

「教学再構築の提言をめぐる」論考

廣 澤 隆 之

「教学再構築の提言をめぐって」論考

廣澤隆之

はじめに

「教学再構築の提言をめぐって」論考
宮坂宥勝 猥下が平成十五年十月号・十一月号の『宗報』誌上で、「教学再構築の提言をめぐって（上）（下）——試論」と題して、かねてよりの提言の一つである「教学の再構築」について貴重な論文を発表された。しかも、猥下は「本宗教学の唯一の研究機関として位置づけられている智山伝法院で取り組んでいただきたい」と希望を述べられている。当然ながら、この提言を智山伝法院の取り組みべき課題としなければならぬが、そのためにも智山伝法院の一員である筆者なりに猥下の提言に対する試論を提示しておくことも、無駄ではないであろう。

ここで、猥下の提言をどのように読むかという筆者の態度を明確にしておかねばならない。というのも、われわれにとって智積院能化とは宗教的権威を体現している存在であり、そのような能化の教学に関する発言は宗教的権威をもっていることになるからである。しかし、猥下はあえて自らの権威にもとづく発言としてではなく、

「提言」であり、しかも「試論」であると附記しているのである。⁽¹⁾ それゆえ、このような狛下の執筆意図を汲みとるなら、この「提言」をめぐって所化であるわれわれが議論をし、この「提言」の理論的妥当性を吟味することをも、狛下は希望していると受けとめたい。しかも、「試論」であるなら、それは能化によって教学的に決択された内容であるとはいえないことになる。それゆえ、われわれがこの「提言」を学問的に吟味することは妥当な行為であるといえよう。⁽²⁾

さらに、この学問的吟味を許容するということは、「提言」そのものを——それが狛下の発言であるにもかかわらず——批判の対象とするということではなければならないはずである。もちろん、批判とは教学の成立する妥当性の基準を吟味することであり、難点をあげつらうことではない。教学研究が批判をその内部に理論的に含んでいることを、われわれはまずもって確認しておかねばならない。

このようにして、われわれは狛下の「提言」を吟味する視点を確保して、その内容を検討することにしよう。その検討は、さきに述べた視点から記述され、通常の学術的地平から検討することで批判的論述を試みるのである。そのために「狛下」という呼称を控えさせていただき、あえて敬称を省くことにする。狛下の「提言」を、ここでは宮坂論文、執筆者自身を宮坂と記述することにする。宗内では、このような無礼は慣例となっていないが、狛下があえて学術的な吟味によって教学の再構築をめざされるのであるから、われわれには狛座の宗教的權威から自由な議論が求められていると考えられる。そのような立場で以下の論述をするのであり、ここでは一切の敬称・敬語を省くことを諒とされたい。

前提とする問題について

宮坂論文は「教学再構築」を論題に掲げているが、その「教学」の概念規定が必ずしも明確ではない。しかし、そのことを即座に否定的に評価することは賢明でないであろう。ときには、概念規定をゆるやかにすることで、われわれが問題にすべきことがらを多様に、そして様々な角度から提示できるからである。まさしく、そのようにゆるやかな規定であるからこそ、宮坂論文は多岐にわたる問題を提示し得ているのである。

さて、宮坂論文では「真言密教」「真言宗」「密教」という概念をかなり重ね合わせようとしている意図が見えるので、われわれもここではかなりゆるやかな規定をしておいたほうがよいであろう。すなわち、真言宗が成立する直接の思想的契機であるインド密教・中国密教の系譜を受け継いだ弘法大師空海が樹立した真言宗における教理学の歴史的総体として見ておくという、かなり広い視野におさめられた密教が対象となるであろう。もちろん、空海が確立した思想を解釈した真言宗（とりわけ新義真言）の教理学、空海（さらには覚鑿）の思想を解釈した真言宗の学僧たちの学問系譜も教学の重要な展開である。ちなみに、宮坂は現代の学僧たちの学問成果も教学とみなす。たとえば、「那須教学³」といったように。

さてそれでは、宮坂論文はどのような意図をもって「再構築」を図ろうとしているのであろうか。「再構築」の意図と目標は宮坂論文の後半部に集中し、その意図を前提に全体の論述がなされている。そして、後半部では、「世界に通用し得る教学⁴」の構築を目指すことを目標にすべきであると、端的に述べられている。

そうであるならば、はたして教学はどのようにして「世界に通用し得る教学」でなくなったのであろうか、ということがわれわれの問題となるはずである。推測するに、宮坂自身は空海の教理学は、インド・中国・日本とい

う、当時の全世界の思想を俯瞰的に見定める立場から思想を構築していると確信していると思われる。そのような理解は論述全体にゆきわたっている。すなわち、空海においては「世界に通用し得る教学」が構築されていたのである。そうであるとすれば、教学が「世界に通用し得る」ものでなくなった経緯を知りたくなるが、宮坂論文では、その点については全く言及がなされていない。

「再構築」すべきであるという意識は、空海の「構築」した教学がもはや「世界に通用し得る」ものではなくなつてわれわれの前に置かれていることを意味するのではあるまいか。そしてそのように置かれている教学に対する批判を通じて、その「再構築」が図られるのではなからうか。空海以後の、伝統的な教学の展開に対する批判的視点がなまに、「教学再構築」は可能ではないといえよう。

それでは、宮坂論文においてそのかすかな批判的傾向を読みとるならば、それはキリスト教神学の現代的展開に範を求めていることに窺えよう。すなわち、宮坂はカール・バルトやラインホルド・ニーバーを挙げて「時代を先取りする底の新教学を目指すべきである」とする。このように真言教学の問題を論じるにあたって、キリスト教神学までも視野に入れるところに、宮坂の本領が発揮されていると見ることができ(る)。

ただし、われわれはこの文章を、単純にバルトやニーバーに学ぶべきであると理解する必要はないであらう(6)。むしろ、彼らに代表されるように、キリスト教神学は近代の科学・技術の発展がもたらした物質的・精神的な人間生活の変容に対し、特に第一次世界大戦以降の人間の実存の不安に対して深刻に立ち向かった態度を評価していると理解すべきではなからうか。まさしく、キリスト教神学はバルトやニーバーに限らず、時代の深刻な転換期における人間的精神の危機的状況を神との関係で捉え、新しい思想を構築したといえる。その方向はけつして一律に論じられるものではなく、むしろニーバーのように社会主義への共感をもつ倫理を重視する立場もあれば、

絶対的・超越的な「神のことば」を歴史的との関係において現代的に捉えなおすバルトの立場もある。それらが共通しているのは時代状況と深刻に向かい合って神学を構築しているという点であろう。このような神学を意識しつつ宮坂が「教学の再構築」を語るの以上、そこには教学にキリスト教神学のような時代と向かい合う深刻さが欠けているという批判が暗に含まれていると解釈せざるをえない。

宮坂論文はそのような視点を確保して再構築をめざすために、「伝統教学の再確認」が前提となると述べる⁽⁷⁾。それゆえ、再構築の構想を述べる前に、教相判釈から「伝統教学」を再確認しているのである。もちろん、そのような「伝統教学の再確認」という前提が不可欠であることはいうまでもないが、それは訓古註釈のみで時代状況に真摯に向かい合うことのない、それゆえ批判すべき伝統教学の中に埋没することにならないであろうか。というのも、われわれは「伝統教学」の伝統は真言密教文献の註釈の系譜として形成されている側面があることを知っているからである。

もちろん、広い意味での仏教学が註釈的であることは無下に否定すべきことではない。だが、註釈的態度にどのように宗教的あるいは教学的意味があるかを問わねば、伝統教学は好事家の訓古註釈と異なることにならう⁽⁸⁾。もちろん、宮坂論文は「伝統教学の再確認」が現代思想との対比によってなされるべきであることを強調するため、自著の『密教世界の構造』から問題提起の文章を抜粋して紹介するが、はたしてそのような「伝統教学の再確認」が現在の教学研究の圏内（いわゆる「真言学」と称される研究）においてははたして可能であろうか。

現代社会への眼差し

宮坂論文は自己目的的な註釈的伝統教学ではなく、むしろ真言密教を現代社会の時代状況において確認する視

点をもつ。そして、時代状況を簡潔に三点でとらえる。この三点は、宮坂がその多量な著作の随所で述べている内容を簡潔にまとめられていると思われるので、ここに引用しておく。

(一) 武力とくに核兵器の開発、保有という現代における最強の暴力主義という軍国主義の進展

(二) 異宗教、異文化の衝突と相互否定

(三) 普遍的多元主義排除の自民族中心主義 (エスノセントリズム)⁽⁹⁾

これらは、宮坂の指摘するところでは、まさしく密教がめざす世界のあり方を「反転」させたものである。換言すれば、宮坂には密教が現代世界の矛盾と逼迫した状況を解決できる思想をそなえているという確信があるし、それゆえに現代のこのような状況への批判があると考えられる。そして、(一)の点に関して、「即身成仏の実現を宗教的実践目標とする密教」は敵対的他者を想定しない平和主義という仏教的伝統を堅持していると宮坂は考える。それを密教経典や空海の著作のみならず、「覚鑿上人の無抵抗不戦の史実、慈雲の十善戒の提唱」にも見とつている。このような平和主義を希求する立場と仏教を結びつけようとする態度に異論はない。

