

高野山大学論叢 第35巻 括刷
平成12年(2000)2月 印刷

インド密教における成就法と儀礼

森 雅秀

インド密教における成就法と儀礼

森 雅秀

1. はじめに

宗教を「聖なるもの」との交わりとしてとらえるならば、聖なるもののあらわれは宗教が成立する最も重要な契機となる。M.エリアーデは「聖性顯現」(ヒエロファニー)という用語でこれを示した。¹⁾聖なるものは何の変哲もない日常的なもの、たとえばひとつの石ころにも現れることは可能である。しかし「聖なるもの」の姿として、われわれがはじめて思い浮かべるのは、聖像すなわちイコンであろう。彫刻や絵画などで表現された神や仏の似姿である。もちろん、イスラム教のようにこのような聖像を偶像と呼んで、その崇拜をきびしく禁じる宗教もある。あるいはわが国の神道や民間信仰におけるさまざまな御神体のように、人間の姿をとらず、鏡や剣のような特定の物体を、聖なるもののあらわれとみなすこともししばしば見られる。

釈迦によって開かれた仏教が、本来、無神論的な立場をとり、釈迦自身の偶像化をタブーとしたことはよく知られている。そして時代とともにさまざまな仏が現れ、さらに菩薩や女尊、天などの仏以外の「聖なるもの」たちを生み出し、これらのいわゆる尊格の姿を絵画や彫刻で表すようになったことも周知のことである。

密教の時代には仏教の尊格すべてを包括し、体系化したパンテオンが登場する。パンテオンの内部は聖性の度合いによって階層化されたり、性格や起源からグループ化されている。もちろん、このようなパンテオンの構造は硬直したものではなく、時代や地域、あるいは伝統によってかなりの相違がある。そして、それに応じてインドを始め、チベット、ネパール、中国、日本などで、それぞれ独自の密教美術が開花することになる。

一般の在家信者は、これらの密教の尊格たちをイコンの形で礼拝し、供養したであろう。インドにおいてもおびただしい数の密教の造型作品が遺されている。また、これらの多くは仏教寺院跡から出土していることから、僧侶たちの信仰の対象でもあったはずである。しかし密教の行者たちは、彼ら独自の実践方法によって、密教の尊格たちを瞑想の中でも生み出すことができた。そして自分自身とこれらの特定の尊格が同一であることを体験した。このような実践方法は、日本密教の言葉では「本尊觀」や「入我我入觀」と呼ばれ、インドの文献では「本尊ヨーガ」(devatāyoga)という。

インド密教の歴史の中で、このような一種のヨーガや観法によって聖なるものとの交わりや同化をする方法が尊格ごとに定められ、師から弟子に伝授されていったと考えられる。これらは「成就法」(sādhana)と一般に呼ばれている。「完成する」を意味する動詞 $\sqrt{s}idh$ の派生語であるこの言葉は、「完成させること」を意味するが、悟りの完成という意味ではなく、瞑想の中で尊格を生起させ、これを完全な姿として成り立たせるというニュアンスで用いられている。そのため、成就法を扱った後述する文献では、尊格の姿を「生み出せ」(bhāvayet), 「見よ」(paśyet), 「念想せよ」(vicintayet), 「確かに念ぜよ」(adhimūñcet)などという語がしばしば登場する。とくに「生み出せ」という語の用いられる頻度は高く、このような実践法自体も「成就法」の他に「創出法」(bhāvanā)と呼ばれることがある。慣例としてこの語は「観想法」と訳されることが多い。

成就法をあつかった最も重要なインドの文献は『サーダナマーラー』*Sādhanamālā* (SM)²⁾である。現在出版されている刊本には312種類の成就法が収められている。その中には初期密教の時代にすでに成立していたと考えられるものから、インド密教の末期に属する成就法まで、時代の幅はきわめて広い。³⁾長い年月をかけて特定の尊格ごとに定められた実践法がまとめられ、ある程度形式も整えられて、集成書として残されたと考えられる。現存する写本の中で成就法の数が一定せず、いくつかの系統があることも、このことを示している。編纂者の中で最も重要な人物のひとりが、11世紀から12世紀にかけて活躍し、ヴィクラマシーラ寺院の座主などをつとめたアバヤーカラグプタ(Abhayākaragupta)⁴⁾であることも、すでに明らかにされている。ただし、彼の編纂した段階では、まだ160種程度の成就法があったにすぎないと推測され、300種以上に増廣された校訂本の形式になったのは、その後、ネパールに伝えられ、流布してからと考えられる。

SMの中の312種の成就法は、ほぼ尊格の種類ごとにまとめられている。観音と弥勒を脇侍とした金剛宝座の釈迦の成就法がはじめに置かれ、以下、おおまかに見て、観音、文殊、不動、女尊、守護尊、護法尊、弥勒、財宝尊、雜尊という順序になっている。密教のパンテオンの構造をある程度反映していると考えられる。⁵⁾

SMに含まれる成就法の多くに、三昧耶サッタ(三昧耶薩埵 samayasattva)と智サッタ(智薩埵 jñānasattva)という用語が現れる。密教の瞑想法にのみ現れる独特の用語で、かねてより多くの研究者がこれについて考察を加えてきた。三昧耶サッタとは行者が自分自身の中に生み出す尊格のイメージで、種子マントラや金剛杵などのシンボルから創出される。もう一方の智サッタは尊格の本質的なイメージで、行者の方へ引き寄せられ、三昧耶サッタと合一化される。しかも両者はまったく同じ姿をしていると説かれる。両者の合一に至るプロセスは、尊格や成就法の別を超えて、ほぼ共通している。

このようなふたつのイメージによる尊格の瞑想は、すでに中期密教の代表的經典である『真実摂經』(*Tattvasamgraha*『初会の金剛頂經』)⁶⁾に認められ、インド密教の実践の流れの中で重

要な伝統となっていたことが予想される。そして後世のチベット密教においても受け継がれていた。

従来の成就法研究において、智サッタと三昧耶サッタについての考察が占める割合は大きく、すでに論すべき点は尽きているように見られる。しかし、これまでの研究は成就法文献のみを用いて、その中で両者をとらえる傾向が強かった。この時代の密教儀礼の文献を見ると、成就法はそれ自体が完結した行法であるばかりではなく、特定の儀礼に先立って行われる準備的なプロセスでもあることがある。そのような場面で「成就法文献」を参照するようにと明記されることもある。さらに、成就法の実践が明確には指示されなくても、三昧耶サッタと智サッタに言及する儀礼も数多くある。

本稿ではこのような儀礼の一部として成就法が行われたり、智サッタ^タと三昧耶サッタの瞑想が行われる儀式に注目して、実践との関わりの中で成就法のもつ意味や構造を明らかにしたい。次節においては、成就法の一般的な構造と、そこに現れる智サッタと三昧耶サッタの瞑想について、SMをもとに概観しておこう。

2. 成就法の基本的構造

SMに関する研究は、B. Bhattacharyya が校訂テキスト（1968b）に付したイントロダクションと、SMと『ニシュパンナヨーガーヴァリー』に主に依拠したインド仏教の図像学研究（1968a）を別にすれば、トゥッチの『マンダラの理論と実践』がその初期のものであろう。トゥッチはこの書の中で、カサルパナ観音の成就法の部分訳を示し、三昧耶サッタと智サッタの重要性を指摘している。⁸⁾

三昧耶サッタと智サッタ、あるいはその一方に言及するサーダナは、SMの中に50あまりある。さらにこれに類似する用語として「三昧耶（あるいは智慧）の尊格」(samaya-, jñānadevatā), 「三昧耶のチャクラ」(samayacakra), 「三昧耶のマンダラ」(samayamanḍala) などの登場するサーダナは、前との重複を除き、10あまりを数える。これらを合計すると60以上のサーダナが三昧耶と智慧というふたつの存在を、瞑想の手段として用いている（表1参照）。残りのサーダナの中には、このような存在を前提としない瞑想もいくつかあるであろうが、両者の存在を自明のものとして、言及しないサーダナもかなりあることが予想される。とくに尊格の尊容のみを説いて、具体的な瞑想のプロセスについては省略しているサーダナは、両者に言及しない方がむしろ自然であろう。この場合、瞑想の中での三昧耶サッタの特徴のみを取り出して書き記したと考えられるからである。

三昧耶サッタと智サッタの語を含む60あまりのサーダナで取り上げられている尊格を列挙すると、金剛宝座の世尊（釈迦）、観音（観自在）、文殊、不動、ターラー、ジャーングリー、エーカ

