

禪宗で大悲呪を読誦する理由

金 浩 星

I. はじめに

禪では、自分の心・性を仏と捉え、その心・性を見ること〔見性〕により成仏できるとする。即ち、見性成仏をその成仏論として提示している。では、どうすれば見性できるだろうか。臨濟禪の場合、「話頭」・「公案参句」が必要であるといわれている。韓国の曹溪宗は、禪以外の諸宗を融合して兼修しているが、その基本は禪である。韓国の曹溪宗の禪を「曹溪禪」と称する時、そこには中国の臨濟禪による影響の強いことが含意されている。

禪宗の宗旨が直指人心と見性成仏にあるとすれば、専ら公案参句だけをするべきであろう。では、なぜ他の修行法の兼修を許容したのであろうか。ここでは、特に密教の陀羅尼が禪宗でも読誦されていることに注目したい。『勅修百丈清規』では、禪宗で行われている様々な儀礼の中で「楞嚴呪」や「大悲呪」などを読誦すべきだと規定している¹⁾。

『千手経』の大悲呪の場合、密教系の教団よりも禪宗によってより広く受容されて来た。会通仏教の伝統を持つ韓国仏教の歴史は勿論のこと、宗派仏教を基本的性格としている日本でも同じく、臨濟宗・曹洞宗・黄檗宗の三つの禪宗において「大悲呪」は受持・読誦されている。こういう事実からも禪と「大悲呪」との読誦に親和性の存していること感じられる。では、果して「大悲呪」のどのような機能が禪宗に珍重されたのであろうか。禪宗の清規には、死者のために行なう追善供養の時に「大悲呪」が誦持された記録が残っているが、「もともと自力の現世悟道を目指す禪門において、呪文の力に頼る持呪は「不

立文字」の原則と異なる他力であり、浄土念仏と同様、本来、参禅修行と相容れないもののはずである²⁾」という観点もありえるが、禅宗が陀羅尼を誦持するようになった経緯には、明確な内在的理由があるはずである。この問題について、現代日本語で「大悲呪」を翻訳した竹中智泰氏は次のように述べている。

密教が真言・ダラニと深く結びついたのはその教理・思想の性質上必然的であったにせよ、禅宗が好んでダラニ經典を誦するようになった経緯については不明の点が多く、今後の研究にまたなければなりません³⁾。

ここでは、禅と陀羅尼が担当する機能的観点から禅宗において陀羅尼が受容された経緯の問題に迫ってみたい。竹中智泰氏は次のような推論を提示している。

玄奘の時代、すなわち唐代初期（七世紀前半）にはダラニが不思議な力をもつことが広く信じられていたと思われます。この時期は中国禅の形成発展期にあたり、このダラニへの信仰が密教流行の影響と相俟って禅宗内でも受け容れられ、修行者の精神・肉体の守護や無事息災を願い、また悪魔・妖怪に暗示される妄想等、修行の妨げの排除や修行の成就を願って、ダラニが尊重されるようになったのではないのでしょうか⁴⁾。

しかし、これはあくまでも歴史的経緯に対する推論であり、禅宗と密教、公案とダラニの間に存在するであろう内的必然性はあまり考慮されていない。もっとも、竹中智泰氏も本稿でこれから提示するこの問題への解答に漠然と言及しているのであるが、それを「願って」という発願、または念願の次元で推定している点に限界がある。「どのような理由により禅宗で陀羅尼が誦されるようになったのか」という問題は「どのようにして禅宗で陀羅尼を誦するようになったのか」という歴史的経緯の考察よりずっと重要な問題である。以下では、上記の如き問題について、「大悲呪」にその焦点を合わせて考察してい

きたい。

Ⅱ. 禅宗の陀羅尼、無意味の言語

「大悲呪」は現在チベット・中国・台湾・ベトナム・韓国、そして日本で広く読誦されている。韓国の場合、曹溪宗は勿論、密教系の教団を除く殆どすべての教団で読誦されている。また、日本では臨済宗・曹洞宗・黄檗宗の禅三宗で全て「大悲呪」が読誦されている⁵⁾。しかし、読誦の際の発音は異なっている。例えば、韓国では「ナモラ ダナダラ ヤヤ」と発音し、日本では「ナム カラタンノトラヤーヤー」と読誦しているなどである。これは音写された漢字の音で読むことから発生する不可避的現象である。

そこで、最大の問題となるのは、これらの発音を聴いて、その意味が理解できないことである。その音自体が印度の梵語とは完全に異なっている。「大悲呪」が含まれている『千手経』（具名は『千手千眼観自在菩薩広大円満無礙大悲心大陀羅尼経』、大正蔵卷二〇所収）が中国で翻訳された時、この陀羅尼については玄奘（622-664）が設定したという五種不翻⁶⁾の原則にしたがって音写のみが行われ、その意味する所は訳されなかった。したがって、厳密には「陀羅尼は翻訳されなかった」というべきである。ところが、「陀羅尼は一体どのような意味を持っているのか」に対する大衆の疑問に答えるため、韓国と日本では陀羅尼を梵語に還元し、更にそこから現代語に意味を翻訳している。すなわち翻訳を試みているのである。これは明確に玄奘が提示した五種不翻の原則がもう尊重されていないことを表わしていると言えよう。その代表的な成果として、韓国には林根東氏の『神妙章句大陀羅尼講解』⁷⁾が、日本には前に言及した竹中智泰氏の翻訳があり、台湾でも林光明により翻訳が試みられている⁸⁾。印度で17年も留学して梵語に上達していたにも関わらず、それを意識しなかった玄奘に反して、梵語から「大悲呪」を再び意識する理由はどこにあるのであろうか。

主な前提の一つとして、漢字に音写された陀羅尼を梵語に還元した後、それをもとにしてその意味を翻訳しようとする考えが有る。中国の音写を通じてで

はなく、梵語の原本に遡ることこそ、各国の現代語への翻訳が可能になる方法だという認識である。かくして現在では多様な翻訳が行われている。現代の学者達の態度は合理的かもしれない。もし陀羅尼が意味の伝達、すなわち伝言（message）のために存在するとすれば、誤解を招く事態を防ぐため、その意味はできるだけ明確に表されなければなるまい。仏教における陀羅尼（密教の言語）の存在理由が、他の經典の言語（顕教の言語）と同じく意味の伝達にその目的があるとすれば、梵本を復元し、そこから直接翻訳するという、現在行われているような作業は不可欠となろう。陀羅尼が梵語の発音で読誦されていた印度では、意味の伝達をその目的として陀羅尼が読誦されていたことも推定できる。例を上げると、「大悲呪」は印度中期密教の場合、『金剛頂経』系統に受容されている事例が、現在の大蔵経に伝わる『金剛頂経』系儀軌からも確認できる。そこでは口に陀羅尼を読誦しながら、その中に存在する意味を観想して⁹⁾いく。三密を兼修して、三密の加持をはかっているのである。

しかし、中国・韓国・日本の禅宗で読誦されている陀羅尼は原語である梵語に基づいて読誦されるのではなく、音写された漢字の発音に依っていた。すなわち、中国の玄奘三蔵は五種不翻の原則を立て、特に陀羅尼については意味を翻訳せず、音写だけを行なったため、我々には全く無意味のものとして伝えられた。だが、むしろこのような玄奘の立場は、「大悲呪」のような密教の陀羅尼が禅的次元にまで活用できる道を開いてくれた。なぜなら、禅が不立文字・教外別伝を標榜するからである。つまり、言葉の道（語路）と意味の道（意路）を共に離れた世界へ直参することを追求する禅の立場では、意識されることのないまま音声だけが存在する陀羅尼のほうが、顕教の經典より容易に親しむことができたのではないだろうか。

