

## 台密と東密

### ——その問題点と研究の状況——

三 崎 良 周

本日は初めてお目にかかる方が大部分だと存じますが、私は学会等のため、しばしばこちらに伺わせていただきまして、諸先生方には御面識を頂いているかとも存ずるものがあります。

しかし、この様な晴れがましい所で講演をするなどということは初めてでありまして、私の身に過ぎた光栄だと存じております。

先般、こちらの大学の方から七月二日に、何か講演をするようにというお話を受けました時に、「私は密教のことしか出来ないから、どうか勘弁してもらいたい」と申しました。それに対して、「いや、密教の話でいいので、それをやって下さい」と申されましたので、そういうことであるならお断りすることもないと思ったわけでありました。

そこで、思い出したことは、現在日本で非常に著名な仏教学の方が、「日本の仏教を研究するに当って、密教に關係の

ないのは、親鸞上人と道元禪師くらいのものかな」と仰られたことを思い出しました。しかしこの方の仰る意味は、むしろ逆に、「親鸞上人と道元禪師以外のことについては、やはり密教を識らなければ、日本仏教は本当には研究できないのではないか」ということの方に重点があるように考えられるのであります。

それとともに、私はこの話を受けました時に、やはり道元禪師を祖師と仰ぐこの駒沢大学において、密教の話をするちぐはぐな感じがいたしたわけでありました。

そこで、どうしたものかと思つたのでありますが、また考えを巡らしまして、今日、表題に掲げました『台密と東密』——この言葉は『元亨釈書』の諸宗志に使われているのが、一番初めだつたのだいたい定説になつておりますが、台密についても東密についても、研究者というのが天台宗のお坊さんと真言宗のお坊さん以外にはほとんどないという状況でして、

そのことも申し上げたいと思つたわけでございます。

いわば天台・真言両宗の方々が自分の方の資料を明確に研究し検討し、それから特に「事相」、これは所謂、儀式ですが、そういうことを修練していくことは宗門として大事なことであります。

ところが、宗門の人というのは、いずれでも似たものと思いますが、宗の立場というものを、あくまでも踏まえていくということがあります。

これは一面には当然のことではありますが、これを学問一般の方から申しますと、時代の進歩、それから他の学問との関連がありますから、それらと対照してみますと、必ずしもそれで良いとばかりはいえないように思われます。いわゆる時代教学ということを申しますけれども、そこに適応していないこともありはしないかと思われるわけでありませう。

そこで、私、常々考えますには、例えば、禅とか浄土教とかいうものは、これは勿論、禅宗関係の方や浄土教関係の学者が、それぞれの立場で研究しておりますが、それに加えて一般の歴史家も文学研究者も哲学者も研究をしている多くの例があります。その説が良いか悪いか、正確か誤りがあるか、ということが自由な立場から研究がされていくわけです。そうしますと、禅宗の方でも浄土教の方でも、やはり自分の研究と対比せざるを得ないという非常に大きい刺激を受

けるのであります。

こういうことが、密教には比較的少ないのではないかという感じを常々持つております。ですから、宗門の中で研究をしていくだけでは足りないのではないか、という怖れがありまして、むしろ、ほかの大学の方々に聞いていただいて意見を伺ったり、さらに密教の研究に幾分かでも入っていただくか、あるいは関心を持っていただくということが、密教学として有効なことだというように思いました。むしろ、このことを申し上げたいと思つて参つたような点があります。

このことに関連して、今日までの密教研究の上に、マンガラや仏像を扱う美術史の方々の業績というものが非常に大きい影響を密教学に与えていると思います。

例えば明治・大正期の大村西崖——これは今日の東京芸大の学長もなさつた人で、『密教発達志』という大部の著を出されました。全部漢文で書いてありまして、当時、学士院賞を受けた大著であります。

これに対抗して、真言宗豊山派の権田雷斧という方が反論を書きました。これは勿論、真言宗の立場が最も正当であり、大村説は異端だということ、『我観密教発達志』という本を著しました。これは、密教の事相も十分に踏まえた立派なものでありますけれども、やはり従来の立場を抜け出ていません。

それに対して、大村氏のは漢訳経典が主ですけれども、その経典の批判研究、いわゆる、その文献考証や漢訳者等の歴史的位置というものを詳細に検討していきまして、日本では恐らく初めて近代的な密教学といえるものだと思います。

その次には、大正から昭和にかけて、『大正大蔵経』の『図像部』を編集した小野玄妙という方です。これは浄土宗のお坊さんでありまして、この方が、例えば三井寺の『五部心観』とか、京都の青蓮院門跡の『六種曼陀羅略釈』という書物や、それに関連する図像を見つけてきまして、大正大蔵経の図像部の中に収録しました。実は、この『五部心観』は大村西崖氏がすでに見ておられるのですが、その紹介は充分ではなかったのでありまして、小野氏はその研究を別の論文で発表しております。これは、従来の密教の伝承説というものを根本から揺り動かしたのです。それはこういうことです。

一般に密教には「胎蔵界」と「金剛界」という二つの部門があるとされています。そして「胎蔵界」の基本経典が『大日経』（正確には大毘盧遮那成仏神変加持経七巻）であり、「金剛界」の基本経典が『金剛頂経』（正確には金剛頂瑜伽中略出念誦経四巻）という経典です。この『大日経』を翻訳したのは、善無畏であり、『金剛頂経』を翻訳したのが金剛智ですが、玄宗皇帝の開元年間に、ほとんど同時にインドからシナへや

ってきまして、そしてそれぞれの経典を翻訳しました。それ故に真言宗の方の説では、一方は「胎蔵部」また「胎蔵界」、片方は「金剛部」また「金剛界」といいます。この両部をもって「本格的な密教」と申しております。

しかしそのようにいいながらも、真言宗では「金剛界」の方に重点が置かれるのであります。その理由を申せば、『金剛頂経義訣』や『付法伝』という本に「南天铁塔」の話というのがあります。すなわち南天竺に铁塔（白い塔）がありまして、そこに密教経典が納められている。そこで竜樹という大学者が、その所へ行ったところ門があかない。そこで芥子の粒を投げつけたら門があいて、中から諸神が躍り怒って出て来たので入ることができなかった。そこで竜樹は至心に懺悔して誓願を發し、中へ入って、『金剛頂経』を取り出して来た、このような伝説があります。また空海の師恵果のまた師である不空は金剛智の弟子であって、多数の金剛界系統の密教経典を翻訳しております。このような経過がありまして、東密では金剛界の方に比重がかかっております。

一方の台密のほうではどうかと申しますと、善無畏と金剛智の二人が丁度同じ頃に、インドからシナに来たものですから、お互いに自分の持っているものを交換したというのです。これを「金善互授説」といいます。そこで「胎蔵界」、「金剛界」が両部として定着したというわけなのです。しか

