

特集 興教大師研究 序

吉田宏哲

興教大師覚鏝上人の八百五十年御遠忌もまもなく結願しようとしている。その間、本宗においては、『興教大師覚鏝論集』が刊行され、また『現代密教』第三号・第四号・第五号において、伝法院院長をはじめとする各スタッフがさまざまな視角から興教大師の御精神・御業績について労作を寄稿している。今回も、宮坂院長の「密教的浄土教の根拠―横堅の教判を中心として―」、廣澤隆之講師の「覚鏝における超越と内在」、小峰弥彦講師の「興教大師の曼荼羅観Ⅱ」、小山典勇講師の「ポスト御遠忌―その課題を巡って―」、竹内隆智研究員の「懺悔についての一考察」なる五つの論文が掲載されている。

今回、この序説ではこの第五号の論攷に対する論評は一切行わず、いずれ『興教大師覚鏝研究』掲載の論攷とともに、総体的に検尋・論評することにした。

そこで、ここではむしろ、これまでの興教大師研究の全体的な動向を視野の中に入れつつ、現在、筆者が興教大師および日本仏教における興教大師の位置について考えていることを披瀝して「興教大師研究序」なるこの論文の責めを果たしたい。

興教大師の御生涯をその到達した境地、ならびにその時代の中での苦斗、そして興教大師が後世に残された御業績を拝察すると、そこにはれわれ新義真言宗の流れを汲む末徒にとつて、沁々として大師の御心情とそのお姿が影向し、いやが上にも大師渴仰の念が湧き起こってくるのである。

それでは、このような大師讚仰の念の生起する原因は何であろうかと愚考するに、その第一は、興教大師の超人的な求法修行の事実である。『述懐詞』『請授法書状』にもある如く、覺鑊上人は若冠八歳のときより大日如来になりたとの願いをおこして（生界を厭い仏道を欣ぶ）、十三歳のときに仁和寺寛助僧正の室に入り、南都ならびに仁和寺において顕密の経論の修学と十八道、兩部の法を受法し、二十歳にして高野山に登るや、二十二歳の春より二十七八歳の秋に至るまで許可の職位に預かること再三、伝法灌頂を受けること八度、求聞持法を修すること七度であったという。

しかしながら、これらの受法・修行においてはいずれも悉地を得ず、二十九歳のとき第九回目の求聞持法の修法において悉地が出現し、悟りを体験したと考えられる。さらに、その後、高野山あるいは根来山において何度も求聞持法や阿字観・月輪観を修せられ、その度毎に不思議が顕現したと記されている。とくに『五輪九字明秘密釈』においては、金剛智三蔵の伝による五字（厳身）観を多年にわたつて修して初位の三昧を得られたと記し、「信あらん禅徒は疑惑を生ずることなかれ、もし[■]が虚言ならばこれを修して自ら知れ。ただ願くは一生を空しく過ごすことなかれ」といわれている。

これによって、興教大師は初地の菩薩たることは明らかであつて、我々末徒はまずもつてこの一事に思いを潜め、大師の到達された境地に自らを到達せしめる努力をなすべきである。

しかしながら、興教大師が辿られた求聞持法の悉地獲得後の御生涯はむしろその悟りの他に対する伝達教化が、こ

れに反対する勢力との間に悲しむべき対立抗争を惹き起し、大師はついに高野山を見捨ててしまわれたのである。

大師はそのときの思いを一首の和歌に託して鳥羽上皇の使いに述べておられるが、それは

夢のうちには夢もうつつも夢なれば、覚めての夢もうつつとぞ知れ

と、いうものであって、これは上人が初地の菩薩としての目覚めの体験にも拘わらず、あるいは目覚めを体験したからこそ、その理想を実現しようとする努力がむしろ迷いの対立抗争を益々深めていった現実をこそ読まれていると思ふのである。

それゆえ、そのような迷妄のうちに対立抗争を惹き起こすに至った原因をもう少し考えてみると、そこにはたしかに覚鑿上人のような目覚めを体験せず、しかし同時に覚鑿上人を崇仰して自らも目覚めを体験しようとの菩提心を発そうとする人々とは別に、覚鑿上人の鳥羽上皇の帰依による目覚しい活躍ぶりに、嫉妬や瞋恚の炎を燃やした人があつたであろうことは事実である。

ただ問題は、それだけにとどまらず、覚鑿上人がそのような嫉妬と反目の標的となつて自らはそのような事態に至つたことを大きな嘆きの念いで見ていたにも拘わらず、ついに金剛峯寺衆徒の伝法院襲撃という事件の発生のおかげで、高野山を退かざるを得なかつたということである。

