

毘盧遮那仏の説法

氏 家 覺 勝

ただ今長崎先生より御紹介いただきましたなかにチベット仏教文化の調査が含まれておりましたが、本日えらばせていただいた「毘盧遮那仏の説法」の題もそれと関係しております。実は昨年（一九八三）、私どもはインドのヒマチャルプラデーシュ州のスピティ地区へ参りましたが、そのタボ寺という十一世紀のリンチェンサンポが創建したと伝えられる寺を訪れました際、本堂の大日堂内に金剛界立体尊マンダラの主尊に珍しい四面四体の毘盧遮那像がまつられてありました。立体尊というのは塑造の坐像であります。毘盧遮那を除く三十二体が堂内の目の上の壁に主尊の毘盧遮那をとり囲むように取りつけられています。これらの各尊で構成されているものは、疑いもなく金剛界成身会の三十七尊からなる標準的な金剛界曼荼羅です。（正確に言えば右の三十三尊は五仏、四波羅蜜菩薩、十六大菩薩、内供養菩薩、外供養菩薩、四摂菩薩のうちから四波羅蜜菩薩を除く。）三十三尊では四波羅蜜菩薩を欠くわけですが、あとでこれら四尊は金剛杵、宝、蓮華、羯磨杵の三昧耶形で各尊のうしろの壁面に描かれていることがわかりました（塚本隊員の報告）。四波羅蜜は『初会金剛頂経』にもいまだ三形（印）でしか表現されず、人格化されていません（堀

内寛仁『初会金剛頂経の研究』参照)。したがって、三十三尊プラス三形の四波羅蜜の構成は、きわめて伝統的な瑜伽部密教の金剛界曼荼羅であることがわかりました。

そこでそれでは、主尊の毘盧遮那仏が転法輪印(說法印)をむすんでいることの説明をどうつけるかという問題があります。瑜伽部密教の毘盧遮那は日本でもそうですが、智拳印(Bodhyagri-mudra)をとっています。有名なラダックのアルチ寺の金剛界曼荼羅の毘盧遮那尊がこの智拳印であることから、わが国に伝わった金剛界曼荼羅との同質性になわりにクローズアップされました。しかしラダックやネパールなどのチベット寺院には、金剛界五仏の天尊毘盧遮那は転法輪印をとるものが多く、これはのちの無上瑜伽部の密教の毘盧遮那であり、その印相は bodhyagri の覚勝印(智拳印)ではなく、bodhyagri の覚支印(転法輪印)であるとされています。この見解にしたがえば、タボ寺の毘盧遮那も無上瑜伽部の密教の毘盧遮那となり、三十三尊で構成する金剛界曼荼羅も瑜伽部密教の正規の曼荼羅とはいえなくなってしまう。

これについて帰国してからいろいろ調べましたところ、覚支印の典拠となっているアドヴァヤヴァジラの『パンチャーカーラ』などの bodhyangi は、写本ではすべて bodhyagri と読まれることがわかりました。またそのチベット訳はすべて byan chub mehog (bodhyagri) となっています。これにより、bodhyangi の覚支印は梵文校訂者の写誤による実在しない印であり、そこでこれをもとにした、転法輪印の毘盧遮那が無上瑜伽部の毘盧遮那であるという見解は訂正されるべきと考えます。

私見では、毘盧遮那の転法輪の典拠は『悪趣清浄軌』の天尊釈迦牟尼の転法輪印(dharmacakra-mudra)にあると考えます(この儀軌は『初会金剛頂経』の釈タントラであり、これにもとづく曼荼羅も金剛界曼荼羅とは密接な関係がある。詳細は第四回高野山大学チベット仏教文化調査団報告書の拙稿参照)。じじつ『悪趣清浄軌』の釈迦牟尼(転法輪印)を毘盧遮那と同一視する考えは、『ニシュパンナーガーヴァリー』にもはっきり示されていて、学者もそ

