

## 密教学の発展を志向して

白 館 戒 雲

(ツルティム・ケサン)

### 序文にかえて

多少私事にわたりますが、筆者はこの二年程前から、ある密教典籍を繙く必要があり<sup>1)</sup>、多少なりとも、密教学の分野において、どのような成果が示されているのかを知りたく思い、日本におけるこの分野で輝かしい業績を挙げられております松長有慶博士の『密教経典成立史論』法蔵館 1980(以下、『密史論』)と、『梵語佛典の研究』Ⅳ(密教経典篇)平楽寺書店 1989(以下、『梵佛研』Ⅳ。その序論には同博士による「密教経典総説」が付せられています)を特に選択し、拝読させていただきました。筆者は同博士の著書から非常に多くのことを学びました<sup>2)</sup>。

その後、筆者は同博士の論述をより正しく理解するために、そこに言及されている文献の一々について、大蔵経などを手もとにおき、その原文にあたってみました。そのような作業をしばらく行なっていると、同博士がご指摘されておられないいくつかの関連文献にも、同博士の著書および密教そのものを理解するうえで益するような記述がいくらか存していることが徐々に明らかになってきました。以下本稿では、準備のための時間的な制限もあり、その詳細は別著にゆずるとして、特に大切であると考えられる問題について、そのようないくつかの資料を提供します。また、多少なりとも同博士の御主張に対して、筆者なりの疑問もあり、必ずしも密教を専門分野としていない者の強みではありませんが、敢えて同博士と異なる理解を呈示したところもあります。それは偏に密教学の発展を願ってのこととあります。諸先生方の忌憚のないご批判・ご教示を乞うものであります。

- 1) その成果の一つとして、種智院大学の北村太道先生(本学大学院終了)との共訳『ガワン・パルデン著大秘密四タントラ概論——チベット密教入門——』永田文昌堂が成りました。まもなく刊行予定です。
- 2) 松長有慶博士の『密史論』以後、日本の密教学は飛躍的に発展しました。その後の素晴らしい成果の一つに、頼富本宏博士の大著『密教佛の研究』法蔵館1990(以下、『密佛研』)があり、また田中公明氏の『チベット密教』春秋社1993は、一般書に分類されるようですが、こんにちまでの研究成果のすべてに通じられた氏ならではの明快な記述からなり、非常に有益です。さらには、『密史論』以前のもではありますが、松長有慶博士もしばしば言及されているところの羽田野伯猷先生および酒井真典先生の御研究も、こんにちといえども、決して欠かすとはできません。

## 1. 密教に対する呼称

密教に対する呼称としては種々のものがある<sup>1)</sup>。たとえば、Śraddhākara-varman (10世紀末から11世紀前半<sup>2)</sup>) が、無上瑜伽タントラを中心にした密教概論ともいうべき、その著作『無上瑜伽タントラ入門要約』(YATAAS.)において、\*bodhisattvayāna (=大乘) を \*bhūmi-pāramitāyāna と \*mantra-phala-vajrayāna との二種に分け、後者を密教に対する呼称として用いていることは周知の通りであり<sup>3)</sup>、このような用例は恐らく、1) mantrayāna (gsang sngags kyi theg pa), 2) \*phalayāna, 3) vajrayāna という先行して用いられていた個々の呼称を意識したうえでのものであると共に、彼の時代には、これらの呼称は密教に対する通称として認められていたことを示しているとも考えられる。さらに、これら以外の呼称としては、4) \*upāyayāna などがある。

さて、チベットでは、これらの呼称は同義語として扱われるのが通例である<sup>4)</sup>。また、『真言次第』(NgRCM.)の著者としても著名な偉大な学僧ツォンカパ(1357-1419)は、密教に対する呼称を「真言乘」(sngags kyi theg pa) という呼称をもって代表させ、前掲した四種の呼称をその同義語であると規定する<sup>5)</sup>。ただし、前述したこれら四つの呼称は、その典拠については未だすべて明らかとなっているとはいえないが<sup>6)</sup>、密教聖典それぞれにその典拠を有するものなのであり、必ずや、それ固有の思想背景を荷なった名称であったはずである。また、それら一つ一つの呼称の用例についても、すべての

典籍において常に一定した理解のもとで用いられていたとは直ちには考えがたい。チベットではそのような差異について、まったく考慮されることはなかったであろうか。

ツォンカパは、前述の四種の名称を同義語であると規定した後、それぞれの名称の語義について解説を与えている<sup>7)</sup>。そのうち、特に、vajrayāna という呼称については、異なった二種の理解を呈示し、一方を、後述するところの意味において、退けるという手法を用いて、よりくわしく定義している<sup>8)</sup>。彼のその論述は、密教文献における vajrayāna という呼称に理解の相違、より正しくはその展開があったことを知らしめているのである。以下にそれをまとめてみよう。

まず、ツォンカパは、インドで最も最後に編纂された、すなわち、その編纂年代が1027年を上限とする60年内とされる（羽田野説）ところの密教聖典『時輪タントラ』(Kālacakrantra) の代表的・基本的註釈書である『無垢光』(VP.) に基づく、vajrayāna 理解を吟味する。VP. は vajrayāna について次のように述べている<sup>9)</sup>。

vajra とは分割不可能にして、大いなる分離不可能であり、まさしくそれが yāna であることが vajrayāna である。[そのうち vajra とは、それぞれ] 果と因を本性とする、mantranaya (真言の実践方法) と pāramitānaya (波羅蜜の実践方法) が一つに融合していること [をいうの] である。

さらに、ツォンカパは、この記述における、「因」と「果」の意味について、同じく、『時輪タントラ』系の灌頂次第について述べる『灌頂略集』(SU.) における菩提心に関するある一節<sup>10)</sup>を参照して、それぞれ「あらゆる勝れた形象を伴う空性」、「勝れて不変なる楽(平安)」であるとす。このように規定される、「楽空無差別」の「楽」を獲得するためには特殊な三昧が必要となる。そして、そのための実践方法の解説は無上瑜伽タントラに限られるのであって、下位の三タントラ部(無上瑜伽タントラを除くタントラ部)には教示されていない、とツォンカパは述べ、結論として、このように理解された vajrayāna を密教全体に適用することはできないと主張するのである。

ツォンカパは、それに替えて、Ratnākaraśānti による『手一杯に盛られ

た猷華』(KA.)という、『秘密集会タントラ』に対する註釈文献に基づいて、vajrayāna を「方便と般若が不可分に結び付く金剛薩埵の瑜伽」として理解すべきである、という。KA.には次のようにある。ただし、それはツォンカパの取意である<sup>11)</sup>。

vajrayāna というのは、大乘を余すところなく包摂するもの<sup>12)</sup>が六波羅蜜であり、それらを包摂するものが方便と般若であり、それらをも包摂する一味なるものが菩提心である。そしてそれが金剛薩埵の三昧であり、それこそが vajra なのである。それが vajra でもあり、yāna でもあるので vajrayāna であり、真言乗という意味である。

vajrayāna という呼称に対する、ツォンカパのこのような議論は、vajrayāna という呼称が、彼の選択した「真言乗」という呼称の同義語である以上、密教全体に対して等しく用いられるものでなければならないという理解を前提にしたものであることは先にも述べたが、直接には、プトゥン(Bu ston, 1290-1364)に対する批判を意図して述べられたものであると指摘することも許される。なぜなら、プトゥンは vajrayāna について二種の理解を述べている<sup>13)</sup>が、そのうち第一のそれは、ツォンカパによって、前述したところの意味において、その適用が退けられた VP. の同文に基づいたものであったからである。なお、ツォンカパは決して、VP. の vajrayāna 理解そのものを批判している訳ではないことを注記しておく<sup>14)</sup>。

1) cf. 『密史論』 pp. 21-27.

2) このような年代ま、Śraddhākaravarman が著名な訳官 Rin chen bzang po (958-1055)とともに多くの典籍を蔵訳していること等から想定される。Rin chen bzang po については、cf. 川越英真「Rin chen bzang po の生涯とその活動」などがある。

3) YATAAS. sDe dge ed. (=D.), tsu 105a7.

4) *rGyud sde spyi rnam rgyas pa*, lHa sa ed. (=H.), 48a3. このような認識は先の YATAAS. の用例にも既に看取することができよう。

5) NgRCM. H. 11a 3-4.

