、三五六頁。
- (55) 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、二〇〇二年、二二五頁。
- (56) 同前、一八五頁。
- (57) 森谷『新訳』、六四頁(註)。
- (58) カートリッジ、前掲書、一八九頁。
- (59) 森谷『アレクサンドロスの征服と神話』、九四―九九頁。
- (60) カートリッジ、前掲書、二九五頁。
- (61) 同前、九六頁。

- (62) 同前、七八頁。
- (63) 森谷『新訳』、六九頁(註)。
- (64) カートリッジ、前掲書、二七〇―二頁。
- (65) ブラック、前掲書、一五二―三頁。
- (66) 同前、一五五、一六五頁。
- (67) カートリッジ、前掲書、二六七頁。J・P・ヴェルナン『ギリシャ思想の起原』(吉田敦彦訳、みず書房、一九七〇年、五二頁)。
- (68) 山川、前掲書、七〇―七七頁。
- (69) ヴェルナン、前掲書、五五―五六頁。
- (70) 同前、五九頁。
- (71) 同前、六一―六四頁。
- (72) 森谷『新訳』、二三―二四頁、一九―三〇頁(註)。
- (73) 高津春繁『ギリシア・ローマ神話辞典』、岩波書店、一九六〇年、九〇―九二頁。
- (74) 森谷『新訳』、二四頁。
- (75) 同前、二三、三三頁(註)。
- (76) 高津、前掲書、一三〇頁。
- (77) 同前、一五一頁。
- (78) 呉茂一『ギリシア神話』、新潮社、一九六九年、一六八―九頁。
- (79) 同前、一七二―六頁。
- (80) 森谷『新訳』、一二四頁。
- (81) 高津、前掲書、一六五頁。
- (82) 森谷『新訳』、三六頁。

- (83) 高津、前掲書、三七頁。
- (84) 同前、三九頁。
- (85) ヘロドトス『歴史』中、一二七頁。
- (86) 森谷『新訳』、一二七、一二三頁(註)。ストラボン、前掲書1、七七二頁。
- (87) 高津、前掲書、一七三頁。
- (88) ヘロドトス『歴史』上、四〇、三九三頁(注)。
- (89) 同前、下、三二六頁(注)。
- (90) 同前、下、七二七三頁。
- (91) 高津、前掲書、一四二頁。
- (92) 同前、八九、二五九頁。
- (93) マルソー、前掲書、一五二〇頁。
- (94) ホメロス『イリアス』下(松平千秋訳)、岩波文庫、一九九二年、三三五―三六三頁。森谷『新訳』、五二頁(註)参照。
- (95) 『イリアス』下、一二三頁。
- (96) 森谷『新訳』、五五頁。
- (97) 中村、前掲書、五五七、五五九頁。
- (98) R. C. Majumdar: *The Classical Accounts of India*, Calcutta 1951, p. 470-1 の断片一覧表参照。

豊山学報・第六十七号抜刷
令和六年三月発行
真言宗豊山派総合研究院

五大と五行

— 仏教身体観と中国古典医学 —

田中文雄

五大と五行―仏教身体観と中国古典医学―

田中文雄

一、はじめに

宇宙を構成する要素は、多くの文化に見られる。インドの「五大」と中国の「五行」が構成要素と思われる。五大（サンスクリット：panca mahabhūta）とは、宇宙を構成しているとする地・水・火・風・空の五つの要素のことである。地は「大地・地球を意味し、固い物、動きや変化に対して抵抗する性質」を指す。水は「流体、無定形の物、流動的な性質、変化に対して適応する性質」を指す。火は「力強さ、情熱、何かをするための動機づけ、欲求など」を表す。風は「成長、拡大、自由」を表す。空は「サンスクリット語 *akāśa* の訳で虚空とも訳される」という。密教では五大を五輪と呼び、この思想に基づき五輪塔を造立すると言われる。

一方、五行という語が経典に現れたのは、『書経』の甘誓、洪範の章であった。甘誓の「五行」は五つの星の運行を示すものとする説もあり、五元素を指しているかは不明である。洪範では火・水・木・金・土であると明言され、「五行」を五元素として見ている。そのため、今現在の意味としての「五行」は洪範が最古であるとされている。また、洪範では「五行」と五味を関連づけて解釈している。戦国時代には、陰陽家の鄒衍や

雑家の『呂氏春秋』などにより、五行説にもとづく王朝交替説（五徳終始説）が形成された。漢代には、王朝交替説が緯書などに継承されると同時に、陰陽説と結合して陰陽五行説が形成された。「五」は四方に中央を加えたものであるとされる。それを明確に示したものととして『河図』と『洛書』がある。どちらも中央に「五」が置かれた構造ではあるが、『洛書』の場合は九星図を構成した図となっている。その後も『左伝』に五教・五節（音楽）・五味・五色・五声が、『国語』に五味・五色・五声・五材・五官などの言葉が見られる⁽¹⁾。

インド発祥の仏教が、中国（後に日本）に伝えられ、両者とも数が同じで、一部共通する物もあることから混同されやすいが、両者は全く別個に成立したものである。果たして、それらは融合したのであるうか。五臓とはいうまでも無く、肝臓・心臓・肺臓・腎臓・脾臓の五つの人体内にある臓器である。今日の医学でも生命維持に欠くべからざる器官であり、これに六腑（胆・大腸・小腸・胃・膀胱・三焦）を加えて生命活動に最も大切な臓器である。

従前の研究では、中国医学書による影響としながらも、それによる配釈によらないか、配当が倒錯している部分もあると指摘する。しかし、古典的医学書にその基準を求めれば、正しく内臓観をとらえるため、唐以前成立の現存テキストと対比する必要がある。それは『黄帝内經素問』⁽²⁾（以下『素問』と略）と、隋の楊上善『黄帝内經太素』⁽³⁾（以下『太素』と略）ではなからうか。この内臓認識に基づき、伝統的中国医学のみならず、宗教的な瞑想や行為に五臓をめぐる概念は取り込まれていた。道教の瞑想法や修行法にも、単なる内臓を超えた重要な臓器として位置づけられていた。当時の医学は経験医学を踏まえながら、全ての事象を統括する五行思想に則つて臓器を重要視していた。

中国で出来た密教身体観は、日本にも影響していた。例えば、五臓を五字（阿・鑊・藍・吟・欠）をもつて加持すれば、五臓を五大・五仏・五智と観じ即身のまま成仏するという「五臓三摩地観」があり、弘法大師空海（七七四

（八三五年）は清涼殿宗論の時、この三摩地に住して大日如來の身を現じたとされる。また、新義真言宗の祖と仰がれる興教大師覺鑿（一〇九五〜一二四三年）は『五輪九字明秘密釋』（以下『五輪九字釋』と略）で五臟説を使つて教義を鮮明にしている。

二、五戒と五臟

天台教学を構築し、止観行について『摩訶止観』を著した智顛（五三八〜五九七年）は、疾病と治療について関心をよせていた。その知識は仏典のみならず伝統的医学や道教の身体観に裏づけられている。また、五戒と五臟、五根との対応を説くにあたって、『提謂波利經』（以下『提謂經』と略）を論拠としている。⁽⁴⁾ 『提謂經』は北魏の龐仏の後、五世紀後半に活躍した曇靖の撰述とされる中国撰述經典（疑偽經典）である。

この經典は今日散佚してゐるが、他の諸書に引用されその概要を知ることが出来る。⁽⁵⁾ 『法界次第初門』に引かれる逸文には、「五戒者天下大禁忌、若犯五戒、在天則違五星、在地則違五嶽、在方則違五帝、在身則違五臟」（大正藏、卷四六、六七〇c）とある。つまり、仏教者の基本的戒律である五戒を犯すならば、一切の物事に齟齬が生じ、人体内の五臟にもよくないと説く。

このような教義は、『仁王護國般若經疏』卷二に引かれる佚文に、

五者天下之大數、在天爲五星、在地爲五嶽。在人爲五臟。在陰陽爲五行。在王爲五帝、在世爲五德、在色爲五色、在法爲五戒。以不殺配東方、東方是木、木主於仁、仁以養生爲義。不盜配北方、北方是水、水主於智、智者不盜爲義。不邪淫配西方、西方是金、金主於義、有義者、不邪淫。不飲酒配南方、南方是火、火主於禮、禮防於失也。以不妄語配中央、中央是土、土主於信、妄語之人乖角兩頭不契中正、中正以不偏乖爲義也。

と述べられることから理解できる。本来、五行思想と関係の無い五戒を聖数「五」を媒介としてすり合わせていると思われる。

別に、顔之推の『顔氏家訓』「歸心篇」に「内典初門設五種之禁、與下書五常符同。仁者不殺之禁也。義者不盜之禁也。禮者不邪之禁也。智者不酒之禁也。信者不妄之禁也」(大正蔵、卷五二、二〇七b)と、儒教の五常(仁・義・礼・智・信)と、仏教の五戒を対応させることは見られるが、五臓や他の五行から派生する概念の配当はない。しかし、法琳の『辯正論』巻一に引かれる『提謂経』の佚文には「不殺曰仁、仁主肝木之位……不邪曰義、義主肺金之位……不飲酒曰禮、禮主心火之位……不盜曰智、智主腎水之位……不妄曰信、信主脾土之位」(大正蔵、卷五二、四九四c)とある。ここでは明らかに五戒と五臓を対応させている。上述の記述から考えれば、五戒のある戒を犯せば、それに対応する五臓の臓器が疾病するとしている。

天台教学を大成した智顛の『摩訶止観』巻八には、

六業病者、或專是先世業、或今世破戒動先世業、業力成病、還約五根知有所犯。若殺罪之業、是肝眼病。飲酒罪業是心口病。淫罪業是腎耳病。妄語罪業是脾舌病。若盜罪業是肺鼻病。毀五戒業則有五藏五根病起、業謝乃差。(大正蔵、卷四六、一〇七c)

とある。ここで注目すべきは、病む部位が中国伝統医学と同じ場所ある点だと考える。

『素問』卷六「藏腑気液」には、各臓器が司り、臓器の気がそを出入口として外界と接触する器官を「肺||鼻・心||舌・肝||目・脾||口・腎||耳」としており、「精神の戸牖なり」とある。智顛による五臓と諸器官との関係は、中国伝統医学に基づくといえよう。

また、智顛は『釋禪波羅蜜次第法門』巻八で、

業力因縁變此一身内先爲者五臟安置五識。爾時卽知不殺戒力變此身内、次爲肝臟則魂依之。不盜戒力變此身内以爲腎臟則志依之。不淫戒力變此身内爲肺臟則魄依之。不妄語戒力變此身内以爲脾臟則意依之。不飲酒戒力卽變身内以爲心臟則神依之。此魂志魄意神五神卽是五識之異名也。 (大正藏、卷四六、五三二a)

と記述し、五戒の業力が身体内で五臟になり、それによつて各臓器に五神(識)が存在するという。

また『摩訶止観』卷八上には、五行の循環と臓器の關係が、

天地二氣交合各有五行、金木水火土如循環。故金化而水生、水流而木榮、木動而火明、火炎而土貞、此則相生。火得水而滅光、水遇土而不行、土值木而腫瘡、木遭金而折傷、此則相剋也。如金剋木肺強而肝弱。當止心於肺攝取白氣肝病則差。餘四藏可解。 (大正藏、卷四六、一〇八b)

と述べられる。五行相生とは「木↓火↓土↓金↓水」の順番で次の行を生じさせ、五行相剋は「水は火に勝ち、火は金に勝ち、金は木に勝ち、木は土に勝ち、土は水に勝つ」という順番で循環することを指す。

五臟の中にある神(識)については、『提謂經』の敦煌出土の佚文(ペリオ三七三、スタイン二〇五一、北京霜字一五)に、
五戒神在外、分爲使者。漢言八卦、内治五藏生長七體。煞戒屬東方、使者名震木神、於人爲肝、陽氣催動萬物、支干故謂之肝也。酒戒屬南方、使者名離火神、於人爲心、心者仁也、成養萬物、懷任重故謂之心。淫戒屬西方、使者名兌金神、於人爲肺、肺者五藏之蓋、覆蓋萬物故謂之肺。盜戒屬北方、使使者名坎水神於人腎、腎者萬佛、終成藏去萬物、故謂之腎。舌戒屬中央、使者名以土神人爲脾。脾者分氣、授與四藏、故謂之脾。藏者六神之官、腎藏志與智、心藏神居中官、肝藏魂、肺藏魄、脾藏意。(牧田一九七六、一八六頁上)下、句点は論者)

という記述がある。この神は体内にあるときの「五戒の神」であり、それを失ったときは、「失魂者顛、失魄者狂、失志者忘、失意者或失神者死」(牧田一九七六、一八八頁下)というように、精神的障害を惹起し、ついに死に至る。

五戒を倫理的にとらえるばかりでなく、身体の健康を保つ方法と解釈している。五臓と、その中に居ると想定される神に関係する身体観は、中国仏教に根を下ろしていった。その基礎となるのは、中国の伝統的な内臓認識であつた考える。

三、『三種悉地軌』と五臓

善無畏三藏（六三七く七三五年）の訳と伝えられる儀軌に『三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法』（大正藏No.九〇五、『三種悉地軌』と略）がある。また、それと関係する内容を持つ『佛頂尊勝心破地獄轉業障出三界三身祕密三身佛果三種悉地眞言儀軌』（大正藏No.九〇六、『破地獄儀軌』と略称）と、『佛頂尊勝心破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼』（大正藏No.九〇七、『破地獄陀羅尼軌』と略）がある。これらの儀軌に共通する中心的な事は、次の四点である。⁽⁶⁾

- ① 三種悉地の眞言を唱えることによる除災と地獄催破の功德を説く。
- ② 阿鏤藍哈欠の五字を五仏・五藏・五輪・五大に配当する。
- ③ 五字眞言は両部大經の要妙である。
- ④ 上中下の三種悉地の眞言を仏の三身に配当し、人間の身体の三箇所を観じる。
これを表にすれば、〈表一〉のようになる。

特に、『三種悉地軌』（大正藏、卷一八、九〇九bく九一一b）では、「阿鏤藍哈欠」の五字を五臓だけではなく五行・五色・五味・五季・五根・五神を〈表二〉のように配当する。⁽⁷⁾

五大と五行 (田中文)

五神	五根	五季	五味	五色	五臟	五行	五方	五輪	五蘊	五仏	五部	五字
魂	眼	春	酸	青	肝	木	東	地	色	阿闍	金剛	阿
魄	鼻	秋	辛	白	肺	金	西	水	受	阿弥陀	蓮華	鏤
神	耳	夏	苦	赤	心	火	南	火	想	宝生	宝	藍
志	耳	冬	鹹	黒	腎	水	北	風	行	不空成就仏	羯磨	哈
意	口	土用	甘	黄	脾	土	中	空	識	大日	虚空	欠

〈表二〉

上品悉地	中品悉地	下品悉地	三種悉地
蘇悉地・祕密悉地	入悉地	出悉地	別名
阿鏤藍哈欠	阿尾羅吽欠	阿羅波左那	真言
法身	報身	化身	仏身
心より頂	臍より心	腰より足	身体部位

〈表一〉

同書はさらに具体的な身体を正常にする方法を記述する。前述の『摩訶止観』巻八上と同じく、五行の循環による身体調整法である。

『三種悉地軌』では、

又酸味多入肝増肝損脾。若脾中無魂多昏憒肺害肝成病。若如金剋木、肺強肝弱。當止心於肺。以青氣攝取白氣肝病則差。

(大正蔵、卷一八、九〇九c)

とあり、他の臓器についても同様な記述がある。

病氣の原因の第一には、五味と五臓との不適合であるとする。「増」(適)と「損」(不適)の関係は〈表三〉のようになる。

〈表三〉

五味	酸	辛	苦	鹹	甘
増	肝	肺	心	腎	脾
損	脾	肝	肺	心	腎

このような配当は、『太素』巻二「調食」に、「五禁、肝病禁辛、心病禁鹹、脾病禁酸、腎病禁甘、肺病禁苦。〈注：五味所剋之藏有病、宜禁其能剋之味〉⁽⁸⁾」とある。調食、つまり食餌による病原観と治病である。

病氣の原因は、臓器内に蔵される五神の去失による。あるべき神が臓内から去れば、それぞれ特有の症状を示す。神を体内に止めておけば、病氣は治る。相剋関係にある臓器が強い場合は、「氣」のバランスが崩れる。

その臓器自身の「氣」によって、相剋する「氣」を撰取すれば病氣は治る。

五戒との関係にしる、『三種悉地軌』の記述にしる、五臟身体観は中国的な発想である。密教がすでに熟成された思想を持つ中国に移入されるとき、それまでの身体観を受け皿としながら潤色したり、変容させたりしたということが出来よう。

四、『五輪九字祕釋』と五行

『五輪九字祕釋』(大正蔵No.二五二四)は、覺鑊によって著述された。その成立時代は明記されていないが、卷末の跋文により師僧の寶正坊・教尋の入寂(一一四一年)以降であるといわれる(大正蔵、卷七九、二二c)。覺鑊は康治二年(一一四三年)十二月に入滅しているから、最晩年の二年間に撰述された。⁽⁹⁾

覺鑊の浄土教に関係する著述は、『阿彌陀祕釋』一卷(大正蔵No.二五三二)、『一期大要祕密集』一卷、⁽¹⁰⁾『孝養集』三卷⁽¹¹⁾がある。しかし、密教的な浄土教の撰取という点からすれば、『五輪九字祕釋』が最も重要な文献である。

『五輪九字祕釋』の思想的特徴は二点ある。第一は「大日如來即阿彌陀如來」の浄土教の密教的解釈であり、第二は成仏觀を自身の体験の事実記として書いていることである。つまり、大日如來の三昧耶曼荼羅である「五輪五大」(地・水・火・風・空と方・円・三角・半月・宝珠)と、阿彌陀の「九字真言」(ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ)が同一であると記述する。従来も『五輪九字祕釋』と中国思想との関わりは研究されてきた。⁽¹²⁾

五行思想に係るものは、十部門の第二におかれる「正入祕密真言門」⁽¹³⁾である。ここでは「善無畏傳」「不空傳」と「金胎不二傳」の三種類の配釈が述べられる。

「正入祕密真言門」では、

五大即五智、心者不離色、五智即五輪、色即是空、萬法即五智、空即是色、五智即萬法、色心不二故、五大即五藏、五藏即五智
 (大正藏、卷七九、一三 b)

とある。五大(宇宙構成要素)、五智(大日如來の智慧)、五大(象徴形)と五藏(肉体的部位)の相関關係を示している。また、「善無畏三藏傳」では〈表四〉のように配当する(大正藏、卷七九、一三 b c)。

〈表四〉

五字	五	土	火	水	地
五大	空	風	火	水	地
五輪	宝珠	半月	三角	円形	方形
五藏と部位	脾・口	腎・耳	心・舌	肺・鼻	肝・目
八識	奄摩羅識	五識	末那識	意識	阿頼耶識
五智	法界体性智	成所作智	平等性智	妙觀察智・ 轉法輪智	大円鏡智
五仏五轉	毘盧遮那	迦・天鼓音 不空成就・ 釈迦	華開敷・宝生・ 多宝	無量寿	宝幢・阿閼・ 葉師
五転	具足方便	入涅槃	行菩提心	証菩提心	發菩提心
五方	中央	北	南	西	東
五行	水	金	土	火	木
四季	土用	冬	夏	秋	春
五色	黄	黒	赤	白	青

五藏以下、それを主る身体部位・方位・五行・四季・五色は、五行思想に基づく配当である。密教では、五大を方位に配当するとき、〈表五〉のような三種がある。⁽¹⁴⁾

〈表五〉

五大と五行 (田中文)

上記の配当は何に基⁽¹⁵⁾づいているか不明である。星については『素問』の注にも記述がある。五大と五星は五行思想に基⁽¹⁵⁾づき、中国医学の身体観と深い関係があると考える。また、神の配当は土公(土行)・水天(水行)・火天(火行)・金神(金行)・木神(木行)という五行配当と結びつく。また、堅牢地神(地大)・龍神、江河水神(水

神	金	火	水	土	五行
木	金	火	水	土	五行
空	風	火	水	地	五大
歳星	太白星	熒惑星	辰星	鎮星	五星
東	西	南	北	中央	五方
青	白	赤	黒	黄	五色
木神・虚空天・空神	金神・風天	火天・火神	水天・龍神・江河水神	土公・堅牢地神	神名

〈表六〉

これらは「善無畏傳」の配当とは一致しない。この配当は、『三種悉地軌』に基⁽¹⁵⁾づくと考えてよいであろう。「不空傳」の配当は〈表六〉のようになる。

金胎不二	胎藏界	金剛界
東	南	南
中	中	中
南	東	西
北	北	北
西	西	東

木・火神（火大）・風天（風大）・虚空天、空神（空大）という五大配当と結びつく。⁽¹⁶⁾

『素問』では、五臓を方位・色・味・星と関連づけて説明している。それは「善無畏傳」や、「五字五藏曼荼羅觀」の内蔵認識とも関わっていると思われる。

『素問』卷一「金匱真言論」では、

有東方青色、入通於肝、開竅於目、藏精於肝、其病發驚駭、其味酸、其類草木、其畜雞、其穀麥、其應四時上歲星、是以春氣在頭也、其音角、其數八、是以知病之在筋也、其臭臊。

（二二紙a～b）

とあり、他にも同様な配当をしているので、〈表七〉に示す。

〈表七〉

北方	西方	中央	南	東	五方
黒	白	黄	赤	青	五色
腎	肺	脾	心	肝	五臓
二陰	鼻	口	耳	目	部位
谿	背	舌本	五蔵	驚駭	病
鹹	辛	甘	苦	酸	五味
水	金	土	火	木	五行
彘	馬	牛	羊	雞	五畜
豆	稻	稷	黍	麥	五穀
辰星	太白星	鎮星	熒惑星	歲星	五星
羽	商	宮	徵	角	五音
六	九	五	七	八	数
骨	被毛	肉	脉	筋	知病
腐	腥	香	焦	臊	五臭

五行と五星との関連は、不空訳とされる『文殊師利菩薩及諸仙所説吉凶時日善惡宿曜經』（大正藏No.二二九九、『宿曜經』と略）卷下⁽¹⁷⁾には、



図 1

火曜熒惑、胡名雲漢、波斯名勢森勿、天竺名糞虫聲哦囉迦盜。水曜辰星、胡名啞、波斯名掣森勿、天竺一名部陀。木曜歲星、胡名鶻勿、波斯名本森勿、天竺一名勿哩訶娑跋底。金曜太白、胡名那歌、波斯名數森勿、天竺名戊羯羅。土曜鎮星、胡名枳院、波斯名翁森勿、天竺名除乃以室折囉

(大正藏、卷二、三九八b)

とある。九曜のうちの木火土金水の五曜に相当する中国の五星に当てたとと思われる。

一方、「金胎不二傳」では左図のような配当が示される。⁽¹⁸⁾

この種子の展開による配当は『三種悉地軌』にも見られ、方位との関係に基づいている。⁽¹⁹⁾ この配当も観法を行う修行者自身の肉体上に、五大各具五智の曼荼羅を觀するべきであるという。⁽²⁰⁾

身体は五輪によって完成されるものであり、五臓は人間の生存に欠かせない主要臓器で、それが五大となり

五智を具え五仏となり、身体自身が五輪五智の曼荼羅の実態となる。このような五大と合一した宗教的に完成された身体が、密教の理想とされる身体となる。

この配当の末尾には、

三藏云、余依金剛智三藏傳此五字、起信修之及千日、於秋夜滿月忽然而得除蓋障三昧云云、因茲弟子、得聞此秘訣、深信多年修之既得初位三昧、有信禪徒勿生疑惑。若レ虚言、修之知自。唯願勿令一生空過。

(大正藏、卷七九、一四a)

とある。金剛智三藏より不空三藏へこの五字が伝授され、これにより覺鑿も五字曼荼羅の秘釋を聞くことができ、觀行修行して初位の三昧を得たと宣言し、後進にも曼荼羅觀を修することを示している。

五、五字曼荼羅觀と五行

胎藏界五字曼荼羅觀は「レ・レ・レ・レ・レ」の五字真言を以つて、五臟と配当し修行者の身体内に五輪曼荼羅を示している。胎藏界五字真言と五臟との配当は、ほぼ『三種悉地軌』からの引用で、五行思想に基づき五臟の諸性質について述べる。

養生思想に関わる部分を以下に対比したい(大正藏、卷七九、一四a、b、c、比較のため以下に書き下し文を示す。臟器ごとに〈〉で分類し、『五輪九字秘釋』に無い文字は〔〕で補い、『三種悉地軌』と異文異字がある場合は―で示し【】内に『三種悉地軌』の文字を記し、類似する文字がない場合は||で示す)。

〈肝臟〉

復た次に〔仏言く〕、**孔**〔阿〕字は金剛部、阿闍、肝藏眼色を主どる。……今肝は魂を主どる。魂神の氣を東方〔及〕の木の精となす。空青なり。其の青色木より生ず。木水より生ず。肝は青氣及び腎より生ず。其の形蓮華葉の〔蓮花葉を立てるが〕如し、其の中間に團〔閭〕珠を著く。團〔閭〕肉は胸の左に在り。肝出ては眼となり筋を主どる。筋窮つて爪となるなり。〔又酸味多く肝に入れば、肝を増し脾を損す。若し脾中に魂な〕ければ多く昏昏し、肺は肝を害して病を成す。若し金の木を剋するが如く、肺強く肝弱ければ、當に肝〔心〕を肺に止むべし。青氣をもつて白氣を攝取すれば、肝病則ち差ゆ〕覺禪師の云く、「肝華は八葉青色にして五色を具す」と。

〈肺臟〉

々〔鏤〕字は蓮華〔花〕部、阿彌陀佛、肺藏鼻識を主どる。……肺藏は魄を主どる。魄神の形體なり。其れ鼻體の如し〔其の形花の如く鼻を主どる〕。西方金行なり。秋を主どる。其の色白色なり。……白氣及び肺〔肺は白氣及び脾より生ず〕。辛味多く肺に入りて、肺を増し肝を損す。若し肺の中に魄神なければ恐怖癩病す。心は肺を害して病を成す。若し火の金を剋するが如く、心強く肺弱ければ、當に肺を心に止どむべし。白氣を以て赤氣を攝取すれば、肺病則ち差ゆ。白氣とは肺の名字〔肺字〕なり。肺華は三葉白色にして、半月の形なり。第三の推の左右の一寸五分、是れ所在なり。

〈心臓〉

心〔藍〕字は寶部、寶生尊、心藏口内を主どる。……心火は夏を主どる。其の色赤し。赤色より火を生ず。火は木より生ず。……又心は赤氣及び肝より生ず。心出ては舌となり血を主どる。血窮まりて乳となる。又耳識を主どる。鼻喉・鼻梁・額頤等を轉ず。苦味多く心に入れば、心を増し肺を損す。若し心の中に神なければ、多く前後を忘失す。腎は心を害して病を成す。若し水の火を剋するが如く、腎強く心弱ければ、當に心を腎に止むべし。赤氣を以て黒氣を攝取すれば、心病則ち差ゆ。赤氣とは心の名字なり。心華は赤氣にして三角の形あり。第五の推の正しく左右一寸五分、所在なり。

〈腎臟〉

腎〔陰〕字は羯磨部、不空成就佛、腎胃を主どる。……風は則ち想陰の心。五藏六府の海水を持す。肺風鼓動して生死の海となる。五藏とは肝肺心脾腎なり。胃と六府〔腑〕も一名なり。胃は此れ肚、〔殼は〕是れ脾の府〔腑〕なり。五藏〔臟〕六府の海なり。水〔殼〕皆胃の府に入り、五藏六府流れて皆胃に稟く。五味各おの走流して、其の嘉〔淡〕味胃に入るが故に、腎は胃に稟ける。第十二の推の下兩方各おの一寸半あり。腎は第十四の推の兩方各おの一寸半にあり。又〔腎は〕臍腰の下〔にあり〕左を腎と名づけ、右を命門と名づく。腎は心腹に敷きて、窮復〔寢〕して米〔水〕⁽²³⁾精を寫す。腎志を主どる北方及び水となる。水は冬を主どり、其の色黒し。……腎は黒氣及び肺より生じ耳を主どる。腎出で骨となり髓を主どる。髓窮まり、耳乳⁽²⁴⁾となる。骨窮まりて齒となる。鹹味多く腎に入れば、腎を増し心を損す。若し腎の中に志なければ、多く悲哭す。脾は腎を害して病を成す。若し土の水を剋するが如く脾強く腎弱ければ、當に腎に脾を止べし。黒氣を以て黄氣を攝取すれば、腎病則ち差ゆ。黒氣とは水の名字なり。

〔脾藏〕

疾〔欠〕字は虚空部、上方毘盧遮那大日如來、脾藏舌識を主どる。……脾藏は奄摩羅識〔意〕を主どり、中央又〔及
 び〕〔土〕季夏を主どり、其の色黄色〔也〕にして、疾字眞金色なり。黄色は地より木を生じ、木より火〔地
 火より〕生ず。……脾は黄氣及び心より生じ、口を主どり志となる。甘味多く脾に入れば、脾を増し腎を損す。
 若し脾の中に意神なければ、多く迴惑す。肝は脾を害して病を成す。若し木の土を剋するが如く、肝強く脾
 弱ければ、當に脾〔心〕を肝に止むべし。黄氣も以て青氣を攝取すれば、脾病則ち差ゆ。黄氣とは脾の名字
 なり。脾華は一葉黄色にして四隅あり。

〔五臟の形態〕

五藏【臟】は蓮華【花】の下に〔靡き〕向くが如し。内の五藏【臟】、外の五行に出でて形體を成す。此れ
 則ち名色〔也〕。色は即ち是れ五大【四大】名は即ち想〔行〕等の四陰の心なり。色心は即ち是れ六大法身・
 五智如來・五大菩薩・五大明王なり。凡そ〔即ち是れ〕日月・五星・十二宮・二十八宿は、人形〔の〕體
 を成すなり。

以上の胎藏界の五字についての曼荼羅觀は、『三種悉地軌』とほぼ同じか、多少の異同しかない。強いて差
 異をあげれば、大日と阿弥陀とを同一化するために、五仏との配当を加えたことと、臓器の体内での位置を詳
 細にしていることである。五字眞言と五藏との配当は、在来思想を内含した中国撰述經典にもとめられるが、

五臓と諸要素は古典的医学書、『素問』『太素』にその基準がある。

方位・色・五臓・五味の配当は、先に「不空傳」のところで『素問』卷一「金匱眞言論」に則して論述したので省略するが、『太素』卷六「臟腑氣液」には、

肺氣通於鼻、鼻和則能知臭香矣。心通於舌、舌和則能知五味矣。肝氣通於目、目和則辨五色。脾氣通於口、口和能五穀矣。腎氣通於耳、耳和則能聞五音矣。

(人民衛生出版社、八六〜八七頁)

とあり、配当は一致する。

また、『太素』卷二「調食」には、

五禁、肝病禁辛、心病禁鹹、脾病禁酸、腎病禁甘、肺病禁苦。肝色青、宜食甘、粳米飯牛肉棗皆甘。心色赤、宜食酸、犬肉李皆酸。脾色黃、宜食鹹、大豆豕肉栗蜷鹹。肺色白、宜食苦、麥羊肉杏皆苦。腎色黑、宜食辛、黃黍鷄肉桃皆辛。

(人民衛生出版社、一七頁)

と食べ物とも合わせて配当する。

「金剛界五字五藏觀」では金剛界の五字真言を五臓に配当して、身体内の宇宙と仏の智慧の世界を述べる(この金剛界五字真言については、『三種悉地軌』には見いだせない)。この配当を〈表八〉に示す。

〈表八〉

五字	五智	五仏	五方	五行	五色	五臓
㊦	法界	大日	中	土	黄	脾
㊧	大円	阿閼	東	木	青	肝

飛	雲	水
成所	妙觀	平等
不空	弥陀	宝生
北	西	南
水	金	火
黒	白	赤
腎	肺	心

五行などの配当は、すでに説明した中国伝統思想と同じである。ただ、金剛界五字真言の相互関係は、五行相剋説を以て論述している。

また、五臓以外の六腑についても〈表九〉のように配当している(大正蔵、卷七九、一六a)。(25)

〈表九〉

胆	大腸	膀胱	小腸	胃	三焦
降三世	軍荼利	焰鬘德迦	金剛夜叉	不動	普賢

五臓と六腑が深く関わっていることは周知のことであるが、医学観に基づき、各仏が六腑と結びつけられる。更に、「五臓神形」では、金剛界五字真言と配当された図を次頁に載せる(大正蔵、卷七九、一六b-c)。

この神形図の五行相当の各要素は医学書に書かれた配当と同じである。ただ、大歳神・歳徳神・歳刑神・歳破神・大將軍の八將軍の一部が何故配当されるか、神の姿が八將軍なのかは不明である。道教の一切経の『道蔵』中にも、「内観」(瞑想法)に関係する五臓の神が描かれているが、『五輪九字祕釋』の神形と類似されるものはない。ただ、中医学書の『醫方類聚』(朝鮮本、49頁図3)には若干似たものがある。

先の胎藏界五字曼荼羅観は『三種悉地軌』に基づくものであるが、この金剛界五字五蔵観は「金胎不二」という空海教学に一致するために加えられたのではなからうか。故に「若し金剛界ならば、金剛波羅蜜定に入りて、彼の尊となる。……若し胎藏ならば、身文殊定に入る」と金胎を並列にならべている。この瞑想によつて得られる即身成仏の証明を空海の「謹慎して弟子五蔵三摩地観に入る。忽然として出家の頭上に五佛の寶冠を現じ、肉身の五體に五色の光明を放つ」という故事をあげる。

しかも、五字五蔵曼荼羅観の結びとして「一字入蔵萬病不生即身成佛頌」⁽²⁸⁾があげられる。ここでは胎藏界大日の種子⁽²⁷⁾と字と肺が配当される。この頌は覺鑿が灌頂の時に伝授されたとも記されるから、胎藏界五字真言にともなう観法も真言密教の内に伝承されていたことになる。

六、結び

本来インドの哲学思想である五大は、それが和合すれば生命となり、分離すれば死に至ると考えられた。中国の五行思想にしても、身体に小宇宙を置き、それが大自然の全ての概念と連携を持つとしている。両者は、

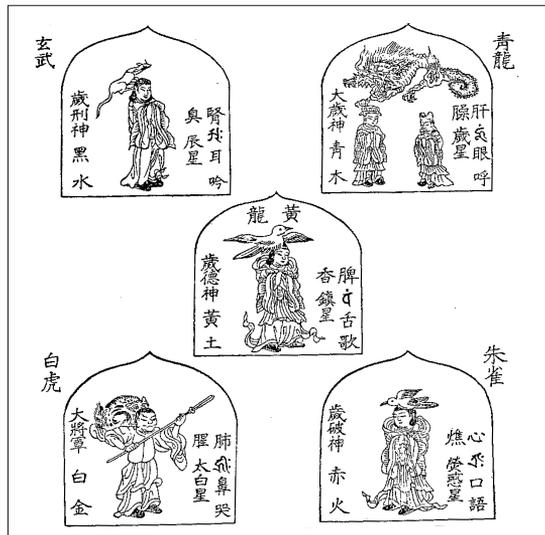


図2 五蔵神形

一見それぞれ大宇宙を解明し、身体を理解しているかに見える。宗教は相対する生と死からの救済を行なうと考えれば、身体のマンドラを通しての救済は、中国医学書と融合したと言えよう。

これは密教文献に限らない。覚鑿の入滅二年前に生まれた臨濟禪開祖の栄西(一一四一〜一二一五年)は、『喫茶養生記』を著した。日本における最初の茶に関する著作で、茶の医学的効能が書かれる。⁽²⁹⁾五臓との和合について、五味・方位・季節・五行・五色・蔵神・器官について記述する。多少の文字の違いがあるだけで、ほぼ『五輪九字秘釋』の配当と同じである。また、『尊勝陀羅尼破地獄儀軌秘鈔』(『三種悉地軌』の異本か)からの引用がある。別に、『五藏曼荼羅儀秘』という経典を引いている。⁽³⁰⁾ここでは、『五輪九字秘釋』の金剛界五字五蔵にあたる真言と五臓を配当している。栄西はその五臓観を典拠に、心臓は身体

の中心であり、それを健全に保つためには、苦味を摂る、即ち茶を飲むことがよい⁽³¹⁾としている。

道教の瞑想法でも、唐初には坐禪などの瞑想法と結

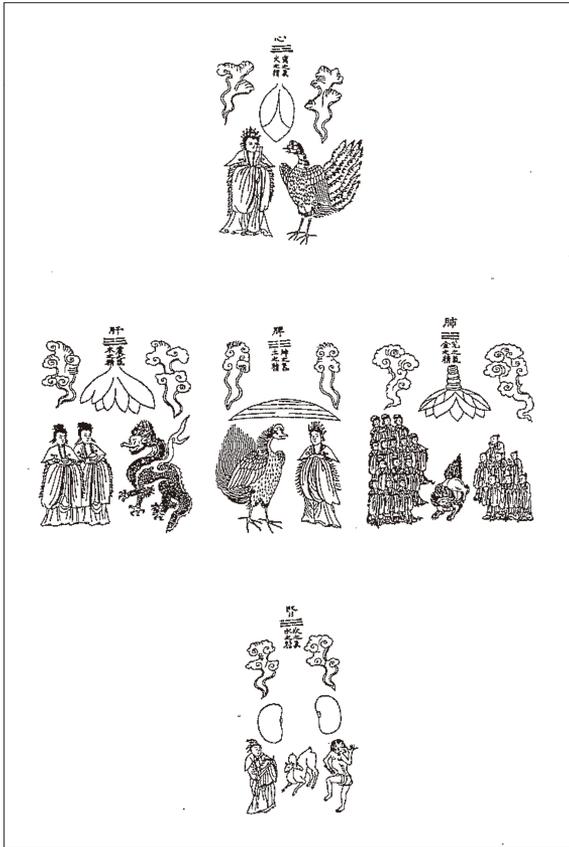


図3 五臓六腑図『醫方類聚』(朝鮮本)

びつけられていたという。⁽³²⁾ 五大と五蔵を結びつけることは、特殊なものではなく当時の科学であり、仏教も道教もそれに依拠した身中に居ると想定される神に関係する身体観は、中国仏教に根を下ろしていった。その基礎となるのは、中国の伝統的な内臓認識もあつたと考える。

