

平成十七年三月 現代密教 第十八号 抜刷

弘法大師密教の総合的研究を問う

吉
田
宏
哲

弘法大師密教の総合的研究を問う

吉田 宏 哲

第一章

智山伝法院において、何を研究、研修、教育、教化するのか、ということが、現在、問題になっている。というのは、例えばこれまで智山伝法院において出版された研究誌『現代密教』は、本宗教師によってどれだけ読まれたか、更には本宗教師の共感をどれだけ得られたか、もっといえば、本宗教師の悟りと救いにとって、どれだけ資するところがあつたか、ということが多くの教師の疑問として胚胎しているからである。いやもつと手短かに言えば、『現代密教』は本宗教師が葬式や祈願を行う中で、確信を持ってその儀式の意味を檀信徒に説法するということにとつて、どれだけ資することがあるか。さらに言えば、その儀式と説法によつて、檀信徒が悲しみや苦しみの中から立ち上がつて、深い宗教的感動に心がうち震えるという体験にとつてどれだけ資することがあるか。

何故こんなことを言うかという、葬式でも祈祷でもそこに参列する檀信徒は、救いを求めてやってくるので

ある。だから、その救いの求めに応えられるか否かが、葬式や祈禱の意義を決定する。

ところで、葬式や祈禱の意義は、その儀礼を執行することの内に含まれているとするのが、「方便為究竟」たる真言教学の立場である。

したがって、我々はその儀式の執行に誠心誠意携わることによって、そこに現当二世の利益、すなわち、成仏と現世利益の二つが実現することを疑うものではない。そしてそこにこそ、宗祖大師が『弁顕密二教論』で示された、顕教に対する密教の根本義がある。

そしてこの儀式の執行は、それ自体で密嚴仏国を此の土に開顕することを意味するから、あくまでも嚴肅かつ莊重に、あるいは祈禱の場合は、本尊・行者・信徒の加持感應世界の現出・いのちの燃焼が実現せられることが要請せられている。ところで、このような行者の入我我入の境地が自ずと現出する為には、行者の教相・事相に渉る長い間の、深い研鑽・実修が必要である。また、儀式に要する多くの職衆や法具等、あるいは言うまでもないことであるが、執行される場所としての寺院・修法道場、その境内（『大日経』に曰く「山林多花果。悦意諸清泉。諸仏所稱歎。作圓壇事業。・・・或在河流處。鵝雁等莊嚴」）が必要条件としてある。今日、このような道場を市街地に新たに求めることは不可能であるが、幸いにして本宗には歴史的に形成された由緒ある寺院が、全国に多数存在する。

しかしながら、これだけで十分かという点、更にもう一つの必要条件（或いは十分条件）があつて、それは葬儀や祈禱の意味を檀信徒に分かり易く説くということである。ただし、これは大変難しいのであつて、儀式は儀式を執行すること自体に意義があり、説明はあくまでも補助的手段であることは言うまでもない。しかし、それにも拘わらず、特に今日において、人々は儀式の意味の了解を求めており、これに応えることは我々の重大な使

命であろう。そしてこれを果たすのが、教相（教化）の役割であり、儀式が不可言説の自内証境地を象徴的（したがって普通の言説では語る事が出来ない）に表すのに対し、誰にもわかる言葉でその儀式の意味を説くのが教学・教化の務めである。特に葬儀の場合、ここでは、即身成仏の秘儀が勤修されるのであるが、これをその時説いても、実際にはなかなか遺族等に理解させることは出来ない。したがってむしろ、釈尊の出家の故事に擬して、三宝帰依・得度・受戒等の意味を説くことは必要であろう。特に故人がこれから仏弟子となって、修行の旅に上り、成仏の暁には全人類の（本当は一切衆生であるが）救済者となるということも語っておかねばならない。他方、祈願の場合には、その説明はいらないのであって、信者がその祈願によって現実に仏の加持力を頂き、更にその力によって現世利益が達成されることがそのもっとも有力な説明である。

