

『即身成仏義』の思想と構造

村 上 保 壽

一 「即身—成仏」の問題

真言密教について、それが弘法大師空海と関係のある仏教らしいこと以外に何も知らないひとから、空海の真言密教を一言で説明してほしいと求められたとき、「真言密教とは即身成仏の教えである」と回答したらどうであろうか。たしかに、真言密教の中心概念として、「即身成仏」ということばをあげることには何の異論もないであろう。しかし、この「ことば」ほど空海によって深秘な意味を付与された概念はないのではないだろうか。

それと言うのも、空海の確実な諸著作資料の中で、彼自身は教えるほどの個所でしかこのことばを使用していないからである。ここで取り扱う『即身成仏義』でさえも、引用を含めて僅かに三個所においてである。このことは、彼が「即身成仏」ということばを別な「ことば」に置き換えて、この概念を説明しようとしていることを意味しているのではないだろうか。

この事実を前にしたとき、真言密教を即身成仏ということばに気軽に置き換えて説明するわけにはいかないであろう。そうであるならば、彼が「即身成仏」なることばによって解き明かそうとした思想世界を、今一度考えてみる必要があるのではないだろうか。それに、「真言密教すなわち即身成仏」という回答がそれなりに正当性をもつにしても、しかしその言い換えだけでは、空海の把握している真言密教の真の内容が、相手の意識体験の中で本当に了解されるまでには必ずしも至らないことに気づくからである。

仮に、「この身このままに仏と成ること」と言い換えたとしても、この言い換えが、「等覺十地の菩薩でさえも窺うことのできない」法仏の

境界である「即身成仏」の内容を確実に説明したことになるのだろうか。それに、この回答がどのような事態を意味しているのか、そのあまりの端的さの故に、いわゆる即身仏（ミイラ）となることが即身成仏のことかと納得されたり、仏とはそんなに簡単に成れるのだろうか、という疑惑を相手に抱かせることになるのではないだろうか。

あるいはまた、いわゆる本覚思想のように、「この身このままが仏である」と言い換えたとしたらどうであろうか。「それでは、何もしくてもよいのか。」という新たな質問を受けることになるのではないだろうか。このようなことを考えたとき、「即身成仏」とそれが開示している真言密教世界の内容を、空海自身もそうしているように、別の「ことば」に置き換えて把握してみる必要があると思う。

ところで、空海がいつ頃から即身成仏概念に注目するようになったのかは、現在のところ明確にその時期を限ることはできない。しかし、彼の著作資料の上から見て、今のところ確実なのは、弘仁四、五年頃に選述されたと推定できる『二教論』（『辯頭密二教論』）からではなかったと思う³。その著作の中で、空海は、『菩提心論』から「即身成仏」ということばを引用している。その限りでは、彼がこの時期、この概念に注目していたことは明らかである。しかし、『二教論』では、このことばは、単に顕密の遅速優劣を明らかにするために引用されているにすぎない。その限り、空海はこの概念をいわゆる速疾成仏の意味に捉えていたと理解した方がよいのではないだろうか。

実は、彼の著作資料の上から言えば、「即身成仏」ということばを彼自身の密教思想を表現する原理的な概念、キーワードとして明確に把握していることをわれわれに明かしてくれるものは、おそらく弘仁年間の後期に著述されたと推定される『即身成仏義』を待つしかないのである⁴。何故なら、空海の真言密教の世界観（六大体大、四曼相大、三密用大）と智（薩般若と五智無際智）の問題は、『即身成仏義』で説明されている即身成仏概念とその思想によって、はじめて一つの体系としてわれわれに提示されているからである。その意味で、『即身成仏義』は、空海の独自の真言密教の思想と世界観とを体系としてはじめて明らかにしている著作であると言ってよいであろう⁵。

それでは、「即身成仏」を別のことばに置き換えて把握する方途を探るために、『即身成仏義』の冒頭にある問答から考察を進めて行きたい。

「問うて曰く、諸経論の中に皆三劫成仏と説く。今即身成仏の義を建立する、何の憑拠か有る。」⁶

「答う、秘密藏の中に如来是の如く説きたまう。」⁷

そして、「彼の経説、如何」という問いに対して、空海は、いわゆる二經一論と呼ばれる経論から八個の証文を引用して、即身成仏概念の論

拠を明らかにしている。

右で「秘密藏」と呼んでいるように、引用する証文は、いわゆる密教經典である『金剛頂經』関係から四個所、『大日經』から二個所、そして『菩提心論』から二個所である。なおここから、空海が『菩提心論』を明確に密教の論書として位置づけていたことがわかる。

彼が即身成仏の義を建立するについて、密教の經論を論拠にする意図は、当然、密教の成仏論としての「即身成仏」の正当性を確保することであったことは確かなところであろう。しかし、それだけの意図のために、彼が密教の經論のみを論拠にしているとは思えないのである。そこでこの点を少しく考察しておきたい。

諸經論を論拠にすることについては、たとえば『二教論』の法身說法や顯密の優劣についての論証においても、空海はこの「即身成仏」の論証と同じ手法を採用している。しかし、法身說法や顯密の優劣の論拠となっている經論には、いわゆる顯教の諸經論が含まれている。すなわち、空海は、それらの論拠を顯教の經論にも求めることによって、いわば教相判釈の立場から法身說法や密教の優位性を顯教（とくに四家大乘）に対して主張しているのである。しかし、『即身成仏義』における「即身成仏」の主張は、密教の經論にのみその論拠を求めている。

このことは、空海の意図が「即身成仏」を単なる教判として位置づけることであつたのではなく、明らかに密教（真言密教）独自の成仏思想として提示することであつたことを示している。さらに、それだけではなく、この思想が『法華經』に説く「龍女成仏」にもとづく天台の湛然や最澄の即身成仏思想とも異なる成仏の思想として意識されていたことを示しているのではないだろうか。これについては最後のところで触れてみたい。

さて、空海は、「即身成仏」が密教の經論に語られている証拠を提示するためにだけ二經一論から八個の証文を引用しているのではない。証文につけた注釈は、彼が即身成仏ということばにのみ注目していたのではなかつたことを示しているからである。そこでこの点を考察するため、八個の証文について、その引用の要点と彼の注釈を見ておきたい。

「金剛頂經に説かく。此の三昧を修する者は現に仏菩提を証す。」^⑨此の三昧とは、謂はく大日尊一字頂輪王の三摩地なり。（空海の釈）^⑩

「又云はく。若し衆生有つて、此の教に遇うて昼夜四時に精進して修すれば、現世に歡喜地を証得し、後の十六生に正覺を成ず。」^⑪此の教とは法仏の自内証の三摩地大教王を指す。（空海の釈）^⑫

「又云はく。若し能く此の勝義に依って修すれば、現世に無上覺を成ずることを得。」¹⁵

「又云はく。応当に知るべし。自身即ち金剛界と為る。」¹⁶

「大日經に云はく。此の身を捨てずして神境通を速得し、大空位に遊歩して、身秘密を成ず。」¹⁶

「又云はく。此の生に於いて悉地に入らんと欲はば、其の所応に随って之れを思念せよ。親子尊の所に於いて明法を受け、觀察し相応すれば成就を作す。」¹⁶

「龍猛菩薩の菩提心論に説かく。真言法の中にのみ即身成仏するが故に、是れ三摩地の法を説く。諸教の中に於て闕して書せず。」¹⁷

「又云はく、若し人仏慧を求めて菩提心に通達すれば、父母所生の身に速かに大覺位を証す。」¹⁸

以上の二經一論からの証文は、顕教の諸經論が三劫成仏を説くのに對して、密教の經論が「即身成仏の義を建立」していることを証明するためのものである。したがって、当然これらの証文は、成仏について、それが顕教の三劫成仏とは異なる成仏であることを説いていると理解してよいであろう。

これらの証文は、「現にあるいは現世に、この身あるいはこの生、父母所生の身に」成仏することを、いわば三劫成仏に對する成仏の時間的速さ（無歴劫）の証明として挙げられているのである。もちろん、「父母所生の身」、すなわち肉身において成仏するという主張は、空海にとつて、単なる成仏の速疾性だけを問題にしているのではないことは明らかである。とは言え、肉身に成仏することに存する意味は、やはり、三劫成仏に對する時間的速疾性の主張であつたことは否定できないであろう。

しかし、このような速疾性の意味だけのこと足りるのであれば、空海が次にいわゆる「即身成仏の頌」を出している理由がよくわからないのである。それと云うのも、即身成仏を成仏の時間的速疾性の意味から「この身このままに仏と成ること」にすぎないのであれば、「現世に、この身に」仏と成ることを述べている八個の証文を注釈するだけでよいはずである。さらに、この程度の意味ならば、「速疾成仏」ということばでもよかつた筈である。²⁰たとえば、空海が『広付法伝』に引用している「不空三蔵の答表文」には、

「其の訳す所の金剛頂瑜伽法門は是れ成仏速疾の路なり。」²¹

とあり、同じく引用している巖野の「不空の碑銘並びに序」には、

「稽るに夫れ真言字義の憲度、灌頂升壇の軌迹、則時成仏の速なる。」⁽²²⁾

とあることからすれば、彼が密教の成仏を「速疾成仏」と理解していたことは否定できないからである。

しかし、そうしなかったということは、空海には「即身成仏」ということばでしかあらわし得なかった密教独自の内容が、この概念によって把握されていたからと言うべきではないだろうか。このような疑問をもってこれらの証文を読むとき、ここにもう一つの意味が隠されていることに気がつく。すなわちそれは、証文の中にある次のようなことばである。

「この三昧を修する者は」、あるいは「この教えに遇うて昼夜四時に精進して修すれば」、さらに「明法(すなわち明呪秘法の真言法)を受け観察し相応すれば」というようなことばである。そして何よりも、『菩提心論』の「真言法の中にのみ即身成仏するが故に、これ三摩地の法を説く」ということばである。

