

## ヴァジラパーニが説く「菩提心の不漏」について

静 春樹

### はじめに：「理念実在論」

インド大乘仏教の歴史を通じて決定的な重要性をもった概念（理念）がいくつかある。ここで取り上げる菩提心（*bodhicitta*）なる概念がその内でも最重要な根幹に位置するものの一つであることは論を待たない。周知のように、概念なるものは観念であり、人間の言語活動と不可分に結びついている。それらは、目で見て、手で触れて、その存在が現前に確認されるという形で具象的にあるわけではなく、その意味からは実在とは言えない。しかし、概念が現前の指示対象という様式での実在ではないとしても、個人の意識内に「あり」、あるいは共同観念として「ある」（存在する）、つまりそのようにして存在することは、人間（ホモ・サピエンス）にとって、「それはそのようになっているのだ」という「公理」としか言えない形の大前提である。

インド大乘仏教がその壮大な解脱理論の根幹に、有情がそれを生起し、慈しみ、育むべき菩提心を置いたことは、それが概念・理念にとどまる限りは何の問題もない。論師たちは、この菩提心が本有であるか、縁起生であるかについての際限ない論争を続けた。ここで取り上げる問題は、大乘の下位分類となる金剛乗（*Vajrayāna*）がその展開の過程で、菩提心を目で見ることができ、手で触れることができ、さらには「三昧耶〔食〕」（*samaya*）として摂取すべきであるとされる体液の一つである精液に等置させたことである。これは、実在する物質と大乘仏教の概念・理念との奇怪なアマルガムであり、筆者が、『ガナチャクラの研究』の中で、「観念造物主論」と名づけた哲学的観念体系・方法論である。「菩提心」以外にも、本稿の関連で言えば、タントラ仏教はこの独自の思考様式から、仏教の基本理念の一つである般若（*prajñā*）を性瑜伽の際のパートナーとなる現実の具体的な実在である女性と等置させる。ここから、「理念実在論」（*ideological realism*）の運用に当たって、当該概念の意味は二重化されていることとなる。波羅蜜乗（*Pāramitāyāna*、経部大乘）で言う本来の意味での理念「菩提心」「般若」と金剛乗がその理念のヴェールを被せた具象的な「精液」「性瑜伽のパートナー」の両義である。この「理念実在論」は、金剛乗に特有の哲学的世界観（見）である。この金剛乗の論師たちの理念的存在と現前の存在の二層化から成る世界を創造し展開する思考様式・方法論、およびそれに基づく儀礼が、問題を極めて複雑にしていることは間違いない。筆者は、金剛乗の阿闍梨たちのこの方法論・態度を「金剛乗固有の機会主義（*opportunism*）」、およびそれを可能にする「主意（我慢 *ahāṅkāra*）主義」（*voluntarism*）と名づけている。

## 菩提心の漏について

### 1) 「性瑜伽」を巡る桜井宗信の問題提起

菩提心、正確には、概念・理念としての菩提心は、大乘の論師たちの手で精緻な理論に仕上げられた。この理念としての菩提心を捨てることは、仏位獲得への願楽を放棄することを意味し、人間に生まれたこの稀有な今生での無始時來の輪廻からの解脱の可能性を危険に晒すこととなる。

チベット大蔵經に見在する数本の「金剛乗の律典」と呼びうる典籍には、金剛乗根本墮罪の一つとして、「菩提心を捨ててはいけない」 *bodhicittatyāga* がある<sup>1</sup>。「理念実在論」からすると、この菩提心の破棄は行者の精液の漏 (*cyuta*) を意味する。律藏には、不淫戒の「随犯随制」を説明するための舞台回しとして「六群比丘」「六群比丘尼」たちが関与する意図的な漏の例が数多く出る。しかし、夢中でアプサラス (*apsaras* 天女) に誘惑されて、つまり不可避な生理現象として睡眠中で出家者が精を漏らすこと (*wet dream*) は罪に問われない。精液の漏そのものについては、射精が快楽を意図したものでない限り仏教は寛容である。

精液の漏が大問題となるのは、無上瑜伽階梯の金剛乗が展開した四灌頂体系の第二秘密灌頂・第三般若智灌頂においてである。社会通念上から、正面切って取り上げることが憚れるこの性瑜伽の問題を学問的に緻密に分析した考察が桜井宗信著『インド密教儀礼研究：後期インド密教の灌頂次第』『後期密教の儀礼と出家者を巡る一視点：出家者の性的瑜伽実修に対する批判と擁護』である。そこで、桜井はヴィクラマシーラ僧院の「六賢門」の一人に数えられる形象虚偽唯識論の学匠 *Vāgīśvarakīrti* (以下、ヴァーギーシュヴァラ, 10c 後半～11c 前半)、ヴィクラマシーラ僧院の真言阿闍梨で西チベットのグゲ王国からの招請を受けてチベットへ巡錫した *Dīpaṃkāraśrījñāna* (以下、アティシヤ, 982～1054)、同じくヴィクラマシーラ僧院の学頭でパーラ王朝の庇護下でインド後期仏教の集大成に貢献した *Abhayākara Gupta* (以下、アバヤーカラ, \* 1064～1125) の三人を取り上げて、それぞれの性瑜伽への基本的態度を論じている。本稿では、時輪教と繋がるヴァジラパーニ (*Vajrapāṇi*) の「菩提心の漏」に対する態度を検討する前提として、また、桜井の到達地点が後期インド仏教研究者の共通理解となることを願って、当該論文を要約して引用したい。