さて、行者の作曼荼羅事業・入我我入という境地の実現は、真言密教の極致として、真言行者が常に目指すべき目的であるが、是は如何にして可能であるか。特に、今日、過去において真言密教が隆盛を誇ったその時代に較べると大きく変貌したこの時代において、我々が曼荼羅世界を建立し、入我我入という境地を、自他共に実現していくためには、教師一人一人・その家族・宗団の教育体制・教育内容・教育の指導者は、いかなるものでなければならぬかが、深く問われている。そしてその問いは更に、曼荼羅世界・密厳世界の中に、如何に人々を導入していくかという、真言密教の根本に関わる問いとして、我々の眼前に提起されている。

ここで特に注意しておかねばならないことは、真言密教にとつての教化とは何かという問題である。昨今、情報時代の波浪の中で、情報としての文書・書籍・ポスター・パンフレット・インターネット等による教化が、しきりに喧伝されている。しかし、真言密教の教化の枢要は、真言観誦・入曼荼羅・三密加持という全身心の転換にあり、その転換による教師（阿闍梨）が、他を教化するという仕組みになっていると思う。ということは、

教師の頭越しにメデイアによる教化が行われるのではなく（これが不必要だと言うのではなく、効率面からの話である）、教化された教師が儀式の執行と説法とによって、檀信徒を教化するという形になる、ということである。

『般若心経秘鍵』に「顕密は人にあり、声字は非なり」と言われ、「文は執見に従って隠れ、義は機根を逐って顕わる」と言われたことの意味は重要である。もちろん、これはメデイアによる教化の意義を否定するものではなく、メデイアは教師が檀信徒教化のために、主体的に使用するものとして、位置づけられることが大切であるというのである。

さて、真言行者が前述のごとき教師（教化者）として、教育（教化）されるためには、どのような教育制度・教育内容が要請せられるか。勿論、理想から言えば、この教育の目的は、弘法大師のような人物が輩出することである。ただ、現代という視点から見るとき、一宗の教育制度の中で、弘法大師のような人物を養成する等と言うことは先ず不可能であろう。これは教育制度の中でというような次元を超えている問題である。

しかし、弘法大師の精神を学んで、これを現代に生かす人物（教師）を養成することは可能である。もちろん、養成と言っても、仏教でも密教でも、これは自覚の宗教であって、最終的には如実知自心であるから、一人一人が発心・修行・菩提・涅槃・方便究竟の五点の阿字を歩むしかない。教育制度や教育者は行者にとつての縁であって、主たる条件（因）ではなく、付随的な条件である。しかし、実際はこの縁が重要であって、したがって、本宗の子弟教育にとつて、教育制度の体系は決定的に重要なのである。それと同時に教育目的と、それを実現するための教育内容（一般教育・も含む）、年齢と機根に対応した教育課程等々が必要である。いうまでもなく、教育者・指導者自身が養成されなければならないことも指摘しておかねばならない。

さて、今、問われているのは弘法大師教学の総合的研究である。しかも、その総合的研究とは一般的に問われているのではなく、まさに智山伝法院における総合的研究が問われている。そしてそれは真言宗智山派にとつての、いかなる文脈に基づいて問われているのかというと、智山派宗制の中に、智山伝法院規定として、「本宗教学の総合的研究、並びにそれに基づく研修・教育・教化の実を挙げるために、真言宗智山派宗務庁に智山伝法院を設置し」云々とあり、智山伝法院は本宗教学の総合的研究を目的として設立されたことが明らかであるからである。しかしながら、この総合的研究とは如何なるものであるか、ということに対して、これまでかつて一度も公式に検討された形跡を見ない。すなはち、研究をするのは個々の研究者であるが、その個々の研究者一人一人が弘法大師教学の総合的研究をするのか、それとも総合的なる弘法大師教学の個々の分野についてより細部の深い研究をするのか、等々についてもはっきりとはしていない。この場合、もし前者であるとすれば、一人の研究者が弘法大師の教学の総合的研究をするとは如何なることか。それは弘法大師の全著作を全て網羅的に研究すれば、それが総合的研究になるのか。それとも、総合的とは全著作以外の弘法大師の別の業績、たとえば高野山金剛峰寺の建立とか、伝教大師との交流とかについて等、教学のみではなく、濟世利人の一切の事業の研究をも含めて、総合的研究というのか、等々。これらは解釈の基準によつて区々になつてしまふ。さらに弘法大師教学のルート、或いはその展開を探るといふことも総合的研究の一部分であるといふことになる。と、釈尊仏教の原典研究も部分研究の中に入るだろうし、後世の密教との関係といふことになれば、インド・チベットの研究も、総合的研究の一部分といふことになる。勿論、伝法院規定の第二条に記載の五つの事業の全てが総合的研究の中にはいることは言うまでもない。唯ここではそれらの事業の内的関係を問おうといふのである。つまり、第二条の第一項に、教学・事相・教化の研究とあるが、この三つはどのような関係にあり、かつ現実的に又具体

