

発題 真言密教の身体観

頼富本宏

はじめに

このたび、伝統ある東西宗教交流学会において、研究発表の機会を与えていただいたことと、御紹介の労をとられた会長の八木誠一先生をはじめ、学会事務局の皆様方、さらにモデレーターとして御世話をかける京都大学の気多雅子先生に厚く御礼申し上げます次第である。

さて、今回の学会の総合テーマである「宗教と身体」に関して、最初、私に課題として御依頼をいただいたのは、「真言宗の身体観」ということであった。もちろん、そのままでも不可能ではないが、現実の真言宗を見ると、比較的大きい派だけでも高野山、東寺をはじめ

め十八の宗派に細分されている。ちなみに、その中で高野山を除いた十七の宗派・本山が、現在私が学長を務めさせていただいている種智院大学の経営に参画している。

そして、広義には真言宗と総称される十八宗派だが、宗祖の空海と直接に関係を持つのは、高野山と東寺、さらには少し時代が下るが誕生所といわれる四国の善通寺のみで、残りの十五は空海から四代以上師資相承しそくそうじょうの下る弟子方が興した密教を抛り所としている。したがって、呼称的にはいずれも「真言宗」を名乗っているが、それぞれ歴史的基盤と思想基盤が相当異なっているため、この発表ではむしろもう少し概念の広い

「真言密教」という言葉をもって、現実の真言宗各派の中でほぼ最大公約的に使用されている身体観を紹介してみたい。

総体的特徴

最初に、タイトルの「真言密教の身体観」について概略の特徴を述べておくと、真言密教は、現存する日本仏教の各宗派の中ではインド仏教、とくにその最終的発達段階を示したインド密教のある時代（七世紀～八世紀）の要素を最も忠実に継承している。とくに、成仏の器、そのための修行の基体としての身体の意義を種々な視点から評価するところに大きな特徴があるといえる。

もっとも、第二点として注意を払っておくべきは、密教を含む仏教のほぼ全体の中で、身体の占める位置は少なくとも存在論的には比較的微弱であり、物質（色）のこく一部を与えられるにすぎない。たとえば、有名な『般若心経』で、「眼・耳・鼻・舌・身・意」という六根（六種の感覚器官）の一つとして知られる身

は、皮膚をはじめ、筋肉と内臓の機能も含むが、最も狭義の身である。のちに、中国の禅宗などでは、眼から身までを含む広義の身が、意と同義の心と対句になって、「心身一如」、「心身脱落」などの四字熟語が流行するようになるのである。

第三の特徴は、存在論・認識論では必ずしも重視されない身体は、行為論・実践論では一躍中心的役割を果たすことになる。その起源は、人間が何らかの行為をなすときに必ず表われる三種の行為形態、つまり身（身体）・口（言葉）・意（心）の三業であるが、初期仏教では主に倫理観と結びついて重視された。それが密教では、今度は三密と呼ばれて中心的役割を果たすこととなる。いわば、聖俗の谷間をわたる架け橋としての三密行については、あとでもう少し詳しく触れたい。

第四に、ある意味では最も大切な言及だが、「密教」と呼ばれるものの代表的な定義を最初に取り上げておきたいと思う。長い間、漢語・漢字が主要言語・文字であった日本では、九世紀初頭に中国から密教を授か

って持ち帰った空海によって、密教が初めて伝えられ、奈良時代までに伝来していた法相宗・三論宗などの学解的な仏教（顯教）に対して、「密教」と呼ばれるようになった。空海は、他の仏教と思想比較（教判）して、以下の四点を密教の特徴としている。

一、本尊となる仏（大日如来）が、法身という普遍的存在である。（法身説法）

二、言語表現は難しいとされた真理を、象徴等で表すことができる。（果分可説）

三、聖俗一致を示す成仏を、比較的短期間に実証できる。（成仏の遅速）

四、結果的功德を有効的に得ることができる。（教益の勝劣）

これらは、それぞれ比較思想として出発したが、のちに個別のテーマとして教義的著作が著された。身体論の場合は、主に第三の「成仏の遅速」を論点として議論がなされている。

なお、近年の密教の定義としては、数十年前に故岸本英夫博士によって提唱された、以下の二要素が広義

の密教の定義として用いられることが多いようである。

一、神秘主義

二、呪術

存在論としての五大・五輪説

すでに指摘されているように、西洋思想、中国思想においても、たとえば Körper と Leib、身体のごとく、いずれも身体に対する表現でありながら、意味するところが物質的・物理的な肉体をさす場合と、より抽象的意味をも含み、トータルな概念をさす場合がある。

密教の前身となったインド仏教でも、仏陀釈尊や人間・仏弟子たちの肉身は、シャリーラ (sarira) と呼ばれ、現実世界に物理的に存在しているだけであって、まさに物質そのものであった。もう一つのカーヤ (kāya) といわれる身は、より抽象的な概念で、身体を中心とした総合的な存在を意味している。

ところで、仏陀釈尊が涅槃に入った（死去した）後、仏教の拠り所とすべき「聖なるもの」が喪失したため、

二つの異なった思想と実践が、以下の仏教の軸としてそれぞれに展開していくことになる。

第一は、「さどつた方」という仏陀の存在を、肉身の名残ともいうべき舍利（物質的な遺骨）に求め、その舍利を中心に置いて建てられたストーパー（卒塔婆、すなわち仏塔）を信仰、ならびに礼拝の対象とするものである。言葉をかえれば、真理（法）をさどつた仏陀に重点を置く立場で、崇仏派と呼ぶこともできる。現代の仏教でいうと、思想・教理よりも、位牌・仏壇・墓などを中心とする立場である。

これに対し、第二は、「さどつた方」である仏陀そのものよりも、そのさどりの原因となった真理にウエイトを置く立場である。そこでは、法を体得したからこそ仏陀になったのであって、無始以来、時間と空間を超えて存在している法こそが基盤となる。あえて名づければ、崇法派といえる。仏教では、多くの学派や宗派でこの「法なる存在」が議論され、次第に理念化された存在、すなわち法身仏という言葉と概念を確立す

ることとなる。

実は、現象と実在の間にほとんど差違を設けない密教では、前者の即物的な要素にも関心を払う一方で、後者の普遍的存在である法身思想を有効に利用しようとする。

その代表的な例が、両部の大経の一つである『大日経』に説かれる五大・五輪の思想と、別方向への展開である五支分身体マンダラ思想である。

インドの古代哲学、すなわち仏陀釈尊が活躍した頃の自由な思想家たちの中には、アジタと呼ばれる唯物論者があり、人は地・水・火・風の四元素からなるもので、死はそれぞれの元素の分解にほかならないと考えた。

彼は四元素とは別に靈魂の存在を認めなかったため、分類的には素朴な唯物論者とされているが、一々二世紀頃に体系化されたいわゆる六派哲学の一つであるサーンキヤ学派では、地・水・火・風の四大に、それらをあらしめる場としての空を立てて、五大説を主張し

ている。

インドで成立した『大日経』は、場・空間としての空を含む五大説を採用し、教義を説く第一章の「住心品」において、すでに、

「世尊よ、たとえば大地は一切の衆生（あらゆる生きとし生けるもの）の依（拠）り所 たるがごとく、かくのごとく、一切智智（ほとけの智慧）は、天人・阿修羅の依たり」

とあるように、重要な存在構成要素の五大のそれぞれをもって、最高の智慧である一切智智をたたえているのである。

インドの世界観と存在論の一つの典型となった五大説は、密教の阿闍梨（師）が知るべき奥深い智慧を説く「阿闍梨真實智品」第十六で、別系統の重要な思想である五字と結びつけられている。いささか難解だが、必要なので原文を引用してみよう。

「め阿（び）字、第一命（究極存在）なり。縛（ば）（び）字を名づけて水とし、羅（ら）（ら）字を名づけて火とし、

吽（うん）（hum）を名づけて忿怒と名づく。佉（か）（ka）字、虚空に同じ。〈中略〉この最眞実を知るを説きて阿闍梨と名づく」

この説明によると、以下の梵語（サンスクリット語）とその頭文字を意識している。

縛（ば）	水（varī）
羅（ら）	火（rajas）
佉（か）	虚空（kha）

そして、少なくとも縛・羅・佉の三字は、順に水・火・空の三大（三存在要素）に配されていたことが知られる。実に、このような高度の専門的な眞実を知ることが、密教の阿闍梨の必須条件であるとしている。

ところで、『大日経』の構成の順序からいえば、第六章品に密教の結果功德を説明する「悉地出現品」がある。そこでは非常に断片的な記述であるが、阿（あ）（び）字を「大因陀羅輪」とし、それを「地輪」と解釈している。さらに訶（か）（ha）字に対しては、明確に「風輪」と規定しており、上記の「阿闍梨真實智品」と「悉地出