参考文献（出版年順）

- ・富田敦純『興教大師全集』（世相軒）一九三五年（『全集』と略）
- ・那須政隆『五輪九字祕釋の研究』（大東出版）一九三六年（『研究』と略）
- ・吉岡義豊『五輪九字祕釈と道教五臟観』（『密教文化』六九・七〇号）一九六四年
- ・塚本善隆『中国在家仏教特に庶民仏教の一経典——『提謂経』とその周辺』（『塚本善隆著作集』第二巻、大東出版社）一九七四年
- ・安居香山『茶経』（明德出版）一九七四年
- ・栗山秀純『五輪九字祕釈』と中世日本文化における五蔵観思想（『榊田博士頌寿記念 高僧伝の研究』山喜房仏書林）一九七五年
- ・牧田諦亮『疑経研究』臨川書店、一九七六年
- ・松長有慶『三種悉地と破地獄』（『密教文化』一二二号）一九七八年
- ・拙論『五輪九字祕釋』の背景に関する一管見―道教・医学の両側面―（『豊山教学大会紀要』一二二号）一九八四年
- ・拙論『五輪九字祕釈』と養生思想（『坂出祥伸編『中国養生思想の総合的研究』平河出版社）一九八八年
- ・中嶋隆蔵『疑経に見える疾病・養生観の側面』（『坂出祥伸編『中国養生思想の総合的研究』平河出版社）一九八八年
- ・長部和雄『唐代密教史雑考』北辰社、一九九〇年
- ・三崎良周『中国・日本の密教における道教的要素』（酒井忠夫・他編『日本・中国の宗教文化の研究』平河出版社）一九九一年

- ・『興教大師著作全集』第五卷(真言宗豊山派宗務所)一九九三年
- ・頼富本宏「密教の受容した五臟説―胎内納入品と覚鏡『五輪九字秘釈』を中心として」(『東方宗教』九〇号)一九九七年
- ・ヘンドリック・ファン・デル・フェーレ(白石凌海訳)『五輪九字明秘密釈の研究』(ノンブル社)二〇〇三年
- ・矢野道雄『増補校訂密教占星術―宿曜道とインド占星術―』東洋書院、二〇一三年

註

- (1) 本稿は以下の文献を参照した。小柳司気太『道教概論』世界文庫刊行会、一九二三年。井上聰『古代中国陰陽五行の研究』翰林書房、一九九六年。江連隆『諸子百家の事典』大修館書店、二〇〇〇年。「五行説」安居香山『日本大百科全書(ニッポニカ)』小学館。山田慶児『中国医学の思想的風土』潮出版社、一九九三年。島邦男『五行思想と禮記月令の研究』汲古書院、一九七二年。井上聰『古代中国陰陽五行の研究』翰林書房、一九九六年。
- (2) 本稿では『重廣補註黄帝内經素問』(國立中國醫藥研究所刊、一九七九年)を用いた。
- (3) 本稿では『黄帝内經太素』(人民衛生出版社、一九八一年)を用いた。
- (4) 中島一九八八、六七九〜六七二頁参照。
- (5) 塚本一九七四、一八七〜二四三頁参照。
- (6) 松長一九七八、二頁参照。
- (7) 松長一九七八、三頁参照。
- (8) 『太素』人民衛生出版社、一七頁参照。
- (9) 拙論一九八四、九一頁で「覚鏡が、仁和寺に保存されていた何らかの医学的文献を手に入れた」と記述したが、ヘンドリック・ファン・デル・フェーレ二〇〇三、二五五〜二五六頁に疑問点の指摘があつた。論者は文献的証明ができないので、自説を取り下げる。
- (10) 全集一九七頁。
- (11) 全集一四六五頁(但し、同書では偽作という説がある)。

- (12) 那須政隆『五輪九字祕釋の研究』鹿野苑、一九三六年。吉岡義豊「五輪九字祕釋と道教五臟観」、『密教文化』第六九・七〇合併号、一九六四年、「三教指帰と五輪九字祕釋の道教思想」、『大正大学研究紀要』第五〇輯、一九七二年。
- (13) 全集一二二七〜一二六五頁。
- (14) 『研究』一〇九頁参照。
- (15) 『素問』卷二、二二a〜二三b参照。歳星〓木星(二二年で周天)・熒惑星〓火星(七四〇日周天)・鎮星〓土星(二八年周天)・太白星〓金星(三六五日周天)・辰星〓水星(三六五日周天)
- (16) 『研究』一〇九〜一一一頁参照。
- (17) 矢野二〇一三、二〇頁参照。
- (18) 大正蔵、卷七九、一四a。
- (19) 大正蔵、卷一八、九一c。
- (20) 『研究』一一八頁参照。
- (21) 肝の誤りか。
- (22) 『研究』一三七頁には「浸」とする。
- (23) 『研究』一三七頁注では、「水」とすべきと指示する。
- (24) 『研究』一三七頁注に古写本に「孔」とあると指摘。
- (25) この配当は『破地獄軌』(大正蔵、卷一八・九一四c)の奥付の後に同じものがあるが、経文本文とは係わらない。当該頁の註記に「原本冠註曰五臟配當有一本終今加附之」とあり、大正新脩大蔵経が用いた長谷寺の原本に書き加えたものと思われる。
- (26) 大正蔵、卷七九、一六a。
- (27) 大正蔵、卷七九、一六a。
- (28) 大正蔵、卷七九、一七a。
- (29) 安居一九七四、一五二〜一五三頁。

- (30) 安居一九七四、一五七、一五八頁。
(31) 安居一九七四、一五五頁。
(32) 福井康順「守」考(『福井康順著作集』二、法藏館、一九八七年) 八八頁。

豊山学報・第六十七号抜刷
令和六年三月発行
真言宗豊山派総合研究院

空海における夢の諸相

小
渕
尊
史

空海における夢の諸相

小 渕 尊 史

夢は第二の生である。―ネルヴァル『オーレリア』⁽¹⁾

夢は覺と異ならず、覺は夢と異ならず。夢は即ち是れ覺、覺は即ち是れ夢なり。―蘇東坡⁽²⁾

仏は常に在せども現ならぬぞ哀れなる 人の音せぬ暁に灰に夢に見え給ふ―『梁塵秘抄』⁽³⁾

はじめに

夢は人間の情動および精神生活に多大な影響を及ぼす、尽きせぬ興趣の源泉である。

夢⁽⁴⁾のメカニズムと機能的意味合いについて、生理学・脳神経学、或いは精神医学や心理学・哲学の分野で研究が為されてきた。⁽⁵⁾ 本稿ではそのような近代科学的アプローチの知見を一旦脇に置いて、古代から中世にかけて、宗教思想の伝播受容の局面で夢が果たした役割について、特に空海の著作の記述を中心に考究する。

一、古代人が抱いた「夢」の概念と役割

古代中国の周王朝（前一二世紀―前三世紀）の官制を記した『周礼』⁽⁶⁾には、占夢の官職の記述に夢の種類が六つ（六夢）挙げられる。

正夢 [正なる夢]^{すなお}

噩夢 [噩の夢]^{おそろき}

思夢 [思いての夢（人を恋慕う夢）] 寤夢 [寤ての夢（昼間見たものを夜見る）]

喜夢 [喜びの夢] 懼夢 [懼の夢]^{おそれ}

この他に、同じく『周礼』の「三夢之法」として致夢（喜悦の夢・觴夢（奇怪の夢）・咸陟（無心もて物を感じる夢）の分類が有り、その他にも「現夢・虚夢・靈夢・心夢」や「靈夢・實夢・心夢・虚夢・雜夢」などのカテゴリーが存する。⁽⁷⁾これらの諸々の細かな区別はここでは論じない。問題なのは、中国文化の基礎を築いた周王朝で、夢を占う官職が制定されていて、⁽⁸⁾夢占いが政治の重要な一部を担っていたこと、即ち夢が公的で重要な性格を帯びていたことである。⁽⁹⁾

実際、中国古代史で皇帝或いは権力者・聖人の行動や未来が夢によって予兆され、その行動を促した例は枚挙に暇がない。幾つか例を挙げれば、

* 周の武王は、殷の紂王討伐を天帝の命令であると夢の内容で確信した。⁽¹⁰⁾

* 周建国の功臣である太公望呂尚は、渭水の岸边で釣りをしている所を狩猟に訪れた周の文王に見出された。『史記』齊太公世家第二⁽¹¹⁾では、文王はこの邂逅に先立ち、狩りの成果を占って霸王の輔佐を獲るだろうと予告されていた。別伝の『周志』⁽¹²⁾では、文王は夢の中で天帝と出逢い呂尚を得ることを告げら

れていたという。⁽¹³⁾

* 漢の高祖劉邦(前二四七—前一九五)の母劉媪は、大きな池畔で休息を取っていた時に、夢の中で神と出遇った。父親の太公がその時に妻の様子を窺ったところ、蛟龍が劉媪の上に覆い被さっていた。劉邦は龍神の子供と見做される。⁽¹⁴⁾

* 孔子は、衷心より敬愛する聖人周公旦をしばしば夢に見て思いを通わせていたが、年老いるにつれ周公に逢い奉る夢が久しく訪れない事態を詠嘆し、また、殷の人が殯をする習慣にちなんで、自分が兩の柱(兩楹)⁽¹⁶⁾の間に在ることを夢見て、死期の訪れが近いことを悟つてもいる。⁽¹⁷⁾

等の著名な伝説的挿話が夢と密接な関りを持つている。

次に我が国上代の夢に関する記事を、記紀万葉に探る。

* 神武天皇(即位前は神倭伊波礼毘古命)が征伐の途次で熊野に困苦した際、高倉下が太刀を献上して、神武は土地の荒神を平らげた。神武は高倉下に太刀の由来を尋ね、それが高倉下の夢の中に天照大御神と高御産巢日神が影向して、神武に渡すことを命じた神劍(師靈)であると明かした。⁽¹⁸⁾

* 神功皇后について、『古事記』は「即ち夢に覺りて神祇を敬ひたまひき」と述べ、夢中の神々との交渉が善政の基礎となることを示す。⁽¹⁹⁾

* 同じく『古事記』序文では天武天皇の事蹟に触れて、夢のお告げにあつた歌の謎を解いた所、皇位を繼承する重大な使命を担うべし、と天皇が了知する条があり、皇位繼承と夢が緊密な関りを示す。⁽²⁰⁾

* 『日本書紀』崇神紀四十八年には、崇神天皇が二人の皇子(豊城命と活目尊「垂仁天皇」)に対し、どちらを皇太子に立てるべきかわからないので、二人に夢見(相夢)をさせ、夢の内容(夢の辭)によつて嗣の資質を占い、弟の活目尊を東宮に定めた旨が記される。⁽²¹⁾⁽²²⁾⁽²³⁾

*『万葉集』には、夢という語の登場する歌が全一〇一首あり、古代人が夢に託した呪術的な思いや愛念(相聞・挽歌・魂逢)の諸相を示す。⁽²⁶⁾

これらの諸例を概観すると、和漢を問わず古代人の思考感情や生活、行動の基盤に、「夢」が重要かつ広大な地歩を占めていたことが了解される。夢は近現代的な意味での一個人の内面の問題ではなく、一国の命運をも左右する一大事であった。従って、古代の共同体では、夢はそれを夢見る主体(人間)の所有ではなく、「夢主」夢の送り手⁽²⁷⁾神や仏や死者⁽²⁸⁾こそが本源的な所有者であった。夢の公共的な性格は、正史や記紀或いは諸伝記録に、当該の夢の内容とそれが齎した現実的な結果が縷々書き留められる事例に確認できる。

このように、後世の夢観とは大きく異なる、上代から中世の日本人の心性に於ける夢の役割や特徴を、先学の研究を基にまとめてみると、

- 一、古代人にとって、夢は人間が神々と交わる回路・装置・通路⁽²⁹⁾で、夢に現れるのは神仏・他界からの⁽³⁰⁾信号⁽³¹⁾である。
- 二、神は人間の夢に現れて託宣を垂れる(夢を通しての神託⁽³²⁾。夢託⁽³³⁾。夢は人が見るだけではなく神霊が夢に「入る」⁽³⁴⁾とも表現される。
- 三、神託を得る為に、天皇は「神牀」⁽³⁵⁾に籠って祈禱し、夢の告げを得て国難を救った。王の夢見る力が権威の源泉であり、「天皇は夢想において神々と交通する特権者だった」⁽³⁶⁾。
- 四、夢は魂が身体から抜け出し神仏と交信する中で見られると考えられた。⁽³⁷⁾
- 五、古代人にとって、夢は昼間の現実を超えた神秘的なもので、遊離魂は夢の中で時空を超えた異郷との通路(夢の通い路)を通じて往来した。⁽³⁸⁾
- 六、寝ているとき夢を見るのは魂であり、かつ夢の中で活動するのも魂⁽⁴⁰⁾で、普段は「自我意識⁽⁴¹⁾」とい

う身体的束縛にある魂が、夢想を通じて離脱し自在に神遊する。この時に「私」と魂の同一性に揺らぎが生じることもある(莊子の胡蝶の夢)。(43)

七、天皇のみならず、一般の人々も神仏の示現や託宣を求めて霊場に参籠した(長谷観音・石山寺など)。「参籠は夢の告げを乞うための祭式的隔離であつた」(46)

八、個人の見た夢が売買されることもあり、夢は他者に譲渡できると考えられた。(47)

九、平安時代になると、夢の告げによつて一門の興隆に一喜一憂する「夢語り共同体」が成立していた。(48)

十、道仏二教では、夢は真理へのアクセス装置・変換装置の役割を持ち、現実の本質を露呈する。(50)

十一、神仏との交渉が可能な夢は、仏教僧にとつて修行(定中見仏・夢中見仏等)の場、「イニシエーションのための時空間」であつた。(52)

十二、夢は基本的には睡眠中の体験であるが、修行中(瑜伽三昧)に感得する不思議な体験(幻視・幻覚・見仏)も夢に準じた、神人交通感応の夢告げと考えられ、「夢遊」「神遊」と呼ばれる。(55)

幻視とは、神仏との冥合(入我我入)の回路装置として同じ機能を果たし、その本質において差が無いと列挙できる。

上記のうち一〜六までは仏教伝来以前からの夢の古層的機能を示し、七以降は神託の場に仏が習合して夢と宗教的信仰が混然となつた性格を表す。

次節以降では、仏教思想の中の夢について記述し、仏教独自の夢概念と、古来の中国・日本の夢信仰とが接合する側面との双方を概観する。

二、仏教のなかの「夢」

仏典の中には、夢を分類して特徴を掲示する著作がある。先ず部派仏教の例として、上座部所伝のパーリ語律藏を注釈する『善見律毘婆沙』(T一四六二)では、

* 夢有四種。一者四大不和。二者先見。三者天人。四者想夢⁽⁵⁷⁾

の四種を挙げ、身体の違和で見る夢を「四大不和夢」、過去の現実経験・記憶で見る夢を「先見夢」、善行を積んで良い夢を見、悪業を積んで悪夢に魘される霊夢を「天人夢」、その人の過去世に善因があれば良い夢を見、悪業の因があれば悪夢を見るのが「想夢」であるとする。四大という身体的原因と、経験記憶という心的要因に加え、善悪の行果・因縁を持ち出す所(天人夢・想夢)に頗る仏教的な思考が確認できる。

次に大乘仏教の例では、『大智度論』卷第六十喩釈論(T一五〇九)に五夢として、

* 復次夢有五種。若身中不調。若熱氣多則多夢見火見黃見赤。若冷氣多則多見水見白。若風氣多則多見飛見黒。又復所聞見事。多思惟念故則夢見。或天與夢欲令知未來事故。是五種夢皆無實事而妄見⁽⁶⁰⁾

が記述される。身体が不調で、(1)熱氣が多ければ夢に火・黄・赤を見、(2)冷氣が多ければ多く水を見、(3)風氣が多ければ飛・黒を見ること、また(4)自分が見聞した事柄は思惟のなかに多く存するから夢を見る、そして(5)天が人に対して夢を下賜して未来の予知を与える「霊夢」という説明内容である。(1)~(3)は『善見律』の四大不和夢に、(4)は先見夢に相当する。天が未来を指し示す天霊夢が特徴的である。

『大智度論』の「是五種夢」は、最後に皆現実のものではない、即ち実体のない夢・幻・影の如き虚偽の現われであると結論付ける。当該の文相が、『摩訶般若波羅蜜經』所説の十喩「諸法如幻如焰如水中月如虚空如響

如健闍婆城如夢如影如鏡中像如化⁽⁶²⁾」を注釈するのであるから、諸法空性の比喩表現として「夢」が用いられることに不思議はない。

かくして、般若経系列の諸經典で「夢」は空しく不実な現象の代表的存在として否定的価値を与えられる。つまり、そのマイナス価値の比喩「夢」は、後続の大乗仏教經典中ではや覆すことのできない定型表現の座に縛り付けられるのである。その事例を、空思想を説く代表的な仏典から拾い集めれば、

*我「善現」今欲爲如幻如化如夢有情。説如幻如化如夢之法「中略」如夢有情爲如夢者説如夢法。「中略」天子當知。色如幻如化如夢所見。受想行識如幻如化如夢所見。何以故。以色蘊等自性空故。⁽⁶⁴⁾——『大般若波羅蜜多經』

*是身如聚沫不可撮摩。是身如泡不得久立。是身如炎從渴愛生。是身如芭蕉中無有堅。是身如幻從顛倒起。是身如夢爲虛妄見。是身如影從業緣現。是身如響屬諸因緣。是身如浮雲須臾變滅。是身如電念念不住。⁽⁶⁵⁾——『維

摩詰所説經』

*觀一切法無性相 其義眞實如虛空 猶若幻化夢所見 是人於法爲眞解。⁽⁶⁶⁾——『六十華嚴』

*諸根如幻。境界如夢「中略」如人夢中夢見幻師幻作五欲。自見己身與彼圍繞共相娛樂「中略」是人所夢是眞實不。⁽⁶⁷⁾——『大宝積經』

*色聲香味觸 及法體六種 皆空如炎夢 如乾闥婆城。⁽⁶⁸⁾——『中論』

等の文が挙げられる。

「自性空」である夢は、幻や乾闥婆城と同じように「虚妄」であり、泡・浮雲の如くに即座に「變滅」し、寸毫も常住ではない。また、空思想と並んで大乘仏教思想の根幹をなす唯識思想においても、認識の対象としては知覚され得るが、実際には存在しない法の比喩として夢が用いられる。則ち、覚醒した知にとつては外部の境界は虚妄である事態を証明するのに夢の喩が重用される。

*若如夢中雖無實境。而識得起覺時亦然。如世自知夢境非有。覺時既爾何不自知。既不自知覺境非有。寧如夢識實境皆無。此亦非證。頌曰「未覺不能知 夢所見非有」論曰。如未覺位。不知夢境非外實有。覺時乃知。如是世間虛妄分別串習昏熟如在夢中。諸有所見皆非實有。——『唯識二十論』

*所欲樂及離欲樂。皆非眞實。皆爲魔怨之所隨逐。如幻如響如影如焰如夢所見。猶如幻作諸莊嚴具。又著樂愚夫諸受欲者。及諸世間已離欲者。凡所受用猶如癡狂如醉亂等。——『瑜伽師地論』

夢は「眞實」ではなく、これに執着する愚夫は「癡狂」「醉亂」に陥るに等しい。大乘教理でのこのような夢の規定を、

※A. 虚妄不実・無明妄想の代表的表象としての夢と呼び表すことができよう。

さて、夢・幻は眞理に非ずという諦観は、一切の顛倒夢想を離れて仏智へ向かう機縁ともなる。つまり夢・幻の根底・本質（無自性空・不生不滅）を見極める観行は、否定を経過した肯定への道筋（遮情↓表徳）を辿り、夢・幻の実相は仏のさとりにへと通ずる回路として認識され得る。

*菩薩爾時。雖現初生。悉已了達一切諸法如夢如幻。如影如像。無來無去。不生不滅。善男子。當我見佛。——『八十華嚴』

*一切法皆無自性皆無有事無生無滅。說一切法皆等虚空皆如幻夢。——『瑜伽師地論』

これは第一節でまとめた、夢の特徴「神仏との回路（一）」「眞理へのアクセス装置（十）」「修行の場（十一・十二）」に接続される機能である。

実際に、仏教では「夢」による靈瑞の開示が古来、仏菩薩の聖性を担保する重要な徴として尊崇されてきた。

*託胎靈夢・白象が体内に入る夢を見て摩耶夫人が釈尊を懐妊する伝承。⁽⁷³⁾

* 夢の中の吉祥四相⁽⁷⁴⁾：釈尊が夢中に見る四つの善相として、蓮華・傘蓋・月輪・仏像を挙げる。

* 善慧仙人（釈迦過去世の一人）の得た吉夢⁽⁷⁶⁾：大海に臥し、須弥山に寝、海中の一切衆生を身中に包摂し、手に日月を執る。

また、仏教東漸に関しても、夢を通じた仏法の伝播の事例が見られる。

* 後漢の明帝の仏感得⁽⁷⁷⁾：夢に「金人（仏陀）」を見て西域に使者を遣わし、仏法を漢土に伝来させた。

* 鑑真の予兆夢⁽⁷⁸⁾：鑑真五度目の渡航試行の前に、夢の中に中国の神が現われ、和上はこれを渡日（仏教東漸）成功の予兆とみなした。

託胎霊夢を元型とした、夢に聖なる伝法者の誕生を予兆託宣する数々の伝説は、

※ B. 聖人入胎夢

と名付けられよう。また、明帝や鑑真の霊夢のように、仏法の伝播の機縁となり、或いはそれを後押しする不思議な夢告げは、

※ C. 感得伝法夢⁽⁷⁹⁾

と特徴づけられる。

「B. 聖人入胎夢」「C. 感得伝法夢」は夢の持つ霊妙な託宣の力を強調して伝えるものであり、ここでの夢は、明らかにプラスの機能を果たす神聖な場である。先に掲げた仏教教理中の「A. 虚妄不実・無明妄想の代表的表象としての夢」とは正反対の価値が付与され、仏教の信仰上、夢が、

※ 打破すべき無明妄想の顛倒性のシンボル

と、

※ 仏の影向する回路

※仏菩薩との交遊を成就する修行の場

という二つの相容れない価値を包摂した多義的な現象であることを、⁽⁸⁰⁾ここで確認しておきたい。そして、夢の二面性・多義的性格は、空海の著作にも読み取れるのである。

三、空海のテクストにおける夢①…A. 虚妄不実・無明妄想の夢

まず、如夢・如幻という十喩に基づく夢の表現を掲げる。

①誰能保得萬年春。貴人賤人摠死去。死去死去作灰塵。歌堂舞閣野狐里。如夢如泡電影賓。⁽⁸¹⁾ (誰か能く萬年の春を保ち得たる。貴き人も賤しき人も摠て死に去んぬ。死に去り死に去りて灰塵と作んぬ。歌堂舞閣は野狐の里、夢の如く泡の如し電影の賓) — 「入山興」『性靈集』卷一

②沈淪苦海難可出離。當知外道之法亦同幻夢陽焰也。⁽⁸²⁾ (苦海に沈淪して出離す可きこと難し。當に知るべし、外道の法は亦た幻と夢と陽と焰とに同じ) — 『秘藏宝鑰』卷上

「夢」とそこに付随する「泡」「電影」「幻」「陽焰(陽炎)」が、般若經典以来の無自性空を表象する定型的比喩であることは言を俟たない。次の用例も『十住心論』所引の經典の文となつている。

③觀一切法如幻諸佛如影菩薩行如夢說法如響。自利利他清淨滿足。⁽⁸³⁾ (一切の法は幻の如く、諸佛は影の如く、菩薩の行は夢の如く、説法は響の如しと觀じて、自利と利他清淨に滿足す) — 『十住心論』卷第六

④華嚴經云。佛子菩薩摩訶薩。欲入第六地當觀察十平等法「中略」本來清淨故「中略」如幻夢影響等故「中略」如是觀一切法自性清淨。⁽⁸⁴⁾ (『華嚴經』に云く、「佛子菩薩摩訶薩、第六地に入らんと欲はば、當に十平等の法を觀察すべし「中略」本來清淨の故に「中略」幻夢影響等の如くなるが故に「中略」是くの如く一切の法は自性清淨なりと觀じて」) — 『十

これらの幻・夢・影・響の喩は、既に述べた一切諸法の夢幻である本質を見極める観行の、構成要素として言及される。

迷妄に彷徨う愚童凡夫の様態を活写した次の一文には、夢・幻・泡・陽燄・空花・水月・蜃気楼の比喩（これらは勿論『大日経』の十縁生句「深修觀察十縁生句。當於眞言行通達作證。云何爲十。謂如幻。陽焰。夢。影。乾闥婆城。響。水月。浮泡。虚空華。旋火輪」⁽⁸⁶⁾を基にしている）が巧みに織り込まれる。

⑤夫夢郷幻客飄妄波而辞常樂之神都。泡身盲子策業馬以戲苦空之曠野。逐陽燄以忘歸。攀空花而逸蕩。豈知水月非真像蜃樓是偽家。不驚四蛇之害我。不怖六賊之寇己。無明酖醢三毒昏昏。夫れ夢郷の幻客は妄波に飄ふて而も常樂の神都を辞し、泡身の盲子は、業馬に策つて以て苦空の曠野に戯る。陽燄を逐つて以て歸ることを忘れ、空花に攀て而も逸蕩す。豈に知らんや、水月は真像に非ず。蜃樓は是れ偽の家なることを。四蛇「四大」の我を害するに驚かず、六賊「色声香味触法」の己を寇すに怖れず。無明酖醢「極醉する」して三毒昏昏たり。——『大日経開題（三密法輪略）』深入諸法空中故以乾闥婆城爲喩也。⁽⁹⁰⁾「譬靜水中見月影。擾水則不見。無明心靜水中。見吾我僛慢諸結使影」⁽⁹¹⁾「其心迷亂。妄見淨虚空中有種種人物形相。或可怖畏或可貪著」⁽⁹²⁾達意の妙句である。夢幻などの比喩は「妄波」「盲子」「業馬」と結びつけられ、無明の世界（「苦空之曠野」「偽家」）に彷徨つて、還帰すべき仏の原居（「常樂之神都」）から遠く離れ貪瞋痴の三毒に冒され、狂酔して三界に輪廻する無明妄想の悪果を表現する。ここでは夢（夢郷幻客）は、輪廻の因となる決定的にマイナスの価値を担っている。

迷妄の世界を「夢」或いは「夢の世界」で表象する同類の文例には、

⑥如幻醉客眠昏於無明暗室憂長夜叵曉。如夢貧商踰廻于妄想寒里傷暖春遲来「中略」妄執毒醴染醉。（如幻の

醉客は無明の暗室に眠昏して、長夜の曉回きことを憂へ、如夢の貧商は妄想の寒里に踰廻して、暖春の遅く来たることを傷む。「中略」妄執の毒醴に染酔す⁽⁹³⁾——『大日経開題（今釈此経）』

⑦ 哀哀末世諸元元。聾聵不屑聖者言。久醉無明酒。不知本覺源。長眠三界夢。永愛四蛇原。（哀哀たり末世の諸の元元。聾聵にして聖者の言を屑にせず。久しく無明の酒に酔うて、本覺の源を知らず。長く三界の夢に眠りて、永く四蛇の原を愛す）——『喜雨歌』『性靈集』卷一

⑧ 六趣夢苦夢中極苦。四生妄憂妄裏至辛。（六趣の夢苦は夢の中に極めて苦しみ、四生の妄憂は妄の裏に至りて辛む）——『理趣経開題（生死之河）』『法華経開題（開示茲大乘経）』

⑨ 夢中六趣本多偽「中略」異生不解此理趣。長夜耽眠蕩逸神（夢中の六趣は本り偽多し「中略」異生此の理趣を解らずして、長夜に耽眠して神を蕩逸す）——『金勝王経秘密伽陀』⁽⁹⁶⁾

⑩ 蜃樓構宮。夢幻築室。（蜃樓宮を構へ夢幻室を築く）——『荒城大夫奉造幡上佛像願文』『性靈集』卷七

⑪ 夢郷之幻土。影縣之編戸。同覺長眠。共嘗一味之甘露。（夢郷の幻土、影縣の編戸、同じく長眠を覺して共に一味の甘露を嘗めむ）——『林學生先考妣忌日造佛飯僧願文』『性靈集』卷八

⑫ 常醉三毒之事荒獵幻野無心歸宅。長眠夢落覺悟何時。（常に三毒の事に酔つて、幻野に荒獵して歸宅に心無し。長く夢落に眠り、覺悟何時ぞ）——『吽字義』⁽⁹⁹⁾

等が挙げられる。いずれも、夢を「眠昏」「長眠（不覺）」「不知本覺」「暗室」「醉・酒」「妄想妄執」「無明」と関連付けて、これを六道輪廻（六趣）の「極苦」に等値のものと表現する。仏教教理に忠実な比喻と言える。

次の一例は、同じく無明妄想の毒酒に夢を擬えるが、中国古典の故事を踏まえて出色の効果を發揮する。

⑬ 徒縛妄想之繩空醉無明之酒。既如夢中之遇還似逆旅之逢。（徒に妄想の繩に縛られて空しく無明の酒に酔へり。既に夢中に遇へるが如し。還つて逆旅に逢ふに似たり）——『秘藏宝鑰』卷上⁽¹⁰⁰⁾

「夢中之遇」は『文選』卷十九の宋玉作「神女賦」「高唐賦」に述べられる女神交歓談を指す。楚の襄王が夢の中で神女と遭遇するが、覚醒後には霊女が忽然と姿を消し茫然自失する。容貌綺麗なる佳人を寝ても覚めても忘れられないという内容で、夢中で神々と出逢う神人交流の構造(第一節の「一」)を保ちながら、その交感が実体を伴わない虚妄体験、仏教で説く無明妄想に当てはめられ、獸的な第一異生羝羊心の夢中の極苦に長眠する衆生を説明するのである。

本節の最後の事例は『釈摩訶衍論』所引の『入楞伽經』の経文である。

⑭二者夢言説「中略」大惠夢言説者念本受用虚妄境界依境界夢覺已知依虚妄境界不實而生。(二は夢言説「中略」大惠、夢言説とは、本受用虚妄の境界を念じて、境界に依て夢る。覺め已つて、虚妄の境界に依りて不實なりと知つて而も生ず)——『弁顯密二教論』卷上

空海が重視した『釈摩訶衍論』の五種言説の一つに「夢」が冠されており、大乘教理の夢観である「夢||虚妄境界」が、空海の思考の根底にしかと存在することを再確認できる一節となっている。

四、空海のテクストにおける夢②…無常観を含む夢と通い路としての夢

夢の虚妄性という仏教の基本概念に加上する形で、「夢」に生死の無常を詠嘆するニュアンスが付加されることがある。本節では、その無常観を含み持つ夢の表現と、更に生命を絶つ暴力性を包含した表現を提示し、無常暴戻な生死の獄を超克した先に、仏の悟りを見出そうとする美しい事例を紹介する。併せて、第一節「五」の夢の通い路の文例をここで例示する。

命の儚さを夢幻と譬え、無常の風に身体が脆くも滅び去る定めを述べる文を引く。

⑮此身脆如泡沫。吾命假如夢幻。無常之風忽扇四大瓦解。此の身の脆こと泡沫の如く、吾命の假なること夢幻の如し。
無常の風(107) 忽に扇げば、四大瓦のごとくに解く(108)。——『教王經開題』、「講演仏經報四恩德表白」『性靈集』卷八

五蘊仮和合の肉体は、四大不調に由りあつという間に生命を奪われ、輪廻の苦海に沈淪するに至る。此の度の生は一夜の夢の如くに潰え去り、実体のない幻のように儂い。歎けども逝ける人は戻らず、返魂の願いも空しく遺された者は悲哀に腸を断つ。

⑯雖云千空生死之夢。万觀陽炎之假。天性之悲易感。鍾愛之哀難抑。雖朝夕流淚日夜含。無益亡魂。千生死的夢を空しくし、万陽炎の假なることを觀ずと云ふと雖も、天性の悲感じ易く、鍾愛の哀抑へ難し。朝夕に涙を流し、日夜に慟を含むと雖も、亡魂に益無し(109)。——『法華經開題(宛河女人)』、「三嶋大夫為亡息女書寫供養法華經講說表白文」『性靈集』

卷八

生も死も永続しない仮の夢、つまり此の世と冥界を行き来する生死そのものが無常なる夢に他ならないのである。

⑰飄蕩染海隨衆緣以起滅「中略」十二因緣化生死迷夢。飄蕩たる染海「迷妄の世界」は衆緣に随つて以て起滅す「中略」十二の因緣は生死を迷夢に化す(110)。——『為亡弟子智泉達囑文』『性靈集』卷八

そして、無常短促なる生命が連環するこの生死輪廻の大海（染海）は、則ち迷妄の境界・幻の世界であり、それは「迷夢」と表現される所の十二因緣所成の虚妄の存在が横溢する夢の領域である。仏教教理の理的な把握では、夢は無明妄想に化作された生死の因分（生死流転の原因）であり、人間の感情面では、夢が引き起こす「三界に輪轉し四生に沈溺」する惨状を前にして、衆生は己が「蜉蝣の短き齡」を悲嘆し、肉親との離別に慟哭する（心肝父を離れ、母を離るる哭に爛れ、涕淚偶「配偶者」を喪ひ、子を喪ふ悲に溢せり）。「生死迷夢」は誠に人間の悲哀苦悩の源として、これを厭離すべきものである。

⑱我由無明妄三業 夢裏造作衆多惡(我、無明の妄三業に由て 夢の裏に衆多の惡を造作す) — 『金勝王經秘密伽陀』

⑲或時夢渴乏 得遇清流水 或時夢身飢 天厨滄百味 或時見恩愛 涕泣而流淚「中略」不覺睡中起 道無了然見「中略」夢從心想生。(或る時は渴乏して清流水に遇ふことを得と夢み 或る時は身飢ゑて天厨にして百味を滄ふと

夢み 或る時は恩愛を見、涕泣して而も涙を流し「中略」覺へず睡中より起きて了然として見ることを無しと道ふ「中略」夢は心想事成(生ず) — 『宗秘論』

生死は不断に繰り返される夢の中の無言劇の如きものであることを、文例⑲は巧みに表現している。次の文例は、老莊的な語彙を用いて命の仮現なる実相を夢に結びつける。

⑳兩鼠争伐於命藤。既知夢蝶之非我。還驚谷神之忽休。(兩鼠命藤を争い伐る。既に夢蝶の我に非ざることを知つて還つて神を谷ふことの忽に休するに驚く) — 『爲酒人内公主遺言』『性靈集』卷四

酒人内公主「光仁天皇の皇女にして異母兄の桓武天皇妃」の命終遠からざること述べる一節である。「兩鼠」は人の命が儼く刻々と死が接近する意の格言、「二鼠藤を噛む」を指し、「谷神」は万物を生み出す場所の意で用いられ、ここでは生命のエネルギーを創出する働きが停止した旨を述べる。

「夢蝶」は第一節「六」で言及した『莊子』の胡蝶の夢を言う。夢の中に莊周が蝶となるのか、或いは蝶が実は莊周(莊子)の本体であるのか、弁別不能を描出する寓話の基本設定が夢の曖昧な多義性を前提にするのは明らかである。ここでは、特に和朝に於いて莊子の「夢蝶」が、生死の無常概念に結びつけられていたことを指摘しておこう。

次に、生死輪廻の苦を齎す「夢」の性格を端的に表明する文を検討する。ほぼ同一の文脈で、盛んに迷妄如幻の冥暗に誘致する夢の働きが、「夢虎」の語彙で表明される。

㉑生住夢虎吞有有於着愛。異滅毒龍吸我我於無知。(生住の夢虎は有有を着愛に呑み、異滅の毒龍は我我を無知に

吸ふ⁽¹²²⁾ — 『教王經開題』

これと全く同一の表現が、三本の開題テキスト（『理趣經開題（生死之河）』⁽¹²³⁾、『法華經開題（開示茲大乘經）』⁽¹²⁴⁾、『梵網經開題』⁽¹²⁵⁾）に見出され、更に類同する表現、

②② 三界夢虎吞我我於封執。四大毒龍吸有有於着愛。永眠如床覺悟無日。久迷苦衢還家無時。（三界の夢虎は我我を封執に呑み、四大の毒龍は有有を着愛に吸ふ。永く如床に眠つて覺悟に日無く、久しく苦衢に迷ひて家に還るに時無し）⁽¹²⁶⁾
— 『法華經開題（重円性海）』

②③ 夢虎森羅三界之區空華照灼四生之宅。我我之執弥固其根有有之迷重繁其葉。（夢虎三界の區に森羅し、空華四生之宅に照灼す。我我の執弥、其の根を固ふし、有有の迷重ねて其の葉を繁くす）⁽¹²⁷⁾ — 『平城天皇灌頂文』第二文
も見出されるから、「夢虎」が空海の常用する比喩であることが了解される。

生住異滅の四相は、生老病死に類して諸法が生成變化して消滅する過程を総括するが、その生死轉變を空海は「夢虎」「毒龍」で象徴的に表現し、それを「三界」に「永眠」する迷妄不覺の状態に連関させる。「夢虎」の典拠は、恐らく道宣撰『弘明集』所録の仙城山善光寺の積慧命（五三二—五六七）作の「詳玄賦」⁽¹²⁸⁾中の章句、
* 悼稟識之多迷。慨群生之少慧。保一異之四邪。起斷常之雙計。怖夢虎於長眠。翫空花於久翳。縈結纏而未解。
任漂流而莫濟。⁽¹²⁹⁾

に見出すことが出来よう。

出典の当否はさておき、空海の文例②①②③では、短促無常なる人間の生命の儚さとそれを奪い去る凶暴な力を、「夢」が惹起する無明煩惱・迷妄不覺の辛苦に上手く繋げるために、猛獸「虎」「龍」が付加されている。大変印象的な比喩表現であるが、それが全く以て至上無比の光耀と共に絶精の挽歌に読み込まれたのが、智泉のための達囃文である。

