

平安期東台両密における教学的交渉

大正大学大学院仏教学研究科仏教学専攻研究生

別所 弘淳

# 目次

序論	1頁
第一部 初期日本天台における即身成仏思想の展開	
第一章 『真言宗未決文』「即身成仏疑」が	
初期日本天台に与えた影響について	8頁
一、はじめに	8頁
二、『真言宗未決文』「即身成仏疑」	8頁
三、『菩提心論』を扱う諸師の態度	10頁
四、『大乘起信論』へ対する態度	12頁
五、まとめ	13頁
第二章 三二権実論争よりみる日本天台即身成仏思想	
〜特に『愍諭弁惑章』を中心に〜	17頁
一、はじめに	17頁
二、『天台宗未決義』の撰述年代	18頁
三、『愍諭弁惑章』における即身成仏思想について	20頁
四、まとめ	24頁

第三章 安然の即身成仏思想にみられる東密教学

↳『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』の影響を中心として	28 頁
一、はじめに	28 頁
二、『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』の種類	29 頁
三、安然引用の『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』	30 頁
四、まとめ	35 頁

第二部 『大日経』の教主をめぐる問題について

↳教主義成立に至る過程

第一章 安然の教主論

一、はじめに	39 頁
二、後の学匠より見た安然の教主論	40 頁
三、安然の教主論	40 頁
四、まとめにかえて	42 頁

第二章 済暹の教主論

一、はじめに	44 頁
二、『大日経』の教主	44 頁
三、安然説の受容	46 頁

第三章 信証の教主論・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 50頁

一、はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 50頁

二、『大日経』の教主・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 50頁

三、実行当機の問題・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 54頁

四、安然説への批判・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 56頁

五、まとめ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 57頁

第四章 覚鑿の教主論・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 62頁

一、はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 62頁

二、『大日経』の教主・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 62頁

三、六大法身説・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 64頁

四、無相法身・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 65頁

五、顕密の相違・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 65頁

第五章 実範の教主論・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 68頁

一、はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 68頁

二、『大日経』の教主・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 68頁

三、四身五具四身・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 69頁

四、無相法身・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 71頁

五、安然への批判・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 72頁

第六章	重誉の教主論	76
一、はじめに		76
二、『大日経』の教主		76
三、『大日経義釈演密鈔』の影響		78
四、東密諸学匠における重誉教学の理解		79
五、まとめ		81
第七章	院政期東密学匠の教主論の比較	85
一、『大日経』の教主について		85
二、安然教学の受容		86
三、安然説の批判		87
四、まとめ		88
第八章	頼瑜の教主義	89
一、はじめに		89
二、頼瑜の教主義		89
三、安然教学の受容		91
四、「能加持身」・「所加持身」の扱い		93
五、まとめ		95

## 第三部 非情成仏における問題について

### 第一章 安然の非情成仏論・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・98頁

一、はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・98頁

二、『樹定草木成仏私記』に説かれる非情成仏論・・・・・・・・・・99頁

三、『菩提心義抄』に説かれる非情成仏論・・・・・・・・・・・・・・103頁

四、まとめにかえて・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・108頁

### 第二章 平安院政期における東密の非情成仏論

～実範・重誉の教説を中心として～・・・・・・・・・・・・・・・・・・111頁

一、はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・111頁

二、空海の教説にみられる非情成仏論・・・・・・・・・・・・・・・・・・111頁

三、諸宗の非情成仏説について・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・112頁

四、東密における非情成仏説について・・・・・・・・・・・・・・・・・・116頁

(一) 実範・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・116頁

(二) 重誉・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・117頁

五、まとめ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・120頁

### 第三章 頼瑜の非情成仏論～『即身義愚草』の教説を中心として～・・・・125頁

一、はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・125頁

二、問答の内容・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・126頁

三、問答の特徴	127 頁
四、安然教学の影響	130 頁
五、まとめ	132 頁
結論	135 頁

## 参考文献

### 【凡例】

本論では次のような略号を用いた。

大正	大正新脩大藏経
続藏	卍続藏経
仏全	大日本仏教全書
日藏	日本大藏経（鈴木版）
真全	真言宗全書
続真全	続真言宗全書
弘全	弘法大師全集
定弘全	定本弘法大師全集
興全	興教大師全集
天全	天台宗全書
続天全	続天台宗全書
伝全	伝教大師全集

## 序 論

これまでの日本密教研究は、そのほとんどが東密に関するものであったと言っても過言では無く、その研究業績も東密系の研究者によってなされたものが多い。このような背景の下にあつて、台密の研究はいわば東密研究に付随して行われ、台密を個別に扱う研究は、東密系研究者の中にはほとんど見られず、天台系の研究者によって行われていたのが実態である。日本密教研究が東密主体で行われてきたことは、密教専一の東密に対し、天台教学など複数の要素が組み込まれて形成された台密の教説が「頭網の執見」と評されたことから明らかといえよう。したがつて、東台両密を研究範囲として、総合的に日本密教を概観した研究は殆ど見られないのが実状であつた。

しかし、この従来への態度は、宗学的知見に立つて東密・台密を論じる際においては有益であつたとしても、日本密教を総合的に論じる際には不十分なものである。それがなぜ不十分なのかと問われた場合、この答えの一つとして有益なのが松永有見氏の論考の一節である。

次に正しく安然の説は如何と云ふに……(中略)……此の説は甚だよく新義真言の説に似ているのであります。……(中略)……中性院の頼瑜僧正は、此の安然の教主論に負ふ所ありて、加持身説を大成したのである。<sup>1</sup>

この松永氏の論考は、頼瑜の「自性身中の加持身説」たる教主義が、安然教学の影響を多分に受けていたことを明らかにしたものであり、また、新義真言教学に台密教学が関わっていることを指摘したものである。すなわち、台密の教説が新義・古義別立の問題にまで関わることを指摘した重要な見解であると評すべきであろう。本論第二部・第三部に於いて頼瑜を扱ったことは、この松永氏の見解に端を発したものである。

また大山公淳氏も論考において、

慎重なるべく自らを誠むるは古来東密一派の学徒の如く、台密は猶頭網の執見ありとして一概に退けんとする非學術的態度を排することである。<sup>2</sup>

と、台密を「頭網の執見」として排除する見解を批判している。また、この一節により、当時の日本密教研究において台密が「頭網の執見」とみなされていた実態を窺い知ることも出来るのである。

ではこのような従来への日本密教研究を踏まえたいうえで、本論を執筆するに当り、その先駆となつた先行研究を提示していきたい。

東密のみならず台密までにも言及した論考としては、松永有見氏<sup>3</sup>、金山穆韶氏<sup>4</sup>、大山公淳氏<sup>5</sup>等の研究がまず挙げられる。この中、松永・大山両氏が日本密教を概観する必要性を説いたことは先に示したとおりである。またこのような視座の下、東台両密を総合的に、また仏教文献学的立場に基づいて論じたものとして挙げられるのが、勝又俊教氏<sup>6</sup>の研究である。勝又氏は中国密教が日本において如何に受容されたか、並びに東台両密の教学比較を、主に「頭密差別思想」という点から考究している。

また、即身成仏思想・法身説法という密教の代表的な教義に対し、東台両密に亘つて論じたのが大久保良峻氏<sup>7</sup>、苦米地誠一氏<sup>8</sup>の研究である。大久保氏は台密、苦米地氏は東密

と立脚点を異にしているが、共に東台両密を相互的に比較し、更に台密教学が東密諸学匠の教説に影響を及ぼしていることを論じているのであり、この大久保・苔米地両氏の研究が、本論執筆の原動力であったことを付言しておきたい。

一方、台密を中心に扱った研究としてまず挙げるべきなのが、福田堯穎氏の『天台学概論』第二卷「天台密教概説」<sup>9</sup>であろう。ここでは台密の成立、教判、教理等、台密の全般に亘ってまとめられており、台密の基礎を理解するうえで非常に有益である。台密を中心に扱った研究としては、この他にも清水谷恭順氏<sup>10</sup>・三崎良周氏<sup>11</sup>が挙げられる。清水谷氏は、雑密流入から最澄の密教相承、更にはそこから安然に至る教学展開にまで論究されている。また三崎氏は、台密の特徴たる金・胎・蘇の三部相承に言及し、東密における蘇悉地伝承にまで論を展開している。

平安初期日本天台諸師の思想形成を論じたものとしては、浅井円道氏<sup>12</sup>・木内堯央氏<sup>13</sup>の研究も見過ごすことはできないであろう。特に浅井氏の研究は、本論第一部において問題とした『愍諭弁惑章』に対していち早く言及したものであり、氏の研究成果が本論執筆に当たって非常に有益であったことをここに付しておきたい。

更に、第一部で問題とした徳一や三一権実論争について扱ったものとしては、塩入亮忠氏<sup>14</sup>、田村晃祐氏<sup>15</sup>の研究や、田村氏が編纂された『徳一論叢』<sup>16</sup>が挙げられる。塩入氏の研究は、最澄の教学発展を徳一との論争より検討するものであり、また田村氏の研究は、この塩入氏の研究を発展させ、更に、そのほとんどが散逸している徳一の著作を最澄の著作から復元するなど、徳一研究に頗る足跡を残した研究と評することができる。

また、本論における重要人物である安然については、まず『安然和尚の研究』<sup>17</sup>という論文集を挙げるができる。更に、末木文美士氏<sup>18</sup>、先に示した大久保良峻氏等の研究によつて、安然教学の全体像が解明されつつある。特に末木氏の研究は、未だ活字化されていない資料の翻刻にまで及んでおり、この翻刻資料は本論第三部において活用させていただいた。

また、本論第二部で問題とする教主論については、林田光禅氏<sup>19</sup>、金山穆韶氏<sup>20</sup>の研究が挙げられる。林田・金山両氏ともに、日本密教諸学匠の教主論を概説しており、『大日経』の教主を論ずる問題の研究に当たつて、必ず目を通しておかねばならない研究であろう。但し、両氏ともそれぞれの学匠の教主論の概説に始終しており、各学匠の教説の比較まで行っていない。

以上、先行研究を挙げてみると、日本密教を概観する研究の必要性が求められながらも、その研究は未だ十分に進んでいなかったことが明らかになるのである。そういった中で、近年、千葉正氏・田戸大智氏等<sup>21</sup>によつて、個別的な問題における東台両密の教学交渉についての研究が行われていることは注目される。しかし、未だ日本密教を総合的に論じた研究は少なく、多くの課題が残されているのである。

したがって、本論は、平安期における即身成仏・教主論・非情成仏という問題に対し、東台両密において如何なる教学的交渉が行われていたのかを問題としたが、これを論ずるに当たっては、常に日本密教全体を概観するよう心がけた。

さて本論は、第一部「初期日本天台における即身成仏思想の展開」、第二部「『大日経』の教主をめぐる問題について」、第三部「非情成仏における問題」の三部構成となっている。

但しこれらの問題のみでは、題目の「平安期東台両密における教学的交渉」の全てを論ずることはできない。事実、事相の面においては、慈慧大師良源が淳祐の弟子であり、また元果と良源とは兄弟弟子の間柄であって親しく交流している<sup>22</sup>。更に宣淳が『明矢石論』において、濟暹『疑難決断抄』を批判する<sup>23</sup>など、本論において論ずる以外にも、東密・台密は互根に交流しているのである。このように、この題目において論述すべきことは多々あるものの、本論では特に、空海教学の影響を受ける面を有しつつ、東密に対して最も大きな影響を与え続けた安然教学の、東密における受容と展開という問題に焦点を当てるととした。以下、各部の内容を略述していきたい。

第一部は、日本天台における即身成仏思想が、安然に至るまでに如何に展開したのかということを明らかにすることを目的としている。天台の即身成仏思想の展開については、最澄・円仁・安然という天台内部における展開に目が向けられがちであり、またこのような検討は既に先行研究によって提示されているところである。そこで本論文においては、従来の研究を十分に注視しながらも、「他宗批判」という独自の視点をを用いて論述することとした。

すなわち、第一章では、『真言宗未決文』「即身成仏疑」に、天台に対する批判が付加されていることに注目し、この『真言宗未決文』「即身成仏疑」が、初期日本天台諸師の教説に影響を及ぼしていることを詳述した。第二章では、東国の法相宗徒より提示された『天台宗未決義』における即身成仏への批判に対し、第四代天台座主安慧が『愍諭弁惑章』を撰述して難を退け、また天台の即身成仏思想を発展させた初期日本天台の重要人物であることを明らかにした。尚、この第一章・第二章では、東密・台密の交流や影響関係を論ずることはしていない。しかし、第三章で論ずる安然の即身成仏思想の前提となる台密の即身成仏思想の萌芽を確認することや、従来、最澄・円仁・円珍の影に隠れ、殆ど論究されることのなかった安慧の著作を扱うことは意義のあることであり、また本論文の特色の一つといえるであろう。第三章では、安然の即身成仏思想が、『即身成仏義』や、従来空海撰述と考えられてきた『四種曼荼羅義』・異本『即身成仏義』の教説を受容・批判して成立していたことを論述した。また安然の引用を検討した結果、現存しない『即身成仏義』や『四種曼荼羅義』が安然在世時に存在していたことについても言及した。

第二部は、『大日経』の教主を論ずる問題について、東密諸学匠が安然の教説に対し、如何なる対応をしたのかを明らかにすることを目的としている。そもそも、空海以降における『大日経疏』(『大日経義釈』)の研究は、慈覚大師円仁の頃より、台密において先行して行われている。東密諸学匠は、この台密における『大日経義釈』の研究成果を超越すべく『大日経疏』研究を行ったのであり、これは院政期以降の東密諸学匠の著作に『大日経疏』の註釈書が膨大な数存在していることから伺えるであろう。但し、先行した台密における『大日経義釈』研究の成果が、東密における『大日経疏』研究に少なからず影響を与えたであろうことは、十分に推知される。

しかし、台密の教説は、天台教学と密教とを融合させた、いわゆる円密一致にその特徴がある。つまり、天台教学と密教とを融合させたことにより、東密学匠の恰好の批判対象ともなってしまったのである。すなわち、第二部は、密教的な教説を提示した安然教学の

撰取と、そこに天台教学を融合している安然教学への批判について、東密諸学匠の提唱する教主論を通して明らかにすることを目的としている。

尚、第二部には「教主義成立に至る過程」という副題を設けたが、教主義は、『大日経』の教主たる大日如来がどのような尊格であるのかを議論するものであり、わざわざ副題を付する必要があるようにも感じられるかもしれない。しかし「教主義」という語は、鎌倉期の道範・頼瑜頃より起こった、本地身説・加持身説のいずれを主張するかという議論によって用いられるようになったものであり、それ以前においては、同様に『大日経』の教主を論ずるとしても、それが「教主義」であるとは想定されていなかったと言える。事実、『大日経』の教主を論ずる際に「教主義」という語を用いたのは、道範<sup>24</sup>・頼瑜<sup>25</sup>辺りからのものである<sup>26</sup>。よって第二部は、『大日経』の教主に対し諸師が如何なる教説を打ち立てたのかという問題を論じているが、頼瑜以前の学匠が『大日経』の教主を論ずる問題を「教主論」、頼瑜が『大日経』の教主を論ずる問題を「教主義」として、用いる語を区別することとした。

この教主論・教主義は、法身説法説とのかかわりも非常に強い問題であり、その一例を示すならば、法相宗の徳一（生没年不明）撰『真言宗未決文』と、後に東寺の三宝と称される杲宝撰『杲宝私鈔』との関係が挙げられる。徳一は、『真言宗未決文』において「毘盧舍那仏疑」<sup>27</sup>なる疑義を提示して法身説法説を批判し、これに対して杲宝が、『杲宝私鈔』巻一に「大日経能説教主本地加持分別事」<sup>28</sup>という算題を設け、この中で徳一の批判に反駁したうえで自身の教主義たる本地身説を提唱するのである。このことを見ても分かるように、『大日経』の教主についての問題は日本密教の仏身観を論ずる上で、非常に重要な問題の一つなのである。

東密においては、空海が『弁顕密二教論』<sup>29</sup>において法身説法説を宣揚し、また『大日経』の教主を自性身としたことにより、東密学匠たちは、これを「宗家の御定判」として重要視してきた。しかし、『大日経疏』巻一には、以下の記述も見られるのである。

然此自証三菩提、出過一切心地<sup>1</sup>、現覺諸法本初不生<sup>2</sup>。是処言語尽竟心行亦寂。若離<sup>3</sup>如来威神之力<sup>4</sup>、則雖<sup>5</sup>十地菩薩<sup>6</sup>尚非<sup>7</sup>其境界<sup>8</sup>。況余生死中人。尔時世尊、往昔大悲願故、而作<sup>9</sup>是念<sup>10</sup>。若我但住<sup>11</sup>如<sup>12</sup>是境界<sup>13</sup>、則諸有情不<sup>14</sup>能<sup>15</sup>以<sup>16</sup>是蒙<sup>17</sup>益。是故住<sup>18</sup>於自在神力加持三昧<sup>19</sup>、普為<sup>20</sup>一切衆生<sup>21</sup>示<sup>22</sup>三種諸趣所喜見身<sup>23</sup>、説<sup>24</sup>三種種性欲所宜聞<sup>25</sup>法<sup>26</sup>、隨<sup>27</sup>三種種心行<sup>28</sup>開<sup>29</sup>觀照門<sup>30</sup>。<sup>30</sup>

つまり、この『大日経疏』の教説と空海の教説とに齟齬が生じてしまうのである。この『大日経疏』の教説に随えば、説法するのは自性身ではなく随他の加持身（≡他受用身）であり、この他受用身教主説は、空海が自性身説法を提唱していることから、東密では基本的に採用されず、主に『大日経義釈』を重んじる台密において主張されるようである。

一方、この『大日経疏』の教説を、空海が法身説法を論ずる際には用いなかったことにより、この矛盾を如何に解決するかということが、空海以降の諸学匠の課題となった。この矛盾を解決するに当り、以下の教説が主張されてゆくこととなる。すなわち、①空海の教説を中心に『大日経疏』を理解し本地身説を主張する立場、②『大日経疏』の記述を中心に空海の教説を理解したうえで、『大日経疏』に説かれる加持身が他受用身以下の仏身ではなく自性身改めざる加持身であるとし、自性身中の加持身説を主張する立場、③そして江戸期頃より提唱されたとされる、本地身・加持身説を和会しようとする会合説、の三つ

の立場である。

このように、『大日経』の教主についての問題は、主に東密を中心に議論が重ねられ、その後の新義・古義分立の際に最も重要な教義として確立していったのである。但し、ここで注意せねばならないのは、東密諸学匠が自身の教主論を宣揚する際に、台密、特に安然の教説に対して言及している点である。それは先述した如く、台密が自性身教主説を主張しないことに対する反論が主であるが、その一方で、安然の提唱した教説を用いて自身の教主論を主張する東密学匠も存在する。よって、これら諸学匠の教主論・教主義について検討し、そこに安然教学が如何に摂取されているのか、また批判されているのかを論じていくこととする。

但し、教主論・教主義に関しては、「〇〇の教主義について」等のタイトルが付された先行研究が膨大に存在しているのが現状である。第二部において扱う諸師の教主論についても、一部を除いては既に複数の先行研究においてその特徴が明らかにされている。しかし、それぞれの学匠の教説を比較した先行研究は多くなく、未だ検討する余地が十分に残されているといえよう。そこで、既に提示されている研究を踏まえたくて、特に「安然の教説の受容・批判」に焦点を当てて各章を論じ、また諸師の教説を比較して、その特徴をまとめることとした。

そこで第一章において、安然の教主論を明らかにした後、第二章以下において、その教主論に対し、院政期の東密諸学匠が如何なる対応をみせたのか、諸師の教説をそれぞれ明らかにした。まず第二章では、東密の教学研究の先駆者たる済暹の教主論が、安然の教説を摂取して成立していたことを検討した。第三章では、信証の主張する教主論が、安然の教説の影響を受けつつも、円密一致を標榜する安然の立場を痛烈に批判するものであったことを論じた。また、信証の教説が、後の新義派の主張する教義の基盤となったものであることを具体的に検証した。第四章では、覚鑊の教主論の特殊性（六大法身・法界身説）を明らかにし、その教説に安然の四一教判からの影響がみられることを論じた。第五章では、実範の教主論が、安然の四身互具四身説からの影響を多分に受けていることを明かした。また、実範が安然の教説を批判しつつも、四身互具四身説の影響を強く受けていることにより、その批判に無理が生じていることも指摘した。第六章では、重誉の教主論が、安然の四身互具四身説のみならず、覚苑『大日経義釈演密鈔』の教説からの影響を多分に受けていることを論じた。また、他宗の学匠の教説を重んじたことにより、重誉の教説が後の東密学匠の批判対象となったことも具体的に検証した。更に、この重誉の教説に一定の理解を示した頼瑜の教説についても言及した。第七章では、前章までに明らかにした各学匠の教主論を、①『大日経』の教主、②安然説の受容、③安然説の批判、の三点より比較し、それぞれの学匠の教説の類似点・相違点を明確にするよう努めた。そして第八章では、頼瑜の創唱した自性身中の加持身説たる教主義が、安然の教説や院政期諸学匠の教説を咀嚼して成立したことを論じた。

第三部は、日本において安然が非情成仏を積極的に論じた初めての学匠であることに注目し、その教説が東密諸学匠の非情成仏論に如何なる影響を与えたのかを明かすことが目的である。尚、本来であれば、「成仏論」という広範な問題を扱うべきである。しかし既述の通り、日本において安然が非情成仏を積極的に論じた初めての学匠であり、またその教

説は、日本における非情成仏論の基盤となっている。更に、その安然の非情成仏論に対する東密学匠の態度が、実範・重誉と頼瑜とでは明確に異なっているのである。そこで、本論では、成仏論のうち、特に非情成仏に関する問題を扱い、安然と東密諸学匠の教説の關係性を明らかにすることとした。

第一章では、『對定草木成仏私記』の教説を精査し、安然が非情独一での発心・成仏論を主張している点を明らかにした。更に『菩提心義抄』に至って密教的要素を非情成仏論に組み込み、また自身の四一教判とも結合させて、唯一真如が発心・成仏するため、真如の変作たる非情も同様に発心し成仏するという結論に至るまでを明らかにした。第二章では、実範・重誉の非情成仏論が、空海『即身成仏義』・『声字実相義』によって説かれる色心不二の思想より展開されることを具体的に論証した。また、実範・重誉が教主論を扱う時とは異なり、安然の教説に触れることなく自身の非情成仏論を提示していることも指摘した。第三章では、頼瑜の著作中に説かれる非情成仏論を精査した結果、『即身義愚草』における非情成仏の論義のみ、安然説を完全に受け入れていることを明らかにし、頼瑜と安然教学との接点解明について聊か問題提起をした。

尚、本論は「平安期東台両密の教学的交渉」という題目の中、第二部第八章、並びに第三部第三章において、鎌倉期の頼瑜について論じたが、これは現在に繋がる「伝統宗学」を完成させた鎌倉期の東密教学が、それ以前の平安期の東密教学から展開していく過程の一端を明らかにしようとしたためである。特に第二部では、新義真言の「自性身中の加持身説」たる教主義が如何にして提唱されるに至ったのか、という新義古義別立にまで関わる問題に、平安期東密学匠の教説が如何に反映されているのかということを明らかにしたかったためである。また冒頭に引いた、頼瑜と安然教学の類似性を指摘する松永氏の論考も、本論にて頼瑜を扱うこととした理由の一つとして挙げる事ができる。よって、頼瑜を扱った二つの章に関しては、本論の付論的な役割ではあるが、今後の研究課題をより明確にすることも意図して、敢えて論じた次第である。

本論の構成は上記のとおりである。先述したように、東台両密の教学的交渉をこれらの問題のみで明らかにすることは適切ではないし、不足している点が多々あることは自覚している。しかしながら、日本密教を概観する研究が重要であることと同時に、一つの問題について深く掘り下げて具体的に考察することも、また必要不可欠な作業である。したがって本論の目的は、従来の宗学的知見に基づいて東密・台密を別個に論ずるものではなく、日本密教という大きな枠組みにおいて、その中の即身成仏・教主論・非情成仏という問題を詳述する点にあると言えるであろう。また、これら個別の問題の研究の積み重ねによって、日本密教の全体像が明確になるものと確信している。

- 1 松永有見「台密の教義及び歴史」『密教研究』一二・一九二四
- 2 大山公淳『大山公淳著作集』八・三九八頁（ピタカ・一九七九）
- 3 松永前掲論文。
- 4 金山穆韶『真言密教の教学』（高野山大学出版部・一九四四）
- 5 大山公淳「東台両密の問題」『大山公淳著作集』二所収、ピタカ・一九七八）、同「東密と台密」『同著作集』八所収、ピタカ・一九七九）

- 6 勝又俊教『密教の日本的展開』(春秋社・一九七〇)
- 7 大久保良峻『天台教学と本覚思想』(法蔵館・一九九八)、同『台密教学の研究』(法蔵館・二〇〇四)、同『最澄の思想と天台密教』(法蔵館・二〇一五)
- 8 苦米地誠一『平安期真言密教の研究』(ノンブル・二〇〇八)
- 9 福田堯顕『天台学概論』第二卷(文一出版・一九五四)
- 10 清水谷恭順『天台密教の成立に関する研究』(文一出版・一九七二)
- 11 三崎良周『台密の研究』(創文社・一九八八)
- 12 浅井円道『上古日本天台本門思想史』(平楽寺書店・一九七三)
- 13 木内堯央『天台密教の形成―日本天台思想史研究―』(溪水社・一九八四)、同『日本における天台宗の形成―木内堯央論文集1』(宗教工芸社・二〇一二)、同木内堯央『日本における天台宗の展開―木内堯央論文集2』(宗教工芸社・二〇一二)
- 14 塩入亮忠『伝教大師』(伝教大師奉讃会・一九三七)
- 15 田村晃祐『最澄の教学』(春秋社・一九九二)
- 16 田村晃祐編『徳一論叢』(国書刊行会・一九八六)
- 17 叡山学会編『安然和尚の研究』(同朋舎・一九七九)
- 18 末木文美士『平安初期仏教思想の研究―安然の思想形成を中心として』(春秋社・一九九五)
- 19 林田光輝『教主義合纂』(国訳密教刊行会・一九二二)
- 20 金山穆韶『大日経の教主に就いて』(『金山穆韶著作集』五所収、うしお書店・一九九七)
- 21 千葉正『杲宝教学における安然義引用の特色』(『駒澤大学仏教学部論集』二六・一九九五)、田戸大智『済暹の教主義について―安然説の受容―』(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』四八・二〇〇二)、佐藤もな『道範の教主義について―静遍説との関係を中心に―』(『日本仏教総合研究』五・二〇〇七)、林山まゆり『有快の即身成仏思想について』(『印仏研』五七―一・二〇〇八)等。
- 22 『密宗血脈章』巻中(続真全二五・二九九頁下〜三〇一頁上)、『続伝灯広録』卷三(続真全三三・三五八頁下)、『天台霞標』二編卷之三(仏全一二五・一八七頁上〜一八八頁下)。良源と淳祐・元杲との関係については、平林盛得『人物叢書 良源』四〇頁〜四一頁(吉川弘文館・一九七六)、鍵和田聖子『東密と台密の相互影響から見た受容と研鑽の展開』二一四頁〜二二七頁(博士論文(龍谷大学)、甲第一七六号・二〇一四)、大久保良峻編『天台学探尋』七八頁〜七九頁(法蔵館・二〇一四)等、参照。
- 23 この問題については、坂本圭司『明矢石論』における眞言批判の限界について(『天台学报』二九・一九八六)等、参照。
- 24 『貞心抄』巻上(大正七七・六九九頁下)「疏积料簡如二教論抄」。高野古来教主義如二疏抄」。
- 25 『大日経疏指心鈔』卷二(大正五九・五九四頁中〜下)「或又台蔵中台加持身、寄二当金剛中台報身毘盧遮那一故。謂教主義同故云レ尔也。本地自証位無言語故、現二加持身一説二今経」。
- 26 渡辺新治『興教大師の教主義について』(『興教大師覚鑿研究』所収、春秋社・一九九二)
- 27 『真言宗未決文』(大正七七・八六四頁下〜八六五頁上)
- 28 『杲宝私鈔』卷十一(真全二〇・一五六頁上〜一五七頁下)
- 29 『弁顕密二教論』巻上(弘全一・四七四頁)、同巻下(弘全一・五〇二頁)
- 30 『大日経疏』巻一(大正三九・五七九頁上〜中)

第一部 初期日本天台における即身成仏思想の展開

## 第一章 『真言宗未決文』 「即身成仏疑」が

### 初期日本天台へ与えた影響について

#### 一、はじめに

『真言宗未決文』の撰者である徳一（生没年不詳）は、奈良後期から平安初期に生存した法相宗の学僧である。また『真言宗未決文』は、弘仁六年（八一五）前後<sup>1</sup>に空海に対して著したとされる著作<sup>2</sup>であり、徳一の著作としては完本として残っている唯一の著作である。『真言宗未決文』は十一の疑義で構成され、「即身成仏疑」はその中の三番目の疑義である。

『真言宗未決文』は、各疑義共に「〇〇疑者」で始まり「此疑未決」で終わる構成になっているが、第三「即身成仏疑」・十一「鉄塔疑」の二つは、「此疑未決」の後にも更に疑義が続いている。この二つの疑義の「此疑未決」以降の文について、先行研究では「徳一が撰述した時から既に存在した」という説と、「後に付加された」という二つの説があり<sup>3</sup>、現在では「付加された」という説が有力である。また「付加された」という説の中にも、「徳一が付加した」という説と「徳一ではない人物の付加である」という二つの説があり<sup>4</sup>、現在においても議論されている問題である。

この問題を含めた『真言宗未決文』そのものの研究や、最澄・徳一の論争の内容等は、既に度々議論され、研究成果が示されているが、一方で、徳一の思想が日本仏教にどのような影響を及ぼしたのかということについては、空海対徳一・最澄対徳一・『真言宗未決文』対反駁書という問題以外で殆んど触れてこられず、いまだ検討の余地があるように思われる。そこで、『真言宗未決文』 「即身成仏疑」が初期日本天台へ与えた影響について少しく考察してみたい。

#### 二、『真言宗未決文』 「即身成仏疑」

この問題を考察するにおいて、まず先んじておこなわねばならないのは、『真言宗未決文』 「即身成仏疑」が如何なる疑義であるかを理解することである。この「即身成仏疑」は、『菩提心論』に説かれる即身成仏思想に対する批判であり、徳一は、

即身成仏疑者、龍樹所造発菩提心論云、今真言行人能従<sup>レ</sup>凡入<sup>二</sup>仏位<sup>一</sup>者、亦超<sup>二</sup>十地菩薩境界<sup>一</sup>。亦真言行人三行為<sup>レ</sup>因即身成仏。一者行願、二者勝義、三者三摩地。<sup>5</sup>

と『菩提心論』を引用<sup>6</sup>し、この文には「今疑。此有<sup>二</sup>三失<sup>一</sup>。一、行不具失。二、闕慈悲失。三」と、行が具わっていない誤りと、慈悲が闕けている誤りの二つの誤りがあるとする。この行が具わっていない誤りとは、

所<sup>レ</sup>言行不具失者、凡菩薩雖<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>無量行<sup>一</sup>、総撰<sup>二</sup>六度・四摂<sup>一</sup>、悉<sup>レ</sup>尽。今真言行人所<sup>レ</sup>修行、雖<sup>レ</sup>列<sup>二</sup>三三名<sup>一</sup>、而総是觀行。此止觀行於<sup>二</sup>六度中<sup>一</sup>唯靜慮波羅蜜多。非<sup>二</sup>余五

度<sup>一</sup>。尔則唯行<sup>二</sup>度<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>行<sup>二</sup>余五<sup>一</sup>、全闕<sup>二</sup>四撰<sup>一</sup>。闕<sup>レ</sup>行成仏此則不可也。<sup>8</sup>  
とあるが如く、菩薩の修行は六波羅蜜・四摂事であるにもかかわらず、『菩提心論』で説く勝義・行願・三摩地は全て禅定波羅蜜であり、他の五度と四摂事が具わっていないという誤りである。

また、慈悲が闕けている誤りとは、

闕慈悲失者、凡諸菩薩慈悲為<sup>レ</sup>母、方便為<sup>レ</sup>父、具受<sup>二</sup>五生<sup>一</sup>。……(中略)……久輪<sup>二</sup>転生死<sup>一</sup>、恒誓<sup>下</sup>我度<sup>二</sup>一切衆生<sup>一</sup>皆令<sup>レ</sup>入<sup>中</sup>無余涅槃<sup>上</sup>。而真言行人、遺<sup>二</sup>棄衆生<sup>一</sup>自先成仏。慈悲何有。亦何同<sup>二</sup>三乘自利行<sup>一</sup>。<sup>9</sup>

とあるが如く、真言行者は衆生よりも先に自分が成仏してしまつたため、即身成仏には慈悲がないとする疑義である。そのうえで、『大般涅槃經』卷三四「迦葉菩薩品」の「自未<sup>二</sup>得度<sup>一</sup>先度<sup>レ</sup>他<sup>一</sup>」、ならびに八〇『華嚴經』卷一一「毘盧遮那品」の文<sup>一</sup>を引いて、

經既說<sup>二</sup>毘盧遮那仏因行<sup>一</sup>云、無量劫修行、能於<sup>二</sup>一一利<sup>一</sup>億劫不思議、修<sup>二</sup>習菩提行<sup>一</sup>、一利中修行、經<sup>二</sup>於利塵劫<sup>一</sup>。一一微塵劫修行、彼人乃能得<sup>レ</sup>莊嚴諸仏利<sup>一</sup>。為<sup>二</sup>一一衆生<sup>一</sup>輪迴經<sup>二</sup>劫海<sup>一</sup>、其心不<sup>二</sup>疲懈<sup>一</sup>、當<sup>レ</sup>成<sup>二</sup>三世導師<sup>一</sup>。此是明<sup>二</sup>毘盧舍那仏因果滿<sup>一</sup>。今真言行人、唯修<sup>二</sup>觀行<sup>一</sup>、從<sup>二</sup>凡位<sup>一</sup>入<sup>二</sup>仏位<sup>一</sup>者、超<sup>二</sup>菩薩十地行<sup>一</sup>。此是龍猛説。何背<sup>二</sup>仏説<sup>一</sup>信<sup>二</sup>菩薩語<sup>一</sup>。此疑未<sup>レ</sup>決。<sup>12</sup>

と説く。つまり、「仏説」である『大般涅槃經』や『華嚴經』に、「自らの成仏よりも他を優先する」、「無量劫修行して初めて成仏する」と説かれているにもかかわらず、何故真言行者はこの仏説に背いて、龍樹という菩薩の説を信じるのかと、この誤りを強調している。

この「此疑未決」の後に続くのが、後に付加されたとされる文である。

又、釈摩訶衍論第七云、証<sup>二</sup>發心<sup>一</sup>者、從<sup>二</sup>淨心地<sup>一</sup>乃至菩薩究竟地<sup>第十</sup>証<sup>二</sup>何境界<sup>一</sup>。所謂真如智名為<sup>二</sup>法身<sup>一</sup>。是菩薩於<sup>二</sup>一念頃<sup>一</sup>、能至<sup>二</sup>十方無余世界<sup>一</sup>、供<sup>二</sup>養諸仏<sup>一</sup>、請<sup>二</sup>轉法輪<sup>一</sup>。唯為<sup>四</sup>開<sup>三</sup>導利<sup>二</sup>益衆生<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>依<sup>二</sup>文字<sup>一</sup>。或示<sup>下</sup>超<sup>レ</sup>地速成<sup>中</sup>正覺<sup>上</sup>、以<sup>レ</sup>為<sup>二</sup>怯弱衆生<sup>一</sup>故。或説<sup>下</sup>我於<sup>二</sup>無量阿僧祇劫<sup>一</sup>當<sup>レ</sup>上<sup>レ</sup>成、以<sup>レ</sup>為<sup>二</sup>懈怠衆生<sup>一</sup>故。能示<sup>二</sup>如<sup>レ</sup>是無數方便<sup>一</sup>不可思議、而実菩薩種性根等、發心則等、所<sup>レ</sup>証亦等、無<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>超過法<sup>一</sup>。以<sup>二</sup>一切菩薩、皆逕<sup>二</sup>三阿僧祇劫<sup>一</sup>故。但隨<sup>二</sup>衆生世界不同<sup>一</sup>有<sup>レ</sup>所<sup>二</sup>見聞<sup>一</sup>。根・欲・性異故、示<sup>二</sup>所行<sup>一</sup>亦有<sup>二</sup>差別<sup>一</sup>。<sup>13</sup>

この付加とされる文において、まず『釈摩訶衍論』巻七の「一切菩薩は皆<sup>二</sup>阿僧祇劫を経る<sup>一</sup>」の文を提示するのである。尚、この『釈摩訶衍論』の文は、実には『釈摩訶衍論』に引かれる『大乘起信論』の文である。この『釈摩訶衍論』(『大乘起信論』)の文を引いたうえで、

准<sup>二</sup>此論文<sup>一</sup>、天台宗所<sup>レ</sup>言即身成仏者、謬<sup>二</sup>執菩薩示現之文<sup>一</sup>、以為<sup>二</sup>真実菩薩之行<sup>一</sup>。發菩提心論与<sup>二</sup>此摩訶衍論<sup>一</sup>、俱龍樹菩薩所造。豈有<sup>二</sup>相違<sup>一</sup>哉。是故當<sup>レ</sup>知。發菩提心論所<sup>レ</sup>言、今真言行人能從<sup>レ</sup>凡入<sup>二</sup>仏位<sup>一</sup>者、亦超<sup>二</sup>十地菩薩境界<sup>一</sup>者、依<sup>二</sup>菩薩示現行<sup>一</sup>而説<sup>レ</sup>非<sup>二</sup>実菩薩<sup>一</sup>。而彼真言・天台<sup>二</sup>宗学徒、不<sup>三</sup>善推<sup>二</sup>究己宗所依經論<sup>一</sup>、妄立<sup>二</sup>別宗<sup>一</sup>。二云<sup>二</sup>即身成仏<sup>一</sup>者、違<sup>二</sup>諸論<sup>一</sup>誤<sup>二</sup>後学徒<sup>一</sup>。諸有<sup>レ</sup>智者、勿<sup>二</sup>謬依学<sup>一</sup>。<sup>14</sup>

と説き、『釈摩訶衍論』・『菩提心論』の著者が共に龍樹であるため、両著の主張が相違してはならず、従つて、『菩提心論』に「從<sup>レ</sup>凡入<sup>二</sup>仏位<sup>一</sup>者、亦超<sup>二</sup>十地菩薩境界<sup>一</sup>」とあるのは菩薩が衆生のために示現する行であつて実の菩薩の修行ではない、と判ずるのである。ここで問題となるのが、『真言宗未決文』に「天台宗所<sup>レ</sup>言即身成仏」という語が見られ

ることである。ここで「菩薩の示現」とされる天台の即身成仏思想とは、『法華経』「提婆達多品」<sup>15</sup>に説かれる竜女成仏を指していると思われるが、従来、東密に対して著されたとされてきた『真言宗未決文』に、「天台宗」の語があることよって、この『真言宗未決文』の批判が、円密一致を説く日本天台諸師にも少なからず影響を与えたと推測できるのである。

### 三、『菩提心論』を扱う諸師の態度

次に『真言宗未決文』において問題とされる『菩提心論』に対し、日本天台諸師が如何なる態度をとってきたのか検討してみたい。

伝教大師最澄（七六七〜八二二）は、『法華秀句』巻上末において、以下の如く『菩提心論』を引いている。

金剛頂瑜伽中発阿耨多羅三藐三菩提心論云、二乘之人、雖レ破二入執一、猶有二法執一。……（中略）……若不定性者、無レ論二劫限一、遇レ縁便迴心向大。<sup>15</sup>論文当レ知。入二無余一定性、雖レ尽二神通善根之相一、然其神通性、及一切善根、永不二滅尽一。要待二劫限等満一、方二乃發生一。明知、短翻者所レ結之文、況余善根豈有二余留一耶者、短翻臆説。不レ可二帰信一。<sup>16</sup>

しかし、この『菩提心論』の内容は、灰身滅智した定性の二乗が成仏しうることを説く文であり、即身成仏についての記述ではない。最澄が『菩提心論』を引用するのはここだけである。『法華秀句』において『菩提心論』を引用している以上、最澄も『菩提心論』に密教の即身成仏思想が説かれていることは当然理解していたと思われるが、いずれにしても最澄は『菩提心論』を、即身成仏を論じるうえでは用いないのである。

また、慈覚大師円仁（七九四〜八六四）は『入唐新求聖経目録』によれば、唐から『菩提心論』を将来している<sup>17</sup>。それにもかかわらず、円仁の著作には『菩提心論』が全く引用されていないことが指摘される<sup>18</sup>。

第四代天台座主安慧（七九五或いは一説七九四〜八六八）は、『愍諭弁惑章』において『菩提心論』に対して言及している。安慧は、『天台宗未決義』<sup>19</sup>第一の疑義、「示即身成仏文」<sup>20</sup>の質問に対し、諸経論から二五の即身成仏の証文を提示し<sup>21</sup>、『菩提心論』からも第二三・二四・二五番目の証文として提示している。この中で特に注目すべきは第二三・二五番目の証文であろう。

・第二十三、発菩提心論云、行相有<sup>レ</sup>三。一者行願、二勝義、三者三摩地為<sup>レ</sup>戒。乃至成仏無<sup>レ</sup>時暫忘<sup>一</sup>。唯真言法中即身成仏。故是説<sup>三</sup>三摩地法<sup>一</sup>。於<sup>三</sup>諸教中<sup>一</sup>闕而不<sup>レ</sup>書。<sup>15</sup>論文既云<sup>二</sup>唯真言乃至成仏<sup>一</sup>。明知、龍樹大論師亦立<sup>三</sup>即身成仏之義<sup>一</sup>、為<sup>二</sup>究竟説<sup>一</sup>。<sup>22</sup>

・第二十五、又云、有<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>、発<sup>二</sup>大乘心<sup>一</sup>行<sup>三</sup>菩薩行<sup>一</sup>、於<sup>三</sup>諸法門<sup>一</sup>無<sup>レ</sup>不<sup>二</sup>遍修<sup>一</sup>。……（中略）……復修<sup>三</sup>瑜伽勝上法<sup>一</sup>、能從<sup>レ</sup>凡入<sup>二</sup>仏位<sup>一</sup>者、亦超<sup>二</sup>十地菩薩境界<sup>一</sup>。<sup>15</sup>論文既云<sup>二</sup>從凡入仏乃至境界<sup>一</sup>。明知、修<sup>三</sup>三摩地<sup>一</sup>力、以入<sup>二</sup>仏位<sup>一</sup>。故超<sup>二</sup>於十地菩薩境界<sup>一</sup>、即身成仏也。<sup>23</sup>

このように、安慧は即身成仏の証文として、『真言宗未決文』「即身成仏疑」において問

題とされる『菩提心論』の論文を、即身成仏の証文として提示するのである。また、『菩提心論』より三文を引いた上で、

此論一卷、龍樹菩薩所造、大興善寺三藏大廣智不空阿闍梨所<sub>レ</sub>訳。龍樹大菩薩、既造<sub>二</sub>此論<sub>一</sub>、建立論<sub>二</sub>即身成仏之義<sub>一</sub>。文義灼然、更不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>致<sub>レ</sub>疑。汝但執<sub>二</sub>歷劫義<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>信<sub>二</sub>頓成之說<sub>一</sub>。徒守<sub>二</sub>自宗之株<sub>一</sub>、莫<sub>レ</sub>忘<sub>二</sub>邪執之免<sub>一</sub>。増出<sub>二</sub>謗法之詞<sub>一</sub>、每結<sub>二</sub>闡提之罪<sub>一</sub>。哀哉哀哉。庶幾末代賢哲、幸改<sub>二</sub>後轍<sub>一</sub>乎。<sup>24</sup>

と、『菩提心論』が龍樹の所造であることを強調するのである。特に、「文義灼然、更不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>致<sub>レ</sub>疑。汝但執<sub>二</sub>歷劫義<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>信<sub>二</sub>頓成之說<sub>一</sub>。」とする安慧の態度は、『真言宗未決文』「即身成仏疑」の付加とされる「発菩提心論与<sub>二</sub>此摩訶衍論<sub>一</sub>、俱龍樹菩薩所造。豈有<sub>二</sub>相違<sub>一</sub>哉。是故当<sub>レ</sub>知。発菩提心論所<sub>レ</sub>言、今真言行人能從<sub>レ</sub>凡入<sub>二</sub>仏位<sub>一</sub>者、亦超<sub>二</sub>十地菩薩境界<sub>一</sub>者、依<sub>二</sub>菩薩示現行<sub>一</sub>而説<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>実菩薩<sub>一</sub>。」という批判にも対応していると考えられることは可能である。つまり、『感諭弁惑章』は『天台宗未決義』のみならず、『真言宗未決文』「即身成仏疑」にも反論している著作であるとも考えられるのである。

次に智証大師円珍（八一四〜八九二）が、『菩提心論』を如何に扱ったのか検討していく。尚、円珍の著作には真偽が定かでないものが多いが<sup>25</sup>、ここでは扱わないこととする。

まず『大日経指帰』においては、

復龍猛菩提心論云、惟真言教中即身成仏故、是説<sub>二</sub>三摩地門<sub>一</sub>。於<sub>二</sub>諸教中<sub>一</sub>闕而不<sub>レ</sub>書。<sup>26</sup>  
文<sub>上</sub>言<sub>二</sub>三摩地速疾門<sub>一</sub>、一切諸教闕而不<sub>レ</sub>書。斯教方説故、為<sub>二</sub>諸教所帰之教<sub>一</sub>。前後明白。若不<sub>二</sub>是此积<sub>一</sub>、則闕而之言難<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>消通<sub>一</sub>矣。<sup>26</sup>

と説き、「密教は諸教の帰する所の教えであり、中間の漸教ではないので諸教に闕して書せずと言う」と『菩提心論』の「於<sub>二</sub>諸教中<sub>一</sub>闕而不<sub>レ</sub>書」の文を解釈していることが理解される。この記述は、『唐決』（維鐺決答）に『大日経』を方等部に属す」とあることに対して反論したものであろう<sup>27</sup>。

一方で、『些些疑文』巻上では、「菩提心論、或云<sub>二</sub>龍樹造<sub>一</sub>、或云<sub>二</sub>興善三藏集<sub>一</sub>。此未<sub>二</sub>決解<sub>一</sub>。私謂、後説為<sub>レ</sub>正。<sup>28</sup>」と説かれ、『大日経指帰』においては「龍猛の『菩提心論』に云く」としながら、『些些疑文』では『菩提心論』を不空の撰述であると説くのである。このような相違が、円珍の著作の真偽問題にも関わってくるのである。

この『菩提心論』不空撰述説に対し、五大院安然（八四一〜八八九）、一説九一五没）は『教時問答』巻三において、

或目錄云、菩提心論不空集也。有人因<sub>レ</sub>判<sub>二</sub>不空撰<sub>一</sub>也。論初先云<sub>二</sub>大阿闍梨云<sub>一</sub>。是龍樹指<sub>二</sub>我所承<sub>一</sub>。我所承即妙吉祥、今文殊是也。故不空訳<sub>二</sub>梵文<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>自所撰<sub>一</sub>也。<sup>29</sup>  
と説き、一説には『菩提心論』が不空の撰述とされているが、『菩提心論』冒頭の「大阿闍梨云く」の大阿闍梨は文殊であり、また『菩提心論』を龍樹の著作として、不空撰述説を否定している。また『菩提心義抄』巻四においては、

然菩提心論云、是説<sub>二</sub>三摩地法<sub>一</sub>。於<sub>二</sub>諸教中<sub>一</sub>闕而不<sub>レ</sub>書者、是仏雖<sub>レ</sub>説<sub>レ</sub>之、而傳法者闕而不<sub>レ</sub>書。<sup>30</sup>

と説くが如く、安然は三摩地法が諸教に説かれないことについて、仏は説いたにもかかわらず伝法者がこれを闕いて書かなかつたと解釈し、真言法にのみ説かれることについて会通するのである。以上のごとく、日本天台においては、円密一致を標榜するに当たり、この『菩提心論』の「真言法にのみ即身成仏する」という文を如何に解釈するかということ、

ならびに『菩提心論』の著者が龍樹であるか否か、ということが、日本天台諸師の解決すべき課題であったといえよう。

#### 四、『大乘起信論』へ対する態度

次に『真言宗未決文』「即身成仏疑」に引かれる『釈摩訶衍論』（『大乘起信論』）の文に対し、諸師が如何なる解釈を用いたのか検討していきたい。

まず、第二代天台座主円澄（七七一〜八三七）は、『唐決』（維錫決答）において、

問、又釈二修中位一文云、始自二初品二終至二初住一、一生可レ修、一生可レ証。……（中略）……今疑、若始自二初品二終至二初住位一一生修証者、誰為二其人一耶。若竜女者、竜女是応二前世種修一。是非二一生修証之例一。……（中略）……又、起信論云、是菩薩、或示三超レ地速成二正覚一、以レ為二怯弱衆生一故。或説下我於二無量阿僧祇劫一、当レ成中仏道上、以レ為二懈怠衆生一故。能示三如レは無数方便二不可思議、而実菩薩種種性果等、発心則等、所レ証亦等、無レ有二超過之法一。以三一切菩薩皆經三阿僧祇劫一故。但隨二衆生世界不同二所見・所聞・根・欲・性異故、示三所行有二差別一。已上若尔、速成是方便説。何故、文云二一生可レ修、一生可レ証。31

と、『摩訶止観』卷六下<sup>32</sup>には「一生可レ修、一生可レ証」とある一方、『大乘起信論』<sup>33</sup>では「一切菩薩皆經三阿僧祇劫」と相違していることを指摘し、唐へ決答を求めている。『大乘起信論』に説かれる三劫成仏に対し、日本天台での解釈が諸師により分かれることは既に指摘されるところであるが<sup>34</sup>、この問題が円澄の疑問に端を發したものであると考へることができよう。

安然の『大乘起信論』へ対する言及は、『菩提心義抄』巻一にみることもできる。すなわち、問答の「問」において、

問、馬鳴起信論云、或説下經二無量劫一修行成仏上、為二懈怠衆生一故。或説三超レ地得レ成二正覚一、為二怯弱衆生一故。而実菩薩必經三三大阿僧祇劫一然後成仏。無レ有二超過之法一。種性根等、樂欲亦等。又、入大乘論云、菩薩雖レ超二無数小劫一、而不レ能レ超二大劫阿僧祇一。而何今云二即身成仏一耶。

と、円澄同様『大乘起信論』に三劫成仏が説かれることを問題として、即身成仏を主張することに疑問を呈するのである。この「問」に対し、

答、一切仏教成仏有レ五。……（中略）……若大日經、十地此生満足、尊勝瑜伽、三三瑜祇行一念超越、菩提心論、若人求三仏慧一、通三達菩提心一父母所生身速証三三覺位一、菩薩是真言門成仏<sup>五</sup>。今起信論、是五教中別教三三僧祇菩薩成仏。然龍樹智論云、或有二菩薩一、初發心時即坐二道場一、轉二法輪一度二衆生一。或有二菩薩一、初發心時与二菩薩若一相応。或有二菩薩一、初發心時遊二戲神通一、淨二仏国土一、成二就衆生一。譬如下乘二神通一去者上、發心即到。若乘レ馬行、若乘レ羊行者、久久則到。或有レ不レ到。大日義釈、以二彼神通乘行菩薩一、為二今真言行菩薩一。又、龍樹菩提心論云、惟真言法中即身成仏。龍樹本師馬鳴。師弟不レ可二違逆一。故知、依三所レ弘經一各説二教之義一。<sup>35</sup>

と答え、『大乘起信論』の三劫成仏の文は別教菩薩の成仏を説いたものであり、『大日經』や『菩提心論』に説かれる成仏が真言門の成仏であると規定するのである。そして龍樹と

馬鳴とが師弟であると説き、この両者の主張の違いがあつてはならないとして、『大乘起信論』と『菩提心論』との矛盾を解決するのである。

また『大智度論』を引き、『菩提心論』と『大智度論』の著者である龍樹の主張に相違がないことも示している。ここで『大智度論』と『菩提心論』とを挙げたことは、『真言宗未決文』「即身成仏疑」において『釈摩訶衍論』と『菩提心論』との教説の相違を指摘したことと対応しているようにも考えられる。安然是『菩提心義抄』巻五において、『真言宗未決文』第四「五智疑」に対する反駁<sup>36</sup>も行っているのであり、安然が『真言宗未決文』の主張を意識していたとみることも十分可能であろう。

## 五、まとめ

以上の如く、『真言宗未決文』「即身成仏疑」が提示した、『大乘起信論』(『真言宗未決文』では『釈摩訶衍論』)の三劫成仏を示す文は、即身成仏を標榜する初期日本天台諸師にとって解決せねばならない喫緊の課題であつたのである。

この問題に対し、円澄は『唐決』にて回答を求め、一方で安然是、『大乘起信論』に説かれる三劫成仏を別教の立場としている。また安然是、共に龍樹の著作である『菩提心論』と『大智度論』との教説に相違がないことを主張したうえで、「龍樹の師である馬鳴と龍樹との主張の違いがあつてはならない」とし、『大乘起信論』と『菩提心論』との教説が相違している問題の解決を図るのである。

また、『真言宗未決文』において、龍樹の著作の教説の相違が問題とされていることも一因として、『菩提心論』の著者が龍樹であるか否か、という問題も浮上することになったのである。

安慧は『菩提心論』が龍樹の所造であることを強調したうえで、「文義灼然、更不可<sup>レ</sup>致<sup>レ</sup>疑。汝但執<sup>二</sup>歴劫義<sup>一</sup>、未<sup>レ</sup>信<sup>二</sup>頓成之説<sup>一</sup>。徒守<sup>二</sup>自宗之株<sup>一</sup>、莫<sup>レ</sup>忘<sup>二</sup>邪執之免<sup>一</sup>。増出<sup>二</sup>謗法之詞<sup>一</sup>、每結<sup>二</sup>闡提之罪<sup>一</sup>。哀哉哀哉。庶幾末代賢哲、幸改<sup>二</sup>後轍<sup>一</sup>乎。<sup>37</sup>」と、即身成仏を批判する法相の態度を非難するのであるが、この態度は『真言宗未決文』「即身成仏疑」の、付加されたとされる文に対する直接的な天台側からの反論とみることもできよう。

円珍の教説には、『菩提心論』の作者を龍樹とするもの、不空とするものの二種があり、この円珍の教説の不一致が、円珍の著作の真偽問題にも関わってくるのであろう。一方、安然是『教時問答』において、『菩提心論』を龍樹の著作であると判じている。しかし「或目錄云、菩提心論不空集也。有人因<sup>レ</sup>判<sup>二</sup>不空撰<sup>一</sup>也。」とあるように、『菩提心論』を不空の撰述であると主張する人物がいたことを明言するのである。この「有人」が円珍であるかは不明であるが、『菩提心論』の著者に関して、現在においても問題とされるところであり<sup>38</sup>、当時より不空撰述説が説かれていたことは注目されるべきであろう。

また、もう一つ問題となるのは、『菩提心論』に「唯真言法中即身成仏」との文がみられることである。円密一致を説く日本天台において、この『菩提心論』の文を如何に解釈するかということが課題であつたのである。

この問題に対し、最澄は即身成仏を論じる上では『菩提心論』を扱わず、また円仁に至っては『菩提心論』を将来したにもかかわらず自著において用いることをしなかった。こ

の最澄・円仁の態度は、『菩提心論』を扱わない（無視する）ことによって、『菩提心論』の「唯真言法中即身成仏」とある問題の解決を試みたとも言えるのではないだろうか。

しかし最澄・円仁の態度に対し、円珍や安然是この『菩提心論』の文を用いたうえでこの問題を解決しようとするのである。

特に、安然がこの『菩提心論』の文に対し、「是仏雖レ説レ之、而傳法者闕而不レ書。<sup>39</sup>」と解釈する安然の主張は、宝地房証真（生没年不詳）が『法華疏私記』巻八末において、

問、菩提心論云、唯真言法中即身成仏。故是説三摩地法<sup>1</sup>。於諸教中闕而不レ書<sup>云云</sup>。若尔、於三法華不レ可レ明レ此義<sup>1</sup>。

答、菩提心義云、唯法華等皆雖レ説三此三摩地法<sup>1</sup>、而伝法菩薩闕而不レ書。法華等經亦是秘密教。故如三蘇悉地疏説<sup>1</sup>。<sup>40</sup>

と説くが如く、後の天台学匠に影響を与えただけでなく、例えば正智院道範（一一七八～一二五二）が『菩提心論談義記』巻上において、

問、不書者、仏経雖レ説三真言内証法<sup>1</sup>、伝法聖者不レ流三伝之<sup>1</sup>。故云三不書歟。答、……（中略）……法華・華嚴等説会、顕密並説レ之。故諸教中可レ有三顕密<sup>1</sup>。而伝

法聖者流通時、顕教中除三秘密<sup>1</sup>也。是云三闕而不レ書也。<sup>41</sup>と説くように、東密の学匠にまでも影響を及ぼした教説なのである。

この一方で、安慧の解釈は、「唯真言法中即身成仏。故是説三摩地法<sup>1</sup>。於三諸教中一闕而不レ書。」という文を即身成仏の証文として扱い、また特に会通を施さなかつた点において特殊であるといわねばならないであろう。<sup>42</sup>

最後に、円澄が『真言宗未決文』「即身成仏疑」の付加とされる文を見たことによって、既述した質問を起こしたのかは不明であるが、仮にそうであるならば、円澄が『唐決』（維縄決答）の質問を著したとされる、承和二年（八三五）～承和三年（八三六）頃には、既に『真言宗未決文』に「此疑未決」以降の文が存在していたのである。

<sup>1</sup> 『真言宗未決文』撰述年代については、弘仁六年の日付のある『勸諸有縁衆応奉写秘密藏法文（勸縁疏）』以降の撰述であるとする説（守山聖真『文化史上より見たる弘法大師伝』（新興社・一九三二）四五六頁～四六五頁）、梅尾祥雲「現代語の即身成仏義と解説」（『現代語の十卷章と解説』（高野山出版社・一九四九）一七九頁～一八二頁）、勝又俊教『密教の日本的展開』（春秋社・一九七〇）一四五頁～一四六頁）、小野塚幾澄『真言宗未決文』における即身成仏の疑について』（『徳一論叢』所収、国書刊行会・一九八六）、末木文美士『平安初期仏教思想の研究―安然の思想形成を中心として』（春秋社・一九九五）八六頁～一二二頁）、等参照）が通説とされてきたが、弘仁六年以前の撰述であるとする説（苦米地誠一『平安期真言密教の研究』一（ノンブル社・二〇〇八）三六九頁～四一八頁）も論じられている。

<sup>2</sup> 『真言宗未決文』は、一般的には、徳一が空海に対して提出した著作であると見做されている。しかし、苦米地氏は前掲論文（四〇五頁）において、『真言宗未決文』の直接の対象は空海ではなく東国の広智教団であり、更にその背後の最澄である、と主張されている。既述の通り、『真言宗未決文』「即身成仏疑」（付加部）には、「天台宗」の語も見られるのであり、この苦米地氏の指摘は注目されるところである。

<sup>3</sup> 「徳一が撰述した時から存在した」という論考に、長井秀誠『真言宗未決文』の成立

年代について「『密教学会報』二九・一九九〇）等があり、「後の付加である」という論考には、末木・苦米地前掲論文等があることが確認される。尚、長井氏は「徳一が撰述した時から存在した」という立場から、『真言宗未決文』の成立を弘仁一三年であると述べている。

4 「徳一が付加した」とする論考に、末木前掲論文等があり、「後の付加である」という論考には苦米地前掲論文が確認される。

5 『真言宗未決文』（大正七七・八六三頁上〜中）

6 『菩提心論』（大正三二・五七二頁下・五七三頁中）

7 『真言宗未決文』（大正七七・八六三頁中）

8 『真言宗未決文』（大正七七・八六三頁中）

9 『真言宗未決文』（大正七七・八六三頁中）

10 南本『大般涅槃經』卷三四（大正一二・八三八頁上）

11 八〇『華嚴經』卷一一（大正一〇・五六頁上〜中）取意

12 『真言宗未決文』（大正七七・八六三頁中〜下）

13 『真言宗未決文』（大正七七・八六三頁下）、尚、この『釈摩訶衍論』の文は、『大乘起信論』の本文であるため、竜樹の説というよりは馬鳴の説といった方が適切であろう。

尚、この文を記した者が、何故『大乘起信論』ではなく『釈摩訶衍論』を引いたのかは不明であるが、可能性の一つとして、同一著者（ここでは竜樹）の見解の相違を問題とするためにあえて『釈摩訶衍論』の文を用いたのではないかと考えられる。

14 『真言宗未決文』（大正七七・八六三頁下）

15 『法華經』卷四（大正九・三五頁上〜下）

16 『法華秀句』卷上末（伝全三・七九頁）

17 『入唐新求聖教目錄』（大正五五・一〇七九頁上）

18 『日本大藏經』天台宗頌教章疏二では、円仁の著作として『真言菩提心義』が収録され、この中には『菩提心論』に関する記述があるが、この著作に関しては浅井円道氏をはじめ、多くの先行研究において疑撰と判じられているため、円仁の著作として扱うことはしなかった。（浅井円道『上古日本天台本門思想史』（平楽寺書店・一九七三）二七九頁等、参照。）

19 『天台宗未決義』に関しては次章にて取り上げるため、ここでの詳述は避ける。

20 『天台宗未決義』については、浅井前掲論著（二二二頁）、拙稿『天台宗未決義』における一、二の問題」（『智山学報』六〇・二〇一一）参照

21 『愍諭弁惑章』（伝全三・三六八頁〜三八三頁）。尚、『愍諭弁惑章』や安慧の即身成仏思想については、浅井円道『上古日本天台本門思想史』二四九頁〜三五四頁（平楽寺書店・一九七三）、吉田慈順『愍諭弁惑章』の位置づけ―最澄・徳一論争の展開上において―（『印仏研』六〇―一・二〇一一）、拙稿『愍諭弁惑章』にみられる安慧の即身成仏思想について」（『智山学報』六一・二〇一二）参照

22 『愍諭弁惑章』（伝全三・三八二頁）

23 『愍諭弁惑章』（伝全三・三八二頁）

24 『愍諭弁惑章』（伝全三・三八三頁）

25 浅井前掲論書（三九〇頁〜四〇七頁）、大久保良峻「台密教判の問題点」（『台密教学の研究』所収、法蔵館・二〇〇四）等、参照。

26 『大日経指帰』（大正五八・二〇頁下）

27 『唐決』（維鐳決答）に、

問、大毘盧遮那經一部七卷、薄伽梵住如来加持広大金剛法界宮<sub>一</sub>為<sub>二</sub>一切持金剛者<sub>一</sub>演<sub>三</sub>説<sub>之</sub>也。大唐中天竺国三蔵輪波迦羅、唐言<sub>三</sub>善無畏<sub>一</sub>訳。今疑、如来所説始從<sub>二</sub>

華嚴「終至二涅槃」無下為二五時四教「所レ不中該撰上。今以二此毘盧遮那經「何部・何時・何教撰レ之。又為二法華前説一、為二当法華後説一。此義如何。  
答、謹尋二經文「属二方等部。被二声聞緣覺」故。与二不空縹索・大宝積・大集大方等・金光明・維摩・楞伽・思益等經「同味具二四教・四仏・四土」。今顯下毘盧遮那於二法界宮「説上乃是法身寂光土。從レ勝受レ名也。前後可レ詳。

とある。尚、この問題を扱った論考に、浅井前掲論書(二二三頁〜二二五頁)等がある。(日藏七八・一九五頁下〜一九六頁上)

<sup>28</sup> 『些些疑文』卷上(仏全二七・一〇三八頁上)

<sup>29</sup> 『教時問答』卷三(大正七五・四二七頁下)

<sup>30</sup> 『菩提心義抄』卷四(大正七五・五三四頁上)

<sup>31</sup> 『唐決』(維錫決答)(日藏七八・二〇六頁下)

<sup>32</sup> 『摩訶止観』卷六下(大正四六・八三頁上)

<sup>33</sup> 『大乘起信論』(大正三一・五八一頁中)

<sup>34</sup> この問題については、大久保良峻「一生入妙覚について―証真を中心に―」(『天台教  
学と本覚思想』所収、法蔵館・一九九八)等、参照。

<sup>35</sup> 『菩提心義抄』卷一(大正七五・四七一頁下〜四七二頁上)

<sup>36</sup> 『菩提心義抄』卷五(大正七五・五五四頁上〜下)

<sup>37</sup> 『愍諭弁惑章』(伝全三・三八三頁)

<sup>38</sup> 『菩提心論』の作者については、『大山公淳著作集』卷二(ピタカ・一九七八)二四三  
頁〜二四七頁、東武「菩提心論の作者について」(『密教学会報』一三・一九七四)等、  
参照。また近年では、竹内信夫『空海の思想』一一二頁(ちくま新書・二〇一四)にて、  
『菩提心論』が不空撰述であると説かれている。しかし、論拠が一切示されておらず、  
氏が何をもって不空撰述としたのか不明である。

<sup>39</sup> 『菩提心義抄』卷四(大正七五・五三四頁上)

<sup>40</sup> 『法華疏私記』卷八末(仏全二二・六八〇頁下)

<sup>41</sup> 『菩提心論談義記』卷上(日藏四七・三二四頁下)

<sup>42</sup> この問題に関しては、浅井前掲論書(二五一頁〜二五二頁・三六八頁)参照。

## 第二章 三一権実論争よりみる日本天台即身成仏思想

### ↳特に『愍諭弁惑章』を中心に↳

#### 一、はじめに

徳一（生没年不詳<sup>1</sup>）は、奈良時代の末から平安時代の初めに奈良から東国へ赴き、会津・筑波を拠点として、会津の慧日寺等を草創した法相宗の僧侶である。また、最澄（六七〇〜八二二）との三一権実論争<sup>2</sup>を展開し、空海（七七四〜八三五）からは密教經典の書写を依頼された学僧である<sup>3</sup>。更に『真言宗未決文』にて、密教に対する十一の疑義を提示し、空海に疑問を投げかけたことも著名である。

先行研究において、徳一の著作には、以下の十六の著作があるとされてきた。

- |               |                 |
|---------------|-----------------|
| ① 『妙法蓮華経要略』三卷 | ② 『妙法蓮華経肝心』二卷   |
| ③ 『妙法蓮華経権文』一卷 | ④ 『法華新疏』一四卷     |
| ⑤ 『仏性抄』       | ⑥ 『中辺義鏡』三卷      |
| ⑦ 『義鏡要略』      | ⑧ 『中辺義鏡残』二〇卷    |
| ⑨ 『慧日羽足』三卷    | ⑩ 『遮異見章』三卷      |
| ⑪ 『通破四教章』一卷   | ⑫ 『法相了義燈』一一卷    |
| ⑬ 『法相了義灯問答』二卷 | ⑭ 『成唯識論同異補闕章』二卷 |
| ⑮ 『起信論寛狹章』三卷  | ⑯ 『真言宗未決文』一卷    |

しかし、五大院安然（八四一〜八八九）、一説九一五没）の『教時諍論』には、

東土恵日寺徳溢法師者、為<sup>レ</sup>破<sup>二</sup>天台<sup>一</sup>、多造<sup>二</sup>章疏<sup>一</sup>。大師、因造<sup>二</sup>守護章<sup>一</sup>・去惑章<sup>一</sup>・補照<sup>一</sup>・照権実鏡<sup>一</sup>・決権実論<sup>一</sup>・依憑集<sup>一</sup>・通六九証<sup>一</sup>・五比量決<sup>一</sup>。安慧座主伝灯之代、亦作<sup>二</sup>愍諭弁惑章<sup>一</sup>三卷<sup>一</sup>、以破<sup>二</sup>徳溢天台宗未決義<sup>一</sup>一卷<sup>一</sup>。<sup>4</sup>

と、徳一撰『天台宗未決義』に対し、第四代天台座主である安慧（七九五或いは一説七九四〜八六八）が『愍諭弁惑章』<sup>5</sup>をもつてこの徳一の難を破したという記述がみられるのである。『愍諭弁惑章』の著者とされる安慧は、『元亨釈書』卷二には、

承和十一年、為<sup>二</sup>羽州講師<sup>一</sup>。時管内、皆学<sup>二</sup>唯識<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>知<sup>二</sup>天台教<sup>一</sup>。自<sup>二</sup>慧開<sup>レ</sup>講、州人棄<sup>レ</sup>相帰<sup>レ</sup>性。<sup>6</sup>

と、安慧が承和十一年（八四四）に出羽国の講師となり、法相宗の盛んであった出羽国にて天台の教えを広めたとされている。

一方、『本朝高僧伝』卷五の徳一に対する記述には、

開<sup>二</sup>常州筑波山<sup>一</sup>、為<sup>二</sup>第一祖<sup>一</sup>。傍近数州、仰<sup>レ</sup>之不<sup>レ</sup>止。多建<sup>二</sup>梵宇<sup>一</sup>。門弟繁興。……（中略）……以<sup>二</sup>某年<sup>一</sup>終<sup>二</sup>於慧日寺<sup>一</sup>。<sup>7</sup>

とある。これらを踏まえると、徳一の門弟が多く法相の盛んであった出羽国に、天台の教えを広めるために安慧は赴いたことになる。つまり、出羽国の講師として東北へ赴いたことが、『天台宗未決義』に対して反駁する一つの契機ともいえるであろう。

管見の限り、『天台宗未決義』の名がみられるのは『教時諍論』のみであるため、この

『天台宗未決義』が徳一の撰述したものであるのか、これを検証することは困難である。<sup>8</sup> 但し、安然『樹定草木成仏私記』には、「昔故、叡山第四座主安惠大和尚、披<sub>レ</sub>経問云、草木有<sub>レ</sub>心、得<sub>レ</sub>記作仏耶否。余、答申云、然也。」と、安慧の問いに安然が答えた場面が記述されているのであり、両者は生没年が重なるのみならず交流があったことも事実なのである。従って、『教時諍論』の記述を誤りとして即座に退けてしまうこともまた危険である。いずれにしても、『天台宗未決義』が、三一権実論争と非常に深い関わりのある著作であることは、先述の『教時諍論』の他にも、『愍諭弁惑章』に、