これらのことばに空海が注目しているとしたら、彼の「即身成仏」の思想内容が単に成仏の時間的速疾性だけの意味に終わるものでないことは明らかである。事実、空海は、先に引用したように、三昧について、それは「三摩地なり」と注釈を入れ、この教えを「法仏の自内証の三摩地大教王を指す」と注釈している。

そして、先に引用した『大日経』からの証文(注16)、すなわち、真言行者が世間出世間の悉地を得たいと願うなら、阿闍梨に従って有縁の本尊の秘法を受け、その法をよく観察し修行し、行者の三業が本尊の三密と相応すれば、よく世間出世間の悉地を成就するという意味の証文に次のような注釈を付している。

「此の経に説く所の悉地とは、持明悉地及び法仏悉地を明かす。(中略)身秘密とは、法仏の三密は等覚も見難く、十地も何んぞ窺はん。故に身秘密と名く。」⁽²³⁾

ここで空海は、『大日経』に説いている悉地つまり修行成就の境地を、真言を誦持することによって得られる修行の成就と仏の境地の完成とであると捉えているのである。そして、身秘密とは、法仏の身語意の三密が、仏と等しい菩薩でさえも見ることが難しく、ましてやそれ以下の十地の菩薩が窺い知ることにはできない。それだから身秘密というのである、と注釈している。

この注釈のねらいは、「即身成仏」を単なる時間的速疾性の意味から説明することにあつたのではないことがわかる。すなわち、ここで空海

は、三摩地の真言法を修行し成就することよつてのみ、法仏の悉地・即身に仏と成ることが可能であると捉えているのである。つまり彼は、成仏論におけるいわゆる三密瑜伽の重要性について注釈を入れているのである。

それ故に、これらの証文につけた空海の注釈の主眼点は、一言で言えば、三密瑜伽にあると言つてよい。その意味で、彼の注釈は、明らかに即身成仏概念が「この身このままに仏となること」程度の説明では終わらない思想内容を背景に持っていることをはつきりと示しているのである。すなわち、空海の「即身成仏の世界」そのものの把握を前提としてはじめて、彼の即身成仏概念が理解できると言えるのである。

二經一論からの証文の意味をこのように読み取るとき、「是の如くの經論の字義差別いかん。頌に曰はく。」と述べて、いわゆる「即身成仏の頌」と以下の説明、すなわち即身成仏の四字の無辺の義と、即身と成仏の各義を明らかにして行く彼の意図がはじめて了解できるのである。それでは、引用した經論の字義差別として、空海が把握している「即身成仏」の概念的意味を「即身成仏の頌」とその釈とから取り出してみたい。

「六大無碍にして常に瑜伽なり 体

四種曼荼各離れず 相

三密加持すれば速疾に顯はる 用

重々帝網なるを即身と名く 無碍

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²⁸

空海は、この頌の構成と意味を次のように説明している。

「頌文を二に分つ。初の一頌は即身の二字を歎じ、次の一頌は成仏の兩字を歎ず。初の中に又四あり。初の一句は体、二には相、三には用、四には無碍なり。後の頌の中に四あり。初には法仏の成仏を挙げ、次には無数を表し、三には輪円を顯わし、後には所由を出す。」²⁸

すなわち、この頌文をまず大きく「即身」の意義と「成仏」の意義に二分してそれぞれの意義をたたえることによって、それらの意味内容を明かしたいとしていることである。このことから、空海が「即身」と「成仏」とは異なった意味内容をもった概念であること、そしてそれらの意義を明確にすることによって、はじめて「即身成仏」の四字が明らかにになると考えていることがわかる。

いわば、空海が密教の経論から読み取った内容は、「即身」と「成仏」の各義においてははじめて把握される「即身—成仏」の思想であったのである。即身成仏を即身—成仏と把握するとき、空海は、従来の成仏論とは全く次元の異なった成仏概念として、「即身成仏」ということばを理解し得たのである。そして、この理解によってはじめて、彼は、独自の密教思想をこの概念に投影することができたのである。

この投影を知るためには、「即身」をいかなる意味の概念として把握すべきであるのか、あるいは「成仏」をいかなるさとの境界と理解すべきであるのか、が問われなければならないであろう。そして何よりも、異なる概念である「即身」と「成仏」が「即身成仏」であると把握されている限り、この「即身成仏」は総合判断的概念にはかならない。そうであるとしたら、この概念の理解は、「即身」と「成仏」とをどのよう結びつけているのか、結びつけている第三者は何か、あるいは、この第三者を即身成仏思想さらには密教思想の中でどのように位置づけて捉えるべきであるのか、等々の問題が解明されなければならないであろう。

いわば、この解明に、「即身成仏」を別のことばに置き換えて理解する方がわれわれの前に開かれていると言えよう。そして、この解明の過程において、空海の語る「即身成仏」についての「ことば」が、法身仏の世界、真言密教の世界を構想している原理的な概念にほかならないことを理解し得たとき、即身成仏の思想すなわち空海の真言密教の思想を本当の意味で理解し得たと言えるのではないだろうか。

かくして、空海が「即身成仏の頌」で語る思想内容は、単なるこの身そのままに仏と成ることを論じるためだけのものではないことが予想され得た。この頌は即身—成仏の構造を明確に解き明かすことをねらいとしているのである。空海の即身成仏の思想は、この即身—成仏の構造から、世界・宇宙の存在自体と存在の実相と、そして成仏の智の構造を、彼自身の思想として解明し得たことによって、引用されている経論の証文の内容を越えて、より明解で独自の密教(真言密教)の思想として新たに提示することができたと見えよう。その意味で、密教の諸経論から読み取れる即身成仏思想は、空海においてははじめて明解な構造を与えられたと言ってよいであろう。この小論のねらいは、この「即身—成仏」の構造を三密瑜伽の視点から解き明かすことにある。

二 「即身」の存在論的意味

先に見たように、空海は「即身成仏」の四字を「即身」の義と「成仏」の義とに開くことによって、「即身成仏」の意味とその思想世界とを明らかにしようとしている。その限りでは、彼は「即身成仏」を全体概念として直接説明しているわけではない。

「釈して曰はく、此の二頌八句以て即身成仏の四字を歎す。即ち是の四字に無辺の義を含ぜり。一切の仏法は此の一句を出でず。故に略して兩頌を樹てて無辺の徳を顕わす。」²⁷⁾

すなわち、二頌八句に即身成仏の無辺の意味があるとしながら、しかし、全体概念としての即身成仏が、いかなる無辺の意味を含んでいるのかについては直接に説明されてはいないのである。しかも、この四字に一切の仏の教えが表現されており、またこの四字を出るものではないとしながら、その理由が説明されているわけではない。すでに見たように、実際には「即身」と「成仏」の兩頌の内容は、それぞれの意義説明のみで終わっているからである。

考えてみれば、この説明は不親切である。一般には、即身の意味と成仏の意味とを二つに開いて解説した場合、次に、この二つの概念を総合する全体概念としての「即身成仏」そのものの説明がなされなければならない筈である。その説明がないということは、推測するに、空海にとつてそれらを総合する説明は、「即身」と「成仏」のそれぞれの意味の中にすでに説かれていっていると判断されていたからではないだろうか。そうであるなら、われわれとしては、二頌八句の意味内容を総合的に捉え、その一々の句の意味内容が一つの全体概念として構成されていることを読みとることによつて、「即身成仏」の四字を理解するしかないであろう。

彼は、はじめの「即身の頌」の四句の意義を体、相、用、無碍と規定していた。当然、この規定の主語は即身ということになる。したがつて、第一句の「六大無碍にして常に瑜伽なり」とは、「六大無碍」によつて即身の体いわば即身の本体、真実そのものが表現あるいは説明されていることになる。以下の句も同様に、順次、「四種曼荼」によつて即身の相いわば即身の顕現している本質的な姿を、「三密加持」によつて即身の用いわば即身の本質的な働きや作用を、「重々帝網」によつて即身の無碍いわば即身の本質的な在り方や事態をそれぞれ表現あるいは説明していると理解してよいであろう。

しかし、体、相、用、無碍の主語が即身であるとしたところで、「即身」の本質的な意味が何ほどか明瞭になったわけではない。「即身」とはいかなる意味の「ことば」であるかが解明されない限り、仮に、六大体大、四曼相大、三密用大と言ったところで、その内容を真に理解したとは言えないからである。

たとえば、即身を世界あるいは宇宙と置き換えて、世界(宇宙)の本体・絶対の真実が六大であり、その現れの本質・実相が四曼であり、働きの本質が三密であると説明した場合、なるほど個々の意味を捉えることはできよう。しかしそれによって、これら三者の関係がどのようになっているのか、さらには全体としての世界把握の内容がいかなるものであるかは、決して説明されてはいないのである。その限り、依然として世界・宇宙いわば「即身」そのものの意味と構造は、具体的に浮かび上がって来はしないのである。

すなわち、「故に略して両頌を樹て無辺の徳を顕わす」と述べていたように、即身成仏の無辺の意味と限りない徳は、両頌を直接問うことによってしか明かされはしないのである。したがって、問題は、即身の字義を体、相、用、無碍に開いたとしても、空海にとって、その作業はあくまでも「即身」の意味と構造とを開明するためのものにほかならなかったことを理解すべきである。

彼は即身の本質(体)を「六大無碍常瑜伽」と捉えていた。これについて、「六大とは五大と及び識となり」と釈している。このことばそのものは、空海において、法界すなわち一切の存在世界の存在性が地、水、火、風、空、識の六大によって象徴(「如来の三摩耶身」)的に把握され、それらが絶対的な意味で存在世界に周くゆきわたっていること、そして、その意味で「大」であると理解されていることを示している。このことから、空海が世界(宇宙)あるいは存在者の存在そのもの、すなわち存在の自体性を「六大」(地大、水大、火大、風大、空大、識大)ということば(概念)で捉えていると理解してよい。²⁹⁾

