

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ラ系密教に於て〈釈尊の宗教〉の真上に回帰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で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、或る經典を中心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関係に於て外殻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関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、われわれのせせ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準ないし思想史形成の原理の帰納的定立

と、その規準ないし原理を以ってするテキスト解釈との循環論的相互規定を信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、その解釈規準ないし思想史形成の原理をともかくもはじめて概念的に定立し得た、或いは、「一應首尾一貫した思想史の全体像をとも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関係、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關して、その概要を述べておこう」としよう。

人には本質的に受け容れられなくなる（「半流立過」^{ハーフ・リフ・スル}）¹⁾ 「patisotagāni, Vinaya, Mahāvagga, I. 4.3）」²⁾ の體譲からして不誠に傾いた釈尊も、梵天の勧請を察め、「有情を哀愍するは縁なり」（sattesu ca kāruṇīyatam paticca, Vinaya, Mahāvagga, I. 4.10）³⁾ 同じ、他者・衆生に対する慈悲といふ、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眞理 dharma⁴⁾、更に言えばわれわれの言葉や女性单数の dharma⁵⁾ との瑜伽である、と規定する）⁶⁾ とは全く別の、新しさ原理を採用して、vita contemplativa から vita activa へ critical として（その一次的用法に於て、即ち、突然、九十度方向を転じて）轉換した初轉法輪以後の釈尊との間にすでに存したるものである。この場合 critical とは、両立不可能にして、且つ、「著挾」⁷⁾ 「不可避」⁸⁾ という意味なのであるが、それは、critical なる両項の間には、綜合も、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、『大日經』⁹⁾ と『金剛頂經』¹⁰⁾ とは絶対に両立し得ないものなのである。

われわれは、この関係をさらに『大日經』がその終極に位置するかのの大乘仏教と、『金剛頂經』がその先頭に位置するかの純然たる密教・タントラ仏教との間に見出す、やむにそれをそれらの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っ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。

I) 『大日經』 と『金剛頂經』 が critical である

II) 『大乘仏教』と密教は critical である

III) 『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』は、もうひとつの行為、慈悲という原理によるべく他者・衆生に対する抜苦与樂の働きかけ、と規定した上で、この他者とのプラクシス的連関としての行、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おこして代替することは不可能である

こうわわれわれの根源的確信に、われわれの hermeneutics の全ての根柢を置いたのである。最も単純にして明

白な例をあげよう。われわれが、道に倒れて苦しみでいる人に行き遇ったとしたなら、われわれのところべき態度は本質的に「うじがあり得ず、われわれはそのうちの一人を選択しなくてはならない。即ち、駆け寄ってその人を抱き起し」、苦しみの原因を究明してそれに応じた手当をするが、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 の轉換は、必然的なからである。

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』からサンダア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す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、それらを静止的に把握するものであるの

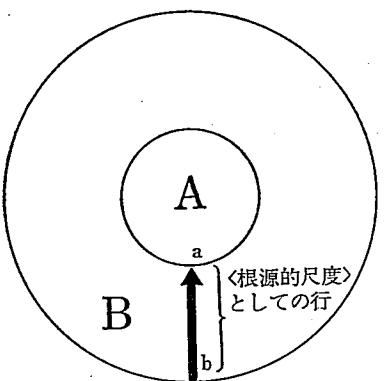


図1：行の観念を〈根源的尺度〉
とする(二重法界)の図式

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、中国及び日本佛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観念を、佛教を包摶した「インド的宗教意識」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観念（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……）を前提とする印度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。

これに關する生の範型が、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え、その行の観念の通時性の故にそれを佛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、共通的な行の観念が、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く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帰せしめ、或いは逆にその引力圈を離脱すべく、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観念をその内実とする新しい世界観の構築へと駆つて、かくて思想史を開拓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帰としての生の範型として

