

覚鑊における超越と内在

廣 澤 隆 之

はじめに

いままで筆者は興教大師覚鑊の宗教的態度の基本を、弘法大師空海という宗教的権威との関係を軸に考察し、『現代密教』で三回にわたってそのあり方を述べてきた。その基本的な考え方は、覚鑊が空海を絶対的な宗教的権威として受け止めながら、その権威への遡及とその権威からの逸脱とのアンビヴァレントな態度を同時に生きる覚鑊イメージを鮮明にすることであった。このような考え方が伝統的な理解とかけ離れていることは、十分に承知している。しかし、伝統的な解釈ではステイックに覚鑊イメージを固定してしまうきらいがある。我々にとって、現代的な問題の視野の中に覚鑊イメージを獲得するには、彼の宗教的態度の揺れまでもイメージ化する必要があろう。というのも、現代的な問題を視野に入れるとき、我々がさしあたって考慮すべきは、今日の状況を生きる自己自身と我々の宗団のあり方を基本的に問い質すことであるが、そのあり方は、空海を絶対的な宗教的権威としつつも、空海の教理解釈から決定的に逸脱していると言えよう。それ故に、この問題を考慮しつつ覚鑊を解釈することが必要であらう。

このような視点を確保して、筆者は執拗に覺鑊における「宗教的權威からの逸脱」のあり方を考察し続けた。⁽¹⁾ それらの論考では、空海の教理学の必然的展開としての三密行の実践が、種々な条件によって困難でありつつ、しかも空海の示した世界觀をどのように受け止めるかが中心のテーマになっていた。そして、覺鑊がその思想的構築を全面的におこなったわけではないが、彼が遙かかなたに見出した真言密教の地平は、「祈りの宗教」として拓かれていくはずのものであった。それはまだ『五輪九字明秘密釈』においても、教理学的解釈として全面的に展開されてはいなかったが。

しかし、覺鑊はこの「祈りの宗教」として真言密教の教理を全面的に展開しなかったこと、そして覺鑊があくまで三密行の人であったことは、まだ宗教的權威である空海と自己とのアンビヴァレントな關係を決定的なところまでは突き進めなかったともいえる。あくまで「空海からの逸脱の危機」に向かつてはいたが、決定的な逸脱を自己の問題とするまでには至っていなかった。

しかし、このような傾向にあって問題なのは、空海から逸脱しつつ、しかも空海の示す世界觀に絶対の信頼をおくことがはたしてどのように可能なのであろうか。空海から逸脱した宗教的生において、空海の教理解釈によって開示された世界觀がどのように絶対的に信頼し得るのであろうか。

ここでは、このような問いを設定して、覺鑊の宗教的位相を確認してみたい。それは、さらに敷衍すれば、我々が自明であると思ひ込んでいる、真言密教における、行の体験の場と祈りとがどのように關係しているのかを問うことにもなる。さらに、この問題を一般化すれば、三密行などの行的体験では究極的に絶対者を内在化し、祈りの場面では絶対者を超越的なものと受け止めるが、この超越と内在の両契機がどのように真言密教の教理学において解釈されているかを探るものである。

一、超越と内在の宗教哲学的問題

真言密教の教理学では、絶対者が究極的には自己の内に発見されることが目指されている。それは、釈尊の菩提樹下の成道に自己を同化させる大乘仏教の伝統を受け継ぐものといえる。その伝統とは、まさしくインド的な宗教風土で育まれた、ヨーガによる絶対者の発見という方法に基づく。ヨーガとは、ある絶対者にかかわるイメージを眼前に浮かべ、そのイメージを自己の内に取り込むことにより、日常意識を超えた意識状態を獲得し、その意識状態において絶対者と合一する神秘主義的な実践方法である。この実践を通じて、ヨーガ行者は、自己の内に絶対者を発見する。最初は、イメージとして外にあるかのように表象された絶対者を、自己の意識の内部に発見する。そのとき、絶対者と自己との融合、合一の至福が訪れる。真言密教においては、このようなヨーガの方法で釈尊の菩提樹下のイメージを獲得することは、『金剛頂経』の五相成身觀に典型的な形で説かれている。

