

興教大師の浄土観（下）

宮坂有勝

覚鑊が平安末期の浄土教勃興の時代において信仰の混沌とした渦のなかでゆくえも見定めぬままに彷徨し、その教
学体系はついに未完で終わったという見方がある。

また前回発表した拙論に対して、鎌倉仏教の先駆者としての覚鑊、ことに鎌倉浄土教の法然の信仰を先取する覚鑊
の存在という捉え方に対して倒錯した覚鑊像という評言があった。

これは史観の相違であって、史実を過去からの歴史的時間の流れのプロセスにおいて、その時代的段階で見定める
か、現在のわれわれの視点から認識するかの相違ではないかと思われる。

もし前者だとすれば、興教大師と現代というテーマは倒錯も甚だしいところだといわなければならない。

日本浄土教の流れのなかで興教大師覚鑊の特異な、いなむしろそれなるがゆえに普遍性が問われて然るべき密教的
浄土教は鎌倉浄土教と対比した場合にこそ明らかにされるべきなのではないだろうか。

覚鑊をめぐる多くの浄土教的密教家

まず仁和寺慈尊院の済暹がいる。彼の門流は教尋にせよ永尋にせよ、高野山において覚鑊は最も強く信仰的な影響
を受けた仏者たちである。

当時の高野山上は称名念仏の声に満ち、専修念仏の信仰は天下を風靡していた。

『性霊集補關鈔』の撰者として一般には知られる済暹。しかし、彼は密教的浄土教を信奉していた時代の人びとのなかのエキスパートでもあった。

済暹は膨大な著作を残した。しかし、真言念仏に関する撰述は不幸にして、ひとつも現存しない。二十歳で高野山に登るまでの覚鑊は彼から真言念仏の教えを受けていたに違いない。

『観無量寿經中略要問答鈔』『遊心法界念仏鈔』『念仏滅罪因縁略鈔』『極楽遊心鈔』など、浄土教系の撰述があったことが知られる。だが、それらの題名を見る限りでは真言念仏が明確に打ち出されているとは思われない。

覚鑊が『述懐詞』で、「二十有七にして、更に一願を加ふ。いはゆる臨終の剋、入滅の時、もし生を離るることを遂げず、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、速かに遍照の引接を感じん云々」とあるように、二十七歳の求聞持修行成就のとき、加えた一願がまさに臨終正念であったとすれば、密教的浄土教の確立は覚鑊の発願においてであったとみてよいのではなからうか。

構造的にみれば、覚鑊の往生浄土信仰は二重成仏論のなかで、すなわちある意味では信仰的なカオスにみずからの身を投じ、ある意味では浄土信仰に強い魅力を感じながら徐々に醸成されていったとみてよいのではなからうか。

弘法大師空海以来、真言密教には浅略釈と深秘釈、あるいは方便門と真実門、遮情と表徳のシンクレタイズしたいわば密教特有の構造論がある。むしろ、それはインド密教以来の伝統を有するのではあるが。

この方便・真実の密教的構造論は大乗仏教の基本的な世界観である世俗諦と第一義諦という真理の二重構造に由来するとみてよいかも知れない。その二重構造は中観派の祖であるナーガールジュナによって論理的に確証された。

すでに見たように、覚饒の密教的浄土教に関する撰述は一般に知られるように、『阿弥陀秘釈』『密厳浄土略観』『二期大要秘密集』『五輪九字明秘密釈』である。

『阿弥陀秘釈』は阿弥陀如来に対する深秘釈であって、阿弥陀信仰を徹底するところに真言門としての曼荼羅世界に参入することが出来るのを明らかにしているから、第一義諦的な立場すなわち深秘釈からすれば、阿弥陀信仰に徹することこそ密教的世界すなわち大日信仰をいただくことにはかならない。そこに当然のことながら大日如来の浄土である密厳浄土が実現されなければならない。