現品」の二品を総合すると、

五字 五輪・五大

阿 (a) 地輪・地大

縛 (wa) 水輪・水大

羅 (ra) 火輪・火大

訶 (ka) 風輪・風大

佉 (ka) 空輪・空大

となり、五輪・五大を、阿字等の五つの種字^{しゅじ}で象徴する教理体系が出来上がっていたことが知られる。

わが国の中世以後、墓石の定番となっていく五輪塔は、文献根拠としては『大日経』に拠っているが、五輪塔を決定づけているのは、やはり五種類の独特の形である。この特有の形に関しては、ほとんど例外はなく、五輪を垂直に並べる順序も完全に固定している。

ただし、その形が確定するには、少し段階が必要だったようである。

五輪の形の原初的な言及が最初に登場するのは、やはり密教の威力を論じた「悉地出現品」である。具体的にいえば、五大のうち、水・火・風についてはその

形をそれぞれ「円（壇）」・「三角（形）」「半月輪^{はんげつりん}」と説明している。これらの形は、いずれもインド古来の観念に則ったものである。

すなわち、水は表面張力によって自然に丸くなるように、円形である。火は、燃えさがる炎の形が、下辺の広い三角形にたとえられている。風が円の半分である半円になるのは、不完全なことによって、その欠けている図形を完成するエネルギーの流れをシンボライズするからである。

なお、この表現だけでは残りの地輪と空輪、つまり最下段と最上段の形が不明である。そこで、可能な限り『大日経』の本文を調べてみたが、形に関する記述は見当たらなかつた。

しかし有難いことに、『大日経』の研究に不可欠である一行禪師撰述の『大日経疏』には、その表現が部分的に説かれている。『大日経疏』の巻十四、つまり梵字のアルファベットに特有の教義を読み込ませる字門^{じもん}・字義説^{じぎせつ}を説く「字輪品」の解釈の中で、次のような一

文が認められる。

「また次に、地輪は正方、水輪は円、火輪は三角、風輪は半月形、最上の虚空は一点をなせ」

これによって明らかのように、五輪のうち、形態の不明であった最下段の地輪が正方形と規定され、また最上段の空輪に対しては、「一点」と説明するのである。この「一点」という表現はその後論議を呼んだが、日本で見られる現実の五輪塔は、如意宝珠にようぼうしゅ、つまり地藏菩薩や稲荷が手に持つ、神秘的な宝玉の形が当てられている。

ところで少し話が脱線するが、美術史や民俗学の分野で五輪塔、さらにはそれと密接な関係を持つ五輪塔婆（墓に立てる、頭部が五輪形の木塔）の起源が問題にされることが多い。

中でも、石造美術の一部門を形成する五輪塔の起源とそれを生み出した地域に関しては、多数意見として日本の平安後期説『一遍上人絵伝』や覚鑿かくやくの『五輪九字明秘密釈』に基づく¹が有力であるが、インド説や

中国説もないではない。

これらとは別に、チベット式の仏塔に五輪説を配当する西欧の学者もいるが、現在知られている限りでは、チベット式の仏塔に五輪説をあてた一次資料は報告されていない。

また、インド説の根拠は、現実の遺品資料は発見されていないが、インドで成立したことが明瞭な『大日経』に五大・五輪の言及があるので、大宇宙になぞらえた五輪塔がインドで成立する可能性はあったと主張する。けれども『大日経』の本文には、水・火・風の三輪の形の記述しかなく、中国撰述の『大日経疏』に至っても、空輪の形が必ずしも確定していなかったと考えると、これだけ遺跡・遺品の発掘が進んでも、依然としてインドと中国で五輪塔が見出せないのも、理由のあることと思われる。

身体マンダラの成立と展開

ところで、この大宇宙世界を圧縮したといえる五輪塔が、いわば外なるマンダラであるのに対し、同じ

『大日経』には、地・水・火・風・空の五大要素を、小宇宙ともいうべき人間の身体の各部に配当することが説かれている。

それは、地面や布に描かれる形像のマンダラではなく、より内容の奥深いマンダラを説く「秘密曼荼羅品」第十一に表されている。

「足よりへそに至るまで、大金剛輪（地輪）を成じ、これより心に至るまで、まさ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」

これによると、足（脚）よりへそに至るまでが地輪であり、その上の心臓までが水輪となる。その丸い水輪の上に火輪があり、さらにその上に風輪が位置することとは明らかであるが、この表現のみでは、火輪と風輪の対応する身体位置、および最も上位にあたる空輪については不明である。

以上のごとく、少なくとも『大日経』の根本部分である前六巻の記述では、五輪の形や身体との対応について、まだ不確定な点がかなり残っていたのに対し、「供養次第法」といわれ、後から成立した第七巻の「持

誦法則品」（経典をよむ規則を述べる章）では、

「本尊の瑜伽に住して、加うるに五支（五大）の字をもつてす。下体とおよびへそ、心（心臓）と頂と眉間なり」

これに続く説明はいささか長文なので引用はさし控え、それらの諸要素をまとめて表にすると、次のようになる。

五字	五輪	五支
阿（あ）	地輪	下体
嚙（ばん）	水輪	へそ
覽（らん）	火輪	心臓
含（かん）	風輪	白毫
欠（けん）	空輪	頂上

説明を補足すると、ここで説く五字の中で、以前に紹介した最も標準的なア・ヴァ・ラ・カ・キヤの五字と一致するのは、先頭のアのみであり、残りの四字は後に空点（ンの音）を付加している。もつとも、内容的には通常のア・ヴァ・ラ・カ・キヤの五大・五字と

異ならない。

また五支のうち、下体（下脚部、とくに生殖器あたり）・へそ・心臓は現在の私たちにも明らかだが、風輪が相当する白毫と、空輪が相当する頂上には少し説明が必要であろう。白毫とは、仏の眉間の中央部に生えている白い卷毛のことであり、「眉間」にあたる。「頂上」は文字どおり頭の上のことであり、仏の頭の不思議な盛り上がりである肉髻にちげいを意味する。両者とも、生命エネルギーの保持に関係する重要な場所、つまり急所である。中国の身体医学でいう「つぼ」とも、おむね付合する。

この五支、すなわち下体・へそ・心臓・眉間・頂上は、身体を構成する重要なパートであり、一種の身体マンダラを形成することとなった。つまり、私たちの身体の小宇宙が、聖なる世界であるマンダラに他ならないことになる。そのことを実践的に体験するために、先の表現に引き続いて、

「五字をもって身をかざれば、威徳いとく（すぐれた特性）、

つぶさに成就す」

とあり、ア・ヴァ・ラ・カ・キャ、つまり地・水・火・風・空の五字を、私たちの身体に順に配置していくことよって、密教の行者が仏と同じ状態に到ることを示している。これを五字嚴身観ごじごんしんかんと呼び、阿あ字のみを集中的に瞑想する阿字観あじかんと並んで、『大日経』系の行法の重要な一翼を担っている。

この五字嚴身観は、人間の身体を五輪と想定しているので、身体の各部に配置する文字も五字（ア・ヴァ・ラ・カ・キャ）でよかった。ところで『大日経』には、

「阿字門あじもん、一切諸法もと、本より不生ふしやうなるがゆえに」
などとして、いわゆるアルファベットの各字に、その文字で始まる単語の意味を表すという字門・字義説があった。

このような字門説は、大乘経典の多くに認められるが、なかでも代表的なものは『般若経』および『華嚴経』系の四十二字門と、仏伝および『涅槃経』系の五

十字門である。

このうち『大日経』の「具縁品」に説かれるのは、阿(あ)、迦(か)、佉(こ)、佉(こ)、我(が)、伽(か)、伽(か)と続く五十字門系の字母説であるが、これらの諸字母を同經の「布字品」第十七では、次のように身体の各部分に配置している。申し遅れたが、「布字」とは、各字を身体の各部分に配置して、一種の聖なる身体マンダラを形作ることである。

「諸仏の宣説したもう所の諸々の字門を安布(あふ)安置し、布置(ふぢ)すること、仏子(ぶつし)、一心に聴くべし。迦(か)字は咽下(のどもと)にあり。佉(こ)字は鬚上(あご)にあり。我(が)字をもって頸(くび)とす。〈後略〉」

このように、各々重要な意味を持った字母を、行者の身体中に配置することは、ヒンドゥー教の布置(ふぢ)ニヤーサ)の方法を模倣したものとされるが、ほとけと異なる聖なる字母を布置された身体が、一つの完結した小宇宙を具現することになる。

そして、それと別の起源を持つ地・水・火・風・空の五大思想が、その該当字母説の中に見出せることと

結びつき、五つの要素、つまり五大・五輪・五字が特別の意味を持つことになり、ついには五支をそなえた身体マンダラを形成するに至るのである。

この場合の身体が、いわゆる肉体のみを指すのではなく、より広義の存在の身体を指すことは容易に納得されよう。

要約すれば、『大日経』に説く五字嚴身観は、それぞれ異なった起源を持つ五大思想、字母思想、そして布置観の思想が、相互に影響し合って成立した特異、かつ重要な体系と位置づけることができる。そしてそれは、俗なる行者の身体に、聖なる仏の降臨を請うという意味で、実践修行の上でとくに重視されたことは多言を要しないだろう。

