

特集 興教大師研究 序

吉田宏哲

一、

先日の伝法院研究発表会で、ある研究員が引導法における授戒について論じ、現行の引導法の授戒は在家戒であるが、出家戒が正しいのではないかという発表をした。これに対していくつかの質問がなされたが、その中で死んだら身体がなくなってしまうのに、何故不邪淫戒とか不飲酒戒とかを授けるのかという質問があつた。発表者はこれに対し、本来無我だからどうのこうのといった答えをしたが、無我ならなおさら、授戒すること自体が無意味ではないかと更に質問されて解答に窮した。するとある講師から助け舟が出されて、そういう問題をこれから研究することが大切だというような発言があり、引導法における授戒についての発表は終つた。

さて、これらの議論にはおよそ次のようないかなかなる戒であるべきか。一、そもそも身体が機能しない、あるいは存在しない亡者に対して、身体がなければ成立しないような戒を授けることは意味があるのかどうか。もし意味があるとすればそれはどのような意味でか。三、二で問題

になつたような事はこれまでの真言宗の歴史で考えられたことがあつたのかどうか。四、さらにいえば、引導法は亡者を仏界へ導く法であるが、もしこの法によつて仏界へ導くことができるときすれば、生きている衆生をこの法によつて仏界へは導けないのか。五、そもそも亡者を授戒するとは、亡者の身体はなくなつても、靈魂が存在すると仮定して、この靈魂に對して授戒するのであらう。そのとき、導師は在家戒であれ出家戒であれ自らも戒を持つ師として亡者の靈魂に相向う。そこでたとえば、不飲酒を誓わせる導師は果して自らも不飲酒戒を持つてゐるや否やが問われねばならぬが、そのような自覺のもとに引導法が修せられているのか否か。六、引導法とは仏が弟子を引導して仏位につかせる儀式である。そしてこの場合にも先の不飲酒戒の場合と同様、自らが仏であるとの自覺をもつて、亡者の靈魂を導かなくてはならないが、これについても、導師は自分が仏であるとの自覺をもつて引導を授けているのかどうか。七、もし自分が仏であるとの自覺のもとに亡者の靈魂を仏界に引導しているとすれば、それは亡者のみならず、生者に対してもなされて然るべきであろうが、それがなされないのは何故か。八、即身成仏の本義はまさにこの生において成仏することにはかならず、即身成仏こそ密教の顯教に対する區別であるとすれば、即身成仏の功德が物言わぬ亡者に対してのみ適用され、生者に対してこそその功德が發揮されないとしたら、これは宗祖に対する冒瀆ではないのか。九、さらにこれらの諸問題にかかる本宗の行事に施餓鬼会がある。これは檀信徒各位の靈のみならず、当寺歴代の先師尊靈を精靈棚にお招きして修する法であるが、これを施餓鬼会と名づけているのは妥當であろうか。常識的に考えれば、檀信徒各靈は引導法よつて成仏しており、引導法を受けた先師尊靈も成仏している筈である。ところが施餓鬼法ではそこに集まる精靈は餓鬼として飲食等を施されている。これは驚くべき矛盾ではないのか。それとも、引導法で成仏しても生者が施餓鬼法を修さなければ、仏から餓鬼に変わつてしまふとでもいうのであらうか。あるいは毎年繰り返し施餓鬼法を修さないといつまでも仏でいられないと生者が考えているとでも解釈すべきなのであ

ろうか。十、ともあれ、真言宗の教義たる即身成仏とは、来世にむける成仏ではなく、現世における成仏であることはいうまでもない。何故なら、引導法を授ける導師は生者であり、しかも仏として亡者を仏界へと引導するのであるから。また、この引導法を授かる亡者は、当然、成仏したのであり、真言宗における成仏とは大日如来の位に登ったのであって、西方十萬億土の彼方にある極楽淨土へ往生したのではない。ましてや、巷間でよくいわれる天国に行つたのでもない。インド人の発想や仏教の教理からいえば、生天思想は輪廻転生の思想の枠内にあって、決して成仏ではなく、また往生思想もこの世で成仏できないから、死んでから極楽へ往つてそこに生まれて阿弥陀仏の説法を聞いて修行して成仏するとということなのである。したがつて、往生とは成仏を来世に先き送りしただけの話であつて、それは現世における成仏の可能性の否定であり、真言宗の即身成仏の思想とは全くちがつた現世に対するペシミズムであつて、二乗でもないし、大乗でもない、どちらかといふとキリスト教やイスラム教に近い、したがつて生天思想に近い宗教である。ただそれが仏教たる名目を持つてるのは、極楽淨土へ往生してから成仏するという発想があるからであつて、ただ往生するというだけであつたらそれは生天思想と何ら変わりはないし、『十住心論』でいえば第三住心に対応するとしか（真言宗の教理からすれば）いうしかない。