的にどのように展開すべきかが問われている。

したがって、総合的研究の内実をはっきりさせない限り、一体、伝法院は何をやっているのだ、ということになりかねない。そしてその研究の内実がはっきりしない限り、総合的研究に基づく、研修・教育・教化の実を挙げるということは出来ない。特に、教学と教化の関係が云々され、その間の連関の必要性が常に叫ばれてはいるが、実際にはそれがどんなものかもわからないし、現在、伝法院は伝法院、教化センターは教化センターで、それぞれ組織も違うし行動も別々である。単発的な交流はあるが、教学が教化の中に浸透しているという状況ではない。また教学の方も、教化ということを見座の内に据えて研究しているわけではないから、教化の方から見れば、教学は何をやっているのだということになる。これではこの逼迫した時代に、貴重な宗派予算を使う意味がないという声も、出てくることになるであろう。勿論、教学の研究は、研究者の養成に時間がかかることは承知している。しかし、宗祖大師の精神が生かされていないような研究は、智山伝法院にとって必要ではないことも確かである。現場（このような言葉が良いとは思わないが）の教師が、布教・教化に奮い立つような教学の研究が何故出来ないのか。宗祖大師が平安の朝野で目を見張るような宗教的・社会的・芸術的活躍をされたエネルギーの根源は何か。人々がそれによって救われ、大いなる歓喜を得た、その原動力は何か。弘法大師教学の総合的研究とは、まさにその根源を探り、ここにその根源があると白日の下に曝すことにあるのではない。もちろんこれは、一人一人の研究員の自覚に基づいて追求されるべき課題である。その場合に、現代が出てくるのも良かるう。現代社会が抱えている諸問題に真言密教はどう応えるのか、これは当然、先ず研究調査されるべき課題である。又、現実起こっている人々の災難に対して、出来るだけの援助を惜しまない姿勢も必要である。しかし、実際にそのような援助が出来るためには、それを成し遂げるだけの意志（菩提心）と理解力（智慧）と実行

力（慈悲・方便）が伴わなければならない。その意志と実行力とはどこから出てくるのか。弘法大師の場合、そのような力が出てくる原動力は何か。或いはそのような場合に、どのようにその問題を解決されたのか。これが同時に研究されるべきではないだろうか。

いずれにしても、真言教学の総合的研究というとき、弘法大師自身が持っていた総合性・真理性・活動性の原動力の秘密が研究され、実際に自らの総合性・真理性・活動性が獲得せられること。そして其の力による研修・教育・教化の実際が目指されるべきであると思う。そこで、この場合の総合性という言葉が普遍性と置き換えてみたい。つまり、弘法大師教学が持つ普遍性とは、仏教や密教が持つ普遍性である。この普遍性はどのような内容を持つかというと、仏の境地が時代と地域とを超えているということである。そしてこのことは既に、釈尊の悟りが、輪廻転生を超えたということから、容易に了解できることである。つまり、輪廻転生を超えるということとは生死を超えた不生不滅の境地に到るということであり、これは密教で言えば、阿字本不生の境地に到ったということを意味する。人で言えば釈迦牟尼仏、密教の大日如来に対応する。つまりこれは時間・空間を超えた悟りの永遠性である。現代などというものは、遙かに超えている。勿論、現代を遙かに超えているにもかかわらず、現代のただ中に、しかもそのいたるところに遍在する。これがすなわち如来である。この如来が普遍性であり、かつ真理性であることを見るのはたやすい。真理性とは別言すれば真如性であって、普遍性と真如性の獲得が仏であり、今、ここ、に於ける自在性（活動性）の獲得の根拠となる。生死輪廻という苦的存在性からの解放という意味では、大安楽であり、一切の染汚を超越しているという意味では無垢清浄である。仏教では依正一如であるから、如来の出現は同時に仏国土の出現となる。時間・空間を超えて、しかも時間・空間の中で、普遍性と真如性が自在に展開すること、これが真言密教の総合性を可能ならしめるのである。