このように、絶対者を自己に内在する存在として把握する態度は、神秘主義者の瞑想として、さまざまな宗教に見られる。ところが、インドの宗教の多くは、この方法をきわめて自覚的に、しかも教理学に結びつけた体系的な方法論として完成させている。この点は、キリスト教の神秘主義者が深い瞑想の境地で、神を内在的に捉えるにせよ、その把握方法が方法的に体系化されず、それゆえ、きわめて深い体験への到達方法が伝承されないのとは、インドの宗教的伝統は大いに異なる。

ヨーガの伝統は、決して仏教そのものには起源が求められず、むしろウパニシャッド以降のインド宗教者の共通の実践であったといえる。そして、釈尊の宗教が特別にヨーガを強調しているとは考えられない。それどころか、はたして釈尊がヨーガ行者であったかどうか、伝えられる初期の経典からは判断しにくい。少なくとも、初期の経典から

は、釈尊がヨーガの方法を仏教徒の必須な実践徳目として述べている箇所は見あたらない。しかし、釈尊が苦からの解脱、寂靜の境地を理想とし、それを実践的に獲得したことは、明らかにヨーガの実践というインドの宗教風土においての出来事であった。M・エリアーデはその著者『ヨーガ・不死と自由』において、「古き道を見出し、それに従った」(サンユッタ・ニカーヤ) 釈尊の実践方法はヨーガであったと記している⁽²⁾。

しかし、このような意味でのヨーガをここでは問題にしない。エリアーデはインド的思惟 speculation によって問題にされた「不死と自由」がヨーガの実践の焦点に当てられていて、仏教もその実践をどのように体系化したかを論述する。しかし、我々は、エリアーデが「仏陀によって啓示されたすべての真理はヨーガのやりかた yogic fashion のなかで検証されねばならない——すなわち、瞑想され経験されねばならない」と述べる場合、彼にとってはさして問題にされない「仏陀によって啓示された」対象に、ヨーガの実践がかかわるという事実である。

確かに、釈尊の弟子たちは「仏陀によって啓示されたすべての真理」を、ヨーガあるいは禪定の体験によって把握しようとした。しかし、釈尊自身には啓示する仏陀、すなわち筆者がかつて覚饒の宗教性にかんして論及してきた問題からするなら宗教的権威が現れてきていない。釈尊は、インドの宗教的思惟 speculation が問題にした苦からの解脱という究極の目標を、宗教的権威から自由に把握したと伝えられている⁽⁴⁾。釈尊には、その究極の体験の場に、人格をそなえた宗教的権威が臨在しない。しかし、弟子たちはすべて釈尊の宗教的権威に規制された実践を通じて、釈尊の精神性に近づこうとした。

このような釈尊が仏陀であり、人格をそなえた宗教的権威として我々の日常を超越したリアルな人格として受け止めた大乘仏教では、釈尊の精神性に近づくことは、この仏陀をどのように内面に把握するかというヨーガの方法としても展開した。そこでは、イメージされた超越的な仏陀を自己の内面において把握し、自己と仏陀との合一がなされ

るような実践の方法が体系化した。だが、その実践の体系がすべてヨーガの体系として準備されたとは言えない。なぜなら大乘の代表的な実践徳目である六波羅蜜の体系が、全面的にヨーガの実践になっているとは言えないからである。

しかし、少なくとも六波羅蜜のうち、他の五波羅蜜を包括する般若波羅蜜、すなわち仏陀の精神性の究極的あり方は、釈尊の菩提樹下の体験に自己をなぞらえ、イメージされた仏陀に自己を合一させることで、自己の内面に菩提樹下の仏陀を把握できるとしたら、それはヨーガの実践であると言える。般若経典がさまざまに強調する三昧 samādhi 一とは、ここでいうヨーガの実践そのものである。