二、

今回の『現代密教』第四号の特集興教大師研究には、次のような諸論文が寄せられた。

興教大師の淨土觀（下） 宮坂院長

興教大師とは—御遠忌伝道、教化の視点から— 小山講師
宗教的權威からの逸脱の危機 ②

— 覚鑊と法然の比較研究 — 廣澤講師

興教大師の淨善提心説について 元山研究員

これら諸論文はみなそれぞれの立場からの興教大師研究として独特の風貌を持つた力作ぞろいである。それゆえ、これらの諸論文を僅かな紙数の中で紹介し論評を加えるということは容易ではない。そこでここでは一計を案じて、これらの諸論文の発想の仕方および結論とでもいうべきものを抽出して、これらの発想および結論は我々教師及び坦信徒にとっていかなる有効性を持ち得るかという視座からの論評を加えてみたいと思う。

実はこの発想は「興教大師について」という小山論文から得たものであり、この論文によると、教師や檀信徒にとっての問題が興教大師にとってどう解決されているかが問題であり、それにはまず興教大師の教義の理解ではなく、興教大師が何を問題とし、何を解決しようとしていたかが問わねばならないというのである。この小山論文の問題提起は大変重要な意味をもつており、宗祖の研究や仏教の研究が自己目的的にではなく、ましてや研究業績のためにでもなく、自己の悟りや救い、及び檀信徒の救いや悟りにとってなされるべきであるということであると思う。そこで小山論文では、興教大師が直面した問題をその伝記に探り、これを即身成仏か浄土往生かという二律背反の解決にあつたと見、これはまた我々自身及び檀信徒の問題としては、いかに生きるか、いかに死ぬか、あるいは死んだらどうなるかということであるとしづら込んでいる。そしてこのいかに生きるか、死んだらどうなるかは教師の日々の教化の中で常に提起されている問題であり、したがつて日々解決されていかなければならない問題である。そのとき、興教大師がこれらの問題をどう解決されたか、これが問題であると小山論文は述べている。

小山論文のこの指摘は興教大師研究のみならず仏教研究にとって根本的な課題の指摘であり、特に自身を振り返つてみても、従来、ともすれば教学研究が悟りや救いと無関係な形で行われてきたことに対する頂門の一針であるとい

うことができる。実際、現場の教師は自己自身の生死と檀信徒の生死と現実に向かいあって教化活動をやつているわけであるから、これらの教師や檀信徒にとって救いや悟りとならない教学研究に何の価値があるのかという疑問が提出されるのは当然であろう。

しかし、この疑問に対し弁解するわけではないが、救いや悟りなどというものがそう容易に得られるものでもなく、学者はそれを得ようとして研究しているのだともいえる。つまりそれを得ていないから研究しているのであって、それを得れば何もそれを得るために研究する必要はない。だから、救いや悟りを得ようとして研究している学者は、それもまだ得ていないことを証明しているのだともいえる。ということは、学者はまた悟りや救いを得ていないのだから、それを人に説いたり教化したりするという資格に欠けるということになる。さらにいえば、悟りや救いが学問研究だけによって得られるのかという疑問が残る。もし得られないとすれば、学者が救いや悟りのために学問しているのであればそれは木に縁つて魚を求めるようなもので、方法論がすでに間違っているということになる。小山論文の言いたいことを敷衍して考えると以上のようなことになるかも知れない。これを更に敷衍すれば、学者に教化の仕事は勤まらないということになるかも知れない。ところが、教師は日々、檀信徒に対する教化活動を行つているのだから、教化に役立たないそんな学者先生のいうことを聞いている暇はない、伝法院の研究活動などは無用の長物だということになりかねない。それは小山論文も指摘しているように公開講演会の聴衆激減が証明している、とう。これはまことに手厳しい批判である。

