

ḍākinijālasamvara の原像

津 田 真 一

ḍākinijālasamvara なる語の重要な用例の一つとして、Abhidhānottarottara-tantra (略号 AUU, 西藏訳, 影印北京版 No. 17) の初品の冒頭に我々は次の如き一節を見出す。

athāto rahasyaṁ vakṣye samāsān na tu vistarāt//

śriherukasya samyogaṁ sarvakāmārthasādhakam/

uttarād api cottaram abhidhānottarottaram//

ḍākinijālasamvaram//

rahasye parame ramye sarvātmani sadāsthitaḥ/

ḍākinīsamayaḥ sattvo vajrasattvaḥ paraṁ sukham//

asau hi svayambhū bhagavān viro ḍākinijālasamvaram¹⁾/

「さて、私は秘密を説こう。但し、簡略にであって、くわしくはない。Śriheruka の samāyoga (samyogaṁ は *c. m.*) を、一切の欲楽の目的を達成せしめるものを、よりすぐれたものよりもさらにすぐれたものを、『Abhidhānottarottara』を、ḍākinijālasamvara を。最勝の、愛樂すべき秘密は、一切のものの本性のうち常に常に存するものにして、ḍākinī よりなる者 (-samayaḥ = -mayaḥ *c. m.*)、金剛薩埵であり、最勝の樂である。此こそは自生の世尊であり、勇者であり、ḍākinijālasamvara である。」

この文は三行目の abhidhānottarottaram の一 pāda²⁾ を除いて、そのまま Laghusamvara-tantra (略号 LS, 西藏訳, 北京 No. 16) の初品のはじめにあらわれる。この文は ḍākinijālasamvara が LS 及び AUU 中に占める位置の重要さ

1) 東大写本 No. 10, 2a-3f.; No. 11, 16-5f.; No. 12, 2a-3f. tib. 北京, Vol. 2, 41-1-1f. 参照。critical apparatus は省略する。最後の三行に相当する文は Vajradākātanta の第一品 (東大写本 No. 343 1b-1, 北京. No. 18, Vol. 2, 93-2-8f. 及び, Saṁpuṭodbhava-tantra の第一 kalpa の第三 prakaraṇa (東大写本 No. 427, 10a-4f.; No. 428, 7b-6f. 北京. No. 26, Vol. 2, 148-2-7f.) に見出し得る。

2) AUU の作者が AUU と LS がともにそれにもとづくところの現存しない Abhidhānottara-tantra (略号 AU*), 詳しくは bTsoñ kha pa の『LS 釈』(北京. No. 6157, Vol. 157, 10-3-5f.) によって推定するかぎり、Śriherukarāja-cakrasamvara-abhidhānottara-sarvatatantrasamvarasamgraha nāma に依って AUU を造る際に附加したもの。

をよく語っている。

この語はすでに LS, AUU 及び、後述の Saṃvarodaya-tantra (略号 SU, 北京 No. 20) よりもさらに成立が古いと思はれる Hevajra-tantra にその題名としてでてくる。但し、D. L. Snellgrove は、その著 *The Hevajra Tantra: A Critical Study*, London, 1951 に於ては、saṃvara に関しては解説しながら、saṃvara の最も本来的な用法を示すはずの ḍākinījālasaṃvara には注目していない。

saṃvara の解説としては、早に、G. Tucci: *Indo-Tibetica*, III, Part II 所収の *Il tempio di bDe mc'og* がある。Tucci は梵文及び蔵文文献の、それまでに公刊されたカタログ類にあらわれる Cakrasaṃvara なる語の表記法を検討し、saṃvara の意味を、その対応する西蔵語 sdom pa よりして、*unione* とし、śambara を、同じく bde mchog からして *sprema beatitudine* とする。

しかし、筆者の経験によるかぎり、saṃvara と sdom pa, śambara と bde mchog との対応関係が事実として存在したとは考へ難い。śam (bde)+vara (mchog) なる解釈が事実存在したにしても³⁾、それは特定の学者によつてなされた偶然的な解釈にすぎず、それを本来的なものと考え難いであろう。また、saṃvara に対する二つの訳語 sdom pa と bde mchog は、その文脈にかかわりなく個々の訳者の任意の選択にまかされた如くである。

Snellgrove は前掲書に於て、おそらく、Tucci に依拠したものであろうが、sdom pa から union 或は unity なる訳語をみちびきだし、これを saṃvara の本来の意味とし、bde mchog にもとづく supreme bliss をそれから派生したものとしている⁴⁾。彼はまた internal maṇḍala なる訳語を与へる場合 (I. i. 21) もある。

