

平成十六年三月 現代密教 第十七号 抜刷

〈即身成仏思想〉の身体論的可能性

山 本 隆 信

# 〈即身成仏思想〉の身体論的可能性

山本隆信

はじめに — 論文の梗概 —

〈即身成仏思想〉は真言密教の根本教義である。空海（七七四〜八三五）が『即身成仏義』を著して以来、多くの真言宗徒が注釈を書き、教義的な研究を重ねてきた。その事情は現代においても変わらず、一九八〇年代以降、真言教学・密教学・仏教学は、従来の伝統的な宗学研究を踏まえつつも、そこから大きく飛躍し、思想的・文献的に豊富な研究蓄積を持っている。〈即身成仏思想〉の身体論的な考察を行う前に、まず現代における〈即身成仏思想〉の研究史を踏まえておく必要があるだろう。これらの研究を参照し、大雑把ではあるがその分類を試み、現在の研究状況を粗描したい（第Ⅰ節）。

次に〈即身成仏思想〉の現代思想との関わり、その思想的可能性について言及する。真言宗の教えに関して、比較思想的アプローチ、また現代思想の視角から解釈する試みはあまりなされていないようである。宗祖の根本思想を解釈する、といった試みは不遜であると言えようが、現代に生きる我々にとって、その思想を今日に生

〈即身成仏思想〉の身体論的可能性

かすための方法論を構築する作業は今後考究すべき大きな課題である（第Ⅱ節）。

さらに〈即身成仏思想〉を現代思想的に解釈する際に、とりわけ身体論として取りあげる立場を提唱したい。身体論は近年さまざまな分野で注目され、この分野はかなり広範な研究領野をそなえているので、まず現代における身体論の現況を述べておく（第Ⅲ節）。

最後に身体論的アプローチから〈即身成仏思想〉を考察する。このような試みはあまりなされていないので、いわば冒険的試論である。まず身体について伝統的に仏教ではどのようにとらえてきたかを見て、さらに『法華経』的〈即身成仏思想〉、さらに空海の〈即身成仏思想〉における身体論的考察を行いたい（第Ⅳ節）。

## I 一九八〇年代以降における〈即身成仏思想〉の研究史

一九八〇年代以降の〈即身成仏思想〉を文献・思想史的に扱う研究に関して、その研究を分類すれば、以下に示す如く、およそ四つほどに分けられよう。

一、空海（及び真言教学）の〈即身成仏思想〉の思想構造を論じたもの

二、〈即身成仏思想〉を広く思想史的に俯瞰して論じたもの

三、文献学上の成果及び文献上の諸問題について論じたもの

四、最澄（及び台密）における〈即身成仏思想〉の諸問題を論じたもの

もちろんこれらは截然と区別されるものではなく、密接に結びつき、相互に関連しているのだが、ここでは便宜的に上記の四者のカテゴリーに分けて、〈即身成仏思想〉関連の研究資料を概観してみよう。

まず一九八〇年代以降の研究動向について言及する際に述べておかななくてはならないのは、その研究の方向性

を決定づけた勝又俊教博士の一連の研究である。氏は、空海・最澄における密教思想に関して、空海におけるそれを〈即身成仏思想〉とし、最澄におけるそれを〈大直道思想〉と位置づけた。そして両者は共に旧来の南都仏教に対して平安仏教の新しい立場を示したとする<sup>(1)</sup>。氏は、空海・最澄の密教思想がどのように捉えられていたか、その思想構造を把握し、思想的に論じてみせた。氏の研究がそれ以後の研究の流れを導いたと言っても過言ではないだろう。

一、空海（および真言宗）の〈即身成仏思想〉の思想構造について論じたもの

これは真言教学にとつてもっとも重要な研究分野である。これには苦米地誠一氏の一連の研究がある<sup>(2)</sup>。氏の研究は、勝又博士以後の、一つの研究水準を提供しうるものである。苦米地氏の研究に呼応するようにして、小林慶昭氏は主として空海における思想構造の把握に努め、手際よくまとめている<sup>(3)</sup>。また津田真一氏は徳一の疑難に基づきつつ〈即身成仏思想〉を独自の視点から解釈学的に論じてみせた<sup>(4)</sup>。それ以後に展開された津田密教学を検証する上でも、空海思想の解釈学的立場は極めて重要である。また福田亮成氏は空海の〈即身成仏思想〉を、とくに本覚や如来蔵といった概念に依拠しつつ、その根本義を問うている<sup>(5)</sup>。村上保壽氏の研究はこのカテゴリーにおける最も構築的な論文と言えよう<sup>(6)</sup>。

二、〈即身成仏思想〉を広く思想的に俯瞰して論じたもの

これは必ずしも伝統的な真言教学にとらわれずに、仏教思想上からその流れを歴史的におって論じたものである。これにはまず壬生台舜氏がインド・中国・日本における〈即身成仏思想〉の流れを大略して示してみせた<sup>(7)</sup>。さらに末木文美士氏は伝統的手法に依拠しつつ、それまでの研究を網羅的に覆いながら、〈即身成

三、文献上の諸問題について論じたもの  
 仏思想」を平安初期仏教思想史の流れの中でその全体像を把握してみせている。<sup>(8)</sup>

高野山から出版された『定本弘法大師全集 第三卷』所収『即身成仏義』は今後の研究が依拠すべき基礎資料である。また空海と同時代の有力な資料であり、真言宗の教義を通仏教的な立場から相対化してみせた徳一『真言宗未決文』があるが、その校訂・訳註は文献学上重要な成果である。<sup>(10)</sup>その他には『菩提心論』の成立年代を論じて空海の著作以外の側面から〈即身成仏思想〉に照明をあてる試みや、さらに『弘仁遺戒』の真偽問題から〈即身成仏思想〉を論じた研究などがある。<sup>(12)</sup>小野塚幾澄氏は空海の著作に関してその典拠を考証し、長年にわたる文献学上の研究成果を提出した。<sup>(13)</sup>さらに福田亮成氏によって『即身成仏義』の現代語訳の試みもなされている。<sup>(14)</sup>

四、最澄（及び台密）における〈即身成仏思想〉の諸問題を論じたもの

これは主として最澄（七六七～八二二）・円仁（七九四～八六四）・円珍（八一四～八九一）・安然（八四一～八八九～八九八）といった台密家の教判論における〈即身成仏思想〉を論じたものである。天台の〈即身成仏思想〉は法華信仰と密教思想との密接な交渉と展開があり、一口に台密系と言ってもまったく一様でない。まだ開拓されつくしてはいない分野であるが、これには三崎良周氏<sup>(15)</sup>と大久保良峻氏<sup>(16)</sup>による精緻な研究がある。

現代においてさらにいっそう研究が進展しつつある〈即身成仏思想〉であるが、なお残された問題も山積している。たとえば『即身成仏義』の著述年代はいまだ不明である。また『即身成仏義』には六種の異本があるが、

それらは台密の影響下に形成されたことが推測され、その貸借関係、引用文献や用語の整理などの文献上の問題、思想上の位置づけはまだまだなされていないようである。<sup>(17)</sup> 思想史的な課題としては、日本において《即身成仏思想》が現れる以前に、その思想はインド・中国において如何様にしてあったかという問題は、いまだ完全には究明されていないように思われる。日本・平安仏教において重要な思想底流を形成した《即身成仏思想》が、それ以前、大唐時代・中国大陸において教理的にどのように潜在していたのかということはあまり論じられていない。また唐代中国における仏教思想の流行は、中国本土において固有な展開の相を示しているが、それはもちろんインドにおける流行が直接乃至間接に反映しているという側面も見逃ごせない。しかし「即身成仏」という語に対応するサンスクリット表現はインド文献においては見出されず、<sup>(18)</sup> 中国からさらに遡ってインドにおける源流を探る試みは今後の課題である。

## II 《即身成仏思想》と現代思想

「現代思想」といってもさまざまであるが、ここではとりわけ現象学 (Phenomenology) や身体論 (Body Theory) と仏教思想とを比較する立場を伴った研究について、その動向をうかがってみよう。すでに比較思想の分野では、西洋の現象学と仏教学を比較考察した研究がある。哲学者の和辻哲郎は『原始仏教の実践哲学』で、縁起において「法を観ずる」こととフッサールの本質直感を等置する可能性を示唆した<sup>(19)</sup>。司馬春英氏は唯識思想と現象学 of 思想構造を比較し、唯識思想の三性説と現象学的反省論、阿頼耶識縁起と超越論的歴史性を比較する立場を示している。<sup>(20)</sup> 海外の研究でも「仏教現象学」(Buddhist Phenomenology) の提唱 (Dan Lustaus)<sup>(21)</sup> や、メルロ・ポンティの思想を、ナーガールジュナの中観思想と比較したもの (Michael Berman)<sup>(22)</sup> や、道元と空

海の思想を現象学的に分析したもの (David Edward Shaner)<sup>(23)</sup> など、現象学と仏教思想間の対話の試みがなされている。また現象学の思想文脈から派生したところでは、認知科学の立場から仏教思想へアプローチする試みもなされてくる (Francisco J. Varela)<sup>(24)</sup>。現象学は身体論として人間と自然 (世界) との関係を問うので、認識論や存在論 (ないし宇宙論) としての意味合いを強く持つ。こうした側面からの間接的な影響もあろう、近年の欧米の環境倫理学が主張する、いわゆる「ディープ・エコロジー」が仏教思想へ関心を示しており、現在「エコ・ブッディズム」とでもいべき思想を形成しつつある。

また日本における身体論の草分けである市川浩氏の仏教への関心 (と疎隔もまたあるのだが) は、仏教学者・玉城康四郎氏の「ダンマの概念」への言及<sup>(25)</sup>、真言宗の「三密加持 (即身成仏)」に対する見解<sup>(26)</sup>、親鸞の「横超」と超越の問題<sup>(27)</sup>、金剛界マンダラの「向上・向下門」と超越の問題を論じたもの<sup>(28)</sup>、五輪塔の身体論的解釈など<sup>(29)</sup>、現象学の学際的な可能性はすでに仏教思想の領域にまでかなりの程度まで及んでいると言えよう。

しかし空海の思想に関しては、そうした類の研究書はまだ少ない。先に〈即身成仏思想〉の研究史を述べた際、便宜的に四つに分類したが、そうした文献・思想的な研究の埒を踏み越えたものがいくつか見出される。それらは第五の研究分野とも言える、〈即身成仏思想〉を現代思想の立場から論じたものである。管見だがそうした研究のいくつかを以下に概観してみる。

湯浅泰雄氏はその著『身体―東洋的身心論の試み』<sup>(30)</sup>で、空海の身体論についてかなりの分量をさいて論述している。その着眼点のよさ、視点の鋭さはいつもながら見事である。空海及び〈即身成仏思想〉の身体論の問題射程は氏の論究に尽きているとさえ言えるが、いわゆる「百科全書派」<sup>アンソクロベアリスト</sup>なので、氏にとっては空海の身体論はその理論的枠組の一つの素材にすぎないようである。

