

宗教的権威からの逸脱の危機②

― 覚鑊と法然の比較研究 ―

廣 澤 隆 之

はじめに

興教大師覚鑊の思想の特色を、宗教的権威へ遡及する求心のベクトルとその権威から遠ざかる遠心のベクトルとの相反する関係において、私は今までに論述してきた。そして、覚鑊にとって、宗教的権威、それはとりもなおさず仏陀、すなわち菩提樹下での成道を根源から支えている法身大日如来であり、しかも彼が仏陀を仏陀として確信できる解釈を与え続ける弘法大師空海である。彼にとっては宗教的権威として大日如来と空海が曼荼羅的に重層化した複合的イメージでとらえられてさえた。また曼荼羅的な宗教的権威としての大日如来と空海のこの覚鑊的な受け止めかたに、後世の大師信仰の教理的根拠が見いだせるともいえる。覚鑊の著作と伝えられている『弘法大師講式』にはそのことを次のように述べている。

「伏しておもんみれば、舍利はこれ菩提実義の大日、大師はまた成仏加迹の尊体なり。誰か一体三宝にいて隔歴（一）の異解を生ずべけんや。秘趣もつとも甚深なり、仰ぐべし信ずべし。」^{（一）}ここでは、大日如来と弘法大師の複合イメージが、

宗教的權威として現前している。そしてこの權威に対して「隔歴の異解」を回避する意識が強く現れていることは注目すべきことである。まさしく、宗教的權威からの逸脱を回避することが、大日如来と空海への覺鑊の遡及の態度であった。しかも「隔歴」という逸脱は「異解」という解釈にかかわる事柄であった。

空海が遂行する仏陀に対する解釈を媒介としてのみ、仏陀への遡及が可能であると覺鑊は確信している。空海の仏陀に対する解釈とは、既に高野山上に教学（＝制度化された解釈）として成立しており、しかも彼が仁和寺において既に自明のものと確信しえた仏陀にかなする解釈学であった。その解釈学を自明であり、絶対であると確信できるのは、空海が絶対的な權威をもつて覺鑊に現前することであつた。⁽²⁾

しかし、覺鑊の高野山上での経験、あるいは時代を生きる感性は、この空海という權威からの逸脱を必然的に彼の解釈学にもたらさざるを得なかつた。覺鑊が、往生といった浄土教のキイワードで宗教的救済を解釈せざるをえなかつたことは、すでに彼にとって絶対的な權威である空海からの逸脱の危機でありえた。覺鑊の救済論は全面的に空海に依拠すべきであるのに、そして彼自身は空海の全面的な模倣者であることを願いつづけているのに、時代を生きる彼には、時代状況という文脈を解釈する限りにおいて、空海という宗教的權威からの逸脱の危機は常に内在していたといえる。

彼が時代に生きつつ仏陀を解釈する限り、空海からの逸脱は避け難いものであつた。解釈が常に危機を招くのである。そして、覺鑊の教理解釈に限らず、仏教の展開の歴史は釈尊＝仏陀を解釈する教理としても、またその教理と互いに補完しあう関係にある宗教経験の儀礼化としても、釈尊という仏教にとっての絶対的權威からの逸脱の危機の論理化であつたといえる。

ところで、覺鑊のこの逸脱の危機を、前回も法然との比較において見た。すなわち両者の宗教的・思想的位相が、

この宗教的權威からの逸脱の危機の克服の問題として、時間の意識を軸にどのように相違するかを見てきた。そして、この時間に対する意識の相違は、宗教的權威からの逸脱のありかたにとって本質的であると同時に、その逸脱のありかたは我々の宗教的あり方としての「悪」の問題につながることを予測しておいた。⁽³⁾なぜなら、法然のように、釈尊からの歴史的・時間的懸隔の意識は、權威から逸脱する「悪」なる存在を予想させるし、覺鑊のように、時間的懸隔を撥無する真言密教の教理を前提としても、解釈において權威から逸脱する限りにおいて、そこに宗教的權威から逸脱する「悪」なる存在を予想せざるをえないからである。

そこで、今回は宗教的な位相で人間の「悪」のあり方とその救済にかんして、覺鑊と法然のそれぞれの教理解釈を中心に考察してみたい。

一、悪の了解のしかた

我々が仏教に自己の存在の保証を求めるとしても、仏陀に完全な人格を認めるほどに、我々のいたらなさを実感し、いたらない自己存在が權威によって保証されなのまま崩壊するのを経験せざるを得ない。いたらないとは、釈尊にいたることができない不可逆的な歴史的時間を生きているという法然のような実感でもありえたし、覺鑊のように解釈が釈尊の位相にいたらないということでもあった。

