空海における五相成身觀の構図

米 田 達 也

はじめに

空海（七七四～八三五）の思想表現を特徴づける最も重要な鍵概念の一つに、「三密」がある。これは彼自身の造語にかかるとはならず、体系整序的な密教經典『大日経』（七世紀中頃、インド中東部で成立。七二五年に善無畏が漢訳）を文獻上の嚆矢とし、それとは別系統の成立事情と内容構造をもつ『金剛頂経』（八世紀初頭から南インドを中心に編纂が開始された經典叢書群。その根本を形成する『真実撰経』Ⅱ『初会金剛頂経』は、不空が七五五年に漢訳）に継承されて、精緻な実践修要の中核となり、豊饒多彩な曼荼羅イメージを産出する思想的原動力ともなった、密教固有の概念装置に他ならない。

空海が三密についての知見を最初にもったのは、伝承に従う限り、大和国久米寺で『大日経』との邂逅を果たした時であろうと思われる。とすれば、何ゆえ『大日経』に魅せられたのか。当時、南都官大寺の仏教においては、「月の上半は深山に入りて虚空藏法を修し、下半は本寺に在って宗旨を研精す」という奇妙な分裂情況が

広く一般化してあった。青年期の空海もまた、自らの『三教指帰』の叙述に、このような密教修行と教理研鑽との峻厳な乖離をそのまま抱え込んでしまつて閉塞するに陥り、いかにして両者の統合を実現すべきかの不可避な問いに、ひどく思い悩んだ形跡が見てとれるのである。ただし、その場合、彼には統合の遂行に対する明確な視法、すなわち、実践を根柢に教理全体を包摂するという方向性が抱懐されていたことに注意しなければならない。だからこそ、苦しい模索の末に、空海は自分のこうした目論見に適う經典として『大日経』を感得したのだ。そして、とりわけそこに開示される三密の教義に、実践と思维を密接に連繫させ結合の内実を規定する形式を見出したものと解釈できる。その後入唐求法（八〇四～六年）に際し、長安青龍寺の恵果から『大日経』と『金剛頂経』を両部不二の大法として正式に伝授相承されることによつて、実践的思维を具現する三密の意味を組織的に把握するに至り、晩年に及ぶまで、常に三密を基軸として自己の密教的な思维体系の軌跡を展開させていったのである。

こうしてみると、空海が志向する三密の実践というのは、単なる

身体的生理技法や精神浄化の瞑想的手段に止まる性質のものではなく、密教的思惟の境域をそのまま心身活動の場へと顕在化させる表現形式でなければならないことが理解できよう。さらにそれが瑜伽（ヨーガ）観法の一つであり、瞑想における観想対象を成仏のための不可欠の媒体として指定することからすれば、そこにおいて擬視思念されるべき形象イメージこそ、密教の真実を、収束的に含意し結晶させると共に、絶えず象徴的に開顯するものであるはずだ。本稿では、このような性格を担う実践形態の典型として「五相成身観」をとりあげ、そこに要請される段階的な深層イメージの意匠分析をおして、空海の思い描く自己実現の構図を解明したいと思う。

一

三密とは何か。空海思想の本質に関わるこの問いからはじめよう。三密は、人間が本来具有している全人格的な行為の形式を、身（身体）、口（言語）、意（精神）という三つの根本活動として捉える原始仏教以来の三「業」の考え方を踏まえつつ、しかもそれらがすべて、とりもなおさず、宇宙全体の事物万象に遍満する究極的な絶対真実（法身）¹ 大日如來の身、口、意の働き（純粹生命）と本質的に同一であり、写像のような対応関係をなして親密に連なり合っている、その深奥な存在事態の機微を標して三「密」と表現したものである。

こうした融通無礙のアブリアリな存在交渉を示す根源態の三密を、実践主体自らの具体的な生身身の三密に、あるがままの真実と

して引き受けながら、大日如來の存在リアリティーを不断に確証していくことこそが、即身成仏（現世の生存において、この身この心のまま、至高の悟りを開顯して仏となる）思想の実践眼目であり、空海はこれを三密加持と言いつた。この場合、加持（アディシュターナ。超越的な絶対者が我々に向かって守護や救済の作用、働きかけをなすこと）という元來一つの名辭を、彼が二つに分けて独自の解釈を施したことに注意を要する。なぜなら、「加」とは、大日如來の三密が我々の三密に遍く行き渉り融け合いながら、常恒不断に大いなる慈悲の働きかけを及ぼしてくれていること、「持」は、そうした働きかけを主体の側から自覚的に受けとめ、大日如來の三密に同化する形で、己れの三密を儀軌に則した特殊な象徴操作を介しつつ、本来的な究竟の自己を実現していくこと、という具合に意味づけたわけだが、省察の重点は、「加」による理念的な保証の下に「持」として仏に對峙する自発的な主体の取り組み、を選択させることにあるからである。