れに同調しています（B・バッタチャリア氏など）。

毘盧遮那の印相に少しこだわりすぎたかもしれませんが、毘盧遮那が転法輪印をとる、つまり釈迦牟尼と同一視されるということは、『華嚴経』や『金剛頂経』などの経軌に照らししても自明のことであります。じっさいの作例でも、毘盧遮那（盧舎那）仏は昔から転法輪印かまたはその変型をとっていることは、ジャワのポロブドゥールの毘盧遮那像や、わが国では東大寺、唐招提寺の盧舎那像に見られるとおりです。むしろ瑜伽部系密教の智拳印の毘盧遮那像こそ特殊な尊容であるといえそうです。經典（『真実撰経』）には、この印は「仏陀のさとりを与える印」と説明されている。つまり仏陀その人でいえば、菩提樹下でいままきにさとりを開かれたその境地を示す印といえます。ふつう仏陀の印といえば転法輪印とか、降魔成道の触地印とか、利他の施願印とか、無畏を与える施無畏印が一般的ですが、じつはこれらの印は金剛界五仏のうちの毘盧遮那を除く他の四仏、すなわち阿弥陀、阿闍、宝生、不空成就の印相です（阿弥陀仏は禅定印をとっていますが、説明では法輪印によって法輪を転ずという）。このことは、『金剛頂経』の毘盧遮那仏も歴史上の釈尊を指しているにほかならないことを意味しています。つまり五仏の毘盧遮那は智拳印によって正覚の始覚仏を指し、阿闍の触地印は仏陀の降魔成道を、阿弥陀の定印（＝転法輪印）は仏陀の説法を指します（他の二仏も同様に仏陀の施願および施無畏を指す）。したがって、転法輪印の毘盧遮那も智拳印の毘盧遮那も同じ釈尊の異なったそれぞれの姿を示しているわけです。智拳印の毘盧遮那だけをみると特異なようですが、毘盧遮那と他の四仏は一心同体で、各一でも、全体でも釈尊その人を指しているから、何も特別視する必要はないといえます。しょう。

このように、転法輪印の毘盧遮那が歴史的に古く、顕教仏としての盧舎那仏の時からむすばれていた印相であり、それが瑜伽部密教の智拳印の毘盧遮那に発展するのであるが、前者と後者とは利他の慈悲（説法）と自利の正覚の智慧の差異があります。そしてこの両者に、顕教の盧舎那仏と密教の毘盧遮那仏との性格がある程度反映しているよ

うにも思われます。

それは盧舎那仏の説法が報身仏の説法であるのたいして、密教の毘盧遮那仏は自受用法楽の自性身（法身）説法と考えられる点です。もとより法身説法は『大日経』（『大毘盧遮那成仏神変加持経』）とか『金剛頂経』（『真実撰経』）などの密教經典には明確に説かれていず、のちに弘法大師空海がこの理論を諸種の経論を典拠にして打ち出したものです。後述するとおり、この理論の背景には密教独自の成仏觀（即身成仏思想）が大きな役割を占めています。またこれに支えられていることによって、自受法楽のさとり智慧がただちに利他教化の慈悲の説法に転換することが可能です。したがって古い毘盧遮那仏の転法輪印は盧舎那仏（あるいは釈迦牟尼）の説法を受けつぐものであるが、それを後代の発展した密教の毘盧遮那仏の自受法楽の説法（Ⅱさとりを樂しむ智慧）と解することも可能です。同じ転法輪印が成仏觀の相違にもとづいて二様の解釈ができるわけですが、最初に言及したタボ寺の毘盧遮那像の転法輪印は、これを顯教仏釈迦牟尼の説法印の名残とも考えられるし（ここに古い要素をみる）、金剛界曼荼羅の主尊としての毘盧遮那であればさとり智慧の智拳印と等同の、自受法楽の説法と考えられます。

二

ここで密教の法身説法について少し考えてみたいと思います。主として空海の説にもとづいて話を進めます。（いまはふれませんが、インド密教にも同様の思想があることが論じられております。越智淳仁「法身説法について」『密教学研究』一七参照）。空海は『一教論』（『弁顯密一教論』）その他で、「法仏の談話」を密教といい、「広化の開説」を顯教というとして規定しています。しかし注意すべきことは、空海によれば、一般の顯教の經典にも「法身説法」は説かれているのであるが、顯教の祖師方は自分の都合のよいように解釈して、これを法身説法とは受けとらなかつたのであるとして、『入楞伽經』や『大智度論』の説などを例証にして自説をのべています。その詳細は別稿にゆずりた

