

インド哲学思想と密教

——序説——

宮坂宥勝

(1) インド仏教がタントリズム・勃興のなかで、どのように変容し、あるいは発展したかという問題設定のもとに、グローバルな視点から仏教タントリズム＝密教を捉え直す。

(2) 従来、仏教史では——特にインドの場合——密教は必ずしも正当に位置づけられていなかった。逆に密教の取扱いでは一般仏教・インド哲学思想との関連がほとんど論じられなかった憾みがある。⁽¹⁾このような視点からインド密教の成立過程を説明することは、わが国の真言密教の特質を理解することと、日本密教展開の諸相を説明することの前提となるものと考えられる。

インドにおいては、仏教と諸哲学思想あるいはバラモン教・ヒンドゥー教・ジャイナ教などの交渉がおこなわれ、相互影響が認められる。仏教の立場からは仏教以外の哲学、宗教を一般にティールティカといった。ティールティカは、本来、聖地・沐浴場を意味するティールタ (tirtha) にもとづき、聖なる者、苦行者を意味するが、これを中国では「外道」と訳している。

仏典のなかには、いわゆる外道すなわちインドの哲学思想や諸宗教の批判がある。

初期仏教の時代においては、ヴェーダの宗教の、特にバラモン祭式の批判がおこなわれた⁽²⁾。また、初期仏教以来大乘仏教の終焉を迎えるまでの一千数百年に亘って、仏教が理論闘争で主力をそそいだのは、アートマン批判と有神論批判とである⁽³⁾。これに付随して、ヴェーダ聖典批判と階級批判とがある。前者は形而上学的諸問題に関する批判であるとすれば、後者は仏教の社会批判とみることができよう⁽⁴⁾。

『大毘婆沙論』などの初期の論書で批判の対象として取りあげたり闕説するのは、いわゆる六派哲学のうちでは、サーンキヤ哲学とヴァイシエーシカ哲学とである⁽⁵⁾。サーンキヤ哲学と姉妹学派 (samana-tantra) の関係にあるヨーガ学派は起源的には極めて古いが、学派としての成立が比較的遅いためか、仏典に言及もしくは批判されることはほとんどない。あるいはサーンキヤ学派にそれを含めていたとも考えられる。後にはミーマンサー学派が批判の対象となるが、同様なことは、ミーマンサー学派と対をなすヴェーダーンタ哲学の場合もそうである。

さまざまな哲学思想があるにもかかわらず、それらの膨大な典籍のなかで、中国において翻訳されたのは、サーンキヤ哲学の『金七十論』とヴァイシエーシカ哲学の『勝宗十句義論』⁽⁶⁾もしくは『因明入正理論』⁽⁷⁾に過ぎない。思えば、これも、右の二つの哲学を主要なものとして、これらを仏教の立場で理解するためであったと推測される。

ヴェーダの宗教すなわちバラモン教、さらにジャイナ教 (離繫外道)⁽⁸⁾——初期仏教時代にはジャイナ教を含める六師外道など——を代表的なものとして、仏教側で取りあげているが、後にはヒンドゥー教の神観や思想が批判される⁽⁹⁾。

アンチ・ブラフマニズムの仏教は他の哲学思想と相入れざるものがあることから、それらの徹底的な批判と排除がおこなわれた。しかしながら、バラモン教、ヒンドゥー教、時には民間信仰に対しては、時代を経るにつれて一方で

は批判しながら他方では摂取し同化させるといふ現象が認められる。

仏教の基本的立場は、無神論である。初期仏教から大乘仏教の終焉後頃まで、すなわち十三世紀に至るまで、創造主としての最高神の存在は、徹頭徹尾、これを批判した。その多くは認識論的、論理的な論証による。ところの神の存在の否定であつた。⁽¹⁰⁾

ところがまた、仏教を守護する、いわゆる護法神は、初期仏教から後期密教に至るまで数限りなく存在する、極言すれば、ヒンドゥーの神がみて護法神でないものはない、といつてよい程である。その意味では、わが国の神仏習合の先例は、インド仏教ないし密教に存するのである。

密教になると、諸神はたんなる護法神ではなく、調伏、教化される対象であり、然る後に護法神としての性格を担つて再登場するというプロセスがパターン化している。⁽¹¹⁾

Ⓐ

〔I〕 宇宙の根本原理の神格化—法から法身へ

さて、遡つてヴェーダの神観からみていくことにしたい。

一般に承認されているように、ヴェーダの宗教は、基本的には多神教 (Polytheism) である。

マックス・ミュラー (Max Müller) のいう交替神教 (Kathenotheism) 又は単一神教 (Henotheism) はインドに特有な宗教現象であつて、有力な神が交替で最高神の位置につくのであるから、いわゆる一神教 (Monotheism) とは異なる。