しそれにしても台密では胎藏界の方に比重がおかれています  
が、それは教理に根據しています。

ところが、小野玄妙氏の研究した『五部心観』は、「金剛  
界」の図像なのに、この図像の末尾に善無畏の姿と名前が載  
っているのです。いわばこれは、善無畏がインドで梵本を元  
に、このような図像、つまり、「金剛界」の図像を書いたと  
いうことになります。すなわち善無畏は胎藏界の専門家であ  
るのに、すでにインドにおいて金剛界のことをよく知ってい  
たことになります。そうしますと、「南天鉄塔」の話も「金  
善互授説」もふつとんでしまします。

小野玄妙氏はこういう業績を著わしているわけなのです  
が、しかし、伝承というのはなかなか厳しく堅いものでし  
て、やはり、それぞれの宗では「金善互授説」や、「南天鉄  
塔説」を相い変らず採っております。そこで、面白いこと  
に、二十年くらい前のことですが、関西の方面で、チームを  
つくりまして、インドのデカン高原かどこかへ、「南天鉄塔」  
を捜しにいくという話がありました。どこかの新聞社がスポ  
ンサーになったようでした。「これは一つの転気球（アドバ  
ルーン）だな」と思ったのですが、とにかく、広大なデカン  
高原で、この南天鉄塔をみつけるといっても、「どういうふ  
うに行ったものだろう」と思いました。そして南天鉄塔が見  
つかったとも、見つからなかったとも、はっきりした報告は

なかったようですが、南天鉄塔を、全くは否定していない、  
「何かあるはずだ」というような、そういうことのようにです。  
やはり、気持ちの一部分に、一種の憧れの願望があるよう  
に思われます。その気持ちはよく判ることなのですが、そう  
いった考え方が、いまだもって何となく続いているところに  
興味があります。長年の崇敬の気持ちの顕れでしょう。

それから、鳥居龍藏という、やはり大正から昭和にかけて  
の美術史の学者が、唐より後の遼の時代の、塔を調査しまし  
て、そこに「金剛界」の仏が彫つてあるということの報告が  
あります。実は、唐の末期に内乱のため、全盛を誇った密教  
が衰亡したことや、以後の密教は日本の密教に関係が無いと  
して、誰も研究をしようとしなかったのですが、鳥居氏は蒙  
古の地方に、いわゆる純密の遺存を発見したのであります。  
それから高田修という美術学者は東密系と台密系の両方の曼  
荼羅の研究を発表していますし、石田尚豊という学者は、胎  
藏界の曼荼羅についての、大部の研究書を発表しておりま  
す。

その研究内容は以下のようであります。

元来、胎藏界の曼荼羅は『大日経』に因って描かれること  
は当然ですが、実は『大日経』の中に、この絵図の描き方が  
二つも三つもあるのです。ところが、今日遺されている胎藏  
界の曼荼羅（現図曼荼羅）の図像を見ますと、尊像の姿が

『大日経』では理解できないのです。つまり、『大日経』に描いてあるのと違う仏の姿や、違う持ち物や違う印を結んでいるのが沢山ででくるのです。向きも違うのですが、そのようなことは『大日経』では理解できません。

そこで、『大日経』よりももっと先に翻訳になった阿地瞿多訳『陀羅尼集経』とか、菩提流志訳『一字仏頂輪王経』などを見ますと、ぴったり合う記述が沢山出てくるのです。石田氏はこのような御指摘をなさいました。けれど、石田さんは自分のなさった仕事の意義を必ずしも充分に認識して書いておられないのです。

つまり、『陀羅尼集経』とか、『一字仏頂輪王経』は、どのような性格の経典で、密教史の上にもどのような位置をもっていたか、ということに余り触れていないのです。いわば、『大日経』と『金剛頂経』が出てきてからは、それ以前の経典は大體、『雑密』のもので、「あまり値打ちのないもの」という、価値的に非常に評価が違ふとされるのです。ところが、その様な経典が、曼荼羅の絵図の中に沢山に用いられるということの意義であります。私は、むしろそのことを強調すべきであろうと思います。

とにかく、この様な美術史学者は、非常に大きい業績を残しているのに対して、密教学者の反応は、非常に鈍いように思われるわけです。ですから、これは美術史学者のみなら

ず、もっと多くの他宗の方、あるいは、一般の研究者が密教研究の中にどんどん入って来て、そして業績を出していただくことが必要であろうと思っているわけです。

そこで、先ほどの学部長先生の話にもありましたが、この事相というものは阿闍梨の教示を受けなければ判らないという、一つの先入観があります。また嘗ては、確かにそれが事実でもありました。つまり、経典や儀軌はほとんど筆写で数も少いし、ましてや伝授の許可書は秘密にされています。また、書物があっても、非常に判りにくいばかりでなく、わざと判りにくく書いてあります。

例えば、『大日経』などでも、文字をちゃんと正確に、書いていないというのです。これを「乱脱」と言っています。「爛脱」とも書きますが、文章が整理されていないわけです。ですから、普通の漢文調では読めないのです。それは敢えてそういうふうにしたのであって、その理由は、その境地や段階に至らない者がそれを読んで判ったつもりで、その祈禱や修法を行うとかえって害があるから、わざと判らないようにしたのだと、こういう説明をします。

これを考えてみますと、筆写本というものは、写していく間に、一行も抜かしてしまうことがあるのですから、ましてや一文字・二文字を間違えてしまうことや、前後してしまうということは多くあり得るのです。それを「乱脱」と称して

あえて判らないようにしたのだというのでして、そこに、密教伝授の権威をこめていられることも窺われます。もちろん教相（教理）を学んで密教の本旨を知り、阿闍梨の指導によって正しい事相を修練する必要がありますが、門流の者以外には伝授しないという、文字通りの秘密性や権威性の維持というものも念頭に置かれていたと思われれます。

そのように、密教の、いわゆる事相、すなわち陀羅尼を唱えたり、印を結んだりというようなことは滅多に行うべきものではなく、伝授を経てきた者だけが許されるというようなことから、一般の人々は密教の中にはなかなか入れないということになって来ます。

今度は逆に、阿闍梨がそういうことを心得ているとしても、この印は、「山」を表している、とか、「塔」を表している、とか、色々言います。それからこの「真言陀羅尼」は、何々の意味であると言うのです。ところが、阿闍梨が正統な学問をやっているのならばいいのですが、真言陀羅尼のもとになっているサンスクリットを識らないと、師匠から誤って伝えられた場合、誤って他にも説明してしまうことがあります。また、元来は同じ作法に対してそれぞれの派が違う作法を伝えていくということがあります。儀式の次第順序が違っていたり、右手と左手と反対であったりもします。これは曼荼羅の尊像にもよくあることでして、つまり向って右か左かという

ことと、仏から見て右か左かで、反対になるわけです。經典をもとにしていられるといっても、視点の違いによって反対になります。「どうしてそこがそういうふうに変ったのか？」ということについての説明は、一般の阿闍梨には中々出来ないことです。そうすると、二つの派のものを受けた場合に、それぞれが違うということの理由の説明がされないわけです。結局、習う人は両方を覚えてくる。ただ覚えてくるということだけのことにしかならない。

これは、なかなか難しい問題でして、従って阿闍梨から伝授されればそこで判るはずですが、すっかりは判らない。あるいは判ったとしても、学問的に判るということとは一寸、意味が違うことであります。