まず、ヴァーギーシュヴァラの場合は、「比丘を持金剛者となすべし」 (*bhikṣum vajradharam kuryāt*) との金剛乗の組織原則<sup>2</sup> を実行する上で避けて通ることができない障壁としてある性瑜伽と菩提心の漏についての見解が、論難者への答論の形で明らかにされていく<sup>3</sup>。答者の見解を桜井[1996: 288]は、「性的瑜伽の相手を務める女性パートナーは仏の顕現した清浄な存在であり、しかもそれと交わるのは性欲を満足させるためではなく真理に通達することを目的とする儀礼上の行為であるから、声聞律儀の毀損には当たらない」と纏める。さらにヴァーギーシュヴァラは、論難者の「生身の女性瑜伽者である外的羯磨印契母との瑜伽がなぜ適切なのか」との問いに対して、唯識思想の立場から、「一切の存在が自心に由来するのであるから、外的羯磨印契母も夢中に現れる女性

と同様に幻の如き存在であり、その点で、観想によって生起された智印と変わらない。従って彼女との性的瑜伽を実修しても戒律の違越にはならない」と答える。このように、ヴァーギーシュヴァラは「唯識無境」の立場から、自心の顕現に過ぎないパートナーである女性との交会是声聞律儀の違犯にならないと強弁して、波羅夷罪の壁と持金剛の資格を得るのに必須な性瑜伽との二律背反を正面突破しようとする。ここには、ヴァーギーシュヴァラが依って立つ唯識理論、つまり金剛乗が包摂した波羅蜜乗の論法が前面で働いている。

桜井がつぎに取り上げるアティシャは、その主著『菩提道灯論』において、『大本初仏タントラ』で強く禁じられているので、梵行者は秘密・般若〔智〕灌頂を実修すべきではない」と性瑜伽を強く否定する<sup>4</sup>。アティシャのこの言明について、筆者は、「アティシャと秘密・般若智灌頂禁止の問題」で、彼が慎重に「比丘」ではなく「梵行者」の用語を選ぶことによって「比丘を持金剛となすべし」との「ヴァーギーシュヴァラ準則」の問題が、結果として巧妙に回避されていることを述べた<sup>5</sup>。しかし、この発言から『菩提道灯論』のアティシャが「ヴァーギーシュヴァラ準則」の是非の大問題から全く身を引いた立ち位置にいることも明らかとなる。さらに、秘密・般若智灌頂禁止の根拠として『最勝本初仏タントラ』(Paramādibuddhatantra)が援用されていることは、時輪教の流布がアティシャ本人と彼の時代のインド仏教に与えた影響力の問題を提起する。Szántó [2010: 294]は、時輪教の広宣布は、金剛乗の比丘たちが「僧院に属さない阿闍梨に対して挑んだ教義上の全面戦争」の性格をもつと言う。時輪教の根本典籍とされたこの半ば幻の『最勝本初仏タントラ』が、外供養と内供養の区別、世間悉地と出世間悉地の区別、欲界・色界の悉地成就と大印悉地の成就の区別、全ての宗教実践における外と内との峻別の鮮明な二項対立の図式の下で、大印悉地を願う利根の修行者に「羯磨印と智印の放棄」を迫るそのメッセージは極めて明白だからである。

最後に、時代が下るアバヤーカラは、中観理論から、縁起生である一切の存在は幻であり無自性空であることから、第三般若智灌頂で弟子のパートナーとなる女性も自性を欠く幻のごとき存在である。故にその印契女との交会是声聞律儀の違犯にならないとする。声聞律儀と性瑜伽の二律背反を正面突破を試みる点ではヴァーギーシュヴァラと変わらない。

金剛乗では、その成立の当初から灌頂を望む受者については、その資格(器)は問わないとする。無上瑜伽階梯の宗教的实践において、性瑜伽が実修される主要な舞台は、灌頂とガナチャクラ(聚輪)である。前者は金剛乗のアイデンティティと弟子を教化する資格を得る場であり、聖者流が定式化した「三種の行」では、無戲論の行(nisprapañcaryā)に相当する。後者は有資格者(已灌頂者)たちによるそのアイデンティティ再確認の場であり、同時に灌頂を受けて金剛乗世界への趣入を願う人士にその集会のスポンサー(施主)となる機会を与えて福德資糧を積集せしめる場である。それは、「三種の行」では、戲論の行(prapañcaryā)に相当する。