②4 哀哉哀哉哀中之哀。悲哉悲哉悲中之悲。雖云覺朝無夢虎。悟日莫幻象。然猶夢夜之別不忍不覺之淚。巨壑

半渡片楫忽折。大虛未凌一翎乍摧。哀哉哀哉復哀哉。悲哉悲哉重悲哉。（哀なる哉、哀なる哉、哀が中の哀なり。

悲き哉、悲き哉、悲が中の悲なり。覺の朝には夢虎無く、悟の日に幻象莫しと云ふと雖も、然れども猶夢夜の別、不覺の

涙に忍びず。巨壑半ば渡つて片楫「懼の一つ」智泉」忽に折れ、大虚「大虚空」未だ凌がざるに「一翎」「双翼のうちの片方

の羽翼」智泉」乍に摧く「弟子智泉が先立つ」。哀なる哉、哀なる哉、復た哀なる哉。悲き哉、悲き哉、重ねて悲き哉）——為

亡弟子智泉達囑文』『性靈集』巻八

鍾愛の弟子の早逝を悼む空海の心情の流露は、まことに精純悽愴たる玉韻である。珠玉の哀歌の中でも、特に大師の慟哭が滲み出るこの一節には、我々をして蕭然と涕泣せしむる腹爛肝銷の氣に溢れる。そこに「夢夜」の語が、空海の智泉を思う連綿たる未練を仄聞させる。則ち、仏者として修行を積んだ大阿闍梨にとつて、五蘊仮和合の生身への執着は夢虎・幻象に脅かされる類の無明煩惱の化作である。須らく仏の教勅に従い迷妄不覺の状態（夢虎）を遮断すべきである。「覺朝」「悟日」への還帰の必要性を重重承知するものの、今弟子にして甥の智泉の死に際會して、断腸の思い断ち難く、情愛の繫縛は幾重にも心を責める。この現世は仮初めの夜であり死別は「夢夜の別」、迷苦の世界の虚妄の出来事だと充分に了知してはいても、なおも迷妄執着の愛着の涙が滂沱と流れ溢れる。そのような痛切にして複雑な空海の情志が「不忍不覺之涙」の一語に表白される。蓋し如来金口に比すべき宝言であらう。

生死迷夢・夢虎が転展させる無明の幻影・長眠は、絶望的に激烈な苦痛の極みに衆生を追いやる。しかし、それでも度脱して「覺朝」に到る術が無いではない。円満覚者大日尊の大慈大悲に教導される救済の道である。

②5 一念眠中千萬夢 乍娛乍苦不能籌 人間地獄與天閣 一哭一歌幾許愁 睡裏實真覺不見 還知夢事虚狂

優 無明暗室長眠客 處世之中多者憂「中略」春榮秋落逝如流 深修觀察得原底 大日圓圓万徳周（一念

の眼の中に千萬の夢あり 乍に娯み乍に苦しんで籌ること能はず 人間と地獄と天閣と 一は哭し一は歌つて幾許の愁ぞ
睡の裏には實真にして覺れば見えず 選つて知んぬ夢の事は虚狂にして優なることを 無明の暗室の長眠の客 世の中に
處て多かる者は憂なり「中略」春は榮え秋は落つ逝いて流の如し 深く修して觀察すれば原底を得 大日圓圓として万徳
周し」 — 「詠十喻詩」 — 「詠如夢喻」 『性靈集』 卷十

眠りの中での悲喜こもごもの「千萬の夢」、それは夢見ている間は真実のものと知覚される素晴らしい（「優」）
ものだが、醒めてみれば全てが消え去る不実（「虚狂」）の幻影である。夢に誑かされる者は、無明冥闇に迷う不
知不覺の幻客（「無明暗室長眠客」）、本源に辿り着けない憂悶に懊惱する迷子。しかし仏の教えを如法に修し、観
行に勤めれば、辿りつくべき帰趣（「原底」）が得られる、つまり大日如来の万徳具足した曼荼羅のもとに帰入
合一できる。ここでは終句の「大日圓圓万徳」が燦然と輝いて、頗る明朗澗瀾たる光照を以て求菩提の薩埵の
道標となつている。美しくも麗澤な詩句と言えよう。

さて、本節の最後に、生死無常の概念とは一応切り離された、夢の機能「夢の通い路」の事例を紹介する。
これは、夢の中で魂が遊離し、時空を超えた異境界に飛翔してあこがれの対象に遭遇する事柄のことを指す。

②⑥ 白雲在天滄海渺然夢魂易接。心使豈隔。（白雲天に在り、滄海渺然たれども夢魂接り易し。心使豈隔てんや） — 『高
野雜筆集』 卷上

②⑦ 入觀之外特思其人。雲嶺萬仞花城數百。夢魂心使何時不通。（入觀の外特に其の人を思ふ。雲嶺萬仞にして花城數
百なり。夢魂心使何れの時にか通ぜざらん） — 『高野雜筆集』 卷下

②⑧ 同法同門喜遇深 遊空白霧忽歸岑 一生一別難再見 非夢思中數數尋（同法同門遇ふを喜ぶこと深く 空に遊ぶ
白霧忽に岑に歸る 一生一別再びは見ひ難し 夢に非ず思中に數數尋ねむ） — 『留別青龍寺義操闍梨』 『拾遺雜集』

書簡や贈答詩の中での文言であり、交際上の定型表現であることも否定できないが、「夢魂」「心使」あるい

は夢と同列のものとして言及される「思中」の語彙が、遠く隔たった知友に、夢や思念の中で必ず出会えるのだという当時の共通認識が窺い知れる。

漢和の夢信仰の古層に底流する「夢で他者に逢う」という事例であり、第一節で触れたように、「他者」は現実の知己から容易に「聖なる存在」「神仏」に置換され得るのである。

五、空海のテキストにおける夢③…B. 聖人入胎夢

釈尊の出生に纏わる託胎靈夢の伝承は、これを踏襲すべき祖型として仏教信仰の中で継続して再生産されてきた。則ち、高德の仏者の誕生説話には、必ずと言って良いほど、母親懐妊の際の瑞夢の要素が組み込まれるのである。

空海の著作にも、祖師伝の形で複数の聖人入胎夢が紹介される。不空三蔵の懐胎が、

⑲「不空三蔵」母氏遇相者曰。余「爾」必當生菩提薩埵。言已便失。數日之後果夢。佛微笑眼光灌頂。既寐猶覺。室明如晝。因而孕焉。(母氏、相者「人相見」に遇ふて曰く、余必ず當に菩提薩埵を生むべしと。言已つて「相者」便ち失せり。數日の後に、果して夢にみる。佛微笑して眼光頂に灌ぐ。既に寐て覺るが猶し、室の明らかなること晝の如し。因て孕り)——『秘密曼荼羅教付法伝(広付法伝)』卷二

と語られ、一行禪師の場合も、

⑳「二行禪師」其母曰。吾夢寐徵兆此兒必為國師。勿妄舉之。後必成大器「中略」其後遂為國師果如母言。(其の「二行」母の曰く、吾が夢に徵兆を寐しに、此の兒は必ず國師と為らん、妄に之を舉「地方官に推薦」すること勿れ、後に必ず大器を成ぜむと。「中略」其の後、遂に國師と為り、果して母の言ひしが如し)——『真言付法伝(略付法伝)』

と描かれる。

付法伝は真言教法の相承の正統を广泛宣传する為のテキストであり、撰述した空海が正しいと確証する説話で構成される。夢告げ若しくは瑞夢による祖師の誕生予知は、先師の偉大さの証である。空海自身が入胎夢の現実性を是としていたことは、次の文例にも確かめられる。

③法諱勤操「中略」初母氏無嗣。中心憂之。數詣駕龍寺玉像前。香花表誠。精勤祈息。夜夢明星入懷。遂乃有娠。

（法の諱勤操「中略」初め母氏嗣無し、中心に之を憂ふ。數駕龍寺に詣でて玉像の前にして香花をもて誠を表し、精勤して息を祈る「子息の懐胎を願う」。夜夢らく明星懷に入る。遂に乃ち娠ること有り）——「故贈僧正勤操大徳影讚并序」『性

靈集』卷十

三論宗の勤操大徳（七五四—八二七）は空海の師僧にも擬せられ、空海と非常に縁の深い高僧である。その卒伝にかくの如きの靈夢を記すことは、夢の徴を空海自身も重視していたことの何よりの証左である。

上古から平安期の聖人伝に入胎夢が記されるのは、

*聖徳太子⁽¹³⁹⁾ *円珍⁽¹⁴⁰⁾ *安然⁽¹⁴¹⁾ *栄西⁽¹⁴²⁾ *源信⁽¹⁴³⁾ *法然⁽¹⁴⁴⁾ *親鸞⁽¹⁴⁵⁾

等が挙げられる。入胎夢が果たして現実のものであるか否かは問題ではなく、世に隠れ無い高僧であれば、必然的に懐胎の際に梵僧の出現などの瑞兆が夢を通して示されるのが普通と考えられていた。そのような信仰基盤に鑑みれば、空海の伝記類に入胎夢が見出されるのも、至極当然と判断される。

③②今は昔、弘法大師と申す聖御けり。俗姓は佐伯の氏。讃岐の國多度の郡屏風の浦の人也。初め、母阿刀の氏、夢に聖人来て胎の中に入ると見て懐妊して生ぜり。

③③夫以吾昔得生在父母家時。生年五六之間夢常見。居坐八葉蓮花之中諸佛共語也。雖然專不語父母況語他人。

此間父母偏悲字号貴物多布度毛能止。年始十二。爰父母曰。我子是昔可佛弟子。以何知之。夢見從天竺國聖

人僧来入我等懷。如是任胎產生子也。然則賣此子將作佛弟子吾若少之耳聞喜以渥土常作佛像造宅邊童室安置彼内奉礼爲事。(夫れ以は、吾昔生を得て父母の家に在りし時に、生年五六の間、夢に常に見き。八葉の蓮花の中に居坐して諸佛と共に語すと。然りと雖も専父母に語らず、況や他人に語らむや。此の間、父母偏に悲て字を貴物へ多布度毛能止)と号す。年始めて十二なりき。爰に父母の曰く、「我が子は是れ昔、佛弟子なる可し。何を以てか之を知るとならば、夢に天竺國從り聖人の僧來りて我等が懷に入ると見き。是の如くして任胎し產生せる子なり。然ば則ち此の子を賣して將に佛弟子と作さん」と。吾、若少の耳に聞き喜んで、渥土を以て常に佛像を作り、宅の邊に童室を造つて彼の内に安置して礼し奉るを事と爲き)——『御遺告』

文獻ソースが説話集『今昔物語』や大師擬作の『御遺告』であつても、かくの如く信仰された大師御懷胎時の瑞兆は、聖人信仰の歴史的文脈に適う真正なる伝承を構築するものなのである。

六、空海のテクストにおける夢④…C. 感得伝法夢

最後に、夢の中で教法の相承が行われた旨を示す文例を列举する。空海の著作で「感得伝法夢」の最たるものは、惠果和尚からの遺命の場面である。

『請来目錄』では、

③④ 去年十二月望日蘭湯洗垢結毗盧遮那法印右脇而終。是夜於道場持念。和尚宛然立前告白。我与汝久有契約誓弘密藏。我生東國必為弟子。委曲之言更不煩述。(去年「八〇五」十二月望日「十五日」、蘭湯に垢を洗ひて、毗盧遮那の法印を結んで、右脇にして終ぬ「示寂す」。是夜、道場に於て持念するに、和尚宛然として前に立ちて告げて曰く、「我と汝と久しく契約有りて、誓ふて密藏を弘む。我、東國「日本」に生れて必らず「汝空海の」弟子と為らん」と。委曲の

言更に煩はしく述べず(48) — 『請来目録』

と述べられる。ここでは「夢の中で」と明確に記されはしないが、既に第一節「十二」で触れた如く、仏者の三摩地修法の範疇では、睡眠中の夢見の体験と修行中の深い瞑想体験とは全く同レベルの心的経験と理解される。道場で「持念」する空海の前に立ち現れた亡き惠果和尚は、確かに師と弟子の間の宿契を夢告げする霊夢の顕現であつて、互いに師となり弟子となり、真言密教の弘法に努める責務を宣告する。これは空海が真言第八祖であることの夢による証明であり、この一文が上奏文という公文書に収められるという一点において、自らの存在証明を夢によつて保証していると言ひ得る。

「惠果和尚碑文」には、いま少し詳しい状況が語られる。

③弟子空海「中略」来非我力。歸非我志。招我以鉤。引我以索。泛舶之朝。數示異相。歸帆之夕。縷說宿縁。和尚掩色之夜。於境界中告弟子曰。汝未知。吾與汝宿契之深乎。多生之中相共誓願。弘演密藏。彼此代爲師資。莫

非只一兩度也。是故勸汝遠涉。授我深法。受法云畢。吾願足矣。汝西土也接我足。吾也東生入汝之室。莫

久遲留。吾在前去。竊顧此言。進退非我能。去留隨我師。孔宣雖泥佐異之說。而妙幢說金鼓之夢。(弟子空海「中

略」来ること我が力に非ず、歸らむこと我が志に非ず。我を招くに鉤を以てし、我を引くに索を以てす。舶を泛べし朝には、

數 異相を示し、帆を歸す夕には、縷しく宿縁を説く。和尚掩色「入滅」の夜、境界の中に於て弟子に告げて曰く、「汝「空海」

未だ知らずや、吾「惠果」と汝との宿契の深きことを。多生の中に、相共に誓願して密藏を弘演す。彼此に代、師資と爲

ること只一兩度のみに非ず。是の故に汝が遠涉を勸めて、我が深法を授く。受法云に畢ぬ、吾が願も足んぬ。汝は西土「大

唐」にして我が足を接す。吾は東生「日本に生まれ」して汝が室に入らむ。久しく遲留すること莫れ。吾前に在つて去なむ

と。竊に此の言を顧るに、進退我が能ふるに非ず。去留我が師に隨ふ。孔宣「孔子」は恠異の説に泥むと雖も、而も妙幢は

金鼓の夢を説く(151) — 「惠果和尚碑文」『性靈集』卷二

師恵果と空海の間、「多生」に互る「宿契」、則ち代わる代わる師僧と弟子（「師資」と相なつて密教を「弘演」してきた次第が述べられる。この不思議な縁は、恵果示寂の夜の「境界の中」で弟子に告げられるが、師弟の間柄の夢告げと同時に「授我深法受法云畢」という真言密教相承の認証が与えられる。幾多の恵果の弟子に対して、偉大な先師と夢の中で交信し改めて法教の伝授されたことを宣言する。夢という現実を超えた領域が、真言伝法の正統性を保証する形となっており、その不思議さを空海は『金光明最勝王経』中の「金鼓之夢」を持ち出して強調する。孔子は「怪力亂神を語らず」と言つて此の世の怪異を論ずることを潔しとしなかつたが、仏教では靈妙神秘を是として教説の中で夢の力、夢に於ける真実の開示と受法を認めている、その旨の文意から、空海が抱いていた感得伝法夢への深い畏怖と信賴が窺い知れると言えよう。

そもそも、密教に入信して灌頂を授かるには、夢の良いお告げが必要なのであつた。『大日経』には、

*汝等於明日 當得大乗生 如是教授已 或於夢寐中 覩見僧住處 園林悉嚴好 堂宇相殊特 顯敞諸

樓觀 幢蓋摩尼珠 寶刀悅意華 女人鮮白衣 端正色姝麗 密親或善友「中略」當與意樂果 如是等好

相 宜應諦分別 與此相違者 當知非善夢 善住於戒者 晨起白師已 師說此句法 勸發諸行人⁽¹⁵⁾

と記され、灌頂の受者が見た夢の内容の如何によつて法の伝授の実施可否が決定される旨が説かれる。つまり、好相の夢を見た者だけが曼荼羅に入壇して、伝法灌頂を授かるという実践的作法が定まっているのであり、真言密教の本質は靈瑞を重視する「不思議真言相道法」⁽¹⁵⁾であつてみれば、夢は極めて重大な役割を法の相承で果たすのである。

③6 衆生受佛戒 即入諸佛位 善得真言夢 同授菩提記。
（衆生佛戒を受くれば即ち諸佛の位に入り、善く真言の夢を得れば同じく菩提の記を授くるなり） — 『宗秘論』

さて、空海は自分自身の感得夢の他に、祖師金剛智の夢を記録している（『表制集』の引用）。伝法を請うた不空

三藏の願いを一度は拒んだ金剛智が、夢の中で遭遇した仏菩薩の振る舞いに感じて、弟子に法を伝えたと述べる。

③7夜夢佛菩薩像悉皆來行乃曰我之所夢法藏有付矣。遂授以三密談於五智。(「金剛智が」夜夢る佛菩薩の像悉く皆來り行くと。乃ち曰く、我の夢する所に法藏を付すること有りとなす。遂に授くるに三密を以てし、談するに五智に於てす)

—『秘密曼荼羅教付法伝(広付法伝)』卷二

また、無著アミンガの法の感得を述べる一節、

③8有一菩薩名無著。夜昇天宮於慈氏菩薩所受瑜伽師地論莊嚴論中邊分別論等「中略」又或曰。弥勒夜分下無著室說此論等。(一)の菩薩有り、無著と名づく。夜は天宮「兜率天」に昇つて慈氏菩薩の所に於いて『瑜伽師地論』『莊嚴論』『中邊分別論』等を受け、「中略」又、或が曰く、「弥勒、夜分に無著の室に下つて此の論等を説く」と) —『秘密曼荼羅教付法伝(広付法伝)』卷二

弥勒から「夜分」に受法する環境は、瞑想と区別のつかない夢の中であることは容易に見て取れる。

高僧が神仏や祖師に夢の中で出会い、或いは夢の中で神仏から真理やこれから辿るべき道を示現されるといふ感得夢は、前節で見た入胎夢と同様に、頻繁に語り継がれる高僧伝に付き物の瑞兆である。本邦の事例を概観すれば、

* 聖徳太子の夢殿に籠つての霊夢獲得⁽¹⁶¹⁾

* 最澄の入唐出航前の梵僧出現夢⁽¹⁶²⁾

* 円仁の数々の感得夢⁽¹⁶³⁾

* 「夢の達人」円珍の数々の感得夢⁽¹⁶⁴⁾

* 安然が師円仁に夢で出会い、また円仁から胎藏法を授かる夢⁽¹⁶⁵⁾

* 源空(法然)が夢の中で善導に逢い認証される「二相対面」の伝⁽¹⁶⁶⁾

*多夢の聖人親鸞の六角堂での救世觀音(聖德太子)からの夢告⁽¹⁶⁸⁾

*明恵の『夢記』に収録される膨大な靈夢⁽¹⁶⁹⁾

等の夥しい靈夢・感得夢が見出され、仏の教えを得るのに夢が特権的な環境にあることを了解させる。

こうした信仰環境の中で、夢によつて修道の旅程が開顕される枠組みは、高僧の奉じた法教の真正性を担保する機能を果たす。したがつて、空海自身の筆にはならない『御遺告』以下の弘法大師伝記において、感得伝法夢が肝心の場面に挿入されるのも十分に根拠がある事なのである。

③9 對佛像誓曰。我入佛道每求知要。三乘五乘十二部經。心裏有疑未以爲決。仰願諸佛示我至極。一心祈請夢有人曰。大毘盧遮那經。是汝所求也。即覺悟歡喜。求得一部披帙遍覽。(佛像に對して誓ふて曰く、「我佛道に入りて毎に要を知らんと求む。三乘・五乘・十二部經、心の裏に疑有りて未だ以て決を爲さず。仰ぎ願はくは諸佛、我に至極を示したまへ」と。一心に祈請するに、夢に人有りて曰く、「大毘盧遮那經」是れ汝が求むる所なり」と。即ち覺悟して歡喜す。

一部を求め得て帙を披て遍く覽る) — 伝眞濟『空海僧都伝』⁽¹⁷⁾

仏教の最高の法門(「至極」)を『大日經』と開示する夢告げの場面であり、これを機に空海は入唐求法・真言受法へと修学の方向性を定める(と言われてきた)。

④0 名稱教海後改稱如空。此時佛前發誓願曰。吾從佛法常求尋要。三乘五乘十二部 經心神有疑未以爲決。唯願三世十方諸佛示我不二。一心祈感夢。有人告曰。於此有經名字大毘盧遮那經是乃所要也。即隨喜尋得件經王。在大日本國高市郡久米道場東塔下。於此一部解緘普覽。(名をば教海と稱し、後に改めて如空と稱す。此の時に佛前にして誓願を發して曰く、「吾佛法に従ひて常に要を求め尋ぬるに、三乘・五乘・十二部經、心神に疑有つて未だ以て決することを爲さず。唯願はくは三世十方の諸佛、我に不二を示したまへ」と。一心に祈りて夢を感ず。人有りて告て曰く、「此に經有り、名字は『大毘盧遮那經』なり。是れ乃が要る所なり」と。即ち隨喜して件の經王を尋ね得たり。

大日本國高市郡久米道場の東塔の下に在り。此に於て一部緘解いて普く覽る。——『御遺告』

また、『大日経』所説の夢占いの如法の実行も、空海の遺言として、厳守を指示される。

④但欲授兩部大法。顯見定人器氣色之後。向本尊界會能祈願夢見厥想。若有感應彼欲學者三箇月令修行精進。然後可授兩部大法。(但し兩部の大法を授けんと欲はば、顯に人器の氣色を見定めての後に、本尊界會に向うて能く祈願して夢に厥想を見て、若し感應有つて彼學せんと欲せば、三箇月修行精進せ令めて、然る後に兩部の大法を授く可し)——『御遺告』

七、まとめ

夢は人間の知覚体験に忍び込む「捉えどころのない不思議な現象」⁽¹⁷¹⁾であり、太古の昔から精神生活に深甚な影響を及ぼしてきた。本稿では、蠱惑的かつ多義的な夢の精神史の中から、特に上古・中古の宗教思想領域において夢が果たした役割を分類的に揭示し(第一節)、更に仏教での夢の役割を考究した(第二節)。

その過程でカテゴリー化した夢の三特性のそれぞれについて、空海の著作中の夢表現を提示分析した。則ち、「A.虚妄不実・無明妄想の表象としての夢と無常觀を含む夢」(第三節・第四節)、「B.聖人入胎夢」(第五節)、「C.感得伝法夢」(第六節)である。空海のテキストに限定せず、他の高僧の感得夢の事例を参照しながら、夢告げが仏法の伝授・認証・弘宣に甚大な威神力の裏付けを与えていた信仰状況を浮き彫りにし、そうした背景を基に弘法大師伝の中に入胎夢・感得夢の枠組みが組み入れられている理由を推考したのである。

以上

註

- (1) “Le Rêve est une seconde vie”, *Aurélia ou Le Rêve et la Vie*, Gérard de Nerval *Œuvres complètes* III, Pléiade, Gallimard, Paris, 1993, p.695
- (2) 「夢不異覺、覺不異夢、夢即是覺、覺即是夢」蘇東坡「夢齋銘并敘」『蘇軾集』卷九十七
- (3) 『新訂 梁塵秘抄』岩波文庫、二〇一五年、一六頁
- (4) 本稿では次のような先行研究を参照している。
- * 『夢と幻想の宗教史』上下、河東仁編、リトン、二〇一二年、二〇一四年
- * 『夢を見る日本文化のパラダイム』荒木浩編、法蔵館、二〇一五年
- * 『夢と表象―眠りとこころの比較文化史―』荒木浩編、勉誠出版、二〇一七年
- * 浅井超寛「夢論」『密教学会報』二四、一九八五年、三七―四八頁
- * 荒木浩「夢と自照―古代仏教の言説と対外観をめぐって―」『夢と表象』四五―四七八頁
- * 上野勝之「二〇一三」『平安貴族社会の夢概念』『夢とモノノケの精神史―平安貴族の信仰世界―』第一章、京都大学出版会、二〇一三年、一五―七五頁
- * 上野勝之「二〇一五」『平安時代における僧侶の“夢記”―九世紀以前の僧と夢―』『夢見る日本文化のパラダイム』一一五―一八〇頁
- * 上野勝之「二〇一七」『平安時代における僧侶の“夢記”と夢―十―十二世紀を中心に―』『夢と表象』四三―一〇〇頁
- * 奥田勲「明恵 遍歴と夢」東京大学出版会、一九七八年
- * カラム・ハリール『日本中世における夢概念の系譜と継承』雄山閣、一九九〇年
- * 河東仁『日本の夢信仰―宗教学から見た日本精神史―』玉川大学出版部、二〇〇二年
- * 菊池良一「説話における夢について」『中世説話の研究』桜楓社、一九七二年、一〇三―一二七頁

- * 越野真理子「神の眠りと天皇の夢―「古事記」神話と夢の考察―」『夢と幻想の宗教史』上、二九九―三三三頁
- * 西郷信綱『古代人と夢』平凡社ライブラリー、一九九三年（原著一九七二年）
- * 酒井紀美『夢の日本史』勉誠出版、二〇一七年
- * 笹生美貴子「古代中国の夢観―六朝志怪小説の視点から―」『夢と幻想の宗教史』上、二七七―二九七頁
- * 佐藤愛弓「真言僧における夢の機能について」『中世真言僧の言説と歴史認識』勉誠出版、二〇一五年、二九五―三二二頁
- * 仙海義之「『仏祖統紀』における夢幻の記述」『夢見る日本文化のパラダイム』二四三―二七四頁
- * 高峰博『夢學』第二版、廣文堂書店、一九二四年（初版一九一七年）
- * 津曲真一「夢のリアリティーチベット人の夢観について―」『夢と幻想の宗教史』上、二四七―二七四頁
- * ナプチ「圓夢、祈夢と禳夢―中国の夢観についての管見―」『夢と幻想の宗教史』下、二三七―二六三頁
- * 福永光司『道教思想史研究』岩波書店、一九八七年
- * ペトコヴァ・ゲルガナ「日本の昔話における夢―タイプ・機能・現実との関係性―」『夢と表象』一〇九―一二七頁
- * 前川健一「明恵における「夢記」と宗教実践―「華嚴仏光三昧観冥感伝」の周辺―」『夢と幻想の宗教史』上、三五三―三八〇頁
- * 森口眞衣「アーユルヴェエダにおける夢と眠り」『夢と幻想の宗教史』上、二二七―二四六頁
- * 吉川幸次郎「思夢と愕夢」『清虚の事』朝日新聞社、一九六七年、二四三―二五六頁
- * 吉川忠夫『中国古代人の夢と死』平凡社、一九八五年
- * 李育娟『瑠玉集』構成の研究―『瑠玉集』略本「占夢」篇を手掛かりに―『夢と表象』一四九―一七二頁
- (5) 現在では細分化された各専門分野で個別に研究が為されて全体像が掴みにくい、一九一七年初版刊行の記念碑的な研究高峰博『夢學』では、医学・心理学・哲学・文学・宗教を包含した総合的視野が提示されている
- (6) 吉川幸次郎、二五一頁
- (7) 高峰、一〇五頁
- (8) 笹生、二七九―二八〇頁

- (9) 「古の中国では、夢占いは国の未来、政策の決定、人材の任用など、吉凶を知るために重要な役割を担っていた」李、一四九頁
- (10) 「有夏桀弗克若天流毒下國。天乃佑命成湯降黜夏命。惟受罪浮于桀〔中略〕朕夢協朕卜襲于休祥戎商必克」『尚書』周書・泰誓中
- (11) 「呂尚蓋嘗窮困年老矣。以漁釣奸周西伯。西伯將出獵卜之。曰所獲非龍非彫非虎非羆。所獲霸王之輔。於是周西伯獵。果遇太公於渭之陽。與語大說曰自吾先君太公曰。當有聖人適周周以興。子真是邪。吾太公望子久矣。故號之曰太公望載與俱歸。立為師」『史記』高祖本紀第八
- (12) 「周志曰文王夢天帝服玄襪以立於合狐之津。帝曰昌賜汝望。文王再拜稽首大公於後亦再拜稽首。文王夢之之夜大公夢之亦然。其後文王見大公而訓之曰。而名爲望乎答曰唯爲望」『齊太公呂望表』
- (13) 参照、幸田露伴「太公望」『太公望・王羲之』新潮文庫、一九五六年、四二―四三頁
- (14) 「高祖沛豐邑中陽裏人姓劉氏字季。父曰太公母曰劉媪。其先劉媪嘗息大澤之陂夢與神遇。是時雷電晦冥。太公往視則見蛟龍於其上。已而有身遂產高祖」『史記』齊太公世家
- (15) 「子曰甚矣吾衰也。久矣吾不復夢見周公」『論語』述而第七
- (16) この故事を踏まえる空海著作の文例として「兩楹夢奠(りうぎょうむつ)」『秘密曼荼羅教付法伝(ひみつまんだらけうふほふだん)』卷二、定本巻一、一〇三頁(↑『表制集』卷六・大正五二・八六〇上、および「悪瘡起體吉相不現。兩楹在夢(あくそうしきたいきちそうあらはれず)」『性靈集』卷九、定本巻八、一六五頁がある。兩楹夢に在り)、「大僧都空海嬰疾上表辭職奏狀」『性靈集』卷九、定本巻八、一六五頁がある。
- (17) 「夏人殯於東階。周人於西階。殷人兩柱閑。昨暮予夢坐奠兩柱之閑。予始殷人也。後七日卒」『史記』孔子世家
- (18) 「故受取其橫刀之時。其熊野山之荒神。自皆爲切仆。爾其惑伏御軍。悉寤起之。故天神御子。問獲其橫刀之所由。高倉下答曰。已夢云。天照大神。高木神。二柱神之命以。召建御雷神而詔。葦原中國者。伊多玖。佐夜藝帝阿理那理。我之御子等。不平坐良志。其葦原中國者。言向之國故。汝建御雷神」『古事記』卷中
- (19) 「即覺夢而敬神祇所以稱賢后」太安万侶『古事記』卷上序文
- (20) 「開夢歌而相纂業」『古事記』序文

(21) 越野、二九九頁

(22) 「冊八年春正月己卯朔戊子。天皇勅豐城命・活目尊曰。汝等二子慈愛共齊。不知曷爲嗣。各宜夢。朕以夢占之。二皇子於是被命。淨沐而祈寐。各得夢也。會明兄豐城命以夢辭奏于天皇曰。自登御諸山向東。而八廻弄槍八廻擊刀。弟活目尊以夢辭奏言。自登御諸山之嶺。繩紆四方逐食粟雀。則天皇相夢。謂二子曰。兄則一片向東當治東國。弟是悉臨四方宜繼朕位。四月戊申朔丙寅。立活目尊爲皇太子」『日本書紀』卷第五、『日本古典文学大系』本(上)、岩波書店、一九六七年、二五〇―二五一頁

(23) 西郷、一八一―一九頁

(24) 河東、六六一―六八頁

(25) ハリール、二六一―二七頁

(26) 河東、六九一―七四頁

(27) 河東、一〇頁

(28) 酒井、二二頁

(29) 西郷、二二頁

(30) 「夢てふ物は」生と死、人世と幽界との「通路」『夢と表象』五二六頁

(31) 西郷、二二頁、酒井、三頁

(32) ハリール、二七頁

(33) 西郷、三九頁

(34) 上野「二〇一七」七二頁

(35) 「神牀というきよめられた寢床は夢を通して神と人とを連絡する場所」ハリール、四二頁

(36) 酒井、一二頁

(37) 西郷、四四頁

(38) 「夢の中の像は夢みる者の作りだしたのではなく、夢みるものから独立した存在であり、だからこそその送り手は神で

あると見なされていた」西郷、四九頁

(39) 酒井、三九頁

(40) ハリール、三〇頁

(41) 西郷、四八―五二頁

(42) 「私が魂を持つのではなく、私は魂の保管所なのである」西郷、五二頁

(43) 「昔者^{むかし}莊周^{しやうしゆう}、夢に胡蝶と爲る。栩栩^{くく}然^{ぜん}として胡蝶なり。自ら^{おの}諭^ごしみて志^{おぼ}に^ひ適^{かな}へるかな。周たるを知らざるなり。俄然^{がぜん}として覺^さむれば、則ち^{すなは}遽^{きよ}遽^{きよ}然^{ぜん}として周なり。知らず周の夢に胡蝶と爲れるか、胡蝶の夢に周と爲れるか。周と胡蝶と則ち必ず分^{ぶん}有り。此を之れ物化^{ぶつゑ}と謂^いふ(昔者^{むかし}莊周^{しやうしゆう}夢爲^{ゆめ}胡蝶。栩栩^{くく}然^{ぜん}胡蝶也。自^{おの}諭^ご適^{かな}志^し與^よ。不知^{しらず}周也。俄然^{がぜん}覺^さ則^{すなは}遽^{きよ}遽^{きよ}然^{ぜん}周也。不知^{しらず}周之夢爲^{ゆめ}胡蝶與^よ。胡蝶之夢爲^{ゆめ}周與^よ。周與^よ胡蝶則^{すなは}必有^{かならず}分^{ぶん}矣^{なり}。此之謂^い物化^{ぶつゑ})」『莊子』齊物論篇第二、『莊子』内篇、ちくま学芸文庫、二〇一三年、九一―九三頁

(44) 河東、一五一―一六〇頁

(45) 西郷、七三―一二二頁

(46) 同、五八頁

(47) 同、一九八―一九九頁

(48) 酒井、六三―八九頁

(49) 「神仏と人との間の双方向的な関係の「法楽」に「夢想」がからんでくる」酒井、一二二頁

(50) ゲルガナ、一二三頁

(51) 河東、二四三―二四四頁

(52) 仙海、二七〇頁

(53) 「禪定は宗教的瞑想として一種の夢想に近い営みであり「中略」聖なるものと交わる夢という古い回路がつきまとつてくる」西郷、四六頁

(54) 上野「二〇一七」七二頁

- (55) ハリール、三五頁
- (56) 仙海、二四六一―二四九頁
- (57) 僧伽跋陀羅譯『善見律毘婆沙』大正二・四・七六〇上。当該の一節は夢中の精出について論じた文中に現れる。またこの分類は『法苑珠林』大正五・三・五三三中や『諸経要集』大正五・四・一九二下にも採録される
- (58) 高峰、一〇三―一〇四頁
- (59) ナブチ、二四七頁
- (60) 『大智度論』大正二・五・一〇三下
- (61) 高峰、一〇八一―一〇九頁
- (62) 羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』卷第一序品、大正八・二一七上
- (63) 『般若經』は、全八巻を通じて、あらゆるものは夢のごとく、幻のごとくに空であることを説きつづけている」梶山雄一『般若經』講談社学術文庫、二〇二二年（原著二〇〇二年）二一六頁
- (64) 玄奘訳『大般若波羅蜜多經』卷第八十一、大正五・四五七中
- (65) 羅什訳『維摩詰所説經』方便品第二、大正一・四・五三九中
- (66) 佛馱跋陀羅訳『六十華嚴』菩薩十住品第十一、大正九・四四八中
- (67) 菩提流志訳『大宝積經』第七十五六界差別品、大正一・四二四中―下
- (68) 龍樹造・青目釈・羅什訳『中論』觀顛倒品第二十三、大正三・三〇・三一―中
- (69) 世親造・玄奘訳『唯識二十論』大正三一・七六下
- (70) 彌勒説・玄奘訳『瑜伽師地論』卷五、大正三・二九九下
- (71) 實叉難陀訳『八十華嚴』卷七十四入法界品、大正一・四〇四―中
- (72) 『瑜伽師地論』卷四十五、大正三・五四―上
- (73) 『菩薩初下。化乘白象。冠日之精。因母晝寢。而示夢焉。從右脇入。夫人夢寤。自知身重。王即召問太卜。占其所夢。卦曰。道德所歸。世蒙其福。必懷聖子。菩薩在胎』支謙訳『仏説太子瑞應本起經』大正三・四七三―中

- (74) 河東、二四二頁
- (75) 「有四种善夢得於勝法。何等爲四。所謂於睡眠中夢見蓮華。或見繖蓋。或見月輪。及見佛形。如是見已。應自慶幸我遇勝法」
 闍那崛多訳『仏説出生菩提心經』大正一七・八九二上
- (76) 「爾時善慧仙人。在於山中。得五奇特夢。一者夢臥大海。二者夢枕須彌。三者夢海中一切衆生。入其身内。四者夢手執日。五者夢手執月。得此夢已。即大驚悟。心自念言。我今此夢。非爲小縁。求那跋陀羅訳『過去現在因果經』大正三・六一二—中—
 下
- (77) 「自後漢明帝永平三年夢見金人已來。像教東流靈瑞非一」法琳撰『破邪論』大正五二・四七六下及び「世傳明帝夢見金人、長大、頂有光明、以問羣臣。或曰「西方有神、名曰佛、其形長丈六尺而黃金色。」帝於是遣使天竺問佛道法、遂於中國圖書形像焉。楚王英始信其術、中國因此頗有奉其道者。後桓帝好神、數祀浮圖、老子、百姓稍有奉者、後漢書』
 西域伝第七十八天竺
- (78) 上野「二〇一五」一一七頁。淡海三船『唐大和上東征伝』「天宝七年」十月十六日晨朝大和上云。昨夜夢見三百人。一著緋二著緑。於岸上拜別。知是國神相別也。疑是度必得渡海也」上野「二〇一五」一一四頁、表一一に記載。同文は慧超記『遊方記抄 往五天竺国伝』大正五一・九九〇中にも収録される
- (79) 「夢中に過去世に伝授された教法の内容や、その相承の経緯が示されるとならば、宗教者にとつて夢の体験は極めて重要な意義を持つ」津曲、二四九頁
- (80) チベット仏教においても、夢のヴィジョンを幻影と見做す大乘教理的な立場と、「高僧が夢の中で見た過去世の物語や聖者の懐胎を巡る逸話を現実に取り上げたもの」と認めて夢中に顕現した聖なる存在に礼拝し、夢告げを真摯に受け容れる信仰生活が併存していると報告されている。津曲、二六七—二六八頁
- (81) 「歌堂舞閣野狐里」の句は六朝宋の鮑照(四一二?—四六六)作『蕪城賦』の「凝思寂聽、心傷已摧。若夫藻屑黼帳、歌堂舞閣之基。(思ひを凝して寂に聽けば、心傷んで己に摧く。若し夫れ藻屑黼帳、歌堂舞閣の基)を典拠とする
- (82) 「入山興」『性靈集』卷一、定本卷八、二六頁
- (83) 『秘蔵宝鑰』卷上、定本卷三、一二七—一二八頁。『菩提心論』(大正三・五七三上)の引用

