

Amoghapāśakalparāja における 出世間儀軌の信仰形態について

大塚伸夫
(大正大学)

はじめに

Amoghapāśakalparāja⁽¹⁾ (漢訳：菩提流志訳『不空罽索神変真言経』三十卷、チベット訳：北京版大谷目録 No.365, デルゲ版東北目録 No.686) はその経題が示す通り、不空罽索観音という変化観音を本尊とする密教經典である。その中には本稿で取り上げる「出世間儀軌 (lokottaravidhi)」(Ms. fol. 75 b3-82a5, P. 127a6-137b8, D. 142b5-156b7, Ch. 296a2-304a1) も含めて、大小約六十の儀軌が収められている。通常、密教的な儀軌を实践する目的には大きく分けて二つあるといえる。第一は世間的な願望(現世利益)を叶えることであり、第二は出世間的な願望(解脱と菩提)を叶えることである。本経にはその両目的のもとに様々な儀軌が説かれるが、本稿で取り上げる「出世間儀軌」においては、後者の目的で儀軌次第が説かれることになる。しかし、この儀軌には後述するように、解脱や菩提を目指すはずの儀軌にもかかわらず、毘盧遮那如来を中尊とするマンダラに、不空罽索観音とともに阿弥陀如来が登場してきて、極楽往生が説かれるのである。不空罽索観音を本尊とする本経の特質上、そこに強い観音信仰が見て取れるのは当然であるが、それに付随して阿弥陀如来がマンダラに登場してきて、解脱や菩提の他にも、なぜ極楽往生が説かれる必要があったのか。このあたりの事情を究明することは、本経成立当時における密教者の信仰形態を明ら

かにする上でも重要と考える。よって、本稿ではこの解脱や菩提を求める出世間儀軌の実態を明らかにして、そこに極楽往生が説かれた信仰上の問題を探りつつ、本儀軌における信仰形態の一端を明らかにしてみたい。もちろん、その前に密教諸経典における本経の位置づけが明確にされなければならない。加えて、他の観音系密教経典との比較も必要と考えるので、関連経典を視野に入れた考察を加えることになる。

1 密教経典における本経の位置

近年における密教の分類法に関しては、チベットのプトンによる所作タントラ・行タントラ・瑜伽タントラ・無上瑜伽タントラという四分類法が一般的である。これに基づけば、本経は所作タントラに属することになる。また、密教経典の成立した時代に従って区分する方法もある。それが初期密教・中期密教・後期密教というインド密教史に基づく分類法である⁽²⁾。これは、七世紀半ばより終わりにかけて成立したとされる『大日経』『金剛頂経』を中期密教経典と位置づけた上で、両経より成立が早いものを初期密教とし、両経より成立の遅いものを後期密教と区分する方法である。そこで問題なのは、本経がこの初期・中期・後期の三区分のうち、何れに配されるかである。ちなみに本経が菩提流志によって漢訳された年代はA.D. 707～709であり、『大日経』の漢訳年代(A.D.725)より十六年を遡る。

漢訳に限られた文献研究であるが、本経の成立をめぐる従来の研究の中で画期的であった添田⁽³⁾(1931a)によると、本経の類本に十二本の漢訳経典があるうち、以下に列挙する①③⑥⑧⑩の順番で本経が成立したと推定されている。

- ①大正 No.1070 『仏説十一面観世音神呪経』一卷、耶舎崛多訳（漢訳年代 A.D.561-577）

- ② 『不空絹索呪経』, 那連提耶舎訳 (漢訳年代 A.D.577-586)
- ③ 大正 No.1093 『不空絹索呪経』 一卷, 闍那崛多訳 (漢訳年代 A.D.587)
- ④ 『不空絹索法』, 慧日尸利末多共訳 (漢訳年代 A.D.653以後)
- ⑤ 大正 No.901 『陀羅尼集経』 第四卷 (十一面觀世音神呪経), 阿地瞿多訳 (漢訳年代 A.D.653-654)
- ⑥ 大正 No.1094 『不空絹索神呪心経』 一卷, 玄奘訳 (漢訳年代 A.D.659)
- ⑦ 大正 No.1097 『不空絹索陀羅尼自在王呪経』 三卷, 宝思惟訳 (漢訳年代 A.D.693)
- ⑧ 大正 No.1095 『不空絹索呪心経』 一卷, 菩提流志訳 (漢訳年代 A.D.693)
- ⑨ 大正 No.1096 『不空絹索陀羅尼経』 一卷, 李無諂訳 (漢訳年代 A.D.700)
- ⑩ 大正 No.1092 『不空絹索神変真言経』 三十卷, 菩提流志訳 (漢訳年代 A.D.707-709)
- ⑪ 大正 No.1002 『不空絹索毘盧遮那仏大灌頂光真言』 一卷, 不空訳 (漢訳年代 A.D.746-774)
- ⑫ 大正 No. 1099 『仏説聖觀自在菩薩不空王秘密心陀羅尼経』 一卷, 施護訳 (漢訳年代 A.D.980-)