空海はその実際について、

もし真言行人あつて、この義を觀察して、手に印契を作し、口に真言を誦じ、心を三摩地に住すれば、三密相応して加持するが故に、早く大悉地を得。

と述べて示しているが、こうした実践における理念形態を基調とする多様な修行方法論のうち、最上かつ極めて有効なものともみなされたのが、五相成身観とよばれる五段階の瞑想法である。これは『真実撰経』²（『初会金剛頂経』）の中に説き明かされるもので、簡潔に示せば、行者が生成転変する月の観想イメージに参入しながら

ら、自己の心を階梯的に深め浄化していき、ついには大日如来との融即的な合一（入我我入）を果たそうとするインド正統密教の深層意匠に他ならない。

浅より深に至り、近より遠に迄るまで（第一ノ第九住心）、転妙転業なりと云ふと雖も、由し是れ蜃楼幻化の行宮にして、未だ三秘密、五相成身、四種曼荼、究竟真実の金剛心殿（第十住心）に入らず。

△（一）内筆者▽

と表明し、また、真言宗の修行僧に対して早い時期から、

一鉢単衣にして煩擾を除け。三時に上堂して本尊の三昧を觀じ、五相入觀して、早く大悉地を証せよ。

と教唆しているところから推せば、空海が五相成身觀を、密教固有の特質をなす絶対要件の一つとして定立し、即身成仏を現証するための実践的な捷徑と考へて、非常に重要視していたことは確実なように思われる。にもかかわらず彼は、その具体的内容や実修方規に関する著作的な言及を一切公開しなかつたのである。ことは教理思想上の領域（教相）に属するものでなく、個人の特特殊な体験に俟つ以外にない宗教実践の方法論（事相）に関わる問題だから、公式の論述を終生避け続けたのだ。従つて、我々はその聖域に立ち入るべきではない、という正当な解釈に呪縛される必要はなからう。空海が自著の文献にはつきりと刻印した名辞であり、しかも密教に不可欠の要諦と認定したものである限り、五相成身觀の構造解明は、彼の根本思想を把握する上で必須の作業だと考へるべきである。以下の論述においては、『真実撰経』所説の五相成身觀をそのまま

敷衍して説明するのではなく、それを基調に据えながらも、主に空海の文脈（思惟的コンテクスト）に即した形で再構成しようと思う。その際、五相成身觀が展開する各位相の綱格が、(1)大日如来の分身である一切如来たちによる真実の教示、(2)それを實現する手段としての真言の唱誦、(3)その結果、行者の心の中に形成される象徴的形象の把握、という三項の構えをとっていることを前提とした上で、ここでは特に、(3)の象徴的形象が開示する意味領域のみに考察の対象を限定し、それが孕む問題性を剔出することに議論の照準を合わせていくつもりである。

それに先立つてまず、五相成身觀全体の成り立ちの特徴と主導的なイメージの意味づけについて一瞥しておく。この觀法は、言うまでもなく、自己の三密機能を有機的に連関させていくことを基盤に行なわれるが、検討すべき問題の性質上、特に△意▽密の進展に着目すれば、組織体系的にみて二重の構造をなしていることがわかる。すなわち、我々みんなが本性的に所有しているはずの清浄無垢な菩提心を自らの心の深層域に開拓し、それが実体性を持たない絶対的な「空」そのものであるという真実相を見きわめることを瞑想前半部の主眼点に置き、その後半部では、あらゆる存在現象を貫流する普遍的眞実「空」を、実践主体が己れの心身に取り込み、最終的には自己自身が大日如来と化して自己変革的な再生を遂げる、といった構成的特徴をもつのである。

ところでこの場合、自性清浄なる菩提心を象徴する観想的な形象イメージとしては、月輪が要請される。なぜ、月なのか。空海が『秘藏宝鑰』秘密莊嚴心（真言密教の境域）章の大部分をその引証