『リグ・ヴェーダ』の第十卷は、汎神論的思弁が特に顕著に認められる。

無非有歌 (Nasadastīya)⁽¹³⁾ の唯一者 (ad ekam) は宇宙の根本原因で、中性名詞であるが、時には男性である。

根本原理 (第一原理) の神格化は、ブラフマン (Brahman) の場合に典型的に認められよう。ブラーフマナの時代にはブラフマンは宇宙を支配する神秘的な呪力、祈禱力であり、神秘的な力を示す語である。この語はヴェーダのマントラ (mantra) となつて顕現する⁽¹⁴⁾。マントラは神がみに対する讃歌をはじめ一切の呪的な言葉を含むので、マントラはそのまま祈禱を意味する⁽¹⁵⁾。またヴェーダ時代の全期を通じて祈禱を司る祭官もブラフマンと呼ばれる⁽¹⁶⁾。『アタルヴァ・ヴェーダ』⁽¹⁷⁾ のブラフマンは創造主ブラジャーパティ (Prajapati) と同一視され、第一原理である。

宇宙の根本原理としてのブラフマンはウパニシャッド哲学に継承される。が、一方ではブラフマンは神格が与えられてブラフマー (Brahma 梵天) になる (ブラフマンは中性名詞、ブラフマーは男性名詞)。

たとえば『カウシータキ・ウパニシャッド』⁽¹⁸⁾ ではブラフマンは神格化されたブラフマーである。

初期仏教にはバラモン教および民間信仰の数多くの神がみが登場する。そのうちのブラフマーとインドラ (Indra) とは、最も有力な護法神である。『リグ・ヴェーダ』の四分の一の讃歌は、インドラに関するものである。

『シャタパタ・ブラーフマナ』⁽¹⁹⁾ のシャーンディリヤ (Sandilya) の教えに梵我一如 (Brahmanaikyam) の思想がみえる。これは『プリハド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』⁽²⁰⁾ 『チャーンドーキヤ・ウパニシャッド』⁽²¹⁾ に引きつがれる。『カタ・ウパニシャット』⁽²²⁾ によると、聖音オーム (Om) は絶対者アートマンとブラフマンとを象徴する。また『シュヴェーターシエヴエタラ・ウパニシャッド』は有神論的色彩が強く、唯一神教的であるが、他面、梵我一如の汎神論的傾向も存する。大叙事詩『マハーバータ』⁽²³⁾ ではブラフマー、ヴィシュヌ (Vishnu)、シヴァ (Siva) の三神がとくに崇拜される。ブラーナ文学はこれらの三神一体 (Trimurti) を説き、そのうちのブラフマーは創造主で

ある。

ヴェーダーンタ哲学のシャンカラ (Sankara, 788-820 中村元博士説 700-750) はウパニシャッド哲学の伝統にもとづいて根本原理としてのブラフマンを説く。が、同じヴェーダーンタ哲学のラーマヌジャ (Ramanuja, 1055-1137) は神格化して最高神とする。

ヴェーダの宗教における宇宙的根本原理の神格化である Brahman → Brahmā の併行事項が仏教の dharmā → dharmakāya に認められる。⁽²⁴⁾

ブラフマンに比べてダルマン (中性名詞) の語はヴェーダ文献では、ブラジャーパティを擬人化したり、神格化して男性名詞で呼ぶ場合に用いられるが、ブラフマンのように重要な意義を有していたわけではない。ダルマは初期仏教において普遍的な法として説かれるようになった。すなわち教説もしくは真理の意味においてである。⁽²⁵⁾

ダルマが極めて多義的な語であるのは、周知のとおりである。⁽²⁶⁾ 仏教以外にも古代においてはアショーカ王法勅では人間の遵守すべき普遍的な法であり、⁽²⁷⁾ ミーマンサー学派ではヴェーダ聖典に規定する様式の実施を意味したりする。⁽²⁵⁾ 『長部経典』所収の「アッガニヤ・スッタ」(Aggañña-sutta. 『小縁経』)に「如来をダンマ・カーヤ (dhammakāya) とし、ブラフマ・カーヤ (brahmakāya) とし、またダンマ・ブータ (dhammabhūta) とし、ブラフマ・ブータ (brahma-bhūta) とし、⁽²⁸⁾ じう」とある。⁽²⁹⁾

ダンマ・カーヤは文字どおりには法身であるが、後代の密教における法身大日如来の場合の法身とは異なる。あくまで、如来すなわち法の集成の意味で釈尊を形容したものであるから、仏格化されたものではない。ダンマ・ブータは法より成れるもの、ブラフマ・ブータはブラフマンより成れるものである。この場合、ダンマンとブラフマンは同格表現であって、ダンマンは仏教の真理、ブラフマンはウパニシャッド哲学で説く非人格的な根本原理が予想され

(30)