類本をめぐる上記のような成立順序は妥当なものと思われる。また、添田 (1931b) は内容的に本経の漢訳を概観すると、その中にまだ中国において翻訳されない『大日経』の中心思想である菩提心・三劫段・六無畏段の思想、あるいは代表的な実践行である五字嚴身觀などの類似点が見られること、さらには『金剛頂経』に説かれる五部と五仏思想、マンダラにおける『大日経』『金剛頂経』の両特色が見られることから、両経の成立後に、その影響を受けて本経が編纂されたという結論に達している。その後、いくつか提出された研究成果のうち、梅尾⁽⁵⁾ (1933) では『大日経』から本経、そして『金剛頂経』が成立したとみる説が発表されるが、これも『大

日経』以降の成立を問題にしている。しかし、最近この成立問題に関して細川（1986）⁽⁶⁾や頼富（1990）⁽⁷⁾に見られるように、対応チベット訳に基づきながら疑義が呈されるようになった。その要点はチベット訳による限り、漢訳にあるような『大日経』『金剛頂経』と類似する諸点が見られないことによる。それらは漢訳のみに見られる類似点であるため、漢訳者の付加・増広とみるべき要素を多分に残しているからである。

そこで、本経の梵文写本 *Amoghapāśakalparāja* であるが、その記述内容は驚くほどチベット訳と一致する。北京版では、写本中に認められる乱脱部分に対応する箇所に限って欠落している部分がある。デルゲ版に至っては、写本の乱脱部分が第三者によって修正してある通り、その指示通りに訳されているぐらいである⁽⁸⁾。このように梵文写本とチベット訳がよく一致する上に、漢訳年代（A.D.707~709）よりも写本の筆写年代が新しいはず（恐らく12~13世紀のころ）⁽⁹⁾の写本自体にも『大日経』『金剛頂経』と類似する点を見出すことはできなかつた⁽¹⁰⁾。このことからすれば、漢訳經典に見られた類似点は漢訳だけに限定されるため、菩提流志による付加・増広説がますます有力となる⁽¹¹⁾。したがって、本経が『大日経』もしくは『金剛頂経』の成立以降に編纂されたという従来の説は訂正されるべきと考える。むしろ、梵文写本の記述内容を見ると、現世利益的な部分が色濃いという点に加え、この梵文写本を用いた野口（1998）⁽¹²⁾による最近の研究によれば、本経において最大規模をはこる「廣大解脱マンダラ」の構造が『大日経』の胎藏マンダラよりもさらに古い形態をとると指摘されている。そのような最新の図像学的な研究成果も考慮に入れるならば、本経は『大日経』以前に成立していたと考える方が妥当である。この点は今後の写本研究によってより鮮明になってこようが、一応現時点での位置づけとしては、本経を所作タントラ、初期密教經典に位置づけ、『大日経』成立の前、恐らく

— 96 — *Amoghapāśakalparāja* における出世間儀軌の信仰形態について（大塚伸夫）

六世紀後半から七世紀の頃に成立したと推定したい。

2 出世間儀軌の概要

そこで、「出世間儀軌」がどのような組織構成をとっているのか、内容を明らかにする必要がある。まず、この儀軌は釈迦如来の要請を受けて不空罽索観音によって説かれるが、それは以下に示すⅠ～Ⅴまでの五つの小儀軌グループで構成される。

Ⅰ マンダラ造壇儀軌

(1) 扱地 (2) 治地 (3) 塗地 (4) 墨打 (5) マンダラ諸尊の作画 (6) マンダラ荘厳 (7) 『不空罽索経』読誦 (8) 『仏母般若経』読誦 (9) 画像安置 (10) 画像の荘厳と供養

Ⅱ 念誦儀軌 (召請)

(1) 沐浴 (2) 不空罽索心真言持誦 (3) 忿怒王心真言持誦 (4) 不空罽索鉤心真言持誦 (5) 不空観察罽索心真言持誦 (6) 出世間神変真言持誦 (7) 解脱マンダラ罽索心真言持誦 (8) 三白食の食事 (9) 不空罽索心真言持誦

Ⅲ マンダラ事業儀軌 (結界)

