

宗教的権威からの逸脱の危機①

—— 覚鑑と法然の比較研究

廣澤隆之

はじめに

興教大師覚鑑の思想を辿ってみると、その根柢には時代状況を読み込みそれを思想化する方向が見られる。この意識はその時代の思潮の中で拡散しやすいが、それを弘法大師空海に根拠づけられる真言教学の枠内に収斂させようとする動機が潜む。ここに拡散と収斂のダイナミズムが覚鑑の思想の形成の本質を規定する。

しかし、これは覚鑑に限ったことではない。歴史的な状況で、思想史的な事実に結び付けて自己と自己のおかれた世界を了解するときには、どうしてもこのような思想の形成のあり方を本質とせざるを得ない。しかもその場合、そなことが宗教の場で遂行されるなら、この拡散と収斂とは、そこでの宗教的権威への求心とそこからの遠心のダイナミズムとなる。そこでは意識の中に据えられた宗教的権威へと自己を収斂させるベクトルと、その中心をなす権威から遠ざかるベクトルとが生み出されている。

このように思想を形成する内面的な状況、すなわち宗教的権威への収斂と、そこからの拡散とのアンヴィバレンツな対応関係において、自己の宗教的生の確認が思想的に遂行される場面を、私なりに覚鑑の場合に考察した問題点

を、前回は概略的に宗教的権威への対応と題して発表した。⁽¹⁾

覚鑓の思想の形成における、思想的な本質的動機を探る前回の大枠の設定をもとに、今回はその前提に立って、覚鑓の思想の位置づけへと進みたい。もちろん、この思想の位置づけは、私の解釈の問題として、私の主体の問題であり、一般に仏教学的な「常識」で思想史の流れに「客観的に」位置づけることではない。なぜなら思想の解釈において、「客観的に」その解釈がなされるなどという「常識」の妄想に私は与みしないから。すべて思想の解釈は私の問い合わせの中で遂行される。

さて『現代密教』の前号では宮坂有勝院長が「興教大師覚鑓の浄土思想」と題して発表をされているが、そこでのテーマを私なりに考えて見たい。宮坂院長は「鎌倉新仏教が三密行の分化発展であった」という仮説を立てられ、そこに覚鑓を思想史的に位置づけられようとなさった。そして「(弘法)大師教学が三密行の展開として鎌倉新仏教となつた媒介的存在として」覚鑓を位置づける視点を確保すれば、覚鑓は「新仏教各宗の一密成仏に対する統合理論の接点に位置しているといえるのではないか」と結んでおられる。⁽²⁾

ここではこのような鎌倉新仏教への思想史的展開に覚鑓を位置づける際の、思想的な問題を、前述のような立場から論じてみたい。その場合、前述の宗教的権威から遠ざかるベクトルを前回の拙論と同じく宗教的権威からの「逸脱」と見て、権威への求心の方向とのアンヴィバレン特な危機的状況をどのように思想化したかを「解釈」する。

さて、私は前回の考察で、教義を解釈する立場は本質的に宗教的権威からの逸脱の危機をもたらすことを述べた。逸脱がなぜ危機的かといえば、私たちの解釈は、常に過去的に設定された宗教的権威、すなわちここでは弘法大師、への遡及といふ求心的なものであるにもかかわらず、その解釈の現在性はその現在性の故に過去的権威への遡及を阻むから危機的である。⁽³⁾ 危機的であることは、教義の解釈においては宿命的である。問題はこの危機的状況をどのように

に思想の構築において昇華するかである。

そこで、私は前回に引き続き、覚鑓の思想的な逸脱のあり方を問う。その場合に、それを明確に思想史的に位置づけるために、鎌倉仏教の浄土教の代表者である法然上人と比較しつつ考えてみたい。

一 密教化された土壤

平安仏教から鎌倉新仏教への展開にかんして、加持祈禱といった呪術からの脱却、貴族主義からの離脱、仏教の民衆化、人間の根本惡への自覺等、研究者によつてさまざまに解釈する説が見られる。それらの仏教史的解釈は、多かれ少なかれ、近代の「常識」により、また現状の仏教各宗派の視点から、鎌倉新仏教に好意的な立場から記述されることが多い。

