

禪と密教における成仏と冥想についての一私見 —無相禪と有相禪の位置づけ—

藤 谷 厚 生

キーワード：無相禪、有相禪、見性成仏、即身成仏、冥想

はじめに

仏教とは、所謂仏の説いた教えである。それはまた、同時に仏に成るための教えでもある。従って、成仏ということは、釈尊が仏陀となられて法をお説きになられて以来、最も重要な根本課題となっている。つまり、如何にして我々人間はその実存における苦悩から解放され、いわば絶対的な自由な境地（輪廻からの解脱）を得ることができるかということである。この点に着目してみると、仏教思想の歴史的展開に於いては、この輪廻世界から解脱をし、成仏するという様々な実践方法とその理論的変遷が見られる訳である。つまり、これはインドに於ける小乗部派仏教のみならず、大乘さらに日本の宗派仏教に於いても、それぞれ独自の成仏論と修行論が展開されてきたということでもある。例えて言えば、禪宗に於いては「見性成仏」、また密教に於いては「即身成仏」、浄土宗に於いては「極樂往生」というように、各宗それぞれ独自の成仏論や救済論が成立し、その実践方法と意義づけがなされてきたのが、仏教の歴史といえよう。

今、私がここで問題としたいのは、そう言った成仏論と実践冥想法の中で、特に禪宗での「見性成仏」と密教での「即身成仏」の相違を、それぞれの成仏に到るための実践的修行の禪観としての特徴を示すことで明確にすることである。成仏と言っても、それは現代科学の論理的な知識によって到達されるものではない。むしろ、仏教の「成仏」とは、修行者が冥想¹⁾の実践を通してして得られた宗教的体験の極致にほかならないのである。「見性成仏」であれ「即身成仏」であれ、それは宗教的体験（神秘的体験）と密接に関わるものであり、我々の知識や論理では中々理解し難いものと言える。それ故、まさに言説を超えていると言えよう。ここでは、「見性成仏」と「即身成仏」に到るそれぞれの実践法である冥想の特徴を述べようと思う。

「見性成仏」と無相禪

禪宗で言われる「見性成仏」とは一体どのようなものであろうか。鎌倉期の華嚴宗の居士であった証定は、その著『禪宗綱目』の中で、次のように述べている。

「第三に見性成仏を顕かにするとは、・・・見性とは、能見は是れ無念の真知、所見は是れ無住の空理。而して、能見は知の外に所見の理なく、能所無二なり。・・・」²⁾

「見性成仏」の見性とは、自性を知見することである。禅では、古来より「不立文字、教外別伝、直指人心、見性成仏。」を教旨の綱要としている。つまり、究極的な悟りの体験、或いはそこで悟られた真理は、言葉や文字で表現できないのであり、いわば釈尊が経典に説かれた教法とは全く別に伝えられるものである。そういった言説を超えた究極的真理は、直截的に人から人へ、恰も指でさし示されるように、心から心へと伝えられるものであると言うのが、禅の立場である。

仏教は、自覚の宗教である。仏陀 (Buddha) とは、自己 (実存の真理) に目覚めた人という意味である。ここで大切なことは、自ら覚るということである。他人が覚る言うのではなく、自己が自己自身の実存に目覚めるのが、仏と成るということである。私は、先に「見性とは、自性を知見することである。」と述べたが、ここでの自性とは、自己の本性、つまり自己の実存そのものであり、その自己の実存そのものを覚知することこそ、「見性成仏」の本義であろう。

では一体、自己自身がどうであると悟れば、仏と成れるのであろうか。先の『禅宗綱目』には、「見性とは、能見は是れ無念の真知、所見は是れ無住の空理。」とあった。ここでは、見る主体と見られる客体とに分けられて説明されている。見る主体的自己は無念の真知であり、見られる (覚りの対象としての) 自性は無住の空理であると言う。我々が一般に事物を理解すると言うことは、理解されるべき対象 (客体) と理解するべき主体があるということである。例えば唯識では、見分と相分、そしてそれらをまとめて自証分というもので捉えんとする。

確かに我々の認識というものは、このようなシステムで成り立っている。けれども、こういった認識というものは、我々の心の外へ向けられた心の作業である。それは、言わば意識の表層部で行われている。そして、意識の表層でなされた認識の作業は、常に概念化される。この概念で捉えられたものは、理解と言っても一種の知的認識である。我々の一般的認識というものは、要するに知識として、頭で概念として理解されるということなのである。

