

〈論文〉

日本人の哲学 古代期の主脈

鷺田 小彌太

0 平安・奈良・大和期の概観

△三つの本流

日本人の哲学の高峰を概観してみるに、つくづく思うことは、日本人は幸運であった、ということだ。どの時代にも、絶えることなく画期をなすような哲学思考者を見いだすことができるからだ。いま日本人の哲学をさかのぼってきて、古代期に見いだすことができるのは、まさに古代期にふさわしい文学（物語）と思想（イデオロギー）と歴史のファーストランナーである。源氏物語であり、最澄・空海であり、日本書紀である。日本人の心のふるさとである。

もしこのファーストランナーが登場していなかったら、日本文明などというものは痕跡もなかったのではなかろうか、と思えるほどに、日本人は寒々とした心を抱いて生きなければならなかっただろう。そしてまた、いももなお、生きなければならぬだろう。

端的にいおう。源氏物語が紫式部によって書かれなければはたして日本に小説などというものが生まれたかどうか、最澄・空海が存在しなければ法然や親鸞が生まれたかどうか、日本書紀がなければ日本に歴史などというものが存在しえただろうか？ こう問い質すことができる。文学・思想・歴史は先行する文学・思想・歴史なしには生まれようもないのだ。

△文明の誕生

時期を異にするとはいえ、日本書紀、最澄・空海、源氏物語は、日本文明、とりわけ日本哲学の三本流である。このことはいくたび強調されてもされ過ぎることではない。

同時に確認しなければならないのは、「無」からはなにも生まれないということだ。この「本流」は何処からその「源水」をえることができたのかである。

日本文明も、日本哲学も、明らかに、その水源をチャイナから得てきた。チャイナ文明のコピーである。だがたんなるコピーのままだと、日本文明などという呼び名ははなはだしくもおこがましい。

チャイナ文明から出ながら、チャイナ文明とは異質な要素（エレメント）をもつことを示しえなければ、日本文明などと名乗ることはできない。しかしたんなる異質要素をもつだけでは、変異・珍種・奇形などと同じで、自立した文明という名に値しない。

日本古代期は、チャイナの歴史すなわち司馬遷『史記』、チャイナの天台・真言（密教）宗、チャイナの稗史から学びながら、それを超えようとした日本書紀、日本化に成功した天台・真言、実にはるか遠くまで超えてしまった源氏というように、日本文明を生み出す原動力になったのである。

チャイナ文明から日本文明への「転化」の内容と意味を明らかにせずに、チャイナ文明の影響、日本文明の独自性を云々しても、底の浅いものとなる。ものごとを根本から把握しようとする、そしてつねにトータルな理解を目指そうとする哲学思考のまきに出番がここにある。

△鎖国

日本と日本人は「内向き」だといわれる。あいかわらず島国根性たる鎖国主義を取っているといわれる。

しかし「鎖国」を消極的で非生産的だとみなすのでは、はなはだしい錯誤を生みかねない。

まず事実として、日本は七世紀後半の「建国」以来幕末まで一二〇〇年、一貫して「鎖国」を国是としてきた。この事実は、西欧社会が、ローマ帝国、イスラム民族、ゲルマン民族、モンゴル帝国、ソ連社会主義等に、何度も征服され、外圧によって国家の扉をこじ開けられ、国境を破壊された歴史をもつことと、対照的である。強大な隣国が存在する場合、「開国」とは弱小国にとって「従属」を意味することは、今も昔も変わらない。

チャイナの隋や唐からの自立とは、まずは国境（外壁）を固め、侵略を防ぎ、国内を統一することなしには不可能である。かくあつての国交＝国と国との関係、国際関係である。外交であり、交易であり、文化交流である。朝鮮半島では基本的にチャイナと国境を画し、その侵入を阻止し、自立的な政治を行うことはほとんど不可能で、属州として生きざるをえなかった。したがって朝鮮に歴史が生まれるのは一一四五年に出来た『三国史記』を待たなければならなかったのである。

鎖国とは、ポジティブに言えば、独立であり、建国であり、独自の政治・経済・文化・学術・生活の扶養である。その扶養の積み重ねの頂点に、日本書紀が、最澄・空海が、源氏物語が存在するといえることができる。朝鮮半島に、日本文明におけるような歴史も思想も文学も「生まれ」なかった地政学的理由である。

では日本文明生誕の三高峰を少し詳しく見てゆこう。

1 紫式部（973?～1014?）日本文学の成立、あるいは時代小説の可能性

1.1 物語の成立

△説話から物語へ 竹取から宇津保まで

「今は昔、竹取の翁といふ者ありけり。」は、紫式部が日本最初の物語と記した『竹取物語』（九世紀後半から十世紀前半?）の冒頭であり、題材、形式ともに口承説話を色濃く受け継いでいる。同時に強調しなければならないのは、竹取物語の読者は、物語が仮構であるということを自覚しているながら、その仮構を「事実」であるかのように受け取るという「約束」を知っていることだ。この点で、口承説話が、語られる内容がどれほど非現実的でも、それを事実と信じなければ成り立たないことと根本的に異なっている。

非現実と知りながら、非現実を事実とみなそうとする享受者の態度を生み出した一因は、九世紀後半に現れた『竹取物語』をはじめとする仮構物語がその題材をチャイナの伝奇小説から得ていることにもある。チャイナの伝奇で語られている非現実の出来事を、外国の異聞であり、強いて事実だと意識する必要はなく、それを日本語の文脈（仮構）のなかで事実らしく書き記そうとしたのである。

つまり最重要なのは、『竹取物語』が漢語ではなく、日本語で書かれたということである。日本語によって書かれない文学が、日本人の文学ではありえない。逆にいえば、外国語で文学を創造することはほとんど不可能事なのである。

「むかし、式部の大輔、左代辨かけて清原の〈王〉有りけり。」は『源氏物語』の「母体」ともいわれる『宇津保物語』（一〇世紀後半？）の冒頭である。この点では源氏の母体といわれる宇津保も、口承説話の形式を残しているのだ。しかし宇津保は、「口承」と「輸入」からなる物語から、「創作」へとはるかに飛躍している。仮構〔フィクション〕というが、「非現実」よりも「創作」がより大きなウェイトを占めるようになったのである。

『源氏物語』の冒頭は、「いずれの御時にか。女御・更衣あまたさぶらひ給ひけるなかに、……」で、明らかに口承説話の名残をとどめている。しかし「昔話」ではない。仮構物語を和歌（第一芸術）と対等な地位にまで押し上げた純然たる日本語の「創作」である。

△紀貫之 日本文学＝日本語の文学

日本語の文学を意識的にはじめたのは紀貫之（871?～946）である。

貫之は名門に生まれたが、一門は政争に敗れ、官位は最晩年に従五位上、ポストは土佐守を務めたが木工権頭で終わっている。だが歌の世界では、最初の勅撰和歌集『古今集』の選者であり、宮廷で重きをなした。

紀貫之の第一の功績は、和風の確立である。日本独特の文芸・表現方法である和歌を、漢詩の風下におかれた第二芸術から第一芸術にまで高めようとした貫之の文芸・思想史上で果たした役割はどれほど大きく見積もって足りないくらいだ。

『日本書紀』はチャイナ史から日本史が自立する宣言だった。しかし、その形式（とともに素材）はあくまでも唐風〔チャイニーズ〕であった。『万葉集』の最高の歌人といわれる柿本人麻呂でも基本的には同じである。

貫之が選者となった『古今和歌集』は、漢詩文全盛のなかで、漢詩文の六朝風な表現を好んで採用し、智功的なニュースタイル、個性を感じさせないような個性という微細な差異的表現（「さま」）を確立しようとする。この新様式は、和歌が私的な（恋の）世界に退いて停滞していたのを、漢詩とならぶ公的な意想伝達的手段として登場させることを可能にした。勅撰和歌集の成立であり、和風の確立である。

貫之にはもう一つの功績がある。和文日記を始めたことだ。

一〇世紀初めに和文日記が生まれた意義は大きい。第一に史書と同じようにリアルな対象（人物や事件）を叙述する作品が創始されたこと、第二に筆者が成熟した視点で叙述する方法をもったことだ。第三に読者を想定して書かれている。つまりフィクション（仮構物語）を読むかなり高度な読者が生まれていたということである。