6) mantrayāna という呼称の典拠は未調査であるが、その用例は、『密史論』p. 25にも指摘があるように、Ratnākaraśānti, *Mukhikāvali*, Ota 2319, Toh 1189 (『梵佛研』Ⅳ, p. 296), D. ga 248a 4, 5; Advayavajra, *Mahāyānaviṃśikā*, Śāstrī ed. (『梵佛研』Ⅳ, p. 362), k. 3; Naro-pa ?, *Sekodeśṭhikā*, Carelli ed. (『梵佛研』Ⅳ, p. 334), p. 54 (ただし、筆者未確認にして、いまは『密史論』の

指摘に拠る); *Dārika* (*Mahāguhyatattvopadeśa* の著者がある *Dārika-pāda* とは同名異人であろうが、未詳)、*Sekapraṅkriyāvṛtti*, Ota 2072, Toh 1355, D. pa 60a5 などに認められる。

\*phalayāna および、\*upāyayāna の典拠についても未だ明らかではないが、その用例は、NgRCM. H. 12b1 に引用されているところの、*Jñānaśrī*, \**Vajrayānakotidvayāpoha*, Ota 4537, Toh 3714; D. *tsu* 115b5 に用例がある。この *Jñānaśrī* が、もし『楞伽經』に対する註釈書 (Ota 5519, Toh 4018) を著わした *Jñānaśrībhadra* と同一人物であるとすれば——同一人物であるとしても抵触はないようだ——、後者の活動年代について、羽田野伯猷先生が考証されたところの「11世紀の中期から後期に向かう振幅内」が前者にも適用される。また、その *Jñānaśrībhadra* とは *Vajraṣekhara Tantra* にも造詣が深い人物でもある。cf. 同「ジュニャーナ・シュリー・パドドラ著『聖入楞伽經註』おぼえがき」(同著作集『チベット・インド学集成』第4巻所収、法蔵館1988)、pp. 108, 110。

*vajrayāna* の典拠としては、『一切如来真實撰經』(STTS.) No. 614 (= Nos. 1204: 2, 1466 etc.) および『秘密集会タントラ』(GS.) VIII-2, VIII-4 が指摘しうるであろう。後者の指摘はプトゥンに拠る。まとめれば、このような四種の名称のうち、八世紀末頃から *vajrayāna* という呼称が用いられ始め、それ以外の *mantrayāna* などは、未だ確定はできないが、かなり遅れるようである。

なお、これらの四種の名称に先行して、*mantra* (-*caryā*)-*naya* という呼称が用いられていた。その典拠は、遅くとも七世紀中頃までに編纂されていた『大日經』(VAB.)にある。その *mantra* (-*caryā*)-*naya* という呼称は、その註釈者 (Buddhaguhya, Ota 3490, Toh 2663b; D. *nyu* 65a5, etc.) の表現を用いれば、「〔おもに〕マントラを通して〔菩薩行に〕進み、修する」ことを意味し、「〔おもに〕波羅蜜を通して〔菩薩行に〕進み、修する」こととともに、それぞれ大乘における実践方法の一翼を担う概念なのである。そして、それらは後代の著作では、*mantranaya* と *pāramitānaya* として言及される。したがって、松長先生も主張されるように「小乗、大乘に対して、密教が独自の第三の乗を形成していた」という一般的な理解は正しくはないのである。そして、後代において、たとえば、*mantrayāna* のように -*yāna* を後分とする名称が用いられはじめたとしても、このような理解は決して変更されることはなかったのではないかと予想される。*mantra* (-*caryā*)-*naya* についての記述は『密史論』pp. 23-26 に拠る。

- 7) NgRCM. H. 11a5ff.
- 8) NgRCM. H. 11b5-12a6.
- 9) VP. D. *tha* 226a4. 和訳は、ツォンカパの解釈に準拠する。ここでは、遺憾ながら、既に刊行されているところの梵本 (Jagannatha U., *Vimala-prabhāṭīkā of Kalhi Śrī Puṇḍarīka on Śrī Laghukālacakratantararāja by Śrī Mañjuśrīyaśa*, Vol. 1, Sarnatha 1986) は参照できなかった。
- 10) cf. SU. D. *ka* 20a1. ただし、ツォンカパによる引用は多少異なる。先行する関連文献からの孫引きが行なわれたためであろうか不明。

- 11) 既に指摘があるように、KA. D. *ti* 271b-272b からの取意なのであろうか。cf. 『真密研』p. 464.
- 12) テキストには、*theg pa chen po ma lus pa bsdu pa* とあり、訳文では下線を付したところの *pa* を *par* と改訂して理解したかのような訳を与えたが、藏文としては、そのままが良い。
- 13) *rGyud sde spyi rnam rgyas pa*, H. 48a4-7. その第二の理解とは、*vajrayāna* の用例として注②に列挙した『秘密集会タントラ』に拠るものである。
- 14) たとえば、*sGron gsal mchan* にも VP. の同文が引用されているが、ここでは、「無我の見を求める方法が中観と真言道において等しくないという主張を否定する」ために、それが呈示されている。cf. 吉水千鶴子「ツォンカパ著『タントラ王吉祥秘密集会秘伝・五次第を明らかにする灯』より「楽空無差別という空と悲の意味を説明する」章・和訳」『成田山仏教研究所紀要』第12号1989、p. 112.

## 2. タントラの定義

密教聖典は、それ以外の仏典がスートラ(契経)と呼ばれるのに対して、タントラと呼ばれる<sup>1)</sup>。では、なぜ密教聖典はタントラと呼ばれるのであろうか<sup>2)</sup>。

密教聖典のすべてが自ら自身をタントラと称している訳ではない。タントラという名称をはじめてその聖典に用いたところの密教聖典の代表例として、七世紀末までにある種の、すなわち、漢訳に認められるような原典が、そして遅くとも八世紀末までには、こんにちの梵本や藏訳本のような完本が編纂されたと想定される『一切如来真實撰経』(STTS.)が指摘されよう。STTS. は「金剛界品」を始めとする四大品よりなる正篇と後篇とに分かれるが、正篇に述べられた成就 (*siddhi*) に対するその成就法などを扱う、付篇にもあたるその後篇がタントラと呼ばれているのである<sup>3)</sup>。そして、STTS. の編纂以後、ただちに、密教聖典はタントラという名称をその聖典名に付するようになり、タントラという語も、後述するところの「連続」という意味であると定義されるようになるのである<sup>4)</sup>。

密教の典籍では、通常、タントラは「連続」という意味のもとで解釈される。そのような解釈の典拠として常に指摘されるのが、八世紀後半がその編纂年代の下限とされる『秘密集会タントラ』(GS.) の第18分 (= 続タントラ) における一節である<sup>5)</sup>。それは以下のようにある<sup>6)</sup>。

タントラとは連続 (prabandha, rgyun) といわれるものである。その連続は、依持 (ādhāra, gzhi) と素因 (prakṛti, rang bzhin) と不能奪 (asamhārya, mi 'phrogs pa) の区分によって三種である。そして、素因とは形態 [を持つ者] における因であり<sup>7)</sup>、不能奪は果であり、そして、依持はそれ (=果) [に至る] 方便であり、[これらの] 三つによって、タントラの内容を包摂するのである。(GS. XVIII-34, 35)

この一節は難解である。インドでは、この一節に対して様々な解釈が行なわれたことであろう。ここでは、その一例として、GS. に対する、聖者流 ('phags lugs) の Candrakīrti による注釈書『灯明の照明』(PU.) に対する、ツォンカパの詳しい注解書『灯明の照明の注解』(sGron gsal mchan) の GS. という聖典名に対する註釈部における、11世紀のインドの密教修行者ナーローパ(Naro-pa, 1016-1100) の解釈にも言及した<sup>8)</sup>、次のような記述を紹介しておこう<sup>9)</sup>。

タントラについては、『秘密集会タントラ後篇』に…… (GS. XVIII-33, 34. 訳は前掲のとおりであるので省略) とあり、[その]「タントラ」の語義は連続 (rgyun chags pa) であり、そのうち、素因というのは、修行者、[特に] 宝のような稀な人<sup>10)</sup>の本性(rang bzhin), [すなわち] 因たるタントラ (hetutantra) であり<sup>11)</sup>、依持というのは、二次第である四支成就法<sup>12)</sup>、方便たるタントラ (upāyat.) であり、[不能奪というのは] 無住処涅槃、持金剛 [の身]、もしくは双入 (yuganaddha) の身、他のものにより [決して] 奪われることのないこと [をいうのであり]、果たるタントラ (phalat.) であると、ナーローパは説明するのであって、義のタントラ (arthat.) に関して[それを] 三つに分けたのである。[なお、より一般的な意味で] シャーンティパ(Ratnākaraśānti) とアヴァヤカラ (Abhyākara gupta) は、因たるタントラを心の法性と説明する<sup>13)</sup>。この三つ [あるいはそのいずれか]を<sup>14)</sup>内容として示す音声についてもタントラ(\*sabdat.) といわれるが、ここでは、[すなわち、GS. の聖典名に付せられているところのタントラとは] 後者 [すなわち、音声のタントラという意味で用いられているの] である。

1) NgRCM. H. 12b4-6: (和訳)「タントラとは「連続」なのであり、それには[そ

こにおいて] 道の作用が機能する (lam gyi byed pa 'jug pa) とおのころの基のタントラ (gzhi'i rgyud) と、それ(=基のタントラ)を浄化させる道のタントラと、[それが完全に] 浄化されたところの果であるタントラの三つにおさまる [と] 『秘密集会タントラ』後篇』(本文参照)にお述べになられているのは、語られるべきもの(=内容)である、義のタントラなのであり、それらを適宜語られるべきものとする[持金剛の]お言葉が、語るものである、テキストとしてのタントラである。』

