

宗教的權威への対応

——覺鑱上人にみる教學的立場への解釈

廣 澤 隆 之

一、はじめに

論文の執筆を断念したい気になる。しかし、一方では覺鑱上人を受け止める立場を自分なりに確定しておきたい気にも駆られる。

そこで、今の気分を変えることができないでいる自分に正直に、覺鑱上人と向かい合って、問い続けてみたい。おそらく、その内容は、覺鑱上人を讃仰する立場と大いに関係離れたものになるう。しかし、そのような内容の論文をここに発表することが、意義あるものであるという確信は何もない。ただ、来るべき上人の御遠忌に向けて、思想の内実を問うことよりも、御遠忌の奉修が事業として自己目的化している宗団の現状に対して批判的に、それとは異なった方向からの覺鑱上人への接近の可能性を探り出せたら、私を執筆に駆り立てた気持ちの半ばは満たされるであらう。

では、なぜ私にとって覺鑱上人に関する論文の執筆は気が重いのか。その理由を分析してみると、私にとって弘法大師の著作を読むときとまったく気分が違ってしまふ、覺鑱上人の著作への出会いが根底にある気がする。

インド以来の重要な論書にしても弘法大師のものにしてもそうなのだが、思想を語る仏教の論書を読むときの、あのイメージを刺激し、思想的な興奮を覚える感情がどうしても覚鑠上人の論書にかんしては湧いてこない。彼の論書を読むと、やや誇張気味に言えば、重苦しさが支配する。弘法大師の論書はイメージ豊富に広大な地平へと読むものを誘うような気がするが、そのような感じと覚鑠上人のそれとはまったく異なる。

覚鑠上人の書に出会ったとき、真摯な求道心に敬服するが、思想の構築において余りにも悲しい。そこには、誤解を招くおそれを敢えて承知というなら、超一流の思想家たちに接したあの思想的高揚とは異質のものを感ぜざるをえない。弘法大師が独自の思想を構築した年齢と比較しても、彼が思想的に若くして寂したからであろうか、彼の独自の思想の構築は未完であったと言わざるをえない。

このことを無視して、覚鑠上人の思想を絶対化することは危険である。われわれは、ややもすると、弘法大師や覚鑠上人のことを一言一句まで絶対化して崇めてしまい、思想的な対話を拒否する傾向にあるが、特に覚鑠上人の撰述にかんしては、そのような営みが覚鑠上人の思想的理解から、覚鑠上人の語りたかった事柄から、かけ離れてしまうことについて、思いを致しておくべきであろう。

ところで、私は先に覚鑠上人の思想に出会った時、思想の構築において余りに悲しいと述べたが、その悲しさの原因は何に由来するのであろうか。思うに、彼の思想の営みが、一方で弘法大師の思想を忠実になぞろうとしていて、禁欲的なまでに弘法大師からの逸脱を恐れつつ自己の真言密教の解釈を遂行しているのに、他方では時代状況の中で弘法大師にとっては無縁な浄土教との対話を真剣にせざるを得なかった。このことが覚鑠上人の思想的構築において、彼にアンヴィバレントな志向性をもたらす結果になってしまっているからであろうか。

なぜなら、弘法大師という彼の思想の中心点への求心性と、その中心点から遠ざかる遠心性が彼の思想の構築の

動機に内在するから。⁽²⁾このアンヴィバレントな思想的状況は、ある意味では彼の思想にダイナミズムを与えるはずのものであったにも拘らず、彼はそのダイナミズムを思想の構築にまで昇華することなく、自己を弘法大師の忠実な継承者と確信していたのではあるまいか。時代の状況において、思想が解釈されるとき、解釈される思想の忠実な継承は不可能であるはずなのに。

時代は弘法大師の忠実な継承者を生み出さない。弘法大師の忠実な継承者になろうとする者は、弘法大師へと接近する求心性と、弘法大師から離れざるをえない遠心性の逆説に満ちた生を生きざるをえない。この事態をどのように教理的に解釈すべきなのか。

二、弘法大師の教学に立脚するとはどのようなことか

さきに、弘法大師へと接近する立場がある時代状況におかれてのみある限り、それ自体逆説的な状況であることを述べた。そのことが教理・教学の解釈においてどのような問題をはらむのか、覚鑒上人の撰述を解釈する前に、問い質しておかねばならない。

