

秘密念仏について

元山公寿

はじめに

真言密教の究極目標は即身成仏にある。それが実現可能であると真言の僧侶たちが確信し続けていられたならば、そこに浄土往生思想が入り込む余地はなかったであろう。しかし、実際には、源信や空也などの影響で、世に浄土往生思想が広まると、真言の僧侶の中にも、これに傾倒するものが現れた。覚鑊在世当時には、高野山には多くの念仏聖といわれる人々が住み着いており、彼自身も、こうした念仏聖であった青蓮や明寂に師事したといわれている。覚鑊が、『述懐詞』で述べているような、この生のうちに成仏を遂げることができなければ、臨終の後の往生を求めようとする態度は、当時の真言僧侶の一般的な態度であったのかもしれない。

覚鑊の時代までは、浄土教は、各宗の僧侶たちの多くが自分の宗派の修行と同時に、修学されていたものであった。真言宗の中でも、状況は同じであった。彼らは、現世での成仏を目指して修行に励みながらも、それが不可能であったときのために念仏も併せて行い、せめて死後に極楽往生できることを願った。こうした人々にとって、真言宗の宗義の中での、浄土教の教理的な位置付けは必要ではなかったのかもしれない。彼らのこうした態度は、当時の貴族たちが病気の平癒などの現世利益のために密教の祈禱を用い、来世の極楽往生のために念仏を用いた態度に通じて

いる。いわば、現当二世の利益として、密教の修行法や念仏が行じられていたのである。こうした背景があったからこそ、覚鑊が、密教の中で浄土往生思想を捉え直そうとしたのであろう。

しかし、覚鑊の後になると、法然が出て、専修念仏を唱えて、浄土宗を開いた。これに対して、天台宗からは、念仏停止の声があがり、興福寺からも貞慶などによって、いわゆる『興福寺奏状』が出され、専修念仏への批判は高まっていった。法然の没後ではあるが、明恵も『摧邪輪』を著して、法然の『選択集』を批判している。こうした批判の矛先は、基本的に法然の選択という姿勢に向けられている。法然は、専修念仏を選択することで、念仏以外の行を雑行とし、極楽往生のためには必要ではないばかりではなく、それどころか念仏の妨げになるとして斥けた。念仏を併修していた各宗の僧侶たちの中にも、この法然の思想に同調するものが現れた。こうした動きに危機感をいだいて、法然への批判を強めていったことは想像に難くない。

こうした動きは真言宗の中でも同様であったと思われる。重源や明遍が法然に同調し、また、静遍は、法然の『選択集』の統編といわれる『統選択集』を著したといわれている。その他にも多くの真言僧侶が法然に随っていったことは十分に推測される。しかし、真言宗にとっても、自宗の修行が捨てられてしまふ危険性をはらんでいたはずであるのに、真言宗の中から、直接、法然を批判する目立った動きは見られなかったようである。ただ、道範が『秘密宗念仏鈔』を著して、密教の立場から念仏をさらに捉え直そうとした『秘密念仏』説を提唱しただけである。この道範の思想が、覚鑊の思想の流れを受けていることは十分に首肯されうるであろう。しかし、この道範の『秘密宗念仏鈔』の中で、特に法然について言及したり、批判したりしているわけではないが、法然と浄土宗教団の発展を無視して、『秘密念仏』説を提唱したとは考えにくい。そういった意味では、この道範の『秘密念仏』説は、直接的ではないにしろ、法然や浄土宗教団への批判を含んだものであると見ることができよう。

そこで、ここでは、この道範の「秘密念仏」説に注目して、覚鑿や法然の思想を考慮にいれながら、弥陀、浄土、称名念仏といった問題について論じてみよう。

一、弥陀観

阿弥陀仏といった場合、法蔵比丘が四十八願を立て、それを満願して成仏した仏を指す。これは「無量寿経」などに説かれている弥陀観であり、浄土教教理の根底となっているものである。法蔵比丘が阿弥陀仏となったことは、とりもなおさずその誓願がすべて満たされていることを意味する。したがって、主にその第十八願に基づいたならば、念仏によって、すべての人は必ず阿弥陀仏の浄土に往生できると信じられた。法然が、この弥陀観をとっていたことはいうまでもない。