第二章

真言教学の総合的研究ということをし、読み替えに読み替えて、真言密教の普遍性と真理性とを研究するとし、しかもこれを自分自身が体験的に獲得するということまで拡大解釈した。もし弘法大師密教のメルクマールが即身成仏にあるとしたら、智山伝法院の総合的研究とは、研究員各人の即身成仏にあると読み替えてはいかがか。事実、興教大師が高野山上に大伝法院を建立せられた時、その研鑽の主たるテキストは『大疏』と『釈摩訶衍論』であったと聞く。興教大師はこの二つのテキストの講義によって何を意図せられたか。

この解明なしに、伝法院の真言宗（智山派と言わずに、敢えて真言宗と言う。更に言えば普遍性という限りでは真言宗も超える。或いは真言宗が普遍性である）に於ける設立の意味を明らかにすることは出来ない。ここで結論を先取りして言うてしまえば、興教大師がこの二つのテキストを講義せられた意味は、弘法大師の即身成仏思想の根柢が、この二つのテキストに伏在するとお考えになったからであると思う。この結論は弘法大師・興教大師の思想の長年にわたる研究の結果であつて、もちろん、これはしっかりと論証することを要する。これは第三章において果たす予定であるが、いずれにしても、「智山伝法院規程」の総合的研究を読み替えて、これを即身成仏の研究とすれば、その後に関し、研修は即身成仏の実現であり、次の教育・教化は、まさに現代の弘法大師・興教大師が現代社会の人々の救済に赴くということになるであろう。

そんなことは無理だと言う意見もある。しかし、目標は目標である。何らかの目標を立てて、それに一歩でも近づこうとするのが組織の意味であろう。例えば現状維持、あるいは負の遺産の整理と言う目標も、同じ目標であることに代わりはない。どの目標を選ぶかは、組織体の自由であるが、将来どうなるかについての選択であ

るから、今の選択は将来の結果に対する責任においてなされなければならない。勿論、ここまで言うからには、過去の負の遺産の責任は、その当事者（全員で決めたのだから全員が当事者であるという議論も成り立つが、これは常識的な理解で判断するしかない）が負うべきであるということまでも指摘して、初めて成り立つ議論であることは、重々承知の上ではあるが。

しかし、仏教教団は教義を宣布する教師の育成にこそ、全力を挙げて取り組むべき使命がある。もしそうであるなら、そのような教師の理想像は何か。それは弘法大師或いは興教大師その人と、その活動であろう。もしそれが時代によって、不可能であるならば、その精神が受け継がれるべきである。そしてその精神は両祖が如何なる仏道修行によって獲得せられたかを知り、これを我々が追体験することによって、それが獲得せられるということは誰の目にも明らかであろう。

よってここには以上の如く、規程との関係に於ける、智山伝法院の活動の目標を提示した。

第三章

さて、弘法大師の『御請来目録』の末尾に曰く「夫釋教浩汗無際無涯。一言弊之唯在二利。期常樂之果自利也。濟苦空之因利他也。空願常樂不得也。徒計翫拔苦亦難也。必當福智兼修定慧並行。乃能濟他苦取自樂。修定多途有遲有速。翫一心利刀顯教也。揮三密金剛密藏也。」と言う。即ち、釈尊の教えは二つの利益、自利と利他を与える。そのうち自利は常樂の果であり、利他は苦空の因を濟うことである。

そして修定の二つの途として、顯教と密教とを挙げてゐる。このうち顯教は一心の利刀を翫び、密教は三密の金剛を揮うと言う。そして、さらに「心を顯教に遊ばしむれば、三僧祇は遙かであり。身を密藏に持すれば十六

生は甚だ促かなり」と言う。大師のこの思想のルーツを探ると、そこに『大乘起信論』と『大日経疏』の思想が垣間見えてくる。即ち、顕密の分け方の内、一心という言葉は『大乘起信論』だし、三密は『大疏』に出てくる。(因みに『大日経』には三密と言う言葉は出てこない。)亦、顕教を三僧祇といい、密教を十六生とするが、これも『大疏』であって、ただ三僧祇というのは、『大疏』では浅略釋・深秘釋とある内の前者のみが取られている。『大疏』の深秘釋は三劫成仏に対する、三妄執断成仏であって、十六大菩薩生は別の所に出てくる。ただし、三妄執断成仏は『大疏』では、即心成仏と言っているので、一心の利刀を顕教とした手前、即身成仏と言う言葉は用いられなかったであろう。