表1 『サーダナマーラー』において三昧耶サッタと智サッタが登場する成就法

No.	タ イ ド ル	尊 格	備 考
3	Vajrāsanabhaṭṭārakasādhana-padeśavidhi	枳迦, 観音, 弥勒	考査が清水 (1992)
4	Vajrāsanasādhana	枳迦, 観音, 弥勒	
5	Vajrāsanasādhana	枳迦, 観音, 弥勒	
7	Kāraṇḍavyūhāmnāyena Ṣaḍakṣarilokeśvarasādhana	六字観音	
12	[Ṣaḍakṣarīsādhana]	六字観音	
14*	Khasarpaṇasādhana	カサルパナ観音	
24	Khasarpaṇalokeśvarasādhana	カサルパナ観音	著者は Anupamarakṣita 翻訳が肥塚 (1967) 部分訳がトウチ (1984)
25	Siṃhanādalokeśvarasādhana	獅子吼観音	
26	Khasarpaṇalokeśvarasādhana	カサルパナ観音	
34	Hariharihvīhanodbhavalokeś-varasādhana	ハリハリハリヴァーハナ観音	
46	Mañjuśrīsādhana	文殊	
49	Vādirāṭsādhana	ヴァーディラート (文珠)	
56	Arapacanasādhana	アラパチャナ (文珠)	
58	Sadyo'nubhvārapacanasādhana	アラパチャナ (文珠)	
59	Vajrāṇāṅgabhaṭṭārakasādhana	バッターラカ (文珠)	
60	Dharmadhātuvāgīśvarasādhana	法界語自在 (文珠)	
65	Arapacanasādhana	アラパチャナ (文珠)	
82*	Āryanāmasāṅgitisādhana	ナーマサンギーティー (文珠)	
83	Mañjuvajrasādhana	マンジュヴァジュラ (文殊)	
85	Caṇḍamahāroṣaṇasādhana	不動	著者は Prabhākarakirtti
86	Caṇḍamahāroṣaṇasādhana	不動	
87	Caṇḍamahāroṣaṇasādhana	不動	
88	Caṇḍamahāroṣaṇasādhana	不動	
89	Āryakhadiravaṇītārāsādhana	カディラヴァニー・ターラー	
92	Vāsyādhikāratārāsādhana	ターラー	
94*	Vajratārāsādhana	金剛ターラー	
95	Vajratārāsādhana	金剛ターラー	著者は Dharmākaramati 翻訳と研究が立川 (1986)
97	Vajratārāsādhana	金剛ターラー	著者は Anupamarakṣita 翻訳が頬富・下泉 (1986)
98	Tārāsādhana	ターラー	
107	Dhanadatārāsādhana	ダナダ・ターラー	
110*	Vajratārāsādhana	金剛ターラー	著者は Ratnākaraśānti
122	Āryajāṅgulisādhana	ジャーングリー	
123*	Vidyujjvālākarālināmaikajaṭā-sādhana	エーカジャター	
128	Śuklaikajaṭāsādhana	エーカジャター	著者は Lalitagupta
137	Aṣṭabhujaḍitamārīciśādhana	マーリーチー	
142	Kalpoktamārīciśādhana	マーリーチー	著者は Ācāryagarbha
145	Mārīciśādhana	マーリーチー	
146	Saṅkṣiptamārīciśādhana	マーリーチー	
151	Śuklaprajñāpāramitāsādhana	般若波羅蜜	

155	Śuklaprajñāpāramitādhana	般若波羅蜜	著者は Padmavardddhana
159*	Prajñāpāramitādhana	般若波羅蜜	
167	Kṛṣṇayamāritantroddhṛtavajrasarasvatīsādhana	金剛サラスヴァティー	
168	Vajrasarasvatīsādhana	金剛サラスヴァティー	
171*	Tārodbhavakurukullāsādhana	クルクッラー	
172	Tārodbhavakurukullāsādhana	クルクッラー	
178	Āryaśrīmatikurukullāsādhana	クルクッラー	
180	Śuklakurukullāsādhana	クルクッラー	
185	Sitakurukullāsādhana	クルクッラー	著者は Śabarapāda
206*	Pañcarakṣāsādhana	パンチャラクシャー	
210	Dhvajāgrakeyūrāsādhana	ドゥヴァジャーグラケーユー	著者は Dharmākaramati
217*	Vajravārāhīsādhana	ヴォジュラヴァーラーヒー	著者は Advayavajra
229	Nairātmyāmaṇḍalayoginīvīśudhi	ナイラートミヤー	
241	Herukasādhana	ヘルカ	翻訳が立川 (1978)
243	Herukasādhana	ヘルカ	
245	Dvibhujaherukasādhana	ヘルカ	著者は Śāntipāda
248*	Herukasādhanopāyikā	ヘルカ	Mahāmāyātantraに基づく
251	Saptākṣarasādhana	サプタークシャラ	著者は Advayavajrapāda
267	Bhūtaḍāmarasādhana	ブーターマラ	
280	Yamāntakasādhana	ヤマーンタカ	

*は「三昧耶のチャクラ」(samayacakra)「智のチャクラ」(jñānacakra)。

+は「三昧耶のマンダラ」(samayamaṇḍala)「智のマンダラ」(jñānamanḍala)。

ジャター, マーリーチー, 般若波羅蜜, ヤマリー, ヴァジュラサラスヴァティー, クルクッラー, ドヴァジャーグラケーユーラー, ナイラートミヤー, ヘールカ, ブーターマラ, ヴァジュラチャルチカ, パンチャラクシャー, ヴァジュラヴァーラーヒーなどである。このうち, 観音, 文殊, ターラーについては, SMにはそれぞれ数種類の尊格が説かれ, 三昧耶サッタなどが現れるものに, 観音に5種, 文殊に8種, ターラーに4種ある。

これらを見る限り, 三昧耶サッタと智サッタを用いた瞑想法は, 特定の尊格と結びつくものではないと考えられる。また特定の時代や流派との結びつきも明確には読みとれず, この方法がインド密教の実践の中で広く一般的に行われていたことが予想される。

成就法の構造についてはすでに何人かの研究者によってそのモデルが提示されている。⁹⁾これらを参照した上で, その一般的なプロセスを示すと, つぎの四段階にまとめることができる。①準備, ②尊格の生起と合一, ③衆生への利益, ④尊格の帰還。このうち②の尊格の生起と合一が成就法の中心であり, この部分にのみ言及する比較的短い成就法も多い。したがって, それ以外の部分は省略されることも多く, とくに③と④は明記される方が少ない。②以外の部分についてまづ簡単に紹介しておこう。

①の準備段階では, 行者が成就法を行う時間や場所, 雰囲気, 環境などがまず規定される。理想的な空間を選んでそこに坐した行者は, 瞑想にはいるための自分自身の準備として, 四無量心

を修したり(実際はその内容をくわしく反芻する), 七種無上供養と呼ばれる定型化された7段階の実践を行う。7種とは懺悔, 随喜, 三帰依, 依仏道, 勸請, 発菩提心, 回向であるが, 成就法によってはいくつかを欠いたり, 内容の相違するものもある。¹⁰⁾

③の衆生への利益は, 尊格と一体となった行者が, 十方の世界へと光とともに拡散し, それぞれの場所で衆生たちに利益を与える。無量の甘露の法の雨を降らせるなどの方法でこれは行われる。SMの中で衆生への利益について言及する成就法は多くはないが, これはSMの各成就法が尊格の生起, つまり三昧耶サッタの描写に主眼を置いたためであろう。¹¹⁾

成就法の最後の段階では, 智サッタが本来の場所へと帰還する。いわゆる撥遣である。「オーム…ムッフ」というマントラによって智サッタにお帰り願う。儀礼の最後にはいわゆる「百字真言」(*sātāksaramantra*) を唱えることもいくつかの成就法があげている。これらの段階を明示する成就法も多くはないが, これも前と同じ理由で, 自明のことであったと考えられる。

成就法の中心部分である②の部分についてくわしく見てみよう。

まずははじめに空性の観想を行い, すべての存在物が本来清浄であり, 空であることを修習する。そして「オーム, 私は金剛のごとき空性に関する智恵を自性とする」(om śūnyatājñānavajrasvabhāvātmako 'ham) というマントラを唱え, 自分自身が空であることを確認する。