もし釈尊＝仏陀を權威としなければ、我々にとって「悪」は、社会生活を規制する仏教以外の道德律を權威としたり、他のなんらかの權威との対比において顕現する。しかし、仏教の圏内において生きようとする限り、すなわち權威が仏陀にある限り、仏陀と我々とのずれ、あるいはいたらなさにおいて、我々は仏陀との関係を問う中で、「悪」なる存在を自覚する。

我々は根本的に仏陀に倣うことは不可能な存在なのではあるまいか。このような疑念を伴いつつ、自分のいたらなさ、釈尊からのずれを実感せざるを得ない。自分が善なる存在であるというより、むしろ仏陀から離れてしまっている「悪」なる存在ではないのか、と慨嘆せざるを得ない。

ここで我々がある事態を「悪」あるいはその反転としての「善」と考えるのは、先ほど述べたように、決して単なる道徳的な意味の善・悪に限定できない。たとえ道徳的な善・悪であるにしても、その道徳を権威あるものとして受け止める限りにおいて、善・悪は我々にとって顕現しているのであるから、ある権威との関係において善・悪は受け止められているということが根本にある。

換言すれば、その道徳をよきものとして受け止める我々の道徳を形成する意志と態度によって顕現させる道徳的な善・悪よりも、むしろそのような善・悪の根深い根拠としての善・悪を顕現させる衝動が問題であるといえるかも知れない。あるいは、道徳的に認められる善・悪を善・悪として保証する動機にさかのぼって見たとき、そこに宗教的な動機として、権威を基準にして善・悪を決定づけ、その善・悪に向かわせている意志を意味するともいえる。

そのような意味で、仏教的に「悪」とは、決定的に仏陀からの、あるいは仏陀の説教からの意志的な、あるいは態度としての背反であるといえる。私は仏陀を絶対的な存在として了解しつつも、その仏陀から背反していると自覚するとき、仏陀への遡及の心的状況において仏陀から遠ざかる自己存在の矛盾した生に気づかざるを得ない。この仏陀からの離反が法然のように時間的懸隔において自覚されようとも、覚鑊のように解釈において仏陀から離反していても。

しかし、覚鑊・法然のいずれにしろ、「悪」は決定的に仏教的因果の系列において、自己と世界を了解しないことに認められる。法然が、釈尊からの時間的懸隔を「悪」に直結すると考えたのは、末法の世において仏教的因果の系

列を信じ、その因果の系列において自己と世界を理解する仏教的実践が困難であったからであり、智慧ある者より愚鈍なるものが多く、持戒者より破戒者が多い末法の現状を嘆くのも、正法が示す自己と世界を理解する仏教が現前としていないと現状を了解することによる。

仏教の示す自己と世界の了解の基本は因果の系列を深く信じ、その因果を正しく示す教えに目覚めることである。それ故に、空海は真言行者の心の展開を叙述するに際し、『十住心論』で善への目覚め（第一住心→第二住心）を因果の系列を信じて自己を規制することから出発するとした。

この善・悪の自覚として見るなら、我々が仏陀に背反する行為の基本は、仏教が示す因果の系列からの離反であるといえる。すなわち、戒定慧の系列において自己規制し、教えを信じ実践する（因）なら自己は仏陀に近づき（因）、さらには仏陀になる（果）という因果の系列に自己を組み込まない限り、「悪」は現前化する。

覚鑊は高野山上において、仏陀に近づく者が遠ざかっているという、決定的に矛盾した存在として現前にいる修行僧を見たかも知れない。すなわち、我々にとって深刻な反省を迫る、例の『密厳院発露懺悔文』では、仏陀へと遡及する存在として自己を規定したはずの比丘が仏陀からの背反をしている様子が具体的に述べられている。この背反を、覚鑊は「身口意業常に顛倒して」と述べる。この「顛倒」とは、ここでの我々の解釈の立場からすれば、仏陀への遡及のベクトルから逸脱し、むしろ遡及のベクトルと逆のベクトルに自己を位置づけていることであるといえる。この遡及と逆のベクトル、すなわち仏陀から遠ざかる遠心のベクトルとしての「顛倒」ゆえに「誤って無量不善の業を犯す」と覚鑊は実感している。まさにこの仏陀とのこの関係の構造において、不善⇨悪は覚鑊にとって深刻な問題であったといえる。

しかし、我々はこの『密厳院発露懺悔文』をそのまま、覚鑊の実存的な悪の自覚と了解してよいかどうか躊躇せざ

るを得ない。『密厳院発露懺悔文』は覺饒の深い思いであったとしても、この文を覺饒が個人的に惡を自覺し、宗教的な実存を受け止めた思想であると多くの識者が解説するようにには理解しがたい。