少なくとも、中国・韓国・日本など東アジアの仏教（禅）に存在してきた陀羅尼は、印度の中期密教のそれとは異なり、意味の伝達という機能を担っていない。つまり、陀羅尼は「¹⁰⁾教述としての機能」を有していないのである。したがって、中国の訳経者達が「秘密であるから」という理由をあげて陀羅尼を翻訳せず、音写だけに留めたことは、陀羅尼に関して印度密教の場合とは異なる

信仰の様相を可能にしたものとして高く評価すべきである。

ところで、印度仏教の中にも、陀羅尼の有意味性を否定する視点がすでに提示されていることは注意を要する。玄奘が翻訳した『瑜伽師地論』の菩薩地には次のように言及されている。

何が菩薩の能得忍陀羅尼であるか。(中略) それは次のようだ。これらのマントラの句節などは何らの意味の完成をもたない。これらは意味がないだけだ。そしてこれらの意味は実は無意味性である。だからこそ、(ここから) 再びもっと高く異なる意味が求められるのではない。(中略) そうした菩薩によって〔無意味性を〕得た後、それらの陀羅尼の句節などにとどまって菩薩の忍は語られるべきである。またそれを得ることによって、その菩薩は直ちに清浄な願望を得る。これは最上の解脱行の地である忍辱に存在する。これが菩薩の能得菩薩忍陀羅尼であると知るべきである。¹¹⁾

『瑜伽師地論』菩薩地のこういう扱いは印度中期密教が陀羅尼の言語の一つ一つに仏を配対したのとは異なる立場を見せている。むしろそれは、後述するように、禪において陀羅尼が有する機能を予見させる。

ともあれ、ここで私が問題としていることは、玄奘以後の東アジア仏教というコンテキスト (context) におかれるようになった陀羅尼は、如何に機能しているのかという点である。この問題に答えることこそ本稿の追求する目的の一つであるが、まずここで一つ確認したいことは、少なくとも玄奘の五種不翻の確立以後に音写され読誦されるようになった陀羅尼は、印度密教の場合とは異なり、伝言・象徴の機能が無かった点である。したがって、陀羅尼は有意味の言語ではなく、無意味の言語なのである。言語がメッセージ (message) の伝達という機能を持っていることを、私は「教述の機能を持っている」と捉える。したがって、経典は教述の機能を持っていると言える。しかし、陀羅尼は教述の機能を持っていない。その意味で、1 : 1 で呼応するものが言語であると規定すれば、陀羅尼は意味を持っていないのであるから言語とはいえない。すな

わち言語ではない言語、但し音声だけがある言語である。¹²⁾言語はその意味を實在として持ち、両者の関係は1:1でなければならない。この言語實在論を陀羅尼は超越している。このことを取えて記号学の術語を借りて表現すれば、陀羅尼には所記・記意 (signifié) はなく、能記・記表 (signifiant) だけが存在すると言えよう。

では、陀羅尼に意味が無く、陀羅尼が意味の伝達のために存在するものでないとするなら、陀羅尼は一体何のために存在するのであろうか。陀羅尼の用途、機能、乃至役割を問わねばならぬ所以である。次章では、この問題を更に考究してみよう。

Ⅲ. 正統的印度宗教から見た陀羅尼の機能

陀羅尼に教述としての機能が無く、伝達機能や意味が存在しないとすれば、陀羅尼が担う機能とはそもそも何であろうか。本稿の目的はこの疑問に対する解答を求めるところにある。その目的を達成するため、まず密教の陀羅尼が正統的印度宗教の¹³⁾マントラを仏教的に受容・変容したものとする観点から、その正統的印度宗教のマントラが持つ機能を検討し、それらの機能が密教の陀羅尼にも認められるか否かを検討していくこととする。

1. 正統的印度宗教におけるマントラの機能

(1) 象徴としての機能

古代印度人は宇宙的真理が一つの言語を通じて象徴できると考えた。そういう観点で一つのマントラは一つの象徴である。すなわち、それは「實在を象徴すると共に象徴のための記号」¹⁴⁾であるといわれる。エリアードによると、『ヤジュル・ヴェーダ』の時代から最高のマントラ「オーム」はブラフマンやヴェーダ、そしてすべての偉大な神達と同等なる資格で絶対的威勢を持っていた¹⁵⁾という。このように、一つの言語が言語外にある究極的實在を想定する時、私

はその言語が象徴のための記号として機能していると言う。

『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』は次のように言う。

音声はブラフマンである。¹⁶⁾

音声こそ、神達である。¹⁷⁾

正統的印度宗教は、このように音声が即ち究極的實在であるという立場をとった。音声は即ちブラフマンであり神であるという言語哲学は、言語と實在を1:1で対応させていたという点で實在論、もしくは言語實在論であるといえよう。すなわち、正統的印度宗教のマントラはその背後に實在論の哲学が流れていることがわかる。また、このような背景によって象徴機能も可能となる。『タイッティリーヤ・ウパニシャッド』I.8.1は、より具体的に「オームはブラフマンである¹⁸⁾」ということによって「オーム」が持つ象徴機能を表わしているが、オームの象徴性を最も如実に表わしているテキストは次のように説く『マードゥーキャ・ウパニシャッド』であろう。

この「オーム」という音節は是くの如く一切である。その説明は（次のようだ）、過去・現在・未来の是くの如き一切は「オーム」という音節の限りである。そして、三世を越えた他の一切も「オーム」という音節にほかならない。この一切は、実にブラフマンである。これらのアートマンはブラフマンである。これらのアートマンは四つの部分から成っている。¹⁹⁾

「オーム」は最高の實在であるブラフマンを象徴する。ブラフマンは四位を持っていて、これらの階位の一つ一つがまた「オーム」の中に象徴されているという。四位とは、目覚めている状態 [普遍位, *vilva—avastha*]、夢見ている状態 [光明位, *taijasa—avastha*]、無夢の状態 [智慧位, *prajna—avastha*]、大覚の状態 [死位, *turiya*] である。『マードゥーキャ・ウパニシャッド』は「オーム」(OM—AUM) のAは普遍位を、Uは光明位を、Mは智慧位をおのおの象徴し、

〈表1〉 四位とオムの相応

普遍位	光明位	智慧位	死位
目覚めている	夢	無夢	大覚
A	U	M	

M音がおわった後の無音は純粹意識状態の Turīya を象徴するという [9—11 頌]。この時、AUM はすべてブラフマンの存在を象徴する記号となる。これらの相応関係を図表で表わすと次のようになる。

上の〈表1〉で「死位・大覚」に相応する場所は空欄であるが、それは無音を表わしている。この無音を後代のヨーガ学派ではスポータ (sphota) と呼び、最高のブラフマンと同一視する²⁰⁾。

このように「オーム」=ブラフマンであると見る観点や、常住の本性たるスポータが言語の中に内在していると見る観点は、すべて言語实在論という点で共通する。言語は単なる道具や音声ではなく、究極的实在そのものであると見るのである。

直ちに消えてしまう無常な音声の前、或いはその後に、消えない言語 (スポータ) があると見る見方を言語实在論であるすれば、それはウパニシャッド以後に出現した多くの印度哲学の学派など (ヴェーダーンタ・ミーマーンサ・文法学派) にも同じく看取される。それら正統印度哲学諸学派では、言語实在論の立場を哲学的に後援しながら、正統的印度宗教のマントラ観を持続させてきたことがわかる。

