

# 「神化」と「即身成仏」

（東方キリスト教神学から見た密教思想）

秋 山 学

## 一、序、典礼様式と異教知の遺産

キリスト教において、典礼は信仰のあり方を表す形式として非常に重要な位置を占める。特に東方キリスト教の典礼は、個々の様式のうちに各地域の文化的遺産の数々を盛り込んできた結果、極めて大きな多様性を示している。<sup>(1)</sup>わが国日本も、西洋近代文明の摂取に積極的であるとは言え、やはり基本的に東方世界に入るであろう。ところが日本のキリスト教は、中世に移入されたものも含め、欧米の宣教師団の宣教によって成立してきたため、日本固有の典礼様式というものが発達しなかった。二十世紀の前半から、第

二バチカン公会議の開催に向けて、わが国でも次第に典礼刷新が叫ばれるようになったが、典礼学の観点からも、いま東方教父たちの神学を改めて研究する意義は非常に大きい。

典礼様式の考察は、予型論的な考察と極めて密接な関係にある。「予型論」とは、主として旧約・新約聖書の関係を表現するものであり、総じて「旧約が予め準備した〈型〉を、来たるべき新約が満たし完成させる」という発想によるものである。ただし新約の光に与った後は、旧・新約ともに「聖書」として聖性のもとに置かれる。文化伝承・文化受容という現象は基本的にどの時代・どの地域にも普遍的に起こっていることであり、「予型論」とは、この文化

伝承のあり方を意識的に表明した方式であると言うことができるだろう。典礼とは、その根幹をキリストの過越のわざの記念に置きながらも、各地域固有の遺産を外側の表現様式のうちに取り込み同化させうるという可変性を持つものであり、東方典礼においては特にこの点が顕著である。

日本におけるキリスト教のあり方を考える上で、古来日本に培われてきた数々の文化を、宗教をも含めていま一度考察することは、あり得べき典礼の模索という目標を据えるときに意味あるものとなる。

本稿では、仏教特に密教の思想を、古くから日本文化の基層を形成し、日本人の心性を規定してきた文化と捉える。そしてこれがキリスト教と接点を持ちうるとすれば、それはいかなる点においてであるかを検証したいと考える。その際、弘法大師空海（七七四―八三五）を日本密教文化の代表者、日本の先覚者・偉人の一人として取り上げてみた<sup>(3)</sup>。空海の入唐により惠果阿闍梨から伝法された真言密教は、それ以降チベットなどのわずかな地域を除いて密教の伝承が絶えてしまったこともあり、貴重な文化遺産として特筆することができる。従来このような試みは、主に禅仏教を対話者として想定しつつなされてきたこと、また空海

を対象とするものであっても、西方キリスト教の観点からなされる場合が多かったことに鑑み<sup>(4)</sup>、東方キリスト教神学を基盤に据えて考察を進めたいと思う<sup>(5)</sup>。

理論的根拠として、本稿では以下、特にギリシア教父を引くことにする。まず「異教の知恵」に関して彼ら教父たちがいかなる評価を下してきたかを確認しておこう。初期教父の一人アレキサンドリアのクレメンス(A.D.150―215)は、ギリシア人にとって「旧約」的な位置づけを得るものとして哲学を考えた。彼によれば、哲学がギリシア人に与えられていたのは、彼らをキリストにむけて予め準備するためであり、それはヘブライ人に旧約として律法が与えられていたのに比せられるべき賜物であった。「王の到来以前には、ギリシア人にとって哲学は、正義に導くものとして必須であった。しかるに今や敬神の念にとって有益なものとなった。言わば、実証を通して信仰を享受しようとする人々にとっての予備教育となったのである。たとえそれがギリシアのものであれ、キリスト教的なものであれ、麗しきものを神慮に結び付けるならへあなたの足はつまずかない」(『箴言』三23)。というのも、すべて麗しきもの<sup>(6)</sup>の原因は神であり、それは旧約および新約のような第一義的

なものに関してばかりでなく、哲学のような第二義的なものについても当てはまるからである。哲学はおそらく、主がギリシア人をも招く以前は、第一義的なものとしてギリシア人に与えられていた。というのも、律法がヘブライ人をキリストに向けて導いたと同様に、哲学はギリシアを教育したからである。つまり、哲学はキリストによって完成されるべき者を、前もって導き、前もって準備したのだ」(Gromata, I, V, 28, 1—3)。

初期教父時代から盛期教父時代にかけて行われたキリスト教の教義構築に際しては、ギリシア哲学の体系と用語が活用されてゆくことになる。すなわち「予備的準備」のためとされる学問領域は、時間的に先行するばかりでなく、共時的な意味において、基礎的・理論的な「枠組み」として活用される道が与えられている。冒頭で述べた「典礼様式」への取り込みの可能性も、このようなシェーマに基づいて探られる。

またクレメンスは、キリスト教文献のなかではじめて「仏陀」の名を著作中に遺したことで知られる。「インド人のなかには、ブッタの教えを信奉する人々がある。彼らはこの人物を、その威厳のゆえに神として崇めてきた」(Gromata, I, XV, 71, 6)。