鎌田東二氏は「即身成仏の身体論」<sup>(31)</sup>という興味深い題の論文を書いている。氏は三島由紀夫や登山家のR・メスナーの臨界体験、また臨死体験<sup>(ニテラス)</sup>の事例などをあげて、即身成仏にある種の超越経験と結びつけて考えようとしている。非常に興味深い指摘が散見されるが、身体論と空海の思想に関して、その研究領域の設定と方法的反省の契機を欠き、考察が恣意的になっている側面も否めない。

大塚秀高氏は「現代における即身成仏思想の意義」<sup>(32)</sup>という論文で、空海をソシュールやラカンの思想を先取りするものである、という見解を示している。またここでは竹内敏晴氏の臨床的な身体知・言語観を紹介している。竹内氏は戯曲家として活躍しながらメルロ・ポンティの身体論に深い興味を持つ希有な思索者である。身体論はすでに十分に学的な歴史と展開をそなえた分野であるが、その一方でそうした専門性を越えて、実理性・現実性・臨床性を志向した試みも必要と思われる。

藤田和正氏は社会福祉学の分野における研究の進展から提唱される「密教福祉思想」の立場から、〈即身成仏思想〉を論じている<sup>(33)</sup>。実践を視野に入れた学的試みは今後さらに必要とされる手法であるだけに、こうした分野における研究方法の確立が早急に望まれる。

また竹内照公氏が医療の立場から真言密教について論じている<sup>(34)</sup>。印契を結ぶ際の末梢神経のはたらきに注目し、真言密教の瞑想における身体上の変化を科学的に分析する試みを示唆している。医学・医療技術の発展と併行して、その先端的な知見を仏教学へフィードバックするために今後の研究の進展が期待される。

ここで〈即身成仏思想〉とは直接関係ないのだが、「キリスト教神学の身体論」という興味深い考察がなされているので、一つの研究事例として紹介しておきたい。それが小原克博氏の提唱する「神学的身体論」<sup>(35)</sup>であるが、氏は「なぜいま神学に身体論が必要なのか」という点について、次のような提起をしている。



一、キリスト教における身体のアンビヴァレントな評価

二、諸宗教間の対話における身体論の可能性

三、神学の学際性・社会的責任応答性をはかる指標

この三点から神学に身体論を導入することの意義を認めている。また小原氏は次のように述べている。

「すでに哲学や心理学、脳科学や生命科学などの諸分野において、身体論は重要なテーマとして扱われ、部分的に共有されている。つまり、神学が身体論を扱う場合にも、ただキリスト教の内側でしか妥当しない内部コードとしてそれを論じては意味がない。」

氏は現代の神学者たち（ルドルフ・ブルトマン、ユルゲン・モルトマン、ヴォルフハルト・パネンベルク）の身体理解を分析している。さらにそこから神学的身体論の問題を、生命倫理学、社会倫理学（フェミニズム思想やフェミニスト神学）、環境倫理的な課題として抉りだし、「身体の自然性を積極的に考慮する神学的身体論」を提唱する。また氏によれば、神学の分野では海外でもそうした動向があるようで、「身体神学」(Body Theology) を提唱する神学者が、特に性倫理や医療倫理の領域を対象としながら、いかに身体に対する洞察が重要かを論じていることを紹介し、海外における様々な宗教の身体論を取りあげている。

小原氏のように、身体論を神学に適用・解釈する試みがすでにキリスト教側でもなされている以上、仏教学の分野でもなごしかの責任応答性があるはずであるが、いまだこのようなキリスト教側の試みに対する仏教側の平行事例は少なく、学的な立場からの問題提起がすみやかになされるべきであると考えられる。

### Ⅲ 現代における身体論の情況

ここで話しが前後するかもしれないが、身体論が近年の思想界にトピックスとして取りあげられてきた経緯について、あらためて述べておきたい。そもそも「身体」が問題対象として取りあげられるのは、洋の東西、哲学・思想・宗教・科学を問わず、古くから関心を持たれてきたと言える。それがいわゆる「身体論」として日本の哲学・思想界で一大トピックスになったのは、市川浩氏が『精神としての身体』（一九七五）を出版したのを嚆矢として、坂部恵氏『仮面の現象学』（一九七六）、大森莊蔵氏『物と心』（一九七六）、湯浅泰雄氏『身体―東洋の心身論の試み』（一九七七）らが相次いで身体論（心身関係論）を提起したことにより、盛んに論じられることとなった。

身体論が出てきたそもそもの思想的文脈は、近代哲学の「心身関係」をめぐる問題に由来する。その辺りの経緯を哲学者の廣松渉氏が明快に論じられているので、以下にその緒論<sup>36</sup>にしたがって述べてみよう。

近代哲学の始祖デカルト（一五九六―一六五〇）は、精神と物体とを二元的に分離することによって新しい世界観の地平を拓いた。以後の哲学は「心―物」二元論の構図の枠内で語られてきたと言える。デカルト以後に、哲学史上・科学史上に現れた心身関係論のパラダイムを類型化すれば次のようになる。

- 一、心身を二つの実体と見なすもの
- イ、直接的作用説：両者間に作用関係を認めるもの
- a、相互作用説：相互的影響を認めるもの
- b、随伴現象説：一方的な作用しか認めないもの

ロ、並行的推移説：直接的な作用関係を認めず並行的推移を主張するもの

a、機会原因論：ゲーリックス（二六六九〜一六六九）、マールブランシュ（二六三八〜一七二五）

b、予定調和説：ライプニッツ（二六四六〜一七一六）

二、心身を同位的な実体とは認めないもの

イ、唯心論的同一説：精神を実体とし物はその一定在の形態とみなすもの、バークレー（二六八五〜一七五

三）

ロ、唯物論的同一説：物が実体で精神はその状態・機能とみなすもの

三、心身のいづれをも実体とは認めないもの

イ、一実体両属性説：心身は根源的な同一実体の二つの属性であるとするもの、スピノザ（二六三二〜一六

七七）

ロ、同一事態相貌説：心身は根源的な同一者の二つの現象形態であるとみなすもの

これらの類型について、廣松氏は「いづれもそれなりの仕方で強弁されるにせよ、どこかに無理を孕んでいる」とし、最後に挙げた「同一事態相貌説」を「心分離のパラダイムを退げるかぎりでは新境地を拓くものとしている。そしてマツハ（一八三八〜一九一六）、アヴェナリウス（一八四三〜一八九六）、ピアソン（一八五七〜一九三六）、ベルクソン（一八五九〜一九四二）、フッサール（一八五九〜一九三八）、ボグダーノフ（一八七三〜一九二八）、ジェームズ（一八八五〜一九〇七）、さらには日本の西田幾太郎（一八七〇〜一九四五）も、すべてこの「同一事態相貌説」に属する視座から出発して各々の哲学体系を築いた者たちであり、現在の思想界に見られる身体論の諸流もこの衣鉢を継ぐものであるとする。

このうちベルクソンの系統から現象学が有力な思想潮流となつてきて、サルトル（一九〇五―一九八〇）、メルロ・ポンティ（一九〇八―一九六二）は精神病理学やゲシュタルト心理学を参照枠としつつ新しい身体論を提起した。サルトルやメルロ・ポンティ流の身体論は――市川浩氏や湯浅泰雄氏においても格別重要な留意が払われているように――今日、身体論の諸動向の中でもっとも注目される。

今日、現象学が身体論に関して最も有効性を發揮しているのは事実だが、必ずしもこの現象学的身体論が呼び水となつて、日本における身体論の流行が惹起されたというのではない。アメリカにおける心身同一説（David Malet Armstrong）に触発された議論や、コンピュータ論、ロボット学からの関心や、イギリスの分析哲学（P.F.Strawson）からの理論的展開など、欧米哲学界・科学界の動向からの反照もあり、本邦における思潮も、湯浅氏自身が近代日本哲学の研究（西田幾太郎・田辺元・和辻哲郎・三木清ら）を直接の動機として身体論に関心を持つようになったことを言明しており、それらが心身問題のアポリアを克服するための同じ思想視座（「同一事態相貌説」）のもとにあるとはいへ、多様な関心から現代の身体論が形成されてきた。そしてわが国における身体論は、牢固たる近代ヨーロッパ哲学の機制（心物二元論のパラダイム）から相対的に自由であることから、精神・肉体、主観・客観、能知・所知といった二元論の構図に陥ることなく、主客・能所未分の原初的な相に定位する東洋文化圏の思想伝統から、非常に注目すべき身体論を展開している。おおよそ以上のように身体論の史的背景を廣松氏は分析している。

さらに付言するならば、こうした近代哲学の「心身問題」の歴史的な源泉がキリスト教の霊肉二元論にさかのぼり、さらにその淵源がプラトンのイデア論にまでさかのぼるとすれば、ヨーロッパの哲学と宗教と科学をふくめた精神史は、今この現代において根本的な転換が図られていることになる。ハイデガーやメルロ・ポンティら

現代の哲学者が、自らの思想を「反哲学」(anti-philosophie)や「非哲学」(non-philosophie)と呼んで、「哲学」(philosophie)なる思想的営為を西洋文化圏に固有な知の様式と位置づけた上で、その乗り越えを図っているのは、西洋にとりわけ厳しく働いている知の機制を退けて、そのパラダイムを根本的に転換しようということ企図しているのである。<sup>(37)</sup> その一つの思索方法が身体論であつてみれば、そもそも西洋とは異なる出自で修行論として身体に対する思索を鍛えてきた東洋思想が、身体論に対して果たすことのできる役割は非常に大きいものがあるだろう。そして仏教、真言密教はそこに何らか貢献することができるとし、やらなくてはならないと考える。

さて身体論の成立史的な背景を指摘した上で、現代社会においてそれが実践の場で展開されている相について述べてみたい。わが国における身体論の動向が東洋思想の歴史的伝統に根ざした上で論じられているのに対応するように、その実際上の関心もまた東洋の修行論、身体技法に向けられている。湯浅氏が身体論を展開する際に空海や道元、道教などを素材として扱っているが、ヨーガや座禅、太極拳や氣功法などの流行は、現代社会に倦み疲れた人々に健康と心身の快適さを提供するものとして受け入れられた。また斎藤孝氏が指摘するように、沖正弘氏のヨーガ、野口春哉氏の野口整体、野口三千三氏の野口体操、竹内敏晴氏の演劇レッスンなどのいわゆる「身体を使ったワークシヨップ」は教育学・哲学・芸術の分野から身体解放運動として評価され、多くの人々の関心を集めた。斎藤氏はそうした身体に関するさまざまなアプローチを評価しつつも、日本には独自の伝統的な身体文化があつたとし、それを「腰肚文化」と呼んで、それが日本人の行住坐臥にわたる日々の営みの中に浸透していたという。

