

真言教学と業の因果

廣澤隆之

一、はじめに——教学に関する反省

真言教学が現代化されねばならないという声をしばしば耳にする。その意味するところは、真言教学は現代の課題に応えて行かなければならない、そのためには旧態以前の教學学の研究の枠を超えて、現代社会に対応した教学がうちたてられなければならない、といったふうに要約されるであろうか。このような意見は、かなりの説得力を持つて我々に受け入れられ易い。しかし、このような考えは、えてして危険な落し穴にもおちりやすいものである。「現代社会に対応した教学」という錦のみ旗は、空しく風にはためいてはいないだろうか。教学は現代社会に対応しなければならない、という要請のもとでイメージされる教学とは、じつは現代を語るさまざまな主義主張のつぎはぎを、真言密教の教理で装つてしていることがしばしばである。

教学とは、必然的に、その宗教教団に所属する各個人を理念的に、そして保守的に規制する。なぜ保守的であるのか。その人がその教団に所属を決定したという事実には、「既に」教学を保守的に受け止めるという態度の決定が伴っていたのである。「私が」この教団に所属する以前に、「既に」弘法大師教学がこの教団を規定し続けていたので

ある。この事実は決定的に「私」のはからいを超えている。そして、「私」がこの教団に所属したということは、第一義的には、「既に」成立している弘法大師教学によって、理念的に規定される存在に自らを位置づけたということである。このような意味で、我々は教学と保守的に関わっているというべきである。

しかし、我々にとって「既に」あるはずの教学は、理解に浅深の差があるうとも、「私」の体験と知性によつて「理解した」教学である。先述したような、理念的に我々を規制する教学は超越的であるが、ここでの「理解される」教学は内在的である。そしてこの場面では、保守的に固定しているはずの教学は、我々の生のあり様に応じて、流动的にダイナミックに展開している。この場面では、「既に」存在し自明であるはずの弘法大師教学は、過去的なものでなく、体験と知性の先端において現在の事柄であり、なおかつ、自明ではあり続ける。

このように考えてみると、「現代社会に対応した教学」を要請することが「私の理解」を捨ておいて遂行されるなら、現代社会におけるさまざまな思潮の奔流に巻き込まれるだけになるであろう。教学とは本来的に過去的であり、保守的であることを我々が真摯に受け止めないならば、我々は現代の耳ざわりのよい言葉に粉飾された、現代の思潮の寄せ集めにすぎないものを「現代社会に対応した教学」として受け入れる危険を抱えている。

二、差別問題と業の因果を理論づける教学との関係

現在、業（業の因果）に関する議論は、主として、同和問題との関わりにおいてなされている。その経緯は既に種々の出版物によつて知ることができるので、ここではそのあらましを述べることは省略する。宗内の出版物としては過去数年の「宗報」および「智山教化研究」を参照されたい。

ところで、我々が同和問題を考えてゆくときには、「人は生まれながらに平等であり、生まれ

によって差別することはゆるされない」とする立場である。我々は、往々にして、このような立場は絶対的であり、なんら疑う理由はないかのごとくに、この立場に立脚する。しかしこのような立場が、どのような教学上の根拠をもつて語られているのかについては、いさかか不分明である。我々が、同和問題におけるような差別を不当であるとするのは、果して教学に根拠づけられてのことであらうか。それとも「世の常識」によってそのように思つていいのであらうか。どうも、このことさえも不分明であるよう気がする。もし、このような立場が教学に根拠づけられていくとするならば、我々はその根拠を明確に提示する必要がある。また、それが「世の常識」に基づくならば、そのような常識がどの様な考えに由来し、我々がその常識をどの様に獲得したかを、さらにそれは教学上の問題とどのように関わるかを、反省しなければならない。このような手続きがなされずに、先の前提が絶対化されるなら、我々は教学に規定された宗教教団としての言明をしていくことにはならないと思われる。⁽¹⁾

このようなことは、決して差別問題にのみ妥当する議論ではない。たとえば、我々は「人を殺してはならない」とする立場が絶対的に正しいのは明白であると確信している。しかし私は、このような立場を絶対化する根拠は、決して一元的ではないと思っている。ある時、私は真言教学を専攻する大学院生を中心とした勉強会で、なぜ人を殺してはいけないのか、と質問してみた。案の定答えは一様ではなかった。多くの学生は仏教の教理からなんらかの解答を引き出そうとしたが、真言教学の立場からの明白な根拠づけはなされなかつた。⁽²⁾

私の議論は、何も当り前とされているような事柄に、いちいち異を唱えようとするためのものではない。当り前であり、絶対に間違っていないと思われるような立場を反省し、教学上の問題として議論する手続きの方向を探るためにある。

このように考えてくると、同和問題に関して、差別を不当であるとする根拠は、今のところ教学上は明確に提示さ

れていないと思われる。あるいはまた、「人は生まれながらに平等である」といった言辞も、仏教の教理から説明できるかどうかも疑問である⁽³⁾。私も「世の常識」によって、人を生まれによって差別することは不当であると思うし、心苦しく感じる。そしてさらに、このような実感が教学の問題として論理化されていない状況を痛ましく思う。我々が差別の不当性を声高に表明して、差別克服のキャンペーントすることも大事なことであるが、この問題を教學の事柄として論理化することも実践的に必須の課題であると思われる。

その場合に、我々が「人は生まれながらに平等である」という前提から、差別の不当性を引き出せるとは思えない。むしろ、「人は生まれながらに不平等である」という現実を追認して（意識的にせよ無意識的にせよ）、人を生まれによって差別する不当性が、どのように論理化し得るかが問われるであろう。というのは、仏教の教理史において「社会的権利」に関して「生まれながらの平等」は前提とはされていなかつたと考えられるからである。権利上の諸問題としての「平等」の概念をいとも当然のごとく認める我々の思考は、ヨーロッパの近代以降の思惟を学んだ結果である。それに対して、仏教が差別の不当性を主張する根拠は、この世界が差別的事象として現れていることに対する「痛み」にあると思われる。その「痛み」とは、自らが業の因果によって差別的な世界を産み出してしまっていることへの「痛み」である。ありのままの世界が、「私」の業の因果によって歪められて差別的な世界に変容せられていることに対する「痛み」こそが、仏教教理の根底にあると思われる。

