

ブルシヤの思想と般若波羅蜜

仏教およびヒンドゥーにおける男女論

津田 眞一

一、はじめに

ゴータマ・ブッダは、当初、女性が出家して彼の教団に加入することを望まなかったとされる。この一見明白な女性差別は、しかしその半面の可能性において、世界からの解脱・人間性の超克というブッダの宗教の目標が本質的に男にとつてのものであり、女にとつての問題ではなかったということ、別の言い方をするなら女は世界から解脱する必要はない、あるいは、女は原理的に人間性を超克する必要がないのだ、という事実の存在を示唆する。しかしそれにしても、何故、女には世界から解脱する必要がなく、また、人間性を超克する必要がないのか。それは端的に言つて女、というものが世界の存在性の本質そのもの、人間性の本質そのものであるからであり、そして、その世界の存在が、女というその

本質の必然性からしてその内における人間「男の生が必然的に苦であるにもかかわらず、(ブッダの教えの表層を超えて)根源的に肯定されているからに他ならないであろう(ここに世界から解脱せよというブッダの教えが本来、そしてあくまで仮言命令であつて定言命令ではなかった理由が存する)。

実に、世界から解脱せよというブッダの命令にもかかわらず、人類はこれまでずっとその世界の中に存在し続けてきたのであり、また現にわれわれも世界の存在を根源的に肯定している。すなわち、われわれはこの世界の存続を希い、それが苦であることを知りつつその世界の内において自ら人間「男として存在し続けることを欲している。そして、そのことが何らかの根拠において究極時に根拠づけられ得ると、漠然とはあるが、信じているのである。では、われわれのその世界肯定が自覚的でなければならぬ

(思想の営為とは、その自覚化の過程のことであろう) としたら、われわれはわれわれの思想研究の現状においてその人間＝男であることに對していかなる根拠の觀念を用意し、また、いかなる女性性の現実を提示し得るのか。端的に言って、自覚的に人間＝男であることは、われわれがいかに実践することによって、そして、いかなる女性性の忍受においてわれわれ自身にとって可能となるのか。また、現実の女性たちはこの意味における人間であることに對してどのように「開放」され得るのか、また、「開放」されてしまつたら、世界はどうなつてしまふのか。

以上のような問題意識からして、私は以下にインド学ないし仏教学という私の責任範囲の中から二つの觀念、すなわち、『リグ・ヴェーダ』のよく知られた「原人の歌」に由来するブルシャの觀念と、そして大乘仏教の成立基盤をなすところの般若波羅蜜の觀念を、それもタントラ仏教という制約において紹介したいと思う。なぜならブルシャは、それが現実の人間を意味し、同時に男を意味する言葉であるというだけでなく、それが私たち人間＝男の生のあるべき様をその根拠の位置から究極的に指し示すものであるからである。また般若波羅蜜は、仏教における世界の存在性の本質の觀念が(後述の)無明と明とを包括した根源的な肯定の位置において自覚・再把握されたものであるからであり、さらに、それがタントラの制約において問題とされるのは、タントラとはその般若波羅蜜を現実世界に実在する或る種の典型的な女た

ち(母たち)として表象してその上に悟りの方法論を構築するものであるからである。しかし、それらを紹介するためにも、その前に、そのブルシャと般若波羅蜜とが同一の根本的事態の上にそれぞれに占めている位置とその相互関係を確定するための枠組みとして、dharma (法) という概念に関する私自身の規定を提示しておくことが必要であろう。