この記述は検証を要するとは言え、異文化交流の一大中心であったアレキサンドリアに生きた人物ならではの慧眼に基づく発言だと言えよう。

典礼学の観点からは、キリスト教の典礼は大別して東方典礼と西方典礼に区分されるわけであるが、その東方典礼の中には、ギリシア語ないしスラブ語を用いるビザンティン・スラブ典礼をはじめ、かつて遠く中国にまで「景教」として広まったネストリウス派あるいは現在の「カルデア教会」が依る「カルデア典礼」も含まれている。長安に留学した空海は(八〇四入唐)、青龍寺の恵果阿闍梨(七四六—八〇五)により胎藏・金剛界両部の伝法灌頂を授かることになるが、恵果亡き後、天竺国出身の般若三蔵(七三四—?・七八一來中)の教えを受けたと言われる。般若三蔵は西域出身の景教徒景浄(アダム)の協力により、ソグド語から『大乘理趣六波羅蜜經』を漢訳しようと試みたが、この合同作業は成功せず、別に梵本から漢訳し(『大般若經』)、空海はそれを携え帰国したという。空海が、この景教の教会(大秦寺)や信者たちと接する機会があり得たであろうということは、古くから可能性として指摘されてきた<sup>(6)</sup>。日本密教に対して景教の与え得た影響に関しては別途

検証を要するが、長安という同じ地域に、同時代に信仰されていた宗教として、密教と東方キリスト教の間に、なにか共通する世界観があるか否かを模索することは、あながち見当外れとは言えまい。

## 二、密教ないし仏教と

### 東方／西方キリスト教の相違

本論に入るまえに、東西のキリスト教と、密教を含む仏教との間に存在する根本的な世界観の相違の数々に言及しておかねばならない。通常、キリスト教・ユダヤ教・イスラム教などの一神教は「神と人間との間に明確な一線を画し、神と人間、聖と俗とを本質的に異なったものとする」宗教だと指摘されることが多い。キリスト教が、「創造者」神と、被造物との相違を明確に規定する」宗教であるとのこの指摘は特に、西方キリスト教において顕著に該当する。これに対し、密教をも含めた仏教を比較対照して見た場合、さまざまな特徴が明確になる。まず仏教思想では、世界にその創造の神を立てたり、世界の根源としての本体を立てたりなどせず、総じて世界の第一原因なるものを認めない。

また世界はそれ自体の創造性によって、始めなく、本来的に生成発展をなしているとして、万物流転の法則を説く。これが第二の特徴である。さらに第三の特徴として、世界は万物流転そのものであるが、その流転は偶然的でもなく、機械的でもなく、因縁の理法によって生滅流転しているとする「因縁の理法」理解が挙げられる。<sup>(8)</sup>

次に、仏教のなかで密教に対する語は顕教であり、これら顕教と密教との相違にも一言論及しておかねばならない。仏教とは「仏陀(Buddha)の教え」の意であるが、Buddhaとはサンスクリット語根 *buddh-*「目覚める」より派生した語彙で、「覚者」「覚りを得た者」を表す。大乗仏教ではふつう仏身観として、法身・報身・応身の三身を考える。まず法身とは、覚りを成立させる永遠の生命・真理をそのまま仏の身体と見たものである。報身とは、菩薩として修行している時の願と修した行の報いとして、現世に現れた仏のことである。そして応身とは史上実在の人物が覚りに入った身体のことである。ふつう仏教とは、釈尊(B.C.463-383)の説いた教えとされるが、これは応身観による。密教はこれを「顕教」として自らより一段下に置き(空海『弁顕密二教論』ほか)、法身の説に依ること、真理その

ものの人格化である大日如来を教主とした。そしてこの密教の教えがわれわれに伝えられる上で、「付法の八祖」および「伝持の八祖」が立てられる。前者は「大日如来」金剛薩垂、龍猛菩薩、龍智菩薩、金剛智、不空、惠果、空海より成り、これは『金剛頂經』（後七世紀末に東南インドで成立）系の相承の系譜である。後者はこれに『大日經』（後七世紀の中葉に西南インドで成立）系の相承を補うため、金剛智の後に善無畏を、不空の後に一行を立て、大日・金剛薩垂の二祖を省いてやはり「八祖」とする。ここで注目すべきは、法身大日如来と、ナガルジュナ (Nagarjuna, 〈龍樹〉、後三世紀中頃) に比定される龍猛菩薩以下の史的人物を結ぶ媒介として、大日如来であるとともに受法資格をもった衆生、金剛薩垂が要請される点である。大日如来の法を受ける際、受け手は金剛薩垂に比定される（この考え方は、おそらく「父と子」というキリスト教の発想に比すべきものかも知れない）。なお『大日經』の説く曼陀羅は「胎藏曼陀羅」、『金剛頂經』の説く曼陀羅は「金剛界曼陀羅」とされるが、胎藏（理）・金剛界（智）二部で説かれる大日如来が異ならないとする「智理一体」の教えは、惠果に遡り空海が継承した日本密教の特徴であり、チベッ