結論を先取りした感があるが、このように理解できる教学上の諸問題を、つぎに考察してみたい。

三、業の因果の問題への接近の仕方

業の因果の教説が差別事象と結び付くのは、業の因果が自らの問題を離れて、「他人」の境遇を説明する原理とな

るときであるといえる。業の因果の教説には、当然ながら、時間の流れ、それも過去世から現在世、そして未来世へと流れる時間が意識されている。その時間の流れを意識しつつ、現在の境遇を説明しようとするとき、どうしても過去的な事柄と現在の境遇との意味連関を求めてくるのは、かなり一般的な思考のあり方であろう。例えば、ある試験に合格したのは受験勉強の成果であると、現在と過去との意味連関が捉えられる。その場合に問題なのは、その意味連関がどのように妥当性をもつものとして受け止められるか、そして、その意味連関が「他人」に対しても妥当性をもつものなのか、ということになる。そして、さらに問題なのは、我々が課題にしたい業の因果の問題は、先の試験に合格したというような例ではなく、過去的な事柄というのが前世の出来事であるという点に、そして意味連関を求められている当の事柄は、試験に合格したというような客観的に事実的な事柄であるよりは、はるかに道徳的な価値評価あるいは社会的な価値に関する事柄である点である。

従って、前世の事柄を現在の境遇に関係させるという考え方の枠組みを、受け入れる立場と拒否する立場とでは、業の因果に関する問題への視点は決定的に異なる。すなわち輪廻をどの様に受け止めているかが視点の確定に決定的である。このことは何も自己の視点を確定するためだけではなく、業の因果の問題を理解するときに重要な契機となる。なぜならば、我々が課題にしたい業の因果の考え方は、解脱しない限り我々の生存は業に束縛されて輪廻し続ける、という確信のもとで確立されたのであり、解脱した状態を真実在とみなすならば、解脱しない限り我々は仮の姿のままでこの世を生き続けねばならない運命にある、とするのである、ところが現在の我々の日常的な意識では、この生は一回的で決して輪廻するとは実感されていないのが普通である、と思われる。そしてこの世の生を仮の姿とは思わず真実在であると確信して生きている。このように考える現代人の多くは、業の因果の考えを信奉し、来世への恐れと期待を交錯させつつ緊張した生を営んでいた。かつての人々の考え方どのように理解しうるのであらうか。

業の因果を信じることは自己の運命に対する深い領悽が必要である。しかしながら、業の因果の問題を差別問題と関連させて論じる人の大半は、業の因果を運命論的に理解したのは誤りであるとする。そして、業とは本来そのような運命論的なものとは理解されていなかつたと主張する。そのときに、業の理解のために引用される經典はほとんど初期仏教の阿含經の一部に限定されている。⁽⁴⁾ところが日本の仏教各宗派の教學は阿含經典群を小乘佛教として位置づけてきたのであり、スッタニパターのような阿含經典を引用したところで、直接的には業に関する教學上の証明にはならない。

確かに我々の信奉する仏教は、近代の仏教文献学が明らかにした初期仏教との間に内的な関連性があるとしても、我々が、教學上よつて立つ立場は教理史的には初期仏教ではない。しかし、初期仏教の合理的な倫理的性格に目をうばわれて、合理的に解釈され得る形で、初期仏教と我々の教學を関連させてしまふ。そしてそこに、我々が近代的な思惟によつて獲得したある思い込みを読み込もうとする。例えは、差別は不当であるといった考え方を、我々は近代の人権思想に基づく教育がなされ、それを学ぶことによつて獲得したが、その考え方には矛盾しない範囲で経文や宗祖の著作が拾い読みされ、辯證を合わされるのでは、事柄は眞に教學の課題にはなり得ない。

もし我々が、近代的な思惟に基づいて、現在の境遇を前世の事柄と結び付けてある意味連関を探ることを、全く意味をなさない馬鹿げた話であるとするならば、それはそれで一つの見識ではあるが、我々がよつて立つ仏教の立場から離れてはいる。我々が根拠付られている教學の立場からするならば、永遠に生死する輪廻的存在である我々の、今、此處の一点に凝縮されて表現されている「私」という存在の意味を問うときに、それは必然的に前世、現世の時間の継起の中で、その意味連関は探られる。

このような輪廻的存在である「私」の生の根拠を問うなかで、業の因果が「私」の身に重大な意味を与えている。

業の因果の考えは、決して「他人」を社会的あるいは倫理的に評価する価値基準となるものではない。「他人」も「私」が見つめている「他人」なのであり、もしも「他人」を評価しているとすればそれさえも「私」の業なのであるから、「私」を超えて、「私」とは無関係に業の因果が社会的あるいは倫理的に「他人」を評価する価値基準にはなり得ない。

従って、「私」が他人事のように「他人」を業の因果の考えで評価するトスれば、それは仏教的な業の因果の考えの趣旨からはるかに逸脱していると思える。例えば、あるひとりの不幸な境遇を生きる人がいて、その人に対しても、「あなたの不幸な境遇は前世の報いである」というならば、それを言つた人は、業の因果によって運命的に、今、此処を生きる自己は忘れられているし、ましてや、不幸な境遇を生きていると、ある人を見ている「私」の業は忘れ去られて、業の因果を語つてことになる。「私」を除いては業の因果は意味をなさない。このような意味で、今までに他人事のように業の因果を説き、生まれによつて差別されている人たちへの差別を、業の因果の考えで合理化しようとしてきた仏教の歴史は批判されねばならない。そしてその批判はまさしく、その仏教の歴史の一端に「私」を位置づけた「私」の課題である。現在に到るまで、差別を助長するように教義を説いてきたことは、決して他人事でない。