いと思ひますが、「法身と色身」『密教学研究』一六参照)、空海が法身説法の根拠とする経文は、いずれもそのままでは法身説法を説いているとは見難いものです。

たとえば『入楞伽經』を例にあげると、『二教論』に引用されている経文は菩提流支訳卷二の「大慧、法仏説法者、^{レタルカ}離^ニ心相応^ニ体^ヲ故、^{レタルカ}内証^ニ聖行^ヲ境界^ヲ故、^{レタルカ}大慧、是名^ニ法仏説法^ノ之相^ト、^{レタルカ}大慧、^{レタルカ}応化^ノ仏所作、^{レタルカ}応^ノ説(中略)、^{レタルカ}復次^ニ大慧、^{レタルカ}法^ノ説法者、^{レタルカ}離^ニ攀緣^ヲ、^{レタルカ}離^ニ能觀^ノ所觀^ヲ故、^{レタルカ}離^ニ所作^ノ相量^ノ相^ヲ故、^{レタルカ}大慧、非^ニ諸^ノ(凡夫)声聞緣覺外道境界^ニ故」ですが、このうちの「法仏説法」は原文では法性仏(dharmata-buddha)とあります。つまり法性仏には化仏の教説(naimānika-buddhadēsana)のごとき教説は存在しない、法性仏は言葉も心もたえはてた仏陀の聖なる自内証の境界であるといっています。菩提流支は原文にはない「法仏説法」という訳語を使ったが、それは「法(性)仏は説法しない」という文脈でいわれていることは確かであるのに、空海は否定的な「法仏説法」をあえて肯定的によんだわけです。ここには秘密釈とでもいべき独自の解釈がなされているといえましよう。

同じことは、『大智度論』の教証にもあてはまると思ひます。『智度論』卷九に出る法性身と父母生身ですが、この法性身は十方虚空に満ちて無量無辺の色像端正にして、相好莊嚴せりとか、無量の光明、無量の音声あり、聴法の衆もまた虚空に満つとされている。さらには常に種々の身、種々の名号を出し、種々の生処に種々の方便をもつて衆生を度す、常に一切を度して須臾も息むときがない、かくのごときは法性身の仏なりといわれています。(これにたいしてよく十方の衆生を度し、もろもろの罪報を受くる者は、これ生身の仏なりなどといわれる。)

法性身は字義上は真如法性の理仏(法身)とみるべきでしょうが、相好をそなえ、名号を有し、常に一切の衆生を度すとされている以上、利他の応身仏とみななければならぬことは明らかです。したがって右の経文の「法性身の説法」は、そのままでは法身説法といひ難く、むしろ報仏ないし他受用仏の説法である、少なくともそれを含意した説法であるといえると思ひます。同じことは、さきの『智度論』卷九につづいて出る「また法身仏は常に光明を放ち、常

に説法したもう、云々」の文についてもあてはまります（空海はこの文も引用する）。法身が光明を放ち説法するばあいに、光明が眼にみえる光彩を放ち説法の音声をひびかせることができるのは、応化仏の対機説法にまつよりほかなく、そのことは『華嚴経』とか『楞伽経』などに明言されているとおりです。とくに『華嚴経』には、光明が「光明の門より妙音を出す」法音であることが強調されますが（『盧舎那仏品第二』）、その光明と法音は、教主の毘盧遮那が無相の法身にとどまらずに一切国土に応現し、群機に対応すること（色身説法）を意味しています。

『華嚴経』と『大日経』『金剛頂経』の諸経とが深いつながりがあることは、教主毘盧遮那の名前一つをとりあげても容易に推定されます。同時にまた、中国で形成発展した華嚴宗の教学にも、中国・日本の密教は大きな影響を受けている。いまその点を空海の法身説法の理論の背景にある仏身観について考えたいのですが、『二教論』に引用されている『大日経』の自性身説法の教証は、こうあります。

