

六大法身の背景

橘 信雄

一、問題の所在

「六大法身」という用語は、弘法大師空海（七七四～八三五）の著作や、それ以降興教大師覚鑿（一〇九五～一一四三）以前の学僧の著作にはみられず、覚鑿の創見であると考えられている。「六大法身」という用語自体は、聖憲（一三〇七～一三九二）が『大疏百條第三重』巻第一において論題に設定し、後に根嶺門流の論義法要における算題に採用されることにより、広く知られるようになった。但し、算題としての「六大法身」は、覚鑿の提唱された仏身としての「六大法身」に直接言及するものではなく、空海が『即身成仏義』において六大を解説するところで、

この如くの経文はみな六大をもつて能生となし、四法身・三世間をもつて所生となす。この所生の法は、上、法身に達し、下、六道に及ぶまで麁細隔てあり。大小差ありといえども、しかれどもなお六大を出でず、故に仏、六大を説いて法界体性となしたまう。⁽¹⁾

と、説かれている法身が大日如来であるのか、そうではないのかという問題で、「六大」と「法身」との関係について能生と所生について論じられているのであって、覚鑿が提唱した尊格としての「六大法身」について論じられている

わけではない。

この「六大法身」という用語自体は広く知られているのだが、覚鑿自身の用例も少なく、晩年の作である『五輪九字明秘密釈』を除けば、わずかに『菩提心論題釈』『秘密莊嚴兩部一心頌』『舍利供養式』等にみられるだけであり、詳細な説明もなされていないため、その実体については解明されているとは言い難い。

筆者も、以前この「六大法身」の成立について、いくつかの視点から考察したことがあるが、その全体像についてはいまだに掴み切れていない。そこで本稿では、以前に言及したところを整理し、新しい視点を加えて考察していきたい。

二、六大法身

覚鑿の著作において「六大法身」の語がみられるのは、『菩提心論題釈』『秘密莊嚴兩部一心頌』『舍利供養式』『五輪九字明秘密釈』である。この中具体的に内容が説かれているのは『五輪九字明秘密釈』の二文だけである。

まず『菩提心論題釈』では、『菩提心論』の題目にどのような義・理が含まれているかを科文の形で示している、第三の十義に「六大法身」の名がみえる。

第三の十義とは、一には一法総持の義、二には両界曼荼の義、三には三密平等の義、四には四曼不離の義、五には五智瑜伽の義、六には六大法身の義、七には七菩提分の義、八には八仏頂等の義、九には九識開合の義、十には十智一異の義なり。⁽³⁾

とあり、ここでは単に十義の中の六番目に六大法身という語を配当している。

次に『秘密莊嚴兩部一心頌』では、五言二百頌の本文の最後に、

六大法身の体は、大虚のごとく遍く⁽⁴⁾清し

とあるが、これもその前段の二諦、三平等、四曼四印、五智五相をうけて、六に六大法身を配当しているだけである。

『舍利供養式』は釈尊の遺骨(舍利)を供養するにあつての式次第と意義を記したもので、その第二門「舍利を供養して極樂に生ぜん⁽⁵⁾と願う」に、

一代利物の応跡はみなこれ三密加持の妙業なり。八相成道の化儀は六大法身の智用にあらずといふことなし⁽⁵⁾

とあるが、その前に「今この釈迦大師は、法身性仏の応化、秘主密王の親教なり」として、釈迦如来が法身大日如来の応化身であり、密教を説く方便として顕教が先に説かれたことが述べられている。このことから、ここでいう六大法身が法身大日如来を指していることは明らかであるが、具体的な説明はなされていない。

『五輪九字明秘密釈』では第二「正入秘密真言門」の三箇所に「六大法身」の名がみられる。まず「五大・五輪・五智・五蔵」を明かすところで、

一切衆生の色心の実相は、無始本際より毘盧遮那平等智身なり。色とは、色蘊開いて五輪となす。心とは、識大、合して四蘊となす。これすなわち、六大法身法界体性智なり。五輪おのおの衆徳を具す。ゆえに名づけて輪となす。体相広大なれば、称して大の名となす。⁽⁶⁾

と述べている。冒頭の一句は『大日経疏』巻第一の、

一切衆生の色心の実相は本際より已来、常にこれ毘盧遮那の平等智身なり。⁽⁷⁾

に拠っているわけだが、覚鑿はこの色心を色と心に分解して、色を五蘊の中の色蘊とし、そこに六大の中の物質的要素である五大、すなわち地・水・火・風・空をあてはめ、心を六大の中の心的要素である識大にみて、さらに識大と識蘊を重層的に考え合わせ、その中に五蘊の中の心のはたらきをあらわす受・想・行を含めたわけである。したがって「一切衆生の色心の実相」とは、「法身大日如来」そのものであり、また一切事象の根源である「六大」であるとすると

これが『即身成仏義』⁽⁸⁾の文に拠られていることは明らかである。『即身成仏義』でいう「六大法界体性」とは、法界体性智を備えた法身大日如来を指すわけであるが、覚鑿は「六大法身法界体性智」といいかえている。つまり覚鑿は、六六で構成されている法界全体を「六大法身」であるとし、それはまた「法界体性智」を備えた「法身大日如来」に他ならないとしている。