性瑜伽の具体相を説くハイライトは、第四灌頂のための必須の条件を満たす般若智灌

頂である。この儀礼は、性瑜伽の実修者（灌頂受者）が、菩提心を摩尼の先端（亀頭）に充満させ留め置き、楽と真実の境地を体得する第一段階と、交会から自然生理的に（普通は不可避的に）結果する流出した菩提心が、当事者の弟子によって舌で舐め取られ口にされる享受儀礼の第二段階からなる。ヴァーギーシュヴァラの同儀軌について、桜井 [1996: 191~192] から引用する。

彼もまた〔彼の〕左側にある蓮華の左部に位置する金剛界自在母脈管を、上師の教誡のお言葉より了解してから、開花と蜂の網といった技法において、瑜伽者が菩提心を漏らさずにいる間は、不断にして歓喜所生の最勝なるものを得る。しかし、一切悉地の因である菩提心を流してしまい、蘊としての識が止息したならば、優れた悉地は虚偽となろう。虚空界と金剛杵との結合に由来し、楽を生み出す大稀有、それが最勝なる歓喜を生み出すものである。離〔歓喜〕と歓喜の中間で、〔次の〕目標〔とする智〕をよく観察して堅固となれ。〔即ち〕蓮華の住処において摩尼と蕊とがぶつかりあった状態にある時に、金剛跏趺坐より〔菩提〕心が摩尼の中に入るのを見つつある者が生ずる智、それこそがその本性としての智である、と十分に〔了解すべきである〕。貪欲でもなく、また離貪でもなく、〔その両者の〕中間としても得られない。そして智者の見を得た瑜伽者は楽に安住し、滅びることがないであろう。（略）以上を円満してから、出来る限り〔菩提心を金剛摩尼内に〕保ち続けて放出し、ほかならない舌によって蓮華より取り出した三昧耶を本体とする菩提心を、真実と認識しながら執持すべきである。以上が般若智灌頂の儀軌である<sup>6</sup>。

桜井 [1996: 199] は、「以上のような境地を体験し可能な限り菩提心を摩尼内に留め放出した弟子は、最後に、（略）「菩提心受納儀礼」と呼ぶべき儀礼を実修する。これも当然『大口伝書』以来の伝統方軌であって、真如母の蓮華から舌を以て直接その「三昧耶を本体とする菩提心」を嘗め取り「真実と認識しながら」飲み込むのである」と纏める。すなわち、この性瑜伽の具体的行為の過程は、同時に観念世界の出来事（観法）としては、灌頂阿闍梨の加持によって聖化され神的存在となった灌頂受者と般若母が観想上で、桜井の名づける「菩提心交換修習」をなす実修でもある。換言すると、灌頂受者と真珠母（印契女）とのアクチャルな性交渉とヴァーチャルな観念上の修習が同時・継起的に進行する。上記の引用通り、ヴァーギーシュヴァラの般若智灌頂の第一段階、「一切悉地の因である菩提心を漏らさずにいる間」で、つぎの第四灌頂への跳躍台となる「最勝なる歓喜」を体得したことで般若智灌頂の目的は性瑜伽のレベルでは達成さる。この段階では、経部大乘以来の「菩提心不捨」の禁止命令は遵守されているだけでなく、その不捨が「最勝なる歓喜」獲得のための必須条件と言明されている。ところが、菩提心（精液）はできる限り保持された後で、結局は放出（射精）される。第二段階の「菩提心受納儀礼」に必須のアイテム（三昧耶）たる精液は「嘗め取り飲み込」まれなければならないからである。ここでは、まさしく「理念実在論」が働いている。

大乘の下位分類であると自認する金剛乗が、波羅蜜大乘からの優越性として挙げる理由の一つに成就の方便の数の多さがある。性瑜伽の結果として出生する当事者たちの体液の混合物の摂取は、筆者が『ガナチャクラの研究』で論じたように、「口にすること（三昧耶の摂取）による成就」の代表例に他ならない。このように、ジュニャーナパーダ（Jñānapāda 活動年代 c.750～800）以来、般若智灌頂における菩提心の放出は、その修習にとって不可避な自然的結果であり、意味的にも不可欠な過程であるとしてきた大きな流れがあったと考えらざるを得ない。そうだとすれば、それと、輪廻の因となる菩提心の漏を禁じる思想との両立はあり得ないことになる。「菩提心不漏」（射精抑止）と「菩提心受納儀礼」（射精必須）との二律背反をめぐる問題点のさらなる追求は別稿を予定したい。

## 2) 灌頂受者の資質

さて、このヴァーギーシュヴァラの当該儀軌には、参加を許される弟子の資質やその制限についての言及がないことから、つぎに述べるアバヤーカラの場合のように、弟子の資質の優劣・性根の善悪に基づいて性瑜伽のパートナーとして羯磨印と智印のいずれかが選ばれることへの論及はない。この理由から桜井宗信は、ヴァーギーシュヴァラが「全ての比丘に羯磨印母との瑜伽実修を無条件に認める」見解であると結論づける。さて、アバヤーカラは、灌頂要綱書『ヴァジラーヴァリー』で以下のように述べている。桜井[1996: 316~317]から引用する。

