

# 空海の六大思想

村 上 保 壽

## 序 問題の所在と方法

真言密教の根本的教義が「即身成仏」にあることは、一般の認めるところである。もちろん、即身成仏思想が真言密教のみの思想であると言うのではない。しかし、この思想に真言密教の本質が明瞭に示されていることを否定する理由は、どこにも存していないのである。

それ故に、即身成仏思想に真言密教の思想的本質があるとすれば、空海の『即身成仏義』で語られる思想に空海の密教理解の本質が明らかにされていると考えたとしても、それは決して間違った理解ではないと言えよう。

『即身成仏義』の思想的内容は、「即身成仏頌」と言われる二頌八句の頌文とその注解に明かされている。この頌文と注解の詳細な意味内容の読みについては、すでに多くのすぐれた作業がなされているので、あえてここで同様の作業を重ねるつもりはない。

ただ、ここで問題にしたいのは、いくつかのすぐれた解説書等を読んでも、どうしても氷解しない疑問が残ること

である。その疑問というのは、即身成仏思想が二頌八句の頌文に明かされているにしても、そもそも冒頭の「六大無碍にして常に瑜伽なり」という六大概念の「六大」について、その意味が理解しかねることである。「何故、六大なのか」。つまり、空海は即身成仏を語るとき、何故、「六大」という概念を必要としたのか。

もちろん、ここで「何故」という問いは、「六大」の直接的な意味に向けられているわけではない。それに、六大説自体は必ずしも密教独自のものではないのである。<sup>(2)</sup>しかし、「即身成仏頌」が宥快をはじめ多くの研究者の認めているように、空海独自のものであると理解するならば、当然そこで語られている「六大」の思想もまた空海独自のものであると考えることは正当な理解である。<sup>(4)</sup>

従って、「六大」とその思想に空海の密教理解の本質が匿されていると考えたとしても、それは決して間違った理解ではない。「何故」とは、その匿されたものを明らかにしてくれる意味を求める問いなのである。いわばこの問いは、空海の密教理解の独自性に向けられているのである。

そこでこの問題について、哲学的な接近の仕方であらうと考える。その方法とは、「即身成仏頌」の「六大」を概念化することによって、主体と客体の問題に置きかえて考察することから、その意味をとり出すことである。

### 一 六大概念と「智」の主客問題

空海は「即身成仏頌」の注解で、「六大とは五大と及び識となり。」と述べて、「六大」のもつ意味を『大日経』具縁品からの引用によって説明している。そして、「六大」の注解の終りの方で、この五大(地、水、火、風、空)について、次のように語っている。

「もろもろの顕教の中には、四大等をもって非情となす。密教にはすなわちこれを説いて如来の三摩耶身となす。」  
ここで空海の把握している四大、五大あるいは六大は、顕教の四大等とまったく異なる概念なのである。顕教の四大等が物質的なものであるのに対して、空海の「六大」は、如来の三摩耶身すなわち如来の象徴である。この「六大」についての理解は、それ故に、顕教とは根本的に違った世界観を前提にしていなくてはならない。空海にとって密教は、本質的に顕教とはまったく異なった世界観に立っているのである。

世界観の問題とは、いわば、世界と世界の真相を全体としてどのように把握するかという「智」の問題である。そこで、この世界観の問題を顕教と密教における「智」の問題に還元することによって、六大概念の枠づけをしてみたい。

まず、顕教における「智」の問題から識(心)と五大の関係を簡単に見ておきたい。四大等を非情とする限り、顕教において世界(宇宙)は、五大を構成要素とする智の対象としての客観である。世界は、客観的存在世界として主観の前に存在している。この客観的存在世界の真理を形而上学的に認識する「智」が、顕教の「一切智」の意味である。すなわち、この世界の真相が空であること、一切の存在がその本質において無であることを「知ること」に人間存在の根本的な在り方、いわば覚りが求められているのである。もちろん、この「知ること」は現実的実証的な知識ではなく、現象世界を越えた形而上学的な知識であることは言うまでもない。

論理的に言えば、この「知ること」は、どこまでも客観世界についての主観(識)の形而上学的な認識作用である。単純に図式化してしまうと、顕教における識と五大(存在世界)の関係は、主観・智と客観・対象世界の認識関係に要約することができるのである。