成仏を説く五相成身観

次に、聖なる力を成仏という聖性獲得のためのシステム体系として構築したのが、両部の大経のもう一方である『金剛頂経』の最初のテーマの「五相成身観」

である。

広大にして深遠な内容を説く仏教経典の中から、重要な思想と実践が抽出されて一つの仏教体系を造り上げるわけであるが、『金剛頂経』の場合、思想的には金剛界大マンダラの出生と五相成身による即身成仏そくしんじょうぶつが、また実践では五相成身を觀法化した五相成身觀と、金剛名や金剛杵かんじょうしゆを授ける灌頂作法が、それぞれ中心的役割を果たしている。すなわち、思想と実践の両面において、五相成身という要素は決定的な意味を持っている。

そこで、『金剛頂経』(一)では漢訳『三卷本教王経』を用いる(の)の本文を見ると、この宇宙世界を覆いつくす一切如来が次のように巧みな比喻をもって表現されている。

「時に一切如来、この仏世界に満ちたもうこと、なおし胡麻こまのいごとく」

「胡麻こまのいごとく」という喩えは、現代の日常生活からはなかなか実感したいが、コマは豆科の植物と同様に「さや」の中に並んで成長していくので、無数のも

のが整然と偏在している有様を表現したのである。

次に、状況・場面の上で重要な展開が見られる。

「その時、一切如来、雲集うんじつし、一切義成就菩薩摩訶薩いっさいぎじょうじゆまかざつの菩提場ぼだいじやう(ブツダガヤ)のさとりの場じやうばに坐せるにおいて、往詣おうぎして受用身じゆじやうしんを示現し、ことごとくこの言ことごとくこのことごとくをなす。

善男子ぜんなんしよ、いかなが無上正等菩提むじやうじやうとうぼだい(最高のさとり)を証するや、一切如来の眞実を知らずして諸の苦行を忍ばんや」

ここでは、いわば時空を超越した全体仏・根本仏である法身・大毘盧遮那だいびるしゃなと、それが具体的に表現されたほとけとしての受用身の毘盧遮那如来という二種ふたしゆの仏身ぶつしんが設定されている。

そのうち、実際に五相成身や金剛界マンダラの出生と関わる毘盧遮那は、後者の受用身、つまりさとりを享受する仏身である毘盧遮那如来であり、三界という三種の世界のうち、唯一成仏が可能な色界の最高位である色究竟天しやくくわいじやうてんに本来は住しているはずである。

この毘盧遮那如来を、全体仏の普通名詞である一切

如来が取り囲む形で、場面は世界の色究竟天から欲界、すなわち成道前の釈迦をはじめ、人間が現実に住んでいる瞻部洲（ジャンブドヴィーパ）へ移動する。そしてその世界も、無数・無限の一切如来によって、ことごとく覆いつくされているのである。宗教学的にいえば、法界・法身という理念的・抽象的な完成形態を象徴する大毘盧遮那（一切如来）が、ほとけと人がめぐり会うことのできる色界から、さらに人びとが住み、そこにおいてかつて釈尊がさとりを開いた歴史の世界に、いよいよ姿を現すことになる。

「受用身を示現し」とは、法身という全体性を示す一切如来が、修行者における「さとり」との接触が可能な境界へ自己展開したわけであり、ほとけの側からいえば、衆生救済のために人間の世界に一步近づいたことになる。

その集合体としての一切如来が、人間の世界のいわば代表者として声を掛けるのが、五相成身といわれる五段階の成仏法の主人公にあたる一切義成就菩薩である。「すべての意義を完成したもの」という「一切義成

就」（サルヴァールタシッタ）は、中インドのブッダガヤーの菩提道場でさとりを開いて仏陀となった釈迦の出家前の名前・シッタールタを暗示するものであり、「菩薩」とは、成仏する前の存在を示す言葉である。すなわち一切義成就菩薩は、今から『金剛頂経』の教えと修行に従ってほとけとなる存在であるとともに、その原イメージは最初にさとりを開き、仏教の開祖となつた歴史的な存在、換言すれば仏陀釈尊を念頭に置いているのである。最初に、色究竟天という神々の世界にいた毘盧遮那如来が、一切如来とともに人間が住む瞻部洲に移動したのは、そのためであった。

歴史世界に登場した釈尊は、六年間に及ぶ求道の旅の末、まったく恣意・放逸の快樂主義でもなく、逆に肉体を極限まで痛めつける苦行主義でもなく、中道ともいわれる深い洞察によって深遠な道理を体得したという。

その後、大乘仏教では般若波羅蜜多の空の教え、極樂浄土にいます阿弥陀仏の救済、遍在する仏性・如来蔵への信頼など、種々の内容とタイプの異なる

「さとり」と「救い」が呈示されてきた。そして、さらに数百年後には、『大日経』や『金剛頂経』に代表される本格的な密教経典が登場し、釈尊の自らの努力と深い洞察という一種の難行ではなくて、新たな「さとりの体得法」を打ち出す。

先に掲げた最後の言葉、すなわち「あなたは、一切如来の真実（『金剛頂経』のさとり）を知らないのに、従来の難行ばかりしていても、どうして最高のさとりを体得することができようか」という問題提起は、今から『金剛頂経』の秘密を説き明かそうという宗教ド라마の華々しい幕開けである。

一、通達菩提心

そこで、シナリオにあたる『金剛頂経』の本文に従って、第一段階の通達菩提心（さとりの心に気づくこと）と呼ばれるストーリーを紹介していこう。

「時に一切義成就菩薩、一切如来の覚によりて、すなわち阿婆頻那迦（無動）三摩地より起ち、一切如来を礼してもうして言さく、世尊如来よ、我れに教示

したまえ、いかんが修行、いかんがこれ真実なるや」主人公にあたる修行者・一切義成就菩薩は、さとりの世界を集合的に人格化した一切如来から、衝撃的な忠告（警覚。驚覚とも書く）を受けて、思わず我れに返り、初期仏教以来の禅定法である無動三昧（無識身三摩地）、つまり吸う息と吐く息を止め、身体を完全に寂靜な状態におく瞑想を中断して、一切如来が宗教的加持・感心の世界の中で説かれる真実（タットヴァ）を教えてくださいと懇願する。

そこで、事実上の第一段階に入っていく。（なお、以下の五相成身の各真言は、日本の慣習読みである）

「一切如来、異口同音に彼の菩薩に告げてのたまわく、善男子、まさに自心を觀察する三摩地に住して、自性成就の真言をもって自らほしいままに誦すべし。

オン・シッタハラチベイトウキヤロミ

（オン。私は自らの心を洞察します）」

難行・苦行ではない、『金剛頂経』系密教の説く自身成仏法の第一のプロセスは、まず自らの存在基体となる心、すなわち自心を洞察することである。そして、

自性成就とは威力が備わっている真言で、その内容をまた翻訳すれば、自心への通達を宣言するものに他ならない。

一、修菩提心

さて、一神教を標榜する宗教では、大宇宙である世界と小宇宙である人間、いずれについて語るときでも、価値の基準は創造神・絶対神として外部にある。構造と性格の異なる仏教は、自覚と内省の宗教としてその視線の対象を私たちの心の中に求めたが、思想と実践の不離を強調する密教では、実際の行法においても自心への透徹を最初に掲げ、次にその心を月の輪(まんがちりん)に等置させる。

「時に（一切義成就）菩薩、一切如来にもうして言さく、世尊如来よ、我れ遍く知りおわんぬ。我れ、自心を見るに形、月輪のごとく」
「いで、その心が光り輝き、無垢であるので、いかようにも染められることを説く。

「一切如来、ことごとく告げてのたまわく、善男子よ、

心の自性は光明にして（中略）、また素衣(そい)（無地の衣）の色を染むるに、染むるに随って成じるがごとし」
そのように、いかようにも染まりうる心であるからこそ、さとりと直結する「菩提の心」、つまり菩提心(ぼだいしん)を起こすことの重要性を第二段階の眼目として説くのである。

「時に一切如来、自性光明の心智をして豊盛(ひんじょう)ならしめんがためのゆえに（中略）、

オン・ボウジシッタボダハダヤミ

（オン。私は、さとりの心を起こします）」

そして、第一段階の通達菩提心の段階では、ほんやりと「月輪のごとく」見えていたものが、第二段階の修菩提心では、明瞭な満月輪であることが確認される。すなわち、イメージの尖鋭化・集中化である。このように、さとりを具象化した菩提心と、可視的な浄月輪(じやうげつりん)を等置する点に、密教シンボリズムの一端が顕著に現れている。

