

密教研究の方向

——密教思想の批判的理解を目指して——

一、密教研究の現状

密教学は仏教学の諸分野の中にあつて、ひとり特殊的な領域を形成している。

密教学、それは密教の世界観の批判的理解を目指すものなのであるが、それを現実的には即身成仏ないし此生成仏、要するに伝統的大乗仏教の宗教理想たる三劫成仏のアンチテーゼである速得成仏の思想の批判的理解のため、の学と言ひ直すことができる。密教学が特殊であるのは、それが今日仏教学の諸分野の中にあつて、ひとり、その内部に於いていやくも学と自称し得る程度の批

判性を準備し得ておらず、しかも、その情況が外部からも消極的にはあるが容認されている、という点にある。極論すれば、密教学は、現状に於て、依然として盲目の学なのである。

伝統的真言教学は過去一貫して外部からの批判を免れてきた。その理由は、まず、密教の提唱する即身成仏という宗教理想が、それまでの大乗仏教の論理を、或は仏教学的思考の原則を超越しているかの如き印象を与えるものであり、且つ、その理想に到達する手段が、部外者には窺い得ぬ秘密の領域に属する特殊な行法（事相）であるということ、そして、何よりもその即身成仏の思想

津 田 眞 一

(理論と実践)の体系が、まがうかたなく日本文化史上の巨人であった弘法大師空海の、当時の水準からは超絶した思想性・論理性に裏うちされた、強固な教学によって支えられている、という一種の畏怖の感情が与って力があつたものである、とすることができよう。

そしてその間、真言宗徒も、彼らの高祖弘法大師に対する人間的敬慕の範囲を超えて、その人格的優越性を彼らが信ずる教理の真理性の根拠とすることによって、空海の宗教が真に目指したところを自ら主体的に追究する態度を見失い、更に空海の神格化の進行に伴って、空海の教説が指向する真実そのものよりも、その真実を部分的にしか、或は逆説的にしか反映していないかも知れない、個々の言葉ないし言明を、空海の宗教の全体的コンテクストとは最早無縁なレヴェルに於て、真理の命題として確定し、一切の議論をその根拠から演繹するという習慣を身につけるに至つたのであり、その結果、今日にあっては仏教学の他の分野が、それを自らの学の成立基盤とする文献学的操作の原則を、密教学だけがひとり無視して自らそれを何ら異としない、という情況を現出させているのである。

我々が日常、文献を解読しているその作業を反省してみるときに直ちに了解できることであるが、人がたとえ正しく校訂されたテキストを文法とシンタクスの規則に正しく則つて正しく解読したとしても、学問的眞実はそこに自働的に炳現するものではない。むしろ、学問的眞実とは、研究者が文献から主体的に読みとるべきものである。そして、その場合、主体的アプローチとしての文献学の成否は、それが確保し得ている仮説性と論理性によって第三者が判定し得る筈のものである。

文献・資料から学問的眞実を読み取る作業は、丁度尺とり虫が這う場合の様に、その文献自体のレヴェルからは飛躍した作業仮説によって外側から方向づけられ、導かれねばならない。そして、われわれが何よりもまず批判的であらねばならないのは、自らが提示したこの仮説の段階に対してなのである。密教学の現状が、批判性の点で他と比して著しく劣る理由は、密教独特の教理、例えば即身成仏、法身説法、等の命題が実は真先に批判されねばならぬ仮説の一つに過ぎないものであるにも拘ら

ず、現実の密教学に於て、それらは自明なる真理の命題とされ、それら自体に批判が向けられることが無い点にある。この解釈学的、文献学的操作の原則に関して、密教学に仏教学の他の分野と本質的に異なる点は存しない、これは筆者の確信するところである。この学問の原則を無視した所謂宗学なる立場はいかなる意味に於ても今日的意義をもち得ない。

伝統的眞言教学を奉ずるものも、もしそれを(自らの保身の為ではなく、)一般民衆の教化救済のためのもの(もしそれが出来るなら、の話であるが)と思うなら、この文献学の原則に従い、思考の規律性を身につけねばならない。それによって失うものがあれば、失えばよいのである。

思考の規律性ということ以一例をあげれば、一般仏教学程度の文献操作によるなら、学問的認識として設定し得る空海の宗教に於て、即身成仏は、実は即身不成仏に他ならない、という命題を証明することは容易である。

例えば、或る人が「即身成仏」という命題は正しい、と主張するとしよう。それなら、その人は衆人の前で、

いや、少くともその人の一生のうちに成仏してみせねばならない。もし、その成仏を無上正等覚とするなら、宇井伯寿博士が言われる通り、「即身成仏に実例が挙げられぬ」のである。また、その人が比喩的な意味で、例えば本覚的に自らが現に成仏していると主張するなら、その成仏(それは同時に非成仏と言ひ換え得る)の境地はいかなるタイプの世界観のいかなる構造の上に、いかなる限定を附した上で設定し得るものかは考察に価する。但し、それ以前に、その人は成仏という語を比喩的に用いるなら「即身成仏」のテーゼそのものが、羊頭を掲げて狗肉を売る類の欺瞞となることに注意すべきであろう。何故なら、密教は一般大乘仏教に対して、常にその三劫成仏の立場に対して自らの即身成仏の思想の方法論的優越性を主張してきたのであるから、その成仏は三劫成仏の場合と同じ無上正等覚でなくてはならないからである。即身不成仏とも言ひ換えうるこの即身成仏の思想の、その不の面を勘案することもせずにその命題に安住していられる宗学者の安心とは一体いかなる境地なのであろうか。空海の眞意という、それ自体が自明でない前