ただし、このような短い論文では十分に意を尽くせないくらいがあるが、平和主義そのものをわれわれは仏教的に確定することができているのであろうか。もちろん、不殺生戒をもって戦争否定の原理と考えることも不可能ではあるまい。しかし、原義的には不殺生戒は生きもの(衆生)全体に及ぶのであり、それを大量殺戮の戦争状態を禁止するという人間の社会的問題へとすり替えるとき、人間存在がすべての生きものから切り離されてしまい、宮坂も是認する人間と他の生命体との連関において存在を受けとめる仏教的態度はどのように変容するかという「神学的課題」が議論されていない感じがする。

このことは、じつは宮坂がもっとも重く受けとめている現代的課題と直結する。宮坂は随所で平和を問題にす

るが、その時につねに平和の原理を五戒に求めているようであり、五戒についてしばしば言及している。しかも、宮坂の論述の特徴は五戒をネールと周恩来との間で取り交わした平和五原則と関連させていることである。インドの独立と中華人民共和国の成立とともに、周辺諸国・領土問題とも関連してこのアジアの両大国の緊張した関係が醸し出されたが、その緊張関係を解消しようとした平和五原則は第二次大戦後のアジアの国際政治において画期的なものであったことはいままでもない。しかも、それが国際的にも優れた二人の政治指導者によって平和五原則として提唱された意義は深い。その平和五原則が五戒の原語であるパンチャシーラとして提示されたことは人口に膾炙しているとおりである。

しかし、この平和五原則のパンチャシーラと仏教でいう五戒が、はたして直結するものなのであろうか。仏教思想を原理的に問うならば、われわれ仏教が決して社会的事態へと直接関与するのではなく、そこには非社会的な人間存在の内奥を見すえた視点が不可欠であるといえる⁽¹⁰⁾。そうであるとすれば、宮坂はいささか非社会―社会との複合として生きる人間存在を看過しているくらいがあると思える。すなわち、宮坂は五戒と平和五原則の関係を端的に、「仏教の人間の行動を規定する五戒、十善戒を国家的、国際的水準にまで高めようとするもの」と述べている⁽¹¹⁾。

問題なのは、仏教的な人間の行動規範が短絡的に「国家的、国際的水準に高め」られるのかどうかということである。そもそも「高める」という意識をもつということは、個人存在が無媒介に国家や国際社会に結びついているという、ある意味での社会的理想主義に偏しているのではあるまいか。むしろ、「犀の角のように」社会に結びつきようもない自己存在への凝視と、それでもなお社会的に規定される自己存在のありかたの自己矛盾への自覚が仏教の思想的意義なのではあるまいか。少なくとも、後述する西田幾多郎は現代を問いつつ仏教のあり方

を探究するとき、この絶対矛盾的自己存在を根柢に据えていた。そのような矛盾した存在として自己を見つめる眼差しが、社会的理想主義の破綻と絶望の時代への批判的視点となるのではあるまいか。まさしく、インドと中国は、現に平和五原則という理想主義を維持できない国家になってしまっていることへの絶望的凝視が、平和を希求する立場になるのではあるまいか。

ところが、宮坂の理解する五戒の図式からは、このような人間存在への凝視が見えてこない。その図式とはつぎのようなものである。⁽¹²⁾

五戒 平和五原則

不殺生 ————— 相互の領土保全・主権の尊重

不偷盜 ————— 不可侵

不邪淫 ————— 国内問題不介入

不妄語 ————— 平等と共栄

不邪見 ————— 平和共存

このように、たしかに平和五原則はパンチャシーラという語で語られたが、国家的エゴを背景にした国際政治の理念を仏教教理の概念で後追いつて整合化をすることは妥当であろうか。たしかに、平和主義に対して仏教教理に即して論理的整合化を試みるならば、それはわれわれの耳目に心地よいかもしれない。しかし、社会的な状況をこのように仏教教理で追認するかのような論理化が妥当であるかどうかが問われねばならないであろう。なぜなら、われわれは戦時中には戦争協力の仏教教理的追認を行なった経験をもち、また平和が希求される時代に平和主義を追認する仏教教理的論理化をおこなうならば、真に「神学的に」社会状況を把握する努力を怠って

いると思えるからである。

社会状況に関与することへの絶望を前提にして、われわれの社会への関与とその論理化をおこなうならば、仏教の思想的原理そのものから社会状況を説明する態度を避け、われわれがある特定の理想を掲げて社会変革を試みるような社会への関与のあり方を仏教教理学が原理的に示すことは不可能であると前提をもうけるべきではないかと考える。社会規範や行動規定は社会の状況によって変化するのであり、それは社会・文化の状況に即した倫理規定として設定すべきであろう（いわゆる状況倫理）。キリスト教やイスラーム教がややもすると神との契約の自己実現として一義的に社会的行動・規範を規定するのとは異なった方向を模索すべきではなからうか。それゆえ、原理的には神との関係で意識された社会的正義 (justice) を問うのではなく、変容する社会への眼差しとしての慈悲あるいは四無量心が自己において問われるのではなからうか。そして、慈悲（四無量心）は決定的に社会的契機を欠く原理であることを自覚すべきではなからうか。しかも、原理的に社会的契機を欠きつつ、しかもそれは社会においてのみ実践されるという矛盾をかかえている。

なぜ慈悲あるいは四無量心は社会的契機を欠いているのであろうか。これらの思想の原理は、自己と他者の関係性の認知の問題である。すなわち、四無量心の「捨」にもっとも鮮明に見られるが、それは自己―他者の関係性の消失である。「捨」の原義は他者性への無関心である。他者を自己として見る眼差しは確保である。あるいはむしろ自我拡張を目論む自己の否定を通じて他者を自己と受けとめるといえばよいであろうか。その原型は、自己犠牲をいとわずわが子へと愛情をそそぐ母親のような人間的行動にあったのではなからうか。母親と子供の関係においては、自己と他者の相互の人格が排他的に関係しあっていない。そこには、社会を形成する自己と他者の関係性の契機¹⁴はない。

さらにこの問題を敷衍するなら、そもそも釈尊の仏陀としての行動の総体をどのように解釈するかという課題になるであろう。⁽¹⁵⁾ すなわち、釈尊はあらゆる社会的連関を断ちきって菩提樹下において成道した。しかもその体験を根拠にして、社会的な救済の活動をした。その全体を仏陀の働きとして受けとめるなら、そこには非社会的な契機と社会的契機とが複合的にそなわっている。しかも、われわれがその菩提樹下の体験へと向かおうとするのは非社会的な状況へと自己を駆りたてることであり、しかも仏陀に倣う社会における実践としての菩薩行が要請される。すなわち、大乘の菩薩は社会—非社会の両面の契機をそなえた、自己矛盾する存在といえる。

この前提を無視して、仏教教理によって無媒介に社会的状況を論理的に整合化することは妥当とは思えない。宮坂論文に見られる平和主義には、このような視点からの洞察がうかがえない気がしてならない。

このような批判的観点から、宮坂論文が教学の特徴の「反転」としてとらえる(二)異宗教、異文化の衝突と相互否定と(三)普遍的多元主義排除の自民族中心主義(エスノセントリズム)も考えられるであろう。しかも、これらは宮坂の曼荼羅観と直接に結びつくテーマである。なぜならすべてを包含する曼荼羅思想にこそ異質な他者を包含する普遍性があるとするからである。しかし、ここでも他者を包含するという曼荼羅思想が非社会的契機を含みもつという視点がうかがわれない。

しかも、宮坂のいうような曼荼羅思想による他者の包含は思想的にもきわめて難しい問題と関連する。すなわち、華嚴思想にはすでにそのような傾向が見られ(二即多、多即一といった表現に典型的)、それはきわめて密教に近い思惟傾向にあると考えられる。しかも、そのような思惟傾向は個と全体の相即関係を無媒介に社会における個人と国家の關係に置き換え、全体主義へと傾斜する危険性を持ちあわせているということも念頭におかねばならないであろう。⁽¹⁶⁾ そのような思惟傾向をどのように検証するかという課題とともに華嚴思想に近似しつつ、

華嚴思想を超越した密教を「教学の再構築」の過程で再検討しなければならぬであろう。しかも現代の宗教的多元論とでもいえるべき思潮とも関連づけねばならぬであろう。⁽¹⁷⁾

