

博士學位請求論文

「サーダダ・マーラー」にみる
観自在菩薩の研究

第一・二部

佐久間智子

2000年6月

報告番号	乙第	5847	号
------	----	------	---

博士学位請求論文

『サーダナ・マーラー』にみる
観自在菩薩の研究

第一・二部

佐久間留理子
2000年6月

『サーダナ・マーラー』にみる観自在菩薩の研究

目次

第一部

はじめに

	頁
0.1 研究目的と研究資料-----	1
0.2 宗教実践としての成就法-----	4
0.2.1 宗教実践の目的	
0.2.2 ヨーガ的行法	
0.2.3 尊格の姿	
0.2.4 宇宙観	
0.2.5 身体観	
0.2.6 まとめ	
0.3 仏教パルテオンにおける観自在菩薩の職能-----	12
0.3.1 仏教パルテオン	
0.3.2 菩薩の職能	
0.3.3 観自在の職能	
第一章 『サーダナ・マーラー』のサンスクリット写本-----	17
1.1 研究の現況	
1.2 サンスクリット写本	
1.3 まとめ	
第二章 観想の技法	
2.1 観自在の成就法の構造-----	33
2.1.1 研究の立場と現況	
2.1.2 成就法の構造	
2.1.3 まとめ	
2.2 智薩埵と三摩耶薩埵-----	55
2.2.1 研究の立場と現況	
2.2.2 三摩耶薩埵と智薩埵	
2.2.3 まとめ	
2.3 成就法の実際-----	67
2.3.1 研究の立場と現況	
2.3.2 成就法の実際	
2.3.3 まとめ	
第三章 観自在の図像学的特徴	
3.1 観自在の姿-----	75
3.2 聖観自在のタイプ-----	80
3.3 密教的観自在のタイプ-----	88
むすび-----	108
第二部 和訳-----	112
参考文献-----	336
図版-----	354
第三部 テキスト校訂	
サンスクリット-----	371
チベット語-----	522

はじめに

0.1 研究目的と研究資料

宗教的理念や真理は、如何にして具象的に宗教実践において表わされるのだろうか。

生ける仏であった釈迦の亡き後、人々は、その遺骨を崇拜するためにストゥーパ（仏塔）を築いた。ストゥーパは釈迦の肉体の死の象徴であるとともに、輪廻より脱した永遠なる涅槃の境地を表わすものと言われ、仏教の究極的な目標を象徴する。また、ストゥーパは、民間信仰のチャイティヤ（聖樹、聖壇）信仰を吸収することにより、神々と同じように散華や音楽等によっても供養された。¹他方、紀元二世紀頃には、ガンダーラやマトゥラーにおいて仏像が制作されるようになり、悟りを体現する仏は人間のごとき姿で礼拝され、人々にとってより身近な存在となった。

このようなストゥーパ崇拜や仏像の礼拝は、宗教的理念や真理を外的な象徴物によって表わす宗教実践方法である。その一方で、宗教的理念や真理を内的な象徴物によって表わす実践方法も現れた。例えば、大乘仏教においては、「観仏」や「観仏三昧」と呼ばれるような行法が生み出され、仏を現前に見たり、その特相を順に観想する実践が行われた。また、密教（仏教タントリズム）においては、「成就法（サーダナ）」と呼ばれる行法が生み出された。成就法は、実践者（行者）が現前に尊格の姿を生ぜしめるか、もしくは、生ぜしめた尊格と一体になる宗教実践方法である。これは、インドでは『初会金剛頂経』に代表される中期密教経典以来、行法が整備されて盛んに行われるようになった。

その実践方法は、次節でも解説するごとく、宇宙の最高原理であるブラフマン（梵）がアートマン（我）に他ならないとする梵我一如の考え方、言い替えれば、マクロコスモス（大宇宙）とミクロコスモス（小宇宙）の相同性の考え方を基盤としている。そして、尊格の姿を含む様々な装置を用いて、それらの複合体（大宇宙）を実践者の心身（小宇宙）に顕現させるものである。マンダラの中尊（本尊）として観想される尊格は、個々の成就法によって異なり、各々の尊格の体現する宗教的理念や真理が、宗教実践を通して実践者に把握される。

様々な成就法の中、観想の次第がさほど複雑ではない比較的小規模の成就法の集成に、『サーダナ・マラー（成就法蔓, Sādhana-mālā）』²がある。これは、インド後期密教において紀元十二世紀頃までに個別に

成立していた成就法を一つにまとめて編纂したものである。³そこには、如来、菩薩、女神、忿怒尊等の成就法が収められているが、大日如来のような崇高なる仏よりも、むしろ格があまり高くなく、親しみやすい諸尊が数多くみられる。

本研究は、これらの諸尊の中から、特に観自在菩薩を取り上げ、その成就法の構造、観想の技法を文献学的に解明することを目的とする。

観自在を取り上げる理由は、それが大乘仏教や密教の広まったアジアの広大な仏教文化圏において、慈悲という宗教理念の具現者として、数多くの諸尊の中でも古くから絶大なる信仰を集めてきた尊格の一つであるばかりではなく、ヒンズー教や民間信仰のような異宗教の要素をも積極的に取り込みながら、あらゆる生類を救いとる救済者として様々に表わされてきた尊格であり、その仏教文化における重要性を看過することはできないからである。

インドにおける仏教の最終的な到達点である密教は、大日如来や金剛薩埵のごとき宇宙の最高原理としての崇高なる仏を生み出す一方で、大乘以来人々に親しまれてきた菩薩である観自在をも多彩なる姿として展開させた。その姿、形は礼拝対象として彫像に刻まれるだけではなく、成就法という宗教実践において、人の心の中にも表わされた。その実践方法を知るサンスクリット資料は、現在のところ『サーダナ・マーラー』以外には知られていないようであり、この点において、それはインド密教の観自在の成就法に関する第一級の資料とすることができるであろう。

本研究では、まず、『サーダナ・マーラー』の文献学的な基礎研究として、サンスクリット写本についての考察を行った（第一部第一章）。次に、バツタチャルヤ校訂本『サーダナ・マーラー』を底本としながら、校訂本に使用されていないサンスクリット写本を用いて、サンスクリット・テキストを再校訂した（第三部）。また、北京版、デルゲ版、台北版『西藏大藏経』を使用してチベット語訳を校訂した（第三部）。さらに、これらの校訂テキストに基づく翻訳を行った（第二部）。そして、これらの研究に基づいて、成就法の構造、観想の技法についての考察を行った（第一部第二章）。なお、宗教実践において重要な役割を果たす図像の解説として、『サーダナ・マーラー』にみられる十六種の観自在の図像学的特徴について言及した（第一部第三章）。

1 [杉本 1984: 84-108, 479-509]

2 この他、『サーダナ・サムツチャヤ』、『サーダナ・マーラー・タントラ』

等の名称が知られている。第一章「『サーダナ・マーラー』のサンスクリット写本」
註2参照。

3 第一章 註1参照。

0.2 宗教実践としての成就法

0.2.1 宗教実践の目的

紀元前千五百年頃から暫時インド亜大陸に侵入を繰り返してきたアーリア人は、古代インドの土着の人々を次々と征服しながらその宗教的勢力を徐々に拡大した。彼らは、ヴェーダ聖典やそれに付随する注釈書を生み出すとともに、儀礼体系をも整備していった。

ホーマ儀礼を主とするヴェーダの祭祀は、神を祭場に勧請し、供物をアグニ（火）に捧げてもてなし、最後にその神を送り返すという接客儀礼を基盤としている。それは、決められた儀礼の次第を誤ることなく実践することにより、神々を支配し、その恩恵に授かろうとする行為であり、禳災招福を願う呪術に他ならなかった。¹

呪術は、実践者によって、その行為の前と後において、自らの煩惱の止滅、輪廻からの解脱というような高次の精神的な変容、言い替えれば、自己の犠牲が経験されることはなく、専ら自らの欲望の達成や力の増大の実現が追及される宗教実践であると言われる。²

ヴェーダの宗教の発展形態であるヒンズー教においても、このような呪術的な実践方法は、供養法（プージャー）と呼ばれる儀礼において受け継がれ盛んに行われた。それは、外的に表わされた偶像や象徴物等に神を勧請し、花や食べ物等の供物によって、神をもてなし送り返すという構造もち、禳災招福を目的としたヴェーダ以来の接客儀礼の延長とみなされている。

一方、密教の初期の段階（所作タントラ）の宗教実践においても、このような呪術的性格が濃厚であった。陀羅尼と呼ばれる呪術的效果をもたらす言葉が生み出され、様々な尊格が各々の陀羅尼をもつものとして信仰された。しかし、『大日経』を始めとする中期密教の経典（行タントラ）の成立によって、単なる禳災招福を願う呪術とは異なり、輪廻からの解脱（悟り）や煩惱からの解放を得ることを目的とする、精神的至福（ニヒシュレーヤス）を希求する方向性が打ち出された。³そして、このような目的に至る方法は、『初会金剛頂経』等の中期密教の経典（瑜伽タントラ）に説かれる「成就法（サーダナ）」と呼ばれる宗教実践によって、より一層明確に具体化されていった。この場合、ヴェーダ以来の接客儀礼や初期密教においてみられた供養法の形式は、「成就法」においては内化されたかたちで取り込まれ、それは精神的至福を得る手段として昇華された。

0.2.2 ヨーガ的行法

「成就法」は、現前に尊格の図像を精神集中によって生起せしめ、尊格を行行者の方へと降臨させるヨーガ的行法を基盤としている。尊格を内的に表すこの方法においては、尊格と実践者との距離は、外的に表わされた偶像や象徴物等に対して行われる供養法の場合よりも短縮される。即ち、尊格は実践者の近くに降臨するか、もしくは、尊格は実践者の中に降臨し、実践者と一体化する。チベット仏教では、前者を「ドゥンケー」と、後者を「ダツタケー」と呼んで区別している。⁴

このように現前に尊格の姿を生起せしめる方法は、精神集中の対象を明瞭化していくヨーガ的行法であり、最終的に心の作用を滅することを目的とする古典ヨーガとは異なっている。但し、古典ヨーガにおいても、心にまだ対象が存する段階の実践もあり、そのレベルでは、成就法と古典ヨーガは共通の基盤をもっていると言えよう。

例えば、心にまだ対象が存する段階の実践は、パタンジャリの『ヨーガ・スートラ』(2.28-3.8) においては八支ヨーガ（八階梯のヨーガ）と呼ばれる。特に、綜制（サンヤマ）と言われる実質的ヨーガの実践階梯（凝念、静慮、三昧）では、実践者は、心臓の蓮華等の一点に意識を固定した後（凝念）、神をそこに思い描く拡大的な観想を行い（静慮）、最後には実践者の心は対象そのものとなり、自体を無くしてしまったかのようになる（三昧）と、『ヨーガ・スートラ』やその注釈者たちによって説かれている。⁵

このような想念は、なめらかに伸びる一筋の糸のように展開するのであり、それは、精神集中の対象を明瞭化していく静謐なる実践方法と行うことができるであろう。そして、この方法は基本的には成就法においても実現される。

一方、大乘仏教においても、「観仏」、「観仏三昧」と呼ばれる観想法が知られている。それもまたヨーガ的精神集中の技法を基盤としているが、観想の技法において、成就法と比べて異なる点もみられる。

例えば、東晋天竺三蔵、仏陀跋陀羅訳『観仏三昧海経』には、観想の対象として、釈迦仏、もしくは、釈迦仏を理想とした仏の姿が説かれており、実践者は、繫念思惟（精神集中）して心を散乱させない状態で、仏の頭頂から観想を始め、額、眉間白毫相へと順に仏の身体の下方へ対象を移してゆき、足下千輻輪相、足跟亦梵王頂相に到るまでの五十六相を観想する。その後、今度は足から上方へと逆方向へと観想し（逆観

法)、さらに金色に輝く巨身丈六の全体的な姿を観る。⁶

この実践方法におけるヨーガ的精神集中の技法は、巨大な仏の身体の各部を一つずつ順に観想しゆくものであり、部分的で漸次的な観想が継続されることによって、最終的に全体的な姿が立ち現れるものである。他方、成就法においては、しばしば尊格の姿を即座に観想することが説かれており、その全体的な姿は瞬間的な観想によってもたらされると考えられる。つまり、成就法では、尊格の姿は即時的、瞬間的に出現するのであり、この点に観仏三昧とは異なる特色がある。

しかしながら、静謐なるヨーガ的精神集中の技法によって現前に尊格の姿を観る点では、成就法は観仏三昧と共通する基盤をもっていると言える。

0.2.3 尊格の姿

成就法では、視覚化された文字(種子)や仏(如来)を始めとする様々な種類の尊格の姿が観想される。これらは、実践者を悟りへと導く有効な手段、道具として機能する。尊格の姿、形は、多彩であり、それらの図像学的特徴は尊格の種類によって異なる。各尊は、同じ様な特徴や性格をもつもの同士でグループをつくり組織体(仏教パンテオン)を形成している。ヨーガ的な精神集中においては、実践者はこれらの多様な尊格の姿に反映された象徴的な意味を、各々の場合に依じて瞬時に把握することを求められる。

例えば、トゥッチが「諸尊は象徴であり、それによって意識は、精神のなかで次々に生じては相争う諸力の静まることのない混乱を、いわば固定するのである。…顔の色、手の数、手に取る持物はすべて、真理を可視的な標識として表現したもので、神秘家はその真理を、魂の奥底で展開し、彼を蘇生させる精神劇において、追体験しなければならないのである」と指摘しているごとく、尊格の姿は、宗教的理念や真理を反映しており、実践者は、それを単なる知識としてではなく、自らによって経験されるべき理念や真理の投影として把握しなければならないのである。⁷

しかしそうであるからと言って、実践者は尊格の姿を実在するものとして執着してはならない。トゥッチはまた、「尊像は、われわれの業による制約に応じた仮現であって、われわれが方便によって形なきものに近づき得るための媒体であり、見えざる本質を隠す、われわれ自身の想像上の覆いである」と述べ、⁸「尊格の姿は理念や真理を反映するとはい

え、あくまでそれ自体は各々の人間のレベルに応じた仮の表現に過ぎないと解釈している。つまり、尊格の姿というのは、本質的には実在しないのであり、ヨーガ的な精神集中の技法によって、仮に実践者の現前に立ち現れるだけなのである。

例えば、観自在の成就法の一つ、ハーラーハラ成就法（二十八番）に、観想の内的な準備として「『一切の法は本より生ずることはなく、本質的に完全に寂滅し、幻夢や蜃気楼のようである』という信解によって、主体的な自己の知恵を刻印して、十方の無限の世界にいる仏と菩薩と女神と忿怒尊とガナ（群小神）に心を向ける」と説かれていることから分かるように、ものの実体性は、否定されるべきであり、それが観想の前提となっている。従って、尊格の姿もまたその例外ではないのである。

しかし、密教では、人が悟りを開くための基盤となる仏性（如来蔵）までもが否定されることはなかった。例えば、トゥッチは「特に大乘仏教の最終段階である金剛乘（密教）も、諸仏と衆生との間の本質的な同一性を想定する。われわれの中に『如来蔵』、すなわち『如来の種子』が宿るとし、この如来蔵は解脱を成就するための基本的な前提となっている」と言及している。⁹ 観想によって悟りを目指すという実践行為には、本来的に人に具わっている清浄なる仏性を輝かせるという考えが背景にあり、まさにこの仏性の覚醒のために、尊格の姿は成就法において活用されるのである。但し、そのためには、観想において、もう一つの重要なものがある。それは、尊格の姿を照らし出しその輪郭を浮き上がらせる内なる光りである。

例えば、シンハナーダ世自在成就法（十七番）では、準備的観想において「白いアの文字より変わった月輪を〔観想し〕その上にある、白いフリーヒの文字を〔自らの〕心臓において観るべきである。その（フリーヒの文字の）光によって三界を照らして、色究竟天に住するシンハナーダ〔世自在〕と一切の師と仏と菩薩を引き寄せて、現前の空中に留める」と説かれており、本尊を観想する前に、観想の核（視覚化された文字）から光りを放射し、まわりを照らし出すことがなされる。これによって、尊格の姿は行者にとって把握可能なものとなる。つまり、観想の核は、灯火に例えられるべきものであり、それが周囲を照らすことにより、行者の心の中に尊格の姿が立ち現れるのである。

このような内なる光は、もちろん成就法において初めて発見されたわけではなく、それは既にウパニッシュャッドの時代から知られていた。¹⁰ トゥッチは、内なる光について「外界に影響を受けやすい感覚を精神統一によってその影響から切り離し、内面へと目を向けたとき、その絶対

意識は現前にきらめく内的閃光として体験される。それは無色の、まばゆいばかりの光りなのである。ウパニシャッドでは、それは『内光よりなるアートマン』といい表わされ、ウパニシャッドの詩人が融合しようとした光りでもあった」と述べている。成就法において、この内なる光は、尊格の姿を照らし出し、そこに反映された宗教的理念や真理を実践者の心の中に顕現させるものとして再発見されたに過ぎない。

0.2.4 宇宙観

精神的至福を求める中期以降の密教では、宇宙そのものが大日如来のような尊格の身体であり、このマクロコスモス（大宇宙）としての身体が、ミクロコスモス（小宇宙）としての実践者の身体に重ねられることが究極的な目的であると考えられた。

このように宇宙と自己との相同関係を直観的に把握するという考え方は、既に古代インドのウパニシャッドの時代に知られていた。それは、宇宙の最高原理であるブラフマン（梵）が、アートマン（我）に他ならないとする梵我一如の考え方である。但し、ウパニシャッドの時代におけるブラフマン（梵）は、あくまでも抽象的な中性原理であり、具象的に把握されるものではなかった。

しかし、密教においては、実践者（自己）の一体化すべき宇宙は、大日如来であるばかりでなく、マンダラと呼ばれる精緻な立体的構造をもつ宇宙として表象された。その宇宙の中心には須弥山がそびえ立ち、山頂には尊格の住まう宮殿があり、さらに、これらの須弥山や宮殿をすっぽり包み込む金剛の籠が防護の覆いとしてかぶさっている。¹¹

このような宇宙観の原形は、既に五世紀頃に成立した『俱舍論』の「世間品」に説かれた須弥山宇宙観にみられる。例えば、宇宙の質量因である風輪、水輪、金輪が順に下方から積み重なり、その上に山、海、島等が乗っている。中央には須弥山がそびえ立ち、その周りに七重の山脈が取り囲んでいる。さらにその周りの四方には、我々の住む瞻部洲等の大陸があり、さらにまたその周囲には鉄围山が取り囲んでいる。一方、須弥山の頂上には、インドラ神（帝釈天）の住居である四角形の善見城やその中の殊勝殿と呼ばれる四角形の宮殿¹²がある。

さらに、この宇宙は、欲界（欲望をもつものの住む世界）、色界（形をもつものの住む世界）、無色界（形をもたないものの住む世界）という三つの世界（三界）に分類され、上に行くほど浄化された存在となっている。

このようなアビダルマ仏教によって考え出された秩序正しい世界構造が、密教における宇宙と自己との相同関係を可能にする一つの装置として取り入れられ、成就法において活用されたのである。但し、成就法によっては、自らの心臓に月輪を観想して、その上に観想の核となるものを設定することを説くのみで、宇宙の構造を詳細に述べないものもある。しかしその場合でも、観想の「場」となる月輪とそこに展開する尊格の姿等の観想対象は一つのまとまりのある宇宙を構成しているのであり、簡略化された宇宙の表象とみなされる。

0.2.5 身体観

密教は、宇宙と自己との相同性を単に知識として把握するのではなく、生きた経験として把握することを重視する。例えば、エリアーデは「成就法（サーダナ）にとってはなくてはならない部分として生の全体的経験が重要であるとされており、これはすべてのタントラ学派の一般的立場である」と指摘し、¹³さらに、「タントリズムは、神聖さは『神的身体』においてのみ実現される、という観念を最も重要なものとする。…身体はもはや苦の源ではなくて、『死を征服する』ための、人間の自由になり、最も信頼できる効果的な道具なのだ」とも述べ、それを端的に表わした文を紹介している。¹⁴それは、インド密教の一派であるサハジャ乗に属する成就者（シッダ）たちの一人、サラハパーダの著作『ドーハー・コーシャ』からの一節である。

「この（身体）の中にサラスヴァティー河やソーヴァナーハ河があり、ガンジスの河口がある。ベナーレス、プラヤーガ（現今のアラハバード）があり、月と太陽がある。私は（聖なる）土地、寺、小さな寺を巡礼し供儀を行った。（しかし）身体に匹敵する（霊場）を聞いたことも見たこともない」。¹⁵

ここには、身体こそが仏や神々の住まう神聖なる霊場であるとする考え方がみられる。身体を精神的至福を得るための道具として重要視、神聖視する見解は、成就法という宗教実践の根底にあってそれを支えているのである。従って、成就法という行法が、イメージをただ思い描くだけの単なる視覚的操作の方法ではなく、実践者の身体感覚や感情と密接に結びついた身体技法の一種でもあるということに留意しなければならない。

0.2.6 まとめ

以上において述べてきたごとく、成就法を成り立たせるためには、様々な要素が必要である。それらには、宗教実践の目的、ヨーガ的行法、尊格の姿（仏教パンテオンの図像学的特徴）、宇宙観、身体観がある。それらは、複雑に絡み合いながらも究極的には、インドにおいて古来より繰り返し現れるテーマの一つ、即ち、宇宙の最高原理であるブラフマン（梵）がアートマン（我）に他ならないとする梵我一如の考え方、言い替えば、マクロコスモス（大宇宙）とミクロコスモス（小宇宙）の相同性の考え方によって結びつけられる。そして、それらの複合体がヨーガ的行法によって実践者の心身に「生の全体的経験」として顕現するのである。

- 1 [中村 1989: 499-501]
- 2 [立川 1998: 22]
- 3 『大日経』第一章「入真言住心品」（『大正大蔵経』, no. 848, vol. 18, p. 1 b-c）には、「仏のいわく、菩提心を因とし、大悲を根とし、方便を究竟とす」と述べられており、悟りを目指す菩提心が『大日経』の重要な思想的基盤として説かれている[頼富 1999: 42-43]。
- 4 [立川 1987: 338-339]
- 5 パタンジャリの『ヨーガ・スートラ』とその注釈については、[岸本1958][長尾1969: 220-244][Woods 1972][佐保田 1978]を参照した。
- 6 『大正大蔵経』 no.643, vol.15, p.648.[山田 1967: 42-43]
- 7 [トゥッチ 1984: 110][トゥッチ 1992: 186-187]
- 8 [トゥッチ 1984: 105][トゥッチ 1992: 180]
- 9 [トゥッチ 1984: 27][トゥッチ 1992: 108]
- 10 [トゥッチ 1984: 15][トゥッチ 1992: 96]。[エリアーデ 1987a: 116-117]。
- 11 例えば、金剛ターラーの成就法では、世界を守る金剛環（金剛杵輪）、金剛籠が観想され、その中に逆三角形の法源が、法源の中に金剛杵が、法源から（金剛杵の細い中央部分に）四大が生成し、さらに、四大から仏国土が生成し、二重金剛の中央部に金剛ターラーの住する楼閣（大日如来自身）が観想される[立川 1986]。なお、チベットの二次元的に表現されたマンダラでは、その周囲に四大は、ねじれたかたちで表わされている。

12 善見城やその中の殊勝殿の形状については[定方1986: 54-56]参照。

13 [エリアーデ 1987b: 45]

14 [エリアーデ 1987b: 44-45]

15 [奈良 1967: 37]

0.3 仏教パンテオンにおける観自在菩薩の職能

0.3.1 仏教パンテオン

仏教パンテオンは、如来、菩薩、忿怒尊、女尊（女神）、天部の各グループ¹により構成された諸尊の組織体を意味する。これらの頂点には、大日、阿閼、阿弥陀等の如来（仏）が位置している。如来は悟りを開き、輪廻より脱した存在であり、輪廻世界にあって苦しむ生類からは遠くかけ離れた存在である。浄土教における阿弥陀のように、如来が生類の救済に直接的に関わる場合もあるが、密教においては、生類の直接的な救済は、むしろその下に位置する、菩薩、忿怒尊、女尊（女神）、天部の諸尊に委ねられていると考えられる。つまり、如来の機能分化したものが、以下に述べる各グループの諸尊と捉えることができよう。

菩薩は、初期仏教では悟りを開く前の釈迦を指していたが、大乘仏教では、悟りを目指すものは如何なる者も「菩薩」と称されるようになった。²そして、人々の礼拝対象となるような抽象的な人格をもつ修行の完成した菩薩が現れ、それらには後述するような上求菩提、下化衆生の職能がみられる。

一方、忿怒尊は、教化し難い生類を導くために敢えて恐ろしい怒りの姿をとり、仏菩薩の化身とされることもある。それにはチャンダマハーローシャナ（不動明王）、トライーロークヤヴィジャヤ（降三世明王）、ヤマーンタカ（大威徳明王）等がみられ、これらは、日本、中国では明王と呼ばれる。各々、自らの真言、陀羅尼をもち、仏敵となるものを降伏すると考えられている。例えば、ヤマーンタカは、「ヤマ（死神）を滅ぼすもの」の意味であり、文殊がヤマを降伏するために表わした化身とされる。

これらの忿怒尊に類似した機能をもち、後期密教においてさらに発展したものが守護尊である。守護尊には、ヘーヴァジュラ、グヒヤサマージャ（秘密集会）の阿閼金剛（聖者流）、ヤマーンリ等が知られており、それらは、しばしば妃を抱いた姿として表わされる。

女尊は、元来、仏教においては地位はさほど高くなく、サーンチーにある紀元一世紀初め頃の仏塔（第一塔）の塔門を飾るヤクシー像にみられるごとく、仏教の聖域の中ではその周縁部に位置するものに過ぎなかった。しかし、ヒンズー教における女神信仰の興隆とともに、仏教においても女尊の地位は上昇し、ターラー（多羅）やプラジュニャーパーラーミター（般若波羅蜜）等のごとく、如来（仏）の妃や如来の知恵を表わ

すものが現れた。

天部は、仏教に取り入れられたヒンズー教の神々によって構成されている。それらは、マンダラにおいて周縁部に位置することが多く、その地位は仏菩薩に比べてかなり低い。しかし、ヒンズー教から取り入れられたことが明白なので、ヒンズー教と仏教の摩擦を緩衝する役割を果たすことができる。それには、ジャンバラ、マハーカーラ（大黒天）、ブラフマー（梵天）、インドラ（帝釈天）、ガネーシャ（聖天）等がある。

0.3.2 菩薩の職能

菩薩の職能には、大別して二つの異なる側面があると考えられている。一つは、悟りを求めてやまない上求菩提の職能であり、もう一つは輪廻世界にある生類を救い取ろうとする下化衆生の職能である。³修行の完成した大乘の菩薩たちは、これらの両側面を具えているが、各々の菩薩によって、いずれかの職能に比重がみられる。

例えば、上求菩提の職能を顕著に表わす菩薩に、弥勒がある。それは、兜率天に現在住しているが、人の寿命が八万四千才になり、安楽な生活をおくるようになると、下生して龍華樹のもとで悟りに達し、説法を行い、釈迦の後継者となることが知られている。⁴このように、弥勒は、元来、未来仏として登場するが、後世、菩薩としても取り扱われるようになった。

また、弥勒は、古くから図像においても表わされている。例えば、マトゥラー近郊のアヒチャトラー出土のクシャーン時代の立像が有名である。⁵それは、堂々とした体つきをしており、右手で生類の恐れを取り除くしぐさである施無畏印を示し、左手で水瓶を持つ。一方、密教において、弥勒は仏塔を頭前に付けた髪髻冠⁶を頂き、右手で施無畏印を示し、左手にヒヤシンスのような形状の龍華を執る姿をしている。これは、未来において龍華のもとで悟りを開く、上求菩提の職能を表わしていると考えられる。⁷

弥勒の他、上求菩提の職能を強く表わす菩薩には、知恵を具現すると言われる文殊がある。知恵は、生類が輪廻世界から抜け出し、悟りに到達する際に必要不可欠な要素であり、菩薩の上求菩提の職能と深く関係している。文殊は知恵の剣を手に執り、煩惱というアスラ（悪魔）を打ち砕くシャクラ（英雄インドラ神）にも例えられる如く、悟りに邁進する勇者の模範として生類に菩薩道の実践を奨励するものでもある。⁸このような文殊の性格はその姿にも反映されている。

例えば、文殊と推定されている古い作例の一つに、クシャーン時代のガンダーラ地方出土の像があり、それは手に知恵を象徴する経函（般若経典）を握っている。⁹一方、密教において、文殊は様々な姿と持物をもつが、経函に加えて、剣、弓矢、青蓮華（しばしばその上に経函を乗せる）等がみられる。¹⁰文殊は、このように剣をふりかざしたり、経函等を持つことにより、知恵をもてる勇者として煩惱と戦う上求菩提の職能を表わしている。

0.3.3 観自在の職能

弥勒や文殊が上求菩提の職能に長けた菩薩たちであるとすれば、観自在は下化衆生の職能に長けた菩薩の代表と言えるだろう。

紀元二世紀後半までには成立していたと考えられている『法華経』第二十四章「普門品」は、観自在に関する最古の典拠とされる。そこには、観自在が仏菩薩のみならず、マヘーシュヴァラ（シヴァ、大自在天）、ブラフマー（梵天）、シャクラ（帝釈天）のようなヴェーダ以来のヒンズー神や、ヤクシャ（夜叉）のような民間信仰の神の姿をとって教えを説くという化身の信仰が述べられ、さらに、様々な困難に出会っても、観自在の名を心にとどめたり、唱えたりするだけで即座に救済されるという諸難救済の信仰が説かれている。¹¹

また、『華嚴経』「入法界品」には、観自在が海の中央にあるポータラカ山の山頂において、あらゆる生類を摂取するという大慈大悲の門を菩薩たちに説法していると述べられている。さらに、この経典には、ポータラカ山を訪問した善財童子に対して、観自在は、あらゆる生類の庇護者になる誓願を起こしており、それらを救い取るために威神力によって各々の生類と同じ姿の化身を顕現させると説法することが述べられている。¹²

このように、観自在はあらゆる生類のレベルに応じて様々な姿を現わし、いつでもどこでも救済の手を差し伸べる万能の救済者としての職能をもつ。それは諸尊の中で、輪廻世界にさまよう生類に対して極めて近い存在であり、仏教パンテオンの頂点に位置する如来と輪廻世界の生類とを媒介し両者を繋ぐ上で、重要な役割を果たしていると考えられる。このような性格は、第三章で述べる『サーダナ・マーラー』にみられる観自在の図像学的特徴においても表われている。