こうした身体文化は文化の数だけさまざまであると言える。日本には日本の、西洋には西洋の身体文化があり、さらに言えば哲学の立場、宗教学の立場、医学の立場、それぞれにおいてその取り扱う数だけ身体があるだろう。

ロラン・バルトが次のように言っているのは興味深い。

「実際にいくつもの身体があるのだ、と言うことから始めるべきだと思います。人間の身体はとても単純で客観的で物質的なように見えるものです。その点については意見の一致をみる事ができると、誰もが考えています。ところが実際には、きわめて多様な分野や学問それぞれが人間身体のある面を引き受けているという傾向があり、それらの身体がたがいに結びつくことがたいへん難しくなっていると云えるでしょう。今日では人間の身体は、二〇世紀初めにおける言語の状態——ソシュールのような大言語学者が取りくむべき問題点を一本化するのに成功したころの——とおなじように、不統一で制御できない学問対象のように思われます。

したがって、いくつかの身体があります。たとえば、生理学者や、科学者や、医者が関心を持つ身体があります。さらに、その生理学的な身体の間では、生物学の現在の発展によって、つぎのように言われています。すなわち、生物学的な身体とはじつは新しい身体であり、そこでは人間身体概念そのものがいわば見えなくなり、消え去っているのである、と。(中略)

それから、わたしたちにとってはずっと重要なのですが、宗教的と言えような身体があります。聖なるものと関連づけられた人間身体のことです。それは、キリスト教のような大伝統宗教において、——もちろん身体（「肉」と呼ばれている）についての倫理的で形而上学的な問題があります——だけでなく、秘教やとくに錬金術のように周辺のな宗教においても——人間身体表現についての非常にふかい考察があります。した——はつきりと見ることのできるものです。」（ロラン・バルト「いまなお身体を」<sup>39</sup>より）

身体と自然とのバランスをとって調和をはかり、より根源的な自然（存在の原初的な相）へと身体を開いて

いく作業は、いわば聖なる体験の獲得——聖なる存在を自らの中に組み込んでいく作業——であり、それは宗教の一つの大きな目的である。宗教的な身体が開かれる場が、わが真言宗においてはどのような展開されるのか、それを身体論として取りあげ、バルトの言う「いくつもの身体」の中に、〈即身成仏思想〉の身体を加えることを、次節では試みてみたい。

#### IV 〈即身成仏思想〉の身体論的可能性

##### 一、通仏教的な身体概念について

伝統的に「身体」なるものを仏教はどのようにとらえてきたのかを、『瑜伽師地論』を参考にして少し眺めてみよう。通仏教の修行法に「四念処」という修行法がある。四念処は三十七菩提分法（四念処・四正断・四神足・五根・五力・七覚支・八聖道）の一つで、菩提にいたるための三十七の修行方法の第一としてあげられる。四念処とは身念処・受念処・心念処・法念処の四つであり、その第一の「身念処」は「身体は不浄である」と観ずる修行位（加行位）であり、ここから仏教の修行道が始まって徐々に聖者の位へと入っていく。身体における思惟より修行論がはじまっていることに注意されたい。

身体を不浄と観すること（不浄観）が、具体的にどのような観法であるかを見てみよう。身念処という修行位でも身体の不浄性を観することはあるが、その前行位である五停心観においてより直接的に説かれるのでその箇所を参照しよう。五停心観とは邪心を停止する五種類の観法で、不浄観・慈愍観・因縁観・界分別観・数息観の五つである。その第一である不浄観を説く箇所を以下に述べる。

「この内で朽穢不浄とは何か。謂く、朽穢不浄は内に依るものと外に依るものとがあるべきである。

この内で内に依る「不浄所縁」とは、つまり、髪、毛、爪、齒、串皮、垢、皮、肉、骨、大腸、脾、大便、涙、汗、痰、涕、膏、黄水、髓、脂、胆汁、痰、膿、脳髓、脳膜、尿である。

この内で外に依る不浄「所縁」とは何か。つまり、死斑の浮き出た死体・膿の出た死体・うじのわいた死体・膨らんだ死体・食いあらされた死体・血に汚れた死体・散乱した死体・白骨「のみとなつた」死体・鎖状のもの・便によって作られたもの・尿によって作られたもの・痰によって作られたもの・涕によって作られたもの・血を塗られたもの・膿を塗られたもの・汚水溜・排水路である。以上このような種類が外に依る朽穢不浄たるものであると知るべきである。そして、内に依る「不浄所縁」と外に依る不浄「所縁」これが朽穢不浄と云われる。」（『瑜伽師地論』本地分中声聞地第十三第二瑜伽処之<sup>(40)</sup>）

ここでは身体が次第に腐食していく過程を述べている。こうして身体 (sariira)<sup>(41)</sup> を支分化し、屍体を解剖するように観想していくのである。このように身体を観することにより、淫欲をはじめとするさまざまな欲望から離れて心が清浄になるといふ。観想に際しては実地に死体置場へ行つて、鳥や犬に食い荒らされた死体を見るのである。すでに腐敗してバラバラになった死体は、肉の下から骨が見えている。死体のなかには一年を経過したものの、二年、三年と経過したものがあり、そうした骨は白い螺貝のようであるという。このように死体を観察して自分もやがてはそうなるのだということを確認し、現世の欲望を離れる。こうした不浄観を修することから仏教の修行法がはじまる。日常の我々は身体を容貌・スタイル・表情などの外見的水準によって判断し、しばしば美しいもの、心惹かれるものと捉える。だが肉体に対して何らか善美醜悪の価値評定を行い、異性の肢体に対して淫欲を増長させるのは「顛倒」であり、誤つた見方なのである。日常の身体の認識を改めるために、不浄観を修することを伝統的な仏教修行者（声聞）たちは行つていた。身体を醜悪、汚穢と観じる禁欲的な観想法が修行道



の初門に位置づけられている。そしてこうした修行法を根本的に転換してしまったのが大乘仏教や密教であり、〈即身成仏思想〉であるとと言えるだろう。

## 二、法華経の〈即身成仏思想〉における身体論的考察

先に〈即身成仏思想〉の研究史を述べた際に、空海（及び真言教学）の〈即身成仏思想〉と、最澄（及び台密）における〈即身成仏思想〉という大きな二つの流れがあることを確認した。この二つの思想潮流に沿って身体論的考察を進めたいが、ここであらためて「即身成仏」という語の使用がどのような文脈でなされているか、また日本平安仏教以前に、その語がどのように使用されていたかを確認してみよう。まず最澄（及び台密）の〈即身成仏思想〉から見てみたいが、その系譜につながる源流は中国天台において見出される。「即身成仏」という語が中国天台の第六祖・湛然（七一―七八二）述『法華文句記』に使用されているのは——それ以外にもいくつかの使用例があるけれども<sup>(42)</sup>——よく知られている。最澄が「即身成仏」を主張する際に典拠とするのがこの『法華文句記』である。まずそこでは即身成仏がどのように取りあげられているかを見ておこう。

「云く龍女の仏と作るとは、問う、分段を捨てずして即ち成仏せんや。若し即身に成仏せざれば此の龍女成仏と、及び『胎経』〔菩薩処胎経〕の偈と云何が通ぜんや。答う。今龍女の文権よりして説く。以て円経の成仏速疾を証す。<sup>(44)</sup>」

この箇所は『法華経』「提婆達多品」でサーガラ龍女の八歳の娘が成仏する（龍女成仏）という物語を注釈し、それを湛然が取りあげて「即身成仏（速疾成仏）」を説いているとしている。ここでは分段身から変易身への転捨の問題が問われているが、解釈上の問題として煩瑣になるので問わないでおく。いずれにせよ『法華経』原文

の文脈に忠実に沿った解釈をしているので、なぜ湛然がこの箇処をもって「即身成仏」という語を使用したのかを、『法華経』に即して見てみよう。

原文によれば、『法華経』によって修行すればどんな衆生でも成仏することが可能である、という例として龍女の成仏が説かれる。だが、それに対して「女身は成仏できない」と舍利弗が反論し、龍女がその反証として「女性の性器が消えて男子の性器が生じ」（忽然之間變成男子）<sup>(46)</sup>たちまちに三十二相・八十種好を具えて仏となつたと説いている。舍利弗の面前で展開されるこの身体の変容（metamorphosis）の場面は、不浄から清浄への転換点に聖性の奇跡を示現したもので、もはや男でも女でもない二者を超越した性（transgender）の誕生である。これを変成男子の単なる奇跡譚として他愛のない平板な設定であると断ずるよりは、むしろ何らかの宗教的意義を認めるべきではないか。<sup>(46)</sup>後世の議論では女性性を保持したまま成仏したのだということが主張されたが、この物語を男性中心主義の立場から「女から男へ」という単線的図式でとらえたり、あるいは女性重視の立場からとらえる見方は、どちらもこの場面における宗教性を損なってしまうかねない。ここにおいては舍利弗の男性原理が否定されていると同時に、女性原理もまた否定されていると考えられる。そうした二つの原理を越えた両性的存在、両義的な存在、あるいは性の転換可能性（reversibility）が示唆される。八歳の少女がくりひろげるこの変態の場面を目の当たりにして、真面目で知的な修行僧である長老・舍利弗が立ち竦んでいる様が想像される。こうした変態の場面を映像化してみればその異様性に驚くほかなく、そうした素直な驚きから始めるべきであろう。龍女成仏は女から男への変身というまさしく性転換「とりかえばや」の物語<sup>ストーリー</sup>であり、それをたんなる虚構<sup>フィクション</sup>として排してしまうのはたやすく、ギリシャのアンドロギュノスやヘルマフロディトス、インドのヒジュラのような聖なる力を秘めた両性的存在として、なにがしかのシンボリックな宗教的意味をこの場面において探ろうと

する試みもあつてしかるべきである。また龍女は成仏して仏の身体を得るわけだが、インドでは仏の身体について三十二相・八十種好という特異な身体観がある（白毫相・足下安平立相・隱馬藏相・広長舌相など）。疑いもなくそうした異常な身体が多くの人々の信仰を集めてきたのである。その仏の身体的特徴を分析してみることも必要であろうが、いまはその余裕がない。ただ指摘しうるのは、伝統的に仏教は、凡夫の身体を不浄なるものととらえてきたのであり——その典型例として『法華経』のこの文脈では女性の身体が取りあげられたわけだが、こうした古代インドの差別感が現代のフェミニズムでは女性蔑視も甚だしいとして却下されようがそれは問わないうでよく——、仏の身体の清浄性と衆生凡夫の身体の不浄性とを対照的に取り扱っている点に注意を引く。またそうした身体の不浄性の認識から一般仏教の修行論が展開されるのだが、『法華経』の龍女成仏は法華経信仰によつて時間継起的な修行を必要とせず、また機根（資質能力）を問わない速疾成仏を説いたのである。その意味では通仏教の修行観念を打破したもので、この場面で舍利弗が反対者として標的となつているのもそうした文脈からであろう。つまり『法華経』（大乘）の宣揚と伝統仏教（小乗）の批判という構図が、このテキストの正統な理解と言えるかもしれない。そしてその副次的な帰結として、ここにおいて身体の不浄性の認識を根本的に転換し、さらにはインド伝統の差別観、男性中心の文化規準（コト）をも転覆しようとした、とも考えられよう。

