

真言宗の瞑想—空海の理論と修禪—

金井 弘應

序

この論文において明らかに論じたいことは、以下の3つである。

1. 空海は、釈尊由来の縁起生を正確に理解していた。
2. 空海は、釈尊の縁起生を再興するために、密教經典などを用いて、「顕密」の教相判釈を説いた。
3. 真言宗の瞑想は、縁起生（本不生）を理解し、それを自身の世界観とするための修行法である。

第一章 縁起生

まず、縁起生について確認する¹。

縁起生とは、仏教の認識論である²。

縁起生を論じるにあたり、使用する語彙を規定しておきたい。「現象世界」という言葉を使用するが、この現象世界とは、人に知覚される前の先験的な「このありのままの世界のこと」「ありのままの森羅万象」のことである。漢訳仏典に出現する言葉であれば、「五大」「五境」「諸行」「自然」「真如」「実相」「法爾」「世間」「娑婆世界」などと表記されるが、それらは様々に別の意味も持たされた言葉であり使用には不便である。また山口瑞鳳氏に倣って、「認識された現象世界」と明確に区別するために認識される前のありのままの世界を「先験的現象、先験的現象世界」と表記する³。

そしてその「先験的現象、先験的現象世界」を推論と比喩とをもって「空なる様態をしている」「空である」「空」と記述する。「空」は、先験的現象世界を比喩で表現した「形容詞」ということになる。「空」を名詞として実体視したり、あらゆる事柄に内在する本質としての「空性」としたり、

あるいは単なる否定としての無、非、不と解することのないように。

また、「縁起」は、その解釈に諸説あり、様々な縁起が説かれるが、この論文中で論じる釈尊の真説としての縁起説を「縁起生」と表記する。

第一節 一般的な認識論

人の認識について⁴。

眼と光

人の眼は、紫外線や赤外線を見ることはできない。可視光線だけを見ている。これだけでも、現象世界にあるすべての電磁波を人は見ることができず、眼による制限を受けた範囲の光の世界を見ているということが理解できる。

さらに人の眼は、その可視光線であっても、現象をありのままに捉えてはいない。すべてにピントは合っていないし、明るさや色彩も個人差がある。また、眼が光を受けて、脳が外界の像を認識するためには、ある一定の光量が網膜に射し込む必要がある。その光量を受けるためには、ある一定の時間が必要である。そのために、受光している間に光源が動けば、動いている光源は線に見える。流れ星が一筋の光に見えるのはそのためである。また、暗闇の中で懐中電灯を回すと円に見えるのもそのためである(これを仏教では「旋火輪」という)。ただ人は、その受光に必要な時間を「時間が経過している」と感じずに、今この一瞬であると感じている。ある一定の時間の経過を「この今の、この一瞬」と感じ、眼に映った視界があたかも停止しているかのように認識する。時間の経過を無視して、「この今この一瞬」と誤認し、静止している世界が広がっていると錯覚しているのである。

カメラのシャッタースピードを考えてみても解りやすいだろう。どんなにシャッタースピードを速くしても、それは、ある一定の時間、シャッターを開けておくことにより、ある一定の光量を取り込むのである。けっして、

長さのない一瞬を切り取るのではない。どんなにシャッタースピードを速くしても、動く被写体は、必ずぶれる。

このように、人の眼は、ある一定の時間の、経過する世界からある光の量を取り入れ、脳がその時間の経過を「この今この一瞬」と誤認してしまい、時間の経過を無視した世界の像を構築している。こうして人は、外界にあたかも静止した物質が存在し静止した空間があり、世界が広がっていると錯覚するのである。

では、目の前の木製の机を見てみる。昨日もここにあり、今ここにあり、明日もここにあるだろうと思う。しかしこの机は、不変の、常住の机ではない。過去には、この机は、自然に生えていた樹木であったのであるし、数百年後には、朽ちて土に帰るだろう。毎日、摩耗し、毎日歪みが増えていることだろう。今見ている間にも、刻々と変化し続けている。しかし、人の眼は、その微妙な変化を捉えることができず、あたかも、不変の常住の机が存在しているかのように見える。そして人は、不変常住である机に執着を起こして、これが失われないようにと願い、これが失われた時には、嘆き悲しむ。

すばやく変化する流れ星も、何千年もかけて変化す山河も、人の眼には、その変化をありのままに正確に捉えることはできない。この世界は、常に変化しており、無常である。おそらく、人も含めたすべての動物は、外界を、静止した空間が広がり、不変の物が存在すると認識することによって、食料を得たり敵から身を守ったりすることができたのであろうし、そういう能力がなければ生き残れなかったのであろう。

耳と音

次に、耳と音について考察する。耳も眼と同様に、ある一定の時間の経過を「この今この一瞬」と捉えている。

耳は、だいたい20[Hz]以下の低音、20[kHz]以上の高音は聞こえない。この点は眼が紫外線や赤外線を見えないのと同様で、耳も限られた周波数

帯域だけしか認識できないのであり、このことから人の認識できている音の世界は、ありのままの音の世界ではなく、耳という感覚器官に制限された世界であることが理解できる。

さらに人は、可聴帯域であっても、その空気の粗密の変化を正確に聞いてはいない。脳は、ある波形を判断している。その波形を判断するためには、ある一定の時間の経過が必要である。この今この一瞬に聞こえてきた音と感じられている音も、ある一定の長さの時間の経過を経ている。人の声、鳥の鳴き声、風の音、街の騒音、楽器の音などを聞き分けられるのも、ある一定の時間の経過した波形からその特徴を識別して「これは人の声、これは雑音」と判断しているからである。言葉を理解する場合でも、たとえば「かきくけこ」という場合、子音の「K」と母音の「A」とを別々に分けて認識しているのではなく、ひとつの音として「KA」「か」として認識している。

もし耳からの一瞬一瞬の気圧の変化を認識していたら、それは音として認識されず、ただの気圧の変化としてしか認識できないだろう。また楽器の音と、歌声とを分けて認識することができず、伴奏つきの歌唱を楽しむことはできないだろう。

風が吹く原野で、仲間の声と、敵の猛獣の声や食料になる獲物の声などを聞き分けられなければ動物は生き延びられない。この能力を発達させることで人も動物も生き延びてきた。

以上のように、光についても音についても、人は、ある一定の時間の経過を、その間の時間の経過をまとめて、この今この一瞬と捉えており、この認識が原因で、この今この一瞬という時間があり静止した空間が広がり、不変、常住の物質が存在すると錯覚をおこしている。このことは、鼻による臭覚、舌による味覚、感触による熱い冷たいなども、同様である。

今この一瞬という概念は、人の思い込みでしかないことが理解できるであろう⁵。長さのない一瞬はなく、長さのない一瞬がいくら重なっても時間にはならない。面積のない点はなく、面積のない点がいくら集まっても

面積にはならない。人は、仮に数字や数式を使って時間や空間を表現するが、それらは概念にしか過ぎない。どんな計測機器にも誤差が記されている様に、1秒、1m、でさえ、人は正確に計れない。そもそも数字は実体ではなく形容詞である。仏教に混入したインド哲学の「極微」^{ごくみく}「刹那滅」^{せつなめつ}は現実にはありえない。

動詞の虚構について 蕾と花との考察から

蕾から、花が咲き、花が枯れて、花が散る、そして実がなると、人は漠然と考えているが、蕾、花、実、というものは存在しない。植物は、花芽から枯れるまで、一連の変化をしているだけである。蕾の状態から花が咲き枯れるまでのその間の状態を花と名付けているのである。花と名付けられたからといって、花という存在があるわけではない。もし、花という存在があれば、この宇宙が存在する前から花という存在があり、地球が無くなり太陽が無くなり、この宇宙がなくなっても花は存在し続けなければならない。花という不変の常住の存在は、存在しない。

蕾も存在しない。花も存在しない。しかし蕾があり、ある日突然、花が出現するのは「つじつまが合わない」ので、人は、「咲く」という動詞を考え出した。しかし残念ながら蕾が咲いて花になるということも事実ではない。もし、蕾が存在するのであれば、蕾は花に変化できない。また花は蕾から生じることもできない。蕾は蕾であり続け、花は花であり続けるしかない。植物の一連の変化を、蕾、花というありえない概念で名前を付けそれが存在すると錯覚しているから、蕾がある日突然花に変化するというのはつじつまが合わなくなり、そのつじつまを合わせるために、さらに虚構の「咲く」という動詞を考え出したのである。変化しているこの世界を、変化しない物が存在すると錯覚したために、その変化を言い表すためにあらゆる動詞が考え出された。しかし、せっかく動詞を考え出したのではあるが、現象世界を正確に言い表せてはいないのである。そもそも、蕾も花も存在しないのであるのだから、咲くということもありようがないのであ

る。

いま、花を例に説明したが、人の苦悩に関係があるのが、「私は存在する」という私という思い込み、私という概念である。花も私も、以上に説明したように同じことである。私が存在すると思いついてるのは、誤認である。このことは、仏教徒でなくとも、どんな宗教を信じる人にとっても、否定しようのない現実である。