三、

教化の側からいえば、ことほど左様に問題は深刻化しているが、それではこれに応えるべき、特集興教大師研究論

文の内容は如何か。まず、宮坂論文について述べると、本論文は、前述の著述の動機からいうと、自身の悟りと救い及び檀信徒の悟りと救いにとつて、興教大師がいかなる意味をもつかといった主体的な発想の契機をもつ論文では必ずしもなく、日本浄土教史上における寛鏡の密教的淨土教と鎌倉淨土教との対比をその目的としている。これはまさしく從来、日本の学界において何人も試みたことのない着想であつて、この研究の作業如何によつては、日本仏教史は書き換えられなければならない程の重大事なのである。何故なら、從来の日本仏教史研究において、弘法大師思想の位置は必ずしも正當に評価されていなかつた（これは弘法大師の密教思想の巨大さ難解さによる）こと、および弘法大師密教の把握なしには興教大師思想の把握が困難であるため、興教大師の正當な位置づけがなされなかつたこと、従つてその結果として興教大師と鎌倉仏教との関係も正しく位置づけられなかつたという理由に依る。そしてこのように弘法大師および興教大師が日本仏教史上において正當に位置づけられなかつたために起つた弊害は、弘法大師密教は平安貴族のための加持祈禱に明け暮れた呪術的仏教であり、鎌倉仏教は民衆の救済のための眞の仏教、人間の惡を真正面から見据えた眞の否定の仏教、したがつてこの鎌倉仏教において仏教の空の思想がはじめて花開いたといつた評価が下されたのである（たとえば家永三郎氏の著書を看よ）。それどころか、あるいはそのために、我が国の中の高校の倫理社会の教科書には長い間、このような弘法大師の密教の評価が定着し、しかも、あるいはそのために、興教大師の宗教は弘法大師と鎌倉仏教のはざ間にあつて殆ど日の目を見ることがなかつたといわなければならない。

それゆえ、我々興教大師の流れを汲む宗派の教師がいまもつてこの祖師の偉大さを知らないのも以上のような歴史的事情に依る。宮坂論文及び廣澤論文はまさしくこのような興教大師研究の現状に対して貴重な一石を投じたのである。そこでここではこれらの論文の論旨の展開は省略し、結論のみを紹介してこれに対する私見を述べたい。

まず、宮坂論文の結論は、仏教のインド以来の伝統である二重構造論（たとえば世俗諦と第一義諦、浅略釈と深秘

积 etc.) という視座から、二重成仏論あるいは二重往生論というテクニカル・タームを用い、興教大師の淨土往生論は選択ではなく包摂であった、その意味では従来の密教の基本線を受けつぐとしている。そしてこの立場からすれば、「末法の危機意識を弥陀一尊の救済に凝縮させた淨土教信仰から離脱しようとしたのが覚鑊であった」とし、この立場から「淨土教の基本的なテーマである厭離穢土欣求淨土は覚鑊にとってまさしく無明であり妄想にほかならなかつた」とする。しかしながら、当時の社会の淨土往生信仰のカオスの中には、興教大師御自身も求聞持法の願文に「臨終の尅、入滅の時、もし生を離ることを遂げず、成仏を果たすことなくば、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、速かに遍照の引摂を感じん」(『述懐詞』)と一願を加えたとされるように、懈怠の小機には順次往生を期したのであり、しかも、この順次往生も弥陀即大日であるから「正しくは密厳淨土に往生し、兼ねては十方淨土を期するあり」という曼荼羅世界への帰入にはかならなかつたのであるとする。最後に宮坂論文はこの覚鑊の淨土觀において「無明であり妄想であると断じられた厭離穢土欣求淨土は、法然において見事に復活した」とし、覚鑊上人の淨土觀と鎌倉仏教のそれとの対比を結論的に述べる。

以上が宮坂論文の主旨である。これは資料精査と深い密教教学理解に基づく結論であつて、その基調に対しても誰も異存を唱える者はいないであろう。ただ二、三気になることを指摘するとすれば、前掲の引用文中の傍線①で、時代の先取りと思われる表現があることである。つまり、興教大師の時代に後の鎌倉仏教で展開した弥陀一尊の救済に凝縮させた淨土教なるものが存在したのかどうかという問題である。第二に、『一期大要秘密集』に説かれる「もし最後に臨終の儀軌によれば、破戒の僧尼も必ず往生することを得。造惡の男女も定んで極楽に生まる。いかにいはんや、有智有戒をや。いかにいはんや、善男善女をや。これすなはち真言密觀の致す所なり。」なる文章が「全く親鸞の悪人正機説を先取している」といわれている箇所である。これは「善人なほもて往生を遂ぐ、いはんや悪人をや」とい