- 2) cf. 『密史論』 pp. 17-20. 本節脱稿後、本文で扱う同趣旨の記述などに基づいて、タントラの宗教的意義を考察された津田真一先生の論稿「タントラとは何か」『豊山学報』24, pp. 53-66 の存在を知った。本節の記述にはそれとの重複があり、その論稿以上に考察が進められているという訳でもない。ただし、欠かせない問題でもあるので、同博士の御論稿のご参照を促すと共に、既に脱稿した本節に対しては、同論稿に参照して多少の修正を加えた上でそのまま呈示させていただく。
- 3) ただし、『真実撰経』後篇でのタントラの用法(No. 2132, etc.)は、教訓物語集 *Pañcatantra* (『五巻よりなる物語』)などの書名における用法と同じく、「巻とか、章とか、単発的な教義・教理の意味であった」と、津田先生は指摘されている。そのような理解で本経の漢訳者(施護 *Dānapāla*, 1015年訳)はその後篇を「諸部秘密教理分」と訳したのであろうか。cf. 前掲論文 p. 56. さらに津田先生は、既に『大日経』「具縁品」(漢訳に拠る名称)には、タントラという名称を付した聖典の存在を予想させる記述があることを指摘されている。cf. 前掲論文 p. 65, nt. 5. 『真実撰経』の編纂年代については、cf. 『密史論』 pp. 194-196.
- 4) タントラを「連続」の意味であるとする限りでは、既に、瑜伽タントラに所属する聖典に見いだされる。すなわち、『真実撰経』の積タントラとされる (Buston) *Vajrasekharatantra*, Ota 113, Toh 480; D., *nya* 148b5ff. にそのようにあり、また松長先生もご指摘されているように、KA. D. *thi* 90b1-2 に引用される *dPal mchog dang* にも、「タントラは連続と説明される」という記述がある。*dPal mchog dang po* とは、ほぼ間違いなく Ota 119, 120, 123; Toh 487, 488, 490 に対応する密教聖典 *Śrīparamādya* を指すのであろうが、その典拠について筆者は未調査のままである。
- 5) 『秘密集会タントラ』の編纂過程には複雑な問題があり、その年代は未だ確定されていない。ただ、吉水千鶴子氏も指摘されているように「『秘密集会タントラ』の成就法に関して多くの著作をなしたジュナーパーダ *Jñānapāda* の活動年代がほぼ八世紀後半と推定されること、第十七章までの『秘密集会タントラ』の敦煌写本が発見されていること、ヴィシュヴァーミトラ *Viśvāmītra* (八世紀)、ヴァジラハーサ *Vajrahāsa* (八世紀)の『秘密集会タントラ』の注釈書がチベットに旧訳されていることなどの理由から、八世紀後半を『秘密集会タントラ』成立の下限年代と考えられよう。cf. 同「ツォンカバ『秘密道次第大論』における灌頂論」山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』春秋社所収、p. 228, nt. 1. な

お、松長先生の指摘によれば、先の Viśvāmītra の註釈書 (Ota 2707, Toh 1844) に基づいて復元される、旧訳の『秘密集会タントラ』のその部分 (第18分) には「タントラが連続であるとは説いていない」と指摘されている。cf. 『密史論』 pp. 268ff. このような看過できない指摘を、筆者は未だ自ら確認していないのであるが、そのご指摘が正しいとすれば、前注④に指摘したように、タントラを連続であるとする解釈が既に、瑜伽タントラに所属する聖典に見いだされるのだから、もし、タントラを連続と理解しているかないかが、その密教聖典の年代判定の基準の一つとなるとすれば、Viśvāmītra および、そして彼の註釈対象となった旧訳の『秘密集会タントラ』はそのような解釈を知らなかったことになり、その、旧訳の『秘密集会タントラ』第18分の編纂年代の下限についてさらなる限定を加えられるかも知れない。早急に明らかにされねばならない課題の一つであろう。

- 6) GS. XVIII-34, 35. cf. Toh 443, D. ca 150a1-2.
- 7) 原文は prakṛtiś cākṛter hetuḥ とあり、prakṛti=akṛter hetuḥ であることを述べているが、ここでの ākṛti の意味は筆者には充分理解できない。したがって、筆者の和訳は暫定的なものである。津田先生はそれを「外形の因」と訳されている。
- 8) GS. の第18分に対するナーローパの注釈書については未だ確認されていないが、しばしば、例えばツォンカパの Rim lnga gdan rdsogs, Toh 5314, Ña 2b5 などに引用されている。
- 9) *sGron gsal mchan*, H. nga2b6-3a3. なお、これと同文の記述が同著 *sBas don kun gsal* Ota 6157, Toh 5316; Peking ed. da 21a8ff. にもある。津田先生が前掲の論稿が引用されているのは後者である。
- 10) 「宝のような稀な人」とは、五種の弟子釈のうちで最も勝れた上根の者を指す。詳しくは、cf. 『密史論』 p. 286; 『真密研』 pp. 523-524, nt. 7.
- 11) ここで用いられる、因タントラなどの術語は、ともに brGya byin sdong po (\*Indranāla. Indrabhūti acc. to Cord.), *Dakinijālasaṃvaratantrārthaṭīkā*, Ota 2531, Toh 1659; Peking ed., ya 277a4-5 に用例があり、そこにおいて、\*Indranāla が義のタントラに対して、因タントラなどの三種に分類しているのはこの GS. に基づくのであると、津田先生は指摘されている。cf. 津田前掲論文 p. 57. なお、この \*Indranāla という人物について、筆者は寡聞にして知るところがないが、次節で扱う YATAAS. と同一の術語を用いて、密教聖典を四分法していることが注意される。cf. *op. cit.*, p. ya 277a6.
- 12) bsnyen bsgrub yan lag bzhi. sevāsādhana などの四部門から成る、GS に示される基本的な実践体系をいう。cf. 『密史論』 p. 238.
- 13) ここでの「心の本性」とは、ツォンカパの弟子の一人 mKhas grub rje によれば、「偶起の垢を伴う、本性清浄な心の本性」とあり、したがって、それは如来藏を指すことになる。なお、その典拠となる彼らの記述については未調査のまま。cf. *rGyud sde spyi nam*, F. D. Lessing & A. Wayman ed., p. 266.

- 14) 括弧内の補足は、前注①の NgRCM. および rje shes rab seng ge (?-1445), *sGron gsal rgya cher bshad pa* (=rGyud smad tñh), Toh 6868; sMad rgyud grwa tshang gi Chos spyod rgyas pa, Vol. 8, pub. by Byudmed Tantric College, Hunsur, Karnataka, 1982, ka 3a3-5 に拠る。松長先生は『密史論』において、本書を『ゲルツク派の複注』という名称でしばしば言及されているが、そのような呼称は必ずしも適切ではない。本書は、密教学堂としてギェトゥー学 堂とギェメー学 堂のうち、後者において伝統的に学ばれる書物であり『ギェメー学 堂の複注』とでも呼ばれるものなのである。

### 3. 密教聖典分類法

チベットの 新訳派では、密教聖典は、その内容の上から、次のような四種に分類されるのが通例となっている<sup>1)</sup>。

- 1) 所作タントラ (kriyātantra)
- 2) 行タントラ (caryāt-)
- 3) 瑜伽タントラ (yogat-)
- 4) 無上瑜伽タントラ (anuttarayogat-)

このうち、「無上瑜伽タントラ」は「大瑜伽タントラ」(mahāyogat-) と呼ばれる場合——例えば、プトゥン——もあるが、いまは術語上の相違のみに過ぎないと解しても大過ないであろう<sup>2)</sup>。

密教聖典をこのような四種に分類することの典拠は、『真言次第』(NgRCM.) の指摘に従うならば、母タントラのヘールカ族に分類される『ヴァジュラ・パンジャラ』の第13分の一節であり、Śraddhākaravarman の YATAAS. における用例がそれである<sup>3)</sup>。ただし、『ヴァジュラ・パンジャラ』のその一節には、密教聖典を四種に分けようとする意図は認められるものの、必ずしも、それらの名称が術語化されている訳ではない。したがって、前掲したような密教聖典四分法の直接の典拠は、現在のところ、YATAAS. に求めざるをえない<sup>4)</sup>。

インドでは、Śraddhākaravarman の密教聖典四分法以外にも、さまざまな分類法が行なわれていた。Śraddhākaravarman の同時代人に限っても、たとえば、Ratnākaraśānti (10世紀末から11世紀初頭) の『三乗の確立』(*Triyānavyavasthāna*) には、1) 所作タントラ、2) 行タントラ、3) 瑜伽タントラ、4) 大瑜伽タントラ (mahayogat-)、5) 無上瑜伽タントラという五分法があり、Atiśa (982-1054) の『菩提道燈論細疏』(*Bodhimārgapradīpapañjikā*)

における七分法がある<sup>5)</sup>。これらの分類法は、直接には YATAAS. に典拠が求められ、チベット新訳派において選択された前掲の四分法とどのような関係にあるのだろうか。

従来指摘されてはいたが、未だ考察されることのなかった、プトゥンによる、前掲の四分法以外の密教聖典分類法に対する論評には見るべきものがある<sup>6)</sup>。以下では、そのうち、前述したその五分法と七分法に対する彼の論評を紹介しておきたい。

**【五分法に対する論評】** (前文省略) 身振り・合図 (brda) と音声 (sgra) が深奥であり、世間 [の慣習] に抵触する、稀有なる手段を教示するので [無上瑜伽タントラは] 方便(父)タントラである大瑜伽タントラとは別に分けられたのであるが、[大瑜伽タントラと無上瑜伽タントラの] 両者には、方便・般若不二の、深奥な瑜伽が中心として教示されているので、[私の理解する第四のタントラ部である]大瑜伽タントラ一つにおさめたとしても背反はないのである。(rGyud sde spyi rnam rgyas pa, H. 46b4-5)