時が流れ、停滞した空間が広がり、静止した物質が存在するという錯覚

人が、今だと思ったこの今の一瞬は、すでに過ぎ去っており、過去になっている。先験的現象の時はずっと変化し続け、人が「今だ」と思った時には過ぎ去っている。長さのない一瞬という時も存在しない。面積のない点も存在せず、人が漠然と想像している時間と空間は妄想でしかない。人は常に知覚によって虚構された停滞した過去の世界を生きているのである。また、「時間が流れているという感覚」も、脳によって作られている感覚であり、虚構である。例えば、その時間が流れているという感覚が失われてしまうと、自分が、今、ここに、存在し、生きているという感覚も同時に失われてしまう⁶。

静止した空間も物質世界も、流れる時間も、この私も、それらすべては、人をとりまく現象世界から、人の感覚器官が刺激を受け、それを基に人の脳が虚構した世界観なのである。肉眼で見ている目の前の机も、観測機器を使って知ることができる遙か彼方の星々も、同様である。全くの幻想ではなく、知覚原因をもとに世界が存在すると虚構されたのであり、知覚原因となる先験的現象世界は無ではない（もちろんそれは無常であり、これを仏教では、空なる様態をしているだろうと説明する）。ただ感覚器官の制約を受けた範囲でしか知覚できていない。どんなに観測機器を発達させても限界はある（誤差のない観測機器は作れない）。であるから宇宙の果てに何かがあると観測結果をもとに証明をしようとしても、目の前の机の实在を証明できないのと同じである。

また、絶対的な時空は存在せず、時空は互いに関連しあい変化し続けているという点における科学的知見については仏教に合致する。

人観

以上、説明したように人の感覚器官は、計測できる範囲の狭い、誤差の多い、歪みの多い、性能の悪いセンサーのようなものである。また脳も、かなり適当な処理をしている。センサーの性能が低く処理も適当なので、その結果作り出された世界観は、現実の世界とかなり違ったものになる。さらに、願望や思い込みも認識を歪めるので、ほぼ現実とは違う世界観の中を人は生きることになる。さらに後述するように、自我意識という意識でしかない概念（これも現実の誤認から作られた概念であるが）をあたかも実在するかのように信じていなければ自我は成立せず、統一した人格を持った存在として社会の中で生きては行けないので、「私はある」、「私は私」という強い思い込みを誰でも持っており、この自我意識は生きるために必要ではあるが、同時にこの自我意識こそが、また苦の元凶でもある。

第二節 釈尊の認識論 縁起生

縁起生とは、先験的現象からの刺激を原因として、認識が結果として生じる、この因果関係のことである。この縁起生が読み取れる初期の経典を読む前に、まず、縁起生を理解する上で重要な概念である「諸法」と「名色」の解釈を検討する。

「法」（ダルマ）は、様々な意味のある言葉である。法の複数形の「諸法」は「存在」と解釈されることがあるが、存在ではなく、「概念」と解釈されなければ意味が通らないことがある。とくに縁起生が説かれている場合には、諸法は概念のことであると解釈することで明確な思想を汲み取ることができる。

諸法が概念として説かれている経典を確認する。⁷

（あえてパーリ原典を使わずに他の学者の訳を使う理由は、我田引水の

訳を付けて偏った解釈をしないためである。)

『ダンマ・パダ』を中村元訳で確認する⁸。

一 ものごとは心にもとづき、心を主とし、心によってつくり出される。もしも汚れた心で話したり行ったりするならば、苦しみはその人につき従う。車をひく(牛)の足跡に車輪がついて行くように。

二 ものごとは心にもとづき、心を主とし、心によってつくり出される。もしも清らかな心で話したり行ったりするならば、福楽はその人につき従う。影がそのからだから離れないように。⁹

原典は、「マノー プッパングマー ダンマー mano pubbaṅgamā dhammā」である。

「mano」は、意、心、意志、と訳される。直訳は「諸法は、心にもとづき」となる。

中村元氏が「ものごと」と訳された原語は「dhammā」であり、諸法、ダルマである。

この二句は、仏教の全てを言い表しているといえるくらいの貴重な一句である。

言い換えると、「諸法は心に基づき、諸法は心を主とし、諸法は心によって作り出される。」となる。

ここでいう諸法は、存在の意味ではないことは明らかである。思ったままに食べ物が出現したり、金塊が出現したりしたら、だれも苦勞はしないだろう。ここで心にもとづいて生じるのは、概念であり、認識であり、感情、思考、世界観である。

この『ダンマ・パダ』には、「諸行無常、諸法無我」もすでに説かれている。その中村氏の注には、¹⁰

「一切のものは我ならざるものであるsabbe dhammā anattā、これがパーリ聖典にあらわれる古い思想である。ところがのちには「一切の事物

は恒存する実体をもたない (anattā、無我)」と解釈するようになった。」

とある。この諸法無我を、一切の存在は自性 (恒存する実体) を持たないと解釈するのは、後代になってからであるということである。諸法を存在と解し、「諸法無我」を、存在を肯定しつつその自性は否定するという解釈は後に作られたものである。

では、釈尊のもとの真意はなにか。

ここの諸法は、先に確認したように、心によって作り出された概念、認識、感情などのことである。その概念は、言うまでもなく、実在や存在でない。概念が生じるには、原因となる先験的現象と知覚が必要であるが、概念はその知覚をもとに人の頭の中で作り上げられた幻想のようなものである、「諸行無常」この〔目の前に広がる〕現象世界は、無常であり、空なる様態をしている。

「諸法無我」人はその〔諸行無常なる〕現象世界から認識を生じているが、認識は概念にすぎない。

と、いうことであり、「存在には実体は無い」という意味ではない。巷に流布している多くの仏教書が「ダルマ」を「存在」と訳しているが、そもそも、諸行無常で、現象世界は空なる様態をしていると存在や実体を認めていないのである。唐突に次の偈で、存在は無我であると説くのは論理破綻どころか意味不明である。そもそも存在を認めていないのであり、現象世界は空であると述べその直後に存在は無我であると説いていると、なぜにこうも、非論理的な解釈ができるのだろうか。諸法を存在と現代語訳するのは、明確に間違いである。

存在する物は、空ではない。空であるなら、存在も実在も因果も認められない。どちらかである。それを、存在するものは空であると言えば、わけのわからぬ妄言となるだけである。

諸法について「縁生偈」もしくは「法身偈」から、水野弘元氏の訳をもとに確認する。¹¹

原因によって生ずる所の諸法、それら〔諸法〕の原因を如来は説く。
またそれらの滅めつをも。大沙門だいしやもんはこのような主張者である。¹²

諸法は、縁起生によって生じたり滅したりする何かであり、先に確認した諸法は心によって作り出されるということを合わせて考えると、諸法とは、心によって作り出される認識、概念のことであると解釈することができる。それ以外の解釈は無理である。そして何より、仏教の縁起説とは、人の認識についての理論であることが解る。

私たちが外界を知覚しそれを原因として認識を生じる。外界が変化してしまえば、その認識も消滅する。人の認識とは、縁起生によって生じたり滅したりするのであり、これこそがここで釈尊が述べようとした諸法の意味である。

次に、「名色みょうしき」について確認する。

名色も、重要な概念であるが、部派ぶはふっきやう仏教や大乘だいじやうの一部では誤解さて誤訳されており、その結果、仏教思想が大きく誤解されている。『ダンマ・パダ』中村元訳から

二二一 怒りを捨てよ。慢心を除き去れ。いかなる束縛をも超越せよ。
名称と形態とにこだわらず、無一物となった者は、苦悩に追われることがない。¹³

三六七 名称とかたちについて「わがもの」という思いが全く存在しないで、何ものも無いからとて憂えることの無い人、かれこそ〈修行僧〉とよばれる。¹⁴

その注で中村氏は指摘する、

「後に、名色を「精神と物質」とこじつけ、人のことであるという解釈が生じたが、ナーマ、「名」を精神と訳すのは無理である。」¹⁵

名色を人存在（名色を精神と物質、そして心と体）と解釈した部派仏教や大乘の一部は、この偈の真意を理解できなかった。名色を人存在と解釈してしまえば、人に対する執着を捨てることで解脱できる、そのためには苦行をして自己の欲望や煩惱や穢れを消すしかないということになり、インド土着思想の解脱思想、苦行主義そのものとなる。¹⁶

ここでも、さきの諸法と同じように、人が現象世界を認識し、物が存在すると錯覚し、それに名前を付けて概念を生成し、怒りや慢心や苦悩に満ちた人の世界を構築していること（縁起生）を説明しているのである。人が、「静止した物質が存在すると思ひ込み、それに名前を付けて概念化し、分別し、執着を生じている」ということを短い言葉で「名称と形態にこだわるな」「名称と形について「わが物」という思いを起すな」

と、説いているのである。

この偈も、諸法無我と抵触しないように読解しなければならないのは当然である。そして難しいことではない。「人々は、無常なる世界を実体視し名前を付けて分別し、執着をしているが、それらは人が勝手に抱いた諸概念にすぎず、現実は思い通りにならない、我ならざるものである。」ということである。人存在だけでなく、あらゆる概念を概念でしかないと知ることが要求されている。

