

幻化サンヴァアラ・マンダラ研究 (I)

——インド密教の思想史的展開とその諸原理——

津田 眞一

一、はじめに

われわれが構想するインド仏教思想史の全体像 (図I) において、純然たる密教としての⑤『初会金剛頂経』 (*Sarvatathagata-tattvasaṅgraha-tantra*, 『一切如来真实撰经』、以後、これを『金剛頂経』と略称し、あるいは略号STTSで示すことがある) から、その「純然たる密教」の論理に従って (したがって同図の⑥から真直ぐ下に向けて) 「タントラ仏教の完成態」をなす⑦『ヘーヴァジュラ・タントラ』 (*Hevajra-tantra*, 略号HV) に到るインド密教思想史の展開の途上には、その叙述を必要とする少くとも二つの顕著な体系が存在する。それぞれ『秘密集会タントラ』 (*Guhyasamāja-tantra*, 略号GS) と『幻化サンヴァアラ・タントラ』 (*Sarvabuddhasamāyoga-dākinīmāyā-samvara-tantra*, 略号MS) の体系である。

われわれは先行する諸稿⁽¹⁾ ことに本『国際仏教学大学院大学研究紀要』第二号 (一九九九年三月) における The Original Formation and Performances of the “Secret Assembly” (*guhyaśamāja*), an Integration of the *Guhyaśamāja-tantra* into the History of Tantric Buddhism in India (以後、OFPSAと略号で示す) において『秘密集会タントラ』の原典それ自体に従ってそのマンダラの構成 (formation, 諸尊の配置) を

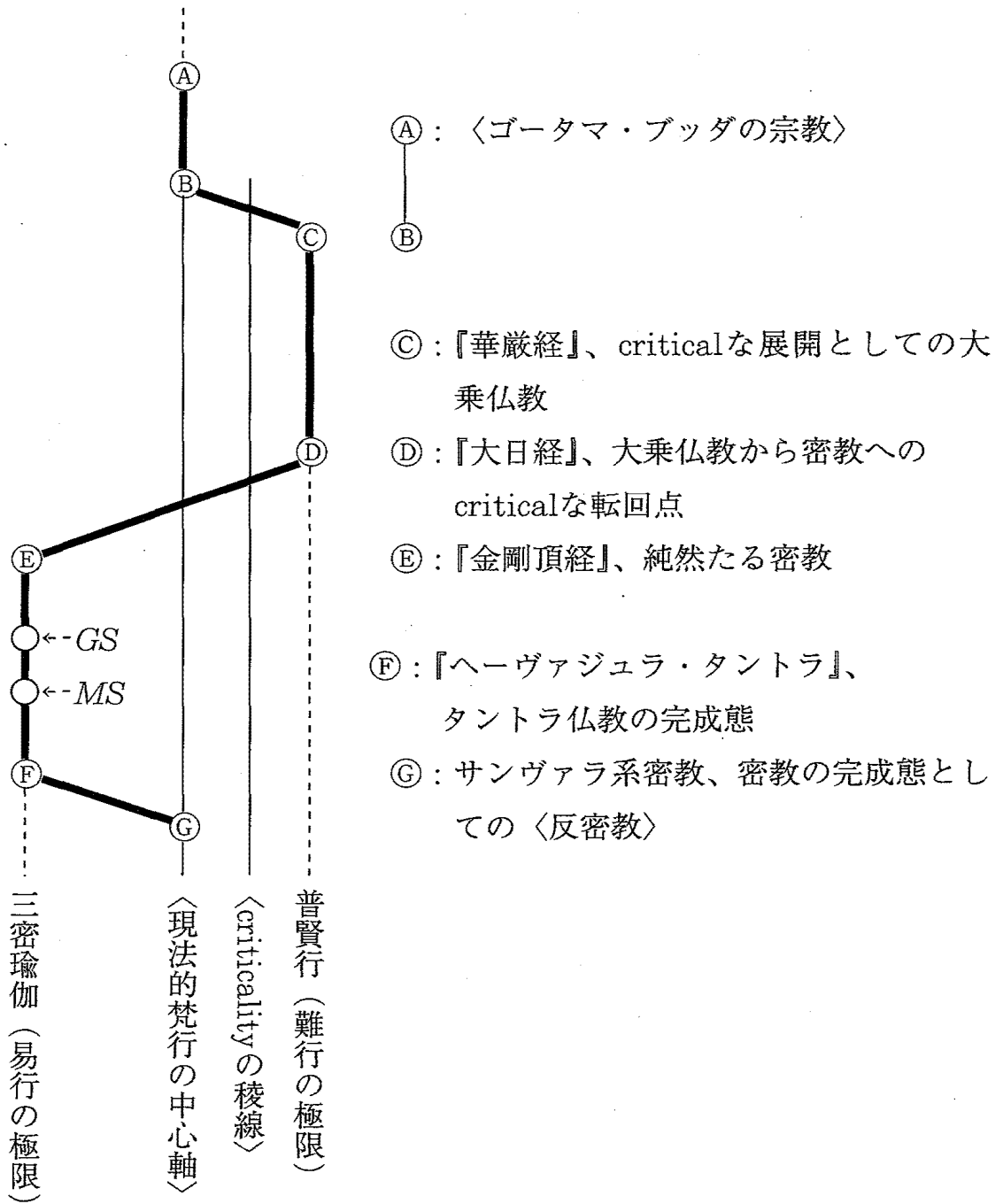


図 I : インド仏教の思想史展開の全体像

回復し、従来専らそれがGSのマンダラであるとして信受されてきた龍猛 (Nāgārjuna) の造とされる『略集次第』(Pindīrāma-sādhanā, 略号PK) における〈秘密集会マンダラ〉(OFPSA; p. 129, fig. 11) とは大いに異なるそれ (同、p. 128, fig. 1) をGS成立の根底に実在したとわれわれが想像するところの〈原秘密集会〉 (“original secret assembly”) における男女の密教徒たちのタントラの・左道密教的儀礼の実際を反映しているものであると見做し、(彼ら密教徒の半ば意識下において) 同一の「密教の論理」に掣肘されているかぎりにおけるその形態とその上に実践される彼ら・彼女らのタントラの儀礼の必然性を検討した。本稿はそれを承けて、同様の趣旨においてGSに後続する体系としての『幻化サンヴァラ・タントラ』の思想史的な叙述を行なおうとするものである。

ところで、この『幻化サンヴァラ・タントラ』(MS) という一つの体系の「思想史的な叙述を行なおうとする」とは、現実にはどのようなことをすることなのであろうか。それは、このMSという一つの体系を構成要素の一つとしてすでにその内に含んでいる〈インド仏教思想史の全体像〉の中に改めてそれを位置づける、という循環論的な作業のもの以外ではあり得ないであろう。すなわち、MSの体系を叙述するに当ってわれわれは循環論的に先行して、そのインド仏教思想史の展開の過程を、それをかく展開せしめた内発的な原理ないし動因と、その展開の過程の全体が結果的に示すその像の意味とにおいて提示しておかねばならないであろう。その意味でわれわれは先ず上に提示した図Iに戻り、本論におけるMSの叙述を導くために必要な最小限度において、④-⑥の〈ゴータマ・ブツダの宗教〉から展開して或る規則的な動性に従って必然的にMSへと至る〈インド仏教思想史〉のその展開の過程を、その思想的な原理において素描しようと思うのである。

二、マンダラ解読のための先行的な概念枠としての「ゴータマ・ブツダの宗教」における「世界」の観念

上の図Ⅰにおいて、〈ゴータマ・ブツダの宗教〉は同一の垂線の上に、すなわち〈現法的梵行の中心軸〉の上に①②として示される。これはまず、仏教というものが、本来、〈ゴータマ・ブツダの宗教〉から思想的に展開する筈がないものである、ということの意味している。人々が歴史上の人・ゴータマ・シッダールタをブツダ・無上正等覚者であると信解する以上(そう信解する者が仏教徒であるわけであるが)、彼ゴータマが覚った筈の真理は唯一無上であつてそれ以上発展・進歩する余地はなく、またその真理にもとづいて彼がわれわれ人間に教える実践(行)の形態も、その真理の保有する(人間の生に対する)規定性の最高形態において唯一であり、他のものはあり得ないからである。では、人間ゴータマはいかなる体験において、また、いかなる真理を覚つてブツダ(覚者)となつたのか。一見仏教学の終極において与えられるべきものとも思われるこの問いに対する答えは、仏教のテキストの最初に明確なかたちで与えられている。それはいうまでもなく四禪三明というときのその三明、すなわち、初夜・憶宿命智、中夜・衆生生死智、そして後夜・漏尽智の三智である。

すなわち、ゴータマはその夜、いわゆる神話論的な表現において降魔と称される或る経験を経たのち、おもむろに禪定に入るのであるが、その究極の境地(第四禪の、というよりも、多分それを超えた何らかの合一の境地)において、彼の心にはまず憶宿命智が顕われた、とされる。それはテキスト(パーリ中部『怖駭経』等)において、彼が彼の現在の生から過去に遡つて「種々成壞劫」を尽しての彼自身の輪廻の生の連鎖の生の総体を「具さに」観見した、という驚くべき体験として画定されている。次いで中夜において彼に衆生生死智が顕われるが、それは彼自身のそれと同様の、ほとんど無始時来と言つてもよいほどの遠大な輪廻の生の連鎖が一切衆生のそれぞれ

