

## 超越の契機と自然

—オウム真理教との関連で—

廣澤隆之

はじめに

オウム真理教にかかわるとされる一連の事件報道は、密教に信をおくものにとって、深刻な問題を提起した。オウム真理教の問題を、余所事として見るのはなく、そこに仏教とりわけ密教における問題をどのように見いだすべきであるのか、それが大きな課題として残った。

報道された多くのショッキングな事件には——教祖が関与していたかどうかは裁判によつて明らかにされるとしても——ほとんどオウム真理教教団がかかわっていたことは明白になつた。オウム真理教は、多くをインドの仏教やチベット密教の教理と実践体系によつている。チベット密教と真言密教とは異なるところがあるとはいへ、当然ながら共通項も多い。

オウム真理教は密教のある一面を鋭く再現している側面がある。それなのに、オウム真理教は間違つていた、あるいは本当の宗教ではなかつた、あるいは宗教ではなく詐欺師の集団である、あるいは仏教とはいえない寄せ集めの教

理でごまかしている、といった決めつけたで済ませようとするとき、我々はオウム真理教の一連の事件から学ぶことはできない。

たしかに、オウム真理教はその教義を理念型としつつも、理念型はあるあとからどんどんつけたされ、実際の行動を合理化する手段としているように見える。そこに見るのは、はてしないニヒリズムかもしれない。教祖を信じて行動した信者は、教祖に究極的価値を見いだしてたとしても、その教祖にはニヒリズムの影が色濃く見える。また、信者をしてあのような行動に駆りたてたのは、教祖に究極的な価値を見いだしたかのように振る舞わざるをえない、底知れない現代のニヒリズムかもしれない。

このような事件に遭遇して、我々は現在のところなにも決定的な解答を得ていなことを痛感する。

たしかに、カルト教団といわれるマイナーな宗教団体が、社会的に危険な因子となっている現代の状況を読みとることもできよう。しかし、我々は同時に、ある非現実的な理念が、人を殺す働きをすることを、歴史として知っている。例えば、あの“大東亜”あるいは“八紘一宇”建設、そして“満州国”という理想郷の建設といった理念は、多くの国民を人殺しに駆りたてることができた。しかし、その世界解釈の理念の創出は、冷徹な国家主導者によって石油や鉱物資源の確保というきわめて現実的な欲求を満たすために行われ、しかもそのためには国家は存亡を賭けて国民に人殺しを行わせることができた。

しかも、この空前の人殺しのを理念を正当化するために、仏教教団はこぞって教理的な合理化を行った。そして、真言宗においては呪殺の祈禱まで行われたという。このような教団が、自らの過去の行為に口をつぐんだまま、オウム真理教の事件を批判できようか。我々は、新新宗教やカルト教団を分析批判の対象として研究する宗教学者の集まりではない。確固とした理念をもつ仏教教団である。その立場から、オウム真理教を問題にする視点は、是非とも必

要とされよう。

理念を現実化するとき、その目的のために犠牲になる者は、理念的な世界において救済されるという発想を、多くの宗教が持ち合わせている。オウム真理教の教祖が、地下鉄サリン事件の実行犯たちに向かって「シヴァ大神にボアされてよかつたね」と語ったと報道された。たとえ、教祖の動機が教団の自己防衛にあったとしても、実行する動機には理念が必要であり、それは救済行為であるという保証をしなければならない。（オウム真理教の教祖が救済を口になると、胡散臭く感じられる。超越者への敬虔をもたず、理念に自己を基礎づけているとは思えない発想にニヒリズムを感じるが、それは発砲スチロールで急場捨えのシヴァ神の像を造り、サリン精製工場でなく、宗教施設であると強弁した態度からもうかがえる）

理念にもとづけば、人殺しも正当化できるという発想は、なかなか仏教には見いだせないが、しかし密教においては時にこのような表現が見いだせる。だが、そこには“常識”を“超えて”生きようとする宗教的動機が隠されている。それは、一見したところ伝統的な仏教からの逸脱でもありえた。