貫之は（残存するものとしてははじめての）和文体の『土佐日記』を書いた。一人称の作品である。

「男もすなる日記〔にき〕というものを、女もしてみむとて、するなり」と冒頭にある。

筆者は貫之であることは公然の秘密である。作中の述主（ナレータ）の女は、貫之の分身である主役と離れた位置から、彼女だけが知りうる主役とその関係世界を叙述する単純な方法だ。ただし述主が一面的な表現方法をとることで、貫之が隠さなければ描けないほどの「世の苦さ」を隠すこ

とが出来た。一人称作品の効用である。

この一人称作品に対して、混合人称というか、二人称と三人称が入り交じった『蜻蛉日記』や『更級日記』がある。ときに述主と主役が混線する。完全な三人称の作品に『和泉式部日記』があり、いちじるしく「物語」の要素が多くなる。すべてを知ることのできる視点を用いることができるからで、文章も伸びやかで、今日理解する「日記」(ダイアリー)とはおよそ異なっている。

というのも当時の「日記」とは、実在の個人の生活経験を題材にする和文作品のことだが、その実在個人は作者自身であるとはかぎらないからである。仮構日記というゆえんである。

△ヒストリィとストーリィとフィクション

「歴史」も「物語」も書かれたものである。記録であり、書いた人がいる。どんなに事実に忠実に書こうと、書かれたものはフィクションである。ノンフィクションというジャンルがあるが、実録であろうと記録映画であろうと、事実を重きをおいたフィクションである。

司馬遷『史記』も「記録」である。正史(「本紀」)があり稗史(「列伝」)がある。正史は歴史〔ヒストリィ〕で、稗史は物語〔ストーリィ〕あるいは小説とジャンル分けすることは可能だが、ともにフィクションである。書かれたもので仮構、創造である。

以上をふまえていえば、『日本書紀』は歴史だが、『源氏物語』より虚構性が強い、『源氏物語』は仮構だが、『日本書紀』より現実性〔リアリティ〕が強い、という反語的評価が可能である。ちなみにこういうことだ。

『日本書紀』に登場する聖徳太子は、用明天皇の第二子で、実在の人物とされているが、その人物像はまさに釈迦と瓜二つで、この世のものとも思えない非現実の存在というほかない。対して『源氏物語』の光源氏は、創作された虚構の人物であるが、超人的能力の持ち主ではなく、モデルはあるものの、当代の日本人(貴族)の理想型を源氏という生活者をひとつの例として、まことにさもありませんというふうリアルに述べている。

現在のわたしたちが、『日本書紀』の聖徳太子のくだりを読むと、虚説の類を述べているに過ぎないと感じざるをえず、『源氏物語』で源氏の一代記を読むと、仮構の世界が描かれていると得心できても、その生活史はまことにリアルで、わたしたちの心にリアルに迫ってくるのは、まさに歴史と物語、事実と虚構の関係をいみじくも物語っているといわなければならない。

『日本書紀』のモデルは『史記』である。『源氏物語』のモデルはチャイナの小説ではない。ところが『源氏物語』は、世上いわれている純粹小説ではなく、『史記』の列伝(稗史)ともいべき「時代小説」なのである。

1.2 光源氏物語 歴史と小説

△時代小説

『源氏物語』は「もののははれ」の文学、「殊に人の感ずべき事の限りをさまざま書きあらわして、あはれを見せたるものなり」といったのは本居宣長である。しかし、折口信夫がいうように、「(もののははれのように)趣味だとか、哀感だとかという程度でなしに、残忍な深いもの」をもって書いてあるのが『源氏物語』なのである。

それに源氏物語の結構は「歴史小説」である。この規定ににわかには頷きにくい人でも、「源氏の一代記」である、さらにいえば、源氏と紫の上を中心に展開される物語であるということにはさほど

反対されないであろう。

では『源氏物語』はいつの時代、天皇の御代を擬して書いたものであろうか。これははっきりしている。

源氏の父である桐壺帝に擬せられているのは醍醐天皇（在位 897～930）である。

源氏に擬せられるのは源高明〔たかあきら〕（914～982）で、醍醐天皇の皇子、母が更衣の源周子である。高明は九二〇年に源氏を賜姓され、参議、中納言、大納言、右大臣から九六七年に左大臣に進んだ。だが藤原氏に警戒され、菅原道真と似た形で、九六九年「安和の変」で大宰権帥に左遷されて、失脚する。九七二年帰京を許された。

当代の天皇は七歳で即位した一条天皇（在位 986～1011）で、その後は紫式部が仕えた彰子（中宮）であり、道長の娘である。

もちろん小説である。モデルと作中人物は同じではない。たとえば臣下である光源氏が賜った位、「准太上天皇」などというのは歴史上「前例」がない。『源氏物語』は「過去」物語で、政治的文化的に「現在」とは切れ離されている構えをあくまでもとっている時代物、フィクションであるということだ。

その特徴をいえば、『源氏物語』の舞台は、政治的には藤原氏の権勢独占を嫌った皇室・天皇が、菅原道真を登用したり、皇子を臣下に降すなどして重用し、藤原氏独占を牽制した時代に当たっている。

しかし時代小説としてみれば、源氏のモデルは源高明ということになるだろうが、作者が生きるのは道長を頂点とする藤原氏の最後の全盛期のなだ。だから過去の物語に仮託して、「源」など藤原氏以外のものを権力の頂点に置くべしなどと作者が主張しているのではない。逆である。歴史上のモデルは源高明だが、光（光り輝く）源氏に仮託された理想的な人物のモデルとは、のちに「この世をばわが世とぞ思ふ望月の欠けたることもなしと思へば」と歌った道長をおいてほかにない。付け加えれば、光源氏の栄光は一代限りであった。やはり藤原が権勢を集める世がよろしい、ということになる。

ただし、女（作者）が歴史や政治のことなどを記すのは異なることとみなされていたから、「いつの御代のことであったか」とわざと時代は明示しない書き方をして、読む人におのずから、ああ、あの時代の、あの方々のことがモデルになっているのだなあ、と自己了解できるようにしたのである。

△日本紀などは「かたそば」である

しかし『源氏物語』は時代小説という形を取っているが、たんなる過ぎ去った時代の哀歌、賛歌、懐旧談などではまったくない。またたんなる光源氏の一代記でもない。

第一に、とくに第一部（桐壺から藤裏葉までの三三帖）に現れているように、『史記』の「構成」をはっきり意識し、踏まえて書かれている。

『史記』は「本紀」で政治の主導権、帝位をめぐる争いを述べ、「世家」や「列伝」では本紀の主要な登場人物の生い立ちからはじめて詳しい人物像を描写することで、「歴史」（＝作品）の過程を、全体と部分、正史（歴史）と稗史（物語＝小説）、王統史と個人史、中心と周辺、の描写が有機的重層的に結びついて、いきいきと展開してゆく仕掛けになっている。『源氏物語』は正史と稗史を別立てで構成しているわけではなく、源氏一代記の「本流」の帖に「傍流」の帖を挟み込んでおり、一見すれば、読み手に煩わしさを感じさせるように思える。だが『史記』を踏まえ、かつそれとも異

なる構成展開を見せ、むしろ「大説」(政治史)ではなく「小説」(稗史)として見れば、格段に優れた趣をもっている。すなわち「主」に「傍」を介在させることで、長さからいってもまた男女の恋を主軸にした宮廷物語でもあることからいっても、一見して冗長を免れえないと思える『源氏物語』が、場面場面の色合を深く濃くすることができていて、読み切り連載長編小説のように、読者の知的あるいは興味本位的関心を長く引きとどめておくことができるほどに魅力ある展開となっている。