に充てている『菩提心論』三摩地段の説に従うなら、それは主に二つの理由による。第一は、満月の円融柔和な輪郭とすべてに行き渡る清澄な光とが、心の深みに拓けてくる菩提心の幽邃な頭われと相似しているがために他ならない。第二は、新月から満月に至るまで十六の分割を経て生成変貌する様相が、煩惱の暗翳に味まされた菩提心をその本然の姿へと漸次に開顯させていく瞑想的なプロセスをイメージ化するのに、最もふさわしいからである。さらに、月のイメージ論的な見解が空海自身の言葉で語られることは全くないので、彼の高弟実恵（七八六―八四七）が著した『阿字観用心口決』の「月輪は自性清浄なるが故に、能く貪欲の垢を離る。月輪は清涼なるが故に、能く瞋恚の熱を離る。月輪は光明あるが故に、能く愚癡の闇を照す」という解釈も一応顧慮しておく必要がある。が、これとて『菩提心論』に示される二項の説明を、三毒（貪、瞋、癡）の視点からなぞり返しただけであることは一見して明白である。いづれにしても、月形象に対する空海の意味づけは、おそらく『菩提心論』の説に全く依拠するという事実を、さしあたって確認しておく。では一体、このような意義をもつ月が、五相成身観の各位相において、どのように観想され、いかなる仕方と主体と関わってくるのだろうか。

二

空海は『十住心論』ならびにその略論とされる『秘蔵宝鑰』において、『真実撰経』に説く五相成身観の導入部のみを趣意文の形で引用している。当該の文章は、誤った修行（無色身三昧。心身を滅

却して空寂無二の境地に帰入することをめざす瞑想法）の苦痛に耐え忍び、如来の真実を理解しないがために、悟りを現証できずにいる一切義成就菩薩が、彼の道場に圍繞して来た一切如来たちの驚覚を受け、彼らに正しい修行方法とそれによって開示されるべき真実を問い質し、その問いに一切如来たちがまさに答えようとするところで、突如、終結させられるのである。五相成身観の精髓は、正しくその直後に説き明かされる一切如来たちの教示内容にこそ存するのだが、空海は、

此れ已後に五相成身の真言を説く。此の五相の真言加持に由りて、大日尊の身と成ることを得。

とだけ示唆するに止まり、「五相成身、追って尋ぬべし」という突き放したような要請をもって沈黙する。こうした撰述態度をとった理由は、その引用文がいづれの箇所に入挿されているかを考えればよい。それは、両書ともに、華嚴教学（極無自心性）が呈する思维的な本質の限界を暴露し、密教によって超克されるべき内的必然性を闡明しようと企てる部分に組み込まれているのだ。とすれば、華嚴が頭教（密教以外のあらゆる仏教）の最高位として密教の直前に位置しながら、最後の障壁を乗り越えられずにいる停滞状況を、空海は、五相成身観の名称のみを知りつつも、その重要な内実へは決して立ち入れない者の境位に仮託することによって言い表わそうとしているのがわかる。ここにおいて五相成身観は、あからさまで強靱な教判論的意図に従って布置され、「五相成身の真言」の有無を徴表として華嚴と密教を峻別する役割を担わされることになったのである。しかしながら、密教の境域を開示する秘密莊嚴心の章に、こ

うした意義づけからも当然説明されるはずの五相成身觀の本筋が、一言も述べられていない事実については、先にも触れておいた。なぜそうせざるを得なかったのかは、それ自体とても重大な問題にちがいないが、今は指摘するに止めておく。

さて、導入部だけの趣意的引証とはいへ、五相成身觀の序幕は空海によってひとまず切つて落とされた。その先にある語られざる場面へは、「五相成身の真言」を『真実撰経』の中から抜き出し、それが喚起する象徴的なイメージの解説を手掛かりとして、これから実際に踏み込んでいくことにしよう。

五相成身觀の第一段階△通達菩提心▽においては、

オーム。私は自分の心をよく見きわめよう。

(Om cittapravedham Karomi)

という真言を唱え、何はさておき、心の中軸に清らかなで円かな月輪を思い浮かべるように観想する。しかし、未だ表層の自我意識に曇らされているために、月は朦朧とぼんやり映るだけで、それほど明確な姿をとっては現われてこない。この領域にある実践主体の心を執拗に束縛し強固に纏綿するこうした自我意識を指して、空海は、「吾我」（自分が優くあることを絶対視して、それに執着をもよおし惑うもの）あるいは「仮我」（言葉によって仮に虚構された概念的自我を支えに生きるもの）と呼び、まずもって最初に解体されねばならない対象と定めて、瞑想の視線を明確化する。この位相では二つのことに注意したい。

第一は、「自分の心を見きわめる」という簡潔この上ない言葉の裏側には、何が意味的に内包されているのかという点である。自分

の心とは何かについて探究することは、仏教全体を統括する根本テーマに他ならない。例えば、法相唯識ではそれを存在性の根源たる深層の阿頼耶（アーラヤ）識とみなし、天台や華嚴においては自性清浄なる透徹した一心（空そのものに解消した虚空のごとき心）として捉えるが、それらに共通する態度は、自己の代替不可能な唯一個別の心を限りなく消去していき、無色無形の普遍的な空それ自体に融合するという方向性である。それに対して、空海がめざす自分の心とは、