そして、彼は、この六大が「無碍にして常に瑜伽なり」の意味を次のように説明している。

「是の如くの六大法界体性所成の身は、無障無碍にして、互相に渉入相応し、常住不変にして同じく實際に住せり。故に頌に六大無碍常瑜伽と曰う。無碍とは渉入自在の義なり。常とは不動不壊等の義なり。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。」³⁰⁾

すなわち、このような六大によって示される存在世界の自体性(体性)を本体としている身体、つまり存在者の存在は障りなくさまたげなく、互いに交渉し応じあつて永遠不変であり、そのまま真実で究極的な在り方で存在している。それ故に、六大無碍にして常に瑜伽なりと言う

のである、と述べて、次に無碍以下のことばの意味を説明している。

この説明は、六大が一切の存在者の存在にゆきわたり、相互に無碍渉入し、相応している概念であることを示している。また別の個所で、「四大等心大を離れず。心色異りと雖も其の性即同なり。色即ち心。心即ち色。無碍無障なり。智即ち境。境即ち智。智即ち理。理即ち智。無碍自在なり。」³³⁾

と述べているように、空海は、世界と存在の把握において、識大と五大、心と色、智（主観）と境（対象）を主・客の相対的あるいは二元的な対立概念として理解しているのではない。識大と対象世界、主体と客体が無碍渉入し相応しているとは、世界の自体性（六大・法界体性）において、そのような主・客の対立区分や概念が絶対的な意味で存在しないということの意味しているのである。

すなわち、「六大」は、ことばによる表現としては六つの象徴的な概念から構成されているにしても、そのように世界（宇宙）を分析的に把握する構成概念ではなく、全体的世界概念であるということである。したがって、即身の存在自体の本質・自体性（体大）を「六大」と規定していることは、即身とは、その自体性において一切の心色、主客の相対的・二元的対立区分を絶対的な意味で離れている存在者の存在（身体）を明かしていることばにほかならないということである。

そして、「相応渉入は即ち是れ即の義なり」と説明していたように、身体である存在者が、心色、主客の相対を離れ、絶対的な存在の自体性において「あるがままにある」ことを「即」と捉えているのである。その意味から、「即身」とは、世界の存在者の存在（身体）を絶対的な存在の地平（即）の上に現前させていることばであることがわかる。それは、現実のこの身すなわち相対的な存在の地平に現れているこの身を指して、単純に即身と言っているのではないということである。

ところで、空海にとって六大は、存在の自体性の意味だけではなかった。一切の存在者の存在がこの六大においてはじめて世界に現前し得ると考えられているからである。

「是の如くの六大能く一切の仏及び一切衆生器界等の四種法身三種世界を造す。」³⁴⁾

あるいは、

「謂はく六大能く四種法身と曼荼羅と及び三種世間とを生ずることを表す。」³⁵⁾

すなわち、六大が一切の存在者の存在と一切の世界（宇宙）とを生み出していると言っているのである。その意味で、彼は、「此の六大は能生なり。」と述べている。六大は、一切の存在者を存在者たらしめている存在性（自体性）、存在を生み出すもの（能生）であったのである。すなわち、六大は世界（宇宙）と存在の絶対的眞実である。そして、

「謂はく、六大能く一切を生ずることを表す。（略）此の六大は能生なり。見非見とは欲色界無色界なり。即ち是れ所生の法なり。」³⁶

「此の所生の法は上法身に達し、下六道に及ぶまで、麤細隔有り、大小差有り」と雖も、然れども猶六大を出です。³⁷

と述べているように、一切の存在者（所生の法）は、六大すなわち存在の自体性と能生の地平の上に立ち現れるのである。その意味から、空海は、一切の存在者を六大の所生であると捉えているのである。しかし彼は、六大能生と言っても、一切の存在者の外に存在の自体性（六大）があるのも、六大が客体としての所生の世界を生み出しているのでもないことを次のように述べている。

「能所の二生有り」と雖も都て能所を絶せり、法爾道理に何の造作か有らん。能所等の名は皆是れ密号なり。」³⁸

すなわち、能生所生と言っても、ことば（概念）の眞の意味では、これらのことばは、生み出すものと生み出されるものという二元的な意味の概念ではないと言っているのである。能所の区別はあくまでもことばの理解の上での区別にほかならないことを述べているのである。それは、法爾の道理である存在の自体性をわれわれの通常の認識レベルにおいて把握することの不可能性を示していると言っているといえよう。

次に、即身の自体性が「六大」によって把握されているとしたら、空海は、即身の相を「即身の頌」で「四種曼荼各不離」と捉えている。この四種の曼荼羅を明らかにするために、彼は『大日経』第六本尊三昧品から、「一切如来に三種の秘密身有り、謂く字印形像なり。」³⁹という文を引用している。そして、この文に法、三、大、羯磨の四種曼荼羅の意味を読み込んでいる。その後で、『金剛頂経』の説として、金剛頂経十八会の中の初会にある大、三、法、羯磨の四種曼荼羅について説明している。⁴⁰

ここで空海は、四種の曼荼羅を一切如来すなわち世界の眞実・存在の真相の顕現の姿（身）であるとともに、また仏の智慧（眞理）を象徴的に表現しているものと理解している。彼は、絶対的眞実が存在の地平に立ち現れている世界、すなわち絶対的な存在と智（眞理）の世界を四種の曼荼羅において把握しているのである。言い換えれば、四種曼荼羅は、即身の相と規定されていたように、即身の顕現の本質的な姿（眞実相）、すなわち絶対性の地平に顕現している存在そのものの相、いわば即身の自体相（相大）であると理解することができる。そして、彼は、

一切の存在者の存在相が仏の智慧として表現されており、したがって、一切の仏智がこの四種曼荼羅に残りなく示されていると考えているのである。存在相が智（真理）として表現されることがいかにして可能であるのかという問題は、後ほど考察するとして、差し当たっては「四曼」の意味を明らかにしておきたい。

空海は、四種の曼荼羅が各々離れずを次のように解説している。

「是の如くの四種曼荼・四種智印、其の数無量なり。一一の量虚空に同じ。彼れは此れを離れず、此れは彼れを離れず。猶し空光の無碍にして逆へざるが如し。故に四種曼荼各不離と云う。不離は即ち是れ即の義なり。」⁽⁴⁾

すなわち、四種の曼荼羅あるいは四種の仏智のしるしは、その数が量り知れず、一つ一つの量は虚空に同じである。そして、それらは互いに関連しあつて離れないという状態であり、まるで空間と光とがさまざまあうことなく、さからうことのないようだと言っているのである。この離れることがないというのが「即」の意味であると述べている。

四種の曼荼羅は、「その数無量なり」と捉えられているように、存在そのもの（自体性）が無量の多様性をもったまま顕現している世界である。しかし、四種の曼荼羅は、即身の相と規定されている限り、存在の実相・世界の真理、仏智のあらわれの世界以外の意味をもたない。すなわち、四種曼荼羅の世界（宇宙）は、その存在の相において、それぞれが別々の本質と世界を表現しているのではないのである。

「各々離れず」とは、「これは彼を離れず、彼はこれを離れず」という存在の相互依存的関連性が、即身の真相であることを意味している。したがって、各々（十界）の存在者は、個別的な存在相において存在しているのではなく、存在の自体相すなわち即身の自体相において世界の中に姿をあらわしているのである。その意味で、世界（宇宙）の一切の現象は、その存在の地平においては、無量の多様性にも拘らず存在の自体性すなわち六大の現象にほかならないのである。

「即」とは、そのような多様な、無量無数の存在性の顕現（身）の本質・実相（存在相）が「一」であることを意味しているのである。それが「各不離」の意味であったのである。⁽⁵⁾そこで、この「四曼」の意味に則して言えば、「即身」とは、存在の自体性（六大）の地平に立ち現れた存在者の存在相が多様なあらわれにも拘らず、「一」（即）である存在者の顕現（身体）であると言ふことができよう。「四曼」は存在の実相・世界の真理の顕現である即身の本質的な姿を表現しているものにほかならなかったのである。その限りでは、四種曼荼羅は存在の実相・世

界の真理の表現と捉えてよいであろう。

「即身」である存在者は、自体性の顕現である「四曼」である。しかし、その四種の存在相は、本質的には絶対的な地平に顕現する「一」なる現象以外の何ものでもないのである。その意味は、たとえば我と汝、自己と他者という現実のこの身、すなわち相対性の地平にあらわれている存在者の個別的現象、いわゆる現実存在である個々の衆生を即身と捉えているのではないことがわかる。ここでの即身とは、あくまでも絶対的地平に立ち現れる自体性（六大）の顕現である存在相（四曼）を意味しているからである。かりに、この身が即身の意味をもつとしたら、それは心色、主客、自他の相対性を絶対的に離れた（即）、存在者の存在相（身）においてのみ可能であろう。

これまでの議論から、空海が存在の自体性とその顕現の本質・自体相とを「六大」と「四曼」とで捉えていることが理解されたと思う。それでは、この即身の顕現である世界はいかなる本質的存在様相として捉えられるべきであろうか。空海は、それを「重々帝網」と呼んでいる。

「重々帝網名即身とは是れ則ち譬喩を挙げて以て諸尊の刹塵の三密円融無碍なることを明す。帝網とは因陀羅珠網なり。謂はく身とは我身仏身衆生身是れを身と名づく。又四種の身有り。言はく自性・受用・変化・等流是れを名づけて身と曰う。又三種有り、字印形是れなり。是の如く等の身は縦横重々にして鏡中の影像と燈光の渉入との如し。」⁴³