（弟子受認儀軌）続いて色粉曼荼羅において、あるいは他の曼荼羅において前述の儀則に従い、先ず瓶灌頂・〔瓶〕安置及び五供物等の供養を行ってから、受認した弟子以外の他のよく観察され慢心等の過失を離れた、優婆塞等の学処を善く聴聞するなどによって修治されており、信心があり、金剛薩埵の律儀を執持する能力を備えた者達を、種姓の徳の面での良さが欠けている者達であっても、彼らが信心により金剛薩埵の律儀を完全に欲する者でまた金剛乗に置いて異説の唱導者とならなければ、受認すべきである。そしてその点は世尊により『四百五十頌』中で〔次のように〕言われている。「醜悪な者達や徳なき者達であっても、卑しい者も受認すべきである。自身の学処に専念しかつ大乘を喜ぶことを自性とする四衆にさえ、曼荼羅において儀軌は許可される」。「四衆に」とは比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷に〔の意〕であり、「儀軌」とは引入等である。「専心している」とはそれを専らとしている〔との意〕であり、「大乘を喜ぶことを自性としている」とは、これと矛盾しないようにこの乗を〔自身の〕意業の中心とすることを示している。（略）

更に福德の積聚や多聞等によって、「一切法は幻や夢と同じで空性と一味である」と堅固に信解している者には比丘と持金剛の両律儀と矛盾しそうな傾向は全く存在しない。だからこそ世尊は「比丘を持金剛とすべきである」と仰ったのである。そしてこれは絶対に承認されるべきものである。そうではなくて、両律儀が同時に〔一人の人物に存在

する]というのは如何なものか[と言うならば]、「習気の現行により夢を見ている比丘が、[それを対象として] 交合の楽を感受しつつある夢で見ている外的な女性と共に、二根による楽まで感受しても無罪である」と制戒において教示されていることが理解されるべきである。

更に若し教示が悪人を対象とするものであれば、その時には彼にも智印によって秘密・般若智両灌頂が授けられるべきである。一方、悪人でなければ羯磨印によってである。しかし堅固に真実を信解していない比丘には[たとえ彼が] 信心深くとも、外的般若母による灌頂を得させることは禁じられる。さもなければそれ以前[に執持した] 律儀を破壊してしまうので大きな不利益となろう<sup>7</sup>。

『ヴァジラーヴァリー』のこの箇所、アバヤーカラは気前がよく饒舌である。しかし、重大な例外として、「一切法は幻や夢と同じで空性と一味である」と堅固に信解していない「比丘には[たとえ彼が] 信心深くとも、外的般若母による灌頂を得させることは禁じられる」との文言は留意される必要がある。これは、ヴァジラパーニが出した金剛乗の規律の問題と繋がる見解である。本論に戻ると、上記の引用から、アバヤーカラの主張が消極的な「条件付き性瑜伽擁護論」ではなく、「比丘を持金剛となすべし」との「ヴァーギーシュヴァラ準則」を宣揚する「性瑜伽必須論」であることが理解される。因みにアティシャのそれは「性瑜伽棚上げ論」と言えよう。ところで、金剛乗が灌頂に際して、受者となる弟子を選ばないとの主張は大原則であったとしても、無原則な運用は現実的ではないであろう。事実、いくつかのタントラや灌頂儀軌・聚輪儀軌には受者の資格を述べ、制限が示されている。出世間の悉地である仏位獲得は脇に置いて、僧院や祠堂の財を貪り、ひたすら飲食に耽り、般若母との交会を切望する人士への批判も典籍には見られるのである。

引用箇所は、アバヤーカラは優れた弟子には現実の生身の羯磨印契女との性瑜伽を説き、劣った弟子にはそれを許さず観念所生の智印を用いるとするのが彼の本則であると読める。アバヤーカラがリアルな生身の存在にこだわることは、『サンプタタントラ』への彼の註釈書『アームナーヤマンジャリー』にも出ている<sup>8</sup>。このような弟子の性根の違いに基づく印契の差別がヴァーギーシュヴァラの灌頂論では述べられていないことは既に述べた。しかし、彼が現実的な配慮なしに全ての灌頂希望者に羯磨印契女との瑜伽を認めていたかについては疑問が残る。

管見では、無上瑜伽階梯で作成された多くの灌頂儀軌で、灌頂受者に何らかの制限を設ける場合、大きくは二つの区分が見られる。アバヤーカラのように、基本的には、利根で勝慧の受者が羯磨印契女を取り、鈍根で劣慧の受者の方は智印なのか、あるいは、反対に劣った弟子が羯磨印契女を取り、優れた弟子は智印による実修なのかの区分である。金剛乗の阿闍梨たちによって著された数多くの儀礼書に分入って、この区分を精査することが緊喫の課題となる。

