

# 密教の特質

松 長 有 慶

独立の組織をもった密教の教団が、インド佛教の中で形成されていたという証拠はない。従来、密教を、部派佛教、大乘佛教に対して特異な存在として、インド佛教の中で別個に位置づける方式が一般化していた。外国の学者は、密教のことを、タントラ佛教 (tantric buddhism) とか、金剛乘 (vajrayāna) と呼ぶ。タントラ佛教とは、一般の佛教に對してタントリズムの要素をもつ特殊な佛教の形態をいい、金剛乘とは小乘 (hīnayāna) と大乘 (mahāyāna) に對して第三の乗を意味する言葉である。<sup>①</sup>ところが最近の研究では、密教を教団組織でも、思想的にも、大乘佛教と分離した存在とは考えず、大乘佛教の一部として取り扱う傾向が定着した。<sup>②</sup>密教を奉ずる特殊な教団と教判論をもったチベットないし日本における顕密対弁の意識を特殊な教団組織をもたぬインド密教の領域に適用する不合理が認識されはじめたからである。

このように大乘佛教と密教との連続性、同質性に焦点が置かれると、こんどは逆に一般佛教に対する密教の特質を把握することが、困難になってくる。従来、密教の特質とされてきた神秘主義的、呪術的、儀礼的、外教的、神話的な傾向などがインドの大乘佛教の中に、多少にかかわらずみいだされる。また密教の經典、儀軌にあらわれる思想が、大乘佛教のそれらの継承であって、そこには密教独自の思想が稀薄である。こういった最近のインド佛教史研究の中

にあって、それでは密教の特質は一体なにかが改めて問いなさねばならないであろう。

密教の特質の探求という問題は、いまに始まったことではない。弘法大師・空海（七七四―八三五）の『弁頭密二教論』、ツォンカバ（Tsong kha pa 一三五七―一四一九）の『真言道次第』(Zasshi)などには、顕教つまり密教以外の佛教全般に対して、密教の特色が提示されている。しかしこれらにおける密教の定義づけを、現在われわれがそのまま利用することはできない。いずれも地域的、時代的な制約があるため、現在そのまま依用するには問題がある。日本とかチベットにおける伝統的な顕密対弁思想を考慮に入れつつ、インド、中国、チベット、日本などの密教に通ずる特質について考えてみたいと思う。ただし現在、密教という場合、秘教的 (esoteric) な宗教全般を指すことも少なくないが、ここでは一応、佛教の中における密教にかぎることにする。

密教の特質として、つぎに五つの点を指摘したいと思う。ただしこれらの五つの特色は一般の佛教にはなく、密教にのみ特有のものというわけではない。この点、空海の『弁頭密二教論』の中に提示された密教の特色が、いずれも顕教にみいだせないものばかりであるのと同等ではないわけである。真言宗という一宗の思想的な独立のための教判の書にあっては、顕密対弁の思想が表面化するの<sup>は</sup>当然のことである。一方、ここでは佛教の中において、密教はどのような特質をもつかを中心<sup>に</sup>考えをすすめるため、佛教ないしは東洋思想との同質面についても少なからず関連をもつことになろう。したがって、つぎにあげる五つの密教の特質は、いずれも密教特有のものではなく、これら五つの特質をすべて具えているという点において、密教は佛教の中で特色をもつという意味に理解していただければ幸である。

## 一 宗教体験との直結

密教の特質として、まず第一にあげるべきは、宗教体験と直接かかわりをもつという点である。瑜伽(yoga)の行を

通して、大宇宙(macrocosm)としての絶対的な存在と、小宇宙(microcosm)としての人間的な存在との本質的な同一性を確認するところから、密教は出発する。

大宇宙、絶対者を梵・ブラフマン(Brahman)となづけ、小宇宙、自己である我・アトマンとの不二を説くウパニシヤッドの世界観は、古代インド宗教に共通する基盤となっている。原始佛教において、宇宙の創造者としての梵天(ブラフマー・Brahmā)とか、実体としての我は否定された。とはいえ真理をあらわす法(dharma)がそのまま存在(dhātva)を示すまで拡大解釈されたように、初期佛教においても現象と実在の同一性をその世界観の根底にもつていたことは認められよう。