- (84) 『十住心論』卷第六、定本卷二、一九七頁。『凡聖界地章』からの引用、『八十華嚴』卷十九〜二十・十行品(大正二〇・二〇二中―一〇八中) 取意
- (85) 『十住心論』卷第六、定本卷二、二二五頁。『凡聖界地章』からの引用、『八十華嚴』卷三十六・十地品(大正二〇・一九三下) 取意
- (86) 『大日經』住心品、大正一八・三下
- (87) 『大日經開題(三密法輪)』定本卷四、五二頁
- (88) 『大日經疏』卷三、大正三九・六〇六中―六〇九中。なお当該の十喻釈は『大智度論』(大正三五・一〇二下―一〇五下)を援用する
- (89) 同、大正三九・六〇七上
- (90) 同、大正三九・六〇七下―六〇八上
- (91) 同、大正三九・六〇八中
- (92) 同、大正三九・六〇八下
- (93) 『大日經略開題(今釈此經)』定本卷四、二四頁
- (94) 「喜雨歌」『性靈集』卷一、定本卷八、三二―三四頁
- (95) 『理趣經開題(生死之河)』定本卷四、一一四頁。『梵網經開題』(定本卷四、二二〇頁)、『法華經開題(開示茲大乘經)』(定本卷四、一五六頁)の三本に類同の文有り
- (96) 『金勝王經秘密伽陀』定本卷四、二四五頁
- (97) 「荒城大夫奉造幡上佛像願文」『性靈集』卷七、定本卷八、一一八頁
- (98) 「林学生先考妣忌日造仏飯僧願文」『性靈集』卷八、定本卷八、一三四頁
- (99) 『呬字義』定本卷三、五九頁
- (100) 『秘藏宝鑰』卷上、定本卷三、一一七―一一八頁
- (101) 戦国末期紀元前三世紀頃の楚の文人

- (102) 参照、拙論「空海における女神」、『豊山学報』通号六五、二〇二二年、九五—一〇〇頁
- (103) 「楚の襄王、宋玉と雲夢」『蕪澤の名』の浦に遊び、玉「宋玉」をして高唐の事を賦せ使む。其の夜、王寝ね、果てに夢に神女と遇ふ。其の状「形容」甚だ麗し。「中略」晡夕の後、精神恍惚として喜ぶ所有るが若く、紛紛擾擾として未だ何の意なるを知らず。目色髣髴として作ち記する有るが若く、一婦人「巫山の神女」を見る。状甚だ奇異なり。寐ねて之を夢み、寤めて自ら識らず。罔「失意」として樂しまず、悵然「失意不樂」として志を失ふ。是に於て心を撫で氣を定め、復た夢みし所を見る。—宋玉「神女賦」、『文選』卷十九
- (104) 『弁頭密二教論』卷上、定本卷三、九一—九二頁。へ内の菩提流支訳『楞伽經』(大正一・六・五三〇下)の經文を釈する『釈摩訶衍論』卷二(大正三二・六〇五下)の引用
- (105) 河東、一三五—二四二頁
- (106) 参照「猶如夢幻與泡影 亦如朝露及電光 了達三界如火宅」般若訳『心地觀經』(大正三・二九六上)
- (107) 参照「利鋸擺刻壽命樹 日月之斧利 晝夜恒斫斷 會遇無常風 隨靡崩顛墮 與父母離別 隨行獨迷走 妻子及兄弟 無親可恃怙」釋寶雲訳『仏本行經』(大正四・六四下—六五上)
- (108) 『教王經開題』定本卷四、九五頁。『性靈集』卷八収録の「講演仏經報四恩德表白」(定本卷八、一四七頁)と同文
- (109) 『法華經開題(苑河女人)』定本卷四、一八三頁。『性靈集』卷八「三嶋大夫為亡息女書寫供養法華經講說表白文」(定本卷八、一四五頁)と類同文
- (110) 「為亡弟子智泉達觀文」、『性靈集』卷八、定本卷八、一三八—一三九頁
- (111) 『梵字悉曇字母并積義』定本卷五、一〇五頁
- (112) 『三教指帰』卷中、定本卷七、五七頁
- (113) 「講演仏經報四恩德表白」、『性靈集』卷八、定本卷八、一四七頁
- (114) 『金勝王經秘密伽陀』定本卷四、二五〇—二五一頁
- (115) 『宗秘論』定本卷五、六〇頁
- (116) 「為酒人内公主遺言」、『性靈集』卷四、定本卷八、七二頁

- (117) 「潜身井中。有黑白二鼠。互齧樹根。於井四邊有四毒蛇。欲齧其人。下有毒龍」義淨訳『仏説譬喻經』(大正四・八〇一中)を踏まえる
- (118) 『老子』第六章「谷神不死是謂玄牝」を踏まえる
- (119) 河東、二四一頁
- (120) 「一切煩惱雖是過去業因縁。無明是根本故但名無明。今世現在著愛取多故愛取愛名」『大智度論』(大正二・五・六九六中―下)
- (121) 「貪瞋癡」[中略]此三毒。通攝三界一切煩惱。一切煩惱。能害衆生。其猶毒蛇。亦如毒龍」慧遠述『大乘義章』(大正四四・五六五上)
- (122) 『教王經開題』定本卷四、九九頁
- (123) 定本卷四、一四四頁
- (124) 定本卷四、一五五―一五六頁
- (125) 定本卷四、二一九頁
- (126) 『法華經開題(重円性海)』定本卷四、二六八頁
- (127) 『大和尚奉為平安城太上天皇灌頂文』定本卷五、一八頁
- (128) 道宣撰『統高僧伝』に伝が立てられる(大正五〇・五六一上―五六二下)
- (129) 道宣撰『広弘明集』(大正五二・三四〇中)
- (130) 度苦衆生のパートナーであるべき弟子智泉が突然亡くなって、師空海の元を去ってしまったことを言う
- (131) 「為亡弟子智泉達嚶文」『性霊集』卷八、定本卷八、一四〇頁
- (132) 「詠十喻詩」―「詠如夢喻」『性霊集』卷十、定本卷八、二〇八頁
- (133) 大宰府の安少式宛『高野雜筆集』卷上、定本卷七、一一二頁
- (134) 『高野雜筆集』卷下、定本卷七、一二八頁
- (135) 「留別青龍寺義操闍梨」『拾遺雜集』定本卷八、二二二頁
- (136) 『秘密曼荼羅教付法伝(広付法伝)』卷二、定本卷二、八四頁。『表制集』卷四・飛錫の撰文(大正五二・八四八中)

- (137) 『真言付法伝 (略付法伝)』 卷二、定本卷一、一三三頁
- (138) 『故贈僧正勤操大德影讚并序』 『性靈集』 卷十、定本卷八、一九一—一九二頁
- (139) 「妃夢有金色僧容儀艷一對妃而立。謂之曰吾有二救世之願。願暫宿后腹。妃問是爲誰。僧曰吾救世菩薩家在西方。妃曰妾腹垢穢何宿貴人。僧曰吾不厭垢穢唯望渺惑人間。妃曰不敢辭讓左之右之隨命。僧懷飲色躍入口中。妃即驚寤喉中猶似吞物。妃意大奇謂皇子。皇子曰你之所誕必得聖人。自此以後始知有娠」 『聖德太子伝曆』 參照、河東、七九—八〇頁
- (140) 『今昔物語』 卷一・第一二話、智証大師互唐伝顯密法歸來語第十二。參照、河東、二二九頁
- (141) 河東、一三〇頁
- (142) 同、一三〇頁
- (143) 『今昔物語』 卷二・第三三話、横川源信僧都語第卅二。參照、河東、二二九頁
- (144) 『法然上人行狀繪図』 參照、河東、二二二頁
- (145) 『親鸞聖人正明伝』 參照、河東、二二二頁
- (146) 『今昔物語』 卷一・第九話、弘法大師渡唐伝真言教歸來語第九。參照、河東、二二九頁
- (147) 『御遺告』 定本卷七、三五〇—三五二頁
- (148) 『請來目録』 定本卷一、三七—三八頁
- (149) 「子不語怪力亂神」 『論語』 述而篇第七
- (150) 「爾時妙幢菩薩。親於佛前。聞妙法已。歡喜踊躍。一心思惟還至本處。於夜夢中。見大金鼓。光明晃耀。猶如日輪。於此光中。得見十方無量諸佛。於寶樹下坐琉璃座。無量百千大衆圍繞而爲說法。見一婆羅門。桴擊金鼓。出大音聲。聲中演說微妙伽他明懺悔法」 義淨訳 『金光明最勝王経』 夢見金鼓懺悔品第四 (大正一六・四一一上)
- (151) 「大唐神都青龍寺故三朝國師灌頂阿闍梨惠果和尚之碑」 『性靈集』 卷二、定本卷八、三六一—三七七頁
- (152) 『大日経』 入曼荼羅具緣品第二之一 (大正一八・六上)
- (153) 佐藤、三〇四—三〇五頁
- (154) 『大日経』 入曼荼羅具緣品第二之余 (大正一八・二〇下)

- (15) 『宗秘論』定本卷五、三八頁
- (156) 『秘密曼荼羅教付法伝(広付法伝)』卷二、定本卷一、八五頁、『表制集』卷四(大正五二・八四八中一下)
- (157) 玄奘訳・弁機撰『大唐西域記』卷五(大正五一・八九六中)に基づく
- (158) 惠沼述『成唯識論了義灯』(大正四三・六五九下―六六〇上)に基づく
- (159) 『秘密曼荼羅教付法伝(広付法伝)』卷二、定本卷二、一四一―二五頁
- (160) 『世人不識禪定。但言太子入夢堂』、『上宮皇太子菩薩伝』上野「二〇一五」一四五頁
- (161) 西郷、三三―七二頁および河東、八二―九〇頁
- (162) 『昔大師臨渡海時「中略」夜夢梵僧來到「中略」託宣曰。海中急難時。我必助守護』、『叡山大師伝』上野「二〇一五」一四八―一四九頁
- (163) 『夜。(夢)見金剛界曼荼羅到本国。大師「最澄」披其曼荼羅。極大歡喜擬禮拜大師』、『入唐求法巡礼記』上野「二〇一五」一五〇頁および「夜夢。達磨和尚。宝志和尚。南岳「慧思」。天台「智顛」。六祖大師「湛然」。并日本国聖德太子。行基和尚。叡山大師等。俱共來集「中略」夢覺以後。身心快樂』、『慈覺大師伝』上野「二〇一五」一五三頁
- (164) 上野「二〇一五」一四一頁
- (165) 『五更夢見金剛和尚「金剛智」。此夜懺節祈願要見無畏「善無異」。而見金剛大師。為珍決疑一如法』、『三句大宗』裏書、上野「二〇一五」一五六頁および「和尚晝座禪於石龕之間。忽有金人現形「中略」金人答曰。我是金色不動明王「黄不動」也』、『円珍伝』上野「二〇一五」一五九頁
- (166) 『其夜夢。見慈覺大師在叡山講堂西第一座中間』、『胎藏大法對受記』上野「二〇一五」一六一頁、「夢得慈覺大師親為安然伝胎藏。畢即付法法之印』、『初夢記』序、上野「二〇一五」一六一頁
- (167) 「一夜夢。有一大山「中略」空間有紫雲一片「中略」有一高僧。出於雲中住立吾前「中略」問曰。師是何人。答曰。我是唐善導也。又問。時去代異。何以今來于此耶。答曰。汝能弘演專修念佛之道。甚為希有。吾為來證之。又問曰。專修念佛之人皆得往生耶。未答乃覺。覺已聖容尚如在也」源空撰『拾遺黒谷上人語灯録』夢感聖相記(大正八三・三三九中一下)。

參照、河東、三二―三三二頁

- (168) 「夜寅ノ時。上人「親鸞」夢想ノ告マシマシキ。カノ記ニ云。六角堂ノ救世菩薩。顔容端嚴ノ聖僧ノ形ヲ示現シテ。白衲ノ袈裟ヲ著服セシメ。廣大ノ白蓮華ニ端坐シテ。善信ニ告命シテノタマハク。行者宿報設女犯。我成玉女身被犯。一生之間能莊嚴。臨終引導生極樂文救世菩薩善信ニノタマハク。コレハコレワガ誓願ナリ。善信コノ誓願ノ旨趣ヲ宣説シテ。一切群生ニキカシムベシト云云」覺如宗昭撰『本願寺聖人親鸞伝絵』（大正八三・七五〇下―七五一上）。参照、西郷、五九―六二頁、河東、三二六―三四〇頁
- (169) 参照、奥田勲『明恵 遍歴と夢』、荒木浩『夢と表象』第四部、三三五―四三六頁、ハリール、一〇三―一〇八頁、河東、三四〇―三三七頁、前川、三五三―三八〇頁
- (170) 眞濟『空海僧都伝』、『弘法大師伝全集』卷一、三二頁
- (171) 武内孝善『空海僧都伝』と『遺告二十五ヶ条』、『密教文化』第二二八号、一頁参照
- (172) 『御遺告』、定本卷七、三三二頁
- (173) 同、定本卷七、三三八頁
- (174) 河東、一五頁

豊山学報・第67号抜刷
令和6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(2)
— 本経序段と『初会金剛頂経』—

木 村 秀 明

『分別聖位経』について(2)

— 本経序段と『初会金剛頂経』—

木村秀明

はじめに

『略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門（分別聖位経）』不空訳一卷は、弘法大師教学の骨格を構成する重要な経典である。『分別聖位経』は本経の前に「序」が付いており、弘法大師空海はこの「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、本経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『分別聖位経』本経の全体を俯瞰してその構造を探り、拙稿²において下記のように段落を設定し、各段落の概要を報告した。

《序 段》	(T. No.870, Vol.18. 288b9)
〈阿迦尼吒天に於ける成道〉 1～3	(288b9)
〈須彌山頂への移動〉	(288b15)
《三十七尊出生段》	
〈挿入文① 自受用と他受用身〉	(288b19)
〈三十六尊の出生〉	(288b20)
〈後段との関係〉	(291a2)
《三十七尊の加持と得益段》	
〈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)

『分別聖位經』は、基本的には『初会金剛頂經』に附属する原初的な儀軌として位置付けることができると思われる。

仏金口の經典は、初めも中間も後も善く、文義は巧妙であり、純一で円満である等とされるように、完全無欠であり、無謬性を有しているとされ、このことが教理上の前提となっている。しかし少なからぬ經典には、その成立過程を反映してか、論旨の不連続や矛盾が含まれ、難解な様相を呈する。その中でも『初会金剛頂經』は特にこの傾向が強く、単純な合理的理解を拒む、極めて深遠な文献となっている。そのため、註釈書等で様々な解釈が施されてきたが、『分別聖位經』本經の《序段》では、『初会金剛頂經』の根幹部分に対する大胆な解釈が提示されている。すなわち『初会金剛頂經』の基本的な位置付けが提示される冒頭の五成就を説く部分と、それに続く〔正宗分〕の五相成身觀による一切義成就菩薩の成道から須弥山頂への移動と五仏の成立までを、『分別聖位經』は《序段》において独自の解釈に基づいて大胆に省略し「略述」している。

拙稿において《序段》の概要を報告したが、本稿では、《序段》と『初会金剛頂經』との関係を改めて詳しく検討し考察を加えたい。

I 《序段》〈阿迦尼吒天に於ける成道〉 I と『初会金剛頂經』

『分別聖位經』本經の《序段》は、

【分別聖位經】

爾時金剛界毘盧遮那佛。在色界頂阿迦尼吒天宮。初受用身。成等正覺。

(Vol.18, 288b9-10)

【書き下し】

その時、金剛界毘盧遮那佛は色界頂の阿迦尼吒天宮に在し、初め受用身をもって等正覺を成じ

で始まっている。この中の最初の「爾時金剛界毘盧遮那佛。在色界頂阿迦尼吒天宮」は、『初会金剛頂経』の冒頭の五成就を説くかなり長く難解な部分を、わずかに一語で表している。そこで先ず『分別聖位経』が省略して要約した『初会金剛頂経』の部分に何が説かれているのかを確認したい。ただし、『初会金剛頂経』は難解であるので、合理的な解釈が困難な部分については、思想的・哲学的な考察には踏み込まず、表面的には何が書かれているのかという論旨の流れや構造を中心に追ってみる。

すなわち『初会金剛頂経』では、「如是我聞一時」と型どおりに信成就と時成就を説いた後、

【不空訳『初会金剛頂経』】

婆伽梵。成就一切如來金剛加持殊勝三昧耶智……大悲毘盧遮那。常恒住三世。一切身口心金剛如來。
(Vol.18, 207a10-16)

【書き下し】

婆伽梵、一切如來の金剛加持と殊勝なる三昧耶智を成就せる……大悲毘盧遮那、三世に常恒に住せる、一切の身口心金剛なる、如來は

【梵文】

bhagavān sarvatathāgatava jrādhiṣṭhānasamaya jñānavividhaviśeṣa-
samanvāgataḥ/... (編内本 §2)

mahākṛpo vairocanaḥ śāśvatas tryadhvasamayavyavasthitaḥ sarvakāya-
vākcittavajras tathāgataḥ (編内本 §3)

世尊、一切如來の金剛加持と種々の殊勝な三昧耶智を具足し、……大悲を備え、毘盧遮那（遍く照らす者）であり、常住であり、三世の時に住し、一切の身口心金剛である、如來は

として、毘盧遮那の性格を規定する同格の修飾句を多数伴って教主成就を説いている。

この三世に常住であり、一切の身語心金剛 (sarvakāyavākcittavajra-) である等とされる大悲毘盧遮那 (mahākṛpo vairocanaḥ, 大悲を備えた毘盧遮那) 如来を、『分別聖位経』は「金剛界毘盧遮那佛」と略した形になっている。なお、『初会

『分別聖位經』について(2) (木村)

『金剛頂經』の大悲毘盧遮那が、自分の仏国土に住し有始無終であるとされる大乘仏教の現在諸仏とは異なり、我々が住むこの仏国土のアカニシュタ天において過去・現在・未来に亘って常に存在し続けているとされる点を確認しておきたい。

この後、『初会金剛頂經』では処成就が説かれ、一切如来が遊戯し摩尼宝珠などの種々の飾りで荘嚴された「阿迦尼吒天王宮中の大摩尼殿 (akaniṣṭhadevarājasya bhavane, アカニシュタ天王の宮殿)」に、上記の大悲毘盧遮那如来が「住していた (vijahāra)」³とする。さらに続けて、その時に九十九千万の菩薩やガンジス川の砂の数に等しい如来たちが伴にいたとして、衆成就を説いている。

ここまでを『分別聖位經』は「その時、金剛界毘盧遮那佛は色界頂の阿迦尼吒天宮に在し」と簡潔にまとめていることになる。この要約は、『初会金剛頂經』に忠実であり、特に問題はない。また、『初会金剛頂經』も当所までは、「如是我聞」の我とは誰かとか、毘盧遮那の性格を規定する長い修飾語をどのように分析するか、それらに含まれる「金剛加持」や「身語心金剛」等の用語の正確な概念規定など、細かい問題はあるものの、論旨の展開には断絶もなく分かりやすい内容となっている。

しかし、『初会金剛頂經』はこの直後から俄然と難解な様相を呈するようになり、その理解のためには、高度な教理的・哲学的解釈が要求される。なお『分別聖位經』は、これら難解な部分については頑なまでに沈黙を守るのである。

すなわち、普通の経典では処成就で明かされた場所において当該経典が説かれたとされるが、『初会金剛頂經』では前述のようにアカニシュタ天王の宮殿に大悲毘盧遮那如来が多くの仏菩薩たちと一緒に「住していた (vijahāra)」とされるだけで、そこで当該の『初会金剛頂經』が説れたとは明言されていない。

そのかわりに、上記の衆成就に続いて、かなり唐突に、

【不空訳『初会金剛頂經』】

猶如胡麻示現。滿於閻浮提。於阿迦尼吒天亦復如是。彼無量數如來身。從一一身。現無量阿僧祇佛刹。於彼佛刹。還説此法理趣。 (Vol.18, 207a24-27)

【書き下し】

猶し胡麻の如く示現し閻浮提を満す。阿迦尼吒天に於ても亦復た是の如し。彼の無量数の如來の身は一一の身より無量阿僧祇の佛刹を現し、彼の佛刹に於て還つて此の法の理趣を説く。

【梵文】

tad yathā 'pi nāma tilabimbam iva, paripūrṇaṃ jambūdvīpe saṃdṛśyate
taiś cāprameyais tathāgatakāyair, ekaikasmāc ca tathāgatakāyād
aprameyāsaṃkhyeyāni buddhakṣetrāṇi saṃdṛśyante, teṣu ca buddha-
kṣetreṣv imam eva dharmanayaṃ deśayanti sma//

(編内本 §6)

あたかも胡麻の莢のごとく閻浮提もまたそれら無量の如來の身体によって満たされていることが見られる。また一々の如來の身体から無量無数の仏国土が現れ、またそれらの仏国土において実にこの法の理趣を彼らは説いた。

と説かれる。直前のアカニシュタ天の大悲毘盧遮那の描写から一転して、当所では閻浮提が無量の如來によって満たされているという不思議な情景が唐突に提示されるのである。もっとも漢訳は前後の関連を意識してか、アカニシュタ天も同様であると付け加えている。そして、この閻浮提に満ちている無数の如來の一人ひとりの身体から、さらに無数の仏国土が顕現し、その仏国土においてこれらの如來が「この法の理趣」を説いたとする。

この合理的理解を超えた神秘的な閻浮提の説法の情景と、直前までに説かれていたアカニシュタ天の五成就の説示の間には、必然的な関連性がほとんど見られない。そのため、この法の理趣を説いた無数の如來とアカニシュタ天の大悲毘盧遮那との関係や、無数の如來によって説かれた「法の理趣 (dharmanaya-)」と当該の『初会金剛頂經』との関係、さらには神秘的な閻浮提説法とアカニシュタ天の大悲毘盧遮那との時間関係等、様々な解釈の余地が生じている。

なお、『初会金剛頂經』は、この後も、閻浮提における一切義成就菩薩の成道など、閻浮提への拘りを示し、それが当經の統一的な理解を困難にする一因となっているが、『分別聖位經』は『初会金剛頂經』の閻浮提に関連する説示を一

『分別聖位經』について(2) (木村)

切無視するのである。

『初会金剛頂經』は、アカニシュタ天における五成就と神秘的な閻浮提説法を説き終わった後に、さらに第二の毘盧遮那の存在形態を唐突に説く。すなわち、

【不空訳『初会金剛頂經』】

時婆伽梵大毘盧遮那如來。常住一切虚空。一切如來身口心金剛……

(中略)

(Vol.18, 207a27-29)

婆伽梵大菩提心普賢大菩薩。住一切如來心。

(Vol.18, 207c8,9)

【書き下し】

時に婆伽梵大毘盧遮那如來、一切の虚空に常に住し、一切如來の身口心金剛にして……

(中略)

婆伽梵、大菩提心なる普賢大菩薩は一切如來の心に住す。

【梵文】

atha bhagavān mahāvairocanaḥ sarvākāśadhātusadāvasthitakāyavāk-cittavajraḥ/

(堀内本 §7)

(中略)

bhagavān mahābodhicittaḥ samantabhadro mahābodhisattvaḥ sarva-tathāgataḥṛdayeṣu vijahāra//

(堀内本 §17)

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、一切如來の心臓に住していた。

とする。先のアカニシュタ天の大悲毘盧遮那 (mahākṛpo vairocanaḥ) に対して、当所の毘盧遮那は大毘盧遮那 (mahāvairocana-) と表現され、この大毘盧遮那 (単数) が一切如來の心臓 (複数) に住していたとされる。当所の大毘盧遮那は、如來藏系の法身に連なるものと思われるが、当所で引用を省略した箇所には、この大毘盧遮那を修飾する同格のかなり難解な修飾句が極めて多数説かれている。そのため、この大毘盧遮那の統一的な概念を構築することが困難であり、さらに前述のアカニシュタ天の大悲毘盧遮那や閻浮提の如來たちとの総合的な関

係性を把握することが難しくなっている。『分別聖位經』は、法身に相当すると思われるこの難解な大毘盧遮那の存在に触れることなく、単に“金剛界毘盧遮那佛が阿迦尼吒天宮に在していた”とするのである。

この後、『初会金剛頂經』は、正宗分とされる部分に入る。正宗分では、場面が再び閻浮提に移る。まず、

【不空訳『初会金剛頂經』】

時一切如來。滿此佛世界。猶如胡麻。 (Vol.18, 207c9)

【書き下し】

時に一切如来の此の佛世界に満ちること猶し胡麻の如し。

【梵文】

atha sarvatathāgatāir idaṃ buddhakṣetraṃ tad yathā tilabimbam iva
paripūrṇam/ (堀内本 §17-2)

その時、一切如来によってこの仏国土はあたかも胡麻の莢のごとくに満たされていた。

とし、我々がいる閻浮提を含む仏国土が一切如来によってびっしりと満たされていたと説く。これは、無量の如来の身が一切如来と言い換えられてはいるが、前述の神秘的な閻浮提説法の閻浮提の情景を、まるで念を押すように再提示している⁴。その上で『初会金剛頂經』は、

【不空訳『初会金剛頂經』】

爾時一切如來雲集。於一切義成就菩薩摩訶薩坐菩提場。往詣示現受用身。咸作是言。 (Vol.18, 207c10,11)

【書き下し】

その時一切如来は雲集して一切義成就菩薩摩訶薩の坐せる菩提場に往詣して受用身を示現して咸く是の言を作す。

【梵文】

atha khalu sarvatathāgatā mahāsamājam āpadya yena sarvārthasiddhir
bodhisattvo mahāsattvo bodhimaṇḍaṇiṣaṇṇas tenopajagmuḥ/ upetya
bodhisattvasya sām̐bhogikaiḥ kāyair darśanaṃ dattvaivam āhuḥ/

さてその時、一切如来は雲集して、菩提道場に坐している一切義成就菩薩摩訶薩に近づいた。近づいてから菩薩に受用身をもって姿を現して、次のように言った。

とする。この一切義成就菩薩は明らかに釈尊を示唆しており、釈尊が成道した閻浮提の菩提道場に、それまで閻浮提にびっしりと満ちていた一切如来が雲集して (mahāsamājam āpadya)、成道する直前の一切義成就菩薩に近づき、受用身をもって (sāmbhogikaiḥ kāyair) 姿を現して、以下の言葉をかけた、とする。時系列の上では、釈尊が成道した時点に戻ったことになるが、『初会金剛頂經』が説法された時点との関係が不明となっている。またアカニシュタ天で三世に常に住している大悲毘盧遮那と一切義成就菩薩と関係も示されていない。さらに一切如来の受用身(受用身をもって姿を現した一切如来)が、この時点でどのような姿・形態を取っていたかも不明である⁵。

この後、『初会金剛頂經』では、一切如来の受用身による驚覚の言葉を契機に、一切義成就菩薩がこの一切如来〔の受用身〕の教えに従って五相成身觀を修し、成道して「金剛界如来 (vajradhātus tathāgataḥ)」⁶となる過程が説かれる。この筋書きにより『初会金剛頂經』は、閻浮提に生まれた歴史的な仏である釈尊が、一切如来の受用身という密教の仏身の教えによってはじめて成道できた、と主張しているように思われる。さらに言えば、仏教を説いた釈尊と密教の仏身の関係を新たに設定し、延いては仏教と密教の位置付けを規定して、密教の優位性を示そうとしたと思われる。しかし、この試みがどの程度功を奏したかは別にして⁷、『初会金剛頂經』は、当所に閻浮提における一切義成就菩薩の五相成身觀の修習による成道の物語を唐突に導入したことにより、論旨の流れに断絶が生じ、時系列や仏身等についての統一的な理解をより困難にしてしまったと思われる。また、釈尊である一切義成就菩薩が行じた五相成身觀を、実際の灌頂等の密教の主要儀礼にどのように組み込むかという問題も抱え込んだとも思われる。

これに対して『分別聖位經』は、この厄介な閻浮提における一切義成就菩薩

の成道の物語を思い切りよく切り捨てている。前述したように『分別聖位經』本經は冒頭で「その時、金剛界毘盧遮那佛は色界頂の阿迦尼吒天宮に在し、初め受用身をもって等正覺を成じ」と明言している。すなわち『初会金剛頂經』が閻浮提の一切義成就菩薩が一切如来の受用身によって (sāṃbhogikaiḥ kāyair) 成道し金剛界如来となったとすると、成道したのはアカニシュタ天にいた金剛界毘盧遮那佛であり、閻浮提ではなくアカニシュタ天において、[一切如来の] 受用身によって初めて成道したと主張していると思われる。換言すれば、『初会金剛頂經』のアカニシュタ天の**大悲**毘盧遮那と閻浮提で一切義成就菩薩が成道した金剛界如来とが同一であると認定し、アカニシュタ天の毘盧遮那も初めは一切如来の受用身の教えに従って一切義成就菩薩と同じ五相成身觀を修して成道して金剛界毘盧遮那佛となったと、『分別聖位經』は解釈したことになる。しかし、何故か『分別聖位經』は、わずかに金剛界毘盧遮那佛が [一切如来の] 受用身によって成道したことだけは一応認めるが、五相成身觀を修して成道したことは頑なに認めない。

この『分別聖位經』の解釈にしたがえば、アカニシュタ天で初めて毘盧遮那が成道したのは、釈尊が世に現れる遙か昔であったことになり、時系列の上でも妥当な解釈となり、閻浮提における一切義成就菩薩の成道の物語を省略しても理論的には矛盾が生じない。さらに、一切義成就菩薩をアカニシュタ天の毘盧遮那が顕現した化身であるとする等の、合理的な仏身解釈をさらに重ねる余地も生まれる。しかし『分別聖位經』のこの解釈では、アカニシュタ天の金剛界毘盧遮那佛はアカニシュタ天で初めて覺りを開いた有始無終の仏となり、『初会金剛頂經』がアカニシュタ天の**大悲**毘盧遮那を三世に常に住する仏と明確に規定していることと、明らかに相違する。いずれにせよ『初会金剛頂經』を合理的に解釈することは難しく、殊に仏身についての解釈は困難を極めるようである。

なお、『分別聖位經』の「受用身成等正覺」は、『初会金剛頂經』の一切義成就菩薩の成道の過程を前提にすれば、さらにIII節で述べるように直後の宝灌頂において「一切如来」をそのまま主語として登場させていることなどから、上

『分別聖位經』について(2) (木村)

記のように“〔一切如來の〕受用身〔の教え〕によって成道した”と理解することが自然であると思われる。しかし「受用身」は『初会金剛頂經』の具格の形を残していた可能性が高く、もし単数形に直されていれば“金剛界毘盧遮那佛が受用身〔の姿・形態〕によって成道した”と解釈することもできる。また具格の複数の形が残されていた場合でも“複数の受用身の形態で成道した”とも解釈でき、原文の段階で受用身の教えによって成道したと同時に受用身として成道したと、二通りの解釈の余地が設定されていた可能性もある。

II 《序段》〈阿迦尼吒天に於ける成道〉2と『初会金剛頂經』

『分別聖位經』本經の《序段》は、前節の「その時、金剛界毘盧遮那佛は色界頂の阿迦尼吒天宮に在し、初め受用身をもって等正覺を成じ」に続いて、等正覺を成じた「金剛界毘盧遮那佛」の覺りの内容と徳性を次のように示している。

【分別聖位經】

證得一切如來平等智。即入一切如來金剛平等智印三昧耶。即證一切如來法平等自性光明智藏。

(Vol.18, 288b10-12)

【書き下し】

〔金剛界毘盧遮那佛は〕一切如來の平等智を證得した。即ち一切如來金剛平等智印三昧耶に入り、即ち一切如來法平等自性光明智藏を證した。

この文は『初会金剛頂經』の五相成身觀の最終段階を説いている下記の文から作られている。

【不空訳『初会金剛頂經』】

時世尊金剛界如來。當彼剎那頃。現證等覺一切如來平等智。入一切如來平等智三昧耶。證一切如來法平等智自性清淨。則成一切如來平等自性光明智藏如來。應供正遍知。

(Vol.18, 208a24-28)

【書き下し】

時に世尊金剛界如來は當に彼の剎那の頃に、一切如來平等智を現證等覺し、

一切如来平等智三昧耶に入り、一切如来の法平等智の自性清浄を證し、則ち一切如来平等自性光明智藏、如来、應供、正遍知と成つた。

【梵文】

atha bhagavān vajradhātus tathāgatas tasminn eva kṣaṇe

- ① sarvatathāgatasamatājñānābhisaṃbuddhaḥ
- ② sarvatathāgata-vajra-samatājñāna-mudrā-guhya-samayapraviṣṭaḥ
- ③ sarvatathāgatadharmasamatā-jñānādhigamasvabhāvasuddhaḥ
- ④ sarvatathāgatasarvasamatā-prakṛtiprabhāsvarajñānākarabhūtas
- ⑤ tathāgato 'rhan samyaksambuddhaḥ saṃvṛtta iti// (堀内本 §31)

さてその時、世尊金剛界如来は当にこの瞬間に、

- ①一切如来の平等性智を現証し、
- ②一切如来の金剛の平等性智の印である秘密の三昧耶に入り、
- ③一切如来の法の平等性の智の証得により自性清浄で、
- ④一切如来の一切の平等性の自性光明なる智を蔵するものとなり、
- ⑤如来、阿羅漢、正等覚者となった。

『初会金剛頂経』では、この文の直前に、それまでの五相成身観の修習により自身の心臓に薩埵金剛を確立して、金剛界菩薩と呼ばれるに至った一切義成就菩薩による請願の言葉⁸と、その言葉に応えて一切如来〔の受用身〕が薩埵金剛(sattvavajra-)の中に入り、一切義成就菩薩が初めて「金剛界如来」と呼ばれるに至った⁹、五相成身観修習過程のいわば最終場面が説かれている。それを受けて、上記の『初会金剛頂経』の文では、その「金剛界如来」が一切如来の平等智を主とする徳性を保持している如来、阿羅漢、正等覚者となったことを明かしている。

この文の金剛界如来の徳性を現す部分を、『分別聖位経』は、アカニシュタ天で成道した「金剛界毘盧遮那佛」の覚りの内容と徳性を明かすものと見なして、閻浮提における五相成身観の修習過程を説く部分を完全に切り捨てて、前節の「その時、金剛界毘盧遮那佛は色界頂の阿迦尼吒天宮に在し、初め受用身をもって等正覺を成じ」の文に直接接続しているのである。なお、『分別聖位経』は、

『分別聖位經』について(2) (木村)

このように五相成身觀を無視したことにより、一切如來が薩埵金剛の中に入ったことにも触れていない。このことが及ぼす影響については、次節において述べることとする。

また、上の引用文では『分別聖位經』と『初会金剛頂經』で共通する語句を太字で表示してみたが、これによっても明らかなように、『分別聖位經』は、用語や語順をそのままに、『初会金剛頂經』の文を所々省略して直接用いている。またこの直截的な要約の仕方から判断して、『分別聖位經』は、当所の文意や各々の用語について、特別な解釈は加えていないようである。

なお、不空訳『初会金剛頂經』の訳語までそのまま使用していることから、『分別聖位經』が、原典からの翻訳ではなく、漢訳『初会金剛頂經』から作り出された疑念が浮かんでくる。しかし、不空訳『初会金剛頂經』が「入一切如來平等智三昧耶」とするところを、『分別聖位經』は「入一切如來金剛平等智印三昧耶」として「金剛」と「印」を加えている。梵文でも「*sarvatathāgata-vajra-samatājñana-mudrā-guhya-samayapraviṣṭaḥ*」とあり、梵文・蔵訳ともに金剛と印を加えている。これは不空訳『初会金剛頂經』が使った原文とは異なった、現存の梵文および蔵訳が用いた原典に近い、何らかの原文の情報を、『分別聖位經』が使用したことを示唆している。『分別聖位經』も不空訳とされており、不空訳『初会金剛頂經』と同じ訳語が使用されていても不思議はない。また、上に示した梵文において、『分別聖位經』と共通する語句を機械的に繋ぎ合わせても、不自然なサンスクリットにはならない。これらのことから、『分別聖位經』の《序段》は、漢訳『初会金剛頂經』から直接造りだされたものではなく、サンスクリット原文が存在したと、一応判断できると思われる。

III 《序段》〈阿迦尼吒天に於ける成道〉3と『初会金剛頂經』

前節に続いて、『分別聖位經』《序段》は、

【分別聖位經】

成等正覺已。一切如來。從薩埵金剛。出虛空藏大摩尼寶。以灌其頂。令發生觀自在法王智。安立一切如來毘首羯磨善巧智。(Vol.18, 288b13-15)

【書き下し】

〔金剛界毘盧遮那佛が〕等正覺を成し已ると、一切如來は薩埵金剛より、虚空藏大摩尼寶を出して、以って其の頂に灌ぎ、觀自在法王智を發生させ、一切如來の毘首羯磨の善巧智に安立せしめた。

としている。この文も、やはり前節で示した文に続いて『初会金剛頂經』の宝灌頂を説く、

【不空訳『初会金剛頂經』】

時一切如來。復從一切如來薩埵金剛出。以虚空藏大摩尼寶。灌頂。發生觀自在法智。安立一切如來毘首羯磨。(Vol.18, 208a28-b2)

【書き下し】

時に一切如來は復た一切如來の薩埵金剛より出て、虚空藏大摩尼寶を以って灌頂し、觀自在法智を發生させ、一切如來の毘首羯磨に安立させた。

【梵文】

atha sarvatathāgathāḥ punar api tataḥ sarvathathāgata-sattvavajrān niḥsṛtyākāśagarbhamahāmaṇiratnābhiṣeḇeṇābhiṣicyāvalokiteśvara-dharmajñānam utpādyā, sarvatathāgataviśvakarmatāyāṃ pratiṣṭhāpya,

(堀内本 §32)

その時、一切如來〔の受用身〕は、再び復た、一切如來（金剛界如來）の薩埵金剛から出て、虚空藏大摩尼宝の灌頂によって灌頂して、觀自在の法の智を生じさせて、一切如來の種々の事業性を確立させて、

の文を、ほぼそのまま使用している。ただし、『初会金剛頂經』では、一切如來〔の受用身〕が一切如來（＝金剛界如來）の薩埵金剛から出て（niḥsṛtya）、虚空藏大摩尼宝の灌頂によって〔金剛界如來を〕灌頂した¹⁰、とするが、『分別聖位經』はそれを、一切如來が薩埵金剛から虚空藏摩尼宝を取り出して、その摩尼宝を用いて〔アカニシュタ天で金剛界毘盧遮那佛を〕灌頂したと読み替えている。それでも一切如來〔の受用身〕が毘盧遮那を灌頂することにはかわりない。しかし、

