

興教大師覺鑊の浄土思想

宮 坂 宥 勝

はじめに

比叡山の天台教学が鎌倉新仏教の母胎となったのは、いうまでもなく新仏教の開祖がいずれも比叡山で修行して一宗を開いたからである。

ところが、視点を変えて日本仏教の教学的展開を内実的に捉えた場合、筆者は弘法大師空海の三密成仏が一密成仏に分化発展したのが鎌倉諸宗である、とみるものである。

これについては、『沙門空海』（共著）ですでに所見を開陳したとおりである。⁽¹⁾

興教大師覺鑊が、宗祖大師の真言密教の偉大な法嗣であることはいうまでもない。⁽²⁾が、覺鑊はたんなる大師教学の継承者たるにとどまらず、やがて封建制前期の時代を迎える前夜にあって、限らない暗黒の世界の地平に僅かながらも新しい曙光を見出していた存在であったにちがいない。

それは端的に言えば、密教に何かを求めていた民衆の声を地平のかなたからとどけられる時代のひびきとして最も敏感に感じとっていたことを意味する。

阿弥陀如来におのれの究極の救済と安心とをもとめる一般民衆のなかであって、大師教学を時代に即応させて、どのように展開していったか。そこに焦点を当てて、覚鑊の浄土思想を考察してみることになしたい。

四十九歳の短い生涯において、覚鑊が出遇った名師は数少なくないが、終生の恩師といふべき人物は二人いる。

その一人は出家得度の師であり、密教の阿闍梨にして、かつ真の外護者であった仁和寺の寛助であり、他の一人は五室菩薩と尊崇された別所聖の明寂である。覚鑊の浄土教的密教の信仰形成に与って大きな力となったのは、済暹、寛助、そして定尊、教尋、永尋らの存在が考えられるが、とりわけ明寂は覚鑊自身がしばしば述懐しているように、最大の恩人であったことは確かである。

覚鑊の浄土思想は、たんに大師教学の実践体系に在来の浄土信仰を結合させたとき安易なものではない。

およそ次の三つの点が考えられる。

- (一) 大師教学の、とくに曼荼羅の原理の必然的帰結としての浄土思想——阿弥陀信仰、極楽浄土信仰——
 - (二) いわゆる一仏一土の浄土思想を密教の十方浄土の立場で包摂止揚していること。
 - (三) 密教的浄土思想の普及すなわち密教の民衆化ということ。
- 以下、これらについて窺ってみることにしたい。

一

大師は『請来目録』で、「両部の大法」（再説）「両部大曼荼羅海会」「両部大曼荼羅」といっているように、両部は大日経系の密教と金剛頂経系の密教——『三学録』にいう金剛頂宗と胎藏宗——であって、これらをひとまとめにして体系化したのは、おそらく不空であり、恵果がこれを相承して、さらに完備したと思われる。

両部という密教の実践体系はいわゆる両部の大経を典拠とした対称であって、後の真言教学で説くところの両部不二、理智不二もしくは東密における不二という理念は空海において見出すことができないのは、もちろんである。慈雲が『両部曼荼羅隨聞記』（口説）で、「金剛頂部は界の義あり、胎藏部は界の義なし。両部の名は是なり、両界の称は其義当らず、一具に呼ばば金剛界胎藏法と称すべし」という通りである。しかし、古来、慣習的に金剛界に対する胎藏界の呼称を用い、両界にいい、両部曼荼羅を両界曼荼羅ともよんでいる。

両界の語がいつ頃から用いられるようになったか。むろん、両部不二もしくは両界不二の理念が確立されてからであろうが、道範の『両界沙汰聞書』二巻、叡尊の『両界梵漢和鏡』十六巻などに見出されるから、鎌倉時代には一般化していたと思われる。

筆者の推定では、両界思想したがって両部不二の理念は覺鑊において確立されて普及したとみてよいのではなからうか。

覺鑊の教判論は顕密不同・顕密同等・顕密同異をへて、両部（両界）不二の教学が構築され、この両部不二を踏まえて浄土教的密教すなわち覺鑊独自の浄土思想が樹立されたのであった。

顕密不同は頼瑜の『真俗雜記』の用語によれば九顕一密であり、顕密同等は同じく九顕十密である。そしてまた顕密同異は九顕十密にしてかつまた九顕一密である。

まず、顕密不同を整理してみると、①法身觀②説法・化用論③教義論④修行（成仏）論にまとめることができ、それは次のとおりである。

顯密不同

△＝五輪九字秘釈 ○＝顯密不同頌 ◎＝顯密不同章

一、法身觀

(顯教)

