

特集 興教大師研究 序

吉 田 宏 哲

前回到引き続き、第二回の興教大師研究特集をここにお届けする。今回は宮坂院長、吉田、広沢、本田、小笠原による五篇であり数からいうと物足りない感じはするが、その内容からいえば、それぞれが熟読玩味に値する力作（自分のものは別として）である。今回の特集の特徴は五篇のうちの三篇がいずれも、興教大師の浄土往生思想に関して論じていることである。すなわち、その論題によっても明らかのように、「興教大師の浄土観」（宮坂）、「宗教的權威からの逸脱の危機―覚鑿と法然の比較研究―」（広沢）、「五輪九字明秘積における往生について」（本多）であり、いずれも浄土往生思想に対する興教大師の解釈がそのテーマとなっている。

このうち、宮坂院長の論文は「覚鑿の当時、すでに末法思想はひろく人びとの間に絶望的ともいふべき危機意識としてひろがって」おり、「このような歴史的通念のもとに今や末法の時代であり、現世はまさしく穢土にはかならないという浄土教は、ひとびとの通念になっていたに違いない」とする。そしてこれに対して、「覚鑿はさめた意識をもって現実をみつめて、厭離穢土欣求浄土を無明、妄想として真向うから否定している」が、これは「驚くべき発言ともいえる」にも拘わらず、「衆生本有の曼陀羅と即身成仏といふ密教の本義からすれば、当然の批判であろう」と結論づけている。

これに対して、広沢講師の論巧は覺鑊上人の時代のみならず法然上人の時代においても、民衆の通念は「選択よりも融合の密教的土壤」においてあるとし、興教大師はこの密教的土壤に生き、しかもそこに阿弥陀信仰が表面に出てきた時代状況をどのように解釈し教理化するかという課題に応えようとしたのだと捉えている。そして法然浄土教の「選択」は、時間の絶対化である末法思想の上に成立し、これに対して弘法大師、興教大師の場合は、釈尊からの時間的な絶対的懸隔は否定され、「それ仏法遙かにあらず、心中にして即ち近し」であり、「信修すなわち時なり」であったという。そこで、仏法遙かにあらず、心中にして即ち近しという確信は法身説法において、永遠に仏陀の説法に出会っているということと通底し、このとき、仏陀と衆生との間の時間的な懸隔は撥無され両者を隔てるものは主体における行的体験（三密行）の有無であるとする。

それゆえ、宮坂・広沢両論文において、結論たる即身成仏あるいは古仏の自覚という主張は同一である。また、その時間論的根拠たる衆生本界の曼陀羅（宮坂）と法身説法（広沢）なる指摘も同一である。唯一の大きなちがいは、時代通念あるいは時代の宗教的土壤に関して、前者は末法意識を見、後者は密教的融合の意識を見たところにある。そしてその結果、前者（宮坂）は時代通念の教理化を果した人としての法然を見、後者（広沢）は法然の選択の立場は密教的土壤たる時代通念からの背反であると見るに至った。しかも、後者は宗教的權威からの逸脱の危機という解釈的方法論にもとづいて、法然の選択の立場を見事に位置づけている。ただ、後者の場合、前者において指摘された顕教の浄土教は密教の立場からすれば方便にすぎないという興教大師の立場をどう解釈するかという課題に対する解答が示されていない。あるいは示されていないというよりも、後者の論文の註によれば『多聞天講式』では末法思想が肯定されており、これは真言密教の基本的立場からの逸脱であって、この講式の真偽は確定し難いと言っているから、この解答―すなわち、方便門の位置づけを示すことはできないのではないかと思う。そしてこれが出来な

い理由は、後者の解釈学における主体なるものの絶対化にあると見る。というのは、方便とは主体の絶対化のうちにはなく、むしろ主体の無化あるいは主体を無化する実践のうちでこそ成立するものであるからである。それゆえ、興教大師にとって末法意識は妄想として否定されるにも拘わらず、その否定は全面的な否定のみならず、部分的な否定もあり得るし、衆生にとってはむしろその部分的な否定―すなわち往生―こそが説かれてしかるべきだとされたのである。

以上の議論は、教化の理論を考えると、必然的に提起される議論である。そしてこの議論にとって筆者の「興教大師の教化」なる拙論は何らかの示唆を提供することと思う。

本多論文は『五輪九字明秘釈』における往生思想の精密な考察であり、読者はまず本論文を手がかりとして他の論文の読解に進まれることをお勧めする。最後になったが小笠原論文はその副題にもある如く、伝法院方と金剛峯寺方との確執原因についての興味ある論考であり、この問題に関する学界の沈滞に一石を投ずる好論文であると信ずる。