提から出発するその安心が、民衆に空海の宗教が目指した救済をどうしてもたらし得るであろうか。われわれは、今やこの倒錯した密教学の現状を根本的に再検討し、自らの実存に根柢を据え、仏教学の他の分野と共通する思考の原則にもついた、開かれた密教学のあり方を求めねばならない時期に来ているのである。

これに対しては、直ちに、即身成仏の思想は論理を絶ており、それを仏教学の他の分野（顕教）と共通の立場で論ずることはできない、という反論が予想されるであろう。しかし、論理を絶している、という点は、なにも即身成仏の思想に限ったものではない。三劫成仏の思想としたことが、その成否を論理的に証明することはできないのである。われわれはむしろ、この点に、即身成仏と三劫成仏とを世界観の類型の違いとして捉え、その差異を同一の論理で説明し得る何らかの規準を見出し、広く人間の実存の上に根柢を置く開かれた体系としての密教学を設定し得る可能性を見出すのである。

或はまた、人は（それは即身成仏が即身不成仏であることを認めることになるのである）即身成仏を秘密

の、閉鎖的な行法（事相）によってのみ実現され得る特殊な三昧の境地であるから、それを通仏教學的思考の原則から把握することはできないし、それを一般に対してオープンに説くことはできない、と主張するかも知れない。事実、文献学によって三昧の境地そのものに到達することは出来ない。しかし、それは始めから文献学の目的ではないのである。文献学はインド的精神性を構造的に把握し、その構造中に於ける密教の理想の境地の所在を特定することができるし、また、密教の思想史の全体像に照して、その境地を理想として設定する思想（理論と実践の体系）の成否を判定することはできる。そして、それで学としての使命は十分に果たしたことになるのである。

以上は筆者の好みにもとづく一つの個人的意見に過ぎない。あり得べき密教学は一つではない、むしろ、今日、密教研究者のすべてが、自らの主体性の上に、自らの批判の規準にもとづいて各自の密教学の建立を目指すべきなのである。筆者は以下に、一密教研究者としての自らの責任を果たすため、筆者自らが考える密教学（少く

とも仏教学の他の分野程度の批判性、思考の自己規律性を具えた）の出発点としての通仏教的批判規準をまず大乘仏教と密教のcriticalな関係の認識として提示し、そしてその規準にもとづいて密教の思想史的展開の図式を構成し、最後に紙幅があれば、これら二つの批判根柢から帰納される空海と及び彼に迫り得た唯一の密教者と目される興教大師覚鑒（十二世紀前半）との、それぞれの思想的世界のイメージとその思想史的位置づけを、正当な批判力ある読者の前に開陳し、その批判を仰ぐと考えるのである。

二、大乘仏教と密教

筆者は『大日経』（Vairocanabhishambodhi-sūtra）を終極とする大乘仏教と、『金剛頂経』（Tattvasaṃgraha-tantra）によって自覚的に宣明された純然たる密教とをcriticalな（両立不可能の、二者択一的な）関係に於て捉えるという認識を自らの密教学の基本的立場、出発点と考えるものであり、それら両者の関係をしばしば両方向からの急峻な岩壁によって形成される高山の鋭い稜線に譬える。

大乘仏教のスロープの最上部分を形成するのは『大日経』、殊にその理論的原則を示す「住心品」であり、その稜線を純然たる密教である『金剛頂経』の側に越えるなら、そこにわれわれを待つの目は眩むタントリズムの断崖である。そしてこの稜線はナイフの刃の如くに鋭く、われわれはその上に平衡的に身を置くべき一寸の平地をも見出し得ないのである。それは何故か。大乘と密教とは何故二者択一されねばならない（criticalである）のか。それは、大乘仏教の空の世界を形成する基盤となる行ないし方便（今日的な言葉で言えばcommunication）が本質的に直接的であり、それを他の非直接的象徴（例えば、手印や真言等）によって置換することはできない、という認識を筆者は大乘の側の思考の原則の根本に据えるからである。そして、この行の直接性を無視し得るものこそが密教の側の論理に他ならないのである。伝統的に純粹密教（純密）を構成する両要素とされる『大日経』と『金剛頂経』との関係を、伝統説である両部不二ではなく、両部而二、即ち、絶対両立し得ず、綜合し得ないものとして捉える立場、それが筆者の密教研究の出発点

なのである。この立場からして、criticalなる両部の上に設定される従来の日本密教がいかにそれ自体 criticalな(危険な)ものであるかははや言を俟たないであろう。密教研究者に要求されることは、自らがよってたつ密教のこの本質的に危険な(critical)あり方を先ず認識し、危機感とともに自己の実存の上に密教の宗教的本質を批判的に(critical)に追究する努力を開始することなのである。

さて、議論が前後してしまつたが、大乘と密教との関係を criticalなものとして認識するとき、筆者はその大乘を空の宗教、行の宗教としてとらえ、それに対し、密教をヨーガ(yoga)の宗教と規定したいと考える。

ここで空と言つたのは、今日の仏教学界に於ける空理解の大勢を支配している、『中論』を出発点とし、その諸註釈を中心として展開する否定の論理としての空、ないし、その空観によって指向される寂靜の境地のことではない。それはあらゆる美しい莊嚴に充ち満ちた仏の眞実の世界、『大日経』的な曼荼羅の世界、即ち、仏の法身、の空、ということである。その眞実の世界の空とは、