『密厳浄土略観』は、その題名のとおり、密厳浄土すなわち曼荼羅世界の観想を説いたものに他ならない。

『述懐詞』にも「いわゆる臨終の尅、入滅の時、もし生を離るることを遂げず、成仏を果たすことなくば」とあるように、現生に即身成仏が実現されない場合にはという条件つきでの臨終正念であり、したがって往生浄土であるから、極楽浄土に往生することはとりもおさず往生密厳浄土を内実とするのであって、この点、顕教である浄土教の往生極楽浄土と異なっているといわなければならない。

確かに現生成仏、即身成仏と往生浄土、往生成仏とは二重構造的であり、そこにはおのずから選択という信仰的主体の立場における対応が認められよう。だから、覚饒の撰述にはさきの『述懐詞』のような成仏の二重構造型もまた散見される。

たとえば、『不動講秘式』にいう。

「祈るところは最後の正念、仰ぐところは明王の威力なり。臨終に魔縁を退け、最後に引接を垂れたまへ。」

最後正念すなわち臨終正念において不動明王の助縁を祈るのは、確かに現世利益である。だが、覚饒にとってたいせつなのは臨終正念なのである。

したがって、この『不動講秘式』は三段式で、三門の講讀を掲げ、一には明王の体相を明かし、二には臨終の正念を祈り、三には廻向の功德を明かすとあるうち、第二段の文言は次のようにある。

第二に臨終正念を祈るとは、五濁濫漫の世には魔縁禁じがたく、三障鹿動の身には道心退き易し。ゆへに魔縁障を成ぜば最後の正念乱れ易く、道心熟せざれば、浄土の業因、植ゑがたし。これをもつても明王の本誓を仰がずんば、最後の我等いかんが最後の魔障を退けん。もし大聖の威勢に憑らずんば、底下の異生何ぞ往生の本意を遂げん。

そもそも弟子等（中略）これによつて祈るべきは最後の正念、仰ぐべきは明王の利生なり。

生々に加護を垂れ、世々に擁護したまへ。十二の諸天は朝に守り暮に守り、二四八の童子は隠れて来り顕れて来たる。主といひ伴といひ、利益至つて遍ねし。命終の時には正念乱れず、願求悉く満ちて往生疑ひなし。よつて行者、伽陀を誦へて最後の正念を祈るべし。

願我欲臨命終時 尽除一切諸障礙

面見彼仏阿弥陀 即得往生安樂国

（願くは我れ命終の時に臨まんと欲するに

尽く一切のもろもろの障礙を除かば

面のあたり彼の仏阿弥陀を見たてまつつて

即ち安樂国に往生することを得ん。）

南無婦命頂礼不動明王臨終正念往生浄土 三遍

臨終に際して不動明王を祈るのは、最後の魔障を除かんがためであることが知られる。

そして、伽陀にもあるように、そうした不動明王の助縁によってこそ来迎の阿弥陀如来をまのあたりに見奉って安楽国すなわち阿弥陀の西方極楽浄土に往生することが出来るのだという。

この伽陀には明らかに往生安楽国とあり、宝号に臨終正念往生とあるのは、他の撰述に見られず、覚鑊の臨終正念による往生はまぎれもなく弥陀の西方極楽浄土への往生にはかならない。