このようなヨーガは、あくまでも超越的に我々に対して宗教的權威である仏陀を、自己に同化させる実践である。仏陀を倣うからこそ、大乘仏教は仏陀の衆生救済の実践を自己の実践課題として、自己を仏陀に近づけようとする。ここでの問題からすれば、このようなヨーガの実践の体系は、宗教的權威である超越的な仏陀を、ヨーガという神秘主義的な操作によって、自己の内面に発見するためのものであった。自己の宗教的救済は、自己が仏陀を倣う実践を通じて、仏陀に合一する度合、すなわち精神的な深まりによって実感される。

しかし、大乘仏教はこのように、自己の内面に仏陀を把握する実践的な場面としてのみ展開したのではない。そこには、仏陀の超越的な力に依存して、その力に自己を委ねようとする救済論も同時に展開した。このような立場は、後に浄土教において全面的に展開するので、浄土教関係の經典においてのみ確立されたと思いがちであるが、実際にはそうではない。仏陀の超越的な救済の力は、ヨーガの実践を支えるものとして、大乘仏教の仏陀観には常に意識されていた。すなわち、超越的な仏陀を内在化する実践には、常に我々の外に超越的に臨在する仏陀のイメージがあったと言える。

内なる仏陀を受け止めるには、外なる仏陀の力の介添がどうしても必要であった。そのような仏陀イメージでは、大乘仏教の共通した教理である空性の観念において、超越するものがそのまま内在するものとして把握されることを要請している。大乘仏教の特質を端的に表現する教理「煩惱即菩提」ということも、空性という存在根拠において言えることであるが、この「煩惱即菩提」とは、空性という我々の存在根拠においては煩惱の位相に菩提が内在していることと解釈される。しかし、問題なのは、とりわけこの思想の根拠となる『中論』では、この内在する絶対者は人格あるものと表象されていない⁽⁵⁾。

『中論』は、絶対者の人格的表現である「如来」を第二十二章「観如来品」で考察するが、その結論は次の通りである。すなわち、如来は「戲論を超越しており不変である prapañcātām avyam」し、その超越するものとは、存在するものに普遍的に内在する存在の原理としての「無自性（＝空性）」である⁽⁶⁾。龍樹が世界^{world}は如来と同じく無自性であると考えるとき、それは無自性が世界でもあり如来でもあると解釈できる。

このような、大乘仏教に特有な教理学に基づく限り、空性という存在根拠においては超越者はもともと内在的なものであり、しかもその内在の究極においては、その戲論された人格さえも失っている。しかし、私はこのような絶対者は「哲学者の神」にはなりえても、宗教的な救済を可能にすることはできまいと考える。なぜなら、我々は「哲学者の神」以前から、そして「哲学者の神」を超えて、力ある救済者を求める宗教的態度に、人間の存在の本質を見るから。この問題は、内在するものにどのような力を認め、どのように人格あるものを見出すかという、空性の教理を大前提にする大乘教理学の重要な課題であったと思われる。超越的でありしかも内在するものを人格的な絶対者と認める思想の系譜は、唯識瑜伽行派の心の分析を通じて、如来藏思想あるいは後に本覚思想の立場で鮮明にされる。真言密教も、大ざっぱに言えば、この思想の系譜に位置するといえよう。

真言密教は、この存在の根拠である無自性 $\parallel$ 空性を、仏陀そのものとして人格をそなえた曼荼羅の諸尊として表象して、その人格的に現成した尊格とヨーガによって合一することをめざす。胎藏曼荼羅の中台八葉院にそれを見ると、仏陀の悟りそのものを大日如来とするなら、その悟りの人格的な現成は周囲の四仏である。

では、なぜこのように尊格として人格的に無自性 $\parallel$ 空性が表象される必要があったのであろうか。弘法大師空海はそのことを、「図画を仮りて悟らざるに開示す」と述べている。そして、この曼荼羅の諸尊の人格的現成は、根源的な「大悲」の現れであると言う。