う「歎異抄」の文言との類似性からの評言であると思われるが、覚鑁と親鸞の表現は形式は似ているが、悪人と善人は反対になっていることが問題である。つまり、覚鑁では悪人も往生するのだから善人はなおさら往生するのであり、親鸞は善人も往生するのだから悪人はなおさら往生するのである。いや、親鸞では悪人こそ往生するのであってこれが悪人正機説といわれる所以であろう。そうだとすると覚鑁の場合は悪人正機説ではなく主調は善人正機説であり、その中に破戒・造惡の人も含まれると考えられ、宮坂論文にいう曼荼羅世界への帰入である。第三に前掲の傍線②に見られる表現であるが、厭離穢土欣求淨土が法然において見事に復活したということは、覚鑁が無明妄想として斥けたものが法然において肯定されたということであり、それはつまり、法然は無明妄想を肯定したということになる。しかも宮坂論文ではその肯定は「見事に」という評言で形容されているから、法然淨土教は肯定的に、しかもかなり高く評価されていると見られる。しかしながら、法然淨土教は覚鑁密教で無明妄想と斥けられたものを肯定しているということは、覚鑁密教で肯定された（たとえば即身成仏・淨菩提心など）は否定されているということである。以上の三点はみな関連し合っている疑問であって、次回はこれらの疑問に対する解答を期待したい。

四、

次に廣澤講師の「宗教的権威からの逸脱の危機②—覚鑁と法然の比較研究」は、宮坂論文の提起した覚鑁と法然の比較研究というテーマを全面的に、しかも独創的に展開した好論文である。これまでの学界において、覚鑁と法然の比較研究というテーマは、かつて一度も論じられたことがなかつたということは宮坂論文の指摘の通りである。こんなに重要な課題が、日本佛教思想史上かつてまともに取り上げられなかつた理由はどこにあるかというと、それは一言でいえば興教大師研究の立ち遅れにあつた。法然上人の研究はいかに進もうと、興教大師の研究が十分でなけれ

ば、覚鑓と法然の比較研究が成立するわけがない。しかも、この作業は、興教大師についていえば弘法大師の研究が、また興教大師と法然上人の比較という点からいえば、興教大師のみならず法然上人の研究が同一人の手によつてなされなければならない。しかも、比較というからは比較する共通項を設定し、その共通項の上での差異が明らかにされなければならない。そこで、宮坂論文では、この共通項を二重成仏論あるいは二重往生論として定立したようであるが、この共通項自体の概念規定が不明確であり、覚鑓と法然の比較研究を最初から意図して行われていたわけではないため、この比較ということに関しては幾つかの疑問が残つたことは前に指摘した通りである。

これに対して、廣澤論文ははじめからこの比較をテーマとして掲げただけあって、その深い思索に基づく方法論的堅実さは賞讃に値するといわなければならない。ここでは廣澤論文の論旨の展開を追う紙面上の余裕がないので、その比較の方法論とその結論およびこれに対する筆者の評言のみを記す。

廣澤論文における覚鑓と法然の比較の視座あるいは共通項は、その表題にも示されているように、「宗教的権威からの逸脱」である。またこの逸脱は別の言葉では「惡」「いたくなさ」などともいわれている。つまり、覚鑓も法然も宗教的権威たる仏陀から逸脱していること、あるいは「いたつていない」ことの自覚こそが、兩人の解釈学（廣澤論文によれば、すべての仏教教理の歴史は仏陀あるいはその教えに対する解釈学である）における共通項であり、この共通項の上で両者の違いが論ぜられる。ただし、覚鑓も法然も仏陀よりの逸脱の自覚は仏陀と彼等両者の間にある仏陀の解釈者からの逸脱の自覚としてあり、決して仏陀そのものからの逸脱というわけではない。ここで覚鑓の場合はともかく、法然の場合も空海の解釈を媒介にして逸脱の自覚があるとするのはおかしいと思う読者がいるかも知れない。ところが、廣澤論文にすれば、法然の南無阿弥陀仏は言語の呪術的使用であつて、この呪術的使用はもともと日本の宗教的風土に存在したものである。だから、法然の南無阿弥陀仏は覚鑓の