興教大師の浄土観 (上)

宮 坂 宥 勝

△要旨▽

主題は、興教大師覚鑊の浄土観である。筆者がこれまでにしばしば説いたように、覚鑊は鎌倉仏教の先駆者だといつてよいであろう。そのわけは、覚鑊密教は鎌倉時代に興起した諸宗派の教学・信仰を網羅的にはとんどすべて内包するといつて過言ではない、と思われるからである。

そこで、ここでは特に密敎浄土を中心に、密教と浄土教との交渉に焦点を当てながら考察してみよう。

思想史的にみると、平安時代末期の院政期の密教は、やがて迎える鎌倉時代の選択仏教の夜明け前の存在であった。

すでに、中期以来、浄土教の隆盛によって、社会的階層の区別なく一般庶民に至るまで、いわゆる口称念仏すなわち称名が天下を風靡していた。むずかしい観念の念仏ではなく、いかなる者でも南無阿弥陀仏の六字の名号を唱えさえすれば、弥陀の救いに与ることが出来るという称名ほど簡明直截で分かりやすい信仰はない。

この信仰を専修念仏として深化させたのが、法然上人源空である。法然の『選択本願念仏集』から親鸞の『教行信

証』へ。それは専修念仏と信心為本という浄土教信仰の両極を形成している。

浄土教の核心的信仰は、口称念仏（称名）・臨終正念、弥陀来迎、往生浄土である。

称名は、『観無量寿経』で説かれる。同経所説の第十八願文の注解『往生礼讃』の後序で、善導は称名をもって本願生因の正定業としたのであった。これを受けた法然は『選択本願念仏集』で、「初めに勝劣とは念仏は是れ勝、余行は是れ劣なり。所以は何ん。名号は是れ万徳の帰する所なり」といって、専修念仏が選択の立場をとることを鮮明にした。

臨終正念という場合の正念は、本来、釈尊が説いた八聖道の第七に数えられるものであるが、こうした初期仏教の実践体系とは直接的には関わりなしに、浄土教では臨終に正念に住すべきことを説くので、これを臨終正念または最後正念という。臨終正念は善導の『観経散善義』、『往生礼讃』前序などにみえる。

法然は、七箇条の『起請文』で、これを次のように説いている。

「いかにもいかにも最後の正念を成就して、目には阿弥陀ほとけを見たてまつり、口には弥陀の名号をとらへ、心には聖衆の来迎をまちたてまつるべし。（中略）いよいよ臨終の正念はいのりもし、ねがふべき事也。臨終の正念をいのるは、弥陀の本願をたのまぬ者ぞなど申すは、善導にはいかほどまさりたる学生ぞとおもふべき也。」
ここには、最後正念すなわち臨終正念の成就による見仏、称名、聖衆来迎が端的に要略されている。

覚饒の密教的浄土教すなわち真言念仏（秘密念仏）においては、こうした浄土教の口称念仏もしくは観念念仏、臨終正念、弥陀聖衆来迎、そして往生浄土、西方極楽浄土に、いずれも深秘積が加えられる。

この事は、わが国上代の信仰の主潮をなす浄土教における往生浄土信仰と真言密教の即身成仏とを信仰者の主体性において、どのように統合的に具現化したかということの意味する。

浄土。文字どおり「浄らかな土」であるが、サンスクリット語では一定して、ブッダ・クシェートラ (Buddha-*śrēṭṭa*) すなわち仏国土のことである。浄土は穢土の対で、淨穢を分かつものは俗なるものと聖なるものと、具体的には煩惱と菩提あるいは衆生界と仏界である。そして、殊には浄土教では穢土すなわち衆生界に対して、浄土すなわち仏界を異次元世界の存在とする。つまり、西方極楽浄土は過去世において、法蔵比丘がたてた誓願にもとづいて建立されたものであって、この娑婆世界を離れること西方十万仏国土(十万億土)を過ぎたところにある。

また、西方極楽浄土を前提としての往生浄土の必須要件である称名念仏と臨終正念について、覚鑿の浄土観ではどのような意義が見出されるだろうか。それを窺うにききだつて、密厳浄土からみてゆくことにしたい。