我が一心法界の中に、毗盧遮那ないし四仏四波羅蜜、十仏刹微塵数の如来、宛然としています。煩惱の雲霧のために覆弊せられて、明了に見ることを得ず。当に観想すべし、この雲霧を除き、本有の莊嚴を開顯して、更に妄想無明等の煩惱を起さず。¹²⁾

に明らかかなように、各人に本来的に具有される莊嚴な仏菩薩の場（曼荼羅）、如来たちが鎮座して活動する住処に他ならない。そこにおける自己は、空全体の中に溶融し消失されていくのではなく、究極の自己として曼荼羅の中尊に定位し、全宇宙の主軸と化して最も個性的な己れを生きているのである。このような理念をテーゼの形で表明したので、

秘密莊嚴住心とは、即ち是れ究竟じて自心の源底を覚知し、実の如く自身の數量を証悟するなり。所謂、胎藏海会の曼荼羅と金剛界会の曼荼羅とは、是れなり。¹³⁾

であり、「見きわめる」（プラティヴエーダ、通達。奥底まで貫きとおすこと）というこの位相の真言に存する言辭が、空海において

は「覚知」や「証悟」を意味することが引用の文章から了解されよう。また同時に、その対象が「自心」のみならず「自身」をも包括する事情が問題となつて立ちのぼるけれども、それについては後に明らかになると思う。ともかく、自己の根源的な心の真実へと収斂していく精神集中のくさびが、ここに刻みつけられたわけである。

注意すべき第一点として挙げたいのは、発せられる真言（マントラ）の意義についてである。つまり、月輪を観念することが瞑想の主要行法なのに、何ゆえそこに真言が唱誦されねばならないのか、という問題が検討されるべきなのだ。我々衆生の心の本質には、煩惱妄執の厚い雲霧に隠されながらも、決して変易しない清らかな満月のごとき菩提心が内在している。ところが、これはただ単に意識を凝らし思念を專注して見ようと努力しても、その一部すら監視できない。従つて、煩惱の繫縛に纏いつかれた全くの暗澹たる心の状況を打ち破るには、何らかの契機的要因が必要とされるだろう。それが真言なのである。空海が『秘藏宝鑰』に引く『菩提心論』の一節にこうある。

観行者、初めに阿字を以て本心の中の分の明を發起して、但し漸く深白分明ならしめて、無生智を証す。

真言の機能は、まずもつて、闇に覆われた心の中に一分の光明を灯すこと、月の形象でいえば、新月の微かな輝きを映現させる起動因たることに求められる。そして、徐々に照明の度合いを増進し光耀遍き完全満月へと変容を遂げさせながら、ついには大日如来の曼荼羅世界を開顕する秘鍵となつて、行者の三密を響震的に活性化させる働きをなすのである。この文中に提示される真言は阿の一字だ

が、空海の言語哲学からすれば、阿字はあらゆる文字、音声、意味を統攝する根源象徴であり、一切の言語表現がそこから発出するところの基体なのであるから、文章の形をとつて言表された真言に対しても、当然そのことは適用できるはずだ。こうした煩惱から真実へと向かわせる真言の機能を原理的に保証するのは、阿字が、サンスクリット語では否定の接頭辞であることからして、すべてを否定し解体するという意味を本来的に内包していることにある。すなわち、阿字から構成される一切の真言（真実言語）には、一なる世界を多様に分節しそれを概念的に実体化する日常の言語と、その言語によつて虚構された仮の自己に執着し続ける自我意識とを、徹頭徹尾破壊していき、そうして新たに真なる世界認識の形成を促すという作用が、根柢的に具わっているとみなし得るのである。空海自身、「五相の真言加持に由りて、大日尊と成ることを得」と命法的に言い切っていたことを想起しよう。五相成身観を各段階にわたつて推し進め、それぞれの位相世界を心の深みに開拓して、行者に大日如来の境地を証得させる絶対の必要条件こそ、真言に他ならぬ。

三

五相成身観の第二段階（修菩提心）に考察の場を転換させる。この位相に至り、

オーム。私は菩提心を起こそう。

(Om bodhicitam utpadayami)