(1) 発大悲心 (2) 結界 (3) 四方結 (4) 自身結護 (5) 他者 (灌頂受者) 結護 (6) マンダラ結護 (7) 受者マンダラ引入

Ⅳ 供養儀軌

マンダラ諸尊の供養

Ⅴ 灌頂儀軌

(1) 不空罽索心真言持誦 (2) 忿怒王心真言持誦 (3) 灌頂

次に、上記のような五つの小儀軌によって構成される出世間儀軌の概略を示せば、以下の通りである (儀軌次第の詳細については紙数の関係上省略

し、別稿を期すことにしたい。

I 「マンダラ造壇儀軌」では、修行場所となる領域にマンダラを造る作業が行われる。(1)最初にマンダラを造壇するにふさわしい清らかな土地を選ぶ。(2)マンダラに必要な区域を掘り返し、不浄物を除いた後に再び埋め戻す。(3)その土地の表面に土と牛糞を混ぜたものを塗り込み整地する。このようにしてマンダラの土地を整備すると、(4)次にその土地に対し、マンダラが内院・中院・外院という三重構造をとるよう墨打ちする。(5)次にマンダラ諸尊の作画に着手する。この作画は密教者が行うのではなく、絵師が行うとされる。①まず内院中央に楼閣を描き、中尊に毘盧遮那如来、左右に阿弥陀如来と釈迦王如来を描く。そして、阿弥陀の前には不空王世自在(不空絹索観音)、釈迦王の前には忿怒王を配して、内院には計5尊が描かれる。②中院ではターラー天女を始めとする4天女を描く。③外院では四天王を始めとする諸天や忿怒尊など、インドの神々を中心に計47尊を描く。このようにして内院・中院・外院を含めて計56尊の作画を終えると、(6)次にマンダラの内院と外院を荘厳し、諸尊に対して供養を行う。(7)次に『不空絹索経』、(8)『般若経』を読誦したのち、(9)マンダラの西方、東方、南方、北方のそれぞれに布製の極楽荘厳画像(阿弥陀・観音・勢至)、釈迦牟尼画像(釈迦・不空絹索・執金剛)、不空絹索画像(世自在王・除一切蓋障・文殊・不空絹索)、忿怒王画像(毘盧遮那・地藏・弥勒・忿怒王)という四種の画像(バタ、いわゆるタンカ)を安置する。この小儀軌の最後に(10)安置した画像に対して荘厳具を供えて供養する。

II 「念誦儀軌」では、上記のように造壇し終えたマンダラに諸尊を招くための真言念誦が行われる。(1)まず、月の第八日より十五日まで一日三回の沐浴を行い、その度ごとに真言念誦を行う。(2)順に不空絹索真言21返、(3)忿怒王心真言21返を唱えて自ら灌頂し、(4)不空絹索鉤心真言21返、(5)不

— 98 — *Amoghapāśakalparāja* における出世間儀軌の信仰形態について (大塚伸夫)

空観索心真言21返、(6)出世間神変心真言1008返、(7)解脱マンドラ索心真言1008返を唱える。(8)第十五日になると三白食を食べて、(9)夜通して不空索心真言を無制限に唱える。

Ⅲ「マンドラ事業儀軌」では、マンドラを結界する事業が行われる。(1)まずマンドラの事業を始めるのに大悲心を発し、(2)順に結界、(3)四方結、(4)自身結護、(5)他者(灌頂の受者)結護、(6)マンドラ結、(7)受者のマンドラ引入が行われる。

Ⅳ「供養儀軌」では、マンドラの諸尊に対して供養が行われる。

Ⅴ「灌頂儀軌」では、(1)マンドラに面前して不空索心真言を21返唱え、(2)忿怒王心真言を21返唱えて、受者を灌頂する。

以上が出世間儀軌といわれる次第内容の概要である。

3 出世間儀軌の実態

それでは、本経においてこの出世間儀軌なるものがどのような修道論に基づいて展開されているか、その実態を探ってみたい。多くの密教儀軌に見られる特徴として、通例そこに説かれる儀軌を実践すればどのような利益が得られるかが明かされる。この儀軌も例外なく、それを行うだけの得益が強調される。まず、この出世間儀軌を説くよう釈迦如来の要請を受けた不空索観音がこの儀軌を説くにあたり、次のように得益を述べる。

「[たとえ] 五無間〔罪〕と仏菩提に違背し、成就者を誹謗し、無間地獄に確定し、聖なる僧伽に罪を犯し、すべての声聞・縁覚・仏・菩薩衆を誹謗する者が、それを聞き、拜見し、律儀〔を守り〕、一度断食し、懺悔して〔罪を〕明かすだけで、すべて〔の罪障〕を消散させるであろう。私を見るだけですべて〔の罪障〕が消散するであろうし、一切の熱病や一切の病氣は除かれ、一切の汚れ・慳貪・嫉妬が消え、一切の煩惱と障

礙より免れ、すべての世間者と出世間者の苦・生・老・病・死・苦惱・悲嘆・苦痛・悲哀が消え失せるのである。一切の争い・口論・喧嘩・騒動・殴打・脅迫・監禁・訴訟・足枷の鎖・論争・投獄・泥棒・無頼漢・強盗・ライオン・象・水牛・悪病・水腫・ライ病・発疹・皮膚の発疹・疱瘡・疥癬・頭痛・半身の傷・熊・豹・夜叉・羅刹・餓鬼・食肉鬼・アパスマラー・ラージャガラ（恐ろしい蛇）・黒毒蛇・一切の牡牛・多種多様な毒を有する虫の恐怖、火・水・毒・刀剣・断崖絶壁・家の倒壊・寒さ・風・太陽の熱・ベストの恐怖は、〔真言を〕唱え、暗誦し、〔私を〕拝見するだけで、すべて消失し、直ちに粉碎されるのである。」と。(Ms. 76a2-5, D.143b5-144a6, Ch. 296b7-17)

この引用文には、この儀軌を実践すれば、五無間罪など過去に犯してしまった罪深い罪障が消散するばかりでなく、現世における一切の苦しみや病気、争い、猛獣や夜叉の類による恐怖からも免れると強調されている。これらの救济内容は、『妙法華経』観世音菩薩普門品や『華嚴経』入法界品、『カーランダヴューハ』¹³などに見られる観音菩薩による「施無畏」の働きを踏襲したものとみられ、本経の至る所に説かれる共通の特徴となっている。どちらかと言えば、これらの内容は世間的なレベルの得益といえる。一方、この儀軌本来の目的である出世間レベルの得益は以下のように述べられる。