二、存在論的概念としての dharma の諸側面

仏教において種々の意味で広く用いられる dharma (法) という語は、この場合、哲学的な用語としての存在者 (Wesen) という言葉と等置される。これは私の仏教學を過去一貫して導いてきた用語法なのであるが、私はまず世界という概念をサンスクリット文法の性^{ジェンダー}と数の規則に倣って(中性単数の dharma) という語によって画定し、それをその世界の内実として存在するところの個々の事物(男性複数の dharma)と、それらの存在論的基盤としての上述の「世界の存在性の本質」、いわゆる(存在)(女性単数の dharma)との、いわば上下の両極構造をなすものとして捉えてそれを(中性単数の dharma の豎^{たて}の両極構造)とする。この場合、(男性複数の dharma)とは現実^{じつじ}に何であるのかという問題が仏教の世界像を再構成する上で決定的な意味をもつてくるのであるが、それはブッダの悟りの体験内容としての(いわゆる三智のうちの)中夜・衆生生死智^{しゅじょうしうじち}、すなわち、初

夜に憶宿命智としてブッダに想起された彼自身の無始時來の輪廻の生の連鎖の全体をその深さとし、それが一切衆生の上に広く拡大されたその総体が根源的に存在している世界、そのものである筈である以上、当然、生死しつづつある衆生としてのわれわれ個々の人間の現実の存在である、ということになる。

次に〈女性単数の dharma〉であるが、私はそれを横に分極させて〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉とする。すなわち、まず、われわれ迷える衆生にとつての世界の存在性の本質は無明 (avidyā, avijjā) である。そしてその無明の当体はブッダの悟りの真理、すなわち後夜・漏尽智たる (苦・集・滅・道の) 四諦のうちの集諦たる渴愛 (trṣṇā, taṇhā) なのであり、その渴愛は、ブッダによつて「後有を齎し、喜貪俱行にして随処に歡喜する」ところの「欲愛、有愛、無有愛」であると規定されている。すなわち、〈女性単数の dharma〉、要するに女性 (性) とは、一種の普遍的、根源的な愛欲 (欲愛 kama-taṇhā) としてわれわれ人間を生死に輪廻せしむる、あるいは、輪廻の人間の世界を支える根拠としての〈存在〉なのであり、その〈存在〉が個々の人間に現象してその充足の喜びを求める欲動 (喜貪) として個々の人間をしてその対象に会うごとに歡喜せしめ、かくて人間・男を永遠に生と死へと駆りつづける、というのである。しかし、これは事態の出発点にすぎない。ブッダの宗教の主眼は、この謂わば大地的な暗い情動の力としての無明が個々の人間の自覺

的努力によつてそれぞれ澄明な叡智性へと純化され、(やや厳密性を欠く言葉遣いになるが) 天地的な生命としての明、へと変わる (渴愛は滅する)、という点に存する。この場合の「個々の人間の自覺的努力」とは、ブッダの教え、すなわち真理としての四諦の説に関する知を出発点とするところの (その四諦のうちの) 道諦としての八正道の、しかも一生を目処とする (現法的な) 実践である。

ところで、八正道の本質は渴愛の (一なる、巨大な) 愛欲的な生命の流れに逆行せんとする個々の人間の意志的な努力としての梵行 (性的貞潔を保つこと、要するに性行為をしないこと) なのであるが、誰か或る一人の人間が性行為をしなければすべての人間に通用である筈の唯一普遍の sūtra たる無明が明に転ずる (渴愛は滅する) というこの不思議な事態 (このことが、いや、このことだけが本来の意味における空ということなのである) が諦 (真理) として主張されるとき、そのレヴェルが (後述の) 〈閉鎖系の仏教学〉におけるブッダの宗教の真理レヴェルをなすのである。ちなみにこれは、「実に意志の否定は可能である」という驚くべき事態を認識したショーペンハワーが、その可能根拠を「意志と身体の同一性」 (Identität des Willens und des Leibes) として把握し、それを「最高の意味での、哲学的真理」 (白水社刊「ショーペンハワー全集」2、二〇一頁、強調原著者) として自己確認したその真理レヴェルに対応するのであるが、この事

