

密教經典の成立

津 田 眞 一

一、密教思想史としての密教經典成立論

密教經典の成立に関する問題は、これは他分野に於ける經典成立問題とは多少問題意識を異にすることになるではあるが、筆者にとっては成立年代論や典籍史的興味としてよりも、密教思想史叙述の作業の中に含めらるべきものとしてある。

密教思想史は、筆者の解釈に於て、〈釈尊の宗教〉に端を発し、漸次展開して筆者の当面の興味の限界であるサンヴァアラ系密教に於て〈釈尊の宗教〉の真上に回歸する大きなループ運動として構想される仏教思想史の全体

像の後半分としてあるのであるが、この思想史としての仏教思想は、その全体が生物体に譬えれば中枢神経系とも言うべき或る一つの内的な原理によって一貫され、生きた一個の全体として統一されており、それだけでなく、それを構成する各部分、即ち、或る經典を中核とするそれぞれの体系がその隣接する体系と緊密な概念的呼応關係に於て外殼的な連鎖を形成しており、この内からと外からとの二つの規制力のその都度の緊張關係に於て全体が何らかの法則的な動態を呈示しつつあるものとして構想されるのである。われわれは、本稿の主部分を、われわれのささやかな知識の及ぶいくつかの密教經典に

ついてそれらを内的に統一し、外的にその動性を規制する二つの原理との関りに於て、それらの思想の実態を見

定め、その思想本質を特定し、それらをその成立と次なる展開の連鎖に於て叙述する作業にあてたいと考える。

この全体と部分の循環論的相互規定またはテキスト解釈に於ける解釈規程ないし思想史形成の原理の帰納的定立と、その規程ないしは原理を以てするテキスト解釈との循環論的相互規定を宿命とするわれわれの密教思想史再構成―密教思想理解のための作業に於て、現状は、その解釈規程ないし思想史形成の原理をとにかくもはじめて概念的に定立し得た、或いは、一応首尾一貫した思想史の全体像をとにかくもはじめて提示し得た段階にある。この現状に於て、われわれの hermeneutics は、最初に結論としての思想史の全体像を提示し、その結論に於ける各体系の位置關係、即ち、各体系の位置―思想的本質及び各体系間の連鎖の状態を叙述することによってなされるのであるが、われわれはその思想史の全体像を提示するまえに、それを形成する二つの原理に関して、その概要を述べておくことにしよう。

二、密教思想史形成の

原理としての〈入行の軸〉

まず、われわれが設定する仏教―密教思想史形成の原理とは、われわれの未熟な言葉を以てするなら、〈入行の軸〉と〈critical な稜線〉である。

このうち、思想の展開を外から概念的に規制する原理としての〈critical な稜線〉は、われわれが夙にそれを、日本密教に於て阿部大経と双称され、両者がその教理や曼荼羅の形態に於て、即ち、テキストの表面に於てはことごとく対照的な表現をとるにもかかわらず、その即身成佛を理想とする思想的本質に於ては一致調和する、即ち、両部不二であると見做されてきた『大日経』と『金剛頂経』との間に設定したところの critical な關係に於てまず見出される。それは密教思想史が『大日経』から『金剛頂経』に展開したときに、その当事者（『金剛頂経』の作者）によって、はじめて概念的に認識されたと考えられるのであるが、歴史を遡ってみれば、すでに釈尊の中に、即ち、無上正等覺を成じ乍ら、その真理が世

人には本質的に受け容れられないものである（『世流に逆らう』patisotagāmi, Vinaya, Mahāvagga, I. 4.3）との認識からして不説に傾いた釈尊と、梵天の勧請を容れて「有情を哀愍するに縁りて」（satteṣu ca kārūṇaṇaṃ paticca, Vinaya, Mahāvagga, I. 4.10）即ち、他者・衆生に対する慈悲という、彼の悟り（われわれは、その悟りの原点を存在論的概念としての真理 dharma、更に言えばわれわれの言葉で女性単数の dharma）との瑜伽である、と規定する）とは全く別の、新しい原理を採用して、vita contemplativa から vita activa へと critical に（その二次的用法に於て、即ち、突然、九十度方向を転じて）転換した初転法輪以後の釈尊との間にすでに存したものである。この場合 critical とは、両立不可能にして、且つ、二者択一不可避、という意味なのであるが、それは、critical なる両項の間には、総合も、統一も、弁証法的止揚も不可能であり、また、第三の立場もあり得ないことを意味する。日本密教に於いて過去一貫して保持されてきた両部不二の通念に反して、『大日経』と『金剛頂経』とは絶対に両立し得ないものである。

われわれは、この関係をさらに『大日経』がその終極に位置するところの大乗仏教と、『金剛頂経』がその先頭に位置するところの純然たる密教・タントラ仏教との間に見出し、さらにそれをそれら両者の思想的本質をなす『行の宗教』（今となつては『行の軸』という語と紛らわしくなつてしまったのであるが……）と『瑜伽の宗教』との間に拡大して、次の様な、三層の命題を設定したのである。

- (一)『大日経』と『金剛頂経』とは critical である
 - (二)『大乗仏教と密教とは critical である』
 - (三)『行の宗教』と『瑜伽の宗教』とは critical である
- そしてこの場合の『行の宗教』というときの行を、慈悲という原理にもとづく他者・衆生に対する拔苦与樂の働きかけ、と規定した上で、この他者とのプラクシスの連関としての行、要するに大乗的利他行としての

『行は本質的に直接的であり、それを何か他のものをもって代替することは不可能である』

というわれわれの根源的確信に、われわれの hermeneutics の全ての根拠を置いたのである。最も単純にして明

白な例をあげよう。われわれが、道に倒れて苦しんでいる人に行き遇ったとしたなら、われわれのとるべき態度は本質的に二つしかあり得ず、われわれはそのうちの一つを選択しなくてはならない。即ち、駆け寄つてその人を抱き起こし、苦しみの原因を究明してそれに応じた手当てをするか、或いは、その人を無視して歩み過ぎるかのいずれかである。但し、この場合、これらの両項は善悪、優劣の価値判断を含まない。『瑜伽の宗教』に於ては、はじめから他者という視点は無いのであり、vita contemplativa から vita activa への転換は、必然でないからである。