(2) 道具としての機能

正統的印度宗教におけるマントラには象徴機能以外に、道具としての機能がある。ここで「道具」という術語が意味するところは、マントラが究極的实在に至るまでの手段になるという考えに基づく。正統的印度宗教においてマントラが道具としての機能を有していることは、そのマントラに既に象徴的機能があったという事実からも自然に導き出される。マントラは神の象徴であり、ブ

ラフマンの象徴であった。

ところで、ウパニシャッド以来、正統的印度宗教で説く解脱は、そのような究極の実在との合一を通して成り立つとされる。このように究極の実在と合一するための冥想修行の方法を念想 (upāsana) という。

これには具象的な存在者をブラフマンとして (X as Brahman) 念想することもできるが、最も容易な方法は、音声としてのブラフマンとして「Om (オーム)」を念誦すること²¹⁾であった。聖音「オーム」が持つ特別な位相がこの点で確認されよう。この「オーム」に対して『カタ・ウパニシャッド』I.2.16には、次のように書かれている。

まことに、この音節こそ、ブラフマンであり、
 まことに、この音節こそ、至高の境地であり、
 まことに、この音節を知ることによって
 彼が願うもの、それは彼の²²⁾ものである。

ここでは、この音節、すなわちオームを「知ることで」(jñātvā) という表現を使っている。では、この「知る」の意味は何であろうかというに、「オーム」がすなわちブラフマンであることを知るのであるから、全体として「オームを念想することで」という意味に理解することができよう。「オーム」という音節がブラフマンであるということは、先にも述べたように、象徴的機能を有している。そのような象徴としての機能を有しているからには、更に進んで道具としての機能も有しているということになる。

この『カタ・ウパニシャッド』よりもっと具体的な行法を提示しているものが『ヨーガ・スートラ』である。〔ヨーガ行者は〕その聖なる言葉を繰り返し念じながら、その意味を修習〔しなければならない。〕²³⁾ 声を出しながら、その声が象徴する自在神を修習する。すなわち、密教の術語を借りると、口密と意密の修行を通して究極的な三昧を得るのだと『ヨーガ・スートラ』は述べている。勿論『ヨーガ・スートラ』全体の教えから見る時、「オームの念誦」は補助的

な修行〔助行〕であると見るべきであろう。なぜなら、『ヨーガ・スートラ』がヨーガを通して八支ヨーガにより提示された三昧を体得するという自力的な道を正行として認めているからである。

ところで、オームの念想というウパニシャッド的な修行法が、自力的な智慧の獲得や解脱といったジュニヤーナ・ヨーガ (jñāna-yoga) 的脈絡だけで機能したわけではない。神の存在に対する信と神からの恩寵を獲得し、救われようとするバクティ・ヨーガ (bhakti-yoga) 的な脈絡としても機能することができると思われる。²⁴⁾ そのような構造の中で、次のように説かれる。

「オーム」という一つの音節のブラフマンを發し、私を憶念しながら、肉身を捨てて専念する者は、至高の境地²⁵⁾に至る。

すなわち、「オーム」はそれ自体を念誦することだけでも至高の境地に至ることができる²⁵⁾と説かれている。並行して神を念ずることなされなければならないが、ここで「オーム」の念誦は助行ではなく、正行となっている。『バガヴァット・ギーター』での「オーム」の位相が『ヨーガ・スートラ』のそれよりも、より高く評価されていることがわかる。『バガヴァット・ギーター』では「オーム」の念誦が信の道と結合されているからである。

以上の如く、正統的印度宗教において、「オーム」のようなマントラは、正行であろうが助行であろうが、その位相に関わらず、一貫して解脱のための道具としての機能を担っていたことを確認した。

2. 密教における陀羅尼が持つ機能

(1) 呪術としての機能の問題

正統的印度宗教のマントラが持つ様々な機能を密教はどのくらい受容しているのであろうか。また、どのような点から、それとは異なる独自の機能を啓発したのであるか。この問題に言及する前に、正統的印度宗教のマントラに対

する仏教の対応を考察する必要がある。

縁起法を中心とした合理主義・理性主義の宗教として出発した初期仏教は、正統的印度宗教のマントラに呪術としての機能があることを評価²⁶⁾した後、それらのマントラを行わないよう主張する。最初期の經典に評価されている『スタニパータ』は次のように述べている。

私の弟子は『アタルヴァ・ヴェーダ』の呪法と夢占いと観相と星占いをしてはいけぬ。そして、鳥獣の声を聞いて占い、妊娠術や医術を行なうべきではない。²⁷⁾

このように『アタルヴァ・ヴェーダ』の呪法を排除する理由はどこに存するのであろうか。基本的に初期仏教が智慧の道 (jñāna-yoga) であったという点から考察してみたい。智慧の道を取る初期仏教の立場では、当然儀式主義を批判・克服しなければならなかった。その結果、儀式主義に深く根差していた呪術に対しても、その排除の原則を示した。ただし、治毒呪・治齒呪のように、治病のための呪だけは例外的に許容された。²⁸⁾

しかし、このような初期仏教の合理主義・理性主義の態度は大乗仏教に至ると変容の必要に迫られる。大乗仏教の上層部の哲学と下層部の信仰の間に乖離が有ったことの表われである。マックス・ウェーバー (Max Weber) は次のように述べる。

大乗仏教の教理そのものは北方印度で隆盛した様々な哲学諸派の産物であったので、その中では精神主義的形態がそのまま残っていったのにもかかわらず、実際に宗教的な生活という側面から見る時、他のどのようなどころも同じく信者が持っていた慣習的な考え方が優位を占めるようになったのである。³⁰⁾

信者達が持っていた慣習的考えの中には、正統的印度宗教の伝統に見受けら

れるマントラも含まれていたであろう。大乘仏教は初期仏教とは異なり、正統的印度宗教の様々な要素を含融することができた。その顕著な例が密教である。密教は正統的印度宗教の影響を多く受けている。初期仏教では正統的印度宗教のマントラを呪術的なものとして批判したが、大乘仏教は再びそれらのマントラを受容し、仏教的な陀羅尼を成立させていったと考えられる。これらの過程で、呪術としての機能を肯定する立場から密教が陀羅尼を受け容れた可能性がある。マックス・ウェーバーの説は少なくとも初期密教に限定すれば妥当であろう。初期密教経典はそのような呪術的性格を色濃く持っているからである。

しかし、そのような観点をすべての初期密教経典に無条件的に投影することはできない。『千手経』の場合、すでに拇尾祥雲氏が指摘したように³¹⁾、単純に雑密であるとは限定できない所がある。さらに『千手経』の九心と十二蔵の部分では、禅的な次元までも看取される³²⁾。ところが、同時にその誦持の功德が説かれる中では、呪術としての機能も説かれており、そのために雑密と評価されたのではなかろうか。

「大悲呪」における呪術的機能は、それに治病機能があると説く部分に見出せる。伽範達摩訳『千手千眼観世音菩薩治病薬合経』はこの部分の別行経として流通されたものであろう。そうだとすれば、それは「大悲呪」が治病という呪術的機能を併せ持つことを証明する。ただし、それが治病のための呪であるからには、他のマントラの誦持に全て反対しながらも、医学が発達しなかった古代社会にあって、ただ治菌呪・治毒呪だけは例外として認めていた初期仏教の立場と相違するものではない。また、『千手経』の「消除災禍清涼之偈」では、「大悲呪」の誦持によって解決し得る十の危難を次のように説いている³³⁾。

- ① 広野および山において虎などの猛獣と出会った時。
- ② 毒竜・蛟竜などの鳥獣と出会った時。
- ③ 盗賊と遭遇し掠奪された時。
- ④ 監獄に拘束されて圜圜の身分になった時。
- ⑤ 毒薬を飲んだ時。