『分別聖位經』について(2) (木村)

『初会金剛頂經』では、前節で示したように「一切如来は金剛界如来のその薩埵金剛に入った」との文言が前にあるので、一切如来が薩埵金剛界から出た、としても不自然ではない。いっぽう『分別聖位經』は、前節において述べたように、五相成身観による成道の過程をことさら無視しており、一切如来が薩埵金剛に入ったことにも触れていない。そのために、当所において突然、薩埵金剛から一切如来が出てきたと言い出すことが難しかったと思われる。そこで原文に最小限手を入れて¹¹、一切如来が薩埵金剛から虚空蔵大摩尼宝を取り出した、と読み替えたと思われる。それでも薩埵金剛が突然現れるという不自然さは残されている。

また、『初会金剛頂經』が「安立一切如来毘首羯磨、sarvatathāgata-viśvakarmatāyāṃ pratiṣṭhāpya (一切如来の種々の事業性を確立させて)」とするところを、語末に「善巧智」¹²を加えて「安立一切如来毘首羯磨善巧智」とし、金剛界毘盧遮那佛が智を獲得したことを強調している。

このような改訂の背後にどの程度深い思想的解釈を読み取れるかは別にして、表面的には、当所においても『分別聖位經』は『初会金剛頂經』に特段の解釈は加えておらず、『初会金剛頂經』をほぼそのまま使用しているといえる¹³。

IV 《序段》〈須彌山頂への移動〉と『初会金剛頂經』

前節に続いて、『分別聖位經』は、

【分別聖位經】

令往詣須彌山頂金剛摩尼寶峯樓閣。集聖衆已。於是毘盧遮那佛。加持一切如来。施設四方坐師子座。時不動如来。寶生如来。觀自在王如来。不空成就如来。復加持毘盧遮那佛。

(Vol.18, 288b15-19)

【書き下し】

[一切如来の受用身は金剛界毘盧遮那佛を] 須彌山頂の金剛摩尼寶峯樓閣に往詣せしめる。聖衆を集め已りて、是に於て毘盧遮那佛は一切如来〔の受用身〕を加持し、四方を施設し、師子座に坐した。時に不動如来と寶生如

來と觀自在王如來と不空成就如來は、復た毘盧遮那佛を加持した。
と、須弥山頂への移動と五仏の成立について説く。当所は『初会金剛頂經』の
やはり前節の文に続く、

【不空訳『初会金剛頂經』】

由此往詣須彌盧頂金剛摩尼寶峯樓閣。至已。金剛界如來。以一切如來加持。
於一切如來師子座。一切面安立。時不動如來。寶生如來。觀自在王如來。
不空成就如來一切如來。以一切如來。加持自身。婆伽梵釋迦牟尼如來。一
切平等。善通達故。一切方平等。觀察四方而坐。 (Vol.18, 208b2-8)

【書き下し】

[一切如來は] 此に由つて須彌盧頂の金剛摩尼寶峯樓閣に往詣す。至り已り
て、金剛界如來を一切如來の加持を以つて一切如來の師子座に於て一切の
面に安立す。時に不動如來と寶生如來と觀自在王如來と不空成就如來との
一切如來は一切如來〔性〕を以つて自身を加持し、婆伽梵釋迦牟尼如來の
一切平等の善通達の故に、一切方平等〔性〕をもつて四方を觀察し而して
坐す。

【梵文】

**yena sumerugirimūrdhā yena ca vajramaṇiratnaśikharakūṭāgāras
tenopasaṃkrāntāḥ/ upasaṃkramya vajradhātuṃ tathāgataṃ
sarvatathāgatatve 'dhiṣṭhāya sarvatathāgatasimhāsane sarvato mukhaṃ
pratiṣṭhāpayāṃ āsur iti//**

(堀内本 §32)

**atha khalv akṣobhyas tathāgato ratnasambhavaś ca tathāgato
lokeśvararājaś ca tathāgato 'moghasiddhiś ca tathāgataḥ
sarvatathāgatatvaṃ svayam ātmany adhiṣṭhāya bhagavataḥ śākyamunes
tathāgatasya sarvasamatāsuprativedhatvāt/ sarvadiksamatām
adhyālambya catasṛṣu dikṣu niṣaṇṇāḥ//**

(堀内本 §33)

[一切如來の受用身は] 須弥山頂の金剛摩尼宝峰楼閣に近づいた。〔その楼
閣に〕近づいて、金剛界如來を一切如來性において加持し、一切如來の師
子座にすべてに面して坐らせた。

『分別聖位經』について(2) (木村)

その時、実に、阿閼如来と宝生如来と世自在王如来と不空成就如来は、一切如来性を自ら自身に加持し、世尊釈迦牟尼如来が一切平等性に善く通達する故に、一切の方向の平等性を捉えて、四方に坐した。

を、要約した形になっている。『初会金剛頂經』のこの文も難解であり、解釈の余地が生じる箇所である。

『分別聖位經』と不空訳『初会金剛頂經』とを比較しすると、「往詣須彌山頂金剛摩尼寶峯樓閣」と「時不動如来。寶生如来。觀自在王如来。不空成就如来」は共通するが、その他は「四方」と「師子座」等の訳語が共通して使われているぐらいで、かなり異なった様相を示しており、さらに当所において『分別聖位經』はかなり大胆な解釈を『初会金剛頂經』に加えてもいる。

『初会金剛頂經』では、一切如来〔の受用身〕が、恐らく金剛界如来を伴って、須弥山頂に移動し、金剛界如来を加持して、全ての方向を向かせて師子座に坐せたとする。すると一切如来〔の受用身〕は阿閼等の四仏と呼ばれ、この四仏が自分で自身を加持し、全ての方向が平等であると観察して四方に坐ったとされる。そもそも金剛界如来は一切如来の受用身によって成道した一切義成就菩薩であるので、当所を順当に解釈すれば、一切如来の受用身が、自分たちが成道させた金剛界如来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て金剛界如来を自分たちの真中に坐せたと、一切如来の受用身と四仏が主導する文脈で理解できる。このように『初会金剛頂經』では、一切如来の受用身と四仏は、金剛界如来から顕現した従属的な存在ではなく、一切義成就菩薩が金剛界如来となる前から存在し、成道前の金剛界如来に対しては優位性すら示す、金剛界如来と対等の独立した外在的存在とされているように思える。なお、『初会金剛頂經』では、その後続く金剛界三十七尊出生段において、四仏は、金剛界如来と対等の立場で、金剛界如来と共同で相互に三十二人の菩薩を出生したとされる。

いっぽう、『分別聖位經』では、アカニシュタ天からの移動であることは別として、一応〔一切如来の受用身が金剛界毘盧遮那仏を〕須弥山頂に往詣せたとするまでは『初会金剛頂經』と同じである。しかし、その後一転して、

〔金剛界〕毘盧遮那佛が一切如来〔の受用身〕を加持して、「四方を施設」し、師子座に坐ったとする。すると、それに応えるように、今度は阿闍等の四仏が〔金剛界〕毘盧遮那佛を加持したとするのである。したがって、この四仏は、金剛界毘盧遮那佛の加持と「四方の施設」を契機に顕れた一切如来〔の受用身〕であり、換言すれば金剛界毘盧遮那佛が四仏を顕現させたとも解釈できる。このように『分別聖位経』は当所をあくまで毘盧遮那を中心に据え、四仏を毘盧遮那に従属する存在として解釈して、大胆に要約しているのである。また、このように要約することによって、毘盧遮那と四仏の関係性が整理されるとともに、四面大日の問題¹⁴等も解消し、より統一のとれた解釈に仕上がっている。

なお、I節の最後で、『分別聖位経』が意図的に「受用身成等正覺」を“金剛界毘盧遮那佛が受用身〔の姿・形態〕によって成道した”と解釈させようとしていた可能性を示したが、同様に、当所の「令往詣須彌山頂金剛摩尼寶峯樓閣」も、『初会金剛頂経』の文脈をある程度無視すれば、“〔金剛界毘盧遮那佛が〕須彌山頂金剛摩尼寶峯樓閣に〔一切如来を〕往詣させた”と読むことも可能である¹⁵。この文の直後の「至已（至り已りて）、*upasaṃkramya* 近づいて”を、『分別聖位経』が「集聖衆已（聖衆を集め已りて）」とことさらに言い換えているが、これはこのような第二の読みを指示しているかもしれない。

まとめ

以上のように『分別聖位経』本経の《序段》は、『初会金剛頂経』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観による成道と須彌山頂への移動および五仏の成立までを説く部分を、独自の解釈に基づき大胆に要約している。すなわち、教主成就に明かされていたアカニシュタ天の三世常住の「大悲毘盧遮那」を、閻浮提において一切義成就菩薩（釈尊）が五相成身観を修して成道した「金剛界如来」と同値して、「金剛界毘盧遮那佛」と規定し、この金剛界毘盧遮那佛がアカニシュタ天において成道した後に須彌山頂に移動し、四仏

『分別聖位経』について(2) (木村)

を顕現させたと解釈して、大胆に要約する。

すなわち、『初会金剛頂経』の長文で難解な五成就を説く部分を「金剛界毘盧遮那佛は色界頂の阿迦尼吒天宮に在し」の一語で表し、さらに一切義成就菩薩が閻浮提において一切如来の受用身の教えにしたがって五相成身観を修して成道する過程を説いた部分をほぼ完全に省略している。その後の、金剛界如来の一切如来の平等智を主とする徳性を明かす文と、宝灌頂によって観自在法智等の智を得たことを説く部分はほぼそのまま用いるが、次に続く須弥山頂への移動および五仏の成立が説かれる部分には、かなり手を入れている。すなわち、『初会金剛頂経』では、一切如来の受用身が、自分たちが成道させた金剛界如来を須弥山頂に連れて行き、自ら四仏の姿を現し、金剛界如来を自分たちの真ん中に坐らせたとしているところを、『分別聖位経』《序段》は、須弥山頂において金剛界毘盧遮那佛が四仏を顕現したと、大胆な解釈を加えている。

さらに、『分別聖位経』のアカニシュタ天における成道を要約した部分(金剛界毘盧遮那佛。在色界頂阿迦尼吒天宮。初受用身。成等正覺)は、『初会金剛頂経』の文脈に従えば“金剛界毘盧遮那佛は〔一切如来の〕受用身〔の教え〕によって成道した”と読むことができるが、受用身の教えによってではなく、“受用身〔の姿・形態〕によって金剛界毘盧遮那佛が成道した”とも読める。さらに二通りに読めるように『分別聖位経』は意図的に解釈の余地を残した可能性もある。

このように、『初会金剛頂経』では金剛界如来と同格の独立した存在とされていた四仏を、『分別聖位経』《序段》は種々の智を蔵している金剛界毘盧遮那佛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、要約している。

最後に、『序段』が何故このような形に作られたかについて考察して本稿を閉じることにする。

『分別聖位経』では《序段》に続いて《三十七尊出生段》と《三十七尊の加持と得益段》および《率都婆段》が説かれている。この《三十七尊出生段》で

は毘盧遮那仏が自ら証得した自受用智から四仏を始めとする金剛界三十六尊の出生を観想する観想法が説かれ、さらに《三十七尊の加持と得益段》にはその三十六尊の加持により種々の能力を獲得することにより毘盧遮那仏の身体を獲得すると説かれている。この二種類の観想法は、『分別聖位經』の中心部分を構成しているが、明らかに『初会金剛頂經』の五相成身觀とは別系統の観想法である。また、四仏を始めとする三十六尊が、毘盧遮那仏の自受用智から出生することを前提としている。すると、この『分別聖位經』の二種類の観想法は、四仏を五相成身觀を修して成道した金剛界如来と対等な独立した存在としている『初会金剛頂經』とは、相容れないことになる。もし、このような『初会金剛頂經』の教説と相容れない観想法をそのまま説くと、金剛頂系の正統な經典・儀軌とはみなされない危険がある。そこで、『分別聖位經』は、金剛頂經系の密教としての正統性を担保するために、《三十七尊出生段》と《三十七尊の加持と得益段》の両段の前に、『初会金剛頂經』を大胆に解釈し要約した《序段》を置いたと考えられる。そのために《序段》では『分別聖位經』の観想法と別系統の五相成身觀が省略され、四仏と毘盧遮那の関係性が外在的対等関係から内在的従属関係に切り替えられたと思われる。

また、このような四仏と毘盧遮那の関係性の変更を正当化するために、『初会金剛頂經』において四仏が毘盧遮那と対等の独立した存在とされているのは、あくまで閻浮提において一切義成就菩薩が一切如来の受用身（四仏）の教えによって成道し、四仏によって須弥山頂に連れて行かれ、四仏と協力して三十二尊を出生した時のはなしであり、アカニシュタ天の金剛界毘盧遮那佛の成道の場合とは異なる、とする暗黙の理論が構築されていたと思われる。そのために、《序段》においては、閻浮提における一切義成就菩薩の成道と五相成身觀の修習の過程が徹底的に排除されたとも考えられるのである。

〈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

『分別聖位經』について(2) (木村)

『国訳一切経』インド撰述部・密教部3、大東出版社、1931年

『新国訳大蔵経』密教部6、大蔵出版、1994年

『両部大経下』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 『金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經』(3巻) 不空訳, Vol.18,
207a-223b

『両部大経上』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『梵蔵漢対照 初会金剛頂經の研究 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

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) —経題と本經の基本構造—』『豊山学報』第66号、2023年3月。
- 3 T. No.865, Vol.18, 207a16-18、堀内本 §4。
- 4 ただし、当所の直前に大毘盧遮那が一切如來の心臓に住していたことが示されているので、当所において無数の如來の身を一切如來と言い換えたことにより、当所の「一切如來」は法身である大毘盧遮那をそれぞれ心臓に蔵した身体をもつ無数の仏身であることを示そうとしたとも考えられる。『初会金剛頂經』では種々の概念が「一切如來」と表現され、当經を解釈するための重要なキーワードとなっているが、本稿ではこれ以上立ち入らないことにする。
- 5 この後『初会金剛頂經』では、一切如來〔の受用身〕が主導するかたちで、一切義成就菩薩の成道と須弥山頂への移動が説かれるが、須弥山頂に至ると一切如來〔の受用身〕は阿閼等の四仏と呼ばれるようになる。この間、一切如來〔の受用身〕はどのような姿形をとっていたのか、どの時点で四仏の姿になったのか等、解釈さ

- れるべき問題がある。
- 6 T. No.865, Vol.18, 208a25, 堀内本 §31
- 7 この試みが成功したためか、或いは密教を取り巻く情勢が変化したためか、『初会金剛頂経』以降、インド密教では釈尊への拘りは急激に影をひそめたようである。
- 8 「唯願世尊諸如來。加持於我。令此現證菩提堅固（唯だ願くは世尊諸如來よ、我を加持して、此の現證菩提をして堅固にせしめよ）」(Vol.18, 208a22-23)、「*adhitiṣṭhata māṃ bhagavantas tathāgatā imām abhisam̐bodhiṃ dṛḍhikuruta ca*, 加持せよ 我を、世尊諸如來よ、またこの現証菩提を堅固にせよ」(堀内本 §29)。
- 9 「作是語已。一切如來入金剛界如來彼薩埵金剛中（〔金剛界菩薩が〕是の語を作し已えると、一切如來は金剛界如來の彼の薩埵金剛の中に入った）」(Vol.18, 208a23-24)、「*athaivam ukte sarvatathāgatā vajradhātos tathāgatasya tasmin sattvavajre praviṣṭā iti*// さて、〔金剛界菩薩によって〕このように言われると、一切如來〔の受用身〕は金剛界如來のその薩埵金剛に入った」(堀内本 §30)。
- 10 漢訳は、「以虚空藏大摩尼寶。灌頂（虚空藏大摩尼宝を以て灌頂し）」とする。
- 11 例えば、*niḥṣṛtya* を *nirhṛtya* (*nir-/hr̥*, abs.) 等に読み替えた可能性も考えられる。
- 12 善巧智の原語は、*kausālyā* 等が考えられるが、『分別聖位経』が原文の改訂を最低限におさめようと試みたとすると、*tā* を *jñā* あるいは *prajñā* 程度の改訂に留めたとも考えられる。
- 13 『初会金剛頂経』の梵文に最低限の改訂を加え、所々を省略することにより、さほど無理なく梵文を作ることが可能と思われる。仮に試案の一例を次にあげる。「*sarvatathāgathāḥ sattvavajrān nirhṛtyākāśagarbhamahāmaṇiratnaṃ tenābhīṣicyāvalokiteśvaradharmajñānam utpādyā, sarvatathāgataviśvakarmaprajñāyāṃ pratiṣṭhāpya*」(下線は改訂箇所)。
- 14 金剛界如來を一切の面に安立した（一切面安立、*sarvato mukhaṃ pratiṣṭhāpayāṃ āsur* すべてに面して坐らせた）とは、すべての方角（四方）を向いて坐らせた、と解釈できるが、物理的に不可能なので、四面大日の像などが作られるに至った。
- 15 その場合には『初会金剛頂経』の *upasaṃkrāntāḥ* を『分別聖位経』が使役形の *upasaṃkramitaḥ*, *upasaṃkramtaḥ* 等の単数形に直したか否かによって漢文の読みが決定されると思われるが、梵文原典がない現状では確定出来ない。『初会金剛頂

『分別聖位経』について(2) (木村)

経』の「往詣」を『分別聖位経』が敢えて「令往詣」としていることは、単数形への改訂を示唆しているかもしれない。

豊山学報・第67号抜刷
令和6年3月発行
真言宗豊山派総合研究院

『金剛頂経』和訳(八)

高橋尚夫

『金剛頂經』和訳(八)

高橋尚夫

本稿は第六・大三法羯の四種印智を説く段である。慶喜蔵によれば、以下の如くある。

〔一〕大印智 H251~256-2

〔二〕三昧耶印智 (三昧耶会・諸印の印相) H263~271-2

〔三〕法印 (三昧耶会諸印の真言) H278~284

〔四〕羯磨印智 H285~291-2

そこで、「本尊の真言を授けて四種印智を教えるべし」(tato hṛdayaṃ dattvā svakuladevatācaturmudrājñānaṃ śikṣayet) (H250) 云々より、「金剛鈴を振うべし」(vajraghaṇṭā tu cālayed) (H298) というまでの章句が、義利悉地等 (第五・悉地を成就する智：前稿『『金剛頂經』和訳(七)』参照) も成就したので、自加持等によって本尊瑜伽の生起を成就すべきことと、成就者の精進力を生じさせるために称賛を説くべきであるということの二つの義を示すために、示されたのである。

とある。本尊と行者との入我我入の次第を説く箇所である。大印とは本尊の影像を憶念することであり、三昧耶印とは本尊の誓願が印契によって標され、法印とは本尊の真言 (心呪) である。羯磨印とは本尊の事業 (はたらき) が印契によって標されている。入我我入は身口意の三密瑜伽によるべきで、本来は同時に観修されるべきものであろうと思われるが、經典には四印の記述は各別に記されている。実修にあたっては行者は各自組み合わせよとのことかも知れない。また、後期インド密教における、三昧耶薩埵 (samayasattva) と智薩埵 (jñānasattva) の合一も

『金剛頂経』和訳(八)(高橋)

説かれている(H254~256)。我々の『金剛界念誦次第』における「現智身・見智身・四明・成仏」に当たる次第であり、大事な箇所であるので本来ならば検討すべきであるが、本稿の和訳という制約と、紙数の超過を畏れ割愛する。以下の拙稿を参照されたい。

- 「『初会金剛頂経』における「金剛薩埵成就法」について」『仏教学(38)』山喜房仏書林、1996年

瑜伽密教の中心である本尊瑜伽の行法のうち「金剛薩埵成就法」を取り上げ、瑜伽密教の巨匠、アーナンダガルバ、ブツダグフヤ、シャーキャミトラ三者の観修法を比較研究したもの。(A5判、81~103頁)(23頁)

- 「アーナンダガルバの金剛界成就法について」『佐藤隆賢博士記念論文集』記念論文刊行会、平成10年5月

アーナンダガルバの金剛界三十七尊すべてに渡る瑜伽観法を明らかにしたもの。(A5判、85~110頁)(26頁)

なお、最近以下の論文が公表された。是非とも参照されたい。

種村隆元「『真実撰経』「金剛界大マンドラ」章所説の大印の実践——Preliminary Edition, 和訳註、および内容分析——」『川崎大師教学研究所紀要』第7号、川崎大師教学研究所以立50周年記念、2022年

参考文献

略号

梵文テキスト

H 堀内寛仁「梵藏漢対照 初会金剛頂経の研究 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 Śraddhākaravarman, 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 ナルトン版西藏大蔵経 大正大学 No.432 ja 213~440

漢文テキスト

不空 不空訳『金剛頂一切如来真実撰大乘現証大教王経』三巻、大正蔵 18、No.865

施護 施護訳『仏説一切如来真実撰大乘現証三昧大教王経』三十巻、大正蔵 18、No.882

二巻 不空訳『金剛頂一切如来真実大乘現証大教王経』（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 Ānandarabha; Sarvatathāgata-tattvasaṃgrahamahāyānābhisamayānāma-tantravyākhyā-tattvālokakāri-nāma (P No.3333, Vol.71, D No.2510)

釈友 Śākyamitra; Kosalālaṃkāratattvasaṃgrahaṭīkā (P No.3326, Vol.70, 71, D No.2503)

覚密 Buddhaguhya; Tantrārthāvatāra (P No.3324, Vol.70)

註釈和訳

遠藤祐純『Ānandarabha 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

〔PA〕 Mantrakālaśa, lha bstan po, zhi ba'dod “Śrīparamādyamantra-kalpakhaṇḍa-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

〔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

第六・大三法羯・四種印智

H250 次に、心呪を授けて、自部の本尊の四印の智を教示すべし。次の儀則によって述べるべし。

「汝はいかなる他の者に対して、[また] これらの印に通じていないものに対して一印をも示すべきではない。それは何故かとならば、実に、次のように大曼荼羅を見ることのないそのような有情たちは、印縛をなしたとしても、その時は、そのような彼らには悉地はないであろう。そして、彼らは疑惑を生じ、災いを回避せず、たちまち命を落とし、無間大地獄に落ちるであろう。そして、[乱りに教示した] 汝自身もまた悪趣に行くであろう」と。

〔慶喜蔵〕 (P 162b1~, D 143b1~)

「次に、心呪を授けて」というのは、灌頂の後、汝は義利悉地等の中から、「何を欲するのか」と尋ねて、何であれ欲するところのものを彼に示して、義利悉地等を成就するために、その心呪と、成就者の花が本尊の身のところに落ちたその〔本尊の〕心呪を授けるのである。誰でも金剛薩埵等を欲するけれども、その悉地 (P de ni dngos grub, D don gyi dngos grub 「義利悉地」; Pをとる) 等がないもの、彼に対しては vajrasattva 云々の心呪を授けるべきである。それ故、次のように示されている。すなわち、義利悉地等を成就せんと欲する者、彼に対して二つの心呪を授けるべきである。また、誰であれ、吉祥金剛薩埵等の大印、あるいは、三昧耶と羯磨印を成就せんと欲する者、彼に対しては vajrasattva 云々と自の本尊の心呪を授けるのである。法印を成就せんと欲する者、彼に対しては法印のみを授けるべきである。心呪を授けて何がなされるべきかとならば、

「自部の本尊の四印の智を教示すべきである」と説くのである。自分のでもあって、部族のでもあることによるならば、「自部」である。ある花をある部に落とすこと、それは如来と金剛と蓮華と宝の部の区別によって四種である。すなわち、そ

れによって一切の部の共通の儀則を示したのである。そこにおいて、自部の本尊である如来等の四印は、大印と三昧耶〔印〕と法〔印〕と羯磨印であって四種である。それらの智は、大印等の決定であって、それを教示すべきであると顕示されたのである。それによってまた、(P 163a)次のように示したのである。すなわち、一切の悉地において自の本尊の身に面前して四印によって刻印すべきである。

この「印に通じていないもの」というのは、大印等のこれらの四印について、通達しておらず、知らない者、(D 144a) それにおいてである。

「他の誰かある者」というのは、金剛界大曼荼羅に入らない者、それが「他」である。かくの如くならば、〔曼荼羅に入らない〕他の者と、理解できなくて無知の者、その〔両者〕においてである。

「いかなる印も示すべきでない」というのは、三昧耶を知らず、曼荼羅に入らない者に対して、四種の印を含めた印を示すべきでないのみならず、一印すらもまた示すべきでない、「gang yang rung ba (*anyatara*, 経典には *ekatara* とある)」の語によって示したのである。何故「一印をも示すべきでない」のかとならば、「それは次のように」云々と説くのであって、それは理由を説くのである。

「大曼荼羅を見ることなく」というのは、三昧耶を知らないことである。「印を結ぶことをなすならば」というのは、大印等の事業を成就すべきために、大印等を結ぶことに勤修をなすことである。「その時、彼等にはそのような悉地はないであろう」というのは、大印等における事業の悉地が説かれることがあるが、それを勤修したとしても、彼等は大曼荼羅を見ないが故に、それぞれに成就することはないのである。「そこで彼等は疑惑を生じるであろう」というのは、その時、印を結ぶことに勤めても、彼等は結果を得ることがないが故に、疑惑を生じて、これは如来によって説かれたのではないのかと疑惑をもって思うのである。

「災いを回避せず」というのについて、災いとは、世尊のお言葉に違越することである。そのお言葉は以下である。『(P 163b) 大曼荼羅を見ないが故に、いかなる印であれ、一つをも結ぶことをなさず、勤修をもなさず』ということで、これ(印不縛)を回避しないのが、災いを回避しないことである。さらにまた、如来のおっしゃることに疑惑するのが災いであって、それ(疑惑)を回避しないのが、災

いを回避しないことである。災いを回避しないこと、それに由るならば、「**たちまち命を落として**」というのは、百年の時を得て住する業があるが、それもまた (D 144b) 印を結ぶとき、その時には寿命は満たされることなく死ぬであろう。死すべき所作をなして後、無間大地獄に墜ちるであろう。正法を捨する事業をなしたが故であるという密意である。「**汝自身もまた悪趣にいくであろう**」というのは、私の言葉より違越することと、有情を騙したが故である。

〔**釈友**〕 (P 122a8~, D 104a7~)

曼荼羅の事業を示すこと、それらは四印の瑜伽によってなすべきであると説く時、それらの印は説かれず、それによって (D 104b) それを教示すべきために、「次に」云々当の経文が説かれるのである。「**心呪を授けて、自部の本尊の四印の智を教示すべし**」云々について、そこにおいて始めにまず、「**自部**」とは、如来部等である。そこに「**本尊**」とは如来等である。それらの「**四印**」とは、大印と三昧耶印と法印と羯磨印等である。その智であることによるならば、「**自部の本尊の四印の智**」である。「**教示**」(bslab pa: śikṣayet) とは、教誡 (man ngag: upadeśa) が示されるべきである。如何に推し量るか、それを示すべき為に「**儀則が次のように**」と説かれるのである。その儀則は何であるかとならば、それ故に「**汝は示すべきではない**」というのである。どうして一切に対し説くべきではないか、とならば、語ることなくして、他のいかなる者に対しても説くなかれということである。誰であるかとならば、「**他の者**」とは、外道たちである。どうしてこの教えに入る者に対しても説かないのか、とならば、それはまた、「**印に通じていない者**」に対しては示さないのであって、これらの印において通じているならば [示す] という意味である。誰であれ、印に通じていない者はよく了知することが出来ないと言って、もし印を知らない者に対して示さないならば、もしそうならば、誰に対しても示すべきではない、ということとなり、初心者はずべて印を知らないのである。[それは非理であり] それによるならば、「**印に通じていない者**」というのは、三昧耶を知らない者という意味である。つぎのように示す。曼荼羅に入る時、金剛薩埵女の印を結ぶことによるならば、三昧耶を得ることになるのであり、遍入して清浄

となったその時、金剛阿闍梨は金剛弟子に印を示すのである。それによるならば、三昧耶を得ない者、彼は諸印に (P 123a) 通じる者ではなく、彼に対しては示すべきではないのである。一切の印を示すべきではないのみならず、一印すらをも示すべきではないのである。

「示すなかれ」と説く時、示したならばいかなる過失があるのかと問うならば、「それは何故か (D 105a) とならば」云々というのである。「実に、次のように」(tathā hi) 云々によって、過失であること、それを詳しく示している。「大曼荼羅を見ることのない」というのは、これによって三昧耶を知らないことを示したのである。「印を結ぶことをなすならば」というのは、印縛をなすならば、ということである。その時、彼等は三昧耶を得ること無く、また、微細金剛を観修しないことによって、そのように成就しないであろう。彼等は真言行の理趣において疑惑を生じるであろうが、《我々はこの瑜伽の儀則を有する者ではない》と、自分の過失を見ることが無いであろう。それによるならば、彼等は「災いを回避せず」というのである。「災い」とは、世尊金剛手の教えを超えることである。それを回避しないならば、その時にはたちまち (sighram) 死ぬことになり、命終するという意味である。しからざれば、悪趣に墮するであろうといわれる。「汝自身」というのは、三昧耶を知らないものに対して印を教示した汝である。「儀則に説かれたとおりに印を教示すべきである」とこのように説くことを示して、今は印を教示すべきである。

[一] 大 印 智

(1) 一切如来薩埵成就法・大印智 (一切如来現等覺)

H251 そこで、一切如来・薩埵¹を成就する大印の智がある。

- 1) 心を観察することから始めて、「金剛界よ」と唱えつつ、
自身を仏の姿 (gzugs; bimba) を [取ると観想し]、金剛日 (毘盧遮那) なりと成就すべし²。(Tib. による)
- 2) この [印] によって成就するや否や、智と寿命と力と若さと遍行性 (sarvagamitva-) を獲得する。仏性もまた得難からず。

一切如来現等覺印である。

【訳註】1 「一切如来・薩埵」 Skt. sarvatathāgatasattva-, Tib. de bzhin gshegs pa thams cad kyi sems dpa', チベットによれば「一切如来の薩埵」とあるが、**慶喜蔵**の釈によれば、一切如来とは五仏であり、薩埵とは三十二菩薩のことである。「一切如来・薩埵」と記しておく。

2 Tib. / sems rtogs pa nas brtsams nas ni // rdo rje dbying zhes brjod byed cing /
/ sangs rgyas bzugs su bdag bsgyur la // rdo rje nyi ma bsgoms par bya'o //
により訳したが、サンスクリットと漢訳は以下である。

cittajñānāt samārabhya vajrasūryaṃ tu sādhayet /

buddhabimbaṃ tu* mātmanam vajradhātuṃ pravartayet // *tu mātmanam →
svam ātmānam ?

「心を知ることから始めて、仏形を有する [自分] 自身を、金剛日なりと成就すべし。
金剛界 [よ、という真言を] 誦すべし」

不空 「從心智応発 応観金剛日 観自為仏形 応誦金剛界」

施護 「先從心智發生已 次応観想金剛月 自身即是諸仏形 復当観想金剛界」

すなわち、次下の諸釈によれば、心の観察とは、第一通達菩提心のことであり、五仏を成就する五相成身観のことである。金剛日が**施護**では金剛月になっている。

施護は第二修菩提心の月輪ととったのであろうか。

慶喜蔵 (P 163b4~, D 144b2~)

H251-1) 「そこで、一切如来の」云々について、「そこで (te nas; atha)」と言う語は、すぐさまである。一切如来でもあって、薩埵であることによるならば「一切如来の薩埵」であって、如来たちと金剛薩埵をはじめとし、金剛遍入 (金剛鈴菩薩) に至るまでの薩埵たちである。彼等の悉地が「大印」であって、彼等の身印について、一切如来の薩埵を成就する大印であると言われる。その「智」が確実に説かれるべきである。

「心を観察することから始めて」というのは、金剛合掌と金剛縛を結んで、金剛縛を心臓にて引き裂くべし。それより金剛遍入を生じて堅固になし、金剛跏坐して金剛縛を押し当てて跏趺に置く。自の心臓に五鉗金剛杵を思い、禪定 (P 164a)

と無色定を現前して、意成身の最後有の大菩薩である一切義成就の身が、繒綵と宝冠による灌頂を得、色究竟宮の菩提場の獅子座に自ら坐すとするべし。次に、毘盧遮那と阿闍等の印を如実に結ぶ瑜伽によって、om cittaprtivedham karomi / という〔真言〕より始めて、[om] yathā sarvatathāgātā[h] tathāham / というまでに、〔五〕現等覚を現証 (D 145a) して、jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ と唱えて、意に叶った瑜伽によって毘盧遮那を始めとする五如来無辺身に入り、自身において加持等をなす。

「金剛日を観修すべし」というのは、金剛日の光明の観察は世尊如来金剛日であって、金剛日を観修すべきである。そのものを示せば、「仏の姿を自身となして」と言うのである。その意味はすなわち、金剛日の光明の輪によって観察された仏陀の姿ということであって、毘盧遮那等の如来の身を観修すべきである。このように観修することは、自身或いは面前になされた存在によって、それより歓喜すべきために「自身となす」というのである。何を唱えて観修すべきかとならば、「金剛界よ」と唱えつつ」というのである。五如来の総呪である vajradhātu というのを唱えることをなして完誦するのである。次のように示して、自加持等の一切を (P 164b) なして、最勝覚〔印〕と触地印と最勝施〔印〕と最勝三摩地〔印〕と無畏〔印〕等の印を結んで、毘盧遮那等の身を自身と観修すべきである。

H251-2)「それによって」というのは、毘盧遮那等の大印によってである。「成就するや否や」というのは、その身を生じる悉地のみによってである。「智」とは三世無障礙〔智〕であって無碍である。「寿命」とは、如来のように、以後は果てなき間生きることである。「力」とは身力と、処と非処とを知る十力等である。「若さ」とは十六歳の形相を有する (D 145b) 姿であって、これら一切を得ることとなるのである。「遍行性」(P kun du 'gro ba nyid, D kun du bzang bo nyid「普賢性」：Pをとる)とは、十方に行くことと、仏性であって、これらを身そのものによって得ることとなるのである。

〔釈友〕 (P 123a7~, D 105a4~)

そこで、しばらくまず、一切印の根本となることであるならば、大印が説かれ

るべきである。それによるならば、それは「一切如来」云々と示される。「一切如来」とは、仏と菩薩たちを摂受している。一切如来でもあり、薩埵でもある (P 123b) ならば「一切如来の薩埵」である。彼等の「成就」とは希求するところの義利をお与えになることである。それも、印等がなければ生じることは無く、それらの印も種類が多いので、それより区別をなすべき為に「大印」と説くのであって、その「智」である。そこで、まず始めに、如来の大印成就法を説く。以前説いた儀則によって、如実の処に坐し、これら一切は心のみであると知ることが「心を観察 (D 105b) すること」であって、それによって心観察の相を第一現等覚の真言 (om cittapratiivedham karomi) であると示したのである。そこから始めて、第五の真言 (仏身円満) にいたるまでで、一切如来として自らを現等覚する。次に金剛日の羯磨印を結び、^{うなじ}項の所に光明の輪を想う。それも、一切の暗黒を鎮める相である日輪を観修し、夜でも昼の如く、暗黒もまた日輪の如くに輝くと想うべきである。その日光の輝きも、虚空界に至るまで拡散し、自身を仏の姿であると観修し、金剛界の真言を唱えるべきである。それが仏の「大印の智」である。

「成就するや否や」というのは、印において自在を得るや否やという意味である。「これによって」というのは、示された否やの印である。「智」とは、三世において無碍にして無障なる [智] (三世無障礙智) である。「寿命」とは、長遠なることである。「力」とは、身体の [力] であって、いかなる一切有情によっても破壊されないものとなる。(P 124a) 「若さ」とは、百歳であっても十六歳の如くなることである。さらにまた、「遍行性などを獲得する」というのはまた、仏の印を成就することによって、仏性をも獲得することである。これは、福德と智慧の積集を円満しない時においても、瑜伽を観修する力によって、仏身の印の姿を成就するのみで果を [得ることを] 示したのである。何であれ、非常に得難き主宰である仏性となること、それもまた得ることになるであろうという意味である。

(2) 金剛薩埵成就法・大印縛

H252 次に、金剛薩埵を成就する大印の縛がある。

- 1) 誇らしげに¹ 金剛杵を抽擲し、金剛慢(自身金剛薩埵なり)を起こして²、身・語・心金剛の「瑜伽」によって、自ら金剛薩埵となるべし。(〔VS〕〔北村〕 p.216, 539)
- 2) この「印」によって、遍行者、一切の愛欲の主、安樂を有する者、神通・寿命・力・姿の最勝を持つ、金剛薩埵と等しい者となるべし。

【訳註】1「誇らしげに」Skt. *sagarvam*, Tib. *bsgyings bcas* 「慢を持して」とある。

2「金剛慢(自身金剛薩埵なり)を起こして」Skt. *vajragarvām samudvaham*, Tib. *rdo rje bsgyings par sems bskyed de* 「金剛慢を心に生じ(金剛薩埵なりと心に思う)」とある。

〔慶喜蔵〕(P 164b4~, D 145b1~)

H252-1)「次に、金剛薩埵を成就する大印の縛がある」というのについて、「次に」という語は説き終わった。不壞の薩埵が「金剛薩埵」である。その「成就」とは、現証することである。そのための「大印」とは、金剛薩埵の身の大印であって、その「縛がある」というのは、それを結ぶ相を説くということである。

「誇らしげに金剛杵を抽擲し」というのは、慢によって称揚した左の金剛拳に鈴を持ち、内に向けて、左の側面に置くこと、それによって慢を具するならば「誇らしげに」である。右手で金剛杵を抽擲して投げ上げて執持をなすことによるならば、「誇らしげに金剛杵を抽擲して」というのである。このように、誇らしげに金剛杵を抽擲して、その金剛杵を自の胸に称揚の仕草(*tshul: naya*)で(P 165a)安立をなすことが金剛薩埵の身印の仕草であって、自身がその慢の瑜伽によって住して観修すべきである。何故この身印のみによって世尊金剛慢の大印を生ずるのかとならば、身・語・心の金剛によって「金剛薩埵と自らがなる」と説くのである。薩埵跏坐によって吉祥金剛薩埵の姿勢(*dbyibs*)によって住する、これが「身金剛」である。*hūṃ*字より舌に白色の五鈷金剛杵を思い、*vajrasattva*と誦すこと、それが「語金剛」である。そのように観修すること、それが「心金剛」である。これら身・語・心の金剛によって吉祥金剛薩埵に自らがなるのである。