の行の観念は、〈釈尊の宗教〉に於てその最も明確な様態を示される。

『律藏』「マハーヴィッシュガ」に於て、説法を決意された釈尊は先ずベナレス鹿野苑に赴き、コーンダニヤ以下

の五比丘に次の如くに開教の宣言をする。

「比丘らよ、善く聽け、[我]已に不死を証得せり、我、教ふべし、我、法を説くべし。教ふる所に隨つて行せば久しき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、『南伝大藏經』第三卷、一六頁以下、傍点引用者）

いよいよ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、「久しきからずして」（nacirass' eva）、即ち、多生を経ずして、「現法に」（daitthe vadhamme 生むといふ間に）、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, brahmamacariya-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観念に〈行の軸〉の始端を見出すのであるが、実はそれは釈尊を上に突破して、すでにウペニシャツドの宗教に於けるバラモン学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

III、行の根拠としての真理の構造

真理に關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〈根源的尺度〉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関しては、すでに他の機会に充分に論じているので、今は概括的に言うが、それはインド的、佛教的真理の観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、真理の言葉との自同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）、天台智顕の用語における「諸法の實相」（dharma-svabhāva）一切の個体的存在者の存在論的根拠としての sva す「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「顯現」した「諸法」(pātu-bhavanti dhammā, *Vinaya*, Mahāvagga, I. 1.3, 5, 7)、即ち表層、雜多なイメージとしての「男性複数の dharma」に分極したその「女性單数の 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。

天台智顥は、「諸法の実相」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。智顥のたてまえに於ては、この「無明即明」なるそのものを直翻するなら、悟りは頓に実現する。しかし、〈行の軸〉に於ける行の観念を成立せしめている真理のインンド的認識（ないしは、無自覺的通念）に於ては、無明 (avidyā) 即明 (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來的（智顥の言葉で「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。インド的——仏教的眞理（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

だ眞理を啓示されていない、完全に迷つてゐる衆生の領域（〈二重法界〉の外側）と、眞理の言葉を啓示されてそれを了解し（聞一思）、その言葉の示す眞理そのものへ投帰した、即ち、行を以つてその眞理に歸入せんとする

向上途上の人々（認識によつて頓的に、それから行によつて漸的に）帰入した人々の領域たる〈内の法界〉と、その行のプロセスを完了して、眞理に完全に（認識によつて頓的に、それから行によつて漸的に）〈外の法界〉と、その行のプロセスを完了して、眞理に

〈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」、現在の一生を目途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、この様な行の観念が、〈釈尊の弟子達の宗教〉、即ち、小乗から『華嚴』く、『華嚴』を繼承した

『大日經』から『金剛頂經』くと順次 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

密教経典の成立

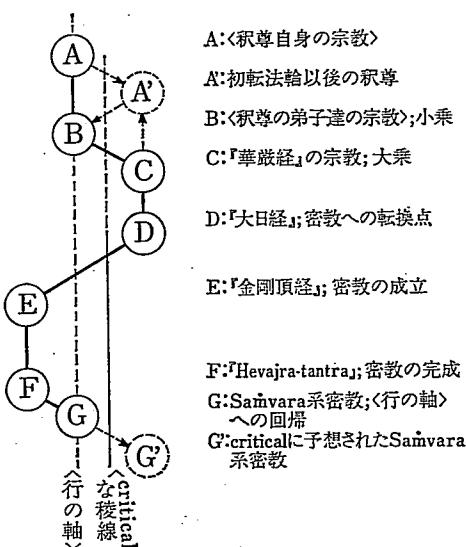


図2:〈行の軸〉に沿った仏教—密教の思想史的展開

り、われわれは最初に述べた¹⁾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、釈尊の宗教からの思想史的展開

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〉に沿つて展開する諸体系よりなる仏

教—密教の思想史的全体像を上の如くに示そう（図2）。上図に於て、〈釈尊自身の宗教〉 A とは、無上正等覚に至る釈尊自身の問題意識とその解決のための努力、そして眞理 (dharma) の「古」、正確に言つて、〈女性單数の dharma〉 への瑜伽、即ち、その無明と明の両極構造に於て、無明から明に至るヴヨクトルの極である明の合²⁾（成道直後の釈尊は古の vedantagū, veda=vijā, skt. vidyā 明とくら amta 一方の極 gū ）³⁾ た者と称する。拙稿「釈尊の宗教と華嚴」、『釋憲』昭和五八年一一月号、四五頁以下参照）、その純一無相の心地に於ける「諸法の顯現」、そして存在の總体に關する最終的な眞理の認識の獲得を俟つての成正等覺の自覺とそれがでのすべての生の不安と懷疑と苦惱の最終的解決、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。