大乘仏教で三身説が説かれるが、そのうちの法身はいまだ密教で説くような仏格的存在ではなく、あくまでも非人格的の真理である点は、初期仏教のダンマ・カーヤと相違ない。したがって、それは真如 (tathata) などと同義語とされているのである。(31)

いうまでもなく、密教では法身は仏格化された絶対者すなわち大日如来である。

また、たとえば『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッド』では自性 (svabhāva) を絶対原理として説く。(32) 然るに、このようなすべての実体を概念的存在に過ぎないとして否定し、自性空 (svabhava-sūnyata) を主張するのは中観派に代表される大乘仏教の立場である。このような無自性 (niḥsvabhava) に対して、密教では自性身 (svabhāvakāya, svabhāvika-k.) としての大日如来を教主とする。なおまた自性 (svabhāva, svabhāvika) のみでも法身仏を意味するように、自性を仏格化している。このようにして初期仏教以後から大乘仏教、そして密教に至るまでの仏教の歴史的展開過程において法の仏格化がおこなわれている。これはヴェーダ宗教における根本原理の神格化と同様の宗教現象なのである。そして、ヴェーダ宗教における汎神論 (Pantheism) に対する汎仏論 (Panbud-dhism) が仏教における密教を特徴づけているということができよう。(曼荼羅における) 大日如来とヴェーダ系諸神、ヒンドゥー系諸神との普門一門の関係は、一元的存在の多様化と多様性の一元的統合というヴェーダ以来の哲学的思弁を前提としている。

また、密教の化現説 (nirmāṇa-vāda) はヒンドゥー教の権化 (avatara) 思想との貸借関係が想定されよう(前述、未考)。

(II) アートマン哲学をめぐる——無我から大我へ

『リグ・ヴェーダ⁽³³⁾』で呼吸、身体を意味したアートマン (atman) は、さらに自我となり、ウパニシャッドではアートマンの哲学が確立された。梵我一如の大命題 (mahāvākya) はすでに述べたとおりである。

初期仏教はウパニシャッドのアートマンの存在を排除し、やがてアートマンそのものを否定して無我 (anātman nirātmya) を説くに至った。⁽³⁴⁾そして、さらに一切の実体を否定して諸法無我 (sarve dharmā anātmanah) を標榜した。大乘仏教でも無我を立場とする。一方、大我 (mahātman) の語は『シユヴェーターシユヴァタラ・ウパニシャッド』⁽³⁵⁾『カタ・ウパニシャッド』⁽³⁶⁾大叙事詩『マハーバーラタ』⁽³⁷⁾などにみえる。ガウタパーダ (Gaudapada) の『マインドウーキヤ・カーリカー』⁽³⁸⁾では大我を虚空に喩える。

仏教では『大乘莊嚴經論』⁽³⁹⁾で無我性より清浄なる我へ、さらにかかる我は大我性 (āmanahātmatā) に達するところが説かれている。が、これは表現性において極めて異例だといわなければならない。ところで密教⁽⁴⁰⁾では、その立場において無我ではなく大我を説いているのであって、それは極めてウパニシャッド的な表現であるといわなければならない。

(III) 梵我一如と入我我入

ウパニシャッドの大命題「梵我一如」は「われはブラフマンである」(Ahaṃ brahmāsmi)⁽⁴¹⁾「それ(=ブラフマン)は汝である」(Tat tvam asi)⁽⁴²⁾などと表現される。密教の「入我我入」⁽⁴³⁾はまさしく「梵我一如」の神秘的合一

(unico mystica) のそれである。

大乘仏教には一切衆生悉有仏性の仏性論あるいは如来蔵説があつて成仏の可能性が説かれるに留まる⁽⁴⁴⁾。然るに密教では、理談の仏性論ではなく実践的な成仏論があり、成仏 (abhisambodhi) の実現を目ざす⁽⁴⁵⁾。成仏の理念は我即大日であり、実践は入我我入である。後期密教ではユガナッタ (yuga-naddha) がこれに相当する。

成仏の実践は四種タントラ⁽⁴⁶⁾の中心をなす (密教的) ヨーガであり、わが国の密教の特徴もまた余教に説かざる三密瑜伽の三摩地法門⁽⁴⁷⁾であるとする点に相違はない。

[IV] 諸尊の統合原理としての曼荼羅

釈迦一仏を含む過去七仏信仰はすでに初期仏教時代に存在したが、これに弥勒仏が加わつた八仏はクシャーナ朝時代に成立する⁽⁴⁸⁾。そして、釈迦一仏信仰より大乘仏教の多仏信仰への移行とガンダーラの仏像制作とは併行する。

初期大乘では釈迦、阿閼、弥陀、薬師などの諸仏、観音、文殊、普賢、弥勒などの諸菩薩があり、後の曼荼羅に位置する諸尊のほとんどすべてがすでに揃う。

釈迦一仏の場合は一仏教 (Monobuddhism) であり、諸仏菩薩の出現は多仏教 (Polybuddhism) への展開で、さらに多仏は密教において法身大日如来によって統合される。