そこで、阿闍梨から受けるということは、資格を与えられるということに、一番の意味を持つのです。それは、「本を読む」ことの資格や「修法・祈禱を行う」資格ということであるわけです。

これは宗教的には非常に重要なことでして、かえって学問的に判ることよりも、むしろそのことのほうが重要だということがあるかも知れません。あるいは少しは間違った作法であっても、「これはこれだ」として、受けていくことのほうが、宗教的には大事である、というようにも考えられます。しかしそれは学問的に確実な理解ということとは、やはり意

義が違います。そうでなければ、本当に宗教的な伝承も出来ませんし、一方、進歩していく学問にも追いついていけない、ということになりますから、その辺を弁別していく必要があろうと思います。

いわゆる密教を自由に見ることが困難ということについて、一つの話があります。これは昭和四十年頃のことです。

御承知のように比叡山に「回峰行」というものがあります。この行は、夜中の二時頃に出て、朝の六時くらいまでずっと、山から里まで歩き廻って、だんだん百日目二百日目になってくると、その時間も距離も伸びて、朝の二時から出てお昼近くに山に戻ってくるという様な距離を歩きます。そしてその行く先々のお堂に仏像が安置されているのですが、その仏に合せて、阿弥陀仏ならば阿弥陀仏の印を結び、その真言を唱えて、そして礼拝する。また、普賢菩薩が祀ってあれば、普賢菩薩の印を結んで、そして礼拝する、という修行です。その巡り歩く順序は「手文<sup>テブミ</sup>」といって、手控えの帳面があります。何十何百箇所の礼拝するところがあるので、すっきり覚えるわけにはいきませんので、その真言と印を書いてあります。

その内容がある学者が論文の中に引用していたのです。それを比叡山のある人が、「誰が手文を公開したのか」、「これを漏らしてしまったのか」といって詮議したそうです。とこ

ろが、そのようなものはすでに大正の頃に出版された本にも、ちゃんと出ているのです。ですから、片方では非常に進歩していて、そのような事相の書物が出版されている。片方では、秘密にしているつもりが、ちっとも秘密になっていないのです。

今日、真言宗、天台宗の『秘密聖教大系』というものが出版されています。漢文では難かしいといって、カナ交り文の書き下しで出ています。あれを読めば大分判るわけです。或いはやはり手ほどきを受けないと、十分というわけにはいかないかもしれません。おおむねそのような状況になってきて、だんだんに密教の秘密というものが表に出てきて判るようになっていきます。このようなことについて、これはやはり、神聖不可侵の境地なのだから、極秘なことは特に必要なければ、あからさまにする必要はないといえば、確かにその通りであるわけです。またその宗派の人でも、そういうふうな科学的な目で見る、ということに対しては、非常にジレンマを感じるのです。その辺を我々はどういうふうに弁別して考えたらいいか、ということについては、やはり思い惑うところがあります。しかし、そうであっても、過去の書物・儀式・曼荼羅等々についての科学的な研究も進んでいかねばならない、というように思うわけです。

今日の密教研究の状況というものは、先ほども少し申した

ように、その人数においても論文においても、特に天台の方は極めて微微たるものです。

これは平安朝の初期、紀元八〇〇年くらいまでは、天台と真言でいたい拮抗していたと思います。「およそ六対四くらいか」というふうには私は見ています。東密が六、台密が四くらいのところ、相い拮抗していたようです。それから、平安末、鎌倉時代までは、一般社会への影響ということでも六対四くらいであったように思います。ですから、社会的な感化・影響も、そのようなことであつたと推測されます。

いわゆる社会的な方向といえますと、まず、挙げられるのが神道です。

神道においては、伊勢神道というのは一般に両部神道と言っています。それに対して、天台の密教は山王神道ということになります。そして全国的に流布している状況は、これまた大体、拮抗したものであらうと思われま

す。それから修験道ですが、これは真言宗では当山派、すなわち醍醐寺を本部とする派があります。天台系では、これは、むしろ三井寺の方でありまして、聖護院を本部とする本山派がありまして、この両派が相い拮抗しています。その他に、先ほど申した比叡山の回峰行が、やはり、修験道の一派としてあるわけです。

このようなことに併せて、上層階級や、民間における呪

術・祈禱には、それぞれみんな東密・台密いずれかの影響が及んでいるはずであります。それにしても、真言宗の方が、やはり幾分か強いと思われる。

ところが、著述となりますと、これは雲泥の差があります。平安朝中期から今日に至るまで、著述で恐らく十対一にもならないかも知れません。東密が十、台密が一です。そして研究者の数も、それくらいであつたろうと思われま

す。理由は何かということですが、これにはいろいろのことが考えられます。台密の特色として先ず第一に挙げられることは、天台宗で最も中心の經典である『法華経』と密教の融合ということにあります。これは、宗祖の伝教大師最澄のときから試みられたことでありまして、その次には、慈覚大師円仁、また智証大師円珍などが、それぞれ教判を書きまして、そして、「法華円教」と密教との融合を企てたのです。円教の「円」とは「完璧」という意味です。円仁、円珍においては、やや密教の方を高くしていると思いますが、これを全く徹底して一致させたのが、その後に出た、五大院の安然という人です。ところが安然において円密一致ということが頂点にまで達して、ここで台密の教理の進展が終わってしまったというように、私は見るわけです。

平安中期になりますと、有名な恵心僧都源信が出ました



が、その事績はほとんど密教に関係しません。この人は、極楽浄土を非常に美しく説く『往生要集』を書きました。そして、『源氏物語』などにも大きな影響を与えたと言われるのですが、この『往生要集』を書いた後は、いわゆる「観心」、つまり心の中に仏を観ずるという方向に向っていったのです。これは、天台の『摩訶止観』の思想系統を受けているわけですが、浄土教には変わりありません。しかし、この中にも密教はないといってよろしい。

それから、平安朝の末に、大立者の宝地房証真という人がいました。これは、伝説にもあります様に、その頃、源氏と平家が絶えず戦争をやっていました。その戦争を知らずに比叡山で勉強していた人でした。この人が、『天台真言二宗同異章』、つまり天台と密教は同じか、違うかという論文を書いたのです。その中で特に、この顕教の方を推進したのがあります。

もう一つ、やはり、平安中期から、比叡山で行われた、『論義』というのがあります。これは、題目を出して問答をすることとして、『法華経』の中の教理を問題として取り上げ、そして、それに対する答えを求めめるのです。この論義の問題を「算題」と申しますが、後には「百題」とか、「二百題」とか、沢山の算題の本が出て来まして天台の数学を進展させました。

有名なのは比叡山の慈慧大師良源でして、法相宗の仲算と論義をした伝説があります。仲算は「無一不成仏」という文を「無の一は成仏せず」と読んだのです。これは法相宗では「五性各別」ですから、いわゆる「無仏性の一族は、成仏できない」というように読むわけです。それに対して良源は天台ですから、「一切衆生悉有仏性」の立場でありまして、「無一不成仏」を「一として成仏せざるなし」と、読んだというのです。漢文というのは、便利な様で不便なもので、どちらにも読めるのです。