「この〔不空罽索心真言〕を憶念することを修習し、憶持するだけで、一切の世間と出世間との功德と繁栄を獲得し、不退転なる者になる、といわれる。不退転処に安住し、一切如来に護念され、授記され、加持されるであろう。ましてや〔マンダラを〕拝見し、〔真言を〕唱え、諷誦し、聖〔不空罽索〕観自在を拝見し、礼拝し、供養し、憶念し、三時に〔不空罽索観音を〕明瞭に作意して供養し、帰依するならばなおさらに

ある。その者は私に等しいと知るべきである。観自在の身体として加持された者と知るべきである。一切如来の加持によって加持され、授記によって授記されたと知るべきである。ましてや、誰かさらに多く努力するならば、なおさらのことである。その者は如来を蔵する者であると知るべきである。」と。「私もまた、不断に常に守護するであろうし、いかなる時でも姿を現し、すべての願望と欲求を満たすであろう。その時、私は一切有情が非常に素早く菩提道場に至り、大法輪を転ずることに住せしめるであろう (tadāhaṃ sarvasattvaḥ śighraśīghratarāṃ bodhi-maṇḍalagataṃ mahādharma-cakrapravartanaṃ sthāpayisyāmi)。」と。
(Ms. 76a7-b2, D. 144b2-7, Ch. 296c16-25)

この引用文からすれば、この儀軌によって灌頂を授かる受者は不空絹索観音に等しい存在となり、授記され、不空絹索観音に守護されながら不退転位に昇り、素速く菩提を証して転法輪する存在になると述べられている。これは明らかに先の世間的なものと比較すれば、出世間レベルの得益として区別できる。このように本儀軌を行うところには、世間・出世間の二種類の得益があると理解できるが、前者の得益はむしろ、「出世間儀軌」という名が示すように、出世間的な得益を追求した際の副産物と見るべきである。

しかし、この出世間的な得益に関してはさらなる検討が必要となる。それは「速疾成仏」をめぐる問題である。確かにこの儀軌に参入すれば、最終的には菩提を証して転法輪する存在まで昇華されようが、『大日経』や『金剛頂経』のように現世において菩提を証得するというものではないからである。以下にその点を見てみたい。

「〔真言〕念誦と灌頂だけで、すべての画像とマンダラの周囲は輝き、様々な光明が放出するのである。音声も放出するのであって、また称賛 *Amoghaḥpāśakalparāja* における出世間儀軌の信仰形態について (大塚伸夫) — 101 —

の声を与えられるのである。〔それによって〕持明者は歎び、身体を輝かせるのである。聖観自在（不空罽索観音）が自らの姿をとって、中央のマンダラ（内院）から現れ出て（Āryāvalokiteśvaraḥ svarūpeṇa madhyamaṇḍalakād abhyudgacchati），強く光り、輝き、太陽のように百千の甚だ多くの光明で輝くのである。梵天の姿をとった不空罽索は（Amoghapāśabrahmaveṣarūpadharaḥ），十方のマンダラを普く観察して、持明者に称賛の声を出し、右腕を差し出し、手を頭頂に置いて、「善いかな、善いかな、持明者よ、…（中略）…誰か〔この儀軌を〕憶念するだけのことを始めとして、聴聞し、名前を憶持しさえすれば、輪廻の〔対岸である〕彼岸に度脱するのである（samsārapāram uttarati）。また、不退転の十地に進趣し、無上正等覚より退転しなくなるのである（avaivartikatve daśabhūmyāṃ ca kramaṇam avinirvartaniyam anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau pratilabhate）。…（中略）…さらにまた、ガンジス河の砂〔の数〕に等しい三摩地を獲得して、神力によって虚空を遊歩するのである。また、彼のマンダラに入り、三昧耶〔マンダラ〕の三昧耶智に随入するそれらすべての者は、十地に確立されて、不退転位を獲得するであろう（daśabhūmayāḥ pratiṣṭhitā avaiivartikalābhino bhaviṣyanti）。すなわち、無上正等覚より退転することはないと授記され、加持されるからである。これが母胎より出生する最後であり、さらに母胎の汚れに決して染まることはないのである。死後には、極楽世界に生ずるであろう（cyutaḥ sukhāvatyāṃ lokadhātāv upapatsyate）。〔その者は〕化生した蓮華より、すべての飾りによって荘厳された者として生じ、生に関する憶宿命智が生ずるであろう。』（Ms. 81a6-b6, D. 154b6-155b7, Ch. 303b12-c14）

この引用文を要約すると、儀軌を行う持明者と灌頂を受けた者の眼前に

は、不空罽索観音が姿を現すとされる。それより以後、灌頂の受者は罽索観音の守護を得ることによって彼岸に渡って救済されることもできるし、あるいは現世において十地に進み不退転となって授記され、死後には阿弥陀如来の極楽世界に往生することができるという。また前述の引用文によれば、無上菩提を証得することもできるとされる。つまり、この儀軌を実践すれば、解脱や菩提も不空罽索観音と阿弥陀如来の救済力によって望みのままに得られようが、しかしそれは死後の問題になっているのである。あくまでも現世で得られる最終果徳は不退転位と授記までであり、その先の菩提獲得は来世で極楽往生してからの問題になっているのである。この点が『大日経』や『金剛頂経』と異なる修道論を展開しているといえる。したがって、本経は不空罽索観音と阿弥陀如来の救済力に依拠した来世での菩提獲得を目指す修道論を展開していると理解できるため、『大日経』や『金剛頂経』と比較すれば、密教経典としては発展途上の段階にあるとみなせる。