このように業の因果の問題は、あくまでも「私」の運命に関する課題であるとすれば、なぜ業の因果の考えが、いわゆる「因果応報」の考えとして社会通念化し、道徳規範として「他人」を規制するようになるのであろうか。我々はこの問題に答えるために、充分な用意ができていない。推測できることは、「私」の問題であった業の因果の考えが、「私」を離れて外側から個人を規制する道徳律として機能する社会的要因が考えられる。

我々はこの問題への解答を見いだす前に、業の因果が道徳律として受け止められる契機に、宗教的な生がどの様に

現れるのか、それを考察しておく必要があらう。次に、弘法大師の著作のなかでこの問題を探つておきたい。

四、十住心と道徳律としての業の因果

我々は宗教的生の充実を、心品の転昇として観察することを弘法大師によつて教えられている。そしてこの心品の転昇が最初に行われるは業の因果を信じることによる、と『十住心論』や『秘藏宝鑑』に示されている。そこでは、先に問題にしたように、業の因果の考えは、果して道徳律としてだけで閉じられた体系になつてゐるのであらうか。

『十住心論』において、そしてまた、『秘藏宝鑑』において、心品が転昇するそれぞれの階梯である住心は「真言行者の住心」でなければならない。これらの著作がものにされた経緯を文献史学的に理解することはさておいて、これらの著作の根本モチーフは「この經（大日經）によりて真言行者の住心の次第を顯す」ことにあつた。そしてこの住心とは「菩提に発趣する」真言行者の心品転昇する「心の所住の處の相続の次第⁽⁵⁾」であるから、真言行者として自己を規定した「私」の心以外のものではあり得ない。

さて、「私」の住心が決定的にそのダイナミズムを發動するのは、我々が運命的に輪廻の中に投げ込まれてゐる事態に気づくことから始まる。業の因果に支配されるままに生と死とを繰り返し、それでもなお業の因果に気づかないままでいることは痛恨の極みである。「無明に由るが故に、業に隨い報いを受けて自在なることを得ず」⁽⁶⁾に生きるとは、弘法大師から見たら「我を生める父母も生の由來を知らず。生を受くる我が身も亦、死の所去を悟らず。過去を顧みれば、冥冥としてその首（はじめ）を見ず。未来に臨めば漠漠としてその尾（おわり）を尋ねず。」⁽⁷⁾と嘆かずにはいられない事態であった。「過去を顧み」て「未来に臨む」、今、此処に現に存在する「私」にとつて、過去と未来とにつながる現在を、その時間的契機の中で現在たらしめる意味連関は業の因果である。我々が今、此処で生き続

けなければならないよう前に決定的に運命づけているのは、業の因果であることを信じたとき、「私」の住心はそのダ
イナミズムを発動する方向に転換する。住心の転換が必然的に要請される最初の契機は、「私」という存在を惡なる
ものとして自覺することにある。惡の根本的自覺が、住心の最初の転換をもたらす。⁽⁸⁾ しかしこの場合に惡とは固定的
な実体としての存在ではなく、行為の惡としてのあり方が存在を規定し続けている。このように規定された「私」と
いう存在を凡夫として自覺することが、住心の最初の転換の契機となつている。⁽⁹⁾ すなわち、惡業のままに生きる住心
を、善業による生き方へと転換することが最初の住心の転換である。このような惡業から善業への転換が行われるに
は、業が我々を過去から未来にまで規定し続けるという、業の因果を信じることが契機になっている。

惡業の因果が「私」の輪廻的存在を規定し続けているという運命的なあり方に領くことが、業の因果を信じること
になる。そして、それは身口意の三業がつくる十惡業の果報を信じることにある。しかしこの運命的なあり方に領
き、業の因果を信じることは、この運命に怖れおののくことでもある。なぜならば、十惡業の果報は余りにも過酷で
あるから。すなわち、十惡業が招く果報は衆生をして地獄・餓鬼・畜生といった危機的な生存状況へ追いやり、もし
運よく人として生まれ変わっても、生存状況はやはり危機的なものであるから。⁽¹⁰⁾

輪廻を信じる者にとって、来世への恐怖心が、業の因果を信じて来世への希望をつなぐことの背景にある。十惡業
に生きるか、それとも十善業に生きるか、これは「私」の運命を未来に向けて切り拓く、業の因果を信じることの賭
でもある。このように自己の運命の危機的状況を生きる現在の「私」にとって、果して十善業道は社会的に自己を規
定する道德律であるだけなのであろうか。

業の因果を信じて、十善業道を生きるように自己決定した第一住心を、弘法大師は次のように述べる。「愚童持斎
心とは、即ち是れ人趣善心の萌兆、凡夫帰源の濫觴なり。」すなわち、第二住心への転換こそ「帰源の濫觴」なのであ

り、「私」の根源的な生の根拠へと、自覚的に自己を関係づける出発点なのである。従つて、十善業道を自覚的に選ぶたるのは、社会的に容認された道徳律によって自己を規定することだけではなく、それ以上に「私」の宗教的実践の課題でもある。従つてこの住心も「菩提に発趣する」「真言行者の住心の次第⁽¹⁵⁾」なのである。このように、業の因果の考えは道徳律として閉じた体系ではあり得ない。しかし、この業の因果の考えが「私」の運命に関わる事柄であることを離れて、社会的な倫理的規範となり「他人」を律するようになるとき、それは仏教が説いてきた業の因果に関する主題からかけ離れたものとなる。

業の因果を信じることは、確かに輪廻を信じる者にとって、来世への恐怖心が伴う。しかし「他人」に対して、これを道徳的な恐怖心をあおるような形で説くときには、業の因果の考えが「私」の宗教的実践の課題であつたからは逸脱しているといえる。我々にとって業の因果を信じることは「私」を真言行者として規定する出発点であつたのであり、仏教の一般的な言い方をするならば、あくまでも修行と精進に關わる事柄であるといえる。⁽¹⁶⁾業の因果を認めるということは修行と精進が可能であるとの主張でもあり、そこにこそ宗教的実践に關わる意志の自由が認められるのである。