態に對して、さらに、それは「何の何なのであるか」と問うところに、(私の仏敎の十年來の新しい視位であるところの)〈開放系〉のレヴェルが存在するのである。

〈開放系の仏敎學〉とは、「仏敎はキリスト敎のような唯一神的人格神の觀念を立てない宗教である」という近代仏敎學の常識に反するかたちで究極の原理あるいは根拠としての或る種の神の觀念を立てるものであるが、その神は世界をその「身体性と生命」(ハイデッガー「ニーチェ」)としてその世界より「頭一つを出した」人格神なの(であると私は主張するの)であり、それ故この神は自らの身体であるところの世界＝〈中性単数の dharma〉を、外から、あるいは上から、しかもある独特な仕方(世界の内実である〈男性複数の dharma〉、要するに人間を衆生生死智的な総体において眺め、しかも個々の人間を憶宿命智的な時間性においてそれぞれ等身的に見ることができ、という……)において観るその能力によって、世界＝〈中性単数の dharma〉を包摂するところの万有在神論(Panentheismus)的にして同時に有神論(Theismus)的な神として、〈男性単数の dharma〉という言葉によって指示される。そして、この神の觀念が、最初に、しかもその概念枠において完全なかたちで提示されたものが、最初にふれた『リグ・ヴェーダ』の「^{プルシャ}原人の歌」におけるそのブルシャ(原人)であったのである。

三、〈開放系の命題〉と

プルシャの存在性格

まず^{プルシャ}「原人の歌」からブルシャの概念枠を抜き出して提示しよう。

「ブルシャは千頭・千眼・千足を有す。彼はあらゆる方面より大地(bhūmi)を蔽いて、それよりなお十指の高さに聳え立てり(一)。

プルシャは(過去に)存在し、また、(未來に)存在するであらうところのこの一切(世界 idāṁ viśvaṁ)であり、またそれは、(その世界の)不死性の支配者である。(なぜならそれは)食物によって(annaṁ、すなわち、世界の存在に對してその滋養＝維持の原理を自ら保有するものである、という点で)その(世界)を越え出でている(からである)(二)。

万有(viśva bhūtāni)は彼の四分の一にして、彼の四分の三は天界における不死(amṛta)なり(三)。

神々が……ブルシャを切り分かつたとき、その口はブラーマナとなりき。その両腕はラージファヌアとなされたり。その両腿はヴァイシア。両足よりシュードラ生じたり(六・一二)。(辻直四郎訳。ただし第二偈は私訳)

ところで、〈開放系の仏敎學〉とは、私自身がそれ以前に再構成していた(閉鎖系)の「インド密敎思想史——それはブッダ

の人間性否定の立場に対する自覚的なアンチ・テーゼとして『華嚴經』において提示された大乘仏教の行の観念（無量劫に利他の菩薩行を積集する、いわゆる普賢行）がブッダの行の観念（現法的梵行）との間に出来せしめた懸隔を謂わば一種の位置のエネルギーとして、それが機械的に伝達されるその規則的な過程として再構成された実証的な思想史なのであるが——の同一の当体を、或る一種の神、フッサールの言葉を借りて言うなら「歴史を貫く目的論的理性」、が「自己を告知する」その過程として再認識したところに成立する一つの見方である。

もちろん、これはあくまで一つの見方ではある。しかし、それは現に、次のような二つの、それ自体きわめて強力な「効果の理由」(raison des effets) に支えられているのである。まず、その第一は、その思想史の展開の過程が、ブッダに遥かに先行して啓示されていたところの上掲「原人の歌」における。ブルシャの概念枠を守りつつ、その中に個々の内実を充填してゆく過程なのである、という事実である。

例えば、上述の「何の何なのであるか」という問いからするならば、〈女性単数の dharma〉の無明から明への転変の不思議な機制、すなわち、〈閉鎖系の仏教学〉における〈存在〉の観念の空の機制は、ブルシャの生命の機制を示すものに他ならないのである。また、大乘仏教の典型たる『華嚴經』における「初発心時便成正覺」という事態、すなわち、一個の人間がその世界に投企