すなわち、重々帝網を即身と呼ぶのは、本質的には諸尊の無数の三密が円かにとけあい、さまざまのないことを明らかにしているからである。「三密」それ自身の意味については、次章で取り上げるが、ここでは空海が譬喩をあげて即身の「無碍」が重々帝網であると述べていることを考えてみたい。

まず彼は、即身の真実態としての存在様相を円融無碍であり、相互に渉入し合っている様相と捉えている。それは、三密が円融し無碍であるだけでなく、存在者の存在そのものが円融し無碍であることを意味しているのである。

したがって、「身」においては、我身・仏身・衆生身が、あるいは自性・受容・変化・等流の仏身そのものが、また字・印・形の三秘密身が互いに縦横重々に関わり合っている。それはあたかも、向かい合う無数の鏡の間の物体が鏡に限りなく映りあうような在り方、あるいは無数の燈明の光が互いを照らしあってその光が区別できないような在り方である。すなわち、その存在様相は、一切の存在者の存在が独立した個別的な存在としてあるのではなく、自他が一切の存在区分を離れ、無化されて、相互に無碍渉入している在り方を意味しているのである。いわば、

「彼の身即ち是れ此の身、此の身即ち是れ彼の身、仏身即ち是れ衆生の身衆生の身即ち是れ仏身なり。不同にして同なり、不異にして異なり。」⁽⁴⁾

と述べているように、空海は、その存在様相を彼の身と此の身、此の身と彼の身、仏身と衆生身、衆生身と仏身が不同にして同、不異にして異であると捉えている。それは、一切の身体が一切の個別的規定性・「である」を離れ、無化されていること、一切の存在者の存在が「それ」として措定され得ないこと、そのような意味で互いに無碍渉入している存在の眞実態を明らかにしているのである。

そして、続けて次のように述べている。

「仏法僧是れ三なり。身語意又三なり、心仏及び衆生三なり。是の如くの三法は平等平等にして一なり。一にして無量なり、無量にして一なり、而も終に雜亂せず。故に重々帝網名即身と曰う。」⁽⁵⁾

すなわち、仏法僧、身語意、心仏衆生の三法が平等にして「一」である。その「一」はまた無量であり、無量にして「一」である。空海は、そのような身体存在様相すなわち存在者の存在の眞実態を即身と把握しているのである。その唯一の規定性が「無碍」である。逆に言えば、即身とはその存在様相において、無碍と捉えるしかない在り方なのである。世界の自体性(六大)と自体相(四曼)を存在の実相とする即身のあらわれは、どこまでも無碍渉入しているのである。いわば、一切の相対的規定性すなわち二元、主客、自他を離れ、無化された存在様相である。

即身は存在の現象でありながら、その眞実態において「一」であり無碍であるが故に、その存在様相を確定することはできない。その意味で、即身は一切の規定性を離れていると言ってよい。端的に言えば、即身を定義することはできないということである。即身を認識の対象として、その存在を主客のことばによって規定することも、われわれの前に客観として措定することもできないのである。このように把握するとき、「即身」とは、その存在において一切の相対的規定性・措定性を離れ、無化されて存在する存在者の意味であると定義することができよう。

ところで、いかなる存在者と言えども、存在の地平に立ち現れる限り、それを可能とする時と場、時間と空間が必要ではないだろうか。たとえ一切の相対性を離れた存在者であるとしても、即身が絶対性の地平に立ち現れるためには、そのような現れる時と場が必要である。しかも、

その時と場がまた同時に、即身自身の具有する働きと役割でなければならない。そのような「即身」の作用が「三密」の意義にほかならなかったのである。

三 「即身」における「三密」の意味

即身の存在様相は、「重々帝網」であった。重々帝網とは、我・仏・衆生の身心が三密において円融し無碍であること、いわば一切の存在者が身・語・心(意)の三密によって相互に無碍渉入している存在様相を明らかにしていることばであった。即身は、かかる存在様相においてこの世界に立ち現れているのである。もちろん、その現れの地平は、存在の自体性(六大)と自体相(四曼)が顕現している存在の絶対性に措定されていると理解してよい。

空海は、「三密加持速疾顕」を即身の「用」と規定していた。用とは、作用、つまり働きであり、活動である。当然、一切の活動は時間と空間を前提とする。すなわち、一切の存在者はいかなる活動と言えども、この世界の中に自らの活動・作用をもたらす限り、時と場・時間と空間を前提とせざるを得ないのである。その意味で、即身の現れもまた存在の顕現である限り、現れの「時と場」を前提としていって考えざるを得ない。

三密加持のもつ作用は、かかる「即身」の存在性(体大)と存在相(相大)をこの世界の中に顕現させる「時と場」としての意味内容をもっていると考えることができよう。そうであるなら、この「時と場」としての「三密」が、六大・四曼とともに「即身」の意味を存在論的に構成するとき、いかなる意味と役割を担っているのかを考えてみる必要がある。

三密加持の内容を説明している「速疾に顕わる」ということばは、いかなる存在事態を示しているのであろうか。まずこの問題を解明の鍵にして「三密」の意味を考察してみたい。三密加持の規定が即身の「用」であることからすれば、当然、その作用すなわち即身の働きによって、何かが即身の世界に顕われることになる。それでは、この三密加持によって何が顕われるのであろうか。

空海は、三密加持についての釈のはじめで、次のように「三密」と「加持」の概念を説明している。

「謂わく三密とは一には身密、二には語密、三には心密なり。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はず、故に密と曰う。

一一の尊等く刹塵の三密を具して互相加入し、彼此摂持せり。衆生の三密も亦復是の如し、故に三密加持と名づく。^④

すなわち、三密とは、身体と言語（ことば）と心（意・こころ）の三つの秘密の活動を指すこと、真実そのものを体現している仏の身語心の三つの活動は、等覺十地の菩薩も見聞できない秘密の活動であること、そして、一々の仏たちは、無数の三密をそなえて、互いに力を加え合ひささえ合っていること、衆生の身語心の三つの働きも仏の三密と同様であること、それ故に、仏の三密と衆生の三密とが応じ合ひ力を加え合うのを三密加持と名づけると言うのである。

そして、この句についての釈の最後の所では、「加持」の意味を次のように説明している。

「加持とは如来の大悲と衆生の信心とを表す。仏日の影衆生の心水に現ずるを加と曰い、行者の心水能く仏日を感じるを持と名づく。^⑤」

ここから、「加持」とは、如来の大悲と衆生の信心とが相互的に応じ合う一つの世界を表象している概念であることがわかる。そして、日の光のような仏の大悲の力が衆生の心の水に映りあらわれるのを「加」と言い、真言行者の心の水が、よくその仏の大悲の光を感じとることを「持」と名づけると言うのである。

ここで、空海が「持」を仏と真言行者（正しくは三密瑜伽中の衆生と言うべきか）との相互性に限定して捉えていることに注意すべきである。それは、三密加持の意味について、決して仏と衆生一般との相互性を考えていたのではなかったということである。^⑥

すなわち、三密加持とは、根本的には仏と行者との三密による加持感応の問題であると言つてよい。^⑦真言行者ではない衆生一般の心水もまた、間違ひなく仏の大悲の光を映している。しかし、かかる衆生の三業は、その深秘の本質においては三密であるにしても、三密加持の外にある限り、その光を感じとることはできない。三密加持が即身の用・働きであると言つても、衆生一般の身語心の働き（三業）は、現実には単なる三密の可能性を示しているものであって、決して空海の予想している三密の意味ではなかったのである。

したがって、次の釈についても、その意味は、真言行者の身体の問題であると理解することができる。

「是の如くの経等は皆此の速疾力不思議神通の三摩地の法を説く。若し人有つて法則を欠かずして昼夜に精進すれば現身に五神通を獲得す。漸次に修練すれば此の身を捨てずして進んで仏位に入る。^⑧」

空海がこの句の説明で引用している経典が『金剛頂経』の「儀軌」に限られていることから予想できるように、ここで語られている「人」

は、明らかに真言行者である。三摩地の法(三密瑜伽)を修練する行者において、はじめて「この身」に仏位に入ることができるのである。それ故に、この身は単なる衆生一般の身体を言うのではない。この身とは、存在の絶対性の地平に顕現している存在者・行者の身体を意味している。このことは、次の釈によってより明確になる。

「若し真言行人有つて此の義を觀察し、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が故に、早く大悉地を得⁽⁹¹⁾。」

すなわち、真言行者が三摩地の法を修することにおいて、三密加持が可能であり、速やかに大悉地を得ることができるとしているのである。その意味で、行者ではない衆生の単なる「この身」の働きは、即身の働きではないと言えよう。すなわち、三密加持は、真言行者においてははじめて可能となる存在者(即身)の働きにはかならなかつたのである。

これらのことから、「速疾に顕わる」とは、真言行者においてははじめてその意味が可能となることばであることがわかる。この一文では、仏と行者の三密加持すなわち三密瑜伽の世界(三摩地の法)において大悉地が得られると説明されている。しかし、それでは、このような真言行者の三密・即身の働きにおいて何が顕われるのであろうか。「即身」の意味に限定してその問題を考えてみたい。

「行者若し能く此の理趣を観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顕現し証得す。故に速疾顕と名づく。常の即時即日の如く、即身の義も亦是の如し⁽⁹²⁾。」

行者が三密加持の理趣、すなわち仏日の影と衆生の心水との感応の相互性を思念し把握するなら、仏と行者との三密が相応し、この身体のまま速やかに、本来われわれの具している三身(法・報・応の仏身)を顕現し、証得することができるというのである。

ここで、空海は、この現身に速疾に三身を顕現し証得することから、「速疾顕」の意味を規定しようとしていることがわかる。すなわち、この意味によると、「即身」の「用」とは、本有の三身・存在の実相と絶対的真理をこの世界に「速疾に」顕現させる意味で即である「時」と、「現身に」顕現する意味で即(身)である「場」を瑜伽の世界に措定する働きを明かしているのである。