空海が密教と顕教とは異なると言うとき、識と五大の関係について言えば、それは決して主観と客観の認識関係に

要約される問題ではなかったのである。

すなわち、密教の抱えた世界の真相、宇宙の真理は、単なる主観と客観の認識関係に還元されるような智の問題ではなかった。空海にとって世界の真相、宇宙の真理は、認識ではなく、直接に存在そのものを問題とすることであった。そして、密教だけがこの存在そのものの「智」（＝一切智々）を明かすことができると考えられているのである。

しかし、かかる智の問題において、『大日経』と『金剛頂経』とではいささか趣きが違うことに、空海は気がついていたと思う。気がついたからこそ、六大概念を必要としたのではないだろうか。

このことを明らかにする前に、順序として『大日経』と『金剛頂経』の立場の違いについて、簡単に押えておく必要がある。

『大日経』住心品は、世界の永遠の真理とも言うべき「一切智々」を明かす菩提心を問題にしている。そして、菩提は、「実の如く自心を知る」<sup>(9)</sup> ことよってはじめて可能であると言う。その意味で、菩提と一切智々は「知自心」の問題であったのである。

一切智々は、世界の真相が戯論分別を遠離した空、不生不滅の因縁において考えられるべき絶対の無であることを明かしている。いわば、一切の論理性を越えたところに、一切智々が明かされるのである。その意味で、一切智々は、主観と客観の認識関係を前提するような論理的認識知ではないことがわかる。

言い換れば、菩提と一切智々は、一切の論理性を越え、主観と客観の認識関係が止場されるところに明かされるのである。しかしそれは、実存するものとしての「われ」と「世界」の存在、すなわち主体と客体の区別が消滅することにおいてはじめて可能である。存在と認識における主・客の消滅するところに、菩提と一切智々が明かされている

のである。それが「如実知自心」の意味であった。

ところで、自心に菩提と一切智々を求めるにしても、自心もまた虚空の相である。自心が無自性であるということとは、自心を知ると言っても、それは確定的な本質をもったものとして心を規定することではなく、本質規定を否定する展開の中に心を置き続けることである。

もしも確定的な本質（自性）をもつものとして心を規定したとしたら、この心は無自性ではなくなるからである。心が絶対の無（阿字本不生）であり続ける為には、心は自己の何かであること、（自性）を否定し続けなければならない。この心の在り方が、『大日経』で説かれている「心統生の相<sup>(10)</sup>」である。

しかしここに、『大日経』が主観と客観、主体と客体の関係を止揚しようとしながら、完全に止揚できていない理由がある。

すなわち、菩提と一切智々は、「自心」が無自性、虚空の相であることを「知ること」に求められているからである。たしかに、戲論分別を遠離し、主体と客体の関係を離れて、不生不滅の因縁から「智」が問われているにしても、しかし、自性の心を否定する展開の主観<sup>||</sup>主体としての心、「知<sup>、</sup>自<sup>、</sup>心」という「われ」の存在と認識の立場は、完全に止揚されてはいないのである。

ここに、密教における『大日経』の限界がある。智の認識を越えようとしながら、しかし「知<sup>、</sup>自<sup>、</sup>心」において、認識主観と主体の影を引きづっていると云わざるをえないからである。その意味では、『大日経』の心（識）は、顕教の識（心）から完全に離れてはいないと言える。いわば、「六大」の識大（心大）にはなっていないのである。

それ故に、この点に関して言えば、六大思想を『大日経』の立場の上に位置づけようとする試みは、正しい理解と

は言えない。<sup>(1)</sup>

これに対して、『金剛頂經』はどうであろうか。『三卷教王經』(不空訳)は、『大日經』のような意味の「智」の展開については何も語っていない。それは、「智」(≡般若の智)の現象(≡方便)として、世界の認識ではなく宇宙すなわち存在そのものが直接に明かされているのである。

智の存在がいきなり明かされるということは、主観と客観の認識関係によらないで、直接世界の真相、宇宙の真理が把握されていることを意味している。言ってみればそれは、智をどのように「知る」かということではなく、智の存在を直接「観る」ことができるかどうかの問題である。「知―自心」に対して言えば、さしづめ「観―自心」すなわち宇宙である自心を直接に観ることとでも言える。