さて、ようやく、本題の「縁起生」について。

釈尊の教えを、古い部類に入るとされる經典にて確認する。

『スッタ・ニパータ』中村元訳¹⁷

1037 (前略) 識別作用が止滅することによって、名称と形態とが残りなく滅びた場合に、この名称と形態とが滅びる。

(中略)

1039 修行者は諸々の欲望に耽ってはならない。こころが混濁してはならない。一切の事物の真相に熟達し、よく気を付けて遍歴せよ。¹⁸

私たちは、先験的現象世界を知覚し認識作用を生じさせている、先験的現象を知覚することを原因とし、認識を生じるのを結果とする、この因果関係が縁起生である。認識作用は、知覚された刺激をもとに、形態を分別し、名称をあたえて、ある一つの概念を生じさせる、この概念が認識であり、概念を生じさせることが認識作用である。しかしながら、人は先験的現象世界が空なる様態をしていることに気が付かず、認識されたとおりに世界が存在すると思ひ込み、諸概念に執着し煩惱を生じては自ら苦しみの海に沈む。この縁起生を理解し、認識作用に振り回されること無く、こころを混濁させずに、「一切の事物の真相に熟達し、よく気を付けて生活せよ」ということである。「一切の事物の真相」とは、ここでは明確に述べられていないが、先験的現象は空なる様態をしているということである。

756 見よ、神々並びに世人は、非我なるものを我と思ひなし、
(名称と形態) (个体) に執着している。「これこそ真実である」と考
えている。¹⁹

人々は、概念でしかないものを実在すると思ひ、形態を分別して名称を付け、実体視して執着をしているという指摘である。私たちは、自分が認識したとおりに世界が存在すると思ひ込んで執着し、これこそ真実であると考えているわけである。

757 或るものを、ああだろ、こうだろ、と考えても、そのものはそれとは異なったものとなる。何となれば、その(愚者の)その(考え)は虚妄こもろうなのである。過ぎ去るものは虚妄なるものであるから。²⁰

すべては変化し続けている、物が存在すると考えるのは、虚妄であるということであるが、この、「ああだろ、こうだろ」、の原文には、明確に時間的な差異が述べられており、詳しく訳すなら、「あるものAを見て、そのあとにまたAを見ても、もう変化しているのであり、A' に変化しているのである。」ということである。この時間的關係が縁起であるとは、松本史朗氏が指摘されたところである。²¹ この教説では、縁起生は詳しく述べられていないが、先験的現象世界と人の認識とは差異があり、人は先験的現象世界を誤認しているが誤認していること気が付かず、見たままに世界が存在すると思っているのは、間違いであるということが指摘されている。仏教の縁起というと、相依性縁起そうよせいえんぎや法界縁起ほうかいえんぎのように、様々な物事がさまざまに関係しあっているというように空間的な関係であると解釈されてきたが、本来の釈尊の縁起説は、先験的現象世界の無常、「先験的現象を知覚し認識した時には、もう先験的現象は変化してしまっている」という重大な指摘でもあった。

先験的現象世界は、常に変化をし続け無常であり、空なる様態をしているのである。そして人は、それを正確に認識してはいない。このことにおそらく人類史上初めて気が付いたのが釈尊であった。故に釈尊が開祖として縁起生を教理とする宗教、仏教が成立したのである。

874 ありのままに想う者でもなく、誤って想う者でもなく、想いなき者でもなく、想いを消滅した者でもない。このように理解した者の形態は消滅する。けだしひろがりの意識は、想いにもとづいて起こるからである。²²

ありのままに認識している通りに世界が存在すると想うのではなく、仏教以外のさまざまに説かれる間違った世界観を想うのでもなく、無念無想の何も想わないのでもなく、次々に生じる想いを消滅させてゆくのではない、ということである。仏教の空や無我というと、無念無想などを連想される方も多いのではないだろうか、ここに説かれているように、仏教の瞑想は、無念無想や、インド土着宗教のような神秘的直観を求めるようなことではないのである。そうして、正しく理解した者は形態への幻想が消滅し、さらに、空間の広がりの思い込みも克服するのでであると説かれる。時間と空間の思い込みが、思い込みでしかないことを理解することも、さらに時空の思い込みを克服することも容易ではない。

次に、古い経典とされる、『スッタニパータ』には、「どのように世界を観察する人を、死王は見ることはないのですか。」という問いに対して、

1119 つねによく気をつけ、自我に固執する見解をうち破って、世界を空なりと観ぜよ。そうすれば、死を乗り越えることができるであろう。このように世界を観ずる人を、〈死の王〉は見ることはない。²³

と答えられている。

この、「世界を空なりと観ぜよ」の「世界」の言語は「loka」であり、通常は、「世間」と訳される。「空」はsuññaであり、サンスクリット語のśūnyaシューニヤ、大乘で強調される「空」と同じ言葉である。

我執を捨て、世界を空なりと観じて、死の恐怖を克服せよという教えである。

ここで否定されるattanアツタンの謬見 ((attānuditti) 通常「我見」と訳される、中村氏は「自我に固執する見解」と訳されている。) は、サンスクリット語では、ātmanアートマンであり、我見とは、輪廻主体のアートマンが存在すると思ひ込み執着することである。アートマンは輪廻主体

を意味するインドの当時の代表的な言葉である。なにか永遠不変のものが存在するという幻想は、古今東西にみられる幻想であり、アートマンと表現しなくとも、たとえば、靈魂、真実の自己、神、仏、輪廻主体、輪廻するエネルギーなどと表現しても同じことがらである。また、アツタンは、アートマンとは違い、輪廻主体としての靈魂を意味しないという指摘もあり、ただ仏教は理想的な自己を実現せよと説いているのであり、靈魂や自己を否定するものではないという意見もあるが、いずれにしても、自己、真実の自己、私が存在する、私の心、私の意識、私の精神が存在しているという思い込みを正しく理解せよと説いているのである。それらは概念に過ぎず、存在しない。世界も人も空なのである。まず我見を克服し、そして世界を空であると観られようになり人生の最大の苦である死を克服せよと説かれているのである。

縁起生について、再度「法身偈」から確認する。

原因によって生ずる所の諸法、それら〔諸法〕の原因を如来は説く。
またそれらの滅をも。大沙門はこのような主張者である²⁴。

先に縁起生とは人の認識論であると指摘した。のちに縁起生は『華嚴經』のような相依性と解釈されるようになる。もとは縁起生とは人の認識についての説明であった²⁵。釈尊の縁起生とは、人の認識についての説明であったことは重要な事実である。しかしこのことに気が付かずに、間違った縁起説でこの現象世界や輪廻が説明され、釈尊の真意はほとんど正しく理解されなくなった。竜樹が『根本中頌』で指摘しているように、どのような因果論でもこの現象世界は説明できないのである²⁶。

この「原因によって生じるところの諸法」とは、知覚原因（ここではとくに知覚原因となる先験的現象のこと、「現象世界」と表記しても良い。）によって生じるところの諸法ということであり、「諸法の原因」とは、知覚原因（先験的現象）のことである。そしてこの「諸法」とは、知覚を原

因として生じたすべての認識、諸概念のことである。人は、諸法であるところの私の認識した世界、私という認識、諸概念、感情などが、縁起生によって生じたものであり、無我、無常であることを理解することで、苦しみを克服することができるのである。

「それらの滅をも」というのは、先験的現象が無常であり、滅し過ぎ去っていくものであるから、先験的現象が過ぎ去れば、認識もまた滅するということである。縁起生を理解することで、常住であるという幻想は滅し、苦も滅する。

諸行無常と諸法無我²⁷

諸行無常 この「行」は、さまざまな意味があるが、ここでもっとも広義の先験的現象世界のことであり、知覚原因であり、^{ごきょう}五境（^{しきしよくうみしよく}色声香味触）のことである。諸行は、無常であり、変化し続けている。先験的現象は、その名のとおり先験的なので知覚されない、しかし、推論と比喻とをもって、空なる様態をしているだろうと言葉で表現するのである。「空」とは、先験的現象の様態を表現した言葉である。諸行無常の意味は、「先験的現象世界は空なる様態をしている」という意味である。

諸法無我 この諸法の「法」は、^{ごこん}五根によって知覚され認識された概念のことである。人は、それらを形態で区別し、名前を付けて実体視する。その概念は縁起生によって生じたものであり、幻想のようなものである。概念は概念に過ぎず、実体ではない（無我）と解釈できるが、また別の解釈では、人が自分の望みを託して概念を形成させるが、現実には、なにひとつ望みどおりにならない。諸概念は、私の思うままにならない。概念は概念に過ぎないと改めて思い知らされるのであり、それを「諸法は、我れならざる」と説くのであるという解釈もできる。

『八千頌般若経』による縁起と修行との説明を、山口訳で確認する。

諸仏世尊は、相を介した在り方〔で得られるもの〕で（人が正等

菩提に導かれるように) 回向されると認証なさはしなかったのである。およそ過去なるそれは尽きたもの、滅したものの、(今を) 離れたもの、変わってしまったものである。およそ未来なるそれは(未だ) 与えられていないものである。今生じつつあるものには留まっているものが成立しないが、およそ成立しないそれは相ではありえないし、対境ではありえないのだと、たとえ(正しい理解を)このように相によって知っても、正しく常念しないなら、[人はその功德を] 無上正等菩提に(導かれるように) 回向させられないのである。²⁸

