

秘密と開頭のあわい

—密教が顕教化するとき—

棚 次 正 和

はじめに

「密教と現代社会の問題」という研究テーマには、既に幾つかの問いが伏在している。密教とは何か、現代社会は如何なる時代の社会か、という問いである。密教とは何かという問いに関しては、密教の対概念である顕教との対比の下で説明されるはずである。また、現代社会は如何なる時代の社会かという問いは、人類史における現代の位置づけに関わる問いであるが、私見では、現代において或る意味で「密教が顕教化する」という事態が生じていると思われる。第一の問い（密教とは何か）の本質は、第二の問い（現代社会は如何なる時代の社会か）の歴史的状況の中で、よりいっそう鮮明な仕方で照射されると思われる。これらの問いに答えることは、我々自身が自己認識を深めるとともに、我々が生きている現代の時代認識を深めるための絶好の契機となることであろう。

一 密教が顕教化する時代の到来

(一) 秘教と公教、密教と顕教

現代という時代は、地球規模で「密教が顕教化する」時代になると予想される。この些かセンセーショナルな言い方は、誤解を招

くおそれがあるので、ただちに幾つかの但し書きを付けておかねばならない。密教とは何であり、顕教とは何であると了解されているかを、予め明示しておく必要がある。たとえば、密教とは「法性仏、内証智」であり、顕教とは「応化身の隨機の説」であるというように、空海は幾つかの著作の中で両者の相違を縷々解説している。また、密教や顕教という言葉が仏教内で厳密に限定された意味で使用されるのではないとすれば、もっと広義の別の言葉に変えるべきであろう。「密教が顕教化する」という表現は、たとえば「エソテリックなものがエクソテリックなものになる」という表現に言い換えるべきかもしれない。ただ、その場合にも、エソテリックなものとは何であり、エクソテリックなものとは何であると了解されているのかという次なる問いが浮かんでくるし、そもそも「エソテリックなもの―エクソテリックなもの」と「密教―顕教」との対応関係の是非も問わねばなるまい。いずれにせよ、我々が予想する現代の時代認識には、密教や顕教、あるいはエソテリックなものやエクソテリックなものと呼ばれるような事柄が関わる或る種の必然性があると思われるのである。

ちなみに、英語 *esoteric* (仏語 *ésotérique*, 独語 *esoterisch*) は、「選ばれた少数者だけに分かる、秘義的な、秘伝の、奥義の」という意味があり、ギリシア語 *esoterikos* (奥の) に由来する言葉である。ここから、密教としての *esotericism* (*esoterism*) が派生する。他方、英語 *exoteric* (仏語 *exotérique*, 独語 *exoterisch*) は、「一般大衆向きの、誰にでも分かる、公教的な、開放的な」という意味があり、ギリシア語 *exoterikos* (外側に傾いた) に由来する言葉である。秘教 *esotericism* には、公教 *exotericism* が対極にくる表現となる。アントワヌ・フェーヴルに従えば、エゾテリスム (*ésoterisme*) という語が初めて登場したのは、十九世紀初頭である。エゾテリスムは「秘密、秘法の修得、特定の者にだけ許される知識」といった観念を連想させるが、この用法はあまりに限定すぎて生産的ではない。また、エゾテリスムには「中心的な知識の型、然るべき道やテクニックを経て到達すべき霊的な場」という第二の意味もあり、霊的な場のみならず、しばしばそこに通じる道をも意味することになるが、そうなるとエゾテリストたちの言説は主観性を帯びたものになるか、規範的で教義的な言説に頼るようになる。そこで、著書『エゾテリスム思想』では、もっと包括的で正確な意味で用いることを提案する。アントワヌ・フェーヴルの考察は、「おもに近代エゾテリスム思想、すなわち十五世

紀末以降のラテン的西洋」を対象としたものに限定されるのである。こうして、西洋以外の大小様々にエゾテリズムに関連づけられてきた言葉や概念には眼を向けずに（したがって、ルネ・ゲノンが主張する「普遍的エゾテリズム」も認めずに）、もっぱらルネッサンス初期以降の西洋（中世および近代のギリシア・ラテン文化圏の総体）に考察の対象を限定し、エゾテリズムを構成する四つの基本的要素として①コレスポンデンス（照応）、②生きている自然、③想像力と媒体、④変成の体験を挙げるとともに、相対的な要素として⑤和協（コンコルダンス）、⑥伝授の二つを加味している。彼の視界に入ってくるのは、十五世紀末に端を発した「キリスト教カバラ（ユダヤ・カバラの翻案）、新アレクサンドリア派のヘルメス主義、「へ永遠の哲学」や「原初の伝統」という観念に基づく言説、パラケルスス型の、後にはロマン主義型の〈自然哲学〉」であり、また十七世紀に起源がある「神智学と薔薇十字思想」などである。¹⁾

上述したように、密教と顕教であれ、エソテリズムとエクソテリズムであれ、歴史的文化的に限定された意味を核心に保有しているため、上記の時代転換を指し示す際の正確な語法としては用いることができない。それゆえ、ここでは考察の便宜上さしあたり、「秘教」と「公教」という言葉を以下の二重の意味で使うことにする。まず第一に、教説それ自体の深淺に関わる意味において、第二に教説を受け取る人々の機根の優劣や集団の広狭に関わる意味においてである。教説は、その射程の範囲に応じて深淺様々なレベルが生じうるが、宇宙や人間に関して「本質直観したもの」と「それを簡明かつ浅略に分節化したもの」に二分することができる。また、この教説の深淺は、それを受け取る人々の機根の優劣に結びつく。秘教は宇宙や人間に関する秘密の教えとして、一部の人々のみ許されるものであるのに対して、他の大勢の人々には秘密の教えが稀薄化・平板化された公教という形で語り説かれる形になる。教説を受け取る人々の機根は、人々の範囲・集団の広狭とも関係してくる。こうして、教説の深淺、および機根の優劣や集団の広狭という観点から、「秘教」と「公教」の区別を付けることが可能なのである。以下、かりに「密教」や「顕教」という言葉を使うにしても、それは必ずしも本来の意味においてではなく、今触れたような広義の「秘教」と「公教」という意味においてであることとを断っておきたい。²⁾

(二) 現代とニューエイジ

ところで、現代は秘教が公教化する（あるいは密教が顕教化する）時代であるというのが、我々の予想である。「秘教が公教化する」とは、秘教がいわば「公然の秘密」になるということである。「公然の秘密」とは、秘教の内実が一部の宗教的エリートのみならず、広く公の一般人にも開かれるということである。その限りで、隠密・秘伝という性格は失われて、開顕・公開という側面が表に出ることになる。しかし、それはたんに一般人に公開される機会が増えるということではない。個々人の自覚において宇宙や人間の秘密が開顕されるという意味で、「公然の秘密」なのである。秘密の公開は、機会の増大よりも、むしろ個々人の自覚が深化する事態である。しかも、それが地球規模で生起すると推測されるのである。とはいえ、「公然の秘密」である以上、宇宙や人間の本質に関する覚醒や自覚（意識変容）が個々人の内面において秘かに開顕することになり変わりはない。秘密の開顕・公開は、内々に一人ひとりの心中で秘密裡に生起することになるはずである。

こうした見通しが基づいている根拠は、いったい何であろうか。二十一世紀初頭という時代の認識については、二十世紀の課題や負の遺産を継承する中で、未だに暗中模索の状態が続いているのが現状であろう。この新たな世紀を如何に捉えるかは、二十世紀を如何に歴史的に規定するかという問題とも絡んでくるが、新時代を旧時代の否定として規定するのは、時代認識の常套手段である。ニューエイジは、オールドエイジが積極的に関与していた既成の価値や体制に対する反発や批判として自己規定するのが普通である。ニューエイジは、オールドエイジの否定として成立する。周知のとおり、二十世紀後半から地球規模でニューエイジへの変革が生じつつあるという認識が広まっている。

