

カーラ・チャクラ（時輪）曼荼羅の 臨床心理学的一考察

藤原 朋子¹⁾

I. はじめに

カーラ・チャクラ（時輪）経典はインド仏教の最後の教えである（以下、カーラ・チャクラを時輪と記す）。インド仏教滅亡の後にチベット仏教に継承され、今もなおチベット人をはじめとする大乘仏教圏の人々の心理に大きな影響を与え続けている。

近年では、ダライ・ラマ14世による時輪の灌頂儀式が世界各国で行われるようになり、1970年から数えて30回を超えている。2011年の米国ワシントンでの儀式ではチベット民族をはじめ世界各国より10万人の参加者が集まったという²⁾。そのように時輪の教えは、現在に生きた教えとして引き継がれているのだが、歴史を顧みれば、チベットは1951年に中華人民共和国の支配下に入り、チベット国は失われた。当時、チベット本土の各地で蜂起された自治権を求める動乱は中国軍に制圧され、侵攻が中央へ及んだ1959年に最高指導者ダライ・ラマ14世はインドへ亡命した。それを追って、相次いでチベット人はインドへ逃れ、現在までに13万人以上の難民が他国へ庇護を求めた³⁾。

インドではチベット人による亡命政府が立てられたが、中国本土に残ったチベット人には今でも弾圧が続いている。近年では、2009年から中国本土のチベット人が街中で焼身自殺を行う行為が相次いで発生し、2015年の8月で140人を数えた⁴⁾。この痛ましい事態に、内外のチベット支援関係者の多くは中国共産党の弾圧の結果と考えた。また、長年にわたるチベットの困難と自由を得たいということを訴える表現であり、自己犠牲をもって他者を利する姿として、焼身自殺をした者は仏教の精神をあらわす者として尊重されている。

仏教修行の上で時輪^{カーラチャクラ}曼荼羅が表すものは、大乘仏教徒の最終目的地である。つまり覚りの境地を得るための地図であり、輪廻を解脱するための方法を示している。密教では

1) 大阪経済大学人間科学研究科黒木賢一研究室

2) ダライ・ラマ法王日本代表部事務所発表 www.tibethouse.jp/culture/kalachakra.html

3) ダライ・ラマ法王日本代表部事務所発表（2002）<http://www.tibethouse.jp/about/information/exile>

4) Central Tibetan Administration “Fact Sheet on Tibetan Self-Immolation Incidents in Tibet Since February 2009” [http://tibet.net/situation-in-tibet/factsheet-immolation-2011-2012/Total no. of Self-immolations: 142 \(117 Male and 25 Female\), \(2009: 1; 2011: 12; 2012: 85; 2013: 26; 2014: 11; and 2015: 7\)](http://tibet.net/situation-in-tibet/factsheet-immolation-2011-2012/Total%20no.%20of%20Self-immolations%3A%20142%20(117%20Male%20and%2025%20Female),%20(2009%3A%201;%202011%3A%2012;%202012%3A%2085;%202013%3A%2026;%202014%3A%2011;%20and%202015%3A%207))

新しい経典が成立する時には、マンダラとして「仏の世界」が説かれる。時輪曼荼羅は後期密教の曼荼羅で、11世紀後半に確立された時輪経典の教えに基づき、宗教儀式の際には砂を材料に描かれ使用される。そのような宗教的な教示に満ちているものの、臨床心理学の視点を持って観察した場合、曼荼羅描写と教義、灌頂儀式のプロセスにあふれる象徴的な表現から広がる心の世界がある。筆者はこのチベット民族が非常に大切にしている象徴イメージである時^{カーラ・チヤクテラ}輪曼荼羅を手掛かりにして、臨床心理の視点から彼らの根源的な部分の理解について試みたい。また、経典と曼荼羅が成立した背景にも注目し、本稿では特に、時輪曼荼羅を器として進められる個人的な心の作業、チベット難民の心の拠り所とされている曼荼羅の集団的な要素、の二つを中心に考察を行い、またその二つが相互に関連し合うところにある心のあり方を巡っても臨床心理学的な検討を行うことを目的とする。

Ⅱ. マンダラの研究について

1. 仏教のマンダラ

マンダラ（曼荼羅）という言葉は、サンスクリット語の mandala を音写したものである。「区分」「仲間」「円輪」などの意味を持つとされる。「区分」の意味はインド最古の文学書であるリグ・ヴェーダ（古代～紀元前18世紀）にあり、「仲間」はマハーバーラタ（ヒンディー経の聖典 紀元前4世紀）、「円輪」は仏教のパーリ語聖典（紀元前1世紀）にそれぞれ記されている。

チベット密教では、manda を「心髄、中心」とし、la を「取る、持つ」の意味であるという解釈をしている。また、チベット訳の『大日経』と『大日経広釈』からは、mandala は「諸仏を出生する心髄を有するもの」という意味であるとされている。

立川（1996）は、マンダラを理解するためには3つの観点が必要だとし、①定まらない関係不明のファクターが多数うごめいているものではない。②曼荼羅は器としての基体と、その基体上の定められた位置に現れる神々（仏、菩薩等）との統一体としての世界を描いたもの。③曼荼羅は密教の行者が得たヴィジョンを描いたものであると同時に、そのようなヴィジョンを得るための補助手段である、と述べている。また、松長（1985）は、悟りの内容（真理）を文字や言葉によって正確に言い表すことは不可能であるとし、しかし真理の世界が伝達不可能であれば、真理それ自体が人間にとって意味をなさないものとなるので、真理は我々と関連をもつものでなければならず、その手続きとして、直観智を通して、象徴として真理から送られてくる暗号を解釈するという方法を取るとしている。その象徴は、人間の持つあらゆる感覚器官、五感を働かせて捉える。その方法を密教は用意して持っている」と述べ、視覚による真理の把握法の一つとして曼荼羅の観想があるとする。思想を表現する手段は文字や言葉だけではなく、曼荼羅の絵そのものが思想であり、曼荼羅は言葉にならない言葉、現象の奥にひそんで姿を見せない声なき声の、積極的な表現形式であるという。「曼荼羅に描かれた仏、菩薩の色、形、位置、持ち物などがことごとく暗号を発して、それぞれの象徴的な意味をわれわれにたえず語りかけてきている」と松長（1985）は述べている。

一方、森（2008）は、密教のマンダラの成立には、3つの要素が関係していると述べている。①仏が説法を行う場、②儀礼を行うための壇、③仏たちの集合図、であり、①の仏の説法の間を、②の儀礼の間として実際に出現させるために、③のイメージのソースが必要だったという。それゆえに、マンダラは仏の世界を表したイメージだが、「悟り」や「真髓」を具象化したものではなく、イメージの背景にあるのは、仏教の図象学的な情報であり、「悟り」が形をとったものではないと述べている。マンダラの形の中に人々がさまざまな意味を読み取ろうとした結果、深い思想が込められていると考えられるようになったと言う。マンダラと深層心理との関連や、全体性や調和性の回復をマンダラに求めることについて、本来、マンダラを生み出したインドの文化や風土には希薄な考え方であると述べている。ユングのマンダラ理解に対する疑問も呈し、世界と自己についてのインド的理解、曼荼羅と密教儀礼との関係、曼荼羅の持つ地域的な差異、曼荼羅と空間構造との関係の理解などについて、十分に理解がなされていないことを指摘している（森, 2005）。

これらの仏教の曼荼羅に対して、中沢（2010）は、マンダラという民衆宗教の表現を無視してこようとした、と述べている。マンダラははじめ全く無意識に発生したものであり、アリア人が侵入してくるよりはるか昔のインド大陸に「ドラヴィダ」と呼ばれる人たちが住んでいた頃にすでにあったという。旧石器時代の瞑想体験などで人々が見ていたことがベースとなって、エネルギー論的な考えを好んだ古代インドの人々が、四方に力が展開し、中心部からエネルギーがわき上がってくる、その運動全体を体験して、だんだんと宗教的な図形にまとめたのであろうと述べている。抽象的で幾何学的なものの方が好きなインド人は、これを幾何学図形に収めるようになってきたと述べ、これらがヒンドゥー教にまとまりさらに理論化・組織化したものが今日の仏教の曼荼羅に出現していると言う。

2. Jung, C. G. におけるマンダラ

ユングがマンダラを描くようになったのは、フロイトと訣別し孤独に陥った頃である。その頃の状態をユング自ら、内的不確実感におそわれ、方向喪失の状態にあったと述べている（Jung, C. G. 1961/1972）。自らの無意識が活性化し、夢やヴィジョン、イメージーションと取り組むようになったユングは、ある日、無意識からの空想に登場する者がヴィジョンとなって出現し、彼らと接触するという体験をする。その者たちとの接触を通して自分の中から流れ出した語りを『死者への七つの語らい』として三晩の間に書き終えた後、ユングは初めて円環状の描画を描き、その後も同様の構図を描き続けることとなる。中国学者のリヒャルト・ヴィルヘルムとの出会いより、自ら描いた画が東洋のマンダラに近いことを知り、東洋の精神世界に対する興味を深める。1938年に彼はインドのダージリンへ赴き、チベット仏教の僧院、プディア・プスティ・ゴンパの僧院長であるリンダム＝ゴムチェンに出会い、「マンダラとは何か」とゴムチェンに尋ねている。ゴムチェンは次のように説明したという。「マンダラとはミグパ (dmigs-pa)、すなわち精神の像であって、深い学識を備えた僧侶のみが、イメージーションの力によってこれを形づくることができる。マンダラには一つとして同じものではなく、個々人によって異なる。また僧院や寺院に掲げら

れているようなマンダラは大した意味を持たない。なぜならそれらは外的な表現にすぎないからだ。真のマンダラは常に内的な像である。それは、心の平衡が失われている場合とか、ある思想がどうしても心に浮かんでこず、経典をひもといってもそれを見出すことができないので、みずからそれを探し出さなければならない場合などに、(能動的な)想像力によって徐々に心の内に形作られるものである。」(Jung, C. G. 1944/1976)

結果的に、ユングが自らの夢やヴィジョン、イマジネーションと取り組んだ1912年から1919年の時期は、独自の理論体系を構築する時期となった。この頃の経験は後に分析心理学として理論立てられる、内向-外向、集合的無意識、アニマ・アニムスなどの概念の元となっている。

また彼の患者の幾人かが示す夢やイメージ画にもマンダラは現れ、その患者の治療過程におけるマンダラをどのように心理学的に理解するか、という研究が展開していく。これらについての著作には『黄金の華の秘密』『東洋的瞑想の心理学』『心理学と錬金術』『個性化とマンダラ』などが代表的なものとして挙げられる。

ユングは、自己への道である個性化のプロセスが夢などに表れる時、さまざまな象徴が表現されるが中でも、特に求心過程(中心に向かって動く過程)と人格の新たな中心の形成過程を示すイメージが生じると考えた。この新しい中心を自己(Selbst)と名付け、そのようなイメージがマンダラの形で出現するとしている。そして自己は中心点であるというばかりでなく、意識をも無意識をも包摂する心の全領域を指す語でもあり、それはいわば、自我が意識の中心であるのと同じように、このような心の総体の中心であると述べている(Jung, C. G. 1944/1976)。