東隅有<sub>二</sub>一謗法者<sub>一</sub>。邪執積<sub>レ</sub>年、学者成<sub>レ</sub>市。於<sub>レ</sub>斯著<sub>二</sub>二十二条義章<sub>一</sub>、干<sub>二</sub>於我台宗<sub>一</sub>。  
一。……（中略）……今誠<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>之、以成<sub>二</sub>文示<sub>一</sub>、勒為<sub>二</sub>一軸<sub>一</sub>称<sub>レ</sub>之曰<sub>二</sub>愍諭弁惑章<sub>一</sub>。

<sup>10</sup>

とあることから明らかであり、撰述者が徳一でない場合においても、それに類する人物、すなわち、徳一門下の東国法相宗徒であったといえるであろう。しかし、三一権実論に対する研究が既に多数発表されている一方で、『天台宗未決義』のみならず、『愍諭弁惑章』についても、先行研究では殆ど言及されることはなかった。<sup>11</sup>

そこで、まず『天台宗未決義』の撰述年代について聊か検討していきたい。撰述年代については、今まで殆ど扱われてこなかった『天台宗未決義』を論ずるにおいて重要な問題である。

この撰述年代を明らかにするうえで有益なのが、『天台宗未決義』において問題とされる、即身成仏に対する疑義である。また、これらの疑義は、最澄以降の天台教学の発展を明らかにするうえで非常に重要である。というのも、詳細は後述するが、『愍諭弁惑章』では、最澄が即身成仏を論じるうえで用いることがなかった密教経論を用いるためである。そこで、『愍諭弁惑章』に説かれる即身成仏思想についても少しく検討してみたい。

## 二、『天台宗未決義』の撰述年代

『天台宗未決義』は、先述した通り『愍諭弁惑章』に引用され、その『愍諭弁惑章』は、『天台宗未決義』の十二の疑義に即して著されている。安慧は『天台宗未決義』の著者を「蝙蝠者」と呼び、「蝙蝠者、第一文云」などとして『天台宗未決義』を引用した後、「今通曰」として答釈を加える形をとっている。十二の疑義を挙げれば以下の如くである。

- |           |             |             |
|-----------|-------------|-------------|
| 第一、即身成仏文  | 第二、即身成仏疑    | 第三、舍利弗経劫成仏疑 |
| 第四、違宗失    | 第五、無作四諦疑    | 第六、大乘見道修道疑  |
| 第七、三権一実疑  | 第八、法華円教疑    | 第九、四教誠証疑    |
| 第一〇、法華成仏疑 | 第一一、無量義経円教疑 | 第一二、索車不索車疑  |

尚、『愍諭弁惑章』から『天台宗未決義』の文を抜き出してみると、疑義に長文のものと短文のものとがあり、また『愍諭弁惑章』が、あくまでも『天台宗未決義』の答釈であるため、引用されたものが『天台宗未決義』の全文でない可能性は十分考えられる。

また、これらの疑義の多くは、既に最澄と徳一との論争の中で問題となったものであるが、この中で特に注目すべきは、第一、二、三、四の疑義である。『天台宗未決義』の第一〜四の疑義を抜き出してみれば、以下の如くである。

・第一、即身成仏文

円教分齊、若有<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>法華<sub>一</sub>者即身成仏、於<sub>二</sub>法華中<sub>一</sub>依<sub>二</sub>何品文<sub>一</sub>立<sub>レ</sub>此。<sup>12</sup>

・第二、即身成仏疑

問、若有<sub>下</sub>聞<sub>二</sub>法華<sub>一</sub>即身成仏上、何故、舍利弗等声聞、往昔於<sub>二</sub>大通智勝<sub>一</sub>十六王子時<sub>一</sub>、始聞<sub>二</sub>法華<sub>一</sub>発心、修<sub>二</sub>菩薩行<sub>一</sub>、經<sub>二</sub>六十劫<sub>一</sub>至<sub>二</sub>十住第六心<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>仏道<sub>一</sub>、更退<sub>二</sub>流生死<sub>一</sub>。<sup>13</sup>

・第三、舍利弗経劫成仏疑

問、若有<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>法華<sub>一</sub>即身成仏者、舍利弗等声聞、逢<sub>二</sub>釈迦<sub>一</sub>得<sub>二</sub>無学果<sub>一</sub>、聞<sub>二</sub>法華<sub>一</sub>。現須<sub>二</sub>成仏<sub>一</sub>。何故、授<sub>二</sub>舍利弗<sub>一</sub>記<sub>一</sub>云<sub>下</sub>、汝舍利弗、当<sub>レ</sub>來過<sub>二</sub>無量無辺不可思議劫<sub>一</sub>、当<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>成仏<sub>一</sub>。号<sub>レ</sub>曰<sub>中華</sub>光如来上。<sup>14</sup>

・第四、違宗失

設使彼難、不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>釈通<sub>一</sub>、避<sub>レ</sub>過云<sub>二</sub>我宗不<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>即身作仏<sub>一</sub>者、即違<sub>二</sub>自宗<sub>一</sub>。天台所造法華玄義中、引<sub>二</sub>華嚴・涅槃等<sub>一</sub>二種<sub>一</sub>、立<sub>二</sub>即身作仏義<sub>一</sub>。<sup>15</sup>

この四つの疑義で問題となっているのは、天台の主張する即身成仏思想である。日本天台において初めて「即身成仏」の語が用いられたのは、最澄『法華秀句』巻下「即身成仏化導勝八」である<sup>16</sup>。ここにおいて最澄は、

能化竜女無<sub>二</sub>歴劫行<sub>一</sub>、所化衆生無<sub>二</sub>歴劫行<sub>一</sub>。能化・所化、俱無<sub>二</sub>歴劫<sub>一</sub>。妙法経力<sub>モテ</sub>即身成仏。<sup>17</sup>

として、竜女の成仏を即身成仏であると捉えている。先行研究では、最澄の最後の著作と見做される『法華秀句』が、三一権実論争においても最後の著作であるとされてきた<sup>18</sup>。しかし、第一・二・三疑において問題としている「若し法華円教を聞けば即身成仏する」という文は、『法華秀句』巻下「普賢菩薩勸発勝十」に、「当<sub>レ</sub>知。如来滅後、後五百歳、受<sub>二</sub>持読誦法華<sub>一</sub>者、速成<sub>二</sub>仏果<sub>一</sub>一度<sub>二</sub>脱衆生<sub>一</sub>」<sup>19</sup>とあること、すなわち、『法華秀句』に『法華経』を受持し読誦すれば、速やかに成仏する」とあることとほぼ同様であることを指摘できるのである。

また、第四疑についても、「他宗所依経、都無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>速成勸<sub>一</sub>、天台法華宗、具有<sub>二</sub>速成勸<sub>一</sub>」<sup>20</sup>とあるが如く、他宗の所依の経には「速成（即身（速疾）成仏）」という教えはなく、天台にはその教えがある、と説かれているのであり、『法華秀句』のこれらの文に対して、『天台宗未決義』の疑義が著されたと考えられるのである。

つまり、『天台宗未決義』の文中に即身成仏の語が見られること、また、『天台宗未決義』に『法華秀句』における最澄の記述の取意とみられる記述があることから、『天台宗未決義』は、論争最後の著作であるとされてきた『法華秀句』に、徳一、またはその門弟（東国の法相宗徒）が疑を唱えた著作であると考えられるのである。

それ故、『法華秀句』は最澄の入滅する前年、弘仁十二年（八二二）の著作であるため<sup>21</sup>、『天台宗未決義』は、弘仁一二年以降に撰述された著作であると推定することが可能である。また、『愍諭弁惑章』には、その本文末に「承和一四年」の記述がみられる<sup>22</sup>ことから、『天台宗未決義』の撰述年代は、弘仁一二年（八二二）〜承和一四年（八四七）の間であるとと言えるのである。

### 三、『惑論弁惑章』における即身成仏思想について

さて『天台宗未決義』の四つの即身成仏に関する疑義に対し、安慧は如何に答釈したのであるか。ここでは、特に第一疑の答釈を中心として、安慧の即身成仏思想について考察していきたい。何故第一疑なのかといえは、ここでの答釈に、密教経論である『大日経』・『菩提心論』が用いられているためである。すなわち、ここに天台教学における密教導入の一端が垣間見えるのである。

尚、第二～四の疑義の答釈には密教義は説かれておらず、あくまでも最澄の竜女成仏に基づいた、天台教学における即身成仏思想によって疑義を退けている。<sup>2,3</sup>

安慧の即身成仏思想を論ずるに当たっては、その比較という点において、まず最澄・円仁（七九四～八六四）の即身成仏思想について言及せねばならないであろう。但し、これらは既に龐大な先行研究<sup>2,4</sup>が提示されているため、ここでは安慧の教説と特にかかわりのある教説を概観し、そのうえで安慧の教説との比較を行っていくこととする。

#### (一) 最澄

日本天台において、即身成仏を最初に提唱した人物が最澄であることはよく知られている。最澄は、『法華秀句』巻下「即身成仏化導勝八」において、

能化竜女無<sup>二</sup>歴劫行<sup>一</sup>、所化衆生無<sup>二</sup>歴劫行<sup>一</sup>。能化・所化、俱無<sup>二</sup>歴劫<sup>一</sup>。妙法経力<sup>モテ</sup>即身成仏。上品利根一生成仏、中品利根二生成仏、下品利根三生成仏。見<sup>二</sup>普賢菩薩<sup>一</sup>、入<sup>二</sup>菩薩正位<sup>一</sup>、得<sup>二</sup>旋陀羅尼<sup>一</sup>。是則分真証。<sup>2,5</sup>

として、即身成仏思想を提唱している。三生までに即身成仏を認めた理由としては、一つには、法相宗の徳一が主張する三劫成仏に対し、その成仏の速疾性を強調するためである。また、六即の分真即（分真証）は、菩薩の五十二位の初住に当たり、天台では初住から分段身を捨てて変易身を得ることから上記の如き主張になるのである。

また、『法華秀句』において説かれる最澄の即身成仏思想は、空海のそれとは異なり、密教の要素を取り入れず、『法華経』「提婆達多品」の竜女成仏と『普賢観経』とによって即身成仏を主張するという特徴がある。

#### (二) 円仁

慈覚大師円仁の即身成仏思想は、主に『金剛頂経疏』にみることができる。円仁の面目は円密一致であり、この著作によって天台教学と密教との融合が図られ、後の安然の時代に台密の大成をみることになるのである。

円仁は『金剛頂経疏』巻一において、

故此経云、由<sup>二</sup>此真言<sup>一</sup>、設作<sup>二</sup>無間罪<sup>一</sup>謗<sup>二</sup>一切如来及方広大乘正法<sup>一</sup>、一切悪作、尚得<sup>二</sup>成就<sup>一</sup>。一切如来印由<sup>二</sup>金剛薩埵堅固体<sup>一</sup>故、現生速疾随<sup>レ</sup>樂得<sup>二</sup>一切最勝成就<sup>一</sup>、乃至獲<sup>二</sup>得如来最勝悉地<sup>一</sup>。<sup>2,6</sup>

と、不空訳『金剛頂経』（三巻本）<sup>2,7</sup>の、真言・印契によって現生に速疾に一切最勝成就乃至如来の最勝悉地を得ることができる、との記述を引いている。また、『瑜伽師地論』巻

四八の文<sup>28</sup>を顕教の三劫成仏の証文として引き、それに対して『大日経』卷一の「普於十方宣說真言道清淨句法」<sup>1</sup>。所謂初發心乃至十地次第此生満足。<sup>29</sup>」を引いたうえで、既云二十地此生満足<sup>1</sup>。若准此文<sup>1</sup>、応レ云下顕教経二歴三無數劫一所レ証最上成滿菩薩住、密教之力此生満足<sup>上</sup>。<sup>30</sup>

と、『瑜伽師地論』と『大日経』とを比較し、密教の成仏の速疾性を強調するのである。

更に『金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌』の「人・法二執悉皆平等。現生証得初地<sup>1</sup>、漸次昇進。<sup>31</sup>」の文を引いたうえで、

若依<sup>二</sup>此文<sup>一</sup>、応レ云下現生中得<sup>レ</sup>成<sup>三</sup>初地<sup>一</sup>乃至第十地<sup>一</sup>等<sup>上</sup>。<sup>32</sup>  
とし、ここでも現生中における成仏を認めている。また、『無量義経』の、

第七是経不可思議功德力者、若善男子・善女人、於<sup>二</sup>仏在世若仏滅度後<sup>一</sup>、得<sup>レ</sup>聞<sup>二</sup>是経<sup>一</sup>、歡喜信樂、生<sup>二</sup>希有心<sup>一</sup>、受持誦誦、書写解說、如法修行、發<sup>二</sup>菩提心<sup>一</sup>、起<sup>二</sup>諸善根<sup>一</sup>、興<sup>二</sup>大悲意<sup>一</sup>、欲<sup>レ</sup>度<sup>二</sup>一切苦惱衆生<sup>一</sup>、雖<sup>レ</sup>未<sup>レ</sup>得<sup>三</sup>修<sup>二</sup>行六波羅蜜<sup>一</sup>、六波羅蜜自然在<sup>レ</sup>前。即於<sup>二</sup>是身<sup>一</sup>得<sup>二</sup>無生忍<sup>一</sup>、生死煩惱一時斷壞、昇<sup>二</sup>於第七菩薩之地<sup>一</sup>。<sup>33</sup>  
等の四文を引いたうえで、

若依<sup>二</sup>此文<sup>一</sup>、応レ云下顕教三無數劫勤精進功、由<sup>二</sup>此経力<sup>一</sup>即身成就<sup>上</sup>。所引经文皆是如来金口誠言。弥可<sup>二</sup>信受<sup>一</sup>。<sup>34</sup>

と説くのである。長々と円仁の教説を引いてきたが、以上の教説を見て理解されるように、円仁は、『法華経』の開経とされる『無量義経』を用いるだけでなく、最澄が即身成仏を論ずるうえで用いることのなかった、密教経典をも使用して即身成仏を論ずるのである。また、最澄の主張した三生成仏を円仁が主張していないことも、「現生」・「此生」の語が用いられていることから理解されよう。

尚、これらの記述をみると円仁が「初地」の語を重要句として用いているのであるが、『法華文句』卷一〇上に、「登<sup>二</sup>初地<sup>一</sup>得<sup>二</sup>無生忍<sup>一</sup>者、別菩薩位也。登<sup>二</sup>初住<sup>一</sup>得<sup>二</sup>無生法忍<sup>一</sup>者、円菩薩位也。<sup>35</sup>」とあるが如く、別教の初地は円教の初住に当るため、先述の教説にいう所の初地は別教の初地であり、これを円仁が円教の初住と解釈したのだと思われる。従って、円仁も最澄同様に、初住位における成仏を主張しているとみるべきである。但し、円仁の口説を筆録したとされる憐昭記『天台法華宗即身成仏義』（以下、憐昭記『即身義』）には、

問、但於<sup>二</sup>上位<sup>一</sup>立<sup>二</sup>即身成仏義<sup>一</sup>、而於<sup>二</sup>余位<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>立<sup>二</sup>此義<sup>一</sup>乎。答、一説云、名字已上皆立<sup>二</sup>此事<sup>一</sup>。非<sup>二</sup>独初住<sup>一</sup>也。<sup>36</sup>

とあるように、初住のみではなく名字即以後に即身成仏を認める記述もみられ、即身成仏を認める行位が最澄以降に変遷していった様子も窺うことができる。

### (三) 安慧

『啓諭弁惑章』において、安慧は『天台宗未決義』第一疑に對し、即身成仏の証拠となる經典の引用を挙げている。この証文は、『法華経』・『菩薩処胎経』・『本業瓔珞経』・『涅槃経』・『維摩経』・『大日経』・『心地観経』・『梵網経』・『仁王経』・『大智度論』から各一箇所、『華嚴経』から五箇所、『無量義経』・『菩提心論』から各三箇所、『大品経』・『普賢観経』から各二箇所、計二五箇所である。この中、『法華経』の竜女成仏の文を引用した後に、  
経文既言<sup>下</sup>於<sup>二</sup>刹那頃<sup>一</sup>得<sup>中</sup>不退轉<sup>上</sup>。意云<sup>下</sup>、雖<sup>二</sup>竜女畜生趣<sup>一</sup>、而由<sup>二</sup>法華力<sup>一</sup>故、刹那

之頃円因具足、即入<sup>中</sup>円教三不退之位<sup>上</sup>。<sup>37</sup>

としている。円教の三不退とは、位・行・念の三不退であり、念不退は円教の初住位で得られることから、初住、つまり六即の分真即に入ること主張するのである。これは最澄・円仁と同様の主張である。また、『華嚴経』卷八の「初発心時、便成正覚<sup>一</sup>、知<sup>二</sup>一切法真实之性<sup>一</sup>、具<sup>三</sup>足慧身<sup>一</sup>。不由<sup>レ</sup>他悟<sup>一</sup>」<sup>38</sup>の文を即身成仏の証文として提示したうえで、「從<sup>二</sup>相似十信<sup>一</sup>始入<sup>二</sup>初住分真之位<sup>一</sup>」<sup>39</sup>としている。この解釈も、やはり初住に入ること強調する主張である。

一方、安慧は最澄の説いた三生成仏を主張しない。最澄は『法華経』の結経とされる『普賢観経』に説かれる、

阿難、若比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷・天龍八部・一切衆生、誦<sup>二</sup>大乘<sup>一</sup>者、修<sup>二</sup>大乘<sup>一</sup>者、發<sup>二</sup>大乘意<sup>一</sup>者、樂<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>普賢菩薩色身<sup>一</sup>者、樂<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>多宝仏塔<sup>一</sup>者、樂<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>釈迦牟尼仏、及分身諸仏<sup>一</sup>者、樂<sup>レ</sup>得<sup>二</sup>六根清淨<sup>一</sup>者、當<sup>レ</sup>学<sup>二</sup>此觀<sup>一</sup>。此觀功德、除<sup>二</sup>諸障礙<sup>一</sup>、見<sup>二</sup>上妙色<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>入<sup>二</sup>三昧<sup>一</sup>、但誦持故、專心修習、心心相次、不<sup>レ</sup>離<sup>二</sup>大乘<sup>一</sup>。一日至<sup>二</sup>三七日<sup>一</sup>得<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>普賢<sup>一</sup>。有<sup>二</sup>重障<sup>一</sup>者、七七日後、然後得<sup>レ</sup>見。復有<sup>レ</sup>重者、一生得<sup>レ</sup>見。復有<sup>レ</sup>重者、二生得<sup>レ</sup>見。復有<sup>レ</sup>重者、三生得<sup>レ</sup>見。<sup>40</sup>

という記述を用いて三生成仏を主張している。最澄は『法華秀句』において、『普賢観経』では「普賢菩薩を見ることを得る」とある文を「普賢菩薩を見て菩薩の正位に入り、旋陀羅尼を得て分真証（即）に達す」とし、また、それを実現できるのが『普賢観経』では「一日乃至三七日、七七日、一生」となっているものを一生にまとめ、更に『普賢観経』の「重有る者」を「中品・下品の利根」として二生・三生成仏を主張するのである。

安慧も即身成仏の証文として、『普賢観経』を引用するものの、

第十七、普賢経云、阿難、若比丘・比丘尼……（中略）……一日至<sup>二</sup>三七日<sup>一</sup>得<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>普賢<sup>一</sup>。有<sup>二</sup>重障<sup>一</sup>者、七七日後、然後得<sup>レ</sup>見。復有<sup>レ</sup>重者、一生得<sup>レ</sup>見。<sup>41</sup> 乃至賢、又七七日乃至見、又一生得<sup>レ</sup>見。明知、即身成仏。

とあるように、「復有<sup>レ</sup>重者、一生得<sup>レ</sup>見。」までしか引かず、最澄が引いた「復有<sup>レ</sup>重者、二生得<sup>レ</sup>見。復有<sup>レ</sup>重者、三生得<sup>レ</sup>見。」の文を引用していないのである。つまり安慧は、即身成仏を一生のみに限ったのである。

また安慧の教説には、竜女成仏の「変成男子」についての言及もみられる。

所<sup>レ</sup>言變成意、謂<sup>二</sup>転変<sup>一</sup>。非<sup>レ</sup>謂<sup>二</sup>転捨<sup>一</sup>。意云、竜女由<sup>二</sup>法華力<sup>一</sup>故、転<sup>二</sup>変現身<sup>一</sup>成<sup>二</sup>丈夫之身<sup>一</sup>。故云<sup>二</sup>變成<sup>一</sup>。不<sup>レ</sup>謂<sup>下</sup>捨<sup>二</sup>此女身<sup>一</sup>、更取<sup>二</sup>彼仏身<sup>一</sup>、名<sup>レ</sup>之為<sup>上</sup>變。<sup>42</sup>

このように、安慧は変成男子の「変成」を、転捨ではなく転変であるとす。つまり安慧は、即身成仏が生身を捨てることなく仏身に転ずることであると主張するのである。尚、この生身の不捨については、円仁が『蘇悉地経疏』卷一において、

秘教中亦延<sup>二</sup>短命<sup>一</sup>獲<sup>二</sup>得長寿<sup>一</sup>、転<sup>二</sup>於薄福<sup>一</sup>現得<sup>二</sup>富貴<sup>一</sup>、転<sup>二</sup>捨凡身<sup>一</sup>現得<sup>二</sup>聖身<sup>一</sup>。<sup>43</sup> と、安慧が否定した「転捨」の語を用いて即身成仏を主張していることが注目されるが、憐昭記『即身義』には、「捨者只是転捨、非<sup>二</sup>実捨<sup>一</sup>也。<sup>44</sup>」とあり、また同書には更に、言<sup>二</sup>即身成仏<sup>一</sup>者、只是不<sup>レ</sup>捨<sup>二</sup>生身<sup>一</sup>、能得<sup>二</sup>法身<sup>一</sup>。……（中略）……又云、即身成仏者、只是不<sup>レ</sup>改<sup>二</sup>凡身<sup>一</sup>、速得<sup>二</sup>聖果<sup>一</sup>。<sup>45</sup>

との教説もみられることから、円仁は「転捨」、安慧は「転変」と、用いる語は異なるものの、どちらも生身の不捨を主張していることが理解されるのである。<sup>46</sup>

最澄は、即身成仏における生身の捨・不捨について、「有人云、變成男子者、未<sub>レ</sub>免<sub>二</sub>取捨<sub>一</sub>。今謂、法性取捨・法性縁起、常差別故。法性同体・法性平等、常平等故。常平等故不<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>、常差別故不<sub>レ</sub>礙<sub>二</sub>取捨<sub>一</sub>。」<sup>47</sup>とするに留め、直接的には言及していない。生身の不捨を主張する円仁や安慧の立場よりすれば、何度生を隔てたとしても即身成仏であるため、最澄の主張した三生成仏を円仁や安慧は主張しなかったのではないかと考えられるのである。

安慧の即身成仏思想において更に注目されることは、即身成仏の証文として密教の經典・論書を用いる点である。安慧は第一六番目の証文として、

第十六、大日経住心品云、現<sub>二</sub>執金剛普賢蓮華手菩薩等像貌<sub>一</sub>、普於<sub>二</sub>十方<sub>一</sub>宣<sub>二</sub>說真言道清淨句法<sub>一</sub>。所<sub>レ</sub>謂初發心乃至十地、次第此生滿足。<sup>文</sup>既云<sub>二</sub>初發心乃至滿足<sub>一</sub>。明知、即身成仏。<sup>48</sup>

と、『大日経』卷一の文を引いて即身成仏の証文としている。この文は既述の如く、円仁も即身成仏を主張するにあたって引用する文である。また安慧は、『菩提心論』の以下の文を、第二三・二四・二五番目の即身成仏の証文として用いている。

- ・第二十三、發菩提心論云、行相有<sub>レ</sub>三。一者行願、二者勝義、三者三摩地為<sub>レ</sub>戒。乃至成仏無<sub>二</sub>時暫忘<sub>一</sub>。唯真言法中即身成仏故是說<sub>二</sub>三摩地法<sub>一</sub>。於<sub>二</sub>諸教中<sub>一</sub>闕而不<sub>レ</sub>書。<sup>49</sup>
- ・第二十四、偈曰、若人求<sub>二</sub>仏慧<sub>一</sub>通<sub>二</sub>達菩提心<sub>一</sub>、父母所生身、速証<sub>二</sub>大覺位<sub>一</sub>。<sup>50</sup>
- ・第二十五、又云、有<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>、發<sub>二</sub>大乘心<sub>一</sub>行<sub>二</sub>菩薩行<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>諸法門<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>遍修<sub>一</sub>。復經<sub>二</sub>三阿僧祇劫<sub>一</sub>修<sub>二</sub>六度万行<sub>一</sub>、皆悉具足、能証<sub>二</sub>仏果<sub>一</sub>。久遠而成、斯由<sub>二</sub>所習法教到<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>次第<sub>一</sub>。今真言行人、如<sub>レ</sub>前觀已、復發<sub>二</sub>下利<sub>一</sub>益・安<sub>二</sub>樂無余界<sub>一</sub>一切衆生<sub>二</sub>心上<sub>一</sub>。大悲決定、永超<sub>二</sub>外道<sub>一</sub>二乘境界<sub>一</sub>。復修<sub>二</sub>瑜伽勝上法<sub>一</sub>、能從<sub>レ</sub>凡入<sub>二</sub>仏位<sub>一</sub>者、亦超<sub>二</sub>十地菩薩境界<sub>一</sub>。<sup>51</sup>

この三文は、東密では既に空海の著作において処々に用いられていることで知られているが、天台においては最澄のみならず円仁も、即身成仏を説くうえで『菩提心論』を用いていない。また『愍論弁惑章』には、『菩提心論』の三文を引いた後に、以下の記述もみられるのである。

此論一卷、龍樹菩薩所造、大興善寺三藏大広智不空阿闍梨所<sub>レ</sub>訳。龍樹大菩薩、既造<sub>二</sub>此論<sub>一</sub>、建立論<sub>二</sub>即身成仏之義<sub>一</sub>。文義灼然、更不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>致<sub>レ</sub>疑。<sup>52</sup>

つまり、最澄・円仁といった学匠が即身成仏の証文として用いなかった『菩提心論』を、安慧が非常に高く評価しているのである。

更に、第七・九番目の証文として、

- ・第七、華嚴経云、悲智慧為<sub>レ</sub>首、方便共相応、信解清淨、以<sub>二</sub>如来無量力<sub>一</sub>・無礙智現前一、自悟不<sub>レ</sub>由<sub>レ</sub>他。具是同<sub>二</sub>如来<sub>一</sub>、發<sub>二</sub>最勝心<sub>一</sub>。仏子始發<sub>二</sub>生如<sub>レ</sub>是妙安心<sub>一</sub>、則超<sub>二</sub>凡夫位<sub>一</sub>入<sub>二</sub>仏所行处<sub>一</sub>、生在<sub>二</sub>如来家<sub>一</sub>。種強無<sub>二</sub>瑕垢<sub>一</sub>、与<sub>レ</sub>仏共平等決定成<sub>二</sub>無上覺<sub>一</sub>。纔生<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>是心<sub>一</sub>、即得<sub>レ</sub>入<sub>二</sub>初地<sub>一</sub>。心樂不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>動、譬如<sub>二</sub>大山王<sub>一</sub>。<sup>53</sup>
- ・第九、涅槃経云、憐<sub>二</sub>愍世界<sub>一</sub>大医王身及智慧俱寂靜。無我法中有<sub>二</sub>真我<sub>一</sub>。是故敬<sub>二</sub>礼無上尊<sub>一</sub>。發心・畢竟<sub>二</sub>無<sub>レ</sub>別、如<sub>レ</sub>是<sub>二</sub>二心<sub>一</sub>、先心難。自未<sub>二</sub>得度<sub>一</sub>、先度<sub>レ</sub>他。是故我礼<sub>二</sub>初發心<sub>一</sub>。初發心為<sub>二</sub>人天師<sub>一</sub>、勝<sub>二</sub>出声聞及縁覺<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>是發心過<sub>二</sub>三界<sub>一</sub>。是故得<sub>レ</sub>名<sub>二</sub>最無上<sub>一</sub>。<sup>54</sup>

と、『華嚴経』・『涅槃経』の文を即身成仏の証文としてそれぞれ引いているが、この二つの

証文は、『菩提心論』に引かれる『華嚴經』と『涅槃經』の文でもある。特に、安慧は即身成仏の証文として『華嚴經』から五文を引くのであるが、五文のうちこの引用文以外の四文は、仏駄跋陀羅訳の六〇巻本『華嚴經』からの引用である。この引用文のみが、実叉難陀訳の八〇巻本『華嚴經』からの引用であり、『菩提心論』に引かれることを根拠に、即身成仏の証文として提示したと考えることも十分可能であろう。尚、最澄も『法華秀句』巻上末において、

金剛頂瑜伽中発阿耨多羅三藐三菩提心論云、二乗之人、雖破二人執、猶有法執<sup>一</sup>。但淨意識<sup>二</sup>、不知其他<sup>三</sup>。久久成二果位<sup>一</sup>、以三灰身滅智<sup>二</sup>、趣其涅槃<sup>一</sup>、如二大虚空湛然常寂<sup>一</sup>。有<sup>二</sup>定性<sup>一</sup>者、難<sup>レ</sup>可<sup>二</sup>發生<sup>一</sup>。要待<sup>二</sup>劫限等滿<sup>一</sup>、方<sup>二</sup>乃發生<sup>一</sup>。若不定性者、無<sup>レ</sup>論<sup>二</sup>劫限<sup>一</sup>、遇<sup>レ</sup>縁便廻心向大。<sup>已上</sup>論文<sup>レ</sup>当<sup>レ</sup>知、入<sup>二</sup>無余<sup>一</sup>定性、雖<sup>レ</sup>尽<sup>二</sup>神通善根之相<sup>一</sup>、然其神通性及一切善根、永不<sup>二</sup>滅尽<sup>一</sup>、要待<sup>二</sup>劫限等滿<sup>一</sup>、方<sup>二</sup>乃發生<sup>一</sup>。<sup>55</sup>

と、『菩提心論』を引いているが、これは灰身滅智した定性の二乗が成仏しうることを説く教説である。また、最澄はこれ以外では『菩提心論』を引いていない。『法華秀句』において『菩提心論』を引用している以上、『菩提心論』に密教の即身成仏思想が説かれていることは、最澄も当然理解していたであろうが、いずれにしても、最澄は『菩提心論』を、即身成仏を論じる上では用いない。従つて、最澄の入滅以降に、天台においては『菩提心論』が即身成仏の証文として用いられるようになったのである。

ここで注目する点として、円仁は帰朝する際に『菩提心論』を将来した<sup>56</sup>にもかかわらず、全く引用していないことが挙げられる<sup>57</sup>。その理由として先行研究では、『菩提心論』に「唯真言法中即身成仏」とあることを挙げている。密教経典の他に『無量義經』を引用して即身成仏を主張した円仁は、この句が用いられているが故に、『菩提心論』を扱うことをためらったのではないかと推測されているのである。<sup>58</sup>

いずれにしても、安慧は、最澄や円仁が即身成仏の証拠として使用しなかった『菩提心論』を即身成仏の根拠として用い、天台における即身成仏思想に密教の要素を取り入れたことが理解されるであろう。また、『菩提心論』を即身成仏の証文として重要視した安慧の教説が、当時の天台教学とは異なつた、特殊な思想であることは十分に指摘することができるであろう。

#### 四、まとめ

以上、『愍諭弁惑章』の『天台宗未決義』第一疑への反駁から、安慧の即身成仏思想を探ってきたが、ここでは多くの経論に即身成仏が説かれていることを主張するために、様々な経論から即身成仏の証拠となる文を引用するのみであり、これをもって天台教学と密教とが融合したとは言えない。しかしながら、顕教の経典・論書のみならず、『大日経』や『菩提心論』といった密教経論をも用いて即身成仏思想を主張した点は極めて重要であろう。

また、安慧の即身成仏思想は、円仁の思想と非常に似ているといえるが、円仁の教説は密教と天台教学とを融合させたものであり、また初住成仏を主張しながらも相似即以後からの即身成仏を認めるなど、安慧の思想よりも更に進んだ思想であると言ふことができる。円仁の密教思想は、『金剛頂経疏』・『蘇悉地経疏』といった帰朝後の著作に見られるの

であるが、最澄滅後に円仁の弟子となった安慧が『愍諭弁惑章』を著したのは承和一四年（八四七）であり、この年は円仁が帰朝した年でもある。この年は『金剛頂経疏』が著された仁寿元年（八五二）や、『蘇悉地経疏』が著された斉衡二年（八五五）よりも前のことである。安慧が円仁の弟子となつてから円仁が入唐する間、二人がどのように関わっていたのかは不明であるが、安慧は師たる円仁よりも先に、著作中に「生身の不捨」を説き、また密教経論を用いて即身成仏を主張するのである。尚、この問題については、円仁と安慧の関係も考慮する必要がある。すなわち、安慧より円仁の方が一十年上、もしくは同年であり、安慧は一説には七歳、円仁は九歳で東国の広智の弟子となつている。またその後、安慧の方が早かつたとされているが、どちらも広智に連れられて比叡山へ登り、最澄の弟子となつている。<sup>5</sup>このような二人の関係を見ていくと、安慧が単に円仁の弟子であつたということだけでは括ることが出来ないように考えられるのである。

円仁の影に隠れ、従来あまり研究がおこなわれてこなかった安慧教学ではあるが、この『愍諭弁惑章』は、最澄教学と円仁教学の間を理解するうえで、非常に有益な著作と評すべきなのである。

<sup>1</sup> 徳一の生没年に関しては、塩入亮忠氏の説と、高橋富雄氏の説の二説が良く知られるところである。塩入氏は『南都高僧伝』により、徳一を藤原仲麻呂の息子であり、七六歳で入滅したとされ、また、『筑波志』の記述を挙げて、徳一の生年を天平宝字四年（七六〇）、没年を承和二年（八三五）としている。（徳一法師雑考）『徳一論叢』所収、国書刊行会・一九八六）これに対し高橋氏は、『法相系図』によって徳一の入滅を承和九年（八四二）とし、年齢は六二歳か七六歳であつたとしたうえで、六二歳であつたらば、生年は天応元年（七八一）であり、七六歳であれば生年は神護景雲元年（七六七）であるとす。また、そのどちらであつたとしても、藤原仲麻呂が斬首されたのが天平宝字八年（七六四）であるため、徳一の父親が藤原仲麻呂ではないと判じている。（高橋富雄「徳一伝の復原」『徳一論叢』所収）

しかし、小林崇仁「東国における徳一の足跡について―遊行僧としての徳一―」（『智山学報』四九・二〇〇〇）では、「原本にふれることができない」としたうえで、『徳一論叢』に収録されている『法相系図』によって、高橋氏が拠り所としている『法相系図』の記述は、徳一に対するものではなく隣の壽広に対するものであるとする。

この『法相系図』の写真が『興福寺国宝展―鎌倉復興期のみほとけ』（朝日新聞社・二〇〇四）に掲載されており、これを見ると、やはり小林氏の指摘通り、この記述は壽広に対するものである。よって高橋氏の説は不十分であると考えられる。また、塩入氏の説に関しても、参考とする史料がはるかに時代の下の『南都高僧伝』のみであるため、信憑性に欠けると言わざるを得ない。

これらのことを鑑みたくうえで、本論文は徳一の生没年について論考することを目的とはしないため「生没年不詳」とした。<sup>2</sup>最澄と徳一の論争の経過については、田村晃祐「天台宗と法相宗の論争」（『徳一論叢』所収）に詳しく論じられている。

<sup>3</sup> 『高野雜筆集』卷上（弘全三・五六五頁〜五六六頁）

<sup>4</sup> 『教時評論』（大正七五・三六六頁七）

<sup>5</sup> 『愍諭弁惑章』については、浅井円道『上古日本天台本門思想史』五四頁〜五五頁、二二頁、二四九頁〜二五四頁（平樂寺書店・一九七三）に詳しい。

<sup>6</sup> 『元亨釈書』卷二（仏全一〇一・一六六頁上）

7 『本朝高僧伝』巻五(伝全一〇二・一〇九頁下)

8 『天台宗未決義』を徳一の撰述とするものとして、『仏書解説大辞典』の田島德音『愍諭弁惑章』の解説、並びに浅井円道前掲論書、拙稿『天台宗未決義』における一、二の問題<sup>1</sup>、『智山学報』六〇・二〇(一一)が挙げられ、徳一撰述に否定的である論考としては、吉田慈順『愍諭弁惑章』の位置づけ―最澄・徳一論争の展開上において―(『印仏研』六〇―一・二〇―一一)、大久保良峻「安然と最澄」(『最澄の思想と天台密教』所収、法蔵館・二〇一五)が挙げられる。

以前拙稿では、『天台宗未決義』を徳一の著作として扱ったが、吉田・大久保前掲論考を鑑みるに、撰述者不明とすることが妥当であると考えを改めたい。

9 『斟定草木成仏私記』(末木文美士『平安初期仏教思想の研究―安然の思想形成を中心として』七二二頁(春秋社・一九九五))

10 『愍諭弁惑章』(伝全三・三六七頁)。尚、『伝教大師全集』所収の『愍諭弁惑章』では、著者が最澄となっている。しかし、「右一箇比量、下野州薬師寺別当僧、法相宗智公、承和十四年四月十三日、於三國分塔会<sup>2</sup>所立也。……(中略)……天台宗沙門伝灯法師位安慧、於下野大慈寺菩提院遊行次<sup>1</sup>、聊以鈔記畢。」(伝全三・四四四頁)との記述があること、また安然が『教時諍論』で「安慧座主伝灯之代、亦作『愍諭弁惑章三卷』、以破二德溢天台宗未決義一卷<sup>1</sup>。」(大正七五・三六六頁上)とあることから、『愍諭弁惑章』の著者が安慧であることは間違いないであろう。

11 『天台宗未決義』の名は、拙稿『智山学報』六〇・二〇(一一)を発表する以前には、『仏書解説大辞典』の田島德音『愍諭弁惑章』の解説、並びに浅井円道前掲論書にのみ見られた。拙稿発表以降、吉田慈順前掲論文、大久保良峻前掲論文において『天台宗未決義』が部分的に扱われている。また『愍諭弁惑章』を扱った論考としては、上述の他に、田村晃祐前掲論文が挙げられる

12 『愍諭弁惑章』(伝全三・三七〇―三七二頁)

13 『愍諭弁惑章』(伝全三・三八三頁)

14 『愍諭弁惑章』(伝全三・三八六頁)

15 『愍諭弁惑章』(伝全三・三九二頁)

16 日本天台が即身成仏という語を用いたのは『法華秀句』が初出であるが、中国においては、湛然(七一一―七八二)が『法華文句記』(大正三四・三一四頁中)にて、最澄同様に、『法華経』「提婆達多品」の竜女成仏を註釈する中にて「即身成仏」の語を用いている。

17 『法華秀句』巻下(伝全三・二六五頁―二六六頁)

18 田村晃祐『最澄教学の研究』一五一頁―一五二頁(春秋社・一九九二)

19 『法華秀句』巻下(伝全三・二七七頁)

20 『法華秀句』巻下(伝全三・二七七頁)

21 『法華秀句』巻上本には、「其大唐貞元元年竜集乙丑上元新甲子之後者、当大日本国延暦四年歲次丑上元新甲子之後<sup>1</sup>也。大唐国、拳信<sup>2</sup>於一乘五性成仏<sup>1</sup>、此為<sup>3</sup>正義<sup>1</sup>。今此内供奉、大唐国上智。自下造<sup>3</sup>此述<sup>2</sup>年上至日本国今歲<sup>1</sup>經<sup>3</sup>三十七紀<sup>1</sup>。」(伝全三・五五頁)との記述がある。延暦四年(七八五)より三十七年経ていることから、『法華秀句』は弘仁一二年(八二一)に著された著作である。

22 『愍諭弁惑章』(伝全三・四四四頁)

23 このうち、第二疑の答釈については吉田前掲論文に詳しい。

24 最澄の即身成仏思想については歴大な先行研究が存するが、中でも特に徳一との論争を扱ったものとして、田村前掲論書を参照することが有益である。また、円仁の即身成仏思想については、大久保良峻「円仁の即身成仏論」・「円仁の即身成仏論に関する

一、二の問題」・「日本天台の法華円教『即身成仏義』諸本について」(すべて『天台教  
学と本覚思想』所収、法蔵館・一九九八)等、参照。

- 25 『法華秀句』卷下(伝全三・二六五頁〜二六六頁)
- 26 『金剛頂経疏』卷一(大正六一・七頁下)
- 27 『金剛頂経』卷下(大正一八・二二三頁上)
- 28 『瑜伽師地論』卷四八(大正三〇・五六二頁上)
- 29 『大日経』卷一(大正一八・一頁中)
- 30 『金剛頂経疏』卷一(大正六一・一二頁中)
- 31 『金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌』(大正二〇・五三五頁下)
- 32 『金剛頂経疏』卷一(大正六一・一二頁中)
- 33 『無量義経』(大正九・三八八頁中)
- 34 『金剛頂経疏』卷一(大正六一・一二頁下)
- 35 『法華文句』卷一〇上(大正三四・一三六頁中)
- 36 憐昭記『即身義』(末木前掲論書・六六四頁)
- 37 『愍諭弁惑章』(伝全三・三七二頁)
- 38 六〇『華嚴経』卷八(大正九・四四九頁下)
- 39 『愍諭弁惑章』(伝全三・三七五頁)
- 40 『普賢観経』(大正九・三八九頁下)
- 41 『愍諭弁惑章』(伝全三・三七八頁〜三七九頁)
- 42 『愍諭弁惑章』(伝全三・三七二頁)
- 43 『蘇悉地経疏』卷一(大正六一・三九〇頁下)
- 44 憐昭記『即身義』(末木前掲論書・六五七頁)
- 45 憐昭記『即身義』(末木前掲論書・六六四頁)
- 46 安慧が用いた「転変」・「転捨」の語について言及している論考として、大久保良峻「三  
大要決の教学について」(『天台教学と本覚思想』所収、法蔵館・一九九八)が挙げら  
れるが、ここでは円仁に先んじて安慧が生身の不捨を説いたことを論ずる目的では用い  
られていない。
- 47 『法華秀句』卷下(伝全三・二六四頁)
- 48 『愍諭弁惑章』(伝全三・三七八頁)
- 49 『愍諭弁惑章』(伝全三・三八一頁〜三八二頁)
- 50 『愍諭弁惑章』(伝全三・三八二頁)
- 51 『愍諭弁惑章』(伝全三・三八二頁)
- 52 『愍諭弁惑章』(伝全三・三八三頁)
- 53 『愍諭弁惑章』(伝全三・三七六頁)
- 54 『愍諭弁惑章』(伝全三・三七六頁〜三七七頁)
- 55 『法華秀句』卷上末(伝全三・七九頁)
- 56 『入唐新求聖経目錄』(伝全二・五九頁上)
- 57 『日本大蔵経』天台宗顕教章疏二では、円仁の著作として『真言菩提心義』が収録さ  
れ、この中には『菩提心論』に関する記述があるが、この著作に関しては浅井円道氏を  
はじめ、多くの先行研究において疑撰と判じられているため、円仁の著作として扱うこ  
とはしなかった。(浅井前掲論書・二七九頁参照)
- 58 浅井前掲論書・二五一頁〜二五二頁・三六八頁。
- 59 円仁と安慧の問題については、田村晃祐「道忠とその教団」(『徳一論叢』所収)を参  
照されたい。

## 第三章 安然の即身成仏思想にみられる東密教学

### ↳ 『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』の影響を中心として↳

#### 一、はじめに

五大院安然（八四一〜八八九）、一説九一五没）は台密の大成者と目され、主著である『教時問答』・『菩提心義抄』は、後の天台学匠のみならず、東密諸学匠の著作中にも間々引用され、後世へ非常に大きな影響を与えた学匠といえる。また、弘法大師空海（七七四〜八三五）が撰述した『十住心論』・『秘藏宝鑰』に対しては、天台が第八住心に配当されたことを不服とし、日本天台の掲げる「円密一致」の立場から、空海に対して痛烈なる批判をおこなった学匠でもある。

しかし安然にとって、空海は単なる批判対象ではなかったようである。すなわち、安然の撰述した『八家秘録』巻上には、「真言宗即身成仏義四種曼荼羅義文字実相義一卷<sup>1</sup>」という記述がみられ、この『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』・『文字実相義』が、『教時問答』・『菩提心義抄』等に、安然の教説の根拠として、またそれを補強する目的として引かれているのである。

しかし、安然の著作に引用されるこの三著に関しては、問題も存している。『文字実相義』については、安然の引用文から『声字実相義』であることが明らかにしているが、『即身成仏義』に関しては、空海撰述の『即身成仏義』のみならず、その『即身成仏義』にはみられない内容を含むものが散見される。また『四種曼荼羅義』に関しては、空海の撰述であると考えられていた時代もあったが、現在では偽撰説が主流となり、空海直後に成立したという説や、空海の口説に基づいたものであるといった様々な見解が示されている。<sup>2</sup>

また、安然が『十住心論』・『秘藏宝鑰』を引用する際は、例えば『教時問答』巻二に「高野海和上、宝鑰及十住心論明三十種心<sup>3</sup>」とあるが如く、空海の撰述であることを明記しているにもかかわらず、『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』・『声字実相義（文字実相義）』を引用する際には撰者名を明記していない。特に『即身成仏義』には、空海撰『御请来目錄』にはみられない『金剛頂経一字頂輪王瑜伽一切時处念誦成仏儀軌』の文が引かれている<sup>4</sup>ことから、『即身成仏義』の空海撰述を疑問視した研究があることも事実である。<sup>5</sup>

このように安然の引く空海撰述とされてきた著作には、現在においても議論の絶えない種々の問題がある。

そこで、安然の引く『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』に焦点を絞って、これらの問題について少しく考察し、また『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』の教説が安然の教学に如何なる影響を与えたのかという問題についても検討してみたい。

## 二、『即身成仏義』・『四種曼茶羅義』の種類

まず現存する『即身成仏義』を挙げてみるに、『弘法大師全集』第一輯に収録されている『即身成仏義』の他に、第四輯に収録される六本の異本と称される『即身成仏義』の計七本を確認することができる。これを示せば以下の如くである。

- ① 『即身成仏義』（以下、正本『即身義』）<sup>6</sup>
- ② 『真言宗即身成仏義』（以下、異本『即身義』一）<sup>7</sup>
- ③ 『即身成仏義』（以下、異本『即身義』二）<sup>8</sup>
- ④ 『真言宗即身成仏義』（以下、異本『即身義』三）<sup>9</sup>
- ⑤ 『即身成仏義』（以下、異本『即身義』四）<sup>10</sup>
- ⑥ 『異本即身成仏義』（以下、異本『即身義』五）<sup>11</sup>
- ⑦ 『真言宗即身成仏義』（以下、異本『即身義』六）<sup>12</sup>

異本『即身義』三と異本『即身義』六については、ほぼ同内容であることが既に確認されている。また、『日本大蔵経』第八三巻所収の安然撰とされる『異本即身成仏義』<sup>13</sup>なる著作もあるが、これは『弘法大師全集』第四輯所収の異本『即身義』五と同じであることが確認できる。

次に『四種曼茶羅義』は、『弘法大師全集』第四輯に二本収録されている。これを示せば以下の如くである。

- ① 『四種曼茶羅義』（以下、『四曼義』）<sup>14</sup>
- ② 『四種曼茶羅義口決』（以下、『四曼義口決』）<sup>15</sup>

尚、『四曼義』と『四曼義口決』は大同小異の内容であり、『四曼義口決』は雑多な『四曼義』を項目分けして整理したものと見える。また、安然が『四種曼茶羅義』として引用する文の内容は、『四曼義』・『四曼義口決』のどちらにもみられるが、『四曼義口決』の項目順に引かれていることを鑑みるに、安然は『四曼義口決』、或いは後述する目録にみられるように、『四曼義口決』に類する著作を見ていたのだと考えられる。

次に、院政期に制作された空海撰述の目録をみるに、濟暹（一〇二五〜一一一五）は五本の『即身成仏義』と四本の『四種曼茶羅義』を、また覚鑿（一〇九五〜一一四三）は七本の『即身成仏義』と五本の『四種曼茶羅義』を挙げている。

- ① 濟暹『弘法大師御作書目録』<sup>16</sup>  
即身成仏義五本<sup>各別</sup> 四種曼茶羅義四本<sup>各別</sup>
- ② 覚鑿『大遍照金剛御作書目録』<sup>17</sup>  
四種曼茶羅義五本之内 四種曼茶羅義問答一卷 四種曼茶羅義口決一卷

即身成仏義七本之内  
即身成仏義三本<sup>各一巻</sup> 即身成仏義二巻<sup>上下</sup>  
真言宗即身成仏義問答一卷 即身成仏義章一卷 真言宗即身成仏義一卷

『弘法大師全集』所収の『即身成仏義』は前述した如く七本であるが、覚鑿の示す『即身成仏義』七本と比較するに、表題の異なるものや巻数の異なるものがあり、現存しない『即身成仏義』が存在していたことが推知される。また同様に、『四種曼茶羅義』についても、『弘法大師全集』に収録される二本の『四種曼茶羅義』以外の『四種曼茶羅義』があっ

たといえるのである。また更に付け加えるならば、これらの目録が撰述された頃には、現在では偽撰とも見做されている異本『即身義』や『四種曼荼羅義』が、既に空海の著作であると認識されていたのである。

### 三、安然引用の『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』

では、安然の引用する『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』について検討していきたい。まず注目されるのは、『教時問答』巻四の「問、四種曼荼羅身委細云何。18」という問答の「答」において、安然が正本『即身義』と『四曼義口決』の文をそのまま用いる点である。1。特に、『四曼義口決』に関しては、長文を取意の文として引用し、その中の、四種曼荼羅撰一切法。世出世間内外一切教法撰法曼荼羅。世出世間一切有情撰大曼荼羅。世出世間一切器界撰平等一也。世出世間一切事業撰事業。20。と、一切教法を法曼荼羅に、一切有情を大曼荼羅に、一切器界(非情)を三昧耶曼荼羅に、一切の活動を羯磨曼荼羅に撰すると説く、『四曼義口決』「万法撰尺門」21の取意の文に對し、

今謂、一切世出世間凡開レ口者無レ非二阿音一、所レ有言音無レ非二迦等一。以二此悉曇一撰二一切音一。具如二別章一。凡点画者無レ非二阿字一、所レ有文字無レ非二迦等一。以二此字母一撰二一切字一。具如二別章一。一切有情無レ非二六大一、一切器界無レ非二顯形一。一切事業無レ非二動作一。故得二相撰一。22

と説くのみである。すなわち、安然は四種曼荼羅の解説において、正本『即身義』と『四曼義口決』に説かれる教説そのものに解説を委ねているのである。

一方、『菩提心義抄』巻一には、

問、若菩提与二冒地一同也。菩提正云レ覚者、何故即身成仏義云二覺沒駄也冒地一字之転。沒駄名レ覚冒地曰レ知耶。答、覺沒駄正云レ覚者、是能覚者。也冒地正云レ覚也。是所覚法故。大仏頂等帰命諸仏中云二覺沒駄也三藐三冒地者、此云二正等覚者一也。若説「菩提」文云二覺沒駄也三藐三冒地一者、此云二正等覚一也。

問、若尔、何故彼成仏義云下覺沒駄也三藐三冒地古翻二遍知一新訳二等覚一。覚与レ知義相涉故上耶。答、諸文分明。故知、彼成仏義誤矣。23

とあるように、「沒駄」や「冒地」といった語の訳語説明のために正本『即身義』24を引いているものの、ここでは「三藐三冒地」を「遍知」・「等覚」と訳すと説いた正本『即身義』の教説を誤りと批判し、「正等正覚」という訳語を提示している25。このように、正本『即身義』に対して、安然は肯定・否定両方の立場を取っているのである。

しかし、安然は正本『即身義』のみを用いているのではない。すなわち、『菩提心義抄』巻一には、「即身成仏義明二地獄等十法界」26とあり、更に同巻二にも、「即身成仏義釈二十界二中具列二地獄等十一」27との記述がみられる。正本『即身義』には十界についての記述は説かれていないにもかかわらず、この文を『即身成仏義』が根拠であると説くのである。この十界については、『声字実相義』に、

次十界具二言語一者、謂十界者、一一切仏界、二一切菩薩界、三一切縁覚界、四一切声聞界、五一切天界、六一切人界、七一切阿修羅界、八一切傍生界、九一切餓鬼界、十

一切捺落迦界。<sup>28</sup>

と説かれていることから、安然が『声字実相義（文字実相義）』を誤って『即身成仏義』としたのではないかという先行研究が存在する<sup>29</sup>。しかし『教時問答』巻四では、上記の『声字実相義』の記述を、『文字実相義』からの引用として扱っているのである<sup>30</sup>。つまり、安然のいう『即身成仏義』を、単に『声字実相義』の誤りとするということにも問題が残るのである。

ここで異本『即身義』二をみるに、

問、十種法界加持亦有<sup>レ</sup>種。答、且於<sup>レ</sup>摩訶曼茶羅一有<sup>レ</sup>三十種加持<sup>一</sup>。問、何。答、

一仏法界、二菩薩、三緣覺、四声聞、五天、六人、七阿修羅、八傍生、九餓鬼、十地獄也。<sup>31</sup>

というように、十界についての記述がみられる。従って、これは安然の記述通り、『即身成仏義』正確には異本『即身義』二からの引用であると言った方が適切であろう<sup>32</sup>。また、安然が異本『即身義』二を引いていることにより、『菩提心義抄』の撰述以前に異本『即身義』二は既に成立していたと考えられるのである。

さて、安然の引く『四種曼茶羅義』については先述した箇所その他にも見ることができずなわち、安然は『教時問答』巻三において、「四身互具<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>」<sup>33</sup>という自身の仏身観を主張し、更にそれを発展させ、「此四身一各有二大・三・法・羯四種曼茶羅身<sup>一</sup>。且自性身是為<sup>二</sup>一切心色之体<sup>一</sup>故、具<sup>二</sup>四曼<sup>一</sup>」<sup>34</sup>と「四身互具四曼」といえるべき主張を展開する。その上で、以下の問答を設けるのである。

問、若四身各具<sup>二</sup>四曼<sup>一</sup>者、違<sup>二</sup>四種曼茶羅義文<sup>一</sup>。如<sup>二</sup>彼文云<sup>一</sup>、四種曼茶羅配<sup>二</sup>四種身<sup>一</sup>有<sup>二</sup>三意<sup>一</sup>。初意、法・大・羯・三如<sup>レ</sup>次自性・受用・变化・等流。何者、自性身即法身故、法曼茶羅為<sup>二</sup>自性身<sup>一</sup>。大曼茶羅有<sup>二</sup>自受・他受<sup>二</sup>義<sup>一</sup>故、名<sup>二</sup>受用身<sup>一</sup>。羯磨曼茶羅是業用故、曰<sup>二</sup>变化身<sup>一</sup>。三摩耶曼茶羅平等流類義故、名<sup>二</sup>等流身<sup>一</sup>。次意、大・三・羯・法如<sup>レ</sup>次四身。何者、大曼茶羅亦名<sup>レ</sup>法身<sup>一</sup>、此之法身即自性身。三昧耶曼茶羅是大曼茶羅身之所<sup>レ</sup>受用<sup>一</sup>故。事業威儀曼茶羅是業用即变化故。法曼茶羅是有<sup>二</sup>平等流出義<sup>一</sup>故。後意、三・法・大・羯如<sup>レ</sup>次四身。何者、三昧耶曼茶羅是法界体性故。法曼茶羅是大曼茶羅身之所<sup>レ</sup>受用<sup>一</sup>故。大曼茶羅是五大色所<sup>レ</sup>变故。羯磨曼茶羅是業用即等流故。答、彼文且約<sup>二</sup>差別義<sup>一</sup>説。今約<sup>二</sup>無差別義<sup>一</sup>説。<sup>35</sup>

このように『四曼義口決』<sup>36</sup>を用いて、四種曼茶羅を四種法身に配当することに三種あること、すなわち、

- ①自性身に法曼茶羅、受用身に大曼茶羅、变化身に羯磨曼茶羅、等流身に三昧耶曼茶羅
  - ②自性身に大曼茶羅、受用身に三昧耶曼茶羅、变化身に羯磨曼茶羅、等流身に法曼茶羅
  - ③自性身に三昧耶曼茶羅、受用身に法曼茶羅、变化身に大曼茶羅、等流身に羯磨曼茶羅
- という『四曼義口決』の思想を提示するのである。その上で、『四曼義口決』の思想を差別的な立場、自身の説（四身互具四曼）を平等（無差別）の立場と捉えている。尚、ここでは自身の説を平等の立場として宣揚しているが、差別的な立場と判じた『四曼義口決』の教説を批判しているわけではなく、あくまでも四種曼茶羅の配当に二つの見方があることを述べていることには注意せねばならない。<sup>37</sup>

しかし、ここで問題となるのが『菩提心義抄』巻二の問答である。ここには、

問、何名<sup>二</sup>大・三・法・羯四種曼茶羅<sup>一</sup>耶。

答、此有三文<sup>一</sup>。……(中略)……若即身成仏義約三仏内証及行者行法<sup>一</sup>云、大日經說、一切如来有三種秘密身<sup>一</sup>。……(中略)……亦名三羯磨智印<sup>一</sup>。<sup>38</sup>  
との問答があり、既述したと同様に、四種曼荼羅の解説を正本『即身義』の教説に譲っている。問題はこの後の問答である。

問、大・三・法・羯曼荼羅積<sup>レ</sup>名云何。

答、如<sup>二</sup>彼義云<sup>一</sup>、梵云<sup>二</sup>摩訶<sup>一</sup>此云<sup>レ</sup>大。即是五大。五大色遍<sup>二</sup>一切処<sup>一</sup>故云<sup>レ</sup>大也。梵云<sup>二</sup>三昧耶<sup>一</sup>此云<sup>二</sup>平等<sup>一</sup>。即是五大遍<sup>二</sup>有情・非情<sup>一</sup>而平等成故云<sup>二</sup>平等<sup>一</sup>。梵云<sup>二</sup>達摩<sup>一</sup>此云<sup>レ</sup>法。即是諸尊種子字。有<sup>二</sup>軌則軌持義<sup>一</sup>故云<sup>レ</sup>法也。梵云<sup>二</sup>羯磨<sup>一</sup>此云<sup>二</sup>事業威儀<sup>一</sup>。即是隨<sup>二</sup>事業<sup>一</sup>威儀各別故云<sup>二</sup>事業威儀<sup>一</sup>。梵云<sup>二</sup>曼荼羅<sup>一</sup>古云<sup>レ</sup>壇。壇者坦也。坦然而平也。是義偏不<sup>二</sup>具足<sup>一</sup>。新云<sup>二</sup>輪円具足<sup>一</sup>。古坦然之義、在<sup>二</sup>此義中<sup>一</sup>。新亦云<sup>二</sup>無比味無過上味<sup>一</sup>。梵云<sup>二</sup>積攘母捺羅<sup>一</sup>此云<sup>二</sup>智印<sup>一</sup>。智者、簡択決了義。印者、決定不改義。私云、陀羅尼集經云、曼荼羅此云<sup>レ</sup>壇。云<sup>レ</sup>壇者場也。大日義釈云、輪円周備。<sup>云云</sup>又梵云<sup>二</sup>積攘那<sup>一</sup>此云<sup>レ</sup>智。又云<sup>二</sup>鉢羅枳若<sup>一</sup>此云<sup>レ</sup>慧。勝天王經、入<sup>二</sup>般若門<sup>一</sup>分<sup>二</sup>別法義<sup>一</sup>、入<sup>二</sup>闍那門<sup>一</sup>分<sup>二</sup>別根性<sup>一</sup>。<sup>云云</sup>故彼義文更可<sup>二</sup>斟酌<sup>一</sup>。<sup>39</sup>

ここでは、四種曼荼羅のそれぞれの名を積することの根拠として、「彼義」なる著作が引かれ、「彼義」の梵語解釈については、様々な他の経論の教説と照合すべきことが示されている。安然の悉曇に対する深い理解が示された教説といえよう。

さて、ここで何が問題なのかといえれば、「彼義」である。一般的には、前の問答の「答」に正本『即身義』が引かれ、その後の問答に「彼義」と表記されているゆえ、この「彼義」も正本『即身義』を指していると考えらるべきであろう。しかしこの「彼義」の文は、正本『即身義』・異本『即身義』諸本の全てに見ることができず、実には『四曼義口決』の記述<sup>40</sup>なのである。尚、引用を表わす「文」より、安然の主張である「私云」の間の文も、「梵云<sup>二</sup>積攘母捺羅<sup>一</sup>此云<sup>二</sup>智印<sup>一</sup>」を除いては『四曼義口決』に見られるため、引用を示す「文」の位置に関しては疑問が残る。

これに続く以下の問答についても、

問、菩提心論云、從<sup>レ</sup>凡入<sup>二</sup>仏位<sup>一</sup>者即此三摩地者、能達<sup>二</sup>諸仏自性<sup>一</sup>、悟<sup>二</sup>諸仏法身<sup>一</sup>、証<sup>二</sup>法界体性<sup>一</sup>、成<sup>二</sup>大毘盧遮那仏自性身・受用身・變化身・等流身<sup>一</sup>。以<sup>二</sup>此四身<sup>一</sup>相<sup>二</sup>配四種曼荼羅<sup>一</sup>云何。

答、彼義云、此有三意<sup>一</sup>。一、法・大・羯・三如<sup>レ</sup>次四身。二、大・三・法・羯如<sup>レ</sup>次四身。三、三・法・大・羯如<sup>レ</sup>次四身<sup>文</sup>。今謂、此義未<sup>レ</sup>融。故四身中各具<sup>二</sup>四曼<sup>一</sup>。<sup>41</sup>

と、やはり「彼義」として『四曼義口決』<sup>42</sup>が引かれている。またここで注目されることは、先述の『教時問答』巻三では、安然自身の「四身互具四曼」説を平等の立場、『四曼義口決』の教説を差別的な立場と捉え、二つの見方を提示していたものを、『菩提心義抄』では『四曼義口決』(「彼義」)の教説が「未<sup>レ</sup>融」と明らかに批判される点である。なぜ『四曼義口決』の教説に対して『教時問答』と『菩提心義抄』とは立場が相違するのかわからないが、安然自身の教学の展開を探るうえで、一つの指標となりうる教説なのではないかと推測される。

更にこの後の問答においても、

問、以<sup>二</sup>三種世間<sup>一</sup>撰<sup>二</sup>此四曼<sup>一</sup>云何。

答、彼義云、世間出世間内外教法撰<sup>二</sup>法曼茶羅<sup>一</sup>。世間出世一切人撰<sup>二</sup>大曼茶羅<sup>一</sup>。世間出世所依器界撰<sup>二</sup>三昧耶曼茶羅<sup>一</sup>。世間出世一切事業撰<sup>二</sup>羯磨曼茶羅<sup>一</sup>。今謂、此義未融故。三種世間所有六大・五大・五色等是大曼也。三種世間顯色・形色是三昧耶曼也。三種世間文字言音是法曼也。三種世間事業威儀是羯磨曼也。一切凡夫三種世間四曼茶羅是性得也。一切聖人三種世間四曼茶羅是修得也<sup>43</sup>。

と、やはり「彼義」として『四曼義口決』<sup>44</sup>が引かれている。また、先程と同様「未融」として、『四曼義口決』（「彼義」）の教説が批判されている。この批判は「三種世間」を強調することからも理解される通り、この世界すべてを平等に見ようとする安然の立場より起るものである。

なぜここで「彼義」とあることが問題なのかといえは、『菩提心義抄』において『四種曼茶羅義』を引用するのが唯一このみであるにもかかわらず、初めて引用する書物を「彼義」と表現しているためである。つまり、既に指摘したように、この「彼義」は直前の引用、すなわち正本『即身義』を指すべきなのである。したがって、安然が『即身成仏義』と『四種曼茶羅義』とを誤って表記したか、或いは『四種曼茶羅義』の内容を含む『即身成仏義』が存在していたことが推測されるのである。但し、『四種曼茶羅義』を誤って『即身成仏義』と記していた場合においても問題はあらず。すなわち、これらの問答の冒頭で、「即身成仏義約<sup>二</sup>仏内証及行者行法<sup>一</sup>云」として正本『即身義』の文を引いているためである。つまり、『四種曼茶羅義』の誤りとする、冒頭に正本『即身義』が引かれていることが問題となってしまうのである。

このように、この「彼義」については様々な問題があり、これ以上立ち入る余地もないのであるが、少なくとも、ここに引かれる「彼義」が安然の批判対象として引かれていることだけは指摘しておくこととしたい。

ところで、安然は、現存する正本・異本『即身義』には見られない思想の含まれた『即身成仏義』をも引いている。『金剛界大法対受記』卷八には、

慈覚大師説云、此五字義理順逆旋<sup>二</sup>布心月<sup>一</sup>。大日経云、我覚<sup>二</sup>本不生<sup>一</sup>出<sup>二</sup>過語言道<sup>一</sup>。

即身成仏義云、六大常住<sup>二</sup>曼茶羅<sup>一</sup>。我覚是識大也。出過語言等句是五大也。謂以<sup>二</sup>識

大<sup>一</sup>覚<sup>二</sup>五大<sup>一</sup>故<sup>云</sup>。 <sup>45</sup>

とある。これは、正本『即身義』に引かれる『大日経』の文を、六大に配当するものであり、一見すれば正本『即身義』の取意と見做すこともできるのであるが、「六大常住<sup>二</sup>曼茶羅<sup>一</sup>」や「以<sup>二</sup>識大<sup>一</sup>覚<sup>二</sup>五大<sup>一</sup>」という文は正本・異本『即身義』には説かれず、また『四種曼茶羅義』にも見られないのである。尚、この教説が「慈覚大師説云」とあるように、円仁（七九四〜八六四）の説に『即身成仏義』が引かれていることも注目されるところであるが、更に煩雑になってしまったため、ここでは問題提起に留めておきたい。

また、『教時問答』卷一においても、

問、大・三・法・羯其相云何。 答、如<sup>二</sup>即身成仏義説<sup>三</sup>地・水・火・風・空・識六大常住<sup>二</sup>曼茶羅法界<sup>一</sup>。乃六大若種、若色、皆是大法身。一切有情非情形色、是三摩耶法身。一切名句文身義理法門、是法法身。一切三密六根、十界身分、陰入界等、是羯磨法身。真如体性具<sup>二</sup>四法身<sup>一</sup>、是法性身。諸仏自体以<sup>二</sup>四法身<sup>一</sup>互受<sup>二</sup>法樂<sup>一</sup>、是自受用。

諸仏本願為<sup>二</sup>諸具惑菩薩<sup>一</sup>示<sup>二</sup>現此四法身<sup>一</sup>、是他受用。諸仏大悲為<sup>二</sup>諸凡地<sup>一</sup>処<sup>二</sup>示<sup>二</sup>現此四法身<sup>一</sup>、是变化身。变化身中<sup>二</sup>諸雜類<sup>一</sup>、是等流身。 <sup>46</sup>

とあり、先程の『金剛界大法対受記』と同様に「六大常住曼荼羅」の語がみられる。しかし、『金剛界大法対受記』に引かれた『即身成仏義』の文とも異なっている。またこの『教時問答』に引かれる『即身成仏義』には、四種曼荼羅を四種法身に配当する解釈も説かれている。しかし、大・三・法・羯の四種曼荼羅と自性・受用・変化・等流の四種法身との配当は、『四種曼荼羅義』に見ることができ、ここでは更に、四種曼荼羅を「大法身・三昧耶法身・「法法身」・「羯磨法身」の四種法身としている。この四種法身を自性・受用・変化・等流の四種法身に配当する思想は、正本・異本『即身義』諸本・『四種曼荼羅義』全てに見られないのである。つまり、『四種曼荼羅義』の教説を含んだ現存しない『即身成仏義』の存在が推知されるのである。

尚、この『教時問答』に引かれる『即身成仏義』については、濟暹（一〇二五〜一一一五）が『四種法身義』において、「私云、此説四種法身意与高野即身成仏義意頗不同也。」「と説いているように、少なくとも濟暹には、既に「所在不明な『即身成仏義』として認識されていたようである。

更に、『菩提心義抄』巻一の問答では、「問、抑言即身成仏者、為即於二生成仏上。為二凡夫即身成仏。」「と、即身成仏が一生成仏であるのか、凡夫の成仏であるのかを問うたことに對し、

答、兩義俱得。即於二生成仏如レ前。又凡夫即身成仏者、如二即身成仏義云、六大無礙常瑜伽體。四種曼荼各不離相。三密加持速疾現用。重重帝網名二即身無礙。法然具二足薩般若法仏。一心數心王過二剎塵無數。各具二五智無際智輪円。円鏡力故実覺智所由、此四句。明成仏二字。

49

として、二頌八句を凡夫の成仏の根拠としている。そしてこの後の問答において、問、頌意云何。

答、若覺二凡夫身中六大地水火風空識即是法界體性、即以三凡夫六大直成二諸仏六大二故、名二即身成仏。彼義釈云、初六大者、大日經云、我覺二本不生阿字義出二過語言道轉字義。諸過得二解脫離字義。遠二離於因果叶字義。知三空等二虛空欠字義。如レ是六大、無礙相入常住不變故、云二無礙常瑜伽。瑜伽此云二相応。相応者涉入義也。是拳二法体。次四種曼荼各不離者、大・三・法・羯四曼荼羅不離一体。是拳二法相。次三密加持速疾現者、修三密行二加持速現二大日。是拳二法用。次重重帝網名即身者、諸尊三密与二我三密二円融無礙、猶如三帝網名二即身也。是拳二無礙。次言二心數心王過剎塵二者、心王者體性智。心數者多一識智。是拳二無數。次各具五智無際智者、心王心數各具二五智無レ有二際限。是拳二輪円。次円鏡力故実覺智者、心鏡寂照不倒不謬。是拳二所由。此後四句共明二成仏。50