あるいは、真言行者の三密瑜伽の世界において、「時」は瑜伽における身体の世界時間であり、「場」は瑜伽における身体の世界空間である、⁽⁹³⁾と言ひ換えてもよい。この速疾で現身である「即」すなわち三密瑜伽の「時と場」を真言行者の前に措定する作用・働きが、即身の働き。

用すなわち「三密加持」の意味であると理解できるのである。

言い換えれば、行者の存在世界（瑜伽の身体）において存在の実相・世界（宇宙）の真理が顕われるとしたら、「三密加持」は、かかる実相と真理を存在の地平に顕現させる「時と場」を確立する絶対的な作用・用大であったのである。

「六大」と「四曼」においては、「即身」の意味は、存在者の存在性（体大）と存在相（相大）をあらわしていた。その意味を先の引用の「即身の義」に重ね合わせて考えると、「速疾に顕わる」とは、この存在者の存在性と存在相が行者の存在（身体）において速疾（即）に顕われることを意味しているのである。それは、行者の身体において存在の実相・世界の真理が顕われると言ってもよい。いわば、「三密」において、六大・四曼が把握されているということである。それによって、存在の絶対性の地平における「即身」が完成するのである。それが「大悉地を得る」ことの意味であり、ここで「速疾顕」と捉えられている「即身の義」の意味である。

存在の実相・世界の真理を現象として可能にする「時と場」、それが「三密」の働きであった。この「時と場」の外に、即身の世界は存在しない。したがってそれは、一般に活動している日常的なこの身を即身と呼ぶのではないことがわかる。具体的には、三密は真言行者の身体―存在において立ち現れる存在作用なのである。そして、この存在作用において、「六大」、「四曼」つまり存在の自体性と自体相がこの世界の中に存在者とともに顕現してくるのである。

われわれが存在の実相・世界の真理に迫ろうとするならば、それを把握する「時と場」を持たない限り、いかなる世界認識も真理把握も可能ではない。空海は、その把握の通路を三密加持に求めているのである。すなわち、即身の働き・用大として、その通路を確立したのである。そのような意味で、三密は真理認識の「時と場」であると言うこともできる。

しかし、この認識は決して主観による対象の認識ではない。認識というよりは、存在の実相・世界の真理が三密加持の絶対性の地平に立ち現れる「事態」を意味していると言った方が正しいであろう。その意味では、三密加持は認識ではない。しかし、この「時と場」において実相と真理が把握されているという意味では、把握の作用いわば認識である。そこで、この三密のもつ真理把握の意味を、次の「成仏の願」の意味からさらに考察してみたい。

四 智の世界と三密の問題

「成仏の頌」とその釈で中心的なテーマとなっているのはいわゆる智の問題である。具体的には、頌で「法然に薩般若を具足し」、「五智無際智を具し」、「実覚智なり」と述べている智の問題である。このことは、空海が成仏すなわちさとりの境界を智の地平で把握していることを示している。それは、「成仏の頌」の第四句の釈で、「円鏡力故実覚智とは此れ即ち所由を出す。」と述べているように、成仏の理由を実覚智すなわち一切の諸法を如実に覚知する智に求めていることからわかる。

しかし、智の問題と言っても、「成仏の頌」とその釈で主として説明されているのは一切智々についてである。空海は、この頌の「法然具足薩般若」の句について、「初には法仏の成仏を挙ぐ。」と注釈している。すなわち、この句は、一切衆生が世界、宇宙の真理そのものである薩般若・一切智々を法然に具足していること、いわば一切衆生が本来的に成仏であることを述べていると云うのである。

その意味では、一切智々が成仏を可能とする智であるかと言うと、そうではない。空海は、いわゆる本有本覚の成仏思想を一步踏み込んでいるのである。何故なら、真理に目覚めた智者・仏となる実覚智の智とは、円鏡のように一切の諸法を照らす智力すなわち五智を指しているからである。後でも触れるように、この成仏の智の理解に頓教とは異なる空海の独自の成仏思想があると云ってよいであろう。

さて、空海は、「一切智々」と「智」いわばサルヴァジュニヤ・ジュニヤーナとジュニヤーナとを区別している。その限りでは、彼は、二つの智の意味について述べていると理解することができる。そこでまず、一切智々の意味から見て行きたい。

空海は、「成仏の頌」の最初の句、「法然具足薩般若」を次のように解析して、一切智々を説明している。

「法然と言うは諸法自然に是の如くなることを顕はす。具足とは成就の義、無欠少の義なり。薩般若とは梵語なり、(略)具には薩羅婆枳孃囊」と云う。翻じて一切智々と云う。一切智々とは智とは決断簡括の義なり。一切の仏に各五智三十七智乃至刹塵の智を具せり。」

この釈は、すべての存在があるがままに一切智々をそなえ持っているという最初の句の語句の意味を解説しているのである。まず、「法然」というのは、一切の存在(ある、ということ)が自然に・現にあるがままにあるように現れていることを明らかにしていることばである。「具足」とは、完成しているという意味であり、したがって少しも欠けるところが無いという意味である。「薩般若」とは、梵語ではサルヴァ・ジュニヤ

一ナであるが、漢訳すると一切智々と言う⁹⁸。一切智々の「智」とは、決断し、選びとるという意味である。すべての仏は、各々が五智・三十七智ないし無数の智をそなえている。したがって、これら無数の智の全体であり、本質が一切智々ということになる。このような意味がこの語句の内容であると説明しているのである。

「法然」と「具足」については、語句そのものの意味上の問題はないであろう。そのままの意味に理解してよいからである。問題は、一切智々の意味である。空海は、この頌の第二句と第三句についての釈でも、一切智々の意味を次のように解説している。

「次の兩句は即ち此の義を表す。若し決断の徳を明すには則ち智を以て名を得。集起を顯はすには則ち心を以て稱と為。軌持を顯はすには則ち法門に稱を得。一一の名号皆人を離れず。是の如くの人教刹塵に過ぎたり。故に一切智々と名づく。顯家の一智を以て一切に対して此の号を得るには同ぜず。」⁹⁹

この文は、「心数心王過刹塵」と「各具五智無際智」の二句についての釈である。「此の義」というのは、第一句の薩般若を指している。したがって、この兩句は、薩般若・一切智々の意義を明らかにしていることになる。すなわち、一切智々について、もしも決断簡択の徳を明らかにするときには「智」という名で呼ぶ。諸現象の生起する原因の集まりという意味をあらわすときは「心」という名で呼ぶ。真理が軌範となつて人の心にもごとの理解を生じさせる意味をあらわすときは「法門」という名で呼ぶと言っているのである。いわば、智・心・法門は、本質的には、「一」である一切智々の具体的な表象概念であると解釈されているのである。したがって、智・心・法門は決して別々の概念ではなく、一体不離の概念として理解されるべきである。空海は、一切智々を「智・心・法門」の意味を持った全体概念として把握しているのである。

そして、このような一切智々そのものである存在が、一切の仏（サルヴァ・ジュニヤ）にほかならない。その意味からは、一切智々を絶対的真理そのものである仏智（法仏の成仏）と言い換えることができる¹⁰⁰。一切智々と一切諸仏とは同義であると理解してよいであろう。

そして、この「智」と「心」と「法門」という概念は、いずれも「人」・衆生を離れてあるのではない。このような「人」は、数がはなはだ多く刹塵にした数より以上におよぶ。だから、すべての人・衆生が具えている智慧（智・心・法門の総体）という意味で、一切智々と名づけるのであると述べている。そして、顯教の立場では、一つの智慧によってすべての事象を知るという意味で、その智慧を一切智々と捉えているが、密教における意味はそうではない、と言っているのである。

言い換えると、ここで明らかにされている「一切智々」は、顕教で言うような理念としての一つの最高の智慧、絶対的真理そのものである。一切智を言うのではないことがわかる。空海は、一切の人びとが存在の事実性として本来的にそなえている智慧を一切智々と呼んでいるのである。いわば理念ではなく、無量無数の人びと・一切衆生の本来性としてある智慧を総体化して捉えた概念であると言いうことができよう。その意味で、智・心・法門は、「人」すなわち人間—存在自体と一体不離の概念である。

このことは、空海が「人」・衆生をその存在の自体性(六大)において、一切智々であると捉えていることを意味している。そして、すべての人が一切智々を本来的にそなえているとは、すべての人がその存在の自体性において、さどりの智慧すなわち仏・如来を内に蔵していることにはかならない。この考え方に如来蔵思想を見いだすことができよう。ただ、空海の一切智々が仏・如来となる可能性として考えられているかどうかは問題である。⁶³しかし、空海が、一切智々の解釈において、如来蔵思想の影響を受けていることは否定できないであろう。ただ、空海は、如来蔵思想について、『即身成仏義』の中で論述しているわけではない。それに、彼は一切智々が煩惱、無明によって覆われているということを書いていないわけではない。

ところで、この一切智々の理解は、多分に『大日経』の一切智々とは異なるのではないだろうか。『大日経』住心品で語られている一切智々は、人びとの存在の事実性としての本来的智慧というではなく、世界の絶対的真理そのものを意味しているからである。「心の実相とは即ち無相の菩提なり。亦一切智々と名づく。」⁶⁴と語られているように、なるほど一切智々は自心に求められるべきものであるとしても、しかし、さとられるべき絶対的真理として捉えられている概念だからである。すなわち、一切智々は如来となるために獲得されるべき客体的理念、その意味では顕教的な智として説かれているのである。

さて、先の釈では、一切智々の分析的な意味内容については智・心・法門概念で説明されていた。しかし、それは全体概念としての一切智々そのものの説明ではない。それでは、全体概念としての一切智々、しかも人間—存在の自体性でもある一切智々とは、いかなる意味内容をもった概念であろうか。