そこで、それでは、このような事態の進行に対する上人自信の理論上の解答は何処にあるかを考えると、それは一つには教学の研鑽の奨励と、もう一つは事相の遍学、そして、ついには一密成仏の提唱であつたであらうと考える。

このうち、教学の研鑽の奨励とは、結局、初位三味の獲得なる事態は、別言すれば平等性智あるいは無分別智の発得であり、これはそのまま一切智智へと接続していくところの普遍的なる解放の達成である。それは全身心の解放で

あるにも拘わらず、なによりもまず知的なるものであり、あるいはまた般若の知慧の発得であつて、大乘仏教菩薩道の真の出発点である。

この初位三昧の発得とは、大日経にいうところの初法明道に至ることであり、あるいは浄菩提心の獲得にほかならない。この浄菩提心はまた如実知自心ともいわれており、心自ら自らを悟るのであつて、自己が悟つたということ、悟つたことを悟るといふことは、ただちにひるがえつて悟りの方法論を知ることである。そして、このいかにして悟るかという方法論の自覚こそが個別的な悟りを普遍的な悟り、換言すれば万人の悟りへの道を切り拓く唯一の道であつて、このときはじめて教化する仏の作業が可能になるであらう。

そのように自らが悟つたことを悟らないうちに教化などができるはずがない。興教大師はそれだからこそ、水泳ができない者が溺れる者を助けようとしても、自分も一緒に溺れてしまふ、とか、大きな氷塊を溶かそうとしてお湯を手で掬つてふりかけても氷塊はますます大きくなるだけだといわれたのである。

伝法院の建立がこの普遍的な悟りを目指して行われたことは、悟りというものの意味が了解せられた者にとって直ちに理解できる事柄である。しかしながら、その意味を了解しない者たちにとっては、伝法院の隆盛は自らの権益の侵害であり、嫉妬と瞋恚のまとなつていったであらうことは疑いない。そしてついにはその結果起こつた刀杖事件は、覺鑊上人自身を深く傷つけることになつた。『密敝院発露懺悔文』の御製作はまさにそのことの深い反省のうゑに立つてなされたものであり、しかもそれは単なる自己の行為に対する懺悔だけでなく、自己を含めた、他の人々の悪行を懺悔しその報いを受けしめざれという悲願の吐露となつていたのである。

ここにおいて我々は覺鑊上人の深い嘆きとともに我々に代わつてその苦しみを受けとめようとする大いなる慈悲の御心を痛感するのである。

それゆえ、このようになってくると、覺鑊上人は成仏を目指して粉骨碎身せられ、ついに初位の三昧を得られたが、これを普遍的なものたらしめようとの過程の中で、大いなる挫折を経験され、即身成仏の歎喜をむしろ発露懺悔の代受苦にかえられていったと想定することができる。そしてその意味においては上人にとっての初位即極は存在しなかったということができよう。

他方、即身成仏の不可能性の自覚は、『一期大要秘密集』の最後の没後追修の用心門の中に書かれ、そこには驚くべきことに御自身が地獄に陥るかも知れないという告白がなされている。そしてもし上人が死後悪相を現じたならば、追善廻向すべしという御遺言ともみられる文章を書かれている。

ここにおいて、上人が没後地獄に陥るかも知れないと告白されたことは、どう理解すべきであるか。上人がもし即身成仏せられているならば、それは輪廻転生から解脱涅槃せられているのだから、地獄へ陥るなどということがあらずがない。ただし、大乘仏教菩薩道の不住涅槃であるならば、すすんで地獄に赴くということはあるから、そのように解釈すれば一つの説明にはなる。

しかしながら、不住涅槃であれば没後追修を委嘱することはあり得ないのに、これを委嘱されているのは何故なのか。弟子たちに没後追修の必要性を身をもって示されたということなのであろうか。実際には、上人の没後は天より華が降り、さながら生きていくが如くであったといわれているから、密厳浄土に往生せられたということができる。

さて、そこで興教大師が考えられていた死後の世界であるが、大師はこれを実在するとされていたことは明らかである。もちろん、その実在は現世の実在性と同じものであるとはいえない。しかしながら、前述の夢の歌でも歌われているように、覚めたあとの夢も現であるという如き実在性である。この実在性は夢が無自性である如く実在性がないのであるが、しかし夢は見ているのだからまったくなくなつたとはいえない。それは我々の過去と現世と来世につい