我々は「悟らざる」者である以上、この曼荼羅に図繪された場面で仏陀の人格 $\parallel$ ベルソナを見いだす。このようなベルソナの位相は、伝統的に四種法身といった仏身論として展開してきたが、ここではそのような思想的展開の動機を考慮しながら、しかも超越と内在の位相を明らかにしておかねばならない。

この問題にかんして、西谷啓治はこのベルソナを「人格の生きた活動がそのまま絶対の無の現成であり、精神そのまま超精神的・非精神的なものと一つに、その現成である。そこに人格が真にリアリティとして成立するところがある」という絶対無の場面で捉えようとする。西谷啓治が「絶対の無の現成」という当のものは、我々の曼荼羅のコンテキストで法身大日如来そのものでなければならない。

しかし、西谷啓治のいう「絶対の無」は、インド大乘仏教の系譜で言うなら、まさしく『中論』の言う無自性 $\parallel$ 空性そのものである「如来」にはかならない。そして、『中論』のいう「如来」は「哲学者の神」である、と先に述べたように、西谷啓治の「絶対の無」も同じ位相にあると言わなければならない。確かに、我々の存在の根拠は、あらゆる日常の、『中論』に即して言えば「戲論」の、「無」になった一点、あるいは一点ともいえないゼロポイントであるとするのは、大乘仏教の常識かもしれない。しかし、その一点が我々にとって救済の力となって現れている人格 $\parallel$

ペルソナⅡ「面」なのである。ニーチェが言う「仮面を愛する深いもの」が何であるかと言う「哲学者の問題」と、「深いもの」が「仮面を愛する」あり方に、我々がどのようににかかわっているのかという「宗教の問題」との関係である。その場面を、教理学に配慮しつつ、テーマにすることで、真言密教の修行論と救済論を結びつける宗教哲学的基礎づけはできるであろう。

たしかに、西谷啓治が言う「絶対の無」は宗教の、そして我々が日常性を超えて人格的交わりをする存在根拠であることは、仏教の存在論（空の論理）にかなうものといえる。その「絶対の無」（真言教理学的には阿字本不生）は、どのように我々に「仮面を愛して」人格的に交わるかという宗教的基礎づけが問題である。

我々はその交わりのインドルの伝統をヨーガの中に見いだす。そして、そのヨーガが、虚無である「深い精神」との交わりにおける、絶対者との合一であると考えられる。あるいは、合一という概念が、合一する主体と客体を想定する相対的な観念であるとするなら、絶対者と「一であること」といえる。西谷啓治はこのような神秘主義のあり方を、エックハルトを引用して「神に合一すること（Deo unitum esse）ではなくして、神と一であること（unitum esse cum Deo）」である⁽⁹⁾と⁽¹⁰⁾言う。

このような神秘主義における絶対者との「一であること」は、例えばドイツ・バロック時代の神秘主義の詩人シレジウスの次のような詩に端的に表現されている。「わたしは神のようであり、神はわたしのようにである。わたしは神と同じくらい大きく、神はわたしと同じくらい小さい。神はわたしを超えることはできないし、わたしが神の下にあることもあり得ない。」⁽¹⁰⁾

明らかに、シレジウスの瞑想は、ヨーガ行者の絶対者との合一を言い当てている。まさしく、大乘仏教の空性の論理において、「私は神であり、神は私である」ことは正当である。そのことを、S・B・ダスグプタは「不変と遍在

の本性を有するものとして一切において自己を感得することが、自加持（自己確認）であり、この自加持こそあらゆるヨーガの秘訣である⁽¹¹⁾と述べている。空海も同じようにヨーガの究極の状態を表現している。例えば、存在の顕現を「身」という概念で了解したうえで、彼は「かくのごとく等の身は縦横重重にして鏡中の影像と燈光との渉入するがごとし。かの身すなわちこれこの身、この身すなわちこれかの身、仏身すなわちこれ衆生身、衆生身すなわちこれ仏身なり。不同にして同なり。不異にして異なり⁽¹²⁾」と述べている。あきらかに、このように絶対者と「一であること」は、大乘仏教の存在論である空性の論理に基づくが、それはヨーガによって絶対者を内在化している神秘的な宗教体験として確認されている。