3. 日本のユング派の臨床研究より

スイスでユング心理学を学んだ故河合隼雄は、帰国後、日本にユング心理学を広めるにあたって、導入の段階を非常に慎重に行っている。理論の前に、患者のありのままに生じる自由な表現を大切にすることを第一とし、マンダラなどの用語は使用しなかった。しかし、実際に箱庭の表現に、マンダラが出現することが解っていく。「マンダラの出現が、その個人が文字どおり自己の存在を確認しえて、それを基盤として新しい立ち直りへと向かってゆく転回点になるとき、それはあたかも敗北してゆくものが最後に頼りうる砦のように出現しながらも、決定的な崩壊へと向かうときとがある」と記し、臨床的に、マンダラというものがきわめて有効であることを実感してきたと述べている(河合, 1977)。

また山中(1971)は、25年にわたって主に絵画・箱庭・写真などのイメージを中心とする心理療法に関わり、ユングの著作を読む以前に、「マンダラ」と言われる図像が、その患者の治療課程における重要な転回点において現れてくることに気付いていたという。

分裂病の患者の描くマンダラには、心が乱れながらも踏んばっている発病期と、治っていく過程の転回点に見られ、神経症の患者の場合は、治っていく過程の転回点にダイナミック(動的で生き生きとした)なマンダラを描くことがあるという。そのような両極のマンダラの意味を、「こころの変曲点」の表現であると述べている。また、治療過程に見られ

るマンダラは、こころ及びたましいの表現として考えられるとし、「マンダラはその根源的な表現として、本来は心の奥底にあって見えない「自己」が象徴という形をとって湧出してきたと考えることができる。」と述べている（山中, 2002）。

Ⅲ. 時輪^{カーラ・チャクラ}の成立

1. 密教の成立過程

時輪^{カーラ・チャクラ}は密教に分類されるが、そもそも密教が仏教からどのように分化し成立していったのかを説明する。仏教の開祖は釈迦牟尼世尊であり、紀元前463年に生まれ383年に入滅したと考えられている。初期仏教に見る釈尊の教えの中核は「四諦」「八正道」「十二因縁」「五蘊無我」であり、ひとえに自我を含めて対象への執着から離れよ、ということであった（竹村, 2004）。釈尊の入滅後、社会情勢の変化などにより教団は分裂し、釈尊の教えの研究・解釈などによって200以上の少数部派が形成された。西暦紀元前後、これらの部派仏教を批判して新たな仏教が興ったのが、大乘仏教である。それまでの伝統的な仏教であった小乗仏教（上座部仏教）が自分自身のみ解脱を求めた教えであることに対し、大乘仏教は、自らが仏となることで一切衆生の解脱を目指した。それゆえ教義は、空を説き我執と法執を断じて涅槃と菩提を実現することで仏の境地を得ることが軸となる（竹村, 2004）。

大乘仏教の思想はその後、論理的・体系的に二大思潮に分かれ、中観派と唯識派が現れる。中観派は龍樹⁵⁾の『中論』等の思想を研究していく学派であり、中観思想を発展させた中観帰謬論証派が現在のチベット仏教のゲルク派に引き継がれている。本稿で扱う仏教論理については、筆者はゲルク派のチベット人教師のクンチョック・シタル師より教示を受けたため、主に中観帰謬論証派の解釈に基づくものとなっている。

大乘仏教より密教はどのように分化していったのだろうか。はじめ釈尊は仏教教団の中に呪術などのバラモン教の宗教儀礼を持ち込むことを禁じていた。しかし、バラモン教の伝統が根強く残る農村地域に広がっていくにつれて、呪術の禁止は現実的にはすぐわないものであり、緩和せざるをえなくなったがゆえに、自らの護身のためのものは黙認されていった。また、大乘仏教が興った時代の西暦紀元前後のインドには、ギリシャやローマ、中央アジアからの文化が流入してきた。大乘仏教の形成と発展の過程の中で、多文化からの神話的、実践的、呪術的な要素が含まれ、特にこういった要素を強調した流れが、密教となっていったと考えられる（松長, 1985）。

密教の初期の経典は、6世紀から7世紀はじめの「作のタントラ」⁶⁾である。これは中国・日本の「雑密」にあたり、『大日経』以前の密教的経典をさし、作壇法や瑜伽観想が

5) 龍樹（ナーガールジュナ）（150-250頃）初期大乘仏教思想を確立した大論師。空性思想を確立し、中観派の開祖とされる。チベット仏教では格別の敬意が払われ『根本中論頌』をはじめとする多くの著作論書を用いた研究と修習がなされてきた。

6) 軌（タントラ）：儀軌。儀式のあり方の書物。ヒンドゥー教・ジャイナ教・仏教に共通する特定の密教的な形態（タントリズム）の教義が記された経典。

整えられていく過程となった。この時期、「経」⁷⁾「軌」⁸⁾「支」⁹⁾「陀羅尼」⁹⁾「真言」¹⁰⁾が成立していく。そして中期の密教経典は「行のタントラ」と呼ばれる。7世紀の前半には「行のタントラ」の代表作である『大日経』ができる。大日経は大乗仏教やヒンドゥー教から密教を独立させた経典と言える。「行のタントラ」の後には「瑜伽のタントラ」として密教の修行法である座禅によって瑜伽の観法をおこなうようになる。「瑜伽のタントラ」の代表作は7世紀半ばに成立した『金剛頂経』である。

これら『大日経』に基づくものが「胎蔵界」系の教えやマンダラであり、『金剛頂経』に基づくものが「金剛界」系の教えやマンダラである。これらは中国に伝わり、中国から日本に持ち帰って発展させたのが弘法大師空海の教えであり、日本の真言密教の教理とマンダラとなっていく。

インドでは「瑜伽タントラ」の後、9世紀以後に「無上瑜伽タントラ」が成立した。これは後期密教に分類され、現在のチベット、ネパールに残っている密教となる。「無上瑜伽タントラ」は「父タントラ」¹¹⁾と「母タントラ」¹²⁾に分かれるが、この両方を統合したものが「不二タントラ」といわれ、この不二タントラとして時輪経典は位置している。そして、インドの仏教史は、この『時輪タントラ（経典）』をもって完結する。

2. 密教マンダラの成立過程

仏教は発展の過程で多くの仏たちを生み出していくが、それらを経典の論理にもとづいてマンダラという絵画で表現していくようになる。松長（1983）によれば、四世紀ごろにできた『金光明経』に、はじめてマンダラの作り方が出てきているという。（『金光明最勝王経大弁才天女品 第十九品』）その後、7世紀になると形の整ったマンダラが出てくるが、その最初のものが胎蔵界マンダラであり、それをさらに一歩進めたものが金剛界マンダラになる。もともとマンダラは王城を模したものであり、4世紀頃に、まず門番である四天王の位置が決まり、その次に四仏（阿閼・阿弥陀・宝生・不空成就）の位置の東西南北も定まったという。

大乗仏教はヒンドゥーの神々を取り入れながら、たくさんの仏、菩薩をつくりだしていく。『大日経』『金剛頂経』ができる7世紀頃は同時に、ヒンドゥー教も盛んな時期であっ

7) 経（スートラ）：釈尊の経説を連ねたもの。

8) 支（ヤントラ）：ヒンドゥー経の軌。

9) 陀羅尼（ガラニ）：呪句、聖句。（大乗仏教では記憶の術とされた）。

10) 真言（マントラ）：陀羅尼より長文である呪句。

11) 父タントラ：方便とされる。チベット密教の修行法の生起次第として『秘密集会タントラ』などでは、瑜伽によって、曼荼羅の本尊と一体となった行者が、曼荼羅の諸尊を象徴操作により観想的ないし修法的に生起する行法。

12) 母タントラ：般若とされる。チベット密教の修行法の究竟次第として、仏の世界とわれわれ凡夫の体が即自的に対応しているという認識にもとづいて、行者が女性とともに性行為を媒介する瑜伽によって、われわれが日頃性快感として体験している刹那的で低次元な快感を、仏の境界である般若大楽にまで高める行法。

たため、東西南北の方位を基本に四仏の性格に応じて、膨大な数に上る仏、菩薩を整理していき、大勢の仏尊が並ぶマンダラができあがり、胎蔵界マンダラ、金剛界マンダラとなった。このように密教のマンダラは仏教以外のものでも包摂して仏教理念で整理し、仏教的に変えていこうとするものとなる。

そして、後期密教のマンダラの形は、中央は金剛界の原理であるが、まわりに胎蔵マンダラと同様にできるだけ多くの神々を詰め込むことになり、さらに包摂がおこなわれる。密教の最後のマンダラとなったイスラムに滅ぼされる直前の11世紀頃の時輪曼荼羅は、インド密教の極致ともいえるものであり、それまでの密教マンダラに存在するもののすべてを詰め込んだマンダラとなる。そして描ききれずに神々が点と線と象徴や真言文字に化する現象が起こってくる。松長は（1983）「マンダラの成立過程を見渡していくと、最後に時輪まで来て、包摂が最大限になる。そこで包摂の極致となり、最後には幾何学模様になってしまう。」と述べている。

カーラ・チャクラ

3. 時輪 經典の成立

11世紀後半、中央アジアの西北ではイスラム教徒の侵攻によって仏教が壊滅の危機に瀕していた。このような状況の中、密教の旗のもとに、仏教・ヒンドゥー教・ジャイナ教などのインドの伝統的宗教を統合し、来るべきイスラムの侵入に備えることが『時輪タントラ』の重要なテーマとなったという（田中，1994）。インドの仏教は、十三世紀初頭に滅亡するが、時輪教典は、これまでのインド仏教史を総括する役割をも担っていた。

この頃、既に隆盛していたヒンドゥー教は、釈尊をヴィシュヌ神の権化として位置づけ、カースト制度を再興しようとした。仏教はそれに対抗し、時輪經典において、釈尊は四姓平等を説きカースト制度を批判したとして、ヒンドゥー教を抑制しようとした。

時輪經典には、カースト制度を廃止する者こそが、シャンバラ国の王、カルキであると説かれている（田中，1994）。シャンバラとは、ヒンドゥー教の説話文学『プラーナ』に説かれた一種の理想郷である。諸説あり、後の注釈でも一致しない点も多い。場所は、須弥山世界でのシーター川の北岸（中央アジアの某所と推測される）で、九六の小王国と九億六千万の町があり、ごく少数の密教者だけが往来できたとされる。

また、經典では、シャンバラ国の最初の王、スチャンドラが南インドのダーニヤカタカで釈尊の教えを直接、聴聞し本国に帰ってその教えを説き伝えたことが時輪の教えの始まりとされている。その後、王位は25代続くとされ、25代目の王が先に述べたカーストを廃止するカルキであり、經典の予言には、他の王たち（ラウドラチャクリンら）とともにイスラム教徒との最終戦争に勝ち、仏教が再興するとある。

カーラ・チャクラ

IV. 時輪 の教えの特徴

時輪の教えについて Gyatso, K. N. et al. (2004), Dalai Lama The 14th. (1989) と Sopa, G. L. (1983) の解説を参考に一部を以下にまとめる。

時輪經典の根本テキストはシャンバラの王スチャンドラに釈尊が南インドのダーニヤカ

タカという仏塔の中で説いた教えであり、十世紀にインドで再発見されたとされる。チベット仏教ではプトウン、ケートゥプ・ジェ、ケートゥプ・ノルサン・ギャツォ、ダライ・ラマ七世などによる研究の著作が残され、その多くはチベット大蔵経に収められている。省略されたテキスト（ラク・タントラ）によれば、内容は五章に分けて説明されている。

