

## 第2回 『即身成仏義』の三大説

## 即身の概要

即身成仏頌の第一頌の第一句は、「六大無礙にして常に瑜伽なり」と六大体大を説く。この解説は、文字数で全体の31%と最も多く、空海が最も伝えたかったことが、この六大であったと言えよう。

【註】『即身成仏義』の構成 ※括弧内のパーセント表示は、『即身成仏義』全文に対する各文字数比を示す。

『即身成仏義』は、

①二経一論八箇の証文	(12%)	
②即身成仏の偈頌（二頌八句）	(4%)	
③偈頌の構成及び概説	(2%)	
④六大無礙常瑜伽（六大体大）の解説	(31%)	（④～⑦は、「即身」の解説）
⑤四種曼荼各不離（四曼相大）の解説	(9%)	
⑥三密加持速疾顯（三密用大）の解説	(23%)	
⑦重重帝網名即身の解説	(6%)	
⑧法然具足薩般若の解説	(8%)	（⑧～⑩は、「成仏」の解説）
⑨心數心王～無際智の解説	(3%)	
⑩圓鏡力故實覺智の解説	(2%)	

から成り、④から⑦が「即身」、⑧から⑩が「成仏」の解説に充てられている。

空海は「即身成仏」を説く上で、全体の約七割を「即身」に充てていることから、如何に「即身」を説く体大・相大・用大の三大説に注力したかが窺えよう。空海は「即身成仏」を説く上で、全体の約七割を「即身」に充てていることから、如何に「即身」を説く体大・相大・用大の三大説に注力したかが窺えよう。

空海は、六大を「故に仏、六大を説いて法界体性と為し給う。」「密教では、則ち此れを説いて如来の三摩耶身となす。」と説く。すなわち、六大は法界体性であり、大日如来の象徴である。中村元『佛教語大辞典』には法界体性はないが、法界体性智を「密教でいう五智の一つ。究極的实在それ自体を表わす智。」と説明しており、このことから法界体性は「究極的实在それ自体」と解釈できよう。また、宮坂宥勝「即身成仏の思想」では、「法界体性とは全存在の本体」と解釈されていることから、「究極的实在それ自体」の解釈の正当性は論を俟たないであろう。

## 【註】哲学・思想学・宗教学で解釈される「真言密教の宇宙観」

「真言密教の宇宙観」の先行研究として、村上保壽の「空海の六大思想」と松長有慶の「マンダラの宇宙観」を挙げ、その概要を記す。

村上保壽は「空海の六大思想」において、空海は何故、六大という概念を必要としたかということ、哲学的な接近によって六大を主体と客体の問題として捉えて考察している。六大は単純な宇宙の構成要素ではなく、六大には能生も所生もない。もし、構成要素であり、能生であるとしたならば、そこには主体と客体の関係が存在することとなり、密教の「一」なる主体＝客体の世界が成立せず、それは空海の意図するところではないとしている。六大とは如来の三昧耶身すなわち宇宙の象徴であり、宇宙の本体を六大によって象徴的に捉えようというのが、空海の意図であったとしている。また、六大は、一切智智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している。

次に六大の識大は、客体（宇宙）の外に存在する主体（われ）ではなく、識大を離れて五大の存在を、あるいは五大を離れて識大の存在を考えることができない全体的概念であるとしている。つまり、六大の外に宇宙（世界）はないのである。

これが、空海が六大という概念を必要とした理由であり、更に、宇宙の本体を六大と捉えたとき、主客の関係から解き放たれた心＝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したところに、空海の宗教家としての姿勢があり、知性の形而上学的認識を超えたところに、世界の永遠の真相、宇宙の真理が存在することを、宇宙そのものとの出会いとでも言うべき宗教的意識体験において把握していたのではないかとしている。