もとより不動明王の他に眷属の十二天、八大童子もまた隠頭を問わず、臨終正念を守護する存在である。

これと全く同じ信仰のパターンは『舍利秘密和讃』にも認められる。すなわち、この和讃の巻尾は次の偈頌でまとめられている。

帰命頂礼仏舍利　神変加持捨てずして

眼を閉ぢむ暮には　必ず浄土に置給へ

願共諸衆生　往生安楽国

悟入阿字門　速証無上覚

覚鑊の仏舍利信仰も、ひとえに弥陀の安楽国に往生せんがための助縁にほかならない。

覚鑊作と伝えられる『不動和讃』もまた同工異曲で、

帰命頂礼不動尊　念怒降魔の大頭領

忝けなくも明王の　内証本地を尋ねれば

秘密教主の大日尊　ビルサナ仏の教令輪

とあるように、不動明王が大日如来の教令輪身であることを称讃し、さらに臨終正念の助縁として、こう説いてい

る。

眼を閉ぢむ暮べにも 魔軍障碍なるならば

日比の本心忘失し 悪相忽ち現じつつ

また惡道は落つべきに 聖者の加護を蒙りて

臨終正念快よく 遂ぐる事こそ貴けれ

これもまた『不動講秘式』と全同であつて、覺鑊の不動信仰が一貫して臨終正念のために用意されたものであったことが理解されるのである。しかも、この和讃は、臨終正念、往生安樂國のために、現世利益としての不動信仰に二世の悉地を満たすことを願つてのことであるのが、偈頌の結びに明言されているのである。すなわち、

「明王帰依の功により 惑障日々に消滅し

善業夜々に劫(マヤ)を積み 二世の悉地満てたまへ。」

二世は現当二世であるから、現世成仏は仏舎利信仰、当来世成仏は往生安樂國を願う意味で、二世の悉地といつて
いる。

保安四年（一一二三）九月二十七日付の仁和寺成就院寛助に宛てた『請授法書狀』にいう。

「嗚呼、哀しいかな、嗟呼、苦しいかな。

悲風、心海を鼓し、觀法、静かならず。歎雲、慧日を覆ひ、念仏愈々暗し。」

これは即身成仏も容易に実現しがたく、いまだ口称念仏も分からぬままにさまよい迷っている状況を告白した文言にはかならない、とみてよいのではなからうか。

したがつて、往生安樂國が当然予想される限り、男女、貴賤の差別があつてはならないわけである。そこでまた前

掲書に説く。

「仏、勅して師勤の教詔に随順す。是の如くの教証、その数いくばくぞや。いはんやその機、進んで鐘谷を扣かば、あに黙せんや。機とは大師の言く、もし信修することあらば、男女を論ぜず、皆これその人なり。貴賤を簡ばず、悉くこれその器なり。」

大師は空海で、これは『性靈集』巻八に収める「叡山の澄法師に答するの書」にみえる。

このような表現は、しかし覚鑠にあつては往生安楽国を願う衆庶を予想していることは明らかである。

覚鑠が往生安楽国を願う阿弥陀信仰およびそれは大日即弥陀の一門普門の關係が曼荼羅世界にもとづくこと、さらには一生成仏が適わずとも順次往生による成仏が可能であるがゆえに皆共仏道、悉皆成仏が保証されていることが、『述懷詞』に要約されている。すなわち

「二十有七にして、更に一願を加ふ。いはゆる臨終の尅、入滅の時、もし生を離るることを遂げず、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、密嚴の金利に往生し、華嚴の蓮都に至到せん。その土において本尊を成じ、彼の界において性仏を証せん。弘法利生自在無礙にして自樂他安無為任運ならん。

頌に曰く、

（前略）

三際の行因なほ未だ熟せず

一生に仏果たとひ成せずとも

臨終には密嚴国に往き

順次に定んで法性の京に生じ

すなはち彼の華嚴に仏果を開け

並びにその月殿に無明をも破し

衆生を化して三平等に住せしめ

万類を導いて九界の域を離れしめん。」

ここで特徴的なのは、まず弥陀来迎、弥陀引摂に対する大日来迎、遍照引摂という表現である。当然のことながら大日即弥陀であるから、このような表現をとったものと思われるが、往生安樂国ではなく、「密厳の金刹に往生し、華嚴の蓮都に至到せん」とある。すなわち秘密莊嚴の曼荼羅世界に往生し、または華嚴の蓮華藏世界に至到することを願うのは、さきにみたような往生安樂国という表現すなわち阿弥陀如来の西方極樂浄土に往生するのではないから、趣を異にする。しかしこれもまた密厳浄土即西方浄土を大前提とすることからすれば、当然の表現ともいえるようが、西方浄土、安樂国を表に出すか、あるいは密厳浄土、密厳国を表に出すかでは、往生觀に全く立場の相違が認められるのである。