- ⑥ 女人が難産の苦痛に直面した時。
- ⑦ 悪竜・疫鬼の作用で熱病にかかって死にそうになった時。
- ⑧ 竜鬼がさまざまな毒腫を流行させた時。
- ⑨ 呪咀を受けて怨讐になった時。
- ⑩ 淫慾の火花が熾盛した時。

この中で⑩の場合を除外すれば、①から⑨まではすべて「大悲呪」における呪術性・呪術的機能として認めることができよう。³⁴⁾しかし、『千手経』はこれらの呪術的な功德だけを強調するものではない。三昧・無為・法身の証得という根本的功德もやはり説かれていることを忘れてはならない。それらはいわゆる「十願六向」といわれる観世音菩薩の発願³⁵⁾でよく表わされている。これら両方の立場を一つに合わせる点に、『千手経』、および密教の特性があるのではなからうか。しかも、原本『千手経』では、自力的な菩薩行の次元で、ひとまず陀羅尼の誦持を強調しているのであり、問題となる呪術性が説かれる部分は全て後代に附加された所謂「附加部分」³⁶⁾で説かれている。したがって、それらの部分の存在によって『千手経』思想の全体を代弁させることはできないのである。

(2) 象徴としての機能と道具としての機能

正統的印度宗教におけるマントラとしての「オーム」にブラフマンを象徴する記号としての機能があることは前述の如くである。それらの思惟は密教の陀羅尼観でもそのまま表われている。これは言語自体に対する密教の哲学的解釈が深化された結果として生じた。

まず、‘阿’ (a), 字によって象徴的な意味を発見する流れがある。これは『大日経』の胎藏界マンダラで主張され、『ヘーヴァジュラ・タントラ』まで続く。『ヘーヴァジュラ・タントラ』の説明は次の如くである。

始初や起源がないように、一切法もまたそのようである。それ故に空性と

いうすべての法の不生なる本性が「阿」によって表示される。したがって、空性の般若は「阿」である。³⁷⁾

「阿」字には次の三つの特徴がある。一つ目は「梵字を配列する二つの方法（四十二字門と五十字門）の中で、阿字はいずれも最初に位置すること。二つ目は梵語の子音のどの文字にもかならず「阿」が伴うということである。もし「阿」を取り除くなら、かならず virāma という斜線（\）を引かなければならない。三つ目は「阿」を接頭辞とする時、つねに否定の意味が含まれていることである。³⁸⁾この中で二つ目の特徴は空の肯定的側面・積極的側面であり、三つ目の特徴は空の否定的側面・消極的側面である。空がこの二つの側面を兼ねるように、「阿」字にもこの両者が兼ね備えられている。『顕密円通成仏心要集』は次のようにいう。

次に、「阿(a)」字を想うとは、自身を生成するものである。（「阿」字は体であり、無相法界出有り、無相法界から行者の身を生成すると謂う）。（中略）心月輪の中に「阿(a)」字を想え。（「阿」字は毘盧遮那仏の身であり、法界であり、菩提心である。もしある人が想念すれば、無量の功德を生ずることができると謂う³⁹⁾）。

また、『金剛頂経』では五相成身観が説かれており、五仏に種子マンダラを次のように配対している。⁴⁰⁾

〈表2〉 種子マンダラと五仏

	中	東	南	西	北
五仏	毘盧遮那	阿閼	宝生	阿弥陀	不空成就
種字	a o	y hu	r sv	b	i ha

「a」や「o」等の種子は各々毘盧遮那等の五仏を象徴している。このよう

に陀羅尼を象徴記号と捉えるのは、言うまでもなく正統印度哲学の言語實在論が影響を及ぼしている。これについて、ダスグプタ (S.N.Dasgupta) はかつて次のように述べた。

タントラは言語 (śabda) に関するミーマーンサ学派の理論を採用しようとしたようである。ミーマーンサ学派の人々は、言語は永遠であり、恒常なるアルファベットの形態で存在し、言語もそれを構成する文字にすぎない⁴¹⁾と考える。

ミーマーンサ学派の言語観では、言語それ自体は縁起的な存在ではなく、永遠な實在そのものとして認め、音声はなくなっても言語は存在するという實在論的立場を堅持している。そして、密教では言語實在論を否定する仏教の言語哲学とは異なる立場を受容した。したがって、象徴的機能そのものは究極的實在を前提とし、それを念想することは、すなわち陀羅尼が「道具としての機能」を持つことになる。

このことは密教にそのまま確認できる。『金剛頂経』では、五相成身観を説き、身体に手印を結び、口に陀羅尼を念誦し、心にその陀羅尼に対応する仏を念想するいわゆる三密加持が行われる。この時、心で音の象徴を念想・観想するのであるから、基本的に前述の如き正統的印度宗教の「オーム」の念想と異なる所がない。「オーム」は‘A→U→M→無音’に分節され、全体的にアートマンを象徴しているからである。

密教、特に中期密教の三密加持は、このように正統的印度宗教が持っていた象徴としての機能と道具としての機能をそのまま受容した。實在論的言語観は空性の立場からは批判されなければならないが、中期密教ではむしろそれを無批判的に受け容れているところに問題がある。それは、仏との合一を追求するという意味からは不可避性であったかも知れない。しかし、密教がはらむこれらの問題は禅によって克服された。

IV. 「大悲呪」誦の禅的機能

1. 道具としての機能

正統的印度宗教においてマントラが持つ道具としての機能は、それに象徴としての機能を有せしめる中期密教にも確認できた。しかし、禅宗では陀羅尼が持つ道具としての機能は、象徴としての機能を前提としない点で、それらとは異なる。禅仏教の立場で陀羅尼に道具としての機能があると見ることは、陀羅尼の誦が禅門の看話とあまり差がないと見ているからにほかならない。鄭泰熾氏は次のようにいう。

真如自性を明らかにすることで広く衆生を済度しようとする禅の真面目と、千経の骨髓であり一身の元鑑の真言を誦持する密教の方便は、二つ互いに応じて群機を測り、刀山劍樹を宝林に変える。真言の誦持が⁴²⁾どうして禅門の指南とならないであろうか。

こういう観点が妥当であるか否かを考察するためには、まず公案がどのような機能を有しているのかを明らかにする必要がある。禅の公案について、看話禅の確立者である大慧宗杲（1088-1163）は次のように述べている。

この無字は、悪い智慧を破る道具である。⁴³⁾

この場合、悪い智慧というのは、すなわち煩惱・妄想である。そのような煩惱・妄想は言語や意味で構成されている。したがって、言語や意味を取り除くことによって、煩惱・妄想を打破しようとするその道具こそが公案である。このような公案に対するおおよその定義は、公案に道具としての機能があることを明らかにしたものと考えられる。⁴⁴⁾しかし、このような道具としての機能は、

それがその背後に究極的な実在的存在を要求しないという点で、前に見た正統的印度宗教のマントラが持つ道具としての機能と同次元ではない。両者は共に道具としての機能を持っているが、その次元において異なる。