と説き、二頌八句を根拠として凡夫の六大が直ちに諸仏の六大となることが即身成仏であると主張するのである。<sup>51</sup>

さて、ここで注目されるのが、二頌八句を註釈するために用いられている「彼義釈」なる著作である。先程の「彼義」と同様に、この「彼義釈」の直前には、『即身成仏義』が引かれていること、また二頌八句を解釈している内容からも、「彼義釈」は『即身成仏義』を指していると推測されるのであるが、ここに説かれる体・相・用の三大を法体・法相・法用とする解釈は、正本・異本『即身義』には見られないのである。つまり、現存していない『即身成仏義』には前述の二頌八句に対する註釈が説かれ、それを安然が用いているの

である。

この「彼義釈」については、済暹が『金剛頂發菩提心論私抄』巻一において、彼菩提心義所引即身成仏義具文云、如是六大、無礙相入常住不變故、云無礙常瑜伽<sup>一</sup>。瑜加此云三相応<sup>一</sup>。相応者涉入義也。是挙二法体<sup>一</sup>。……（中略）……次各具<sup>二</sup>五智無際智<sup>一</sup>者、心王心数各具<sup>二</sup>五智<sup>一</sup>無<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>際限<sup>一</sup>。是挙<sup>二</sup>輪円<sup>一</sup>。<sup>52</sup>

と、「菩提心義所引即身成仏義具文云」と記していることから、少なくとも済暹は、この「彼義釈」を『即身成仏義』であると認識していたようである。但し、この引用を『菩提心義抄』より孫引きしているのであり、済暹在世時には、既に散逸していた著作であるといえるであろう。

#### 四、まとめ

少し煩雑になってしまったため、以上論じてきたことをまとめてみたい。

①安然が『四種曼荼羅義』（『四曼義口決』）の文を『四種曼荼羅義』からの引用であると明記した場合は、自身の教説の根拠として用いる。

②「彼義」として引用された『四種曼荼羅義』（『四曼義口決』）は、批判対象として用いられる。

③安然は複数の『即身成仏義』を用いているが、それらを区別していない。

④『即身成仏義』として引用される教説は、基本的には安然の教説の根拠として用いられるが、「三藐三冒地」の解釈に対しては批判対象として用いられる。

安然は、空海撰述と見做されてきた正本・異本『即身義』並びに『四種曼荼羅義』に対し、受容・批判の両面の立場をとっている。しかし、受容するにしろ批判するにしろ、自身の教学形成の過程において無視することのできない教説だったのである。

しかし、安然の引用を見る限り、正本『即身義』・異本『即身義』の他に、現存しない『即身成仏義』を用いるのであり、更に『四種曼荼羅義』の思想が含まれる『即身成仏義』も使用していたことが推測されるのである。<sup>53</sup>

また③の通り、安然は数種類の『即身成仏義』を引用しているにもかかわらず、それらを区別していない。この態度は、例えば正智院道範（一一七八～一二五二）が異本『即身義』を引く場合には「一本即身成仏義<sup>54</sup>」とし、中性院頼瑜（一二二六～一三〇四）の場合には「別本即身義<sup>55</sup>」とするように、正本『即身義』と異本『即身義』とを区別して表記すること明らかに異なるものである。

これに加えて、『八家秘録』巻上における記述、すなわち『八家秘録』が、通常は一著作一行で表記されるにもかかわらず、『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』・『文字実相義（声字実相義）』の三著に関しては、「真言宗即身成仏義四種曼荼羅義文字実相義一卷」と一行で

記されていることも考慮するに、安然在世時には、正本『即身義』・異本『即身義』・『四種曼荼羅義』が現在ほど明確には区別されていなかったと考えられるのである。そこから時代が下り、済暹の頃までには、それぞれの著作が区別されるようになり、また一部の著作は散逸してしまったと考えられるのである。<sup>56</sup>

さて、空海の撰述ではないと判じられた異本『即身義』や『四種曼荼羅義』は、これが空海撰述でないことを理由として、重要著作と見做されてこなかった嫌いがある。しかし、安然の教説を見ても理解される通り、平安最初期の頃よりこれらの著作に対する研究が行われていたのである。更に安然については、これらの著作への研究、すなわち東密教学に対する研究を行ったことにより、台密の大成者と評されるようになったとも言えるのである。つまり、従来は空海仮託の書と判断され重要著作として扱われてこなかった異本『即身義』や『四種曼荼羅義』が、日本密教の発展という俯瞰的な見方をした場合には、その最初期を支える最重要著作の一部として用いられているのであり、今後、このような立場より、改めて空海仮託の書の研究が進められるべきであろう。

1 『八家秘録』卷上(大正五五・一一一六頁中)

2 例えば、真保龍徹「四種曼荼羅義の成立について」(『印仏研』一九一・一九七〇)では、『四種曼荼羅義』を「空海口説・真濟記」としている。

3 『教時問答』卷二(大正七五・四〇〇頁下)

4 『金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時処念誦成仏儀軌』が『御請来目録』に載っていないことについては、杲宝記『即身義東聞記』卷一(統真全一七・四九頁下)に、

金剛頂經者、今軌不空所訳、金剛頂輪王瑜伽一切時処念誦成仏儀軌文也。今此儀軌、高祖請来録中不載之。八家秘録、仁・珍・円覚請来云。就之古来有多義。一義云、雖請来、秘要故、録不載之。如大日經等。一義云、八家請来以前、梵釈寺本經軌有之。此軌若彼為隨一歟。一義云、高祖於金輪法者、雖請来、今儀軌必不請来之歟。雖然、憶持要処一載制作中一歟。例陀羅尼集經、雖宗叡請来、秘鍵中如載之。

と説き、①目録にはないが請来していた、②もともと日本にあった、③その文を記憶してきた、という説を提示して、『即身成仏義』を空海の真撰と認めることに尽力している。尚、この問題を扱ったものとして、大久保良峻「安然による空海撰『即身成仏義』の受容」(『台密教学の研究』所収、法蔵館・二〇〇四)が挙げられる。大久保氏は、この杲宝の記述以外にも、宥快『即身成仏鈔』卷一の記述についても言及し、東密学匠が『即身成仏義』を空海真撰であると認める努力をしてきたと論じている。

5 『即身成仏義』の空海撰述を疑問視した研究として、大久保良峻「安然教学における空海」・「安然による空海撰『即身成仏義』の受容」(共に『台密教学の研究』所収、法蔵館・二〇〇四)、米田弘仁「空海の祿外請来経軌について」(『印仏研』四四―一・一九九五)、同「安然の参照した空海撰述書」(『密教学会報』三五・一九九六)等が挙げられる。

6 一方、大山公淳「即身成仏義作者考」(『大山公淳著作集』二所収、ピタカ・一九七八)には、『八家秘録』に撰者名が記されていないことだけでは『即身成仏義』の著者を疑う資料とはなし得ないとし、『即身成仏義』の空海偽撰説に疑問を呈している。

7 正本『即身義』(弘全一・五〇六―六二〇頁)

異本『即身義』一(弘全四・一―九頁)

8 異本『即身義』二(弘全四・一〇〇一五頁)  
9 異本『即身義』三(弘全四・一六〇三六頁)  
10 異本『即身義』四(弘全四・三七〇五六頁)  
11 異本『即身義』五(弘全四・五七〇七七頁)  
12 異本『即身義』六(弘全四・七八〇八七頁)  
13 『異本即身成仏義』(日藏八三・五〇〇五八頁)  
14 『四曼義』(弘全四・二五〇〇二五八頁)  
15 『四曼義口決』(弘全四・二五九〇二七一頁)  
16 『弘法大師御作書目録』(弘全五・六七四頁)。これを扱った論稿として、堀内規之「弘法大師空海から南岳房濟暹まで」(『濟暹教学の研究―院政期真言密教の諸問題―』所収、ノンブル・二〇〇九)

17 『大遍照金剛御作書目録』(興全下・一四五四頁)  
18 『教時問答』卷四(大正七五・四三七頁中)  
19 『教時問答』卷四(大正七五・四三七頁中)。このうち正本『即身義』(弘全一・五一二〇五二三頁)の引用は、

四種曼茶各不離者、大日經說、一切如來有三種秘密身。謂字・印・形像。字者法曼茶羅。印謂種種標幟、即三昧耶曼茶羅。形者相好具足身、即大曼茶羅。此三種身各具三威儀事業。是名二羯磨曼茶羅。是四種曼茶羅。若依二金剛頂經說、四種曼茶羅者、一、大曼茶羅。謂一一仏菩薩相好身。又綵二画其形像一名二大曼茶羅。又以二五相二成二本尊瑜伽。又名二大智印。二、三昧耶曼茶羅。即所持標幟刀劍・輪宝・金剛・蓮華等類是也。若画二其像一亦是也。又以二手一和合金剛縛發生成レ印亦名二三昧耶智印。三、法曼茶羅。本尊種子真言。若其種子字各書二本位一。是。又法身三摩地及一切契經文義等皆是。亦名三法智印。四、羯磨曼茶羅。即諸仏菩薩等種種威儀事業。若鑄若捏等亦是。亦名二羯磨智印。

の文を指し、『四曼義口決』は「釈名出体」(弘全四・二五九〇二六二頁)・「形像真實相對門」(弘全四・二六二〇二六三頁)・「三宝相撰門」(弘全四・二六三〇二六四頁)・「四種曼茶羅相撰於四種法身門」(弘全四・二六五〇二六六頁)・「迷悟差別門」(弘全四・二六六〇二六七頁)・「万法撰尽門」(弘全四・二六八頁)に説かれる文の取意である。かなり長文になってしまったため、ここに原文を載せることはしなかった。

20 『教時問答』卷四(大正七五・四三八頁中)

21 『四曼義口決』(弘全四・二六八頁)

22 『教時問答』卷四(大正七五・四三八頁中)

23 『菩提心義抄』卷一(大正七五・四五二頁下)

24 『*𑖀𑖄𑖅𑖆*一字之転、*𑖀𑖄𑖅𑖆*名レ覺<sup>レ</sup>也<sup>レ</sup>曰レ知。故諸經中所レ謂、*𑖀𑖄𑖅𑖆*者、古翻二遍知一新訳二等覺一。覺知義相涉故。 正本『即身義』(弘全一・五〇八〇五〇九頁)

25 尚、この安然の主張は、道範(一一七八〇一二五二)が『即身成仏義聞書』卷上(続真一七・一五頁上)において、

問、*𑖀𑖄𑖅𑖆*能覺者即人也。*𑖀𑖄𑖅𑖆*所覺即法也。……(中略)……安然菩提心義引<sup>レ</sup>今文<sup>一</sup>、仏陀菩提是能覺・所覺也。而云二字転覺知義涉<sup>一</sup>者、即身義謬<sup>文取意</sup>。仍所釈旁難<sup>レ</sup>思如何。答、於<sup>二</sup>梵語一字<sup>一</sup>転声有<sup>二</sup>通別二義<sup>一</sup>。……(中略)……次仏陀義簡別釈、転声義別釈也。而安然不<sup>レ</sup>知<sup>二</sup>此通別義<sup>一</sup>、唯以<sup>二</sup>一辺義<sup>一</sup>輒言<sup>二</sup>大師謬<sup>一</sup>。安公貪道之才、豈及<sup>二</sup>大師無窮之智<sup>一</sup>耶。可<sup>レ</sup>察<sup>レ</sup>之。

と批判するなど、後の東密学匠にも注目された見解である。

26 『菩提心義抄』卷一(大正七五・四五九頁下)

- 27 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四九一頁下)
- 28 『声字実相義』(弘全一・五二五頁)
- 29 幸田有畔・跡部正紀「異本即身義解説」(定弘全三・三七六〜三八二頁)
- 30 『教時問答』卷四(大正七五・四三一頁下)
- 31 異本『即身義』二(弘全四・十二〜十三頁)
- 32 異本『即身義』二の引用であるとする先行研究として、大山公淳「即身成仏義述作考」(『密教研究』七〇・一九三九)が挙げられる。尚、この問題を扱った論稿として、米田前掲論文(一九九六)がある。
- 33 『教時問答』卷三(大正七五・四二〇頁上)。この「四身五具四身説」に関しては、第二部にて検討しているため、ここでは省略する。
- 34 『教時問答』卷三(大正七五・四二〇頁中)
- 35 『教時問答』卷三(大正七五・四二〇頁中〜下)
- 36 『四曼義口決』(弘全四・二六五〜二六六頁)
- 37 例えば、最澄『法華秀句』卷下(伝全三・二六四頁)には、「法性取捨・法性縁起、常差別故。法性自体・法性平等、常平等故。常平等故不<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>、常差別故不<sub>レ</sub>礙<sub>二</sub>取捨<sub>一</sub>。」と「常平等・常差別」の語が用いられるが、これも差別的な立場を批判した教説ではなく、二つの立場があることを表明した教説である。
- 38 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四七四頁上)
- 39 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四七四頁中)
- 40 『四曼義口決』(弘全四・二六一頁)取意。尚、三種解釈中の第二釈は、『菩提心義抄』では「大・三・法・羯」であるが、『四曼義口決』では「大・三・羯・法」と相違している。
- 41 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四七四頁中)
- 42 『四曼義口決』(弘全四・二六五頁)取意
- 43 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四七四頁下)
- 44 『四曼義口決』(弘全四・二六八頁)
- 45 『金剛界大法対受記』卷八(大正七五・一九八頁上)
- 46 『教時問答』卷一(大正七五・三八六頁上)
- 47 『四種法身義』(大正七七・五〇二頁中)
- 48 『菩提心義抄』卷一(大正七五・四七二頁上)
- 49 『菩提心義抄』卷一(大正七五・四七二頁上〜中)
- 50 『菩提心義抄』卷一(大正七五・四七二頁中)
- 51 この凡夫成仏の問題については、大久保良峻「安然による空海撰『即身成仏義』の受容」(『台密教学の研究』所収、法蔵館・二〇〇四)に既に指摘されている。
- 52 『金剛頂発菩提心論私抄』卷一(大正七〇・一〇頁中)
- 53 この現存していない『即身成仏義』と、『四種曼荼羅義』の思想が含まれる『即身成仏義』と同じものなのか、それとも別のものなのか、この判断をつけることはできない。
- 54 『即身成仏義聞書』卷上(続真全一七・四頁下)
- 55 『大日経疏指心鈔』卷四(大正五九・六二六頁中)
- 56 またもう一つの問題としては、安然がこれらの著作を空海と認識していたかである。この検証は資料が不十分であるため困難であるが、『八家秘録』が入唐八家によって請来された典籍等の分類目録であること、また「真言宗即身成仏義四種曼荼羅義文字実相義一卷」の下に請来者の名が記されていないことを鑑みるに、安然はこれらの著作を空海のものとして認識せず、中国より請来された典籍であると判断していたのではないかと考えられる。

第二部 『大日経』の教主をめぐる問題について

↳ 教主義成立に至る過程↳

## 第一章 安然の教主論

### 一、はじめに

『大日経』の教主たる大日如来がどのような尊格であるのかという問題は、主に「教主義」と称され、主に東密を中心として議論がなされてきた。また近現代においても、「〇〇の教主義について」等の題目が付された研究は頗る多く、各学匠個人の教主義・教主論については様々に議論されている。しかし、それぞれの学匠の教説を比較する研究はあまり見られず、教主義・教主論が如何なる議論を経て展開されていったのかという問題は未だ明らかにはされていない。

東密においては、空海（七七四〜八三五）が法身説法説を宣揚し、また『大日経』の教主を自性身としたことにより、後の学匠たちは、これを「宗家の御定判」として重要視してきた。しかし、『大日経疏』巻一には、

然此自証三菩提、出過一切心地<sup>一</sup>、現覺諸法本初不生<sup>二</sup>。是処言語尽竟心行亦寂。若離如来威神之力<sup>一</sup>、則雖二十地菩薩<sup>二</sup>尚非其境界<sup>一</sup>。況余生死中人。尔時世尊、往昔大悲願故、而作是念<sup>一</sup>。若我但住如<sup>レ</sup>是境界<sup>一</sup>、則諸有情不<sup>レ</sup>能以<sup>レ</sup>是蒙<sup>レ</sup>益。是故住<sup>二</sup>於自在神力加持三昧<sup>一</sup>、普為一切衆生示種種諸趣所喜見身<sup>一</sup>、說種種性欲所宜聞法<sup>一</sup>、隨種種心行<sup>一</sup>開觀照門<sup>一</sup>。 <sup>1</sup>

と、説法するのは自性身ではなく随他の加持身（≡他受用身）であると説かれ、空海の教説と齟齬が生じてしまうという大問題が起ころのである。すなわち、この『大日経疏』の教説を、空海が法身説法を論ずる際には用いなかったことにより、この矛盾を如何に解決するかということが、空海以降の諸学匠の課題となったのである。また言い換えるならば、この問題を解決することに心血を注いだ結果、東密が教学的に発展していったとも言えるであろう。

このように、『大日経』の教主の問題は主に東密を中心に議論が重ねられ、その後の新義・古義分立の際に最も重要な教義として確立していったのである。但し、ここで注意せねばならないのは、東密諸学匠が自身の教主論・教主義を宣揚する際に、台密、特に安然（八四一〜八八九）、一説九一五没）の教説に対して言及している点である。安然の教説は、円密一致を提唱したことから主に批判対象として挙げられているが、一方で、安然の提唱した教説を用いて自身の教主論を主張する東密学匠も存在するのである。

安然の教主論については、既にいくつかの先行研究によって明らかにされているが、本章では、次章以降で検討する東密学匠の教主論との比較を容易に、また明確にすることを目的として、安然が『大日経』の教主について如何なる教説を立てたのか、先行研究を参照しながら少しく考察してみたい。

## 二、後の学匠より見た安然の教主論

安然の教主論については、東密の学匠、例えば信証（？）一四二は、『大日経住心鈔』卷二にて、「慈覚・安然等、以<sub>二</sub>自受用身<sub>一</sub>為<sub>二</sub>教主<sub>一</sub>、兼<sub>二</sub>余三身<sub>一</sub>。」と説き、安然が自受用身教主説を立てたとする一方で、杲宝（一三〇六〜一三六二）は、『大日経疏鈔』第一本卷五にて、「是安然始終所立義故、正指<sub>二</sub>教主<sub>一</sub>者、是他受用身也。」<sup>4</sup>とし、また、『**凡**鈔』卷二一末には、

且依<sub>二</sub>安然積<sub>一</sub>、此文又以<sub>二</sub>加持身<sub>一</sub>為<sub>二</sub>教主<sub>一</sub>。……（中略）……然則薄伽梵即毘盧遮那本地法身積、雖<sub>レ</sub>似<sub>二</sub>立義潤色<sub>一</sub>、依<sub>二</sub>次云如来是仏加持身等文<sub>一</sub>、案<sub>二</sub>其樂居<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>加持身<sub>一</sub>為<sub>二</sub>教主<sub>一</sub>之義。<sup>5</sup>

とあるように、安然を他受用身教主説の立場であるとするなど、様々な解釈がなされている。また台密の学匠に至っても、例えば実導仁空（一三〇九〜一三八八）撰『義釈搜決抄』卷一之三に、

五大院種種被<sub>レ</sub>積旨アリ。一辺難<sub>二</sub>治定<sub>一</sub>様見タリ。……（中略）……此今経教主通<sub>二</sub>三身<sub>一</sub>積スル歟。能加持・所加持分別、能加持理法身、所加持智法身、自受用・他受用・变化等也。能加持住<sub>二</sub>所加持<sub>一</sub>説法スト見タル故。限<sub>二</sub>一身<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>見歟。……（中略）……此等積、先大日如来自受用説定也。但自受法楽説法中、兼他受・变化事説、為<sub>二</sub>自受法楽相<sub>一</sub>積スル也。三身・四身中、自性・自受方バカリヲ取、為<sub>二</sub>教主<sub>一</sub>云様ニモ不<sub>レ</sub>見歟。其兼説相ヲバ大日経序分文引、十方界十地菩薩受<sub>二</sub>此法<sub>一</sub>時、云<sub>二</sub>他受用身<sub>一</sub>、六道凡夫聞時ヲバ变化身説可<sub>レ</sub>云積、然此等押ツカネテ自受法楽説法中、兼説タル他受・变化相アルゾト積タル也。意得<sub>二</sub>ニクキ事也<sub>一</sub>。自受用説ナラバ、一辺其様ヲモ可<sub>レ</sub>積。又四身説通ナラバ、其趣積ベキニテアルニ、四身説通様積、然此内証自受法楽相アルソト云様被<sub>レ</sub>積タリ。或又他受用説ナル様見タリ。……（中略）……此等積又顕密<sub>二</sub>教教主<sub>一</sub>積迦・大日分別、顕教積迦化身为<sub>レ</sub>体。四教果成相ヲモ現、至<sub>二</sub>法華<sub>一</sub>開会一成一切成云ヘルモ、变化身为<sub>レ</sub>面内証開顯スル姿アル也。真言大日第四禅色究竟天於正覚成相示。此他受用身成道相也。此又開<sub>二</sub>四重壇<sub>一</sub>撰<sub>二</sub>法界機<sub>一</sub>見タレトモ、他受用面成リテ開顯内証義ヲモ可<sub>レ</sub>成歟。若尔者、自性・自受説ナント云ヘルハ、開顯内証方云也。其方積迦同事也。サレバ此亦与<sub>二</sub>天台円教釈迦亦名<sub>二</sub>毘盧遮那<sub>一</sub>、遍<sub>二</sub>一切处<sub>一</sub>其仏住処名<sub>中</sub>常寂光上意同積。故開顯内証方法身・自受用説云ハン事雖<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>妨、正教主被<sub>レ</sub>云処、顕教応化積迦、真言他受用被<sub>レ</sub>定似タリ。<sup>6</sup>

と、安然の教主論について解説することに苦心する様子が伺えることから、複雑であることがまず指摘されるであろう。

## 三、安然の教主論

安然の教主論が複雑に見える遠因としては、『教時問答』卷一に、

今真言宗、一切諸法皆為<sub>二</sub>真如<sub>一</sub>。故彼迷位諸法尚名<sub>二</sub>真如<sub>一</sub>。況此果地諸法、豈非<sub>二</sub>真如<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>此真如<sub>一</sub>名<sub>二</sub>法身<sub>一</sub>。故諸経論所<sub>レ</sub>説諸身、即今皆名<sub>二</sub>法身<sub>一</sub>、皆名<sub>二</sub>報身<sub>一</sub>、皆名<sub>二</sub>受用<sub>一</sub>、皆名<sub>二</sub>变化<sub>一</sub>。<sup>7</sup>

と説かれていることによると考えられる。つまり一切諸法すべてが真如であり、またその真如が法身であつて、報身・受用身・化身等の諸身すべてが法身であると説くのである。このことは同卷三に、より一層詳細に、また発展的に説かれている。

今真言宗意云、四身互具<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>。是故、呼<sup>二</sup>自性身<sup>一</sup>則四身皆自性身。呼<sup>二</sup>受用身<sup>一</sup>則四身皆受用身。呼<sup>二</sup>變化身<sup>一</sup>則四身皆變化身。呼<sup>二</sup>等流身<sup>一</sup>則四身皆等流身。何者、真如之理、法界為<sup>レ</sup>体。若自性身無<sup>二</sup>余身<sup>一</sup>、理則非<sup>二</sup>広博法界之理<sup>一</sup>。受用之智、受<sup>二</sup>用法界<sup>一</sup>。若受用身無<sup>二</sup>余身<sup>一</sup>、智則非<sup>二</sup>広博受用之智<sup>一</sup>。變化之用、變<sup>二</sup>化法界<sup>一</sup>。若變化身無<sup>二</sup>余身<sup>一</sup>、用則非<sup>二</sup>広博變化之用<sup>一</sup>。等流之事、等<sup>二</sup>流法界<sup>一</sup>。若等流身無<sup>二</sup>余身<sup>一</sup>、事則非<sup>二</sup>広博等流之事<sup>一</sup>。故不空羅索經云、三身一体皆平等毘盧遮那自性身。准而可<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>三身一体皆平等毘盧遮那受用身・變化身・等流身等<sup>一</sup>也。此与<sup>二</sup>天台三身俱体俱用<sup>一</sup>大同。又文字実相義中、法身如来亦名<sup>二</sup>大日尊<sup>一</sup>。若報身亦名<sup>二</sup>大日尊<sup>一</sup>。若化身亦名<sup>二</sup>大日尊<sup>一</sup>。若等流身亦名<sup>二</sup>大日尊<sup>一</sup>。亦与<sup>二</sup>此中意<sup>一</sup>同。<sup>8</sup>

つまり安然是、法界が真如そのものであると説き、これによつて「四身が互いに四身を具す」・「三身は一体にして皆平等毘盧遮那受用身・化身身・等流身」なる教説を立てるのである。尚、この安然の主張に、『声字実相義』（安然は『文字実相義』としている）の「他の三身にも法身の名を当てる」という教説の影響があることは注目すべきであろう。また、この「四身互いに四身を具す」という安然の教説は、『弁頭密二教論』卷下における『瑜祇經』の註釈に、「四種法身者、一自性身、二受用身、三變化身、四等流身。此四種身具<sup>二</sup>豎横<sup>一</sup>二義<sup>一</sup>。横則自利、豎則利他。」とあることとの類似が想定されるのであるが、この『弁頭密二教論』の教説は、あくまでも四身すべてに自利・利他の義があることをいうのみであり、「四身が互いに四身を具す」と明確なる教説を立てたのは、やはり安然を初出と見做すべきであろう。<sup>10</sup>

ではこのような主張を為す安然は、『大日經義釈』（『大日經疏』）の記述を如何に解釈したのであるうか。安然は『教時問答』卷一にて、

然大日經云<sup>三</sup>仏住<sup>二</sup>如来加持<sup>一</sup>、義釈云<sup>三</sup>能加持身住<sup>二</sup>所加持身<sup>一</sup>。其能加持身是理法身、所加持身是自受用身・他受用身・變化身。故於<sup>二</sup>中台毘盧遮那<sup>一</sup>、若約<sup>二</sup>能加持身<sup>一</sup>是天台毘盧遮那無相法身。若約<sup>二</sup>所加持身<sup>一</sup>是天台盧舍那自受用身・他受用身。<sup>11</sup>

また更には、

義釈云、無相法身受用能加持身、住<sup>三</sup>所加持自受用身<sup>一</sup>、在<sup>二</sup>摩醯首羅天王宮<sup>一</sup>云。<sup>12</sup>と説き、『大日經義釈』の文を根拠として、能加持身に理法身を、所加持身に自受用身・他受用身・變化身を配当させ、また能加持身（法身）が所加持身（自受用身）に住すると説明している。ただし、『大日經義釈』・『大日經疏』のどちらにも、能加持身・所加持身という仏身は説かれておらず、したがって、これは安然が『大日經義釈』の記述を独自に解釈して用いた仏身<sup>13</sup>であると考えられる。また、同じく『教時問答』卷二にて、

問、若尔大日經・金剛頂經・瑜祇經・蘇悉地經・蘇摩胡經等、何是自受用身説。何是他受用身説。何是応化身説。

答、大日經・金剛頂十八会・瑜祇經は大日如来自受用身説。蘇悉地・蘇摩胡經は金剛手自受用身説。然自受法樂説法之中、兼説<sup>二</sup>他受・變化身事<sup>一</sup>、以為<sup>二</sup>自受法樂之相<sup>一</sup>。

<sup>14</sup>

と説き、『大日經』の教主を自受用身であるとしている。ただし、自受法樂の説会の中で他

受用身や變化身の説法も説き、これも自受法樂であるとしているのである。更に、

問、先以二仏身一為二仏住処一意何。

答、大日經云、薄伽梵住三如来加持一。義釈云、薄伽梵即毘盧遮那本地法身。次云二如来一。是仏加持身。其所住処名二仏受用身一。即以二此身一為二仏加持住処一。如来心王而住二其中一。既從三遍一切処加持力一。生。即与二無相法身一。無二無別。而以二自在神力一。令下一切衆生見二身密之色一、聞二語密之声一、悟中意密之法上。隨二其性分一。種種不レ同。即此所レ住名二加持処一云。諸阿闍梨云、本地法身如来心王是理法身、即能加持身也。其所住処名二受用身一、是智法身、自受用身。即所加持身也。以二自在神力一。令三一切衆生見二聞一悟三密一、是他受用身・變化身也。亦是所加持身也。今宗意云、無相法身皆住二自受・他受・變化身中一。無二無別。故瑜祇經云二四種法身一。15

と説いている。ここでは能加持身に本地法身（理法身）を、所加持身に自受用身（智法身）・他受用身・變化身を配当している。

この記述によれば、衆生に対して説法するのは他受用身・變化身であり、したがって安然が、随他の加持身を教主と捉えているようにも思われるのである。しかしながら、所加持身たる自受用身・他受用身・變化身は、能加持身たる理法身の所住処であり、それらあらゆる仏身は法身と同一であるとも主張している。そういった意味では、無相法身と無二無別である他受用身・變化身も能加持身なのであり、その説法を受ける衆生を所加持身（加持せらるる身）に配当する解釈も可能となるのである。

#### 四、まとめにかえて

このように、安然是仏身を区別して解釈しているが、「四身互具四身」や「三身一体」の語がみられるように、それぞれ区別した仏身が、実には法身と一体であることを強調しているのである。このことは『教時問答』巻一の、以下の問答においても論じられている。

問、何以得レ知三海会諸尊皆通三三身一。

答、大日經中、能加持清浄法身住三所加持自受用身一。一切内証法身眷属、示二現自受用身一。集会遍二十方界一、示二現無尽海会一。莊嚴仏藏一与二此会一。同。又於二十方界一。現三普賢等諸菩薩身一。説二真言道一。而此法界宮中唯有二三仏身一。都無二生死中人一。如レ此一切海会諸仏、皆是因地心心所法。九識心王成二法性身一之時、一切心所等法、皆入二果界一。轉成二法門眷属一、是法身也。今住二加持集法界宮一。共受二法樂一、是自受用身。遍現二十方一、是他受用身。現二諸菩薩一、是變化身。具如二疏釈一。然此大日三身常一体。故衆生隨レ機即レ一聞レ三。教門分張、亦復不レ同。16

ここでは、能加持法身が所加持自受用身に住することが説かれ、またそれぞれの仏身を区別して解釈しているものの、「然此大日三身常一体。故衆生隨レ機即レ一聞レ三。」とあるように、法身大日如来と自受用・他受用・變化身とは一体であるため、衆生は一身に即して他の三身の説法を聞くことができるという説いている。つまり、安然是、そもそも教主を一身に限る説法を立てないのであり、そういった意味においては、すべての仏身が教主ともなりうるのである。後世において、安然の教主論が様々に論じられる理由も、安然が諸仏身を一体であると論じたことにあると言えるであろう。

- 1 『大日経疏』卷一（大正三九・五七九頁上〜中）
- 2 安然の教主論・法身説法説については、荒木正宏「安然の仏身論の東密への影響」（『天台学報』三三・一九九〇）、大久保良峻「日本天台における法身説法思想」（『台密教学の研究』所収、法蔵館・二〇〇四）、大谷欣裕「信証撰『大毘盧遮那経住心鈔』に於ける教主義——安然説の受容とその因由——」（『印仏研』五六—二・二〇〇八）、佐々木覚「五大院安然における法身観——特に『真言宗教時義』を中心として——」（『智山学報』四八・一九九九）、田戸大智「済暹の教主義について——安然説の受容——」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』四八・二〇〇二）、水上文義「五大院安然の仏身論」（『台密思想形成の研究』所収、春秋社・二〇〇八）に詳しい。
- 3 『大日経住心鈔』卷二（仏全四二・一七三頁上）
- 4 『大日経疏鈔』第一本卷五（続真全六・九二頁下）
- 5 『列々鈔』卷二一末（真全二一・一九二頁下〜一九三頁下）。
- 6 『義釈搜決抄』卷一之三（天全一〇・一四三頁下〜一四五頁下）
- 7 『教時問答』卷一（大正七五・三八二頁上）
- 8 『教時問答』卷二（大正七五・四二〇頁上〜中）
- 9 『弁顕密二教論』卷下（弘全一・五〇〇頁）。尚、全く同じ文が『十住心論』卷一〇（弘全一・四〇六頁）にもみられるが、後世の学匠は『弁顕密二教論』の文として扱っている。
- 10 尚、この「四身互具四身」説が安然独自の教説であることは、大久保前掲論文、大谷前掲論文、苫米地誠一「中川実範の仏身観について」（『密教学研究』三三・二〇〇〇一）、等において既に報告されている。
- 11 『教時問答』卷一（大正七五・三八九頁上）
- 12 『教時問答』卷一（大正七五・三八八頁中）
- 13 安然以前にも經典等に「所加持身」の語はみられるが、「能加持身」の語を見ることはできない。「能加持身」の語は、安然の著作から初めて見られるのであり、従って、「能加持身」・「所加持身」という語を対表現として初めて用いたのは安然だと思われる。
- 14 『教時問答』卷二（大正七五・四〇七頁中）
- 15 『教時問答』卷二（大正七五・四〇九頁下）
- 16 『教時問答』卷一（大正七五・三八二頁中〜下）

## 第二章 濟暹の教主論

### 一、はじめに

仁和寺慈尊院濟暹（二〇二五〜一一一五）は、『野沢血脈集』卷三の記述によれば、華藏院濟延（一〇一二〜一〇七一）の下に入室し、応徳元年（一〇八四）に仁和寺二世性信（一〇〇五〜一〇八五）より灌頂を受けたとされる。また、濟暹最大の功績と称されるのが、真濟（八〇〇〜八六〇）が編纂した『統遍照發揮性靈集』のうち、当時散逸していた卷八・九・一〇を、濟暹が『統遍照發揮性靈集補闕鈔』三卷として再編纂したことである。この功績によって、我々が空海の事績等について論ずることができると言っても過言は無いであろう。

しかし、濟暹の業績はそれだけに留まらない。特に教相に関して言うならば、濟暹は『釈教諸師製作目録』卷二<sup>2</sup>では七一部、『諸宗章疏録』卷三<sup>3</sup>では六八部、『伝灯広録（沢）』卷六<sup>4</sup>では六六部九五巻とも言われる歴大な数の著作を撰述している。これらの歴大な著作について、堀内規之氏は以下のように論じている。

書名からの判断のため正確ではないが、空海の著作に対する註釈書をはじめ、法華三部経や法相宗の教義に関する著作名もみられ、あらためて濟暹の学識の幅の広さと深さとともに、著作の散逸が惜しまれてならない。

『釈教諸師製作目録』や『諸宗章疏録』などをみると、濟暹以前にはこのような内容と数の著作があったとされる学匠はいなかったようである。そのためか空海御入定<sup>5</sup>の後には事相興隆時代であり、教学発展はほとんど見られず、濟暹や覺鑿にいたってようやくその進展がみられるといわれている。

つまり、院政期の頃より東密の教学研究が進められ、その先駆者たる人物が濟暹であったといえるのである。

この濟暹の教学研究、殊に『大日経』の教主を論ずる問題に関しては、その教説が安然の著作からの影響を多分に受けているとする先行研究<sup>6</sup>が報告されている。よってここで改めて論ずる余地はないが、院政期東密学匠の教主論を比較するうえで、濟暹の教説を無視することができないのも事実である。そこで本章においては、濟暹の教主論について、先行研究<sup>7</sup>を参考にしながら改めて論じてみたい。

### 二、『大日経』の教主

濟暹の『大日経』の教主に関する教説は、主に『大日経住心品疏私記』に説かれている。濟暹は、同書卷二において、

疏薄伽梵<sup>8</sup>經<sup>9</sup>本地法身<sup>1</sup>者、此拳<sup>2</sup>所具德<sup>3</sup>而顯<sup>4</sup>能具<sup>5</sup>此德<sup>6</sup>一人<sup>7</sup>。是即中胎大日如来也。

本地法身者、是自性法身也。<sup>8</sup>

と説き、『大日經疏』卷一「薄伽梵即毘盧遮那本地法身。」の本地法身が、中胎大日如来であり、またこれが自性法身であると説いている。本地法身については、これに続いて以下のようにも説かれている。

本地者、是自他受用及變化・等流身之所<sub>二</sub>依止<sub>一</sub>義也。自他受用等功德是末也。法性身尚是本也。謂自性法身者、是約<sub>二</sub>本有常住不變義<sub>一</sub>也。自受用身者、是約<sub>二</sub>修因覺滿<sub>一</sub>而今受<sub>下</sub>所<sub>レ</sub>顯<sub>二</sub>得本有常住樂德<sub>一</sub>義<sub>上</sub>、即立<sub>二</sub>自受用身<sub>一</sub>也。地者、所依義也。法身者、是万徳之所依性義。是有為・無為之功德之所依之本体也。法是所<sub>二</sub>依止<sub>一</sub>義。又法身是功德聚集義也。是積集諸功德故也。<sup>10</sup>

ここでは、本地法身は、自受用・他受用・變化・等流身の拠り所であり、これらの功德が末、法性身（本地法身<sub>||</sub>自性法身）が本であるとしている。すなわち、本地法身（自性法身）が本有常住の功德を包括する体として説かれている。

また『大日經疏』の「次云<sub>二</sub>如来<sub>一</sub>是仏加持身<sub>一</sub>」に対しては、

疏次云<sub>二</sub>如来<sub>一</sub>是仏加持身者、此明<sub>二</sub>自性・自受用身<sub>一</sub>也。是此五仏中大日尊、是即能加持者也。即是自性法身也。約<sub>二</sub>一切功德所依自性法尔常住義<sub>一</sub>名<sub>二</sub>自性法身<sub>一</sub>。兼即約<sub>二</sub>自受法樂義<sub>一</sub>名<sub>二</sub>自受用身<sub>一</sub>。<sup>11</sup>

と、加持身が自性・自受用身でありながら、更にこれが大日如来・能加持身・自性法身仏であるとも説くのである。すなわち、加持身は、自性法身仏（本地法身）でありながら、自受用身の働きも有していると解釈するのである。

つまり済暹は、本地法身を自性法身、加持身を自性・自受用身（<sub>||</sub>自性法身）と説くのであり、自性・自受用身と自性身を同列に説くことに關しては明らかにされないものの、『大日經』の教主が自性・自受用身を含めた自性法身であることを主張するのである。また、この自性法身と自性・自受用身について済暹は、

此智者如来実相智身者、积<sub>乙</sub>成<sub>下</sub>理法身与<sub>二</sub>智法身<sub>一</sub>無<sub>二</sub>無別<sub>上</sub>義<sub>甲</sub>。謂智者、如如智、是智法身也。是自性・自受用身也。体者如如理、是自性法身也。此理即智也。此智即理也。又是以<sub>レ</sub>智為<sub>レ</sub>身、以<sub>レ</sub>理立也。寂而離<sub>二</sub>生滅<sub>一</sub>義<sub>一</sub>、又名<sub>二</sub>理法身<sub>一</sub>也。照而離<sub>二</sub>妄執<sub>一</sub>義<sub>一</sub>、又名<sub>二</sub>自性・自受用智法身<sub>一</sub>也。寂・照無<sub>二</sub>無別義<sub>一</sub>、名<sub>二</sub>如来実相智身<sub>一</sub>也。是究竟理智即<sub>一</sub>法身如来也。<sup>12</sup>

と、自性法身を理法身、自性・自受用身を智法身とし、これが無<sub>二</sub>無別<sub>一</sub>であることを説くのである。

ところで、済暹は他受用身以下の仏身をどのように捉えていたのであろうか。これについて、済暹は以下のように説いている。

疏其所住処經<sub>二</sub>加持住処<sub>一</sub>者、此所加持身、是自・他受用身。又變化・等流身是也。此自・他受用身等功能是自性・自受用身之所加持故。自性・自受用身名<sub>二</sub>能加持<sub>一</sub>也。如<sub>二</sub>教時義<sub>一</sub>云、大日經云、仏住如来加持<sub>一</sub>。義釈云、能加持身住<sub>二</sub>所加持身<sub>一</sub>。其能加持身是理法身、所加持身是自受用身・他受用身・變化身。<sup>13</sup>

つまり、『大日經疏』の「其所住処名<sub>二</sub>仏受用身<sub>一</sub>。即以<sub>二</sub>此身<sub>一</sub>為<sub>二</sub>仏加持住処<sub>一</sub>」<sup>14</sup>を所加持身であるとし、自受用・他受用・變化・等流身を配当させるのである。以上のことを図示してみれば以下のようになるであらう。

「薄伽梵く本地法身」 || 自性法身……………理法身  
「次云く是仏加持身」 || 自性・自受用身……………能加持身 || 智法身  
「其所住処く加持住処」 || 自他受用・変化・等流身……………所加持身

無二無別

さて、先の引用にて注目されることは、この能加持身を自性・自受用身に、所加持身を自他受用・変化・等流身に配当する解釈に、安然の『教時問答』巻一の記述が影響している点である<sup>15)</sup>。したがって次に、済暹が安然の教説を如何にして用いたのか検討していきたい。

### 三、安然説の受容

済暹の能加持・所加持の配当に安然説が参酌されていることは既に指摘したが、その配当が済暹と安然とは相違していることも指摘しておかねばならないであろう。先の図に示したように、済暹は智法身を能加持身に配当し、この智法身は理法身と無二無別であると説いている。これに対し安然の配当は、能加持身を理法身（自性身）、所加持身を自他受用・変化・等流身に配当している。つまり、能加持身を済暹は智法身に、安然は理法身に配当させていることが相違するのである。しかし、済暹はこの相違を大きく問題とはしていないようである。そのことは『大日経住心品疏私記』巻二の以下の問答によつて明らかとなる。

又問、上所引教時義文意何。

答、教時義意云、自・他受用已下名<sup>二</sup>所加持身<sup>一</sup>也。是処即是能加持自性・自受用仏之所之処云也。故此疏下第七云、從<sup>二</sup>此自証身<sup>一</sup>復起<sup>二</sup>加持身<sup>一</sup>。云云此疏意、是以<sup>二</sup>經所<sup>レ</sup>言住如来加持之句所<sup>一</sup>、表<sup>二</sup>大日如来之能加持義<sup>一</sup>。而翻影顯<sup>レ</sup>此句下必可<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>所加持四種法身<sup>一</sup>義<sup>上</sup>也。先略、於<sup>二</sup>此処文句<sup>一</sup>多難<sup>レ</sup>致。二勸<sup>レ</sup>勞、未<sup>レ</sup>尽<sup>二</sup>此正意<sup>一</sup>也。 16

この「上所引教時義文」は、既述の『教時問答』の文<sup>17)</sup>を指す。すなわち、『教時問答』の文を済暹は、所加持自他受用・変化・等流身が能加持自性・自受用身の所住の処であると解釈しているのである。これは、済暹が「理法身と智法身とが無二無別」であると説いたことによると考えられる。すなわち、安然が理法身を能加持身としたものの、この理法身は無二無別たる智法身でもあると捉えたのではないかと推測されるのである。

このことは、『大日経住心品疏私記』巻二に、  
疏如来心王諸仏住而住<sup>二</sup>其中<sup>一</sup>者、此积能住義也。心王大日尊、如<sup>二</sup>三世諸仏所住法<sup>一</sup>、今仏亦既止住。自他受用・変化・等流身、即是所加持処云也。故安然教時義第一云、大日経中、能加持清浄法身住<sup>二</sup>所加持自受用身<sup>一</sup>。一切内証法身眷属亦現<sup>二</sup>自受用身<sup>一</sup>。……………然此大日三身常一体故。衆生隨<sup>レ</sup>機即<sup>レ</sup>一開<sup>レ</sup>三。教分張亦復不同。云云

私云、此釈最契<sup>二</sup>此処経疏文意<sup>一</sup>也。此義意云、約<sup>二</sup>此教時義<sup>一</sup>、文中初能加持乃至是法身也者、此意云、約<sup>三</sup>所加持身中有<sup>二</sup>四種法身<sup>一</sup>中、自受用身是勝故、先初雖<sup>レ</sup>舉<sup>二</sup>自受用身<sup>一</sup>、而終撰<sup>二</sup>他受用・變化・等流身<sup>一</sup>也。又是他受用・變化・等流身亦有<sup>二</sup>自受用義<sup>一</sup>。故。總亦名<sup>二</sup>自受用身<sup>一</sup>也。能加持清淨法身者、是示<sup>二</sup>出纏位離垢清淨理智即一法身<sup>一</sup>。

18

と、説かれることから理解されるであろう。つまり、心王大日如来が、所加持たる自他受用・變化・等流身に住することを言い、その証文として『教時問答』を挙げるのである。この『教時問答』の文に対しては、「此釈最契<sup>二</sup>此処経疏文意<sup>一</sup>也」と高く評価していることも注目されるであろう。

この『教時問答』の『大日経』中の能加持清淨法身は所加持自受用身に住す<sup>一</sup>に對し、濟暹は「所加持自受用身」の「自受用身」は、自他受用・變化・等流身を指すとし、また「能加持清淨法身」が「出纏位離垢清淨理智即一法身」であると解釈しているのである。つまり、安然が「能加持清淨法身」(＝能加持理法身)と配当したことに對し、濟暹は理智即一の法身を能加持身に配当しているのである。したがって濟暹は、理法身(自性法身)と智法身(自性・自受用身)とをあまり明確に区別していないのである。この解釈は、『大日経』の教主を、理法身・智法身無<sup>二</sup>無別の自性法身(自性・自受用身)とする濟暹の教主論が影響しているであろう。

しかし、濟暹と安然の「能加持身・所加持身」の配当に對する相違は他にも見ることができるのである。左の文は既に引用した文であるが、ここで今一度検証してみたい。

如<sup>二</sup>教時義云<sup>一</sup>、大日経云<sup>二</sup>、仏住如来加持。義釈云、能加持身住<sup>三</sup>所加持身<sup>一</sup>。其能加持身是理法身、所加持身是自受用身・他受用身・變化身。云云……(中略)……又問、

上所引教時義文意何。答、教時義意云、自・他受用已下名<sup>二</sup>所加持身<sup>一</sup>也。是処即是能加持自性・自受用仏之所之處云也。故此疏下第七云、從<sup>二</sup>此自証身<sup>一</sup>復起<sup>二</sup>加持身<sup>一</sup>。云

云此疏意、是以<sup>二</sup>經所<sup>レ</sup>言住如来加持之句所<sup>一</sup>、表<sup>二</sup>大日如来之能加持義<sup>一</sup>。而翻影顯<sup>下</sup>此句下必可有<sup>二</sup>所加持四種法身<sup>一</sup>義上<sup>也</sup>。19

※傍線・波線筆者

ここで相違するのは、『大日経』の经文に對する「能加持・所加持」の配当である。傍線部は『教時問答』における安然の配当である。安然は、『大日経』の「薄伽梵(安然は「薄伽梵」を「仏」とする)住如来加持」の「薄伽梵(仏)」を能加持身に、「住如来加持」を所加持身に配当している。一方で濟暹(波線部)は、『大日経』の「住如来加持」の句に能加持身・所加持身の両方を配当するのである。この配当の相違も、理・智法身を明確に区別しない濟暹の教説より導き出されているのであろうが、この濟暹の能加持・所加持の配当については、後の東密において問題視されることが既に指摘されている。<sup>20</sup>

さて、濟暹が安然の教説を受容していることは、『四種法身義』にも見ることができ。『四種法身義』に關しても既に先行研究<sup>21</sup>において検証されているため、内容を詳細に論じることは避け、安然の教説を濟暹が如何に撰取したのかについてのみ言及していきたい。

『四種法身義』は、その冒頭に、

問、就<sup>二</sup>秘密曼荼羅宗意<sup>一</sup>判<sup>二</sup>仏身<sup>一</sup>而立<sup>二</sup>幾法身義<sup>一</sup>耶。

答、略有<sup>二</sup>三義<sup>一</sup>。一者、凡<sup>二</sup>一切教論所說<sup>一</sup>三身・四身仏<sup>一</sup>而為<sup>二</sup>法身義<sup>一</sup>。二者、唯以下法界宮密嚴土中、主伴互為<sup>二</sup>自受法樂<sup>一</sup>四種仏身上為<sup>二</sup>眞實四種法身<sup>一</sup>也。自余名為<sup>二</sup>

撰末歸本法身義<sup>一</sup>也。初義、安然開梨等所存義也。22  
後義、高野大師所立義也。

と、密教では仏身を判じていくつの法身を立てるのかという問いに対し、安然・空海所立の二義を挙げている。そのうえで安然の説に対し、

問、安公意、是於<sup>二</sup>真言家<sup>一</sup>仏立<sup>三</sup>法尔有<sup>二</sup>隨緣空<sup>一</sup>義<sup>一</sup>耶。

答、此師意、於<sup>二</sup>真言家<sup>一</sup>四種身<sup>一</sup>、但立<sup>三</sup>四種法身隨緣有義<sup>二</sup>法然性空義<sup>一</sup>。而安公、未<sup>三</sup>覺悟建<sup>二</sup>立四種法身法然実<sup>一</sup>有義<sup>一</sup>、但立<sup>三</sup>隨緣之性空<sup>一</sup>有義<sup>一</sup>。此義如<sup>二</sup>常途<sup>一</sup>也。弘法大師、唯具<sup>三</sup>足建<sup>二</sup>立<sup>一</sup>是<sup>二</sup>義<sup>一</sup>也。<sup>23</sup>

と、安然は「隨緣仮有」・「法然性空」の二義のみ立て、未だ「法然実有」の義を建立していないが、空海はこの二義を具足して「法然実有」の義を建立していると説き、安然より空海説を上位に置いている。また濟暹は安然に対し、「安公所立義与<sup>二</sup>大師所說義<sup>一</sup>差別意也。加之、安公、於<sup>三</sup>天台円教与<sup>二</sup>真言密教<sup>一</sup>、成<sup>二</sup>同一味解<sup>一</sup>。故云<sup>三</sup>隨緣仮有法義<sup>二</sup>真空之<sup>一</sup>三身・四身<sup>一</sup>仏義<sup>一</sup>也。」<sup>24</sup>と、円密一致を主張する安然と空海とは立場が全く異なっていることを説いている。つまり、『四種法身義』においては、安然の教説は空海説に比べて低いものであり、むしろ批判的に論じられているのである。

このように安然説を批判的に論じたうえで、濟暹は空海説について説明していくのであるが、この東密の立場より四種法身を論じる場面において、安然の教説が用いられているのである。

問、明<sup>二</sup>法然所成諸仏身土<sup>一</sup>文証有<sup>二</sup>何処<sup>一</sup>。

答、瑜祇經云、……(中略)……又密嚴經云、……(中略)……又二教論云、自性・受用仏自受法樂故、与<sup>二</sup>自眷属<sup>一</sup>各說<sup>三</sup>二密門<sup>一</sup>。謂<sup>二</sup>之密教<sup>一</sup>。等覺・十地不能<sup>レ</sup>入<sup>レ</sup>室。

何況<sup>二</sup>二乘凡夫、誰得<sup>レ</sup>昇<sup>レ</sup>堂。<sup>云云</sup>又大日經義釈其文云、大日經中、能加持清淨法身住<sup>二</sup>所加持自受用身<sup>一</sup>。一切内証法身眷属亦現<sup>二</sup>自受用身<sup>一</sup>、集<sup>二</sup>会十方界<sup>一</sup>、示<sup>二</sup>現無尽海会<sup>一</sup>莊<sup>二</sup>嚴<sup>一</sup>。与<sup>二</sup>此会<sup>一</sup>同。……(中略)……一切心所等法皆入<sup>二</sup>果界<sup>一</sup>、転成<sup>二</sup>法門眷属<sup>一</sup>、是法身也。<sup>文又大日經云、</sup>仏住如来加持<sup>一</sup>。義釈云、能加持身住<sup>二</sup>所加持身<sup>一</sup>。其能加持身是理法身。所加持身是自受用身・他受用身・变化身。<sup>云云</sup>此文大疏第一也。

若依<sup>二</sup>此等文<sup>一</sup>、法界宮中能住四種法身特名<sup>二</sup>法身<sup>一</sup>言也。自余諸身此法身之支分故、亦名<sup>二</sup>所加持之法身<sup>一</sup>也。<sup>25</sup> ※傍線筆者

これは法然諸成の諸仏身土を明かす証文を問うた問答であり、この「問」に対し、証文として『瑜祇經』・『密嚴經』・『弁頭密二教論』・『大日經義釈』の文を挙げている。ここで注目されるのが、傍線で示した『大日經義釈』の文である。濟暹はこの引用文を「此文大疏第一也」として、『大日經疏』からの引用であると主張しているが、この文は『大日經義釈』・『大日經疏』には見られず、実には先程より示している通り、安然の『教時問答』巻一の記述そのものである。つまり濟暹は、安然が『大日經義釈』には見られない教説に対し「大日經義釈云」と説いたことを『大日經疏』の文であるとして、実には安然の教説を、それを明示せず、自身の著作に引いているのである。この濟暹の引用態度から推知されることは、院政期の頃までに、既にこの安然の教説が東密にまで広く浸透していたということであろう。

- 1 『野沢血脈集』卷三(真全三九・四一六頁下)四一七頁下、四一九頁上)
- 2 『釈教諸師製作目録』卷二(仏全二・三六七頁上)三六八頁下)
- 3 『諸宗章疏録』卷三(仏全一・一六六頁上)一六七頁下)
- 4 『伝灯広録(沢)』卷六(続真全三三・二九二頁上)
- 5 堀内規之「院政期の学匠・濟暹の生涯」(『濟暹教学の研究―院政期真言密教の諸問題』所収、一四五頁、ノンブル・二〇〇九)
- 6 田戸大智「濟暹の教主主義について―安然説の受容―」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』四八・二〇〇二)
- 7 濟暹の教主観・仏身観については、金山穆韶「大日経の教主に就いて(三)」(『密教研究』四八・一九三三)、田戸前掲論文、堀内規之「濟暹の法身観について」(『濟暹教学の研究―院政期真言密教の諸問題』所収)、マシユール・マクマレン「濟暹の『四種法身義』における法身説法論」(『印仏研』六三―二・二〇一五)等の研究が挙げられる。
- 8 『大日経住心品疏私記』卷二(大正五八・六八五頁上)
- 9 『大日経疏』卷一(大正三九・五八〇頁上)
- 10 『大日経住心品疏私記』卷二(大正五八・六八五頁上)
- 11 『大日経住心品疏私記』卷二(大正五八・六八五頁上)中)
- 12 『大日経住心品疏私記』卷二(大正五八・六九三頁中)
- 13 『大日経住心品疏私記』卷二(大正五八・六八五頁中)
- 14 『大日経疏』卷一(大正三九・五八〇頁上)
- 15 尚、『大日経』の教主については、濟暹のみならず、他の多くの学匠も「能加持・所加持」の語をもつてしばしば論じているが、この「能加持・所加持」という語を対概念として初めて用いたのも実は安然なのである。安然は『教時問答』卷一(大正七五・三八九頁上)において、
 

然大日経云、仏住如来加持<sup>一</sup>。義釈云、能加持身住<sup>二</sup>所加持身<sup>三</sup>。其能加持身是理法身、所加持身是自受用身・他受用身・变化身。

と、「能加持身・所加持身」の語を『大日経義釈』の引用として用いているが、『大日経義釈』・『大日経疏』においても、この語は用いられていないのである。
- 16 『大日経住心品疏私記』卷二(大正五八・六八五頁中)
- 17 前註15参照。
- 18 『大日経住心品疏私記』卷二(大正五八・六八五頁中)下)
- 19 『大日経住心品疏私記』卷二(大正五八・六八五頁中)
- 20 田戸前掲論文、参照
- 21 『四種法身義』については、金山・堀内・マシユール前掲論文、参照。特に堀内氏の論考は、『四種法身義』の内容を理解するうえで有益である。
- 22 『四種法身義』(大正七七・五〇二頁上)
- 23 『四種法身義』(大正七七・五〇三頁下)
- 24 『四種法身義』(大正七七・五〇四頁上)
- 25 『四種法身義』(大正七七・五〇四頁下)

## 第二章 信証の教主論

### 一、はじめに

信証(？)一四二は、法浄院僧正・堀池僧正・三宮僧正とも称され、広沢六流の内、西院流の開祖である。『伝灯広録』巻七<sup>1</sup>・『本朝高僧伝』巻五<sup>2</sup>・『血脈類集記』巻四<sup>3</sup>・『付法相承血脈鈔』巻上<sup>4</sup>・『野沢大血脈』<sup>5</sup>等によれば、信証は後三条天皇の孫、輔仁親王の子とされ、行意(一〇六二〜一一四一)に就いて真言教学を学び、寛助(一〇五七〜一二五)より伝法灌頂を受けたとされる。弟子には任覚(覚賢)(一一〇八〜一一八一)・覚証(一一〇九八〜?)・行円(生没年不詳)等がいる。

主要著作として『大毘盧遮那経住心鈔』(以下『大日経住心鈔』七巻が挙げられるが、他にも『阿字観鈔』・『出家略作法』等、事相に関わる著作も著述している)であり、更に『伝灯広録』等の伝記には、朝廷の命により種々の行法を修したとする記録もあることから、事教二相の大家といえる学匠である。また信証の教説は、後の東密学匠の著作中にも散見されるのであり、東密の学的发展を探るうえでも重要な人物といえる。

尚、信証の生年についての記述は、伝記や血脈などの資料にはみられないが、没年は康治元年(一一四二)で統一されている。『本朝高僧伝』巻五<sup>1</sup>では享年が「五十五」、『血脈類集記』巻四では「四十七」、『伝灯広録』巻七・『野沢血脈集』巻三<sup>3</sup>・『付法相承血脈鈔』巻上では「四十五」と諸説あり、これらの記述によれば生年は、寛治二年(一一〇八)・永長元年(一一〇九六)・承德二年(一一〇九八)のいずれかということが出来る。

これについて、『密教辞典』では生年を「一一〇八八」、『平安時代史事典』では「一一〇九六」として見解が分かれ、また『密教大辞典』・『日本佛家人名辞書』では「一一〇八六」と、根拠となった資料が不明なものも存在しているが、本稿は信証の事績について論述することを意図していないため、「生年不明」としておくこととする。

信証の教学は『大日経住心鈔』によって主に知るところであるが、ここで注目すべきは、台密、特に『大日経』の教主が如何なる尊格であるのかという問題に関しては、五大院安然(八四一〜八八九)、一説九一五没)からの影響を多分に受けている点である。信証と台密教学との関係性については、既にいくつかの先行研究<sup>7</sup>により提示されているが、ここでは信証の教主論について、先行研究の補足も兼ね、改めて考察してみたい。

### 二、『大日経』の教主

さて、既に論じられている通り、信証の教主論を検証する上で欠くことのできない問題は、安然の「四身互具四身」説の受容である。この安然の四身互具四身なる教説は、『教時間答』巻三に以下のごとく説かれている。

今真言宗意云、四身互具<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>。是故、呼<sup>二</sup>自性身<sup>一</sup>則四身皆自性身。呼<sup>二</sup>受用身<sup>一</sup>則四身皆受用身。呼<sup>二</sup>变化身<sup>一</sup>則四身皆变化身。呼<sup>二</sup>等流身<sup>一</sup>則四身皆等流身。何者、真如之

理、法界為<sub>レ</sub>體。若自性身無<sub>二</sub>余身<sub>一</sub>、理則非<sub>二</sub>広博法界之理<sub>一</sub>。受用之智、受<sub>二</sub>用法界<sub>一</sub>。若受用身無<sub>二</sub>余身<sub>一</sub>、智則非<sub>二</sub>広博受用之智<sub>一</sub>。變化之用、變<sub>二</sub>化法界<sub>一</sub>。若變化身無<sub>二</sub>余身<sub>一</sub>、用則非<sub>二</sub>広博變化之用<sub>一</sub>。等流之事、等<sub>二</sub>流法界<sub>一</sub>。若等流身無<sub>二</sub>余身<sub>一</sub>、事則非<sub>二</sub>広博等流之事<sub>一</sub>。故不空羅索經云、三身一体皆平等毘盧遮那自性身。准而可<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>三身一体皆平等毘盧遮那受用身・變化身・等流身等<sub>一</sub>也。此与<sub>二</sub>天台三身俱体俱用<sub>一</sub>大同。又文字実相義中、法身如来亦名<sub>二</sub>大日尊<sub>一</sub>。若報身仏亦名<sub>二</sub>大日尊<sub>一</sub>。若心身仏亦名<sub>二</sub>大日尊<sub>一</sub>。若等流身亦名<sub>二</sub>大日尊<sub>一</sub>。亦与<sub>二</sub>此中意<sub>一</sub>同。<sup>10</sup>

ここでは「四身が互いに四身を具す」としたうえで、四種身をそれぞれ理・智・用・事に配当している。すなわち、真如（自性身）に理、受用身に智、變化身に用、等流身に事を配当させ、それらが互いに他の三身を具していると言っているのである。そしてこの教説が、『不空羅索神変真言経』の三身一体説<sup>11</sup>、天台の三身俱体俱用説<sup>12</sup>、そして『声字実相義』（安然是『文字実相義』とする）の教説<sup>13</sup>と同義であると規定するのである。しかし『声字実相義』には、

謂大日尊者、梵云<sub>二</sub>摩訶毘盧遮那仏陀<sub>一</sub>。大毘盧遮那仏者、是乃法身如来也。……（中略）……若謂報仏亦名<sub>二</sub>大日尊<sub>一</sub>。……（中略）……若謂心化仏或名<sub>二</sub>大日尊<sub>一</sub>。心化光明普照<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>故得<sub>二</sub>此名<sub>一</sub>。故経云<sub>下</sub>或名<sub>二</sub>釈迦<sub>一</sub>或名<sub>二</sub>毘盧遮那<sub>上</sub>。……（中略）……若謂等流身亦名<sub>二</sub>大日尊<sub>一</sub>。<sup>14</sup>

とあるように、他の三身にも法身の名を当てはめることしか説いていないのであり、つまり、この四身互具四身説は、『声字実相義』の教説を踏まえながらも、更にそれを発展的に解釈した、安然独自の思想なのである。尚、この安然の教説は、『弁頭密二教論』巻下における『金剛峯楼閣一切瑜伽瑜祇経』の註釈に、「四種法身者、一自性身、二受用身、三變化身、四等流身。此四種身具<sub>二</sub>豎・横<sub>一</sub>二義<sub>一</sub>。横則自利、豎則利他。<sup>15</sup>」とあることと類似しているが、これはあくまでも四身すべてに自利・利他の義があることをいうのみであり、「四身が互いに四身を具す」という教説は、やはり安然が初出であると見做すべきであろう。<sup>16</sup>

では、この四身互具四身説を、信証は如何に自身の教主論に利用したのであるうか。信証は『大日経住心鈔』巻二において、空海、円仁・安然の説を、

自性身住<sub>二</sub>自受用<sub>一</sub>自利、住<sub>二</sub>他受<sub>一</sub>・變化<sub>一</sub>・等流<sub>一</sub>利他。是云<sub>レ</sub>通。自性身通<sub>二</sub>余四身<sub>一</sub>故。別者、自受<sub>一</sub>・他受<sub>一</sub>・變化<sub>一</sub>・等流。自受用随自、他受<sub>一</sub>・變化<sub>一</sub>・等流随他也。大師御意、以<sub>二</sub>随自意四種中自性身<sub>一</sub>為<sub>二</sub>教主<sub>一</sub>、兼<sub>レ</sub>伴通<sub>二</sub>四身<sub>一</sub>。慈覚・安然等、以<sub>二</sub>自受用身<sub>一</sub>為<sub>二</sub>教主<sub>一</sub>、兼<sub>二</sub>余三身<sub>一</sub>。<sup>17</sup>

であると説いている。つまり、空海の教説が、自性身が自受用身に住するならば自利、自性身が他受用・變化・等流身に住するならば利他という、自性身が他の四身に通じている「通」の立場であるとして自性身教主説と判じ、円仁・安然の教説が、自受用身は眞実語を説く随自意、他受用・變化・等流身は方便を説く随他意という「別」の立場であるとして自受用身教主説と判じている。そのうえで信証は、「宗実義、正以<sub>二</sub>自性身<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>教主<sub>一</sub>故也。<sup>18</sup>」として、空海と同様に自性身が教主であると判ずるのである。

しかし、ここで問題となるのは、信証が四種身を如何に解釈したかということである。『大日経住心鈔』巻一では、『大日経』の経題、「大毘盧遮那成仏神変加持経」を、四種身を用いて以下のごとく解釈している。

私又云、毘盧遮那成仏、通<sup>二</sup>自性并受用<sup>一</sup>。神変加持、俱变化・等流也。又義、大毘盧遮那成仏神変加持者、通云<sup>二</sup>自性身<sup>一</sup>、乃至又通<sup>二</sup>等流身<sup>一</sup>。<sup>19</sup>

つまり、経題の「毘盧遮那成仏」を自性身・受用身に、「神変加持」を化身・等流身に配当する解釈と、「大毘盧遮那成仏神変加持」が自性身以下の四身すべてに通ずるとする解釈の二つを提示するのである。そしてそのうえで、

凡四種法身通有<sup>二</sup>自利・利他<sup>一</sup>二義<sup>一</sup>。付<sup>レ</sup>之有<sup>二</sup>三意趣<sup>一</sup>。一者、云<sup>二</sup>自利<sup>一</sup>四種身皆自利也。云<sup>二</sup>利他<sup>一</sup>四身皆利他也。是<sup>二</sup>教論<sup>一</sup>註意也。二者、自性・自受用自利、他受用・变化・等流利他。

声字実相義。但於<sup>二</sup>後義<sup>一</sup>、自性・自受用中又有<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>、他受等中又有<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>。安然有<sup>二</sup>20此義<sup>一</sup>。

とし、四種身に自利・利他の二義があることをいい、その配当を『弁頭密二教論』・『声字実相義』の二書により、二種に解釈できるとするのである。すなわち、第一の『弁頭密二教論』の釈とは、既述した『弁頭密二教論』巻下に引かれる『金剛峯楼閣一切瑜伽祇経』巻上の「以三五智所成四種法身<sup>21</sup>」に対する註として、

四種法身者、一自性身、二受用身、三变化身、四等流身。此四種身具<sup>二</sup>豎・横<sup>一</sup>二義<sup>一</sup>。横則自利、豎則利他。深義更問。<sup>22</sup>

と、「横ならば四身は自利、豎ならば四身は利他」と説かれることを根拠として、四身全てが自利・利他に通ずるとする解釈である。

次に、第二の『声字実相義』の意<sup>23</sup>とは、自性身・自受用身を自利に、他受用身・化身・等流身を利他に配当する解釈である。但し、『声字実相義』にこの教説がみられないことは一言付しておきたい。

更に、この『声字実相義』の意とした解釈には、自性・自受用身にも四身があり、同様に他受用・变化・等流身中にもそれぞれに四身があるとす、安然の四身互具四身説も提示するのである。この三釈を整理するならば以下のごとくである。

- ① 四身すべてが自利・利他に通ずる。(『弁頭密二教論』)
- ② 自性・自受用が自利、他受用・变化・等流身が利他。(『声字実相義』)
- ③ 自利たる自性・自受用、利他たる他受用・变化・等流身中に、それぞれ四身がある。(安然説)

これらの解釈により理解されることは、信証が、『弁頭密二教論』・『声字実相義』・安然説を、それぞれ区別して理解しているということである。すなわち、既述したように空海説と安然説には類似点も見いだせるが、少なくとも信証にとっては、これらは区別すべき教説として認識されていたのである。また『弁頭密二教論』・『声字実相義』の二著についても、共に空海撰述でありながら区別すべき教説であると認識していたのである。

尚、『大日経疏指心鈔』巻一にて、頼瑜(一一二六く一三〇四)はこの三釈を提示した信証の教説を引いたうえで、

密厳院抄云、四種法身諸法有<sup>二</sup>三重重義<sup>一</sup>。各各横則自利、豎則利他。自性身能加持自利之位、余三身是所加持利他之身也。又互相望有<sup>二</sup>自利・利他、能加持・所加持之義<sup>一</sup>。又付法相承義也。文私云、四身平等故各各有<sup>二</sup>横義<sup>一</sup>、四身浅深故各各有<sup>二</sup>豎義<sup>一</sup>。又四身互說法、互受<sup>二</sup>法樂<sup>一</sup>故、互有<sup>二</sup>能・所加持、自・他利義<sup>一</sup>也。<sup>24</sup>

と説き、信証が提示した三釈と、覚鑿(一〇九五く一一四三)の教説<sup>25</sup>、すなわち、

- ① 横ならば四身は自利、豎ならば四身は利他。
- ② 自性身は能加持自利、受用・变化・等流身は所加持利他。

③四身が互いに相対すれば、自利・利他、能加持・所持持の義がある。という三種の教説を提示する。そのうえで頼諭は、四身互具四身説を更に発展させ、「四身それぞれに能加持・所持持、自利・利他が備わっている」と説いていることも注目される。この教説によって自性身にも能加持・所持持、自利・利他の両面があることになるのであり、これはすなわち、自性身中に加持身があると主張する頼諭の教説にまで関わってくる解釈であると考えられるのである。<sup>26</sup>

またこの四種の解釈は、『大日経疏』卷一の、

經云<sup>二</sup>薄伽梵住如来加持<sup>一</sup>者、薄伽梵即毘盧遮那本地法身。次云<sup>二</sup>如来<sup>一</sup>、是仏加持身、其所住処。名<sup>二</sup>仏受用身<sup>一</sup>。即以<sup>二</sup>此身<sup>一</sup>為<sup>二</sup>仏加持住処<sup>一</sup>。如来心王諸仏住而住<sup>二</sup>其中<sup>一</sup>。既從<sup>二</sup>遍一切処加持力<sup>一</sup>生。即与<sup>二</sup>無相法身<sup>一</sup>無<sup>二</sup>無別。而以<sup>二</sup>自在神力<sup>一</sup>令<sup>下</sup>一切衆生見<sup>二</sup>身密之色<sup>一</sup>、聞<sup>二</sup>語密之声<sup>一</sup>、悟<sup>中</sup>意密之法上。隨<sup>二</sup>其根性<sup>一</sup>種種不同。即此所住名<sup>二</sup>加持<sup>一</sup>也。<sup>27</sup>