このような往生觀は単なる表現の相違にとどまらず、覺饒密教の基本的立場に関わるから、さらに密教的浄土教を主題とした『一期大要秘密集』『五輪九字明秘密釈』を取りあげてみることにしたい。

密厳浄土と西方極樂浄土とをどのようにみるかは選択ではなく、包摂関係にあるというのが、覺饒の浄土觀である。

『密厳浄土略観』で、まず当初、密厳浄土を規定している。

「それ密厳浄土とは、大日心王の蓮都、遍照法帝の金刹、秘密莊嚴の住处、曼荼羅浄妙の境界なり。」

空海の撰述中には『十住心論』に『菩提心論』の文言を引用し、そこに密厳国土の語がみられるだけであって、空海がみずからこの語を使用する文例は全くない。

このように『菩提心論』を典拠とするにせよ、覚鑠がはじめて密厳浄土の語を用い、密厳国土と云わないのは、すでに述べたように、西方極楽浄土を強く意識し、曼荼羅の世界そのものを浄土と観じていたからにはかならない。

ところで、前掲撰述の掉尾には二重の浄土観が説かれているのである。すなわち、

「ゆえに草庵、金場に変じ、穢土すなはち淨利なり。森々たる卉木、悉くこれ三等の法身、蠢々たる群類、僉また六大の性仏ならむ。情非情の聲響は、曼荼にあらざることなく、覚不覚の心念は定慧にあらざることなし。本尊は行者に冥会し、行者は本尊に渉入す。（中略）

一念に万徳を証し、暫時に二利を極む。

もしまた願行浅弱にして、機縁いまだ熟せざるをば、しばらく応化の浄土に安む。次に法性の妙国に迎へ、時に応じて九界の迷因を超えて、即身に三密の仏果を開かしむ云々。」

前文では密厳浄土としての曼荼羅を観想し、その世界に参入すれば穢土がとりもなおさず浄土であり、万有一切がまた曼荼羅の世界なのである。

したがって浄土教の厭離穢土欣求浄土は前述の『阿弥陀秘釈』にもあるように、まさに無明であり妄想なのである。後文すなわち、この撰述の結びには「もしまた願行浅弱にして、機縁いまだ熟せざるをば、しばらく応化の浄土に安む」と説いている。つまりここでは機根すなわち宗教的素質が問われ、まず願行が浅弱であること、次に機縁が熟さない場合には、「応化の浄土に安む」のであるから阿弥陀如来の西方浄土に往生する。そして、次に法性の妙国すなわち密厳浄土に迎え、「時に応じて」地獄界から菩薩界に至るまでの迷因を超越して直ちに即身成仏が実現され

るというのである。

これを要するに真言密教の本義とするところはいうまでもなく即身成仏にあるわけであるから、究極的には即身成仏を目ざすのは当然のことながら、そのプロセスにおいて、往生西方浄土より往生密厳浄土へと二重構造的な浄土観が示されているのは注目しなければならない。

この二重構造的浄土観について、さらに窺ってみることにしよう。

『二期大要秘密集』は題下に「多くは密藏に依る。師について受くべし」とあり、次の書き出しで始まっている。

「それおもんみれば、一期の大要は最後の用心にあり。九品の往生は臨終の正念に任せたり。成仏を求める者、當にこの心を習ふべし。出離生死はただこの刹那にあるなり。密藏の要義を集めて、九種の用心となし、極悪の罪業を払って九品の蓮台に望まむ。

もし最後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。造悪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。これすなはち真言秘観の致す所なり。深く信じて狐疑することなかれ。」

この撰述は一般に知られるように、中ノ川成身院の実範が著した『病中修行記』を骨子としたもので、弥陀の九品浄土往生は病中における臨終時にはじめて可能であることを明らかにしている。このように当時の浄土教の思想もしくは信仰が色濃く投射されているのであって、一期大要が最後用心にあり、また九品往生が臨終正念にあることをまづ明言する。