これらの訳語の個々の用例に於ける当否はさておき、我々はここで一つの問いを発する必要がある。一般に saṃvara なる語は、Bu ston の所謂「サンバラ系タントラ⁵⁾」に於いて、多様な context に於いて広く用いられるが、その個々の場合に union なり supreme bliss なりの訳語をあてはめることによつて何ほど Saṃvara 系密教の本質に迫り得ているであろうか、と。

事実、Snellgrove の指摘する用例たる sarvākāraikasāṃvara (I. x. 41) 及び

3) Tucci: *op. cit.* p. 19, f. n. 3. また、bTsoñ kha pa 前掲書 10-5-5f.; 12-2-2f. 参照。

4) Snellgrove: *op. cit.* Part II, p. 138.

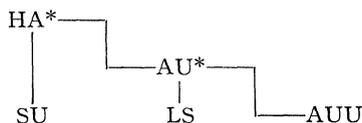
5) Tucci: *Tibetan Painted Scrolls*, p. 261, n. 276.

sarvadharmāikasaṃvara (II. x. 1) に於いて、彼の union 或は unity なる訳語は適當する如くである。しかし、同じ Hevajra 中に II. X. 1 の例と同じ context に於て sarvabuddhaikavigraha (I. x. 16) なる用例を見出すとき、我々の疑問は具体化する。-eka- に union なる意味を含め得る以上、saṃvara に対し別の訳語を用意する必要があるのではないか、との。更に具体的に云へば、上述の I. X. 41 を彼は “the single unity of all phenomenal forms” と訳すが、これは “saṃvara in which all phenomenal forms are united into one” と訳さねばならないのではないか、と云うことであり、この場合、saṃvara はさらに解明されねばならないのである。

かかる不安からは、西藏訳語から、或は固定した後代の解釈から導出された訳語を個々の末端の用例に応じてあてはめると云う方法を採用つづけるかぎり、免れ得ないであろう。この様な場合、我々が先ず求めねばならないのは、saṃvara なる語の本来の意味である。個々の用例を検討する際、我々は必ずこの本来の意味から出発し、必要ならその文脈の要求する派生的意味を示す訳語を与へればよい。これは、我々が saṃvara の西藏訳語に重要性を認めない理由のうちの一つである。

saṃvara なる語の本来の意味を求めるには、西藏訳ではなく、梵語による根本資料の全体を通観し、その理論体系中に占める saṃvara と云う概念の位置を確定し、その位置を表現する最も基本的な文脈乃至用例——それが即ち ḍākinijālasamvara である——を摘出し、その用例の根底にある、当時の密教徒の経験乃至実践を、文献的証拠にもとづいて再構成しなければならない。ここで我々の求めねばならないのは、ḍākinijālasamvara の同義語ではなく、その根底にある image なのである。同義語乃至訳語を求めることは、出発点にすぎない。これがこの小論の題に原意或は原義 (original meaning) ではなく、原像 (original image) と云う、やや恣意的な語を用いた理由である。

上述の「梵語による根本資料」は、この小論では、前述の SU である。* 資料論は他の機会にゆずるが、LS 及び AUU との関係に関してだけ述べれば、我々は現在のところ下の如き系図を考へている。



HA* は仮設的 Herukābhīdhāna-tantra, 即ち, SU の colophon によるに, SU がそれから略出されたときされる Śrīherukābhīdhāna-mahātantrarāja 自体, 及至, 何らかの仕方ですの体系を反映しているはずの現存しないタントラである。AU* (註2参照) は HA* の uttara-tantra であるはずの現存しないタントラである。LS と AUU はきわめて多くの, 長い passage を共有しているが, それらの passage はこの AU* に由来する。LS は AU* からの単純な, 或は, 忠実な略出であり, AUU は AU* の uttara-tantra たる意識を以つて幾分かの新しい要素を附加しつつ AU* に依つて成立したものと想像される。

SU, LS 及び AUU の時間的前後関係は現在のところあきらかではない。SU が「根本的」であるのは, 時間的に先行するからではなく (事実は, 多分先行しているであろうが), LS と AUU がそれに依拠する AU* よりも先行するはずの HA* から略出されたものとされるべきものであるからである。

SU に関して, 筆者はさきごろ八本の写本 (東京大学の五本: Nos. 404, 403, 401, 402, 405, ASB, パリ国立図書館及び RAS 所蔵の各一本) を検討する機会を得た。全三十三品中, 重要と思はれる十九品のテキストを近い将来公刊する予定であるので, 以下に SU に依拠する場合, そのテキスト中の所在を示すのみにとどめる。