**【七分法に対する論評】** アティージャ (Jo bo rje) の『菩提道燈論細疏』に、『所作、行などのタントラ』というのは、所作タントラ、行タントラ、儀軌タントラ (\*kalpatantra)、両タントラ (\*ubhayatantra)、瑜伽タントラ、大瑜伽タントラ、無上瑜伽タントラである」と<sup>7)</sup>、タントラは七部であると説明されていることと [四分法と] 背反するのではないか、ということのような過失はない。「儀軌タントラと」[とあるのは]、\*Sarvakalpasamuccaya (未詳) などにおいて、剣 (ri lu) や眼薬 (mig sman) など [の八大成就<sup>8)</sup>] を達成するための深奥な作法 (cho ga, vidhi) を主に教示しているので別に分けられたのであるが、本質は所作タントラにおさまる。両タントラとしてお考えになられている『幻化網タントラ』<sup>9)</sup> と *Padma gar dbang* (未詳) なども、行タントラあるいは瑜伽タントラに適宜おさまるからである。(op. cit., H. 47b6-48a1)

1) cf. 松長有慶「チベット大蔵経の密教経軌類法の典拠について」『日本西藏学会々報』第10号1963。ただし、密教聖典四分法に対するチベットの学派間には若干の相違がある。詳しくは、cf. 『チベット密教』 pp. 85-92。なおそこで田中氏は、ゲルク派の『秘密集会タントラ』観に触れられ、それを「父タントラだけでなく、

無上瑜伽全体の根本タントラと考え」られていると述べられているが、そのような記述自身は多少誤解を招く恐れがある。ゲルグ派（の主流派）は「方便般若不二タントラ」という概念を認めず、無上瑜伽タントラであれば、それは必ず、父タントラか母タントラの何れかに属するのである。ゲルグ派による父タントラと母タントラとの内容規定については、mKhas grub rje, *brTag gnyis 'grel pa*, Toh 5483., H. ja 34b4-36a4 に好例が求められよう。

- 2) see 次注③。
- 3) NgRCM. H. 30a6-30b3. それぞれの典拠は、*Dākinivajrapañjaratantra*, Ota 11, Toh 419, D. nga 54b6; YATAAS. D. tsu 105b5 である。なお、この NgRCM. では、YATAAS. における「大瑜伽タントラ」が「無上瑜伽タントラ」と引用されている。恐らくそれは、ツォンカパによって、意識的に行なわれたものなのであり、そのことは、ツォンカパによれば、YATAAS. の「大瑜伽タントラ」理解とは、ツォンカパの理解する「無上瑜伽タントラ」と等しいことを示しているのであろう。『ヴェジュラ・パンジジャラ』については、cf. 島田茂樹「Vajrapañjara と Hevajra」『印佛研』Vol. 32, No. 1. 同氏によれば、*Māyājārasamvaratantra* から *Hevajatantra* への発展過程の間にこの *Vajrapañjaratantra* が想定される。
- 4) 【2】注記④に指摘した、\*Indranāla の *Dakinijālasamvaratantrārthāṭikā* の典書を調査したところ、本文献は、元々「決定訳語」以前、すなわち814年(山口瑞鳳説)以前の訳出であることが記載されていた。したがって、密教聖典四分法とは、インドにおいて、かなり早い時期に呈示されていたことになるが、直ちに、そのように認めても良いものであろうか、筆者には解らない。その著者およびその著作の内容なばについては、さらなる研究が必要である。
- 5) それぞれの出典などの詳しくは、cf. 『密史論』pp. 30-35.
- 6) *rGyud sde spyi nam rgyas pa*, H. 45b4-48a2.
- 7) cf. *Bodhimārgapradīpapañjikā*, Ota 5344, Toh 3948, D. khi 287a4-5; *Bodhipathapradīpa*, Ota 5343, Toh 3947, D. khi 240b6.
- 8) 何を八大成就ととするのかについては各種の説があり、詳しくは、cf. 真密研』p. 524-525, nt. 8. 剣と眼薬等のそれは、ここでも指摘されているように、未詳の *Sarvakalpasamuccaya* に典拠を有するのであろうが、『真密研』のその注記によれば、Abhayakaragupta の著作 (*Kurukullasādhana*) にも用例がある。
- 9) ここでの『幻化網タントラ』(*sGyu 'phrul dra ba*) とは *Māyājālamahātantararāja* (Ota 102, Toh 466) を指しているであろうことはほぼ間違いない。ただ、本聖典に対して「行タントラあるいは瑜伽タントラに適宜おさまる」というプトゥンの理解については注意が必要である。なぜ第なら、こんにちの学会では、『幻化網タントラ』は『秘密集会タントラ』へと移行する中間的な存在とされ、「初期無上瑜伽タントラ」として扱われるのが通例となっているからである。cf. 『密史論』pp. 240-244; 『密佛研』p. 283ff. さらに、本典籍に対するゲルグ派の理解については、cf.

#### 4. ダーラニー

ダーラニー (dhāraṇī) は、大乘經典において始めて術語化され、著しく発展した教理の一つである。そして、諸々の三昧と共に、大乘菩薩のそなえる徳性の一つとして列挙されるのが常である<sup>1)</sup>。たとえば、『十万頌般若』の序部には次のようにある<sup>2)</sup>。

無量、無数の菩薩大士もまた、ダーラニーを獲得し、三昧を獲得しており、(以下、省略)

大乘經典には、種々さまざまな名称をもったダーラニーが説かれ、その記述もさまざまである<sup>3)</sup>。それらをまとめて、大乘論典は、たとえば『大智度論』は、ダーラニーの機能を「聞いた教えのすべてを、憶念の力によって記憶し忘れさせないことと定義した上で、ダーラニーを「聞持陀羅尼」(dhāraṇadhāraṇī)、「分別知陀羅尼」(\*vibhajyajñānad-)、「入音声陀羅尼」(ghoṣapraveśad-)の三種に分類し<sup>4)</sup>、同じく『瑜伽師地論』は、それにマントラ(mantra)と同一視されるダーラニー<sup>5)</sup>である「呪陀羅尼」を付加して、「法陀羅尼」(dharmad-)「義陀羅尼」(arthad-)「呪陀羅尼」(mantrad-)「能得菩薩忍陀羅尼」(bodhisattvaksāntilābhāyadhāraṇī)の四種に分類したのである<sup>6)</sup>。

さて、インドに限らず、『瑜伽師地論』に述べられる四種ダーラニー説は、ダーラニー解釈の一つの基準として認識されていたようである。そのことは、この四種ダーラニー説が、多くの文献において継承されているなどからも知られよう<sup>7)</sup>。ただし、インドにおいて『瑜伽師地論』以後、ダーラニーに対してさらなる考察が行なわれることはなかったという訳ではない<sup>8)</sup>。我々はここで、その一つの好例として、若きツォンカバによっても注意されているところの『十万頌般若』に対する作者不明の註釈書『十万頌般若詳釈』(\*Śatasāharikāprajñāpāramitābṛhatṭīkā)における、四種のダーラニーについての勝れて明瞭な解説を加えることにしよう<sup>9)</sup>。恐らく、それは『二万五千頌般若』を道という関心から要約した註釈書『現觀莊嚴論』(Abhisamayālamkāra)に対する註釈文献間において弛むことなく行なわれたであろう、ダーラニーに対する考究の成果の一つとして位置付けられるだろうか<sup>10)</sup>。以下に、それを紹介する<sup>11)</sup>。

【ダーラニーの獲得】 そこで、ダーラニーとあるのも、諸々の教えの内容と語句を正確に憶持するのでダーラニーといい、要約すれば、憶念 (smṛti) と慧 (jñāna) をいうのである<sup>12)</sup>。個々に分類すれば、四種である。1) 菩薩[にとつての] 真実の忍容をえるための原因となるダーラニー、2) 呪ダーラニー、3) 法ダーラニーと 4) 義ダーラニーである。

このうち、1) 忍容を得るための原因となるダーラニーとは〔次のとおりである〕。すべての存在 (dharma) は元より不生にして、実体を欠いている (svabhāvasūnya) と [みずから] 悟解せしめるために [教説を] 修するとき、慧と憶念をもって、修しているところの [教説の] 内容と語句を忘失することなく悟解することにより、すべて [の存在] は本性として不生であると悟解することができ、そして、空 [の教説] に恐れなくなったことを「忍容を得ている」というのであり、そのような忍容を得るための原因である、三昧を修しているとき [の] 慧と憶念を、忍容を得るための原因であるダーラニーというのである。

2) 呪ダーラニーとは [次のとおりである]。菩薩達は、三昧が達成し、心について自在となった力と、過去の誓いと実践の力によって、生けるもの達の種々な障害を取り除くために、諸々の呪句 (mantrapada) を加持する。このように、三昧の力によって加持されたこれらの呪によっても、生けるもの達のあらゆる障害を排除しうるのであり、このような加持の力をそなえた呪を呪ダーラニーというのである。

3) 法ダーラニーとは [次のとおりである]。初地以上の (lit. 地を得た) 諸菩薩は、仏や菩薩に教えを聴聞するとき、以前には知らず、聞いたことのない、無量、無数の、多くの種類の法の語句を説明された通りに、慧によって理解し、そして憶念によって長期間忘れさせない (mi brjed par nus pa)。それを法ダーラニーというのである。

4) 義ダーラニーとは [次のとおりである]。説明された多く [の種類] の法の語句を、以上のように正確に把握したところの [その] 内容が、[十] 地、[六] 波羅蜜多、[三十七] 菩提分、[十] 力、[四] 無畏など、無量、無数の多くの種類の獲得されるべき成果を獲得しうる憶念と慧と相応していることを義ダーラニーというのである。

