

聖憲教學の研究

大正大学大学院仏教学研究科博士後期課程三年

学籍番号 1304012

鈴木雄太

目次

序論

..... 1

第一章 研究の目的と先行研究の課題 2

第一節 研究の目的 2

第二節 先行研究の概要と課題 2

第三節 先行研究からみえる課題 4

第二章 研究の方法 4

第一節 用語の規定 4

第二節 本論の構成 8

本論

..... 12

第一部 聖憲の事績について 13

第一章 聖憲の生涯 13

第二章 聖憲の著作とその研究状況 14

第三章 聖憲における真言宗の系譜 17

第一節 新義真言宗の歴史について 17

第二節 新義真言教学について 18

第三節 頼瑜について 33

第四節 聖憲と新義真言学派 34

第五節 『大疏愚草』と『大疏第三重』 34

第四章 聖憲における華嚴宗の系譜 42

第一節 高山寺系華嚴について 42

第二節 東大寺系華嚴について 44

第三節 久米田寺系華嚴について 46

第四節 新義真言学派と華嚴 49

第二部 聖憲に到る華嚴教学の解釈 60

第一章 「三生成仏」をめぐる 60

第一節 はじめに 60

第二節 華嚴学派における「三生成仏」解釈 61

第三節 真言学派における「三生成仏」解釈 65

第四節 おわりに 72

第二章 「初発心時便成正覚」をめぐって 73

第一節 はじめに 73

第二節 日本華嚴学派における「初発心時便成正覚」解釈 73

第三節 聖憲における「初発心時便成正覚」解釈 79

第四節 おわりに 82

第三章 「事・理」の概念をめぐって 82

第一節 はじめに 82

第二節 華嚴学派における事事無礙的思考 83

第三節 頼瑜における顕密の「事・理」 84

第四節 果宝における顕密の「事・理」 87

第五節 真言に即する聖憲における顕密の「事・理」 89

第六節 華嚴に即する聖憲における華嚴の「事・理」 89

第七節 おわりに 91

第四章 学僧としての聖憲の在り方 91

第三部 聖憲の究竟論 100

第一章 「果分不可説」をめぐって 101

第一節 はじめに 101

第二節 『大疏第三重』における「果分不可説」解釈 101

第三節 新義真言学派における「果分不可説」解釈 104

第四節 おわりに 106

第二章 「初発心時便成正覚」をめぐって 107

第一節 はじめに 107

第二節 新義真言学派における「初発心時便成正覚」解釈 108

第三節 古義真言学派における「初発心時便成正覚」解釈 109

第四節 新義学派・古義学派における解釈相違の理由 111

第五節 おわりに 113

第三章 「不二摩訶衍法」「如義言説」をめぐって 113

第一節 はじめに 113

第二節 『釈摩訶衍論』と空海教学 114

第三節 『釈摩訶衍論』と新義真言教学 116

第四節 おわりに 122

第四章 聖憲の究竟論 123

第四部 聖憲の機根論 127

第一章 『大疏百条第三重』における機根論 127

第一節 はじめに 127

第二節 勝慧機・劣慧機 127

第三節 大機・小機・結縁機 133

第四節 おわりに 138

第二章 『釈論百条第三重』における機根論 142

第一節 はじめに 142

第二節 《不二機根》をめぐって 142

第三節 《真門漸修》をめぐって 144

第四節 おわりに 145

第三章 聖憲の機根論 146

第五部 新義真言教学史における聖憲の位置づけ 152

第一章 「三密具闕」をめぐって 153

第一節 はじめに 153

第二節 問題の所在 153

第三節 頼瑜の見解 156

第四節 聖憲の見解 156

第五節 頼瑜・聖憲における「三密具闕」の捉え方 158

第六節 なぜ聖憲は「一密二密」を主張したのか 159

第七節 おわりに 162

第二章 「阿字本不生」をめぐって 162

第一節 はじめに 162

第二節 問題の所在 163

第三節 真言学派における二系統 164

第四節 頼瑜の「阿字本不生」解釈 168

第五節 聖憲の「阿字本不生」解釈 169

第六節 運徹の「阿字本不生」解釈 171

第七節 おわりに 174

結論 179

序 論

第一章 研究の目的と先行研究の概要

第一節 研究の目的

本論は中世期に活躍した根来の学僧、聖憲（一二三〇七～一三九二）の教学を明らかにしようとするものである。聖憲は頼瑜（一二二六～一三〇四）と並び、「瑜公・憲公」と尊称されるなど、新義真言宗にとつて極めて重要な人物の一人である。とりわけ、根来における頼瑜以降の未整理で膨大な論義をまとめ、『大疏百条第三重』（以下、『大疏第三重』・『釈論百条第三重』（以下、『釈論第三重』）を撰述したことは大きな功績である。

しかし、頼瑜に比べ聖憲に関する研究は少なく、聖憲自身の教学はいまだ説明されていないとは言いがたい。また真言宗学において、聖憲は多くの場合、「頼瑜の教理を継承し」「頼瑜の教学を大成させた」などと紹介され、どうしても頼瑜の陰に隠れてしまう。例えば、林田光禪氏は『真言宗綱要』の中で、「古義の教相は快杲二師の右に出る者なく新義の教相は瑜憲両公を抜く者なかりき」と、有快・杲宝・頼瑜・聖憲の四師を挙げながら、その後「故に古来、頼瑜・杲宝・有快の三師を称して教相の三師という」と、聖憲を教相の三師から外している。確かに聖憲の学風は、基本的には頼瑜の教学を継承している。とりわけ、教主義に関しては頼瑜の加持身説を受け継ぎ、新義真言教学（以下、新義教学）を大成させた。しかしその一方で、頼瑜と解釈を異にする部分も見られ、聖憲独自の教学は確かに存在する³⁰。

また聖憲は、真言教学とともに諸宗の教学にも精通しており、『王心抄』と題する仏教各宗の教理の概要をまとめた著作も残している。諸宗の中でも、特に華嚴への造詣が深く、久米田寺まで赴き、盛誉（一二七三～一三五二）より華嚴教学を学んでいる。その際、『五教章聴抄』を執筆していることから、聖憲の中で華嚴教学が重要な位置を占めていたことが窺える。

聖憲の著作をみると、真言に即する『大疏第三重』や『釈論第三重』では空海を宗家とし、華嚴に即する『五教章聴抄』では法蔵を宗家と称している。そのせいか、数少ない聖憲研究の中でも、真言宗学では頼瑜を受け継ぐ真言学僧として、華嚴宗学では凝然や盛誉門下の華嚴学僧として、これまで別々に取り上げられてきた。それに伴い、真言宗学では真言学僧聖憲、華嚴宗学では華嚴学僧聖憲としての認識に留まっている。しかし、「聖憲の教学」を明かそうとするならば、真言学僧・華嚴学僧と一線を隔めるのではなく、両者を横断的に、そして俯瞰的な視点で捉えようとしなければならない。当然ながら、聖憲の真言の著作には華嚴教学の受容が、華嚴の著作には真言教学の影響があるはずである。それによって、単に師の学説を受け継ぐだけでない、真言・華嚴の両教学に精通した聖憲独自の教学を見出すことができるであろう。

第二節 先行研究の概要と課題

(一) 真言宗学における先行研究(真言側の視点からの研究)

頼瑜に比べて聖憲に関する研究は少なく、真言宗学での聖憲に対する評価は頼瑜の継承者というに過ぎない。従って、先行研究の中で聖憲について語られる場合、その多くは頼瑜と比較された聖憲であり、聖憲と比較した頼瑜ではない。言い換えれば、これまでの真言宗学において、聖憲が研究の主眼となることは稀であった。

僅かに存する聖憲を主眼とした研究の中でまず取り上げるべきは、勝又俊教氏の『真言の教学』である。『大疏第三重』は新義学派にとって極めて重要な著作でありながら、内容が難解であるのに加え、分量も多く、全体を読み通すことが困難であった。しかし本書は、百題にも上る算題すべての国訳、さらには引用文一々の出典が精査され、著作全体を把握することが格段と容易になった。しかしながら、細かな内容の検討、あるいは聖憲教学の抽出といった作業は行っておらず、聖憲の教学が明かされるには至っていない。

そして、聖憲を主眼に置かずとも、聖憲を含めた新義学派の教学展開を扱った研究に、柳義孝氏²⁴、元山公寿氏²⁵、小林靖典氏²⁶等の論考がある。各氏はそれぞれ、頼瑜と聖憲、あるいは頼瑜と聖憲と運敵を比較し、新義学派を代表する学匠の教学が必ずしも一致しているわけではないことを指摘している²⁷。

このように、これまでの真言宗学では、聖憲を主眼とした研究は少なく、新義教学の展開を論じるに当たって、頼瑜の付随的立場として扱われてきた。さらに、新義教学の研究は論義に関する事柄が中心となるが、これまでの論義研究は、各学匠の答者の解答を取り上げ、その立場の相違を示すものが大半であり、立場の異なる理由や背景にまで踏み込まれることは少なかった。すなわち、各学匠の論義書を扱うとき、初重・二重の答者の解答は触れられても、三重以降の論義の内容まではあまり検討がなされてこなかった。しかしながら、答者の解答だけでは論者の本意を知ることができず、新義教学の展開という面でも十分な研究がなされているとは言い難い。

(二) 華嚴宗学における先行研究(華嚴側の視点からの研究)

華嚴宗学における聖憲の研究は『五教章聴抄』を中心としたものである。それを分類すれば、①凝然門下としての聖憲を取り上げたもの、②久米田寺の学僧としての聖憲を取り上げたもの、の二つに集約できる。どちらも聖憲を主眼とした論考ではないが、華嚴宗学の中で聖憲が華嚴学僧として取り上げられていることは注目に値する。なぜなら、真言宗学において、華嚴学僧としての聖憲の姿はあまり知られていないからである。

①については、野呂靖氏²⁸や高田悠氏²⁹の研究がある。両氏の研究は、「凝然によって規定された³⁰」と言われるこれまでの日本の華嚴学への評価を再検討すべく、凝然とその門下の学僧の見解を比較したものである。野呂氏は、「三生成仏」という視点から、聖憲が三生成仏に対し事実上の一生成仏を可能とする、凝然門下の中でも「極端な見解³¹」を示していることを指摘している。高田氏は、「非情成仏」という視点から論じており、非情の修行を容認する凝然に対し、聖憲は否定の立場にあることを明かしている。両氏の研究は、日本の華嚴学が必ずしも凝然説を受け継いでいるわけではないことを明かしたものであり、その中で、聖憲は凝然門下の華嚴学僧として扱われている。

②については、鎌田茂雄氏³²や納富常天氏³³の研究がある。ここでは、聖憲が久米田寺において盛誉より『華嚴五教章』の講義を聴き、それに基づいて『五教章聴抄』を撰述した

ことが報告されている。しかしながら、聖憲についてそれ以上のことは述べられず、聖憲がどのような理由で久米田寺に赴いたのか、あるいは聖憲の久米田寺における修学の様子など、詳しいことはわかっていない。その他、高峯了州氏の『研究の中でも聖憲の学説について若干の考察がなされている。

第三節 先行研究からみえる課題

以上のように、これまでの聖憲研究は、真言宗学では真言学僧、華嚴宗学では華嚴学僧として個別に研究がなされてきた。そして、その研究自体も聖憲を主眼としているわけではなく、聖憲自身の研究が十分になされているとは言いがたい。

真言宗学においては、極めて重要な人物でありながら、これまで聖憲の教学に注目が集まることは少なかった。従って、聖憲の教学を見出すことは、「新義教学Ⅱ頼瑜教学」とされてきたこれまでの真言宗学に新たな視点を加えることができる。

そして華嚴宗学では、先行研究によって、凝然門下の聖憲の主張が凝然説とは異なることが明らかにされたが、真言との関わりについては殆ど触れられていない。しかしながら、その背景には、真言からの影響が多分に含まれているはずである。

このような経緯を踏まえて、本論では聖憲の教学を多様な視点から考察してみたい。そのためには、華嚴・真言と一線を隔すのではなく、横断的な視点、俯瞰的な視点で、聖憲という学僧を立体的に捉えることが求められる。

第二章 研究の方法

第一節 用語の規定

(一) 新義学派・古義学派

本論の主題は「聖憲の教学」を明かすことにある。そのためには当然ながら、系統的に、あるいは時代的に、聖憲と関わる学匠との比較をすることが必要になる。聖憲は、系統的には新義学派に属し、時代的には中世期に含まれる。

鎌倉時代に入ると、真言宗の教学は高野山や根来寺を中心に大いに隆盛していった。また、東寺をはじめその他の諸寺でも教学の研鑽が盛んに行われた。高野山では、法性（？）（一二四五）や道範（一一七八～一二五二）をはじめとする高野八傑以降、後に宝門・寿門として高野山の二大学派を形成した宥快（一三四五～一四一六）・長覚（一三四〇～一四一六）が登場するなど、すぐれた学僧を多数輩出している。一方、東寺では、東寺三宝と称される頼宝（一二七九～一三三〇）・杲宝（一三〇六～一三六二）・賢宝（一三三三～一三九八）の三師が相次いで現れ、特に杲宝は東寺教学の大成者として評価されている。そして根来寺は、頼瑜によって新たな学説が打ち出されると、聖憲がそれを継承し、その教学は大成された。

このように、聖憲の周辺にはすぐれた学僧が多数いるが、その中でも、本論では主に頼瑜・杲宝・宥快を取り上げたい。なぜならば、前述のごとく、頼瑜・杲宝・宥快は中世期を代表する「教相の三師」と称され、時代的にも聖憲と近い。そこで、本論では頼瑜・杲宝・宥快の三師を中心に聖憲との比較を行うことにしたい。もちろん、必要に応じてその他の学僧を扱う場合もある。

また、「新義学派」・「古義学派」という呼称については、厳密に言えば、一括りに新義・古義とするのではなく、頼瑜・聖憲は根来寺学派、杲宝は東寺学派、宥快は高野山学派と称すべきではあるが、本論では便宜上、本地身説を取る学僧は「古義学派」、加持身説を取る学僧は「新義学派」として扱うことにする。

(一) 宗学

「宗学」、あるいは「真言宗学」が具体的に何を指すのか、はっきりとした定義はない。「宗学」という語に対する認識は、個人によって、あるいは宗団によって異なっている。さらには、一人の研究者の中でも、「宗学」という語の認識が場面によって異なることもある。すなわち、「宗学」の定義は曖昧であり、これまでも多くの学者・学匠によって様々な議論がなされてきた。

田中悠文氏は、辞書での認識、僧侶ではない学者の認識、真言宗内の学匠の認識など、様々な例を挙げながら、「宗学」の定義について検証している⁵⁾。それによれば、辞書レベルでの「宗学」は、各宗門の教義に関する学問のことをいう。すなわち、真言宗学といえは、真言宗の教義に関する学問となる。そして、日本史学の景山春樹氏や民俗学の五来重氏は、真言宗学について、真言宗の僧侶が事相・教相に亘って研究するものと捉えている。それに対し、仏教学者の平川彰氏は、僧侶に限らずあらゆる研究者が宗派仏教を研究することを宗学としている。また、真言学匠である梅尾祥雲氏は、事相と教相を区別し、宗学とは事相を含まない学究的な営みであるとし、宗学を「大師の教学を如何に消化し、如何に敷衍し、如何に適用すべきかと言う方面の研究」と定義づけている。田中氏は、この他にも様々な例証を整理したうえで、田中氏自身は「宗学」とは、あくまで真言宗僧侶のあるべき生き方の規範となるものであり、断じて「特定宗派の研究」ではあり得ない（：中略）「宗学」とは、三密瑜伽を実践する真言宗僧侶が、「即身成仏」の理論的根拠を確認するための教相を基本として、その体現のための事相の実修にいたる全ての営みを総称した言葉であると考えられる⁶⁾と結んでいる。

また先般、智山勸学会より『日本仏教を問う―宗学のこれから―』が発刊された。本書は、各宗の研究者が、宗派の枠を超え、それぞれの立場から、それぞれの視点で、宗学について論じた画期的な著作である。その中で元山公寿氏は、日本の仏教には「祖師の教えを信に基づいて受け止め、それを実践し、体感して、教理化してきた信仰の総体がある⁷⁾」と述べ、「この、それぞれの宗派で、祖師の教えを「修して知」ろうとしてきた仏教理解こそが、いわゆる宗学である⁸⁾」と言及している。しかし元山氏は、宗学は「檀林などの僧堂教育の場を離れ、大学や研究所などで探求され、教えられるようになったことで、宗学も近代的な「学」へと変容した⁹⁾」とも指摘する。すなわち「宗学」は、「修して知」る知を模索する「伝統的な宗学」と、近代仏教学の手法を用いた近代以降の「学」としての宗学に分けられる。また同書において、佐々木大樹氏は、真言宗学を、論義を中心とする

伝統的学問・研究に基づく「伝統的宗学」と、近年の広範な真言宗の学びを総称した「宗学」に区別している。そして、「伝統的宗学」はそれまで継承されてきた形式や意味を重視するのに対し、「宗学」は文献を客観的・中立的に読解し、独自の学説・新たな成果を生み出すことが求められると指摘する³²⁾。

また苦米地誠一氏は、「宗学」と「伝統宗学」を区別し、「宗学」とは「宗(教え)」を宗(旨)としながら(信仰の立場において)学び修習すること、「伝統宗学」とは「(祖師の立てた)「宗」に対する後世の宗徒達の解釈。またはその学派的伝統の中で固定化された「解釈」の伝統」と定義し、さらにこの他に、「現代の「宗」学」があるとする³³⁾。

このように、「宗学」には様々な見方が含まれ、一概に定義することは難しい。「宗学」に関する研究をみると、その殆どの中で、「宗学の捉え方は必ずしも一様ではない」という注意が付されている。

本論では、「宗学」、あるいは「真言宗学」「華嚴宗学」という語を度々用いる。本来であれば、一々の「宗学」に対し、その定義を示さなければならないのではあるが、「宗学」という語に対し、このような議論があることは念頭に置きながらも、本論では、「伝統宗学」から「近代の「学」としての宗学」まで、広義の宗学として「宗学」の語を用いることにしたい。

(三) 教主論・教主義

新義と古義の相違として挙げられる加持身説・本地身説は、『大日経』の教主に対する立場の相違であり、一般的に「教主義」と称されている。事実、この問題に関する先行研究の多くは「〇〇の教主義」と題され、広く「教主義」の語が用いられている。しかし「教主義」という語は、鎌倉期の頃より頼瑜や杲宝によって使われ始めた用語である³⁴⁾。従って、本来的には、本地身説・加持身説のどちらの立場に立つのかを示すための議論を「教主義」というようである。ただし、当然ながら、それ以前にも真言の学僧たちは、『大日経』の教主についてそれぞれの主張を提示していた。

別所弘淳氏は『大日経』の教主に関する議論に対し、「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」³⁵⁾として用語を区別している。そこで本論もそれに従い、頼瑜以降の学僧における『大日経』の教主に関する学説を「教主義」と称し、頼瑜以前の学僧における『大日経』の教主に関する学説、または広い意味で教主に関する議論を指すときには「教主論」と称することにした。

(四) 論義

聖憲の教学を明かそうとすれば、必然的に論義書を扱うことになる。「論義」という語について考えてみると、それと類するものに「堅義」「談義」等が挙げられる。これらの語はすべて、論義の一形態を指すものとして同じ意味で用いられることが多い。しかしながら、本来それぞれの意味は異なっており、さらには同じ用語でも時代によって意味するところが変化している。論義の歴史、あるいは「論義」「堅義」「談義」の違いについては梅尾祥雲氏以来様々に論じられてきたが、榊【一九八八】・苦米地【二〇〇五】の中で改めて検討がなされ、整理された。それらを頼りに、論義に関する用語について簡単にまとめてみた