彼は、「法然具足薩般若」の句について、大日経を引用して次のように解釈している。

「法然具足薩般若とは、大日経に云はく、我は一切の本初なり、号して世所依と名づく。(略)謂はく我とは大日尊の自称なり。一切とは無数

を挙げ、本初とは本来法然に是の如くの大自在の一切の法を証得するの本祖なり。」⁶⁶

すなわち、我・大日如来は、本来おのずから、このように自由自在に存在しているすべてのものをあらわし出している根源の存在者であると言うのである。いわば、大日如来は一切の存在者の「存在の真実」であると言うのである。そして、空海は、この存在の真実に関して次のように続けている。

「如来法の身と衆生の本性とは同じく此の本来寂靜の理を得たり。然れども衆生は覺せず知せず。故に仏此の理趣を説いて衆生を覺悟せしめたまう。」⁶⁶

すなわち、真実そのものである仏の存在と衆生の本性とは、本来やすらかな真理・一切智々をそなえている。しかし、衆生はそのことをささらず、意識もしていない。だから仏は、この真実の趣旨を説いて、衆生をささらせたまうのであると言うのである。

これらの『大日経』からの引用とその釈、および先の一切智々についての説明から言えることは、一切智々とは、大日如来である真理、すなわち世界と存在の真実相についての仏智であるということである。しかも、すでに見たように、その仏智は一切の人間―存在に事実性として自体的にそなわっている智慧である。⁶⁷しかし、衆生は、存在の現実態において、自らが一切智々をそなえもっていることをささらず、意識もしていない。さらに、この仏智・一切智々が人・衆生と一体不離のものとして具体的に発現するとき、智・心・法門として表象されることを覚知していないのである。

以上の説明の趣旨から一切智々を一言で言ってしまうと、空海は、六大・四曼であらわされている世界と存在の真実相を人間―存在の智慧レベルにおいて、一切智々と捉えていると理解してよいであろう。これは、明らかに、存在のレベルと智慧のレベルとが区分されていないことを意味している。さらに、この一切智々は、主観による真理の認識というような対象認識のレベルでの智を意味しているのではないことがわかる。その意味で、一切智々を主観の構想する理念として捉えている顕教の理解とは異なると言えるのである。

もう少し言えば、彼はこの句の釈で、『大日経』悉地出現品から、あらゆる存在者の存在が固定的な因果関係でもって説明できると考えている者がいるが、このような愚か者は真言の意義と真言の真実相を知らないという意味の文につづけて、その理由として次の文を引用している。

「因は作者に非ずと説けば彼の果も則ち不生なり。此の因因すら尚し空なり。云何が果有らんや。当に知るべし、真言の果は悉く因果を離れ

たり。⁶⁸」

そして、釈として次のように述べている。

「上の文に引く所の、我覚本不生乃至遠離於因縁の偈、及び諸法本不生乃至因業等虚空。是の如く等の偈は皆法然具足の義を明す。⁶⁹」

すなわち、原因は行為の主体ではないから、結果は生起しない、不生である。この原因は原因そのものさえ、なお空であるから、どうして結果が存在しようか。真言の結果はことごとく、原因と結果の関係を離れているからであると述べている。そして、すでに「六大無碍」の句の釈で引用した『大日経』と『金剛頂経』からの偈を再び引用して、「法然具足」の意味を説明しているのである。

すなわち、一切の存在が本来的に不生であること、原因と条件に束縛されていないことをさとしたという偈、および、すべての存在者が本来生起しないこと、原因・条件によって成立し、あたかも虚空に等しいという偈は、法然具足の意味であると言っているのである。これらの釈から明らかかなことは、空海が、一切の存在の存在性(体大)について、それを諸法本不生と把握していることである。それ故に、一切の存在者の存在・真言の果が因果関係を離れていることを「法然に具足する」と捉えているのである。すなわち、「法然具足薩般若」とは、存在者の存在自体を明らかにすることばとして語られているのである。

先にこの句の釈である「法仏の成仏を挙ぐ」についてのところすでに言及したが、一切智々を法然に具足するとは、一切の存在者がその存在そのものにおいて一切智々を具足しているということである。この理解は、明らかに存在者の存在性を直接一切智々に置き換えていると言える。いわば、存在の地平における世界と存在の真相を智の地平で法然に薩般若を具足していると言い換えているのである。

このことは、「六大無碍常瑜伽」と「法然具足薩般若」とが同じ偈によって説明されているという事実からすると、先に見た存在のレベルと智慧のレベルとの同一視から推測して、「存在そのもの」と「一切智々」とが表裏の関係として把握されていると理解してよいと思う。

すなわち、存在の地平と智の地平とは、論理的には決して同次元の地平ではない。「智」は明らかに智の地平における存在の覚知を意味しているからである。ところが、この一切智々は、存在の地平における存在そのものの把握・覚知と把握されている。どうやら空海は、存在と智を同次元の地平において捉えることによって、当然のように、存在を一切智々に置き換えていることがわかる。

さて、存在者の現実存在が、六大・四曼の外に存在し得なかったのと同様に、智の地平における一切の存在者の「智」(方便智)は、一切智

々の外に在るわけではない。すべての存在者の「智」は一切智々のあらわれにほかならないからである。それ故に、一切智々が絶対性の地平において「人」・衆生の「智」・心・法門」としてこの世界の中に発現・現象するとき、その一切智々の「智」の発現が五智無際智にほかならないと考えてよいであろう。

すなわち、空海が「成仏の頌」で明かしている智の構造は、世界と存在の真相を智に翻訳して一切智々と捉え、さらにそれが存在者の「智」としてこの世界に発現・現象するとき、五智無際智となると把握しているのである。そして、このような五智等でもって世界を照らすとき、実覚智つまり真理に目覚めた智者・仏となると考えているのである。

しかし問題は、存在の地平から智の地平への転換（翻訳）がいかにして可能であるのかということである。ここで、参考になるのが『金剛頂経』の世界である。『真実撰経』で、一切義成就菩薩が五相成身觀によって自身を円満し、金剛界如来・大日如来となって十六大菩薩三昧耶を明らかにして行く過程が説かれている。その形式を例示すると次のようになる。

「一切如来の性を自身に於て加持し、即ち一切如来の普賢摩訶菩提薩埵の三昧耶より出生する薩埵加持金剛という名前の三摩地に入り給うて、一切如来の大乗現證三昧耶と名づける一切如来の心真言を自心より出だす^⑩。」

すなわち、この例示のように「三昧耶より出生する薩埵加持金剛という名前の三摩地に入る」という形式で、一切如来の智の発現（心真言・方便智）が説かれているのである。これは明らかに、世界と存在の真相（一切如来の心）が「智」に転換している構造である。

ここで注目すべきことは、存在の地平から智の地平への転換が「三摩地」において行われている点である。空海が六大・四曼の存在世界と一切智々および五智無際智とを一つの思想世界、密教世界の内に体系づける構造もまた同様に理解してよいのではないだろうか。すなわち存在の自性と一切智々、即身と成仏とを結ぶ空海の世界は、先に彼が「心三摩地に住す」と述べていたように、三摩耶を出生する三摩地に入ることによって智を出だす『金剛頂経』の世界を投映しているのではないだろうか。

このような理解を前提するとき、先に引用した「是の如くの経等は速疾力不思議神通の三摩地の法を説く。(略)漸次に修練すれば此の身を捨てずして進んで仏位に入る。」という釈のことばにおいて、この三摩地の法は、仏位すなわち成仏の智の境界に入る通路として把握されていることがわかるのである。

そうであるとしたら、存在の地平から「智」の地平への転換の可能性は、まさに三摩地の法すなわち三密加持にあると言ってよい。三密加持は存在の真実相が顕われる「時と場」であった。この「時と場」において、世界と存在の真実相が一切智々に転換しているのである。しかし、この転換の論理をことばによって説明することはできない。存在の自体性の把握がそのまま存在の覚知・智に移行しているとしか言いようがないからである。

そして、三密加持は、仏位に入ること、すなわち一切の存在の実相を覚知する智者となるための通路であるかぎり、存在から智の地平への転換だけでなく、智そのものの転換においてもまた、その「時と場」にほかならないと言えよう。一切智々は五智無際智として発現・現象するとき、そのあらわれの「時と場」を必然としているからである。かくして、三密加持の「時と場」において、真言行者は存在の自体性(六大)の把握と同時に、一切智々を五智無際智として覚知しているのである。その事態は、世界と存在の真実相の発現・現象そのものの覚知が、そのまま「智」の覚知となっている事態にほかならない。

かくして、「三密加持すれば速疾に顕わる」という「三密」の働き(加持)は、「即身」の作用の意味だけでなく、存在に対応する「智」(後得智)を現象させる働きでもあったのである。すなわち、「速疾顕」の意味を説明している個所で、空海は、「観智儀軌」から次のような文を引用している。

「法身真如觀に入つて一縁一相平等なること猶し虚空の如し、(略)乃し十地等覺妙覺に至つて薩般若を具し、自他平等にして一切如来の法身と共に同じく、常に無辺の大悲を以て無辺の有情を利樂し大仏事を作す。」¹⁾

すなわち、世界(宇宙)の真実そのものとしての法身と自己の本性とが同一であるという觀想・三密に入るならば、いかなる働きも、いかなる姿も、本来的に本尊と平等であり、それはまるで虚空のようである。さらに、十地等覺妙覺の菩薩の位に至つて一切智々を具足するとき、自他平等となり、すべての仏の真なる在り方と同じく、常に無条件の大悲心をもって無量の一切衆生を利益し安樂ならしめ、偉大な仏として化他の活動を行うことができると言うのである。

すなわち、空海にとって、「三密」は、このような化他の活動を行う実践的価値的な「智」を発現・現象させる働きにほかならなかったのである。そして、円鏡力のように、存在の実相と智の実相をさとりとき、この智慧によって真理に目覚めた智者となること・成仏が完成するので