この様に『行の宗教』と『瑜伽の宗教』とはその上に平衡的に身を置くことを許さないナイフの刃の様に鋭い『critical な稜線』を形成し、『釈尊の宗教』からサンヴァラ系密教にいたるすべての体系は、この稜線をはさんだいずれかの斜面に位置づけられてその思想的本質を規定されるのであるが、この『critical な稜線』という解釈の規準が、思想—思想史理解に於てそれぞれの体系を外から眺めて、それらを靜止的に把握するものであるの

に対し、丁度、地学者が造山運動の結果として形成された地形としての稜線の下に、それを結果せしめた、外からは見えない、内的な造山運動を想定する様に、われわれはこの『critical な稜線』の下に仏教—密教思想史を一貫してその動態を決定してきたもう一つの原理、即ち、原因的、動的、内的規制力の中心点を想定する。それが『行の軸』である。

われわれが『行の軸』と言うときのその行とは、通常、修行などと言うときの特定の宗教実践の型としての行よりも意味が広く、何らかの真理（絶対者、或は実在者）の観念を前提とし、その真理—理想に關与する宗教主体者の生（Leben）の範型を意味する。われわれは、釈尊の成正等覺の根本体験に於て或る真理（dharma）が証悟され、それがすでに述べた釈尊自身の内的な転換によつて、初転法輪に於て真理の教説として、衆生に対して開示され、彼らの生（Leben）をその理想として示されたかぎりの真理に投企し投歸すべきものとして規定して以来今日に到るまで、歴史的に展開した仏教の流れをその時に荷負した人々の内面に、その真理ないし理想と、そ

れに關与する生の範型が、必ずしも概念的に明確に把握されているとは限らない、漠然とした、しかも何とはなしに共通的な了解として、一貫して存在したものと考へ、その行の觀念の通時性の故にそれを仏教思想史形成の軸として、〈行の軸〉という原理を解釈学的に設定したのである。この漠然とした、共通的な行の觀念が、或る時には人々をそこに安住せしめ、或る時は人々をしてそれから乖離していることを明瞭に或いは漠然と意識せしめたが故に、彼らを驅つて或いはそこに回歸せしめ、或いは逆にその引力圏を離脱すべく、新しい原理ないし根拠を模索せしめ、その根拠にもとづく新しい行の觀念をその内実とする新しい世界觀の構築へと驅つて、かくて思想史を展開せしむる内的な原理として一貫して機能してきたのである。

開示された真理に対する投歸としての生の範型としての行の觀念は、〈釈尊の宗教〉に於てその最も明確な様態を示される。

『律藏』『マハーヴァツガ』に於て、説法を決定された釈尊は先ずベナレス鹿野苑に赴き、コーンダンニヤ以下

の五比丘に次の如くに開教の宣言をする。

「比丘らよ、善く聴け、〔我〕已に不死を証得せり、我、教ふべし、我、法を説くべし。教ふる所に随つて行ぜば久しからずして無上の梵行の究尽を現法に自ら証知現証し具足して住すべし、此、善男子の在家を出でて出家する本懷なり」(渡辺照宏訳、『南伝大蔵經』第三卷、一六頁以下、傍点引用者)

ここに端的に示される如く、〈行の軸〉としての行は、出家主義にもとづく梵行であり、「久しからずして」(nirāśaśva) 即ち、多生を経ずして、「現法に」(dittheva dhamme) 生きてゐる間に、まさに、即身成仏を標榜する日本密教の典型的表現である「現在生間」に、「究尽」、即ち、その目標 (pariyosāna, brahmacariya-pariyosāna) に到達し得べき程度のものであったのである。

われわれは〈釈尊の宗教〉に於けるこの様な行の觀念に〈行の軸〉の始端を見出すのであるが、実はそれは釈尊を上へ突破して、すでにウパニシャッドの宗教に於けるバラモン學生の生の範型のうちにそれと全く同じものが看取されるのであり、また、われわれの当面の視野の

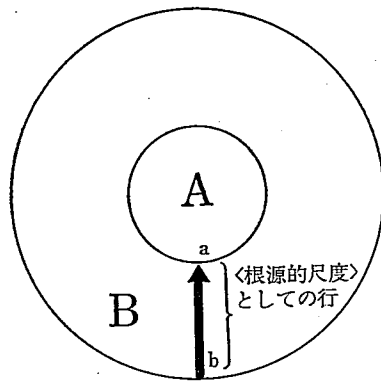


図1: 行の觀念を〈根本的尺度〉とする〈二重法界〉の図式

A: 〈内の法界〉; 行によって漸的に入る
B: 〈外の法界〉; 認識によって頓的に入る

外側、中国及び日本仏教の諸所に彼らの概念的把握や原則的な主張を超えたやはり生の範型として見出され、われわれが一種の通念としてのかかる行の觀念を、仏教を包攝したヘインズの宗教意識の反映としてそれを意識するに至った理由を形成している。即ち、〈行の軸〉はインド的絶対者の觀念(たとえそれが概念的把握を越えた漠然としたものであるにせよ……)を前提とするインド的生の範型にその根拠(いわば軸受け)を有しているのである。

三、行の根拠としての真理の構造

真理に關与せんとする主体の生の範型としてのこの行は、われわれの描くその真理の構造図(二重法界の図式)の上に、それを形成する〈根本的尺度〉として表象される(図1)。

〈二重法界〉、即ち真理 (dharma 法) の領域の二重構造に關しては、すでに他の機会に充分に論じているので、今は概念的に言うが、それはインド的、仏教的真理の觀念が存在論的概念としての真理そのものと、その真理の認識ないし真理の命題、真理の言葉との自己同一なるものとしてあることの反映としてある。或いは、その真理の存在論的側面を、やはりわれわれの言葉で〈中性單数の dharma〉と云ふとき、その〈中性單数の dharma〉の〈豎横両方向の両極構造〉に於て、まずそれが豎に基層、純一無相なる世界質料 (prakṛti) 天台智顗の用語における「諸法の実相」(dharma-svabhāva) 一切の個体的存在者の存在論的根拠としての sva 自「自体」——bhāva 存在、即ち、存在そのもの(たる)〈女性單数の dharma〉

