

*Ryūichi Abe, The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction
of Esoteric Buddhist Discourse
(New York: Columbia University Press, 1999)*

阿部龍一著『マントラの織—空海と密教的言説の構築—』（仮日本表題、評者付す）

ブライアン・小野坂・ルパート

慈悲の革命者としての空海

日本における空海研究は特に二十世紀において仏教学や真言宗学の学者により複数の方法論的又は宗派的観点で進んできたと言えるであろう。簡潔に言えば、大方その研究の前提として空海の天才的、若しくは独創的発想を中心として、日本宗教史における位置を考察してきたといっても過言ではない。さらに、それは必然的に真言宗開祖としての空海の活動に焦点をあてたものと考えられる。

阿部龍一氏も著書『マントラの織—密教的言説の構築と空海—』の中で、空海の宗教的天才性や独創性を主張して

いるが、次の二点において、先行研究と異なる観点が見出せるのではないだろうか。一つは著者が空海を宗派の開祖としてだけでなく、マントラ（真言）という言説（デイスコース）の構築者として捉えている点、次にその文化史における表象的（記憶表象・想像表象等）な影響の視野に入れて全体像を理解しようとしている点である。

この事を念頭に置きながら、氏のテーゼを考えてみたい。空海の言説やその歴史的文脈を検討すると、空海は平安時代前期のインテリ層に対して儒教的言説のヘゲモニーに代わり密教的デイスコースをもたらした。さらにそのデイスコースは単に思想的・宗教的なものにとどまらず、広くインテリ層に衝撃を与え、宗教も含めた文化、政治の基本原

理・原則又は価値観併せて日常生活の新たな枠組みを作り出した。つまり、密教的言説は新言語論として寺院・貴族社会と国家に宗教、文化、政治的活動の意味、又権威との関係の再解釈にマントラを提案することにより社会・国家に対し新たな言説を作り上げたと言えるのではないだろうか。そうであるとすれば、空海の密教的言説の基底はどこにあったのか。氏は空海が「陀羅尼」(総持と漢訳)や「真言」(曼怛羅と音写)、という呪文的・儀式的言葉の再解釈でその新言語論を構築できたのではないかと論じている。主に仏教学者の定義説によると、陀羅尼は本来仏教を含め、インド宗教の沙門の記憶術として使い始められたもので、仏教では、お経はその記憶術の対象でもあったが、陀羅尼も神秘的呪文として息災の為にも重んじられていた。真言はいうまでもなく呪文の一種として陀羅尼に似た役割を持つていたと思われるが、密教特定の言語表現で観想や観念を強める手段であり、成仏を目的として強調されたのである。特に真言は請雨や息災だけでなく、修法・観想の手順として呼吸を調節したり、口密として三密を即身の解脱に不可欠な位置がある。

氏はこの相違点を認識しつつも、陀羅尼と真言における意味不明の音声も共通点があることを強調している。つまり、空海がその新言語論において陀羅尼と真言を異なった観点で論じたと解釈しているのである。というのは、空海

は陀羅尼と真言の差を意味論的や記号論的な機能の両レベルで論じ、真言は陀羅尼の一種として、陀羅尼における一つの梵字が記号として「空」という理念をどのように表現しているのかを証明するモノとして捉えているのである。例えば、胎蔵大日如来の真言である五字明「阿尾羅吽欠」は空海の解釈では、「空」の根本側面―安定(地)、浸透(水)、清浄(火)、成長(風)、間隔(空)―を表現している、と氏は指摘している。要するに、文字は合成によって言葉にされる以前から、一つ一つ複合的な意味を持つため、語義論的に豊かで、空海にとって真言や普通の陀羅尼は単なる意味不明な音声ではなく、密教經典の意義を略し、誦持者を護身し、超自然の効能(悉地)を与える神秘の力を表すものである。