性仏は形なし○……………法身に体あり○

(密教)

一、二の法身の名を説く△……………略すれば四、五、応ずれば無際なり△

法身独にして眷属なし△……………四種法身の伴を具す△

顯仏は一真如の理を証す……………密(仏)には過恒重々の理を証す△

法身に通なし○……………性仏に靈用あり○

無明分位○……………大日遍明○

二、説法・化用論

(顯教)

応化身の説○◎……………法性仏の談○

(密教)

應化二身の説△……………法仏の談◎

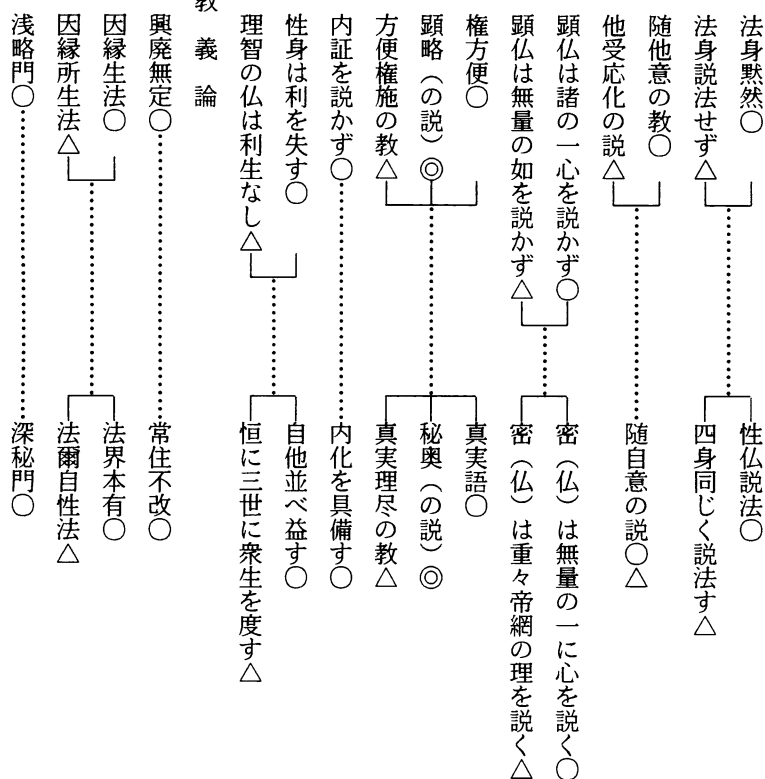
法身一仏の説△

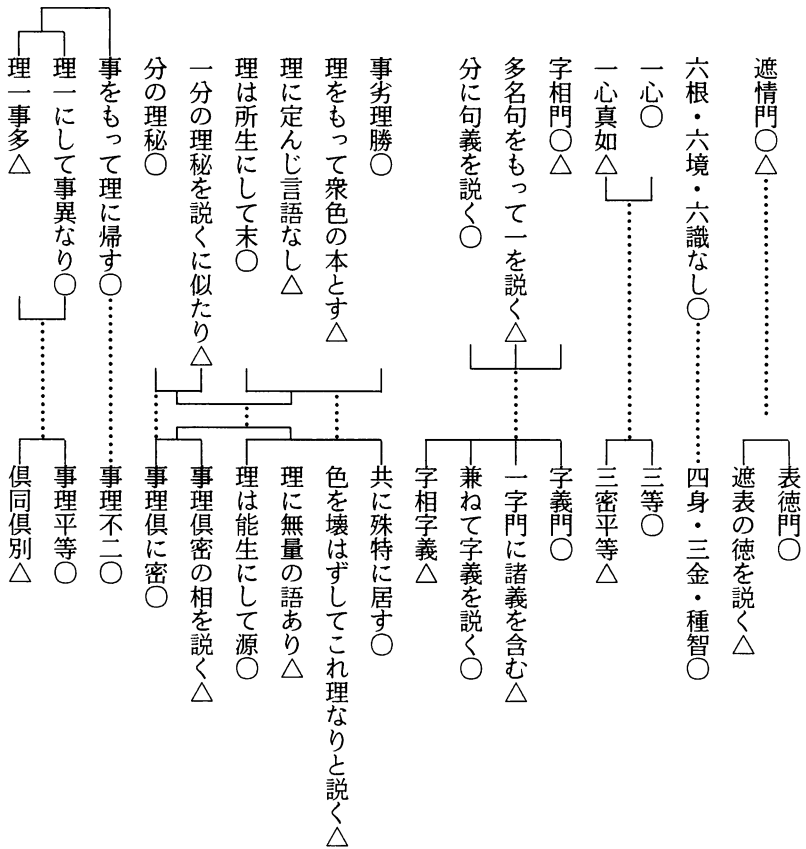
因人の称○……………果仏の宗○

菩薩人師の説△……………四種法身の説△

因分可説○△……………果分可説○△

三、教義論





四、修行（成仏）論

修行種因○

性徳円満○

修行因種△

性徳円満海△

散善門○△

三摩地○△

障を断じて道を得○

惑に即して成仏す

重障を具すれば仏を見ず△

たとひ（重障を）具すといへども必ず仏を見る

三劫を経て成仏す△

一生に仏道を証す△

四弘を説いて行願を尽す△

五誓を説いて行願とす△

智観にあらざれば成仏せず△

唯、呪を誦して成仏す△

〈顕になく密にあるもの〉

一印会、四印、十八会○

四印、五相、五智○

三密、兩部五部等○

顕は六大は浅く、密は深広なり○

四曼、四持、五持等○