[以上述べた] このようなものを始めとする [種々な] ダーラニーを [菩薩が] そなえていることを「ダーラニーを獲得し」というのである。

- 1) cf. 平川彰「大乘仏教における陀羅尼の位置」、平川彰著作集3『初期大乘仏教の研究I』春秋社1989、pp. 337-356.
- 2) *Satasāhasrikāprajñāpāramitā*, Ota 730, Toh 8; D. ka 2a1ff. なお、本節で紹介する \**Satasāhasrikāprajñāpāramitābhyhattikā* の一節とは、この経文の「ダーラニーを獲得し」に対する註釈部分である。
- 3) 個々の事例については、平川前掲論文、氏家覚勝先生『陀羅尼思想の研究』東方出版1987および頼富本宏先生「陀羅尼の展開と機能」岩波講座・東洋思想『インド仏教Ⅲ』1989などをご覧いただきたい。氏家覚勝先生の著書については『佛教学セミナー47』に書評がある。
- 4) 『大智度論』巻5, Vol. 25, 96a5ff. tr. Lamotte, Tome I, p. 317ff; 梶山・赤松訳(『大乗佛典』中国・日本篇1『大智度論』、中央公論社1989) p. 82ff.
- 5) 大乘経典における、マントラ(呪)としてのダーラニーの用例および考察については、cf. 氏家前掲書 pp. 113ff.
- 6) *Bodhisattvabhūmi*, Wogihara ed., pp. 272ff.; 『瑜伽師地論』巻45, Vol. 30, 542c16ff.; 『菩薩地持経』巻8, Vol. 30, p. 934a3ff.; 『菩薩善戒経』巻7, Vol. 30, p. 996b-7ff; tib. Ota 5538, Toh 4037, D. wi 144a2ff. 本文献および関連文献の考察については、cf. 氏家前掲書 pp. 91ff. また、『大智度論』の三種のダーラニーとこの四種のダーラニーの関係については、cf. 平川前掲論文 p. 347.
- 7) cf. 頼富前掲論文 p. 331. そこでは、その実例として、空海の『般若心経秘鍵』などが指摘されている。
- 8) cf. 氏家前掲書 pp. 59ff. そこでは『撰大乘論』所説のダーラニーが考察されている。
- 9) \**Satasāhasrikāprajñāpāramitābhyhattikā* (= 'Bum gyi gnod 'joms), Ota 5205, Toh 3807, D. na 7a5-7b6. cf. *Āryasatasāhasrikāpañcaviṃśatisāhasrikāṣṭadasāhasrikāprajñāpāramitābhyhattikā* (= Yum gsum gnod 'joms), Ota 5206, Toh 3808, D. pha 8b4ff; Tsong kha pa, *gSer phreng*, Toh 5412, Ota 5412; 青海民族出版社本 pp. 412ff. その *gSer phreng* におけるダーラニーの解説では、'Bum gyi gnod 'joms と呼ばれる本書と Yum gsum gnod 'joms と呼ばれる『十万頌般若』と『二万五千頌般若』および『一万八千頌般若』のそれぞれに対して註釈する作者不明の註釈書および『大乘莊嚴経論』(*Mahāyānasūtrālamkāra*) XVIII-71, 73 が援用されている。
- 10) 『現観莊嚴論』におけるダーラニーの用例は I-46, 47 に見られる。
- 11) 前注⑨に指摘した \**Satasāhasrikāprajñāpāramitābhyhattikā*, D. na 7a5-7b6.
- 12) ここでは、ダーラニーとは「憶念」と「慧」のことである、と説明されている。このような定義の典拠は、もちろん『瑜伽師地論』に起因するが、恐らく、その直接の典拠となったのは、たとえば、Se ra rje btsun pa も引用するところの

Haribhadra の *Abhisamayālamkarālokā* の記述ではなかったかと予想したい。その引用は次の通りであるが、典拠を調査してみたところ、その引用箇所は未だ特定できていない。「ダーラニーの本性は憶念と慧との三昧であり、増上な憶念と慧をダーラニーというのである。」(gzungs kyi ngo bo dran pa dang shes rab kyi ting nge 'dzin te / dran pa dang shes rab khyad par can la gzungs zhes bya'o //) さらに、Se ra rje btsun pa はその引用につづいて、ダーラニーを次のように定義している。「正法を憶持し、普及させる正しい手段であり、原則として、相応する〔心・心所〕を伴った憶念と慧によって構成されているもの (dam chos 'dzin cig spel bar byed pa'i thabs rnam dag gang zhig / dran pa dang shes rab mtshungs ldan dang bcas pas rab tu phyed ba'i rigs su gnas pa, *Go sgrub man chad kyi spyi don*, Toh 6814(B); New Sera ed., *kha* 149a7)」。なお、定義の示す文章においてしばしば用いられる rigs su gnas pa の職能について補足しておく。それはさほど難しいことを述べている訳ではない。たとえば、人間の定義である、smra zhing don go ba'i rigs pa を例にすると。もし、人間を「会話し、意味内容を理解すること」(smra zhing don go ba) と定義するとすれば、たとえば、赤ちゃんは人間でないことになってしまう。このような過失を排除することが、rigs su gnas pa の職能なのである。そのような理解に基づいて、ここでは「原則として」という和訳を試みた。したがって、このダーラニーの定義における「原則として」とは、呪ダーラニー、厳密に言えば、Se ra rje btsun pa の理解する呪ダーラニーがラニーの定義から外れることを防ぐために補足されているのである。

## 5. 無相瑜伽とその成就について

翻訳には必ずその訳者の原文に対する解釈が反映されている。

『大日経』(VAB.) は漢訳(724年)および藏訳(九世紀初め)としてのみ現存する。そして、その漢訳と藏訳との間には、語順ならびに各品の配列に若干の変動があり、それについては既に指摘されている通りである<sup>1)</sup>。しかし、それとは性格を異にした、本文そのものに対する理解にも相違が存していることも指摘することができるようである。ここでは、その一例として、行タントラにおける道次第を考察することにおいても看過することのできない、「説本尊三昧品」(漢訳による名称)の一節を取り上げてみよう。まず問題となるところを藏訳(デルゲ版)に基づき以下に呈示する<sup>2)</sup>。

さて、秘密主よ、本尊の本体 (gzugs, rūpa) は三種である。すなわち文字 (yi ge, akṣara) と印契 (phyag rgya, mudrā) と身体 (gzugs, rūpa) である。(省

略) 本尊の身体もまた二種であり、浄らかなものと浄らかでないものである。そのうち、浄らかなものとは悟解を本性とするもの<sup>3)</sup>であり、あらゆる相 (nimitta) を脱したものである。浄らかでないものとは相を伴う身体であり、顕色と形色である。さて、二種の本尊の身体によって二種の果<sup>4)</sup>が達成される。相を伴うものにより相を伴ったものが [達成される]。無相によっては、相を伴う成就 (dngos grub, siddhi) もまた達成される。

相を伴うものによって、相を伴う成就が、

無相に住することによっては、相を伴った [成就] も達成しうる、と勝れた勝者達はお考えになられている。

だから、あらゆる場合にも、無相に努めよ。

漢訳では、太字で強調した部分が相違している。その強調部分を含む記述は次のようにある<sup>5)</sup>。

a) 有想故成就有相悉地。無想故随生無相悉地。

b) 仏説有想故衆欲成有相以住無想故獲無相悉地

この一節は『灯明の照明』(PU.) に引用されており、幸いにして、その梵文を用いることができる<sup>6)</sup>。同じくその部分の記述は次のようにある<sup>7)</sup>。

a) sanimittena sanimittāsiddhir upajāyate / animittenānimittāsiddhis /

b) [siddhiṃ sanimittesanimittam /]

animitte sthitvā vai sanimittam prasādayate /

さて、このように、この一節に関しては、蔵訳、漢訳、PU. に引用される梵文資料の三種が用いられるのであるが、前掲したように、それらはすべて異なった理解を示している。では、その三種の経文のうち、いずれが本来の経文を伝えているのであろうか。この種の問題について文献学的に答えることはさほど困難ではない。すなわち、『大日経』に対する Buddhaguhya (八世紀後半) の註釈を参照すれば、Buddhaguhya が前提とする経文が、PU. に引用されるそれと一致していることが知られ、その帰結として、PU. に引用される経文が経本来のものであったことが推定されるからである<sup>8)</sup>。

PU. に引用される経文が経本来のものであり、さらには、漢訳の原文および蔵訳のそれも、PU. に引用されるのと同じの記述であったと仮定すれば、

経文自身は、a)においては「無相の本尊を観想することによって、無相の成就が達成される」とし、b)では、「無相から有相の成就が」というような二種の見解が示されていたのであり、このようなある意味において原文の不統一に対して、漢訳者はb)を「無相から無相の成就が」と訳し、原文の不統一を正し、逆に蔵訳者はa)を「無相から有相の成就をも」と訳し、経文を統一させたのであると推定されるのである<sup>9)</sup>。