なるほど『源氏物語』は小説である。そらごと〔フィクション〕である。だが作者は源氏をして、あなた(玉鬘)がいま写している小説にこそ(『史記』や)「日本紀」(国史)よりも重い、筋の立った、詳しいことが書いてあるのだろう、と皮肉っぽくいわさせている。本当のところ、紫式部は、『史記』を踏まえて書きながら、世家や列伝のない日本紀などは「方傍」(一端)を書いたものだと暗にほのめかし、しかも『史記』よりもわたしの書く時代小説のほうが重く、筋が立って、詳しいのだと言い放ってっているのに等しいのだ。

ただし、『史記』の世界と時代小説としての『源氏物語』の世界は異なる。最大の相違は、帝位をめぐる争いがチャイナと日本でははっきり異なっていることだ。チャイナで皇帝をめぐる争いは、血統ではなく、実力で決まる王道=「霸道」である。日本では皇位をめぐる争いは、皇位が皇族でなくては継ぐことができないため、皇族の血縁とその血縁に結びついた勢力家たちの争いで決まる王道=「皇統」である。

たとえば冷泉帝が、いったん臣下に降った光源氏が父先帝の弟ではなく、実父であるとして、「父」に皇位を譲ろうとするのも、「血」のゆえである。ただし先帝の「子」ゆえに帝位に就いた冷泉帝は、「父」ではありえない源氏に皇位を譲るわけにはゆかない。それゆえに、弥縫策として歴史上実例がないことを承知の上で、母藤壺と同じように、「准太上天皇」(天皇の父母)の位を源氏に賜ったのである。

△現代小説

『源氏物語』は時代小説である。しかし総じて時代小説が過去の歴史に姿を借りた形の現代小説であるように、『源氏物語』もまた現代小説である。

なによりも作者が、『源氏物語』の舞台となる宮廷で、それもまだモデルとはっきりわかる時代から一〇〇年とたっていない時代に生きているのである。その読者(宮廷人)にはモデルとなった時代を生き、知っている人は少なくなったが、まだ現存している。

「降る雪や明治は遠くなりけり」と中村草田男が吟じたのは一九三一年(昭和6)であった。明治元年からでも六〇有余年のことだ。この半世紀の間に、国運を賭けた日清・日露戦争があり、欧州大戦があつて、関東大震災がありで、激動続きの大変動期である。だが、明治を生き、知っている人が多数現存しており、明治から昭和はまだ陸続きなのである。

『源氏物語』の作者も読者もまた現代人なのだから、『源氏物語』は現代人に読んで理解できる内容と表現をもっていなければならない。

しかも作者は当代一条天皇の中宮彰子に仕える身であり、『源氏物語』はこの彰子の「注文」によって書かされたものである。いわばパトロン持ちの作品なのだ。しかもこの彰子を正面からも背後からも支えているのが、その父で、当代ナンバーワンの実力者藤原道長である。パトロンのパトロンである。

『源氏物語』の内容は宮廷「生活」である。読者は、上は天皇、道長を中心とする権勢者、宮廷サロンのメンバーたちだ。中宮彰子のサロンだけではなく、この時代の文化人の過半を占める広がりをもっていたのである。読者は、『源氏物語』における左大臣家と右大臣家との権力闘争を、当代の争いである叔父道長と、関白道隆の子でありながら、菅原道真や源高明と同じように大宰権帥〔ごんのそち〕に左遷された伊周〔これちか〕との争いにダブらせて読んでいる。

モデルをもつ時代小説を読む大きな誘因の一つは、そのモデルが当代のだれに擬すことができるかというような興味本位のものから、自分もその麗しいモデルのようにになりたいという成功談、逆に、モデルのようなまちがった道は取らないぞというような反面教師的内容の教訓談まで、種々雑多ある。しかし政治、文化、実生活にかかわりなく、モデルを持つということは重要かつ貴重である。じつに多様な人間モデルを提供する『源氏物語』は人生指南書的作用を担っているといっている。西鶴の『好色一代男』をはじめとして、『源氏物語』をモデルに多くの「現代」小説が書かれたゆえんでもある。

1.3 「反省の書」

△「小説」の可能性

『源氏物語』は、バルザックやトルストイが試みた「全体小説」と、プルースト『失われた時を求めて』やジョイス『ユリシーズ』が試みた「意識の流れ」の小説との、二つながらの先行者であり、二一世紀の小説の可能性を示す指標〔ガイドライン〕であると中村真一郎はいう（『王朝物語』）。頷ける。だがその当否は別にして、司馬遼太郎がいいかつ実践したように、小説はどんなものでも盛ることのできる器である。何をどう書いてもいいのである。

たしかに『源氏物語』は全体小説といえる。これほど、歴史と政治が見事に作品のなかにしっくりと埋め込まれた小説は類を見ないといってもいい。

あるいは主人公の無意識を捉えようとする意識の流れの小説ともいえる。

たとえば、源氏は子の薫が、源氏の三番目の北の方（正妻）で兄朱雀院の子である女三宮と内大臣（源氏のライバル）の子柏木のあいだに生まれた秘密を知る。冷泉帝がじつは自分と内大臣の姉で桐壺帝の中宮であった藤壺のあいだに生まれた子であったという事実と同じようなことが起こったのだ。この宿縁に驚きつつ、しかし妻を奪われたという無念さで激しい怒りに襲われる。大人の態度でその怒りを抑えていたが、ある宴で柏木と会うや、秘密露見の怖れと呵責の念に囚われている柏木に酒をむりやり勧め、ねちねちと絡んでゆくのだ。それがもとで柏木は病に伏し、亡くなってしまう。この「若菜」の帖で源氏が示した「心」、コントロールしつつしかしコントロール不能な、相手を死の一步手前まで追い詰めてゆく「無意識」の流れの描写の巧みさは、相手を生かしつつ殺すという残忍なやり口であるとともに、殺す一步手前で引き返すという人間であることの悲哀を表しているといえる。

もちろん『源氏物語』を純粋恋愛小説として読むこともできる。家庭〔ファミリー〕小説といってもいい。女から女へと渡り歩く不倫男の一代記とだって、もちろん読める。

小説で何をどのように書け、などという定律はない。したがって、どのように読んでもいっこうにかまわない。『源氏物語』の作者は、むしろ百人百様な仕方を読まれるということを自覚した上で書いているのだと思える。

△「色好み」

『源氏物語』では光源氏をはじめ男たちがさまざまな女遍歴を重ねる。好色文学といわれる理由である。もちろん相手は女なのだから、『源氏物語』は女たちの愛＝好色の物語ともいえる。

『源氏物語』を光源氏の華麗な性遍歴の一代記として読むことはもちろんできる。この時代、妻の生家に男が通うというのが普通である。源氏は左大臣家の葵の上のところをメイングラウンドである。ただし、父桐壺帝の妻藤壺の美しさに恋いこがれていることもあって、源氏は年上の妻とはねんごろになれない。しかし「雨夜の品定め」で目覚めさせられたのか、六条の御息所〔みやすんどころ〕、夕顔、帝の後の藤壺、鼻が象のように長い末摘花、朧月夜、等々と次々に契りを結んでゆく。まさに好色のかぎりを見える。しかもその権勢絶頂期には春夏秋冬の四町からなる御殿を造営し、紫の上をはじめとする妻子たちを住まわしている。妻たちは、それぞれ別町＝別殿で、ほとんど顔を見合わせることもなく、独立の営みをしているのだから、徳川期の「大奥」とは異なるが、後宮〔ハーレム〕といってもいい。「好色」文学といわれる理由だ。

しかし光り輝く美貌で生まれもこの上ない源氏が特別なのではない。源氏の終生のライバルになる右大臣家の頭中将をはじめ、大なり小なり一見すると「女色」に励んでいるのだ。むしろ懸命〔いのちがけ〕であると表現した方がいい。しかし男が好色であり、女が男を引き入れるのには社会的政治的理由がある。

貴族は有力な家の娘を妻にし、その実家の支えによって出世の道を競うのである。だから「色好み」には政治的・経済的理由がはっきりあり、好色でない男は生存競争を勝ち抜くことはできない。もちろん純然たる「好色」もある。「雨夜の品定め」で源氏は中品（中位の階級）のなかにいい女がいると聞き、素性のわからない女（夕顔、朧月夜）あるいは後ろ盾のない女（末摘花、紫の上）とも結びあう。