そして、観る主体は認識主観のような意識ではない。直接に世界の真相を観るという意味で、この主体は存在するものとしての主体と客体の関係を離れている存在である。その意味では、この存在を主体と呼ぶことはできない。

現実には智の世界を観ているのは、真言行者である。しかし行者は、智の世界の外に立って、かつ対して、智の存在を観ているわけではない。智の世界(宇宙)と同化している行者、宇宙である行者、いわば主体≡客体存在が観ているのである。

智の存在(現象)を観ている行者は、まさに―ここに―存在する現象としては「身体」である。存在が存在を直接に観るという意味で、このとき行者は、意識―存在ではなく、身体―存在なのである。

もちろん、身体と言っても、物質的意味の身体でも、精神に対立する意味の身体でもない。他に適當なことがあれば、それを使った方がよいことはたしかであるが、定義するならば、心である身、精神である身体すなわち主体≡

客体存在の意味である。

それ故に、ここに存在する宇宙(世界)である身体が、宇宙を宇宙と共に観ているのである。決して識(心)が宇宙を客観(対象)として見ているわけではない。宇宙は身体において直接に観られるのである。

この身体の直接性において、心と身と宇宙(世界)が主体と客体の関係と一切の論理性を越えた「一」(無碍)なる存在として存在する智の世界が、『金剛頂経』の世界である。「四大等、心大を離れず、心色異なるといへども、その性すなわち同なり。」とは、まさにこの『金剛頂経』の世界にほかならない。それは、身体の直接性においてはじめて可能な世界である。

この身体の直接性に存在する「観ること」が瑜伽である。瑜伽において、世界(宇宙)は認識の対象であることをやめ、行者と宇宙は「一」なる主体||客体存在、宇宙そのものと化するのである。

ところで、身体の直接性において「智」(||般若の智)の存在を把握する(観る)ことは、一切の論理と論理的認識を消滅させることになる。しかし、かかる論理性の消滅にもかかわらず、この直接性において宇宙の真理、存在そのものの投映として、智が現象するのである。

しかしそうであるとしても、一体われわれは、論理的認識を離れて智を自らのものとするのが可能なのであろうか。真理を客観についての知識とする限り、それは不可能である。しかし、たとえ論理的認識を離れても、智が身体の直接性においてこの身に現象するならば、世界の永遠の真相、宇宙の真理を自らのものとすることは可能である。

瑜伽は、かかる可能性の時間と空間であると言えよう。

さて、頭教と密教における「智」の主・客の問題を簡単に整理してみたが、このことから六大概念に関して次の二

つの問題点を考えることができる。一つは、『大日経』と『金剛頂経』の違いに六大概念がどのように関わってくるのかということである。

二つは、論理的認識を離れて、身体の直接性において世界の真相、宇宙の真理を自らのものとしうるとしたら、そのことが六大概念においてどのように把握されているのかということである。

この二つの問題を考察することは、また空海が六大概念によって自己の密教をどのように組み立てているかを明らかにしてみることである。

## 二 六大概念の意味

ここで注意しておかなければならないことは、そもそも「六大」は、論理的に理解されるべきことではないという点である。従ってその限り、「六大」を概念化して把握することは、実は誤りであることになる。しかし、「六大」を把握理解し、そこに空海の密教理解の本質を読みとろうとするならば、やむなく概念化せざるをえないのである。

たとえば、「六大能生」について、「能所の二生ありといへども、都て能所を絶せり。(略)能所等の名はみなこれ密号なり。」と説明しているように、「六大」は能生である、と概念規定してしまつては、理解を誤ることになるのである。本当は、能生も所生もないというところに立つて、「六大能生」の意味を把握しなければならないと言っているのである。それ故に、六大概念自体が密教的世界の反映であることを忘れてはならない。

「六大」は、五大に識大(心大)を加えたものである。仮に頭教の四大、五大の概念と同じ意味にとれば、「六大」は宇宙の根本的な構成要素ということになる。宇宙を単純な構成要素(元素)に還元して把握する思想は、タレスの