業の因果を信じることは、「過去を顧み」て「未来を臨む」輪廻の漠とした時間の中で、「私」の宗教的時間を生きる意志の発現である。業の因果の考えは、固定した道徳ではなく、宗教的な自由意志の問題に關わる事柄である。⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾

これに対して、業の因果の考えが、人間差別を助長する原理となるのは、輪廻を信じることが社会的習俗の中で承認されているとき、前世から未来にわたる時間的継起の中での現在の存在に付与される意味連関が、業の因果の考えに基づき、この意味連関が、一定の社会体制の中で固定化し、社会通念化した道徳律となるときである。例えば、インドにおいて神話的に説明されたこの意味連関は、生まれによつて人間を差別する「四姓制度」（カースト制）とし

て固定化され、そこで社会体制を維持するための妥当性を保持した。このように社会通念として固定化した道徳律は、そこからの逸脱者に対して道徳的恐怖心を植えつけ、さらにその心理状態に乘じてその社会体制の護持へと人を引き付けるとき、ある完成を見ると言えよう。⁽¹⁵⁾

我々は、業の因果を固定的な道徳律として「他人」を規制する原理として受け止めた過去の（特に江戸時代及び近代の）仏教史の時代的制約を吟味して、それを「私」の「真言行者の住心の次第」として受け止めた本来的なあり方に立ち戻る必要があるだろう。

五、業の因果の縁起論的理解

今までに見てきたように、業の因果は「真言行者の住心の次第」として受け止められるべきものであったが、次に、我々は十住心における業の展開の可能根拠を尋ねてみたい。それは、先に見てきたように第二住心への転換が、業の因果を信じることであり、十善業道を実践することによって可能となるが、その展開の根拠は、十善業道が固定的な道徳律ではなく「真言行者の住心の次第」であったことにも関わる問題である。

第一住心から第二住心への転換が可能であったのは、第一住心が決定的に固定した住心ではなく、「住心の次第」という転換の一局面であるにすぎないからである。この住心を固定的にみるならば、我々には、救済への希望は消え失せ、運命への嘆きのみが残るであろう。しかし、第一住心は固定的なものではなく「無自性」である。そしてまた第二住心も同じである。⁽¹⁶⁾ それ故に住心の転換は可能であるとされる。この「無自性」という事態は単に第一住心と第二住心との間のことではなく、それぞれの住心が究極的な実在に転換するまでの全体の構造を貫く。⁽¹⁷⁾ 第十住心に到るまでの全過程は、「無自性」なままで第十住心という究極の果に相対する因である、とされる。それ故に、我々は先に

みてきた業の因果の課題を、因果の縁起論的な無自性の立場から解釈し得る。

さて我々が先にみてきた業の因果の課題は、前世から未來世に亘る時間的継起において、自己の現実存在の意味連関を探ることであった。従つて、ここでは業の因果は時間的な因果関係としての縁起であり、その縁起論的にみられたり方が、この無自性という存在論的根拠において、どの様に超克され得るかが問われなければならない。

我々はこの超克の過程を、十住心全体にわたつて（あるいは少なくともここで）の課題からして大乗仏教の第六住心からを）辿らねばならないが、ここではその全てにわたつて眺める余裕はないので、第八住心・第九住心・第九住心と第十住心との関係を中心見ておきたい。

さて、過去から未来までを貫く業の因果に決定的に支配されている「私」への凝視は、第七「観心不生住心」の「八不」という自己否定を媒介として、第八「一道無為住心」において、因果の系列で「想念」されていた「私」を空間的・時間的な拡がりを持つ一切が凝縮された自己として見る。いや、そのような「想念」されていた「私」を否定的に転換して認識された「私」はすでに自己とはい不得ない、少なくとも我々の日常的な言語では自己とはい不得ない「私」である。⁽¹⁹⁾しかしそこに「私」を見るのが『摩訶止観』の宗教体験であろう。そして、この体験的世界にあっては、凝縮された「私」は時間的継起を超克しているし、空間的拡がりを超えた存在であるとされている。⁽²⁰⁾すなわち、この「私」は時間論的にも、空間論的にも根拠もない、「不可思議の境」とされている。

無時間的そして非空間的な一心、すなわち、全く業の因果から自由になつた「私」にあつては、「私」は既に消滅しているともいえる。この消滅した一点（点とも言えないが）こそ、日常意識と意識化された時間と空間の束縛からの完全な解放であるといえる。「私」は既に「私」でない「私」を体験し続ける。この消滅点が新たな「私」の甦り

への転回点である。⁽²²⁾

業の因果の運命的な状況で体験した「私」は、体験的に異なった位相で現前する。このような究極的な自己転換を、第九「一極無自性住心」の解釈を通して、我々の「理解」にもたらすことが次なる課題となる。

ここに経験的世界が業の因果の系列として時間的に継起する存在のありかたと、体験が純化されて時間的に継起する存在のありかたが一点に凝縮された存在の根拠との、二元的な世界が現出する。⁽²³⁾ いや、これを二元的であると言うのは正確ではない。なぜならば、この両者は対立的に二元化しているのではなく、融和的（無礙）であるから。融和的である事態を、言葉に表すとき二元的表現になるといえば適切であろうか。

さらに注目すべきは、華厳の立場では、この一点に凝縮された存在の根拠が時間的因果関係を根拠づけており、この一点があらゆる存在するものの空間的拡張を根拠づけてもいる。この根拠の位相から見る「かぎり」、時間的に縁起するあらゆる存在するものは、この根拠からの顯現であるから、この根拠において「あるかぎり」存在の縁起のあり方は、時間的な前後関係ではなく、同時的な存在の関係になつていて。⁽²⁴⁾ そしてこの根拠は全ての存在するものに遍在してもいるから、この根拠と存在するものとの縁起的関係は空間的に捉えられている。その関係は、華厳宗の初祖杜順によるならば、端的に「既に彼と此れとは全体を相い收め、彼と此れとの差別を礙えざるなり。是の故に彼の中に此れあり。此れの中には彼あり。」「此の中に彼あり。彼の中に此れあり。」⁽²⁵⁾ と表現されている。