第一品は「外的な世界品」、第二品は「内的な有情品」、第三品は「灌頂品」、第四品は「成就品」、第五品は「智慧品」である。第一品「外的な世界品」は、仏教的な宇宙観の成り立ちを説明している。須弥山を中心として地・水・火・風の四大を基盤に、星や星座が存在し、その誕生と消滅を説く。チベット暦はこの第一品の体系に基づいた暦として現在も使用されており、時輪がチベットに伝わった1027年はチベット暦元年となっている。第二品「内的な有情品」は、生命のあるものは全て六大（地水火風空と智）で成り立つと説く。また後期密教で目指すところの金剛身を得るための身体のエネルギーとその通路（チャクラ、風、滴、脈管）について解説されている。第三品「灌頂品」で灌頂儀軌の説明がある。七つの灌頂（後述の“子どものようにマンダラに入る七つの灌頂”）とその上位にあたる八つの灌頂が解説されている。この灌頂の目的は修行者が実践修行を行うための資格を得ることとされている。第四品「成就品」では、第三品で修行の資格を得た者が行う具体的な修行法が説明される。生起次第と究竟次第である¹³⁾。時輪の生起次第では曼荼羅などを使用した観想（瞑想法）によって曼荼羅の意味するところを心身に浸透させ、究竟次第では六種類の瑜伽行¹⁴⁾を実践する。第五品の「智慧品」で、時輪の悟りが説かれる。大楽と空の不二の境地である。密教においては“仏陀の境地”を得るには「仏陀の真理の体¹⁵⁾（法身）」と「仏陀の形ある体（色身）」を得ることであるとされ、「真理の体（法身）」とは仏陀の心と同じ性質の因であり、「形ある体（色身）」とは仏陀の体と同じ性質の因とされる。特に時輪では法身を“形のない空”，色身を“形のある空”として、さらに“形のない空”を空性を把握した時の「光明としての心¹⁶⁾」とし見なし，“形のある空”を“空身（物質性を超越した身体）”とする。この“空身”が父として説かれ、母は“大楽”とされる。“大楽”とは、意識が極限まで細分化され純化された極微の状態になって体験

13) チベット密教では速やかに“仏陀の境地”を得るための修行法として、生起次第と究竟次第という二つの方法が説かれる。生起次第は無上瑜伽タントラの代表的な修習方法であり心に本尊を生起し自己と本尊の一体化をはかる観想のプロセスのことをいう。究竟次第とは人間の身体や微細なレベルに存在するチャクラや脈管などを制御することによって仏の覚りに至る修行法とされている。

14) 瑜伽行とはインドで生まれた精神集中による瞑想の方法。カーラ・チャクラの究竟次第は「六支瑜伽」と呼ばれる特徴的なヨーガを行う。①胎内に流れる「風」（生体エネルギー）を左右の脈管から心臓に集める集合②それらを溶解し③風の制御、安定（禅定）させ④生命活動を司る中央脈管に引き込んで保持⑤溶けた菩提心が性器の先にたまり、歓喜を味わう。この歓喜を想起するマインドフルネスの状態⑥瞑想による心の安定、三昧を達成する至福。

15) 仏陀の様態にはさまざまな分類がなされているが、ここでは「真理の体（法身）」とは、時間・空間を超越した仏の教え（真理）を指し、姿や形は持たないものとされる。「形ある体（色身）」は姿形をもって時間空間の中にある存在を指す。

16) 光明としての心とは、あらゆる命あるものの真髄に遍在するとされる。仏性・如来蔵に共通する考え方。あらゆる現象は「基底にある生来の光明としての心」の戯れや計略にすぎないと言われる。

する究極の至福とされている。空を父，大樂を母として，父母一体になった境地が，主尊であるカーラ・チャクラ尊の境地であり，時輪の教えの最終ゴールでもある。修行者はこれを目指して修行を実践することになる。

このような境地を実現するために，経典は修行が依って立つ基盤を説いている。基盤になるのは，経典の三つの主題「外の時輪」「内の時輪」「別（秘密）の時輪」である。経典の五章では，第一品「外的な世界品」が「外の時輪」，第二品「内的な有情品」が「内の時輪」，第三品「灌頂品」と第四品「成就品」が「別（秘密）の時輪」にあたると考えられる。「外の時輪」は宇宙・コスモロジーが様式化されたものである。「内の時輪」は人体の構造と機能，エネルギーの体系を表し，ミクロのコスモロジーを表しているとも言える。「別（秘密）の時輪」は具体的な修行法を指す。生起次第と究竟次第，その結果である。経典は「外の時輪（第一品）」と「内の時輪（第二品）」で説かれているマクロのコスモスとミクロのコスモスを，「別の時輪（第三品と第四品）」によって浄化させていくという内容になっている。高松（クンチョック）（2012）によれば，時輪では外的な宇宙も有情の業の結果によって成立すると見なして，浄化すべき対象としているのだが，この点は他のタントラでは見られないと述べている。時輪においては，すべての現象や世界の根源的な原因は極微な粒子であり，極微な粒子が集まって外宇宙が出来上がるとされる。極微な粒子が集まる理由は，これらは有情の行為と思考によって顕われたものであり，粗い宇宙へと生成されていくからだという。（宇宙の滅亡の際には逆の過程を経て極微な粒子に溶け込むという。）つまり，極微な粒子の集まりによって宇宙や環境（外の時輪）が出来上がり，そして衆生（内の時輪）が出来上がり，別の時輪によって有情の業を浄化する灌頂が出来上がり，極微の粒子の集まりから超越した状態になって，曼荼羅と本尊との概念的な観想が消え去った時に，カーラ・チャクラの悟りを得るとされる。高松（クンチョック）（2012）は，「興味深いのは，すべては極微の粒子から始まって，最終的には極微の粒子の物質化を超越するという内容である」と述べている。

カーラ・チャクラ V. 時輪 曼荼羅の構造

時輪の教えは前述のように複雑で難解であるが，言語では表現しきれない部分を，曼荼羅のイメージを用いて伝達しようとしているとも思われるゆえ，視覚的に内容を捉えていきたい。この章では灌頂儀式の際に描かれる砂曼荼羅の構造を観察してみる。

曼荼羅は描かれた時代や制作者によって表現が異なる箇所も見られる。ここでは，1989年に米国ロサンゼルスで行われた灌頂儀式の際にナムギャル寺院僧侶が制作した砂曼荼羅を，Bryant. B (1995) による解説をもとに，観察する。曼荼羅に描かれたイメージは膨大な数にのぼるので，頁数の都合上，描かれたすべての表象の一つ一つを詳細に述べることはできないが，可能なかぎり主たる部分を以下に記す。

図1の外側の円環が「外の時輪」であり，内側の四角形が「内の時輪」（密教的な心身：身口意）となっている。描かれる砂の色彩や象徴の形状には教えに基づく意味があり，曼荼羅全体の表現を通して一貫して意味を孕み（表1），その一貫性と同時性によってマク

ロコスモス（外の時輪）とマイクロコスモス（内の時輪）の一致を表現している。以下、外側から中心へ向かって説明する。

1. 外の時輪

外の時輪は外宇宙を表している。最も外縁部にあたるのは火焰輪（図1-[1]）であり、彩色された五色は仏陀の五智¹⁷⁾を示し、智慧の炎が燃え上がり、曼荼羅全体を防御すると同時に外側に慈悲が注がれる描写である。

表1 色の対応¹⁸⁾

色	方角	五大	五仏	持物
青	中央	空	阿閼	金剛杵
黒	東	風	不空成就	剣
赤	南	火	宝生	宝珠
白	北	水	阿弥陀	蓮華
黄	西	地	毘盧遮那	宝輪
(緑)	(中央)	(智)	(金剛薩埵)	(金剛杵)

*黒、青がカーラ・チャクラ尊を表す場合もある

内側へ向かって緑・灰色・赤・白・黄色の輪が仏教の世界観にある物質の構成要素の五大を表す。空・風・火・水・地である。この曼荼羅は本来、立体曼荼羅（写真1）であり、五大要素の輪は同じ直径の円柱の土台であり、火焰輪はさらにその下で一回り大きく支えている。空輪（図1-[2]）は緑の地色に連なる金剛杵が描かれている。この金剛杵は修行者の防護を示す。風輪（図1-[3]）は灰色、火輪（図1-[4]）は薄紅色で、この領域は墓場と言われている。上に描かれている88のサンスクリット文字は無数の元素から成る妖魔を示す。10の車輪は中心に点を打って、忿怒形¹⁹⁾の女尊と龍王^{ナーガ}が一對で一体となった守護尊を示している。このように点を打って対象を描く形は他にも多く見られ、スペースの都合で抽象化されている理由の他に、対象の性質を修行者の心に植え付ける“種”²⁰⁾の意味がある。墓場の合計108の諸尊は後述の身密曼陀羅に属するものとして数えられる。水輪（図1-[5]）には白いさざ波が描かれ、動物が描かれているがこれも身密曼陀羅に属するので後述する。地輪（図1-[6]）は黄色の地色に緑の^{まんじ}卍を描いて壊れない鎖を示し堅固さを表す。北東に満月、南西に夕日が描かれている。

外宇宙の内側の領域には四角形の曼荼羅が描かれるが、円形と四角形の重なりに余る半

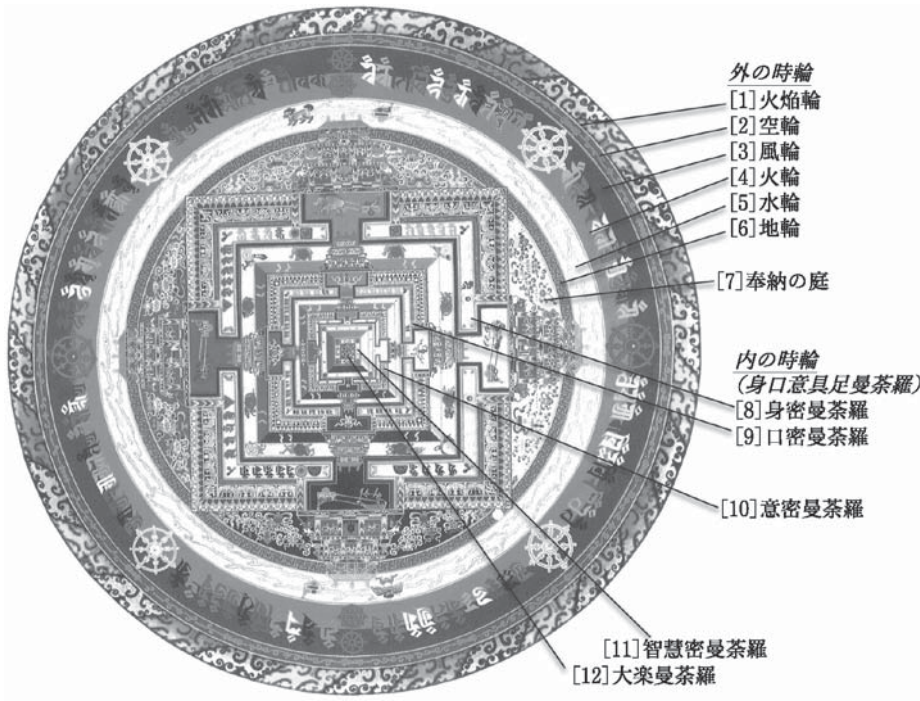
17) 法界体性智・大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智の五つの仏の智慧。

18) 密教の曼荼羅の基本的な彩色は東が青、南が黄色、西が赤、北が緑、とされるが、カーラ・チャクラの色の配置は異なり、表1の通りとなる。

19) 忿怒形の諸尊は道を誤った衆生を正しい道へ教化して導くため敢えて怒りの形相を用いるとされる。

20) 種の点はチベット語でティクレ、サンスクリット語でビンドゥーと呼ばれ、滴の意味もある。滴は心身を流れる液体状のエネルギーの状態（心滴）も指す。

図1 時輪曼荼羅



(Samaya Foundation/Namgyal Monastery)