ところが、覚鑊が『五輪九字明秘密釈』で問題にした、そして彼が生涯をかけて自己確認をするために問題にした絶対者は、常にこの「一であること」を破った状態に生きる我々に、どのように救済の力をもたらすかということであった。「一であること」を否定したとき、我々は自己と他者との人格の関係を日常的に把握できる位相に立ちうることが、そのとき人格＝ペルソナという「仮面を愛した」絶対者は、どのように我々を「絶対の無」という虚無へと引き入れようとするのであろうか。そのとき、内在化された絶対者は、「一であること」を突き破って、「仮面」をかぶって、超越的に我々と人格的に交わろうとする。その位相を、覚鑊におけるの浄土教の解釈を通じて考えておきたい。

二、救済と超越

前に述べたように、ヨーガのプロセスでは、超越的に「ある」とされた絶対者のイメージは、内面において自己と「一であるもの」と把握されたとき、ヨーガ行者は至福の極みを体験する。そのとき、ヨーガ行者は超越的に上方から臨在してくる絶対者と「一である」ことにおいて救済されている。まさしく、空海が即身成仏を救済の根源的あり

方として教理化したところである。

ところで真言密教のヨーガの実践では、三密行としてこの絶対者の自己体験が「次第」によって体系化されている。その実践の体系では、絶対者はあくまで自己の外に超越的に臨在している。というのも、我々が絶対者と「一であること」の実感を超越から内在へと次第に深めていくためであるといえる。それゆえ、修法の要は、「一であること」の体験である「入我我入」に求められていると言える。

しかし、このように体験を深めていくことが、真言密教の救済論の本質を形成しているとばかりは言えない。⁽¹³⁾ というのも、もし「一であること」の端的な体験を求めるならば、なぜ真言密教はあれほどの壮大な儀礼を可能にするのであろうか。儀礼とは、まさしく「深い精神」の「仮面」の振舞いではないのか。そして、ニーチェを離れて考えてみても、この「仮面」の振舞いとは、まさしく「絶対の無」の現成として、人格の場に虚無が顕現していることではないのか。その「仮面」の振舞いの「そらぞらしさ」に我々が「深い精神」を見ることはどのように可能なのであろうか。

真言密教の本質には、人格という「仮面」をつけた絶対者を招き寄せる儀礼が存在している。この絶対者は、招かれまた去っていくものであり、いつも自己の外にいて、自己に向かい合うものである。儀礼においてこの絶対者への祈願をするとき、「仮面」をつけた絶対者自体は、けっして我々と「一つである」ことはない。いつも超越的に我々に臨在するのみである。

このように、真言密教では祈りの場面で絶対者が超越的に自己の外側から向かって来る体験と、ヨーガによってその絶対者を内在化する体験が並存する。ただし、この並存が論理的に同時的には並立しないし、体験上のそれは別々のものである。それでは、祈りを徹底化していくと、真言密教の三密行というヨーガの実践と、どこかでアンビヴァ

レントな関係を持つことにはならないであろうか。まさしく、この問題が浮上して来るのが、覚鑊の密教解釈であると言わなければならない。

彼はこの祈りを浄土教の問題意識の中で解決しようとした。そして浄土教はあくまで人格＝ベルソナという「仮面」をそなえた超越的な絶対者との人格的な交わりにおける祈りである。しかもその祈りは、死という絶対的な虚無にさらされた人間の、その虚無をのぞき込む意識に結びついている。

覚鑊にとって、つきつめると、祈りとは死という絶対的虚無に向かい合う宗教的態度としてあった。彼はそのことを多感な青年期に自覚している。「二十有七にして、更に一願を加う。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、速や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、密敝の金利に往生し、華敝の蓮都に至到せん。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。……」⁽¹⁴⁾と、彼は述懐する。このとき覚鑊は、『中論』的に、換言すれば「哲学者の神」として絶対者を内在化せずに、超越的な絶対者に人格的に向かい合っている。