い。

①「論義」について

真言宗の論義は南都三会（興福寺維摩会・宮中御齋会・薬師寺最勝会）の講經論義を移したものとされている。南都三会の中で最も早く始まったのは、奈良朝期の興福寺維摩会であるが、この時代にはまだ論義は行われていなかった。論義が行われた最も早い記録は、平安期の弘仁四（八一三）年正月の宮中御齋会における内論義である。その後の天長九（八三二）年の御齋会では、空海が内論義を行ったという記録も残っている。内論義について、苦米地誠一氏は「宗を異にする者が、同等の立場で、同じテーマについて議論し合うのが「論義」である」と規定している。そして、時代が下って撰闋期になると、二人一組の問答僧が数組数番の問答を行う番論義が行われるようになった。

そのような中で、真言宗の論義は院政期における仁和寺・醍醐寺・東寺・根来寺等の鎮守講論義や報恩講論義に始まる。これらの論義には複数の僧が出仕しており、必ずしも一対一の論義ではないが、問者側と答者側が同等の立場で問答するものである。そしてその後、鎌倉期以降は、質問する側と答える側が問答形式によって問題点を明らかにしていく研究方法を論義と称するようになった¹¹⁾。

②「堅義」について

真言宗の堅義は、南都三会等の中で行われていた形式を頼瑠が真言宗に取り入れたことに始まると言われている。その南都の堅義とは、課試・試業の一種であり、僧侶に課せられた試験のことをいう。南都では得度の資格を得るための課試に始まり、その後の修学過程の中で様々な試験が課せられた。その中の一つが堅義であり、僧侶の学業の程度を計るために行われていた。真言宗の堅義もそれを引き継ぎ、試験としての意味合いが強い。現在では伝法大会が堅義に当たり、智山派においては近年、能化晋山の年に行われることが慣例となっている。

③「談義」について

「談義」とは、宗義を談ずることをいう。伝法会談義のように、上位の者が聴衆に対して宗義を談ずることが談義である。あるいは、複数の者が自由に宗義を論じ合い、意見を交わすことも談義といわれた。また江戸期になると、能化が論義の内容を解説することをも談義と称するようになった。柳義孝氏は談義について、「頼瑠の時代には、自由な討論が出来る所謂自由討究の場であったが、江戸時代には能化の講義である。頼瑠の頃にも、討論をはじめ前に訓読や概説が行われたであろう事は、想像できる」とまとめている。

以上のように、「論義」「堅義」「談義」はそれぞれ意味合いが異なり、時代によっても使われ方に多少の変化がみられる。苦米地氏は、「少なくとも奈良から平安にかけての論義は、立場の対等なもの同士が自宗の立場から問答・論争するものであり、堅義は自宗の学業の程度を計り、講読師へ任用する資格を判定するための試験であり、堅者はあくまで受験生（下位の立場）・精義者は試験官（上位の立場）で行われ、談義は伝法会における経論・宗義の講義・講説、あるいは自由討論であって、学徒の教育・研究の場であった」と整理

している。

論義に関する用語には以上のような相違があることを理解したうえで、本論では「質問する側と答える側が問答形式によって問題点を明らかにしていくもの」、さらには「それに付随する意見や主張の全般」を「論義」と称することにしたい。すなわち、頼瑠の『愚草』や聖憲の『第三重』をはじめ、いわゆる論義書に示されている内容は「論義」と称して扱うことにする。

(五) 論義の《算題》

聖憲の『第三重』をはじめ、論義書と呼ばれる著作において、それぞれの論義には「算題」と称する論義の題名が冠されている。本論では多くの論義を扱うが、その際に、同じ用語であっても、算題そのものを指す場合と、通常の用語として用いる場合とがある。従って、それを区別するために、算題そのものを指す場合には《》を付し、通常の用語として用いる場合には何も付さないか、「」を付すことにする。

例えば、『釈論第三重』には《非情成仏》という算題があるが、『非情成仏』という論義の題名を指す場合には《》を付し、「真言宗では非情成仏を認める」「非情成仏」という視点から成仏論を考える」などのように通常の用語として用いる場合には何も付さないか、「」を付すことにしたい。

第二節 本論の構成

本論は次の通り、五部の構成から成り立っている。以下に各部の内容を略述していく。

第一部は「聖憲の事績について」と題し、第二部以降で聖憲の教学を論じていくに先立ち、聖憲の事績と聖憲に関わる教学的系譜について整理することを目的としている。聖憲に関する伝記資料には、『結網集』・『東国高僧伝』・『本朝高僧伝』の三本があるが、第一章では、それらの伝記資料の記事を確認するとともに、先行研究等も参照しながら聖憲の生涯を辿っていく。第二章では、現在確認されうる聖憲の著作を挙げ、著作の概要と各著作に対する研究状況を提示する。第三章では、聖憲における真言宗の系譜という視点から、新義真言宗の歴史、さらには第二部以降の前提となるような新義学派の教学について整理していく。その際、聖憲以前の教主論の変遷を辿ったうえで、これまで語られてこなかった聖憲の教主義についても言及を加える。また、頼瑠の『大疏愚草』と聖憲の『大疏第三重』を比較し、頼瑠の教学をそのまま受け継ぐだけではない、聖憲の教学が存在することを確認していく。第四章では、聖憲における華嚴宗の系譜という視点から、高山寺・東大寺・久米田寺の華嚴字について整理する。また、野呂靖氏の論考に基づき、頼瑠における高山寺教学の影響を確認し、新義学派と華嚴の関係についても少しく言及する。

本部の最後には、聖憲の事績を簡単な表にしてまとめてみる。

第二部は「聖憲に到る華嚴教学の解釈」と題し、華嚴教学に対する聖憲の見解を、中国・日本の華嚴学派の学僧、あるいは真言学派の学僧の解釈と比較する形で検証していく。空

海が華嚴宗を顯教の最高位に位置づけたことにより、華嚴宗は真言宗にとって極めて大きな存在となった。現代においても、真言教学と華嚴教学の關係に関する研究は多数なされており、両教学の關係は古くから現代に到るまで、学僧や研究者の中で注目すべき対象であった。聖憲も、久米田寺へと修学し、『五教章聴抄』を撰述しており、聖憲の中にも華嚴教学を注視する姿勢が窺える。

そのような中で、本部では、「聖憲における華嚴教学」という視点に加え、「真言宗にとっての華嚴宗」という視点も念頭に置いて論じることにした。なぜなら、華嚴宗は顯密対弁として一括りに顯教の中に組み込まれることもあれば、顯教の最高位として他の顯教とは区別されることもあり、それに伴って、他の顯教に比べて勝れた教学と評されることもあれば、密教に比べて劣った教学と判ぜられることもあり、その位置づけや評価が揺れ動くからである。また、聖憲の著作には、華嚴に即する『五教章聴抄』と真言に即するその他の著作があるが、華嚴・真言の両著作を横断的に検証することで、両著作間に見られる立場の相違やその理由についても明らかにすることを目標とする。各章の内容は、第一章は三生成仏の視点から、第二章は初発心時便成正覺の視点から、第三章は事・理の視点から論じ、最後に第四章として第一・二・三章をまとめ、学僧としての聖憲の在り方について一考する。

第三部は「聖憲の究竟論」と題し、聖憲の捉える究竟の境界について検討していく。聖憲は《無相至極》という算題を設け、新義学派の究竟の境界について論じている。新義学派にとって究竟の境界は、教主義と密接に関わる重要な問題である。本部では、華嚴宗や古義学派の究竟論とも比較しながら、聖憲の究竟論について考察していく。

第一章では、華嚴の教理との関わりの中から果分不可説という視点で論じる。第二章では、華嚴の初発心時便成正覺に対する解釈を新義と古義で比較する。第三章では、『釈摩訶衍論』を取り上げ、不二摩訶衍法や如義言説という視点から論じていく。第四章では本部をまとめ、《無相至極》と関わる四重秘釈や対弁門・細論門について言及していく。

第四部は「聖憲の機根論」と題し、聖憲を代表する『大疏第三重』・『釈論第三重』の両著作から機根に関する言及を取り上げ、聖憲の機根論を体系づけていく。両著作は論義書であるため、それぞれの算題ごとにその算題に即した視点で議論がなされている。従って、算題を跨いで一つの論を体系化することは難しく、それは機根論にも該当する。すなわち算題ごとに、その算題のテーマに即した視点で機根論が展開されており、著作全体を通して機根論を扱うことはこれまでなされてこなかった。そこで本部では、各算題を横断的に検討し、著作全体を見通すなかで聖憲の機根論を体系づけることを目的とする。また、機根論は第三部の「究竟の境界について」と同様、新義学派の教主義と密接に関わる重要な問題である。各章の内容は、第一章は『大疏第三重』、第二章は『釈論第三重』における機根論を検証していく。第三章は、第一・二章をまとめ、聖憲の機根論の特徴を示す。

第五部は「新義真言教学史における聖憲の位置づけ」と題し、頼瑜・聖憲・運敝という新義（智山）学派を代表する三学僧を取り上げ、新義教学の展開を捉えながら、新義真言教学史における聖憲の意義を明らかにすることを目的とする。先行研究では、三者の著作

(論義書)における答者の解答を比較して、それぞれの見解は必ずしも一致しないことが指摘されてきた。それを受け、本部では、初重・二重の答者の解答のみならず、三重以降を含めた論義全体を通してみることで、論者の本意を捉え、三者の教学の展開を詳しく検証していく。また、頼瑜↓聖憲↓運徹と流れる教学の展開を辿ることで、新義真言教学史に聖憲が果たした意義を明らかにしたい。

第一章は、三密具闕の視点から論じる。《三密具闕》は、頼瑜と聖憲・運徹で答者の見解が異なる新義学派の中でも珍しい算題である。そこで、同じ新義に属する頼瑜と聖憲・運徹の間で見解が相違する理由や背景を考察していく。第二章は、阿字本不生の視点から論じる。阿字本不生については、先行研究の中で、古義は淨嚴に、新義は運徹に代表させ、一括りに古義系は表徳的解釈、新義系は遮情的解釈をするとされてきた。しかし、頼瑜や聖憲の見解を見ることがなしに、遮情的解釈が新義系の解釈であると決定づけることはできない。そこで、頼瑜・聖憲の阿字本不生に対する見解を捉え、頼瑜・聖憲・運徹の教学的展開を把握していく。

本論の構成は以上である。もちろん上記の問題のみで、聖憲の教学がすべて明らかになるわけではない。しかしながら、これまで聖憲を中心に据えた研究がなされてこなかった中で、聖憲という学僧に焦点を当て、華嚴宗学・真言宗学と一線を隔するのではなく、聖憲に関わる様々な事象を俯瞰的な視点から捉えようとすることは、聖憲教学を明かすうえで、さらには新義真言教学史を躍動的に把握するために、必要不可欠な作業であるように思われる。従って本論は、聖憲を中心に据え、聖憲の教学、そして、新義真言教学史における聖憲の位置づけや意義を明らかにすることを大きな目標とし、そのための一歩としての。

¹ 林田【一九八六】、一六頁

² 林田【一九八六】、一六頁

³ 例えば、《自証説法》「二教論二重二諦一段の科簡」では、『二教論』に引用される『大智度論』の「二重の二諦」に対し、自証説・加持説に対して「前の両義俱に難あるが故なり」と、両義の解釈に難を示し、聖憲自身の解釈を主張している。同様に、「秘藏記定無言説釈の科簡」などにおいても自証説・加持説を提示した後、聖憲の説を提示している。このように、一見ただけでも、頼瑜説とは異なる主張をしている部分がいくつか見られる。

⁴ 『真言の教学』を除いては、阿字観という視点から聖憲の教学を明かそうとする論考が僅かにあるばかりである。聖憲を主眼とした阿字観に関する研究には、粕谷隆宣【二〇〇七】「中性院聖憲師と阿字観」、『新義真言教学の研究』、森口光俊【二〇一〇】「聖憲作 良尊鈔注「病中寓言 阿字観鈔」考(一)」、『智山学報』五九)をはじめとする一連の研究がある。

⁵ 柳義孝【一九八七】『大疏愚草』と『大疏第三重』について、『印度学仏教学研究』三
五(一一)

⁶ 元山公寿【二〇〇七】「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』

- 7 小林靖典【二〇一七】「新義真言教学における伝統について」『現代密教』二八)
- 8 各氏それぞれの研究成果については、本論(第五部)の中で取り上げている。
- 9 野呂靖【二〇〇六】「日本華嚴における三生成仏説に関する諸師の見解」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二八)
- 10 高田悠【二〇一五】「日本華嚴における「非情成仏論」の展開」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三七)
- 11 野呂【二〇〇六】、五一頁
- 12 野呂【二〇〇六】、六一頁
- 13 鎌田茂雄【一九八三】『五教章』とその注釈書ならびに研究論文(『華嚴学研究資料集成』、大蔵出版)
- 14 納富常天【一九七〇】「泉州久米多寺について」『金沢文庫研究紀要』七)、同【一九九七】「久米多寺盛誉について」『華嚴学論集』
- 15 高峯了州【一九四二】「凝然の教学とその学系」『華嚴思想史』、興教書院
- 16 田中悠文【二〇〇九】「宗学と仏教学——宗学とは何か——」『現代密教』二〇)
- 17 梅尾祥雲【一九八二】『秘密仏教史』、二八八頁(※田中【二〇〇九】、一四八頁)取意。
- 18 田中【二〇〇九】、一五六〜一五七頁
- 19 智山勸学会【二〇一八】(元山公寿「はじめに」、三頁
- 20 智山勸学会【二〇一八】(元山公寿「はじめに」、三頁
- 21 智山勸学会【二〇一八】(元山公寿「はじめに」、三頁
- 22 智山勸学会【二〇一八】(佐々木大樹「真言宗の宗学の現状を考える」)
- 23 苦米地誠一【二〇一八】、二頁
- 24 渡辺【一九九二】、一三六頁
- 25 別所【二〇一五】、四頁
- 26 苦米地【二〇〇五】、一三三頁
- 27 梅尾【一九八二】では、鎌倉期の頼瑜が談義と論義を区別し、問者と答者の問答が談義、その他の人の意見や主張が論義であると規定している。しかし、苦米地【二〇〇五】は頼瑜自身が『愚草』に記される問答をも「論義」と述べていることを指摘している。
- 28 柳【一九八八】、三九頁
- 29 苦米地【二〇〇五】、四一頁

本 論

第一部 聖憲の事績について

第一章 聖憲の生涯

聖憲の生涯については、運徹（一六一四～一六九三）の『結網集』巻中、『東国高僧伝』巻十、『本朝高僧伝』巻十七等の伝記資料がある。上の三本の伝記類は殆ど同じ内容が示されており、成立は『結網集』↓『東国高僧伝』↓『本朝高僧伝』の順であるが、三本の間にとりわけ相違は見られない。また、納富常天氏の久米田寺に関する一連の研究や粕谷【二〇〇七】の中でも聖憲の伝歴について触れられており、その概要を知ることができる。

聖憲は字を定林、号を華海と称し、徳治二（一二三〇）年に泉州和泉国で誕生した。幼少に出家すると、弥勒院の実俊（一二八五～一三四二）に師事し、「駿驤」と称されるほど俊才であった。その後二十代の頃には、長らく中性院第三世増喜（一二九九～）の室に入って事教二相を学び、中性院流を受法している。このとき、増喜は聖憲の類い希なる法器を認め、真言密教の秘法を余すところなく伝えた。また増喜は、自らの後継として中性院第四世の学頭に聖憲を推薦している。教相面は、頼瑠の弟子である順継（一二六〇～一三〇八）とその弟子の頼豪（一二八二～一三六〇）に就いて、頼瑠の学説を中心に真言密教の教理を学び、さらには密教に限らず諸宗の教理も幅広く探っていった。

二十代後半の建武元（一二三四）年には久米田寺における盛誉の『五教章』講義を聴き、『五教章聴抄』を撰述している。なお、久米田寺への修学、ならびに『五教章聴抄』撰述の記事は三本の伝記類には見られず、『五教章聴抄』巻首の記述から知ることができる。聖憲における華嚴教学の修学については、伝記類に見られないばかりか、運徹をはじめ後世の真言学僧もこれについては触れていない。すなわち、後世の真言学僧による『五教章聴抄』の注釈や聖憲の華嚴学に対する言及はなく、後の真言宗学において聖憲の華嚴修学はあまり注目されていなかった。

そして四十代のはじめ頃（正平二（一二四八）年）、聖憲は病に犯される。そのとき、見舞いに訪れた従弟の大徹禪師に阿字観の奥旨を説き示し、『病中寓言（『阿字観』）』を著している。『結網集』・『東国高僧伝』には記載がないが、『本朝高僧伝』には「徹、禪語を雑し、以て雌黄を加う」と、大徹禪師が禪語を交えて『阿字観』に添削を加えたことが記されている。また、『結網集』には『阿字観』全文が記載され、『東国高僧伝』には「後人、争いて之（『阿字観』）を伝う。以て修行の秘訣とす」とあることから、『阿字観』が後世の学僧にとつて極めて重要な書物であった様子が窺える。

晩年になると、頼瑠以降の根来の論義があまりに膨大であったことから、初学者の研鑽を慮って、正平二四（一二六九）年には『大日経疏』に関する算題を百条にまとめた『大疏第三重』を、元中四（一二三七）年には『釈摩訶衍論』に関する算題を百条にまとめた『釈論第三重』を撰述している。とりわけ、『釈論第三重』は八十一歳という最晩年の著作であり、本書は聖憲が口誦し、それを弟子が筆受する形で著された。『結網集』には、「其の跋に云く、口に依りて筆鈔セシム。恐らく辟字惟だ多し。唯だ義理の巧妙を要するのみ。何ぞ文字の正不に勞するか。此れに由りて第三重二十巻の中に往々に文字を倒置するもの

あり。訳経の廻文の未尽なるものに似たり。蓋し、筆受者の訛升なり。亦間、経論疏章の諸記の差あり。却て其の晩年に至て、強ち識の猶お衰えざるものを知るのみ」との記述があり、口筆による『第三重』には文字や引用に多々誤りがあるが、『第三重』はそれらの文字の正誤よりも、義理の巧妙に重きを置いたことが記されている。また、それらの誤りは筆受者の訛升によつて生じたものであり、聖憲自身の知識は晩年に到つても決して衰えることがなかったという。この両著作の撰述は、聖憲にとつて最も大きな功績であり、新義学派(智山派)では、現在も両著作に基づき、冬報恩講や堅義において論義を行っている。

この他にも、『五教章聴抄』の再書写、増喜からの金剛王院流の伝受、弟子の聖増への金剛王院流の伝授など、事教二相に亘つて精力的に活動しており、それは晩年に到つてからも衰えることがなかったようである。しかしながら、明德三(一三九二)年の五月晦日、あたかも禅定に入るかのように、静かに生涯の幕を閉じた。

なお、聖憲の事績については、本部(第一部)の最後に一覧にしてまとめておく。

第二章 聖憲の著作とその研究状況

『密教大辞典』等によれば、聖憲の著作には、『大疏第三重』十卷、『自証説法十八段』、『釈論第三重』十卷、『華嚴五教章聴抄』五卷、『病中寓言(『阿字観』)』一卷、『王心鈔』一卷がある。また、『仏書解説大辞典』『日本古典籍総合目録』等にはこの他にもいくつかの著作名が列挙されるが、現在確認できるのは、上記の他に近年の智積院聖教の悉皆調査によつて発見された『因明』を加えた七著作である。