## 菩提心の不漏について

### 1) 時輪教と繋がるヴァジラパーニ

後期インド仏教で、在俗瑜伽行者と僧院の比丘からなる「二極構造」として存在してきた金剛乗において、僧院の内外に跨る貪欲行 (rāgacaryā) を核とする金剛乗に固有の実践を主宰するのが金剛阿闍梨である。範疇としてある三種の阿闍梨 (比丘・沙門・在家) の内で、「かつて比丘であったが、灌頂を受けて持金剛者となった阿闍梨が最上である」と規定し、比丘のアイデンティティをもつ阿闍梨の優位を強力に主張するのが **Laghusaṃvaratantraṭīkā (LTṬ)** の作者ヴァジラパーニ (生没年不明、十世紀後半～十一世紀前半生存) である。同書の校訂出版をした **Claudio Cicuzza** は、この人物を時輪教の最初期に位置する瑜伽行者 (yogin) とする。**LTṬ** は、その所論の重要箇所『最勝本初仏タントラ』を教証として引用しているが、**LTṬ** は時輪教の教義を直接的に宣説する文献ではなく、『チャクラサンヴァラ略タントラ』第一章冒頭の10偈半への意趣の形をとった金剛乗の理論・実践の開陳である。この著作およびその作者と時輪教との関係、時輪教史への位置づけは明らかではない。チベット人による時輪教の伝承では、**LTṬ** はヴァジラガルバ作 **Hevajratantrapiṇḍārthaṭīkā**・プンダリーカ作『無垢光』(VP) と並んで「菩薩の三部作」と呼ばれている。ここから、ヴァジラパーニが『最勝本初仏タントラ』と『文殊師利真実名経』に拠って論じた見解がプンダリーカによって取り上げられ詳細に論じられて、『略カーラチャクラタントラ』の註釈書 VP が時輪教の事実上の根本典籍となったとも考えられる。VP 自体が語るようにヴァジラパーニと **LTṬ** がその成立前史で大きな役割を演じたことは間違いない<sup>9</sup>。

### 2) 時輪教の基本姿勢

**LTṬ** において、世俗諦と勝義諦、先の影像の観想と後の大印契の観想、初業者・凡夫たちと解脱を願う瑜伽者・利根者、外供養と内供養、未了義と了義などといった対立する二項を次々に出して、世界を切り分け対象を峻別しながら金剛乗の教義と実践を述べていくヴァジラパーニの論法は明快である。以下は、本稿のテーマに焦点を合わせて取り上げた箇所である。

このように、世間の真実 (世俗諦, *laukikasatya*) として瑜伽者が成就するその一切の悉地の果は、下と中と最上の三種である。従って、そのいずれの成就によっても生・老・死を破壊する因となる仏果が瑜伽者たちに生じることはない。このように理解して解脱を願う瑜伽者たちは、内に趣入した意によって愛欲悉地を修習すべきである。以上が如来の決定である<sup>10</sup>。

実にこの修習 (大印の愛欲悉地) は、先の影像の観想と後の影像の観想の二重である。先の影像の観想とは、煙などの相を影像の辺際まで観想するのである。影像が見られると、*bhaga* に *liṅga* を安立する。後の観想は、最勝不壊の樂 (*paramākṣarasukha*)

の増大が目的である。また、大楽増大のために羯磨印と智印を完全に放棄して大印契を修習すべきである。さて、羯磨印と智印の修習の否定は、『一万二千頌最勝本初仏』で世尊が説いておられる。それも世尊は、「羯磨印と構想された智印を完全に放棄して<sup>11</sup>、最勝不壊の瑜伽によって大印契を修習すべし」と仰っている。同様に、初業者（ādhikarmika）の場合、先の観想は、「瑜伽者が菩提心が不漏である限り、生処で中断のない最上の歓喜が獲得される。精液が堅固である限り、その楽の状態を具足した仏の影像が自身であると不断に修習すべし」と言うのである。この金剛句も灌頂の意味によって理解すべきである。さて、般若と方便を自性とするタントラ王において、凡夫たちを趣入させるために、羯磨印の随貪欲によって生じた二根所生の変壊する楽が般若智であると確かに世尊が世俗諦として説いておられるけれども、それは勝義諦としてではない<sup>12</sup>。

さて、第四〔灌頂〕は第三〔灌頂〕であると無知な者たちが言うであろう。その故に、世尊が『最勝本初仏』で仰っていて、「愛欲の領域での悉地は羯磨印によって成就すべし。色究竟天の辺際に至るまでの色と言われるもの（rūpākhyām）を智印によって〔成就すべし〕。大瑜伽者は大印契の支分の修習によって一切智者性で不壊の楽である仏果を今生で成就すべし」と言われる。この故に、智者たちはこの全てをタントラと別のタントラによって理解すべきである。別のタントラで言われていることは、愚者たちを趣入させるためである。「男性たちは持金剛の姿で、女性は金剛妃〔の姿〕である」と〔言われる〕。この所説の故に利根者たちは羯磨印を執持すべきではない。つまり、大印契は最上の最上であるとお言葉の故に、先の所説は虚偽となってしまうからである<sup>13</sup>。