の生の背後に見られたということであり、ゴータマの覚りの体験において彼の眼前に同時的 (gleichzeitig) に現成したそれら一切衆生の一切の生の総体こそが、覚れるゴータマ、すなわちブッダによって人類の歴史上はじめて観られたところのものであるが故に、根源的な存在相における実在世界の観念を示すものとして、われわれ自身の仏教的思想の基盤を形成する(この「世界」の観念を前提としないかぎり、仏教の思想は遂行され得ない)のであり、現にわれわれの密教思想史を形成する各体系においてそれら各自のマンダラの展開は一貫してこの「世界」の観念枠を守りつつ、その内においてなされるのである。

この、人間の遠近法的な視位の制約を超えた超越の高みに立って「世界」の総体を観見しつつあるゴータマに、その「世界」の存在の真理は自ずと明らかになる。それが後夜・漏尽智、その内容において苦・集・滅・道の四諦である。すなわち、その「世界」内に輪廻の連鎖として存在する人間の生は、覚れるゴータマのその視位からするならば、畢竟「無意義」(『大日経』「住心品」)なる苦に他ならない(苦諦)のであるが、それはその輪廻的人間の生の本質が渴愛ないし無明であるからである(集諦)。

渴愛 (taṇhā, tṛṣṇā) とは、ブッダ自身がそれに与えた定義によるならば、人間に「後有を齎らし、喜貪俱行にして隨所に歡喜」せしめるところの「欲愛・有愛・無有愛」(yāyaṃ taṇhā ponobbhavikā nandirāgasahagatā tatrataṭṭhābhinandini, ……kāmatāṇhā bhavatāṇhā vibhavataṇhā, 『律藏』「マハーヴァツガ」, 略号MV, 6. 20)、すなわち個々の人間にそれぞれその全体性において内属するいわば人間の個性の原理であるとともに、全人間の輪廻的生の総体(前出の「衆生生死」の総体としての「世界」)をその根柢にあつて支える唯一にして全体なる「存在」そのものなのである。そして、この根源的な、いわば宇宙偏在的なエロース (kama) 的衝動(「欲愛」kama-taṇhā)としてのそれが自己限定的に個々の人間の生の上に欲望充足への傾向性とその充足における喜びとして現勢化している(「喜貪俱行」)のであり、それが人間を断えまなく眼前の欲望の対象へと志向せ

しめ(「隨処に歡喜」せしめ)、人間の生を生存(「有」*dhava*)とその反対である生存否定(「無有」*vidhava*)の方向に向って駆り立て、かくて人間を永遠に苦なる「世界」の中に輪廻せしめているというのである。

ところで、われわれが上にこの〈存在〉^{ザイン}そのものとしての渴愛と存在論的に同レベルに置かるべきものとして「無明」という概念を掲げたのは、それがわれわれの〈インド仏教思想史〉の出发点をなす①(ゴータマ・ブツダの宗教)のみならず、ことにタントラ仏教の各体系(②③④)の思想をそれぞれ構造的に、あるいは内実的に画定する上においてわれわれに統一的な、そして最も有効的な枠組みを提供してくれるところのものであるからに他ならない。因みに無明(*avijja, avidya*)とは、和辻仏教学がそれをそう規定するところの「単純に不知(*Nichtwissen*の意)(和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』二三四頁)なのではなくて、実はその「不知」の領域における渴愛に他ならないのである。現実の場面においていうなら、事態は、「自然的立場に止まる限り無明は自覚せられず、自覚せられたときには無明はない」(同、一三六頁)ということでは終わらないのである。われわれが自己の無明を無明であると「自覚する」(その「自覚」≡知は必ず、ブツダの自覚に発する教を通じて与えられる)ということは、この恐るべき渴愛というものがわれわれ自身の実存の本質そのものとしてわれわれの眼前につきつけられたのだ、ということの意味するのである。そして、もしわれわれが本当にその自らの渴愛を克服しようとするなら、すなわち、同じく『律儀』『マハーヴァツガ』(MN)における滅諦の定義にいうが如くその「渴愛を余無く離滅し棄捨し解脱」せんとするなら、それはわれわれに、同じく道諦にいう如く出家して一生を目処に「正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定」なる八正道を行ずること、これまたブツダ自身によるより本質的な用語法において〈現法的梵行〉(MN. 14)、すなわち、一生を目処として厳格に性的貞潔を保つことを必要ならしめるのである。

このことはそのマンダラの形態を手掛かりにインド密教思想史の中にそれが占めているその位置における『幻

化サンヴァラ・タントラ』(MS)の存在意味を叙述しようという本稿の目標に直接的に関わることであるので、ここでわれわれは、人間が上掲の和辻博士の言葉にいう「自然的立場」を出でてその超出を完成させようとするときのその人間の宗教的な生の構造を画定している知と行ということについて、一つの補足しておくことにしよう。和辻仏教学はその知は教によつて無時間的に与えられるのだ、ということ、そして、その知の獲得において能事が終る (katari karaniyam) のでなくて、その知の次に、必ずその知を出発点とする時間的な行の過程が来なければならぬのだ、という、ひとり「原始仏教」のみならず、仏教の全体的な「実践哲学」を再構成する上での根幹をなすべき事態を逸しているところにその根本的な問題点を有しているのであるが、その和辻博士がその知のみの立場から

「しかし縁起の逆観において「無明滅すれば行滅す」という滅の法が単に認識せられたということと、この認識がそれ自身無明の滅であるということは区別せられねばならぬ。無明の滅であるためにはこの認識は実現されていなければならない。単に抽象的に知るのではなく具体的に知るすなわち体得するのでなくてはならない」(傍点津田)

と言ひ、それを補強せんとして宇井伯寿博士の「真に知るといふ言葉の意味は成るといふことである」といふ言葉を引くとき、この宇井博士の言葉それ自体は多分正しい(少くとも間違ひとはいへない)。しかし、それが宇井博士自身の言葉で(和辻博士がそれを註に記している如くに)「これはブツダ以前にウパニシャッドなどで、アトマンまたブラフマンを知らばアトマンまたはブラフマンとなると説いて、知るの真意は成るの意味となしていたごとく、インド思想に共通する考えである」ということであるなら、それは補足を必要とする(完全に

は正しくない)。すなわち、類型的な言い方になるが、バラモンの弟子はその学生期(Ⅱ梵行期)の終りに師より「汝はそれである」(tat tvam asi)、あるいは「我はブラフマンである」(aham brahmāsmi)という真理命題(mahāvākya, 大格言)、要するにロゴスを与えられ、その教においてへわれ(Ⅱアートマン)はブラフマンなのである」という事態を知る。その弟子はたしかに教によってそれを知ったことよって或る意味において無時間的にブラフマンに成ったのである。彼は、或る意味において、確かにブラフマンなのである。しかし、事態はそこでは終わらない。彼は、そのすでにブラフマンに成っており、ブラフマンであるという直接法Indirect 的事態から更に進んで家住期に入り、林住期を経て遊行期の最後において完全なる離欲においてその命を終るとき、「真に」ブラフマンに「成る」のである。すなわち、このことの背後には、われわれの〈開放系の命題〉

A .. 〈汝は自ら汝の父である〉

しかも

B .. 〈汝は自ら汝の父になるべきなのである〉

に引き寄せていうなら

A .. へわれは(本来、自ら)ブラフマンなのである

しかも(そうと知ったなら)

B .. へわれは(自らの行によって)ブラフマンになるべきなのである

という、「ブツダ以前」から一貫して「インド思想」に「共通」する一つの事理、人間の宗教的実在の構造を支配している、逆方向からいうなら、「衆生生死」の、苦なる現実世界に対してその〈反世界〉とでもいふべき宗教的世界（仏教の術語によるなら法界）の存立（現成と存続）の機制を支配しているところの、まさにその言葉の正当な意味におけるところの弁証法的な事理（事態の論理^{ロギクス}）が、その思想史的に制約された一特殊態においてではあるが、存在しているのである。そして、この知と行という二つの原理によって画定される〈弁証法的な事理〉が、勿論、密教思想史の背後にも一貫して存在し、各体系（図Ⅰの①、②、③、④）において次々に呈示されてくるマンダラの構造とその内実とをその背後から掣肘しているのである。では、その掣肘とは現実にとどのうなことなのであろうか。

はじめに一つ、具体的な例を出そう。この〈弁証法的な事理〉は、現代ヨーロッパのいわゆる弁証法神学においても、事態 (Sache) を支配している（上に触れた〈開放系〉の原理は仏教学から開放されてキリスト教学にも当てはまるのである）。R・ブルトマンの言葉を用いるなら「直接法と命令法の弁証法的な関係^⑥」であるところのその事態は、『ローマ書』（一九二二）の段階におけるK・バルトが例えば「お前がキリストによって既になつたものになれ」（ゴデ）という言葉を用いつつ（その神の認識^⑦ 恩寵において）「直叙法は全く自動的に命令法となる」というとき、あるいは「恩寵は理論であると共に本来また実践であり、理會であると共に本来また行為である。それは直叙法であると共に、絶対的・定言的命立法の意味を含む」というとき、それがちょうど上引の和辻博士の言葉と同じ混乱を示しているとはいへ、また、キリスト教教義学 (Dogmatik) という制約からしてさらに根柢の位層にまで踏み込んでそのことが根柢的に再把握されるということは多分なされ得ないであろうとはいへ、少くともその方向としては正しく言い当てられているのである。