これらの著作について、以下にその概要と研究状況を示しておく。

(一)『大疏第三重』・『自証説法十八段』

『大疏第三重』は、根来における頼瑜以降の未整理で膨大な論義の中から、『大日経疏』『住心品』に関する問題を百条にまとめ、問答形式によつてその疑難を決した論義書である。また、『自証説法十八段』は、『自証説法』という算題を十八の段に分けて論じたもので、百条のうちの一つであるが、内容が多岐に亘り、古義学派の本地身説法に対して新義学派の加持身説法を主張する重要な論義であるため、『大疏第三重』とは別立てされている¹⁰。

『大疏第三重』に関する研究は、教主義を中心に個々の算題に対する論考は多数存在する。しかし、全体を通した研究、俯瞰的な研究は少なく、勝又俊教氏の『真言の教学』、柳義孝氏の『大疏愚草』と『大疏第三重』について¹¹等がある程度である。

(二)『釈論第三重』

『釈論第三重』は、『大疏第三重』と同様、『釈摩訶衍論』に関する膨大な論義を聖憲が百条にまとめた著作である。『大乘起信論』の注釈書である『釈摩訶衍論』は、空海の思想に大きな影響を及ぼしたこともあり、真言宗にとって重要な文献の一つとして認識されている。

『釈論第三重』は『大疏第三重』と並んで、新義学派における教学研鑽の中核を担ってきた。新義学派では、『釈摩訶衍論』に関する論義を夏の報恩講、そして堅義の中で行ってきたが、いつの頃からか夏の報恩講は消滅し、現在智山派では堅義においてのみ論義がなされている。

『釈論第三重』は翻刻・活字化されていないこともあり、『大疏第三重』に比べて研究が少なく、個々の算題に対する論考が僅かにあるのみである。ただし、堅義や報恩講で用いる算題を取り上げ、『大疏第三重』とともに『釈論第三重』の解説・書き下し・現代語訳を施した、新義真言教学研究会の『大疏第三重・釈論第三重の研究』がある。

新義学派の教学研鑽は論義によってなされてきたが、その中でも「密厳の下者、用いて手鏡とす」と言われるように、『第三重』は論義の手鏡として重宝された。

根来の時代、『大疏第三重』は天正十三（一五八五）年三月に豊臣秀吉の焼き討ちに遭うまでは、『釈論第三重』とともに盛んな議論がなされていた。夏冬の報恩講では、夏は『釈論第三重』を手鏡とし、『釈摩訶衍論』に関する論義が行われ、冬は『大疏第三重』を手鏡とし、『大日経疏』に関する論義が行われていた。

根来消滅の後には、新義真言学派の本山を智積院（智山派）と長谷寺（豊山派）に移したが、智積院では智積院第二世祐宜（一五三六―一六一二）の頃には報恩講が再開され、夏は『釈論第三重』より七題、冬は『大疏第三重』より七題の論義が行われていた。現在夏の報恩講はなくなったが、冬報恩講は残され、『大疏第三重』は学山智山を支える重要な役割を担っている。

また、伝法大会の堅義では『大疏第三重』巻十より五題、『釈論第三重』巻二より五題が選ばれ、根来の頃より現在に到るまで論義が行われている。ただし、伝法大会は報恩講のように根来消滅後すぐに再開されたわけではなかった。消滅から百年以上が過ぎた元禄九（一六九六）年、智積院第九世有鏝（一六二四―一七〇二）によってようやく再開されたと言われている¹²。

そして現在においても、新義学派では『第三重』に基づき論義の研鑽を行っている。このように、『第三重』は当時から今に至るまで、新義学派において極めて重要な役割を果たしてきた。運敞が『結網集』の中で、『第三重二十卷の中、往々に古を振う義に通ぜざる処に至り、更に新たに義を立つ。以てこれを疏通するは皆、詳細精妙なり』¹³と評するように、『大疏第三重』と『釈論第三重』の両著作は、新義教学が詳細精妙に顕わされた、新義学派にとって極めて重要な書物なのである。

（三）『華嚴五教章聴抄』

『五教章聴抄』は、『久米田寺鈔』とも称され、聖憲が久米田寺における盛誉の『華嚴五教章』講義を聴き、建武元（一三三四）年に著した著作である。本書は上・中・下の三巻に渡り、法蔵の『華嚴五教章』を逐語的に解釈している。巻末をみると、聖憲は撰述の際に、湛睿の『五教章纂釈』、審乗の『五教章問答抄』、順高の『五教章類集記』、靈波の『五教章見聞抄』、『栴尾聞書』、頼瑜の『五教章聴書』¹⁴、喜海の『五教章略文義抄』等を依用していたことが窺える。また、『五教章聴抄』を書写した浄実によれば、「根来寺の住僧聖憲の聞書なり。随分大切の料簡にして浅学の指南なり」とあり、本書は初学者への指南

書的な性格を有することがわかる。

『五教章聴抄』に関する研究は、野呂靖氏の日本中世華嚴学に関する一連の論考、あるいは智積院新文庫資料に基づく報告の中で取り上げられている。野呂【二〇〇九】は、『五教章聴抄』の中に明恵やその弟子の喜海と同様の見解が示されていることから、聖憲が高山寺系華嚴の『五教章』解釈を受容していた可能性を指摘している。また、野呂【二〇一二】は、凝然以来の華嚴学を戒壇院において興起させたことで知られる志玉（一三七四～一四六三）の『五教章』講説（道瑜筆録『五教章聴書抄』）を取り上げ、『五教章聴書抄』には『五教章聴抄』の引用、さらには「単なる引用に止まらない、書名を明記していない大幅な転用」のあることを指摘する。そしてこれについて、「道瑜は単に『聴抄』を参照したというよりも、『五教章聴書抄』撰述の際の、事実上の下敷きとしていた」と述べている。従って、これらのことから、聖憲に影響を与えた明恵や喜海の高山寺系華嚴が、聖憲を通して、志玉や道瑜の東大寺系華嚴へと継承された様子を窺い知ることができる。

（四）『病中寓言（阿字観）』

『病中寓言（阿字観）』（以下、『阿字観』）はその名の通り、聖憲が病中に阿字観について、その心得や得益を説いたものである。『仏書解説大辞典』には、『阿字観』に関する聖憲の著作として、『阿字観鈔』・『阿字観寓言鈔』・『阿字観章解』・『阿字観秘伝鈔』が列挙されるが、これらは聖憲の著作ではなく、『阿字観』の注釈書であり、『阿字観鈔』は良尊（一六一六頃）、『阿字観寓言鈔』は良汰（一六二二～一六八〇）、『阿字観章解』は華海（一六七八頃）、『阿字観秘伝鈔』は祐宜（一五三六～一六一二）の作である。『阿字観』は、運徹の『結網集』に全文が掲載されており、後世の真言学僧における注目の高さが窺える。

『阿字観』の研究には、粕谷隆宣氏の「中性院聖憲と阿字観」がある。ここでは、覚鑿と聖憲の阿字観を比較し、思想の継承やその相違が論じられている。また、『阿字観』には多くの禅語が用いられていることから、禅からの影響についても言及されている。さらには、先に挙げた『阿字観』注釈書類にも触れており、「その内容を見ると、各々かなり相違していて興味深い」と指摘されている。すなわち、良尊の『阿字観鈔』は問答を交えながら詳細に『阿字観』を解釈し、祐宜の『阿字観秘伝鈔』は密教経論や真言諸師の説を多く依用しており、華海の『阿字観章解』は禅語の解釈が多いのが特徴であるという。

（五）『王心鈔』

『王心鈔』は、凝然の『八宗綱要』のごとく、仏教各宗の教理を概説的にまとめた著作である。「王心鈔」という書名は「聖憲」という二字の下部（王・心）に由っている。本書は、冒頭で「本朝流布の宗に八宗あるは律・俱舍・成実・法相・三論・天台・花嚴・真言の八宗を掲げている。しかしながら、実際に『王心鈔』で解説されるのは、俱舍・法相・三論・天台・華嚴の五宗である。頼瑜にも『諸宗教理同異釈』・『顕密問答鈔』という諸宗の教理を論じる著作があるが、そこで取り上げられるのは法相・三論・天台・華嚴・真言の五宗である。頼瑜の五宗は、言うまでもなく空海の十住心思想を意識したものであり、この五宗は第六住心以降に当てはまる。また頼瑜は、諸宗の教理の特徴を明かすだけでなく、顕密の相違についても強調している。一方で、聖憲の『王心鈔』は真言宗の段がなく、従って顕密の

相違については言及されない。ただし、五宗の配列は十住心の浅深に倣い、浅から深へと順に配置されている。『王心鈔』の内容を概観してみると、とりたてて自らの主張を示すというよりも、諸宗の教理を簡潔にわかりやすくまとめることに重きが置かれている。従って、本書も『八宗綱要』よろしく、初学者のための入門書的な性格を有した著作であるといえる。

近年まで『王心鈔』は未翻刻の文献であったが、野呂靖【二〇一五】「中世真言宗における諸宗教学の受容について―富山大学附属図書館ヘルマン文庫蔵『王心鈔』翻刻―」によって全文の翻刻がなされた。野呂氏の研究によれば、本書は「犬鳴」という地で著された。その犬鳴とは泉州犬鳴山を指すという。聖憲は泉州和泉国の出身であり、青年期には泉州久米田寺に止住し、盛誉より華嚴を学んでいる。『王心鈔』の撰述時期は伝記資料等にも記載がなく明らかではないが、泉州という撰述地、そして真言宗については語られなかったことを鑑みれば、久米田寺に止住し、華嚴を学んでいた期間に著された可能性も考えられる。

(六)『因明』

先に述べたように、聖憲の『因明』なる著作の存在はこれまで明らかにされてこなかった。しかし近年、宇都宮啓吾氏を代表とする智積院聖教の調査によって発見され、野呂靖氏の「智積院新文庫蔵の俱舎・因明・法相関係資料について」の中でその内容が報告された。それによれば、本書は十世紀に日本で成立したとされる『因明三十三過本作法』を参照しながら、「因明の基本的な作法について書きとどめた「初学者向け」の著述」である。また野呂氏は、「そもそも因明は他派との議論を行うなかで自らの立場を主張し他派を批判するための基本的な作法であり、このことはいうまでもなく論義の場において重要な意味をもつ」と指摘している。新義学派の教学研鑽は論義によってなされてきたが、そのような中で聖憲は頼瑜以降の膨大な論義を初学者のために整理し、『大疏第三重』『釈論第三重』を著した。同じように『因明』も、論義の基本作法である因明について、初学者のためにわかりやすくまとめた著作といえるであろう。

以上、聖憲の著作を概観してきたが、どの著作を取っても、どちらかと言えば、初学者の研鑽のために、要点をわかりやすく示したものであることが窺える。しかしながら、内容を細かく検討していくと、どれも単なる概説書にとどまるわけではなく、特徴的な見解や聖憲独自の主張も見ることができ、聖憲の教学が垣間見えるのである。

第三章 聖憲における真言宗の系譜

第一節 新義真言宗の歴史について

頼瑜によって確立された新義真言教学であるが、新義真言宗としての歴史を辿れば、覚鑊の頃より始まっている。鳥羽上皇の深い帰依を受けた覚鑊は長承元（一一三二）年、か

ねてからの本願であつた高野山上への大伝法院・密厳院の創建を成就させると、傾きつつあつた高野山の教学復興に注力していく。しかしながら、大伝法院の隆盛に伴い、金剛峯寺方からの嫉妬を生じ、高野山では両院の間に軋轢が生じるようになった。そのような中で、保延六（一一四〇）年覺鑠は金剛峯寺方との軋轢を避けるように数百人の仲間を連れ、高野山を下り、根来山へと移つていった。

覺鑠は、根来に移つた後も弟子たちの指導に励んだが、康治二（一一四三）年四十八歳で遷化した。その後、残された弟子たちは朝廷の仲裁によつて高野山へ戻り、しばらくの間は教学の研鑽に努めたが、仁安三（一一六八）年の裳切騒動、承安五（一一七五）年の承安の変、貞永元（一二三二）年の寺院座席争い、仁治三（一二四二）年・宝治（一二四八）年の大伝法院焼討ち、弘安七（一二八四）年の大湯屋建立騒動、弘安九（一一八六）年の金剛峯寺方による契状の提示など、両院の紛争は絶えることがなかった。

そして正応元（一二八八）年、ときの大伝法院学頭であつた頼瑜は大伝法院と密厳院を根来山に移し、完全に金剛峯寺方と袂を分かつた。このとき、すでに頼瑜は新義教学の象徴とされる加持身説を提唱しており、これによつて名実ともに新義真言宗が始まつた。

その後、頼瑜に基づく根来の教学は「新義真言教学」と称され、聖憲をはじめすぐれた学僧を多数輩出していく。しかし天正一三（一五八五）年、豊臣秀吉の焼討ちによつて根来山は多くの堂宇を焼失した。この頃の根来には、専誉（一五三〇～一六〇四）と玄宥（一五二九～一六〇五）の二人の能化がいたが、両者はそれぞれ醍醐と高野へ難を逃れた。後に専誉は秀吉の弟である秀長に請われて大和長谷寺に住し、玄宥は徳川家康の援護を受けて洛東智積院を再興した。そして徳川幕府の時代になると、家康の篤い庇護のもと智積院と長谷寺は新義真言宗の本山となり、再び隆盛を極めていく。とりわけ教学の研鑽に力を注ぎ、智豊両山はともに学山として発展していく。

時代は下り明治になると、真言宗は組織としての改変期を迎える。明治五（一八七二）年、政府の発令によつて東寺と高野は古義真言宗の総本山、智豊の両山は新義真言宗の総本山となった。その後様々な改変を経ながら、明治十八（一八八五）年に「新義派」の公称が認められた。そして明治三三（一九〇〇）年に智山と豊山が独立し、「新義真言宗智山派」「新義真言宗豊山派」と公称するようになった。

以上、新義真言宗の歴史を概観したが、頼瑜の頃から現代に至るまで、新義真言宗は数々の困難を乗り越え、様々な改変を経ながらも、学山として多数の学匠を輩出してきた。そのような中で、新義真言の教学的基盤は頼瑜の学説にあると言われている。本論は、聖憲の教学を明かすことで、新義教学＝頼瑜教学とされてきたこれまでの定説に一石を投じることを目標とするが、それに先立ち、まずは次節で頼瑜に基づく新義教学について整理していく。

第二節 新義真言教学について

前節では新義真言宗の歴史について概観したが、本節では新義真言教学についてまとめていく。既述の通り、真言宗は新義と古義に二分され、根来の学説を新義真言教学と称し、高野や東寺の学説を古義真言教学と称している。「新義」「古義」の呼称がいつ頃より始ま

つたのかは明確ではない。懷英（一四六二～一七二七）の『高野春秋編年輯録』には、寺僧学侶方を本寺とし、伝法院方を末寺とす。已後、高野山を退出し新儀方と号す。仍って本寺を以て古義と号す（『大日仏』八七（寺誌部五）、一六九頁中）。

とあり、頼瑜が大伝法院と密厳院を根来に移して以降、「新義」の名称が始まったという見解が示されている。しかし、頼瑜の著作に「新義」の語は見られず、この頃に「新義」の呼称があったことには疑問が残る。また『智積院史』によれば、「新義」「古義」の呼称は寛文五（一六六五）年、智山能化の運敵（一六一四～一六九三）と豊山能化の快寿（一六一四～一六六六）が、連名で「新義古義差別之事」なる書付を幕府に提出したことに始まるという。その記事を見ると、

新義古義差別の事

一、新義古義とは教相に就いての名称に候。教相、高野の流を汲み候を古義と称し、根来の教相を学ぶを新義と号し候。一向に事相法流の本末に依らざる候の事。

（…中略）

寛文五年^乙八月九日 小池坊 快寿

智積院 運敵

と記されている。つまり、新義・古義とは事相の区別ではなく、教相上の分類であることがはっきりと宣言されている。

そこで、新義・古義における教相上の違いを比べてみると、立場の相違がいくつか見られる。その中でも、最も大きな相違は『大日経』の教主にまつわる「教主論（教主義）」の問題である。「学派」について語るとき、本来であれば、高野山学派、東寺学派、根来寺学派、あるいはさらに細かく、宝門・寿門、智山・豊山などと区別する必要がある。しかしながら、序論でも規定したように、本論は教主義について本地身説の立場を古義学派、加持身説の立場を新義学派と称して一括りにまとめることにする。近年の研究においても、「新義学派」「古義学派」の呼称が使われるときには、多くの場合がその背景として本地身説・加持身説を想定しているように思われる。

教主論については、新義学派・古義学派という大きな括りから学匠個人の個別のものまで数々の研究がなされているが、確認の意味も込めて、教主論のはじまりから聖憲に至るまで、その大枠を整理してみたい。

真言教学においては、空海が法身説法説を提示し、『大日経』の教主を自性身と定めたことで、以降これが真言宗の定判となった。顕密対弁の立場からみれば、真言密教の教主は法身大日如来であることに異論はなく、新古ともに法身大日如来を教主とする。しかし、この法身大日如来について『大日経疏』には、本地身とみる見方と加持身とみる見方の二つが示され、法身大日如来はどちらの立場で『大日経』を説いたのが大きな問題となった。『大日経疏』における二つの見方の根拠を示すと次のようである。まず、本地身とみる見方の根拠は、

経に「住薄伽梵如来加持」と云うは、薄伽梵は即ち毘盧遮那本地法身なり（『大正藏』

三九、五八〇頁上²⁸⁶）

という一文であり、これに基づき本地法身が説法するとみる。

一方、加持身とみる見方の根拠は次の文にある。

然も此の自証の三菩提は一切の心地を出過して、現に諸法の本初不生を覺る。是の処、言語尽竟して心行も亦た寂なり。若し如来威神の力を離るれば、即ち十地の菩薩なりと雖も尚お其の境界に非ず。況や余の生死の中の人をや。爾の時世尊、往昔の大悲願の故に、而も是の念を作したまう。若し我但だ是の如きの境界に住すれば、則ち諸の有情は是を以て益を蒙ること能わず。是の故に、自在神力の加持三昧に住して、普く一切衆生の為に種々所趣の所喜見身を示し、種々の性欲の所宜聞の法を説き、種々の心行に随いて觀照門を開きたまう（『大正藏』三九、五七九頁上中）

これによれば、自証の境界は言語も思慮も絶離しており、その境界には十地の菩薩を含めたあらゆる衆生が立ち入ることができない。これによって、本地法身には説法がないとし、大日如来は衆生を利益するために加持三昧に住して説法をするとする。

このように、『大日経疏』では、『大日経』の教主について本地身・加持身という二つの見方が存在する。それに伴い、法身説法についても、本地身が直接衆生に説法する「本地身説」と、本地身は説法せず自性身上の加持身が説法する「加持身説」の二つの解釈が成り立つのである。

それによって、『大日経』の教主について、古来より様々な見解が示されてきた。各学匠の教主論については多くの研究があり、それぞれの特徴はおおよそ明らかになっている。全体的な教主論研究には林田光禪氏や那須政隆氏のものがあり、各学匠の教主論を総括し、一覧にしてまとめている⁸⁾。また近年、別所弘淳氏は各学匠の教主論を比較し、「教主義成立に至る過程⁹⁾」を論じている。

本地身説・加持身説という見方に捉われず、広い意味で教主論を捉えようとするならば、各学匠の教主論には多様な特徴がみられる。しかし、本論のテーマは「聖憲の教学」であるため、聖憲以前の教主論に深く立ち入ることはしない。ただし、本地身説・加持身説という新古の対立がなされる前提を確認するためにも、先行研究を頼りとして、本地身説・加持身説という視点から各学匠の教主論を簡単にまとめてみたい。