一九六〇年代に入ってアメリカ合衆国では、黒人や他のマイノリティ・グループが教育・雇用・選挙など様々な分野における差別に抗議し、白人と同等の権利を要求する「公民権運動」が起こった。一九六三年にはキング牧師によるワシントン大行進、一九六四年に公民権法制定、一九六五年以降のヴェトナム反戦運動、ウーマン・リブ（女性解放）運動、消費者運動、ホリスティック・ヘルス運動、大学紛争などが次々と起こり、それぞれ関連する運動と離合集散する現象が生じた。これらの運動は、対抗文化(counter-

culture)の運動と総括できるものだが、主に先進諸国を中心にして世界中に拡散していった。

ニューエイジ思想は、ライフスタイルの変革やエコロジー思想の浸透を伴って、既成の体制や価値を重視する主流文化に対する対抗文化の運動と連動しているが、何よりも新時代への転換意識で貫かれているのが特徴である。この思想に関しては、毀誉褒貶さまざまな評価が与えられてきたし、現在も与えられつつある。『新宗教運動百科事典』の解説に従えば、ニューエイジは「アクエリアスの時代をもたらすであろう意識変容の過程に関与する集団・共同体・ネットワークの大連隊」^③を指す用語である。春分の日に昇る太陽の最も近くに位置する黄道十二宮の星座は二一六〇年ごとに移り変わるが、ニューエイジ思想の実践者には、一九六〇年代にピッセス(魚座)―魚はキリストの象徴とされる―の時代が終って次のアクエリアス(水瓶座)の時代に入ったという認識がある。意識変容に対する共通の信念で結ばれている一方で、ニューエイジ運動は、自己は神聖であるとか、悪は人間の錯覚であるとか、イエスは道を照らす者にすぎないなど、膨大な範囲にわたる諸観念を有している。それら諸観念の源泉は、スウェーデンボルグの著作、フランツ・メスマーの動物磁気説、ニューイングランドの超越主義者の観念論などであり、また至高の現実や実存の基礎は心的なものであると主張する十九世紀末のニューソートは、ニューエイジ運動の先駆者であると言える。ニューエイジ的な諸観念は、遠くかつ広範囲に及び、たとえば二十世紀の日本でも生長の家の谷口雅春や世界救世教の岡田茂吉の思想にその影響を見出すことができる。一般に、ニューエイジの思想的源流は、神智学の共同創設者ブラバツキー、その後継者アニー・ベザント、眠れる預言者エドガー・ケイシー、アリス・ベイリーなどと見なされている。また、ニューエイジは、ニューソートとニューペイガニズム(新興天主教)からの影響を受けているとされる。ニューエイジ思想の中心的な発信地としては、エサレン研究所(ヒューマンポテンシャル・ムーブメントのメッカ)とフィンンドホーン財団(ニューエイジ共同体の典型)が、よく知られている。

(三) アービン・ラズロの『マクロシフト』とポール・レイの「文化創造者」

新たな時代に対する展望と新種の人間の出現について見解を提示した人物として、アービン・ラズロとポール・レイの二人の名前

を挙げることができる。ローマクラブで手腕を発揮した科学者・思想家のアービン・ラズロは、各界・各国の知性を集めて人類の未来に必要な視点を提供すべく、自ら一九九三年にブタペストクラブを創設したが、持続可能な世界への転換を視野に入れて「惑星の倫理」を提唱している。それは「他のすべてのものが生きられるような仕方では生きなさい」という表現に集約される。著書『マクロシフト』(二〇〇一年)⁴⁾の中で、ラズロはシステム理論を援用して、複雑系の急激で根本的な変化の過程としての分岐が、いままさに人類の文明全体の分岐として進行しつつあり、小さな揺らぎが大規模な影響をもたらすような危機的なカオスの段階に至って、崩壊の局面か前進の局面かという、乗るか反るか分岐点に直面している現状の分析を通して、時代後れの有害な神話(自然は無尽蔵である、自然は巨大な機械である、人生は生き残りのための闘いである、マーケットは利益を分配する、消費は美德であるなど)を捨てて、「惑星の倫理」を行為規範とすべきことを力説している。また、ラズロは、古代ギリシア以来の「ロゴス」の時代から次の「ホロス」の時代へと首尾よく転換しえた場合、かつての「征服と植民地化と消費」を目指した拡張的發展から、「繋がりとコミュニケーションと意識」を重視する集約的發展へとシフトして、靈性の文化が内的経験の道や芸術の道や科学の道で開花するであろうことを予見している。

社会学者ポール・レイと心理学者シェリー・ルス・アンダーソンは、共著『文化創造者』(二〇〇〇年)⁵⁾の中で、価値観調査(13年間で10万人以上のアメリカ人が対象)を通してアメリカ人の価値観とライフスタイルを現代人(Moderns)、伝統継承者(Traditionals)、文化創造者(Cultural Creatives)という三類型に分類している。彼らの世界観は、それぞれ、近現代文化の主流をなす機械論的世界観、古き良きアメリカの伝統的な価値観、エコロジー志向の全体論的世界観と特徴づけられているが、全人口に占める比率は、現代人 四八%、伝統継承者 二五%、文化創造者 一七%であるという。ポール・レイらの分析は、アメリカの全人口の四分の一(五〇〇万人)を占める文化創造者の存在に対して、政治や経済やメディア関係者の注意を喚起するものであり、既にたとえば「ロハス」(Lifestyles of Health and Sustainabilityの頭文字)という、文化創造者としての消費者・購買層に照準を当てた商品開発や市場戦略のための概念が誕生している。

(四) 「密教の顯教化」とは如何なる事態か

以上述べたように、二十世紀後半から地球規模でニューエイジ運動—日本では新靈性運動とも称される—と呼ばれる、新たな価値観や世界観の構築を志向する様々な運動が生じているのである。こうした地球上のそこかしこで顯在化しつつある潮流の中で、改めて密教と顯教（あるいは秘教と公教）を捉え直すとき、そこに如何なる現代的な動向の萌しが見取できるだろうか。現代世界の表面に湧出して次第に大きな流れを形成しつつある上記の事態と関連づけるならば、「密教の顯教化」（秘教の公教化）が静かに進行しているのではないかと推察されるのである。この事態を、以下では「密教」や「顯教」の語の本来の意味に近づけながら考察してみたい。

空海は『弁顯密二教論』の冒頭で、「応化の開説を名づけて顯教という。ことば顯略にして機に逗えり。法仏の談話これを密蔵という。ことば秘奥にして実説なり」と説き、また「他受用・応化身の隨機の説これを顯といい、自受用・法性仏、内證智の境を説きたもう、これを秘と名づく」と説いている。仏説を示す仏自身の身分（存在論的位相）、およびその示された仏説の深淺によって、密教と顯教の区別は付けられるのである。すなわち、密教が「法仏の談話」、「自受用・法性仏、内證智の境」を説いたものであるのに対して、顯教は「応化の開説」、「他受用・応化身の隨機の説」である。前者は「ことば秘奥にして実説」であるが、後者は「ことば顯略にして機に逗」っている。また、『弁顯密二教論』の末尾には、「いわゆる秘密にしばらく二義あり。一には衆生秘密、二には如来秘密なり。衆生は無明妄想をもつて本性の真覺を覆蔵するが故に、衆生の自秘という。応化の説法は機に逗つて薬を施す。言は虚からざるが故に。ゆえに他受用身は内証を秘してその境を説きたまわず。すなわち等覺も希夷し、十地も絶離せり。これを如来秘密と名づく」と説かれている。秘密には、「衆生は無明妄想をもつて本性の真覺を覆蔵する」という衆生秘密とともに、「他受用身は内証を秘してその境を説きたまわず」という如来秘密の、二重の意味があるのである。一方は衆生自身が己の本性の直覺を覆蔵しているという衆生秘密（衆生の自秘）、他方は如来の他受用身は内証を秘してその境を説きたまわずという如来秘密であり、隨機の説