弘法大師に基づく立場を絶対的なものとして受け入れるとき、教学は我々にとって超越的・過去の・保守的な規制となっている。しかし他方で「私」の理解によって教学として成立している場面では、その教学は内在的・現代的であり続ける。⁽³⁾教学を解釈する者にとって、教学は現在の状況を読み込むための自己の視点を確定する。しかし、解釈する者は視点を確定する以前に、既に現在という時代の状況に投げ込まれている。⁽⁴⁾

したがって、現代に眼を向けつつ教学によって自己を規定している者にとって、自己の教学の解釈の一点で現在の状況と教学とが鋭い緊張関係をもたざるをえない。現在という時代状況を読み取ることは、過去の規制をする

教学からの逸脱かもしれない。また現在の時代状況に眼を閉じることは、教学がその提示された時代において現在を読み取りつつ形成された教学のダイナミズムを失い、教学と無縁な立場に自己を追いやるかも知れない。

いずれにしろ我々は、いつの時代においても、時代の状況にかわりつつ宗教の絶対的な価値に関与する以上、教学的立場への遡求とそこからの逸脱との逆説の状況に自己を置いていることになる。そのような場でのみ教学への解釈は成立していると言えよう。

それではその教学の解釈のありかた、すなわち、我々にとって弘法大師の教学に立脚することとはどのようなことなのか。あるいは解釈されるべき教義はどのように我々に現前しているのか。

ここでの問題は、教義の体験の言語化という意味で、教義が既に時代状況という文化の脈絡に投げ出されているという事実の確認から出発すべきである。言語化するとは、そのこと自体が文化の状況への関与であるから。

宗教体験は一定の文化の脈絡において意義づけられて教義として成立しているが、その教義の成立した状況とは異なった文化の脈絡から、ある文化の脈絡で言語化された教義によって、言語を超過した体験を志向するという根本的な事態が、教義の解釈の根底にある。そして、宗教の内部に生きることは、文化の脈絡において一定の形式をとる宗教としての制度化された宗教に自己を帰属させることになるが、その制度化された宗教には本来的な宗教体験があるのではなく、宗教体験はその制度の彼方に窺い知るのみである。

目指すべきは、文化の脈絡に投げ出される以前の宗教体験であるのに、それは言語によって希薄化され、我々は体験そのものから乖離した言語化によってのみ、なまの宗教体験を窺い知るのである。この場合に、体験との緊張関係から言って、言語化された教義は真実の体験を語る虚構であるに過ぎないかも知れない。

それゆえ、この虚構であるかも知れない、確かに体験からは乖離している教義をどのように実在化・自己の目覚

め realization の体験にもたらずが、教義の成立した状況とは異なった文化の脈絡に生きるものにとって、自己の生きる時代の状況のなかでのみ遂行しえる。言い換えるなら、制度化された宗教の教義は、解釈されるべきこととがらとして自己にとって問題にならない限り虚構であり続ける。虚構を實在にもたらずするためには、解釈を通じて教義を現在化させねばならない。

このような営みを可能にするのは、信であり、菩提心であると覺鑊上人は見ていたようである。彼があれ程までに信や菩提心を強調し、教義解釈の根底にそれを置くのは、先に述べた解釈する者の逆説的な状況を一点で支えるのが信あるいは菩提心であるとの確信ではなかったかと思う。

確かに真言密教の系譜は『菩提心論』や弘法大師の『三昧耶戒序』のように、菩提心や信心を宗教的生の根本に見るが、覺鑊上人のような強調の仕方とは異なる。

そして、信が強調されればされるほど、教義と向かい合う自己の逆説的な状況は先鋭化する。このことは鎌倉仏教においてしばしば語られる問題ではあるが、我々は覺鑊上人にもそれは読み取れる。⁽⁵⁾このように信を根底にした逆説的な状況は、その状況からいって思想の論理的な展開よりも、詩の形式の文学表現に仮託することが多い。覺鑊上人の場合もこの状況が最も先鋭的に表現されているのは、論理的な著述よりも、心情の吐露でもある『密嚴院発露懺悔文』に読み取れる。

ここでは信や菩提心の定義づけや思想的意義を語る場面ではないので、このような状況において、覺鑊上人の著作から我々が学ぶべき問題の大枠をさらに検討することを、次に考察してみたい。