また「五藏・五字出生」の段に、

色心は、すなわちこれ、六大法身・五智如来・五大菩薩・五大明王なり。⁽⁹⁾

とあり、色心に六大法身をあてていることは先述の通りであるが、ここでは具体的な説明はなされない。

次に「五種法身・五種曼荼羅」を説く段に、

また次に、法身に五種あり。前の四身に法界身を併するがゆえに。曼荼羅に五種あり。前の四曼に法界曼荼羅を加うるがゆえに。『聖位經』の偈にいわく、

「自性及び受用変化並びに等流、仏徳に三十六あり。みな、自性身に同ず。法界身を併するがゆえに、三十七となるなり」

又『礼懺經』に、自性身の外に法界身を立つ。これ等の証文に依るに、四身の外に法界身あり。法界身とは、六大法身なり。⁽¹⁰⁾

と述べられている。ここでは、四種法身の他に「法界身」をたて五種法身とし、その「法界身」が「六大法身」であるとしている。ここでは「法界身」の経証として、『聖位經』と『礼懺經』をあげているが、『聖位經』の偈文は『異本即身成仏義』の三・四・五・六に経証として引用されている文で、⁽¹¹⁾『分別聖位經』中に記述があるが、現今の『大正藏經』中の『礼懺經』からは、「法界身」の記述は確認できない。しかし阿闍が自性身、阿弥陀如来が受用智慧身、不空成就如来が変化身であるという記述があり、⁽¹²⁾『即身成仏義』に引用されている『一切時処念誦成仏儀軌』の文を合わせ見て、

宝生如来の福德莊嚴聚身が自受用身を、阿弥陀如来の受用智慧身が他受用身を示すとすれば、常住三世淨妙法身金剛界大悲毘盧遮那仏が「法界身」にあたるものともいえる。

三、法界身

覚鑿は「法界身」を「六大法身」と定義されたわけであるが、「法界身」という語自体もあまり使用されていない。先にあげた『五輪九字明秘密釈』「五種法身・五種曼荼羅」を説く段において、「法界身」を「六大法身」と規定した文と、⁽¹³⁾『㊦字義抄』の第五番目の配当に、「大日・六大法界身(自性身)」⁽¹⁴⁾とあるのを除けば、『真言宗即身成仏義章』に二箇所確認できたのみである。しかもその一つは、

自身を加持すれば、法界体性智毘盧遮那虚空法界の身を成ず。⁽¹⁵⁾

であるが、これは『即身成仏義』の引用文であり、『一切時処念誦成仏儀軌』の孫引きにすぎない。

もう一箇所は、「三密加持速疾顯」を約すところに、

問う、仏の三密と衆生の三密と互相に渉入することいかに。

答う、吾れ遍法界の身なれば、諸仏もまた遍法界の身なり。我が身をもって諸仏の身に入れば、吾れ諸仏に帰命す。諸仏の身をもって吾が身に入れば、諸仏吾れを撰護したまう。云々⁽¹⁶⁾

と述べている。これは、『秘藏記』⁽¹⁷⁾の文に拠られたものと考えられるが、「法界身」という語自体には特別の意味は見出せない。「法界身」とは、「法界そのものを身体とする仏身」という意味であるわけだが、一般に顕教においては法界を法性、真如とみることから、この仏身は理仏としての法身をさすものといえよう。それに対し、覚鑿においては、この仏身は真言教主としての法身大日如来に他ならない。「法界身」という語自体は密教の經典・論疏にあ

まり使用されていないようで、『大日経』には第七卷に一箇所みうけられるだけであり、三巻本『金剛頂経』にはみえず、『分別聖位経』と『金剛頂瑜伽略述三十七尊心要』⁽¹⁸⁾、その他では『大日経疏』⁽¹⁹⁾『一切時処念誦成仏儀軌』⁽²⁰⁾等に散見できるだけである。また空海も、この「法界身」という語は、あまり重要視されていなかったようで、使用例も少なく、覚鑿のように「法界身」を四種法身の総体であり、真言の教主法身大日如来と規定することもなかった。

覚鑿は、この「六大法身」と同様の仏身を、『真言浄菩提心私記』⁽²¹⁾『真言三密修行問答』⁽²²⁾で、種々の名称で呼んでいるが、晩年の作である『五輪九字明秘密釈』において、「六大法身」という名称に統一しようとする意図があったものと思われる。そこでは、この法身を、「理智不二無相法身」であるとし、自性・受用等の四種法身の総体であり、この本地無相法身である浄菩提心と、我等衆生本有の浄菩提心とに優劣差別がないとする。

さらに、この「六大法身」=「理智不二無相法身」に近い仏身概念は、覚鑿以前にも、済暹（一〇二五～一一一五）、宝生房教尋（一四一四）の著作から窺うことが出来る。済暹は『顕密差別問答』において、「六大法身」を想起させる「法界総持法身」という語や、「法界身」という語も用いられているが、興教大師のような四種法身・四種曼荼羅の総体としての意味には用いていない。済暹における四種法身の総体としての仏身とは、『四種法身義』において説かれる「真実の四種法身」である「法界宮密嚴土」中に住する自受法楽の四種身の中尊大日如来を指し、これを「本質法身」「実身」と呼び、他を「所加持の影像化身」とし、能加持と所加持、能所二住にして不二無相であるとする⁽²⁴⁾。