ト密教などとは大きく異なる点である。

次に仏教における「覚り」への道筋の理解について一瞥しておかねばならない。これには二通りあり、自らの修行により悟りに至りつくとする説を自力門、自らの修行の力や自我の働きなどを一切棄てて、阿弥陀仏が前世でたてた救済の誓いを信じて委ねきる方法を他力門と呼ぶ。密教は三密（身口意）の行を基本とするが、瑜伽の観法により大日如来と行者とが一体化した境地に入れば、すべてが大日如来の活動に他ならないという次元に至る。これは純粹な自力でもなく、純粹な他力でもない。またここから密教には、人間の持つ欲望を否定的ではなく肯定的に捉えようとする現実重視の傾向が現れる。

一方キリスト教に目を転じてみると、自由意志と恩寵の關係に関して、西方キリスト教が恩寵の絶対性を強調するのに対して（アウグスティヌス）、東方では自由意志の働きの上に恩寵が「協働」すると説く（協働説 synergeia; ニュッサのグレゴリオス）。

さらに、おそらく西方の神学と比較してみた場合、東方キリスト教の神学思想のなかで特に目を引くものの一つが「神化」の思想であろう。<sup>(9)</sup> 西方の神学者たちの中では、よ

うやく中世・ルネサンス期になってエックハルトやクザーヌスのなかに一部その用語が認められるものの、ラテン教父たちに「人間神化」という意味での *deificatio* の用法が見当たらないのは注目値する。

この「人間神化」というモチーフと比較的類似した文脈に置かれうると思われるのが、密教とくに真言教学で言う「即身成仏」の思想である（「即身仏」とは無縁）。これは元来空海が『即身成仏義』を著して公に広めた説であるが、南都六宗（三論・成実・法相・俱舍・華嚴・律）系が唱えた「三劫成仏説」（成仏するには何年もの長い期間を要するとする説）に対抗して掲げられた、同教学の旗幟とも言うべき教説である。本稿では、マクシモス・コンフェッソル（380—662）に至るギリシア教父たちによる神学の系譜を辿りながら、空海の『即身成仏義』における「即身成仏」の論を対比させ、両者の一致・相違点の各々について考察してみたい。マクシモスは、クレメンスやオリゲネス（A. D. 185—253）などによる正統グノーシス主義的・主知主義的神学観を展開した教父であり、教説上、東西教会を繋ぐ人物の一人としても近年とみに注目されている。もちろん他のギリシア教父たちをも適宜顧慮する。

### 三、「神化」

マクシモスによる主著の一つに『ミュスタゴギア』(Mystagogia; 『奉神礼秘義序説』)がある。<sup>(10)</sup>この題名ともなっている *mystagogia* という語彙について、彼の他の著作たとえば『タラシオスに宛てた諸問題』や『難問集』にも用例を求めると、ミュスタゴギア（秘義伝授）の目的は、神秘の認識（*gnosis*）に招き入れることにあるということが明らかとなる（e.g. *Ambigua*, II. 19; PG91. 1233C「認識のための真の秘義伝授」）。この点でマクシモスは、上述の正統グノーシス主義、すなわち信仰の最高の段階として *gnosis*（覚智）を掲げるクレメンス以来のアレキサンドリア学派伝承の上に立つと言える。

先に引いた東方キリスト教神学の核心的モチーフの一つ「神化」(*theosis*)という概念は、神の子の受肉を通じて人間が復興され、期待しうようになった新たな状況を表現する語彙として、ギリシア教父たちによって広く用いられている。<sup>(12)</sup>もっともこれは古代ギリシア思想にまで遡りうるものであり、新約聖書『使徒行録』においてパウロは、

アテナイ・アレオパゴスにおける演説の中で、「われわれは（神の）子孫である」という詩人アラトスの言葉を引いている（使徒一七28）。アンテリオキアの教父イグナティオス（一A.D. 107）は書簡の中で「あなた方は神を運ぶ人（theophoroi）である」と述べ（Ephes. 9.2）<sup>7</sup> また「あなた方、神に満ちた者よ（Theou gemete）」（Magn. 14.1）と語った。続いてアレキサンドリアのクレメンスは、「神の言葉が人となったのは、あなたが、いかにして人が神となりうるかを人において学ぶためである」と述べ（Protrepticus, I. 8）<sup>8</sup> アタナシオス（A.D. 295—373）も「キリストが人となったのは、われわれが神化されるためである（theopoietomen）」（De incarnatione Verbi, 54）と主張した。彼らはいずれも、受肉を基盤に神化を考えている点が注目される。下って偽ディオニシオス・アレオパギタ（A.D. 500 ca.）では、神化は新プラトン主義的な神への帰還の道の一部となる。そしてマクシモス・コンフェッソルにあっては、アリストテレスおよびプラトンの自然学と論理学を用いた神学的宇宙観が展開される中で、その基礎は「神化」に置かれた。「神はわれわれのために（人間の身を）身にまとい、われわれの本性を（再度）一新し、

不腐敗性というかつての美しさに向けて、われわれの本性を、われわれと同じく理性的靈魂をもったその聖なる肉を通して引き上げた。この肉に対し、神はさらに惜しみなく神化の恵みを与える」（Amb. 42; PG 91.1320A）。彼は神化の根源が、受肉という「愛の業」であることを明らかにする。「神と人間とは互いに範型であると言われる。すなわち、神が人間愛によって人間のために人となった分だけ、人は自らを愛によって可能な限り神のために神化させる（apetheose）」（Amb. 10.3; PG 91. 1113BC）。さらに彼によれば神化とは「時と時代、および時のうちに含まれるすべてのものの総括（perioche）であり、究極の状態（peras）」<sup>9</sup>（Q. ad Th. 59; PG 90. 608D—609A）<sup>10</sup> 彼の神化論は宇宙的次元に広がるものとして提示されることになる。<sup>11</sup>