と、その純一無相の心地の上に「顕現」した「諸法」(pau-bhavanti dhammā, Vinaya, Mahāvagga, I. 1.3, 5, 7)。即ち表層、雑多なイメージとしての「男性複数の dharma」に分極したその「女性単数の dharma」の、横の両極構造。即ち、無明と明との両極構造の反映としてある。天台智顗は、「諸法の真相」を「無明即明」と規定する。即ち、世界の存在論的根拠は、無明即明としてある或るものなのである。智顗のたてまえに於ては、この「無明即明」なるそのものを直観するなら、悟りは頓に実現する。しかし、〈行の軸〉に於ける行の觀念を成立せしめている真理のインダ的認識(ないしは、無自覚的通念)に於ては、無明(avidyā)と明(vidyā)とは「即」である、即ち、同じものである、と同時に、やはり全く違うものであり、生死の世界に輪廻する迷える衆生の存在論的根拠として本来的(智顗の言葉で「故」なる)無明は、宗教主体の何らかの反自然的努力、即ち、行により、「新」なる明へと漸的に転換されねばならないのである。インダ的——仏教的真理(dharma)の構造の必然的表明としての「二重法界」は、世界を三層に分ける。即ち、いま

だ真理を啓示されていない、完全に迷っている衆生の領域(「二重法界」の外側)と、真理の言葉、啓示されてそれを了解し(聞—思)、その言葉の示す真理そのものに投歸した、即ち、行を以てその真理に歸入せんとする向上途上の人々(認識によって頓的・無時間的には悟っており、且つ、漸的には悟っていない人々)の領域たる「外の法界」と、その行のプロセスを完了して、真理に完全に(認識によって頓的に、それから行によって漸的に)歸入した人々の領域たる「内の法界」とである。〈行の軸〉の行は、この「外の法界」から「内の法界」に至る根源的尺度(図1のb-a)としてある。そして、それが「釈尊の宗教」に於ては、「現法に」、現在の一生を目的としてその宗教理想たる「不死」(amata 涅槃)に到り得る程度の、出家主義による梵行であったのである。そして、このような行の觀念が、〈釈尊の弟子達の宗教〉、即ち、小乗から「華嚴」へ、「華嚴」を継承した「大日経」から「金剛頂経」へと順次 critical (直角的に方向を転換する)に展開し、その必然的連鎖の終極たるサンヴァラ系密教に於て、再び回復されたことによ

り、われわれは最初に述べたとき仏教——密教思想史の全体像を構想したのである。われわれは次項に於てその全体像を提示しよう。

四、釈尊の宗教から思想史の展開

われわれは先ず、〈行の軸〉及びそれに平行して走る〈critical な稜線〉に沿って展開する諸体系よりなる仏

密教經典の成立

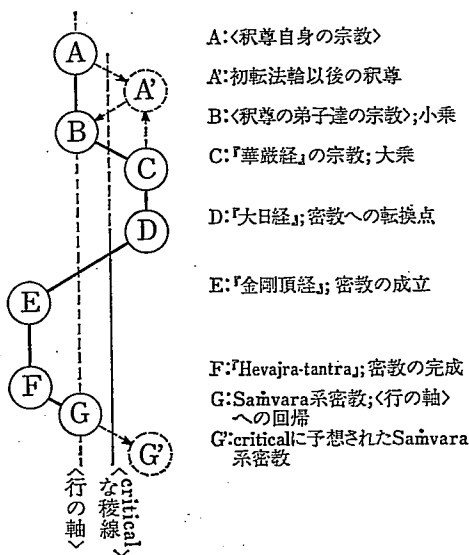


図2:〈行の軸〉に沿った仏教—密教の思想史的展開

教——密教の思想史の全体像を上のように示そう(図2)。

上図に於て、〈釈尊自身の宗教〉Aとは、無上正等覺に至る釈尊自身の問題意識とその解決のための努力、そして真理(dharma)との合一、正確に言うなら、〈女性単数の dharma〉との瑜伽、即ち、その無明と明の両極構造に於て、無明から明に至るベクトルの極である明への合一(成道直後の釈尊は自ら vedantagū, veda = vijñā, skt. vidyā 明と anta 一方の極と gu 至る者)と称する。拙稿「釈尊の宗教と華嚴」、『理想』昭和五八年一月号、四五頁以下参照)、その純一無相の心地に於ける「諸法の顕現」、そして存在の総体に関する最終的な真理の認識の獲得を俟つての成正等覺の自覺とそれまでのすべての生の不安と懷疑と苦悩の最終的解決、という根本体験を指す。そして、この釈尊の根本体験自体は「瑜伽の宗教」に属するのである。

彼はやがてその真理を梵天の勧請に應じて、衆生に対する慈悲の念からして説くのであるが、その初転法輪以後の釈尊は、自らは知らず、例の〈critical な稜線〉を越えて、〈行の宗教〉の斜面へと身を移していた、即ち、

図のAである。

無上正等覺者である釈尊によつて証悟された真理は唯一絶対である。やがて釈尊(Aに位置する)によつて真理の言葉として弟子達に開示されたその唯一絶対の真理は、釈尊の弟子達にそれに向ひに聴従することを要求する。それはその真理の言葉を遡つてそれを志向すべき弟子達の生の範型を一義的に決定する。それは、「現法」に生死の彼岸たる「不死」という宗教理想に到達し得べき、出家主義による梵行の宗教、即ち、〈釈尊の弟子達の宗教〉Bである。その超越への呼びかけは絶対であり、解釈や緩和は許されない。施論戒論生天論にもとづいて在家信者としての生は、所詮、*moratorium* に他ならない。なお、このBに於いて、真理の言葉を聞き、理解(コーンダンニヤが「悟った」如くに……。認識による真理の世界への頓入)し、そこからその真理を目指して行(この場合は梵行)によつて真理そのものに向かつて漸的に向上する(行による漸悟)という弟子達の生の範型が明示され、それを〈根源的尺度〉とする〈二重法界〉の構造がはじめて衆生に呈示されるのであるが、そ

