

密教の実践における象徴をめぐる試論

——月輪観を中心——

序

今日ほど密教に関する学術研究が盛んに行われる時代はいまだかつてなかったであろう。この隆盛振りには様々な理由が考えられるけれども、密教それ自体の内在的な魅力は且く措くとして、密教の理解なくして仏教の全体像、ひいては印度人の宗教観そのものに対する正当な把握が得られないという認識の定着が最大の原因である。そして仏教に限ってみても、特に戦後になって急速に表面化した密教観の変化と並行して、従来とは違った角度——社会学、民族学、考古学、歴史学、心理学、文

ロルフ・ギーブル

化人類学等々——から研究が着実に進められる様になった。かかる動きの中であって屢々指摘されるのは密教における象徴の大々的な導入なのである。

ところが、密教においてかくも重要な要素となるに至った象徴そのものの及び密教におけるその機能に関する本格的な研究はいまだに殆どなされていない様である。象徴の問題は実践と深く関わり、確かに文献だけを通じては追究しがたい側面をもつ。しかしかかる論究が少ないだけに、この問題に関する考察を試みない限り、密教に対する正当な理解も評価も望めないであろう。本稿において、はなはだ不完全ではあるが、この問題を取り挙げ

てみたのは以上の様な事情による。

そこで副題として「月輪観を中心」と掲げておいた様に、本稿では月輪観を中心に密教、特にその実践、における象徴の機能について若干の考察を試みることにした。月輪観は密教のあらゆる行法の中で最も基本的な観法の一つであるばかりではなく、仏教におけるその原形は原始仏典に説かれる八勝処及び十遍処——就中、白勝処⁽¹⁾と白遍⁽²⁾——まで遡る様である。又大乗経典では、般若系の諸経典を初めとして、多くの経典に説かれる「月三昧」、「月無垢三昧」や「月光三昧」など、「月」という言葉を冠した多種の三昧にもその先蹤を認めることができよう⁽³⁾。これらの先例を通して月輪観の展開を跡付けることは月輪観そのものの理解を助けると同時に、密教の観法全般の成立を明かにするための恰好の手掛かりでもある。従って先ず月輪観の成立過程を辿るべきであろうけれども、それについては別稿を期したい。そして本稿では、密教の中でも象徴の大々的な導入が顕著なほど表面化し、取り分け雄大な体系を作り上げるに到ったヨーガ・タントラに焦点を絞って、その根本経典である『金剛頂経』の中で説かれ、月輪観の完成態の一つともいう

べき形を含む五相成身観を中心に、密教的実践における象徴の特徴と役割りの一端を明かにしてみたい。

月輪観の諸相

(一)

周知の通り、ヨーガ・タントラという言葉は、チベット人の大学者ブトン (Bu ston, 一二九〇—一三六四) がチベット大蔵経所収の密教関係の典籍を分類するために採用した四分法 (所作 [kṛtā, bya ba]、行 [caryā, spyod pa]、瑜伽 [yoga, rnal hyor]、無上瑜伽 [anuttara-yoga, rnal hyor bla ma med pa]) の中の第三項に相当し、その最大の特徴は既に八世紀の頃より「内なる瑜伽が主である」と看做されていた。この定義から推察される様に、『金剛頂経』を初めとするヨーガ・タントラの諸経軌の中では観法を中心とする数多くの行法が説かれる。その中でも最も代表的で且つ重要視されてきたのが五相成身観と一般に略称される観法である。

五相成身観は名前の通り五つの段階からなる観法で、『金剛頂経』の本文では一切義成就菩薩の成道の過程と

して説かれる。そしてその前半において特に重要な位置を占めるのが月輪観である。紙数の都合で五相成身観の全貌をここで紹介することはできないが、以下の考察を進める上で、最小限必要と思われる箇処だけを掲げておこう。

その時、一切の如来達によってこの仏刹があたかも胡麻の莢の様に満たされた。

そこで実に一切の如来達は大集会に入って、一切義成就菩薩摩訶薩が座しているところの菩提道場に近付いた。近付いて、菩薩のために受用身を以て(自らを)示現して、次の様に言った。

「善男子よ、一切如来の真実を知らずして、一切の難行に堪え忍んでいる汝はどうして無上正等覺を現等覺することができようか」と。

すると、一切の如来達によって驚覺された一切義成就菩薩摩訶薩はそこで阿婆頌那伽三摩地より立ち上がって、一切の如来達に頂礼して、呼び掛けて、次の様に言った。

「尊き如来方よ、お教え下さい。私はいかにしていかなる真実に到達することができましょうか」と。

その様に言われると、一切の如来達はその菩薩に対して異口同音に次の様に言った。

「善男子よ、自心を審かに觀察する三摩地によって、(即ち) 自性成就にして欲する (回数) だけ誦せられる真言によって到達せよ」と。

「俺、私は心に通達する」

そこで菩薩は一切の如来達に次の様に言った。

「よく分かりました、尊き如来方よ。私は自分の心臓において月輪の姿をしたものを見ます」と。

一切の如来達は告げた。

「善男子よ、この心は本性明淨である。それは淨治されるに依じて、丁度その通りになる。それは例えば白い布を染料で染めるのと同じである」と。

そこで一切の如来達は本性明淨なる心に関する智慧を増大させるために、再びその菩薩をして、

「俺、私は菩提心を発する」

という、この自性成就なる真言を以て菩提心を生起させた。

そこで菩薩は再び一切の如来達の教勅によって菩提心を発して、次の様に言った。

「その月輪の姿をしたものを私は月輪そのものとして見ます」(後略)

やや長文になったが、以上が五相成身觀の前二段に相当する。その内容の詳細に深入りする余裕はないけれども、ここで一切如来の教誡に触発されて一切義成就菩薩の心中で発動した精神活動が月輪の顯現という象徴的形象によって表現され、月輪の様態の変化がそのまま一切義成就菩薩の心境の変化に対応する、という点だけに注意しておきたい。月輪の象徴的な側面については後述するが、ここでは先ず五相成身觀——その中でも月輪觀——の諸変型に触れておきたい。

梵藏漢の密教經軌を検討してみると、五相成身觀或はその変型を説く經軌が五十前後も見出される。⁽⁷⁾五相成身觀の典拠である『金剛頂經』の本文には実修に当たっての具体的な指示がないので、經文の儀軌化に際して様々な変型が生じたとしても不思議ではない。特に多くの変型を伝える漢訳資料の場合、後半における異同が殊に著しいが、前半の月輪觀についてもやはり多くの変型が見出される。けれどもそれらの変型をここで一々検討することは恐らく徒勞であろう。とはいえ、各種の相異が儀

軌の制作者の理解を反映し、更に密教における觀法のありかたについていくつかの示唆を与えてくれるので、密教の実践における象徴の機能を探ろうとする本稿では全く無視する訳にもいかない。月輪觀の場合、五相成身觀を説く經軌に見られる諸変型をいくつかの類型に整理することができるので、以下先に引用した五相成身觀の前二段について、先ず月輪觀の諸相を梵藏漢の資料を通して通覽し、その後かかる作業によって浮かび上がった問題点を中心に、密教の実践における象徴の諸側面について考えてみることにしたい。

(二)

五相成身觀に含まれる月輪觀の諸類型を大別して六つに分けることができる。以下それぞれについてその概略を順次に述べることにする。

(1)『金剛頂經』の本文によると、一切義成就菩薩が一切の如来達の指示に従って真言を誦した後、一切の如来達に「私は自分の心臓において月輪の姿をしたものを見ます」と申し上げた、とある。真言の助縁によって突き通された心が月輪として顯われたのである。