三、成金剛心

自らの心を淨月輪と見る第一・第二段階について、「成金剛心」と呼ばれる第三段階では、自心（胸中）の月輪の中に金剛杵という重要な要素が登場する。これは『大日経』系の阿字観にはない、『金剛頂経』の五相成身觀の最大の特徴である。

経文には、次のように説く。

「一切如来、告げてのたまわく、汝、すでに一切如来の普賢心（菩提心）を發して、金剛堅固に等しきを獲得せり。（中略）自心の月輪において金剛の形を思惟するに、この眞言をもつてすべし。

オン・チシユタ・バザラ

（オン。金剛杵よ、立ちなごこ）

菩薩、もつして言さく、

世尊如来よ、我れ月輪の中に金剛（杵）を見たり「要するに、發起したさどりの心（菩提心）をより堅固にするために、自らの心の月輪の中に、五つの切っ先を持った五鈷金剛杵を想起するのである。五鈷とは、

大日如来をはじめとする金剛界五仏と、その五種の智慧を象徴するものである。

また金剛杵とは、古来、帝釈天（インドラ神）や護法神の執金剛などが手に持つ武器で、いかなるものをも打ち砕く威力が強調されている。とくに密教は、ヴァジュラと呼ばれる金剛杵の強力な威力をその思想と実践の中に巧みに組み入れ、多くのほけ（尊格）の名前の上に「金剛」という語を付加している。中でも、『金剛頂経』はその代表であり、もう一つの意味である金剛石（ダイヤモンド）の堅固性もその概念の中に含んで、五相成身觀の第三幕で決定的な役割を果たすことになったのである。

四、証金剛身

先の段階で自心の月輪の中に登場した金剛杵は、第四幕において重要な役割を果たす。経の原文をたどってみよう。

「一切如来、ことごとく告げてのたまわく、一切如来の普賢心の金剛を堅固ならしむるに、この眞言をも

つてせよ。

オン・バザラタマクカン

(オン。私は、金剛杵を本質とします)

〈中略〉

すなわち一切如来は、一切義成就菩薩において、金剛名をもって金剛界と号し、金剛界灌頂をなしたもつ。時に金剛界菩薩摩訶薩、か的一切如来にもつして言さく、世尊如来よ、我れ、一切如来を自身となすを見たり」

各段階では、必ず一つの真言が説かれており、身・口・意の三種の行為形態(三密)のうち口密、つまり言語的聖俗一致の行法を形成している。

第四段階で、修行者である一切義成就菩薩は、自心の満月輪の中にある金剛杵を堅固にするとともに、大宇宙(虚空)に遍在する一切如来がそこに入り込み、集約されることによつて、金剛杵を媒介とした大宇宙と小宇宙の合一が完成する。すなわち、金剛性の体得であり、それは最高の実在感をも示している。

そして、一切如来が形成する可視的な大宇宙が実に

金剛界マンダラであるから、成道前の釈尊のイメージを内包した一切義成就菩薩は、ここに金剛界マンダラの灌頂を受けることにより、実に金剛界大菩薩という密教的存在に変身することになるのである。

五、仏身円満

先のプロセスで、菩薩は一心成仏したといえるが、その結果を改めて整理したのが第五幕である。

五段階の自身成仏観は、インドやチベットでは「五種の現等覺」^{ずんちがく}、換言すれば「五つの完全なるさとり」(のプロセス)と呼ばれており、文献資料も数多く残されている。ここでは、最後の仏身円満^{ぶつしんえんまん}と称される部分をあげておこう。

「一切如来、また告げてのたまわく、このゆえに摩訶薩よ、〈中略〉自身を仏形^{ぶつぎょう}に觀ず。〈中略〉

オン・ヤタサラバタタギヤタサタタカン

(オン。一切如来と私は同じです)」

これまで一切如来は、対話の相手である一切義成就菩薩を「善男子」や「汝」と呼んでいたが、すでに金

剛界大菩薩として質的に成仏しているので、最後に「仏形」を完成して、一切如来と同質、すなわち金剛界如来となるのである。

この段階を仏身円満というが、これは「相似するものは同一である」という瑜伽部密教の大原則を明示したものであり、「一切如来の真実」の中核となっている。

以上、『大日経』と並ぶ両部の大経の一つである『金剛頂経』の中心行法である五相成身觀を取り上げた。「成身」という独特の漢語は、他の經典ではほとんど見られないが、次項で取り上げる「即身成仏」へつながる概念であることは疑いない。

この場合の「身」は、先述の物理的・物質的な肉体にとどまるものではなく、より広い外延を持つ象徴的身体存在と考えることができよう。心理的、もしくは心性的身体といえるかも知れない。

ところで、五段階の名称は、インドやチベットではとくに与えられていないが、漢訳では第一段階から第三段階までは「心」とあり、第四と第五段階のみが「身」となっている。内容的に比較すると、既

述のように、觀想法の基体は自らの胸中にあると想定される満月のような月輪であり、それが心臓をイメージ化したものであることは明らかである。

心臓も人体器官の一部ではあるが、東洋思想の主流派である仏教では、心臓はむしろ思考と実践の中心となる「心」と等置される。したがって、觀想の前半ではこの心を深め、かつ明晰化する方向をとる。

そして、第四段階において、金剛杵というイメージの導入を通して、成仏の対象となる「仏」が視程に入ってくると、自己を象徴する基体は、「心」から「身」へと変化する。これは、思想的にも実践的にも「心」的要素が強い『大日経』から、瑜伽部密教とも呼ばれ、聖俗一致のヨーガ体験を基本におく『金剛頂経』に上昇した事実を示すとともに、より広大な概念としての「身」を自己存在にあてる方針が確定していたといえよう。

空海の「即身」的身体論

これまでは、『大日経』と『金剛頂経』という両部の大経にそれぞれ説かれ、かつ現実的には多少形式化し、

かつ儀礼の中に組み入れられている二つの観法に窺われる身体論を文献資料を中心に取り上げてきた。

中間段階で一応要約しておく、五字嚴身観などの私たちの身体に聖なるほとけを象徴する梵字や構成要素を配置する行法は、密教では生起次第（じきじだい）と呼ばれ、聖なる世界の要素を私たちの身体に引き下ろす作業といえる。あるいは、ベクトル的には、聖が俗の中に顕現する（させる）ともいえる。

一方の『金剛頂経』に説く五相成身観は、私たち人間の現存在の一つの局限を心月輪を象徴する身体性ととらえ、一種の象徴操作を通じて最終的にはその身体と普遍的な聖性との合一観を体験する。この場合は、明らかに聖俗一致のヨーガ行ということができ、宗教エネルギーの方向性としては、現象から実在の側に上っていく流れを示している。これを究竟次第（くわいじだい）と後期の密教では呼んでいる。

以上を踏まえた上で、真言宗を開いた空海は、他の宗教、あるいは仏教他派との思想比較にとどまらず、自らの真言密教に自立した思想の軸を与えるために特

色ある教義書を選述した。その代表が、弘仁十年（八一九）ごろ著されたと思われる『即身成仏義』（そくしんじょうぶつぎ）である。

これは、インド密教以来、すでに密教の思想的、かつ実践的特色であった「速時成仏」、もしくは「現世成仏」を再整理することを前提とし、まず前半部分では、いわゆる教証といわれる聖典の言葉を掲げる。

具体的には、二経一論八箇の証文と呼ばれる聖言を引用するが、その中で代表として、『大日経』と『金剛頂経』から一文ずつを紹介しておきたい。

「この身を捨てずして、神境通（じんきょうつう）（神秘的力）を逮得し、大空位（おほくうゐ）（自由な境地）に遊歩（ゆうぶ）して、しかも身秘密を成ず」

「まさに知るべし、自身すなわち金剛界となる。自身金剛（おんじんこんごう）（ダイヤモンドのような存在）になりぬれば、堅実にして傾壞（けいゑ）（こわれること）なし。我れ金剛身となる」

各文とも、説明と理由解説は一切ないが、「現在の生」を象徴する「この身」は捨てずに、かつ密教の行法（聖俗一致）を契機として、「身秘密を成ず」、もしくは

「金剛身となる」とあるように、新たな、しかもハイパ
ーな存在性を得るとしている。

後半部は、聖言中に多く見られる「速い」、「この世
で」という時間的、かつ空間的理由句に対する空海独
自の論理体系が、七字四行一句の漢詩二句で解説され
ている。世に「即身・成仏の偈」といわれているが、
読み下しと現代語訳で紹介しておく。