なお、観自在¹³には、「観音」、¹⁴「観世音」、¹⁵「世自在」¹⁶等の別名もあるが、¹⁶ここではインド・ネパールにおいて一般的に用いられる

「観自在」、「世自在」を使用することにする。

- 1 仏教パンテオンについては[頼富 1989, 1994][田中 1999: 95-113] 参照。
- 2 [静谷 1974: 238-273]
- 3 [山田 1983: 595]
- 4 鳩摩羅什訳『仏説弥勒下生成仏経』（『大正大蔵経』no. 454）
- 5 [宮治 1981: 図60]
- 6 八番「ローカーナータ成就法」訳註 4 参照。
- 7 この姿は、パトナ博物館所蔵、ヴシュヌブル出土の十世紀ごろの仏三尊像の向かって右の脇侍にみられる[頼富 1994: 94]。
- 8 [梶山 1994: 100-101]
- 9 仏三尊形式の向かって左の半跏思惟形の脇侍である [宮治 1985: PL XI, 1]。
- 10 [頼富 1985: 321-338][頼富 1988b][頼富 1988c]
- 11 梵文原典では第二十四章であるが[Kern and Nanjio 1909: 438-456]、漢訳の鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』（『大正大蔵経』no.261）では第二十五章である。梵文原典の第二十四章の章名は、*samantamukhaparivarto nāmāvalokiteśvaravikurvaṇanirdeśaścaturviṃśatimaḥ* である。なお、久保氏は、『法華経』の成立時代に関し「西暦一世紀後半から二世紀中の百年ないし百五十年の間には今日伝わる『法華経』が成立したと考えると大過ないであろう」と指摘している[久保 1987: 6]。
- 12 [梶山 1994: 344-353]
- 13 「観自在」という名称は、紀元七世紀中頃、玄奘が『大般若波羅蜜多経』（『大正大蔵経』no. 220, vol. 5, p. 1c)において用いたのが最初とされる[後藤 1989: 4]。「観自在」の原語は、*avalokita* と *iśvara* との複合語である *Avalokiteśvara* と一般に考えられている。その最も古い語義解釈は玄奘の『大唐西域記』巻第三に説かれている。玄奘は「観自在」を「阿縛廬枳低濕伐羅」と音写し、この語を分けると「観」を意味する「阿縛廬枳多」と「自在」を意味する「伊濕伐羅」になると注釈している（『大正大蔵経』no. 2087, vol. 51, 883b）。また、近代の研究者では、岩本氏が、*iśvara* は、ヒンズー教のシヴァ神の別名でもあるので、この語を含んだ *Avalokiteśvara* は、この神の影響を受けて作られた語であると解釈している[岩本 1978: 209]。

14 ミロノフは、この語に相当する原語を、東トルキスタン出土の紀元五世紀末と推定される『法華経』写本に基づいて Avalokitasvara と比定した[Mironov 1927: 252]。本田氏は、このサンスクリットの語義解釈を行い、Avalokitasvara の Avalokita は、語根 √lok に接頭辞 ava を付けた動詞の使役形の過去受動分詞であり、これを前節として svara (音) という後節を加えた複合語が Avalokitasvara であると解し、全体を「観ぜしむる音を有する者」の意味にとった。つまり、観音は「音を観ぜしむる者」、「音を現ずる者」であり、音を「観ずる」主体は衆生と理解している[本田 1967: 264-265]。一方、「観音」の語義についてしばしば引用される経典に、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』がある。そこには「若有無量百千萬億衆生受諸苦惱聞是觀世音菩薩一心称名觀世音菩薩即時觀基音声皆得解脱」と説かれている。下線部は「この觀世音菩薩を聞いて一心に名を唱えれば、觀世音菩薩は即時にその音声を観じて皆、解脱(まぬが)るることを得せしめん」と読解され、観音(觀世音)は衆生の音声を観じて救済するので、「観音」と呼ばれると解釈されている[塚本 1988: 411]。

15 この語の原語である lokaśvara は、紀元七世紀の人物とされるシャーンティデーヴァによる『入菩提行経』に觀自在と同義として次のごとく説かれている。「柔軟で色々の美しさをもつ天の衣により、また、それぞれの最上の莊嚴によって、普賢と無勝(弥勒)と文殊と世自在等を、わたくしは飾る」(第二章十三偈)[Vaidya 1960: 25][金倉 1965: 14][荻原 1938: 253]。なお、『無量寿経』には、法藏菩薩の師として「世自在王」(lokaśvararāja)という名の如来が説かれている(『大正大藏経』no. 360, vol. 12, p. 267a)[中村 1985a: 17-23, 42]。この如来の名称が觀自在菩薩の別名であり、如来は阿弥陀と同体であるとする説もある[荻原 1938: 259]。

16 觀自在の別名やその語義解釈については、辛島氏の研究にまとめられている[辛島 1999]。

第一章 『サーダナ・マーラー』のサンスクリット写本

1.1 研究の現況

『サーダナ・マーラー（成就法蔓, Sādhanamālā）』は、インド後期密教において紀元十二世紀頃までに個別に成立していた成就法を集めて編纂した集成である。¹これは、『サーダナ・サムツチャヤ(Sādhana-samuccaya)』、『サーダナ・マーラー・タントラ(Sādhanamālātāntra)』、『サーダナ・タントラ(Sādhanātāntra)』等の名称でも呼ばれている。²バッタチャルヤはG.O.S.シリーズの二冊³で八本の写本を用いてこのテキストを校訂した。これは現在に到るまで『サーダナ・マーラー』の標準的テキストとして用いられている。このバッタチャルヤ校訂本（以下校訂本とのみ記す）に使用された八本の写本を含めて、現在、約三十八本の写本が知られており、それらの写本間には成就法等の数や配列の相違がみとめられる。このような写本の内、校訂本に使用されなかった写本のいくつかは、今日入手することが可能である。ここでは、従来の研究を整理すると共に、⁴入手可能なものの中で、校訂本に使用されなかった写本の間について考察し、また、これらの写本の中で内容が未発表のものと校訂本との関係についても考察したい。

1.2 サンスクリット写本

『サーダナ・マーラー』の写本は現在、約三十八本が知られている。それらの写本を次のような順序で説明してゆくことにする。

- (1) バッタチャルヤが校訂本で用いた八本の写本。
- (2) 東京大学所蔵の四本の写本。
- (3) 京都大学所蔵の五本の写本。
- (4) ネパール国立考古局内文書局所蔵の八本の写本。バッタチャルヤはこれらの内、二本の写本を校訂本で用いる。
- (5) ネパールの仏教写本マイクロフィルムカタログに記載された三本の写本。
- (6) パリ国立図書館所蔵の二本の写本。
- (7) ケンブリッジ大学所蔵の三本の写本。バッタチャルヤはこれらの内、二本の写本を校訂本で用いる。
- (8) L. フィノーによって紹介された三つの成就法の写本。

- (9) アジア協会（ボンベイ）図書館所蔵の二本の写本。
- (10) 旧ピール図書館（カトマンズ）所蔵の一本の写本。
- (11) 中華人民図書館（北京）所蔵の一本の写本。
- (12) 世界宗教高等研究所（ニューヨーク）所蔵の二本の写本。
- (13) ニューヨーク州立大学メルヴィル記念図書館所蔵の一本の写本。
- (14) オックスフォード大学ポドレイアン図書館所蔵の一本の写本。

(1) パッタチャルヤは校訂本で八本の写本を用いて校訂している。それらの写本は次のようである。なお、(1-1) から (1-8) までの説明は校訂本の『サーダナ・マーラー』の序文⁶とベンドール目録⁶を、また、(1-2) についてはビューネマンの研究も⁷参照した。（A から Nb までの略号はパッタチャルヤが校訂本で用いたものである。）

(1-1) 〈A〉 *Descriptive Catalogue of Sanskrit MSS in Government collection* に no.74 として記載されている。アジア協会（カルカッタ）図書館所蔵の誤りの多い写本である。写本の奥付けに *Sāadhanamālā* の名がある。筆者未見。

(1-2) 〈B〉 C. Bendall, *Catalogue of the Buddhist Sanskrit MSS in the University Library, Cambridge, 1883* に Add. no.1686 として記載されている。ケンブリッジ大学図書館の所蔵である。カタログでは『サーダナ・マーラー・タントラ (*Sāadhanamālātāntra*)』というタイトルが付けられている。写本カバーの一つには『サーダナ・マーラー (*Sāadhanamālā*)』と記されているが、写本自体にはそのようなタイトルは記されていない。⁸F.W.トマスはチベット語訳よりタイトルを『サーダナ・シャタパンチャシャット (*Sādhanaśatapañcaśat*)』と復元する。⁹ローケシュ・チャンドラは、チベット語訳よりタイトルを『サーダナ・シャタパンチャシャトカ (*Sādhanaśatapañcāśatka*)』と復元する。¹⁰ビューネマンは、『サーダナ・シャタパンチャーシカー (*Sādhanaśatapañcāśikā*)』と復元する。¹¹欠落が多く、おそらく誤りの多い原本からの筆写と思われる。貝葉であり、ネパール暦 285 年（西暦 1165 年）の年号がある。¹²写本コピーがパローダ中央図書館に保管されている。また、近年、写本の復刻版が出版された。¹³

(1-3) 〈C〉 同上の目録に no.1593 として記載されている。タイトルは、『サーダナ・マーラー・タントラ (*Sādhmamālātāntra*)』である。写本の奥付けには *Sāadhanamālā* の名がある。ケンブリッジ大学所蔵の紙製の写本で 253 葉ある。ネパール暦 939 年（西暦 1819 年）

の年号がある。成就法の配列は (1-1) と (1-8) に似ており、(1-1) と同様の誤りがある。筆者未見。

- (1-4) 〈N〉 Hara Prasad Śāstri(ed.), *A Catalogue of Palm-leaf and Selected paper MSS belonging to the Durbar Library, Nepal*. vol.II, 1915, p. 83 に III.387 として記載されている。タイトルは『サーダナ・マーラー (Sādhanamālā)』である。アジア協会 (カルカッタ) 図書館所蔵の保存状態のよい、誤りの少ない貝葉の写本である。筆記体から西暦 13 世紀末頃のものと考えられる。後述の (4-1) に相当する。
- (1-5) 〈Ab〉 *Catalogue of Sanskrit MSS in the Government Collection* に no.111 として記載されている。アジア協会 (カルカッタ) 図書館所蔵の貝葉写本で、筆記体の年代より 12 世紀ごろのものとして推定される。写本コピーがパローダ中央図書館に保存されている。独自の作品の配列をもつが、始まりと終わりは校訂本に明記されていない。筆者未見。
- (1-6) 〈Ba〉 同上の目録に no.112 として記載されている。すべての頁のへりに sā, mā の文字があり、Sādhanamālā を意味すると思われる。写本コピーがペンガル・アジア協会図書館とパローダ中央図書館に一部ずつ保存されている。紙製の写本で、ネパール暦 224 年 (西暦 1104 年) の年号がある。筆記体は後世のもので約 300 年前の筆写と推定される。作品の始まりと終わりは不完全で、no.66 の途中より始まり¹終わりは校訂本に明記されていない。成就法の配列は時折脱落するが、(1-1) と (1-3) と (1-4) にほぼ一致する。筆者未見。
- (1-7) 〈Na〉 に 旧ダルバル図書館 (カトマンズ) 所蔵の写本であり、no.603 として登録されていた。写本の奥付けに Sādhanamālā の名がある。誤りの多い紙製の写本である。西暦 1958 年の年号があり、150 の成就法が収められている。成就法の配列は (1-1) と (1-3) と (1-4) に一致する。筆者未見。
- (1-8) 〈Nb〉 上述の目録 Hara Prasad Śāstri(ed.), vol. II, pp. 200-206 に III.324 B として記載されている。すべての成就法の奥付けに Sādhana-samuccaya の名がある。旧ダルバル図書館 (カトマンズ) 所蔵の誤りの多い写本であり、独自の作品の配列をもつ。118 葉あり、166 の作品がみられる。年代不詳。後述の (4-2) に相当する。筆者未見。

(2) 東京大学には四本の写本が所蔵されている。それらの写本は Matsunami, S., *A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University*

Library, 1965 に nos.451-454 として記載されている。なお、次の (2-1) から (2-4) までの説明は上記の目録を参照した。¹⁵ 吉崎氏の研究は、次の四本の写本と三種のチベット語訳との比較研究を行い、それらの間の各々の作品の対応関係を明らかにしている。¹⁶ (カッコ内の番号は旧番号である。)

- (2-1) no.451 (no.318) のタイトルは『サーダナ・サムッチャヤ (Sādhana-samuccaya)』である。紙製で 237 葉あり、校訂本未収の作品の数は 14 である。年代不詳。
- (2-2) no.452 (no.332) のタイトルは『サーダナ・サムッチャヤ (Sādhana-samuccaya)』である (fol.1a に Sādhanamālā と記されている)。東京大学所蔵写本中最も古いものと思われる。¹⁷紙製で168葉あり、校訂本未収の作品の数は 14 である。年代不詳。
- (2-3) no.453 (no.443) のタイトルは『サーダナ・サムッチャヤ (Sādhana-samuccaya)』である。Sādhanasamuccaya の名が写本の二箇所に記載されている。紙製で237葉あり、校訂本未収の作品はない。ネパール暦 752 年の年号がある。
- (2-4) no.454 (no.569) のタイトルは『サーダナ・サムッチャヤ (Sādhana-samuccaya)』である。紙製で 23 葉あり、校訂本未収の作品が一つある。年代不詳。
- (3) 京都大学には五本の写本が所蔵されている。それらは次のごとくである。Goshima, Kiyotaka and Noguchi, Keiya (compiled), *A Succinct Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Possession of the Faculty of Letters, Kyoto University*, 1983 に nos.117-121 として記載されている。次の (3-1) から (3-5) までの説明は、上記の目録と下泉氏の研究を参照した。¹⁸
- (3-1) no.117 のタイトルは『サーダナ・マラー (Sādhanamālā)』である。紙製で 126 葉ある。作品の数は 201 であり、校訂本未収の作品の数は 7 である。前半部が散逸し fol.60a 以下が残存する。年代不詳。
- (3-2) no.118 のタイトルは『サーダナ・マラー (Sādhanamālā)』である。紙製で 67 葉ある。作品の数は 129 であり、校訂本未収の作品の数は 3 である。fol.61b から始まり前半部が散逸する。最後は 127b に収められた作品の途中で筆写が中断する。各成就法の順序は校訂本と同一である。年代不詳。
- (3-3) no.119 のタイトルは『サーダナ・タントラ (Sādhanatantra)』である。紙製で 354 葉ある。作品の数は 301 であり、校訂本未収の作品の数は 11 あるいは 12¹⁹ である。fol.191b から fol.310b までの

中間部が古く、前後の部分は後に付加されたものと推定される。五本の写本の中で、唯一完全なものである。fol.300aに samvat 862の年号がある。

(3-4) no.120のタイトルは『サーダナ・サムツチャヤ(Sādhana-samuccaya)』である。紙製で210葉ある。作品の数は169²⁰であり校訂本未収の作品の数は9である。写本の末尾に校訂本未収の長文をもつ。年代不詳。

(3-5) no.121のタイトルは『サーダナ・サムツチャヤ(Sādhana-samuccaya)』である。fol.1bに Sādhanasamuccaya の名がある。紙製で154葉ある。作品の数は約100であり、校訂本未収の作品の数は5²¹である。年代不詳。

(4) ネパール国立考古局内文書局には九本の写本が所蔵されている。これらの写本は、*A Catalogue of Palm-leaf & Selected paper MSS belonging to the Durbar Library, Nepal*. vol. II, 1915 に III.387, III.324B として、²² *Nepālarājākīya Vīrapustakālayasthahastalikhitasamastapustakānām Saṃkṣipta-sūcīpatram* に nos.3-387, 4-603, 4-338, 3-324 として、*Nepālarājākīya-Vīrapustakālayasthapustakānām Bṛhatsūcīpatram* に nos.3-387, 3-324 として、Moriguchi, Mitsutoshi, *A Catalogue of the Buddhist Tantric Manuscripts in the National Archives of Nepal and Kesar Library*, Tokyo, 1989 に no.pra 1697 kha 2 vi 169, no.tr 324, no.tr 387, no.tr 397-1,²³ no.tr 603, no.tr 693, no.pan 250, no.C 396 として²⁴記載されている。

(4-1) no.3-387のタイトルは『サーダナ・マーラー(Sādhanamālā)』または、『サーダナ・マーラー・パンジカーサヒター(Sādhanamālā-pañjikāśahitā)』である。カタログによれば、258葉あり、256の作品があり、二部に分かれる。²⁵貝葉写本である。校訂本に使用されるが(先述の(1-4)に相当)、校訂本と比べて異なる読みが時折みとめられる。ネパール・ドイツ写本保存計画のマイクロフィルムには、次のリール番号に記録されている。

(4-1-1) 『パンジカー付サーダナ・マーラー (Sādhanamālā with pañjikā)』(リール番号 A936/15) 112葉ある。

(4-1-2) 『サーダナ・マーラー・パンジカーサヒター (Sādhanamālā-pañjikāśahitā)』(リール番号 B 24/12) 102葉ある。

(4-1-3) 『サーダナ・マーラー (Sādhanamālā)』(リール番号 B 24/11) 261葉ある。但し、今回入手したマイクロフィルムに基づけば実際には151葉であり、校訂本の no.1 の作品より始まり、no.147の作品で終わる。²⁶写本末尾部分に作品名を列挙している。校訂

本と比べて次のような作品の増減と順不同がみられる。

- a: 校訂本の no.1 のから no.122 までの作品の配列は校訂本と同じである。但し、途中、nos.16, 24, 31, 42, 43, 74, 82-88, 109, 116 の作品を欠く。
 - b: fol.97b2-123a3 に校訂本の no.171 から no.189 までの作品が校訂本と同じ配列で収められている。但し、途中、nos.184, 185 の作品を欠く。また、no.188 の作品の直後に no.171 の作品 (fol.120b3-122b1) が挿入される。
 - c: fol.123a3-132a2 に校訂本の no.151 から no.166 までの作品が校訂本と同じ配列で収められている。但し、途中、nos. 159, 160 の作品を欠く。
 - d: fol.132a2-146b2 に校訂本の no.132 から no.147 までの作品が校訂本と同じ配列で収められている。
 - e: 校訂本未収と考えられるものは作品名不詳の短文 (fol.100b2-5) である。
- (4-2) no.3-324 (no.3-324 B) のタイトルは『サーダナ・サムッチャヤ (Sādhanaśamuccaya)』である。先述の (1-8) に相当する。
- (4-3) no.3-603 (リール番号 A129/2) のタイトルは『サーダナ・マーラー (Sāghanamālā)』である。紙製で、258 葉あり完本である。ビューネマンは、この写本がおそらく先述の (1-7) に相当すると述べているが、²⁷それは誤りである。なぜなら、この (4-3) には、校訂本には見られない作品が含まれているからである。校訂本の no.1 の成就法より始まり、no.312 の成就法で終わる。作品の順序は校訂本とほぼ同じである。但し、校訂本と比べて次のような作品の増減と順不同が認められる。
- a: 校訂本にはあるが、この写本にはない作品は以下の通りである。
nos.16, 28, 42, 43, 74, 95, 128, 160, 184, 185, 190, 240, 253, 267-270, 273, 276-278, 280, 282, 285, 290, 291, 293, 296, 310, 311.
 - b: 校訂本未収と考えられるものは以下の通りである。
 1. 「クルクッラーの敬愛の教説 (Kurukullāvaśyopadeśa)」 (fol.139b5-7),²⁸
 2. 「シュクラヴァジュラヴァーラーヒー成就法 (Śuklavajravārāhīsādhana)」 (fol.191b2-192a11),
 3. プラジュニャパーラミター (Prajñāpramitā) 関係の作品 (fol.250b1-252a10),
 4. 真言が述べられた作品 (fol.251b10-252a4),
 5. 「トラローカヴァシャンカラの教説のブグマ世自在成就法 (Trailokavaśāṅkarāmnāyabhugma-

lokeśvarasādhana)』 (fol.252b4-255a3), 6. 「略説チャクシュターラー
成就法(Saṃkṣiptaścakṣutārāsādhana)』 (fol.255a3-10)。

c: fol.226a9-238b5 に nos.218, 219, 221-226, 228-230, 232, 257, 258,
262, 263 の作品が再度みとめられる。校訂本の作品と比べて、以
下のような不備がみられる。

1. no.41 (fol.28b11-29a7)は途中より始まる。2. no.142 (fol. 112b9-
116b1)は後半部途中で終わり、no.143 (fol.116b1-2)の後半部途中に
つながる。3. no.232 (fol.237a10-237b6)は中断し、no.257 に続く。
4. no.224 (fol.186a1-3)は後半部途中より始まる。5. fol.255b6-9 の
作品は no.305 と no.306 が合わさったものである。

(4-4) no.4-338 (リール番号 B107/22) のタイトルは『サーダナ・マーラー
(Sādhanaṃālā)』、 『サーダナ・マーラー・タターダーラニー
(Sādhanaṃālā-tathā-dhāraṇī)』、²⁹ 『サーダナ・マーラー・タター
ダーラニー・サンクラハ (Sādhanaṃālā-tathā-dhāraṇī-saṃgraha)』³⁰
である。紙製で、116 葉ある。成就法をほとんど含まない陀羅尼
の集成であり、校訂本とかなり異なる内容をもつ。

(4-5) no.pra 1697 kha 2 vi 169 のタイトルは『サーダナ・マーラー
(Sādhanaṃālā)』、もしくは『サーダナ・サムッチャヤ (Sādhana-
samuccaya)』である。貝葉で5 葉ある。筆者未見。

(4-6) no.tr693 (リール番号 A59/22, A60/1) のタイトルは『サーダナ・マー
ラー(Sādhanaṃālā)』、もしくは『サーダナ・サムッチャヤ
(Sādhanaṃsamuccaya)』である。貝葉で109 葉ある。筆者未見。

(4-7) no.pan250(リール番号 B105/9) のタイトルは『サーダナ・マーラー
(Sādhanaṃālā)』、もしくは『サーダナ・サムッチャヤ
(Sādhanaṃsamuccaya)』である。紙製で133 葉ある。筆者未見。

(4-8) no.c396(リール番号 C42/8) のタイトルは『サーダナ・マーラー
(Sādhanaṃālā)』、もしくは『サーダナ・サムッチャヤ
(Sādhanaṃsamuccaya)』である。紙製で357 葉ある。筆者未見。

(5) ネパールの仏教写本マイクロフィルム・カタログに三本の写本が記
載されている。それらは、H. Takaoka(ed.), *A Microfilm Catalogue of the
Buddhist Manuscripts in Nepal, Buddhist library*, 1981 における KA 30, CA
26, DH 201 の写本である。

(5-1) KA 30 (リール番号 R-KA3) のタイトルは『サーダナ・マーラー
(Sādhanaṃālā)』である。写本に『サーダナ・マーラー
(Sādhanaṃālā³¹)』の名がある。紙製で、299 葉あり完本である。
300 の作品を収める。校訂本の no.1 の作品より始まり、作品の

配列は校訂本とほぼ同じである。但し、校訂本と比べて次のような作品の増減と順不同が認められる。

a: 校訂本にはあるが、この写本にない作品は以下の通りである。

nos.16, 28, 31, 42, 43, 74, 95, 128, 160, 184, 185, 190, 240, 267, 304-312.

b: 校訂本未収と考えられるものは以下の通りである。

1. 「スカーヴァティローケシュヴァラ成就法(Sukhāvātī-lokeśvarasādāna)」(fol.37bの縁に記述されている), 2. 「クルクッラーの敬愛の教説(Kurukullāvaśyopadeśah)」(fol.163a1-4),³² 3. 「儀軌に述べられたクルクッラー成就法(Kalpoktakurukullāsādāna)」(fol.184a5-186a2), 4. 「シュクラヴァジュラヴァーラーヒー成就法(Śuklavajravārāhīsādāna)」(fol.217b5-218b6), 5. 「クリシュナヤマーリ成就法(Kṛṣṇayamāri)」(fol.269a1-b6), 6. 「ヴァジュラマハーカラ成就法(Vajramahākālasādāna)」(fol.289a7-290a1), 7. 「ヴァスダーラーバッターリカーヤーヤクシャサカティカー(Vasudhārā-bhattārikāyāyākṣasakatikā)」(fol.292a5-294b6), 8. 「望みの清浄なる光の無量の流れによって海の歌を物語るもの(Varanīrmalatejanakarīyesāgaragītinidhānakālī)」(fol.294b6-295a4),³³ 9. 作品名不詳(fol.295a4-297b4), 10. 「吉祥なるトライローカヴァシャンカラの教説のブグマ世自在成就法(ŚrīTrailokavaśāṅkarāmnāyabhugmalokeśvarasādāna)」(fol.295a4-298b2), 11. 「略説チャクシュターラー成就法(Samkṣiptaścakṣutārāsādāna)」(fol.298b2-299a1)。

c: この他、校訂本と比べて次のような相違がみられる。

1. no.261 の作品(fol.249b6-250a5)がno.263 の作品の直後に収められている。
2. fol.288b5-289a7にno.301の作品が再びみとめられる。

(5-2) CA26 (リール番号 R-CA3) のタイトルは『サーダナ・マラー(Sādhanamālā)』である。紙製で、192 葉あり完本である。校訂本の no.1 の作品より始まり、no.312 の作品で終わる。作品の配列は校訂本とほぼ同じであるが、次のような作品の増減と順不同が認められる。

a: 校訂本にはあって、この写本にはない作品は次の通りである。

nos.1, 16, 21, 22, 28, 29, 31, 32, 42, 43, 74, 95, 110, 116, 128, 131, 138, 184, 185, 190, 263, 267, 305.

b: 校訂本未収と考えられるものは、クルクッラー関係の短文(fol.106b5-7)である。

c: 以上の他、次のような校訂本との相違が認められる。

1. no.137 の作品 (fol.86a5-b7) は中断する。2. no.141 の作品 (fol.88a2-7) は末尾部分が省略される。3. no. 179 の作品 (fol.109b4-110a6) は中断し no.180 の作品の前半部の途中につながる。4. no.188 の作品の後に no.171 (fol.120b6-122a4) が再びみとめられる。5. no.210 の作品 (fol.130a2-131a1) は途中より始まる。6. no.263 の作品の直後に no.261 (fol.163b5-164a2) が収められている。7. no.276 と no.277 の作品の間に no.279 (fol.175a1-b2) が再びみとめられる。no. 279 の作品の末尾部分は校訂本と異なる。8. fol.187a5-188a1 に no.301 の作品と no.300 の作品が再びみとめられる。

(5-3) DH201(リール番号R-DH5)のタイトルは『サーダナ・サムッチャヤ(Sādhanasamuccaya)』である。紙製で、186葉あり完本である。作品に独自の番号をうつ。作品の数は 168 である。校訂本の no.147 の作品より始まり、no.265 の作品までは校訂本とほぼ同じ配列である。校訂本に比べて次のような相違が認められる。
a: no.147 から no.265 の作品の間には、校訂本の nos.160, 185, 190, 240 の作品が欠けている。

b: 校訂本未収と考えられる作品は次の通りである。

1. 「儀軌に述べられたクルクッターの成就法 (Kalpōktakurukullāsādhana)」 (fol.40a8-42a7), 2. 「クルクッターの敬愛の教説(Kurukullāvaśyopadeśa)」 (fol.20a1-3),³⁴ 3. 「サンプータより生じたタントラに述べられた成就法 (Sampūtodbhavatantrokatasādhana)」 (fol.53a7-54b2), 4. 「マハーヴァイラヴァ成就法 (Mahābairavasādhana)」 (fol.67b8-70b6), 5. 「シュクラヴァジュラヴァーラーヒー成就法(Śuklavajravārāhīsādhana)」 (fol.78a5-79a7), 6. 「アールヤ・ターラー成就法 (Āryatārāsādhana)」 (fol.164b3-7), 7. 「ヴァーリニダーナ (Vārinidhāna)」等の成就法³⁵ (fol.170b7-179b4), 8. 「ナーガ (Nāga) 関係の作品」 (fol.179b4-186b5)。

c: fol.114a6-170b7 には、次の校訂本の作品に相当するものが以下のような順序で収められている。

nos.3, 289, 287, 281, 60, 59,³⁶ 60, 61, 69, 277, 279, 44, 51, 151, 80, 56, 66, 28, 6, 29, 16, 35, 14, 37, 22, 23, 73, 122, 71, 72, 184, 174, 271, 278, 267, 45, 56, 295, 287, 74, 75, 92,³⁷89, 91, 137, 138, 129, 136, 134, 280.

d: 上記の他に次のような校訂本との相違が認められる。

1. no.181 の作品の奥付けにある作者名が no.182 の作品 (fol.34b5-35b8) の冒頭に付く。2. no.261 の作品 (fol.109b8-110a7) は no.263 の作品の直後に収められている。

(6) パリ国立図書館には二本の写本が所蔵されている。これらを用いてマルマンは全ての文殊菩薩の成就法の主に図像に関する部分について校訂を行った。³⁶次の説明は、主に Filliozat, Jean, *Catalogue du Fonds Sanscrit. Fascicule I, Paris, 1941* の解説³⁹を参照した。

(6-1) パリ国立図書館本 (Sanskrit 151)。この写本は紙製で 173 葉あり、ネパール暦 956 (A.D.1836) の年号がある。筆者未見。

(6-2) パリ国立図書館本 (Sanskrit 152)。フーシェが言及する写本 Dev(anāgarī) 123 に相当する。この写本は紙製で 193 葉あり、十九世紀のものである。⁴⁰筆者未見。

(7) ケンブリッジ大学には三本の写本が所蔵されている。これらのうちの二本は、パッタチャリヤが校訂本で用いた (I-2) と (I-3) の写本である。残りの一本の写本はペンドール目録に Add.1648 として記載されている。この写本のタイトルは、『サーダナ・サムツチャヤ (Sādhanasamuccaya)』である。貝葉で 228 葉ある。奥付けにアリマツラデーヴァ治世の 336 年 (西暦 1216 年) 1 月 14 日木曜日の日付がある。⁴¹筆者未見。

フーシェは、これらのケンブリッジ大学所蔵の三本の写本と (6-2) のパリ国立図書館本を用いて三十七尊の尊容を示す部分の成就法の校訂と翻訳を行っている。⁴²また、F.W.トーマスはケンブリッジ大学所蔵の三本の写本と二種のチベット語訳との比較研究を行い、それらの間の各々の作品の対応関係を明らかにしている。⁴³

(8) L. フィノーは "Manuscripts Sanscrits de Sādhana retrouvés en Chine," *Journal Asiatique*, tome 225, 1934, pp.1-85 で儀軌等と共に三つの成就法が記された写本を校訂し、翻訳している。三つの成就法は校訂本の nos.217, 252, 253 に相当する。⁴⁴これは H. マスペロが 1914 年、中国の寺院で発見した貝葉写本である。寺伝によれば、宋の嘉祐二年 (西暦 1057 年) に禅僧がインドよりもたらしたものとされる。⁴⁵筆者未見。

(9) アジア協会 (ボンベイ) 図書館には次の二本の写本が所蔵されている。⁴⁶

(9-1) Buddhist MSS-16 BI 203 のタイトルは、Sāghanamālā である。紙製で 44 葉ある完本である。ネパール暦 993 年 (西暦 1873 年) の年号をもつ。

(9-2) Buddhist MSS-17 BI 207 のタイトルは、Sāghanamālā である。紙製で 44 葉ある完本である。ネパール暦 993 年 (西暦 1873 年) の年号をもつ。

(10) 旧ピール図書館 (カトマンドゥ) には、三本の写本が所蔵されてい

た。これらの写本は、*Buddhist Manuscripts of the Bir Library* に no.209 として記載されている。⁴⁷その中、二本は (4-2), (4-6) と重複しているので説明を省略する。残る一本の写本 ca のタイトルは『サーダナ・マーラー・プラタマカンダ (Sādhanamālāprathamakhaṇḍaḥ)』である。紙製で 177 葉ある。筆者未見。

(11) 中華人民図書館 (北京) には、一本の写本が所蔵されている。写本には奥付けが欠落しており、タイトルは確認できない。ビューネマンは『サーダナ・シャタカ (Sādhanaśataka)』と復元する。⁴⁸貝葉の写本であり、40 葉ある。この写本は近年、復刻版が出版され、成就法の配列も明らかにされている。⁴⁹そこには 90 の成就法が収められている。

(12) 世界宗教高等研究所 (ニューヨーク) には、二本の写本が所蔵されている。それらは、*Buddhist Sanskrit Manuscripts: A Title List of the Microfilm Collection of the Institute of Advanced Studies of World Religion*. New York 1975 に MBB-I-123, MBB-II-43 と記載されている。⁵⁰写本に添付されたマイクロフィルム・プロジェクトの解説を参照した。