インド・チベットの密教の歴史をたどれば、そこには釈尊以来の仏教の自己抑制的な伝統を見いだすこともできるが、同時に釈尊の行動から全く逸脱したあり方を見ることもできる。その端的な例として性的瑜伽などの実践をあげることができよう。そこには、“常識”が眼をそらしたくなるようなおどろおどろしい世界が見えてくる。あえて、“常識”を逸脱した行動をすることと、自己と世界のあり方を極限において体験しようとしたタントリストたちに対して、我々の“常識”が思いこんでいる自己の世界のありようはそれほど確実なものであろうか。我々は、たしかにこの自己と世界のありようが確実なものではなさそうであると、不安を抱いている。しかし、タントリストのように決定的にその脆うさを“超える”行動に向かわず、どうにかこの世界を生きようとする。ニヒリズムに浸りながら。

タントリストは、このような社会を“超え”ようとする。社会は決定的に超越されねばならない。“超える”ことでのみ、我々が失った世界の根拠が我々にむかってあらわになる。オウム真理教の教祖は、明らかに自らをタントリストとして意識していた。見るからに異様な風貌やスタイルへのこだわりが、その意識のあらわれであろう。多くの説法で、そのヨーガのステージを自信をもつて体験的かつ体系的に述べるとき、彼はタントリストとしての経験をもとにしている。

しかし、彼を決定的に誤らせたことがある。おそらくそれは宗教学者との対談ではなかつたと思える。彼と同じチベット仏教のニンマ派の修行をした宗教学者は、教祖に対して「宗教は本来反社会的なものである」と主張し、教祖を煽動した。教祖はこの発言に対しても、自信を深めたようである。

我々は、ここに重大な問題がはらんでいることに注目しておきたい。確かに宗教は、とりわけ多くの宗教がその成立当初において弾圧を受けたりすると、反社会的な行動にでたり、あるいは反社会的な教理を作りだしたりすることもある。しかし、仏教を貫くのは、はたして反社会的な原理であつたろうか。また、確実な根拠を失っている社会に生きる自己の根拠を、その社会性に見いだせないが故に宗教が意義をもつなら、反社会的であることは、根拠を失つたありかたに対峙するだけであり、それでは宗教が確実に根拠となりえるであろうか。はたして、無に沈みゆくこの社会的な営みが生として回復されるには、この顛倒した価値に対して“アンチ”という態度で充分なのであるうか。

この問題がニヒリズムのありように関わることを意識しておけば、次のように哲学者を揶揄することもできようか。キリスト教社会でアンチ・クリストはキリスト教を“超える”ことが可能なのか。キリスト教に飼いならされ生命力を失つた社会で、“アンチ”をとなえるとき、生命力あふれた人ではなくた人を“超え”て超人になることは、キリスト教の神と出会うことになつてゐるのではなかろうか。

我々は社会に向かって“アンチ”をとなえる態度が、多かれ少なかれルサンチマンによることを、直感的にかぎ分けている。そして、オウム真理教の教祖が、その生まれや身体障害や学歴や職歴などから、世の中をひがむ性癖があるとまで報道された。まさしくそうかもしれないし、そうでないかもしない。しかし、確実に彼にはルサンチマンの気分があつたらしい。そのルサンチマンは、宗教が反社会的であることは当然であるという宗教学者の解説に容易に納得できる素地であつたと思える。しかし、矛盾多き教祖は反社会的であるがゆえに、社会的立場に格別の関心があつたようである。例えば衆議院総選挙への立候補や、教団内部の組織を国家行政の省庁制に擬するなどは、その社会的関心の旺盛さを表している。これは、“アンチ”であることのが社会にとりこまれる脆弱さである。

ひがみや恨みは、憧れの裏返しであり、社会的権力をもてば、自らが批判した立場に無反省に立てるし、権力によって自己が制限されれば暴力的に権力を志向することもある。こういった社会への“アンチ”としての立場を、原理的に仏教はもたないはずである。もちろん権力に迎合する仏教教団—我々の教団もかつてそうであつたし今でもその傾向が根強いが—が存在することはあるが、理念型として見るなら仏教は反社会的であるより非社会的であるといえようか。“アンチ”ではなく、アバシーのことき社会への無関心としての“ノン”的立場が基本的ではなかろうか。