このように村上は哲学的な接近によって六大を解釈し、宇宙の本体を六大とした宇宙観を『即身成仏義』から読み解いているのである。

一方、松長有慶は「マンダラの宇宙観」において、マンダラは密教の宇宙観を、言語を通じてではなく、能生と所生、部分と全体、自と他が本質的として一であると言う論理を象徴したものとしている。例えば、部分がそのまま全体であり、全体は部分そのものであるという考えは、主客、色心、理智、一多などの同一性を指す。密教がこのような対立的な二元論の一元論を説くのは、その宇宙観の根底に、ミクロの世界とマクロの世界の本質的な一体性を、瑜伽を通じて直観する宗教体験をふまえているからであるとしている。空海は『即身成仏義』に、六大より四種の法身とマンダラと三種世間とを生ずと説く。密教の説く如来の三昧耶身である六大とはマクロとミクロが一体化した世界であり、マンダラとは六大相互の相応のみならず、仏と衆生と自然もまた互に無礙に相応しあう宇宙の構造を示したものとしている。

以上の二つの先行研究から、哲学・思想学・宗教学で解釈される「真言密教の宇宙観」は、宇宙の本体を六大と捉えた宇宙観であると言えるのである。

上記の註の村上保壽と松長有慶の先行研究より、空海が六大を「この宇宙自体」と見ていたことは明らかであるが、今一度確認したい。

『即身成仏義』に「是の如くの六大は、能く一切の佛及び一切の衆生と器界等と四種法身と三種世間を造る。」「復次に能生と者、六大なり。随類形と者、所生の法なり。即ち四種法身三種世間是なり。」と説かれているように、空海は、「六大はすべてを生み出す（能生）存在であり、一切の仏及び一切衆生、器世界等の四種法身と

三種世間は、この六大により生み出される（所生）のである。」と捉えていたのである。従って、空海の説く「究極的実在それ自体」である「六大」は、物質を分析し見出された物質論的構成要素ではなく、実在と捉えた大日如来の象徴、つまり、宇宙そのものなのである。梅尾祥雲が「弘法大師の教義概観」において、

「大師は宇宙の實體を以て六大とし、宇宙の實相を以て四種曼荼羅とし、宇宙の妙用を以て三密とする説を立て、この六大と四種曼荼羅と三密とを以て大師の宗教に於ける教義の三大綱領として居るのである。その三大綱領たるや、單に宇宙を説明するための謂ゆる哲學や科學としての宇宙觀ではなく、此の人生を解決するための、換言せば人生觀の基礎としてのそれなることを忘れてはならぬのである。大師の立場からすると、この人生と云ふも宇宙と云ふも、決して別物ではなく、全く同一本質のものである。故に人生を離れて宇宙は存在しないと共に、また宇宙を離れて人生はないとも云ひ得られるのである。（中略）この普賢金剛薩捶とは堅固不壊なる金剛智心の本質のことであるから、大師は之れを以て識大とし、『大日經』所説の五大に合して、六大縁起説を建立し、之れを以て大師の宗教に於ける宇宙觀を大成するに至つて居るのである。」

と解釈したことからも、六大は宇宙そのものであることが裏付けできる。従って、真言密教の宇宙觀を探るための糸口は、六大の解釈にあると言えよう。

『即身成仏義』に説かれる「六大の特性」をまとめると次の4点が挙げられる。

①「四大等、心大を離れず。心色、異なると雖も、その性即ち同なり。色即ち心、心即ち色、無障無礙なり。」

顕教においても説かれる物質としての存在である四大等と、心としての存在とは、無関係な存在ではない。一見、心と物質は異なるのは事実であるが、その本質において差異はない。密教においては、物質は心であり、心は物質であると見做すことができるのである。即ち、この両者は、無障即ち独立して存在し得るものではなく、無礙即ち相互に関係し合った存在である。

②「智即ち境、境即ち智、智即ち理、理即ち智、無礙自在なり。」

認識は認識され得る対象であり、認識され得る対象は認識である。認識は道理であり、道理は認識である。これらはまた、自由に相互関係し合っている。

③「能所の二生有りと雖も、都て能所を絶せり。法爾の道理に何の造作か有らん。能所の名は、皆是れ密号なり。常途の浅略の義を執して、種種の戲論を作すべからず。」

主体としての生み出す存在と客体としての生み出される存在という二つの対立する存在があるといっても、本質的には主客という対立関係などはない。自然の定まりの道理には、主客の対立などはないのである。これらは皆、表現された文字の意味では理解することのできない語句なのである。表面的な意味に捉われて、様々な無意味な議論をしてはならない。