それに対し教尋は、『真言教主問答』で四種法身について、

この四身とは、一大法身の具徳、秘密内証の名義なり。自性法身は六六不二の自性、理智平等の総体なり⁽²⁵⁾と述べ、「六六不二の自性、理智平等の総体」としての仏身を措定されており、これは覚鑿により近い概念といえるであろう。

四、六大法身の成立理由

覚鑿は、なぜ「六大法身」という仏身を措定したのか。この問題については、筆者も以前言及したところであるが、加藤精一博士は『六大法身の沿革』⁽²⁷⁾において、覚鑿が「六大法身」を提唱された理由を二点あげられている。まず第一には空海の法身説法と『大疏』との会通のため、四種法身を実相智身に、本地無相法身を六大法身に配当し、これを四種法身の総体とされたとする。

法身は顕教において、『成唯識論』等に説かれるように理仏であり、真如そのものとされ、法を説く教主は報身であると規定される。空海は、この一般には理仏とされる法身に人格を認め、説法の相があるとし、両部曼荼羅の中尊大日如来を真言密教の教主と定め、真言教学を樹立された。そしてこの「法身説法」を、顕教に対する密教の優位性を主張し、両者の相違点を明らかにする大きな根拠とされたわけである。

この真言教主である「説法する法身」に対しては、主に台密から安然（八四一？～九一五？）等によって早くから疑義が呈されてきた。もとより円密一致を宗とする日本天台宗においては、『法華経』の教主である久遠実成の釈迦と、密教の教主である大日如来との同一性を求める論議がなされるが、そこにおいて空海の法身（自性身）が説法するといふ、「法身説法」説と、『大日経疏（義釈）』の本地身に言説なく、加持身に言説ありとする立場の相違が問題とされた⁽²⁸⁾。『大日経疏』に説かれる仏身は、「毘盧遮那本地法身」（=無相法身）と、如来の加持力によって現証する「実相智身」（=加持身）の二種にまとめられ、無相法身以外のすべての仏身はこの実相智身に含有される。その無相法身の境界である「自証の三菩提」は、「言語尽竟して心行もまた寂」な無相の境界であるとされ、説法は「遍一切処の加持力より生じた実相智身（=加持身）によってなされるものとする。しかもこの実相智身は、「無相法身と無二無別」であり、あ

くまでも法身の上の加持身と捉えられていた。⁽²⁹⁾つまり『大日経疏』の解釈にしたがえば、『大日経』の能説の仏身は、本地、無相の自性身に即した加持身ということになり、密教の能説の仏身を自性法身のみに限定された空海の説と齟齬が生じる。この会通のため、というのが第一の理由である。

第二には、「即身成仏義」の「六大能生」を釈するために、六大能生に、所生である四種法身・四種曼荼羅の総体としての法界身・法界曼荼羅を当て、これを「六大法身」と名付けたとされる。

筆者は第三の理由として、金胎両部不二思想の重要視を加えた。覚鑊以前に済暹・教尋によって示された「四種法身の総体」としての仏身の概念を継承しつつ、本来全く別の系統に属する経典である『大日経』と『金剛頂経』を「両部の大経」とし、不二と見る立場から、その教主である「胎藏界大日如来」と「金剛界大日如来」を包含するような仏身「理智不二無相法身〓六大法身」の概念が導き出されたと考えた。この金胎両部不二は、『秘藏記』を空海の真撰とみていた覚鑊にとつては、空海によつて提示された命題と捉えたであろうし、不可侵のものであつたはずである。そして、この金胎両部不二思想における「理智不二法身」という仏身の概念が、やがて「六大法身」として結実したものであると思われる。

そして、覚鑊が金胎両部不二思想を重要視されたその背景に、台密における三大部の影響があると考えている。台密では円仁・円珍の入唐求法において、胎金両部に併せて蘇悉地大法を伝承し、蘇悉地を胎金に渉る第三の法とし、胎金而二・蘇悉地不二の三部を以て、金胎両部の東密に対する優位を主張した。『蘇悉地連署状』に「阿闍梨を与えるの後、蘇悉地大法を授くべきのこと」として、

右大法は、胎藏金剛両部大法の両翼なり。ここをもつて、唐の大師等、ならびにわが慈覚大師、殊にこれを秘惜し、他部と同ぜず。よつて自分已後、伝法の者は、すべからく弟子に教授し、阿闍梨位に登らしむるのち、まさに件の法を授くべし。もししからざれば、恐らく人道を損わん。ゆえに定むるところ、件のごとし。

貞観十六年十一月十一日

阿闍梨大法師円珍

阿闍梨法印承雲

阿闍梨法眼遍昭⁽³⁰⁾

とあるが、この『連署状』に著名する円珍とは、いうまでもなく、ときの天台座主円珍（八一四〇～八九二）であり、承雲（？）は延暦寺としては初めて両部大法阿闍梨位にのぼつたひとりであり、遍昭（八一六〇～八九〇）は元慶寺の座主である。