しかも、真言(口密)を理解できる者であれば、陀羅尼、内典、外典に関わらず、文字が同言語であれば真言の表象力を持つことができる。つまり、言語は全般的に仏教の「空」を表す場なのである。又、空と言語の不可分性を表現するためには中国語のような象形文字の言語ではなく、表音文字を含むサンスクリット語や日本語がより相応しいと言える。氏によれば空海の観点は僧侶(密教僧)こそ言語の真髓を極め、十二分に活用することにより社会と政治の秩序を維持しさらに発展させる義務があり、言い換えれば、密教僧は儒学を修めた文人に盲従するのではなく、社

会を率いる立場にあるべきものなのである。それ故空海の新言語論は律令制度の秩序に沿った正統的儒学言説に対する対抗言説 (counterdiscourse) であり、国家イデオロギーとしての仏教興隆への道を開いた。仏教をインテリ層ディスコースに深く編みこんだのは空海の著作物に他ならない。つまり氏は古代的秩序の世界から中世世界への転換を促した一つとして空海の著作を捉えている。さらに、空海思想の重要性を検討するためには空海思想は時代を超越したものであるという前提を取り外し検討されるべきであり、特に顕・密に対する教相判釈 (教判) や即身成仏等に関する空海の解釈は歴史的文脈—文化史—の中で検討されるべきではないだろうか、氏は強調しているのである。

経済学者ポール・クルーグマンは新著『The Great Unraveling: Losing Our Way in the 21st Century』の序文で、「九月十一日」を反動的プロパガンダとして悪用したブッシュ大統領を「無慈悲の革命者」ロベスピエールと比較し、相似性を指摘しているが、阿部氏は宗教に止まらず、文化史上又は政治史におけるリーダーとして、又「慈悲の革命者」として空海を捉えていると言えるであろうか。

歴史的文脈における空海

次に、氏の論点を本の構成に沿って見てみたい。全体は三部構成になっており、第一部は空海の若い時代・入唐や奈良時代後期・平安前期の仏教文化に関する分析を中心にしている。第二部は空海と奈良仏教インテリ層との関係がどの様にその新言説の発展を助けたかという問題を中心に論じている。第三部は空海の新言語論に関する内容的分析だけではなく、その論に基づいた、空海の計画について、つまり儒教に代わり仏教を国家のイデオロギーにしようとした空海について触れている。

第一部—「源、痕跡、非源」—

第一章で氏は空海の言説を奈良仏教の歴史的文脈において解釈されるべきであると主張している。つまり、空海は律令体制とその仏教僧団との対立のコンテクストの中で生涯を送ったと言えるが、空海の言説・新言語論はそういった文脈の中で生まれたのである、と論じている。即ち氏の考察によれば先行の空海研究と比較すると、密教伝播の経緯や展開は奈良仏教に対する反抗・改革によるもので「真言宗」という一宗派の驚異的な発展にだけよるものではなく、むしろ、奈良仏教 (既成仏教) との協力的な立場の成

り行きによる現象であった、と強調している。その協力関係の礎となったのは空海も奈良仏教も仏教に対して国家が規制緩和をすすめることを望んでいた事である。つまり、この文脈を考慮することによって空海の著作における主要な二点が浮き彫りにされる、と氏は論じている。一つは空海が三昧耶戒の伝授や戒律などを通じてその密教を奈良の大寺院との共通点を強調しようとしたという点（四二頁～五五頁）、一つは空海が律令国家の儒教的なイデオロギーの土台を骨抜きにし、その代わりに国家と僧団の共存関係（六四～六五頁）を推進したという点である。

第二章では大学を去り、律令で禁じられた優婆塞として生きる決心した空海に焦点を当てつつ、『三教指帰』の解析を進めている。ここで氏は律令国家の正統である儒教的デイスコースに抵抗する言説を作ろうと苦闘する空海の姿を描き、『三教指帰』には空海の律令制度や日本仏教の現状に対する幻滅と個人的危機が描写されているが、新言説とはならなかった点を論じている。