以上に述べてきたように、われわれには社会状況に仏教教理を無媒介に結びつけない禁欲さも必要なのではあるまいか。そして、「行動規範は社会正義を希求するのではなく、きわめて個人的な動機として仏陀に倣うことで、社会への眼差し、すなわち現に生きている現代の状況への眼差しを確保すべきではなからうか。そして、状況に即した倫理規範によって生活をしながら、しかもその状況を批判的に乗り越える方向を模索すべきではなからうか。宮坂論文を参照するなら、現代に向かう眼差しが必要であることは確認できる。しかし、その眼差しがどのように現代社会を見つめるべきであるかについては、さらに「教学の再構築」の過程で問うことにならう。⁽¹⁸⁾

教相判釈という前提

宮坂論文では、このような教学の再構築を論じる前提として、「真言密教（以下、真言宗、密教など）の仏教における位置づけを明確にして、その特徴を確認することから始めなければならない。」⁽¹⁹⁾とする。そのような方法として、仏教では伝統的な教理解釈である教相判釈（教判）に宮坂は注目する。しかも、一般に教判は中国仏教（天台・華嚴・三論・法相などの各宗派）において確立した教理学樹立の方法であるが、宮坂論文の特徴はそれをインド仏教・インド思想史に相型を求めて、それを詳細に述べようとしているところにある。

教判が「教学の検討」（宮坂）の大前提であることは、中国仏教に照らせば首肯できるものであるといえる。だが、その相型をインド仏教に求めるといふ宮坂論文の主張する点をわれわれはどのように受けとめたらよいのであろうか。そもそも、宮坂論文で「教判」として列挙される思想が、中国仏教における「教判」、さら

には空海の「教判」の祖型であると考えられるものであろうか。

たとえば、この論文で「大乘仏教で代表的な」「教判の祖型」²⁰として取り上げられているのは、パーヴィヴェーカの『中観心論・論理の炎』と『中観莊嚴論』である。さらに、シャーントラクシタ『真理綱要』とその注釈書であるカマラシーラ『真理綱要細注』、アティーシャ『菩提灯論』、アドヴァヤ・ヴァジュラ『真理の宝冠』を列挙する。それらは、仏教思想史の展開に即して思想の優劣に関する自説を論じる点が共通している。これらの仏教教理学に加えて、宮坂論文はインド哲学史における最大の思想家であるヴェーダーンタ哲学のシャンカラを挙げている。そして、これらを総括して「概してインドやチベットの教判は、ほぼ仏教史の発達と教理成立の歴史的順位を反映している。これと全同の教判は中国仏教、日本仏教を通じて宗祖大師のそれがほとんど唯一のものである」²¹と評し、中国や日本仏教の教判が「主体的なもしくは偶然的、恣意的な意図にもとづく教判である」のと対比している。

だが、このようなインド仏教・インド哲学やチベット仏教が、そもそもの教判であろうか。教判とは中国仏教において正当に確立されたように、教観（天台）や教旨（三論）と対比された教相の確定でなければならぬのではないだろうか。その場合には、われわれが思想史的展開の順位を優先させる必要はないはずだが。すなわち、宮坂論文が「教判の祖型」とみなしたインド・チベットの思想はどれも教相判釈ではないはずである。なぜなら、教とはあくまでも釈尊＝仏陀のことば（経）であり、それをどのように主体的に整合的に解釈するかという、はるかに教義の基本のあり方を問うものが教相判釈であったはずである。たとえば、パーヴィヴェーカやシャーントラクシタがインドの諸哲学と仏教を比較して仏教の優位性を主張しようとする限り、それらは教相（釈尊＝仏陀の教説）の整合的解釈ではない。むしろ、宮坂論文がインド仏教思想に見られる「教判の祖型」と見なす文献

は中観や唯識という教相解釈の教理学（三論的にいえば教旨門）に立脚するのであり、釈尊〓仏陀のことは整合的に解釈しようとする教相判釈と決定的に異なる。それらが「教判の祖型」とはいえないはずである。

強いてインド仏教に「教判の祖型」を求めようとすれば、『解深密経』に求めなければならないであろう。なぜなら『解深密経』のみが、インド大乘仏教において、釈尊〓仏陀のことは整合的に解釈する視点を確保することを自覚的に表現しているからである。すなわち、宮坂論文が法相宗の窺基が説いたと記す「三時教判」は『解深密経』のそれであり、窺基の独創ではない。その教判とは、釈尊〓仏陀のことは（経）を三時に分け、①阿含（有）②般若（空）③解深密経（非有非空の中道）と判別したのである。宮坂論文では、教判の祖型を求めつつ、もつとも祖型としての条件をそなえた『解深密経』を見過ごしていることは妥当であるとはいえない。

教判に共通しているのは、すべての仏教経典を釈尊〓仏陀の真説と見立てたうえで、その矛盾を自らの釈尊〓仏陀を解釈する立場から整合的に判別しようとする態度である。教判とはあくまでも経典解釈であり、中観や唯識といった思想の解釈ではないのである。しかも、インドにおいても中国においても、さらには、いかなる地域の大乗仏教徒も、あらゆる経典は釈尊〓仏陀の真説であると受けとめることを当然のこととしてきたのであり、それゆえ、教相を判釈する必要があったのである。それは、現代の仏教学的知見からすれば歴史を無視しているように思えようが、逆に歴史的位相に限定されない主体的な釈尊〓仏陀への解釈が問われていたのである。そのことを看過して中国や日本の教判を「偶然的、恣意的な意図にもとづく」といった評価がくだされるのは首肯しがたい。

はたせるかな、宮坂論文の底流に潜む仏教学的態度には、歴史的に実証される事実から逸脱する態度を「恣意」であると否定する傾向にある。たとえば、空海の顕密対弁の教判は「インド及びチベットにおいてすでにおこな

われていた歴史的な事実であって、大師の単なる恣意による分類ではない」と断じている。⁽²³⁾

だが、はたして宮坂が述べるような「歴史的事実」にもとづいて、空海は教相を受けとめたのであろうか。われわれは空海の著作から、宮坂とはまったく異なった視点を学ぶこともできる。たとえば、『秘密曼荼羅教付法伝』（以下『広付法伝』）には教相の展開を付法と受けとめる立場がある。しかも、この立場こそ、真言宗の根本となるのではあるまいか。そこで、われわれは『広付法伝』における教相の成立が歴史的ではないことを確認しなければならぬ。宮坂の立場を是とするなら、そもそも真言密教の基本的立場が崩壊するのではないかという危惧をいだきつつ。

『広付法伝』には教相が歴史的に展開したのではなく、それは法身・報身・化身の仏陀がさまざまな意図で説いたものであることを明確に示す。すなわち、報身・化身は衆生の「種々の根機に対して、種々の方便をもつて、種々の法門を説」いたのである。⁽²⁴⁾しかし、報身・化身は法身が顕現したものであるという仏身観と結びつけて、このような教相を受けとめるなら、それら（声聞乘・大乘）も法身大日如来の教説となるのである。ここにも、空海の顕密差別による教相の受け止め方がうかがえる。しかも、『広付法伝』では「十身の盧遮那」という観念によって法身を理解する。「十身の盧遮那」とは、いわば絶対的全存在としての仏陀Ⅱ毘盧遮那如来であり、その変化として教法を説く如来や菩薩も顕現しているし、その教法を聴聞する衆生も顕現しているのである。それゆえ、すべての仏教教理（すべての経典・論書）は仏陀の説いた教法となる。しかし、そのような教法が、衆生の機根に応じた方便として説かれたもの（随他意説、方便門）である以上、それは真に密教ではない。そして、方便のように便宜的でなく、常恒に説かれる教法こそが密教の神髄であり、それを「曼荼羅法教」ともいう。そして、この教法は永遠に説かれるが、それがわれわれに顕現するためには、「付法」が必要であるとい

うのである。そのことは、次のように述べられる。

「大日如来は普遍常恒に是の如きの唯一の金剛秘密最上仏乘大曼荼羅法教を演説したもうといえども、機に非ず、時に非ざれば、聴聞し信受し修行し流伝することを得ず。いわゆる道は自ら弘まらず、弘まること必ず人に由る。誰か能く弘むる者ぞ。則ち七箇の大阿闍梨那あり。上、高祖法身大毘盧遮那如来より、下、青龍の阿闍梨に至るまで、嫡嫡相續して今にいたるまで絶えず。斯れ則ち如来加持力の致す所なり。」⁽²⁵⁾

ここに、教相の絶対的根柢は大日如来から青龍寺の恵果阿闍梨にまで相續された「事実」によって、われわれに顕現しているのであると受けとめられる。しかも、その「事実」は歴史的な根柢ではなく、「如来加持力」にもとづくのである。このことを無視して、われわれは教相の「歴史的事実」を学問的に検証するなら、自らの宗教的立場をあやうくすることにあらうか。

はたせるかな、空海はこのような危惧を配慮して、みごとに「問答決疑」において論じている。しかも、少しばかり空海の説を深読みすれば、「歴史的事実」にのみもとづき、「神話的事実」を受けとめないことを批判していると考えられる。すなわち、密教は釈尊滅後八百年も経って、龍猛菩薩が南天の鉄塔に入って金剛薩埵から受法したというのは神話であって、そこには何の信憑性もないという批判に対して、空海は真つ向から論破する。