という記述を、信証が解釈する際においても用いられている。尚、この『大日経疏』の記述は、『大日経』の教主を論ずるにおいて非常に重要な文であり、新義・古義分立の後、古義においては、本地身説を支持する記述とされ、対して新義では、自性身中に加持身があることの根拠の一つとして、古義とは異なる訓詁が施されたとされる文である<sup>28</sup>。

この『大日経疏』卷一の文に対し、信証は『大日経住心鈔』卷一において、「問、住如来加持の句の下、自受・他受・変化・等流の四身の料簡は如何。<sup>29</sup>」との問答を設けている。そしてこの「答」として、以下のごとく教説を提示するのである。

答、疏云、次云<sup>二</sup>如来<sup>一</sup>、是仏加持身其所住処。名<sup>二</sup>仏受用身<sup>一</sup>。即以<sup>二</sup>此身<sup>一</sup>、為<sup>二</sup>仏加持住処<sup>一</sup>。如来心王諸仏住而住<sup>二</sup>其中<sup>一</sup>。既從<sup>二</sup>遍一切処加持力<sup>一</sup>生。即与<sup>二</sup>無相法身<sup>一</sup>無<sup>二</sup>無別者、自受用也。此中撰<sup>二</sup>自利四身<sup>一</sup>。而以<sup>二</sup>自在神力<sup>一</sup>、令<sup>下</sup>一切衆生見<sup>二</sup>身密之色<sup>一</sup>、聞<sup>二</sup>語密之声<sup>一</sup>、悟<sup>中</sup>意密之法上。隨<sup>二</sup>其根性<sup>一</sup>種種不同者、他受・変化・等流也。是又撰<sup>二</sup>利他四身<sup>一</sup>。<sup>30</sup>

つまり、『大日経疏』の「次云<sup>二</sup>如来<sup>一</sup>……即与<sup>二</sup>無相法身<sup>一</sup>無<sup>二</sup>無別」までの記述を自受用身に配当し、この自受用身に自利の四身を撰すると解釈するのである。また、『大日経疏』の「而以<sup>二</sup>自在神力<sup>一</sup>……隨<sup>二</sup>其根性<sup>一</sup>種種不同」を他受用身以下の仏身に配当し、ここに利他の四身を撰すると主張するのである。この教説は、四身全てが自利・利他に通ずると判じた『弁頭密二教論』と、自性身・自受用身を自利に、他受用身・変化身・等流身を利他に配当すると判じた『声字実相義』の解釈とを合したものである。この文の中の「自利四身」「利他四身」というのは、『大日経住心鈔』卷一に、

能加持自性身大毘盧遮那住<sup>二</sup>所持持受用・変化・等流<sup>一</sup>時、一切法門眷属同住<sup>二</sup>彼法界宮<sup>一</sup>受<sup>二</sup>法樂<sup>一</sup>内証。遍<sup>二</sup>滿生死中<sup>一</sup>利<sup>二</sup>益衆生<sup>一</sup>利他也。爰知、自性法身住<sup>二</sup>加持<sup>一</sup>之時、有<sup>二</sup>自・他受法樂<sup>一</sup>、一切皆無<sup>レ</sup>非<sup>二</sup>毘盧遮那秘密加持<sup>一</sup>。<sup>31</sup>

と説かれていること、すなわち、自性身（能加持自性身大毘盧遮那）が加持（所持持たる受用・変化・等流身）に住するときに、自受法樂（自利）・他受法樂（利他）の両面があることを指していると考えられる。そして、それらが総じて毘盧遮那秘密加持であるとするのである。この釈は、先に提示した四種の解釈のうち、すべての仏身に自性身が住する（具足する）とした、安然の四身互具四身説に通ずるものと考えられる。また、この「毘盧遮那秘密加持」については、

所加持四身從<sub>二</sub>無相法身遍<sub>一</sub>一切処加持力<sub>一</sub>生。能・所無<sub>二</sub>無別<sub>ナラ</sub>者、總當<sub>二</sub>自受用法身<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>分<sub>二</sub>別利他相<sub>一</sub>故也。是自性法身自利秘密加持也。約<sub>二</sub>隨緣諸相<sub>一</sub>分<sub>二</sub>別利物麁細<sub>一</sub>之時、名<sub>二</sub>他受・變化・等流<sub>一</sub>故也。是自性法身利他秘密加持也。如<sub>レ</sub>是四身二種秘密加持功德總攝<sub>二</sub>加持住処句<sub>一</sub>也。故教時義第二云、諸阿闍梨云、本地法身如來心王、是理法身即能加持身也。其所住処名<sub>二</sub>受用身<sub>一</sub>、是智法身自受用身即所加持身也。以<sub>二</sub>自在神力<sub>一</sub>令<sub>三</sub>一切衆生見<sub>二</sub>聞<sub>一</sub>悟<sub>三</sub>密<sub>一</sub>、是他受用身・變化身也。亦是所加持身也。今宗意云、無相法身皆住<sub>二</sub>自受・他受・變化身中<sub>一</sub>無<sub>二</sub>無別<sub>一</sub>。故瑜祇經云、四種法身<sub>云云</sub><sup>32</sup>と『教時問答』卷二の教説<sub>33</sub>に基づいて、平等・差別の立場、すなわち、能加持自性身と所加持自受用・他受用・變化・等流身とが無<sub>二</sub>無別<sub>一</sub>であるならば、自利と利他とを分別しない（＝平等）が、「隨緣諸相」（＝縁に随つて様々な相が現ずる）という見方をするならば、自利と利他とを差別するとする、二つの立場より自性法身の自利・利他の秘密加持を挙げることも注目されよう。

以上のように、信証は四種身を「平等・差別」、「通・別」の立場より解釈し、自利（＝隨自意）・利他（＝隨他意）を論ずるのであるが、これがいずれも自性身毘盧遮那の秘密加持であることによつて、『大日經』の教主が自性身であると主張するのである。

### 三、実行当機の問題

先述したごとく、信証は無相法身たる自性身と他の三身が無<sub>二</sub>無別<sub>一</sub>であり、更に自性身に自利・利他の両面を認め、この自性身が『大日經』の教主であると判ずるのであるが、ここで問題となるのは、「内証の境界である自性会に因位の人がいるか否か」ということである。この問題は、後に新義・古義の論議において「実行当機」・「自性会因人」なる算題にて議論されるのであるが、自性身中の加持身を『大日經』の教主とする新義と、本地身を『大日經』の教主とする古義とでは結論が正反対の論義なのである。<sup>34</sup>

さて信証は、自性身に自利・利他の両面を認めているのであり、自性身が利他の性格を有していることを認めている以上、自性会に実行当機の因人ありと判ずべきであると想定されるであろう。しかしながら、『大日經住心鈔』卷七には、以下のような問答が設けられるのである。

問、本有法身於<sub>三</sub>法界宮<sub>一</sub>説<sub>二</sub>内証境界<sub>一</sub>時、有<sub>二</sub>実行当機人<sub>一</sub>耶。如何。

答、此經機会有<sub>二</sub>隨自・隨他<sub>一</sub>二義<sub>一</sub>。約<sub>二</sub>隨自辺<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>自性所成眷属<sub>一</sub>無<sub>二</sub>実行当機<sub>一</sub>。

約<sub>二</sub>隨他辺<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>実行当機衆<sub>一</sub>。<sup>35</sup>

ここで信証は、『大日經』の機会には隨自意・隨他意の二義があり、隨自の義辺においては、内証の境界を説く自性会には自性所成の眷属のみ有つて実行当機の人無しとするも、隨他の義辺においては、実行当機の人有りと言っている。その上で、

問、今經自性所成眷属所聞歟。実行当機之所聞經歟。

答、本是自受法樂經也。仍不<sub>レ</sub>列<sub>二</sub>当機人<sub>一</sub>也。<sup>36</sup>

との問答を設け、『大日經』は自受法樂（＝隨自意説）の經であるため、「自性会に実行当機の人無し」と判ずるのである。また『大日經疏』卷一の、

問曰、仏所説經、何故先明<sub>二</sub>住処・眷属<sub>一</sub>耶。答曰、譬如<sub>二</sub>国王<sub>一</sub>、若有<sub>二</sub>政令<sub>一</sub>、必先出

二居外朝一。制断刑賞、時史著記云下某時王在二某処一、与二某甲大臣等一集議、有中如レ是教命上、欲レ令二境内信伏行レ之不レ疑故。法王亦尔。将レ説二大法一、必於二大眷属菩薩衆中一令レ作二証明一。以二是因縁一聞者生レ信、由二信心一故、能入二如レ是法中一、修行得レ証、倍復生レ信。故先列二処及衆一也。<sup>37</sup>

という喩を引いたうえで、「外朝、説処、教命、所説法、大臣時史、同聞衆、聞者生信等者、布教利益也。外民無二此中一。<sup>38</sup>」と説き、実行当機の人（≡外民）無しと主張している点も注目するところである。<sup>39</sup>

つまり、後の新義・古義における議論に約するならば、信証の教説は新義側の立場に立つものなのであり、実際に、『大日経疏指心鈔』卷三<sup>40</sup>や、『大疏百条第三重』<sup>41</sup>にて実行当機の問題を扱う際、『大日経住心鈔』卷七の教説を重要視しているのである。

では、なぜ信証が「自性会に実行当機の人無し」と判じたのであろうか。この理由の一つとして、以下の問答を挙げることができる。

問、当経自受法楽説也。何経教他受法楽説。

答、鉄塔中所レ伝金剛乘教、皆随自説。從二法界宮一直接受故。其随他意種種真言道、機會説処盈二利塵一無二分量一。……（中略）……若付二示現辺一論レ之、竜樹、鉄塔已前於レ空所レ聞毘盧遮那秘密念誦法要、無畏三藏、於二金粟王塔下二所レ感見一供養次第法是也。

問、竜樹所見、謂随他門応現説。鉄塔諸教以同レ之。

答、此義不レ尔。鉄塔諸教、金剛薩埵在二法界宮一受二毘盧遮那伝一。金剛薩埵自性所成金剛薩埵也。非二実者列一。又是本有大士也。非二始伝受一。然竜樹・無畏内証、雖二久成如来一、為二弘経沙門一始感二彼文一。<sup>42</sup>

ここに挙げられる竜樹・善無畏の記述とは、『金剛頂経義訣』卷上における、竜樹が「毘盧遮那念誦法要」を感得した記述<sup>43</sup>と、『大日経供養次第法疏』卷上における、善無畏が『供養次第法疏』を感得した記述<sup>44</sup>のことを指している。つまり信証は、南天鉄塔における、竜樹・善無畏の感得を随他意説（他受法楽）であるとして区別しているのである。

東密では伝統的に、南天鉄塔内において大日如来から金剛薩埵へと『大日経』・『金剛頂経』の両部大経が伝授され、これを金剛薩埵が竜猛（竜樹）に伝えたことよって、両部大経が人間に流布したこととなっている。つまり、大日如来と金剛薩埵との法の相承の場には因位の人がいないことが、信証にとって「自性会において実行当機の人無し」と判ずる大きな理由の一つなのである。

信証が「実行当機の人無し」と判じたもう一つの理由としては、先述した平等・差別の関係が挙げられよう。『大日経住心鈔』卷七では、以下のような問答が設けられている。

問、秘密根性有二幾衆一耶。

答、有二平等・差別二門一。平等門根性者、一切衆生毘盧遮那遺体也。無レ非二三密根性一故。……（中略）……二差別根性者、於二一切衆生一各有二五乘根性一。依二即身成仏義一有二大機・小機二別一、又普門・一門機異也。又可レ有二漸・頓・超三品一。無始性欲異故也。<sup>45</sup>

つまり、平等の立場で論ずれば、一切衆生は皆毘盧遮那の体であるが、差別の立場によると、衆生の根性が各別であるとするのである。このうえで、

秘密中雖レ無<sup>レ</sup>五乘定相<sup>一</sup>、於<sup>レ</sup>衆生機根<sup>一</sup>無始性欲自異也。<sup>46</sup>

とあるように、秘密の中には五乗の定相はない（＝平等）が、衆生の機根はおのずから異なる（＝差別）と結論付けるのである。

つまり信証は、この実行当機の人の有無の問題に対し、差別の立場より実行当機の人無しとの判断を下すのである。また、これは『大日経住心鈔』巻七に、『大日経疏』巻六の記述<sup>47</sup>を引いた上で、

於<sup>レ</sup>此文<sup>一</sup>可有<sup>レ</sup>二義<sup>一</sup>。為<sup>レ</sup>自受法樂<sup>一</sup>説。為<sup>レ</sup>他受法樂<sup>一</sup>説。若瑜伽行人入<sup>レ</sup>三昧<sup>一</sup>時、了<sup>レ</sup>了聽聞者、隨他義。如<sup>レ</sup>正説時<sup>一</sup>者、隨自意説歟。又疏云、無機之人在<sup>レ</sup>際會<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>蒙<sup>レ</sup>深益<sup>一</sup>。文<sup>48</sup>

として、自受法樂（＝隨自意説）と他受法樂（＝隨他意説）とを定義していることから伺うことができよう。すなわち、信証は実行当機の問題に対して、『大日経』の説会に適う存在を、金剛薩埵に代表される自性所成の眷属のみに限り、自受法樂と他受法樂とを区別するのであるが、一方で教主を論ずる際には、「自性法身住<sup>レ</sup>三加持<sup>一</sup>之時、有<sup>レ</sup>自・他受法樂<sup>一</sup>、一切皆無<sup>レ</sup>非<sup>レ</sup>毘盧遮那秘密加持<sup>一</sup>。」<sup>49</sup>と説いているように、自受法樂と他受法樂と共に毘盧遮那の秘密加持であり、そこには差別が存在しないことを主張するのである。

つまり、信証の教説の特色として、教主を論ずる際には平等の立場をとるものの、実行当機の人の有無を論ずる際には、差別の立場をとることが挙げられるのである。

#### 四、安然説への批判

既述の通り、信証は安然の提唱した四身互具四身説を自身の教主論に反映させているのであるが、一方で、安然の教主論を痛烈に批判している面もみられる。すなわち『大日経住心鈔』巻二には、湛然『法華文句記』巻九下の

故存<sup>レ</sup>三身<sup>一</sup>、法定不<sup>レ</sup>説、報通<sup>レ</sup>二義<sup>一</sup>、応化定説。若其相即、俱説俱不<sup>レ</sup>説。<sup>50</sup>

との記述と、『教時問答』巻三の「四身互具四身説」<sup>51</sup>とを提示したうえで、以下の主張をなすのである。

此文意、法定不説、報通<sup>レ</sup>二義<sup>一</sup>、応化定説者、三身差別門。三身俱説不俱説、相即門意也。自性・自受用即<sup>レ</sup>他受・變化<sup>一</sup>俱説也。他受・變化即<sup>レ</sup>自性・自受用<sup>一</sup>不俱説也。今雖<sup>レ</sup>云<sup>レ</sup>自性・自受説非<sup>レ</sup>相即義<sup>一</sup>、四種身理總<sup>レ</sup>云<sup>レ</sup>自性身<sup>一</sup>、四種身智總<sup>レ</sup>名<sup>レ</sup>受用身<sup>一</sup>、四種身用通号<sup>レ</sup>變化<sup>一</sup>、四種身事具称<sup>レ</sup>等流身<sup>一</sup>。故四種身有<sup>レ</sup>四種身義<sup>一</sup>。故自性身独有<sup>レ</sup>説法義<sup>一</sup>、何必同<sup>レ</sup>天台義<sup>一</sup>。既自云<sup>レ</sup>天台俱体俱用義大同<sup>一</sup>。雖<sup>レ</sup>許<sup>レ</sup>自性身説法<sup>一</sup>尚等<sup>レ</sup>シクンバ<sup>一</sup>天台俱体俱用之義<sup>一</sup>、自性身説法不説<sup>レ</sup>説也。何者、自性身撰<sup>レ</sup>余三身<sup>一</sup>皆自性身、乃至等流身亦尔也。自性身之所<sup>レ</sup>具内証寂滅四身。彼四身説法、不説<sup>レ</sup>云<sup>レ</sup>説也。云<sup>レ</sup>法定不説<sup>一</sup>故也。故大日・教王・瑜伽瑜祇所<sup>レ</sup>談大日自受用身也。更不<sup>レ</sup>預<sup>レ</sup>自性身<sup>一</sup>。<sup>52</sup>

つまり、『法華文句記』に説かれる「法定不説」の記述に基づき、「俱説不俱説」（三身が俱に説法し、また俱に説法しない）の記述を、自性・自受用身が他受用・變化身に即する場合は説法するが、他受用・變化身が自性・自受用身に即する場合は説法しないと解釈するのである。この解釈によれば、説法するのは他受用・變化身であって、自性・自受用身

は説法の性格を有しないのであり、よって「自性・自受用身の説は相即の義ではない」とするのである。

一方で、安然の四身互具四身説は、自性身が説法の性格を有する他受用身以下の仏身を具足しているという点において、自性身の説法を認めうる主張であり、そのうえで安然は、「此与天台三身俱体俱用大同<sup>53</sup>。」と説き、この四身互具四身説と『法華文句記』の記述が同じであると説いているのである。更に注目すべきは、信証が『法華文句記』の「俱説俱不説」と、天台の義として挙げられる「俱体俱用」とを同義として捉えていることである。

つまり信証は、この二説を同じであると判じた安然の教説に対し、自性身の説法を認めている（四身互具四身）にもかかわらず、天台の俱体俱用（自性・自受用身は説法しない）の義と同じであるならば、これは「自性身の説法は不説の説」なのであり、結局自性身は説法しないことになってしまおうと批判するのである。

また、安然の教説<sup>54</sup>を、「無相法身所証之理、自受用身能証之智、他受・変化・等流所起用・所起事也。如<sup>55</sup>是四身一体不離也。一切功德撰<sup>56</sup>彼所証法身<sup>57</sup>、暫独為<sup>58</sup>無相法身説<sup>59</sup>也。」と、四身が一体不離であり、その功德を無相法身に撰して、その無相法身が仮に独り説法すると解釈するのであるが、この安然の教説は、

問、若尔是等解釈等<sup>60</sup>大師所立真言門淺略義<sup>61</sup>歟、如何。

答、不<sup>62</sup>尔。明<sup>63</sup>真・妄<sup>64</sup>二義、会<sup>65</sup>事妄<sup>66</sup>歸<sup>67</sup>真<sup>68</sup>理<sup>69</sup>一故。義雖<sup>70</sup>是同<sup>71</sup>、彼所立所顯法身・所証真如、迷位無<sup>72</sup>事用<sup>73</sup>、待<sup>74</sup>悟位<sup>75</sup>成<sup>76</sup>事用<sup>77</sup>。大師所立真言門淺略、始顯法身未開顯之前為<sup>78</sup>一遍一切之事用<sup>79</sup>。彼單淺略故。此秘密門淺略故。尚以不<sup>80</sup>同。顯密濫否、學者深可<sup>81</sup>達<sup>82</sup>。<sup>56</sup>

との問答があるように、空海の判ずる真言門の淺略よりも低いものであると主張するのである。すなわち、安然のいう法身・真如は、迷位においては働きは無く、悟ることによって説法に代表される働きが成されるとする。一方で、空海の説く真言門の淺略は、始顯の法身（始覺の時に現れる法身）が未だ現れる前に一切の働きをなすのであり、安然のこの教説は未だ密教の戦略にも達していないと判ずるのである。

つまり信証は、安然が四身互具四身説と天台の俱体俱用の説とが同義であると判じたことを問題として批判するのであり、これはまた「安然猥以天台・真言仏為一仏之習、恣会一切文義」。此尤為<sup>83</sup>三世涼<sup>84</sup>。」<sup>57</sup>とあるように、安然の唱える円密一致説に対する批判とも言い換えることもできるのである。

## 五、まとめ

以上述べたごとく、信証が教主について論ずる際には、四身が平等であり、自性身に自受法樂・他受法樂の両面を認め、教主が自性身であると判じている。また、安然の四身互具四身説も、横平等の立場より提唱されるのであり、これを信証が、自性身教主を主張する際の根拠の一つとして重用したと考えられるのである。

ただし、安然は四身互具四身説と天台教学とを同一視するのであり、これはすなわち、密教と天台教学とを平等の立場より論じた主張であると言えよう。この安然の主張は、東

密の信証の立場よりすれば到底受け入れられないものであり、これを同一視する安然の説を、「自性身の説法は不説の説」であるとして批判するのである。

一方で、実行当機の問題を論ずる際には、自性所成の眷属への説法を自受法楽（随自意説）、因位の人への説法を他受法楽（随他意説）と区別し、内証の境界に実行当機の人無しと判ずるのである。信証がこの問題を論ずる際に、南天铁塔における大日如来から金剛薩埵への法の相承を用いていることは、信証が「説法」という行為を、より現実的なものとして理解していたと言い換えることもできよう。

この信証の教説は、特に後の新義において、頼瑜の提唱した自性身中の加持身説の根拠ともなり、またこの加持身が未来機の衆生のために説法すると主張した根拠の一つとして重要視されるのである。これらを鑑みるに、信証の教説は、それが後の新義・古義分立にまで及ぶものであり、東密の思想的展開、並びに新義・古義の思想的相違を明確にするうえにおいて、信証教学に対する論究が重要な課題の一つなのである。

1 『伝灯広録』巻七（続真三三・三〇〇頁上〜下）

2 『本朝高僧伝』巻五一（仏全一〇三・二一九頁下〜二二〇頁上）

3 『血脈類集記』巻四（真全三九・一〇七頁上〜下）

4 『付法相承血脈鈔』巻上（続真二五・七二頁下〜七三頁上）

5 『野沢大血脈』（続真二五・三七頁下〜三八頁上）

6 『野沢血脈集』巻三（真全三九・四二〇頁下）

7 信証と台密教学との関係性を論じたものとして、大久保良峻「信証と台密」『台密教学の研究』所収、法蔵館・二〇〇四）、大谷欣裕「信証撰『大毘盧遮那経住心鈔』に於ける教主義——安然説の受容とその因由——」『印仏研』五六―二・二〇〇八）等がある。大久保氏は、信証と台密との関係性を、①教判論諍、②即身成仏思想、③日本天台の教学に対する見解、の三点から論じている。また大谷氏は、信証の教主論が安然の四身互具四身説を受容して成立していることを指摘している。またその理由の一つとして、安然が四身互具四身説を提示する根拠に、空海撰『声字実相義』を用いたことを挙げている。

尚、信証の教主論については、林田光禪『教主義合纂』（国訳密教刊行会・一九二一）、金山穆韶「大日経の教主に就いて（二）」『密教研究』四八・一九三三）に既に取り上げられ、両氏共に「自性身を教主とし、兼ねて四種法身に通ず」と判じているが、台密との関連性については触れられていない。

8 大谷前掲論文の見解に対して異論はないが、教主論・教主義との関係が深い「内証の境界を説く自性会に因位の人があるか否か」という問題については論じられていない。この問題は、後に新義・古義の論義書にて「実行当機」・「自性会因人」なる算題にて取り上げられているが、新義・古義とでは結論が正反対の論義である。すなわち、新義は「自性会に実行当機の人無し」と判じ、対して古義では、「自性会に因位の人有り」と判ずるのである。

9 大谷前掲論文参照。

10 『教時問答』巻二（大正七五・四二〇頁上〜中）

11 安然はこの『不空羼索神変真言経』の文を、「法・報・応の三身が毘盧遮那の自性身と平等であり、これに准ずれば三身は一体であつて、毘盧遮那の受用・変化・等流身と平等である」と解釈している。しかし、『不空羼索神変真言経』巻二八の原文（大正二〇・三八三頁下）は、「……三身一体、皆等三毘盧遮那仏身相好」としか説かれていない。

したがって、安然是この文によつて三身を四種身に配当させているが、『不空羅索神變真言經』そのものには説かれていない教説である。

<sup>12</sup> 『俱体俱用』に関しては、湛然『法華玄義積籤』卷一四（大正三三・九一九頁上）に「三身並常俱体俱用」との記述がみられることが初出のようである。すなわち、三身は常にともに体（本質Ⅱ内証）であり、またともに用（働きⅡ外用）であるとして、三身すべてに内証・外用の辺を有していることを説いた天台の仏身觀である。「俱体俱用」については、福田堯穎『天台学概論』四三八頁〜四四二頁（文一出版・一九五四）に詳しい。  
<sup>13</sup> 安然是『声字実相義』（『文字実相義』）の文を、「法身・報身・応身・等流身すべてを大日尊と名づける」と解釈するが、本文で指摘した通り、これは『声字実相義』には説かれない解釈である。

<sup>14</sup> 『声字実相義』（弘全一・五三二〜五三三頁）

<sup>15</sup> 『弁頭密二教論』卷下（弘全一・五〇〇頁）

<sup>16</sup> 安然が四身互具四身説を主張した理由は明らかではないが、円密一致、殊には大日と釈迦が一体であることを強調するためではないかと推測される。

<sup>17</sup> 『大日経住心鈔』卷二（弘全四二・一七三頁上）

<sup>18</sup> 『大日経住心鈔』卷二（弘全四二・一七四頁下）

<sup>19</sup> 『大日経住心鈔』卷一（弘全四二・一四九頁下）

<sup>20</sup> 『大日経住心鈔』卷一（弘全四二・一四九頁下）

<sup>21</sup> 『金剛峯楼閣一切瑜伽瑜祇經』卷上（大正一八・二五三頁下〜二五四頁上）

<sup>22</sup> 『弁頭密二教論』卷下（弘全一・五〇〇頁）

<sup>23</sup> 但し、この自性身・自受用身を自利に、他受用身・變化身・等流身を利他に配当する解釈は、『声字実相義』にはみられないものである。

<sup>24</sup> 『大日経疏指心鈔』卷一（大正五九・五七二頁下）

<sup>25</sup> この覺鑊の教説は、『打聞集』（興全上・五六〇頁〜五六二頁）の中に類似した文がみられる。尚、頼瑜撰『即身義愚草』卷下本の「又有四種身等<sup>文</sup>今此四身各有自利・利他義敷事」なる論義においてもこの覺鑊の教説が引用されている。『即身義愚草』卷下本・二五〇頁）。『即身義愚草』の頁数は、智山伝法院編『頼瑜撰 即身義愚草』（真言宗智山派宗務庁・一九九四）によって付した。

<sup>26</sup> 尚、信証の著作とされる『住心決疑抄』（大正七七・五一六頁上）においても、「問」の文ではあるが、「問、……（中略）……明知。所<sup>レ</sup>有色身説法<sup>一</sup>、皆是如来方便・仮立施設之法。然今本有法身之上許<sup>レ</sup>有色心<sup>一</sup>。可<sup>レ</sup>乖<sup>レ</sup>此經始終之意<sup>一</sup>。」との記述がある。頼瑜は『住心決疑抄』を引いていないので、自性身中の加持身説を提唱するに当たり、この文中の「本有法身之上許<sup>レ</sup>有色心<sup>一</sup>」からの直接的な影響意を受けたのかどうかは不明であるが、信証教学と頼瑜教学との連関性を伺わせる教説として注目される。但し、『真言宗全書』解題（八四頁）では、『住心決疑抄』を樂生房律師隆勝（一〇八八〜一一五八）の著作としており、問題を存している。しかし、いずれにしても、頼瑜以前の教説に「本有法身之上許<sup>レ</sup>有色心<sup>一</sup>」なる文言が見られることに変わりはないのであり、注目に値する教説なのではないだろうか。

<sup>27</sup> 『大日経疏』卷一（大正三九・五八〇頁上）

<sup>28</sup> この古義（本地身方）、新義（加持身方）における『大日経疏』の訓読の違いを指摘した論考として、小林靖典「新義真言教学における《伝統》の一考察―『大日経疏』解釈を中心に―」（『現代密教』二三・二〇一二）が挙げられる。この論考において小林氏は、『大日経疏』卷一の以下の記述（大正三九・五八〇頁上）を、古義では、

經云<sup>三</sup>薄伽梵住<sup>二</sup>如来加持<sup>一</sup>者、薄伽梵即毘盧遮那本地法身。次云<sup>二</sup>如来<sup>一</sup>、是仏加持身、其所住処。名<sup>二</sup>仏受用身<sup>一</sup>。即以<sup>三</sup>此身<sup>一</sup>、為<sup>二</sup>仏加持住処<sup>一</sup>。如来心王諸仏住、而住<sup>二</sup>其中<sup>一</sup>。既從<sup>二</sup>遍一切処加持力<sup>一</sup>生。即与<sup>二</sup>無相法身<sup>一</sup>無<sup>二</sup>無別<sup>一</sup>。

と訓読し、対して新義では、

經云<sup>三</sup>薄伽梵住<sup>二</sup>如来加持<sup>一</sup>者、薄伽梵即毘盧遮那本地法身。次云<sup>二</sup>如来<sup>一</sup>、是仏加持身其所住処。名<sup>二</sup>仏受用身<sup>一</sup>。即以<sup>三</sup>此身<sup>一</sup>、為<sup>二</sup>仏加持住処如来<sup>一</sup>。心王諸仏住、而住<sup>二</sup>其中<sup>一</sup>。既從<sup>二</sup>一遍一切処加持力<sup>一</sup>生。即与<sup>二</sup>無相法身<sup>一</sup>無<sup>二</sup>無別<sup>一</sup>。

と訓読すると論じている。(傍線部が訓読の相違する箇所である。)

古義の訓読では、「次に如来と云うのは、是れは仏の加持身であり、本地法身の所住処である。これを仏の受用身と名づける。即ち此の身を以て、仏の加持住処とする。如来心王諸仏の住であり、而も其の中(加持身)に住する。」との訳になり、加持身(受用身)が本地身の住処であると捉えている。(加持身受用身住処)一方、新義の訓読では、「次に如来と云うのは、是れは仏の加持身の其の所住処である。これを仏の受用身と名づける。即ち此の身を以て、仏の加持住処の如来とする。心王諸仏の住であり、而も其の中(受用身)に住する。」との訳になり、受用身が加持身の住処であると捉えている。(加持身受用身住処)尚、本文にも示した通り、信証は、この加持身を自受用身であると捉えている。(古義に類した説)

<sup>29</sup> 『大日経住心鈔』卷一(仏全四二・一五七頁上)

<sup>30</sup> 『大日経住心鈔』卷一(仏全四二・一五七頁上)

<sup>31</sup> 『大日経住心鈔』卷一(仏全四二・一五六頁上)

<sup>32</sup> 『大日経住心鈔』卷一(仏全四二・一五七頁上(下))

<sup>33</sup> 『教時問答』卷二(大正七五・四〇九頁下)。またこの教説に直接関連するものとして、『教時問答』卷一(大正七五・三八九頁上)の「然大日経云<sup>三</sup>仏住<sup>二</sup>如来加持<sup>一</sup>。義釈云、

能加持身住<sup>二</sup>所加持身<sup>一</sup>。其能加持身是理法身。所加持身是自受用身・他受用身・變化身。」という教説が指摘される。尚、信証に限らず、諸学匠が教主を論ずる際に「能加持(身)」「所加持(身)」なる語をしばしば用いているが、この語を対概念(能・所)として初めて用いたのは安然である。安然はこの語を、『大日経義釈』の引用として用いているが、『大日経義釈』・『大日経疏』のいずれにも見られない用語である。このことについては、拙稿「頼瑜と台密―教主義を中心として―」(『佛教文化学会紀要』二三・二〇―一四)参照。

<sup>34</sup> 新義の論義書である聖憲(一一三〇七―一三九二)『大疏百条第三重』卷三(大正七九・六三九頁上)では、「今経会座可<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>当機実行人<sup>一</sup>乎。答、不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>実行人<sup>一</sup>也。」とあるように、内証の境界たる自性会に実行当機の人(≡因位の人)無し、と判ずるが、一方で、古義の代表的な論義書である『宗義決択集』卷一(真全一九・八頁上)では、「問、於<sup>二</sup>自性会<sup>一</sup>、<sup>二</sup>応<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>実行因人<sup>一</sup>乎。答、依<sup>二</sup>義<sup>一</sup>則可<sup>レ</sup>然也。」として、自性会に実行当機の因人有り、とするのである。

<sup>35</sup> 『大日経住心鈔』卷七(仏全四二・三二八頁下)

<sup>36</sup> 『大日経住心鈔』卷七(仏全四二・三二八頁下)

<sup>37</sup> 『大日経疏』卷一(大正三九・五八一頁上)、『大日経住心鈔』卷七(仏全四二・三二八頁下(三二九頁上))。

<sup>38</sup> 『大日経住心鈔』卷七(仏全四二・三二九頁上)

<sup>39</sup> 信証、根来(新義)の頼瑜・聖憲以外に「実行当機の人無し」と判ずる学匠としては、他に正智院道範(一一七八―一二五二)を挙げることができる。道範は『大日経疏遍明鈔』卷四(続真五・一五六頁上)にて、「自性会者自証位。全不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>実行因人<sup>一</sup>。故今积次第自性会自受法楽儀式也。随自意法界宮、雖<sup>レ</sup>無<sup>二</sup>実行因人<sup>一</sup>、為<sup>二</sup>未来最上乘者一流通得益儀式示現法楽。」と説き、未来機衆生のための説法であつて内証境界に実行当機の人(因人)無しと判ずるのである。

<sup>40</sup> 『大日経疏指心鈔』卷三(大正五九・六〇四頁中(六〇五頁上))。ここでは『大日経疏』

卷一に説かれる「国王の喩」に對し、

私云、今譬説意、国王毘盧舍那本地身言断心滅自証位也。若有政令者、三密教令也。出居外朝者、……(中略)……住<sup>二</sup>加持三昧<sup>一</sup>加持身也。……(中略)……境内信状等者、伝法者拳<sup>二</sup>五句等<sup>一</sup>流<sup>二</sup>布闍浮<sup>一</sup>令<sup>二</sup>未来衆生<sup>レ</sup>信也。合<sup>二</sup>説中法王<sup>一</sup>亦尔者、合<sup>二</sup>譬如国王出居外朝<sup>一</sup>也。……(中略)……聞者生信已下、合<sup>二</sup>境内信状等<sup>一</sup>、是則指<sup>二</sup>未来流通得益之人<sup>一</sup>。非<sup>二</sup>今經同聞衆<sup>一</sup>也。問、云<sup>二</sup>法王亦尔<sup>一</sup>指<sup>二</sup>国王<sup>一</sup>、非<sup>レ</sup>合<sup>二</sup>当經教主<sup>一</sup>乎。故疏积<sup>二</sup>教主<sup>一</sup>云<sup>二</sup>本地法身<sup>一</sup>。何。答、譬説出居外朝今經説会也。若尔可<sup>二</sup>加持身<sup>一</sup>。『大日經疏指心鈔』卷三(大正五九・六〇四頁下)

と説き、自性会には実行当機の人がおらず、自性身中の加持身は未来機の衆生の為に説法すると主張している。またこの『大日經疏』「国王の喩」を、頼瑜が自性身中の加持身説の証文としてしていることから、教主論と実行当機の問題とが密接な関係であることが理解されるであろう。

4 1 『大疏百条第三重』卷三では、『大日經住心鈔』を引いた上で、  
問、随他法界宮者、今經会座歟。如何。答、此事尤不審也。可<sup>レ</sup>尋<sup>二</sup>明匠<sup>一</sup>。然大日如来説<sup>二</sup>今經<sup>一</sup>、有<sup>二</sup>随自<sup>一</sup>随他<sup>レ</sup>之<sup>二</sup>説<sup>一</sup>。云云随他法界宮為<sup>二</sup>今經会座<sup>一</sup>。見私云、合<sup>二</sup>兩所經<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>結集流傳<sup>一</sup>。故正今經説处可<sup>二</sup>随自法界宮<sup>一</sup>。於<sup>二</sup>随他法界宮<sup>一</sup>説<sup>二</sup>今經<sup>一</sup>者、指<sup>二</sup>海会現前説聽<sup>一</sup>歟。第六卷积<sup>二</sup>海会現前相<sup>一</sup>云、了<sup>レ</sup>了<sup>レ</sup>聽聞事如<sup>二</sup>正説時<sup>一</sup>無<sup>レ</sup>異。文既云<sup>二</sup>如正説時無異<sup>一</sup>。對<sup>二</sup>瑜伽行人<sup>一</sup>現<sup>二</sup>三重曼荼羅海会<sup>一</sup>説<sup>二</sup>大日經<sup>一</sup>云事分明也。『大疏百条第三重』卷三(大正七九・六三九頁下)六四〇頁上)と説いて実行当機の人無しとするも、自性身中の加持身説を支持する新義の立場から、信証の教説を否定している。

- 4 2 『大日經住心鈔』卷七(仏全四二・三二九頁下)
- 4 3 『金剛頂經義訣』卷上(大正三九・八〇八頁上)中)
- 4 4 『大日經供養次第法疏』卷上(大正三九・七九〇頁中)
- 4 5 『大日經住心鈔』卷七(仏全四二・三三〇頁下)三三一頁上)
- 4 6 『大日經住心鈔』卷七(仏全四二・三三一頁上)
- 4 7 『大日經疏』卷六(大正三九・六四六頁上)
- 4 8 『大日經住心鈔』卷七(仏全四二・三二九頁下)
- 4 9 『大日經住心鈔』卷一(仏全四二・一五六頁上)
- 5 0 『法華文句記』卷九下(大正三四・三三〇頁中)
- 5 1 『教時問答』卷三(大正七五・四二〇頁上)中)
- 5 2 『大日經住心鈔』卷二(仏全四二・一九六頁上)下)
- 5 3 『教時問答』卷三(大正七五・四二〇頁中)
- 5 4 『教時問答』卷三(大正七五・四一九頁中)「若大日經能加持身・無相法仏身、及以秘密法仏身・口・意業、金剛頂經三十七尊、並是法仏現証菩提內眷属毘盧遮那互体。」
- 5 5 『大日經住心鈔』卷二(仏全四二・一九六頁下)
- 5 6 『大日經住心鈔』卷二(仏全四二・一九六頁下)
- 5 7 『大日經住心鈔』卷二(仏全四二・二〇二頁上)

## 第四章 覚鑿の教主論

### 一、はじめに

興教大師覚鑿（一〇九五～一一四三）は、高野山上に大伝法院・密嚴院を建立して永らく断絶していた伝法大会を再興し、また、後に新義真言の拠点となる根来寺を開創した学僧である。覚鑿の伝記や生涯については、既に先行研究によって報告<sup>1</sup>されているため、ここで詳細に記すことは避けるが、嘉承二年（一一〇七）の時に仁和寺成就院寛助（一〇五七～一一二五）に投じて出家して以来、事教二相に精勤し、また南都にも遊学して唯識・俱舍・華嚴・三論を学んだとされる。まさに諸宗兼学の学僧であったと評することができる。また事相に関しては、醍醐寺定海（一〇七四～一一四九）・勸修寺寛信（一〇八四～一一五三）・華藏院聖恵（一〇九四～一二三七）・園城寺覚猷（一〇五三～一一四〇）等諸師より諸流を受法し、大伝法院流を開いたとされるのであり、事教二相の大家であったと言っても過言では無かるう。

本章にて問題とする覚鑿の教主論は、覚鑿教学としてよく知られる密嚴浄土教の教理とも深いかわりがあり、大日・弥陀一体説を説く覚鑿の仏身觀の根幹を探る上においても、教主や四種法身に関する覚鑿の教説の検討は重要であろう。また、もう一つ注目されるのが、覚鑿が五大院安然（八四一～八八九）、一説九一五没）の教説を多分に引いている点である。すなわち、覚鑿の教主論には、安然教学から受けた影響が散見されるのである。覚鑿の教主論については、東密の重要学匠であることも手伝って、既に膨大なる先行研究<sup>2</sup>が存在し、改めて検討する余地はないと思われる。しかし、安然教学と東密学匠との関係性を探るうえにおいて、覚鑿の教説が頗る有益であることもまた事実である。したがって本章では、先行研究を参酌しながら、覚鑿の教主論の特徴と、それに影響を与えた安然の教説について、改めて言及してみたい。

### 二、『大日経』の教主

覚鑿は、『打聞集』において、『大日経』の教主を以下のように定めている。

今経（大日経）能加持自性身説也。雖<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>同自性身内三身故。雖<sup>レ</sup>然一経内下文、共随<sup>二</sup>説相<sup>一</sup>判、四身説法一往無<sup>レ</sup>失。雖<sup>レ</sup>然只皆自性身説法也。今経自受法樂云、亦余真言経云<sup>レ</sup>然心、能加持無相法身加持、法界有情為<sup>二</sup>一体<sup>一</sup>故。金剛薩埵為<sup>レ</sup>機説故。雖<sup>レ</sup>説<sup>レ</sup>無<sup>二</sup>能所<sup>一</sup>、唯且利他辺云<sup>二</sup>金剛薩埵<sup>一</sup>。<sup>3</sup> ※（ ） 内筆者

ここでは、『大日経』を能加持自性身の説であると説いている。また、自性身以外の三身の説法も認めたくえで、これら三身が自性身の内に集約され、その三身それぞれの説法も皆自性身の説法であるとするのである。この三身を自性身に一元化する主張は、覚鑿の著作の随所にみられるものである。例えば、

能加持処具<sup>二</sup>四種法身<sup>一</sup>。是疏文、是処言語尽竟心行亦寂若離如来威神之力、等云也。

然此応化ト云フ所加持身亦具ニ四種法身一見。<sup>4</sup>  
と、能加持（自性身）に四種法身を具すと説かれることから明らかであろう。また、ここで所加持身（受用・変化・等流）にも四種法身を具すと説かれていることは注目されるであろう。また『**咒**界曼荼羅略積』には、

大日如来、内証ニ此等諸身一、諸経論中名ニ法如如・智如如・法身仏一。大日如来、自以ニ此諸身ニ受ニ法樂一、諸経論中名ニ自受用身一。大日如来、以ニ此諸身一令ニ諸具戒菩薩受ニ法樂一、名ニ他受用身一。大日如来、以ニ此諸身一随ニ諸凡夫所感ニ普現、諸経論中名ニ応化身一。如レ此三身、大日一体也。<sup>5</sup>

と、大日如来が①自身の内に諸身（四種身）を証するを法如如・智如如・法身仏、②自らが四種身をもつて法樂を受けるを自受用身、③四種身をもつて法樂を受けさせるを他受用身、④四種身をもつて諸々の凡夫の機根に随つて普く現れるを応化身、と説き、これらが大日一体であると説いている。

また、『真言浄菩提心私記』には、

問、仏三身体為ニ一体無ニ一、為ニ各身各体一耶。  
答、仏三身一体無ニ一。但約レ用故、云ニ三身異一。故弘法大師略付法伝、法・報・応化、体同・用異。文又羈索経云、三身一体皆平等毘盧遮那自性身。文又金剛仙論云、即レ三而一、即レ二而三。言レ三不レ傷ニ其一、言レ一不レ壞ニ其三。<sup>文6</sup>

と、四種身ではなく法・報・応の三身が一体無二であると説かれ、これも三身を法身に一元化するものである。但し、この『**咒**界曼荼羅略積』の文、並びに『真言浄菩提心私記』の「又羈索経云」以下の引用文は、安然『教時問答』巻一に、

大日如来、内証ニ此等諸身一、諸経論中名ニ法如如・智如如・法身仏一。大日如来、自以ニ諸身ニ更受ニ法樂一、諸経論中名ニ自受用身一。大日如来、以ニ此諸身一令ニ諸具惑菩薩見レ受ニ法樂一、諸経論中名ニ他受用身一。大日如来、以ニ此諸身一随ニ諸凡夫所感ニ普現、諸経論中名ニ応化身一。如レ此三身、大日一体。故羈索経云、三身一体皆平等毘盧遮那自性身。又金剛仙論云、即レ三而一、即レ一而三。言レ三不レ傷ニ其一、言レ一不レ壞ニ其三。<sup>文7</sup>

とあるように、全く同じであることが指摘されるのである。『不空羈索神変真言経』の該当文は、「三身一体皆等毘盧遮那仏身相好。」であり、安然・覚鑿の引用文とは異なっていることが指摘できるのである。したがって、覚鑿は『**咒**界曼荼羅略積』・『真言浄菩提心私記』の文を安然からの引用であると明示することなく用いているのである。

更に、「能・所加持に四種身を具す」という『打聞集』の記述も、『教時問答』巻三の、今真言宗意云、四身互具ニ四身一。是故、呼ニ自性身一則四身皆自性身。呼ニ受用身一則四身皆受用身。呼ニ変化身一則四身皆變化身。呼ニ等流身一則四身皆等流身。何者、真如之理、法界為レ体。若自性身無ニ余身一、理則非ニ広博法界之理一。受用之智、受ニ用法界一。若受用身無ニ余身一、智則非ニ広博受用之智一。変化之用、変ニ化法界一。若変化身無ニ余身一、用則非ニ広博變化之用一。等流之事、等ニ流法界一。若等流身無ニ余身一、事則非ニ広博等流之事一。故不空羈索経云ニ、三身一体皆平等毘盧遮那自性身一。准而可レ云ニ三身一体皆平等毘盧遮那受用身・變化身・等流身等一也。此与ニ天台三身俱体俱用一大同。又文字実相義中、法身如来亦名ニ大日尊一。若報身仏亦名ニ大日尊一。若心身仏亦名ニ大日尊一。若等流身亦名ニ大日尊一。亦与ニ此中意一同。故瑜祇経云ニ、四種法身一。准而可

レ云二四種受用身・四種變化身・四種等流身等一也。<sup>9</sup>

という安然の四身互具四身説との類似性を指摘することができ、この点からも覺鑊の教説に安然の教学が盛り込まれていることが認められるのである。

### 三、六大法身説

さて、既述の通り、覺鑊は四種・三種の仏身あるも、それらは自性身に一元化されると説くのであるが、ここで問題となるのは、以下の『菩提心論題釈』の文である。

於三一仏上二且分三能所一。若依三理実一無相法身ト加持心化ト平等平等、無二無別。<sup>10</sup>  
この文も、一仏を能加持・所加持と分けるものの、実には無二無別であると説き、余身を法身一仏に一元化する教説である。では何が問題なのかといえば、この文が二種類に解釈できるとのことである。すなわち、①一仏（自性身||能加持）・余身（所加持）、②一仏の中の能加持（自性身）と所加持（余身）、という解釈である。①は、四種法身中の自性身を能加持、余の三身を所加持とし、能所が無二無別であるという従来の解釈である。これに対し、②は、四身を更に包括する一仏がいるという解釈である。この二釈については、『打聞集』に、「有人云、法身二義。法界一体、或法界別体也。<sup>11</sup>」と、「有人」の釈として、法身に法界一体と法界別体の二種の義があることから、覺鑊は①②の解釈を共に認めていたと考えられる。

特に②の解釈については、『真言三密修行問答』に、

問、此無相法身、是自性・受用・變化・等流四種法身之中、何法身耶。

答、本地無相法身、是自性・受用等四種法身總体也。

問、無相法身總体ト四種法身トノ差別、如何可レ知レ之乎。

答、無相法身總体者、是毘盧遮那心王挙体、其処微妙寂絶為レ人不レ可レ顯示一、遠ニ離一切諸相一太空ニ昧故。四種法身、是心王法界之体自性・受用・變化・等流四義也。<sup>12</sup>  
との問答がみられるように、自性・受用・變化・等流の四種法身の總体として無相法身を挙げるのである。このことは『五輪九字明秘密釈』に、より明確に説かれている。

法身摂レ之略有二四種一。一自性身、二受用身、三變化身、四等流身。……（中略）……復次法身有五種一。前四身併ニ法界身ニ故。曼荼羅有五種一。前四曼加ニ法界曼荼羅一故。聖位經偈曰、……（中略）……又禮懺經、自性身外立ニ法界身一。依ニ此等証文一、

四身之外有ニ法界身一。法界身者六大法身。<sup>13</sup>

つまり法身の分類として、従来より示される四種法身の他に、そこに法界身（六大法身）を加えた五種法身説を提唱するのである。この法界身は先の『真言三密修行問答』に示された、四種法身の總体としての無相法身と同義であろう。

またこの法界身・六大法身・無相法身は、『一字義抄』において、金剛界三十七尊を四種法身に配当する十二義<sup>14</sup>のうちの第一義に、より具体的に示されている。

第一、仏分三三身一。大日は淨妙法身。如ニ禮懺文一。此自性法身。是則不二總体之自性身、非ニ別門自性一。謂、於三十六尊之四身一、而為ニ總体一。故阿闍亦是自性身。是則別門之身也。亦如ニ禮懺文一。宝生・弥陀、同是受用身。謂、宝生約レ自、弥陀於レ他。……（中略）……不空成就變化身。如ニ禮懺文作變化身一故。十六菩薩・十二天、皆是

等流身也。四波羅蜜、是四仏故、準レ上思レ之。<sup>15</sup>

ここでは、大日・阿闍をどちらも自性身とするも、大日は不二総体の自性身、阿闍は別門の自性身と自性身を区別しているのである。そして、配当に十二義あるものの、「此義意云、雖レ有<sup>二</sup>四種法身不同<sup>一</sup>、只偏詮<sup>三</sup>法身一義<sup>一</sup>故。」<sup>16</sup>と、すべてが法身（法界身・六大法身・無相法身・不二総体之自性身）に一元化されると主張するのである。

#### 四、無相法身

この四種身の総体としての法界身には、六大法身・無相法身・不二総体之自性身と、様々な名が付されている。『真言浄菩提心私記』には「能加持無相法身は自性・受用理智不二の心王<sup>17</sup>」ともみられ、「能加持無相法身」なる名も与えられているのである。ここで問題となるのが、「無相」の名を冠する法界身に説法の相があるのかということである。この「無相」に対し、覺鑿は『打聞集』・『五輪九字明秘密釈』において、以下のように説いている。

法身説法者、非<sup>二</sup>無相<sup>一</sup>。而無相云事、遮情門義也。表徳時、無相即相也。<sup>18</sup>

中台心空具<sup>二</sup>一切色<sup>一</sup>、無相法身而現<sup>三</sup>色相<sup>一</sup>。即是加持十方世界曼荼羅普門海會。無<sup>二</sup>所不<sup>一</sup>至、遍応<sup>三</sup>法界<sup>一</sup>。皆是大日如来一体色身。<sup>19</sup>

このように、遮情門より見れば法身は無相であって説法することはないが、表徳門より見れば法身は無相でありながら実には有相であり、説法できるとし、また無相でありながら実には色身を有すると説くのである。

しかし、この教説に従えば、そもそも「無相」と説く必要が無いようにも思われる。この問題について、覺鑿は『打聞集』において以下の問答を設けるのである。

問、無相法身者は何。

答、無相法身有<sup>二</sup>多種<sup>一</sup>。有人云、四智云<sup>レ</sup>相。体性智無<sup>二</sup>四智別<sup>一</sup>名<sup>二</sup>無相<sup>一</sup>。或能加持身云<sup>二</sup>無相<sup>一</sup>。無<sup>二</sup>所加持差別<sup>一</sup>故。<sup>20</sup>

すなわち、無相を「有相と差別が無いこと」と解釈するのである。

この有相・無相の問題を、遮情門・表徳門の二門にて解釈することは、『五輪九字明秘密釈』に、「顕<sup>レ</sup>説<sup>三</sup>理定無<sup>二</sup>言語<sup>一</sup>、密<sup>レ</sup>説<sup>三</sup>理有<sup>二</sup>無量語<sup>一</sup>。顕教<sup>レ</sup>法身不<sup>二</sup>説法<sup>一</sup>、密教<sup>レ</sup>四身同説法。……（中略）……顕<sup>レ</sup>法身独無<sup>二</sup>眷属<sup>一</sup>、密<sup>レ</sup>具<sup>二</sup>四種法身伴<sup>一</sup>。顕<sup>レ</sup>理智仏無<sup>二</sup>利生<sup>一</sup>、密<sup>レ</sup>恒三世度<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>。」<sup>21</sup>と、顕密の不同として法身の説・不説が示されていることも通じるであろう。

#### 五、顕密の相違

この顕密の相違として注目されるのが、以下の『<sup>二</sup>芥子界曼荼羅略釈<sup>一</sup>』の説である。

真言大日、以<sup>二</sup>色究竟天<sup>一</sup>・他受用身<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>門。開<sup>二</sup>示四重円壇<sup>一</sup>、通<sup>二</sup>法界<sup>一</sup>利<sup>レ</sup>生。顕教釈迦、於<sup>二</sup>閻浮提菩提樹下<sup>一</sup>以<sup>二</sup>心化随類身<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>門、示<sup>二</sup>一代説教<sup>一</sup>引<sup>二</sup>入仏道<sup>一</sup>化儀。凡十方世界・染浄仏国示<sup>二</sup>等正覚<sup>一</sup>、或示<sup>二</sup>種種類形<sup>一</sup>説法利生、皆無<sup>レ</sup>非<sup>二</sup>大日所為<sup>一</sup>。<sup>22</sup>

ここでは、顕密の相違として大日と釈迦が用いられているが、同時に釈迦の活動が大日一仏に集約されているのである。これは、『阿弥陀秘釈』に、「法身如来、居二法界宮」不生不滅。是故大日如来、或名二無量寿仏<sup>23</sup>。」とあるように、大日と阿弥陀とを一体とする解釈にも通じることである。

この大日・釈迦一体、大日・弥陀一体の解釈の根拠として挙げられるのが『**咒**界曼荼羅略釈』の以下の記述である。

秘密教大日、三世常住金剛三業諸仏菩薩母。清淨広博蔵大日法身、於二無始無終三世平等之時<sup>1</sup>、於二無中無辺法界宮中<sup>1</sup>、説二遍一切乘自心成仏之真如言教<sup>1</sup>也。衆生有<sup>2</sup>機感<sup>1</sup>動<sup>2</sup>大日<sup>1</sup>。大日ハ一身・二平等時<sup>1</sup>・一法界処<sup>ニシテ</sup>説<sup>ケドモ</sup>二道法<sup>1</sup>、衆生未<sup>レ</sup>悟、則謂<sup>2</sup>多仏・多時・多処・多教<sup>1</sup>。已悟<sup>レ</sup>之後、即知<sup>2</sup>一仏・一時・一処・一教<sup>1</sup>。<sup>24</sup>

つまり覺鑿は、衆生の機根によって「諸仏」が「様々な時」に「様々な場所」において「様々な法を説く」（多仏・多時・多処・多教）とする顕教の立場に対し、密教は「諸仏菩薩の母たる大日如来」が「常」に「すべての場所」において「すべての法を説く」とし、「様々な仏・時・処・教」を「一仏・一時・一処・一教」の完全なる「一」に摂めると解釈するのである。

しかし、この覺鑿の教説は、『教時問答』巻一に、

問、真言宗立<sup>2</sup>幾教時<sup>1</sup>判<sup>2</sup>撰三世十方一切仏教<sup>1</sup>。

答、真言宗立<sup>2</sup>一仏・一時・一処・一教<sup>1</sup>、判<sup>2</sup>撰三世十方一切仏教<sup>1</sup>。

問、一仏・一時・一処・一教意何。

答、一切仏名<sup>2</sup>一仏<sup>1</sup>。一切時名<sup>2</sup>一時<sup>1</sup>。一切処名<sup>2</sup>一処<sup>1</sup>。一切教名<sup>2</sup>一教<sup>1</sup>。

問、何意立<sup>2</sup>此一切仏・一切時・一切処・一切教<sup>1</sup>。

答、常恒三世住<sup>2</sup>一切時身・口・意金剛<sup>1</sup>、一切諸仏菩薩清淨広博蔵如来於<sup>2</sup>一切時<sup>1</sup>、於<sup>2</sup>一切処<sup>1</sup>常説<sup>2</sup>一切教<sup>1</sup>。今約<sup>2</sup>此意<sup>1</sup>立<sup>2</sup>此義<sup>1</sup>。

問、何名<sup>2</sup>一切仏・一切時・一切処・一切教<sup>1</sup>。

答、無始無終本来常住之仏名<sup>2</sup>一切仏<sup>1</sup>。無始無終平等之時名<sup>2</sup>一切時<sup>1</sup>。無中無辺法界之宮名<sup>2</sup>一切処<sup>1</sup>。遍<sup>2</sup>一切乘<sup>1</sup>自心成仏之教名<sup>2</sup>一切教<sup>1</sup>。

問、何名<sup>2</sup>無始無終本来常住之仏等<sup>1</sup>耶。

答、真如法界色心実相平等智身名<sup>2</sup>無始無終本来常住之仏<sup>1</sup>。真如法界長短一如名<sup>2</sup>無始無終平等之時<sup>1</sup>。真如法界遍一切処名<sup>2</sup>無中無辺法界之宮<sup>1</sup>。雖<sup>レ</sup>説<sup>2</sup>真如法界無量乘<sup>1</sup>而皆成<sup>2</sup>真如法界自心仏<sup>1</sup>名<sup>2</sup>遍一切乘自心成仏之教<sup>1</sup>。<sup>25</sup>

と説かれている通り、実には安然の提唱する四一教判そのものなのである。つまり、この解釈においても、覺鑿は安然やその著作名を明示することなく用いているのである。

但し安然は、

真如仏性常住<sup>2</sup>自性<sup>1</sup>、以<sup>2</sup>不変<sup>1</sup>故。常成<sup>2</sup>諸法<sup>1</sup>、以<sup>2</sup>隨縁<sup>1</sup>故。<sup>26</sup>

今真言宗、一切諸法皆為<sup>2</sup>真如<sup>1</sup>。故彼迷位諸法、尚名<sup>2</sup>真如<sup>1</sup>。況此果地諸法、豈非<sup>2</sup>真如<sup>1</sup>。以<sup>2</sup>此真如一名為<sup>2</sup>法身<sup>1</sup>。故諸經論所説諸身、即今皆名<sup>2</sup>法身<sup>1</sup>、皆名<sup>2</sup>報身<sup>1</sup>、皆名<sup>2</sup>受用<sup>1</sup>、皆名<sup>2</sup>變化<sup>1</sup>。<sup>27</sup>

と説くように、真如仏性（無相法身）が隨縁真如によって諸法・諸仏を成すと説いているが、これに対して覺鑿は、法界身（六大法身・無相法身・不二總体之自性身）に諸身を一

元化し、その法界身にも説法・色身があることを認めたいうえで、その所加持としての諸尊（四種身）の顕現を主張し、真如随縁説には言及していない。すなわち、覺鑿の教説は、空海の法身説法説に依拠しながらも、安然の教説をそこに摂取させたものと評すべきであろう。

1 覺鑿の生涯・事績については、特に平成四年（一九九二）の八五〇年御遠忌を契機として、膨大な数の先行研究が報告されている。その中、いくつか挙げるとすれば、那須政隆『興教大師伝』（国書刊行会・一九七四）、櫛田良洪『覺鑿の研究』（吉川弘文館・一九七五）、勝又俊教『興教大師の生涯と思想』（山喜房仏書林・一九九八）、苦米地誠一『興教大師覺鑿聖人年譜』（ノンブル・二〇〇二）等がある。

2 覺鑿の教主論についても既に多くの先行研究が存する。以下数点挙げることにする。榊義孝「新義教学の祖 頼瑜」（『新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二）、苦米地誠一「興教大師覺鑿の教主観について」（二）——本地法身と四種法身——（『佛教学化学会紀要』創刊号・一九九二）、渡辺新治「興教大師の教主義について」（『興教大師覺鑿研究』所収、春秋社・一九九二）等、参照。このうち苦米地氏は覺鑿の教主論に安然の四一教判からの影響がみられることを指摘している。

- 3 『打聞集』（興全上・五六〇頁〜五六一頁）
- 4 『打聞集』（興全上・五〇六頁）
- 5 『**㊦**界曼荼羅略釈』（興全上・三二二頁）
- 6 『真言浄菩提心私記』（興全上・二二五頁）
- 7 『教時問答』卷一（大正七五・三八二頁中）
- 8 『不空羼索神變真言経』卷二八（大正二〇・三八三頁下）
- 9 『教時問答』卷三（大正七五・四二〇頁上〜中）
- 10 『菩提心論題釈』（興全上・六七頁）
- 11 『打聞集』（興全上・四三三頁）
- 12 『真言三密修行問答』（興全上・二九四頁）
- 13 『五輪九字明秘密釈』（興全下・一一六〇頁〜一一六一頁）
- 14 『**㊦**字義抄』（興全上・三四八頁〜三五二頁）
- 15 『**㊦**字義抄』（興全上・三四八頁〜三四九頁）
- 16 『**㊦**字義抄』（興全上・三五二頁）
- 17 『真言浄菩提心私記』（興全上・二二三頁）
- 18 『打聞集』（興全上・四二三頁）
- 19 『五輪九字明秘密釈』（興全下・一一四五頁）
- 20 『打聞集』（興全上・四三三頁）
- 21 『五輪九字明秘密釈』（興全下・一一二六頁）
- 22 『**㊦**界曼荼羅略釈』（興全上・三二二頁）
- 23 『阿弥陀秘釈』（興全下・一一九二）
- 24 『**㊦**界曼荼羅略釈』（興全上・三一〇頁〜三二一頁）
- 25 『教時問答』卷一（大正七五・三七四頁上〜中）
- 26 『教時問答』卷一（大正七五・三七九頁下）
- 27 『教時問答』卷一（大正七五・三八二頁上）

## 第五章 実範の教主論

### 一、はじめに

中川少将上人実範（？～一一四四）は、『本朝高僧伝』巻五七<sup>1</sup>、『伝灯広録』後卷二<sup>2</sup>によれば、若くして興福寺において出家し法相を学び、後に醍醐へ登って嚴覚（一〇五六～一一二二）より灌頂を受けている。また、横川明賢のもとに赴いて天台教学も学んでいることから、諸宗兼学に努めた学匠であったと評せよう。また、戒律の衰退、僧侶の墮落を遺憾として、四律五論等の研鑽に励み、戒律研鑽を唱導したとされている。この実範の戒律復興の活動に対しては、笠置上人解脱房貞慶（一一五五～一二一三）が、実範を讃嘆して「此ノ辰ニ無ニバ範公一、則戒律永ク滅セン。」<sup>3</sup>と評するほどである。

さて実範は、事教二相に亘る多くの著作を著している。この中、本章において扱う『大日経』の教主の問題に関しては、主に『大日経序分義』・『大経要義鈔』七巻と、海恵『密宗要決鈔』巻六・卷八所収の『四種法身義』・「或鈔」に説かれている。実範の教主論に関しては、先行研究<sup>4</sup>において既に報告されていることではあるが、院政期東密学匠の教説を比較するうえで欠くことのできない学匠であるため、先行研究を参考にしながら少しく検討してみたい。

### 二、『大日経』の教主

実範は、『大日経序分義』において、『大日経』巻一の五成就の文、並びに『弁頭密二教論』巻下の「此明ニ自性身説法<sup>1</sup>。」との教説を引いたうえで、

私案、此中分為二七文<sup>1</sup>。一、一時者、明ニ説時<sup>2</sup>也。二、薄伽梵明ニ説主<sup>3</sup>也。三、住如來加持等明<sup>4</sup>能・所住<sup>1</sup>。<sup>6</sup>

と、『大日経』の説主を薄伽梵としたうえで、『大日経開題』<sup>7</sup>・『大日経疏』巻一<sup>8</sup>の文を引き、更に、「私案、疏意、薄伽梵即毘盧遮那、本地法身即如来心王也。」<sup>9</sup>と説いて、『大日経』の教主が毘盧遮那本地法身であるとしている。また、「此明ニ自性身説法<sup>1</sup>」という『弁頭密二教論』の文も勘案するに、この毘盧遮那本地法身が自性身であると主張すると考えられる。これはまた、『大日経序分義』に、

問、……（中略）……四種法身皆説ニ眞言<sup>1</sup>。若尔、何故於ニ薄伽梵諸尊之中ニ唯取ニ大日<sup>2</sup>以為ニ説主<sup>3</sup>、余尊皆捨不レ為ニ説主<sup>4</sup>、唯為ニ能住<sup>5</sup>耶。

答、受用等身、雖ニ亦能説<sup>1</sup>而非ニ説主<sup>2</sup>。故無レ過也。

問、何故唯自性身能説而主、自余三身雖レ説非レ主。

答、本地法身、是根本故、非ニ伝説<sup>1</sup>故、非ニ開會<sup>2</sup>故。受用等三、非ニ根本<sup>3</sup>故、是伝説故、是開會故。<sup>開會等義至下可知</sup>故ニ教論云、……（中略）……此等文意、唯自性身根本最勝故、為ニ密教之主<sup>1</sup>也。<sup>10</sup>

と、教主が自性身であると説いていることから理解されよう。

但し、ここで問題となるのが、『十住心論』卷一〇に、「薄伽梵者、総挙二塵数諸尊德号<sup>11</sup>」と説かれることと齟齬が起きる恐れがあることである。実範はこの問題に対し以下の問答を提示して解決を図るのである。

問、若言<sup>12</sup>薄伽梵、唯毘盧遮那<sup>13</sup>者、何故、十住心論云、……(中略)……。云云今此論意、薄伽梵者、総挙<sup>14</sup>能住塵数諸尊<sup>15</sup>。住者、顯<sup>16</sup>能<sup>17</sup>所住<sup>18</sup>。如来加持<sup>19</sup>乃至宮者、顯<sup>20</sup>所住<sup>21</sup>中有<sup>22</sup>二意<sup>23</sup>。一、如来<sup>24</sup>乃至法界者五仏、宮者定也。謂以<sup>25</sup>五仏之所証定<sup>26</sup>為<sup>27</sup>所住<sup>28</sup>処<sup>29</sup>。二、如来<sup>30</sup>等者四種曼荼羅身也。宮者如<sup>31</sup>前。謂以<sup>32</sup>四曼広大身之所証定<sup>33</sup>為<sup>34</sup>所住<sup>35</sup>処<sup>36</sup>。……(中略)……。准<sup>37</sup>此所住<sup>38</sup>故知、能住薄伽梵者、五仏・四曼塵数諸尊。故云<sup>39</sup>総挙<sup>40</sup>塵数諸尊德号<sup>41</sup>。若尔、薄伽梵豈唯大日耶。

答、疏・論意別、疏、就<sup>42</sup>最勝<sup>43</sup>且云<sup>44</sup>大日<sup>45</sup>。論、尽<sup>46</sup>能住<sup>47</sup>故云<sup>48</sup>塵数<sup>49</sup>。若就<sup>50</sup>勝者、論意亦可<sup>51</sup>云<sup>52</sup>大日<sup>53</sup>一尊<sup>54</sup>一歟。<sup>12</sup>

すなわち、塵数諸尊を教主であると主張する「問」に対し、『十住心論』の文も、塵数諸尊中の最勝という意味においては、教主を大日一尊というべきであると説くのである。つまり、

故知、大日本地身中、備有<sup>55</sup>四智<sup>56</sup>・四行<sup>57</sup>・醍醐果徳<sup>58</sup>乃至<sup>59</sup>二乘<sup>60</sup>・六道<sup>61</sup>・無量<sup>62</sup>心身<sup>63</sup>。所以<sup>64</sup>喻<sup>65</sup>尊<sup>66</sup>則雖<sup>67</sup>大日<sup>68</sup>一尊<sup>69</sup>・塵数諸尊多少<sup>70</sup>、謂<sup>71</sup>体本地性身<sup>72</sup>・塵数眷属更無<sup>73</sup>増減<sup>74</sup>。是故、扱<sup>75</sup>尊<sup>76</sup>且別、約<sup>77</sup>体遂<sup>78</sup>同也。<sup>13</sup>

と、説くが如く、実範は塵数諸尊の総体としての大日如来を教主とするのであり、またその大日如来は本地自性身であると説くのである。

### 三、四身互具四身

ここに一つ注目されるのが、『大經要義鈔』卷一に、  
題首大日是過<sup>80</sup>刹塵<sup>81</sup>四法身<sup>82</sup>。……(中略)……。円明無際顯<sup>83</sup>四法身無<sup>84</sup>二邊際<sup>85</sup>故。故鈔以<sup>86</sup>三<sup>87</sup>日<sup>88</sup>三<sup>89</sup>喻<sup>90</sup>配<sup>91</sup>報<sup>92</sup>・化<sup>93</sup>・法<sup>94</sup>三<sup>95</sup>身<sup>96</sup>也。何況<sup>97</sup>声字義、四種法身皆名<sup>98</sup>大日<sup>99</sup>。是即<sup>100</sup>此經<sup>101</sup>之意也。<sup>14</sup>

と説かれることである。ここにみられる『鈔』とは、覚苑(一〇七七)『大日經義積演密鈔』卷二に、「此三喻、前一是相大、次一是用大、後一是体大。又初是報身、次是化身、後是法身思<sup>102</sup>之。<sup>15</sup>」と説かれていることであり、また『声字義』の記述とは、

謂大日尊者、梵云<sup>103</sup>摩訶毘盧遮那<sup>104</sup>仏陀<sup>105</sup>。大毘盧遮那<sup>106</sup>仏者、是乃<sup>107</sup>法身如来也。……(中略)……。若謂<sup>108</sup>報<sup>109</sup>仏亦名<sup>110</sup>大日尊<sup>111</sup>。……(中略)……。若謂<sup>112</sup>応<sup>113</sup>化<sup>114</sup>仏或名<sup>115</sup>大日尊<sup>116</sup>。応化光明普照<sup>117</sup>法界<sup>118</sup>故得<sup>119</sup>此名<sup>120</sup>。故經<sup>121</sup>云<sup>122</sup>或名<sup>123</sup>釈迦<sup>124</sup>或名<sup>125</sup>毘盧遮那<sup>126</sup>上。……(中略)……。若謂<sup>127</sup>等流<sup>128</sup>身亦名<sup>129</sup>大日尊<sup>130</sup>。<sup>16</sup>