すなわち、この連署状には、円珍その人と、円仁の遺弟のなかでも有力な立場にある承雲と、天台教団にあつて第三の立場に立つ元慶寺の遍昭とが名を列ねたのであつて、蘇悉地という、東密に対して台密がその優勝を誇示する第三の大法の伝授ということに関して、天台教団を三分する三つのグループの代表が、盟約をとりかわしたものとみられる。⁽³¹⁾

それだけ台密にとり蘇悉地大法の伝承は、東密に対する優位性を示す大事なものだつたわけである。当時の仏教界においては、叡山の影響は無視できるものではなく、台密の三大部に対抗し、インド以来の密教の伝統は両部にあり、それが空海の意志であるとして、覚鑊は改めて金胎両部不二を宣揚したのではないだろうか。⁽³²⁾

以上三点が、「六大法身」成立の理由として、以前言及したところであるが、もう一つ考慮すべき点があつた。それは、覚鑊教学の最大の特徴とされる、浄土往生思想である。

五、「時代精神」

「時代精神」という言葉がある。独語 *Zeitgeist*^{ツァイトガイスト} の訳語で、ある時代に支配的な知的、政治的、社会的動向を特徴的

に表す全体的な精神的傾向のことをいう。主に十八世紀後半から十九世紀にかけて、ヘーゲルやデイルタイなどに重視された哲学的な概念であるが、今日では、単にその時代に特徴的な社会的常識を「時代精神」と呼ぶこともある。⁽³³⁾

覚鑿の浄土往生思想とは、当時興隆しつつあった浄土往生思想を真言密教の枠組みの中に見事に抑えられ、真言密教の立場からの正しい弥陀信仰のあり方を示されたものといえる。本来個人的な願であったはずの浄土往生思想が勃興し、その信仰が一般に広まってきたことは、当時の仏教諸宗派にとって、まさに「現代的問題」であり、それが当時の「時代精神」だったはずである。その浄土往生思想に対し、おもねることも、単純に否定することもなく、正面から見事に対応されたのが覚鑿だった。

日本に於ける浄土教の展開は、飛鳥時代には早くも『無量寿経』が輸入されており、奈良時代に至っては『一切経』の輸入にもなつて、浄土教系経典はもとより多数の関係論疏も大方日本に伝えられていたと考えられ⁽³⁴⁾、智光（六七三）、智憬、善珠（七三三〜七九七）、隆海（八一五〜八八六）等多くの浄土教家を輩出したが、それは十方諸仏の仏国土への往生が主流であり、後に継承されなかつた。阿弥陀仏の極楽浄土への往生が優勢となるのは、一般には天台の『摩訶止観』に説く「四種三昧」の中の「常行三昧」を源流とするとされる。その始修は、慈覚大師円仁（七九四〜八六四）により仁寿元年（八五二）、唐の五台山念仏三昧の法を写して修され、円仁入滅後の貞観七年（八六五）八月一日遺命により不断念仏が行われた。この円仁によって始められた「常行三昧」は、『摩訶止観』による「常行三昧」とはその性格を異とし、唐の法照流念仏を移植したものであったが、以後この「常行三昧」は止観の観法の一つとして重要な役割を持つようになり、次第に止観の方便の一つにすぎなかつた浄土門的契機が発展し、恵心僧都源信（九四二〜一〇一七）が『往生要集』を著して一大展開を見せ、叡山のみならず仏教界全般に影響を与え、法然（一一三三〜一二二二）に至るまで、天台系の浄土教が日本における浄土教の本流となつていった。つまり、覚鑿在世当時においては、この源信以降の天台系の浄土教こそが、「時代精神」であつたはずである。

先に述べたように、円密一致を宗是とする日本天台宗においては、『法華経』の教主である久遠実成の釈迦と、密教の教主である大日如来との同一性を求める論議がなされるが、そこにさらに阿弥陀如来が加わるわけである。『法華経』と浄土系経典は、ともに初期大乘経典に類し、成立史の上でも交渉するところが多かつたとされる。⁽³⁵⁾『法華経』「薬王菩薩本事品第二十三」には阿弥陀仏が説かれるが、浄土系経典に説かれる阿弥陀如来とは全く違つたものである。浄土系経典における阿弥陀如来は、『仏説無量寿経』に説かれる、法蔵菩薩が四十八の誓願をおこし、それを成就してなされた報仏である。

「常行三昧」が、止観の観法の一つであつた状態においては問題とならなかつたが、浄土門的契機が発展し、浄土往生が語られるときには、行者と仏との関係が問題となつてくる。浄土往生は、あくまでも行者個人の願であり、そこでは行者と阿弥陀如来との一対一の関係が求められる。法然が、叡山から離れたのも、阿弥陀如来一仏を「選択」したからに他ならないであろう。

『恵心僧都全集』第二巻に収められている『妙行心要集』は、源信ではなく、安樂院恵快の作であり、その成立は十一世紀後半と考えられているが、そこに、

また十方諸仏は同体の法身なり。中において釈迦・薬師・阿弥陀如来はおそらくは本これ一仏か。あるいは久成の釈迦が薬師・弥陀となり、あるいは久遠実成の阿弥陀如来が釈迦・薬師となり、あるいは久遠実成の薬師が釈迦・弥陀となりたまえるか。⁽³⁷⁾