空海はまだ密厳浄土の語を用いていない。密厳浄土に相当するのは、密厳国土である。

しかも、密厳国土は『秘藏宝鑰』における『菩提心論』の引用文中に見出されるのが、唯一の用例である。

「この菩提心はよく一切諸仏の功德の法を包蔵するが故に、もし修証し出現すればすなはち一切の導師となる。もし本に帰すればすなはちこれ密厳国土なり。座を起たずしてよく一切の仏事を成ず。

菩提心を讀じていはく、

もし人、仏慧を求めて菩提心に通達すれば、

父母所生の身に速かに大覚の位を証す(『弘法大師空海全集』第二巻、一四一頁)。

この場合の密厳国土が身・口・意の三密によって嚴飾された大道場で、大日如来の仏国土であることは、周知のとおりである。

この他に、空海の撰述中で独自に密教国土の語を用いる例文は全く見当たらない。

しかしながら、密厳が秘密莊嚴の略称であるとすれば、『十住心論』『宝鑰』における十住心体系のうちの第十秘密

莊嚴心において密嚴の世界が開示されている。すなわち『十住心論』第十の冒頭にいう。

「秘密莊嚴住心とは、すなはちこれ究竟して自心の源底を覚知し、実の如く自身の數量を証悟す。いはゆる胎藏海会の曼荼羅と、金剛界会の曼荼羅となり云々」(前掲書、第一卷、六六八頁)。

このように、第十秘密莊嚴住心とは兩部曼荼羅のことであるから、密嚴国土は当然のことながら曼荼羅の世界であるといわなければならない。

然るに、覺饒は密嚴国土の語を用いずに密嚴浄土を独自の用語として、しかもそれを教学の中核に据えた。すなわち密教的浄土教とよぶゆえんであろう。

彼の場合、なぜ国土でなくて浄土なのか。これはいうまでもなく、覺饒が浄土教における阿弥陀信仰を深く受けて、弥陀の西方極樂浄土を強く意識していたからなのであって、まさしく覺饒の創唱である、といえよう。と同時に、密嚴国土と西方極樂浄土とを会通する意図がひそめられているものと思われる。

さて、密嚴といえは、われわれは直ちに不空訳『大乘密嚴經』に想到するけれど、本經はチベット訳も存し、そのサンスクリット原題で密嚴の訳語に相当するのは、ガナ・ヴィユーハ (ghana-vyūha) である。

ところが、密嚴国土の場合のそれは前述のように秘密莊嚴の略語であって、グヒヤ・マンダラ (guhya-maṇḍala) Ⅱ秘密曼荼羅) が原語だから、この場合の莊嚴はマンダラ (maṇḍala) の訳語である。

秘密曼荼羅については空海の撰述『秘密曼荼羅十住心論』『秘密曼荼羅教付法伝』の題目をはじめ、用例は非常に数多い。そして、覺饒のいう密嚴浄土が秘密曼荼羅の世界を浄土としてイメージしていたことは、明らかである。

たとえば、『大乘密嚴經』にはすでに十方浄土的な思想が認められるが、それは極めて限られたものであって、僅かに、たとえば「余の諸々の仏土は嚴飾細妙にして微細に同じ。密嚴世界は諸の仏国を超え、遠く星宿及び日月を離

れ、無為性の如く微塵に同じからず。此の密厳中の仏及び弟子並びに余の世界より此の会に来る者は、当に涅槃及び虚空の如く、扱滅性にあらざるべし」という表現が見出されるだけである。

しかしながら、十方浄土思想を密教の立場から最も明確に打ち出したのは、覚饒である。

そして、密厳浄土を十方浄土とするのは、当然のことながら、西方極楽浄土は十方浄土に包摂され、浄土を西方に限定したものにすぎないとする秘密曼荼羅の世界観が構想されている。

覚饒の密教的浄土教に関する撰述は、『阿弥陀秘积』『密厳浄土略観』『一期大要秘密集』『五輪九字明秘密积』の四篇である。その他の数多くの撰述中にも、密教的浄土教の思想、信仰が散見される。

まず、『阿弥陀秘积』では大日即弥陀が主調をなすように、阿弥陀如来に対する深秘积を加えたものである。『密厳浄土略観』は密厳浄土を主題とするとおりに、観想浄土的に密厳浄土を描写したものであって、いわば曼荼羅を浄土観的に肉付けしたものだといったらよいだろう。そして、覚饒の諸撰述中でも名文中の白眉といつてよい。