の当事者、即ち、弟子達にとっては、衆生という視点とそれに向かつての慈悲という原理を欠くが故に、〈外の法界〉は存在しない。彼らに見えるものは、遠い彼方に設定された「不死」、「苦の滅尽」した状態という無色透明な理想と、そこに至る梵行という一筋の道のみなのである。

〈釈尊の宗教〉(A—B)はそれ自体が宣明する〈行の軸〉からの逸脱を許さない。しかし、大乘である『華嚴』は現にそれから逸脱している。

この場合、われわれの逸脱という用語は必ずしも直ちにその思想自体の不成立を意味するものではない。その逸脱は必ず何らかの論理的飛躍ないし非論理を前提とするが、その場合その論理的飛躍を敢えてする人の側に自らを正当化すべき独自の原理とその根拠との自覚—自己認識が存するなら、その思想の成否は、逸脱の事実からではなく、それが拠つて立つ原理と根拠から判断される資格を有する、つまり、その思想は一個の世界観として成立する。『華嚴』はその理論と実践に於ける自己認識に於て徹底しており、觀念論として完璧な体系を形成

している。

『華嚴經』、正確に言えばわれわれのサンスクリット解釈の当面の対象である「入法界品」(*Gaṇḍavyūha*) (同じくサンスクリット・テキストを有する『十地經』の場合には、その認識に於て問題がある……)の作者は自らの立場が〈行の軸〉(彼自身にこの言葉があるわけではないが)から逸脱していることを明瞭に自覚していた。そして、その場合、彼が自らに下した選択は、すでに彼がそこに乗ってしまった逸脱の流れ、われわれの言葉で〈生のジャータカ的解釈〉にさらに棹さして、〈行の軸〉の求心力を振り切ることであった。

われわれが〈釈尊の弟子達の宗教〉B—小乗と『華嚴經』の宗教C—大乘との間に解釈上のワン・クッションとして設定する〈生のジャータカ的解釈〉とは次の如き事態をいう。釈尊の〈女性単数の dharma〉——明(*vidyā*)との瑜伽の純一無相なる心地に「諸法が顕現した」と言われたときのそれら〈男性複数の dharma〉とは、『怖駭經』が、それをいくらかの後代の觀念を持込んではい

一切の生が、その因果關係を明示された上で顕現したと言

う如く、それに関する成道以前の釈尊の懷疑と疑問に解答が示されたものとしての、苦なる人生の如実の相であったと推定される。それらの生は悟れる釈尊に於てはすでに超克せられ、また衆生にとっては超克せらるべき、要するに〈浄められざる相〉なのである。それに対し〈生のジャータカ的解釈〉とは、それらの生がたとえいかに愚悪なものであったとしても、それらは釈尊の悟りにとっては必須のものであった、と見做す解釈である。この解釈を自らに適用するなら、自らの現状(それは〈釈尊の宗教〉に従うかぎり、一向に、いかなる意味に於ても、否定克服されねばならない)は、それがいかに愚悪なものであつても、自らの未来の悟り—無上正等覺という宗教理想にとっては、必須の段階なのであるということになる。この宗教理想を釈尊の弟子達の「不死」(成仏する必要はない。救済されればそれでよいというもの)から、釈尊自身と同じ無上正等覺へと変更し、しかもそれを「現法」ではなく『怖駭經』の言う如き「百千生」乃至「種々成壞劫」(『南伝大蔵經』第九卷三三頁参照)

という永遠の彼方に設定することに於て、少なくともその永遠の目標に向けて進むという現状否定のたてまえの半面に於て、釈尊の一義的な現世否定の原則に反して、現状は肯定されたのである。しかし、これは「釈尊の宗教」の行の観念、即ち、「行の軸」からの明らかな逸脱である。その逸脱に対して、「行の軸」は直ちに或る規制力を及ぼす。『華嚴』はこの規制力・引力を意識するが故に、その引力圏の外に新しい世界観の根拠を求め、自覚的にこの引力圏を離脱しようとしたのである。

「行の軸」の引力圏を離脱する、とは、それまでの行の観念がその、必然としてあったところの、その真理の圏外に自らを定立することに他ならない。かくて『華嚴』の作者は、その真理、即ち、無明と明との両極構造をとる「女性単数の dharmā」の、生滅の世界の存在論的根拠としての不生不滅なる絶対的実在者、智顗が「諸法の実相」(dharma-svabhāva)としようとするその「実相」(svabhāva 自己存在、存在そのもの、自性)の外側に、反「実相」、自性ならざる、無自性なる、即ち空なる世界を、恰も幻師が幻を化作する如くに、無尽の莊嚴の maṇḍala

即ち、「普賢法界」(samanvabhadra-caryā-maṇḍala, 普賢行のマंडラ、普賢菩薩によってそれが過去不可説不可説仏刹微塵数劫に於て実証されたところの、この世界に於て三世に亘って存在すべき一切の衆生の相互間に重重無尽に設定されるプラクシスの連関の余すところなき総体)として構想したのである。

しかし、迷悟併せた一切世界の存在論的根拠、無明と明との両極構造をとる「女性単数の dharmā」という絶対的実在の外に定立される空なる世界とは、一体云何なるものであろうか。それは端的に言って、観念のみの世界に他ならない。『華嚴』の作者のこの点に於ける認識は徹底しており、しかも、それをその根拠にまでさかのぼって自覚している点で、『般若経』の人々のそれを越えている。まことに世界は如幻であり、衆生は如夢である。しかし、敢えて実在としての何らかの真理を基盤とする「瑜伽の宗教」としての「釈尊の弟子達の宗教」Bからその「行の軸」の引力を振り切って離脱しようとする『華嚴』の作者は、その空・如幻なる世界そのものの中に自らの拠って立つ究極の根拠を見出さねばならな