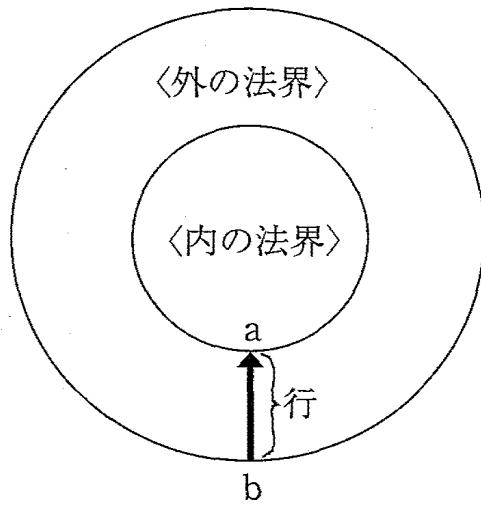
しかし、その〈弁証法的な事理〉のさらに根柢の位層をなすところの根柢とは何であろうか。それはK・バルト

の場合、もちろん、キリスト教の神 (Gott) である。ところが、その神 (Gott) という根拠の上に直接法と命令法の同一というキリスト者のその「弁証法的」実存が成立しているのであるならば、それは、実はその根拠の方から言うならば、例えば「神は神自身に対応する」(Gott entspricht sich)⁽⁹⁾ のではなくて、 \langle 神は人間と対応する \rangle ということ、「神と人間とは相互に相手を必要としているのではない」(fordern sich Gott und Mensch nicht wechselseitig)⁽⁹⁾ のではなくて、まさに「神と人間とは相互に相手を必要としている」のであるということ、要するに神 (Gott) の存立の機制が人間の側からするその神に対する知 (＝信)、さらにいうならその知とともに行 (実践、働きかけ) によって規定されるのだ、ということ (直接法と命令法とは単に「本来」的に同一であるのみでなく、実践的に統一されねばならないのだ、ということ)、神 (Gott) の方からいうなら、一方においてたしかに「はじめであり、途中であり、終わりであって、それぞれに分割されることなく、したがってその本質において同時にそれらのすべて」(K・バルト)⁽¹⁰⁾ であるところの、後出の『金剛頂経』(STTS) の言葉でいうならば「常恒にして三世の三昧耶に住する」(sasvatatas tryadhvasamavayavasthitah, Horiuchi3) 又は STTS のマンダラ、すなわち「金剛界大曼荼羅」の総体であり、かつそれを人格神的に超え出ているところの、いわゆる万有在神論 Pantheismus 的な神である法身毘盧遮那 || 大毘盧遮那 Mahāvairocana の存在性格に対する規定なのであるが……) ところの存在の神が、しかも生成する、「神が人になる」(神が一回的にイエス・キリストになる) のではなく、 \langle 人間が不断にその同一の神へと生成する \rangle 、再び仏教の術語を用いるなら「アーラヤ的」に生成する (その神は不断に生成しつつ、しかも同一の神として静止的に存在する)、その様な意味における「生成の神」(der werdende Gott)⁽¹¹⁾ なのである、ということの意味するのである。しかし、キリスト教教義学は神 (Gott) にこのような (三たび仏教の言葉を使うなら、空的な) 存在性格を認めることはできない。であるから、彼らは意識的にも無意識的にも「キリスト者の実存」のその「弁証法的」性格をさらに掘りさげてそれを

改めて神の存在性格のレヴェルから根柢的に把握し直すことはしないのである。

では〈ゴータマ・ブツダの宗教〉(図IのA—B)に戻って、そこにおいてこの「根柢の位層」をなすものは何であるのかというならば、それが(ブツダの四諦のうちの)集諦における渴愛なのである。では、その上にわれわれの宗教的な生の「弁証法的」構造を成り立たしめている渴愛の空(くう)的な存在機制とはどのようなものなのか、というなら、それは「世界」の存在論的基盤として唯一・普遍的〈存在^{ザイン}〉である筈の渴愛が、その「衆生生死」的「世界」の内に存在する無数の人間のうちの誰か一人がそれを(ブツダの教に集諦に従って)渴愛であると知り、さらにその知を出発点として、まさに『律蔵』「マハーヴァツガ」にいうごとく「教ふる所に従って」(M.V. 6. 12, 14, 14) 現法に梵行を「行ずるならば」(同)、事実、「余無く滅する」(M.V. 6. 20)のだ、ということ、したがってその一人の人による渴愛の滅によってその上に存立しているこのわれわれ自身の現実世界も滅するのだ、ということに他ならないのである。

これはわれわれ人間からするなら、蓋し信じ得べからざる、驚くべき事態ではある。事実、その一人の人において渴愛は滅しても、他の人々にとっては同一の渴愛は依然として存在しており、また彼において滅した筈の同一の「世界」は依然として輪廻の苦というその現相において現実に存続し続けているのである。しかし、これがわかれわれ人間の遠近法的制約を超えたブツダのその超越的な視位(それは後出の〈開放系〉の見方において、その〈開放系の神〉であるところのプルシャの視位として了解される)からするなら、この現実世界(ブツダはそれを「衆生生死」という根源的な、同時的gleichzeitigeな存在相において観たわけであるが)の存立(いや、存立というよりはむしろ滅)の真相なのであり、そして、現に『中論』の龍樹もそのクライマックスたる「四諦品第二十四」において、空(くう)という言葉において本来この事態をこそ見ようとしていたのであるが(ただし、彼はその後すぐに、有名な三諦偈において「空とは(諸法の)縁起のことである」と言い直し、仏教思想史上最



図Ⅱ：原マンダラとしての〈二重法界〉

大の逸脱へと踏み出してしまふのであるが……⁽¹²⁾、この現実世界の滅の機制（それは教による渴愛の認識⇨知と、行によるその無余の滅との二段階をとる）は、逆の方向から見ると同時に、その本来の实在世界（いわば〈原世界〉）に対して〈反世界〉であるところの宗教的世界、仏教の術語において法界、の現成の機制であるのであり、われわれが渴愛という同一の実体に対して重ねて無明という言葉を用いようとするのは、それがこの法界の現成の機制ないしは構造を画定する上で（渴愛よりも）便利であるからに他ならないのである。

すなわち、われわれが（ブツダの教を通じて）「無明を無明であるとする」なら、この知において法界⇨〈明の世界〉^{みょう}は無時間に現成する（われわれはその〈明の世界〉に入る）（メルクマールb）、そして、「しかも」ではなく……）そこにおいてわれわれが現法に梵行を行じて（それがなぜ梵行⇨性行為をしないことではなければならないのか、ということについては、すでに別稿⁽¹³⁾において論じた）、それが完成したとき、「真」（宇井博士）の意味で〈明の世界〉は実現する（われわれはその「真の」〈明の世界〉に入る）（メルクマールa）のである。因みに、この「そして」が「しかも」でなく「そして」であること、そしてもう一つ、その〈明の世界〉がいまだ「真」ではない世界と「真」の世界との二段構えであることは、この世界内におけるわれわれの実存がいまだ完全な意

味における〈弁証法的〉なものであり得ていないことを意味しており、そして、それが完全な意味において〈弁証法的〉であるためには、その「根拠の位層」をなすものが単に〈存在^{ザイン}〉であるだけにとどまらず、さらにその〈存在^{ザイン}〉（無明―渴愛）をその身体性（das Leiben⁽¹⁴⁾）における生命（des Leben⁽¹⁵⁾）（身体性と生命でなく……）とするところの、件の pantheistisch な神でなければならぬのである。

しかし、それはともかくとして、われわれはこのように知と行との二つのメルクマールによって画定される二重の同心円としての世界図をかねてより〈二重法界〉と称し（図Ⅱ）、それを仏教の思想というものをその各体系において再把握するための万能の下敷きとして使用してきたのであるが、本稿において諸マンダラ構造を比較検討する際にも、それがいわばマンダラの原構造を示すものとして、われわれの考察を導いて行く筈なのである。

三、大乘仏教の展開・マンダラとしての世界とその内における実存の弁証法的構造ならびにその根拠

われわれはわれわれ自身のこれまでの仏教学において、仏教の“世界”の観念をサンスクリット文法の gender（性）と number（数）の規則に従って〈中性単数の dharma〉として指示し（dharma・法とは、この場合最も一般的に存在者 Wesen の意味である）、それを〈中性単数の dharma の 縦横両方向の両極構造〉として把握してきた。すなわち、まず、その“世界”は〈中性単数の dharma〉を、その内実をなす〈男性複数の dharma〉（それは〈ゴータマ・ブツダの宗教〉においては「生死」すなわち輪廻の主体としての個々の衆生||人間であり、次に論ずる◎『華嚴』の体系では利他行||菩薩行ないしはその主体である個々の菩薩であるのであるが……）とその“世界”の存在論的基盤をなす、いわば〈存在^{ザイン}〉であるところの〈女性単数の dharma〉との上下の両極に分極化して〈中性単数の dharma の 男性複数の dharma と 女性単数の dharma との 縦の両極構造〉とし、さらにこの