第三章では空海の入唐を知り、仏教学的に重要な機会と捉え、知的活動に対し厳しい政策をとっていた律令国家と異なり、長安において空海が全く新たな学問的、実践的、著述的な新境地を開くことが出来たことを強調している。例えば、氏は空海による恵過に関する著作や恵過の下で学んだ教典・儀軌の分析を通して灌頂の重要性を指摘してい

るが、空海にとって、以前律令制度では不可能であった実践とテクスト学の統合である中国密教体系を長安で勉強できたことにより、自の信仰の行き詰まりから解放させられたばかりではなく、平安時代前期の国家と僧団の関係を変化させる新言説の元になる鍵が与えられたと論じている（一四一頁～一四九頁）。

空海帰国後、インテリ層がどの程度、またどのよう空海の感化を受けたのかが第四章で考察されている。特に空海の『請来目録』の内容・文体を解析するにあたり、その新しさを何処に求めるべきか、に焦点をあてている。謂うまでもなく、奈良仏教のエリート入唐僧が密教の経典、陀羅尼・真言、仏像を持ち帰った事を考え合わせると、平安時代に入り、密教関係の法具・仏像や経論などを日本に持ち帰った事が珍しい現象であるとは思われない。そうであれば、空海は実際「日本密教」の開祖と言えるのである。氏はこの点から論を展開し、持ち帰ったモノの総計や種類でなく、異なった次元・観点をもたらしただ点で、空海の「日本密教」に果たした役割を考えるべきではないだろうかと主張している。要するに空海は、存在していたが、見過ごされていた「顕教」と「密教」の差異を提示し、そこから新しい言説を発展させてきたのではないだろうか。つまり、空海以前では、律令体制が奈良、平安僧の間で顕教と密教の教えを分類学的に分け置くという可能性を阻ん

できた、と氏は主張している（一五四頁～一八四頁）。

第二部 — 「地図作成法」 —

第二部では空海の生涯の後期に起こった出来事、例えば奈良学僧の勤操に灌頂を伝授した事（弘仁七年）、東大寺に灌頂堂を創設した事（弘仁十三年）、奈良仏教の高僧でない僧侶としてはじめて僧綱に就任した事（天長元年）を中心に、それらの意味、及びコンテキストを検討し、何故大日如来こそを真実の仏であるとする空海の真言密教に奈良仏教の主流派は反発しなかったのかを明らかにしようとしている。ここで、氏は空海の有名な著作の多半数は奈良仏教の僧団に向けて書かれた、と指摘している。名作と言われている著作の大半は彼らに新仏教の意味・価値を説く為に書かれ、その結果奈良寺院と協力的な関係を築き上げる事ができたという。つまり、空海の名作は特に顕教・密教について「横の教相判釈」としての史的補足性・伝法／密語的浅深性の様な両面性を論じることにより、奈良仏教の僧団を修辭的に説得しようとした。

第五章では空海が「真言」という言葉を顕・密という関係を描く思想の基礎概念としようとした点が検討されている。氏は顕密の両面性という、隠喩的に言えば、新概念図を表現する『弁顕密二教論』と『秘密曼荼羅教付法伝』を分析している。第六章は奈良仏教の僧団が鎮護国家の為に

読経した有名な『金光明最勝王経』と『実相般若波羅蜜経』の注釈書を空海は書いたが、阿部氏はその注釈書と奈良仏教の関係を考察し、密教が顕教より優れていると空海が主張しながらも、奈良寺院の反発を避けることが出来た経過を詳細に検討している。奈良仏教の読経は真言、陀羅尼などの密教語の読誦において、儀式的意味を軽視し仏教学を重んじすぎた点で、密教との関連を認識出来なかったという空海の主張を分析している（二三八頁～二六〇頁）。奈良仏教の経典学と実践の関係に対する「認識論的なギャップ」を密教は埋め、奈良仏教の思想的偏りを顕密の両面性で解決できる、と修辭学的に説いた空海の著作が、徐々に奈良の寺院・僧に受容されたと、氏は主張している（二六一頁～二七一頁）。