受肉の神秘が、教会共同体において育まれる愛へと伝えられていることを最もよく活写したのは、盛期教父ニュッサのグレゴリオス（A.D. 335—394）である。彼は旧約聖書『雅歌』に登場する「花嫁」を、神の住まう人間靈魂かつキリストの花嫁すなわち教会共同体として解釈し、主著『雅歌講話』においてその歩み（epetasis）を辿った。其

同体性の主張は、もちろん新プラトン主義的な脱質料・脱肉体的な解脱の道とは相いれぬものであり、その強調のうちに、改めてオイコノミア（受肉の経倫）の意味が切り開かれてくる。

マクシモスの『ミュスタゴギア』は内容的に二部に分かれ、第二部（cap. 8—23）において、聖体礼儀の次第にしたがって個々の構成部分の霊的解釈が展開される。それに先立つ第一部（cap. 1—7）では、その聖体礼儀が行われる場・当事者としての教会の意味が述べられるだけでなく、聖化が個々の人間の靈魂においても行われることから、靈魂の構造に関しても語られる。たとえば第五章は「神の聖なる教会は、何故またいかにして、それ自体として思惟される靈魂の似像また予型と呼ばれるのか」と題されている。その中でマクシモスは、靈魂が観想的・実践的両面の構造を有することを明らかにし、これを教会の持つ共同体性と関連させている。「靈魂には、観想的部分と実践的部分とがあるへと長老は言った」。そして知性を観想的部分と呼び、理性を実践的部分とした。つまりこれらを靈魂の最初の二つの能力としたのである。また知性を知恵とし、理性を賢慮とした。つまりこれらを最初の働きとしたのである。

さらに続いて言われたことには、靈魂とは、知性的な面では、知性、知恵、観想、知、そして不滅の覚智であり、この最後のものこそ真理である。一方理性的な面では、理性、賢慮、実践、徳、信仰であり、この最後のものは善である。真理と善とは、神を証しするものだと言われた。しかるに真理とは、実体から神性を明らかにするもののように思われるのに対して、……善は、働きから神を明らかにする」（Myst. V. 673CD）。「靈魂に関して考察された五つの対は、神を証しする一つの対のうちに含まれる、と語られた。……神を証しするその対とは、真理と善である」（Myst. V. 676A）。靈魂のもつこのような構造が、先の「認識」を生み「神化」を実現する根拠なのである。「理性が知性に対して働きであり顕現であるということは、結果と原因の關係に等しい。賢慮は知恵と、実践は観想と、徳は知と、そして信仰は不滅の覚智と、それぞれ結果・原因の關係にある。これらにより、真理と善すなわち神に対して内在的な状態が作り上げられている。その状態とは神的知識であり、過つことのない認識 *gnosis* であり、愛であり平和である。そのうちにまたそれらを通じて神化 *theosis* がある」（Myst. V. 680BC）。



#### 四、即身成仏論について

では目を転じて、空海による「即身成仏」論の考察に入ろう。「即身成仏」とは、人が「生きてこの身のまま仏となりうる」すなわち「絶対の自覚／覚りの境地に到達する」とする説であり、「三劫成仏説」に対抗して空海が唱えた真言密教の最も重要な根本思想だと言える。この際「仏」とはもちろん「覚者」の意味であり、この点で先の東方キリスト教神学に特徴的であった「信仰は認識 *epistosis* に極まる」という論と通底性を有すると見て差し支えないであろう。また本来的に仏教には神観念が欠落しているとは言え、「三劫成仏説」に比した場合、この「即身成仏論」の持つ斬新さは、ちょうど「人間神化」を説く東方の神学が、キリスト教の神学として一瞬極めてショッキングなものに映るのと似た面を持っている。

この「即身成仏」の義を記した空海の主著の一つ『即身成仏義』は、空海自身の手になる「即身成仏偈」を含んでいることで知られる。その「偈」はこう語られる。

六大無碍常瑜伽 四種曼荼各不離 三密加持速疾顯  
重重帝網名即身

法然具足薩般若 心数心王過剎塵 各具五智無際智

円鏡力故実覚智

「六大無碍にして常に瑜伽なり 四種曼荼のおの離れず

三密加持すれば速疾に顯る

重重帝網なるを即身と名づく 法然に薩般若を具足して

心数心王剎塵に過ぎたり

各五智無際智を具す 円鏡力の故に実覚智なり」

この偈に、梶尾祥雲師による訳文を付すことにしよう。<sup>(15)</sup>

「六大をもつてあらわす法界の体性は、これをさまざまのものなく常に瑜伽<sup>うぎあ</sup>っている。四種の曼陀羅<sup>まんだら</sup>の真実の相は、かれこれたがいに関連して相離れない。仏と凡夫<sup>よめい</sup>との三つの神秘の作用が、たがいに加持<sup>ちからづえ</sup>するがゆえに速やかに悉地<sup>さいだい</sup>をあらわす。あらゆる一切の身が互いに重々に円融<sup>えんじゆう</sup>して、恰も帝釈天の珠網のごとくなるを即身<sup>そくみ</sup>と名づく。一切をつつみ一切をつらぬく本初の仏は、法爾自然<sup>ほうにじぜん</sup>に薩般若<sup>さくぼん</sup>を具して不足なし。その本初心の表現たる各々の衆生は、各々に心王心数ありて剎塵<sup>しやくじん</sup>に過ぎたり。