一時薄伽梵、如来が加持したまえる広大金剛法界宮に住したまう。一切の持金剛者、みな悉く集会せり。その金剛を名づけて、虚空無垢執金剛、ないし金剛手秘密主という。是の如きを上首として、十仏刹微塵数等の持金剛衆と俱なりき。および普賢菩薩、妙吉祥菩薩、ないし諸大菩薩に前後に圍繞せられて、法を演説したもう。いわゆる三時を越えたる如来の日、加持のゆえに身語意平等句の法門なり。

右の文では、自性身の教主つまり如来法身の説法が如来の自眷属である持金剛者たちになされるから、唯仏与仏の相問、すなわち法身説法と見なされる。しかしこれには種々の意見があり、証真の『天台真言同異章』では、この自眷属にたいする説法は、能所や所作などがみられるから、これをもってたとえば先の『楞伽経』のいう、心を離れ、能所観を離れ、所作を離れた法仏説法とすることはできないといっています（取意）。他には安然（八四一—？）が『真言宗教時義』のなかで、『大日経』の胎藏世界と華嚴宗の蓮華藏世界とは同じであるといっています。

これにたいして東寺の杲宝（一三〇六一—六二）は、『楞伽経』や『智度論』を引証した空海の真意は、言説説法の事

を成ぜんがためであると反論します。それによると、先述の『楞伽經』卷二の三身説法の引文は、法身仏が機にたいして説法し、色の経巻に載すことであるという。かれは、自宗の意は不二をもつて宗とするから、そこに建立する能化所化の儀式はすべて能所を絶する上での密号の能所である、不二に即した二であるから、たとえ能所を絶するといつてもかえって能所の相あり、また二即不二であるから、能所の相ありといつても二相あることはない。このように功德甚深微細にして、分別の情量のおよばざるところである。このようにみると、どうして両部大經の能化所化相待の説法を法身所説でないといえようかとのべて、証真の説をしりぞけるわけです（『真言宗全書』二一〇）。

杲宝の不二説、つまり能所を絶した上での密号の能所相對の説法が法身説法であるとの解釈は、理にかなっていると思います。私は一つの理解として、「法身説法」の理論の背景に華嚴の毘盧遮那十身仏（行境の十仏）が考えられていると推定したい。華嚴の別教一乗の教主は、衆生世間・国土世間・智正覺世間の三世間に融じ、依正染淨相融相即して、森羅万象みなことごとく仏身ならざるはなし、とされています（『華嚴五教章』）。またこのような十身の毘盧遮那は、法身にあらず、報化にもあらずとされますが、三世間十種法身に融じているのであるから、たとい人格身の化身とみるとも三乗で区別される三身説の化身とは同一でない、といわれます（擬然『五教章通路記』卷二）。

これにたいする空海自身の考えですが、十住心の教判では華嚴の住心を第九住心とし、ここでは、「華嚴所説の三世間の仏はこれなすわち種因海の仏なり、故に性徳海の仏を撰することを得ざるなり。」といっています。これはもとより『五教章』の、解境の十仏の自境界である性海果分を不可説とし、普賢の境界である縁起因分を可説とする立場を、果分可説の密教の第十住心より低くみているわけでありませう。しかし『二教論』では、三種世間を撰する毘盧遮那仏を、『釈摩訶衍論』卷一〇の「盧遮那仏は三世間を撰すといえども、しかも撰と不撰との故に、この故に過なし」にもとづいて、円円海徳の諸仏すなわち自性法身なりとし、これを秘密藏と名づけ、また金剛頂大教主と名づく、等覺十地等も見聞すること能わず、故に秘密の号を得、などといっています。また同じ『二教論』の中のさきの大日

經文の直前に、不空訳の『金剛頂瑜祇經』（『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經』）のつぎの文を法身説法の教証として引用します。