〈女性単数の dharma〉を〈無明と明との横の両極構造〉として捉えたのである。すなわち、無始時来存続してきた「衆生生死」の世界の本質としての(『摩訶止観』の天台大師・智顛の的確な把握において「故」¹⁶⁾なる)無明はすでに縷説した如くそれを無明であると知ること(メルクマイルb)によって明へと転じ、さらに〈現法的梵行〉の過程を経て最終的に明へと転じ了る(メルクマイルa)からである。そしてわれわれはこの〈女性多数の dharma の無明と明との両極構造〉を、われわれ自身の実証的な仏教学(〈開放系〉という視野が開かれた今、われわれは改めてそれを〈閉鎖系〉の仏教学として再確認するのであるが)の最終的な(その「最終性」を提供するものが図Ⅰの如くに示された〈インド仏教思想史の有意義的な全体像〉がわれわれに対して結果的に呈示してくるところのその意味なのであるが)結論において〈ゴータマ・ブツダの宗教〉における〈存在の真理〉として了解し、そしてこの〈存在の真理〉がその〈規定性の根拠〉をなすが故に、〈現法的梵行〉を〈明の世界〉を志向する宗教的な人間の〈生の被規定性〉として唯一のものと見做したのである。これが、われわれがはじめに「仏教は本来思想的に展開する筈がない」筈のものであると言った理由なのであり、事実、仏教は或る時点(図Ⅰの③)まで〈現法的梵行〉という〈ゴータマ・ブツダの宗教〉の唯一絶対なるべき〈生の被規定性〉を守りつつ、(図Ⅰにおける)〈現法的梵行の中心軸〉の上に存続してきたのである。

しかし、仏教はそこ(③)において突如としてcriticalにその方向を転じ、〈criticalityの稜線〉を越えてその反対斜面に大乘仏教としての自己を定立する。すなわち◎『華嚴経』の体系である。

この大乘仏教のcriticalな展開は、われわれの〈閉鎖系〉の仏教学においては、〈ゴータマ・ブツダの宗教〉の〈現法的梵行〉という一義的な人間性否定(アンチ・ヒューマニズム)の立場に対して、彼ら大乘の徒が、たとえブツダの絶対命令(もちろんそれはあくまでも「もし汝がこの輪廻の苦の世界から解脱することを欲するならば」という仮言命令なのであるが……)に反してでも、何とかして自らの現下の人間的な生に改めて何らかの意義を

見出したいという人間性の動機にもとづくものとして説明される。

その大乘の立場は、その前提に一つの解釈（へ生のジャータカ的解釈¹⁷）の存在を想定してはじめて導出される。彼らはブツダがその覚りの根本体験においてそれを具さに（「其の一々の相及詳細な状況と俱に」*sakarāḥ sa-uddesaḥ*⁽¹⁸⁾）観見したところのブツダ自身の「宿命」すなわち無始時來の輪廻の生の連鎖の総体を、その個々の生のすべて（それをブツダ自身は畢竟無意義なる苦であったと見做したわけであるが）において、それをゴータマ・ブツダが現にそれであるところのブツダ・無上正等覚者となるための必須のプロセスである、と解釈したのである。この解釈に従って彼らが彼らの宗教理想をブツダがそれをこそ彼らに教示した涅槃からブツダ自身が達成した菩提（無上正等覚）へと転換するならば、そして、その生の本質を、渴愛の必然としての「隨所に歡喜する」欲望の發露としての自然状態にある人間のそれから、当時すでに多く存在していた「ジャータカ物語り」における菩薩の、自己の身を捨てて他者の救済を計ろうとする菩薩行へと規整するならば、彼らの現下の生も、ブツダの「宿命」を未来に転じたかたちにおいてその遠い未来に改めて設定し直された彼ら自身の理想たる菩提に到るための必須のプロセスの一コマとして、生きるに値するものとして、いや、積極的に生き切らねばならぬものとしてその意義を再び確保され得る道理であろう。

かくて大乘において、〈明の世界〉に志向する宗教的人間の「實在」の本質は「ゴータマ・ブツダの宗教」の、渴愛の宇宙的な、アーラヤ的な流れに個人意志的に逆行せんとする（「世流に逆らう」*patisotagāmi, MV. 5. 1*）梵行から、菩提を志求する、すなわち菩提心としての利他行・菩薩行へとcriticalに転換し、またその世界も、無明を基盤とする「衆生生死」の世界から菩薩行の世界へ、その理念が明確に自覚された『華嚴經』の用語において *Samantabhadracarya-maṇḍala*（マハバハ）ではじめてマンドラという言葉が仏教思想史の上に現われたわけであるが）、その同義語におおむね *sarvabodhisattvacarya-maṇḍala*（一切菩薩行の総体^{マハバハ}）であるところの「普賢法

界」⁽¹⁹⁾、すなわち大菩薩・普賢がその過去「不可説不可説仏刹微塵数劫」⁽²⁰⁾を費して積集したところの一切の菩薩行の一つとして余すところのなき総体マンダラへとcriticalに転回したのである。因みに、この、われわれの〈閉鎖系〉の仏教思想史の形成原理の一つであるcriticalityとは、A B両項が〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉という特殊な関係にあるという事態を表す。そして、ヘーゴータマ・ブッダの宗教の梵行と大乘の菩薩行とはまさにcriticalなのである。

しかし、このにおいて一つの不思議な事態が出来る。それを示すものは梵文『華嚴経』すなわちGandavyūha-sūtra (略号GV) 全篇のクライマックスとも称すべき一つのパッセージである。そこにおいて善知識・弥勒菩薩 (Maitreya) はこの求法物語の主人公・善財童子 (Sudhana-śreṣṭhidāraka) にその大乘的「実存」の本質としての菩提心の秘密を次の如くに開示するのである。

ataḥ prabhavati sarvabodhisattvacaryāmaṇḍalam ato niryānty atitānāgatapratyutpannāḥ
sarvatathāgatāḥ // tasmāt tarhi kulaputra yenañuttarāyām samyakśarīrbodhau cittam utpāditam
so 'pramāṇaḡaḡasamudito bhavati sarvajñātācittādhyāśāyasasunigṛhitatvāt //

「この菩提心より一切菩薩行のマンダラが生ずる。この菩提心より過去・現在・未来の一切の如来たちが出生する。実に、人が無上正等覚に向けて(初めて)発心したとき、その人は一切知性の心の意樂によく摂受されているが故に、(その時点においてすでに)無量の功德を積集してしまつた者であるのである。」

華嚴の体系において「(初めて)菩提心を発す」とは、教によってその世界の理念を理解し(信)、自ら行を以つ

て（実践的に）その理念に投帰する決断をなし（願）、そして現実にその行（実践）に踏み出したその瞬間に、かつて普賢菩薩によって実際に行ぜられた「一切の菩薩行」の一つとして余すところなき総体（マンドラ）としての華嚴世界は、その完全な完成態において実現しているのだ、というのである。それを上述の〈二重法界〉の図式においていうならば、その世界はメルクマールbにおいて、しかも〈ゴータマ・ブツダの宗教〉におけるが、如き——メルクマールbにおいて確かに〈明の世界〉が現成するが、それはいまだ「真」のものではなく、真のそれは時間的な未来における行の完成を俟ってメルクマールaにおいて実現するのだ、という意味におけるが如き——〈外の法界〉の不完全性を残しているのではないところの、最終的な完全性において、あるいは、キリスト教教学的な言葉を使うなら終末論的に、しかも、いわゆる「時の間」(Zwischen den Zeiten) 的な、すでに未だの間の不完全性を残しているものではなくて、例えばK・バルトがその『教会教義学』第IV部『和解論』において

「キリスト教の「神われらと共に」という言葉の認識……は救済そのものの到来以上のそのでも以下のものでもない。すなわちそれは完全な充実に^{エスカト}における究極の現在である」(黒点原著、白点津田)

というときのその、いふなれば超越論的な「完全な充実」性において（因みに「言葉の認識」こそは、まさにメルクマールbなのである）実現しているのだ、というのである。すなわち、「初発心時便成正覚」の事態である。しかし、この「初発心時便成正覚」というあまりにも有名なテーゼが示している事態に対して、なぜわれわれは改めてそれを「不思議」であると言ったのか。それは、この事態が〈生のジャータカ的解釈〉^{レイベン}においてわれわれが想定した彼ら大乘の徒の動機を超えているからである。すなわち、彼らの菩提という理想がたとえ遠い未来

に設定されたとしても、その設定において彼らの現下の人間的な生の意義が確保されていることには何ら変りはない筈なのであり、その理想が投帰の瞬間に完全な完成態において実現されなければならない必要性は全く存しないのである。ここにおいてわれわれは〈閉鎖系〉的原理には収まり切れない〈開放系〉の事態がすでにテキストの表層に露呈しているのを見出すのである。