我々には、この表現が、仏教の縁起觀を表現する定型句にもなつていて、「此れあるとき彼あり」、と親縁關係にあることが予測される。⁽²⁶⁾ ところが、杜順の考えには、この縁起の成立する場所的概念「中に」が組み込まれている。すなわち、因果関係が成立する縁起の根拠は無時間的であり、場所的であるといえる。⁽²⁷⁾ このような存在の無時間的根拠と、この根拠と時間的継起の因果の系列とがどの様に關係して、宗教的世界を作り出しているのかをさらに考察しておかねばならない。

さてこの存在の根拠が毘盧遮那如来とされるが、この根拠においては、時間の継起はない。そしてこの根拠が有するボテンシャルエネルギーがその根拠において、業を仏の働きのダイナミズムに転換している。我々はそのようなありかたを密教經典や論書のいたるところに読むことができるが、その一例を『大日經』を見ておきたい。そこでは「いわゆる三時を越えたる如來の日、加持の故に身語意平等句の法門なり」とされ、しかもこの根拠との関係で因果の系列に展開して存在するものは、加持というエネルギーの場において、毘盧遮那如來という絶対的な根拠に親密に関係している。すなわち「毘盧遮那の一切の身業、一切の語業、一切の意業、一切處、一切時に有情界において真言道句の法を宣説したもう」と説かれる。⁽²⁸⁾ このように、加持の場において存在するもの（諸法）は、その根拠と関係づけられて存在するものたり得る。存在するもの（諸法）が時間的因果の系列に位置づけられるが、その根拠は存在そのものの（法性）としてあるがまま（法爾）である。

なぜそれが「あるがまま」であるのか。時間的な因果の系列を離れているからであり、時間的な因果の系列に支配された我々の業の働きの及ぶ領域ではないから、それは「あるがまま」（法爾）の存在である。したがつて「私」の業の因果もその根拠に關係づけられる限りにおいては「あるがまま」である。あるいは、換言すれば、「私」の業の因果は、あるがままなる存在の根拠に根拠づけられている。この根拠は、弘法大師によれば、存在を構成する要素として見れば六大である。したがつて我々はこの根拠としての六大と業の因果の関係を見ておかなければならぬ。

『大日經』の「我れ本不生を覺り、語言の道を出過し、諸過解脱することを得、因縁を遠離せり、空は虚空に等しく知る」⁽²⁹⁾ といふ体验的世界こそ、あらゆる存在するものの根拠たる六大の内実であり、この存在の根拠となつてゐる六大といふ究極的實在と同一化した体验的世界では「因縁を遠離」していると示される。この「因縁を遠離」してゐる事態は、業の因果の及ばない領域であるから「因業不可得」であり、その種子は風大に相当する漢字であるとされ

(30) 従つて、我々は、真言教学における「吽」字の実義の解釈に、真言教学の因果の課題の解答を探る必要がある。そのためには、我々は『吽字義』を中心とした弘法大師の著作に教学的理解を辿る必要があるが、だいぶ紙数を超えたので、六大と関係した「吽」字の究極的実在としてのあり方を急ぎ見ておきたい。

「吽」(hūm, 齣)字は、「(ha, 詞)・(a, 阿)・(u, 汗)・(ma, 麼)」によつて構成されるが、それぞれの字は根拠としての仏の位相である。すなわち、阿字=法身、詞字=報身、汗字=應身、麼字=化身に等置される。そしてまた、「吽」字の構成要素を分解すると、「吽」字を基礎に、「(u, 汗)」字と空点となる。そしてこれらの字はそれぞれ「三句」に配当される。すなわち、「(ha, 詞)」字は因を表すから菩提心に、「(u, 汗)」字は大悲に、そして空点は「方便究竟」という究極の仏の世界としての大菩提・涅槃の果に配当される。このようにして、我々の存在の根拠は、宗教的実践が関わる究極的実在であるとされていて⁽³¹⁾いる。このように業の因果の時間的継起の束縛から解放された、すなわち「因縁を遠離」した「吽」字の内実にあつては、六大縁起の存在論的根拠において、「私」は過去世・現世・未来世を貫いて、普遍的な絶対者の活動の主体に転換している。

我々にとっての宗教的実践の課題は、この六大縁起の究極的実在に、体験的に自己を投げだし、「私」の業を六大縁起の根拠において絶対者の活動と同質のものに転換することといえる。その場合、我々が「私」の業を絶対者の活動と同質のものに転換する根拠は何かが問わねばならない。

六、三密と大悲

我々が、絶対者の活動と同質のものへと「私」の業を転換することは、どのように可能なのか。我々が究極的実在へと自己を投げだすのは「私」の如何なる働きなのか。それは、「私」が六大縁起としてある自己の存在の根拠が有す

るボテンシャルエネルギーが発現する場に、自己を位置づけることである。では、このエネルギーの場とは何か。それが如来の加持であると理解できる。

「因縁を遠離」した存在の根拠そのもののから、エネルギーに満ちた働きはさきに『畔字義』について見たように、大悲の力の発現である。この大悲をここでは存在に関する「痛み」と「理解」する。「因縁を遠離」した究極的実在と自己同一した自覺的体験はこの「痛み」を伴う。なぜか。存在の根拠に「私」を位置づけた者にとって、存在の根拠を失い時間的継起の支配する業の因果に支配され続けるものを、存在の根拠に根拠づけ「あるがまま」に存続せしめるには、存在の根拠を失つて存在するもののこのような現れは「私」にとっての存在に関する「痛み」である。『大日經疏』は次のようにそれを解釈している。