一時薄伽梵金剛界遍照如来、五智所成の四種法身をもつて、（中略）金剛乘を演べたまう。唯一の金剛よく煩惱を断ず。この甚深秘密心地、普賢自性、常住法身をもつてもろもろの菩薩を撰す。ただこの仏利はことごとく金剛自性清浄をもつて成ずる所の密嚴華嚴なり。もろもろの大悲行願円滞するをもつて有情の福智の資糧の成就するところなり。五智の光照常に三世に住して暫くも息むことあることなき平等の智身なり。

ここでは世尊遍照如来が五智所成の四種法身をもつて金剛乘を演べる、とありますから、法身大日如来が自性、受用、変化、等流の四種身全体を撰するものと考えられています。ということは、法身説法とは、常住法身の自内証が化他の妙用をおこして一切仏利に説法を行ずるということであり、如来の大悲行願が円満し、かつは有情の福智資糧が成就した仏凡一体の世界が密嚴華嚴（の浄土）とされているということです。この密嚴浄土を融三世間の蓮華藏世界と同じとみたのは安然ですが、注意したいことは、右の『瑜祇經』の引文の最後の割注で、空海自身、如来の三密三身が一切におよんで休むことがないということの意味は、「五大所成の三密の智印はその数無量であり、身および心智三種世間に遍満遍満し、仏事を動作して刹那も休まないこと」と説明しています。これによるかぎり、「三種世間円融盧舎那仏」と密教の法身毘盧遮那如来とは、非常に近いものとなっております。

三

法身説法の背景についていろいろみてきたわけですが、問題は果海の説不をめぐって、顕教の一般経論では説きえないとする果海を、密教では説きえるとする点にあります。空海は、「応化の開説を名づけて顕教という。ことば略にして機に逗えり。法仏の談話これを密藏という。ことば秘奥にして実説なり」（『二教論』）といっています。し

かし上述のとおり、唯仏与仏の法仏の談話は密号の能所を有しているわけですから、『瑜祇経』にあるように、法身毘盧遮那仏はじつは四種法身の全体を撰した仏身である。これにより私は、「応化の開説を顕教という」の裏にある意味は、応化の開説では仏の自内証を示しえないとする顕教的立場を突破すること、そこに秘密根に約した真実相説法が内示されているとみます。密教の立場からすれば、曼荼羅海会の諸尊、ひいては森羅万象のごとくが大日如来の法爾の色声にほかなりません。そこで法身大日の仏徳は、「念ずれば四種法身、開けば五種法身、ないし三七尊」となって、おのおのに種三尊（種子〓法、三昧耶、形像〓大の曼荼羅、これに羯磨曼荼羅を合せて四種曼荼羅という）を帯びるわけです。

けっきょく私は、法身説法では、大乘一般でいう、法身の境が無境無説であるとは考えられていなかったように思えます。『二教論』に『楞伽経』や『智度論』の教証を採用した意図は、空海の密教眼によれば、顕教経典の「応化の開説」は「法身説法」にほかならないことの証明であったと考えます。つまり、応化の開説も法爾真実の色声であり、真言であるということ。この立場に立たないかぎり、真実の色声も分別虚妄の形声に変じてしまいますから、法身の境は無境無説、と否定しなければなりません。このような真言の二而不二の立場は、「この阿字等はすなわち法身如来の一一の名字密号なり。ないし天龍鬼等もまたこの名を具せり。名の根本は法身を根源となす。彼より流出して稍く転じて世流布の言となるのみ。もし実義を知るをばすなわち真言（〓不空）と名づけ、根源を知らざるをば妄語（〓空）と名づく」（『声字実相義』）といわれる文にもよく表われています。

法身説法を論じて法爾の真言にいきついたわけですが、このような思想の背景には『華嚴経』や華嚴教学の仏陀観の展開を考慮すべき面があります。この方面には多くの先人の業績がありますが、その一部を参照しますと、法蔵の『五教章』では、十仏の自境界である毘盧遮那の性海果分は不可説義であり、これにたいして縁起因分の普賢の境界は可説であるとしつつ、しかも因分と果分とは、波と水のごとく無二であるという。したがってここでは、果分は不