その〈開放系〉とは、〈閉鎖系〉が仏教の思想史的な展開の過程を、人間の側の動機にもとづき、人間の思考原理(いわゆる根拠律)に従って人間の思考を通じて内発的に展開したものととして理解するところのものであるのに対して、その同一の思想史の実体を、(フッサールの或る片言をそのまま借用して)「その全歴史性を貫く目的論的理性が自己を告知する」⁽²³⁾その過程として理解しようとする立場である。フッサール自身がこの「目的論的理性」(teleologische Vernunft)という言葉によってどのような神的存在者を考えていたのか、という問題は一時措くとして、われわれが現に前節で論じた渴愛の滅の空的な機制を、その〈開放系の神〉の「生命」の機制を示すものと考えて初めて理解し得るのと同様に、われわれはこのメルクマールbにおける華嚴世界の完全なる完成態における、そして、無時間的な実現を、その同じ神の(panentheistischな神性における)人格神的な局面の現成の機制と見做すかぎりにおいてのみ理解するのである。因みに、(さきに触れたことではあるが)ハイデッガーはその『ニーチェ』においてニーチェのカオス(Chaos)の概念を論じて

「カオスとは、世界全体とその理法についての特異な先行的投企を名ざす名称である。ここで再び、いやここでこそ最も強烈に、世界をいわば巨人人化された身体として表象するひとつの奔放な〈生物学的〉思惟が働いているかのような趣きが現われる。この巨人人化された身体の身体性と生命がそのまま存在者全体をなし、こうして存在が〈生成〉として現象せしめられるというわけである。」⁽²⁴⁾(黒点原著者、白点津田)

という。偶然とはいえ、現にここに言われている「世界」をその「身体」とする「巨人」(Riese)の観念は(もちろんここにおけるハイデッガーの口調はそれに対する一種の距離を示しているのではあるが)、その「生命」であるところのカオスの概念が、それがわれわれ個々の人間の身体を通して流れる「生のひとつの流れ」(ein Strom von Leben)⁽²⁸⁾であるとされる点においてわれわれの〈女性単数のdharma〉としての渴愛の概念とよく照応している——ただし、ハイデッガーがわれわれ個々の人間のそれぞれの身体はそれぞれ「この生のただわずかな束の間の部分」を受け止め、感知するのであるというのに対して、われわれはその同一の巨大な、アーラヤ的な流れが、それぞれその全き全体性において、われわれ個々の人間の身体の中に流れ入り、またそこから流れ出して行くのであると考え、それこそが〈存在^{ザイン}〉としての渴愛の空^{くう}的な存在機制であると理解するのであるが——のと同じく、われわれがそれを仏教思想史に先行してわれわれに与えられている、と感じているところの〈開放系の神〉自身の原型であるところの『リグ・ヴェーダ』の「^{プルシヤ}原人の歌」(一〇・九〇)におけるプルシヤ(Purusa, 原人)の観念と美事に照応しているのである。そして現に仏教の思想史は、そこにおいて最初から完璧なかたちで与えられているそのプルシヤの概念枠を厳格に守りつつ、その各々の枠内に順次内実を充填してゆく過程であったのであり、そしてそれは④『ヘーヴァジュラ・タントラ』から⑤サンヴァアラ系密教へと展開してそこにおいて明らかなイクルの完結を示すその完結においてわれわれにさきに掲げた〈開放系の命題〉(三八頁参照)を提示することによってその神自身の存在の論理を告知し、そのraison des effets(効果による理由)によって改めてわれわれにわれわれ自身の想定^{サマヤ}の妥当性を印象づけているのである。

ところで、〈開放系の命題〉からの循環論的なフィードバックを俟つまでもなく、『華嚴経』のテキストそれ自体において、世界^{くわい}の存立の(この様な大乘的な様相における)空^{くう}的な機制はこの「初発心時便成正覚」の

（「開放系の命題」のA命題に呼応するところの）局面のみで終るのではない。この「初発心時便成正覚」的局面はそれとは絶対矛盾的な「無量劫修行」の局面と表裏一体をなし、その「世界」の存立の機制を、方向を逆にしているなら、その「世界」内における大乘的な実存の構造を「完全な意味における〈弁証法的〉なもの」（四三頁参照）にしているのである。

すなわち、そこにおいては、或る人のその「世界」への投帰（メルクマールb）において、その「世界」はその完全なる完成態において（もう一つ付け加えていうならば、その人一人いちじんに対してでなく、その「世界」の理念が包含するすべての人々に対して）最終的に、終末論的に実現した、しかも、その「世界」はそれ以後のその存続を、その人一人の行いちじんにおいて永遠に担われねばならないのだ、ということが言われているのである。視点を人間の方に移していうならば、上に引用した「入法界品」（GV）の文にいう如く、その人は「（その時点においてすでに）無量の功徳を積集してしまつた者である」にもかかわらず、しかも、その同じ「無量の功徳を積集」する永劫の過程を歩み続けねばならないのだ、ということが言われているのである。われわれはここ、すなわち、仏教思想史の上の◎『華嚴経』という位置において、その行の形態は利他行・菩薩行という一つの特とく殊性しゆせいにありてあるにせよ、宗しゆ教きやう的てき実存じつぞんの〈弁証法的な事理〉としてはすでにその完全なかたちにおいて提示されているのを見るのである。

四、仏教思想史の密教的展開とその思想的意味

このようにして本来思想史的に展開する筈がないものである筈の仏教は（ゴータマ・ブツダの宗教）から展開し、大乘仏教としての『華嚴』の体系◎を成立せしめた。丁度、静かであった水面に突如として一石が投じられ、

そこから波紋が規則的な動性において伝わっていくように、それ以後、仏教の思想史は順次、規則的な動性において展開してサンヴァラ系密教⑥に至り、そこにおいてその規則的な動性における一つのサイクルを完結して結果的に図Ⅰに示す如き一つの有意味的な全体像を現出する。本稿の目的はその全体像を構成している諸体系のうちの一つであるところの『幻化サンヴァラ・タントラ』(MS)の体系を叙述することにあり、その叙述のためにはわれわれは循環論的に先行して「ゴータマ・ブツダの宗教」(A)―(B)より展開してMSに至る仏教・密教思想史の展開の過程を原理的に素描しておこうと考えたのであるが、その素描が「ゴータマ・ブツダの宗教」からcriticalに展開して『華嚴』の体系⑥に至った今、われわれはここで一旦立ち上り、この、仏教思想史の展開のいわば起動点をなす『華嚴』⑥における利他行・菩薩行という大乗的な行の観念をわれわれが「特殊」的であるというときの(われわれは上に、それを「特殊性においてある」と云った……)その「特殊性」の意味をもう一度確認しておく必要があると考える。

それがなぜ必要なのかというならば、それは、この利他行・菩薩行、さらにつけ加えるならば、この利他行・菩薩行をその実質とする大乗的な実存の本質としての菩提心(ゴータマ・ブツダが教えたわれわれの宗教的生の理想たる涅槃ではなく、ブツダが到達したのと同じ菩提を目指す、という、明らかに不遜である筈の自己意識)ということの正当性、あるいは、普遍妥当性がわれわれ自身の仏教学のなかでこれまで疑われたことがほとんどなかったからに他ならない。

もちろん、この利他行・菩薩行の観念の正当性・普遍妥当性が自明のこととして信受されてきたのは故なきことではない。この利他行・菩薩行の観念は、慈悲(キリスト教でいうならアガペーとしての愛)という原理に従っての、眼前に苦しんでいる他者に対する抜苦・与楽の直接的な働きかけ^{ブラクシス}というその本質において、それ自体、善きこと、正しきことではある。また、それはジャータカ物語における菩薩(前生におけるゴータマ・ブツダ自身)

の、他者の苦しみを救うための自己犠牲的行為というそのモデルにおいて、それ自体、美しく、尊い。さらに、それがその内実をなすところの華嚴の世界観はそれ自体、美しい。すなわち、世界をそれぞれがそれ独自の、他とり替えようのない美しさにおいて完全に美しい無尽の莊嚴（かざり）——われわれ人間の菩薩行こそがその莊嚴に他ならないわけであるが——の一つとして余すところなき総体（マンドラ）として表象するその世界観は、それ自体の莊嚴と壮大において、さらにその美しく壮大な理想世界の存続がその人一人（いちじん）の不断の実践によつて、しかも永遠に荷われねばならないのだ、という勇健な理想主義において、そして、その実践があくまでわれわれ自身が現にそこに棲むこの現実世界における他者に対する拔苦・与樂の直接的な働きかけなのである、というその現実性において、しかも、その実践においてはこの世界の中に存する小さな苦しみ、小さな悲しみの一つだに見過されてはならないのだ（それを見過した瞬間、その壮大な理想世界は一瞬にして、しかもこの世界の中に存するすべての人にとつて、消失してしまふ……）というそのヒューマニズムの高さにおいて、人間が抱くことの出来る世界観としては蓋し最も美しく、また、思想的な構成として完璧なものである。そして、それがことにヒューマニズムの立場であるが故に、そしてそれがヒューマニズムの立場をその極限的な形態において世界観的に表出したものであるが故に、そのヒューマニズムを自らの絶対的な価値規準として信受してしまつてゐるわれわれは、華嚴の行の観念ないしは世界観の正当性・普遍妥当性を自明のものとして、われわれ自身の所謂近代仏教学においてこれまでそれを疑うことがなかつたのである。