尊格の観想は, 行者が自分の心臓にある月輪の上に蓮華や金剛杵を観想し, その中に尊格を象徴する種子マントラを置く。そしてそれを核にして尊格の具体的な姿を観想する。多くの成就法がこの尊格の描写に大きなウエイトを置く。尊格の面数, 背数, 坐法あるいは脚勢, 持物, 装身具, 表情, 身体的特徴, そして眷属尊などをともなう場合, 各尊ごとにこれらの説明が続く。マンダラの観想の場合も, 同様に一尊ごとの尊容が規定される。尊格の表情の説明に, インドの演劇理論の用語であるラサ(*rasa*)の特定の名称があげられることもある。

このようにして生み出された尊格は三昧耶サッタに相当する。行者は三昧耶サッタを生起させると, ここに智サッタを招き寄せる。この場合, 智サッタは「三昧耶サッタと同じような姿をする」と定義される。行者は自分の胸の月輪の上にあり, 三昧耶サッタを生起させるための核となった種子マントラから光を発し, この光を鉤の形にして智サッタをまず現前に引き寄せる(鉤召)。そして三昧耶サッタに挿入し(引入), 両者を合体させ(縛住), 満足させる(歓喜)。

これらの鉤召, 引入, 縛住, 歓喜という四つのプロセスは, 三昧耶サッタと智サッタの合一の方法として多くの成就法で規定されている。第四の部分は「満足させる」にかわって「自在にする」(vaśī- √kr̥) という語もしばしば現れる。そのときに「ジャハ, フーム, ヴァム, ホーホ」(jah hūm vam hoḥ) という四つのマントラが唱えられることも共通している。これらは金剛界マンダラなどで四門を守る四摄菩薩, すなわち金剛鉤, 金剛索, 金剛鎧, 金剛鈴のマントラで, 四明あるいは四攝の名で総称されている。成就法によっては「ジャハ」以下の各マントラに続けて, それぞれに対応する四摄菩薩の名称も呼格で順に続き, 各プロセスを四摄菩薩がつかさ

どっていることがさらにはっきりと示されるものもある（No.97など）。実際の観想においても鉤召以下の行為は四摂菩薩が順に行っているのである。成就法によっては四摂菩薩に相当する別の門護尊の名が現れることもある。

智サッタと三昧耶サッタの合一に至るこの4つのプロセスの中で、はじめに鉤召を行って現前に智サッタを導いた段階で、多くの成就法が智サッタに対し供養を行うことを規定する。アルガ、パードヤ、アーチャマナなどの、インドの賓客接待儀礼で古くより用いられた清めの水がはじめに献ぜられ、さらに花などによつていわゆるプージャーが行われる。尊格を讚歎する言葉(stuti)¹³⁾を唱えることも多くの成就法が言及する。これらの一連の供養を受けた後に智サッタは三昧耶サッタの中に入り、一体となるのである。このとき、行者は「オーム、汝は三昧耶なり」(om samayas tvam)あるいは「オーム、汝は三昧耶なり、汝は三昧耶なり、(汝は)我なり」(om samayas tvam samayas tvam aham)というマントラを唱える。

4つのプロセスの結果、三昧耶サッタと智サッタは不二にして唯一のものになるのであるが、その状態は「水に水を入れるように」「水に牛乳を入れるように」というたとえで示され、さらにそれによって「ひとつの味になる」と説明される（Nos.14, 88, 128, 245など）。両者が液体のように混ざり合う状態がイメージされていることがわかる。

行者は三昧耶サッタと智サッタの合一が行われた段階や、あるいは合一の前の段階で、自分自身が観想の対象である尊格そのものであるという確信を持つ。「自己意識(ahamkāra)を持つ」と成就法ではしばしば述べられる。

両者の合一した状態となった尊格は、諸如来から灌頂を受ける。これらの諸如来も行者の胸から発せられた光で引き寄せられたものたちで、「すべての如来」とか「女尊をともなった諸如来」と呼ばれる。これらの如來たちは手にする水瓶から水を注ぎ、尊格を灌頂する。そうすることによって、尊格の額にその尊が属する部族の主尊の姿が印として浮かび上がる。

尊格が灌頂を受けることは大乗經典にしばしば見られ、たとえば『華嚴經』では、あらゆる仏がすでにいにしえの時代に灌頂を受けたことが何度も示されている。そしてその方法は、転輪聖王がみずからの後継者である皇太子を選定し、玉座の上に安置して四大海の水を頭頂に注ぐことにたとえられる。菩薩の修行階梯をすべて修め、今生において成仏することを約束された菩薩が、立太子の式において次王となることを宣言されることに重ね合わされているのである。密教儀礼としての灌頂の理念的根拠もここに求められる。¹⁴⁾

一切如來によって菩薩が灌頂を受けることは、『真実摂經』にも冒頭で説かれている。釈迦にそのイメージが求められる一切義成就菩薩が、いわゆる五相成身觀を修することによって金剛界如來として成仏する。そして五相成身觀の第四段階ですべての如來から灌頂を授けられる。¹⁵⁾

成就法では灌頂を受けた尊格は、さらにプージャーとしてさまざまな供物が献ぜられ、讚歎される。また灌頂だけではなく、布(patta)や甲冑(kavaca)を身につけることを規定する成

就法もある。

成就法によっては、三昧耶サッタと智サッタの一連の瞑想の前後に、身体の部位に特定の種子マントラや尊格の布置を説くものがある。6箇所の部位におくため「六支布置法」(śadaṅga-nyāsa)と呼ばれたり、目から順に行うため「目などの加持」(cakṣurādyadhiṣṭhāna)とも呼ばれている(No.26,88など)。さらに身口意の三密を加持するために、頭、喉、心臓の三箇所に種子マントラを観想することも説かれる。「身口意の浄化」(kāyavākcittaviśuddhi)や「身などの加持」(kāyādyadhiṣṭhāna)と呼ばれる(Nos.14,26など)。いずれも行者の身体の聖性を高め、尊格の瞑想や尊格との合一を確実にするためであろう。

三昧耶サッタの生起から智サッタとの合一へと経て、灌頂、プージャーへと至るこれら一連の瞑想は、長時間にわたることもあったらしく、瞑想に疲れた場合に行者が唱えるマントラを多くの成就法が最後にあげている。これは③の衆生への利益を観想する場合にも適用されたと考えられる。

3. 儀礼との関わり

つぎにサーダナと儀礼との関わりについて考察してみよう。

SMの編纂者のひとりであるアバヤーカラグプタには、マンダラに関する儀礼を解説した『ヴァジュラーヴァリー』*Vajrāvalī* (VA) という大部の著作がある。マンダラを制作する儀礼、そしてこのマンダラを用いて行われるプラティシュターとアビシェーカというふたつの儀礼が主要なテーマとなっている。プラティシュターとは尊像や寺院などが制作されたときに、その完成段階で行われる儀礼のこと、完成式、開眼式、落慶式などに相当する。もう一方のアビシェーカが、密教の弟子に対する入門式であることは言うまでもない。両者は目的はことなるが、きわめてよく似た構造の儀礼で、ともにマンダラを儀礼の装置として必要とする共通している。VAのはじめに説かれるのはこのためのマンダラの制作方法で、地面の上に色のついた砂などを落として描くマンダラである。

VAにはこの主要な三つのテーマの他に、儀式の中で何度も行われる基本的な儀礼や、予備的な儀礼、あるいは補足説明などが説かれている。著者のアバヤーカラグプタ自身はVAの全体を50の儀軌(章に相当)で構成すると考えている。¹⁶⁾なお「アビシェーカ」の語は弟子の入門儀礼全体を指す場合と、瓶灌頂や名灌頂のように儀礼を構成する特定のプロセスを指す場合のふたつがある。ここでは混乱を避け、前者を「アビシェーカ」と呼び、後者を「灌頂」あるいは「狭義の灌頂」と呼ぶことにする。

このVAでサーダナがどのように行われているかを見てみよう。

VAで三昧耶サッタや智サッタが言及されるのはおよそ30カ所におよぶ。3つの主要なトピック

クとの関係で示せば、マンダラの制作儀礼では4回、プラティッシュターの儀礼で15回、アビシェーカで9回、そして補足的な説明の箇所で2回である。このうち主なものを具体的に示そう。

(1) マンダラ制作儀礼

マンダラの制作儀礼では、まずマンダラを地面に描く許可を、大地の女神ヴァスンダラーに請願するところで登場する。ヴァスンダラーの観想を行う時に、この女神の三昧耶サッタを生起させ、これを智サッタと一体のものとし、アルガを供えてから、土地使用の許可を求めるのである。