水、ヘラクレイトスの火、エンペドクレスの地、水、火、風のように、古代ギリシアにもある思想で、ことさらに特殊なものではない。

この思想態度は、人間が宇宙をどのように理解し把握しているかを明らかにする。最終的には、この態度は人間と自然を連続、同質的親縁関係として把えることになる。これは東洋の思想態度にも共通するものである。

ところでこの思考は、他方で宇宙をいかに正しく認識するかという問題に帰結する。それは、主観と客観の関係における主観（人間）の真理認識の問題である。それ故に、仮に「六大」を宇宙の構成要素と考えるならば、「六大」は主観と客観の認識関係に還元される概念だということになる。

しかし、密教の「一」なる主体⇌客体世界からするならば、このような六大概念の理解は、空海の意図するところではなかったと言つてよい。

すでに見たように、顕教が四大等を物質的な宇宙の構成要素と考えているのに対して、密教においては、それらは如来の三摩耶身すなわち宇宙の象徴であると空海は規定している。それ故に、宇宙の本体を「六大」によって象徴的に把えようというのが、空海の意図であった。

従つて、「六大」には宇宙の構成要素という意味も、ましてや物質的でないかなる意味も決してはいないのである。空海の「六大」は、四大、五大等を非情と見る顕教に対して、まったく意味を異にする概念であった。<sup>15)</sup>

それでは、「六大」が如来の三摩耶身、如来の象徴であるとはいかなる意味であろうか。如来の象徴とは、いわば世界の永遠の真相である一切智々の象徴である。ということとは、「六大」は、一切智々の意味である阿字本不生を多面的立体的に現前させる表現的概念であるとも理解することができる。

それ故に、「六大」を地、水、火、風、空、識に開いたとしても、それは宇宙の真理、阿字本不生が六つの根元的なもの、本質的な意味に類型化できるということを語っているにすぎない。「六大」をその一々に分析して問題にするとしたら、それは無意味な作業である。「六大」は、宇宙の真理を分析的に把握する為の概念ではない。実存する人間と宇宙の存在を「一」なる主体 $\parallel$ 客体世界として総合的に把える全体的概念なのである。<sup>16)</sup>

全体的概念であるが故に、「六大」は宇宙の真理、阿字本不生の象徴となりうるのである。分析的概念であつては、結局は、「六大」は宇宙の構成要素に還元されてしまうだけでなく、絶対の無である阿字本不生が分析的に認識されることになってしまうのである。

ところで、「六大」は識大を加えることによつてはじめて成立した。この識大を加えたことが、四大、五大に対してどのような意味をもつことになるのであろうか。そして、仮に識大を加えなかったとしたら、どういうことになるのであろうか。そこで、これらの問題に答えながら、識(心)もまた宇宙の本体であることの意味を考えてみたい。

六大概念の理解の為に、五大を「六大」と同じ概念と仮定してみよう。つまり、宇宙の本質を「六大」ではなく五大とするのである。そうすると、このとき主体と客体(つまり実存する「われ」と「世界」の存在)が「一」(無碍)である世界が成立するのであろうか。それは明らかに不可能である。

論理的に言うると、主体である識(心)のない五大はどこまでも客体であつて、と同時に主体となりえないことは明白である。またいかに如来の象徴として把えて、主体(われ)が同時に客体(宇宙)、客体が同時に主体であると観念したところで、しかし依然として、観念している識(心)は、観念の外に存在し続けるからである。

それでは、識大(心大)を含む「六大」は、どのような意味を有しているのであろうか。まず識大(心大)は、客体

(宇宙)の外に存在する主体(われ)ではないということである。それは、識大(心大)が客観(対象)を認識する主観ではないことを意味している。

そして、識は識大となることによって、他者(客体)を前提する自我や自己意識のような主体性の意味を失い、客体自体いわば宇宙そのもの(本体)となるのである。このとき、主体∥客体世界、「六大無碍」の世界がはじめて成立する。そして、「真言者は心大なり」と規定されていることから、この世界は真言行者においてははじめて現前するものであることがわかる。

すなわち、真言行者において主体と客体の区別は消滅して宇宙そのものが現前し、宇宙が行者であり、行者が宇宙である世界が成立するのである。このとき、世界の永遠の真相である一切智々が覺られるのである。