三密、三部、兩界○

五秘、五相、五輪等○

一観成仏、観字成仏、結印成仏○

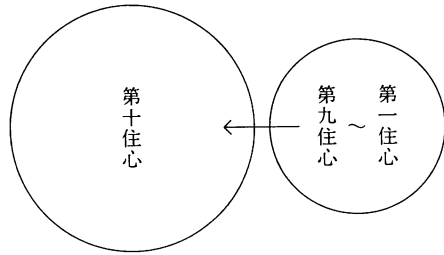
五智、十六、三十七○

顕は五百塵点の始めを指し○

十仏刹微塵数等の慧を知らず○

密は本不生の成道を談ず△

これらの顕になくして密にあるものは曼荼羅の構成、観法修法に関するもの、教学に関わるものなどで、一々解説すべきであるが、煩を恐れて省略する。



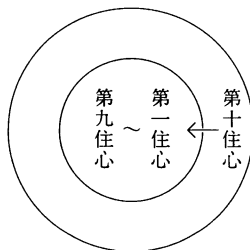
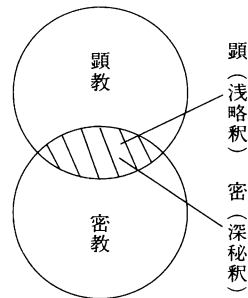
九頭一密は向上門的であって、いわゆる心品転昇の豎差別の世界である。これを図示すれば、次のようである（オイラーの図式を用いる）。

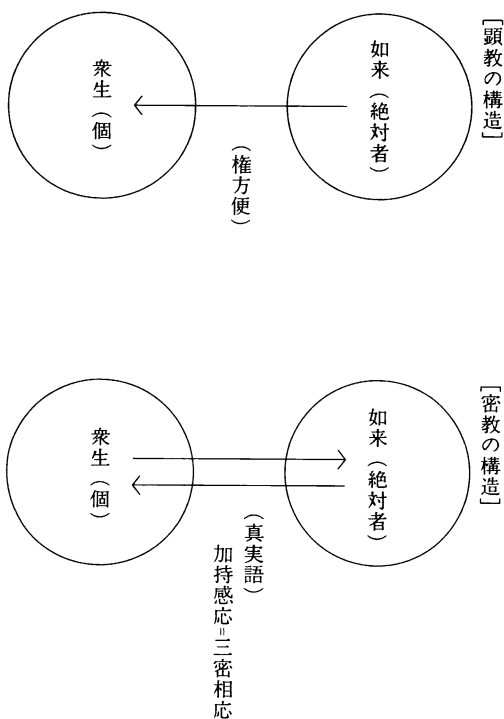
頭密同等は九頭十密で、たとえば『頭密不同章』に、「頭は密より縁起す」とあるのがそれである。さらに同じく一切頭教について横の立場では、「二代聖教とは、釈尊は大日如来所化の眷属」とみるものであり、豎の立場では、「秘密莊嚴より極無自性を縁起し、極無自性より一道（無為）を縁起す。かくの如く、ないし

世間流布の心、これなり。故に『経』に説く。故に『十住心論』に云く、「云々」。『経』に云く、「一仏乘において分別して三を説く」……また云く「世間所有の文学は皆これ如来の遺教なり」と説かれている。