この場合、月輪が自発的に顯現したと見てよからう。これに対して *Samputa-tantra* ⁽⁸⁾や漢訳儀軌の多くには月輪に関する指示が真言に先行する教示の中に既に含まれるのを見出す。不空訳の『金剛頂蓮華部心念誦儀軌』の次の一節がその一例である。

諸仏咸告言 心相難可測
授与心真言 即誦微心明
觀心如月輪 若於輕霧中
如理諦觀察
真言曰(後略)

積尊の成道をその密教的な変容に従って追体験しようとしながら、『金剛頂經』に描かれる一切義成就菩薩の階位(Ānandagarbha)によると、最後有〔の菩薩〕⁽⁹⁾。Bu ston も同様⁽¹⁰⁾には必ずしも達していない真言行者を対象にこれらの儀軌が制作されたと見るならば、月輪が象徴的形象として自発的に顯現するものではなく、意識的な觀想の対象となり、その内容が明示されねばならなかったのは自然のなりゆきであつたろう。以下取り挙げる類型は専らその内容の異同に重点が置かれている。

(2)五相成身觀の第一段階「通達菩提心」において最初

に顯現する月輪が円満なのか、そうでないのかを経軌の上で調べてみると、殆どの場合は後者の類型に属し、第二段階「修菩提心」において円満になる月輪と対照される。これは經文の中で「月輪の姿(をしたもの)」(candra-maṇḍalākāra)と「月輪そのもの」(candra-maṇḍalam eva)という二つの表現がそれぞれ第一相と第二相の月輪を描写するのに用いられていることと対応するし、又觀法の実際に徴してみても当然である。この兩者を区別する意義を考える上で、五世紀の Buddhaghosa の『清淨道論』(Vissuddhi-magga)が参考になるので、ここで引いておくことにしたい。

『清淨道論』の第四章「地遍の解釈」(Paṭhavīkaṣṣa-nidāso)は十遍処中の第一地遍を中心に禪定の仕方を詳説したものであるが、その中に觀想対象の二つのありかた——取相(uṇṇāha-nimitta)と似相(paññāga-nimitta)——について論じた箇所がある。

⁽¹²⁾その場合、前の取相とこの(似相)との違いは次の通りである。(即ち)取相には遍(kaṣṭha)の過失が認められる。(しかし)似相は袋より取り出された円鏡の如く、よく洗われた螺貝の皿の如く、黒雲より出て

来た月輪の如く、雨雲の前面にいる鶴の如く、取相を破って出て来たかの様に、その（取相）より百倍も千倍も極清浄となって現われる。

この説明を五相成身観における月輪の変化と照合してみると、第二相に現われる円満な月輪が似相（漢訳の『解脱道論』では「彼分相」⁽¹³⁾）に対応し、第一相のまだ円満になっていない月輪が先に現われる取相（『解脱道論』も同様）に相当すると解してよからう。

尚、直に円満なる月輪の顕現を説く儀軌の場合、その五相成身観全体の説明はいずれも極めて簡略で、真言さえ説かない。⁽¹⁴⁾この場合、月輪が円満になっていく過程が省略されたと見るのが妥当であろう。従って最初に顕現する月輪が常に未満であると看做してよからう。

この円満でない月輪の様相を盈虧の状態として捉えられるし、鮮明度の度合においても理解することができ。次にそれぞれの捉え方を反映する月輪観の諸類型を見ることにしよう。

(3)最も多様な類型を生んだのが前者である。八世紀の *Buddhaguhya* が著わしたヨーガ・タントラの入門書と *らうくみ Tantrarthavatara* では、五相成身観を解

説する中で、第一相の真言の説明に続いて次の様に述べられている。

少しばかり（心を）虚空の如く縁じてから、月の朔日の如くなるもの、（即ち）内空を月輪の形として信解すべきである。⁽¹⁵⁾何故ならば、世尊一切義成就菩薩摩訶薩が現觀した時に後述の儀軌によって菩提心を発してから、如来達に「月輪の形であるところのそのもの（が）月輪そのものに見えた」と申し上げたからである。⁽¹⁶⁾ここにおける「月輪の形が月輪そのものに見えた」という言葉によれば、月輪の形が円満でない月輪であることが明かで、何故ならば「月輪そのものに見えた」と後で言ったからである。

ここで *Buddhaguhya* は経文の「月輪の形（をしたもの）」（*zla bahi dkyil hkor gyi nam pa*）と「月輪そのもの」（*zla bahi dkyil hkor nid*）を峻別し、未満なる前者を朔日の月として捉える。そして *Buddhaguhya* は明示していないが、その朔日の月が満ちて行き、第二相の「月輪そのもの」になる。その過程は *Indrabhūti* の *Jñānasiddhi* の第十五章に引かれる『金剛頂経』の一節に示され、又漢訳の『金剛頂瑜伽中発阿耨多羅三藐三

菩提心論⁽¹⁷⁾（通称『菩提心論』）の中にも描かれる。ここでは前者の *Jñānasiddhi* を引くことにしよう。

「善男子よ、本性明浄なるこの心は月輪の如くであり、月輪は本性明浄であり、智はこの様である。次第に月輪が満たされる様に、その様に本性明浄なる心宝も又満たされる。月輪がやってくる（十六の）諸分を以て日輪の光線の消滅により次第に満ちたものとして現われる様に、本性明浄なる心宝も又一切の煩惱の垢の汚点の消滅に従って、円満した仏徳を有するものとして現われる」と。

この様に心境の深まる過程を月の満ちていく過程に喩えるという譬喩は極く自然であり、仏典では既に『雜阿含経⁽¹⁸⁾』に見られる。

この過程は更に当然の結果として十六分に分けられ、この十六分に十六空が配当されることになる。*Tantrarthavatara* からの先の引用の中の「内空」とはその第一を指す。⁽¹⁹⁾*Buddhaguhya* はそれ以上詳しく述べないけれども、*Anandagarbha* は「内（空）等の十六空性⁽²⁰⁾」と明記し、『菩提心論⁽²¹⁾』にも同様な配当がなされる。尚、『菩提心論』では月の十六分は金剛界曼荼羅の三十七尊の中

の金剛薩埵を初めとする十六大菩薩にも喩えられる。⁽²²⁾

一方、*Anandagarbha* は十六分に配当される十六空性が阿に始まる十六の摩多（母音文字）より生じるとする。⁽²³⁾同様なことが *Sampūta-tantra* に対する *Viryavajra* の註釈書 *Sarva-tantrasya-nidāna-mahāgūhya-sūtra-saṃputa-nāma-tantra-rāja-tika-ratna-māla-nāma* ⁽²⁴⁾ に、⁽²⁵⁾又 *Bu ston* によるヨーガ・タントラの概説書『ヨーガ・タントラの大海に入る船』⁽²⁶⁾（*Yal lhyor rgyud kyī rgya nashor kyig paḥ gru gzans*）にもいわれる。

月の十六分と十六字とのつながりが経軌の上で認められるのは *Sampūta-tantra*、*Arya-gūhya-manī-tilaka-nāma-sūtra* ⁽²⁷⁾ 及び『秘密相経⁽²⁸⁾』である。*Sampūta-tantra* 及び『秘密相経』では阿字等が諸仏の徳を表わし、既に頭われている月輪の中に入るとされるのに対して、*Mani-tilaka-sūtra* では、