三、「誰でももの真言密教」―祈りの宗教としての真言密教の確立

a、覚鑠上人の撰述を読む視点

今までに、我々は覚鑠上人の弘法大師教学の解釈の立場を、宗教に自己を投げ入れた者の一般的なあり方に即して考察してきた。そのような事態が、彼の真言密教の、弘法大師教学のあり方にどのようなアクセントのおきかたとなって現れているのか、我々自身が覚鑠上人との対話において問題にすべきありかたとして、それを考えてみたい。

その場合に、覚鑠上人にとっての時代状況としての浄土教が、真言密教の教義解釈にどのようにかかわり、その浄土教を読み取る視点が真言密教によってどのように確定されたかを確認する必要がある。しかし、ここでは、その課題に答える前提となるべき、我々のテキストの読み方を問題にしているのも、その課題に直接答えるよりも、浄土教との関係が我々にとってどのような視点から問題視されるべきかが問題になる。

というのも、我々はしばしば覚鑠上人の浄土教との関係を、教理的に、固定的に受け止め、我々が現在の問題になっている状況への応用がきかなくなってしまう嫌いがあるから。

覚鑠上人の立場を教理的に固定化してしまうと、彼の思想表現の動機までも読み込むことを不可能にしてしまう。我々が学ぶべきは、彼のこの動機を読み取り、現代において真言密教を解釈にもたらす我々の応用の問題にしなければならぬ。それでない、と、教学は形骸化してしまう（もっとも既に形骸化していると言ったほうが正鵠を得ているかも知れないが）。

ここでは、覚鑠上人によって「誰でももの真言密教」への通路が拓かれたありかたを見ておきたい。

b、祈りについて

弘法大師によって教理的に確立された真言密教への覚鑠上人の解釈は、浄土教や天台の教学と接することによって、さきに述べたような状況で、ある意味では弘法大師の教学から逸脱することによって「誰でも真言密教」になって行ったと考えられる。弘法大師教学においては、真言密教に深くかわれるのは、伝統的な『大日経疏』にみる弟子の条件のような立場で、三密行を修する者に限定されていた。そこでは祈りといった誰でもが持つ内発的な宗教性は、三密の修行者に限って言えば内観の動機として意義づけられる。もちろん、『性霊集』からは三密を行じる立場でない人たちの、祈りと供養の場面が想像できるにしても、祈りが真言密教の本質として自立した価値づけがなされていない。さらに言うなら、祈りのみによって真言密教の本質に参画できる保証はされていない。覚鑠上人が弘法大師のエピゴーネンたることを逃れ出ているのはこの問題への解決のしかたにおいてであろうと思う（もっとも彼は弘法大師のエピゴーネンであることを願い、そうであった方が彼にとって幸福であったかも知れないが）。

ところで、祈りは決定的に、絶対者に自己を振り向けている状況である。問題なのは、このような祈りの状況がそのまま絶対者と直接的に結び付くのか、それともそれを契機にして、なんらかの自己の意識的操作を介在させることによって絶対者と結び付く確信を得るのか、ということになる。たとえば、親鸞上人の立場では、自己の意識的操作を介在させることをまったく拒否することによって、祈りは絶対者からの呼掛けとして受け止められる。その意味では、我々の側の個人的な絶対者への向い方はそのまま普遍的な絶対者の呼掛けであるという意味で、親鸞の立場は「誰でも宗教」の一つの典型と言える。

c、祈りの内面化の状況

しかし、祈りはもともと個人的な場面に閉じられ易い。大乘仏教の目指すのは、自己の救済の願望を他者の救済

に現実化しようとするものであった。そして、真言密教の、あるいは弘法大師の目指すところは、自己を仏の救済の働きとして現実に転化させようとする修行であった。そこに三密行の根本動機が潜む。さらにこの三密行の現実への転化は弘法大師においては、律令体制という時代状況への積極的な関与として具体化されるべきものであった。そこには古代社会の共同体における個人の意識のありかたが反映しているかも知れない。すなわち、個人を社会全体の活動に奉仕させることによって個人が生存を確保できるという、個人と社会全体とのぬきさしならない密接な関係から導かれる個人意識の投影が弘法大師には読み取れる。古代社会の共同体ではなによりも個人の生存を安穩ならしめるには、その共同体の存続が優先するから。単純に考えても、天変地異などによって共同体が危機的になれば、それは個人の生の危機に直結するはずであった、と想像されうる。そのような状況に深く弘法大師の真言密教はかかわっていたと、『性霊集』などの叙述や万濃池の修築などの弘法大師の事蹟からも、推測できる。