しかし、この華嚴の菩薩行の立場、ないしはその背景をなすヒューマニズムを自明のものとしてゐるかぎり、われわれは仏教学という学問を（仏教学という学問をすら）してゐることにならない。われわれはわれわれ自身のこれからの仏教学をまずへ仏教という一箇の思想の学として確立し、さらにそこから進んでそれをへ仏教という一つの立場からする開かれた思想の学（われわれ自身の言葉で〈開放系の仏教学〉へと齋らしたいと考

えているものなのであるが、この思想研究のヴェクトルにおいては一貫して、すでに人間性の上に定位された一つの立場であるところのヒューマンイズムというものを透過して、その底にあるその人間性ということこそが問題なのであるからである。われわれの仏教思想研究において、それがどのレベルの仏教思想を問題にするにせよ、そこにおいて解明すべきは人間的な生の可能性の制約、すなわち、その（仏教）思想において人間がいかなる根拠の観念の上にどのように生きることが可能とされているのか、あるいはどのように生きべきであると命令されているのか、ということ以外ではあり得ない。そして、われわれがその当該の思想を改めて自らのものとして信受しようとするなら、その根拠の観念は、必ずその当該の思想のレベル（例えば華嚴思想なら華嚴思想というレベル）から開放されてわれわれ自身の学問の最終レベルをなすところの或る想定の上に危機クリティカル的なものとして定立されたものである以外はないのである。

われわれは眞実、華嚴の思想を最も美しく、最もヒューマンなものであると理解している。そして、もし出来るならば自らの生をその上に定立したいと考えている（因みに、後節で論ずる『大日経』の体系①は、自己を華嚴思想の上に現実に定位しようとした試みの一つであった）。しかし、そのためには、われわれは華嚴の体系における根拠の観念を突破して（『大日経』はその突破をせず、あくまで華嚴の世界の空的くう的機制の内に自らを閉鎖した）、仏教全体の立場へと降り立たねばならない。因みに、個々の体系を超えてその様な包括的な立場があるのか、というなら、あるのである。しかも、それは、そこ（仏教の根柢）において仏教からも開放される。それがわれわれのいう〈開放系の仏教学〉の立場なのであり、それが目指すものが〈開放系の思想〉なのであるが、仮りにわれわれが華嚴を自らの思想としたいのなら、われわれは先ずこの〈開放系の思想〉の根拠をなすところの〈開放系の神〉、テキスト上の原初形態というなら『リグ・ヴェーダ』（一〇・九〇）のプルシャ（原人）の観念にまで降り立ち、そこにおいて改めて獲得されたかぎりにおける華嚴思想の根拠の観念のその限定の上に

SYMSの純然たる密教の諸理に従っての展開として位置づけた。本稿の目的とする所はこの画定と位置づけを改めて叙述することにあるのであるが、われわれがその同一のことを改めてするのは、この場合におけるつまり、現時点におけるわれわれの「仏教・密教思想史の有意義な全体像」におけるその意味の把握が、その最初の画定と位置づけの場合とは、すでに質的に変わっているからに他ならない。だからわれわれはMSというその同一の事実に至る密教思想史の展開の過程を改めてその新しく把握された原理のレベルから素描しておかなければならないのである。

しかし、その素描の過程に進むためにも、われわれははじめに掲げた華嚴の体系©における利他行・菩薩行という大乘的な行の観念の「特殊性」の問題に立ち戻らねばならない。この華嚴的な行の観念こそは、それが展開された仏教・密教思想史の全体像におけるその位置©の特殊性、というよりも特権性、それが仏教の思想史的展開の起動点をなす、さきほどの譬えでいうならば永久に静止的である筈の「ゴータマ・ブツダの宗教」に外部から（閉鎖系）的には人間性の動機に従って、また（開放系）からするならば、その仏教の思想の「歴史を貫く目的論的理性」たる（開放系の神）のその「目的」にもとづいて（投ぜられた最初の一石である、というその特権性において、それ以後の仏教思想史の展開の過程を論理的に規制する、いわば（閉鎖系）における概念枠を形成したところのものであったのであり、そして、その概念枠において（閉鎖系）的に展開された仏教・密教の思想的な展開の全体像が結果的に呈示してくるところの有意義性に対するわれわれの（開放系）的な意味理解が、あくまでこの華嚴によって設定された概念枠の間におけるその思想史的な展開の過程をそれに即して眺めることによつてのみ、その実証性ないしは学問的な妥当性を保証される筈のものであるからである。では、その『華嚴経』の体系©の特殊性ないしは特権性とはいかなる事態において存するのか、というなら、それは、それがまず、人間性の動機にもとづいて（ゴータマ・ブツダの宗教）から（criticality）の稜線を越えて

critical に、すなわち、〈ゴータマ・ブツダの宗教〉とは〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉的に、そして、危機意識に満ちて展開されたものであった、ということ、

さらに、それが普賢行という仏教の行の観念における難行の極限の観念を提示し、以後の仏教の思想史的な展開における限界線の一つを提示するものであったということ（因みにもう一つの、反対側の限界線をなすものは純然たる密教⑤—⑥における無時間的なシンボル操作としての三密加持の観念、その実体においては行ぎょうの観念の零ゼロ点、である）、

また、そこにおいて「初発心時便成正覚」、しかも、「無量劫修行」という「世界」の存立の、ないしはその「世界」間における人間の実存の機制における〈弁証法的〉な事理が提示され、その事理が以後一貫して仏教・密教思想史の展開の過程において保持され続ける、ということ、

そして、ゴータマ・ブツダがそれを観た本来の実在世界の「衆生生死」という内実が解釈的に改変された、いわば論理的な（人間の論理による）構成物であるところの普賢行の観念が一旦提示されると、それはブツダ本来の〈現法的梵行〉という行の観念との間に一種の思想的な距離の感覚を生ぜしめ、この距離の感覚がそれ自体一種の位置のエネルギーの如きものとして人々の無意識の裡に働いて（彼らはブツダの〈現法的梵行〉という行の観念の本来性も、また、普賢行が論理的な構成物であるというときのその論理性をも、明示的には決して知ってはいなかったのだから……）それ以後仏教が思想史的に展開するその過程を一貫して、その展開の内発的な原理をなした、という諸点である。これらの諸点がそれ以後、その時々を思想的ないし歴史的社会的状況に直面したそれぞれの体系の荷負者たちの思考を概念的に規制し、そこにそれぞれの体系を順次成立せしめて、結果的に図 I に示した如きヘインド仏教の思想史的展開の全体像〉をわれわれに開示したのである。われわれは次節以下においてその全体像に沿って仏教・密教思想史の展開の過程の素描に進むことになるのであるが、その前に一つだ

け事例を挙げ、その全体像がわれわれに対して現実にとのように〈開放系の思想〉を開示してくるのか、その方向を具体的に示唆しておくことにしよう。なお、この場合もその例示の糸口をなすものは、華嚴の体系③における利他行・菩薩行の特殊性の問題である。

五、大乘仏教の世界観としてのマンダラから密教の図絵マンダラへ

われわれの図式において、大乘仏教は華嚴の体系③以後、そこにおいて提示された大乘仏教の原則を守りつつ（図Iでいうなら③から真下に向って）展開し、その終極、『大日経』④において再び critical に方向を転じて密教へと向かう。大乘仏教と密教の結節点としての④『大日経』（*Vairocanaḥisambodhi-sūtra*, 略号VA）の特質は、それが『華嚴経』のマンダラとしての世界（*Samanatabhadracarya-maṇḍala* 普賢菩薩の行の総体^{マンダラ}）を図絵マンダラ、即ち、大悲胎藏生曼荼羅（*Mahākaraṇḍagarbhasambhava-maṇḍala* 俗称、胎藏界曼荼羅）として、華嚴世界が内含していたその構造を顕在化せしめつつ、象徴主義的に表現した点に存する。

その、華嚴世界が内含していた構造とは、〈原世界〉たるゴータマ・ブツダが観た「衆生生死」の世界が、生死輪廻する衆生の単なる無構造の全体であったのに対して、華嚴世界が〈反世界〉である以上、それはその現成と存続の空^{くう}的な、あるいは〈弁証法的〉な機制に従って内的に構造化されている、その構造のことである。そしてそれは、さきに述べた原マンダラとしての〈二重法界〉の構造をとる。

華嚴世界の構造は「入法界品」(*Gaṇḍavyūha-sūtra*, GV)における主人公・善財童子(*Sudhana-sreṣṭhīdāraka*)の求法物語という劇的構成の上に反映されている。

善財童子は最初の善知識・文殊師利(*Mañjuśrī*)の勧めに従って菩提心を発^{おこ}し（さきに〈生のジャータカ^{レイベン}的

解釈)において述べた如く、ゴータマ・ブツダのそれと同じ無上正等覚に向けて心を発し、順次善知識を歴訪するその求法の巡礼の旅を開始する。善財の旅には一つの明らかな特徴が存する。文殊師利は善財に十種大心とすることを教える。大心(aparikheda-citta, たゆむことのない心)とは、永遠の未来に設定された無上正等覚という大乘の理想に到達するまで持続する永続的な行、すなわち「無量劫修行」の意志である。文殊師利は善財にそのこと一つだけを教え、次なる第二の善知識・徳雲比丘(Megharī)の名を示し、その許に赴いて「いかに菩薩によつて菩薩行において学ばるべきか、いかに実修さるべきか……いかに菩薩にとつて普賢(菩薩の)行のマンダラが完全に円満せられてあるか」(katham bodhisattvena bodhisattvacaryāyām śikṣitavyam katham prayoktavyam …… katham bodhisattvasya paripūrṇam bhavati samantabhadracaryāmaṇḍalam) ⁽²⁶⁾を問うように勧める(すなわち、この文の意味するところを文字通りにとるなら、或る菩薩がその「無量劫修行」の第一歩において何か一つの行すべきことを学び知り、それを行ずるとき、そこに本来その「無量劫修行」の結果として円満されるところのものである筈の〈普賢菩薩の行の総体〉^{マンダラ}は、完全に円満されてあるのである)。