阿等の形の字（即ち）*aiiuufieaoau* ⁽²⁹⁾ *li an ah* というそれら（の諸字）が転変したものでより月輪の形を修習すべきである。

とあって、*Anandagarbha* などの記述と軌を一にする。但し右の三経軌のいずれの場合も十六空性との対比は見

られない。

尚、*Saṃputa-tantra* に対する *Abhayākara-gupta* の註釈書 *Sri-saṃputa-tantra-tīkā-ṭīkāmānāṣa-māhātīkā* では、経文の十六字と、十六空性との対比は見られず、十六歡喜との対比及び十六が三十二に倍增したのを仏の三十二相とみる説が示され、更に十六字に基く布字観が説かれる。

第一相の月輪觀に十六字の觀想をこの様に加えた *Saṃputa-tantra* などの説を、月輪の中に諸字を觀する從來の字輪觀と、五相成身觀との自然の結合とみることができよう。

以上の様に第一相において現われる「月輪の姿をしたもの」を初月と解し、それが満ちていく過程を十六分に分けることによって、仏教の從來の法数に基く種々の配積がなされるに至った。これらの配積が恣意的であり、又、實際の觀法とは必ずしも直接な關係をもたないことは確かであるけれども、これは密教關係の註釈書の常套手段の一つであり、その目的と意義については後で考えてみることにしたい。

(4) 先程『蓮華部心儀軌』から引用した第一相の月輪觀

を述べたところに

觀心如二月輪。若於輕霧中。とあつた。この場合、最初に現われる月が朔日の月としてではなく、霧に覆われた月として描かれる。そして霧が煩惱に相当し、月が本性清淨なる菩提心を表わすと解するのが自然であろう。ところが惠果口・空海記と伝えられる『秘藏記』には次の一節がある。

儀軌云。觀心如三月輪猶在輕霧中。霧是水。水即大悲。月是智。故知霧中有月。表大悲中有智也。そして空海の高弟實慧の『金剛界口決』にも、⁽³⁸⁾言「輕霧」者明「大悲兼」也。

とあつて、普通の解釈とは全く趣意を異にする解釈がなされている。その典拠は『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經』卷上「一切如來大勝金剛心瑜伽成就品第七」に説かれる觀法の一節と看做される。⁽³⁹⁾

如秋八月霧 微細清淨光

常住此等持 是名微細定

空海口・實慧記と伝えられる『瑜伽瑜祇經』(但し真偽の程は定かならず)の中にこの一節を釈して、⁽⁴¹⁾霧月光也。住月宮一見清淨。

いう。

⁽⁴³⁾その意味するところは次の通りで、輪廻の習氣の一切の塵の霧を取り除くことによってその心を完全に浄めてから、無始以來(積集された)⁽⁴⁴⁾白法の習氣が完全に増大してないので、月輪の形が円満せず、福德と智慧の資糧を円満たらしめない限り、月輪は只一つの円満したものとして現われないであろう。

即ち塵に喩えられる輪廻の習氣を取り除いて、心を浄めることによって、月が現われるけれども、心を浄めるということはいふならば自利の行であり、福智の二資糧の積集というより対外的な行が完成してないので、その月はまだ満ちておらず、月の十六分に喩えられる資糧の積集の過程を経て、初めて満月となる。ここでその資糧積集の方法が問題になってくるが、それは後に取り挙げることにして、取り敢えず月輪の諸類型の有機的な關係に注意しておきたい。

(5) 五相成身觀の第一相における月輪觀の類型としても一つ主なのを挙げることができる。それは月輪の様相そのものに関するものではなくて、月輪が顯現する前段階に關係する。即ち第一相の月輪を阿字より生じたもの

とみる観想である。

これは *Tantrārthacūtra* に対する *Padmavajra* の註釈書 *Tantrārthacūtra-vyākhyāna* の中でその意味付けと共に「或る人曰く」として紹介され、又いくつかの漢訳儀軌にも説かれる。⁽⁴⁶⁾ 空海作と伝えられる諸次第にある *om a svāhā om citta-prativedhaṃ kaṇoni* という第一相の真言の最初の *om a svāhā* も恐らくこの観想と関係するのである。⁽⁴⁷⁾ 種子、三昧耶形及び尊形の三段階からなる密教的観法の基本的な型の一つである転成法を考え合わせれば、阿字観が五相成身観の儀軌化に際して月輪観の前に挿入されたことは極く自然であったといえよう。

尚、*Saṃputa-tantra* の月輪観を釈するに当たって、*Abhayākara-guṇya* は第一相の月輪が十六の摩多より生ずるといふ観法をも伝えているが、⁽⁴⁸⁾ これは先に引用した *Mañi-tilaka-sūtra* の記述と符合する。*Tson kha pa* (一三五七一四一九) の高弟 *Mkhas grub rje* の『タントラ総論』(*Regyud sde spyi'i rnan gshag pa rgyas par brjod*) に示される五相成身観にも同様な観法が説かれる。⁽⁴⁹⁾ 但しその場合、十六空性を証悟することによって心の自性清

浄なる法性が月輪として顕現する過程と、十六空性を十六字として観じ、十六字が月輪に変ずるといふ観想が區別され、後者が後学の人のためとされるのに対して、一切義成就菩薩が成道の時に修したのは、十六字という象徴表現を借りずして、直に十六空性を観じて月輪が自発的に生ずるといふ前者であったという。この点については又後述する。

(6)月輪観ではないが、五相成身観の変型の一つとして日輪観を用いる伝承もあったので、それに触れておこう。五相成身観とは関係なく、日輪観を含む観法は少なからずあるけれども、⁽⁵⁰⁾ 日輪観に基く完全な五相成身観の次第が説かれるのは、『金剛頂瑜伽他化自在天理趣会普賢修行念誦儀軌』⁽⁵¹⁾ だけである。その観法次第は種子観から始まり、第一相の日輪が「未分明」なるのに対して、第二相のそれが「猶シ盛夏ノ日輪ノ如シ」と形容され、「秋ノ満月ノ如シ」といふ様な表現と興味深い対照をなす。

(7)以上、主として五相成身観の第一相に含まれる月輪観について述べてきたが、最後に第二相における月輪の主な特徴に触れておきたい。それは何といっても第一相において顕現した月輪の中に第二の月輪がこの時に顕わ

れるとする伝承である。これは『金剛頂経』の釈タント

ラ *Vajra-śikhara-mahāguṇya-yoga-tantra* を典拠とし、⁽⁵²⁾ *Buddhaguhya*、*Anandagarbha* や *Virayavajra* は皆この説を取り挙げる。

更に *Anandagarbha* は第二の月が訶字等の体文より生じるとし、*Bu ston* によると、これらの諸字が「毘盧遮那等の自性を表示する」という。そして *Bu ston* が指摘する様に、⁽⁵³⁾ 第二相の眼目を第二の月輪の顕現又は観想とする限り、第一相の時に顕われた月が既に満月となっていないならぬのである。

第二の月輪と諸字との結び付きが経軌の上で認められるのは *Saṃputa-tantra*、⁽⁵⁴⁾ *Mañi-tilaka-sūtra* 及び『秘密相經』⁽⁵⁵⁾ であり、第一相の月輪をめぐる阿字等と同様に、「仏の徳」を表わすとされ、更に、「星」とも表現される。その配置について *Virayavajra* は曼荼羅の諸尊の座位に従って配列すべきであるという。⁽⁵⁶⁾ 又、第一相の諸字を仏の三十二相と看做した *Abhayākara-guṇya* は第二相の訶字等を八十種好とする。⁽⁵⁷⁾