鎌倉以降の真言宗学において、教主論は最も大きな問題であり、この『大日経』の教主に対する教学的相違が、現代に至るまで新古の区別の根幹をなしている。

空海の直後は、教主論について、とりわけ大きな議論とはならなかった。その理由について、先行研究には大きく二つの理由が示されている。一つは、空海の直後は主に事相面が隆盛し、教相については大きな展開を見せなかったということ。もう一つは、教主論を考えると、本地身・加持身の二身と自性身・受用身（自受用身・他受用身）・変化身・等流身の四身との関係が問題になるが、一般的には、自性身（自受用身）を本地身、他受用身以下を加持身に当てるため、法身説法を主張する真言宗学では本地身を教主とする見方で決択していたということである。しかしその後、院政期になると、済邇を皮切りに教主論について語られるようになる。

（二）済邇（二〇二五～一〇七一）の教主論

仁和寺の学僧、済邇は空海の著作に対する注釈書をはじめ、真言宗のみならず諸宗の教義に関する数々の著作を残しており、学識の広さで知られている¹⁰⁾。また空海以降、真言

宗の教学的發展がほとんど見られなかった中で、教学研究を先駆し、覺鑊とともに院政期の教学復興を支えた人物である。

濟暹は『大日經住心品私記』の中で「本地法身」について、

本地法身とは是れ自性法身なり（…中略）本地とは是れ自他受用及び變化等流身の依止する所の義なり。自他受用等の功德、是れ末なり。法性身、尚お是れ本なり（『大正藏』五八、六八五頁上）

と述べている。つまり、本地法身を自性法身としたうえで、それは受用身以下のあらゆる仏身の抛り処であり、あらゆる功德の本であると解釈している。また「加持身」については、

疏の次云如來是仏加持身とは此れ自性自受用身を明かすなり。是れは此れ五仏中の大日尊にして是れ即ち能加持者なり。即ち是れ自性法身仏なり。（『大正藏』五八、六八五頁上）

と、加持身を自性自受用身と解釈し、さらにはこの仏身を能加持者たる自性法身だと説明している。すなわち、濟暹は加持身に対し、能加持という加持する側の視点を持たせている。それまで加持身といえ、受用身以下の加持される側（所加持）の立場であつた。しかし、濟暹は加持身に能加持という加持する側の視点を与え、自性自受用身という法身的な仏身と捉えたのである。さらに、自性法身と自性自受用身の關係について、

智とは如如智にして是れ智法身なり。是れ自性自受用仏なり。体とは如如理にして是れ自性法身なり。此の理即ち智なり。此の智即ち理なり（『大正藏』五八、六九三頁）と述べ、自性法身を理法身、自性自受用身を智法身と捉え、両者の不二なることを主張している。

濟暹の教主論で注目されるのは、濟暹の主張した加持身における「能加持」という概念は、台密の安然（八四一〜八八九、一説九一五没）の影響によるということである。真言教学における安然説の影響についてはこれまでも数々の指摘がなされているが、それらによれば、『大日經』の教主について「能加持」「所加持」という概念を持ち込んだのは安然が初出だという。濟暹以降、東密の学匠は賛否を含めて安然より多分な影響を受けており、近年の研究によって、真言教学の發展に安然の果たした役割は大きいことが明らかにされている。

（二）信証（？〜一一四二）の教主論

信証は西院流の開祖にして事教二相に通じた学匠である。信証の教主論を概観すれば、「自性身を以て教主とし、若し伴を兼ねれば四種法身に通ず」というもので、本地身・加持身に関する直接的な言及は見られない。しかしながら、頼瑜の教主義への影響がみられるため、簡単に取り上げておく。

信証は『大日經住心鈔』の中で、

凡そ四種法身は通じて自利利他の二義あり。之に付いて二意趣あり。一には自利と云わば四種身皆自利なり。利他と云わば四身皆利他なり（是れ二教論の註意なり）。二には自性自受用は自利、他受用變化等流は利他なり（声字実相義に此の意あり）。但し、後義に於いて、自性自受用の中に又四身あり。他受等の中に又四身あり（安然に此の義あり）（『大日仏』四二、一四九頁下）

と述べ、四種法身について三説を挙げて解釈している。その三説とは、①四身すべてが自利・利他に通じるとする『二教論』の義、②自性・自受用身が自利、他受用・変化・等流身が利他とする『声字義』の義³⁵、③四身それぞれが四身を具えているとする安然の義である。頼諭は『大日経指心鈔』において、信証が提示した三説を殆どそのまま引用している。そして引用のあと、さらに「密厳院の抄に云く」と覺鑊の義を引いたうえで、

私に云く、四身平等なるが故に各各横義あり。四身浅深あるが故に各各堅義あり。又四身互いに法を説き、互いに法樂を受けるが故に、互いに能所加持自他利義あり『大正藏』五九、五七二頁下)

と、自説を述べている。すなわち、頼諭は四種法身を解釈する際に、『二教論』・『声字義』・安然の義を受容した信証の教説、さらには覺鑊の教説を咀嚼し、そのうえで自らの解釈を提示したのである。別所【二〇一五】は、この信証の四種法身解釈について、「この教説によつて自性身にも能加持・所加持、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³⁶」と分析している。

(三) 覺鑊(一〇九五～一一四三)の教主論

覺鑊の教主論については、教主論に関する先行研究の中でも極めて数が多い。覺鑊の教主論をみると、「今経は能加持自性身の説なり。四身ありと雖も、同じく自性身内の三身の故に³⁵」とあり、『大日経』の教主を能加持自性身と称し、自性身内の他の三身の説法も含めて自性身の説法とみなしている。また、覺鑊の仏身觀の特徴の一つに五種法身説が挙げられるが、覺鑊は四種法身とは別に法界身を設け、この仏身を四種法身の総体と捉えている。すなわち、覺鑊の捉える教主とは、四種法身の総体としての法界身であると考えられる。

覺鑊の教主論に対する後世の学匠の言及をみると、①本地身説と捉えるもの、②加持身説と捉えるもの、③両説に通じるとみるもの、④本地身説でも加持身説でもないとするものなど、様々な認識がある。このような覺鑊の教主論に対する後世の認識が一樣ではない理由について、那須政隆氏は、「覺鑊はあくまで空海の説を受けて自らの主張をしたのである、本地身説や加持身説のどちらの立場にも依つてはいない³⁷」と述べている。

また、新義学派においては、歴史的のみならず教学的にも覺鑊を「新義真言の祖」とみる見方もなされるが、覺鑊の著作から直接的に「自性身上的加持身説」を読み取ることには難しい³⁸。

(四) 実範(？～一一四四)の教主論

中川実範は諸宗兼学に励み、事教二相に亘って多くの著作を残した人物である³⁹。実範の教主論をみると、『大日経』の教主を薄伽梵としたうえで、「私に案ずるに、疏の意、薄伽梵即ち毘盧遮那、本地法身即ち如来心王なり⁴⁰」と説き、薄伽梵とは本地法身であると判じている。また、「唯だ自性法身のみ根本最勝なるが故に、密教の主とするなりき」と、『大日経』の教主は自性法身であるとも述べている。さらに、「大日は是れ利塵を過ぎたる四法身なり(…中略)四種法身皆大日と名づく。是れ即ち此の経の意なり」と、『大日経』の教主たる大日如来とは四種法身の基体であることを主張している。すなわち、実範は『大

日経』の教主について、四種法身の基体としての本地法身であると捉えている。

(五) 重誓(？一四三)の教主論

重誓は光明山寺を中心として院政期に活躍した学匠である。東密の学僧としては珍しく、『大日経』の教主を他受用身と捉えたことで、後世の学匠からは批判の対象となることも多い。

しかし、重誓の捉える他受用身説法とは顕教のような他受用身説法ではない。そこで、『秘宗教相鈔』をみると、次のように説かれている。

大日経は是れ他受用身の説法を言うなり。良に諸仏内証の音声、因位耳根の聞く所に非ず。是の故に、自性法身の説法即ち唯仏与仏の境界なり。然るに、世間流布の聖教、皆是れ下化有情の法音なり。故に他受用身の音声を用いて自受法樂の内証を教えるなり(『大正藏』七七、六三六頁下)

確かに、重誓は『大日経』の教主を他受用身としているが、重誓の捉える他受用身説法とは、唯仏与仏なる自性法身の説法を聞けない衆生のために、自性法身が他受用身の音声を用いて仏の内証を説いたものである。

このように、重誓の教主論は単なる他受用身説法ではなく、自性法身が他受用身の音声を用いて内証の境界を説いたものである。しかしながら、別所【二〇一五】でも指摘されるように、重誓の教主論は、本地身説・加持身説を問わず後世の学匠から「恐ろしく宗の正意を忘れ、頗る教の規模を失う」などと痛烈な批判を受けるのである。

(六) 道範の教主論

道範は高野八傑の一人として鎌倉初期に活躍した高野山の学僧である。本地身・加持身という視点から道範の教主論をみると、

問う、今教主は本地加持中、何身を言うべしや。答う、教主の義、自宗の大事なり。

古来の相伝に任せて且く一義を存すれば、本地身を以て教主とすべきなり(『大日経疏除暗鈔』・『続真』五、四一頁上)

と、『大日経』の教主は本地身であることを述べている。一方で、

夫れ自性身とは能住、自受用とは所住なり。其の自受用身、言を起して法を説く。但し、実義を云わば、自性の理、自受用の智、他受用の人に住す(『続真』五、四三頁上)と、自性身を能住、自受用身を所住としたうえ、そのうちの自受用身が説法すると説いている。さらにその後、自性身と自受用身は他受用身に住することが説明されている。つまり、この文からみれば、他受用身に住する自性身と自受用身が教主となる。これらを見ると、道範の捉える『大日経』の教主とは、本地身であるのか、他受用身上の自性身・自受用身にあるのか判然としない。しかし、道範は『大日経疏遍明鈔』の中で次のように述べている。

今此の三点五智に付いて今疏の釈を料簡して云く、薄伽梵即毘盧遮那本地法身とは自性法身事点仏なり。是れを教主とす。大師所所に真言教自性法身説法とは即ち是れなり。但し、大日の三点三身の中、是れは他受用応身を云うなり。謂わく、理を自性とし、智を自受用とし、人を他受用とす。顕家も三身本有と云うと雖も、他受変化の人、唯だ是れ理智に即する性なり。今本有自性の人あるが故に是れを教主とす。理智に望

みて是れは人に応じ、是の本初を自性とす。仍つて、今本地法身とは即ち自性の人なり（『続真』五、一四二頁下）

道範の中核を担う学説の一つに理・智・事の三点説があるが、ここではまず、本地法身とは事点に当たることが述べられ、その事なる本地法身が教主であることが示されている。次に、理に自性身、智に自受用身、事に他受用身を配当し、本地法身たる本有自性の人が教主であることを主張している。これらをまとめると、道範にとつて『大日経』の教主とは、「理||自性身」と「智||自受用身」が住した「事||他受用身」であり、その「理||自性身」と「智||自受用身」に住された「事||他受用身」とは、顕教の他受用身とは異なる「本有自性の人||本地法身||事」なのである。

佐藤【二〇〇六】では、道範の教主論について、「済暹や信証、実範など」先人の説をうけ、また安然の教説を意識しながら、「三点説を基盤に教主を解釈するという点、また本地身・加持身においては本地身を教主とする点、理・智・事の三点のうち事である「人」を教主とする点、また（静遍の説を受容し）理と智が和合しそれが事点にそなわっており、その点においては人は自性身であると考える点」が特徴であると論考されている。

このように、『大日経』の教主をめぐる各学匠は様々に解釈をなしてきた。そして時代が下り、鎌倉中期になると、根来寺の頼諭によつて、自性身上的加持身を『大日経』の教主と捉える新たな学説が提唱される。一方、高野山や東寺では杲宝や宥快が登場し、頼諭の学説に対抗し、本地身説を主張する。これによつて、それまで種々に解釈されてきた教主論が、「新義——根来寺——加持身説」、「古義——高野山・東寺——本地身説」という二つの系統にまとまっていく。

（七）頼諭の教主義

頼諭の教主義については膨大な研究があり、様々な視点から論考がなされている。榎【一九七七】では、空海から頼諭に至るまでの教主論を確認し、その中から①十輪院真弁（？—一二六二）、大楽院信日（—一三〇七）、②善俊房隆恵（生没年不詳）、③五智房融源（一一六九頃）、④蓮華院俊晴（一一八五頃）の教主論が頼諭に大きな影響を与えたことを指摘している。それによれば、①真弁と信日は本地法身||自性身が随他の加持門に住して説法するという法身の利他の面を強調した。②隆恵は本地身無説法説をはじめ主張した東密の学匠である。頼諭の自性身上的加持身説は本地身の無説法なることが前提にあり、そのなかで、「隆恵の教主義は加持身説の第一歩」と目されている。③融源は自らの著作の中で、「本地身は加持身に住して説く。加持身は本地身に住して説く。互いに自受法樂する」と述べ、本地身が加持身に住して自受法樂するという思想を登場させた。この思想は、頼諭の自性身上的加持身という認識につながっていると考えられている。④俊晴は蓮華院の学匠であるが、頼諭は『大日経指心鈔』の中で「蓮花院の云く、（…中略）自性を改めずして利他の義あり。又加持に住すと雖も自性敢えて変ぜず」と述べ、蓮華院の説として、本地身の自性を改めざる利他の義を示している。この蓮華院の説は頼諭の自性身上的加持身説と非常に近い主張であり、頼諭自身が紹介していることから影響の大きさが窺える。

このような先学の説を受けて、頼諭は「自性身上的加持身説」というその後の新義学派の根幹を担う新たな学説を確立させた。頼諭の教主義は、自身の多くの著作の中でその主

張がなされているが、代表的なものをいくつか取り上げてみたい。

『大日經疏愚草』には「愚案の一義に云く、四種身の中には自性身なり。本地加持の中には是れ加持身なりき」「今經、自性身利他の辺に於いて之を説く」とあり、『大日經』の教主について、自性身の利他の面である加持身による説法と説明している。

『大日經疏指心鈔』では、

私に案じて云く、仏加持身とは上の薄伽梵の句の中を指すなり。彼の句、本地加持を含むが故に、本地は無相位にして言語を亡ず。加持身は是れ今經の教主なるが故に、曼荼羅中台尊と云うなり（…中略）本地自証位、言語なきが故に加持身を現じて今の經を説くが故に、字門道具足と云うなり（『大正藏』五九、五九四頁中下）

とあり、薄伽梵（大日如来）には本地身と加持身の二面があり、そのうちの本地身には言語がなく、加持身が言語をもつて説法すると述べられている。さらには、

古徳は未だ自性身中に加持身あるを知らず。或は本地自証の説と云いて、疏の自証無言の文を害し、或は他受變化の説と云いて、顯教三乘一乘の仏に同ず。恐くは疏家の深旨を隠し、宗家の本意を失する歟。当に知るべし。中台尊を以ての故に大師の自性身説法の義を壊さず。又加持身を以ての故に疏家の神力加持三昧の説に違わず（『大正藏』五九、五九四頁下）

と、自性身中の加持身を知らない古徳の説を批判している。古徳の説は、本地身が説法するとして『大日經疏』の深旨を害し、あるいは加持身を他受用身や變化身と混同し空海の本意を失しているという。そのうえで、自ら示した自性身上的の加持身説とは『大日經疏』にも空海の本意にも背かないと強調する。すなわち頼瑠は、空海の法身説法説と、『大日經疏』の本地身の位には言語なしという説を会通し、自性身上的の加持身が説法するという新しい教主論を提唱した。

この頼瑠による新たな教主論の提唱に関連し、小林靖典氏の興味深い論考がある。小林氏は、頼瑠が加持身説を主張するために、『大日經疏』の文を独自に読み替えている様子を指摘している。小林【二〇一二】では、『大日經疏』の次の文に対する古義（宥快）と新義（頼瑠）の読み方の相違を比較している⁶¹。

經云。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。名仏受用身。即以此身。為仏加持住处（『大正藏』三九、五八〇頁上）

古義（宥快）の読み方

經に「住薄伽梵如来加持」と云うは、「薄伽梵」は即ち毘盧遮那本地法身なり。次に「如来」と云うは、是れ仏の加持身。其れ所住の処なり。仏の受用身と名づく。即ち此の身を以て、仏の加持住处と為す。

新義（頼瑠）の読み方

經に「住薄伽梵如来加持」と云うは、「薄伽梵」は即ち毘盧遮那本地法身なり。次に「如来」と云うは、是れ仏の加持身の其の所住の処なり。仏の受用身と名づく。即ち此の身を以て、仏の加持の住处と為す。

両者の相違は波線部であるが、宥快が「仏の加持身Ⅱ所住の処Ⅱ仏の受用身」の意味で読み下すのに対し、頼瑜は「仏加持身の所住の処Ⅱ仏受用身」の意味で読み下している。すなわち、宥快は「如来」の句を本地法身の所住処とするのに対し、頼瑜は加持身の所住処とする。小林【二〇一二】に従い、「次云如来」以下について、読み方に合わせて両者の解釈を示すと次のようになる。

古義（宥快）の解釈と読み方

次に「如来」と云うは、是れ仏（Ⅱ能加持・能住の本地身）の加持身（Ⅱ所加持・所住の身）、其（Ⅱ「如来」Ⅱ「加持身」）れ所住の処なり。仏（能加持・能住の本地身）の受用身（「如来」Ⅱ「加持身」と名づく。即ち此の身（Ⅱ受用身）を以て、仏（能加持・能住の本地身）の加持住処（所加持・所住）と為す。

新義（頼瑜）の解釈と読み方

次に「如来」と云うは、是れ仏（Ⅱ自性身Ⅱ能生の本地法身）の加持身（Ⅱ自性身上の加持身Ⅱ所生の加持身）の其（Ⅱ自性身上の加持身Ⅱ所生の加持身）の所住の処なり。仏（自性身）の受用身（Ⅱ「如来」Ⅱ「所住の処」と名づく。即ち此の身（Ⅱ「仏受用身」）を以て、仏（Ⅱ「自性身」）の加持住処（Ⅱ「所住の処」と為す。

宥快は教主を本地法身とし、加持身とは本地法身の所加持の住処だと解釈する。一方の頼瑜は教主を加持身とし、加持身とは所住処ではなく、能住の仏身であると解釈する。このように、自らの立場を主張するに当たり、『大日經疏』の同じ文に対して、注釈（解釈）だけでなく、読み方にも特徴がみられることは興味深いものがある。

もう一つ、教主義に関わる大きな問題に「自性会における因人の有無」がある。この問題について、新義では『実行当機』、古義では『自性会因人』と題する論義がなされている。『実行当機』について、頼瑜は「自性会に因人なし」の立場を取る。すなわち、法身（頼瑜の場合は、自性身上の加持身）の説法の場に因位の人は列座できないという立場である。法身説法とは唯仏と仏の自受法樂であるため、「自性会に因人なし」という立場は一見すると当然のようにも思われる。しかしここで疑問となるのが、説法の場に因人がいなければ、自性身上の加持身は誰のために説法するのかということである。これについて頼瑜は、『大日經疏指心鈔』の中で、

所喜見身、其の体一なりと雖も自利利他の義異なるが故に、所謂る自性土に在りて同聞の為に自受法樂し、加持世界に住して機に随いて法を説く（『大正蔵』五九、五七九頁中）

と述べ、さらに、

凡そ自性土の説法は遠く当来の衆生を鑑み、且つ能所主伴の儀を作して各の自受法樂の法を説く。斯からば則ち実人は座になしと雖も、未来の為に此の如くの法を説く（『大日經指心鈔』『大正蔵』五九、六二三頁下）

と説いている。すなわち、説法とは法身の利他の面であり、法身は機根に随って法を説く。そしてその説法する相手とは、未来機の衆生であるという。つまり、新義学派において法