破戒の僧尼云々以下は全く親鸞の悪人正機説を先取していて、しかもそれが真言秘観だとする。

九種の用心門が説かれるうちに、特に注目されるのは、七の極楽を観念する用心門と八の決定往生の用心門である

う。

極楽を観念する用心門には顯教の西方極樂浄土と密教の十方極樂浄土（十方浄土）すなわち密嚴浄土との相違、前者は後者に内包されることを前提とする場合、弥陀の極樂浄土に往生すれば我身がそのまま阿弥陀如来に入り、阿弥陀如来はとりもなおさず大日と成って、我身が大日如来より出るというのが「即身成仏」の妙観であるとする。

密教の立場からすれば往生極樂浄土がそのまま往生密嚴浄土となるわけで、そこで我身と弥陀、さらに大日即弥陀なるゆえをもって、我身が大日より出るのであるから、いずれにしても入我我入観と我即大日がたくみに浄土信仰に織り込まれていることが知られる。

したがって、浄土教を密教に接合摂取したのではなく、むしろ密教の曼荼羅の世界観の立場で浄土教を理解したとみなくてはならないであろう。

もとより密教の本義は即身成仏にあり、発菩提心を大前提とするから、この『一期大要秘密集』の第六菩提心を発す用心門に文言を引用し、覺鑊の立場で菩提を規定している。

「それ無上菩提心を発さんと欲はば、先ず深心をもつて仏の法身を觀ぜよ云々。」

「いはゆる菩提とはすなはちこれ諸仏法身の六大またこれ衆生本覺の四曼なり。」

次に、三摩地の成就をめぐって一問一答が示される。

「問ふ。もし爾らばこの三摩地を修する者は、いくばくの時分を歴てか、成就することを得るや。」

答ふ。もし相続修に拠らば十二年を歴ずして、有相すなはち成就して無相もまた漸く現ず。

問ふ。もし爾らば唯この觀を修して成仏を得るや。

答ふ。唯この觀に依つて全く余修なからんに、懈怠小機の者は順次往生の大願を遂げ、精進大機の者は現身成仏

の悉地を得るなり。何をもつての故に、一心に万行を撰むるに行として行ぜざることなし。一觀に諸觀を含むに觀として觀ぜざるはなし云々。」

三摩地は仏すなわち法身大日如来を觀することであり、この觀想の成就によつてすべての者が成仏を得るかどうかなという問いに對して、「懈怠小機の者は順次往生の大願を遂げ、精進大機の者は現身成仏の悉地を得るなり」とあるように、懈怠精進と機根の相違によつて、「順次往生」と「現身成仏」が説かれている。

順次往生については『五輪九字明秘密釈』に詳察されるが、それがここでは念仏往生ではなく三摩地の悉地すなわち法身大日如来の觀想の成就にもとづくものであることが知られる。

十方淨土（十方極樂）のなかに西方淨土が包摂され、大日即弥陀だとする曼荼羅の仏身觀にもとづく限り、順次往生も究極的には即身成仏の妙觀として、西方淨土より密嚴淨土への転換、応化身阿弥陀如来も法身大日如来に帰一するところの包摂的にかつ超越的な淨土觀に至到することになるであろう。これもまた『五輪九字明秘密釈』の課題とするところだが、すでに『一期大要秘密集』の第七極樂を觀念する用心門にその事が示唆されている。これは淨土往生のみを説く実範に範をとつたものではない。