しかし、鎌倉新仏教に重要な思想的な意義があることは充分に承知した上でも、鎌倉新仏教に日本の仏教の夜明けを見る態度には無理がある。なぜなら、日本の仏教の基本的あり方は、おそらく奈良時代末期から平安初期にかけての、日本の宗教的土壤を高度な仏教の論理によつて密教化した仏教運動の基盤の上で解釈されるべきであろうから。すなわち空海に代表される密教の論理化は、単にインド伝来の仏教の注釈的解釈に留まらず、古代日本人の自然宗教的態度を仏教の圈内の出来事として捉えた。そのことより、日本人の仏や神への祈りは密教的に重層化したといえ。すなわち、この密教的重層化により、日本の古來の神々を否定することなく、しかもそこに超越的な仏の威力を感じ取る宗教的態度が、密教的に論理化されたのである。そこには、二者択一的な厳しい選択ではなく、はるかに宥和的な宗教的態度が芽生えた。

しかし、近代の思潮を通して眺めると、それは雑然として、近代の自我の追究のあり方からすると、思想的に劣る

宗教的権威からの逸脱の危機①

もののようにみられた。しかし、「あれかこれか」の「選択」において自己の実存のあり方を見ようとする深刻さや悲劇性をそこに見い出せないからといって、積極的な評価を下せない精神こそ貧困といえよう。むしろ、自我が「あれかこれか」の選択において自己⁽⁴⁾を歪小化する近代の憂鬱と悲劇から程遠い古代人の逞しい精神が評価できない我々の精神性が、実は日本仏教の歴史的展開を解釈する場合にも問われているのである。

おそらく、鎌倉新仏教も、近代的な偏向を加えなければ、この諸仏や神々への密教化された「祈りの宗教」⁽⁵⁾の地平で解釈されることが可能であろう。

そもそも鎌倉新仏教が、近代の哲学的な立場で実存主義的に解釈され、そこに「あれかこれか」の「選択」において個としての人間の自覚があつたといった乱暴な解釈がされ、他方で鎌倉新仏教の民衆性が強調される。だが、はたして民衆が近代の知識人のごとくに生きていたのかどうか。そして、誤解されやすいことを承知で言えば、「民衆的」であり、「庶民的」であれば善であるという「常識」が、ほとんど無条件に受け入れられてしまふことさえ、我々は反省しつつ「民衆」の仏教を考えなければならないであろう。

法然上人を慕う人々が、やはり密教的な宗教的土壤を生き続けたということは考えられないであろうか。法然上人の「あれかこれか」の生き方を、その通りに生き続けることはなかなかできない。実際に法然上人の法流が、ほとんど「奇妙なことには雑行を捨てて唱名念佛に専心するどころか、むしろ他宗派の教義・儀礼をとりいれて発達した」⁽⁶⁾のであるから、我々がその展開に「選択」より「融合」の密教的土壤を知るべきではなかろうか。

さて、このような傾向は法然上人の生存時から見られた傾向であった。たとえば法然上人のよき理解者であった九条兼実が決して専修念佛者とはいはず、むしろ彼には密教的な信仰があつたことからもわかる。彼が法然に近い立場であつたとしても、その阿弥陀信仰はむしろ貞鑑の立場に近い。彼は阿弥陀＝大日と了解して、往生即身成仏と確

信している⁽⁷⁾。しかし、法然の立場では真言密教の阿弥陀信仰と浄土教のそれとははつきりと区別されるべきであつた。なぜなら、彼によれば、真言の阿弥陀は「己心の如来」であるが、浄土教の阿弥陀は「法藏比丘の成仏」であるから⁽⁸⁾。しかし、九条兼実は真言の「己心の如来」である阿弥陀如來を信仰している。

また『和語燈』には、法然上人に従う庶民の「もの忌み」などの宗教的態度を推測するに足る多くの事例がある。それによつても、専修念佛が決して「あれこれか」の「選択」としてのみ受け入れられたとは思えない。

また法然上人没後ちょうど百年たつたときの興味ある逸話が『拾遺語錄』の末尾に掲載されている。

嵯峨野にいた若い貴族の女性が参籠していた時、夢に中国浄土教の大成者である善導が現れ「ことばのともしび」という書物を示す。その書物が実際には法然の『語燈錄』であったことを二尊院と往生院を兼參する僧から教えられ、それを借りた。それを読み、書写を決意した夜に、夢の中にその書物を護持する北野天神と平野大明神が現れた。それ故、この書物を大事に思い、書写し、往生を確信するにいたつた。そして予告の時日に、高声念佛百三十辺唱えて往生した⁽⁹⁾。