次に、陀羅尼における道具としての性格を理解するために、我々は公案における道具としての性格を更に究明しなければならない。公案は一見すると一つの問題のようである。しかし、公案の問題は数学の問題とは性格が異なる。数学の場合、解答は問題の中に隠されている。問題を解くと解答はわかるわけであるが、公案の問題には解答が隠されていない。公案の機能が解答を蔵していないからである。公案の中に答えが隠されているとすれば、直ちに言語実在論に陥ってしまうであろう。それゆえ、禅師達が同じ公案を透過した後に吐露する解答(?)は各々異なるのである。彼らの解答もまた固定された解答ではなく、新たなもう一つの公案・問題として現れてくるに違いない。公案は解答を蔵しているものではなく、大慧が述べたように、煩惱の打破という用度としての意義(meaning as use)を持っているに過ぎない。もし、公案もまた一種の言語だとすれば、公案という問題はその言語の中に隠された実在する答えと1:1に対応しなければならないであろう。これは公案の言語観が前期のウィトゲンシュタイン(L.Wittgenstein)による言語哲学の画理論(picture theory)を超えていることを意味している。公案は道具としての機能を有していても、正統的印度宗教のマントラなどとは異なり、象徴としての機能を有さず、用度としての意義⁴⁵⁾だけを有しているのである。

ここでいう用度としての意義という概念は、いわば「意味を問わず用法を問⁴⁶⁾う」という脈絡で用いることとする。公案は、それが有する意味が問題なのではなく、用途・用法が問題⁴⁷⁾なのである。すなわち、公案には煩惱・妄想を打破する道具としての役割のみが有る。公案が惺惺寂寂となると煩惱は無くなり、そのようにすべての煩惱がなれば、さとりは開かれる。陀羅尼もこの点で状況は同じである。陀羅尼を一心に念誦すれば、すべての煩惱はなくなり、すべての煩惱がなくなった時、はじめて自性清浄心へと回帰する。すなわち、陀羅尼が煩惱を破る道具として作用するのである。陀羅尼が道具としての機能を果す

のは無意味性があるからである。意味の有る言語は修行者を疑心へと導き、一つの対象に集中することを妨害する。意味が妄想を呼び起こすからである。⁴⁸⁾しかし、その言語が無意味な時は、修行者を疑心へ導いても、その修行者は疑心の徹底化を通して、ついには疑い得ない世界に至るようになる。かかる立場は、公案と陀羅尼の両方に当て嵌まる。無意味な言語は音声と意味の結合が解体されたまま、ただ音声として機能する。いわば言語ではない言語なのである。

『千手経』は陀羅尼の本質をその意味に求めてはいけなし、煩惱が打破された心を陀羅尼の本質として次のように説いている。

限りなき慈悲心がこれであり、平等心がこれであり、作為のない心がこれであり、染着のない心がこれであり、空だと観察する心がこれであり、恭敬する心がこれであり、卑下する心がこれであり、乱れない心がこれであり、執着しない心がこれであり、無上なる菩提の心がこれである。このような心が陀羅尼の相貌であると知るべきである。⁴⁹⁾

要するに、陀羅尼の本質は、その文字から解説される意味内容ではなく、修行者の心、即ち煩惱が打破された心であるといえる。陀羅尼の誦持を通して、このような心を得ることが三昧の現前であり、即身成仏である。このように考えるならば、三昧と開悟のための道具として機能するという点において、公案と陀羅尼は同じ役割を果たしていると言えよう。これを私は禅密一致と呼ぶ。『千手経』には「[大悲呪を] 誦誦する人は禅定蔵であると知るべきである、すべての三昧が常に現前するからである」と説かれているが、⁵⁰⁾上記の如き脈絡から理解することができるであろう。

このようなメカニズムを正確に理解できなかった時、「或いはひたすら浄土に生まれることを求め、或いは陀羅尼を持って経を読むことは(中略)すべて業を結ぶもとであり、少しも益する所がない」といった、⁵¹⁾ただ禅修行のみの重要性を主張する教判論的な言辭も出現することになる。野口善敬氏が「禅門の

立場から持呪を正当化する上で穏当な意見といえよう⁵²⁾」と評価した笑隠大訥(1284-1344)は、このような禅密一致のメカニズムを正確に理解した禅師の一人である。笑隠大訥は、陀羅尼のもつ道具としての機能を的確に認識していた。彼は「大悲経呪序」で、次のように述べている。

それ故に聖人が慈悲によって秘密呪を授け、人々に心を研ぎ澄まして念誦させ、思いも作為もなく、昏沈も散乱もなく、誠を一つにし、明らかにさせる。いわゆる『寂然として不動であるが、感じてついに通じさせる』とはこのことではないか。(中略)人々をして各々がこの呪によって自性を明らかにし、仏果を証せしめるのは福田とか利益⁵³⁾である。

笑隠は「この呪によって自性を明かす」と明言することで、陀羅尼が道具として機能していることを指摘している。したがって、禅と密教は一つであり、公案と陀羅尼は一つであると言える。そのような理由から禅宗では陀羅尼を読誦したのである。入禅の時間以外にしなければならない様々な儀式で「大悲呪」を読誦させ、修禅の時に公案が持つ機能を放禅の中でも行うことができるようにしたのである。

それにもかかわらず、禅の立場で陀羅尼から意味を探しているのをどのように評価すべきであろうか。これに対して、高麗の普照知訥(1158-1210)は主要な指針を提示している。彼は『看話決疑論』のまとめで次のように述べている。

この意味によれば、話頭には参意と参句の二つの意味がある。近来、疑心を破る者達は、ほとんどが意味に参じて、言句に参じないので、円頓門で正しく信解し発明する者と一緒である。このような人は、観行にも用心にも見聞や解行の功があるが、但し近来の文字法師が観行門の中で内に有心をはかり、外に様々な理致を求め、理致を求めることが細くなればなるほど、外相に執着するという病にさえ及ばない。どうして、参句門によって

疑心を破り、みずから一心を証得して般若を発揮し、広く流通させる者と一緒に論じられようか。こういう証智を現前する者は近頃めったにいない。だから、近頃はただ話頭の参意門にたよって正しい知見を明らかにすることだけを貴ぶだけなのである。こういう人の見処は、教によって観行しながら情識から離れない者と比べて天地の隔たりが有る。願わくは、観行して世を超越せんとする人は、禅門の活句を参詳して、速やかに菩提を証してほしい。⁵⁴⁾

ここで参句門と参意門の二つの範疇が示されている。公案に意味があると見ているのが参意門であり、公案にはその意味がないと見ているのが参句門の立場である。これらの観点は陀羅尼にもそのまま適用される。我々が修行の立場から「大悲呪」を読誦する場合、当然参意門ではなく参句門に立脚するべきである。したがって、「大悲呪」を梵語から現代の各国語に翻訳することが学問的次元においては意味があっても、修行を誤導する危険性を有しているとせねばならない。その危険性から免れるために「文字で表わされる神妙章句陀羅尼の意味を測った後、それを再び捨てて、そのすべてを明かすことのできない意味を自得しなければ」⁵⁵⁾ならない。そしてその負担は完全に誦持者に帰されているのである。

2. 懺悔の機能

正統的印度宗教と同じく、密教の陀羅尼もやはり儀礼的機能⁵⁶⁾を持つ。「大悲呪」もやはり禅宗の中で儀礼的機能を有していたことは『勅修百丈清規』で既に引用されたとおりであるから、ここでは再説しない。ここでは正統的印度宗教のマントラが持っていなかった陀羅尼の機能⁵⁷⁾にのみ注目したいと思う。それは、懺悔の機能である。

陀羅尼に懺悔の機能があるということは、原本『千手経』にすでに説かれている。また、それに続いて読誦用『千手経』でも懺悔を強調していることはよ

く知られている。ここでは、懺悔の機能を持たせるその禅的受容に焦点を絞って考察したいと思う。⁵⁸⁾

陀羅尼における懺悔の機能は韓国の禅仏教において確認される。すなわち、清虚休静（1520-1604）は『禅家亀鑑』で陀羅尼に対して次のように述べている。

持呪とは、現世の業は制し易く、自力で避けられるが、宿業は除去し難いから、必ず神力を借りなければならない（摩登伽が果報を得たことは信じなければならない。⁵⁹⁾だから神呪を持さずして魔事を遠のけることはあり得ない。）