H252-2)「**ni (tu)**」(*'dis ni...*)というのは、確実に持することであって、それ

らによって生じて、真実の自己がその理趣にて観修するという意味である。つぎのようにまた、(D 146a) 色・形と座と名と手相 [印] などを区別して、多種で広大なる身秘密、それが知られるべきである。

「金剛語の瑜伽によって、法印の自性を述べる。

金剛語は音声を離れている。それは明らかに述べる秘密である。

自心を観察することによって、月輪 [上] 金剛杵を観修す。

観修して、三 (身・語・心) は一理趣であるというこの心秘密を知るべきである」と、説かれている。次のように説かれている。すなわち、金剛遍入を如実に生じて、vajrasattva と意に唱えて、一切法は無我なりと観修すべし。次に、月輪の形があり、その上に第二の月輪があつて、その第二の月輪は vajrasattva という心呪を具することにより、五鉤金剛杵となる。金剛杵の中央に vajrasattva を布置し、vajro 'ham と言う金剛の我慢 (我は金剛薩埵なり) を生じて金剛杵そのものが (P 165b) 薩埵加持の瑜伽によって、金剛薩埵そのものと [なる] 想い、mahāsamayasattvo 'ham という [真言] によって、我慢を生じ、金剛薩埵の三昧耶印を結び、samayo 'ham という [真言] によって、三昧耶薩埵を観修し、三昧耶印そのものと、samayasattva adhiṣṭhasva mām という [真言] によって、自身を加持して大印を想うべきである。次に、智薩埵を如実に遍入して、我に加持することなどをなして、供養し、恭敬し (P phyag rgya byas, D phyag byas: D を取る)、大印を結び vajrasattva と唱えて、金剛薩埵を自身と観修すべし。

「それによって」云々について、吉祥金剛薩埵の大印を得ることが、「それによって」であり、「遍行者」というのは、一切の世間界において一刹那に行つて到達するものであり、「一切の愛欲の主」というのは、一切世間界に住する愛欲の色・声・香・味・触等の主であつて、享樂をなしてそれらの主となることであり、「安樂を有する者」とは、ここに一切の苦が生ぜず、一切の安樂が生じる、それゆえ安樂を有するであろうと説くのである。「神通・寿命・力・最勝の姿等、金剛薩埵と等しい者となるであろう」というのは、神通と寿命と力と姿等、金剛薩埵と等しくなつて、後に金剛薩埵そのものとなるのである。

〔積友〕(P 124a3~, D 105b7~)

H252-1) 仏の大印を説き終わった。今は転輪の大印を教示すべき為に「次に」云々と説くのである。「金剛慢を心に生じて」というのについて、「金剛慢」とは、金剛薩埵(D 106a)の大印であって、そこに真言行者の身を生じるべきであるという意味である。それはまた、変[身]のみを尽くすだけでは無く、さらにまた、「身語心の金剛によって」というのであって、我は金剛薩埵であると身語心の金剛を觀修することである。「誇らしげに(慢)金剛杵を抽擲し」というのについて、「誇らしげに(慢)」¹とは、左の金剛拳を腰に置くことであると示して、プライド(bsnyems pa)を有することによるならば「誇らしげに」(bsgyings bcas; sugarvam)である。それは何であるかとならば、金剛[杵]といって、右手にある五鈷[杵]において、「誇らしげに金剛[杵]を」というのである。それを「抽擲する」とは、二種あって、大地を摂受するなどの場合には、中央から持して、繰り返して牽引して持すところの抽擲と、平静な状態で坐しているときに、自分の心臓に高拳の仕草で置くところの抽擲である。このように慢を具有する金剛²を抽擲すること、それもまた、最初に加持などをなしてからである。

H252-2) 金剛薩埵の大印を成就して、今はその悉地の果を示す。すなわち、「遍行」とは、他の世間界に行く故である。同様に、「一切の愛欲の主」というのは、一切の欲界の主が「一切の愛欲の主」であって、主宰となることである。そこにおいて安樂があることによるならば、「安樂を有する者」であり、それによって、病無きことを示すのである。「神通」とは、自在である。「寿命」とは、長く生きることである。「力」とは、身体の[力]であって、山を牽引することなどである。「姿」とは、相(mtshan名?)などによって莊嚴することである。「最勝」とは、それらによって最勝となることであって、神通・寿命・力・姿の最勝などによってである。このようであるならば、金剛薩埵の大印を觀修することによって、真言者は金剛薩埵と相似となるという意味である。

〔訳註〕1「誇らしげに(慢)」P bsgyings pa, Dには、rdo rje bsgyings pa「金剛慢」とある。

「金剛慢」の Skt. は vajragarva であるが、この句は Skt.1b の vajragarva ではなく、Tib.1c (bsgyings bcas)、Skt.1a (sagarvam)「誇らしげに」をさしているのであろう。「bsgyings bcas」とありたいところである。

2 「慢を具有する金剛」 bsgyings pa dang bcas pa'i rdo rje とあるが、「誇らしげに金剛杵を」の意味であろう。

H253 3) 身・語・心金剛の〔瑜伽〕によって、そのように画像に依止して、標幟の〔諸〕印を備えた大薩埵たち（金剛王以下の諸尊）を成就すべし。

4) そこで、ここに《一切儀軌の成就法と悉地と成就者たちの大事業(羯磨)》が[あるが、それらを]私は順次に説くであろう。

5) まず、毎日、時宜を得て、自加持（本尊加持）等を同様になして、一切を成就すべし。しかる後は意のままにせよ。

慶喜蔵 (P 165b8~, D 146b3~)

H253-3) 今は「身・語・心金剛の」云々によって、金剛王等の印を結ぶ相を樹立することを示したのであって、それに由るならば「身・語・心金剛 (P 166a) によって」というのは以前の如くである。「そのように画像に依止して」というのは、描かれるべきものであるならば「画像」であって、金剛王を始めとして金剛遍入に至るまでである。それらに随順するのが「依止すること」であって、金剛鉤によって一切如来を集会せしめるということから、金剛鈴によって一切如来を遍入せしめるということまで知るべきである。描かれたもの、それに依止して、画像の如くに知るべきである。それに由るならば、描かれたものに随順するように、「そのように画像に依止して」というのである。

「標幟の諸印を備えた」というのは、鉤等がそれらの標幟の印であって、それらを備えていて、それを具足して金剛王等の大薩埵たちを觀修すべきである。次のように示す。すなわち、吉祥金剛薩埵の悉地と相似に、一切の儀則を随行して、画像を描く儀則において、それらの大印を描くことを説き、それに依止して金剛王等、それらの標幟である金剛鉤等を手にとって、金剛王等を觀修すべし。この経

典のみによって瑜伽が説かれるのであり、「心のみにおいて、等引するのが瑜伽といわれるのである」と説かれるからである。「毘盧遮那等、これらを自身に加持することをなして成就すべし」と示されているからである。

H253-4)「そこで」云々と説くのであって、「ここに」というのは、瑜伽タントラにおいてである。「一切儀軌の」というのは、上述の如く説かれた大印〔の儀軌〕である。「成就法」というのは、自の身体(P 166b)に智薩埵を如実に入れて、一つとなると専念することであり、この成就法によって大印等を成就することである。「悉地と成就者たちの大事業(羯磨)等」というのは、悉地等を成就して円満したものたちの大印の「大事業」であって、最勝の事業である。「仏随念を成就するならば、仏たることと速やかになる」(出典不詳)云々である。「順次に説くであろう」というのは、一切の儀軌の成就法と悉地と成就者たちの大事業、それら一切を順次に如実に説くべきであり、相互に混せて〔説くべき〕ではない。

H253-5)「先ず」というのは、誦呪と観修の開始である。「毎日」というのは、日々にである。「時宜に」というのは、午前と昼と午後と夕刻である。「自加持等を同様に」というのは、その後また、他のタントラに説かれているように、自加持等をなしたのち、所作があるけれどもなさないことはないのである。「一切を成就すべし」というのは、誦呪と観修によって大印等を生じるべきである。「しかる後は(D 147b) 意のままにせよ」というのは、大印等を観修することと誦呪によって厭倦し疲労して印を結べなくても、誦呪と観修はなすべきである。次に疲労と厭倦から離れたならば、再びまた、印を結んで誦呪と観修をなすべきである。これによって次のように示すのである。すなわち、

もし曼荼羅の禁戒を円満せんと欲するならば、その時は自身を守護し、沐浴等の一切の儀則を随行して、碎罪の印によって罪惡を碎くべきである。次に、如(P 167a) 来の瑜伽によって毘盧遮那等の身を生じて、その部の瑜伽によって金剛薩埵等の身を想い、心を観察することなどの次第によって、自の〔本尊との〕瑜伽を観修して、自身を円満し、それらの大印を如実に結んで、虚空と等同の瑜伽によって自の心臓に三千の仏国土と等同の月輪を想い、金剛因〔菩薩〕の印によって金剛界大曼荼羅を化作し、自身を金剛薩埵と想い、遍入の儀則によって入り、悉

地の金剛禁戒に至るまでの儀則をなすべきである。

このことは、ここに自加持等をなして、次にその後、自の身体に一切の尊を入れて、自の住処に建立して、四印によって刻印し、加持し、灌頂して、一切の供養によって供養して、一切の真言をそれぞれ誦呪すること十万遍なすべきである。

もし、観修せんと欲するならば、同様に一切の尊を自の身体に入れて、一切の儀則を随行して、再び虚空と等同の瑜伽によって自の心臓に入れ、同様に金剛因の羯磨印によって金剛界大曼荼羅を化作し、四印の曼荼羅に説かれる (D 148a) 五つの心呪によって一切の尊の色身を化作し、各々の住処に安置すべきである。

oṃ vajradhātu sattvavajri / ratnavajri / dharmavajri / karmavajri (P omits) /

oṃ vajrasattva hūṃ / vajrasattva / vajrarāja / vajrarāga / vajrasādhu /

oṃ vajraratna hūṃ / vajraratna / vajrateja / vajraketu / vajrahāsa /

oṃ vajradharma hūṃ / vajradharma / vajratikṣṇa / (P167b) vajrahetu / vajrabhāṣa /

oṃ vajrakarma hūṃ / vajrakarma / vajrarakṣa / vajrayakṣa / vajrasannidhi /

vajralāsyē / vajramāle / vajragiti / vajranṛti /

vajradhūpe / vajrapuṣpe / vajrāloke / vajragandhe /

vajrāṃkuṣa / vajrapāśa / vajrasphoṭa / vajrāveśa /

という語のみによって一切 [の尊] をそれぞれの住処に建立して、oṃ vajrātmako 'haṃ と誦して、自身を不壊なる者と観修す。oṃ svabhāvaviśuddho 'haṃ と言うのによって、一切法は無我である。oṃ sarvasamo 'haṃ と誦して、無我の平等性によって金剛界大曼荼羅の一切の尊と自身とは平等であると想うべきである。次に、我は自ら金剛界であると、金剛界大曼荼羅の慢を生じるべきである。次に vajrasattva と誦して、毘盧遮那等の自性として自身を観修して、一切の尊の御口から vajrasattva という語が出でると信解すべきである。かくの如きによって一切を誦することとなるであろう。このように金剛界大曼荼羅を目の当たりに見るまで、それまで毎日観修すべきである。さらにまた、三三摩地を先として、6

ヶ月、或いは1年の間まで観修すべきである。[以上] 阿闍梨の増上力である。

弟子の増上力に於ける自加持等は次のように知るべきである。自の守護と、沐浴と、さらなる自の守護と、処の守護もまたなして、自の尊(本尊)が前に(D 148b) 坐すと請して、礼拝と、懺悔と、福德に対する随喜と、勧請と、請求と、廻向と、発菩提心と、三帰依を行ずることなどを随行して、金剛合掌と金剛縛を結んで、金剛合掌を心臓に解いて、金剛遍入を生じて、堅固になし、無我を観修することと月輪等を以前の如くに観修して、自の尊の大印を如実に結ぶべきである。次に智薩埵を如実に入れて、大印を成就してのち、*jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ* と誦して、意に依る善瑜伽によって一切如来を自の身体に入れて、自の三昧耶印とによってよく成就して、自の尊と一切如来を法[印]と羯磨[印]と大印によって刻印して、部の三昧耶[印]によって自身を加持して、自の部の灌頂によって灌頂して、[金剛]嬉女等四の秘密供養によって供養して、一切如来に頂礼し、自の大印をよく観修して、*vajrasattva* 云々によって自の尊の真言を誦し、1年の間、毎日四時に観修すべきである。[以上] 弟子の増上力である。

〔釈友〕(P 124b5~, D 106a7~)

H253-3) 仏の大印と金剛薩埵の大印を説き終わって、残りの薩埵たちの大印があるが、それは「身・語・(D 106b) 心金剛の」云々によって一緒くたに纏めたのである。次のように示す。加持等をなして、それぞれの薩埵によるそれぞれの印があるが、それぞれを持するか、あるいは手を観修して、それぞれによる羯磨印がそれぞれあるが、それぞれの仕草をなして、適所においてそれぞれの姿を自身と想う。衣服と飾りを具した曼荼羅を見たように、それと同様に自身を想い、それぞれの薩埵の身・語・心金剛と自身が不離であると観修するのである。「標幟」とは、衣服や飾りなどである。「印」とは、四種である。それらを(P 125a)「備えた」とは、それを具足していることである。「大薩埵」とは、金剛王等である。「成就すべきである」というのは、大印の姿を成就すべきであるという意味である。説示するやいなや、經典に印成就がほんの少し説かれ、ほんの少しは説かれていない。ほんの少し説かれたとは、大印成就は説かれたが、加持等や本尊遍入は説かれな

いのである。それ故、説かれていないことを示すために、「そこで」云々の經典の説示があるのである。

H253-4)「そこで」というのは、過ぎるやいなやである。「一切儀軌の」というのは、大乘を現証することと三界を降伏することなどである。「成就法」というのは、印を円満に成就することであり、所作の積み重ね、乃至、大印の事業を究竟する可能性、それが「成就法」といわれるのである。「悉地」とは、大印を円満することである。成就し、円満することなどによる大事業 (las chen po) 等が、それぞれの印のそれぞれの事業である曼荼羅に説かれている、それが大事業と説くのである。それを「説くべきである」というのは、よく分別して示すべきであるということである。一時にかとならば、そうではない。しからばどのようにかとならば、順序に随って臨むのであって、次第にという意味である。

「成就 (D 107a) と、成就法と、悉地等の大事業などは次第の如くに説かれるべきである」(出典不詳) と説かれていることによるならば、説示がなされたように、そのように説くことに従事する、そのためにまず、毎日悉地を説くべき為に「まず、毎日」云々と説くのである。

H253-5)「まず」というのは、始めにである。「毎日」といいうのは日々である。何によりかとならば、成就法 (las kyi mtha'; *karmānta, sādhana*) によりである。「時宜を得て」というのは、ウツラタントラによる、四時になさるべき時の決定であり、後に説かれる。これは時決定である。時の不決定もある。すなわち、雑行等を少しくなさんと欲すること、これもまた「時宜」である。「自加持等」というのは、自身に対する加持などであって、「加持等」はウツラタントラに後で説かれるが、少しはそのもの(このタントラ)からも示されている。「等」という語によって灌頂などが撰せられている。「なして (byas nas)」というのは、加持などが、次に説かれるところの儀則、それによってなされることである。「て (nas)」という語は、確実に受持することであって、加持などをなした後、所作があるが、所作がないというわけではないという意味である。「一切を」というのは、円満するものである。「成就すべき」というのは、円満すべきことである。「しかる後は意のままにせよ」というのは、次のように示す。すなわち、印を成就して満足し、曼

荼羅の事業、あるいは随念、あるいは成就法、あるいは雑行とのそれらから欲するものがなされるべきであるという意味である。

(3) 大印成就法廣大儀則

H254 そこで、この大印を成就する詳細な儀則がある。

1) 金剛遍入を成じて、儀則のごとく大印を

結んで、前方にかの大薩埵(大薩埵 = 金剛薩埵)を觀修すべし。

2) その智薩埵を見て、自の身体において觀修すべし。

鉤召し、引き入れ、縛し、喜ばして(令喜)、成就させるべし。

慶喜藏 (P 168a7~, D 148b6~)

いま、「そこで」云々によって、一切の觀察の成就と悉地の事業を説いて、「大印成就法の廣大儀則」という。大印等の成就とは智薩埵と一体となると專念することである。その目的の廣大儀則とは、金剛合掌から初めて、「**samayas tvam samayo 'ham** /」(汝は三昧耶なり、我も三昧耶なり：汝は我と一体となり、我も汝と一体となれり)と唱えるまでである。

H254-1)「金剛遍入をなして」というのは、① vajrāveśa と唱えて、(P 168b) 金剛遍入の〔三昧耶〕印を(D 149a)結び、aと唱えて金剛杵を自分の心臓に置く。「大印の儀則」とは「儀則の如く」という語によって三様に見るべきである。すなわち、

(1) 儀則の如く金剛遍入をなして、

(2) 儀則の如く大印を結んで、

(3) 儀則の如く前方にかの大薩埵を觀想してである。これはまた、なにかと
ならば、

(1) 先ず最初に、金剛遍入を生ぜんとして欲する〔者の〕金剛合掌と金剛縛を結んで、自の心臓に金剛縛より諸指を引き裂いて、金剛遍入の三昧耶印を結び、自身に〔金剛杵〕を遍入するというのである。それ故、この次第によって金剛遍入を儀則の如くに生じるのである。それによるならば、法無我の瑜伽より始めて、薩

埵加持の瑜伽の究竟の儀則を勤修すべきである。

(2) 次に三昧耶の印と大薩埵を憶念するこの心呪を唱えるべきである。すなわち、② mahāsamayāsattvāhaṃ samayo'ham / samayasattva adhiṣṭhasva mām / (我は大三昧耶薩埵なり、我は汝と平等なり。三昧耶薩埵よ、我を加持したまえ) と唱えて、加持して大印を結ぶべきである。是の如くならば、ここに「儀則の如く大印を結ぶ」である。

(3) 次に大印を結んで、③ vajrasattva a と唱えて、面前の月〔輪〕に五鈷金剛杵を遍入すべし。④ vajro 'ham と唱えて、我慢(そのつもりになること)を生じて、金剛杵そのものを、⑤ vajrasattvāham と唱えて、金剛薩埵を自身と観修すべし。〔是の如くならば、儀則の如く前方に大薩埵を観想してである。〕

すなわち以上が「儀則の如く」という三つの語の意味である。此の儀則はまた、住する如くその如く、この後に説かれるべきである。

H254-2) 是の如く説かれた方法によって、金剛杵より生起した金剛薩埵を自身の面前に観じて、そのものに⑥智薩埵(jñānasattva)を金剛鉤等の〔印言〕によって鉤召し、引入し、縛し、自在になして、⑦金剛三昧耶の印を結び、⑧ vajrasattva dṛśya と唱えて、警覚すべし。次に、警覚されるや否や(D 149b)成就者はそれに一瞥を与える。何故ならば、「その智薩埵を見て」といわれるからである。智を自性とする薩埵が智薩埵である。あるいは智を有する薩埵が智薩埵ということで、〔釈友が〕智によって安立された薩埵！¹ というのは大きな過誤で、〔それは〕智薩埵ではない。しかし、自身の相續より、観修の智によって安立するにふさわしいが故に、智薩埵ではないとは何者もなしえない。「自の身体に観修すべし」とは、自の身体の中によく観修すべきである。この様に示して、見たことによって、面前に坐した金剛薩埵自体を影像自体によって金剛薩埵となると想い、自の身体に、「鉤召し、引入し、縛し、自在になして成就すべし」。此れら鉤召等の〔四摂〕は、面前の尊格もまた金剛鉤等によって瑜伽するべきである。〔ということで、〕それはまた、自の身体において再び金剛薩埵等の三昧耶印によって、⑨ jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ と唱えて成就すべしというのである。⑩ samayas tvam と唱えることと、⑪三昧耶印との二つによって光輪を生じ、再び⑫ samayas tvam ahaṃ

vajrasattva と唱えて、三昧耶印自体をもって住し、次に説く儀則によって一体となると信解すべし。

【訳註】1「智によって安立された薩埵」チベット訳は「ye shes kyis bzhag (D gzhag) pa' sems dpa'」とあり、**釈友**に「智によって安立した薩埵が智薩埵である」(ye shes kyis bzhag (D gzhag) pa' sems dpa' ni ye shes sems dpa'o) とあるのを指しているのであろう。

釈友 (P 125b6~, D107a6~)

「加持等をなして成就されるべきである」と説かれるとき、それがどのように成就されるべきか説かれていないので、「そこで」云々によってそれを示したのである。「金剛遍入を成じて」というのは、金剛遍入の印を結んで、金剛遍入の心呪を唱えるべきことと、大印を結ぶべきである。どのように結ぶべきかとならば、加持等の次第(D 107b)によってである。いつ結ぶべきかとならば、説かれるや否や、金剛遍入 (P 126a) の前に、かの印の本尊を受持すべきである。それによるならば「**かの前方にかの大薩埵を觀修すべし**」というのであって、「**前方に**」というの、正面にである。「**かの大薩埵**」というの、何であれいずれかの本尊があるが、それを前方に觀修して、智によって安立するという義である。

「**智薩埵**」というの、智によって安立した薩埵が智薩埵である。「**彼を見て**」というのについて、「**彼**」というの、安立したものである。「**見て**」というの、眼で見るが如くに意で明瞭になすことである。彼を「**自の身体において觀修すべきである**」というの、引入して觀修することが「**觀修すべきである**」ということである。どのように引入して觀修するかとならば、「**鉤召し、引入し、縛し、自在になして**」と説くのである。すなわち、四印と真言の四句によってなすべきである。「**自在になして**」というの、満足させることである。「**成就**」とは本尊瑜伽を円満することである。

H255 そこにおいて、それらの心呪がある。

現智身 ⑦⑨ vajrasattva āḥ / バザラサトバ アク // (金剛薩埵よアーハ)
金剛遍入の心真言である。

見智身 ⑧⑩ vajrasattva dṛśya / バザラサトバ ジリシャ // (金剛薩埵よ現れよ)
大薩埵を念ずる心真言である。

四明 ⑧⑪ jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ / ジャク ウン バン コク // (鉤 索 鎖 鈴)
大薩埵の鉤召と引入と縛と令喜の心真言である。

慶喜蔵 (P 169a8~, D 149b6~)

「そこにおける (de la: D omits.) それらの心呪はこれらである」というのは、金剛遍入等のである。

- 1 「vajrasattva a /」というの、金剛遍入の (P 169b) 心呪である。
- 2 「vajrasattva dṛśya /」というの、大薩埵を憶念する心呪である。
- 3 「jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ /」は、「大薩埵を鉤召し、引入し、縛し、自在になす等の心呪である」と言う。

釈友 (P 126a5~, D107b4~)

「そこにおいて」というのは住处である。「次のようにそこに金剛を遍入すべきである」と説かれている。

- 1 そこにおける金剛遍入の心呪はタントラに説かれている如くである。
- 2 その次は (D de'i 'og ma ni; P de'i 'og min 「その次に名前を」とあるがDをとる)、憶念する心呪である。
- 3 その次に、鉤召と引入と縛と自在になすべき心呪等はタントラに説かれている如きもの等である。

H256 1) ⑧⑫ 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)、

⑧⑬ samayas tvam ahaṃ / サンマヤ サトバン カン // (汝と我は三昧耶なり) と唱えつつ、そこにおいて自身を薩埵なりと観修すべし。

2) ある薩埵のある印があるが、その印を自身なりと觀修すべし。

金剛の誦をもって一切の印の完成を成就すべし。

3) ⑧4 jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ / ジャク ウン バン コク //

と唱えつつ、身中に意をもって、正しい瑜伽 (sādhuyoga; legs pa'i cho ga) によって一切諸仏を入らしめるべし。さらに偉大な成就法である。

慶喜蔵 (P 169b2~, D 149b7~)

H256-1) 「samayas tvam と唱えて、背後に月輪を成じて」というのは、金剛薩埵の三昧耶印を結んで、jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ と唱え、智薩埵を自の身体に入れて、(D 150a) samayas tvam と勸請すべし。違越せざる義は samaya という語によって説かれるけれども、ここにおいては、世尊金剛薩埵の大印の軌則においてはなさんと欲すべきではない。それはまた、世尊によって大印の自在をなして、

「一切如来によっても違越せざることがない故に、印は三昧耶であると説く。

意によって影像を堅固にするが故に」(PA P 251a3, D 241a4)

と説かれているのである。それによって次の様に示されている。すなわち、

「世尊よ、金剛薩埵は菩提の相を有する身を自性とし、汝は三昧耶であるが故に輪に住するが、他の者たちはそうではない。是の如くまた、世尊よ、心は大貪欲であって、これこそが本尊である」(出典不詳)

と説かれているからである。「背後に月を成じて」というのは光輪となった月輪を生じるか、あるいは設立するべきであるという意味であって、界は多義を有するのであると説かれるからである。「そこにおいて、自身を薩埵なりと觀修す」とは、自の身体の中に入ったその薩埵を自身であると觀修することで、それ(薩埵)と共に水と乳の如く一つになると觀じるべきであって、薩埵とは金剛薩埵である。どのように唱えるかとならば、「samayas tvam aham」と唱えるというのであって、samayas tvam とは既に説いた。それによって次のように (P 160a) 示したのである。すなわち、説くところの三昧耶の理趣は、「汝であるもの、それこそ我であり、我であるもの、それこそ〔金剛〕薩埵である (khyed gang yin pa de ni bdag yin la bdag gang yin pa de ni sems dpa' yin no)」というのであって、それによって世

尊と一体となって、信解を成就することによって、観修の辺際に達したことより生じる大印成就である。というこれも示したのである。

H256-2) 今は金剛王等の悉地を示すべき為に、「ある薩埵の」云々と説くのである。「ある薩埵」というのは、金剛王 (D 150b) 等から金剛遍入 (金剛鈴) までである。「ある印」というのは、金剛鉤の相の印が金剛王のものであるということで、金剛鈴は金剛遍入のものであるというまでである。「それを自身と観修して」というのは、vajrāṅkuśo 'ham と言うのから、vajraghaṅṅo 'ham と言うまでである。またそれらの相の印も、vajrarāja 'ham と言うのから、vajrāveśo 'ham と言うまで観修すべきであって、それらの所成就と悉地は以前の如くである。ここに、大印の観修は真言を誦すことと共になされるべきであると示すために、「金剛の誦をもって成就すべきである」と説くのである。すなわち、ここでは次に説くところの有相の金剛の誦によって一切の真言を誦すべきであって、他にはあり得ないと観修すべきであると示すのである。次のように示す。すなわち、以前の如く一切の儀則に随行して、vajrarāja と誦して、一切法無我 (P 法無我、「一切」欠) を観修すべきである。次に月輪の相を [観修すべき] である。その上に第二の月輪を [観修して]、それら二つも金剛王の心呪を具することから五胡金剛杵そのもの [となる]。vajrarāja と誦して、(P 170b) その金剛鉤の中央に vajrarāja という [心呪を] 建立し、vajrāṅkuśo 'ham と我慢を生じて、その金剛鉤を薩埵加持の瑜伽によって金剛薩埵であると自身を観修し、金剛薩埵そのものが vajrarāja という [心呪] によって、金剛王を自身であると観修し、mahāsamayasatva 'ham と誦して、samayo 'ham という [真言] によって、金剛王の三昧耶印を結ぶべきである。次に、三昧耶印そのものを、samayasatva adhiṣṭhasva mām という [真言] によって自身を加持して、金剛鉤を執持して一切如来を鉤召し、身語心金剛王であると自身を生じて、vajrarāja aḥ という [心呪] によって前方に於ける (D 151a) その月輪の上に金剛鉤を化作して、vajrāṅkuśo 'ham という [真言] によって我慢を生じ、そのものを vajrāṅkuśo 'ham という [真言] によって金剛王と想い、そこで、金剛鉤等によってそれを鉤召と、引入と、縛と、自在になして、その三昧耶印と、vajrarāja drśya という [真言] によって見ることをなして、印そのもの

と jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ と誦して、自らの身体に引入すべきである。また、そのものと、samayas tvam と誦して背後に月を想うべきである。「samayas tvam と誦して、背後に月を成就して、そこに自身を薩埵の身体と観修し、samayas tvam aham と誦す」(H256-1)) [とあり、また] vajrarāja とも誦するのである。同様に、金剛遍入に至るまで成就すべきである。

H256-3) 「jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ と唱えつつ、身体にあらゆる仏を入らしめる」というのは、このように説くや否や、理趣によって、金剛薩埵等の大印を成就して、金剛収斂の印を結んで、jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ と誦して、自の身体に、砂に瓶の水が流れ込むが如く、一切諸仏を引入すべきである (P 171a)。と言う意味である。「さらに偉大な成就法である」というのは、以前の大印成就法に観待するならば、これは無量の如来を引入する瑜伽であるので、無量による偉大な成就法第二である。如来の誦呪者は五現等覚の次第によって、如来の大印を結んで、偉大な成就法のみをなすほかはないのである。次に一切如来を引入して、金剛界等の三昧耶印もまた結んで、(D 151b) 各別に次のように誦すのである。vajradhātu dṛṣya jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ samayas tvam / samayas tvam aham / vajradhātu /

次に、舌に hūṃ 字より白色の五鉈金剛杵を想い、vajra jihva という [真言によって] 加持して、毘盧遮那を始め、金剛遍入 (金剛鈴菩薩) に至るまで、舌に各々の法印を想うべきである。

次に、次第に如実に、羯磨印と大印を結んで、また、それらに対し、如来たちと金剛薩埵たちにおける各々の加持の諸印によって加持して、各々の灌頂によって灌頂して、本尊供養等によって供養して、誦の義によって観修する。すなわちこれが随順瑜伽 (rje su rnal 'byor: anuyoga) である。

かくの如く自の弟子たちによる瑜伽と随順瑜伽とを説き、阿闍梨たちによる曼荼羅悉地と本尊 (rang gi lha) を成就する大瑜伽の儀則を述べるべきである (P 171b)。すなわち、吉祥金剛薩埵の瑜伽を如実になして、その大印を結び、自身の心臓に大曼荼羅を化作し、悉地の金剛禁戒に至るまで随行して、再び金剛薩埵の大印を結んで、自の身体における一切諸尊の住処において、samaya aḥ と誦して、月輪を生じ、自 (rang; sva: 本尊) の住処に住する月輪の上に吉祥金剛薩埵の大印を

想い、意を以て坐す。自の身体より外に、vajrasattva aḥ という〔真言に〕よって、前方に月輪の上に金剛〔杵〕を化作し、vajro 'haṃ という〔真言に〕よって、金剛慢を觀修して、金剛そのものを、vajrasattva [a]haṃ という〔真言に〕よって、金剛薩埵を自身であると觀修すべきである。同様に自の住処に布置した月輪の上に、金剛遍入（金剛鈴）の大印を想い、意を以て坐して、(D 152a) 自の身体より外に、vajrāveśa aḥ という〔真言に〕よって、前方に月輪の上に金剛鈴を化作して、vajraghaṅṭo 'haṃ という〔真言に〕よって、金剛鈴の慢を觀修し、vajrāveśo 'haṃ という〔真言に〕よって、金剛遍入を自身に生じるのである。

次に、吉祥金剛薩埵等の智薩埵を如実に前方に想い、金剛薩埵等の身に金剛鈎等によって、鈎召と引入と縛と自在をなして、それら〔三十二尊〕の三昧耶印等によって、先に見ること（見智身）をなして、jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ と誦して、自の住処に布置した月輪の上に安置した身に入って、samayas tvam という〔真言に〕よって光輪を生じ、samayas tvam ahaṃ vajrasattva と誦すことから、乃至、(P 172a) samayas tvam ahaṃ vajrāveśa というまで誦し、それら〔三十二尊〕と俱にがあると、水と乳の如く不離なるものと自身を觀修すべきである。

次にそれら〔三十二尊〕に対し、法〔印〕と羯磨〔印〕と大印等によって刻印して、意を以て正しい瑜伽によって、所依と能依 (āhārādheya or āśrayāśrita) の一切諸尊の身に如来たちを入れて、以前の如く極成 (prasiddhi) して、法〔印〕と羯磨〔印〕と大印等によって刻印する。また、金剛薩埵等に対しては四の部印によって加持して、如来たちを自加持によって加持して、以前の如く灌頂し、一切の供養によって正供養して、四印をなして、同様に誦呪と觀修をなすべきである。同様に、毘盧遮那の瑜伽によっても大瑜伽をなして、一切の儀則を随行すべきである。そこに於ける布置の決定は以下である。瑜伽者の、

心臓の月面 (zla bar mdun ?) には金剛薩埵、右方には金剛王、左方には金剛愛、背後には (D 152b) 金剛喜。

額には金剛宝、頭の後ろには〔金剛〕日、両肩には〔金剛〕幢、二の齒列には〔金剛〕笑。

喉には〔金剛〕法、両乳の間には〔金剛〕利、臍には〔金剛〕因、舌には〔金

剛] 語。

頭頂には[金剛]業、両鎖骨には金剛護、口には[金剛]夜叉、両脇には[金剛]拳。

心臓と眉間と喉と頭頂には金剛薩埵女等(金・宝・法・羯の四波羅蜜)である。

金剛薩埵等の左方には[金剛]嬉女等(嬉・鬘・歌・舞の内四供養)である。

また、瑜伽者の陰秘[処]には香女、頭には花、両眼には灯女、乳と胸と心臓には塗女、

右股には金剛(P 172b)鉤、左股には金剛索、右のふくらはぎには鎖、左のふくらはぎには遍入(鈴)である。

如来たちは一切の身体に偏在している。各部において、曼荼羅を描くときは、必ず本尊の輪によって転じる瑜伽をなして、大瑜伽を具してなすべきである。もししからざれば、曼荼羅を成就することはないであろう。すなわち、世尊によって「それ故、一切の勇猛精進によって大瑜伽をなすべきである」(出典不詳)と説かれているのである。

〔釈友〕(P 126a7~, D 107b5~)

H256-1)「四印を儀則の如く結んで」と説くその大印もまた、加持等によって自の身体に成就して、それより、それを遍入すること等によって本尊安立の相を摂受することもまた説くとき、その光輪成就は説いていないので、(P 126b)それも何れの時であるかというのは判らない、それによるならば、その時を示すべきために、「**samayās tvam**と唱えて」云々と説くのである。次のように示す、いついかなるときも、三昧耶印を結ぶとき、そのときは光輪を想うべきである。それを(D 108a)どのように想うかとならば、そのために三昧耶印を結んで、真言を唱える、まさにそのとき背後に月輪を觀修すべきである。

次に何であるかと疑うならば、そのために、「そこにおいて自身を薩埵の身体と觀修す」と説いて、「そこにおいて」というのは、月輪である。「自身」というのは、それによって成熟(rnam par smin pa)より生じた身と瑜伽するのである。「薩埵の身体と觀修す」というのは、智を遍入するとき、智薩埵の姿を想うことであ

り、そこで薩埵という。次のように示す、すなわち、智を遍入するとき、自身を
観修して智薩埵の姿とするも、それは信解によって安立した薩埵の姿の自身であ
って、月輪をそこで背後にしっかり観修すべきである、という義である。それと
不離のみならず、印ともまた不離であることを示すのである。そのように印と不
離であるならば、それ故、自体 (rang gi ngo bo nyid) を観修して心のみと安立し、そ
の心のみもまた月輪の如くであると説いて、それを堅固になすべきためにさら
に、智の五鈷金剛杵を置く。それが三昧耶であって、あらゆる大乘の仏・菩薩た
ちの智身を成就することである。その故に、金剛縛によって月輪を示すことで
あり、(P 127a) 二指 (中指) を立てることによって金剛 [杵] を示す。[その] 智の
金剛杵もまた金剛薩埵と信解すべきである。それによるならば、薩埵金剛女の印
と、智薩埵とは区別がない。そのために、三昧耶の印を結ぶときには三昧耶の真
言を唱えるのであって、「**samayas tvam aham**」というの、汝は我であるとそ
れを示したのである。すなわち、『汝であるもの、それこそ我である、我であるも
の、それこそ汝である』(khyod gang yin pa de ni bdag yin la / bdag gang yin pa de
ni khyod yin no)。この故に、かの印の本尊による成就者は、彼の [本尊の] 想ひ
の諸義を自の所作の如くに一切を成就 (D 108b) するのである。それ故、不離を
信解することの果はこれである。

H256-2) このようにしばらく、印と不離であることなどを信解する通説より、金
剛薩埵と薩埵金剛女の印のみが不離であるが、他のものたちとはそうではないと
いうのについて、迷乱とならないように思惟する。それによるならば、疑いを明
らかにすべきために、「ある薩埵のある印」云々と説くのである。「ある薩埵の」
というの、金剛鉤等であり、「ある薩埵のある印」というのは、ある大印がある
が、それである。その月輪において、堅固に自身を観修すること、すなわち、自
身がそのような理趣 (tshul) で観修すべきである。「金剛の誦をもつて」というの
は、「舌先を決して動かさず、齒と唇の両者を結んで」云々と後に説く。大印成就
法において用いられるそれらの心呪は、金剛誦によって唱えるべきであると示さ
れている。「成就すべし」というのは、かくの如く成就されるべきであるという意
味である。このように (P 127b) 説かれた如き理趣 (tshul) によって、大印の成就

を示して、今は同様に、一切の印を成就すべきであると共に道の道理を示したのである。一切の印の成就であることによるならば、「一切の印の成就」である。それはまた、「ある薩埵のある印」と顕示して成就することによるならば、妙成就 (rabtu sgrub pa; prasādhita) であって、円満するという意味である。ただ、この曼荼羅に尽きるものでなく、一切の分別のもとに大印を成就する儀則そのものである。薩埵金剛女の印と、金剛薩埵は不離を種 (rigs とあるが rig 「道理」と読むか?) とするけれども、金剛王等とはそうではないとするならば、それはそうではなく、それら (金剛王等) も、そのもの (金剛誦: vajrajāpa?) から成就するのである。何故これら一切が金剛薩埵を自性とするかとならば、大薩埵のみに尽きるものでなく、世尊・如来たちでもあって、それによるならば過失はないのである。それはまた、大印成就の (D 109a) この儀則は略撰であって、それ故に「さらにまた、大成就法は」と説かれているのである。