ここでいう“ノン”とは、社会的な生のありかたそのものが、存在論的に無根拠であることを自覚し、徹底的に社会的であることを“超える”ことを志向する。それゆえ、社会的あり方に徹底的に無関心になると同時に、社会が生を制約するあり方にはあくまでもつ。このことは、最後に述べる大乗仏教の実践の基本である四無量心に端的に見ることができる。仏教が基本とする立場がどのように“ノン”であるかを検証し、その立場が我々にとってどのように問題とされるかを問わない限り、オウム真理教の問題は我々の問題にはならない。

このような視点で、仏教の基本的スタンスを再考してみよう。ここでオウム真理教そのものを教理的・実践的な側面から批判するのではなく、オウム真理教を通じて、我々が問題にすべき問い合わせを考察してみたい。

### 1、自然の喪失と回復

我々はオウム真理教が、宗教教団としては異様なほど、自然科学に関心を払っていることを知らされた。物理学から化学さらには遺伝子工学にまで関心をもち、教祖のエネルギーを注入することで遺伝子を組み替えることまで本気を考えていたようである。たしかに、教団幹部には自然科学の研究歴をもつ高学歴の者が多く、教祖の説法においてもそういった教団幹部の科学的知識にもとづく自然科学の発想がしばしば見られる。しかも彼らが、西洋科学の裏面史に登場する、オカルト的な自然科学にも関心をもつていたことも知られている。

彼らが自然科学的知識にもとづき、自らの宗教をよりいっそう確実なものにしようとするかぎり、そこには失われた“自然”を身体において回復しようとするとする宗教的意義は失われてゆく。自然科学は、自然を科学の対象とする限り、自然から遠ざかる運命にある。このことこそ、科学技術を飛躍的に発展させた近代が、人間のうちに突き刺した棘ともいえる。現代は、その突き刺さった棘の苦痛を和らげることが求められている時代ともいえる。そこから、反科学主義的なオカルトが、時代の申し子のごとに登場する。あるいは、近代とは全く無縁の思想と実践の体系をもつさまざまな瞑想法、とりわけチベット密教などが欧米でかなり浸透をする。このような状況は、すでに一九七〇年代には見られたが、八〇年代になるとかなり顕著になり、日本でも欧米のこのような傾向が濃厚になってきた。

あきらかに、オウム真理教もこのような流れにあり、八〇年代後半に大きな書店はかなりのスペースをオカルトや瞑想などの書物で溢れさせ、そのなかにオウム真理教の教祖の書物も出始めた。このようなオカルトあるいは瞑想法

のブームが、本質的に近代の科学技術的世界を“超える”ことを目指すものでありつつ、しかも一方では自らの世界観を科学的説明で補完するという傾向も見られた。それも、そのような科学的説明は、いわゆる正統の自然科学家からいつも白眼視されるきわものであることが多い。ここに近代を超えて新しい可能性が、一方で近代に呪縛されている様相を見ることができる。

このことはつまり、我々は、とりわけ日本においては今でもなお“未完の近代”を生きる制約から、完全に開放されていないことを意味する。

このことを、オウム真理教はその自然科学への接近によって、ものの見事に証明して見せた。そして、彼らは、それなりに意味あるチベット密教（ニンマ派）の修行方法を、決定的に失われた“自然”を回復する装置として現代によみがえらせることに失敗した。彼らは、自然科学に関心をはらう代価として、オウム真理教を“自然”から決定的に無縁のものとした。

オウム真理教は富士の裾野に広大な教団施設を建設し、一見すると大自然への回帰を目指していたのかと想像もしだくなる。しかし、彼らはあの大自然のなかで、教団施設を外界に開くどころか、徹底して閉じてしまった。あれほど自然界を遮る施設を、宗教教団が造るということ自体が異常である。しかも、彼らがそれ以前に教団施設を造ろうとした熊本の波野村も、いわゆる自然環境豊かなところである。彼らは豊かな自然環境を求めつつ、その環境を自己から閉め出してしまった。

想像することが無駄ではあるが、彼らは熊本波野村にしろ山梨・静岡の富士の裾野にしろ、そこで伝統的な農村共同体と軋轢を生むことなく、彼ら自身が所有する広大な土地を耕し、そして瞑想に励む教団になつていたら、そのときには既成教団の基盤をゆるがす新しい密教教団が生まれ出たかもしれない、と思わざるをえない。