この点は、位相が違うが、女も有力な身分の男と結ぶことで、上は帝の后、帝の母（准太上天皇）をはじめ、高貴な位と経済的安定をえることが可能になる。源氏の母桐壺の更衣がまさにそうで、帝の子（源氏）を生むことで、将来を約束されるが、帝の寵愛を独り占めすることで、他の女御たちによる嫉妬と陰湿な妨害によって、源氏を生んで亡くなってしまう。

特に有力者にとって、娘は権勢を得る、保つ強力な「武器」になる。入内して子を産めば帝の母親となり、皇族につながるができる。権勢家の息子を迎えることができればその血族に連なることができる。

この逆のことが起こる場合もある。源氏は東宮に入内することになっていた右大臣家の娘朧月夜と密会を続けたため、露見し、右大臣ならびに（源氏の母に対する妨害の急先鋒であった）右大臣の娘弘徽殿〔こきでん〕の太后の怒りにあい、源氏は自ら須磨に隠棲を余儀なくされる。右大臣家の掌中の玉（勢力伸長の武器）に傷をつけられたという理由からだ。

先に触れたように、柏木と妻女三宮が密通して生まれたのが息子（薫）であると知ったとき、源氏が陰湿とも思えるやりかたで柏木を死に至らしめたのも、嫉妬からだけではないだろう。息子夕霧とともに柏木が自分の後継者であり、権力闘争の切り札的存在とみなしていたことが「反古」になったと思えたからだ。事実、これを契機に源氏の老いの自覚と権勢衰退が始まったのである。

△「反省」の書

宣長の「もののあはれ」は、「なんとも名状のできぬような心うごき」というようなもので、宣長

は源氏を深読みしすぎて、「あはれ」と「もののあはれ」を同義語として、源氏の「もののあはれ」でないものまでその時代のものとしている。宣長の「もののあはれ」は「趣味というくらいしか意味はない」のであって、源氏のはもっと「狭い」し、その「もののあはれ」も「特殊な深さ」がある。こう折口信夫は語る。至言である。

この「特殊な深さ」を的確簡潔に語ったのが「反省の文学源氏物語」（全集8）である。その末尾でいう。

「源氏物語は、男女の恋愛ばかりを扱ってゐるように思われてゐるだろうけれど、我々は此物語から、人間が大きな苦しみに耐へ通してゆく姿と、人間として向上してゆく過程を学ばなければならぬ。源氏物語は日本の中世に於ける、日本人の最深い反省を書いた、反省の書だと言ふことが出来るのである。」

しかし「反省」とは何であろうか。源氏物語は、われわれがさらによい生活をするための、反省の目標として書かれた。「光源氏の一生には、深刻な失敗も幾度かあったが、失敗が深刻であればある程、自分を深く反省して、優れた人になって行った。どんな大きな失敗にも、打ち負かされて憂鬱な生活に沈んで行く様なことはない。」

しかも源氏の場合、自分が若いときに犯したのとおなじ過ちを、他の若い人たちから仕掛けられるようなことが起き、いまさらながら身にしみておのれの過ちをもう一度も二度も省みなければならなくなる。「内からの反省と外からの刺激」と、ここに「二重の贖罪」が行われなければならない、何か別の（御息所が化した生霊や死霊なども入る）力が外から源氏に深い反省を迫っているように感じられる。ところが、御息所の生き霊や死霊は源氏自身には取り憑かない。もっぱら源氏のおもいびとたちに取り憑くのである。これは源氏を御息所はまだ愛しているからではない。源氏が深い自省にもとづいて、過誤や困難を克服して行こうとする性格の男だからだ。

こういう不屈で自立自存の男をこの時代に造型した功績を軽く見てはいけな、と折口とともにいいたい。源氏の現代モデルとされた道長などは、家柄がいいだけで、特に政治的能力や自立自存の道を歩む信念の持ち主ではなかった点を考えると、作者が人間造形力に特に秀でていた点を強調する必要がある。

1.4 紫式部と和泉式部

△宮廷〔サロン〕文学

作者紫式部の生前中、『源氏物語』の読者は宮廷人にかぎられた。すでに述べたように作者が仕えた中宮彰子のサロンが中心であったが、『源氏物語』がどんなに優れた作品であったとしても、それだけが時代から孤立超然と生まれ出たわけではなかった。

先行する「竹取」から始まり「宇津保」に至る和文の物語があった。「土佐日記」に始まる記録日記とは異なる仮構日記があった。また実録日記とでもいうべき清少納言『枕草子』がある。『源氏物語』はこの『枕草子』をはっきり意識して書かれている。清少納言も、中宮彰子と対抗するもう一方の皇后定子のサロンに属していたが、『源氏物語』を読んでいる。

二人は年齢こそ違え、よく似た境遇を生きている。

紫式部(973?~1014?)は藤原為時の次女として生まれ、曾祖父兼輔の家で育った。和歌をよくし漢籍にも親しむ。紀貫之のパトロンでもあった兼輔以下、一門には優れた歌人がいる。結婚・死

別の後、一〇〇六年に一条天皇中宮彰子に仕える。

対して清少納言(966?~1025?)も父が歌人の清原元輔である。結婚・離別の後、九九三年に一条天皇の中宮定子のもとに出仕し、一〇年仕えた。才媛の多い宮廷のなかでもきわだった存在だった。

△実録日記

清少納言の『枕草子』は、現代の通則にしたがって「随筆」(エッセイ)の類に入れられてきた。しかし、『紫式部日記』と同じように、平安期の日記である。しかも内容は表向きの行事の叙述を主としているから、記事は仮構ではない。その点が『土佐日記』等の仮構日記と異なるところで、実録日記である。

ただし『枕草子』も『紫式部日記』も、ところどころに私的な感想(消息文)、かなり辛辣な人物批評を挟んでいるというところに特徴がある。また発表を前提として書かれたものでも、主家の命によって書かされたものでもない。この点で、長い期間にわたって日を追って書かれた『御堂関白記』とも異なっている。

一〇~一一世紀の日記は、表向きであれ私的であれ、生活のなかで接する事物を書いたものすべてにわたる名称であった。公的行事の描写であれ、自然描写であれ、人物評であれ、「市は、辰の市・里の市・椿市。大和にあまたあるなかに……」のような清少納言の得意とする事物の列挙(一種のコピー文)であれ、すべて生きた事物の描写である。生き活きとした筆さばきである。この点で、『源氏物語』や『紫式部日記』の描写力に少しも劣るところがない。『源氏物語』や『枕草子』を通じて、豊かな思想を盛る日本語がようやくその姿を現しはじめたといってい。

△横川の僧都

『源氏物語』は光源氏の最期にしろ、宇治十帖の最後にしろ、ハッピーエンドとはほど遠い終わり方をしている。特に長編五十四帖の最期は、匂宮と薫の板挟みになった浮船が入水自殺を試みるが果たせず、横川の僧都に再三願ひ出て、出家をする。そこに薫の使いが訪れるが、浮舟に会うこともできずむなしく帰って、その結果を薫の伝えた。薫は浮舟に男がいるのかななどと邪推するところで終わっている。

『源氏物語』には、藤壺はじめ多くの女性が出家するケースが出てくる。しかし浮舟の出家は他のケースといささか異なる。ポイントは横川の僧都である。

比叡山延暦寺の横川は、権勢化し、僧兵化した本院から離れた隠所で、修行に専念するものがこの地に籠もった。一〇〇五年、ここに籠居したのが源信である。

源信はすでに『往生要集』を撰集し、念仏往生を基本とする浄土教を日本に根づかせようとした。浄土教の大きな特徴の一つは、「女」でも往生できるということにあった。『源氏物語』に出てくる宮廷女性の出家のほとんどは、過酷な現実の葛藤、困難を逃れるために行われた。同時に出家は来世で救われるための仏行専念でもあった。だがその生活は尼寺に籠もり、人を断つという類ではなかったのである。

対して浮舟の出家は、たとえだれであろうと浮き世の縁を切り通すという覚悟のもとでなされている。「横川の僧都」は源信であると特定されているわけではないが、作者にとっても、読者にとっても「横川の僧都」といえば源信を指すこと自明である。