という真言を発するや、これまで朧ろげに漠然と陰っていた月輪

は、はっきりとその完全円満な姿を現わし出し、清らかに光り輝く鮮明な菩提心そのものへと遷移していく。すなわち、この第二相においては、月輪に投射された空の真相リアリティーが、対象的な認識イメージとして確実に了解された状況を呈しており、通常一般の意識領野とは質的に異なった全く静謐な心の深層域に、主体が観想をとおして分け入ったことを意味する。それはとりもなおさず、概念的思维によって仮構された実体性の枠組みに依拠しながら、複雑多岐に意味分節を織りなす分別的自我が、月輪の中にまると吸収されてしまった事態を指向するものであらう。とすれば、この状態は無我の境位に至っているとも解釈できる。けれども、表象される月輪が真実それ自体ではなくて、真実のあり方を限定的にイメージ化する意味象として概念化されたものである限り、そこには未だ、観想する主体と観想される月輪の間に、或る種の対象規定性が残存しているはずである。しかも、月輪のイメージがそれとして冥想域に固定されてしまえば、当然の成り行きとして、月輪に対する根強い執着が生じるのを免れ得ないことにならう。そうなると月輪はもはや、真実の空を徴表するイメージ媒体というよりも、むしろ空そのものとみなされて凝結してしまうのだ。いうまでもなく、そのような凝然常住に沈滞した場で把握された空は、自ずと実体化の途を迎るため、本物でない。従って、この月輪は一度徹底的に解体され消し去られねばならない。空の象徴たる円明な月輪が、真実の空を生かきしめるために、空によって「空化」されることが求められるのである。

空海はこうした事情を、

今、当に我が三密の加持力を以て、煩惱の塵垢を除いて明了に心の実相を見るべし。ここに於て我が物、必見の執あり。その執を除かんがために、即ち空観を作すべし。思惟すらく、我、今、観見するところの月輪は、是れまた空なり、と。

と述べ示しているが、第三段階（成金剛心）では、このような思维的な操作を、月輪の中に金剛杵（五鈷金剛杵）という最勝の堅固不壊な法具を観想し、それが月輪を突き破って宇宙全体に充滿していくと思念することによって遂行する。この金剛杵は、いかなる煩惱をも摧破する大日如来の常恒普遍な智慧を象徴するもの、と密教的には意義づけられている。が加えて、「慧日」という名辭が『性靈集』などに頻繁に用いられていることを考え合わせるならば、金剛杵はまた、大日如来の光を分有する感覺的な、ということとは可視的なイメージを像として結晶させ得るような「太陽」をも指し示すのではないかと思われる。

そして、月が太陽によって凌駕されようとするまさにこの位相から、瞑想意識の局面が転換することになる。

オーム。金剛よ、起て。

(Om tshia vaira)

という真言を言い放つと共に、いままで湛然として静寂な空一味の満月輪に安住していた主体は、その真只中に金剛杵の形姿を発現させることによって、自己に内在する大日如来の智慧を呼び醒まし、空を月輪に封じ込め凝固沈澱させてしまう危険性から脱却するものである。この場合、金剛杵は、月輪と対立拮抗した末に、それを破壊無化してとって代わるのではなく、月輪を自らの存在基層と

して受け容れることによって背後に隠すのだ。それゆえ、両者は異

質なものでなく、同じく空を形象化するイメージ像に他ならず、月輪は静態的に空の理法を具現するのに対し、金剛杵の方はそれを磁場に形成される中核的エッセンス¹⁶。大日如来の智慧として、空全体を躍動的に賦活させる機能をもつ。しかも、金剛杵はまた実践参与する主体にとっては、大日如来の三密であると共に自己の「本有の三密」を象徴的にイメージ化するものでもある、という空海の見解に従うなら、金剛杵の念起を触媒とすることによって、自己（個体）と大日如来（普遍）は一本の径路で親密に接続されるに至ったのである。そのことを確証するため、この位相では特に、自己の心から金剛杵が舒び拡がって宇宙全体に遍く行き渉るように観想する「広観」と、宇宙の一切を覆い尽くした金剛杵を収縮させて自己の心中に包容するよう観想する「斂観」との、往還的な瞑想行が要請される。拡張や収斂がどうして可能なかという点、すべての事物事象は、空を存在根拠として無限の連鎖構造を形づくっているからである。主体はこうした観想の実修をおして空を己れの心身に受肉し、宇宙万有の存在者と果てしなく交錯する巻舒自在な結節点として、唯一固有な播るがぬ自己を定位させようと企てるのだ。かくして、大日如来と直かに接触できる堅実な基盤を、主体は自己のあり方として獲得したのである。

第四段階は八証金剛身¹⁷といわれる位相だが、さしあたり、この名称自体に注目すべきであろう。これまでの各段階においては、必ずその名称の末尾に「心」が付与されていたのに、ここに至って唐突にも「身」が用いられるのは、いかにも奇異な印象を受ける。何ゆ