したその瞬間に、つまり、その人が教え（『華嚴經』）に従ってその世界（「普賢行の総体 samantabhadraçaryā-maṇḍala」としての華嚴世界）の理念を理解し、（「信」）、その世界に実践的に投帰しようとする（「願」）とき、その実践（「行」、大乘の場合は「眼の前に苦しんでいる人」に対する抜苦与楽の直接的働きかけとしての菩薩行）の第一歩において、その広大の理想世界がその完全な完成態において、しかも、その人のみならず、すべての人々に対して現成する、という大乘仏教の世界のこれまた不思議な機制は、人格神としてのブルシャの現成の機制を示すものとしてはじめて了解し得るものである。

さらに、『華嚴經』を承けて仏教思想史が大乘から密教へと critical に展開するその結節点に位置する『大日経』、具名、『大毘盧遮那成佛神変加持経』はいわゆる「生成する神」(der werdende Gott)としてのブルシャのその生成と自己維持の機制を説くものであり、その『大日経』からさらに critical に展開した純然たる密教としての『金剛頂経』はわれわれが住むこの現実世界（瞻部洲）とそれに対応する理念的な実在世界（金剛界）という神秘的な二世界説を提示するのであるが、その二世界説においては、現にブルシャの思想が、次項において述べることき最も具体的、現実的なかたちにおいて示されているのである。

「効果の理由」の第二は、インド仏教思想史が『金剛頂経』からさらに展開してタントラ仏教のピークたる『ヘーヴァジュラ・タ

ントラ』へと極まり、そこで一転してそのタントラ仏教の論理を自己否定して〈反密教〉たるサンヴァラ密教において一つの完結を示すその完結において、現に次のごとき〈開放系の命題〉を提示している、というその事実に存する。

A…「汝は自ら汝の父である、」

しかも、

B…「汝は自ら汝の父になるべきである」

私は日頃、この命題を〈人類六千年の真理〉と称しているのであるが、それは、事実、神に対するわれわれ人間の関わりに関する或る究極的な事態——キリスト教教学者ならそれを例えば「直叙法と命令法の弁証法的統一」とか、あるいは「現在化された終末と人間の歴史形成的な実践との弁証法」とでも言う筈の事態——を、その神自身の存在性格に遡って告知しているのである。

仏教の例で言ってみよう。例えば、親鸞が一念の行信による横超・自然法爾を道うとき、それは確かに一つの究極的な事態を示している。しかし、それは上掲〈開放系の命題〉のA命題の局面にすぎないのである。それはさらに、へしかも、B…へ、すなわち、最晩年の西田幾多郎が正しく「自然法爾と云ふことは、創造的でなければならぬ」（『場所的論理と宗教的世界観』、『西田全集』第十一巻、四三七頁）という時のその「創造的」実践の論理へと開かれなければならないのである。実に「我々の自己は、逆対応的に何時も絶対的一者に触れて居る」（同、四五四頁）。しかも、

「我々の自己は、唯一の個として、一步一步逆限定的に」（同、四三頁）「自己自身を形成して行く」（同、四〇三頁）その実践を通じて、そこにおいて「逆対応的に神に接する」（同、四三二頁）に至るその「極限」（同、四三〇頁）へと自己を齎らさねばならないのである。

では、その神が最初に自らをブルシャとして告知したその意味は奈辺に存するのか。それは、E・ユンゲルがそれを「神の存在について言われ得る最高にして最後の命題」（『神の存在』、ヨルダン社、一九八四年、七九頁）であるとまでに称揚するK・バルトの「神はご自身に対応したもう」（Gott entspricht sich）という命題に対比させていうなら、

〈神（＝「絶対的一者」としてのブルシャ）は現に、われわれ個々の人間に、「一人」的に対応している。（A命題）

しかも、

われわれ人間はそれぞれが「唯一の個として」その神に「逆対応」して行かねばならないのである」（B命題）

という事態を示しているのである。ちなみに上に「一人」といったのは言うまでもなく西田が上引「場所的……」においてしばしば引用する親鸞『歎異抄』結文の「弥陀の五劫思惟の願をよくく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」に由るものである。私は西田を、親鸞のこの言葉をそれが指し示す正しい方向において受けとめた唯一の人であると理解する。では、親鸞の先