次に『法華経』に見られる「父母所生の身体」という用語がいかなる意味合いを持つかについて論じてみよう。「父母所生」という語をキーワードにして、『法華経』がいかに身体の不浄性を転換し、その自然性を肯定する見解を示しているかをうかがうことができる。『法華経』以前はその語が不浄なるものとして規定（48）されているが、『法華経』「法師功德品」における用例ではそうした観念をやはり転倒させている。テキストの文脈は、仏が常精進菩薩に『法華経』を持するものは六根清浄になると宣説する場面である。

「この善男子・善女人は父母所生の清浄なる肉眼をもつて三千大千世界の内外の所有る山・林・河・海を見  
ること、下は阿鼻地獄に至り、上は有頂に至らん。亦、その中の一切衆生を見、及び業の因縁・果報の生処  
を悉く見、悉く知らん。」<sup>(49)</sup>

この「父母所生」の「所生」の原文は「自然のまま」(prakritena) という意味である。この語は根本原質  
(prakriti)とも関わり、存在論的には「原初の、自然の、原始の、自然の状態の」という意味を表し、またそれ  
ゆえ価値的には「生まれつきの、平凡な、賤しい、低い」という意味にもなる。つまり『法華経』の信仰により  
平凡な身体が自然なるままに神聖性を帯びることができると説いている。経力により身体(視覚・聴覚・嗅覚・  
味覚などの感官)に本来の自然性を喚起させることで超自然的な能力(神通力)をも發揮することができるとし  
ている。このように『法華経』の経力により自然性がそのまま受容され、奇跡が生じるというのは、先に見た龍  
女成仏と同様の構図であり、こうした傾向が『法華経』の思想構造の特徴の一つと考えられる。『法華経』など  
の大乘経典には意図的な規準無視と日常認識の根本的転換(乃至破壊)が満ちているが、身体についても従来の  
観念を転換し逆転していることが推察される。またこうした『法華経』の身体観念は密教にも反映しているもの  
と考えられ、不空訳『菩提心論』にも「父母所生身証大覺位」<sup>(50)</sup>と説くように、『法華経』における「父母所生」  
という語の肯定的使用が密教にも鍵語として用いられている可能性も否定できない。

「身体性」に焦点をあてて『法華経』原典における文脈を確認したが、こうした従来の観念とその転換とを綜  
合するために教学が形成発展していく。中国天台教学では従来の止観に基づく修行を基本としつつ、それがその  
まま凡夫性の証明ともなるような教学を形成していった(六即論)<sup>(51)</sup>。「煩惱即菩提」「生死即涅槃」<sup>(52)</sup>という語は、  
天台大師智顛(五三八〜五九七)の著作中によく見出されるけれども、そうした主張の裏面には、父母所生の自

然なる身体にいかん欲望が内属しているか、いかに人間性の根源に悪が存するか、という徹底的な悪の認識があり、そこから独特な弁論ならぬ弁論が展開された（性悪説<sup>53</sup>）。そこにおける主旋律は身体論というより、やはりむしろ修行論であり、救済論であり、成仏論である。身体なるものがどのように把握されているのかは、成仏論における副次的な問題であるとさえ言える。ただ「身体」について一般的な理解が得られたとしても、「成仏」という語に関して一般性を得るのはなかなか困難のだが、身体における議論と同様に、成仏についても従来の観念——三劫成仏から即身成仏（速疾成仏<sup>54</sup>）へ——の転換が図られていることは指摘できるだろう。ただ「成仏」と一口に言っても、「仏と成る」のか、「成仏する」のか、「成仏できる」のか、「成仏である」のか、「成仏すべき」なのか、色々な文脈でとらえられる。もともとオーストリアの神学的手法はその原語（サンスクリット語）を確定することであるが、これも一様でない。成仏の原語が *buddho bhavati*.（仏となる）や *abhisambodhi*.（現等覚<sup>55</sup>）であったとして、その用法を仏典に求めて検証し、原語の意味を精査しさらに解釈（意味付与）する必要がある。

多かれ少なかれ日本仏教はこの「成仏」という語の理解においてある種の機制をうけてきた。ちなみに袴谷憲昭氏<sup>56</sup>が「仏教は仏になる教えである」という巷間いわれるテーゼを批判的に再検証するために『法華経』の「成仏」という語を精査している。そして成仏という語が「極めて通俗的な通念」であり、いかに日本仏教において歴史的にこの語が思想上の足枷とも重荷ともなってきたかを論証している。そうした思想上の批判的試みも必要であろうが、ただ日本仏教が成仏という語によってどうしようもなく規定されているのは疑いようもなく、それは、中国大陸における修道論や成仏論の動向を背景にした上で、それをクローズアップしてみせた最澄と空海に起因しているとは言えるのではなからうか。

三、空海の《即身成仏思想》における身体論的考察

空海の《即身成仏思想》は『法華経』的な《即身成仏思想》とはまったく異なり、六大・四曼・三密の三大論に基づき、仏身と我身の同一性を存在論に定位しつつ論じたものである。『即身成仏義』は、二経一論八箇の証文、二頌八句の偈、その解説という三段から構成される。その身体論的考察にあたり、やはりその偈が大変重要なのでここでそれを示しておこう。

六大無礙常瑜伽(体)

四種曼荼各不離(相)

三密加持速疾顯(用)

重重帝網名即身(無礙)

法然具足薩般若(法仏成仏)

心数心王過剎塵(無数)

各具五智無際智(輪円)

円鏡力故実覺智(成仏)

六大とは地・水・火・風・空の五大に識大を加えた六つの要素(元素)である。世界が四大(地・水・火・風)、または五大(地・水・火・風・空)という要素から構成されているという思想はインド古来からある。仏教やジャイナ教が興起した紀元前五〜六世紀頃、六師外道という自由思想家たちが活動したが、その一人であるアジタ・ケーシヤカムバラ(Ajita Kesakambala)は、地・水・火・風の四元素のみが真の実在であると説いている<sup>(57)</sup>。また後世、ヴァイシェーシカ学派の範疇論ではそうした自然哲学がさらに整備された。四元素は世界・自然のみならず身体を構成する要素でもある。四大、乃至空を加えた五大により身体と世界を説明するのは『俱舍論』にも見られる<sup>(58)</sup>。インドのみならず古くギリシャでもエムペドクレスが四つの「元素」を語ったといわれ、こうした元素はもともとギリシャにおいて根源的な存在概念である自然の構成要素として考えられた。また中国にも木・火・土・金・水の五行思想がある。こうした自然に関する思想は人類に普遍的なもので、決して素朴だとか単純だとかで片づけられるものではない。

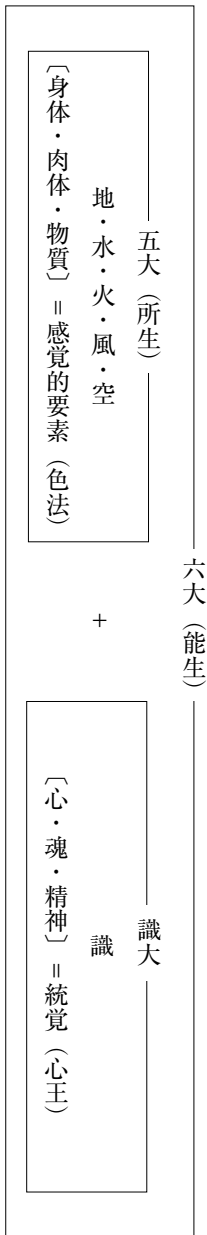
空海の六大思想もそうした古代的思惟の文脈で捉えられるかもしれない。もともと自然を構成する地・水・

火・風の四大は生命のない物質的なもの、精神作用のないもの（非情）と考えられてきたが、空海はそれを根源的生命の象徴としての身体（如来三摩耶身）とする。つまり物質的要素ではなく、生きた自然として捉える。六大という語は確かに六つの要素という意味ではあるが、空海はそれを一つの生成原理として考えているようである（六大能生）。六大は仏の宇宙的な身体（法身）、あらゆる世界（三種世間〔智正覚世間・衆生世間・器世間〕）を生み出す。六大を根源的な宇宙生成の原理として見た場合、それを生きた自然と捉えることもあながち的外れとも言えない。古代ギリシャの自然という語はピュオー「生み出す」という動詞からきており、「誕生」「生まれ」たもの」という意味をあらわす。ギリシャにおいても自然についての思索から元素論が始まっている。イオニアの自然哲学は現代の科学からすれば稚氣愛すべきプリミティブな自然観を表明したものにすぎないとする向きもあるかもしれないが、そうした見方は、その哲学史上の意義を見誤ったものであり、——イオニアの自然学における自然神秘主義（Naturmystik）が、それ以前のホメロスの世界観やディオニュソス神信仰を越えて、以後のギリシャ諸思想界に決定的な影響を及ぼしたことを、井筒俊彦氏が論証してみせたように——ギリシャの自然哲学は一種独特の神秘体験を基盤としていたことは明らかであり、ハイデガーはそれを「哲学以前のもっと偉大な思索」と位置づけている。<sup>(6)</sup>

さて空海の六大説が、哲学や身体論の文脈から見た場合、どのように把握されるかを見ておこう。世界が五大から構成されるのと同様に、身体もまた五大から構成される。この五大に識大という心意識の要素が置かれ、それが五大に遍満し統率される。いわばそのような識大のはたらきはギリシャ的な思想文脈からすれば「魂」とも言えようが、空海が後出の箇所、識大をアビダルマ哲学や唯識説の用語である「心王」という語と言い換えているように、より正確には心作用の根本となるものであるから、哲学用語で言い換えるならば「統覚

(apperception, Apperzeption)」のようなものであろうか。後に見るが「我覚」という語を空海は重視しており、統覚とは「感覚的な所与を明白に意識するとともに、この意識を自己の意識として自覚すること」<sup>(62)</sup>であるから、ここで物質(五大)と精神(識大)とが対蹠的に扱われていることからわかるように、デカルト以来の心身関係の議論における問題意識と構造的によく似た文脈として把握されうる。「我・覚」を「エゴ・コギト」(ego, cogito)と捉えるならば事態はよりはっきりする。もちろん「我覚」のはたらきを「自我による統一」と見なしてしまえば、バークリー流の主観的観念論になってしまうだろう。そうではなく、そうした自我が世界の要素の一つであるところに(あるいはよりはっきり言えば一つの要素にしかすぎないところに)、すでにそうした観念論の陥穽があらかじめ塞がれている。コギトの主体が独立自存の孤立した存在ではなくて、世界構成要素の一つとして、五大とともに、六大という一つの世界に結合されている。真言密教における心身合一の立場がこの六大という語において示されていると言えよう。