その眞実の世界がその世界内に含まれるわれわれ一切衆生の各自の主体の側の条件によって幻の如くに現出され、維持される、という思想である。『華嚴経』の蓮華藏世界・普賢法界を現出されるのはわれわれ個々人の願と行であり、普賢法界の構造を継承した『大日経』の毘盧遮那法身たる「一切智智」の「因は菩提心であり、根は大悲(又は、悲)であり、究竟は方便である」という「三句」の法門は、曼荼羅によって象徴的に表象される極大の实在界をわれわれ個々人がその主体的努力によって、自らの実存の上に荷なわねばならない、という「勇健」な世界観を示すものである。因みに、空海がその最後の著『卍字義』に於て全仏教の究極の立場としたのは、この大乘仏教(密教とは hidden な……)のエッセンスとも言うべき「三句」であつたのである。

さて、この仏の眞実の世界の眞實を形成するのはわれわれ衆生の行である。大乘仏教が行の宗教であるのはこの意味に於てである。『華嚴経』の場合、われわれは「願」(praṇidhāna) 即ち、教によって指示されるこの普賢法界の特定の構造を信解すること、によって、即ち、世界

観の確立によってこの世界に趣入し、「行」(carya) 即ちその世界内に於けるわれわれの実存を以つてこの世界を維持する。「華嚴」とはわれわれの行のことなのである。『大日経』の「三句」に於てこの「行」に対応するものは「菩提心」と「大悲」(又は「悲」)であるが、これはそれぞれ通常の術語の般若と方便、或は智慧と慈悲に相当し、この両原理の調和した状態である通常に言う菩提心こそが、曼荼羅の世界内に於けるわれわれの実存を意味する。「三句」の「方便」はその世界の構造の認識を前提とする目的意識で、「願」に対応する。

この様な行の意味を実存的に深化(或は現実化)し、その極に達したものは、『大日経』の「百六十心」⁽⁴⁾の概念である。そこに於て、われわれの実存とは、廣大無辺にして美しき莊嚴に充ちたかの理想世界を、われ一人の決意とそれにもとづく実践により、自己と同一平面上に存在する一切の衆生に対する愛(慈悲)を契機とする全身全霊的な働きかけ(communion)によって建設しようとするその永遠の過程のうちの刹那的な一コマであると理解される。この永遠の過程の全体を『大日経』は

「如実知自心」のテーゼで示す。このテーゼと同義の表現を同じ経の中に探せば、「百千万億無量劫に無量の福德と智慧の資糧を積集」⁽⁵⁾するという表現がそれに当る。行こそが時間である。この最も男性的な、朗らかなニヒリズムとも、或は現実肯定的理想主義とも称し得るこの世界観に於て、理想はまさに三劫(三大阿僧祇劫)或は「百千万億無量劫」の彼方にこそ設定されるべきものである。そして、即身成仏を主張する密教は、この行(時間)の思想を否定することによってしか成立し得ないのである。一生のうちに成仏し得るという即身成仏の思想が『大日経』に説かれているという説が存するが、『大日経』はこの様な手輕な成仏思想を説くものではない。

日本仏教に於て、大乘の三劫成仏を密教の即身成仏と比較して何か理論的に劣った説の如くに見做す常識が存するが、われわれはそれを否定せねばならない。両者の優劣を同一平面上で論ずることはできない。両者は世界観のタイプの相違として理解され、その上で自己の実存に関わる問題として二者択一されねばならないのである。

繰返すが、大乘仏教の本質をなす行の観念は『大日經』の「百六十心」の思想に於てその深化の極に達する。ここに例の稜線は姿を現わすのである。則ち『金剛頂經』は直接にこの「百六十心」を否定することによって密教の論理を自覺的に宣明するのである。大乘の世界観をその根柢に於て支えるもの、それは、この行の観念がその前提とする衆生の存在である。この衆生という視点が大乘と密教との世界観のタイプを critical に分ける。瞑想裡に超越的實在と冥合せんとするヨーガの宗教である密教に於ては、この衆生という視点は存在しない。密教に於て、人は絶対者と一対一に直面して坐する孤絶的な瞑想者である。彼にとって、他人は、社会は存在しない。それ故、倫理も道徳も無意味である。彼には慈悲という原理は不必要であり、また修行による心向上もあり得ない。そして、かかる事実をひとり自覺したのもまた『金剛頂經』であつた。

『金剛頂經』は自ら言う、罪業をなすものも、怠惰なるものも、ないし外道も「金剛界大曼荼羅」に入りさえすれば成仏する。たとえ有徳のものが戒定慧の三学や四禪

八解脱などの手段を以て、十地等の階梯に従って努力してもそれは徒勞である。何故なら「金剛界大曼荼羅」に入りさえすれば一切の目的は成就するのであるから、と。人間が悟るか否か、それは行によるのではなく、

『金剛頂經』が啓示する「一切如来の真実」即ち万能の宇宙方程式（後述）を自らの一身上に適用するか否かによる。「金剛界大曼荼羅に入る」とは、大三法羯の四印という象徴の体系に従い、身に或る一尊（後に述べるが、この一尊ということが後のインド密教の思想史的展開の契機となる）の動作を表示し（羯摩印）、口にその尊の種子真言を称え（法印）、心にその尊の象徴的図形（三昧耶）を觀想すること（三昧耶印）により、要するに三密瑜伽により、自らをその一尊の象徴（大印）に再編成することにより、象徴されるものと象徴それ自体とは同一である、という象徴の論理によって自己をその一尊と瑜伽（合一）させることに他ならない。釈尊の成道を契機として絶対者はすでに須弥山頂金剛摩尼宝頂樓閣という場所に、五仏五族三十七尊よりなる金剛界大曼荼羅として顕現している以上、何人といえども、三密瑜伽という極度の易行によつ