三世十方の諸仏というのが大乘仏教の理念である。これら多仏の統合は理論的には顕現、化現 (nirmanā) で説明され、これはヒンドゥー教のアヴァターラ (avatara 権化) に共通する観念である。この統合理論によって密教の曼荼羅が構成される。曼荼羅は汎仏論 (Panbuddhism) の世界である⁽⁴⁹⁾。

大日如来の多くが菩薩像であるのは世俗肯定その他の解釈があるが、出家菩薩のみならず在家菩薩をも含むところの一切衆生の即身成仏を目ざし、我即大日を根本テーゼとするからであるともみるべきであろう。

曼荼羅におけるヴェーダ系諸神とヒンドゥー系・民間信仰の諸神は前述のようにいずれも曼荼羅に攝取されて汎仏論的な解釈が与えられる⁽⁵⁰⁾。

法身大日如来の化身としての大自在天および天妃を説く密教に対して、ヒンドゥー教ヴィシュヌ派ではヴィシュヌ神の権化として(第九位に) 仏陀を位置づける。

⑥

[I] 密教の反仏教的な諸点は、次のとおりである。

(1) パラモン教・ヒンドゥー教の有神論と初期仏教以来の無神論の狭間で、パラモン教・ヒンドゥー教のあらゆる有神論を肯定して、諸尊を統合した汎仏論が密教において確立された。

(2) 仏教が唯名論(Nominalism)を立場として、実念論(Realism)に反対するに對して、密教は著しく実念論的である⁽⁵¹⁾。

(3) 仏教の声無常論に對して、密教は声常住論的であつて、ミーマンサーの声論に共通する⁽⁵²⁾。

〔II〕 大乘仏教と密教⁽⁵³⁾

密教が仏教の根本的立場にもとづき、あるいは大乘仏教を前提としている点は次のとおりである。

(1) 現等覚 (abhisambodhi 成仏)

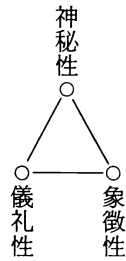
釈尊の成道を基本として、大乘仏教の仏性論から一步すすめて成仏論を説くのが密教であり、現等覚の実現をより具体的に説き、三摩地法門 (三密瑜伽) を固有な立場とする。

(2) 大乘仏教における菩薩行

密教の菩薩のイデアル・タイプスは金剛薩埵である⁽⁵⁴⁾。大乘仏教の実践行である自利利他の菩薩行は、四重禁戒にすべて含まれる。仏教の根本道法である三学に則していえば、戒では三昧耶戒がまさしく密戒であるが、もちろん、在家菩薩・出家菩薩に通じて五戒、十善戒が説かれる。また定は三密瑜伽であり、さらに慧は現等覚の実現すなわち即身成仏である。

また即身成仏のためには大乘仏教の根幹をなす菩提心を密教では最も重視する。さらに菩薩行として四摂法・六波羅蜜を挙げるのは大乘仏教と共同であるが、四弘誓願に対して五大願を説くのは顕教の遮情門に対する表徳門を密教の標榜とするからであり、かつ菩提を証することを誓願とするのは、もとより即身成仏を究極とするからである。

現在の宗教学はヨーロッパのキリスト教研究によって学問分野が確立されたものである。したがって、一神教 (Monotheism)、多神教 (Polytheism)、汎神論 (Pantheism) などという神観念の分類は、キリスト教を基準とし



ている。これまで述べてきたように、インド仏教もしくは密教の場合には、適用しがたい概念的なずれが認められる。

初期仏教は宗教的な意味での無神論であるが、人間ゴータマの神格化、釈迦如来という絶対の仏格化——たとえば、久遠実成の仏陀あるいは阿弥陀如来——には一神教的色彩が極めて濃厚である。したがって、筆者はこれを一仏教もしくは一仏信仰 (Monobuddhism) と名づける。また大乘仏教の多仏信仰は多仏教 (Polybuddhism)。密教の普門における諸尊信仰はまさしく汎仏論 (Panbuddhism) というべきであって、仏教において創造的な最高神の一神教、もしくは諸神の共存的存在に対する多神教、創造主に関わる汎神論の範疇は、少なくとも、仏教もしくは密教の分類には不適當であるといわなければならない。

タントリズムは神秘性、儀礼性、象徴性の三つの面をもつ点にその特徴が認められ、右の三角図形のように、頂点に神秘性を、底辺の両端に儀礼性と象徴性を配することができる。象徴と儀礼とは、均質性のものでありながら、象徴の表現様式のひとつが儀礼で、いずれも神秘主義の表現様式として理解することができる。