えなのか。それは、この位相において、

オーム。私は金剛のような性質を具えもっている。

(Om vajrāṅko' ham)

という真言を口誦するや、大日如来の根源的な三密（「金剛のような性質」）が、自己の三密に余すところなくそのすべてを挙げて没入浸透してき、実践主体の菩提心をも根源的に統括した身体性全体にわたって、顕わになってくるからである。

これは、仏が我れの中に入る「入我」の境地を開示した段階であり、「加持」のうちの加の側面、つまり仏の大悲が我々に絶えず注がれている有様、を自覚的に感得した状態だともみなされる。前の位相で敷設された普遍と個体を繋ぐ回路（金剛杵）を通り抜けて、大日如来が行者の心身にまると来迎したわけである。しかしながら、それは来迎とはいっても、浄土教などで説かれる相好（仏だけが持つ身体的特徴）まばゆき阿弥陀仏の現前（行者にとつては「見仏」の体験）のような事態を指すのではない。例えば、『観無量寿経』定善一三観のうちの「真身観」や源信『往生要集』に説く「別想観」などは、阿弥陀仏の姿形（相好）を一つ一つ詳細に紛うかたなく観想することによって（源信では四二相）、寝ても覚めても鮮明なヴィジョンとして目のあたり現前に見ることができるよう要請しており、法然の「三昧獲得」もこうした瞑想法による阿弥陀三尊の現前¹⁸見仏の如実な体験を意味している。ところが、大日如来それ自体が、いわば月輪や金剛杵、あるいは阿弥陀如来やその他一切の仏菩薩たちのように、瞑想領域における或る種の真理形象を表現するイメージとなって把握されることは絶対になく、それはただ、

我れを存在根拠の本源から包摂する宇宙規模の三密の働きとして、主体の心身に無媒介的に実感される他はないのだ。

というのも、普遍的真実在である大日如来は、永遠不滅の絶対無分節的な純一者、赫奕たる光明そのものであり、常に全一で何らかの形に限定されたり、何物かによって障げられたりすることなど、決してあり得ないからである。このことは、月が自らの内に盈ち虧けする生成変容的な循環の契機を含み、満月に至るまでのプロセスに部分的な欠如態を認めながら、可視的なやさしい光を投げかけてくれるのとは、まさに好対照をなすといえよう。森羅万象があるがままに照らし出し、現実世界の一切を自ずから然らしめる閃耀不可視の大日如来は、天空白日の太陽をもはるかに超越した大いなる太陽(大日)として、我々を貫き握り持つて止むことがないのだと、空海は『大日経開題』の中で言い切っている。⁽²⁰⁾

大日(マハーヴァイローチャナ)に対して付与されたこのような内容規定は、存在性と可知性をもたらす超越的な光源として善のイデアを表象するプラトンの「太陽の比喻」や、それを承けて展開したプロティノスの三原理「一者(純粹な光そのもの)―ヌース(太陽)―魂(月、星)」に示される光の位相関係を想起させる。空海は仏の尊格を、△法身(大日如来)―報身(阿弥陀如来等)―心身(釈尊等)▽という階層的秩序の下に組織化しながら、そこに光の位相区分による差異づけは試みなかったし、それぞれの如来が身体の各部位から放つ光明の違いを、教判論的に価値づけることも行なわなかった。空海にとつての光明は、大日如来のそれだけが焦点の問題だったのであり、大日以外の諸尊の放光を対象的に捉えて

意味づける作業については関心を向けなかったというべきであろう。つまり、空海にとつては、光明を対向的に把握する視座に立つ(見仏)のではなく、己れ自身が光輝そのものと化して大いなる太陽を生きる場に定位すること(成仏)のみが問題だったと考えるべきなのである。『真実撰経』ではこの位相において、一切義成就菩薩が一切如来たちから「金剛界」という灌頂名をもらい、曼荼羅の一員たる資格を賦与されるのだが、空海が師の恵果から授かった灌頂名は「遍照金剛」、大日如来の漢訳異称であったことも、彼に生涯を通じてこのような思惟態度をとらせた規範的要因の一つとなつたのかもしれない。

最後の第五段階△仏身円満▽についてみるならば、

オーム。私は一切如来と全く同一のあり方で存在する。

(Om, yathā sarvatathāgatāḥ tathā'ham)

という真言がすべてを如実に物語っている。すなわち、この位相では、大日如来と自己とが完全に平等な合一を遂げて、仏が我れに入ると同時に我れもまた仏に入っていく「入我我入」の境地を成就し、仏に包摂されながらそのままの形で既に仏を統括するという「加持」の究極的な事態を、己が心身に実現させるわけである。