図示してみれば次のようになる。



空海の考える六大は『大日経』『具縁品』の次の文による。

「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>(64)</sup>



この文をア(癩)・ビ(𩇛)・ラ(ㄣ)・ウン(ㄣ)・ケン(癩)の五字・五大に配当する。

梵字	五大	意味	身体	色	形態	性質
ア(癩)    ア(癩)	地	諸法本不生	腰下	黄	方	堅
ビ(𩇛)    バ(𩇛)	水	自性離言説	臍上	白	円	湿
ラ(ㄣ)    ラ(ㄣ)	火	清浄無垢塵	心中	赤	三角	煖
ウン(ㄣ)    カ(ㄣ)	風	因業不可得	眉間	黒	半月	動
ケン(癩)    キヤ(癩)	空	等虚空	頂上	衆色	団	無礙

空海の説く六大はいわば存在論、世界原理論であるが、これは実際の観法(瞑想法)に適用・応用される。それを「五字嚴身観」と言い、五字を五大の象徴として身体に布置していく観法である。その典拠は『大日経』の右記の本文では予想しにくく、<sup>(65)</sup>直接には『大日経』第七卷(供養法)<sup>(66)</sup>に見られる。唐代密教成立時にはこうした観法が『大日経』の要点として認知され、空海もそれを入唐時に学んだものと想像される。

こうした瑜伽観法におけるシンボリズムを分析してみよう。ここにおいて真言密教の身体論を提起する意味が如実に示される。空海が先の文に引き続き『大日経』「秘密曼荼羅品」の文を引用するのでそれを見てみよう。

「真言者は円壇を

先ず自体に置き

足より臍に至るまで

大金剛輪を成じ

此れより心に至るまで 当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<sup>(67)</sup>

この引用文は『大日経』の原テキストでは「法平等観」を説く箇所であるが、空海はこれを先と同様、達意的

に解釈して六大を説くとしている。「真言者」は識大、「円壇」は空大、「大金剛輪」は地大であり、順次に水・火・風大を説くとする。ここでもはたして空海が五字厳身觀のような觀法を予想しているのかどうかはよくわからず、原理論としての六大説の典拠として引用しているだけのようであるが、テキストにしたがってこの箇所がいかなる觀法であるのか、空海がこの箇所を何と言おうとしているのか想像したい。空海が円壇 (dkyūi 'khor) を空大とする理由は、造壇作法において緋すまみする前に、まず行者は第一義に虚空の中に曼荼羅 (壇) を造る (觀想する) が、おそらくそのことを予想していると思われる (『都部陀羅尼目』<sup>(68)</sup>)。曼荼羅を自身の身体に布置せよ (自体に置き) という指示は、地・水・火・風・空の五大を真言行者 (識大) 自身の身体に布置せよという意味である。瞑想中における非形態アモルフな身体に、五大という形態モルフが与えられる。行者の身体は世界全体のシエーマ (schema) として描像化される。このシエーマはそのそれぞれの相においておのおの形態 (Gestalt) を持つ。身体という有機体のそれぞれまとまりをもった部分が、それぞれ分けることのできないものとして形態化される。腰下には四角 (地)、臍上には円 (水)、胸中には三角 (火)、眉間には半月 (風)、頂上には団形 (空) という形態が与えられる。ゲシユタルトとは「孤立した諸部分があつ特性の総和とは異なる特性をもった全体的過程」<sup>(69)</sup>「相互に区別できない全体的過程、言いかえれば移調可能な全体」として定義される。有機体に与えられたゲシユタルトとしての五大は、それぞれが生きた自然の要素であり、まとまりをもった全体としての宇宙である。真言行者が觀想法を行うには、前もって本尊 (神々) を勧請する修法壇・曼荼羅を造る必要がある。曼荼羅を作成する作業を造壇作法という。いわば聖なる空間をつくりだす作業であり、エリアーデが「場所の浄化は宇宙創造の再現である」<sup>(70)</sup>というように、そこに作用しているのは神話的・宇宙論的なシンボリズムである。それは人間が神々に代わって世界を現前に創造する作業であり、修行者自らの身体をもつておこなう世界企投である。こ



の造壇作法における宇宙創成神話的なシンボリズムがどのような見出されるか、『大日経』「具縁品」の造壇作法を説く箇所を参照してみよう。

「伝法の阿闍梨は、是の如く応に次に、五色の修多羅を取って、一切の仏を稽首したてまつるべし、大毘盧遮那を以て、<sup>まのあた</sup>親り自らを加持し、東方を以て首<sup>はじめ</sup>とし、<sup>ちか</sup>対つて修多羅を持して、臍<sup>はら</sup>に至り空に在<sup>お</sup>け。漸次に右に旋<sup>めぐ</sup>り転ず。是の如く南及び西、終りに北方に竟<sup>おほ</sup>れ。」

五色の修多羅は白・赤・黄・青・黒の糸を纏りあわせてつくった線であり、密教の注釈的理解では五如来（五智）を象徴するが、五色の配当の仕方からすれば五大を象徴するものであり、より原初的には光のプリズムのシンボルであるろう。大日如来を現前に観想して、修多羅を手にとり、臍の上から空にむけて持ち、東から南、西、北へと回転する。この東から北への回転運動は太陽・月・星の運行を象徴している。また臍上から空へ向けておかれる修多羅は、臍帯を予想させる。インド神話にはヴィシヌヌ神の臍から

蓮の茎が伸び、蓮の上にブラフマー神が生ずる物語がある。水の上に横たわり、八つの頭を持つアナンタ竜王を寝台として眠るヴィシシュヌ神は、世界創造の夢を見ているが、その足を妻がさすると、彼の臍から蓮が生じて、その蓮から梵天が自ら生まれる、この物語を素材としたデオガリのダシヤ・アヴァターラ寺院の「アナンタ龍上のヴィシシュヌ」の浮彫（ヒリリ）は、グプタ時代の代表的作例で、宇宙主宰者たるブラフマーは蓮の上に坐している（右図）<sup>(72)</sup>。この物語の原型は『マハーバーラタ』<sup>(73)</sup>の次の伝承による。

「彼は一切の生類の魂であり、最高の存在である。彼は、風、火、水、空、土の五大元素を創った。大地を創った時、その最高の存在は水の上に横たわった。そして宇宙の最初の誕生である意識を造った。彼は心で意識を、すべての被造物の拠りどころである意識を造ったといわれる。その意識は一切の被造物、過去と未来を支えている。その偉大なる存在ヴィシシュヌ、意識は己れの臍から太陽のような光輝を放つ最高に美しい蓮を生み出した。そして生類の主ブラフマーが蓮から自ら生れた。」（『マハーバーラタ』<sup>(74)</sup>）

ここでの伝承はヴィシシュヌ神とブラフマー神の宇宙創成神話であるけれども、もともとは『リグ・ヴェーダ』<sup>(75)</sup>に起源があり、かなり古い神話伝承に基づくことがわかる。さらにここにおけるシンボルを分析するならば、ヴィシシュヌが横たわる水とは、言うまでもなく母胎の羊水を象徴する。水の上に横たわるヴィシシュヌは、『リグヴェーダ』では「最初の胎児」(garbhan prathamam)とも呼ばれる。彼は胎児であり、かつ創造者でもある。世界創造の後に意識が生じ、自身の臍から太陽のような輝きを放ち、美しい世界蓮 (lokapadma) を生み出し、その上に生類の主ブラフマーが自ら生じる。こうした神話伝承に基づく宇宙創成のシンボリズムが、『大日経』「具縁品」の造壇作法において働いていると考えられる。この文脈に関して『大日経疏』<sup>(76)</sup>所説の造壇作法のトピックのみを追ってみれば、そこではまず曼荼羅を造る土地を選定し、土中の種々の不純物を除いた後に、大地に潜む

神を呼び覚ます（警発地神）。さらに瑜伽・観行の中で、つねに阿字（**咒**）および五字をもって、自身を地・水・火・風・空の五大と観じ、自心と弟子の心と道場の土地を浄めるよう説かれる。いよいよ曼荼羅を描く際、阿闍梨は五色の線を持ち、曼荼羅に向かつて立ち、それを頂戴し、自身を大日如来と観ずる。弟子は阿闍梨の助手として共同作業を行い、お互いに五色線を臍にききつつ、つねに右回転で曼荼羅の界域を画定していく。これは曼荼羅の八方の方角を設定する作業であるが、ここには日月の運行のシンボリズムが働いている。壇を設置し終えた後に、阿闍梨は弟子をその中へ引入するが、そこで阿闍梨は自ら創造者・大日如来（インド神話的にはヴィシュヌ神）としての意識を持ち世界を創造し、宇宙の運行の中に弟子を位置づけ、中央の蓮の上に金剛薩埵としての弟子を大日如来（ブラフマー神）として誕生させるのである。

しばしば胎藏界はその原語「ガルバ」(garbha) が子宮、胎児 (womb/fetus/embryo) を意味することから、そこには母性的原理・女性的原理が通底していると説かれる<sup>(78)</sup>。胎藏曼荼羅に描かれる中台八葉上に座す大日如来はそのような原理の中心点であり、曼荼羅全体を見ると、その赤を基調とした極彩色に圧倒され、そこに働いている象徴がエロスを喚起させるが、経典にはなかなかそうした母性原理の根拠や、受胎と生誕の宇宙論的<sup>コスモロジカル</sup>なアナロジーは見いだせない。同様なことは空海の六大説にも言える。空海が『大日経』や『金剛頂経』の中に見出した六大説のような宇宙と身体の密接な対応関係を、経典の中から看取する作業はなかなか難しく、そのような作業はさまざまな迂回を必要とするように思われる。ここではそうした作業の一つとして造壇作法におけるシンボルを神話解釈学的な立場から解明し、色心不二を説く六大説が行法としてどのようなものであったのか、またそこにおける宇宙創成の再現のプロセスが行者の心身にどのように体現されるかを確認した。だがこうした解釈学的な立場からすると大日如来をヴィシュヌや梵天と同一視するようなことにもなり、それは真言密教における純

然たる立場からすれば許されないかもしれない。しかし思想構造的には空海の《即身成仏思想》に働いている原理は「我身Ⅱ仏身Ⅱ衆生身（心Ⅱ仏Ⅱ衆生）」という等式であり、仏を含めた世界全体を六大の所生と見る考えはいちじるしく汎神論（汎仏論）的であり、それはいわば密教ブラフマニズムであるとも言えよう。