これに対して、道範は、こうした弥陀観を浅略として、次のような四重秘釈を展開している。

その四重とは、一には、此の弥陀仏とは、昔、因位に在て、初め無諍念王と為て、宝蔵仏の所に於て、無上道心を発し、次に法蔵比丘と為て、世自在王仏の所に於て、四十八願を発し、願を果して成仏するを弥陀仏と名く。

此は悲花雙観等の所説なり。是を浅略とす。

二には、此の弥陀仏とは、大日法身普門万徳の中の金剛の五智には妙観察智、胎蔵の八葉には證菩提門なり。此は両部大経の所説なり。是を深秘とす。凡そ顕教は、十方の諸仏は各別の因人の修行證果なり。真言には十方の如来、四重の曼荼、皆、是れ一行者顕徳の万徳なり。

三には、此の弥陀仏とは、即ち是れ大日法身三世常住の常恵命なり。これを無量寿と云う。故に弥陀即ち大日にして、一門即普門なり。是を秘中の深秘とす。

四には、此の弥陀仏とは、即ち一切衆生の色心実相の性淨円明の平等智身なり。いわゆる衆生八辨の心蓮即ち弥陀三点の曼荼羅なり。無明の淤泥に淪むと雖も、染に非ず、隠に非ず。始覚の仏光を開くと雖も、生に非ず、顯に非ず。三際不変にして、万徳凝然たり。是を秘が中の深秘とす。(『秘密宗念仏鈔』、真言宗安心全書、二二六頁)

初重の浅略釈では、『無量寿経』等に見られる顯教的な弥陀観をあげ、第二重以降が密教的な弥陀観となつてゐる。すなわち、第二重の深秘釈では、両部曼荼羅の五仏のうち、西方に位置する尊格として位置づけられる。しかし、この曼荼羅の一尊としての阿弥陀も、曼荼羅の中尊であるとともに曼荼羅全体でもある法身大日如来の現われであるから、弥陀も大日も別のものではない。ここに、第三重の弥陀即大日、一門即普門という解釈が成り立つ。しかも、この曼荼羅世界は、現象世界と別に存在しているわけではなく、その本来的な姿としてすべての衆生に内在している。これが第四重の弥陀観である。

このような弥陀観は、覚鑊が『阿弥陀秘釈』や『五輪九字明秘密釈』の中で、弥陀を西方妙觀察智の仏と位置づけ、あるいは弥陀即大日と言い、また、弥陀を一切衆生の色心の実相であると規定しているように、その著作の中に散見される。したがって、これは必ずしも道範の独創ではなく、密教に共通する解釈であるといえる。しかし、覚鑊の場合には、こうした弥陀観を重層的に解釈していく姿勢は見られない。道範は、弥陀だけでなく、名号や国土などについても、すべてこうした四重秘釈を用いるべきであると主張しているところからみると、彼は、これまで覚鑊などに見られた弥陀観を四重秘釈という形でまとめたということができるかもしれない。

しかし、道範の弥陀観は、この四重秘釈だけにとどまっているわけではない。四重秘釈では、浅略釈と深秘釈との関係、すなわち顯教的な極楽の教主で、念仏によって臨終のときに来迎する尊としての弥陀と、密教的な曼荼羅の西

方に位置する弥陀との関係が見えてこない。弥陀が曼荼羅上の一尊格として法身を表し、衆生の実相として内在しているのであるならば、それは、念仏を本願としている極楽浄土の教主としての弥陀というイメージとは重ねあわせにくい。というより浄土教の教主としての弥陀と曼荼羅の中の一尊格としての弥陀とは別の尊格であるとすらいえる。

あるいは、密教の弥陀は顕教の弥陀とは別の尊格であり、密教の目指すのは即身成仏であって、往生ではないといって、密教のみ孤高に立っていられたならば、覚鑿が密教の中に浄土思想を取り入れたり、道範がこうした四重秘釈を施す必要や、秘密念仏を提唱する必要さえもなかったであろう。しかし実際には、前述したように、真言宗の中にも念仏に傾倒するものが現れ、特に法然の浄土宗開宗の後には、密教の修行を捨てて念仏に専念する僧が真言宗教団の中にも現れてきた状況があったのであるから、両者の弥陀観を統合する必要があった。