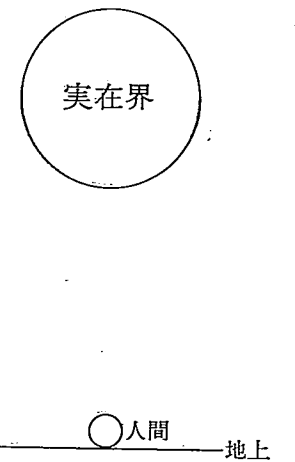
て絶対者とヨーガし得る、というのである。ここに於て、人間とは、身に特定の動作を示し、口に特定の種子（オームとかフームとかの……）を发声し、心に特定の図形（宝塔とか金剛とかの……）を念想できる存在でありさえすればよいのである。いや、彼は最早人間でなくてもよいわけである。この恐るべき思想こそが密教なのである（筆者は、一般読書界に於て、密教ないし即身成仏の思想を今日の情況の中にあつてなにか意味あるものであるかの如くに売るオカルティストや所謂密教学者に対し嫌惡の情を禁じ得ない。彼らが密教のかかる本質を知らずしてそれを売るなら、彼らは愚者ないし越權行為者であり、知つていてそれをするなら、下品な言葉ではあるが、香具師である）。

衆生という視点の有無は大乘と密教の世界観を以上の如くに截然と分ける。われわれは各々の世界のイメージを图示することを以て本項を終り、次項に移ることにしよう。

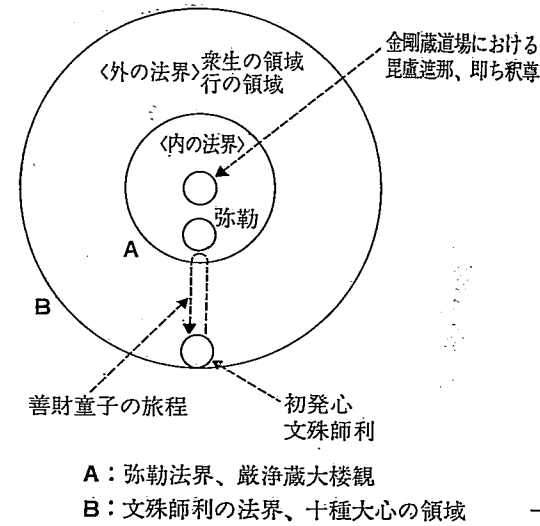
大乘仏教も、その原体験に於て、瞑想裡に諸仏の境界に証入する、という一種のヨーガの宗教の側面を有している（図I）。しかし、ここに衆生という視点が加わると

世界像は図IIの如くなる。則ち、ヨーガ的に体験された實在界は衆生の領域、その衆生との communication である行の領域を示すB円に支えられ、その行の到達点として内円Aとなる。それと同時に、それは衆生にとっての目標、理想として衆生界を流出的に覆う。AはBに重なっているのである。この、同一平面上の同心円にして、同時に上下二重に重なっている矛盾的在り方を同時に存在させる世界を筆者は仮りに八二重法界Vと呼び、それを大乘的世界像の共通パターンであると予想している。この八二重法界Vの構造をわれわれに教えるものは、『華嚴經』『入法界品』(Gandavyūha-sūtra)の善財童子の求法巡礼の物語りである。

善財は文殊師利菩薩の教え（信）即ちB円の辺縁を出発点として、大乘の三阿僧祇劫の難行を象徴する苦しい巡礼の旅を続け、ついに目的地である弥勒菩薩の居城（海潤国大莊嚴藏林中の「嚴淨藏大樓觀」、『八十華嚴』では「毘盧遮那莊嚴大樓閣」）即ちA円に到達する。弥勒は善財に「人が初めて菩提心を發したその時に、その人は無量の功德を有するものとなる」という菩提心のあり方を教



図I ヨーガ的世界観



図II 大乘の(二重法界) (普賢法界)

える。これは、菩提心という実存の形態に於て、人間はその極小の存在性の上に極大なる実在界を存続せしめ得るという、前述の空の世界観を示すものに他ならない。善財は次いでA円の内側に入り、A円がB円上に周遍しており、菩薩達がこの領域に於て自在に衆生利益の活動を展開する有様を観見する。しかし、弥勒はこの世界が実在ではなく(svabhavāpariṣpanna)⁽⁷⁾(衆生界の上に)「加持せられたもの」にすぎないことを教え、文殊の許に帰って普賢行を問う様に誠す。弥勒法界は大乘の原体験的としての、瞑想的、浄土的世界を反映する。それは行によって形成される(しかもそれ自体空なる)実在界の一面ないしは影(イデー)にすぎない。善財は所詮イデーの世界に安住することは許されないのである。善財はB円の辺縁に位置する文殊師利の許に帰る。文殊師利は彼にその旅のそもそもの出発点である「信根」を離れざることのみを教誡し、その場で直ちに「普賢所行の道場」(Samantabhadra-caryā-māṇḍala) 即ち普賢法界に入れしめる。そして、その場に於て、即ち八二重法界Vの辺縁に於て、善財はその八二重法界Vの中心即ち「金剛藏

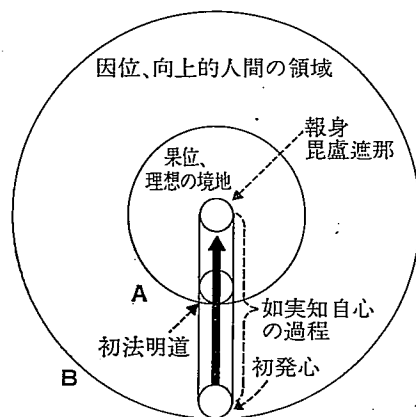
道場」に於て「如来の師子座」に座する毘盧遮那を現見する。華嚴世界の中心にしてその全体である毘盧遮那が善財が行の世界に一步入った刹那にその姿を現わしたのである。