可説であるといながら、波水（因分と果分）のごとく無二であるという点から、不可説である果分の様相を見せしめようとしている、といわれる（玉城康四郎「華嚴経における仏陀観」講座大乘仏教三所収参照）。さらに同書では他にも一乗別教の仏の果海が「不可説不可説」とされつつ、しかもその境地は「無尽性海、隨縁所成」といわれ、また「円明無尽果海」ともいわれている。これも不可説なる無意識域のなかにおのずから方向づけられているところの、意識域への傾きの形相がほの見えている、といわれます（同上玉城説）。

このような法蔵における、果海の無意識域が意識域の言語表現となつて発現するという思想は、因分と果分とをたなく一即一切・一切即一の法界縁起説に裏づけられていることは明らかです。このことは同じく法蔵の、『華嚴経探玄記』の仏陀観についてみるといっそうはつきりする。すなわち『探玄記』では、『五教章』において「円融自在、一即一切」といわれながらも因陀羅網境界（重重無尽の縁起）としては不可説であるとされていた十仏の自境界が、「一切因陀羅網の無辺の世界に遍じて念念の中にみな、初初に成仏して主伴を具足し、三世間を尽くす」云々と無尽縁起として論じられている（同上）。

さらに十仏の自境界が一切因陀羅網無辺世界に遍ずるということは、華嚴経の教えが如来の本願力によつて衆生の機に應じて顕現することであることが、『探玄記』巻一の「明教起所由二」（十門分別の第二）中に説明されていますが、法蔵は如来の願力や衆生の機根に先立って如来の転法輪が法爾常恒になされるところとして、「法爾」の説法を如来および教法出現の第一条件としていることが注意されます（同上参照）。

初法爾故者、一切諸仏法爾、皆於無尽世界、常転如此無尽法輪、如大王路、法爾常規、無停無息、尽窮未来際。

ここにおいて法蔵の一即一切、一切即一の法界縁起観は毘盧遮那仏の常転法輪、つまり「法爾の説法」を根拠にしていることが理解されます。杜順—智儼—法蔵と次第した中国華嚴宗の教学が、この三人の著作を援用して自らの思

想体系を確立した空海にも反映していることは喋喋するまでもないことです。上述の法爾の真言と法藏の右の法爾の説法とは深い関係が認められますし、同時に空海の六大縁起説は華嚴の法界縁起説がモデルになっています。そのことは、たとえば、『即身成仏義』に、六大(能生)がよく一切の仏および一切衆生器界等の四種法身と三種世間(所生)とを造す、とあり、さらにこのような六大法界体性所成の身は、無障無礙にして互相に渉入相応し、常住不變にして同じく實際に住す、などと説明される点にも窺われます。

四

そこで、それでは『華嚴經』自体には、ヴィルシヤナ仏の説法がどのように説かれているかということと、それが法爾の真言へと発展するに際して、説法ないしそれを聞く側にどのような質的変遷があったかを考えてみたいと思います。初めにヴィルシヤナ (valroana / vi. ruc 輝やく) すなわち光明の性格が何を意味するかということですが、先述のとおり、「盧舎那仏品第二」に「光明の門より妙音を出す」とありますから、光明とは説法であるとみてよく、光明の普遍性は、そのまま説法の普遍性を意味する。つまりそれは、毘盧遮那仏の智光ないし身光が、歴史上の釈尊の成道および転法輪を超歴史的な法爾の事蹟とするものであると考えます。

毘盧遮那仏は十方のすべての世界において、正覚を成じ、法輪を転ずるといわれますが、同時に仏陀ヴィルシヤナの加護力または本願力のしからしむところ、それにもとづいて普賢菩薩の行願ないし説法が諸国土に生ずる(「盧舎那仏品第二」)ともいわれています。『華嚴經』では教主のヴィルシヤナ仏は直接説法せず、三昧に入って光明を放ち、神変を行ずるわけですが、その光明に現わし出された普賢菩薩などによって法門がじっさいに説かれるということで、これらの教説によって、ヴィルシヤナの光明が時空を越えた仏陀の慈悲・誓願の普遍性を意味するとともに、それを基底とした諸仏・諸菩薩の教説や活動の真実性が示されています。こうして普賢菩薩を初めとする諸菩薩の説法