とあり、釈迦・弥陀・薬師の三仏がいずれも本仏であるとされている。⁽³⁸⁾ 覚鑿が活躍するすぐ前の、十一世紀後半の恵心門下の浄土教家においてさえ、混乱がみられるわけである。

それに対し、覚鑿の大日と弥陀の関係は、頗る明快である。覚鑿の弥陀信仰のあり方が最も端的に顕されているのが、『五輪九字明秘密釈』の序文である。

竊に惟れば二七の曼荼羅は大日帝王の内証、弥陀世尊の肝心、現生大覚の普門、順次往生の一道なり。〈中略〉
 顕教には釈尊の外に弥陀あり、密蔵には大日即ち弥陀、極樂の教主なり。当に知るべし、十方浄土はみなこれ一
 仏の化土、一切如来は悉くこれ大日なり。毘盧・弥陀は同体の異名、極樂・密蔵は名、異にして一処なり。妙觀
 察智の神力加持をもって、大日の体の上に弥陀の相を現す。〈中略〉既に知んぬ、二仏平等なり。豈終に賢聖差
 別あらんや。安養・都率は同仏の遊処、密蔵・華蔵は一心の蓮台なり。惜しい哉、古賢難易を西土に諍うことを。
 悦しいかな、今愚往生を当処に得ることを。⁽³⁹⁾

顕教では釈迦と弥陀は別の仏であるが、密教においては大日と弥陀とは同体の異名であり、十方浄土は一仏の化土、
 一切如来はすべて大日如来であつて、阿弥陀如来とは大日如来の体の上に妙觀察智の加持によって弥陀の相を顕現し
 たものであり、それは受用報身であり、諸仏菩薩から天龍鬼八部衆のすべて、つまり法界のすべては大日如来の体
 他ならないとされる。ここでは大日と弥陀、密蔵と極樂、現生大覚、つまり即身成仏と順次往生とを対比しつつ、そ
 れを普門一門の曼荼羅思想をもつて不二と位置づける。また『阿弥陀秘釈』では、

十方三世の諸仏菩薩の名号は、ことごとく一大法身の異名なり。また十方三世の諸仏菩薩は、みな大日如来の差
 別智印なり。〈中略〉娑婆を厭うて極樂を欣び、穢身を悪んで仏身を尊ぶ。これを無明と名づけ、また妄想と名
 づくなり。⁽⁴⁰⁾

と、弥陀をはじめとする十方三世の一切の諸仏菩薩等は、本地無相法身である大日如来の差別智印であり、本地無相
 法身の大日如来を体として、一切の諸仏菩薩等の法界のすべての存在は大日如来の用であり、加持・方便によって大
 日如来の上に顕現した色相であるとする。このように覚鑿においては、浄土教の絶対的な命題であつた厭離穢土・欣
 求浄土は価値を失い、他者としての弥陀観も、彼岸としての浄土観も、愚悪者のための方便とみなす。そして同趣意
 の文が、『二期大要秘密集』「第七極樂を觀念する用心門」や『立申大願事』等諸処にみられる。⁽⁴¹⁾

このように、覚鑿においては、曼荼羅的仏身観によつて、大日∨弥陀∨真言行者の関係がすつきりと収まる。覚鑿
 の本旨が即身成仏の実現にあつたことは間違いないが、⁽⁴²⁾『述懐詞』の文から推測するに、恐らく阿弥陀如来への信仰に
 よつて安心を得ていたであろうと思われる。ただし、その阿弥陀如来は、あくまでも大日如来の差別智印であり、そ
 のまま大日如来へと連なるものであつた。

ここで注意すべきは、覚鑿はその浄土往生思想を展開するにあつて、「浄土」や「往生」といった浄土教の用語（術
 語）を用いながらも、これらの思想を浄土三部経等の浄土系経論を用いることなく、『大日経』『金剛頂経』『大日経疏』
 『菩提心論』『釈摩訶衍論』等の密教経論、及び空海の著作によつて立論されていることである。これは、当時「時代
 精神」であつた天台系浄土往生思想を、真言密教の枠組みの中に見事に抑えられ、真言密教の立場からの正しい弥陀
 信仰のあり方を示されたものといえる。「教主」のとらえ方は、その教説の淵源を性格づけるもので、それは直ちに教
 説の内容と対応する。「仏身」の措定は、いわばその教説の適応性に連関する。高度な「教主」から流出する教説は、
 その内容において高度であり、融通無碍な「仏身」を包含しうる教説は、その適応範囲において広大であるといえる。⁽⁴³⁾
 それ故、覚鑿は絶対的な仏身としての「六大法身」を提唱したのではないか。