でも同様にいえるのであって、過去はあったが今はないのであり、今はあるがただちになくなるのであり、未来はまたないが必ずやってくるのである。

そのように、悟るといふことは夢から覚めることであるが、同時に夢を見ていたといふことを覚るのであり、覚めたという意味では夢はもはやないにも拘わらず、覚めたという意味では夢から覚めたのだから夢はあったのである。これは禅宗でいうところの不昧因果・不落因果であって、悟っているから因縁を遠離しているが、悟っているから因縁の事相の重要性を強調するのである。それは因縁の事相に縛られているのではない。むしろ因縁の事相より解放されているから因縁の事相において自由自在であり、これによって因縁の事相に芸術性をすら獲得するのである。ただ、実際問題としてはなかなかそうはいかないのであって、地獄に行くのも芸術的にといふわけにはいかないのである。むしろそこに現出するのは聖性である。つまり、地獄に仏がいるからこそその仏は有難いのであって、苦のない世界に仏がいてもそれはあたりまえであって、少しも有り難くはないであらう。

興教大師の有り難さは悟る悟らないにも拘わらず、地獄に陥るかも知れないから追善供養を頼むと委嘱されたところにあるのであって、我々はそこに興教大師の宗教性に対して限りない思慕と讃仰の念いを抱かざるを得ないのである。

それゆえ、興教大師は現に密厳浄土に往生していらっしやる。しかも、これまでの論述からも明らかのように、その密厳浄土には地獄も餓鬼道も畜生道もある。その三悪道の中にあつてこの三悪道から衆生を限りなく救済していく、それが我が興教大師であり、同時にまた興教大師の未徒たる我々真言行者の姿勢たるべきなのではないだろうか。

法然浄土教との対比

覺鑊上人の密厳浄土の概念は浄土教の西方極楽浄土の概念に比べると、曼荼羅における大日如来と阿弥陀如来その他の仏との関係であって、密厳浄土は大日如来の普遍的な浄土であり、弥陀の西方浄土はその一部分であるということになる。しかし、密厳浄土に対する西方極楽浄土は密厳浄土が中央にあつて、西方浄土がその西方にあるという対立的な関係ではなく、密厳浄土は西方浄土を包括しているが、しかし、西方浄土以外に密厳浄土があるわけではなく、同様に東方の何閼浄土についても密厳浄土との関係は同じである。それは何故かという点、中央たることを設定するから東西南北などの方向がでてくるのであつて、中央たることが設定されなければ、東西南北も存在しなくなつてしまふ。あるいはかりにここが設定されたとしても、そのここは一点であるにも拘わらず常にその全体を意味するという一点とすれば、そのような一点がここたる密厳浄土であるといえる。これをたとえていえば、ガラスの球体の表面上の一点はどこをとつても中心であり、その点を基準にすれば東西南北も成立するが、その点から西へ西へと行けば東からでてきてもとへ戻るようなものであるといえる。

空間的な東西南北と同様、時間的な過現末の三世も、今の一点を基準にするから過去と未来が成立するが、しかしその今は常に動いているから今はただちに過去となり、未来もまた今となるのである。そこで時間観念からみた密厳浄土も、前述の空間観念からみた密厳浄土と同じく、今ここ以外にあるわけではないが、今ここを基準にした場合、過去や未来がないわけではないのと同様、今、ここが無自性であるという仕方ではないのであつて、それ以上のものでそれ以下のものでもない。ただ、密教では迷悟が、いま、ここを地獄にもするし密厳浄土にもするのであつて、その意味で興教大師も「心仏界に住せはいずくんぞ身迷界にとどまらん」といわれている。

ただ、このような認識による密厳浄土の現成は、おそらく悟った者のみが到達しうる境地であって、すべての人々がこれと同じ境地に到るとは考えられない。

しかしながら、密厳浄土に到った者にとって全法界は密厳浄土ならざるところはないのであるから、本来一切衆生は救われてあるのである。しかも、救われてあるという限り救われる方法が提示されていなければならないが、その方法を空海は法身説法と三密加持ということによって示した。

ここで法身説法ということが何故、救済の方法となるのかといえ、現象世界のすべてを法身説法として受けとめる、あるいは同じことだが現象世界のすべての事象に法身の説法を聞くことができれば、それが救われているということの意味するからであり、他方、三密加持という理念は、法身説法の具象化である、真言と印契と曼荼羅とを一定の仕方にもとづいて修観することによって、本尊の三昧に入ることを意味する。この本尊の三昧に入ることを自由自在になすことによつて、大日如来（法身）に同ずるということになるが、これは真言宗による有相三昧に対して、無相三昧とでもいふべきものであり、これはまた法身説法を聞くということになるであらう。