空海の思想を汎仏論として定位したとき、ギリシャの自然神秘主義がそうであったように、その思想の背景には神秘主義的な経験が横たわっているはずである。空海が獲得した根本的な宗教的経験はいかなるものであったのかを考えることも、《即身成仏思想》へと到達するための一つの迂回作業になろう。なぜ『大日経』や『金剛頂経』から六大説が導き出されるのであろうか。ここで説かれるテキストの独自の解釈は、空海自らの経験の位相から発した、世界像が投影されているように思われる。『三教指帰』でわずかに語られる体験の記述（「谷響を惜しまず 明星来影す」）に空海の根源的な世界体験を窺うことができるであろう。空海が青年時代に土佐・空戸岬で虚空蔵求聞持法を修することを得たとも伝えられる世界経験を想像してみよう。そこで語られる共振現象（resonance）と光明現象（pho<sup>フ</sup>otism）は、行者と五大世界との神秘的な結合であったにちがいない。瞑想瑜伽の中でその座はまったくゆらぐことなく、自身の呼吸（出入息）は世界の脈動となり、心身は自然のリズムと同調する瞬間を待っている。そして時機到来してその座は菩提座となり、大地（地）と海（水）は震動しはじめ、虚空の一点から光明（火）が煌めき、その光は大気（風）を貫いて、身体に注いですべてを溢たしていく（空）。そうした根本的な自然体験に身を置いた空海だからこそ、大陸に渡って真言密教をすべて伝授されたのである。空海の《即身成仏思想》を密教ブラフマニズムと位置づけたとしても、そこにおける梵や我なるものは何ら実体的な存在ではない。六大の境地においては、世界は諸元素によって支えられた全体的な調和であって、その境地においては主体者（自我）もまた諸要素と調和するために存在する一つの要素連関であり、他の要素の濃淡・

精粗・強弱・長短・増減等によつて、相対的に標示される関数にほかならない。この点において梵我一如の一元主義 (Advaitin) は回避され、世界は諸要素を保持したまま、かつ一元的にその全体性が回復される。自らの身体及び自我は世界の要素によつて構成される、いわば世界の肉であり、世界によつて織られた生地であり、同時に世界もまた肉によつて重々に仕立てられた生地である。空海の《即身成仏思想》は、身体論と存在論の統合において成立している、真言密教の自然哲学であると言えよう。

《即身成仏思想》を西洋哲学や身体論の文脈において比較考察するとき、その中心的なテーマである心身関係はどのように把握されるか、またそこにおける世界と自我はどのように位置づけられるか。その答えが「五大と



及び識大」としての六大説である。先に見たように「我覚」や「真言者」という識大が五大と邂逅し合一（相即渉入）し六大となる。真言行者は行法に際して世界が生起する始点に身を置き、自ら「最初の胎児」となり、世界を創造し、世界を形ゲシュタルト態化し、身体を世界化する。そこにおける原初的な我 (aman) は母胎のなか

で安らっている胎児のような状態である。大日如来は母たる創造者であり、かつ行者はその中に胎児として生まれる。図繪曼荼羅では中台八葉上に坐す大日如来は、胎盤の絨毛を思わせるような、奇妙な円球に包まれた姿で描かれている（右図）。胎蔵が子宮でもあり、また胎児でもある所以であろう。母子一体の位相において發揮される大慈悲の世界、それが大悲胎蔵生曼荼羅に他ならない。その原初への還帰は単なるユートピア回帰の願望ではありえない。母胎内の暁々安舒たる一体感に触れ、そこから世界創出へと向かう、そうした闇と光の二つの境位を修法において体験すること、はじめて大いなる安心が得られ、大慈悲が發揮されるのである。大日如来は今生きている我々の肉そのものであり、内部に宿る襞であり、我々は修法において、その胎内に飛び込み、襞に触れ、胎児となり、世界から生まれ、世界を創造し、世界そのものとなる。「誕生」という生命として最も基本的な現象に目を向け、身体性に基礎を置き、聖化され、祝福された世界と一体になる。六大という宇宙のリズムと共振し、根源的な自然（存在の原初的な相）へと身体を開き、自然のリズムを身体に組み込んでいく作業が、密教の修道法であり、密教の身体論の特徴である。母たる宇宙法界（如来）の胎に抱かれて、主客もなく、能所もない、そのような主客未分の相に定位しつつ、それを修行法において体得する東洋思想の一つの極限が、空海の〈即身成仏思想〉に見出されるのではないだろうか。



## 参考文献

- 「即身成仏思想」関係の論文は、一九八五年以降に限定しても約三〇〇本以上の論文がある。ここでは自らの問題意識に則り恣意に参考にしたもので全くの管見にすぎず、網羅的なものではない。また一九八〇年以前の論文に関してその主要なものが「宮坂宥勝 一九八四」注一に列挙されている。なお各種の講伝類、古くからの伝統宗学に基づく研究は除外してある。それについては「試論 私にとつての『即身成仏』」(『伝法院選書』二、一九九五)の巻末「付録」を参照。
- 現代思想・比較思想的アプローチにおいて論じるもの
- 【定方晟 一九八七】「仏教と神秘主義」『インド学仏教学論集』
- 【鎌田東二 一九八九】「即身成仏の身体論—スピードと超越—」『体系・仏教と日本人 三・密儀と修行』
- 【湯浅泰雄 一九九〇】「身体論—東洋的心身論と現代—」(初出「身体—東洋の身心論の試み—」創文社、一九七七)
- 【大塚秀高 一九九五】「現代における即身成仏思想の意義」『伝法院選書 二 試論 私にとつての『即身成仏』』
- 【藤田和正 二〇〇一】「即身成仏思想にみる四次元的心理体系の「本質と方法の合一性」」『密教福祉』二
- 【竹内照公 二〇〇三】「神経の構造と即身成仏」『現代密教』一六
- 空海(及び真言教学)の「即身成仏思想」の思想構造を論じたもの
- 【津田真一 一九八二】「空海の解釈学」『理想』五九四
- 【苦米地誠一 一九八二A】「即身成仏」思想の検討—速疾成仏と『即身成仏』—」『天正大学大学院研究論集』六
- 【苦米地誠一 一九八二B】「即身成仏」思想の検討—特に六大説を中心として—」『智山学報』三一
- 【苦米地誠一 一九八四A】「即身成仏」思想の検討—最澄・空海の教判論に於て—」『密教学研究』一六
- 【苦米地誠一 一九八四B】「真言宗未決文」と弘法大師—「法身説法」説に関連して—」『智山学報』三三
- 【苦米地誠一 一九八六】「真言宗未決文」鉄塔疑について」『徳一論叢』
- 【苦米地誠一 一九九二A】「興教大師覚鑿の成仏論①—現生・生身の成仏—」『智山学報』四一
- 【苦米地誠一 一九九二B】「興教大師覚鑿の成仏論②—三種即身成仏説をめぐって—」『豊山教学大会紀要』二〇
- 【苦米地誠一 一九九三A】「興教大師覚鑿の機根観③—即身成仏と浄土往生—」『天正大学総合佛教研究所年報』一五
- 【苦米地誠一 一九九三B】「興教大師覚鑿の機根観④—頓・漸・超と密教の機根—」『智山学報』四二
- 【桑原康年 一九八四】「異本『即身義』の問題点」『豊山学報』二八
- 【宮坂宥勝 一九八四】「即身成仏の思想—空海密教を中心として—」『宮坂宥勝著作集』五、一九九八
- 【吉原瑩覚 一九八四】「即身の世界」『弘法大師と現代』

《即身成仏思想》の身体論的可能性

- 【末本文美士 一九八五】『真言宗未決文』の諸問題』『仏教文化』一六
- 【小野塚幾澄 一九八六】『真言宗未決文』における即身成仏の疑について』『徳一論叢』
- 【小林慶昭 一九八八】『真言密教における成仏思想に対する考察』『智山学报』三七
- 【小林慶昭 一九八九】『弘法大師の成仏思想についての考察』『智山学报』三八
- 【小林慶昭 一九九〇】『弘法大師の成仏思想についての考察』『大正大学大学院研究論集』一四
- 【村上保壽 一九九二】『即身成仏義』の思想と構造』『高野山大学密教文化研究所紀要』五
- 【吉田宏哲 一九九三】『空海思想の形成』
- 【渡辺新治 一九九三】『弘法大師の本覚について』『密教学研究』二五
- 【加藤精一 一九九五】『空海と澄観—真言と華嚴の関係—』『印仏研』四四—
- 【松長有慶 一九九四】『即身成仏義』『松長有慶著作集』三、一九九八
- 【松長有慶 一九九七】『三密加持速疾蹟』『松長有慶著作集』三、一九九八
- 【福田亮成 二〇〇〇】『空海思想の探究』
- 【野口圭也 二〇〇二】『即身成仏』のサンسكريット表現』『新義真言教学の研究』
- 《即身成仏思想》を広く思想史的に俯瞰して論じたもの
- 【壬生台舜 一九八四】『即身成仏思想の流れ』『弘法大師と現代』
- 【末本文美士 一九九五】『平安初期仏教思想の研究』
- 【末本文美士 一九八八】『日本仏教—即身成仏論を中心に—』『岩波講座 東洋思想』一二
- 【末本文美士 二〇〇〇】『本覚思想と密教』『日本密教（シリーズ密教 四）』
- 文献上の諸問題について論じたもの
- 【末木・曾根・引田・糞輪 一九八五】『真言宗未決文』本文並びに訳解』『仏教文化』一六
- 【今井浄圓 一九八七】『菩提心論』の成立年代について—潜真撰『菩提心義』との比較を中心として—』『密教学』二三
- 【武内孝善 一九九二】『弘法大師『弘仁遺戒』の真偽について—空海の即身成仏思想の成立過程よりみた—』『印仏研』三九—二
- 【高野山 一九九三】『即身成仏義』『定本弘法大師全集』三
- 【福田亮成 一九九六】『現代語訳 即身成仏義』
- 【小野塚幾澄 二〇〇〇】『空海教学における背景思想の研究』
- 最澄（及び台密）における《即身成仏思想》の諸問題を論じたもの
- 【三崎良周 一九八八】『台密の研究』
- 【三崎良周 一九九二】『密教と神祇思想』
- 【三崎良周 一九九四】『台密の理論と実践』
- 【田村晃祐 一九九二】『最澄教学の研究』（第六章第二節 即身成仏と法華三昧）

- 【苦米地誠一 一九八五】「円仁の密教に於る一・二の問題」『智  
山学报』三四
- 【苦米地誠一 一九八六】「慈覚大師円仁の密教成仏論」『大正大  
学綜合佛教学研究所年報』八
- 【末木文美士 一九八七】「安然『即身成仏義私記』について」  
『インド学仏教学論集』
- 【大久保良峻 一九八九A】「智証大師円珍の成仏論―特に行・行  
位との関連において」『智証大師研究』
- 【大久保良峻 一九八九B】「仁空の即身成仏論―大日経義釈の解  
釈をめぐって―」『天台学报』三二
- 【大久保良峻 一九九〇】「日本天台の法華円教即身成仏義諸本に  
ついて」『印仏研』三九―
- 【大久保良峻 一九九二】「台密の三密論―仏の三密を中心に―」  
『天台学报』三四
- 【大久保良峻 一九九五】「安然による空海撰『即身成仏義』の受  
容について」『印仏研』四四―
- 【大久保良峻 一九九六】「信証と台密」『天台学报』三八
- 【大久保良峻 一九九八】『天台教学と本覚思想』