そこで、道範は、こうした問題を解決するキーワードとして、中道という語を用いた。すなわち、可視的世界に身を現した応身釈迦が身密の仏であり、世界の実相としての法身大日が意密の仏であるのに対して、凡夫には不可視であるが十地の菩薩には可視である報身弥陀は語密の仏にあたる。法報応の三身から見ても、可視と不可視の中間にあって、可視でもあり、不可視でもある報身弥陀は中道の徳があることになる。

さらに、その弥陀を三密に当てはめたときの語業は、声を発するとき、心で考えて口を動かすので、意を経るという意味で意業、口や舌を動かすという意味で身業との両方をも兼ねている。その上、身業が有見有対であり、意業が無見無対であるのに対して、語業の声は無見有対である。したがって、この意味でも、身にも意にも関わり、非有非無であって、中道の徳があるという。

また、弥陀は曼荼羅の五仏の西方に位置する尊格であるから、金剛界で言えば妙觀察智の仏である。この妙觀察智は第六意識を転じて得られた智である。そして、この第六意識は、前五識によって得られた心外の対象を所縁とする

とともに、心内をも所縁としている。したがって、前五識が心外の対象のみを所縁とし、七八九識が心内のみを所縁とするのと異なり、第六識は心の内にも、外にも関わるものであり、中道の徳があるといえる。

この五智五仏で見た場合、七八九識は、それぞれ宝生・阿閼・大日にあたり、これらの仏は毘盧遮那本有の三身として自性自受用身に比定される。第六意識の弥陀は他受用身に、前五識の不空成就は変化身にそれぞれ配当され、それぞれが前述の法身大日（自性自受用身大日）、報身弥陀（他受用身弥陀）、応身釈迦（変化身不空成就）の三身と同じ関係になる。

そして、その国土にしても大日の国土が密蔽であり、弥陀は浄土、釈迦は穢土であって、弥陀の浄土は密蔽と穢土との中間に位置しており、穢土と密蔽とを繋ぐものであるとすることができる。弥陀は、覚りの世界である大日の密蔽と無明の世界である釈迦の穢土との間を繋ぐ浄土にあって、妙觀察智によって衆生の苦を見て大悲を発し、穢土の凡夫に所喜見の身を示して、所宜聞の法を説く。これが釈迦であり、弥陀は釈迦として穢土に身を現し、凡夫に直に法を見聞させる。そして、この聞法の力によって、凡夫は浄土の報身弥陀の姿を見、弥陀から直接、法を開示されて、覚りの世界である大日の密蔽に入るといえる。しかも、この三つの国土は、顕教的には外的世界として別々に存在しているが、密教的には衆生の心中の曼荼羅に位置付けられる。したがって、釈迦からの聞法も、浄土の弥陀を見ることも、この生のうちに可能である。

これらの道範の解釈を表にまとめてみると次のページのようになる。

このように、道範は、さまざまな角度から弥陀に中道の徳があることを論証している。そして、中道が入証の正門であることから、中道の徳をもつ弥陀は、出離入証の本尊であると規定する。だからこそ、弥陀は穢土と密蔽との中間にある浄土にあって、報身として妙觀察智によって衆生を穢土から密蔽に運ぶ掛け橋の役割を果たしている。いわ

国土	穢土	浄土	密厳
五仏	不空成就 變化身	無量寿 他受用身	大日・阿閼・宝生 自性・自受用身
九識	前五識 心外	第六識 心の内外	第七八九識 心内
三密	身密 有見有対	語密 無見有対	意密 無見無対
三身	応身 凡夫に可視	報身 菩薩に可視	法身 仏のみ可視
	釈迦	弥陀	大日

ば、その両者の仲介者として、弥陀は極楽浄土の教主なのである。しかも、弥陀は語密の仏であるから、語業にあたる名号を称えるという行為、すなわち称名念仏を本願としているのである。

以上のように、道範は、顕教と密教の弥陀観を統合する形で、弥陀を四重秘釈によって解釈するとともに、中道の徳を具した穢土と密厳との間を仲介する尊格として位置付けた。それによって、顕教的な極楽浄土の教主としての弥陀と、曼荼羅の西方に位置する密教の尊格としての弥陀とを統合し、四重秘釈の浅略釈と深秘釈とを関係づけたのである。