ところで、平安後期の浄土教の台頭期にはこのような時代状況は一変し、律令体制はそれを護持すべき権力者の側からなし崩し的に崩壊され、弘法大師の時代のような名目だけでも律令体制によって国家建設を行おうとする理念は、覺鑒上人の時代には消滅していた。それに替わるものは、個人的な富の蓄積と権力に関心が移る莊園制であった。この政治的な転換に平行して、この時代の宗教的な関心は他者が視野から欠落する個人の救済に歪曲されてきたといえる。それが往生を願う浄土教の蔓延に端的に表れている。

しかし、単に浄土教だけではなく、真言密教にしても（台密もそうだが）宗教的関心は個人の問題に閉鎖されていた。すなわち、平安期の皇族や貴族の個人的な願望の充足のために、加持祈禱といった形で対応していた。ここには、もはや弘法大師の真言密教の、あの濟世利人のためのおおらかな仏教の、社会への関与のあり方を見ることはできない。

このような状況の中で、覺鑒上人は弘法大師と逆説的に対応してゆかねばならなかった。

すなわち、個人の願望の中に宗教が自己閉鎖する状況が、浄土教の台頭と密教の加持祈禱の修法によって、同時代的に進行していた。そして浄土教にしろ密教の加持祈禱の修法にしろ、祈りを前面に押し出すものである。このような時代の状況を内面化することは、弘法大師の教学からの逸脱として危機的である。

さらに問題の一面を捉えてみると、個人的な宗教的関心は自己の死後の運命への不安の解消と、現実の生の危機の克服として、祈りを強くする。まさに、浄土教は死後の運命に関して、密教は現実の生の願望に対して効力を発揮することで、祈りの宗教として個人の内面では統一されえるものとして、少なくとも当時の貴族たちには受け入れられていたようである。⁽⁶⁾

我々はこのような状況が覺鑒上人の立場に非常によく反映していることに気づく。彼にとっては、弘法大師の言葉からは見いだせないほど、死後の運命への配慮が思想の形成にかかわっている。⁽⁷⁾それが特に浄土教との関係をとった撰述に多いのが特徴である。とりわけ『一期大要秘密集』などは全編がそれを主題にしている。

このような時代状況に対応した覺鑒上人が、弘法大師の教学の主要課題である「即身成仏」への解釈においてとった立場が我々に教えるものは何かが次に問われねばならない。そこでの問題は、誰にでも内発的な祈りが、どのように弘法大師教学に逆説的に対応してゆくかということになる。

四、祈りと即身成仏

覺鑒上人の時代状況において、祈りの宗教は浄土教と密教の修法による加持祈禱として形あるものになってきていたが、現世にかかわるにしろ、死後にかかわるにしろ、祈りが自己の願望の投影である事態を、更に内面化して

ゆく時に、覺鑒上人にとっては、信と行が「即身成仏」にどのように関係するかの、合理的な解釈が求められていたと思われる。換言するなら、弘法大師によって開示された教に、信はどこまでも逆説的に対応するが、そこにおいてどのように行を確定して、證を得るかという課題が問われる。

しかも、彼の投げ込まれている状況は、個人の死後の運命への関心に基づく浄土教と、呪術的色彩が濃厚な加持祈禱の修法の密教が支配的であった。

ここに浄土教の死後の運命への関心を現実に生きている自己の生の規定に変換すると共に、呪術の様相を呈している加持祈禱の密教的修法を生る根源において見直すことが課題となる。そして、覺鑒上人は弘法大師の「即身成仏」への対応において、この課題への解答を得ようとした。

ところで、いま述べた密教の修法の呪術的性格は、既に「即身成仏」の論理的構造において、既に準備されていたと思えるので、まず「即身成仏」のこの構造を簡単に辿っておきたい。そして、おそらくはその構造が『五輪九字明秘密釈』にまで受け継がれ、そこで浄土教の祈りと接点を見いだすことになると予測される。

さて、弘法大師は「即身成仏」のための究極的な三密行として「金剛頂経」に説かれる「五相成身観」を想定していた。⁽⁸⁾ その五相成身の瑜伽行のクライマックスである「仏身円満」(「即身成仏」の真言は承知の通り「oṃ yathā sarvatahāgatas tathā 'ham (オーム 一切如来の如くに我もあり)」である。私が注目するのは、ここには yathā A tathā B (Aの如くにBあり、ここでは A ≡ 一切如来、B ≡ 我) の公式にすでに呪術的な体験へと導く構造が見てとれることである。