この心識そのままが転じて智となるがゆえに、各々に五智と無際限の智とを具して欠くるなし。その智をもって一切を現じ一切を照らすこと、円鏡力の如くなるとき真実覺智の仏となる」。

上記の偈のうち、前半四句は「即身の義」を、後半四句は「成仏の義」を表す。まず「六大」とは地水火風空の五大と、識大とを併せたもの、「大」とは「根本的なもの」という意味である。密教では六大のそれぞれを宇宙の六種の象徴と見る。そして大日如来をも人間をも、これら五大と識大とを合わせた六大の総合形態とする。真言教学では、五大を『大日経』に、識大を『金剛頂経』に配し、これを色心の不二すなわち物質と精神の一元性の説明であると同時に、理すなわち宇宙の客体的な原理と、智すなわち宇宙の主体的原理との本来の合一の表現と理解する。密教では、第二章に述べた「法身」を、客体的な原理と主體的な原理を併せ持った人格的な存在と見て、「六大所成」と言う。六大は四種の曼陀羅（大・三昧耶・法・羯磨）となつて現実世界に現れ、身体・言葉・心の三種の働き（三密）を有する。曼陀羅とは、本来「円輪」が原義であるが、絶対者

である大日如来を中心に諸尊を配した図画の謂である。六大が宇宙の本体論として説かれるのに対して、四曼として三密が宇宙万物の形相（きようさう）論として説かれる点は、先のマクシモスが靈魂を觀想・実践両面から記述していたこととなりがしか通底するものを感じさせる。

真言密教では、『大日経』と『金剛頂経』が両部の經典として重要視され、その実践法として胎藏法と金剛界法がある。前者は「五字嚴身觀」、後者は「五相成身觀」と呼ばれる。「偈」の註解の中では、『大日経』「秘密曼陀羅」より「五字嚴身觀」に当たる箇所が引かれる。

真言者圓壇 先置於自體 自足而至臍 成大金剛輪

從此而至心 当思惟水輪 水輪上火輪 火輪上風輪

「真言者円壇を 先ず自体に置け 足より臍に至るまでは 大金剛輪を成じ 此れより心（むね）に至って 当（まさ）に水輪を思惟すべし 水輪の上に火輪あり 火輪の上に風輪あり」

『大日経』は、この現実世界が地・水・火・風・空の五つの性格を持っていると説く。これは上記の「五大」に一致し、大日如来もこれら五つの性格を併せ持つ。この五大の種子（しゅじ）諸仏菩薩その他諸尊を象徴する一字形の

梵字)は、ア(a)、ヴァ(va)、ラ(ṛa)、ハ(ḥa)、カ(ka)、  
 キヤ(kha)であり、これらはそれぞれ本不生(a)、語  
 (vac)、塵(rajās)、因(hetu)、虚空(kha)の頭文字を  
 とったものないし語彙そのものである。一方人間の体も、  
 行者の座った姿勢で、尿道に地輪、臍に水輪、胸に火輪、  
 眉間に風輪、頭頂に空輪があり、それぞれが四角、円形、  
 三角、半月、団形で、また黄、白、赤、黒、青の各色をし  
 ていると説かれる。五輪の塔婆、墓石の形もこの五大を表  
 現したもので、人間が死後、宇宙そのものに帰っていくこ  
 とを表す。こうして「五字嚴身觀」は、五大、五字、五輪、  
 五形、五色を行者自身の体に觀想し、大日如来との一体觀  
 にいたるよう構成されている。

金剛界法の骨格をなす五相成身觀に関しては、本稿で詳  
 しく論ずることはできないが、これは『金剛頂經』系の最  
 も代表的な經典『真実摂經』の冒頭に説かれる五段階の觀  
 法で、通達菩提心、修菩提心、成金剛心、証金剛身、仏身  
 圓滿の五段階を順次觀想する法である。この五相成身觀は、  
 行者が自らの心の汚れを次第に浄化させ、本来的な仏の性  
 質をその中に見出し、最終的に、行者と大日如来の一体化  
 にいたる觀法を、月輪や金剛杵を用いて構成したものであ

る。胎藏・金剛界双方の觀法により、行者は大日如来との  
 一体性を「即身」のうちに得ることが叶う。  
 続いて「三密加持速疾顯」の句には次のように注釈が加  
 えられる。

若有真言行人觀察此義 手作印契口誦真言  
 心住三摩地 三密相応加持故早得大悉地

.....