九頭十密を図示すれば、向下門的であり、九頭をことごとく、密教とみるのは、もとより深秘釈によるものである。

また、『秘密曼荼羅十住心略頌』には「大日、これを慈しんで、身を三岐に設け、遍照、かれを悲しんで、教を九枝に施す」とある。





顕密不同と顕密同等とを合わせた顕密同異は、九顕十密と九顕一密とを合糅したものであって、これについて『秘密莊嚴両部一心頌』には、次のようにある。

「横に観ずれば十住一にして二教の氷湯を混し、豎に説かば、一心十にして、三身の谷岡を扱ふ。」

これは大師教学における曼荼羅理論を真に綜合的に統合したものであって、覺鑊の創見であるといえる。なお、顕密の構造論的伝達論を図式で現わせば、次のようになるであらう。

両部（両界）不二について、諸撰述の当該の文言を辿れば、

『秘密莊嚴不二義章』に、

「また、両界とはすなはちこれ菩提涅槃の二徳なり。二徳のほかは一法あることなし。両部の表に、誰か不二を立てん。」

「また胎藏界とは理法身なり。金剛界とは智法身なり。誰か、この理智二身を離れて、さらにかの不二の一法を立てん。」

『秘密莊嚴両部一心頌』に、

「一心に二徳を含む 両部これその称なり

二界千里を載す 曼荼はすなはち彼の乗なり。」

『咒界曼荼羅略釈』に

「何物をか胎藏界と名づくるや。一切有情の身中に本来不生不滅の理あり。これを胎藏界と名づく。」「胎藏界理曼荼羅。」

「何物をか金剛界と名づくるや。自性清浄の大菩提心を金剛界と名づく。」「金剛界智曼荼羅。」とある。

空海も、もとより理法身と智法身を説くが、いまだ法身大日如来に関わるものではなく、したがって胎藏界を理法身、金剛界を智法身とすること、もしくは胎藏界を理曼荼羅、金剛界を智曼荼羅とすることは覺鑊の創見といわなければならない。理智不二もまた、両部（両界）不二のシノニムとして説いたのは、まさしく覺鑊の『秘密莊嚴不二義章』『秘密莊嚴両部一心頌』『咒界曼荼羅略釈』においてである。

事相関係の撰述では伝法灌頂に関する『三昧耶戒作法』『胎藏界伝法灌頂作法』『金剛界伝法灌頂作法』『秘密莊嚴伝法灌頂一異義』『秘密莊嚴伝法灌頂一異義口訣』に両界各別・両部不二が説かれている。

『伝法院流印信』の基調は、両部・両界不二にして互通することにある。『内外縛秘決』もまた両界不二を前提として次の構成をもって秘決が示されている。そして、内外縛印は一切印の父母、印言咒（胎藏界）^き（金剛界）は一切言の父母であるとする。



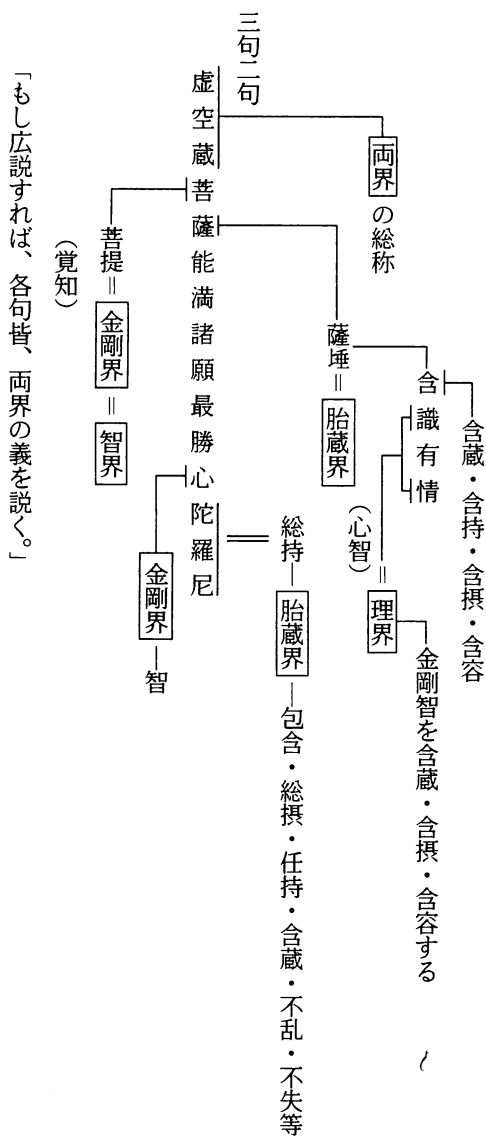
『伝法院五重印言』にも両部不二思想が認められる。『最極究竟両部諸尊大秘密灌頂印明』にもまた、両部不二思想が説かれ、それは内縛五古印で表わされている。そして、『咒二界大日、両部諸尊の種子に通ず云々、同じく