一密成仏と同じく、空海の論理化した言語の呪術的使用のうちにその哲学的あるいは解析学的根拠をもつ。しかも、この根拠は覚鑊と法然のみの独占ではなく、親鸞の場合にも当然あてはまると考えられるが、これは当該論文では示唆的にのみ語られているに過ぎない。

いずれにしても、本論における覚鑊、法然、さらに親鸞にまで至る、これまで日本佛教史において比較の対象としてまともに取りあげられたことのない宗教者の思想の比較が、逸脱、あるいはいたくなさ、及び言語の呪術的使用という共通項あるいは共通の視座を得て、ここにはじめて比較の方方法論が確立したのである。これは学界にとつても宗教界にとつても特筆すべき寄与であって、この視座が確立されれば、各佛教者の差異は自ら明らかになる筈のものである。

そこで、覚鑊と法然に関する本論文の差異の指摘はいかなるものであるかといふと、法然は仏陀からの逸脱を時代（末法意識）と捉えるのに対し、覚鑊は解釈のいたくなさの自覚であるとしている。そしてこの違いはまた覚鑊が空海の解釈への求心力の強さによって古代佛教の枠内に止まるのに対して、法然の場合は時代が逸脱しているという対性に依る遠心力のために中世佛教のうちに位置づけられるとしている。

ともあれ、本論文の結論は、必ずしも明確な形で出ているわけではないが、宗教的権威からの逸脱、あるいはいたくなさということが、結局は宗教的権威の側からの救済力あるいは加持力にゆだねられるという形で救済が果されると考えられており、覚鑊と法然とは空海の力によって論理化された「言語の呪術的使用」という共通項によって、差異よりもむしろ共通の地平に立つものとして把握されていることができる。そしてこの絶対者の救済力に依りかかるという意味では、覚鑊も法然も信を強調するが、どういうわけか法然の場合は信心為本であるのに対し、覚鑊の場合は「信と不思議加持力の相即する場を淨菩提心」と見ており、法然は菩提心を否定したのに対し、覚鑊がこ

れを重視したことの意味は次回の検討に俟つとして論を終結している。

以上の如くが廣澤論文の要約である。しかし、この要約の中には本論文が明らかにしようとする意図している惡の問題や、懺悔の問題、を含ませなかつた。これは何故かといふと、本論文で試みられた、覺鑊と法然の比較のための方法論では、惡の問題や懺悔の問題はうまく處理できないのではないかと考えたからである、といふのは、本論文は仏教の歴史は仏陀の解釈の歴史であるとして、その上である基準に照らした解釈の逸脱あるいはいたらなさを論じているが、惡とか懺悔とかは解釈ではなく行為とその結果にかかる事柄であり、しかも、仏教はこの因果の行為論を超克することによつて大菩提と大涅槃を獲得すること（成仏）を目指すのであるから、解釈学ではどう逆立ちしても成仏は見えてこないのである。そして成仏が見えてこなければ往生も見えてこないことになり、興教大師の信と法然上人の信とを同一視するという結論になる。しかし、興教大師の場合は成仏の中に往生を包摂したのであり、誤解のないよう指摘しておくが、興教大師は即身成仏を現身往生といつて成仏を往生の中に含めたように読みとれる。しかしその場合の往生とは往つて生れるではなく、生（死）を往く（超越する）という意味での往生であつて、十方淨土に対応する往生觀であり、これは成仏と同義語であると考へる。これに対して、法然上人や親鸞上人は現生における成仏をあきらめて、来世に極楽へ往生することができるという信にすべてを賭けたのである。それゆえ、成仏にとつての根本問題である淨菩提心が興教大師の宗教の中核であり、他方、法然上人にはこれが欠けていたといふのは理の当然である。

さらにいえば、釈尊仏教以来、連綿と続いてきた三世にわたる人間の解放の理論たる仏教の教えの有効性を否定して、来世での救済に限定したのが法然淨土教であるが、覺鑊密教は、従来の伝統的な仏教、とくに空海密教の流れを受けて、現世における即身成仏と来世における十方淨土の往生を統一的に根拠づけたのであるといえる。そしてそ