先験的現象世界は、空なる様態をしており、無常であり相や対境として実体視されるようなものではなく、過去現在未来もなくただ変化し続ける、その事実を正しく理解しなおかつ常念するように習得できれば、釈尊の教えを体得できたことになるという。

第三節 空海の認識論 本不生

まず、いわゆる密教經典に説かれる以前には、『摩訶般若波羅密經』の陀羅尼門を説く中に、「阿字門一切法初不生故」²⁹と説かれている。この言葉は、『大日經』³⁰ や空海の著書で多用されるが、すでに「阿字」を「一切法初不生」にあてはめていることが確認できる。

空海の縁起生の理解を確認する。

「十住心論」 第七

故に大日尊秘密主に告げていわく「秘密主、かれかくのごく無我を捨てて、心主自在にして自心の本不生を覚る。何をもつての故に。秘密主、心は前後際不可得なるが故に」と。(中略)「心は前後際ともに不可得なるが故に譬えば大海の波浪は縁より起るをもつての故に、すなわちこれ先にもなく後にもなし。しかも水性はしからず、波浪の縁

より起る時、水性はこれ先になきにもあらず、波浪の因縁尽くる時、水性はこれ後になきにもあらざるがごとく、心王もまたかくのごとし。前後際なし。前後際断ずるをもつての故に。また境界の風に遇うて縁に随つて起滅すといえども、しかも心性は常に生滅なし。この心の本不生を覚んぬれば、すなわちこれ漸く阿字門に入るなり。」(中略) いわく、兼ねて不生・不滅・不断・不常・不一・不異・不去・不来等を明かす。³¹

これは、山口氏が指摘するところであるが、空海は、この『大日経』の部分とその解釈(『大日経疏』³²)を引用して「空」の説明としている。この説明は縁起生を正確に解説しており、ことから、空海が縁起生を正確に理解していたと推測できる文章である。³³

「無我を捨て」といい、自我、心をただ否定するのではなく、心の機能はみとめつつ、「また境界の風に遇うて縁に随つて起滅すといえども、しかも心性は常に生滅なし。」の個所で、縁起生によって諸概念は心によって生じ、その心も客観的にみたら先験的現象であるという、縁起生を正確に述べている一文である。

「金剛般若波羅蜜經解題」から、

解していわく、不動とは梵には阿遮羅といい、阿をば無・不・非に名づく。すなわち諸法本不生の義なり。本来不生なればまた滅壞を離れたり、因を離れ縁を離れて生もなく滅もなし。無生無滅なれば始終あることなし。ゆえに上に無始無終にして生滅なく、性相常住にして虚空に等しというは、すなわちこれ阿字の義なり。³⁴

これも空海が縁起生など、先験的現象は空なる様態をしている、空なる様態をしている現象世界には因果論は成立しない、仏教の縁起生は素朴な因果論ではないと、阿字を正確に理解していたことが解る文章である。ま

た阿字を知覚原因となる先験的現象世界そのものとして『金剛頂經』の「無始無終にして生滅なく性相常住にして虚空に等し」³⁵を引用し説明している。この表現も空海は好んで頻繁に使用する。

「吽字義」から、

もし非空・非有・非常・非断・非一・非異等と執するは、阿字の中の非の義の中に撰す。もし不生・不滅・不増・不減等の八不等と執するは、また阿字の中の不の義の中に撰す。またもし無色・無形・無言・無説等と執するは、また阿字の中の無の義の中に撰す。また未だ真実の義に会わず。ならびにこれ遮情の辺なり。もし未だ諸法の密号名字の相・真実語・如義語を解らざるものあらゆる言説・思惟・修行等とはことごとくこれ顛倒なり。ことごとくこれ戯論なり。真実究竟の理を知らざるが故に。³⁶

これは、山口氏も指摘するところであるが³⁷、阿字を、無・非・不と解釈することは浅い解釈（仏教では「遮情の辺」という）であり、縁起生の真の理解ではないと指摘する。仏教の歴史において「空」を無と同等に誤解してしまうことが横行したが、その浅い理解を空海は批判する。

では、阿字の深い理解とはどういうことか、「吽字義」の別の個所では

次に阿字の実義とは、三義あり、いわく不生の義、空の義、有の義なり。梵本の阿字の如きは本初の声有り。若し本初有るは則ち是れ因縁の法なり。故に名づけて有と為す。また阿とは、無生の義なり。若し法、因縁を攬って成ずるは則ち自ら性有ること無し。この故に空と為す。また不生の義とは、即ち是れ一実の境界、即ち是れ中道なり。³⁸

概念（諸法）は、先験的現象（阿字）を原因として生じるのであり、知覚を原因としているので、概念といえども全くの幻想ということではない。

原因があって生じているので有といえる。

また、因果によって生じるものは概念に過ぎず、実体ではない（幻想のようなもの、無自性）。自性について言えば、無といえる。

そのように、有と無との両方の側面があり、有とも無ともいえるし、有でも無でもないとも言えるので、これを「空」であると言語表現する、「先験的現象は空なる様態をしている」ということである。

また先験的現象世界は、空なる様態をしているだけで、生じたり滅したりしないので、「不生」という。不生という意味で「一実の境界」「中道」という。ということである。

さらに、「吽字義」³⁹を引用する。長くなるが、とても興味深い教説である⁴⁰。

「阿字門一切諸法本不生とは、およそ三界の語言はみな名による。しかして名は字に依る。故に悉曇の阿字もまた衆字の母となす。まさに知るべし、阿字門真實の義もまたかくのとし。一切法義の中に遍ず。ゆえはいかんとなれば、一切の法は衆縁より生ぜざることなく、縁より生ずる者はことごとくみな始あり本あるをもって、今この能生の縁を觀ずるに、またまた衆因縁より生ず、展転して縁に従わば、誰をかその本とせん。かくのごく觀察するときはすなわち本不生際を知る。これ方法の本なり。なお一切の語言を聞くときに、すなわちこれ阿の声を聞くがごとく、かくのごとく一切の法の生ずるを見るとき、すなわちこれ本不生際を見るなり。もし本不生際を見るものは、これ実のごとく自心を知るなり。実のごとく自心を知るは、すなわちこれ一切智智なり。故に毘盧遮那はただこの一字をもって真言となしたもう。しかも世間の凡夫は諸法の本源を觀ぜざるが故に、妄りに生ありと見る。ゆえに生死の流れに随って自ら出づること能わず。かの無智の画師の自ら衆綵を運んで可畏夜叉の形を作し、成し已って還って自らこれを觀て、心に怖畏を生じて頓に地に躓るるがごとく、衆生もまたか

くのごとし。自ら諸法の本源を運んで三界を画作して還って自らその中に没し、自心熾然にしてつぐさに諸苦を受く。如来有智の画師は、すでに了知し已って、すなわちよく自在に大悲曼荼羅を成立す。これによっていわば、いわゆる甚深秘蔵とは衆生自らこれを秘するのみ。仏に隠あるにはあらず」と。これすなわち阿字の実義なり。

現代語訳

「阿字門一切諸法本不生」とは、私たちの言葉はすべて言語によって語られ、また言語は文字で表記される。インドの文字である悉曇では、すべての文字は母音の「阿字」から作られて（すべての文字に阿字は宿っている）。そのような意味と同様に、「阿字門真実の義」とは、先験的現象の象徴である阿字は、諸概念である諸法の中に遍じている。それは何故かという、一切の概念は他の概念との関係性で作られ相互に関係しあい、その本を追求してもまた諸概念の関連で生じた概念に行きつくだけであり、何がその根本となるのかきりが無い。このように観察することによって、（そのように因果で概念の関連を追及しても意味がないことを理解し、根本的に先験的現象を原因として諸概念が生じていることに気が付き）、諸概念の発生する根本（本不生際）を知ることができる。この本不生際がすべての諸概念の根本である。そうして、一切の語言を聞くときに同時に阿の声を聞くように、そのように一切の法の生じるのを見るとき、同時に本不生際を見るのである。この本不生際を理解することを「如実知自心」という。この実のごとく自心を知ることが仏教の究極の目標である。（心は諸概念で構成させ、諸概念は先験的現象を原因として生じているということを理解するのであるから、本不生際を理解することはそのまま「心の理（ことわり）」を理解することになり、心を知ることになる。）であるから悟れた人はただこの阿字の一字をもって真実の言葉であるとしたのである。

世間の凡夫は諸法の本源（心がいかにこの世界を認識し世界を構築して

いるのか)を観じることができないので、妄りに生滅があると見てしまう(心の作り出した幻想(諸概念)を現実だと思い込んでしまう)、そうしていつまでも苦しみの世界から出られないのである。たとえば、画家が自分で描いた恐ろしい絵を見て怖がり、自ら苦を作ってはその苦を受けているようなものである。

仏教者は、それ(諸概念(諸法))は、先験的現象(阿字)を原因として生じている概念でしかない(と)理解し、苦しみの多い恐怖の世界を描くのではなく、慈悲の世界観を自己の世界観として生きてゆくのである。