(12-1) MBB-I-123 のタイトルは『サーダナ・マーラー (Sādhanamālā)』である。ネパール暦 757 年 (西暦 1637 年) の筆写である。紙製で、310 葉あり完本である。38 の作品を収める。筆者未見。

(12-2) MBB-II-43 のタイトルは『サーダナ・サムッチャヤ (Sādhana-samuccaya)』である。紙製で、186 葉あるが、167 葉は散逸する。年代不詳は不明である。筆者未見。

(13) ニューヨーク州立大学メルヴィル記念図書館には一本の写本が所蔵されている。これにはネパール暦 747 年 (西暦 1627 年) の年号がある。マイゼツアールは、この写本と (2-1), (2-2), (2-3) の東京大学所蔵の写本を用い、校訂本の二十七番の成就法と四十一番の儀軌の再校訂を行っている。⁵¹筆者未見。

(14) オックスフォード大学ボドレイアン図書館には一本の写本が所蔵されている。それらは、*Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Bodleian Library*. vol. II. begun by M. Winternitz, continued and completed by A.B.Keith. Oxford, 1905 に no.1455-Ms. Sansk. c. 16 (R) と記載されている。⁵²タイトルは『サーダナ・マーラー・タントラ (Sādhanamālātāntra)』である。十四世紀頃 (?) の貝葉写本であり、不完全である。筆者未見。

1.3 まとめ

1. 現在知られている約三十八本の写本の内、八本の写本は校訂本に使

用された。東京大学所蔵の四本の写本と京都大学所蔵の五本の写本の作品の数や配列等は松濤目録、下泉氏の研究、五島、野口両氏の研究によって既に明らかにされている。パリ国立図書館所蔵の二本の写本はマルマンによって文殊菩薩の主に図像に関する部分の校訂がなされている。ケンブリッジ大学所蔵の三本の写本は、パリ国立図書館所蔵の一本の写本と共にフーシェによって主に図像に関する部分の校訂と翻訳がなされている。なお、ケンブリッジ大学所蔵の三本の写本の内、二本は校訂本に使用され、その中の一本(1-2)はビューネマンによって、復刻版が出版されている。また、フィノーは三つの成就法が記された写本を校訂し、翻訳している。⁵³さらに、中華人民図書館(北京)所蔵の写本の復刻版がビューネマンによって出版されている。

2. 約三十八本の写本の内、貝葉の写本は(1-2), (1-4), (1-5), (4-1), (4-5), (4-6), (7-1), (8), (11), (14)の計十本である。

3. 校訂本に使用されなかった(3-3)と(5-1)の写本は紙製の写本であり、各々の作品とその数、配列がほぼ一致している。また、校訂本に使用されなかった(3-4)と(5-3)の写本は紙製の写本であり、各々の作品とその数、配列、さらに各々の作品に付けられた番号が一致している。(3-4)と(5-3)の二本の写本は同一原本からの筆写であると考えられる。

4. 入手可能なものの内、校訂本に使用されず、内容が未発表の写本の内、校訂本に含まれる作品の大部分が揃っているものと揃っていないものがある。揃っている写本は(4-3), (5-1), (5-2)であり、揃っていない写本は(5-3)である。但し、いずれも校訂本未収の作品は多くても11を超えない。

5. 今回調査したものの内、校訂本に未使用のものは、(2-1), (2-2), (2-3), (2-4), (3-1), (3-2), (3-3), (3-4), (3-5), (4-3), (5-1), (5-2), (5-3), (11)の写本である。その中、校訂本にすべて作品が含まれている写本は、(2-3), (11)である。校訂本に必ずしも作品のすべてが含まれていない写本は、(2-1), (2-2), (2-4), (3-1), (3-2), (3-3), (3-4), (3-5), (4-3), (5-1), (5-2), (5-3)である。後者の写本の数が多いが、第二節で述べたように、それらの写本には校訂本未収の作品が多くは含まれない。従って、これらの写本を見る限り、校訂本を従来通り標準的なテキストとみなして差し支えないとすることができる。

1 従来、『サーダナ・マラー』の編纂年代の根拠となってきた写本は、ベンドール目録 Add. 1686 の写本(本文の(1-2))である。但し、奥山氏によれば、この写本は、校訂本[Bhattacharyya 1968b]にある成就法の半数以下しか含んでおらず、西

暦十二世紀中頃に、校訂本に近い形のテキストが成立していたとは断定できないとしている〔奥山 1988: 891〕。チベットの諸資料に従えば、『サーダナ・マーラー』の原型は、西暦 1100 年頃に アバヤーララグプタ (Abhayākaragupta) によって編纂された後、改訂が繰り返され、次第に増広されていったと推定されている〔奥山 1988: 889-890〕。

2 後述する (2-3), (3-5) の写本には Sādhanasamuccaya の名が記されている。(2-1), (2-2), (2-3), (2-4), (3-4), (3-5), (4-2), (5-3), (7-1), (10), (12-2) は写本目録等において Sādhanasamuccaya と呼ばれている。写本目録において (1-2), (1-3), (14) は Sādhanamālā-tantra と呼ばれ、(3-3) は Sādhanatantra と呼ばれている。(4-1) は二枚の用紙が写本に添付されている。一枚には Sādhanamālā と、また、もう一枚には Sādhanamālā pañjikāśahitā と記されている。(4-4) は写本に添付された用紙に Sādhanamālā-tathā-dhāraṇī と記されている。(10) は写本目録において Sādhanamālāprathamakaṇḍaḥ と呼ばれている。

3 [Bhattacharyya 1968b]

4 従来の研究については『梵語仏典の研究IV 密教経典篇』にまとめられており〔塚本、松長、磯田 1989〕、これを参照した。

5 [Bhattacharyya 1968b: preface XI-XV]

6 [Bendall 1883: 174]

7 [Bühnemann 1994]

8 [Bühnemann 1994: 59-60]

9 [Thomas 1903: 2]

10 [Lokesh Chandra 1987: 22]

11 [Bühnemann 1994: 59-60]

12 ベンドールは、ネパール暦 287 年 (西暦 1167 年) とするが、バッタチャルヤは、校訂本において、ネパール暦 285 年に訂正する〔Bhattacharyya 1986b: preface XI, 93 (note 6)〕。

13 [Bühnemann 1994: 61-69]

14 [Bhattacharyya 1968b: 135]

15 [Matsunami 1965: 161-162][Matsunami 1965: 265-274]

16 [吉崎 1979: 15-31]

17 [吉崎 1979: 30]

18 [Goshima and Noguchi 1983: 35][Goshima and Noguchi 1983: 40-51][下泉 1981: 136-137]

19 上記の目録では no.119 の写本について、作品の総数を計算する際、校訂本未収の作品数が 13 とされている [Goshima and Noguchi 1983: 30]。しかし、次のような理由から、この写本の校訂本未収の作品数は 11 あるいは 12 であると考えられる。上記の目録 [Goshima and Noguchi 1983: 44] において校訂本未収の作品とされている Śragdhanyāmstuti vidhi は、同目録で欠落しているとされている校訂本の no.109 の作品に相当する。上記の目録 [Goshima and Noguchi 1983: 51] で校訂本未収となっている śrīMahākālasādhana は校訂本の no. 301 の作品である。no. 119 の写本の fol.191a の縁に校訂本未収かと思われる短文が記されているが、同目録はこの点について言及していない [Goshima and Noguchi 1983: 45]。従って、校訂本未収の作品数は同目録 [Goshima and Noguchi 1983: 30] の示す 13 よりも 1 あるいは 2 少ないと考えられる。

20 上記の目録では no. 120 の写本について作品の数が次のように計算されている。153(CILVII-CCLIVIII, minus 5, besides, intermitently, 28 before and 8 after)+9=162. 最初の数字は校訂本と共有している作品の数であり、ローマ字は校訂本の作品の番号である [Goshima and Noguchi 1983: 35]。minus の次の数字はローマ字で表示された二つの作品の間で欠落している作品の数である。次に、校訂本未収の作品の数があり、最後にこの写本の作品の総数が示されている。この計算式では校訂本の no. 147 の前に 28 の作品があるとされる。しかし、同目録では校訂本の no. 147 の前に 33 の作品がみとめられる[Goshima and Noguchi 1983: 40-51]。また、同目録では、この写本が校訂本の no. 59 の作品を欠いているとしているが [Goshima and Noguchi 1983: 42]、fol. 138b8-139a6 にこの作品は途中から収められている。なお、同目録では、この写本が校訂本の nos. 22, 23 の作品を欠いているとされているが [Goshima and Noguchi 1983: 41]、これらの作品は fol. 166a9-167a6 に存在する。なお、当該箇所にあるとされる no. 25 の作品は存在しない。このように、作品の総数は 7 増えて 169 となると考えられる。

21 上記の目録では no. 121 の写本について作品の数が次のように計算されている [Goshima and Noguchi 1983: 35]。96(CILVII-CCILVII, minus 5)+2=98. この計算では

校訂本未収の作品は 2 である（記号の説明は註 18 参照）。しかし、同目録によれば校訂本未収の作品は 4 みとめられるので[Goshima and Noguchi 1983: 40-51]、作品の総数は 100 になると考えられる。

22 [Hara Prasad Śāstri 1915: 83-84, 200-206]

23 カタログ [Moriguchi 1989: 134] には、この写本番号のマイクロフィルムはリール番号 no.B24/11 にあると記されている。しかし、実際にこのリール番号には、no.3-387 の写本が記録されている。

24 [Moriguchi 1989: 134]

25 [Hara Prasad Śāstri 1915: 83-84, 264-271]

26 但し、カタログ[Hara Prasad Śāstri 1915: 264-271]によれば、258 葉あり、バッタチャルヤ校訂本の no. 1 より始まり、no. 312 で終わっている。

27 [Bühnemann 1994: 20]

28 この作品は校訂本の no. 171 の末尾部分に相当するが、別個の独立した作品として扱った。後述する (5-1), (5-3) の写本においても同じ作品がみとめられるが同じように扱った。

29 写本に添付された用紙に記されたタイトルである。

30 [Moriguchi 1989: 134]

31 この名の次に文字が記されているが判読できなかった。

32 註 28 参照。

33 題名の中の anakariye の意味が不明である。(3-3) の写本にはこれと同じ作品がみとめられるので、その名称(Varanirmalatejo'nekarītyā sāgaragītinidhānakarī)に従って読み直した[Goshima and Noguchi 1983: 51]。

34 註 28 参照。

35 写本には次のような長い名称が記されているが、本文では略した。Vārinidāna-vārijāti-vāriḍoṣa-vāriḡuṇa-vāriḡiṅga-vāriprārambha-praṇāla-vāripramāṇa-droṇa-khāta-vāridigdhārā-nāgamaṇḍala-nāgamantra-nāgaktiyā-ārāma-phala-teṣām sādhana.

36 作品の途中より収められている。

- 37 no. 92 と no. 89 の間には 校訂本未収のアールヤ・ターラー成就法(fol.164b3-7)が挿入される。
- 38 [Mallmann 1964: 13, 187-215]
- 39 [Filliozat 1941: 91-92]
- 40 [Foucher 1905: 6-7]
- 41 この年月日は、星宿との関連から実証されている[Petech 1984: 81]。なお、ベンドールは、アリマッラデーヴァ治世の 336 年と読むが、226 年である可能性も指摘し、結局は十三世紀のアリマッラデーヴァ治世とする[Bendall 1883:154-155]。フーシェはこれを批判し、226 年であると主張する[Foucher 1905: 6]。
- 42 [Foucher 1905: 16-100]
- 43 [Thomas 1903-1-42]
- 44 [Finot 1934: 1-86][肥塚 1967: 72]
- 45 [山田 1959: 206]
- 46 [Bhattacharyya 1968b: preface XIV][Bühnemann 1994: 19]
- 47 [Sanskrit Seminar of Taisho University 1955: 75]
- 48 [Bühnemann 1994: 31]
- 49 [Bühnemann 1994: 31-69]
- 50 [Bühnemann 1994: 21]
- 51 [Meiszahl 1980: 136-157]
- 52 [Bühnemann 1994: 21]
- 53 [Finot 1934: 1-85]

第二章 観想の技法

2.1 観自在の成就法の構造

2.1.1 研究の立場と現況

『サーダナ・マラー』に収められた観自在菩薩の成就法は、各々数世紀かけて個別に成立したものであり、文献史学の視点に立てば、個々の成就法の歴史的な位置づけを問うことが重要視されよう。しかしここでは、それを直接の問題とすることは避けたい。本研究では、成就法の構造を解明し、ヨーガ的宗教実践において観自在という人格神が如何に具象的に表わされるのか、という観想の技法について考察することを目的とする。従って、以下において成立時代の異なる成就法を同列に説明することになるが、それは通時的な視点に立たないことによる。

さて、バッタチャルヤ校訂本の『サーダナ・マラー』には、三百十二の成就法等が収められており、それらには、如来、菩薩、忿怒尊、女尊（女神）等の成就法がみられる。これらの成就法には、十四種類の観自在菩薩の成就法等¹があり六番から四十三番に収められている。²また、これらに加えて、従来の研究では知られていない、バッタチャルヤ校訂本未収の二種類の観自在の成就法が見い出される。

これまでの『サーダナ・マラー』の研究には、フーシェ、バッタチャルヤ、マルマン、トゥッチ、マイゼツァール、清水氏、肥塚氏、立川氏等の諸研究がある。³これらの中、バッタチャルヤ校訂本に収められている成就法の次第の大略については、既に清水氏によって研究がなされているが、観自在の成就法の詳細については、十分に明らかにされていない。⁴また、トゥッチ、マイゼツァール、肥塚氏によって、観自在の成就法について研究がなされているが、⁵それらは一部の成就法に関するものであり、未だ大部分の成就法については手付かずの状態である。ここでは、従来の研究を参考にしながらも、さらに詳細に成就法の次第を解明し、成就法の構造を提示したい。

2.1.2 成就法の構造

以下の(A)から(D)までの観想次第の項目をもうけ、それぞれの成就法における有無を表Iにまとめた。なお、表の上部にバッタチャルヤ校訂本における各作品の名称と番号を記した。また、二十八番の成就法は、

観想の部分が二つあるので A と B に分けて記した。⁶さらに、二十一番、四十一番は陀羅尼であり、三十八番は敬愛法の儀軌であるので、ここでは扱わないことにした。

(A): 観想の準備

(B): 準備部分の観想

(B-1): 種子を観想し、諸師、諸仏、諸菩薩等を引き寄せ現前に観て、それらを供養する。

(B-2): 七種無上供養を行う。

(B-3): 四梵住を修習する。

(B-4): 空性や一切の法の自性の清浄性を表わす真言を唱える。また、空性の加持や空性の修習等を行う。

(C): 主要部分の観想

(C-1): 種子より変化した本尊を観想する。

(C-2): 行者（実践者）と本尊が一体化する。

(C-3): 身体の一部（頭、喉等）に文字を観想する。

(C-4): 智薩埵 (jñānasattva) を引き寄せる。

(C-5): 三摩耶薩埵 (samayasattva) と智薩埵を合一させる。

(C-6): 灌頂を受ける。

(C-7): (C) の次第中で上述以外の観想、及びそれに伴う行為。

(D): 観想を終えた後の行為。

上述の成就法の次第に従って、その具体的内容を説明する。(略号 Trai.: Trailokavaśaṅkarāmnāyabhugma Lokeśvara sādhana; Sukhā. : Sukhāvati Lokeśvara sādhana)

(A) 観想の準備

この次第には(1)観想を行う場所、(2)坐法と実践者の身体の浄化、(3)外的に表わされた尊像やマンダラに対する供養、礼拝等、(4)精神的な準備、がみられる。

(1) 観想を行う場所には、清浄なる場所 (nos.13, 24)、清らかな地面 (no.25)、心地よい場所 (nos.17, 24, 28)、梅檀等でよく塗られた心地よい場所 (no.29)、良い香りのする花の集まりに覆われた、最高に喜ばしい瞑想の部屋 (Trai.) が説かれており、一般的に見て快適な環境が選ばれている。一方、人のいない庵 (no.14)、山の洞窟 (no.24)、⁷墓地 (no.24)、人のいない森 (no.24) というような精神集中に適した寂しい環境も説か

れている。

(2) 上の(1)に挙げたような場所で、行者は安楽なすわり方で坐して(nos.6, 13, 16, 17, 20, 22-23, ⁸25, 26, 34, 39)、口すすぎを行うこと(nos.6, 7, 13, 14, 17, 20, 22, 25, Trai.)が規定されている。⁹安楽なすわり方は、安楽であれば如何なるすわり方でも良いのであり、定まった坐法は説かれていない。

(3) 外的に表わされた尊像やマンダラに対して供養、礼拝等することが説かれることもある。例えば、布等に描かれた本尊を降臨させること(nos.7, 29)、四角形のマンダラを作り、[尊像の描かれた]布等の前で本尊を観想するか、あるいはマンダラの供養か礼拝をすること(no.11)、布を広げマンダラを作ること(no.28B)、布を広げその前の地輪(mahendramāṇḍala)のまん中にサフランによって月輪をつくり、マンダラの中央で本尊を供養すること(nos.35, 36)、赤いククマと梅壇によってまんまるいマンダラを作り、新鮮な赤い花を撒いてそ[のマンダラ]を覆うこと(Trai.)が規定されている。¹⁰

(4) 観想に入る際の心がまえとでも言うべきものであり、例えば、誓願と戒律を守ること(no.7)、正しく利他を志向すること(no.11)、行者が観自在となって有情の苦しみを取り除き一切智に安住させることを誓うこと(no.15)が述べられている。

(B) 準備部分の観想

(B-1): 種子を観想し、諸師、諸仏、諸菩薩等を引き寄せ現前に観て、それらを供養する。

この次第においては観想の「場」となる月輪、あるいは日輪、蓮華を自らの心臓に観想する。その上に種子を観想し、その種子の光によって、師と仏と菩薩(nos.6, 13, 15, 16, 22, 24)、師と仏(no.20)、本尊(nos.14, 17, 26, 39)、一切の如来(no.25)、諸仏(no.29)、阿弥陀如来(nos.35, 36)を引き寄せること、種子の光より生じた仏の姿をもつ師たちを見ること(no.7)、空中に仏と仏子を見ること(Trai.)が説かれている。このように行者は最初に自らの内なる光りに向き合った時、これから始まる観想において生起させる本尊のみならず、行者にとってさらに敬意をはらうべき諸師、諸仏、諸菩薩等とその光りによって引き寄せた後、供養する(nos.6, 7, 13-17, 22-25, 28A, 29, 35, 36, 39, Trai.)。

例えば、花、香の煙、燈明、梅壇の香、花輪、塗香、粉末の香、僧衣、傘、幢、鈴、幡等によって(no.24)、花、香等によって(no.39)、供養するというように、外的な供養の形式を心の中に表わす場合もあれば、供

養雲 (nos. 13, 14)、光線 (nos. 16, 36)のごとく、観想においてのみ表わされうるものによる場合もある。さらに、視覚的なものだけでなく、音声による供養も行われ、金剛華等の供養菩薩の名の含まれた真言を唱えることによって (nos. 7, 29) 供養すべきであるとも述べられている。

なお、供養の対象を現前に引き寄せるのではなく、十方の世界にいる仏、菩薩、女神、忿怒尊、ガナ（群小神）に心を向ける (no. 28A) とのみ説かれているものもある。

(B-2): 七種無上供養を行う。

この次第は、前の次第で現前に引き寄せた、あるいは、心に向けた諸師、諸仏、諸菩薩等に対して行われる供養の続きであり、懺悔等の精神的な浄化や悟りを目指す決意等を表わす文句を唱えることがそれらに対する供養とみなされる (nos. 24, 28, 29, Trai.)。¹¹その次第は、表 II の項目に示したところの礼拝から菩薩行に到るものであり、各項目は清水氏の研究¹²に従った。白寄氏は大乘仏教の中観派の諸儀軌に述べられた「七支清浄行」が、『サーダナ・マラー』では「七種無上供養」と呼ばれると指摘し、¹³『サーダナ・マラー』の七種無上供養は、表 II の菩薩行を除いた十二支の中から構成されていると述べている。¹⁴これらの見解に基づき (B-2) の次第を「七種無上供養」と呼ぶ。表 II において各項目の有無と記述される順番を示した。表 II では「懺悔等」(pāpadeśanādi)、あるいは「供養懺悔等」(pūjāpāpadeśanādi)と示す例が十五例あり、懺悔より数える型が一般的であったことが伺える。¹⁵

このように、大乘仏教以来の精神的な供養が成就法の中に取り込まれているのであり、行者は本尊を生起させるまでに大乘的な精神修養を積みまなければならない。それには次の次第が付加されることもある。

(B-3): 四梵住（慈悲喜捨）を修習する。

この次第は、七例 (nos. 15, 17, 24-26, 29, 39, Trai.) にのみ記述されており、¹⁶多くのものは (B-2) から (B-4) の次第へと続く。修習において慈悲喜捨という利他の心を起こし、精神的な浄化ができた上で次の次第に進むことができる。

(B-4): 空性や一切の法の自性の清浄性を表わす真言を唱える。また、空性の加持や空性の修習等を行う。

この次第で唱えられる真言には次のものがある。それらは「オーム、私は空性という智金剛を本質とするものである」¹⁷(nos. 7, 13-17, 22, 24-

26, 35, 36, Trai.), 「オーム、一切の法は自性清浄であり、私は自性清浄である」(nos.6, 14, 24, 25, 28A, 29, 39, Trai.)等である。¹⁸そして、このように真言を唱えることによって空性を加持する(nos.13, 14, 16, 17, 22, 24, Trai.), あるいは、修習すること(nos.25, 26)、一切の無我性を修習すること(no.28A)が規定されている。¹⁹

この場合、「空性という智金剛を本質とする」と説かれているごとく、空性は金剛のような不壊なるものと例えられ、どちらかと言えば実体的に捉えられている。しかしその一方で、空性はそれが元来もっている否定的な意味も失っていない。つまり、行者が、この次第の後において、本尊を自らの現前に、あるいは、自らに降臨させるのであり、実践的側面から見れば、その準備として、本尊を受け入れやすいように自らの心の中を空(から)の状態にしておくという意味があると考えられる。(B-1)において観想した諸師、諸仏、諸菩薩等は、(B-2), (B-3), (B-4)の段階ではまだ行者の現前にあるが、この(B-4)の段階において、それらの姿は本尊の観想に備えて一旦は行者の心の中から消え去らねばならないのである。

但し、この(B-4)の次第は、一部の成就法(nos. 35, 36)では、(B)から(C)に進む段階で行われず、(C-1), (C-2), (C-6)の後に行われることもある。その場合には、後述するように(第二章 2.3.2 参照)、主に行者と本尊との一体化を金剛のごとく確固たる状態として確立する意味があるとみられる。

なお、この次第の後に、生類の煩惱の浄化を観想するものもある(no.6)。²⁰

(C) 主要部分の観想

(C-1): 種子より変化した本尊を観想する。²¹

この次第では本尊の姿を種子より生起させるが、その際には、光が放出されて本尊が立ち現れる(nos.6, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 25-27, 29, 40, Trai., Sukhā.²²)。本尊の姿は身体の上部より叙述される傾向にあるが、それらは即座に観想されるべきとも規定されており(nos.35, 36, 40)、全身が一度に出現するようである。

この後、本尊と一体化する(C-2)の次第が続く。(C-1)から(C-2)への一体化に到る過程には次の三つの方法がある。第一は、種子を変え、本尊の姿を観想した直後に一体化が行われるもの(nos.6, 7, 13, 14, 16, 17, 22, 24, 28 A B, 30, 32-35, 37-40)、第二は、種子を変えて本尊の姿を観想した後、何等かの観想をしながら、一体化するもの(no.36,²³Trai.)、第三

は、種子より光を放出し、一切の如来を引き寄せ、それらを自ら（行者）に入れて、本尊の姿と一体化するもの(nos.25,26)、である。これらの中、第一の方法が一般的である。しかもそのほとんどが「種子〔あるいは蓮華〕より変化した観自在〔の姿をもつもの〕を自分自身であると修習すべきである」と述べており (nos.6, 13, 14, 16, 17, 22-23,24, 28 A B, 30, 32, 33, 35, 37, 39, 40)、種子から本尊が生起するのを観想することと、行者と本尊との一体化は、ほぼ同時であると考えられる。つまり、一体化の瞬間性、即時性がみられる。

次に、行者の観想する本尊が一つのまとまりのある宇宙を象徴することが明らかに説かれている場合がある。例えば、行者によって、動、不動の一切の存在、あるいは、生類が観想され、それが観自在の姿をもつものとみなされる (nos.10, 24, 28A, 29)。つまり、我々（行者）の住む宇宙を構成する森羅万象が観自在に異ならず、本尊が行者に降臨する場合には、観自在の姿をとったその宇宙が行者に顕現すると考えられる。

ところで、行者と本尊との一体化が説かれた成就法がある一方で、それが説かれていないものもある (nos. 8, 9, 10, 11, 15, 18, 19, 20, 27, 29, 31, 42, 43, Sukhā.)。²⁵『サーダナ・マラー』に収められた成就法は、行者の備忘録としての性格が強く、詳しく観想次第を述べずに省略することが多い。従って、これらのように、行者と本尊との一体化が説かれていなくても、それは単に省略されただけであるとも考えられる。しかし逆に言えば、すべての場合において単に省略されただけであると証明されない限り、成就法が、必ず行者と本尊との一体化を前提としていると断定することもまたできない。省略された場合もあれば、そうでない場合もあったと考える方が自然であり、それは各々の成就法の記述に応じて考える必要がある。

例えば、一体化を説いていない上述の成就法の中、十一例 (nos. 8, 9, 10, 11, 18, 19, 27, 31, 42, 43, Sukhā.)では、表 I に示すごとく、他の次第もほとんど省略されており、一体化の記述も同じように省略された可能性が高いと推定される。しかし、カサルパナ世自在成就法 (no.15) やハーラーハラ世自在成就法 (no. 29)には、本尊を観想するまでの次第が省略されることなく丁寧に説かれており、上述のものと同様に一体化の記述が単に省略されただけであると片付けることはできない。つまり、必ずしも一体化する必要がなかったと考えられる。

(C-3): 身体の一部（頭、喉等）に文字を観想する。

この次第は行者が自らの身体の一部、例えば、頭、喉等にアーハ等の

文字を観想するものである (nos.13, 14, ²⁶16, 24, 28A, 29, 34, ²⁷Trai.)。これらの中、一例(no.29)を除いて本尊と行者との一体化が述べられた成就法に、この次第が記述されている。

(C-4): 智薩埵を引き寄せる。

この次第は智薩埵を呼び寄せる段階である (nos.7, 12, ²⁸14, 24, 25, 26, 34, Trai.)。十四番、二十五番、二十六番、三十四番では種子を再び観想し、その光によって智薩埵を引き寄せる。七番、二十四番には智薩埵を引き寄せて後、印契を結び真言を唱え、供養すること等が述べられている。三十四番には供養のみが記されている。智薩埵は次に述べる三摩耶薩埵と対になり成就法において重要な役割を果たす。

(C-5): 三摩耶薩埵と智薩埵を合一させる。

この次第では (C-4) の次第で引き寄せられた智薩埵が三摩耶薩埵に引き入れられる (nos.7, 14, 24, 25, 26, 34, Trai.)。七番、二十五番、二十六番には三摩耶薩埵の記述はないが、これに相当する過程がみとめられる。

三摩耶薩埵、智薩埵は、瑜伽タントラ、特に無上瑜伽タントラの成就法等にしばしば記されている。²⁹また、観自在の観想法を述べた漢訳資料にもこれに類する次第が説かれており、観自在の表現方法の一つとして広く知られていたようである。³⁰三摩耶薩埵、智薩埵についてはトゥッチ、肥塚氏、清水等氏³¹の諸見解がある。

トゥッチは、『サーダナ・マーラー』の二十四番を取り上げ、三摩耶薩埵を「精神集中の対象である本尊に理念的に変容した行者が一次的にその姿をとる『約束の存在』」であると述べ、それは、無始以来存在する根源的な元型に相当する本尊の「投影」である智薩埵が、行者に降臨するための接点になるものと解している。³²肥塚氏はこのトゥッチの見解に基づき、三摩耶薩埵が本質的なものではなく約束として仮に考えられた存在であり、智薩埵が本質的な真智としての存在と考えることができると述べ、両者の合一により瞑想が完成すると解釈している。³³さらに、清水氏はインドの芸術理論に結びつけて考察しているが、³⁴種子より生じた本尊が「三摩耶薩埵」(samayasattva, samayamūrti)であると述べている。³⁵

さて、三摩耶薩埵と智薩埵とが合一させられる観自在の成就法 (nos.14, 24, 34, Trai.³⁶) では、三摩耶薩埵は、本尊と行者とが一体化した後、少なくとも (C-3) あるいは (C-4) の次第を終えた後にのみ記述されている。このように、三摩耶薩埵と智薩埵の合一は、(C-2) の次第とは

別に設定されていると考えられ、(C-2)の次第に対し(C-5)の次第は、第二の本尊と行者との一体化であると解される。他方、七番には、「三摩耶薩埵」の記述は無いが、(C-4)の次第を経て後、智薩埵と行者が一つにされると説かれている。また、二十五番、二十六番にも「三摩耶薩埵」の記述は無いが、(C-2)、(C-4)の次第を経て後、智薩埵を来入させると述べてられている。従って、これらの成就法には「三摩耶薩埵」の記述そのものは無いが、それに該当するものが想定されており、それと智薩埵との一体化が設定されているとみなされよう。

以上の次第の構成から考えれば、観自在の成就法にみられる三摩耶薩埵は、行者と本尊とが過渡的に一体となった状態において成立するものと解される。つまり、三摩耶薩埵は、タッチが二十四番について指摘するごとく、「精神集中の対象である本尊に理想的に変容した行者が一次的にその姿をとる『約束の存在』」なのであり、その考え方は、さらに、七番、十四番、二十五、二十六番、三十四番、Trai. の成就法についても適用することができる。要するに、このような三摩耶薩埵を設定することにより、本尊は「本質的な存在」としてそれに応じた姿で行者の中に降臨することが可能となるのである。

(C-6): 灌頂を受ける。

この次第では、行者が灌頂を受ける (nos. 7, 25, 26, 35, 36, Trai.)。灌頂は元来、王の戴冠式における灌水による洗礼を意味し、王者たる資格を得るために行われたと考えられている。³⁷一方、成就法における灌頂は、「自らの再生を決定的に封印する」ものであり、「師によって授けられた灌頂ではなく、理念的な灌頂」であるとタッチは指摘している。また、「その場合（灌頂を得た場合）、虚空の諸方から参集した諸仏は彼（行者）の新生、あるいは転換を加持する」と解釈している。³⁸

三十五番、三十六番の成就法では、灌頂による行者の「新生」は、後述するごとく(第二章 (2.3.2) 参照)、神々の歌舞音曲によってもたらされる、お祭りさわぎのような躍動的な時空において実現する。そして、阿弥陀の化仏が頭に観られることにより灌頂は完成するが、これは行者が観自在としての資格を得たことを表わしている。同様に、化仏を頭に観ることは他の二つの成就法にも説かれている(no. 25, Trai.)。

(C-7): (C) の次第中で上述以外の観想、及びそれに伴う行為。

この次第は (C) の次第の中で、上述以外の観想、及びそれに伴う行為を収めるものである。この次第には、少なくとも観想の終結に直接関係

していないものと同様しているものがある。

前者には次のような次第があり、一連の観想の最終的な展開がなされる。例えば、真言を車輪の回転のように観自在の心臓から口を通してへそに入れる修習を行い、「オーム、マニパドメー（蓮華と宝珠よ）、フーム」と唱える次第(no.6)、³⁹月輪の上に灯火のごとく六字「オーム、マニパドメー、フーム」の真言を観想する次第(no.7)がある。これらの次第において観想され、唱えられる真言は、観自在の精髓とされるものであり、観想の最終段階においてそれが顕現する。