根拠づけが可能であったのは、三世の因果を超える不二摩訶術の法身とその説法という思想であり、この時間・空間を超越した仏としての法身とその説法こそが現当二世の成仏の可能性を根拠づけるものであったのである（ちなみに三世を超越するのだから、現当二世のみではなく、過去世の亡者の成仏も可能だということになろう）。それゆえ、空海思想の中にはたしかに来世往生の思想はとりたてて表明されてはいないが、しかし法身とその説法という思想の中にこの来世往生の思想は含まれてしまふのであり、これを時代の意識のなかで明確にしたのが、観鏡であり、法身説法説を西方極楽淨土の阿弥陀如来の名号の威力として来世での往生の確実性を信ずることの一行為に集約して示したのが法然淨土教であるとすることができよう。ただし、その法然淨土教の場合、十方淨土の彼方の西方極楽淨土といふ時間、空間に限定された仏のみが想定されたため、来世における往生のみが約束されるに止まつたことは以上見てきた通りである。しかしながら、密教では「大日經」往住品に「三時を超えたる如來の日、加持の故に」とあって、大日如來は過去、現在、未来を超越した仏であり、この仏こそ空海が不二摩訶衍の仏として彼の教學中に位置づけた密教の法身にほかならない。この法身はまた不二摩訶衍の本覺の仏として三自一心の本覺仏等との關係で論じられているが、ここには『釈摩訶衍論』から『大乘起信論』へ遡及する本覺—不覺—始覺という三つの覺の關係論が存在しており、観鏡と法然の比較という重要な課題を解く鍵も、空海やそれ以前の仏教の歴史への遡及なしには仲々容易に手に入るものではないと思われる。

また、前に悪や懺悔は解釈の問題ではなく行為論とか存在論にかかわる問題であると述べたが、覺や不覺はどうかというと認識論上の問題のように思われ、それが存在論や身体論とどうかかわるかが今後追求されるべき課題であるといえよう。実際のところ、認識論とか存在論というとヤケに難しげな話になつてくるが、本来は仏教が認識の転換（轉迷開悟）であると同時に、それは愁悲憂苦惱からの完全なる解放とその解放による全体的な救済であるという

ここにかかわっているのであるから、その哲学的な表現体系を構成するものとしての存在論とか認識論という問題は、我々が避けては通れない障壁なのである。しかも、その障壁を乗り越える方策がかならずしも従来の経論中にわざり易く書いてあるわけではないとすると、我々の辿るべき道は険しいといわなければならぬ。前に二で小山論文について言及し、一般的の教師は日々、檀信徒の生き死にや救いの問題にかかわっており、教学がその役に立たないとしたら、何のための教学かという疑問を提出しておいた。ところがこの廣澤論文の紹介と論評において、存在論だ、認識論だとわけのわからぬことを言い出したとして叱りを受けるかも知れない。しかし、釈尊仏教も弘法大師教学も、その目的は衆生をして苦の存在から救出し、自由と安樂とを与えるために説かれているのであるとしたら、我々にはこれらの教えによって自らが自由と安樂とを得るために精進しなければならない。この努力なしに自らの悟りの救済はあり得ないし、また他者の救済もあり得ないことは、前回「興教大師の教化について」という論文で論じた通りである。そこでその場合の悟りということは、密教では淨菩提心という語によつて表明されていて、廣澤論文でもその最後に淨菩提心の問題が解明されなければならないという指摘がなされていた。

五、

そこで最後に淨菩提心についての元山論文について考察しよう。結論的にいえば、本論文は興教大師の菩提心説に發菩提心と淨菩提心とがあるとし、淨土往生の条件としての發菩提心と、即身成仏の条件としての淨菩提心とがあるとする。そして、三密行は淨菩提心に相応しなければ三業に過ぎないから、即身成仏にとっての必要条件は三密の実相である淨菩提心であつて、淨菩提心に相応すれば一密を修しても三密を修して即身成仏するとし、「一密成仏説の根拠として、深信と淨菩提心とを設定し、特に淨菩提心に強いウエイトをおいたものといえる」と結論している。