なぜなら、覺饒にとって不善Ⅱ惡は覺饒の全き個人の事柄として現前しているのではないからである。不善Ⅱ惡を犯しているのは、覺饒の表現では「我等」という複数であり、修行僧の逸脱として具体的に、さらにすべての生死を流転する衆生の一般的形式として「法界の諸の衆生、三業所作の此の如くの罪」と語られるのであり、その事態を正直に仏前で「発露」し、許しを請う「懺悔」をする行為を、彼自身の個人の実存の問題として語るのである。惡は覺饒に限らず複数の「我等」に現前するが、その惡を「発露」し「懺悔」するのは単数の「我」である覺饒なのである。ここに覺饒の惡に対する自覺の基本構造があると思われる。

さて、では惡とはどのような決定的な事態を指すのであろうか。端的には、仏との相即した生の意味を失っていることを指す。すなわち、仏から遠ざかった存在である。

仏教は、日本仏教が殆どその圏内にある如来藏思想の全面的な展開において、仏と衆生は本来的には無区別な、あるいは相互に親和しあっている衆生の完全に善なる状態を想定し、信じることで教理を成立させている。しかし、本来的に善である存在が、なぜ現実には仏に背く惡であるのか、この点に如来藏思想を教理の背景に持つ仏教の教理の展開の焦点がある。

なぜ仏に背き、あえて仏から逸脱した行動に自己を駆り立てるのか、これはきわめて実践的な問いであり続ける。

さて、仏教的な実践において深刻に問われるこの課題は、覺饒にも鎌倉仏教の代表者である法然にも共通した問題点であった。ただ両者の相違点を結論的に見ておこなうなら、仏から逸脱した存在を生き続ける覺悟を徹底して、なおかつ仏教の信仰の中で自己存在を問う親鸞に通路を開く法然のあり方と、仏からの逸脱を回避することの中で信仰を獲

得し、逸脱からの回避に自己存在の意味を問う覚鑊は、「宗教的権威からの逸脱」のあり方を凝視する立場が異なる。覚鑊は古代的仏教の終焉を見続け、法然は古代的仏教に引きずられながらも中世的仏教の先駆者となりえたとも言える。しかし、このことも、歴史に対する視点のとりかたの問題ではあるが、考察する歴史的記述における古代や中世の典型をどのように確定するか、我々の歴史的解釈に帰結する。そして、古代や中世といったように類型化された歴史の枠に宗教的事柄を見ると、逆に真実が見えてこなくなる点も反省しておかなければならない。なぜなら、仏教に限らず、宗教の多くは、歴史的な状況を生がどのように飛躍し得るかということの基本課題にしている以上、そのような基本課題を歴史的な文脈だけで読み込むことには限界がある。

このような限界を設定しておきつつ、しかも古代の仏教より中世の仏教をより肯定的に評価する近代の仏教学の通弊を批判しつつ、我々は古代的仏教に限りなく近づこうとした覚鑊と、古代的仏教ではおさまらない枠組みを提起しようとした法然を、「悪」の問題を中心に考察する⁽⁴⁾。

その場合、覚鑊と法然の相違が端的に見られるのは、戒律についての両者の見解であろうかと思う。

「戒」は自己を仏教徒として規定し、「律」は自己を仏教教団の一員として規制する基本のあり方であり、戒と律がいまわって、釈尊の菩提樹下の成道に遡及するための自己規制となる。従って、その戒律の放棄は、教理的には、仏陀への遡及のベクトルからの逸脱である。戒律に堪らずに平安仏教は逸脱を自覚していたらしい。覚鑊はその事態を憂慮して見つめる。

『密厳院発露懺悔文』⁽⁵⁾では、その事態を「名を比丘に仮って伽藍を穢し、形を沙門に比して信施を受く、受くる所の戒品は忘れて持たず……」と嘆く。ここに見られる覚鑊の態度は、戒を忘れた状態で僧侶であり続ける欺瞞が堪えきれないものであった。しかしそれではこの仏から逸脱した事態を修復すればよいのであろうか。事態は修復不可能

な事態であった。覺鑊にとっては、「懺悔」によって仏の許しを請うよりほかはなかった。しかし「我等」の逸脱に堪して許しを請う主体である覺鑊自身は、「我皆相ひ代わつて尽く懺悔したてまつる」のであるから、彼自身は仏に「懺悔」できる、換言すれば、仏に出会って恥ずかしくないように身を律するのでなければならぬ。そこにはあくまで沙門であり続けねばならないという当為が覺鑊を規制する。覺鑊は自己を權威に対して遡及できるベクトルに位置づけ、破戒者になる「我」を避け、持戒者として厳しく「我」を律する。なおかつ、そのベクトルから離反してしまう「我等」の逸脱を「懺悔」によって遠心的なベクトルから救済しようとする。