との教説のことを指している。以上の教説をまとめるならば、塵数諸尊は四種法身に集約され、大日(本地自性身)が四種法身の総体であつて、教主であると説くのである。

更に、海惠『密宗要決鈔』卷六に引かれる、実範撰『四種法身義』には、

大日乃至外金剛部一々尊、各具<sup>131</sup>四種法身<sup>132</sup>。故諸説隨<sup>133</sup>宜各述<sup>134</sup>二<sup>135</sup>辺<sup>136</sup>不<sup>137</sup>相違<sup>138</sup>也。<sup>17</sup>  
と、諸尊各々がそれぞれ四種法身を具すとも説かれるのである。これに続いて「且於<sup>139</sup>胎藏<sup>140</sup>一<sup>141</sup>弁<sup>142</sup>四法身<sup>143</sup>、一<sup>144</sup>法門出<sup>145</sup>四法身<sup>146</sup>。中台大日、法界体性故名<sup>147</sup>為<sup>148</sup>自性身<sup>149</sup>。相住<sup>150</sup>定印<sup>151</sup>、量

遍<sup>二</sup>法界<sup>一</sup>。此具<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>」<sup>18</sup>と、胎藏曼荼羅を例として四身が各々四身を具することを説いている。非常に長文<sup>19</sup>であるため、引用は避けて要点をまとめれば以下のごとくである。詳細は原文を参照されたい。

・一法門身より四法身を出だす。中台大日を自性身と名づける。この自性身に四身を具す。自性身の自受法樂するを自受用身、自性身加持力によって地上菩薩に説法するを自性身の他受用身、自性身の加持力によって地前三乗く人天に説法するを自性身の変化身、自性身の加持力によって諸竜鬼等に説法するを自性身の等流身とする。これらの自・他受用・変化・等流身は自性身と体相量同である。

・大日一尊の法門身より四法身を出だす。東方宝幢は自受法樂する故に自受用身と名づける。この自受用身に四身を具す。この自受用身の体は法界体性であるために自性身とし、自受用身の加持力によって地上菩薩に説法するを自受用身の他受用身、自受用身の加持力によって地前三乗く人天に説法するを自受用身の変化身、自受用身の加持力によって諸雜類等に説法するを自受用身の等流身とする。これら自性・他受用・変化等流身は自受用身と体相量同である。

・宝幢の法門身より四法身を出だす。左方の金剛手は地上菩薩を化して法樂を受けさせるために他受用身と名づける。この他受用身に四身を具す。体性の辺を他受用身の自性身、自受法樂の辺を他受用身の自受用身、地前の主となるを他受用身の変化身、雜類の主となるを他受用身の等流身とする。これら自性・自受用・変化・等流身は他受用身と体相量同である。

・金剛手の法門身より四法身を出だす。釈迦如来は地前三乗等を化するために変化身と名づける。この変化身に四身を具す。体性の辺を变化身の自性身、自受法樂の辺を变化身の自受用身、地上を化するを变化身の他受用身、雜類を化するを变化身の等流身とする。これら自性・自・他受用・等流身は变化身と体相量同である。

・釈迦の法門身より四法身を出だす。(ここでは例として)火天は能く雜類の竜鬼等を化するために等流身と名づける。この等流身に四身を具す。体性を等流身の自性身、自受法樂するを等流身の自受用身、地上を化するを等流身の他受用身、地前を化するを等流身の変化身とする。これら自性・自・他受用・変化身は等流身と体相量同である。

以上のごとく、実範は四身が互いに四身を具足することを具体的に説くのである。この四身互具四身説は、五大院安然(八四一〜八八九)、一説九一五没)が『教時問答』卷三において、

今真言宗意云、四身互具<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>。是故、呼<sup>二</sup>自性身<sup>一</sup>則四身皆自性身。呼<sup>二</sup>受用身<sup>一</sup>則四身皆受用身。呼<sup>二</sup>变化身<sup>一</sup>則四身皆变化身。呼<sup>二</sup>等流身<sup>一</sup>則四身皆等流身。何者、真如之理、法界為<sup>レ</sup>体。若自性身無<sup>二</sup>余身<sup>一</sup>、理則非<sup>二</sup>広博法界之理<sup>一</sup>。受用之智、受<sup>二</sup>用法界<sup>一</sup>。若受用身無<sup>二</sup>余身<sup>一</sup>、智則非<sup>二</sup>広博受用之智<sup>一</sup>。变化之用、變<sup>二</sup>化法界<sup>一</sup>。若变化身無<sup>二</sup>余

身<sup>一</sup>、用則非<sup>二</sup>広博変化之用<sup>一</sup>。等流之事、等<sup>二</sup>流法界<sup>一</sup>。若等流身無<sup>二</sup>余身<sup>一</sup>、事則非<sup>二</sup>広博等流之事<sup>一</sup>。<sup>20</sup>

と説いていることが既によく知られている。<sup>21</sup> 実範もこの教説を参照していると考えられるが、安然以上に詳細に説いていることが注目されるであろう。またこの実範の教説には、「一法門身、大日一尊法門身、宝幢法門身、金剛手法門身、釈迦法門身、雜類竜鬼等」とみられることも考慮するに、実範は以下のような仏身觀を想定していたと考えられるのである。

一	法	門	身		本地自性身・・・・・塵数諸尊の総体(教主)
大日一尊	法	門	身		自性身(中尊大日)
宝幢	法	門	身		自受用身(八葉院)
金剛手	法	門	身		他受用身(初重)
釈迦	法	門	身		變化身(二重)
雜類	竜	鬼	等		等流身(三重)
					塵数諸尊(四種身)

ここで問題となるのは、塵数諸尊總体の本地自性身と、四種法身中の自性身(中台大日)との関係性であるが、先にも引いた『大日經序分義』に、

故知、大日本地身中、備有<sup>二</sup>四智・四行・醍醐果徳<sup>乃</sup>至<sup>三</sup>二乘・六道・無量応身<sup>一</sup>。所以喻<sup>レ</sup>尊則雖<sup>二</sup>大日一尊・塵数諸尊多少<sup>一</sup>、謂<sup>レ</sup>体本地性身・塵数眷属更無<sup>二</sup>増減<sup>一</sup>。是故、拋<sup>レ</sup>尊且別、約<sup>レ</sup>体遂同也。<sup>22</sup>

と説かれるように、本地自性身と中台大日を含めた諸尊とが体性としては同体であるという見方と、中台大日とその眷属としての諸尊とが体性としては同体という見方の二つの立場があり、後者の場合においては本地自性身と中台大日とを区別し、曼荼羅諸尊の總体として本地自性身を立てていると考えられるのである。

#### 四、無相法身

但し、ここで問題となるのは、『大日經疏』卷一に、

次云<sup>二</sup>如来<sup>一</sup>、是仏加持身。其所住処名<sup>二</sup>仏受用身<sup>一</sup>。即以<sup>二</sup>此身<sup>一</sup>為<sup>二</sup>仏加持住処<sup>一</sup>。如来心王、諸仏住而住<sup>二</sup>其中<sup>一</sup>。既從<sup>二</sup>遍一切処加持力<sup>一</sup>生、即与<sup>二</sup>無相法身<sup>一</sup>無<sup>二</sup>無別<sup>一</sup>。而以<sup>二</sup>自在神力<sup>一</sup>令<sup>下</sup>一切衆生見<sup>二</sup>身密之色<sup>一</sup>聞<sup>二</sup>語密之声<sup>一</sup>悟<sup>中</sup>意密之法<sup>上</sup>。随<sup>二</sup>其根性<sup>一</sup>種不同。即此所住名<sup>二</sup>加持処<sup>一</sup>也。<sup>23</sup>

と説かれることである。特に、本地法身が無相法身と言い換えられていることが問題となるであろう。というのも、『大日經疏』卷一には、「然此自証三菩提、出過一切心地<sup>一</sup>。現覺<sup>二</sup>諸法本初不生<sup>一</sup>。是処言語尽竟心行亦寂。若離<sup>二</sup>如来威神之力<sup>一</sup>、則雖<sup>二</sup>十地菩薩<sup>一</sup>尚非<sup>二</sup>其境界<sup>一</sup>」<sup>24</sup>とも説かれているためである。すなわち、無相法身には「是処言語尽竟心

行亦寂」とあるが如く、説法や心の働きの無いことになってしまっているのである。

実範はこの無相法身について、『密宗要決鈔』巻八「即与無相法身無二無別文料簡事」所収の「或鈔」において、

問、疏云、既從二遍一切処加持力一<sup>レ</sup>生、即与二無相法身一<sup>レ</sup>無二無別。而以二自在神力一<sup>レ</sup>令二一切衆生等一<sup>レ</sup>之<sup>レ</sup>意何。

答、此明二所加持身一<sup>レ</sup>。既從二遍一切処能加持力一<sup>レ</sup>生。生者成也。造者現也。故即与二能加持中無相法身一<sup>レ</sup>無二無別。而以二神力一<sup>レ</sup>遍二一切処一<sup>レ</sup>、令四諸衆生見二聞悟三二密一<sup>レ</sup>也。<sup>25</sup>

と説き、『大日經疏』に説かれる無相法身を能加持身であるとしている。しかし、これは所加持身を加持するのが無相法身であるというだけの記述であり、無相法身の説法の有無の問題は解決されたとは言えないであろう。

この説法の有無について『大日經序分義』では、

他宗自性身者、無為妙理離二一切相・諸戲論一、非二他所詮一。況自能説。今宗意、自性身者法界体性。法界体性即是六大。六大即是本不生。故、即<sup>レ</sup>色而心、即<sup>レ</sup>境而智、即<sup>レ</sup>理而事、即<sup>レ</sup>無相一相。故曰、尅正云二有為一者皆有為、云二無為一者皆無為。殊顯宗旨也。故云尅正也。即<sup>レ</sup>色而心、即<sup>レ</sup>境而智。故名爲<sup>レ</sup>智、故名爲<sup>レ</sup>仏。即<sup>レ</sup>理而事、即<sup>レ</sup>無相一相。故具二相好一、故説二教法一。<sup>26</sup>

と、他宗では自性身は無相であつて説法することはないが、密教における自性身は無相といつても実には相好を具し説法すると説くのである。

以上をまとめるならば、本地無相法身（自性身）も実には相を具足し、説法することが可能であり、また四身互具四身説によつて、その本地無相法身にも自受用・他受用・変化・等流身が具足している。すなわち、本地無相法身に他受用身以下の尊格も含まれることから、自受法樂のみならず他受法樂（利他）も可能となるのであり、この本地無相法身を教主とすることが可能となるのである。

## 五、安然への批判

先述した如く、実範は、安然の提唱した四身互具四身説をより詳細に説き、自身の教主論を主張するのであるが、一方で安然・覚苑の教説に対する批判もみられる。特に安然に対する批判は執拗といつても過言ではないほどである。ここでは特に安然批判について検討してみたい。

実範は『大日經序分義』において、「安然意、未<sup>レ</sup>出<sup>二</sup>顯細<sup>一</sup>」顯平としたうえで『教時問答』・『菩提心義抄』より長文を引用し<sup>27</sup>、特に『教時問答』巻一・二に対して批判を行っている。まずは実範の批判対象として挙げられる『教時問答』の二文についてまとめるところ。

この二文のうち、第一の文において安然は、

本地法身如来四王、是理法身。即能加持身也。其所住処名<sup>二</sup>受用身<sup>一</sup>、是智法身自受用身。即所加持身也。<sup>28</sup>

と説き、この文に実範は「第一卷云、能加持清淨法身住<sup>二</sup>所加持自受用身<sup>一</sup>」と割註を付して理解している。また、安然是第二の文において、

能加持身是理法身、所加持身是自受用身・他受用身・變化身。故於<sup>二</sup>中台毘盧遮那<sup>一</sup>、若約<sup>二</sup>能加持身<sup>一</sup>、是天台毘盧遮那無相法身。若約<sup>二</sup>所加持身<sup>一</sup>、是天台盧舍那自受用身・他受用身。<sup>29</sup>

と説き、中台毘盧遮那に能加持・所加持を当てるのであれば、能加持身の場合は天台毘盧遮那無相法身であり、所加持の場合は天台盧舍那自他受用身であるとしている。これらの安然の教説をまとめれば次のようになる。

・毘盧遮那本地法身如来心王<sup>二</sup>理法身<sup>一</sup>能加持身<sup>二</sup>天台毘盧遮那無相法身

・所住处受用身<sup>二</sup>智法身自受用身<sup>一</sup>所加持身<sup>二</sup>天台盧舍那自他受用身

この安然の教説に対し、実範は以下のごとく批判するのである。

此二文意、此經初云<sup>二</sup>薄伽梵<sup>一</sup>者、是本地法身、即無相理法身也。是為<sup>二</sup>能加持身<sup>一</sup>。次云<sup>二</sup>如来<sup>一</sup>者、是所住处、即自受用智法身也。是為<sup>二</sup>所加持身<sup>一</sup>。若於<sup>二</sup>曼荼羅<sup>一</sup>、能加持清淨法身・所加持自受用身、俱是中台毘盧遮那也。又第二卷、大日經、大日如来自受用身<sup>二</sup>者、是以<sup>二</sup>中台中所加持大日自受用身<sup>一</sup>為<sup>二</sup>說主<sup>一</sup>也。彼意、雖<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>本地法身<sup>一</sup>、而実自受用身為<sup>二</sup>說主<sup>一</sup>。既所住处為<sup>二</sup>能說主<sup>一</sup>。甚非<sup>二</sup>經之本意<sup>一</sup>耳。<sup>30</sup>

つまり実範は、安然の教説を、中台の所加持大日自受用身を教主としている、と判ずるのである。すなわち中台毘盧遮那能加持身が、天台の無相法身であると安然が説いたことを問題としているのである。実範は、安然の説く自性身に対し「自性身、以<sup>二</sup>自所有三身説法<sup>一</sup>共為<sup>二</sup>自説法<sup>一</sup>。非<sup>二</sup>自直説法<sup>一</sup>。如<sup>二</sup>三身説法<sup>一</sup>、尚未<sup>レ</sup>究<sup>二</sup>尽真言深密<sup>一</sup>耳。<sup>31</sup>」と判じ、自性身が自ら直接説法する義ではないと批判する。

また、「又第二卷、大日經、大日如来自受用身説」とあるように、『教時間答』巻二<sup>32</sup>において、安然が『大日經』を自受用身の説であると判じたことにより、安然を自受用身教主説の立場と捉え批判しているのである。

これと同様の安然批判は、『密宗要決鈔』巻八「其所住处名仏受用身文料簡事」所収の「或鈔」にも見ることができ。

問、安(安然)・苑(覺苑)之義、可<sup>レ</sup>檢<sup>二</sup>疏意<sup>一</sup>。若尔、有<sup>二</sup>何失<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>依<sup>レ</sup>彼而云<sup>二</sup>唯自受用<sup>一</sup>。又唯自受用、何令<sup>四</sup>一切衆生見<sup>三</sup>聞<sup>二</sup>悟<sup>一</sup>三密<sup>一</sup>耶。

答、二人不<sup>レ</sup>知<sup>二</sup>性身言説<sup>一</sup>。是故、苑、性身不<sup>二</sup>直説法<sup>一</sup>、住<sup>二</sup>他受用<sup>一</sup>令<sup>二</sup>彼説<sup>一</sup>經。安、亦性身不<sup>二</sup>直説法<sup>一</sup>、住<sup>二</sup>自受用<sup>一</sup>令<sup>二</sup>彼説<sup>一</sup>經。故<sup>二</sup>二人意、雖<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>三身為<sup>一</sup>所住处<sup>一</sup>、實以<sup>二</sup>三身<sup>一</sup>為<sup>二</sup>能說主<sup>一</sup>。而自<sup>・</sup>他別也。如<sup>二</sup>上已述<sup>一</sup>。故<sup>二</sup>二人義俱不<sup>レ</sup>契<sup>レ</sup>疏。疏意、性身自直説<sup>レ</sup>經。實以<sup>二</sup>自受用<sup>一</sup>唯為<sup>二</sup>所住<sup>一</sup>故。故不<sup>レ</sup>依<sup>二</sup>三義<sup>一</sup>也。然令<sup>二</sup>一切衆生見

聞<sup>・</sup>悟<sup>一</sup>者、自受用身有<sup>二</sup>其事<sup>一</sup>故、自受中有<sup>二</sup>他受<sup>一</sup>。變化之義別卷出<sup>レ</sup>之。私云、此義如<sup>四</sup>。身互具四身<sup>三</sup>。

※( ) 内筆者

この文中の「二人」や「二義」は、覺苑と安然の教説を指している。この教説においても、実範は覺苑・安然の説に対し、覺苑は他受用身、安然是自受用身を自性身の所住处とするが、実際には、その二身をそれぞれが教主としている、と非難している。これに対し、疏の意(実範の意と言い換えても差し支えない)は、自性身が『大日經』を説くのであり、自受用とは住处であって説主ではないとしている。

また、「問」の「唯自受用」とは、この前の問答において、『大日經疏』巻一、「其所住处

名二仏受用身<sup>34</sup>」の「仏受用身」が、自・他受用身のいずれかを問い、実範が、覺苑は『大日經疏』の「仏受用身」を他受用身とし、安然是自受用身としている、と説いたうえで、自身（実範）は「仏受用身」が自受用身を指すと答えたことを指している。そして引いた問答において、覺苑と安然是自受用身・他受用身を別体と見ているが、先述した四身互具四身説を用い、自受用身中にも他受用身があると説いているのである。ここで安然の提唱した四身互具四身説を用いながら安然を批判するという無理が生じていることは否めないが、逆に言えば、当時の東密において、安然の教説は、批判しなければならぬものであったのと同じに、十分に活用できるものであったと言えるのではないだろうか。

- 1 『本朝高僧伝』卷五七（仏全一〇三・七六一頁上〜下）
- 2 『伝灯広録（後）』卷二（続真・三三三・四九九頁上〜五〇〇頁上）
- 3 『伝灯広録（後）』卷二（続真・三三三・五〇〇頁上）
- 4 実範の教主論については、苦米地誠一「実範の仏身観について」、『平安期真言密教の研究』第二部所収、ノンブル・二〇〇八）に詳しく説かれている。ここでは、『密宗要決鈔』所収の『四種法身義』・「或鈔」についても詳細な検証がなされている。
- 5 『弁顕密二教論』卷下（弘全一・五〇二頁）
- 6 『大日經序分義』（日藏二八・八八頁上）
- 7 『大日經開題』（弘全一・六七四頁）
- 8 『大日經疏』卷一（大正三九・五八〇頁上）
- 9 『大日經序分義』（日藏二八・八八頁下）
- 10 『大日經序分義』（日藏二八・九〇頁上〜下）
- 11 『十住心論』卷一〇（弘全一・四〇一頁）
- 12 『大日經序分義』（日藏二八・八八頁下〜八九頁上）
- 13 『大日經序分義』（日藏二八・八九頁下〜九〇頁上）
- 14 『大經要義鈔』卷一（仏全四二・三四一頁上）
- 15 『大日經義積演密鈔』卷二（続藏一―三七・一三丁左上）
- 16 『声字実相義』（弘全一・五三三〜五三三頁）
- 17 『密宗要決鈔』卷六（真全一七・一三九頁下）
- 18 『密宗要決鈔』卷六（真全一七・一四〇頁下）
- 19 『密宗要決鈔』卷六（真全一七・一四〇頁下〜一四二頁上）
- 20 『教時問答』卷三（大正七五・四二〇頁上）
- 21 安然の四身互具四身説については、大久保良峻「日本天台における法身説法思想」、『台密教学の研究』所収、法蔵館・二〇〇四）、大谷欣裕「信証撰『大毘盧遮那経住心鈔』に於ける教主義—安然説の受容とその因由—」、『印仏研』五六―二・二〇〇八）、田戸大智「濟運の教主義について—安然説の受容—」、『早稲田大学院文学研究科紀要』四八・二〇〇二）、苦米地前掲論文等において、既に報告されている。
- 22 『大日經序分義』（日藏二八・八九頁下〜九〇頁上）
- 23 『大日經疏』卷一（大正三九・五八〇頁上）
- 24 『大日經疏』卷一（大正三九・五七九頁上〜中）
- 25 『密宗要決鈔』卷八（真全一七・一六五頁下）
- 26 『大日經序文義』（日藏二八・九七頁下〜九八頁上）
- 27 『大日經序分義』（日藏二八・九三頁下〜九六頁上）

- 28 『大日經序分義』(日藏二八・九五頁下〜九六頁上)
- 29 『大日經序分義』(日藏二八・九六頁上)
- 30 『大日經序分義』(日藏二八・九六頁上〜下)
- 31 『大日經序分義』(日藏二八・九五頁上)。尚、この文中の「三身說法」とは、『法華文句記』卷九下の「故存三身一、法定不説、報通三義一、応化定説。若其相即、俱説俱不説。」(大正三四・三三〇頁中)という文を指している。
- 32 『教時問答』卷二(大正七五・四〇七頁中)
- 33 『密宗要決鈔』卷八(真全一七・一六五頁上)
- 34 『大日經疏』卷一(大正三九・五八〇頁上)

## 第六章 重誉の教主論

### 一、はじめに

理教房重誉（？〜一四三）は、平安時代院政期に光明山寺<sup>2</sup>を主な活動の拠点とした学匠である。その密教付法については、実範（？〜一四四）、或いは静誉（一〇七九〜一一二〇）の弟子とする諸資料<sup>3</sup>が存在している。また『本朝高僧伝』<sup>4</sup>によれば、東大寺東南院において覚樹（一〇七九〜一一三九）より三論を学び、更に凝然（一二四〇〜一三二二）の記述<sup>5</sup>には浄土教の学匠とも記されていることから、諸宗兼学に精励した人物であったとされている。主な著作として『秘宗教相鈔』・『十住心論鈔』等が現存している。

後述するように、重誉の教説は後の諸学匠の著作の中に、主に批判対象として引用されている。しかし、中性院頼瑜（一二二六〜一三〇四）撰『真俗雜記問答鈔』には、「文応元年十一月十八日夜、於二木幡觀音院<sup>1</sup>、教相鈔談義初<sup>レ</sup>之。」<sup>6</sup>という註記が確認され、頼瑜が『秘宗教相鈔』を講義していたことが伺えるのである。また、頼瑜の種々の著作においても重誉の教説が参照されているのであり、頼瑜の教学構築に、重誉の教説が影響を及ぼしていることが推定されるのである。しかし重誉の事績・教学については、近年の研究成果<sup>7</sup>によって徐々に明かにされつつあるものの、未だ解明されていないことが多々あることが実情である。

そこで、本章では重誉の教主論について考察し、それを頼瑜がどのように受容したのかという頼瑜の教学形成の一端についても言及してみたい。

### 二、『大日経』の教主

それでは、重誉が『大日経』教主を論ずるうえで、如何なる教説を立てたのか検討していきたい。重誉の教主論については、主に『秘宗教相鈔』巻九、「秘密乘教能説教主料簡第四十」に説かれている。

重誉はこの『秘宗教相鈔』巻九にて、次のように説いている。

大日経題云、大毘盧遮那成仏神変加持経。<sup>云云</sup>疏第一积<sup>二</sup>此題<sup>一</sup>云、神变加持者、○尔時世尊往昔大悲願故而作<sup>三</sup>是念<sup>一</sup>。若我但住<sup>二</sup>如是境界<sup>一</sup>、則諸有情不<sup>レ</sup>能<sup>二</sup>以<sup>レ</sup>是蒙<sup>レ</sup>益。是故住<sup>三</sup>於自在神力加持三昧<sup>一</sup>、普為<sup>二</sup>一切衆生<sup>一</sup>示<sup>二</sup>種種諸趣所喜見身<sup>一</sup>、説<sup>二</sup>種種性欲所宜聞法<sup>一</sup>、隨<sup>二</sup>種種心行<sup>一</sup>開<sup>二</sup>觀照門<sup>一</sup>。……（中略）……無<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>終尽<sup>一</sup>。故曰<sup>二</sup>神力加持経<sup>一</sup>。<sup>云云</sup>此文明成<sup>二</sup>他受用身所説義<sup>一</sup>也。其所以者、凡題目所<sup>レ</sup>表、必詮<sup>二</sup>内文之事義<sup>一</sup>。今叙<sup>二</sup>神变加持之経題<sup>一</sup>、示<sup>二</sup>種種諸趣所喜見身<sup>一</sup>、説<sup>二</sup>種種性欲所宜法門<sup>一</sup>、言<sup>二</sup>神变加持<sup>一</sup>。若此経、自性身仏説者、豈経有<sup>二</sup>如<sup>レ</sup>是題<sup>一</sup>乎。故知。加持経之言、定令<sup>レ</sup>蒙<sup>二</sup>他受用身説<sup>一</sup>也。<sup>8</sup>

ここに引かれた『大日経疏』は、加持身説を主張する学匠がその根拠とする文である。ここでは本地身には説法の相がないことが示され、よって「自在神力加持三昧」に住する仏

身が説法すると説かれている。つまり重誉は、『大日経疏』に説かれる本地身説・加持身説の根拠となる文のうち、加持身説の根拠となる文によって他受用身を教主とするのである。

しかし、単に他受用身説を支持しているわけでもない。同じく『秘宗教相鈔』巻九には、然此他受用身、親從<sup>二</sup>自性法身加持力一起、同凝然不変故、即与<sup>二</sup>自性身色相莊嚴・音声説法<sup>一</sup>無<sup>二</sup>無別也。<sup>已上成</sup>文意<sup>二</sup>故此経自性身如来、加<sup>二</sup>被他受用身<sup>一</sup>即令<sup>レ</sup>説<sup>二</sup>自内所証法<sup>一</sup>也。<sup>10</sup>

との記述もみられるのである。ここで注目されるのは、自性身の色相莊嚴・音声説法を認める記述であろう。先述したように、重誉は他受用身を教主とする一方で、自性身の説法も認めているのであり、これによって、重誉の主張には統一感がみられないのである。この矛盾を解決する手段として、自性身と他受用身が、「同凝然不変」であり、また他受用身が「与<sup>二</sup>自性身色相莊嚴・音声説法<sup>一</sup>無<sup>二</sup>無別」であるとして、自性身と他受用身との平等性を主張していると考えられるのである。

それでは重誉は、他受用身をどのように捉えていたのでしょうか。これについては、先の記述に、「此経自性身如来、加<sup>二</sup>被他受用身<sup>一</sup>即令<sup>レ</sup>説<sup>二</sup>自内所証法<sup>一</sup>也。」との教説がみられ、更に、

密教雖<sup>二</sup>自性身仏自受法樂之説<sup>一</sup>、而為<sup>二</sup>因位人<sup>一</sup>示<sup>二</sup>現之<sup>一</sup>時、即他受用身及變化・等流演<sup>二</sup>説此法<sup>一</sup>。然而応化如来藉<sup>二</sup>自性身加持<sup>一</sup>、其内証之任説更不<sup>レ</sup>加<sup>二</sup>方便之詞<sup>一</sup>。故尚云<sup>二</sup>自性身仏説<sup>一</sup>内証<sup>一</sup>矣。<sup>11</sup>

なる記述も確認することができるのである。つまり重誉は、自性身が他受用身に威力を加えて、或いは他受用身が自性身の加持力を借りて内証を説き、そこには方便が含まれないと説くのである。すなわち重誉は、他受用身が一般に言われるような方便を説く尊格ではないことを主張するのである。

この教説によって問題となるのは、重誉が四種身をどのように捉えていたのかということであろう。そこで『秘宗教相鈔』巻四、「胎蔵曼荼羅四種法身料簡第十二」をみると、次のように説かれている。

声字実相義出<sup>二</sup>四種身<sup>一</sup>畢云、若約<sup>二</sup>堅義<sup>一</sup>有<sup>二</sup>大小麁細<sup>一</sup>。若拠<sup>二</sup>横義<sup>一</sup>平等平等<sup>一</sup>。如<sup>レ</sup>是身及土并有<sup>二</sup>法尔・随縁<sup>一</sup>二義<sup>一</sup>。文法尔者法然常住、随縁者随類応現也。此中四身法尔、平等平等<sup>一</sup>者、变化・等流之小身、不<sup>レ</sup>改<sup>二</sup>小身<sup>一</sup>而遍<sup>二</sup>法界<sup>一</sup>。自性・受用之大身、不<sup>レ</sup>改<sup>二</sup>大身<sup>一</sup>而住<sup>二</sup>一处<sup>一</sup>。是云<sup>二</sup>大小平等<sup>一</sup>。又变化・等流之麁相、雖<sup>レ</sup>麁絶<sup>二</sup>思議<sup>一</sup>。自性・受用之細相、雖<sup>レ</sup>細亦可<sup>レ</sup>見。是云<sup>二</sup>麁細平等<sup>一</sup>。次四身有<sup>二</sup>随縁身<sup>一</sup>者、法・報<sup>二</sup>二身徳、十地菩薩随<sup>レ</sup>分証<sup>レ</sup>之。是名<sup>二</sup>自性・自受用之随縁身<sup>一</sup>。<sup>余二可</sup>レ知<sup>一</sup>。今宗心四種皆法身者、約<sup>二</sup>法尔常恒之横論義<sup>一</sup>立<sup>二</sup>其名<sup>一</sup>耳。<sup>12</sup>

このように、重誉は『声字実相義』を基にして、四種身の平等性を説くのである。また、或又皆同自性身者、非<sup>二</sup>是四身中第一身<sup>一</sup>。頭<sup>二</sup>四身皆同常恒不変義<sup>一</sup>也。常恒不変是法自性故、呼<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>云<sup>二</sup>自性身<sup>一</sup>矣。<sup>13</sup>

と、更に詳細に説いていることも注目されるところであろう。

尚、この「呼<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>云<sup>二</sup>自性身<sup>一</sup>」という記述は、安然（八四一〜八八九）、一説九一五没）の『教時問答』巻三に、

今真言宗意云、四身互具<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>。是故、呼<sup>二</sup>自性身<sup>一</sup>則四身皆自性身、呼<sup>二</sup>受用身<sup>一</sup>則四

身皆受用身、呼<sup>二</sup>變化身<sup>一</sup>則四身皆變化身、呼<sup>二</sup>等流身<sup>一</sup>則四身皆等流身。<sup>14</sup>  
と説かれていることを踏襲していると考えられる。この安然の教説は、『声字実相義』に、  
謂大日尊者、梵云<sup>二</sup>摩訶毘盧遮那仏陀<sup>一</sup>。大毘盧遮那仏者、是乃法身如来也。……(中略)……若謂報仏亦名<sup>二</sup>大日尊<sup>一</sup>。……(中略)……若謂応化仏或名<sup>二</sup>大日尊<sup>一</sup>。応化光明普照<sup>二</sup>法界<sup>一</sup>故得<sup>二</sup>此名<sup>一</sup>。故経云<sup>下</sup>或名<sup>二</sup>釈迦<sup>一</sup>或名<sup>二</sup>毘盧遮那<sup>上</sup>。……(中略)……若謂等流身亦名<sup>二</sup>大日尊<sup>一</sup>。<sup>15</sup>  
とあること、すなわち『声字実相義』では、「他の三身にも法身の名を当てる」とすることをも更に発展的に解釈し、『教時問答』では、「四身すべてに他の三身のはたらきがある」とことを主張するのである。この「四身互具<sup>二</sup>四身<sup>一</sup>」という安然の主張は、実範等の著作<sup>16</sup>にも散見されるものであり、東密の発展に安然教学からの影響を伺うことができるのである。また重誉は、『秘宗教相鈔』巻九にて、他受用身が内証を説くとした理由を、次のように説明している。

法身如来居<sup>二</sup>法性土<sup>一</sup>、对<sup>二</sup>自内所証普門海会塵数聖衆<sup>一</sup>為<sup>二</sup>自受法樂<sup>一</sup>、常恒不斷説<sup>二</sup>内証三密法界曼荼羅滿究竟之法門<sup>一</sup>。爰如来大悲、為<sup>レ</sup>令<sup>三</sup>十地已還下機知<sup>二</sup>此内証境界<sup>一</sup>、加<sup>二</sup>他受用身<sup>一</sup>方示<sup>二</sup>現之<sup>一</sup>故、言<sup>二</sup>自性身所説<sup>一</sup>。<sup>17</sup>  
つまり重誉の教主論は、十地以下の機根に内証を知らしめんがために、他受用身が内証を説き、その他受用身と自性身との平等性を主張して、よってこれが自性身の説法であると説くのである。すなわち、重誉は「法身の説法を如何にして人間に伝えたのか」という問題を、他受用身という尊格を用いることによって現実的に論じようとしたといえよう。

### 三、『大日經義釈演密鈔』の影響

ところで、このような主張をなす『秘宗教相鈔』には、覚苑(一〇七七)撰『大日經義釈演密鈔』の教説が多く引かれ、その影響を受けていたことが推測されるのである。よって、『大日經義釈演密鈔』の教説を、重誉がどのように捉えていたのか検討していきたい。『秘宗教相鈔』巻九には、

抄釈云、疏然以<sup>二</sup>自在神力<sup>一</sup>等者、謂如来智徳、唯仏与<sup>レ</sup>仏乃能持<sup>レ</sup>之。若諸仏但住<sup>二</sup>如是境界<sup>一</sup>、則衆生不<sup>レ</sup>能<sup>二</sup>以<sup>レ</sup>是蒙<sup>レ</sup>利益。是故、然以<sup>二</sup>自在神力<sup>一</sup>等。<sup>云云</sup>已上疏并抄心、言<sup>二</sup>大日經是他受用身説法<sup>一</sup>也。良諸仏内証音声、非<sup>二</sup>因位耳根所<sup>レ</sup>聞。是故、自性法身説法即唯仏与<sup>レ</sup>仏境界也。然世間流布之聖教、皆是下化有情之法音。故用<sup>二</sup>他受用身之音声<sup>一</sup>、而教<sup>二</sup>自受法樂之内証<sup>一</sup>也。<sup>18</sup>

と、『大日經義釈演密鈔』を引いたうえで、このように説いている。ここに引かれる『大日經義釈演密鈔』では、如来の智徳には衆生に対する説法の相がないことが説かれ、それを踏まえて重誉は、他受用身の説法の相を自性身が用いて内証を説くと解釈するのである。しかしながら、以下のような記述も見られる。少し長い引用文ではあるが、重誉と『大日經義釈演密鈔』との関係性を探るうえで、非常に重要な文であると思われるので引用する。

演密抄第二釈<sup>二</sup>此文<sup>一</sup>云、次云<sup>二</sup>如来是加持身<sup>一</sup>者、即応身他受用也。○言<sup>二</sup>如来心王等一者、如来是所住、心王為<sup>二</sup>能住<sup>一</sup>。如<sup>二</sup>一切諸仏説法儀式<sup>一</sup>、皆住<sup>二</sup>於応身<sup>一</sup>即本地身為

二教主一也。云云 又云、疏既從二遍一切處一等等、即法身處也。乃至生者、出現義。又此  
心身從二本地加持功德力一。即与二本地無相法身一無二無別。文已上文意云、如来内証  
法界宮中有二凝然不變四種法身一。所謂、自性・受用・變化・等流是也。此中、自性身  
即体、自受用即相、他受用及變化・等流是用也。……（中略）……然自性法身如来具  
二他受用身等之用一者、是神力加持門之談也。若無二加持門一者、如来不可具二他受用  
身等功德一。今所以具二此加持身一者、為二衆生一說法、令二他見聞一故也。疏文其所住  
名二他受用身一者、以二自性身如来之加持一他受用身義說言レ住、非三実来二入其身中一矣。  
此他受用身雖二内証功德中凝然之用本有レ之、而令二他見聞一之德故云二他受用身一。不  
レ同二自性及自受用全唯仏与仏之内証境界一。又望二他見之辺一仮言二加持力生一、亦名二  
心身一矣。是豎論二仏徳一之意。若横言二其身一、即離二生滅一。非レ如三頭教所談実有二生  
滅一。若有為生滅身者、何云二四種皆法身一乎。然此他受用身、親從二自性法身加持力一  
起、同凝然不變故、即与二自性身色相莊嚴・音声說法一無二無別也。已上成  
文意了故此經自性身  
如来、加二被他受用身一即令レ説二自内所証法一也。19

これをみると、「本地身為二教主二」とあるように、本地身を教主とする記述がある一方、  
「即与二本地無相法身一無二無別」なる記述もみられ、『大日經義積演密鈔』における覺苑  
の主張が統一されていないのである。つまり重誉の主張に統一感がみられない理由の一端  
として、『大日經義積演密鈔』の教説に准じていることが挙げられるのである。

またもう一点注目されるのは、『大日經疏』卷一に「次云如来一、是仏加持身、其所住  
處。名二他受用身一。……（中略）……即与二無相法身一無二無別。20」とあること、すなわ  
ち、『大日經疏』の「受用身は無相法身（本地身）と無二無別」なる記述を、『大日經義積  
演密鈔』では、「他受用身は本地身と無二無別」と解釈する点である。つまり、「他受用身  
は本地身と無二無別」とする『大日經義積演密鈔』の記述も、自性身と他受用身との平等  
性を主張する重誉の教説に影響を与えたものと推測されるのである。

尚、この『大日經義積演密鈔』の引用では「本地身」の語が用いられているが、重誉は  
「本地身」の語を用いずに「自性身」としていることが注目される。つまりこの言い換え  
によって、自性身に他受用身の働きがあり、よって他受用身が内証の法を説くと解釈する  
のである。更に、豎に論ずれば他受用身は内証を説くが内証の境界ではないとして、自性  
身と他受用身を区別するものの、横に論ずれば、「同凝然不變」・「無二無別」であるとす  
る解釈も行っているのである。

重誉が『大日經義積演密鈔』を重視した理由は明らかではないが、『大日經義積演密鈔』  
は、重誉の師である東大寺東南院覺樹の請来であること<sup>21</sup>、また、光明山寺にて『大日經  
義積演密鈔』の書写活動が行われていたこと<sup>22</sup>も影響していると考えられよう。

#### 四、東密諸学匠における重誉教学の理解

では、この重誉の教説を後の東密学匠はどのように捉えたのであろうか。ここでは頼瑜・  
杲宝・聖憲・宥快の四人の東密学匠を取り上げてみたい<sup>23</sup>。なぜこの四人の学匠なのかと  
いえば、これらの学匠が直接的に重誉の教主論について言及しているためである。また、  
杲宝・宥快という本地身説を支持する学匠と、頼瑜・聖憲という加持身説を支持する学匠

とでは、重誉の教主論の捉え方に相違があるのではないかと目論んだためである。尚、本来であれば、各学匠を年代順に検討していくべきであるが、「頼瑜の教学形成の一端についても言及する」という目的を明確にするため、頼瑜の教説の検討を最後に行うこととした。

#### ・梶宝（一三〇六〜一三六一）<sup>24</sup>

東寺学派の梶宝は、『**列々鈔**』二一末にて、

爰中古学者重誉上人立一義<sup>一</sup>。所謂法身仏雖下具<sup>二</sup>色相<sup>一</sup>能説<sup>レ</sup>法、非<sup>二</sup>因人所聞<sup>一</sup>故、住<sup>二</sup>加持身<sup>一</sup>説<sup>二</sup>此經<sup>一</sup>者也。教相鈔第九云、……（中略）……。会云、此義又違<sup>二</sup>大師立教<sup>一</sup>。……（中略）……。已以<sup>二</sup>此世間流布<sup>一</sup>二十萬頌經<sup>一</sup>積<sup>二</sup>自性法身自受法樂説<sup>一</sup>。何可<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>加持受用身説<sup>一</sup>耶。加之、二教論正引<sup>二</sup>大日經五成就文<sup>一</sup>、注<sup>三</sup>此明<sup>二</sup>自性身説<sup>一</sup>法<sup>一</sup>。有<sup>二</sup>此等文<sup>一</sup>、以<sup>二</sup>當時流布經<sup>一</sup>云<sup>二</sup>他受用身説<sup>一</sup>、恐忘<sup>二</sup>宗正意<sup>一</sup>、頗失<sup>二</sup>教規模<sup>一</sup>者也。<sup>25</sup>

と説いている。梶宝は重誉の教説を、自性身が他受用加持身に住して法を説くと捉え、重誉が他受用身説を支持する学匠であると解釈している。またこの重誉の教説に対して、自身の支持する本地身説の立場から痛烈に批判しているのである。

この梶宝の批判の背景として、『大日經疏鈔』第一本鈔五に、「東寺学者又存<sup>二</sup>加持身教主義<sup>一</sup>有<sup>レ</sup>之。所謂光明山重誉上人所立義。即同<sup>二</sup>演密抄意<sup>一</sup>。<sup>26</sup>」とあるが如く、東寺学衆の中に加持身教主説を支持する者が存在し、それらに対して本地身説の正当性を主張する必要があったことが既に指摘されている。<sup>27</sup>

#### ・聖憲（一三〇七〜一三九二）

根来の聖憲は、『大疏百条第三重』巻二、「教主真応」の算題にて、以下のように重誉の教説を解釈している。

大師御意与<sup>二</sup>覺苑釈<sup>一</sup>相違也。但光明山重誉、会<sup>二</sup>大師御釈<sup>一</sup>從<sup>二</sup>覺苑釈<sup>一</sup>雖<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>法身説<sup>一</sup>、<sup>一</sup>、実成<sup>二</sup>他受用説之旨<sup>一</sup>。但重誉義無<sup>二</sup>其謂<sup>一</sup>。宗家処<sup>レ</sup>釈判<sup>二</sup>顯密優劣之義<sup>一</sup>時、以<sup>二</sup>法身説法<sup>一</sup>為<sup>二</sup>一家不共規模<sup>一</sup>。……（中略）……若他受用為<sup>二</sup>説主<sup>一</sup>推功帰本云<sup>二</sup>法身説<sup>一</sup>、何強如<sup>レ</sup>是釈乎。且破<sup>二</sup>法身色相积会通<sup>一</sup>、乍<sup>レ</sup>存<sup>二</sup>色相<sup>一</sup>云<sup>二</sup>直不<sup>レ</sup>説法<sup>一</sup>乎。<sup>28</sup>

聖憲は、重誉が『大日經義釈演密鈔』に従って空海の釈を会通しているとすると、実は他受用身説であると捉えているのである。そのうえで、自性身中の加持身説を支持する立場から、法身が色相を有して説法するとしながら、あえて他受用身が説法すると主張した重誉の教説に、疑問を呈しているのである。

#### ・宥快（一三四五〜一四一六）

高野の宥快は、『大日經教主異義事』にて、「重誉義、自性託<sup>二</sup>他受用<sup>一</sup>説<sup>二</sup>今經<sup>一</sup>也。<sup>29</sup>」と説き、更に『二教論鈔』卷二七では、

薄伽梵者教主成就句也。付<sup>レ</sup>之、当經教主本地・加持間事、古来異義區也。加持身教主義中了簡不同也。覺苑等意、当經教主他受用取<sup>レ</sup>義。而以<sup>二</sup>推功帰本・真応無礙等意<sup>一</sup>、

云<sup>二</sup>法身<sup>一</sup>。云々 又他門末学一義、本地法身仏託<sup>二</sup>他受用加持身<sup>一</sup>説<sup>二</sup>当經<sup>一</sup>取<sup>レ</sup>義。此等

不<sup>レ</sup>知<sup>二</sup>性身妙色・法仏説法実義<sup>一</sup>故、以<sup>二</sup>頭網執見<sup>一</sup>判<sup>二</sup>真言教主<sup>一</sup>。故不<sup>レ</sup>足<sup>二</sup>信用<sup>一</sup>者也。<sup>30</sup>

と説いている。この二つの記述は同様な主張であるため、『二教論鈔』にみられる「他門末学」には重誉も含んでいると判断してよいであろう。宥快は重誉の教説を、自性身が他受用身に託して説くと解釈し、杲宝同様<sup>31</sup>に他受用身説支持の学匠であると判断するのである。そしてこの教主義を、「頭教の立場から真言教主を判断している」として批判しているのである。

#### ・頼瑜（一二二六〜一三〇四）<sup>31</sup>

頼瑜が重誉の教説をどのように捉えていたのかといえば、まず『大疏愚草』卷二下には、

本地自性身説義、中川上人・壺坂房覚等委成<sup>二</sup>此義<sup>一</sup>。加持身他受用等説義、光明山重

誉専成<sup>二</sup>此義<sup>一</sup>。<sup>32</sup>

と説き、重誉を他受用身説を支持する学匠であると捉えている。しかし、『大日経疏指心鈔』卷二では、

光明山述<sup>レ</sup>意云、法界宮中有<sup>二</sup>凝然四種法身<sup>一</sup>。然自性身具<sup>二</sup>他受用等用<sup>一</sup>者、是神力加持門之談也。今此他受用雖<sup>二</sup>凝然本有徳<sup>一</sup>、令<sup>二</sup>他見聞<sup>一</sup>故云<sup>二</sup>他受用<sup>一</sup>、亦名<sup>二</sup>応身<sup>一</sup>矣。

然他受用身親從<sup>二</sup>自性加持身<sup>一</sup>起、同凝然故、即与<sup>二</sup>自性身色相莊嚴・音声説法<sup>一</sup>無<sup>二</sup>別也<sup>一</sup>。故知。自性身加<sup>二</sup>被他受用身<sup>一</sup>即令<sup>レ</sup>説<sup>二</sup>自内証法<sup>一</sup>也。文……（中略）……私云、

重誉心、助<sup>三</sup>抄義<sup>二</sup>云<sup>下</sup>自性身加<sup>二</sup>他受用身<sup>一</sup>令<sup>上</sup>説<sup>二</sup>自証法<sup>一</sup>也。<sup>33</sup>

とも説いているのである。『大疏愚草』では、他の学匠と同様に、重誉の教主義を他受用身説であるとしている。しかし一方で『大日経疏指心鈔』では、自性身が他受用身を加えて<sup>34</sup>内証を説かしむとも捉え、自性身が他受用身という利他の性格を有する仏身を取り入れて、その他受用身に自証の法を説かしむと解釈するのである。

これは重誉の教主論を他受用身説と判断する杲宝・宥快とは異なり、自性身内における説法を示すものと考えられるのである。つまり、本地身は説法せず、自性身中の加持身が説法するとの教主義を主張する頼瑜は、重誉の教説を自身に有益になるように解釈したとも考えられるのである。<sup>35</sup>

## 五、まとめ

重誉の教主論は、その根拠を『大日経義釈演密鈔』に依り、自性身の説法を主張しながらも、他受用身の説法も主張しているため、まともでない教説に感じられることは否めない。但し、ここで重誉が最も主張したかったことは、他受用身が内証を説き、更にその他受用身と自性身とが平等であるということであろう。

この教説について東密諸学匠は、他受用身説を支持するものと捉えているのである。しかし杲宝や宥快といった学匠が、自性身（本地身）が他受用身に「住して」、或いは「託して」法を説くと解釈し、重誉の教説を他受用身説であると捉えた一方、頼瑜は、自性身の説法も認める教説がある点に注目し、「自性身が他受用身を加えて内証を説かしむ」とも捉えたことに、杲宝・宥快との相違がみられるのである。また聖憲は、既に頼瑜が自性身中

に加持身あることを提唱し、またその加持身説を支持していたこともあって、自性身が説法するとしながらも、他受用身説も主張する重誉の教説について疑問を呈していると考えられるのである。

重誉の教主論を巡っては、『大日経義釈演密鈔』を重用し、また他受用身説も主張するため、東密の諸学匠にとつては、空海（七七四〜八三五）の「自性身が説法する」という宗家の御定判に反する教説として、到底受け入れられないものである。しかし、教主論が平安期から鎌倉期へと展開し、頼諭が自性身中の加持身説を提唱するまでに至るその過程において、注目されるべき教説ともいえるのではないだろうか。また『大日経』の教主の問題のみならず、広く東密教学の展開を探るうえで重要な位置にいる学匠であるともいえよう。

1 重誉の没年については、「重誉房地田地配分状」に、

而重誉大法師今年春之比、秘相語云、以三所領田畠等一、欲三処二分門弟一。……（中略）……同年六月十四日、不慮之外受三重病一、同月廿五日入滅。……（中略）……

康治貳年六月廿八日 「重誉房地田地配分状」〔平安遺文〕卷六・二一〇六頁）

とあることによる。

2 光明山寺とは、京都府木津川市山城町綺田に実在した東大寺別所の寺院である。光明山寺については、『光明山寺跡』〔京都府山城町埋蔵文化財調査報告書〕二八・山城町教育委員会・二〇〇一）等、参照。

3 実範付法とするものとして、『血脉類集記』（真全三九・一二〇頁上）等が、静誉付法とするものとして、『真言附法本朝血脉』（続真二五・一二頁上）等が確認される。

4 『本朝高僧伝』（仏全一〇二・一九九頁下〜二〇〇頁上）

5 凝然『浄土法門源流章』には、

彼世同時、有「光明山重誉大徳」。即三論碩匠也。兼研三密藏一、帰三投浄土一撰三西方集三卷一。『浄土法門源流章』（大正八四・一九六頁上）

と記されている。

6 『真俗雜記問答鈔』卷四（卷七）（真全三七・八〇頁下）

7 重誉を扱った論稿として、増山賢俊「重誉撰『秘宗教相鈔』における即身成仏理解をめぐって―海惠撰『密宗要決鈔』における引用を中心に―」〔智山学報〕六〇・二〇一）、田戸大智「重誉における機根の問題」（『感性文化研究所紀要』七・二〇一二）等が挙げられる。また重誉の教主論については、金山穆韶「大日経の教主に就いて（四）」〔密教研究〕四九・一九三三）、林田光禪『教主義合纂』（国訳密教刊行会・一九二一）等の中に断片的に論究されている。また、藤田隆乘氏は、「頼諭の成仏観」（『智山学報』四二・一九九三）註記にて、『秘宗教相鈔』と頼諭教学との接点解明の必要性を述べられている。

8 『秘宗教相鈔』卷九（大正七七・六三六頁上）

9 本地身説を支持する学匠は、『大日経疏』卷一の、

経云三薄伽梵住二如来加持二者、薄伽梵即毘盧遮那本地法身。次云二如来一、是仏加持身、其所住处。名三仏受用身一。即以三此身一、為三仏加持住处一。如来心王諸仏住、而住三其中一。既従三遍一切処加持力一生。即与三無相法身三無二無別。而以三自在神力一、

令<sup>1</sup>一切衆生、見<sup>2</sup>身密之色<sup>1</sup>、聞<sup>3</sup>語密之声<sup>1</sup>、悟<sup>4</sup>意密之法<sup>上</sup>。随<sup>5</sup>其根性<sup>1</sup>種種不同。  
即此所住名<sup>2</sup>加持処<sup>1</sup>也。 『大日經疏』卷一（大正三九・五八〇頁上）

という記述を根拠にしている。

- <sup>10</sup> 『秘宗教相鈔』卷九（大正七七・六三五頁下）
- <sup>11</sup> 『秘宗教相鈔』卷十（大正七七・六四三頁中）
- <sup>12</sup> 『秘宗教相鈔』卷四（大正七七・五八八頁中〜下）
- <sup>13</sup> 『秘宗教相鈔』卷四（大正七七・五八九頁中）
- <sup>14</sup> 『教時問答』卷三（大正七五・四二〇頁上）
- <sup>15</sup> 『声字実相義』（弘全一・五三二〜五三三頁）
- <sup>16</sup> 海惠『密宗要決鈔』卷六「四身互具<sup>2</sup>四身<sup>1</sup>事<sup>1</sup>」に引用される、実範「四種法身義」（真全一七・一三九頁下〜一四二頁上）参照。尚、実範の教主論については、苦米地誠「中川実範の仏身観について」（『密教学研究』三三・二〇〇一）等、参照。

- <sup>17</sup> 『秘宗教相鈔』卷九（大正七七・六三七頁中）
- <sup>18</sup> 『秘宗教相鈔』卷九（大正七七・六三六頁下）
- <sup>19</sup> 『秘宗教相鈔』卷九（大正七七・六三五頁下）
- <sup>20</sup> 『大日經疏』卷一（大正三九・五八〇頁上）
- <sup>21</sup> 『大日經義積演密鈔』の請来については、横内裕人「高麗統藏経と中世日本—院政期の東アジア世界観—」（『仏教史学研究』四五—一・二〇〇二）等、参照。
- <sup>22</sup> 『大日經義積演密鈔』の書写については、宇都宮啓吾「十二世紀における義天版の書写とその伝持について—訓点資料を手懸かりとした諸宗交流の問題—」（『南都仏教』八一・二〇〇二）等、参照。

<sup>23</sup> この四人の学匠の教主義を扱ったものとして、林田光禪『教主義合纂』（国訳密教刊行会・一九二二）が確認される。この著作は、重誉も含めた多くの学匠の教主義・教主論について論究したものであり、教主義研究において必読の書と言えよう。

<sup>24</sup> 杲宝の教主義については、榊義孝「杲宝・聖憲・宥快の教主義について」（『豊山教学大会紀要』六・一九七八）、千葉正「杲宝教学における安然義引用の特色」（『駒澤大学仏教学部論集』二六・一九九五）、小林靖典「杲宝の教主義について—静遍・道範と頼瑜との説をめぐって—」（『密教学研究』三三・二〇〇二）、同「杲宝の教主義について（二）—頼瑜の説との比較を通して—」（『新義真言教学の研究』所収・大蔵出版・二〇〇二）、沼尻憲尚「杲宝の「教主義研究」について」（『大正大学総合佛教学研究所年報』三三・二〇一一）、同「南北朝期における東寺教学と杲宝について—頼宝・杲宝の「教主義」に関する研究より探る—」（『密教学研究』四六・二〇一四）等、参照。

- <sup>25</sup> 『列々鈔』卷二一末（真全一一・一九五頁上〜一九六頁上）
- <sup>26</sup> 『大日經疏鈔』第一本鈔五（続真全六・九三頁下）
- <sup>27</sup> 杲宝と重誉の教主義を比較した論考として、沼尻前掲論文がある。
- <sup>28</sup> 『大疏百条第三重』卷二（大正七九・六二一頁上〜中）
- <sup>29</sup> 『大日經教主異義事』（大正七七・八四六頁中）
- <sup>30</sup> 『二教論鈔』卷二七（真全十二・三七〇頁下）

<sup>31</sup> 頼瑜の教主義については膨大な先行研究が存在するが、その中でも比較的近年の研究成果をここで列挙しておきたい。小林靖典「頼瑜の加持身説に対する一考察」（『密教学

研究』二四・一九九二)、同「中性院頼瑜の加持身説について―禅林寺相承の教主義との関係をめぐって―」(『現代密教』一〇・一九九八)、同「中性院頼瑜の加持身説について(二)―禅林寺相承の教主義との関係をめぐって―」(『現代密教』一一・一二合併号・一九九九)、同「杲宝の教主義について―静遍・道範と頼瑜との説をめぐって―」(『密教学研究』三三・二〇〇一)、同「杲宝の教主義について(二)―頼瑜の説との比較を通して―」(『新義真言教学研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)、同「中性院頼瑜における自性会と加持世界―自性会因人」「実行当機」の算題をめぐって」(『智山学報』五六・二〇〇七)、榊義孝「加持身説の成立過程について」(『豊山教学大会紀要』五・一九七七)、同「新義教学の祖 頼瑜」(『新義真言教学研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)、橘信雄「加持身説の源流」(『新義真言教学研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)、藤田隆乗「頼瑜の著作と新義真言教学」(『中世宗教テキストの世界へ』所収、名古屋大学大学院文学研究所・二〇〇三)

<sup>32</sup> 『大疏愚草』巻二下(大正大学図書館所蔵本・一二丁右)

<sup>33</sup> 『大日経疏指心鈔』巻二(大正五九・五九三頁上〜中)

<sup>34</sup> この「加」については、「加えて」もしくは「加して」と読むことが可能である。「加して」と読んだ場合は、「加持して」の意味となり、杲宝・有快と同様の主張と捉えることができる。しかしその場合、頼瑜が自性身の色相莊嚴・音声説法を認めていることと矛盾が生じてしまうため、「加えて」と読み下した。

<sup>35</sup> 直接的に重誉の教説を用いてはいないが、他受用身を高く評価する東密学匠として、正智院道範(一一七八〜一二五二)を挙げることができる。

道範は『大日経疏除暗鈔』巻三にて、「教主之義自宗大事也。任<sub>二</sub>古来相伝<sub>一</sub>且存<sub>二</sub>一義<sub>一</sub>者、以<sub>二</sub>本地身<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>教主<sub>一</sub>也。」(続真全五・四三頁下)と説き、本地身説を支持している。しかし、また同著作には、「夫自性身者能住、自受用者所住。其自受用身起<sub>レ</sub>言説<sub>レ</sub>法。但云<sub>二</sub>実義<sub>一</sub>者、自性之理、自受用之智住<sub>二</sub>他受用人<sub>一</sub>説法断疑。而言<sub>二</sub>自受用説法<sub>一</sub>者、是推功帰本之謂也。」(続真全五・四五頁上〜下)と説かれている。つまり、自性の理と自受用の智が他受用に住して説法するとされ、この説法の主体が自性身であるとするのである。更に同巻二には、「自証位既有<sub>二</sub>四身<sub>一</sub>。各具<sub>二</sub>四種<sub>一</sub>故、仍<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>自証唯自性・自受用<sub>一</sub>。」(続真全五・二四頁上)と「四身互具」の解釈も用いているのである。

この道範の教説は、重誉の教説との類似性を指摘することができる。注目される点として、重誉と道範との教説の関連性に関しては、宇都宮前掲論文等にもあるが如く、仁和寺―東大寺の人的交流といった問題も視野に入れる必要があると思われる。今後の課題としたい。

尚、道範の教主義を扱った論稿に、中村正文「禅林寺静遍の提唱した教学について―特に教主論を中心として」(『高野山大学論叢』二六・一九九二)、小林靖典「中性院頼瑜の加持身説について―禅林寺相承の教主義との関係をめぐって―」(『現代密教』一〇・一九九八)、同「中性院頼瑜の加持身説について(2)―禅林寺相承の教主義との関係をめぐって―」(『現代密教』一一・一二合併号・一九九九)、同「杲宝の教主義について―静遍・道範と頼瑜との説をめぐって―」(『密教学研究』三三・二〇〇一)、佐藤もな「道範の教主義について―静遍説との関係を中心に―」(『日本仏教総合研究』五・二〇〇七)、沼尻前掲論文等がある。

## 第七章 院政期東密学匠の教主論の比較

それでは、前章までに論じてきた院政期東密学匠の教説を比較してみたい。ここでは、「教主義成立に至る過程」を論ずること、また、東密学匠が安然の教説から如何なる影響を受けたのかということをも第二部の本題としているため、以下の三点に焦点を当てて比較検討していくこととする。

- ①各学匠が如何なる教主論を立てたのか。
  - ②各学匠が安然の教説を如何に受容したのか。
  - ③各学匠が安然の教説に対して如何なる批判を加えたのか。
- この三点について、改めて各学匠の見解を提示し、またそれぞれの学匠の見解の類似点・相違点を明確にするため、箇条書きの体裁をとって比較していくこととする。

### 一、『大日経』の教主について

#### (一) 済暹

済暹は、本地法身を自性法身、加持身を自性・自受用身（＝自性法身）と説き、『大日経』の教主が自性・自受用身を含めた自性法身であるとす。また、自性法身を理法身、自性・自受用身を智法身とし、これが無二無別であることも説く。

#### (二) 信証

信証は、四種法身を「平等・差別」、「通・別」の立場より解釈し、自利（随自意）・利他（随他意）を論ずるが、これがいずれも自性身毘盧遮那の秘密加持であるとし、『大日経』の教主を自性身とする。

#### (三) 覚鑊

四種法身の上位に法界身（六大法身・本地無相法身・不二総体之自性身）を立て、この法界身を四身の総体であるとして諸尊を一元化させ、これを『大日経』の教主とする。

#### (四) 実範

四種法身を塵数諸尊（曼荼羅諸尊）とし、その総体としての一法門身（本地自性身）を『大日経』の教主とする。

## (五) 重誓

十地以下の機根に内証を知らしめんがために、自性身と平等である他受用身が方便ではなく内証を説くとし、『大日経』の教主を他受用身とする。

・重誓を除いては、空海の自性身教主説の教説を重んじ、自性身を『大日経』の教主としているが、覚鑊と実範は、四種法身の上位・総体として、法界身・一法門身を立て、五種の仏身があることを主張する点が他師とは相違している。

・済暹を除いては、四種身が平等であることを強調している。済暹に関しては、理法身（自性法身）と智法身（自性・自受用身＝自性法身）とが無二無別であるとは説くものの、自性身・自受用身と他受用身以下の仏身を区別している。

・重誓は、個々に挙げた諸師の中で、唯一他受用身を『大日経』の教主と判じている。しかし重誓の面目は、四身は平等であり、他受用身の説法と自受法樂する自性身の説法とが同じものであることを強調したかったと言える。

## 二、安然教学の受容

東密諸学匠が受容した安然の教説は、①『大日経』の教主を論ずるうえで初めて安然が用いた「能加持身」・「所加持身」という語、②四身互具四身説、③四一教判、の三つである。以下、この三つの内、如何なる教説を各学匠が受容したのか提示していきたい。

済暹…「能加持身」・「所加持身」

信証…「能加持身」・「所加持身」、四身互具四身説

覚鑊…「能加持身」・「所加持身」、四身互具四身説、四一教判

実範…「能加持身」・「所加持身」、四身互具四身説

重誓…四身互具四身説

・四一教判に対して明確に言及しているのは覚鑊のみであるが、自性法身（本地法身）を本、それ以下の仏身を末と見る済暹や、四身互具四身説によって四種身の平等性を主張し、他の仏身の説法も自性身の説法であるとする信証、他の仏身の総体として一法門身を立てる実範にも、四一教判的な教説がみられるといえる。また重誓に関しても、他受

用身の説法が自性身の自受法楽と平等であるとする点より見れば、四一教判的な思想を有していたと考えられる。

・ 濟暹を除く学匠には、四身互具四身説の受容・言及がみられる。一方で濟暹は、自性・自受用身と他受用身以下の仏身とを区別しているため、四身互具四身説の受容は無かったと考えられる。

・ 安然の提唱した「能加持身」・「所加持身」という語は、『大日経』の教主を論ずるうえで非常に有益であったと考えられる。したがって、重誉がこの語を用いないことは、寧ろ重誉の教説の特殊性を際立たせていると言える。

### 三、安然説の批判

次に院政期東密学匠が、安然の教説に対して如何なる批判を加えたのか提示してみたい。但し、覚鑿・重誉は、前章で検討した問題に対し、直接的に安然批判を行っていないため、この二師に関してはここでは取り上げないこととする。

#### (一) 濟暹

濟暹は、『大日経』の教主を問題にする際には、安然の教説に対する批判を行っていないが、四種法身を論ずる際においては、「法然実有」の義を空海は建立するものの、安然は未だ立てていないとし、空海よりも安然の教説を下位に置いている。また、円密一致を標榜する安然と空海では立場が全く異なることを強調している。

#### (二) 信証

信証は、天台の俱体俱用の教説を、自性・自受用身が他受用・変化身に即する場合には説法するが、他受用・変化身が自性・自受用身に即する場合には説法しないと捉え、安然が四身互具四身説を説きながら、これが天台の三身俱体俱用説と同義であることを批判し、安然の教説を「自性身の説法は不説の説」であると批判している。つまり、安然が円密一致を標榜することを問題としていえると言えらる。

#### (三) 実範

実範は、安然が中台毘盧遮那能加持身と天台の無相法身とが同体であると説いたことを問題とし、安然は自所有の三身の説法をもって共に自性身の説法とすると説くが、これは自性身が自ら直ちに説法しているのではないとする。また、安然が『大日経』は自受用身の説であると言っていること、すなわち安然が『大日経疏』の「その所住所を仏受用身

と名づく」の「仏受用身」を自受用身であると取り、他受用身と自受用身とを別体としたことを問題とする。実範は四身互具四身説を用いて自受用身中に他受用身もあると説き安然を批判するが、安然の提唱した四身互具四身説を用いて安然を批判するという無理が生じていることも事実である。

・信証・実範は共に、安然が自性身教主説の立場ではないことに対して批判している。また済運・信証は、安然が円密一致を標榜することをそもそもその問題としてしているのであり、この態度は密教専一の東密と、円密一致の台密との相違を明確に示したものと見える。

#### 四、まとめ

以上、院政期の学匠の教主論を比較しその教説の類似点・相違点を示した。この作業で理解されることは、鎌倉期以降の論義にて主に問題となる、『大日経』の教主が本地身であるか、加持身であるか、という議論がみられないことである。すなわち、この時代の諸学匠は、流派や学派といった制約にとらわれないことなく、比較的自由闊達に自身の教説を表明することができたとと言えるであろう。また、そういった風潮があつてこそ、覚鑿や実範が、五種の仏身を立てることができたと言えるのではないだろうか。

また、安然の教説は、それが密教と天台教学とを融合させた円密一致の思想に基づくものであったため、東密学匠の恰好の批判対象となったわけであるが、安然の提唱した四一教判や「能加持身」・「所加持身」の語、また四身互具四身説といった教説は、それが安然の発信したものであることを問題とする以上に、『大日経』の教主を論ずるうえで有益であったと考えられ、また、東密に既に浸透していた教説であつたと言えるであろう。

そういった意味において、四身互具四身説は用いるもののみならず安然の教説に依らず、また唯一他受用身教主説を立てた重誉の教説は、特殊なものであると評すことができる。特に、他受用身説を立てたことよって、後の東密学匠からも批判対象となってしまうのである。

## 第八章 頼諭の教主義

### 一、はじめに

中性院頼諭（一二二六～一三〇四）は、高野山において真言教学の復興に努め、新義真言教学の構築に大きく貢献した学匠である。

また、教相の面において特筆すべきは、自性身中の加持身説という従来立てられることのなかった教主義を提唱したことであろう。頼諭は『大日経疏指心鈔』にて、本地自証の極位には言語の働きがなく、加持身が説法すると説き、またその加持身は受用身以下の仏身ではなく、自性身中の加持身であると主張して、空海と『大日経疏』の記述を会通するのである。この点については後に詳述する。

この自性身中の加持身説を頼諭が提唱するに当り注目されるのは、円仁（七九四～八六四）・円珍（八一四～八九二）・安然（八四一～八八九）、一説九一五没）といった台密学匠の著作をしばしば引き、それを用いて自身の教主義を論じている点である。またその態度からは、頼諭の教学形成の一端に台密からの影響があったことが想定されるのである。<sup>1</sup>

そこで、自性身中の加持身説を頼諭が提唱する上で、台密、特に安然の教説が如何に影響を与えたのか考察してみたい。

### 二、頼諭の教主義

さて、空海は『大日経』の教主を自性身であるとし、これが東密において「宗家の御定判」として重要視されてきたのであるが、この空海説と『大日経疏』の教説との齟齬を如何に解決するかという問題の過程で提唱されたのが、本地身説・加持身説というそれぞれの教主義であったといえよう。

それでは本地身説・加持身説は、どのような証文をもって主張されたのであろうか。まず本地身説についていえば、それは『大日経疏』卷一に、

経云薄伽梵住如来加持者、薄伽梵即毘盧遮那本地法身。次云如来、是仏加持身、其所住处。名三仏受用身。即以三此身、為三仏加持住处。如来心王諸仏住、而住三其中。既從三遍一切处加持力一生。即与三無相法身三無三無別。而以三自在神力、令下一切衆生、見三身密之色、聞三語密之声、悟三意密之法。隨三其根性三種種不同。即此所住名三加持处也。<sup>2</sup>

とあることを根拠とする。ここでは、『大日経』の教主たる「薄伽梵」は本地法身であり、その所住处が加持身（受用身）であると説いている。<sup>3</sup>

これに対して、加持身説を主張する証文というのは、同じく『大日経疏』卷一に、

然此自証三菩提、出三過一切心地、現覺三諸法本初不生。是処言語尽竟、心行亦寂。若離三如来威神之力、則雖三十地菩薩、尚非三其境界。況余生死中人。尔時世尊、往

昔大悲願故、而作<sub>二</sub>是念<sub>一</sub>。若我但住<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>是境界<sub>一</sub>、則諸有情不<sub>レ</sub>能<sub>二</sub>以<sub>レ</sub>是蒙<sub>レ</sub>益<sub>一</sub>。是故、住<sub>二</sub>於自在神力加持三昧<sub>一</sub>、普為<sub>二</sub>一切衆生<sub>一</sub>、示<sub>二</sub>種種諸趣所喜見身<sub>一</sub>、說<sub>二</sub>種種性欲所宜聞法<sub>一</sub>、隨<sub>二</sub>種種心行<sub>一</sub>、開<sub>二</sub>觀照門<sub>一</sub>。<sup>4</sup>

とあることを根拠とする。これによれば、自証の位には言語の働き（説法）はないのである、したがって「自在神力加持三昧」に住する加持身たる仏身が、『大日經』の教主であると主張するのである。しかし、この『大日經疏』の教説に随えば、説法するのは自性身ではなく加持身（＝他受用身）になってしまい、『大日經』の教主は自性身である」という「宗家の御定判」と齟齬が生じてしまうのである。そういった中で、加持身説に対するこの問題を解決しようと試みたのが頼瑜である。