かくて、「入法界品」は「梵行品」の有名なテーゼ「初発心時便成正覚」的世界を示して終る。しかし、それは実は「十地品」の無量劫の難行の世界を前提としたものである。それを示すのが「然るべき順序に従って遂に」(anupurvā yāvāt)⁽⁸⁾の一言である。善財は再び遙か彼方のA円を目指してその一步一步に華嚴世界を荷ないつつ難行の途を歩み始めるのである。

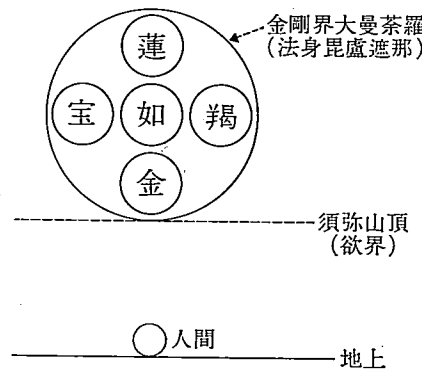
ここにみられる「初発心時便成正覚」的世界と「順序に従う」難行の世界の同時存在、それこそが大乘の実存の形態に他ならない。これは人間を上下二重なる八二重法界Vを一点で切り取ったものと考えすることに他ならない。『大日経』の言葉を用いるなら、「三句」に於ける「因」としての「菩提心」(般若)が世界の実質を形成し、その上に「加持された」上層が「根」としての「大悲」(又は悲)であり、この「菩提心」と「大悲」即ち般若と方

便とを調和させた実存形態が菩提心に他ならない。「入法界品」によって示された八二重法界Vとしての普賢法界の構造は『大日経』にそのまま継承される(図III)。前述の「如実知自心」とは、この図の矢印が示す通り、初発心から中心円(毘盧遮那報身)に至る心向上、菩提心浄化の全過程である。したがって『大日経』の曼荼羅は周辺に於て暗く、中心に行くに従って明るくなる多重の同心円でそれを表象することもできる⁽⁹⁾。但しA円(初地菩提心、極無自性心、初法明道、或は経の説処である金剛法界宮ないし毘盧遮那の身語心平等性無尽莊嚴藏)の内は完全に明るく、暗さの要素を含まない。

さて、密教である『金剛頂経』の曼荼羅はこの二重の同心円のうちの衆生の領域・行の世界を示すB円を消したものに他ならないから、それは再び図Iのタイプ(図IV)にもどる。それは人間の外側に、人間の側の条件にかかわらず、実体である。それは心向上の過程にある存在を含まない。『大日経』の曼荼羅とは対照的に『金剛頂経』のそれが本質的には存在性としての一切諸如来(五仏)のみ



図Ⅲ 大日経の世界（法身毘盧遮那）
A：金剛法界宮、身語心平等性無尽莊嚴藏（極無自性心、初地菩提心の領域）
B：大悲胎藏生曼荼羅の全体（法身毘盧遮那）



図Ⅳ 金剛頂経の世界と人間
如：報身毘盧遮那を中心とする如来族
金：阿閼を中心とする金剛族
宝：宝生を中心とする宝族
蓮：世自在王(阿弥陀)を中心とする蓮華族
羯：不空成就を中心とする羯摩族

図Ⅳ 金剛頂経の世界と人間

図Ⅲ 大日経の世界（法身毘盧遮那）

の世界であるのはこのためである。

三、インド密教の思想史的展開

『金剛頂経』は次の如き文脈に於て大乘的な行（即ち時間）の概念を克服し、密教の世界を展開する。

三阿僧祇劫の難行を完成し、菩提道場に上って「無動三昧」(asphāṇaka-samādhi) に入っている一切義成就菩薩 (Sārvārhasiddhi) 即ち成道直前の釈尊を、色究竟天からこの地上に降下した「一切の如来たち」は次の如き言葉によって驚覚する。

「kathāṇ kulaputrānuttarāṇ samyaksaṃboddhim abhisambotsyase yas tvaṃ sarvathāgatatattvā-nabhinīṭayā sarvaduḥkārāṇy utsaṇasi [善男子よ、汝はありとあらゆる難行に耐えているが、汝は一切如来の真実を知らないのだから（その様に難行を行じたとて）どうして無上正等覺を現等覺することができようか。]」

この驚覚の言葉の有つ意味は決定的である。何故なら、これによって大乘仏教の難行主義は自覺的に否定さ

オーム、我は心に通達す。」

われわれの『金剛頂経』理解のキーポイントは、この「自己の心を各々に観察する三昧」を『大日経』の「如実知自心」に重ね合わせる点に存する。「如実知自心」とは、衆生界との接触によって刹那的に変化する自己の心を百六十の形式（百六十心）に於て各々に観察し、その否定さるべき側面を衆生に対する、慈悲を契機とする次なる働きかけによって次なる百六十心を生起させることによって克服する、というプロセスを三阿僧祇劫の間、断えまなく反覆して一步一步菩提に近づく、という恐るべき多量の行為の蓄積の総体であった。これは福智二資糧の積集の思想に他ならないが、かかる難行を意味する svacittapratyavekṣaṇasamādhānena という語が、一片の真言を好きな回数だけ誦する、という極度の易行を示す ruciḥjāptena mantreṇa という語と同格の関係に置かれたのである。即ち、大乘仏教にあっては、衆生に対する慈悲の直接的働きかけ（行）、しかもその行の無限に近い量的蓄積によってしかあり得ない自己認識の深化が、真言を誦する、という象徴的行為によって代置され