しかし法然は、持戒であるか破戒であるかを問うことさえ無意義な時代になっていると、状況と事態を受け止める。すでに破戒という仏からの逸脱は修復不可能なのであり、そのような事態で、なおかつ破戒を克服する方途は我々には残されていないのである。むしろ破戒であるかどうかの検証をする余裕さえ我々は失っているのではないのか。破戒の中に生き続けてしまっている以上、その破戒を生き続ける信仰のあり方が問われるのではないのかと法然は反省する。すなわち破戒の世にふさわしい信仰のあり方としての阿弥陀仏の名号を唱える行為が実践的に求められる。

法然は「持戒破戒の沙汰をばすべきぞ」と述べ、僧侶の自己規定の根拠の崩れさったままの状況を直視する。僧侶にとって破戒は悪の徹底であるとするなら、彼は悪のままに生き続ける決意のもとで生きる運命を凝視し続けたことになる。悪は自己の「沙汰」ではないかんともしがたい状況であったといえる。まさしく、親鸞の思想の核は、法然の悪への凝視に連なっているといえる。

ところが、親鸞と法然の決定的な相違は、自己を悪の側から痛切に凝視するのか、それとも悪である衆生がいるとしても自己を悪から離して見るかの違いである。親鸞は自己を悪なる存在として凝視した。しかし、法然は、悪なる

存在への共鳴はあっても、自己が悪なる存在に近づくことから徹底的に逃れようとした。悪から逃れることは親鸞のように不可能ではなく、悪から逃れようとしないう限り、宗教的権威の圏内から決定的に逸脱すると考えていた。

彼は念仏門の者が敢えて戒律を捨てて弥陀の本願ゆえに悪に徹底することを厳しく諫める。法然は、彼の絶対的な権威である善導が仏法に忠実になろうとするばかりに、眼をあげて女性を見ようとしなかったという逸話を紹介する。そして「浄業の徒」が戒律に従わないのは「遠くは如来の遺教に違い、近くは祖師の嘉躰に背く」ことになる主張して、宗教的権威からの逸脱を回避する念仏のあり方を求める。しかしこの態度では、持戒破戒を「沙汰」しない徹底的な悪の凝視を追求する態度と背理する関係になる。それ故、この矛盾に仏教の教理を向かい合わせて、その背理を徹底的に生きたる親鸞的な態度が法然の系譜から出て来るようになったといえよう。

ここで我々にとって、この問題の先に親鸞を射程に入れて考察するのは、覚鑊のように悪を衆生が衆生であることの一般的規定と見て、その悪を、「我今皆相代わつて」という主体の存立を賭けた「懺悔」によって克服すること、法然の言葉で言えば、持戒破戒を「沙汰」する主体を保持するのか、それとも法然―親鸞の系譜のように「沙汰」さえ放棄しなければならぬ状態に自己が追い込まれていると自覚すべきなのかどうかということになる。しかし、覚鑊も法然も、両者とも悪を衆生に見ることはできても、自己を根本的に規定するのが「悪」であるとして、「悪」を凝視する態度が希薄であった点は指摘できる。彼らにとっては、根本的には「善」である筈の「我等」が「悪」に向かうことに注目したが、「我等」でなく「我」だけが「悪」であるという自覚にはなっていない⁽⁸⁾。

我々は、このことから実存主義的に自己の悪の自覚に欠けていたと、彼らを評価することは差し控えるべきである。自己を本来的には「善」であると規定するほうが、健全であるかも知れないから。問題なのは、「我等」という衆生が、あくまでも悪の一般的な形式を備えていることの教理的解釈と、それに基づく救済論の確立が普遍性を獲得

することであった。「我」に悪を限定して、その自己を痛恨こめて凝視することより、ある意味では健全かも知れない。

しかし、「悪」を自己の外側にしか見られなくなってしまう危険も伴う。覚鑊や法然に基づく宗派の歴史が、悪の自覚を失い、悪を社会的弱者に見て、自らはそれを高見から見ていることもあったはずである。具体的には、最近になって問われ続けている仏教者の差別的な体質も、こういった問題にかかわってくるかと思われる。

いずれにせよ、覚鑊と法然は彼らの立脚する教理学的解釈において、衆生が衆生である限り悪へと向かうこと、すなわち宗教的権威から逸脱することからどのように衆生が救済されると受け止めていたかという問題になる。