このような覚鑊の救済の祈りは、浄土教として阿弥陀如来に焦点が当てられる。それゆえ、彼は先に述べたアンビヴァレントな状況で、この阿弥陀如来を密教的に解釈する。覚鑊が密教的に解釈した阿弥陀如来は、結論を先に述べると、ヨーガの実践が要求する内在化した阿弥陀如来であった。いわゆる「己心の弥陀」である。このことを鋭く見抜いたのは法然であった。法然は覚鑊の言うような「己心の弥陀」に救済を祈ることはできないとする。そうではなく、法蔵比丘が成仏した阿弥陀如来、すなわち内在化されない超越者として人格的に振舞う絶対者でなければ救済を祈ることはできないとする。⁽¹⁵⁾

法然が言う「己心の弥陀」、すなわち、内在化された絶対者は、明らかにヨーガの実践を主眼とする聖道門であ

る真言密教の曼荼羅においてのみ成立する。それゆえ「阿弥陀仏とは、これ自性法身觀察の智体、一切衆生覺了通依なり。」⁽¹⁶⁾と覺鑊は内在する絶対者として阿弥陀如来を解釈する。このような阿弥陀如来の解釈は、当然ながら、曼荼羅上の四仏の一尊として、五智のうちの妙觀察智の人格ニペルソナすなわち「仮面」である。しかも、この人格は自己に對して、いるとは言えなくなる。なぜなら、「自己が神であり、神が自己である」ヨーガ行者の神秘主義においてこそ成り立つはずである。覺鑊は絶対的な虚無にさらされている死後の運命を絶対者に祈り、救済が可能であるのはこの曼荼羅の尊としての弥陀を内在化することであると確信している。決して、内在化することなく自己の外に、自己に對して、超越的に向かっている絶対者としての阿弥陀如来を受け止めようとはしない。そのことを「己身の外に自身を説き、穢土の外に淨利を示すが如きに至つては、深著の凡愚を勧め、極惡の衆生を利せんがためなり」と、その当時流行する淨土教に厳しい態度を表明する。

たしかに、真言密教の教理からして、また空海の『即身成仏義』の論理からして、このように絶対者を徹底的に内在化しなければならない。しかし、それは彼にとってあくまでも空海という宗教的權威からの要請であり、宗教的當為であった。だが、その宗教的權威は、我々にとって絶対的に超越して過去のから外側から自己に對している。我々は、この内在化しきれない超越的な絶対者に向かい合っているからこそ、祈願をし、絶対者な虚無をのぞき込んで、ひたすら祈る。

覺鑊は、この祈りの場面で、決定的にアンビヴァレントな状況に陥らざるを得なかった。しかし、彼はこのアンビヴァレントを意識することなく、『五輪九字明秘密』を書き終えた。なぜなのであろうか。真言密教では、前の述べたように、祈りの場面で絶対者が超越的に自己の外側から向かって来る体験と、ヨーガによってその絶対者を内在化する体験が並存するかの教理が、それだけで矛盾なく成立するから。しかし、覺鑊は先述した『述懐詞』で、絶対

的な虚無にさらされた状況で、真言密教の教えの成仏を目指して「成仏を果たすことなくば」という想念も抱いていた。「成仏を果たすことなくば」という危惧は死という絶対的な虚無をのぞいたときには決定的である。

この危惧のゆえに、彼は、極楽往生という、絶対者を空間的に外にイメージする浄土教への接近があった。「往生」という、空間表象を決定的に要請する宗教的救済論では、「祈り」と超越的絶対者との関係は決して自己の内面のヨーガの実践による出来事に解消することはできない。阿弥陀如来は、空間的に自己から遙か離れた地点から、「祈る」場面に絶対的な力をもって臨在してくる。決して内在化した「己心の弥陀」にはなりえない。

それゆえ、覚鑊は『述懐詞』では、「成仏を果たすことなくば」という、三密行というヨーガの完成に危惧を抱いてしまった。それゆえ、超越者への「祈り」に傾斜する。そして、ヨーガにおいて「己心」であるはずの大日如来が、自己の外から「祈り」の場面に臨在する。そのことを覚鑊は「忽ちに大日の来迎に預り、速やかに遍照の引接を感ぜん」という「祈りの宗教」の態度の選択として表明する。