諸尊の眞言となす云々、秘々中の深秘なり」とある。

この場合の**𠂔**字は、**𠂔**字の金剛界と**𠂔**字の胎藏界との不二を意味する種子である。

『密嚴上人臨終秘印明』に「内縛、二空並交入 五字明または咒」とあるのも、両部不二の印明である。

求聞持法に関する撰述では『求聞持印明』九通とも、両部（**孔文**）不二思想で貫かれている。また、『虚空蔵主鍵』は教相に関する撰述であるが、両部の解釈がある。



二

両界（西部）不二をふまえて、阿弥陀如来が胎藏界・金剛界のいずれの曼荼羅においても主尊法身大日如来の西方に位置している点に注目するとき、西部不二思想と阿弥陀信仰とは不可分の関係にあることが知られよう。これについては『阿弥陀秘釈』にも「阿弥陀仏とは、これ自性法身觀察の智体、一切衆生覺了の通依なり」とある。周知のように、法身大日如来の法界体性智を開いた五智のうちの妙觀察智が阿弥陀如来に配されている。

ちなみに、両界曼荼羅の金剛界成身会（羯磨会）と胎藏界中台八葉院の諸尊は、次のとおりである。

成身会（羯磨会）



覺饒の成仏論は即身成仏・往生成仏の二重構造をもつ（後述）。即身成仏は一生成仏、此生成仏などともいわれる。また、現生理証（『虚空蔵宝鍵』）、「現生断惑」（『舍利供養式』）、「舍利供養略式」、「現身成仏」（『真言宗即身成仏義章』）など種々の呼称がある。そして、凡聖不二（仏凡不二、生仏一如）の立場から次のように説かれる。

「凡聖一如にして迷悟を亡じ、常住不変にして、始終を絶つ」（『舍利供養式』）。

「（大日を）仰ぐ者は一念に三劫を超え、信ずる者は凡身に仏智を証す。真言教の誠説、実にもつとも憑みあり。神通乗の秘術、誰か敢えて疑ひを生ぜん」（『舍利供養式』）。「毘弥両観、凡聖無二なり」（『五輪九字明秘密釈』）。

このような凡聖不二もしくはそれに類した表現は、空海の撰述には全く認められない。

凡聖不二は即身成仏の可能態を適確に示すものとして、興教大師教学を特色づけているものであるといわねばならない。

次に、『阿弥陀秘釈』には阿弥陀如来は大日如来と自体異名であるとし、さらに、『五輪九字明秘釈』に浄土教の密教の立場をいっそう明確に樹立している。すなわち、

「顕教には釈尊の外に弥陀あり、密蔵には大日すなわち弥陀、極楽の教主なり。まさに知るべし、十方浄土は皆これ一仏の化土、一切如来は悉く是れ大日なり。毘盧、弥陀は同体の異名、極楽・密蔵は名、異にして、一処なり。

妙観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。およそ是くの如くの観を得れば、上、諸仏菩薩賢聖を尽くし、下、世天竜鬼八部に至るまで、大日如来の体にあらざるることなし。」

曼荼羅の構造における一門普門の關係からすれば、普門は一門であり、一門において普門が顕現している道理で

ある。

当然のことながら、浄土観においての阿弥陀如来の極楽浄土と大日如来の密厳浄土は異名一処である。

さらに、阿弥陀如来の極楽浄土は西方に限定されているが、大日如来の密厳浄土は十方浄土であって、浄土教では娑婆を去ること十万億土の浄土が説かれるが、密教では娑婆と異なった極楽はなく、現世がそのまま仏国土であるべきである、というのが覚鑒の確信である。⁽³⁾

『一期大要秘密集』の「極楽を観念する用心門」に説く。

「師子三蔵の意云く、顕教に云く、極楽とはこれより西方、十万億（土）を過ぎて仏土あり。仏はこれ弥陀、宝蔵比丘の証果なり」と。

⁽⁴⁾「密教に云く、十方の極楽は皆これ一仏の土なり。一切如来は皆これ一仏の身なり」と。娑婆に殊にして、さらに極楽を観することなし。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むや。