これに似た話があります。戦後、盛んにお寺が宗派から離れて、いわゆる「単立寺院」というのができましたが、京都のある寺で「不断念仏宗」という看板を寺の山門に掲げたそうです。ところが「不断念仏」という字を見まして、「断じて念仏せざる宗」と、このように読んだ人がいたという話です。これは意地が悪すぎる読み方だと思えますし、また強引な読み方でもあります。この「無の一は成仏せず」という読み方も同様と思われれます。

これは余談であります。このような問答で、「論義」が行われたのであります。その中には揚げ足取りもあったでしょうけれども、主として法華経の中味にわたったの細かい議論がなされている、という事なのであります。これにも密教は殆ど関係が無いと言ってよろしい。

それから近頃やはり問題になっているあの本覚思想、これには、密教が底流として有るのだらうと誰しも思うのですが、案外、表には出てこないのです。不思議なくらい見えません。私はこの本覚思想の中に、源流としての密教というものはまた別にあると思ひまして、「五大院安然と本覚讚」（浅井円道編『本覚思想の源流と展開』収載。平成三年、平楽寺書店刊）という論文を書きました。ところが鎌倉時代の本覚思想には直接には関係しないというのが事実でありまして、この安然についての文献資料も案外少ないのです。

それで、鎌倉初期に於て最大の密教家であり、また天台数学の大家である人が、『愚管抄』を書き、『捨玉集』と言う歌集をつくった慈鎮和尚慈円です。この慈鎮和尚の密教の著述が沢山あるのですが、それをもう少し丁寧に見て行く事が、今後の課題であらうと思ひ、いま極力努めているところでありませぬ。

それから室町時代になりますと、実導仁空と言う人が、『大日経義釈決抄』十二巻を書いております。これは相当の分量の書物なのですが、大体それくらいしか、天台の密教についての著述はないのであります。

とにかくそのような状況であるのに対して、真言宗の方では、いわゆる汗牛充棟という文字がまさにふさわしいくらい、膨大な著作がなされています。これをそれぞれ見ていく

という事は非常に大変な事であるけれど、やはり真言宗の学者はそれを部分的にながらもすすめてはいます。特に最近ではチベットとインドの文献を導入するという業績に大きい成果が出ております。これはこれで非常に有意義な事であろうと思ひます。密教は勿論、インドに発生したものですから、インド的要素は沢山有ります。またチベット訳に大日経の注釈が幾つもあります。ですから、インド密教やチベット密教の文献と対照させられるのは当然です。当然ですが、それをすぐ中国・日本の密教へくっつけようとする事よりは、むしろそれらと中国・日本の密教との相違や、また中国、日本に於ての様々な展開があったというような事を、もつとやってみる必要があるだらうと思ひます。

例えばマンダラのようなものはチベットに沢山あります。インドにも有るでしょう。ボロブドゥールの遺構、あれも一種のマンダラという事で解釈できます。それらを併せて一つのマンダラ世界というようなことを漠然といひまして、そして密教はこのように、広くの地域に伝播しているといひます。密教的世界が日本・中国・チベット、インド、セイロン、インドネシア、という風に、広くひろがっていたのだというように一つのイメージを持つわけです。これもまあ面白いかもしれませんが、これをどこまで学問的に煮つめていくか、という事が問題になるかと思ひます。年代のこともあ

りますし、地域伝播の径路をどこまであとづけていくことができるか、ということ、それに対する中国・日本の密教との相違、さらに中国と日本の密教の相違も明らかにして行かなければならないと思います。その足元の事について、もっと十分に研究する必要があるのではなからうかと思うわけです。

もう一つのテーマとして、こういう事が考えられると思います。台密におきまして、この、法華経と密教を融合させたという一番のきっかけは、『大日経疏』あるいは『大日経義釈』というものがあつたわけですね。この書は善無畏が翻訳しながら講義をして、それを中国人の一行という人が記述したという事です。ところが一行という人は禅宗の人で、普寂などと関係があるわけですが、玉泉天台の流れも汲んでおります。元来、この一行は天文学者でありました。そこであの大衍暦えんという暦をつくつたわけですね。これは唐の王朝に対する大きな功績であり、今の中国になつてからも、毛沢東によつて、中国の歴代の四人の科学者の中に挙げられ、表彰されています。そのような人でありますが、やがて善無畏が『大日経』を翻訳するとともにその記述者となつていく。ですから、善無畏が解釈したものをそのまま書いたのではなく、多方面の仏教学がとり入れられています。特に天台学、乃至は法華経の学問が入っているわけですね。台密に於ては最もこ

れを根拠とするのです。ところが東密の方では、善無畏と一行の系譜にあまり重きをおかないのが歴史的事実です。

そのことをもう少し申せば、この善無畏・一行の『大日経疏』（又は義釈）という書物は、否定をしている所が多いのです。これは何かと言うと、主として『大智度論』を使つていふという事が一つの原因でありまして、従つてどうしても「空」を言うのです。この否定語を使つていふことに對比して、一般に（インド以来、また中国・日本で独自に）密教というのは現実肯定の傾向を濃厚に帯びています。例えば『理趣経』という經典は現実の快樂・欲望そのものを肯定していふます。その中から密教的な瑜伽の世界を展開しているというような点が多分にあるので、それに対してやや否定的な表現をする一行の『大日経疏（義釈）』乃至は『大日経』そのものさへも軽く見なされているというふうに思われます。しかしその実、大日経や大日経疏を極めて重要なものとして密教教理を形成していることは申すまでもありません。また、善無畏——一行の系譜を傍流としているわけは、もう一つ、空海の師恵果は全剛智——不空——恵果と継承する金剛界系であるためです、いわば極めて単純なことでもあります。そして胎金両部といつてもその比重は同等ではないのです。このことは、非常に重要な問題であらうと思つています。しかし、この問題はこれくらいにしておきます。さて、善無畏の説を疏家と

いい、それから空海の説を宗家といいます。そして疏家の方に否定的な無我とか空という傾向が強いで、「遮徳」というのに対して、宗家である空海の方を「表徳」といいまして、現実肯定の傾向があります。このような昔ながらの呼称が今日でも相変わらず言われています。

先程申しましたように『大日経疏』において、あるいは『義釈』において、天台の教理、それから法華経の説というものが、相当に用いられています。この点を重視するか、あえて見ようとしなかが台密と東密の違いとなっております。この密教・秘密という言葉については、サンスクリットでタントラ (tantra)、あるいはグフヤ (guhya) というような字が用いられていたことが推測されます。そしてこの語を漢語に翻訳するに当って用いられたのが「秘密」あるいは「密教」という語であったようです。「秘密」または「密教」に代る良い名前があるとも考えられませんが、実はこの語を非常に使っているのは天台智顛の『法華玄義』、『法華文句』、『摩訶止観』等々なのです。善無畏・金剛智以前においては、おそらく最高にこれを言っているでしょう。それらが取り入れられ、そして密教という用語が定着したという、非常に大まかな事を前に私の著書で申したわけですが、これが案外当たってはいなくもない。という事は、弘法大師の『十住心論』——これは弘法大師の最大の著作です——の終りのところで