は衆生の機に従って説かれるために如来の内証が秘められているということである。つまり、衆生自身の本性の直覚の覆蔵と、衆生への隨機の説における如来の内証の秘蔵である。この二重の秘密をもたらした直接の契機は、いずれも衆生の無明妄想にあると言える。衆生秘密は衆生の無明妄想ゆえである。また如来秘密も衆生の無明妄想ゆえであるが、この如来内証の秘蔵には、如来自身の存在境位の深化が関わっている。如来と衆生の間には、明と無明の相違があり、それゆえ濟度する者と濟度される者との関係がある。衆生の無明に向き合う如来は、その向き合う限りにおいて、無明を自身の内に包摂・撰取していると言いうる。それは如来自身の存在境位が無明との対向・撰取を通して一段と深まったこと、あるいは如来自身の存在振幅がさらに大きく広がったことを意味すると思われる。

如来の内証と隨機の説との分裂は、如来自身の存在境位の深化と存在振幅の拡大と密接に関わっている。存在境位の深化とは、如来の内証に安住することなく、無明の世界を無明の世界として（実相の世界としてではなく）視野に収め、衆生への対向・撰取という形で如来自身の境位が一段と掘り下げられたことを意味する。また、存在振幅の拡大とは、衆生への対向・撰取を通して、如来の世界が衆生の世界にまで拡張されたこと、換言すれば、如来自身の存在論的磁場の内に衆生世界を包摂したことを意味する。如来自身の内証が深化し拡大するという契機が、如来秘密やそれに対応する衆生秘密には孕まれていると解されるのである。それゆえに、二重の秘密の成立は、如来の存在境位の深化と如来の存在振幅の拡大―逆方向から見れば、衆生の存在境位の深化と衆生の存在振幅の拡大―をもたらす基本条件と見なすことができる。

以上のように、密教と顕教、如来秘密と衆生秘密を捉えるとするならば、では「密教の顕教化」は、如何なる現象として説明されるだろうか。「密教の顕教化」は、密教自体の本質喪失に繋がるとの懸念を招くような表現ではあるが、断るまでもなく、これは二項対立の関係において密教が対立項としての顕教となることを意味するものではない。そうではなく、密教が人々の個の自覚（本性の真覚）に伴い、人々の内奥から開かれた自覚によって受け止められ、もはや秘密の教説が秘密ではなくなるということである。秘密が個の自覚において、いわば「公然の秘密」となるということである。「公然の秘密」である限り、密教はその思想の本質を微塵

も変えない。しかも「公然の秘密」である限りは、個の自覚においてそれぞれ個別に公然と（共通に生起するという意味で公然と）本性が自覚的に開顯するということである。密教の顕教化とは、密教がその本質を捨てて顕教となるのではなく、密教が密教のままに、個々人の自覚の上に個別に共通して開顯されるという意味で、一種顕教的な色彩を帯びるわけである。

「密教の顕教化」は、裏返せば、「顕教の密教化」でもある。衆生の存在振幅を持つ如来（つまり、衆生となった如来）は、応化身の隨機の説を、法性仏の内証智の奥所から捉える。それは如来秘密がもはや秘密ではなくなって、如来の本覚が衆生に開顯することであり、また衆生秘密がもはや秘密ではなくなって、衆生の本来の面目が露現されることである。応化身の隨機の説が、いわば水平面において仏と衆生の間で働くのではなく、垂直的な奥行きを以て法性仏の内証智に直通するのである。それは顕教が密教の深みに包み込まれ、顕教が密教の奥行きを湛えるということ、つまり「顕教の密教化」に他ならない。

このような「密教の顕教化」「顕教の密教化」が、静かに進行していると思われる。それは密教と顕教の区別はそのまま厳然と残りながら、しかもその両者の隔たり—如来と衆生の隔たりでもある—の全振幅に関与するほどに我々自身の存在振幅が拡大していることに気づくということであり、逆に言えば、その両者の隔たりの全振幅に関与するほどに我々自身の存在境位が深化するということである。さきほど触れた二重の秘密との関連で言えば、この「密教の顕教化」「顕教の密教化」の事態では、衆生秘密（本性直覚の覆蔵）の無明が一種消え失せて、衆生自身の本体が開顯される。そのことは、如来秘密（如来内証の秘蔵）の一種のヴェールが剥ぎ取られて、如来自身の内証が開顯されるということである。衆生の本性直覚と如来の内証開顯は、けっして二つの事態ではない。一つの事態の二つの局面である。衆生の本性直覚とは、衆生が自身の本性（如来）を直覚することであり、衆生の存在振幅のままに如来の存在境位を体现する現実態となる。衆生は衆生であって、もはや衆生ではない。如来が衆生に成ったのである。あるいは、如来が衆生の中に入った（現成した）のである。衆生としての如来の出現である。衆生のところ（つまり、衆生の存在境位と存在振幅）にまで如来が降りて来ている。姿形は衆生に見えるが、その本体は如来である。衆生の形をした如来は、もはや衆生ではなく、その存在境位は如来そのものである。ただ、その存在振幅が衆生世界にまで拡張されている。ここできりに「成仏」と言いうるとすれば、

「衆生が」仏に成る」という意味ではなく、逆に「(衆生に) 仏が成る」という意味においてであろう。「なる」は「に十ある」の縮約で、衆生という場「に」仏が「ある(現れる)」のである。その場合、存在境界は如来であるが、存在振幅は衆生のところまで拡張されている。如来(の存在境界)が衆生(の存在振幅)に成るのである。「即身成仏」を捉える秘鍵は、このような観の転換とその認識の透徹にあるのではないかと思われる。

二 『即身成仏義』の私的解釈

(一) 「即身」と「成仏」

真言密教の核心は、「即身成仏」の思想にあると言われる。「即身成仏」を知るための資料は、まず何よりも空海の『即身成仏義』である。「即身成仏」は、「三劫成仏」とは対極をなすもので、三劫というような想像を絶する長年月を経てようやく成仏するのではなく、この身このままで成仏するという思想である。

『即身成仏義』の全体の構成は、冒頭に「二經一論八箇の證文」があり、次いで「即身成仏の頌」(二頌八句)が掲げられ、そしてそれぞれの句に関して解説が付されるという具合である。解釈の中心となる「即身成仏の頌」は、以下のとおりである。

六大無礙にして常に瑜伽なり、四種曼荼各離れず、

三密加持すれば速疾に顕わる、重重帝網なるを即身と名づく。

— 即身

法然に薩般若を具足して、心数心王刹塵に過ぎたり、

各五智無際智を具す、円鏡力の故に実覚智なり。

— 成仏

「初の一頌は即身の二字を歎じ、次の一頌は成仏の両字を歎ず」と言われ、また初めの四句は順に体・相・用・無礙を表し、後の四句は、「初には法仏の成仏を挙げ、次には無数を表し、三には輪円を顕わし、後には所由を出す」と言われる。「即身」と「成仏」という根本概念が、頌の形で讃歎されるが、注意すべきは、「即」と「身」の意味、および「即身」と「成仏」それぞれの固有の意味である。空海の解説を参究する前に、それらに関する予備知識を得ておきたい。