い。それが図2の「criticalな稜線」の右側の「行の宗教」の成立根拠としての行の観念、すなわち、他者に対する慈悲にもとづく直接的働きかけに他ならない。世界は如幻である。そしてこの世界内で出会う如夢なる他者、その他者に対する慈悲の原理にもとづく抜苦与樂の直接的働きかけは、それ自体幻のまた幻、夢のまた夢である。しかし、彼はこの幻の幻、夢の夢なるプラクシスの連関に彼自らの世界の最終的根拠を置く。そしてその場合、彼は自らのかかる世界措定の範を、一切衆生に対する慈悲の故に、「女性単数の dharmā」との瑜伽から起って「世間に遊行し」た「律蔵」「マハーヴァンガ」一五・七) 釈尊、即ち、如去 (tathā-gata = tathatā-gata、「女性単数の dharmā」との瑜伽の状態に入った) から如来 (tathā-āgata) へ転じ、真の意味に於て摩耶夫人 Māyā (māyā は無明 avidyā の同義語であり、しかも彼女は明 vidyā なる仏母・般若波羅蜜である) の胎 (garbha) の語はわれわれの解釈学に於て、「内の法界」を指示する(を)でた釈尊(図2のAでなく、A)に見出したのである。自らの根拠が唯一絶対の実在たる不生不滅なる「女性単

数の dharmā」(それは「入法界品」に於て釈尊のみならず一切の毘盧遮那の母たる摩耶夫人 Māyā-devī として、しかも、体系の裏側たる夜の世界に在るもの、としてペルソナ的に描かれている。前出の拙稿「釈尊の宗教と華嚴」(六一頁以下参照) なることを知りつつも、その実在から敢えて離れ、夢の夢、幻の幻なる他者とのプラクシスの連関に自らの理想のすべての根拠を賭けて自覚的に détaché の世界を歩もうとするこの『華嚴』の人の「勇健」な精神を語るには、「入法界品」に於て「大聖よ、おんみは何処より来り給うや」と問う善財童子に答える弥勒菩薩の次の言葉ほど適切なものはないであろう。

「我は来らずという道 (garbha 存在の領域) より来れる者である。善男子よ、菩薩達の道 (garbha) は動くことなく留まることなく、依り処なく住するところなく、滅と生起となく、止住せず遷移せず、動くことなく、生起することなく、顧慮なく著することなく、業と(業の)異熟なく、不生不滅、不断不常である。

然りと雖も、(garbha) 善男子よ、諸の菩薩は所化の衆

生を願慮するが故に大悲の道(śānti)を行く。諸の菩薩は(眼の前に)苦しんでいる衆生をあまねく救済せんがために大悲の道を行くのである」(前出「釈尊の宗教と華嚴」六二頁)

《行の軸》から自覚的に離れ、《critical》な稜線を越えて他者とのプラクシスの連関という根拠の上に壮麗なる幻としての空の世界を構築せんとする『華嚴』は、その意識の深部に、在家者の現状肯定の意図を秘めている。それは《釈尊の宗教》からするなら、決して許されない逸脱・非論理である。《行の軸》の内的規制力が、この深い、隠微なうしろめたさとして働き、『華嚴』の完璧な觀念的世界を形成したと考えてよいであろう。『華嚴』の人々は、意識の表層では空の自覚に於て徹底している。そこに於ては、徹底した détaché の自覚に於て、自己の立場に関する徹底した(criticalな)危機(crisis)の意識に於て、かれらの生の現状は「浄められ」る。この様な《行の軸》と《critical》な稜線という二つの解釈規準からする『華嚴』の解釈(その思想的本質とその前提に於ける非論理・論理的断絶の抽出、その思想の成立

根拠とそれに関する自覚の有無の検証)を俟ってはじめて、われわれは本稿の主題たる密教經典の成立問題に移る資格を具える。何故なら、われわれの構想に於て、思想としての密教の起点、即ち、『大日經』の宗教(図2のD)は『華嚴經』の空なる世界の構造を前提として成立し、そして、密教思想史はその『大日經』からの必然的連鎖に於て展開したものと構想されるからである。

五、密教經典の成立と展開

『華嚴經』は《行の軸》からの逸脱の自覚の上に、深刻な危機意識を以て、《瑜伽の宗教》の斜面に属する《釈尊の宗教》から《critical》な稜線を越え、《行の宗教》の斜面に自らをcriticalに定立した。しかし、大乗仏教が体制として確立するにつれて、『華嚴』の危機意識は当然のことながら希薄になるものであり、そして、《行の軸》からの逸脱の意識が希薄化するに比例して、それに対する《行の軸》からの求心力は蓄積される。『大日經』はこの様な状況に於て、大乗仏教の終極に位置する。

『大日經』は、その危機意識だけは例外として、空なる『華嚴經』世界の構造を忠実に継承し、しかも、それを当時すでに一般的趨勢となっていた密教的行法によつて、《critical》な稜線の限度内に於て、巧妙に補完する。

われわれが『華嚴』及び『大日經』の世界を空であると言いつき、それは、無尽の莊嚴に充ち満ちた極大の全体としてのその世界がその中に包含される極微の存在としての各々の宗教主体の、その主体の側の条件によつて各々に、如幻に出現し、且つ、維持されるという事態を意味する。『華嚴』の場合、その主体的条件は二つ、即ち、信(śraddhā)ないし願(praṇidhāna)と行(carya)である。信とは、教たる『華嚴經』を学び、その内容としての華嚴の世界の構造を理解することであり、三慧の聞と思に相当する。願とは、その世界の構造に對し、慈悲という原理を採択して、それに向つて自己を投企し投歸せんと決意することである。この信ないし願によつて、

その認識にもとづく決断によつて、頓に、《外の法界》に入るのである。「初発心時便成正覺」というポピュラーな表現はこの事態に對応する。しかし、そこに入つたなら、彼は、そこから時をうつさずして行、この場合は永遠に持続する利他の直接行を以てて永遠の彼方にある《内の法界》を目指さねばならない。即ち、「無量劫修『華嚴』の空なる世界は、永遠に持続すべき普賢行の最初の一步に於て、その完き姿に於て実現する。しかし、それは、その行の永遠の持続によつて、不间断に荷われねばならないのである。