この物語には、注目すべき問題が多くみられるが、特に法然の言説を集めた書物を、善導に教えられ、日本の神々が守護する夢を見ている点が注目される。この『語燈錄』の編集者も「善導に御差づけ。神明の御守護。かたがたたのもしくおぼえて。はばかりながらこれをしるすところ也」⁽¹⁰⁾と記している。このことを編集者は奇瑞と見ているが、そこには「選択」とは異なつた位相で念佛往生が了解されていることに編集者は注目していない。彼は「選択」とは異なつた位相で念佛往生が受け止められる位相そのものに關しては、当然と思っていたかのようである。しかし日本の神々に守護され、その威力を受け止める限りにおいては「選択」は成立しない。その意味では、「選択」を浄土宗の根本としたのは淨土真宗であるといえるかも知れない。

しかし、ここでは、この問題に教理学的な深い入りをする必要はない。ここでは、このように、法然の門下においてさえも、他の神々を威力あるものと受け止める、すなわち「選択」よりも「融合」のいわば密教的土壤が厳然としてあったことに注目しておきたい。⁽¹¹⁾

我々の関心事から言えば、覚鑓が生きたのはこの密教的土壤であり、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、教理化するかであった。覚鑓が平安仏教と鎌倉仏教との「媒介的存在」⁽¹²⁾であったといふより、平安仏教も鎌倉新仏教も同じく依拠していた日本の宗教の深層における密教的土壤を教理化する点に覚鑓を見てゆかねばならないであろう。この土壤を無視するなら、鎌倉新仏教において時代は一新され、真に新しい仏教が時代を席捲したかの、鎌倉新仏教を過大評価する通説に陥ることになろう。

我々の視点では、平安仏教と鎌倉新仏教とは決して異質のものではない。両者の断絶のみが強調されやすい通説に対して、両者の連続性眺め、そこに日本仏教の深層の密教的土壤を見る必要がある。

二 逸脱のありかた

しかし、平安仏教から鎌倉新仏教への展開は、すべてが連続的であるとは言えない。確かに、武士階級の抬頭は社会構造の変革をもたらし、それは仏教の変容につながる面があった。しかし、その側面をもって、仏教の特質を決定づけようとするのは性急すぎる。むしろ、平安浄土教の鎌倉期における展開が何であったのかを考察する必要がある。そしてそれが真言密教、とりわけ覚鑓の教理解釈などどのように比較されるかが問われるべきであろう。

私は『現代密教』の前回号において、覚鑓の教理解釈における逸脱の危機の問題を考察した。彼の教理解釈は、解釈の必然的な宿命ではあるが、空海の教理解釈からの逸脱の危機にあった。しかし、彼自身の確信はそれとは逆に、

空海への遡及の確信であったようと思える。宗教的権威からの逸脱とそれへの遡及は、宗教的営みにおいて両面的であるように思われるが、覚鑁にとってそのことさえも充分に教理解釈の中で考察されたであろうか。ところで、仏教史の全展開が、仏陀に対する解釈を求めている以上、その意味では、それは釈尊からの逸脱の歴史であったとも言えよう。我々は釈尊と同じ思想の位相に位置しなければ、眞の仏教でないといった言表に与することはない。解釈された仏陀へとどのように係わったかが、仏教史のそれぞれの思想の特質をあらわにすると思われる。

この側面から見れば、釈尊||仏陀への「解釈」が、宿命的に解釈するものとされるものとの分極化において、釈尊||仏陀からの逸脱の危機をはらむ。そして、浄土教では、この釈尊仏陀からの逸脱の危機を末法と捉えた。しかし、そもそも末法とはきわめて「解釈」における逸脱の危機に対する言表ではなかつたのか。それを歴史的な時代意識とした浄土教には、我々が覚鑁において考察した逸脱の危機とは質的に異なる面があつたのではないかと思われる。

末法 sadhnarmavipralopa（正法の絶滅）とは、インドにおいて釈尊||仏陀を解釈する主体にかかる、正法への自己の関係のあり方において問われる事柄であつた。すなわち、梵行を離れ、正法と律に背反する態度がどのような自己の関係のあり方において問われる事柄であった。多くの經典や律藏に散見される、この「解釈」する主体の危機は、例えば『瑜伽師地論』では、「妙法への違背」「正法に似て正法にあらざる中で「[正] 法の想を生じ、正法の中で非法の想を起こす」こと」とされている。⁽¹³⁾