ここに、空海の論述を詳細に述べる余裕はないので、その結論をいうなら、問うべきは「何ぞ伝法の聖者の言を信受せざらんや」という⁽²⁶⁾、われわれの宗教的態度なのである。信受というは「歴史的事実」にもとづいて形成されるのではないのである。まさしく、「是の如きの深法は信を以て能く入る、思慮分別をもつて何ぞ其の底を得ん」ということになる⁽²⁷⁾。

われわれは、ややもすると近代的な学問の成果を真言密教に投影させ、歴史的批判に耐える部分を抽出して、

教学を再構成しようとする傾向に陥りがちである。しかし、空海はあえて付法に関して、論証されるべき「歴史的事実」に立脚することなく、神話的事実に聖者の真実の伝承を受けとめたのである。この側面を見失って、空海 の 思想 体系（十住心大系、教判思想）を、ひとり「歴史的事実」にもとづいており、中国・日本仏教の祖師たちの（教判）思想が「偶然的、恣意的な意図にもとづく」のに較べ、卓越したものであるとする宮坂論文の趣旨は、批判的に吟味されるべきであろう。

宮坂論文を理解するために、我々はここで大きな問題に直面することになる。というのも、「歴史的」な学問研究によって検証され、提示された事象を「事実」として受けとめる態度が教判と結びつくことの正当性が宮坂論文に暗示されているからである。そして、歴史的に実証されない、すなわち「歴史的な事実」ではない事象を根拠に教判を形成することの不当性がそこには含意されていることになる。

教判を前提に教学が形成されるという宮坂論文の志向性からすれば、「歴史的な事実」に立脚して教学が再構築されることになるはずである。はたして、このような教学再構築の志向性は妥当であろうか。我々はこの問題を深刻に問わなければならないであろう。なぜなら歴史的に人間存在を考察するという西洋的な、あるいは近代西洋的な思惟傾向は、仏教には存在しないからである。

教判と思想史解釈

そもそも仏教は基本的には、時間的に継起する存在を無常としてとらえ、そのような時間的継起に顕現する存在に本質を認識しないという態度を堅持し続けてきた。歴史はこの時間的継起の過程で顕現した事象（一回限りの出来事）の記述を通じて成立している。しかも、時間は空間とともに、その事象を成立させる基盤であり、事

象に先立って存在すると考えられる。だが、大乘仏教の教理学にもとづけば、時間は意識（言語）がもたらす空間表象の連続・運動・変化を言い当てる観念であり、そこに存在の本質を見いだすことはできない。

このような時間に対する洞察をする大乘仏教教理学の基本的立場には、「歴史的事実」によって思想を構築する態度は見られない。このように考えてくると、教判が「歴史的事実」に即しているかどうかを判定基準にする宮坂論文の妥当性は再考すべき問題となる。

そこで、われわれは宮坂論文にこめられた「歴史」の意味を吟味する必要がある。この論文では、「歴史」をどのように理解するかを述べていない（紙幅の関係であろう）。そこで、宮坂の学問における歴史認識の基本的視座を検証しておくことにする。

宮坂の歴史認識は、彼の学問そのものと深く関係している。例えば、彼の代表的著作『仏教の起源』そのものが、歴史認識と密接に関係している。彼はその点を要約して三つの視点として提起している。そのうちの第二番目の視点こそ、ここでの問題と関連する。長くなるが、それを以下に記しておく。

従来の仏教「史」は、原始仏教・部派仏教・大乘仏教・密教という——ヨーロッパ思想史の思惟を範型とした——直線的な図式によって、その発達の歴史が組み立てられたものがほとんどであった。だが、釈尊の初期仏教において、構造論的に部派・大乘・密教などを把握し直す必要がある。それは全仏教史を釈尊仏教の可能性として追跡することの根拠を明らかにする作業でもあるに違いないと思うからである。

ここで明らかなことは、彼は西洋的な発達史観、あるいは進歩史観を「直線的な図式」と見て、仏教教理を理解するためには有効ではないと、否定的な評価をしている。「直線的な図式」とは、おそらく時間の継起が一点から始まり、直線的に終末に達すると見るキリスト教的な歴史認識であろう。そこで、このような歴史認識を克

服する方法として、彼は歴史の一点（ここでは釈尊の生涯と教説）に後の時間の推移において発現した宗教現象の可能性を「構造的に」見いだそうとした。すなわち、初期仏教の共時的構造に密教の可能性を探ろうとするのであり、このような視点からの初期仏教研究が従来の研究を凌駕するものであったことは高く評価されるべきである。

だが、ある構造が歴史を通じて見いだされるとする視点は、それでもなお「直線的図式」に依拠しているといえないであろうか。「直線的図式」における仏教思想史のそれぞれの断面の構造は、初期仏教の構造と類型的に合致すると見るならば、それは歴史が直線的に展開していることを前提にするのではなからうか。そのような思维的態度で「歴史的事実」を重視するのが宮坂論文の趣旨なのであろうか。

われわれは、この問題を批判のありかたと結びつけて考えなければならぬのだが、その場合に視点をどのよう確保したらよいのであろうか。そこで、歴史的連関から離れた思想の解釈の可能性を探る視点の確保が可能であるかどうかを問わなければならない。なぜなら、宮坂論文が「歴史的事実」を捨象して「偶然的、恣意的な意図にもとづく」と批判する中国・日本の教判が、歴史的連関を排除して、仏教教理を解釈する視点をもつなら、その思想解釈の可能性を、近代的な歴史主義の呪縛を離れて探る必要があるのではなからうか。

そこで、われわれはそのような思想解釈の一つの典型的なあり方を、井筒俊彦に求めたみたい。彼のすぐれた思想的に錬磨された著作である『意識と本質』は、まさしくわれわれが教判の可能性を求めることに資するであろうと思われる。彼はアジア文化圏に展開している思想の核に「本質」把握の独特の思惟傾向を認める。そして、イスラーム・インド・中国・日本における思想を一括して「東洋哲学」とみなしたうえで、その「本質」把握のありかたをめぐる「東洋哲学全体を、その諸伝統にまつわる複雑な歴史的連関から引き離して、共時的思考の

次元に移し、そこで新しく構造化しなおしてみたいというのが私の当面の狙い⁽²⁹⁾であるとする。すなわち、彼は思想の構造を整合的に把握するには、その思想を一旦は歴史的連関から切り離すべきであると考えているのである。そのことよって、はじめて思想は単なる研究対象であることをやめ、自らの問うべき思想の主題として問題になるのであり、自らの思想を樹立することが可能になるのである。

われわれはこのような井筒の思想解釈の可能性について、「歴史的事実」を捨象して「偶然的、恣意的な意図にもとづく」と批判できるであろうか。まさしく、教判とは釈尊と自らをどのように関係づけるかという、思想的課題であり、それは第一義的に歴史研究ではないはずである。それゆえ、ここでは「歴史的事実」はいつでもよく、釈尊が語った内容が自らの問題として問われているのである。そして、その立脚点を『法華経』におこうと、『華嚴経』におこうと、そこで問われるべきは自らが立脚した位置から釈尊の教説の総体をどのように受けとめるかという課題であった。空海は、先に述べたように、『広付法伝』⁽³⁰⁾でこの課題をみごとに論じた（問答決疑）。この問題意識を高神覚昇は「ある一個の当為^{ソレ}に立脚して」という。宮坂は常に高神を高く評価しているが、この「当為」という立脚点に立とうとした高神の意図をどのように解釈するのであるか。しかも、高神は教判の対象となる教相を「釈尊一代の教説」と、当然ながら受けとめ、その思想の「歴史的事実」を問うのではなく、「如来の出世の本懐、仏陀自覚の内証」を探究することにあると見ている⁽³¹⁾。

われわれは、たしかに近代の仏教学の知見にもとづいて仏教を理解することに慣れきってしまった。それは高神にも宮坂にも共通している。しかも、両者とも近代西洋哲学への関心をいだきつつ、真言密教の優位性、論理的整合性を論証しようとする。すでに仏教学的知識として仏教思想史を受けいれつつ、なおかつ、そこに伝統的な教理学の正当性を論証することはある種の矛盾を内包することである。その矛盾がもつとも先鋭化するの

は、近代における人間理解の特徴ともいえる歴史主義と時間に制約された歴史を超えた人間存在の探究をする仏教との関係として意識されるであろう。すなわち、近代の延長を生きる自己自身において仏教のあり方を問うなら、この矛盾を自己自身の思想の課題として問うことになる。