は、そのまま仏陀ヴィルシャナの転法輪の延長であるとの見方が可能となります。

私は、諸仏であれ菩薩であれ、その対機説法はヴィルシャナ仏の光明に包摂されていることから、それを聴聞する能力は、仏陀の普通の願いに呼応する総持の陀羅尼 (Gāhārī) でなければならぬと考えております。じじつ經典には光明と陀羅尼の関係を暗示する記述が多くみられます。それは、光明が前述のとおり説法の法音と切り離せないわけですから、光明にふれたとたんに無尽蔵の陀羅尼をえて一切の仏法を能持するとか (『賢首菩薩品第八』)、同様に百千の陀羅尼三昧をかくとくして十方無量の諸仏をみるとかいわれます (『ガンダヴューハ』鈴木本二六六頁)。

光明とはより本質的には、時限をこえた諸仏 (現在多仏) の顕現を象徴するものと思われれます。それは釈尊が般涅槃されて幾世久しい無仏の世に、待望されて出現した仏陀の一人が阿弥陀仏であったという事実からでも推察されます。同じことは、ヴィルシャナ仏の出現においても考えられます。『ガンダヴューハ』には、ヴィルシャナ仏を讃嘆する菩薩の言葉のなかに、「はげしくも恐しい三悪道において、幾千万劫の苦しみを経験する方がまだよい。しかしあらゆる障碍をなくす師をみないことは耐えられない」とか、「あらゆる世間でどれほど種々の不幸に遭遇するとしても、そこで長く住む方が諸仏の法音を聞かぬよりましだ」などと説かれている (同上三三頁) のは、それを示しています。

光明が十方の諸仏 (毘盧遮那はそれら諸仏を合した普遍的・限定的一仏) の出現であるとする、その十方の諸仏に値見して説法・授記をさずかることが同時に要請されているわけです。そこで歴史をこえて現在に応現する仏陀を思惟する三昧 (samādhi) とか三昧中にまみえた仏陀の教えを記憶して忘れない陀羅尼の聴聞能力が重視されるようになります。こうして、現在仏が説かれはじめる最初の大乗經典から三昧や陀羅尼が登場して、以後大乗經典でこれを説かぬものはないほど多種多様の陀羅尼、三昧の教説がみられることは、周知のとおりです。

ところで『ガンダヴューハ』の解脱長者の箇所では、念仏の般舟三昧 (仏がまのあたりにお立ちになるのを拝する

三昧)に相当する言葉が、「一切の仏と法とがまのあたりに……」となっています(同上八三頁)。これは前述の光明の諸仏に値遇することが、同時に授記などの教法に接することであることを示しているといえます。つまり見仏と聞法とは区別できない不可分の事項です。

こうして、光明Ⅱ説法と陀羅尼との関係も必然的であることが理解できると思います。陀羅尼は一切の教法を記憶して忘れしめない能力をいいますが、記憶力は雄弁の説法を可能にするところから、弁才(Paribhāṣā)の性格を合わせもっています。この二面性によって、陀羅尼は自利利他を行ずる菩薩のすぐれた資質・能力の一つになるわけです。しかしすぐれた菩薩の能力ということであれば、それをそなえた者にもみ仏陀の教法が聴取可能となる。それでは光明に裏づけられた仏の説法の普遍性が損われてしまいます。

十方遍滿仏としてのヴィルシャナ仏の智慧の光明があらゆる世界に及ぶところ、一切衆生に仏性ありとの如来蔵思想が生まれたとされます。この思想と陀羅尼とをくらべると、前者が無差別平等の究竟一乘思想の徹底化といえる面をもっていますが、後者は小乗仏教にたいして大乘仏教の優位性を主張する三乘思想にもとづく面を否定しえないと思います。しかし憶持不忘の陀羅尼も、大乘仏教の時代から真言(Mantṛa 神呪)と分かちがたい関係がありますし、密教経典では真言陀羅尼として、両者は結びついています。そうなると陀羅尼は、法爾本覚の如来口密の真言と解さざるをえません。