⁽⁵⁾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。此の如く観する時、娑婆を起たずして忽ちに極楽に生ず。我が身、弥陀に入りぬ。弥陀を替へずして、すなはち大日と成る。吾が身、大日より出づ、これすなはち即身成仏の妙観なり。」

ここにいう「我が身、弥陀に入りぬ云々」は、いわゆる己身弥陀であって、弥陀即大日なれば己身が大日如来より出生するというのが、所説の核心であって、これは大悲胎藏生の曼荼羅理論に阿弥陀信仰を包含しながら、しか

も衆生即仏の入我我入観において、いうところの即身成仏の妙観が説かれているのである。

『述懐詞』に、「忽ちに大日の来迎に預り、速かに遍照の引接を感じん」とあるのは、『大無量寿経』に説く阿弥陀如来の四十八願のうちの第十九願である来迎引接を予想したものである。ところでこれは弥陀の来迎引接ではなく大日のそれによるところの往生成仏のことである。もちろん、弥陀即大日を大前提とするものであって、大日如来による救済という大師教学になかった理念が、秘密念仏の基本になっていることが知られよう。

『密厳浄土略観』は、十方浄土としての密厳浄土を曼荼羅の世界であることを明かにしたものである。そこでまた、『阿弥陀秘釈』にはいわゆる浄土教の阿弥陀信仰が衆生と如来、穢土と浄土とを異次元的な対立的存在とするのに対して、次のように述べているのである。

「一心すなはち諸法なれば、仏界衆生界、不二にして二なり。諸法すなはち一心なれば、仏界衆生界、而二にして不二なり。また、この心とこの仏ともよりこのかた一体なり。更にこの心の作仏を求むべからず。迷ひ却き、智顕はれて即身成仏すなり。己身の外に仏身を説き穢土の外に浄刹を示すが如きに至つては、深著の凡愚を勧め、極悪の衆生を利せんがためなり。」

これは、空海の『即身成仏義』に「重々帝網なるを即身と名づくとは、（中略）いはく身とは我身・仏身・衆生身、これを身と名づく。（中略）かの身すなはちこの身、この身すなはちこれかの身、仏身すなはちこれ衆生身、衆生身すなはちこれ仏身なり。不同にして同なり。不異にして異なり」とあり、さらに「心、仏および衆生、三なり。かくの如くの三法は平等平等にして一なり。一にして無量なり。無量にして一なり。しかもつひに雜乱せず。故に、重々帝網なるを即身と名づく」とあるのにもとづいて、己身即仏身、穢土即浄刹であるべきを、己身と仏身、穢土と浄刹とを弁別するのは権方便であり、密教の立場が深秘釈であるのに対して、浄土教の立場が浅略釈で

あるとみてゐると解することができるであらう。

これは、覺鑊自身が浄土教に対していわば独自の教判をおこなったものだといってよい。この『阿弥陀秘釈』の結びの文言は、次のとおりである。

「娑婆を厭うて極楽を歎び、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。たとひ濁世末代なりといへども、常に平等法界を觀ぜば、あに仏道に入らざらんや。」

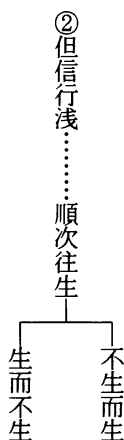
ここには驚くべきことが説かれている。すなわち浄土教の厭離穢土欣求浄土、願生安樂國を、実に無明であり妄想であると明言していること、さらに末法史觀をもの見事に否定し去っていることは、すでに鎌倉時代の道元禪を先取しているものがあるといわなければならない。もちろん覺鑊は末法の危機意識を、たとえば『密嚴院発露懺悔文』において表明しているように、仏者としての深刻な懺悔告白は、ある意味では親鸞の先駆者であるといつても過言ではないであらう。さらには秘密念仏の唱導は法然の専修念仏を予見させる浄土教の民衆化運動として捉えることが出来るように思われる。逆にいえば、法然は覺鑊の下品下生の念仏を徹底させた——もちろん親鸞においても然りであるが——とみることが出来る。

この事は、大師教学が覺鑊を媒介として鎌倉仏教として三密の分化によって一密成仏へと展開したことを意味するといつてよいであらう。

三

いうまでもなく、『五輪九字明秘密釈』は大日と弥陀との明言（五輪・九字の真言）について深秘釈を施したものであって、二種の密教的浄土觀を説いている。それは次のような二重構造になっている。