彼らの宗教が、日本においてまれにみる特異性をそなえていたのは、まずもってして自然への配慮が、その教理において決定的に欠けていたことである。

その一例として、彼らが身体を情報の集積と見なす傾向が強いことをあげられるであろう。教祖は、弟子を修行の果てに自らのクローンとするかのような発言をしばしば行つてきた。それは阿闍梨が弟子に徹底した服従をもとめる密教的実践と、その儀式化としてのイニシエーションあるいはシャクティパットや、その説明原理としての科学主義との奇妙な融合によって裏打ちされる。彼らは、ヨーガのステージを上昇させると、次第に情報のみで、自然である肉体を消失する状態に達すると考えていた。我々が肉体という自然に取り囲まれているのは、欲望の世界のできごとであり、それは虚構であるとされる。このこと自体は、仏教教理としては問題ない。

しかしながら、我々は“自然”を自己から排除することに、根本的な意味で耐えられるであろうか。肉体そのものが“自然”であり続けるなら、その肉体を徹底的に無へと追いつめることができであろうか。

この問題は、すでにインド仏教教理史において問題になつたことがらといえる。たとえば、有余依涅槃と無余依涅槃をどのように評価するかという問題であり、そこには肉体を残しているとき完全な涅槃が得られるのかという問い合わせがあつた。大乗・小乗の教理学はこの問題に明確な相違を示すが、共通しているのは、肉体には汚れがつきまとつという認識であった。それゆえ、小乗においては肉体を無にして心を清浄にしようとする灰身滅智といった極端な涅槃の理想まであらわれた。つきつめれば、仏教はその出発点から、肉体を不淨視していた。たとえば、煩惱の同意語である漏 *asava* とは、漏れ出るもの、すなわち具体的な表象としては、我々の肉体から外へ漏れ出るもの、もつと具体的にいえば、眼や鼻や排泄器官や生殖器官から漏れ出るもののが考えられ、それらを不淨と見なしていた。

このように肉体を負のイメージで見ることは、ここで問題にかぎつて考えれば、我々の“内なる自然”を超えて

く」とが、仏教の実践の契機になつてゐる。

さて、ここで自然の概念規定を簡略にしておこう。次の二点をもつて自然の観念が形成されていると思われる。まず第一に、人間の意志や作為が加わることのない、あるがままの状態であり、第二にそれ自身が自己生成する原理を内にそなえていること、である。これは漢訳された仏教における“自然”的観念に最も明確に示されている。もちろん、中国思想、とりわけ老莊思想における「自然」やギリシア思想における「自然 physis」の観念にも共通点があり、それらと現代語の「自然」とを考慮して最大公約として、この二点があげられよう。この“自然”と漢訳された仏教の観念は、たとえば『金剛頂經』などを見るかぎり、サンスクリットは svayambhū である。そして、こゝの論述の基本には、『金剛頂經』の「自然 svayambhū」を大毘盧遮那如来＝法界の自性として示している」とである。

このことを考慮すると、密教はその実践において、限定された自己と世界を法界へと“超えて”“自然”を自己に回復することとなることになる。しかしながら、仏教はその出発点において、肉体という“自然”を“超える”こととをめざしていたと解釈できる。初期仏教から密教まで貫く共通の自然觀ははたしてありえたのであろうか。

我々は、オウム真理教の問題の背景に自然を受け止めるインド仏教の根本的な態度を見いだした。この自然觀については、あらためて詳細に論述するつもりであるが、簡単にインド仏教の自然觀を示すものとして、淨土や曼荼羅といった理想郷（失われた故郷？）のイメージを思い浮かべてみよう。そこには先ほど述べた意味での“自然”が決定的に欠けている。確かに、淨土には美しい木々や清浄な水が環境としてある。だがたとえば、極樂淨土の林はいわゆる「七寶樹林」であるが、それは現世において誰もがいがれる財宝に満ちあふれた情景の投影にすぎない。それゆえ、きわめて人工的・作為的な光景がイメージされる。また我々のイメージする両部曼荼羅にしても、そこにいわゆ