それでは一つの月輪のみを対象とする観想と、二つの月輪を以てする観想との関係はいかに解すべきであろう

か。*Padmavajra* はこの点に触れて次の様にいう。

意味において(両者が)異なる訳ではなく、信じる⁽⁵⁸⁾ ところのそれをその通りに信解すれば、過失はない。要するにどちらでもよいのである。実践上肝心なのは一つの型を徹底的に修することであろう。

(三)

以上、長々と五相成身観の第一相と第二相における月輪観の主な類型について述べてきた。第三相「修金剛心」において月輪の中に金剛杵を観想することになり、更に多様な変型を生み出すに至るが、それについてここで詳述する余裕はもはやない。第一・二相の月輪観についていえば、密教が師資相伝による正統な伝承を重んじる一方、行者の意業に基く改変をも認めるので、『金剛頂経』の本文の中の「月輪の姿(をしたもの)」という簡単な一句を母胎に種々の観法が生まれたことは決して不思議ではない。註釈者の立場からそれぞれの類型に何らかの意味を賦与し、その相異を理由付けることが可能であるけれども、かかる釈義は観法の実践において本質的なものではなく、先に触れた様に、行者からすれば、自ら伝

授された観法に徹底して観修することが一番重要であろうと思われる。

とはいえ、慈雲尊者飲光が「教相を謬する事相は妄伝(65)」と道破した様に、観法に際して用いられる象徴表現の教理的な意味付けを全く等閑視する訳にもいかない。

そこで五相成身観における月輪についてみると、先ず先に二分して掲出した *Buddhaguhya* の見解では、最初に現われる初月が輪廻の習気を取り払われた清浄な心を表わし、満月はその浄められた心が更に福智の資糧を積集して円満となった姿であるという。*Buddhaguhya* のこの理解は釈タントラの *Vajra-sikhara* によるところが大きいと思われる。そして満月を福智円満なる心とする叙述が漢訳儀軌にも見られるが、それは逆にいえば、観想の上で「月輪の姿をした」初月を満月に変えることさえできれば、二種の資糧積集が完成することになる、と解せられ得る。即ち具体的な行動を必要とする福智の実際の積集が象徴の簡単な操作によって代行され得るという見方が成り立つのである。

この問題は又後に取り挙げるが、ここで留意すべきことは『金剛頂経』の本文には福智の積集への言及が見

られないという点である。そこでは月輪の顕現はむしろ心境の深まりの象徴的形象として説かれる様である。その場合の心、即ち「私は心に通達する」という真言を唱えることによって貫通されたところの心は『金剛頂経』に対する *Saṅgīta* の註釈書によると、転依した阿頼耶識であり、*Buddhaguhya* の理解ではそれが福智の二資糧を具えていたのに対して、福德だけを有し、智慧の資糧が第三相に至って初めて得られるという。(68)

五相成身観の構成全体を考慮に入れば、この場合の阿頼耶識を染汚の識としてのそれとするのが整合的であろうけれども、明かにもう一つの側面である清浄分と解されている。そしてこれとほぼ同じ理解が日本の安然(69)、済暹(70)や曇寂などにも見られる。

簡単ではあるが、第一相の月輪に与えられる意味付けはほぼ以上の通りである。これらの解釈を承けて、第二相の月輪についても種々の見解が展開される。紙幅の関係で詳しく述べられないけれども、これらの解釈に一貫して注意されるのは象徴的な形象及びその操作によって教理上の概念が表わされ、更にその内容の体得が目指されるという点である。そこで、教理上の意味付けと、実

修する行者の実際の経験との関係、そして両者の媒体をなす象徴そのものが当然問題になってくる。以下一見互いに無関係の様に思われる「月」と「心」を結び付けるに至った経緯を探った後、これらの点について論述を進めることにしたい。

四

自然現象の中でも人間を常に魅了してやまないのは月である。このことを考えれば、時と場所によって、上乗の一斑だけを窺ってきた種々の象徴的な意味付けが月に対してなされてきたことはむしろ当然である。インドだけに限ってみても、月はかなり豊富で多様な意味を持つ象徴として看做されてきた。それらの意味が密教の月輪観の発展、特にそれが最も基本的な観法となったという事実といかなる関係があるのか、興味深い問題である。しかしここでそれを詮索する余裕はない。

更に仏教だけに視界を狭めてみても、月は原始仏教以来様々な譬喩として用いられ、前述の様に観法の対象でもあった。密教における月の象徴的な意味は何と云っても「心」又は「菩提心」であるが、この特異な組み合わせ

の萌芽もやはり阿含經典に見られる。(72) しかし月輪と心が「心月」という言葉が生まれるほど密接に結び付けられ、あたかも同義語の様に用いられる必然的な原因は、初期經典及び大乘經典の記述だけでは充分に解明され得ない。両者の接点が明確となったのは初期密教經典に到達しつつあったいくつかの観法を媒介としてであったと思われる。

その中でも六五三年に智通によって訳出された『觀自在菩薩怛囉多唎隨心陀羅尼經』に初めて見える字輪觀が特に重要である。(73) この經典の場合、観想の対象である月輪及び諸字をどこに觀置するか、明記していないが、後のより詳細な儀軌になると、月輪を本尊の心中及び行者自身の心中に觀じ、諸字がその間を往復する、という様な觀法が形成されるに至る。月輪を心中に觀想するという觀法がここで成立することになり、それが月と菩提心のつながりへ発展するのが極く自然であったことは、想像に難くない。月輪を心中に觀ずるという実践上の事実と、「心」という教理上の課題がこうして結合されるに至った例を、例えば『大日經』の中でいくつか見出すことができるのである。(74)

『金剛頂經』の五相成身觀に見られる月輪觀がここで略述した先驅的要素とどのような関係にあるのか、確める術はないけれども、それが事教両面にわたって従来の仏教にとつて全く異質なものではなかったということだけはいえそうである。そこで次に象徴的形象が、月輪觀に見える様に、実践の中に取り入れられた理由について先ず考えてみなければならない。

密教的実践と象徴の間

(一)

心を觀察する方法について『金剛頂經』と『大日經』を比較してみると、際立った対照が目につく。『金剛頂經』の本文によると、代表的な觀法である五相成身觀の場合、一切義成就菩薩の請問に対して一切如来が「自心を審かに觀察する」ことを勧め、その補助手段として、「私は心に通達する」という真言を授ける。これを見る限り、「自心を審かに觀察する」ことが「心に通達すること」と同義であり、しかも後に第一相に付せられる名称から推して最も肝要と思われる「心に通達する」ことが、真言の任意な念誦によって置き換えられているかの

様に見える。言い換えれば、心を觀察することと、真言を誦することが同等な機能と価値を有し、又心を觀察することと、心に通達することに何らの相異もないということになる。

一方、『大日經』に見られる心觀察は一面においてこれと極めて興味深い対照をなす。即ち『大日經』の「住心品第一」の本文に従う限り、百六十の世間心を淨化して超脱し、更に出世間心の階梯を登り、仏地に到り、心向上の過程を完成させるには三劫以上の長遠な時間にあたる修行が要求される。これに対して、『金剛頂經』の五相成身觀においては心の觀察が第一相の觀想と真言を修することによって瞬時に済まされる。この相異は何を意味するのであろうか。