清虚休静は陀羅尼には前生の業を消滅する力があると見て、前生の業を懺悔するためには、ただ陀羅尼だけが効果的であると言う。この一つの実例として、公案の参究以前にまず「大悲呪」の誦持を通してさとり体験を得た竜城（1864-1940）禅師があげられる。万海が撰述した「竜城大禅師舍利塔碑銘」によると次のような記録が紹介されている。

十九歳に伽倻山海印寺に入り、華月和尚を頼って落髪した後、義城孤雲寺の水月長老に参じて曰く、「生死や四大は無常迅速であるのに、どのようにしたら見性できるのでしょうか」と。長老曰く、「世は像法に属しており、法は遠く、根機も鈍いので超入し難い。まず大悲呪を読誦して、自ずから業障が消除し、心の光を頓に輝かせるに如くはない」と。そこで彼（竜城）はこれを信じて、自ら「大悲呪」を誦し、口に声を出し、心で黙然した。後に楊州普光寺の兜率庵に至って勇猛精進を加えた。ある日、とつぜん「森羅万象にはすべて本源があるが、それでは私の見聞覚知はどこから来るのだろうか」と疑団を抱き、十二昼夜にわたり疑心に疑心をくりかえして、一念を悟った。それはちょうど桶の底が抜けたかのようであった。⁶⁰⁾

これを「竜城禅師の一次的な悟り」というが、その後、公案の参究を通して禅的なさとりを更に確固たるものとする。陀羅尼の誦持を通して懺悔（＝業障消滅）が即ちさとりへと直結していることがわかる。このように見る時、修禅と陀羅尼の誦持は互いに矛盾せず、相互補完的であると言うことができる。

次に、禅仏教の立場における陀羅尼が持つもう一つの意味は、禅修行の過程で生じる数多くの魔事を遠ざけることである。この点については、竹中智泰氏が述べたとおりであるが、先に引用した『禅家亀鑑』⁶¹⁾の括弧中に見られる如く、陀羅尼に遠離魔事の機能があることは『楞嚴経』に根拠している。魔事とは禅修行の中のこととして、その原因は煩惱の作用から来るものである。したがって、陀羅尼の誦持を通じた「遠離魔事」も、また前述の「道具としての機能」に属するといえる。

結局、禅の立場で陀羅尼を誦持することは公案の参究と別ではなく、陀羅尼は正行という面から禅密一致（「道具としての機能」）であると言え、公案の参究のための助行としての業障消滅という面からは、禅密兼修（「懺悔の機能」）であると言え、そして、業障消滅のために陀羅尼が誦持される時、陀羅尼は「懺悔の機能」を担っていると言えるのである。

V. ま と め

「大悲呪」はもともと密教の陀羅尼であったが、中国・韓国・日本など東アジアの仏教では特に禅宗で広く誦誦されてきた。では、なぜ禅宗では禅だけを専修せず、陀羅尼の誦誦を兼修してきたのであろうか。これについて従来の研究では明確な解答が提示されてこなかった。しかし、両者を兼修しても何ら問題を生じない一致の空間が、禅そのものに内的必然性として存在しなければならないと思う。

まず、禅が不立文字を標榜する以上、陀羅尼を有意味の言語として受け取っていないことが想起される。陀羅尼は本来、印度では梵語で書いていた有意味の言語であった。それが中国に入ると、玄奘の五種不翻の原則によって翻訳さ

れず、音写のみによって伝えられて来た。そのため、中国・韓国・日本など東アジアの仏教、とりわけ禅宗において、「大悲呪」は無意味の言語、または言語以前の言語として受け容れられた。それはいわゆる「教述としての機能」ではなく、たとえば「月」という記意・所記を持たぬ記表・能記のみとしての「指」にほかならなかった。

それでは、「大悲呪」はいったいどのような機能を有しているのだろうか。これを解明するため、本稿ではまず正統的印度宗教のマントラが持つ機能を確認し、それが密教に如何に受け容れられたかを検討し、そして、それらの機能が禅宗の陀羅尼においてもそのまま確認できるのかどうかを考究するという迂廻的方法を選択した。

その結果、次のことを確認できた。すなわち、正統的印度宗教と密教（中期密教）においては、陀羅尼はともに「象徴としての機能」と「道具としての機能」を併せ持ち、言語に1:1で対応する究極的な実在が存在すると見ており、したがって言語はその実在を表わす象徴であった。言語が究極的な実在の象徴・記号であるからには、それに対する念想乃至観想は、そのままその究極的な実在との合一のための道具として機能していた。これに対し、禅宗では陀羅尼の言語に究極的な実在を見出さず、正統的印度宗教や中期密教が認める「象徴としての機能」を担わせていない。正統的印度宗教にせよ中期密教にせよ、そして禅宗においても、陀羅尼に「道具としての機能」を持たせてはいるが、禅宗の場合、「象徴としての機能」を持っていないのであるから、「道具としての機能」といっても、正統的印度宗教や中期密教の如く究極的な実在との合一のための道具ではなく、それは自らの煩惱・妄想の打破のための道具であった。この点に禅宗における陀羅尼受容の特徴がある。煩惱・妄想は言語で構成されているから、それを打破する道具は言語で構成されない。もし、その道具までもが言語で構成されるとすれば、対象になる言語とそれを否定する言語との間に葛藤が増幅されるばかりでなく、煩惱を打破することさえできない。無意味の言語であるからこそ、陀羅尼はそれらの役割を果すことができるのである。その点で、陀羅尼は大慧宗果が述べていたように「悪い知解を破る道具」としての

役割を果たすことになるのである。笑穂禅師も道具としての陀羅尼観を持ち、このような観点から、「大悲呪」はその本質が言語ではなくて心であるとし、九心を説く『千手経』の立場を理解している。故に、陀羅尼と公案とは同じ機能を有するのであり、そのことによって、禅宗と密教は二つではなく、一つたり得たのである。このような禅密一致が可能となる根本要因は、玄奘が確立した五種不翻の原則にあったと見ることができる。まさに「説かない恩恵こそ大きい」といった古人の言葉がここにも符合する。

また、禅宗における陀羅尼は正統的印度宗教や密教にはなかった新たな機能の一つ加えることになる。それは「懺悔の機能」である。一見、懺悔の機能は道具としての機能と異なるようであるが、煩惱の打破、言語の止滅が直ちに懺悔に結びつくことは、罪業の心理的根拠を考えれば容易に納得することができよう。このような視座に立つ時、陀羅尼を再び梵語に復元して現代の各国の言語へ翻訳することは、学問的意味は有していても、修行的次元においては意味がないのみならず、むしろ修行者達を誤導しかねない虞れを孕んでいると言わねばなるまい。その解釈された言語を再び忘れ、陀羅尼それ自体を参句・誦持すべき責任は、ひとえに修行者、または誦持者に帰されるからである。しかし、多くの修行者・誦持者は「陀羅尼の意味を知りたい」という欲求をもっている。その意味で、我々の時代は真に修行することが難しい時代であると言えよう。それほど言語の意味に執着しているのである。

註

- 1) 「大悲呪」の誦持を規定している禅宗の清規などについては、野口善敬『ナムラカタンノーの世界——千手経と大悲呪の研究——』（京都禅文化研究所、平成11年）p. 253を参照。
- 2) 上掲書、p. 254参照。
- 3) 木村俊彦・竹中智泰『禅宗の陀羅尼』（東京・大東出版社、1998）p. 108。
- 4) 同上。
- 5) 勿論、その読誦の方法には差異が認められる。韓国は読誦用『千手経』と名づけられる韓国撰述儀軌の中で読誦されているのに対し、日本は「大悲呪」だけを単独で読誦している。