こうした我れと大日如来との融即的な存在交渉は、あくまでも、大日如来の純粹な御いのちそのものの活動である根源的な三密に、我れの個別的な三密が自然な形で包括的に一体化され、すべてを「ある」ことの根柢から素直に(概念的思惟の分別作用を交じえずに)領ける時にはじめて現成するのである。空海はそのことを「法爾瑜伽」(あるがままに立ち現われ、つかず離れず相即相入し合

ながら、完全に安らっている存在状態」と称した。ここに至って、「我即大日」を具現する太陽身として宇宙の中軸に布置する自己は、尽十方世界のあらゆる存在者と純粹無雜な光の關係をとり結び、たがいに礙げ合うことなく相依り相俟って、自由自在に円融交錯する莊嚴な光明世界を構築していくのである。空海はこのような根源的自己のあり方を、「無我の大我²³⁾」という言葉で表現する。いうなれば、無我（無自性²⁴⁾空）を象徴イメージ的に形象化する月を超越したところに開顯される、大いなる太陽としての我れであり、縁起空性の真実それ自体を我が心身に受肉しつつ、一切の中に自己を見、自己の内的一切を見きわめる究竟の真実在としての我れ、という意味であろう。

周知のように、仏教一般における「我」というのは、恒常不変に自己の同一性を保持するアトマン的な実体（自性）とみなされ、絶対に廃棄されねばならない迷妄の対象として否定的に措定されてきた。ところが、空海は「大我」を、そのような絶対否定を超越した後にはじめて、主体的自己の全体に頭わになる仏の純粹生命、つまり大日如来の三密の働き、としてまず第一義的に捉え、さらに、その働きを自らの三密へと同化冥合させた主体自身の存在、にも適用してみせたわけである。

結び

これまでみてきたように、五相成身觀の実践は、自性清淨なる菩提心の究極的な発露がそっくりそのまま、同時現成的に、大日如来の包括的な身体性を我が身において輝き出させるといふ根本構造を

呈している。菩提心（ボーディチッタ）といえは、菩提（絶対的な証悟の境地）を求めて止まぬ不退転の心を指し示すが、密教ではそれと共に、菩提そのものである心をも意味する。空海は、前者を五相成身觀に基づき次第に深まりゆく「能求の菩提心」、後者をそれによって最終的に開顯されるべき自己内奥の「所求の菩提心」として明確に分け示す。

所求の心とは、所謂、無尺莊嚴金剛界の身、是れなり。大毗盧遮那、四種法身、四種曼荼羅、皆な是れ一切衆生本來平等にして共に有せり。²⁵⁾

究竟真実の至境心（所求の菩提心）は、その極限的な充実を達成した瞬間、もはや単なる心の様相に己れを限定することなく、心をも、身体をも、一挙に包み込んだ、眞の存在リアリティーを現証する莊嚴な金剛界の身体、大毗盧遮那（大日如来）の三密それ自体となつて、全宇宙の中軸に立ち現われることになる。しかも、この悟りの現場では、大日如来から自己限定的に発出してきた四種の形態をとる仏たち（四種法身）が充ち溢れ、形像・身体、象徴的具物、言語・文字、威儀・活動といった四種の表現形式（四種曼荼羅）を駆使して、常恒不断に真実の教法を説いているのだ、と空海は強調する。これは「身心の究竟を知るは、即ち是れ秘密莊嚴の住処を証するなり²⁶⁾」の言を俟つまでもなく、曼荼羅の根本理念を簡潔に描出したものであり、いわば空海における成仏の元型イメージに他ならない。とすれば、自己実現をめざすための過渡的な觀想イメージである月輪や太陽（金剛杵）を、超越的に昇華掣象した末に、大いなる太陽（大日如来）となった主体は、新たに、自己を中尊とする曼荼羅を

成仏現証の潑刺たるイメージ原像として独自に開展させることになろう。従って、証悟を現成した位相は、主体と大日如来の融通無礙な関係軸ばかりでなく、そこに顕現する曼荼羅世界の構造への視角からも検討されねばならないと思われる。