彼はやがてその眞理を梵天の勧請に応じて、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く、即ち、

図のA'である。

無上正等覚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一向に聽從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く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（一重法界）の構造がはじめて衆生に呈示されるのであるが、そ

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学の当面の対象である「入法界品」(Gandavyūha)（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覺していた。そして、その場合、彼が自ら下した選択は、すでに彼がそこに乗つてしまつてゐる逸脱の流れ、われわれの言葉で〈生のジャーナカ的解釈〉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—大乗との間に解釈上のワン・クッショントとして設定する〈生のジャーナカ的解釈〉とは次の如き事態をいう。釈尊の〈女性單数の dharma〉—明(vidyā)との瑜伽の純一無相なる心地に「諸法が顯現した」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るであらうが、端的に釈尊自身及び一切の衆生の過去の

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）はそれ自体が宣言する〈行の軸〉からの逸脱を許さない。しかし、大乗である『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しし非論理を前提とするが、その場合それ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から判断されらではなく、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

一切の生が、その因果關係を明示された上で顯現したと
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つたと推定される。それらの生は悟れる釈尊に於てはすでに超克せられ、また衆生にとつては超克せらるべき、要するに〈淨められざる相〉なのである。それに対し、〈生のジャーナカ的解釈〉とは、それらの生がたとえいかに愚悪なものであつたとしても、それらは釈尊の悟りにとつては必須のものであつた、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、自らの未來の悟り=無上正等覚という宗教理想にとつては、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ふもの）から、釈尊自身のと同じ無上正等覚へと変更し、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」（『南伝大藏經』第九卷三三頁参照）

といふ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、〈行の軸〉は直ちに或る規制力を及ぼす。『華厳』はこの規制力・引力を意識するが故に、その引力圈の外に新しい世界觀の根拠を求める、自覚的にこの引力圈を離脱しようとしたのである。

〈行の軸〉の引力圈を離脱する、とは、それまでの行の観念が、それの必然としてあつたところの、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『華厳』の作者は、その真理、即ち、無明と明との両極構造をとる〈女性單數の dharma〉、い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實在者、智顕が「諸法の実相」(dharma-svabhāva) ふくらむかのその「実相」(svabhāva 自己一存在、存在そのもの、属性) の外側に、反「実相」、属性ならず、無属性なる、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 mandala

即ち、〈普賢法界〉(samantabhadra-caryā-maṇḍala)、普賢行のマンダラ、普賢菩薩によつてそれが過去不可説不可說仏刹微塵數劫に於て実証されたところの、この世界に於て三世に亘つ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的連関の余すところなき總体)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〈女性單數の dharma〉 ふくらむ绝对的實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らうか。それは端的に言つて、觀念のみの世界に他ならない。『華厳』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つて自覺している点で、『般若經』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、敢えて實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〉の引力を振り切つて離脱しようとする『華厳』の作者は、その空・如幻なる世界そのものの中に自らの拠つて立つ究極の根拠を見出さねばならぬ

。それが図2の〈criticalな棱線〉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来うる如夢なる他者、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、夢のまた夢であろう。しかし、彼はこの幻の幻、夢の夢なるプラクシス的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指定の範を、一切衆生に対する悲愍の故に〈女性單數の dharma〉との瑜伽から起つて「世間を遊行し」た(『律藏』、「マヘーヴァッガ」)。

五・七) 釈尊、即ち、如去(tathā-gata=tathatā-gata)、〈女性單數の dharma〉の瑜伽の状態に入った)から如來(tathā-āgata) 〈転〉、眞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 vidya なる母・般若波羅蜜である) の胎(garbhā) 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。然りど雖も(api tu) 善男子よ、諸の菩薩は所化の衆