身は、自性会（自性土）で自受法樂（自利）しながら、加持世界で未来機の為に説法（利他）をしている。そしてこの説法をする法身が自性身上の加持身なのである。

以上のように、頼瑜の教主義とは「自性身上の加持身説」であり、これは『大日経疏』にも空海の本意にも矛盾することのない、法身説法に対する新しい学説であった。そして、その自性身上の加持身の説法とは、法身が自性会で自受法樂しつつも、未来機の衆生に対して説法するというものであり、法身の自受法樂という自利的な面と、機に随った説法という利他的な面のどちらにも通ずる学説なのである。

頼瑜以降、「自性身上の加持身説」が新義教学の代表となり、聖憲を筆頭にその学説が受け継がれていく。

（八）聖憲の教主義

前述したように、教主論（教主義）に関する先行研究は膨大であり、個々の学匠についても多数の研究が存在する。しかし、こと聖憲については、これまで聖憲を特化した形で教主義について語られることはなかった。

聖憲は『自証説法』『自証説法十八段』の中で自らの教主義をまとめている。結論を先に述べれば、聖憲の教主義は、頼瑜のそれと大きく異ならない。

聖憲は、『大日経』の教主について、

答う、元より答え申す所、自証の説には非ざるなり（…中略）会座に実行なしと雖も、遠く未来機に彼らしめて今経を説くが故に、加持方便門に出て今経を説くべしと云う事、其の理分明なり（『大正蔵』七九、七六二頁上）

と述べ、自証説（本地身説）ではなく、加持身説に立つことを主張している。そして、加持身説について、

加持説の大意、教主を定むるの時、宗家の処処の釈には或は法身と云い、或は自性身と判ず。疏には教主成就の句を以て本地法身と云う。而れども、説法の縁起を釈するの時、疏の一部始終の主旨、自証の位には説法なく、加持に出て説法すと見えたり。

又今経、未来機の為に之を説く事、処処の判文なり（…中略）故に知んぬ、自証化他の二分あり。化他の辺を以て加持身と名づけ、加持身に住して今経を説くが故に、自

証位の説には非ずと云う事を（『大正蔵』七九、七六三頁中）

と、大日如来には自証と化他の二面があり、そのうちの自証（本地身）には説法がなく、化他（加持身）が説法することを明かしている。また、その後、

此の本質たる三密は自性の仏と云うべからず。機に向かうが故に。又、応化仏と云うべからず。機の所変に非ざるが故に。是れ豈に自性身上の利他の身ならんや（『大正蔵』七九、七六三頁中）

と、化他なる加持身とは、自性の仏でも応化仏でもなく、自性身上の利他の身であること述べている。

まとめると、聖憲の教主義とは、自性身上の加持身が未来機のために利他をもって説法をすることであり、頼瑜の教主義と同様である。

このように、頼瑜と聖憲の教主義は教義的には大差ない。しかし、聖憲の『自証説法』をみると、古義（本地身説）と新義（加持身説）とで相対する教主義を、整理してまとめ

ようにする姿勢が窺える。

《自証説法》の中には、説法に関わる事柄に対して、「自証説の義ならば」「加持説の義ならば」と並列させ、本地身説側・加持身説側のそれぞれの立場から説明をする箇所が多々見られる。いくつか例を挙げてみると、例えば、教主の説法の場について、

自証説の義ならば、「自証三菩提」とは自性会即ち当経説会の位なり。下の「住加持三昧」以下の文は、受用以下の三身（が）加持世界に出て説法する旨を明かす。

加持説の義ならば、今経は自性身（が）加持身に住して説くが故に、「神変加持」の題号を専ら当経の説会と明かすなり（…中略）凡そ今経、会座に実行なしと雖も未来機の為に之を説く（『大正蔵』七九、七六四頁下〜七六五頁上）

と説き、自証説（本地身説）は自性会を説会とし、加持説は自性会には説法なく神変加持を説会とすると明かしている。また、「四種身『弁顕密二教論』の「此の四種身は横豎の二義を具す。横は即ち自利、豎は即ち利他なり」の文」について、

自証説の義に云く、自性身は横にして自利、受用以下の三身は豎にして利他なり。因身の中に豎横の二義を具す。

加持説の義ならば、四身各々に横豎の二義を具す（『大正蔵』七九、七七三頁上中）と説いている。「四種身は横豎の二義を具す」ことについて、自証説は「自性身は自利、受用身・變化身・等流身は利他」という意味で「四身は二義を具す」であり、加持身説は「四身に各々二義を具す」という意味で「四身は二義を具す」のだという。すなわち、自証説の自性身は自利のみであるが、加持身説の自性身には自利・利他の二義がある。そして、この自性身の利他の面は加持身説を成り立たせている。また、「加持」について、

自証説の義、自証の極位に於いて人法の二あり（…中略）加持とは必ずしも機に被るの詞には局らず。法法加持、人人加持、人法加持等の義あるが故に、二物相對して其の作用の渉入を論ずる時は互いに加持の義あるが故に（…中略）

加持説の義、先ず今の疏に加持と云うは、仏の用、衆生に加うる義なるが故に、必ず利他の義に約して加持と云うなり（『大正蔵』七九、七六八頁上）

と説く。自証説の「加持」について、「必ずしも機に被るの詞には局らず」と述べ、加持とは仏から衆生へのはたらきには限らないとする。一方、加持説の「加持」については、「仏の用、衆生に加うる義なるが故に、必ず利他の義に約して加持と云う」と述べ、仏から衆生への利他のはたらきが加持であるという。すなわち、加持身説の「加持」とは、自性身の利他のはたらきであり、ここにも自性身上の加持身説法が主張されるのである。

この他にも、『自証説法』の中には、「自証説の義ならば」「加持説の義ならば」と両者を並べてそれぞれの説明を加える箇所が多々あり、自証説（古義学派）と加持説（新義学派）の解釈を明確にしながら、頼縁以降の未整理で膨大な論義の内容を整理しようと試みる聖憲の姿勢が見て取れる。

もう一つ、『自証説法』には、「顕密対弁の時」「自宗細論の時」と、顕密対弁門と自宗細論門を並列して説明する箇所も度々見られる。顕密対弁門とは、いわゆる密教の立場であり、主に顕教と密教の相違を主張する。一方の自宗細論門は、いわゆる新義学派の立場であり、主に新義と古義の相違を主張する。新義学派は顕密対弁門と自宗細論門の二つの立場をもつて論を主張する。すなわち、顕密の対弁を主張するときは顕密対弁門に立ち、この時は古義と同様の主張になる。一方で、古義との相違を主張する時には自宗細論

門に立ち、この時は新義独自の主張になる。例えば、法身說法について、

凡そ顯密對弁する時は或いは内証の法門と云い、或いは自受法樂の説と云う。是れ則ち設け未來機に被らしめども縁起權門には非ず。性徳の内証を演ぶるが故なり。然れども、自宗に於いて自証化他を論ずる時、説法は必ず機の為に施設するが故に、自証の説に非ざるなり（『大正蔵』七九、七六二頁上）

と述べる。顯密對弁門に立てば、法身說法とは内証の法門であり自受法樂である。それに対し自宗細論門に立てば、法身說法とは化他（機の為の施設）であり自証ではない。すなわち、自性身上的加持身說法である。

このように、新義字派は對弁門と細論門の二つの立場で論を進めるが、これについても、先の自証説・加持説と同じように、頼瑜以降の未整理な論義をわかりやすく整理する聖憲の様子が窺える。

その一方で、自証説・加持説とも異なる聖憲の説を提示する箇所も僅かに見られる。例えば、『自証説法』「二教論二重二諦一段の料簡」の中では、『弁顯密二教論』の

龍樹菩薩の大智度論三十八に云く、仏法の中に二諦あり。一には世諦、二には第一義諦なり。世諦の為の故に衆生ありと説き、第一義諦の為の故に衆生所有なしと説く。復た二種あり。名字の相を知るあり。名字の相を知らざるあり（…中略）喻して云く、初重の二諦は常の談と同じ。次の二諦に八種の人あり。不知名字相等の四人の為に真諦の中に仏なく衆生なしと説く。後の四人の為に真諦の中に仏あり衆生ありと説く（『弘大全』第一輯、四八七～四八八頁）

という文中の「次の二諦に八種の人あり」の句に対し、自証説・加持説に加えて、「私の一義に云く」と、自説を述べている。

自証説の義に云く（…中略）「次の二諦に八種の人あり」等とは真眞の二諦なり。謂わく、顯の真諦と密の真諦を合して二諦を立てるなり。「真諦の中に仏なく衆生なしと説く」とは顯の真諦なり。不知名字相等の四人は顯人を指すが故に。「真諦の中に仏あり衆生ありと説く」とは眞の真諦なり。知名字相等の四人は密人を指すが故に。所詮此の釈の肝要は、真諦の有相無相を以て顯密の浅深とするなり。

加持説の義は（…中略）「次の二諦」とは真俗の二諦なり。唯だ顯の無相の真諦の位を「仏あり衆生あり」と説いて、密の俗諦とするなり。故に顯は眞、密は俗なり。常の一教の真俗の如くに非ず。若し自宗に於いて二諦を建立せば、又返て初重の如く真諦は無相にして俗諦は有相なるべし。謂わく、自証の位の微妙寂絶の五言十心の及ばざる無相法身の位を真諦とす。至極の境界なるが故に。加持神力を以て未來機を度せんが為に説く所の種種の法門を俗諦となすなり。此の有相無相とは他縁の相あらば有相とし、他縁の相なくば無相とす。若し法門の実体に約せば、有相無相俱に六大四曼に非ざることなし。顯の無相の空理を真諦とし、縁起の諸法を無実体とするが如くには非ず。

私の一義に云く（…中略）「次の二諦」とは密の真俗の二諦なり。其の中に、真諦の無仏無衆生なる事、初重と異なることなければ、且く是を關いて釈さず。其の上にも用なきが故に。密の俗諦を説けば顯密の重位顯るが故に、殊に之を釈す。其の故に、顯の無相の真諦を開いて「仏あり衆生あり」と説いて、密の俗諦とせば顯密の浅深大いに顯る（『大正蔵』七九、七七二頁中～七七二頁上）

右のように、「次の二諦」について聖憲は、「自証説の義」「加持説の義」「私の一義」の三義を並べている。三義の相違を挙げてみると、

① 自証説の義は、「次の二諦」を「顕の真諦」と「密の真諦」と解釈し、顕の真諦は無仏無衆生、密の真諦は有仏有衆生とする。すなわちこの解釈は、顕の真諦には説法する仏も説法される衆生もいないが、密の真諦には説法する仏も説法される衆生もいるということであり、自性身（本地身）が説法し、自性会に因人ありとする古義学派の教主義が背景となっている。

② 加持説の義は、「次の二諦」を「顕の真諦」と「密の俗諦」と解釈する。すなわち、「顕の真諦」密の俗諦」であると解釈し、この境界を顕の真諦（顕の無相）という視点で見れば無仏無衆生であるが、密の俗諦（密の有相）という視点で見れば有仏有仏性であるとする。要するに、この境界は顕の真諦という視点では説くことができないが、密の俗諦という視点で見れば法身が加持神力をもつて未来機の為に説いた法門であるという。そのうえで、密の真諦は五言十心の及ばない無相の位であり、これが至極究竟の境界であると述べている。すなわちこの解釈は、本地身は説法せず、自性身上的加持身が説法し、自性会に因人なしとする新義学派の教主義が背景となっている。私の一義（聖憲説）は、「次の二諦」を「密の真諦」と「密の俗諦」と解釈し、密の真諦が無仏無衆生、密の俗諦が有仏有仏性であるとする。これも加持説の義と同じく新義学派の教主義を背景としているが、加持説の義は、同じ境界（顕の真諦」密の俗諦）について、「無仏無衆生」とは顕の真諦から見たもの、「有仏有衆生」とは密の俗諦から見たものと解釈していたのに対し、私の一義（聖憲説）は、「無仏無衆生」とは密の至極の境界（密の真諦・密の無相）から見たもの、「有仏有衆生」とは密の俗諦（密の有相）から見たものと解釈し、その境界を異ならせている。

右の三つは「次の二諦」における「無仏無衆生」と「有仏有衆生」の配当が問題となっている。この解釈に際し、前提として押えておかなければならないのが、新義学派における四重秘釈である。新義学派において四重秘釈は教主義と大きく関わってくる。次部（第二部）以降で詳述するが、簡潔に述べておくと、古義学派は顕密の境界について、果分不可説なる顕教と果分可説なる密教の二重で解釈する。一方で、新義学派は顕密を区別した後、密教をさらに分解し、法身が説法する境界（密教の俗諦）と法身でも説法できない境界（密教の真諦）に分ける。この分類が四重秘釈に配当され、顕教の真諦（第一重）、密教の俗諦（第二重・第三重）、密教の真諦（第四重）となる。

聖憲によれば、①自証説（古義）の義は、顕の真諦は無仏無衆生、密の真諦は有仏有衆生と解釈し、顕密の真諦は同じであるが、その真諦について顕教的に見れば説法する仏も説法される衆生もないが、密教的に見れば説法する仏も説法される衆生もあるとする。すなわち、顕密の区別を真諦（果分）の可説不可説とみる真言宗のオーソドックスな解釈である。このように古義学派は密教の境界を真俗に分けることはなく、古義学派にとって密教とは真諦（果分）を法身が説法することである。つまり、①自証説の義とは、顕の真諦」真諦の不可説、密の真諦」真諦の可説ということになる。一方、新義学派は密教の中にも真俗があるとし、「次の二諦」に顕の真諦と密の俗諦を配当する。すなわち、②加持説（新

義」の義は願の真諦は無仏無衆生、密の俗諦は有仏有衆生である。①自証説の義は同じ真諦について、願の立場からみれば無仏無衆生、密の立場から見れば有仏有衆生とするものであった。それに対し、②加持説の義は、古義でいうところの密の真諦とは新義でいう密の俗諦だと主張し、新義にはさらにその上に密の真諦があることを主張している。

ここで注目したいのが、自証説①・加持説②はどちらも「次の二諦」を同じ境界と捉えていることである。すなわち、①自証説の義は、願も密も真諦自体は同じであると捉え、願密の差異は願教では真諦を説けないのに対し、密教では真諦を説けるとした。②加持説の義は、願の真諦と密の俗諦を同じ境界と捉え、願でいうところの真諦を法身が説法したものを密の俗諦とし、新義にはさらにその上に法身でも説法できない密の真諦があることを主張している。

これを踏まえて、聖憲③私の一義はさらに一歩進めて、「次の二諦」を密の真諦と密の俗諦と解釈した。すなわち、密の真諦は無仏無衆生、密の俗諦は有仏有衆生と解釈している。四重秘釈に当てはめれば、②加持説の義は「次の二諦」に願の真諦（第一重）と密の俗諦（第二重・第三重）を配当していた。それに対し、聖憲③私の一義は「次の二諦」に密の真諦（第四重）と密の俗諦（第二重・第三重）を配当している。

加持説の義②も聖憲の義③も新義学派の加持身説に基づいているが、「次の二諦」に対する解釈の仕方が異なっている。②加持説の義は、同じ境界に対する願密の相違という視点（願の真諦と密の俗諦）から「次の二諦」を解釈したが、③聖憲は密教における境界の相違という視点（密の真諦と密の俗諦）から「次の二諦」を解釈している。

この他にも、「私に云く」として聖憲が自説を述べる箇所がいくつか見られる。いずれの箇所も新義学派の加持身説に基づいてはいるが、その解釈の仕方（説明の仕方）が加持説の義（頼諭の義）とは異なっており、聖憲の独自性を垣間見ることができる。

以上、聖憲の教主義について論じてきたが、基本的には頼諭の教主義に基づいている。しかしながら、「私に云く」と自説を論じる箇所も見られた。また、頼諭以来の複雑な論義を「自証説の義」「加持説の義」等と整理し、わかりやすくまとめようとする姿勢が窺えた。

頼諭の著作、とりわけ『愚草』類は、思いつく限りのあらゆる問題について議論がなされ、その範囲は多岐に亘る。それに伴い、議論の内容は当然ながら複雑になる。頼諭のそのような姿勢によって、議論が深まり、新義教学という新たな真言宗学が確立したのは確かであろう。しかしその一方で、議論の複雑化・多面化はわかりづらさを生じてしまう。そのような中で聖憲は、複雑で多岐に亘った論義をまとめ、わかりやすく、そして後学の者が学びやすく整理したのである。

（九）杲宝・宥快の教主義

これまで先行研究を頼りとしながら、空海以降の教主論を概観してきた。最後に、古義学派の本地身説の主張をまとめてみたい。頼諭によって自性身上の加持身説という新たな教主論が提唱されると、それに伴い、根来の学説に対抗すべく、杲宝や宥快によって本地身説が主張された。以降、高野山や東寺では本地身説が教学の柱となる。

杲宝は『大日経』の教主について、

薄伽梵は教主成就の句なり。今之を指して本地法身と名づく。知るべし。本地法身を以て教主とするの義、始終の落居なるべき歟『大日経疏鈔』『続真』六、八九頁上」と述べ、本地法身を教主することは始終以来の定判であると断定している。

同様に宥快も、

答は則ち、疏家の薄伽梵即ち毘盧遮那本地法身の釈並びに大師の解釈等に本地身の義を成立す『宗義決択集』第五『真全』一九、九六頁下）

と、本地身説の立場を強調している。宥快の活動は頼瑜や聖憲によつて新義教学が確立された少し後の時代であり、当然ながら自性身上の加持身説を詳しく知っていたはずである。しかし宥快はこのとき、

当山所論の論題は他受用加持身の所説か、將た本地自性身かの異義なり（…中略）難者は今經の説相の能所、説聴の儀式、多く是れ随他の義門なるに依りて他受用加持身なるべしと云うなり『宗義決択集』第五『真全』一九、九六頁下（九七頁上）

と、本地身説に対する立場に「他受用加持身説（いわゆる顕教的な加持身説）」を挙げており、自性身上の加持身は議論の対象にも上げていない。宥快を含め古義学派においては、新義学派の「自性身上の加持身説」に対する言及（反論）はあまり見られない。古義学派が加持身説を批判するときは、顕教が主張するような随他意の加持身に対してである。たとえ古義学派が新義学派の教主義を批判するにしても、自性身上の加持身説そのものを批判するのではなく、法身説法を顕教的に捉えているという批判の仕方をする。

『自性会因人』については、古義学派は「自性会に因人あり」の立場を取る。しかし、「自性会に因人あり」という立場は、唯仏与仏なる法身説法の義に反することになってしまふ。そこで宥快は

答う、衆生の機根非一なるが故に、若し内証に相應する人あらば、設い始行初心の凡夫なりと雖も、自性会の当機とするなり『宗義決択集』第一『真全』一九、八頁下）と、衆生の機根は様々であるために自性会に相應する因人もいと述べている。そして、自性会の因人について、

自性会に居する因人は内証自性の法を領解するが故に、因人なりと雖も唯仏与仏と名づけ、亦是自性所成の人と名づくるなり『宗義決択集』第一『真全』一九、九頁下）と述べ、自性会の因人は仏の内証に相應しており、そのために「唯仏与仏」と称しても問題はないと説明している。また小林【二〇一八】は、長谷宝秀氏の興味深い解釈を紹介している。古義学派には「五箇の論則」と呼ばれる『大日経』の教主に関する重要な五つの論義（『大日経教主』・『理法身説法』・『自証極位』・『自性身隨縁化他』・『自性会因人』）があるが、これについて長谷氏は次のように言及している。

以上五箇の論則につき重々の深意あれども、本不本の二意をもつて見るべし。本とは本意本旨にして『大日経』の経宗を顕す。此の辺に約せば自受法樂を表として対機得益の義を簡ぶ。是の故に教主の論のとき難者の謂立を会して、対機得益の相に見えたるは伝法の聖者の取り成しに約すと云うなり。『大日経教主』と「理法身説法」と「自証極位」の三則は此の辺に属す。