二、悪からの救済

a 覚鑊と法然の共通の基盤

覚鑊と法然において、悪からの救済を考察する場合、単に真言密教と浄土教の教理学の一般的な比較検討ではなく、私が注目したいのは、彼らに共通の悪からの救済の根拠が見られることである。というのは、覚鑊にとって当然根拠になる空海の悪からの救済の可能なあり方を、法然が注目していることが指摘できるからである。すなわち法然は悪からの救済の問題で空海の著作の『辯顯密二教論』に着目している。

法然は真言宗の教理学にもすぐれて通じているが、真言宗の教理に言及する場合、ほとんど浄土教との対比において真言宗の立場を克服する態度がみられる。しかし、この『辯顯密二教論』に注目している箇所のみは、浄土教と真言密教の共通基盤を了解している。その意味でも注目すべき箇所であると思われる。

さて、空海はその『辯顯密二教論』において、悪に沈む衆生の救済の可能性をさまざまに考察するが、法然が注目

したのはとりわけ『辯頭密二教論』に引用された『六波羅蜜經』（大乘理趣六波羅蜜多經）であった。この經典は五藏（經・律・論・般若波羅蜜多・陀羅尼門）を衆生の救済のためのものと規定し、この五藏のうち陀羅尼門をもつて、悪からの救済に最も有効なものとする。その箇所を、煩を厭わず引用すると次のようである。

「或は復た有情、諸の惡業の四重・八重・五無間罪・謗方等經・一闡提等の種々の重罪を造れるを銷滅することを得しめ、速疾に解脱し頓悟涅槃すべきには、而も彼が為に諸の陀羅尼藏を説く。……總持門は契經等の中に最も第一たり。能く重罪を除き、諸の生をして生死を解脱し、速やかに涅槃安樂の法身を證せしむ。」

空海はここに引用した箇所の前後を大量に引用するが、法然は空海からの引用と断った上で、その箇所のほとんどを引用する。⁽¹⁰⁾

覺鑊にとつても法然にとつても、惡の最たるものと自覺されていたのは五逆罪であったが、この空海が引用する『六波羅蜜經』では、その惡の救済に最も効果的なのは陀羅尼の誦誦であるとする。この箇所を、法然がわざわざ空海の『辯頭密二經論』からの引用であると断つて引用していることは、ある意味で日本仏教の基層を考へるうえで注目すべきものがある。

なぜなら、宗教的救済の日本仏教における基層には言語の呪術的適応が見られるからである。我々の救済の可能性は、我々の日常的な自覺的行為を大きく超えて出ている。我々の意志の働きを超えて、救済がもたらされると考えられる。その効果は呪術的な言語使用としての陀羅尼に最も顕著であると考えられるのは、奈良時代以降、仏教が日本の各地で普遍化するときに常に有力な考えであった。このような陀羅尼の宗教的救済を教理的に論理化しえた最初の仏教教理の展開は空海に求められる。

しかるに、空海の展開した真言密教を、自らの教理と対称的に位置づけた法然にして、陀羅尼による救済の効果を⁽¹¹⁾

無視しえなかったのである。ここに我々が日本仏教の基層における言語の呪術化を見ないわけにはいかない。

法然は呪術的な言語である陀羅尼の救済と念仏三昧の救済とを等置して、念仏を陀羅尼と同様に悪の最たるものである五逆罪には最も効果があるとする。⁽¹²⁾

我々は、ここで覚鑊と法然の悪からの最も効果的な救済の可能性を持つと信じられた、陀羅尼あるいは称名念仏を、言語の呪術化と考えて、さらに考察してみたい。

b 言語の呪術化

我々のこれからの考察は、陀羅尼の念誦にしろ、称名念仏にしろ、そこで発せられることばは日常の言語使用の目的と効用を離れた、そして信じられる絶対者からの言語として自覚されている点を基本に据える。

法然の場合、凡夫が語るさまざまな言語のうちで、ただ「南無阿弥陀仏」ということばのみが、救済を保証するのは何故なのか？ 彼は、この特殊なことばには、特殊な仏の力が加わっていると解釈する。その特殊な力を阿弥陀仏の「本願」という。我々の言語使用の目的と動機を離れた「南無阿弥陀仏」ということばは、本来、阿弥陀如来の悟りの境界から出てくる力なのであるとする。彼はそのことをさまざまに述べるが、端的に表現している例を次に引用してみよう。

「阿弥陀はとけの本願は、名号をもて罪惡の衆生をみちびかんとちかひ給たれば、ただ一向に念仏だに申せば、仏の来迎は、法爾道理にてそなはるべきなり」⁽¹³⁾

この法然の立場では、「南無阿弥陀仏」という特殊なことばは、本来的には悪なる存在を救済するための阿弥陀如来の「本願」であるという。ここでの問題としては、この「本願」をどのように解釈するかといった仏教、特に浄土教の教理学の問題ではない。阿弥陀仏の「本願」として、ことばが我々のうちで超自然的な力をそなえて働いている