さて、それでは頼瑜はどのようにしてこの問題を解決し、また自身の教主義を提唱したのであるうか。頼瑜は、『大日經疏指心鈔』卷<sub>二</sub>にて、

私案、云<sub>二</sub>仏加持身<sub>一</sub>者、指<sub>二</sub>上薄伽梵句中<sub>一</sub>也。彼句含<sub>二</sub>本地・加持<sub>一</sub>故、本地無相位亡<sub>二</sub>言語<sub>一</sub>、加持身是今經教主故云<sub>二</sub>曼荼羅中台尊<sub>一</sub>也。疏第三云、然<sub>二</sub>以<sub>二</sub>如來加持<sub>一</sub>故、從<sub>二</sub>仏菩提自証之徳<sub>一</sub>現<sub>二</sub>八葉中台藏身<sub>一</sub>。文此意矣。……（中略）……本地自証位無<sub>二</sub>言語<sub>一</sub>故、現<sub>二</sub>加持身<sub>一</sub>説<sub>二</sub>今經<sub>一</sub>。故云<sub>二</sub>字門道具足<sub>一</sub>也。故經具緣品云、此第一實際以<sub>二</sub>加持力<sub>一</sub>故、為<sub>レ</sub>度<sub>二</sub>諸世間<sub>一</sub>而以<sub>二</sub>文字<sub>一</sub>説。文疏釈云、積<sub>二</sub>通世諦<sub>一</sub>明<sub>二</sub>起教所由<sub>一</sub>。文加持身既起教所由故、本地位無<sub>二</sub>説法<sub>一</sub>也。又為<sub>レ</sub>顯<sub>二</sub>此加持身即自性身、永異<sub>二</sub>受用身以下<sub>一</sub>加持身<sub>一</sub>故、云<sub>二</sub>具身加持<sub>一</sub>也。然古徳、未<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>自性身中有<sub>二</sub>加持身<sub>一</sub>、或云<sub>二</sub>本地自証之説<sub>一</sub>、而害<sub>二</sub>經疏自証無言之文<sub>一</sub>。或云<sub>二</sub>他受・變化之説<sub>一</sub>、而同<sub>二</sub>顯教<sub>一</sub>・三乘・一乘之仏<sub>一</sub>。恐隱<sub>二</sub>疏家之深旨<sub>一</sub>、失<sub>二</sub>宗家之本意<sub>一</sub>。當<sub>レ</sub>知。以<sub>二</sub>中台尊<sub>一</sub>故、不<sub>レ</sub>壞<sub>二</sub>大師自性身説法之義<sub>一</sub>。又以<sub>二</sub>加持身<sub>一</sub>故、不<sub>レ</sub>違<sub>二</sub>疏家神力加持三昧之説<sub>一</sub>。疏中云<sub>二</sub>本地法身<sub>一</sub>者、先舉<sub>二</sub>能現本地身<sub>一</sub>為<sub>二</sub>今教主所依<sub>一</sub>。<sup>5</sup>

と説いている。つまり頼瑜は、『大日經疏』の「仏加持身」の句を、五成就のうち、住処を註釈するのではなく、教主成就の註釈であると解釈し、自性身中に本地身・加持身が共に存在するとして、空海の主張と『大日經疏』の教説との矛盾を解決するのである。また、本地無相の位には言語が存在していないため、自性身中の加持身たる仏身が『大日經』の教主であり、この加持身が曼荼羅中台尊であるとするのである。そして、古徳は自性身中に加持身があることを知らなかったとし、自性身中に加持身があることよって、宗家（＝空海）・疏家（＝善無畏・一行）の意に矛盾しないと強調しているのである。

更に『大疏第一愚草』卷<sub>一</sub>下<sub>7</sub>には以下のように説かれている。  
今加持身存申意、四身有<sub>二</sub>横・豎<sub>一</sub>。是即自利・利他。自証位横即自利位也。以<sub>二</sub>如來<sub>一</sub>加持<sub>一</sub>故、現<sub>二</sub>八葉中胎藏等四重壇<sub>一</sub>、豎即利他義。四身俱住<sub>二</sub>加持<sub>一</sub>故、自性身中台如來、即有<sub>二</sub>加持義<sub>一</sub>也。若不<sub>レ</sub>尔、違<sub>二</sub>今加持故現<sub>二</sub>中台身<sub>一</sub>。又背<sub>二</sub>大師豎即利他之説<sub>一</sub>。

矣。<sup>8</sup>

ここでは、四種身には横（自利）・豎（利他）の立場があり、横の立場であれば自証位の自性身（本地身）は自利である。一方で、自性身が胎藏曼荼羅諸尊を現するのは如來加持力という豎の利他の義によるとする。したがって、自性身にも加持（利他）の義があると説いている。また同卷<sub>二</sub>下<sub>には</sub>、

或豎四身相望、自性身為<sub>二</sub>本地<sub>一</sub>、余三身為<sub>二</sub>加持<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>疏釈<sub>一</sub>。或四身各有<sub>二</sub>横・豎・自・他義<sub>一</sub>。自利之辺云<sub>二</sub>本地<sub>一</sub>、利他之辺云<sub>二</sub>加持<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>大師釈<sub>一</sub>。此中、今經於<sub>二</sub>自

性身利他<sup>一</sup>、説<sup>レ</sup>之故成<sup>二</sup>此義<sup>一</sup>。<sup>9</sup>

と、自性身に自利・利他の側面があり、本地身を自利、加持身を利他として、本地身に説法なく、加持身が説法すると主張するのである。これは『弁頭密<sup>二</sup>教論<sup>一</sup>』巻下において『瑜祇經』を引用し、そこに、

四種法身者、一自性身、二受用身、三變化身、四等流身。此四種身具<sup>二</sup>豎・横<sup>二</sup>義<sup>一</sup>。横則自利、豎則利他。<sup>10</sup>

と空海が註釈したことを根拠にしていると思われる。つまり頼諭は、四種身に豎・横の義があるとした空海の主張を、より発展的に捉え、四種身各々に豎・横の義があるとしたのである。

そしてこの説法については、『大疏第一愚草』巻一下に、

説法自<sup>レ</sup>元為<sup>二</sup>利他<sup>一</sup>故、權智之境界也。故今段下文云、若我但住<sup>二</sup>如<sup>レ</sup>是境界<sup>一</sup>、則諸有情不<sup>レ</sup>能<sup>二</sup>以<sup>レ</sup>是蒙<sup>レ</sup>利益。是故、住<sup>二</sup>於自在神力加持三昧<sup>一</sup>、乃至故曰<sup>二</sup>神力加持經<sup>一</sup>。文今經、是法界宮會座雖<sup>レ</sup>無<sup>二</sup>正被教人<sup>一</sup>、遠被<sup>二</sup>未來衆生<sup>一</sup>故、不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>不能以是蒙益<sup>一</sup>。既云<sup>二</sup>神力加持經<sup>一</sup>。豈非<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>神力加持三昧説<sup>一</sup>乎。<sup>11</sup>

と説いているように、自性身中の加持身は未來機の衆生のために説法すると主張するのである。

つまり、頼諭の主張した加持身説たる教主主義は、それ以前に説かれていた加持身説とは異なり、『大日經疏』に説かれる「自在神力加持三昧」に住する加持身たる仏身が、他受用身以下の仏身ではなく、自性身中に存在する仏身であると主張したのである。

### 三、安然教学の受容

では次に、頼諭が台密、特に安然の教説についてどのように解釈したのかを検討していきたい。頼諭は『大日經疏指心鈔』巻三にて、

慈覺教王經疏<sup>一</sup>云、問、諸仏説法必為<sup>二</sup>利他<sup>一</sup>。今与<sup>二</sup>内証眷属<sup>一</sup>説法、有<sup>二</sup>何利益<sup>一</sup>。答、是即自受法樂。如下<sup>レ</sup>轉輪聖王与<sup>二</sup>自眷属<sup>一</sup>受<sup>二</sup>大快樂<sup>一</sup>、非<sup>中</sup>是国内万民所知<sup>上</sup>故。<sup>文</sup>此意、本地身説<sup>二</sup>内証<sup>一</sup>義也。<sup>12</sup>

として、円仁の『金剛頂經疏』の教説は、本地身が内証を説くものであり、更にこの教説によって、本地身には利他の義がない事を説いている。また『大疏第一愚草』巻二下にて、安然菩提心義第三云、此宗義、心王境界名<sup>二</sup>色究竟<sup>一</sup>為<sup>二</sup>法界宮<sup>一</sup>。以<sup>三</sup>此心王遍<sup>二</sup>一切処<sup>一</sup>、此宮亦遍<sup>二</sup>一切処<sup>一</sup>。以<sup>三</sup>仏法身住<sup>二</sup>自受用加持身<sup>一</sup>文。此等釈、以<sup>二</sup>如来加持身<sup>一</sup>即非<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>法界宮<sup>一</sup>乎。<sup>13</sup>

とし、安然の『菩提心義抄』を引いたうえで、加持身が法界宮であることを示唆し、またその法界宮たる加持身が一切処に遍じていると主張している。

更に、『大日經疏指心鈔』巻一には、

故<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>抄第一云、私又云、毘盧遮那成仏通<sup>二</sup>自性及受用<sup>一</sup>、神變加持俱變化・等流也。又義、大毘盧遮那神變加持者、通云<sup>二</sup>自性身<sup>一</sup>乃至又通<sup>二</sup>等流身<sup>一</sup>。凡四種法身通有<sup>二</sup>自利・利他<sup>二</sup>義<sup>一</sup>。付<sup>レ</sup>之有<sup>二</sup>二意趣<sup>一</sup>。一者、云<sup>二</sup>自利<sup>一</sup>四身皆自利也。云<sup>二</sup>利他<sup>一</sup>四身皆利他也。<sup>二教論</sup>二者、自性・受用自利、他受用・變化・等流利他<sup>二</sup>義<sup>一</sup>。但於<sup>二</sup>後義<sup>一</sup>、自性・

自受用中又有二四身<sup>一</sup>。他受等中又有二四身<sup>一</sup>。……(中略)……密嚴院抄云、四種法身說法有二重義<sup>一</sup>。各各橫則自利、豎則利他。自性身能加持自利之位、余三身是所加持利他之身也。又互相望有二自利・利他、能加持・所加持之義<sup>一</sup>。又付法相承義也。又私云、四身平等故、各各有二橫義<sup>一</sup>。四身淺深故、各各有二豎義<sup>一</sup>。又四身互説レ法、互受二法樂<sup>一</sup>故、互有二能所加持・自他利義<sup>一</sup>也。<sup>14</sup>

と説かれている。ここでは、信証(?)―(一四二)の『大日經住心鈔』、並びに「密嚴院抄」を引いたうえで、「私云、……」として自説を展開している。<sup>15</sup>

まず、引かれた信証の教説は、『大日經』の経題、「大毘盧遮那成仏神變加持經」の解釈に二釈あることを提示し、更に四種法身に自利・利他があることに、

(1) 自利といえは四身すべて自利、利他といえは四身すべて利他。(『弁頭密二教論』)  
(2) 自性・自受用身は自利、他受用・變化・等流身は利他。(『声字実相義』)  
という二つの解釈があるとする。またこの(2)の解釈には、

(3) 自性・自受用身中に四身があり、他受用・變化・等流身中にも四身がある(安然の意)という解釈も存すると説いている。また覺鑿の教説においても、

① 横ならば四身は自利、豎ならば四身は利他。  
② 自性身は能加持自利、受用・變化・等流身は所加持利他。

③ 四身が互いに相対すれば、自利・利他、能加持・所加持の義がある。

という三つの解釈があることを提示している。そのうえで頼瑜は、信証(3)・覺鑿③の教説を用い、四種身それぞれに能加持(自利)・所加持(利他)の面があることを主張するのである。つまり、自性身にも能加持・所加持の面があることになり、これによって自性身中に利他(≡説法)の性格を有する所加持身を説くことが可能となるのである。この頼瑜の「四身互説レ法、互受二法樂<sup>一</sup>」という教説は、信証も示した如く、安然の『教時問答』卷三に、

今真言宗意云、四身互具二四身<sup>一</sup>。是故、呼二自性身<sup>一</sup>則四身皆自性身。呼二受用身<sup>一</sup>則四身皆受用身。呼二變化身<sup>一</sup>則四身皆變化身。呼二等流身<sup>一</sup>則四身皆等流身。<sup>16</sup>

と、「四身が互いに四身を具足する」とあることを踏まえ、更にこれを発展させた教説である。この「四身互具四身説」が東密学匠にとって重要な教説となっていたことは既に前章までに示したが、頼瑜の頃にはこの「四身互具四身説」が、東密学匠の教説の一部として利用されていたのである。

また、安然の教説の撰取という意味においては、次に示す『大疏第一愚草』卷二下の文も注目される。

教時義云<sup>第一</sup>、諸阿闍梨言、本地法身如来心王是理法身、即能加持身也。其所住処名二仏受用身<sup>一</sup>、是智法身・自受用身、即所加持身也。以二自在神力<sup>一</sup>令三一切衆生現開二悟三密<sup>一</sup>、是他受用身・變化身也。亦是所加持身也。今宗意云、無相法身皆住二自受・他受・變化身中<sup>一</sup>無二無別故、瑜祇經云二四種法身<sup>一</sup>。<sup>17</sup>

又云、若菩薩大經藏在二華藏界<sup>一</sup>説クモ、実ニハ是華嚴深密秘分。其本来、是舍那他受用説。其中亦有二自証・化他法門<sup>一</sup>。若大日・金剛頂經等在二法界宮<sup>一</sup>説。此是自受用説。其中、亦有二自証・化他<sup>一</sup>。<sup>文17</sup>

頼瑜の『愚草』と呼ばれる著作群には、各問答の後に参考とした經典・論書等を参考書的に一括して引用するという特徴があり(便宜上「資料編」と呼ぶ)、この引用は「今經教主

四身中何乎事」という問答の資料編に当たる。この問答は、頼瑜が『大日経疏愚草』の中で、最も強く自性身中の加持身説を宣揚するものであり、新義の教主義に対する記述として重要視されている。この問答の資料として、頼瑜は『教時問答』を引くのである。

この引用では、本地法身Ⅱ理法身Ⅱ能加持身、仏受用身Ⅱ智法身Ⅱ所加持身とし、衆生に三密を開悟させるのが他受用・變化身として、仏身を区別するも、実にはこれらの仏身が無相法身と無二無別であることを説いている。また、『大日経』・『金剛頂経』を法界宮中の自受用身が説いたとし、またこれに自証（自利）・化他（利他）の義があるとしている。安然の教説は資料として引用されているのみであるが、この引用文に頼瑜が注目し、四種身各々すべてに、能加持身・所加持身の面を見出していることが理解されるであろう。

以上のことから、頼瑜は安然の教説にみられる「能加持身」・「所加持身」という語を巧みに用いて、自身の提唱する「自性身中の加持身」なる仏身の根拠の一つとしているのである。よって次に、頼瑜の著作中において「能加持身」・「所加持身」という仏身が如何に扱われているのか検討していきたい。

#### 四、「能加持身」・「所加持身」の扱い

頼瑜は『大日経疏指心鈔』巻二にて以下のように説いている。

信証僧正、述レ意云、能加持自性身住<sup>三</sup>所加持受用・變化・等流<sup>二</sup>時、一切法門眷属皆住<sup>二</sup>彼法界宮<sup>一</sup>受<sup>二</sup>法樂<sup>一</sup>内証。遍<sup>三</sup>滿生死中<sup>一</sup>利<sup>二</sup>益衆生<sup>一</sup>利他也。爰知。自性身住<sup>二</sup>加持<sup>一</sup>之時、有<sup>二</sup>自他受法樂<sup>一</sup>、一切皆無<sup>レ</sup>非<sup>二</sup>毘盧遮那秘密加持<sup>一</sup>。文<sup>レ</sup>濟暹僧都云、住<sup>二</sup>如来加持<sup>一</sup>、通<sup>二</sup>能所<sup>一</sup>。能加持唯中台大日如来、即能住自性身也。所加持、即八葉乃至第四重釈迦・世天等、自他受用・變化・等流也。撰<sup>二</sup>四重円壇<sup>一</sup>也。取<sup>レ</sup>意此等釈意、仏加持身為<sup>二</sup>所加持住処<sup>一</sup>也。<sup>18</sup>

（ここではまず、信証<sup>19</sup>・濟暹（一〇二五〜一一一五）<sup>20</sup>の教説を挙げる。頼瑜が挙げた信証の教説には、能加持自性身が加持に住するときには、自受法樂・他受法樂の両面があり、それはどちらも毘盧遮那秘密加持（自受法樂Ⅱ他受法樂）であると説かれている。また濟暹の教説にも、如来加持に住して能（加持）・所（加持）に通ずると説かれている。頼瑜はこれらの教説を解釈し、「（自性身中の）加持身を所加持の住処とする」と捉えている。

また、『二教論愚草』「於<sup>二</sup>四種身<sup>一</sup>有<sup>二</sup>自利・利他義<sup>一</sup>」<sup>見</sup>尔者四種身各可<sup>レ</sup>云<sup>レ</sup>通<sup>二</sup>利<sup>一</sup>耶事<sup>21</sup>」の問答にて、

凡於<sup>二</sup>四種法身自利・利他義<sup>一</sup>、先徳作<sup>二</sup>四釈<sup>一</sup>中、第一釈叶<sup>二</sup>今文<sup>一</sup>。矣……（中略）…  
：聴聞抄<sup>本願</sup>云、四種法身説法有<sup>二</sup>重々義<sup>一</sup>。各々横則自利、豎即利他也。又自性身能加持自利之位、余三身是所加持利他之身也。又互相望、有<sup>二</sup>自利・利他、能加持・所加持之義<sup>一</sup>。又付法相承之義也。<sup>文<sup>22</sup></sup>

として覺鑊の『聴聞抄』〔『打聞集』〕を挙げ、また『即身義愚草』卷下本の「又有<sup>二</sup>四種身<sup>一</sup>等<sup>文</sup>今此四身各有<sup>二</sup>自利・利他義<sup>一</sup>歟事<sup>23</sup>」という先に挙げた『二教論愚草』と同類の問答にも、

彼論中引<sup>二</sup>聖位経文<sup>一</sup>、云<sup>三</sup>此説<sup>二</sup>自性身・受用身説法及得益義<sup>一</sup>。豈非<sup>二</sup>利他義<sup>一</sup>耶。是

以先徳積云、無相法身位具<sup>二</sup>万徳<sup>一</sup>無<sup>レ</sup>闕故、自利・利他・断惑・説法等如<sup>レ</sup>是義有。文  
……(中略)……先徳積云、四身法身説法有<sup>二</sup>重重<sup>一</sup>。各各横則自利。文此積非<sup>レ</sup>顯<sup>二</sup>宗  
家積意<sup>一</sup>耶。然既云<sup>二</sup>各各<sup>一</sup>。四身各各具<sup>二</sup>二利<sup>一</sup>云非乎。……(中略)……聴聞集<sup>密嚴院</sup>  
云、無相法身位具<sup>二</sup>万徳<sup>一</sup>無<sup>レ</sup>闕故、自利・利他・断惑・説法等如<sup>レ</sup>此義有。云云……(中  
略)……四種法身説法有<sup>二</sup>重重義<sup>一</sup>。各各(横)則自利、豎則利他也。又自性身能加持  
自利之位、余三身是所加持利他之身也。又互即有<sup>二</sup>自利・利他、能加持・所加持之義<sup>一</sup>。  
又付法相承義也。文<sup>24</sup> ※( )は筆者が補った。

として、ここでも覚鑿の『打聞集』(『聴聞集』)<sup>25</sup>を引いている。この覚鑿の引用に対して  
頼瑜は特に註釈を行ってはいないが、「能加持身」・「所加持身」という語を頼瑜が用いるに  
至った過程として、東密諸師が「能加持身」・「所加持身」という語を、『大日経』の教主を  
論ずる際に盛んに用いたことが挙げられるのである。そして、済暹・信証・覚鑿が用いた  
「能加持身」・「所加持身」という語を用いて、頼瑜は四種身と自利・利他の義の關係性を  
示し、四種身各々に自利・利他の義があると解釈するのである。この解釈によつて、自性  
身に自利・利他があることを提示し、自性身の利他の面たる自性身中の加持身という仏身  
を創設するに至つたと考えられるのである。

しかし、前章までに述べた如く、この「能加持身」・「所加持身」という仏身を、『大日経』  
の教主を論ずる上で初めて用いたのは安然なのであり、安然より提唱された語を頼瑜が用  
い、自性身中の加持身説たる教主義を創唱したと評さねばならないであろう。

では一方で、安然の用いた「能加持身」・「所加持身」という語を、他の東密学匠はどの  
ように扱っていたのであろうか。ここでは東密学匠のうち、東寺の三玉と称される杲宝(一  
三〇六く一三六二)の教説的を絞つて論じていきたい<sup>26</sup>。なぜここで杲宝を挙げるのか  
といえは、杲宝は頼瑜とは異なる本地身説を主張する学匠であり、また多くの著作が残さ  
れているため、頼瑜の教主義と比較したときに、その相違点が鮮明であろうと目論んだた  
めである。更に杲宝は、頼瑜の教説を提示したうえでその批判も行っているため、頼瑜の  
教主義が、中世東寺学派にどのように捉えられていたのか、その一端を探ることも可能で  
あろうと考えたからである。

まず杲宝の教主義であるが、それは『杲宝私抄』巻一一「大日経能説教主本地加持分別  
事」に、

就<sup>二</sup>此積<sup>一</sup>学者古来存<sup>二</sup>異義<sup>一</sup>。今且存<sup>二</sup>一義<sup>一</sup>云、教主名<sup>二</sup>本地本身<sup>一</sup>。是曼荼羅中台尊、

自性法身。亦名<sup>二</sup>理法身<sup>一</sup>也。次住所名<sup>二</sup>加持处<sup>一</sup>。即器界国土也。是名<sup>二</sup>加持身<sup>一</sup>。又名

<sup>二</sup>受用身<sup>一</sup>。三種世間皆是仏体四種。<sup>27</sup>

と説かれているように、杲宝は本地身説を支持する立場である。その立場に立つたうえで、  
頼瑜の提示した自性身中の加持身説なる教主義を、

是又雖<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>加持<sup>一</sup>全非<sup>二</sup>随縁加持<sup>一</sup>。不<sup>レ</sup>動<sup>二</sup>本地功德<sup>一</sup>加<sup>二</sup>被所住土<sup>一</sup>故、与<sup>二</sup>本地身<sup>一</sup>無  
<sup>二</sup>無別也。<sup>28</sup>

と評し、また『引を鈔』巻二一末にては、頼瑜の教主義を批判して、

此義雖<sup>レ</sup>似<sup>レ</sup>巧大背<sup>二</sup>宗意<sup>一</sup>。大師一処積云、已成仏後在<sup>二</sup>自受用土<sup>一</sup>、与<sup>二</sup>自眷属<sup>一</sup>自受

法樂故說法。又作<sup>二</sup>後智用<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>他說法。此文明示<sup>二</sup>自証・化他<sup>二</sup>種說法<sup>一</sup>。何可<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>自証無言・化他說法<sup>一</sup>耶。<sup>29</sup>

と説いている。ここでも杲宝は本地身説を主張しているが、自性身中に加持身が存在し、その加持身が説法することを否定していない点は注目すべきであろう。すなわち、杲宝は自性身中に加持身があることは認めつつも、既に本地身が説法の性格をも有しているため、わざわざ加持身が説法することを主張する必要はないと捉えていたのだと考えられる。

次に安然の用いた「能加持身」・「所加持身」なる仏身を、杲宝がどのように捉えていたのか探っていきたい。杲宝は『大日經疏鈔』第一本卷八にて、

若約<sup>二</sup>能加持<sup>一</sup>、自性身即体神変也。於<sup>二</sup>円明日位<sup>一</sup>作<sup>二</sup>不動而動加持<sup>一</sup>也。若依<sup>二</sup>所加持<sup>一</sup>、他受用身随他加持也。二義共於<sup>二</sup>一文<sup>一</sup>具<sup>レ</sup>之。故所説平等句法門、同具<sup>二</sup>此<sup>二</sup>二義<sup>一</sup>。

然則今經一部三十一品約<sup>レ</sup>体依<sup>レ</sup>用。或為<sup>二</sup>本地身真説<sup>一</sup>、或為<sup>二</sup>加持身伝説<sup>一</sup>。両辺義門可<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>之。但疏家已教主成就本地身釈。可<sup>レ</sup>知。能加持説為<sup>レ</sup>正、所加持説為<sup>レ</sup>傍。委細義門如<sup>二</sup>教主料簡<sup>一</sup>也。<sup>30</sup>

と説いている。つまり、能加持身を自性身、所加持身を他受用身として、能加持身を本地身に、所加持身を随他の加持身(自性身中の加持身ではない)に配当するのである。更に、能加持身の説法を「正」、所加持身の説法を「傍」としている。この杲宝の教説は、頼瑜の教説とは明らかに異なるものであり、この違いが生じる原因は、本地身説と加持身説のどちらを支持するののかという相違によるとも考えられるのである。

## 五、まとめ

安然が『大日經義釈』(『大日經疏』)の記述を独自に解釈して用いた「能加持身」・「所加持身」という仏身を、濟暹・信証・覚鑿等の東密学匠は、各々教主を論じる際に活用したのであるが、それは頼瑜においても同様である。頼瑜は、東密の先師達が、安然の「能加持身」・「所加持身」という仏身を用いて論じた教主についての記述を大いに利用して、能加持身に自利の面が、所加持身に利他の面があるとし、また四種身各々に能加持身(自利)・所加持身(利他)が備わっているとする独自の解釈を施したのである。つまり、これは自性身中にも能加持身・所加持身たる尊格の存在を認めることとなるのであり、また自性身の中に利他の面を有する「加持」の名を有した仏身が存在することになるのである。すなわち、この解釈によって、自性身中の加持身説たる教主義を創唱することが可能となるのである。このような態度からは、安然の教説が東密の教説の中に浸透していたことが伺えるであろう。

一方で、本地身説を支持する杲宝は、「能加持身」・「所加持身」という仏身の解釈が頼瑜とは大きく相違しているのである。

この頼瑜の立てた「自性身中の加持身」という仏身は、当然、空海の教説や『大日經疏』を根拠としている。しかし、この「自性身中の加持身」たる尊格の提唱には、「能加持身」・「所加持身」という仏身を用いた安然の教説からの影響も大いに受けているのである。

1 頼諭と台密との関係性を論じたものについては、大久保良峻『大日経疏指心鈔』と台密」(『新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)、拙稿「頼諭と安然教学―『即身義愚草』「今宗意草木非情可許発心修行義耶」の問答を中心として―」(『密教学研究』四五・二〇一二)等、参照

2 『大日経疏』卷一(大正三九・五八〇頁上)。  
3 前註の『大日経疏』の文を、新義では以下のように返り点を付して会通する。

経云<sup>三</sup>薄伽梵住<sup>二</sup>如来加持<sup>一</sup>者、薄伽梵即毘盧遮那本地法身。次云<sup>二</sup>如来<sup>一</sup>、是仏加持身其所住处。名<sup>二</sup>仏受用身<sup>一</sup>。即以<sup>三</sup>此身<sup>一</sup>、為<sup>二</sup>仏加持住处如来<sup>一</sup>。心王諸仏住、而住<sup>二</sup>其中<sup>一</sup>。既從<sup>三</sup>一遍一切処加持力<sup>一</sup>生。即与<sup>二</sup>無相法身<sup>一</sup>無<sup>二</sup>無別<sup>一</sup>。而以<sup>三</sup>自在神力<sup>一</sup>、令<sup>二</sup>一切衆生、見<sup>三</sup>身密之色<sup>一</sup>、聞<sup>三</sup>語密之声<sup>一</sup>、悟<sup>中</sup>意密之法<sup>上</sup>。随<sup>二</sup>其根性<sup>一</sup>種種不同。即此所住名<sup>二</sup>加持処<sup>一</sup>也。

尚、この本地身方、加持身方における『大日経疏』の訓読の違いを指摘した論考として、小林靖典「新義真言教学における『伝統』の一考察―『大日経疏』解釈を中心に―」(『現代密教』二三・二〇一二)が挙げられる。

4 『大日経疏』卷一(大正三九・五七九頁上〜中)  
5 『大日経疏指心鈔』卷二(大正五九・五九四頁中〜下)

6 頼諭が用いた「古徳」という表現については、①先学の学匠を総じて指している②覚鑿を指している、という大きく二つの見方があるようである。覚鑿とすることについては、榊義孝「新義教学の祖 頼諭」(『新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)という論考があり、この論稿で榊氏は、頼諭の著作中の「古徳」の用例を精査し、頼諭自身の考え方と覚鑿の考え方が異なっている場合に、「古徳」の表現を用いているとしている。また、覚鑿の教主義を本地身説法説の立場であると、そして諸学匠の覚鑿に対する記述を精査し、多くが覚鑿を本地身支持の立場の学匠として認めていたことを示している。

7 『大日経疏愚草』については、大正大学図書館所蔵の版本を用いた。

8 『大疏第一愚草』卷一下(十丁左〜十一丁右)

9 『大疏第一愚草』卷二下(十一丁左)

10 『弁頭密二教論』卷下(弘全一・五〇〇頁)

11 『大疏第一愚草』卷一下(三丁左)

12 『大日経疏指心鈔』卷三(大正五九・六〇四頁中)

13 『大疏第一愚草』卷二下(二二丁左)

14 『大日経疏指心鈔』卷一(大正五九・五七二頁下)

15 ここに関しては、本論第二章第三章も併せて参照されたい。

16 『教時問答』卷三(大正七五・四二〇頁上)

17 『大疏第一愚草』卷二下(十三丁左〜十四丁右)

18 『大日経疏指心鈔』卷二(大正五九・五九四頁中)

19 『大日経住心鈔』卷一(仏全四二・一五六頁上)。尚、信証と安然の教主論の関係性については、大谷欣裕「信証撰『大毘盧遮那経住心鈔』に於ける教主義―安然説の受容とその因由―」(『印仏研』五六―二・二〇〇八)に詳しい。

20 『大日経住心品疏私記』(大正五八・六九〇頁中取意)。済暹と安然の教主論の関係性については、田戸大智「済暹の教主義について―安然説の受容―」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』四八・二〇〇二)等に詳しい。

21 『二教論愚草』については、智山書庫所蔵本を底本とし、大須観音真福寺所蔵本を対校本とした。丁数は底本によって付している。

22 『二教論下愚草』(四九丁右〜五〇丁左)

- <sup>23</sup> 『即身義愚草』については、智山伝法院編『頼瑠撰 即身義愚草』（真言宗智山派宗務  
 庁・一九九四）を使用した。頁数はこの校訂本によって付している。
- <sup>24</sup> 『即身義愚草』卷下本（二四二～二五〇頁）
- <sup>25</sup> 『打聞集』（興全上・五六〇頁～五六二頁）
- <sup>26</sup> 杲宝の教主義については、榊義孝「杲宝・聖憲・宥快の教主義について」（『豊山教学大  
 会紀要』六・一九七八）、千葉正「杲宝教学における安然義引用の特色」（『駒澤大学仏教  
 学部論集』二六・一九九五）、小林靖典「杲宝の教主義について―静遍・道範と頼瑠との  
 説をめぐって―」（『密教学研究』三三・二〇〇二）、同「杲宝の教主義について（二）―  
 頼瑠の説との比較を通して―」（『新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二）等、  
 参照。
- <sup>27</sup> 『杲宝私抄』卷一（真全二〇・一五六頁下）
- <sup>28</sup> 『杲宝私抄』卷一（真全二〇・一五七頁上）
- <sup>29</sup> 『列々鈔』卷二一末（真全二一・一九六頁下）
- <sup>30</sup> 『大日経疏鈔』第一本卷八（統真六・一六九頁上）

第三部 非情成仏における問題について

## 第一章 安然の非情成仏論

### 一、はじめに

「非情が成仏するの否か」という問題は、その源流を辿ればインドにおいてバーヴェーカによるミーマンサー学派の植物有心論の批判等に求められるようである<sup>1</sup>が、そもそも「非情」という語の示す通り、非情は心のないものなのであり、インドにおいて非情が成仏するという説は基本的には認められていない。非情成仏論が大きく展開されるようになるのは中国においてであり、その思想が日本に伝わったのである。しかし、中国と日本では非情成仏の論じ方に大きな隔たりがある。中国においては非情の成仏を認めるもの、それはあくまでも有情の所依として非情も成仏するのであり、有情の成仏ありきの議論となっている。一方で、日本における非情成仏論は、「非情が発心して修行し成仏するか否か」を問題としているのであり、これは言い換えるならば非情独一での修行成仏を認めるか否かを論じたものである。

但し、日本において非情成仏を論じた最初期の人物である伝教大師最澄（七六七～八二二）や弘法大師空海（七七四～八三五）の教説は、非情が発心成仏することを明確に意図したものではない。それ以降の第二代天台座主円澄（七七一～八三七）疑問の『唐決』において、初めて非情が発心修行するか否か、という問題提起がなされたようである。この疑問に対し、中国側は、「非情は有情の所依として成仏する」という従来の立場に留まっているのであり、非情の発心・成仏論が展開するうえで、寧ろ超克すべき批判対象として『唐決』が位置付けられていくのである。

この非情の発心・修行・成仏論を積極的に論じた学匠が、五大院安然（八四一～八八九）、一説九一五没）である。安然の非情成仏論は、『樹定草木成仏私記』・『菩提心義抄』に主に説かれ、このうち『樹定草木成仏私記』では『唐決』における中国側の決答をはじめとした天台・華嚴・三論の非情成仏論、また当時日本にて行われていた非情成仏論に対する議論を取り上げ、それらを批判して非情の発心・修行義が論じられている。また『菩提心義抄』においては非情成仏論の密教化も図られるのであり、安然の思想展開を探るうえでも両著を扱うことは意義のあることであろう。また、この密教化した安然の非情成仏論は、東密における非情成仏論にも少なからず影響を与えたであろうことが推定されるのであり、日本密教における非情成仏論の展開を探るうえでも無視することのできない人物なのである。

安然の非情成仏論については、既に種々の先行研究<sup>2</sup>があり、議論が尽くされた感があることも否めないが、先述した通り、非情成仏を論ずるうえで重要な人物であるため、先行研究を参考にしながら、安然の非情成仏論について少しく論じてみたい。

## 二、『斟定草木成仏私記』に説かれる非情成仏論

さて先述した通り、中国における「非情は成仏するも有情の所依として成仏する」という非情成仏論を受けて、日本において展開されたのが、安然の『斟定草木成仏私記』における非情成仏論である。『斟定草木成仏私記』に関しては、三崎義泉氏、新川哲雄氏、末木文美士氏の研究<sup>3</sup>が既に報告され、詳細な内容検討が行われている。特に末木氏の研究においては、著者や成立の問題も検討され、また活字として未刊行であった『斟定草木成仏私記』の翻刻も行われているのであり、この研究が『斟定草木成仏私記』を扱ううえで非常に有益であることは言を俟たないであろう。本論に引用する『斟定草木成仏私記』本文も末木氏の翻刻をたよりとしている。

末木氏の御研究によれば、『斟定草木成仏私記』は、貞観十一年（八六九）〜仁和元年（八八五）の間に安然によって著された著作とされている。また、安然は主著『教時問答』・『菩提心義抄』において、盛んに「真言宗」の語を用いて密教について論じているが、『斟定草木成仏私記』においては、「真言宗」の語は用いられず、また密教に対する言及も極めて少ないため、『斟定草木成仏私記』によって展開された非情成仏論を更に密教的に解釈したものが、『菩提心義抄』において説かれる非情成仏論であると考えられ、またそれが通説となっている。

では、『斟定草木成仏私記』において如何なる非情成仏論が展開されるのか検討していくこととする。まず、本書の構成であるが、これも末木氏によれば、『斟定私記』は、草木成仏に関する様々な説を提示した上、一段ごとに「今斟定して云く」として、安然自身の立場から批判を加えるという構成になっている。<sup>4</sup>とされ、全体の科段を以下のごとく示している。この末木氏の設けた科段に従い、特に特徴的な解釈を用いる斟定を中心として検討していくこととする。

### 〔1〕諸宗の説を論ず

〔1・1〕天台宗の説（一〇問答）

斟定（二条）

〔1・2〕華嚴宗の説（八問答）

斟定（二条）

〔1・3〕三論宗の説（一問答）

斟定（四条）

### 〔2〕唐決をめぐる

〔2・1〕円澄疑問・広修答

斟定（二条）

〔2・2〕同・維錫答

斟定（一条）

〔2・3〕徳円疑問・広修答、光定疑問・宗穎答

斟定（一条）

### 〔3〕当今の日本の議論

〔3・1〕貞観年中の議論

斟定（一条）

〔3・2〕有人の問答（二〇問答）

斟定（一〇条）

〔3・3〕有人の問。私設方便矯立義（一〇問答）

斟定（一〇条）

### 〔4〕円意の開頭（二問答）

「1」では、天台・華嚴・三論における非情成仏説が論じられ、それぞれの後に、「斟定」すなわち安然の主張が説かれている。この三宗が取り上げられる理由として挙げられるのは、この三宗が非情成仏を認めているためであると考えられ、非情成仏を認めない法相は、初めから問題とされていないのであろう。

まず「1・1」は、「古人問曰、無心草木為成仏<sup>一</sup>、為當不<sup>レ</sup>成耶。 古人答云、成仏也。<sup>5</sup>」とあるように、天台が非情成仏を認める立場であることを示している。但し、問、草木成仏<sup>セバ</sup>、亦具<sup>三</sup>三覺<sup>二</sup>、亦具<sup>三</sup>三十二相<sup>二</sup>而成耶。答、不<sup>レ</sup>尔也。<sup>6</sup>

と、非情は成仏しても自覺・覺他・覺行窮滿の三覺、三十二相が具わらないことが説かれ、そのことを安然は問題視するのである。この問答に対し、安然は以下のごとく斟定している。まず三覺が具わらないことに対しては、

今斟定云、……(中略)……何者、荆溪無情仏性十義中云、一者約<sup>レ</sup>身。言<sup>二</sup>仏性<sup>一</sup>者、応<sup>レ</sup>具<sup>三</sup>三身<sup>二</sup>。不<sup>レ</sup>可<sup>四</sup>独<sup>三</sup>云<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>応身性<sup>一</sup>。若具<sup>三</sup>三身<sup>二</sup>、法身許<sup>レ</sup>遍。何隔<sup>二</sup>無情<sup>一</sup>。二者從<sup>レ</sup>体。三身相即、無<sup>二</sup>暫離時<sup>一</sup>。既許<sup>三</sup>法身遍<sup>二</sup>一切處<sup>一</sup>、報・応未<sup>三</sup>嘗離<sup>二</sup>於法身<sup>一</sup>。況法身處、二身常在。故知、三身遍<sup>二</sup>於諸法<sup>一</sup>、何独法身。法身若遍、尚具<sup>三</sup>三身<sup>二</sup>、何独法身。今准<sup>三</sup>此文<sup>一</sup>、無情草木既具<sup>三</sup>三身<sup>二</sup>。三身即有<sup>二</sup>自覺・覺他・覺滿之義<sup>一</sup>。何故所答中云<sup>下</sup>草木成仏<sup>スレドモ</sup>不<sup>上</sup>レ具<sup>三</sup>三覺<sup>一</sup>。<sup>7</sup>

と、湛然『止観輔行伝弘決』卷一之二の説を用いて、非情が三身を具するのであれば、三身は三覺を具しているのだから、非情も三覺を具しているはずであると説き、古人の問答を批判しているのである。

また、非情には三十二相が具わっていないと判ぜられたことに対しては、

金鉉論云、迦葉品下文云、仏性者、所謂十力・無畏・不共・大悲・三念處・三十二相・八十種好。若言<sup>三</sup>此是果徳、衆生有<sup>二</sup>此果性<sup>一</sup>者、果性身土何<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>沾<sup>三</sup>於瓦石等<sup>二</sup>耶。一塵一心無<sup>レ</sup>非<sup>三</sup>三身三徳之性種<sup>一</sup>耶。若言<sup>三</sup>但有<sup>二</sup>果地法身性<sup>一</sup>者、何故經云<sup>二</sup>、十力・無畏乃至相好<sup>一</sup>。明曠釈云、相好等皆仏性。並通<sup>三</sup>報・応<sup>一</sup>、咸通<sup>三</sup>因果<sup>一</sup>。今准<sup>三</sup>此文<sup>一</sup>、瓦石既有<sup>三</sup>相好<sup>一</sup>、果性咸通<sup>二</sup>因果<sup>一</sup>。何故所答中云<sup>下</sup>草木成仏<sup>スレドモ</sup>不<sup>上</sup>レ具<sup>三</sup>相好<sup>一</sup>。<sup>9</sup>と、湛然『金鉉論』<sup>10</sup>・明曠『金鉉論私記』卷上<sup>11</sup>の記述によって、瓦石(非情)に相好があり、また因果にも通ずると説くのである。

この「1・1」の斟定では、非情が發心・修行して成仏することについて直接的には触れられてはいないが、安然はこの斟定によって、非情が有情と平等であることを強調しているのである。

次に「1・2」の華嚴における非情成仏論とそれに対する安然の斟定について見ていきたい。この「1・2」の斟定において、「非情独<sup>一</sup>での成仏」という安然の特徴が明確に表れるようになる。ここにおける華嚴の議論は、

問、其成仏義猶未<sup>二</sup>分明<sup>一</sup>。云何可<sup>レ</sup>知。

答、此有<sup>三</sup>二義<sup>一</sup>。一能同義、二所同義。言<sup>二</sup>能同<sup>一</sup>者謂如来也。言<sup>二</sup>所同<sup>一</sup>者謂草木也。問、其義如何。

答、凡<sup>一</sup>有情修行成仏、十力具足。是故、經説<sup>三</sup>国土等身、衆生等身等<sup>一</sup>。<sup>12</sup>法蔵師云<sup>二</sup>、<sup>三</sup>二者同也、通也<sup>一</sup>。既云<sup>下</sup>同<sup>二</sup>於衆生<sup>一</sup>、同<sup>中</sup>於国土<sup>上</sup>。是故、称<sup>レ</sup>仏無<sup>レ</sup>妨。<sup>12</sup>

とあるが如く、他を如来と同じくさせる能同の仏に対し、その受け身である所同の草木(非情)という表現を用いている。また、『華嚴経』<sup>13</sup>・法蔵『華嚴探玄記』<sup>14</sup>の記述により、

有情が成仏すれば、(その目から見れば) 国土(非情)・衆生も仏と同じであるため、非情を仏と称することもできると説いている。これはまた、「問、草木随<sup>二</sup>能同仏成仏<sup>一</sup>者、為<sup>二</sup>能同仏所変草木<sup>一</sup>耶、為<sup>レ</sup>当<sup>二</sup>衆生所変草木<sup>一</sup>耶。答、……(中略)……二種所変皆是仏也。<sup>15</sup>」との議論があるように、非情が仏・有情の所変(所依)として成仏することが華嚴の面目なのである。

この華嚴の非情成仏論に対し、安然是、以下のごとく斟定している。

起信論云、真如淨心、染・淨薰故、染・淨縁起、變成<sup>二</sup>識塵<sup>一</sup>。今尋<sup>二</sup>道理<sup>一</sup>、草木淨心亦反<sup>ツテ</sup>淨薰<sup>シテ</sup>自可<sup>レ</sup>發心成仏<sup>一</sup>。唯心法故、淨心体故。何故所答中云<sup>二</sup>へドモ<sup>一</sup> 仏能同故草木成仏<sup>一</sup>、而不<sup>三</sup>復云<sup>二</sup>草木同成<sup>一</sup>。<sup>16</sup>

ここで注目されることは、安然が非情にも淨心があることを認めることである。すなわち、従来有情にのみ認められた淨心が、非情にも具わっていると明言することが安然の非情成仏論の特徴であり、これは「1・1」と同様、非情と有情との平等性を主張しているのである。そのうえでこの華嚴の議論が、非情が自ら發心して成仏することを認めていない点を問題視するのである。このことは、同じく「1・2」の斟定に、「何故、所答中云<sup>三</sup>如来能同草木、令<sup>二</sup>彼成仏<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>云<sup>下</sup>草木亦同<sup>二</sup>如来<sup>一</sup>自独發心上。<sup>17</sup>」と、非情が如来と同様に、自ら独<sup>一</sup>で發心すると出張する点からも理解されるであろう。

次に「2」について検討してみたい。「2・1」・「2・2」における円澄の疑問は同じものであり、円澄は『摩訶止観』卷一上の「一色・一香無<sup>レ</sup>非<sup>二</sup>中道<sup>一</sup>」<sup>18</sup>・『止観輔行伝弘決』卷一之二的無情仏性十義<sup>19</sup>の記述を引用したうえで、

今疑。如<sup>レ</sup>云<sup>三</sup>若<sup>二</sup>三身性遍<sup>一</sup>諸法<sup>一</sup>者、何故、在<sup>二</sup>有情身<sup>一</sup>有<sup>二</sup>知覺義<sup>一</sup>、在<sup>二</sup>非情中<sup>一</sup>無<sup>二</sup>知覺義<sup>一</sup>。又如<sup>シ</sup>有情發修成仏<sup>セバ</sup>、無情亦応<sup>二</sup>發修成覺<sup>一</sup>。何故不<sup>レ</sup>尔。復如<sup>シ</sup>殺<sup>二</sup>害有情<sup>一</sup>得<sup>レ</sup>罪。伐<sup>二</sup>無情等<sup>一</sup>亦当<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>重故、何不<sup>レ</sup>尔。此義如何。<sup>20</sup>

とあるように、法身・報身・応身の三身の本性が諸法に遍じているのだから、

- ①有情に認識の義があれば非情にも具わっているはずである。
- ②有情が發心・修行・成仏するのであれば非情も發心・修行・成仏するはずである。
- ③有情を殺せば罪を得るのであれば非情を切ることも重罪を受けるべきである。

と中国側へ問うのである。この中、安然が注目し批判対象とするのが、②の疑問に対する広修の決答である。

この②の疑問に対し、広修は、

有情有<sup>二</sup>發修成仏義<sup>一</sup>、無情無者、不<sup>レ</sup>尔。無情亦發修成仏。何者、随<sup>三</sup>是有情成<sup>一</sup>故、一成<sup>二</sup>一切成<sup>一</sup>。何嘗簡<sup>二</sup>無情<sup>一</sup>。<sup>21</sup>

と、非情の發心修行成仏を認めるものの、これは有情の成仏に随うためであると説いている。尚、この引用中に「何嘗簡<sup>二</sup>無情<sup>一</sup>」という記述がみられることから、広修は円澄の疑問を「非情は成仏しない」という立場と誤解しているようであり、疑問と答えとが噛み合っていないことが指摘できる。また、広修は更に、「不<sup>レ</sup>応<sup>三</sup>的求<sup>一</sup>一樹・一石定成仏而説法<sup>一</sup>耶<sup>22</sup>」と説くように、一樹・一石が必ず説法するわけではないとしている。この点を安然是批判するのである。安然是斟定において、

何必只随<sup>二</sup>有情成<sup>一</sup>。故内色・外色同<sup>レ</sup>之得<sup>レ</sup>成。……(中略)……一塵・一心無<sup>レ</sup>非<sup>二</sup>三身・三徳性種<sup>一</sup>。若尔、何必不<sup>レ</sup>覓<sup>二</sup>一樹・一石成仏<sup>一</sup>・説法<sup>一</sup>。<sup>23</sup>

と、非情が有情に随って成仏することを批判するのである。ここに説かれる「内色・外色」

とは、広修の決答に、

身為「四大所成」也。身是有情、四大は無情。即此身全是有情、即此身全は無情。此身若發修成仏、四大亦同發修成仏也。……（中略）……今先化「内無情」成仏、而外無情是所依故。以「所依」故、有為無情悉同成仏。<sup>24</sup>

とあるように、内の無情（四大）と外の無情（器世界）のことを指している。広修は、有情の成仏にまず内の無情が随って成仏し、その内の無情の成仏の所依として外の無情が成仏すると説くのである。これに対し、安然是既述の通り、有情に随うことなく非情が独一にて成仏することを主張しているのである。また安然は、「一塵・一心も仏の三身・三徳の本性なのであり、よつて一樹・一石も必ず成仏して説法するべきである」と説き、「一樹・一石が必ず説法するわけではない」とする広修の答に対しても批判しているのである。

〔2・2〕・〔2・3〕においても、中国側の決答は、「有情の所依たる無情」という立場を崩しておらず、安然の批判も「而未<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>決<sub>下</sub>無情草木亦如<sub>二</sub>有情<sub>一</sub>發心・修行<sub>上</sub>」<sup>25</sup>（〔2・2〕對定）、「両和上所答、尚未<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>決<sub>二</sub>無心草木自發心耶否耶之疑<sub>一</sub>」<sup>26</sup>（〔2・3〕對定）というように、中国側の決答に「非情が自ら發心成仏する」ことが説かれていないことに不満を示すものとなっている。

〔3〕においても、「依正不二故、正報成時依報亦成。非<sub>二</sub>是草木独亦發心・成仏<sub>一</sub>」<sup>27</sup>とあるように、正報（有情）が成仏するときに依報（非情）も成仏するのであり、非情が独一で發心し成仏するのではない、という立場に対し、安然はあくまでも非情独一の發心・修行・成仏義を主張することに始終している。但し、この〔3〕において注目されるのが、「真如」を用いて非情成仏を論ずる点である。すなわち、〔3・3〕の對定において、安然は、

金錘亦云<sub>下</sub>、万法是真如。由<sub>二</sub>不變<sub>一</sub>故。真如是万法。由<sub>二</sub>隨緣<sub>一</sub>故<sub>上</sub>。万法之称、寧隔<sub>二</sub>於織塵<sub>一</sub>。真如之体、何專<sub>二</sub>於彼我<sub>一</sub>。……（中略）……織塵皆可<sub>二</sub>自独發心・成仏<sub>一</sub>。万法是真如故。如<sub>二</sub>有情等<sub>一</sub>。<sup>28</sup>

と、万法は真如であり、万法には非情も含まれているため、有情と同じように非情も自ら独り發心して成仏することができるとし、有情と非情との平等性を、真如をもって主張するのである。この安然の真如觀は、後述する『菩提心義抄』における中心命題となるが、その片鱗は『對定草木成仏私記』において既に垣間見られるのである。

また、この〔3〕においても一つ注目されるのは、「一仏成道觀<sub>二</sub>見法界<sub>一</sub>、草木・国土悉皆成仏<sub>29</sub>」という名文句が用いられていることである。<sup>30</sup>安然はこの文を『中陰經』の引用としているが、『大正新脩大藏經』卷一一所収の『中陰經』に該当する文は存在せず、安然が如何なる資料を参照したのか不明である。この「草木・国土悉皆成仏」は、中世の謡曲にも用いられるほどの有名な文句であるが、この文句の初出が『對定草木成仏私記』なのである。但し、この「一仏成道觀<sub>二</sub>見法界<sub>一</sub>、草木・国土悉皆成仏」の文句は、「一仏が成道して法界を觀見すれば非情も皆成仏する」のであり、有情の成仏に随って非情が成仏することを説いている。つまり安然の主張とは相容れないものであり、『對定草木成仏私記』においては安然に批判される教説として記されている。

最後の〔4〕であるが、〔3〕の終わりに「以前諸人所立之義、多順<sub>二</sub>世情・世執之見<sub>一</sub>、稍背<sub>二</sub>円家円融之趣<sub>一</sub>。因今<sub>二</sub>對定・成趣<sub>二</sub>円意<sub>一</sub>。円意如何。今對定自問答以甄<sub>二</sub>覈<sub>一</sub>」<sup>31</sup>とあり、〔4〕より安然の自説が展開される旨が記されている。しかし、〔4〕は内容

的に完結せずに終わっているものであり、非常に中途半端であると言わざるを得ない。但し、この「4」には、『不空羅素經』・『守護国界主陀羅尼經』といった密教経典が用いられ、次節において検討する『菩提心義抄』に説かれる非情成仏論との関係性を想起させるのである。

「4」において、安然が如何なる教説を提唱したかったのかは不明であるが、この『斟定草木成仏私記』にて安然は、「有情の成仏に随つて非情が成仏する」という従来唱えられてきた教説を痛烈に批判し、殊更に「非情が自ら独一で発心し、修行して成仏する」という説を主張するのである。この「非情独一」の発心・修行・成仏」という教説が、次節でみる『菩提心義抄』において、密教的に解釈されていくようになるのである。

### 三、『菩提心義抄』に説かれる非情成仏論

では、『菩提心義抄』では如何なる非情成仏論が説かれるのであろうか<sup>32</sup>。非情成仏に関する議論は、『菩提心義抄』巻二に見ることができる。ここに説かれる非情成仏論は、

問、如<sup>二</sup>器世界<sup>一</sup>亦是真如法界変作。法相宗云、第八識變成<sup>二</sup>器世界<sup>一</sup>。故器世界所有真如有<sup>二</sup>薰習力<sup>一</sup>耶否。若許<sup>レ</sup>有者、彼闕<sup>二</sup>力<sup>一</sup>成仏耶否。若許<sup>レ</sup>無者、真如則有<sup>二</sup>不平等之失<sup>一</sup>。此義云何。<sup>33</sup>

と、器世界（非情）が真如法界の変化したものだといふのであれば、器世界が所有する真如にも薰習力があるのかとの問いから議論が始まる。『斟定草木成仏私記』の後半に真如が問題となったことは既に指摘したが、『菩提心義抄』においては、この真如についての問題が中心的な議論となるのである。さて、この「問」には、薰習力が「有る」・「無い」どちらの答えにも問題があると指摘されている。もし非情の所有する真如に薰習力があるならば、三力のうちの二力を欠いている非情が成仏することは不可能であると指摘する。またもし薰習力が無いのであれば、一切処に遍満すべき真如に有情と非情とでは相違があることになってしまうと非難するのである。

この難に対し「答」では、「答、由<sup>二</sup>三力<sup>一</sup>故得<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>器界<sup>一</sup>」<sup>34</sup>と、非情にも三力が具わっているため、薰習力があり成仏することができるという立場を表明する。非情にも具わっている三力とは、①真如法界随縁力、②諸仏菩薩行願力、③一切衆生業報力、であるとされる。ここで三力が問題とされるのは、直前の問答に、

問、如来設雖<sup>下</sup>以<sup>二</sup>普門身<sup>一</sup>説法引導<sup>上</sup>、而衆生無始迷惑已久。何以得<sup>レ</sup>随<sup>二</sup>仏化導<sup>一</sup>耶。答、此由<sup>二</sup>三身感応<sup>一</sup>得<sup>レ</sup>立。一者真如法界薰習力故。……（中略）……二者一切諸仏撰護力故。……（中略）……三者衆生任運善根力故。<sup>35</sup>

と、三力によって有情が仏の化導を受けることができることを受けていると考えられる。すなわち、非情にも有情同様に三力が具わって成仏することができるのかどうかということが問われていると言ひ換えることもできるのである。

そして、

雖<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>仏力・情力所造<sup>一</sup>必由<sup>二</sup>真如随縁<sup>一</sup>成立故、由<sup>二</sup>三力<sup>一</sup>此器世界變成<sup>二</sup>仏土<sup>一</sup>、亦成<sup>二</sup>仏身<sup>一</sup>。所謂衆生善業力故、諸仏本願力故、真如淨薰力故。<sup>36</sup>

とあるように、この三力によって器界は仏土となり、また成仏することができる」と主張す

るのである。

この非情が仏身となることについては、「然成<sup>二</sup>仏身<sup>一</sup>亦有<sup>二</sup>四義<sup>一</sup>」と説くように、四つの見方があるとしている。この四つの見方とは以下の通りである。<sup>37</sup>

①自依心

器世界亦是真如変作。是一切有情以<sup>二</sup>真如<sup>一</sup>為<sup>二</sup>成仏因<sup>一</sup>故、器世界亦以<sup>二</sup>真如<sup>一</sup>為<sup>二</sup>成仏因<sup>一</sup>。是自依心故、自発心・成仏。

《非情も真如の変作であるため、有情同様に真如を成仏の因とし、自ら発心し成仏する。》

②他依心

正報有情成仏時、依報国土亦成仏。……（中略）……中陰経云、釈迦成道之時、一切草木皆成<sup>二</sup>仏身<sup>一</sup>。身長丈六悉皆説法。……（中略）……是他依心故、亦発心・成仏。

《有情の成仏に随って非情も発心して成仏する。》

③共依心

是草木中亦有<sup>二</sup>浄心薰習之力・諸仏力<sup>一</sup>故、亦転成仏故。是共依心故、亦発心・成仏。  
《非情にも自らの浄心による薰習力と諸仏力があるため、発心して成仏する。》

④唯一仏性発心

非<sup>三</sup>内有情独有<sup>二</sup>仏性<sup>一</sup>、非<sup>三</sup>外草木独有<sup>二</sup>仏性<sup>一</sup>。亦非<sup>三</sup>内・外合時独有<sup>二</sup>仏性<sup>一</sup>。仏性遍<sup>二</sup>在內・外・中間<sup>一</sup>。亦非<sup>三</sup>一<sup>一</sup>有情・非情各有<sup>二</sup>一<sup>一</sup>仏性<sup>一</sup>、因果一切有情・非情共有<sup>二</sup>同一<sup>一</sup>仏性<sup>一</sup>。猶如<sup>二</sup>虚空<sup>一</sup>、非<sup>三</sup>一<sup>一</sup>処有<sup>二</sup>各<sup>一</sup>虚空<sup>一</sup>、一切処中唯一<sup>一</sup>虚空。……（中略）……故草木等、若自依心、若他依心、若共依心発心・成仏<sup>スレドモ</sup>、皆是非<sup>二</sup>自仏性<sup>一</sup>、非<sup>二</sup>他仏性<sup>一</sup>、非<sup>二</sup>共仏性<sup>一</sup>。故亦非<sup>二</sup>自発心<sup>一</sup>、非<sup>二</sup>他発心<sup>一</sup>、非<sup>二</sup>共発心<sup>一</sup>、唯一<sup>一</sup>仏性発心・成仏。

《自依心・他依心・共依心を否定し、唯一仏性が発心し成仏する。》

『斟定草木成仏私記』においては、「有情の所依として非情が成仏する」という②他依心の非情成仏が否定され、①③にみられるような個別的な非情成仏が説かれていた。しかし、『菩提心義抄』においては、他依心にも「発心・成仏」の義を認めるのであり、『斟定草木成仏私記』に比べて安然是柔軟な態度を取っている。更に、①②③の非情成仏説を否定し、唯一の仏性（真如）が発心し成仏することが強調されるようになるのである。

次の問答の「問」においては、「今立<sup>二</sup>四句<sup>一</sup>草木発心・成仏之義、皆違<sup>二</sup>諸宗<sup>一</sup>」<sup>38</sup>と、この①④の非情成仏説が、諸宗の説に違うとしている。すなわち、法相・三論・華嚴・天台の非情成仏説が説かれ（法相は非情成仏自体を説いていない）、

如<sup>レ</sup>此諸宗、皆無<sup>二</sup>草木発心・成仏之説<sup>一</sup>。而今真言宗、云<sup>二</sup>草木等自発心・修行・成仏<sup>一</sup>。<sup>39</sup>一切世間誰信<sup>二</sup>此語<sup>一</sup>。

と、諸宗では非情が発心して成仏することが説かれていないのに、なぜ真言宗（密教の意）

では非情が発心・修行して成仏すると言うのかと難ずるのである。

この「問」に対し、安然是諸宗の非情成仏説を批判したうえで、密教における非情の発心・修行・成仏の義を主張する。ここで安然が用いるのが、『大日経』巻五「阿闍梨真實智品」<sup>40</sup>と、それを註釈する『大日経義釈』巻一<sup>41</sup>の文である。

若真言宗、大日経第五阿闍梨真實智品云、我即同<sup>二</sup>心位<sup>一</sup>。一切処自在、普遍<sup>二</sup>於種種有情及非情<sup>一</sup>。阿字第一命。……(中略)……義釈云、即以<sup>二</sup>阿字<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>命故、遍<sup>二</sup>於一切自在而成。言、此阿字不<sup>レ</sup>異<sup>レ</sup>我、我不<sup>レ</sup>異<sup>二</sup>阿字<sup>一</sup>也。乃悉遍<sup>二</sup>於一切情・非情法<sup>一</sup>。此諸法即以<sup>二</sup>阿字<sup>一</sup>而為<sup>二</sup>第一命<sup>一</sup>也。<sup>42</sup>

この『大日経』・『大日経義釈』の文は、阿字が有情・非情に遍満していることを説いている。すなわち安然是、密教において重要視される阿字の問題を非情成仏に持ち込み、自身の非情成仏論を主張するのである。

この阿字の問題においても、安然是自依心等の四つの立場より論じている。すなわち、安然是「此文具<sup>二</sup>前四義<sup>一</sup>」<sup>43</sup>と、先に引いた『大日経』・『大日経義釈』の文を、自依心等の四義に以下のごとく配当するのである。<sup>44</sup>

#### ①自依心

一文云下、諸法即以<sup>二</sup>阿字<sup>一</sup>為<sup>中</sup>第一命<sup>上</sup>。第一命者即發菩提心。是第一草木自依心故發心義也。

《『義釈』「諸法は阿字をもつて第一命と為す」に基づき、第一命を發菩提心とする。》

#### ②他依心

二文云下、我不<sup>レ</sup>異<sup>レ</sup>阿字、遍<sup>中</sup>於一切情・非情法<sup>上</sup>者、即行者菩提心遍<sup>二</sup>情・非情<sup>一</sup>。是第二草木他依心故發心義也。

《『義釈』「我は阿字と異ならず、一切の有情・非情の法に遍満する」に基づき、行者の菩提心が有情・非情に遍満する。》

#### ③共依心

三文云下、我即同<sup>二</sup>心位<sup>一</sup>。一切処自在而成上者、即是能・所和合。第三共依心故發心義也。

《『大日経』「我は心位に同じ。一切処に自在にして成ずる」に基づき、能(有情)・所(非情)が和合する》

#### ④唯一仏性発心

四、此三義皆以<sup>二</sup>阿字<sup>一</sup>為<sup>二</sup>第一命<sup>一</sup>故、是阿字理法自發<sup>二</sup>菩提心<sup>一</sup>。非<sup>二</sup>行者發<sup>一</sup>、非<sup>二</sup>諸法發<sup>一</sup>。是第四非<sup>レ</sup>自非<sup>レ</sup>他非<sup>レ</sup>共、唯一仏性發心義也。

《①～③の立場は全て阿字をもつて第一命としているため、この阿字の理法そのものが自ら菩提心を發するのであり、行者が發すのでも諸法が發すのでもない。》

ここにおいてもやはり④が最も上位の見方とされている。注目したいのは、前述の④で説かれる「唯一仏性が發心する」という記述を、こちらでは「阿字そのものが菩提心を發

す」と言い換えることである。つまり、先程まで唯一仏性（真如）の語を用いて、非情が発心・修行して成仏するのは、一切処に遍満している真如そのものが発心・修行して成仏するためである、と主張してきたことを、阿字に置き換えて主張し、非情成仏論を密教化させていくのである。

次の問答では、「阿字が菩提心を発す」という説に対して議論される。すなわち、「問」において、阿字が菩提心を発すことに対する難が四つ提示されるのである。<sup>45</sup>

①阿字は五天竺の文字であってすべての国にあるわけではなく、また書くことによつて存在するものであり、書かなければ存在しないため、一切処に阿字があるということはない。すなわち、五天竺や阿字が書かれた貝葉等のみが発心するのではないか。

②有情が菩提心を発した時に阿字を觀ずるため、阿字を菩提心とするのであり、発心する以前には阿字はない。よつて、紙上の無心の阿字（紙に書かれた文字としての阿字）が菩提心を発すことはない。

③五字を身体に布字する場合、阿字は臍下に当てられる。しかし、これを菩提心とするのは、觀を修するための方便であつて、実際に阿字が臍下にあるわけではない。

④阿字を觀ずるのは、阿字の本不生の義をもつて自身本不生の理を加持するためであり、人々が書く阿字が菩提心を発すのではない。

この難は、阿字を単なる文字として見たことから起こる疑問であり、密教の立場とは大きく相違する見解である。安然がこの難を敢えて提示したのは、顕密の相違、更に言うならば密教の優位性を、この非情成仏論においても明確に提示したかったためではないかと考えられる。

この難に対し、「阿字為<sub>二</sub>發菩提心<sub>一</sub>亦有<sub>二</sub>四積<sub>一</sub><sup>46</sup>。」と、安然は四重秘積を用いて、阿字を發菩提心とする四つの見方を提示するのである。四重秘積とは、周知の通り、ある事柄を浅略積・深秘積・秘中深秘積・秘中深秘積の四重にて解釈する、密教独自の解釈法である<sup>47</sup>。安然は、阿字を發菩提心とすることについて、四重秘積を用いて以下のごとく解釈している。

#### ①浅略積

一浅略積。……（中略）……大日經義積云、以<sub>三</sub>仏出世迹在<sub>二</sub>五天<sub>一</sub>、且以<sub>二</sub>梵字<sub>一</sub>為<sub>二</sub>真言<sub>一</sub>。若約<sub>二</sub>実義<sub>一</sub>、一切世界六趣言音悉為<sub>二</sub>真言<sub>一</sub>。云云故以<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>為<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>、唯取<sub>二</sub>字義<sub>一</sub>故。諸世界文字言音詮<sub>二</sub>不生義<sub>一</sub>、皆是菩提心義。非<sub>二</sub>唯阿字<sub>一</sub>。

《世界すべての文字言語に本不生の義があるので、阿字だけでなくすべての言語にも菩提心の義がある。》

#### ②深秘積

二深秘積。大日經云、大日、自身以<sub>二</sub>音声<sub>一</sub>四處流出、遍<sub>二</sub>滿法界<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>不至。義

釈云、仏身挙<sup>二</sup>体四分<sup>一</sup>而出。所謂四種阿字故。及声遍<sup>二</sup>滿法界<sup>一</sup>、以成<sup>二</sup>体性<sup>一</sup>無<sup>レ</sup>所<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>至。供養法疏云、若深秘積、大日如來說<sup>二</sup>此阿字<sup>一</sup>。云云故知。法界色心皆以<sup>二</sup>大日<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>體。一切色心皆具<sup>二</sup>阿字形声<sup>一</sup>故。……(中略)……如<sup>レ</sup>此字声、大日如來本初体性之所<sup>二</sup>變現<sup>一</sup>。非<sup>二</sup>始成<sup>一</sup>。強流<sup>二</sup>身分<sup>一</sup>令<sup>レ</sup>遍<sup>二</sup>諸法<sup>一</sup>。是故、凡有<sup>二</sup>諸法文字<sup>一</sup>必以<sup>二</sup>阿字<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>始。諸法音声必以<sup>二</sup>阿声<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>始。故知。行者阿字發<sup>二</sup>菩提心<sup>一</sup>即是大日阿字發<sup>二</sup>菩提心<sup>一</sup>。如<sup>レ</sup>說<sup>二</sup>有情阿字發心<sup>一</sup>、非情阿字發心亦然。

《行者の阿字が菩提心を発すというのは、大日如來の阿字が菩提心を発すということである。大日如來の音声は一切処に遍満しているのであるから、有情の阿字が菩提心を発すのと同様に、非情の阿字も菩提心を発す。》

### ③ 秘中深秘積

三秘中深秘積。凡約<sup>二</sup>仏身<sup>一</sup>有<sup>二</sup>四曼荼羅<sup>一</sup>。若<sup>シ</sup>ハ性得四、若<sup>シ</sup>ハ修得四、皆仏身相。此四一体、毫無<sup>二</sup>差別<sup>一</sup>。若色、若心、如<sup>二</sup>三人色心<sup>一</sup>、若合、若散、如<sup>二</sup>空方法<sup>一</sup>。故如<sup>二</sup>羯磨曼荼羅身發心・成仏<sup>一</sup>、自余<sup>二</sup>三曼荼羅身亦皆發心・成仏<sup>一</sup>。故供養法疏云下、秘中深秘積、阿字自說<sup>中</sup>阿字上。如<sup>二</sup>自說<sup>一</sup>者自發亦然。

《四種曼荼羅は一体であるため、羯磨曼荼羅が發心・成仏するのだから他の三曼荼羅(特に種子によって描かれる法曼荼羅を指すか)も發心・成仏する。それ故、『供養次第法疏』に「阿字は自ら阿字を説く」と説かれる。自ら阿字を説くのであれば、自ら發心することも同様である。》

### ④ 秘秘中深秘積

四秘秘中深秘積。悉曇云下、此阿字非<sup>二</sup>仏・天・人・修羅所作<sup>一</sup>、本是自然道理所作上。故是真如隨<sup>レ</sup>緣變現<sup>セル</sup>形声。若有情以<sup>二</sup>真如隨緣<sup>一</sup>故發心・成仏、亦阿字以<sup>二</sup>真如隨緣<sup>一</sup>故發心・成仏。既言<sup>二</sup>真如變作阿字<sup>一</sup>。故知。有情・非情皆具<sup>二</sup>阿字<sup>一</sup>、同一真如所<sup>二</sup>變作<sup>一</sup>故。

《阿字は真如が縁に随って変現した形や音声である。有情が真如隨縁によって發心・成仏するため、同様に阿字も真如隨縁によって發心し成仏する。更に阿字は真如の變作したものであるから、同一の真如の變作たる一切の有情・非情は皆阿字を具えている。》

このように、浅略積より秘秘中深秘積へと、段々と解釈が深まっていることが理解されるであろう。そして究極的な解釈である秘秘中深秘積になると、同一の真如の變作たる一切の有情・非情は皆阿字を具えているため、發心して成仏することができると説き、阿字と真如とを結びつけるのである。

尚、秘中深秘積の「如<sup>二</sup>羯磨曼荼羅身發心・成仏<sup>一</sup>、自余<sup>二</sup>三曼荼羅身亦皆發心・成仏<sup>一</sup>」の三曼荼羅身については、阿字についての議論であることを鑑みて、特に法曼荼羅を指すのではないかと考察した。また付言するならば、非情成仏論における四種曼荼羅は、特に東密において、『即身成仏義』に「諸顯教中以<sup>二</sup>四大等<sup>一</sup>為<sup>二</sup>非情<sup>一</sup>。密教則說<sup>レ</sup>此為<sup>二</sup>如來三摩耶身<sup>一</sup>」<sup>48</sup>と、顯教では四大を非情とするが密教では四大を如來の三摩耶身である、と説かれ、三摩耶曼荼羅にスポットが当てられて非情成仏が論じられるのである。

安然是『斟定草木成仏私記』において、有情・非情の平等性を説き、非情獨<sup>一</sup>での發心・

成仏を殊更に強調していた。しかし、『菩提心義抄』においても「非情独一での発心・成仏」という従来の主張を踏襲するものの、その論調はややトーンダウンし、むしろ唯一真如が発心・成仏することが強調されているのである。つまり、安然是有情・非情の平等性を、『菩提心義抄』においては真如に求めたのである。すなわち、一切の有情・非情全てが同一（唯一）の真如の変作であることを強調し、有情も非情も等同であるために発心して成仏することができる、と結論付けたのである。