多少長文にわたるが、次に引用してみることにする。

七に極樂を觀念する用心門

師子三藏の意に云く、「顯教に云く、極樂とはこれより西方、十万億〔土〕を過ぎて仏土あり。仏はこれ弥陀、寶藏比丘の証果なり」と。

密教に云く、「十方の極樂は皆これ一仏の土なり。一切如来は皆これ一仏の身なり」と。

娑婆に殊にして、さらに極樂を觀することなし。何ぞ必ずしも十万億土を隔てん。大日を離れて別に弥陀あるにあ

らず。また、何ぞ宝蔵唱覚の弥陀ならむや。

密厳浄土は大日の宮位、極楽世界は弥陀の心地なり。弥陀は大日の智用、大日は弥陀の理体なり。密厳は極楽の総体、極楽は密厳の別徳なり。最上の妙楽、密厳にこれを集む。極楽の称、弥陀の号、これより起れり。然るに、かの極楽はいづれの処ぞ、十方に遍ぜり。観念の禅房、あに異処あらんや。此の如く観する時、娑婆が起たずして忽ちに極楽に生ず。

我が身、弥陀に入りぬ。弥陀を替へずして、すなはち大日と成る。吾が身、大日より出づ、これすなはち即身成仏の妙観なり。

阿弥陀如来について法蔵比丘の証果、法蔵比丘唱覚の弥陀とのみする浄土教を極めて大胆に批判し、密厳浄土即極楽世界、大日如来即阿弥陀如来とするのは、当然のことながら曼荼羅の世界観にもとづくものとする。

しかも唯心浄土、己身弥陀を打ち出しているのも、衆生本具の曼荼羅を説く空海密教以来の伝統教学をふまえたものであることが知られよう。

『五輪九字明秘密釈』に目を移してみよう。

この撰述はもちろん、大日如来の五字明と阿弥陀如来の九字明について深秘釈を施し、大日即弥陀なることを論証している。が、副題に「また頓悟往生秘観と名づく」とあるように、頓悟すなわち即身成仏と往生すなわち往生西方浄土に関する秘観であることから知られるように、ここにも二重構造をもつ往生信仰もしくは浄土観が説かれている。

この事はすでに多くの先賢が指摘し論述してきたところである。

ただ、顕教における浅略釈を越えるところの深秘釈、秘観が曼荼羅の世界観を背景として、どのように提示されて

いるかを、ここで改めて取りあげてみるのも必要なことだと思われる。

ここでもまた冒頭に、現生大覚すなわち即身成仏と浄土教の往生信仰として順次往生を対比し、大日如来の普門と阿弥陀如来の一門との関係を曼荼羅の位相として明確化している。すなわち、

「竊に惟れば二七の曼荼羅は大日帝王の内証、弥陀世尊の肝心、現生大覚の普門、順次往生の一道なり。」

「顕教には釈尊の外に弥陀あり、密蔵には大日すなわち弥陀、極楽の教主なり。まさに知るべし、十方浄土は皆これ一仏の化土、一切如来は悉く是れ大日なり。毘盧、弥陀は同体の異名、極楽・密蔵は名、異にして一処なり。

妙觀察智の神力加持をもって、大日の体の上に弥陀の相を現す。およそ是の如くの觀を得れば、上、諸仏菩提賢聖を呈し、下、世天竜鬼八部に至るまで、大日如来の体にあらざることなし。」

「惜しいかな、古賢、難易を西土に諍ふことを。悦しいかな、今愚、往生を当処に得ることを。」

最後の文言は密教の立場からの浄土教批判のかたちをとっていることが知られよう。

一 いずれにしても、この撰述では機根の相違によって現身往生と順次往生の二種の往生を説き、さらに現身往生を大機の即身成仏と小機の即身成仏とに分ける。しかしながら、これらは帰一するところがある。すなわち、

「二種の機あり。一には上根上智、即身成仏を期す。二には但信行浅、順次往生を期す。この行者についてまた多あり。正しくは密蔵浄土に往生し、兼ねては十方浄土を期するあり。」

密蔵浄土に包摂されるところの十方浄土。その十方浄土のなかのいずれの浄土に往生するにせよ、密蔵浄土にはかならない、というのが覺鑒の浄土信仰であった。したがって、大日如来の五字の真言を持誦すれば、「思ひに随って十方浄土ないし弥勒の所及び阿修羅窟等に往生することを得」という。