では、ここで筆者が問題にし得るところの蔵訳者、すなわち、九世紀はじめの Śilendrabodhi と dPal brtsegs は、なぜ、そのような統一を行なったのであろうか。このような統一は「無相瑜伽」をどのように理解するかに掛かっていることは明らかであるが、「無相瑜伽」に対する彼らの理解を知るための資料は存していない。ちなみに、ツォンカパ(1357-1419)は『真言次第』(NgRCM.)において、「無相瑜伽」を明瞭に説明している。恐らく、その蔵訳者は、もちろん大きな時代的隔りがあることを承知した上であるが、ツォンカパの示すところと同じ「無相瑜伽」理解に立って、そのような統一を行なったのではないかと考えたい。以下に、本節で問題にした一節に対するツォンカパの理解を示す記述を同書から引用しておく<sup>10)</sup>。

第一(瑜伽の分類)については、『大日経』に……(本文中引用した経文と一致するので、省略する)と述べられているように、相を伴う瑜伽と相を伴わない瑜伽との二種がある。相を伴う瑜伽とは空性の修習を欠いた、本尊の修習と念誦(bsgom bzlas)であり、相を伴わないものとは空性の修習を伴う本尊の修習と念誦をいうのであるが、空性のみの修習をいうのではない。もし、そうではない[すなわち、空性の修習のみをいう]とすれば、ただ空のみの瑜伽によって悟ると認めねばならないことになり<sup>11)</sup>、無相によって二種の成就をともに達成されると述べられている[ことと反する]からである。

- 1) 河口慧海「漢蔵両訳大毘盧遮那経の比較」『密教研究』1。
- 2) VAB. D. *tha* 189b7-190a4. cf. chin. Vol. 18, p. 44a6ff. comm. Buddhaguhya, *Vairocanābhisambodhitāntravṛtti*, Ota 3487, Toh 2663(未再治本) : Ota 3490, Toh 2663(再治本) ; D. *nyu* 253a7ff : D. *tu* 29a4ff. 『大日経疏』大正蔵第1796番, Vol. 39, p. 783a1ff. cit. in PU. p. 119, tib. Toh 1785, D. *ha* 98a2ff.
- 3) テキストには *mi rtog pa'i ngo bo* (\*avikalparūpam) とあるが、Buddhaguhya の註釈書その「未再治本」には *lhag par chud pa'i gzugs* (D.) とあり、

「再治本」には *rtags pa'i ngo bo* (D.) とあり、さらには PU. にも *adhigata-rūpam* とあることに従い、*rtags pa'i ngo bo* と改める。なお、その漢訳には「証淨身」とあり、この訂正を支持する。

- 4) テキストは *dgos pa* (\**prayojana*) あり、先の「再治本」にもそのようにある。ただし、「未再治本」には *don* (D.) とあり、PU. は *kārya-*, *bya ba* (D.) とある。それ程問題にすべき相違ではないが、訳はより理解し易い PU. 従う。漢訳は「二種事」と訳し、「未再治本」に一致している。
- 5) *chin.* Vol. 18, p. 44a21-22; 23-24. 『大日経疏』に言及される経文も、基本的には、漢訳の経本文の理解と同じである。④成就有想故有想。非想故非想。悉地随生。(B)有想有想欲成。若住非想則非想成就。Vol. 39, p. 783c13-14; p. 783c19.
- 6) 前注記②に指摘した PU. p. 119. *tib.* Toh. 1785, D. *ha* 98a2ff.
- 7) ここでは、Chakravarti 本でなく、『密史論』p. 181 に記載されているそれを用いる。括弧内は梵本に欠けており、それは適長先生による蔵訳からの還梵である。
- 8) たとえば、①に対する *Buddhaguhyā* の註釈は、蔵訳されたところの経文に対するものではなく、PU. 引用されるような研幹に対して行なわれたものである。それはその註釈内容からも知られるが、「未再治本」に引かれる経文が、“*mtshan ma med pa ni 'grub pa nye bar skye'o'*” (D.) とあり、PU. の引用と一致していることから明らかである。そして、⑥に対しては、PU. に引用されるところの経文、この場合は蔵訳も同じ、に対する註釈となっており、したがって、*Buddhaguhyā* は後述するような原文が有していた「不統一」をそのままに註釈していることになる。
- 9) なお、この部分に対して、松長先生は「漢訳とチベット訳の理解はまったく逆で」(『密史論』p. 181) と論評されており、同先生の御真意は、筆者には必ずしも定かではないが、蔵訳では、「無相によっては、相を伴う成就もまた達成される」とあるので、必ずしも、漢訳の理解を拒絶するものではなく、その意味では「まったく逆」とはいえないであろう。
- 10) *NgRCM.* H. 79a2-6.
- 11) テキストは *stong pa rkyang pa'i rnal 'byor gyis 'tshang rgya bar 'dod dgos te* とある。この部分に対する高田仁覚先生の訳は「空性単独の瑜伽によって成仏すると認めるべきで [あるから]」(『真密研』p. 371) とあり、その訳文から受ける印象は筆者の理解と相容れない。

[補遺] *Buddhaguhyā* の \**Vairocanābhisambodhitantravṛtti* には「未再治本」と「再治本」との二種がある。「未再治本」は、本節でもそのようであったように、*Buddhaguhyā* の註釈対象となった VAB. の経文を知る上で有益な資料ともなる。「未再治本」がどのように「再治」されたのかについては、「再治本」の奥書に詳しく誌されている。その記述は松長先生によっても和訳されているが、ここで再び和訳を試みる。

\**Vairocanābhisambodhitantravṛtti* として知られている本書は、[かつて、14世

紀初めに] 榮えあるナルタン寺 (dpal sNar thang gi gtsug lag khang) にて、チットの国 (bod kyi yul) で訳された、[当時] 入手できる限りの論書が蒐集されたとき、[未だ] 註釈の写本 [の状態] は芳しくなく、前後混乱し、ところどころ少々不完全であった。それに起因して、すべての「論書の翻訳部」において、[その] 芳しくないものが [そのまま] 引き継がれ、それに加えて、訳もよろしくなく、決定訳語によって確定されていない [もうひとつの写本] もあったので、二つの言語を話すことに通じられた方であるカワ・ペルツェク (ska ba dpal brtses) によって訳されていた [この] タントラ [の本文] の語句に準じて、[さらには] 決定訳語に一致するように校訂した本書は、ウー地方 (yul dbus) の大徳ジョンヌーペー (gZhon nu dpal) という者によって、榮えあるチェタン寺 (dpal rTse thang gtsug lag khang) にて、辛巳の年 (A.D. 1461) に著わされたのである。

## 6. Indrabhūti の年代

インド密教の巨匠の一人である Indrabhūti について、こんにちでは、その活動年代を九世紀とするのが通例となっている。それは羽田野伯猷先生の業績によるところが大きい<sup>1)</sup>。なお、羽田野先生もご指摘されているところであるが、Indrabhūti と呼ばれる人物に対して、それは史実として認めたいとされるが、大中小の三人をたてる系譜があり、九世紀という年代設定がもうけられる Indrabhūti とは、具体的には *Jñānasiddhi* および *Sahaja-siddhi* 等の著者としてのそれをいうのである<sup>2)</sup>。

羽田野先生による Indrabhūti の考察は、松長先生によってもまとめられているように<sup>3)</sup>、『秘密集会タントラ』(GS.) の編纂年代を Uḍḍiyāna の王とされる Indrabhūti との関連で考察し、七世紀から八世紀の初期ころまでには GS. が編纂されたという G. Tucci によって呈示された見解を批判するために、チベット資料に認められるいくつかの系譜<sup>4)</sup>に基づき、Indrabhūti をジュンチャーナパーダ流 (ye shes zhabs lugs) の GS. 解釈の継承者の一人 [に過ぎないこと] を確定したうえで、GS. の編纂には Indrabhūti が関与していないことを明らかにすることを主眼としたものであった。一方 GS. の編纂年代に関して、羽田野先生ご自身は、それを、その活躍年代が比較的明らかな Buddhaśrījñāna (ほぼ750—800年：羽田野) との関連において考察され、後分 (= 第18分) を含めた GS. が800年前後に成立しえていたと考えられてい

る<sup>5)</sup>。さらに、松長先生は *Buddhaśrijñāna* のある著作 (Toh 1856, 1855) に見いだされる GS. との三つの共通偈などを綿密に考察され、漢訳資料における伝承を踏まえられた上で、その編纂年代を「700 年中頃にその思想的萌芽をみせ、800 年頃にはすでに独立の聖典として成立していた、あるいは少なくとも聖典成立に十分な基盤を準備していたと推定される」と結論づけられたのである<sup>6)</sup>。

以上のような、比較的明らかな *Buddhaśrijñāna* の活動年代に基づく GS. の編纂年代、正しくはその下限年代に対しては、恐らく、現段階では異論はありえないであろう<sup>7)</sup>。ただここでは、問題提起として、*Buddhaśrijñāna* のある著作に「偉大なる *Lakṣmi*」との接触を示す記述があり、その「偉大なる *Lakṣmi*」が *Indrabhūti* と密接な関係が伺われる *Lakṣmīmkāra* と同定しうるならば、*Indrabhūti* と *Buddhaśrijñāna* とをほぼ同時代人として解釈しうる余地があるのではないか、ということ述べておきたい。