にある筈の西田の思想とはいかなるものであったのか。「場所的……」それ自体においては、それはまだ表現を得ていない。しかし私は上田閑照によって次のごとくに要約されている西田の実存は、その思想が規定する生に正しく契合するものであったと確信するのである。

「個人的な苦悶、家庭的な不幸、歴史的苦難」というように幾重にも輪をなして西田の生涯を責める苦悩の只中で、その都度の出来事に全的にかかわりつつ、西田は一筋の問題を追究して次から次へと死に至るまで論文を書きつづけたのである。」（『西田哲学』創文社、一九九四年、三七七頁、傍点引用者）

では、その思想、論理必然的に「ブルシャの思想」である筈のその思想とは云何なるものであるのか。それは一言で言えば運命（Notwendigkeit）、すなわち困難の転回（ワウンデ）の思想である。それは前記『金剛頂経』の二世界説を直接の手掛かりとして、そして「原人の歌」の枠組みの中に内実を充填していく過程としての仏教思想史の全体から、次のごとくに再構成される。

四、ブルシャの思想

——人間はいかにして男となるのか、また、なぜ人間は男にならなければならないのか

われわれは現に前出の「衆生生死」的世界（B世界）の表層たる現実世界に棲んでいる。そのB世界はブルシャの「身体」を

なしているものであり、しかもそれはブルシャの身体内の「不死」的な対極にイデア的な対応世界（A世界）を有っている。この二世界は「原人の歌」第三偈によるなら、ちょうど直径の四倍の高さをもつ茶筒の最上部と最下部にそれぞれその直径と同じ大きさの球体を収めたような構造として表象し得る。B世界に棲むわれわれ人間は、『金剛頂経』がその冒頭に「ある時世尊……毘盧遮那は……色究竟天の宮殿に住しておられた。九十九俱胝の菩薩たち……と、そして恒河の沙の教ほどの如来たちと俱であった」というときの「如来たち」の中にそれぞれ自己の対応者（本来の自己Ⅰ）を有っている。そして、その「本来の自己Ⅰ」はこの現実世界のどこかにその影を投じている（本来の自己Ⅱ）。

われわれ人間はそれぞれがその現存在の背後に負っている「宿命智」の必然性に従って、それぞれその運命的な「困難」（例えば「原人の歌」が示すカースト差別のような）において、B世界の表層のどこかに生まれてくるのであるが、その位置は、必ず「本来の自己Ⅱ」からずれている。われわれはその生涯の何らかの段階において、この同一世界上に投影された「本来の自己Ⅱ」に目覚め、それに向かって自己の「生の本質」（西田の場合でいえば「論文を書くこと」のような……）を、自らが負っているその運命的な（すなわち、個人的な、「宿命」的な、また、その時々「歴史世界的」な、いわゆる歴運的な）困難を転回する営為として自覚的に生き抜くべく、その「横出」的な歩みを開始す

る。そして、彼がその一生に亘る（「死に至るまで」の、「現法的」な）力行によってその「本来の自己Ⅱ」に到達したとき、その「本来の自己Ⅱ」はそこから両世界の懸隔を一気に跳越してA世界における「本来の自己Ⅰ」に合一する、すなわち、「本来の自己Ⅰ」になる。それは『金剛頂經』の言葉で言えば「恒河沙数の一切如来」のうちのどれか一尊の如来になることなのであるが、それは即、その金剛界の中央に毘盧遮那が出現すること、そしてそのことによって金剛界を形成する一切の如来たちの総体としての法身毘盧遮那（「大毘盧遮那」）が現成することなのである。すなわち、われわれ個々の人間（小ブルシャ）の誰か一人の、「本来の自己」への目覚めを出発点とし（いや、厳密に言えばすでにその目覚めにおいて、しかも、その「本来の自己」になるための現法的な力行の過程を通じて、そして、その力行の「終極」において、本初よりそれ自体において存在している（『金剛頂經』の表現では「常恒にして三世の三昧耶に住する」ところの大ブルシャは、しかも、カイロスの（世界の創造以来始めて）生成するのである。顧みるならば、世界・人類の歴史において、人間は絶えることなくそれぞれの「本来の自己」になるための運命的な力行を継続してきた。そしてそれを通じて「父」なる神としての大いなるブルシャは絶え間なく生成しつつ今日まで存在し続けてきたのである（これが「神が人間になった」というキリスト教