ある。その限り、「三密」は即身と成仏を結びつける第三者であると言ってよいであろう。あるいは、「三密」は、六大・四曼の存在世界の眞実相を「智」に転換することのできる唯一の通路であると言ってもよい。

即身とは、存在の地平での存在世界の眞実相を意味していた。そのことを現象させる「時と場」が三密であった。そして、三密は、その存在の眞実相についての覚知いけば認識でもあったのである。いわば、三密は、存在を智に転換させる存在者の存在自体の持つ偉大な働き、まさに字義通りの「用大」であったのである。

この三密の作用は、世界と存在の眞実相を存在の地平に現象させることが、そのまま存在の自体性を一切智々と翻訳することを可能にする働きであり、さらに、一切智々を「大仏事を作す」五智無際智として発現・現象させる働きであると言えよう。その意味で、三密加持に即身成仏思想の展開の原理があると言ってよい。⁷²⁾ 空海の真言密教の特徴は、このような「三密」の働き、つまり世界と存在の眞実相を把握する働きと、それを実践的な智へ転換させる働きとにあると理解してよいであろう。⁷³⁾

その意味で、空海は、いわゆる本覚思想のように、すべての人に仏智がそなわっていること、人間—存在の自体性（いわばこの身性）がさとの智慧にほかならないことを、そのままに成仏と結びつけているのではなかったのである。彼は、五智無際智を覚知するところに成仏を見ていたのである。

すなわち、空海にとって、成仏の問題は、頓教のように、絶対的眞理を覚知するさとの境界を理念として追求することにあつたのではなく、すべての衆生にそなわっている一切智々・仏智を実践的な智、決断簡拙の徳（価値）に転換していくところにあつたのである。しかも、その成仏すなわち五智無際智の内容は、三密加持においてはじめて把握され得るものであつた。このような成仏と智についての理解に彼の密教思想の実践的な意味があると言えよう。

したがって、いわゆる天台の本覚思想のように、「この身このままが仏である」とすることはできないことがわかる。存在の事実性いわばこの身このままが一切智々・仏智であるとしても、その存在の事実性（この身性）自体が直接成仏を意味しているのではないからである。その意味で、空海の成仏思想は、さとの智慧を「覚知する」ところに原点を置いていること、そして、そのさとり・成仏の契機をどこまでも三密という「行」に置いていることにおいて、あくまでも仏教の正統で基本的な行的性格を継承していることがわかる。

五 結 語

空海の即身成仏思想は、「即身」と「成仏」が三密において直接に結び付けられている成仏論と考えてよいと思う。構造的には、「即身」成仏」の思想である。この「即身」成仏」の構造を図式的に捉えるならば次のような二つの構造を読み取ることができよう。

すなわち、第一の構造は、「六大」と「四曼」であらわされる自体的存在世界と、成仏の「智」(価値)の世界とが、「三密」を互いに共有することによって、一つの世界・即身成仏を完成させていることである。そして、第二の構造は、「六大」・「四曼」の存在世界の真実・実相は、「三密」を唯一の通路とすることによって、「智」(価値)の世界へと転換していること、いわば存在から価値への転換が行われていることである。

その意味で、「三密」は、即身と成仏を有機的に結び付けている構造体の要であると同時に、即身を成仏へ、存在を智へ転換させている翻訳の論理でもあった。あるいは、即身と成仏、存在と智を不二とする身体(世界)の作用と言ってもよい。その限り、空海の即身成仏思想の原理は、三密加持(瑜伽)にあると結論してよいであろう。

このような彼の成仏論は、天台の「龍女成仏」にもとづく即身成仏思想とは根本的に異なっていると言えよう。たとえば、湛然は『法華文句記』卷八之四で即身成仏を次のように説いている。

「問ふ、分段を捨てずして即ち成仏すとなすや。若し即身成仏ならずんば、此の龍女成仏及び胎経の偈は云何が通せんや。答ふ、今の龍女の文は権に従へて説き、以て円経の成仏の速疾なることを證す。(中略)現身に成仏し、及び円経を證すべし。」⁷⁴

すなわち、湛然は、『法華經』および『菩薩處胎経』から、龍女成仏の意味は、生死のこの身を捨てることなく現身に成仏することを説いていると解釈しているのである。そして、この龍女成仏を即身成仏であると捉えている。しかし、この即身成仏の理解は、「円経の成仏の速疾なることを証す」とあるように、明らかに成仏の時間的速疾性についてのみ考えられていることがわかるのである。空海の即身成仏思想が単なる時間的速疾性の問題だけから規定されていたのではなかったことは、すでに見た通りである。

また、最澄は、『法華秀句』(弘仁十二年)即身成仏化導勝八で『法華經』の龍女成仏を引用して、所化の衆生の即身成仏を次のように説明し

ている。

「能化の龍女に歴劫の行なく、所化の衆生に歴劫の行なく、能化所化俱に歴劫なし。妙法の經力を以て即身に成仏す。」⁷⁶

すなわち、最澄は、『法華經』の經力を即身成仏の通路と捉えているのである。しかしそれは、「即身」自体の中に成仏への通路を見い出している空海の成仏論とは明らかに異なっている。「經力」を通路とする最澄の「即身」の理解は、文字通り単なるこの身、単なる父母所生の身の意味しているにすぎない。六大・四曼・三密で把握されている空海の「即身」が、そのような意味に終わらないことはすでに見た通りである。その意味で、最澄の即身成仏思想は、「經力」に依存する時間的速疾性の救済論にほかならなかったのである。その思想は、決して三密瑜伽の成仏論、密教の成仏論ではなかったと言えよう。

ところで最後に、即身成仏思想を別な側面から明らかにするために、空海の引用している經典に関連して、少しく考察を付け加えておきたい。彼が冒頭で、即身成仏の義を建立する典拠を秘密藏の中に求めていたことは、この論のはじめに見たとおりである。すなわち、空海は『大日經』、『金剛頂經』および『菩提心論』を典拠にして即身成仏を論証しようとしていた。

そして、「即身成仏の頌」を即身と成仏の二頌に分けて、即身成仏の四字の意義を明らかにしていくとき、彼は「即身」の意義、とくに「六大」の句の釈において、ほとんど『大日經』からの引用によって、その意味を説きすすめていた。この傾向は、何を語っているのであろうか。

「六大」とは、即身の本体、すなわち存在世界内における一切の存在者を存在者たらしめている、その存在者の存在そのもの・存在の自体性（存在性）を意味していた。存在者を存在者たらしめるものという意味で、「六大」を存在世界の実相そのものと言いつてもよい。この「六大」概念が、六つの象徴的意味から構成されていることを説明するときのみ、空海は、『金剛頂經』からも偈を引用して説明している。しかし、「六大」の意味そのものについての解釈は、すべて『大日經』に依拠している。

このことは、「即身」の自体性（体大）が、『大日經』の世界の反映として把握されていたことを示しているのではないだろうか。すなわち、空海にとって、「六大」で把握される存在世界そのものの本質が、胎藏の世界として想定されていたことを明かしているのではないだろうか。このように想定するとき、次の、成仏の頌の中で、三密加持においてあらわれる「智」（五智等）の世界は、明らかに『金剛頂經』によって明かされる世界の反映である。何故なら、空海が「三密加持」の句で引用する經典は、すべて『金剛頂經』の「儀軌」であるからである。

したがって、「三密」を構造の要として即身と成仏とが結合し、「三密」を通路として六大の世界すなわち存在性の世界が「智」(価値)へ転換していることから、これらの事情を次のように理解してよいと思う。すなわち、即身と成仏、「六大」と「智」の関係をこのように引用經典の上から考察するとき、空海の構想の中で、「即身→成仏」は、胎藏と金剛界が一つになった世界、すなわち「金胎不二」の世界としても把握されていたのではないだろうか。少なくとも、「即身→成仏」を「一」なる不二の世界・「即身成仏」の世界として読み取るとしたら、このような解釈も加えざるをえないのである。

このように理解するとき、空海が『即身成仏義』において、即身と成仏、存在と智、胎と金を「不二」の世界と把握していることが明確にわかる。そしてまた、このことは、即身の存在様相が「無碍」と規定されていたことからわかるように、三密加持において、我・仏・衆生の身心が「不二」にして平等であることを意味しているのである。そこで、空海の真言密教を一言で説明しなければならぬとしたら、それは、三密加持におけるかかる「不二」・平等の教えであると回答することが適當ではないだろうか。

注 『即身成仏義』(以下『即身義』と略す)の引用は、『弘法大師全集』(密

教文化研究所編)第一輯によった。読みについては、小田慈舟著「即身成仏義」(『十卷章講説』上巻、高野山出版社、昭和五十六年)、吉祥真雄著「即身成仏義講説」(山城屋文政堂、昭和九年)、高井観海著「即身成仏義・辯顯密二教論講説」(大蔵経講座十五、名著出版刊、昭和五十一年)を参照した。

注(一) 現在まで空海の真選とされている著作から「即身成仏」ということばを拾いだしてみると、次の著作をあげることができる。

自著における使用例。

『遺誠』(弘仁四年五月三十日)

『即身成仏義』(弘仁年間の後期)

『智泉達親文』(天長二年五月十四日)

『大日経開題』(三密法輪)(年月日不詳)

引用文での使用例。

『辯顯密二教論』(弘仁四、五年頃)―『菩提心論』からの引用

『広付法伝』(弘仁六(十二年))―惠果阿闍梨行状からの引用

『略付法伝』(弘仁十二年九月六日)―惠果阿闍梨行状からの引用

『即身成仏義』(弘仁末(天長初))―『菩提心論』からの引用

以上については、武内孝善著「弘法大師『弘法遺誠』の真偽について」(印度学仏教学研究第三十九卷第二号、平成三年三月)を参照した。

(2) 『二教論』四七四頁(『弘法大師全集』第一編)