④「是の如く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実際に住せり。」

このように六大という究極的実在の本体は、障りなく、妨げず、相互に中に入り込み結合関係を有し、永遠に不滅であって、変わりなく究極の真理の領域に存在するのである。

六大がこのような特性を有するが故に、無礙を渉入自在、常を不動不壊、瑜伽を相応の意味とした句「六大無礙にして常に瑜伽なり。」が成立するのである。

「渉入自在」とは、六大の一つ一つの存在の空間的特性が定位置を占有せず、他を障ることなく自由自在であることを意味する。また「不動不壊」とは、六大の一つ一つの存在の時間的特性が、変動せず、消滅しないことを意味する。そして、「相応」とは、六大の相互の関係が、互いに結びついていることを意味する。

この第一句の解説は、「相応渉入は、即ち是れ即の義なり。」で結ばれるのであるが、この「相応渉入」の中には、六大の空間的、時間的、相互関係の特性を表わした「渉入自在」、「不動不壊」、「相応」の意味が含まれることは明らかである。つまり、六大を理解する上で重要なことは、「常途の淺略の義を執して、種種の戲論を作すべからず。」とあるように、その個々が何たるかということを展開することではなく、六大が相応渉入している様を理解することであることは言うまでもない。これが、空海が説いた「成仏」すべき真理、つまり真言密教の宇宙の「体」なのである。

第二句は、「四種曼荼各離れず」と四曼相大を説く。この句において、「四種曼荼羅と四種智印は無数に存在するが、それぞれの大きさは虚空に等しい。不離とは即ち各々が離れないとは、空間と光の関係のように無礙、即ち妨げ合わず逆らわない状態をいう。不離とは、即の意味である。」と説いている。即ちこの不離とは、単に空間的な距離において隣接していることのみを表わしているのではない。「數無量なり。一一の量、虚空に同なり。」である「不離」は、「多様の遍満」と言い換えることができ、その数無量、即ち「多様な」大、三昧耶、法、羯磨の四曼荼羅と四印が表わす形像、幟、種子真言、活動が、この一つの宇宙に遍満しているということである。

また、村上保壽『即身成仏義』の思想と構造に、

「即」とは、そのような多様な、無量無数の存在性の顕現（身）の本質・実相（存在相）が一であることを意味しているのである。」

とあるように、四曼相大に説かれる「即」、即ち「不離」には、「多様不二」の意味も含まれるのである。

第三句は、「三密加持して速疾に顕わる」と三密用大を説く。この解説は、文字数で全体の 23%と六大に次いで多い。ここでは、具体的実践方法としての三密瑜伽行により成仏を体得することが可能であることを説いているのである。

空海は、「行者が、加持という真理（理趣）を観念するならば、三密が相応じるので、生まれ持っている三つの仏身をすぐさまにこの身で覚ることができるのである。」と、即身の用を説いている。用とは、活動と作用であるが故に、そこには何らかの「力」の存在が認められるのである。

村上保壽は前掲書において、

「この世界の中に自らの活動・作用をもたらす限り、時と場・時間と空間を前提とせざるを得ないのである。」

と論じているように、三密加持は時間と空間の存在を前提としており、その前提において、「速疾顕」が成立するのである。

では、何が速疾に現れるのであろうか。それは、六大体大と四曼相大により説かれた真理であることは言うまでもない。六大と四曼により開かれた「即身」の哲理を、三密用大の「即身」の実践方法により覚る、即ち

「成仏」できるのである。

第四句の「重重帝網なるを即身と名づく」は、比喩をもって無数にある諸尊の三密は円融無礙であることを説く。空海は、「即身」の「身」には、我身・仏身・衆生身、自性・受用・変化・等流、字・印・形があることを示し、その不同にして同、不異にして異なること、つまり、「身」の而二不二を説いているのである。

更に、三等無礙の真言より、「仏・法・僧、身・語・意、心・仏・衆生の三つのことわりは、平等にして一つである。更に、一つであってその数無量、無量にして一つなのである。この関係は、乱れることなく、永遠に継続するのである。」と説き、円融無礙の意味を「永遠に乱れることのない多様不二」と定義しているのである。

### 【参考】古代・中期インドにおける宇宙観

古今東西、宇宙観は人類の最大の関心事の一つであり、文明の発展と同期して宇宙観も発達させてきた。先ずは、古代・中期のインドにおける宇宙観を概観してみよう。宇宙観は、大きく「宇宙の起源と進化」、「宇宙の構造」、「宇宙の組成」の3つに分類されるが、例えば、古代ギリシアの宇宙観は、宇宙の構造解明に主眼があったと言える。