写真1 時輪の立体曼荼羅
(ラサ/ポタラ宮殿内の展示物)

円の領域は奉納の庭（図1-[7]）と呼ばれ、尊格へ捧げる品々が描かれている。チベットで縁起の良いシンボルとされる八吉祥（法輪・双魚・宝瓶・宝傘・吉祥紐・法螺貝・白蓋・蓮華）や、勝利の旗・金剛杵・スカーフ・宝石、五欲²¹⁾を表す果物・シンバル・鏡・

21) 五欲：色・声・香・味・触

貝・スカーフなどが描かれる。

2. 内の時輪 一身口意具足曼荼羅^{しんくいきそく}一

中央の四角形の曼荼羅から「内の時輪」にあたり、密教では身口意具足曼荼羅と呼ばれる。五つの曼荼羅が重なっており、立体にすると五階建ての宮殿になる。外側から順に「身密曼荼羅^{しんみつ}」（一階）、「口密曼荼羅^{くみつ}」（二階）、「意密曼荼羅^{いみつ}」（三階）、「智慧密曼荼羅^{ちえみつ}」（四階）、「大楽曼荼羅」（最上階）と呼ぶ。

一階から三階までにあたる身密・口密・意密曼荼羅の構図はほとんど同じである。描画は中心に近づくほどスペースの関係で精密さを欠き抽象化と省略が見られるが、外側から宮殿の外壁・門扉・宮殿の内部を描いている。これらに共通するイメージを先に述べ、特徴的なもの、特に神々の配置に関しては後述する。

外壁は装飾物で彩られている。これらは主尊であるカーラ・チャクラ尊への供物を表す。外側から白い半蓮の花びらで外壁（図2-[A]）を描き、修行を障害から守る要塞の役割を示している。その内枠は青地に白線で三角形を描き、宮殿の屋根から雨水を流す雨樋を示している（図2-[B]）。次の内枠は黒地に真珠の冠飾りを描き（図2-[C]）、仏陀の特別な資質を示す。真珠は四隅に宿る海の怪物の口から溢れ出たものとされる。冠の中には五仏の持ち物（表1）が描かれ、冠のそばに点で供物（鏡、扇、鐘、半月、花など）が示される。次の内枠には赤地に宝石のついた金の数珠が描かれている（図2-[D]）。赤地は智慧を示し、宝石は方便を示す。宝石の形状は仏陀の四種の法力を表し、円形は浄化、四角形は増益、半月形は敬愛、三角形は調伏を示す。

身密・口密・意密曼荼羅の東西南北にそれぞれ四門（図2-[I]）が描かれる。これらの門扉は11に分割され（光線、フェンス、部屋、屋根、屋根を支える光線）、覚りの境地の道を進む菩薩の11の段階を示している。

門扉は三階建てで各階に三つの部屋があり、これらの部屋の中には、勝利の旗（半月と半金剛が1つになったシンボルをつけた白い旗、金色の宝瓶に入っている）や供養天女が描かれる。小部屋に宿る供養天女たちは、曼荼羅に宿る諸尊に歓喜の音楽や舞を奉納している。口密曼荼羅の四門の外側にも供養天女が大きく描かれている。

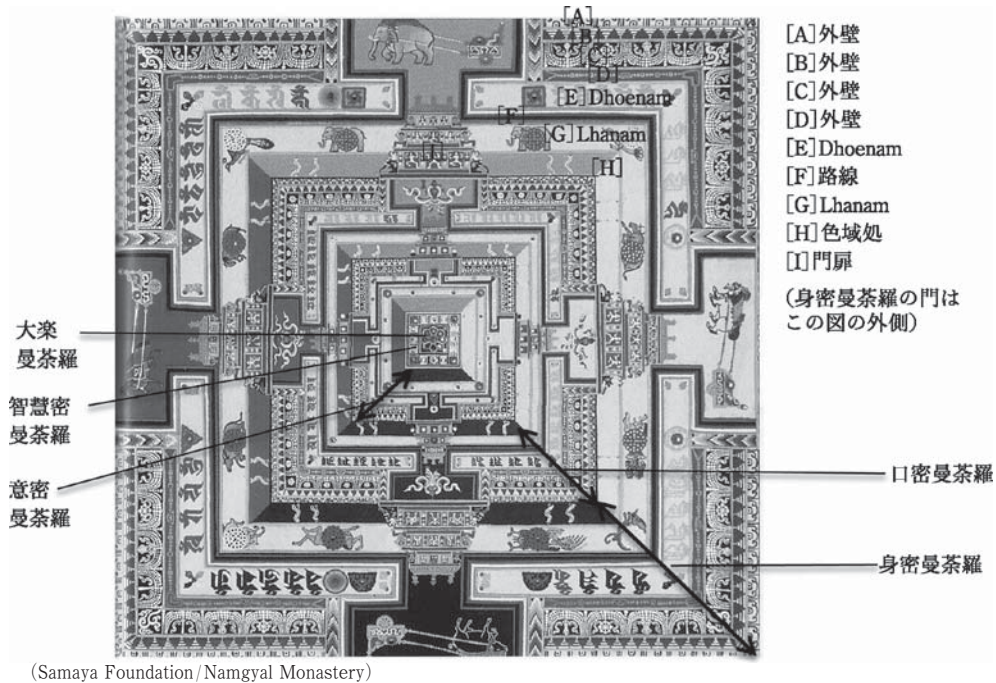
身密曼荼羅の最下階中央の部屋のみ、別の描写が見られる。法輪を眺める鹿、心願成就の樹木の下で男女、法螺貝や蓮華、銅鑼や棍棒などを描き、教義を授かる修行者にふさわしい資格と義務を表している。門の外側には象と雪獅子と屈強な男たち（上下）が門扉を支える姿が描かれている。象は空の形（すなわち色）、雪獅子は不変性を持つ至福を示す。屈強な男たちのうち下側は空色と至福の一体化の途中にあり、上側は一体化が完成し仏陀の境地に至った状態を示しているという。

身密・口密・意密の宮殿の内部は、外側から女神の宿る領域“Dhoenam”^{ドウナム}²²⁾、壁の基礎構造となる“路線”、神々の領域“Lhanam”^{ラナム}²³⁾、方角と如来に対応した領域“色域処”の

22) チベット語で、Dhoeは五大要素・女神（供養女）、namは台座・壇

23) チベット語で、Lhaは神々・尊格、namは台座・壇。

図2 内の時輪：身口意具足曼荼羅



四つに分かれる。

白地の“^{ドゥナム}Dhoenam”（図2-[E]）は四隅に十字金剛があり、菩薩の四つの力²⁴⁾を示す。五色で五大と如来仏を示し（表1）、不変性と安定性を表す。また四門に面した部分に半月と半金剛が一つになり赤い宝飾をつけたものが描かれ、仏陀の説いた正しい真理を表す。

その内枠の“路線”（図2-[F]）は宮殿の基礎壁を表している。身密・口密曼荼羅は五色のラインで、修行者に必須な五つの項目（念・信・精進・智慧・定）を示すと同時に、五仏の智慧と浄化の対象に対応している²⁵⁾。意密曼荼羅は白・赤・黒の3色のラインで、これらは三つの乗り物、すなわち上座部仏教・大乘仏教・密教を示している。これらのラインの内側に沿って細い“通路”が四方角の色、または水色で描かれている。

その内枠の領域は神々の住処、“^{ラナム}Lhanam”（図2-[G]）で、ここに描かれる赤と白の蓮華の色はバランスの取れた心身の状態を表す。チベット占星術で赤は太陽のエネルギー、白は月のエネルギーを示し、また同時に赤は女性の要素、白は男性の要素を示す。

さらに内枠の“色域処”（図2-[H]）は台形に四分割され、東西南北の方角と如来仏に対応した色でそれぞれに対応する意味を示している（表1）。以上が三階までとなる。

24) 必要なものは与えられる、快活に話す、教義に従って話す、教義に従って修行を積む。

25) 五仏の浄化の対応。毘盧遮那仏：究極の真理-無知の浄化。阿閼仏：鏡のような智慧-怒りや憎しみの浄化。宝性仏：寂静の智慧-プライド（慢心）の浄化。阿弥陀仏：区別の智慧-執着心・欲望の浄化。不空成就仏：成就の智慧-妬みの浄化。

宮殿の四階部分にあたる智慧密曼荼羅（図2）には、黒い支柱に区切られた16の部屋がある。このうち8部屋に白い宝瓶が描かれ、心身を浄化するための水を表す。これらは意識の変容の力を示している。支柱の周囲に緑色の金剛が連なって描かれる。東の黒点で剣、南の赤点で宝石、西の黄点で法輪、北の白点で蓮華を表す。

宮殿の最上階は、大楽曼荼羅（図2）になる。八葉の蓮華が描かれ、蓮華の軸となる中心は、五色の砂を積み重ねた色層が作られる。色層は下から緑、白、赤、青、黄色で、表面に見えるのは一番上の黄色だけである。これらは下から蓮華、月、太陽、^{ラーウ}Rahu、^{カラアッニ}Kalagni（チベット占星術が示す日蝕と世界終末期の炎）²⁶⁾、を示す。蓮華と月と太陽は仏教徒の修行の中心的なテーマである出離の心、菩提心、空性を表す。^{ラーウ}Rahu と ^{カラアッニ}Kalagni は時輪の教えに特徴的な大楽と空身を表している。

3. 曼荼羅に宿る神々

曼荼羅には実に多数の神々が宿る²⁷⁾。現行の時輪経典²⁸⁾では、722尊が曼荼羅に宿るとされるが、曼荼羅の描き方や尊格の数え方によって数は多少異なる。

身密曼荼羅には風輪と火輪に描かれた108の諸尊と水輪の尊格も含めて数え、合計536の諸尊が宿るとされる。宮殿の外側の水輪に描かれているのは男女一対の忿怒尊の二組で、神話の動物（鳥の王と八足の獅子）²⁹⁾が牽引する戦車³⁰⁾の上の蓮華の座に点を打って描かれている。また身密曼荼羅の四門の外側の四種の動物（猪、馬、象、雪獅子が各7頭ずつ）³¹⁾が牽引する戦車の蓮華の上にも一対の忿怒尊が宿る。Dhoenam に描かれた36のサンスクリット文字（真言の種字）は女尊を表している。文字の横の幾何学模様の中心に蓮華があり、その上に龍王と忿怒尊女が一対ずつ合わせて20体³²⁾が宿る。幾何学模様の色は五大要素に対応し（表1）、形は仏陀と守護尊の行為を表す³³⁾。また、身密曼荼羅の Lhanam には陰暦の1年を表す360の諸尊が宿るとされる。12の動物（12月を表す）の上に28の蓮華がありその上の点が尊格の存在を示す。蓮華の中心には一対の男女の尊格が宿り満月と新月を示している。これで諸尊の数は動物一体につき30となり陰暦の月の日数を表す。

口密曼荼羅には116の諸尊が宿るとされる。Dhoenam にはサンスクリット文字で36の女尊が示され、Lhanam には赤と白の八葉蓮華が8つ描かれ、八葉の花びらに女尊、中央には男女一対の尊格の10体を合わせて80の尊格が宿る。これらの女尊は瑜伽女と呼ばれる。