「私は來らずところ道(gati 存在の領域)より來れる者である。善男子よ、菩薩達の道(gati)は動くことなく、留まることなく、依り处なく住むところなく、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」となく、業と(業の)異熟なく、不生不滅、不断不常である。

由の根拠が唯一絶対の実在たる不生不滅なる〈女性單數の dharma〉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 vidya なる母・般若波羅蜜である) の胎(garbhā) 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。然りど雖も(api tu) 善男子よ、諸の菩薩は所化の衆

生を顧慮するが故に大悲の道(gatti)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慈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〉から自覺的に離れ、〈criticalな稜線〉を越えて他者とのプラクシス的連関という根拠の上に壯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』の完璧な観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覺に於て徹底している。そこに於ては、徹底した déracine の自覺に於て、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「淨められ」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・論理的断絶の摘出、その思想の成立

根拠とそれに関する自覺の有無の検証)を俟つてはじめ、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(圖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して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〉からの逸脱の自覺の上に、深刻な危機意識を以つて、〈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、大乘佛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、それに對する〈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、大乘佛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繼承し、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語るとき、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(sradhdha)ならし願(pranidhana)と行(caryā)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的世界的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、その世界の構造に対し、慈悲、慈悲の原理を採択して、それに向つて自己を投企=投帰せんと決意することである。この信ないし願によつて、『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

いし願を以つ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」に入ることまでを、密教のシンボリズムによつて補完するのである。人は「一尊瑜伽」により、即ち、『大日經』世界のシンボリストイ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、身にその尊の羯磨印を結び、口にその尊の法印を称え、心にその尊の三昧耶印・標識、シンボリストイックな图形を観想して（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、當時暗黙に了解されたいた（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つて自己をその尊に合^{ヨーガ}せしめ、かくて彼はその曼荼羅が象徴する眞実の世界に頓的に入るのである。しかし、『大日經』は原則的に大乘佛教であり、そこに於て「行の直接性」の原理は保持される。彼は曼荼羅たる眞実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」（西藏訳による）と表現する行の觀念は、純粹に大乗的であり、『大日經』を生んだ基盤である密教（シンボル操作によつて何らかの宗教理想に到達しようとする……）は、そのプラーフ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』の場合はたゞまえでは無上正等覚であるという事實を知らないわけではないにしても、やはり、「久しうからずして」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」から逸脱した大乗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」の求心力をまとめるに受けるべき位置にあつたのである。

当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乗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、そこに出る新しい行の觀念は勢い余って「行の軸」の上に停止せずに反対の極端に振れて、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の大乗的利他行の反対の極に位置づけられるのである。

『金剛頂經』の作者は、「大日經」の大乗的難行主義を自覺的に否定し、究極的な眞理の命題（「一切如來の眞実」*sarvatathāgata-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

のためには大乗的直接行の觀念を克服しなければならないことを知っている。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いひる。『大日經』の「根源的尺度」である「如實知自心」の過程をsvacittapratyavekṣanasaṁādhānenā（自己の心を各々に觀察する）[三昧によつて] ふくら語によって表現し、それをpraktisiddhena ruciaptēna mantrēna（血性成就の眞言を好きな回数だけ誦する）などいふて）ふくら語とを同置する。その眞言とは

Om cittaprativedham 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、他の何ものを以つても代替し得ない利他直接行の永遠の持続としてあるプロセス（图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」に到達してやろう」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、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『金剛頂經』に於て〈criticalな稜線〉は自覺的に、こんどは〈瑜伽の宗教〉の方へ越えられたのである。

『金剛頂經』は〈瑜伽の宗教〉としての自らを成立せしめる根拠を「一切如來の眞實」、即ち、万能の宇宙方程式として、五相成身の第五、仏身圓滿の真言に於て示す。即ち

Om yathā sarvatathāgatās tathāham

(オーム、一切諸如來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一である」、「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、遠くプラーフマナ祭式