4 出世間儀軌における信仰対象としての尊格たち

それでは、出世間儀軌の実態が明らかになったところで、次に密教者たちの信仰対象となる尊格について見てみたい。

まず、本儀軌の中では「出世間殊勝解脱マンドラ⁽¹⁴⁾」と呼ばれるものの中に尊・毘盧遮那如来、両脇仏として左右に阿弥陀如来、釈迦如来が描かれる。釈迦の前には不空罽索観音、阿弥陀の前には忿怒王が描かれる。このマンドラは四角形で、三十二肘量（約14.72m）、あるいは十六肘量（約7.36m）、五肘量（約2.3m）の大きさと規定されている⁽¹⁵⁾。そして、マンドラの四方に配される「画像」⁽¹⁶⁾には、西方に阿弥陀、東方に釈迦、南方に世自在王、北方に毘盧遮那といった諸如来が中心に描かれる。この画像の大きさは、写

本とチベット訳には指示はないが、漢訳（Ch. 302c14）によれば二肘量（約92cm）の大きさとされる。これは、別の箇所では指示される画像の大きさとも一致するので、本儀軌で作成される画像の大きさもほぼ二肘量ほどと考えられる。このような規模の画像とマンダラのつり合いを考慮すれば、儀軌の中で造られる実際のマンダラは、ほぼ五肘量ほどの大きさではなかったろうか。その具体的なマンダラ諸尊と画像の詳細は、野口（2001）を参照されたい。⁽¹⁷⁾

ほぼ上述のような規模で造られるマンダラの中尊はあくまでも毘盧遮那であり、マンダラの北方にかけられる忿怒王画像では、弥勒と地藏とともに描かれる。しかし、この儀軌においてはマンダラ中尊・毘盧遮那と画像の毘盧遮那の役割は、ほとんど目立ったものがない。あるとすれば、このマンダラが毘盧遮那の加持によってマンダラとしての本質が保たれている点である。⁽¹⁸⁾我々は「毘盧遮那如来」といえば直ちに『大日経』や『金剛頂経』のような一切諸尊の根底にある密教仏としての「大毘盧遮那」を予想しがちであるが、本儀軌の毘盧遮那如来はそこまで展開したものではないようである。どちらかといえば、本儀軌の毘盧遮那は、マンダラや画像に描かれる娑婆世界の釈迦如来や補陀洛山の不空罽索観音、浄土教經典に説かれる西方極楽世界の阿弥陀如来、はては阿弥陀如来の前身である法蔵菩薩を導いた世自在王如来とを統合し、それらの仏国土を一つのマンダラ世界に内包する、そのための広い空間を提供する尊格のようである。つまり、密教仏というよりは『華嚴経』に説く広大な蓮華蔵世界を予想させる毘盧遮那如来に近い存在に思える。⁽¹⁹⁾しかし、本儀軌において密教經典としては初めて毘盧遮那如来がマンダラ中央に登場してくることは、後に『大日経』『金剛頂経』のマンダラとも関係することから、図像学的に見逃せない重要な意味を持つといえる。

一方、最も持明者と灌頂の受者に直接影響を及ぼす尊格は、前項で見たとおり不空縋索観音であり、阿弥陀如来といってよいであろう。不空縋索観音⁽²¹⁾は、早くは 587年に闍那崛多によって訳された『不空縋索呪経』一卷(大正 No.1093)に登場し、それ以降上述したような類本が作成されて、様々な画像やマンダラに多面多臂の姿で描かれるようになってくるが、そのような経緯をもつ不空縋索観音は本儀軌に説かれるマンダラの場合、内院に描かれる楼閣に毘盧遮那・阿弥陀・釈迦と配されるうちの、釈迦に対面して楼閣の外に位置づけられ、一面四臂の姿をとる。四臂の持物や印相は二臂で花を持ち、残る二臂は合掌している。他方、マンダラ南方に配される不空縋索画像には具体的な記述は何もない。しかし、マンダラに不空縋索観音を召喚するために唱える「不空観察縋索心真言(儀軌次第Ⅱ-(5))」にうかがえる尊容は、マンダラに描かれる場合と異なる。例えば、この心真言に説かれる不空縋索観音の尊容は、梵天のイメージが基本形になっており(他には大自在天・パシュパティ、すなはちシヴァ神のイメージもある⁽²²⁾)、白祭紐をかけ、頭部には髻冠、新月、阿弥陀如来の化仏を戴き、一面で三眼を有し、蓮華・蓮華臂・三叉戟・縋索を持つ四臂の姿となる⁽²³⁾。明らかにマンダラの尊容と異なるが、儀軌の最後になって密教者の眼前に現れる姿はこのような容貌をとると考えられる。