大乘佛教、とくに如来蔵系統の思想においては、永遠にして不変なる実在の世界、究極の真理は、現象界に遍在するとともに、みずからに内在すると説く。絶対的な存在はわれわれの認識作用とか、言語表現を超えたものであるから、言葉とか文字でいいあらわすことは、本来的に不可能である。ただ大乘佛教では、それを便宜的に、如とか真如法性、あるいは空とか勝義、本不生などの名をもって呼んでいる。密教ではそれを人格的に把えて、法身・大日如来(mahāvairocana-tathāgata)と名づける。

自己が大日如来に包まれ、また自己が大日如来が内在するという関係を、論理的に把握することはできない。それは宗教体験の世界であって、日常経験の領域ではないからである。それをなしうるのは、分析智にもとづいた理解ではなく、神秘的な直観による。この神秘的な直観は、瑜伽の観法によって可能となる。瑜伽観法すなわちヨーガ(yoga)は、インダス文明の遺品にも行者の像として残されているようにその起源は古い。それは原始佛教の中にも、禪定(dhyāna)として取り入れられ、また大乘佛教においては、瑜伽行(yogācāra)として正覚にいたる実践体系の中に組みこまれている。インド佛教のみならず、中国、日本における禪宗においても、神秘的な直観による佛との合一体験が重要視される。

密教における瑜伽観法も、基調においては古代インド以来の伝統的なヨーガを踏まえている。ただ密教において異なることは、瑜伽を実践するにあたって、礼拝とか供養をはじめとして、さまざまな宗教的儀礼とか作法が付随し、それらについて厳格な規定、すなわち儀軌が存在することである。インドにおいては、バラモン教の中で、厳格な祭式の規則書つまり儀軌 (ritual) が製作されていた。佛教がそれを採用し、佛像の礼拝とか供養に関する手続が規定されたのは、二世紀から三世紀にかけてのことである。

四世紀のはじめ統一国家を創設したグプタ王朝がバラモン教の復興に尽力した結果、佛教經典の中にも、バラモン教の儀礼とか神がみが積極的に撰取されるにいたる。このころには、バラモン教の儀礼とか、ヒンドゥー神が佛教の装いをもってあらわれる密教經典がつぎつぎに製作された。

五世紀のおわりころまでに、印契と呪が組み合わされた修法が佛教にとり入れられている。ただこれらの修法の目的は、いずれも除災招福を主とするものであって、行者の悟り、大宇宙との合一について説いた經典はみあたらない。修法の目的が現世利益を脱脚して、成佛の問題に焦点を移すのは、インドの中期密教、すなわち七世紀に成立した『大日経』とか『金剛頂経』以降のことである。

これらインド中期の密教經典は、身口意の三密の瑜伽を基盤とした成佛の方法を具体的に説いている。印契(身)、真言(口)、三摩地(精神集中・意)の三密融合の瑜伽を修することによって、行者すなわち小宇宙と、大日如来すなわち大宇宙との合一がはかられる。こういった意味において、現世利益を主眼とする修法を説く初期密教を一般に雜密ゾウミと称し、『大日経』『金剛頂経』などの中期密教を純密と呼んでいる。初期密教の經典は佛説とはいえ、佛教教理との関係は薄い。それに対して、中期密教の經典においては、中觀、唯識、如来藏など大乘佛教の代表的な思想が縦横にちりばめられ、瑜伽の行の理論的な背景を構成している。

『大日経』『金剛頂経』などのインド中期の密教經典の成立によって、密教は古代インドの呪法と、佛教教理との

綜合が果されたといふことができる。また一面において、瑜伽、禪定、修習といった実践をその基盤にもちながら、具体的な方法を直接説くことのなかつた佛敎經典が、宗教体験と直結する方法をはじめて披瀝したとみることも可能であらう。