ということが問題である。我々の日常的な言語使用の範囲を超えて、言語が超自然的な力を備えるという解釈に、我々は言語の呪術的適用を読み取ることが出来る。

なぜ呪術的適用といえるのであろうか。悪人が救済を願うとき、自己が宗教的に逸脱している危機的状況を回避するには、自己の能力ではこの危機的状況を打開できない。自己の能力を超えた力をこの状況に適用せざるをえない。しかし、ただ超自然的力に頼むにしろ、そこに自己の内から発することばを媒介にして、その媒介によって自己を超えた力を危機的な状況に適用しようとする。

なぜ自己の内から発したことばが超自然的力に相即するとされるのか。自己が発することばには超自然的に本来備える力に類似したことばを発するからである。我々が発したことばは絶対者との類似において超自然的な力がこの危機的な状況に関わってくるといえる。「法爾道理にそなはる」力が我々に加わっているのである。

このような言語の呪術的適用におけることばとは「南無阿弥陀仏」であり、そこに働く力とは、阿弥陀の本願である。

確かに阿弥陀の名号を唱える行為は、宗教的な行為として、厳しく呪術と分けて考えるべきであるかも知れない。しかし、ここでの主題は、「南無阿弥陀仏」を唱える教理的な解釈ではない。むしろ、凡夫にとっては、「南無阿弥陀仏」と唱えることも、奈良時代から陀羅尼を唱えて呪術的な力を獲得しようとする、日本人の宗教的風土の中での一つのヴァリエーションと見るための仮説である。

この仮説を立てることによって、我々は浄土教の日本的展開に真言が教理的な整合性を与えた日本的な宗教的風土を見ることが出来る。しかも、ことばは呪術的に絶対者、あるいは超自然的な力の類似である。このような非日常的なことばが使われるとき、悪なる存在は自己のいたるなさを自覚していたはずなのに、実は呪術的には絶対者にい

たったところからことばを発していたのである。宗教的權威から逸脱したいたらなさは、実はいたらないことにおいていたっていたのである。このことを、日本の宗教的風土が悪を自覚することに希薄な、オプティミスティックな宗教的風土であると評価することも可能かも知れない。しかし、だからこそ単に実存主義的にしか解釈され得ない「哲学者の宗教」である以上の力をもって、普遍化されていたとも言える。

その救済論は絶対者と衆生とを類似の關係で包括するのであるから、絶対者との根本的な隔絶を意識させない。絶対者と衆生は離れてはいても、根本的には親和的である。逸脱を自覚したとき、逸脱は既に本来的に逸脱していない視点を確保することで自覚されるのであり、いたらないことはいったんこの確認として、絶対者のことばが呪術的に繰り返される。教理的には、絶対的善である本覚を確認することになる。本覚思想の立場に立てば、悪なる存在であると規定されること自体が、すでに善なる存在として先取りするように規定されていたのである。

ただ、その場合に、法然は絶対者との歴史的時間についての絶対的懸隔を意識して、その時間的懸隔の意識を軸に救済論を展開している。しかし、そのことさえ、「南無阿弥陀仏」という特殊なことば、絶対者の力の顕現としてのことばによって、善が先取りされる形で悪が自覚されていたといえる。徹底的に「我等」は善であるという自覚において、悪である今の状態が嘆かれる。親鸞はこの立場から逸脱して、悪のみの自覚を徹底していったのであろうか。それとも「我等」は徹底的に善であることの極論として、「我」の悪を語ったのであろうか。このような問題意識から法然―親鸞の系譜を辿ることもできるであろう。このことはここでは主題から外れるので、視野におさめるだけのことにして、本題に帰らねばならない。

さて、では真言密教の場合、この言語の呪術的適用はどのように行われ、教理的に整合化されてきたであろうか。陀羅尼の読誦が宗教的救済、特に悪なる存在の救済として論理化されたあり方を、我々は賞讃の著作の中でも、特に

『五輪九字明秘密釈』に見ることができる。なかんずく、後に我々の教理学で「一密成仏」と整理されたテーマに、この問題がうかがえる。なぜなら、「一密成仏」とは三密行に堪えられない者にとって、一密、特に口密としての陀羅尼の念誦が救済の可能根拠になることを示したものであるから。我々が、真言行の圈内において、法然の言うような智慧なく愚癡・愚鈍なるものであり、行に堪える器にふさわしくない、すなわち悪なる存在であっても救済を保証されるのが、この「一密成仏」であるといえる。