しかし、仏教で言われる「悟り」と言うものは、頭で知識として理解されうものなのであろうか。書物を読んだだけで、何の経験もなしに、論理や概念で理解されるという単純な形式のものなのであろうか。もし、仮にそうであるとするなら、全く観念的なものとなり、必ずしも冥想や他の修行実践は必要がないということにもなる。釈尊や今までの数多くの祖師方が行われた苦勞や修行実践は、無意味なものであろうか。そうではないであろう。悟りは決して頭で知的に分かるものではなく、自ら体得されるべきものである。

自己が自己自身に目覚めるとは、どこまでも自己の内へ、言わば意識の深層、実存そのものの根底へと立ち返るものでなければならぬ。先に述べた主体と客体とは相対的な立場であり、あくまでも仮に立てられたものにすぎないのである。それ故にここでは「知の外に所見の理なく、能所無二なり。」と言っている訳である。

無念の真知とは、つまりは般若の智慧 (Prajñā) であり、無住の空理とは、空なる理性 (Śūnyatā) である。その智慧によって空性を観るのが悟りであるということである。初期仏教では「無我」ということが強調された。しかし、大乘仏教になると「空」の語の方が多く用いられ、強調されるようになった。無我にしても、空にしても理論的には無自性 (Niḥsvabhāva) とされる。無自性とは、自己として固定した本体や実体など、どこにもないということである。つまりは、

自性が無自性であり、空であると知見するのが「見性成仏」ということであろう。江戸中期の禅僧である白隠が著した『坐禅和讃』には、

「いわんや自ら回向して、直に自性を証すれば、自性即ち無性にて、すでに戲論を離れたり。」³⁾

とあるのは、まさにこの点の消息を即妙に言い得たものと言えよう。

ところで、この見性は知識というレベルで理解されるものではない。禅宗では、坐禅（冥想）という実践修行を通して、見性という宗教的体験に迫ろうとする。坐禅は何も禅宗だけに限ったものではない。古来、仏教では戒（戒律）・定（禅定）・慧（智慧）の三学の一つとして、禅定としての坐禅（冥想）は、修行者の実践として重視されてきた。中でも禅定は、智慧を得て悟りに到るためにはどうしても不可欠な実践方法である。

我々凡夫の心は、常に波打っている。我々の意識は常に外へ向かい、色々なものに執着しては、迷いの世界を流転しているのである。鎌倉期の南都の学匠である良遍は、その著『法相二巻抄』の中で、

「心外に有りと思うは迷乱なり。此の迷乱に依る故に、無始より以来、生死に輪廻する身となれり。」⁴⁾

述べているが、我々は自ら起こす心の妄情によって、自ら苦しみ迷っている訳である。こういった妄情を離れるためにも、心を統一する禅定が必要となる。法相唯識では、煩惱障と所知障という二障をたて、我々凡夫の心が悟りに到りがたいということを説明するのであるが、こういった心の汚れである煩惱を断じていくためにも、禅定が大切なのである。

坐禅をして心を統一し、煩惱を断じて行けば、心は自ずと静まり深い三昧（Samādhi）が得られる。そして、この深い三昧の境地に於いて、般若の智慧が働き出すのである。禅宗では、その深い三昧に入る方便として、大別して看話禅と黙照禅があげられる。看話禅とは臨済宗でなされる禅法で、公案を拈提する方法を用いて悟りへと達せんとするものである。これに対して、黙照禅とは曹洞宗でなされる禅法で、公案を用いずに只管打坐を実践する。どちらにしても、見性成仏に到るための方便と言えるであろう。

禅寺へ行って坐禅をすると、当初は数息観を勧められる。この数息観とは、息の出入りを一から十まで数えながら、何度も何度も繰り返す観法である。この数息観を数ヶ月ほど続けると、独参（師家の部屋への入室）が許される。そうして、師家から直載公案を与えられる。参禅者は、与えられた公案に向かって四六時中、工夫し参究するのである。これは、看話禅の形式であるが、黙照禅では先に言った数息観の実践から、次に随息観へと入る場合もある。随息観とは、自らの心で息の出入りを観想し、やがて自己が息そのものになってしまうと観る禅観である。こういった数息、随息の観法は、釈尊が自らされた禅観として、阿含経や小乗經典には説かれ、インド・中国でも盛んに実践された禅観である。

ここで禅宗の禅の実践修行を具体的に考察してみたい。先に公案を師家から与えられると言ったが、公案とは古人（昔の禅僧）の参禅体験というべきものである。それらは、語録と言われるものの中におさめられている。有名な語録には、臨済録、碧巖録、無門関などと言ったものがあるが、古来より千七百則（実際にはそんなに数多くはないが）の公案と言われ、実に