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『金剛頂經』の瑜伽・即身成仏の原

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、「一切如來」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トイ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顯現している。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のみで、無時間的に、頗りその曼荼羅全体と瑜伽することができる、そして、それ以上の漸的努力は必要ない、

といふのである。ここに、プラーフマナ的な象徴万能主義を根拠とする狹義の〈瑜伽の宗教〉が提唱されたのである。

われわれは『金剛頂經』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つた。『金剛頂經』は、不備であったのである。『金剛頂經』

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、それは思想史的に正しかった。『金剛頂經』の不備はその論理・理論ではなく、理論と彼らの依つていた実践との間の齟齬にあつたのである。

行の觀念を喪失した『金剛頂經』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〉によつて、それと直ちに合^{ヨーガ}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、『大日經』的な空なる〈二重法界〉の、殊に〈外の法界〉に入ることのみを目標とした〈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^{ヨーガ}同一関係は成立し得ない

のである。

『金剛頂經』Eとわれわれがそこに密教の完成を見る『ヘーヴアジュラ・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』という顯著な体系が介在する。しかし、それらはそれぞれに顯著はあるが、『金剛頂經』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、という問題によつてその展開の方向を決定された必然的な連鎖の中になり、〈行の軸〉と〈criticalな稜線〉によつて規制される criticalな思想史的展開の局面には來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」、「勝又俊博士還暦記念論集・大乘佛教から密教へ」、春秋社、昭和五六年九月)にゆずることにする。

六、〈行の軸〉への回帰

『金剛頂經』に於て顯わになつた「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、『くーガトジヨーハ・タントラ』に於て、或る非論理な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〈中性单数の 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、羯磨族の五族が、〈印林の宗教〉の基盤として集合的に〈女性单数の dharma〉を形成する五人の瑜伽女 (cogini) 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、この非論理を俟つてはじめて、やがての懸案は解決され、密教は完成されたのである。即ち、一人の行者は〈一尊瑜伽〉的に〈印林の宗教〉の神やあるヘルカ神 (Heruka) を模倣し、〈女性单数の dharma〉たる般若波羅蜜としてのそれを五人の女性たちのグルート (yoginī-cakra 緊張女輪) と性的瑜伽を行つて成功するなどは、やがて悟りの当体たる〈中性单数の dharma〉は頓に実現する。従つて、

『くーガトジヨーハ』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〈中性の dharma〉と〈女性の dharma〉の等置によるやがての非論理そのものの上に存する。このいふは『くーガトジヨーハ・タントラ』自身

にのみで明瞭に直覺せ得てゐる。すばらしい、その「眞実品第H」 (tattvapatalah pañcamah) に、
mudrā pañcakulañāti kathyate mokṣahetunā (I.
v. 4)

「(中人の) 印契 (=瑜伽女) が五族に他ならぬこと語られるが、(それが) 解脱の因である」

という文章がそれを端的に物語る。従つて、この「眞実品」に於ける真理の命題とは『くーガトジヨーハ』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。

vajraṇa jombi bhaven mudrā padamāṇa nartī tathā
karma rajakī samākhyaṭā brahmaṇī ca tatthaṭati
aiva ca |

|| 6 ||

ratnam candalīni jñeyā pañcamudrā viniścittāḥ |
「金剛族は印契たるブームジーなるべし。同様に、蓮華族はナルティードである。羯磨族はラジャキーナリと称せられ、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。(中)

の様に、五族に対応して) 五印契が決定され¹⁹。」

この様に明確に意識された論理 (=非論理) を根拠として、『くーガトジヨーハ』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〈印林の宗教〉に存する。

彼女ら瑜伽女は本来は大母神たるドルガー女神の使者であるが、ドルガー (或いはカーリー) は世界の暗

い根拠、意識せられる実在としての〈女性单数の 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く母の幻力の顯現として、その幻力に他ならぬのである。仏教の密教徒は、本来賤民階層のものであるこの〈印林の宗教〉 (cult of cemetery) にその実態基盤を移して、そこに〈印林の宗教〉としての『くーガトジヨーハ・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『くーガトジヨーハ』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〈行の轉〉からの逸脱を意識されざるを得ない。密教思想はそれが『くー