六大無礙にして常に瑜伽なり。

〈体〉

四種曼荼各各離れず。

〈相〉

三密加持して速疾に顕わる

〈用〉

重重帝網なるを即身と名づく。

〈無礙〉

法然に薩般若を具足し、

心数心王刹塵に過ぎたり。

〈即身〉

各々五智無際智を具す、

円鏡力の故に実覚智なり。

〈成仏〉

即身の偈

一、現象・実在の両世界の存在要素である六つの粗大なる
もの(六大)は、さえぎるものなく、永遠に融合しあ

っている。

〈体〉

二、四種の曼荼羅は、それぞれ(様相の異なる真実の相を
表しており)、そのまま離れることはない。

〈相〉

三、ほとけと私たちの身体・言葉・心の三種の行為形態が、
不思議な働きによって感心しあうとき、すみやかにさ
とりの世界が現れてくる。

〈用〉

四、あわゆる身体が、帝釈天の持つ網のように、幾重にも
重なり合いながら 映しあうことを、身に即して「即
身」という。

〈無礙〉

成仏の偈

五、あらゆるものは、あるがままに、すべてを知る智を具
えており、

六、すべての人びとには、心そのもの(心王)と心の作用
(心数)がそなわって、無数に存在している。

七、心そのものと心の作用のそれぞれには、五種の如来の
智慧と、際限のない智慧が十分にそなわっている。

八、それらの智慧をもって、明らかな鏡のようにすべてを
照らし出すから、真実をさとしたものとなるのである。

このうち、前半の偈aは「即身」を説き、後半の偈bは「成仏」を説いている、と古來說明されている。まず、第一偈の第一句では、現象と実在の両様の世界にまたがる存在要素である「地・水・火・風・空」と「(認)識」という六つの要素(六大)が、ささざるものなく融合しあっている状態をうたっているが、このようなあり方こそが、即身という状態の本体であるというのである。

地・水・火・風・空のいわゆる五大は、すでに触れたように『大日経』の教えである。一方、識とそれが転位した智は、『金剛頂経』のメインテーマである。この両者を統合止揚した六大は、一切の存在者を存在者たらしめている存在性当体であり、存在を生み出すもの(能生)である。その限り、六大は世界(法界)と存在者(諸法)の根源である。

次に、即身という状態を、様相という面から眺めてみると、それは尊像(大)・象徴物(三昧耶)・文字(法)・立体(羯磨)という四種のマンダラ(四曼)として表現される。これらの四種のマンダラは『金剛頂

経』に説かれるが、およそ存在するものは、このいずれかの姿・形をとって表現することができる。換言すれば、存在の相であって、仏の智慧を象徴的に表現しているともいえる。

さらに、即身と呼ばれるものを、作用として把握すると、身体と言葉と心という三種の行為形態(三密)として理解できる。聖なるもの(仏)と俗なるもの(衆生)を行為として三種の掛け橋で結ぼうとしたことについては、すでに『金剛頂経』の五相成身観でも取り上げたが、『即身成仏義』では、その意義は六大・四曼を越えて、むしろ前二者を成り立たせるほどの意味を持つ。村上保寿氏によれば、即身が絶対性の地平に立ち現われるためには、現われの時と場が必要不可欠である。そのような即身の作用こそが、身・口・意の三密の意義に他ならない。聖俗融合の瑜伽(三摩地)における時と場は、身体性(存在性)をもってこそ理解されうるのである。

空海の初期の即身成仏観では、三密の重要性を説くだけであつたが、『即身成仏義』においては、このよう

に六大と四曼という新しい座標軸が加わった。すなわち、実在（聖なるもの）も現象（俗なるもの）も、いずれも本体としては、六つの存在要素から成っている。同様に、様相としてとらえらると、実在も現象も、四種のマンガラとして表現することができる。また、作用としては、実在も現象も三種の行為形態によって把握される。以上のように、本体（体）・様相（相）・作用（用）という三種の違った次元から見ることにより、即身という言葉で抽象的に表現されている聖なるものと俗なるものの直接的関わりを論証しようとしたのである。

このような体・相・用という性格の異なる思想軸を併用することは、『大乘起信論』などの中国撰述の思想書に見られる手法であるが、空海はインド以来の聖俗という垂直軸を関係づけるにあたって、中国思想の所産である体・相・用という新たな論理軸を持ち込み、その体系化を図ったのである。

なお、空海が実際に「即身」という言葉を使用することは、予想以上に少なく、同書を除いてはほとんど

見られない。浅略というべき解釈としては、聖と俗の掛け橋という捉え方を体・相・用の三視点にわたって用いているが、『即身成仏義』の主題とする即身と成仏という高遠なるテーマを三密の加持した瑜伽の境地に限定すれば、三摩地の中で光り輝く存在者の存在（身体性）の真実態こそが、深秘の即身と考えることができるだろう。

おわりに

以上、いくつかの段階に分けて、真言密教の身体観というものを現在も生き続けている思想と実践を中心に取り上げてきた。

歴史的にいえば、弘法大師空海の三百年ほど後に現れ、新しい要素（たとえば阿弥陀信仰など）を密教に導入した興教大師覚鑿（一〇九五～一一四三）の身体観も重要である。

覚鑿は、鳥羽法皇の政治力をバツクに、四分五裂していた真言宗の統一を夢見て、高野山に伝法院等を建立して伝統教学の復興に尽力したが、莊園争奪などに

起因した高野山や醍醐寺などの旧守勢力の連携のため
に南山を追われ、根元に隠棲してその生涯を終えた。

彼の思想と実践には、常に同時代の問題点と真摯に
取り組む姿勢が見られ、とくに新興の浄土・阿弥陀信
仰への対応には、苦心の跡が偲ばれる。

その覚鑿に、おそらく最後の著作と思われる『五輪
九字明秘密釈』が遺されている。内容は、五大・五輪
に象徴される大日如来（密教）と九字の真言で唱えら
れる阿弥陀如来（浄土往生）を統合止揚するものであ
るが、その中の五大・五輪と、中国の思想である五臓
（心・肝・肺・腎・脾）を組み合わせる新しい発想が認
められる。

すなわち、インド伝来の身体マンダラに、中国医学
と陰陽五行説の融合による五臓説を取り込んで、私た
ちの身体小宇宙の聖性を二重に保証しようとしたので
ある。この流れは、仏教美術の造型面にも影響を及ぼ
し、京都の嵯峨の清凉寺に伝わる釈迦如来像のよつに、
胎内に五臓六腑を納入していた生身像（しんじんざう）を生み出したり、
さらには中国道教の影響を受けた五臓神形の絵画・版

画を流行させることにもなるが、問題が多岐にわたる
のでここでは触れない。

むしろ、真言密教の身体観ということこれまで
の考察を要約すれば、密教の思想的、かつ実践的大前提
が「聖なるものの遍在」（本有）と、それを何らかの方
法を用いて実証できることの確信（修行）であつたの
で、存在性を象徴する器ともいふべき身体性は、存在
論的・認識論的役割は言うに及ばず、むしろ実践論的
に聖俗の瑜伽（三密加持）の時と場を策定するという
重要な役割を果たしたのである。

レスポンス

氣多雅子

最初にお断りしておかなければならないことは、私には頼富先生のご発題に対してレスポンスをする知識も能力もないことです。私は真言密教に対してまったくの素人であり、先生のご発題の内容をどのようにしたら理解できるかということが第一の課題となります。したがって、いろいろと勝手な連想をして、理解の手掛かりを自分の中で探す形のレスポンスになることをお許し戴きたいと思えます。

さて、私には真言密教の身体観の内容は、非常に難しく感じられました。その難しさは、何よりも密教独特の思考法にあると思われます。密教独特の思考法として私が理解しましたのは、「現象と実在の間にほとんど差違を設けない」ということ、「さとりを具象化した菩提心と可視的な浄月輪を等置する」ようなシンボリ

ックな思考の仕方をするのが、挙げられます。

前者に関して、私はレヴィ・ブリュルの次の一節を連想しました。

「それ（原始人の集団表象）は厳密な意味に於ける純粋な表象ではないので、原始人は対象の心象を現代的に持ち、それを実在と信ずるばかりでなく、なおそれに関して希望、或は恐怖を抱き、或る作用がそれから発し或はその上に働いているということを表わし、或はむしろ内包している。この作用というのは、一つの力、一つの働き、不可測の威力で、これは対象を異にするにつれ、環境を異にするにつれて種々変化はあるが、しかし、常に原始人には実在的であり、その表象の全構成の一部を形づくっているものである。」『未開社会の思惟（上）』岩波文庫、一九九一年、四六ページ」。

レヴィ・ブリュルは、プリミティブな人々が或る事物についてもつ表象にはある種の呪術的神秘的作用力が構成上の一部となっていると主張します。近代人においては、私たちが自然現象と呼んでいるものが知覚

の唯一の内容となる傾向があり、他の要素は排除されて信仰の形、最後には迷信の形さえとるようになるが、プリミティブな人々においては、この分離はまだ起こっておらず、知覚は未分化の単体としてある、ということですが。この知覚の中では、心象と実在も未分化であると解されます。