一つにはこの相異で以て『大日經』と『金剛頂經』の決定的な相異、ひいては大乗仏教と密教との訣別を見出す見解が成立する⁽⁷⁵⁾。この見方は『金剛頂經』の実践上の痛点を確かに突いているが、別の角度から考えることも可能である。

即ち仏教における実践活動の基盤となる戒定慧の三学に即して考えてみれば、世間心を淨化し超脱するには二

つの側面があることに気付く。

一つは日常生活の中において『大日經』で百六十もの相を有するとされる自らの心を絶え間なく冷静に觀察しつつ、精神活動の対象を常により高次なものに近付けようとする努力であり、広い意味での「戒」に摂せられるあらゆる行為がそれである。

もう一つは觀行の一つの側面として自心を觀察し、百六十心を超えた「本性よりして明淨なる心」を覺知しようとする営みであり、「定」に含まれる。

そうしてこの両者の相補的な活動によって「慧」の獲得を目指すのである。そのうち『大日經』は明かに「戒」と「定」の両方による「慧」の獲得を目指しているが、今は「戒」を且く措くことにして、「定」の場合を考えてみよう。

百六十心の世間心そのものに対して觀察を行おうとすれば、それは瞑想よりも妄想になりかねない。一方、『大日經』の最終目標である一切智智の心を觀じようとするものなら、それは一切智智に対してあらゆる概念規定及びその対象化を拒否する『大日經』の本意に逆らうことになる。

『大日經』の第一章に潜むこの矛盾に対する一つの解答が第二章「入曼荼羅具緣真言品」以下の諸品に説かれる様々な成就法に他ならない。そしてその解決方法の最大の特徴は恐らく修道における象徴の夥しい導入であろう。しかも注意すべきことに、五相成身觀の心觀察の軸をなす月輪が前述の様に菩提心を觀ずる時の觀想対象の一つとして既に数回挙げられているのである。象徴の使用は仏教徒にとつて新しい現象では決してなかったし、又月輪觀の源流も阿含經典まで遡るけれども、象徴の操作を最大目標たる成仏に直結させたところに一つの転換が認められる。『金剛頂經』の体系は『大日經』に芽生えていたこの傾向の完全に開花した姿といえよう。

但し『大日經』が象徴表現をふんだんに利用する密教的な觀法を説く一方、実際の行動を通しての福德と智慧の二資糧の着実な積集をも勧めるのに対して、『金剛頂經』の信奉者が両者——「定」と「戒」——を併修していたかどうか、軽々しくは断言しかねる。これは『金剛頂經』の宗教を考える上で重要な問題の一つであるが、今後の課題にしたい。ここでは続いて宗教的実践——取り分け『金剛頂經』の体系——における象徴使用の動機

を右とは違ったもう一つの角度から追究してみたい。

(二)

五相成身觀の最後の真言——「一切の如来達がある様に、その様に私はある」(om yathā sarva-tathāgatās tathāham)——は五相成身觀に先立って、一切如来によって阿婆頌那伽三摩地の中から驚覚された一切義成就菩薩が一切如来に対して「私はいかにしていかなる真実に到達することができましょうか」と問う中の「いかなる真実」に対する解答とみてよからう。Padmavajraはこの真言を「果の義を集約したもの⁽⁷⁶⁾」と解し、真言の意味を文脈に即してそのまま解せば、個体(私)が究極的實在(一切如来)と相似になり得た時、個体がそのまま究極的實在そのものになる、ということになる。言い換えれば、原型と全同なる模型ができた時、模型が原型と等価になる。

これはいうなれば、密教の実践原理を解くための一つの方程式であり、一切義成就菩薩はそれを解くことができたからこそ、現等覺するに至ったのである。その場合、課題となるのは究極的實在との間に何らかの相似性を発

見し、或は設定し、それを保持することである。これはあらゆる宗教において何らかの形で要請される共通点の一つであるが、様々な方法によって遂行され得る。

先ず第一に相似性の傾向性を上昇的に把える場合と、下降的に把える場合との間に雲泥の差が生じる。即ち模倣される対象を目的とする理想態に求め、それに近付くことによって相似性を獲得しようとする前者の場合、厳しい自己反省を促す契機となるが、両極の間の相似性を具現する事象を、模型の側に既に備わっている属性の中に見出し、理想態たる原型にもそれを賦与することによって、相似性の確立を目指す後者の場合、逆に安易な自己満足に墮しかねない。

次に、相似性を実現させる方法についてみると、主として倫理的な規制の遵守を通して宗教的理想との同調を図る場合もあれば、象徴の操作を主な手段とすることもある。密教——特にヨーガ・タントラ及び無上ヨーガ・タントラ——の場合、象徴の操作が明かに大きな比重を占めているのである。

そこで後者の場合、象徴が宗教的理想の実現のために何故に用いられるかという問題が当然生じる。先に『大

日経』と『金剛頂経』との対比を通してその一端を探ってみただけでも、その他にもいくつかの理由が考えられる。その一つは理想態との接点を設けるためである。

五相成身觀について考えてみると、一切義成就菩薩は真言行者の代表者であり、その理想態でもある。そして諸註釈者によれば、一切義成就菩薩は「福德と智慧の資糧が完成され⁽⁷⁷⁾」、「最後の菩薩⁽⁷⁸⁾」である。更に Buston が指摘するように、最後の菩薩の条件は三阿僧祇劫にわたる難行による福德と智慧の資糧の完成である。ところが、これらの諸条件を満たしていない無資格の行者が圧倒的に多いといえよう。とすると、性心(二八七—三五七)の『即身義鈔』の中の言葉を借りれば、「一切義成就菩薩ハ等覺ノ菩薩ノ成仏也。何ゾ凡夫ノ即身成仏ノ人証トセンヤ⁽⁸⁰⁾。」という問題が提起されてしかるべきであろう。性心の問は五相成身觀の目的を問題にしているが、一切義成就菩薩と凡夫との接点について考えれば、その接点は象徴とその操作に他ならないのである。

即ち第一・二相において觀想される円満なる月輪を福智の二資糧が成満した状態と見立てることによって、一般の真言行者は月輪觀を通して最後の菩薩の条件を満

たすことになる。そうして一切義成就菩薩と同じ道程を辿って成仏に至るとするが、その過程の途中でも、第四相において金剛杵が一切如来の流入の媒体として理想態との重要な接点となる事実をみてもわかるように、象徴はやはり不可欠な手段とされる。

これは一面において一種の類推的思考であり、インドにおけるこの淵源を恐らくブラーフマナ文献及びウパニシャッドに見られる「同置・念想」(upāsana)の概念に求めることができよう。密教の行者にとっては、この論理さえ承認されれば、所期の結果が得られるということとは疑いを容れない自明な事実であった。

ところが別な観点からすれば、この発想は一種の象徴万能主義であり、又觀念の遊戲に陥りやすいという欠点も常にその中に潜んでいる。そしてこの様な点を突いてヨーガ・タントラによって代表される様な実践の奉持者に対して古来厳しい批判が向けられてきた⁽⁸¹⁾。その批判の細部に立ち入る紙幅はもはやないけれども、その可否を判定するためにはまずどうしても象徴そのものの分析が必要になってくる。そこで最後に上來論じてきたことをまとめながら、象徴について若干の考察を加えて締め括

りとしていた。

(三)