つぎに、マンダラを描く前にアビシェーカなどで用いる水瓶を準備する儀軌で、これから描かれるマンダラの観想を行う¹⁷⁾。マンダラの各尊の位置に三昧耶のチャクラ（三昧耶のマンダラに相当）を観想し、虚空にある智慧のマンダラをここに引き寄せ、挿入し、ブージャーや讚歎を行い、甘露や食物の献供を行う。

またこの儀軌では水瓶の中の水にもマンダラの諸尊を宿らせる。マンダーキニーという天界の河の水の中に尊格のチャクラをまず観想する。これが三昧耶サッタに相当する。そして、自分の胸の種子の光によって智慧のマンダラを引き寄せ、これにパードヤ、アーチャマナ、アルガを与える、すでに観想してある三昧耶のチャクラに挿入する。行者は「大いなる貪欲」(mahārāga)によってこれを溶解させ、菩提心の姿へと変え、瓶の中の水とひとつのものにする。最後のプロセスは無上ヨーガ・タントラ固有の生理的なヨーガで、三昧耶サッタと智サッタが一体となったものを、いわば液状化している。類似の観想法はVAではこの後にも何度か現れる。

マンダラの制作の最後のプロセスは「マンダラの成就の儀軌」である。すでに地面の上にマンダラを描き終え、そのまわりを莊嚴した行者は、このマンダラが単なる物質ではなく、そこに表現された神々の世界そのものであることを、サーダナによって実現させる。

阿闍梨はマンダラを観想し、これをいったん空性にしてから、すでに描いたマンダラがその観想上のマンダラ、すなわち三昧耶のマンダラの本質をそなえていることを了解する。そして、阿闍梨は女性のパートナーと性的なヨーガを修習して（もしくは観想の中でそれを行ひ）、それによって発せられた声によって智慧のマンダラを引き寄せる。引き寄せられたマンダラにパードヤとアルガをまず供え、いったん、阿闍梨はこの智慧のマンダラを自分の体内へ入れ、大いなる貪欲によって溶解させ、金剛の道から体外へと出す。液状化された智慧のチャクラは女性パートナーの蓮華の中に入り、さらに拡散して、三昧耶のチャクラへと入っていったと瞑想する。三昧耶サッタと智サッタの合一が性的なヨーガの実習の中で変形されて行なわれているのである。

これが終わると阿闍梨は「目や体などの加持」すなわち、尊格の六支への文字の付置と三密の加持を行ない、さらに自分の胸の種子の光によって諸如来と女尊を引き寄せ、合一した尊格への灌頂と、尊格の額への部族主の印し付けを行う。すでにSMでも見たサーダナの完成段階（③）における灌頂と印し付けに相当する。

(2) プラティッシュター

プラティッシュターは仏教のみならず、ヒンドゥー教をはじめとするインドの他の宗教においても広く行われた儀礼で、その方法も共通する点は多い。VA以外にもプラティッシュターを説く仏教文献もかなり存在する。¹⁸⁾これらに共通する仏教のプラティッシュターの儀式は①沐浴の壇の設置、②沐浴の壇における尊像などの沐浴、あるいは狹義の灌頂、③衣や花などによるブージャー、④開眼作法、⑤食事の摂取という五つのプロセスにまとめることができる。VAの場合、全体は準備儀礼（アディヴァーサナ *adhibāsana*）と狹義のプラティッシュターというふたつの儀軌で構成される。さらに①の沐浴の壇の設置に統いて、尊像などのプラティッシュターの対象に対する清めの儀式が行われる。これはニーラージャナ (*nīrājana*) と呼ばれる。また灌頂は狹義のプラティッシュターのはじめに行われるが、水の灌頂に始まり、金剛杵、鈴などの9種の灌頂が続けて行われる。これは弟子へのアビシェーカをモデルにして作られた、アバヤーカラグプタのオリジナルな方法と考えられる。

プラティッシュターの対象は尊像や寺院などの他にも、典籍、念珠、貯水池、園林などがあげられる。ただし、対象は異なっても基本的な枠組みは共通で、観想される尊格やマントラなどが改変されたり、特別なプロセスが加えられるにすぎない。そのためアバヤーカラグプタは尊像をプラティッシュターの代表的な対象として、これを最もくわしく説明する。

プラティッシュターの儀式においてはサーダナはその最初の段階に行われる。阿闍梨はプラティッシュターの対象である尊像などに、そこに表現されている尊格の三昧耶サッタを生起させる。このとき、阿闍梨は現觀書 (*abhisamaya*) や成就法文献にしたがって、これを行うとアバヤーカラグプタは述べる。現觀書も成就法文献と類似の内容を持った文献であり、この両者が三昧耶サッタの生起を説いているとアバヤーカラグプタがみなしていることがわかる。¹⁹⁾

また尊像であればそこに表現されている尊格そのものを観想すればよいが、それ以外のものについては、たとえば寺院などの建造物の場合、毘盧遮那を、典籍であれば阿弥陀の三昧耶サッタを観想する。これは寺院などが仏の身体を、典籍が仏の言葉を表すと理解され、身密と口密に対応する毘盧遮那と阿弥陀が観想されるのである。尊像の場合も、その尊格についてのサーダナが不明な場合などは阿閦を観想する。仏像が仏の心に対応し、意密をつかさどる阿閦が動員されるのである。²⁰⁾

プラティッシュターの対象と三昧耶サッタとして生起させる尊格とのこのような対応は、あらかじめ準備されるマンダラをも規定する。すなわち、尊像のプラティッシュターをするときには、その尊格自身を主尊とするマンダラか、もしくは尊格の属する部族の主尊のマンダラが描かれなければならない。後者の規定は、対象である尊像を中尊とするマンダラが存在しない場合であろう。また部族主の明らかではない場合は、阿閦か金剛薩埵のマンダラを準備する。同様に、寺院などの建造物の場合、毘盧遮那のマンダラを、典籍の場合は阿弥陀のマンダラを描くよう指定され、

三昧耶サッタの尊格に対応している。他の対象についても同様である。

このように生起された三昧耶サッタに阿闍梨は智サッタを一体化させる。まず三昧耶サッタの胸の種子と、目などの六支、そして阿闍梨の身口意の加持を順に行った上で、自分の胸の種子の光で智サッタを導く。そして引き寄せた智サッタを三昧耶サッタに入れ、ひとつのものとして、自在になるようする。

この後、阿闍梨は両者が一体となった尊格に対し、一連の灌頂を与える。ただし観想においては、自分の胸の種子の光によって導かれた十方の諸如来とその明妃たちが、尊格に対して灌頂を行う。一連の灌頂を終えた尊像（あるいは尊格）に対しては、ブージャーと開眼作法が続いて行われる。

アバヤーカラグプラはこのようなプラティシュターの方法とともに、「簡略なプラティシュター」と名付けた方法も紹介している。その全文は以下の通りである。

簡略なプラティシュターの場合、尊像などが空性〔であることを観想し〕、それに続いてすみやかに、目や身体などを加持されたそれぞれの尊格の三昧耶サッタを生み出し、自分自身の胸の種子の光によってひきよせられたそれぞれの尊格の智サッタをそこに入れ、自分の胸の種子の光によってひきよせた如来たちとともに、みずから水瓶の水によって灌頂し、供養し、その尊格のマントラを百八回唱える。これで尊像などのプラティシュターが行われたことになる。

これは正規のプラティシュターを簡略化したものであるが、基本的な要素のみで構成された原初的なプラティシュターの方法であったとも考えられる。その要素とは、尊像の空性観、六支布置、三密加持、三昧耶サッタの生起、智サッタとの合一、諸如来による灌頂とブージャー、マントラの誦唱である。その内容はSMで見られたサーダナの基本的な構造ときわめてよく似ている。

(3) アビシェーカ

すでに述べたように、密教の場合、アビシェーカとプラティシュターというふたつの儀礼は、ほとんど同じ構造を持っている。単純化してみれば、プラティシュターの対象である尊像などを弟子に置き換えればアビシェーカの儀式となるのである。ただし、三昧耶サッタと智サッタについては、アビシェーカの場合、プラティシュターのように单一の尊格の三昧耶サッタや智サッタを弟子に宿らせるわけではない。

VAのアビシェーカではいくつもの狭義の灌頂が行われる。はじめにおかれる花輪の灌頂は、いわゆる投華得仏に相当するプロセスで、ここでは特別な観想は行われない。続く水の灌頂以下、名灌頂までの5種の灌頂において、順に阿閻、宝生、阿弥陀、不空成就、毘盧遮那の五仏の智サッタと、弟子は不可分になる。これらは明灌頂と総称され、これによって五仏に対応する五智が、