「仏、道場に坐してかくのごとくに法を証しおわって、一切の世界は本より以来常に是れ法界なりと了知して、即時に大悲心を生ぜり。いかんぞ衆生は仏道を去ること甚だ近くして、自ら覚ること能わざると。」⁽³²⁾

六大縁起からすればあらゆる存在するものはその存在の根拠に關係づけられている。業の因果の系列も、そこに根拠づけられている。しかししながら、われわれは、業の因果の系列の中に自己を現しだし続けている。このように存在するものの絶対的な矛盾を、その全体において「痛み」と受け止める「大悲」こそ、我々は絶対者たる如来の本質と解釈する。六大縁起において「私」が「あるがまま」には全存在であると受け止めたとき、この存在するものの矛盾は、そのまま「私」の「痛み」である。「覺り」という「あるがまま」（法爾）の存在の根拠との自己同一は、その同一性の故にあらゆる存在するものが、「私」の存在として六大縁起の中で根拠づけられるとしたら、「あるがまま」でない、存在の根拠を失ったものは「私」の存在の「痛み」である。従つて、『大日經疏』は「了知」すなわち菩提の獲得は「即時に大悲心を生ずる」のであると解釈する。

本来の「覺り」の主体である「私」とは、存在の根拠からすれば「他人」を予想し得ない。なぜなら、その根拠に基づく限り、「他人」とはその存在において「私」であるから。「私」とはその存在の根拠において「我則ち法界、我則ち法身、我則ち大日如來、我則ち金剛薩埵、我則ち一切仏、……」⁽³³⁾である「私」であるし、「我即ち心位に同なり。一切處に自在にして、普く種々の有情及び非情に遍ぜり」といったように、あらゆる存在との一体を保つている。それ故に、心と仏と衆生の「三平等」が根拠において可能なのである。

このように理解するならば、「平等」とは、第一義的には存在に関する概念である。「平等」とは存在の同一性を指示する概念であり、我々が通常社会的な、あるいは社会的な諸権利に関する用いる「平等」の概念とは異なる。このような存在の同一性すなわち「平等」が、換言するなら、「私」と「他人」とが一体であることが「私」の内で破られる事態を、「私」が存在に関する「痛み」として受け止めるとき、そこに「即時に大悲が生ずる」のである。

この大悲における活動を三密と理解できる。我々も、存在の根拠においては、三密を具なえている。「私」の三業は存在の根拠においては三密である。我々は三密の展開において(具体的には「五相成身觀」)宗教的実践を成就できる。そこにおいては、「私」は、存在するものの一切の業の因果の系列も、「私」の業として受け止める。すなわち次のように述べられるように。

「達悟におわんぬれば去・来・今はなし。……この観(五相成身觀)もし成ずれば十方の国土のもしくは淨もしくは穢、六道の含識、三乘の行位、及び三世の国土の成壞、衆生の業の差別、菩薩の因地の行相、三世の諸仏、悉く中において現じ、本尊の身を証して普賢の一切の行願を満足す」⁽³⁵⁾

このように三密行により、存在の根拠である究極的実在に自己を一体化させたときは、本来的に「私」の三密である一切の業の因果の世界は、「私」の大乗の究極の行願の関わる世界である。そしてそれが可能であるのは、「私」

の三密が、存在の根拠において、絶対者からのエネルギーの発現の場に自己を位置づけることによる。それが『即身成仏義』に見られるように、「如来の大悲」に即応する我々の「信心」であると言えようか。それは我々が大悲という存在に関する「痛み」に出会い、それを「私」の事実として受け止めることであると言えよう。

しかし我々は差別問題に関して、「私」の業として受け止めずに、「他人」の事柄として、業の因果を説明してきた。そのことを、我々は「私」がそこに位置づけられる仏教史における事実として受け止める。我々は差別問題がいままもって引き起こされる事態を、「私」の業として受け止め、「私」の存在に関する「痛み」として受け止め、大悲が働き出るのを、我々の理想とする。

しかし我々が、今、此処で「痛み」を受け止めているか、深く自省しなければなるまい。我々は差別されつつ生きて行く人たちの「痛み」を「私」の「痛み」とはできないという決定的な事実を目のまえにして、我々の理想が易々と語られる、その事態そのものが「私」の「痛み」として受け止められているか、いま我々は問われている。

我々が理想とする大悲の実践から我々がはるかに離れてしまっていることに対する绝望が、逆説的に、大悲という如来の加持の場に「私」を引き出すことになるのであろうか。

追記

ここでは、業の因果の問題を徹底的に「私」の事柄として受け止める教学的立場を模索した。しかし、勿論、業の因果はその存在の根拠を失い、社会的な場に投げ出されてもいる（それ自身が「私」の業ではあるが）。そのことに対しても「大悲」がどのように社会的に機能するか、それを教学の立場から問い合わせただしてみたかったが、その問題だけで今まで以上の紙数を要するであろう。今は、それを課題としておきたい。