我々は, ここで, SU の各処に断片的に見出される諸事実を組み合わせ、まず, ḍākinījāla の実態を再構成するのであるが, そのためには, それらの個々の段片的事実がそれによつて統合さるべき文献上の根拠が必要である。我々はそれを次の事実に見出す。即ち, SU 中に見出される ḍākinīvṛnda (33-34) と ḍākinījāla とが, そして, sarvavīrasamāyogaḍākinījālasatsukha (3-6, 26-10) と sarvavīrasamāyogaḍākinījālasaṁvara (33-31) とが相互に置換し得るものと見做される。後者に関しては問題がないので, 前者の用例のみを示そう。

śūnyatākaruṇābhinnam acintyam buddhanāṭakam/

śrīherukasamāyogaḍākinīvṛnda-m-āśritam//34//

satfvāvatāramuktin tu tatra sarvatra ratā iva/

sarvaḍākinīsamāyogaśrīherukapade sthitāh//35//

「(そこに於て) 空性と悲愍とが不可分なる, 不可思議なる仏の演戯は, 吉祥へールカと和合せる ḍākinī の聚に依 (つて出現す) る。それは権化によつて衆生を解脱せしむ。そこに於いて (諸衆生は) 常に歓喜し, 一切の ḍākinī と和合せる吉祥へールカの位に住す」

これに対応すべき ḍākinījāla の用例は, (4-31) の,

acintyaṃ devatāyogam acintyaṃ buddhanāṭakam/
 śrīherukasamāyogaḍḍākinījālarūpataḥ//31//

「天尊の瑜伽は不可思議にして、仏の演戯もまた不可思議なり。それらは吉祥へルカと和合せる ḍākinī の聚のすがたをとるが故に」

である。buddhanāṭaka が両者を仲介する。

かくて、我々は、文献的根拠にもとづいて ḍākinījālasaṃvara に対する、より明瞭な ḍākinīvr̥ndasatsukha と云う同義語を得る。

まず、(ḍākinī の集会 (シュウイカイ)) の有様は次の如くである。

男性の修行者は pīṭha をはじめとする十の巡礼地を遍歴する。Pulliramalaya 以下の二十四の地方がこれらの巡礼地にわりふられている。彼らはこれらの地方でそこに居住する女修行者に会おう。女修行者達はその挙動や、その家に特別のしるしを画いていることによつて識別されるが、最終的には、彼らは秘密の身ぶり (chomā, saṅketa) を交換して、お互いを性的な瑜伽を行ずる相手として適当なりと確認する。これらの人々は、自らを ḍāka 或は ḍākinī なりと想像し、或はその様に称したものであろう。かくて、彼らは集会を行う (4-29)。その集会は、大海の岸边や尸林の如き、人里離れた、秘密の、不吉な印象を与へる場所 (8-1, 2, 3) に於て開催されるが、それは施主 (dāṭṭ 8-6) の後援による。施主はその土地の信者のうちの有力者であろう。

この集会の場所に、ḍāka たる巡礼者たち、彼らの相手となる ḍākinī たるその土地の女信者たち (8-4, 25)、及びその集会の指導者 (gaṇanāyaka, 8-7; cakranātha, 8-29) たる阿闍梨がまねかれる。阿闍梨はすでに灌頂を受けている者で、有徳賢明なら、その僧俗及び社会的階層を問はれない、云はば先達である。

これらの人々は、阿闍梨を先頭にして、区画された集会の場所に入り (8-14)、それぞれ坐を占める。Heruka に等しいとされる阿闍梨は Vajravārāhī たる相手の婦人 (vāmā, 8-12) をその左側に置いて、中央に位置をしめる。

この集会を開催することが、施主の側からすると、「曼荼羅を転ずること」(8-3) と表現されていることは重要である。この集会は曼荼羅に他ならない (8-11, 29)。

施主は、曼荼羅中の諸尊なりと想像されるこれらの人々に香華飲食等あらゆる種類の供養をする。阿闍梨は施主に開会を宣せしめ、特別の儀軌用の食物を分配せしめて、それを加持 (聖化) する。ここで施主は曼荼羅たるかかる集会に臨んで誓願 (praṇidhāna) を発し (8-28)、Heruka たる阿闍梨と Vajravārāhī たるそ

の相手の婦人を称讃する (8-29, 30, 31)。阿闍梨は施主に許可 (ājña) を与へ (18-15f.)、曼荼羅に入れしめ (8-23~30)、或は灌頂を授ける。

集会の参加者たちは華や華曼でかざられ、酒宴、歌、舞踏や奏楽によつてよろこばされる。阿闍梨とその相手の婦人は性的な瑜伽を行じ、他の ḍāka 達と ḍākinī 達も同様に瑜伽を行ずる (8-25)。