解説

様々な概念は、概念どうしで関係しあい、その関係を探っていくても、きりが無い。これが根本だといえるような概念はないことを知る。諸法の関係からさらに諸法の生じる因を考えて、その本を探って行けば、先験的現象である「本不生際」に行き着き、先験的現象から知覚が生じ認識が生じていることを悟る。また、一切の文字はア字から作られているように、諸法の一つ一つを観察したら、その諸法の一つ一つが、先験的現象(本不生際)を因として認識(諸法)が生じていることを悟ることができる。

また、そのように自心が作り出した概念の世界の中を人は生きているわけであるが、人は、そのことに気が付かずに、見たままに世界が存在すると思い込んで、自ら苦を作り自ら苦しんでいる。

人は、自分の世界観を保持していなければ自我は保てず(なぜなら自己とは世界の中に位置づけられて成立するのだから)、一人の人格のある人として社会の中で生きてゆけないので、世界観は概念でしかないけれども捨ててしまうわけにいかない、かといって自分の世界観を唯一の真実であると思い込んでしまうのも間違いであり、自分の世界観が唯一の正義であると思い込んでいる人たちによって、戦争や差別や貧困や暴力が行われてきたのであるが、世界観は人が生きるために必要ではあるが、世界観を持つことによるその負の面も理解しつつ、世界観を持ち続けるしかない。こ

のことを解っていたら、どんな宗教を信じても良いということになる。

仏教は、世界観は概念でしかないことを理解した上で、よりよい世界観、自らを苦しめることなく、また他者を苦しめることなく、さらには余裕があれば助け合って生きてゆく世界観、生老病死を越えた世界観、縁起生に則した世界観、慈悲の世界観を生きることを宗旨とする。

空海の縁起生による世界観とは、

一切諸法本不生の故に、ウ字門も無損減なり。

(中略)

諸法因不可得の故に、ウ字門も因不可得なり。

因不可得は則ち本初不生なり。

本初不生は則ち不増不減なり。

不増不減は則ち大般涅槃の果海なり。

大般涅槃の果海は則ち如来法身なり。

是れをウ字の実義と名づく。⁴¹

これは、多様な解釈が可能であるが、一つの解釈として、人の認識している世界も人の心も先験的現象であると理解しつつ、その理解した心がまた先験的現象でありそのまま智慧である、と解釈できる。

空海の因果論に対する理解、「即身成仏義」の一文、

「もろもろの因果を欲樂するもの、かの愚夫のよく真言と真言の相とを知るにあらず。何をもつての故に。因は作者にあらずと説けば、かの果もすなわち不生なり。この因因すらなお空なり。云何が果あらんや。まさに知るべし、真言の果は悉く因果を離れたり」

法然に具足するの義を明かす。⁴²

これは、世俗的な因果論が現実にはありえず、因果関係がいえるのは人

の認識についての縁起生だけであり、縁起生は、世俗的な因果論ではないことを明確に述べている、空海が縁起生を正確に理解していたことが解る一文である。真言の果とは仏教を学んで得られる知識であり縁起生であり、縁起生は因果を離れている。または、仏教の果報は、世俗的な欲望の価値観で期待するような果報ではなく、世俗を遥かに超えており因果を越えているということでもある。

『金剛頂経』に説かれ、空海が「即身成仏義」などの重要な場所で引用する一文を見てみよう。

諸法は本より不生なり、自性言説を離れたり、清浄にして垢浄なし。
因業なり、虚空に等し。⁴³

諸法の原因となる先験的現象は不生不滅の空なる様態をしており、先験的現象の性質は言葉や議論を離れており、太陽の光のように無色透明で、穢れたり清まったりもしない。先験的現象が因となり、果として諸概念が生じるという因果関係であり、虚空のような空なる様態をしている⁴⁴。という意味である。これも縁起生を明確に述べている文章であり、この文章を空海が重要な個所で多用したことから、空海が縁起生を理解していたことが解る。

同じく「即身成仏義」に引用される『大日経』の有名な教説を見てみよう。

我れ本不生を覚り、語言の道を出過し、諸過解脱することを得、因縁を遠離せり、空は虚空に等しいと知る。⁴⁵

私は、本不生を理解し、言葉による議論を越えて、様々な間違った考えや苦しみから解脱し、世俗的な因果関係から遠ざかり、空は虚空に等しいと知る、という意味であるが、先の『金剛頂経』から引用された句とほぼ同様の教説である。空海は、この二句を「六大ろくだい」に当てはめている、そし

て「ろくだいのうしゅう六大能生」が説かれる⁴⁶。六大能生とは、先験的現象の象徴である能生の六大（地水火風空の五大と識大 知覚原因としての外境の五大とそれを認識して世界観を生じる識大）からしじょう所生の諸法や法界の一切（認識や概念やそれらによって構築される世界観）が生じるという意味であり、縁起生を巧みに表現している。またこの六大と合わせて「五字厳身観」という、本不生を体得するための瞑想法が説かれる⁴⁷。

第二章 空海 of 思想

べんけんみつにきょうろん 弁顯密二教論

仏教聖典は、八万四千の法門と言われるように、膨大な經典や論書が作られ、様々な思想が書かれている。互いに矛盾する説、倫理に反する説、いかがわしい説などもある。そのような、増補や捏造や改変が行われてきた經典をどのように解釈すべきか、解釈方法が考えられてきた。世俗的な真実と仏教的な真実とを分ける「にたいせつ二諦説」「りょうぎみりょうぎ了義未了義」、また積尊の一生の間にすべての經典が説かれたとして簡単な經典から複雑な經典へと説かれたとして順番を考察する「きょうそうはんじやく教相判釈」などである。空海は、新たに教相判釈として「けんみつろん顕密論」を著わした。その目的は、積尊の教えであると考えられていた伝統的な悟り観、仏身観、修行観を正面から全面的に否定せずに、積尊の正説を展開することであった。この点を理解できなければ、空海 of 思想をインド土着思想と同様の神秘主義、または浅薄な現実肯定主義であるなどと誤解することとなる。

積尊の説法の中には、方便として説かれた教説と、縁起生を正確に説いた教説とがあったが、分けられずに解釈されていた。また縁起生の教説も誤解した僧侶たちによって改竄されてしまっていた。仏弟子たちによって誤解や誤訳が書き加えられた教説、積尊の教えから離れてしまっただが伝統的に正しいとされている教説を否定することなく、正しい教えを主張することは、非常に困難である。そこで、それまでに流布していた經典論書を

顕教とし、顕教では説き尽くすことができない教を説いたのが密教であるととした。また、一つの經典でも、解釈の浅深によって顕教の經典にもなれば密教の經典にもなるとした。そしてその密教の真意を理解する者は、釈尊の正説を理解できるとした。

法身説法

釈尊は、この現象世界と自心とを観察して縁起生を理解した。弟子たちも、釈尊から縁起生の説明を聞き、この現象世界と自心とを観察して縁起生を理解した。人は、現象世界と自心とを観察することで縁起生を理解することができる。縁起生を知らない人にとっては、この現象世界と自心とは煩惱を生じさせる迷いの根源であるが、縁起生を理解した人にとっては、この現象世界と自心とは縁起生の理解を深め確信させてくれる世界となる。言い換えるなら、現象世界が縁起生を語りかけてくる、法身（釈尊の説法を人格化した仏）が説法している、と言える。この法身の説法を聞くことにより、顕教で説くような三劫かかる修行を経ずして悟れるとした。

声字実相

釈尊の悟りは、神秘的なものであり、言語道断であるという考えは古くから存在した。釈尊の真意は言葉では表現できないので、残された經典を研究しただけでは釈尊の真意には到達できないという。そこで最終的には、言葉を離れて瞑想をすることで、究極的な悟りに至れるという。それまでの既成の仏教（顕教）は、言葉による理論に拘泥する一方、最終的には言葉を信用しておらず、言葉を捨てた彼方に悟りがあるというのである。この考え方の顕教の方が、密教よりもはるかに神秘主義的であるといえる。

空海は、声と字とは、実相であると主張した。要するに言葉により釈尊の真意は語り尽くすことができるとしたのである。空海は、顕教の言葉の軽視と、悟りを神秘的なものとする主張とを批判した。空海は、言葉を重要視するからこそ、過去に多く作られた經典、論書を正確に読み、釈尊

の真意を理解せよと説く。言葉の表面だけの浅い理解により無駄な議論を重ねても悟れないと指摘した。三密加持すれば即身成仏できるとするのも、その三密の意密こそ重要であり、意密とは、經典を厳密に読み込み、釈尊の真意を正しく理解し憶念することである。

空海が「声字実相義」で述べたかったことは、釈尊への回帰だったのである。簡略に述べると、空海が顕教であるとして否定したことは、經典を正確に読むことをせず誤解による不毛な議論をすることと、悟りを、言葉を越えた神秘体験として言葉を捨てて神秘的直観を求めることとである。そのような言葉による誤解を重ね神秘体験を求めるようなことをしては三劫の間修行をしてもなにも悟れることはないであろう⁴⁸。