「即」は、仏教用語としては一般に「二物が互いに表裏となつて相離することができないこと」^⑩を指す。ちなみに、漢字の「即」は、「卽」と「卽」に従い、卽は「盛食の器」、卽は「跪坐する形」で、「食器の前に坐ること、席に即くこと」^⑪をいう。「即」は必ずしも即刻・即時などの時間的速疾の観念を中核には持っていない。また、「身」については六根の一つ（身根）や、心作用の拠り所である身体とともに、それが粗密を含んで粗大身から微細身に及ぶことに留意しておく必要がある。「即身」の「身」を「現身」（父母所生の身）のみを指すと限定的に解釈する場合、即身成仏の思想を誤解するおそれもあるのである。また、「成仏」については、その原語である梵語 Abhisambodhi（現等覚、完全な悟り）の意味、漢訳「成仏」の「成」の意味—「成」は「戈とに従い」、兵器・聖器を修祓することで成就・完成するという原義がある—、および日本語の「仏に成る」という表現を考慮に入れておかねばなるまい。

(二) 六大無礙にして常に瑜伽なり—世界論・身体論の観点より—

さて、「六大」と「四曼」と「三密」が、「即身」を理解する際の三つの重要な分節とされている。「六大」は「五大及び識」を指す。五大とは地・水・火・風・空という世界や身体を構成する根本質料であり、識は統一意識である。この六大が「無礙にして常に瑜伽なり」と言われる。それは、六大が礙り無く常に瑜伽の状態、つまり絶対との統一にあるということである。^⑫「是くの如くの六大は能く一切の仏及び一切衆生器界等の四種法身と三種世間とを造す」と言われるところからすると、六大は、物理化学的レベルの世界や身体の構成要素のみを指すものではない。四種法身（自性法身、受用法身、変化法身、等流法身）も三種世間（智正覚世間、衆生世間、器世間）も、六大によって構成されている。このことの意味は深遠である。まず、六大は「能生」ゆえに、単なる質料的

な構成要素にとどまらず、四種法身や三種世間を作り出す構力でもある。関連する経文を引いて、「経文はみな六大をもって能生となし、四法身・三世間をもって所生となす」と言われている。現象世界それ自体には、事物や事象の相互作用を統御する原理は内在しない。六大に構力の意味が読み込まれているのは、現象を超えたところ（つまり、絶対）との統一からその原動力が付与されるからであろう。この能生と所生の区別は、不生不滅（実在）と生滅（現象）の区別と重なり合う。『大日経』から引いた「我れ本不生を覚る。……因縁を遠離し……」という文言は、上記の意味、すなわち絶対との統一を明示するために他ならない。それは、不生不滅の世界と生滅する世界（因縁因果が連鎖する世界）との峻別を認識の基礎としている。

六大が能生として四種仏身や三種世間などの現象世界を構成する。こうした六大の把握は、通常の理解を根底から覆すはずである。「此の所生の法は、上法身に達し、下六道に及ぶまで麁細隔てあり」と言われ、諸々の世界や身体に粗密の差があることが知られる。「諸の顕教の中には四大等を以て非情と為す。密教には則ち此れを説いて如来の三昧耶身と為す」。それらは非情（物質的要素）のみならず、有情（衆生）や如来の三昧耶身をも含む、拡がりや奥行きを有する世界や身体を構成するのである。「五大は顕密の二義を具す」という言葉が想起される。地・水・火・風・空および識の六大は、同次元的な世界や身体を構成力であると同時に、異次元的な世界や身体を構成力でもある。たとえば、地の次元、水の次元、火の次元、風の次元、空の次元―神智学の用語では、順に physical, etheric, astral, mental, causal が対応するだろう―、識の次元という、垂直的な奥行きを蔵した六重の次元をも示唆していると解される。こうして、現象世界は、密から粗に至るまで、同次元と異次元（あるいは水平と垂直）の双方向に拡がりや奥行きを蔵している。

このような六大で構成された諸々の世界や身体相互関係が、「無礙にして常に瑜伽なり」と言われている。「六大法界体性所成の身は無障無礙にして、互相に渉入し相応し、常住不変にして同じく實際に住せり」。あるいは「瑜伽とは翻じて相応という。相応渉入は即ち是れ、即の義なり」と言われる。ここで「相応渉入」が「即」の義とされていることに留意しておきたい。

興味深いのは、世界構造論と並んで、人間の身体構造論、すなわち人体観（五輪成身観）が『大日経』から引かれていることであ

る。円壇（曼荼羅）を自分の体に当てはめ、「足より臍に至るまで大金剛輪を成し、此れより心に至るまで当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」と説かれている¹⁷。諸世界の多次元的な重層構造に照応して、諸身体も多次元的な重層構造をなしている。大金剛輪（足より臍下）・水輪（臍上心下）・火輪（心上咽下）・風輪（咽上頂下）と四大が続き、「円壇とは空なり。真言者とは心大なり」と言われる。五輪の輪は、法輪、すなわち文字通り五つのチャクラを意味するであろう。また、印と人体のチャクラとの関係も、「印・密言を以て心を印すれば、鏡智を成じて……額に印すれば……平等性智を成じて」のような表現から窺える。こうした人体論は、仏身論と根底で照応するものと推察される。

(三) 四種曼荼羅各離れず—象徴論の観点より—

「四曼」とは「四種曼荼羅」のことである。『大日経』に「一切如来に三種の秘密身あり。謂く字と印と形像となり」と説かれており、字は「法曼荼羅」、印は「種々の幟幟、即ち三昧耶曼荼羅」、形は「相好具足の身、即ち大曼荼羅」を指す。これら三種の身は各々威儀事業を具足しているので「羯磨曼荼羅」と称し、合わせて四種曼荼羅となる。また、『金剛頂経』では、四種曼荼羅は、一に大曼荼羅（「一々の仏菩薩の相好の身」、二に三昧耶曼荼羅（「所持の幟幟、刀剣、輪宝、金剛、蓮華等の類」、印契）、三に法曼荼羅（「本尊の種子真言」、四に羯磨曼荼羅（「諸仏菩薩等の種々の威儀事業」と説かれている。これら四種曼荼羅は、その数無量にして、各々離れることがない。「不離は即ち、是れ即の義なり」と言われる。「相応渉入」とともに、「不離」が「即」の根本義である。「即」は、さしあたり四種曼荼羅相互の「不離」を指すが、究極的にはその不離を根源的に成立せしめている大日如来との不離を指すものと解される。

そもそも曼荼羅は、梵語 mandala の音写であり、旧訳では壇、新訳では輪円具足・聚集である。中村¹⁸の解説では、mandala は「本質のもの」の意で、「仏教の本質は菩提・正覚であるから、仏の悟の境地を意味し、それは神聖な道場で壇に造る。その壇には仏・菩薩が充滿しているから聚集であり、輪円具足という。それを図絵した形像曼荼羅を指して、中国・日本では専ら曼荼羅という」¹⁸。

また、一説に、mandalaは「円状のもの」を意味する。この「本質のもの」と「円状のもの」との親縁な関係は、「本質のもの」を象徴化した場合、最も完全な理想形が「円状のもの」になるということから推察することができる。円や球の構成においては、中心から展開する遠心力であれ、中心へ帰一する求心力であれ、「中心」が決定的に重要となるが、曼荼羅は正に仏菩薩の内証世界が円状に象徴化され、その大宇宙の同心円的な位階秩序の中心に大日如来が座している。それは大宇宙の象徴的図像であると同時に、我々がその中心に三業を結びつけることで如来の三密と即応する媒体となる象徴的図像である。中心から逸脱したことに気づいた我々が中心へと観を転換する際の、瞑想の対象として曼荼羅は存在するのである。それは一方で仏菩薩の内証世界の象徴表現でありつつ、他方でその世界の内に我々が入る（我入する）際の媒体である。曼荼羅を媒介して、仏菩薩の世界に参入することは、裏返せば、仏菩薩が我々の内に入る（入我する）ことでもある。こうした入我入が実現する鍵が、曼荼羅の象徴構造には秘められているであろう。