ここでは、あくまで正法との関係、換言するなら宗教的権威との関係で、その権威あるものからの逸脱を危機的に捉えることに主眼がおかれて、末法が時代的に無条件に成立する事態を考えているわけではない。たとえそこに時間的な説明が付け加えられたとしても、本質的に末法とは宗教的権威に係わる主体の、時間を超えて「解釈」がもたらす

宗教的権威からの逸脱の危機①

逸脱の危機に関する深刻な問題であった。すなわち釈尊＝仏陀を「解釈」することで、釈尊＝仏陀から逸脱することが危機的に捉えられていたといえる。

この末法にかんして、中国・日本の浄土教の系統は、釈尊＝仏陀からの逸脱を、まず直線的な時間的離脱として絶対化してしまった。そのために我々が解釈を通じて宗教的権威へと遡及するペクトルにおいて、そこから逸脱するといふ、この逆説の宗教的あり方が稀薄になっている。逸脱の現状が嘆かれるのみで、遡及するという求心的なペクトルが意識的に無視される。我々の主体的な運動は求心的でありつつ、そこに遠心力が働く根本的なジレンマに陥つて仏陀に係わっているのに。

ところで、淨土教的に時間を絶対化して末法思想を打ち立てるに、その時間意識では、根拠への帰還、釈尊への遡及是不可能になる。この時間意識においては、釈尊＝仏陀への遡及は絶対的に不可能になる。

法然は道綽の『安樂集』における遡及の不可能性を彼の主著『選択本願念仏集』の冒頭に引用する。⁽¹⁴⁾ そこでは、法然の引用する道綽は『大集月藏經』の末法思想を意識しつゝ、解釈主体のあり方と時間の絶対的懸隔の二点から、聖道門における釈尊＝仏陀への遡及不可能性を確信する。⁽¹⁵⁾

ここに釈尊＝仏陀との時間的な絶対的懸隔、すなわち道綽の言う「大聖を去ること遙かに遠し」という事態は、果して絶対的な、無条件で成立する時間的懸隔となり得るであろうか。我々はこの問題に対しても、空海が『般若心經秘鍵』で明瞭の『般若心經疏』から援用する有名な一節「それ仏法は遙かにあらず、心中にして即ち近し。……明暗他にあらざれば則ち信修すれば忽ちに証す」⁽¹⁶⁾ がすぐに思い浮かぶ。ここでは宗教的権威との位置関係は、解釈する主体のあり方に帰せられ、時間的な絶対的懸隔は意識されていない。むしろ「信修すれば忽ちに証す」という宗教的な体験において釈尊＝仏陀との時間的な懸隔は消滅する。換言するなら、「信修」において日常意識から自由な宗教的

な時間が成立するといえる。

覚鑓はそれ故、「悉地は時を簡ばず、信修がこれ時なり⁽¹⁷⁾」とする。これは明らかに浄土教の系譜と違い、空海の真言密教を踏まえたものである。この覚鑓の言表によれば、時間は自己を規制する外的な条件ではない。信修において時間は主体的にあらわになり、釈尊^{II}仏陀は遡及すべき帰結点に指定される（そのこと自体が虚構的にあるという問題への関心は覚鑓にはなかったが……）。

それに対し、法然にとっては釈尊^{II}仏陀との時間的な懸隔は外的に自己を決定し続ける。従つて「末法万年のはじめ」を生きる自覺を持つ彼にとっての仏道修行とは「時をはかる」⁽¹⁸⁾ことに基づかねばならなかつた。

このように、覚鑓と法然では時間を意識する立脚地が決定的に違う。それはおそらく平安仏教と鎌倉仏教といった形式で両者を比較検討するよりも、より本質的に日本仏教の特質を探求する普遍的な課題ではなかろうかと思う。換言するなら、密教的土壤での時間意識と、「選択」する淨土教的時間意識の問題になるであろう。その時間意識がまた、末法という虚構に身を投げ入れるか、別の実存の探求に向かうのか、逸脱の危機において問われることになる。

三 時間への顧慮

真言密教は、その空海における体系化においてある完成を見るが、そこでは時間はどのように意識されていたのであろうか。

言うまでもなく、真言密教の時間意識を問題にするとき、先ずもって即身成仏の「速疾」の概念が思い起され、しかし、ここで問題からするなら、即身成仏の時間意識よりも、それに先だって我々が意識する、仏陀と自己