ところで、『大疏』八心段・三劫段は、『大乘起信論』の四つの覚に全く対応しており、逆に言うと、大師が『大疏』の即心成仏を用いず、『菩提心論』の即身成仏を用いたのは、心の転換の理論は顕教であるという認識があったからであるに相違ない。ここで『大乘起信論』の四つの覚と、『大疏』の八心段・三劫段との対応関係を見ておきたい。

『大乘起信論』

『大疏』

不覚	(念の滅相断)	八心段
相似覚	(念の異相—人我執)断	初劫
随分覚	(念の住相—法我執)断	第二劫
究竟覚	(念の生相—無明)断	第三劫

これらは所謂、煩惱等を断じて、悟りを開く、遮情門であって、『大疏』自身も、これらは密教の正式の手法であるとは考えてはいない。

		八心段	
執著我名・我有、分別無量我分			六無畏段
節食持齋		善無畏	
護戒生天		身無畏	
三劫段			
初劫	無我無畏・法無畏		
第二劫	法無我無畏		
第三劫	一切法自性平等無畏		

そこで『大疏』で、大乘仏教の遮情門と真言密教の表徳門とを対比させているのは、六無畏段である。即ち、六無畏段とは、六つのレベルの遮情の結果たる蘇息(息止)を示し、これは身体が蘇息(首を絞められて息が出来ない状況から、手を離されて生き返る。―復活)して、もとの正常なる状態に戻ったことを指す。簡単に言うてしまふと、八心段・三劫段では、心の迷いが苦的生活を現出しているから(喉を絞められている状態)、それらの心の迷いが何であるかを段階的に示し、他方、六無畏段ではその心の迷いがなくなった状態を、六つの段階の畏れがなくなった状態に依じて、六つの無畏としたのである。逆に言うと、六つの畏れは八心段・三劫段の妄執に対応する。これを表にして示すと以下のようになる。

次に重要なことは、六無畏段は遮情門の結果を説くが、『大疏』ではこれらに対応する真言行者の観法の次第

を説いているということである。この対応関係の詳細は今後の検討に委ねるが、いずれにしても、この六無畏段で各種の執着の断尽が、観法に置き換えられて説かれたということがわかる。したがって、これらを要約してみると、八心段・三劫段は四覚に対応するところの、断惑証理の遮情門を説く。六無畏段はこの遮情門の果位を説き、かつ、それに対応する真言門の観法を説くという形になっていることがわかるのである。かくしてこの六無畏段において、『大日経』住心品と具緣品以下とを結ぶ方法論が提示された。即ち住心品の所説は因乗であり、遮情門・顕教であり、具緣品以下の所説は、果乗、表徳門・密教であるという図式である。

他方、具緣品以下の所説は、如来の自内証智の境界であり、これらは真言と印契と曼荼羅として説かれたとされるのであるが、この如来の自内証境界は本来不可言説とされてきたものである。しかるに、これが可説であるとされるからには、そこに何らかの経証或いは論証を必要とする。弘法大師はこの経証・論証を『弁顕密二教論』で種々行っておられるが、ここでは応化身説法から法身説法へと移行するプロセスが『大乘起信論』と『釈摩訶衍論』の所説の中に明白に見られるので、これを記述しておきたい。

まず『大乘起信論』に、「心真如者。即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別。若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來。離言說相離名字相離心緣相。畢竟平等無有變異不可破壞。唯是一心故名真如。以一切言說假名無實。但隨妄念不可得故。言真如者。亦無有相。謂言說之極因言遺言。此真如體無有可遣。以一切法悉皆真故。亦無可立。以一切法皆同如故。當知一切法不可說不可念故。名為真如。

問曰。若如是義者。諸衆生等云何隨順而能得入。

答曰。若知一切法雖說無有能說可說。雖念亦無能念可念。是名隨順。若離於念名為得入」とあり、「一切法は妄念に従ってあり、一切の言説は假名無実だから、真如は真如と言うことも出来ない。従って真如という言葉は