弟子にそなわることになる。また水の灌頂の部分で、観想上は一切如来とその明妃たちによって弟子が灌頂を受けることが指示されるが、これもプラティシュターの場合と同様である。

さらに「行為の誓誠」の儀軌では、阿闍梨は弟子に首飾りや腕輪などの5種の装身具を与え、それに順に阿閦以下の五仏を観想し、それぞれの智サッタを挿入することが述べられている。はじめに観想されるのが三昧耶サッタであろう。また弟子が男性であればサンヴァラに、女性であればヴァジュラヴァーラーヒーの姿をとったと観想し、それぞれに対応する智サッタとひとつのものとなったと念想し、それにふさわしい装身具を身につけさせる。

(4) その他の儀礼

VAで三昧耶サッタと智サッタに言及する儀軌は、上記の他にさらにふたつある。ひとつはマンダラの解体の儀軌で、マンダラにそなわっていた智慧のチャクラにお帰り願う。いわゆる撥遣に相当する部分で、マンダラの完成時に智慧のチャクラを呼び寄せたことに対応している。

もうひとつは金剛杵と金剛鈴の規定についての段落で、基本的な仏具であるこのふたつに、それぞれに対応する尊格たちの三昧耶サッタを生起させ、胸の種子の光によってそこに引き寄せた智サッタに対し、パードヤなどを供えてから、三昧耶サッタに挿入する。そして儀軌のとおりにプラティシュターを行い、さらにプージャーをせよと述べられている。これら二種の仏具に対しても、尊格を宿らせ、プラティシュターを行うのである。

代表的な密教儀礼のひとつに護摩があるが、アバヤーカラグプタはこの儀礼についても重要な儀軌『ジュヨーティルマンジャリー』²¹⁾ *Jyotirmañjari* を著している。この文献では三昧耶サッタと智サッタは二カ所で登場する。ひとつは火神アグニを観想する部分で、まずアグニの三昧耶サッタを観想し、その胸の種子の光によって、南東の方角にいるアグニの智サッタを引き寄せ、ジャハ以下の四種のマントラと、鉤召以下の四つのプロセスで両者を一体にする。その後アグニに対してさまざまな供物が火中に投ぜられる。²²⁾

もう一カ所は護摩の本尊に対する部分で、やはり三昧耶サッタの生起と智サッタとの合一を行なった上で、灌頂を与える、マントラとともにプージャーをする。アバヤーカラグプタはここでも三昧耶サッタと智サッタの観想を「成就法文献や現観書に説かれた順序で行え」と述べている。²³⁾

4. 考 察

三昧耶サッタを生起させ、それに智サッタを合一させる密教の実践法は、成就法や観想法と呼ばれ、形式化されていった。成就法のみをとりあげたSMのような文献からは、これが独立した実践のような印象を受けるが、密教儀礼をあつかったVAや『ジュヨーティルマンジャリー』のような文献では、アビシェーカやプラティシュター、護摩などの長大な儀式の一部として実修さ

れていたことがわかる。これらの儀礼に共通してみられるのは、儀礼の場に特定の神格を呼び寄せ、儀式が終わるときまでそこにとどまらせるという形式である。

プラティシュターやアビシェーカでは尊像や弟子のような儀礼の対象に神格（尊格）を宿らせ、これに灌頂を行う。プージャーや開眼作法もその前後に行われる。儀式のかなりは早い段階で、弟子や尊像などの中に三昧耶サッタを生起させ、阿闍梨が引き寄せた智サッタを、一連のプロセスでこれに合一させる。三昧耶サッタと智サッタの合一は狭義の灌頂の中か、それに先だって行われ、これによって聖別の対象である尊像や弟子に、その尊格そのものが宿ることになる。阿闍梨は自らの身体を用いてこの降臨を行い、尊格は阿闍梨を経由して聖別の対象へと到達する。阿闍梨は媒介者であり、尊格降臨のためのいわば「よりしろ」として機能している。

降臨した尊格そのものとなった弟子や尊像は、その仏としてその場に生まれたことを開眼作法などによって示される。プージャーはこのようにして降臨した尊格そのものに対する礼拝方法である。ただし智サッタが招き寄せられた段階にも、阿闍梨から智サッタに対して供物がささげられる。この場合、花や香などの供物は後で行われるプージャーの供物に共通するが、アルガ、パードヤ、アーチャマナなどの清めの水は、尊格を招き寄せたときにのみ供えられる供物である。

護摩におけるサーダナも、儀礼の場に火神アグニや特定の尊格を呼び寄せるために行われるが、火中への供物の献供が儀式の中心をなす。ここでも招き寄せられた智サッタには、まずははじめにアルガなどが獻じられ、これに続いて所定の供物が火中に投じられる。

これ以外の儀式でも、三昧耶サッタと智サッタの観想は、儀礼の場への尊格の降臨を目指したものと見ることができる。大地の女神ヴァスンダラーへの請願、灌頂瓶への諸尊の招来、完成したマンダラへの諸尊の招来などがあった。

成就法文献に見られた基本的形式も、これらの儀式で行われた観想と基本的にはかわりはない。行者の身体をよりしろにしてそこに尊格を招き寄せ、プージャーや灌頂を経て最後に帰還させる。そのための形式化された技法として、三昧耶サッタの生起と、4つのプロセスによるこれへの智サッタの合一という方法が広く見られたのである。アビシェーカやプラティシュターでは実際に聖別の対象を行っていた狭義の灌頂を、成就法においては瞑想の中で尊格そのものに対して行っているとみることができる。あるいは、アビシェーカなどでは一切如来による観想上の灌頂と、阿闍梨による実際の灌頂というパラレルな関係にある2種の灌頂が、同時に行われているのである。

成就法では灌頂を受けた尊格が、その功德を衆生に還元するプロセスがあった。これはアビシェーカの儀式において、狭義の灌頂を終えた弟子に法輪や法螺貝を与えることに対応する。これらの仏具を弟子が実際に手にすることによって、弟子自身が衆生に法を説くことが示されるからである。

こうしてみると、整備された内容を持つ成就法に共通してみられた、尊格の招来に始まり帰還

で終わるという流れは、アビシェーカやプラティシュターのそれと基本的には同一であることがわかる。成就法の場合、それを行者が瞑想の中で行なっているだけなのである。²⁴⁾

それではアビシェーカやプラティシュターの儀礼や、それとほぼ同一の内容を持つサーダナは、何をモデルにして生み出されたのであろうか。

これらに共通してみられる、神々の招来とそれへの灌水（灌頂）、神々の帰還などは、古代よりインド世界において広く見られるプージャーに共通する。ヴェーダの祭式に頻出する賓客接待の儀礼に起源を持ち、おそらく民間で行われていた花などによる神々の礼拝方法を吸収して、ヒンドゥー教における最も基本的な礼拝方法であるプージャーはできあがったと考えられる。²⁵⁾

プージャーは神々を招き寄せ（āvāhana）に始まり、アルガやバードヤの献供、沐浴、花や食事の献供、礼拝、右遷などを経て、最後にお帰り（visarjana）いただく。礼拝の階梯ではしばしば神像の灌水が行われ、これは灌頂と呼ばれる。プージャーはある時期から全体が16の階梯に整備され、16ウパチャーラプージャーの名称で、現在でも広く行われている。ただし、5つの階梯からなる簡略化された形式や、16ではなく18からなる18ウパチャーラプージャーなどもある。しかしいずれもお招きから始まり、ご帰還で終わる枠組み自体にかわりはない。

仏教徒が行なっていたアビシェーカやプラティシュターも、あるいはそれとほぼ同一の内容を持つサーダナも、儀礼の枠組みそのものは、このプージャーと大きな違いはない。プラティシュターやアビシェーカは神々の降臨と、これと同一となった弟子や尊像への灌頂の部分が肥大化し、またサーダナでは降臨そのものが目的となり、それを含め一連の所作を瞑想の中で実行しているのである。

このような構造を持った儀礼は、ヒンドゥー教の中のタントラ的要素の強い宗派でも同じように行われた。Gupta の紹介するタントラ的なプージャーも、神を招き、これに対し供物を供え、最後にお帰り願うというプージャーの形式を踏襲しているが、16ウパチャーラ・プージャーなどには見られない要素もいくつか認められる。神々が降臨するためにチャクラやヤントラを地面に描き、さらに神のシンボルをそこに描くプロセスや、布置觀、禪定、印契の呈示があげられる。また降臨した神の身体の6カ所にそれぞれ神を布置し、彼らに供物を供える「六支プージャー」（ṣadāṅgapūjā）というプロセスもある。プージャーの対象となる尊格の主要なマントラの誦唱や、神格をたたえる讚歎も組み込まれている。これらの多くは、密教徒の行っていた成就法においても、その対応部分を指摘することができる。神々の降臨する場であるヤントラなどはマンダラに対応するのであろう。そして、ヒンドゥー教のタントリストたちは、このようなプージャーを、成就法と同じ名詞の女性形である「サーダナー」という名称で呼んでいる。