- 6) 五種不翻は梵語の術語を意識せず直接音写する五つの場合をいう。すなわち、
 - ①秘密であるから、
 - ②多様な意味が含蓄されているから、
 - ③中国には無いから、
 - ④昔から翻訳してないから、
 - ⑤尊いと思うからなどである。
- 7) 林根東『神妙章句大陀羅尼講解』（ソウル：솔마담出版社，2002）
- 8) 林光明『大悲呪研究』（台北：信茂出版社，1996）
- 9) これに対しては拙稿、「千手経信行の歴史的な展開」（『未来仏教の向方』ソウル，藏経閣1997.）pp. 138-142参照。言語が実在の象徴であるという「象徴としての機能」は、正確な意味の伝達にその目的があったとは限らないが、象徴されるものとの対応のために、その意味の解説が前提になることは間違いない。
- 10) 「教述」という言葉は韓国の文学作品のジャンルを区分する時に使われる一つの概念である。そのジャンルを抒情・叙述・教述・戯曲などで区分する場合、教述は随筆・紀行文・歌詞などのようなジャンルを包括する概念となる。何かの伝言を教えるとか叙述するジャンルという意味である。趙東一「景幾体歌のジャンルのな性格」（『韓国文学のジャンル理論』ソウル：集文堂，1992.）pp. 249-250参照。
- 11) tatra katamā bodhisattva-kṣāṃti-lābhāya dhāraṇī [.....] tad'yathā nāstyeṣāṃ mantra-padānām kācid artha-pariṇipattiḥ. niratha evaite. ayam eva caiṣāṃ artho yad uta nirarthaṭā tasmāc ca paraṃ punar anyam arthaṃ na samanveṣate. [.....] tena bodhisattvena pratilabdḥā tāni dhāraṇī-padāny adhiṣṭhāya bodhisattva-kṣāṃtir vaktavyā. tasyāś ca lābhāt sa bodhisattvo nacirasyedānīm adhyāśaya-śuddhim pratilabhate. adhimātrāyām adhimukti-caryā-bhūmi-kṣāṃtau vartate. iyaṃ bodhisattvasya bodhisattva-kṣāṃti-lābhāya dhāraṇī veditavyā（云何菩薩能得菩薩忍陀羅尼？[……]了知如是諸呪章句、都無有義、是円成実、但唯無義。如是了知此章句義、所謂無義、是故過此、不求余義。[……]由是菩薩得陀羅尼、当言已得此陀羅尼章句、所立菩薩勝忍、得此忍故、是諸菩薩不久当得 淨勝意樂已、依上品勝解行地、勝忍而轉。当知、是名菩薩所有能得菩薩忍陀羅尼。）荻原雲来 *Bodhisattvabhūmi* (Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971) pp. 272-274。『瑜伽師地論』（T30.543a）。
- 12) 陀羅尼が音楽になる理由である。韓国仏教では「大悲呪」を伴奏として僧舞が行われているのはよい事例になるだろう。
- 13) 本稿では、密教の陀羅尼と関連するマントラの用例を追跡するに当たり、その範囲を原始仏教以前のプラフマ教と原始仏教以後のヒンドゥー教のすべてを包括していることから、これらを包括する概念として仮に「正統的印度宗教」という術語を使うこととする。
- 14) M. Eliade, 鄭渭教訳『ヨーガ』（ソウル，高麗苑，1989.）p. 210.
- 15) エリアーデ前掲書，p. 207.
- 16) “vāg vai brahma” *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.3.21.
- 17) “vāg eva devāḥ” 上掲書，I.5.6.
- 18) “aum iti brahma” *Taittiriya Upaniṣad* I.8.1.

- 19) “aum ity etad akṣaram idam sarvam, tasyopavyākhyānam bhūtam bhavad bhaviṣyaditi sarvam aumkāra eva, yac cānyat trikālātītaṃ tad apy aumkāra eva / sarvam hy etad brahma, ayamātmā brahma, so' yam atma catuṣpāt.” *Māndūkya Upaniṣad* 1-2.
- 20) 中村元『ことばの形而上学』（東京：岩波書店，昭和32年）p. 260.
- 21) 『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』と『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』には「オーム」を瞑想の対象とする行法が広く確認される。これに対しては拙稿「ウパニシャッドの瞑想概念1」（『印度哲学』第7輯，ソウル，印度哲学会，1997）pp. 78-80参照。
- 22) “etadd hy evākṣaram brahma, etadd hy evākṣaram param, etadd hyevākṣaram jñātvā, yo yad icchati tasya tat.” *Kaṭha Upaniṣad* I.2.16.
- 23) “taj japas tad arthabhāvanam” yoga sūtra 1 : 28.
- 24) 『ヨーガ・ストラ』にも「オーム」の念想は説かれているが，それはヨーガの修習の助行になるから，バクティ・ヨーガ的な脈絡ではない。
- 25) “aum ity ekākṣaram brahma vyāharan mām anusmaran / yaḥ prayāti tyajan dehaṃ sa yāti paramāṃ gatim //” *Bhagavadgīt* 8 : 13.
- 26) 近来，学界ではヴェーダ宗教を原始的・呪術的な宗教として見る視角を排除する傾向がある。すなわち，マントラにはむしろ高い象徴性があり，それがより本来的な意味であると考えに至ったのである。この問題に対し，私は機能という観点から再考すべき余地があると思う。たとえ，マントラにおける本来的な意味が高次元的な象徴にあったとしても，（哲学的にテキストの中で叙述されていたとしても），専門的修行者ではない一般民衆には，悪魔や疾病から保護してくれる布石としての呪術的機能が求められていた可能性は排除できないからである。そして，そういう側面は密教の陀羅尼の場合でも同様である。『千手経』の場合も，持呪の功德を様々な面から論じているが，そのような功德の結果を願いながら持呪する場合，呪術的な要素が摂入され得る。その時，陀羅尼が呪術としての機能を担っていると言うことができるのである。しかし，それはまた基本的にテキストの問題であるというよりは誦持者の問題であると考えべきであろう。このような観点から，初期仏教の当時に正統的印度宗教におけるマントラの誦誦が呪術的な利益の獲得に集中されていったと考えられる。
- 27) “āthabbaṇaṃ supnnaṃ lakkhaṇaṃ / no viddhaṃ atho pi nakkhattaṃ / virutaṃ ca gabbakaraṇaṃ / tikkicchaṃ māmako na seveyya //” *Suttanipata* 4 品14経132頌。
- 28) 長阿含の『究羅檀頭経』は婆羅門教の儀式主義を批判・克服した代表的經典である。拙稿「究羅檀頭経とバガヴァッド・ギタ・に基づいて見た朝鮮仏教維新論の儀礼観」，（『仏教学報』第36輯，ソウル，東園大仏教文化研究院，1999.）pp. 207-214参照。
- 29) 『十誦律』T23.337c.
- 30) M. Weber, 洪潤基訳『ヒンズー教と仏教』（ソウル，韓国神学研究所，