さてここでは、「自らの精液（svareta）」云々などによって、大秘密供養が説かれる。さて、般若と方便の別のタントラでは、供養は外供養と内供養の二種である。その内、外供養は五妙楽などと五甘露・五灯明などによって蘊・界を正しく満足させるのである。内供養は、秘処・臍・心臓・喉・額に至った不漏の四つの「自らの精液の滴によって」、等流・異熟・土用・離垢を自性とする多様・異熟・摩滅・離相の異なる法であるそれら〔の滴〕によってである。「諸仏を」とは、色・受・想・行・識の諸蘊をである。「諸菩薩をも」とは、眼・耳・鼻・舌・身・意の根の界、地などの界、色などの境の界を「供養すべし」であり、不漏の菩提心の滴によって不壊の大楽の刹那によって遍く円満せしめるべしとの意味であり、了義である。さらに外〔供養〕でも、漏失した滴を〔口にする〕享受によって供養すべきであると言うのは外の浄化のためである。内供養は、大印契成就のために摩尼に至った自らの精液の滴によってである。以上が滴による供養儀軌の決定である<sup>14</sup>。

「まさしく疑念はない」とは、このように説かれた次第で十四根本墮罪を遠離した瑜伽者が、大楽の修習によって、Bhaga と Linga の平等瑜伽による菩提心不漏の大楽の修習に



よって〔一切の罪障から解放される〕。以上が福德を生起し罪障を避ける儀則である<sup>15</sup>。いかなる場合も「堅固な禁戒をもつ者たちによって」とは、羯磨印と交わる場合でも精液を漏らさない瑜伽者たちである<sup>16</sup>。

灌頂などの際に、日中では、外の諸の三昧耶は常に極秘に為すべきである。その後で、善男子たちには、正しい上師が禁止すべきである。比丘たちには灌頂の時であっても与えるべきではなくて、上師が自らの言葉ですべてを説明すべきである。もしなければ、上師に三昧耶の破滅が生じる。この者たちには大乘（波羅蜜乗）に心を生起させ、身と語の三昧耶を与えるべきである。声聞の学処どおりに身と語〔の三昧耶〕によって防護すべきである。比丘たちは三昧耶の防護を為すべきであって、法衣を纏う者たちは三昧耶に承事すべきではない。法衣を放棄すれば、身と語と心の所作による三昧耶に随順することによって、確実な金剛阿闍梨の地位獲得のために羯磨印を手渡す灌頂（般若智灌頂）が授けられる<sup>17</sup>。

## 小結

引用はヴァジラパーニの思想の精髓に当たる箇所である。それは後に **VP** で展開される多くのテーマを論じている。ヴァーギーシュヴァラとアバヤーカラの所論で、いわば第四灌頂への跳躍台に位置づけられている般若智灌頂は、**LT†** では、勝義諦とは切り離されて真理とは無関係な位置に落とされる。**LT†** は菩提心の漏が起こってしまった場合の対応・作法にも言及しているが、それは外供養の範疇に入るとされる。このさらなる考察は別稿を期したい。本稿では、ヴァジラパーニが出す十四根本墮罪に含まれる「菩提心不捨」の禁止命令を厳守する瑜伽者が性瑜伽を行なうとしても、それは菩提心の漏（射精）のない交会であることを注目するに留める。つまり、ヴァジラパーニの著作が示す本来そうであるべき修行者には、ヴァーギーシュヴァラの所論とは異なって、そもそも菩提心の漏は起きないのである。上記の引用箇所、「法衣を放棄した」比丘たちが羯磨印を授けられ性瑜伽を行じたとしても、般若智灌頂の際にも菩提心は不漏であることが要請されている。桜井宗信が述べるジュニャーナパーダ以来の般若智灌頂は、射精を当然とする実際（fact）の交会と観念（idea）上の「菩提心交換修習」とが二重化された儀礼である。しかし、「理念実在論」から勝義的な意味とオーヴァラップされた菩提心（精液）の放出がないところ、観想上の「菩提心交換修習」は現実の所作を欠く単なる観念操作となる。ヴァジラパーニは、さらに時輪教はそれをこそ良しとするかのごとくである。

自らは現等覚したとしても、解脱への唯一の道と考える「現法的梵行」（津田真一）は有情に願うべくもない事を悉知した釈尊が、直ちに般涅槃を決意したことは、仏教の根底にある揺るがない人間理解である。この「アーラヤを喜び楽しむ有情の生<sup>レベシ</sup>」の本性にはいかなる思想も抗えないことを逆手にとった金剛乗の解脱論において、せめてなりとも真理の證得を「菩提心を内に留めて漏失すべからず」の三昧耶が担保しているとする点に時輪教の真骨頂があったのではないだろうか。

〈キーワード〉

金剛乗 時輪教 ヴァジラパーニ ヴァーギーシュヴァラ アバヤーカラグプタ 菩提心交換修習

一次文献

*Vajrāvalī*: Mori, M.(ed.), *Vajrāvalī of Abhayākaragupta*, Buddhica Britannica Series Continua, The Institute of Buddhist Studies, Tring, UK, 2009., Toh 3140.