こうした「身心の究竟」を形象化する曼荼羅を、空海はどのよう
に言表しているのだろうか。『十住心論』の構想に従えば、その内
実をなすのは、『大日経』に基づく胎藏曼荼羅と『金剛頂経』に依
拠する金剛界曼荼羅ということになるが、この両者は組織的に統合
されることなく、たがいに緊張を孕みながら屹立し合っている。結
論を先取りしていうなら、空海は、胎藏曼荼羅に対しては、主体の
成仏可能性を原的に保証する―これは『大日経』具縁品を典拠に
彼が構築した六大の思想による―役割を圖像の形で負わせ、金剛界
曼荼羅―特にその成身会の箇所―には、成仏の元型的な場を仏菩薩
の形象イメージとして体系的に現勢化する任務を与えるという、二
項分立の方策をとったのである。果たして空海は、五相成身觀の究
竟位に開示すべき成仏の真実世界を、統一的な曼荼羅像として構
成することができたのか、そのときまた、主体が五相成身觀を実修
し、統けることは、兩部曼荼羅の統撰と関わっていかなる意味を担う
のか。そうした問いに考えを及ぼすことよって、空海における自
己実現の構図を探索する作業は、最終的に完結することになろう、
とだけ、今は課題の見通しのみを指摘して拙論を締め括りたい。

註

(1) 『続日本後紀』承和元年九月戊午条

(2) 園田香融『平安佛教の研究』(法蔵館、昭和五六年、二七―五二頁)

(3) 空海二四才頃の著作とされる『三教指帰』には、仏教思想の記述に関する限り、どうしてもぬぐいきれない亀裂が認められる。というのも、彼自身に鮮烈な神秘体験をもたらした虚空藏菩薩求聞法という多分に呪術的な密教修行の実践(序文)と、華嚴学の教理を根柢に据えて構成した無常觀を中核とする仏教の思维的要諦(巻下)とが、何の連関も示されず

断続的に並叙されているからである。こうした実践と思维的の二項背反を統一的に超克すること、それが青年空海に課せられた最も深刻な問題に他ならなかった。

(4) 『即身成仏義』(弘法大師全集八弘全と略称)一、五二三頁)

(5) 『金剛頂一切如来真実撰大乘現証大教王経』(大正蔵一八、二〇七下―八七)

(6) 『十住心論』一(弘全二、一二七―八頁)

(7) 『高雄の山寺に三綱を扱ひ任ずる書』(『性靈集補闕抄』九、弘全三、五三四頁)

(8) 津田真一『初会金剛頂経』における成仏の構造』(『仏の研究』所収、春秋社、昭和五二年、一九二頁)

(9) 大正蔵七七、四一五上。

(10) 『十住心論』九(弘全一、三七四頁)

(11) 『秘蔵宝鑰』下(弘全二、四六二頁)

(12) 『秘蔵記』(弘全二、三三三頁)

(13) 『十住心論』十(弘全二、三九九頁)

- (14) 『秘蔵宝鑰』下(弘全一、四六八頁) 原文は『菩提心論』(大正蔵三二、五七四上)
- (15) 『秘蔵記』(弘全二、一五頁)
- (16) 『金剛頂經開題』(弘全一、七〇六頁)
- (17) 『理趣經開題』弟子帰命(弘全一、七二三頁)
- (18) 広観と斂観の原想法については『真実撰経』に提示されていないが、その異訳本『金剛頂瑜伽中略出念誦経』二(大正蔵一八、二三七下)によって補説する。
- (19) 阿弥陀如来は、本来夕陽の仏陀としてイメージされてきたが、日本では平安中期頃から、山の端にかかる満月と同一視されて眺め見られるようになった、という興味深い指摘がある。(山折哲雄『日本人の心情』日本放送出版協会、昭和五七年。一六四～九頁)
- (20) 『大日経開題』衆生狂迷(弘全一、六四七～八頁)
- (21) 熊田陽一郎『美と光』(国文社、昭和六一年。一二～六頁)
- (22) 『大日経開題』法界浄心(弘全一、六三八頁)
- (23) 「叡山の澄法師の理趣釈経を求むるに答する書」(『性霊集補闕抄』十、弘全三、五五〇頁)
- (24) 『三昧耶戒序』(弘全二、一三六頁)
- (25) 贅言を弄すまでもなく、五相成身観は、(1)身心を統攝する身体性の現成、(2)大日如来を体現し曼荼羅の中尊となった自己による真実世界の開展、という特質を具える点において、同時代の最澄が依拠した実践観法とは根本的に異なっている。なぜなら、最澄の観法(瞑想)は、自己を寂滅無相の「空」
- に還元させる形で解消していくことを究竟とする、『摩訶止観』の四種三昧(その主眼は「理観」にある)を導入したものに他ならないからである。空海が、頭教すべての禪定方法論を「一心の利刀を翫ぶ」(『請来目録』、弘全一、一〇一頁)と批判した所以も、五相成身観の三密行に基づくこうした実践成果に立脚してのことである。
- (26) 『十住心論』十(弘全一、三九八頁)
- △付記▽ 本稿は、日本思想史学会昭和六二年度大会で発表した「空海における太陽と月」を骨子とするものである。
- (中央大学大学院)