傳統的に佛敎經典は歴史的な人物である釈尊の説法とされてきた。それに対して、これら中期の密敎經典は、真理を人格化した法身大日如来を教主とする。密敎を法身大日如来の説とみなし、報身、応身の説である顯敎との相違点の第一にあげたのは弘法大師・空海である。法身の不説という傳統的な佛敎の説を否定して、積極的に法身の説法を主張したわけである。それも現象界の一々の事物が、そのまま絶対の世界にほかならないとみる宗教体験の中から生まれ出た佛身觀の新しい展開といふべきであらう。

法身説法を主張する真言密敎の立場は、真理は法という言葉の概念だけによつては把えない。法も人格化されて、人として理解されることになる。空海の『般若心經秘鍵』にみられるように、『般若心經』は『大般若經』六百卷の摘要ではなく、大般若菩薩の自内証の披瀝とみる独特な見解の中に、それはよくあらわれている。こういった法の人格的な理解が、密敎經典の中でどのようにあらわれているかについては、今後の研究課題として残されている。

## 二 思想的な綜合性

密敎の思想的な特質の一つとして、包摂と純化の問題が取りあげられよう。密敎はなによりも宗教体験を重視し、そこから出発することはいふまでもないことである。しかしそのことがただちに、密敎に思想性が欠如するということを意味するわけではない。密敎經典の中には、原始佛敎より大乘佛敎にいたる佛敎の主要な教義と思想が繼承され、またアーリヤ起源、非アーリヤ起源を問わず、古代インドの文化が集約して収められている。

密敎は外国では通常タントラ佛敎といわれる。タントリズム (Tantrism) には、インド古来の傳統的な祭式、讚歌、

儀礼、苦行、瑜伽といった宗教的な行為から、日常生活上の習慣、風習、法律、伝承、さらには医学、天文学、呪術など、ほとんどの宗教的ないしは日常的な行為、さらには禁欲主義から快樂主義、唯心論から唯物論など幅広い思想を含む。つまりそれはヒンドゥー社会の宗教、生活、文化の一切を含んだ名称である。密教はこういったタントリズムを基盤とする宗教であるから、その經典の中には、古代インドの一切の文化が凝縮しているといつてよい。中には百科辞典とみまがうばかりのバラエティに富んだ經典もある。

佛教思想、バラモン教に祖型をもつ宗教儀礼、ヒンドゥー起源の神がみにまじつて、数学、地理学、薬学、医学、天文学といった自然科学の領域にまで及ぶ密教經典のレパートリーはきわめて広い。真言宗の相承系譜の上で、八祖の一人にかぞえられる中国生れの一行禪師は、天台、禪、道教などに通じた学僧であったが、それだけではなく、数学、天文学にも秀で、太衍曆という精度の高い曆を製作したすぐれた天文学者でもあった。密教の中には、こうした宗教と科学が両立することを可能とする性格を内包している。

密教經典のもつ多様性は、密教独自のものというより、インド思想ないし東洋思想のもつ特色の一つと考えられよう。各種各様の文化を包摂し、混合し、巨大な一つの奔流と化してしまう東洋文化のスケールの大きさは、純粹性と単一性をたつとぶ西洋の近代文化とはあい入れない面が少なくない。従来、密教をはじめ、ヒンドゥー教などもつ複合性、重層性に対する近代人の評価はあまり芳しいものではなかった。いまこれら東洋文化に徐々に焦点があてられようとしているのも、いろいろな意味での近代文明の挫折とかならずしも無関係ではなからう。

密教は古代インドの宗教文化、民俗文化の多くを貪欲に摂取し、その中に重層的に積みあげている。そのため、ときには佛教的な色彩よりも、外教的な雰囲気濃厚にただよわせている場合も少なくない。かつて密教とは佛教の衣を着たヒンドゥー教であると評した学者もあつたほどである。それは一面において首肯すべきである。たしかに密教經典の中にはインド古来の呪術も、宗教儀礼も、神秘思想も、ヒンドゥー神も、民間信仰も、自然科学も一切合財つ