一般に、象徴においては、象徴するものと象徴されるものが自然で内密に結びついている。曼荼羅の場合、象徴するもの（曼荼羅）によって象徴されるもの（仏菩薩の内証世界）が暗示されながら、しかもその象徴するもの（曼荼羅）自体が、象徴されるもの（仏菩薩の内証世界）の示現でもあるとも言える側面がある。意味するもの（signifiant）と意味されるもの（signifié）の結合が恣意的である記号（signe）とは違い、象徴（symbole）は、両者の結合が自然な必然性を有する。それゆえ、曼荼羅が実在の象徴であることは、実在それ自体の示現でもあることに他ならない。このような曼荼羅の象徴構造は、存在の中心への根源的な志向性を有する人間自身が内に宿す象徴構造とも返照し合うものと思われる。

ところで、四種曼荼羅は、互いに如何なる関係を結んでいるのだろうか。上述したように、大曼荼羅〔形像〕・三昧耶曼荼羅〔幟〕・法曼荼羅〔種子真言〕は、形（身密）・印（意密）・字（語密）に対応している。つまり、如来の三密と衆生の三業が即応する「三密加持」に直結する象徴としての意義が、大・三・法の曼荼羅にはある。また、羯磨曼荼羅は、身・口・意に分かれたカルマの働きの総体を象徴化した図絵である。「三密加持」は、具体的には手に印契を結び、口に真言を唱え、心で本尊を観することである

が、曼荼羅はその三密加持が実現する効果的な媒体であり、その際の我入の有力な手段が印契・真言・曼荼羅觀想(瞑想)なのである。曼荼羅は、瞑想を通して仏菩薩の内証世界に参入する媒体となり、またその円状の象徴図形こそ曼荼羅には相応しいといえる。のみならず、曼荼羅はそれ自体が仏菩薩の内証世界の象徴表現であるがゆえに、文字通りそこに仏菩薩の世界が開示される。觀想を契機に仏菩薩が我々の前に示現し、あるいは我々の内に入るのである。曼荼羅を媒体にして仏が顯現(入我)し、我々が参入(我入)する。仏が入我する出口、あるいは衆生が我入する入口、それが象徴的図像としての曼荼羅に他ならない。その意味では、曼荼羅が、仏と衆生の関係が動態的に現成する象徴的な境界面となっているのである。

(四) 三密加持すれば速疾に顯わる—行為論の観点より—

「三密」とは、身密・語密(口密)・意密(心密)である。法仏の三密は「甚深微細にして等覺十地も見聞すること能わず」、ゆえに密と称される。諸仏はそれぞれに三密を具して「互相に加入し、彼此撰持」するのみならず、「衆生の三密」もまた是の如しと言われる。衆生が「手に印契を作り、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、早く大悉地を得」とされる。「衆生の三密」と称されるのは、衆生の三業が、すでに仏の三密として働くからである。衆生の三業が仏の三密に結びつくという言い方では、この事態を的確には伝えられない。衆生の三業が仏の三密に統一するとき、もはや衆生の三業ではありえない。ただ、その真相が衆生の存在境地では確と覺智されないがゆえに、衆生の三密と称されるのである。「三密相応するが故に、現身に速疾に本有の三身を顯現し證得す」というのは、現身それ自身が仏の三身に対応する「本有の三身」を既に密藏しているからである。現身は「本有の三身」の先端ないしは末端だが、その顯現や證得に時間差は介入せず「速疾に顯わ」れる。この「現身に速疾に本有の三身を顯現し證得す」ることにおいて、三身を顯現する即身は、そのまま三身を證得する成仏であるといえる。「即身」は現身や三身という多様な存在振幅(つまり、存在論)の観点から捉えた把握なのに対して、同じ事態を證得という存在境地(つまり、認識論)の観点から捉えると、「成仏」という表現になるわけである。

ところで、三密は、しばしば加持と結びついて「三密加持」という熟語になる。「加持」とは「如来の大悲と衆生の信心」を表わし、「仏日の影衆生の心水に現ずるを加といい、行者の心水よく仏日を感じるを持と名づく」のである。「加持」の原語は、梵語 *adhi-sthana* (加被、護念) である。しかし、空海はこれを「加」と「持」に二分し、「仏日の影衆生の心水に現ずる」こと〔加〕と「行者の心水よく仏日を感じる」こと〔持〕に分けて解説する。衆生が「手に印契を作し、口に真言を誦じ、心三摩地に住すれば、三密相応して加持する」と言われるが、衆生の三業は、如来に統一するならば、そのまま如来の三密となる。衆生秘密の無明が破られ、如来秘密もその暗幕が取り去られるとき、衆生と如来は二に分かれて、もはや二でなく、しかも一であって、一ではない。この不二の動態的關係を空海が「加」と「持」に二分したのは、説明の便宜上のことであろう。如来は衆生の内奥・本体であり、衆生は如来の末端・先端である。両者の違いは、存在振幅と存在境位の違いにあると思われるが、衆生の三業ならぬ「衆生の三密」では、衆生の存在境位が如来の存在境位に変成して、衆生の存在振幅(衆生の心水)において如来の存在境位(仏日)が現ずることになる。ただし、加持は、後世、真言行者が仏の護念を願うという意味に焦点が移り、本来の生仏一体の意味が失われていく。

「三密加持」は「加持祈禱」とも無縁ではない。「加持祈禱」は真言密教の教学の主題には成りにくい事情もあるが、民間では土砂加持・病人加持・井戸加持・帯加持など専ら現世利益の祈禱として広がった。空海が神泉苑で雨乞いの修法を行ない、有縁の病人を治癒したことは歴史的事実に違いない。それゆえ、教相と事相を二つの焦点として持つような包括的な立場から、加持祈禱に対する考察を三密加持の把握の中で深めるべきであろう。そこが真言密教が一般民衆と繋がる事実上の接点であり、その接点の役割を受け持った真言行者の存在は無視できないのである。

以上、六大・四曼・三密の一端を垣間見た。「重重帝網なるを即身と名づく」とは、上述した事柄のすべてに関わる。あえて「即身」を「即」と「身」に分解すれば、「身」は「我身・仏身・衆生身」を含む一切の顕密の諸身との繋がりを蔵した身であり、「即」はそれらが相応渉入しつつ、不離の關係にある事態を指すものであろう。「縦横重重にして鏡中の影像と燈光との渉入するがごとし」と言われる。これら諸「身」が相応渉入しつつ不離なる有り様が、「重重帝網」という光彩豊かなイメージで把握されている。それ

が「即身」の根源的イメージである。それゆえ、「身」は我身の現身と捉えられる場合でも、無数の諸身との重々なる連関が秘蔵され集約された現身なのである。その重重帝網の一つの網の目が、我身である。

次の一頌「法然に薩般若を具足して：：円鏡力の故に実覚智なり」は成仏を讃歎したものが、ここでは触れる余裕はない。

(五) 加持と三摩耶

「如来の大悲」(加)と「衆生の信心」(持)に関して、「三摩耶」(samaya)の観点から多少なりとも考察を加えておきたい。¹⁹⁾三摩耶は、「平等・摂持・本誓」などと訳される。「平等」とは差別なく遍く平等にということ、「摂持」とは摂取して保持することである。しかし、これだけでは意味の輪郭線が曖昧だが、そこに「本誓」を置くことによって、鮮明な結像を得ることができる。すなわち、「本誓」は、仏菩薩が衆生救済の誓願を立て、その達成に向かうことであり、ここに仏菩薩の「大悲」が集約されている。「本誓」は、有縁の衆生を仏菩薩もるとも「平等」と見なした上で、衆生を「摂持」することを本質的に含んでいる。「平等・摂持」は、救済対象である衆生を仏菩薩が自らの存在論的磁場の内に包み込んで離さないことを指す。「本誓」は、衆生の「平等・摂持」という仕方で達成されるのである。この本誓の達成過程において、仏菩薩による衆生救済は、一方で衆生は仏菩薩の内に入りつつ、他方で仏菩薩が衆生の内にあるというような逆説的局面を帯びざるをえない。というのも、「本誓」成就には、無明に喘ぐ衆生との対面・対向が不可欠であり、その限りにおいて、仏菩薩が衆生世界の直中に降り立つ事態が生じるからである。「衆生の信心」は、この「如来の大悲」への気づきと表裏をなしており、三密加持の呼応関係を現実開始させる際の引き金となる。