如実知自心

「如実知自心」は、『大日経』の「住心品」に説かれる主要な教説である⁴⁹。善提とは実の如く自心を知ることであるという。空海は、「般若心経秘鍵」において、「仏法は、はるかにあらず、心中にしてすなわち近し、迷悟われに在れば発心すればすなわち到る」という。苦しみは、人の心理作用であり、その苦しみは現象世界を誤認することから生じるから、心がかいかに苦しみを生じ、迷いの世界にさまよっているのかを理解することが、苦しみの消滅へと導く道である。「苦集滅道」の「四諦」として説かれる。それは自心を知ることであり、それは阿字本不生を理解すること、それは縁起生を正確に理解することである⁵⁰。

空海の使用する積極的な表現

また空海は、一般的に心や精神と言われる現象の先験的現象を、大我、常楽我浄という積極的な言葉で表現する。縁起生を理解できた者は、ことさらに無常無我を強調する必要はなく肯定的な言葉で語ってもよいとされる⁵¹。ここで誤解してはならないのが、密教は現実を肯定し大我大欲を生きるから戒律も善悪も超越しているという誤解である。縁起生を理解でき

た者のみが、その境地から大我と語ってよいのであり、縁起生を理解できない者が、煩惱ぼんのうそのまま肯定する理屈に大我を使用することは邪悪でしかない。顕教けんぎょうを習得できていない者（特に縁起生を理解できない者）には密教経典を見せてはいけないという伝統は重要である。

第三章 真言宗の瞑想

真言宗の瞑想の説明をする前に、簡単に心理学知見から瞑想について確認する。

私の発生と世界観について、心理学的知見から⁵²

人は、幼形成熟、ネオテニーであり、未熟児として生まれる。これを原因として、生まれて一年間ほどは感覚器官が未成熟なため、意識は夢想の世界を浮遊している。この時の意識は、知らぬことを知らず出来ないことを知らないので全知全能であり、空間と時間との概念もないので、永遠にして普遍の存在の体験をしている。また苦しみを知らないので、完全な安楽の世界を体験している。人は人生の最初に「神」の体験をしてしまう。

人は生まれてからおよそ一年の間、感覚器官が未成熟で意識が現実から乖離した夢想の世界を浮遊していたため、意識は現実から離れており、そのままでは現実世界に適応して生きていくことができず、現実世界で生きていくための自我意識を新たに作らなければならなくなった。同時に、本能が壊れている（このことは感覚器官が未成熟のままで生まれることだけが原因ではないかもしれないが）、他の動物なら当然持っている、生きてゆくために必要な最低限の本能でさえ人には欠けている。他の動物が本能に頼り本能に従って生きて行くようには人は生きてゆけない。現実に生きていくために本能の代わりに自我という概念を作り、自我に頼って自我に従って生きていくようになった。人類初の自我意識を持った人は誰なのかは解らないが、その後は母親の自我意識を子がコピーして受け継がれる。

本能が壊れ、意識が幻想の世界に浮遊した人は、現実在即して生きることができず、自我を持つことによって生き延びてこられた。自我を持つことができなければ、滅んでいたであろう。

自我の発生における問題点を整理すると

- 1、自我は、本能が壊れた人が生きていくために本能の代わりに作った概念であり、必要ではあるが、同時に苦しみの原因でもある。
- 2、自我は、自我意識と言われるように意識でしかなく、なんの根拠もなく幻想、概念でしかない。
- 3、幻想でしかない自我を、あたかも実在するかのように信じて生きていくためには、支えを必要とする。人は自我を存在すると信じるためにその根拠としての、支えを必要とする。
- 4、人は、幼児期に体験した全知全能、完全な安楽の状態を、一生涯追い続ける。いつかはその安楽の状態が得られるという希望の物語を信じるが必要であり、この希望の物語が、心の支えとなり、また世界観となり、生きる価値となり、人生に意味を与える。人は無意味な人生を生きることができない。自我は傷つき不安であるから、いつかその傷が癒え救われるという希望なしでは生きていられない。希望を失えば絶望しか残らない。

そこで人は、さまざまな救いの世界観を作り出した。それが宗教である。またナルチズムを満足させ自我を安立させるために「擬似全知全能感」を作り出す、自分はすべてを知っているという状態、また世界を説明し尽くす物語が必要であり、それも宗教の役目である。ほとんどの宗教が、世界の始まりと人の生きる意味と死後の世界とを説明するのはそのためである。さらに、自分が信じている宗教、物語、世界観は正しいと理由もなく妄信できる能力もナルチズムから生じている。この「盲信力」といえるような能力が弱い人は、自我は不安定である。信仰心が篤く、信仰が確立している人は精神病になりづらいのもこの理由による。

世界が説明し尽くされ、自己はその中に確固として存在すると信じられることで、自己は安定する。世界と自己とについての物語が、「心の支え」である。

世界観と宗教

宗教は、統一し一貫した世界観を提供し、その世界観が心の支えとなり、人生に意味を与え、いつか救われるという救いの物語を提供するなどの役目がある。

さまざまな宗教は、それぞれに世界を説明し、人生の意味を説明し、そして救いを説く。何が正しい宗教かということはない。先験的現象は空なる様態をしており、人は諸法という概念によって、法界という世界観を構築して、その中で生きてゆくわけであるから、どのような概念、幻想、世界観を抱いて生きようとも、人それぞれであり、この世界観だけが唯一正しいということはない。何を心の支えとして生きてゆくかは、自由である。

仏教内にも、さまざまな経典が書かれ、高僧によって、さまざまな救いが説かれた。

真言宗の瞑想

修行の核となるのは、諸尊の根本となる大日如来だいじつにょらいを瞑想の中で深く理解することである。その大日如来こそ、釈尊由来の縁起説である縁起生の教理の根幹である「阿字」あじ「本不生」ほんぶじょうを象徴的に表現した如来である。大日如来という象徴を深く観想し、瞑想の中で縁起生を静慮し、そして縁起生を自身の世界観、自己観、生命観にすることが真言宗の瞑想である⁵³。

その瞑想を助けるために、大悲胎藏生曼荼羅だいひたいざうじょうまんだらと金剛界曼荼羅こんこうかいまんだらと諸仏諸菩薩などの様々な世界観と念誦法が説かれる。行者によって、それぞれ好きな念誦法を選び、念持仏を決めてよい。

また、先に説明したように、ある世界観なり人生観、価値観、希望の物語、救いの物語などを信じることができれば、自我は安定する。縁起生を

理解する手前、阿字本不生を正確に理解できなくとも、深い瞑想により諸仏諸菩薩への信心が決定したら、修行の効果は出る。真言宗の提供する世界観を自身の世界観とすることで、阿字本不生を究極的に理解できなくとも、たとえば加持祈祷などの儀礼に参加することによって、在家信者も信仰を確立することができる。その場合、出家修行者が在家信者の指導者的役割を担う。

『大日経』は全般に渡り、諸仏諸菩薩が登場し壮大な世界が描かれている。特に「具縁品」以下では、曼荼羅世界の瞑想法が説かれる。空海も様々な瞑想法を説く。

そもそも、釈尊の教えを理解し体得できたら悟りであったのだから、曼荼羅と諸仏の行法は、余計なことだと思われるかもしれない。実際に初期經典には、曼荼羅も真言も印も説かれていない。諸仏諸菩薩も現れていない。しかし釈尊在世当時はもちろん、釈尊が目の前に居たのであり、また釈尊の教えを正しく理解している僧侶たちが大勢いたのである。その僧侶たちに囲まれて、共通の世界観、思想哲学を持つ仲間いにょうに圍繞せられて、仏教に対する確信を持つことができたであろう。釈尊滅後、僧侶たちは、今は亡き釈尊を思い、過去の高僧たちを思い、心の安定を得ていたのであろう。それが一つの瞑想法となり、作法が整理されて筋道のある物語に整理され密教の行法まぎょうぼうとなった⁵⁴。であるから、密教の曼荼羅やその物語や世界観は、釈尊亡き後の僧侶たちの心の拠り所となっていたのであり、釈尊在世時の心の糧を再現しているものである。これは、宗教の役割の一つの「物語による心の支え」である。であるから、密教の行法は、永遠の存在と一体になるとか、直観により真理を悟るとか、そういうことではないのである。⁵⁵

真言宗の瞑想は、すべて幻想である。『大日経』では、第一章「住心品」にて理論的に教理が説かれ、次の第二章「具縁品」以下では、瞑想法が説かれるが、瞑想法を説く直前の「住心品」の最後に「十縁生句」が説かれる、

秘密主、若し真言門に菩薩の行を修する諸の菩薩は、深く修して、十縁生句を觀察し、常に真言行に於いて通達して作證すべし。如何んが十と為る。謂く幻と陽焰と夢と影と乾闥婆城（げんたつぱじょう）と響と水月と浮泡と虚空華と旋火輪との如し。⁵⁶

観想（かんそう）に説かれる諸仏諸菩薩も観念もすべて幻想であり、実体視したり固執したりしてはいけない。もしそれらに固執するならば、外道の瑜伽（げだうのうぎ）と同じである。縁起生を理解し、すべては空であると知りつつ、しっかり世界観を保持し心の支えとして生きていくということである。唯一絶対的な価値などはこの世に存在しないのであるから、個々人が各々、自分の信じる生きる価値を見出し、それを支えにして生きていくしかない。究極的には、縁起生に沿った世界観を自己の世界観とすることである。