チベットの学僧ジャムヤン・シェーパ (*'Jam dbyangs bshad pa, 1648-1722*) は、ヴァジュラパイラヴァ (*Vajrabhairava*) を中心として、インド・チベットの密教史を扱ったその著作『ヴァジュラパイラヴァ法史』 (*'Jigs byed chos 'byung*) において、*Lilavajra* をも含めて、上記の三名とのこれら四名はほぼ同時代人ではないかとする見解を呈示している。もちろんのこと、ジャムヤン・シェーパとは十七世紀の人物であり、このような後代の学者の指摘をもって、八・九世紀のインドの状況を考察するのはあまり適切ではないかと考えられるかも知れない。ただし、その論拠として呈示されているのが、*Buddhaśrijñāna* 自身の著作『大口伝書』 (*DKTBMA*) であり、したがって、決して見過ごすことはできないだろう。そのような見解が示されるその記述を以下に呈示する<sup>8)</sup>。

*Lilavajra*<sup>9)</sup> と *Indrabhūti*<sup>10)</sup> と *Buddha(-śri)-jñāna* と比丘尼・栄えある娘 (*dpal mo=Lakṣmīmkāra*) とはほぼ同時代であるようだ。この規範師 (= *Lilavajra*) が、*Uḍḍiyāna* (*u rgyan*) に居られたとき、*Buddha(-śri)-jñāna* と出会い、年少の栄えある娘と出会ったと述べられているからである。すなわち、『大口伝書』に「次いで、功德の源泉である *Uḍḍiyāna* に赴き、[そこで] *'Jo sgegs rdo rje* というお名前の著名なその方に多

くを聴聞し」とあり<sup>11)</sup>、Lilavajra<sup>12)</sup> が「ここでは」'Jo sgeg rdo rje と訳され、「その方と」お会いになられた情況と、学習のあり方も「同書では」述べられているからであり、「さらに」『大口伝書』に「dz'a thig dza la (sic. 未詳) という方の第十六番めの娘 (未詳) 〔と〕偉大なる Lakṣmī を悦ばせて、八カ月の間、悉地をえたのである」<sup>13)</sup> と述べられているので、栄えある娘とお会いになられた情況が示されていると同時に、Indrabhūti と「も」お会いになられたのではないだろうか<sup>14)</sup>。〔また〕Khyung po (1086-1139) 自身が述べられた「Khyung po の伝記」(未詳) に「さらに、栄えある Lilavajra, padma zhabs (sic. 未詳)、小の Indrabhūti, dpal 'dzin (sic. 未詳)、\*Amoghavajra (sic. 未詳)、\*Vairocanarakṣita (sic. 未詳) より伝承した」と述べられているからである。〔なお〕同時代であるとしても、地域と諸条件により、系譜 (brgyud pa) に二・三〔異なったもの〕生じることは、こんにちでも事実として認められるので、先生の系列 (bla brgyud) が前後している限りは、おおまかな年代も同じではないと主張することはまったくの誤りである。

まず、「同時代であるとしても」以下の記述は、恐らくは、羽田野先生が用いられたようないくつかの系譜に Buddhaśrijñāna → Padmavarja → Indrabhūti などとあることを想定したものなのであろう。そして、その先生の系列に前後が生じているとしても、それは必ずしも彼らの生存年代に隔たりがあることを示しているのではないというジャムヤン・シェーパの主張は、われわれがよく行なうところの、系譜を拠り所とした諸論師の年代推定法に対する批判とも受け取ることができ、傾聴にあたいしよう。それはさておいて、ここで問題にすべきは、論拠とされる『大口伝書』の記述をジャムヤン・シェーパによって理解されているように解釈して良いものであるかどうかということである。特に「偉大なる Lakṣmī」(lak Shm'i chen mo) とある人物を、Indrabhūti と密接な関係が伺われる Lakṣmīmkāra すなわち、Indrabhūti の *Sahajasiddhi* に対する註釈書 *Sahajasiddhipaddhati* および *Advayasiddhi* の著者としてのそれと同一人物でありうるかどうかという問題である<sup>15)</sup>。はたして、Buddhaśrijñāna とこの Lakṣmīmkāra を結びつける根拠を文献学的に指摘しうるであろうか。明瞭な根拠のないまま、多く

のことを述べることはできない。いまその指摘のみに止め、すべてを将来の研究に委ねる<sup>16)</sup>。

補足として、Buddhaśrijñāna と GS. との関係について、改めて注意を喚起しておく。Buddhaśrijñāna の著作に “sang s rgyas kun gyi 'dus pa'i rgyud” などの GS. を指すと考えられる名称が援引されていることは既に周知の通りであるが<sup>17)</sup>、同じく『大口伝書』に “'dus pa'i rgyud chen 'grel bcas bco brgyad rab tu mnyan //” という記述があることも併せて指摘されるべきである。素直に続めば、この記述は、彼の生存時期には、既に註釈書を伴った、18分から成る、その第18分とはどのような形態のものであったのか未だ確定できないのが遺憾であるが、GS. が存在していたことを示しているのである。

- 1) 羽田野「Tantric Buddhism における人間存在」(『チベット・インド学集成』第3巻所収) pp. 57-60. このような年代設定の根拠となるのが、「アティージャの伝記」(Toh 7043)におけるジュンチャーナパーダ流の系譜(13代相承)などである。それを含めて、羽田野先生がそこで、史実を反映するものとして指摘された系譜には、Indrabhūti は Buddhaśrijñāna およびその弟子 Padmavarja より後であり、Kṛṣṇācārya より先の人物であることが誌されている。
- 2) *Jñānasidhi* については、cf. 高橋尚夫「*Jñānasidhi* 第15章——和訳——」『豊山教学大会紀要』第5号、1977；『梵佛研』pp. 348, 223；『密佛研』pp. 473, 283. *Sahasasiddhi* については、cf. 野口圭也「Indrabhūti の saha ja 説」『豊山教学大会紀要』第15号、1987. これらの著者である Indrabhūti の年代を考察する上で有力な、そして確実な手掛りとなるのが、その著作において述べられている思想の解析であり、援用される密教聖典などの調査である。後者の問題に関して、高橋氏が和訳された *Jñānasidhi* 第15章に『秘密集会タントラ』第18分が引用されていることが注意されよう。
- 3) 『密史論』p. 248.
- 4) 前注①で触れた、そのような系譜。
- 5) 羽田野「秘密集会タントラにおけるジュンチャーナパーダ流について」『チベット・インド学集成』第3巻所収) p. 48.
- 6) 『密史論』pp. 254-258. 『梵佛研』p. 229 も、羽田野先生と松長先生の見解に従っている。
- 7) cf. 【2】注記⑤。
- 8) 'jigs byed chos 'byung, bKra shis 'kyil ed., ca 73b3- 74a2.
- 9) テキストには l'a li ta とある。
- 10) テキストには indra bo dhi とある。

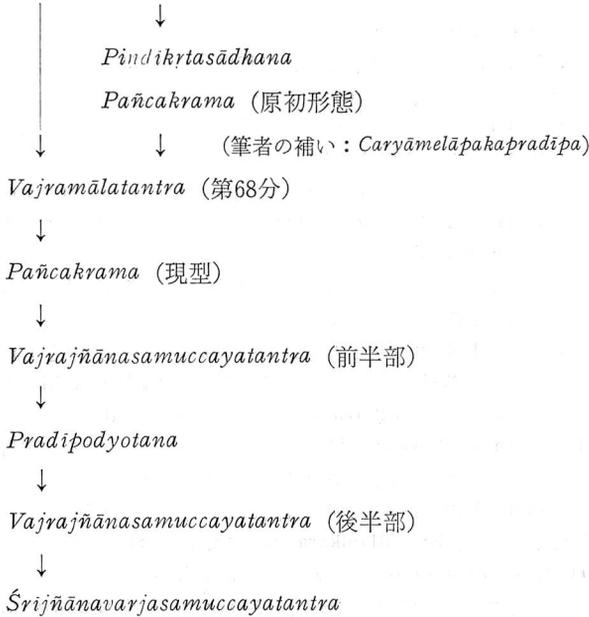
- 11) DKTBMA. D. di 2a 1-2. この記述は、注⑤にて指摘した羽田野論文 p. 40 などにも言及されている。
- 12) テキストには l'a li ta badzra とある。
- 13) DKTBMA. D. di 2a2. この記述も、注⑤にて指摘した羽田野論文 p. 40 に言及されている。ただし、なぜか、“Lakṣmī”については言及がない。
- 14) 著者 'Jam dbyangs bshad pa のこのような推定は、たとえば、この Lakṣmī を Indrabhūti の妹であるという伝承に拠っているのであろう。そのような伝承は、よく知られているものであり、Acharya Sempā Dorje, *The Biography of Eighty Sainis by Acharya Abhyadatta*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, 1979, pp. 151-153 などに誌されている。
- 15) *Sahajasiddhipaddhati* については、cf. 注⑤にて指摘した野口論文。 *Advaya-siddhi* については cf. 『密佛研』 pp. 471ff.
- 16) また、この「偉大なる Lakṣmī」なる人物が Uḍḍiyāna という地とともに言及されていることにも注意が必要である。なぜなら、Indrabhūti も Uḍḍiyāna と関連した人物であるからである。Uḍḍiyāna における Indrabhūti に言及する資料として、Śākyamitra の *Kosalālamkāra* という STTS. に対する註釈書における記述がある。その記述について、羽田野先生は、Uḍḍiyāna にも到った Buddhaśrījñāna が Indrabhūti について何ら言及していないという理由で、消極的な見解を取られているが、*Kosalālamkāra* の著者である Śākyamitra とは、*Āryabhadracaryāpranīdhānarājāṭīkā* (Ota 5514, Toh 4013) の著者である Śākyamitra と同一人物である可能性があり、その *Āryabhadracaryāpranīdhānarājāṭīkā* は824年編纂（山口瑞鳳説）の『デンカルマ目録』（芳村560）に記載され、STTS. の編纂年代等から、八世紀後半に活動したことが推定される人物なのである。したがって、*Kosalālamkāra* に言及される Uḍḍiyāna と関連する Indrabhūti とは Buddhaśrījñāna と同時代人でもありうるのである。Śākyamitra については、未だその考察に多くの課題を残すが、cf. 高田順仁「Śākyamitra の活動年代についての覚え書」『アルティ』Vol. 3, 1987.
- 17) cf. 注⑤の羽田野論文 p. 46.
- 18) DKTBMK. D. di 2a5.