めこまれている。しかし密教はこれらインドの既存文化を無差別に摂取したわけではない。注意してみると、密教はこれらの外教的な要素を外形的にはそのまま取り入れながら、内容の上では、徐々に佛教的に改変している。たとえば、バラモン教に起源をもつ護摩法を摂取し、それを供物の天上への運搬による神がみの慰撫にとどめず、燃焼する火を、自己の煩惱の破壊にみちびく内護摩に昇華している。現世利益を目的とするバラモン教あるいはヒンドゥーの呪法を採用しつつ、それを究極的には成佛の法に変質させていく。またヒンドゥー諸神を大幅に密教のパンテオンに組み入れ、曼荼羅を構成し、それぞれに佛教教理の裏づけを与えている。要するに密教はインド人の卑近な宗教行事とか、土俗信仰、日常生活の習慣などを極力利用しつつ、その内容を徐々に佛教思想にすりかえていこうとした。『大日経』『金剛頂経』といったインド中期の密教經典、さらに『秘密集会タントラ』とか『ヘーヴァジラタントラ』といった後期の密教經典の中には、中観、唯識、如来藏といった大乘佛教の代表的な思想が、修法の儀軌の中に巧みに生かされている例を数多くみるのもこのためである。

密教はこれらヒンドゥー社会の習慣、儀礼、呪法などを大胆に摂取しつつ、次第にそれを佛教教理をもって純化し、内面化し、思想化している。ある意味では、一切のインド文化と思想が、密教の中に総合的に吸収されているといってもよいであろう。

弘法大師・空海において、神秘体験の理論化と、民俗文化の綜合化がさらにおし進められた。インドにおいては、大乘佛教思想をそのまま継承していた密教ではあるが、日本においては独自の思想的な展開をとげた。日本における真言密教にあっては、在来の民間信仰を摂取したにとどまらず、その時代の佛教思想を全般的に網羅し、それぞれに価値批判を与え、一つの思想体系にまで構成する。空海の主著の一つである『十住心論』においてインド・中国の外教から、小乗・大乘の各宗の思想が第一住心から第十住心まで段階的に配列され、最上位に密教が置かれる。それは教判の書であり、一種の価値体系がそこに展開されているが、それはまた、第十住心の密教の立場から全住心を包摂

したものである。すなわち下位に配せられたそれぞれの住心もまた、真理に到達した眼からみれば、すべて密教にはかならないという全面肯定の立場がそこに表明されている。包摂と純化という密教の基本線が、ここにいたって究極の展開をみせたといつてよいかもしれない。

### 三 象 徴 性

究極の真理を悟ったその境界を、直接文字とか言語で表現することは不可能である。佛教經典とか論書において、それをあらわすため、ある場合は不・非などの否定詞を重ね、また廃詮絶慮、言語道断とその表現を放棄する。密教でも、それを自内証、聖智の境界、三摩地の法として、直接的な表現を避けている。それは瑜伽の法を通じて各自の宗教体験の中でのみ把握しうるものであるからである。真言宗の教判の書の一である『十住心論』を簡略化した『秘藏宝鑰』においても、第九住心まで佛教各宗各派の経論を援引してその理論的な根拠を説明するが、第十秘密莊嚴心は、ただ『菩提心論』の三摩地を説く個所をそのまま引用するのみで、その内容については沈黙をまもっている。

しかし密教はまた、最高の真実を表現する方法を知っている。象徴をもってする表現法がそれである。弘法大師・空海が唐より帰朝して、朝廷に提出した報告書ともいふべき『御请来目錄』には、この点についてつぎのように書かれている。

「法はもとより言なけれども、言にあらざれば顯れず、真如は色を絶すれども、色を待つてすなわち悟る。月に指に迷うといえども、提撕極まりなし。目を驚かすの奇觀を貴ばず、誠にすなわち国を鎮め、人を利するの宝なり。しかのみならず密藏深玄にして翰墨に載せがたし。更に凶画を仮りて悟らざるに開示す。種々の威儀、種々の印契、大悲より出でて一觀に成佛す。経疏に秘略して、之を圖像に載せたり。密藏の要、実にここに繋れり。