一方、古代インドでは、およそ紀元前13世紀を中心に作成・編纂されたとされる『リグ・ヴェーダ』に哲学的思推の萌芽が認められ、以降紀元前6世紀までにバラモン教の根本聖典を構成するヴェーダ聖典が成立し、そこに古代インドの宇宙観の起源を求めることができる。

ヴェーダ聖典には、宇宙の根本原理としてのブラフマンが明確化されている。紀元前6世紀を中心とした前後数百年に渡って作成されたとする『ウパニシャッド』の時代には、個人の本体であるアートマンと最高実在であるブラフマンの同一性を説くに至った。これが、「梵我一如」である。しかし、その同一性はまだ論理的・体系的には説かれておらず、それは中期インド、7世紀以降台頭したヴェーダーンタ学派のシャンカラの不二一元論（多様不二論）を待たなければならない。『ブラフマ・スートラ』の一元論においては、「唯一にして無差別なブラフマンから現象世界の多様性が如何にして成立し得るか、純粹に精神的なブラフマンから如何にして開展し得るか」という命題には、論理的に答えることができなかった。それに対し、シャンカラは「未開展の名称・形態」という概念を導入し、不二一元論を完成させている。それは、ブラフマンを未開展の名称形態を開展する開展者と定義し、未開展の名称形態から最初に虚空が生じ、虚空から風、風から火、火から水、水から地の順序で五大元素が開展し、最終的に五大元素から身体が生じ、ブラフマンはアートマンとして身体の中に入るとするものである。

つまり、ブラフマンとアートマンは同一不異であるとしている。この不二一元論によって一応はブラフマンとアートマンの同一性である「梵我一如」を証明できたのであるが、五大元素生成過程において主客の関係が存在し、またアートマンが身体とは異なる存在であるという点において、空海の説く宇宙観、即ち「真言密教の宇宙観」とは異なると言えよう。

### 三大説

ここでは、体大、相大、用大という三大説（三大思想）の体系を導入した空海の意図について考察するが、まずは『即身成仏義』と両部不二（金胎不二）思想の関係について考察したい。それは、『即身成仏義』には而二不二や多様不二を連想させる語句が多用されていることから、両部不二思想への接続をも想定し得るからである。

この点について村上保壽は、

「即身と成仏、「六大」と「智」の関係をこのように引用経典から考察するとき、空海の構想の中で、「即身一成仏」は、胎蔵と金剛界が一つになった世界、すなわち「金胎不二」の世界としても把握されていたのではないだろうか。少なくとも、「即身一成仏」を「一」なる不二の世界・「即身成仏」の世界として読み取るとしたら、このような解釈も加えざるを得ないのである。」

と指摘している。

しかし、『即身成仏義』は、「即ち是の四字に無邊の義を含ぜり。一切の佛法は此の一句を出でず。」という「仏教の統一理論」構築の意図のもと、即身成仏思想が説かれていると考えることができ、後述するように両部の密教経典や儀軌に典拠を求めているとはいえ、そこに併せて両部不二をも持ち込もうとしていた意図が空海にあったとは考え難い。

#### 【註】 両部不二（金胎不二）思想

両部不二、或いは金胎不二と呼ばれる思想は、「金剛界と胎蔵の両部は而二不二（二つでありながら一体）である。」とする真言密教の教学の根本思想である。

そもそもふたつの密教は、大乘仏教の二大流派の「般若経の中観派」と「瑜伽行唯識派」の止揚で、それらと無関係な別個の教義を立てた訳ではない。大乘仏教の思想進化の過程において、中観派の思想は胎蔵の密教へ継承され、瑜伽行唯識派の思想は金剛界の密教へ継承されたのである。