- (1) このような手続きをかなり回りくどい議論によつて遂行する必要性を感じている。ところが一部の諸師は観念論だと短絡的に決めつけて批判する。私は観念論が「理想主義」を意味するのであれば、私のこのような言辞に「観念論」のレッテルが張られる弊に沿ることに、それほどの抵抗はない。しかしそうではなく、「世の常識」によつてこのような回りくどい議論に「観念論」のレッテルを張るならば、そのような人の思考にはうなづくことはできない。彼らは、多くの場合、自分に都合のよい言説を、教學上の問題を抜きにして絶対化している。
- (2) そこでは、我々は多く「不殺生戒」の仏教的道徳律の意味する問題と、なぜ我々は「人」に限定して不殺生の問題を考える癖をつけてしまつてゐるのか、ヨーロッパの近代主義的な「世の常識」との関わりで議論した。
- (3) この問題に関して、私なりの見解の大槦を『宗報』(昭和六十一年十二月号)に発表したので参照されたい。なお、この私の見解に対して、(1)に述べたような立場から、小室裕充師よりの反論が『宗報』(昭和六十二年二月号)に掲載されている。私は小室師の意見を尊重するが、「世の常識」と教學との関係の把握の仕方が、小室師と私の間ではかなりずれていると思われる。
- (4) その代表的な例がスッタニ・パートの次の節である。「生まれによつてバラモンとなるのではない。生まれによつてバラモン以外の者となるのでもない。業によつてバラモンなのであり、バラモン以外の者なのである。」(六五〇)しかしこの「生まれ」を現代に生きる我々の「世の常識」で思い描く「生まれ」と理解し得るかどうかは疑問が残る。また、ここで語られている「業」が現在の「行為」のみを指示しているのではなく、過去の業も含み得ると理解し得る。藤田宏達「原始仏教における業思想」(雲井昭善編『業思想研究』平楽寺書店刊、昭和五十四年、一三四頁—一三五頁)参照。
- (5) 『十住心論』巻第一(『弘法大師全集』第一輯、一二九頁)。
- (6) 同(同、一三二頁)。
- (7) 『秘藏宝鑑』巻上(同、四二一頁)。
- (8) 『十住心論』巻第二、「過を知りて必ず改め、賢を見て齐しからん」と思い、初めて因果を信じ漸く罪福を諾う(同、一七八頁)。
- (9) 『十住心論』巻第一、「凡夫所勤の身口意の業は皆な是れ悪業なり」(同、一三三頁)。
- (10) たとえば「殺生」の罪に關して『華嚴經』(六十卷本)の次のような所説を『十住心論』は引用する。「殺生の罪は能く衆生をして、地獄・畜生・餓鬼に堕せしむ。もし人

中に生すれば、二種の果報を得。一には短命。二には多病なり」（大正藏・九・五四九上—中）、但し、「十住心論」は「地獄・畜生・餓鬼」を「三惡道」と表記する。（『弘法大師全集』第一輯、一五八頁）このようにして、「十住心論」では十惡業すべてにわたりその果報を『華嚴經』から引用する。しかしそれは『華嚴經』の直接の引用ではなく、『諸經要集』卷十三（大正藏・五四・一二四中—一二七上）の引用であり、その『諸經要集』に『華嚴經』が引用されている。本多隆仁「十住心論における業・因果—第一、第二、第三住心を中心として—」（『智山教化研究』第十九号）参照。

(11) 『十住心論』卷第一、『弘法大師全集』第一輯、一七八頁。

(12) 初期仏教における次のような言明は、仏教史を貫いて保持された業に関する仏教的構えであったと思える。「比丘たちよ、應供であり正等覺者である私も、業論者・宗教的実踐論者・精進論者である。比丘たちよ、愚かなマッカリは、業は存在しない、宗教的実踐は存在しない、精進は存在しない、といつて私をしりぞける。」（アングッタラニカーヤ、A.N.、二八七頁）。

(13) ここでは第一住心から第二住心への転換を、十惡業道から善業道への転換に注目して述べ、それが宗教的生の出发点であると考えた。一般に、第一住心から第三住心まで

(14) さらにここで十惡業の因果応報について『十住心論』で詳細に述べられている事柄を考察すべきではあるが、紙数の関係で省略する。『十住心論』において十惡業の果報については(10)でも指摘したように、『諸經要集』からの引用によって叙述されている。そしてこの『諸經要集』は『華嚴經』（六十巻本）と『雜藏經』からの引用とそれに対する注釈などで構成されている。従って、我々が『十住心論』における十惡業の果報を考える場合、『華嚴經』と『雜藏經』と『諸經要集』との三つの經論の立場を考察しなければならない。きわめて大槻だけを述べるならば、

『雜藏經』と『諸經要集』の立場は、「他人」に対する説明的な叙述となり、なお且つ、差別的表現とも受け止め得る虞れがある箇所が見受けられる。本多隆仁・前掲論文参照。またここに引用されている『華嚴經』の箇所の前後は『善惡因果經』の一部を構成している。そして、この『善惡因果經』はかなり差別的考え方が色濃いが、それが基になって、江戸時代には『因果和讃』が作られ江戸時代の人間差別の一端を担った。また、この『善惡因果經』に対する注釈書のひとつは智積院にいたと思われる新義系の一雨圓音という学僧によって撰述されたものであることは、注目