「Aの如くにBがある」という論理の構造は、ここでは「即身成仏」の存在論的ありかたとして、「Aに似ているBはAと同一である」と示されていると解釈できる。ここに相似(類似)関係を同一性と質的に同じとみる概念の

操作が入り込んでいる。相似関係は同一関係であるとする、常識からみたら一種の論理のトリックがここには読み取れる。まさしく、この点において、類似的な関係を観念的連合において操作し、その関係を実在そのものと同一視してゆく営みは、呪術的と言わざるをえない。そしてこの論理的構造は、実は『五輪九字明秘釈』で覚鑠上人が「即身成仏」の異門を語るときにも流れる通低音になっている⁽⁹⁾。

さて、『五輪九字明秘釈』における「即身成仏」の解釈であるが、多くの研究者によって指摘されるように、ここでは一密の行が即身成仏に直結するという新たな解釈が提示されている。そこでの一密の行が「即身成仏」に通じる論理構造を、先にみた『金剛頂経』の五相成身觀のうちの「仏身円満」の真言と対比して考えてみよう。

覚鑠上人は言う。

「第四の行（随於一密至功行）はたとい余の二（密）行及び廣智なけれども、唯だ一義を觀じ一法を解して、至心に修行するが故に、即身成仏するが故に。たといまた、一法の智慧および余の二（密）行なけれども唯だ信をもつて門となし、一字形を觀じて成仏し、一印形の三摩耶形を觀じて成仏し、一尊の形相の一相を觀じて成仏し、及び余の（密）行なけれども唯だ一明一字を誦して成仏し、並びに印契を結びまた余の密行なけれども、唯だ相応すれば必定して即身成仏するが故に……」⁽¹⁰⁾

また言う。

「かの二（密）行、一（密）行等によって成仏すとは、これ正成仏の時にあらず。また、余の二（密）行を修する不思議加持力によるが故に、忽ちに余の二密等を出生して、三密具足し即身成仏するなり」

ここでは、信を根拠にして一密の行が絶対的な法身の三密行と相即する論理的な構造が覚鑠上人の確信として提示されている。

ここでは、凡夫に信がある↓一密を行じる↓三密を具足する法身の加持力が及ぶ↓一密は内的に、必然的に他の二密と相応しているから、三密具足した法身の加持力によってあたかも法身の如くなる↓忽ちに他の二密を具足する↓三密具足して即身成仏する、といった構造が論理化されている。

このような構造的な「即身成仏」の必然性は、本来的には我々は三密具足していることと、信と不思議加持力が相即するという宗教的確信を前提とする。しかしその密行がたった一密においてしか具現化しえない。しかし信を根拠にした一密行であるから、そこには必然的に三密具足した法身からの加持力が加わる。そこにおいて、*yatha A tatha B* の公式によって法身と同一化する。したがって、それは必然的に三密具足することであり、三密行による「即身成仏」が一密によって可能となる。

このように、覺鑱上人の一密行の「即身成仏」の解釈で重視されるのは、弘法大師が提示する三密行から、信とそれに対応した不思議加持力へと移行している。それはまた覺鑱上人が投げ込まれた状況である浄土教的方向への、真言密教の弘法大師からの逸脱であるかも知れない。しかし、その逸脱がまた「誰でも真言密教」への方向であるとも言えよう。

一密の行によって「即身成仏」が体験されるとしたことによって、真言密教は「誰でも」に開放される方向性を得た。しかし、他方で覺鑱上人はこの真言密教のありかたは「妄りに伝授せしむるなかれ」⁽¹⁾と述べ、伝統的な非公開性と浄土教的な祈りの宗教の公開性の間に揺れ動く。

彼にとって弘法大師と逆説的に対応した教義の解釈はいまだ思想的な構築の未完のまま、彼はこの世の生を閉じなければならなかった。彼の未完の思想的鍊磨の過程を辿ることは、悲しくも重い気分させる。そして我々にとっても「誰でも真言密教」は未完のままである。

注

(1) 「思想を語る仏教の論書」という表現に抵抗を感じる立場があるかもしれないが、私は仏教の論書とは「思想を語る書物」として読まれるべきであると確信している。従って、それは思想の問題として充分に批判の対象となりうると思う。このような言明に対して、宗教的な立場から、祖師に対する冒瀆であるといった非難がなされるかも知れない。しかし、宗教的な体験を言語化した論書は、それ自身体験と言語とのある意味で矛盾した緊張関係をはらむ思想的な言語になっている。われわれは言語化された体験の表出を読み、解釈するという思想的な営みを抜きにして、彼の体験を窺うことはできない。これは宗教的な書物における運命的な現実であると思う。そして思想とは本来的に、解釈し「弁別」するという批判的な営みを通してのみ明らかにされる。