氏はつまり第二部で、空海はどの様にこの概念を構築したのか、という問題を取り上げ、空海にとって顕・密という概念は近・現代仏教学者によって明瞭に分けられた実在的範疇である思想では無く、むしろ流動的な観点によって左右される観念であった、と主張している。方法論的にいえば、最古の密教経典・儀軌、修法、イコンを現代宗派的基準で判断し、密教（真言宗）の根源を探求することに異を唱える。特に空海による「顕教」と「密教」の書物の差異の解説を分析すると、顕教のテキストは仏教義上の解釈——頻繁にみえる読書、読誦、仏教学問——を意図して構想さ

れ書かれた。尤も密教のテクストは儀式(的)マニユアルとして書かれたので読みや仏教学問という知的行動の対象に限らず、身体上でも実践されると言える。しかも真言(マントラ)はこの顕教と違い、別次元の密教言語を密語として例証しているのである。真言は論理的な読書(学識的解釈)を拒否し、読者に特定の肺や声帯や舌や唇も含める詳細な身体上動きを正確な体勢において進める。それ故に密教書を単なる学問の対象として捉えれば、顕教的な解釈しかできないのではないだろうか。同時に、顕教書の密教的な真言・陀羅尼を密教の観想・身体上等のためにあてはめるとすれば、密教的に使われると言っても、過言ではなからう。しかも、空海の多くの顕教書についての注釈書は密教の注釈として書かれたと思われる。空海は顕教の經典の教義上の点を直解に読まず、その奥に於ける仏・菩薩の観想(三昧)を隱喩法的表現意味があると解釈したのである。簡潔に言えば、空海は顕教書は密教の修法などを隱喩法的な表現で教義上の意味を指し、密教書はその教義上の内容を儀式的に、身体的に表すと、氏は論じているのである。

第三部―文筆と政治形態―

空海は僧綱における大僧都に就任し、「御修法」―後に「後七日御修法」として知られる―やその内道場である真

言院の建立などを提示した。第三部で、氏はこの事自体、国家に対する空海の影響力を物語るものである、と主張している。第七章では、空海の新言語論がその時代の仏教僧団に、儒教のイデオロギー的ヘゲモニーに抵抗できる概念の道具と与えた、と氏は述べている(二七六―三百頁)。つまり、空海は『声字実相義』や『卍字義』や『即身成佛義』という著作でマントラがどの様に六大の動揺である声の文字や記号に変容する根本言語の有様を表現出来るかという事を分析し、解釈した。その結果として空海は平安初期のインテリ層に特定な「空」の観念を表す記号・文筆・テクストの仏教言語論を与えることが出来た。奈良仏教の僧侶は仏教の論理学(因明)を論じた事はあつたが、律令制度の儒教の世界観における言語のスタンスの影響で記号の機能及びテクスト・言語の実在を解釈することはしなかった。その為、空海の新言語論は僧侶に多大な刺激を与えた、と氏は主張する。

空海の「傑作」である『秘密曼荼羅十住心論』の再解釈が第八章の中心である。従来の観点である真言宗という宗派を最高位とする「教相判釈」として中心に考察せず、主に天皇に対して書かれた仏教転輪王論と読むべきである、と氏は論じている。取分け空海は十住心という仏心の宇宙秩序(菩提心の顕現過程・形式)における十段階を「宮」として大日如来の法界宮に位置づけ、宮中はこの仕組みに