多くの公案があった。師家は、参禅者の力量を見抜いて、参禅者を見性へと導くために、その参禅者に最も適した一則の公案を与えるのである。

『無門関』の第一則に「趙州狗子」という公案がある。これは、今日の臨済禅では「趙州の無字」として、しばしば用いられる公案である。そこには、

「趙州和尚、因みに僧問う。狗子に還って仏性有りや、また無しや。州云く、無。」⁵⁾
とある。趙州和尚に、ある僧が犬にも仏性が有るか、無いかと問うた。すると趙州和尚は、「無」と一言で答えたというのである。この話頭は、一見矛盾しているように思われる。と言うのは、一切衆生悉有仏性の大乘の立場からすれば、当然犬にも仏性があるということになろう。しかし、趙州和尚は「無」と答えた。この「無」はないということではない。無いという事象は、有るという事象に対する相対的な概念である。『無門関』には、さらに次のようにある。

「三百六十の骨節、八万四千の毫竅を將って、通身に箇の疑団を起こして、箇の無の字に参ぜよ。昼夜提撕して虚無の会を作すこと莫れ。箇の熱鉄丸を吞了するが如くに相似て、吐けども又吐き出でず、従前の悪覚知覚を蕩尽し、久々に純熟して、自然に内外打成一片ならば、唾子の夢を得るが如く、只自知することを許す。驀然として打發せば、天を驚かし地を動ぜん。・・・」⁶⁾

ここに書かれた豪快な描写は、まさにこの公案に参じて得られる宗教的体験そのものである。参禅者は、この無字の公案を与えられると、とにかく朝から晩まで四六時中、「無、無・・・」と言って全身全霊でこの無字の参究にとりかかる。ここでの「無」とは先にもあるように、「虚無の会」、所謂ニヒリスティックな意味での無と理解してはならないし、「有無の会」として、つまり有る無しとしての相対的な無としても理解してはならないということである。言わば、一切の分別知（知識）の入る余地が全くない境地。参禅者は無に成りきって、自己の実存へと迫ってゆく。自らの心にある妄想、煩惱がこの無によって滅尽されてゆくと、心に一点の曇りもなくなり、自己の内も外も一如となった所謂「天地万物、我と同根」という澄みきった絶対的世界（所謂、絶対無の境地）へと到る。

ところが、そういった絶対無⁷⁾の境地は、まだ働きがない。唯識で言うような識が転じて、智慧となるような大転換はまだ起こらない。しかしそれを詮じつめれば、「驀然として打發せば、天を驚かし地を動」ずるような宗教的体験が、機が熟すれば、言わば意識の大転換として自然に起こると言う訳である。道元禅師は、その著『正法眼蔵』の中で、

「自己を運びて万法を修證するを迷いとす。万法すすみて自己を修證するは悟りなり。・・・(中略)・・・仏道を習うというは、自己を習ふなり。自己を習ふといふは、自己をわするなり。自己をわするとは、万法に證せらるるなり。・・・自己の身心、および他己の身心をして脱落せしむるなり。」⁸⁾

と述べられているが、正しくこのような身心脱落、脱落身心の体験こそ、見性と言えるものである。

このように、禅宗における「見性成佛」は、看話禅であれ黙照禅であれ、実存そのものになりきる、絶対無になりきるという実践修行によっていることがわかる。私は、こういった実践修行を「無相禅」と名づけたい。無相禅の特徴は、最初から無（空）そのものの体験を前提と

しており、それ故、知的な観念、イメージを必要とせず、公案等を用いて意識の働きを一定方向に定めて、心の中の妄想・煩惱を断ち切ろうとする冥想であるといえる。以上が見性成仏を目的とする無相禪の特徴である。

「即身成仏」と有相禪

次に、密教の「即身成仏」とその実践修行の特徴について考えてみたい。「即身成仏」とは、文字通りこの身体でそのまま即時に仏となると言うことである。これは従来の顕教の立場からすると、随分と矛盾した成仏論と思われる。何故なら、顕教の立場では、所謂「三劫成仏」を説くのであって、煩惱に苦しむ我々凡夫が、その身そのまま直ぐに仏となるということは、どうしても肯うことができないからである。事実、平安初期にも南都の僧・徳一が顕教の立場より、『真言宗未決文』⁹⁾を著述し、この点の矛盾に言及している。