ヨーガの宗教として絶対者を内在化するとき、曼荼羅上で大日〓阿弥陀は充分成立する。しかし、その絶対者を自己の外に表象するとき、「仮面」はさまざまに我々に対して、「仮面を愛する」深い精神を、我々が「悟らざるもの」である限り、「仮面」を通じて見るだけであり、「仮面」そのものを知るにすぎない。その限りでは、大日如来は決して阿弥陀如来ではない。そして「祈り」とは、「仮面」をつけた人格者への関わりである以上、大日如来と阿弥陀如来とに同時に祈ることは不可能である。

覚鑊は大日如来に「来迎」と「引接」という、浄土教的阿弥陀如来という超越的絶対者のイメージを重ねた。そのとき、大日如来は自己から遙か離れている。その大日如来に「祈る」とき、彼は曼荼羅の世界観にアンビヴァレントにかかわる態度を選択した。それゆえ、『五輪九字明秘密釈』に至るまで、彼が「祈り」の傾向を強めるほどに、こ

のアンビヴァレントな宗教的態度は解消されることなく浮かび上がって来る。しかし、この本質を覚饒は危機的であると自覚することなく、むしろ楽天的とさえ思える態度で「五輪」と「九字明」を結びつける。その結びつける根拠こそ、真言密教の「仮面を愛する深い精神」を汲み取る「秘密釈」であると確信していた。しかし、「悟らざるもの」にとって、「仮面」の現前する曼荼羅はその真言密教の教理と「祈り」の現実とはアンビヴァレントなままである。

我々は絶対者を自己に内在するものとしての受けとめる真言密教の教理に規定されつつ、「祈り」は常に絶対者を自己から遙か離れた超越者と表象する。加持祈禱の伝統にしろ、葬儀の場面にしろ、我々が日本の宗教的風土の中で仏教儀礼を通じて「祈る」とき、そこでは真言密教の教理から、そして空海の権威から逸脱するベクトルに自己を置いている。このような場面を、覚饒が思想のテーマに持ち込んだし、鎌倉仏教以降、この問題は宗教哲学的にも深刻な問題となったはずである。そして、今日の我々も、同じ問題に決定的な解答を準備しないまま直面している。

註

- (1) 『現代密教』2号、3号、4号のほか、御遠忌奉修記念論文集『興教大師研究』所収「呪術と瑜伽行」（春秋社）ならびに、季刊『仏教』第21（法蔵館）所収「覚饒密教は密教にあらず——空海からの逸脱——」の拙稿を参照されたい。
- (2) M. Eliade: *Yoga-Immortalité et Liberté*, Paris, 1954. この名著は四年後には英語に訳され（Bollingen Series LVI, Princeton University Press が入手可能）、現在は日

本語の『エリアーデ著作集』にも収められている。この書の第五章「仏教におけるヨーガ」は特に参考になる。

(3) op. cit. (English ed.) p. 175

(4) 釈尊は修行遍歴時代に師事したアーラーラ・カーラーマやウツダカ・ラーマブッタの実践方法を乗り越えて、悟りを開いたと伝えられている。この二人をエリアーデは明らかにヨーガ行者と理解している。

(5) 『中論』の有名な八不を示す帰敬偈は、絶対者たる仏陀、すなわち八不という戲論寂滅の縁起の理法を悟った者

のその絶対者性を解釈し、自己の存在根拠とみなすことを造論の意図としている。この限りでは、龍樹の表象する絶対者は、八不という存在の根拠＝空性であるにすぎず、絶対者はいわば「哲学者の神」として顕現するに過ぎない。