る自然是イメージされていない。現因曼荼羅に描かれる花は、あくまでも人工的な装飾であるにすぎない。

ここでは、このように仏教が、"自然"を受け容れる態度よりも、"自然"を"超え"ゆこうとした理由を、気候風土などとの関連で解釈することは避けておく。なぜなら、それはここでの主題からはずることになるから。我々は、単に環境としての自然を問題にしているのではない。環境としての自然も、そして我々の肉体の内に生命活動をする"自然"をも同時に考えてゆかねばならない。たしかに、インドの厳しい気候風土などから、自然を忌避する傾向を読みとることも可能であろうが、しかし、同時に肉体の"自然"を"超える"ことをめざす態度は、そこから單純に引き出せない。

ここで肉体の"自然"を問題にするなら、インドの宗教はきわめてそこにアニミスティックな態度をみせる。とりわけ性的力shaktiは、環境としての自然と重ねてイメージされやすい。このような傾向は、仏教教理にもひそんでいる。たとえば、理想的な知恵である般若は母としてイメージされ、方便という現象界と結びつく。その場合、般若と方便の性的瑜伽を後期密教的に解釈することよりも、ここでは女性という肉体的な"自然"が、母性という観念に置き換えられていることに注目したい。母性は、人間が人間として生きてゆくために文化=日常に要請した観念である。そしてこの母性が、現象界にさまざまに存在するものを産み出す大地と重ねてイメージされる。

ここでは、"自然"はこの状態で現れているのではない。むしろ、理念型によつて"自然"は意味づけられ、意味づけられたコスマスとして（多くの場合アニミスティックに）現れている。その意味で、"自然"は理念によつて再構成されたのみ、我々にとってある。そのままでは、"自然"はいつも我々にとって外化されてゐるにすぎず、どこまでもよそよそしいままである。このような意味で失われた"自然"を回復するために、どの文化も神話的世界観にもとづくさまざまな儀礼を必要とした。

そこで問題となるのは、このように（インド的文化の制約という意味で）失われた“自然”を回復することは可能なのか、あるいは仏教的には要請されるべきことがらなのかということである。初期仏教以来の伝統についてはここで詳しく述べられないが、伝統から大きく逸脱したかに見える密教における“超越”的契機は、内なる“自然”を、そして環境としての自然を回復する方向にある。そして、さらにいうなら、オウム真理教はその実践において、この“超越”的契機を失っていたことが陥穿となつたと解釈できる。

ここで“超越”的契機というのは、けつして我々が“この世界から超える”ことを意味するだけでなく、さらに重視すべきは“この世界へと超越する何か”を意味する。

## 2、超越のありかたをめぐって

オウム真理教においては、粗雑な物質である肉体の背後に微細なプラーナのエネルギーと神經叢としてのチャクラによって構成されるコスマスとしての身体を構想する。このプラーナのコントロールとしてのクンダリニー・ヨーガによってエネルギーが肉体的な束縛からの解放されるイメージがむすばれる。さらにコスマスとしてイメージされた自己を完全に解体するときマハーミンドラーの成就がなされたとされる。オウム真理教では身体という“自然”をデータに還元するこの一方的指向に傾斜しすぎた。それゆえ、オウム真理教にとって、「なぜいまここに私として存在しているのか？」という現実的な世界への関心として“この世界へと超越する何か”が失われている。このことは、自然科学者が“自然”をデータに還元する過程で、このように世界を造った“世界へと超越する”神への関心を失い、“自然”を見失つてしまつた近代と類比することも可能であろう。

我々は、ここに超越の契機を失つた近代から現代の特質を見る。近代科学は、“自然”を人間の知性にとつてある

ものとして意義づけた。しかし、我々は人間的であることを超えた“あるもの”を“自然”に見いだそうとする。そこに宗教が根源的に人間にとつて、人間的であることを超えたものへの志向として存在し続ける。

まさに近代の知性は、この宗教性を回避したところに自己の安住地を見つけだしている。それゆえ、我々がオウム真理教の報道において知つたことは、オウム真理教を評価するマスコミは、自らが宗教と無縁な知の場にいながら、宗教のあり方を論じるという事態であった。マスコミに登場する多くの知識人たちは、宗教が自己の存在の根源的な問題であることを見過こし、オウム真理教を危険な宗教であると断罪する。そこには、まだまだ近代が完結していない日本の現代の知的状況が浮かび上がつてくる。我々がどのように宗教の本質を語ろうとするのか、その問いをオウム真理教はきわめて歪んだ形で我々に問い合わせた。