胎蔵の密教思想を説いた経典は、一般には『大日経』と呼ばれ、7世紀中期の東インドにおける成立が有力視されている。漢訳とチベット訳は現存するが、梵文の原典はごく零細な断片をのぞいて残っていない。漢訳の『大日経』は、724年に善無畏三蔵と一行による『大毘盧遮那成仏神変加持経』で、わが国には弘法大師空海の入唐以前に請来されている。この『大日経』の存在が、空海の入唐の動機の一つとなつたとされている。『大日経』は、大日如来と呼ばれる根本仏がその太陽の光になぞられる如来の智慧の光によって、すべての生きとし生けるものに慈悲を注ぎ救済するという思想を述べている経典である。なかでも、仏の智慧（一切智智）とは何かという問いに対する、世尊である大日如来の答え、「仏のいわく、菩提心を因とし、大悲を根とし、方便を究竟となす。」という「三句の法門」は、第1章に当たる「入真言門住心品」に説かれており、『大日経』の教義の一つの軸となっている。

一方、金剛界の密教思想は『金剛頂経』に説かれるが、その経典は『大日経』のような単経を指すのではなく、狭義と広義の二様がある。両部、或いは金胎という場合には、狭義の『金剛頂経』を指し、一般には『初会（しょえ）金剛頂経』、或いは『真実撰経（しんじつしょうきょう）』と呼ばれている経典を指す。『初会金剛頂経』の成立は、『大日経』の成立に少し遅れた7世紀後半の南インド説が有力視されている。



## 【註】 両部不二（金胎不二）思想 （つづき）

また、広義の『金剛頂経』は、『初会金剛頂経』の理論と実践を基盤として生みだされた様々な密教経典群を指す。『金剛頂経』は、摩訶毘盧遮那（大日如来）を中心とする五仏（五智如来）の曼荼羅と、聖俗一致（大日如来＝衆生）を保証する成仏の理論および実践を説いている。

では、両部不二思想は、いつごろ確立されたのであろうか。以下に、その代表的ないくつかの説を概観する。

まず、その成立が最も古い説としては、唐の時代、長安におけるインド僧の不空（705-774）から中国僧で空海の師匠にあたる恵果(746-806)への密教相伝の中国密教において確立されたという説があるが、勝又俊教先生は「それに関する資料が乏しいため論証には困難を要する。」と指摘している。

次に、空海(774-835)により確立されたという説がある。これは、堀内寛仁先生によるもので、「台密（天台密教）が両部の外に蘇悉地という不二を立てるのに対し、両部の外に不二を立てず、金胎両部は二にして而も不二というのが東密（真言密教）の立場である。即ち両部は一具にして、そこに甲乙浅深はない、というのが弘法大師の正式の見解意見である。」と、空海による両部不二思想成立を主張している。

また、平安時代後期の覚鑿(1094-1145)により確立されたという説がある。この説は宮坂宥勝先生によるもので、多くの論攷において、空海に両部不二の思想は認められず、両部不二が確立されたのは明らかに覚鑿においてであるとされている。

更に、空海の意志を覚鑿（かくばん）が宣揚し確立されたという説がある。この説は、橘信雄先生によるもので、「たとえその撰述に明確なかたちでの両部不二思想が認められないにしても、東密における両部不二思想に関する一考察の思想的萌芽は空海にあったと考えられる。」とした上で、「覚鑿はこの両部不二思想に関しては『秘蔵記』を非常に重要視され、その所説に基づいて論を構成されているものと思われる。」と指摘している。また、覚鑿が金胎両部不二を非常に重要視した理由に、台密の蘇悉地大法の存在を挙げ、「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、覚鑿は改めて金胎両部不二を宣揚したのではないだろうか。」としている。

一方、2013年に鍵和田聖子先生は、済暹(さいせん、1025-1115)により確立されたという説を発表している。これは、「覚鑿以前、東密教学の回復に真剣に取り組んだ人物の一人と言える済暹の時点で、両部而二不二の先行的思想が、確立されていたことが指摘でき、その教証として台密の書物である『講演法華略儀』が引かれていることから、台密の両部理解が東密で参照されていた様子が窺える。済暹と覚鑿の影響関係を考えれば、覚鑿は済暹の論を受け継ぎ、両部不二、金胎不二という用語を用い、重要視した姿勢を踏まえた上で、台密の説を東密流に依用しながら成立させてきた可能性が考えられる。」というものである。

このように、両部不二思想の成立については諸説あるが、先述の通り「金剛界と胎蔵の両部密教」の源流は大乗仏教の二大流派にあり、その大乗仏教は釈尊の教えに源があることからすれば、両部不二、或いは金胎不二と呼ばれる密教の二大思想の統合は、「釈尊の思想」という原点への回帰という視点からは当然の帰結といえるのではないだろうか。