において、第二段階としてしか登場しない。しかしながら、羅惹（ラジャール王）は天下に対して自然と社会のバランスを保つためには、天子として行動するべきだけではなく、転輪王であれば、仏法の知識で天下を治める事が出来るとする。又空海にはこの宇宙の全ての現象―「文」（「パターン」）のあるモノ―事態は「字」として「空」の説法する経典であり、つまり、この「字」は単なる綴りではなく木・山・川などの全ての現象を含め、「宇宙のテキスト」として機能する。それを正字法的に謂えば、転輪王の宮廷は十宮の一つだけであるが、人間世界の理想な統治者として重んじられ、法界宮の宇宙経を読みやすい様に説教できる仏教僧団のパトロンでもある。さらに空海の著作において『十住心論』の重要性は教判より、むしろその宇宙観の表現する世界・社会秩序や表象たる言語にあると、氏は主張している。又、空海の描く宇宙秩序では宮中や転輪王宮廷間における格差は僧を官僧ではなく、天皇・公卿の支配構築外でその構築や支配イデオロギーを密教の修法や顕教の法会で支える者である事を示唆している、と言える（三二二―三四三頁、三五六頁）。空海がそのビジョンを実現させる為に、御齋会（顕教）と同時に行われた「御修法」（密教）やその場である宮中真言院を進めた事自体、禁裏において天下の繁栄を約束するマントラ（真言）を進言した結果ではないのか、と氏は指摘する（三四四―三五七頁）。

書評（ブライアン・小野坂・ルパート）

「結論」でもある第九章や「後記」では空海の密教的言説の「発明」はどの様にその死後の、儒教的言説のヘゲモニーを表現した古代（律令体制）の社会秩序から仏教言説が支配的であった中世世界へ移行した変貌に関連していたかが述べられている。氏の観点を簡潔に言えば、空海の密教的言説は中世国家と寺院の極めて協力的―所謂「王法仏法」―関係を表した顕密仏教の源であった。つまり、その密教的言説に対する大寺院の受容、儒教的言説に対する抵抗、又律令国家の僧団支配の反発、それぞれが中世国家・寺院の秩序に大変重要な影響を与えた。特に、氏は即位灌頂という儀礼や法皇という制度や国家の進める顕密兼学に注目し、「平安仏教」は実は「虚偽の範疇」であり、明治時代のインテリ層に現れた、明治国家の宗教政策を正当化する動機から生まれたカテゴリーである、と主張している（三五九―三八八頁、三九九―四〇三頁）。仮名を発明したのは空海である、とは空海の死後作られた伝説と言え、空海が万葉仮名で仏教用語（例えば、梵字、*stamana* 志良摩奈 沙門）を書いたのは漢字よりも梵字が表音的多音節の日本語をより容易に表現できると考えたからで、この事がその伝説の源となったのではないか（三九三―三九七頁）、と氏は提示している。後記に、黒田俊雄氏の顕密体制論の基本テーゼを認識しつつ、末木文美士氏や平雅行氏の見直し論を踏まえ、黒田氏は密教・密教哲学・

密教史に対して誤解があったのではないかと指摘しているのである(四〇四〜四二八頁)。

宗教的革命者としての空海

―密教言説を語る空海が語られる弘法大師か―

氏は空海の日本文化に与えた影響力を論じているが、私は空海入定後の空海像や、平安及びそれ以降の文化を考慮すると、伝空海作や伝記上の「弘法大師」のイメージが極めて重んじられているように見える。例えば、十世紀初期には東寺長者であった観賢(八五三―九二五)の働きかけにより空海に対して御影供の始修を行い、諡号(弘法大師)の奏請・贈が空海に下賜された。観賢が空海請来の『三十帖策子』を宮中より東寺経蔵に回収した事等は弘法大師信仰と真言僧団(取分け東寺)の関係を根本的に構築し始めたという事を示すのではなからうか。

十世紀中期頃(若しくはそれ以降)に出現した『二十五ヶ条御遺告』の後、十一世紀初期から空海の後七日御修法・如意宝珠や祈雨力等を語る弘法大師伝は徐々に現れてくる。しかも、九世紀から十一世紀後半まで空海の著作についての注釈書はほぼ存在しなかったが、二百年ぶりに仁和寺の濟暹(一〇二五―一一一五)は『性霊集』の編集の他に空海の著作について九の注釈書を書いた。実際には真言僧だけではなく、濟暹と同時期に漢文学者も空海の密教書など