①上根上智……………現身往生



現身往生は密教の即身成仏であり、順次往生は浄土教の願生浄土（極樂往生）であるが、よしんば即身成仏が得られなくても、必ず願生浄土が得られることによって何びとも往生成仏を実現することが出来るとする信念は、一切衆生皆成仏道を明白に打ち出したものといえる。

この点、鎌倉浄土教が聖道門を排除否定して浄土門を確立し、とくに親鸞の場合、自力を放棄して絶対他力本願に徹したのと著しく異なる。

なお、順次往生を不生而生と生而不生とに分けてみるのは注目すべきことである。これを密教的に理解するならば、順次往生の生を捉えた場合、本来阿字本不生であるべきが、われわれの生は現象的事象として現世に生を受けているのであるか、あるいは、われわれの生は往きて生ずることによって本来の不生に還帰するのであるかということである。

なお、現身往生と順次往生とは、八世紀のヴェーダーンタ哲学者シャンカラ（Saṅkara）が説いた二種の解脱観すなわち現身解脱（*vīraṇmukti*）と順次解脱（*kramaṇmukti*）とに近似するものがあることを参考までに指摘しておきたい。

即身成仏すなわち一生成仏は瑜伽観行の成就にはかならないが、覺鑒は当時の浄土教における三品の機根論に則って密教の立場から浄土往生を次の三つに分けて説いている。

①上品……………自性法身の浄土＝密嚴浄土往生。

②中品……………受用変化の二法身の浄土＝十方浄土往生。弥陀の報身報土、弥陀の兜率天の応身応土をふくめる。

③下品……………等流法身、六道凡夫の浄土＝諸天修羅宮往生。

これらは、四種法身ならびに曼荼羅世界の構成に対応した浄土往生観であることはいうまでもない。が、その基本的立場は前述の「まさに知るべし、十方浄土は皆これ一仏の化土、一切如来は悉く是れ大日なり」（『五輪九字明秘密釈』）にある。

次に、秘密念仏によれば、密教の極楽浄土観は浄土教のそれを包摂するのみならず、弥陀を左のように四重に解釈する。

①初重……………阿弥陀如来は法蔵比丘が修行成就した果位（浅略釈）。

②二重……………阿弥陀如来は大日如来の一門をつかさどるもの（深秘釈）。

③三重……………大日如来即阿弥陀如来（秘中秘釈）。

④四重……………衆生本具の心即阿弥陀如来（秘々中秘釈）。

このうち①の浅略釈は顕教であり、②以下の深秘釈は密教の立場であって、次第に心品転昇する。④は唯心弥陀——当然のことながら己身浄土——を説示する。

また、弥陀の四十八願は密教的に理解するならば、六道衆生本具の八葉尊ということになる。これは六道に八葉尊を掛けて四十八という数字が成立するとみる秘釈である。なお、四十八願に対する密教的解釈については『五輪九字明秘密釈』『阿弥陀秘釈』を参照されたい。

四

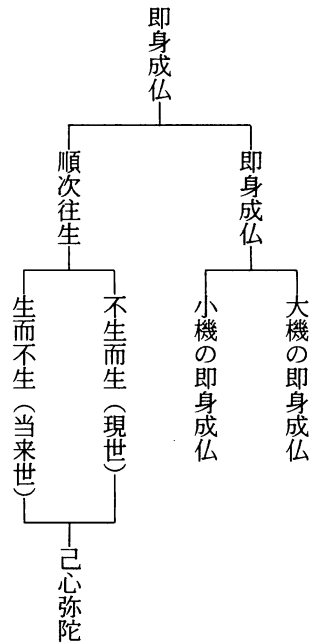
興教大師の密嚴浄土觀はどのようなものであるかを窺ってみよう。

密嚴浄土は秘密莊嚴浄土の略で、秘密莊嚴国土、略して密嚴国土などともいい、これは一般的な名称であって、三密をもって莊嚴した大道場すなわち大日如来の浄土のことであるのは、申しあげるまでもない。