さてこの場合、最初から無相三昧に入ることにはなかなか難しいことであつて、そこに真言と印契と曼荼羅なる我々にも観見しうるメディアが説かれており、このメディアによつて有相の三昧に入ることが、「三密加持速疾顕」なる弘法大師の一句であつたのである。

そしてそのとき、「三密が加持すれば速疾に顕わる」と読めば、加は如来の大悲、持は衆生の信心であるから、信心さえすれば仏の三密の世界が現出することになる。しかし、実際問題として『大疏』等ではこれを誰にでも公開した場合、仏ならざる者が仏であるとする危険性を予測して、この真言等の修観を行う者の資格を制限したのである。この制限の形式、これは見方を換えれば許可の形式であるが、それが許可灌頂とか入坦灌頂といわれるものであり、

入壇灌頂の場合にはとくに教理上の一定の了解を得た者、具体的には『大日経住心品疏』の了解者にその資格を与えたのである。それゆえ、密教といわれるのは顕教に対していわれるのであるが、すべての人が真言と印契と曼荼羅という(仏の自内証の三密をあらわすとされる)メディアを用いて成仏できるといふ普遍的な救済方法を説く教説であるが、その危険性を防ぐ目的のために設けられたはずの秘密性が、救済の普遍性を裏付ける教理の了解なしに一人歩きし始めるところから、もう一つ別の危険性を含んだ教説・宗教であるということが出来る。

他方、この間違った秘密性のゆえにその枠外に排除された人々は、密教の秘密主義を攻撃するであろう。そして救済の普遍性を約束するものとしての称名念仏とかそれを根拠づける撰択本願を標榜することになるが、そのとき、救済の普遍性が現世における成仏であるとする、称名念仏によって現世に成仏することとは実際上も理論上も確証できないから、ここにおいてすべての人に通ずる易行道ではあるが、その有効性は死後に限定するという暗黙の了解があったと考えられるのである。そしてその暗黙の了解はむしろ現世における成仏の可能性の否定、あるいは徹底的な凡夫の自覚、末法という外的条件の設定のうえで、撰択本願がなされたのである。そして現世における成仏の否定は、来世とか西方極楽世界という、現世と同様に実在し、しかも現世とはちがって阿弥陀如来が現に説法せられている極楽浄土の設定とそれへの欣求、思慕が浄土往生信仰となつて結実したのである。

それゆえ、撰択本願は末法穢土凡夫の自覚の上に成立する宗教的聖性であり、それはすべての衆生にとつての易行道であるとはいへ、その易行道は現世における成仏という希望すら否定するという制限の上に成立しうる宗教的聖性ということができる。

このように、密教においては秘密ということによって一切衆生の成仏の方法論的制約をなし、法然浄土教は現世における成仏の否定という制約によって一切衆生の往生(易行道)の現実性を信樂したのである。

そこで、一切衆生の成仏とか往生への超越を考えてみると、その超越はすでに空海の法身説法とか真言の觀念の中に含まれているのであって、衆生が成仏し往生するのはすべてこれ仏の大悲願力の中に含まれているのである。そしてその大悲願力の現われを密教では真言といったのであるし、法然浄土教では弥陀の名号といったのである。

そして、この真言や名号は決して衆生のもではなく、全く法身大日如来や阿弥陀如来のものであるから、これを唱えることによって救済されるというのは全くの他力であるが、しかし、これを唱えるという意味では自力であって、唱えることによってそれを聞くということがおこってくるのであるから、その意味では全くの他力は全くの自力ということになるかも知れず、これが密教でいうところの自内証三昧、自受法楽という意味としてもよいと思われる。

弘法大師の場合、真言ということによって称名念仏までも包含する思想的意味を付与しているが、実際に真言宗教団としての宗教的活動は三密行なる真言秘法の実践という形で行われて、それもその目的は国家あるいはその代表たる天皇や貴族の現世利益のための加持祈禱という形になっていったことは歴史的に裏付けることができよう。しかし、個の時代である現代にあって現当二世の利益を加持祈禱によって表現することの有効性、あるいは人々の信仰は弘法大師の偉大性への渴仰とともに益々深まっていることは周知の事実である。

興教大師は弘法大師の本来は普遍的な悟りと救済の理論たる三密行の理論と実践を、一つには教理的かつ組織的に普遍化しようとして伝法院を建立し、またもう一つには事相の遍学ということによって方法論の普遍化をはかり、さらに高野山上での対立抗争という体験の中で発露懺悔と代受苦、墮地獄の救済の依嘱というところまで真言行者としての悟りの行方を追求されたのであり、法然上人の凡夫の自覚と撰択本願とは違った意味で赤裸々な宗教的聖性を後世に示していることができる。