また、拡大と収斂の観想を繰り返し行うものもある。例えば、種子より広げた光線によって世界を照らし、その世界に仏を集めるという次第(Trai.)、行者の心臓の月輪にある燃え上がるフリーヒの種子より生じた仏たちが無数の世界を照らした後、再びその種子にもどるという次第(no.24)が説かれている。

さらに、本尊である観自在が、動、不動の一切の存在や生類であると観ずるものもある。例えば、生類の苦しみを取り除いて、生類も世自在の姿をもつものとして完成させる次第(no.24)、動、不動の一切の存在を観自在の姿をもつものとして修習する次第(no.29)が説かれている。

次に、観想の終結に直接関係するものは次のようである。

観想に疲れた時、あるいは観想より起きる時、行者は真言を唱える。それらの多くは本尊の名称、あるいは、本尊を象徴する種子（心真言）の含まれる真言、例えば「オーム、フリーヒ、スヴァーハー」等である(nos.8, 10, 13, 14, 16-20, 22-23, 24-30, 32, 33, 36, 39, 42)。また、「私は、清浄で吉祥なるトライーローカヴァシャンカラの地位を得ますように。私のこの福德によって、一切の生類は常に無垢の吉祥なるトライーローカヴァシャンカラの位を速やかに得ますように」と唱えることもある(Trai.)。このように、真言を唱えることには、音声を発することにより、瞑想から覚める効果があると考えられる。

さらに、(C-4)で引き寄せ、(C-4)で三摩耶薩埵に引き入れた智薩埵を観想の終結に際して送り返すことが説かれる場合もある(no.7, Trai.)。

(D) 観想を終えた後の行為

さて、以上述べてきた次第に続き、観想を終えた後の行為、即ち、(D)の次第が記されたものがある。それらにはマンダラを作ることが規定されたものとそれ以外の記述のあるものがある。前者(nos.17, 21, 22-23, 25, 28B)には牛糞でマンダラを作り、残った牛糞を病人に塗ることが規定されており、治病の効果が述べられている。また、観想次第の後に、

外的に作られたマンダラの中央の獅子座の上にある、千の花弁の蓮華に住する五つの本質をもつもの（本尊と四人の脇侍）を供養することが説かれているものもあり（no.15）、観想と並んで外的に表わされたマンダラに対する行為が規定されている。⁴⁰

(D)の次第にはこの他、観想より起きて後、神と入我我入しつつ、安楽に住すること（no.14）、三昧より覚めた行者は生類を観自在の姿をもつものとみて欲するだけ入我我入すること（no.24）が記されており、観想の状態から覚めても行者は本尊と一体であるという感覚を失わないようにすることが規定されている。また、瞑想より覚めた行者は供物を与えること（no.29）が述べられている。さらに、百八つの塩の供物を火中に投げ、真言を唱えつつ人形を燃やし、影響をもたらしたい人物の名前を唱える等の呪術的行為が説かれているものもある（no.37）。

2.1.3 まとめ

(A) から (D) までの各次第について説明してきたが、最後に成就法の構造について要点をまとめておく。

1. 成就法には、外的に表わされた図像（布等に描かれた本尊の姿、あるいは、マンダラ）に本尊を降臨させ供養した後、観想を行う場合（nos. 7, 11, 28B, 29, 35, 36, Trai.）と、観想を行った後、外的に表わされた図像に本尊を降臨させ供養する場合（no.15）とがある。このように、本尊を外的に図像に表わす方法と内的に表わす方法とが組み合わせられることがある。

2. 観想の中心部分を構成するのは、本尊の観想とそれとの一体化にかかわる (C-1), (C-2), (C-5), (C-6) の次第であり、(B-1) から (C-7) までの観想の内容は、準備部分の観想 (B) と主要部分の観想 (C) に分けられる。(B-1) で観想の核を設定し、(B-2): 七種無上供養や (B-3): 四梵住の修習によって、精神的に自らを浄化し煩惱を滅した後、(B-4)の次第に進む。この次第は、(B) から (C) の段階に進む上で重要である。といのも、これは空性に関わる次第であり、それには心の中を空（から）の状態にして本尊の降臨に備えるという意味があると考えられるからである。一方、三十五番、三十六番のごとく、(B-4)の次第が、(B) から (C) に進む段階で行われず、(C-1), (C-2), (C-6) の後に行われることもある。その場合には、後述するように（第二章 2.3.2 参照）、主に行者と本尊との一体化を金剛のごとく確固たる状態として確立する意味があるとみられる。

3. 行者の観想する本尊が、一つのまとまりのある宇宙を象徴してい

ることが明かに説かれる場合もある。例えば、行者によって動、不動の一切の存在、あるいは、生類が観想され、それが観自在の姿をもつものとみなされる (nos.10, 24, 28A, 29)。つまり、我々 (行者) の住む宇宙を構成する森羅万象が観自在に異ならず、本尊が行者に降臨する場合には、観自在の姿をとったその宇宙が行者に顕現すると考えられる。

4. 行者と本尊との一体化が明かに説かれる成就法がある一方、それが説かれていない場合もある。単にその記述が省略されたと推定される場合もあるが、カサルパナ世自在成就法 (no.15) やハーラーハラ世自在成就法 (no. 29)のごとく、一体化が必ずしも必要とされない場合もあると考えられる。

5. 行者と本尊との一体化が必要とされる場合、(C-1) と (C-2) の次第は、ほぼ同時に行われるのが一般的と考えられる。そして、これらの過程に加えて、さらに、(C-4) と (C-5) の次第が説かれている成就法もある (nos. 7, 14, 24, 25, 26, 34, Trai.)。つまり、これらの成就法においては、本尊と行者の二段階の一体化が設定されているのであり、行者が「三摩耶薩埵」と呼ばれるような「仮の存在」としての本尊の姿となり、その状態が確立した上で、さらに智薩埵と呼ばれる「本質的な存在」が「仮の存在」へ引き入れられ、両者が一つにされる。この点については、トゥッチが二十四番についてのみ指摘しているが、それ以外の六つの成就法においても、その考え方を適用することができる。このような三摩耶薩埵を設定することにより、本尊は「本質的な存在」としてそれに応じた姿で行者の中に降臨することが可能となるのである。

1 成就法以外に、儀軌、成就法儀軌と名付けられたものがある。それらは、Hālāhalasamādhi (no.9), Śaḍakṣarīmahāvīdyālokeśvarasādhanavidhi (no.11), Vaśyādhikāra-vidhi (no.38) である。

2 但し、二十一番、二十三番、四十一番は陀羅尼である。二十三番を二十二番の成就法の一部とする写本もあり(第二部 二十二番、二十三番「シンハナーダ世自在成就法」訳註 23 参照)、ここではそれらに従った。

3 フーシェ、バッタチャルヤ、マルマンによる図像研究 [Foucher 1905] [Bhattacharyya 1968a] [Mallmann 1964a] [Mallmann 1986]、バッタチャルヤによる九十八番の成就法に関する研究 [バッタチャルヤ 1962: 134-140]、トゥッチによる二十四番、八十八番、百十番の成就法に関する研究 [トゥッチ 1984: 54-59, 151-153] [トゥッチ 1992: 128-135, 225-227]、マイゼツァールによる三番、四番、五番、二十七番、四十一番、二百十七番の成就法の翻訳研究 [Meisezahl 1980: 151-157]、肥塚氏の二十

四番の成就法に関する研究 [肥塚 1967]、立川氏の九十七番の成就法に関する研究 [立川1986]、森氏による二百三十九番の成就法に関する研究 [森 1993] 等がある。その他については、註 4, 13, 14 参照。

4 清水氏は『サーダナ・マラー』における成就法の次第を次のようにまとめている [清水 1976: 59-71]。

- (1) 行者は身体を清め、安楽座に座して身体の中に種子 *bija* を観じる。
- (2) 種子から生じる光線によって諸師、諸仏、諸菩薩を現前に招き、虚空に安立してこれを供養 (*pūjā*) する。
- (3) 諸師等に対して七種無上供養 (*saptavidhānuttarapūjā*) を行う。
- (4) 慈悲喜捨の四梵住 (*caturbrahmavihāra*) を観想する。
- (5) 諸法の本性清浄 (*prakṛtipariśuddhatā*) を証得して諸法の空性を自身に覚証する。
- (6) 種子より生じた本尊を観想する。
- (7) 本尊を供養し、印 (*mudrā*) を結び、真言を誦する。
- (8) 本尊と行者の一体なること *ahaṅkāra* を覚証する。

5 二十四番、二十七番、四十一番の三つである。註 3 参照。

6 A はバッタチャルヤ校訂本 [Bhattacharyya 1968b: 66-69]、B はバッタチャルヤ校訂本 [Bhattacharyya 1968b: 70-71] に相当する。これはバッタチャルヤ校訂本 [Bhattacharyya 1968b: 70] に *dvitīyaṃ kathyate* (第二に語られる) と記されていることに基づく。

7 [清水 1976: 61]

8 註 2 参照。

9 [清水 1976: 63]

10 [清水 1976: 63]

11 白崙氏は『サーダナ・マラー』では「七種無上供養偈」を読誦するだけで福德を得られると考えられていると指摘している [白崙 1990: 52]。

12 [清水1976: 67-69]

13 [白崙1989: 379-380] [白崙1990: 52]

14 [白崙 1989: 379-380] [白崙1990: 51]。さらに「七支清浄行」にはナーガルジュナ流とシャーンティデーヴァ流とがあり「発菩提心」を含むものは前者に属すると述べている [白崙 1989: 379-380] [白崙1990: 52]。この見解に従うならば七、十四、二十六、二十八番はナーガルジュナ流に属すると言えよう。

15 清水氏は『サーダナ・マラー』では懺悔から数える型が一般的であると指摘している [清水 1976: 67]。

16 二十九番, Trai. には慈悲 (maitrī) のみ記述されている。

17 この真言は『秘密集会タントラ』にも説かれており [松長 1978: 11]、後期密教において重要とされていた。

18 この他、kāyavākcittavajrasvabhāvātmaḥ (私は身口意の金剛の自性を本質とするものである) という真言もみとめられる (no.30)。

19 真言は述べられていないが、空性を修習することが述べられている (nos. 27, 32, 33, 40)。この他 sarvadharmānairātmyam bhāvayet (一切の法の無我を修習すべきである) (no.7)、dharmaṇairātmyabhāvanam kṛtvā (法無我の修習をなして) (no.10)、grāhyagrāhakanirmuktaṁ bhāvayet (所取、能取より離れたものを修習すべきである) (no.29)、dhyāyāt kāyavākcittaśodhanam (身口意の清浄を修習すべきである) (no.11)と規定されている。

20 自らの心臓の白い蓮華の上に、月輪を [観想し]、その上に白いフリーヒの文字を [観想し]、それ (フリーヒの文字) より生じた十万の多くの光を瞑想してそれによって一切の生類の無始の時より蓄積された生類の食欲等の煩惱の集まりを清浄にする。

21 なお、本尊の姿を観想する場合、サンスクリットで次の動詞が用いられる。使用頻度の高いものから順に述べていく。

「生じる」の意味をもつ語根 $\sqrt{bhū}$ より活用したもの: bhāvayet (nos.8, 9, 10, 13, 16, 25, 30, 31, 42, Sukhā.), vibhāvayet (nos.24, 26, 27, 32, 34, 39, 43) vibhāvya (no.35), bhūyate (no.15), prabhāvayet (no.18)。「思念する」の意味をもつ語根 \sqrt{cint} より活用したもの: cintayet (nos.19, 25), vicintayet (nos.28, 36, 37), vicintya (no.35)。「瞑想する」の意味をもつ語根 \sqrt{dhyai} より活用したもの: dhyāyāt (nos.6, 14, 20, 22)。「見る」の意味をもつ語根 $\sqrt{paś}$: paśyet (nos.17, 36)。「知覚する」の意味をもつ語根 \sqrt{kal} : pratyākalya (no.40)。

これらの中で最も使用頻度の高い√bhūの活用形はほとんどが使役動詞として用いられている。このことから観想に際して、単に対象を思念する、観る、という意識よりも本尊を生ぜしめるという意識が強く働いていたことがうかがえる。但し、一例に過ぎないが「ハーラーハラ（本尊）が自ら生ずるだろう」(no.29)と述べられているように、単に本尊が行者によって観想されるものではなく、自ら生ずるものでもあることが記されている。

22 この成就法には種子の記述はない。

23 但し、この次第に入る前に若干の観想が挿入される場合がある。四十番では観想の「場」として新たに金剛の壁（マンダラを取り囲む金剛でできた環〔立川1986:74〕）、金剛の籠（曲がった無数の金剛杵に埋め尽くされてできた半円球の籠〔立川1986:74〕）、墓地とその中央の八弁の蓮華が観想される。

24 三十六番では、金剛ヨーギニーたちが行者に灌頂を与え、ヴィシュヌとシヴァとブラフマーと様々なヨーギニーが歌舞音曲をなす中において、一体化が達成される。

25 十二番には一体化の記述は無いが、智薩埵の記述があるので、おそらく本尊との一体化はなされるものと想定される。

26 智薩埵と三摩耶薩埵との一体化の後に行われる。

27 本尊との一体化の前に行われる。

28 jñānasattva の代わりに jñānamāṇḍala が記されている。

29 チベット仏教ゲルク派の開祖ツォンカバは『大真言道次第論』の中で所作タントラ、作タントラには智薩埵を自己に入れる次第が有ると次のように述べている。「自己の中の智薩埵を降入する〔修習〕は、アーチャールヤ・ブツダグフヤ（覚密）とヴァジュラボディ（勝菩提）の二人によっては説かれなかったが、インドの多くのバンディタ（学者）が説いているから、あり得るのである」〔高田1978:243〕〔トゥッチ1984:170 fn.17〕。また、ツォンカバの弟子である、ケードップジェーは自派（ゲルク派）の見解では所作タントラに智薩埵を招くことがあると述べている〔Lessing and Wayman 1983:165〕。しかし、ギーブルは「三摩耶薩埵と智薩埵という表現形式そのものの萌芽はやはりヨーガ・タントラに属する『金剛頂経』を初め金剛頂経系の経軌の出現をまたねばならなかった」と述べている〔トゥッチ1984:170 fn.17〕。例えば、瑜伽タントラでは『初会金剛頂経』にみとめられる。そこでは、智薩埵を見てのち、自らの身体においてそれを観想すべきであると記されてい

る [堀内 1983: 147] [トゥッチ 1984: 170 fn. 17]。また、『マンジュシュリーナーマサンギーティ』(Mañjuśrīnāmasaṅgīti)では [Waymann 1985: 60]、世尊が文殊の知的存在(mañjuśrījñanasattva)を有するものであると考えられている。さらに、無上瑜伽タントラでは、次のものにもみとめられる。『秘密集会タントラ』[松長 1978: 121]には智薩埵が、『ヘーヴァージュラ・タントラ』(Hevajratantra) [Snellgrove 1956: 2]には智薩埵と三摩耶薩埵とが記されている。『サンヴァローダヤ・タントラ』(Saṃvarodayatantra)に、三摩耶薩埵と対の意味をもつものとして智薩埵が記されている [Tsuda 1974: 139, 309]。ボーディガルバ(Bodhigarbha)の Śrīvajra-homavidhi (P. no.2357)とヴァーヴィーシュヴァラシュリーパーダ(Yogīśvaraśrīpāda)の Homakrama (P.2433)には、三摩耶薩埵と対の意味をもつものとして智薩埵が記されている [頼富 1977: 12-13]。『完成せるヨーガの環』(Niṣpannayogāvalī)の Mañjuvajramanḍala (『秘密集会タントラ』を所依とする [松長 1978: 195])には智薩埵と三摩耶薩埵とが記され、ŚrīSampūmatāntroktavajrasattvamaṇḍalam には智薩埵が記されている [Bhattacharyya 1949: 2, 9]。

30 南天竺国三蔵法師金剛智奉 詔訳一行筆受『金剛頂瑜伽青頸大悲王觀自在念誦儀軌』(『大正大蔵経』no.1112, vol.20, p.495)には、観想した本尊へ、智薩埵に相当する智身を引き入れて両者を無二なるものとする事が説かれている。

31 [トゥッチ 1984]、[肥塚 1967]、[清水 1976]、[清水 1979]。従来の智薩埵、三摩耶薩埵に関する研究の詳細については、次節を参照。

32 [トゥッチ 1984: 152-153] [トゥッチ 1992: 223-227]

33 [肥塚 1967: 73]

34 [清水 1976: 70-71]

35 清水氏は、種子より生じた本尊を観想することと、本尊と行者の一体なること ahāṅkāra を覚証することを別の次第として分け、前者の観想における本尊を三摩耶薩埵としている [清水 1976: 70]。註 4 参照。

36 智薩埵の代わりに智の輪(ジュニャーナマンダラ)が、三摩耶薩埵の代わりに自らの輪(スヴァチャクラ)が記されている。

37 桜井氏は「"abhiṣeka" は "abhi√sic ("abhi"=上に "sic"= 灌ぐ) の名詞形派生語の一つであり、動詞として活用させた場合や "abhiṣecana" などの他の派生語ともども、本来国王の即位や立太子を宣する目的で行われた古代インドの儀礼を指す熟語であった。この儀礼は字義通り"受者の頭頂に水などを灌ぐこと"をその中心と

しており、それが後になって仏教にも取り入れられるに到ったのである」と指摘している[桜井 1996: 7]。

38 [トゥッチ 1984: 154][トゥッチ 1992: 227]

39 第三章 3.3 「密教的観自在のタイプ」註 2 参照。六番「アールヤ・シャダクシャリー・マハーヴィドヤー成就法」訳註 36 参照。

40 なお、この成就法には『大日経』の次第によって聖観自在（本尊であるカサルパナ世自在）が作られたと説かれている。しかし、『大日経』には、カサルパナ世自在は知られておらず、その関係は定かではない。

校訂本番号 成就法名	(A)	(B-1)	(B-2)	(B-3)	(B-4)	(C-1)	(C-2)	(C-3)	(C-4)	(C-5)	(C-6)	(C-7)	(D)	備考
6 Ṣaḍakṣarī L. S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	Sahajalalita 作 ¹⁾
7 Kāraṇḍavyūha S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○*	○	○	○	*三摩耶薩埵の記述無し
8 Lokanātha S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
9 Hālāhala vajrasamādhī	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
10 Vajradharma S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
11 Ṣaḍakṣarī L. S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
12 Ṣaḍakṣarī L. S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
13 Khasarpaṇa L. S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	Niṣkalaṅka 作 ²⁾ Ratnākaraḡupta 作 ³⁾
14 Khasarpaṇa L. S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	Padmākaramati 作 ⁴⁾
15 Khasarpaṇa L. S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	Śubhamkara 作 ⁵⁾
16 Khasarpaṇa L. S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
17 Simhanāda L. S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	Advayavajra 作 ⁶⁾
18 Lokanātha S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
19 Lokanātha S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
20 Simhanāda L. S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
22, 23 Simhanāda L. S. ⁷⁾	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	Candragomin 作 ⁸⁾
24 Khasarpaṇa L. S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	Anupamarakṣita 作 ⁹⁾
25 Simhanāda L. S.	○	○	○	○	○	○	○*	○	○	○**	○	○	○	*1種子より光りを放ち 如来を引き入れる。
26 Khasarpaṇa L. S.	○	○	○	○	○	○	○*	○	○	○**	○	○	○	*2三摩耶薩埵の記述無し

校訂本番号 成就法名	(A)	(B-1)	(B-2)	(B-3)	(B-4)	(C-1)	(C-2)	(C-3)	(C-4)	(C-5)	(C-6)	(C-7)	(D)	備考
27 Hālāhala L. S.	-	-	-	-	○	○	-	-	-	-	-	○	-	Sahajalalita 作 ¹⁰⁾
28 Hālāhala L. S. (A)	○	○	○	-	○	○	○	○	-	-	-	○	-	Prajñāpālita 作
(B)	○	-	-	-	-	○	○	-	-	-	-	○	○	
29 Hālāhala L. S.	○	○	○	○	○	○	-	○	-	-	-	○	○	Sahajalalita 作 ¹¹⁾
30 Padmanarteśvara S.	-	○	-	-	○	○	○	-	-	-	-	○	-	Ratnākara 作 ¹²⁾
31 Padmanarteśvara S.	-	○	-	-	-	○	-	-	-	-	-	-	-	
32 Padmanarteśvara S.	-	○	-	-	○	○	○	-	-	-	-	○	-	
33 Hariharivāhāna L.S.	-	-	-	-	○	○	○	-	-	-	-	○	-	
34 Hariharivāhāna L.S.	○	-	○	-	-	○	○	○	○	○	-	○	-	Abhaya 作 ¹³⁾ *(C-1), (C-2) の前に 行う
35 Trailokyavāśāṅkara L.S.	○	○	○	-	○*	○	○	-	-	-	○	○	-	Saraha 作 ¹⁴⁾ *(C-6) の後に行う
36 Trailokyavāśāṅkara L.S.	○	○	○	-	○* ¹⁾	○	○* ²⁾	-	-	-	○	○	-	Saraha 作 ¹⁵⁾ * ¹⁾ (C-2) の後に行う * ²⁾ (C-6) と同時に行う
37 Rakta L. S.	-	-	-	-	-	○	○	-	-	-	-	○	○	
39 Nīlakaṇṭha A.S.	○	○	○	○	○	○	○	-	-	-	-	○	-	
40 Māyājālakrama A.S.	-	-	-	-	○	○	○	-	-	-	-	○	-	Jitāri 作 ¹⁶⁾
42 Sugatisaṃdarśana L.S.	-	-	-	-	○	○	-	-	-	-	-	○	-	
43 Pretasaṃtarpita L.S.	-	-	-	-	○	○	-	-	-	-	-	○	-	

校訂本未収成就法名	(A)	(B-1)	(B-2)	(B-3)	(B-4)	(C-1)	(C-2)	(C-3)	(C-4)	(C-5)	(C-6)	(C-7)	(D)	備考
Trailokavaśaṅkarāmnāya- bhugma L.S.	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	—	Sūnyasamādhivajra 作
Sukhāvati L.S.	—	—	—	—	—	○	—	—	—	—	—	—	—	

表Iの註

- 1) T2, T3 の奥付けによる。チベット名は、レンチクキエーベロールバ (lHan cig skyes pa'i rol pa) である。この人物は、śrīHevajratantrakrameṇasvādhīṣṭhānakurukullāsādhana (P.no.2444)の作者でもあり、母タントラに関連すると考えられる。この他、チベット語訳の奥付けには、プージャ・ヴァジュラ(T4) (Pū dza bdzra)、マルメーゼー(T5) (Mar me mdzad)、ラチツク(T5) (Lha gcig) が作者として説かれている。
- 2) T3の奥付けによる。チベット名は、ニョグバメーバ (rñog pa med pa) である。[吉崎 1979: 21]参照。
- 3) T1の奥付けによる。[吉崎 1979: 21]参照。この人物は、āryaMañjuśrīnāmasaṃgītipañjikāsaṃgraha (P.no.3366)の作者であり、瑜伽タントラに関連すると考えられるが、その一方で、Dvibhujasambaropadeśa (Bhattacharyya ed. no.255)の作者でもあり [Bhattacharyya 1968b: CXIII-CXIV]、母タントラにも関連すると考えられる。
- 4) T1 の奥付けには「学匠アバヤカラの御口より比丘ツルテム・ケルチェンが訳したのである」と説かれており、アバヤカラグプタが作者であるか、もしくは、翻訳の校閲者であると考えられる。
- 5) 本文中に、この人物がカサルバナ村において観自在を作ったことが述べられている[吉崎 1979: 21]。T3 の奥付けには、ゲーチエー (dGe byed) が作者として説かれている。
- 6) この人物は、後期密教の時代(A.D.978-1030)に活躍した[Bhattacharyya 1968b: XCI]。Vajravārāhīsādhana (Bhattacharyya ed.no.217), Saptākṣarasādhana (no.251)の作者でもある。母タントラの密教者とされる[三枝 1987: 16-17]。
- 7) 本文の註2参照。

- 8) T2 の奥付けによる。[吉崎 1979: 21]参照。この人物は、A.D.620-680 頃の仏教文法家とされる[三枝 1987:171-173]。
- 9) [Bhattacharyya 1968b: XCIV]
- 10) T2 の奥付けによる。作者については表註1 参照。
- 11) T2 の奥付けによる。作者については表註1 参照。
- 12) T2 の奥付けには「大学匠ラトナーカラの御口より比丘ツルタイムゲルチェンが訳したのである」と述べられており、ラトナーカラが作者であるか、もしくは、翻訳の校閲者であると考えられる。
- 13) T1 の奥付けには「大学匠アバヤからツルタイムゲルチェンが訳したのである」と述べられており、アバヤーラカラプログラマーが作者であるか、もしくは、翻訳の校閲者であると考えられる。
- 14) この人物については、2.3.2 「成就法の実際」註 2, 3 参照。
- 15) T1 には「学匠ラトナーカラより比丘ツルタイムゲルチェンが訳したのである」と述べられており、ラトナーカラが作者であるか、もしくは、翻訳の校閲者であると考えられる。
- 16) チベット名は、ダレナムパルゲルワ (dGra las mam par rgyal ba) である。T2 の奥付けによる[吉崎 1979: 20][白壽 1980: 111]。十世紀後半から十一世紀前半の人物で[三枝 1987: 109]、母タントラの密教者とされる[白壽 1981: 894]。

表 II

no.	礼拝	供養	懺悔	随喜	勧請	発菩提廻向心	三帰依	依仏道	懇請	身供養	不作 悪式	菩薩行	備考
6	-	-	-	-	-	-	○	-	-	-	-	-	「三帰依等」と記す。
7	-	-	○	○	○	○	○	-	-	-	-	○	発菩提心と三帰依は重複してなされる。
13	-	-	○	-	-	-	-	-	-	-	-	-	*
14	-	-	○	○	○	○	○	○	-	-	-	-	*
15	○	○	○	-	-	-	○	○	○	-	-	-	「礼拝と供養と懺悔等七種の供養、あるいは、十一種の供養」と記す。
16	-	○	○	-	-	-	-	-	-	-	-	-	◎
17	-	○	○	-	-	-	-	-	-	-	-	-	◎
20	-	-	○	-	-	-	-	-	-	-	-	-	*
22, 23	-	○	○	-	-	-	-	-	-	-	-	-	◎
24	-	-	○	○	○	-	○	○	○	-	○	-	*
25	-	-	○	○	○	○	○	○	○	-	○	-	*
26	-	-	○	○	○	○	○	○	○	○	-	-	*
28 (A)	-	-	○	○	○	○	○	○	○	○	○	-	*
29	-	-	○	○	○	○	○	○	○	○	-	-	* 「三帰依等」と記す。
34	-	-	○	-	-	-	-	-	-	-	-	-	*
35	-	-	○	-	-	-	-	-	-	-	-	-	*
36	-	-	○	○	○	○	○	○	○	○	-	-	バツタチャルヤ校訂本では「懺悔等」と記す。
39	-	-	○	-	-	-	-	-	-	-	-	-	*

	礼拝	供養	懺悔	随喜	勧請	発菩提心	廻向	三歸依	依仏道	懇請	身供養	不作 悪式	菩薩行	備考
Trailoka- vaśaṅkarā- mnāya- bhugma Lokēśvara śādhana	○ (1)	-	○ (2)	○ (3)	-	○ (7)	○ (4)	○ (5)	-	-	○ (6)	-	○ (8)	* バツタチャルヤ校訂本 未収の成就法

注記

1. *印は「懺悔等」、◎は「供養懺悔等」と記されたものを示す。
2. 清水氏は、nos.15, 24 についてのみ明らかにしている[清水 1976: 67-69]。
3. (1)(2)... の番号は記述される順番を示す。
4. Nos. 8-12, 18, 19, 21, 27, 30-33, 37, 40, 42, 43 とスカーヴァティー世自在の成就法には七種無上供養の記述はない。
5. 白寄氏は、no.24 において廻向を七種無上供養に加えている[白寄 1990: 50]。

2.2 智薩埵と三摩耶薩埵

2.2.1 研究の立場と現況

智薩埵と三摩耶薩埵は、観自在の成就法に限らず、他の種類の尊格の成就法においても、尊格と行者（実践者）の一体化において重要な役割を果たすものとして説かれている。この節では、三摩耶薩埵と智薩埵が如何に表象されるのか、という点について、『サーダナ・マーラー』に収められた成就法を例にとりて考察する。なお、『サーダナ・マーラー』に収められた各々の成就法は、数世紀かけて個別に成立したものであり、文献史学の視点に立てば、個々の成就法の歴史的な位置づけを問うことが重用視されよう。しかしここでは前節と同様に、その問題を直接の目的としては問わない。本研究では、智薩埵と三摩耶薩埵が如何に表象されるのか、という観想の技法について解明することを目的とする。

さて、従来の研究者は「智薩埵」という語を「智的存在」¹、「智の存在」²と、「三摩耶薩埵」という語を「象徴存在」³、「仮の存在」⁴と訳している。『サーダナ・マーラー』における智薩埵と三摩耶薩埵については、これまで、トゥッチ、肥塚氏、清水氏、高田氏、立川氏、奥山氏等が言及している。⁵

トゥッチは、前節でも述べたごとく、二十四番のカサルパナ（空行）世自在の成就法を例にとり、三摩耶薩埵は「精神集中の対象である本尊に理念的に変容した行者が、一時的にその姿を取る、約束の存在 (conventional being)」であり、智薩埵が「無始以来存在する根源的な元型に相当する本尊の投影 (projection)」であると理解している。⁶また、奥山氏は、『サーダナ・マーラー』のチベット語訳『各尊の成就法の大海 (Tib. Lha so so'i sgrub pa'i thabs rgya mtsho)』⁷に収められた与願ターラの成就法（パッタチャルヤ校訂本九十一番、北京版 no. 4306）を例に挙げ、「サマヤサットヴァ、ジュニャーナサットヴァは成就法の中で現象界にある行者と実在とを媒介する一対の装置として働いている」と述べ、さらに「サマヤサットヴァという枠は行者から、ジュニャーナサットヴァという枠は実在から打ち出されてくる」と解説している。⁸

従来の研究者によって解釈されてきたごとく、三摩耶薩埵は、観想において行者があらかじめ設定する「仮の存在」とみなされ、また、そこに引き込まれる智薩埵は「仮の存在」に対する「本質的な存在」とみなされる。なお、三摩耶薩埵は、単に行者が思い描いた本尊の姿であるばかりでなく、さらに本尊と一体化した状態において存在するものとも考

えられる。『サーダナ・マラー』所収の成就法においては、「仮の存在」として、三摩耶薩埵の他にサマヤマンダラ(samayamaṇḍala)とサマヤチャクラ(samayacakra)⁹が、また、「本質的な存在」として、智薩埵の他にジュニャーナマンダラ(jñānamaṇḍala)¹⁰とジュニャーナチャクラ(jñānacakra)¹¹が説かれていることがある。便宜上、前者を「三摩耶の輪」、後者を「智の輪」と訳す。

上述の諸研究をふまえた上で、本節では「仮の存在」とそれに対して設定される「本質的な存在」を、映像という側面から考察したい。

2.2.2 智薩埵と三摩耶薩埵

智薩埵、三摩耶薩埵等の用例を示すと表のごとくである。これらには、少なくとも次の二つのパターンがみとめられる。一つは、智薩埵が、同じ形、相似形の三摩耶薩埵に引き込まれ、両者がぴったりと重ねられる場合である。もう一つは智の輪が、それよりも大きな領域をもつ三摩耶の輪の中へ引き込まれ内包される場合である。