覚鑿の考えられていた「六大法身」という仏身は、真言教主である両部曼荼羅の中尊大日如来であると同時に、凡
 夫である我々衆生や、器世間までも含めた、法界全体を包括する仏身だつたはずである。単に真言教主を指すので
 あれば、「理智不二無相法身」という名称で充分であるが、覚鑿の想定された仏身は、法界全体を包括する「法界身」
 なのであり、それを明確に示すために法界の構成要素である「六大」の名を呈して、種々の名称で呼ばれていた仏身
 の名を統一し、「六大法身」と呼ばれたのではないだろうか。これらの全てを、重層的に考察することが必要であろう。
 平安末院政期の混乱した世相にあつて、仏教界においては浄土往生という「時代精神」の中、覚鑿は自身と仏との
 関係を改めて問い、自身も真言の教主である両部曼荼羅の中尊大日如来と同じ「六大法身」であると自覚すること、

そこに救いを求められたのではないだろうか。

寛饒は、康治二年(一一四三)十二月十二日、根来円明寺の西廂において四十九年の短い御生涯を終えられた。せめてあと少しご存命であったら、寛饒の浄土往生思想こそが「時代精神」となり、後の日本仏教の展開も違ったものになっていたのではないかと、その早世が惜しまれてならない。

註

- (1) 弘全二・五二一頁
- (2) 拙稿「興教大師寛饒の両部不二思想 六大法身の成立に関する一考察」、『豊山学報』第四四号・平一三年)、拙論「六大法身」(加藤精一博士古稀記念論文集『真言密教と日本文化』所収、ノンブル社・二〇〇七年)
- (3) 興全六九頁
- (4) 興全二〇三頁
- (5) 興全二二八五頁
- (6) 興全一一三四頁
- (7) 大正三九・五八五・中(一切衆生色心実相。従本際已来。常是毘盧遮那平等智身。)
- (8) 「六大とは五大とおよび識となり」(弘全二・五〇八頁)「故に仏、六大を説いて法界体性となしたまう」(弘全二・五二二頁)「かくのごとくの六大法界体性所成の身は、無障無礙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」(弘全二・五二二頁)
- (9) 興全一一四三頁
- (10) 興全二一六〇頁(『聖位経』(『略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門』)の引用文は大正一八・二九一・上。『礼懺経』(『金剛頂經金剛界大道場毘盧遮那如来自受用身内證智眷屬法身異名佛最上乘祕密三摩地禮懺分』大正二八No.八七八)
- (11) 弘全四・三五、五六、七六、八七頁

- (12) 大正二八・三三六・上「南謨常住三世淨妙法身金剛界大悲毘盧遮那仏 南謨金剛堅固自性身阿闍仏 南謨福德莊嚴聚身宝生仏 南謨受用智慧身阿弥陀仏 南謨作變化身不空成就仏」
- (13) 興全二一六〇頁
- (14) 興全三五〇頁 金剛界の二十七尊を四種法身に配当し、これに十二義あるとする第五番目に、大日一六大法界身(自性身)、阿闍―自性身、宝生―受用身、弥陀―變化身、不空成就・余の菩薩―等流身という配当がなされている。その前の第三番目にも、大日―四身不二の総体、阿闍・宝生―自性身、弥陀―受用身、不空成就―變化身、余の菩薩―等流身という配当がみられる。
- (15) 興全二四四頁
- (16) 興全二六九頁
- (17) 「諸仏は法界の身なるが故に、吾が身諸仏の身中にあり。吾れ法界身なるが故に、諸仏我が身中にあり」(弘全二・一一頁)
- (18) 『金剛頂瑜伽略述三十七尊心要』の「戒波羅蜜」を明かすところで、三聚淨戒を持つる果報について、「身口意清淨の果報を獲得す。これすなわち毘盧遮那如来滿法界身如如の体に同ず」(大正一八・二九六・中)と、「法界身」の記述がみられる。
- (19) 『大日経疏』では全体で八箇所に「法界身」という語がみられるが、内容を具体的に示すところはなく、どれも『大日経』の教主である法身大日如来をさす語として用いられている。ただし、巻第八「入漫荼羅具縁真言品第二之余」の四重漫荼羅を明かすところの最後に、「もし更に深く釈せば、すなわちこれ普門法界の身なり」(大正三九・六六六・中)とあり、また巻第二十の最後の「問答釈義」に、「一切大会の漫荼羅は皆これ一身にして別身なし。すなわちこれ普門の身、すなわちこれ法界身、すなわちこれ金剛界身なり」(大正三九・七八八・中)として、「法界身」が大日如来の普門の身であることが述べられている。

- (20) 「この印密言によって自身を加持すれば、法界体性智毘盧遮那仏の虚空法界の身を成ず」(大正一九・三三二・下)
- (21) 興全二二三・二二五頁
- (22) 「淨菩提心」問う。淨菩提心とはこれ何物ぞ。答う。淨菩提心とは、これ無始無終本来常住、淨妙法身、摩訶毘盧遮那仏、心王心数、同一体性、本来法爾、無垢本性、無垢堅固、金剛の菩提心(傍注・心性法界)これなり。問う。無始無終、十