では覺鑒はこの「一密成仏」の論理的根拠をどのように示したのであろうか。この問題にかんする『五輪九字明秘密釈』の箇所を考察してみたい。

『五輪九字明秘密釈』では、「即身成仏行異門」のなかで、一密で即身成仏をする可能根拠を示す。では一密のみで成仏が可能であることをなぜ示す必要があったのか。それは、三密のうちの一密だけで行は構わないということを経典的に述べようとしたのではない。三密行に堪えられない行者のあり方を問うものであった。すなわち、ここでのキーワードを用いれば、宗教的権威からの逸脱を克服するには、その逸脱の度合いにおいて行が成仏を可能にする根拠となる論理的根拠を示す必要があった。換言すれば、逸脱したあり方において、権威にどのように関係する自己を回復できるかという問いであった。さらに敷衍すれば、三密行に完全に堪える「善」なる存在からの逸脱の度合、換言すれば「悪」への傾斜度の種々相において、即身成仏の可能性を求めるものであった。

三密のうち二密が欠けることは、逸脱している限りにおいて「悪」である。しかし「悪」は絶対的権威からの逸脱として、いたらなさであるとするれば、いたらなさはすでに先取りする形で、本覚としていたっているからこそいたらないのであるから、一密は三密をすでに備えているはずである。悪であることが自覚されているなら、すでに悪でない地平は先取りして見えている。一密のみに専念できるなら、すでに三密の地平にいたっている。このことを覺鑒は

悪なる存在の即身成仏における救済論として提示している。

覚鑊は、三密からの逸脱としての一密が先取的に三密の構造を備えていることを、空海の『即身成仏義』の「相応」という概念をキイワードにして説明している。この問題にかんしての覚鑊の主張の基本は、一密は本来的に三密を具有しているとした点にある。ただ機根などによって逸脱しているかのように現れているが、一密でも修するなら、自動的に三密と相応してしまうという本覚論的なオプティニスティックな考えに支えられている。

一密を修することで絶対的な三密相応が顕現するという事態は、決して我々の主体的な意志的行為がそうするのではなく、「余の二行（二密）⁽¹⁵⁾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、三密具足して即身成仏するなり」とされる。我々が一密でも修するなら、その一密が絶対者の一密と相応し、絶対者の三密の構造では三密は不離の關係にあつて相応しているから、我々の一密は構造的に絶対者の三密と相応している。したがって、一密を修すれば、絶対者からの力によってすでに我々に構造的にあった三密と絶対者の三密とが相応して、成仏は可能になる。しかもそれは時間的なずれを伴わずに、「忽ちに」成就する。その時の、絶対者の力を覚鑊は「不思議加持力」という。

このような救済論の構造を我々の問題にしている悪なる存在の救済に焦点を絞って言えば、悪を自覚し、いたるなさを自覚し、すでに自覚の点において、ある状況をいたらないと自己を評価したとき、その評価の基準は絶対者からもたらされており、その意味ではいたるなさの自覚はいたっている点からなされていたことになる。このことはまた、逸脱が自覚されたとき、すでに逸脱が回避された時点に立っていることになる。その時点を永続的に保証するために、一密が修されている。そして、その保証が全面的になされるのは、絶対的の力（＝不思議加持力）によってであり、我々の日常的な計らいを超えた地平であるとする。それが最も有力に働くのは、我々の日常言語圏を超えた陀

羅尼の誦誦である。陀羅尼はいたった地平を語っているし、そのいたっていることの類似に自己を同化する呪術的機能をもつ。

従って、三密相應の即身成仏の根本は、三密相應の構造が絶対者の側から顯現することに我々が備えを作っておく必要がある。呪術的機能を働かせるために、絶対者からの力を受け止めることを我々の側で可能にするのは「信」であると覺鑊は至るところで強調する。

「たとい余の二行及び広智なけれど……唯信をもつて門となして」一密の行を「至心に修行」することが要請されている。⁽¹⁶⁾ ということは、一密の行それ自体に救済の根拠があるのではなく、一密に向かう我々の「唯以信」が三密の全体構造を導き出す不思議加持力と相應していることになる。

我々の信と絶対者の力との相即関係こそ、実は空海が『即身成仏義』において「加持」の概念を説明する時に示した画期的な教理的構想であった。そして空海は三密行において、その加持という衆生と仏との相即関係を顯現できるとしたが、覺鑊は三密行から逸脱した我々のいたらなさを救うために、三密行を一密で可能にする根拠として空海の「加持」の構想に依存した。

そして、そのことが可能であるのは我々が信を抱く限りにおいて、絶対者からの力に任せることができるとする救済論に限りなく近づく。それはまた、法然の救済論との近似と解釈することもできる。しかし、覺鑊は信と不思議加持力の相即する場を「淨菩提心」とみている。⁽¹⁷⁾