との関係においてそこに時間的な懸隔を認めるかどうかということであった。すなわち、浄土教のように、釈尊||仏陀と自己との間に決定的な時間的懸隔を認め、それが我々の実存を規定すると考えるのに対して、真言密教はどのよう立場を表明できるかということが問題になっていた。

その場合、空海が鮮明にした顯教と密教の区分のカテゴリーに従うなら、「法身説法」に真言密教の基本的立場を求めることができよう。「法身説法」の基本的立場とは、我々は現在において、しかも永遠に、仏陀の説法に出会っているということである。空海の『弁顯密二教論』ではその立場は鮮明に主張されないが、彼の代表作の『声字実相義』では明確にそのことが語られている。彼は『声字実相義』の冒頭で「それ如來の説法は必ず文字による。文字の所在は六塵その体なり。六塵の本は法仏の三密すなわちこれなり。平等の三密は法界に遍じて常恒なり。五智四身は十界に具して欠けたることなし。悟れるものをば大覚と号し、迷えるものをば衆生と名づく」と述べている。

ここでは、明らかに仏陀と我々とは同時であり同一の存在であり、認識のあり方が仏と衆生の懸隔をもたらしているとされている。そして衆生を目覚めさせる説法は、仏陀（大日如來）の働きである三密という根拠から永遠に流れ出している。従つて、説法は永遠に今ここにある。すなわち仏と衆生は永遠に今ここで出会つていい。しかしその説法を「解釈」する主体が「衆生癡暗にして自ら覺るに由なし」⁽²⁰⁾という状態において、仏と衆生との間には絶対的な懸隔がある。末法思想のように、絶対的に時間が仏と我々を隔てているのではない。

我々にとつて問題なのは、釈尊||仏陀への解釈をする主体が問われていることである。それを末法思想のように、その解釈の主体の問題よりも絶対的な時間の懸隔を釈尊||仏陀と我々の間に設定することは、そのこと 자체が仏教の展開からしては逸脱であると空海は考えていた。彼の考えでは、永遠の説法は法身仏の自受法樂であり、それは曼荼羅として法曼荼羅である。それ故に彼は『理趣經開題』で「法〔身〕仏の恒に説く法曼荼羅」という表現をする。そ

これが「分流」して仏の説法の經典が存在するとしている。⁽²²⁾

しかも、法とその法を説く者は、四種曼荼羅の全体を生きる永遠の生命であるから、そこには時間の規定性がない。従つて「[法を説く]人と法は法爾なり、興廢はいずれの時ぞ。機と根とは絶絶なり。正像〔末法〕をなんぞ別たんや⁽²³⁾」と空海は主張する。

このような空海の立場を踏襲する覚鑁は、「顯教は正像末の興廢あり、真言は常住不改の教えなり⁽²⁴⁾」、あるいは「顯は興廢定まりなし、密は常住不改なり⁽²⁵⁾」と顯密を区分して、空海と同じく真言密教の立場からして末法思想に与しない。さらに注目すべきことに、『五輪九字明秘密釈』において、彼は真言行者の修行を十に分類するうちの第五番目の「縹修一行成多門」では阿弥陀の一法を行じても悉地を現在世に得ることを述べるが、そこで末法思想は行の体験において敢然と否定されている。彼にとって時間は宗教体験において現前するのであり、体験と関係ない外的な時間が自己を規定することはないとする。

彼の体験によれば、一尊法の行的体験である三昧においては、仏陀との親密な時間が現前している。その事態を彼は「一門一尊の三昧に入つて一印一明一観にして悉地を成するあり。正像末の異を論ずることなく、これを修する時、これすなわち正法なり。悉地、時を簡ばず、信修、これ時なり⁽²⁶⁾。」と記す。すなわち、行的体験において、仏陀の正法と出会う時間が現前しているとする。この仏陀の正法という宗教的権威に出会う歓喜の充溢するところに仏陀を見て、そこに過去の正法を説いた時間が現在的に現前しているのである。したがつて、過去的時間は、行において現在化するのであり、過去現在未来と連続している我々の日常意識の直線的時間の観念はここでは撥無される。行的体験においては、自己はそのまま過去的に宗教的権威をそなえた仏陀に一体化される。