次に不本とは本旨の裏に自ら含める義辺を云うなり。これは法身化他の業用十界に遍満する義を顕わす。此の辺に約せば自受法樂の（を）裏として自ら対機得益の義あ

ることを成し、自性会に於いて未悟実行の因人の得益ある義を述べ。「自性身隨緣化他」と「自性会因人」との論則は之れに属す『長谷宝秀全集』第二卷、一三五～一三六頁）すなわち、法身（本地身）が自性会にて自受法樂をする『大日經教主』・『理法身說法』・『自証極位』の三題と「自性会に因人あり」とする『自性身隨緣化他』・『自性会因人』の二題とは立場が相反するが、五箇の論則には「本意」と「不本意」の二意があり、この二意によって相反する論義は会通されるので問題はないと分析している。

いずれにしても、新義学派の「自性身上の加持身説」・「自性会に因人なし」に対し、古義学派は「本地身説」・「自性会に因人あり」の立場を取り、鎌倉以降、両学派は立場を異にして、それぞれの教学が展開されてきた。

第三節 頼諭について

頼諭は新義教学を確立し、「新義教学の祖」とも称されている。頼諭に関する伝記は少なく、運徹の『結網集』でわずかに紹介されるのみである。頼諭は嘉禄二（一二二六）年、紀伊国那賀郡の豪族の家に生まれた。幼い頃より学問に励み、延応元（一二三九）年、根来寺弥勒院の玄心（出自不明）から息慈戒を受けて得度し、金胎両部の大法を授かっている。その後の青年期は主に根来寺と高野山を往来しながら研鑽を重ねていたようである。建長年間のはじめ二十四歳の頃には、根来と高野に加えて南都にも赴き、諸宗の教理を学びに行く。東大寺では三論や華嚴を、興福寺では唯識や瑜伽を学んでいる。また東大寺真言院の聖守（一二一九～一二九一）より密教の秘訣を授かり、後には東大寺戒壇院で『釈摩訶衍論』の講義も行っている。小林靖典氏はこの南都遊学について、「頼諭自身の教学・事相の大成において欠くことのできない体験であった」と指摘している。なぜなら、当時の南都は東大寺尊勝院の宗性を筆頭に華嚴学が盛んな頃であり、さらには唐招提寺の覚盛（一一九四～一二四九）や叡尊（一二一九～一二九一）が活躍し戒律の復興も進んでおり、勢い盛んな時代であった。頼諭自身も自らの著作の中に南都の先師の学説を積極的に取り上げており、南都遊学における実りの多さを窺うことができる。また、頼諭は真言宗においてはじめて堅義を取り入れたことでも知られるが、これも南都遊学の影響に因るところが大きいとされる。

新義教学を確立し、教相面での印象が強い頼諭であるが、事相にも長け、事相に関する多くの著作を残している。南都遊学を経た三十代の頃、頼諭は更なる教学の研鑽に励んでいくが、その一方で事相の諸師より精力的に受法をしている。康元元（一二五六）年から四年程、頼諭は京都の仁和寺に度々赴き、真光院経諭（出自不明）より広沢流を受法している。そして、文応元（一二六〇）年から文永二（一二六五）年にかけて、木幡真空より伝法院流の灌頂や安祥寺流の秘印明など様々な伝授を受けている。真空には事相だけでなく、教相面でも多くの教えを請いており、頼諭の著作には「木幡の義」として真空の説が度々引かれ、影響の大きさを知ることができる。またこの間、弘長元（一二六一）年から弘長三（一二六三）年には醍醐報恩院の憲深より四度の伝授を受けている。またその後、報恩院第二世の蓮華院実深（一二〇六～一二七七）からも受法されている。実深か

らの高い評価を受け、頼瑠は実深の弟子の公雅より醍醐中性院での止住を要請される。頼瑠が醍醐中性院に住して以降、頼瑠の止住する処を中性院と称するようになった。

このような事相面での活動とともに、頼瑠は生涯を通して著作活動を行っていく。その数は百七部四百五十余巻にも上る。その一々の内容を述べることはできないが、教相に関するほとんどの著作は論義との関わりにあることが特徴である。教相に関する頼瑠の著作は、『〇〇鈔』と題する随文判釈の注釈書と、『〇〇愚草』と題する問答形式によって問題点を明らかにする論義書に分けられる。新義学派の教学研鑽は論義によってなされてきたが、その発端は頼瑠が真言宗に談義（論義）という研究方法を取り入れたことにあり、この頼瑠による談義（論義）の導入がその後の新義教学の展開の大きな要因となった。

第四節 聖憲と新義真言学派

頼瑠以降、根来寺は学山として教学の発展を続けてきたが、根来における教学の発展は伝法院の学頭が中心的な役割を担ってきた。伝法院学頭の次第をすべて把握することはできないが、藤田隆乗氏は『結網集』を頼りに頼瑠以降の新義の系譜を次のようにまとめている。

頼瑠—良殿—印俊—玄雲—実算—順繼—頼豪—聖憲—快深—聖融—長盛—融秀—政憲—
融喜—道瑜—聖誉—聖瑜—玄性—玄誉—日秀—玄宥

—
頼誉

—
頼玄—専誉

頼瑠以降、新義真言の系譜は良殿（？—一三三六）、印俊（生没年不詳）、玄雲（生没年不詳）、実算（？—一三三二）と続き、その次の順繼・頼豪に聖憲は師事している。次の快深は聖憲の弟子であり、快深には聖憲の談義をまとめた『釈摩訶衍論定俊鈔』がある。

新義学派において聖憲の最も大きな功績は、『大日経疏』と『釈摩訶衍論』に関する頼瑠以降の膨大な論義を百条に整理し、初学者の研鑽のためにまとめあげたことにある。現在行われている論義でも聖憲の著作『大疏第三重』『釈論第三重』が手鑑となっている。

この『第三重』の撰述によって聖憲は新義学派における「最も重要な人物」として評価される。しかしながら、これまで述べてきたように、聖憲に関する研究は少なく、新義学派における聖憲の教学は十分に明かされてはいない。

第五節 『大疏愚草』と『大疏第三重』

本章ではこれまで、新義真言の歴史や教学についてその概要を示してきたが、最後に、頼瑠『大疏愚草』と聖憲『大疏第三重』の関係について言及しておきたい。第二部以降で『聖憲の教学』を詳論するに先立ち、『大疏愚草』と『大疏第三重』を比較し、聖憲の教学が確かに在るということを証明しておくことは、必要な作業であるように思われる。前述

の通り、『大疏第三重』は頼諭以降の膨大な論義を聖憲が百条にまとめた著作であり、その内容は『大疏愚草』を踏襲していると見なされてきた。しかしながら、先にも少しく触れたように、『大疏第三重』をみてみると、「私云」などと独自の見解を示す箇所も見受けられる。両著作の関係については、榊【一九八七】においても言及があり、『大疏第三重』は必ずしも『大疏愚草』の主張を全て継承しているのではなく、『大疏愚草』、『古百条』と『大疏第三重』の間に多少の隔りがあり、いくつかの点において、頼諭と聖憲には意見の相違がある」と述べられている。榊【一九八七】は、聖憲が『大疏第三重』を著す際に、『大疏愚草』以降の成立である『古百条』を下敷きとしていた可能性を指摘し、その点においても、必ずしも『大疏愚草』を踏襲しているわけではないと分析している。また、『大疏第三重』の中から、『四重自性』と『成仏二利』の二題を取り上げ、両論義が『大疏愚草』の見解と異なることを示している。それを受けて、本論では、『大疏第三重』の百題すべてと、頼諭の『大疏愚草』を比較し、両者の見解の異同を確認していく。なお、両者の比較は以下の凡例に基づいている。

【凡 例】

一、以下の百条（1～100）は、『大疏第三重』の算題／『大疏愚草』の巻数／『大疏愚草』の解答／『大疏第三重』の解答／頼諭と聖憲の立場の異同」を示している。例えば、「8、『即事而真』 第一・一下・一八 非自性身也 非自性身也 ◎」ならば、『大疏第三重』第一卷・八『即事而真』／『大疏第一愚草』第一下巻・十八『即事而真応化事』／『大疏愚草』の答者の解答／『大疏第三重』の答者の解答／◎（解答が一致している）となる。

一、『大疏第三重』の算題に該当する論義が『大疏愚草』にない場合は、その他の著作を示した。

一、解答について、基本的には初重か二重の答者の解答を示し、場合によっては「私云」の文を示した¹⁹⁹。

一、立場の異同について、頼諭と聖憲で一致するものは◎、完全に一致しているわけではないが一致に近いものは○、頼諭・聖憲のどちらかが立場を示していないものは△、論点が異なるものは▲、相違するものは×、とした。

一、註を要する場合は、数字の左に※を打ち、コメントを記した。

一、76、78、79は同じ算題について、二つの論義として別々に論じているため、それぞれにa・bを振り、区別した。(例) 78a、『三性俱真実』／78b、『三性俱真実』。

第一卷

1、《六大法身》	即身義愚草・下末	非大日如来歟	不然也	◎
2、《成仏二利》	第一・一上・二	可通也	可局自証	×
3、《鉄塔湧出》	第一・一上・四	可答申	爾也	◎
4、《実智俗縁》	第一・一上・一二	訓之	訓之	◎
5、《自証説法》	第一・一下・一四	私義不爾也	非自証説也	◎
6、《中台自証》	第一・一下・一五	八葉中台自証	可云局八葉中台也	◎
7、《十地菩薩》	第一・一下・一六	爾也	云々	○

※ 二重の解答は◎だが、初重では頼瑜は「爾也」と言い切るのに対し、聖憲は「云々」と濁したうえで二重に進む。

8、《即事而真》 第一・一下・一八 非自性身也 非自性身也 ◎

9、《住心三句》 第一・二上・一 然也 可通也 ◎

10、《三密具闕》 第一・二上・三 悉具三密可成仏也 可有也 ×

第二卷

11、《宿前有無》 第一・二上・四 可有其類歟 一切悉可藉宿前也 ×

※ ただし、「又様」として聖憲は頼瑜と同じ見解を示す。一方、頼瑜も「又様」を示し、それは聖憲と一致する。

12、《一生成仏》 第一・二上・五 約正機可然也 約正機可然也 ◎

13、《三喻頭密》 第一・二上・六 不然也 但以神通喻真言行也 ◎

14、《教主真王》 第一・二下・十一 爾也 ▲

※ 論点が少し異なる。聖憲は大日経の教主が自性身に局るか否かを論点とし、頼瑜は今經の教主は本地身か加持身かを論点とする。ただし、聖憲の中にも本地身説・加持身説への言及や自らの加持身説の立場の強調は見られる。

15、《住虔五仏》 第一・二下・一三 依一意非唯説所住歟 依一義非唯説所住歟 ◎

16、《大自在天》 第一・二下・一四 非三界摂也 非色界摂也 ◎

17、《王所分別》 第一・三・三 存一義可然也 存一義可局大日也 ◎

※ 聖憲には「又様」があり、ここでは、「或いは四仏四菩薩に通じ、或いは大日に局る。一義あるべし」と二義を挙げる。

18、《加持尊特》 第一・三・四 明今経教主同聞可答申 明当経儀式也 ◎

※ 解答は同様だが、二重の解答で、頼瑜が加持身説の義を主張するのに対し、聖憲は本地身説・加持説の両方を挙げて説明する。

19、《信解因果》 第一・三・五 因位也 可因位也 ◎

20、《楼阁縁生》 第一・三・六 可有其義也 可有其義也 ◎

第三卷

21、《菩提心体》 第一・三・九 可局本有也 可局本有也 ◎

22、《闡提定性》 第一・三・一二 爾也 爾也 ◎

23、《発心即到》 第一・三・一三 云々 可有其類歟 ×

※ 聖憲は「可有其類」と述べ、修行不要の機もいるとするのに対し、頼瑜は「何ぞ行なくして果徳を得ん」「頓機に約さば発心の位に則ち行を具す」と述べ、発心即到の機も行を要するとする。

24、《一門普門》 第一・三・一九 普門法界歟 爾也 ◎

25、《四聖四隅》 第一・四・一 可第二重也 可第二重菩薩 ◎

26、《实行当機》 第一・四・一二 不可有实行人也 不可有实行人也 ◎

27、《化身説段》 第一・四・一七 爾也 依宗家釈者可爾也 ◎

28、《四身配立》 第一・四・一八 爾也 爾也 ◎

29、《普賢蓮華手》 第一・四・一九 云々 可爾也 ▲

※ 論点が少し異なる。『大日經疏』の「又現執金剛菩薩蓮華手菩薩」等の文に対し、賴瑜は「自性会の会座の聖衆なりと云うべしや」と問を立てるのに対し、聖憲は「今此の三菩薩は直に自性土の聖衆なりと云うべしや」と問を立てる。

30、《序分得益》 第一・五上・一 云々・非経得益 非今経得益 ◎

第四卷

31、《仏果開合》 第一・五上・三 可別立 別可立仏果位也 ◎

32、《次又釈言》 第一・五上・六 釈下文也 不爾也・可所謂初発心等釈也 ◎

33、《界趣輪廻》 第一・五下・一〇 不局第三劫極細歟 不局龜妄也 ◎

34、《随種種趣》 第一・五下・二〇 何説染惡之法令感惡業乎 可有其義也 ×

※ ただし、賴瑜は「又義」として「可有其義」と述べる。

35、《繪木法然》 即身義愚草・下末 繪木形像豈非法界曼荼羅功德乎 可存自性会也 ○

※ どちらも自性会の中に繪木等の形像が法然としてあるという立場であるが、『即身義愚草』は『即身成仏義』の「四種曼荼各不離」の文に対する論義であり、『大疏第三重』は『大日經疏』の「画作諸仏菩薩^三四重法界円壇」の文に対する論義である。

36、《四重自性》 第一・六・二 可今経会座也 可自性会 ▲

※ 論点が少し異なる。賴瑜は四重壇は悉く自性会の聖衆に局るか否かを論じ、聖憲は四重壇は自性会なのか加持世界なのかを論じている。ただし、聖憲は「又様」として賴瑜と同様の問答も提示している。しかし、「又様」には、「此の講、愚草の任なり。所論尤も不審なるが故に聖憲は先の條に追て之を書せらる」の割注がある。

37、《無量安立乘》 第一・五下・二二 可密乗也 可密乗也 ◎

38、《五字能造》 第一・六・一五 直能造之体不可云也 直不可云能造之体也 ◎

39、《更生分別》 第一・六・七 三句中第二第三所遣分別無分別也 釈第三句也 ×

40、《生死所殖》 第一・七上・一 不可有也 可爾也 ×

第五卷

41、《発心識体》 第一・七下・一四 可第八識 可云第六識也 ×

※ 賴瑜は『即身義愚草』下末でも第八識の立場を取る。

42、《大悲為根》 第一・七上・四 学者異義不同文点随二途 可大悲即根也 ○

※ 『大日經疏』の「大悲為根」について、聖憲は「大悲即根」の義とするのに対し、賴瑜は文点に随つて「大悲を根とす」と「大悲は根を成す」の二意があるとする。ただし、賴瑜も後に「二意を成じ申すと雖も且く一義の意に依らば大悲即根なるべし」と述べている。

43、《顕行事度》 第一・七上・五 惣非不行事六度歟 約行体可有也 ○

※ 『大日經疏』の「度門」の中に「顕行の事の六度あり」とすることは両者で共通しているが、解答の仕方が異なる。賴瑜は「事の六度を行ぜずと云うは多劫修行の事度を簡う。惣じて事の六度を行ぜざるには非ず」と解答し、聖憲は「行体に約せばあるべきなり」と解答する。

44、《方便究竟》 第一・七上・六 非唯局果位歟 依実義可局仏果也 ×

45、《云何菩提》 第一・七上・八 依一義可能求菩提歟 可問能求也 ◎

※ ただし、聖憲は「又様」として「所求の菩提を問う」とする義のあることも提示している。

46、《初地即極》 第一・七下・一一 或分証或究竟可有二意也 依実義可爾也 ○

※ ただし、頼瑜は二重において、「学者の異義あるが故に先の重には二の意を存し申すと雖も且く一義の意に依らば究竟成仏の義と存し申すべきなり」と述べており、◎に近い。

47、《尋求菩提》 第一・七下・一三 云々・如先成 具答之也 △

※ 聖憲は「具さに之を答するなり」と言い切るのに対し、頼瑜は両方あるとし、どちらの立場に立つのか明言はしない。また、聖憲は「又様」も挙げるが、それも「具さに答する」立場である。

48、《地前信行》 第一・七上・二 愚案爾也 爾也 ◎

49、《無相至極》 第一・八・一 爾也 可爾也 ◎

50、《犢子人執》 第一・八・七 法執也 可法執也 ◎

第六卷

51、《即心之印》 第一・八・一七 或云今經或云他經二意可有也 可真言也 △

※ ただし、頼瑜は二重において、「前の重には学者の異義あるが故に先の重に二の意を存し申すと雖も且く一義の意に依らば今經には非ずと答え申すべきなり」と述べており、×に近い。しかし、聖憲も「又様」として「今經には非ず」の立場を挙げている。

52、《直約諸法》 第一・八・一八 爾也 爾也 ◎

53、《頓覺成仏》 第一・八・一五 爾也 爾也 ◎

54、《二乗経劫》 第一・八・二五 或云有願一乗或云無二意可有也 可有也 ○

※ ただし、頼瑜は二重において、「学者、異義を存するが故に先の重には二の意を存し申すと雖も且く一義に依らば一乗の菩薩あるべきなり」と述べており、◎に近い。

55、《所執捨不捨》 即身愚草・上本 非不改遍計所執歟 改所執成仏義 ◎

※ 両者ともに、《所執捨不捨》は「古来未決」の論義であるとの断わりがあり、あくまで「一義を存さば（頼瑜）」「相承の伝に任せば（聖憲）」の立場である。

56、《住無為戒》 第一・九・六 云々・更問 其体可同也 ○

※ 頼瑜は初重・二重では「云々（初重）」「更問（二重）」として解答を示さない。しかし、その後「私に云く（…中略）無為戒と云う歟」と述べており、◎となる。また、聖憲は「又様」を挙げるが、それも「其体可同也」と同じ立場である。

57、《金剛宝藏》 第一・九・一八 依一義可爾也 依一義可爾也 ◎

58、《続生文段》 第一・九・二四 不可限彼文也 可爾也 ×

※ 頼瑜は「広く三劫の文に通ずべし」と言い、聖憲は「三劫の文には通ずべからず」と言う。

59、《自然外道》 第二・一・三 爾也 爾也 ◎

60、《梵王我見》 第二・一・一一 不起我見 依一義不可起我見 ◎

第七卷

61、《觀空智慧》 第二・一・二九 可唯蘊無我智也 可唯蘊無我心也 ◎

- 62、《貪瞋俱起》 第二・二・五 不俱起歟 ◎
- 63、《五見未惑》 第二・三上・四 或云為未惑之所由也或云五見在百六十心外之所有也
明未惑之所由也 △
- ※ 賴瑜は初重で二義を挙げ、二重以降も二義の説明に終始し、どちらの立場とも示さない。
- 64、《三劫地前》 第二・三上・一〇 凡三劫地劫地前地上論古来未決未学何定然且依一義
意仏惠者可初地淨菩提心也 三劫地前云事 ○
- ※ どちらも「三劫地前」の立場を示しているが、『大疏愚草』は『大日經疏』の「復越一劫乃至仏惠初心」の文に対し、仏惠初心が初地菩提心であるか否かの論義であり、『大疏第三重』は『大日經疏』の龜細極細の三妄は地前に断ずるのか否かを論ずるものである。
- 65、《三種三妄》 第二・三下・一二 依一義未必然歟 可爾也 ×
- 66、《緣覺斷習》 第二・三下・一七 可爾也 可爾也 ◎
- 67、《學摩訶衍人》 第二・四・一 學者多分存顯大乘人義然而且存一義者可云真言行者也
顯大乘人也
- 68、《見惑寬狹》 第二・四・二 可局人執見惑歟 可局人執也 ×
- 69、《法執当心》 第二・四・三 人執留滯義也 可人執修惑也 ◎
- 70、《下地三執》 第二・四・四 下八地煩惱凡位断故 可声聞地也 ◎
- ※ 賴瑜は「凡位」、聖憲は「声聞地」という語を使っているが、この論義は菩薩位・緣覺位以下であるか否かが問題であるため、◎とした。