方三世、□□□□□□(答う) 淨菩提心の一法をもつて無始無終となす。十方法界(傍注・無相等虚空におなじ)、一切諸仏、一切衆生、色心の依正、善悪因果の体性なり。ゆえに法界体性智と名づく。本性清浄のゆえに、蓮華三昧と名づけ、または淨菩提心と名づく。因縁を遠離し、永寂無相にして虚空のごときがゆえに、無相の菩提心と名づけ、また虚空無垢菩提心と名づく。如意宝珠の無窮の宝蔵のごときがゆえに、金剛宝蔵と名づく。一切諸仏、一切衆生、自然本有(傍注・本来法爾)、本地實際のゆえに本地法身と名づく。在纏にまれ、出纏にまれ、自心の体性は、諸仏もみなことごとく測量することあたわず。一切の諸相を遠離するがゆえに無相法身と名づく。名義無窮無尽なり、つぶさには顕密の經疏のごとし。問う。理法身智法身(傍注・常住不変寂滅無相)の中、何の法身ぞ。答う。理智不二の無相法身なり。(無相法身)問う。この無相法身は、これ自性・受用・変化・等流の四種法身の中には、何の法身ぞ。答う。本地無相法身はこれ自性受用等の四種法身の総体なり。問う。無相法身の総体と四種法身との差別、如何がこれを知るべき。答う。無相法身の総体とは、これ毘盧遮那心王の拳体、その処微妙寂絶にして、人のために顯示すべからず。一切の諸相を遠離す、大空三昧のゆえに。四種法身はこれ心王法界の体の自性・受用・変化・等流の四義なり(興全二九三〜二九四頁)

(23) 濟暹・教尋の仏身觀については、拙稿「濟暹撰『顯密差別問答』について―興教大師教學の背景思想―」(『豊山教学大会紀要』第二四号・平八年)、『真言教主問答抄』について(『智山学報』第四六輯・豊山教学大会紀要』第二五号・平九年)、『興教大師の仏身觀の系譜』(『密教学研究』第二九号・平九年) 参照

(24) 大正七七・五〇二〜五二一

(25) 大正七七・六九四・下

(26) 註2参照

(27) 『豊山教学大会紀要』第二〇号・平四年

(28) 『大日經疏』における教主義の典拠をみてみると、『大日經』の經題を解釈する段において、「神変加持」を釈し、「然もこの自証の三菩提は一切の心地を出過して、現に諸法本初不生を覺る。この処は言語尽竟して心行もまた寂なり。若し如来威神力を離んぬれば、すなわち十地の菩薩なりと雖も、尚その境界に非ず。況んや余の生死の中の人をや。その時に世尊は往昔の大悲願の故に、而もこの念を作したまう。若し我れかくの如くの境界に住しなば、すなわち諸の有情はこれを以

て益を蒙ること能わじ。是の故に自在神力加持三昧に住して、普く一切衆生の為に、種種諸趣の所喜見の身を示して、種種の性欲の所宜聞の法を説き、種種の心行に随うて觀照の門を開きたまう(大正三九・五七九・上〜中)とあるが、これが加持身説の根拠とされる。一方本地身説は、次の五成就の段の加持処を明かすところの、「經に「薄伽梵如来加持に住す」と云うは、薄伽梵はすなわち毘盧遮那本地法身なり(大正三九・五八〇・上) という文を以て根拠としている。

(29) 「次に如来と云うはこれ仏の加持身のその所住の処にして仏の受用身と名づく。すなわちこの身を以て仏の加持住処とす。如来の心王は諸仏の(所)住にして而も(心王大日は)その(諸仏の身)中に住したまう。既に(諸仏は)遍一切処の加持力より生ず。即ち(心王大日の)無相法身と無二無別なり。而も(心王大日如来はその)自在神力を以て一切衆生をして身密の色を見、語密の声を聞き、意密の法を悟らしむ。その根性に随うて種種に不同なり。即ちこの(心王大日如来の)所住(の処)を加持処と名づく。」「法界とは広大金剛の智体なり。此の智体とはいわゆる如来の実相智身なり」(大正三九・五八〇・上)

(30) 『大日本仏教全書』第四一卷二六五頁

(31) 木内堯史著『天台密教の形成』二五七〜三五八頁

(32) 遍昭の弟子に当たる安然是、『真言宗教時義』(大正七五・四四〇・下〜四四一・上)で、胎金の要妙に涉るべき性格を必要とする蘇悉地において、『蘇悉地經』には五部の要素が欠け、また同一の壇に三部の尊を勧請・安置しても、三部それぞれに成就するというのに対し、『瑜祇經』では金剛界に基本をおいてはいても、その中の大悲胎藏八字真言は、胎藏中の一切法を一時に頓証する威験をもち、この真言を中を持つ仏母法は胎藏の三部と金剛の五部の秘法を成就するとして、『蘇悉地經』ではなく、『瑜祇經』を胎金両部に涉るものと位置づけて、『蘇悉地經』を胎藏界事成就法と定義し、金剛界事成就法として『瑜祇經』を設定している。この安然の説を知っていたであろう覚鑿は、『**胎藏**胎乾界秘事』で、「金剛界は金剛頂經をもつて本經となし、瑜祇經をもつて細行となす。云云。胎藏界は大日經をもつて本經となし、蘇悉地經をもつて細行となす。云云。金剛界の曼荼羅は大日如来自受法楽の時、自性の内眷属虚空に聚集して、月輪に住して内証智を説きたまうの形なり。胎藏界の曼荼羅は行人作請し供養するの時、諸尊来集して着座するの形なり」(興全三三三頁)と、『蘇悉地經』と『瑜祇經』をめぐりに両部の中に収められている。