薫が自分の不実を棚に上げ、浮舟がどこぞの男に囲われているのかななどと邪推しているさまは、

浮舟とはなはだ好対照といわなければならない。『源氏物語』は源氏の一代記という性格を持ちながら、女の手になる、男に伍して政治にも文化にも生活にも個性的に生きた女たちの物語、女独特の人生記(論)である性格を最後まで失っていない。

[紫式部『源氏物語』(古典文学大系 14~18 岩波書店, 新潮日本古典集成『源氏物語』8冊 新潮社)『枕草子 紫式部日記』(日本古典文学大系 19 岩波書店): 谷崎潤一郎・新新訳『源氏物語』(9+別巻 中央公論社), 与謝野晶子訳『源氏物語』(日本文学全集 1~2 河出書房), 林望『謹訳源氏物語』10巻): 『折口信夫全集』(第8, 14巻 中公文庫)『折口信夫全集ノート編』(第14, 15巻 中央公論社), 清水好子『源氏物語の方法』(東京大学出版会 1980)『源氏物語手鏡』(共著 新潮選書 1975), 小西甚一『日本文藝史 II』(講談社 1985), 廣瀬キサ子『源氏物語入門』(英対訳・スーザン・ダイラー 1989), 中村真一郎『王朝物語』(潮出版 1993), 手塚昇『源氏物語の新研究』至文堂 1926)]

2 空海

空海は独創的な思考者でかつ日本(人)離れした世界普遍の思想を展開した哲学者であるという評価がある。その独創とはいかなるものか, 世界普遍とはどのような意味なのか, この章で検証しようとする中心課題である。

しかしまず, 空海と並び称され, 論敵とみなされた最澄の思考を検証してみよう。最澄は空海の先行権威者であるだけでない。空海の著作は, それと名指さない場合でも, 国家哲学となった最澄の天台宗を最大批判の対象とし, それに取って代わることを目しているともみならずすることができるからでもある。

2.1 最澄と空海

△天台宗の本義 仏の救済の前に平等である

最澄(766/767~822)は日本天台宗の開祖である。同時に, その日本哲学史上の位置でいえば「最初の人」(西洋哲学史でいえばプラトン)であるという自覚をもった思考者であるといっている。

最澄は近江古市郡(大津市)に生まれ, 七八〇年に出家して最澄を名のり, 七八五年東大寺で受戒して国家公認の僧となる。だが教学を僧学院で学ぶことをせずに, 直後に比叡山に籠もり「独学」修業(山林修行)するにもかかわらず, 七九一年「修業入位」の僧位をえ, 七九七年に三一歳で「内供奉」(ないぐぶ 宮中で天皇の安穩を祈る僧官。定員一〇人で終身職)に補任された。この最澄の異例かつ急速な栄進には, 南都平城の旧勢力(その中心に南都六宗があった)を抑えることに腐心し, 新都平安京の造成を進める桓武天皇の「意志」が働いていたことは否めない。新しい学院(比叡山)で新しい教学(天台宗)を講じる最澄は, 朝廷の全面支援のもとに, 八〇四年国費留学生として入唐し, 一年後帰着, 八〇六年一月, 勅許をえて戒壇院(正式の僧となるための具足戒を授与する式場。たとえていえば博士号授与機関である旧帝国大学)をもつ日本天台宗を開いたのであった。爾後, 比叡山は日本仏教学院の中心となり, 円仁, 源信, 法然, 道元, 親鸞, 日蓮等々, 日本仏教界のニューリーダーたちのほとんどが比叡山で学問修行するという奇観を呈することになっ

た。

最澄と空海の実績はあまりにも有名である。しかし同時に、二人の共通点を見逃すことはできない。一、ともに「地方」出身者で、門地門閥から外れたところから出発した。二、ともに教学を僧学院で学ぶというエリートコースを離れ、独学修行で悟りを開こうとした。三、入唐し、最新の仏学を持ち帰り、それを独自に集大成しようとした。四、ともに大乘を小乗よりすぐれていることを自明の理とし、自説（天台・真言密教）を最高のものとみなす強烈な宗派意識（イデオロギー）をもっていた。五、しかも二人はともに最新流行の密教を重視し、ともに国家鎮護を目指して、一代で国家公認の宗派を実現した。およそこう約言できるだろう。

最澄が哲学史上はたした最大功績は、当時の仏教界を支配した法相宗の「三乗思想」に対して、新興勢力であった天台宗の「一乗思想」を主張したことである。田村晃裕のいうところを要約しよう。

「乗」とは迷いの此岸から悟りの彼岸へ衆生を渡す「乗り物」のことで、三乗とは小乗仏教の声聞（ショウモン）乗と縁覚乗があり、大乘仏教の菩薩乗があるとされる。声聞は釈尊の声を直接聞いた弟子たちの意で、小乗の初歩的な段階をさす。縁覚（独覚）はひとりで縁によって覚るという意味で、小乗の高い立場をさす。菩薩とは、自分が覚りをめざすだけでなく、同時に他人をも覚りに導く大きな立場に立つ者で、したがって大乘である。

だがこの三乗の区別は、救われるべき相手の能力や素質に応じて説かれる、仮のものにすぎない。声聞乗の者でも、初歩の段階を了解し、さらに上の乗り物に乗ることができる。結局は、どのような者でも仏教の究極目的である成仏に至ることができるというのが一乗思想である。（『日本仏教の脊梁・最澄』（『最澄 空海』日本の名著3 解説））

最澄は一乗思想を理念とする天台宗こそ「仏の救済の前に平等である」という。法相宗が、「人間には、仏になれる人、なれない人、小乗仏教にとどまる人、仏教に無縁な人がいる」と説くが、それと対極をなすといっている。

この成仏（仏の救済）の前に平等という一乗思想は、理念的にいうと、後に、天台から出て天台を捨てた親鸞に引き継がれた。なお最澄が叡山に籠もるとき記した「願文」に「愚中極愚 狂中極狂 塵秃有情 底下最澄」という言葉がある。親鸞が「愚秃」と称した由来だろう。

しかし奈良六宗を小乗とみなす最澄の挑戦的な言動は当然ながら大きな抗争を生むこととなった。また唐の仏教界は、比叡山の戒壇（大乘戒壇）で授戒した僧を正式の僧とは認めなかった。

△大乘と小乗

最澄は、南都六宗を「小乗」（劣った乗り物）とみなし、天台こそ「大乘」（立派な乗り物）であると主張する。この小乗と大乘の関係はいかなるものか。

小乗仏教と大乘仏教は仏教の二大流派とみなされる。しかしこの区別は、マルクスやエンゲルスが自派の社会主義（科学的社會主義）と区別するために、サン・シモンやフーリエの社会主義を「空想的社會主義」と蔑称したこととほとんど同じ意味を持つといっている。すなわち、自派や自説が他派や他説より正しく、優位しているという「正統」意識の所産である。最澄が南都六宗を差別して「小乗」と呼び、自らを「大乘」として、その優位性、正統性を主張したのも、同じ理由による。

「小乗」とは他からの蔑・貶（へん）称である、という点では共通している。ところが、大乘（インドからシナへ伝播した）仏教優位、小乗仏教（南方地域の仏教）劣位という説、大乘のなかでも

法華経が最優位の經典であるという説がまかり通っているのだ。

大乘優位、小乗劣位の通説を打破したのは宇井伯寿（『大乘仏教中心思想』久遠閣 1924、『仏教汎論』岩波書店 1946）である。宇井がすでに詳しく説くところを、谷沢永一（『大人の国語』PHP 研究所 2003）が引用し、解説している論点を要約していえば、

一、大乘小乗が別れたのは、深刻な教義に基づく必然ではなく、たんなる部派の対立による。したがって、大乘優位、小乗劣位の根拠はない。

二、従来の仏教研究法は、本来なら、經典をその成立や伝播に即して観察しなければならないのに、經典を読解した釈義の理論によって、「複雑化」を発展・優位と見た。

三、したがって、法華経がもっとも尊いといわれているが、その根拠はない。

四、仏陀（紀元前 463 年？～紀元前 383）の直接説かれたものを直接に記録したものは一つとしてない。いわんや紀元前一世紀に出現を見た大乘經典が仏説であるという理由は寸毫もありえない。