たしかに、おしなべて宗教は永遠の生を希求するのであるから、永遠なるものと時間的なるものとの矛盾を含みもつが、永遠という無時間性と歴史という時間的限定との相関関係を仏教は信仰のありかた、あるいは思想の内部に持ちあわせていないはずである。たとえば、われわれが仏教徒であることのもっとも根本的な「事実」は釈尊が菩提樹下で成道し、衆生救済のために慈悲の心をもって説法をしたという「事実」である。しかし、これははたして「歴史的事実」なのであるか。もちろん、現代の仏教学では「歴史的事実」として知られることがある。だが、大乘仏教においては（大乘仏教以前の過去仏の信仰も無視できないが）、釈尊の一回限りの出来事として成道と説法を理解していない。同名の仏陀が異時間・異空間に出現するのであり、同時間に異空間にも出現するのであり、釈尊の成道と説法が唯一の「歴史的事実」であることに関心は集中しない。むしろ、それは過去から未来にわたって何度も繰り返し出来る事柄であることが前提となっている。極言すれば、釈尊の成道と説法は「歴史的事実」でないからこそ、意義ある出来事なのである。

このような仏教のありかたを歴史的に問うことによって、はたして仏教の本質がわれわれに見えてくるであろうか。⁽³²⁾

さらにこのことは、一例として歴史観の基本となるキリスト教と比較するなら、さらに明確になるであろう。キリスト教においては、歴史とは一回限りの出来事の記述として成立し、それは旧約聖書における神の世界創造から始まり（世界創造以前の時間は成立しない！）、ユダヤの族長¹¹預言者たちの歴史として啓示が出現し、さ

らにそれらの神と人間との結びつきの総括としてイエスの出現、とりわけゴルゴタの丘での磔と復活、これらの出来事としての神の啓示の総体が歴史である。しかも、その歴史は定められた終末に向かって帰結するものである。この終末に向かって人間の存在が歴史において規定されていると見なすのがキリスト教の信仰の基本であるといえる。⁽³³⁾

このような歴史観において、神の座が失われ、そこに人間の理性が鎮座する近代では、ヘーゲルに典型的に帰結するように、人間理性⇨精神の自己展開として歴史は顕現する。

われわれはこのような歴史観をまったく持ちあわせていない。仏教においては、そのような歴史を心が繰り返し生み出す（一回限りではない！）迷妄の所産と考えるのである。

だが、われわれはこのような非歴史的な世界観にもとづきつつも、出来事を過去の受けとめている。出来事は過去のありつつも、しかもそのことが現在の自らの心に映し出されたものである。このような出来事の集成をどのように受けとめることが可能であるかが問われるべきであろう。しかも、この出来事の集成こそが仏教思想史であるなら、その「歴史的事実」との関係を構築することこそ、仏教の立場から、あるいは教学の再構築を志向して吟味されるべきではあるまいか。

思想史解釈の可能性

すでに、宮坂論文に触発されて、われわれはその出発点にあった「歴史的事実」にもとづく思想史解釈としての教判のありかたの問題点をさぐった。そこで、宮坂論文への批判を含みつつ、さらに思想史解釈の可能性をさぐってみたい。

そもそも仏教における人間理解、あるいは存在把握は歴史的な地平に拓かれていないことに特徴がある。しかし、われわれは近代の精神の洗礼を受けて、もはや歴史の場面に自己を見いだす思惟を無視することはできない。そこで、現代における仏教思想の確立の前提として、仏教の基本的態度に歴史的位相がどのように関わるかという問いが導かれるであろう。

まさしく、このような課題に対して真摯な哲学的態度をもって向かい合った代表者としてわれわれは西田幾多郎の哲学を知っている。彼の哲学の態度は「私の場所の論理を媒介として仏教思想と科学的近代精神との結合ということ私の最も念願するところであり、最終の目的とする所で御座います⁽³⁴⁾」という表現に凝縮されていると思える。しかも、仏教思想と近代精神とを結びつける論理はいわゆる「場所的論理」であり、その論理こそ西洋近代と対峙する仏教思想にもとづく。しかも、その論理は歴史的世界の展開として把握される。そのような西田の思惟は、かつての仏教思想にない独自の展開をする。そこに仏教思想の近代的展開のもっとも根本的な問題が浮き彫りになる。彼は言う、「私は従来、歴史的世界というものを深く反省し分析して、その構造、その動きから、すべてのものを考えた。歴史的世界というのは、我々の自己がそれに含まれた世界であり、我々がそこから生れ、そこにおいて働き、そこへ死に行く世界である。我々の自己に絶対的な世界である⁽³⁵⁾」。

このような西田の歴史観は、自己がさまざまな局面において矛盾する存在であることを自覚する過程で、その自覚は歴史展開の形成点になると考えられた。しかも、そのような自覚はデカルト以来の近代的な自己把握ではない。近代的な自己は対象を実体化する思惟である対象論理によって把握されているのである。彼はその不十分さを指摘し、対象論理に対峙する場所的論理を提示する。対象論理によっては般若経に見られるような論理形式、すなわち「自己は自己でないから、自己である」という背理を受けとめられないとする。すなわち、彼は言う、

「仏教においては、すべて人間の根本は迷にあると考えられていると思う。迷は罪惡の根源である。而して迷ということ、我々が対象化せられた自己を自己と考えるから起るのである。迷の根源は、自己の対象論理的見方に由るのである。故に大乘仏教においては、悟によつて救われるといふ⁽³⁶⁾。」

それゆえ、西田は鈴木大拙のいう「即非の論理」を受けいれて絶対矛盾的自己同一を論理化する場所的論理を展開する。ここでは、その場所的論理について詳述する余裕はないが、彼はその論理の形成を仏教、特に臨濟禪から、さらに淵源は般若の空の論理の中国的展開である真空妙有の論理によつていふ。それゆえ、近代西洋の対象論理と対峙させた仏教の論理に歴史のあり方を見いだそうとしたと思える。

彼は近代的自覚の場において仏教的に歴史を把握する必要性に迫られていたのである。それゆえ、仏教思想に歴史的視座を導入する画期的な哲学を展開した。彼は言う、「対象論理的に我々の心と仏とが同一というのではない。般若真空の論理は、西洋論理的には把握せられないのである。仏教学者も、従来この即非の論理を明にしている。我々の自己が自己自身の根柢に徹して絶対者に帰するということは、この現実を離れることではない、かえつて歴史的現実の底に徹することである。絶対現在の自己限定として、何処までも歴史的個となることである⁽³⁷⁾。」このような場所的論理における歴史的形成作用をする自己の自覚こそ、宗教的な「安心」と「救済」がもたらされると考えた。その先には浄土真宗の宗教的世界観がもつとも鮮明に見えていたようである。

しかし、このような西田哲学が、西田の意識した般若の空の論理、臨濟などから導かれたものであつても、われわれは場所的論理が、西田が強く意識しなかつた華嚴の思想にきわめて近いものであると思わざるをえない。そもそも対立する存在が、全体と個の矛盾を同時に内部にはらみつつ、その矛盾関係を包括する場所^{トポス}における生命的ダイナミズムと見なすことを最も明確に論理化したのは華嚴の思想である。西田哲学と華嚴の思想との近似

性については、さらに論証を必要とするが、この論の趣意からはずれるので、ここでは指摘しておくにとどめる。われわれは、西田の提示する仏教思想の可能性から学びうるのは、近代的な歴史の問題を仏教思想の立場から捉えなおす可能性を模索することである。その視座を確保するなら、「歴史的事実」を仏教思想に求める新たな可能性が見いだせるのではなからうか。さらには、それは仏教思想史の新たな解釈の可能性を導くのではなからうか。⁽³⁸⁾この思想史解釈の可能性は、さらに教判における九頭一密と九頭十密の思想史的解釈と結びつけて、あらためて考察してみたい。

十住心体系の解釈の視座

さて、このような問題意識から、宮坂論文が提示する教判の問題に立ち返ってみたい。宮坂論文は真言密教の教判を、通例に従って、横の教判（顕密の対弁）と豎の教判（十住心体系）とに分ける。そこで言われる横の教判（顕密の対弁）については——再検討する必要があるのだが——紙幅の関係から省略し、豎の教判（十住心体系）の問題を考えてみよう。宮坂はこの豎の教判の四つの特徴を提示する。その四つとは、かいつまんで言えば次の如くである。⁽³⁹⁾