H256-3) 四の心呪 (jaḥ hūṃ vaṃ hōḥ) を誦して、善哉という印を二手にて結ぶ仕草 (tshul) で、自の心臓に一切如来を導入することによるならば、それ故に、以前は成就法を略撰したのであるが現前するのである。次のように示す。広大に成就する印を欲する者、その者は如説の仏陀を自の心臓に引入すべきである。何故かとならば、第一瑜伽 (五相成身観) において、「月輪は普賢菩提心である」(H24) と説かれていることと、そこにおいては智金剛 [杵] であり、それより薩埵の我慢がなされるべきことと、そこにまた、諸仏を導入することと、そこにおいて仏の大印を成就することと、(P 128a) 仏の印より一切の薩埵の印を成就することである。印より如来の身等が生じるならば、如来の身そのものも一つになって、金剛薩埵等の諸薩埵の姿となるように、そのように、薩埵成就の第一の印を示して、それより、広大な成就を欲する真言者、彼は vajrabandha traṭ と、誦して、その次に金剛遍入の印を結ぶべきである。そして、自の心呪をもまた誦すのである。まさにその時、意をもって自身を観修して、心のみであると安立すべきである。そして、それ (心) を月輪であると信解すべきであることと、そこにおいて智金剛 [杵] を想うべきことと、そこにおいてまた慢を生ずべきことと、そこにまた、如説の仏を導入することと、その仏たちも薩埵の姿となると信解すべきである。

次に、加持等をなして、仏の引入を如説の如くになすべきこと、それが廣大儀則である。ここにまた、若し欲するならば、月輪の中に金剛杵を安置すること等の如く、鉤の安置などもなすべきことと、その時、鉤 (D 109b) 等において我慢を生じることと、次に仏を引入し、自の薩埵を信解するべきであって、そのようであるならば違越はないのである。さらにまた、金剛杵そのものより自の薩埵を信解すべきこと、そのようなことも過失はないのである。

そこで、その次に、三昧耶印を結んで、「汝は我である (kyod ni bdag go; *samayas tvam*)」と信解すべきである。もし、廣大になすことを欲しないならば、金剛杵そのものより我慢を生じて、自の薩埵 (P 128b) を想うべきである。その時、三昧耶印を結ぶべきである。その時、加持等の所作がなされるべきである。その時、如説の理趣 (tshul) によって外の薩埵を想うべきである。その時、鉤召等の事業をなすべきであって、ここにまた、略撰があるのである。「大成就法」にも二方面があり、第一に、仏の引入をなさずに、大印を生じて加持などをなして後、自の薩埵を引入する場合と、[第二に]、自の薩埵を引入することなしに、如説の理趣によって、一切の印の加持をなすことによって、一切の仏を引入するのである。それによるならば、無量の仏を引入する故に、「大成就法」と説くのである。これは、一切の儀軌 (rtog pa; *kalpa*) や、一切のタントラにおいても「大印を成就する儀則」と説かれているものである。

以下、羯磨 (大印功德)

H256-2 4) そこで、それらの事業 (羯磨) を私は説くであろう。金剛の事業は無上なり。仏の憶念 (anusmṛti) を成就するものは、速やかに仏性を獲得するであろう。

慶喜藏 (P 172b3, D 152b5)

次に「それらの事業を説いて」というのは、毘盧遮那等の大印を上述の如き成就法によって成就することなどの、いかようなる成就法であれ、仏性等の理趣の果があるという、その印の事業、それを説くのである。それはどのようなことなら

ば、「**金剛の事業**」と説くのであって、不壞の事業が「**金剛の事業**」である。そのもの(金剛の事業)によるならば、それ以上のものは無く、最勝となることによるならば「**無上**」である。

「[五] 仏の憶念を成就するならば、仏そのものに速やかになるであろう」というのは、五如来の大印を觀修することが「**仏の憶念**」であって、それによるならば、如来と相似を成就するであろう時、(D 153a) その時、「**仏の憶念を成就する**」といわれる。それ故、それを完全に成就する時、仏そのものとなるのであって、まさにその時、仏性を獲得するであろう。

〔**釈友**〕 (P 128b5~, D 109b5~)

以前に、「**成就法が説かれるべきである**」(H253-4) b, d) と宣言された成就法があるが、それがこれである。「**悉地**」(H253-4) b) と説くのは、印を円満すること、それが「**悉地**」である。「**成就者たちの大事業など**」(H253-4) c) という宣言をなすこと、それが「**次に、無上なる金剛の事業、それらの事業を説く**」(H256-2 4) a, b) 云々によって示されたのである。「**金剛の事業**」というのは、諸々の金剛の事業であり、あるいは世尊金剛手が如実に説いた事業であり、あるいはまた、金剛界の事業なるもの、それが「**金剛の事業**」である。その事業は共通となる勝上を伴える事業であって、もしどこかに生じる存在によって、その故に「**無上**」と説かれるのである。「**それら** (D 110a) の」というのは、大印のである。「**事業**」というのは、それぞれの自の結果がそれぞれの事業である。その事業が何であるか (P 129a) という質問より、示せば、如実に説かれたこと、そのようになす理趣によって、本初仏 (dang po sangs rgyas) の大印の事業を示すことによるならば、その故に、その第一の事業を示すことで、「**仏の憶念を成就するならば**」云々と説くのである。習気を伴う煩惱と所知の障礙を捨て、転依の相を有する仏の身は三十二種の大丈夫相を有し、八十種の随好によって飾られ常光一尋は燃焼をなす。仏の大印の相を如説の理趣によって円満して、それを憶念することと、その功德を憶念して、繰り返し一つになして多くをなすことと、多くをなして一つになすことと、仏の姿をなし、薩埵の姿をなすことと、菩薩の姿をなして、再びまた、仏の姿をなす、そのように、仏

の諸々の大印を多く憶念することが「仏の憶念」である。それによって成就して円満することが「仏の憶念を成就するならば」ということである。この所作の結果がこれであると示すべき為、「仏性を速やかに〔獲得〕するであろう」と説くのであって、仏のこの大印の事業は、すなわち、速やかに仏性を施与することである。仏・世尊の金剛女等の四印は、眷属たることを示したのであって、それによるならば、それら〔薩女たち〕の大印の中央に坐しているためと、〔薩女たちは、各〕部の母であることによって、主となるもの（P 129b）であり、主となることによるならば、如来の大印の次にその事業が示される。それらの相は次に説くのである。

（以下、四波羅蜜）

H257 5）（金） 薩埵金剛女によって成就するものは、一切印の主宰となる。

（宝） 金剛宝女の印において〔成就する〕ものは、一切宝の主宰〔となる〕。

6）（法） 法金剛女によって成就するものは、仏法を保持するものとなる。

（羯） 羯磨金剛女の印において〔成就するものは〕、金剛の事業を為すものとなる。

〔慶喜蔵〕（P 172b7, D 153a1）

「薩埵金剛女を成就するならば、一切印の主宰となる」というのは、金剛薩埵の色身において、薩埵金剛女の大印そのものを、金剛慢との相似を觀修すること、それによって、それと相似となって成就するであろう時、その時、身体そのものをもって一切印の主宰である金剛薩埵となるのである。

「宝金剛女の印を刻印〔する者〕、その者は一切金剛自在となる」というのは、宝金剛女は聖なる虚空蔵の色身を有する女であって、その〔印を〕結んで、それを觀修することによって、それと相似を成就して、金剛宝女の印、それを成就することによって、おそらく、一切宝において自在なる者となり、一切の宝部の主宰である虚空蔵に、その瑜伽者はなるであろう。

「法金剛女を成就するならば、仏法を保持するであろう」というのは、金剛法の大印そのものである羯磨具足は、法金剛女の大印であって、それを結んで、金剛

法女の色身を観修して、その色身における悉地を成就するであろう時、その時、その法金剛女の悉地によって、仏法を保持する世自在となるであろう。

「羯磨金剛女の印によって、金剛の事業をなすものとなる」というのは、世尊金剛業の大印は、金剛業女の色身を有する。それを結んで業金剛女を観修することによって、それと相似の悉地を成就することによって、その印によって、確実に金剛の事業をなすものとなる。すなわち、諸仏の事業は仏供養と有情利益の理趣であり、それをなすことによるならば、「金剛の事業をなすものとなる」といわれる。

〔釈友〕(P 129b1~, D 110b1~)

「薩埵」とは、心である。「金剛」とは、空性の智の金剛である。それによるならば、薩埵と金剛の自性であることにより、「薩埵金剛」である。それを成就するならば「一切印の主となる」といわれる。すなわち、すべての印の主宰となって、自在となることにより、一切印の主宰となるのであって、金剛薩埵となるという意味である。

宝性は不壊であることによるならば「金剛」である。それを自体とする印なるものがあるが、それが「宝金剛女の印」であって、宝金剛女が実在するか、あるいはまた、因となることを成就すること、それによるならば、「一切宝の自在となる」といわれ、一切の宝部の主宰となり、主宰となることによって「一切宝の自在となる」というのであって、金剛宝となるという意味である。

法部の金剛女であることによるならば、「法金剛女」である。法の思惟性が不壊であることによるならば、「金剛」である。それを示す印なるものがあるが、それが「法金剛女」と説かれる。「成就」とは円満することであって、思惟を円満することである。誰がとならば、「法金剛女」である。諸仏の法女であることによるならば、「仏法」である。それを持することによるならば、「仏法を保持するものとなる」といわれ、世自在となるという意味である。

善なる心における事業という語を説いて、それが不壊であることによるならば、「金剛」である。それを確実に示す印なるものがあるが、それが「業金剛女の印」である。それを結ぶならば、「金剛の事業をなすものとなる」というのであって、世尊金剛業として、如実に(P 130a) 無碍に事業をなすものとなるという意味である。

【以下、H278 まで、慶喜藏 釈友の註釈は割愛する】

(以下、十六大菩薩)

- H258 7) (薩) 薩埵印を結ぶことによって金剛薩埵が成就する。
(王) 金剛鉤召の加行より、持金剛たちを鉤召すべし。
- 8) (愛) 金剛愛染の大印 [によって] 一切諸仏を愛染すべし。
(喜) 金剛喝采の加行より、一切諸仏に対し満足させるべし。
- 9) (宝) 同様に、宝印の儀則によって諸仏の灌頂を授けるべし。
(光) 金剛光の加行より、速やかに金剛光となるべし。
- 10) (幢) 持金剛幢に仕えて、意願を満たすものとなるべし。
(笑) 金剛笑の儀則を用いて、一切諸仏と共に笑うべし。
- H259 11) (法) 金剛法の加行より、持金剛法となるべし。
(利) 金剛利の加行より、一切諸仏の般若の最高と [なるべし]。
- 12) (因) 持金剛輪に仕えて、その者は法輪を転ずべし。
(語) 金剛語の加行より、仏語の悉地を得べし。
- 13) (業) 金剛業の最勝の成就法より、速やかに金剛業となるべし。
(護) 金剛甲冑を被て、金剛身性を得べし。
- 14) (牙) 金剛葉叉を成就して、金剛葉叉と等しいものとなるべし。
(拳) 金剛拳を結ぶことより、一切印の成就者と [なるべし]。

(以下、四内供養)

- H260 15) (嬉) 金剛嬉を成就して、大なる金剛の喜びを得べし。
(鬘) 金剛鬘を結べるものは一切諸仏によって灌頂を与えられる。
(D 31a4 による)
- 16) (歌) 金剛歌の加行より、金剛歌を用うべし。
(舞) 金剛舞を用いてその者は一切諸仏を供養す。(P 34a2 による)

(Skt. 及び N 260a2 によれば「その者は一切諸仏によって供養せられる」となる)

(以下、外四供養)

- H261 17) (香) 金剛焼香の加行より、一切世間を喜ばすべし。
(華) 金剛華を用いてその者は世間を喜ばすべし。
18) (燈) 金剛燈の大印 [によって] 供養するならば、眼が与えらる。
(塗) 金剛塗の加行より、一切の苦を除くものとなる。

(以下、四摂)

- H262 19) (鉤) 金剛鉤の鉤召より、一切の鉤召をなす最高と [なる]。
(索) 金剛索の加行より、一切遍入者となるべし。
20) (鎖) 金剛破裂を用いて、一切の縛に耐えるものとなるべし。
(鈴) 金剛遍入の儀則を用いて、一切遍入を成就する者と [なるべし]。

〔二〕 三昧耶印智 (三昧耶会・諸印の印相)

(1) 一切如来金剛三昧耶印智 (印母及び五仏の印)

H263 そこで、一切如来の金剛三昧耶の印の智がある。

- 1) 合掌を堅く結んで、一切の指を結合さす。
金剛合掌と言われ、善く結ばれるものが金剛縛である。
- 2) 一切の三昧耶印は金剛縛より生じる。
それらの縛を私は説くであろう。金剛縛は無上なり。

H264 3) 薩埵金剛 [の印] を堅固になし、中指を並び立て芽の [如くす]。

(阿闍)

中指を内に屈するは第二の仏陀 [の印] と言われる。(不空)

- 4) 中指と《大指》を宝 [形のごとくす]。(宝生)

中指を蓮花の「ごとく」屈す。(弥陀)

第五の仏陀の印は同じく頭指を宛転す。(毘盧遮那)

(2) 一切如来族三昧耶執持印縛 (十六大菩薩・八供・四摂の印相)

- H265 5) そこで、これより私は如来部族の誓願(三昧耶)を掌握する印の縛と悉地(H 271)と事業(H 271-2)とを説くであろう。
- 6) 二手から成る月(金剛縛)において、中指を離し(立て)、端の指(小指と大指)の面を離れさず(=五鈷杵の印)。薩埵金剛[の印による]金剛[薩埵の印]なり(?)。(薩)
- H266 7) 頭指を鉤になし、(王) 頭指を交え、(愛) 喝采の動作を与う。(喜) 以上は金剛薩埵[等]四[菩薩]の悉地[を齋す]印の集まりである。
- 8) 頭指の面を着け、大指を並べ立てるは宝金剛[の印で]ある。(宝) その[印の]まま中指・無名指・小指を善く散ず。(光)
- H267 9) 並び立てた無名指と小指を備えた[金剛縛]が幢[の印]である。(幢) その[印の]まま転じて笑処に置く。(笑)
- 10) 大指を散じて並び立て、頭指を屈す。(法) 中指の面を接するはまさに金剛鞘の[印である]。(利)
- H268 11) [外縛して]、無名指と小指を並び立てるは輪と言われる。(因) 大指を開いた縛を口に散じて置く。(語)
- 12) 小指と大指の面を合するは業金剛なり。(業) [外縛して]、頭指を並び立て心臓に置き、善く散ず。(護)
- H269 13) 屈した頭指の先端を牙[のごとくにす]、小指は合い離す。(牙) 小指を内に入れ屈した頭指で大指を圧す。(拳)

- 14) 心臓において大指を並び立てる。(嬉) 善く散じて鬘[のごとくす]。(鬘)
指の先端を口に散ず。(歌) 旋舞して頭頂に合掌 [を置く]。(舞)

- H270 15) 金剛縛を下に与う。(香) また自の合掌を上にと与う。(華)
大指を並び立てて押し縛す。(燈) 善く散じて塗る[がごとくす]。(塗)
- 16) 一頭指を屈す。(鉤) 二大指の節を縛す。(索)
大指と頭指を環に結ぶ。(鎖) 金剛拳の先端を合す。(鈴)

(3) 成就法 (三昧耶会印功德)

- H271 17) 次に、それらの成就法を私は説こう。金剛成就法は最上なり。
薩埵金剛の三摩地 [に入って]、各自の印を心臓に置いて [成就すべし]。

羯磨 (印功德)

- H271-2 18) 次に、それらの事業を私は説こう。金剛の事業は無上なり。
- H272 19) 金剛界等の印を [結ぶことによって]、如来たちが集会し、
すぐさま曼荼羅の阿闍梨と弟子を加持するであろう。
- 20) 薩埵金剛の [印を] 結べば、持金剛に等しいものとなる。(薩)
金剛鉤の [印を] 結ぶや否や、一切諸仏を召喚す。(王)
- H273 21) 愛染金剛の加行によって、正等覚者たちを愛染すべし。(愛)
金剛喜 [の印を結べば] 一切の勝者によって喝采をもって称賛される。(喜)
- 22) 宝金剛の [印を] 結べば、彼は諸仏によって灌頂される。(宝)
金剛日の [印を] 結べば、仏の光明と等しいものとなる。(光)

- H274 23) 持金剛幢となるならば、彼は一切の意願を満たすであろう。(幢)
 金剛笑の加行によって、一切諸仏と共に笑うべし。(笑)
- 24) 法金剛の〔印を〕結べば、法金剛と等しいものとなる。(法)
 金剛鞘を執って彼は一切の煩惱を断つ。(利)
- H275 25) 金剛輪の〔印を〕堅固になせば、曼荼羅の主となる。(因)
 金剛語の加行によって、最上の金剛語の悉地がある。(語)
- 26) 業金剛の〔印を〕結べば、業金剛と等しいものとなる。(業)
 金剛甲冑の〔印を〕堅固になせば、身金剛杵からなるものとなる。(護)
- H276 27) 金剛牙の最勝の印〔を結ぶこと〕によって、彼は調伏しがたき悪魔
 たちを滅ぼす。(牙)
 金剛拳の〔印を〕堅固に結べば、一切の印を欲しいままにす。(拳)
- 28) 嬉の〔印〕によって、天妙なる歓喜がある。(嬉)
 鬘の〔印〕によって、もろもろの莊嚴がある。(鬘)
 歌の〔印〕によって、常に言語明晰となる。(歌)
 舞の〔印〕によって、供養を得。(舞)
- H277 29) 焼香の〔印〕によって、世間を喜ばすべし。(香)
 華の〔印〕によって、体を飾るべし。(華)
 燈の〔印〕によって、世間を清浄に〔すべし〕。(燈)
 塗香の〔印〕によって、天妙なる香りを〔齎すべし〕。(塗)
- 30) 金剛鉤〔の印によって〕鉤召すべし。(鉤)
 金剛索〔の印によって〕引入さすべし。(索)
 金剛鎖〔の印によって〕縛すべし。(縛)
 金剛鈴〔の印によって〕遍入さすべし。(鈴)

[三] 法 印 (三昧耶会諸印の真言)

(1) 法 印 (真言とその功德)

H278 そこで、もろもろの法印がある。

1) [五] 仏の [真言である] ⑧⁵ vajrajñāna / バザラキジャノウ // (金剛智なり) は金剛界を堅固になす。

そこでさらに、私は儀則に従ってもろもろの法印を説くであろう。

2) ⑧⁶ samayas tvam / サンマヤ サトバン // (汝は誓戒あるものなり) と [いう真言を] 唱えれば、一切印の主宰となる。(薩)

⑧⁷ ānayasva / アノウヤソバ // (鉤召せよ)

と [いう真言を] 唱えれば、確かに諸仏を鉤召す。(王)

慶喜蔵 (P 181a5~, D 160a4~)

「次に法印を説く」というのは、一切法は自性清浄であると理解することが「法」である。それを一切有情の心に刻印することによるならば「印」である。それを示さんとする音声も施設することによってそのようにいわれる。「vajrajñāna は [五] 仏の [真言である]」というの、真如は金剛であって、その智が金剛智 (vajrajñāna) である。それを示すのが vajrajñāna という音声の理趣で、それは五如来の法印である。「金剛界を堅固 (P bstan pa, D brtan pa) になす」というのは、その羯磨である一切如来の身と語と心の金剛が「金剛界」であって、それを堅固になすことによるならば、「金剛界を堅固になす」というのである。

このように示して、如来の宣説によって自性からして (P 181b) 清浄であることを信解して、舌 (ltse) に白い金剛 [杵] を想い、vajrajñāna という [真言を] 布置する時、その身と語と心は金剛となる。金剛薩埵等の法印の自在をなして、「そこで [さらに]」云々というのであって、「儀則の如く」というのは、諸尊を三昧耶印によって成就して、御舌 (ljags) に法の文字を如実に布置すること、それが「儀則の如く」といわれるのである。

「**samayas tvam**」というのは、自性からして清浄なる理趣によるならば、超越されないのがあなたであるという意味である。「一切印の主宰となる」というのは、印でもあって一切でもあるならば「一切印」であって、毘盧遮那等の三昧耶[印]と法[印]と羯磨[印]と大印である。これらすべての印の主宰であるならば「一切印の主宰」であり、法界の自性である大毘盧遮那は金剛薩埵であって、彼となるのである。それこそ金剛薩埵の法印である。

「**ānayasva**」というのは、「呼べ」ということで、金剛王の[法印]である。

〔釈友〕(P 139b4~, D 119a2~)

今は法印を論ずべきならば、それを示さんが為に、「そこで、法印」云々と説く。すなわち、「**vajrajñāna**」というのは空性の智の金剛であって、その智であることによるならば金剛の智である。それはまた五仏のであって、「**vajrajñāna**」という音声による形態(D sgras gzugs, P sgra gzugs)、それが諸仏の印である。「金剛界を堅固になす」というのは、その働きは金剛界曼荼羅を堅固になすのである。そのように、一切諸仏の共通の印を示した後、菩薩たちのそれぞれの印を示すことを説くために、「そこでさらに」云々と説くのである。すなわち、顕示して説くならば、「よく説く」である。何を説くかとならば、「法印を儀則に従って」云々と説くのであり、それぞれの薩埵にはそれぞれの儀則があるが、それが「儀則に(P 140a) 従って」であって、それぞれの薩埵にはそれぞれの法印があるという意味である。

「**samayas tvam**」という音声の形態(sgra'i gzugs; *sabdarūpa* ?)、それが世尊金剛薩埵の法印であって、何故それがこのタントラにおける印であるかとならば、何らかの实事であることで、その一切は金剛薩埵の自性の変異である。それ故、それは大三昧(dam tshig chen po)であって、説かれたように、それはまたその法印である。「一切印の主宰となる」というのは、法印の働きを示したのである。金剛薩(D 119b) 埵となるという意味である。

「**ānayasva**」というのは、諸尊を鉤召する働きを示す音声の形態で、世尊金剛王の法印である。「いうならば」というのは、それを唱えるならばである。「確か

に諸仏を鉤召す」というのは、その働きを示したものである。

H279 3) ⑧ aho sukha / アコソギヤ // (ああ 安楽なり)

と [いう真言を] 唱えれば、彼は諸仏をも愛染す。(愛)

⑧ sādhu sadhu / サトサト // (喝采 喝采)

と [いう真言を] 唱えれば¹、彼は喝采することによって [諸仏を] 満足させる。(喜)

4) ⑨ sumahān² tvam / ソマカドバン // (汝は非常に偉大なり)

と [いう真言を] 唱えれば、[諸] 仏の灌頂を得。(宝)

⑨ rūpodyota / ロホウニユタ // (身色輝やけり)

と [いう真言を] 唱えれば、法の威光あるものとなるであろう。(光)

【訳註】 1 「唱えれば」 Skt. prokte, Tib. smras とある。サンスクリットは一定しているが、チベット訳は brjod と smras の二語に訳されている。経文においてはサンスクリットにより「唱える」と訳したが、註釈の中では smras 「言う」を brjod 「唱える」と言い換えているので、註釈の中の smras は「言う」と訳しておく。

2 「sumahān」H では sumahās とあるが sumahān に改める。あるいは sumahan (呼格) かも知れない。

慶喜蔵 (P 181b6, D 160b3)

「aho sukha」というのは、無始無終の法である無我の愛着という意味であって、金剛愛の [法印] である。

「sādhu sadhu」というのは、「善き哉」[という意味] であって、正等菩提の行と説くことによって、六波羅蜜多の行の自体であって、金剛善哉の [法印] である。

「sumahān tvam」というのは、莊嚴の供養が妙供養であって、悉地の供養の自体を布施することが汝である。と呼ぶこと (bod pa: 呼格?) であって、金剛宝の [法印] である。

「**rūpodyota**」というのは、身色 (gzugs) を輝かすならば、身色光明であって、虚空 (P 182a) と等しい智の一切法の自性を輝かすという意味である。「法の威光あるものとなる」というのは、自性からして清浄を証得している法の自性を有する威光がそれにあるならば「法の威光」である。金剛日性 (rdo rje nyi ma nyid) とそれはなるという意味である。金剛光の [法印] である。

〔**釈友**〕 (P 140a5~, D 119b2~)

「**aho sukha**」という音声の形態は、これは世尊金剛愛の法印であり、その働きは仏等を喜ばせることである。愛 (chags pa: rdo rje chags; vajrarāga) とは望むことであって、有情たちの饒益のために、仏、或いは他の者たちでも、何であれ儀則に従って欲すること ('dod pa)、それが愛と称されるのである。

「**sādhu sadhu**」という音声の形態、これは世尊金剛喜の法印であり、これを唱えれば、「善いかな」という言葉によって仏等を喜ばすことがその働きである。

「**sumahān tvam**」というこれは、世尊金剛宝の法印である。「諸仏の灌頂を得る」というのは、諸仏の灌頂の真言は諸仏の灌頂を得ると (P 140b) という意味である。

「**rūpodyota**」という音声の形態、これは世尊金剛光の法印である。「と言うならば」というのは、唱えるならばこの真言は法の威光となるということで、聖教と証得の自性を有する法の威光があるものとなるならば「法の威光」である。次のように示す。すなわち、出世間の諸法において、智の光明を得るという意味である。

H280 5) ⑨2 **arthaprāpti** / アラタハラチ // (利益を獲得せり)

と [いう真言を] 唱えれば、彼は一切の意願を満たす。(幢)

⑨3 **ha ha hūṃ ha** / カ カ ウン カク // (ハ ハ フーン ハ)

と笑うならば、[諸] 仏の微笑を獲得す。(笑)

6) **sarvakāri** / サラバギャリ // (一切を為す)

と [いう真言を] 唱えれば、非法¹をも清浄にす。(法)

duḥkhaçcheda / ドギャセイダ // (苦を断ず)

と [いう真言を] 唱えれば、彼は一切の苦を断ず。(利)

【訳註】1 「非法」Skt. akārya, Tib. mi bya ba 「非所作」。漢訳は 不空、施護とも「非法」。サンスクリットの akārya は「所作をなさない」意味ではなく、所作(なすべきこと)でない、すなわち正しい行いではなく悪い行い、すなわち「非法」の意味である。gati 「道」が agati 「非道」となるのと同じである。しかし、釈友では、「非所作」は、法界と同義と解釈されている。「非所作」を無為の意味にとったのであろうか。

慶喜蔵 (P 182a2, D 160b7)

「arthaprāpti」というのは、希求されるべきものであるならば目的 (don: artha) であって、如来の [十] 力や [四] 無畏等である。それらを証得することが宝 (nor) を得ること (thob pa: prāpti) であって、金剛幢の [法印] である。

「ha ha hūṃ ha」というのは、因と果を (D 161a) 所縁とする法の大施を証得する理趣によって、仏の笑みたる微笑を得て摂取し、金剛笑たることを得るであろうという意味である。金剛笑の [法印] である。

「sarvakāri」というのは、諸法は自性からして清浄であると了解して、先の引発力の威力により、一切の色身を示現する三摩地によって、一切有情の利益を円満することによるならば、「一切作者」であって、金剛法の [法印] である。

「duḥkhaçcheda」というのは、般若と智とを自体とするので、一切の苦における分別無所得によるならば、苦を断じる。金剛利の [法印] である。

釈友 (P 140b3~, D 119b6~)

「arthaprāpti」という音声の形態、これは世尊宝幢の法印であって、「それを唱えるならば、一切の意願を満たす」というのであって、この真言はそのようになると、その働きを示したのである。

「ha ha hūṃ ha」という音声の形態、これは世尊金剛笑の法印である。「と笑うならば」というのは、この真言によってである。「仏の微笑を (D 120a) 獲得する」というのは、その働きであって、仏の如く微笑みを示すことによって、それはま

た、有情の利益となるという意味である。

「sarvakāri」という音声の形態、これは世尊金剛法の〔法〕印である。この真言を唱えるならば、「非所作をも清浄にする」といいうのは、なすべきであるならば所作である。それをなさないならば非所作であり、法界であり、それはまた清浄である。法界を自性とすることによって、清浄を証得する。

「duḥkhaçcheda」という音声の形態、これは世尊金剛利の法印である。「と云うならば」といいうのは、唱えるならばである。「それは一切の苦を断じる」といいうのは、所化たちの一切の苦を断じることである。それをなすのが真言である。

H281 7) ⑨⑥ buddhabodhi / ボダボウヂ // (仏菩提なり)

と [いう真言を] 唱えれば、曼荼羅の主となる。(因)

⑨⑦ pratiśabda / ハラチセンダ // (応声なり)

と [いう真言を] 唱えれば、諸仏と共に談論す。(語)

8) ⑨⑧ suvaśitvam / ソバシトバン // (妙自在なり)

と [いう真言を] 唱えれば、あまねく自在となる。(業)

⑨⑨ nirbhayas tvam / ゼリハヤドバン // (汝は無畏なり)

と [いう真言を] 唱えれば、たちまち恐れ無きものとなる。(護)

慶喜蔵 (P 182a7, D 161a3)

「buddhabodhi」といいうのは、神足〔通〕に通達することによって、金剛界等の大曼荼羅を円満し、仏と菩薩の一切の曼荼羅の主となり、発心するのみで法輪を転じるもの (P 182b) となるという意味で、金剛因の〔法印〕である。

「pratiśabda」といいうのは、響きであって、四無碍〔弁〕を自性とする般若無戲論の声にして、不生であるが故に、こだまの如くであって、そのようなものであるのが汝であるという意味である。「諸仏と共に談論す」といいうのは、毘盧遮那等の諸仏と共に対話することであって、金剛語となるという意味である。金剛語の〔法印〕である。

「suvaśitvam」といいうのは、遍自在性であることによるならば、極自在であつ

て、無尽無余の諸供養によって、一切如来を供養することに自在である。「一切の自在を有する者となる」というのは、一切の部より遍く仏の化作の諸業と有情利益をなすことなどに自在であることと、支配者たることに彼はなるという意味であり、金剛業 (D 161b) の [法印] である。

「**nirbhayas tvam**」というの、不退転の精進によって、声聞と縁覚の地に墜ちる畏れがないことによって無畏性である。「**恐れ無きものとなる**」というの、金剛護となることである。金剛護の [法印] である。

〔**釈友**〕 (P 140b8~, D 120a3~)

「**buddhabodhi**」という音声の形態、これは世尊金剛因の法印である。「**と言うならば**」というの、(P 141a) それを唱えるならばである。「**一切の曼荼羅の主となる**」というの、その働きである。

「**pratiśabda**」という音声の形態、これは世尊金剛語の法印である。「**と言うならば**」というの、唱えるならば真言である。「**諸仏と共に談論す**」というの、その働きであって、仏・世尊たちと言音を一つに語ることによって、有情たちのそれぞれの思いの義を示すのである。談論が言葉になされる時、平等に語られるならば、「**共に語る**」であって、諸仏と共に語ることが同等となるという意味である。

「**suvaśitvam**」という音声の形態、これは世尊金剛業の法印である。「**と言うならば**」というの、真言として、これを唱えるならばである。「**あまねく自在となる**」というの、この印の働きを示している。仏の供養等の諸業において、すべてに自在たることを獲得するであろうという意味である。

「**nirbhayas tvam**」という音声の形態、これは世尊金剛護 (D 120b) の法印である。「**と言うならば**」というの、真言として、これを唱えるならばである。「**たちまち恐れなき者となる**」というの、その働きを示したのである。そのように示して、金剛護の法印を唱えるならば、一切の怖畏から離れるであろう。

H282 9) ⑩ **śatrubhakṣa** / シャトロバキシヤ // (敵を敢食す)

と [いう真言を] 唱えれば、彼は一切の怨敵を喰らう。(牙)

⑩① **sarvasiddhi** / サラバシッチ // (一切悉地なり)

と [いう真言を] 唱えれば、一切の悉地があるであろう。(拳)

10) ⑩② **mahāratī** / マカラチ // (大喜なり)

[と唱えれば]、天妙なる喜びがある。(嬉)

⑩③ **rūpaśobhā** / ロハシュベイ // (姿端嚴なり)

[と唱えれば]、まさにその様になる。(鬘)

⑩④ **śrotrasaukhyā** / シュロタラサウケイ // (耳に心地よい)

[と唱えれば]、楽しみを与える。(歌)

⑩⑤ **sarvapūjā** / サラバホジ // (一切供養なり)

[と唱えれば]、妙供養 [を与える]。(舞)

慶喜藏 (P 182b6, D 161b1)

「**śatrubhakṣa**」というのは、貪欲の煩惱と随煩惱等と、天魔等が敵である。それを観察することの精進と解脱の門が自性からして輝くことによって、噉食し、隠没をなすことによるならば食敵である。金剛牙の [法印] である。

「**sarvasiddhi**」というのは、三昧耶 [印] と法 [印] と羯磨 [印] と大印等の諸悉地を成就することであって、それを (P 183a) 示すところの声において、さらにそのようにといわれる。それを「唱えれば、一切を悉地するであろう」というのは、一切の印を成就するものとなるのである。金剛拳の [法印] である。

「**mahāratī**」というのは、歡喜でもあり、大でもあるならば大歡喜であり、喜びである。嬉女のこの法印によって「天妙なる喜び」を獲得する。

「**rūpaśobhā**」というのは、鬘女の法印であって、何であれ、それによって「姿端嚴性」といわれる。容姿が素晴らしいものとなることの姿端嚴性を得る。

「**śrotrasaukhyā**」というのは、歌天女の法印であって、何であれ、それによって安樂を与えるものとなる。

「**sarvapūjā**」というのは、舞女の法印である。何であれ、それによってよく供養を与えるものとなる。

〔**積友**〕(P 141a7~, D 120b1~)

「**śatrubhakṣa**」という音声の形態、これは世尊金剛棄叉の法印である。真言として、これを唱えるならば、「**一切の敵を喰らうものとなる**」というのは、その働きを示したのであって、「**敵を喰らう**」というのは、無力にすることである。

「**sarvasiddhi**」という音声の形態、これは世尊金剛拳の法印である。これを真言として、唱えるならば、「**一切の悉地があるであろう**」(P 141b)というのが、その働きであって、「**一切の悉地**」とは、一切の需用を成就するであろうという意味である。

「**mahārati**」という音声の形態、これは〔世尊〕金剛嬉女の法印である。この真言を唱えるならば、その働きは瑜伽者が等至の時、あるいはまた、行の時、天妙なる歡喜を獲得するであろう。

「**rūpaśobhā**」という音声の形態、これは〔世尊〕金剛鬘女の法印である。以前の如く真言として唱えるならば、美しい姿を獲得するであろうと示したのである。

「**śrotrasaukhyā**」という音声の形態、これは世尊金剛歌女の法印である。真言として、これを唱えるならば、安樂を獲得し、瑜伽を觀修する時、あるいは他の時であっても安樂と意安樂は多くなるであろう。

「**sarvapūjā**」という音声の形態、これは世尊(P bcom ldan 'das, D 欠)金剛舞女の法印である。真言として、これを唱えるならば、施供養を獲得し、天と人によってよく供養されるであろうという意味である。

H283 11) ⑩⑥ **prahlāḍini** / ハラカラジニ // (悅澤なり)

〔と唱えれば〕、悅意となる。(香)

⑩⑦ **phalāgāmi** / ハラキャミ // (果を齎す)

〔と唱えれば〕、果を〔得る〕。(華)

⑩⑧ **sutejāgri** / ソテイジャキリ // (妙光の最上なり)

〔と唱えれば〕、偉大な光あるもの〔となる〕(燈)。

⑩⑨ **sugandhāngi** / ソゲンダウギ // (身妙香あり)

[と唱えれば]、妙香なるを [得る]。(塗)

12) ⑩ **āyāhi jaḥ** / アヤキジャク // (汝は来れ ジャハ)

[と唱えれば]、鉤召あり。(鉤)

⑪ **āhi hūṃ hūṃ** / アキウンウン // (蛇〈縋索〉よ フーン フーン)

[と唱えれば]、引入者あり。(索)

⑫ **he sphoṭa vaṃ** / ケイソボタバン // (オオ 破裂よ ヴァン)

[と唱えれば]、偉大な縛あり。(鎖)

⑬ **ghaṇṭa aḥ aḥ** / ゲンダアクアク // (鈴よ アハ アハ)

[と唱えれば]、揺動あり。(鈴)

慶喜蔵 (P 183a4, D 161b6)

「**prahlādini**」というのは、香女の法印であり、何であれ、それは悦意 (yid bde ba: prīti, saumanasya) の安樂を与えるものとなる。

「**phalāgāmi**」というのは、花女の法印であり、何であれ、それによって果等、すなわち、静慮の果と、世間の利益の悉地等の果を得るものとなる。

「**sutejāgri**」というのは、灯女の [法印] であり、何であれ、それによって大威光を与えるものとなる。

「**sugandhāṅgi**」というのは、塗女の [法印] である。何であれ、それによって香りの最勝性を与えるものとなる。

これら嬉女等の八 [供養女] の法印は呼格の語によって誦すのである。

「**āyāhi jaḥ**」金剛鉤の法印である。

「**āhi hūṃ hūṃ**」索の [法印] である。

「**he sphoṭa vaṃ**」鎖の [法印] である。

「**ghaṇṭa aḥ aḥ**」というのは、金剛遍入の法印である。

薩女金剛女等の法印は本尊 (rang: sva) の心呪そのものである。

釈友 (P 141b5~, D 120b6~)

「**prahlādini**」という音声の形態、これは世尊金剛香女の法印である。真言と

『金剛頂經』和訳(八)(高橋)

して唱えるならば、意安樂であって、意安樂となる布施をなすこと、それがその働きである。

「**phalāgāmi**」という音声の形態、これは世尊金剛花女の法印(D 121a)である。真言として、これを唱えるならば、意に希求したものの果を獲得するであろう。それがこの働きである。

「**sutejāgri**」という音声の形態、これは世尊金剛灯女の法印である。真言として、これを唱えるならば、大威光を獲得する。それがこの働きである。

「**sugandhāngi**」という音声の形態、これは〔世尊〕金剛塗女の法印である。真言として、これを唱えるならば、諸如来の戒香を身体に獲得するであろう。これがその働きである。