善財は文殊師利に教えられた通りに徳雲比丘の許に到り、徳雲比丘からは、「憶念一切諸仏境界智慧光明普見法門」という一つの解脱門(いわば一つの世界観)を教えられ、次なる第三の善知識・海雲比丘(Sāgaramegha)の許に行つて「いかに菩薩によつて菩薩行において学ばるべきか、いかに(菩薩行が)円満さるべきか」を問うように勧められる。かくて善財は最終的な到達点を教えられることなく、一人の善知識のもとに到つて一つの解脱門を獲得し、その次の善知識を教えられる、という仕方で、いわば盲目的に行の実質を積集しつつ、ついに最終的に第五十三番目の善知識・弥勒菩薩の居城・毘盧遮那莊嚴藏大樓閣(Vairocanavyūhālamkāragarbhamaḥakūṭāgāra)に到達する。ところで、この劇的構成における五十三という数字は、同じ劇的構成の中で「一百一十」⁽²⁷⁾ともいわれているのであるが、その直後、文殊師利の許に戻つた善財が「三千大千世界の微塵数の諸善

薩に見え、その心に（すでに）一切智性の資糧を積集した者⁽²⁸⁾といわれていることから解る通り、その世界内に存在するかぎりの一切の善知識を示すものであり、したがって、弥勒のもとに到達したときの善財はそれら一切の善知識を一人々々訪ねて訪ねおわり、それら一人々々の善知識の解脱門において体現されているところの一切衆生間に存在し得るかぎりのすべてのプラクシスの連関を一つ一つ実証して実証し尽した状態にあるのであるが、これはその原型においてゴータマ・シッダールタが試行錯誤的にありとあらゆる難行苦行を行じ了った状態に対応するのである。

善財がその城門の前に佇んでいると丁度そこへ弥勒が多くの眷属衆を従へ、（外出先から）帰ってくる。弥勒はそれら眷属衆に向つて善財の勇健の菩提心を讃え、善財にその菩提心の秘密を教える。それがさきに掲げた（四六頁参照）「人が無上正等覚に向けて（初めて）発心した時、その人は（その時点においてすでに）無量の功德を積集してしまつた者である」という、「初発心時便成正覚」のテーゼである。

次いで弥勒はその「毘盧遮那莊嚴藏大樓閣」の内に入るよう勧める。弥勒の弾指によつてその門は自然に開き、善財はその「毘盧遮那の莊嚴の藏」に入る。この「莊嚴藏」(vyūhalaṅkāra-garha) は、ゴータマ・ブツダの原型に対比させるならば、覚れるゴータマの内面に世界の内実としての「諸法」(男性複数のdharma)すなわち「衆生生死」が「顕現した」(pātubhavanti dhammā, MV, 1.3, 5, 7) その事態に対応する。すなわち、「毘盧遮那莊嚴藏大樓閣」は二重法界における〈内の法界〉なのである。その〈内の法界〉に入った善財はそこにおいて「弥勒菩薩の威神力」が現じた「諸菩薩の不可思議の境界」がその「莊嚴藏」の領域を越えて三千大千世界に周遍し、そこにおいて菩薩達が自在に衆生利益の活動を展開するその有様を観見する。すでに改めていうまでもなく、この三千大千世界は二重法界の〈外の法界〉に対応する。そして、その〈外の法界〉の内実は菩薩行なのである。

善財は恍惚としてしばし、それら「諸菩薩の不可思議の勝業の境界」の観照に耽る。しかし、弥勒は善財がかかる観照に留ることを許さず、再び弾指していう。

uttisṭha kulaputraisām dharmānām dharmatā / aviṣṭhapanaṇapratyupasthānalakṣaṇāḥ kulaputra
sarvadharmā bodhisattvājñānādhiṣṭitāḥ / evaṃ svabhāvāpariniṣpannā māyāsvapnapratibhāso-
p-⁽²⁸⁾
amāh//

「起て善男子よ。これら諸法の法性は（かくの如くである。相互に）無礎なることと各々に現前すること
を特相とする一切諸法は、善男子よ、菩薩の智慧によって加持せられたもの（に過ぎず）、かくの如くに
自性として実在ならざる（諸法）は幻、夢、影像にたとうべきものである。」

華嚴世界を、その構造を劇的構成のうちに呈示している善知識の名によって表象するなら、それはいままでも
しばしばそう呼称してきた如く、普賢法界である。そして、その普賢法界は基層たる文殊法界、すなわち、善知
識・文殊師利が教える質料的な行の世界と、その行という実質の上に「加持された」イデーの世界、すなわち表
層としての弥勒法界との二層構造においてある。弥勒が善財に展開してみせたのは眞実の世界としての普賢法界
のイデーであるにすぎない。善財はそのイデーのみの世界に安住することは許されない。彼はイデーの観照から
「起」って、実践の世界に入り、自らの行によってそのイデーの世界に実質を与えねばならない。であるから弥
勒は善財をイデーの世界の観照から起させ、その旅のそもそもの出発点（図Ⅱのメルクマールb）をなすところ
の行の善知識・文殊師利の許に戻り、いかにして普賢法界に入り、（katham samantabhadracaryāmaṇḍalam
avataritavyam）⁽³⁰⁾いかにしてそれを円満すべしか（katham paripūrayitavyam）⁽³¹⁾を問ふよう勧める。

文殊師利は善財に改めて行を中断せしめないために「信根」(sradhendriya)⁽³²⁾を離れてはならないという一点を教え、善財をその場で直ちに普賢法界に入れしめ、自らがそれまでいた場所(〈外の法界〉の辺縁、メルクマールル)に居らしめ、自らはその場所から何処かへ去る。ところが善財はその場所(〈外の法界〉の辺縁)にありながら眼前に「金剛藏菩薩道場」(Vajrasāgaragarbha-bodhimāṇḍa)⁽³³⁾すなわち〈内の法界〉の「如来の獅子座」、すなわちその〈内の法界〉の中心、に坐する毘盧遮那の前、「宝蓮華獅子座」(Mahārātnapadmagarbha-siṃhāsana)⁽³⁴⁾に坐する普賢菩薩を現見し、普賢はその「右の手を展べて」善財の「頂を摩触する」。すなわち、善財は普賢法界の辺縁に入ったとき、即、その中心にいたのである。この不思議な機制が「初発心時便成正覺」の機制に対応するものであることはすでに多言を要しないであろう。

ついで普賢は善財に自らがその「過去不可説不可説仏刹微塵数劫」に菩薩行を行じて「一切智」(sarvajñatācitta)⁽³⁵⁾を求め、その結果この「究竟三世平等清浄法身」(atyantapariśuddho dharmakāyaḥ……sarvatryadhvāsam-bhinnaḥ)、まさにさきに論じたK・バルトのいう「はじめであり、途中であり、終わりであって、それぞれに分割されることなく、したがってその本質において同時にそれらのすべて」(四〇頁)であるところの永遠の存在の神の状態(それが『大日経』①の次なる『金剛頂経』②では本処色究竟天王宮殿に位置する法身・毘盧遮那||大毘盧遮那に対応している……)を獲得したのであることを告げ、さらに善財に自らのその「清浄の身」(mamātmabhāvapariśuddhi)⁽³⁶⁾、すなわちドラマの登場人物としての普賢がそれを体現しているところの普賢法界の真実の相を観見するよう勧め、善財はそれに従ってその「肢節の一一の毛孔の中に皆不可説不可説の仏刹海」を存在せしめている広大の普賢法身||普賢法界を観見する。善財が見たところ、その広大の世界の中にあつていま善財の眼前にいる登場人物としての普賢は無量劫の過去より一貫して「一切仏刹微塵数の仏の化身雲を出して十方一切の世界に周遍して衆生を教化し、阿耨多羅三藐三菩提に向」わせつつあつたのであり、驚くべきことに

善財自身もまたその無量劫の過去より一貫して、その「普賢の身内に在りて十方一切の諸の世界の衆生を教化」しつづけていたのである。この宗教哲学的世界観としては蓋し究極のものと思われる所謂「同時性」（Gleichzeitigkeit）の世界の現成と、その世界にまさに無時間的に趣入した善財の存在は、