次のように言っています。

『法華経』や『涅槃経』や律蔵などにもまた秘密の「秘」の名前がある。各々のぞむ所に従ってこの名を得たるのみ。律蔵は世間の外道をもものぞみて「秘」の名を得たり。『法華経』は二乗を引撰するに約して斯の名あり。」と記しています。空海はこの「秘密」語に、真言密教という大秘密と、顕教でいう「小秘密」との区別を設けているのですが、それはともかく右の記は『法華文句』や『法華玄義』で言っていることでもあります。二乗（声聞・縁覚）でも仏になれるという事は、普通の考え方では考えられない不思議な事で、このような不思議な事が実現するのであるから「秘密」と呼べるのだ、と言っているのです。それを空海はその通りにとっているのですが、真言宗の「秘密」と区別して「小秘密」ときめています。それから「真言」についても、「真言にもまた大小有り」というのです。『法華経』には、「陀羅尼品」がありますし、また『金光明経』にも「陀羅尼品」があります。結局、これは密教と顕教、また真言と陀羅尼とを、どのように区別するか、その時期はいつかという事について、また一つの見解が示されるべきであろうと思うのですが、とにかく、「真言にもまた大小有り。『菩提場経』（不空訳）に曰く、我、真言と名付く。又、大真言と名付く。」と書いています。だから『法華経』などにあるのはただの真言で、『大日経』や

『金剛頂経』で言っているのは大真言であるというのです。つまり、真言という事についてまで、大と小に分け、そして本当の真言というのは大真言なので彼ら顕教で言っているのは小真言にすぎないことは、つまり仏教にも大乘と小乗があるようなものだ、と、こういう言い方なのです。これはやはり抽象的な言い方でしょう。いわばむしろ、単なる事相ではなくして、精神の上において瑜伽の境地に入り、そこで把持される真言が大真言であると言いたいのでありましょう。しかし『十住心論』では先程のようないい方をしてしているのであります。

それから阿字本不生、これは密教の専売特許のようなものですが、私は、これは天台の中にすでに言っていると自著で述べておきました。ただし、そこに到るまでのプロセスが問題ですが、「阿」(サンスクリットの一番始めの用語です)字の中に、対するほかの四十一字(いわゆるサンスクリットでは五十音字になるのですが、天台大師の使ったのは四十二字文という少し違う系統)すべてが含まれているのであって、「阿」にはじまり、「荼」に終わる、この「荼」の中にも他の四十一字が皆含まれる、と記しています。

天台では、いわゆる相即思想ということで解釈しますので、十界互具も相即思想にほかならないように、発音にもすべての他のものを含むという事で、「初阿後荼」と申します。

つまり一番しまいが「荼」、一番はじめが「阿」、ですから「阿」の中にも「荼」の中にも他の四十一字がすべて入るといふ、そのような解釈をするのでして、いわゆる密教の「阿字本不生」とは少しは違いますが、おおむね同じことを言っているのです。阿字が最も基本であり、不生不滅であると言っているわけでありまして、これは『大日経疏』、あるいは『義釈』の中でも言っています。そして天台にそのような説を言っているから、そこで一行はそれをとりいれたというように見るべきであろうと考えています。そのような視点で、もう少しほかの問題もいろいろ見ていく必要があるでしょう。とにかく一行は「秘密」や「阿字本不生」等々についても『法華経』を通して天台学を意識しているという事において、私の推察はそうたいして間違っていないであろうと考えるわけです。

そして、このような天台大師の説というものを、日蓮がそっくりそのままとっています。日蓮は「真言亡国律国賊」とか色々言っていますが、実は『真言見聞』という書を書いて、天台密教を非常にとり入れているわけです。最も象徴的には、日蓮は自分の文書に花押を書いています。そのはじめには「あ」(阿)字を使いました。これは金剛界の大日如来の種子しゆじですが、のちには「あ」(阿)を花押にしています。これは大変な事です。この文書を誰が注目したかと言

うと、室町時代の日蓮宗の日朝という人であり、それを承けて大正時代に山川智應という日蓮宗の大学者です。あの方くらいいなると日蓮宗の事を研究しながら日蓮宗のワクを飛び越えて、更に広い視野の上に日蓮の有り方を見ていくという、学者としても大立者という感じがします。

つまり「**亦**」というのは一字金輪仏頂という仏の種子なのであります。この仏については少しく説明を必要としますので、以下に申し上げます。

前に「密教は胎金兩部の構成」というようなことを申しましたが、これは中国密教において主たる傾向とはいえますが、それはあくまでも一応のことでありまして、密教の伝授には時により人により、或る場合には胎藏界だけ、時には金剛界だけ、また胎金兩部を授け、時には胎金に併せて蘇悉地部を授けて三部の伝授をしていたことが記録に明らかであります。そして弘法大師は兩部を伝承して来たので「兩部こそが密教だ」と申しますが、それでも胎金が全く同等ということとは無いのでありまして、金剛界の方に比重がかかっております。それに対して台密では、慈覚大師円仁も智證大師円珍も胎金蘇蘇三部の密教を唐で伝承して来ました。東密は兩部、台密は三部という網格の違いはここから出て来ます。しかし東密にとって、三部の密教は教相にも事相にも無いのですから信仰もないわけでした、宗派として蘇悉地に無関心なこと

は無理ありませんが、学問としてその域にとどまっているとしますれば、甚だ物足りないということになります。

さて問題は三部を構成する蘇悉地の主旨と内容であります。これを簡単に述べることは極めて困難ですが、先ず中心の經典は善無畏訳の蘇悉地經でして、そこに附随する經典として、阿地瞿多訳の陀羅尼集經や菩提流志訳の一字仏頂輪王經等があります。そしてこれらの經典における中心の仏は釈尊の頭頂を象徴した仏頂如来でありまして、別には一字仏頂輪王、また一字金輪仏頂という称号の仏です。そして蘇悉地(susiddhi)とは妙成就という意味でありまして、すなわち胎金兩部の修法をして、それを見事に完成するということに蘇悉地の意義があるのです。随って**亦**は蘇悉地を象徴するわけであります。この種子を花押に用いた日蓮上人の台密についての造詣は大変なものでありますし、その信仰のほども推測されるものであります。

それとともに、日蓮上人のこの花押を古写本の中から判じ出した山川博士は私はやはりすごいものだと思います。そのあとを承けて塩田義遜博士等がやはり法華密教を研究しておられますが、花押の**亦**字には言及しておられないようです。

とにかく「秘密」「密教」「阿字本不生」という用語についてそのような問題があるのです。他にももつといろいろありますが、話を換えまして、ここに出しました絵図について説

明してみたいと思います。

普通にマンダラというと、胎藏界マンダラと金剛界マンダラを両界マンダラと称しております。

Iが胎藏界マンダラで現図マンダラといわれています。中臺八葉院・観音院・金剛院・遍知院・持明院・文殊院・虚空蔵院・除蓋障院・地藏院・釈迦院・蘇悉地院・最外院の十二院で構成されています。