また後者に関して私が連想したのは、フレイザーが『金枝篇』で論じた類感呪術 (Homocopathic Magic) の基礎をなす類似の法則です。『金枝篇 (一)』岩波文庫、一九八三年、五七ページ。フレイザーは呪術の基礎をなしている思考の原理を二つに要約し、その一つを「類似は類似を生む、あるいは結果はその原因に似る」という「類似の法則」に定式化します。たとえば、北アメリカのインディアンは、砂、灰、粘土のようなものの上に人物の像を描いてそれをその人の身体と想定しておいて、それを尖った棒きりで突き刺すことによって、その人物自身の上に同じ危害を加えることができる信じ込んでいる、こういう事例が類感呪術に当たります。「類似は類似を生む」という原理

は、瑜伽部密教の大原則「相似するものは同一である」とびつたり重なるように思われます。

眞言密教は、一方にこのようなプリミティブな人々の呪術的な思考法を含み、他方で仏教の精緻に進化した形而上学的諸概念を含み、この両方が結びついて、独特の象徴的な理論体系が形成されているように理解されます。密教の「さとり」の体得法も、この独特の理論によって貫かれているように見えます。

そして、実修においてめざされる「成仏」が「聖俗一致」或いは「聖性獲得」或いは「聖俗融合」と表現されるところに、密教の一つの特質があるように思われました。聖と俗とは一般に宗教の事柄を説明する根本概念であります。初期仏教でも大乘仏教でも「聖俗一致」という表現は成仏の第一義的規定としてはそぐわないように思います。この表現が密教の「成仏」にふさわしいとしたら、そこには顕教の「成仏」とは別の要素が含まれていると考えられます。それは、事物と神秘的作用力とを一体として知覚するようなあの未分化の原始心性を我々が回復するという要素である

と思われます。そのような原始心性に、密教は積極的な意義を認めているように感じました。この原始心性と言われるものの内に、私たちがもはや失ってしまつた、聖なるものへの全存在的感性を見出すことができるように思われるからです。

聖なるものとの感性的な合一感、感性が私たちの認識能力の一契機にすぎない場合には、「成仏」とはまったく別のものでしょう。しかし、感性が本当に全存在的なものである場合には、この合一感「成仏」を引き起こすものであり得るのではないのでしょうか。「聖俗一致」「聖俗融合」といふ言い方の中には、このような感性的な合一感が主導的になり得るような事柄の把握が、私には認められます。顕教の最も尖鋭的な智慧の獲得としての「成仏」と、原始心性への回帰（呪術的な思考態度の体得）という、両極端のものが一つに結びついたので、密教の「成仏」の觀念ではないのでしょうか。このような感想はまったく間違っているのか、ある程度は妥当性があるのか、お教えください。

もし私の感想がある程度当たっているとしたら、そ

の両極端のものがどう結びついているかということが問題であり、その結びつき方が真言密教という宗教のいわば宗教としての完成度を決定するように思われます。そして、その結びつき方は、「即身成仏」という思想の中に集約されてゆくように思われます。

「即身成仏」ということを、私はこれまで、人間が肉體（シヤリラ）のままですと開き仏に成ることだと平板に浅薄に理解しておりました。今回、空海の『即身成仏義』の思想の説明を拝読して、不明を恥じつつ、自分の既存の知識の中に手掛かりを探りまして、一微塵の中に全世界を映すという華嚴經の「一即一切・一切即一」の世界を身体において具現することが真実のさとりであり、それが「即身成仏」の意味するところではなかるうかと推測いたしました。その場合、問題は、身体における具現がどういう位相のものであるかということでしょう。

ご論考の随所で、先生は「身体」を「小宇宙」と呼んでおられます。「小宇宙」という言葉は西洋の思想伝統ではふつう、大自然としての宇宙に対比する形で

「人間」を指して用いられます。小宇宙としての身体は物理的な肉体ではなく、より広義の「存在的身体」を指すわけですが、やはり身体を小宇宙とすることの中に「相似することは同一である」という原則と結びついた独特のイメージ的思考法が認められます。そして、「五相成身觀」において自己を象徴する基体は第三段階までは「心」であるが第四段階からは「身」となるという説明を考え合わせますと、人間存在の根源的相を「身体」として捉える見方が浮かび上がってきます。さらに、三密行が「聖俗の谷間をわたる架け橋」であり、六大のさえぎるもののない融合（即身の本体）や仏智の表現としての四種マンダラ（即身の様相）を成り立たせるということから、運動性における身体が、密教の身体觀の中核をなすのだと理解されます。

こういった身体の基本的な捉え方は、現代の現象学の身体論を思い起こさせます。現象学ではこれまで西洋哲学の伝統にはなかった仕方、身体を主體的に思惟していますが、それは心身二元論を根本から問いにさらす方向で展開してきました。その結果、身体を世

界がそこにおいて現出する場、或いは世界経験を媒介する媒体として捉えるに至ったと言ってよいでしょう。現象学の身体論を最も先へ進めたメルロ＝ポンティは、身体を「世界の中への私たちの投錨」であると定義しています。この定義には、この世界に内属しこの世界に住み込んでいる身体の方が指し示されています。身体性は世界経験全体に浸透するものと考えられます。さらにメルロ＝ポンティの有名な身体の定義として「世界の一般的形態への前人称的加盟」という言葉があります。ここで意味されているのは、主体の意識的な行動の背後には、意識されない仕方でも既に働いている経験の基層があるのであって、身体はこの意識的で人稱的な実存を可能にする前人称的な地盤であるということです。

このような現象学の身体の事実性に定位した分析にあまりに引きつけて、真言密教の象徴的な身体論を理解しようとするのは危険であると思われませんが、世界へと住み込む身体的実存を捉えようとしているその限りでは、現象学の捉え方は密教の身体的位置づけを

理解しやすくしてくれるように思います。そして、人称的実存の前人称的地盤という身体の捉え方のずっと延長線上で、身体というあり方の中に呪術的契機が納め込まれる密教的連関が、おぼろげながら推測できるように思われます。その意味では、真言密教の身体観は、現代哲学の身体論と接点をもちうるでありましょう。

しかし、密教の身体観が現象学の身体論と決定的に区別されるのは、前者が身体の実在性に定位するのではなく「成仏の器、そのための修行の基体」としての身体に定位する点でありましょう。密教の身体はいわば理念性が現出する世界経験の場であり、理念性によって牽引されている場であると言えるのではないのでしょうか。その理念性とその牽引を規定しているのが、「聖なるものの遍在」（本有）とそれを何らかの方法を用いて実証できることの確信（修生）¹でありましょう。この修生が身体の運動性を発動させていると理解できます。つまり「聖俗の瑜伽（三密加持）の時と場を策定するという役割」が果たされるのであり、この「時と場」を得て、聖俗融合が具現されるといっわけです。

しかし、ここで一つの疑問が起ります。このような聖俗融合は、どこまでも象徴的なものに止まるのではないのでしょうか。「聖なるものの遍在」（本有）とそれを何らかの方法を用いて実証できることの確信（修生）²が大前提となるところでは、身体の運動性そのものが観念化してしまうのではないのでしょうか。つまり、密教の実践論では、身体の実在性は取り残されて、象徴的な意味の過剰の中で、行ずる身体が空洞化してしまう危険があるように思われます。

この危険性は、特に『大日経』と『金剛頂経』の次の文章の解釈の中に現れてくるように思います。

「この身を捨てずして、神通通（神秘的力）を逮得し、大空位（自由な境地）に遊歩して、しかも身秘密を成ず³」

「まさに知るべし、自身すなわち金剛界となる。自身金剛（ダイヤモンドのような存在）になりぬれば、堅実にして傾壊（こわれること）なし。我れ金剛身となる⁴」

賴富先生はこの文章を解説して、「この身」は捨て

ずに、かつ密教の行法（聖俗一致）を契機として、：
：新たな、しかもハイパーな存在性を得る」と述べて
おられますが、そのハイパーな存在性とは具体的に何を意味しているのでしょうか。真言密教の成仏は、どのような身体のある方を具体的にもたらすのか、もう少し詳しくご説明いただきたいと存じます。先ほど私が《両極端の結びつき》と呼んだものも、ここで明らかになるように思われます。

討議

司会 氣多雅子

頼富 非常に適切かつ有効にご説明いただいて、私が十分理解していなかったことを逆に教えていただいたような気がします。

まず、呪術性と洗練された宗教の関係でいいますと、大乘仏教の成仏観と密教の成仏観の間には確かに連続と非連続というのはあるかと思えます。大乘仏教のほうは、成仏に関してはいくつかの考え方がありまして、如来の慈悲というかたち、そして救済者による救済といったものが関連しているのですが、密教の場合はその要素をほとんど立てず、発想の前提としては、どちらかといえばインド伝来のものに近い靈性的なもの、聖性を強調するようなものがありまして、それと合一できるようなさまざまな状況を設定していこうとするわけです。密教のなかでも比較的初期の密教なんかで