伝法受法これを棄てて誰ぞ。海会の根源これすなわちこれに当れり。」



この文に続いて、請來の法具、曼茶羅の類が列挙されている。つまり真理は言語表現を絶するものであっても、絵画とか法具を用いて象徴的に表現することができるといふ。

現象界の一切の事物に対して、二通りの見方がある。すなわち表面的な通り一辺な見方にもとづく理解をいう浅略積と、事物の本質をみとおす深秘積とである。真理を佛身とする法身があらゆる場所で、永遠に説法をしているといふ密教独自の法身説法という思想は、宗教体験を得た覚者によってなされる深秘積を前提としている。密教では、真理を象徴という媒介を通じて具体的に表現し、それを曼茶羅として展開する。

曼茶羅というのは、一般にいわれるような絵画として描かれたものだけをいうのではない。密教では、曼茶羅を形態の上から四種類に分つ。大、三昧耶、法、羯磨の四種である。大曼茶羅とは、絵に描かれたり、土壇に築かれたりした曼茶羅とか、佛像など現実的な姿をとったものを指す。三昧耶曼茶羅とは、金剛杵、輪宝、鈴などの法具をいう。これらの法具は、真理を三昧耶形さんまいぎようをもって象徴的に表現したものとされる。法曼茶羅とは、梵字を一シラブルないし数文字に区切り、絶対の真理の一部をあらわすようにした種子しゆじをもって構成される。最後に羯磨曼茶羅とは、現実世界の一切の活動の面を曼茶羅として把えたものである。これら四種の曼茶羅は形態を異にしているが、本源的にはそれぞれが不離に結びつき合っている。密教では、こうした現実世界において具体的な形をとって存在するものの中に潜む象徴を通じて、絶対の世界の把握を可能とする。こういった意味において、媒介物を通さず真理に直往する禅の立場と基本的に異っているといわねばならない。真理は認識作用によって理解できるものではなく、眼、耳、鼻、舌、身、意の感覺器官のすべてを活動させることによって、色、声、香、味、所触、法の対境の中で把えられるという。現代社会において、絵画、音楽などの芸術の分野において、密教が注目されるのも、こういった密教の象徴性によるところが大きい。

密教の象徴性について論ずる場合、儀礼の問題についても言及しなければならない。密教は身体と言語と心の三者

を三密と称し、この三密の融合によって即身に成佛すると説く。そのために複雑ではあるが、一定の組織をもった修法の次第が構成される。宗教儀礼を通じて、絶対の真理を表現しようとすることは、さきあげた四種の曼茶羅のうちの羯磨曼茶羅に相当するといってもよいであろう。

密教のこういった修法の次第は、外形的にみれば、バラモン教、ヒンドゥー教的な色彩が濃厚に認められる。しかしインド中期の密教經典の中で、密教の儀礼には、大乘佛教の特色ある思想が形を変えて包含せられている。密教は大乘佛教の思想を、直接的に継承して、それを発展させることはほとんどなかった。むしろそれを、修法の儀礼の中に象徴化することに意を用いたとみられる。わたしはそれを大乘思想の儀軌化と呼んでいる。<sup>⑤</sup>

『大日経』の第一章にあたる住心品は、人間の心の解明に鋭い分析を加えている。そこにおいて、菩提すなわち悟りとは、みずからの心をありのままに知ることである、とまず規定する。われわれの現実の心は、さまざまな汚れとひずみをもってはいるが、本性としては清浄であって、空であり、そのまま悟りにほかならないという。つまりここでは菩提心とは、菩提を求める心ではなく、心そのものが菩提であるという関係を示している。このように菩提と心が不二であり、空性であると論ずるに、中観とか如来藏思想の思弁が応用される。しかし修法の次第を中心に説く第二章以下では、大乘佛教の思想面は表面にあらわれない。『大日経』の世間成就品、説本尊三昧品などでは、菩提心を月輪として観法する儀軌に変化している。

自己の心を観察し、それが菩提にほかならずと悟り、究極的に自己と本尊との一体観を達成するための修法次第が構成された。『金剛頂経』の中心的な經典である『真実撰経』の中に説かれている五相成身観がそれである。人間の心の実相を探求する過程にあって、そこで大乘佛教に特有の理論構成は影をひそめる。『真実撰経』は月輪に自性清浄心を、五鉗金剛杵に五智を象徴させ、それらの観法を通じて、最終的には、行者と佛身、つまり小宇宙と大宇宙の不二に導く意図をもつ。大乘佛教の術語を用いずして、観法次第の中に、大乘思想を巧みに集約させ、体験の中でそ