神像などの完成式であるプラティシュターは、密教徒の発案したものではなく、インド世界で広く行われていた儀式であったと考えられる。仏教徒たちが行っていたプラティシュターと、ヒンドゥー教のプラティシュターが同じ構造を持ち、おそらくその影響下で形成されたことは、以

前に指摘したことがある。²⁷⁾

ヒンドゥー教のプラティシュターも、時代や流派によって、かなりの内容の差異が認められる。とくにタントラ的な内容を持つ文献の場合、神格の観想、プラティシュターの対象である神像へのマントラの布置、神格への観想上のプージャーなど、瞑想の中で遂行されるプロセスが多く含まれるようになる。²⁸⁾ 密教の成就法やプラティシュター、アビシェーカの中で行われている六支布置や三密加持は、一見すると密教独自の行法のように見えるが、具体的な尊格やマントラ、印契などを別にすれば、その方法自体はヒンドゥー・タントリズムでも広く見られる実践方法なのである。

5. まとめにかえて

儀礼の枠組みも儀礼を構成する個々の要素も、基本的にヒンドゥー教やヒンドゥー・タントリズムの実践法と大差ないのであれば、密教徒たちの行なっていた成就法や、それと同じ内容を持つアビシェーカなどの儀礼の独自性は何であるのか。最後にこの点を取り上げ、問題点を整理しておきたい。

三昧耶と智

成就法の構造を示したときにとくに注意を払った三昧耶サッタと智サッタを用いた瞑想法は、密教以外には見られないようである。行者が自分の体の中や、弟子や神像の内部に三昧耶サッタというイメージを作り出し、これに本質的なイメージである智サッタを合一させるというプロセスは、密教独自の方法であると思われる。

このふたつのイメージが「三昧耶」と「智」と呼ばれるのはなぜだろうか。

智サッタの「智」は、従来から指摘されているように、仏の智慧であり、法身としての毘盧遮那そのものであろう。『真実撰経』には、法身毘盧遮那の自性を四つに分け、その第一に「智サッタ」をあげている。²⁹⁾ 法すなわち真理そのものである法身は、まさに智慧そのものの存在としてとらえることができる。

もう一方の三昧耶サッタの「三昧耶」については、「本誓」「約束」「時」「仮の」などの説明や訳がこれまで与えられてきた。おそらく、衆生救済という仏の本誓が、この語の意味に最も近いのであろう。仏によって救済されることが、すでに保証されていることが、その誓いがわれわれの体内にあるという形で示されているのである。「オーム、汝（すなわち仏）は本誓である」というマントラが意味することもこれと同じであろうし、一部の文献ではこれにつづいて「（汝は）我なり」と唱えるのも、誓願を通じて、仏である汝が我である、すなわち我も仏となりうるのであるということを宣言するのであろう。³⁰⁾

しかし、同じ「誓い」の意味でも弟子の立場からとらえた場合、そのニュアンスは異なる。そして密教文献では仏よりも人間の側の「誓い」の語として、「三昧耶」の語はしばしば用いられている。そしてその場合、「三昧耶」の語は儀礼と結びついていることが多い。

「三昧耶」という言葉は三昧耶戒という密教独自の戒律の名称として用いられる。三昧耶戒の具体的な内容は（1）正法を捨てない、（2）菩提心を捨てない、（3）一切法を相手に応じて惜しみなく与える、（4）衆生の救済に努力するという4箇条からなり³¹⁾、三世無障礙戒などの名称もある。アビシェーカを受ける弟子はあらかじめこの戒律を受けておかなければならぬ。アビシェーカにのぞむ弟子は自らの中に「三昧耶を保つ」ているのである。

『真実撰經』において「三昧耶」の語はアビシェーカの儀軌の中の「誓水の授与」の場面で何度も登場する。³²⁾ この部分は覆面をした弟子に対して、阿闍梨が「三昧耶の水」すなわち誓いの水を飲ませる儀式で、マンダラや儀礼に関する守秘義務を弟子に説き、あわせて阿闍梨に対する絶対服従を弟子に求める。

覆面をした弟子は「薩埵金剛印」という印を結び、「汝は三昧耶なり」(samayas tvam)と唱える。阿闍梨は弟子の手に華鬘を持たせ、「三昧耶よ、フーム」(samaya hūm)というマントラを唱える。華鬘は誓水の授与に統いて行われる投華得仏で用いられる。

マンダラが置かれた道場に入場し、阿闍梨は弟子に「汝は今日一切如来の部族に入った。それゆえ我は汝に金剛の智を生起させよう」と告げて、さらにマンダラについて口外することを禁ずる。その理由として「三昧耶を破ることになるから」と述べる。続いて阿闍梨は金剛薩埵印を結んで、それを弟子の頭に付け、「これは金剛の三昧耶である。もしマンダラについて口外すれば、汝の頭を碎くであろう」と述べる。そして三昧耶の印によって加持された「三昧耶の水」を瓶から弟子に飲ませて、「今、金剛薩埵は汝の心臓に安立した。このことを口外すれば心臓を打ち破って出て行くであろう」と言い聞かせる。三昧耶の水を飲んだ弟子は「一切如来は我を加持せよ、金剛薩埵は我に入りたまえ」と祈願する。最後に阿闍梨は「金剛なる智を（金剛薩埵は）汝に入れよ」と弟子に向かって告げて、智を注入する。

ここで登場する「三昧耶」はいずれも「誓い」を意味すると考えられるが、それが阿闍梨の結ぶ金剛薩埵印で象徴される金剛や、阿闍梨が弟子に飲ませる水、そしてその結果、弟子の心臓に安立する金剛薩埵に置き換えられる。最後に弟子の中に阿闍梨が「金剛の智」を注入することも注目される。三昧耶を尊格の姿として心臓に保つ弟子が、智慧を注入されることで、この部分の儀礼が完結するのである。

『真実撰經』ではこの「誓水の授与」はアビシェーカのはじめの段階におかれている。このあと弟子は投華得仏を経て、覆面をはずされ、マンダラという仏の世界を目の当たりにする。瓶灌頂に始まる一連の狹義の灌頂が行われるのはそのあとである。ここで用いられている「三昧耶」と「智」は、一対の概念ではなく、それぞれが共通のイメージをそなえているわけでもない。し

かし、弟子の体内での三昧耶の生起、そこへの智の注入、仏の世界の顯現、瓶による灌頂と続く儀式の流れは、成就法に見られた三昧耶サッタの生起と智サッタとの合一、一切如来の招き寄せ、一切如来による灌頂という階梯に一致しているように見える。

もっとも、仮にこのふたつが何らかの関係を持っていたとしても、いずれが他方に影響を与えたかは明らかではない。つまり、アビシェーカという儀礼が先に存在し、そこで用いられる「三昧耶」や「智」を尊格のイメージに置き換えて、さらに具体的な行為を行者の精神の中で内面化して行うようにしたものが成就法であったかもしれないし、あるいは三昧耶サッタと智サッタというふたつのファクターを用いた瞑想法を、アビシェーカという具体的な儀式へと組み立て直したという可能性も考えられる。

四摂菩薩の役割

密教の成就法に見られる独自の点として、もうひとつ四摂菩薩との関係をあげることができる。三昧耶サッタと智サッタの観想部分では四摂菩薩が重要な役割を果たし、そのマントラである「ジャハ、 フーム、 ヴァム、 ホーホ」が唱えられることが一般的であった。そしてこれにあわせて鉤召、引入、縛住、喜悦（あるいは自在）という四つのプロセスで、ふたつのサッタが完全に合一し尊格が成就した。四摂菩薩と観想法との結びつきは『真実摂経』においてもすでに認められ、後期密教に至るまでほとんど変化はなかったようである。観想される尊格やマンダラによって、別の四尊が登場することはあるが、それはそのマンダラの門衛であって、四摂菩薩と同じ役割をになっているためである。