現図マンダラは真言宗で用いるマンダラでして、ずっとインド以来伝承されているようにお考えの方が多いと思います。が、決してそうではありません。両方とも弘法大師の師匠である、恵果けいかの時代につくられたものと推定されています。それ以前はどうであるかという点、胎藏界についてはII胎藏図像というものがあります。これは善無畏のこしらえたマンダラといわれています。もう一つ似たようなものに胎藏旧図像があります。これは不空の系統のものであります。やはりこの四角の上に四角を重ねたような形態でして、現図マンダラとは随分と図形が違います。また中の方に四大護院があります。これは旧図様にも有るのですが、現図マンダラにはありません。それ故、現図マンダラは十二の部分に分かれていますので十二院と称しますが、旧図様や胎藏図様では十三院になります。ところが十二院ですと經典や儀軌作法とあわなくなつてきます。つまり、一つ一つの仏・菩薩・明王に対して作

法をするわけですから、印を結んだその仏の真言を唱えるのであります。随つて一つの院がなくなれば、その部分の仏あるいは明王も抜けてなくなつてしまうことになります。そういった事が胎藏界の場合にはあるわけです。それから現図胎藏界マンダラの中に蘇悉地院というのがありますが、胎藏図像などの中にはありません。蘇悉地院の中には蘇悉地菩薩印とか蘇婆呼菩薩印が配図されていますが、それは東密の側からは雑密經典とされている蘇悉地経や蘇婆呼経の要素が現図胎藏界マンダラに入っていることであります。しかしすでに大日経疏（又は義釈）の中にこの傾向はあらわれております。しかし、だからといって蘇悉地院を設定することは本来のことではありません。

それから、金剛界にはIIIの九会のマンダラがあります。中心が成身会じょうしんえ、以下三昧耶会さんまいや、微細会みさい、供養会、四印会、一印会、理趣会りそうえ、降三世会こうさんぜ、降三世三昧耶会という名称となっています。これが現図マンダラで、普通に用いられているのです。ところが中心の成身会を引き出して、そのまわりに幾つもの仏・菩薩・諸天を配当したのがIV金剛界八十一尊マンダラといえます。いま、「成身会を引き出して」と申しましたが、この八十一尊マンダラの方がもとからあったのです。そしてこのように九会に作図したのは、あとからそのようにしたのであります。『金剛頂十八会指帰』（大正藏卷十八）

などを見ても、左側の六会についての説明はありますし、『六種曼荼羅略釈』（大正蔵図像卷二）という文献もあります。が、やはり右側の三会については何の説明もないのです。

元来、『金剛頂経』は十万頌の経で、十八の会座があったというのでして、その全般から割り出して、九つに配当して、シンメトリカルにしたものが、この九会マンダラです。と、このような事になります。ところがこの中の理趣会のところは十七尊会とか金剛薩埵会の名称がついている文献もあります。だからこの九会のマンダラはこんにち見られるようになったのは恵果の時代、つまり空海の師匠の時代ということになります。

それはそれとしてⅣとⅥとの八十一尊曼荼羅図の中心の五仏とその周りをとりまく菩薩達は、鳥獣座にのっています。真ん中の1毘盧遮那仏が獅子、下段の6阿閼仏が象、左の11宝生如来が馬、上段の16無量寿仏が孔雀、右の方の21不空成就仏がガルドです。これが現図マンダラでは全部蓮華座にのっています。それは不空訳の『金剛頂教王経』に拠っているからです。金剛智の翻訳した『金剛頂略出経』ではさきほどのように鳥獣座にのっていると記されています。また、Ⅴの写真に出しておきました仏像は、先ほど申した鳥居龍蔵氏が発見したものでして、練馬区石神井公園のそばにある智山派の三宝寺の阿弥陀仏であります。非常に見事な姿でして、

冠をかぶり、孔雀に乗っていることから、金剛界マンダラの16阿弥陀仏と確定できます。この写真では乗御の孔雀は一羽ですが、冠が五面になっていまして、それぞれの一面に金剛界の五仏が彫られています（ⅦとⅧ）。この五仏のかたちが、京都妙法院のマンダラ（Ⅸ）では冠の一つの面に五つの円がついていますが、この円がそれぞれ五仏をあらわしています。またこの図では乗御の孔雀は七羽となっています。Ⅹの写真はやはり先に申した鳥居氏発見のもので、九世紀から十世紀ころの遼の時代に、今の奉天の少し西の方にある塔に彫られた阿閼仏でして、金剛界では東の部分ということになります。これもやはり冠の中に五仏が描かれています。これはどういう根拠があるかという点、般若（七八一〜八一〇）訳『真実撰経』などに依っているのではないかと思われる。ただ、『真実撰経』にはのりものは描いてなく、蓮華座とも鳥獣座とも記していませんが、五仏の中、少くも二仏はその冠の中に五仏が置かれています。すなわちこの尊像はこのようにたどられます。このような我々の目前にあるものの歴史的由来というものも、やはり今後の密教のテーマとされていくべきだと思います。

もうひとつ、『釈摩訶衍論』の問題があります。これはやはり今日問題になっている『大乘起信論』の本覚思想などはまだ生易しいようなものでありまして、『釈摩訶衍論』こそ、

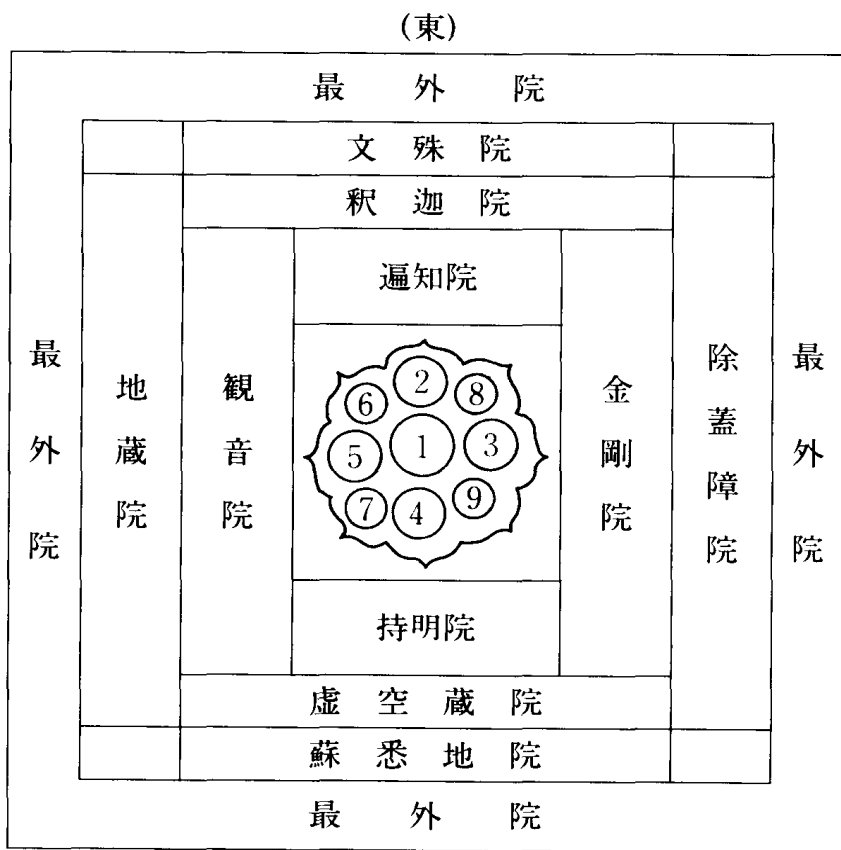


まさに徹底した本覚思想と言えるでありましょう。しかし、この書の制作が、どのような事で出来て来たか、そして空海がそれをどのように扱っているかという問題もありまして、これこそまさに究明すべき、非常に大きな問題でして、仏教史、ないし密教史の中の位置をみていくという事が必要ではないかと思われまます。