(2) このような状況は、彼のなかに真言密教と浄土教がダブルイメージで表象されていた事実からも推測できる。そして、そのことに彼自身はアンヴィバレントなものを感じず、むしろ自己同一的な確信が読み取れる。例えば自己省察をしている『述懐詞』では次のように述べる。「……いはゆる臨終の刻、入滅の時、もし生を離るることを遂げず、成仏を果すことなくば、また正念を得て、定んで倒想

を離れ、忽ちに大日の来迎に預り、速かに遍照の引接を感じん。両部界会の加持する所、十方聖衆の擁護する所、密敝の金刹に往生し、華嚴の蓮都に至倒せん。……」

(3) 教学が超越的・過去の・保守的である一方、我々の解釈の場面ではそれが内在的・現在的になるという、教学の二面性については、拙稿「真言教学と業の因果」(『現代密教』創刊号、智山伝法院、昭和六十三年)を参照されたい。

(4) この事態が我々の教学解釈に常につきまとう問題である。私はこのような意味で、現在横行している立場、すなわち教学研究が客観的に・忠実に過去の典籍を語りえるかの錯覚に基づいているあり方を容認できるものではない。テキストを読むという行為があたかも自己の立場を反映せずに、客観的に遂行できるかの如き態度をとることは教学的には怠慢ではないかと思っている。もしも自己の研究を純粹に客観的な立場に置くなら、文献史学的立場に自己を限定すべきである。そして、テキストへの価値判断を一切回避する立場に忠実になるべきである。さらに、研究者はテキスト解説にもとづく思想的な事柄への弁明に禁欲的になるべきである。このような問題が、いわゆる「宗学」の立場で深刻に問われないことを嘆かざるをえない。いわゆる「宗学」は文献史学的手法に余りにも頼りすぎ、しかも文献史学に徹底せず(これは当然のことだが)、しかもテ

キストを思想的に解釈することに臆病になっている。そこからは当然のことながら、当り障りのない教義の解説が横行するだけである。そして、残念ながら現状はこのように進行して、「真言教学」が横行している。

(5) ここでの趣旨とは異なるが、菩提心の日本仏教での意義づけを渡辺照宏『日本仏教のこころ』(「日本の仏教十五」筑摩書房、昭和四十二年)の中の、特に法然と親鸞の對比、道元の立場の叙述から教えてもらった。

(6) 平安後期の真言密教にこのようなイメージを獲得したのとは以下の論述によるところが多い。速水侑『平安貴族社会と仏教』(吉川弘文館、昭和五十年)、同『呪術宗教の世界―密教修法の歴史―』(塙新書、昭和六十二年)。

(7) このことは覚鑠上人と比して、弘法大師に死後の運命にかんする配慮が欠けているというわけではなく、弘法大師の死後の運命への配慮のしかたは徹底的に現実への配慮の投影である。したがって、弘法大師には生死を現実の場面で捉えようとする骨太の思想形成が認められ、現実逃避的になりえない。これに対して覚鑠上人の場合には、個人の死後の運命への配慮が優先する分だけ、現実からの逃避の色彩を帯びる。そこに浄土教との対応が弘法大師の教学からの逸脱の危機をはらむ。

(8) たとえば『秘蔵宝鑰』第十秘密莊嚴心で「およそ瑜伽観行を修習する人はまさにすべからくつづぎに三密の行を修

して五相成身の義を証悟すべし」と説く所からも推測できる。

(9) 私はこのような呪術的論理の構造は、大乘仏教において真如が強調されるときに、すでに胚胎していた問題であるといそかに考えている。なぜなら、真如は四聖諦(仏の説法)と対になって把握される実在として論理化され、仏が体験をことばによって表出した四聖諦を観法の対象とすることによって、「あたかも仏の体験の如きそのような」事態を、悟りの境界そのものの実在化とみなしている境地が真如であるから。もちろん、真如 *satyata* とはここで述べている公式、*yatha A tatha B* の実在感の抽象化された名詞と解釈する。

(10) 『興教大師全集』下、巻第七「五輪九字明秘密釈」一一、七三―四頁

(11) 同右、一一七九頁