しかも、この帰敬偈は『中論』全体の完成の後に作成されたとするならば(三枝充恵「龍樹・親鸞ノート」『法蔵館』一九八三)所収の「龍樹の帰敬偈について―帰敬偈成立史考」)、龍樹は論の記述をするときに絶対者を人格的に表現せず、帰敬偈においてのみ、それを「説く」仏陀として人格的に表象したにすぎない。彼は帰敬偈の中で(「八不であり」)戲論寂滅であり、吉祥である縁起を説いた正覚者」は虚構にすぎない戲論の世界をそのように「説いた」者として、「多くの説法者のなかで最もすぐれた者 vadantaṃ vataṃ」であると人格を認めるに過ぎない。絶対者は、あくまで人格を超越した存在の根拠である。

- (6) 【中論】第二十二章、第十五偈および第十六偈
 prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātitaṃ avyam/
 te prapañcahatāṃ sarve na paśyanti tathagataṃ//15
 和訳・戲論を超越して不変である仏陀を戲論する(虚構する)人々は、誰もみな戲論によって欺かれており、
 如来を見ることがない。

tathagato yat svabhāvas tat svabhāvaṃ jagat/
 tathagato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvaṃ idam jagat//16

和訳・如来の自性であるもの、それが世界の自性でもある。「しかも」如来は無自性であり、世界も無自性なのである。

- (7) 【御請来目録】(弘大全一、九十五頁)
 (8) 西谷啓治『宗教とは何か―宗教論集Ⅰ』、創文社、昭和三十六年、八十二頁
 ここでは、ドストエフスキの「顔」やニーチェの「面」(Maske)を例に挙げている。例えば、ニーチェの「善悪の彼岸」の興味深いアフォリズムを紹介している。「深いものはみな仮面を愛する……すべての深い精神は或る仮面を用いる。それどころか、どの深い精神のまわりにも不断に或る仮面が成長しつつある。」
 (9) 西谷前掲書、七十二頁
 (10) 植田・加藤訳『シレジウス瞑想詩集』(上)、岩波文庫、十頁
 (11) S. B. Dasgupta : An Introduction to Tāntric Buddhism, Calcutta, 1974, 宮坂・桑村訳『タントラ仏教入門』、人文書院、昭和五十六年、九十二頁
 (12) 【即身成仏義】(弘大全一、五百十六頁)
 (13) 十八道の次第を見ても、現行のものでは「入我我入」に向けて実践の体系が構成されているようにも理解できる。しかし、十八道の名称にもなっている、その基本の「十八契印」はまったく「入我我入」の場面を欠いている。「入

我我入」は、「次第」では「念誦法」に位置づけられているが、このことは、ここでの問題意識からすれば次のようになろう。すなわち、「一であること」の「絶対の無」は、人格的に自己である日常が無になり、自己が自己であることを抜けでる「エクスタシー」であるとすれば、我々がそれを端的に体験するには「念誦」という「意味のない言語の繰り返し」こそ、そのためにふさわしい。まさしく、言語が意味を崩壊して、呪術的に満ち満ちている言葉になるとき、我々はその「意味のない繰り返し」が「一であること」に近づく。このように考えれば『御作次第』に念誦法が付け加えられ、その念誦法の位置に「我我入」が加わったと『元杲次第』の成立までの論理的展開が宗教哲学的に解釈できる。高井観海『密教事相体系』百二十一頁ならびに百九十七頁以降参照。また、各種の十八道

の次第の比較一覧表は、山口真司「十八道の研究」(『現代密教』第三号、百十二以下)が便利である。ところが、ここでの問題からすれば、『十八契印』や『御作次第』では絶対者を内在化するヨーガよりも、超越的に外に臨在する絶対者を、客を迎え入れる儀礼になぞらえて、その「仮面」をつけた絶対者の力を招き寄せる「祈りの宗教」であることが本質的である。

(14) 『述懐詞』(興大全下、一三三九頁)

(15) 法然『和語燈』大正八十三、二三四頁、拙稿「宗教的權威からの逸脱の危機①—覚鑑と法然の比較研究」(『現代密教』第三号、二十九頁以下参照)

(16) 『阿弥陀秘釈』(興大全下、一一九一頁)

(17) 同(興大全下、一一九一頁)