『大日經』に於ける世界の顯現と維持の主体的条件は、「菩提心を因と為し、大悲を根本と為し、方便を究竟となす」という有名な三句の法門によつて示される。この場合、菩提心(内在的局面に於ける、即ち、個体化の原理に支配された向上途上の衆生の精神性の基層としての般若波羅蜜)と大悲とが調和して通常の意味の菩提心を形成するが、それが『華嚴』の行に相当し、方便(一切衆生を直接的に救済すること)が同じく願に相当する。

《普賢法界》は「時をまたず」して如幻に顯現する。即ち、人は、《釈尊の宗教》の場合と同じく、認識ないし

いし願を以て入る、ことに於て頓に顯現する。『大日經』は、〈行の宗教〉の根拠たる〈行の直接性〉の原則の限度内に於て、〈外の法界〉に入る、ことまで、密教のシンボルイズムによって補完するのである。人は一尊瑜伽により、即ち、『大日經』世界のシンボリスティックな表現である図繪曼荼羅に投華して、儀礼的に自己に対応する一尊（毘盧遮那の化身・莊嚴としての……）を決定する。ついで三密加持によって、即ち、身にその尊の羯摩印を結び、口にその尊の法印を称え、心にその尊の三昧耶印・標幟、シンボリスティックな図形を觀想して（乃至は、手印としての三昧耶印を結んで）、自己をその尊の象徴・シンボルと化し、当時暗黙に了解されていた〈象徴されるものと象徴それ自体とは同一である〉という密教の論理によって自己をその尊に合一せしめ、かくて彼はその曼荼羅が象徴する眞實の世界に頓的に入るのである。しかし、『大日經』は原則的に大乘仏教であり、そこに於て〈行の直接性〉の原理は保持される。彼は曼荼羅たる眞實の世界に入つたなら、直接的行によつてその世界の中に存在し（生き）続け、それによつ

てその理想世界を自らの努力に於て維持せねばならない。であるから彼は、そこからその尊の本誓に従つてそこに顯現した理想の世界の中を、〈内の法界〉を目指して、永続の直接的利他行の生を生きねばならないのである。

『大日經』のこの原則的立場は、その理論と実践とが首尾一貫した、それ自身完成された体系を形成している。しかし、『大日經』自身がそれを「百千万億無量劫に福德と智慧の無量の資糧を積集する」（西蔵訳による）と表現する行の觀念は、純粹に大乘的であり、『大日經』を生んだ基盤である密教（シンボル操作によって何らかの宗教理想に到達しようとする……）は、そのブラーマナ祭式神秘主義に淵源する根本的発想に於て、それとは相容れない。そこに於て宗教理想は、それが『大日經』の場合はたてまえでは無上正等覺であるという事実を知らないわけではないにしても、やはり、「久しからずして」達成さるべきものである。『華嚴』に於ける危機意識が薄れ、〈行の軸〉から逸脱した大乘的な行の觀念を自明のこととして提示する『大日經』は、いまやそれ自

体〈行の軸〉の求心力をまともに受けるべき位置にあつたのである。

當時の密教的趨勢に乗じた〈行の軸〉は一方の極端に位置している『大日經』の行の觀念を自らに向けて引き戻す。しかし、いまや自明なものとして確立している大乘という基盤からそれを強引に引き離すには、大きな起動力が必要である。そしてその蓄積された起動力が臨界点に達して、一気に開放されたとき、そこに出現する新しい行の觀念は勢い余つて〈行の軸〉の上に停止せずに対の極端に振れて、そこに『金剛頂經』Eを成立させる。それが〈行の軸〉を中心として、『華嚴經』C、『大日經』Dの大乘的利他行の反対の極に位置づけられるのは、そこに於ては〈行の軸〉である〈釈尊の宗教〉的行の觀念さえも失われ、行の喪失状態が現出しているからである。

『金剛頂經』の作者は、『大日經』の大乘的難行主義を自覺的に否定し、究極的な眞理の命題（一切如来の眞實 sarvaśūbhagata-tattva）の獲得による「無上正等覺」の理想の達成という、「即身成仏」の立場を宣明する。彼はそ

のためには大乘的直接行の觀念を克服しなければならぬことを知っている。彼は「五相成身觀」の第一段階である「通達菩提心」に於て、まさに「百千万億無量劫に福德と智慧の無量の資糧を積集する」過程に他ならないところの、『大日經』の〈根源的尺度〉である「如実知心」の過程を svacittapratyavekṣaṇasamādhānena（「自己の心を各各に觀察する三昧によつて」）という語によつて表現し、それと prakṛtisiddhena rūcījāptena matitena（「自性成就の眞言を好きな回数だけ誦することによつて」）という語とを同置する。その眞言とは

Oṃ cittaprativedhaṃ karomi

（オーム、われは心に通達す）

である。即ち、〈critical な稜線〉の〈行の宗教〉の斜面に於ては、他の何ものを以てしても代替し得ない利他の直接行の永遠の持続としてあるプロセス（図1のb→a）が、「わたしは〈外の法界〉をつらぬき通して自心の源底、即ち、〈内の法界〉に到達してやるう」という、そのプロセス自体を表現する言葉によつて代替されたのである。しかも、彼はそこに〈行の宗教〉からするなら

驚倒すべき奇蹟を敢えて行いうる根拠を自ら提示する。それは真言が「自性成就」である、即ち、真言にはその様な効力があることが真言それ自体の本性よりして成立しているのだ、と言うものである。この根拠それ自体の当否は措くとして、とに角『金剛頂経』に於て「critical な稜線」は自覚的に、こんどは「瑜伽の宗教」の方へ越えられたのである。

『金剛頂経』は「瑜伽の宗教」としての自らを成立せしめる根拠を「一切如来の真実」、即ち、万能の宇宙方程式として、五相成身の第五、仏身円満の真言に於て示す。即ち

Om yathā sarvatathāgatās tatvāham

(オーム、一切諸如来があるが如くに我はあり)