まず、第一のパターンとして、観自在の成就法の一つである三十四番のハリハリハリヴァーハナ生起世自在成就法の例が挙げられる。

この成就法の本尊であるハリハリハリヴァーハナ生起世自在は、ハリ（獅子）とハリ（ガルダ鳥）とハリ（ヴィシュヌ）のヴァーハナ（乗り物）より生じたものであり、この上に乗る姿として次のごとく観想される。

〈本尊との一体化〉

無始の時より蓄積した業の障りの消滅した、獅子とガルダ鳥とヴィシュヌの乗り物より生じ、黄金色の光輝に満ちた、青年の容姿をした観自在の姿をもつものを自分自身であると思念すべきである。

〈三摩耶薩埵への智薩埵の引入〉

その後、自らの心臓に清浄なる福德と知恵によって月輪と日輪を〔観想し〕、そこへフリーヒの文字より生じた光の輝きによって、智薩埵を引き寄せる。〔後に〕述べられている姿をもつもの（智薩埵）を先述の供養（七種無上供養）によって供養した後、智薩埵と三摩耶薩埵との合一により、獅子、ガルダ鳥、ヴィシュヌの乗り物より生じた聖世自在尊を自分自身であると堅固なる心によって修習すべきである。

〈本尊の姿〉

六臂で白く、髪髻冠を頂き、清浄な衣を着ており、[第一番目の]右手は、仏に[手を挙げて]宣誓しており、第二番目[の右手]に数珠を持ち、第三番目[の右手]で、苦しむ人々に善き行いを教説している。[第一番目の]左手には棒を持ち、第二番目[の左手]で、黒い鹿の皮を持ち、第三番目[の左手]に水瓶を持つ本尊を思念すべきである。

このように、行者は、まず乗り物に乗った観自在の姿と一体化する。その姿は上述のごとく六臂である。このようにして三摩耶薩埵としての状態が確立した後、智薩埵が引き寄せられ供養される。この場合、「[後に]述べられている姿をもつもの(智薩埵)を先述の供養(七種無上供養)によって供養して後」とあるように、供養の対象とされる智薩埵は、後述される六臂の姿をしていると考えられている。

このように、ハリハリハリヴァーハナ生起世自在成就法では、智薩埵は、三摩耶薩埵と同じ形の具体的な形象をもつものとして観想され、両者は合一させられる。

次に、八十五番のチャンダマハーローシャナ成就法¹²をみてみよう。そこでは、行者は、空性を修習した後、本尊を観想し、次のように瞑想する。

大なる輝きをもつ智薩埵を三摩耶薩埵のごとく観想すべきである。
(*samayasattvavad dhyāyāt jñānasattvaṃ mahojjvalam*/¹³)

また、二百四十一番のヘールカ成就法には、行者が、あらゆる事物と自らの身体には自性が無いと観察し、「オーム、[わたしの自性]は空性智である」と唱えた後、本尊の姿を観想して、次のように瞑想することが説かれている。

そして、そのヘールカの姿であらわれた智薩埵を観て、自らの心臓にあるフリーヒという文字の光により智薩埵であるヘールカを招き、洗足水を与え、自分の中に収める。¹⁴

(*tatas tadākāraṃ jñānasattvaṃ dr̥ṣṭvā taddhṛdayasthahrīḥkāraśmibhir jñānasattvāherukam ānīya arghādikaṃ dattvā ātmany antarbhāvya*¹⁵)

この例では、三摩耶薩埵という語は述べられていないが、行者があらかじめ観想した本尊がそれに相当すると考えられ、それは「そのヘール

力」という語で表わされている。

さらに、二百四十五番のヘール力成就法¹⁶では、行者が空性を修習し、「私は空性という智金剛の自性を本質とする」と唱えた後、本尊の姿を観想し、身体の一部に五仏を観想して、次のように瞑想する。

次に、三摩耶薩埵と同じ形の智薩埵を導き「ジャハ、フム、ヴァム、ホーホ」というこの音によって¹⁷引き寄せ、¹⁸引き入れ、¹⁹結び付け、²⁰支配して、²¹乳と水のごとく、等しい味にすべきである。

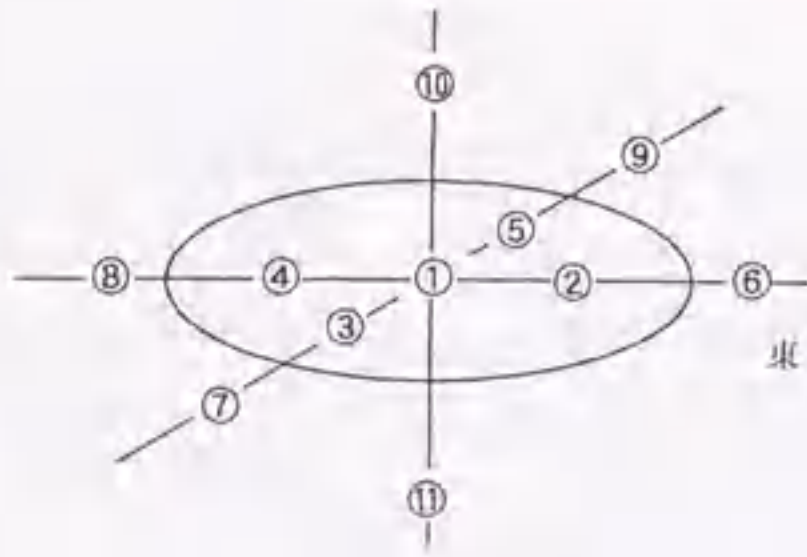
(tataḥ samayasattvasadṛśam jñānasattvam āniya jaḥ huṃ vaṃ hor ity anena mantreṇākṛṣya praveśya baddhvā vaśīkṛtya kṣīrodakavat samarasīkuryāt²²)

これらの例では三摩耶薩埵と智薩埵とが同じ形をしており、両者は重ね合わされると考えられる。²³この場合、三摩耶薩埵は、あらかじめ行者によって用意された智薩埵の生き写しのコピーのような映像であると理解される。

次に、第二のパターンの例として百十番の金剛ターラー成就法²⁴をみてみよう。その観想の概略を示すと次のごとくである。

行者は、心や身体、あらゆる存在には、把握するもの、把握されるものは無いと確信し、「私は空性という智金剛の自性を本質とする」と唱えた後、本尊を観想する。次に、本尊の周りに華ターラー（東）、香ターラー（南）、燈ターラー（西）、塗ターラー（北）を観る。本尊とこれらの女神は内殿のマンドラ（garbhamaṇḍala）にいと述べられている。また、このマンドラの外側には門衛である〔金剛〕鉤女、〔金剛〕索女、〔金剛〕鎖女、〔金剛〕鈴女を観想する。さらに、それぞれの門衛の間には菩提心の瓶、メール山、火炉、大旗という象徴²⁵を修習する。そして、このマンドラの上下にそれぞれ、尊勝仏頂、スンパー女神を観想する。これらの諸尊の配置を示すと次の図のごとくである。²⁶

① 金剛ターラー ② 華ターラー ③ 香ターラー ④ 燈ターラー ⑤ 塗ターラー ⑥ 〔金剛〕鉤女 ⑦ 〔金剛〕索女 ⑧ 〔金剛〕鎖女 ⑨ 〔金剛〕鈴女 ⑩ 尊勝仏頂 ⑪ スンパー女神



このような構造のマンダラを観想して後、次のように修習する。

すべての母神たちの心臓に智慧よりなるものを置くべきである。サットヴァ²⁷と智慧との結合により仏陀の悟りを得るべきである。印契と象徴の形は自らの真言の音より生じる。収縮と拡大〔の観想〕をなしてマンダラに属するもの（諸尊）²⁸が生じる。虚空の中央にある智の輪を修習すべきである。五智の属性で満ち、様々な形をもつものを一切の供養によって完全に敬うべきであり、省略すべきではない。門衛に結び付けることによって知恵の雲を完成すべきである。三摩耶の輪に大いなる輝きをもてる智の輪を引き入れて、行者はすぐに一切の仏と等しきもの、不二なるものとなる。「オーム、金剛鉤女は、²⁹引き寄せよ、ジャハ、オーム、金剛索女よ、引き入れよ、フム、オーム、金剛鎖よ、³⁰結び付けよ、ヴァム、オーム、金剛鈴女よ、支配せよ、ホーホ³¹」。鉤の形をもつ、自らの心臓の種子より放出された光線によって三界にある仏陀たちを引き寄せ、八人の母神によって〔本尊は〕供養され主とされる。

(sarvvāsām eva mātṛṇām hr̥di jñānamayaṃ nyaset// sattvajñānaprayogena buddhabodhim avāpnuyāt/ svamantrākṣarasambhūtā mudrācihnasya kalpanā// sphuraṇaṃ saṃharaṇaṃ kṛtvā maṇḍaleyānaṃ tu sambhavaḥ/ ākāśadhātumadhyasthaṃ bhāvayed jñānamaṇḍalam// pañcajñānaguṇākīrṇaṃ nānārūpaṃ samantataḥ/ pūjayet sarvapūjābhir mānayet ca na hāpayet// dvālapāliprayogena jñānodadhiṃ prasādhayet/ samayacakre samāveśya jñānacakramahojjvalam/ sarvabuddhasamo yogī advayī bhavati kṣaṇāt/ om vajrāṅkuśī ākarṣaya jaḥ om vajrapāśī³² praveśaya huṃ om vajrasphoṭa bandhaya³³ vaṃ om vajrāveśe vaśīkuru hoḥ/ svahr̥dbījaniḥṣṭaraśmibhir aṅkuśākārair traidhātukasthitān buddhān

この成就法の場合、三摩耶の輪はあらかじめ行者が観想したところのすべての諸尊とその領域、即ち、華ターラー等やその周りの金剛鉤女等を含めた領域とを指していると考えられる。この領域は、尊勝仏頂とスンバー女神がそれぞれマンダラの上方向と下方向に居るため、上下方向にも空間的な広がりをもった立体型をしていると考えられる。そして、「金剛鉤女は引き寄せよ…」という真言に示されているごとく、「本質的な存在」である智の輪は内殿の周りに居る金剛鉤女等の門衛によって引き寄せられ、三摩耶の輪の中に引き入れられるとみなされる。このように「仮の存在」である三摩耶の輪は「本質的な存在」である智の輪を把握し、内包する役割をもつと理解される。なお、これとほぼ同じ例は、九十七番の金剛ターラーの成就法にもみとめられ、立川氏によって考察されている。³⁵

2.2.3 まとめ

以上、第一のパターンと第二のパターンの例について説明してきた。第一のパターンでは、智薩埵が同形のものとして三摩耶薩埵に重ねられるとみなされ、「仮の存在」は「本質的な存在」を同形のものとして型どおりに引き入れる映像であると理解される。一方、第二のパターンとして、智の輪がそれよりも大きな領域をもつ三摩耶の輪の中に引き込まれる例がみとめられる。この場合には「仮の存在」は「本質的な存在」を型どおりに引き入れる映像というよりは、むしろその周辺部分によって「本質的な存在」を把握し、内包する役割をもつ映像であると考えられる。

『サーダナ・マラー』には、表で示したごとく、上述した以外にも、これらに類する可能性のある用例が少なからずみとめられる。それらの中でも、第一のパターンについては、ここで取り上げたもの (nos. 34, 85, 241, 245) が、また、第二のパターンについては、ここで取り上げたものも含め、二つの例 (nos. 97, 110) が、その内容を最も明瞭に示していると考えられる。但し、表に挙げた諸例のすべてが、これらの二つのパターンで必ず説明がつくという訳ではない。場合によっては、これら以外の表現が存在することも予想される。

いずれにしても、成就法において単独尊を観想する場合には、第一のパターンで十分であると考えられる。しかし、本尊のまわりに諸尊を観

想する場合には、より広い領域をもった「本質的な存在」と「仮の存在」が必要となる場合がある。その一つの例として、第二のパターンがあると理解されよう。

- 1 [立川 1986: 89]
- 2 [清水 1979: 61]
- 3 [立川 1986: 89]
- 4 [清水 1979: 61]
- 5 [トゥッチ1984: 151-154, 169-171]、[肥塚1967]、[清水1976: 1979]、[高田 1978]、[立川1986]、[奥山1989]。トゥッチとぼぼ同じような見解もみられる [肥塚 1967: 60-79]。また、高田氏はチベット仏教資料を用い「三摩耶薩埵は行者が自ら呼び起こした、あるいは、心に描いた本尊に合致した身をいい、智薩埵とは因位の人間的な菩薩（十地の菩薩）または果位の仏菩薩（金剛薩埵等）を指す」と解釈している [高田1978: 507]。北村氏は、智薩埵は究極的な目的である般若に、三摩耶薩埵は方便に関係する薩埵であると解している [北村 1976: 990]。清水氏は菩提心が仮の存在 (samayasattva) であり、本尊が智の存在 (jñānasattva) であるとみなすことができ、さらに前者が恒常的情態、後者が情趣に相当すると解している [清水1979: 64]。ダスグプタは空性と一致した究極の原理である金剛薩埵が、宗教実践を行うことにより三摩耶薩埵と呼ばれ、また知恵を獲得することのより智薩埵と呼ばれると述べている [ダスグプタ 1981: 88, 91]。奥山氏は智薩埵が究極的実在が尊格の形をとって現世に顕現したもの、三摩耶薩埵を行者が心中に作り出す尊格であると述べている [奥山 1989: 159]。なお、清水氏は従来の「智薩埵」「三摩耶薩埵」に関する研究をまとめている [清水 1979: 63]。
- 6 [トゥッチ1984: 153]
- 7 北京版 no. 4221-4466。
- 8 [奥山1989: 157-161]
- 9 この語は『完成せるヨーガの環』 [Bhattacharyya 1972: 28] の Saṃbaramaṇḍala にも記されている。マイゼツァールは、この samayacakra が四人の門衛と楼閣の四角の女神 (Kākāsyā, Ulūkāsyā, Svānāsyā, Sukarāsyā, Yamadāhī, Yamadūtī, Yamadaṃṣṭrī, Yamamathanī) によって形成されていると述べている [Meiszahl 1985: 10, 16-17]。また、samayacakra は『サンヴァローダヤタントラ』 [Tsuda 1974: 117, 142]、『秘密集会タントラ』 [松長 1978: 106] に記されている。

- 10 この語は『秘密集会タントラ』〔松長 1978: 34〕にも記されている。
- 11 この語は『秘密集会タントラ』〔松長 1978: 121〕の第十八章百八偈に次のように記されている。caityaṃ ca sarvbuddhānām ālayasthānam ucyate/ jñānasattvna yat smṛtaṃ jñānacakraṃ iti smṛtaṃ/ (仏塔が一切の諸仏の住処と言われる。智薩埵に覆われたもの、〔それは〕智の輪であると言われる)。この語は『秘密集会タントラ』〔松長 1978: 80, 91, 114, 121〕にも記されている。また、『サンヴァローダヤタントラ』に jñānacakra が samayacakra の中に引き込まれる記述がある〔Tsuda 1974: 117, 142〕。
- 12 奥付けによれば、プラバーカラキールティ (Prabhākarakīrti) の作とされる〔吉崎 1979: 27〕。『サーダナ・マーラー』未収のチャンダマハーローシャナ成就法 (北京版 no.3886) の作者でもある。
- 13 〔Bhattacharyya 1968b: 170〕。
- 14 〔立川 1976: 211〕
- 15 〔Bhattacharyya 1968b: 469〕
- 16 冒頭の奥付けによれば、ラトナーカラシャーンティ (Ratnākaraśānti) の作とされる〔吉崎 1979: 26〕。チベット訳は P. no.4312 に収められている。なお、成就法の一部〔Bhattacharyya 1968b: 224-227〕は翻訳されている〔トゥッチ 1984: 55-59〕。
- 17 『初会金剛頂経』に智薩埵が引き入れられる等の過程が述べられ、それぞれの過程に「ジャハ、フム、ヴァム、ホーホ」という真言が対応している。その個所を示すと次のようである。taṃ dr̥ṣṭvā jñānasattvaṃ tu svaśarīre prabhāvayet/ ākṛṣya praveśya baddhvā vaśīkṛtvā ca sādhayet// ... jaḥ huṃ vaṃ hoḥ mahāsattva'ākaraṇapraveśanabandhana-vaśīkaraṇahr̥dayam// 〔堀内 1983: 147〕。(そ〔の摩訶薩埵〕を見て後、智薩埵を自身の身体において観想すべきである。〔智薩埵を〕引き寄せ、引き入れ、結び付け、支配して成就すべきである。「ジャハ、フム、ヴァム、ホーホ」〔は、智薩埵としての〕摩訶薩埵を引き寄せ、引き入れ、結び付け、支配する真髓である)。
- 18 パドマヴァジュラ (Padmavajra) 作『タントラ義入註釈』 (Tantrārthāvatārvyākhyāna) (北京版 no.3325, fol.106a6-7) は「引き寄せること (Skt. ākarṣaṇa, Tib. dgug pa)」は智薩埵を供養し、引き寄せることであり、それには次の二種あると述べている。色究竟天の法界宮殿より招き寄せること、十方の世界より引き寄せることである。〔Lessing and Waymann 1983: 236, fn. 33〕 〔高田 1978: 532, fn. (4)〕 〔Lopez 1990: 217, fn. 12〕。

19 『タントラ義入註釈』(北京版 no.3325, fol.106a7-8) は「引き入れること (Skt. praveśāṇa, Tib.gzug pa)」には次の三種あると述べている。「(1)形像のマンダラに入れ、眷族〔のマンダラ〕に入れて、二つのマンダラを一つにすること、(2)三摩耶薩埵に入れて、智薩埵と三摩耶薩埵の二つのサットヴァを一つにすること、(3)法器となった弟子に入れ、智薩埵(ジュニャーナ〔サットヴァ〕)を降ろして入れることである」 [Lessing and Wayman 1983: 236, fn. 34] [高田 1978:532, fn. (5)] [Lopez 1990: 217, fn. 12]。本文の場合は(2)に相当すると考えられる。

20 「結ぶこと (Skt. bandhana, Tib. bciñ ba)」は『タントラ義入註釈』(北京版 no.3325, 106a8) に次のように述べられている。「結ぶこととは成就する者と成就されるものとの両者が相違しないように結ぶことである」 [Lessing and Wayman 1983: 236, fn. 35] [高田 1978: 532, fn. (6)] [Lopez 1990: 217, fn. 12]。

21 「支配すること (Skt. vaśīkaraṇa, Tib. dbañ du bya ba)」は『タントラ義入註釈』(北京版 no.3325, 106a8-b1) に次のように述べられている。「支配することは歓喜させ、喜ばせることである」 [Lessing and Waymann 1983: 236, fn. 36] [高田 1978: 532, fn. (7)] [Lopez 1990: 217, fn. 12]。

22 [Bhattacharyya 1968b: 475]

23 奥山氏は九十一番の成就法に基づき智薩埵は三摩耶薩埵の相似形をとるものであると述べている [奥山 1989: 159]。

24 奥付けによれば、Ratnākaraśānti の作とされる [吉崎 1979: 26]。チベット訳は北京版 no.4312 に収められている。なお、成就法の一部は [Bhattacharyya 1968b: 224-227] は翻訳されている [トゥッチ 1984: 59-59]。

25 この四つは四仏(大日、阿閼、阿弥陀、不空成就)の象徴といわれる [立川 1986: 86]。

26 百十番とほぼ同様の構造をもつ九十七番のマンダラについては研究があり [立川 1986: 79-87; 図 7]、それを参照して作成した。金剛ターラーの図像、マンダラの構造についてはを参照 [Ghosh 1980: 74-90]。

27 ハルダヤルは sattva には、本質 (essence etc.)、生類 (any living or sentient being)、精神力、あるいは、勇気 (power, courage etc.) 等の意味があると述べている [Har Dayal 1978: 4-9]。また、密教では sattva が複合語の前分として用いられ、かつ、菩提心を意味する場合もある。その用例は初会『金剛頂経』の五相成身観にみられる

[乾 1985: 283-284]。乾氏は、五相の第三において観想される薩埵金剛 (sattvavajra) の薩埵 (sattva) が五相の第二において観想された月輪である菩提心に相当すると述べている [乾 1985: 284]。

28 māṇḍaleyānaṃ [Bhattacharyya 1968b: 227] を māṇḍalyānāṃ の意味にとった。チベット訳 (P. no.4312, fol. 183a6) は「マンダラに属するもの」(dkyid 'khor ba) と記す。

29 vajrāṅkuśī (金剛鉤女よ) の誤りではないかと思われる。

30 vajrasphoṭe (金剛鎖女よ) の誤りではないかと思われる。

31 四人の門衛は『初会金剛頂経』ではマンダラに諸尊を入れる四つの過程を象徴している [Snellgrove 1987: 222-223]。例えば、第一章金剛界大マンダラでは次のように記されている。vajrāṅkuśāḥ samākarsed vajrapāsā praveśayet/ vajrasphoṭā tu bandhnīyād vajraghaṇṭā samviśed iti// (金剛鉤女は引き寄せるべきである。金剛索女は引き入れるべきである。金剛鎖女は結び付けるべきである。金剛鈴女は完全に入れしめるべきである [堀内 1983: 165]。

32 ネパール国立考古局所蔵の写本 [Vīrapustakālaya 1964: no.3-603, fol.83a1]。パッタチャルヤ校訂本には vajrapāsī とある。

33 ネパール国立考古局所蔵の写本 [Vīrapustakālaya 1964: no.3-603, fol. 83a2] には vajrasphote とある。

34 [Bhattacharyya 1968b: 230-231]。

35 九十七番では、諸尊の配置は百十番と同様である。但し、華ターラー等のいる内殿は月輪であり、門衛は日輪の上にいる。この日輪は月輪よりも一回り大きく、両者は重ねられている。そして、智の輪 (月輪) は三摩耶の輪 (日輪) の中に引き入れられるとみなされる [立川 1986: 87]。

表

no.	J	JM/JC	S	SM/SC	備考
3	○	—	○	—	※
4	○	—	○	—	※
5	○	—	—	—	
7	○	—	—	—	観想の最後にJを送り出す。
12	—	○(JM)	—	—	
14	○	—	○	—	※
24	○	—	○	—	※
25	○	—	—	—	
26	○	—	—	—	
34	○	—	○	—	※
46	○	—	—	—	
49	○	—	○	—	※
56	—	—	○	—	
58	○	—	—	—	
59	○	—	—	—	
60	○	—	—	—	
65	○	—	○	—	
67	○* ¹	—	○* ²	—	*1 jñānasattvavajra *2 samayasattvavīra これらは真言の中に述べられている。
82	—	○(JM)	—	—	
83	○	—	—	—	
85	○	—	○	—	※
86	○	—	○	—	
87	○	—	○	—	※
88	○	—	○	—	※
89	○	—	—	—	
92	○	—	—	—	
94	—	○(JC)	—	—	
95	○	○(JM)	—	—	※
97	○	○*	—	○(SM)	※ *jñānasattvasya maṇḍalaṃ, jñānasattvamaṇḍalaṃ と記す。
98	○	—	—	—	
107	○	○	—	—	観想の最後に JM を送り出す。
110	—	○(JM) ○(JC)	—	○(SC)	※

no.	J	JM/JC	S	SM/SC	備考
122	○	—	○	—	※
123	—	○(JC)	○	○(SC)	※
128	○	○(JM)	—	—	
137	○	—	—	—	
142	○	—	○*	—	* samayadevatā と記す。
145	○	—	—	—	
146	○	—	—	—	
151	○	—	○	—	
159	—	○*	—	—	*二重蓮華上の八人のヨー ギニーを変えるとJMが生 じる。
167	○	—	—	—	
168	○	—	—	—	
171	—	○(JC)	○*	—	※ *samayamūrti, samaya と記す。
172	○	—	○	—	
178	○	—	—	—	
180	○	—	—	—	
185	○	—	—	—	※
193	—	○(JC)	—	—	
206	—	○(JC)	—	○(SC)	※
210	○	—	○	—	※
217	—	○(JC)	—	○(SC)	※
229	○	—	—	—	
239	—	○(JM)	—	○(SM)	※ 観想の最後にJMを送り出す。
241	○	—	—	—	
245	○	—	○	—	※
248	—	○(JM)	—	○(SM)	※
250	○*	—	—	—	*jñāna と記す。
251	○	○(JC)	—	○(SC)	※
265	○	—	○	—	※
280	○	—	—	—	
Trailokya- vaśaṅkarāmnāya bhugma Lokēśvara sādhana	—	○	—	○*	※ *svacakra と記す。 パッタチャルヤ校訂本未収の 成就法

- 注記 1. J: jñānasattva, JM/JC: jñānaṃḍala/jñānacakra, S: samayasattva,
SM/SC: samayaṃḍala/samayacakra
2. ※印は、J (JM/JC) が S(SM/SC) に引入され、両者が一つになる記述のあることを示す。

2.3 成就法の実際

2.3.1 研究の立場と現況

成就法において、実践者（行者）が精神的身体的に如何なる変化を経験するのかという、成就法の実際の問題については、これまでほとんど研究はなされていない。この点については近年になってようやく注目されはじめ、瞑想体験について語られた内容が、若干報告されている程度である。¹というのも、成就法には、ほとんどの場合、観想の次第が淡々と説かれているのみであり、聖なる体験を通じて得られるそのような具体的な変化は、成就法には滅多に記されることはないからである。文献の上でそのような記述に巡り会うことは、極めて稀であると言わざるを得ない。しかしながら、ここで取り上げる観自在菩薩の成就法には、成就法の実際を知る上で興味深い記述がみられ、それによって、これまでの研究において見過ごされてきた成就法の一側面に光りをあてることができると考えられる。

2.3.2 成就法の実際

ここで取り上げるのは、バツタチャルヤ校訂本『サーダナ・マラー』の三十五番、三十六番のトライーロークヤヴァシャンカラ（三界を支配する）世自在の成就法である。それらの奥付けにおいて、両者の成就法はサラハパーダの著作とされている。この人物は、インド密教の一派であるサハジャ乗に属する成就者（シッダ）たちの一人であり、本論の冒頭（0.2 宗教実践としての成就法）でも述べた『ドーハー・コーシャ』というサハジャ乗の教えを説く文学作品も著わしている。なお、サラハパーダの活躍した年代については諸説があり、研究者によってかなり開きがある。例えば、七世紀前半²とみるバツタチャルヤの説がある一方、十二世紀以降とみる奈良氏の説もある。³

さて、成就法の具体的な内容について以下に順を追って観て行きたい。三十五番と三十六番には、ほぼ同じ内容が説かれているが、三十五番よりも三十六番の方に、より詳しい記述があるので、ここでは三十六番の内容を中心に述べ、適宜、三十五番の内容も紹介することにする。

まず行者は、観想の準備として以下のようにマンダラの作成する。

始めにまず、心地よい場所で、行者は[尊像が描かれた]布を広げ

て、そ[の布]の前の地輪（マヘンドラマンダラ）の中央に、サフランによって月輪を「オーム、金剛の線をもつものよ、フーム」という真言とともに作るべきである（三十六番）。

次に、行者は、完成したマンダラにトライーロークヤヴァシャンカラ世自在尊を招き、供養の真言によってもてなした後、真言を唱えて送り返す。

「ジャハ、フーム、ヴァム、蓮華に住するものよ、ホーホ」というこの真言によって招請して、マンダラの中央において、トライーロークヤヴァシャンカラ世自在尊を「オーム、トライーロークヤヴァシャンカラ世自在のために、金剛華よ、フーム、受け取れ、スヴァーハー」という、この真言によって供養すべきである。これは供養の真言である。「オーム、牟尼金剛よ、ムフ」という、こ[の真言]は[本尊を]送り返す真言である（三十六番）。

以上の次第は観想を始める前の予備的な本尊の供養とみられる。この後、行者は観想の核の設定し、実質的な成就法の実践を始める。この段階で、行者はシャクティ（性力）の種子（三十五番ではフリーヒの文字）を観想するが、その具体的な形象は明らかではない。シャクティは、元来ヒンズー教における重要な概念の一つであり、男神の根源的な力である女神を意味する。仏教においては、このような女神は一般に「ヴィドヤー」（明妃）と呼ばれるが、この成就法の場合には、観自在（インドでは一般的に男性）の根源的な力である女神的なものの象徴として、「ヴィドヤー」に相当するようなシャクティが観想の核として観想される。

その後、自らの心臓において、アームの文字を観想すべきである。そ[の、アームの文字]が変わり日輪が生じる。その上に黎明に等しい輝きをもつ性力（シャクティ）の種子を観るべきである（三十六番）。

自らの心臓に、赤いアームの文字を思念し、それを変えて日[輪]を[観想し]、その上に赤いフリーヒの文字を[観想する]（三十五番）。

シャクティの種子に精神を集中し、そこから発せられた光によって、観

自在の属する種族（クラ）の主である阿弥陀が招かれる。行者は、その現前でそれを供養し、懺悔等を行い、本尊を観想するための精神的な準備を行う。

こ[の種子]の光によって阿弥陀を供養し、懺悔、福德の随喜、三歸依をなし、菩提心を起こした後、再び、[光は]身体に入る（三十六番）。

そ[のフリーヒの文字]の光によって引き寄せられた阿弥陀如来を供養した後、懺悔等をなし、三界を支配し光線を自らの種子に入れる（三十五番）。

次に、行者は本尊の姿を現前に観想する。それは、ヒンズー教のシヴァのように三眼をつけ、また、不動明王のように金剛の印の付いた絹索を手を持つ威厳に満ちた姿をしており、柔和な姿が一般的な観自在にしては、少々恐ろしげな風貌をしている（図 30, 31 参照）。⁴

そ[のシャクティの種子]の一切を変えた後、蓮華の上であり、金剛跏趺坐で、見開いた三眼をもち、髪髻冠を頂き、赤色で、金剛の印の付いた絹索と鉤を手を持つものを即座に観想すべきである（三十六番）。

それを變えて、すべての肢体は大なる食欲の赤[色]であり、一面二臂で三眼をもち、髪髻冠に飾られ、金剛の印のついた絹索と鉤を手を持ち、赤い蓮華に金剛跏趺坐で坐し、天上の裝飾物と衣に飾られた世自在を即座に自分自身であると思念する（三十五番）。

この段階の観想では、本尊と行者との一体化は未だ完成されていない。次のごとく行者が灌頂を与えられ、行者の頭に阿弥陀如来の化仏が観想されることにより、一体化は完成するものとみられる。

三界と二頭の羊の上の絹索によって結ばれた金剛の上にいる、様々なに変化する金剛ヨーギニー（金剛瑜伽女）たちが、[行者に]灌頂を与える。同様に様々な裝飾物をもつ菩薩たちが供養する。持明者とヴィシュヌとシヴァとブラフマーと様々なヨーギニーの集まりが歌舞音曲等を[なす]。様々なブータ（精霊、餓鬼）の一群や、様々な人の頭と頭蓋骨の輪を巻き付けられた様々な傘や払子

等を観るべきである。このような時において、頭に阿弥陀如来の化仏が観られるべきである。自分自身がこのようなであると観想すべきである（三十六番）。

上述のように、行者は、持明者とヴィシュヌとシヴァとブラフマー等の神々が歌舞音曲等をなす中、灌頂（アビシェーカ）を与えられる。灌頂は元来、王の戴冠式における灌水による洗礼を意味し、王者たる資格を得るために行われたと考えられている。⁵一方、トウッチによって、成就法における灌頂は「自らの再生を決定的に封印する」ものであり、「師によって授けられた灌頂ではなく、理念的な灌頂」とであると指摘されている。また、「その場合（灌頂を得た場合）、虚空の諸方から参集した諸仏は彼（行者）の新生、あるいは転換を加持する」と解釈されている。⁶