## 7. 釈タントラとしての

### Vajrajñānasamucayatāntra の位置

松長先生は、『秘密集会タントラ』の釈タントラおよび聖者流の関連文献に対して、次のような順序を想定された<sup>1)</sup>。

*Vajramālatantra* (前67分)



このような順序は、もちろんのこと、きわめて文献学的な考察の賜物として呈示されたものである。その論証は『密史論』 pp. 288-312 を直接ご覧いただきたい。しかしながらここでは、*Vajrajñānasamuccayatantra* (VJS.) の前半部をもう少し上におく必要があるのではないかという見解をあえて呈示してみたい。筆者の根拠は単純である。*Caryāmelāpakaḥpradīpa* (CMP.) に、VJS. からの引用例が指摘しうるからである<sup>2)</sup>。

CMP. とは、松長先生のご指摘によれば、Śraddhākaravarman (10世紀末から11世紀前半) の *Varjaḥpaṭīkā* (Ota 2653, Toh 1788) とともに *Pañcakrama* (Ota 2667, Toh 1802 cf. 『梵仏研』 pp. 235 ff.) の原初形態に対して注釈したものである<sup>3)</sup>。そして CMP. によるその引用は「幻影を始めとする12種の例え」に関してであり、VJS. の前半部にその引用個所が求められる<sup>4)</sup>。したがって、VJS. の前半部は、*Pañcakrama* と CMP. との間に編纂されたことになる。

もし、VJS. の前半部を筆者の主張するように、*Pañcakrama* の著述直後

にまで引き上げるとすれば、VJS. の後半部とかなり時間的な隔たりをもうけなければならぬのではないかという疑問が呈されるかも知れないが、Pañcakrama に原初形態と現型とを分けるの必要性を感じない筆者にとっては差程に問題とすべき事項とはならない。

関連事項として補足しておくとするれば、CMP. おける VJS. の引用が、VJS. を GS. の積タントラと理解させるための根拠の一つとなるのである。少なくとも、ツォンカバは CMP. における VJS. の引用を知った上で、VJS. に対する註釈書において、そのように理解している<sup>5)</sup>。

[VJS. が GS. の] 積タントラであることは、CMP. と PU. に [そのように] 述べられている。

ここでは CMP. とともに、PU. も、VJS. が GS. の積タントラであることの根拠として指摘されているが、それは PU. における「七飾」に関する次のような記述を指示しているのであろう<sup>6)</sup>。

alamkārasya saptānām ekaikasya yathākramam /  
nirdeśām tu kariṣyāmi vyākhyātantrānusārataḥ /

なぜなら、「積タントラに準拠して」と言及される、「七飾」に関して述べるタントラとは、VJS. 以外に該当するものはないからである。

1) 『密史論』 p. 311.

2) CMP. D. *ngi* 87alff. ただし、この引用では、「VJS. という大瑜伽タントラ」とのみあり、GS. の「積タントラ」とされていないことには注意が必要であるかも知れない。

3) cf. 『密史論』 pp. 296–300.

松長博士は PK. に対して原初形態と現型との二つの階段を設けられるが、筆者はその必要性を認めない。なぜなら、CMP. がかりに PK. の注釈書であるとしても、「意味的な(達意的な)注釈書」であるので、CMP. の注釈としている個所が PK. の全体におよんでいないとしても、このことのみによって、CMP. の注釈対象もしくは CMP. が援用する PK. が現行の PK. と異なったものであったとは考えられないからである。もちろん、PK. ははじめから、ひとつのまとまりをもって著述されたものではなかった。現存しないが、Chag lo ts'a ba は PK. のそれぞれを個別な著作として翻訳したと伝えられている。詳しくは Tsong kha pa の Rim Inga gsal sgron, Toh. 5302, jo 24b3–4 を参考されたい。

4) VJS.D. ca 283a 5–7. 本文は CMP. の引用と少々異なるが、差程問題にすべき相違ではない。

- 5) *Tsong kha pa, dPal gsang ba 'dus pa'i bshad pa'i rgyud ye shes rdo rje kun las btus pa'i tikka*, Toh 5286, Ota 6198; H. ca 4a6.
- 6) PU. p. 2.
- 7) ただし、PU. は「七飾」のただ一つの典拠ともいべき VJS. について沈黙している。松長先生は、このような事実について、VJS. の前半部が PU. に「きわめて近時期に製作された」ため、PU. が「釈タントラとして使用するほどの権威を VJS. にもたせられなかったからであろう」と述べておられる。cf. 『密史論』 pp. 309-310. しかしながら、本文で示したように、VJS. は既に CMP. に引用されており、VJS. の前半部の編纂は PU. の直前であるとはいえない。そして、PU. が VJS. を引用しない理由も、松長先生ご自身も指摘されているように、VJS. の前半部における「七飾」に関する記述が不完全であったことに拠ると解釈すれば説明が見つからないだろうか。

(付記) 本稿を和文にて編集するにあたっては、真宗総合研究所研究補助員・高田順仁氏の協力を得た。

主要参考資料と略号

- CMP.: Āryadeva, *Caryāmēlāpakapradīpa*, Ota 2668, Toh 1803. cf. 『梵佛研』, p. 237.
- DKTBM.A.: Buddhāsrijñāna, *Dvikramatattvabhāvanā-nāma-mukhāgama*, Ota 2716, Toh 1853.
- GS.: *Guhyasamājatantra*, 松長有慶『秘密集会タントラ校訂梵本』東方出版 1987。cf. 『梵佛研』Ⅳ, pp. 277ff.
- rGyud sde spyi rnam*: mKhas grub dge legs dpal bzang po, *rGyud sde spyi'i rnam par bzhag pa rgyas par bshad pa*, Toh 5489, Ota 10234. (テキストと英訳) F. D. Lessing & A. Wayman, *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*, 2nd ed. Delhi, 1978 (1st ed. The Hague, 1968).
- rGyud sde spyi rnam rgyas pa*: Bu ston rin chen grub, *rGyud sde spyi'i rnam par gzhag pa rgyud sde rin po che'i mdzes rgyan zhes bya ba* (1339年著述), Toh 5196. his *Collected Works*, Vol. Part 15, lHa sa ed.
- sGron gsal mchan*: Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal, *rGyud thams cad kyi rgyal po dpal gsang ba 'dus pa'i rgya cher bshad pa sgron ma gsal ba'i tshig don ji bzhin 'byed pa'i mchan gyi yang 'grel*, Toh 5282, Ota 6166, Text in *rJe'i gsung 'bum*, lHa sa ed.
- '*Jigs byed chos 'byung*: 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje, *dPal rdo rje'i 'jigs byed kyi chos 'byung kham gsum las rnam par rgyal ba dngos grub gter mdzod ces bya ba* (1718年著述), CLCC 1097. his *Collected Works*, Vol. 5, bKra shis 'khyil ed.
- KA.: Ratnākaraśānti, *Kusumāñjali-guhyasamājanibandha-nama*, Ota 2714, Toh

1851.

NgRCM.: Tsong kha pa blo bzang grags pa'i dpal, *rGyal ba khyab bdag rdo rje 'chang chen po'i lam gyi rim pa gsang ba kun gyi gnad rnam par phye ba* (1406年著述)、Ota 6210, Toh 5281. Text in *rJe'i gsung 'bum, lHa sa ed.* (和訳) 高田仁覚『インド・チベット真言密教の研究』密教学術振興会 1978 (以下、『真密研』)。

PU.: Candrakīrti, *Pradīpodyotana*, Chakravartī C., *Guhyasamājatantrapradīpodyatanatīkaṣaṭkotivyākhyā*, Patna, 1984. cf. 『梵佛研』Ⅳ, p. 234.

STTS.: *Sarvatathāgatattvasaṃgraha*, 堀内寛仁『梵藏漢対照初会金剛頂經の研究梵文校訂篇』(I)・(下)、高野山大学密教文化研究所 1983、1974. cf. 『梵佛研』Ⅳ, pp. 187ff.

SU.: *Sekoddeśa*, Ota 3, Toh 361. cf. 『梵佛研』Ⅳ, p. 333.

VAB.: *Vairocanābhisambodhi*, Ota 126, Toh 494. chin. 大正藏第848番。cf. 『梵佛研』Ⅳ, pp. 179ff.

VJS.: *Vajrajñānasamuccaxatantra*, Ota 84, Toh 447.

VP.: Puṇḍarikā, *Vimaraṣabhā*, Ota 2064, Toh 845 (=1347) cf. 『梵佛研』Ⅳ, p. 338.

YATAAS.: Śraddhākaravarman, *Yogānuttaratāntrāvātārasaṃgrahanāma*, Ota 4536, Toh 3713.