- 註
- (1) 勝又俊教『密教の日本的展開』一九七〇。
- (2) 【苦米地誠一 一九八二A、一九八二B、一九八四A、一  
九八四B、一九八六、一九九二A、一九九二B、一九九三  
A、一九九三B】
- (3) 【小林慶昭 一九八八、一九八九、一九九〇】
- (4) 【津田真一 一九八二】
- (5) 【福田亮成 二〇〇〇】
- (6) 【村上保壽 一九九二】
- (7) 【壬生台舜 一九八四】
- (8) 【末木文美士 一九八八、一九九五、二〇〇〇】
- (9) 【高野山 一九九三】
- (10) 【末木・曾根・引田・蓑輪 一九八五】
- (11) 【今井浄圓 一九八七】
- (12) 【武内孝善 一九九二】
- (13) 【小野塚幾澄 二〇〇〇】
- (14) 【福田亮成 一九九六】
- (15) 【三崎良周 一九八八、一九九二、一九九四】
- (16) 【大久保良峻 一九八九A、一九八九B、一九九〇、一九  
九二、一九九五、一九九六、一九九八】
- (17) 【桑原康年 一九八四】
- (18) 【野口圭也 二〇〇二】
- (19) 和辻哲郎『原始仏教の實踐哲学』岩波書店、一五四頁。次  
註、司馬春英氏による。

《即身成仏思想》の身体論的可能性

- (20) 司馬春英「唯識思想と現象学——比較論的諸観点の提示を通じて——」『比較思想研究』第二五号、一九九八。
- (21) Dan Lustaus, *Buddhist Phenomenology : A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Cheng Weishi lun*. Curzon Critical Studies in Buddhism Series. London : Routledge, 2002.
- ととも「仏教現象学——唯識仏教と『成唯識論』の哲学的考察」なるこの著作は、仏教と現象学とを比較することを目的とするものではなく、主として玄奘『成唯識論』と仏教の基礎学的紹介である。
- (22) Michael Berman, *Merleau-Ponty and Nāgārjuna : Relational Social Ontology and the Ethical Other*. Ancient Wisdom for Modern Living, 2002. Merleau-Ponty and Nāgārjuna : Enlightenment, Ethics and Politics. Journal of Indian Philosophy and Religion, 2001.
- (23) David Edward Shauer, *The Bodymind Experience in Japanese Buddhism : A Phenomenological Perspective of Dogen and Kūkai*. Albany, NY : State University of New York Press, 1985.
- (24) Francisco J.Yarela,Evan Thompson and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press, Cambridge, 1991. 邦訳は『身体化された心』田中靖夫訳、工作舎、二〇〇一。
- (25) 市川浩『身体論集成』岩波現代文庫、二〇〇一、「方向性
- (26) 同書二七七頁。同論「方向性と超越」。
- (27) 同書二六〇頁。同論「方向性と超越」。
- (28) 同書二五二頁。同論「方向性と超越」。
- (29) 同書二二二頁。「身体・家・都市・宇宙」。初出は『叢書・文化の現在2 身体の宇宙性』岩波書店、一九八二。
- (30) 【湯浅泰雄 一九九〇】
- (31) 【鎌田東二 一九八九】
- (32) 【大塚秀高 一九九五】
- (33) 【藤田和正 二〇〇一】
- (34) 【竹内照公 二〇〇三】
- (35) 小原克博「身体論に関する神学的考察」『基督教研究』五九—二、一九九八。
- (36) 廣松渉「心身関係の難題と打破の方向」『廣松渉著作集第四卷』岩波書店、一九九六。初出は一九七七年『週間読書人』に「講座・身体論」として六回にわたって連載された。
- (37) 木田元「哲学と反哲学」岩波同時代ライブラリー、一九九六、二頁。『哲学と反哲学』岩波書店、一九九〇の増補版。初出は『岩波講座 哲学』第一巻「いま哲学とは」岩波書店、一九八五。
- (38) 斎藤孝『身体感覚を取り戻す 腰・ハラ文化の再生』NH

Kブックス、二〇〇〇。

(39)

- 『クリティーク』誌、一九八二年第四・四半期、「ロラン・バルト」特集号。「アンテンヌ2」チャンネル、イヴ・コヴァク制作、ジグザグ・シリーズ『宿っている、この身体』での、テリ・ヴェン・ダミッシュによるテレビ・インタビュー。一九七八年九月録画、一九七八年一〇月一三日放映（アントワヌ・コンパニオンによるテキスト校訂）。『ロラン・バルト著作集 一〇 新たな生のほうへ 1978-1981』石川美子訳、みず書房、二〇〇三、九三―九四頁。
- (40) 『梵声聞地（十四）——第二瑜伽処（2）和訳・科門——』『大正大学総合佛教研究所年報』第一七号、一九九五、五二―五七頁。大正三〇・四二八下。また大正三〇・四五二上を参照。

(41)

『翻訳名義大集』「身枝等名目」(sarrāṅga-pratyāṅgam) 三九二九〜四〇六五番参照。

(42)

「即身成仏」という語の出典（五経典、四論書の計十一箇所に見出される）

一、大正No.三八四『菩薩從兜術天降神母胎說廣普經』姚秦竺佛念訳

「菩薩處胎經諸佛行齊無差別品第十三」『未曾聞如來說法。此四種人得成佛者。今日乃能開演大義。即重白佛。捨身受身即身成佛耶。』（大正二・一〇三四下）

二、大正No.九〇六『佛頂尊勝心破地獄轉業障出三界秘密三身佛果三種悉地眞言儀軌』善無畏訳

「即身不捨父母所生之身。現身證得大菩提佛果之位。」（大正一八・九一三中）

三、大正No.九六一『如意寶珠轉輪秘密現身成佛金輪呪王經』不空訳

「今開秘密無上寶庫。與諸修行眞言法者。即是無上甚深祕法。極祕中極祕。今正說之佛說此眞言已。應時即爲遍照如來。頂戴金剛五佛寶冠。重說即身成佛大海印。亦名三昧耶印。若諸佛子欲得即身成佛。當修此觀。能使凡夫父母所生身即成佛身。」（大正一九・三三三下）

四、大正No.九六二『寶悉地成佛陀羅尼經』不空訳

「若有衆生即身成佛欲度有情。結有情與諸佛平等一相妙智大印。左右拳以拄左風指安心上。是印亦名能滅無明黑暗印。由斯印加持故。有情與諸佛。平等一相。是則法身設利妙智大印。亦名如意寶珠王成辦一切大悉地印。亦有陀羅尼名金輪王一字馱都明。」（大正一九・三三七上）

五、大正No.一二〇五『勝軍不動明王四十八使者祕密成就儀軌』遍智集

「明王四弘願云 見我身者 發菩提心 聞我名者 斷惡修善 聞我說者 得大智慧 知我心者 即身成佛 一持祕密呪。生生而加護。持念我者不可至疑心。何況世間諸障哉。唯有二種。一者內障。謂從自心生。其類甚多不可說。二者外障。從外事生。其類亦多。此眞言皆能摧滅辟除。令身無垢清淨。依說即身成佛。是深祕之中極密教也。」（大正二・一・三三三下）

六、大正No.一六六五『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論』不空訳

「勝義。行願。三摩地爲戒。乃至成佛。無時暫忘。唯眞言法中。即身成佛故。是故說三摩地於諸教中。闕而不言。」

(大正三二・五七二下)

七、大正No.一七一九『法華文句記』湛然述・卷第八之四  
『釋提婆達多品』

「云龍女作佛者問。爲不捨分段即成佛耶。若不即身成佛此龍女成佛。及胎經偈云何通耶。答。今龍女文從權而說。以證圓經成佛速疾。」(大正三四・三一四中)

八、大正No.一八四九『大乘起信論内義略探記』太賢作

「勝阿彌陀國百千億不可爲比。佛滅已。大勢至成佛。名善住功德寶王佛。如是即身成佛。是亦他受用也。」(大正四四・四二〇下)

九、大正No.一八六一『大乘法苑義林章』窺基撰・卷第七

「觀音授記經說。阿彌陀佛壽命無量。百千萬億却當有終極滅度之後。觀世音菩薩。明相出時。於七寶菩提樹下成等正覺。名普光功德山王佛。國名衆寶集莊嚴。勝阿彌陀佛國百千萬億不可爲比。此佛滅已大勢至成佛。名善住功德寶王佛。十地機宜先已淳熟。故化彼類即身成佛。不說先住何處何天後來補處。即以此身就座成佛。是他受用大悲所熏。生因所生成佛之相。故平等智初地以後能隨衆生所樂示現。由見道前大悲熏煮。初地以後能隨三乘。隨所宜見現種種身。花嚴經說。十住之中初發心住能現正覺。後入涅槃。況十地

中不現化相。法花等說。觀音妙音皆以神力。應以三乘而得度者。便現彼身而爲說法。故於十地位皆能現化身。此變化身及他受用後得所變。本唯無漏。」(大正四五・三六五上)

參考(以下に空海以後の議論であるけれども、日蓮(二二二)〜(二八二)が「即身成仏」という語を天台法華に引き寄せて解釈して他宗を排撃している興味深い箇所なので参考に三例ほどあげておく)

一・大正No.二六八九『開目抄』上 日蓮述

「華嚴眞言經等ノ一生初地即身成佛等ハ。經ハ權經ニシテ過去ヲフカクセリ。」(大正八四・二二三上)

二・大正No.二六九〇『撰時抄』日蓮述

「先唯眞言法中ノ肝心ノ文アヤマリナリ。其故ハ文證現證アル法華經ノ即身成佛ヲハナキニナシテ。文證モ現證モアトカタモノキ。眞言經ニ即身成佛ヲ立テ候。」(大正八四・二三九中)

三・大正No.二六九一『報恩抄』卷下 日蓮述

「弘法大師歸朝之後欲立眞言宗諸宗群集朝廷矣。疑即身成佛義。大師結智拳印向南方。面門俄開成金色毘盧遮那。即便還歸本體。入我我入之爭。即身頓證之疑。此日釋然。」(大正八四・二六六上)