トウッチの指摘するところの、灌頂による行者の「新生」は、この成就法の場合、神々の歌舞音曲等によってもたらされる、お祭りさわぎのような躍動的な時空において実現する。⁷言い替えれば、それは、一種のオルギー（カーニヴァル等にみられるような狂操）とでも言うべき状態に突入することに他ならない。行者は、非日常の異次元に飛翔するかのような高揚感、恍惚感（エクスターゼ）にひたりながら、観自在として生まれ変わるのである。つまり、ここでは、灌頂を受けるという行為を思い描くだけの単なるイメージ操作がなされるのではなく、行者の感情や心理に強く訴えるような「新生」が演出されるのである。

さて、行者は上述のような深い甦りの体験を経た後、種子を次のごとく観想する。

次に、臍の上には光よりなる日輪を思念し、その上の左側にシャクティの種子を、心臓にはアーハという音（スヴァーラ）⁸に飾られた忿怒の種子を[修習すべきである]。以上が尊者の心臓において修習されるべき真言である（三十六番）。

シャクティの種子は、既に、観想の核として心臓にある日輪の上に設定されたが、再びここで観想される。また、忿怒の種子は、それを観る人に怒りや恐れ of 感情、気分を抱かせる象徴と考えられる。この象徴は、本尊が、先に述べた如く、威厳に満ちた姿をしていることと無関係ではない。少々恐ろしげな風貌をしている本尊の特質がこの忿怒の種子にも反映されているようである。そして、行者は、臍と心臓という身体にお

ける急所に、これらの種子を置き、その特質を自らの身体において固定させる。次に、行者は空性を表わす真言を以下のように唱える。

その一切を念想して、金剛を本質とする真言を唱えて金剛を本質とするものを思念すべきである。「オーム、私は空性という智金剛の自性を本質とするものである」というのが、金剛を本質とする真言である（三十六番）。

「オーム、私は空性という智金剛の自性を本質とするものである。オーム、一切の法は金剛を本質とするものであり、私は金剛を本質とするものである」と金剛を本質とする二つの真言を唱えるべきである（三十五番）。

ここで唱えられる真言には、空性と金剛という語が用いられている。空性という語は元来「空っぽ」という程度の意味であり、ものの実体的側面を否定する語である。それに対して、金剛はダイヤモンドのごとく破壊されることのない堅固なるものを指し、ものの実体的側面を肯定的に表わす語である。このように、お互いに対照的な意味をもつ語が「空性という智金剛」というように結び付けられている。そこで、空性と金剛のいずれの方が主体的な意味をもつかと言えば、これらの成就法の場合には、この真言は「金剛を本質とする真言」と呼ばれているごとく、金剛の方であると考えられる。つまり、空性は明らかに実体的なものとして捉えられている。⁹従って、このような真言を唱えることにより、一切のものも、行者自身も金剛のように不壊なるものに変容し、ここにおいて、行者と本尊の一体化は金剛のごとく確固たる状態として確立されるとみられる。

さて、以上の如くに観想した行者は、精神的身体的に如何なる状態を経験するのであろうか。それについての具体的な内容が次のごとくに説かれている。

このように念想することにより、震えや震動[の状態]に入れば不二の知恵が生ずる。その行者は象のごとく唸る。酒に酔ったごとく、五つの種類[の状態]に住する。¹⁰もし五つの種類[の状態]に住しないならば、その時は震えたり震動したりすることはない。以上のごとくに認識して五つの種類[の状態]に住するべきである。それによって、成就するだろう。もし震えや震動[の状態]に入って優れた身体が成就すれば、貪（貪り）や瞋（憎しみ）等を近づ

けない。水銀に触れた銅が黒色を捨てるように、そのように、まさに不二の錬金液に触れた身体は貪や瞋等を近づけない（三十六番）。

ここにおいて特に注目されるのは、行者が震えや震動を経験し、象のごとく唸ると説かれていることである。観自在と一体化した行者は、このように精神的身体的に激しい変化を経験するのであり、単なるイメージ操作によってその一体化が成し遂げられるのではないことが分かる。そして、「もし震えや震動[の状態]に入って優れた身体が成就すれば、貪や瞋等を近づけない」と説かれているごとく、そのような激しい変化をもたらす身体技法は、貪や瞋等からの解放という精神的至福を得る手段として活用されていると考えられる。

上述のような精神的身体的変化は、どの程度続くのかは定かではないが、行者は、直ぐには瞑想から覚めず、次のように真言を唱え供物を捧げて、瞑想状態をしばらく保つものとみられる。

唱えられるべき真言は、「フリーヒ、フーム、ヤーム」である。鬼子母神の真言は「オーム、フリーヒ、アーハ、ハーム、鬼子母神よ、ヤクシャの女王よ、スヴァーハー」である。供物の真言は「オーム、アーム、クローム、フリーム、あらゆる集団の英雄や女の英雄の王たちの供回りたちとともに、ア、ア、降臨せよ、降臨せよ、降臨せよ、十方の世界の守護者たちは、この供物を受け取れ、受け取れ、フーム、スヴァーハー」である（三十六番）。次に、「オーム、フリーヒ、アーハ、ハーム、鬼子母神よ、ヤクシャの女王よ、スヴァーハー」と[唱えて]団子を与えるべきである。「オーム、アーム、クローム、フリーム、あらゆる集団の英雄と女英雄の長たちの従者とともに、ア、ア、降臨せよ、降臨せよ、降臨せよ、十方の世間の守護者たちよ、この供物を受け取れ、受け取れ、フーム、スヴァーハー」と[唱えて]供物を与えて、神を瞑想する状態にいるべきである（三十五番）。

このように、行者は鬼子母神（子を守る女神）や十方の世界の守護者たちに供物を与え、トラーイロークヤヴァシャンカラ世自在、即ち、三界の支配者として瞑想状態を続け、その後、再び日常の平静なる状態へ戻ってゆく。

2.3.3 まとめ

以上のごとく、本稿で取り上げた成就法には、尊像を描いた布を前にして、マンダラを作成し、そこに本尊を招いて供養するという、尊格の図像を外的に表わす方法が始めに説かれている。この段階では、行者はまだ精神的身体的に激しい変化を経験しているとは考えられない。その後、行者は、内的に本尊を生起させてそれと一体となる。そして、灌頂の段階において、行者は、歌舞音曲によるお祭りさわぎのような躍動的な時空の中で、本尊と不二なるものとして精神的な高揚感、恍惚感（エクスターゼ）を味わいつつ、観自在として再生を遂げる。次に、真言を唱えて本尊との一体化を金剛のごとく確固たる状態として確立する。行者はこのような観想を行うことによって、身体的に激しい変化（震えや震動）を経験し、貪や瞋等から解放される。このような行法は、もはや静謐なるヨーガ的精神集中の技法という枠組みだけでは捉えられない現象と解される。

以上のごとく、行者（実践者）は、この成就法において、ヨーガ的精神集中の技法を基盤としながら精神的身体的に激しい変化を伴う身体技法を駆使するとともに、さらにその行法を、貪（貪り）や瞋（憎しみ）等からの解放という精神的至福を得る手段として昇華していると考えられる。

1 成就法の実際については、立川氏の研究がある[立川1999a: 11-20]。この研究では、現在の複数のチベット僧の瞑想体験が報告されている。例えば、「約束の存在（三摩耶薩埵）に智的存在（智薩埵）が引き入れられたときの状態は、神が降りる（lha babs）ときのそれに似ており、身体のおちこちが痛い」という体験談が報告されている。このように、行者は成就法において、憑霊（憑依）の状態に類似した経験をもつことが知られている。一方、筆者は、一九九九年八月二日に、カトマンズのスヴァヤンブー寺院の近くにあるチベット仏教カギユ派の僧院シュリー・ガウタム・ブッダ・ピハールを立川氏らとともに訪れ、僧院長シェドウツプ・テンジン師に面会して、成就法の実際について聞く機会を得た。同師によれば、成就法を実践する場合、震えや痙攣のような現象は、人によって起こる場合と起こらない場合とがあり、それが起こるのは、尊格を現前に生起させ、それと一体化する「ケリム（生起次第）」においてであると返答された。

2 A.D. 633 とする[Bhattacharyya 1968b: preface CXVI]。

3 [奈良 1966: 16, 21 註(36)]

4 なお、「トラーイロークヤヴァシャンカラ（トラーイローカヴァシャンカラ）」という名称をもつ世自在には、このような威厳に満ちた姿をもつタイプとは全く異なる、柔和な姿のタイプもある（第三章 3.2「聖観自在のタイプ」参照）。

5 第二章 2.1 「観自在の成就法の構造」註 37 参照。

6 [トゥッチ 1984: 154][トゥッチ 1992: 227]

7 密教における灌頂儀礼の基調をなすのは、時代を通じて、祝祭的な性格であったと指摘されており[森 1999: 206]、この成就法にもその基本的性格が表われていると言えよう。但し、この場合には、狂躁的な性格が濃厚であると考えられる。

8 密教においては、視覚化された「音」を意味する。

9 但し、空性の元来の意味も完全には失われておらず、真言を唱える行為には色形あるものに対して執着心をもたないようにするという意味も残されていると思われる。

10 三十六番「トラーイロークヤヴァシャンカラ世自在成就法」訳註 29 参照。

第三章 観自在の図像学的特徴

3.1 観自在の姿と種類

この章では、インドにみられる観自在の姿について概説した後、『サーダナ・マーラー』の成就法に説かれた観自在の図像的特徴について言及する。なお、本研究の目的は、成就法の構造、観想の技法を解明するものであり、図像学的な解説は、あくまでその理解を補うものである。従って、ここでは美術史的な詳細な説明は避け、必要最小限の解説に留めておきたい。

既に述べたごとく、観自在に関する最古の経典と言われる『法華経』「普門品」¹には、観自在が、仏菩薩のみならず、ブラフマー（梵天）、シャクラ（帝釈天）等のヴェーダ以来のヒンズー神や、ヤクシャ（夜叉）等の民間信仰の神の姿をとって教えを説き、ありとあらゆる生類を各々のレベルに応じて救うことが述べられている。従って、信仰の上では、観自在の姿というのは救済すべき生類に応じて無数に存することになるのであるが、実際に図像（イコン）として表現される場合には、ある程度定まった図像学的なシステムに基づいて表わされた。そのシステムは、インドにおいてかなり古くから形成されてきたのであり、密教の観自在の姿を扱う上でも、その形成過程を一応振り返っておくことは必要であろう。そこで、主として美術史家の研究に従い、インドにみられる観自在の姿の成り立ちについて述べておきたい。

観自在の像は、クシャーン王朝下、紀元二、三世紀頃に栄えたガンダーラにおいて既に知られている。

例えば、ペシャワール博物館所蔵、サーリパロール出土の菩薩像（単独像）は、観自在と比定されており、一つの顔と二つの手（一面二臂）で、頭にはターバン冠飾²と化仏を付け、左手に華蔓を持つ。³また、ガンダーラの仏三尊形式の脇侍にも、観自在に推定されている菩薩像がある。例えば、ペシャワール博物館所蔵、サーリパロール出土の仏三尊形式の右脇侍は、ターバン冠飾を付け、右手で施無畏印を示し、左手に蓮華を持つ。それは、弥勒の系列に属する菩薩像、即ち、肉髻状の髻を結び、右手で与願印を示し、左手で水瓶を持つものと対をなしている。⁴さらに、阿弥陀と観自在の銘のある作例（右脇侍欠）が報告されているが、その図像では観自在（阿弥陀の左脇侍）は、一面二臂で半跏思惟の姿勢をとり、ターバン冠飾を付け、左手につぼみの蓮華を執る。⁵

このように、ガンダーラでは、観自在の系列に属する菩薩像は、一面

二臂の姿で表わされ、頭にはターバン冠飾を付け、蓮華や華蔓（華を一本の糸で通した輪）を持つが、⁶それは、束髪（髻）を結び、水瓶を持つ弥勒の系列に属する菩薩像と対になることが知られている。

他方、紀元五～七世紀頃に開かれたアジャンター、エローラ、オーランガバード、カーネリー等の西インドの石窟群にも、一面二臂の観自在像が見い出される。概ねそれは、髪髻冠⁷を頂き、装飾物は一切付けず（但し、条帛や鹿皮を付けることがある）、頭の前に化仏を付け、地より生える蓮華を左手に執り、右手で生類の恐れを取り除くしぐさ（施無畏印）や願いをかなえるしぐさ（与願印）を示す。⁸観自在の持物には、水瓶、数珠がみられるが、水瓶は一部の石窟（カールレー）を除いて、観自在に限られた持物である。⁹

その典型的な姿は、観自在が生類を救済するありさまを表わした、諸難救済図の中央に見ることができる。¹⁰例えば、オーランガバード第七窟に彫られた六世紀中頃とされる観自在像は、装飾物は付けず、高く結い上げた髪髻冠を頂き、化仏を付け、右手で施無畏印を示し、左手で地より生える蓮華の茎を執る。¹¹また、西インドの石窟群では、観自在は、仏三尊形式の脇侍となることもある。例えば、カーネリー第六十七窟の仏三尊像では、右脇侍が弥勒、左脇侍が観自在と考えられており、¹²観自在は、髪髻冠を結び、装身具を付けず、右手に払子を持ち、左手に地より生える蓮華を執る姿をしている。

他方、六、七世紀頃のサルナートにおいても、観自在像がみられる。例えば、六世紀頃と比定されている、ニューデリー博物館所蔵の菩薩像（単独像）は、¹³高く結い上げた髪髻冠と化仏を頂き、首飾りを付け、一面二臂で右手で与願印を示し、地より生える蓮華を左手に執る（図1）。また、観自在は、弥勒と対になり仏三尊形式の脇侍となることもあるが、それは右手で払子を持つか、あるいは与願印を示し、左手は地より生える蓮華を執る。¹⁴

クシャーン王朝以来、観自在は、概ね上述のような一面二臂で蓮華を手に執る姿として表わされてきたが、その一方で、密教の興隆とともに、ヒンズー教の神々の影響を受け、シヴァ等の特徴や複数の顔や手をもつ（多面多臂の）姿の多様な観自在が数多く生みだされるようになった。これらは近代の研究者によって「変化観自在（変化観音）」と呼ばれている。

例えば、インドにおける最古の例に、カンヘリー第四十一窟の十一面四臂観自在像（七～八世紀頃）があり、その姿は、それまでの観自在にはみられない多面多臂の異形をしている。¹⁵この造形にみられるような

十一面は、『法華経』第二十四章（梵文）の章名に説かれる「あらゆる方向に顔をもつもの（サマンタ・ムカ）」を具象化したものと考えられている。¹⁶つまり、インドでは、あらゆる方向を総称して、十方（東西南北、四維、上下）と言うのであり、それと本面を合わせて計十一になる。

要するに、あらゆる方向に顔を向けて生類を救済するという観自在の卓越した能力、特性が、独立した一つの観自在として取り上げられたのであり、このような発想に基づいて次々と様々な姿の観自在が成立していった。日本でも十一面観自在、不空罽索観自在、千手観自在等の変化観自在が知られているが、これらは漢訳経典の初訳等から推して七世紀前半までにはその図像と信仰がインドにおいて既に成立していたと推定されている。¹⁷但し、千手観自在は現在のところ、インドには作例が知られていないようである。

比較的成立の早いこのような観自在がある一方、八～十二世紀頃にかけてのインドの東部では、それらとは異なる種類の観自在も数多く信仰された。これらの作例はナーランダー、ボードガヤー、ラトナギリ等の仏教遺跡から出土しており、その中には『サーダナ・マーラー』の成就法に説かれている観自在も八種類程見い出される。¹⁸

上述のごとく、インドの観自在には時代を通じて、一面二臂で蓮華を手に執る姿のタイプが見られる一方、七世紀頃からシヴァ等のヴェーダ以来のヒンズー神の特徴を抱摂したり、多面や多臂を有する「変化観自在」とでも言うべきタイプが現われる。この章では、便宜上、前者を聖観自在のタイプ、後者を密教的観自在のタイプと呼ぶことにする。

『サーダナ・マーラー』の成就法においては、十六種類の多様な姿の観自在が説かれており、¹⁹それらは次の通りである。

聖観自在のタイプ

- 1 ローカナータ（世間主、世界の主）
- 2 カサルパナ（空行）世自在
- 3 ヴァジュラダルマ（金剛法）
- 4 トラーイローカヴァシャンカラ（トラーイロークヤヴァシャンカラ）世自在 (I)（バッタチャルヤ校訂本未収）

密教的観自在のタイプ

- 1 シャダクシャリー（六字）世自在
- 2 シンハナーダ（獅子吼）世自在

- 3 ニーラカンタ（青頸）観自在
- 4 ハーラーハラ世自在
- 5 パドマナルッテーシュヴァラ（蓮華舞世自在）
- 6 ハリハリハリヴァーハナ世自在
- 7 トライロークヤヴァシャンカラ世自在（II）
- 8 ラクタ（赤）世自在
- 9 マーヤージャーラク라마（幻化網）観自在
- 10 スガティサンダルシャナ（善趣示現）世自在
- 11 プレータサンタルピタ世自在
- 12 スカーヴァティー（極楽）世自在（バッタチャルヤ校訂本未収）

以上の観自在の図像学的特徴について、聖観自在のタイプから順に見て行くことにする。なお、『サーダナ・マーラー』には、不空罽索観自在が、バッタチャルヤ校訂本や第一章において述べたバッタチャルヤ校訂本未使用のサンスクリット写本においても見い出されない。不空罽索観自在が初期密教のみならず後期密教においても信仰されていたことは、作例からも推定されるのであり、²⁰これを収めないのは、後期密教の尊格を中心に収める『サーダナ・マーラー』には不自然であると言わねばならない。意図的に除外された可能性も考えられる。

1 0.3.3 「観自在の職能」註11 参照。

2 ターバン冠飾は次のようなものを指す。「頭部を布で覆って豪華な装飾バンドで締め、頂部前面に扇形もしくは円形の前立ち飾りをつくり、その中央に楔形の留飾り(?) がつけられている」[宮治 1992: 248-250]。

3 [高田 1979: 図 10]。[宮治 1992: 図 123]

4 [宮治 1992: 269]

5 [Brough 1982]

6 [宮治 1992: 245-277]

7 八番「ローカナータ成就法」訳註4 参照。

8 [山田 1985: 41]。[宮治 1992: 368-377] エローラ中期窟までは、おおよそこのような特徴を保っているが、密教的傾向が強まる後期窟になると豪華な装飾を付けた姿も現れる。例えば、後期窟に属するエローラ第十一窟の第二層向かって左側の祠

堂には、仏の脇侍として一面二臂の観自在像がある。それは、髪髻冠を頂き、払子を持ち、首飾、臂釧、腕釧を付けている[Malandra 1993: fig.145]。

9 [山田 1985: 42]。

10 諸難救済図とされるものは、アジャンター（第二、四、十、十一、十七、二十、二十六窟）、エローラ（第三、四窟）、オーランガバード（第七窟）、カンヘリー（第二、四十一、九十窟）、バーダーミ石窟（無番窟）にみられる[山田 1979][Mallmann 1948: 135-141][島田 1998]。

11 [Huntington 1985: fig.12.29]

12 [宮治 1992: 373-374]。

13 年代比定は博物館の表示による。

14 [宮治 1992: 364-368]

15 年代比定は[仏教美術研究上野記念財団研究会 1979: 図 2]による。[中村 1988: 345(図5)]

16 [岩本 1974: 187-189]。章名については、0.3.3 「観自在の職能」註 11 参照。

17 十一面観自在の経典の初訳は北周武帝の時代(A.D.561-577)、また不空絹索観自在の経典の初訳は北周禎明元年(A.D.587)である[後藤 1989: 134, 164]。さらに唐の武徳年中(A.D.618-626)に中インドより入唐した婆羅門が千手観自在の姿を描いたことが経典に知られている[後藤 1989: 119]。

18 ローカナータ、カサルパナ世自在、ヴァジュラダルマ、シャダクシャリー世自在、シンハナーダ世自在、ニーラカンタ観自在、ハーラーハラ世自在、スガティサンダルシャナ世自在の作例が報告されている。各々については、成就法の訳註に付した一覧表を参照。

19 バッタチャルヤ校訂本の六番から四十三番までに観自在の成就法は収められている[Bhattacharyya 1968b]。

20 不空絹索観自在と推定されているものに、例えば、パーラ朝時代の北東インドの作例[田中 1999: 図4, 5][宮治 1999: 図11]やオリッサの密教遺跡の作例[頼富 1982: 図版 8, 9, 27, 39, 131][Leoshko 1985: figs. 45-54]が知られている。

3.2 聖観自在のタイプ

ローカナータ（世間主、世界の主）

ローカナータという名称は、観自在の別名としても一般に用いられるが、特に次のような尊容の観自在を指す。バツタチャルヤ校訂本の八番の成就法には、ローカナータが髪髻冠を付け、寂静で月光のごとく清浄であり、一切の装飾物に飾られ左手で蓮華を持ち、右手で与願印を示し、蓮華と月輪の座に坐すと説かれている。また、十九番にもこれと同じ様な姿が述べられている。与願印は、生類の願いをかなえるしぐさであり、現世利益に優れた救済者の特徴の一つである。寂静というのは、一種の心情的表現であり、見るものに寂静な感情や気分を起こさせるという意味である。

さらに、ローカナータは、単独尊で表わされるだけではなく、従者を従える場合もある。バツタチャルヤ校訂本の十八番の成就法には、ローカナータが、ターラーとハヤダリーヴァを伴い、さらに八大菩薩に囲まれる図像構成が説かれている。この八大菩薩は、弥勒、地藏、金剛手、虚空蔵、文殊、虚空庫、除蓋障、普賢から構成されている。観自在の代わりに、虚空蔵（虚空庫）が重複して説かれており、変則的な図像形式として指摘されている。¹サンスクリット写本によっては、この八大菩薩を説かないものもある。本研究で調べた範囲では八大菩薩を説く写本には古いものは見当たらず、比較的新しい紙製のものばかりである。²従って、このような八大菩薩に囲まれる図像構成がインド密教以来のものであるかどうかについては疑問が残る。

いずれにしても、ローカナータのような姿は、インド密教で最もよく知られており（図 2-4）、³それは次に述べるカサルパナ（空行）世自在の姿にも見い出される。

カサルパナ（空行）世自在

「カサルパナ」は「空中を遊行するもの」を意味する。この世自在の姿は、ローカナータとよく似ているが、四人の脇侍を伴うことに特色がある。例えば、十五番の成就法に説かれた姿は概ね次のようである。

カサルパナ世自在は白く、髪髻冠を頂き、阿弥陀の化仏を付け、顔は微笑し、一切の装飾物に飾られている。十六才のようであり、左手で蓮華の茎を持ち、右手で与願印を示して、不死の霊薬の滴を流し、スーチー

ムカ（針の口をもつもの）という餓鬼を喜ばせている。二重蓮華の上の月輪に半跏趺坐（左右いずれかの足を股の上に安ずる坐勢）で坐し、ポータラカ山の洞窟に住む。慈悲の優しい眼差しをしており、恋情の味（ラサ）をもち、大層柔和である。

一方、本尊のまわりには、次のような姿のターラー、スダナクマーラ、ブリクティー、ハヤヴリーヴァという脇侍が取り囲む。

ターラーは緑色で青蓮華を左手で持ち、右手でそれを開き、若々しい突き出した胸をもつ。スダナクマーラは合掌し、黄金のごとく輝く偉容をもち、青年のような姿で左手の脇の下に経函を持つ。ブリクティーは三眼を付け、四臂であり、黄金のように輝く。左手に三叉棒と水瓶を持ち、右手は礼拝し、数珠を持つ。ハヤヴリーヴァは赤色で、背が低く鼓腹（太鼓腹）であり、燃え上がる髪をもち、蛇を聖紐とする。それはしかめ顔で、赤くて丸い三眼をつけ、虎皮の衣をまとい、棒の武器を持ち、右手で礼拝する。これらの脇侍は本尊に眼を向けて坐している。

さて、脇侍の女神の中、ターラーは観自在の慈悲の涙から生じた者とも言われ、その慈愛に満ちた側面の投影と考えられる。⁴一方、ブリクティーは観自在の眉間の皺より生じたものと言われる。⁵この女神が眉間に付ける三眼は、ヒンズー教のシヴァの代表的な特徴の一つでもあり、忿怒の性質を表わすとされる。⁶

ハヤヴリーヴァは「馬の頭をもつもの」という意味である。このような姿をする神の信仰は古くからあり、例えば、クシャーナ朝時代とされるマトゥラー出土の作例にも馬の頭をもつものがみられる。⁷また、「馬の頭をもつもの」は、日本では馬頭を頭頂に頂く馬頭観自在、馬頭明王として知られているが、インド本土（西北インドのスワート地方を除く地域）においては馬の頭をもつ観自在の姿はみられないようである。ハヤヴリーヴァは専ら、三眼、虎皮、蛇というシヴァの特徴をもち、恐ろしい形相をしている。

一方、ヒンズー教にも、ヴィシュヌ神の化身の一つに馬の頭をもつもの（ハヤシラス）が知られている。例えば、『マハーバーラタ』には、二人の悪魔によってヴェーダ聖典を奪われたブラフマー神を、ハヤシラスが助けるエピソードが説かれている。⁸このように、ハヤヴリーヴァはヒンズー教の神々とかかわりが深い。

さらに、スダナクマーラ（善財童子）は大乗経典の『華嚴経』「入法界品」において知られている。そこにはスダナクマーラが善知識（善き友）を訪ねて求道の旅に出る話が述べられており、観自在は二十七番目の善知識として登場する。スダナクマーラがポータラカ山上にて法を説

いている観自在を訪問し、合掌して教えを請うと、観自在は彼に一切の生類を恐怖から解き放つ「大悲の門」を教示する。この描写はポータラカ山に住むカサルパナ世自在に向かって合掌する、スダナクマーラの姿にも投影されていると考えられる。

このように、カサルパナ世自在は一面二臂で蓮華を手に執る姿であり、インドにおいて古くから見られる観自在の姿をしているが、一方で脇侍にブリクティーやハヤグリーヴァを伴うことによりシヴァ等のヒンズー神的要素を、また、スダナクマーラを伴うことにより「入法界品」に説かれるような説法者としての側面を間接的に抱擁している。なお、作例はインドに二十数例程知られている（図 5-11）。⁹

ヴァジュラダルマ（金剛法）

ヴァジュラダルマは、金剛界マンダラの最も古い典拠である『初会金剛頂経』に十六大菩薩の一つとして説かれ¹⁰金剛眼菩薩とも呼ばれる。それは密教の聖観自在に相当することが知られている。

十番の成就法に、金剛法は赤味を帯びた白いルビー色に等しい輝きをもち、五仏の冠を付け、左手には十六の花弁をもつ蓮華の茎を誇らしげに持ち、右手によって蓮華を胸の上で開け、孔雀の上の月の中央に坐し、仏塔の中にいると説かれている。

この姿においては、仏塔の中で蓮華を開くしぐさを示している点が注目される。蓮華は泥の中から生えながらも清浄な花を咲かせることから、仏教では古来より、煩惱による汚れのない聖者の比喩として用いられてきた。¹¹それはまた、あらゆる生類の中に本来的にそなわる清らかな本性（仏性、仏となる性質）を象徴するとも言われる。従って、蓮華の花びらを開く姿は、生類の清らかな本性を目覚めさせるしぐさであるとみられる。¹²また、仏塔は涅槃の象徴であり、その中に鎮座するヴァジュラダルマは、菩薩でありながら仏の悟りの境地をも体現している。このようにヴァジュラダルマは、生類を導く菩薩としての活動的な側面と仏の境地を表す。なお、作例は少なく、数例知られている程度である（図 12, 13）。¹³

トライーローカヴァシャンカラ（トライーロークヤヴァシャンカラ） 世自在 (I)

「トライーローカヴァシャンカラ」という名称は「三界を支配する」

という意味をもち、「三界の支配者（三界の主）」としての観自在の側面を表わす。観自在は輪廻世界に苦しむ生類を救済することが、その勤めであるので、「三界を支配する」というのは、輪廻世界である三界の生類を支配して救済するという意味であろう。後述するごとく、トラローカヴァシャンカラ・ブグマ世自在の成就法には、「生類を凝視する」、「曲がりくねる赤い光の網によって生類の利益を完成する」等と述べられており、生類の救済はその姿にも色濃く反映されている。

なお、観自在は一般に「ローケーシュヴァラ」、「ローカーナタ（世界の主）」とも呼ばれるが、「トラローカヴァシャンカラ」という名称は、観自在の別名として一般的に用いられるものではなく、多種ある観自在の個別的な名称とみられる。

さて、「トラローカヴァシャンカラ」（トラロークヤヴァシャンカラ）という名称をもつ世自在の姿には、少なくとも二つのタイプがある。一つは一面二臂で蓮華を手に執る姿のタイプであり、もう一つはシヴァ等のヒンズー神の特徴を抱摂し、忿怒尊ほど威圧的ではないにせよ、力の側面を表わしたタイプである。後者は、密教的観自在のタイプにおいて述べることとし、ここでは、前者について説明する。

このタイプは、バツタチャルヤ校訂本の『サーダナ・マーラー』に収められておらず、また、フーシェ、マルマン、バツタチャルヤ、マイゼツァールの諸研究も言及していない。¹⁴この世自在の成就法は、三本の『サーダナ・マーラー』の梵文写本、¹⁵『サーダナ・マーラー』のチベット訳の一つである『成就法の大海』(sGrub thabs rgya mtsho)に説かれている。¹⁶成就法の作者はシュリーシューンヤサマーディヴァジュラ(Śrīśūnyasamādhivajra)であり、成就法の名称は「吉祥なるトラローカヴァシャンカラの教説のブグマ世自在の成就法」¹⁷である。また、成就法の中では本尊はトラローカヴァシャンカラ世自在とも呼ばれており、次のような尊容をしている。

それは、生類を凝視する最高神であり、蓮華と月〔輪〕の上に遊び、等足立勢¹⁸で立つ。サファイアを付けて、稲妻や新芽のようであり、過ちを打ち砕き、満開の蓮華のような顔をしている。青蓮華のような大きな二つの眼をもち、弓形の眉に飾られ、一連の真珠に飾られた神々しい編み髪をもち、神々しい衣に荘厳されている。〔本尊より〕前方に立ち昇る、曲がりくねる赤い光の網によって生類の利益を完成し、開いた赤い蓮華を左手で持つ。賢明であり、右手より願われたものを常に与える。宝石の装飾物をつけ、寂靜なる心をもち光輝く。

以上のように、本尊の世自在は一面二臂で蓮華を手に執る姿である。

それはまた、端正な表情で生類を凝視し、願われたものを常に与えると説かれているごとく、その姿には、生類を救う慈悲の柔軟な側面が表現されている。そして、本尊のまわりに女神たちが以下のごとく観想される。

女神は、様々な装飾物と最上の衣をまとい、揺れ動く宝石で作られた耳飾りを付けている。東南の蓮華の中央にローチャナーがいる。ジャスミンの花のきらめきの色をもち、二臂で心穏やかである。西南の蓮華の中央にマーマキーがいる。美しいサファイヤのごとき姿で慈悲をもつ。北西の蓮華の上にパーンダラーがいる。黄金の蓮華や太陽のごとくで、歓喜する。北東の蓮華の上に、黄金色で均整のとれたターラーを観想すべきである。それらは膝を〔地に〕付け、切れ長の両眼をもち、大きく突き出した二つの乳房をもち、その腰のくびれは優美である。美しい下半身は広く、肢体は魅力的である。合掌し、誇らしげで、巻いた美しい髪をもつ。