七世紀中葉の『大日経』にもとづく胎藏曼荼羅、七世紀後半の『金剛頂経』にもとづく金剛界曼荼羅は極めて完成度の高い、文字どおりの諸尊の聚集である。曼荼羅成立の前史として一定の諸尊の統合化は大乗仏教にすでにさまざまな類型が存する。たとえば久遠実成の仏陀を説く『法華経』は会三帰一の原理によって一大乗の旗色を鮮明ならしめる。

また『華嚴経』『不空羼索神変真言经』などの教主は、毘盧遮那如来であって、すでに密教の大日如来に発展する尊格をもつ。また、大日如来の因位は一切義成菩薩である。一切義成は釈尊の幼名であるように、釈尊をモデルとす

る。このようなケースは『大無量寿経』(A. D. 一〜二成立)にも認められる。すなわち、法蔵菩薩が自在在王のもので修行してやがて阿弥陀如来となったとする阿弥陀信仰における法蔵菩薩がすでに釈尊をモデルとしたものである。

『金光明経』などによると、初期の曼荼羅は釈尊を中尊とする五仏構成であって、このような五仏を一類とした曼荼羅の配置が金胎両部曼荼羅の先駆をなしている。

※詳しくは拙稿「密教如来像の成立」(『密教美術大観』第二巻所収。朝日新聞社刊)参照。

現等覺(ahisambodhi)すなわち成仏は直接知覺と推理によって認識しないものであるとみられている⁽⁵⁵⁾。然るにディグナーガ(陳那)にせよ、ヴァイシェーシカ学派のブラジャスタバードにせよ、直接知覺にヨーガ行者のそれを含めている。ヨーガ行者の直接知覺と眞言行者の現等覺との異同はどのようであろうか。またタントリズムにおけるヒンドゥータントリズムと仏教タントリズム⇨密教との比較思想的研究も残されている問題のひとつである。ヒンドゥー教のアヴァターラ(avatara 権化)と密教のニルマーナ(nirmanā 応化)との共通性あるいは貸借関係は、まだ解明されていない。

さらには、護摩法をはじめとするさまざまな修法などの密教の儀礼面におけるバラモン教・ヒンドゥー教との関係、同異もまた今後の解明に俟たなければならない。

本稿は、以上若干の問題点の指摘を踏まえながら、仏教の流れにおいて、さらにはインドの多くの哲学・宗教のなかでの密教の興起と成立発展を問い直すための序説とする。

なお、わが国における密教は、その受容過程で神仏習合と本地垂迹⁽⁵⁶⁾、山岳信仰と精霊信仰の形態をとった。いずれも密教の本来有する混淆性と統合性に関する問題設定がなされるべきであろう。(未完)

注

(1) 宇井伯寿著『インド哲学から仏教へ』(岩波書店刊)、山口益著『仏教学序説』(平楽寺書店刊)などをはじめ、従来の著作では、密教はほとんど除外されていた。中村元著『インド思想史』(岩波書店刊)で漸く僅かにとりあげられるに至った。近刊、立川武蔵著『はじめてのインド哲学』(講談社刊)第七章で、タントリズムを独立に取扱ひ、広範な領域に亘って密教を紹介しているのは、例外的といつてよい程である。

最近の多くの著作でも、インド哲学、仏教学の各分野において、依然として密教の存在は無視されている。

またインド密教の専門書では逆に一般仏教およびインド哲学思想と関連づけて論述したものは皆無である。これは、結果的には密教が仏教のヒンドゥー化にすぎず、いわば仏教の異流であるという印象を与えがちである。

(2) パラモンの五大祭、とくに動物供儀 (ajia)、ガンジス河における沐浴、火神アグニの祭祀などが批判の対象になる。

(3) 仏教の無我説に対してアートマンの存在証明に力を注いだのは、ニヤーヤ学派の諸学者、ミーマーンサー学派のクマリーラ、ヴェーダーンタ学派のシャンカラが代表者である。

有神論の立場から創造神イーシュヴァラの存在証明に最

も熱心なのはニヤーヤ学派で、シヴァ神の信仰を奉ずる論理学者たち、すなわち四世紀のヴァーツァヤナ、六世紀のウッディヨータカラ、九世紀のヴァーチヤスパティミシュラ、十二世紀のウダヤナである。ことにウダヤナはアートマンを論証した『アートマンの真実の弁明』(Atma tattvavivaka)、イーシュヴァラを論証した『正理一握の花』(Nyaya-kusumajali)の著作で仏教批判をして、仏教をインド本土から駆逐した最後のチャンピオンと目されている。

(4) 理論的なヴェーダ聖典批判は、仏教論理学派で、ヴェーダは非人為性のものにあらず (apauruseyatva) という主張のもとになされた。またディグーナガ以前には、仏説を聖言量 (聖教量) としたがディグーナガ、ダルマキールティらは權威に訴える誤謬を排除してヴェーダを權証とするのを否定するために聖言量 (agama) を別個の認識根拠として認めず、それを (anumana) に含める。