そこで、三密相應を可能にする場の概念として菩提心をどのように見るかという新たな問題が出てきた。そして、その問題を法然と比較するなら、法然は信の構造から菩提心を排除して救済論を確立した。法然の同時代人である梅尾の明恵に非難されている問題である。他方、法然に先立つ覺鑊は先に述べたことからしても菩提心を非常に強調す

る。ここに覚鑊と法然の救済論が違った面を強調することになる。

このことを述べるには、すでに紙数は大幅に超過してしまっている。今回は、覚鑊と法然の救済論における構造の共通する基盤を中心に考察したが、その異なる側面は別の機会に菩提心を中心に考察してみたい。

註

(1) 『興教大師全集』下一三一頁

(2) 覚鑊は、青年期から壮年期に移る最も修行の意識が高揚していた時期に弘法大師に絶対的な権威を求めていたことは、二十九才の時に弘法大師から灌頂を受けた夢を見たことからも推測される。『請授法書状』「或は境界の中に本尊に遇ひて授記を破り、或は夢想の裏に大師より灌頂を受く」(『興教大師全集』下、一三三六—三七頁)

(3) 拙論「宗教的権威からの逸脱の危機① 覚鑊と法然の比較研究」(『現代密教』第三号)

(4) 拙論「真言密教の業の因果」(『現代密教』第一号)

(5) 以下の論述で、覚鑊にかんして述べる問題は、実は覚鑊の問題に限定できない。我々の基本概念である遡及する求心的なベクトルと、それに反する遠心的なベクトルの相克が、覚鑊に典型的にみられる以下の課題は、実は真言宗の歴史において逸脱を回避するために復古的な形で解決する試みが、常に歴史の表面に浮かび上がっていることを忘れるわけにはいかない。鎌倉期に新興仏教勢力に対抗したと

きにもそうであるし、近世から近代においても慈雲や釈雲照などに代表される多くは、戒律を重視する復古運動を行なった。それは、ある意味では現代でも克服できていない課題でもある。すなわち現代では覚鑊が嘆く以上に、完全に戒律は名ばかりの状態で僧侶が生活している(「逸脱している」)のに、その逸脱をどのように教理的に解釈するかという根本的な教的位置づけもなされていない。そして、かつてのように復古運動として提起する意義も失われている。そのような状況で、いかに真言密教が今日的に教理を樹立するかはほとんど看過されている。

我々は「逸脱の危機」をどのように教理的に位置づけるかを、エネルギーを投入して解決しなければ、真言密教の宗団としての将来像も描けない、それほどに危機的である。

(6) 『興教大師全集』下一三三—三四頁

(7) 『漢語燈』大正八十三、一六七下

(8) この両者を媒介するものとして、さらに平安期の浄土教の承譜をたどらねばならない。特に、源信の『往生要集』

は重要と思われる。なぜなら、源信は『往生要集』において、「発露懺悔」が罪を消滅させると説く。『往生要集』、大正八十四、六五中。この懺悔ということばによる罪の消滅の問題は覚鑊及び法然の思想の核にまで迫る問題であるが、ここではその問題を源信を中心に考察する余裕がないので、言及するにとどめる。

(9) 『大乘理趣六波羅蜜多經』大正八、八六八中

(10) 『辯顯密二教論』弘法大師全集第一輯、四九二—四九四頁

『選択本願念仏集』大正八十三、一四上—下

(11) 法然『選択本願念仏集』で真言宗を聖道門として、徹底的に排除する。しかも、胎藏・金剛界の両部において蓮華部がたてられるが、蓮華部の阿弥陀法は「速疾成仏之法」であり、「往生淨土之行」ではないとする。この立場は、両部曼荼羅の阿弥陀（妙觀察智）を淨土往生の当体である阿弥陀と同一視した覚鑊と根本的に異なる。ただし、法然も随求・尊勝・宝勝・宝篋・光明などの諸陀羅尼と同様に阿弥陀陀羅尼も「往生之法」であるとするが、それらはあらゆる機根に共通の「極樂通法之法」ではないとする。『漢語燈』十、大正十三、一六九中

(12) 『選択本願念仏集』大正八十三、十四中

(13) ここに「言語使用の目的と動機」としたのは、ことばの問題を大乘の教理史の全体にわたって考察したために、

『中論』でしばしば重要なタームとして使われる prayo-
jana を意識している。

(14) 『和語燈』大正八十三、二三八上

(15) 『五輪九字明秘密經』〔興教大師全集〕下一一七四頁

(16) 同右 一一七三頁

(17) このことは『真言淨菩提心私記』や『真言三密修行問答』に詳説される。ここではその問題に深入りする余裕がないので指摘するにとどめる。