仏教学の歴史の中で、顕密による教相判釈が正しいかどうか、理論的に整合性がとれているかどうか、即身成仏は理論的に可能かなどが問われてきたが、重要なことは、縁起生、密教的に言えば「阿字諸法本不生（あじしよほうほんふしゅう）」を正しく理解することと、その上で密教的な瞑想を修行し世界観を構築し確信することと、この二つが重要なのであり、真言宗の瞑想、空海の修禪理論はこの二点が柱となる。

空海は密教という特別な宗派を創立したのだという解釈は正確ではない。空海は、特別な宗派を立てたのではなく、釈尊の教えを正確に理解し継承し、再興した。それこそが空海の真の評価である。後の学者たちが密教を特別視すればするほど空海の真意から遠ざかり、空海の本意をつかみ損ねるのではないか⁵⁷。

¹ 山口瑞鳳『評説インド仏教哲学史』（岩波書店2010年12月）に依る。この書籍は、出版されて12年経つが、また山口氏はこの四半世紀にわたり同

様の論文を多く著わされているが、縁起の解釈を根底から覆すような他の学者からの正式な批判は無い。山口氏の書籍とそれらの論文とは、精密な文献学的手法を駆使し、論理的思考は精緻である。私の縁起の理解は全面的に山口氏の学問業績に依っている、山口氏に敬意を表しつつ引用させていただく。ただ、一か所だけ、p.56「エゴイズムを克服する教えであった。」というこの一文は、賛成できない。エゴは、人間が自我を持ち続けている以上は克服できるようなものではない。山口博士の趣意を汲んで正確に書き表すなら、「エゴに振り回されないように常に注意をして、利他を宗として生きていくことが釈尊の教えであった」と言い換えると正しい表現になる。

山口博士の論文に対する批判としては、福田洋一「日本のチベット学10年 山口瑞鳳博士の研究を中心に」（佛教学第36号1994年12月）がある。しかし、山口博士の縁起の理解に対する批判は見当たらない。また、谷貞志「刹那滅の研究」（2000年2月）があるが、これも山口氏の縁起に対する批判において基本的な誤りの指摘は見当たらない。植村恒一郎「刹那滅と排中律 山口瑞鳳博士の論考を手掛かりに」（『思想』岩波書店2004年10月966号）は、肯定的な見解であり、また有益な指摘が多い。

² 最初期の経典『サンユッタニカーヤ』には、縁起は相依性として説かれておらず、人の認識についての縁起が説かれるのみである。中村元『中村元選集 決定版 第16巻』（春秋社1999年）p.499で中村元氏は「また宇宙の諸事物のあいだに相互関連があるという思想、『華嚴経』で説くような、は、そこには含意されていない。」と指摘している。

³ 注記1の山口瑞鳳『評説インド仏教哲学史』を参照。「先験的現象世界」と書くと、形而上学的に解釈する向きもあるかもしれないが、文字どおり、私たちが知覚認識する前のありのままの現象世界のことであり、現象世界が知覚原因になり認識を生じており、私たちが知覚し吟味し議論する対象であり、形而上学的意味は微塵もない。

⁴ ユクスキュル／クリサート『生物から見た世界』日高敏隆・羽田節子訳

岩波文庫2005年6月

日高敏隆『動物と人間の世界認識 イリュージョンなしに世界は見えない』ちくま学芸文庫 2007年9月

⁵ 山口瑞鳳「仏教の時間観から西洋哲学時間論を観る」2006年11月『思想』岩波書店第九九一号 ゼノンの飛んでいる矢、アキレスと亀の議論を参照。

⁶ W.ブランケンブルク『自明性の喪失』みすず書房1978年7月

また、自己概念と時間との関連については、木村敏の時間に関する論考が有益である。たとえば木村敏『自己・あいだ・時間 現象学的精神病理学』弘文堂 1981年

また、木村敏は、『時間と自己』（中公新書1982年）p.61の中で、「時間の誕生と個我の誕生とは、厳密に同時的であって両者はともに人間の自然状態からの疎外の症状とみなさなくてはならない。」と述べられている。時間概念と空間概念、静止した物質が存在するという概念、そして自我概念とは、共に密接である。そもそも自我とはこの世界の中に明確に位置づけられ世界の中の存在、世界に対峙する存在としてしか成立しないのであるから、当然と言えば当然なのであるが。ハイデガーの言葉を借りれば、人間とは「世界内存在」なのである。

⁷ 釈尊はおそらく、体系的にも縁起生を説かれたが、詳しく説明された言葉であるからこそ、それらは後の弟子たちが解釈などを加え、インド的に改竄され増広されて、長部、中部などに納められたのだろう。残された大部分の經典に、釈尊の縁起生の説明が明確に説かれないのはそのためであろう。また、理解できていない人に対して解るように説明するのであるから、分量も、方便として靈魂や輪廻、因果応報などを説く教えが多くなり縁起生についての説明が少なくなったとも考えられる。「スッタ・ニパータ」などに納められた短い教え、詩の断片のような教えは、弟子たちの改竄の魔の手から免れて、釈尊の縁起生がそのまま残ったが、「スッタ・ニパータ」「ダンマ・パダ」などの小部の經典は重視されてこなかった、現代でももし、中村元氏などの研究がなければ、低い教え、初学者のための

道德程度の教えという評価のままであっただろう。仏教研究は、この少ない改竄されずに残った経典から釈尊の真説を浮き彫りにしてゆくことも有効であろう。

⁸ 中村元訳『ブッダの真理のことは・感興のことは』岩波文庫1978年1月

⁹ 同上p.11

¹⁰ 同上p.124

¹¹ 舍利弗帰敬偈として有名なこの詩は、仏教成立にもとても重要な詩である。中村元氏は、『ゴータマ・ブッダ釈尊伝』（法蔵館1958年）p.153に、「懷疑論を支持していた舍利弗は、この詩を聞いてすぐに縁起生を理解し、釈尊の弟子となった。懷疑論は、不可知論を説き、判断中止の思想を主張していた。一度、懷疑論を通過し形而上学的論議を拒否し、さらに仏教はその不可知論を超越して、縁起という理法を打ち立てて成立したのである。」と書かれている。また、無記についての詳細な検討とその意味については、四津谷孝道「『仏陀の沈黙』が語るもの」（駒澤大学仏教学部研究紀要57 1999年3月）を参照されたい。

¹² 水野弘元『水野弘元著作集 第二巻』p.121

¹³ 中村元訳『ブッダの真理のことは・感興のことは』岩波文庫1978年1月 p.41

¹⁴ 同上p.61

¹⁵ 同上p.113

¹⁶ 名色を人間に当てはめると、人間についての執着さえ取り除いたら解脱できるという思想になる。それは苦行をし、戒律を守り、自己に対する渴愛、執着を捨て去れば解脱できるという輪廻と苦行と解脱の思想であり、ジャイナ教などと同じである。仏教は、人間だけでなく一切の概念についての誤った思い込みを指摘しているのであり、それは人間の認識全般が問題なのであり、心と体とに対する欲望や執着を捨てろということだけが問題なのではない。認識全般の問題を人間存在への執着だけに狭められてしまうのが問題である。松本史朗氏は『縁起と空』（1989年）

pp.88-89にて、渴愛を苦の原因とすると、渴愛を捨てよという通俗的な苦からの解放の説となると論じる。また、松本氏は『仏教思想論 上』（大蔵出版2004年）p.26 では、渴愛縁起は、禁欲主義、苦行主義であると指摘されている。人間の執着をすてたら解脱できるという思想はインド土着思想であるところの苦行主義、解脱思想である。仏教は、縁起生を正しく理解することが目的である。

名色を正確に理解することが、縁起生を理解するうえで重要な、人間の認識を成立させる場合の、名前を付けること、形態を識別していることを説いているのであるが、名色をただ人間のこととしてしまうと、認識についての正確な詳しい説明が消されてしまい、ただ自己に対する執着を捨てると解脱できるという思想になってしまう。確かに、最も抜きがたい思い込みは、我は存在するという思い込みであり、この思い込みこそがあらゆる苦の原因となるが、仏教は「すべての」間違っただけの思い込みを問うているのである。仏典に、単にアートマンへの執着を捨てろと説くのではなく、わざわざ、何度も、名色への執着と説かれていることにその教説の真意を汲み取らなければならない。名色を人間存在であると解釈した部派仏教とその部派仏教の解釈（例えば、Buddhaghosaの「*Aṭṭhakathā*」）を受け継ぐ現代の南方仏教の僧侶たちが、禁欲主義、苦行主義、解脱思想的になってしまうのは必然である。

¹⁷ 中村元訳『ブッダのことば スッタニパータ』岩波文庫1984年5月

¹⁸ 同上p.218

¹⁹ 同上p.170

²⁰ 同上p.170

²¹ 松本史朗『縁起と空 如来蔵思想批判』大蔵出版 1989年 pp.38-44

また、松本氏の指摘によれば、仏教の縁起説は、十二支縁起の縁起支の基体なき諸法が次々に生滅してゆく宗教的、危機的な時間ということである。

²² 中村元訳『ブッダのことば スッタニパータ』岩波文庫1984年5月

p.192

²³ 同上p.236

²⁴ 水野弘元『水野弘元著作集 第二巻』 p.121

²⁵ 注記2と同じ。

²⁶ 『根本中頌』は明らかに、一般的な素朴な因果論を否定している。先験的現象世界は、空なる様態をしており、何が原因で何が結果かと指し示すことができるような様態はしていない。結果から原因はこれだと人間が恣意的に判断するだけであり、原因も結果も概念に過ぎず、無我である。極微、刹那、解脱、輪廻、あらゆる動詞などが現実にはありえないことを論証し、空を間接的に説いているのが『根本中頌』である。