この指摘は極めて重大な意味を有しており、『即身成仏義』における「三密加持速疾顯」なる一句の解釈について従来の学者の説を覆えずほどの内容を有している、といふのは、この一句中の加持とは、弘法大師の解釈によれば、如來の大悲を加とし、衆生の信心を持つとして、如來の三密と衆生の三業とが加持相応すれば、そこに速疾に即身成仏が実現すると考えられていた。そして実際にいわゆる事相なる法の相承も、この三密の相承であり、これを相承された弟子はこれを修することによって速疾に速身成仏するのだと信じられてきた。しかしながら、一でも指摘したようにな此の三密行を修して実際に即身成仏したと確信し、これを檀信徒に示したり説いたりしている教師は仲々見つからない。死者に対しては即身成仏の法を授けるが、生者に対しては公けに誰に対しても示すということがない。そこが密教の密教たる所以であつて、法の相承は秘密のうちに行われ、その修する三密行は法身大日如來の自内証三昧、自受法樂だといわれている。しかしながら、興教大師によれば、「もし心に淨菩提心の実相を念ぜざれば、三業の所作、皆これ虚相不実にして、まったく三密にあらず」（『真言三密修行問答』）であつて、元山論文も指摘する通り、淨菩提心が三密の実相であつて、「凡夫はいまだ淨菩提心の如実の相を證せざるが故に、たとい法身の内證の三密を修行するといえども、もし淨菩提心に相應せざる時は、身に本尊の印を結び、口に本尊の真言を誦し、意に本尊の義理を念ずとも、眞実の三密を成せぬ」（前掲書）ということなのである。

そこでそれでは、この淨菩提心とは何かといえば、これは法身大日如來の悟りの境界であり、あらゆる衆生の色心の実相である。（元山論文八十一頁）ということは、淨菩提心が即身成仏の必要条件であるということは、我々が自身の色心の実相を悟ることが即身成仏の必要条件だということになる。つまりこれは弘法大師の「悟れる者をば大覚と号し、迷える者をば衆生と名づく」といわれるところの悟りである。そこでこの悟りが即身成仏の必要条件であつて三密行はこの悟りをこそ条件としているとすれば、事相における三密の法の授受は悟れる者が悟れる者に授けると

いうことを条件としている。あるいは別言すれば、淨菩提心を獲得した者が淨菩提心を獲得した者に対して法を授けるということになる。

さて、今や問題はそれではいかにして淨菩提心を獲得するかということになつてきた。元山論文はこれに對して、淨菩提心の開発において興教大師が打ち出したものは、深般若心と深信であるという。そしてこの深般若心は『三昧耶戒序』における勝義心であり、深信は『大日經疏』における白淨信心であり、『三昧耶戒序』の信心にあたるとする。しかも興教大師の深信は三密行と相応して淨菩提心の持つ力の働きにより即身成仏を可能ならしめるとしている。(八十六頁)しかし、深信のみによつて即身成仏することは不可能であり、深信のみでは順次往生とすることを指摘している。このあたり、深信と淨菩提心と三密行の関係についての論旨の展開は必ずしも明確ではないが、即身成仏の条件としての深般若心、従つて勝義心の必要性は正しく指摘されており、これは「教相の裏づけのない事相は糟粕である」という藤井現能化の喝破の意味するところであろう。しかも、興教大師は淨菩提心を条件として一密成仏が可能であると説き、これは弘法大師においては明確に表明されなかつた興教大師の新機軸である。しかもさらに指摘しておかねばならないことは、『即身成仏義』において、「三密加持速疾顯」なる一句は三密加持すれば速疾に即身成仏するという意味ではなく、この句は二頌八句の前頌の第三句であり、前頌は即身を表わし、成仏は後の四句で説かれるとされているのであるから、単に即身という意味を表わし、即身成仏ではないということである。その意味で興教大師が三密行を即身成仏の条件とお考えにならなかつたことは、弘法大師の真意を特に末学に明確にお示しになられたわけで、元山論文ははからずも以上のよだんな弘法大師教学上の重大な誤解を解く契機を提供したということができる。ただ元山論文では、深信と深般若心と淨菩提心、及び一密・三密の関係が、即身成仏と往生とに関してもうなつてゐるか、またそれは何故そうなるのかという理由づけにおいて必ずしも明確であるとはいひ難い。今後の研

鑽を望む次第である。

以
上