これら二つの撰述は密教的浄土教を思想的に体系化したものとみることが出来るであろう。

『一期大要秘密集』では、最後用心、臨終正念が説かれる。中川成身院実範の『病中修行記』の影響を受けて書かれたものだけに、最も浄土教的色彩の濃厚な撰述である。『五輪九字明秘密积』は、胎藏界大日如来の五字明と阿弥陀如来の九字の小呪とを秘积して、大日即弥陀なることを明らかにする。

これら二つの撰述は、いずれも実践的な内容をもったものである。

『阿弥陀秘积』はまず冒頭で、阿弥陀仏は自性法身大日如来の妙觀察智の智体、一切衆生竟了の通依である、と密教における阿弥陀如来の位置と意義を明らかにする。五智五仏において西方阿弥陀如来（無量寿如来）が妙觀察智に

あてはめられるのは、両部の曼荼羅においても共通して認められるからである。

そして、顕教の浄土教で厭離穢土欣求浄土を説くのは、密教の立場からすれば、方便門にすぎないことを強調する。

「己身の外に仏身を説き穢土の外に浄利を示すが如きに至つては、深著の凡愚を勧め、極悪の衆生を利せんがためなり。」

ここにはまた、己身以外には仏身は存在しないということ、すなわち己身弥陀が主張されるが、同様にして己心弥陀を説く。

「この心究竟すれば、分別取著を離れて性徳の一心を証するが故に、名づけて阿弥陀如来となす。」

これは弘法大師空海が衆生本具の曼荼羅を開示していることからしても、当然の帰結だといわなければならない。さらに、『阿弥陀秘釈』によると、阿弥陀に十三の翻名があるのは顕教で用いるところの意味である。密教からすれば一切の名言はみな法身大日如来の密号である。したがって、十三の翻名の実義は、いずれも大日如来の密号ということになる。

その密号というのは、次のとおりである。

①無量寿仏 ②無量光仏 ③無辺光仏 ④無礙光仏 ⑤無対光仏 ⑥炎王光仏 ⑦歓喜光仏 ⑧智慧光仏 ⑨不断光仏 ⑩難思光仏 ⑪無称光仏 ⑫清浄光仏 ⑬超日月光仏

三世十方の諸仏菩薩の名号はことごとく一大法身の異名、三世十方の諸仏菩薩はみな大日如来の差別智印であるとす。

こうした曼荼羅の仏身観を大前提とするから、当然のことながら、阿弥陀如来も法身大日如来の異名であり、かつ

その差別智印でなければならぬ道理である。

次に、阿弥陀の三字についての字相字義を示す。amita を a, mi, ta に語分解する。

𑖀 (a)	一心平等本不生 (adyantapāda)	仏部	空	有	因
𑖄 (mi)	一心平等無我大我 (mama)	蓮華部	仮有	空	行
𑖦 (ta)	一切諸法如々寂靜 (tathata)	金剛部	中道	不空	仏

ここで注目されるのは、三字のそれぞれを胎藏三部にあてはめてはまっていることであろう。すなわち大日即弥陀だとすれば、逆に阿弥陀如来が三部構成の胎藏(界)、曼荼羅の全諸尊として展開しているとみるわけである。

最後に、重ねて厭離穢土欣求浄土をめざすのは、事実、無明であり妄想であるとすら断じて、末法の世を否定して次のように説いている。

「娑婆を厭うて極楽を欣び、穢身を悪んで仏身を尊ぶ。これを無明と名づけ、また妄想と名づくなり。たとひ濁世末代なりといへども、常に平等法界を觀ぜば、あに仏道に入らざらんや。」

わが国では源信の『往生要集』以来、厭離穢土欣求浄土は浄土教における信仰の中核をなすものであり、後の法然、親鸞の信仰においても、現世を穢土として次元的に絶対的な隔絶のある浄土の存在すなわちこの地を去ること西方十万億土の極楽浄土を措定してこそ成り立ち得ることはない。

もちろん、覺鑊の当時、すでに末法思想はひろく人びとの間に絶望的ともいうべき危機意識としてひろがっていた。

このような歴史的背景のもとに今や末法の時代であり、現世はまさしく穢土にほかならないという浄土教は、人びとの通念になっていたに違いない。

ところが、覚鑿はさめた意識をもって現実をみつめて厭離穢土欣求浄土を無明、妄想として真向うから否定している。

これは、確かに驚くべき発言だといわなければならない。

しかしながら、これはまた衆生本具の曼荼羅と即身成仏という密教の本義からすれば、当然の批判であろう。