すべき事実である。「因果和讃及び因果經に関する答申書」

〔『智山教化研究』第十八号、二八五頁—二九三頁〕参照。

(15) 『マヌ法典』などはバラモン階級を頂点とする社会体制

の維持のための道徳律を事細かに述べたものとも理解できる。バラモンはブラー夫人の口から生まれたという過去

の神話に権威の妥当性を持たせることによって、「一切の

生類の主」であり、「世界に存する如何なる物も、悉くバ

ラモンの所有なり。その出生の勝れたるが故に、バラモン

は實に、このすべてに対する権利を有す。」とされる〔『マヌ

法典』田辺繁子訳、岩波文庫、三十八頁〕。この権威を保

持するための罰則と断罪のしかたが道徳的恐怖心を駆り立

てたりしながら事細かに述べられる。しかし、旃荼羅など

の階級は全くこの体制からは一方的に排除される仕組みに

なっていた(同書三百十六頁以下参照)。

(16) 『秘藏宝鑰』卷上、「羝羊に自性無し、愚童も亦た愚にあ

らず」〔弘法大師全集〕第一輯、四二三頁)。

(17) 『秘藏宝鑰』卷下、「九種の住心に自性無し、転深転妙に

して皆な是れ因なり」(同、四六五頁)。

(18) 縁起としての因果関係は時間的・空間的(同時的)・論

理的関係の種々なアспектから解釈される(藤田・前掲

論文、九十五頁)。ところが、弘法大師の場合には業は業

感縁起の考え方によつて理解されていたと思われる。宮坂

有勝「密教における業」〔雲井編・前掲書、四四七頁〕参

照。従つて、業の因果の縁起は、時間論的に解釈されるべきであろう。

(19) 『摩訶止觀』卷第五上、「それ一心に十法界を具す。一法

界に又十法界を具すれば、百法界あり。一界に三十種の世

間を具すれば、百法界には即ち三千種の世間を具す。此の

三千は一念の心にあり。もし心無くんば已(や)みなん。」

〔大正藏・四六・五四上〕、『十住心論』卷第八〔弘法大師

全集〕第一輯、三五九頁—三六〇頁)。

(20) 同、「もし一心より一切法を生ずといわば、此れは則ち

是れ縦なり。もし心一時に一切法を含むといわば、此れ則

ち是れ横なり。縦も亦た不可なり、横も亦た不可なり」

(大正藏・四六・五四上)。

(21) 同(大正藏・四六・五二中)。

(22) 『十住心論』卷第九、「等空の心、是れにおいて始めて起

こり、寂滅の果、還つて因と為る。是の因、是の心、前の

顯教に望むれば極果なり。後の秘心においては初心なり。」

〔弘法大師全集〕第一輯、三七〇頁)。

(23) このような存在の根拠を設定する「華嚴經」の存在把握

の様式は、決定的に仏教から逸脱したものであるとの批評

がなされている。松本史朗「如來藏思想は仏教にあらず」

〔印度學仏教學研究〕第三十五卷、第一号)、「縁起について私の如來藏思想批判」〔駒澤大學仏教學部論集〕第

十七号)、そこでは、津田真一「縁起説の根拠の位層とし

ての法 dharma の構造」(『平川彰博士古希記念論集』所収)に典型的に見られる「存在論的根拠」から「諸法が頭現する」と捉える存在理解は、本質的に仏教の縁起論から逸脱した考え (dhatuvada) であると非難されている。そして、この考え方こそ、差別思想に通じるものであるときわめて厳しく非難されることになる。袴谷憲昭「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」(『駒沢大学仏教学部紀要』第四十四号) 参照。ここではこれら一連の所論を直接対象にする余裕がないが、我々が自己批判しつゝも、彼らの所論に対する批判の視点を確定する必要があると思われる。右記の袴谷、松本両氏の諸論文に共通している傾向は、仏教の思想的言語と宗教体験との相互否定的な緊張関係を故意に破壊して、論を進めていく点にある。そこから「悟りとか体験とか冥想とか、はたまた禅定とか精神集中とか純粹経験とか、これら一切は仏教とは何の関りもない」とされ、これらを重視する「言語不信」の「罪過」が強調される(松本史朗「縁起について—私の如来藏思想批判ー」)。しかしこのような観点からは、思想的言語と宗教体験との相互否定的な緊張関係を底流にもつ仏教史の生き生きとした展開は、「仏教にあらず」と断罪され捨象されてしまうであろう。それが許し得るものなのか、あえて遂行されるべきことなのか、それともそのような見解が批判されるべきであるのか、仏教史の一端に「私」を位置づ

けた者の責任において、決定されるべきである。このことが、教学に關係づけた「私」の仏教「理解」において遂行されねばならない。但し、松本氏の言うように、仏教が体験の重視から「言葉を軽んじ」た「罪過」は我々が謙虚に反省しなければならない事実である。

(24) 『華嚴五教止觀』第五華嚴三昧、「もし(縁起の法を)同時ならずして前後に見るならば、是れ顛倒の見にして正見にあらざるなり」(大正蔵・四五・五一二下—五一三上)、『十住心論』卷第九(『弘法大師全集』第一輯、三八二頁)。

(25) 同(大正蔵・四五・五一三上)、この関係は『華嚴經』に基づき、法と法性の関係で捉えられている。「法とは即ち縁起の幻有たる法を擧ぐるなり。同性(=法性)とは、縁起は即空にして此の相を礙えざるが故に、全く彼を收めて此れと為す。彼は即空にして彼の相を碍えざるをもつての故に既に此れと彼とは全く收めるも、相は皆な壞せず。是れ故に、此の中には彼あり、彼の中に此れあり。但だ彼と此れとの相を收めるにはあらず。」

(26) この定型句が因果同時と解釈し得るのか、それとも因果異時と解釈できるのか、あるいは条件と帰結の論理関係と解釈し得るのかは、今までに多く論じられてきたことは周知の通りである。近くは藤田宏達「原始仏教における因果思想」(仏教思想研究会編『仏教思想3、因果』、平楽寺

書店刊)に詳しい。それに対し、松本・前掲論文は興味ある反論を提出している。そして、華厳の立場では、松本氏が厳しく批判する、因果同時の関係が、場所的論理によつて示される。

(27) このような華厳の思想は西田幾多郎の「場所的論理」へと展開され得ると考えられる。

(28) 『大日經』卷第一、住心品(大正藏・一八・一上―中)、

『十住心論』卷第十(『弘法大師全集』第一輯、四〇四頁)。

(29) 『大日經』卷第二、具縁品(大正藏・一八・九中)、『即身成仏義』(『弘法大師全集』第一輯、五〇八頁)。

(30) 『即身成仏義』(同右)。

(31) 『吽字義』、「今、此の吽字の本体は詞字なり、是れ則ち一切如來の菩提心をもつて因と為すなり。下に三昧の画あり、是れ大悲万行の義なり。上に大空点あり、是れ究竟の大菩提涅槃の果なり。此の一字をもつて三乘の人の因と行と果等を撰するに悉く撰して余なし」(『弘法大師全集』第一輯、五四五頁)。

(32) 『大日經疏』卷第七、(大正藏・三九・六五〇下)、『十住心論』卷第一〇(『弘法大師全集』第一輯、四一〇頁)。

(33) 『吽字義』(『弘法大師全集』第一輯、五四七頁)。

(34) 『大日經』卷第五(大正藏・一八・三八中)。

(35) 『秘藏寶鑑』卷下、(『弘法大師大全集』第一輯、四七〇頁)。