「**āyāhi jah**」という音声の形態、これは世尊金剛鉤の法印である。呼び寄せることがその働きである。

「**āyāhi hūṃ hūṃ hūṃ**」という音声の形態、これは〔世尊〕金剛索の法印である。剰余(lhag ma?)がその働きである。

「**he sphoṭa vaṃ**」という音声の形態、これは〔世尊〕金剛鎖の法印である。剰余(lhag ma?)がその働きである。

「**ghaṇṭa aḥ aḥ**」という音声の形態、これは〔世尊〕金剛鈴の法印である。振動というのがその働きである。

法印とそれらの働きを説き終わった。

(2) 法印成就法

H284 13) そこで、それらの法印の白淨なる成就法を説く。

舌に金剛〔杵〕を觀修すべし。一切の作業をなす。

慶喜蔵 (P 183a8, D 162a2)

「白淨」というのは、白である。「舌に」というのは影像(P 183b)の瑜伽によって、舌すべてに布置することを想うべきである。「金剛」というのは五鉷金剛杵である。

〔釈友〕 (P 142a4~, D 121a4~)

今は成就法を説く需用 (dgos pa) によって、そのために、「そこで、それらの白浄なる法印の成就法を説く」というのである。それによって成就するならば「成就法」である。ある決定瑜伽によって、自の羯磨を成就する、そこにおいて「成就法」といわれる。それ故に「舌に金剛白浄 (rdo rje dge) を観修して」というのであって、法印を誦するとき、「舌に金剛」というのは、五鈷白浄 (rtse lnga pa dge ba 「五鈷で白浄なるもの」という白色の〔金剛杵〕を観修して置くべきである。その後で、法印を誦すべきであって、それによってその一切の需用¹を成就するであろう。

【訳註】 1 「一切の需用」 dgos pa thams cad とあるが、経文に las rnams thams cad; sarvakarmāṇi とあるのを指すのであろう。

〔四〕 羯 磨 印 智

(1) 羯磨印縛 (羯磨印・成結儀則)

H285 そこで、羯磨印の縛がある。

- 1) 〔瑜伽者は〕 善く決定して、金剛拳を堅く結び、二つになすべし。
二の金剛印をなし、それより〔羯磨の印〕 縛が展開する¹。
- 2) 左の金剛〔拳〕の頭指を右の〔金剛拳〕によってつかみ立てる。
覚勝と名付ける印(智拳印)で、これは仏菩提を与えるものである。(毘)

【訳註】 1 「縛が展開する」 bandhaḥ pravartyate, Tib. bcing ba rab tu bshad 「縛を説く」

〔慶喜蔵〕 (P 183b1, D 162a3)

「次に羯磨印縛を説く」というのは、精進を自性とする所作が羯磨である。それ

を示さんとする手掌の理趣に似たのが「印」である。その「縛を説く」というのは、縛の相を為すべきである。「金剛拳」というのは、三昧耶の金剛拳である。「堅く結び」というのは、堅く圧することである。「決定して」というのは、本尊に依止する心によってである。「二つになすべし」というのは、別々に為すことである。「二の金剛印を結んで」というのは、金剛拳の印を二つに為すことが、「二の金剛印」であって、金剛印を二つにすることである。「それより縛を説く (rab tu bshad、経典には pravartyate とある)」というの、諸々の羯磨印の縛の相を別々に分けて説くべきである。

(毘)「左の金剛」云々というのについて、心臓に置いた左の金剛拳の指が「左の金剛頭指」であって、それを掴むべきである。何によって掴むかとならば、「右によって」というのであって、右の金剛拳によってである。そのように掴むならば、立てて口を上に見て置くという意味である。「覚勝の印であるこれは」というのについて、「覚」とは無上正等覚である。そのもの(無上正等覚)は最勝であって、最高なるものであり、その[印]によって開頭するならば、その印は「覚勝」であり、それを示現したのが世尊毘盧遮那の羯磨印である。

〔釈友〕 (P 142a7~, D 121a6~)

「四印の智を学ぶべきである」と説かれていることによって、今は羯磨印の誦を需用して、それによるならば、「そこで、羯磨印の縛を説く」というのであって、事業(羯磨)をよく示す印が羯磨印であって、ある者が[羯磨印を]結ぶことによって、タントラに説かれた諸業を成就すること、それらについて、「羯磨 (P 121b, D 142b) 印」と説かれる。それらを結ぶことが、相を如実に結びつけることである。

「金剛拳を堅固に結んで」というのについて、金剛拳の相は以前に説いた。それを「堅固に結ぶ」とは、相を如実に能満することである。「決定して」というのは、それによって、自分の本尊と自身とが現在前して、本初の諸業によってなせと示したのである。「二つに」というのは、結んだそれを別々に離すべきである。金剛拳を両手に分けるならば「二金剛拳」となる。そこにおいて、諸々の羯磨印の各々の部分によって結ぶことを説く。そのうち、先ず始めに世尊毘盧遮那の印を示す。

(毘) その相は「左」云々がそれであって、胸に置いた左の金剛拳の指、すなわち、[～] 指と区別して分けて言わなくても、伝承により、[指とは] 頭指であると知るべきである。「右」というのは、右の金剛拳によってである。少し屈して持するのとならば、そうではなくて、「立てるべし」というのであって、「立てる」とは、先端を上を示すのである。「菩提」とは、覚悟であって、証得 (thugs su chud pa : adhigata) という意味である。一切の覚悟の最高とならば、「最勝」であって、「覚勝」である。それを示す印が「仏菩提を与える」というのであって、最終の結果を示している。

H286 3) 阿闍の [印] は触地 [印] である。同じく、宝 [生] は施願 [の印] である。

無量寿の [印] は最勝三摩地 [印] (定印) である。不空 [成就] の [印] は施無畏 [印] である。

4) そこで、さらに私は羯磨印をまとめて説こう。

金剛薩埵等の諸薩埵の金剛羯磨の [印] が展開する。

慶喜蔵 (P 183b8, D 162b1)

(阿闍) 「阿闍のは触地」というのは、左の金剛拳で法衣の裾を持す仕草 (tshul: 理趣) で置き、右の (P 184a) 金剛拳の一切の指を展ばし、地に触れる仕草をなすのが触地 [印] である。

(宝生) 「同じく、宝 [生] は施願である」というのについて、「同じく」というのはその相のままであって、阿闍の左拳で法衣を持する仕草と同様に、宝生のもまたなざるべし。宝生のそれ (印) もまた、「施願」とは、右の金剛拳を伸展し、一切の指を展ばして施願の仕草になすべし。

(無量寿) 「無量」というのは、寿命が無量である。「最勝三摩地」というのは、三摩地の最高である。それを示すところの印が、「最勝三摩地」であって、二金剛拳の一切の指を展べ、鉢を持する仕草で、お互いに大指の先端を合わせて置くのである。

(不空)「**不空成就**」というのは、有意義を成就したものであって、彼の羯磨印は「**施無畏**」である。次のように示す。左の金剛拳で法衣を持する仕草になし、右の一切の指を展べて、無畏を施す仕草になすべし。金剛の事業(羯磨)等は、三昧耶不壊の事業であって、それをなすことが円満であることである。

〔**積友**〕 (P 142b7~, D 121b5~)

(阿閼)「**阿閼のは触地**」というのは、左の金剛拳を押し当てて、結跏趺坐の上に置き、右の金剛拳を伸ばして右膝の方に伏せて、諸指の先端をわずかに地に触れるは、阿閼の印である。

(宝生)「**同様に最勝の宝珠を与える**」というのについて「**同様に**」(P 143a)というのは、左金剛拳を以前の如く結跏趺坐の上に置くことである。「**宝珠**」というの宝生のである。「**ni**」という語は、区別して分ける意味である。「**最勝施**」とは、右〔手〕を最勝施の仕草で置くことであって、宝生の印である。(D 122a)

(無量寿)「**無量寿**」というのについて、「**量る**」とは、わずかなもののみにもなすが、これは量り知れないならば、「**無量**」であって、量り知れない身命(skutshé)があるならば、「**無量寿**」である。「**三摩地の最勝**」というのは、結跏趺坐の上に二金剛拳を置いて、二頭指を屈した爪の背をお互いに着け、その次に、二大指を下に示して、各々の頭指と先端を合するのが無量寿の印である。

(不空)「**不空にして無畏を与える**」というのは、左金剛拳を結跏趺坐の上に圧して置き、右金剛拳を伸ばして無畏を与える仕草に置く。これは不空成就の印である。

諸仏の印の相を説き終わった。薩埵たちの印の相を述べんとして、「**これより諸々の羯磨印を**」云々というのである。「**まとめて**」というのは、要略することである。何のかとならば、「**金剛薩埵等の薩埵たち**」というのである。どのようにかとならば、「**金剛の業(羯磨)をなして**」というのであって、無碍なる業に入ると示すのである。

H287 5) 二〔手〕をもって、〔**左拳を腰に置き**〕誇らしげに、〔**右手を**〕引き上

げて〔掌に大指を置き三度抽擲せよ〕。(薩)

鉤にしてつかむが〔ごとくに〕す。(王)

矢を射る仕草より、(愛)

喝采をなして心臓に置く。(喜)

6) 二金剛〔拳〕を灌頂処(額)に〔置く〕。(宝)

心臓に日を顕示す。(光)

左〔拳〕の〔上に〕右腕を杖の〔如くにして〕置く¹。(幢)

同様に笑処(口辺)に転ず。(笑)

【訳註】1「左〔拳〕の〔上に〕右腕を杖の〔如くにして〕置く」Skt. vāmasthabāhudaṇḍā, Tib. g-yon pa la ni gru mo gzugs, gzugs は fut. of 'dsugs pa: to put, or place. ととった。サンスクリットの stha に当たる。

慶喜蔵 (P 184a6, D 162b6)

(薩)「誇らしげに、引き上げる」というのは、以前に説いた。「二をもって」というのは、左と右の二の金剛拳をもってであり、左の金剛拳は面を内にして「腰」側に置き、右は展ばして心臓の上に高拳の仕草で置く。これが金剛薩埵の羯磨印である。

(王)「鉤を持するが如く安住す」というのは、右は金剛拳にし前方に置き、そのさらに前方に左の (P 184b) 金剛拳を鉤を持するが如くになすのは金剛王の〔羯磨印〕である。

(愛)「矢を射る仕草」というのは、(D 163a) 左の金剛拳を心臓に展ばして置き、その上に右〔拳〕の面を下に向けて置き、さらに右の金剛拳によって矢を射る仕草になして、耳に至るまで弓を引く仕草になして、矢を引き絞り射るが如くになす。これが金剛愛の〔羯磨印〕である。

(喜)「喝采をなして心臓に置く」というのは、二金剛拳を心臓に置いて、頭指と大指によって弾指する。それが善哉(金剛喜)〔の羯磨印〕である。

(宝)「灌頂は二金剛」というのは、両の金剛拳を毫相のところに置く。これが「灌

頂は二金剛」といわれるのである。これが[金剛]宝の[羯磨印]である。

(光)「心臓に日を顕示すべきである」というのは、二金剛拳を心臓の右から回して巡らすは金剛光の[羯磨印]である。

(幢)「左[拳]の上に[右]肘を置く」というのは、左の金剛拳の上に右の金剛拳の肘を置くのが金剛幢の[羯磨印]である。

(笑)「同様に口辺に転ずべし」というのは、二金剛拳を笑いの仕草で、媚び(D sgeg pa, P sgeg mo、Dをとる)を伴って巡らし、両の口辺に置くのが金剛笑の[羯磨印]である。

〔積友〕(P 143a8~, D 122a5~)

(薩) 誇りを有することによるならば、「誇らしげに」であって、「誇り」という語は、左の金剛拳であって、脇に置くべきである。「抽擲」とは、右金剛拳の中指の先端に五股金剛杵の中央を(P 143b) 掴んで、胸の上を示して持するのが「抽擲」と言われる。金剛杵がないときは、心によって思うべし。これが金剛薩埵の羯磨印である。

(王) 右金剛拳の胸より八指のみ[離して]まっすぐに前に置いて、その亦前に、左金剛拳を同様に置いて、「鉤を持する仕草で住する」のである。このように持した鉤によって成就すべきものを引き寄せると思う。

(愛)「箭を射る仕草」というのは、理解しやすい。箭も成就すべきものの胸に当てると思う。

(喜) 二金剛拳を胸に置いて、(D 122b) 弾指を二度なすべし。

(宝) 灌頂処に二金剛拳を置いて、宝珠を設けると思うべし。

(光) 二金剛拳を胸の右方の脇に繞らすに、輪の仕草で繞らす。これが金剛光の印である。

(幢) 左金剛拳を上げて置いた上に、右の金剛拳の肘を立て、左の腋の脇に置いて、一切の義利の雨を降らすと思ひ、一切の味をあまねく満たすことが宝幢の印である。

(笑) 二金剛拳の脇を上げて、左右の口に飾って回すのが金剛笑の印である。

H288 7) 右 [拳] によって左 [拳] を開く。(法)

左 [拳] を心臓に置き、右 [拳] 剣を持す (剣印にす)。(利)

旋火輪の [如く] 回転す。(因)

二金剛 [拳] を口に立てる。(語)

8) 金剛 [拳] を旋舞して開き頬より頂上に置く。(業)

甲冑 [を結ぶが如く] なし、(護)

小指を牙の [如くに] す。(牙)

二拳を [互いに] 圧す。(拳)

慶喜蔵 (P 184b6, D 163a5)

(法)「右 [拳] によって左 [拳] を開く」というのは、右の金剛拳によって左の金剛拳を、心臓を開く仕草で開くは金剛法の [羯磨印] である。

(利)「心臓に左 [拳] を [置き]、[右拳で] 剣 [印] を結ぶ」というのは、左の金剛拳を心臓に置いて、右の金剛拳によって剣を持つ仕草になすのが、「心臓に左、[右] 剣になし殺す」というのであって、金剛利の [羯磨印] である。

(因)「旋火輪の [如く] 回転す」というのは、(P 185a) 二金剛拳を旋火輪の如く、右方より身体の外に回すのが金剛因の [羯磨印] である。

(語)「二金剛 [拳] を口より生ず」というのは、二金剛拳を口より上に上げる。それが金剛語の [羯磨印] である。

(業)「金剛 [拳] を旋舞す」云々について、二金剛 (D 163b) 拳を結び、嬉戯しつつ辺 (小指) より解くことによって、電光となる如く開き回転するのは金剛舞と同様である。それが「旋舞す」であって、それによって二金剛拳を旋舞し、それより生じた合掌を頭頂に置くならば、金剛業の印となる。

(護)「甲冑」というのは、二金剛拳を心臓に結ぶ仕草によって旋舞し、さらに首と後頸と心臓、それから乳に至るまで、さらに、心臓、それから首と背と灌頂処において、結ぶ仕草で旋舞して、鬘を結ぶが如くなし、最後に掌の端を叩いて歓喜し、再び二金剛拳を結んで、甲冑を纏うという二つの仕草を交えるのが金剛

『金剛頂經』和訳(凡)(高橋)

護の〔羯磨印〕である。

(牙)「小指牙の最勝」¹ というのは、二金剛拳の小指を展ばして鉤にした大指(mthe po?)の最勝なるもの、それが牙の最勝と言われ、それを口の両辺に置くのが金剛葉叉の〔羯磨〕印である。

(拳)「二拳を〔互いに〕圧す」というのは、二金剛拳をお互いに圧しあてる。それが金剛拳の〔羯磨印〕である。

【訳註】1「小指牙の最勝」mthe'u chung mche ba'i mchog、サンスクリットは kaniṣṭhadamṣṭrā、経典のチベット訳は mthe'u chung mche ba、不空「小指牙」、施護「頭指牙」とあり、mchog「最勝」の語はない。続く「大指の最勝」(mthe po'i mchog) という語もいささか不詳。

釈友 (P 143b7~, D 122b3~)

(法) 左金剛拳を蓮花と思ひ、右の拳で蓮花の花弁を開く仕草で口を開いて示すこれが金剛法の印である。

(利) 左の金剛拳を胸に置き、右金剛拳を剣を持つ仕草で右方に置くべし。これが金剛利の印である。

(印) 二金剛拳の (P 144a) 二臂を一つに合し、旋火輪の如くに前に回す。これが金剛因の印である。

(語) 二金剛拳を口より上に引き上げる。これが金剛語の印である。

(業) 左金剛拳を前に伸ばして置き、左の頭指等より解いて、右の小指等より解いて、誇って回転し、左ほほの方に引き上げる。それより二度回転して、右のほほの方に引き上げる。それより三度回転して、頭に運び、頭頂に置く。これが金剛業の印である。

(護) 二金剛拳を臍の方に繫にして、その二拳をそれぞれの側から離して引き上げ、再び繫になすべし。次に、二拳を自分の脇の下から引き上げ、胸の所で繫にする。次に、二拳を肩の方から引き上げて、襟首に抜いて、首から襟首に繫にする。次に、二拳を襟首から (D 123a) 額の方に繫にする。次に、鬘を結ぶ仕草で引き上げて、襟

首に抜いて繫にする。次に、二拳をそれぞれの耳の〔所に〕引き上げて、各自の側で繫に結び、両のほほから、〔拳の〕端から解く仕草で繪綵を着ける仕草でよく解くべし。これが金剛甲冑（護）の印である。

（牙）二金剛拳の二小指を口辺の方に置く。これが金剛葉叉（牙）の印である。

（拳）左の金剛拳を前に伸ばして置き、その上に右〔拳〕を口を下に向けて置き、互に押し当てるは金剛拳の印（P 144b）である。

H289 9) 金剛慢の加行（二金剛拳を腰に当て誇らしげに）によって、意躍動して礼すべし（嬉）。

鬘を結ぶが〔ごとくに〕なし（鬘）、口に散ず（歌）。金剛舞を旋舞す（舞）。

10) 金剛拳の加行（prayoga: 儀）によって、香等を同様に与えるべし。

一切諸仏の供養のために供養の印が配される。（香・華・燈・塗）

慶喜蔵（P 185a7, D 163b5）

（嬉）「金剛慢」云々について、二金剛拳を両側に置いて、「意躍動して」というのは、傲慢の殊勝によって結ばれるのが嬉女の〔羯磨印〕である。

（鬘）「鬘を結ぶ」というのは、二金剛拳によって、（P 185b）鬘を結ぶ仕草になすのが鬘女の〔羯磨印〕である。

（歌）「口より生ず」というのは、二金剛拳によって語を発声する仕草になす。それが歌女の〔羯磨印〕である。

（舞）「金剛舞を旋舞す」というのは、金剛業の印の如くに旋舞すべきものという意味であって、金剛舞女の〔羯磨印〕である。

（香・花・灯・塗）「金剛拳の〔儀〕によって」というのは、二金剛拳によってである。「香等を同様に与える」というのは、同様にして以前説いた香女等の印の仕草、〔すなわち、〕それより、

二金剛拳を（D 164a）香を捧げる仕草で下に散ずるは香女の〔羯磨印〕である。

二金剛拳を花を捧げる仕草で上に散じるは花女の〔羯磨印〕である。

二金剛拳の二大指を並べ立て、灯火を捧げる仕草に置くは灯女の〔羯磨印〕で

ある。

二金剛拳を展ばして、自分の心臓に香を塗る仕草になすは塗香女の〔羯磨印〕である。

「一切諸仏に対し供養の印の供養をなす」というのは、供養のために香女等のこれらの供養印を観じることが、それである。

〔釈友〕(P 144b1~, D 123a3~)

(嬉) 二金剛拳を両腰に置くならば、金剛欠伸 (bsgyings pa : vijṛmbhya「奮迅」)の瑜伽となり、金剛欠伸の瑜伽、それによって亦、左の頭を垂れることによって礼すべし。このようになすならば、「意躍動して」といわれ、喜びを伴う意味である。このように示して、最勝の喜びによって礼拝するならば、震えるものとなり、もしくは塵を生じるものとなり、もしくは身毛豎立するものとなる。それによるならば、非常なる喜びの殊勝より、結果の殊勝を如実に生じる繋、そこにおいて、「意躍動」という語を説くのである。

(鬘) 「鬘を結んで」というのは、金剛拳によって頭飾を結ぶようになす。金剛鬘女の印である。

(歌) 二金剛拳を口より上に引き上げるのが「口より生ず」であって、金剛歌の印である。

(舞) 金剛舞は以前に金剛舞の三昧耶印を説いたが、それこそが金剛舞女主人の印である。

(香) 二金剛拳を結んで、下に留める仕草になすのが、金剛香女の印である。

(花) さらに、金剛拳そのものを花を散らす仕草で上に散ずるようになすのが、金剛花女の印である。

(灯) 二金剛拳より、二大指を立てて、灯火の炎のように置くのが金剛灯女の印である。

(塗) 二金剛拳を自らのように胸に香を塗る仕草で伸ばし、本尊の外側に置き、香を与えるときは、口 (D 123b) の外側に示して伸ばすのが金剛塗の印である。？

H290 11) 頭指を鉤に結び、小指より大鉤にす (鉤)。

腕を交え (索)、二頭指を環にし (鎖)、両の背を押し当てる (鈴)。

慶喜蔵 (P 185b6, D 164a2)

(鉤)「頭指を鉤に結ぶ」というのは、二金剛拳を結び、右の金剛拳の頭指を鉤になすべきである。それを結ぶのは「小指より」というのは、左の金剛拳によって、小指を鉤になした鉤を、右の頭指の鉤の根元を引っかけて結ぶ。その結び [方] によって「小指にして大鉤」¹といわれる。金剛鉤の羯磨印である。

(索)「手首を交え」というのは、二金剛拳を結んで、お互いに手首のところの背の部分を着ける。かくの如く手首を交えるのが金剛索の [羯磨印] である。

(鎖)「二頭指を (P 186a) 環にす」というのは、二金剛拳を結び、その二頭指を鉤の如くになし、内傍に置いて、お互いに鎖を結ぶ仕草になす。これが二頭指を環になすのであって、金剛鎖の [羯磨印] である。

(鈴)「両の背もまた平らにして置く」²というの、二金剛拳を結んで、お互いに背を着けて圧す (btsir ba)。これが金剛遍入 (鈴) の羯磨印である。

(四波羅蜜) 薩女金剛女等の印は、金剛薩女と宝と法と羯磨との印そのものが彼等の印であると見られるべきである。

【訳註】1「小指にして大鉤」 mthe'u chung ste lcags kyu che、経文では mthe'u chung las te lcags kyu che とあり、ste は las te とあり、サンスクリットも従格 (abl.) である。小指でも頭指と結ぶことによって大鉤といわれるという意味であろう。日本密教では「降三世印に作り、右の頭指を鉤せよ」とあり、二小指を結んでいる。

2「両の背もまた平らにして置く」 rgyab gnyis kyang ni bsnyams te gzhag、経文には、rgyab gnyis kyang ni bsnyams te mnan 「両の背もまた等しく圧す」とある。

釈友 (P 144b7~, D 123b3~)

(鉤) 左の金剛拳を前方に口を下に向けて置き、その上に右 (拳) を伸ばして置いて、その二より左の頭指を伸ばし、その上に右の頭指を鉤の仕草で置くのが「頭

『金剛頂経』和訳(八)(高橋)

指を鉤に結び」であり、「小指よりして大鉤」という。このように示して、二小指をお互いに鉤の仕草で合わせて、二頭指の背を押し当てるのが大鉤である。

(索) 鉤の印より、右の頭指を屈し、左 [の頭指] もまた屈して、一々の腹を押し当てて、索のようになし、左の手首の上に右の [手首を] 置き、二手の背を合わせ結ぶのが索の印である。という意味である。

(鎖) 索の印より、右の鉤を左の鉤になして持するのが「二頭指を環になす」のであって、金剛鎖の印である。

(鈴) 「二つの背を平らにして押す」というのは、金剛合掌を索の印より二背を一々結合させるのが金剛遍入の印である。

(2) 羯磨印・成就法 (印功德)

H291 12) そこで、それら [羯磨印] の成就法を私は説こう。[それは] 金剛の事業がなされたのに等しい。

一切の金剛 [杵] からなる金剛 [杵] (十字金剛杵) を心臓に観修すべし。

慶喜蔵 (P 186a3, D 164a7)

「そこで、それら」というのは、諸々の羯磨印のである。「成就法」というのは、それによって成就するならば成就法であって、自の心臓に毘首金剛杵を想うことである。「金剛の事業がなされたのに等しい」(D 164b) というのは、「金剛」というのは、如来たちの御事業であり、諸仏の神変と有情の利益をなすことなどである。それをなすことによるならば、「金剛の事業がなされた」であって、[まさに] 「金剛の事業」である。「それと等しい」とは、平等である。それを示すために、「全金剛を実体とする金剛¹を心臓に観修すべし」と説かれるのであって、一切の金剛 [杵] の自性であり、全金剛を実体とする金剛 [杵] であって、毘首金剛 [杵] (羯磨金剛杵) という意味である。それを心臓に観修して想うこと、それが成就法である。

【訳註】1 「全金剛を實體とする金剛」 経典のサンスクリットは sarvavajramayam vajram、チベット訳は D, P には rdo rje kun dngos rdo rje とあり、N のみ dngos を gyi とする。すべての金剛杵（独股杵、三股杵、五股杵、九股杵）を統括する十二股杵（羯磨金剛杵・十字金剛杵・毘首金剛杵）ということであろう。

〔积友〕 (P 145a4~, D 123b4~)

「そこで、それらの成就法を説こう」というのについて、「そこで、これらの」というのは諸の羯磨印である。「成就法」というのは、これによって成就をなすことによるならば、「成就法」であり、ある瑜伽によってある羯磨印が欲する成就を授ける瑜伽、それを成就法というのである。「金剛の事業がなされたのに等しい」というのは、金剛の自性を有する事業をなすことによるならば、「金剛の事業をなす」であって、供養等の諸業が欲するようにそのように無礙に成就することによって、それ故に「金剛の事業がなされたのに等しい」というのであって、それと等しいことである。その瑜伽は何であるかとならば、その故に「一切金剛の金剛」¹ というのである。金剛の自性を有する事業をなすことによるならば、「金剛の事業をなす」と説くのであって、四面 (kha bzhi pa 「四口：十字形」) の羯磨金剛杵を心臓に観修して、それより欲する諸の羯磨印との瑜伽をなすならば、その故に、それらを成就するであろう。

【訳註】1 「一切金剛の金剛」 経典のサンスクリットは sarvavajramayam vajram、チベット訳は rdo rje kun gyi rdo rje とあり、直訳すれば「一切金剛の金剛」で何のことも判りにくい。羯磨金剛杵のことである。〔慶喜蔵〕の訳註を参照。

以下、羯磨（印功德）

H291-2 13) さて、これら羯磨印の金剛の事業は多種である。

智拳〔印〕を結べば、仏智が遍入す。（毘盧遮那）

『金剛頂経』和訳(凡)(高橋)

慶喜蔵 (P 186a7, D 164b2)

「智拳 [印] を結ぶことによって、仏智が遍入するであろう」というのについて、最勝菩提が智印であって、菩提心と布施と般若と精進波羅蜜多の般若智 (shes rab ye shes)¹ を収集した拳であり、それを結ぶならば、仏の四智に悟入し、趣入し、瑜伽を生じるで (P 186b) あろうという意味である。

【訳註】1「般若智 (shes rab ye shes)」サンスクリットはおそらく *prajñāñāna* であろう。大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智の四智を指すのであろう。四智の統括である清浄法界智を象徴するのが毘盧遮那如来の結ぶ智拳印である。

釈友 (P 145a8~, D 124a1~)

今は「さて」云々によって (P 145b) 羯磨印の事業を示すのである。「さて」というのは、その後すぐにである。「これら」というのは、諸の羯磨印である。「金剛の事業」というのは、無礙の事業であることによるならば「金剛の事業」である。「多種」というのは、多種多様であって、種種である。しめされた通りに、その通りに説かれるべき理趣によるならば、最初に智拳 [印] を示すことによって、その第一の事業を唯、「智拳 [印]」云々によって示すのである。無上の智を証得する拳であることによるならば「智拳」である。それを結ぶことによって、仏・世尊たちの仏智 [を示すの] であって、それ (仏智) がこの真言者に遍入するであろうし、次第に獲得するであろうという意味である。

H292 14) 阿闍(akṣobhya)の[印]を結べば、意は不動(akṣobhya)となる。(阿闍宝生の印を[結べば]、他の撰取をなすものとなる。(宝生)

15) 正法輪の印を[結べば]、法輪を転ずるであろう。(弥陀)

無畏最勝[の印を結べば]、速やかに一切有情に無畏を与える。(不空成就)

慶喜蔵 (P 186b1, D 164b4)

「阿闍 (mi gyo ba) の」というのは、世尊阿闍 (mi bskyod pa) の羯磨印であって、それを結ぶことによって動揺はなくなり (mi g-yo ba)、混乱はなくなる。

世尊宝生の印を結ぶことによって、他を利益し、他の者たちに随持するという摂益がそこにあることによるならば、「他を摂取するもの」であって、そのようになるのである。

「正法輪の印を [結べば]、法輪を転ずるであろう」というのは、世尊無量光の印を結ぶならば、法を示すことによって有情利益をなすものとなるのである。

「無畏」云々というのについて、無畏を施すことの最勝であることによって、「無畏最勝」であり、世尊不空成就 [の印] である。その印によって無畏を与えるのである。

[以下] 金剛薩埵等は了解しやすい。所化の者を称賛する利益を説くのである。

〔釈友〕 (P 145b5~, D 124a4~)

世尊阿闍の羯磨印であることによるならば、「阿闍の」であって、それを結ぶことによって「意は不動となる」といわれる。一切の障碍や毘那夜伽によって [迫められても]、真言者の意は不動となるという意味である。

「宝生の印によって」というのは、信などの功德の宝など、それより生じるならば、「宝生」であって、宝生如来である。その世尊の羯磨印が「宝生の印」であって、それを結ぶならば、「他を接取する者となる」といわれる。他の者たちを摂受できることによるならば、他を接取 (phan: hita) するであって、他の利益 (don: artha) をなすという意味である。

正義などの法があることによるならば、「正法」であって、それを所化たちの相続に入れるという義によるならば、「輪」と説くのである。その印を結ぶならば、「法輪を転じるであろう」といわれる。(P 146a) 正法を示すことによって、一切の有情を摂益出来ることとなるという意味である。

無畏を施す最勝であることによるならば、「無畏最勝」であって、世尊不空成就の (D 124b) 印である。真言者がそれを結べば、「速やかに一切の有情に無畏を与える」というのであって、速やかに畏れを除くことが出来るであろうという意味

である。

- H293 16)** 金剛の威勢(慢印)を堅固になして、金剛薩埵の樂を得べし。(薩)
金剛鉤[印]をもって、刹那に一切の如來たちを鉤召すべし。(王)
- 17)** 金剛の箭[印]をもって、自ら金剛の妻¹をも愛染すべし。(愛)
金剛喜[の印によって]、一切の勝者は喝采を与える。(喜)

【訳註】1「金剛の妻」サンスクリットは vajrabhāryā、チベットは rdo rje yi lha mo (金剛天女)とある。

【以下、慶喜藏は H299 まで、註なし】

〔釈友〕(P 146a2~, D 124b1~)

「金剛慢を堅固になして」というのについて、「金剛慢」とは、世尊金剛薩埵の羯磨印である。それを結ぶならば、真言者は自身の安樂を獲得するものとなるという意味である。

「金剛鉤の印」とは、金剛王の[羯磨]印である。「刹那に」というのは、速やかに鉤召するであろうという意味である。誰をかとならば、「一切の如來」と説くのであって、仏・菩薩たちである。「鉤召」というのは迎請することである。

「金剛箭によって」というのは、金剛愛の羯磨印である。その勤習によって「金剛天女をも」というのであって、金剛薩埵の三昧耶印である。それもまた愛染せしめるであろう。「自らなす」というのは真言者が、である。

「金剛喜」とは、金剛善哉の羯磨印である。それを真言者が相を具して結ぶならば、「一切の勝者」というのであって、「一切如來は善いかなという言葉(喝采)を与える」ことをなすのである。

- H294 18)** 大金剛の宝[印]を結べば、彼は天人師(諸仏)によって灌頂される。(宝)
金剛日[の印]を結べば、金剛日に等しいものとなる。(光)
- 19)** 金剛幢を建てれば、彼は宝雨をあめふらす。(幢)

金剛笑 [の印] を結べば、速やかに諸仏と同様に笑う。(笑)

〔釈友〕 (P 146a7~, D 124b5~)

「大金剛宝」とは、世尊金剛宝の羯磨印である。それを「結ぶならば、諸師によって」というのは、一切の如来によってである。「彼」というのは真言者である。「灌頂」というのは、灌頂を授けることによって供養するであろうという意味である。

「金剛日」とは、(P 146b) 世尊金剛光の羯磨印である。それを結ぶならば、真言者はそのものと似たものになるであろう。

「金剛幢」とは、世尊宝吉祥の羯磨印である。「建てることによって」というのは、それを結ぶことによってである。「彼」というのは真言者である。「宝雨をもあめふらす」というのは、一切有情の希求する義利の悉地であって、それをあめふらすという意味である。

「金剛笑」とは、世尊金剛笑の羯磨印である。(D 125a) 「結べば」というのは、結ぶことをなすことである。「仏と同様に速やかに笑う」というのは、仏・世尊たちが、笑みをお見せになることによって、有情たちの義利をなすことと同様に、かの真言者は印を結ぶことによって、笑みの自性によって、有情たちの義利をなすのであるという意味である。

H295 20) 金剛開花 [の印] を結べば、彼は金剛法を見る。(法)

金剛鞘 [の印] を堅く結べば、彼は一切の苦を断つ。(利)

21) 金剛輪 [の印] を結べば、法輪を転ず。(因)

金剛誦 [の印] より、一切の仏語を成就す。(語)

〔釈友〕 (P 146b5~, D 125a2~)

「金剛花」とは、世尊世自在の羯磨印である。それを結ぶことによって「金剛法を彼は見る」というのであって、世自在を彼は見るであろう。

「金剛劍」とは、世尊文殊妙音の羯磨印である。それを結ぶならば、「彼は一切の苦を断じる」というのであって、一切有情の衆輪の一切の苦を断じるであろう

『金剛頂經』和訳(凡)(高橋)

という意味である。

「金剛輪」とは、世尊金剛因の羯磨印である。真言者がそれを結ぶならば、「法輪を転ずるであろう」というのであって、大法師たることを得るであろうという意味である。

「一切の仏の言葉などを金剛誦によって成就するであろう」というのについて、「金剛誦」とは、世尊金剛語の羯磨印であって、それを結ぶならば、一切の仏の(P 147a)言葉などを成就して現前するという意味である。

H296 22) 金剛舞 [印] の供養最勝によれば、諸仏をも欲しいままにす。(業)

身に金剛甲冑を纏えば、金剛堅実性を獲得する。(護)

23) 金剛牙 [の印] を結べば、金剛たちをも自ら破壊す。(牙)

金剛拳[印]をもって一切を奪うべし。また印の悉地を得るべし。(拳)

〔釈友〕(P 147a1~, D 125a5~)

「金剛舞の供養によって」というのは、金剛業の〔羯磨〕印である。真言者がそれを結ぶならば、「仏をも自在となる」というのは、仏・世尊も自在となることであって、有情たちの義利のために行ずる舞の印、それによって仏・世尊も歓喜するであろうという意味である。

「金剛甲冑によって身を結んで」というのは、金剛甲冑の羯磨印である。それを結ぶならば、「金剛堅実を獲得するであろう」というのであって、不壊の身となるであろうという意味である。

「金剛牙を結ぶことによって」というのは、世尊金剛葉叉の羯磨(D 125b)印である。それを結ぶならば、障礙や毘那夜伽をただ恐れさせるだけでなく、「金剛そのものをも私は能伏す」というのであって、金剛手をも恐れさせるという意味である。

「金剛拳は一切を奪って」というのは、金剛拳の羯磨印である。〔それを〕結ぶならば、一切の義利を呼び寄せるであろうという意味である。「一切の印の悉地をも獲得する」というのは、これを結ぶことによって、身語心金剛を一つになす

ことによって、一切の印を成就するであろうという意味である。

- H297 24)** 金剛嬉 [印] は喜悦を与う。(嬉)
金剛鬘 [印] は妙色身を [与う]。(鬘)
金剛歌 [印] は妙歌を [与う]。(歌)
金剛舞 [印] は踊らせる。(舞)
- 25)** 焼香 [印] は意悦澤を [与う]。(香)
華 [印] によって荘嚴す。(華)
燈供養は大光輝を [与う]。(燈)
金剛塗香 [印] は妙香を [与う]。(塗)

〔**釈友**〕 (P 147a6~, D 125b2~)

金剛嬉女の羯磨印を結ぶことによって、歡喜を与えるのであって、[身体の] 安樂と意の安樂を与えるという意味である。

金剛慢の羯磨印は美しい姿を与えるのである。

金剛歌の羯磨印は歌を讃じるのであって、美妙的な音声を与えるという意味である。

金剛舞の羯磨印は一切有情を自在になすのである。

香天女の羯磨印は意を適悦させることであって、意の歡喜を与える (P 147b) という意味である。

金剛花の羯磨印は一切の裝飾を与えるのであり、一切の裝飾で飾ったその上に花の鬘を施設することによるならば、裝飾の最勝は花鬘である。

灯火の供養女の羯磨印は大光輝であって、身等に光明を与えるという意味である。

金剛塗香の羯磨印は塗香を具すということで、如来の戒の塗香を獲得するであろうという意味である。

- H298 26)** 金剛鉤 [印] をもって鉤召すべし。(鉤)
金剛索 [印] をもって引入すべし。(索)

『金剛頂経』和訳(八)(高橋)

金剛鎖 [印] をもって縛すべし。(鎖)

金剛鈴 [印] をもって揺動すべし。(鈴)

〔釈友〕 (P 147b3~, D 125b6~)

金剛王の羯磨印の事業は、仏や菩薩たちを、他の仏国土の世界から奉請することであり、金剛鉤の羯磨印の事業の主たることは、曼荼羅の門に向かって坐しているものを招くことである。

金剛索の羯磨印の事業は、〔曼荼羅の〕門に向かって坐しているものたちをそれぞれの門から入れることである。

金剛鎖の羯磨印の事業は、入り終わった (D 126a) ものたちを自分の場所から動かないように縛ることである。

金剛遍入の羯磨印の事業は、引いて遍入することである。

「心呪を授けて四印の智を教示すべきである」(H250) と説かれていることから、四印の儀則を説き終わったのである。