一、人間精神の発達向上を弁証法的な展開として示したもので、あえて比較し得る体系はヘーゲルの『精神現象学』であろう。

二、インド諸哲学、バラモン教、ヒンドゥー教、儒教、道教、初期仏教、部派仏教、三論、法相、天台、華嚴の各宗の教理を批判する。

三、九頭一密の立場から顕教と密教の非連続性（『秘蔵宝鑰』）、九頭十密の立場から全仏教思想を密教によっ

て包摂する（『十住心論』）。

四、世間心と出世間心との二重構造は上部構造と下部構造、あるいは世俗諦と勝義諦の關係にあり、重層主義（syncretism）である。

まず、このような思惟が教判として妥当であるかどうか疑わしい。顕密対弁を教判と見なすことと、この思惟とは位相が異なるのではなからうか。顕密はいずれも仏陀の教説であり、その教相の同異を弁別するのであるから、伝統的な意味での教相判釈に該当する。しかし、教判（教相判釈）が天台系統の教理学に由来する術語であるとするれば、教判における教相とは、当然ながら、教観と対概念となる釈迦＝仏陀の教法である。そうであるならば、十住心体系において、教判といいつつ、仏陀の教説ではないインド諸哲学、バラモン教、ヒンドゥー教、儒教、道教、さらには部派仏教や中観や唯識といった学派の教理学の弁別が教判になるのであるか。もちろん、すべては法身大日如来の説法であるとすれば、それは教相であることになるが、そうなるともはや判釈するのではなく、教相が種々に異時間・異空間に同質のものとしても展開し、同時間・同空間に異質なものとしても顕現する意趣（これが深秘なのであるが）を探究することが課題になり、教相判釈の枠に入れ込む意味を必要としなくなるであろう。⁽⁴⁾人間が根源的悪からめざめて道德的になり、さらには宗教的生活へと向かうという心のあり方も三悪趣から逃れるために仏陀（大日如来）が示した教えであるという前提に立てば、すべての言説、すべての行為がその中に包摂され、それらのすべてを教相として判釈する意義があるのであるか。喩えるなら、無限球の周囲と直径を測定するようなものである。

端的に言って、十住心体系が教判であるとする根拠は何か、判然としない。もちろん空海はこの十住心体系を教判として撰述した意図はうかがえない。それが教判であるとするのは、空海以後の思想的解釈から導かれたも

のであり、空海が教判を意図したかのごとき解釈は妥当でないであろう。⁽⁴¹⁾

はたして十住心体系が教判であるかどうかという問いは、空海が『十住心論』『秘蔵宝鑰』を執筆した内的動機（朝廷への提出という外的動機は一応除外する）はいったい何であったのか、という問いと関係して問うこともできるであろう。その説明こそが思想史解釈の重要な契機であるが、ここではその問題に深くはいる余裕がない。あえて、簡略にその解明への見通しをつけるとすれば、空海が執筆の内的動機をかいま見せて「今この經に依りて真言行者の住心の次第を顕す。顕密二教の差別もまた此の中に在り。住心は無量なりと雖も、しばらくは十綱を挙げてこれに衆毛を撰す」と述べていることに注目したい。

いうまでもなく、空海は『大日経』住心品とその注釈書である『大日経疏』における菩提心の心相（心のありかた）を詳説する記述にもとづくことは確実である。⁽⁴²⁾ その場合に空海がいう「真言行者」とは、解釈において、われわれ自身を意味するはずであるが、その「真言行者」が洞察すべき自らの心のあり方は無限に変容するのであることを「住心は無量なり」ととらえつつ、しかもその展開を仮に十の綱目として列挙したのである。それゆえ、『秘蔵宝鑰』で述べるように、究極の秘密莊嚴住心という存在の根源に到らない第九住心以下は「無自性」であり、綱目として列挙された名称は「戲論」なのである。⁽⁴⁴⁾ それらは、自らの心の「本源」に向けて自己省察をする契機となるが、「歴史的事実」として把握されるべきではないのであり、それらが歴史的に展開した思想的「事実」への配慮を、空海はしないのである。

繰り返し述べるが、宮坂は十住心体系が他の中国・日本の教判と比較して優れているのは、「歴史的事実」に即して思想が把握されているとする。だが、はたして十住心体系が「歴史的事実」に立脚した思想史の記述であるとは思えない。まず、単純に考えても儒教などの倫理（第二住心）↓道教やインドの諸宗教（第三住心）↓声

開乘（第四住心） ↓ 独覺乘（第五住心） ↓ 法相宗（第六住心） ↓ 三論宗（第七住心） ↓ 天台宗（第八住心） ↓ 華嚴宗（第九住心） ↓ 真言密教（第十住心） という展開の構想は「歴史的事実」に即しているとは思えない。むしろ、「歴史的事実」にのっとっていないから意義があるのではあるまいか。歴史意識を媒介とさせないからこそ、自らの心のあり方のダイナミズムを洞察する基本的視座が獲得できるのであるまいか。それを歴史に関係づけるのは、この洞察に付随して問われるべきことではあるまいか。まさしく、先述したように無時間的な心の本源を歴史的位相と関係づける論理が問題となるのである。

十住心体系をヘーゲルに比する問題

それでは、そのような「本源」に向けての契機となる思想が弁証法的に展開しているのであろうか。そのことを論じるためには、そもそも弁証法がいかなる論理であるかを規定しなければならぬが、宮坂論文はそれをヘーゲルに近づけて解釈しているので、ヘーゲル的な弁証法を念頭におくことにする。そして、宮坂にとって十住心体系とヘーゲルの『精神現象学』とを結びつけて理解できるという確信は長年温めていた考えであることは以下の文章によっても知られる。すなわち、「十住心が人間精神の発展段階を分析しながら弁証法的な展開を示し、かつそれは思想批判のかたちをとっている点で、何よりもまず近世のヘーゲルの『精神現象学』(Phänomenologie des Geistes) に比較することができよう⁽⁴⁵⁾」と述べている。その眼目は以下の通りである。「第一住心より第十住心までの展開は、人間精神の一大自覚体系であって、しばしば述べてきたように、この発展の論理はまさしく弁証法的である。しかもまた、第十秘密莊嚴心は第一より第九にいたるさまざま住心として、相対化されて顕現しているものであるから、相対的な住心はそのまま絶対の第十住心の相を現じている点では絶

対的なるものである。これはまさに絶対知が相対知として現象化されるという、ヘーゲルの意識経験の学に対応するものだ、といわなければならないであろう。⁽⁴⁶⁾とも述べている。

この指摘は、われわれが十住心体系を受けとめる場合に、おおいに示唆的である。しかも、宮坂は教学的解釈を意識していると思われる。すなわち、「相対的な住心」の系列と絶対的な第十住心との関係が、後に教理学的に論理化され「九顕一密」とされ、その個別の住心が「絶対の第十住心の相を現じている」というのは、同じく「九顕十密」であり、しかも両者は一体として真言行者の心的状況としてある、と理解すべきであろう。ただし、筆者は「真言行者の住心」という空海の表現にこだわるのであるが、宮坂はむしろその表現を拡大解釈して「人間精神の一大自覚体系」と解釈するのである。そして、そのような「人間精神」の現象学としての普遍性をもつ論理展開ととらえるのである。

この「真言行者の住心」を「人間精神の一大自覚体系」とみなす解釈にこだわってみたい。というのも、宮坂が「人間」「精神」「自覚」といったきわめて近代の哲学（とりわけヘーゲル）の概念に近づけて教学に接近する態度（それは高神とも共通するが）は、「住心」を解釈する自己の視座の問題として浮かび上がり、しかもその視座が「教学の再構築」の意図と密接に関係すると思えるからである。簡単に述べてしまえば、神学になりえず、哲学でありつづけるヘーゲルの『精神現象学』と空海の十住心体系をむすびつけるなら、キリスト教神学を意識する宮坂の「教学の再構築」はその視座を確定できるのであるか、という疑問が生じるのである。

ヘーゲルが人間精神（しかもそれは西洋近代が捏造した精神でもあるが）の総体を絶対知へと昇華させる方向で歴史の展開に即して精神のありかたを記述する視座はいつも「われわれにとって für uns」という表現で確保されている。しかも、それはキリスト教精神さえも見下ろす、西洋社会においては考えられなかった高い位置

(絶対知) から人間精神を観察する視座である。そして「絶対知」は神という絶対者の知ではなく、ヘーゲル自身を意味する哲学者の知である。すなわち、かつて神学の召使いにすぎなかった哲学が、神学を見下ろす位置を確保しているのである。だが、その絶対知の位置は歴史を観察しているにすぎないように思えるのである。そのような「われわれにとつて」記述される「人間精神の一大自覚体系」は、はたして「真言行者の住心」という、まさに自らがその当事者でありつづける精神と等値できるであろうか。はたして、「精神の一大自覚体系」を「真言行者の住心」として観察することは、ヘーゲルと同じ視座を確保して可能であるとは思えない。むしろ、第一住心も第十住心も自らの心の奥底に同時存在するありかたの探究、それは絶対的に矛盾する自己のありかたへの考察であるはずである。いうならば、精神の展開の当事者としてどこまでも観察される自己でありつつ、しかもその自己を観察する自己でもある総体が「真言行者の住心」ではあるまいか。しかもその観察は哲学者の観察ではなく、瑜伽行者の観察であるはずである。⁽⁴⁷⁾

しかも、あえて空海をヘーゲルと比してみても、空海が説く「意識の経験の学」(精神現象学)において、その現象である経験は「無自性」であり「空」であるのであるから、絶対が相対として顕現しているというヘーゲルの現象学における否定の契機(それこそが弁証法の論理を形成するのであるが)とは異なった論理が見いだせるのではあるまいか。むしろ、ヘーゲルの弁証法を「戯論」とみなす契機が十住心体系に見いだせるのではなからうか。