26) Rahu は日蝕の交点、Kalagni は世界滅亡の終末論で世界を焼尽す大火の時。Rahu が男性で Kalagni が女性という説もある。

27) 根本タントラである『吉祥最勝本初仏タントラ』には1620尊が曼荼羅に説かれていたという。

28) 現行の時輪経典は、ラグ・タントラ：第IV章を参照。

29) 東側にガルーダ・アニラという「リグ・ヴェーダ」の風を神格化した鳥の王。西側には8足のライオン、センゲ・カンパ・ギェパというチベットの神話上の動物。

30) 戦車は概念を通して空性の智慧を得ることを示す。

31) この28頭の動物はチベット占星術の星座を表す。

32) 東の緑の円形と西の青い円形には蓮の花と尊格はない。

33) 前述の通り、仏陀の四種の法力を示す。円形は浄化、四角形は増益、半月形は敬愛、三角形は調伏。

意密曼荼羅の四門の赤と白の蓮華の上に点で、忿怒尊（四大明王）が描かれる。東門にもう一体、忿怒尊が宿る。これらの忿怒尊は忿怒尊女と一対で、合わせて10体となる。四門の入り口近くには、男女一対の守護尊が6組、描かれている。また、^{ドゥナム}Dhoenam には、四方角に2体、合わせて八体の女尊がそれぞれ点で描かれている。^{ラナム}Lhanam には赤と白の蓮華の上に六大菩薩と六金剛女（六女菩薩）が宿り、合わせて12体の菩薩が点で描かれる。

智慧密曼荼羅の16の部屋のうち8部屋に赤と白の八葉蓮華が描かれ、その上に如来仏が宿る。不空成就仏・宝生仏・阿弥陀仏・毘盧遮那仏とそのパートナーの仏母たち、仏眼仏母・マーマキー仏母・白衣仏母・ターラー仏母である。

大衆曼荼羅には、14体の尊格が宿るとされるが、4体は描かれず、10体のみ示される。8体の女尊が八葉蓮華の花びらに宿る。中心に宿る2体の女尊を合わせてこれら10女尊は浄化のための10の風を示すと同時に、ヨーガの深まりに伴って現れるヴィジョン、煙・陽炎・光・灯明・火焰・月・太陽・^{ラーウ}Rahu（日蝕）・閃光・青い滴を尊格化したものとも言われている（田中，1994）。八葉蓮華の軸となる曼荼羅の中心には、青い金剛が描かれ、曼荼羅全体の主尊であるカーラ・チャクラ尊を表す。金剛は仏陀の不滅の心を示し、青色は青い身体を持つとされるカーラ・チャクラ尊を示す。青い金剛の左の緑色はカーラ・チャクラ尊の外套の色を表している。金剛の横に黄橙色の点を描いて、パートナーのヴィシュヴァマータ妃を示す。黄色は地の要素と関連づけられ、精神修行を通じて潜在している能力が満たされたことを示す。また中心にはカーラ・チャクラ尊とヴィシュヴァマータ妃だけでなく、主尊と分かちがたい存在である二体の尊格が宿るとされる。阿閼仏と金剛薩埵であり、それぞれパートナーの般若波羅蜜仏母、金剛界自在仏母と一体になっている。しかし、曼荼羅には描かれない。つまり曼荼羅の中心には6体の尊格が宿っているのだが、描写は2体の主尊のみである。中心の尊格はいずれも男女一対で描かれており、智慧と慈悲の一体化を示すと同時に覚りの境地における不変の至福と空身を表す。

VI. 時輪^{カーラ・チャクラ}の灌頂儀式

時輪^{イニシエーション}の灌頂は、時輪の覚りの境地に至るための具体的な修行を行っても良いという資格を得るための儀式として位置づけられている。

灌頂儀式は非常に長く複雑であるため、全体及び詳細については割愛する。時輪經典で授かるべき灌頂は十一もしくは十五で成り立つとされるが、ここでは砂曼荼羅を用いて行う始めの七つの灌頂についての概要を、主に Dalai Lama The 14th. (1989) の解説より抜粋して以下にまとめる。

1. 七つの灌頂の過程

灌頂^{イニシエーション}を授かる前に、まず修行者は儀式と観想の中で仏の一族として転生する。仏母の胎内に宿り尊格として生まれ変わる。そうしてはじめて曼荼羅を目にすることが許される。曼荼羅の宮殿の秘密を見た者はそれを口外してはならないとされ、修行者は秘密を守る誓戒をたてる。チベットの元ゲルク派僧侶によれば、ここで見る秘密とは、意識のレベ

ルが通常とは異なる次元の世界へ入る（仏の悟りの世界）ことであり、そこは通常では秘密になっている世界であるという。

七つの灌頂はそれぞれ、水・宝冠・絹りボン・金剛杵と金剛鈴・行動・名前・許可という名前で呼ばれる。この灌頂を授かれば、菩薩の道を進む者が達成すべき十一地のうち、第七地まで到達したことになるという。

また、七つの灌頂を総称して「子供のように曼荼羅に入るイニシエーション」とも呼び、灌頂の過程は子供の成育に例えられる。内容は、心身の部分を浄化するというプロセスを繰り返しながら段階を踏むことになる。灌頂の段階によって浄化する心身の部分は異なり、浄化に対応する諸尊がそれぞれ存在する。案内者の阿闍梨によって修行者は、その諸尊が位置する曼陀羅に入り、またそれぞれの諸尊の住する方角に赴く、そのように灌頂ごとに曼荼羅を移動することになる。同時に中心の尊格、小物も変化する。表2にて、七つの灌頂の内容について簡単に整理してみた。

それぞれの灌頂に共通する過程を簡略に述べると、次のようになる。

灌頂を願う修行者は主尊妃の胎内に入りそれぞれの契印する仏に生まれ変わる。そして修行者と灌頂の小物がそれぞれ“空”になる。“空”になった小物と修行者の不浄の心身の部分が“種字”に変化する。“種字”から諸尊の象徴物（諸尊の持ち物）に変化する。象徴物から諸尊そのものに変容する。仏母がこの諸尊（に変じた修行者の心身の部分と小物）に灌頂を授ける。その後、諸尊から修行者の心身の部分と小物に戻る。ここで修行者は本尊と同体であるとされる阿闍梨から称えられ、灌頂を授かり、小物を身につけ、水で身体を浄める。浄化された心身の対象が融解し、曼荼羅の諸尊に溶け込んで、諸尊として顕現する。そのようにして諸尊の悉地³⁴⁾を得たとされ、将来、諸尊となるための種子を修行者の中に撒いたとされる。

七つの灌頂はそれぞれ同様に進められ、身口意の不浄な要素を粗大と見なされるものから順々に浄化していくプロセスとなる。ここで浄化がなぜ必要とされるのか。通常の私たちの心は、輪廻を重ねたゆえの後天的な汚れ（客塵）が「光明としての心」を覆っているとされる。この心は基底にある生来の潜在的なものであり、仏陀の心の因と言われている。荒い意識を微細化して客塵を浄化し消滅させることで「光明としての心」を取りだして得ることができることとされている。また、チベット密教では、私たちの肉体は「粗大なレベルの存在」であり、仏の身体は「微細なレベルの存在」であるとされる。そこで仏の身体を得るために、身体の部位に意識を集中し、曼荼羅の神々と空の智慧を一体にする観想を用いて、肉体に微細なレベルを顕現させ、仏の身体と同じ風合いになるよう、それらを空に変換させる方法を用いるという。

灌頂儀式の終わりには、廻向が行われる。時輪の教えによって個人が得るものを他の命ある一切のものへ向ける。灌頂を授かったという自分の功德が一切衆生の功德となるよう祈りを捧げる。また、儀式の終了と同時に曼荼羅は壊される。使用した砂は河や海などの

34) 梵語 siddhi 成就の意味があり、修行を修めて完成された境地、悟り。

表2 七つの灌頂

	灌頂の 名前	諸尊の 位置	中心	小物	浄化の対象	浄化対象が変容する諸 尊	子供の成育段階 (例え)
1	水	智慧密 曼荼羅	金剛界自在仏母	水瓶の水	身体の構成要素 (五大)	五仏母 ³⁵⁾	産後の産湯
2	宝冠		阿閼仏	宝冠	心身の構成要素 (五蘊) ³⁶⁾	五仏(如来)	髪を結う
3	絹リボン	大楽曼 荼羅	金剛界自在仏母, ヴィ シュヴァマータ	絹リボン	エネルギー (十 の風) ³⁷⁾	十の女尊	耳にピアスを開ける
4	金剛杵と 金剛鈴		カーラ・チャクラ, ヴィ シュヴァマータ	金剛杵と 金剛鈴	エネルギーの管 (二本の脈管) ³⁸⁾	カーラ・チャクラ, ヴィ シュヴァマータ	笑い, 話す
5	行動	意密 曼荼羅	(なし)	指輪	感覚器官とその 対象 ³⁹⁾	六大菩薩と六金剛女	五欲の享受
6	名前			腕輪	行動機能とその 動き ⁴⁰⁾	十二忿怒尊	命名
7	許可	大楽 曼荼羅	三尊習合 ⁴¹⁾ のカーラ・ チャクラとヴィシュヴァ マータ	五仏の持 物	智蘊と智大 ⁴²⁾	金剛薩埵と金剛界自在 仏母	父親が読み書きを 教える

(『ダライ・ラマの密教入門』Dalai Lama The 14th. 1989. より筆者が表にまとめた)

水に流される。これを^{はっけん}撥遣と呼び、魂を抜く行為とも言われる。撥遣は、曼荼羅が描く世界が生成と消滅を孕んだ空であることを示しているという。

2. 近年の時輪の灌頂儀式について

本来、密教は伝統的に、長く篤い信仰と修行を積んだごく少数の修行者以外には見せてはならないものとされている。しかし、現在、時輪の教えは例外的に一般に開かれたものとなっている。ダライ・ラマ法王日本代表部事務所の発表によれば、ダライ・ラマ14世が亡命した後の1970年以降の開催は30回に及び、開催地はインドだけでなく欧米各国に広がり、参加者数は延べ179万人となっている(表3)⁴³⁾。

時輪の灌頂儀式が密教の儀軌として例外的に開かれるものになった理由について、高松(クンチョック, 2012)は以下の3つを挙げている。

1つは、シャンバラ伝説に基づいた伝統によって、時輪の儀軌と伝授は大勢の参加を認

35) 五仏母：金剛界自在仏母・ターラー仏母・白衣仏母・マーマキー仏母・仏眼仏母

36) 五蘊：識・行・受・想・色。心身の構成要素とされる。

37) 風：ルン・チベット仏教で生体エネルギーの流れとされる。

38) 脈管：身体の中の風(生体エネルギー)がある場所。左右の脈管に風が流れるとされる。

39) 感覚器官とその対象：耳と声・法と意・鼻と香・触と身・眼と色・味と舌

40) 行動機能とその働き：尿道と排尿・射精と生殖器・口と発話・排便と肛門・手と取・足と歩行。

41) 習合：許可の灌頂の際、カーラ・チャクラ尊は阿閼仏と金剛薩埵が習合したものとされる。また、ヴィシュヴァマータは般若波羅蜜仏母と金剛界自在仏母が習合したものとされる。

42) 智蘊と智大：智蘊は浄化された純粋な意識の集まりで、智大はその構成要素とされる。

43) ダライ・ラマ法王日本代表部事務所発表 <http://www.tibethouse.jp/about/buddhism/kalachakra>

表3 灌頂儀式の開催地と人数

回*	21回	22回	23回	24回	25回	26回	27回	28回	29回	30回	31回
年	1996	1996	1999	2000	2002	2002	2004	2006	2011	2012	2014
場所 (国)	シドニー (豪)	サルガラ (印)	ブルーミントン (米)	スピティ (印)	グラーツ (豪)	ブッダガヤ (印)	トロント (加)	アマラワティ (印)	ワシントン (米)	ブッダガヤ (印)	ラダック (印)
人数	3,000	200,000	4,000	25,000	100,000	200,000	800,000	100,000	8,000	200,000	200,000