的な観念を例外としての、「生成する神」、ないしは「神の生成に

おいてある存在」（Sein im Werden）ということの、本来の意味であつたのである）。

しかし、ここで一つの疑問が生ずる。そもそも、われわれ人間はなぜ、しかも「一人」的に「本来の自己Ⅱ」に、ひいてはわれわれ自身の「父」にへなるべきなのであるか。この「命令法」はどこから来たのか。ここにおいて、われわれは神の存在性格を問題としなければならなくなる。実は、神がわれわれ人間のそれを必要としているのである。

実は、神は、自身、一つの困難を負っているのである。その困難とは、神がその存在の強度の原理を人間の側の条件（運命を生きる＝困難を転回する力行）に負っているのだ、ということである。そしてもう一つ、神は自ら存在し続けること、それも大なる強度において存在し続けること、要するに、生きていること、それも健康に生きていることを望んでいるのである。ここに神がキリスト教的な「義の神」、「愛の神」であるよりも前に、自己保存を動機とする「奸詐の神」、利己の神である所以が存する。

すなわち、神はこの世界を、人類が総体的にくずおれてしまわない程度において、できるだけ困難に満ちたものに保つのである。なぜなら、困難が大であればあるほど、それを転回する人間の力行の強度が大となる道理であるからである。そこで神は「経綸」をめぐらせる。すなわち、いわゆる「運命の靈」（前掲『金剛頂經』における「九十九俱胝の菩薩たち」、キリスト教でいえば天

使やサタン)を使い、(まさにセネカの言う如く)われわれのうちの「意欲ある者を導き、意欲なき者を引きず」って、おのおのこの苦の世界の内における力行の生を全うさせ、それを通じて強度における自己の存続を計るのである。ちなみに、この事態に〈閉鎖系〉における空という事態のショー・ペン・ハウアー的眞理性を適用するなら、それは、

〈個々の人間(小ブルシャ)の側の、それぞれの運命を生き抜く困難を転回する力行の強度と神(大ブルシャ)の存在の強度との同一性〉

ということになるであろう。

ここで次なる問題が来る。それは、その神の自己維持の意図に発する「導びき」あるいは「引きずり」という上からのヴェクトル、まさに親鸞教学にいうところの還相廻向、に対応する人間の側からする、すなわち、下からのヴェクトル(往相廻向)としての「意欲」の問題である。西田はさきに言及した論文「場所的……」にアウグスティヌス『告白』の冒頭の「汝は我々を汝に向けて造り給ひ、我々の心は汝の中に休らふまでは安んじない」という言葉を引いているが、事実、われわれ人間は神の中に休らふまでは「安んじない」。そしてこの「安んじない」事態を構成するものはわれわれ人間に安んずることを許さない神の経綸と、そして、われわれ人間に「安んじない」ことを可能たらしめるところの、個々の人間に内在的な、質料的な力としての生命力である。

もちろん、この生命力は神のものでもある(ここに、親鸞があえて往相廻向を阿弥陀如来に属せしめた理由が存する)。この、個々の人間にそれぞれ全的に内属し、しかも一なる神の生命そのものであるところのもの、それこそが、本発表の第二の主題、〈女性単数のdharma〉としての般若波羅蜜なのである。