²⁷ 中村元訳『ブッダの真理のことば 感興のことば』岩波文庫1978年1月 p.49

²⁸ 注1と同書 pp.82-83 (ASP, p.76; D12, 84b; P.734, 90b)

²⁹ 鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅密經』第五「広乗品」大正蔵、8巻、No.223 p.256上

³⁰ 『大毘盧遮那成仏神変加持經』大正蔵 18巻 No.848 p.3

³¹ 勝又俊教『弘法大師著作全集』第一巻 1968年 山喜房佛書林 pp.480-481

³² 『大日経疏』巻七 大正39

『大日経疏』とは、『大日経』の解説書。善無畏が講説し一行が筆録したと伝えられる。

³³ 山口 注記1前同 p.20

³⁴ 勝又俊教『弘法大師著作全集』第二巻 p.433

³⁵ 『金剛頂瑜伽中略出念誦經』巻四 大正蔵18巻 p.250 中～下

³⁶ 勝又俊教『弘法大師著作全集』第一巻 pp. 100-101

³⁷ 山口瑞鳳『インド仏教哲学史』注記1と同書 p.19

³⁸ 勝又俊教『弘法大師著作全集』第一巻 pp. 80-81

³⁹ 同上p.81

⁴⁰ 『大日経疏』卷七 大正39 p.651 下と同文。空海はそのまま引用している。

⁴¹ 勝又俊教『弘法大師著作全集』第一巻pp.80-86

⁴² 同上p.57

⁴³ 同上p.46

⁴⁴ 諸法を主語として、「諸法の本（先験的現象、実相）は不生（八不であり空なる様態をしている）である。諸法の因となる実相の真の姿（自性）は、言語による認識と言語による表現とを離れている、諸法は清浄（清浄な光のようにして）にして垢浄なし。諸法は、先験的現象を因として結果として生じる因業であり、諸法は概念であり幻想のようなものであり、虚空に等しい。」という現代語訳も可能である。

⁴⁵ 勝又俊教『弘法大師著作全集』第一巻p.45

⁴⁶ 同上p.46

⁴⁷ 「五字厳身観」については、「第三章真言宗の瞑想」また注記53を参照

⁴⁸ たとえば、釈尊は、修行の初めに二人のヨガ行者に瞑想を習うが、瞑想をしている間は安楽な境地になるが、瞑想をやめればまたもとの日常の苦しみの生活があるだけであり、瞑想中に安楽になるだけというのは、私が求めている苦の根本的な解決ではないと、そのような神秘体験や恍惚感を求める瞑想は捨て去っている。また断食や呼吸を止めるなど失神するような苦行である極端な瞑想も行い、無意味であると捨て去っている。

⁴⁹ 『大毘盧遮那成仏神変加持経』大正蔵 18巻 No.848

⁵⁰ 「如実知自心」は、理論は簡単であるが実践は困難である。釈尊も縁起生を理解しようとした時、自我に対する考察を極限まで行った時に、降魔の体験をしている。自我の崩壊の危機なのか、無意識の深淵を覗いてしまったからか、魑魅魍魎の世界をさまよったからか、表現はそれぞれだが、自我に関して極限まで突き詰めると、恐怖を感じさせるような体験をする。自我の崩壊はこの世の終りであり、精神の消滅、自我の死であるから、自我の崩壊の危険性のあることをしたら、恐怖を感じるのは自我に備わった防衛機能なのだろう。たとえば、木村敏は、『自覚の精神病理』紀伊國屋

書店1978年p.58で、離人症の症例から凄まじい体験を説明している。また、河合隼雄は、『影の現象学』講談社学術文庫1987年p.148で、無意識との対決と説明している。岸田秀は、母との関係の欺瞞の愛と隠蔽と、神経症に苦しみ、その解決の道筋が解ってから実際に症状が軽くなるまで10年以上もかかり、なかなか事実を受け入れることはできなかったということである（岸田秀『唯幻論物語』文芸春秋2005年）。仏教学者でさえ、多くは無我を正面から受け止めることができず、実践主体の自己は認めるとか、無我ではなくて非我であると主張したりしているが、それが普通なのである。ありのままに自心を知ること、自我は概念でしかないことを受け入れることは誰にでも簡単にできることではないし、せずに一生を過ごせるならそれに越したことはない。

⁵¹ たとえば、『サンユッタニカーヤ I』（『神々との対話』中村元訳 岩波文庫 1986年 p.41）には、「修行を完成した聡明で叡智ある人は、「私が語る」と言っても良い。世間における名称を知って、言語表現だけのものとして、そのような表現をしてもよいのである。」とある。仏教を理解できた者は、私、私が語る、などと私を肯定的に言語表現をしてもよい。また、我執が抜けない者には、無我を強調し、理解できた者には自我を確立せよと説くのである。

⁵² この節は、主に次の二著により論じる。

岸田秀『幻想の未来 唯幻論序説』講談社学術文庫 2002年10月

岸田秀『ものぐさ精神分析』の中の「ナルチシズム論」p.303 中公文庫 1982年6月

⁵³ たとえば、『大日経』に説かれる「五字厳身観」は、人の素朴に抱いている身体と精神とが存在するという思い込みと、その思い込みから生じる私に対する執着とを離れ、心身は先験的現象としては空であり、また一切の認識された世界も同様に空であると思ひ慣れること、先験的現象世界に則した見方、本不生、空、縁起生に思ひ慣れることが目的である。

⁵⁴ 密教の瞑想法の形式は、諸尊をお迎えし供養し教えを聞き、そしてお帰

りいただくという形をとる。これは仏教独自の作法というよりも、インド一般に行われている供養法である。

⁵⁵ 形而上学に対しては「無記」が有名であるが、そもそも人間の知覚に上らないことをあれこれと妄想したところで、戯論となるだけである。まったく知覚原因さえなく知覚できない幻想は、あるかないか解らないのではなく、まったくの幻想である。形而上学的論議については、注記10を参照

また、瞑想により神秘的直観で真理を悟ると誤解されるが、たとえば、唯識思想は、偏計所執性のない依他起性が円成実性であるというが、偏計所執性のない依他起性は不可能である。人の知覚器官は先験的現象をそのまま知覚できず、その不十分な刺激をもとに脳がある認識を生じるには、必ず概念化が行われる。想像にしか過ぎないが、言語に依らず、感覚器官からの刺激をそのまま自覚できたとして、それは乳児が世界を見ている時と同じように、混沌とした眩しいだけの世界にしか見えないだろう。円成実性は幻想に過ぎず、そもそも人間の肉体と脳とでは原理的に不可能である。人間という生物には不可能であるし、おそらく宇宙の現象のすべてをありのままに知覚できる生物は存在しないだろう。注記4の、ユクスキュル／クリサート『生物から見た世界』日高敏隆・羽田節子訳 岩波文庫2005年6月と、日高敏隆『動物と人間の世界認識 イリュージョンなしに世界は見えない』（ちくま学芸文庫 2007年9月）とを参照。

中観思想は、縁起生を明確に論理的に説明せずに、ただ、先験的現象は有ともいえず無ともいえずに、空であると説き続けたということで、縁起生から外れてはいないが、それだけでは正確な縁起生は理解できないだろう。縁起生にとって肝要なことは、人の認識がいかに生じているのか、そして人の苦しみがいかに生じているのか、そして苦を乗り越えるにはどうしたらよいのかという認識についての考察なのである。ただ空だと言われても、何についての空なのか、空とはどのような理論によって証明されるのかなどが、一般的な普通の論理で解るようには説かれていない、龍樹の『根本中頌』に立ち還るべきである。

唯識派の円成実も、中観派のただ空を繰り返すのも、それで得られる境地は、自己暗示による恍惚状態や光の体験といったもので、要するに分別のない、思考停止をした、世界も自我もない、あるいは世界と自我とが混然一体となった夢の世界、感覚器官が未熟で世界を知らない赤子が夢の中で夢想したような世界であり、全知全能にして永遠普遍、神の状態を瞑想の中で自己暗示をして体験しているだけであろう。もちろん、そのような体験によって心が安定する場合もあるだろうが、それは釈尊の求めた瞑想ではない。

⁵⁶ 『大日経』「入真言門住心品第一」（大正蔵18巻、No.848 p.3 下）

⁵⁷ 釈尊の教えを縁起生と空とに定める時、真言門の現世での成仏と浄土門の来世での往生との違いはあるが、共に、インド土着的な業と苦行と解脱の思想を越えて、全ての人が平等に、一切の計らいを捨て信心を決定し四苦を乗り越え安楽な世界観を得るといふ、釈尊の説いた境地と同じ境地を目指していると見ることができる。