ましてや、弥陀の西方極楽浄土に往生することはいうまでもないことである。

即身成仏にせよ、往生密厳浄土ないしは往生十方浄土すなわち往生西方極楽浄土にせよ、曼荼羅世界への帰入には
かならない。

「毘弥両観、凡聖無二なり。吾はこれ金色世界の古衆、汝はまた密厳浄土の新生なり」

というのが宝生房すなわち教尋が覚饒に語った言葉として、『五輪九字明秘密釈』が結ばれている。すなわち、覚
饒の願うところは往生密厳浄土であり、臨終正念によって期するところは弥陀の西方極楽浄土であった。

密厳浄土すなわち秘密莊嚴浄土は西方極楽浄土を包摂するとともに、十方浄土としてあらゆる方位を超越し、浄土信
仰としては現実において西方極楽浄土は秘密莊嚴の曼荼羅世界にリンクしている。

済暹の浄土教関係の諸撰述が残っていないので、済暹、教尋、永尋、あるいは別所聖の青蓮、明寂から覚饒がど
のような信仰上あるいは思想的な影響を受けたかは、もとより明らかでない。あるいは今後、解明されるときが来る
かも知れない。が、若冠にして覚饒はすでに求聞持法の修行を重ねるとともに空海密教の十住心体系を学び取って金
胎两部不二思想が確立されていたことは明らかである。

しかも信仰的立場は阿弥陀信仰に徹していたのである。

図式的にはもちろん、阿弥陀如来は曼荼羅の一尊——大日如来の普門からすれば一門——に他ならないが、末法の危
機意識の中にあって弥陀の救済を願う時代の激しい潮流に抗して、自己の主体性において、しかも密教者として阿弥陀
信仰をどのように深化させるかという重い課題を生涯にわたって背負いつづけたのか、覚饒の宿命であったのではな
ろうか。

浄土門からすれば、法然が雑修雑行として退けたものであるにせよ、覚饒の場合、多仏信仰か、あるいはそれらが

曼荼羅諸尊に位置づけられるとしても、一見、信仰のカオスのなかで、際立って阿弥陀信仰が強烈に内面の風光を貫いている。

末法の危機意識を弥陀一尊の救済に凝縮させた浄土教的信仰から離脱しようとしたのが覚鑊であった。すなわち浄土を指向する現世穢土的な觀念を撥無して、密厳浄土より現世を逆照射するとき、異次元的な西方浄土の指向性は消滅する。したがって浄土教の基本的なテーゼである「厭離穢土欣求浄土」はすでにのべたように、覚鑊にとってはまさしく無明であり妄想にはかならなかった。

にもかかわらず、往生西方浄土が現身成仏、現生大覺つまり往生密厳浄土とともに説かれている。浄土觀に即していえば、順次往生と現身往生の二重構造をもち、しかも順次往生を超越して往生密厳浄土を究極とする。

密教からすれば浄土教は仮説方便であるから、密厳浄土を本義とする。しかし、末法の時代にあつて、覚鑊自身をも含めて衆生は易行の仮説方便の信仰を求めざるを得なかったのではなからうか。

欣求浄土を無明であり妄想であるとして退けながら、一方で臨終正念を求め、順次往生を願って往生九品浄土を高く掲げた覚鑊は時代の苦悩、信仰矛盾を一身に引き受けた存在であつたといえよう。

そして、兩部不二思想に裏づけられながら、十方浄土の曼荼羅の世界に自らの信仰の証しを得たのが、覚鑊だったのではないだろうか。

専修念仏を創唱し、覚鑊と同様に臨終正念を自己自身の信仰の中該とした法然。彼は念仏以外の一切を雑修雜行として退けた。

覚鑊が無明であり妄想だと断じた厭離穢土欣求浄土は法然において見事に復活した。

覚鑊密教における二重浄土觀は日本浄土教の大きな流れの中でたんなる異端に過ぎなかったのか。さらには覚鑊の

秘密念仏とは何であつたか。

これらの問題は、日本思想史でもいまだに本格的に問われていないのではなからうか。