である。これは、「人が絶対者と相似ならば、その人は絶対者と同じである」、「象徴されるものと象徴自体とは同一である」を意味する。即ち、遠くブラーフマナ祭式神秘主義に起源する密教の「瑜伽の論理」はここにはじめて概念化されたのである。

この真言は直ちに『金剛頂経』の瑜伽・即身成仏の原

の提唱する密教の「瑜伽の論理」は密教の思想的展開の過程では一貫して支持された。即ち、それは思想的には正しかった。『金剛頂経』の不備はその論理＝理論ではなく、理論と彼らの依っていた実践との間の齟齬にあったのである。

行の觀念を喪失した『金剛頂経』の曼荼羅は、「二重法界」の行の領域である「外の法界」が消失して、「内の法界」のみが主体の側の条件にかかわりなく、それ自体として存在しうる実体として、虚空中にとり残されたものに他ならない。それはすでに模倣可能な特定の形態をとっている。宗教主体がそれを象徴主義的に模倣するなら、即ち、自己をその縮小模型に再編成するなら、「相似なるものは同一である」という「瑜伽の論理」によって、それと直ちに合「一」できるのである。しかしこの理論に対し、彼らの実践は、依然として、『大日経』的な空なる「二重法界」の、殊に「外の法界」に入ることを目標とした「一尊瑜伽」であったのである。仮りに「一尊瑜伽」によって自らを金剛界曼荼羅中の一尊としてみたところで、そこに相似＝同一関係は成立し得な

則を確定する。そこに於ける人間の宗教理想は、釈尊のように無上正等覺を成じて報身的な一仏となることではなく、「一切如来」の集合体としての法身、即ち、曼荼羅全体と無時間的に、即事的に瑜伽することにある。

歴史上の釈尊の成道を契機として、法身毘盧遮那は、欲界散地である須弥山頂金剛摩尼宝頂樓閣に五仏を中心とした五族三十七尊という少なくともシンボリスティックに模倣し得る形態に自己を限定して、金剛界大曼荼羅として顕現している。人は何ら特殊の禪定等を修する必要なしに、その日常意識の領域(欲界散地)に存するままで、大・三・法・羯の四印のシンボルの体系を操作することのみで、無時間的に、頓にその曼荼羅全体と瑜伽することができ、そして、それ以上の漸的努力は必要ない、というのである。ここに、ブラーフマナの象徴万能主義を根拠とする狭義の「瑜伽の宗教」が提唱されたのである。

われわれは『金剛頂経』に於て純然たる密教の成立を見出す。しかし、密教はそこで完成したのではなかった。『金剛頂経』は、不備であったのである。『金剛頂経』

いのである。

『金剛頂経』Eとわれわれがそこに密教の完成を見る『ヘーヴァジュラ・タントラ』Fとの間には、『秘密集会タントラ』と『一切仏集会茶枳尼幻化サンヴァラ』という顕著な体系が介在する。しかし、それらはそれぞれに頭著ではあるが、『金剛頂経』に於て設定され、いかにして「一尊瑜伽」によって曼荼羅全体と即時的に、そして、即事的に瑜伽するか、という問題によってその展開の方向を決定された必然的な連鎖の中にあり、「行の軸」と「critical な稜線」によって規制される critical な思想的展開の局面には来合わせることが無いので、その詳細は先行する論文(拙稿「密教に於ける真理の領域」、『勝又俊教博士還暦記念論集・大乘仏教から密教へ』、春秋社、昭和五十六年九月)にゆずることにする。

六、「行の軸」への帰帰

『金剛頂経』に於て頭わになった「云何にして「一尊瑜伽」によって曼荼羅全体と瑜伽するか」という問題は、『秘密集会』と『幻化サンヴァラ』の試行錯誤的段階を

経過し、『ヘーヴァジュラ・タントラ』Fに於て、或る非論理ないし論理的飛躍を媒介として一種逆転的に解決される。即ち、存在性と形象を具備したへ中性単数の dharma である金剛界曼荼羅の、その存在性を分担する如来族、金剛族、宝族、蓮華族、羯摩族の五族が、へ戸林の宗教の基盤として集合的にへ女性単数の dharma を形成する五人の瑜伽女 (yoginī) 達と等置されたのである。これは明らかに非論理である。しかし、この非論理を俟ってはじめて、さきの懸案は解決され、密教は完成されたのである。即ち、一人の行者はへ一尊瑜伽的にへ戸林の宗教の神であるへルカ神 (Heruka) を模倣し、へ女性単数の dharma たる般若波羅蜜としてのそれら五人の女性たちのグループ (yoginī-cakra 瑜伽女輪) と性的瑜伽を行じて成功するならば、そこに悟りの当体たるへ中性単数の dharma は順に実現する。従って、『ヘーヴァジュラ』に於ては、この様な即身成仏の構想を成立させる最終的根拠はへ中性の dharma とへ女性の dharma の等置というさきの非論理そのものの上に存する。このことは『ヘーヴァジュラ・タントラ』自身

によっても明瞭に自覚されている。すなわち、その「真実品第五」(tattvapatalaḥ pañcamah) の、
mudrāḥ pañcakulānīti kathayate mokṣahetunā (I. v. 4)
「(五人の) 印契 (へ瑜伽女) が五族に他ならないと語られるが、(それこそが) 解脱の因である」
という文章がそれを端的に物語る。従って、この「真実品」に於ける真理の命題とは、『ヘーヴァジュラ』に於けるその「解脱」を成立させる根拠としての、その非論理そのものである。

vajraṃ dombi bhaven mudrā padmaṇi nartī tat-
tva ca |
karma rajaki samāhṛtā brāhmaṇi ca tathāgati
|| 6 ||
ratnaṃ caṇḍālini jñeyā pañcamudrā vinīcītāḥ |
「金剛族は印契たるドームビーなるべし。同様に、蓮華族はナルティである。羯摩族はラジャキなりと称せられ、そしてバラモン女は如来族の印契である。宝族はチャンダーラ女なりと知らるべきである。(こ