行者若能觀念此理趣

三密相応故現身速疾顯現証得本有三身

故名速疾顯 如常時即日即身義亦如是

「若し真言行人有って此の義を觀察して、手に印契を作  
 し、口に真言を誦し、心三摩地に住すれば、三密相応し  
 て加持するが故に、早く大悉地(＝解脱の境地)を得。  
 ……行者若し能く此の理趣を觀念すれば、三密相応する  
 が故に、現身に速疾に本有の三身を顯現し証得す。故に  
 速疾顯と名づく。常の即時即日の如く即身の義も亦是の  
 如し」。

すなわち行においては、身体のはたらきとして手に印契  
 (mudra)を結び、言葉のはたらきとして口に真言(man-  
 tra)ないし陀羅尼(dharaṇī)を唱え、心のはたらきとし

て精神集中を意味する三摩地 (samadhi) に没入することが要請される。行者が印を結ぶとき、それは真理の一面そのものと化すのであり、また真言・陀羅尼の類は宇宙の真理を集約したものと見られる。これらが「瑜伽の行」であり、現象から実在へ、そして絶対世界に至るために、身体と言葉と心の三種の機能の合一をめざす方法として確立されているのである。

こうして密教の行にあっては、まず宇宙の創造力そのものの根源たる大日如来との一致が目指される。これはある意味で、東方教父神学における「神化」に類するレベルが想定されていると言えよう。その際に身・口・意の三密が併せ要請され、このプロセスは「即身」成仏のために必須とされるため、ここに新プラトン主義におけるような脱肉体性の要請は見られない。また三密を行ずる行者は、すでにある意味で大日如来の「写し」(言わば「似像」となっている)ので、そこに自力・他力の差異はない。この点は、やはり東方神学における「協働説」を想起させるものを持つ。そして付言するならば、第二章に見たように、大日如来は宇宙万物の創造力そのものを仏格化したものであるから、言わば『ヨハネ福音書』冒頭の「ロゴス論」と通底す

る性格を持つとも言える。密教では、言わば(ヨハネ神学で言う)この「第二格」への参入を図ると考えられよう。<sup>(16)</sup>

## 五、東方的なるものにおける宇宙的感受

さらに密教と東方神学との通底性を求めると、そこにはアポカスタシス(普遍的救済)論的な、宇宙的普遍の変容を伴った「神化」のあり方が認められる。

まず東方教父神学から見ることにしよう。マクシモスによれば、<sup>(17)</sup>最初の人間(アダム)は、その中で被造的存在のすべてを統一するように招かれていた。つまり彼アダムは神と全く一致することによって被造物すべてに神化の輝きを授けるはずであった。そのためになすべきことは、第一に人間性のうち、神の似像に相応しい不受動の道を辿りながら性の区別を廃すること、第二に樂園と地の他の部分とを総合し、神と絶えず交流することによって心のうちに生まれる樂園を全地に運びながら、全地を樂園に変容することであった。第三に天地と可感的宇宙のすべてを統合しながら、心と身体を制約する空間的な限界を廃すること、第四には感覚的世界を越え、いわば天使的な認識によって可

知的世界に分け入って自らの中で可知的世界と可感的世界とを統合すること、そして最後に、神以外を所有せず、愛の飛躍によって自らをすべて神に献げ、自らのうちに統合された宇宙全体を神に引き渡す務めが残されたはずだ、と語られる (Amb. 41; PG 91. 1304D—1308B)。これらのプロセスは、人間と被造的宇宙の神化のために想定されるものであるが、われわれは第二のアダムであるキリストの働きを通じてこの務めが実現されていることを認める。

また『ミュスタゴギア』にも、神化がキリストの復活とともに宇宙的次元でなされることに関する言及がある。「希望される普遍的完成の時には、宇宙も人間と同様に死に、直ちに予期される復活によって、老いた身から再び若く蘇るであろう。われわれこの人間も、全宇宙の一部としてまた大宇宙の小部分として、宇宙とともに復活し、もはや腐敗しえない力を獲得するであろう」 (Myst. VII. 685 BC)。

次に密教に着目しよう。仏教のうちでも特に密教をめぐっては、「梵我一如」を説くウパニシャッドとの通底性が指摘され、さらにそのウパニシャッドがギリシア哲学との根本的同一的自然観を有していると考えられる。<sup>(18)</sup> 世界の始源

に関する思考形態を比較してみた場合、ユダヤ型に対してインド型およびギリシア型が共通した側面を有することが指摘されている。<sup>(19)</sup> 密教の最高理想の仏格化である大日如来とは、宇宙の究極的な原理を示す仏であり、一切の如来・菩薩・神々をも包摂するいのちの根源であった。密教の行者は、大宇宙と一体化する瑜伽の行により、個我を宇宙的大我のうちに収納させると同時に、肉の身のうちに無限を有限化して覚りを身につけ、永遠の生命を得る。さらに、密教独自の思想と言われる「四恩」(父母・国王・衆生・三宝)のうちに、生きとし生けるものすべてを含む「衆生」の恩徳が含まれていることも、ここに考え合わせることができる(空海『性霊集補闕抄』巻八)。「神化」ないし「即身成仏」が宇宙的レベルで行われるという点は、東方的精神性に共通する一特質として十分に指摘されうるだろう。