ヴェーダ聖典批判をめぐって注目すべきは、ミーマーンサー学派の声常住論に対して、仏教が声無常論を主張したこと、これはヴァイシエシカ・ニヤーヤ学派と共同戦線を張った。

またヴェーダ聖典の權威を根拠とする階級すなわち四姓制度の批判および人間平等を基調とするチャンドラー観が仏教には認められる。

- (5) サーンキヤ哲学は教論、ヴァイシェーシカ哲学は勝論の名で漢訳された。古い時代には両者はインド哲学の双壁と見做され、一定のパターンで批判の対象となった。たとえば、仏教の縁起論の立場で因果論ではサーンキヤ哲学の因中有果論、ヴァイシェーシカ哲学の因中無果論が取りあげられる。
- (6) わが国で『全七十論』と『勝宗十句義論』『因明入正理論』が盛んに研究され、注解書などが書かれたのは、主として江戸時代である。前二著の研究は、真言家が手がけている。これは『十住心論』¹⁾さらには小乗部派の論書研究の補助的な意味をもつものであった。豊山の法住の名著『全七十論私記』は、金倉圓照博士の校注が『国訳一切経』に収めてある。
- (7) 『因明入正理論』の著者商迦羅主 (Sankaravāmin) はヴァイシェーシカ学派の徒で、この著作は伝承されるような仏教論理学書ではないというのが、渡辺照宏博士の新説である。筆者もこれに賛同する。
- (8) 仏教の立場からジャイナ教の教理批判をすることはほとんどなかった。しかし、ジャイナ教は外道(外教)を代表するものとする。
- (9) 密教とヒンドゥー教の交渉の問題として、後期密教の主題をなすもののひとつである。
- (10) 注(3)参照。拙論「有神論批判」(講座大乘仏教—

- 論理学と認識論—」第九巻所収。春秋社刊)をみよ。
- (11) 初期仏教の神については中村元博士「原始仏教の思想・下」一八三〜二〇八頁(中村元選集/第14巻、春秋社刊)参照。
- (12) たぐきは『金剛頂経』(Tathasamgraha)調伏品ナリ。
- (13) *Rg-veda*, X-129.
- (14) *op. cit.*, X-90.
- (15) *op. cit.*, X-121.
- (16) *op. cit.*, I-164-46.
- (17) *Atharva-veda*, X-7-32~34.
- (18) *Kausṭaki-ṣṭh*, I-3~5, I-7; II-1~2, 6, 12; IV-1, 8, 19.
- (19) *Satapatha-brāhmaṇa*, X-6-3.
- (20) *Bṛhadaranyaka-ṣṭh*, II-5-19 (V-4-5). *ayan* *ātma* *brahma*, *op. cit.*, I-4-10. *aham* *brahmā* 'smi.
- (21) *Chāndogya-ṣṭh*, III-14. *eṣa* *ma* *ātma* 'nar *hṛdaya* *etad* *brahma*. 密教でいう「内心の大我」はこのようなウパニシャッド的表現によるものである。『大日経』(大正、一八・四〇頁下)の「若随導師随所住処。此真言即彼有能知内心之大我」、『大疏』(大正、三九・五八八頁中、七七〇上)参照。
- (22) *Chāndogya-ṣṭh*, VI-8-55. *tat* *tvam* *asi*.
Kaṭha-ṣṭh, II-15~16, *ct*, II-20~23.