れたからである。則ち、三劫の永きに亘って二資糧を積集したとて、「一切如来の真実」を知らなければ菩提は得られない。「一切如来の真実」を知ることさえできるなら、二資糧の積集に関係なくその場で、即ち即身に成仏することができる。これが大乘とは critical なる密教の立場である。菩薩はわれに返り、「一切如来の真実」に到達する方法と、その真理の命題、そのものを問う。これに対して一切の如来達は五つの真言よりなる所謂五相成身觀 (pañcākāraḥśambodhi-kṛmā) を教え、菩薩はその場で成仏するのであるが、注目すべきは、その最初の段階（「通達菩提心」）の次の如き語である。

「pratipadyasva kulaputra svacittapratyavekṣaṇa-samādhānena prakṛtisiddhena ruciḥjāptena mantreṇa-iti

Oṃ cittaprativedhaṇṭ karomi

「到達せよ、善男子よ、自己の心を各々に観察する、三昧によって、（即ち）その有効性がその本性上承認せられているところの（次の）真言を好きな（回数）だけ誦することによって……」

たのであり、しかも、その根拠が、真言の効力が自明である (Pratīśiddha) からである、と説明する点に於て、われわれは『金剛頂経』の作者の密教の論理に関する認識がいかに徹底したものであるかを知るのである。

同様の事態をわれわれはこの真言自体にも看取する。

svacittaprativedha とは、「如実知自心」の過程をふんで三劫の難行の過程を一步一歩向上し、八二重法界Vの外円の辺縁からついに内円に到達する「百千万億無量劫に無量の福德と智慧の資糧を積集」する過程を意味する。その無限に近い直接的行為量は、この真言を誦することによってとって替られたのである。

かかる密教的発想法の帰結こそ、まさに「一切如来の真実」たる第五の真言

Om yathā sarvatathāgatās tathāham

(オーム、一切諸如来があるが如くに我はあり)

に他ならない。この真言の意味するところは「人が絶対者と相似であるなら、その人は絶対者と同じである」或は「象徴されるものと象徴自体とは同一である」ということに帰着する。

く、あくまで曼荼羅の全体、即ち一切諸仏の集合体としての法身と直ちに冥合することであった。他方、曼荼羅中の一尊と合一することを本旨とする三密瑜伽による一尊瑜伽の行法は、『大日経』の曼荼羅の如くに因位の衆生を包含するものに於ては理論的に成立し得るものであった。八二重法界Vを反映する『大日経』の曼荼羅に於て、入ること、とそこに存在することとは一応区別して考えることが可能である。一尊瑜伽は、入ること即ち大乘的世界に信解を確立することに於ては確かに有効である。ただし、一度そこに入ったら、人は自らを本質的に因位の凡夫と見做して大乘的な直接的行によってその世界を永遠に荷なってゆかねばならないのである。しかし、凡夫の領域を含め『金剛頂経』の五仏曼荼羅に於ては、人は一尊瑜伽によって一仏となり得ても、五仏の全体と同時に瑜伽することはできないのであり、また仮りに一尊瑜伽によって自らを五仏のうちのいずれか一仏であると想定しても、現実生活に於て凡夫である自己の実態との落差は埋めるべくもないのである。そもそも印度に於て、或る人が仏であるか否かは客観的に判定し得

釈尊はこの真言を教えられて現等覺して毘盧遮那となり、一切如来は彼を伴って須弥山頂金剛摩尼宝頂樓閣に移動し、自らを四方四仏に限定し、ここに五仏を中心とする金剛界曼荼羅が形成される。即ち、歴史上の釈尊の成道を契機に実在界は須弥山頂という欲界散地に、五仏よりなる曼荼羅として、我々が象徴操作によって自己をそれと相似に再編成し得る形をとって顕現したのである。これ以後、人は日常意識の領域(欲界散地)に存するままで、前述の四印即ち三密加持の機械的プロセスにより、容易に、速疾に成仏し得ることになったのである。

『金剛頂経』に於て、密教の論理は(思想的にみて)完璧な形で示された。そしてその論理自体はそれ以後の思想史的展開の契機を含まない。『金剛頂経』からさらに密教を展開せしめたものは、この論理の示す密教の原則と、依然として一尊瑜伽という形態を保持したその実践との間の齟齬であった。

Om yathā sarvatathāgatās tathāham という「一切如来の真実」が示す密教の原則とは、大乘の宗教理想の如く自分が一個の人格的な仏(報身)になる、のではな

るものなのである。

ここに於て、印度密教の思想史的展開には二つの経路が想定され得ることになる。一つはあくまでも一尊瑜伽の行法によって何らかの形態に於ける法身と合一せんとするもので、この傾向は『秘密集会タントラ』(Guhyasamāja-tantra)、『幻化サンヴァラ・タントラ』(Garvabuddhasamāyogadākinimāyasaṃhara-tantra)の苦しい試行錯誤を経て、多分下級シヴァ教であるカパーラ派に属すると思われる賤民階層の女性たちの秘密の集団 (Voginī-cakra 或は dākinī-jāla) を基盤とする魔女崇拜的儀礼である 八śmaśāna (尸林) の宗教⁽¹¹⁾に基盤を移動した『ヘーヴァジュラ・タントラ』(Hevajra-tantra) に於て完成する。

もう一方は竜猛 (Nāgārjuna 八世紀末) の『五次第』(Pañcakrama) やインドラブフーティ (Udrabhūti 同く八世紀末) の『智慧成就』(Uttarāsiddhi) に見られる一種の本覚的傾向であるが、これは『金剛頂経』に提示された極度に容易な成仏の方法の必然の結果である成仏の実感の欠如に對し、本来構造的に白紙であるべき主体の側に絶対者と平行的なる特定の構造を設定し、それによって