次に阿弥陀如来の場合はどうであろうか。この儀軌で描かれる阿弥陀の記述は三箇所ある。第一は、不空縋索観音の頭頂に化仏として描かれるものである。第二は、中尊毘盧遮那の左側に位置するものである。第三は、マンダラの西方にかけられる極楽莊嚴画像においてである。第一の化仏としての阿弥陀如来は観音菩薩に見られる一般的な作例を踏襲しており、不空縋索観音と阿弥陀如来との深い結びつきが予想される。次に第二の毘盧遮那如来の左脇仏としての阿弥陀如来は、西方極楽世界の教主としての存

在を予想させるし、第三の極楽莊嚴画像の阿弥陀如来に至っては、両脇に観音・勢至が控えているので、まさに『無量寿経』など浄土教経典に見られる極楽世界がイメージされているといえる。

ところで、上記のような諸尊を描いたマンダラや画像、あるいは儀軌の中で唱えられる心真言は、密教者の実践する本儀軌においてどのような機能を果たしていたのであろうか。マンダラの場合では、毘盧遮那如来を中心とした楼阁の中に極楽世界の阿弥陀如来と娑婆世界の釈迦如来が統合されている。画像の場合では、特に極楽莊嚴画像には極楽世界が、不空罽索画像には観音の住处である補陀洛山がイメージされている。そして、唱えられる心真言には不空罽索観音の徳性がもれなく表現されている。そして儀軌の最後になると、不空罽索観音が眼前に姿を現すことからすれば、このマンダラ・画像・心真言には、様々な国土を自由に往来する不空罽索観音をよりリアルに観想させ、密教者の眼前に応現させる機能が与えられていたといえる。この点からすれば、本儀軌は一種の観仏三昧の機能を有していたといえる。つまり、従来の般舟三昧のような観仏三昧を、マンダラ・画像・真言という密教的な資具に吸収し、密教化した観仏三昧を再構成していたと捉えることができる。罽索観音系の初訳と目される闍那崛多訳『不空罽索呪経』のように、不空罽索観音のみの簡略な画像とマンダラを用い⁽²⁴⁾ただけでなく、より複雑化した世界観をマンダラや画像にイメージ化するとともに、さらに心真言を唱えることで不空罽索観音を召喚して、その救済にあずかろうとする点に、より工夫された密教的手法が認められるのである。

このように組織化された儀軌において召喚される不空罽索観音は、自らの誓願のもとに儀軌に参入する者に対して、過去における罪障を払拭させ、現世におけるあらゆる苦悩や恐怖から救済してくれる尊格として信仰され

ている。また、この観音は灌頂の受者を一生の間に十地の不退転位まで上昇させ、極楽世界へ導く役割も担っている。そして阿弥陀如来はといえば、儀軌の実践者を死後自らの世界である極楽世界に受け入れて安穩を与え、受者が無上菩提を証得するまでその世界に安住させるという役割を担っているといえる。このことからすると、出世間儀軌という一連の次第の中で、不空罽索観音は現世における密教者の願いを叶える尊格として信仰されており、阿弥陀如来は来世における願いを叶える尊格として信仰されていて、両者が相まって無上菩提という出世間の最終果徳を保証する尊格として信仰されていたことが知られる。

まとめ

多くの初期密教経典に見られる特徴は、誰もが現世利益が中心であると考えており、そのことに異論はない。その多くは大乗経典所説の陀羅尼を引き継いだ真言陀羅尼と結びつき、富貴、長生、生天、治病、息災、降伏、請雨、止雨を求めることに主眼が置かれていた。そのような初期密教経典も前半期より後半期へと時代が移るにつれ、自己中心型の現世利益から、大乘菩薩の誓願と慈悲を背景にした衆生の解脱や菩提、あるいは極楽往生を叶える他者救済型の特徴をもつようになっていく。その顕著なものがいわゆる観音系の初期密教経典といえる。すでに頼富⁽²⁵⁾(1999)に指摘されているように、唐朝の初期より中期、ほぼ七世紀後半から八世紀にかけてであるが、玄奘、智通、伽梵達摩、阿地瞿多、実叉難陀、李無諂、宝思惟、義浄、菩提流志などによって聖観音・十一面・千手・如意輪・不空罽索などの観音系密教経典、約46典の翻訳が集中的に行われた時代があった。これはとりもなおさず、漢訳年代に先立つ六世紀後半より七世紀前半にかけて、インドで観音信仰が隆盛を迎えていたことを反映した現象であったと

みることができる。また、インドの地で今問題とする不空罽索観音像が少なからず報告されていることからしても、その点は疑う余地はないと考える。

このように、観音系の密教経典が隆盛を迎える中で、観音系の密教経典としては後期に属する本経では、『法華経』普門品や『華嚴経』入法界品以来の観音による救济信仰、ならびに浄土教経典以来の阿弥陀如来による極楽往生信仰を継承した密教者たちが、その信仰対象となる尊格を密教的なマンダラ・画像・真言などに巧みに吸収することで、観仏三昧よりもさらに観仏しやすい密教儀軌を組織して、その救济にあずかろうとしていた。

そして、儀軌の中に組織された不空罽索観音は、不退転位を始めとする現世におけるあらゆる救济の役割を担う尊格として信仰されていた。一方、阿弥陀如来は極楽世界における来世での無上菩提を担う尊格として信仰されていたといえる。解脱や菩提を目指すはずの出世間儀軌でありながら、そこに極楽往生を説く意味にはこのような当時の密教者たちの強い両尊格への信仰心が働いていたからと思われる。しかしながらその信仰心が原因して、儀軌による菩提獲得の要請も現世では果たせずに、来世に譲られる結果になったのである。そこに密教儀軌としての限界があったといわざるをえない。この点からすれば『大日経』『金剛頂経』より以前の、発展途上の修道論を展開していた。