二、浄土観

前節で、道範の弥陀観について見てきたので、次にその弥陀の国土である浄土について道範がどのように解釈しているかを見てみよう。

顕教では、西方十万億土の彼方に弥陀の浄土があるとす。道範は、弥陀の四重秘釈するにあたって、弥陀だけではなく、その国土や名号についても四重秘釈によって解釈すべきであると主張している。したがって、こ

のような顕教的な浄土観は四重秘積の浅略積にあたると考えることができる。とすると、深秘積では、弥陀の場合と同様に、弥陀の浄土も、第二重で曼荼羅の西方に位置する弥陀の国土として理解され、第三重でその国土も密厳と異なるものではなく、浄土即密厳であると考えることができる。しかし、その浄土も、最終的にはこの世界と隔絶してあるわけではなく、この世界の真相として、衆生の心内にあるものと考えられ、これが第四重の解釈となるであろう。しかし、この場合にも、弥陀観のときに見てきたように、顕教で心外の西方十万億土という彼方に想定されている極楽浄土と、密教的な心中のこの世界の真相としての浄土、あるいは前述したような心中にあつて穢土と密厳をつなぐ中間的存在としての浄土とが、結びつきにくい。本来、心中にあるはずの浄土が、何故、顕教では、西方十万億土というはるか彼方の心外に表象されているのであろうか。

道範は、この場合、心中の浄土という深秘積の立場から顕教的な西方十万億土という浄土観を解釈しなおしている。西方とは秋の方位で、秋は万果が成就し、人が愛樂する季節である。また、胎藏界の弥陀は証菩提門を表しているのであるから、西方とは果の方角である。さらに、西方は人々が愛樂する所であるから、敬愛の方角で、大悲を表している。このように、道範は、まず西方という方角が、果と大悲とを意味していると解釈した。つまり、西方という方が、実際の方角ではなく、心中の曼荼羅の位置であると共に、証菩提門という果と、蓮華部の天尊弥陀が代表している大悲を表している言葉であるという。

十万億土に関しても、距離的な遠さを表しているものではなく、十万億の煩惱、すなわち根本の十煩惱のそれぞれに万億の随煩惱があることを意味しているとともに、十万億の智力、すなわち如来の十智力のそれぞれに万億の智印があることを示しているという。

したがって、顕教でいう西方十万億土の浄土とは、密教的には、衆生の心中にある十万億の煩惱と智、すなわち無

明と明との両者と共に、無明から明へと導く大悲をも意味している。無明とともに、智慧と慈悲とを内包した衆生の心が浄土に他ならない。このうちの無明の面が穢土と表され、明の面が密厳といわれるのであるから、衆生の心中に穢土と浄土と密厳との三土があることになる。それ故、前述したように、浄土往生も隔生ではなく、今生のうちに可能であり、今生のうちに弥陀の姿を見て、自証の蓮台を開くことができるのである。

しかし、あくまでこれは上記のような深秘の釈を理解している真言行者に限ったもので、顕教の行者は、心内の自証を開いておらず、心外に浄土を示しているのです、その楽うところの極楽に往生して、その後、理論的には菩薩行を行じて成仏するのであるが、実際には真言門に廻入して密厳に証入するという。しかも、たとえ真言行者であっても、宿善が純熟せず、頓入できないものは、心外の浄土に往生して、弥陀の開示を受けてから、密厳に証入するという。

このことは、弥陀の来迎についても同様である。道範は、弥陀の来迎を加持感応と解釈し、来迎してくる仏を自心の影像であると規定する。したがって、真言行者にとっては、臨終のときに来迎してくる弥陀は、自心の影像であり、その弥陀との加持感応によって、頓に密厳に証入できるのである。しかし、顕教の行者や、真言行者のうちでも宿善の熟していない者には、来迎の弥陀は、心外であり、その弥陀に導かれて、心外の浄土に往生する。

このように道範は、浄土に関して、深秘の心内の浄土という立場から、顕教的な浄土観を再解釈し、浅略釈と深秘釈とを結びつけた。しかし、一方では、顕教の行者と真言の行者との違いも、浄土を心内に見られるか、心外に見ているかで捉え、それによって往生する国土が違い、往生する意味も変わってくることを主張している。