象徴について、勿論ここで詳論する訳にはいかないの
で、いくつかの重立った点を中心に論述を進めることに
したい。

先ず象徴が象徴表現自体とは異なる何ものかを指示する
点においては象徴は言語記号と何ら変わりはない。その
場合、今世紀の言語学の基礎を築いた Saussure の理
論に依って能記 (signifiant) と所記 (signifié) が想定され
る。Saussure の言語理論において能記は聴覚映像をい
い、所記はその指示対象である概念を指す。そして両者
の相互関係の特徴が無縁性と恣意性に求められるので、
言語記号は慣習或は約束によって定められ、必要に応じ
て能記を合意の上で取り替えることができる。しかし同
一の内容に対応する象徴表現をこのように機械的に交換
することはできない。更に、記号使用の原則が能記と所
記との一対一の関係にあるのに対して、或る象徴表現の
指示する内容は一定せず、集団においても個人におい
ても常に変化する(厳密に言えば、言語記号についても同

じことが言える。しかし言語は能記と所記との一定の関
係という約束の上に初めて成立し得る)。同一の象徴に
対して様々な意味が賦与され得るのはこのためであり、
その好例を既に五相成身観に現われる月輪に付せられる
いくつかの解釈の中で見てきた。月輪観の達人であった
と伝えられる興教大師覚鑊(一〇九五—一一四三)も『一
期大要秘密集』の中で「心月ノ如キハ、義、無量ナリト
雖モ、且ク十種ヲ挙ゲテ観心ノ要ト為ス」と述べ、更に
『心月輪秘釈』の中では月の三十義を列記する。

この様にして、密教において実に多種多様な解釈が同
一の象徴に対して施されるのである。そして同一の象徴
に対する複数の解釈を整理するために古来の密教家はい
くつかの尺度もしくは規矩を創案してきた。空海の集成
になる「十六(玄)門」⁽⁸⁴⁾や日本の真言宗に伝わる「四重
秘釈」(浅略釈・深秘釈・秘中深秘釈・秘々中深秘釈)にその
例を認めることができるし、またインドでは『秘密集会
タントラ』(Guljya-sandja-tantra)を理解するために設け
られた「七飾」⁽⁸⁵⁾——特にその内の「六辺」及び「四種釈」
——も同様な試みとみてよからう。密教に見られるかか
る解釈学は興味深い問題を多く含むが、ここでは実践と

の関わりについて少し考えてみよう。

密教の儀軌の成立過程は定かではないけれども、特定
の修行者の集団の中で口伝えされながら行ぜられていた
行法が整理されて、或は未整理のまま文字化されていつ
たと想像される。従って儀軌は第一義的には単に読まれ
る対象としてではなくて、修行の便宜を図るために書き
留められた指南書としての性格が最も強かったと思われ
る。儀軌の内容に徴してみても、大概教義に直接関する
叙述が少なく、行法の儀則についての記述がその内容の
大半を占めるという事実によってもこの推測が裏付けら
れる。

ところが、一旦文字として固定すると、儀軌は当然な
がら、その読者の範囲が限定されていったとしても、読み
物にもなる。そしてそれに対する註釈書が生まれ、儀軌
の中で規定される行法を必要に応じて解説すると共に、
本来必ずしも内含されていなかった教理上の説明が加上さ
れることになる。

先に見た様に、五相成身観の満月輪を福智の二資糧の
円満、もしくは福德のみの円満と解するのがその一例で
ある。これは神話的局面における一切義成就菩薩の成道

の風光を仏教の教理と結び付ける会通釈ならともかく、
月輪観を現に観法として修する行者のその時の経験と必
ずしも一致する訳ではない。

これは当たり前のことではあるけれども、我々が註釈
者の説明に引きずられやすいのも事実である。そして先
に指摘しておいた様に、その影響によってか、『金剛頂
経』に説かれる様な実践方法が屢々単なる觀念の遊戯、
或は一種の象徴万能主義と目されるに至る。その批判は
確かに一理を得てはいるけれども、その可否を全体的に
判断するためには象徴の他の側面をも考慮に入れる必要
がある。

(四)

象徴の最大、そして普通の言語記号の場合には許され
ない著しい特徴は、恐らく象徴表現が象徴内容に参与
し、その一要素となる、という点であろう。そして前述
の様に、これ故同一の内容に対応する象徴表現を随意に
取り換えることができないし、記号論に基いて象徴を能
記と所記に分解して、特定の普遍的な意味を抽出するこ
ともできない。しかし逆に象徴表現が象徴内容に参与す

るからこそ、同一の象徴表現に対して、象徴を用いる主体の経験の差やその他の条件によって様々な意味付けが生まれるのである。密教の解釈学に見られる多様性の容認の契機の一つもここにあるといえよう。密教の実践との関連においてこの点を少し探ってみよう。

儀軌の成立については先程言及したが、その中に規定される個々の行法の発生について考えてみると、その核となる要素は少なくとも初めのうち、或る人或は人々の特定な経験から生まれ、その経験の一要素でもあったと想像される。多くの真言が経軌の中で三昧中に説かれるとされるのもかかる事情の一つの現われと見ることができし、『金剛頂経』の本文に従う限り、五相成身觀の第一相における月輪が一切義成就菩薩の心中に一切如来の教誡を俟たずして自発的に顕現するものこの観点から捉えることができる。そしてその場合の象徴表現が或る経験の表現或は発露である以上、その結晶でもあり、一つの到達点でもある。その限りにおいては五相成身觀の様な行法は他人に適用され得る普遍性を元来必ずしも持っていないといえる。

ところが、『金剛頂経』の末尾の流通分の中で大自在

天を初めとする諸天主に対して五相成身觀が仏菩提の智を証得するために略述されるという例からわかる様に、他人への適用が予想されていたことが察せられるし、かかる原初体験を追体験するために体系化された密教の諸行法はいうまでもなく他人による応用を前提とする。その場合、次第は到達点ではなくて、出発点となる。従って次第行法の実修の一つの課題は外から与えられた次第をいかにして自心の糧にするかということであり、今一つは出発点としての次第をいかにして到達点に変換させるかということになる。言い換えれば、象徴表現(次第)をいかにして象徴内容(原初体験)に参与させるかということである。

密教においてそれは反復修習によって図られる。即ち次第に規定される行法を繰り返して実修することにより、行者の表面意識と潜在意識もしくは深層意識との間に通路が形成され、この通路を通して潜在意識に特定な意味を賦与された印象が刻み付けられる。この場合、象徴表現の意味付けは、行法実修の実情を必ずしも正確に反映してはいないとはいえず、全く価値がない訳ではなく、意識を集中し、行法の実修を方向付けるための一つの焦点

となる。そして一種の薰習作用を期して、反復修習によって植え付けられた印象が後日に活性化され、それ相應の結果を生ずるのを意図する。

最初のうち、次第の外的要素——即ち象徴表現としての印・真言・觀想対象——が出発点なので、重点が次第の目指す経験内容よりもどうしても能記としての象徴表現に置かれやすい。この段階に留まる限り、次第行法の実修は確かに一種の觀念的遊戯になりかねない。即ち象徴内容に帰入するための媒体として作用する代わりに、象徴表現がむしろ象徴内容の実質を経験することを妨げる障壁となる。