「本誓」は、いわば応身と報身の間を固有の振幅としている。自ら立てた誓願が成就することで報身となるという一連の運動が、そこに現出するが、応身も報身も、本体は法身そのものの働きである。三摩耶は、意味的に分節すれば、「本誓」における衆生の「平等・摂持」であるが、それは衆生を自分の存在論的磁場の内に平等に摂取するということ、すなわち有縁の他者救済を目指す行為である。しかも、その他者救済は同時に自己実現・自己完成でもある。他者救済としてのみ自己完成は成立する。衆生(他者)を

自己の内に包み込む限りにおいて、他者は自己の内にある。それは自己の中に他者を見ることであるから、汝は我なりと言いうる。しかしながら、他方、自己は他者の内にもある。それは他者の中に自己を見ることであるから、我は汝なりと言いうる。そこには、他者を包み込みつつ、他者に包み込まれるという不可分の関係がある。この仏と衆生との「平等」の関係において、一方が他方を包み込みつつ、逆に他方に包み込まれるという動態的な逆説的關係が、「入我我入」という言葉で表現されているのである。こうした三摩耶が成立しうるための原動力が、実は三摩地(三昧 samādhi)に他ならない。

三摩地(三昧)は、見るものと見られるものが一つになること、すなわち主客合一を意味する。主客合一とは、この脈絡では生仏一体のことである。三摩地は、その主客合一に至るといふ求心的な手段の側面を有するとともに、またその主客合一の状態、およびそこから遠心的な運動(他者救済≡自己完成)の側面をも有する。三摩地(三昧)は、中心への帰一と中心からの展開を成立せしめる、その都度その都度の起点であり終点である。こうした求心と遠心という逆方向の二重の志向性を、我々は本来有している。仏と衆生の上に立つ菩薩(や真言行者)は、この点において、正に人間に固有の存在構造と存在振幅が投影された象徴的存在であると云えるであろう。

三 キリスト意識と即身成仏

(一) フィンドホーン共同体の誕生

本章においては、上述してきた密教や顕教に関する考察は全て、我々が住む現代社会の磁場の中に置き直され、現代という光の下で再照射される。それは、冒頭で触れた「密教の顕教化」の意味を現代社会の時空間の中で捉え直すことを意味する。ここで現代人の具体的事例として取り上げるのは、ニューエイジ運動の理念が具現化されたフィンドホーン共同体の創設者の一人アイリーン・キャディの場合である。フィンドホーン共同体では、ニューエイジは人類の新しい意識の目覚めが到来する時代と考えられている。新し

い意識の目覚めとは、何よりも自分の内なる神に気づくことであり、地球規模での個の目覚めが想定されているのである。しかし、フィンンドホーン共同体とは如何なるものなのか。ホテルの管理職を解雇されたピーター・キャディ(Peter Caddy, 1917-1994)とその妻アイリーン・キャディ(Eileen Caddy, 1917-2006)、彼らの子ども三人、それに友人のドロシー・マクリーンを加えて総勢六人が、一九六二年十一月に北スコットランドのフィンンドホーン湾キャラバン・パークにピーター所有のトレーラーを移し、そこで共同生活を始めたことが、そもその事の発端である。アイリーンは普通の内気な女性であったが、いつしか内なる声が聞こえるようになっており、厳寒の荒地で狭い居住空間に耐えながら、その声に従って瞑想し、神からのガイダンスを書き取り、それをピーターに伝える日々が続いた。不毛の地に菜園を作ると巨大な野菜が出現し、ドロシーはデーヴァ(天使)と交信するなどの不思議な出来事が次々と発生した。BBC放送による取材・放映などを契機に、ニューエイジ的な意識の持主、芸術家、ヒッピーなどが欧米諸国から集まり始めて、共同体の規模は次第に大きくなり、今日の「フィンンドホーン財団(The Findhorn Foundation)」の基礎が築かれたのである。現在の居住者は四〇〇人を超え、年間の来訪者も一人に及んでいる。

(二) アイリーン・キャディの自内証—私はキリスト意識に溢れた美しい存在です—

アイリーン・キャディが瞑想中に受け取った内なる神のガイダンスを一書にまとめたものが、『神は私にこう語った』(一九七二年)²⁰(以下GSと略記、数字は訳書の頁数)である。本書第三版の前書きで、サンドラ・クレマーが「過去三十年にわたるアイリーンの人生は、神とは一人ひとりの内面に存在する〈神なるもの〉という本質部分なのだ、ということに気づくプロセスだったと言える」と記しているように、アイリーンはその認識を現実に自分のものとするのに数十年の歳月を要した。最初は父親のように「わが子よ」と呼びかけていた内なる声は、神と彼女の関係の変化に伴って、「わが愛する者よ」と呼びかけるようになり、ついに彼女は内なる神と自分自身との間には何の違いもないことを真理として体得するようになる。それは誰にとっても同じ真理である、と彼女は言う。以下では、アイリーンの意識変容に注意を払いながら、とりわけ「神と人間」の関係の変容に考察の光を当ててみたい。「わたし

はあなたの内にあり、あなたそのものであり、かの実在のあなたなのです」(GS 訳28) というほどに深く神観は人間観に透入し、また神の国が地上に実現されるニューエイジには「宇宙全体の波動が加速する」(GS 訳164) と言われるほどに広く神観は自然観に融合している。私見では、「神と人間」の関係に対する認識は、個の自覚が深まるという課題に結びつくものであり、「自然と人間」の関係に対する把握は、地球の波動を高めるといふ課題に通じるものと思われる。

一般に、キリスト教では、無限なる神(絶対者・創造主)と有限なる人間(相対者・被造物)との間には根本的な断絶があり、その断絶に架橋して両者を仲保する役割がイエス・キリストであると考えられている。有限と無限(あるいは絶対と相対)の間を繋ぎうるのは、「神の子」にして「人の子」であるイエス・キリストのみである。それゆえ、「イエスはキリストである」という信仰を持つキリスト教徒は、人間の救済は「わたしは道であり、真理であり、命である。だれでもわたしによらないでは、父のみもとに行くことはできない」(ヨハネ14-6)と語ったイエス・キリストを媒介することによってのみ実現されると考えている。しかし、アイリッシュの変容過程では、神と人間の関係は、全く異質な次元で現われる。異質な次元でというのは、「人間が神の内にあり、神が人間の内にあり」というように両者が相互透入した関係が顕わになるからである。従来のキリスト教世界でも、このような見方は神秘家にしばしば窺われるが、一般には正統の信仰から逸脱した異端思想として否認されてきたものである。アイリッシュの内なる神の声は、次のように語る。

わが愛する子よ、どの魂もこの霊の道を歩んでいく過程で、いつかは自分自身を完全なものとして―わたしと同じように完全なものとしてさへ―見ることができるようになり、悦んでこの真理の不思議を受け入れられる地点に到達しなくてはなりません。あなたの真実の自己を貶めると、それはわたしを貶めていることとなります。なぜなら、わたしはあなたの内にあり、あなたそのものであり、かの実在のあなたなのですから。(GS 訳28)