大口伝書: Jñānapāda, *Dvikramatattvabhāvanā-mukhāgama*, Toh 1853.

*Āmnāyamañjarī*, Toh 1198.

LT†: *The Laghutantraṭīkā by Vajrapāṇi*, ed. Cicuzza C., Serie Orientale Roma vol.86, Rome Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 2001.

*Samkṣiptābhiṣekavidhi*: Vāgīśvarakīrti, skt. text 桜井宗信 [1996: 409~426], Toh 1887.

二次文献

桜井宗信『インド密教儀礼研究』法蔵館, 1996.

静 春樹『ガナチャクラと金剛乗』起心書房, 2015.

「時輪教の先駆者ヴァジラパーニと後期インド仏教世界の規律: 勇者の饗宴儀礼再考」『印度学仏教学研究』217, 2017.

「金剛乗における複数のヴァジラパーニについて」『高野山大学密教文化研究所紀要』31, 2018.

津田真一『アーラヤ的世界とその神』大蔵出版, 1998.

横山裕明「Dākinīvajrapaṇjara 所説の禁戒について: 金剛乗十四根本墮罪との比較」『密教学研究』2017.

頼富本宏『密教仏の研究』法蔵館, 1990.

Cicuzza, C. (ed.), *The Laghutantraṭīkā by Vajrapāṇi*, Serie Orientale Roma vol.86, Rome Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 2001.

Szántó P. D., The Case of the Vajra-wielding monk, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*, vol. 63 (3) 2010.

---

<sup>1</sup> 頼富 [1990:444~467]

<sup>2</sup> 静 [2015:103~104]。筆者は、この文言を援用して声聞律儀の不淫戒と金剛乗の般若智灌頂との二律背反の会通を試みた最初の人物が、研究の現時点ではヴァーギーシュヴァラキールティであると考え、「ヴァーギーシュヴァラ準則」と名づけている。

<sup>3</sup> Samkṣiptābhiṣekavidhi の当該箇所は桜井 [1996: 284~286, 419~421]

<sup>4</sup> Toh 3947 Khi.240b7-241a1.

dang po sangs rgyas rgyud chen po las // rab tu ’bad pas bkag pa’i phyir //  
gsang ba shes rab dbang bskur ni // tshang par spyod pas blang mi bya //

- 桜井 [1996:289, 293]
- <sup>5</sup> 静 [2015:102~116]
- <sup>6</sup> 桜井 [1996: 418~419]
- <sup>7</sup> 桜井 [1996: 445~446]
- <sup>8</sup> 静 [2015: 90~91]
- <sup>9</sup> Cicuzza [2001: 24~25] は、LTT が「菩薩の三部作」の他の二書、VP, HPTT に引用されていること、および LKC と HPTT には LKC からの引用はないことの二点から、根本タントラとされる『最勝本初仏』(SU はその内の一章)を除くと、時系列的には、LTT は現行の LKC よりも成立が古いと論じる。つまり先後関係は以下である。『最勝本初仏』—LTT—HPTT—LKC—VP.
- <sup>10</sup> LTT p.121L10-14.  
 evaṃ laukikasatyena yat kiṃcit sādhyate yoginā tat sarvaṃ siddhiphalaṃ trividham adhamam  
 madhyamottamam / tasmāt kiṃ tena sādhitena yena jātijarāmarañakṣayahetubhūtaṃ buddhatvaṃ  
 na bhavati yoginām / evaṃ jñātvā mokṣārthibhir yogibhir antargatena manasā kāmasiddhir bhāvanīyā / iti  
 tathāgataniyamah //
- <sup>11</sup> tib. las kyi phyag rgya y'ongs dor bzhing // ye shes phyag rgya rnam spangs te //
- <sup>12</sup> LTT p.124L7-25.  
 asyaiva bhāvanā dvidhā / pūrvabimbabhāvanā paścādbimbabhāvanā / pūrvabimbabhāvanā  
 dhūmādinimittabhāvanā bimbaparyantam / drṣṭe bimbe bhage liṅgaṃ pratiṣṭhāpayayitvā paścādbhāvanā  
 paramākṣarasukhavṛddhyartham / punaḥ karamamudrāṃ jñānamudrāṃ parityajya mahāmudrāṃ  
 bhāvayen mahāsukhavṛddhaye / iha karmamudrājñānamudrābhāvanāpratiṣedho  
 dvādaśasāhasrike paramādibuddhe bhagavatoktaḥ / tathā ca bhagavān āha —  
 karmamudrāṃ parityajya jñānamudrāṃ vikalpitām /  
 paramākṣrayogena mahāmudrāṃ vibhāvayet // iti /  
 tathādikarmaṇi pūrvabhāvanā /  
 yāvan na kurute yogī bodhicittavisarjanam /  
 yonau prāpnoty avicchinnaṃ tāvad ānandam uttamam //  
 tenaiva sukharūpeṇa saṃyuktaṃ buddhabimbakam /  
 bhāvayen nityam ātmanam yāvac chukraṃ sthīrībhavet // iti /  
 idam api vajrapadaṃ sekārthenāvagantavyam /  
 iha prajñopāyātmake tantrarāje bālānāṃ pratipattiyartham karmamudrānurāgeṇodbhūtaṃ dvīndriyajam  
 kṣarasukhaṃ prajñājñānam ity āha bhagavān kila laukikasatyena / na tat paramārthasatyena /
- <sup>13</sup> LTT p.125L11-22.  
 iha caturthaṃ tṛtīyam ity aboddhāro vadiṣyanti / tena paramādibuddhe bhagavān āha—  
 kāmāvacarāṃ siddhiṃ sādhyet karmamudrayā / akaniṣṭhabhuvanaparyantaṃ rūpākhyāṃ  
 jñānamudrayā //  
 sarvajñatām mahāyogī mahāmudrāṅgabhāvanaḥ /  
 sādhyet akṣaram saukhyaṃ buddhatvam iha janmani // iti /  
 atas tantratantāntareṇa sarvam etad avagantavyam vidvadbhir iti / iha yad uktaṃ tantrāntareṇa  
 bālayanānāṃ pravṛttyartham /  
 narā vajradharākārā yoṣito vajrayoṣitaḥ // iti /