- (33) リチャード・ドーキンスは、著書『神は妄想である』(早川書房、二〇〇七年)において、「どんな社会にもどこことなく謎めいた見解の一致が存在し、それが数十年単位で変化する。それに対して、べつに気どるつもりもないが、ドイツ語から借用した時代精神(ツァイトガイスト)」という言葉をあてようと思う」(三八六頁)と述べ、この時代精神がどう移り変わっていったかを示す一つの指標として、女性の選挙権獲得などに代表される社会常識の移り変わりをあげている。
- (34) 石田茂作著『写経より見たる奈良朝仏教の研究』(東洋書林・一九八二年)〈東洋文庫昭和五年刊の複製〉
- (35) 山田龍城著『大乘佛教成立論序説』一九三頁(平楽寺書店・一九七七年)
- (36) 大正九・五四・下
- (37) 恵心僧都全集二・三三九頁
- (38) 佐藤哲英著『叡山浄土教の研究』一七七頁(百華苑・一九八九年)
- (39) 興全二二二〜二二二頁
- (40) 興全二一九四〜二九五頁
- (41) 『一期大要秘密集』「第七極楽を観念する用心門」(興全二二二四頁)
師子三蔵の意の云く、「顕教に云く、極楽とはこれより西方、十万億を過ぎて仏土あり。仏はこれ弥陀、宝蔵比丘の証果なり」と。「密教に云く、十万の極楽はみなこれ一仏の土なり。一切如来はみなこれ一仏の身なり」と。娑婆に殊にしてさらに極楽を観ずることなし。何ぞ必ずしも十万億土を隔てん。大日を離れて別に弥陀あるにあらず。また何ぞ宝蔵唱覚の弥陀ならんや。
- 密厳浄土は大日の宮位、極楽世界は弥陀の心地なり。弥陀は大日の智用、大日は弥陀の理体なり。密厳は極楽の総体、極楽は密厳の別徳なり。最上の妙楽、密厳にこれを集む。極楽の称、弥陀の号、これより起これり。然るに、かの極楽はいづれの処ぞ、十方に遍ぜり。観念の禪房、あに異処あらんや。此の如く観ずる時、娑婆を起すして忽ちに極楽に生ず。我が身、弥陀に入りぬ。弥陀を替えずして、すなわち大日と成る。吾が身、大日より出づ、これすなわち即身成仏の妙観なり。
- 『立申大願事』(興全九三四〜九三六頁)
僕聞く、浄土遠からず、法界密厳の故に。仏道甚だ近し、衆生すなわち仏の故に。然りと雖も生死の昇沈は、心智の明昧に依り、菩提の遠近、覚悟の有無に任せたり。智者の大罪とも、生死に沈むことなく、愚者の小罪とも、沈淪を脱れ難し。〈中略〉何に況や百年の癡修は、一念の智行に及ばざることをや。有智は功少なくて大果、無智は行多くとも小報なり。悲しいかな、弟子等、覚風未だ扇がず、煩惱の重雲、何れの日か払わん。恵日未だ照らさず、生死の長夜、何れの劫にか晴れん。嗚呼、勤行を身心に費やして、徒に三途故郷に還り、功業を内外に勞して、空しく八難の旧里に趣くことを。一たび泥梨に沈まば、出離何時ぞ。嗚呼痛ましいかな。志は越の国に向かうと雖も、行は還つて胡の里に赴く。これみな愚にして真方に迷い、正道を知らざるの致す所なり。〈中略〉既に発し難きの諸願を発せり。いづくんぞ成り易き悉地を成せざらん。永く名利の為に慮からず、偏に無上菩提の為なり。何ぞ勝え難きの仏日を以て、滅し易きの愚暗を滅せざらん。〈中略〉真言難思の功、密印神通の用、古今未だ旧からず、靈驗豈空しからんや。当座に三身を成ずることまた未だ難しとせず。即身に万徳を証すること、また猶以て易しとなす。
- (42) 拙稿「興教大師の浄土往生思想再考」(『真言宗豊山派総合研究院紀要』第一七号・二〇一一年)
- (43) 二十にして成仏せんと欲し、北京の聚楽を出で、南山の禪林に入る。少の昔より長大の今にいたるまで、即身に本地に到るの大道を求め、現生に性海を開くの深門を願う。〈中略〉二十有七にして、さらに一願を加う。所謂臨終の尅、入滅の時、もし生を離るることを遂げず、成仏を果たすことなくば、また正念を得て、定んで倒想を離れ、忽ちに大日の来迎に預かり、速やかに遍照の引接を感じん。両部界会の加持する所、十方聖衆の擁護する所、密厳の金利に往生し、華嚴の蓮都に至らせん。その土において本尊を成じ彼の界において性仏を証せん。〈中略〉一生に仏果たたい成ぜずとも、臨終には密厳国に往き、順次に定んで法性の京に生じ、すなわち彼の華蔵に仏果を開け、並びにその月殿に無明をも破し、衆生を化して三平等に住せしめ、万類を導いて九界の城を離れしめん(興全二二三三九頁)
- (44) 木内堯史著『天台密教の形成―日本天台思想史研究―』二九四頁