五、以上をさらに岩本裕『日本仏教語辞典』で補強すれば、「小乗」から蔑称を取り去って、その意味を解すれば、「声聞乘」で、仏の教えをそのまま信奉し、仏教の原初的な性格である修行生活を神聖な伝統とする出家集団の仏教である。

谷沢が付言するように、經典のなかで法華経がもっとも尊いとする優越・正統意識が、満州事変から二・二六事件へと、国家改造に狂奔した謀略家たちを生み、新興宗教のほとんどが法華経から分派したという歴史事実も忘れてはならないだろう。

つまりは、最澄も、そして空海も、この優越・正統・最新意識をもって、自説を展開したという事実を再確認したいわけだ。

△天台宗における密教の位置

最澄は独学独修だとはいえ、入唐前にすでに法華三部経の講義をはじめており、また南都六宗の僧たちと法華経をめぐって議論をし、八〇二年には高雄山寺で天台の主要著作について数ヶ月にわたって講義をしている。これらが桓武天皇の耳目を引いたわけだ。（なお高雄山寺は和気氏の私寺で、のちに空海がここで最澄に灌頂（結縁）を授けている。）つまり最澄は入唐前にすでに天台の教義については相当程度以上に精通していたということだ。

最澄は入唐するや、短期一年留学という理由からも、すぐに首都長安には赴かず、台州の竜興寺でちょうど来合わせていた天台宗第七祖道邃（どうすい）の弟子になり、そこから天台山に直行して行滿に天台教学を、台州に戻ってふたたび道邃に教学を、禅林寺で禅を、国清寺で曼荼羅行事を師承された。そして帰国までのわずかな期間（一カ月）を利用して、越州に赴いて順暁に密教を学び、灌頂を受けている。すなわち七〇四年九月二六日台州に着いてから、翌年五月中旬、明州を発って帰路につくまでのまことにあわただしい留学ではあった。

最澄の哲学者としての幸運も不運も、「最初の人」（パイオニア）であることからきている。天台を独学独修してきた成果の是非を、本家本元の唐の師（権威）たちに直に教えを請い、独修と師承とを照らし合わせることで、「確認」することに主力が注がれたとみるべきだろう。それに密教である。

天台（『法華経』）と密教とはもともと流れも、思想基盤も異なる。しかも最澄が一九歳で比叡山に登り、山林修行し、三八歳で入唐するまで、密教の經典を手にとったという形跡は見あたらない。

では最澄は密教とまったく無関与であったのか。そうではないだろう。

最澄はのちに空海によって「筆授」（書物を読むことだけ）で密教を会得しようとしていると批判されているが、僧院（大学）で学ぶことを拒否し、既成のアカデミズムから離れて山林（比叡山）で独学独修に専念したこと、留学時に時間的制約にもかかわらず、経典・文献類を収集することよりも、天台だけでなく密教をも師について口・身伝えて学ぼうとしていることから明らかなように、たとえ最澄の密教会得が、正統意識をもつ空海から見て不十分に思えても、「筆授」というのはほとんど言いがかりに等しくないであろうか。

なによりも重要なのは、最澄が天台教学のなかに律、禪とともに密教を包摂しようとしたことである。なぜか。立川武蔵（『最澄と空海』）が述べるように、隋・唐から伝来した仏教（天台）によって山川草木すべてに魂（生命）が宿るという日本伝来の神道観（アニミズム）を包摂するためであった。これを逆にいえば、天台（仏教）の日本化を無意識に、のちには意識的に企てたと見ることができる。

最澄は『法華経』を最上位に置いて南都六宗と対峙した。しかし空海は天台も南都六宗も顕教であることにかわりはなく、天台密教は「雑密」の一種に過ぎず、真言密教こそ唯一至上の教え（「純密」）であると主張する。

ここに是非にも疑問としなければならない三つの問いが生まれる。第一に、顕教になぜ密教が優位するのか。第二は「雑密」と「純密」に優劣はあるのか。第三に、空海は真言密教を「純密」というが、何をもち「純」ということができるのかである。

これはひとり顕教と密教、雑密と純密との関係における問題に限らない。こんにちでも、合理・実在と神秘・超越、通俗・粗雑と純粹・洗練が対置されているからだ。しかし両者は対立し、他を排する関係にあるのだろうか。たとえば純哲が雑哲（通俗哲学）に優位するのだろうか。その優位する基準をいわなければ、少数特殊者にしか理解できず、たんに理論的で実践不能な哲学がよりすぐれたものだという主張にならないだろうか。

ひとり空海とその相伝者たちにしか体得できない密教が唯一至上のもの、「純密」と主張できるであろうか。もしそうならば、空海が主張する「純密」は、最澄の「仏の救済の前に平等である」という思考とあいられないだけでなく、私見では、最澄から親鸞へと続く思考より劣ったものと見なさざるをえない。

△アラモード

なぜに「密教」が「顕教」に「優る」のか、は学理の問題としてではなく、時代意識の問題としてなら理解することはできる。

密教は「最新」の仏教であった。平安に都を移したころの日本ではたしかに天台も華嚴も新しい仏教であったが、さらに新しいのは密教である。「新しさ」には大別して二つある。

一、密教は、七世紀、大乘仏教の『般若経』や『華嚴経』の思想等を基盤にし、ヒンドゥー教の影響を受けて成立した最新の教えであり、八世紀に漢訳された『大日経』や『金剛頂経（こんごうちょうぎょう）』を経典とした最新流行の仏教であった。

二、密教の中心思想に「即身成仏」がある。仏陀（原始仏教）が禁じた、治病、延命、招福など世俗利益を招来させる呪術や秘法をその不可欠な修法として取り入れている。

インドから密教がただちに隋や唐で迎え入れられたのは、不老不死など現世的な利益を追求する

道教の存在があったことと無関係ではない。日本に目を転じれば、最澄が留学してまもなく、桓武天皇が病におかされ、その平癒祈願のためにさまざまな修法が試みられたが、はかばかしくなかった。帰国後ただちに最澄に望まれたのはまさに治病、延命の最新の呪術や秘法を高唱する密教の修法であった。

日本で最初に密教を導入したのは最澄で、帰国の三ヶ月後、高雄山寺で伝法灌頂を行っている。翌八〇六年一月、最澄の天台宗に年分度者（毎年一定数許可される得度者のことで、天台宗には二人）の許可が下りたのも、密教と関わっていた。この二人のうち一人は密教専攻である。最澄は最新流行の密教を招来させた新帰朝者として迎え入れられたのだということを失念してはならない。

ただし密教の「流行」は唐でも日本でも「世俗」を属性としていた。密教の招来は現世的な需要＝必要と手をつないだものだった。ただし空海が「真言密教」を「純密」とし、最澄等の密教を「雑密」と峻別したが、「即身成仏」を含め、世俗利益の属性はどこまでもついて回っていることを忘れてはならない。端的にいえば、「純密」（という立場・立言）こそ真言宗の世俗的権威の源泉であったということだ。これは一九六〇年までまだ存在した東大と京大を頂点とする「象牙の塔」という超俗的な学識意識が、そのまま世俗的な知的権威を主張したことと、事情を同じくしているといっていだろう。

2.2 密教の構造

△『三教指帰』 思想ドラマ

空海は修業遍歴中の二四歳で『三教指帰』（さんごうしいき）を書いた。小伝を含む、三教（儒・道・仏）の指帰（説くところの帰結＝真理）いかにたたかわせるドラマ形式の思想書である。

亀毛先生はいう。儒教は学問である。忠孝、仁義礼信の徳を説く。ひたすらそれを学びなさい。孔子の言葉に「耕しても飢えることがあるが、学問すれば俸禄はそこに自ずからえられる。」とあるではないか。