言葉によって言葉を否定することを意味する」と言う。この『大乘起信論』の言語観・真如観は、『中論』の二諦説に通底し、これはこれで又詳説を要するが、いずれにしても、この真如不可言説説は法身不可説説と通底する。ところが『釈摩訶衍論』に「如義言説」があることを説き、弘法大師はこれを引証して、法身説法の唯一の論証とされている。法身説法が如何にして可能か、ということの証明は信によるしかないと云えるが、この問題の究明は今後の真言密教の総合的研究の根本に据えられるほどの重要性を持つと思われる。

そしてこのことに関連して、成仏論・仏身論・仏土論・曼荼羅・法儀・法具・密教建築等の密教関連の事柄の全て。或いは弘法大師精神を体して、縁に依じて展開するあらゆる利他の活動。これらが総合的研究とその展開になると思われる。

ここで最後に、顕教と密教との関係について論究しておきたい。従来、宗祖大師が『弁顕密二教論』で、顕密の対弁をされた意図は、顕教と密教との区別であるという認識が強く、両者の関係はどうなっているかという認識については、ほとんど論じられなかったように思われる。ところが仏教の歴史の中では、応化身の説法である顕教の歴史の方がずっと長し、又その説法は凡夫や二乗、地前の菩薩が理解できるものであったわけである。顕教は法身の境地は説けないと言ひ、密教は説けると言つたが、その説かれた真言は普通の人々にとつて理解の対象ではなく、観誦の対象であった。しかし、真言は観誦の対象であっても、その「真言は観誦の対象である」という言葉は真言ではない。つまり、一義的に理解できる言葉は顕教の言葉であつて密教の言葉ではないから、密教を言葉で理解しようとすると、どうしても顕教の（或いは普通の）言葉が必要になつてくる。これは仏教がその始めから抱えていた問題であつて、梵天勸請の故事や、龍樹の二諦説、『大乘起信論』の依言真如・離言真如の説等で提起されたと同じ問題である。つまり真言という言葉自体は真言ではないというディレンマがそこに

はあるのである。そこで弘法大師はこのデイレンマをどのように解決されたかという、後の『秘密曼荼羅十住心論』に出てくる、浅略釈・深秘釈の区別に依つてである。

これはどのような形になっているかという、世間三ヶの住心の説明は浅略釈、世間の真言は深秘釈。第四住心の解釈は浅略釈、声聞の真言は深秘釈。第五住心の解釈は浅略釈、縁覚の真言は深秘釈。以下、第六他縁大乘住心は弥勒。第七覺心不生住心は文殊。第八一道無為住心は観音。第九極無自性住心は普賢という対応になっている。そこで、この『秘密曼荼羅十住心論』における、浅略釈・深秘釈の真意をこれまでの記述の経過から考えてみると、結局これは理解できる言葉による解釈は依言真如であり、それぞれの真言の三摩地は離言真如、即ち、如来の不可言説・秘密曼荼羅世界のことだということがわかる。そしてこれは我々真言行者の自身の三密加持による、秘密曼荼羅世界の開顯である。

ここまで来ると、我々はもはや最初のテーマであった「真言密教の総合的研究」という言葉にまったくこだわりの必要はないが、総合性を「普遍性」と「真如性」と「実践性」に分けた時の、その「実践性」がここで問われているということ、自ずから明らかであろう。又他方、深秘釈は必ずその浅略釈を俟つて、その意味が理解可能になるということも忘れてはならないことであろう。そしてそこにこそ、顕教の諸経論や『大日経住心品疏』の研究が不可避であるということの意味があると思う。

現代は正に多元的価値の認められる世界であるが、これを可能にしているのは、情報科学技術社会の出現である。我々は否応なしに、この社会の中で生きていかなければならない。しかもその生き方は、真言行者として、即心成仏・即身成仏の上に立った利他行の実践という方向性を要請せられている。このときに当たって、前述の三つの方向性がしっかりと保たれていけば、如何なる方面における研究であろうと、その研究は有意義な研究と

して位置付けられると考える。そして、この有意義な研究は単に対内的な価値を有するのみならず、広く対外的にも発表されることによつて、対仏教界・対宗教界・対社会において評価されることになるであろう。弘法大師・興教大師の真精神の発揚は、まさにそれによつてこそ実現されると確信する。