第八卷

- 71、《兩種外道》 第二・四・九 不可有菩薩也 約文顯相不可有菩薩也 ◎
- 72、《五喻体空》 第二・四・一四 依一義者可云体法空也 可拆法空歟 ×
- 73、《証寂然界》 第二・四・二一 不立別住心 不立別住心也 ◎
- 74、《復次大乘行》 第二・五・三 唯第六說文也 可局第六也 ◎
- 75、《三界唯心》 第二・五・四 一義云非指真理可答申 可通真事二心也 ▲
- ※ 論点が異なる。『大疏愚草』は「唯心」が真理を指すのか否かを論じ、『第三重』は「唯心」が真心・事心の二心に通ずるか否かを論じている。賴瑜の『指心鈔』にも「解了三界唯心」に対する注釈があり、真心・事心にも若干触れてはいるが、『第三重』の論義とは論点が異なっている。
- 76a、《般若方便》 第二・五・七 爾也 不爾也 ×
- ※ 76a の《般若方便》は算題に「第二重百条に異なる」と割注あり。76b は◎
- 77、《六喻二性》 第二・五・十 此六喻顯三性 三性俱可顯三性 ◎
- 78a、《三性俱真実》 第二・五・一三 依一意可爾也 演密抄有二釈 ○
- ※ 賴瑜は初重で「一意に依らば爾るべきなり」と述べた後、二重で「二意あり。一に三性別論と三性無碍なり」と二意を挙げる。聖憲は初重で「二釈あり」と述べた後、二重以降も二釈を挙げるが、どちらの立場なのかは示さない。従って、◎といえる。また、78a の《三性俱真実》は算題に「第二重百条に異なる」と割注あり。78b は◎

- 79a、《無体非無体》第二・五・一六 遍計有無義也 非遍計喻也 ×
- ※ 79a の《無体非無体》は算題に「第二重百条に異なる」と割注あり。79b は◎
- 80、《真実性体》第二・五・一四 不局歟 不局也 ◎
- 76b、《般若方便》第二・五・七 爾也 爾也 ◎
- ※ 76b の《般若方便》は算題に「古百条の様」と割注あり。76a は×
- 78b、《三性俱真実》第二・五・一三 依一意可爾也 可爾也 ◎
- ※ 78b の《三性俱真実》は算題に「古百条の様」と割注あり。78a は△
- 79b、《無体非無体》第二・五・一六 遍計有無義也 明遍計有無義也 ◎
- ※ 79b の《無体非無体》は算題に「古百条の様」と割注あり。79a は×

第九卷

- 81、《三性前後説》第二・五・八 可前後説 三性前説無性後説也 ◎
- ※ ただし、聖憲は「淄州大師三義の釈を存す。且く第二の釈に依らば」と断つたうえで、「三性前説無性後説」の立場を示す。
- 82、《後二無性》
- ※ ただし、『唯識論同学鈔』(『大正藏』六六、五一八頁上中)の中に同題の論義がみられ、その内容も一致している。

- 83、《心王第八》第二・六・二 具不可有也 可局第八也 ◎
- 84、《心中秘密》第二・六・四 可通三種心 不可撰如常八九 ×
- 85、《歎德惣標》第二・六・五 局第十心行者 可局第十也 ◎
- 86、《空性無境》第二・六・一六 局第八住心不通第七也 不通第七也 ◎
- 87、《第九証文》第二・六・一七 未必局彼一句也 可局一句也 ×
- 88、《此中十喻》第二・七上・一 可云戲論也 可第三劫之十喻成戲論義 ◎
- 89、《八句淺深》第二・七上・四 大三妄對分時雖一種妄執委論時何無龜細耶 可有淺深也 ◎
- 90、《極無地前》第二・七上・九 可初地分齊 非初地也 ×

第十卷

- 91、《宝珠譬喻》第二・七上・一五 依一意可具有歟 可具有也 ◎
- 92、《十地十六生》第二・七下・二三 可撰十地 可撰尽也 ◎
- 93、《復越一劫》第二・七下・二四 或云極細妄執或云微細妄執可有二意也 依一義者可爾也 ○
- ※ ただし、頼瑜は二重において、「学者の異義不同なるが故に前重に二意を存し申すと雖も且く一意に依らば極細妄執なるべきなり」と述べ、◎に近い。
- 94、《第九驚覺》第二・七下・二五 可有其義也 可有其義也 ◎
- 95、《心相顯密》第三・本・一 真言行者心相 非直真言行也 ▲
- ※ 論点が異なる。『大疏愚草』は『大日經』の「世尊願救世者演說心相」の文における心相が真言行者の心相なのか否かを論ずるものであり、『大疏第三重』は『大日經疏』の「三劫六無畏処衆多心相」文における心相が直ちに真言行の心相なのか否かを論ずるものである。

96、《心相寛狭》 第三・本・二 唯答九句隨一 ◎ 可九句隨一心相也

97、《心法色形》 第三・本・一八 可爾也 ◎ 可許也

98、《没心實際》 第三・末上・二 若惣云之者第六七分齊也若別云之第七住心也 △ 可指第七住心

※ 頼瑠は惣・別の両立場を挙げる。別で見れば、◎である。

99、《十喻体空》

※ 論点は異なるが、第三・三上・四に相当するか。

100、《悉地寛狭》 第三・末下・一六 可云悉有歟 ◎ 可悉有也

以上の結果をまとめると、両者の解答が一致する◎は六十一題、一致に近い○は十題、頼瑠・聖憲のどちらかが立場を示していない△は四題、論点の異なる▲は五題、解答の相違する×は十八題、不明が二題となった。

この結果からもわかるように、聖憲は、必ずしも頼瑠の見解を継承しているわけではない。全百題のうち、十八題は頼瑠と立場を異にしている。勝又【一九八一】や元山【二〇〇七】では、聖憲の『大疏第三重』と運徹の『大疏啓蒙』『大疏談義』の比較がなされている。そこで、この十八題について、本論の結果と勝又【一九八一・元山【二〇〇七】】の結果を比べてみると、頼瑠の見解を聖憲が反覆し、その聖憲の見解を運徹がさらに反覆し、運徹と頼瑠で同じ見解を示しているものもある。例えば、▲《発心識体》は、頼瑠が第八識体説を取るのに対し、聖憲は第六識体説を主張する。それを受けた運徹は自らの立場として第八識体説を提示している。このような教学の展開は、84《心中秘密》・86《極無地前》など、その他のいくつかの論義においても見ることが出来る。

また、『大疏第三重』は、すべての論義が『大疏愚草』にあるわけではなく、『即身義愚草』など、他の頼瑠の著作の論義も含まれていることがわかった。《六大法身》が『即身義愚草』にあることはよく知られるが、この他にも、85《絵本法然》や85《所執捨不捨》は、『大疏愚草』には見られず、『即身義愚草』で論義がなされている。なお、管見の限りでは、82《後二無性》と99《十喻体空》の二題は、頼瑠の著作から該当する論義を見つけることができなかった。しかし、《後二無性》は、良算（生没年不詳）の『唯識論同学鈔』（『大正藏』六六、五一八頁上中）の中に同題の論義がみられ、その内容も一致している。一方の《十喻体空》は、頼瑠の著作、さらには古義学派を含めた他の著作にも見られず、聖憲独自の論義である可能性もある。『大疏第三重』はその多くが『大疏愚草』に基づいているが、聖憲が『大疏第三重』の撰述に当たり、改めて『大日経疏』を見直すなかで、聖憲以前には議論されることのなかった問題を見出し、聖憲独自の論義を百条の一つとして提示した可能性も考えられる。

以上のように、『大疏第三重』は、単に頼瑠以降の膨大な論義をまとめた著作というわけではなく、ましてや、『大疏愚草』をまとめただけの著作でもない。すなわち、『大疏第三重』は、聖憲自身が、自らの見解を交えて、ときに頼瑠の見解を反覆し、ときに足りない議論を補いながら、聖憲自身の裁量によって丁寧に百条を選び出し、その一々について詳細に論じた著作といえる。従って、そこには「聖憲の教学」が確かに在るのである。

第四章 聖憲における華嚴宗の系譜

日本における華嚴学は東大寺開山の良弁（六八九～七七四）が法藏の直弟子とされる審祥（生没年不詳）を招いて『六十華嚴』を講じたところに始まる。従って、奈良時代の華嚴学は東大寺を中心として隆盛した。しかし平安時代になり、天台宗や真言宗が興ると、両宗の隆盛に伴い、華嚴学は衰退をみる。そのような中で天暦元（九四七）年、今一度の華嚴学の隆盛を図って光智（八九四～九九九）が華嚴研究の専門道場として東大寺に尊勝院を建てた。このことは、後の日本華嚴学発展の大きな契機となり、鎌倉期に東大寺系・高山寺系という二つの華嚴学が生ずる出発点になったとされる²⁸⁾。

法然（一一三三～一二二二）や親鸞（一一七三～一二六二）、さらには日蓮（一二一二～一二八二）、栄西（一二四一～一二二五）、道元（一二〇〇～一二五三）など多くの高僧を輩出した鎌倉時代は、日本仏教史において大きな変革期となった。このような時代において、華嚴宗は明恵（一一七三～一二三二）と凝然（一二四〇～一三三二）によって発展をみせる。

日本華嚴には、大きく東大寺系（本寺派）と高山寺系（末寺派）の流れがあると言われる。従来、日本の華嚴学においては、凝然を代表とする東大寺系を正統、明恵を代表とする高山寺系を異端とし、相対的な関係として認識されてきた。しかし、両者は必ずしも相対するわけではなく、東大寺華嚴の中にも高山寺系の影響は見られ、高山寺華嚴も源を辿れば東大寺の尊勝院から派生したものである。さらには東大寺華嚴も、尊勝院系と戒壇院系の二つに分けることができる。従って鎌倉以降の日本華嚴は、東大寺の尊勝院と戒壇院、高山寺の三つの系統を有しており、それぞれがお互いの影響を受けながら、その教学は全国各地へと広まっていた。

第一節 高山寺系華嚴について

（一）明恵について

既述の通り、高山寺系は明恵に、東大寺系は凝然に代表される。「学問をすることがすなわち仏道にほかならないという信念の下に一生涯、各宗の仏教教理の研究に没頭した²⁹⁾」凝然に対し、明恵は「教学よりも実践を主とし、密教と華嚴を融合させ、法然の浄土教に対して真向から反対し、戒律を重視した³⁰⁾」と言われる。高山寺の創建は奈良時代にまで遡るとも言われるが、長らくは高雄神護寺の別所であり、建永元（一二〇六）年、後鳥羽院の院宣によって明恵に寺域が与えられ実質的な開山となった³¹⁾。

明恵の生涯を略述すれば、承安三（一一七三）年紀伊国有田郡に生まれ、八歳のときに両親を亡くしている。翌年、叔父の上覚（一一四七～一二二六）を頼りに神護寺に入って俱舎等を学び、次いで仁和寺の景雅に就いて華嚴を習った。またこの頃、醍醐寺の実尊（一一八〇～一二三六）から密教を学び、尊印より悉曇も習っている。十六歳のとき、東大寺戒壇院で具足戒を授かると、その後は東大寺尊勝院の聖教によって勉学に励み、多くの華嚴文献を書写している。東大寺尊勝院は華嚴と密教の兼学の場であり、後に明恵が「厳密³²⁾」

とも称される教学を確立するのは、この頃の研鑽が基本にあるものとも言われている。また十九歳のときには、勧修寺の興然（一一二〇～一二〇三）より金胎両部の伝授を受けており、勧修寺流の血脈には「高弁」の名が記されている⁸⁰。この興然は上覚の師でもあり、粕谷【二〇〇一】は明恵が若き日より上覚に付き従って密教の行法を修していたことを指摘している。

そして建久九（一一九五）年二十三歳のとき、紀州に戻り、庵を設けて修行に専念した。三年ほどの修行のあと再び高雄に戻って梅尾に居したが、高雄で騒動が起こったため、再度紀州に下っている。この間には、弟子の喜海（一一七八～一二五〇）に『探玄記』を講じ、また『華嚴唯心義』等の著作も著している。そして建永元年、後鳥羽院より華嚴興隆のために梅尾の地を賜ると、以降は高山寺を中心に活動を行っていく。

鎌田【一九七三】は、『金師子章光顯抄』を著した三十九歳前後に明恵の思想の展開があるという。それ以前は東大寺の正統な華嚴を学び、それに基づく著作を著していたが、四十歳を過ぎると『摧邪論』を著すなど法然の浄土教批判に傾倒していく。また、島地【一九三三】は明恵の思想を三つに分け、正統なる華嚴学に努めた三十九歳以前を第一期（独断時代）、新仏教と接触し批判主義へと転向した四十歳からの三年程を第二期（過渡時代）としたうえで、李通玄（六三五～七三〇頃）の『華嚴経論』との出遇いを契機に独自の教学を確立していく時代を第三期（組織時代）に当てている。第三期はとりわけ学問よりも実践を重視し、三宝に対する礼拝の在り方を説いた『三時三宝礼釈』や、仏光観の教えや行法を説いた『華嚴修禪観入解脱門義』・『仏光観門法』を著している。この頃には明恵の思想も結実を見せ、光明真言を用いて密教の行法と華嚴の観法を融合させるなど明恵独自の教学が形成された。

このように明恵は生涯に亘って実践的な修行に勤め、自らの実践に基づく数々の著作を残している。また、多くの弟子たちに師事され、貴族をはじめ多方面の人々から帰依を受けた。そして貞永元（一二三二）年、六十歳で示寂した。

（二）高山寺系華嚴について

当然ながら、日本華嚴の源を辿ればそこには中国華嚴がある。一般的に中国の華嚴宗は、杜順（五五七～六四〇）を開祖とし、以降第二祖・智儼（六〇二～六六八）、第三祖・法藏（六四三～七一二）、第四祖・澄観（七三八～八三九）、第五祖・宗密（七八〇～八四一）の五祖説を取る。とりわけ法藏を中国華嚴の大成者と見做し、法藏—澄観の路線が中国華嚴の正統と認識されている⁸¹。その一方で、法藏と同時代、どの系統にも属さず独自の華嚴思想を築いた人物に李通玄がいる。

鎌田【一九七六】によれば、明恵は、はじめ宗密の教学に影響を受けた。宗密の『円覚略疏』を愛読し、『円覚経』に基づく実践をし、弟子に対して講義も行っている。しかし、李通玄の『華嚴経論』に出遇うと、そこに説かれる仏光観に惹かれ、その後は仏光観の理論と実践に心をそそいだ。明恵は、自らの著作の中で李通玄への畏敬の念を述べており、自身の教学が法藏や澄観ではなく李通玄に依拠することを示している⁸²。このように、従来の日本華嚴が法藏—澄観を正統とする中で、明恵は第五祖の宗密、そして李通玄の教学を重んじることに特徴があるとされる。

さらにもうひとつ、明恵教学としてポイントとされるのが華嚴と密教を融合した思想で

あり、高山寺教学を捉えるに当たって欠かすことのできない視点である。明恵に対し「嚴密の祖師」と名付けた石井教道氏は、「教義上に於いては、華嚴經と密教とは同価値であるといふのが師（明恵）の思想である」と述べている。しかし、明恵は「賢首系東大寺花嚴のままで、所謂事相の上に缺くる所あるのを認め、（…中略）其缺點をみつめて事相教相の上に研究の歩を進められた結果が師の嚴密となつて表れた」とのである。すなわち明恵は、教相的には同価値であるにもかかわらず事相面で劣る華嚴を密教へと引き入れ、両者を融合させた独自の修行体系を築き上げた。近年までの明恵の教学研究は、その多くが華嚴の視点に基づくものであつた。しかし、粕谷隆宣氏や小宮俊海氏をはじめ、真言の側から明恵を見つめるという立場での研究がなされるようになり、明恵と真言密教の関係、さらには真言学僧としての明恵の側面が明らかになってきた。それに伴い、これまで事相（観法）面では注目されてきた明恵と真言密教の接点に、教相（教学）面からのアプローチが加えられた。

さて、明恵に代表される高山寺の教学はその後、丹波神尾寺、泉州久米田寺、鎌倉淨光明寺、金沢称名寺などに伝播したが、教学の展開という意味では「弟子の」喜海・高信等は忠実にして敬虔なる継承者たるに過ぎず、その教学内容も亦師匠明恵の説以外に出るものではなかった」とも言われている。教学の展開についてはここでは深く立ち入らないが、いずれにしても、明恵の教学は多くの弟子たちによって伝播し、後世へと受け継がれていった。特に、明恵門下随一の高弟として知られる喜海が華嚴学を中心に、明恵の孫弟子にあたる高信（一一九三～一二六四）が密教学の継承に尽力したようである。

このように高山寺の華嚴学は東大寺と並んで日本華嚴の礎であり、鎌倉時代に東大寺で華嚴学が発展した要因の一つは、高山寺の華嚴学に刺激を受けたことにあるとも言われるほどである。

第二節 東大寺系華嚴について

（一）凝然について

実践に生きた明恵に対し、凝然は生涯を通して学問に徹した。また、律僧として戒律を守りながら、様々な教学を研究し、『八宗綱要』をはじめ一二五部一二〇〇余巻もの著作を残している。凝然の教学は八宗兼学と言われるように多岐に亘るが、根本的立場は華嚴にあり、「鎌倉期以降の華嚴学は凝然によつて規定された」と言われるほど後の日本の華嚴学に多大な影響を及ぼした。また凝然の華嚴学については、伝統的な華嚴の正統に忠実・公正との評価があり、「独創的な見解を交えることなく、事実を、あるいは自分が承けてきた伝承を、客観的に淡々と記しているのが特徴」と指摘される。

凝然は延宝二（一二四〇）年、伊予国高橋に生まれる。凝然の学歴を略述すると、十六歳で比叡山に登り、円頓戒壇において菩薩戒を受けている。その後、南都に到り、東大寺では円照（一二二一～一二七七）に師事し、十八歳のとき東大寺戒壇院で沙弥戒を受け、二十歳のときには同じく戒壇院で通受比丘戒を受けている。円照は寛盛（一一九四～一二四九）や叡尊（一二〇一～一二九〇）のもとで戒律復興に努め、戒壇院中興とも称される人物である。その後三十八歳のとき、師の円照が寂し戒壇院の長老になると、それ以降八

十二歳の死に至るまで四十年以上も長老を務めている。

凝然は律僧として戒律の研究に注力した。師の円照が律と念仏の研究に熱心であったため、凝然もそれに関する著作を多々残している²⁶⁾。また、円照の伝記を凝然が記した『東大寺円照上人行状』には、「照公二期の所学、諸宗の法門を一身に所持す（…中略）諸宗の中、義理深奥悟達速疾、真言に過ぎたることなし²⁷⁾」と、諸宗兼学の円照が真言の優位性を主張していたことが示されている。ここでは深入りしないが、凝然が『八宗綱要』において真言の段を最終章に据えていることも含めて注目に値する記述である。