*回数は1970年以前の開催を合わせたカウント数(ダライ・ラマ法王日本代表部事務所発表)

めてよいとされているという理由である。釈尊自身がシャンバラの王のスチャンドラに、大勢の人々とその社会平和と安定のために説いたと伝えられているため、興味や関心がある人々の前で世界平和のために行うことは密教の教えには反しないと考えられる。2つ目の理由は、チベット難民が世界各国へ逃れ、亡命先でチベットの文化と宗教が近代社会、欧米社会と出会うこととなり、チベット密教も近代社会や西洋文化との出会いを余儀なくされたということである。それまでのチベット国は厳しい鎖国方針だったが一転して、国境を越えてチベット仏教を伝える機会を得ることとなる。しかし、仏教文化の歴史を持たない多くの一般の人々に対して、密教の概念と意義をどのように語るべきか、高僧たちは迷い悩むが、同時に、チベット密教の大部分が西洋社会に誤解されて伝わっているということがわかってくる。ダライ・ラマ14世は「多くの誤解のもとで、すでに開かれた秘密になっている。だから、これらを修正するのは私の責任である。十分納得できる深い解説が必要である」と述べている(Bryant. B. 1995.)。チベットの高僧たちは慎重さを保ちつつも、仏教、特に密教を伝える範囲を拡大して、一般の人々に教えを伝えるという姿勢となっていく。3つ目の理由として、1970年代の先進諸国の若者たちが、多くの戦争や民族紛争の結果、世界平和やスピリチュアリティを強く求めてアジアの思想に足を踏み入れ、東洋と西洋の交流が深まり、相互理解が深まるようになったことをあげている。こうした世界平和と心の安定を求める人々とチベット仏教の出会いがあり、チベットの高僧たちはチベット仏教の立場から世界平和の構築へ貢献していくことができないかとの思いを抱くこととなる。以上のような理由から、時輪の灌頂儀軌は、民族や宗教にとらわれない参加者のもと、世界で行われるようになったという。

Ⅶ. 時輪^{カーラ・チャクラ} 曼荼羅の臨床心理学的検討

1. 構造 一杵・場・器一

Sopa, G. L. (1983)によれば、内の時輪の構造は、それぞれ意識の状態を表すという。それらは、起きている状態・夢見の状態・深い眠りの状態・快樂の四つの状態であり、それぞれが身体の部分と対応して、四つの場所(精滴^{ティクレ}という心身を流れる液体のエネルギー

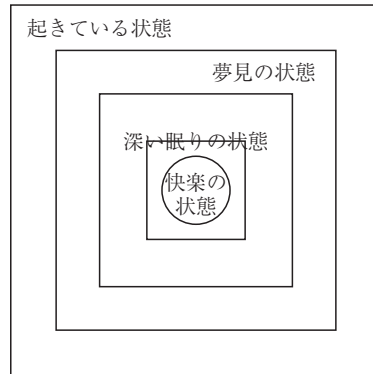


図3 時輪曼荼羅の意識の構造

(『The Wheel of Time -The Kalachakara in Context』 p 148.

Sopa. G. L. 『The Subtle Body in Tantric Buddhism』 (1983) の四つの状態をもとに筆者が作成)

がある場所) 頭・喉・心臓・臍にあるとされる。(図3)

起きている状態とは、五感と意識の対象の現れを生み出す覚醒時の意識の状態であり、身密曼荼羅で表され、夢見の状態は音の現れを意識に生じる状態とされ、口密曼荼羅に表される。深い眠りの状態は概念化を行わない意識とされ、修行中にはこの意識を用いるという。意密曼荼羅、智慧密曼荼羅がこの状態を表す。快楽の状態は性交時のオーガズムの状態と言われ、純化された意識が生み出すとされ、大楽曼荼羅で表されている。

これらは認知においては、起きている状態を知覚・認知領域（意識）、夢見・深い眠り・快楽の状態を通常では認知していない領域（無意識）と分けられるだろう。高みに向かい、中心へ向かうほどに、無意識は深まっていくが、中心では快楽という感覚をもって意識化が行われている。しかしこの意識化は、身体感覚をもって無意識の中心に在るものに働きかけると同時に受け入れるものであり、その体験が快楽という歓びとして表現されているように筆者は考える。

灌頂における心の作業は特に、意密・智慧密・大楽曼荼羅の輪で行われる。これらの曼荼羅は、無意識の深みと身体感覚にある知覚がもたらす意識、思考や感情に邪魔されていない、いわば純粋な意識の状態がもたらす体験をする場となる。曼荼羅は、修行者が粗い意識を微細化して、空になり、諸尊に溶け込み、悉地を得るという身体感覚を味わっていく器となる。曼荼羅の器に抱えられて、修行者は阿闍梨の導きのもと、細かい作法に基づき、象徴物や神々との出会いを慎重に丁寧に重ねていくことになる。

灌頂を受けた後の修行法（生起次第・究竟次第）でも、尊格のイメージによる観想と身体感覚の研鑽によって無意識へ働きかけながら受け入れる作業が続けられる。經典の第四品『成就品』で行う究竟次第は、修行を積んだ瑜伽行者のみに開かれた六種の瑜伽行の方法である。自らの身体の脉管の中にある心身の微細なエネルギーである風と滴ルン ティクレをコントロールして、深い三昧に入り、輪廻の根本原因を断ち切るというものとなる。この瑜伽行のクライマックスにはヴィジョン（炎や光など）が現れ、臨死体験に似た状態が訪れると

も言われている。大楽曼荼羅に描かれていた10体の女尊はそれらのヴィジョン（炎や光など）による象徴である。

このように灌頂や灌頂を受けた後の修行法で行われる心の作業は、通常の意識から大きく離れて行われるため、修行者の安全を確保する意味でも、現実から隔離されて保護される場が必要になるのではないだろうか。修行者が十分に安心して無意識の深まりへ向かい、また再び通常の意識に戻ってくるのが可能となる設定が必要となるだろう。

時輪曼荼羅のイメージでは、外縁から外輪の六層（火焰・空・風・火・水・地）の曼荼羅は、特に「曼荼羅全体を防御（火焰輪）」「修行者の防護（空輪）」「壊れない堅固さ（地輪）」の表現をもって描かれていた。これらは曼荼羅全体を最後のインド仏教の世界観として捉え、イスラムの侵入から頑なに防護する願いも込められていたであろう。しかし、内側にある内の時輪・身口意具足曼荼羅を守り、その心の深みで行われる作業を十分に保護し、安全に抱える機能を持っているのではないかと思われる。その守りは曼荼羅の何重もの区画によって確保されるのかもしれない。曼荼羅の区画の枠とは、灌頂儀式や修行の外的枠組みである物理的な設定や、内的枠組みである作法が図示されたものとも考えられるのではないだろうか。また、灌頂のプロセスには、熟練した阿闍梨が案内者として同行している。修行者の心の動きは、阿闍梨の見守りを構造の一部にして支えられているとも考えられる。

2. 表現 —イメージ・象徴—

ユングは16世紀末に錬金術師が残した著作を精神的な過程として捉える心理学的考察を行い、これら錬金術に現れるモチーフとプロセスを心の変容過程として評価している（Jung, C. G. 1944/1976）。著作『心理学と錬金術』の中では、若い男性患者が十ヶ月にわたって見た夢と幻覚を素材に「マンダラ象徴（Mandala symbolik）」と彼がカテゴリーした象徴が見られるものを選び、説明を加えている。マンダラ象徴とは個性化過程の段階や変化を示すイメージのすべてを指すのではなく、自己の意識化に直接関係しているものだという。ユングは、患者の夢と幻覚にあらわれたモチーフを、夢の背景や物語性も考慮しながら、マンダラ象徴として扱っている。

時輪曼荼羅には、夥しい数のシンボルと神々のイメージが観察された。時輪曼荼羅の成立の経緯からは、それまでの仏教で生み出されてきた仏や神々、仏の持ち物や象徴物、真言、仏との関係性を作る供物といったイメージのすべてが詰め込まれ、包摂されたものとされている。しかし、これらが残存して描かれてきたことは、多くの人々に評価されるイメージであったことも考えられる。時輪曼荼羅に描かれるイメージはユングの言うマンダラ象徴となりうるのだろうか。マンダラ象徴は特に個性化過程の自己の意識化とのつながりが考えられているので、時輪曼荼羅で個性化過程がなされているのか、時輪曼荼羅のイメージは自己を表しているのかをここで検討したい。

曼荼羅の中心のイメージには男女一対で一体の尊格すなわち対立物の結合があり、中心に描かれる尊格の持物は金剛杵であった。金剛とはダイヤモンドである。その周囲は炎の

女神で囲まれている。ユングの錬金術の心理学的考察に倣えば、炎によって炭素化（黒化）されて生じるダイヤモンドがあり、浄化と臨死からの蘇りは白化を思わせ、対立物の結合は赤化と連想され、カーラ・チャクラ尊の境地を得る過程は、賢者の石を得る錬金術の変容の過程と似ていることになり、新たな中心である自己を形成するものと考えられることができるだろう。

ユングはまた、心理的な変容の過程の中で集合的無意識の元型がイメージとして現れると考えていた。プロセスが進んで行くうちに様々な元型が行為する人格として夢や空想の中に現れると述べている（Jung, C. G. 1936/1982）。そして、元型についての説明に、その内容に関して決定されるものではなく、その形態に関してのみであるとして、以下のように述べている。「原子心像は、その内容に関してそれが意識化される時、従って意識的経験の素材によって満たされる時にのみ決定される。しかしながらその形態は結晶の軸構造と比較しうるものである。それはそれ自身物質的な存在ではないが、母液のなかの結晶構造をつくりあげるかのようなものである。元型はそれ自身空で形態的であり潜在的可能性にすぎない。それは先験的に与えられている表象可能性である」（Jung, C. G. 1934）。

密教行者は修行の中で、神々の姿をありありと想像の中で思い描くという観想の作業を行う。そこでは、カーラ・チャクラ尊はじめ、曼荼羅に宿る尊格はどれも煌びやかな姿態を持つものとして観想される。これら尊格のイメージについて Dalai Lama the 14th (1989) は次のように述べている。「どうしてこんな幻想的な容姿で仏を観想するのでしょうか。シャーンティデーヴァ⁴⁴⁾の『菩薩行への道』には、“一般に仏陀の形ある体（色身）は修行者によって異なる姿で現れる”と説かれています。修行者が福德と智慧の二つ（二資糧）を積んでいく力によって、または、修行者の興味や気質にそって、仏は努力することなく自ずと現れるのです。修行の有無にかかわらず、仏の姿には特定の決まった形はありません。……中略……したがって仏陀の「形ある姿」は瞑想者にかかわるものであり、瞑想修行者の状況に応じた姿となるのです。」

ユングとダライ・ラマ14世の二者が提示した考えには無意識の内容を意識が観察する際の形態の成立に共通性が見られる。曼荼羅の神々はユング（1944/1976）の言う、宗教的諸教義の経験的に証明可能な無意識から生み出された元型と言えるのかもしれない。そのように観察すると、特に時輪曼荼羅の諸尊はゼーレ⁴⁵⁾の役割を担っているようにも思える。数多い女尊はアニマを思わせる。ユングは「アニマ元型と関わることによって、われわれは神々の国に入り込む。これは形而上学が自分の領分だと主張している領域である。アニマが関わることはすべてヌミノースな性質をもつ」と述べている（Jung, C. G. 1936/1982）。