鉤召以下の四つのプロセスは、一見すると金剛鉤以下の四尊の名称や持物と関係があるように思えるが、たとえば索と引入、鈴と喜悦（あるいは自在）などは、それぞれの道具にふさわしい行為であるとは考えにくい。それは「ジャハ」以下の四つのマントラと、各行為との関係においても同様である。四摂という尊格、鉤召以下の行為、「ジャハ」などのマントラという三つがセットになっており、そのいずれがこの実践の根源的なものであったかは明らかではない。³³⁾

四摂菩薩は金剛界マンダラの門衛として、『真実摂経』においてはじめて登場した尊格である。十六大菩薩や四波羅蜜のように、大乗經典や『真実摂経』以前の密教文献にその起源があるような尊格ではない。³⁴⁾ また『真実摂経』以前の密教經典に説かれる門衛は、四天王や竜王、ヒンドゥー教の護方神のような古い起源を持つ神々である。四摂菩薩とこれらの神々とを結びつけるものは見つけられない。³⁵⁾

四摂のような門衛は、マンダラという聖なる世界と、その外に広がる俗なる世界との境界線上の存在である。アビシェーカにせよ、プラティシューターにせよ、聖別の対象である弟子や尊像は、マンダラの中尊と最終的には同一の存在にならなければならない。そのため、たとえばアビシェーカでは、まずははじめに阿闍梨と弟子はマンダラの門を開き、その中に「入壇」しなければなら

ない。われわれの側から見れば、儀式の場に神々が降臨するのであっても、マンダラの神々からすれば、弟子や神像による聖なる世界への入場である。この聖なる世界のもっともはずれに位置し、われわれと神々の世界を結びつけるのが、四摄菩薩であると考えられる。

この小論ではインド密教の成就法に現れる三昧耶サッタと智サッタを取り上げ、成就法の中での位置づけやその役割を考察してきた。この二つの概念についてはこれまでにも多くの研究の蓄積がなされてきたが、そのほとんどは成就法を独立した実践として扱い、考察はその内部に限られていた。本稿では成就法と儀礼との結びつきを視野に入れることで、異なる儀礼であっても成就法はほとんど同じ文脈で現れること、そして成就法を含むこれらの儀礼の枠組みそのものは、インド世界できわめて一般的なものであることを明らかにした。そして、おそらく密教独自の概念である三昧耶サッタと智サッタは、密教儀礼における「三昧耶」と「智」に関連し、また、両者の合一が四つのプロセスで行われることも、儀礼の中でとらえられるべきであることを指摘した。

注

- 1) エリアーデ (1969) など。
- 2) Bhattacharyya (1968b)。チベット訳については吉崎 (1979) を、また研究史を含むさらに詳細な情報については塚本他編(1989) 参照。これ以降に発表されたSMの研究のおもなものとして、奥山(1992)、佐久間 (1990a, 1990b, 1993, 1995b, 1996b), 清水 (1992), 頬富・下泉(1994), Bühnemann (1994) および森 (1992) Mori (1992) がある。
- 3) たとえば第120番のジャーングリー・サーダナは不空による漢訳が残され (大正藏第1264番), かなり初期の成立と考えられる。また作者の明記されている成就法が何点か含まれ、その年代から成立時期を推測することができる。
- 4) 奥山 (1988)
- 5) SMの全体の構成については頬富・下泉 (1994: 35) にまとめられている。
- 6) 主なものとしてトゥッチ (1984: 151-155), 肥塚(1967), 頬富 (1977), 高田 (1978: 506-7), 清水 (1977, 1992), 立川 (1977, 1986, 1997), 奥山 (1992), 佐久間 (1993), 頬富・下泉 (1994) および拙稿 (1992)などをあげることができる。このうち、佐久間 (1993) には三昧耶サッタと智サッタの用例を含むSMのリストが示されていて便利である。ただし結論に関しては再考を要するであろう。またトゥッチ (1984) に対するロルフ・ギーブル氏の詳細な訳注 (p.169, 訳注17) は、このふたつの概念に関する中國密教、およびわが国の真言密教の伝統を知る上で重要なものである。
- 7) 堀内 (1983: 147)。堀内本の分段名は「大印智」の「大印成就法広大儀則」に相当する。
- 8) トゥッチ (1984: 151-152)
- 9) 上記の注6)参照。
- 10) SMの七種無上供養については清水 (1977) がくわしい。
- 11) 頬富・下泉 (1988: 40-53) の紹介するターラーの成就法や、立川 (1986) による金剛ターラーの成就法では、衆生への利益が明記されている。
- 12) SMで百字真言があげられているのは、第6, 29, 56, 71, 142, 195, 218, 247の8つである。
- 13) これらの水については拙稿 (1991) 参照。
- 14) 灌頂の理念的な根拠については拙稿 (1999b) 参照。

- 15) 堀内 (1983: 22-31)
- 16) VAの50の儀軌については拙稿 (1995) 参照。
- 17) 第10儀軌「瓶の準備の儀軌」(kalaśādhivāsanavidhi)。この儀軌については桜井 (1996: 382-397) に解説とサンスクリット・テキストが示されている。
- 18) プラティシュターについては、インドの各宗教に現れるプラティシュターの概要とその起源に関する共同研究の成果が Einoo (2000) として発表される予定である。このうち密教のプラティシュターについては同書所収の拙稿を参照。
- 19) 現観のこのような用例については谷口 (1988) 参照。アバヤーカラグプタ自身の著作で、マンダラの觀想をあつかった『ニシュパンナヨーガーヴァリー』は、「文殊金剛をはじめとする次第の現觀集・ニシュパンナヨーガーヴァリー」というタイトルで、チベット訳されている (TTP, No.5023)。また『ニシュパンナヨーガーヴァリー』の影響を受けて成立した、108種のマンダラの觀想法を説く密教文献に、『アビスマヤ・ムクター・マーラー』*Abhisamayamuktāmālā* (現觀の真珠の輪) というタイトルのテキストがある (TTP, No.5022)。この文献については拙稿 (1999a, 1999c) 参照。
- 20) ただしアバヤーカラグプタはサンヴァラやヘーヴァジュラのような母タントラ系の守護尊の尊像のプラティシュターを行う場合には、特別な指示をしている。彼によれば、これらの尊格の場合、秘密集会の三昧耶サッタを生起させよと述べる。そしてその理由として秘密集会が最高の存在であるという。ただし、その場合にも三昧耶サッタと智サッタの姿はサンヴァラなどの姿で觀想しなければならないと付け加えている。
- 21) 『ジュヨーティルマンジャリー』については奥山 (1984, 1986, 1999) 参照。
- 22) サンスクリット・テキストは奥山 (1986: 3-4), チベット訳は TTP, Vol.80, 156.5.6-157.1.8。
- 23) TTP, Vol.88, 158.2.2-3。サンスクリット・テキストは散佚部分。
- 24) Bentor (1996) はプラティシュターの構造について、成就法の枠組みの中で行われていると主張しているが、これはむしろ逆で、プラティシュターやアビシェーカとして行われた儀礼が、行者の瞑想の中に内面化（精神化）されたと考えられる。
- 25) プージャーの形成については Einoo (1996) 参照。プージャーの内容、とくに16ウパチャーラプージャーについては Tachikawa (1983), Bünnemann (1988) がくわしい。
- 26) Gupta et al (1979)
- 27) 拙稿 (1998)
- 28) タントラ教徒によるプラティシュターについては前掲の Einoo (2000) 所収の引田および高島論文参照。
- 29) この点については高野山大学の乾仁志助教授よりご教示いただいた。なお同じ『真実撰經』の中で十六大菩薩が次々と生み出される箇所では、東方の四菩薩が「三昧耶サッタ」と、また西方の四菩薩が「智サッタ」と総称されている。これも三昧耶サッタと智サッタの用例として注目される。
- 30) このような考え方は、梵我一如に代表されるウパニニシャッド的な思想と限りなく近い。「汝は三昧耶なり」(samayas tvam) というマントラは「汝はそれなり」(tat tvam asi) という大文章を想起させる。
- 31) ただし三昧耶戒の内容は文献や時代によって相違がある。三昧耶戒については高田 (1980) に詳しい。
- 32) 堀内 (1983: 122-125)
- 33) 『真実撰經』ではすでにこれらがすべてそろっている (堀内 1983: 147)。
- 34) 金剛界マンダラの一部の尊の起源については田中 (1981, 1983) 参照。
- 35) 『真実撰經』において四攝菩薩が出生する部分では、順にガナパティ (gaṇapati), 門衛 (pratihāra) 使者 (ceta), 召使い (dūta) が出生のための核である「心呪」(フリダヤ) となっている。これらは外の四供養菩薩の出生段においても、そのままの順序で同じように登場する。ただし、外の四供養菩薩の場合は、尊格の性別にあわせて、すべて女性形となっている（はじめのガナパティの女性形はガニカー gaṇikā）。これらの名称は外の四供養菩薩と四攝菩薩が、いずれも低い身分の存在であることを示唆している。マンダラの仏たちの住む楼閣の中の使用人というイメージでとらえられているのであろう。

付記

本稿は1999年5月8日に国際日本文化研究センターにて行われた共同研究会「聖なるものの形と場」(研究代表者・頬富本宏教授)において発表した「インド密教における成就(観想)法の構造」に一部加筆修正したものである。また本稿の内容の一部は、国立民族学博物館共同研究会「癒しと救いの民族学的研究」(研究代表者・立川武蔵教授)において「成就法について」として1999年6月29日に発表した。いずれの研究会においても出席された方々より貴重なご意見やご助言をいただいた。記して謝意を表します。

略号

SM: *Sādhanamālā*.