- (23) *Mahabharata*. VIII-143-50.
- (24) 平川彰博士『平川彰著作集 第一巻 法と縁起』春秋社刊、一五六〜一七九頁参照。
- (25) 金倉圓照先生『インド哲学仏教学研究』III 春秋社刊所収「仏教における法の語の原意と変転」および「仏教における法の意味」の論考参照。
- (26) 前掲書八六〜八七頁。
- (27) 中村元博士『宗教と社会倫理』第五章「国家統一における政治理想——アッシューカ王——」一六五〜一七三所収「法の観念」参照。
- (28) 宇井伯寿博士『印度哲学研究』第五巻。
- (29) *Digha-nikaya*. III. p. 84.
- (30) 前掲、平川一五七頁。この法身などは如来と同義語であるところ。
- (31) 前掲、平川七〇〜七一頁。
- (32) *Svetasvatara-up.* I-2, V-4〜5, VI-1. cf. *Gaudapada-karika*. I-9, III-22, IV-9.
- (33) H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rigeveda*. Stuttgart. 1964. S. 175.
- (34) オルンメンルクの先駆的著作があるが、S. G. Deodkar, *Upanisads and Early Buddhism*. Delhi. 1992. pp. 38-90の第三章でウニシヤットのアートマンと仏教の無我との関わりを取り扱っているのが参考になる。
- (35) *Svetasvatara-up.* IV-17 以下を、ナランヤンの神格化たるルドラ (Rudra) は大我で常に人の心に住する。op. cit. V-23 自在主 (Isa) たる大我。op. cit. VI-23. 大我を有するものなを mahātman なる語は *Chandogya-up.* IV-3-6 が初見。 *Maitri-up.* VI-15, VII-11 *Chaitika-up.* 8. *Bhagavadgītā*. VII-19, VIII-15, IX-13, XI-12, 20, 37, 50, XVIII-74.
- (36) *Katha-up.* I-3-10 以下より上位順に indriya → artha → manas → buddhi → mahātman を、また II-6-7 や 44 indriya → manas → satva (= buddhi) → Mahātman をあてる。
- (37) *Mahabharata*. Pratikā-Index, Vol. IV, P. I. Vaidya, Poosned, mahātman の項参照。
- (38) *Māṇḍūkya-kārikā*. III. Advaita.
- (39) *Sūtrāraṅgikā*. IX-23. 「無我性によりて淨らかなる性は、この道を得た諸仏は、淨らかなる我を得たから、その我は大我性に到達した。」
- 注では大我性とは最高我 (paramātman) であるところ。最高我もまた極めてウニシヤットの表現である。
Bhādarānyaka-up., *Bhagavadgītā*, XIII-22, 31. op. cit. XV-15, 17 など。
- (40) 『大日経』(大正、一八・三六頁下)「自身為大我」、『大日経』(大正、一八・五頁下)「阿闍梨大曼荼羅灌頂儀軌

(大正、一八・一九〇頁上)。

「告如是偈言 汝獲無等利 位同於大我。」

この文言は『大疏』(大正、三九・六二七頁中)にもみえる。『大日經』(大正、一八・四〇頁下)「彼能有知此内心之大我 隨其自心住 導師所住処。」内心の大我については『大疏』(大正、三九・五八八頁中)にも「今復約其我明心実相。此宗并義。即以心為如来正等覺。所謂内心之大我也、同じく(大正、三九・七七〇頁上)」「此真言即彼有能知内心之大我云々」とある。『撰大儀軌』(大正、一八・八四頁下)に「自身成大我」とあり、また『大疏』に(大正、三九・六一六頁下)「毘盧遮那大我之身」、同じく(大正、三九・七四四頁中)「大我者仏之別名也」同(大正、三九・七五五頁中)「大我者即是如来」というのは、最高原理ブラフマンの神格化であるルドラを大我あるいは自在主を大我というウパニシャッドの表現と類同である。この他に『三種悉地破地獄転業障出三世秘密陀羅尼法』(大正、一八・九一二頁上)「性相同一真如遍滿法界大我」、『般若波羅蜜多理趣經大樂不空三昧真実金剛薩埵菩薩等一十七聖大曼荼羅義述』(大正、一九・六一七頁下、六一八頁上)「於生死涅槃而得大我之体」、『大疏』(大正、三九・七五八頁下)「次明与外道異也。波宗所計。我神等而生一切。今我此身乃自非我。是大我所生耳」など。

(41) 前掲 注(20)

(42) *Chandogya-up.*, VI-8~16. *Hoygriva-up.*, 2.

(43) この語は経軌には存しないようである。

「入我我入」を表現したものは「自身即如来身」(大正、一八・六一頁下)、「自身即遍照如来」(大正、一八・五七六頁中)、「自身同於毘盧遮那仏身」(大正、一八・一九四頁上)、「我即如来」(大正、一八・二三九頁中)、「我即法界性」(大正、一八・二三頁下)、「我即本尊」(大正、一八・四一頁上)など。

(44) 「一切衆生悉有仏性」は『大般涅槃經』に説く周知の命題である。パスバンドゥ(世親)の「仏性論」をはじめ仏性に関する論書は数少なくない。また如来藏思想については高崎直道博士『如来藏思想の研究』他。

(45) 即身成仏の語は龍猛菩薩『菩提心論』にあり、空海は『即身成仏義』一卷を撰述した。「成仏」は『大毘盧遮那成仏神變加持經』に相当するチベット訳のサンスクリット原題によって *abhisambodhi* であることが推定される。インドにおいて一般に大乘仏教が仏性論にとどまるのは大乘菩薩思想からすれば当然であろうが、密教の密教たるゆえんは、後期密教に至るまで成仏論を基調とすることは、仏教が積尊成道の原点に還帰したとみることができよう。

(46) (一)所作タントラ (*Kriyāntātra*) (二)行タントラ (*Carīāntātra*) (三)瑜伽タントラ (*uttarāntātra*) (四)無上瑜伽タ