## 六、結、密教文化の神学的位置づけ

以上見てきたように、東方キリスト教と密教とは、いくつかの点で非常に共通する側面を有している。もっとも相違点も存在する。まず第一に、キリスト教では言うまでも

なく「天地の創造主」として「神」を立てる。この点に関する相違がまず歴然として存在する。次にキリスト教にあっては、もちろん「受肉」のわざという「愛」に根ざす行為が根源的である。それに対して密教思想では、むしろ「真理」あるいは「創造力」の主として教主大日如来を把握する傾向が顕著である。さらにキリスト教では、父なる神は「聖」なる存在であり、キリストの業に続いて遣わされる存在は「聖霊」であった。これに対し、密教思想で「聖性」の観点が前面に現れ出ることはないように思われる。そしてキリスト教では「教会」という共同体的基盤が存在するのに対し、密教ではあくまでも、「行者」という一個人により大日如来との一体化が図られる点が特徴であった。またキリスト教神学が、「墮罪」とそこからの立ち返りというプロセスにおける「回心」の契機を必ず含むのに対し、密教の勤行では「身・口・意」を浄めるための「懺悔文」は唱えられるものの、それはおそらく身・口・意が「三密行」を果たすための部位として捉えられていることによるものと思われる。

しかしながら、密教においてもキリスト教と同様、肉体的重視により、質料否定的な契機は超克されている。こ

の点は、密教が人間の欲望に対しても肯定的な姿勢を取ることににより、さらに著しい特徴となっている。また本稿で特に強調したように、「神化」と「即身成仏」との間には、数々の類似した特徴を指摘することができる。これは両者がともに宇宙的次元を指向していることにより、一層共通する側面となっている。

密教は、真言・陀羅尼を日々の行の中で唱える必要性から、わが国において、極めて精緻な梵学（サンスクリット研究）を継承してきた。梵学は、現在でもなお密教関係の僧侶たちにとっては、真言陀羅尼を唱え、卒塔婆を記すために必修の学科である。悉曇学は、基本的にはサンスクリット文法学の体系をほぼそのままの形で踏襲しているため、これに通ずることは梵語ひいてはインド学全般に通暁することを意味する。真言や陀羅尼、あるいは種子に関する研究の不可欠さから、わが国において真言教学が梵学に果たした影響は大きい。例えば江戸時代、河内高貴寺の高僧慈雲飲光（一七一八—一八〇四）は、近代西欧に先駆けてサンスクリット文法学を開拓した学僧として評価が高い。<sup>(21)</sup>

これに関連して、日本の五十音図は、梵字悉曇学の成果としてまとめられたものだと思われる。<sup>(22)</sup> 確かに、摩多（母

音〉が先行し、体文〈子音〉がそれに続くという構成、さらに子音を下位区分して喉音(ㄱ)・顎音(ㄷ)・舌音／歯音(ㄴ)・唇音(ㄹ)の順に並べ、最後に半母音(ㅇ)等を付すという全体構造は、細部においてもちろん印欧語系の梵語とそうでない日本語という違いがもたらす相違点はあるものの、日本語の音韻体系の基礎的枠組みが梵語に負っているものの大きさをうかがわせるに十分である。そしてその背後には、おそらくは梵学に専心した密教関係者たちの努力があったものと想像される。

上述のマクシモス・コンフェッソルは『知識に関する二百章』のなかで、キリストが懸けられた十字架の罪状書きが「ヘブライ・ギリシア・ラテン」の三言語で記されたこと(ヨハ一九20)の意味をアレゴリカルに解釈し、こう述べている。「救い主の罪状書きの標題について。これは十字架に懸けられた方が、実践的・自然学的・神学的哲学の王であり主であるということを明確に示している。すなわちそれはラテン語、ギリシア語、そしてヘブライ語で記されていたと聖書は語っているからである。さて私が思うに、まずラテン語で記されているのは実践的哲学を表す。なぜならダニエルによれば、ローマ帝国はあらゆる地上の王国

よりも強力だからである(ダニ二40)。力強さというのは、他にもまさって実践性に固有の事柄である。次にギリシア語で記されているのは、自然に関する観想を示す。ギリシア民族は他の人種にまさって、自然哲学に専心したからである。またヘブライ語で記されているのは、神学的な秘儀伝授を表す。この民族は時代的に先駆者として、父祖たちを神に献げたからである」(Centuriae gnosticae, II, 96; PG 90. 1172A—B)。

この箇所は、バルタザールが「マクシモスによるアレゴリーの最高傑作である」とした箇所であるが、ここに見られる発想は、冒頭に述べた「典礼様式」確立のために応用しうるものであろう。すなわちギリシア的知恵の遺産は、特に自然哲学的な面に重心を置きつつ取り込むことができる。おそらく密教をはじめ、日本の仏教文化・仏教哲学なども、ギリシア古典やギリシア哲学などと同種の位置づけを与えられることで、キリスト教における正統的文化受容になじむものと思われる。実際、言語としての梵語／サンスクリットは、印欧語族の中でギリシア語よりもさらに基層的・根源的な様相を呈することから、文法体系や語彙の学習の上で、ギリシア語理解をも照らしうる位置にある。