極めて観念的色彩の強い『金剛頂経』の瑜伽の論理を補強しようとする論理的逸脱に由来するものである。そしてこの傾向は人間の側に生来(俱生 *sahaja*)絶対者と相似なる構造が備わっている以上、人間は生来成仏しているのだ、という認識をもたらすが、実は、これは密教の象徴操作の行法をすら否定するものとなるのである。そしてこの傾向が成仏の実感の欠如に耐えられなくなった時、それはその対極である八尸林の宗教Vの死と恐怖と血と汚穢と、そして強烈な性的な行法とからなる極度のヌミノーゼの世界へと百八十度の転換を示すこととなり、『ヘーヴァジュラ』に合流するのである。

『ヘーヴァジュラ』は、すでに『幻化サンヴァラ』のヘルカ神の曼荼羅にみられる八尸林の宗教Vの八人のヨーギニー達の自然発生的なグループの内側に、方法論的自覚にもとづいて新たに五人のヨーギニーのグループを編成して導入することにより、理論と、これらのヨーギニー達との性的なヨーガによる強烈な実感を具備したタントラ仏教を完成させる。『ヘーヴァジュラ』を成立させる根本的前提は五仏三十七尊よりなる金剛界曼荼

羅の実質を形成する五族(如来族、金剛族、宝族、蓮華族及び羯磨族)を、それぞれヨーギニー・チャクラを形成する五人のヨーギニー、即ち、*Brāhmaṇi*, *Ḍombi*, *Caṇḍali*, *Naraki* 及び *Rajaki* と同一視する点にある。そして、

この同一視に於て、それははしなくも『金剛頂経』の象徴の論理に対する無意識の不信感を露呈する。『ヘーヴァジュラ』に於て、たしかに密教は完成した。そしてそれが完成した瞬間に、それは大乘仏教の側の論理によって裏切られる。それは八尸林の宗教Vに由来する六つの *calra* (輪) の身体観を改良した八四輪三脉説⁽¹³⁾ にもとづく第三灌頂である般若智灌頂 (*Pratīkṣāna-abhisēka*) が完成した刹那、その、タントラの論理に於て完璧なる行法よりもさらに高い次元に「第四灌頂」を設定することによってなされる。第四灌頂とは「言葉による」真理の命題の授与であり、『ヘーヴァジュラ』の末尾に於て、ウパニシャッドの有名な命題 *tat tvam asi* (汝は汝自身の父である) という命題によって示される。そしてこの命題に対しては、タントラの行法は既に無力である。人

はこの命題をタントラ的行法とは *critical* なる大乘的行によって身証する他はない。かくて彼らは瞑想の坐から起ち、巡礼者としての歩みを開始するのであり、密教思想史は『ヘーヴァジュラ』から『サンヴァローダヤ・タントラ』 (*Samvarodaya-tantra*) へと展開する。

彼らは聖地 (*pīṭha*) を巡礼する。初期に於て十種の *pīṭha* は大乘の菩薩の十地に対応せしめられる。しかしこの大乘的傾向は、もはや大乘的理想を許容しない社会情勢の中、*pīṭha* 巡礼の内観化 (筆者はこれを八内の *pīṭha* 説⁽¹⁵⁾ と呼ぶ) という密教化の傾向によってたちまち復讐され、八尸林の宗教Vに基盤を移したことによって社会的基盤を自ら賤民層に局限してしまった密教が、広く民衆と接する巡礼によってわずかに頹勢を挽回したと思うまでもなく、更に急速に社会的活力を失っていったのである。

考えてみれば、大乘的人間像の典型である善財童子の巡礼は、大乘的難行の象徴にすぎなかった。すでに *śreṣṭhīdāraṇa* (海外貿易業者の長の息子) である善財童子に象徴される活力に満ちた都市の商業者階層の自由な社会的活動の基盤が失われて久しいその時代に、サンヴァ

ラ系タントリストがそれ自体大乘的行の象徴にすぎない巡礼を実際に行じたとして、それが本来の大乘の行の概念が荷なった深い実存的な意味は回復される筈もなかったのである。

四、空海の密教と覚鑊の密教

本稿のむすびとして、以上の如き大乘と密教との *critical* な関係に於て設定される両者の世界観ないし世界像の相違と、それらの間の相剋の過程であるインド密教思想史の展開という二つの枠から空海の密教と覚鑊の密教の位置づけを考えてみよう。

大乘と密教の *critical* な関係と、それに由来する密教自体の危機的性格は、日本密教思想の精髓とも目すべき空海の即身成仏思想 (それは実際にはむしろ即身非成仏思想である) の中にきわめて尖鋭なたちで象徴的に露呈している。

「即身成仏」の思想は不空三蔵 (七〇五―七七四) を承けた惠果阿闍梨 (七四六―八〇五) からの直伝として、空海が唐から持ち帰ったものであった。それが弘仁六、七

年頃、法相宗の徳一から決定的な批判を受け、それを契機に空海がそれまでの即身成仏思想を根本的に批判し、方向転換をはかったものが天長元年頃の成立とされる『即身成仏義』であった、というのが筆者の想像するところである。