わたしはあらゆるところにいます。すべてのもののなかにいます。あなたの魂の内にある、あの静けさの内にはわたしはいるのです。

この「人間の内的なる神」は、人間の自己に対して如何なる関係を結ぶだろうか。それは人間なのか、それとも神なのか。これらの問いが発せられる認識境位が神と人間の二項対立を前提にしているとすれば、その認識境位自体が問われていると言わねばなるまい。一神教の宗教伝統では、通常、神と人間の関係は、創造主と被造物の関係として捉えられる。人間は神によって創造されたものでありつつ、また世界を創造するものである。創造対象であると同時に創造主体であるという二重性が、宇宙における人間の存在論的な位置を表わしている。「創造主体」の側面は、「神の似姿」という表現で示唆されていると考えられる。アイリーンが受け取ったガイダンスの中には、低次の自己(the lower self)という表現が出てくる箇所があり、自己に関して少なくとも高次と低次の二重の自己が想定されていることが分かる。「神と人間」の関係を問うことは、こうして人間の二重の自己の関係を問うことに繋がってくるのである。アイリーンは後年、「私の〈小さな意志〉が神の一部であるとわかってから、私は自分の〈小さな自己(Little self)〉が自分の〈大いなる自己(God Self)〉の一部であるとわかり始めた」(GS訳³³⁸)と述懐している。

キリスト教的な人間観では、神に対しては、人間はどこまでも人間である。神が人間となることは、イエス・キリストの場合のみ実現された神の業(奇蹟)であって、普通は神の人間化はありえない。他方、人間が神となることも、およそありうべからざる事柄である。神の人間化も人間の神化も、ともに容認できない事柄である。ところが、アイリーンの内的なる神の声は、「わたしはあなたの内にあり、あなたそのものであり、かの実在のあなたなのです」と語るのである。それは、神と人間の区別が消えることではなく、その区別は残りながら、しかも従来の神観やそれと表裏をなす人間観を根本から修正せしめるような認識上の転換が生じているということに他ならない。つまり、従来のキリスト教の見方では、無限な神と有限な人間との間にある質的断絶を固持しながら、有限な人間という視点に「人間」を縛りつけていたのだが、アイリーンにおいては、その有限な人間への「人間」の限定が解き放たれて、人間自身が無限性を獲得する、あるいは回復するという事態が認識上で現出したわけである。

このことは、人間観が質的に変容したことを意味する。換言すれば、人間は無限な存在である以上は神的存在であり、神が「わたしはあなたそのもの」と見なすような境位にある実在の存在である。人間は、究極的には神なのである。これは神的人間観であり、

「人間」の概念が「神」をも含むほどに拡大・深化されている。裏返せば、これは従来の神観についても、神が一人の人間に内なる声として語るといふ破格の（少なくとも尋常ならぬ）事態が立ち現われるほどに変質を被っていることを示している。キリスト教の通常の語法では誤用という非難は免れえまい。しかし、問うべきは、まさにこうした誤用を生むほど深遠な認識の転換が生じているというこの事態が有する意味を如何に把握するか、ということである。

問題は、どこまでも、我々自身が自己を如何に捉えるかである。「二重の自己」との連関で言えば、自己を有限な低次の自己〔創造対象Ⅱ被造物〕に見るのか、それとも無限な高次の自己〔創造主体Ⅱ神の似姿〕に見るのか、あるいは高次と低次の二重の関係として見るのかという問題である。キリスト教の伝統内部でも、神秘的合一 (unio mystica) や神化 (theosis) を認める神秘主義的あるいは東方正教会的な思想は決して途絶えたことはなかった。ただ、神と人間との仲保者であるイエス・キリストの存在は、人間が理想とすべき範型（人間の神化）としてよりも、神が人間の姿で出現した奇蹟〔神の人間化〕として捉えられることが多かったことは否めない。したがって、ここにはキリスト教徒が踏み越えることを自重し躊躇する二重の境界線が引かれている。一つは神の人間化をイエス・キリストにのみ承認して、それ以外の神格による人間化を拒むことの了解であり、もう一つは人間の神化を否認しようとする抗い難い了解である。この二重に設定された境界線を踏み越えるとき、もはやキリスト教徒を名乗ることは放棄せねばなるまい。

いずれにしても、アイリーンに生じた認識上の変化は、「人間が神の内であり、神が人間の内にある」ことを洞察するのを最重要視するものである。このような境位を考察する際の導きの糸は、「神の似姿 (imago dei)」である。「人間がわたしの似姿として創造されたこと、そしてわたしが完全であることを知りなさい。すべてが完全であることに気づくようになるでしょう」(GS 訳 143)。「すべてが私の似姿として造られていることを知りなさい。その完全さがそが実在するものであり、他はすべて幻でしかありません」(GS 訳 187)。このような内なる神の言葉は、人間の存在根拠が人間それ自体の内ではなく、神自身の内にあることを示すものである。「神の似姿」は、神の尊厳と創造力が与えられている人間存在に対する象徴的呼称である。それは人間の存在構造の神的範型であり、

その神的範型によってこそ人間は現に存立しえている。したがって、人間に神の似姿が刻印されているという、この厳肅な原事実に目覚めることが、最優先すべきことなのである。「神の似姿」としての人間像が持つ究極の意義は、おそらく「キリスト化」あるいは「キリスト意識」の誕生という出来事に通じるはずである。これはキリスト教が否認している「人間の神化」(および、それと表裏をなす「神の人間化」)をナザレのイエスのみに限定することを止めるということに他ならない。

すべての人間に該当する原事実として、「人間は神の内であり、神は人間の内にいる」ことを自覚すること、これこそアイリーンが最優先すべき課題と考えたことである。彼女自身は、錯綜した人間関係の中で錬成され、幾多の苦闘の末にこの課題を達成したのだが、その際に元夫の妻シーナが果たした役割はけっして小さいものではなかった。また、フィンドホーン共同体創設期の一九七〇年代初めに思想面の指導者として活躍したシュパングラの影響も忘れてはならない。シュパングラは、人間の内に眠っているキリスト意識の覚醒について唱導したのであった。シーナはアイリーンの「キリスト意識の誕生を世話してくれた助産婦」であったが、同様にアイリーンも共同体の人々の「キリスト意識」誕生の世話をする助産婦の役割を果たした。「私はキリスト意識に溢れた美しい存在です(I am a beautiful Christ-filled being)」と口に出して宣言することは、アイリーンにとって当初は違和感を伴った言い存在であったが、それは次第に生命を持ち始め、ついには「一片の疑いもなく、自分はキリスト意識に溢れた美しい存在だ、とわかったのだ。私達はみな、そうなのだ」(自叙伝『フィンドホーンの花』、以下FFと略記。FF訳341)²¹と、確信するようになる。彼女にとって、「キリスト意識(the Christ)とは、我達一人ひとりの内と外にある、変容と変化をもたらす強力なエネルギー」(FF訳342)であり、ネガティブな思いをポジティブなものへと変えていくエネルギーである。その変化をもたらす力は、一人ひとりの中に存在するから、後はただそれに気づいて、受け入れさえすればよい。こうして、アイリーンの見方は、シュパングラのそれと響き合う。「キリストの再臨とは、一人の救世主が現われることではなく、すべての人々の内にあるキリスト意識を認め、育ててゆくということ」(FF訳342)なのである。