さらに見逃してならないのは、住する場が異なる不空罽索観音・釈迦如来・阿弥陀如来・世自在王如来とを同一の場に統合する意味で、『華嚴経』の毘盧遮那如来と思われる尊格がマンダラの中尊に初めて登場してきた点である。そこには、それぞれ住する世界が異なる大乘経典の尊格たちを密教の世界観で一つに統合しようとする動きが認められた。この事態は、初期密教の後半期より『大日経』『金剛頂経』へと密教が展開していく過程

で、密教史上見逃せない重要な転換点を迎えていたことを示すものといえる。

註

- (1) 本稿で扱う梵文写本 *Amoghapāśakalparāja* は、本経にとっては現存する唯一の梵文写本である。この写本は筆者の以前所属していた大正大学総合仏教研究所と中国民族図書館との学術交流事業の一環として、チベット自治区政府文物管理委員会の承諾のもと、1996年9月に『不空罽索神変真言経梵文写本影印版』として出版されたものである。本写本に関する詳細は、上記『影印版』に添付された「序文」、高橋（1992）：高橋尚夫「『不空罽索神変真言経』の梵本について」『印度学仏教学研究』第40-2, 1992, pp. (196) - (199), 並びに密教聖典研究会「Transcribed Sanskrit Text of the *Amoghapāśakalparāja* Part I, II, III, IV」『大正大学総合仏教研究所年報』第20, 21, 22, 23号をそれぞれ参照されたい。今回使用するテキストは、筆者の担当分として次号の『同年報』に掲載する予定である。以下に引用する本文の略号を示す。

Ms.: *Amoghapāśakalparāja*, 『不空罽索神変真言経梵文写本影印版』1996 (中国民族図書館旧蔵目録 No.69).

P.: 'Phags pa don yod pa'i žags pa'i cho ga žib mo'i rgyal po, 北京版チベット大蔵経, 大谷目録 No.365.

D.: 'Phags pa don yod pa'i žags pa'i cho ga žib mo'i rgyal po, デルゲ版チベット大蔵経, 東北目録 No.686.

Ch.: 『不空罽索神変真言経』大正蔵経第20巻, No.1092.

- (2) このようなインド密教史の時代区分は、松長有慶『密教経典成立史論』法蔵館, 1981 (再版, 初版1980), pp.20-21に基づく。
- (3) 添田 (1931a) : 添田隆俊「不空罽索経の成立に就いて」『密教研究』第40号, 1931, pp.100-126.
- (4) 添田 (1931b) : 添田隆俊「不空罽索経の成立に就いて (其の二)」『密教研究』第42号, 1931, pp.101-121.
- (5) 梅尾 (1933) : 梅尾祥雲『秘密仏教史』高野山大学出版部, 1933, pp.40-41.
- (6) 細川 (1986) : 細川大憲「『不空罽索経』をめぐる諸問題 (一) - 十地真言品第三十一について -」『智山学報』第35輯, 1986, p.85, p.95.
- (7) 頼富 (1990) : 頼富本宏『密教仏の研究』法蔵館, 1990, pp.89-108.
- (8) 写本の全体と北京版・デルゲ版を対照したものは、上記の『影印版』に添

付された「序文」の Collation Table I, II を参照していただくとして、例えば本稿において取り上げる出世間儀軌 (Ms. fol. 75b3-82a5, P. 127a6-137b8, D. 142b5-156b7) の場合、①より④の順序で乱脱状態にある梵文写本 (Ms.) に対して、以下のように北京版 (P.)・デルゲ版 (D.) が対応している。

Ms.	P.	D.
①75b3~77b2	127a6~131a7	142b5~
②78b2~79b4	131a7~132b6 (Ms. 78b2~79a4)	
	(Ms. 79a4~b4 omits)	
③77b2~78b2	(Ms. 77b2~78a7 omits)	
	132b6~133a3 (Ms. 78a7~b2)	
④79b4~82a5	133a3~137b8	~156b7

- (9) 高橋尚夫 (1992) p. (197) を参照されたい。
- (10) 例えば本稿において取り上げる出世間儀軌においては、添田 (1931b) pp. 129-138において『般若経』や『大日経』に基づく指摘されるような、漢訳に見られる阿字以下の五十五字の字義解釈 (Ch.300a23-c20) は、梵文写本とチベット訳には見当たらない。同じく添田 (1931b) pp.106-109において指摘される『大日経』の思想である三劫段や六無畏段、『大日経』第七巻の供養法と類似する箇所 (Ch.299b28-300a12) も梵文写本とチベット訳には見当たらない。そもそも添田氏が類似点を多く指摘する漢訳「陀羅尼真言弁解脱品第二十三」に相当する箇所そのものが梵文写本とチベット訳には見当たらないのである。その他、『金剛頂経』と類似する図象学的な部分についても、添田氏が指摘されるような箇所は見当たらない。その詳細は頼富 (1990) ならびに野口 (1998) : 野口圭也「“Amoghapāśakalparāja”のマンダラー(1)いわゆる「広大解脱マンダラー」について」『山崎泰廣教授古稀記念論文集 密教と諸文化の交流』1998, pp.89-104に詳述されているので参照されたい。
- (11) この菩提流志による付加・増広説は、漢訳文献のみの研究にもかかわらず、すでに長部和雄『唐代密教史雑考』神戸商科大学学術研究会, 1971, pp. 39-40に指摘されている。
- (12) 野口 (1998) pp.89-90, 103-104。
- (13) 『カーランダヴェーハ』の詳細は、塚本・松長・磯田編著『梵語仏典の研究IV 密教経典篇』平楽寺書店, 1989, pp.142-145, ならびに岩本裕『佛教説話の伝承と信仰』開明書院, 1978, pp.135-158などを参照。
- (14) 「出世間殊勝解脱マンダラー」の相当語 : Skt. lokottaraviśiṣṭāvīmokṣa-