#### 四、まとめにかえて

『菩提心義抄』における非情成仏論では、真如への一元化が強調されていた。この主張の根源として考えられるのが「四一教判」である<sup>49</sup>。四一教判は『教時間答』巻一に、

問、真言宗立<sup>三</sup>幾教時<sup>一</sup>判<sup>二</sup>撰三世十方一切仏教<sup>一</sup>。

答、真言宗立<sup>三</sup>一仏・一時・一処・一教<sup>一</sup>、判<sup>二</sup>撰三世十方一切仏教<sup>一</sup>。

問、一仏・一時・一処・一教意何。

答、一切仏名<sup>二</sup>一仏<sup>一</sup>。一切時名<sup>二</sup>一時<sup>一</sup>。一切処名<sup>二</sup>一処<sup>一</sup>。一切教名<sup>二</sup>一教<sup>一</sup>。

問、何意立<sup>三</sup>此一切仏・一切時・一切処・一切教<sup>一</sup>。

答、常恒三世住<sup>二</sup>一切時身・口・意金剛<sup>一</sup>、一切諸仏菩薩清浄広博蔵如来於<sup>二</sup>一切時<sup>一</sup>、於<sup>二</sup>一切処<sup>一</sup>常説<sup>二</sup>一切教<sup>一</sup>。今約<sup>二</sup>此意<sup>一</sup>立<sup>三</sup>此義<sup>一</sup>。

問、何名<sup>二</sup>一切仏・一切時・一切処・一切教<sup>一</sup>。

答、無始無終本来常住之仏名<sup>二</sup>一切仏<sup>一</sup>。無始無終平等之時名<sup>二</sup>一切時<sup>一</sup>。無<sup>レ</sup>中無<sup>レ</sup>辺法界之宮名<sup>二</sup>一切処<sup>一</sup>。遍<sup>二</sup>一切乘<sup>一</sup>自心成仏之教名<sup>二</sup>一切教<sup>一</sup>。<sup>50</sup>

と説かれている。従来の教判論では「様々な仏が、様々な時に、様々な場所で、様々な教えを説く」とされ、それに優劣をつけていた。しかし安然是は、すべての仏・すべての時・すべての処・すべての教は一仏・一時・一処・一教に統合されるとし、「無始無終本来常住の仏（一切仏＝一仏）が、無始無終平等の時（一切時＝一時）に、無中無辺の法界の宮（一切処＝一処）において、遍一切乗自心成仏の教（一切教＝一教）を説く」としている。すべてのものを絶対的な一に統合する（一切即一）ことを強調する四一教判は、安然教学の最も根底に置かれた理論の一つである。

この四一教判と真如とが密接な関係であることは、次の問答に示されている。

問、何名<sup>二</sup>無始無終本来常住之仏等<sup>一</sup>耶。

答、真如法界色心実相平等智身名<sup>二</sup>無始無終本来常住之仏<sup>一</sup>。真如法界長短一如名<sup>二</sup>無始無終平等之時<sup>一</sup>。真如法界遍一切処名<sup>二</sup>無中無辺法界之宮<sup>一</sup>。雖<sup>レ</sup>説<sup>二</sup>真如法界無量乘一而皆成<sup>二</sup>真如法界自心仏一名<sup>三</sup>遍一切乗自心成仏之教<sup>一</sup>。<sup>51</sup>

この問答において注目されるのは、「無始無終本来常住仏・無始無終平等時・無中無辺法界宮・遍一切乗自心成仏教」がすべて真如法界の働きであり、「一切仏・一切時・一切処・一切教」を統合した「一仏・一時・一処・一教」も、真如に統合されることになるのである。

つまり、安然教学の根底にある「万物の真如への統合」という思想に基づき、「一切処に遍満するすべての有情・非情が真如の変化した姿であり、その真如の変作たる有情・非情は平等であるため、発心し修行して成仏することができる」とする安然の非情成仏説が論

じられているのである。

- 1 川崎信定「Bhavavivekaの生類観」『豊山教学大会紀要』一四・一九八六)
  - 2 直接安然の非情成仏を扱ったものとしては、新川哲雄『安然の非情成仏義研究』(学習院大学・一九九二)、末木文美士『平安初期仏教思想の研究―安然の思想形成を中心として』(以下末木前掲論書)(春秋社・一九九五)、同『草木成仏の思想―安然と日本人の自然観―』(サンガ・二〇一五)等が挙げられる。また、坂本幸男「草木成仏の自然的展開」・「草木成仏について」(共に『大乘仏教の研究』所収、大東出版社・一九八〇)、宮本正尊「草木国土悉皆成仏」の仏性論的意義とその作者」『印仏研』九―二・一九六一)、浅井円道『上古天台本門思想史』(七五二頁〜七五七頁、平楽寺書店・一九七三)等にも安然の非情成仏論についての論究がなされている。
  - 3 三崎義泉「安然『樹定草木成仏私記』の要点」『天台学报』一九・一九七七)、新川前掲論書(一一頁〜一四七頁)、末木前掲論書(三七七頁〜四〇八頁)。
  - 4 末木前掲論書・三八三頁
  - 5 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七〇五頁)
  - 6 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七〇六頁)
  - 7 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七〇六頁)
  - 8 『止観輔行伝弘決』卷一之一(大正四六・一五二頁上)
  - 9 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七〇七頁)
  - 10 『金毘論』(大正四六・七八二頁上)
  - 11 『金毘論私記』卷上(続蔵一一〇〇・二三七丁右下)
  - 12 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七〇七頁)
  - 13 六〇卷本『華嚴経』卷三五(大正九・六二六頁下)
  - 14 『華嚴経探玄記』卷一六(大正三五・四一三頁上)
  - 15 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七〇七頁〜七〇八頁)
  - 16 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七〇八頁)
  - 17 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七〇八頁)
  - 18 『摩訶止観』卷一上(大正四六・一頁下)
  - 19 『止観輔行伝弘決』卷一之二(大正四六・一五二頁下〜一五二頁上)
  - 20 この円澄の疑問は、末木前掲論書の翻刻では異同が多くわかりづらいため、『日本大蔵経』卷七八所収の『唐決』を引用した。(日蔵七八・二〇一頁上〜下)
  - 21 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七〇九頁)
  - 22 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七〇九頁)
  - 23 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七一〇頁)
  - 24 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七〇九頁〜七一〇頁)
  - 25 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七一〇頁)
  - 26 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七一一頁)
  - 27 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七一一頁)
  - 28 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七二二頁)
  - 29 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七二二頁)
  - 30 この「一仏成道観」見法界一、草木・国土悉皆成仏」に関しては、坂本幸男「草木成仏の自然的展開」・「草木成仏について」(共に『大乘仏教の研究』所収、大東出版社・一九八〇)、宮本正尊「草木国土悉皆成仏」の仏性論的意義とその作者」『印仏研』九―二・一九六一)等、参照。
- 1 『樹定草木成仏私記』(末木前掲論書・七二三頁)。尚、「甄覈(けんぎやく)」とは「明らかにする」の意である。

3 2 『菩提心義抄』における非情成仏論についても、既に新川・末木氏前掲論書等の先行研究によって報告がなされている。

3 3 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八四頁中）

3 4 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八四頁中）

3 5 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八三頁下～四八四頁上）

3 6 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八四頁中～下）

3 7 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八四頁下～四八五頁上）

3 8 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八五頁上）

3 9 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八五頁中～下）

4 0 『大日経』巻五（大正一八・三八頁中）

4 1 『大日経義釈』（続天全、密1・五七三頁上）

4 2 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八五頁下）

4 3 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八五頁下）

4 4 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八五頁下～四八六頁上）

4 5 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八六頁上）

4 6 『菩提心義抄』巻二（大正七五・四八六頁上）

4 7 四重秘釈について、『密教辞典』には「東密では尊重して用い、『密教大辞典』では「真言密教独特の説なり」と、東密において用いられる旨が記されているが、実には安然も重要視し、『教時問答』や『菩提心義抄』において度々四重秘釈を用いているのであり、両辞書の記述に不足あることは指摘せねばならないであろう。

4 8 『即身成仏義』（弘全一・五一頁）

4 9 真如と四一教判の関係については、末木文美士『草木成仏の思想―安然と日本人の自

然観―』（サンガ・二〇一五）において指摘されている。

5 0 『教時問答』巻一（大正七五・三七四頁上）

5 1 『教時問答』巻一（大正七五・三七四頁中）

## 第二章 平安院政期における東密の非情成仏論

### 〜実範・重誉の教説を中心として〜

#### 一、はじめに

五大院安然(八四一〜八八九)、一説九一五没)の非情成仏説について検討してきたが、平安期日本密教における非情成仏説を論ずるに当たっては、当然、東密における非情成仏説の検討も必要であることは言を俟たないであろう。そこで、ここでは東密院政期の学匠のうち、直接的に非情成仏について言及している中川実範(？〜一一四四)と、理教房重誉(？〜一一四三)の非情成仏説<sup>1</sup>について、既述した安然の非情成仏説との比較を行いながら論じていきたい。

結論めいたことをいうのであれば、既述したように、安然は『大日経』卷五や、それを註釈する『大日経義釈』卷一二の記述を根拠として、有情・非情共に真如の変作たる阿字を第一命としているため、有情・非情は共に同一の真如の変作であり、有情が発心・成仏するならば、非情も発心・成仏すると主張している。

一方で後述するように、実範・重誉は、『即身成仏義』を主な根拠として用いるのであり、安然と同様に非情が発心・修行して成仏することを説きながらも、その結論に達するまでの方法論が相違するのである。

さて、院政期の実範・重誉の非情成仏説を検討する前に、空海(七七四〜八三五)の教説における非情成仏説を整理しておく必要もあろう。そこでまずは、実範や重誉といった後世の東密学匠が主に用いる空海の教説(現在では偽撰説が主流なものも含む)について、聊か検討した後<sup>2</sup>、実範・重誉の非情成仏説について考察することとする。

#### 二、空海の教説にみられる非情成仏論

空海の非情成仏に関する教説は処々に説かれているが、最も簡略に非情が成仏することを明言したものととして、『卍字義』に、「一乗の有情の成仏を論ずる中で、「草木也成。何況有情。」<sup>3</sup>と、「非情が成仏するのであるから、二乗の有情はもちろん成仏する」と説かれていることが挙げられる。また同書には「草木無<sup>レ</sup>仏、波則無<sup>レ</sup>湿。」<sup>4</sup>や、「法身三密入<sup>二</sup>織芥<sup>一</sup>而不<sup>レ</sup>连、巨<sup>二</sup>大虚<sup>一</sup>而不<sup>レ</sup>寛、不<sup>レ</sup>簡<sup>二</sup>瓦石草木<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>执<sup>二</sup>人天鬼畜<sup>一</sup>、何処不<sup>レ</sup>遍、何物不<sup>レ</sup>摂。」<sup>5</sup>との教説もみられ、非情に仏性の有ることが説かれている。このうち、後半の教説と類似するものとしては、『秘密漫荼羅教付法伝』卷一に、

如<sup>レ</sup>是法身・智身<sup>二</sup>種色相平等平等、徧<sup>二</sup>滿<sup>一</sup>一切衆生界・非情界<sup>一</sup>、常恒演<sup>レ</sup>説真實語・如義語・曼荼羅法教<sup>一</sup>。<sup>6</sup>

とある教説が挙げられ、ここでは法身の説法が有情・非情に亘ることを説いている。法身

という点においては、現在では偽撰とされているものの、『秘蔵記』に、

草木非情成仏義、法身微細身五大所成。虚空亦五大所成。草木亦五大所成。法身微細身、虚空乃至草木、一切処無レ不遍。是虚空・是草木即法身。於ニ肉眼雖レ見ニ麁色草木一、於ニ仏眼ニ微細之色。是故、不レ動ニ本体ニ称レ仏無ニ妨礙一。<sup>7</sup>  
と、「是虚空・是草木即法身」とまで説かれていることも注目されるであろう。

また、『即身成仏義』には、

諸顕教中以ニ四大等一為ニ非情一。密教則説レ此為ニ如来三摩耶身一。四大等不レ離ニ心大一、心・色雖レ異、其性即同。<sup>8</sup>

との教説も提示し、有情と非情との平等性を説いているのである。この『即身成仏義』に類似する記述としては、伝空海撰『四種曼荼羅義』の、

問、大曼荼羅稱ニ有情一者且可レ然。所持非情草木等、若謂ニ有情一耶。

答、応ニ尔云一。

問、已稱ニ非情一。何謂ニ有情一乎。

答、此三昧耶所本来已具ニ如来智印一故、曰ニ有情一無レ過。<sup>9</sup>

との問答も挙げることができる。ここでは『即身成仏義』に説かれる以上に、明確に「有情即非情」の思想が説かれていることにも括目すべきであろう。『四種曼荼羅義』の成立に關しては多くが明らかではないが、平安初期の段階において、既存の仏教思想には有り得なかつた画期的な教説を東密が示していたのである。

この有情と非情とを同様と捉える立場は、『金剛頂經開題』に「衆生界者、十方三世六趣有情・非情。<sup>10</sup>」と、衆生界に非情を含めるとの教説がみられるまでに至るのであり、有情と非情とが平等一味であることを、空海が如何に主張したかつたかということが改めて理解されるであろう。

このように、非情成仏に關連する多くの教説を残した空海（偽撰とされるものも含む）であるが、これは有情と非情とが平等であることを力説しているのであり、有情が發心・修行する以上、非情も發心・修行すべきと捉えることは可能である。但し、安然が明確に非情の發心・修行義を論じたことに比べれば、空海がこれを積極的に論じていないことも事実である。しかしいづれにしても、これらの空海の教説、特に『即身成仏義』の教説は、後の東密学匠が非情成仏を論ずるうえで必要不可欠な記述として重用されるのであり、東密、否、日本密教における非情成仏説の萌芽として、極めて重要な記述といえるのである。

### 三、諸宗の非情成仏説について

重誉は他宗の非情成仏説についての言及が直接的には見られないため、ここでは実範の教説について言及していきたい。

実範の非情成仏についての教説は、主に『大經要義鈔』卷七に見出され、他宗の非情成仏説についてもここで論じられている。ここでは、

問、非情成仏顯密諸宗云何判耶。<sup>11</sup>

との問答を設け、法相・三論・天台・華嚴の非情成仏論を挙げ、そのうえで真言における非情成仏論を説いている。まず法相・三論の非情成仏論については、

答、法相不<sub>レ</sub>談。三論如<sub>レ</sub>前、通門成仏、別門不<sub>レ</sub>尔。<sup>12</sup>

と簡潔に説き、法相・三論の非情成仏説を法相では非情成仏を論ぜず、三論においては通別の門に分け、通門では非情成仏を説くも別門では非情成仏を論じないとする。

この見解は、盛んに非情成仏説を論じた安然の教説、すなわち、『菩提心義抄』巻二に、問答の「問」としてではあるが、

若法相云、若約<sub>二</sub>撰相帰性門意<sub>一</sub>、万法即如、衆生皆仏。若約<sub>二</sub>性相別論門意<sub>一</sub>、万法非<sub>レ</sub>如、有<sub>二</sub>成・不成<sub>一</sub>。若約<sub>二</sub>撰境従心門意<sub>一</sub>、真・妄唯心、心外無<sub>レ</sub>法。若約<sub>二</sub>撰仮従実門意<sub>一</sub>、唯是心王、更無<sub>二</sub>心所<sub>一</sub>。一若<sub>二</sub>三論云、若約<sub>二</sub>理外<sub>一</sub>、則説<sub>下</sub>衆生發心・成仏、草木不<sub>中</sub>發心・成仏<sub>上</sub>也。若約<sub>二</sub>理内<sub>一</sub>、則説<sub>二</sub>衆生發心・成仏、即是草木發心・成仏<sub>一</sub>。<sup>13</sup>と、法相を「撰相帰性門」・「性相別論門」・「撰境従心門」・「撰仮従実門」に分けるも、そのいづれにおいても非情は成仏せずと判じ、また三論を理内・理外に分けて非情の成仏・不成仏を論ずる記述と同様である。

次に天台の非情成仏論については、湛然『止観輔行伝弘決』巻一之二<sup>14</sup>・『金鐘論』<sup>15</sup>、円珍『授決集』巻下の「無情成仏決」<sup>16</sup>、『大般涅槃經』巻一四<sup>17</sup>、灌頂撰湛然再治『大般涅槃經疏』巻一七<sup>18</sup>、道暹『涅槃經疏私記』巻五<sup>19</sup>の教説を引いたうえで、

妙楽、処処成<sub>二</sub>立無情有仏性義<sub>一</sub>。其意、兼明<sub>二</sub>無情成仏<sub>一</sub>。故智証決、但引<sub>二</sub>諸教仏性説<sub>一</sub>、而成<sub>二</sub>無情成仏之義<sub>一</sub>。<sup>20</sup>

として、妙楽(湛然)の教説に処々に説かれている「無情有仏性」の義によって、天台が非情成仏を説くとしている。そのうえで、天台の無情有仏性の義と無情成仏との関係性について、「仏性<sub>ノ</sub>性者、体也。因也。成仏<sub>ノ</sub>仏者、用也。果也。既有<sub>二</sub>体性<sub>一</sub>、当<sub>レ</sub>起<sub>二</sub>覺用<sub>一</sub>。果若不<sub>レ</sub>成、因為<sub>レ</sub>誰成。性因若有、覺果何無。<sup>21</sup>」とする。ここではまず、「無情有仏性」の「性」を体・因とし、また「無情成仏」の「仏」を用・果であるとす。そして、体性(因)が有れば覺用(果)も有るべきなのであり、すなわち、無情に仏性があるならば、無情は成仏するべきであると説くのである。

このように、実範は天台に非情成仏説があることを認めつつも、一方でその批判も行っている。『大經要義鈔』巻七では、『大般涅槃經疏』巻一七の、

総而言<sub>レ</sub>之、亦是諸仏菩薩、自既依正不二而<sub>二</sub>二而不二<sub>一</sub>、能令<sub>二</sub>衆生亦復如<sub>レ</sub>是。此則永転。若暫転者、不<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>キニ斯義<sub>一</sub>、亦令<sub>三</sub>転者不<sub>二</sub>自覺知<sub>一</sub>。<sup>22</sup>

とあること、すなわちまず、諸仏菩薩はもとより依正不二而<sub>二</sub>二而不二<sub>一</sub>であると説き、そのうえで、衆生を非衆生にさせるということを永転とする。一方で、暫転であっても、衆生を非情にさせるといふ義が無いわけではない、と『大般涅槃經疏』で説かれることに対し、実範は、「令<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>暫転<sub>一</sub>非<sub>二</sub>是成仏<sub>一</sub>。但実永転<sub>ノ</sub>ミ可<sub>レ</sub>論<sub>二</sub>成仏<sub>一</sub>。<sup>23</sup>」として、永転のみに成仏を認め、暫転には成仏を認めないとするのである。この成仏を認めないとする暫転については、「彼外道変<sub>レ</sub>身為<sub>レ</sub>石、応<sub>二</sub>是暫転<sub>一</sub>。劫尽之後可<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>情故。<sup>24</sup>」とあるように、外道の立場であること指摘するのである。

また永転については、

菩薩実転<sub>レ</sub>情永為<sub>二</sub>無情<sub>一</sub>者、此如<sub>二</sub>趣寂之滅智<sub>一</sub>耶。又実転<sub>二</sub>無情<sub>一</sub>永為<sub>二</sub>有情<sub>一</sub>者、此為<sub>二</sub>始起之有情<sub>一</sub>。<sup>25</sup>

と説き、菩薩が有情を転じて無情とすることを趣寂の滅智(＝入寂して精神的活動が無くなること)とし、また一方で、菩薩が無情を転じて有情とすることについては、始起の有

情（＝始めて生起した有情）であると定義している。更に、

若言<sub>下</sub>雖<sub>レ</sub>轉<sub>三</sub>情与<sub>二</sub>非情<sub>一</sub>、而情・非情宛然不<sub>レ</sub>改故、異<sub>二</sub>趣寂<sub>一</sub>非<sub>中</sub>始起<sub>上</sub>者、其不<sub>レ</sub>改者、忘<sub>レ</sub>談<sub>二</sub>理性<sub>一</sub>。<sup>26</sup>

と説き、有情と非情とを転ずるとしても、有情と非情とはそもそも改めるといふ義は無いので、趣寂の滅智でも始起の有情でもないというのであれば、ここでいう不改というのとは本性を談じているとする。

そのうえで、「其二理性常是一故、若約<sub>レ</sub>理者、転成之義如何成乎。言<sub>二</sub>転成<sub>一</sub>者、情非改故。<sup>27</sup>」として、有情と非情との本性が常に一つであるために、もし理論的な立場に立つのであれば、不改であるのにどうして転成の義を成立させることができようかと判ずるのである。これは「言<sub>二</sub>転成<sub>一</sub>者、情非改故。」とあるように、転成が「有情は改めない」という意味であるからとしている。

そして、「若言<sub>二</sub>不改談<sub>レ</sub>理、転成論<sub>レ</sub>事、猶於<sub>二</sub>事辺<sub>一</sub>未<sub>レ</sub>脱<sub>二</sub>始起有情難<sub>一</sub>矣。<sup>28</sup>」と説き、もし不改では理論を談じ、転成では事象を論ずるといふのであれば、事象を論ずる立場においては未だに「始めて生起した有情」の難から脱することができていないと批判するのである。ここで始起の有情を「難」とするのは、そもそも「始起の有情」ということが現実的に有り得ないことなのであり、これを認めれば「身を変じて石と為し、劫尽の後に有情となる」という外道の立場と同じであると主張していると考えられる。このように、実範は湛然の主張する「転」について、事理の二辺より論じ、その何れであったとしても、難が解決しないと判ずるのである。

華嚴の非情成仏説に対しては、「円融相摂門」・「次第行布門」の二門の立場より論じている。すなわち、

華嚴宗別教一乘、約<sub>二</sub>円融門<sub>一</sub>事事相即・依正不二、情与<sub>二</sub>非情<sub>一</sub>共是一体、一成一切成、何唯有情耶。有情成時非情成也。<sup>29</sup>

として、円融相摂門の立場より論ずれば、「事事相即」・「依正不二」であるため、有情と非情とは共に一体であり、一が成ずれば一切が成ずるため、有情が成仏するときに非情も成仏すると説くのである。これに対し、

約<sub>二</sub>行布門<sub>一</sub>、諸草木等見聞既無、解<sub>レ</sub>行寧有。況果海乎。<sup>30</sup>

と、次第行布門の立場より論ずるのであれば、草木は見聞することが無いのであり、修行を理解することも果海を得ることも有り得ないとして、非情が成仏しないと説くのである。尚、円融相摂門は非情成仏を認める立場であるが、非情が単独で成仏するのではなく、あくまでも有情の成仏が優先されていることに注意せねばならない。またこの立場は、安然が『菩提心義抄』巻二の、問答の「問」において、

若華嚴經云、一切諸仏成<sub>二</sub>等正覺<sub>一</sub>之時、能得<sub>二</sub>一切衆生等身<sub>一</sub>・一切国土等身<sub>一</sub>。疏云、等者遍也。仏名<sub>二</sub>智正覺世間<sub>一</sub>。智正覺世間成<sub>二</sub>等正覺<sub>一</sub>時、能同<sub>二</sub>衆生世間・国土世間<sub>一</sub>、三種世間円融成仏。故彼衆生・国土亦同<sub>二</sub>仏身<sub>一</sub>、亦成<sub>二</sub>能同之仏<sub>一</sub>。非<sub>レ</sub>謂<sub>二</sub>国土自発心成仏<sub>一</sub>也。<sup>31</sup>

とあることと同様である。つまり実範は、華嚴において非情成仏を認めるものの、それはあくまでも有情の成仏に随って非情も成仏するのであり、非情が単独で発心・修行して成仏することは認めていないのである。

ここで安然の教説を提示したため、更に一言付しておくならば、『菩提心義抄』巻二では、

「若華嚴宗、国土・草木能同<sub>二</sub>仏身<sub>一</sub>故、成<sub>二</sub>仏身<sub>一</sub>。此是天台円教四義門中、第二草木他依心故成仏義也。<sup>32</sup>」とも説かれているように、安然是華嚴の非情成仏説を「他依心」に相当させ、非情が成仏すると説いている。

しかし一方で、安然是『斷定草木成仏私記』<sup>33</sup>において「何故所答中、云<sub>三</sub>如来能同草木令<sub>二</sub>彼<sub>ラシテ</sub>成仏<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>云<sub>下</sub>草木亦同<sub>二</sub>如来<sub>一</sub>、自<sub>レ</sub>獨<sub>レ</sub>發心<sub>上</sub>。<sup>34</sup>」と、この華嚴の非情成仏説を、非情自らが成仏する説ではないとして批判しているのであり、安然の面目はあくまでも、「非情が自ら發心・修行して成仏する」ことにあったといえる。

ただし、『菩提心義抄』卷二には、

正報有情成仏時、依報国土亦成仏。如<sub>二</sub>金鏢論<sub>一</sub>、一仏成仏之時、一切無<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>此仏依正<sub>一</sub>。中陰經云、釈迦成道之時、一切草木皆成<sub>二</sub>仏身<sub>一</sub>。身長丈六悉皆説法。……（中略）……是他依心故、亦發心・成仏。<sup>35</sup>

とあるように、『斷定草木成仏私記』では「非情単独の成仏を認めていない」と批判した華嚴の他依心を、『菩提心義抄』では「非情が發心・成仏する」と説くのであり、安然の教説に統一感が無く複雑である。

この事はまた、引用された『中陰經』からも察することができる。というのも、『菩提心義抄』では非情の發心・修行を認める根拠として提示された『中陰經』が、『斷定草木成仏私記』では「今斷定云」の前、すなわち安然に批判される側の「非情の發心・修行の義を認めない」根拠として引かれているのである。<sup>36</sup>

では、何故『斷定草木成仏私記』と『菩提心義抄』とでは教説が相違するのであるうか。それは『菩提心義抄』卷二、「若しは真言宗ならば、……」として、密教の非情成仏説を明かす段に、『大日經』卷五阿闍梨真實智品の文<sup>37</sup>と、それを注釈する『大日經義釈』卷一二の文<sup>38</sup>を引いた上で、

此文具<sub>二</sub>前四義<sub>一</sub>。一文云<sub>下</sub>、諸法即以<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>為<sub>中</sub>第一命<sub>上</sub>。第一命者即發菩提心也。是第一草木自依心故發心義也。第二文云<sub>下</sub>、我不<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>、遍<sub>中</sub>於一切情・非情法<sub>上</sub>者、即行者菩提心遍<sub>二</sub>情・非情<sub>一</sub>。是第二草木他依心故發心義也。<sup>39</sup>

とあるように、『斷定草木成仏私記』では華嚴に当てた他依心を、『菩提心義抄』においては密教義の一部として当てはめたことによると考えられる。またこのことは『菩提心義抄』卷二に、

阿字為<sub>二</sub>發菩提心<sub>一</sub>亦有<sub>二</sub>四積<sub>一</sub>。……（中略）……<sub>二</sub>深秘積<sub>一</sub>。大日經云、大日自身以<sub>二</sub>一音声<sub>一</sub>四処流出、遍<sub>二</sub>滿法界<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>至。……（中略）……故知。法界色心皆以<sub>二</sub>大日<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>體。一切色心皆具<sub>二</sub>阿字形聲<sub>一</sub>故。……（中略）……如<sub>レ</sub>此字聲、大日如来本初體性之所<sub>二</sub>變現<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>始成仏<sub>一</sub>。強流<sub>二</sub>身分<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>遍<sub>二</sub>諸法<sub>一</sub>。是故、凡有<sub>二</sub>諸法文字<sub>一</sub>、必以<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>始。諸法音声、必以<sub>二</sub>阿聲<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>始。故知。行者ノ阿字發<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>、即是大日阿字發<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>有情阿字發心<sub>一</sub>、非情阿字發心亦然。<sup>40</sup>

として、この他依心の義が、阿字を四重秘積にて解釈するうちの深秘積に配当されていることから伺うことができよう。<sup>41</sup>

すなわち『菩提心義抄』では、密教義を用いて非情の發心修行の義を明らかにしているため、その密教義において用いられた他依心と、『斷定草木成仏私記』や『菩提心義抄』の「問」に用いられた他依心とは、同じ用語を用いながらも、その語の指す意味合いが異なっているのである。

#### 四、東密における非情成仏説について

##### (一) 実範

次に実範・重誉が、真言宗における非情成仏説を如何に理解していたのか検討していきたい。

実範は、『大經要義鈔』卷七において、法相・三論・天台・華嚴の非情成仏説を前述の如く判じたうえで、密教における非情成仏説について言及している。ここで実範は、『声字実相義』「顕・形・表等色 内外依正具<sup>42</sup>」、「即身成仏義」<sup>43</sup>「六大無礙常瑜伽<sup>43</sup>」の二文を用いて、以下のように判ずるのである。

二文意者、一切顕・形・表色皆具<sup>二</sup>空大・識大<sup>一</sup>。具<sup>二</sup>空大<sup>一</sup>者、顕乗尚談。具<sup>二</sup>識大<sup>一</sup>者、真言独判。而此六大為<sup>二</sup>法界性<sup>一</sup>。即是一切色・有・空万法体也。<sup>44</sup>

つまり、密教と顕教の相違として、識大の具・不具を挙げ、この六大を万法の体たる法界性と説くのである。このことは、「若法界性於<sup>二</sup>一切法<sup>一</sup>有<sup>下</sup>為<sup>二</sup>一法<sup>一</sup>、非<sup>中</sup>其体<sup>上</sup>者、其法界性<sup>レ</sup>非<sup>二</sup>法界性<sup>一</sup>。法界性者、是諸法体故。<sup>45</sup>」と法界性が諸法の体であるとすることから理解されるであろう。

そのうえで実範は、先述した『声字実相義』と『即身成仏義』の二つの偈頌について、一切色・心是一体。心必具<sup>レ</sup>色、色必具<sup>レ</sup>心。故云<sup>二</sup>六大常瑜伽<sup>一</sup>。体雖<sup>レ</sup>無<sup>レ</sup>異、而義別故云<sup>二</sup>瑜伽<sup>一</sup>也。一切外色必具<sup>レ</sup>心故、外色即内色。外即内故、依報即正報。故云<sup>二</sup>内外依正具<sup>一</sup>也。<sup>46</sup>

と説くのである。すなわち、すべての色・心は一体であり、心は色を、色は心を必ず具えているので、『即身成仏義』にて「六大無礙常瑜伽」というのであり、これによつてまた、外色についても須らく心を具えていることになるため、心を具した外色というのは、これが既に内色であるとするのである。これによれば、外界が内界であることにもなるのである、すなわち「依報即正報」であると主張し、『声字実相義』における「内外依正具」との記述と『即身成仏義』の記述とを結び付けているのである。

更に『声字実相義』については、「能迷亦能悟」の偈頌についても言及している。

是故彼頌第四句云、能迷亦能悟。迷・悟是心故。既諸外色必具<sup>二</sup>識大<sup>一</sup>故、諸外色皆是有情。草木外色是有情故、発心・修行・成仏何疑。而諸有情、雖<sup>二</sup>能成仏<sup>一</sup>非<sup>二</sup>転<sup>レ</sup>色戒<sup>成カ</sup>

一レ心。<sup>47</sup>

つまり、顕・形・表等の色が迷・悟（心）であるため、識大を具えている外色はすなわち有情であり、また一方で草木非情より見れば外色は有情であるため、有情即非情であると説くのである。有情即非情であれば、発心・修行して成仏することが可能である有情と同様に、非情にも発心・修行して成仏する義があると主張するのである。

以上のように、実範は「色心不二」の立場に基づいて非情の発心・修行の義を主張するのであり、またこのことは、「諸有情、雖<sup>二</sup>能成仏<sup>一</sup>非<sup>二</sup>転<sup>レ</sup>色戒<sup>成カ</sup>一レ心。」と、そもそも色と心

とが不二であるため、「色を転じて心を成ずるのではない」と説くことから、実範が色心不二の立場に基づいて、非情が発心・修行して成仏することを論じていることが理解されるであろう。

尚、この主張は、実範が華嚴を「華嚴宗別教一乘、約二円融門一事事相即・依正不二、情与二非情一共是一体、一成一切成<sup>48</sup>。」と判じたことと同様であるが、この華嚴の立場は、あくまでも有情の成仏に随って非情も成仏することを説くのであり、非情独一での成仏を認めていない点が相違しているのである。

## (二) 重誓

重誓の非情成仏説については、『秘宗教相鈔』巻七「草木等成仏・不成仏第二十五」に説かれている。ここでは、「今宗意、可レ許<sup>三</sup>一切草木器界有<sup>二</sup>修行・成仏義<sup>一</sup>乎。<sup>49</sup>」という問答を設けて、密教における非情の修行・成仏義の有無を論じている。この質問に対し、重誓は『即身成仏義』に、「諸顕教中以<sup>三</sup>四大等<sup>一</sup>為<sup>二</sup>非情<sup>一</sup>。密教則説<sup>レ</sup>此為<sup>二</sup>如来三摩耶身<sup>一</sup>。」<sup>50</sup>と説かれることを根拠として、以下の如く答釈するのである。

案<sup>二</sup>此积意<sup>一</sup>、以<sup>三</sup>草木等器界<sup>一</sup>為<sup>二</sup>如来三昧耶形<sup>一</sup>、而簡<sup>三</sup>異顕教<sup>一</sup>遂云<sup>二</sup>非情<sup>一</sup>。若尔、於<sup>二</sup>如来羯磨身<sup>一</sup>既説<sup>二</sup>修行成仏<sup>一</sup>、亦付<sup>三</sup>三昧耶形<sup>一</sup>何不<sup>レ</sup>許<sup>二</sup>此義<sup>一</sup>乎。<sup>51</sup>  
すなわち『即身成仏義』に、顕教では「四大は非情」、密教では「四大は如来の三昧耶身(形)」と区別していることにより、如来の羯磨身が修行して成仏するのであるから、三昧耶身(形)も当然修行して成仏すると主張するのである。

この答釈に対し、問として①非情には情識が無い、②非情は業を造って果を感じる(≡造業感果)の器ではない、③『即身成仏義』の「如来の三昧耶身」は、非情草木の外に三昧耶身の草木形があることを説く記述である、という三つの疑難を提示する。以下、順にこれらの疑難とその答釈について検討していきたい。

まず、情識が無いとする難とは、

此宗心許<sup>二</sup>情・非情界<sup>一</sup>之<sup>二</sup>別<sup>一</sup>。立<sup>三</sup>三種世間<sup>一</sup>即依<sup>二</sup>此差別<sup>一</sup>。然談<sup>二</sup>法界理性<sup>一</sup>時、雖<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>如来法身与<sup>二</sup>情・非情界<sup>一</sup>平等無<sup>二</sup>一<sup>一</sup>、其<sup>三</sup>三種世間之廢立前<sup>一</sup>、非情遂無<sup>二</sup>情識<sup>一</sup>非<sup>二</sup>発心・修行物<sup>一</sup>。若是有<sup>二</sup>発心・修行時<sup>一</sup>者、何立<sup>二</sup>非情界名<sup>一</sup>乎。<sup>52</sup>

というものである。つまり、密教では有情と非情という別を認めているのであり、「如来の法身と有情界・非情界とが平等無<sup>二</sup>一<sup>一</sup>」と説くのは、あくまでも法界の理性を談ずる際であって、三種世間を区別する際には、非情には情識が無く、発心して修行することはないと難するのである。これは「若是有<sup>二</sup>発心・修行時<sup>一</sup>者、何立<sup>二</sup>非情界名<sup>一</sup>乎。」とあるように、非情の発心・修行を認めるのであれば、敢えて「非情」の名を与える必要が無い、とすることからも理解されるであろう。

この難に対し、重誓は以下の如く答釈している。

大日経等情・非情界者、誠是<sup>二</sup>三種世間門意也<sup>一</sup>。然<sup>二</sup>三種世間は約<sup>二</sup>凡夫妄情<sup>一</sup>論<sup>レ</sup>之。若一切智智之前、無<sup>三</sup>一切皆非<sup>二</sup>智正覚世間<sup>一</sup>故、勿<sup>レ</sup>下<sup>レ</sup>以<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>非情之言<sup>一</sup>為<sup>中</sup>草木不成之所<sup>上</sup>。

すなわち、三種世間という区別は凡夫の妄情の立場より論ずるのであり、仏の知見よりすれば三種世間の区別なく、全てが智正覚世間であるとして、疑難を退けているのである。

但しこの主張は、あくまでも非情が成仏できることを示すのみであり、発心・修行することについては言及されていない。寧ろこの主張は、『菩提心義抄』卷二に、

若華嚴經云、一切諸仏成<sub>二</sub>等正覺<sub>一</sub>之時、能得<sub>二</sub>一切衆生等身・一切国土等身<sub>一</sub>。疏云、等者遍也。仏名<sub>二</sub>智正覺世間<sub>一</sub>。智正覺世間成<sub>二</sub>等正覺<sub>一</sub>時、能同<sub>二</sub>衆生世間・国土世間<sub>一</sub>、三種世間円融成仏。故彼衆生国土亦同<sub>二</sub>仏身<sub>一</sub>亦成<sub>二</sub>能同之仏<sub>一</sub>。<sup>54</sup>

とあることと同様であり、非情独<sub>一</sub>で発心・修行して成仏することが無いことを示しているともいえるであろう。非情が発心・修行することは、後の疑難への答釈によって主張されていくのである。

次に、非情が造業感果の器ではないとする難は、  
況案<sub>二</sub>有情界成仏<sub>一</sub>、有情是造業感果之器。六趣昇沈随<sub>二</sub>業行<sub>一</sub>而転。是故、若起<sub>二</sub>無漏淨業<sub>一</sub>時、即得<sub>二</sub>仏果妙徳<sub>一</sub>也。但於<sub>二</sub>非情界<sub>一</sub>者、水性自水大、遂不<sub>三</sub>随<sub>レ</sub>、<sup>トモ</sup>業而成<sub>二</sub>火等<sub>一</sub>。火界本火大、全不<sub>三</sub>待<sub>レ</sub>、<sup>テドモ</sup>縁而変<sub>二</sub>水等<sub>一</sub>。余亦如<sub>レ</sub>是。非情是三世同類之性、非<sub>二</sub>隨時改転之法<sub>一</sub>。何起<sub>二</sub>因行証入之作業<sub>一</sub>成<sub>二</sub>仏果円満之体<sub>一</sub>。<sup>55</sup>

というものである。非情は、有情が業に随って六道を転じていくのとは異なり、三世同類であつて転ずることがないと説き、そもそも成仏することが無いと難するのである。尚、この疑難は、既述した実範の天台の非情成仏批判の中で、「情・非情宛然不<sub>レ</sub>改<sup>56</sup>。」と説くことと類似するところであり、この疑難や先の「非情に情識無し」の難が、間接的に他宗の非情成仏批判にも通じている点が注目されよう。

さて重誉は、この難に対して以下の如く答釈するのである。

次至<sub>下</sub>器界草木非<sub>二</sub>造業感果<sub>一</sub>之難<sup>上</sup>、未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>其意<sub>一</sub>。夫器界亦是有情共業所得。何云<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>業感之法<sub>一</sub>。良随<sub>二</sub>有情福業厚薄<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>支葉花菓・存亡盛衰<sub>一</sub>。亦淨穢<sub>二</sub>界差別、豈非<sub>レ</sub>由<sub>二</sub>淨穢<sub>一</sub>業<sub>一</sub>乎。<sup>57</sup>

すなわち、非情は、有情と業を共にして得る所（＝共業所得）なのであり、造業感果の器でないとする疑難は当たらないとして退けるのである。ただしこの答釈についても、非情独<sub>一</sub>での成仏や、非情が発心・修行することは論じられておらず、有情の成仏ありきの議論であるといえよう。

では、どのような根拠に依つて非情に発心・修行の義があることを認めているのであるうか。これについては、第三の疑難である、『即身成仏義』の「如来の三摩耶身」は、非情草木の外に三昧耶身の草木形があることを説く記述である」という難の答釈において論じられている。この疑難とは、

但即身義意、密教説<sub>レ</sub>此為<sub>二</sub>如来三昧耶身<sub>一</sub>者、顕教言<sub>二</sub>器界唯非情<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>如来功德中有<sub>レ</sub>之。今説<sub>三</sub>三昧耶形中有<sub>二</sub>器界<sub>一</sub>。是即非情草木等之外、説<sub>三</sub>三昧耶身草木形<sub>一</sub>也。何以<sub>二</sub>此文<sub>一</sub>為<sub>二</sub>非情成仏之証<sub>一</sub>乎。<sup>58</sup>

というものである。つまり『即身成仏義』の記述は、顕教で言う所の非情草木と、如来功德中の非情（＝三昧耶身の草木形）との二種があることを説いているのであり、これらは別のものであつて、非情が成仏するという証文にはなり得ないと難するのである。この難に対して、重誉は答釈を用意するのであるが、この答釈が複雑であるため、少しずつ区切って検討を加えることとする。

既述の難を答釈するに当たり、まず『即身成仏義』の「六大能生<sub>二</sub>一切<sub>一</sub>。何以得<sub>レ</sub>知。謂心王者識大、撰<sub>二</sub>持四界<sub>一</sub>者四大、等<sub>二</sub>虚空<sub>一</sub>者空大。此六大能生。……（中略）……以<sub>二</sub>

六大一為二能生一、以二四法身・三世間一為三所生一。<sup>59</sup>」という記述を根拠として、以下の如く説いている。

既云三三種世間皆識大所生一。此中所生之器界、定可随二能生之識大一。若尔、衆生未成仏時器界亦雖二凡界一、然衆生成覺時器界何不レ成二仏徳一矣。<sup>60</sup>

すなわち、『即身成仏義』の「四法身・三世間をもつて所生と為す」との記述を「三種世間がすべて識大の所生である」と解釈し、識大の所生である三種世間中の器世間（非情）も能生の識大に随うべきなのであり、有情の成仏に伴って器界（非情）も成仏すると説くのである。これもやはり非情独一での成仏を認める記述ではないが、先程までの議論に六大縁起説を加えて論述している点が注目されよう。これに続いて、有情が発心・修行して成仏することを、四種曼荼羅を用いて以下の如く主張するのである。

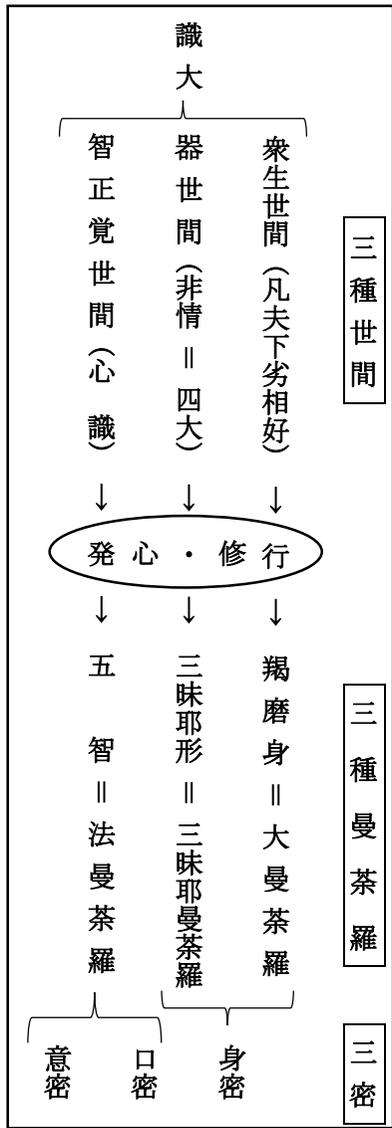
凡此義意云、於二衆生發心所レ求之仏徳一、総有二四種曼荼羅一。……（中略）……然衆生發心・修行時、即転二凡夫下劣相好及器界并心識一、漸成二聖人上妙相好<sup>羯磨身</sup>及器界<sup>形</sup>并心識一五智。是云三三種曼荼<sup>三昧</sup>。 <sup>61</sup>

このように、有情が発心して修行することにより、凡夫の下劣の相好は聖人の上妙の相好（羯磨身）へ、器界は三昧耶形へ、心識は五智へと転ずると説き、この羯磨身・三昧耶形・五智をそれぞれ大曼荼羅・三昧耶曼荼羅・法曼荼羅に配当するのである。これは、衆生世間を大曼荼羅に、器世間を三昧耶曼荼羅に、智正覚世間を法曼荼羅にというように、三種世間を三種曼荼羅に配当したと言い換えることもできる。

更に、「此三種曼荼羅既是聖身功德也。即可判<sup>62</sup>三属三密法一。一切聖徳総不<sup>レ</sup>出三密門一故。』として、以下の如く三密にも配当させるのである。

謂大曼及三昧耶是身密撰。色相形故。法曼一種通三語・意二密一。文字從三語言一頭、心是意之異名故。<sup>63</sup>

つまり、色や形で表現される大曼荼羅・三昧耶曼荼羅を身密に、語（口）密・意密を文字により表現される法曼荼羅に配当している。また、意密が法曼荼羅に配当されることについては、「心は是れ意の異名なるが故に」とあるように、心識より転じて法曼荼羅を成ずることによると説くのである。以上の教説を図示すれば以下の如くであろう。



このうえで、「付三此三密所撰之三種曼荼羅中一論三其發心・修行義一者、……<sup>64</sup>』として、三種曼荼羅と發心・修行の義とを以下のように配当するのである。

発心者、正預<sup>三</sup>法曼茶羅<sup>一</sup>。意密皆法曼撰故。修行功、三種皆有<sup>レ</sup>之。身・語二密亦修行故、既成<sup>三</sup>身密所撰之<sup>三</sup>味耶曼茶、有<sup>二</sup>修行<sup>一</sup>畢。若尔、三味耶所撰之草木等、豈無<sup>二</sup>修行義<sup>一</sup>乎。<sup>65</sup>

すなわち、意密を撰することにより、法曼茶羅を発心に配当し、また三種曼茶羅すべてが修行に通ずると説くのである。このように、三種曼茶羅すべてに修行する義があるため、身密に撰せられる三味耶曼茶羅にも修行の義があり、その三味耶曼茶羅に配当される非情にも修行する義があると説くのである。以上の如く重誉は、六大説をもってまず非情の成仏することを論じ、そのうえで、四種曼茶羅（ここでは三種曼茶羅）・三密をもって非情が修行する義を論ずるのである。

これに続いて非情が発心する義についても、以下の如く説くのである。

況又此三種曼茶曾不<sup>二</sup>相離<sup>一</sup>。故即身義言<sup>下</sup>、四大等不<sup>レ</sup>離<sup>二</sup>心大<sup>一</sup>、心・色雖<sup>レ</sup>異、其性即同<sup>上</sup>矣。以<sup>三</sup>色・心不<sup>二</sup>相離<sup>一</sup>故、今呼<sup>二</sup>意地發心<sup>一</sup>何可<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>言<sup>三</sup>三味耶身之發心<sup>一</sup>。何況大師判<sup>二</sup>心・色性同<sup>一</sup>、豈身之上即不<sup>レ</sup>論<sup>二</sup>發心義<sup>一</sup>乎。所以今宗意、於<sup>二</sup>三味耶形所撰之草木等<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>云<sup>三</sup>發心・修行而成<sup>二</sup>果德<sup>一</sup>。<sup>66</sup>

つまり、『即身成仏義』の「四種曼茶各不離<sup>67</sup>」とあること、また色（四大）と心（識大）との本質が同じであつて離れざることを根拠とし、意地（心）の発心が認められるのであるから、三味耶身（四大<sup>二</sup>非情<sup>一</sup>）が発心することも同様に認められるべきであると論ずるのである。このように、重誉は『即身成仏義』にて展開される、六大・四曼・三密とがそれぞれ「重々帝網」であることに注目し、非情に発心・修行して成仏する義があると説くのである。

さて、重誉は以上の如き非情成仏を論じたうえで、問者の第三の疑難である、『即身成仏義』の「如来の三摩耶身」は、非情草木の外に三味耶身の草木形があることを説く記述である」という難に対する答釈を行うのである。

但至<sup>下</sup>能難之詞中、言<sup>中</sup>水性<sup>ハ</sup>自<sup>ラ</sup>水大<sup>ニシテ</sup>、不<sup>三</sup>隨<sup>レ</sup>業而成<sup>二</sup>火等<sup>一</sup>、如何修行・成仏<sup>上</sup>、誰言<sup>三</sup>水・火捨<sup>二</sup>其形<sup>一</sup>。然成<sup>二</sup>仏徳<sup>一</sup>、只<sup>レ</sup>轉<sup>二</sup>凡境之水・火<sup>一</sup>、更成<sup>二</sup>仏界之水・火<sup>一</sup>、即備<sup>二</sup>三味耶曼茶徳<sup>一</sup>。是云<sup>二</sup>修行・成仏<sup>一</sup>。既非情成仏義其理極成。何言<sup>下</sup>即身義意、器界是如来三摩耶形者、尚非<sup>上</sup>指<sup>二</sup>非情<sup>一</sup>乎。<sup>68</sup>

この答釈にみられる「但至<sup>下</sup>能難之詞中、……如何修行・成仏<sup>上</sup>」というのは、既述した疑難中の「但於<sup>二</sup>非情界<sup>一</sup>者、水性自水大、遂不<sup>三</sup>隨<sup>レ</sup>業而成<sup>二</sup>火等<sup>一</sup>。火界本火大、全不<sup>三</sup>待<sup>レ</sup>縁而變<sup>二</sup>水等<sup>一</sup>。余亦如<sup>レ</sup>是。<sup>69</sup>」を指している。この難について、「凡境の水・火を仏界の水・火に転ずる」、すなわち非情（凡境の水・火）を三味耶形（仏界の水・火）に転ずるのであつて、非情の他に三味耶身の草木形があるわけではないと論じ、難を退けるのである。

## 五、まとめ

以上、実範と重誉の非情成仏説について、敢えて著作を逐語的に解釈して論じてきた。ここで今一度、安然の非情成仏説と実範・重誉の教説とを比べてみたい。

安然是、既述の通り、『大日経』卷五に、

我即同<sup>二</sup>心位<sup>一</sup>。一切処自在普遍<sup>三</sup>於種種有情及非情<sup>一</sup>。阿字第一命。縛字名為<sup>レ</sup>水、囉

字名<sub>レ</sub>火、許字名<sub>二</sub>忿怒<sub>一</sub>、佉字同<sub>二</sub>虚空<sub>一</sub>。所<sub>レ</sub>謂極空點。<sup>70</sup>  
と説かれること、特に「阿字第一命」の文言に注目して、これを註釈する『大日経義釈』  
卷一二の、

謂即以<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>命故、遍<sub>二</sub>於一切<sub>一</sub>自在而成。言此阿字不<sub>レ</sub>異<sub>レ</sub>我、我不<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>也。  
乃悉遍<sub>二</sub>於一切情・非情法<sub>一</sub>。此諸法即以<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>而為<sub>二</sub>第一命<sub>一</sub>也。猶如<sub>下</sub>人有<sub>二</sub>出入息

一<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>此為<sub>レ</sub>命、息絶即命不<sub>レ</sub>続、此阿字亦尔。一切有情以為<sub>レ</sub>命也。<sup>71</sup>  
とある文を、自依心・他依心・共依心・唯一仏性発心義の四種に分類し、それらすべてに  
発心の義があると説いている。このうちの第四唯一仏性発心義については、

四、此三義皆以<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>為<sub>二</sub>第一命<sub>一</sub>故、是阿字理法自發<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>行者發<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>諸  
法發<sub>一</sub>。是第四、非<sub>レ</sub>自、非<sub>レ</sub>他、非<sub>レ</sub>共、唯一仏性発心義也。而今文云<sub>二</sub>、阿字亦尔、  
一切有情以為<sub>レ</sub>命者、此文本意、約<sub>二</sub>行人<sub>一</sub>説故云<sub>二</sub>有情<sub>一</sub>。若具説者、可<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>有情・  
非情阿字為<sub>レ</sub>命。<sup>云云<sub>72</sub></sup>

と、阿字自らが菩提心を起こすのであり、また有情・非情共にこの阿字を第一命としてい  
ると説くのである。また阿字を四重秘釈により解釈したうえで、第四の秘釈中深秘釈と先  
の唯一仏性発心義とを対応させて、

若有情以<sub>二</sub>真如随縁<sub>一</sub>故發心・成仏、亦阿字以<sub>二</sub>真如随縁<sub>一</sub>故發心・成仏。既言<sub>二</sub>真如變  
作阿字<sub>一</sub>。故知、有情・非情皆具<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>、同一真如所<sub>二</sub>變作<sub>一</sub>故。<sup>云云<sub>73</sub></sup>  
と、有情・非情は共に同一の真如の變作であり、有情が發心・成仏するならば、非情も發  
心・成仏すると主張するのである。

以上のように安然是、有情・非情共に真如の變作たる阿字を第一命としていると主張す  
るのであり、密教義たる阿字に基づきながらも、先行研究に言われるところの「真如の遍  
在性<sup>74</sup>」を最も重視しているのである。

一方で、実範・重誉共に『即身成仏義』の教説に基づいて、非情成仏を密教義により展  
開している。このうち実範は、『即身成仏義』と『声字実相義』とを用いて「色心不二」の  
立場を強調し、対して重誉は、『即身成仏義』に説かれる六大・四曼・三密の教説を網羅的  
に扱って非情成仏説を展開していることに特徴があるといえよう。

ただし、重誉も『即身成仏義』の「諸頭教中以<sub>二</sub>四大等<sub>一</sub>為<sub>二</sub>非情<sub>一</sub>。密教則説<sub>レ</sub>此為<sub>二</sub>如来  
三摩耶身<sub>一</sub>。四大等不<sub>レ</sub>離<sub>二</sub>心大<sub>一</sub>、心・色雖<sub>レ</sub>異、其性即同。<sup>75</sup>」という教説を重用してい  
るのであり、東密において空海の「色心不二」説が、重要な教説として權威をもってい  
たことが改めて伺えるのである。

<sup>1</sup> 実範・重誉の非情成仏説に関しては、伊藤宏見「草木成佛について(六)——中川實範上  
人の大経要義鈔——」(『東洋学研究』三八、二〇〇一)、同「草木成佛について(七)——秘  
藏抄の草木成佛、事と重誉の教相鈔(一部)——」(『東洋学研究』三九、二〇〇二)、同「草  
木成佛について(八)——重誉作『教相鈔』(『密宗要決鈔』より)最終——」(『東洋学研究』  
四〇、二〇〇三)の三論文により既に紹介されているが、この三論文には基礎的な誤り  
(例えば、「草木成佛について(六)——中川實範上人の大経要義鈔——」では、般若寺觀賢  
を「石山寺觀賢」と表記し、また、堀池信証を濟暹よりも前の学匠としている点が挙げ  
られる)、引用文献への検証の粗さなど多々問題がある。

本稿にて実範・重誉の著作を敢えて逐語的に解釈して論じたのは、伊藤前掲三論文と同様の手法を取ることにより、伊藤氏との理解を明確に区別することを意図したためである。

2 空海の非情成仏説については、坂本幸男「草木成仏の日本的展開」・「草木成仏について」（共に『大乘仏教の研究』所収・大東出版社、一九八〇）の中で簡略ではあるが触れられている。

3 『卍字義』（弘全一・五四三頁）

4 『卍字義』（弘全一・五四四頁）

5 『卍字義』（弘全一・五四六頁～五四七頁）

6 『秘密漫荼羅教付法伝』卷一（弘全一・三頁）

7 『秘藏記』（弘全二・三七頁）

8 『即身成仏義』（弘全一・五一頁～五二頁）

9 『四種曼荼羅義』（弘全四・二五二頁）

10 『金剛頂経開題』（弘全一・七一頁）

11 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三七頁上）

12 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三七頁上）

13 『菩提心義抄』卷二（大正七五・四八五頁上）

14 『止観輔行伝弘決』卷之一二（大正四六・一五一頁下～一五二頁上）

15 『金埤論』（大正四六・七八二頁下～七八三頁上）

16 『授決集』卷下（大正七四・三〇八頁下）

17 『大般涅槃経』（南本）卷一四（大正一一・六九六頁下）

18 『大般涅槃経疏』卷一七（大正三八・一三九頁中）

19 『涅槃経疏私記』卷五（続蔵一―五八・九七丁右下）

20 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三八頁上）

21 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三八頁上）

22 『大般涅槃経疏』卷一七（大正三八・一三九頁中）

23 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三八頁上）

24 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三八頁上）

25 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三八頁上）

26 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三八頁下）

27 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三八頁下）

28 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三八頁下）

29 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三八頁下）

30 『大経要義鈔』卷七（仏全四二・四三八頁下）

31 『菩提心義抄』卷二（大正七五・四八五頁上）

32 『菩提心義抄』卷二（大正七五・四八五頁下）

33 『對定草木成仏私記』については末木文美士『平安初期仏教思想の研究―安然の思想

形成を中心として』（春秋社・一九九五、三七七頁～四〇八頁）参照。この論著によれば、『對定草木成仏私記』は、草木成仏に関する様々な説を提示したうえで、一段ごとに「今對定云、」として、安然自身の立場から批判を加える構成となっている。次註の「所答中」というのは、「對定云」の前の華嚴における非情成仏説の問答のことを指している。その問答を提示したうえで、安然が自身の主張をなすのである。

34 『對定草木成仏私記』（末木前掲論著・七〇八頁）。以下、『對定草木成仏私記』の典拠はこの末木論著の頁数に依る。

35 『菩提心義抄』卷二（大正七五・四八四頁下）

36 この二著の他に、『教時問答』卷四にも『中陰経』が引用されている。しかしこれら三

著に引かれる『中陰経』は、

①中陰経云、一仏成道觀<sup>二</sup>見法界<sup>一</sup>、草木・国土悉皆成仏。身丈六、光明遍照。悉能說法。其仏皆名<sup>二</sup>妙覺如來<sup>一</sup>。 『樹定草木成仏私記』(七一三頁)

②中陰経云、釈迦成道之時、一切草木皆成<sup>二</sup>仏身<sup>一</sup>。身長丈六悉皆說法。

『菩提心義抄』卷二(大正七五・四八四頁下)

③中陰経説、釈迦成道、一切国土・有情・非情、身長丈六悉皆說法。

『教時問答』卷四(大正七五・四三六頁中)

と、内容はほぼ同じであるものの、それぞれの引用文が相違している。そもそも、現行流布している『中陰経』巻下(大正一一・一〇六四頁中)には、「尔時妙覺如來、即以<sup>二</sup>神足<sup>一</sup>化<sup>二</sup>此三千大千刹土<sup>一</sup>。上至<sup>二</sup>非想非非想天<sup>一</sup>、下至<sup>二</sup>無救地獄<sup>一</sup>皆悉金色。皆如<sup>二</sup>妙覺如來<sup>一</sup>、而無<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>異。」と、辛うじて類似する文がみられるだけであり、安然の三著に引用されたいずれの文も現行『中陰経』にはみられないのである。当時<sup>二</sup>に流布していた『中陰経』と、現在流布している『中陰経』とが相違していることには注意せねばならないであろう。この事については、宮本正尊「草木国土悉皆成仏」の仏性論的意義とその作者」(『印仏研』九一二・一九六二)、末木前掲論著(七五一頁)等、参照。また安然引用の『中陰経』については、大久保良峻「現実肯定思想―本覚思想と台密教学」(『天台教学と本覚思想』所収、法蔵館・一九九八・六二頁〜六七頁)等、参照。

37 『大日経』巻五(大正一八・三八頁中)

38 『大日経義釈』卷一二(続天全、密教1・五七三頁上)

39 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四八五頁下)

40 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四八六頁上〜下)

41 末木前掲論著においても、『菩提心義抄』が「本書『菩提心義抄』の草木成仏論は密教の阿字からさらに真如の遍在性に求められることになる。」(四〇八頁)とあり、『菩提心義抄』が、『樹定草木成仏私記』では説かれることのなかった密教義によって非情成仏論を扱っていることが理解される。尚、末木氏のいう「真如の遍在性」とは、自依心・他依心等の四義の中においては「第四非<sup>レ</sup>自非<sup>レ</sup>他非<sup>レ</sup>共唯一仏性発心義」(大正七五・四八六頁上)のことを指すのであり、四重秘釈においては、「若有情、以<sup>二</sup>真如随縁<sup>一</sup>故発心成仏、亦阿字、以<sup>二</sup>真如随縁<sup>一</sup>故発心成仏。既言<sup>二</sup>真如變作阿字<sup>一</sup>。故知。有情・非情皆具<sup>二</sup>阿字<sup>一</sup>、同一真如所<sup>二</sup>變作<sup>一</sup>故。」(大正七五・四八六頁下)と説いていることを指す。

42 『声字実相義』(弘全一・五二七頁)

43 『即身成仏義』(弘全一・五〇七頁)

44 『大経要義鈔』巻七(弘全四二・四三八頁下)

45 『大経要義鈔』巻七(弘全四二・四三八頁下〜四三九頁上)

46 『大経要義鈔』巻七(弘全四二・四三九頁上)

47 『大経要義鈔』巻七(弘全四二・四三九頁上)

48 『大経要義鈔』巻七(弘全四二・四三八頁下)

49 『秘宗教相鈔』巻七(大正七七・六一五頁中)

50 『即身成仏義』(弘全一・五一頁)

51 『秘宗教相鈔』巻七(大正七七・六一五頁中)

52 『秘宗教相鈔』巻七(大正七七・六一五頁中)

53 『秘宗教相鈔』巻七(大正七七・六一五頁下)

54 『菩提心義抄』巻二(大正七五・四八五頁上)

55 『秘宗教相鈔』巻七(大正七七・六一五頁中)

56 『大経要義鈔』巻七(弘全四二・四三八頁下)

57 『秘宗教相鈔』巻七(大正七七・六一五頁下)

58 『秘宗教相鈔』巻七(大正七七・六一五頁中〜下)

- 5 9 『即身成仏義』(弘全一・五二一頁)
- 6 0 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一五頁下)
- 6 1 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一五頁下)
- 6 2 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一五頁下)
- 6 3 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一五頁下)
- 6 4 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一六頁上)
- 6 5 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一六頁上)
- 6 6 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一六頁上)
- 6 7 『即身成仏義』(弘全一・五〇七頁)
- 6 8 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一六頁上)
- 6 9 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一五頁中)
- 7 0 『大日經』卷五(大正一八・三八頁中)
- 7 1 『大日經義釈』卷一二(續天全、密教1・五七三頁上)
- 7 2 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四八六頁上)
- 7 3 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四八六頁下)
- 7 4 末木前掲論著(四〇八頁)
- 7 5 『即身成仏義』(弘全一・五二一頁)

## 第二章 頼諭の非情成仏論

### 『即身義愚草』の教説を中心として

#### 一、はじめに

中性院頼諭（一二二六～一三〇四）は、高野山において真言教学の復興に努め、新義真言教学の構築に大きく貢献した学僧である。

頼諭が非情成仏を論ずる著作としては、『真俗雜記問答鈔』・『即身成仏義顕得鈔』（以下『顕得鈔』）・『即身成仏義愚草』（以下『即身義愚草』）<sup>1</sup>・『釈摩訶衍論開解鈔』・『釈摩訶衍論愚草』が挙げられる。『真俗雜記問答鈔』とは、事相・教相に亘って数多くの幅広い著作を残した頼諭が、その折々に書き留めた雑多な記事を集成した書である。また、『顕得鈔』・『釈摩訶衍論開解鈔』は、それぞれ『即身成仏義』・『釈摩訶衍論』の随文判釈書である。そして、『愚草』と名のつく頼諭の著作は、『大日經疏』や『釈摩訶衍論』、空海の主要著作に対し、伝法会談義に際してなされた論義を編集したものであるとされている。<sup>2</sup>つまり、『愚草』にみられる教説のすべてが頼諭の教説であるとはいえないことに注意すべきである。但し、『愚草』の記述と他の頼諭の著作における主張とが、大きく異なっているとも考え難いことは言うまでもなからう。

この非情成仏を扱った著作の中、特に注目したいのが『即身義愚草』である。『即身義愚草』は上本・上末・下本・下末の四巻で構成され、合計五十三の問答が収録されている。この中、非情成仏を扱う「今宗意、草木非情可レ許」<sup>3</sup>「発心・修行義」<sup>4</sup>「耶」という両方論義の問答は、下本の最初の問答である。

この問答で問題とされるのは、「草木（非情）にも発心・修行の義があるか否か」であり、空海の著作（現在では偽撰とされる著作も含まれる）や『大日經疏』以外にも、多くの經典・論書を参考にして論義が構成されている。『愚草』と呼ばれる著作群には各問答の後に、参考にした經典・論書を一括して載せるといった特徴（便宜上「資料編」とする）があるが、この「資料編」を見ることから参考にした經典・論書の多さを確認することができよう。その内容は以下の如くである。<sup>4</sup>

- |                     |                     |
|---------------------|---------------------|
| ① 『秘蔵宝鑰』            | ② 『四種曼荼羅義口決』（二文を引く） |
| ③ 『秘蔵記』             | ④ 『菩提心義抄』（五文を引く）    |
| ⑤ 『吽字義』             | ⑥ 『大經要義鈔』           |
| ⑦ 『大日經供養次第法疏』       | ⑧ 『大日經疏』（二文を引く）     |
| ⑨ 『金剛頂經開題』          | ⑩ 『止観輔行伝弘決』         |
| ⑪ 『宗鏡録』             | ⑫ 『弘惑袖中策』           |
| ⑬ 『大宝積經』            | ⑭ 『授決集』             |
| ⑮ 『涅槃經』「梵行品」        | ⑯ 『涅槃經疏』            |
| ⑰ 道暹『涅槃經疏私記』        | ⑱ 『十住心論』（書名を挙げるのみ）  |
| ⑲ 『秘宗教相鈔』（書名を挙げるのみ） |                     |

この中で、『菩提心義抄』から五文もの引用がなされていることに注目したい。『菩提心義抄』の撰者である安然(八四一〜八八九)、一説九一五没)は、台密の大成者と目され、また既述の通り、非情が発心・修行して成仏することを積極的に論じた人物でもある。この安然の『菩提心義抄』における教説は、「資料編」のみならず、問答中にも度々引かれているのであり、頼瑠が非情成仏説を構築するに当たって、安然教学から何らかの影響を受けたことが推測されるのである。

そこで、『即身義愚草』に説かれる非情成仏説を、『真俗雜記問答鈔』・『顕得鈔』と比較しながら、頼瑠の非情成仏説の構築に、安然教学が如何に関わっているのかを考察してみたい。<sup>5</sup>また、その頼瑠の教説と、平安院政期の実範(？〜一一四四)・重誉(？〜一一四三)、及び道範(一一七八〜一二五二)の教説との相違についても多少しく検討してみたい。

<sup>6</sup>

## 二、問答の内容

「今宗意、草木非情可<sub>レ</sub>許<sub>二</sub>発心・修行義<sub>一</sub>耶」の問答は、

問、所引經文、我即同<sub>二</sub>心位<sub>一</sub>。一切処自在普遍<sub>二</sub>於種種有情及非情<sub>一</sub>。尔者、今宗意有情・非情俱可<sub>レ</sub>許<sub>二</sub>発心・修行義<sub>一</sub>乎。<sup>7</sup>

という問者の質問に対して、「答、宗意可<sub>レ</sub>許也。<sup>8</sup>」と答者が答えることから始まる。「所引經文」というのは、『即身成仏義』に引かれる『大日経』卷五の文である。問者は、この『大日経』の文に拠るならば、有情と非情とに共に発心・修行の義があるのかと問い、それに対して答者は、共に発心・修行の義が有ると答える。これが初重の問答であり、答者は二重以下の問答においても、この「有情・非情に共に発心・修行の義が有る」という主張を変えることは無い。尚、この質問の時点で、問者も既に非情が成仏することは認めていることを一言付しておきたい。この問答は、非情が成仏することを前提としているのであり、そのうえで、非情に発心・修行する義があるか否かを問うているのである。

この初重における答者の主張に対し、問者は矛盾する主張、すなわちこの問答においては「有情・非情共に発心・修行の義が有る」という主張と、「非情の発心・修行の義を認めない」という主張それぞれの根拠を示し、この矛盾をどのように解決するのかと問うのである。二重の問答は以下の如くである。

問、若云<sub>レ</sub>許者、有情・非情差別元依<sub>二</sub>情識有無<sub>一</sub>也。有情其義可<sub>レ</sub>然。非情既無<sub>二</sub>情識<sub>一</sub>。何有<sub>二</sub>発心・修行義<sub>一</sub>乎。就中、有情是造業感果身最可<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>発心・修行義<sub>一</sub>。流転・還滅相对法故。然非情既闕<sub>二</sub>此義<sub>一</sub>。何論<sub>二</sub>発心・成仏義<sub>一</sub>乎。是以竜猛論中举<sub>二</sub>即身成仏之依身<sub>一</sub>云、父母所生身速証<sub>二</sub>大覺位<sub>一</sub>。宗家不<sub>レ</sub>転<sub>二</sub>肉身<sub>一</sub>得<sub>二</sub>無漏法<sub>一</sub>判。可<sub>レ</sub>知也。非情是非<sub>二</sub>発心・成仏之体<sub>一</sub>云事。<sup>9</sup>

このように、問者は非情には情識が備わっておらず、また竜猛の論(『菩提心論』と空海(宗家)の判(『大日経開題』)を根拠として、非情には造業感果の義が無いとする。この、

①非情には情識が備わっていない

②非情には造業感果の義が無い

ということが、問者が非情の発心・修行の義を認めない立場における主張である。尚、この「情識」・「造業感果」の二難は、重誉『秘宗教相鈔』卷七「草木等成仏・不成仏第二十五」の問答における「問」にも提示されているが<sup>10</sup>、この「問」では、この二難によって非情が成仏しないことを主張しているのであり、頼瑜の問答における問者の主張と重誉の「問」とでは前提、すなわち問者が「非情の成仏を認めるか否か」という点が相違していることに注意すべきであろう。