TTP: Tibetan Tripitaka, the Peking edition.『影印北京版西藏大藏經』鈴木學術財團。

VA: *Vajravali-nāma-maṇḍalopāyikā*.

文献

- Bentor, Y. 1996 *Consecration of Images and Stupas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism*. Brill's Indological Library, vol.11, Leiden: Brill.
- Bhattacharyya, B. 1968a (1958) *The Indian Buddhist Iconography Mainly Based on the Sādhanamālā and Other Cognate Tantric Texts of Rituals*. 2nd ed. Calcutta: K.L. Mukhopadhyay.
- Bhattacharyya, B. 1968b (1925) *Sādhanamālā* (2 vols.). G.O.S. Nos. 26, 41. Baroda: Oriental Institute.
- Bühnemann, G. 1988 *Pūjā: A Study in Smārta Ritual*. Vienna: Institut für Indologie der Universität Wien.
- Bühnemann, G. 1994 **Sādhanaśataka and *Sādhanaśatapañcaśika: Two Buddhist Sādhana Collections in Sanskrit Manuscript*. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien.
- Einoo, S. 1996 The Formation of the Pūjā Ceremony. *Veda-vyākaraṇa-vyākhyāna: Festschrift Paul Thieme*, (Studien zur Indologie und Iranistik, Vol.20). pp. 73-87.
- Einoo, S.ed. 2000 *Toward a Pratiṣṭhā*. Delhi: Manohar (forthcoming).
- Gupta, S., D.J. Hoens & T. Goudriaan 1979 *Hindu Tantrism*. Leiden: E.J.Brill.
- Lessing, F.D. & A. Wayman 1978 (1968) *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. Delhi: Motilal Banarsi Dass.
- Mori, Masahide 1992 Ratnākaraśānti's Sādhana Literature. *Studies in Original Buddhism and Mahāyāna Buddhism in Commemoration of Late Professor Dr. Fumimaro Watanabe* (Ed. by Egaku Mayeda) 2 vols. Kyoto, Nagatabunshodo, 1993, pp.131-152 (Vol.1).
- Tachikawa, Musashi 1983 A Hindu Worship Service in Sixteen Steps, Shōdaśa-upacāra-pūjā. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* (Osaka) 8(1): 104-186.
- エリヤード, ミルチャ 1969 『聖と俗——宗教的なるものの本質について』風間敏雄訳 法政大学出版局。
- 奥山直司 1984 「Jyotirmañjari の研究(I)」『文化』47 (1-2): 29-46。
- 奥山直司 1986 「Jyotirmañjari の研究(II)」『論集』13: 1-18。
- 奥山直司 1988 「チベット仏教パンテオン形成に関する二つの課題」『印度学仏教学研究』36(2): 94-100。
- 奥山直司 1992 「インド後期密教における教理と造型——devatā とそのイコンをめぐって」『日本佛教学会年報』57: 223-236。
- 奥山直司 1999 「インド密教ホーマ儀礼」立川武蔵・頬富本宏編『シリーズ密教 第1巻インド密教』春秋社, pp.175-193。
- 肥塚 隆 1967 「瞑想と造型」『南都仏教』20: 60-79。

- 佐久間留理子 1990a 「『サーダナ・マーラー』の梵文写本について」『東海仏教』35: 87-103。
- 佐久間留理子 1990b 「インド密教の图像学的資料(1)——『サーダナ・マーラー』における獅子吼観自在の成就法」『国立民族学博物館研究報告』15(2): 511-564。
- 佐久間留理子 1993 「『サーダナ・マーラー』におけるジュニヤーナサットヴァとサマヤサットヴァ」『宮坂宥勝博士古稀記念論文集インド学密教学研究』法藏館, pp.793-807。
- 佐久間留理子 1995a 「カサルパナ世自在成就法の和訳・解説」『南都佛教』71: 13-27。
- 佐久間留理子 1995b 「ヴァジュラ・アナンガ・マンジュシュリーの成就法」『密教图像』14: 61-70。
- 佐久間留理子 1996 「六文字世自在成就法の研究」『東海仏教』41: 27-38。
- 桜井宗信 1996 『インド密教儀礼研究——後期インド密教の灌頂次第』法藏館。
- 清水 乞 1977 「インド宗教儀礼と造型——『サーダナ・マーラー』を中心として」『日本仏教学会年報』43: 59-72。
- 清水 乞 1992 「密教儀礼におけるイメージの重層性」『日本仏教学会年報』57: 237-250。
- 高田仁覚 1978 『インド・チベット真言密教の研究』高野山密教学術振興会。
- 高田仁覚 1980 「三昧耶戒について——インド・チベットの真言密教の場合」『印度学仏教学研究』28(2): 25-31。
- 立川武蔵 1977 「密教へのアプローチ (インド学的アプローチ——シヴァとヘルカ)」宮坂宥勝, 梅原猛, 金岡秀友編『講座密教4 密教の文化』春秋社, pp.260-281。
- 立川武蔵 1978 「密教と呪術」宮坂宥勝, 梅原猛, 金岡秀友編『講座密教1 密教の理論と実践』春秋社, pp.196-222。
- 立川武蔵 1986 「金剛ターラの觀想法」町田甲一先生古稀記念会編『論叢仏教美術史』吉川弘文館, pp. 65-97。
- 立川武蔵 1997 『マンダラ瞑想法——密教のフィールドワーク』角川書店。
- 田中公明 1981 「金剛界曼荼羅の成立について(一)」『印度学仏教学研究』30(1): 134-135。
- 田中公明 1983 「金剛界曼荼羅の成立について(二)」『印度学仏教学研究』31(2): 615-616。
- 谷口富士夫 1988 「現観の智恵と対象——『現観莊嚴論』における一刹那の覚知」『宗教研究』62(3): 41-59。
- 塚本啓祥, 松長有慶, 磯田熙文 1989 『梵語仏典の研究IV 密教經典篇』平楽寺書店。
- 森 雅秀 1991 「インド密教儀礼における水」『国立民族学博物館研究報告』15(4): 1013-1047。
- 森 雅秀 1992 「マハーマーヤーの成就法」『密教图像』11: 23-43。
- 森 雅秀 1995 「インド後期密教の儀礼文献の構成」石井溥編『南アジア, 東南アジアにおける宗教, 儀礼, 社会——「正統」, ダルマの波及・形成と変容』(Monumenta Serindica No.26) 東京外国语大学アジアアフリカ言語文化研究所, pp.19-34。
- 森 雅秀 1997 『マンダラの密教儀礼』春秋社。
- 森 雅秀 1998 「密教儀礼の成立に関する一考察——アビシェーカとプラティッシュター」松長有慶編『インド密教の形成と展開』法藏館, 1998年7月, pp.305-328。
- 森 雅秀 1999a 「『アビサマヤムクターマーラー』所説の108マンダラ」『高野山大学密教文化研究所紀要』12: 1-93。
- 森 雅秀 1999b 「灌頂儀礼」立川武蔵・頬富本宏編『シリーズ密教 第1巻インド密教』春秋社, pp.194-208。
- 森 雅秀 1999c 「ミトラヨーギン著『アビサマヤムクターマーラー』所説のマンダラ」『密教学研究』31: 55-88。
- 吉崎一美 1979 「Sādhanamālā 研究・資料編(1)」『東洋大学大学院紀要』16: 1-18。
- 頬富本宏 1977 「無上瑜伽密教の実践形態」『日本仏教学会年報』43: 1-17。
- 頬富本宏・下泉全暉 1994 『密教仏像図典——インドと日本のはとけたち』人文書院。