またウパニシャッドと密教、そしてギリシア哲学の間の自然観には共通性があった。

本稿で見てきたように、空海による密教の教義、特に「即身成仏義」は、東方キリスト教神学の視座から検討した場合、確かにいくつかキリスト教との根本的な相違をあらわにしていた。だがこの際、西方神学よりも東方神学に對比することの方が、密教との間により近似的な側面を生み、比較論の方法として有効であるように思われる。そしておそらくは、日本仏教のなかで少なくとも密教思想は、東方キリスト教神学の価値体系に照らした場合、古代ギリシア哲学に深く通じるものを持っている。そのギリシア哲学とは、ギリシア教父たちが神学構築のための枠組みとして意識し使用していた体系なのである。ビザンティン典礼に基づきギリシア教父たちの神学を墨守する東方キリスト教の神学が、ギリシア哲学を見事に吸収し統括しえたように、日本のキリスト教も東方的神学に基軸を与えることで、以前にもまして日本固有の様々な文化的豊かさを活性化させうるとともに、憂いなく自国の文化的伝統を誇れるものとなしうるのではないだろうか。

(筑波大学文芸・言語学系講師)

注

- (1) 東方典礼に関しては、例えば I.-H. Dalmais, *Liturgies d'Orient*, Paris 1980.
- (2) 予型論に関しては拙著『教父と古典解釈―予型論の射程―』(創文社、二〇〇一年)。
- (3) 新しい空海入門書として竹内信夫『空海入門―弘仁のモダニスト』(ちくま新書、一九九七年)。なお以下、空海の著作のテキストとしては、勝又俊教編修『弘法大師著作全集 全三巻』(山喜房佛書林、一九六八/七〇/七三年) によった。
- (4) たとえば P・リーチ「空海とキリスト教的祈り その親近と距離」(『密教とキリスト教 神秘思想の現代的意義』、創元社、一九七七年、一六〇―一八〇頁)。
- (5) 密教については、松長有慶師による一般向け著作に多くを負っている。『密教・コスモスとマンダラ』(NIK フックス、一九八五年)、『密教 インドから日本への伝承』(中公文庫、一九八九年)、『密教』(岩波新書、一九九一年)、『理趣経』(中公文庫、一九九二年)、『密教とはなにか 宇宙と人間』(中公文庫、一九九三年) など。以下特に明記しないものは、同師の説による。なお大阪市立大学大黒俊二教授からは、真言宗関係でご教示を頂いた。また仏教語に関しては宮坂有勝『仏教語小辞典』(ちくま学芸文庫、一九九五年) を参照。
- (6) 一般書として井上章一『キリスト教と日本人』(講談社現



- 代新書、二〇〇一年）、教会関係者のものでは田中澄江『キリシタン迫害の跡をたずねて』（中央出版社、一九九三年）、五三頁。景教史としてJ・ステュアート『景教東漸史』（佐伯好郎校訂、復刻原書房、原本一九四〇年）。
- (7) 松長有慶、前掲『波新書』密教』、五三頁。
- (8) 那須政隆『即身成仏義の解説』（成田山仏教研究所、一九八〇年）、五五頁以下。なお本稿では空海『即身成仏義』の理解に際して同書を多く参照した。
- (9) 「神化」の神学に関しては、大森正樹『エネルギーと光の神学 グレゴリオス・バラマス研究』（創文社、二〇〇〇年）、特に第一部第三章を参照。
- (10) 以下マクシモスのテキストとして、『シュスタゴギア』に引く R. Cantarella (ed.), S. Massimo Confessore: La mistagogia ed altri scritti, Firenze 1990 以下、その他 Migne, Patrologia Graeca, t.90/91 以下など。
- (11) R. Bornert, Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle, Paris 1966, 90—91.
- (12) Th. Špidlík, The Spirituality of the Christian East, Kazan 1986, 5—46.
- (13) レクシモスの神化論に関しては、J.-C. Larchet, La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, Paris 1996.
- (14) この関係については宮本久雄『他者の原トポス』（創文社、二〇〇〇年）、一〇七頁以下。
- (15) 訳文は梅原猛『空海の思想について』（講談社学術文庫、一九八〇年）六三—六四頁より再録した。
- (16) なおフランススコ・ザビエルは日本宣教の当初、「神」を表すのに真言系の僧侶の助けを借りて「大日」の訳語を用いた。むしろおそらくは『ヨハネ福音書』における「ロゴス」、そして三位一体の第二格に「大日」の語を当てることには妥当性がある。
- (17) マクシモスの宇宙論に関わる論究として、谷隆一郎「人とコスモロジー 証聖者マクシモスの意志論・序説」（『エイコーン』第24号、二〇〇一年、二一—三〇頁）。
- (18) 「梵我一如」に関しては辻直四郎『ウパニシャッド』（講談社学術文庫、一九九〇年）。
- (19) 金岡秀友『密教の哲学』（講談社学術文庫、一九八九年）、八〇—八二頁。
- (20) 悉曇学に関しては静慈圓『梵字悉曇』（朱鷺書房、一九九七年）。
- (21) 渡辺照宏『日本の仏教』（岩波新書、一九五八年）、二七頁以下。
- (22) 坂内龍雄『真言陀羅尼』（平河出版社、一九八一年）、三三二頁。異説は築島裕『国語学』（東京大学出版会、一九六四年）、一八頁。
- (23) H. U. von Balhasar, Kosmische Liturgie, Einsiedeln 1983, 581.