は、いきなり仏に働きかけて依頼するというような、より呪術的な要素が強いですけれども、密教における相手方というか、聖性にあたるものについてはそれなりの吟味はしています。それは法身ということですが、先ほど華嚴のことをおっしゃいましたが、空海さんの発想のなかには華嚴的な発想というものがあります。宇宙のなかの一即多、多即一というようなかたちの接し方というのは読み込まれているかと思えます。ただ基本としては全体的な存在を大日と考えるということと、ある状況でなれるかなれないかというのが基本にあるということが言えるかと思えます。

それから、ハイパーなというのは、確かに自分でも書いていてどういつ表現がいいのかと思つたのですが、これはいわゆる使用前使用後と違いますか、たとえばヨーガの境地のなかで、なんらかのかたちで聖なるものを体得したとすると、そのあとはどうなるのかというような問題があるわけです。つまり実在というようなものを体得したとするならば、それは迷っているときとどう違うのかということが議論されることになり

ます。その場合、一度空なるものの知恵を悟って、対象そのものもやはり空なるものであると。私は今日はブラフマンとアートマンという言い方をして、大日というのは確かに対象となつてそれと合一するということでいきなり持つていきまじたけれども、その前段階をもう少し入れますと、密教といえどもインドの素朴な宗教と違つて般若心経の場合と同様に、やはり誤つた自我というが思想というものを一度否定したうえで、その後には広がっている世界というか、それを突き抜けた世界と合一すると申し上げたほうがよかつたかもしれません。そういうガードというかフィルターのようなものがございますね。

氣多 それではご質問ご意見、おありかと思えます。

「ご自由にご発言ください。」

花岡 初めて密教の詳しいお話をうかがいました。実践的大前提の最後のところで聖なるものの遍在と書いてございますが、たとえば仏教のなかにも日常底とか平常底とか、仏性とか別の考え方もありますが、ひょ

つとするとそれは一つのところがあるかもしれないように思われます。たとえば密教のなかで聖なるもの遍在と言いますが、これは大前提ということだと思いますと、本当に聖俗が一というところに行きつくときは、それが平常底あるいは日常底ということなのでしょう。あるいは聖俗を超えるというような発想はまったくなくて、聖だけが密教の目指すところなのでしょう。聖なるものの遍在というのは聖俗一如のところだと思つのですが、これは平常底あるいは日常底とどういふ関係になるのか、これが質問です。

頼富 先ほどのモデレーターの先生のご質問とも多少合つかも知れませんが。また私の話のなかでかなり結論を急ぎましたところもあるわけなんですが、先ほど、「本有修生」^{ほんゆうしゅうせい} というものがありますね。たしかに本というものを前提に立てるといふのは事実なんです。だから、これは非常に傲慢かもしれないませんが、存在するものは悟りにあずかりうる、というか、法身の世界のかなかに場を占めることができるという発想は確かにある

と思います。ただ現状はどうかというと、いわゆる如来蔵とかそういう思想と近いところがありまして、現実にはそうはなっていないのではないかとということが出発点となっていて、たとえば曼荼羅もそうなんですけれども、大前提としては空というか、執着を離れるというのが一応あります。今日はそのへんのところを省いて最後のところだけをお話しましたが、今あるがまま、それでいい、ということではないと思います。もちろん日本の後世の密教のなかにそれがあって、後にちよつと思想的に批判されました。ただ現状すべてそれでいいという発想はあり、インドから密教を考えた場合、特に大日経はそういう発想を持っておりまして、心のなかで先に空というフィルターを経験するようになっています。やはり現状の存在の問題点をクリアしたところが清らかな心ということになりまして、そこから先はお話したように、それなら最終的にめぐり会うことはできるという大前提は持っている、そのようにお考えください。

本多 ちよつとわきにそれた質問かもしれないのですが、法身説法ということについて、それは報身仏とか応身仏とか媒介しないで、色も形もない法身がどういふふうにして、法身自身が衆生のなかに露わになるといふようなことでしょうか。そこを少しお願いします。

頼富 法身説法ということに関して、仏教学的な言い方をしますと、いくつかの理解の幅がございます。私たちがインドからの法身説法の流れといふふうに理解しているのは、真理の当体に関して、仏我といふのがどのように生じたかという場合の発想で、法を悟ったから仏陀になったという発想と、仏陀が悟ったものが法だといふ二つの発想があるということを最初に書かせていただきました。それで、法身といふのはもちろん仏陀たらしめたものの存在を考える立場です。それをどういふ言葉で言説すればいいのか非常にむずかしいのですが、それを悟りと言ったり、真理と言ったりしていましたが、後世、それを人格化していくわけです。仏をどうとらえるのかというのが仏教の一つの

考え方でございまして、だいたい三種類に分かれます。いわゆる歴史上の釈迦という考え方「応身」、それから時間空間を超越した真理があつて、それを法身ととらえるというのも一方であります。それが一つの切り口になるんですが、インドのなかで法身説法を考えた場合、そういう絶対的な存在が作用を持ちうるかといふと、これは「キリスト教の」三位一体などの考えとは違ひまして、仏教では作用を持つ法身といふのをなかなか組み立てられなかつたんです。ただある時期になりますと、ちよつとその中間に報身という存在が出てきます。そこから仏の功德と救済、それから信仰する側の誓いとかが、そういうものによつて結果的に出てくるであらう仏といふものが説かれるようになりました。そこにいわゆる説法の働きを読み込むのが大乘仏教なわけです。

密教の流れのなかでも法身にそれがあるかないかといふのがかなり議論になりました、絶対不可能だといふ議論があるとともに、法身のすぐなりに自性身といふ二重的な尊格を認めまして、報身と法身のちよつ

ど間くらいですね、それにインドの発想で作用を組み込んだということがあります。そのあたりから法身というものも人々を救済するために働きを持ちつると、これは他者を意識したという解釈が一つできるかと思えます。もう一つは非常に最近の読み方なんです、いわゆる象徴ということで、存在すること自体が救済になるというものです。たとえば大日というものをあの動作で表すとすると、それは象徴ですからそのものではないかも知れませんが、表されたことによつてそれも働きを持つから、法身も説法するという解釈があり、これら二つの解釈の仕方があるわけなんです。私はどちらとも考えております。ちょっとずるいやり方ですが。

八木誠一 本筋からそれで申し訳ないんですが、真言密教の特徴の一つとして、非常に優れた多様な美術があるわけですよ。曼荼羅はちよつと性質が違つとしても、絵があるし、仏像があつて、その仏像も非常に多様だと思つんです。その感じが禅の美術と非常に違

つて、なまなましいというか肉感的というか、そういうところがあります。しかも光線の具合がずいぶん禅の場合と違つんですよ。そういうものと密教の本質や修行の方法には何か関係があるんでしょうか。それから、理趣経ですか、あれもやはり真言密教系だと思つんですが、そういう世界とも何か関係があるんでしょうか。

頼富 これは大事なという大きな問題で何からお答えさせていただければいいか……。密教というものが表現と結びつきやすいというのは大体お分かりかと思えます。それはたとえば、一つの大日という存在を立てます。これが作用があるかどうかというのは先ほど議論しましたけれども、象徴だけの場合でしたら、それを象徴として表現することが可能でございますから、それを太陽的なもの、円形のものとして全体的にとらえる、あるいは奈良の大仏のように大ということが全体性を表すというところさえ方もできるかと思えます。あと、いろんな仏がいるということは、ちよつと

呪術的などころにつながるかもしれません、トータ
ルな全体性で大日と考えたとき、今度はそのなかで作
用、働きということも表現できないだろうかと考え
ます。どちらかということ、先ほどからたびたび氣多先
生の話がありましたように、実践なり作用というのに
ポイントを置く宗教ではありませんから。たとえば生産
の働き、あるいは知的な働き、あるいは救済の働きと
いうもの、そういうものを全体のなかから抽出するよ
うなかたちでそれぞれの仏に割りふっていく。そのこ
とを個別化とわれわれは呼んでおります。そうすると
そこに出てくるいくつかの要素は、たとえば色の問題
です。たとえば黄色によって仏を表す場合は生産性、
赤は情熱とか慈悲を表すというようなことを、色や形
を使って表現するということですよ。

もう一つ、密教はなまなましいというのは、トータ
ルな全体性のなかで機能を表現する場合、非常にもの
に即して考えますから、男性女性という要素を入れて
きます。これはよく見ますと曼荼羅のなかに必ず男性
の仏と女性の仏というものが出てくると同時に、やは

り非常にインド的な生産概念がありますから、結婚に
よって新しい生命が生まれるというアナロジーも全体
の聖なる世界のなかを読み込みますので、いわゆる配
偶としての仏というものもでてくると思いますね。だ
から、すべて生産や配偶で説明するのは語弊があつて、
やはり空の問題もあるんですけども、ただ男女の仏
がある場所、ある役割を与えられて、ある働きを持つ
ということとは、抽象的なものを特に作用の面で具体化
する一つの大きなやり方ではないかと思っております。