(3) 『弘仁の遺誠』(弘仁四年五月三十日)についての真偽問題は別にして、使用されている箇所を引用すると、「若し、上上智観は即身成仏の径路なり。上智観は即ち三大に果を証す。中智観は縁覚乘、下智観は声聞乘なり。」となっている。弘仁四、五年頃の著述と考えられる

『二教論』では、『菩提心論』から「即身成仏」ということばを引用している。その意図は、顕密の成仏における運速勝劣の教判の証拠とするためである。その意味では、この「即身成仏」は、『速疾成仏』の意味に理解されていることがわかる。拙論「『二教論』の含意と視座」(密教文化一七五号、平成三年十月、高野山大学密教研究会)を参照されたい。

さて、『二教論』の前に『遺誠』が書かれたとすると、『遺誠』の即身成仏概念は、当然、『速疾成仏』の意味で使用されていると考えざるを得ない。しかし、この上上智観が天台、華嚴、真言の一乗を意味しているのか、それとも真言密教のみを指すのかは不明である。『遺誠』の段階で、すでに後の顕密二教の教判がなされていたかどうかの問題である。

仮に、上上智観が真言密教のみを指すとしたら、『二教論』以前に明解な顕密二教の教判が確立されていたことになる。また、華天、真言の一乗を意味するとしたら、『遺誠』では、まだ後のような顕密二教の教判が行われていなかったことになる。しかし、いづれにしても、教判的にも教義的にも整理された『遺誠』の内容と、『二教論』の立教宣揚を意図する思想内容との差がありすぎるように思う。それに、『遺誠』にある「顕密二戒の遵守」という重要な思想が、『二教論』で触れられていないことが新たな問題となりそうである。

また、もしも『二教論』の後に書かれたとしたら、すでに顕密二教の教判がなされており、それなりに整理された内容であってもおかしくはない。そして、『遺誠』の即身成仏概念がたとえ「速疾成仏」を意味しているとしても、上上智観が即身成仏の真言密教であり、上智観が天台、華嚴を含めた三劫成仏の顕教(四家大乘)と把握されていることになる。なお、『即身義』の即身成仏思想を前提にするならば、この教判は、後の十住心思想と完全に整合する。

さて、『二教論』の後とすると、『二教論』の成立年代を弘仁四年の五月までとしなければならぬ。すなわち、弘仁三年暮の高雄山での最澄らに対する灌頂後、ただちに著述されたことになる。可能性としては、考えられなくもないが、弘仁四年正月からの空海の動向に注目する必要がある。

(4) ここでは、弘仁年中と考えておられる小田氏の理解に従っておく。『前掲書』十頁。勝又俊教氏は、弘仁末か天長初頃と推定されている。勝又著『密教の日本的展開』(春秋社、一九七〇年九月)一五四頁。

それでも、明確に時期を限定することが不可能であることを承知であえて推定すると、『二教論』と『即身義』の三部書における空海の主張のトーンは、明らかに真言密教の確立と天台および最澄を意識しているように思われる。その意味で、弘仁後期(およそ七八年から最澄の死の十三年頃の間)と考えている。

(5) 即身成仏ということばは、使用されている著作によって、空海の理解に幅がある。たしかに『二教論』などでは、速疾成仏と同義で理解している。しかし、『即身義』では、速疾成仏とは本質的に異なった意味のことばとして使用されている。

(6) 勝又著『前掲書』一五八、九頁。

(7) 『即身義』五〇六頁。

(8) 『即身義』同頁。

(9) 『大正蔵』一九卷二三〇頁下、『即身義』同頁。

(10) 『即身義』同頁。

(11) 『大正蔵』一八卷三三一頁中、『即身義』同頁。

(12) 『即身義』同頁。

(13) 『大正蔵』一九卷五九四頁下、『即身義』同頁。

(14) 『大正蔵』一八卷三二九頁上、『即身義』同頁。

- (15) 『大正蔵』一八卷二一頁上、『即身義』同頁。
- (16) 『大正蔵』一八卷四五頁上、『即身義』五〇七頁。
- (17) 『大正蔵』三二卷五七二頁下、『即身義』同頁。
- (18) 『大正蔵』三二卷五七四頁下、『即身義』同頁。
- (19) 従来、即身成仏概念は、速疾頓成の意味と不転肉身の意味とを含むと理解されている。小田著『前掲書』十九頁。この理解は、「現世に、この身に」の直接の言い換えである。
- (20) たとえば、勝又氏は、即身の意味を「この身そのまま」とか、「現身に速疾に」という意味のほかに、なお衆生身、わが身が仏身と不同不異の関係にあることの意味も含まれている、と理解されているのは正当である。『前掲書』一七〇頁。
- (21) 『広付法伝』（『弘法大師全集』第一幅）二五頁。
- (22) 『広付法伝』三五頁。
- (23) 『即身義』五〇七頁。
- (24) 『即身義』同頁。
- (25) 『即身義』五〇七、八頁。
- (26) 『即身義』五〇八頁。
- (27) 『即身義』同頁。
- (28) 『即身義』同頁。
- (29) 『即身義』五一頁。
- (30) 六大思想については、拙論「空海の六大思想」（『密教文化第一五九号、昭和六十二年九月、高野山大学密教研究会』）を参照されたい。
- (31) 『即身義』五一二頁。
- (32) 『即身義』五一、二頁。
- (33) 勝又氏は、六大思想が絶対性の追求にあることを述べておられる。『前掲書』一六三頁。
- (34) 『即身義』五〇九頁。
- (35) 『即身義』五一〇頁。
- (36) 『即身義』五一頁。
- (37) 『即身義』同頁。
- (38) 『即身義』五一二頁。
- (39) 『大正蔵』一八卷四四頁、『即身義』同頁。
- (40) 『即身義』五一二、三頁。
- (41) 『即身義』五一三頁。
- (42) 「各不離」について、古来、人法一体の「異類不離」と、生仏不二の「同類不離」の意味から理解されている。勝又著『前掲書』一六七頁、吉祥著『前掲書』九〇頁。
- (43) 『即身義』五一六頁。
- (44) 『即身義』同頁。
- (45) 『即身義』五一七頁。
- (46) 『即身義』五一三頁。
- (47) 『即身義』五一六頁。
- (48) 勝又著『前掲書』一六八頁。
- (49) 宥快著『即身成佛義鈔』第八、二七三頁（『真言宗全書』第十三）
- (50) 『即身義』五一五、六頁。
- (51) 『即身義』五一三頁。
- (52) 『即身義』五一六頁。
- (53) 『即身義』五一八頁。
- (54) 宥快著『前掲書』第三、二二一―二三頁参照。宥快は、この句は成仏の義を明かしていると注釈している。
- (55) 『即身義』五一八頁。
- (56) たしかに、空海の即身成仏思想に本覚思想を認めることができる。しかし、即身成仏思想がいわゆる本覚思想に終わっているとは思えない。高井著『前掲書』六四頁、勝又著『前掲書』一七三頁。

- (57) 小田氏は、「実覚智とは五智のことで、一切諸法を如実に覚知する智である。」とされている。小田『前掲書』二二八頁。
- (58) 『即身義』五一八頁。
- (59) いわゆる辞書的には、一切智と訳されるべきであろう。
- (60) 『即身義』同頁。
- (61) 小田氏は、「法然具足等の三句は、衆生の心中に法爾自然に無尽の仏智を具足することを明かす」と解釈されている。小田著『前掲書』四四頁。
- (62) 小田著『前掲書』一二六頁。
- (63) 高崎直道著『如来蔵思想』六頁（法蔵館、一九八八年十二月）
- (64) 『大正蔵』三九卷五八八頁上（『大日経疏』）
- (65) 『大正蔵』一八卷二二頁中、『即身義』五一七頁。
- (66) 『即身義』同頁。
- (67) 小田著『前掲書』一二二頁。
- (68) 『大正蔵』一八卷一九頁中。
- (69) 『即身義』五一七頁。
- (70) 『大正蔵』一八卷二〇八頁下、なお、この訳は、堀内寛仁著「金剛頂経の説相」（高野山大学論叢 第十一卷、一九七六年二月）九〇頁および一六頁の注を参照した。
- (71) 『大正蔵』一九卷六〇二頁、『即身義』五一四頁。
- (72) 古来、即身成仏について、「異本即身成仏義」の解釈を正当とし

て、次の三種成仏が考えられている。第一に、理具成仏である。これは、「法然具足等」の三句によって立てられたものである。その意味では、一切智々と五智等の智を区別してはいないと言える。本覚思想に通じる成仏の立場であると言える。

第二は、加持成仏である。これは、即身の頌によって立てられたものである。加持感応による成仏の立場である。ただ、この考えは、即身成仏における三密の本質直感的な働き・用に注目しているにしても、その論理と構造を説明しているわけではない。

第三は、顕得成仏である。これは、「円鏡力故実覚智」によって立てられている。加持成仏の道程を重ねることによって、日常の行為がそのまま仏の作業となる意味であると解釈されている。成仏を三密を通路として実践的な智への転換と理解されているという意味で、正当な理解かと思う。小田氏は、これら三種成仏は、相依って即身成仏の真意を明らかにすると述べておられるが、その総合の論理と構造については、何の説明もない。小田著『前掲書』一四頁。

- (74) 高井氏は、即身成仏思想の実践面を強調されている。高井著『前掲書』四頁。
- (74) 『大正蔵』三四卷三三四頁中。
- (75) 『伝教大師全集』（比叡山専修院附属叡山学院編、昭和五十年）巻三、二六五、六頁。
- (76) 吉祥著『前掲書』一二、三頁。

△キーワード▽空海、『即身成仏義』、即身成仏思想、六大思想、三密