徳一の批判というのは、『真言宗未決文』（大正蔵七卷、二四五六番）に於ける十一條の疑義のうちの「第三即身成仏疑」である。それは要するに、即身成仏の本質を一種の三摩地（三昧）即ち瞑想の境地として捉え、それは六波羅蜜中の「唯静慮波羅蜜多」なるのみで、他の五波羅蜜を欠くという点（行、不具失）、及び、その本質は自らの成仏のみを求め、利他、衆生という視点が欠落している、という点（闕慈悲失）の二点にあるのであるが、これはまさに大乘の斜面に身を置き、反対側の密教の本質をなすヨーガの思想を拒絶したものに他ならない。そしてそれに対する空海の反応は自ずと『即身成仏義』に反映せざるを得なかったのである。

『即身成仏義』の核心は言うまでもなく、次の如き二頌八句の「即身成仏の頌」にある。

「六大無礙にして常に瑜伽なり、
四種曼荼各々離れず、
三密加持すれば速疾に頭わる、
重重帝網なるを即身と名づく。
法然に薩般若を具足して、
心数心王刹塵に過ぎたり、
各々五智無際智を具す
圓鏡力の故に実覺智なり」

空海は第一句と第二句に於ては密教の斜面に居り、第三句に於て秘かに方向転換をはかり、そして、第四句に於て決定的に大乘の斜面に身を移す。「重重帝網」の境地とは、「即身」の境地とは、言うまでもなく『華嚴經』の普賢法界内の実存を言うのである。そこに於て、人は勿論「初発心時便成正覺」的な意味では成仏している。しかし、彼に於てより本質的なものは、行によって永遠の彼方の理想を目指す因位の自覺、非成仏、『起信論』的言葉を使うなら、不覺の在り方である。空海が、曼荼羅を觀ずるという密教的な象徴的行が、普賢法界の構造を認識する（即ち、八二重法界Vのうちの八外の法

界V、図IIのB円の中に入る）、ないし信・信解を確立するために、教に依る『華嚴經』の方法に比して、格段に有効確実であるとの認識を有っていたことは事実である。この意味で、彼の密教は、密教の理想を拒否することによって、密教の世界像とは critical な大乘の八二重法界Vの構造の中できわめて危機的に（critical に）成立し得る。人は『大日經』の曼荼羅的世界の中には、密教的行法によって入り得る。しかし、一步そこに入ったときその人待つものは、もはや密教的象徴によって代替し得ない、衆生に対する慈悲にもとづく利他の直接的な働きかけの永續の持続、即ち「三句」の実存である。そして、この生き方を身を以て示したのも実に空海自身であったのである。

空海の宗教も結局のところ密教ではある。そして、それが『華嚴經』の宗教よりも方法的により進歩したものであることも事実である。しかし、それは大乘の世界像の上に大乘の理想を追究するもので、この局面に於てその密教はそれ以上の発展の可能性を有し得ない。覺鑒が空海の密教を発展させたとするなら、それは本質的に

『大日經』的である空海の密教とは両立不可能なるタントラ仏教の方向以外にはあり得ない。しかし、主著『五輪九字明秘密釈』に於て、大乘の究極の思想としての「百六十心」を、いとも簡単に「一百六十の妄賊」と言い捨てて怪しまない彼に、critical な関係にある大乘と密教との、そのギリギリの接点上に、自らの密教の位置を危機的に（critical）設定しようとした空海を自覺的に超克しようとした意識があったとは思われないのである。

註

- (1) 『仏教汎論』七九二頁。
- (2) 拙稿 A Critical Tantrism, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, No. 36, Tokyo, The Toyo Bunko, 1978, p. 167 参照。
- (3) 『八十華嚴』『入法界品』（『大正蔵』卷一〇、四二四頁中段七行）、『大日經』『具緣品』（『大正蔵』卷一八、四頁中段一行）参照。
- (4) 百六十心に関しては、拙稿「百六十心の研究——大日經住心品の体系化の試み——」、『豊山学報』第十四・十五号、昭和四五年三月、同「大日經世界と空海」、『エビステマー』第二卷第七号、昭和五一年七月参照。
- (5) 西蔵訳による。漢訳では『大正蔵』卷一八、三頁中段一五行以下がそれに相当する。

- (6) 堀内寛仁教授の校訂による梵本(『高野山大学論叢』第三卷、一九六八年三月高野山大学刊) 210~213の取意。
- (7) 鈴木大拙博士の校訂になる梵本、p. 524, l. 1 以下。
- (8) 同、p. 542, l. 25。
- (9) 前掲 A Critical Tantrism, p. 194, Fig. 1 参照。
- (10) この点を詳述する紙幅がないことを遺憾とする。このことに関しては近刊の『勝又俊教授博士古稀記念論集』(春秋社刊) 所収の拙稿「密教に於ける真理の領域」に於て論じた。
- (11) △戸林の宗教に於ては、前掲 A Critical Tantrism, p. 208 f. 「タントリズム瞥見——サンヴァラの儀礼と教義」、『牧神』第七号、昭和五一年一月参照。
- (12) 『五次第』の宗教の空の側面に関してはやはり近刊の『仏教思想・空』、仏教思想研究会編、平楽寺書店刊所収の拙稿「密教と空」に於て論じた。
- (13) 拙稿「四輪三脉の身体観」、『中村元博士還暦記念論集』昭和四八年一月、参照。
- (14) 拙稿「サンヴァラ系密教に於ける灌頂の一例——Sainputodhavantara 菩提心灌頂品、梵文テキスト並に和訳——」、『奥田慈応先生喜寿記念仏教思想論集』昭和五一年十月参照。
- (15) 拙稿「サンヴァラ系密教に於ける pīṭha 説の研究(Ⅰ)」、『豊山学報』第十六号、昭和四六年三月、同「(Ⅱ)」、『豊山学報』第十七・十八合併号、昭和四八年三月参照。

(つだしんいち・東方学院講師)