対して虚亡隠士は、儒教は世上の成功を願う俗論にすぎない、と冷ややかにいう。世俗の生活をふり返ってみるといい。貪欲に縛りつけられ、心を苦しめこがし、愛欲の鬼に呪縛され、精神を焼き尽くしている。道教は、心に任せてのびのびと寝そべり、淡泊で無欲、ひっそりと声なき「道」の根源的な真理と一体となり、天地とともに悠久の寿命を保ち、日月とともに生の愉楽も永遠である。肉体をそなえた永遠の生命を実現できる「神仙養生」の術を教えるものだ。

最後に仮名乞児（コツジ）が現れる。風体からして異形である。乞児はいう。人間には三界に家などない。人間が住む六趣（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天）という六コースは、変化してやまない。だから私はときに天に住み、ときに地獄に住む。儒者よ、あなたは親に孝というが、親などどこにいるのか。輪廻転生である。餓鬼や獣もみな私とあなたの父母妻子なのだ。始めもなく終わりもないつぎつぎに生まれ変わり死に変わって定めなく変化転生してきたのだ。いっさいが無常である。無常の嵐は神仙を容赦せず、不老長寿の秘薬をいくら飲もうとこの世に引き留まることはできない。三界の束縛を知ったからには出家することこそ最上の道だ。

本書は儒学の徒＝学生である空海が、仏徒になる宣言書でもある。

だが空海の「転向」の書ともいえる『三教指帰』は、仏教が儒教や道教よりすぐれていることを「証明」しているだろうか。

儒教は孔子がまさにそうであったように「怪力乱神を語らない」を本性としている。人間の本性に即した教説に他ならない。儒教の本意に即していえば、仏教はありもしない「異界」を設定し、そこへと人間を誘引する邪説に他ならない。また道教の「神仙」思想と仏教の「成仏」思想には、不老長寿・永世救済を願う世俗的希求という点で共通している。空海の儒教、道教批判は、急進的（ラディカル）に見えて自己の哲学的基盤をいまだ広くかつ深く掘っていない、たんなる否定主義（ネガティブイズム）に陥っている。つまりは、儒教との絶縁宣言だが、仏教独特の境地にはまだ進んでいない若書きの所産だとみなす他ないものである。かかる評価は空海のこの思想ドラマ書の存在意義を否定することではない。儒学徒から仏教徒に飛躍するためには、このような自己否定と自己肯定＝了解とを必要としたと見るべきである。そういう限定をこの書がもつということだ。

△顕密弁別

空海の教説で最も理解不能と思えるのは、顕教に密教が優るという主張である。その主著『弁顕密二教論』の冒頭にこうある。

《そもそも仏には三身あり、その教えには二種ある。応身仏と化身仏の教説を顕教という。その表現は表面的で簡略、相手の素質に応じて説かれる。対して法身仏の説法を密教という。その表現は秘密で奥深く実説（真言説法）である。》

まず、顕密弁別として、「仏」の根源的性格が問題になっている。

仏教は仏陀（釈迦牟尼仏）を開祖とし、仏陀を神格化し、その教えを信奉する宗教である。この意味で仏陀が「法身」（超人間的な絶対存在）である。しかし仏陀入滅後、仏陀が彼の教えを受け信仰するものの能力に応じてさまざまな姿で現れ、「応身」と訳された。応身仏としての仏陀である。しかしすべての応身仏を歴史上の唯一の仏陀で彷彿させることは、時が経るにしたがって、不可能になる。それで、応身仏の「化身」（報身）となりうる象徴化された仏をある特定の仏として登場せしめた。阿弥陀如来（永遠に教えを説く存在＝無量寿仏）や薬師如来（衆生済度〔医者医療にたとえた〕の仏）であり、化身仏である。大日如来は太陽神に由来し、これが仏教に取り入れられた、元来は化身仏である。ところが、あらゆる仏を仏たらしめている根源的な仏の顕現としてあがめられ、仏陀と一体化され、さらには「歴史上」の仏陀さえ「仏」たらしめる原初仏の地位に昇った。大日如来を法身仏と説く密教教学の誕生である。

対して、法身と化身にもとづいて説くのが顕教で、密教にたいしてより根源的でないとされる。これは一見して奇妙な転倒した弁証である。仏教の根源性は仏陀に淵源する。大日如来ではない。

（キリスト教はユダヤ教と同じヤーベ〔エホバ〕を神〔父なる神＝創造神〕とし、キリストは歴史的存在でありかつ神の子であるとする。この点で神の一体性を失っていない。)

大日如来は歴史的存在である仏陀の普遍性——遍在性と永遠性——を明証するための化身（報身仏）である。もと応身の対象化とされた一化身であったものを法身、信仰と教説の原初にして中心かつ最上仏にすえるのは、あからさまな転倒である。密教はこの意味では、仏教ではなく、歴史的にも、教義的にも、新仏教であるといったほうがいい。むしろ、仏教としては、最澄の天台宗のほうが、密教（大日経等の教義）を一分子とする統体としての仏教を編成しようとする点において、教義的には一貫しているといっている。

次いで、空海はいう。顕教は、応身仏で明らかなように、信仰するものの能力に応じて現れる。したがって現れるのは、人間＝信仰者の心がとらえたかぎりでの仏であって、仏そのものではない。

仏そのものは、仏そのものと心身において一体化（成仏）することによってしか、現れない。密教の密教たる所以は、大日如来の真言を解する呪法＝加持祈祷（息災・増益・調伏）と灌頂（結縁・学法・伝法）の会得・体得にあるとし、これを真言宗の中心に据えたのだ。

言表できない、秘技や秘伝（加持祈祷や灌頂）によって（のみ）到達可能なものは、たしかに「密」（esoteric）とはいえるかもしれない。だが、この「密」とは曼荼羅（大日如来の世界像）に示されているように図像的であり、加持祈祷や灌頂に現れているように身体・儀式＝実践的な性格を帯びている。その図も実践も、それ自体としてみれば、少しも深奥ではない。その表現は、すべての人の感性（身体）に直接受容可能なものである。その意味で「通俗」なのだ。しかしその図と実践が表現するものは、「隠れた」（現れることのない）、「深奥」（超難解）で、超能力の仏の顕現とされ、その本体との一体化は超能力を有する選ばれた少数者にしか可能でないとされる。

このような密教による顕教の批判は、まるで奇蹟や超能力を誇る心靈術（spiritualism）が、経験論や合理論を浅薄で平俗なものである、と批判しているように思える。その実、心靈術は、不可視・不可触な靈的存在が「物質」化して現れ、可視化・可触化すると主張するタダモノ論の一種にしかすぎない。はたして密教はこのタダモノ論と自己弁別できるだろうか。

△十住心論

空海の独創は、顕密弁別にあるのではない。一密が、九頭の上位であり、かつ九頭を包摂しつつ統合する統体であると主張するところにある。空海が、一切の経典を整序し、それを密のもとに包摂・統合した、体系家であるとされる所以である。（ちなみに、ヘーゲルが過去の哲学を巡りながら、それらを自己の哲学体系の一因子・契機として包摂・編成し、ヘーゲル哲学を「最後の哲学」（哲学の完成）としたのと、事情（動機）はまったく同じである。ただしヘーゲルは哲学史を自ら書き、その哲学体系を哲学的百科全書要綱（論理学・自然哲学・精神哲学）としてまとめた。対して、空海は（ヘーゲルのように）顕教の経典・教理を一つ一つ検証して、それらを整序統合したわけではない。

空海は主著『秘密曼荼羅十住心論』で九頭一密を次のように特徴付ける。

生きとし生けるものの住居に十ある。一・地獄、二・餓鬼、三・畜生、四・人宮、五・天宮、六・声聞宮、七・縁覚宮、八・菩薩宮、九・一道無為宮、十・秘密曼荼羅金剛界宮だ。また心の状態に十段階ある。一・異生羝羊心（凡夫の我欲）、二・愚童持斎心（発心＝善心の兆し）、三・嬰童無畏心（初心＝宗教心の目ざめ）〔以上は、一～五住に対応する〕、四・唯蘊無我心（声聞心）、五・拔業因種心（縁覚心）〔以上は、六・七住に対応し、小乗仏教の立場である〕、六・他縁大乘心、七・覺心不生心、八・一道無為心（法華一乘・真実世界）、〔以上は、大乘顕教の立場で、八は一道＝法華一乘＝天台宗に当たる〕、九・極無自性心、十・秘密莊嚴心である。〔九で顕教から飛躍する普賢菩薩の真言の階梯をへて、十に至る。〕