れを会得させようとした構成は、密教独自のものといえるであろう。

#### 四 救済の信仰

密教の成佛論の基本は、身・口・意の三密瑜伽にある。すなわち行者が手に印契を結び、口に真言を唱え、意を三摩地に置く。それによって行者の身・口・意の三業が、その本質において佛の身・口・意の三密にほかならないことを悟る。行者も佛もともに地水火風空識の六大によってなりたち、これらが互に無碍に渉入しあっている。そこに現実世界の行者（小宇宙）を、絶対世界の佛（大宇宙）と不二とする根拠を求める。こういった密教の即身成佛の思想は、顯教の説く長時日の修行を重ねた結果としての成佛、つまり三劫成佛に対して特色ある成佛論となっている。

密教の即身成佛は、三密行によって可能となるため、往々にして、密教は自力による成佛を説くと考えられやすい。三密の行をなすものは行者であるから、単純に自力と断定してしまうためである。成佛という言葉そのものからも他力を連想しにくい。

一方、密教の成佛を他力とみる説も出された。<sup>⑥</sup>成佛論に佛の加持を説くからである。三密瑜伽行がそのまま自力ではないのと同様、佛の加持そのものを他力と規定するのも早急にすぎよう。弘法大師・空海は、その主著の一である『即身成佛義』において、

⑦ 「六大無尋にして常に瑜伽なり。（体）

四種曼荼各々離れず。（相）

三密加持すれば速疾に顯る。（用）

重重帝網なるを即身と名く。（無尋）

と、密教の即身成佛の構造について述べている。この場合の「三密加持」は、<sup>⑧</sup>伝統的な解釈によれば、二通りあるが、

佛の加持力のみをあらわすという解釈はない。一は佛と如来の三密が互に加入し、互に摂持する意味である。他の一は佛の大悲によって力が加わり、行者の信心がそれを感じ、受持するという意味である。いずれも『即身成佛義』に別々の個所に説かれている解釈をとりまとめたものとみられる。

一の解釈は、空海の『大日経開題』において、

「加持とはまた加被という。往来渉入を加とし、摂して散さざるを持とす。すなわち入我我入の義これなり。」

という意味と同様である。また二の解釈は、恵果もしくは空海の説をまとめたといわれる『秘蔵記』に、

「加とは諸佛の護念なり。持とは我が自行なり。」

とあるに近い。加持という語は、一見、如来の大悲による加被の力とのみ解されやすいが、これらを見れば、それを受持する衆生の力も重要な意味をもっていることを知る。つまり密教の成佛論は、一概に自力とか他力とかと規定しえないことがわかる。

『大日経』第七卷の供養儀式品第三には、つぎのような偈がある。

「我が功德力と、如来の加持力をもって、および法界力をもって、普く供養し住す。」

つまり行者の三密行の功德力によって、如来の大悲をもって加持力が加わり、法界平等の力をもって、普く供養すれば成就する、という意味である。これは三力の偈として、真言宗寺院でしばしば唱えられる。この三力の偈によっても明瞭のように、密教の成佛論は、行者の三密瑜伽の力に、如来が応じて加持力を現じ、法界平等の力が加わって成佛が可能となるというにある。

このように密教経典の中には、絶対自力も絶対の他力の思想もみあたらない。しかし密教を中心として宗団が形成され、在家信者の信仰によって、その成佛論がいちじるしい変化をうけるにいたった。弘法大師の入定信仰ないし救済信仰がそれである。大師は入滅せず、永遠の定に入って、民衆を救済するという信仰が、十世紀のはじめころから

日本の庶民の間に根強くひろがった。

民衆は弘法大師の入定を信じ、大師に帰依することによって、その救済にあずかろうとする。三密行による即身成佛を説いた弘法大師・空海が、帰依の対象とされることによって、救済者としての性格をもつにいたったわけである。インドの後期密教においても、特別な威力を具えた宗教的偉人が、尊者 (Guru) として尊敬され、その加護を期待するナータ崇拜が盛んになった時期がある。やはり密教には一面において、こうした救済の構造が付随しやすい性格をもっているといってもよいであろう。