ユングは自分の描いたマンダラについて、自己であり、自己への道であると述べ、（Jung, C. G. 1961/1972）また、仏陀そのものが自己のイメージであり、ヴィジョンの中で内なる本質として表れる仏陀は、瞑想する者の本来の自己として示されるとも述べている（Jung, C. G. 1943/1983）。では、時輪曼荼羅は自己なのだろうか。

44) シャーンティデーヴァ（650-700頃）寂天・中観帰謬論証派の論師。

45) アニマ・アニムス両者に該当するもので、無意識に対しての構え・内的構えを意味する。



図4 カーラチャクラ尊とヴィシュヴァマータ妃

筆者は、時輪曼荼羅に自己の象徴を見るには、意識から無意識の領域に接近し、無意識にあるものたちとの出会いに身体感覚をもって調和をはかるというプロセスにおける手続き、方法論においてのみ可能になると考える。つまり、ダライ・ラマ14世の言葉のように、瞑想の中に修行者の努力なく自ずから現れた仏の姿が見られた場合、自然に顕われたその姿が自律して現われ、動く場合、時輪曼荼羅は自己とも言えるだろう。しかし、あらかじめ定型化された象徴や神々のイメージは、観想者自身が生み出した無意識の産物ではなく、意識のままに投影される曼荼羅イメージにすぎない場合もあると考えられる。それゆえ時輪曼荼羅を自己の表象であると安易に断定することを、筆者は避けたい。

田中（1994）によれば、仏陀が悟りを開いた瞬間に忽然と存在したイデアルな曼荼羅があり、砂曼荼羅や立体曼荼羅などはこれを具象化したものであるという。密教行者は仏陀の悟りを追体験するために、観想によってこのイデアルな曼荼羅を虚空に出現させ、具象化された曼荼羅と合体させなければならないという。本来はこのように、行者の能動的な瞑想に現れるヴィジョンが重要であると思われる。例えば、密教行者の修行者としての自己へ至る道・個性化のプロセスにあっては、時輪にあるような神仏がそのままに内的な世界に自律して表れる可能性も考えられるだろう。しかし、仏教や密教とは関連が薄い一般の人々にとっては、そうではない場合の方が多いのではないだろうか。

一方で、時輪曼荼羅のイメージにあるものは、修行者たちの瞑想に自律して繰返し現われてきたもので、同一の現象形態をとっていたものであるという可能性も考えられる。マンダラ象徴に戻れば、ユングは次のように述べている。「かくして今日の時点でわれわれがマンダラ象徴について言うことは、それがある自律的な心的事実を表現しているということ、しかもこの心的事実の特徴は、それが時代を問わず常に繰返し現われ、場所を問わずいづこにおいても同一の現象形態をとって現れるということに尽きる」（Jung, C. G. 1944/1976）。これらを踏まえれば、時輪曼荼羅で見られたイメージがマンダラ象徴の意味を帯びる場合があることも考えられる。例えば、心理療法の場でクライアントの内的

な世界の中で自律したイメージとして時輪曼荼羅で描かれていたもの、例えば金剛、鏡、扇、五色などが表われた時に、前後の文脈や状態を十分に注意深く観察しながらも、時輪曼荼羅や密教が語る象徴の意味として連想したり、マンダラ象徴の意味を帯びたものとして個性化のプロセスに含まれるイメージの一つとして推測することは、新たなイメージ解釈の一面を広げる可能性もあるのではないだろうか。

3. 心の作業 一心のダイナミズム

筆者は前述のように、時輪曼荼羅をそのままに「自己」と判断するには慎重でありたいと考え、同時に、密教を心理臨床と結びつけることに対しても十分に注意深くあることを念頭に置いている。その上で、心理臨床が時輪曼荼羅から学べることは多く、中でも灌頂儀式の過程は注目に値すると考える。そこでは、無意識のプロセスをスムーズに進めるための熟練した技法があると思われる。無意識との出会いの注意深さ、調和をはかる際の慎重さ、圧倒的な無意識イメージに出会いながら自我が憑依されない絶妙なバランス感覚の取り方について、観察できるのではないだろうか。

ユング (Jung, C. G. 1916/1996) は、意識と無意識には相補性があるとし、意識内容と無意識内容との連合から「超越機能」が生ずるとした。無意識が意識に対抗したり調節しようとする影響に対して、無意識と意識の乖離を調停することによって、無意識を損なわないままに、新しい方向づけを獲得できるとしている。超越機能は治療的な働きを持ち、実践的方法としては、空想を書き留めること、絵を描くこと、リビドーを内向させることが挙げられている。

河合 (1995) は、華嚴経の例をあげ、仏教で行われてきたことは意識水準を極端に下降させて意識の空化が生じたときに見た世界が描かれており、西洋的には無意識への接近となるが、東洋的には意識水準の下降と見なせるのではないかと述べている。この場合の意識水準の下降とは、意識的な判断力、注意力、観察力は必ずしも低下するとは限らず、ユングの開発した「能動的想像 (Active Imagination)」も、意識的な判断力、注意力、観察力を保った意識水準の下降の方法だと述べている。

この超越機能をはかるための能動的想像に伴う効果的な意識水準の低下が、時輪の灌頂儀式のプロセスでは絶妙に行われているように思われる。灌頂儀式の期間は、曼荼羅作成の準備 (曼荼羅を壇として諸尊をそれぞれの位置に召喚する儀式) と修行者が灌頂を授かる儀式の3日間を含めて、約2週間を費やす。修行者は曼荼羅に入る前行として、灌頂を受けるにふさわしい動機 (菩提心) をおこし、菩薩戒 (顕教の戒) と三昧耶戒 (密教の戒) を受け、夜は頭をマンダラに向けて横になり、夢の観察をして翌日、阿闍梨に報告することになっている。ここでは、動機や戒律による内的な枠の中で、夢という自らの心の動きを注意して観察することになる。

実際の灌頂では、前述で見たように尊格と接触する過程が、段階を踏んで何度も丁寧に繰り返される。また、前出の表2のとおり、灌頂の内容によって不浄な心身の部分は異なり、それらの浄化に対応する諸尊が位置する曼荼羅が用いられる。曼荼羅ごとに諸尊の位

置、中心の尊格、小物が変化するため、方角や門の位置に従って修行者は水平に移動し、灌頂ごとに曼荼羅を上階へ移る垂直の移動がある。つまり、立体曼荼羅の五階建ての各階に宿る神々や象徴物に一つ一つ丁寧に会いを重ねながら水平に旋回し、ゆっくりと慎重に上階の曼荼羅へと垂直に登っていく動きが見られる。曼荼羅の心の作業は、循環しながら中心へ向かっていく、ゆるやかで、なおかつダイナミックな動きであることが伺える。

ユングは、超越機能を十分に働かせるには、無意識に権威を与え、言い分を認める姿勢をとることが重要であり、内なる他者との接近で、特に視覚的なイメージしかない場合、自我がイニシアチブをとって「この図は私に何を働きかけているのだろうか」と自問すべきとしている。「寄せては返す議論と情動のこの行き交いが、対立する二要素の間にエネルギーを孕んだ緊張があるということで、この緊張が生動する第三のものを生み出すのである。」「超越機能は対立物の接近という特性をもって現れる。両者が互いに距離を保っている限りは一ももちろん葛藤を避けるために一両者の間に超越機能は働かず、死んだような静止状態があるのみである」と述べている (Jung, C. G. 1916/1996)。

これを踏まえると、美しい伝統的なマンダラがあっても、無意識へ接近しようとする心の動きがなければ、死んだように静止したマンダラにすぎないのではないだろうか。イメージに接近し、語りかけるといふ、イメージへコミットしていく姿勢が、心のダイナミズムを呼び起こし、動きのある曼荼羅になると考えられる。曼荼羅は完成した絵画を鑑賞するようなものではなく、心から生じたイメージが動き、イメージと共に心が動く過程があって曼荼羅と言えるのではないかと筆者は考える。

4. 物語とコンステレーション

最後に、時輪曼荼羅を巡って語られる物語について検討する。経典に従えば、文脈は修行者が悟りを得るための道程にあり、時輪曼荼羅は解脱を目的地とする旅路の物語である。また、成立の歴史を紐解けば、消滅の危機に瀕した仏教をそれまでのあらゆる教えを結集して護ろうとする背景があり、同時に仏教の理想郷をこの世に出現させようとする、保守的な史実とシャンバラ国の神話的な要素が絡み合った物語があった。

そして、現在、時輪曼荼羅が語る物語があるとすれば、どのようなものになるのだろうか。修行者や学僧以外の一般の人々にとって、在家信者であっても時輪経典の複雑で難解な教えの詳細を理解して実践することは、殆ど不可能なことと思われる。しかし、シャンバラの物語には大いに空想と憧れをかきたてられるだろう。チベット人は仏教の理想郷の住人に生まれ変わりたいと望んでいる。時輪の儀式の際には世界中から集まり、儀式の場は、国を失ってバラバラに世界へ散ったチベット民族が一同に集う場所になっていることが伺える。時輪の教えはチベット人の心の拠り所となっている。灌頂儀式に参加したあるチベット人は筆者に、「ダライ・ラマ法王や高僧のいる場所へ赴くだけで、加持力をいただけるから」と語った。他のチベット人はチベット民族や仏教徒の集う「盛大なお祭りだ」と言い表した。彼らは民族的な繋がりを求め、意識的にも無意識的にも自分と民族のアイデンティティの在り処を確認しようとするようにも感じられる。時輪の儀式は修行者の個

人的な灌頂儀式であると同時に、宗教的・民族的な集合の場となっている。

ユングの言う元型的要素が伺われた時輪曼荼羅のイメージより、個人的な灌頂儀式には集合的無意識が深く関係していることが伺え、はからずも儀式の場は、個の意識と無意識、集合の意識と無意識が、重なりあう場になっているともいえるだろう。

ここで、時輪曼荼羅の集合的無意識について検討したい。集合的無意識は、仏教の意識領域においては、唯識派の立てた八識（眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識・阿頼耶識）の阿頼耶識がそれを指すと指摘されてきた（鈴木, 1963. 竹村, 2009. 山中, 2010）。しかし、中観派では阿頼耶識の存在は空であると説く。つまり、時輪曼荼羅の集合的無意識もどのようなものであれ空であるということになる。また、教えにもとづけば、時輪曼荼羅の中心は空であり、また曼荼羅全体も空であると説かれている。中心には主尊カーラ・チャクラと妃のヴィシュヴァマータと他四体の尊格の存在があり、曼荼羅全体には多彩な象徴物と神々が描かれているが、これらはすべて空であるとされる。ゲルク派元僧侶によれば、これらは空をイメージ化したものだとも言う。

中観派の見解では空とは無の状態ではない。存在するものはいくつかの条件が寄り集まって成り立っており、その固有の実体というものは求めても得られないことと言う。龍樹の偈頌より引用する。「何でも縁起しているものは それは空であると説く それは他に依存して仮設されたものなので それは中道である（『中論』24章18偈）」どのようなものであれ、すべてのものは他に依存して存在しているので、その本質は空である、他に依存して仮に設けられただけのものである、中観派（中道）の縁起の解釈では、対象を見ている主体者の意識によって名づけられた存在として、ものは存在していると説かれている。「故に、縁起しない現象は 何ひとつ存在していない 故に、空でない現象は 何ひとつ存在していない」（『中論』24章19偈）他に依存せず生じた現象は何ひとつ存在しないので、空ではない現象は何ひとつ存在しないということになるという。（Dalai Lama the 14th, 2006）