tena vākyena na tikṣṇendriyair grāhyā karmamudrā / evaṃ mahāmudrā /  
uttatottaravacanāt pūrvavacanaṃ mṛṣā syād iti /

<sup>14</sup> LTṬ p.131L4-14.

idānīm mahāguhyapūjocyate **svaretetyādinā** / iha prajñopāye tantrāntare dvidhā pūjā bāhyapūjā adhyātmapūjā ceti /  
tatra bāhyapūjā pañcopacārādibhiḥ pañcāmṛtapañcapradīpādibhiḥ skandhadhātṛvādīnām samtarpaṇam iti /  
adhyātmapūjā **svaretobindubhir** acyutais caturbhir guhyānābhiḥṛtkaṅṭhalatāṅgatair  
niḥsyandavipākapurūṣakāravaimalyasvabhāvair vicitravipākavimardavilakṣaṇavaidharmyeṇa / tair **buddhān** iti  
rūpavedanāsamjñāsamskāra-vijñānaskandhān **bodhisattvāmś** ceti cakṣuḥśrotagrahrāṇajihvākāyamanāndriyadhātūn  
cakārāt pṛthvyādihātūn rūpādviṣayadhātūn **pūjayed** bodhicittācyutabindubhir mahākṣarasukhaḥkṣaṇaiḥ  
paripūrayed iti nītārthaḥ / bāhye punaś cyutabindubhir āsvāditaḥ pūjayed iti bāhyaviśuddhyartham /  
adhyātmapūjā mahāmudrāsiddhaye svaretobindubhir maṇyāntargatair iti bindupūjāvīdhiniyamah //

<sup>15</sup> LTṬ p.133 L15-18.

**evaṃ eva na saṃśaya** iti / evaṃ uktakrameṇa caturdaśamūlāpattirahito yogī mahāsukhena bhāvitena  
bhagaḥśaṅgasamāyogenācyutabodhicitteneṭi / puṇyotpādavidhiḥ pāpamocanavidhiḥ /

<sup>16</sup> LTṬ p.147 L17-18.

sarvasmin kāle dṛḍhavrataiḥ karmamudrāprasaṅge 'py acyutaśukrair yogibhir iti /

<sup>17</sup> LTṬ p.158LL6-15.

yadā bāhyasamayāḥ kartavyāḥ sekādike dine 'tyantasuguptena kartavyāḥ paścāt kulaputrāṇām  
niṣedhanīyāḥ sadguruṇā / bhikṣūṇām punaḥ sekakāle 'py na deyaś cīvaradhāriṇām / svavācayā guruṇā  
sarvaṃ pratipādanīyam / anyathā guroḥ samayabhraṃsatā bhavati / teṣāṃ cittotpādo mahāyāne kāyavācoś  
ca saṃyamo dātavyaḥ / yathā śrāvakaśikṣā tathā kāyena vacasā pālanīyā iti samayapālanā kartavyā  
bhikṣubhir / na samayasevā cīvaradhāribhiḥ / cīvare tyakte sati kāyavākcittakṛtena samayānuṣṭhānena  
karmamudrāsamarpaṇenābhiṣeko bhikṣūṇām deyaḥ prakatavajrācāryapadalābhāya / samayabhedena  
siddhīhānir bhavaīti niyamah //