そして、この顕教的立場からの疑問に対して、真言密教の正統として、「即身成仏」の本義を明確に述べようとしたものに、空海の『即身成仏義』があげられる。この『即身成仏義』は古来より『声字実相義』、『吽字義』と合わせて三部書と称せられ、真言密教の根本教義を説いた極めて重要な典籍である。

では、『即身成仏義』では「即身」というものを、どのように捉えているのであろうか。『即身成仏義』には、即身の偈として次の四句が見られる。

「六大無碍にして常に瑜伽なり。四種曼荼^{おの}は各の離れず。三密加持すれば、速疾に顕わる。重々帝網なるを、即身と名づく。」¹⁰⁾

ここで密教学者であった梅尾祥雲氏のこの句に対する訳をふまえて、即身成仏を考えてみようと思う。

「六大無碍にして常に瑜伽なり。(訳) 六大をもつてあらわす法界^{あめつち いのち}の体性は、これをさまたげるものなく常に瑜伽^{とけあ}っている。」¹¹⁾

六大とは、地・水・火・風・空の五大に心的側面である識大を加えたものである。これは我々の存在、言わば宇宙そのものの存在を構成している物質の原理と精神的原理である。そしてその構成原理である六大が、反発することなくみごとに融和している。これが、我々の身(身体的存在)の実体であるというのである。ここで説かれるのは、まさに宇宙そのものの実存である。けれども、この立場は我と汝という相対的世界ではない。むしろ、我そのものが宇宙に溶け込んで一つになった絶対的な悟りの世界である。真言密教の即身とは、まさに絶対的な悟りの世界の当体にほかならないのである。

「四種曼荼^{さとりのお}は各の離れず。(訳) 四種の曼荼羅の真実の相は、かれこれたがいに関連して相離れない。」

四種曼荼とは、大曼荼羅、三昧耶曼荼羅、法曼荼羅、羯磨曼荼羅の四種の曼荼羅のことである。先の六大より生起した現象を総括して、四種に分類したのが四種曼荼と言えよう。この曼荼羅の中心には必ず大日如来があり、多くの仏・菩薩がとり囲んでいる。悟りの境界に於いては、我即大日如来、凡夫即仏なのである。また四種と言っても本源的に別なのではなく、宇宙の本質を少し角度をかえて見たものにすぎないのである。六大が無碍であると同時に、その相

大である四種の一々も相互に不離という訳である。

ところで、密教には具体的にこの即身成仏という悟りの境地を体験する実践修法として、いろいろな観法（冥想法）がある。例えば、入我我入観、字輪観、阿字観、道場観などがある。こういった観法はすべてこの「即身成仏」を体験するための観法であり、瑜伽の法とも三摩地の法とも言うべきものである。

入我我入観とは如来が自身に入り、自身が如来に入って不二一体と心の中で観想する冥想である。また、字輪観とは『三摩地軌』にあるように、

「諸法は、本より不生（A）である。その自性は言説（Va）を離れたるものである。清浄にして垢染（Ra）なく、因業（Ha）あるも、虚空（Kha）に等し。」¹²⁾

ということ、実際に自らの心の中に種字を念想しながら、一々の事象の本性を認証する観法である。道場観は、同じく心の中に莊嚴な如来の坐所である七宝宮殿を観想するものである。さらに阿字観については、その修観の要旨を参照するならば、

「阿字は菩提心の種子にして、正しく所観の本尊なり、行者本有の菩提心を示す。・・・阿字の観想法に声字実相の三種あり。声とは出入の息ごとに阿の声を唱ふるを云ひ、字とは阿字の形を観ずるを云ひ、実相とは阿字本不生の理を観ずるを云ふ。而して普通阿字観を修するには、下に説くが如く、行者の面前に阿字観本尊図を掛けて阿字の声字実相を観ずるなり。・・・図画の本尊を用いずして、直に自己胸中の阿蓮月を観ずるを本義とすれども、初心の行者は修し難きが故に、方便を以て心外に本尊を觀じ、出入の息に従ひて阿の声を唱え合す可し。・・・かくて観行熟すれば、行者自身阿字と不二一体となり、阿字自ら阿字を觀じ、阿字阿字に入り、阿字阿字を説きて、法界悉く阿字となる。これを阿字瑜伽の悉地と名く。」¹³⁾