maṅḍala, Tib. 'jig rten las'das pa khyad par du 'phags pa rnam par thar ba'i dkyil 'khor, Ch. 最上広大解脱蓮華曼拏羅。

- (15) 梵文写本によれば、マンダラの大きさは三十二肘量、十六肘量、五肘量とされるが、チベット訳では三十二肘量、十六肘量、十五肘量とされ、漢訳では三十二肘量、十六肘量とされる。(Ms. 78b1, P. 133a1, D. 151b1, Ch. 301 c1)
- (16) 「画像」の相当語：Skt. duṣyapaṭa, duṣyamaṅḍala, Tib. ras kyil sku gzugs, ras kyil sku gzugs dkyil 'khor, Ch. 變。この画像に関しては『蘇婆呼童子經』においても見られるので、当時の初期密教者の間では修行の本尊として画像がかけられるのが一般的となっていたようである。詳しくは、大塚伸夫「『蘇婆呼童子請問經』に見られる初期密教者像について」『密教学研究』第33号, 2001, pp.52-53を参照されたい。
- (17) 木村(2000)：木村秀明「不空罽索の尊容について」、密教聖典研究会編 Transcribed Sanskrit Text of the Amoghapāśakalparāja Part III, 『大正大学総合仏教研究所年報』第22号, 2000, p.(8), 大塚(2001)：大塚伸夫「安楽成就法画像儀軌に見られる画像について」、密教聖典研究会編 Transcribed Sanskrit Text of the Amoghapāśakalparāja Part IV, 『大正大学総合仏教研究所年報』第23号, 2001, p.(4)を参照。
- (18) 野口(2001)：野口圭也「“Amoghapāśakalparāja”のマンダラ—(2)「最上広大解脱蓮華マンダラ」について—」『密教学研究』第33号, pp.19-35。
- (19) Ms. 75b7-76a1, P. 127b8-128a4, D. 143b1-4, Ch. 296a24-b5.
- (20) 野口(2001) p.23には『華嚴經』の毘盧遮那如来以外にも『妙法華經』との類似性を示す見解も述べられている。何れにしてもマンダラ中尊の毘盧遮那をめぐる今後幅広い梵文写本の研究が必要となる。
- (21) 不空罽索観音に関連する文献を整理して、その形像の特徴をまとめた頼富氏によれば、不空罽索観音のイメージは大自在天(シヴァ神)を基調としており、一面二臂像から十一面三十二臂像までのバリエーションがあるとされる。そのうち、最も用例の多いのが一面八臂像で、次いで多いのが一面四臂像、三面六臂像とされる。その中でも額中の第三眼があるものとないものとの特徴が見られるという。各臂に対応する持物や印相に関しては、最も多いのが(1)蓮華・水瓶・数珠・罽索・与願印・施無畏印, 次いで多いのが(2)三叉戟・鉤・経卷, まれなものが(3)金剛杵・鉞斧・宝棒・宝杖・宝珠・合掌印・期剋印・錫杖とされる(頼富本宏「不空罽索観音の図像学的一考察」『印度学仏教学研究』第33-1, pp.62-65)。
- (22) 木村(2000) pp.(3)-(4), (9), 大塚(2001) pp.(3)-(8)を参照。

- (23) この心真言の和訳に関しては、身延山大学における発表時点では資料として提示したが、本稿では紙数の関係で省略した。Ms. 76b6-77a1, D. 145a6-b6, Ch. 297a19-c12.
- (24) 大正vol. 20, No. 1093, 401c27-402a25, 対応梵文テキスト：木村高尉「Āryā-moghapāśa-nāma-hṛdayaṃ mahāyāna-sūtram」『大正大学総合仏教研究所年報』創刊号，1979, pp.(14)-(15)。
- (25) 頼富（1999）：頼富本宏「中国密教の流れ」『シリーズ密教3 中国密教』春秋社，1999, pp.19-23。
- (26) 頼富本宏「最近の成果から見たインドの密教美術」『密教学』第20・21合併号，1985, pp. 85-88。ならびに田中公明「インド・チベット・ネパールの不空罽索観音」『日本の美術3』No. 382, 1998, pp.86-89, 森雅秀「オリッサ州カタック地区の密教図像の研究」平成8～平成10年度科学研究費補助金，研究成果報告書（課題番号08610026），1999, pp.5-18を参照されたい。