筆者のささやかな推定では、個別者が対立しつつ相互承認、相互否定を通じて新たな精神へと展開するヘーゲル的な否定と肯定は絶対知に至る歴史において部分的に繰り返される矛盾の運動の展開である。そして、その運動の総体は肯定と否定の論理からまぬがれている。だが、空性の論理においては、現象としての個別者の関係性

(縁起)の総体は空性において全否定の場にさらされている。しかも、その空性という全否定が全肯定へと転換する論理こそ大乘仏教から密教において探究されたのではないであろうか。

この関心において、筆者には西田の「場所的論理」と、そのさらに原理的な華嚴の思想と関連する問題群が視野に入ってくる。西田のいう「個物」が現にあるという根拠は個物と矛盾の関係にあるが、それはヘーゲルの弁証法として展開するものではない。

九頭一密と九頭十密の思想史的解釈の問題

空海思想の解釈として、伝統教学では十住心思想に九頭十密と九頭一密の両義が同時に存立するという立場をとる。宮坂論文にも指摘されているように、『十住心論』が九頭十密、『秘蔵宝鑰』が九頭一密であるとされるのは、もはや常識であり、そのような教理解釈に対する疑いは全くないかの感がする⁽⁴⁸⁾。だが、翻って考えてみよう。『十住心論』と『秘蔵宝鑰』がなぜ異なった「教相判釈」としてそれぞれ異なった視点から記述される必然性があつたのであろうか。異なった視点で記述されたと解釈をする「伝統教学の再確認」を真言教学史の立場から行なう必要がある。この点について詳説する余裕はないので指摘するに留める。

ところで、この九頭十密と九頭一密の立場が相互に矛盾するものではないことを確認しておかねばならない。両者が相俟つて存在が把握されることはいうまでもない。だが、はたして空海が九頭十密と九頭一密の両者を統合的にとらえる意図をもって『十住心論』と『秘蔵宝鑰』が執筆されたのであろうか。天長の勅撰書として先ず『十住心論』が撰述され、それがあまりに浩瀚であつたので、その略書として『秘蔵宝鑰』が書かれたのであるなら、なぜ両者の間で執筆意図と視点を変えたのであろうか。筆者には理解しがたい。

たしかに、空海は『十住心論』では各住心にいわゆる深秘積をほどこし、『秘藏宝鑰』では第九住心にのみ深秘積の可能性を述べるにすぎず、しかも『釈摩訶衍論』などを引用して各住心の優劣浅深を強調している。それゆえ、『秘藏宝鑰』はすでに膨大な経論の引用によつて構成し、真言密教の意趣が各住心に貫かれていることを確認した『十住心論』を前提にして、それでもなお「悪平等」を避けるために各住心の差別的段階を強調したのではあるまいかという推測は成り立たないであろうか。

もちろん『秘藏宝鑰』にも九頭十密の立場が見られないわけではない。例えば、十悪業などによつて三悪趣に墮ちることをないように仏陀（大日如来）が人・天乗以上の各住心を説いたという立場は『十住心論』と『秘藏宝鑰』に共通である。⁽⁴⁹⁾ すべての住心は仏陀の教えであるとするなら、すべては顕でありつつ密であるのは当然である。

それでは、なぜ顕と密の両面から存在が見えてくるのであろうか。その点を考究する手掛かりを筆者はもたないが、わずかに空海の『秘藏宝鑰』における次の文に注目しよう。

「此の如きの乗乗は自乗に仏の名を得れども、後に望むれば戯論と作す。前前は皆な不住なり。故に無自性と名づく。後後は悉く果にあらず。故に皆な是れ因という。転転相望するに、各各に深妙なり。所以に深妙とい⁽⁵⁰⁾う」

先に述べたように、宮坂が「歴史的事実」という各住心の思想は日常言語によつて語られた限界であるからして、それは大乘仏教教理学の常識からして「無自性」であり、「戯論」なのである。その位相において顕であるということになる。しかし、空海の言によれば「転転相望するに、各各に深妙なり。所以に深妙」であるという。明らかにこの「深妙」という表現は各住心に密が読み込められるという意味に解することができるであろう。すなわ

ち『秘藏宝鑰』においては九頭一密を強調しつつも、九頭十密が成立しているといえる。むしろ、左記の文は九頭十密と九頭一密を統合的に見る注目すべき表現であると読むことができるであろう。

それでは、「転転相望」とはどのような視点から各住心の思想を読み込む立場なのであろうか。われわれが目すべきは、空海が天乘以降の各住心は慈父ニ大覚ニ仏陀（大日如来）が救済のために説かれたと受けとめるのである。それゆえ、思想史の「歴史的事実」という解釈より、はるかに宗教的動機が深いのである。

このことをさらに敷衍するなら、われわれが知ることのできるあらゆる事柄は神の啓示であると見て、すべての現象に神の啓示の意図を読み解くという「神学的」課題として十住心体系が提示されているといえるであらう。しかも、その神の啓示は歴史において顕わになるといふより、「住心」の場に顕現するのである。同時に異次元的な場に神の啓示があるのである。そのように受けとめるからこそ、宮坂が強調する異宗教との共存が可能になるのであるまいか。いや、異宗教というのは制度化された文化状況に見えている限りの「宗教」という仮名であり、施設であり、戯論であり、それゆえ無自性なのである。宗教は異質性があるように見えて、じつは同質な仏陀の救済ニ神の啓示なのである。

われわれが十住心体系の本質に何を讀み取るべきかといえは、それは神の呼びかけであると断言してもかまわないのではなからうか。ただし、ここでいう神も実は「戯論」であり、無自性なのであるが。

われわれはこの救済論の可能性を、さらに大乘仏教の教理学における仏陀の救済論の系譜として、思想的に解釈しつつ、それを教学として位置づけるべきではなからうか。

まとめにかえて

宮坂猥下の「提言」を真摯に受けとめて論を興したが、残念ながらあまりにも多くのテーマが述べられているため、その一部に論及しにすぎない。猥下の「提言」に導かれて論じてみると、その視野があまりに広く、言及すべきテーマは、それぞれにとてつもなく深い。その一部だけを取り上げて、批判をあえて試みた失礼を、「教学の再構築」への試みの過程として御寛恕ねがいたい。

猥下の「提言」は日本仏教史を全体的に俯瞰して重要な問題を提起されている。さらに注目すべきことに、神道についてもきわめて重要な示唆をされている。筆者の関心からすると、日本における宗教的土壌を密教という耕具を使って耕し、神道によって論理化を行なった鎌倉期以降の宗教の展開については、もつと日本宗教史としても注目すべきであると思う。しかも、さらにはその宗教的観念を身体的に現実化しようとした修験道もその射程に入れられるべきであろう。この点について、せっかくの猥下の「提言」を受けとめて論及できなかったことは残念である。

さらに、猥下は近代の教学の展開として権田雷斧師、高井観海猥下、高神覚昇先生、那須政隆猥下の所説をとりあげられた。まさしく、近代を思想の事柄として受けとめ、その近代における真言密教の近代的展開を学ばないことには「教学の再構築」はあり得ないであろう。そして、この明治期以来の国家的近代化と真言密教の近代的展開を思想の事柄として問いつけることこそ、緊急の課題であろう。本論において、最も重要な課題である、このような近代の課題に触れることができなかつたのは、きわめて遺憾である。

ここに、一つの私見を簡単に述べてみたい。近代へ現代の真言教学の展開のなかで最も範とすべき一つである

那須政隆猥下への一つの接近の可能性として、われわれはもつと積極的に西田哲学との関連に注目すべきではなからうか。もちろん、那須猥下は伝統教学、真言教学史を広く深く受けとめ、その伝統にもとづいて宗祖の一語一句に思索をめぐらされたことはいうまでもない。その思索の原点となるのは、那須猥下が若くして西田幾多郎から直接に教授をうけたことにあり、そのなかで得た思想的立場を生涯にわたって暖め続けたのではないかと筆者は推測している。かつて筆者は『理趣経達意』の読後感として、西田哲学が色濃く読み込めるといふことを述べたことがあるが、那須猥下はそのような筆者の読み込み方を喜んで受けとめてくれたことが忘れられない。

本論においても、西田哲学に関してはわずかに触れたが、西田哲学と那須猥下とを思想的に結びつける視点は「教学の再構築」において不可欠のように思える。それは、さらにわれわれを近代／現代の状況への眼差しを鋭敏にし、宮坂猥下が試みようとする「神学的」思想的問いが「世界に通用し得る教学」への通路になるのであるまいか。