「胎經偈」とは「菩薩從兜術天降神母胎說廣普經」の大正一一・一〇三五下に見られる偈のことであろう。前注の「即身成仏」の用例一もこの章に見られる。

- (44) 大正No.一七一九『法華文句記』卷第八之四「釈提婆達多品」。「云龍女作佛者問。爲不捨分段即成佛耶。若不即身成佛此龍女成佛。及胎經偈云何通耶。答。今龍女文從權而說。以證圓經成佛速疾。」(大正三四・三一四中)。
- (45) 『法華經』大正九・三五下「忽然之間變成男子」。坂本幸男・岩本裕訳注『法華經』中、岩波文庫、一九六四、二二五頁。訳は岩本訳による。原文は、tat striṇḍriyam antarhīam puruṣeṇḍriyam ca pradurbhūtam. Ed. by P.L. Vaidya. *Saddharmapūṇḍarīkaśāstram*. Buddhist Sanskrit Texts: No.6, 1960, p.161. 荻原雲来・土田勝弥『改訂 梵文法華經』山喜房佛書林、第三版・一九九四(初版一九三五)、二二七頁。
- (46) 岩本裕『仏教と女性』第三文明社、一九八〇、「第二章 大乘仏典に見られる女性観」参照。
- (47) 【末本文美士 一九八八】二〇六頁。
- (48) 大正No.三一〇『大寶積經』卷第五十五「佛爲阿難說處胎會第十三」菩提流志訳「父母不淨而生此身。(中略) 從於父母所生之身亦復如是。歌羅邏身名之爲名。」(大正一一・三二二三上)。同様な文は大正No.三九七『大方等大集經』「虚空目分中彌勒品第三」曇無讖訳(大正二三・一六四中)にも見られる。こうした仏典における胎生学 (embryology) が、如来蔵思想の教理証明に有効な視座を提供している。
- (49) 大正No.二六二『法華經』「法師功德品第十九」鳩摩羅什訳「父母所生清淨肉眼。」(大正九・四七下)。これにつづいて
- (50) 三例ほど「父母所生」の語が見られる。出典は前注四三参照。原文はVaidya BSc. 6, p.210. 荻原・土田本三〇〇頁。
- (51) 大正No.一六六五『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論』不空訳「若人求佛慧通達菩提心 父母所生身速證大覺位」(大正三一・五七四下)。
- (52) 六即論とは「理即・名字即・觀行即・相似即・分身即・究竟即」で凡夫から妙覺まで、もともと真理とともにあることを六段階に分けて実証しつづく。
- (53) たとえば智顛の著作における「生死即涅槃」の出典を挙げれば以下のようなものである。
- (54) 『妙法蓮華經玄義』(大正三一・七〇一中、七三九上、七八八下、七九〇上、八一二中)、『維摩經玄疏』(大正三八・五三一上、五五五上)、『摩訶止観』(大正四六・一一下、六中、九上)、『四念処』(大正四六・五五八下、五七四下、五七五上、五七五中、五七五下、五七六上)、『四教義』(大正四六・七六一下、七六二上)など。
- (55) 天台性悪説では仏性や真如そのものに本来的に悪が具わっているとする。仏には悪の行為(修悪)はないが悪の性(性悪)があり、だからこそ悪人をも救済できるとする。こうした立場はライブニッツ『弁神論』やシェリング『人間の自由の本質』における神や人間に内在する普遍悪の問題とよく似通っている。
- (56) すでに『三崎良周 一九九二』により隨唐の天台や華嚴で即身成仏や法身説法が説かれていることが指摘されてい

《即身成仏思想》の身体論的可能性

- (55) 【宮坂宥勝 一九八四】には成仏を abhisambodhi とする見解が見られる(一四八頁)。ちなみに身は dehasarira と予想している。また【野口圭也 二〇〇二】には成仏の語の可能性として abhisam √ budh. √ sidh / siddhin. pra √ ap. buddhatvam. pra √ ap (S. 三〇) の表現を予想している(二二四一頁)。(62)
- (56) 袴谷憲昭「成仏ノート」『駒澤短期大學佛教論集』第二号、一九九六。一五頁で『法華経』における buddho. BHU- (仏になる) の用例を列挙している。参照されたい。(63)
- (57) 服部正明「インドの自然観」新・岩波講座 哲学 5 自然とコスモス 一九八五、三〇六頁。(64)
- (58) 【俱舍論】などの須弥山説。定方巖『須弥山と極楽 仏教の宇宙観』講談社現代新書、一九七三。また四大とその身体との関わりについては次の箇所を参照(大正 No. 一五五八『俱舍論』大正二九・三上)中、一一八下)。(65)
- (59) 出隆訳、アリストテレス『形而上学』(上) 岩波文庫、一九五九、三九頁。(66)
- (60) 井筒俊彦『井筒俊彦著作集 1 神秘哲学』中央公論社、一九九一(初版一九四九)。イオニアの自然哲学については特に第十一章(一五〇〜一七四頁)を参照。(67)
- (61) 「ソクラテス以前の思想家たち」についてのハイデガーの評価については、木田元『ハイデガーの思想』(岩波新書、一九九三)の第六章(一四六〜一八四頁)を参照。また(68)
- (62) 【岩波哲学小辞典】「統覚」の項参照。
- (63) 「統覚」という語を最初に用いたのはライブニッツである(ライブニッツ著、下村寅太郎訳『モナドロジー』世界の名著三〇、中央公論社、一九八〇、四四〇頁)。この語はカント哲学で重視され、フッサールもまたカントを踏まえつつこの語を使用する(フッサール著、浜渦辰二訳『デカルト的省察』岩波文庫、二〇〇一。特に第五省察・第五〇節〜五五節、一九五〜二一九頁参照)。
- (64) 『大日経』「具縁品」「我覺本不生 出過語言道 諸過得解脱 遠離於因縁 知空等虚空 如實相智生 已離一切暗第一實無垢」(大正一八・九中)。チベット訳は Toh494/Ora126/D169a/P133a. 二偈のうち一・四半偈を空海は五大に配当している。後半部分の偈が漢訳とチベット訳は前後入れ替わるが梵文による相違ではなからう。
- (65) 『大日経疏』も空海のように五字・五大を説くというような解釈はしていない。五字については『大日経』「悉地出現品」(大正一八・二〇上〜二二下)、さらにこの後に空海が引用する「阿闍梨真實智品」(大正一八・三八中〜下)などでも説かれる。
- (66) 『大日経』「持誦法則品」(大正一八・五二中〜下)。



- (67) 「大日経」 「秘密曼荼羅品」 「眞言者圓壇 先置於自體 自足而至臍 成大金剛輪 從此而至心 當思惟水輪 水輪上火輪 火輪上風輪」 (大正一八・三二上) チベット訳は Toh94/Ota126/D204b/P.169b.
- (68) 不空訳「都部陀羅尼目」 「若し勝義に依つて、修行せば、法身曼荼羅を建立す。是の故に此の経の中に説かく、先ず虚空の中の曼荼羅を称せ(辨て)、是の故に本尊の法身を觀するに形色を遠離して猶し虚空の如く是の如くの三摩地に住すべしと。」 (大正一八・八九九上)。これを「阿闍梨三摩地」(虚空曼荼羅辨三摩地) ともいい、「大日経」の造壇作法における最も大事な作法である。大塚伸夫「『大日経』の曼荼羅行」『密教学研究』第二十五号、一九九三、九四頁参照。
- (69) 木田元「メルロポソンの思想」岩波書店、一九九四、六二頁。
- (70) ミルチャ・エリアーデ著、風間敏夫訳「聖と俗 宗教的なものもの本質について」法政大学出版局、一九六九、二五頁。
- (71) 「大日経」 「具縁品」 「伝法阿闍梨 如是應次取 五色修多羅 稽首一切佛 大毘盧遮那 親自作加持 東方以爲首 對持修多羅 至齊而在空 漸次右旋轉 如是南及西 終竟於北方」 (大正一八・六中)。チベットは訳 Toh94/Ota126, D164b/P.128b.
- (72) ジョージ・ミッチェル著、神谷武夫訳「ヒンドゥー教の建築」鹿島出版会、一九九三、図五より転載。図版の指示は宮治昭「蓮のイコノロジー」 『マンダラ宇宙論』 法蔵館、一九九六、三五八頁。
- (73) 「マハーバラタ」 三・一二・三四、一二・三四九・一八など。典拠の指示は「ヒンドゥー教 ヴィシュヌとシヴァの宗教」 ラーマクリシュナ・G・バンダルカル著、島岩+池田健太郎訳、せりか書房、一九八四、九一頁による。
- (74) 山際素男編訳「マハーバラタ」第七卷、三二書房、一九九六、三二一―三三三頁。「寂靜の卷(後) シヤンティ・パルヴァン」第十二卷「魂について」 Mahābhārata 12:200-8-13. Machine-readable Text of the Mahābhārata, based on the Poona critical edition, produced by Muneo Tokunaga Kyoto, Japan.
- (75) 「リクヴェータ」一〇・八二・五―六。辻直四郎訳「リク・ヴェータ讃歌」『ヴィシユヴァ・カルマン(造一切者の歌)』岩波文庫、一九七〇、三二二―三二三頁参照。
- (76) 「大日経疏」の「具縁品」の造壇作法については大正三九・六一六中―六一六三一中を参照。
- (77) 「大日経疏」卷第十四「秘密曼荼羅品」の注釈では、阿闍梨が大悲胎藏曼荼羅を建立して弟子を導入する際にはつねに地・水・火・風・空の五輪を身体に觀想する五輪觀を行うことが説かれる(大正三九・七二七下)。またその五輪としての世界が生成・破壊する宇宙論的過程についても説かれていることが注意を引く。

(78) 【湯浅泰雄 一九九〇】一七七頁、一八六頁、二〇四頁などを参照。

(79) 『華嚴経』（六十華嚴）「夜摩天宮菩薩説偈品」 「心佛及衆生 是三無差別」（大正九・四六五下）。

(80) 図上は東寺の現図曼荼羅（元禄本）・胎藏曼荼羅・中台八葉院の大日如来（『三本両部曼荼羅集』国書刊行会、一九七三）より転載。

(81) 図下の胎児の写真は、三木成夫『生命形態の自然誌 第一巻 解剖学論集』うぶすな書院、一九八九、四六八頁より転載させていただいた。一九八七年に急逝した著者は、没後ますますその評価が高まっている。氏が比較解剖学の手法によって地・水・火・風の四大の奏でる宇宙リズムに与えようとした思想表現は、宗教的といったらおかしいかもしれないが、一般の学問・科学をはるかに越えた崇高な域に達している。本論文ではなかなか活用できなかったが、氏の業績を今後さらに多くの人に知っていただきたいと思う。

〔付記〕本論文は智山伝法院の平成一五年度総合研究テーマ「真言密教の現代的展開」を目的とした《身体と欲望》研究会の趣旨に沿って提出した個人論文である。本研究会では、昨年度は市川浩著『精神としての身体』を読み、本年度は『即身成仏義』を輪読した。本論文は、この研究会において《即身成仏思想》の研究史を整理する過程で、まだ

仏教学界一般に問題意識として自覚的には上がっていない分野を自分なりに剔出した試論である。身体についてはひとまずここで擱筆するが、まだ欲望論としての課題が残されている。密教の現代的展開という課題を実際に行うことの難しさを、痛切に感じている。

〈キーワード〉即身成仏思想、身体論、『法華経』、『大日経』