このように考えると、識大を加えた六大概念によってはじめて、真言行者において宇宙そのものとなる覺りの世界(成仏)の可能性が開かれたと言えよう。

そしてまた、「四大等、心大を離れず、心色異なるといへども、その性すなわち同なり。」と語っていたように、六大概念においては、四大等が識大(心大)の外にまったく無関係な客観的存在(∥色)として存在しているわけではない。「六大」は、識大を離れて五大の存在を、あるいは五大を離れて心大の存在を考えることのできない全体的概念である。

「六大」の外に宇宙(世界)はない。「六大能生」である限り、たしかに「六大」において、宇宙が存在する。しかし、能生と所生の二者があると言っても、本来、すべてそのような「なす」と「なされる」との対立を離れているのであれば、創造者「六大」から、被造物宇宙が生まれたわけではない。宇宙の外に「六大」もまた存在しえないからで

ある。

それでは、これまでのことから「六大」を主題にそって規定してみよう。主体と客体の問題で言えば、「智すなわち境、境すなわち智。智すなわち理、理すなわち智、無碍自在なり。」<sup>18)</sup>ということばが、六大概念をもっともよく説明してくれていると思う。

すなわち、「六大」においては、主観である智と対象(客観)である境が、主観(行者)の智と宇宙の真理である理が無碍自在であるというのである。このことは、何も認識論に限るわけではない。存在論的にも、このことばから「六大」が主体と客体の無碍自在である世界、すなわち「一」なる主体∥客体世界の永遠の真相、阿字本不生を明らかにする概念であることがわかる。

われわれは、かかる六大概念による主・客の無碍自在である世界の構想に、空海の密教理解を読みとることができるのである。

### 三 六大概念による密教理解

以上のように「六大」を理解したとき、まず第一の問題点、すなわち『大日経』と『金剛頂経』との違いをどのように扱うべきかということに対する一つの解答が導かれる。

『大日経』は、究極的には論理性を越えた主体∥客体世界を語りながら、しかし智の認識主観の立場を完全に止揚することができず、主体と客体の関係を残していた。主体が客体であり、客体が主体である世界は、『金剛頂経』においてはじめて完成するのである。

そして、主・客が「一」なる無碍自在の世界が現前しうる為には、世界を認識対象（客観）とする知の立場を消滅させねばならなかった。認識の立場を越えて一切智々、阿字本不生を真の意味で覚ることのできるのは、ただ世界（宇宙）を六大概念において把えるときはじめて可能であった。

空海の意図はここにある。すなわち、『大日経』の阿字本不生が実は『金剛頂経』の主体—客体世界を明かしているとしたら、金胎两部の世界は不二であると言えるのではないだろうか。

かくして、空海は「大日経」の阿字本不生から六大概念を導き出す。

「我、本不生を覚り、語言の道を出過し、諸過解脱することを得。因縁を遠離せり。空は虚空に等しと知る。」<sup>(19)</sup>

善無畏の『大日経疏』によると、<sup>(20)</sup>この偈文は無上菩提の内容を説いたものであって、菩提とは「如実知自心」の自心が本不生であること、すなわち阿字本不生の意味であることを明そうとしていると解説している。要するにこの偈文は、菩提を説明しているのである。

しかし空海は、この偈文から六大概念を引き出す。すなわち、本不生に地大を、出過語言道に水大を、諸過得解脱に火大を、遠離於因縁に風大を、知空等虚空に空大を、そして我覚に識大を読みとるのである。

これは、偈文の全体の意味から言えば、かなり強引とも言える解釈である。<sup>(21)</sup>しかし、阿字本不生の真の意味が単なる認識の問題ではなく、宇宙の真理そのものとの直接性の中に一切の存在を置く問題でなければならぬとしたら、どうあってもこの偈文に「六大」を読み込まなければならぬのである。

このことについて少しく付け加えるならば、空海の偈文理解と善無畏の理解とは、そもそも根本的にその意図と読みが異なっていると言わねばならない。それ故に、両者の違いを認めながら、しかしなおそこに両者の一致を見い出そ