色々ほかにも述べたい事は沢山ありますが、時間の関係もありますし、話があまり細かくこみいってもどうかとも思います。本当に大ざっぱなお話でお聞きにくかった点多々あると存じますが、ご清聴わずらわせた事を非常に恐縮に存じます。大体以上をもちまして終わりに至したいと思ひます。どうも失礼致しました。

(本稿は、平成二年七月二日の講演記録をもとに、先生に加筆していただいたものです。)

I 胎藏曼荼羅(現図マンドラ)



6 1 大日如来  
彌勒菩薩

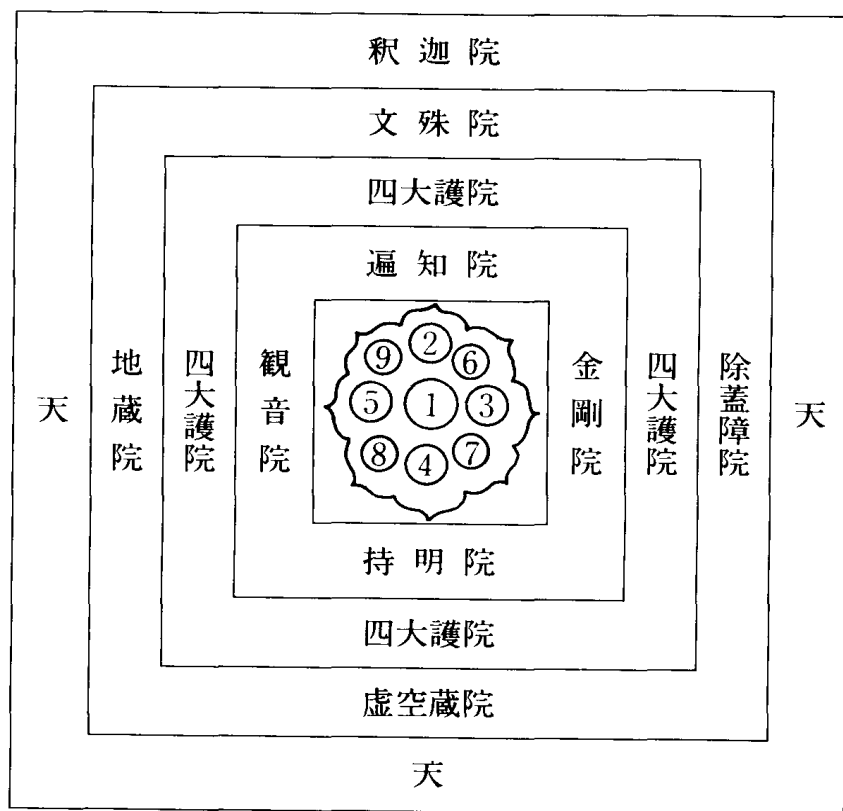
7 2 宝幢如来  
觀音菩薩

8 3 開敷如来  
普賢菩薩

9 4 無量寿如来  
文殊菩薩

5 鼓音声如来  
(名称少異)

II 胎藏圖像



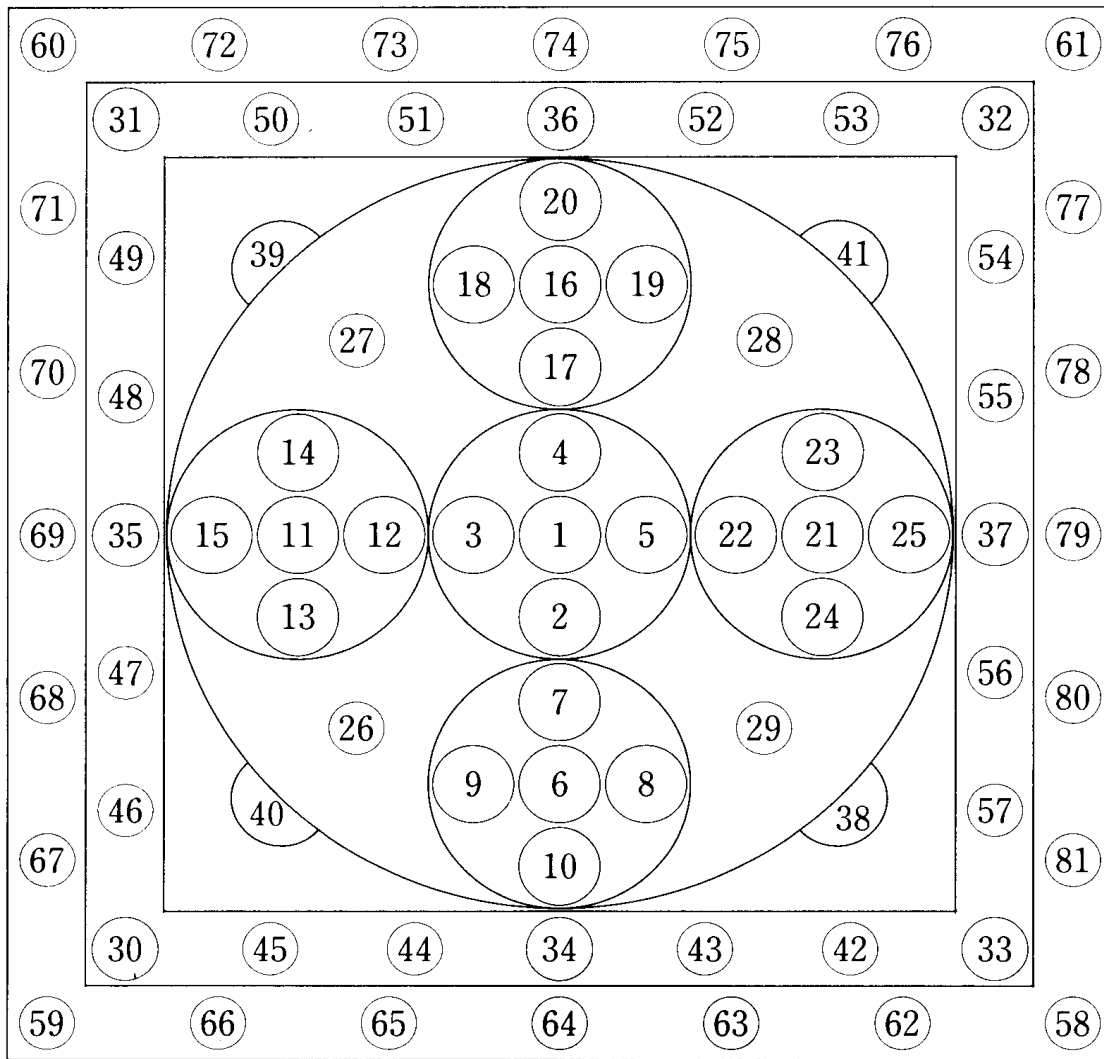
III 金剛界九会曼荼羅 (現図マンドラ)