八木 密教美術における闇と光のあつかい方が特殊だ
と思つんですが。

頼富 ちよつと申し上げにくいんですが、密教の考え
方にそういう闇の部分がないとは申しません。では闇
の部分はどこにあるかということ、曼荼羅なんかを考え
てみると、隠されているという可能性はあるかもしれ
ませんね。文化的根拠になつた大日如来の発想のなか
に、西方のゾロアスター教の影響もあるといわれてい
まして、いわゆる光と闇の二元論というのは知ってい

るはずなんですけれども、どうやら闇という部分は押し込めてしまつて、光の部分を少なくとも表面的には出していると思われれます。ただしそれはないわけではなく、河合先生のお話でいいますと、それはシャドウ「影」というような形で、別なところでそれは込められているんだという解釈もあるのかもしれませんが、少なくとも表面的には表に生まれません。胎蔵界曼荼羅になりますと、中心と周縁ということでそれが端の方に存在すると、私は考えております。

河波 初歩的な質問ですが、三諦というのが中国的な発想だとおっしゃったんですね。そのインド的な発想とのちがいははっきりしていただけと分かりやすいんですが、弘法大師の即身成仏にも中国的思想が入っていますよね。今特にインド的な思考と中国的な思考の一つの本質的な違いを、特に中国的な立場から三諦という思想で論じられたわけですが、もしできればインド的な立場からの思惟との相違を説明していただければ分かりやすいと思うんですけれども。

頼富 インド的な発想というのは、今日の私の発表では瑜伽部密教という言い方をしました。哲学の方々と相手に現象と実在ということを簡単に言つてはいけないかもしれませんが、一つの合目的な宗教のあり方として、いわゆる神や仏に代表されるような存在があり、それとこちら側にいるわれわれが相即しうる、つまり、いわゆるヨーガできるといふ主義ですよ。全インドがその主義であつたというわけではないのですけれども、かなり強力なインドの主力路線でありまして、そういうのが結びつきうるという一種の安心感というのがあつたわけです。ただその場合の論理というのは、どちらかというヨーガというなかでそれは実証されるのだということで、あまり論理的には説明されず、論理を超越したようなかたちになります。ところが、中国の場合は違う世界を結んでいく場合に、さきほど三諦とおっしゃいましたように、切り口を変えた視点をいくつか出すことによつてそれを結びつけていくというやり方がありまして、私はそのやり方は中国ではないかなと考えておりまして、そのように申

し上げました。

上田閑照 何か言いたいことはあるんですが、何をというのにはつきり言えないんですけど。何か言いたいことがあるのは確かです（笑）。私は真言密教のことは知識としては乏しいけれども、真言密教は自分なりによく分かると思っているんです。そこが氣多さんと違ところなんですか。

分かるといことが基本にあつたら、必ずしも術語とか言葉ということは、どちらかというか氣にならなというか、そういう感じなんです。非常に体系化されたものでもあるし、術語だけでも猛烈に結びついたものですから、そういうところから理解しようとするむずかしいと思うんですね。密教ではこういうふうに言っている、ということを理解するのは可能ですが、それを理解しようとする試みをするということになると、理解する仕方をいろいろと試みた挙げ句に、最後に分らないということになる。そういうことが非常に面白いと思うんです。だから、どこでどういふう

に理解するかということ、こういう古い体系は人生觀でもあるし、世界觀でもあるし、宗教でもあるし、場合によっては科学でもある、呪術でもある、そういう全体なのでむずかしいと思います。だからどこかでパンと切つて、直接には密教の言葉を離れて密教とはどういふことを考えるのが、一つの説明の仕方として可能になると思うんです。

たとえばさっきの光と闇の話ですが、禅と比べてその観点でいうと、密教は闇のなかに光が入り込んで、闇のなかから光ってくるものがあるという、そういう事態だと思うんです。闇のなかから光ってくる、光る闇といつてもいいのですが、それがいろいろ分節されてくる。おそらく視覚的に分節されると曼荼羅になると思います。禅の場合だと基本的には光が闇を透過して、しかし光だけになるんじゃないんです。透過されたものは闇ではないけれども一種の陰として残ります。しかし、その陰は明らかに光によって透過されたものだということが分かるようなそういうものになっている。一般的な意味の山水画じゃなくて禅の水墨画など

を見るとそういうことが言えるように思えます。

八木 たとえば東寺「東寺真言宗総本山・教王護国寺」の仏像群を見て竜安寺「臨済宗妙心寺派」に行くところまわるときりちがう世界なんですよ。ところが東寺から竜安寺に行くと、石庭のあの十五個の石が仏像群に見えてくるんです。

上田 それはそう見てもいいけれども、じーっとしばらく見てみると、そういう仏像の姿みみたいなものはだんだん消えてくると思いますよ。今度はまた逆にじーっと見てみると、また違ったように見える。それで私は非常に単純に言つと、密教と禅というのは表裏のものであると思つているし、そう感じていいと思つています。禅の言葉で言つと「無一物中無尽蔵」というのがあるでしょう。これは一つの事態なんだけど、これを一物のほうでつかまえると禅になり、無尽蔵のほうでつかまえると密教になるんです。そういう非常にもっとも基本的なところで何がつかまれていないか、言葉を頼っていくと非常にむずかしくなると思うんで

すね。

氣多さんがレヴィ＝ブルユールとかそういうところから始められたのは、あなた「氣多氏」に分かるところを手がかりにしていったんだと思うんですね。そしてだんだん先に行ったわけで、現象学の身体と世界というのが非常にいい手がかりになると私も思つてます。ところがそこまで来て、それを踏み台にしてむしろ密教に対して批判したり、分らないと言つたり、たとえば身体が空洞化してしまうのではないかというふうになるわけですが、そこからはちよつと、今度は密教とかなんとかいうことから離れて、世界と身体ということ考えていく場合にどう考えていくかということが出てくると思うんです。その考え方の中に密教の方に近づく、つまり、メルロ＝ポンティのほうから密教を見て、身体が空洞化するとか象徴とかを考へるのではなくて、メルロ＝ポンティの考え方も一つの考え方だけれども、違う考え方も可能になるといふ、そういうところもあるように思つてます。メルロ＝ポンティの場合には、基本的には私はまったくそういうふうには

同じように考えています。ただそれでは世界とは何かという問題がやっぱり残るように思っていますね。メルロ・ポンティの見方は簡単に言えば身体で世界を読み取っているわけでしょう。これはある種の相関性があると思うんですね。世界という概念の如何によって随分変わってくると思うんですね。もし世界が、われわれが普通に世界と呼ぶものであると同時に、ある種の無限のものと結びついているとか、世界そのものが無限のものなかにあるというふうには身体が読み取る場合、そのときには身体もある種の無限性を感じるところがあつて、あなたはそこを空洞化するとおっしゃったんだと思つています。

氣多 どうもありがとうございました。それでは最後の質問を、手短にお願ひいたします。

延原 ごく初歩的な質問ですが、発表原稿の八頁の中央に、一切義成就菩薩摩訶薩というのがあつたと思いますが、そこに出てくる「義」は、仮りに英語で訳し

ますと、justice じしょうか、meaning じしょうか。

頼富 purpose ぴすね。

延原 分かりました。どうしてそういう質問が出てくるかを簡単に申し上げますと、私は先生のご説明を聞いておりまして、妙にルターから始まる justification of God 「神の義認」という伝統が思い浮かぶんですね。ローマ人への手紙の三章四節に、「すべての人を虚言者としても神のみは義とすべきである」という、ここから出てくるんですね。英語では、Let God be proved true となつていますが、ギリシャ語の元の言葉で直訳すると、Let God come out true、なんです。宇宙の一番奥にあるものを出ていませぬ。「出てくる」のは出てくるものが出てくるんですが、こちらは「出てくるようにさせる」、という両方なんです。そのニュアンスと非常にパラレルだなという感じで見ておりました。この伝統は長いことあつて、たとえばライブニッツの *Vindication of God's Justice* 「弁神論」という有名

なエッセイがあるんですけどね、*vindication of God's justice* なんです。justice を justice ならしめるのが *justification* ですね。そういう伝統がございましたので、こういう質問をしたわけです。

氣多 どうもありがとうございます。時間になりましたので、頼富先生、どうもありがとうございます。

頼富 ありがとうございます。最後に一言だけよろしいでしょうか。今日はあくまでインフォーマントという立場でお話しましたが、もう少し全体的な構想について申し上げるべきであったかと反省しております。日文研のほうにちょっと三年か四年ありましたので、その間にキリスト教やイスラム教の方にも入っていたので、「聖なるものの形と場」という共同研究会をまとめさせていただいております。最初に聖なるものとは何かとか、それが成り立つとか、定義すればよかったです。今日は一切申し上げませんでした。その報告書がまとまりましたら、どう考えているかについて、また資料としてご提供させていただきたいと思

います。今日はどうもありがとうございました。

氣多 ありがとうございます。これでこのセッションを終わらせていただきます。