『秘密曼荼羅十住心論』に、「秘密莊嚴の住処」「秘密莊嚴心の所在の処」あるいは「秘密莊嚴住心とは……海滴も何ぞ比せん」とあり、『秘蔵宝鑰』に、「もし本に帰すれば、すなはちこれ密嚴国土なり。座を立たずしてよく一印の仏事を成ず」とあるのが、それである。前著第十秘密莊嚴住心の冒頭にあるように密嚴浄土を具象的に表現したのが両部の曼荼羅である。そして、十方三世の浄土といわれるように、即身成仏と往生成仏とが併立し得る根拠も密嚴国土に求められる。すなわち密嚴浄土は十方浄土であるから、そこに包摂され内在するところの西方浄土も実は衆生本具の曼荼羅であるべきである。唯心弥陀、己身浄土の浄土觀もまさしく曼荼羅の世界においてのみ成立することが知られるのである。もちろん、衆生身即仏身、穢土即淨刹（娑婆即浄土）もまた、浄土教通途の浄土思想の前提条件となっていなければならない。ただし、即の転換論理における契機が実践的なものとして、信仰の深化と日常的な宗教倫理の問題に関わってくるものであることが認識されなければならないのは、当然なことである。

覺鑒の一密成仏がまさしく三密の実踐行をふまえた一密、あるいはあくまで三密の一環としての易行の一密行として説かれているゆえんである。

最後に、『五輪九字明秘密釈』『一期大要秘密集』の所説をまとめて、覺鑒の二重構造論的な即身成仏論を要約すれば、次のようになるであらう。前掲と若干重複することを諒とされたい。



『一期大要秘密集』ではとくに現当二世の浄土信仰が強調され、なかんずく中ノ川の実範の『病中用心記』の影響を受けて臨終正念を説いている。この臨終正念こそ順次往生における生而不生であり、それは称名念仏行そのものにほかならない。

『選択本願念仏集』を著した法然は、覚鑊が入滅した康治二年（一一四三）には十二歳であった。覚鑊の秘密念仏における一密成仏は選択のかたちをとった称名念仏となっていたのであった。

鎌倉新仏教が三密行の分化発展であったとすれば、新仏教の統合理論はもちろん実践的な意味においても三密行にあると確信するものである。そして覚鑊は、大師教学が三密行の展開として鎌倉新仏教となった媒介的存在としてみる視点からするならば、新仏教各宗の一密成仏に対する統合理論の結接点に位置しているといえるのではなからうか。

〔付記〕引用文は読み易いように、原漢文をすべて訓み下し文に改めた。拙編注『興教大師選述集』上・下二巻（改訂新版、山喜房佛書林刊）参照。

注

(1) 「有相の三密行における身密の一密に徹したところ」に只管打坐の禪を説いた道元があり、口密の一密に徹したところに専修念仏を説いた法然および唱題成仏の日蓮があり、意密の一密によったところに信心為本の親鸞があった、と解せられる。つまり、かれらは三密行の一密に徹底したところに、一宗一派を開いたのである。いいかえるならば、平安以来の真言密教の教学体系が分化していったところに鎌倉仏教の展開が認められるのであり、それはしたがって、密教の三密即一密、一密即三密の立場に立ってこそ、はじめて全体的な総合的統一の原理が確立されるということができであろう。こうした観点から日本仏教史をみると、空海の真言密教には総合的普遍的な仏教の性格が認められる」(同書、二三頁)。

(2) 覺鑒が空海のどのような撰述からいかなる文言を引用しているかを精査しなければならないが、両大師の撰述は正確に照応する。

(空海)

(覺鑒)

弁顯密二教論……………顕密不同章・顕密不同頌

秘密曼荼羅十住心論……………秘密曼荼羅十住心略頌

秘密宝論……………真言宗義

十住心論打聞集

即身成仏義……………真言宗即身成仏義章

声字義……………法身說法頌、自受法樂讃

卍字義……………(「字義」)

般若心経秘鍵……………般若心経秘鍵略註

理趣経開題……………理趣経種子釈

法華経開題……………法華経秘釈

大日経開題……………大日真言開題

覺鑒の教学は、次のように四分類することができる。

① 秘密莊嚴不二義章・秘密莊嚴西部一心頌・乳・界曼荼羅略

釈

② 「字義・字義抄・字秘釈・阿字観(各種)・心月輪秘

釈

③ 菩提心論題釈・釈菩提心義・真言淨菩提心釈・三界唯心釈

④ 阿弥陀秘釈・密嚴浄土略頌・一期大要秘密集・五輪九字明

秘釈

(3) 『法華経』にもとづく台密の娑婆即寂光土と同類であるから、台密の影響が考えられないこともないが、覺鑒の密教に台密が色濃く投映されていることは事実であり、理事不二、あるいは即事而真、当相即道などの思想がそれであるが、これらは今後追究すべき課題である——あくまでも、基調は曼荼羅世界としての密嚴浄土観に依拠するものとみるべきである。