について注釈書を書いた。例えば、佐藤道生氏が「院政期に活躍した儒者としては藤原敦光の存在が大きい」と主張した敦光は『三教勘注抄』六卷や『秘蔵宝鑰鈔』三卷という注釈書を書いたのである(1)。

つまり、空海の著作が最も影響を与えたのはこの時期からではなかったであろうか。院政期から、真言(法流・流派)僧にとっても、儒者にとっても、九世紀前半の密教論力・漢文学力を取り戻す為に空海の密教学的・漢文学的才能が十二分に現れているその著作は大変魅力のあるものであったのではないか。僧や漢文学者は弘法大師伝等へ書き表された空海に惹かれ、「密教(内)典」・「古典」を「メモリー」として、空海を学びはじめたと考えられないだろうか。空海の新言語論は律令制度の儒教的言説に反発したものであったであろうが、空海がずば抜けた漢文力を持っていたというイメージはその密教的言説の影響と同様、空海死後かなり経ってから全般的に又波及的に創られたと思われる。つまり、社会史・寺院史を視野に入れて考えると、空海以降の十世紀から十二世紀にかけて真言院・門跡の展開、真言僧と貴族文化の関連、「弘法大師」の儀式・儀礼的な現象は真言僧や日本文化に大変重要な影響を与えたと言える。氏の主張する通り、空海の密教言説は院・天皇・朝廷と頭密仏教寺院に密接な、象徴的な関係を持ち、院政初期から朝廷関係の記録や日記に記述されるようになる。ただ、

空海の著作に関する注釈書は二世紀以上に渡ってほぼ存在せず、又空海著作の書写活動は長い間稀であった⁽²⁾。しかしながら院政期に入って済暹・覚鑿等を中心として、空海の文書の編纂(『性霊集』)・「弘法大師」の著作の書写や著作についての注釈を中心にした類聚という聖教・漢文学活動、又は真言寺院の流派化やその代表する修法の専門化、入定信仰とそれに伴う高野山巡礼・御幸等が盛んに行われ始めたのである。これらの仏教的活動も中世の真言寺院・日本文化に重要な刺激・影響を与えたのではなからうか。

しかし、空海は「真言宗」の開祖というのではなく真言というマントラで表される密教的言説の「発明者」である、という氏の指摘した通り、東寺には真言宗の住僧だけではなく、他の宗の僧侶もある程度早い段階から起居していた事は明白である。しかも、空海は特に最澄と比べると、奈良寺院と極めて協力的な立場を採ったと思われる。取分け空海は顕・密の兼学という仏道のアプローチを進めたと言っても過言ではなからう。又、空海が平安前期のインテリ層に対して新言語論として密教的言説を提示したという氏の指摘は画期的である。私は真言寺院・法流の研究(舍利信仰史・中世社会史・経蔵〔聖教〕史)を行ってゐる為、氏の論点には大変刺激を受けた。氏は空海の生涯とそのコンテキストを詳細に分析し、空海のポスト儒教的、密教的

書評(ブライアン・小野坂・ルパート)

言説を解明した。つまり、奈良及び平安仏教の根本的な再解釈を試み、様々な重要な課題を提示したのである。更に、氏が最先端の言説論や記号論を用いて、「宗派」や「平安仏教」という概念の枠を越え、今までははっきり見えなかった空海の生涯・思想の全体像を構築しようとした点は日本仏教史や日本仏教学における多大な貢献と言えよう。

(1) 『平安後期日本漢文学の研究』(二〇〇三年、笠間書院)、13—14頁。

(2) 弘法大師全集編輯委員会編、『弘法大師空海全集 第八巻』(一九八五年、筑摩書房)、「撰述書の諸本と注釈書一覽」参照。

【キーワード】 空海 真言 マントラ 密教 言語論