トラ (amutarayogatantra)。①を除いて②、③、④はヒンドゥータントリズムのタントラ分類を踏襲したものである。

(47) 密典に共通して説かれるが、「菩提心論」には三摩地法門は密教以外には全く説かれず、端的に書かれてある。

わが国で即身成仏を三密成仏ともいうのは三密相應の三摩地法門にもとづく呼称であることはいうまでもない。

(48) 拙著『仏教の起源』三二七～三二〇頁参照。

(49) 七世紀中葉以後の完成した曼荼羅の研究は、後期密教に至るまで種々あるが、曼荼羅の起源および成立過程の研究はまだあまりなされていない。

胎藏曼荼羅の原初形態の成立の考察については、拙論「胎藏曼荼羅の成立」(拙著前掲『仏教の起源』第五章初期仏教と密教の発祥)三三二～三四七頁)参照。

(50) 胎藏曼荼羅最外院あるいは金剛界曼荼羅羯磨會外金剛部に配位する諸神、とくに「大疏」にみえる民間信仰の諸神など——神性のもの (devata) に至るまで——は、まだ大半が解明されていない。これについては、拙論「『大日経』に見えるインド哲学思想」(『仏教思想史論集』五九一～六四〇頁所収。成田山新勝寺、成田山仏教研究所刊。紀要第十一号)、おなじく「仏典にみえるインド諸神——『大日経』偶見——」(『塚本啓祥教授還暦記念論文集・知の邂逅——仏教と科学』三〇七～三三〇頁所収)。

(51) 初期仏教以来大乘仏教に至るまで、仏教は一貫して徹底した唯名論の立場をとるが、密教が実念論の立場をとるのは極めてミーマンサー的だといわなければならない。同じ仏教の流れを掬む密教がなぜ実念論を立場とするかといえば、真言陀羅尼を採用したからである。この点からすれば、殊に釈尊仏教が一切の呪術呪文を排除したのとは著しく対照的であって、その意味では密教は反仏教的である。

(52) 密教の声常住論は、実念論と密接な関係にある。真言陀羅尼はヴェーダ聖典同様、永遠性のものである。この面からすれば、密教は仏教のヒンドゥー化現象としてみることができよう。

(53) 前掲、注(1)参照。

(54) 大乘仏教の菩薩行は、ほとんどそのまま金剛薩埵すなわち眞言行者の実践行であって、菩薩行以外につけ加うべき密教の利他行はないといつてよい。この点からすれば、密教は大乘仏教と何等変りない。

(55) たとえば、ブッダグヒヤ『大日経広釈』など。この点ディグナーガあるいはヴァイシエシカ学派のプラシャスタタバの説くヨーガ行者の直接知覚が考慮されるべきであり。

(56) インド宗教思想的な理解からすれば、わが国の本地垂迹も理論的には全くアヴァターラの発想と類同である。

〔付〕

わが国でインド哲学思想に関心を持ち、著作のなかで正確に紹介し批判しているのは、空海のみである。

『十住心論』巻第一異生抵羊住心において「抵羊外道」として諸外道の喩陀南(Udana)を掲げる。ここに『大日経』住心品に説く三十種外道(前掲「大日経」に見えるインド哲学思想)参照)を紹介して、「かくの如くの三十の大外道は、各々真に迷ひて輪の如く転ず」という。

同巻第三婴童無畏住心では「大疏」にもとづきヒンドゥー教諸神を紹介する(拙論前掲「仏典にみえるインド諸神——『大日経』偶見——」参照)。また、四種のヴェーダ聖典に言及する。さらに十六外道の喩陀南を掲げる。

十六外道の注解は『凡聖界地章』巻上の十六外道を明かす一段の引用で、この著者良賁が『瑜伽師地論』巻六、七(大正、三〇・三〇三—三二)より取意略出したもの。主要な

哲学は数論外道(サーンキヤ)、声論外道(ミーマーンサー)、勝論(ヴァイシエーシカ)、時論(時間哲学)、宗教では離繫(ジャイナ教)、犢子部(部派仏教の一派)、伊師伽外道(イーシカ、最高神信仰)、獸主(パーシユバタ、ヒンドゥー教パーシユバタ派)、赤衣、遍出など。

『宝論』巻上、第一異生抵羊心では三十種外道を略出、紹介する、第三婴童無畏住心では梵天等、四ヴェーダなどに言及するのみである。また『大日経』住心品(大正、一八・二中〔下〕)を引用している。(前略)これはこれ天なり。大天なり。一切の業を与ふる者なり。虔誠に供養すれば一切の所願みな満つ。いはゆる自在天・梵天・那羅延天・商羯羅天・自在天子・日天・月天・竜尊ないし或いは天仙、大毘陀論師なり。各々に普く供養すべし」と。ここではインド哲学ではサーンキヤ、ヴァイシエーシカ、ミーマーンサー、宗教ではジャイナ教、ヒンドゥー教のパーシユバタ派、有神論哲学、時間哲学など。