田村芳郎博士によりますと、「本覚」は如来蔵と同じ内在原理と考えられるが、如来蔵が本質界そのものの原理として設定されたのたいして、それを本質界と現象界の関係づけの上に盛りなおし、表現しなおしたものである。それゆえに、覚という語を用いたと思われる、といわれます(『本覚法門と心』仏教学9・10号)。ここで本覚という語が、本覚・不覚・始覚の三位一体で説かれているように、両界の関係づけに適しているとも指適されています。これと関連するかどうかはにわかに決定できませんが、法蔵の『探玄記』卷一四に、如来蔵と陀羅尼が同置して説かれて

いる用例がみられます。

如来蔵者法陀羅尼、謂所知真如蘊、積恒沙如来功德、名如来蔵総持法也。

ここでは如来蔵が教法の所知真如、つまり恒沙の如来功德を積集するという意味で、法陀羅尼と同視されています。如来の功德を積むとされるかぎり、本質界そのものの原理とはいえない、「始覚」の行的性格が表われています。ということとは、このばあいの如来蔵は本覚の覚に近づけられているという面と、同様のことが陀羅尼についてもいえる面をもっています。

このような如来蔵・陀羅尼説が、空海の密教にどのような影響をもたらしたかは詳らかではありません。けれども空海の本覚門の思想に決定的な役割をはたした『釈摩訶衍論』卷二には、十種如来蔵の第一に、一切の如来蔵を撰ずるといふ大総持如来蔵が説かれていて、そこで「仏文殊に告げて言く、如来蔵あり名けて大宝無尽殊勝円満陀羅尼と曰う。尽く諸蔵を撰して通ぜざる所もなく当らざる所なく、円満円満平等平等なり、一切所有の諸の如来蔵は、此れを以て根本と為るに非ざること有ることなし、云々」という経説（『諸仏無尽契経』）が引証されている。これは契経説からみて、如来蔵が仏の諸功德を含むあらゆる法蔵を撰しつくす「法陀羅尼」のごときものとされていることは明らかです。

むすびにかえて

以上「毘盧遮那仏の説法」と題して、とりとめもなく思いつきをのべてきましたが、最初のタボ寺の転法輪印の毘盧遮那像では、それが釈迦牟尼ないし盧舎那仏と団体同精神の像であることを確認し、ついで密教の法身説法のもとでは、法身が「説法する法身」「人格的法身」の性格をもつのは、それが理仏のものではなくして三身または四種法身を撰したものと考えなくてはならないことを論じました。そこで法身毘盧遮那仏の説法とは、超歴史的でありかつ同時に現実的な事実の両面を含むこととなります。歴史を越えた普遍性は、『華嚴経』のヴィルシヤナ仏の光明Ⅱ説

法において証明されると思います。その普遍的な説法を把握する能力が陀羅尼であると考えたいのですが、それが一部のすぐれた者（菩薩）にかぎられるとすれば、ヴィルシヤナ光明仏の本来の精神にもとることになりましょう。

そこで十方遍滿仏としてのヴィルシヤナの智慧ないし慈悲のおよぶところ、一切の衆生はその仏智を体してさとりをえるという如来藏思想が発展して、本覚門の思想となり、それにもとづいて、仏凡一体の密教の即身成仏道の体系が成立した。最後に、その過程で陀羅尼は華嚴宗の系統では如来藏とも結びついていたがゆえに、菩薩にのみ与えられたすぐれた能力という性格が払拭され、その影響を受けた真言密教において如来真実の法爾の真言として再生する、ということのべてみたかったわけであります。しかしこの点については、なお論述不十分でありましたことを反省しております。今後の課題とさせていただきますので、いろいろ御教示たまわれますよう、よろしくお願いたします。

（本稿は昭和五九年十二月六日尋源講堂で行われた大谷大学仏教学会公開講演会の要旨である。）