三、称名念仏

前節までに、弥陀・浄土についての道範の解釈を見てきたが、次に称名念仏という行の問題について見てみよう。

法然の著『選択本願念仏集』の書名から理解されるように、彼が、法蔵比丘の第十八願に基づいて弥陀の本願であると考えた念仏を選択し、念仏以外の行を雑行であるとして、念仏の妨げになるといつて、念仏を専修することを勧めたことはよく知られている。その時の念仏というのが、弥陀の名号「南無阿弥陀仏」を称える称名念仏を指す事は言うまでもない。しかし、念仏には称名念仏だけではなく、弥陀の相好を観想する、いわゆる観想念仏もあった。法然以前には、どちらかというと観想念仏の方が重視されて、称名念仏はその助行として、あるいは観想念仏のできない民衆のためのものと考えられていた観が強い。しかし、法然の出現によって、これが逆転し、誰にでもできる称名念仏がもっとも修しやすく、往生しやすいい行であると考えられるようになった。

覚鑊の場合は、密教の中に浄土往生思想を位置付けようとするに当たって、必ずしも称名念仏を考えていたわけではない。確かに彼は、『阿弥陀秘釈』の中で、阿弥陀(唵)の三字の字相字義を解釈し、また『五輪九字明秘密釈』では、一密行による成仏を主張して、語密にあたる称名念仏をも首肯していたようにも思える。しかし、前者の場合、

阿弥陀の三字を唱うれば、無始の重罪を滅し、阿弥陀の一仏を念ずれば、無始の福智を成ずること、帝網の一粒に、頓に無尽の珠像を現するが如く、弥陀の一仏、速かに無辺の性徳を満するなり。(『興教大師全集』、一一九四頁)

といているように、弥陀の名号を称えるだけではなく、その上に、弥陀を観想することを要請しており、法然以前に見られた念仏観に近い。しかも、後者での一密行による成仏は、語密だけではなく、尊形を観じる意密によるものも、印契を結ぶ身密によるものも、すべて認めている。さらに、『五輪九字明秘密釈』では、弥陀の名号ではなく、弥陀の九字真言である「オンアマリタテイセイカラウン(唵阿彌陀耶伊弥唎唎)」を用いている。すなわち、覚鑊

は、一密行のうち、語密による行は真言を唱えることであって、名号を称えることとは考えていなかったものと思われる。したがって、覚鑊の場合は、往生を、現身往生と順次往生とに分けて、前者を即身成仏と位置付けたが、そのための行としては、尊形を觀することや、真言を唱えることや、印契を結ぶといった三密行を想定しており、称名念仏は想定していなかったものと考えられる。

これに対して、道範は、往生のための行として、明らかに称名念仏を考えていた。このことは、法然の影響を考えないわけにはいかないであろう。しかし、この場合の往生は、前述したように真言行者の場合、心内の淨土に往生するのであるから、これは覚鑊のいった現身往生と考えられ、即身成仏と考えてもいいであろう。ということは、道範は、即身成仏のための行として、称名念仏を位置付けたと考えることができる。もちろん、即身成仏のための行としての三密行を否定したわけではなく、称名念仏を、弥陀の場合や淨土の場合と同じように、深秘釈で解釈することによってである。

まず、道範は、弥陀の名号について深秘釈を施し、深秘の名号は秘密真言であると規定した。すなわち、覚鑊の提唱した一密行による成仏のうちの語密による成仏として、名号を称えることが、真言を唱えることと同じであると考えたのである。そのため、名号が真言であることを証明するために、真言が「一字に千理を含む」といわれることから、名号にも無尽の義があることを明かしている。このときの名号として、道範は三字の名号、すなわち**阿彌陀**(阿彌陀)の三字と、六字の名号、すなわち南無阿彌陀仏とを挙げて、前者を胎藏の義であり、後者を金剛の義であるとしている。そして、その個々の文字にさまざまな意味があることを主張している。それを表にしてみると次のページのようになる。