《秘密莊嚴住心とは、つきつめていえば、自らの心の源底を覚知し、ありのままの自らの身体の数量を証悟するのである。いわゆる胎蔵海会の曼荼羅と、金剛界会の曼荼羅とがこれに当たる。》つまりは大日如来との一体化である。

ところで、九頭一密は縦の構造で、九頭と一密は非連続である。対して九頭十密は横の構造で、頭密が連続的である。こういわれる。だが頭密は非連続かつ連続、排除かつ包摂という関係であって何ら差し支えない。密は頭の最上位にあり、九頭を前階梯＝土台とするが、九頭を産出する原初

(端初)にして、九頭を超越した至上の成果(終端)である。またこれを証左するためにこそ、大日如来を原初として、すべてが、仏陀さえが生まれ、仏陀を介して大日如来の慈悲が人間にもたらされた、という真言密教の世界構図が造られたといってもいい。

しかも忘れてならないのは、岩本が指摘するまでもなく、曼荼羅(マンダラ=集まり)に描かれた諸仏は、(四世紀に確立し五~十世紀に発展した)ヒンドゥー教の諸神や諸鬼霊を取り入れ、また多くの仏を造り出したことだ。たとえば、胎藏曼荼羅の外金剛部院に二百二尊はすべてヒンドゥー教から、金剛界曼荼羅の三十七尊のなかで三十二菩薩が新しい所産である。つまりは、ヒンドゥー教に由来する諸神格が仏教の外護神として、あるいは諸仏の陪侍として、日本に密教とともに将来されたのである(岩本裕『密教経典』読売新聞社 1975)。密教を新仏教という所以だ。

2.3 日本化された密教

△「世界=チャイナ普遍」の移植 「諸法実相」と密教

近代日本は、そして部分的には現在も、官学のイデア・ロゴス(観念・論=哲学)の正統性を、世界普遍性を標榜するカントからヘーゲルまでの時期に属する一八世紀ドイツ観念論にあるとしてきた。これが井上哲治郎からはじまって、西田幾多郎、丸山真男等々が領導する日本近代哲学ならびにアカデミズムに、大きなひずみを生んだことは多くの論者がすでに指摘するところである。

しかし同時に忘れてならないのは、ドイツ観念論は、カントもヘーゲルも、イギリス経験論(知覚一元論)と大陸の合理論(デカルトの主我主義)をのりこえようとする試みであったことだ。感性和理性、現実と理念、実利と権義を(たとえ理と義を主体としてであろうと)統一的にとらえようとしたのである。まさに、ドイツ観念論の導入は、現実と理念の乖離(ギャップ)に苦しむ近代日本の国家と社会と人間の要請から発していたという側面があった。

桓武天皇が、京(平安)に遷都し、旧体制(平城)を脱し新体制のもとに国造りをしようとして最澄を起用し、日本の正統性の規範である最新の世界(チャイナ)普遍を輸入せしめようとした事情も同じであったと見ていい。

最澄が伝えた天台宗の思想をひとことで表現すれば「諸法実相」で、諸法=現象世界が実相=真実の世界である、だ。しかしこれは一見して、インド生まれの仏教思想、「諸法無我」、「諸行無常」と似て非なるもの、まったくの逆を行くものではなかろうか。けっしてそうではない。

最澄が渡唐した時期、チャイナ仏教は成熟期を迎え、インド仏教から離れ、チャイナ化された仏教に転じていた。最澄が持ち帰ったのはチャイナ化された成熟期の天台法華である。

しかもこの「諸法実相」は、山川草木すべてに神(仏)が宿るという日本の土着思想(アニミズム)とみごとに調和した。極言すれば、チャイナ化された天台・法華思想が現象世界を、空なるものであってもともかくも真実の姿を見せているのだ、と考えたのに対して、日本仏教は、最澄を最初の橋渡しとして、現象世界は空なるものであるというよりは実なる姿を示している、という極までたどり着く。曰く、人間は成仏できる、すべての生類に仏性がある、すべてのものが実相を示している、という「日本型実相論」が生まれるのだ(立川武蔵『最澄と空海』講談社 1998)。まさに世界普遍(チャイナ・スタンダード)を組み替えた、ジャパン・スタンダードの誕生である。

そして空海が持ち帰った、チャイナ仏教の最新流行であった密教の思想の核心もまた、大日如来・世界(=如来の身体)・人間の身体の三者は相同(homology)、質的同一性である、にあった。

ただし最澄の「諸法は実相である」や空海の「世界は仏の身体である」は、密教を成立させる必要条件ではあるが、十分条件ではない。その十分条件とは何か。

曼荼羅に示されるように、世界は大日如来仏の身体であるとは、世界と如来がたんなる相同であることにとどまらない。世界は、仏の身体として「聖化」されたものでなければならない。密教の行者は、「この相同性を回路として自身の身体に世界を受け入れ、世界の『聖化』をその身体に体験することによって、自身もその『聖化』に参加する。そのための行法のさまざまな過程を、密教教典はときに具体的に、ときにはシンボリックに語っている。『聖化』は瞬時的に体得されるものであるゆえ、師から弟子への指導もまたときに理論的、ときに実践的なものであったろう。」(立川 250)

密教の密教たる所以はさまざまな行法、加持祈祷と灌頂にある、というのは最澄においても空海においてもかわることがない。

△「世界普遍」(2) 真言宗の創始

密教はいうところの実在論ではない。実在論は、たとえばリングの実体 (substratum 基体) と属性、重さ・香り・色や運動などを弁別する。だからリングからその属性をすべてのぞくと、重さも、香りも、味も、色もない、リングと呼ぶしか他にない「なにものか (概念=基体)」が実体として残ると考える。密教は、実体と属性を別個のものとししない唯名論をとる。仏教の唯名論に二種ある。一は実体は存在せず、属性や運動 (現象) が存在する。二は属性や運動 (現象) は実在ではなく、基体としての実体が存在する、である。

チャイナの仏教はこの唯名論の一を継承する。「諸法実相」であり、最澄や空海が確立した新日本仏教はさらに徹底して、「諸法は実相なり」と断じる。

ならば、人間は仏の身体である世界を受け入れ、その世界と仏に一体化して「即身成仏」とげらるには、いかなる行法があるか、を密教は明らかにしなければならない。これを明示することこそ密教が密教たる所以、その特質である。その行法の不可分の一つである加持祈祷や灌頂が重要視されるのはいうまでもない。

ただし忘れてならないのは、密教 (密儀) は仏教にだけ存在するのではない。すべての宗教が不可分にもつ要素である。たとえばキリスト教の洗礼や礼拝もその一種である。その仏教密教が日本に移植された。だが重要なのは、仏教密教はインドにおいても、チャイナにおいても、天台宗や華嚴宗のように、独立した宗派を形成したわけではなかったことだ。たしかに空海は密教経典を漢訳し、大成したといわれる不空の弟子恵果に青龍寺で師事し、師から真言密教の第八祖を継承した。空海は密教の正統を受け継いだといわれる理由である。これはチャイナと日本とを問わず耳目を驚かすにふさわしい事跡である。しかし密教教義と行法を体系化し、真言密教を至高の宗派に仕立て、真言宗を創建したのは、空海とその弟子たちの力によるものだ。

つまり密教=世界普遍が日本に伝えられたのではなく、密教は日本において世界普遍になったというべきなのである。その理論的弁証が真言密教を仏教の最上位に置く、弁頭密二教論であり秘密曼荼羅十住心論であった。その実践的弁証が「即身成仏」の行法であった。

ただし真言密教がたんなる宗教としてではなく哲学として世界普遍を主張できるためには、いうまでもないが、一に密が頭に優位すること、二に大日如来が仏陀の法身であること、そして三に大日如来とその身体である世界との一体化 (即身成仏) が現実的に可能である、ということが明証できてのことである。一と二については、疑問を呈せざるをえなかった。三については、カントに倣っ