五、タントラ仏教における女性のイメージ

さきに触れた『ヘーヴァジュラ・タントラ』とサンヴァアラ系密教は、インド密教の分類法において無上瑜伽タントラのうちの「般若・母系タントラ」に分類される。私はこの宗教の本質を(私自身の造語において)〈戸林の宗教〉(cult of cemetery)と規定する。〈戸林の宗教〉とは、インド中世社会の裏面に存在した(と推定される)魔女崇拜的なカルトで、その儀礼の基盤を形成している一種の鬼女であるダーキニー(荼枳尼)あるいはヨーギニー(瑜伽女)、すなわち「母たち」を般若波羅蜜と同視するところに般若・母系タントラは成立する。

彼女らは現実にはインド各地に点在するそのカルトの聖地・巡礼地(それをpithaという)に土着の(ksetra)に、賤種階級に属する女たちであり、その階級に特有の、空中飛行等の魔術的な能力(widdhi)と、そして異常なる性的能力を所有している(と想像されている)。彼女らは特定の祭祀(durga)の夜間、戸林(srasana)、すなわち、地域の共同の墓所、火葬所ないし屍体遺

棄所に集會してグループ (cakra、輪) を形成し、肉食 (時には人肉をも)、飲酒、奏樂歌舞して一種の狂宴を現出する。そのオルギー的儀礼の中心をなすものは、尸林の (賤種に対応する) シヴァ神たるバイラヴァ (Bhairava) と同視される男性行者 (外来の「勇者」vira、すなわち、virtue なる、瑜伽に熟達した指導者) を中央に囲んで行う集団的な性交 (samayoga) であり、それによってその場にこの世のものならぬ快樂の状態を現出する。

この儀礼の有つ心理・生理的な強度に着目した仏教徒がそこに実践の基盤を移して成立せしめたのが般若・母系タントラなのであり、彼らはその快樂の状態をサンヴァラ (samvara、最勝樂) と称してそれを悟りの境地と同視したのである。

この一見邪教的な儀礼の有つ思想的な意味は次のとき神話によってわれわれに告げられる。ダクシャの娘でシヴァ神の美しく貞淑な妻であるサティー (Sati、sati は「有る」、「である」を意味する語根 sat の現在分詞 sat の女性単数形) は、夫が彼女の父から不取扱を受けたのを嘆いて火に身を投じて死ぬ。悲しみに狂ったシヴァは妻の死体を肩に担いで世界の上空を暴れ廻り、ために世界は崩壊に瀕する。そこでヴィシュヌ神は輪 (円盤状の投擲武器) を投げてサティーの身体をバラバラに切断して地上に落下せしめるが、その落下したところが聖地としての pitha なのである。pitha は尸林での儀礼においてはダーキニーたちの座を意味する。すなわち、その座の上に位置するダーキニーたちは、

それぞれ、切断され地上に落下したサティーの身体の部分なのである。したがって、彼女らが件の samayoga によって最勝樂のうちに統合されたということ、それはサティーが生き返ったこと、世界の存在性とその善き、美しき局面において回復されたことを意味し、またそれは、他面において世界の意味としての神が siva なる (吉祥なる、恵み深き) ものとして新たに生成したことに他ならないのである。

六、総括

私にはタントラにおける女性、すなわち禍々しき鬼女ダーキニーとしてのイメージとその本性を直ちに現実の女性に比定するつもりはない。また、男があくまでこの世にあって自らの運命を生き抜くべきものであるとして、その生きることの半面においてかかる女性性、すなわち、無知 (彼女らは実に無明 avidya のものなのである) と無恥、無慈悲と兇猛に耐え抜かねばならないなどと言ったら、その不謹慎は許されないであろう。しかし、ブルシャと般若波羅蜜の觀念によってそれぞれに指し示される男と女の本質の相連ないしはその相補性は、原理的にはついに解消し得ないもののごとくに私には思われるのである。

(つだ・しんいち、仏教学、国際仏教学大学院大学教授)