上述のごとく本尊のまわりには四人の女神たちがその分身として観想される。これらの女神たちは歴史的には個別に成立したものと考えられ、図像等にも各々特色がある。例えば、七世紀頃の成立とされる『大日経』（「具縁品」第二）では、次のごとくである。

ローチャナー（仏眼）は、釈迦牟尼の母であり、仏母とも呼ばれ、等身の円光をもち身体は純潔である。¹⁹マーマキー（忙莽奚能）は、手に金剛を持ち、金剛の荘嚴によって飾られている。²⁰パーンダラー（白衣）は、螺髪をそなえ白衣をまとって蓮華を持つ。²¹ターラー（多羅）は、青黒色の身体で若い女人の姿であり、合掌して青蓮華を持ち、白衣をまとう。²²他方、これらの四人の女神はグループで四仏の妃になることもあり、それらには各々順に、法輪、金剛、蓮華、青蓮華のシンボルが知られている。²³

これらの例では女神たちは図像的に各々特色をもつが、このトライーローカヴァンカランカラ世自在 (I) の成就法では、女神たちは身体の色以外すべて図像的に同じである。それらは各々に、穏やか等の心情的表現の特色をもつに過ぎず、本尊に対し合掌礼拝する従者として、図像的には概ね均一化されている。

他方、この成就法のごとく四人の女神たちのみでグループを形成し本尊を取り巻く形式は、他の観自在の表現にもあまり例を見ないようである。例えば、本尊の回りに四人の女神たち²⁴が取り巻くカサルパナ世自在のマンダラ（パッタチャルヤ校訂本二十六番）では四方に四仏が配置されている。トライーローカヴァンカランカラ世自在 (I) の場合には、本

尊が、自らの分身である女神、即ち、従者として均一化された四人の女神のみを伴う点にその図像的な特色が表れている。

このように、女神を自らの分身として伴い、慈悲の柔軟な側面を表わすその姿は、後述するトライロークヤヴァシャンカラ世自在 (II) とは対照的である。

- 1 [頼富、下泉 1994: 106]
- 2 十八番「ローカナータ（世間主）成就法」訳註 7 参照。
- 3 八番「ローカナータ（世間主）成就法」の訳註の末尾に付した一覧表参照。
- 4 [梅尾 1984: 274]
- 5 [梅尾 1984: 275]
- 6 [梅尾 1984: 276]
- 7 [Srinivasan 1997: Pl. 18.12.]
- 8 *Mahābhārata*, XII. 335, [Gulik 1935: 11-13], [中村 1996: 414-415]
- 9 十三番「カサルパナ（空行）世自在成就法」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。
- 10 ヴァジュラダルマ（金剛法）は、不空訳『金剛頂一切如来真実撰大乘現證大教王経』（『大正大蔵経』no.865, vol.18, p.221b）、金剛智訳『金剛頂瑜伽中略念誦経』（『大正大蔵経』no.866, vol.18, p.231a）、施護等訳『仏説一切如来真実撰大乘現證三昧大教王経』（『大正大蔵経』no.882, vol.18, p.346a）、堀内校訂本[堀内 1983: 57]に説かれている。
- 11 蓮華は聖者の清浄性の例えとして最古の仏教聖典『スッタニパータ』にも知られている。「一人歩み、怠ることのない聖者、非難と賞讃とに心を動かさず、音声に驚かない獅子のように、網にとらえられない風のように、水に汚されない蓮のように、他人に導かれることなく、他人を導く人、諸々の賢者は、彼を聖者（仏陀）であると知る。」（第一 蛇の章 二百十三偈）[中村 1997: 48]
- 12 例えば、『初会金剛頂経』には、次のように説かれている。ヴァーイローチャナ（毘盧遮那仏）が、ヴァジュラダルマに、金剛の蓮華を授け、ヴァジュラネートラ（金剛眼）として金剛名灌頂を授ける。ヴァジュラネートラは、その金剛の蓮華が開く状態にあるのを眺めて（生類の）食欲の清浄とその穢れなきことを観じなが

ら、「まさにこれこそは、一切諸仏が（それによって生類に）食欲の真実義を覚らしむるところのものである」等々と喜びを表わしたと述べられている[津田 1995: 74-75][頼富 1988d: 80][堀内 1983: 57]。このように、開く状態の金剛の蓮華には、生類に本来的に具わる清浄性（食欲の清浄）を彼等に覚らしめるものという意味が込められている。また、不空訳『無量壽如来観行供養儀軌』（『大正大藏経』no.930, vol.19, p.71a）にも、蓮華を開く金剛法の姿が説かれており、一切の生類は、この覚悟の蓮華の花を具えており、それは煩惱に染まることのない清浄なる法界（即ち、仏性）であると述べられている。

13 十番「ヴァジュラダルマ（金剛法）成就法」の訳註の末尾に付した一覧表参照。

14 [Foucher 1905], [Mallmann 1948], [Mallmann 1986], [Bhattacharyya 1968a], [Meisezahl 1980]

15 「トライローカヴァシャンカラの教説のブグマ世自在の成就法」(Trailoka-vaśaṅkarāmnāyabhugmalokeśvarasādhanaṃ) を収める『サーダナマラー』(SM) の Skt. 写本は次の通り。(1)[Takaoka 1981]に記載の KA30 の写本で、タイトルは『サーダナ・マラー』である（写本での成就法の該当箇所: fols. 295a4-298b2）。(2)[Goshima and Noguchi 1983]に記載のno.119の写本で、タイトルは『サーダナ・マラー・タントラ』である（写本での成就法の該当箇所: fols.394a6-352b4）。(3)[森口 1989]に記載の no.563 (考古局整理番号 3-603)の写本で、タイトル:『サーダナ・マラー』、『サーダナ・サムッチャヤ』である（写本での成就法の該当箇所: fols. 252b4-255a3）。

16 北京版『西蔵大藏経』no.4257 (デルゲ版:no.3436, 台北版: no.3441)。チベット訳では成就法の名称は śrī trai lō kya ba śaṃ ka rā rya bhugma sā dha naṃ (吉祥なるトライロクヤヴァシャンカラの聖なるブグマの成就法) と音写され、また dpal 'jig rten gsum po dbaṅ du byed pa 'phags pa bhu gma sgrub thabs (吉祥なる三界を支配するもの、聖なるブグマ成就法) と訳されている。

17 註 15, 16 参照。なおこの世自在の名称にはブグマという語が見える。これはモニエールやペートリンク、エジャートンのサンスクリット辞典には記載されておらず、これらの辞書を見る限り、サンスクリットであるとは考え難い。一方この語はネパールの有名な世自在の名称の一つである。ネパールのバタンの近郊にはブンガドヤやラトマチェンドラナートの名で呼ばれる世自在が信仰されているが、古くは「ブグマ世自在 (Bugmalokeśvara)」[Locke 1980: 299, 301]とも「ブガマ世自在 (Bugamalokeśvara)」[Foucher 1900: 100(note1), PL.IV, 1]とも呼ばれた。これを考慮す

れば、ブグマという名称はネパールのブグマ世自在と関わりのある可能性も考えられる。

18 「吉祥なるトライローカヴァシャンカラの教説のブグマ世自在の成就法」の訳註 28 参照。

19 [梶尾 1984: 47], 『大正大蔵経』 vol.18, p.7c.

20 [梶尾 1984: 45], 『大正大蔵経』 vol.18, p.7a.

21 [梶尾 1984: 44-45], 『大正大蔵経』 vol.18, p.7a.

22 [梶尾 1984: 44], 『大正大蔵経』 vol.18, p.7a.

23 アドヴァヤヴァジュラ作『五仏の形相』では、四人の女神が仏の妃として四維に配置され、これらのシンボルを持つ[頼富 1990: 436-440]。

24 この場合には四維にローチャナー、マーマキー、パーンダラー、ヴァジュラダートヴィーシュヴァリーがおり、ターラーは本尊の右脇侍となっている。

3.3 密教的観自在のタイプ

シャダクシャリー（六字）世自在

観自在はその名を称える者を即座に救済すると「普門品」に説かれているごとく、¹それは古くから靈驗をもつことば（呪文）と深く結びついている。このような観自在の側面を最もよく表すのがシャダクシャリー世自在である。

「シャダクシャリー」は「オーム、マニパドメー（宝珠と蓮華よ）、フーム」という六つの字音（六字）からなる呪文を意味し、²その呪文の最も古い典拠の一つは、十世紀頃までに成立した『カーランダ・ビューハ』（『大乘莊嚴宝王經』）³と言われる。この經典には観自在の功德と六字の呪文の威力が讃えられている。六字の呪文はシャダクシャリーマハーヴィドヤー（六字大明）と呼ばれ、観自在の最高の精髓⁴であるとともに四臂の女神⁵でもあると説かれている。但し、經典には観自在がブラフマーやヤクシャ等に化身することもあれば十一面で一万の眼と手をもつこともあると述べられてはいるが、⁶「シャダクシャリー世自在」という名称やシャダクシャリー世自在のような姿の観自在は説かれていない。

一方、『サーダナ・マラー』の成就法（六番、七番、十一番、十二番）には、シャダクシャリー世自在の姿が述べられている。

なお、上述の成就法には「シャダクシャリー観自在(Śaḍakṣarī Avalokiteśvara)」という名称はみられない。

シャダクシャリー世自在は、単独尊の場合と脇侍を伴う場合とがある。前者の場合（七番）には、四臂で右手に数珠を持ち左手は蓮華と宝石に飾られ、残りの二臂は一切王の主の印⁷を結び結跏趺坐で坐す。この姿は『カーランダ・ビューハ』に説かれたシャダクシャリーマハーヴィドヤーという四臂の女神の姿と類似しており、この女神をもとに考え出されたとする説もある。⁸このように、シャダクシャリー世自在は、観自在の精髓であるシャダクシャリーマハーヴィドヤーを独立した一つの観自在として抽出したものとみられる。

また、シャダクシャリー世自在が脇侍を伴う場合に次のような姿がある。本尊は右手に数珠を、左手に蓮華を持ち、残りの二臂は中にもものを入れて膨らませたように合掌（虚心合掌）する。本尊に従うマニダラ（宝珠を持つもの）と妃のシャダクシャリーマハーヴィドヤーも本尊と同じ姿をする（六番）。

シャダクシャリー世自在とその精随であるところの妃との表裏一体の関係は、このように両者が同じ様な姿をすることにより表現されている。

ところで、チベット語訳によれば、六番の作者としてレンチグキューペーロールパ（サンスクリット名 サハジャラリタ）（T2, T3）の名が奥付けに述べられている。⁹この人物は、「ヘーヴァジュラタントラの次第によって自らを加持するクルクツラー成就法」の作者でもあり、女神の力を神聖視し、活性化させる行法を説く母タントラに通じていたとみられる。¹⁰このことは、シャダクシャリー世自在が女神と表裏一体であり、観想においてそれが活性化させられることと無関係ではなかろう。¹¹

なお、インドの作例は一二例程知られている（図 14-17）。¹²

シンハナーダ（獅子吼）世自在

「シンハナーダ」は「獅子の吠え声（獅子吼）」を意味し、¹³仏の説法が百獣の王である獅子の吠え声のごとく鳴り響くことをたとえた表現である。従って、この世自在は、その名称から推して、人の心呼び覚ます「獅子吼」を神格化したものと解される。なお、『サーダナ・マラー』には「シンハナーダ観自在(Simhanāda Avalokiteśvara)」という名称はみられない。

十七番の成就法には、シンハナーダ世自在の姿が以下のように説かれている。なお、この成就法は、十一世紀頃活躍した母タントラの密教者とされるアドヴァヤヴァジュラの作であり、後期密教のかなり遅い時代の成立と考えられる。¹⁴

シンハナーダ世自在は、一面二臂で白く三眼をもち、髪髻冠を頂いて阿弥陀の化仏を付け、虎皮をまとい、獅子座（シンハ・アーサナ）において輪王坐¹⁵で坐し、剣の乗った白い蓮華を左手に執り、頭蓋骨と蛇の巻き付いた三戟を伴っている。

このように一面二臂で蓮華を手に執る姿は、先述の世間主と類似するが、そこには三眼、虎皮、頭蓋骨、三戟というシヴァの特徴¹⁶も見られ、この点ではローカナータ（世間主）とかなり相違する風貌をしている。

一方、この尊の坐す獅子座は、元来、仏が生類を教化するために獅子吼（説法）する場所を意味する。¹⁷それは、図像学的には獅子を尊像の台座の一部に用いたもの等を指し、尊像を上に乗せて運ぶ乗物としての獅子とは一般に区別されている。¹⁸しかし、この世自在の作例を見る限り、¹⁹獅子座は乗物としての獅子を指すものと解される。なお、この乗物が、獅子を乗物とするドゥルガー女神の影響であると指摘するH・ツイ

ンマーの説もある。²⁰

以上のごとく、シンハナーダ世自在は、獅子の乗物によって獅子吼を表す一方、シヴァ等のヒンズー神の要素も抱摂している。このような表現は観自在と相補的な関係をもつ文殊には見あたらない。例えば、文殊の一種であるマンジュゴーシャは説法印を結び獅子に乗るが（バツチャルヤ校訂本五十番）、その姿にシヴァの影響は見られない。この点に文殊とは異なる観自在の特色が表れている。

なお、インドの作例は、十例程知られている（図18, 19）。²¹

ニーラカンタ（青頸）観自在

「ニーラカンタ」は、シヴァの別名でもあり、次のようなヒンドゥー神話に由来する。太古、神々が不死の霊薬を得るために、マンダラ山を棒となし、それにヴァースキ龍王を巻き付けて、その頭と尾を引っ張り乳海を攪拌した。その時、龍王は猛毒を吐き出し、その毒が宇宙を破壊し始めた。そこでシヴァはその毒を飲みほしたために、毒による炎症で喉が青くなったと言われる。²²

このようにニーラカンタ観自在は基本的にシヴァと密接な関係にあるが、ヴィシュヌ信仰の影響もみられる。例えば、敦煌で発見された、七世紀は下らないと言われるニーラカンタ観自在のサンスクリットの陀羅尼経典には、ニーラカンタ観自在に対する呼びかけの語として、ナーラーヤナ（那羅延天、ヴィシュヌの別名）の姿と力と速さをもつもの、大なる猪（ヴィシュヌの化身の一つ）の顔をもつものが説かれている。²³このようにニーラカンタ観自在にはシヴァとヴィシュヌの双方の影響の跡がみとめられるが、三十九番の成就法には次のごとく専らシヴァのような姿が説かれている。なお、この成就法では「ニーラカンタ聖観自在 (Nīlakaṇṭhāryāvalokiteśvara)」という名称が述べられている。

黄色で、半月に飾られた髪髻冠を頂き、阿弥陀の化仏を付け、赤い蓮華の上の黒い鹿皮の上に金剛跏趺坐²⁴で坐し、三摩地（サマーディ）の印²⁵を結び、その上に様々な宝石で満ちた頭蓋骨を持ち、装飾物を付けずに鹿皮で作られた聖紐と虎皮の衣を付け、青い頸をもち、蛇を伴うと説かれている。

この諸特徴の中、青い頸のみならず、黒い鹿皮、虎皮、頭蓋骨 半月（三日月）もシヴァにみられる特徴である。²⁶例えば、『マハーバーラタ』には、ルドラ（シヴァの前身）が金の星の輝く黒い鹿皮を着ると述べられ、²⁷また、シヴァの別名として「頭蓋骨をもつもの」（カパーリ

ン) が説かれている。²⁸

このシヴァと見まごうばかりの姿をした観自在は、ヒンズー教の神々との摩擦を緩衝する役割も担っていたと考えられる。同様の性格は、次に述べるハーラーハラ世自在にもみとめられる。

なお、ニーラカント観自在のインドの作例は少なく数例知られている程度であるが、ネパールにも作例がみられる(図 20, 21, 22)。²⁹

ハーラーハラ世自在

「ハーラーハラ」という名称は、上述したヒンズー神話のエピソードにおいてシヴァが飲んだ猛毒の名(ハーラーハラ、別名カーラクター)に由来するのであり、この世自在が、シヴァと深い関わり合いがあることを示唆している。

さて、成就法には、ハーラーハラの姿として、二臂像(二十八番)、四臂像(二十八番)、六臂像(九番、二十七番、二十九番)が説かれている。なお、これらの成就法には「ハーラーハラ観自在」(Hālāhala Avalokiteśvara)という名称はみられない。

二臂像は、金色で、三眼をもち、非常に青い頸で、宝の山におり、よく瞑想し痩せていて褐色の髪をもつ。印相や坐形は説かれていないが、二臂で青い頸をもち、単独尊で瞑想している姿は、上述のニーラカント観自在と似ている。

次に、四臂像は、半月(三日月)を付けた髪髻冠を頂き、白い蓮華のようであり、頸は青く、三眼をもつ。大蛇によって持ち上げられた赤い蓮華に坐し、宝の山の洞窟の中におり、虎皮の美しい衣を着ている。結跏趺坐で三昧に入った状態であり、四臂で水瓶と数珠を持ち、勇ましく、阿弥陀の化仏を付ける。[本尊の]左には、上部が髑髏丈となった、クリカ(俱里劍)龍王に巻き付かれた柄をもつ三戟があり、龍王は鎌首をあげて、本尊をみつめる。また、[本尊の]右に花で満ちた頭蓋骨がある。

このように、四臂像には、半月、青い頸、頭蓋骨、瞑想する姿といったシヴァと共通する特徴がみられる。そこには二臂像と同様に、猛毒を飲み込むことで宇宙の壊滅を救った、救済者たるニーラカントとしての特徴が明瞭に投影されている。

一方、これらの図像とは異なり、六臂像は、妃を伴った姿である。それは、妃のパールヴァティー女神を左膝におくシヴァの姿を彷彿とさせるものである。成就法には次のごとく説かれている。

大なる慈悲をもち、三眼三面で髪髻冠に飾られ、第一番目の顔は白く、右〔の顔〕は青く、左〔の顔〕は赤く、頭に半月を付け、頭蓋骨でつくられた冠を頂き、巻き髪の中に化仏があり、完璧に一切の装飾物で飾られて、白い蓮華のごとく輝き、恋情のラサ（味）によって美しい。六臂で顔は微笑し、虎皮の衣を好み、〔第一番目の〕右手は与願印を〔示し〕、二番目〔の右手〕は数珠に巻かれ、三番目〔の右手〕は矢をかざし〔第一番目の〕左手は弓を持ち、第二番目〔の左手〕は白い蓮華を持ち、第三番目〔の左手〕はまさに〔妃の〕胸を〔抱き〕、左の膝に白くて、自ら（本尊）の色のような女神（妃）を抱えている。本尊は、赤い蓮華の月輪に遊戯坐で坐す。

他方、女神は、左手で蓮華を持ち、右手で本尊を抱き上げ、花で荘厳された巻き髪の結い目を付ける。さらに、〔本尊の〕右側には蛇が巻き付いた三戟が、〔本尊の〕左側に蓮華上にある様々な良い香りのする花で満ちた頭蓋骨がある（二十七番）。

以上のごとく、ハーラーハラ世自在の姿には、基本的にシヴァの特徴がみられるが、そこには二つのタイプがあると考えられる。一つは、二臂像や四臂像にみられるように、青い頸をもち単独で瞑想にふける姿であり、救済者たるニーラカンタとしての性格を明瞭に表わしたものである。もう一つは、六臂像にみられるような、妃を伴った和やかな姿であり、そこには青い頸の特徴はみあたらない。この姿は、ヒンズー教の図像においてしばしば見られるパールヴァティー女神を伴うシヴァの姿を概ね模倣したものである。このように、ハーラーハラ世自在の異なる二つの姿には、シヴァの異なるムールティ（相）が各々取り込まれている。

ところで、チベット語訳によれば、妃（女神）を伴った姿を説く二つの成就法（二十七番、二十九番）は、先述したシャダクシャリー世自在の成就法（六番）の作者としても知られるレンチグキューパーロールパ（サンスクリット名 サハジャラリタ）の作とされる。この人物は、既に述べたごとく母タントラに通じていたものとみられ、このことは女神を伴うハーラーハラ世自在の姿にも反映されている。つまり、女神の力を活用して解脱に到ろうとする母タントラ的な考え方がその背後にあると思われる。

なお、ハーラーハラ世自在のインドの作例は少なく、一、二例報告されている程度であるが、ネパールにも作例がみられる（図 23, 24）。³⁰

パドマナルッテーシュヴァラ（蓮華舞自在）

「パドマナルッテーシュヴァラ」という名称は、古くは中期密教経典である『初会金剛頂経』において説かれている。³¹また、無上瑜伽タントラに属する『サルヴァブッダ・サマーヨーガ・ダーキニージャーラ・サンヴァラ・タントラ』³²には、この名称が如来の部族の一つとして述べられている。この経典より抜粋されたとされる『一切仏摂相応大教王教聖観自在菩薩念誦儀軌』には、『サーダナ・マーラー』の成就法（三十番）の姿と類似する観自在が知られている。³³

さて、パドマナルッテーシュヴァラの姿の特色は、その名称が「舞踏の自在者」を意味するように、踊るシヴァに類似している点にある。その姿には、二臂像（三十番）、八臂像（三十一番）、十八臂像（三十二番）があり、二臂像、八臂像では、八人の女神が本尊を取り囲み、十八臂像では、四人の脇侍が伴う。なお、成就法には、「パドマナルッテーシュヴァラ・ローカナータ」(Padmanartteśvara Lokanātha)という名称はみられるが、「パドマナルッテーシュヴァラ観自在」(Padmanartteśvara Avalokiteśvara)という名称はみあたらない。

二臂像は、サットヴァパルヤンカで坐し、³⁴一面二臂で赤く、一切の装飾物を付け、阿弥陀の化仏を頂き、左側にパーンダラヴァーシニー（白衣）を抱き、[その]抱き上げるしぐさの左手で赤い蓮華を持ち、傍らの右手は踊るしぐさの針の印契（スチームドラー）³⁵で[蓮華を]開いている。

このように蓮華を開けるしぐさは、既に述べたヴァジュダラルマ（金剛法）にもみられるものであり、生類に本来的に具わる清浄性を目覚めさせる象徴であると考えられる。

次に、八臂像は、赤色であり、一面をもち、髪髻冠を付け、三眼をもち、一切の装飾物に飾られ、蛇の聖紐を付け、半跏趺坐で³⁶舞踏している。第一番目の二臂で踊るしぐさを示し、心臓の上において第二番目の右手で針の印契を示しながら、[第二番目の]左手で頭上に赤い蓮華を、第三番目の二臂に金剛の付いた棒と三戟を、第四番目の二臂で数珠と水瓶を持つ。

この姿では、金剛の付いた棒と三戟がみられ、舞踏者であるとともに戦士としての性格を合わせもつ。

さらに、十八臂像は、半跏趺坐であり、阿弥陀の化仏で頭頂を飾り、一切の手に二重蓮華を持つ。

ところで、ヒンズー教の舞踏するシヴァの姿には、踊るしぐさ、三戟、妃を伴うという特徴はみられるが、³⁷二臂像、十八臂像のごとく、蓮華を開くしぐさや、一切の手に蓮華を持つという特徴はみあたらないよう

である。³⁸パドマナルッテーシュヴァラは、蓮華という観自在の代表的な象徴を基本的に保ちながら、舞踏するシヴァの姿を取り入れている。

なお、パドマナルッテーシュヴァラのインドの作例は、現在のところ知られていないようであるが、ネパールには作例がみられる（図25、26）。³⁹

ハリハリハリヴァーハナ生起世自在

この世自在の名称にある「ハリハリハリ」とは、獅子、ガルダ鳥、ヴィシュヌを指すのであり、それらのヴァーハナ（乗り物）より生じたものが、この世自在である。それは二つの成就法（三十三、三十四番）に説かれている。なお、「ハリハリハリヴァーハナ生起観自在」(Hariharivarivāhanodbhava Avalokiteśvara) という名称は成就法にみられない。

三十四番の成就法では、観自在を上に乗せるための風輪、火輪、水輪、地輪、須弥山が、順次下から積み重ねられるように観想された後、その上に次のような姿の観自在が観想される。

それは、六臂で白く、髪髻冠を頂き、清浄な衣を着ており、[第一番目の]右手は、仏に[手を挙げて]宣誓しており、第二番目[の右手]に数珠を持ち、第三番目[の右手]で、苦しむ人々に善き行いを教説している。また、[第一番目の]左手には槍を持ち、第二番目[の左手]で、黒い鹿の皮を持ち、第三番目[の左手]に水瓶を持つ。

以上の姿を観た後、獅子が風輪と火輪に、ガルダ鳥が水輪に、ヴィシュヌが地輪と須弥山であるとみなされ、それらが清浄であると観想される。このような姿は、三十三番においても説かれている。

上述の姿において何よりも注目すべき特徴は、ヒンズー教の神であるヴィシュヌを乗り物としている点である。観自在は、一般的に降三世のような忿怒尊のごとくにヒンズー教の神を調伏の対象として足の下に踏みしめたり、その上に乗ることはなく、むしろヒンズー教の神の特徴を友好的に取り入れる傾向にある。従って、ハリハリハリヴァーハナ世自在の姿は、観自在の中でも珍しいものと言えるだろう。

但し、その姿は、ヴィシュヌを単に下位のものとしておとしめるだけではなく、世自在を頂いた仏教宇宙の一部としてそれを組み入れる機能をもつ。つまり、獅子が風輪と火輪に、ガルダ鳥が水輪に、ヴィシュヌが地輪と須弥山であるとみなされ、それらが清浄であると観想されるのであり、ヴィシュヌは、単なる調伏の対象ではなく、観自在を支える宇

宙軸として宥和的に同化させられる。なお、ハリハリハリヴァーハナ世自在のインドの作例は、現在のところ知られていないようであるが、ネパールには作例がみられる（図 27, 28, 29）。⁴⁰

「トラーイロークヤヴァシャンカラ（トラーイローカヴァシャンカラ）」世自在(II)

「トラーイロークヤヴァシャンカラ（三界を支配する）」という名称をもつ世自在には、二つのタイプがある。一つは、聖観自在のタイプに属するものであり、もう一つは密教的観自在のタイプに属するものである。前者については既に述べたので、ここでは後者について説明する。

その図像は、三十五番に次のごとく説かれている（三十六番もほぼ同様の姿である）。なお、成就法には「トラーイロークヤヴァシャンカラ観自在(Trailokyavaśāṅkara Avalokiteśvara)」という名称はみられない。

すべての肢体は大なる貪欲の赤であり、一面二臂で三眼をもち、髪髻冠を付け、金剛の印の付いた絹索と鉤を手に持ち、赤い蓮華に金剛結跏趺坐で坐し天上の装飾物と衣に飾られた世自在を即座に自分自身であると観想する。⁴¹

この姿にはヴェーダ以来のヒンズー神の要素が慈悲の表象として抱摂されている。

例えば、この世自在の特徴の一つである三眼はシヴァの代表的な特徴である。ヒンズー神話には、怒れるシヴァが眉間にある第三眼から火炎を放ち、愛の神カーマを焼き殺すエピソードが知られているごとく、⁴²それはシヴァの殺戮神としての威力を表わす。また、仏教では、三眼は強大な力によって仏を守護する忿怒尊の相にもみられ、⁴³それはまた、教化し難い生類を怒りによって導く慈悲の象徴の一つとなっている。

一方、持物には金剛の付いた絹索がみられる。絹索は、魚や鳥等を捕獲する道具と言われ、古くはヴェーダの宗教のヴァルナの持物であり、偽善者を縛る道具であった。密教では仏道に容易に従わないものを縛る不動明王の持物となり、四摂方便を表わす慈悲の象徴と考えられている。⁴⁴それはまた、不空絹索観自在の代表的持物でもあり、必ず生類を救い取る道具とされる。このように絹索は力づくで生類を救い上げる慈悲の象徴と考えられている。

また、金剛は古くはヴェーダの宗教におけるインドラの雷霆（雷の武器）であったが、密教ではシヴァを粉碎し仏教に帰依させる金剛手の武器としても取り入れられた。⁴⁵金剛の付いた絹索には、金剛手のごとき

激烈な尊格の威力が付与されていると言えよう。

さらに、持物の一つである鉤 (aṅkuṣa) はインドでは古くから象をあやつる道具として知られている。⁴⁶従って、鉤は象に乗るインドラの持物でもある。例えば、バージャー石窟(紀元前二～一世紀)の象に乗るインドラの浮き彫りの像は右手に鉤のような道具を持ち、その先で象の頭を突いている。⁴⁷また、『ヴィシュヌ・ダルモッタラ・プラーナ』(L1-13)には、鉤がインドラの持物の一つであり、それは一切の生類をあやつる権威を象徴すると説かれている。⁴⁸他方、鉤は千手観自在の持物の一つにも見られ、人が鉤を持つ千手の一手に願うなら、善神等が来てその人を守ると説かれている。⁴⁹

このように、鉤は第一に、象等の生類をあやつる道具であるが、さらにそれは生類を守護し救済する力をもつものとして信仰されてきた。

以上のごとく、この世自在の姿には、シヴァ等のヴェーダ以来のヒンズー神の要素がみられるが、それらは、生類を教導し救済するという慈悲の象徴として昇華されていると考えられる。

なお、このタイプの図像はインドの作例には現在のところ知られていないようであるが、ネパールには作例がみられる(図 30, 31)。⁵⁰

ラクタ(赤)世自在

パッタチャルヤは、三十七番の成就法と三十八番の儀軌に説かれた世自在をラクタ世自在に分類している。しかし、三十八番の儀軌には「世自在」という名称しかなく、これをラクタ世自在として分類することには疑問が残る。従って、ここでは三十七番に説かれたもののみをラクタ世自在とみなす。なお、この成就法には、「ラクタ観自在 (Rakta Avalokiteśvara)」という名称は説かれていない。

三十七番の成就法は、行者が他者を欲望の対象として支配する実践方法を述べており、それは密教における「敬愛法(ヴァシーカラナ)」と呼ばれる呪術とみなすことができる。このような呪術的な成就法の性格は、次のようなラクタ世自在の姿にも反映されている。

それは、右と左にはターラーとブリクティーの二人の女神を伴い、赤色で、赤い[花]環と衣と塗香をつけ、四臂で絹索と鉤と弓と矢を持ち、恋情という唯一のラサ(味)をもち、花に覆われたアショーカ(無憂樹)樹の下にいる。

この姿にみられる弓と矢は、ヒンズー教の神であるカーマの代表的な武器でもある。例えば、『アタルヴァ・ヴェーダ』の婦女法には、カー

マの矢が望みの相手の心臓を貫いて恋情をおこさせる呪文が説かれている。⁵¹また、ヒンズー古典文学の『クマーラ・サンパバ』の第三章には、カーマがシヴァに恋情をおこさせるように矢を射るエピソードが説かれている。⁵²

このように、他者を支配する職能をもつラクタ世自在の弓と矢は、カーマの持つ弓と矢と深く関わっているものとみられる。⁵³なお、ラクタ世自在のインドの作例は、現在のところ知られていないようであるが、ネパールに作例がみられる(図 32, 33)。⁵⁴

マーヤージャーラクラマ(幻化網次第)観自在

この観自在は、『サーダナ・マラー』の四十番の成就法に説かれている。それは、瑜伽タントラに属する『金剛頂経』と無上瑜伽タントラに属する『秘密集会タントラ』との中間に位置すると考えられている⁵⁵『マーヤージャーラ(幻化網)・タントラ』に由来すると言われる。⁵⁶この經典のサンスクリット原典は残されていないが、それに該当するものは、『大正大蔵経』や『西蔵大蔵経』に収められており、⁵⁷そこには、忿怒の形相をした多面多臂の五仏、明妃、菩薩、明王、女神の姿が説かれている。⁵⁸しかし、それらの中にはマーヤージャーラクラマ観自在は述べられていない。また、それらに説かれる観自在には、四親近菩薩としての法金剛(金剛法、聖観自在と同体)があるが、三面二十六臂であり、⁵⁹『サーダナ・マラー』に説かれるマーヤージャーラクラマ観自在の姿とはかなり異なる。