ヴァジヨーハ』に於て完成されるや直ちに、〈行の轉〉に掣肘されて、次なる critical な展開を血心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せれる。

『くーガトジヨーハ』に於て、灌頂は

I) 隱闇梨灌頂 (acaryav-abhiṣeka)

II) 秘密灌頂 (guhya-abhiṣeka)

III) 般若智灌頂 (prajñā-jñāna-abhiṣeka)

IV) 第四灌頂 (caturtha-abhiṣeka)

の四灌頂のシステムをなす。このうち『くーガトジヨーハ』のタントラ的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つ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、はじめて実現されたと思つや否や、それは自己否定的に第四灌頂を説くのである。それは「悟葉によつて」真理を授けるものであつ、われわれはその真理の命題を、例えば『くーガトジヨーハ』の末尾の次の如き偈に見出すことが可能である。

idam jñānam mahāstūṣṇam vajraṇaṇḍam nab-

hopamam |

virajam mokṣadām śāntam pitā te tvam asi svayam || (II. xii. 4)

「汝の智慧はきわめて微妙であり、金剛曼荼であり、
虚幻の娘あみのやある。汝は汝の
離塵であり、解脱をめたひし、寂靜である。汝は汝の
父に他ならない。」

ノリに於て、真理は再び遙か彼方に存在論的概念、即
く、〈中性単数の dharma〉としての智慧の当体として
示せられてゐる。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
に到つてはじめて眞の「解脱」を得る。即ち、ノリに至
つて再び〈釈尊の宗教〉的表現を以つて超越の帰趣が示
されたのである。しかもそれはウペーリシャッハの大格言
tat tvam asi お彷彿とせらる pitā te tvam asi svayam
ムコド、蘆眞の秘儀のうちに秘義として伝授される。や
ハレ、ノリの様な眞理の与えられ方は、〈釈尊の宗教〉の

場合と、そして、その軸受けを形成するウペーリシャッハ
の宗教の場合と同じ様なその眞理への闇との仕方、即ち
行の範囲を予想する。

われわれがその間に思想の critical な転換を予想する
『くーグラジヨハ』と『最勝樂出現タヌムハ』(Saṁvā-
rodaya-tantra) (図2のG) ふも比較するゝも、その顯著
な特色は、後者に於て巡礼地(pitā)外の pitā のシス
テムが急速に整備されたこと、そして、「真美品」に於
て、『金剛頂經』や『くーグラジヨハ』に見られる如くに
それ自体を成立せしむる根據が方程式的眞理の命題とし
て、或いは、最終的根據・非論理としての論理として、眞実
の命題が説かれるのではなくに、存在としての眞理が再
び正面から説かれる様になつ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、眞理の説示を出
発点とし、そこに示される存在論的眞理に向かつての自
己淨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される
程度のものとして示せられてゐるのである(瑞應[talukinjala]
の実態)、『東方学』第四十五轉、昭和四八年参考)。勿論、サ

ンヴァーラ系密教を外から、概念的に規制するものは、
〈critical なる稜線〉の彼方なる大乗的な原理や行の観念
である。例えば「行説示品第二十一」には次の如き偈が
記載される。

prajñopāyātmakarṇ yogi herukatvan vibhāyat |
samantabhadracaryāyām viharet sukhamānasah ||

11 ||

「瑜伽者はクールカ神の本性をば般若・方便よりなる
ゆゑである。觀想すべし。もみじの心を以つて普賢
行に住すべし。」

ノリに謂ふ、「般若・方便」とはすでに個体性的の枠を脱

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、それこそがタントラ的ペルソナとし

てのクールカ神の背後にある眞実の世界の本体に他なら
ない。それは『華嚴』一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つて維持される。

ノリの、〈critical な稜線〉の彼方からする外的、概念的な
規制力はサンヴァーラ系密教を、図2に於て『華嚴』Cと
『大日經』Dの延長のGに位置づけなくわるのである。