さて、我々はここで“超越の契機”を確認しておかねばならない。オウム真理教の教理によって現世を“超え”ゆくクンダリニー・ヨーガによるマーモドラーの境地、言い換えればこの現世の善・悪や凡・聖などの二元論的対立を“超え”た世界がエネルギーとしてのみ流動する存在の根源を確信した者が、なにゆえに宗教を暴力装置として作動させることができたのかという、オウム真理教にまつわる最大の疑問への解答を見つけるためには、この“超越の契機”を確認することが必要であろう。そして、この確認作業は、同時に我々の立場との近似あるいは相違点を浮かび上がらせることでもある。

宗教は一般に現世の矛盾や桎梏からの解放として、この世を“超える”ことを訴える。どのように“超える”的か、その方法はさまざまである。オウム真理教は、たとえそれが寄せ集めの教理であると非難されようとも、その“超える”方法を教祖のオリジナルな体験をはじえてみごとに示しているともいえる。彼らの宗教的世界観の核となるのは三界の考え方である。我々が伝統的に欲界・色界・無色界と称する三界を、彼らは欲望をもつ肉体性から光と

エネルギーという存在の根源への解放の体系として、しかもそれを神智学的に解釈する。それゆえ、この肉体をそなえた欲望うずまく現世を“超える”には、我々がいう無色界、彼らがいうコーナー界からのエネルギーを受け入れる修行が必要になる。そして、ここに陥穿があるのだが、このエネルギーの受け入れは、教祖がエネルギーの注入者となるシャクティ・パットの儀式を必要とする。その儀式には麻薬あるいは覚醒剤といった薬物が使われた可能性がある。しかし、この儀式が成立するには、教祖や高いステージに上がった弟子たちの強烈な肉体離脱の体験があったことは確實である。

ここでは、このような現世を“超える”方法の是非を問うことはしない。それはまた、インド宗教のヨーガの方法やチベット密教の瞑想法についての詳細な検討を必要とするであろう。

さて、ここで“超越の契機”として問題にすべきなのは、彼らの解放の体系が、実は自ら閉鎖の体系ではないのかと思える点である。教祖は説法において、自己の体験から、この光とエネルギーの世界へ“超える”方向を強調し、その体験を仔細に述べる。ここに多くの若者が、既成の宗教にない斬新なものを感じたことは容易に推測できる。しかし、教祖の解釈する“超える”ことは、一方指向にしか説明されていない。

我々は二方向で“超える”ことを問題にする。たとえば『声字実相義』では、法爾へと向かう方向性は同時に隨縁へと向かう方向としてもある。矛盾に満ち、二元対立がやまない世界を超えた法爾を空空海は示すとともに、この世界がそれなりに意味あるものとして成立する根拠を法爾から示す。この二方向性を、ここでは“世界からの超越”と“世界への超越”という超越の二つの契機として考えたい。この考え方の基本は、親鸞の往相廻向と還相廻向という思想にもつながる。それは真言密教の立場でいえば存在するものを存在たらしめるダイナミズムとしての加持力、真宗でいう本願（力）を我々が受け容れる立場である。たしかに我々の立場は浄土真宗の教理学と異なり、この“世界

への超越”として存在を顕現する力に、我々の“世界からの超越”的意志が交錯するところに、真言密教の場が開かれる。

このことを、先に述べた“自然”と関連づけて考えてみよう。“自然”とはありのままの状態であると同時に、それが自身が生成する動的原理を有すると規定した。まさに“世界からの超越”とは、この“自然”的自己生成のダイナミズムであるといえる。そして、分別によつて自己限定し、言語によつて世界を分節化していく現世の我々は、その限定の内で“自然”を表象するにすぎない。しかし、この表象は、すでに我々の分別的な世界表象に先立つて、“自然”そのものの自己顕現である。この“自然”的ダイナミズムに“世界からの超越”が可能であると同時に“世界からの超越”がこの世界として意味をもつ。