Cassier が指摘するように、言語においては、記号は意識を感覚から切り離す役割りを担っており、それによって初めて抽象的な概念による思考活動が成立し得る。

しかし宗教的実践の場合、(象徴)記号のこの特色がむしろ妨げとなり、宗教経験の実質を奪い、その経験を象徴によって代行することになりやすい。

ところが、反復修習によってこの段階が通過されると、潜在意識との通路が形成され、象徴表現に対応する内容に相應した何らかの意識の変化が確立される。その

経験内容には無論浅深の差があるが、重点が能記から所記に移行し、能記が所記と結合され、場合によってはその中に解消していく。この段階に至ると、觀念の遊戯という批判がもはや妥当しなくなる。

以上はいわば行法実修の原理ともいうべきものに相当するといえるが、要約すれば、追体験を通して、能記と所記に一応分割された象徴のうちの象徴表現としての能記を、反復修習による一種の薰習作用を通して象徴内容としての所記と結合させ、その中に参入させることによって、その象徴を生んだ原初体験になるべく近い姿に復活させる、ということになる。我々が象徴を考察する際、この「生きている」象徴が対象でなければならぬし、その中に象徴が生きていない者が象徴使用を批判することも不当であるといわねばなるまい。

結 語

以上、密教の代表的な觀法である月輪觀——主として『金剛頂経』の五相成身觀に見られるその形態——を出発点として、密教と象徴、特に実践体系の中に取り入れられた際、象徴が孕む問題点をめぐって、若干論じてみ

た。論述が多岐にわたり、全体としてやや統一性を欠く結果となったが、与えられた紙数がもはや尽きてしまった。宗教的実践に採用される象徴にまつわる問題はそれだけ複雑であるともいえるけれども、残された問題点——例えば象徴を利用する実践の応用範囲——もまだ多い。今後、より広い範囲にわたる事例に基いて、これらの問題点が解決されると共に、密教の本質が一層明かになってくる日の到来が望まれる。

註

- (1) D.N. Vol. 2, p. 111; D.N. Vol. 3, p. 261; M.N. Vol. 2, p. 14; A.N. Vol. 5, p. 62. 大正一、五六頁上、八〇頁上等。
- (2) D.N. Vol. 3, p. 268; M.N. Vol. 2, p. 14; A.N. Vol. 5, p. 46. 大正一、八〇〇頁中、八〇七頁上等。(1)及(2)の典拠は増永靈鳳『禪定思想史』(日本評論社、昭和一年)二九八―九頁(以下略)。
- (3) 今各種の名称及びその出典を省略せざるを得ない。但しいずれの場合も名前を挙げるのみか、或は極めて抽象的な説明を加えるだけで、実際の観法の仕方は明示されていない。しかし月輪を対象とする観法が実際にあったことは例えば『瑜伽師地論』卷三十二(大正三〇、四六〇頁中)

等の記述から推してほぼ確実である。

- (4) Buddhaguhya の『大日経』に対する『広釈』の未再治本 (Peking Vol. 77, p. 111-2-2 ~ 3) と再治本 (ibid., p. 231-2-5 ~ 6)。⁹ 尚、密教経軌分類法については津田真一 Classification of Tantras in dPal brisleg's *lTa bu'i rin pa bsad pa* and Its Problems (『印度学仏教学研究』三十一、昭和四〇年)四〇二頁―三九七頁、松長有慶「チベット大蔵経の密教経軌分類法の典拠について」(『日本西蔵学会会報』十号、昭和三八年)一一二頁、同『密教経典成立史論』(法蔵館、昭和五五年)三〇―三五頁など参照。
- (5) 堀内寛仁校定「初会金剛頂経梵本」(『高野山大学論叢』第三卷、昭和四三年、四一―一二頁)通し番号一七―二三。尚、紙幅の都合で原文を割愛せざるを得ない。以下も同様。
- (6) coditah samānas, 津田真一氏が指摘される様に、samānas の対応語は漢訳蔵訳ともになく、氏は「我に返り」と訳されている(『初会金剛頂経』における成仏の過程)『仏の研究』所収、春秋社、昭和五二年(一八九頁)が、以下 F. Edgerton の *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (p. 569) に従って訳しておいた。
- (7) 坂野榮範氏は「五相成身観の体系的研究」(『金剛頂経に関する研究』所収、国書刊行会、昭和五一年)の中で(三五一八頁)四三点を数え、又遠藤祐純氏は「五相成身観について」(『密教思想』所収、種智院大学密教学会、

昭和五二年)の中で(一六五―一六頁)二二点を挙げられているが、いずれにも漏れているものがある。

- (8) 松澤誠康『東京大学図書館所蔵梵文寫本目録』(鈴木学術財団、一九六五年)所収 *Sampudbhucatantra*, No. 427 (A) 33^{as}, No. 428 (B) 27^{as}; Peking Vol. 2, p. 255-3-5 ~ 6.
- (9) 大正一八、三〇二頁上。
- (10) Peking Vol. 71, p. 151-5-5.
- (11) *The Collected Works of Bu-ston*, Part 11 (Da), 9-7.
- (12) *Visuddhi-magga*, Harvard Oriental Series 41, p. 102.
- (13) 大正三二、四一三頁上。
- (14) 大正一九、一九頁上、三三二頁上等。
- (15) Peking Vol. 70, p. 41-3-4 ~ 7.
- (16) 北村太道氏はこの箇所を「初日の月の部分に似た内蔵の月輪を信解す」と訳され(『Tāntrārthavātarā』を中心とした『金剛頂経』の研究』四『密教』第〇号、一九七三年(二七頁)‘naḥ ston’を「内蔵」と解されている。しかし Anandagarbha その他の註釈者が月輪の十六分を十六空に配列(本文後述)の、その際朔日の分が内空 (adyātma-sūnyatā, naḥ ston pa nid) と相対する G. p. h. j. j. にもそれに従って解するところだ。
- (17) 括弧内はテルグ版によって補った(註表 164-5)。
- (18) 北村太道氏はこの箇所を「諸如来を月輪の中に見ま」

たと申し上げているから」と訳されている(前掲論文、二七頁)が、誤訳であろう。

- (19) 大正三二、五七四頁上。
- (20) *Jñānasiddhi*, Gaekwad's Oriental Series 44, p. 82. 尚、蔵訳では「一切の如来が仰せられた」という一句が先行する (Peking Vol. 68, p. 249-3-7)。
- (21) 蔵訳では「月輪が諸の客塵から離れ」とある (Peking Vol. 68, p. 249-4-2)。
- (22) 大正二二、二五頁上、四六五頁中。
- (23) 心境の深まる過程を月の十六分に寄せて説明し、しかも各分に対応する内容を具体的に示したものとす Pad-mavajra の *Śrī-dakṣiṇya-mahā-yoginī-tantra-ṛṇya-vāhika-ṭika-nṭha* の一節を著者の訳 (A. Wayman, *The Buddhist Tantras* < Routledge and Kegan Paul, 1974 > p. 160-1 参照)。
- (24) 但し註(9)参照。
- (25) Peking Vol. 71, p. 152-3-4.
- (26) 大正三二、五七四頁上。
- (27) 同、五七三頁上。
- (28) Peking Vol. 71, p. 152-3-3 ~ 4.
- (29) Peking Vol. 55, p. 268-4-2.
- (30) 前掲書 14-2 ~ 3.
- (31) (A) 33^{as}, (B) 27^{as}-3; Peking Vol. 2, p. 255-3-7.
- (32) Peking Vol. 228-2-4 ~ 5.