一方、『サーダナ・マラー』には、「『マーヤージャーラ大瑜伽の一万八千[頌]』を出典とすると述べられたクルクッラー女神の成就法」(百八十一番)が収められている。この女神も忿怒相をしているが、マーヤージャーラクラマ観自在とは、面数、臂数、持物、印相等の特徴においてかなり異なる。このクルクッラー女神の特色は、降三世印を示すことであるが、観自在はこの印を結んでいない。このように、両者はともに「マーヤージャーラ」の名称をもつが、図像的には直接的な関係はみられない。

ところで、四十番の成就法は、チベット語訳によれば、ジターリの作とされる。この人物は、十一世紀頃の母タントラの密教者として知られていることから、⁶⁰この成就法の成立は、後期密教のかなり遅い時代と推測される。

成就法では、本尊は正確には「マーヤージャーラクラマ聖観自在

(Māyājālakramāryāvalokiteśvara)」と呼ばれており、次のような姿が説かれている。

それは、恐ろしい火葬場の中央におり、黒色で、展左の脚勢で、日輪に住する。五面で三眼をもち、十二臂で、右の二面は白と赤であり左の二面は黄色と緑である。右手はダマル太鼓と鬘髻杖と鉤と縋索と金剛と矢を持ち、左手は期剋印⁶¹を示し、頭蓋骨と赤い蓮華と宝石と輪と弓を持つ。すべての顔面は牙をむき出し、六つの印契⁶²をもち、体は「血で」濡れた頭の輪で飾られ、裸ですべての肢体が美しい。

この姿には、忿怒尊と共通する特徴が数多くみられ、それらは忿怒尊の場合と同じような機能をもっていたとみられる。既に述べたごとく、密教では、忿怒尊や天部（護法尊）に属する尊格の図像を中心に、ヴェーダの宗教で禁忌されていた古代インドの土着信仰の要素が積極的に取り入れられ、精神的至福を得るための象徴として昇華された。例えば、血、骨、皮というような要素は、ヴェーダの宗教で不浄とされていたが、それに仏教的な新たな意味が付加され浄化されたと考えられている。

この観自在の場合、このような重層的な意味は、次の特徴に見い出される。例えば、観自在は、六つの印契（刻印）をつけているが、それらは、人骨でつくられた、首輪、腕輪、宝石、腰帯、灰、聖紐を指すとともに、菩薩の實踐徳目である六波羅蜜（布施、持戒、忍耐、精進、禪定、知恵）を表わす。⁶³つまり、骨という死を連想させる不浄なものに、仏教的な意味づけがなされ浄化されているのである。

マージャラクラマ観自在は死の象徴である恐ろしい火葬場の中央にいるが、そのような不浄なる場所を六つの印契によって、菩薩道の實踐を具現する場所として浄化する機能をもっていると考えられる。

なお、マージャラクラマ観自在のインドの作例は、現在のところ知られていないようであるが、ネパールには作例がみられる（図34、35）。⁶⁴

スガティサンダルシャナ（善趣示現）世自在

「スガティサンダルシャナ」という名称は、「善趣（輪廻の善い行き先）を示すこと」を意味する。仏教において、生類は、天道、人間道、畜生道、餓鬼道の五道（もしくは、阿修羅道を加えた六道）を輪廻転生すると考えられており、「善趣」は、主に、天道、人間道の二道を指すことが知られている。

「善趣を示すこと」という名称は、現世での解脱を求めるのではなく、善い輪廻先を得ようとする来世信仰と関係している。観自在とこのような信仰との関わりは、大乘經典において既に説かれている。例えば、『華嚴經』「入法界品」によれば、観自在の名を祈念すれば、死後は、阿鼻地獄、畜生道、餓鬼道に行かず、八種の難所にも行かず、天道、人間道に生まれるとされる。⁶⁵

さて、四十二番の成就法に、次のような姿が述べられている。なお、成就法には「スガティサンダルシャナ観自在 (Sugatisamdarśana Avalokiteśvara)」という名称は説かれていない。

それは、白色で、六臂をもち、右手で与願印と施無畏印[を示し]、数珠を持ち、左手で蓮華と水瓶と三叉棒[を持ち]、宝石と装飾物に荘厳され、聖紐を付けて髪髻冠を頂き、蓮華上の月輪の上であり、柔和な姿をもつ。

この姿は、与願印を示して蓮華を執るローカナータのような聖観自在タイプの姿を基本としており、これにいくつかの特徴が付加されている。その一つである施無畏印は、生類に安心(無畏)を与えることを意味する。また、三叉棒(tridanda)は、元来は水を冷やすために水瓶を置く三脚台であったものが、後に熊手のような形態をとったものであり、隠遁者のパラモンや苦行者の持物である。⁶⁶

このように、スガティサンダルシャナ世自在は、宝石や装飾物に荘厳されてはいるが、苦行者の特徴を合わせもち、さらに生類に願いをかなえ安心を与える姿をしている。

なお、インドの作例は数少なく、数例知られている程度であるが、ネパールにも作例がみられる(図36)。⁶⁷

ブレータサンタルピタ世自在

「ブレータサンタルピタ(ブレータを満足させる)」という名称にみられる、ブレータとは、死者や死霊、餓鬼を意味する。このような者たちを救済する観自在の職能は、既に『法華經』「普門品」に知られている。例えば、観自在の功德により「地獄、畜生道、ヤマの支配のもとに到り、生、老、病によって苦しめられている生命あるものたちにとって(それらの苦しみは)やがてついに消滅する」と説かれている。⁶⁸ここで言うヤマの支配を受けているものたちとは、死者や死霊、悪趣(輪廻の悪い行き先)の一つである餓鬼のことである。

さて、四十三番の成就法には、次のような姿が述べられている。なお、

成就法には、「プレータサンタルピタ観自在 (Pretasamtarpita Avalokiteśvara)」という名称はみられない。

白いフリーヒの文字より生まれた、髪髻冠を頂き、六臂をもち、第一番目の二臂で与願印を〔示し〕、第二番目の二臂で宝石と経函を持ち、第三番目の二臂で数珠と三叉棒を持ち、一切の装飾物に飾られ、聖紐を付け、柔和な姿で蓮華上の月輪におり、白色である。

この姿は、二臂で与願を示しており、与願による救済を強調したかたちで、餓鬼に対する救済を表わしている。

なお、プレータサンタルピタ世自在のインドの作例は現在のところ知られていないようであるが、ネパールに作例がみられる(図37)。⁶⁹

スカーヴァティー(極楽)世自在

スカーヴァティー世自在の成就法は、パッタチャルヤ校訂本には知られておらず、『サーダナ・マラー』の二本のネパール写本に収められている。⁷⁰そこには、スカーヴァティー世自在が浄土經典の『スカーヴァティー・ビューハ』に説かれていると述べられており、西方極楽浄土の世自在として考えられている。なお、成就法には、「スカーヴァティー観自在(Sukhāvātī Avalokiteśvara)」という名称はみられない。

この世自在は、インドにおいては、明確に比定しうる作例は知られていないようであるが、ネパールにはその作例が少なからずみられ(図38-40)、⁷¹死者儀礼において信仰されている。⁷²その姿には、六臂像、八臂像、十臂像があるが、『サーダナ・マラー』の成就法には、次のような十臂像が説かれている。

中央の顔は秋の月のように白く、右の顔は緑色で、左の顔は赤く、五つの布きれを頂き、編み髪と阿弥陀に飾られ、孔雀の尾の色の衣と装飾物をつけている。〔世自在の〕左膝に坐わる、黄色く一面で右手で与願印を示し、左手で施無畏印を示した自らの妃をともなって輝いている。右の第一臂で炎の輪に印づけられた剣を持ち、左の第一臂で蓮華を持ち、第二の右と左の臂で〔各々〕矢と弓を持つ。第三の右と左の手で金剛に印づけられた斧と綱索を持つ。第四の右と左の手〔の一方〕で与願印を示し、〔もう一方で〕妃の抱擁によって引き裂かれた、ぼろ着に印づけられた三戟を持つ。第五の右と左の手で転法輪印を示し、二重蓮華の上の月輪の上に柔和な姿で坐す。

この姿においては、ローカーナータのように、右手で与願印を示し、左手で蓮華をもつ聖観自在タイプの姿が基本となり、これに様々な特徴が

付加されている。

それらの一つである三戟は、シヴァの代表的持物の一つであり、これを持って妃を膝にのせる姿は、パールヴァティー妃を伴ったシヴァの姿を想起させる。また、転法輪印は、元来は説法をする教主としての仏の姿のしぐさであり、この印を結ぶスカーヴァティー世自在は、浄土において法を説く教主としての姿を表わしていると考えられる。但し、浄土経典では、現在する浄土において法を説くのは、阿弥陀如来であり、観自在は来世においてのみ仏となる一生補処の菩薩であり、阿弥陀の脇役にすぎない。従って、浄土で法を説くスカーヴァティー世自在の姿は、浄土における観自在の一般的な在り方からは逸脱しており、むしろそれがスカーヴァティー世自在の特色ともなっている。⁷³

以上のごとく、『サーダナ・マラー』に説かれたスカーヴァティー世自在は、ローカナータのような聖観自在タイプの姿を基本としながら、妃を伴ったシヴァとしての風格をそなえ、さらに、極楽浄土において法を説く教主としての姿をあわせもっている。このような折衷的性格にその図像的特色が表われていると言えよう。

1 鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』第二十五章「観世音菩薩普門品」には、「善男子 若有無量。百千万億衆生。受諸苦惱。聞是観世音菩薩。一心称名観世音菩薩。即時観其音声。皆得解脱。」と説かれており、称名をなせば観世音菩薩は即時に其の音声を観じて、称名をなすものを解脱させると考えられている。

2 六つの字音に分けると「オーム マ ニ バ ドメー フーム」となる。この呪文の意味について、未だ定説は知られていない。トーマスは「マニパドメー」がターラーのような菩薩の妃を言い表した語の女性形の呼格と考えられなくもないと述べている[Thomas 1906: 464]。また、バラティも、ヨーギニーやダーキニーの女神を表わした「マニパドマー」の呼格と解している[Bharati 1965: 133]。

さらに、デオは「マニパドメー」が「蓮華にある宝石」を意味する *maṇipadmam* の処格であり、*maṇipadmam* は、ハタ・ヨーガにおける *maṇipūrapadmam* に相当すると考えている[Deo 1960: 187]。彼によれば、これは「宝石の溢れ出る蓮華」とも呼ばれ、ハそこに繋がった神経叢であり、そこでは蓮華から沸き立った火があり、その中に精神のすべての宝石が蓄えられているという。そして、「フーム」は、金剛としての空性を表わした真言であり、空性の永遠なる金剛の回りに渦巻く、活力のある輝きをもつ種子であると述べている。彼の説明によれば、この六字の呪文は、「オーム、宝石の溢れ出る蓮華の上にある『フーム』」というような意味になる。

さらに、ツインマーの解釈では、最高の存在は「マニパドマー（宝石をちりばめ

た蓮華)」と呼ばれる女性の姿として現れると考えられており、「マニパドメー」は、その呼格とされている[Zimmer 1984a: 203-204 (note 4)]。

さらにまた、岩本裕氏は、この呪文がシャークタ派左道派の句を取り入れていると解釈している[岩本 1964: 187]。即ち、マニは女性のクリトリスを意味する *maṇin* の呼格である。また、パドメーは女性の陰部であり女神であるパドマーの呼格であると述べている。従って、岩本説ではこの呪文は「オーム、クリトリスをもつものよ、女性の陰部よ、フーム」という意味になる。

さらに、クラブロスはチベットの資料に基づいて、この六字の呪文を「オーム、宝石は蓮華に(ある)、フーム」の意味に解釈している[Klaproth 1831: 185-206]。即ち、マニを主格とし、パドメーを処格として理解する。そして、もしインドにおいてこの呪文が見つかるならば、マニはリンガ(男根)の意味にも用いられ、パドマはヨーニ(女性性器)の象徴でもあるので、この呪文の起源がシヴァ派にあると十分に考えうると主張しており、この呪文は「オーム、リンガはヨーニに(ある)、フーム」という意味になるだろうと述べている。

これらの諸説の中、「マニパドマ」を身体にある神経叢と関連づけたデオの説はユニークである。しかし、処格に「フーム」という真言を関連づけて解釈するのは、少し無理があるように思われる。一方、「マニパドメー」を一つの語とみなすかいなかは別にして、その語尾の形「メー」を呼格と考える、トーマス、パラティ、ツインマー、岩本氏の説の方が自然な解釈と思われる。しかし、いずれも「マニパドメー」の意味を女神や女性性器のみに結びつけて解釈しているのは、偏った見方であると思われる。その点ではマニをリンガに関連づけて考える、クラブロスの説はそのような偏った見方を修正するものとして注目されよう。

但し、クラブロスの説も完全に賛成できるものではない。その説においては、マニを主格として理解しているが、マニは一般的には男性名詞として用いられ、その場合には主格の語形は *maṇis* となる。また、マニには、女性名詞としての用法(*maṇi*, *maṇī*)もあるが、その場合には、主格の語形は各々 *maṇis*, *maṇī* となる。従って、いずれの場合もマニを主格として理解することは難しく、クラブロスの説をそのまま受け入れることは困難である。

そこで、マニを主格として解さずに、「マニパドメー」を呼格とし、女神や女性性器以外にも関連づける解釈を示しておこう。即ち、それは「マニパドメー」が並列複合語の呼格と解釈する方法であり、リンガを意味するマニと、ヨーニの象徴として知られている蓮華(パドマ)とが対をなしている。おそらく、このような意味が暗示されていると解するのが最も妥当ではないだろうか。

- 3 『カーランダ・ヴューハ』には、サンスクリット校訂本[Vaidya 1961]、チベット語訳(北京版 no.784)、漢訳(天息災訳『仏説大乘莊嚴寶王經』、『大正大藏經』no.1050)が知られている。
- 4 『カーランダ・ヴューハ』には、*sā śaḍakṣarīmahāvidyā tv avalokiteśvarasya paramahṛdayam* (そのシャダクシャリーマハーヴィドヤーは観自在の最高の精隨である)と説かれている。
- 5 七番「『カーランダ・ヴューハ』の教説に基づく成就法」訳註 36 参照。
- 6 [Vaidya 1961: 290]
- 7 七番「『カーランダ・ヴューハ』の教説に基づく成就法」訳註 18 参照。
- 8 [田中 1990: 183]
- 9 この他、プージャ・ヴァジュラ(T4)、マルメーゼー(サンスクリット名ディーパンカラ)(T5)、ラチック(デーヴァ)(T5)の名がみられる。2.1「観自在の成就法の構造」表 I 註 1) 参照。
- 10 2.1「観自在の成就法の構造」表 I 註 1) 参照。
- 11 六番「アールヤ・シャダクシャリー・マハーヴィドヤー(聖六字大明)成就法」訳文(2.3.1)の次第や七番「『カーランダ・ヴューハ』の教説に基づく成就法」訳文(2.3)の次第に説かれる「女神を奮起させる真言」のごとく、女神の力を活性化させる行為が観想においてなされる。
- 12 作例の図像学的特徴は、六番「アールヤ・シャダクシャリー・マハーヴィドヤー(聖六字大明)成就法」訳註の末尾に付した一覧表を参照。
- 13 シンハナーダ(*siṃhanāda*)を「獅子の吠え声をもつもの」というように所有複合語として解釈することもできる。しかし、鳩摩羅什訳『維摩詰所説經』には「獅子吼」が菩薩の名称として述べられている(『大正大藏經』no.475, vol.14, p.537a) [大鹿 1970: 146]。これは「獅子吼し響かせる声」と解されている[長尾 丹治 1974: 10]。
- 14 2.1「観自在の成就法の構造」表 I 註 6) 参照。
- 15 十七番「シンハナーダ世自在成就法」訳註 18 参照。
- 16 シヴァの代表的な特徴には、三戟、三眼、虎皮、頭蓋骨等があり、それらは

『マハーバーラタ』 (*Mahābhārata*. XIII. 14, 119; XIII.127, 18, 14; XIII. 128, 14)に説かれている。

17 『大智度論』 (『大正大藏經』 no.1509, vol.25 p.111b) には、「仏為人中獅子。仏所坐處若床若地皆名獅子座。」と述べられている[逸見 1935: 178-179]。

18 [逸見 1935: 166-167]

19 作例の図像学的特徴については、十七番「シンハナーダ (獅子吼) 世自在成就法」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。

20 [Zimmer 1984b: 181]

21 註 19 参照。

22 「ニーラカント」に関するエピソードは『マハーバーラタ』 (*Mahābhārata*. I. 16-17)に、「ニーラカント」という別名は『マハーバーラタ』 (*Mahābhārata*. I. 16, 38N, insert 274, lines 5-7)に説かれている[Kramrisch 1988: 145-152]。

23 [Levi 1912: 1065-1066]

24 七番「『カーランダ・ビューハ』の教説に基づく成就法」訳註 17 参照。

25 臍の前で左手のひらを上に向けて置き、その上に右手を仰向けて重ねるしぐさ[逸見 1935: 218]。

26 註 16 参照。

27 *Mahābhārata*. XII.160, 44-47.

28 *Mahābhārata*. XIII.17, 100. [Kramrisch 1988: 287]

29 作例の図像学的特徴については、三十九番「ニーラカント聖観自在成就法」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。

30 作例の図像学的特徴については、九番「ハーラーハラ世自在成就法」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。

31 第十五章「一切世間調伏・大マンドラ 遍調伏品」には、「オーム、パドマナルッテーシュヴァラよ、ナタ、ナタ、一切の如来を供養せよ (以下略)」という真言が述べられている[堀内 1983: 17]。

32 このタントラは現在のところ、ウッタラタントラ、ウッタラ・ウッタラタン

トラのみで、根本タントラは伝承されていないと指摘されている[田中 1984: 59]。

33 [Tanaka 1993: 1-24][田中 1984: 65-66]

34 十五番「カサルバナ世自在成就法」訳註 12 参照。

35 三十番「パドマナルッテーシュヴァラ成就法」訳註 13 参照。

36 十三番「カサルバナ世自在成就法」訳註 5 参照。

37 [Gaston 1982: pls.15, 17a, 18, 22, 38]

38 従来の研究[Gaston 1982], [Banerjea 1985], [Rao 1985: 223-270]を見る限り、蓮華を開くしぐさや一切の手に蓮華を持つ姿はみられない。

39 ネパールの作例の図像学的特徴については、三十番「パドマナルッテーシュヴァラ（蓮華舞）成就法」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。

40 ネパールの作例の図像学的特徴については、三十三番「ハリハリハリヴァーハナ世自在成就法」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。

41 『サーダナ・マラー』以外にもこのタイプが知られている。それは、ターラナータとシャルがサンスクリットより翻訳した二十二種の観自在の図像資料に説かれている。名称はsPyan ras gzigs khams gsum dbang duであり、次のごとくである[Waddell 1894a: 82]。「身体は赤く多少怒り、三眼は見開いている。髪は房となり垂れている。右手は鉄の鉤を、左手は金剛の[付いた]綱索を持ち、金剛結跏趺坐で坐す。裸で骨の飾りに荘嚴されている」。

42 [立川 1984: 83-84]。

43 例えば、『ニシュパンナ・ヨーガーヴァリー』に説かれる忿怒尊の一つであるヴァジュラフーンカーラ尊は、三眼をもつ[Bhattacharyya 1972: 24]。

44 不動尊の綱索と四摂方便の関係は『大毘盧遮那成仏経疏』巻第五『大正大藏経』no.1796, vol.2, p.633bに説かれている。

45 『初会金剛頂経』「降三世品」には、金剛手が金剛の威力によってシヴァとその妃を降伏させるエピソードが説かれている[酒井 1985: 62-95]。

46 逸見氏の研究によれば、象を鉤で御する図像はサーンチーの古い彫刻にも見られると言う[逸見 1935: 256]。

- 47 [Zimmer 1984b: pls.41, 42].
- 48 [Bhattacharyya 1991: 41-45].
- 49 『千手千眼観世音菩薩廣大円満無礙大悲心陀羅尼經』 (唐 西天竺沙門伽梵達摩訳) 『大正大藏經』 no.1060, vol. 20, p.111a.
- 50 ネパールの作例の図像学的特徴については、三十五番「トライーロークヤヴァシャンカラ世自在成就法」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。
- 51 [辻 1979: 100]
- 52 [辻 1973: 171-173]
- 53 ラクタ世自在とカーマとの関係については、マルマンも指摘している [Mallmann 1986: 109 (note 7)].
- 54 ネパールの作例の図像学的特徴については、三十七番「ラクタ世自在成就法」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。
- 55 [松長 1960]
- 56 [Bhattacharyya 1968a: 139]
- 57 法賢訳『仏説瑜伽大教王經』 (『大正大藏經』 no.890)、法賢訳『仏説幻化網大瑜伽大教王經』 (『大正大藏經』 no.891)。『タントラ大王なる幻化網と名づける(タントラ)』 (北京版 no. 102)、『金剛薩埵の幻化網にして一切秘密の鏡と名づけられるタントラ』 (北京版 no.456)。
- 58 このタントラに説かれるマンダラ構成や尊格については木村氏や頼富氏の研究がある [木村 1988][頼富 1990: 291-297].
- 59 『仏説瑜伽大教王經』 (『大正大藏經』 vol.18, p.565a)
- 60 2.1「観自在の成就法の構造」表 I 註 16) 参照。
- 61 四十番「マーヤージャーラクラマ聖観自在成就法」訳註 10 参照。
- 62 四十番「マーヤージャーラクラマ聖観自在成就法」訳註 11 参照。
- 63 この特徴は、サブタアクシャラ、エーカジャター、金剛ヴァーラーヒー、金剛ヨーギニー等の忿怒尊にみられる [Bhattacharyya 1968a: 438-439][Bhattacharyya

1968b: 489]。

64 ネパールの作例の図像学的特徴については、四十番「マーヤージャーラクラマ聖観自在成就法」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。

65 [梶山 1994: 351][Suzuki and Idzumi 1949: 214]

66 [Mallman 1948: 271]

67 作例の図像学的特徴については、四十二番「スガティサンダルシャナ（善趣示現）世自在成就法」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。

68 [Kem and Nanjio 1909: 451][松涛、丹治、桂 1976: 229]

69 作例の図像学的特徴については、「スカーヴァティー（極楽）世自在成就法」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。

70 「スカーヴァティー（極楽）世自在」訳註1参照。

71 作例の図像学的特徴については、四十二番「プレータサンタルピタ世自在」の訳註の末尾に付した一覧表を参照。

72 死者儀礼において、死者の半年、あるいは、一年後の法要で礼拝される[パドリ・ラトナ 1993: 59]。

73 なお、『無量壽経』には観自在とは別に、法蔵菩薩の師として「世自在王（ローケーシュヴァララージャ）如来」と呼ばれるものが説かれている[中村 1985a: 17-23, 42]。この如来は、阿弥陀と同体であり、その名称は、観自在の別名であるとする説もある[萩原 1938: 259]。しかし、それがスカーヴァティー世自在のモデルとなったかどうかについては定かではない。また、『無量壽経』には世自在王の具体的な姿は述べられておらず、世自在王とスカーヴァティー世自在との図像学的な関係も不明である。

むすび

以上において述べてきた内容を最後に総括しておく。

1. 『サーダナ・マーラー』のサンスクリット写本

『サーダナ・マーラー』は、幾世紀にもわたって個別に成立していた成就法を、十二世紀の中頃に一つにまとめて編纂したものである。それは、後世において筆写が繰り返される度に、新たな成就法が付け加えられ増広されてきたため、現在では写本によって成就法の数や配列がかなり異なっている。従って、文献学的な基礎作業として、現在流布している写本とそれらの内容について調査し整理する必要がある。

そこで、『サーダナ・マーラー』のサンスクリット写本について、従来の研究を整理すると共に、現在入手可能なものの中で、パッタチャルヤ校訂本に使用されなかった写本の間について考察し、また、これらの写本の中で内容が未発表のものとはパッタチャルヤ校訂本との関係についても考察した。

『サーダナ・マーラー』のサンスクリット写本は、現在のところ約三十八本知られており、それらの中、八本の写本がパッタチャルヤ校訂本に使用された。本研究ではパッタチャルヤ校訂本に使用されていない十四本の写本について調べた。その結果、二組の写本が各々ほぼ同様の内容を持ち、それらの中、一組は同一写本からの筆写であることが分かった。

本研究で調べた、パッタチャルヤ校訂本に使用されていない十四本の写本の内、校訂本にすべて作品が含まれている写本は二本であり、校訂本に必ずしも作品のすべてが含まれていない写本は十二本である。後者の写本の数は多いが、校訂本未収の作品は多くは含まれない。従って、これらの写本を見る限り、パッタチャルヤ校訂本を従来通り標準的なテキストとみなして差し支えないと言うことができる。

2. 観自在の図像学的特徴

パッタチャルヤ校訂本と校訂本未使用の数本のネパールのサンスクリット写本には、現在のところ、合計十六種類の観自在がみられる。

そこには、インドにおいて古くから見られる一面二臂で蓮華を手に執る姿がある一方、シヴァ等のヒンズー神的特徴を数多く抱擁する姿や多臂の姿もあり、多様性に富む。

例えば、ヴァジュラダルマ（金剛法）のごとくに、菩薩として生類を

導くだけではなく、輪廻より脱した仏の境地を体現するものや、シンハナーダ（獅子吼）世自在、ニーラカンタ（青頸）観自在、ハーラーハラ世自在、パドマナルッテーシュヴァラ（蓮華舞自在）、トライーロークヤヴァシャンカラ世自在（II）のごとくに、シヴァに類似した表現をとるものがある。また、観自在の呪文であり精随でもある女神と表裏一体の関係をもつ、シャダクシャリー（六字）世自在がみられる。さらに、マージャラクラマ（幻化網次第）観自在のごとく、教化しがたい生類を怒りをもって教導し、かつまた、血、骨、皮という不浄なる要素を浄化する忿怒尊のような姿をもつものもある。

このように多様で変化に富んだ表現には、「普門品」に説かれるような、様々な姿をとって生類を救済する観自在の職能が表われていると考えられる。

一方、個々の成就法の実践において、行者はこれらの姿を観想するのであるが、その際には自らが経験すべき理念や真理の投影として、図像学的特徴に反映された象徴的意味を把握することになる。尊格の姿、形は宗教実践において活用されてはじめて意味をもつものとなるのである。

3. 観自在の成就法の構造

バツチャルヤ校訂本と校訂本未使用の数本の写本に基づき、観自在の成就法を精査すると、次のような構造がみられる。

成就法には、外的に表わされた図像に本尊を降臨させ供養した後、観想を行う場合と、観想を行った後、外的に表わされた図像に本尊を降臨させ供養する場合とがある。このように、本尊を外的に図像に表わす方法と内的に表わす方法とが組み合わされることがある。

観想の内容は、準備部分の観想と主要部分の観想に分けられる。観想の核を設定し、精神的な浄化を行い煩悩を滅した後、空性に関わる次第へと進む。この次第は、準備部分の観想から主要部分の観想へ進む上で重要である。この空性に関わる次第は、心の中を空（から）の状態にして本尊の降臨に備えるという意味があると考えられるからである。なお、一部の成就法では、この次第が、準備部分の観想と主要部分の観想に進む段階で行われず、行者と本尊の一体化や灌頂の後に行われることもある。その場合には、行者と本尊との一体化を金剛のごとく確固たる状態として確立する意味があるとみられる。

次に、行者の観想する本尊が、一つのまとまりのある宇宙を象徴していることが明かに説かれている場合もある。例えば、行者によって動、不動の一切の存在、あるいは、生類が観想され、それが観自在の姿をも

つものとみなされる。つまり、我々（行者）の住む宇宙を構成する森羅万象が観自在に異ならず、本尊が行者に降臨する場合には、観自在の姿をとったその宇宙が行者に顕現すると考えられる。

さらに、成就法には、行者と本尊との一体化が明記されている場合がある一方で、それが説かれていない場合がある。単にその記述が省略されたと推定される場合もあるが、カサルパナ世自在成就法(no.15)やハーラーハラ世自在成就法(no.29)のごとく、一体化が必ずしも必要とされない場合もあると考えられる。一体化しない場合には、観自在は行者にとって、あくまで他者として存在するのであり、その実践形態は、行者（自己）と観自在（他者）とが一体化して、両者の区別がなくなる実践形態とは、かなり隔たりがあると考えられる。

行者と本尊との一体化が必要とされる場合、これらの過程に加えて、智薩埵を引き寄せ次第、及び、三摩耶薩埵と智薩埵を合一させる次第が説かれている成就法もある。これらの成就法においては、本尊と行者の二段階の一体化が設定されている。行者は自らが思い描いた本尊の姿となり、「三摩耶薩埵」と呼ばれる「仮の存在」の状態を確立させる。その上で、さらに智薩埵と呼ばれる「本質的な存在」が「仮の存在」へ引き入れられ、両者は一つにされる。この点については、トウッチが二十四番についてのみ指摘しているが、それ以外の六つの成就法においても、その考え方を適用できる。これらの成就法においては、行者が三摩耶薩埵を設定することにより、本尊は「本質的な存在」としてそれに応じた姿で行者の中に降臨することが可能となるのであり、そのような三摩耶薩埵は、観想の技法として重要な役割を果たしていると考えられる。

4. 智薩埵と三摩耶薩埵

観自在の成就法にみられる「本質的な存在」と「仮の存在」は、他の尊格の成就法においてもみとめられ、それらは映像という点において少なくとも二つのパターンがあると考えられる。

第一のパターンでは、智薩埵が同形のものとして三摩耶薩埵に重ねられるとみなされ、「仮の存在」は「本質的な存在」を同形のものとして型どおりに引き入れる映像である。このパターンを説く成就法は少なくとも四例みとめられる。

他方、第二のパターンとして、智の輪がそれよりも大きな領域をもつ三摩耶の輪の中に引き込まれる例がある。このパターンを説く成就法は少なくとも二例みとめられる。この場合には「仮の存在」は「本質的な存在」を型どおりに引き入れる映像というよりは、むしろその周辺部分に

よって「本質的な存在」を把握し、内包する役割をもつ映像であると考えられる。

5. 成就法の実際

本研究の冒頭でも述べたごとく、成就法における観想方法は、主として古典ヨーガの総制や観仏三昧にもみられるようなヨーガ的精神集中の技法を基盤としている。それは静謐なる精神集中であり、冷徹で明晰なる感性によって観想対象を明瞭化してゆくものである。観自在の成就法の場合にも概ねこのような行法が基盤をなしていると考えられる。

しかしその一方で、明らかにヨーガ的精神集中の技法という枠組みのみでは捉えきれない現象が説かれている成就法もある。それはインド密教のサハジャ乗の成就者であるサラハパーダの著作とされる二つの成就法である。これらには、観自在を観想して、それと一体化した行者に、震えや震動、象のごとく唸るといような、精神的身体的に激しい変化の起こることが説かれている。つまり、尊格の姿、形は、単なるイメージ操作によって表わされるのではなく、それは行者の身体感覚や感情と密接に関連した「生の全体的経験」において表わされるということ、これらの成就法は具体的に示している。

このように、観自在の成就法には、静謐なるヨーガ的精神集中の行法のみならず、それを基盤としながらも心身を激しく活性化させる行法がみられるのであり、その行法の実際にはかなりの幅があると考えられる。成就法において、実践者（行者）が精神的身体的に如何なる変化を経験するのかという成就法の実際の問題については、これまでほとんど研究がなされておらず、上述の指摘は従来の研究において見過ごされてきた成就法の一側面であると考えられる。