このように道範は、三字の名号を三部などの三に関わるものと結び付け、六字の名号を五仏など五に関わるものと

三 部	三 諦	三 身	三 点	三 密	三 宝	三 智	三 内 の 声	三 秘 密 身	安 養 三 尊	三 毒 実 相	三 道 実 相	
仏	中 空	応	法	理	身	仏	無 碍 智	喉 内	種 子	彌 陀	癡	苦
金	空	仮	報	報	智	意	一 切 智	脣 内	三 摩 耶	観 世 音	瞋	煩 悩
蓮	仮	中	法	心	事	語	法	自 然 智	舌 内	尊 形	勢 至	業 貪
五 方	五 行	五 大	五 仏	五 根	五 臟	五 塵	五 趣	五 煩 悩				
南 無	中	地	空	大 日	身	脾	觸	貪	餓 鬼			
阿	東	木	風	阿 閼	眼	肝	色	瞋	地 獄			
弥	南	火	火	宝 生	舌	心	味	癡	畜 生			
陀	西	金	水	彌 陀	鼻	肺	香	疑	人			
仏	北	水	地	不 空	耳	腎	声	慢	天			

結びつけて、無尽の意味があることを明かして、名号が、一字に千理を含む真言に他ならないことを証明しようとした。これによって、名号を称えるという称名念仏が、真言を唱える三密行の一つとして位置付け、称名念仏も真言の行であることを明かした。

また、道範は、弥陀が語密の仏で、その語、すなわちすべての言音が六大の風大であることや、弥陀の浄土の方角

である西方が、五行のうちの金にあたり、その金が風を表していること、さらに無量寿という名が衆生の寿命を表していること、弥陀の種子^{ミツド}の本体^{ミツ}が風を意味していることなどから、弥陀は一切衆生の出入の息（息命）を表しているとして、真言行者が呼吸していること自体が、弥陀の名号を称えていることになると主張している。そして、出入の息が弥陀の名号であるからこそ、真の専修無間修が可能であるとしている。なぜなら、実際に間断なく弥陀の名号を称えることは、寝ているときや、他のことをしているときや、考えごとをしているときには、続けることはできないが、呼吸は、途絶えることがないから、それが無間に称名していることになるといっているのである。

このように、道範は、法然によって選択された称名念仏を、真言を唱えることであるとして、三密行の一つに位置付けた。同時に、衆生の出入の息も、弥陀の名号を称えていることになるという理解から、真言の称名念仏によってこそ、真の専修無間修が可能であると主張したのである。

まとめ

以上、述べてきたように、道範は、顕教と密教の弥陀観を統合する形で、弥陀を四重秘釈によって解釈するとともに、さまざまな角度から弥陀を中道の徳を具した尊格と位置付け、穢土と密厳との間を仲介する尊格として位置付けた。それによって、顕教的な極楽浄土の教主としての弥陀と、曼荼羅の西方に位置する密教の尊格としての弥陀とを統合し、出離入証の本尊であるからこそ、中間的な浄土に居しており、語密の仏であるから念仏を本願としていると主張して、四重秘釈の浅略釈と深秘釈とを関係づけたのである。

また、浄土に関しては、深秘釈の心内の浄土という立場から、顕教的な浄土観を再解釈し、西方を果と大悲を意味するものとし、十萬億土を煩惱と智慧を表すものとして、浅略釈と深秘釈とを結びつけた。しかし、一方では、顕教

の行者と真言の行者との差異も明かして、それを、浄土を心内に見られるか、心外に見ているかで捉え、それによって往生する国土も、往生する意味も変わってくることを主張している。

さらに道範は、こうした弥陀観と浄土観とに基づいて、修行として法然によって選択された称名念仏に深秘釈を施し、名号も無尽の義を含んでいることから、真言であると捉え、その名号を称えることが、まさに真言を唱えることであるとして、三密行の一つに位置付けた。同時に、衆生の出入の息も、弥陀の名号を称えていることになるという理解から、真言の称名念仏によってこそ、真の専修無間修が可能であると主張したのである。

こうしたことから、道範は、覚鑊の一密行によっても即身成仏・現身往生が可能であるという説に基づきながらも、法然の影響も無視できずに、称名念仏を一密行と捉えた。そして、こうした解釈をすることによって、真言にこそ、真の称名念仏・専修念仏があり、往生も容易であることを主張したのである。