- 1987.) p. 359.
- 31) 梶尾祥雲『秘密仏教史』（東京、隆文館、昭和56年）p. 59。
 - 32) 拙稿「千手經理解を通じて見た光徳の会通仏教」（『宗教研究』第29輯、ソウル、韓国宗教学会、2002.）pp. 265-269では、これら九心と十二蔵が如何にして禪的評価を与えられたかを考察した。
 - 33) T20.108c. ㊸の場合、必ずしも呪術的效果のためとはできないものがある。陀羅尼の誦持によって心の安定を保ち、その結果として淫慾の火花を弱める点も否定できないからである。
 - 34) これらの側面は、觀世音菩薩を一心に称名することにより、すべての苦難・苦痛から免れることができるという『法華經』の觀世音菩薩普門品を想起させる。
 - 35) “南無大悲觀世音、願我速知一切法---我若向畜生、自得大智慧” T20.106c-107a。
 - 36) 原本『千手經』の中では、後代の附加と判断される部分がある。その部分はT20.108a・4行目以下である。それ以前の部分は古本「千手經」だと私は考えている。
 - 37) この図表は、S.B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism* (Berkeley: Shambhala Publications, 1974.) p. 108。
 - 38) 金剛秀友『密教の哲学』（東京、講談社、2003）p. 56参照。
 - 39) “次想一梵書*阿字、生成自身、謂阿字即体、是無相法界、從無相法界、生成行者之身。---心月輪中想一*阿字、謂阿字是毘盧仏身；亦是法界；亦是菩提心。若人想念、能生無量功德。” T46.996c。（*は悉曇文字）
 - 40) この図表は、S.B. Dasgupta, 前掲書、p. 87の図表を参照して整理したものである。
 - 41) S.B. Dasgupta, 前掲書、p. 60。
 - 42) 鄭泰琳、『正統密教』（ソウル、経書院、1984.）p. 150。
 - 43) 「此無字、破惡知惡惠解底器杖也。」『大慧普覺禪師語録』T47.921c。
 - 44) 私は前にこの意味についての「道具」を正統的印度宗教のマントラ理解に適用して考察した。
 - 45) 『千手經』のような初期密教では、三密の兼修ではなく陀羅尼の読誦の一密だけが存在するので、正統的印度宗教のように象徴としての機能を持っている。意密を通して言語と仏・菩薩を1：1で対応させる三密兼修の立場は、禪の立場から見ると一つの知解になる。したがって、初期密教のような読誦のみの一密がむしろ高く評価される。したがって、密教を雑密と純密に分ける区分自体が純密による教判論的定義として絶対的な妥当性を持っている術語ではなく、注意して使わなければならない。いまは、その術語を使わずに、そのかわりに初期密教と中期密教とする方が相応しいであろう。
 - 46) ヴイトゲンシュタインの言葉だと聞いたことがあるが、出典を記憶していない。なお、私はかつてヴィトゲンシュタインの言語哲学を念頭において初期仏教の無記と禪の連結を試みたことがある。拙稿、「無記説に対する一考察・言語哲学と

- 関聯して一」(『韓国思想史』イリ, 円光大学校出版局, 1991.) pp. 1539-1554参照。
- 47) 私の公案観と同じ見解を示しているのは印鏡「看話決疑論の華嚴教学批判」(『普照思想』第15輯, pp. 56-63)。
- 48) この点で念仏よりも陀羅尼の誦持がより好まれる。念仏もまた禅の次元で道具としての機能を以て活用されることもできるが——念仏禅の場合がそれである——, とすると仏に頼るようになり, 何かを求めるようになる。有意味的な言語になる可能性が, 意味を知らない陀羅尼の誦持の場合よりも高いからである。
- 49) 「大慈悲心是; 平等心是; 無為心是; 無染着心是; 空観心是; 恭敬心是; 卑下心是; 無雜乱心・無見取心是; 無上菩提心是。当知、如是等心、即是陀羅尼相貌。」T20.108a。
- 50) 「当知共人是禅定藏、百千三昧、常現前故」(T20.109b)。
- 51) 明末の紫白真可(1543-1603)の言葉である。「或専求生浄土; 或持呪課経[……] 総皆結業、毫無所益」(『紫柏尊者全集』巻24, 野口善敬前掲書, p. 254より引用)。
- 52) 同上, p. 257。
- 53) 「故聖人悲之、授以秘呪、教人澄心念誦、無思無營; 不昏不散、存誠于一、神而明之。所謂・寂然不動、感而遂通、不猶是乎。……使人人物、各由是呪以明自性、而証仏果、豈福田利益云乎哉。」(『笑隱禪師語録』巻四, Z121, 240)。
- 54) 「拋此義則、話頭有參意・參句二義。今時疑破者、多分參意、未得參句、故円頓門正解發明者、一般矣。如是之人、観行用心、亦有見聞解行之功、但不如今時文字法師、於観行門中、内計有心、外求諸理、求理弥細、転取外相之病耳。豈可与參句門疑破、親証一心、發揮般若、广大流通者、同論耶。此証智現前者、今時罕見罕聞故、今時但貴依話頭參意門、發明正知見耳。以此人見処、比於依教観行、未離情識者、天地懸隔故也。伏望、観行出世之人、參詳禅門活句、速証菩提、幸甚幸甚」(『普照全書』ソウル, 普照思想研究院, 1989. p. 102)。
- 55) 拙稿「発刊詞」, 林根東前掲書, p. 9参照。
- 56) 「すべてのヒンドゥー教の儀式には、声を大きく出すか否かは別として、マントラが伴う」(『The Encyclopedia of Religion』Vol. 9, p. 176.) としているが、マントラには、また儀礼としての機能もある。
- 57) 正統的印度宗教には懺悔がないのだろうか。懺悔というよりは贖罪という方式として現れているようであるが、二つの方法が窺える。一つ目は苦行である。罪を犯す者が深い山中に入って苦行することで贖罪しようとする方式である。二つ目は沐浴である。ガンジス河のような聖なる河で沐浴することによる浄化しようとする方式である。したがって、心理学的背景を持つ仏教の懺悔のようなことは希薄であると判断される。
- 58) 中国では、天台宗で陀羅尼を中心とした礼懺儀式が成立したが、その代表的例として、四明知礼(960-1028)と慈雲遵式(964-1032)があげられる。知礼の「千手眼大悲心呪行法」を中心とする陀羅尼と懺悔の問題については、拙稿「千

手経信行の歴史的な展開」(前掲書 pp. 143-145)で論述したことがあるので、ここでは遵式だけを考察して見たい。遵式は『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀』を作ったが「破悪業陀羅尼」・「消伏毒害陀羅尼」・「六字章句陀羅尼」の三つの陀羅尼を共に読誦すべきことを主張した。彼は「千手陀羅尼」を「破悪業陀羅尼」という異名で呼び、「破悪業陀羅尼は梵行を破った人々の醜悪な罪業をきれいに消除し、清浄を得るゆえによく業障を破してくれる」(T46.970c)と述べている。これによって彼の陀羅尼観が懺悔の機能に焦点を当てていたことが理解されよう。

- 59) 「持呪者、現業易制 自行可違；宿業難除、必借神力。(摩登得果、信不無矣。故不持神呪、遠離魔事者、無有是処。)清虚休静(禪家龜鑑、『韓国仏教全書』7.640a)。
- 60) 「十九歳、入伽椰山海印寺、依華月和尚落髮。參義城孤雲寺水月長老問：“生死四大無常迅速、疑如何見得性？”長老曰。世属像季、法遠根鈍、驟難超入、莫若先誦大悲呪、業障自除、心光頓發”師遂信而不能、自此誦大悲呪、口口声誦、心心默念。後至揚州普光寺兜率庵、猛加精進、一日忽疑：“森羅万象、皆有本源、我此見聞覺知、從何而生？”疑來疑去疑到、十二昼夜、猛覺一念、如桶底脱相似。」
- 61) 木村俊彦・竹中智泰，前掲書，p. 108。