それゆえ、真言行の根本体験においては、時間が撥無された状況が現前しているが、それは三密行において、その

三密が仏と人との本来的に一体化してあるという事態である。絶対的に懸隔していたかのように思える仏と人との関係は、その過去的に權威をそなえた仏と現在ここにいる行の主体である自己との一体化である。それ故、三密行の究極では、現在の自己がそのまま過去的に權威をそなえている仏と本来的には一体であることになる。そのことを、覚鑓は「本尊と行者、本来平等なれば、我、本初を覺す。我はこれ古仏なり」と端的に述べる。⁽²⁷⁾

「我は古仏なり」という自覺にあっては、釈尊＝仏陀と自己との歴史的時間は消え去つてゐる。この歴史的時間の消滅において仏と自己⁽²⁸⁾とが同時存在する曼荼羅が現在化している。曼荼羅の構造を肉化するとき、我々はそのまま菩提樹下の釈尊の成道と同一の地平に立つてゐることになる。それは、覚鑓によれば時間的規制を離れた「本初を覺す」ことであった。

それに対し、法然は淨土教の絶対他力の立場から自力を否定するが、自力修行をする者は「時期の分際を知らざるが故なり」とする。法然はあくまでも時間の絶対的隔絶の自覺から、自己の宗教的態度を決定する。

このように、宗教的權威からの逸脱を、末法思想のように絶対的な時間の隔絶として捉えない真言密教の立場は、鎌倉新佛教の指導者であった法然に受け継がれる淨土教の伝統と質的にまったく異なると言わざるを得ない。⁽²⁹⁾

覚鑓と法然との宗教的・思想的地位が、時間の意識を軸にどのように違うかを検討してきた。この視点に基づいてさらに、機根の自覺、人間の根本惡の問題等が吟味されねばならない。しかし、すでに紙数は尽きたので、次回には「解釈」の主體が宗教的權威から逸脱した「惡」を背負うことと、宗教的權威から時間的に懸隔した存在に「惡」を見る立場を考慮して、さらに覚鑓と法然を比較してみたい。

註

- (1) 抽論「宗教的權威への対応—覚鑑上人に見る教学的立場への解釈」(『現代密教』第二号)
- (2) 宮坂宥勝「興教大師覚鑑の淨土思想」(『現代密教』第二号、四十二頁)
- (3) 我々が現代の諸相に宗教的な態度で臨もうとしたら、この問題に直面せざるを得ない。例えば、現代の科学技術の成果である臓器移植や遺伝子操作がもたらす生命の問題に、我々の立場から答えようとすると、弘法大師の教學が過去において成立したままのあり方では現代に展開できない。我々は弘法大師の教學を「解釈」し、その「解釈」から引き出された視点を現代に問われている課題にあてはめようとする。しかし、そのような嘗みがなされるとき、弘法大師教學は、過去的なありかたで權威的に固定化できない。過去的權威は現代的に常に危機に直面せざるを得ない。単純明快に言えば、弘法大師には臓器移植や遺伝子操作にかんする発言は当然ながらないわけであり、弘法大師にその問題を返答してもらうのは、我々の弘法大師「解釈」によってのみなのである。この事態が、常に教学の問題として問われないと、現代と教学との関係は明確にならないであろう。

- (4) このことは、なにも宗教的テクストが近代あるいは現代の思想の場面で解説されることを非難することではない。

- (5) 前掲拙稿において、筆者は覚鑑の密教的あり方を、「行動の宗教」というより「祈りの宗教」の傾向が濃厚なものと規定した。

- (6) 渡辺照宏『日本佛教の心』筑摩書房、昭和四十二年、一

むしろ現代の思想の事柄の地平で解説されるべきであるのに、文献史学的にのみテクストが扱われることに、より深刻な仏教の現代的解釈のデッドロックがあるといえる。しかし、現代の思想に引き付けて解釈しようとするとき、現代の思想が同時に批判されることなく、現代の思想の枠内で平安・鎌倉時代のテクストを解説する限り、そこでは解説され得ず、欠落した思想的事柄が、より一層現代に問いかけてくる問題が深刻になる。なぜなら、現在に架橋できなかつた思想を生きてきた宗教者が過去に実在したという現実的事実が、深刻に人間とは何かを問い合わせるはずだから。このような意味で、淨土宗が昭和五十九年に『法然淨土教の綜合的研究』(山喜房仏書林)と題して出版した論文集は宗教心理学の立場から竹中信常「法然上人の宗教的人間像」、宗教哲学的立場から藤本淨彦「法然における淨土教的存在論の一考察—法然淨土教と現代をめぐる私考—」という興味深い論文を掲載している。ただし、藤本氏の立場は、テクストの解釈と實存の解釈との関係が鮮明でない。仏教のテクストをハイデッガー流の存在論の地平で解体したに過ぎないのではないかという危惧が残る。