うとするような解釈は、かえって空海の独自性を否定することになる。むしろ、善無畏との違いをこそ強調すべきであらう。<sup>(22)</sup>

かくして、主体である「我、覚る」を客体でもあると扱えたとき、「六大」が成立し、阿字本不生は主体による心の認識、すなわち知—自—心の問題ではなく、宇宙(世界)そのものとの「身体」による直接的交渉の問題となりえたのである。

このように理解し把握するならば、『大日経』と『金剛頂経』の智の世界が不二の世界となるのは当然である。従って、六大概念を前提にしないで『大日経』と『金剛頂経』を読んだとしても、両者の違いばかりが目について、そこから金胎两部不二の思想は、決して出てこないのである。

六大概念によって、菩提と一切智々を認識の問題から宇宙(存在世界)そのものとの直接的交渉の問題へ転回しえたとき、空海の密教理解は独自性を確立しえたと言つてよい。

次に、世界の真相、宇宙の真理が主体⇕客体世界においてはじめて明かされるとしたら、この主体⇕客体世界の可能性が第二の問題点として問われなければならない。

六大概念の明かす世界は、行者自身が六大の世界・宇宙であるという世界である。ところで、「知る」主体(存在)の消滅する六大の世界において、「知る」可能性はもはや存在しない。それにもかかわらず、行者がこの世界を把握することができるとしたら、その為には、行者と世界(宇宙)との間に何らかの直接的交渉を想定せざるをえないのは当然である。この交渉が瑜伽である。

この瑜伽において、主観と客観、智と境、智と理、主体と客体の区別が消滅し、行者と宇宙が一体化し溶け合う世

界、すなわち「六大無碍にして常に瑜伽なり。」という世界が現前するのである。

しかし、瑜伽は識（心）による觀念の現前ではない。つまり、觀念世界を意識したり、心に描いたりするだけの作業ではない。それでは主觀の世界の問題になってしまうからである。行者と宇宙との直接的交渉という意味で、瑜伽は六大である行者すなわち「身体」における宇宙との交渉なのである。行者と宇宙との「一」（無碍）なる身体の交渉が、ここで求められる瑜伽の内容である。かかる眞言行者の身体による宇宙との交渉が、『菩提心論』で語られる三摩地の法の意味であると理解してよいであろう。

従つて、三摩地の法は単なる瞑想（瑜伽）ではない。それは、宇宙が行者であり、行者が宇宙であるという主体||客体世界を現前させ、世界の永遠の真相が覺られなければならない瞑想である。それは、心のみによる瞑想ではなく、「身体」の瞑想である。

身体の瞑想が心と身、主体と客体の「一」なる世界、すなわち六大無碍の世界においてのみ可能であるとしたら、この瑜伽の意味は、すでに六大概念の明かすところである。三摩地の法の内容もまた、六大概念の規定するところであつたのである。

身体の瞑想によつてはじめて、行者は主体と客体の關係を越えて宇宙と直接の交渉をもつことができるのである。それは心を落ち着け、心を集中することだけによつて達成されるものではない。心のみ瞑想は三摩地の法ではない。即身成仏は「身体」の瞑想によつてのみ可能なのである。

即身成仏を語る『菩提心論』の三摩地の法の内容は、六大概念の必然的帰結である瑜伽の意味であつた。このように理解するとき、即身成仏思想を確立する基本概念として、「六大」を把握することができるのである。

この場合、論理的には六大概念は、即身成仏を究極目的とする方法論的概念になっているとも言えるかも知れない。しかし、ここでも論理を離れなければならない。その場合、「六大」は即身成仏の内容である。すなわち、六大無碍である「一」なる主体∥客体世界そのものが、即身成仏の現前なのである。従って、六大概念と即身成仏は、同一の意味内容をいわば表と裏から説明しているようなものと言ってよいのである。

これまで考察して来たことをふまえて、「六大」の概念と思想に見る空海の密教理解を簡単ではあるが要約しておきたい。

六大概念の成立は識（心）を五大と共に宇宙の本体として把握しなおし、客観に対するその主観性、客体に対するその主体性を否定し、そして「六大」を分析的構成的概念ではなく、論理性を越えた世界を直接に把握することの可能な全体的概念として把えたところにある。