さらに、空の性質について、龍樹の『帰敬偈』では次のように説かれている。「他に依存して生じたものは 滅することなく 生じることなく 断滅ではなく 常住ではなく 来ることなく 去ることなく 異なることなく 同一でもない（と戲論を滅して寂静を示されたのは仏陀である）」

後藤（2011）は、量子論と空性の理論を関係づけて、仏教では、縁起のゆえに無自性・空であると説くところを、量子論では、真空こそが量子が絶え間なく生成・消滅を繰り返している舞台であると、述べている。そのように、物理学を用いて論じられることもあるが、時輪曼荼羅の表す空とは、物質と心のエネルギーなども含めて極限まで細分化された際の素粒子のような状態であり、縁起と因果の両方によって繋がり、現象が顕在化する様とも考えられる。概して極めて言語化が困難で、おそらく細かい砂を用いて制作し完成した後に壊して水に流してしまう砂曼荼羅のようなイメージによって、ようやく表現が可能なものかもしれない。

河合（1995）は縁起の思考パターンに属するものとして、ユングの提唱した「共時性」

(synchronicity) の考えを述べた。また、マンダラのような表現は、世界全体を一つのコンステレーションとして読み切って表現している、とも言う（河合、1992）。中観派では、外と内の世界に存在するすべての現象は、因と縁に依存して成立しており、それゆえに変化を遂げることができると考えられている（Dalai Lama the 14th, 2006）。

時輪曼荼羅の場合のコンステレーションとは、素粒子のような状態で成り立つ曼荼羅世界が、外の時輪の外的な世界で布置されたものと、内の時輪の個人的な精神世界と集合的な精神世界に布置されたものが、縁起と因果によって、それぞれに関連し影響を与え合っている在り方を読むということになると思われる。

そのように考えれば、今、時輪曼荼羅を巡る物語は、東洋の精神世界が西洋と出会う時代の中で、一個人である修行者が一切衆生の幸せを願う菩提心のもとに密教行者としての自己へ向かう個性化のプロセスが置かれ、もう一方で世界中に散らばったチベット難民をはじめとするチベット民族のアイデンティティの確認と繋がりや居場所を求める集合的な祈りが置かれ、他に世界の人々の求める平和への願いが置かれ、また他に近代社会の疲労より心の安寧を得ようとする人々の思いが置かれる、そういったそれぞれが曼荼羅の空に布置され、動きの中で縁が生じ、因となる行為やその果となる結果が生まれ、互いに作用し合う動きを曼荼羅は、抱えているのではないだろうか。それらは弁証法的で相補的でもあると思われる。

60年前の中国の侵入で国を失い信仰を禁じられたチベット難民たちは、かつてイスラム侵攻から仏教を守ろうとした時輪の成立の歴史のように、揺らぎながらも大切な曼荼羅が壊れないように、カーラ・チャクラの物語を生きようとしているとも言えるかもしれない。シャンバラは彼らの心の中にある。大事な守られるべき魂の深みにある。そもそも彼らは輪廻転生を信じ、死をもって消滅するとは考えず、来世をより良く生きる功德を積むためにも他者利益を第一に考えるが、時輪の民族的な無意識は圧倒的な力をもって個人へ働きかけ、人生を自分だけのために生きることは、ますます考えられなくなるだろう。

しかし、一方で歴史を振り返れば、確かにインド仏教は消滅したが、時輪の教えは「滅することなく」チベットに引き継がれ、チベット仏教の中で「生じることなく、異なることなく、同一でもない」再生と進化を遂げてきた。現在、チベット仏教や文化はグローバル化や中国共産党の弾圧によって、存続の危機にあるが、「断滅ではなく、常住ではなく」時輪の儀式は世界中に広がり、仏教を知らなくとも興味を持つ人々へ確実な広まりを見せている。大乘仏教がそれまでの教えや仏教以外のものも包摂して発展してきたように、時輪曼荼羅がそれまでの仏教の教えをすべて包摂した教えだったように、今度は世界を相手に再び包摂が行われ、再構築されようとしているのかもしれない。

そのように曼荼羅の物語は今日も紡がれていくのだろう。その物語の根底に流れるのは、「滅することなく、生じることなく、断滅ではなく、常住ではなく、来ることなく、去ることなく、異なることなく、同一でもない」という空性のテーマなのかもしれない。

VIII. お わ り に

本稿では、時輪曼荼羅を器として進められる心の作業、チベット難民の心の依り所とされている曼荼羅の集団的な要素、その二つが相互に関連し合っているところにある心のあり方を巡って考察を行った。修行者は意識水準を下降させる中でイメージと出会い、能動的に関与していく。チベット難民は失われた居場所を求め、民族のアイデンティティを求め、儀式に集まる。曼荼羅は個人と民族の両方に構造（枠・場・器）を提供し、その器の中には夥しい数のイメージが存在し、イメージを介する心の動きがダイナミックに行われていることが伺えた。それらの各々の布置が曼荼羅上になされているかのように、各々が相互に作用しながら、現代の世界とも影響を与えあいながら変化していくさまは、空性の概念で説明されるものでもあった。枚数の制限もあり説明が不十分な点、筆者の力量が及ばない点も、多々残ってしまった。今後、密教的な深層心理の扱い方についての問題を明確にすることや、これらの東洋的な精神力動の考え方を、実際の心理臨床の場で具体的にどのように貢献できる形にしていくかという作業が、これからの課題になると考えている。

付記

未熟な筆者に対して、大経大論集投稿への後押しをしてくださり、丁寧に適切なご指導をいただいた黒木賢一教授に感謝を申し上げます。また本稿は、平成25年度の筆者の学士論文に大幅な訂正と追加を加えたものであり、学士論文作成の際に大変お世話になったユング派分析家である放送大学教授の大場登先生にも改めて感謝を申し上げます。チベット仏教の教示をいただいたクンチョック・シタル師は、私の尽きることのない疑問に我慢強く応じてくださり、たくさん資料をご提供いただきました。インドやアメリカに在住するチベット人の友人たちの協力にも御礼を申し上げます。また、大学院の鶴飼奈津子教授と学びを共にする院生の皆さんの、あたたかい応援にも大いに励まされました。ありがとうございました。

文献

- Bryant, B. (1995). *The Wheel of Time Sand Mandala*. Harper Collins Publishers 197-227
- Dalai Lama The 14th. Gyatso, T. (1989). *Kalachakra Tantra, Rite of Initiation*. 石濱裕美子訳 (2001). ダライ・ラマの密教入門—秘密の時輪タントラ灌頂を公開する—, 光文社. 33. 144. 167.
- Dalai Lama the 14th. Gyatso, T. (2006). マリア・リンチェン訳. (2010) ダライ・ラマの中論講義. 大蔵出版. 91. 92. 198. 201.
- 後藤蔚 (2011). 量子論と仏教. 東洋大学大学院紀要48 文学 (哲学) 141-151. 東洋大学大学院.
- Gyatso, K. N & Kilty, G. & Mtsho, N. B. R. & Jinpa, T. (2004). *Ornament of Stainless Light: An Exposition of the Kalacakra Tantra*. Wisdom Publications.
- Jung, C. G. (1916). *Die transzendente Funktion*. GW8, Walter-Verlag. 松代洋一訳 (1996). 創造する無意識. 平凡社. 157-158.
- Jung, C. G. · Wilhelm, R. (1929). *Das Geheimnis der goldenen Blüte: ein chinesisches Lebensbuch*. 湯浅泰雄・定方昭夫訳 (1980). 黄金の華の秘密. 人文書院.

- Jung, C. G. (1934). *The Archetypes and the Collective Unconscious. Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9, Part1. 2nd ed. (1968), Princeton University Press. (訳文は河合隼雄 (1977) 無意識の構造. 中央公論新社. 86.
- Jung, C. G. (1936). *Der Begriff des kollektiven Unbewußten* / (1936) *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten* 林道義訳 (1982). 元型論. 紀伊国屋書店.
- Jung, C. G. (1944). *Psychologie und Alchemie*. 池田紘一・鎌田道生訳 (1976). 心理学と錬金術 I. 人文書院. 32. 67-69. 138-139.
- Jung, C. G. (1943). *Zur Psychologie ostlicher Meditation*. 湯浅康雄・黒木幹夫訳 (1983). 東洋的瞑想の心理学：浄土の瞑想. 創元社. 234.
- Jung, C. G. (1950). *Gestaltungen des Unbewußten* (1939) *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete XI-5* 林道義訳 (1991). 個性化とマンダラ. みすず書房.
- Jung, C. G. (1961). *Memories, Dreams, Reflections*. recorded and edited by Aniela Jaffe. New York: Pantheon Books. 河合隼雄・藤縄昭・出井淑子訳 (1972). ユング自伝—思い出・夢・思想— 1・2. みすず書房. 1・277-283.
- 河合隼雄 (1977). 無意識の構造. 中央公論新社.
- 河合隼雄 (1992). コンステレーション—京都大学最終講義—こころの最終講義. (2013). 新潮社. 46.
- 河合隼雄 (1995). ユング心理学と仏教. (2010). 岩波書店 51. 139-148.
- 松長有慶 (1983). マンダラの世界美と宗教のコスモス 1. 講談社. 51. 54. 56. 75.
- 松長有慶 (1985). 密教・コスモスとマンダラ. 日本放送出版協会. 18. 82. 84. 100.
- 森雅秀 (2005). マンダラは心を表しているか—ユングのマンダラ理解に関する一考察—マンダラの諸相と文化上. 法蔵館.
- 森雅秀 (2008). マンダラ事典—100のキーワードで読み解く. 春秋社.
- 中沢新一 (2010). ユングと曼荼羅. 日本ユング心理学会編. ユング心理学研究第2巻. 創元社.
- Sopa, G. L. (1983). *The WHEEL of TIME, The Kalachakra in Context—The Subtle Body in Tantric Buddhism—* (1985). Snow Lion Publications. 148. 150. 151.
- 越智淳仁 (2005). 図説・マンダラの基礎知識—密教宇宙の構造と儀礼. 大法輪閣.
- 鈴木大拙 (1963). 東洋的な見方. 上田閑照編. (1997). 新編 東洋的な見方. 岩波書店. 102.
- 高松宏寶 (クンチョック・シタル) (2012). カーラチャクラの教えを通してみる近代のチベット密教. 現代密教第23号. 智山伝法院東京. 331. 332-333. 334.
- 立川武蔵 (1996). マンダラ. 学習研究社. 28.
- 竹村牧男 (2004). インド仏教の歴史. 講談社. 6-7. 288.
- 竹村牧男 (2009). 入門 哲学としての仏教. 講談社. 90.
- 田中公明 (1994). 超密教 時輪タントラ. 東方出版. 4. 11. 14. 197.
- 山中康裕 (1971). 精神療法的想像療法過程にみられる象徴表現について. 名市大医誌21-4. 747-775.
- 山中康裕 (2002). たましいの深み—心理臨床の研究. 山中康裕著作集. 岸本寛史編. 岩崎学術出版社. 174. 186-187.
- 山中康裕 (2010). 深層心理学から見た華嚴経 (HUA YEN CHING). 日本ユング心理学会編. ユング心理学研究第2巻. 創元社. 74.