阿字を自らの心中に観想し、究極的には自らが阿字と一如となること、つまり阿字本不生の理を体感し、本不生（空）の境地を体得する冥想である。これらは、宇宙の究極の原理としての如来（空性）と一体となるための観法と言えるが、自らの心の内に如来の世界（宇宙そのものである曼荼羅）を観想し体現する冥想法とも言えよう。

ここで、諸々の観法（冥想法）と言っても、密教の場合は他宗のそれらと随分異なっていることに注目できる。例えば、先にあげた禅宗の「無相禅」では、いわゆる分別をなくすために意識を一定の対象に定め、心を無なる状態へともっていかうとする冥想がなされた。ところが、密教の観法は明らかに分別を肯定する方向にある。無相禅が「無」という無分別をもって一切のイメージ・観念を断じていく方向にあるのに対しあるのに対して、密教の観法は分別をもって心の中にイメージ・観念を作りあげ、仏の悟りの世界（曼荼羅）を想像してゆく方向にあるのである。と言っても、いわゆる虚妄分別を認めるのではない。これら密教の観法は、善分別というものであって、単なる妄分別ではない。つまり、如来の悟りの境地に立ってそこから見た世界である善分別によって、我々の煩惱とも言える妄分別を打破しようとするものである。そして、このように特定の相（イメージ）を立てるという（善分別を用いる）点で、この密教の禅観を、「有相禅」と名づけようと思う。これが密教の観法の特徴であり、「即身成仏」への実践修行でもある。

「三密加持すれば、速疾に顕わる。重々帝網なるを、即身と名づく。

(訳) 仏と凡夫^{よのひと}との三つの神秘^{はたらき}の作用が、たがい^{ちからぞえ}に力持するがゆえに速やかに悉地をあらわす。あらゆる一切の身が互に重々に^{とけあい}図融して、恰も帝釈天の珠網の如くなるを^{そのみ}即身と名づく。」¹⁴⁾

では、その「即身成仏」とは、どのように体现されるのであろうか。この二句は正にその点を端的に明快に言い表している。

「三密」とは、いわゆる身・口・意の三業である。仏教は、インドで興った宗教である。それ故、インドの他の宗教と同様に、人間の業（Karman）と言う、まさに輪廻流転の根本とも言うべき潜勢力が最も重要な関心となる。と言うのも、この業が我々の存在・未来を決定づけるからである。思うに我々は常に何らかの行為をしている。単に身体的行為のみならず、口より出る言語的行為、思考や精神としての意識的行為、これらは全く別なるものではなく、互いに関係し合い、そこに我々の総合的な行為（業）が成り立つのである。

そして、そういった総合的な業は、次の我々の在り方へと大きく影響を及ぼしてゆくのである。三業とは、我々の存在を決定づけてゆく三つの要因と言えよう。ところが、我々凡夫の三業は決して清らかなものではない。むしろ穢れていると言える。そこで、この三業を仏と同じ清浄なる三業へと転ぜなければならない。「三密加持」とは、凡夫の穢れた三業が、仏の清浄なる三業へと転換することである。

空海が著した『即身成仏義』に、

「仏日の影、衆生の心水に現ずるを加といい、行者の心水よく仏日を感じるを持と名づく」¹⁵⁾とあるように、「加持」とは、如来の大悲と衆生の信心とを表したものであるが、三密加持とはこの如来側の大悲（如来加持力）と衆生の信心とが、びたりと一つになった時に成り立つのである。これは、如来の清浄なる法性と行者の自性とが一つに融和した世界であり、華嚴で言うところの重々無尽円融無碍とも言うべき清浄なる法界の体现でもある。これが密教の即身成仏の本義であるが、密教ではこの三密加持の実践を具体的に「三密観」という観法で修している。

三密観とは、具体的には手に印を結び、口に^{うん}吽（Hūm）字を唱えるなど、心に月輪を想い八葉の蓮華上に金剛五股杵を観想し、自らの十悪業を浄化するなどの一連の観法である。この冥想法により、自らの身・口・意の三業が清浄になり、仏の三業へと転ずるように念想する禪観でもある。そして、この三密観は先にあげた他の密教の観法の最も基本となっているものであり、有相禪の典型でもある。

江戸末期の真言僧である慈雲尊者は、密教はこの三密観と護身法を習熟することによって、成就すると言われたということであるが、まさにこの三密観の実践によって即身成仏の体现が可能となるのであり、そこに凡夫の識の転じた五智、さらに一切を現じ一切を照らすところの（一切智智の）仏の世界が展開するのである。このように、即身成仏は、自らの存在を仏の悟りの世界へと転ずる有相禪の実践修行によっているのである。