本来の意味からすれば、「六大」とは、その前では一切のことば（概念）を失うべき宇宙そのもの（本体）である。その宇宙そのものへの通路として、識大（心大）を含む「六大」の概念と思想を構想したところに、空海の密教理解の独自性があると言えよう。

さらに何よりも、宇宙の本体を「六大」と把えたとき、心∥身である「身体」による瞑想（瑜伽）こそ即身成仏への通路、三摩地の法であると把握したところに、空海の宗教家としての姿勢があるのであるのではないかと思う。それは、本質的には彼が行者であったことを物語っているのではないだろうか。その意味で、『即身成仏義』が空海自らの修行して到達した体験の世界を述べたものであるとする理解は正しいと思う。<sup>24</sup>



空海は、知性の形而上学的認識を越えたところに、世界の永遠の真相、宇宙の真理が存在することを、宇宙そのものの出会いとでも言うべき深い宗教的意識体験において把握していたのではないだろうか。「六大無碍にして常に瑜伽なり」ということばに、かかる宗教的意識体験の凝集していることを読みとることができるのである。

注

『即身成仏義』の引用は、『弘法大師空海全集』第二巻、筑摩書房（昭和六〇年刊）による。

- (1) 『即身成仏義』二二五頁
- (2) 金岡秀友著『密教の哲学』五四頁
- (3) 宥快著『即身成仏義鈔』二一六頁（真言宗全書第十三巻）、昭和八年版  
小田慈舟著『即身成仏義講説』八頁（『十巻章講説』上巻）、昭和五九年版  
吉祥真雄著『即身成仏義講説』三七頁（京都・藤井佐兵衛発行）、昭和九年版
- (4) 金岡著『前掲書』四四頁
- (5) ここで主体と客体の概念を規定すると、認識論では、見るものと見られるもの、知るものと知られるものは主観と客観（対象）として規定される。しかし、この世界の中に実存するものとしての「われ」と「世界」の存在は、認識論の問題ではなく、存在論的に規定されるべき概念である。それ故に、「われ」と「世界」
- (6) 『即身成仏義』二二七頁
- (7) 『大日経』大正蔵18―19中
- (8) 『即身成仏義』二三四頁
- (9) 『大日経』大正蔵18―1下
- (10) 同右 大正蔵18―1上
- (11) 吉田宏哲氏は、六大と即身成仏思想が『大日経』の提起した基本線を引き継ぎ発揚させたとして理解されているが、この理解は問題である。『密教の存在論』一六四頁、一七一頁、一七七頁（『講座仏教思想』第一巻、理想社、一九七四年）
- (12)、(13) 『即身成仏義』二三四頁
- (14) 小田著『前掲書』八三頁
- (15) 金岡著『前掲書』四九頁、五六頁
- (16) 同右 五〇頁参照  
松長有慶著『密教・コスモスとマンダラ』一六一頁
- (17) 『即身成仏義』二二二頁

参照

- (18) 同 右 二三四頁  
(19) 『大日經』大正藏18―九中  
『即身成仏義』二二七頁  
(20) 『大日經疏』大正藏39―六四六中  
松長著『前掲書』一六二頁  
(21) 小田著『前掲書』五二頁、吉祥著『前掲書』四五頁  
(22) 高井観海著『即身成仏義講義』二九二頁（『大藏經講  
座』一五下、東方書院）、昭和九年版  
(23) 『弘法大師空海全集』第八卷、筑摩書房、一〇〇頁  
小田著『前掲書』三四頁参照  
(24) 同 右 三頁、高井著『前掲書』二六〇頁

参考文献

- 金岡秀友著『密教の哲学』（サーラ叢書）平楽寺書店、一  
九六九年版  
松長有慶著『密教・コスモスとマンダラ』（NHKブック  
ス）日本放送出版協会、昭和六〇年版

この小論は、昭和六一年度文部省内地研究員として、高野山大学松長有慶教授のもとで研究に従事した成果の一部である。

なお、昭和五八年度と今回の二度に渉る小生の内地研究に際して、心よく受け入れ協力していただいた高野山大学

の諸先生、職員の方々、加行道場の指導員の皆さん並びに  
山内大円院に心から御礼申し上げます。