註

- (1) 「筆者自身としてどのようなことを考えているか、その概略だけでも参考までに申し上げてみたいと思います。題名の試論というのは、そうした意味においてであることを諒としていただければ幸いです。」(『宗報』十月号、二頁)
- (2) 筆者は教学の提言が伝統的な論義として展開し、「自由闊達な」教学の研鑽に資する形式を法相宗の教学をまとめた『唯識同学鈔』で学んだ。同書は教相の決択を図るのではなく、さまざまな議論の可能性を教学に学ぶ姿勢で貫かれている。智山の論義では教相の決択が図られるが、それは
- (3) 『宗報』十一月号、八頁
- (4) 同、十一月号、九頁
- (5) 同右
- (6) 宮坂はキリスト教神学を教学(宗学)と対比させる試みを幾度となくしているが、たとえば「智山教学について」(『現代密教』第九号、平成九年) 十～十一頁参照。なお、そこでの論述で筆者の見解を引用しているように、宮坂と
- は様相を異にしている。楠 淳證「法相の論議」(『論議の研究』智山勸学会編、青史出版、二〇〇〇年) 三二頁、六一頁参照。

「教学再構築の提言をめぐる」論考

- (7) 筆者が共有する傾向を認めることができる。
同右
- (8) 筆者は仏教研究と教学にとつて「註釈」が宗教的ありかたとして意味づけられる方向をすでに試みとして示した。「自然へと回帰する装置としての仏教」(『新義真言教学の研究』、大蔵出版、平成十四年) 一〇九六頁
- (9) 『宗報』十一月号、九頁
- (10) 拙稿「仏教における「社会・非社会性」について」『華嚴経』入法界品を中心に(『現代密教』第十三号、平成十二年)
- (11) 宮坂宥勝「仏教の根本的立場と現代社会」序説(『現代密教』第一号、昭和六十三年) 二十三頁
- (12) 同右に掲載される図式をここでの議論に限定して簡略化した。
- (13) たとえば「スッタニパータ」には次のような詩句がある。「たとえば、母親がたった一人のわが子を命懸けで守るように、そのようにあらゆる生けるものに対して、はかり知れない(慈しみの)意を起こすがよい」(宮坂宥勝訳「ブツダの教え」スッタニパータ(法蔵館、二〇〇二年) 六五頁
- (14) このような非社会的契機をもつ仏教教理のあり方については、拙稿「いわゆる平等の概念について」(『佛教学』第二八号、一九九〇年) 参照。
- (15) たとえば『中論』第二章の有名な「諸仏依二諦 為衆生
- (16) 説法(第八偈)はこのような課題への大乘仏教的解釈の典型であるといえよう。
- (17) 石井公成「大東和共栄圏の合理化と華嚴哲学(一)——紀平正美の役割を中心として」(『佛教学』第四二号、二〇〇〇年) 参照
- (18) ここでいう宗教多元論はJ・ヒック『神は多くの名前をもつ』(間瀬啓充訳、岩波、一九八六年、原題は GOD HAS MANY NAMES) に代表される宗教論である。
- (19) 戦争と平和に関する大乘仏教教理学(真言教学ではない)からの考察の試みとして、拙稿「文明へのテロリズムを考える——大乘仏教教理学の視点から」(『大正大学研究論叢』第十一号、平成十五年) 参照
- (20) 『宗報』、十月号、二頁
- (21) 同、十月号、四頁
- (22) 同右
- (23) 同、十月号、六頁
- (24) 弘法大師全集第一輯、二頁
- (25) 同右、三、四頁
- (26) 同右、四十七頁
- (27) 同右、四十八頁
- (28) 『宮坂宥勝著作集第二巻 釈尊の生涯と思想』、一九九八年、法蔵館、八、九頁
- なお、筆者はこのような歴史認識が仏教学において高く評

- (29) 飾されるべきであることを、すでに同書の「解説」においてすでに述べた。同書、四四〇頁〜四四二頁
井筒俊彦『意識と本質―精神的東洋を求めて』所収「意識と本質―東洋哲学の共時的構造化のために―」、一九九一年、岩波文庫、七頁
なお、井筒俊彦著作集六の全体のタイトルを「意識と本質―東洋の思维の構造的整合性を求めて」とし、岩波文庫本の副題「精神的東洋を求めて」が変更されていることは注目される。すなわち、多様な「思维の構造的整合性」を求めることこそ、ある意味では教判においても認められるのである。しかも、その場合には歴史的連関が捨象されるのである。
- (30) 高神覚昇『密教概論（改訂新版）』、平成元年、大法輪閣、三〇頁
もつとも、筆者は高神が「存在^{ザイン}」と「当為^{ゾルレン}」というカント哲学の観念にもとづいて仏教思想を解釈することに妥当性があるとは思えない。
- (32) このような視点から、われわれは仏教学の成果である釈尊理解のあり方を再考すべきではないであろうか。たとえば、その典型例を中村元『ゴータマ・ブッダ』（春秋社）に見ると、彼は仏伝のテキストに見える「歴史的事実」と「神話的付加」とを峻別し、「神話的なもの」を後世の付加とみなし、それを排除することによって「歴史的事実」としての「ゴータマ・ブッダ」を知ることができる。だ
- (33) 「信仰の本来的な実存論的意味は、信仰とは再び生まれかわることにほかならないということである。そして、この再生は、ある何らかの実質を現在備えているという意味のものではなくて、むしろ啓示の現象とともににはじまる歴史それ自身のうちに、換言すれば、啓示の意味にしたがえばすでにある一定の終末が定められている歴史そのものうちに、実際に信じている現存在が歴史的に実存する様態として再び生まれかわることを意味している。信仰にゆだねられ、したがって信仰心それ自身のうちに生起する啓示という現象は、ただ信仰にとつてのみ露わになることである。」M・ハイデガー『現象学と神学』（理想社、一九八二）二二頁
- (34) 務台理作宛書簡（昭和十八年七月二十七日）、西田幾多郎全集一九巻、二四九頁
- (35) 『自覚について』（西田幾多郎哲学論集Ⅲ、岩波文庫、一九八九）二二四頁
- (36) 『場所的論理と宗教的世界観』（西田幾多郎哲学論集Ⅲ、岩波文庫、一九八九）三四一頁
- (37) 同右、三四四頁
- (38) だが、宮坂は西田の思想を絶対無の哲学として把握するあ

- (39) 『宗報』十月号、六―七頁
- (40) まさしく、空海は『十住心論』の序文において、三悪趣、人・天、声聞、縁覚、菩薩、一道無為、秘密曼荼羅金剛界という衆生の「住宅」を列挙し、仏陀は三悪趣から逃れるために人・天乗を示したとする。その人・天乗から次第に「還本」（根源への回帰）する構想を示そうとした。
- (41) ただし、十住心体系を教判とみなす真言教学がどのように成立したのか、教学史に疎い筆者には不明である。従来の真言教学研究者は十住心体系が教判であることを疑うことがないようであり、十住心体系を教判であると確定した教学史がどのように成立したのかについては論究しないようである。ただし、『密教大辞典』（法蔵館）によれば、顕密対弁が教判の「本義」であるという理解があるようであり、ここでの筆者の関心に近い。
- (42) 『十住心論』巻第一、弘法大師全集第一輯、二二九―二三〇頁
- (43) 『大日経』、大正十八、二上以下、『大日経疏』、大正三十九、五百九十二下以下に詳説される。
- (44) 「此の如きの乗乗は自乗に仏の名を得れども、後に望むれば戲論と作す。前は皆な不住なり。故に無自性と名づく。後後は悉く果にあらず。故に皆な是れ因という。転転相望するに、各各に深妙なり。所以に深妙という」『秘蔵宝鑰』巻下、弘法大師全集第一輯、四七二頁
- (45) 宮坂宥勝『人間の種々相』（筑摩書房、昭和四十二年）二五二頁
- (46) 同右、二五六―二五七頁
- (47) 「業と不業と、得と不得と、自心よくならず。哥にあらず、社にあらず、我心自ら證するのみ。求仏の薩埵知らざるべからず。摩尼と燕石と、驢乳と牛乳と察せざるべからず、察せざるべからず」『秘蔵宝鑰』巻上、弘法大師全集第一輯、四一九頁
- (48) 例えば、次のように述べられている。「従来多くの学者によつて、『十住心論』は九頭十密の思想で貫かれており、『秘蔵宝鑰』で九頭一密の思想が顕著に現れているといわれるが、それにはそれ相当の理由がある。」（勝又俊教『密教の日本的展開』、春秋社、一九七〇年、二〇七頁）このように、九頭十密と九頭一密との問題は自明のこととされているようである。はたして自明なのであろうか。
- (49) 「慈父は且く人天乗を与えて、彼の極苦を濟す。……」『十住心論』巻第一、弘法大師全集第一輯、二二七頁
- 「彼の人天従り頭の一乗に迄るまで、並びに是れ応化仏の心病を対治する業なり」『十住心論』巻第一、弘法大師全集

第一輯、一二八頁

「大覚の慈父は此を觀て、何ぞ黙したまわん。是の故に種種の業を設けて種種の迷いを指す。意、此に在るか。」『秘藏宝鑰』卷上、弘法大師全集第一輯、四一八頁

(50) 前掲四〇

〈キーワード〉教学、教相判釈、歴史、思想史