- (33) 大正一八、四六四頁上。尚、この三つの経軌の五相成身観については酒井紫朗「五相成身観の西藏伝訳資料に就く」(『密教研究』第八五号、昭和十八年)参照。
- (34) Peking Vol. 55, p. 156-2-6.
- (35) Ibid., p. 157-1-1.
- (36) Ibid., p. 156-2-6ff.
- (37) 『弘法大師全集』第二輯、三二頁。
- (38) 『弘法大師諸弟子全集』巻上、二五頁。
- (39) 那須政隆『金剛頂経講伝』(成田山新勝寺、昭和五一年)四八頁にこの解釈に関する論及が見られる。又大正一八、二〇頁下、大正七五、五二八頁下—二九頁上等参照。
- (40) 大正一八、二五八頁上。
- (41) 『弘法大師諸弟子全集』巻上、六二八頁。
- (42) 大正七九、一一二頁下。
- (43) Peking Vol. 70, p. 41-3-7~4-2.
- (44) 括弧内はデルゲ版によって補った(註、巻16a)。
- (45) Peking Vol. 70, p. 107-3-8ff.
- (46) 大正一九、七三頁中、七七頁下、大正二〇、二〇八頁中、二二三頁上、四九三頁中、七一頁中、七一四頁下等。
- (47) 『弘法大師全集』第二輯、二〇八頁、五四一頁、五五七頁、五七六頁等。尚、漢訳儀軌は多く「悪字」(an)となっている。これに関連して覚超は『五相成身私記』の中で月輪が表徴するものを菩提心として、「心性(又は「智性」)月輪」と「心相(又は「智相」)月輪」を想定した上、兩者

- の「能詮」としてそれぞれ「阿字」と「悪字」を当て、その「所詮」を「不生之理」と「智」とする(大正七五、七九一頁中上)。
- (48) Peking Vol. 55, p. 156-2-5.
- (49) *Milvus grüb rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, trans. by Ferdinand D. Lessing and Alex Wayman (Mouton, 1968) p. 29-31.
- (50) 漢訳儀軌は大正一八、五九〇頁上、九二〇頁下、九二二頁下、九一五頁上、大正一九、三二〇頁上、大正二〇、七九〇頁下、大正二一、三九頁下、一二二頁中等の例が挙げられる。
- (51) 大正二〇、五二六頁上。尚、五相成身観のみならず、密教全体における月輪観の圧倒的な隆盛には様々な原因が考えられるが、今それを詮索する余裕はない。大正七五、四七〇頁中や坂野榮範、前掲論文、二二九—三〇頁など参照。
- (52) 大正一九、六〇〇頁下。
- (53) Peking Vol. 5, p. 3-2-2~3; p. 23-4-8. 尚、酒井紫朗、前掲論文、三三—三五頁参照。
- (54) Peking Vol. 70, p. 41-4-5ff.
- (55) Peking Vol. 71, p. 152-4-3~5.
- (56) Peking Vol. 55, p. 268-4-3.
- (57) 前掲書、15-5.
- (58) Ibid., 16-1ff.

- (59) (A) 334-5, (B) 275-9, Peking Vol. 2, p. 255-4-2~4.
- (60) Peking Vol. 5, p. 228-3-4~5.
- (61) 大正一八、四六四頁中。
- (62) Peking Vol. 55, p. 268-4-3.
- (63) Ibid., p. 157-1-2.
- (64) Peking Vol. 70, p. 110-1-2.
- (65) 『岡部曼荼羅隨聞記』巻一(『慈雲尊者全集』第八輯、一一四頁)。
- (66) 大正一八、二七四頁中、三〇二頁中、三二九頁上等。
- (67) Peking Vol. 70, p. 199-2-4~5.
- (68) Ibid., p. 199-5-4.
- (69) 大正七五、四六八頁下。
- (70) 大正七八、一一三頁下。
- (71) 大正六一、二〇二頁中、二〇三頁上以下。
- (72) 註(22)参照。
- (73) 大正二〇、四六三頁下。大村西崖『密教發達志』(國書刊行会、一九七二年)一八八—八九頁や松長有慶、前掲書、一一一頁参照。
- (74) 例えば大正一八、二二頁上、Peking Vol. 5, p. 255-3-5ff. 又松長有慶「密教における菩提心思想の展開」(『仏教思想史』第三号、一九八〇年)二七一頁以下参照。
- (75) 津田真一、*A Critical Tantrism (Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko, No. 36, 19-78) p. 200-1*や同「密教研究の方向」(『東洋学術研究』第

- 二〇巻・第一号、一九八一年)参照。
- (76) Peking Vol. 70, p. 111-3-2.
- (77) *Sākyanitra* (Peking Vol. 70, p. 198-2-6), *Ānandagarbha* (Peking Vol. 71, p. 151-5-1).
- (78) *Bu ston* (註(1)参照)。
- (79) Ibid., 8-6ff.
- (80) 『真言宗全書』巻一三、八一頁下。
- (81) 日本ではその代表的な例を徳一の『真言宗未決文』の中の第三「即身成仏ノ疑」(大正七五、八六三頁上—下)に見ることができる。又インドではその思想的基盤が全く異なるけれども、例えば *Indrabhūti's Jñānasiddhi* の中の特に第一章の後半と、第二章の前半もこの様に解される得る。
- 尚、密教の実践方法に見られるこのような象徴の意識的な操作の中に、その他の点ではいくつかの興味深い類似点を見せる Jung 等のいう「自己実現」の過程と密教の次第行法との間の決定的な相異が認められる。Jung による「無意識は意識的には操作され得ず、意識と無意識の統合——「自己実現」——は自然な営みでなければならぬ。これに対して、密教の次第行法の実修は同様な方向を目標しながら、それを意識的に図ろうとする。いや、むしろ「自己実現」を強制しようとするとかえりえる。兩者のこの相異は、Jung のいう「自己実現」の過程が一種の原初体験であるのに対して、密教の修習が或る原初体験の追体

験を目指す、という点に一つの原因がある様に思われる。密教の次第も元来それぞれ或る原初体験に基いて成立したと想像される以上、「自己実現」の過程との類似点が認められるけれども、その原初体験から一旦離れ、実践体系として組織されると、その自然発生性を失う。この本来の自然性を取り戻そうとするのが次第行法の意識的な反復修習の主な目的の一つに他ならない。尚、「原型」(archetype)と、密教の実践体系に導入された種々の象徴表現との関係及び同異も同様な観点から理解することができよう。

(82) 宮坂宥勝編注『興教大師撰述集』(山喜房佛書林、一九七七年)上巻、一六三頁。

(83) 同右、二四五頁(大正七九、三六頁下)。

(84) 『弘法大師全集』第一輯、七九五頁、七八三頁。尚、佐藤隆賢「十六玄門について」(『智山学報』十一号、一九六三年)参照。

(85) 松長有慶「七飾について」(『印度学仏教学研究』十一、二、一九六三年、九二—三頁)、同、前掲書、二七九頁以下参照。

(86) 堀内寛仁校定本、通し番号三〇三—一四二。

(87) E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. I: Language* (trans. Ralph Manheim, Yale University Press, 1955) p. 108ff.

(東京大学大学院修士課程修了)

東洋学術研究 第20巻・第2号(通巻101号)

昭和56年10月1日印刷

昭和56年10月10日発行

¥1200

後藤隆一

財団法人 東洋哲学研究所

〒151 東京都渋谷区上原3丁目7番20号

電話 03(469)5563

振替 東京3-122394

印刷所 明和印刷株式会社

東京都渋谷区東1丁目35番17号

落丁・乱丁本はお取替えいたします。