## 五 実践の原理

佛教の出家修行者は、世俗生活の放棄にはじまる。その教団において世俗の種姓は無視され、世俗的な権力からの回避がはかられる。出家修行者の目的である正覚にとって、世俗は無意味であるため、極力それからの離脱が要請された。一方、大乘佛教は在家修行者を主体として、その教団を拡大していったため、初期佛教の時代のように、世俗に背を向ける姿勢をとることは許されなくなった。衆生の利益に身を捧げつつ、みずからの正覚に向う利他の行は、必然的に世俗生活と繋りをもたざるをえない。

大乘の出家修行者は、喧噪を離れた阿蘭若処に住し、村落に住む人びとの中に入っていく。そこで佛塔を拝し、あるいは波羅蜜行を実践する在家信者の精神的な指導に力を借した。一方、人里はなれた山林とか川辺において、修行にはげむ行者の集団があった。その中には、瑜伽の行にはげむ大乘の出家修行者もあり、またインド古来の伝統的な宗教儀礼を行うバラモン僧や、インド民衆の間に人気があった神がみをまつり、供養を捧げるヒンドゥー教の行者もいたことであろう。ジャイナ教の行者も混っていたかもしれない。こうして人里はなれた寂靜所において瑜伽を行じ、宗教儀礼を行い、神がみを供養した行者集団の中から、密教の經典とか儀軌が生み出されていったものと思われる。

確實にそれを証明する資料がいまは残されていないが、呪法の經典の出現、儀礼の整備、大乘佛教の教理的な裏づけなど、密教經典の形成と発展過程をたどる中で、こういった出家行者群の存在は無視できないであろう。

密教經典とか儀軌において、修行すべき適地として、人里はなれた寂靜所のみが説かれている。つまり密教の儀軌によって修行し、あるいはその修法を効果あらしめるためには、世俗生活の否定がまず要請される。

密教が宗教体験の世界にその基盤を置くということは、それが非俗を本質とするということでもある。インドの中期密教の代表經典である『大日經』においても、修法の場所として、人里の喧噪を避けた山林、川辺などが指示されている。大宇宙との交流を目ざす神秘主義の宗教において、非俗に身を置くことは不可欠の要件ともいえよう。しかし一方、利他行の重要性を説く大乘佛教の一環として世俗とのかかわりを放棄することは許されない。住心品第一において、悟りとはなにかという質問に対し、

「菩提心を因とし、大悲を根とし、方便を究竟とす」の答えが用意されている。すなわち如来の大悲にもとづく、衆生救済の方便活動の中に、密教の究極の目標が設定されている。『大日經』によってえがかれた曼荼羅は、大悲胎藏生曼荼羅、つまり母胎のように万物を生み育てる如来の大悲より生じた曼荼羅という名をもつ。密教の方便活動を象徴的に表現しようとしたものであろう。

中央集権体制の強固であった唐代に、密教は世俗重視の立場を護国思想の形で強調し、中国社会への移植に成功した。それを日本に移し、定着させた弘法大師・空海は、密教のもつ非俗と俗の両面を同時に継承している。<sup>⑬</sup>すなわち非俗の面は、高野山を中心とした禪定の静の活動において、俗の面は、東寺を中心とした鎮護国家、庶民救済の世俗的、対社会的な動の活動においてである。

日本密教ではそのうち、非俗を志向する静の禪定、神秘体験の面は、事相という行法の特異な枠の内に埋没させてしまい、形骸化するにいたる。一方、世俗を志向する対社会活動の面は、その対象がある場合には、皇族、貴族に対

する奉仕という低い次元に極限された場合もないわけではない。しかし、日本佛教において、みずから戒を嚴守するとともに、衆生救済のための社会活動に托身した俊苒、觀尊、忍性といった鎌倉時代の活動家とか、明忍、良永といった江戸時代の戒律復興運動者であるとともに慈善運動者たちは、いずれも真言宗の伝統の中から出た人たちである。また江戸時代に、佛教は庶民の行住坐臥の中に浸透し、士農工商それぞれの生活の中に融合し、日常生活化するのであるが、こういった佛教の社会化、世俗化の中であって、密教の果たした役割は少なくない。これらの場合において、現実を重視し、現実の中に絶対の真理をみいだそうとする密教の「即事而真」の思想が有効に働いていた。