“世界からの超越”は、我々の世界を言語によつて分節化する状況から“超える”ことであり、それはとりもなおさず、我々の日常を支えるモノゴトの有意義性を離脱することである。つきつめれば、我々は有意義的に自己限定した世界から、無意味的な無限定へと自己開放する。しかし、この方向性が、同時に“世界からの超越”として無限の無意味性が有意義的日常に顕現することでもある。その顕現の力の場において、我々の日常の意味的世界は支えられる。このことは、西田幾多郎が場所的論理として提示した。無限なるものの自己限定としての「歴史的表现点」の問題でもあり、その思想的根拠としての華厳の事事無礙に通じる。

このような超越の一いつの契機が交錯するダイナミズムを、空海は“山”という自然状態にある場において体験した。“山”とは、たしかに環境的自然として我々の外部に見えてくるものではあるが、それは“自然”としてあくまで我々の内にある。

“世界からの超越”は無意味性への没入を志向する限り、日常性を支配する“常識”を超える狂氣性を帯びる。オ

ウム真理教が狂氣的であるがゆえに非難を浴びたが、このこと自体は宗教にとってなんら批判されるべき」とではない。むしろ、狂氣性を帯びない宗教こそ、道徳に成り下がつたものと非難されるべきであろう。しかし、マスコミに登場する知識人たちは、もちろん日常という“常識”から宗教を見ており、超越の契機に自己をかかわせていない近代を未完のままに生きているのであるから、この狂氣性をカルト教団といった分類の中で説明するにすぎなくななる。

真言密教においても、この狂氣性は充分に認められる。狂氣的な非日常性への没入がそれだけで非難されるところにこそ問題があるといわねばならない。むしろ超越の契機をつうじて、我々が狂氣性への没入と同時に、日常としての有意義性への回帰をとりうる宗教性を問題にしなければなるまい。

“世界からの超越”的契機によって、我々は徹底的に世界に対しても無関心になる。たとえば、大乗の実践の核となる四無量心の「捨 upekṣā」についてもいえる。四無量心は基本的に利他行の実践体系である。しかも、この「捨」の原語には明らかに無関心を意味し、ストア学派のアパティア apatheia を想起させる。アパティアとは字義通りには、外界からの刺激に反応するバトスがない状態である。「捨」も同じように外界刺激への反応としての苦楽や善悪をなくした状態である。このような状態がそのままで社会性をもつ利他行になるとは思えない。しかし、このアパティアに比すべき「捨」の自他への無関心が、逆転して慈・悲といった対他者的な関係を保つ。だが社会的無関心がそのままむき出しに社会に放りおかれるときにはその極限において暴力への転換が行われることがある。

このことに関連するオウム真理教の実践体系に、伝統的に四念處觀といわれる「四つの記憶修習」のサマーディがある。四念處觀は初期仏教において説かれ、有部において体系化されたが、このサマーディのプロセスを、オウム真理教では徹底的に自己と世界を無化する方向で実践する。これにも、オウム真理教のアパティアの方向が見えてい

る。“世界への超越”的契機は見えてこない。

オウム真理教の決定的な問題点は、その実践体系が教祖の体験の集約点へと自己を無化することに主眼がおかれて、「グル」と称された人物が世界の根拠になってしまったことである。「グル」が“世界からの超越”的意志として顕現するのみで、日常性を支えることはありえなかつた。狂氣への没入、世界の破壊への衝動が“世界からの超越”的一方においてのみ力説された。そして、この“超越の契機”はある宗教学者によつて反社会的であることに意義があると保証された。

仏教は、その長い歴史において、そして伝統において、反社会的な思想を準備したことはない。いや、むしろティリッヒも言うように、そのシンボリズムからして社会変革の原理をもたないという近代主義的には欠陥を有しているともいえる。しかし、その極度に非社会的な実践のあり方が、むしろその内実として近代を“超える”ものではなかろうか。

未完の近代にあつて、近代を完成させる方向でオウム真理教を批判的に受け止める可能性より、むしろ未完の近代がもたらした科学主義との異様な結びつきで“自然”を失つたオウム真理教をどのように受け止めるかは、我々の密教的立場の再考となるであろう。