『即身成仏義』には、強引とも思える両部を結合させる解釈が存在するのは確かではあるが、それは全仏教を視野に収めた「一なる真理、一なる仏法」を説こうとする空海の方便（テクニック）であり、そこには両部不二を説こうとする意図は存在しないと考えるのである。

『即身成仏義』に両部不二思想が説かれているか否か、更には空海自身の撰述であるか否かについて、乾仁志は「弘法大師の両部思想」において、

「『即身成仏義』に対する解釈として、両部不二思想を読み込もうという試みがなされているが、両部不二思想を大師に帰すことができないとなると、このような解釈は難しいといわざるをえない。『即身成仏義』の解釈に両部不二思想を持ちこむべきではないのである。逆にいえば、『即身成仏義』には両部不二思想が説かれぬからこそ、大師の著作としての可能性が高いということになる。」

と論じている。筆者はこの考えに同意し、『即身成仏義』は空海の撰述であり、両部不二をも説かんがために即身成仏を説いたものではないとの前提のもと論を進める。

空海は、六大、四曼、三密を「即身」の体大・相大・用大に配当し、三大説を創造した。これは、体は本体、相は様相、用は作用という三つの視点から真理を説いた思想体系であり、先に述べたように即身成仏頌の第一頌において、六大体大と四曼相大により構築された「即身」の哲理と三密用大の「即身」の実践方法を説き、第二頌における「成仏」の対象を明示したものである。

三大説は、馬鳴の『大乘起信論』によってその思想体系が確立され、その後の仏教思想に大きな影響を与えた。空海は、『大乘起信論』の註釈書である『釈摩訶衍論』を重視し、この『釈摩訶衍論』より『即身成仏義』に三大説を取り込んだとされる。

しかし、『大乘起信論』では、その立義分に三十三法門を建立しているが、『釈摩訶衍論』には、三十三法門中、一体摩訶衍・自体自相自用摩訶衍・心真如門・心生滅門の二法二門と不二摩訶衍法が取り上げられているのみであるとされ、中村正文は「体相用三大説考」において、『釈摩訶衍論』は、三大説を積極的に述べようとする立場にはないと指摘している。

従って、空海は『釈摩訶衍論』を重視していたが、『即身成仏義』における三大説による思想展開は、空海の独創といえよう。

では何故に空海は、体大に六大、相大に四曼、用大に三密を配当した三大説を用いたのであろうか。

『即身成仏義』における六大体大の説明では、『大日経』入曼荼羅具縁真言品、『金剛頂瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』、『大日経』阿闍梨真実智品、秘密曼荼羅品、悉地出現品の経典等の引用が見られる。また、四曼相大では、『大日経』説本尊三昧品、『金剛頂経』系の『般若波羅密多理趣品』や『都部陀羅尼目』などの引用が見られる。更に、三密用大では、『金剛頂経一字頂倫王瑜伽一切時処念誦成仏儀軌』、『成就妙法蓮華経王瑜伽観智儀軌』、『金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌』の引用が見られる。

このように主には密教経典や儀軌の引用は、経典や儀軌を分類整理し、更に独創的とも言える解釈を加えることによって、「即ち是の四字に無邊の義を含ぜり。一切の佛法は此の一句を出でず。」から窺える仏教の統一理論を構築しようという空海の意図の現れではなかったかと考える。尚、多くの引用が密教経典や儀軌からであることは、空海の十住心思想から了解できる。



もし仮に、「即身」が体大である「六大」のみで説かれていたとしたならばどうであろう。「即身成仏」とは、「六大という真理を覚ること。」となり、宗教としての哲理や宗教としての具体的実践方法をそこから汲み取ることはできない。従って、全仏教を視野に収めた統一理論と見做すことのできる「即身成仏」を説こうとした場合、体大、相大、用大という三大説の体系導入は、過不足のない「必要十分条件」であったと考える。

釈尊に始まる仏教は、空海の頃には既に千数百年が経過し、その教えは膨大なものとなっていた。それを体・相・用という枠組みの下に統一しようとの意図が、空海にはあったのではないかと推察する。これが、三大説を用いた理由と考えるのである。