一方で、

若云レ尔者、下釈云、諸頭教等以ニ四大一為ニ非情一、密教即説レ此為ニ如来三摩耶身一文。

既簡ニ頭非情一云ニ三摩耶身一。寧非レ許ニ修行・成仏義ニ乎。如何。<sup>11</sup>

と『即身成仏義』を根拠として、「密教において非情とは如来の三昧耶身である」と主張し、非情にも発心・修行の義があるとす。以上のように「若云レ尔者」の前後では問者の主張が入れ替わっていることが理解されるであろう。これが両方論義の特徴であり、この両方論義が『即身義愚草』の中で最も多い論義形態である。<sup>12</sup>

この問者の矛盾する主張に対し、答者はあくまでも非情の発心・修行の義を認める立場をとるのであるが、非情の発心・修行義を認めない主張に対しては、会通することによってこの矛盾を解決していくのである。以降はこの矛盾に対する会通が問答の中心となっていく。

尚、この『即身義愚草』と同様の問答が、『真俗雜記問答鈔』卷一・卷五・卷一〇にもみられる。これらの問答においても、頼瑜は一貫して非情の発心・修行の義を認める立場をとることが確認されるのであり、頼瑜はあくまでも「非情が発心・修行する」という立場に立っているのである。『真俗雜記問答鈔』の教説については改めて後述することとする。

但し、『頭得鈔』巻中において、『即身成仏義』の「諸頭教等以ニ四大一為ニ非情一、密教即説レ此為ニ如来三摩耶身一」<sup>13</sup>という文を註釈するに当たっては、

諸頭教中等者、有疑云、天台・華嚴盛談ニ非情成仏義一、三乘・一乘同述ニ色心不二旨

一。何為ニ密宗超絶義一耶。私云、且論ニ成仏一、麁分有レ四、細分六重。……(中略)：

…四、有情・非情俱成仏也。就中有レ三。一天台、事理相即而雖レ論ニ成仏一、以レ理為

レ本。……(中略) ……ニ華嚴、事理鎔融而雖レ談ニ成仏一、以レ事為レ宗。……(中略)

…三真言、三密相応而明ニ成仏一。<sup>14</sup>

と、非情成仏については論ずるものの、非情の発心・修行の義については触れられていない。

### 三、問答の特徴

さて、答者は、非情の発心・修行の義を認める根拠として、前述した「密教において非情とは如来の三昧耶身である」と主張する『即身成仏義』の他に、

大師秘藏記中、立ニ一ヶ篇目一成ニ草木成仏義一矣。<sup>15</sup>

更には、

…字義云、法身三密不レ簡ニ瓦石・草木一何処不レ遍文。既草木具ニ三密一。豈無ニ發心・

修行義<sup>一</sup>乎。<sup>16</sup>

とあるように、『秘藏記』・『吽字義』にもその根拠を見出ししている。『秘藏記』の篇目とは以下の記述である。

法身微細身、五大所成。虚空亦五大所成。草木亦五大所成。法身微細身、虚空乃至草木、一切処無<sup>レ</sup>不遍。是虚空・是草木即法身。於<sup>二</sup>肉眼<sup>一</sup>雖<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>麁色草木<sup>一</sup>、於<sup>二</sup>仏眼<sup>一</sup>微細之色。是故、不<sup>レ</sup>動<sup>二</sup>本体<sup>一</sup>称<sup>レ</sup>仏無<sup>二</sup>妨礙<sup>一</sup>。<sup>17</sup>

この『秘藏記』・『吽字義』の文は、実には法身と非情とを平等にみる記述であり、積極的に非情が発心・修行することを説いたものではないため、問題を存しないとはいえないが、いずれにせよ頼瑠がこれらを根拠として、非情の発心・修行の義を認めているのである。

尚、『真俗雜記問答鈔』卷一<sup>18</sup>では、『吽字義』の「草木也成、何況有情。」・「水外無<sup>レ</sup>波。心内即境。草木無<sup>レ</sup>仏、波則無<sup>レ</sup>湿。」という論文を引用して、非情に発心・修行の義を認める根拠としている。<sup>19</sup>

以上のように、根拠とする文に問題が無いわけではないが、頼瑠が非情成仏を論ずるに当たっては、既述した実範や重誉と同様に、空海の教説に依って非情に発心・修行の義が有ることを主張するのである。

一方で、問者は、非情の発心・修行の義を認めない根拠として、先述の「情識が備わっていない」・「造業感果の義が無い」というものの他にも、以下の根拠を主張するのである。

切<sup>二</sup>草木等<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>成<sup>二</sup>惡業<sup>一</sup>。若尔切<sup>二</sup>草木等<sup>一</sup>造<sup>二</sup>住持四曼<sup>一</sup>、豈為<sup>二</sup>惡趣業因<sup>一</sup>乎。<sup>20</sup>

この文の中、「住持四曼」の解釈がやや難解であるが、聖憲（一三〇七〜一三九二）『大疏百条第三重』の「絵木法然」の問答中に、「住持四曼形像四曼也<sup>21</sup>」とあり、彫刻された仏像等を指しているのだと考えられる。つまり草木に発心・修行の義があるならば、草木を切ることは悪業を成ずることであるが、草木を切って住持四曼を造ることが悪業の因とはならないため、草木には発心・修行の義は無い、と難じているのである。

以上の問者が挙げた「情識が備わっていない」・「造業感果の義が無い」・「草木を伐採しても悪業を生じない」という非情の発心・修行の義を認めない三つの根拠について、答者はそれぞれ会通して解決を図るのである。

情識の有無について、答者は、

三世間皆六大所成故、情・非情同雖<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>發心・修行義<sup>一</sup>、増相・減相異故且分<sup>二</sup>情・非情別<sup>一</sup>也。非情五大増、有情識大増。識大既遍<sup>二</sup>非情<sup>一</sup>、豈無<sup>二</sup>心識<sup>一</sup>乎。<sup>22</sup>

として、三種世間は六大の所成であるため、非情にも発心・修行の義があるとするのである。有情・非情と分けるのは増相・減相の異があるためであり、五大増が非情、識大増が有情である、として六大縁起説を用いて問者の難を退けているのである。

尚、『真俗雜記問答鈔』卷一〇にも「情・非情不同、且約<sup>二</sup>増相・減相<sup>一</sup>論<sup>レ</sup>異也。所以非情五大増也。有情識大増也。<sup>23</sup>」とあるように、『即身義愚草』と同様に、「非情は五大増、有情は識大増」と主張しているのである。

この六大縁起説に立脚した主張は、既述した実範・重誉の教説にも説かれているのであり、東密において非情成仏を論ずる際に、『即身成仏義』の「六大能生<sup>二</sup>一切<sup>一</sup>。何以得<sup>レ</sup>知。謂心王者識大、撰<sup>二</sup>持四界<sup>一</sup>者四大、等<sup>二</sup>虚空<sup>一</sup>者空大。此六大能生。……（中略）……以<sup>二</sup>六大<sup>一</sup>為<sup>二</sup>能生<sup>一</sup>、以<sup>二</sup>四法身<sup>一</sup>・三世間<sup>一</sup>為<sup>二</sup>所生<sup>一</sup>。<sup>24</sup>」という教説が重要視されていたことが改めて理解されるのである。

尚、『即身義愚草』において、「分<sup>二</sup>情・非情別<sup>二</sup>」とするのは、『秘宗教相鈔』巻七の問答の「問」に、同じく非情に情識が無いことを挙げて「若是有<sup>二</sup>發心・修行時<sup>一</sup>者、何立<sup>二</sup>非情界名<sup>一</sup>乎。<sup>25</sup>」と、有情と非情とを区別することを難じたことが関連していると考えられる。この区別に六大縁起説を用いながらも、独特な語を用いて有情と非情とを区別した人物に道範がいる。すなわち『即身成仏義聞書』巻上には、

六大成<sup>二</sup>諸法<sup>一</sup>有<sup>二</sup>表裏<sup>一</sup>等、五大為<sup>レ</sup>表、識大為<sup>レ</sup>裏。人・畜等識大為<sup>レ</sup>表、五大為<sup>レ</sup>裏。人・草別依<sup>レ</sup>此。<sup>26</sup>

と説かれ、五大と識大に「表・裏」という解釈を加えて、有情と非情とを区別しているのである。ただし、用いられる語は異なるものの、あくまでも非情に識大が備わっていることを主張しているのであり、実範・重誓・頼瑜と同様であるといえよう。

造業感果の難については、

又至<sup>二</sup>造業感果難<sup>一</sup>者、彼小乘等樞門説也。誰知。今宗非情草木許<sup>二</sup>發心・修行義<sup>一</sup>。故云<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>造業感果義<sup>一</sup>何失。疏十七云、又遍<sup>二</sup>支分<sup>一</sup>阿字為<sup>レ</sup>心、如下人有<sup>レ</sup>心能遍<sup>二</sup>支分<sup>一</sup>、此心受<sup>中</sup>苦樂<sup>上</sup>。准<sup>二</sup>此积<sup>一</sup>云、阿字心遍<sup>二</sup>非情<sup>一</sup>受<sup>二</sup>苦樂<sup>一</sup>。何無<sup>二</sup>造業感果義<sup>一</sup>哉。所以付<sup>二</sup>三摩耶曼荼羅<sup>一</sup>有<sup>二</sup>十界不同<sup>一</sup>、其中六道<sup>二</sup>三摩耶身無<sup>二</sup>造業感果義<sup>一</sup>乎。<sup>27</sup>

と、『大日經疏』によつて非情にも造業感果の義があるとし、問者の難を退けている。また、問者が非情には造業感果の義が無いと主張する根拠とした『菩提心論』・『大日經開題』の論文についても、「至<sup>二</sup>論积等<sup>一</sup>者、彼且從<sup>二</sup>増勝<sup>一</sup>举<sup>二</sup>有情<sup>一</sup>為<sup>二</sup>成仏依身<sup>一</sup>。<sup>28</sup>」と、『菩提心論』・『大日經開題』といった論积が、あくまでも有情に対して説いたものであると解釈するのである。『真俗雜記問答鈔』巻一〇においても、『菩提心論』の「父母所生身」に対し、「菩提心論文、且約<sup>二</sup>有情修行・成仏<sup>一</sup>出<sup>レ</sup>之歟。或又非情許<sup>二</sup>發心・修行<sup>一</sup>之辺、何遮<sup>二</sup>父母所生義<sup>一</sup>耶。<sup>29</sup>」と、『即身義愚草』に比べれば言い切つてはいないものの、同様の主張がみられるのである。

この造業感果の問題は、『顕得鈔』・『真俗雜記問答鈔』では論じられていないが、『秘宗教相鈔』巻七には、「至<sup>下</sup>器界草木非<sup>二</sup>造業感果<sup>一</sup>之難<sup>上</sup>、未<sup>レ</sup>得<sup>二</sup>其意<sup>一</sup>。夫器界亦是有情共業所得。何云<sup>レ</sup>非<sup>二</sup>業感之法<sup>一</sup>。<sup>30</sup>」とあり、この議論を確認することができる。

草木伐採の難については、

至<sup>レ</sup>下<sup>下</sup>切<sup>二</sup>草木<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>成<sup>二</sup>逆罪<sup>一</sup>乎<sup>上</sup>者、成<sup>レ</sup>業事可<sup>レ</sup>依<sup>二</sup>因等起心<sup>一</sup>。所以草木等存<sup>二</sup>發心・修行義<sup>一</sup>、切<sup>レ</sup>彼可<sup>レ</sup>成<sup>二</sup>逆罪<sup>一</sup>。然存<sup>二</sup>唯非情辺<sup>一</sup>為<sup>二</sup>堂舎等<sup>一</sup>切<sup>レ</sup>之、可<sup>レ</sup>成<sup>二</sup>功德<sup>一</sup>也。<sup>31</sup>

として、「發心・修行の義のある草木」・「非情の辺のみの草木」と、草木を区別して問者の主張を退けている。この非情を二種に分類する主張は、『秘宗教相鈔』巻七に、問答の「問」として、

今説<sup>二</sup>三昧耶形中有<sup>二</sup>器界<sup>一</sup>。是即非情草木等之外、説<sup>二</sup>三昧耶身草木形<sup>一</sup>也。何以<sup>二</sup>此文<sup>一</sup>為<sup>二</sup>非情成仏之証<sup>一</sup>乎。<sup>32</sup>

と、「非情草木」・「三昧耶身草木形」と分類することに類似している。但し、『秘宗教相鈔』においては非情が成仏しないことを主張するための教説として用いられているのであり、『即身義愚草』とは全く逆の立場における教説である。

尚、『即身成仏義聞書』巻上においても、草木伐採について以下の問答が確認できる。

問、今宗意、草木等具<sup>二</sup>六大・三密<sup>一</sup>、与<sup>二</sup>有情<sup>一</sup>無別者何。世間現有<sup>二</sup>人・畜・草木之

異<sup>一</sup>耶。又伐<sup>二</sup>草木等<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>成<sup>二</sup>殺生業<sup>一</sup>耶。

答、…(中略)：草木・国土自<sup>レ</sup>元人・畜等所依長養之性故、受<sup>二</sup>用之<sup>一</sup>無<sup>レ</sup>失。又草木与<sup>二</sup>我六大・円融四曼・不離三密<sup>一</sup>等覺悟、切<sup>レ</sup>之住<sup>レ</sup>之無<sup>レ</sup>過也。<sup>33</sup>

この道範の主張は、非情を二種に分類する『即身義愚草』の教説とは大きく異なっているものであり、また「長養之性」・「受<sup>二</sup>用之<sup>一</sup>無<sup>レ</sup>失」とあるが如く、草木を食する行為にまで言及している点が注目されよう。

以上検討した如く、『即身義愚草』における論義の結論が、六大縁起説に基づいた「色心不二」思想を根拠に有情と非情との平等性を主張して、非情が発心・修行することを認めているのである。またこの論義は、空海説を根拠としながら、実範や重誉といった先学の教説を参考に行われているだけでなく、「草木伐採」というより現実的な問題にまで焦点を当てていることが注目されるのである。

#### 四、安然教学の影響

では安然の非情成仏思想<sup>34</sup>は、頼諭にどのような影響を与えたのであろうか。『即身義愚草』では、まず顕教の非情成仏論を以下の如く明かしている。

彼三論宗理外但雖<sup>レ</sup>明<sup>二</sup>有情成仏<sup>一</sup>、理内則述<sup>二</sup>草木成仏義<sup>一</sup>。天台・華嚴不<sup>レ</sup>論<sup>二</sup>事理別

一、談<sup>二</sup>非情成仏義<sup>一</sup>。顕宗当<sup>レ</sup>尔。何況自宗哉。<sup>35</sup>

ここでは非常に簡略な説明であるが、顕教において非情成仏が説かれていることを述べ、自宗(東密)においても非情成仏が説かれて然るべきであると言っているのである。ただしこの『即身義愚草』の主張は、『菩提心義抄』巻二の問答の「問」において、

若三論云、若約<sup>二</sup>理外<sup>一</sup>則説<sup>二</sup>衆生發心・成仏、草木不<sup>レ</sup>發心・成仏<sup>一</sup>也。若約<sup>二</sup>理内<sup>一</sup>則説<sup>二</sup>衆生發心・成仏、即是草木發心・成仏<sup>一</sup>。二若華嚴經云、一切諸仏成<sup>二</sup>等正覺<sup>一</sup>之時、能得<sup>二</sup>一切衆生等身・一切国土等身<sup>一</sup>。疏云、等者遍也。仏名<sup>二</sup>智正覺世間<sup>一</sup>。智正覺世間成<sup>二</sup>等正覺<sup>一</sup>時能同<sup>二</sup>衆生世間・国土世間<sup>一</sup>、三種世間円融成仏。故彼衆生国土亦同<sup>二</sup>仏身<sup>一</sup>亦成<sup>二</sup>能同之仏<sup>一</sup>。非<sup>レ</sup>謂<sup>二</sup>国土自發心・成仏<sup>一</sup>也。三若天台云、草木等是仏性・心性・中道三身、仏性心法・仏乗・大車、而未<sup>レ</sup>見下有<sup>二</sup>誠文<sup>一</sup>明云、草木發心・修行・成仏上。<sup>36</sup>

とあるように、安然の主張を要約したものである。この文は『即身義愚草』「資料編」にも引かれているのであり、安然の教説をそのまま活用したといつて過言は無いであろう。

また密教における非情成仏説を明かすにあたり、

今文中、有情及非情<sup>五</sup>字第一命明文。<sup>五</sup>字是菩提心体也。有情既依<sup>レ</sup>此發心・成仏。非情豈不<sup>レ</sup>尔乎。是以疏第十七云、我心住<sup>二</sup>一切遍自在<sup>一</sup>。皆遍<sup>二</sup>種種有情・非情<sup>一</sup>○謂即以<sup>二</sup>五字<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>心。故遍<sup>二</sup>一切自在而成<sup>一</sup>。既<sup>五</sup>字心遍<sup>二</sup>非情<sup>一</sup>而成<sup>二</sup>自在一者。無<sup>二</sup>發心・修行<sup>一</sup>乎。<sup>37</sup>

と、『即身成仏義』に引かれる『大日經』卷五の文、ならびに『大日經疏』卷一七の文を根拠として、阿字は菩提心の体であり非情にまで遍するため、非情にも発心・修行の義があると云っている。ただし、この頼諭の主張の根拠も、やはり『菩提心義抄』に求められる

のである。

若真言宗、大日経第五阿闍梨真實智品云、我即同<sub>二</sub>心位<sub>一</sub>。一切処自在普遍<sub>二</sub>於種種有情及非情<sub>一</sub>。阿字第一命。……(中略)……義釈云、謂即以<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>命。故遍<sub>二</sub>於一切<sub>一</sub>自在而成。言此阿字不<sub>レ</sub>異<sub>レ</sub>我、我不<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>也。乃悉遍<sub>二</sub>於一切情・非情<sub>一</sub>。此諸法即以<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>而為<sub>二</sub>第一命<sub>一</sub>也。……(中略)……此文具<sub>二</sub>前四義<sub>一</sub>。一文云、諸法即以<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>為<sub>二</sub>第一命<sub>一</sub>。第一命者即發菩提心。是第一草木自依心故發心義也。二文云、我不<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>遍<sub>二</sub>於一切情・非情<sub>一</sub>者、即行者菩提心遍<sub>二</sub>情・非情<sub>一</sub>。是第二草木他依心故發心義也。三文云、我即同<sub>二</sub>心位<sub>一</sub>一切処自在而成者、即是能所和合、第二共依心故發心義也。四、此三義皆以<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>為<sub>二</sub>第一命<sub>一</sub>故、是阿字理法自發<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>行者發<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>諸法發<sub>一</sub>。是仏第四非<sub>レ</sub>自非<sub>レ</sub>他非<sub>レ</sub>共唯一<sub>レ</sub>仏性發心義也。而今文云<sub>二</sub>阿字亦尔、一切有情以為<sub>レ</sub>命者、此文本意、約<sub>二</sub>行人<sub>一</sub>說故云<sub>二</sub>有情<sub>一</sub>。若具說者、可<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>有情・非情、阿字為<sub>レ</sub>命<sub>一</sub>。云云<sup>38</sup>

このように、『大日経疏』と『大日経義釈』の違いはあるものの、全く同じ経論の文を典拠としているのであり、また安然が提示する、自依心・他依心・共依心と唯一<sub>レ</sub>仏性發心義の四種の發心義に説かれる教説を、巧みに組み合わせたうえで『即身義愚草』にて論じているのである。つまり、『即身義愚草』においては、頼諭が安然の教説を継承しているとまで言えるのである。

更に、三昧耶身たる非情に發心・修行の義があることの根拠としても、『菩提心義抄』の教説を挙げている。

菩提心義、引<sub>下</sub>供養法疏<sub>上</sub> 凡字自說<sub>二</sub>凡字<sub>一</sub>文上釈云、如<sub>二</sub>自說<sub>一</sub>者、自教<sub>亦</sub>然<sub>文</sub>。法門身既

然。三摩耶身何不<sub>レ</sub>尔耶。又云、凡約<sub>二</sub>仏身<sub>一</sub>有<sub>二</sub>四曼荼羅<sub>一</sub>○如<sub>二</sub>羯磨曼荼羅身發心・成仏<sub>一</sub>、自余<sub>二</sub>三曼荼羅身亦皆發心・成仏<sub>文</sub>。仍無<sub>レ</sub>失<sub>三</sub>。<sup>39</sup>

これは『菩提心義抄』卷二に「阿字為<sub>二</sub>發菩提心<sub>一</sub>亦有<sub>二</sub>四釈<sub>一</sub>。」<sup>40</sup>として、四重秘釈を用いて阿字を解釈する中の、第三秘中深秘釈の段に、

三秘中深秘釈、凡約<sub>二</sub>仏身<sub>一</sub>有<sub>二</sub>四曼荼羅<sub>一</sub>。若性得四、若修得四、皆仏身相。此四一体、毫無<sub>二</sub>差別<sub>一</sub>。若色若心、如<sub>二</sub>人色・心<sub>一</sub>、若合若散、如<sub>二</sub>空方法<sub>一</sub>。故如<sub>二</sub>羯磨曼荼羅身發心・成仏<sub>一</sub>、自余<sub>二</sub>三曼荼羅身亦皆發心・成仏<sub>一</sub>。故供養法疏云、秘中深秘釈、阿字自說<sub>二</sub>阿字<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>自說<sub>一</sub>者、自發亦然<sub>三</sub>。<sup>41</sup>

とあるように、『菩提心義抄』の記述をそのまま『即身義愚草』に反映しているのである。以上の如く、『即身義愚草』において、頼諭は安然の主張を否定すること無く用い、むしろその主張を今宗（東密）の主張として受用しているのである。この安然の釈を根拠とする答者に対しては、問者が安然説について論難すること無く、「安然釈非<sub>二</sub>自宗先徳<sub>一</sub>、何為<sub>レ</sub>証<sub>矣</sub>。」<sup>42</sup>と、教説を問題とするのではなく、安然の釈を用いることを問題とするのであり<sup>43</sup>、このことから頼諭が安然の教説を拠所としていることが理解されよう。

## 五、まとめ

『即身義愚草』における頼諭の主張は、「五大増が非情、識大増が有情であるが、そもそも三種世間は六大の所成であり、六大は普遍である。また非情は三昧耶身であるため、非情にも発心・修行の義がある。」という、六大縁起説に基づいたものである。これは頼諭の他の著作のみならず、実範・重誉・道範にも同様の主張が見られるのであり、空海の教説を根拠としながら醸成された主張である。また顕教に見られる非情成仏説とは一線を画す、密教独自の主張であると理解するべきである。

しかし一方で実範や重誉は、非情が独一で発心・修行することを認めながらも、「依報即正報。故云内外依正具<sup>44</sup>也。」「三種世間皆識大所生。此中所生之器界定可随<sup>45</sup>能生之識大<sup>46</sup>。若尔衆生未成仏時器界亦雖<sup>47</sup>凡界<sup>48</sup>、然衆生成覚時器界何不成<sup>49</sup>仏徳<sup>50</sup>矣。」とするように、有情の所依として非情が成仏すること（有情が発心・修行して成仏するのだから、非情も発心・修行して成仏する）に論の主眼を置いている。頼諭も『真俗雜記問答鈔』巻五において、『秘宗教相鈔』巻七の論文を引いている<sup>46</sup>ことから、同様の思想を確認することができる。

しかし、この「有情の所依としての非情」に主眼を置いた思想は、『即身義愚草』には見られないものであり、むしろ非情独一での発心・修行・成仏の義を積極的に論じた安然の主張に拠っているのである。

また更に問題となるのは、これらの安然の教説が、『顕得鈔』・『真俗雜記問答鈔』には全く見られないことである。また『大経要義鈔』・『秘宗教相鈔』・『即身成仏義聞書』においても、『顕得鈔』・『真俗雜記問答鈔』と同様に、安然説を根拠とせずに密教の非情成仏を論じているのである。そういった意味で、『即身義愚草』に説かれる密教の非情成仏説が、空海の教説を用いるだけに留まらず、安然の教説をも用いたという特殊性を有していることは注目するに値するであろう。<sup>47</sup>

- 1 『即身成仏義愚草』を扱った論考に、柳義孝『即身義愚草』にみられる論義の構造』、『豊山教学大会紀要』一四・一九八六）、新義教学研究会『即身義愚草』の研究（一）「遍計所執性捨不捨事」―新義教学研究会共同研究報告―（『現代密教』一〇・一九九八）、小林靖典「中性院頼諭撰『即身成仏義愚草』の新出写本について」（『仏教教理・思想の研究』所収、山喜房仏書林・一九九八）、同「頼諭教学の体系と愚草類の写本」（『中世宗教テキストの世界へ』所収、名古屋大学大学院文学研究科・二〇〇三）がある。
- 2 『真俗雜記問答鈔』の性格については、智山伝法院編『頼諭―その生涯と思想―』（智山伝法院・二〇〇〇）、『真俗雜記問答鈔』訳注研究会「頼諭撰『真俗雜記問答鈔』訳注（一）―巻第一―」（『大正大学総合佛教研究所年報』三六・二〇一四）等に詳しい。智山伝法院・二〇〇〇）参照。
- 3 『資料編』に挙げられている経典・論書の全てが問答内で引用されているわけではない。『大経要義鈔』・『止観輔行伝弘決』・『宗鏡録』・『弘感袖中策』・『大宝積経』・『授決集』・『涅槃経』・『梵行品』・『涅槃経疏』・『涅槃経疏私記』・『十住心論』・『秘宗教相鈔』は、問

答中には引用されておらず、これらは本論義の参考書的な役割であると考えられる。

5 頼瑜の非情成仏説を扱った論考に、成瀬良徳「宗教における教義形成の深層―宗教教育論における頼瑜の「非情草木成仏」論について―」(『新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)、伊藤宏見「草木成仏について(九)―頼瑜の真俗雜記問答鈔第一―」(『東洋学研究』四一・二〇〇四)等がある。また頼瑜と台密教学について扱った論考に、大久保良峻『大日經疏指心鈔』と台密(『新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)等がある。尚、東密と安然の非情成仏説を扱った論考として、中村本然「禪林寺静遍の草木成仏説について」(『日本仏教学会年報』六八・二〇〇二)が確認される。

6 尚、『釈摩訶衍論開解鈔』・『釈摩訶衍論愚草』においても非情成仏が問題となっており、この二著では「非情が成仏するか否か」が問題であり、発心・修行するか否かが問題となっていない。また『釈摩訶衍論』の註釈書を扱うことにより、問題を一層煩雑にしてみようことを危惧し、ここでは扱わないこととする。

7 『即身成仏義愚草』(智山伝法院編『頼瑜撰 即身義愚草』(真言宗智山派宗務庁・一九九四)一八五頁)。以下『即身義愚草』の頁数はこの翻刻本に拠る。

8 『即身義愚草』(一八五頁)

9 『即身義愚草』(一八五頁)

10 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一五頁中)

11 『即身義愚草』(一八五頁)

12 頼瑜の論義や『即身成仏義愚草』の論義の構造については、榊義孝『即身義愚草』にみられる論義の構造(『豊山教学大会紀要』一四・一九八六)、同「頼瑜の著作と論義」(『中世宗教テクストの世界へ』所収、名古屋大学大学院文学研究科・二〇〇三)、に詳しい。

13 『即身成仏義』(弘全一・五一頁)

14 『即身成仏義頭得鈔』卷中(真全一三・三八頁上)

15 『即身義愚草』(二八九〜一九〇頁)

16 『即身義愚草』(一九〇頁)

17 『秘藏記』(弘全一・三七頁)

18 『真俗雜記問答鈔』卷一(真全三七・九頁上〜下)

19 『吽字義』の「草木也成、何況有情。」について、頼瑜は『吽字義探宗記』にて、

草木也成者、也字用<sub>二</sub>亦訓<sub>一</sub>矣。意云、今宗心草木猶識大不徧故、有<sub>二</sub>発心・修行・

成仏<sub>一</sub>。二乗有情豈無<sub>二</sub>三密五相修行成仏<sub>一</sub>矣。

『吽字義探宗記』(真全一五・八三頁下)

とし、二乗の有情に三密五相修行の義があることを強調する根拠としている。

20 『即身義愚草』(一九二頁)

21 『大疏百条第三重』卷四(大正七九・六五二頁中)

22 『即身義愚草』(一八六頁)

23 『真俗雜記問答鈔』卷一〇(真全三七・一八九頁下)

24 『即身成仏義』(弘全一・五一頁)

25 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一五頁中)

26 『即身成仏義聞書』卷上(続真一七・一九頁下)

27 『即身義愚草』(二八六〜一八七頁)

28 『即身義愚草』(一八七頁)

29 『真俗雜記問答鈔』卷一〇(真全三七・一八九頁下)

30 『秘宗教相鈔』(大正七七・六一五頁下)

- 3 1 『即身義愚草』(一九三頁)
- 3 2 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一五頁中〜下)
- 3 3 『即身義聞書』卷上(続真一七・一九頁下)
- 3 4 安然の非情成仏説を扱った論考に、浅井円道『上古日本天台本門思想史』(平楽寺書店・一九七三)、新川哲男『安然の非情成仏義研究』(学習院大学・一九九二)、末木文美士『平安期初期仏教思想の研究―安然の思想形成を中心として』(春秋社・一九九五)等がある。

- 3 5 『即身義愚草』(二八五〜一八六頁)
- 3 6 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四八五頁上〜中)
- 3 7 『即身義愚草』(二八九頁)
- 3 8 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四八五頁下〜四八六頁上)
- 3 9 『即身義愚草』(二九〇〜一九一頁)
- 4 0 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四八六頁上)
- 4 1 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四八六頁下)
- 4 2 『即身義愚草』(二九一〜一九二頁)
- 4 3 この「問」の批判に対する「答」は示されていない。

- 4 4 『大經要義鈔』卷七(仏全四二・四三九頁上)
- 4 5 『秘宗教相鈔』卷七(大正七七・六一五頁下)
- 4 6 『真俗雜記問答鈔』卷五(真全三七・一〇三頁下)

4 7 安然教学の受容が『即身義愚草』のみに見られる理由は不明であるものの、頼諭が安然の非情成仏説を利用した理由の一つとして、安然が四重秘積を用いて阿字を解釈したことが推測される。

四重秘積は、密教独自の解釈法であり、先行研究にもみられる通り、頼諭は四重秘積を非常に重用し、第四秘中深秘積(無相無相)を本地身に、第二重深秘積(有相有相)と第三秘中深秘積(無相有相)を自性身中の加持身に当て、自身の教主義を宣揚している。(藤田隆乗「頼諭の「四重秘積」について」『智山学報』五〇・二〇〇一)、小林靖典『大日経』の講伝について―我々は何を伝えていくべきか―』(『現代密教』二六・二〇一五)等、参照。)一方で、註41にみられるごとく、安然も四重秘積を重用した学匠の一人である。安然と頼諭が用いる四重秘積の関連性については論じる用意がなく、詳細は不明であるが、この非情成仏に関連するところでは、頼諭が『𑖀字秘積』巻上において、月輪の阿字を有相・無相のどちらを極とするのか、との質問に対し、

若依<sub>二</sub>秘中深秘<sub>一</sub>者、謂草木・国土是本有<sub>二</sub>𑖀字也。何唯觀<sub>二</sub>心<sub>上</sub>。頭尾手足皆性徳月輪也。誰強指<sub>二</sub>胸中<sub>一</sub>。故住心論第三云、若入<sub>二</sub>𑖀字門<sub>一</sub>、悉離<sub>二</sub>一切相<sub>一</sub>、離<sub>レ</sub>相之相無<sub>二</sub>相<sub>トシテ</sub>不<sub>レ</sub>具。文疏云、即<sub>レ</sub>相無相、即<sub>二</sub>無相<sub>一</sub>而具<sub>二</sub>一切相<sub>一</sub>。文是即第三重無相也。……(中略)……私案、以<sub>二</sub>此文<sub>一</sub>(『供養次第法疏』卷下)証<sub>二</sub>前四中後三重<sub>一</sub>也。大日説<sub>二</sub>本不生<sub>一</sub>、是第二重有相也。𑖀字自説<sub>二</sub>𑖀字<sub>一</sub>、第三重無相也。

※( ) 筆者

『頼諭記𑖀字秘積 翻刻』三四丁右〜三五丁右(大本山川崎大師平間寺・二〇一一)と、秘中深秘積においては、草木・国土(器界)が本有の阿字であると説くことが注目されるのではないだろうか。また、『供養次第法疏』巻下(大正三九・八〇七頁下)の「秘中秘積者、阿字自説<sub>二</sub>本不生<sub>一</sub>故。」を「𑖀字自説<sub>二</sub>𑖀字<sub>一</sub>」と解釈しているが、これは註41の安然の文とまったく同じである。つまり、草木・国土といった非情を本有の阿字と解釈することで、非情独一での説法を認めているのである。

## 結 論

本論では、日本密教を概観する視点に立脚して、院政期東密諸学匠の著作を詳細に検討し、東密の教学的展開・形成を把握することを試みた。そこで注目したのが、東密の諸学匠が、台密、特に安然の教学を批判しつつも、その教学を撰取しているということである。

序論でも触れた通り、日本密教を概観する知見に立って、東台両密の教学的交渉を論じた研究は少なく、多くの課題が残されていた。そこで、即身成仏、教主論、非情成仏という側面より各学匠の著作を分析した結果、安然が空海の批判者であったのと同時に、その教説を受容していたことや、東密諸学匠が安然教学から頗る影響を受けたうえで自身の教説を主張していることを僅かながら明らかにしたのである。特に、教主論についての考察では、安然との比較だけでなく、東密諸学匠それぞれの教説の比較も行い、各学匠の教説の類似点・相違点を明確にしたうえで、東密の教学発展にまで視野を広げて検証したつもりである。

ここで、各部各章における概括的な結論を示しておきたい。

まず第一部では、日本天台における即身成仏思想が、安然に至るまでに如何に発展していったのかという問題を論じた。

第一章では、『真言宗未決文』「即身成仏疑」に、天台へ対する批判が付加されていることに注目し、この『真言宗未決文』「即身成仏疑」が、初期日本天台諸師の教説に影響を及ぼしていることを詳述した。ここで問題とされたのは、『菩提心論』と『釈摩訶衍論』が共に竜樹造であるにもかかわらず、『釈摩訶衍論』（実際には『大乘起信論』の文）では「三劫成仏」、『菩提心論』では「即身成仏」が説かれている点である。つまり、即身成仏を標榜する日本天台にとって、三劫成仏の証文は会通せねばならない喫緊の課題だったのである。この問題に対して、円澄は唐へと疑問を提出して解決を図ろうとし、また安然は、『大乘起信論』、『釈摩訶衍論』の三劫成仏は別教の立場であり、更に『大智度論』も用いて、『大智度論』と『菩提心論』との教説に相違が無いことを主張し、「竜樹の教説の相違」という『真言宗未決文』の難を解決するのである。また『菩提心論』に「唯真言中即身成仏」とあることも、円密一致を説く天台にとっては問題であった。すなわち、最澄・円仁が即身成仏の証文として『菩提心論』を用いない原因の一つとして、この文が含まれていることが指摘できるのである。更にこの文に対しては、安然が「仏は即身成仏を説いたが、伝法の聖者が闕して書かなかつた」と釈して解決を図っている。この釈は、後の天台学匠のみならず、東密の学匠にも影響を与えたのであり、安然教学が東密学匠の教説の根拠となつているその一端についても指摘した。

第二章では、『天台宗未決義』における即身成仏への批判に対し、安慧が『愍諭弁惑章』を撰述して難を退け、また天台の即身成仏思想を発展させた初期日本天台の重要人物であることを明らかにした。天台教学と密教とを融合（円密一致）させた『金剛頂経疏』・『蘇悉地経疏』に比べれば、安慧の即身成仏思想は不十分なものである。しかし従来は、円仁の教説を根拠として生身の捨・不捨といった問題が論じられてきたが、実には安慧が、円

仁帰朝時には既に生身の捨・不捨を問題としていたのであり、更に、最澄が即身成仏を論ずるうえで用いなかった『大日経』・『菩提心論』を、即身成仏の証文として取り入れていたのである。つまり安慧は、天台の即身成仏思想に密教義を融合させようと試みた初期の学匠なのである。そしてこの安慧の教説が、円仁の『金剛頂経疏』や『蘇悉地経疏』によって展開し、天台教学と密教とが融合された即身成仏思想として形成されていくのである。

第三章では、安然の即身成仏思想が、『即身成仏義』や、従来空海撰述と考えられてきた『四種曼荼羅義』・異本『即身成仏義』の教説を受容・批判して成立していたことを論述した。安然がこれらの著作を空海のものとして認識していたかは定かではないが、東密の側より示された教説が台密大成において欠くことのできないものだったのである。また安然の引用を検討した結果、現存しない『即身成仏義』や『四種曼荼羅義』が安然在世時に存在していたことについても言及した。この安然の態度から理解されることは、空海や、従来空海と見做されていた教説を受容・批判するにしろ、自身の教学形成の過程において無視することのできないものであったということである。また、従来『四種曼荼羅義』や異本『即身義』は、それが空海撰述でないことを理由として重要著作として扱われてこなかった嫌いがあるが、安然の教説からも分かるように、実には平安初期の段階において、既にこれらの著作に対する研究が進められていたのである。つまり、日本密教の発展を理解するうえで、その最初期を支える重要著作として『四種曼荼羅義』や異本『即身義』が扱われなければならないのである。

このように空海や空海撰述とされてきた著作は、日本天台が円密一致を標榜するにおいて超克すべきものであると同時に、十分に参酌すべきものでもあったのである。また、空海が帰朝以後より重要書として重んじていた『菩提心論』は、日本天台では当初問題とされていたが、その問題を安慧や円珍が解決せんと尽力したことにより、むしろ『菩提心義抄』等において盛んに用いられるようになり、重要書として認識されるようになるのである。

第二部では、『大日経』の教主に関する問題について論じた。特に、東密諸学匠が安然の教主論に対して如何なる対応をしたのかということに焦点を当てた。そこで第一章において、安然の教主論の特徴を明らかにした後、第二章以下において、その教主論に対し、院政期東密諸学匠が自身の教主論を構築するうえで、安然の教説に如何なる対応をみせたのか、諸師の教説をそれぞれ明らかにした。

安然は、『大日経義釈』の文によって四身をそれぞれ区別して解釈している。その一方で、『四身互具四身説』を提唱し、それぞれ区別して解釈された仏身が、実には法身大日如来と一体であることを説き、衆生は一身（法身大日如来）に即して他の三身の説法を聞くことができることを主張するのである。すなわち安然は、そもそも教主を一身に限る教説を立てないのであり、すべての仏身が教主ともなりうるのである。また、この安然の解釈は、後世の学匠が安然の教主論を様々に論じる原因の一つとなるのである。

第二章では、東密の教学研究の先駆者たる済暹の教主論が、安然の「能加持身」・「所加持身」という教説を摂取したうえで、本地法身を自性法身、加持身を自性・自受用身（自性法身）と説き、『大日経』の教主が自性・自受用身を含めた自性法身であり、また自性法

身を理法身、自性・自受用身を智法身とし、これが無二無別であると説いていることを明かした。一方、四種法身を論ずる際には、済暹は安然の説を空海よりも下位に置き、更に密教専一の空海と円密一致を標榜する安然とでは立場が異なると主張していることも指摘した。しかし、空海より下位においた安然の教説を、安然やその著作名を明記せずに東密の立場を表明する根拠として用いている。すなわち済暹の教説は、空海教学を基盤としつつも、安然教学からの影響を多分に受けて成立しているのである。

第三章では、信証の教主論が、安然の四身互具四身説や、「能加持身」・「所加持身」という教説の影響を受けたうえで、四身を平等・差別の立場より解釈して自利・利他を論じ、これらがいずれも自性身毘盧遮那秘密加持であるとして、自性身を『大日経』の教主であると判じていることを明かした。また、安然説を撰取して持論を展開するものの、安然が円密一致を標榜する立場であることを理由に、安然の教説は「自性身の説法は不説の説」であり、自受用身を教主としているとして、痛烈に批判していることも指摘した。更に、信証の「内証の境界たる自性会に因位の人無し」と判ずる教説が、後の新義派の主張する教義の基盤となったことを具体的に検証した。

第四章では、覚鑿が四種法身の上位に法界身（六大法身）を立て、この法界身を四身の総体であるとして諸尊を一元化させて、これを『大日経』の教主とすることを明らかにした。またその教説の構築に、安然の四身互具四身説、四一教判、「能加持身」・「所加持身」という教説からの影響が多分にみられることを論じた。

第五章では、実範が四種法身を曼荼羅諸尊であるとし、その総体としての一法門身（本地自性身）を立てて、その本地自性身を『大日経』の教主としていることを明らかにした。また、実範が安然を痛烈に批判していることにも言及した。実範は、安然が中台毘盧遮那能加持身と天台の無相法身とが同体であると説いたことを問題としている。すなわち、安然は自所有の三身の説法をもって共に自性身の説法としているが、これは自性身が自ら直ちに説法するのではないと判じている。また、安然が『大日経』は「自受用身の説」と説いたこと、すなわち安然が、『大日経疏』の「その所住所を仏受用身と名づく」の「仏受用身」を自受用身であると取り、他受用身と自受用身とを別体としたことを問題としている。これに対し、実範は四身互具四身説を用いて、自受用身中に他受用身もあると説き、安然を批判するが、安然の提唱した四身互具四身説を用いて安然を批判するという無理が生じていることについても指摘した。

第六章では、重誉の教主論が他の東密学匠とは異なり、他受用身を『大日経』の教主としていることについて検討した。重誉は、十地以下の機根に内証を知らしめんがために、自性身と平等である他受用身が内証を説くと判じている。この他受用身教主説の特徴は、従来、方便を説くとされてきた他受用身が、自性身と平等であり、尚且つ内証を説くとした点である。すなわち重誉の面目は、他受用身と自性身とを平等・無二無別とすることであり、これを安然の四身互具四身説や、『大日経義釈演密鈔』の教説に基づいて論じているのである。また、他宗の教説を重んじたことにより、重誉の教説が後の東密学匠の批判対象となったことについても検証した。ここで検証した頼瑜・杲宝・聖憲・宥快の中、頼瑜は重誉の教説を他受用身説と判ずる一方、自性身に取り入れられた他受用身が内証を説くと解釈している。これは自性身内での説法を示す解釈であり、頼瑜が自性身中の加持身説を提唱するうえで、重誉の教説を自身に有益になるように解釈したのではないか、との指

摘も行った。

第七章では、前章までに明らかにした各学匠の教主論を、①『大日経』の教主、②安然説の受容、③安然説の批判、の三点より比較し、それぞれの学匠の教説の類似点・相違点を明確にした。この検証において明らかになったことは、鎌倉期以降の論義にて問題となる、『大日経』の教主が本地身であるか、加持身であるかという議論が、院政期東密学匠にはみられないことである。すなわち、この時代の諸学匠は、流派や学派といった制約に捉われることなく、自由闊達に自身の教説を表明しているのである。また、そういった風潮があつてこそ、覺鑊や実範が、五種の仏身を立てることができたと推知されるのである。

また、安然の教説に対する諸師の見解を検証して見えてきたことは、東密諸学匠が、安然の教説を批判すると同時に受容していることである。安然の教説は密教と天台教学とを融合させた円密一致の思想に基づくため、東密学匠の恰好の批判対象となったのであるが、安然の提唱した四一教判や「能加持身」・「所加持身」の語、また四身互具四身説といった教説は、それが安然の発信したものであることを問題とする以上に、『大日経』の教主を論ずるうえで非常に有益なものであったのである。また、殆どの学匠が安然の教説を受容していることから、安然教学が既に東密に浸透していたことも伺えるのである。この中、重誉の教説が、あまり安然説に依らず、また唯一他受用身教主説を立てた特殊なものであることが改めて浮き彫りとなったのである。

第八章では、頼瑜の「自性身中の加持身説」という画期的な教主論が、安然の教説や院政期諸学匠の教説を咀嚼して成立していたことを論じた。頼瑜は、安然が提唱した「能加持身」・「所加持身」という仏身を、済暹・信証・覺鑊等と同様に参酌している。またそれだけに留まらず、頼瑜は、東密先師達の、「能加持身」・「所加持身」という仏身を用いた記述すらも大いに利用するのである。そしてこれら先師の教説を咀嚼して、能加持身に自利の面が、所加持身に利他の面があるとし、また四種身各々に能加持身(自利)・所加持身(利他)が備わっていると提唱するのである。これは自性身中にも能加持身・所加持身たる尊格の存在を認めるものであり、自性身の中に利他の面を有する仏身が存在することになるのである。すなわち、この解釈によって、自性身中の加持身説たる教主論を創唱することが可能となったのである。

このように、院政期東密学匠の教学構築には、安然の教説からの影響が十分にみられ、また、それを各学匠が様々に解釈して、自身の教主論を学派や学風に捉われることなく、自由闊達に提唱しているのである。そうした経緯を受け、頼瑜は、安然の教説のみならず、安然の教説を受容した東密学匠の教主論をも摂取して、従来唱えられることのなかった自性身中の加持身説たる教主論を創唱するに至るのである。

第三部では、平安期日本密教における非情成仏論に関する問題について論じた。ここでは、日本において、安然が非情成仏を積極的に論じた初めての学匠であることに注目し、その教説が東密諸学匠の非情成仏論に如何なる影響を与えたのかという問題を中心に論じた。

第一章では、『斟定草木成仏私記』・『菩提心義抄』の教説を精査し、安然が従来唱えられていた「有情の成仏に随って非情も成仏する」という説を批判し、非情独一での発心・成仏論を主張している点を明らかにした。安然の教説の特徴は、非情が「発心して修行す

る」ことを明確に表明したことであり、この「非情が発心・修行して成仏する」という問題は、日本において非情成仏を論ずる際の中心命題となっていくのである。更に安然是『菩提心義抄』において、密教的要素を組み込んで非情成仏を論じていくが、その根拠となるのが四一教判である。すなわち、安然教学の根底にある「万物の真如への統合」という思想に基づき、「一切処に遍満するすべての有情・非情が真如の変化した姿であり、その真如の変作たる有情・非情は平等であるため、発心し修行して成仏することができる」とする安然の非情成仏論が提唱されるのである。

第二章では、実範・重誉の非情成仏論が、空海『即身成仏義』・『声字実相義』によって説かれる色心不二の思想により、有情と非情との平等性を強調して、「非情有情と同様に発心・修行して成仏することができる」と説くことを具体的に論証した。特に重誉は、『即身成仏義』に説かれる「六大・四曼・三密」の教説を網羅的に用いて、非情が発心・修行して成仏すると主張する。このように重誉は、非情成仏を論ずる際には密教的でありながら、『大日経』の教主を扱う際は、他受用身説を支持するなど顕教的であることが指摘されるのであり、院政期東密学匠の中でとりわけ特殊な人物であったことが浮き彫りとなるのである。

また実範・重誉の教説は、結論的には安然同様に「非情が発心・修行して成仏する」というものであるが、その結論に至るまでの経緯が全く異なっている。すなわち、安然是真如の遍在性を重視する一方、実範・重誉は色心不二という六大縁起説の立場より論じているのである。それにもかかわらず、『大日経』の教主を問題とする時とは異なり、特に安然の教説を批判することなく、また触れることすらなく、自身の非情成仏論を提示していることも指摘した。

第三章では、頼瑜の著作中に説かれる非情成仏説を精査した結果、『即身義愚草』における非情成仏の論義のみ、安然説を完全に受け入れていたことを明らかにした。頼瑜の非情成仏説は、非情が独一で発心・修行して成仏することであり、これは実範・重誉等と同様、空海の教説を根拠として醸成されたものである。しかし一方で、実範や重誉は、非情が独一で発心・修行することを認めながらも、有情の所依として非情も成仏すること（有情が発心・修行して成仏するのだから、非情も発心・修行して成仏する）に論の主眼を置いている。これに対して『即身義愚草』には、「有情の所依としての非情」という思想は見られず、むしろ非情が独一で発心して修行することを積極的に論じた安然の主張に拠っているのである。また、安然説を支持する教説が、『即身成仏義顕得鈔』・『真俗雜記問答鈔』には見られず、実範や重誉の教説にも見られないことも指摘し、『即身義愚草』に説かれる非情成仏説が東密の教説としても特殊であることも明らかにした。

各部各章のおおまかな結論は上記の通りである。

以上のように、密教義を導入する最初期の日本天台にとって、空海や、従来空海撰述と見做されてきた教説は、超克すべき存在であったと同時に、撰取すべきものでもあったのである。しかし、安然が台密を大成するとその立場は逆転し、東密諸学匠が台密教学の超克を目的としながらも、その過程において、安然の教説を受容しているのである。このように、東密・台密諸学匠は、それぞれの教学を発展させるに当り、相互に批判して超克を試みつつ、その過程においてそれぞれの教説を受容していたのである。こうした行為が繰

り返される中で、次第に東密独自の教学が展開されるようになるのである。つまり、日本密教の展開を考えるにおいては、このような東台両密に亘った総合的な視点が常に求められるのであり、この視点が欠落しては不十分であろう。

本論は、このような日本密教を概観する視点を保つように注意を払いながら、即身成仏・教主論・非情成仏という個別的な問題について論じた。しかし、日本密教の全体像が本論のみで明らかになる事はありません、不足している点が多々あることは事実である。また、本論第三部第三章の註において問題提起した、安然の四重秘釈と頼瑜の教説との関係解明や、本論の処々に断片的に用いた、道範・杲宝等、鎌倉期以降の東密諸学匠の教学解明など、筆者に残された課題も山積みである。今後、これらを解明するに当たっても、日本密教を概観する多角的な視点を常に保持することが重要であり、また筆者に求められているといえるであろう。

【参考文献】

※五十音順

《著 作》

- 浅井円道『上古日本天台本門思想史』（平楽寺書店・一九七三）  
 朝日新聞社『興福寺国宝展―鎌倉復興期のみほとけ』（朝日新聞社・二〇〇四）  
 新川哲雄『安然の非情成仏義研究』（学習院大学・一九九二）  
 安藤俊雄・藺田香融『最澄（日本思想体系4）』（岩波書店・一九七四）  
 叡山学会編『安然和尚の研究』（同朋舎・一九七九）  
 大久保良峻『天台教学と本覚思想』（法蔵館・一九九八）  
 大久保良峻『台密教学の研究』（法蔵館・二〇〇四）  
 大久保良峻編著『天台学探尋』（法蔵館・二〇一四）  
 大久保良峻『最澄の思想と天台密教』（法蔵館・二〇一五）  
 大山公淳『大山公淳著作集』二（ピタカ・一九七八）  
 大山公淳『大山公淳著作集』八（ピタカ・一九七九）  
 小山田和夫『智証大師円珍の研究』（吉川弘文館・一九九〇）  
 加藤精一『密教の仏身観』（春秋社・一九八九）  
 勝又俊教『密教の日本的展開』（春秋社・一九七〇）  
 勝又俊教『真言の教学―大疏百條第三重の研究―』（国書刊行会・一九八一）  
 勝又俊教『興教大師の生涯と思想』（山喜房仏書林・一九九八）  
 金山穆韶『真言密教の教学』（高野山大学出版部・一九四四）  
 金山穆韶『金山穆韶著作集』五（うしお書店・一九九七）  
 木内堯央『天台密教の形成―日本天台思想史研究―』（溪水社・一九八四）  
 木内堯央『日本における天台宗の形成―木内堯央論文集1』（宗教工芸社・二〇一二）  
 木内堯央『日本における天台宗の展開―木内堯央論文集2』（宗教工芸社・二〇一二）  
 櫛田良洪『真言密教成立過程の研究』（山喜房仏書林・一九六四）  
 櫛田良洪『覚鑊の研究』（吉川弘文館・一九七五）  
 櫛田良洪『続真言密教成立過程の研究』（山喜房仏書林・一九七九）  
 榊 義孝『新義教学の祖―頼瑜僧正入門―』（ノンブル・二〇〇三）  
 佐藤隆賢『空海教学の研究―空海の真言観とその展開―』（山喜房仏書林・一九九五）  
 塩入法道・木内堯央編『最澄（日本名僧論集第二卷）』（吉川弘文館・一九八二）  
 塩入亮忠『伝教大師』（伝教大師奉讃会・一九三七）  
 島地大等『天台教学史』（隆文館・一九八六）  
 清水谷恭順『天台密教の成立に関する研究』（文一出版・一九七二）  
 末木文美士『平安初期仏教思想の研究―安然の思想形成を中心として』（春秋社・一九九五）  
 末木文美士『草木成仏の思想―安然と日本人の自然観―』（サンガ・二〇一五）  
 大正大学総合佛教学研究所『真俗雑記問答鈔』の翻刻・校訂研究会編著  
     『頼瑜撰』『真俗雑記問答鈔』の研究』（ノンブル・二〇一二）  
 竹内信夫『空海の思想』（ちくま新書・二〇一四）  
 立川武蔵・頼富本宏編『日本密教（シリーズ密教4）』（春秋社・二〇〇〇）  
 田中久夫『鎌倉仏教』（教育社歴史新書・一九八〇）  
 田村晃祐編『徳一論叢』（国書刊行会・一九八六）

- 田村晃祐『最澄の教学』（春秋社・一九九二）
- 智山勸学会編『論義の研究』（青史出版・二〇〇〇）
- 智山勸学会編『中世の仏教―頼瑜僧正を中心として』（青史出版・二〇〇五）
- 智山伝法院編『頼瑜―その生涯と思想―』（智山伝法院選書七、二〇〇〇）
- 梅尾祥雲『現代語の十卷章と解説』（高野山出版社・一九四九）
- 苔米地誠一『興教大師覚鑿聖人年譜』（ノンブル・二〇〇二）
- 苔米地誠一『平安期真言密教の研究』（ノンブル・二〇〇八）
- 那須政隆『興教大師伝』（国書刊行会・一九七四）
- 林田光禪『教主義合纂』（国訳密教刊行会・一九二二）
- 磐梯町・磐梯町教育委員会編集・発行『徳一菩薩と慧日寺』（二〇〇五）
- 福田堯穎『天台学概論』（文一出版・一九五四）
- 福田亮成『新義真言の教風頼瑜僧正と玄宥僧正』（ノンブル・二〇〇三）
- 堀内規之『済暹教学の研究―院政期真言密教の諸問題―』（ノンブル・二〇〇九）
- 松崎惠水『興教大師覚鑿上人伝』（真言宗豊山派宗務所・一九九〇）
- 松崎惠水『平安密教の研究―興教大師覚鑿を中心として―』（吉川弘文館・二〇〇三）
- 三崎良周『台密の研究』（創文社・一九八八）
- 水上文義『台密思想形成の研究』（春秋社・二〇〇八）
- 守山聖真『文化史上より見たる弘法大師伝』（新興社・一九三二）
- 山城町教育委員会『光明山寺跡』
- （『京都府山城町埋蔵文化財調査報告書』二八・山城町教育委員会・二〇〇二）

《研究論文》 ※《著作》所収の論文は除いた

- 東武「菩提心論の作者について」『密教学会報』一三・一九七四）
- 阿部泰郎「真福寺聖教における頼瑜著作―能信写本と信瑜将来本をめぐりて―」
- （『中世宗教テクストの世界へ』所収、名古屋大学大学院文学研究所・二〇〇三）
- 荒木正宏「安然の仏身論の東密への影響」『天台学報』三三・一九九〇）
- 伊藤宏見「草木成佛について（四）―殊に頼寶・道範の場合―」
- （『東洋学研究』三六・一九九九）
- 伊藤宏見「草木成佛について（六）―中川實範上人の大経要義鈔―」
- （『東洋学研究』三八、二〇〇二）
- 伊藤宏見「草木成佛について（七）―秘藏抄の草木成佛ノ事と重誉の教相鈔（二部）―」
- （『東洋学研究』三九、二〇〇二）
- 伊藤宏見「草木成佛について（八）―重誉作『教相鈔』『密宗要決鈔』より―最終―」
- （『東洋学研究』四〇、二〇〇三）
- 伊藤宏見「草木成仏について（九）―頼瑜の真俗雜記問答鈔第一―」
- （『東洋学研究』四一・二〇〇四）
- 宇都宮啓吾「十二世紀における義天版の書写とその伝持について
- ―訓点資料を手懸かりとした諸宗交流の問題―」（『南都仏教』八一・二〇〇二）

- 大塚伸夫 「頼瑜僧正の即身成仏思想について―『即身成仏義顕得鈔』を中心に―」  
（『新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二）
- 大谷欣裕 「安然教学における仏身観―三輪身との関連について―」  
（『印仏研』五五―二・二〇〇七）
- 大谷欣裕 「信証撰『大毘盧遮那経住心鈔』に於ける教主義―安然説の受容とその因由―」  
（『印仏研』五六―二・二〇〇八）
- 大山公淳 「即身成仏義述作考」（『密教研究』七〇・一九三九）
- 加藤精一 「本地身・加持身説の源流」（『豊山教学大会紀要』四・一九七六）
- 加藤精一 「興教大師と南岳房濟暹師」（『智山学報』四二・一九九三）
- 加藤精一 「興教大師と加持身説」（『豊山教学大会紀要』二九・二〇〇一）
- 加藤精一 「釈迦の三身と大日の三身―瑜公の見解を参考に―」  
（『新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二）
- 亀井宗忠 「興教大師の教主義」（『密教論叢』二二・二二三・一九四二）
- 川崎信定 「Bhavivēka の生類観」（『豊山教学大会紀要』一四・一九八六）
- 木内堯大 「最澄教学における一・二の問題―非情仏性義をめぐって―」  
（『印仏研』五七―一・二〇〇八）
- 小林靖典 「頼瑜の加持身説に対する一考察」（『密教学研究』二四・一九九二）
- 小林靖典 「中性院頼瑜撰『即身成仏義愚草』の新出写本について」  
（『仏教教理・思想の研究』所収、山喜房仏書林・一九九八）
- 小林靖典 「中性院頼瑜の加持身説について―禅林寺相承の教主義との関係をめぐって―」  
（『現代密教』一〇・一九九八）
- 小林靖典 「中性院頼瑜の加持身説について（二）―禅林寺相承の  
教主義との関係をめぐって―」（『現代密教』一一・一二合併号・一九九九）
- 小林靖典 「杲宝の教主義について―静遍・道範と頼瑜との説をめぐって―」  
（『密教学研究』三三・二〇〇一）
- 小林靖典 「杲宝の教主義について（二）―頼瑜の説との比較を通して―」  
（『新義真言教学の研究』所収・大蔵出版・二〇〇二）
- 小林靖典 「頼瑜教学の体系と愚草類の写本」  
（『中世宗教テクストの世界へ』所収、名古屋大学大学院文学研究科・二〇〇三）
- 小林靖典 「中性院頼瑜における自性会と加持世界  
―「自性会囚人」「実行当機」の算題をめぐって」（『智山学報』五六・二〇〇七）
- 小林靖典 「新義真言教学における《伝統》の一考察―『大日経疏』解釈を中心に―」  
（『現代密教』二三・二〇一一）
- 小林靖典 「『大日経』の講伝について―我々は何を伝えていくべきか―」  
（『現代密教』二六・二〇一五）
- 小林崇仁 「東国における徳一の足跡について―遊行僧としての徳一―」  
（『智山学報』四九・二〇〇〇）
- 榊 義孝 「加持身説の成立過程について」（『豊山教学大会紀要』五・一九七七）
- 榊 義孝 「杲宝・聖憲・宥快の教主義について」（『豊山教学大会紀要』六・一九七八）
- 榊 義孝 「加持身説の典拠についての一考察」（『印仏研』二七―二・一九七九）

- 榊 義孝 『指心鈔』における頼瑠教学の背景(一)、『豊山教学大会紀要』八・一九八〇)
- 榊 義孝 「真言教学における教主義の一考察」  
〔大乘仏教から密教へ〕所収、春秋社・一九八一)
- 榊 義孝 『指心鈔』と『大疏愚草』の成立年代について  
〔豊山教学大会紀要』一一・一九八三)
- 榊 義孝 『指心鈔』と『大疏愚草』——「大毘盧遮那成仏神変加持」の解釈をめぐって——  
〔豊山教学大会紀要』一二・一九八四)
- 榊 義孝 「頼瑠の著作活動」〔仏教思想論集〕所収、成田山新勝寺・一九八四)
- 榊 義孝 『即身義愚草』にみられる論義の構造』〔豊山教学大会紀要』一四・一九八六)
- 榊 義孝 『大疏愚草』と『大疏第三重』について』〔印仏研』三五—二・一九八七)
- 榊 義孝 「真俗雜記問答鈔』の一考察」〔印仏研』四九—二・二〇〇二)
- 榊 義孝 「新義教学の祖 頼瑠」〔新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)
- 榊 義孝 「頼瑠の著作と論義」  
〔中世宗教テクストの世界へ』所収、名古屋大学大学院文学研究科・二〇〇三)
- 坂本幸男 「草木成仏の日本的展開」〔大乘仏教の研究』所収、大東出版社・一九八〇)
- 坂本幸男 「草木成仏について」〔大乘仏教の研究』所収、大東出版社・一九八〇)
- 笹岡弘隆 「頼瑠の生涯とその著作」  
〔中世宗教テクストの世界へ』所収、名古屋大学大学院文学研究科・二〇〇三)
- 佐々木寛 「五大院安然における法身観——特に『真言宗教時義』を中心として——」  
〔智山学報』四八・一九九九)
- 佐藤もな 「道範の教主義について——静遍説との関係を中心に——」  
〔日本仏教総合研究』五・二〇〇七)
- 佐藤隆賢 「鎌倉期における真言教学史上の問題点——頼瑠の位置と思想——」  
〔日本仏教学年報』三四・一九六八)
- 佐藤隆賢 「諸宗教理同異釈」〔新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)
- 新義教学研究会 『即身義愚草』の研究(一)「遍計所執性捨不捨事」  
——新義教学研究会共同研究報告——〔現代密教』一〇・一九九八)
- 『真俗雜記問答鈔』訳注研究会 「頼瑠撰『真俗雜記問答鈔』訳注(一)——巻第一——」  
〔大正大学総合佛教研究所年報』三六、二〇一四)
- 真保龍敬 「四種曼荼羅義の成立について」〔印仏研』一九—一・一九七〇)
- 真保龍敬 「智山出仕論義における法身説法の論趣」  
〔新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)
- 末木文美士 「頼瑠の諸宗観」〔新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)
- 高井隆秀 「智山教学における諸問題」〔智山学報』二三・二四・一九七四)
- 高柳さつき 「伝栄西著『真禪融心義』の真偽問題」〔印仏研』五〇—二・二〇〇二)
- 武内孝善 「興教大師と伝法大会——真然大徳創始の高野山伝法会について——」  
〔興教大師覚鑿研究』所収、春秋社・一九九二)
- 武内孝善 「興教大師と伝法大会——真然大徳との関係について——」  
〔宗教研究』二九—一・一九九二)
- 橋 信雄 「加持身説の源流」〔新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二)

- 田戸大智 「済遅の教主義について―安然説の受容―」  
〔早稲田大学院文学研究科紀要〕四八・二〇〇二）
- 田戸大智 「澄観所引の五種法身について―日本密教における展開に着目して―」  
〔印仏研〕五二―一・二〇〇三）
- 田戸大智 「済遅における密教行位説」〔東洋の思想と宗教〕二二・二〇〇五）
- 田戸大智 「五相成身觀の日本的展開―安然と済遅を中心に―」  
〔東洋の思想と宗教〕二五・二〇〇八）
- 田戸大智 「重誉における機根の問題」〔感性文化研究所紀要〕七・二〇一二）
- 田村晃祐 「頼瑜教学における因分・果分説」  
〔新義真言教学の研究〕所収・大蔵出版・二〇〇二）
- 千葉 正 「杲宝教学における安然義引用の特色」  
〔駒澤大学仏教学部論集〕二六・一九九五）
- 千葉 正 「杲宝における天台本覚法門理解」〔印仏研〕五〇―一・二〇〇二）
- 苦米地誠一 「興教大師覺鑿の著作とその聖教としての伝承」  
〔中世宗教テクストの世界へ〕所収、名古屋大学院文学研究所・二〇〇三）
- 中村賢識 「頼瑜における遼代仏典の受用―教判論を中心に―」  
〔佛教文化学会紀要〕二二・二〇一三）
- 中村賢識 「頼瑜の有相無相の四重秘釈について―『大日経』、『瑜祇経』の証文を中心に―」  
〔大正大学大学院研究論集〕三八・二〇一四）
- 中村正文 「禅林寺静遍の提唱した教学について―特に教主論を中心として―」  
〔高野山大学論叢〕二六・一九九二）
- 中村本然 「禅林寺静遍の草木成仏説について」〔日本仏教学会年報〕六八・二〇〇二）
- 長井秀誠 『真言宗未決文』の成立年代について」〔密教学会報〕二九・一九九〇）
- 永村 眞 「中世醍醐寺と根来寺」〔新義真言教学の研究〕所収・大蔵出版・二〇〇二）
- 那須成隆 「大日経の教主義について」〔智山学報〕一・一九五四）
- 奈良弘元 「頼瑜僧正の著作をめぐって」  
〔新義真言教学の研究〕所収・大蔵出版・二〇〇二）
- 成瀬良徳 「宗教における教義形成の深層―宗教教育論における頼瑜の「非情草木成仏」論  
について―」〔新義真言教学の研究〕所収、大蔵出版・二〇〇二）
- 沼尻憲尚 「杲宝の「教主義研究」について」  
〔大正大学総合佛教研究所年報〕三三・二〇一一）
- 沼尻憲尚 「南北朝期における東寺教学と杲宝について―頼宝・杲宝の  
「教主義」に関する研究より探る―」〔密教学研究〕四六・二〇一四）
- 橋本文子 「東密における『教時義』受容の一考察―特に「十住心の五失」について―」  
〔密教文化〕二二七・二〇〇六）
- 橋本文子 「東密における『教時義』受容の一考察―『宝鑰』の二失」  
〔宝鑰』の三失』について―」〔密教文化〕二一九・二〇〇七）
- 橋本文子 「十住心批判に対する東密側の反論について」〔印仏研〕五九―二・二〇一一）
- 速水 侑 「院政期仏教と覺鑿」〔興教大師覺鑿研究〕所収、春秋社・一九九二）
- 平川 彰 「覺鑿における一密成仏の意義」〔興教大師覺鑿研究〕所収、春秋社・一九九二）

- 広沢亮孝 「頼瑠の教学思想に於ける一考察」『豊山教学大会紀要』九・一九八二）  
福田亮成 「頼瑠における空海思想の把握について」  
〔新義真言教学の研究』所収・大蔵出版・二〇〇二）  
藤田隆乘 「頼瑠の成仏観」『智山学報』四二・一九九三）  
藤田隆乘 「頼瑠の「四重秘釈」について」『智山学報』五〇・二〇〇一）  
藤田隆乘 「木幡の真空と頼瑠」『新義真言教学の研究』所収・大蔵出版・二〇〇二）  
藤田隆乘 「頼瑠の著作と新義真言教学」  
〔中世宗教テクストの世界へ』所収、名古屋大学大学院文学研究所・二〇〇三）  
本多隆仁 「頼瑠の如義言説解釈―顕密対弁思想を中心として―」  
〔新義真言教学の研究』所収・大蔵出版・二〇〇二）  
本間孝継 『唐決』決答の受容態度からみえること（一）『啓諭辨惑章』の著者安慧の場合」  
〔大正大学総合佛教研究所年報』三四・二〇一三）  
マシュー・マクマレン 「済暹の『四種法身義』における法身説法論」  
〔印仏研』六三―二・二〇一五）  
増山賢俊 「重誉撰『秘宗教相鈔』における即身成仏理解をめぐる」  
―海恵撰『密宗要決鈔』における引用を中心に―」『智山学報』六〇・二〇一三）  
増山賢俊 「重誉の即身成仏理解」〔『智山学報』六一・二〇一三）  
松崎恵水 「興教大師覚鑿の談義と頼瑠僧正の論義」  
〔新義真言教学の研究』所収・大蔵出版・二〇〇二）  
松永有見 「台密の教義及び歴史」『密教研究』一一・一九二四）  
三浦章夫 「中性院頼瑠法印年譜」『密教論叢』二〇・一九四〇）  
三崎義泉 「草木成仏思想の概観」『天台学報』一七・一九七四）  
三崎義泉 「安然『樹定草木成仏私記』の要点」『天台学報』一九・一九七七）  
箕輪顕量 「頼瑠にみる南都教学―『諸宗教理同異釈』を中心に―」  
〔新義真言教学の研究』所収・大蔵出版・二〇〇二）  
宮坂宥勝 「頼瑠教学私考―加持身説法を中心として―」  
〔新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二）  
宮本正尊 「草木国土悉皆成仏」の仏性論的意義とその作者」『印仏研』九―二・一九六一）  
元山公寿 「真言密教と往生思想」『興教大師覚鑿研究』所収、春秋社・一九九二）  
元山公寿 「運徹の教学的立場について―聖憲との比較を通して―」  
〔新義真言教学の研究』所収・大蔵出版・二〇〇二）  
山口史恭 「頼瑠の思想形成における道範の位置―特に『瑜祇経』解釈を例にして―」  
〔新義真言教学の研究』所収・大蔵出版・二〇〇二）  
横内裕人 「高麗統蔵経と中世日本―院政期の東アジア世界観―」  
〔仏教史学研究』四五―一・二〇〇二）  
吉田慈順 『啓諭弁惑章』の位置づけ―最澄・徳一論争の展開上において―  
〔印仏研』六〇―一・二〇一三）  
米田弘仁 「空海の祿外請来経軌について」『印仏研』四四―一・一九九五）  
米田弘仁 「安然の参照した空海撰述書」『密教学会報』三五・一九九六）  
林山まゆり 「宥快の即身成仏思想について」『印仏研』五七―一・二〇〇八）

- 渡辺新治 「興教大師の教主義について」 『興教大師覚鑿研究』所収、春秋社・一九九二  
渡辺新治 「自性説法について」 『仏教教理・思想の研究』所収、山喜房仏書林・一九九八  
渡辺新治 「自性説法について(二)」 『智山学報』四七・一九九八  
渡辺新治 「加持身と本地身について」  
『仏教文化論集』七所収、川崎大師教学研究所・一九九八  
渡辺新治 「頼瑜の弘法大師理解における一考察」  
『新義真言教学の研究』所収、大蔵出版・二〇〇二