即事而真という言葉はもともと『法華玄義』とか『摩訶止観』に出てくるもので、密教特有の言葉とはいえない。『大日經疏』<sup>⑤</sup>がこれを受けつぎ、密教の世俗重視を巧みに表現する言葉として、広く用いられるようになった。こうした非俗の世間に住しながら、世俗世界に絶対の価値を認め、世俗面の活動を究極とみる密教において、実践活動に對する理論的な根拠が用意されていると云ってよいであろう。

以上、密教の特質として、一、宗教体験との直結、二、思想的な綜合性、三、象徴性、四、救済の信仰、五、実践の原理の五つの点を取り上げた。最初にもことわたつたように、これら五点は密教にのみ特有のものであつて、佛教の他の流れには存在していないというものではない。いずれも大乘佛教の中で、共通点を多々みいだすことが可能である。こういった意味において通常の教判論とは異っている。

日本とかチベットといった密教を中心として教団を構成し、教義を構成するとき、そこで生み出された教判は、それぞれ次元における密教の定義づけとしては妥当といえよう。しかしインド、中国、チベット、日本といった特定の地域に定着した密教を基準とするとき、そこで取り出された特色は他の地域には適応しにくい。密教といふこの普遍的な佛教の一面を規定するには、全体に共通する特色を探し出さねばならない。その場合、佛教、とくに大乘佛教の一形態としての密教の位置づけを意図するために、密教のもつ異質性よりも、大乘佛教のいずれかの面との同質性

が表面化するわけである。しかしこれら個々の特質は、大乘佛教の各学派・各宗派のいずれかと類似点をもつけられども、これら五つの特色を全体としてもつという点において、密教の特殊性があるといえるであろう。個々の特質の詳細な論述は、煩瑣な手続を必要とするため、他日を期したいと思っている。

註① G. Tucci, Tibetan Painted Scrolls, vol. I, Rome 1947, p. 220; H. von Glasenapp, Buddhistische Mysterien, S. 21.

② たぐえび E. Conze, Buddhism, Its Essence and Development, Oxford 1951; L. Joshi, Studies in the Buddhist Culture of India, Delhi 1967. 山口益編 佛教聖典(平楽寺書店 昭和四九年)、平川彰 インド佛教史下巻(春秋社 昭和五三年)など。

③ De La Vallée Poussin, E. R. E. vol. 12, p. 196.

④ 『弘法大師全集』第一輯 九五頁。

⑤ 拙著『密教經典成立史論』(法藏館 昭和五五年)一三八頁—一四九頁。

⑥ 鈴木宗忠『基本大乘秘密佛教』(東陽堂 昭和五三年再刊)第一章大乘としての秘密佛教。

⑦ 『弘法大師全集』第一輯 五〇七頁。

⑧ 有快『即身成佛義鈔』第三(『真言宗全書』第十三 二二二頁下)。

⑨ 『弘法大師全集』第一輯 六八七頁。

⑩ 『弘法大師全集』第二輯 三六頁。

⑪ 『大正藏』一八卷 四八頁中。

⑫ 『大正藏』一八卷 一頁下。

⑬ 拙稿 密教における俗と非俗の構造『エヒステーム』2—7 (昭和五一年)。

⑭ 即事而真乃是絶待(卷第二上、『大正藏』三三卷 六九六頁下)。真即是俗、俗即是真(卷第二下、『大正藏』七〇三頁中)。

⑮ 無明即法性、煩惱即菩提、欲令衆生即事而真、法身顯現(卷第九下、『大正藏』四六卷 一三一頁上)。

⑯ 以未來世衆生鈍根故迷於二諦、不知即俗而真(卷第七、『大正藏』三九卷 六五〇頁下)。如來金剛之幻復如是。縁謝

則滅、機與則生、即事而真、無有終尽(卷第一、『大正藏』五七九頁中)。