の様に、五族に対応して) 五印契が決定される。」

この様に明確に意識された論理 (へ非論理) を根拠として、『ヘーヴァジュラ』に於て密教は完成する。彼らのこの根拠に対する信の根拠はへ戸林の宗教に存する。

彼女ら瑜伽女は本来は大母神たるドウルガー女神の使婢であるが、ドウルガー (或いはカーリー) は世界の暗い根拠、意識せられざる実在としてのへ女性単数の dharma に他ならず、その仏教的 equivalent こそが般若波羅蜜に他ならない。瑜伽女たちはその暗い母の幻力の顕現として、その幻力に他ならないのである。仏教の密教徒は、本来賤民階層のものであるこのへ戸林の宗教 (cult of cemetery) にその実践基盤を移して、そこにへ戸林の仏教としての『ヘーヴァジュラ・タントラ』を成立せしめた。それを般若・母系タントラと呼ぶのは、それが、般若波羅蜜に他ならざるそれら母たちを基盤にしたタントラであるからである。

この様に『ヘーヴァジュラ』に於て密教が完成したとき、その行の觀念 (或は行の欠如) はへ行の軸からの逸脱を意識せざるを得ない。密教思想はそれが『ヘー

ヴァジュラ』に於て完成されるや直ちに、へ行の軸に掣肘されて、次なる critical な展開を自らのうちに準備することになる。それは密教的行法の中心をなす灌頂のシステムの中に見出される。

『ヘーヴァジュラ』に於て、灌頂は

(一) 阿闍梨灌頂 (ācārya-abhiṣeka)

(二) 秘密灌頂 (guhya-abhiṣeka)

(三) 般若智灌頂 (prajñā-jñāna-abhiṣeka)

(四) 第四灌頂 (caturtha-abhiṣeka)

の四灌頂のシステムをとる。このうち『ヘーヴァジュラ』のタントラの本質と関わるのは第三の般若智灌頂、即ち、般若たる瑜伽女・印契との性的瑜伽によって悟りの智慧を獲得する灌頂である。ところが、この灌頂が実行され、密教の宗教理想がそこではじめて実現されたと思うや否や、それは自己否定的に第四灌頂を説くのである。それは「言葉によって」真理を授けるものであり、われわれはその真理の命題を、例えば『ヘーヴァジュラ』の末尾の次の如き偈に見出すことができる。

idaṃ jñānaṃ mahāsūksmaṃ vajraṃ ca nā-

hopanam —
virajan moksadam śāntam pītā te tvam asi svayam
二 (II. xii. 4)

「この智慧はきわめて微妙であり、金剛曼荼であり、虚空の如きものである。離塵であり、解脱をもたらし、寂靜である。汝は汝の父に他ならない。」

ここに於て、真理は再び遙か彼方に存在論的概念、即ち、〈中性単数の dharma〉としての智慧の当体として示されている。しかし、その内容に関しては「微妙」、「金剛曼荼」、「如虚空」等の極度に消極的な表現しか与えられていない。それは「離塵」、即ち、タントラ的な欲望の解放と狂躁を離れ、「寂靜」であり、われわれはそこに到ってはじめて真の「解脱」を得る。即ち、ここに至って再び〈釈尊の宗教〉的表現を以て超越の帰趨が示されたのである。しかもそれはウパニシャッドの大格言 tat tvam asi を彷彿とさせる pītā te tvam asi svayam として、灌頂の秘儀のうちに秘義として伝授される。そして、このような真理の与えられ方は、〈釈尊の宗教〉の

場合と、そして、その軸受けを形成するウパニシャッドの宗教の場合と同じ様なその真理への関与の仕方、即ち行の範型を予定する。

われわれがその間に思想の critical な転換を予想する『ヘーヴァジュラ』と『最勝樂出現タントラ』(Sañva-rodya-tānta) (図2のG)とを比較するとき、その顕著な特色は、後者に於て巡礼地 (pīṭha、外の pīṭha) のシステムが急速に整備されたこと、そして、「真実品」に於て、『金剛頂経』や『ヘーヴァジュラ』に見られる如くにそれ自体を成立せしむる根拠が方程式的真理の命題として、或いは、最終的根拠・非論理としての論理として、真実の命題が説かれるのではなしに、存在としての真理が再び正面から説かれる様になったことに於て見出される。即ち、『最勝樂出現タントラ』に於ては、真理の説示を出発点とし、そこに示される存在論的真理に向かつての自己浄化的な巡礼行が再び提唱されたのであり、その持続も「行品」に於て、「現法」的に究極の安心に到達できる程度のもので示されているのである(拙稿「dākinījālaの実態」、『東方学』第四十五輯、昭和四十八年参照)。勿論、サ

ンヴァアラ系密教を外から、概念的に規制するものは、〈critical なる稜線〉の彼方なる大乘的な原理や行の觀念である。例えば「行説示品第二十一」には次の如き偈が見出される。

prajñopāyānamakam yogi herukatyam vibhāyayet |
samantabhadracaryāyām vihareṭ sukhamānasat |
二

「瑜伽者はヘールカ神の本性をば般若・方便よりなるものであると観想すべし。よろこびの心を以て普賢行に住すべし。」

ここに言う「般若・方便」とはすでに個性性の枠を脱した普遍的な菩提心(大菩提心)としての〈中性単数の dharma〉であり、そこそがタントラのベルソナとしてのヘールカ神の背後にある真実の世界の本体に他ならない。それは『華嚴』—大乘の理想としての一切智智であり、空なるそれは主体の普賢行によって維持される。この、〈critical なる稜線〉の彼方からする外的、概念的な規制力はサンヴァアラ系密教を、図2に於て『華嚴』Cと『大日経』Dの延長のGに位置づけるべきものである。

しかし現実には於てサンヴァアラ系密教に於ける行の実態は、「入法界品」に於ては他者とのブラクシスの連関の実証として大乘の利他の直接行の象徴であった巡礼行を実際に実行した、それ自体自己浄化的、梵行的な、むしろ自利行であったのであり、さらにそれが〈内の pīṭha 説〉の確立に並行して内観化され、「現法に」その目標に到達できる程度の自己内完結的な行として〈釈尊の宗教〉に端を発する〈行の軸〉上に安定したのである(図2のG)。

(つだしんいち・東方学院講師)