かくて、よろこばされたる阿闍梨によつて施主は祝福 (āsāṣya) を与へられ (8-36)、いろいろのよき果報を得て (8-33, 34, 37)、集会を開催した目的を達する。

この ḍākinijāla に於いて実現される最勝なる樂 (satsukha) が saṃvara である。その集会に於て、そのすべての成員によつて同時に性的な瑜伽が行ぜられ、樂が経験された。その樂は、一つの超個人的、普遍的樂が各人に経験せられているのであるとも、或は、逆に、各人に経験される樂が、この特殊な集会の場で、一つに融合して、普遍的な樂が実現しているのであるとも考へられたはずである。この樂は、非現実の、神格としての Heruka と Vajravārāhī との性的合一によつて実現される普遍的な最勝の樂と同一視されたことであろう。かくして、我々は結論に近づく。

一般に仏教タントラの思想的側面は、所謂宗教神秘主義の一典型として当然のことながら、次の三点よりそれを体系化し得る。

- (1) 究極的実在
- (2) 個人存在
- (3) 究極的実在と個人存在との関係

ḍākinijālasaṃvara は、丁度 Brahman の ānanda の側面の如き、この究極的実在の一つの局面たる、表現困難なる最勝樂の figurative な表現である。

当時の密教徒は、彼らが現実に経験する集会がそれと同一視さるべき、本来の ḍākinijāla たる諸尊の集会の光景の明瞭なる心像 (mental picture) を有していたであろう。彼らは、これを媒介に、究極的実在の樂の側面を視覚的に把握していたのであると想像される。Hevajra-tantra をも含めて、サンバラ系の基本的な諸タントラ中で、この語は説明なしに用いられるが、それは彼らが言葉による説明を必要としなかつたからにほかならない。

さて、是の如くに ḍākinijālasaṃvara の原像を得たとき、saṃvara の最勝樂と云う原義から union 或は unity なる意味の派生をどの様に説明し得るであろうか。実際にはその推移を文献の上にたどることは困難である。ただ、この点に関して、ḍākinijāla が現実化された maṇḍala であることは注目に価しよう。

上述の(3) 究極的実在と個人存在との関係は、utpatti-krama と utpanna-krama のことであるが、utpatti-krama よりすれば、maṇḍala は究極的実在乃至その有神論的表現たる Heruka からの世界の展開の図式であり、utpanna-krama よりすれば、現象界の象徴的表現たる maṇḍala はそのまま究極的実在乃至 Heruka の内容に他ならない。maṇḍala 中の諸尊はそのまま一なる Heruka として融合しているのである。

彼らが参入する集会在、本来の曼荼羅と同一視されるとき、個々の参加者は Heruka との合一、全体との融合の実現を意識したであろう。実際の集会を行ううえの複雑怪奇な諸の準備はすべて、参加者の意識を日常性より切り離し、特殊な融合の雰囲気をかもすためのものであるとも理解し得る。この点から想像するに、その場所で実現される saṃvara は究極的実在乃至集会全体との融合感を伴った非日常的な恍惚の状態であつたであろう。この参加者の意識の上から、Saṃvara の unity 乃至 union なる意味の派生を説明し得るかも知れない。

さらに、その saṃvara が sukha であることから、我々の理解は次の如く発展する。性的実践による個人的経験的楽と、究極的実在の楽の側面とは、その質的相似の故に、SU 全般に看取される傾向として、その本来的同一性を保証されている。しかし、現実にあける両者の懸隔は事実であり、それは修行の場であらめられねばならないが、その場所が ḍākinijāla によつて準備されているのである。彼らは現実に参加し得る集会在に於て、その個人的楽を普遍的なる saṃvara に融合せしめることが出来る。ḍākinijāla と云う表現によつて彼らはその実践の場とその修行方法の有効性を保証されているのである。

かくして、saṃvara 系密教徒が、究極的実在の楽の側面に対する ḍākinijāla-saṃvara なる表現を獲得したとき、彼らはその体系の独自性を主張するうえのきわめて有効強力なる原理を備へることになつたのである。

(補) 上述の AU* とと LS と AUU の関係は訂正を要する。LS と AUU の共通部分の比較検討の結果、その両者が AU* に依拠したとするより、AUU の作者が AU* ではなく(脚註 2 参照)、LS から必要な部分を直接援用したものとの方が、はるかに蓋然性が高いとの結論を得た。冒頭の AUU の引文の第三行目の abhidhānottaram は AU* ではなく LS に対して挿入されたものであろう。したがつて系図は次の如くなる。