四印会	一印会	理趣会
供養会	成身会	降三世会
微細会	三昧耶会	降三世 三昧耶会

V 三宝寺無量寿仏像

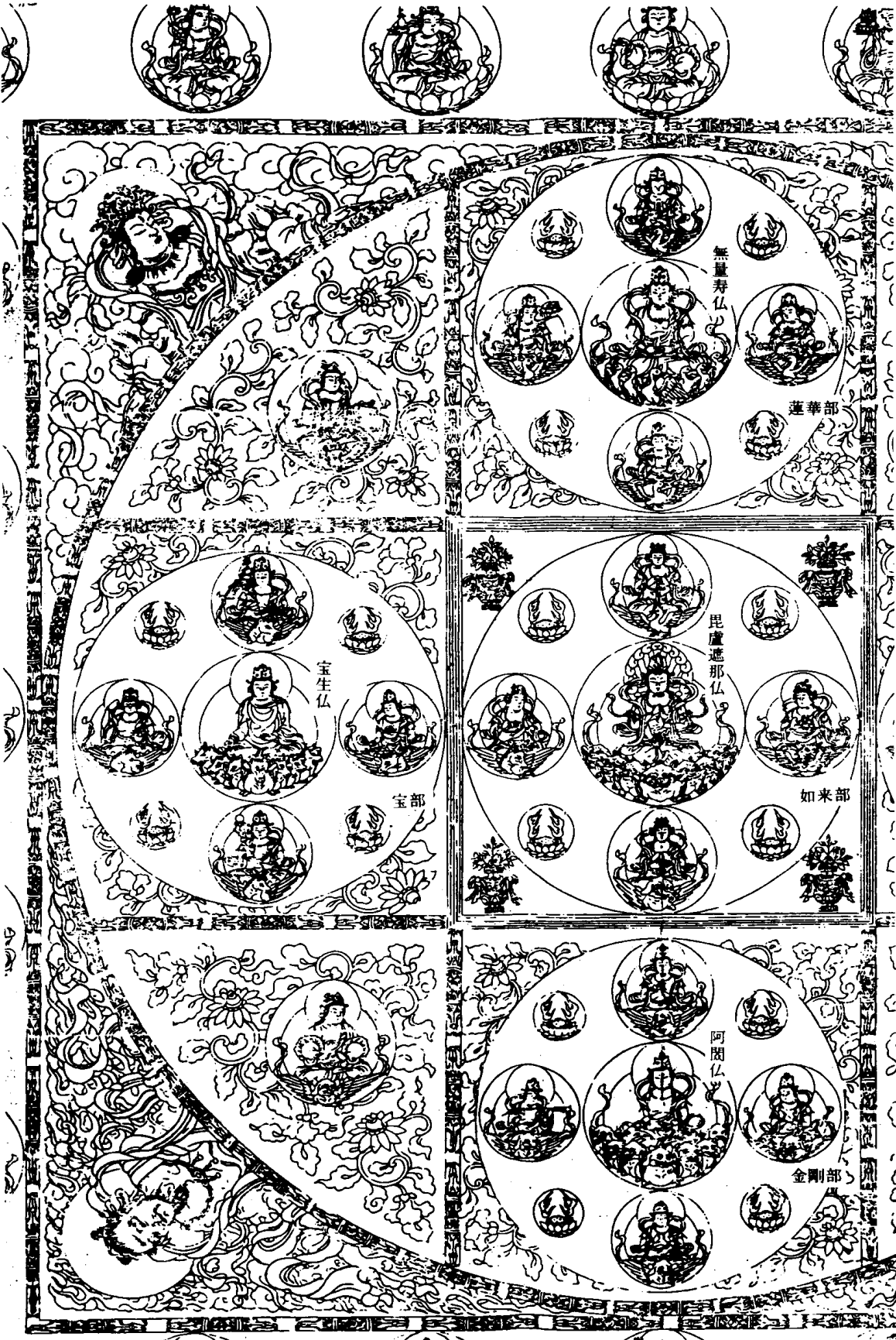


IV 金剛界八十一尊曼荼羅



- |       |        |       |       |        |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |        |         |        |        |         |      |    |       |   |        |   |    |
|-------|--------|-------|-------|--------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|--------|---------|--------|--------|---------|------|----|-------|---|--------|---|----|
| 25    | 24     | 23    | 22    | 21     | 北輪    | 20    | 19    | 18    | 17    | 16    | 西輪    | 15    | 14    | 13    | 12    | 11    | 南輪    | 10    | 9      | 8       | 7      | 6      | 東輪      | 5    | 4  | 3     | 2 | 四波羅蜜菩薩 | 1 | 中輪 |
| 金剛拳菩薩 | 金剛牙菩薩  | 金剛護菩薩 | 金剛業菩薩 | 不空成就如来 | 金剛語菩薩 | 金剛因菩薩 | 金剛利菩薩 | 金剛法菩薩 | 無量寿如来 | 金剛笑菩薩 | 金剛利菩薩 | 金剛光菩薩 | 金剛宝菩薩 | 宝生如来  | 金剛喜菩薩 | 金剛愛菩薩 | 金剛王菩薩 | 阿閃如来  | 金剛薩埵菩薩 | 羯磨波羅蜜菩薩 | 法波羅蜜菩薩 | 宝波羅蜜菩薩 | 金剛波羅蜜菩薩 | 大日如来 |    |       |   |        |   |    |
| 62    | 61     | 60    | 59    | 58     | 四大明王  | 42    | 41    | 40    | 39    | 38    | 四大神   | 37    | 36    | 35    | 34    | 四撰菩薩  | 33    | 32    | 31     | 30      | 外供養菩薩  | 29     | 28      | 27   | 26 | 内供養菩薩 |   |        |   |    |
| 81    | 金剛夜叉明王 | 大威德明王 | 軍荼利明王 | 不動明王   | 賢劫十六尊 | 風神    | 火神    | 水神    | 地神    | 金剛鈴菩薩 | 金剛鎖菩薩 | 金剛索菩薩 | 金剛鈎菩薩 | 金剛塗菩薩 | 金剛燈菩薩 | 金剛華菩薩 | 金剛香菩薩 | 金剛舞菩薩 | 金剛歌菩薩  | 金剛鬘菩薩   | 金剛嬉菩薩  |        |         |      |    |       |   |        |   |    |

VI 妙法院金剛界八十一尊曼荼羅 (部分)





IX 妙法院曼荼羅の無量寿仏



VIII 三宝寺無量寿仏の宝冠の一部



X 阿閼仏の宝冠