宗教的権威からの逸脱の危機①

七二頁。ただし、筆者が「奇妙なことに」と敢えて述べられる皮肉は充分に理解できるが、基本的には「奇妙なこと」ではなく、日本の密教的土壤においては「当然のこと」とすべきであろう。

(7) 田村圓澄『日本佛教史』3 法藏館、昭和五十八年、十四頁

(8) 『和語燈』大正八十三、一二三四頁。これは、梵鏡と法然の立場の相違を法然の側から鮮明にした表現とも受け止められる。なお真言と浄土の阿弥陀信仰の相違にかんしては、法然はしばしば言及している。上記以外に、『漢語燈』大正八十三、一六六頁、『拾遺語燈錄』大正八十三、二十四頁などを参照。

(9) 『語燈錄瑞夢事』、大正八十三、二七六頁

(10) 同右

(11) ここで筆者の立場とは異なるが、同じように平安末期から鎌倉期にかけての仏教の密教的土壤を思想的に解明した論文として、岡村圭真「明惠上人とその周辺」(日本仏教学会編『鎌倉仏教形成の問題点』平楽寺書店、昭和四十四年、一二四五—五頁)参照。

(12) 宮坂前掲論文

(13) 『瑜伽師地論』大正三十、六七〇中
『安樂集』大正四十七、十三下

『選択本願念佛集』大正八十三、一中

(15) 『安樂集』大正四十七、十三下、「其れ聖道の一種は今

時には証し難し。一には大聖を去ること遙かに遠きに由る。二には理は深けれど解は微かなるに由る。」

(16) 『般若心経秘鍵』弘法大師全集第一輯、五四四頁

(17) 『五輪九字明秘密釈』興教大師全集 下巻 一一六七頁

(18) 『和語燈』卷二、大正八十三、一九一中

(19) 『声字実相義』弘法大師全集、第一輯、五二二頁

(20) 『声字実相義』同右

(21) 空海は『秘藏宝鑑』の「第四唯蘊無我心と『十住心論』の『異生滅半住心』において末法思想を紹介しているが、全体の文脈からすれば、その末法思想は我々の仏教的立場に関しては本質的規定にならないとされていると理解できる。(弘法大師全集、第一輯、四三四頁、一三八頁)

(22) 『理趣經開題』弟子帰命 弘法大師全集、第一輯、七二二頁

(23) 『理趣經開題』生死之河、弘法大師全集、第一輯、七二二頁

(24) 『五輪九字明秘密釈』興教大師全集 下巻一一六頁

(25) 『顯密不同頌』興教大師全集上巻 一八八頁

(26) 『五輪九字明秘密釈』興教大師全集 下巻一六七頁

(27) 『五輪九字明秘密釈』興教大師全集 下巻一四六頁

「私は古仏なり」という注目すべき言表は、後に道元が好む境地に似ているのであろうか。道元におけるこの問題

にかんしては寺田透「道元における分裂」（日本思想体系『道元 下』岩波書店、一九七二年刊を参照）。

『道元 下』岩波書店、一九七二年刊を参照）。

(28) 『拾遺語燈錄』大正八十三、二四一上
ただし、『多聞天講式』では、「それおもんみれば、仏法の流傳に正像末の時分かれ、能修行の人、上中下の根別なり。ゆえに時はこれ末世なり、悉地成じがたく、人はまた薄福なり、災厄発りやすい」と末法思想を肯定して述べて

いる。もしも、この『多聞天講式』が覺鏡の撰述ならば、なぜ真言密教の基本的立場から敢えて逸脱しようとしたのか問題が大きい。教理解釈を述べる『五輪九字明秘密釈』や『顯密不同頌』では、明らかに末法思想とは異なる立場を表明しておき、信仰の発露である講式ではそれと矛盾することが、修辞上の問題として片付けられるのであろうか。もつとも、この講式が覺鏡の真撰でなければ問題はないのだが。私にはまだこの講式の真偽いすれであるかを確定する根拠がない。

※ この論文を作成するにあたって、三康文化研究所所員の西村実則氏ならびに三康図書館にお世話になった。末尾ながらここに記して感謝申し上げます。