まとめ

以上のように、「見性成仏」と「即身成仏」とは、その実践修行である無相禪と有相禪との

特徴に見られるように、かなり異なることが分かる。けれども、この相違は結局のところ、心の中にある妄想・煩惱をどのように断滅させるかという方法論の違いによることがわかる。我々の心は、常に色々な妄情・妄想・煩惱によってとざされている。それ故、本来の仏性の光である智慧は決して働き出すものではない。無相禅では、これら一切の妄想・煩惱を断じ、絶対的実存の究極に達するよう修得される。そういう意味では、自らの心識を徹底的に無へと純化する方向にあり、究極的に無（空）の宗教的体験をするのである。

一方、有相禅では、我々の心から生じる妄想・煩惱を断とうとはせず、むしろそういった分別を、仏の悟りの世界をイメージ化する善分別に置き換えてしまおうとする冥想法である。我々が坐禅をしたからと言っても、すぐさま無念無想の境地には入れない。つまり我々の心は常に何らかのイメージを心の中に抱いて、分別を起こしている訳である。結局、何かを分別するのであれば、それをうまく活かして、善分別として徹底的に分別していこうと言うのが有相禅なのである。けれども、例えば仏の悟りの世界である善分別を修習して深い三昧を得たとしても、それは本当の悟りではない。それ故、密教では最終的には、この一切の善分別を捨て去ることとなるのである。従って、密教が有相禅であると言っても、最終的には有相禅は有相（イメージ）を捨ててしまうこととなる。そして、有相禅でも究極的には、無相禅と同様に無（空）の宗教的体験に到ることとなる。

結局のところ、仏教の冥想実践（禅観）は究極的には、自らで無（空）の宗教的体験することにある。悟りであるとか成仏であるとかと言っても、この宗教的体験を抜いては考えられないものではない。そういった意味で、この宗教的体験を得る実践方法として、いま仮に「無相禅」と「有相禅」という名称でもって、仏教の冥想実践、特に禅宗の「見性成仏」と密教での「即身成仏」に到るそれぞれの冥想法の特徴の相違を、ここに取りあげた次第である。

註

- 1) 「冥想」は、一般的には「瞑想」と表記されるが、本来は東晋時代の支遁（314～366）が「冥想」という術語（漢語）を用いたことに由来し、「瞑想」よりも字義的にはこれが妥当と考え、敢えて本論では「冥想」を用いた。詳細については、玉城康四郎氏がこの点を論じられている。『冥想と経験』玉城康四郎著（春秋社）、『岩波仏教辞典』（第二版・岩波書店）997頁「瞑想」の項目など参照。
- 2) 『鎌倉旧仏教』（岩波書店・日本思想体系15）原文393頁下段12行以下参照。
証定（1194～?）・・・明恵上人の弟子とされるが、1255年に還俗。詳細不明。
- 3) 『禅聖典』（天龍寺出版）44頁8行以下参照。
白隠（1685～1768）・・・江戸中期の禅僧で、日本臨済禅中興の祖と言われる。『槐安国語』『遠羅天釜』などの著作あり。
- 4) 『鎌倉旧仏教』126頁5行以下参照。
良遍（1194～1252）・・・鎌倉期の法相宗の学僧。『観心覚夢鈔』などの著書あり。
- 5) 『無門関』（岩波文庫・西村恵信訳注）21頁3行以下参照。
- 6) 『無門関』22頁4行以下参照。
- 7) 「絶対無」という概念は、近代哲学では西田幾多郎氏により提起され、場所の論理として汎用されたが、さらに久松真一氏によってそれは自己の概念（無相の自己）へと発展する。『東洋の無』（講談社学術

文庫・久松真一著）参照。

8) 『仏教聖典』（三省堂）所載、510頁『正法眼蔵』を参照。

9) 『真言宗未決文』（大正蔵経・第77巻・865頁以下）参照。

徳一・・平安初期の法相宗の僧。最澄と三一権実論争を行う。会津・慧日寺を開創。『中辺義鏡』などの著書あり。

10) 『即身成仏義』（大正蔵経・第77巻・381頁下段以下）参照。

11) 『三部書と解説』（高野山大学編・梅尾祥雲著）37頁訳文参照。

12) 『三部書と解説』41頁訳文参照。

13) 『密教大辞典』（法蔵館）16～17頁、阿字観の項を参照。

14) 『三部書と解説』37頁、訳文参照。

15) 『空海・即身成仏義』（太陽出版・金岡秀友著）145頁参照。