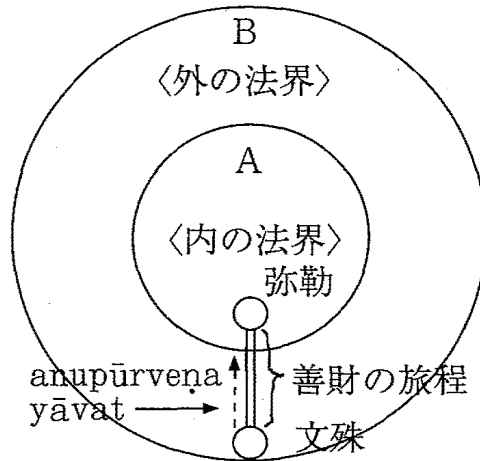
atha khalu sudhanah sresihidārakah samatabhadrabodhisattvāvavādānūsāsanyanusīṣṭah samanta-
bhadrabodhisattvakāyāntaragatesu sarvalokadhātusv avatīrya paripācayām āsa⁽⁵⁾

「そこで善財童子は普賢菩薩の教令に従い普賢菩薩の身中に存在する一切の世界に入り、（一切の衆生を教化し）成熟したのであった。」

というさりげない表現によって表現される。しかし、われわれはこの文における絶対分詞と複合完了（periphrastic perfect）の連合に注目する。すなわち、劇中の善財は、その世界のイデーを観見したその時点において、三世同時的になすべき行の過程をすべてなした了えてしまっていたのだ、というのである。

かくて、善財の求法物語は、華嚴世界の「初発心時便成正覚」の機制をその最終的な様相においてわれわれに示す。しかも、それはそこで終るのではない。すでにすべてをなした了っている善財は、しかも「或る刹にいては一劫の間留って活動し、乃至、或る刹においては不可説不可説仏刹微塵劫の間留って活動を継続した。

（この様にして或る一つの刹において活動している場合）その刹から動かさずにもかも念々に中と辺となき刹海に入り、衆生を阿耨多羅三藐菩提において成熟した」というのであり、そしてこの文章はわれわれがそれを華嚴世界の構造ないし存在機制を理解するためのキーワードの一つであるところの *Ṣaṅkupūrveṇa yāvati* という語に導びかれる次の文へと続いて善財の求法の物語りを完結させるのである。



- A : 弥勒法界・嚴淨藏大樓觀、そして「一切如来平等性」の世界
 B : 文殊師利の法界、十種大心、行の量的蓄積の世界

図Ⅲ：〈二重法界〉としての普賢法界

so 'nupūrveṇa yāvat samantabhadrabodhisattvacaryā-
 prañidhānasāgarasamatām anuprāptaḥ sarvatathāgata-
 samatām..... balavaśīśāradyasamatām..... mahāmaitri-
 mahākaruṇāsamatāmacintyabodhisattvavimokṣavikurvita-
 samatām anuprāpta iti//⁽⁸⁸⁾

「かくして彼は次第してついに、その行願の海の如くに広大なること普賢菩薩（のそれ）に等しき状態に到達し、……その（十）力と（六）無畏において、その大慈と大悲とにおいて、その不可思議の菩薩の解脱の神変を現することにおいて、一切の如来との平等性に到達したのである。」

ここにおいて「初発心時便成正覚」、しかも、「無量劫修行」という大乘仏教の世界の存立の、またはその世界内に実践的に存在する大乘の人々（菩薩）の実存の〈弁証法的〉機制はその完全なかたちで示されたことになる。その〈弁証法的〉機制を反映して、その世界の構造は上図の如くに示される（図Ⅲ）。そして、この普賢法界の構造に忠実に従ってそれを図絵マンダラとして表現したのが『大日経』⑩の大悲胎藏生マンダラ(Mahākaruṇāgarbhasambhavamāṇḍ-

ala)であったのである。

(以下、次号に続く)

註

(1) 『秘密集会』のマンダラに関しては、われわれはすでにこのOFPSA以前に、『反密教学』、一九八七年、リプロポート所収の『秘密集会タントラ』——インド密教に於ける即身成仏の思想とその儀礼」、及び『秘密集会タントラ』から見た『金剛頂経』のタントラ的行法』、『東方』第二号、一九八六年十一月、において論じている。

(2) 大正蔵卷一八、三頁中段一行の「如是解唯蘊無我。根境界淹留修行」に対応する西蔵訳は、「此(世間)は唯蘊なるのみにして、我(アートマン)に決して存在せず。(それは)根の境界(にすぎないもの)であるから、世間は無意義なりとして捨てらるべきである」(hig rten don med nam par hams)となっている。この対応は表現の上ではそれほど強くないのであるが、この箇処が空海『十住心論』における第五住心たる拔業因種住心、すなわち、縁覚乘、すなわち、覚りの後、説法以前のブツダの心境に対応するものであるのでその意味が強調されねばならないのである。

(3) 『南伝大蔵経』卷三、一九頁。

(4) 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』、岩波書店刊『和辻哲郎全集』(昭和三十七年)第五卷、二六〇頁。

(5) それについては拙稿『華嚴経』「入法界品」における弥勒法界の理念とその神論的宇宙論的意味』、『国際仏教学大学院大学研究紀要』第一号、九七頁参照。

(6) 『ブルトマン著作集』4、一九六六年、新教出版社、三四六頁。

(7) 『カール・バルト著作集』14、一九六七年、新教出版社、二四七頁。

(8) エバハルト・ユンゲル『神の存在・バルト神学研究』、大木英夫・佐藤司郎訳、ヨルダン社、一九八四年、七九頁参照。

- (9) 前掲書、二二三頁、E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen, 1965, S.103°
- (10) 大木・佐藤訳エンゲル前掲書、一一頁。
- (11) Jünger, *ibid.* S.1, 大木・佐藤訳、九頁。
- (12) このことに関しては、拙稿「仏教における愛の形而上学」『季刊仏教』第三〇号、一九九五年、五〇頁以下参照。
- (13) 同、五二頁以下参照。
- (14) M. Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, 1961, S.566.
- (15) ハイデガー『ニーチェⅡ』、藺田宗人訳、白水社、一九八六年、一〇五頁参照。
- (16) 『摩訶止観』、岩波文庫、上巻、一二〇頁。
- (17) それについては、われわれは最も早くは、前掲『反密教学』（一九八七年）三五頁においてふれている。詳しくは『国際仏教学大学院大学研究紀要』第一号における前掲拙稿、八〇頁以下。
- (18) *Majjhima-nikāya*, PTS, vol.1, p.22.
- (19) 法蔵『華嚴経探玄記』、大正蔵卷三五、一一五頁下段。
- (20) 大正蔵卷一〇、四四一頁中段一六行。
- (21) edit. by D.T.Suzuki, p.96,1.7f.
- (22) 井上良雄訳カール・バルト『教会教理学』『和解論』I/1、昭和三四年、新教出版社、二二―二三頁。
- (23) フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、細谷恒夫・木田元訳、中央公論社、一九九二年、四一二頁。
- (24) 藺田訳前掲『ニーチェⅡ』、一〇五頁。
- (25) Heidegger, *ibid.* S.565.
- (26) Suzuki, p.58,1.18~1.23.
- (27) 大正蔵卷一〇、四二八頁下段二四行。

- (28) Suzuki. p.529, 1.20~1.21.
- (29) *ibid.* p. 523, 1.26~p.524, 1.3.
- (30) *ibid.* p.524, 1.25.
- (31) *ibid.* p.528, 1.1.
- (32) *ibid.* p.529, 1.8.
- (33) *ibid.* p.530, 1.18.
- (34) *ibid.* p.533, 1.8.
- (35) 大正蔵卷一〇、四四一頁中段二〇行。
- (36) Suzuki. p.541, 1.10.
- (37) *ibid.* p.541, 1.23f.
- (38) *ibid.* p.522, 1.25f.

Summary

幻化サンヴァラ・マンダラ研究 (I) (津田)
A Study of Maṇḍalas of the *Māyāsaṃvara-tantra*. Part I, The Original Structure of Maṇḍalas, as Restored from the Image of the Original, Real World of Gotama, the Buddha, and its Mahāyānic Transformations and Substantializations in the System of the *Gaṇḍavyūha-sūtra*
Shin'ichi Tsuda

This paper aims at describing the system of the *Māyāsaṃvaratantra*, which, together with the system of the *Guhyasamāja-tantra*, serves as a bridge between the *Sarvatathāgatattvasaṃgraha-tantra*, the foundation of a genuine esoteric system of attaining enlightenment instantaneously, and the *Hevajra-tantra*, the extremity of Tantric Buddhism, in the historical development of Buddhist thought in India.

In the case of tantric system such as the system of the *Māyāsaṃvara-tantra*, the “thought” is not presented directly in any teachings or dogmatic systems apparent on the surface of the text; as a result, any restoration must be done through analyzing the hidden meaning of the maṇḍalas of the system. This is why we investigate, in the present paper, the structure and contents of the original image of the world which is said to have as appeared to Gotama, the Buddha, in his experience of enlightenment, His experience forms the substance of his second ‘*sattānaṃ cutūpapāta-ñāṇa*’ (that is, the whole aggregate of all the chains of transmigratory lives of all living beings), and its mahāyānic transformations and substantializations as given in the system of the *Gaṇḍavyūha-sūtra*. We realize the meaning of the maṇḍalas of the *Māyāsaṃvara-tantra* only when we observe them against the background of the coherent transitions of the Buddhist image of the world. This course was first set by the “critical” development of the Mahāyānic system of the *Gaṇḍavyūha-sūtra* from the original system of the Buddha himself.