むすびに代えて—キリスト意識と即身成仏の接点—

アイリーンが自覚した「キリスト意識」とは、「私たち一人ひとりの内と外にある、変容と変化をもたらす強力なエネルギー」のことだが、彼女は「私はキリスト意識に溢れた美しい存在です」と口に出して宣言することを繰り返すうちに、一片の疑いもなく自分はそのような存在だと分かり、我々は皆そうなのだと言信するに至る。このキリスト意識の自覚において、「私は神の内であり、神は私の内にある」という相互透入の事態が顕わになる。一方、空海の『即身成仏義』では、即身が「重重帝網」という根源的イメージで把握され、「六大無礙にして常に瑜伽なり、四種曼荼各離れず、三密加持すれば速疾に顕わる」と讃歎される。アイリーンの「キリスト意識」と空海の「即身成仏」は、それぞれ時空を異にする事象ではあるが、両者には宗教伝統や文化の相違を超えて互いに共鳴し合う点があると思われる。

その共鳴点とは、自己の本体に目覚めるという一点である。自己の本体への目覚めは、唯一独自の自分への目覚めという点では「個の自覚」と言えるが、自分の本体への目覚めという点では「靈性(神性・仏性)の自覚」とも言えるものである。「個の自覚」においては、他者との相違に照らし出されながら、自己は他者との不可分の連携の内に生きる。他者との相違は、抑圧や排除の対象となるのではなく、むしろその違いこそが交流の歓びを生み出す。それは自己と同様に他者も等根源的な存在であるという洞察に支えられているからである。この「個」は、他者との関係性の中で自己本位的に突出する個でも、逆に自閉的に孤立する個でもなく、唯一無二の個として他の唯一無二の個と出会う個である。こうした「個の自覚」が「靈性の自覚」であるのは、それが存在の中心(根源)に貫かれて生きているからである。自己も他者も、存在の中心に貫かれた(あるいは、存在の中心から放射された)という意味で等根源的な存在であり、「靈性の自覚」において個は自我の孤島としての個ではなく、普遍的な生命磁場に於いてある個である。個を貫く存在の中心は大宇宙を統べる根本原理であり、個がその中心に貫かれたということは、個自身が不生不滅の靈性的局面と生

滅するカルマ的局面の双方を有していることに他ならない。アイリーンに生じた「私は神の内であり、神は私の内にある」という相互透入の認識は、空海の言う即身成仏、つまり一切の顕密の諸身（我身・仏身・衆生身）との繋がりを感した現身が諸身と相応渉入しつつ不離なる関係性の中で、存在の中心（大日如来）と一体であるという原本的事実（成仏）と何ら変わらないように見える。空海やアイリーンの自内証は、特殊なものではなく、人間存在一般に該当するものであろう。ここでさらに問われるべきは、不生不滅の自己（大我）と生滅する自己（小我）との関係である。この「二重の自己」は、互いに如何なる関係を切り結ぶであろうか。こうして、我々の意識の前景に浮上してくるのは、いよいよ密教的な本質に直接する事柄である。密教が顕教化するのは、時代の趨勢ではあるが、それは我々自身の本性が開顕するという未曾有の事態に確かに連動していると思われるのである。

注

(1) アントワーン・フェーヴル『エゾテリスム思想』（田中義廣訳、白水社、一九九五年）

(2) ちなみに、神秘主義(mysticism)は、口や眼を閉じるという意味のギリシア語ミューイーン(myein)に由来するもので、「神、最高実在、あるいは宇宙の究極根拠などとして考えられる絶対者をその絶対性のままに自己の内面で直接に体験しようとする立場、そしてその体験によって自己が真実の自己になるとする立場」をいう。神秘的合一(unio mystica)が核心をなし、その体験性・直接性・不可説性・内面性・受動性・生命性・主体性などが神秘体験の特徴として挙げられる。仏教の中で「もっとも典型的に神秘的合一の立場を示しているのは密教」であり、三密瑜伽や入我我入観が指摘されている。上田閑照「神秘主義」『宗教学辞典』（東京大学出版会、一九七三年）、四三二―四四四

頁、参照。

mysticism あるいは Mystik という名詞は、十九世紀に作られた言葉であり、キリスト教世界にその源を持つと言われている。それは機械化された近代社会の重圧に喘ぐ人生に対して、再構想された宗教体験が対置されるという構図の中で使われている。この近代批判と結びついたキリスト教固有の神秘主義（体験）概念は、やがて「より一般的な宗教理解のためのカテゴリー」となった。mysticism も、やはり文化的歴史的に限定された意味を担っているのである。なお、オキュルティズム(occultisme)は、十九世紀のエリファス・レヴィが造った用語とされている。本来は、アグリッパ（本名ハインリヒ・コルネリウス）が構想したオカルト哲学(philosophia occulta)に由来するものだが、エゾテリスムが「諸科学」（占星術、魔術、錬金術、カバラなど）の思考形態を指すとすれば、オキュルティズムはむしろ「諸科

- 「学」の実践形態を指すことが多いとされる。深澤英隆『啓蒙と靈性』(岩波書店、二〇〇六年)一六一—二〇頁、参照。
- (3) Peter B. Clarke (ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements*, Routledge, 2006, pp. 401-405.
- (4) Ervin Laszlo, *Macrosht: Navigating the Transformation to a Sustainable World*, Berrett-Koehler, 2001. (マーン・ラズロ『マクロシフト』(稲田香・伊藤重行訳、文春ネスコ、二〇〇二年))
- (5) Paul H. Ray & Sherry Ruth Anderson, *The Cultural Creatives*, Harmony Books, 2000.
- (6) 島蘭進『精神世界のゆくえ』改訂新版(秋山書店、二〇〇七年)(一九九六年)同『スピリチュアリティの興隆』(岩波書店、二〇〇七年)。
- (7) 『弁頭密二教論』、二頁。以下、本文中の『弁頭密二教論』『即身成仏義』『声字実相義』からの引用は、全て勝又俊教編修『弘法大師著作全集 第一巻』(山喜房佛書林、一九七一年)による。数字は、同書の頁数を指す。なお、金岡秀友訳・解説『弁頭密二教論』(太陽出版、二〇〇三年)、同『即身成仏義』(太陽出版、一九八五年)を適宜参照した。
- (8) 『弁頭密二教論』、五頁。
- (9) 『弁頭密二教論』、四〇頁。
- (10) 中村元監修『新・佛教辞典』(誠信書房、一九六二年)、三三四頁。
- (11) 白川静『字統』(平凡社、一九八四年)、五五三頁。
- (12) 「瑜伽」とは「ヨーガ(yoga)」、結び付ける意の語根ユッジ(yuj)から出た語で、「意を制御し、心の統一をはかる修行法」を指すが、それを絶対との統一の観点から捉えた。中村元監修『新・佛教辞典』、五二六頁。
- (13) 『弁頭密二教論』、四七頁。
- (14) 『弁頭密二教論』、五〇頁。
- (15) 『声字実相義』、六五頁。
- (16) 『即身成仏義』、五〇頁。
- (17) 『即身成仏義』、四八頁。
- (18) 中村元監修『新・佛教辞典』、四九九頁。
- (19) 村上保壽『空海の「ことば」の世界』(東方出版、二〇〇三年)、一三三—一四〇頁。
- (20) Eileen Caddy, *God Spoke to Me*, Findhorn Press, 1971. (アイリーン・キャディ『神は私にこう語った』(サンマーク出版、一九九八年))なお、フィンンドホーンの共同創設者に見られる意識変容については、拙論「フィンンドホーンの奇蹟」荒木美智雄編『世界の民衆宗教』(シネルヴァ書房、二〇〇四年)、三六一—三七七頁、参照。
- (21) Eileen Caddy, *Flight into Freedom*, Element, 1988. (アイリーン・キャディ『フィンンドホーンの花』(山川紘矢・山川亜希子訳、日本教文社、一九九四年))
- △キーワード▽ 密教、顕教、即身成仏、フィンンドホーン、キリスト意識