円照と並んで凝然の師には東大寺尊勝院の宗性（一二〇二～一二七八）がいる。宗性は尊勝院において華嚴の講義を度々開き、華嚴に関する多くの著作を残した学僧である。宗性は凝然が五十三歳のときに亡くなっているが、凝然の華嚴に関する著作は殆ど五十歳以降であることから、宗性の講義を最後まで聞き、宗性の滅後にその円熟したものを発表したと考えられている。さらに凝然は、天台や真言にも通じており、それらは円照の兄の聖守（一二一九～一二九一）や木幡観音院の真空に学んだとされている²⁸⁾。ここで注目したのは、凝然が真言を学んだ聖守と真空は、頼瑜も師事した人物だということである。つまり、凝然と頼瑜は同じ師のもとで修学しており、同門の關係に当たる。頼瑜はこの頃、東大寺に赴き諸宗を積極的に学んでおり、従って頼瑜の学んだ華嚴は東大寺からの影響が大きいと言える²⁹⁾。

凝然の華嚴学の特徴と功績をまとめると、それは法藏と澄観に正統を求め、奈良期以降様々に解釈されていた日本華嚴を東大寺華嚴としてまとめあげたことにある。法藏―澄観の中国華嚴を正統とみなし、それに基づく東大寺華嚴を日本の正統なる華嚴学として確立したことは「華嚴教理史上特筆³⁰⁾」すべき功績であると同時に、「あまりに整った体系にくくりあげたために、たんなる華嚴学の術語の羅列³¹⁾」に過ぎないと批判を受けることもある。

いずれにしても、凝然は多くの門下を輩し、その教学は後の日本華嚴に多大な影響を及ぼしている。

（二）東大寺系華嚴について

華嚴宗の大本山である東大寺は奈良時代、聖武天皇（七〇一～七五六）の発願によって創建されると、鎮護国家の寺院として、また諸宗兼学の道場として、その役割を担ってきた。東大寺では主に南都六宗に天台と真言を加えた八宗兼学がなされてきたが、創建当初は華嚴宗の根本寺院であるにも関わらず、真言や三論の研究が盛んであった。そこで、華嚴学の興隆を図って華嚴宗の本拠として尊勝院が建立された。藤丸【二〇一七】は、東大寺華嚴のターニングポイントとしてこの尊勝院の建立を取り上げている。この頃の東大寺では、諸宗はそれぞれ特定の院家の中で研鑽されていたようである。その中でも特に、理源大師聖宝（八三二～九〇九）によって開かれた三論・真言兼学の東南院と、光智によって開かれた華嚴宗の本拠である尊勝院の二つの院家が大きな勢力を誇っていた。後に袂を分かつ高山寺華嚴も、尊勝院を建立した光智門下の観真（九五二～一〇二九）によって始まっており、そういった意味でも尊勝院の華嚴学は日本華嚴の源流に位置している。

さて藤丸【二〇一七】は、東大寺華嚴のターニングポイントとしてもう一つ、南都焼討後の東大寺の復興を挙げている。東大寺は治承四（一一八〇）年、平重衡の南都焼討によ

つて壊滅的な被害を受けた。翌年から復興に向けて新たに歩みを始めるが、その第一歩として東南院、尊勝院、そして戒壇院が再興された⁸⁾。東大寺の教学研鑽の中心が東南院と尊勝院にあったことは先に述べたが、東大寺復興以降は戒壇院も重要な役割を担っていく。

戒壇院は天平勝宝六(七五四)年唐より来日した鑑真(六八八―七六三)によって創建されて以降、日本随一の受戒道場であった。そして、東大寺復興以降は単なる受戒の場というだけにはとどまらず、戒壇院の長老を初代の円照より凝然が受け継ぐと、華嚴を学ぶ場として東大寺の中でも一定の地位を占めるようになった。凝然の後、戒壇院の長老は第三代・禅爾(一二五二―一三二五)、第四代・了心(一三三九)、第五代・俊才(一二五九―一三五三)、第六代・盛誉と続いていくが、禅爾や盛誉は泉州久米田寺の住持も務めており、戒壇院華嚴から久米田寺華嚴への展開も窺うことができる。

この南都焼討後の東大寺の復興によって、東大寺華嚴は尊勝院と戒壇院という二つの院家を中心として、教学の研鑽が盛んに行われていった。

当時、東大寺をはじめ多くの寺院では、論義によって教学研鑽がなされていた。尊勝院は光智による創建以来、その中核的役割を担ってきた。一方の戒壇院は東大寺の復興後、凝然の登場によって華嚴学研究の新たな拠点として隆盛した。凝然は東大寺の華嚴学を整え、それまで様々になされていた華嚴解釈を法蔵と澄観の正統に求め、東大寺華嚴として大成させた。すなわち、東大寺華嚴といったとき、それは凝然の教学であるということもできる。従来の見解によれば、尊勝院と戒壇院の華嚴学はとりわけ区別されることもなく、あくまで東大寺華嚴として同一視されていた。しかし、近年の研究によって、宗性を筆頭に伝統的な論義を主体とする尊勝院華嚴と、凝然にはじまる論義を前提としない自由な学風の戒壇院華嚴は教学的内容が相違することも指摘され始めている⁹⁾。両院の教学的相違については、今後の更なる研究が俟たれるが、創建以来東大寺は華嚴宗の根本道場として日本華嚴の中核を担い、尊勝院・戒壇院という二つの院家を中心に教学研鑽がなされてきたことは確かであろう。

第三節 久米田寺系華嚴について

本章ではここまで、高山寺と東大寺を中心に中世期の日本華嚴について概観してきたが、次に久米田寺華嚴について確認していく。久米田寺は和泉国泉南郡(大阪府岸和田市)に位置し、華嚴宗を中心に真言や律など諸宗兼学の寺院として各地から学僧が集い、多くの高僧を輩出したことで知られている。若かりし聖憲も久米田寺に赴き、盛誉の『華嚴五教章』の講義を受けて『五教章聴抄』を著している。久米田寺については、納富常天氏の一連の研究等で詳細を知ることができる¹⁰⁾。そこで、それらを頼りにまとめてみたい。

(一) 久米田寺について

久米田寺は行基創建の四十九院の一つで、奈良時代には桓武天皇や光明皇后からの帰依を受けて隆盛していた。しかし、その後は荒廃が進んでいく。弘安三(一二八〇)年頃、ときの有力な御家人であった檀越・安東蓮聖(一二三九―一三二九)と久米田寺開山にし

て叡尊（一二〇一～一二九〇）の弟子である顕尊（一二三七～一三〇〇）が再興に向けて奮闘した。その年（一二八〇）に、西大寺の叡尊を導師に招いて伽藍を落慶し、華嚴・律・真言の修練道場となった。弘安五（一二八二）年、後宇多天皇の勅願寺となると、これを契機として発展の基礎が確立された。また、弘安六（一二八三）年には凝然の弟子の禪爾を招いて第二代の住持とし、学山としての基盤を整えていく。禪爾時代の久米田寺は教学研究が盛んに行われた。とりわけ華嚴・律の拠点として多くの学僧が集まり、湛睿（一二七一～一三四七）や盛誉をはじめ、すぐれた学僧を多数輩出している。盛誉は学問のみならず、政治力にも長けており、朝廷とも密接に関わり、それによって久米田寺は更なる隆盛を図っていった。しかしながら、嘉吉年間の久米田寺近隣の百姓一揆や、天正年間の織田信長の根来寺襲撃に伴う河内や和泉地方の寺院への侵攻によって、その後は急激な衰退を辿っていく。

ここで、久米田寺と同じ和泉国に在する家原寺について、少しく言及してみたい。家原寺は和泉国大鳥郡（大阪府堺市）に位置し、行基が三十七歳のときに生家を寺院化して建立した。また、家原寺は西大寺や東大寺戒壇院との関わりが深いことでも知られている。家原寺については、追塩千尋氏の研究によってその概要が明らかにされている。追塩氏は、西大寺や東大寺などとの関係から、「家原寺を中心として、三十～四十キロ程度の範囲の寺院に関わっていた勸進聖の集住であったこと。中でも行基関係寺院間で小さなネットワークとも言えるものが形成されていたこと⁸⁸⁾」を指摘している。久米田寺は行基創建の四十九院の一つであることから、久米田寺もこのネットワークの中に含まれることが考えられる。また納富常天氏は、久米田寺の復興に注力した安東蓮聖の活動の範囲に家原寺を挙げており、久米田寺と家原寺の関わりを窺うことができる⁸⁹⁾。さらに近年、宇都宮啓吾氏が、智積院聖教の悉皆調査に基づく論考において、家原寺と根来寺の交流を指摘し、「先行研究によって注目されてきた中世律宗系の拠点としての家原寺ではなく、三宝院流覚雄方の如き真言寺院としての側面から、更には、中世における根来寺との関わりという新たな側面が確認されるに至った。」と述べている。さらに宇都宮氏は、家原寺が和泉国における教学的拠点であったことを指摘したうえで、「行基顕揚という目的の下に、諸宗の僧侶が家原寺に集い、諸宗派の聖教が集積される側面を有した。」と述べている。このことから、行基創建の久米田寺の学僧も家原寺に赴いていたことが予想できる。このように、家原寺は久米田寺との間、そして根来寺との間にネットワークがあり、聖憲の久米田寺への修学は、家原寺の存在が大きな鍵を握っていた可能性がある。前述したように、聖憲に関する伝記類は僅かしかなく、聖憲が家原寺に赴いた記述は残されていないが、これらのことから聖憲が家原寺で修学した可能性も考えられうる。

（二）久米田寺の学僧について

顕尊による再興以降、久米田寺の住持は第二代禪爾、第三代盛誉、第四代照恵⁹⁰⁾と次第していく。開山の顕尊は叡尊の弟子であり、戒律・華嚴にすぐれた人物である。

第二代の禪爾は十九歳で出家し、戒律に造詣の深い八幡大乘院の琳海（生没年不詳）に就いて戒律を学んだ。二十一歳で鷺尾山金山院に住し、凝然のもとで華嚴の研究に勤めた。二十三歳のときには凝然の師である円照より具足戒を授かっている。その後は東大寺戒壇院に住してさらなる研究に励むとともに、賀州無量福寿寺に住して戒律や華嚴の講義を盛

んに行っている。その一方で、東大寺真言院の聖然（一三二二）より密藏を受け、また由良興国寺の禅僧法灯国師（一二〇七―一二九八）のもとで禅の玄旨を究めんとした。弘安六（一二八三）年、顯尊に招かれ久米田寺の住持となると、華嚴や律を中心に学山としての教学的基盤を整えていく。禅爾は、教学研究はもちろん禅の修練にも勤しみ、久米田寺に禅堂を構えて毎日昼夜二時の座禅に励んだ。禅爾による禅の受容から、当時の久米田寺は禅が流行していたようである。また凝然からの信頼も厚く、凝然の跡を受けて東大寺戒壇院の住持も務めている。晩年は風疹に侵され、七十三歳で亡くなった。没後の法事は五七日までは東大寺戒壇院、その後は久米田寺で行われていることから、両寺との深い関係を窺うことができる。

第三代の盛誉は華嚴・律・真言に造詣が深く、湛睿（一二七一―一三四七）とともに禅爾門下の二哲と称されている。禅爾の跡を継ぎ、久米田寺第三代の住持となり、後には戒壇院の第六世も務めている。盛誉はその禅爾より、久米田寺の灌頂院において伝法灌頂を受けており、東密の相承も授かっている⁸⁰。また『西大寺光明真言結縁過去帳』に名前のあることから、西大寺とも密接な関係にあったことが窺える。さらに、聖憲の『大疏第三重』には「明恵上人弟子心源上人。観壺上人弟子明智上人也⁸¹」とあり、盛誉は凝然―禅爾―盛誉と次第する東大寺華嚴のみならず、明恵―心源―観壺―明智（盛誉）と列なる高山寺の系統も相承している可能性がある。そのような中で、盛誉の特筆すべき功績は華嚴関係の撰述・講義であり、『華嚴手鏡』や『五教章鈔』など数々の著作を残している。教学的活躍の目立つ盛誉ではあるが、寺院護持の手腕にも長けていた。盛誉時代の久米田寺は南北朝の争乱期にあり、寺院維持や教学興隆に困難な時世であったが、社会の変動に即しつつ久米田寺の発展を成していた。

第四代の照恵は盛誉に就いて華嚴や戒律を学び、盛誉の没後、跡を継いで久米田寺第四世の住持を務めた。後には戒壇院第九世も担っている。また戒壇院第七世照玄（一二三〇―一三五八）の弟子でもあり、東大寺と深いつながりをもつ人物である。

住持こそ務めていないものの、久米田寺で修学し、後の日本華嚴に大きな影響を与えた学僧に湛睿がいる。湛睿は鎌倉極楽寺や金沢称名寺など東国における活躍で知られるが、盛誉と並んで久米田寺の禅爾門下としても名高い。湛睿は、はじめ南都において凝然に師事し、戒律や華嚴を学んでいた⁸²。三十代の頃は主に東国の極楽寺・浄光明寺・称名寺などで華嚴・戒律・浄土・真言の研鑽に努めたが、正和二（一二三三）年四十三歳のときに久米田寺に移り、六年の生活を送って華嚴と戒律の教学を確立した。久米田寺時代の湛睿は、六年の間に撰述、講義、書写、校合と精力的に活動しており、「湛睿の生涯においてもっとも重要な時期⁸³」であったと言われている。その後再び東国に戻り、晩年は称名寺の住持となった。永村眞氏によれば、称名寺において華嚴学が発展を遂げるのは、湛睿による禅爾への師事が大きいという⁸⁴。また、湛睿によって撰述・書写された聖教の数々は久米田寺を経由して東大寺にもたらされ、称名寺、久米田寺、東大寺という華嚴学の東西の交流が見られる。

（三）久米田寺系華嚴について

衰退後の久米田寺は華嚴・律・真言の兼学道場として再興したが、禅爾や盛誉など東大寺戒壇院とつながりの深い学僧のもとで、その教学は華嚴と戒律を中心に栄えていった。

戒律については、戒壇院の戒律に加えて、当時河内や和泉一帯は叡尊の教線下にあったことから、久米田寺も必然的にその影響を受けた。この地域における叡尊の活動はめざましく、多くの寺院で講義や伝授を行っている。開山の賢尊は叡尊の弟子であり、西大寺の戒律が色濃い。第二代禅爾は凝然のもとで戒律を学んだことから戒壇院系の戒律であるが、賢尊の跡を受けているので、当然ながら西大寺の戒律も含まれている。第三代盛誉は凝然・禅爾の弟子であるため戒壇院の戒律を中心としながら、西大寺や唐招提寺の戒律も授かっている。このように、久米田寺における戒律は、東大寺戒壇院の戒律を中心として、西大寺・唐招提寺の戒律が合わさって展開された⁹⁰。

一方、華嚴については、東大寺華嚴に比べ実践的性格が強いと言われている。実践的性格を有する背景には禅爾における禅の受容、厳密とも称される高山寺教学の影響等が挙げられる。高山寺教学の影響については先行研究でもいくつか指摘がなされており、禅爾が梅尾恵地房から『理護摩次第私記』を相伝していること、久米田寺蔵の『明恵上人像』があること、聖憲の著作に「明恵―心源―観老―明智（盛誉）」という系譜が示されていることなどから伺うことができる。しかし師資関係からみれば、禅爾や盛誉は凝然門下に位置しており、当然ながら東大寺華嚴の影響も大きい。これらのことから、納富常天氏は久米田寺華嚴を「伝統的・理論的東大寺戒壇院華嚴と、実践的高山寺華嚴を受容した折衷的立場の華嚴⁹¹」とまとめている¹⁰⁰。

第四節 新義真言学派と華嚴

華嚴学僧としての聖憲の系譜を遡ると、直近の師は久米田寺の盛誉である。その盛誉は、禅爾、併せて禅爾の師である凝然に師事し華嚴教学を学んでいる。先行研究においても、聖憲は凝然の系統として取り上げられ、「是れ等（盛誉・聖憲）の人々は凝然の開拓した純粹華嚴教学を更に大成し、その基礎を固めた¹⁰¹」人物と紹介されている。その一方で、自らの著作において「明恵上人弟子心源上人。観老上人弟子明智上人也¹⁰²」とも述べており、高山寺の明恵から師の盛誉へと列なる系譜を示している。

聖憲における高山寺教学の受容については、先行研究の中でもいくつか指摘がある。先にも少し触れたが、野呂【二〇〇九】では、聖憲が『五教章聴抄』を撰述する際に依用した『五教章』注釈書の中に『梅尾聞書』や明恵門下の順高の『五教章類集記』が含まれていることから、聖憲の『五教章』解釈には高山寺系の解釈が流入している可能性が指摘されている。しかしながら、『五教章聴抄』の中には、「一断一即断」に対する解釈をめぐって、明恵の解釈を挙げたうえで、聖憲がその解釈を明恵の「思い謬り¹⁰³」と指摘する箇所もみられる。これについては、鎌田【一九七七】に指摘があり、「明恵の断惑論に批判を加えた凝然の学系をつぐ久米多寺系の根来寺聖憲あたりににおいて、凝然の学説と異質なものとしてみ恵の教学が意識されたのであろうか（…中略）（それは）東大寺系の教学の正当性を示すものにほかならないからである¹⁰⁴」と述べられている。すなわち鎌田氏は、聖憲が東大寺系の教学を正統な華嚴と認識し、それとは異質なものとして高山寺の教学を認識していたと考えている。

聖憲と同様に、頼瑜の『即身義顕得鈔』の中にも高山寺の教学を批判する箇所が見られ

る。野呂【二〇〇七】で指摘されるが、『即身義顯得鈔』には明恵門下の高信の『六大無碍義抄』の所説を「或云」と引用し、批判を加える箇所がある。『六大無碍義抄』（或云）の所説とは、「我宗の六大四曼法然本有の義を賞せんと欲して、悉離於因果遠離於因縁の文に任せて、其の深旨を委かにせず」というように、真言宗の「法然本有」や「離於因果」「遠離於因縁」に捉われていては深旨を明かすことはできないという説である。これについて頼瑜は、「今は謂わく、爾らず。夫れ、真言果地の法門とは縁起修因の義を論ぜず、唯だ性徳輪円の旨を述べ（…中略）此れ是の性徳果地の法門は縁起因分の果に同ぜざるが故に、当に知るべし、真言の果悉く因果を離ると云うなり」と批判している。

しかし、頼瑜の『即身義顯得鈔』には、この他にも『六大無碍義抄』のいくつかの箇所が依用されており、その中には批判ではなく、あたかも自説かの如くに転用している箇所も見受けられる。野呂【二〇〇七】では実に九箇所もの転用を指摘し、頼瑜が『即身義顯得鈔』を著す際に『六大無碍義抄』を下敷きとしていたことが分析されている。

また、頼瑜の『即身義愚草』をみてみると、『即身義顯得鈔』よりもさらに多くの依用がなされている。少し長くなるが、一箇所を取り上げ、三者『六大無碍義抄』・『即身義顯得鈔』・『即身義愚草』を比べてみると次のようである。

三者は『即身成仏義』の

此の如きの教文は皆六大を以て能生とし、四法身三世を以て所生とす。此の所生の法は上法身に達し、下六道に至るまで僣細隔てあり。大小差ありと雖も、然れども猶お六大を出でず。故に仏、六大を説いて法界体性と為したまう『弘大全』第一輯、五一頁）

の文に対する議論である。

高信『六大無碍義抄』（七右〜八右）

問う、仏の六大は細なり大なり。衆生の六大は僣なり小なり。既に六大所成の身に僣細大小あり。能生の六大も亦た因果僣細等別あるべしや。

答う、爾るべからざるなり。設い僣細大小の差ありと雖も、実に約さば皆堅湿煙動等の義とするなり。此の堅湿煙動等の六大は悉く不生を体とするが故に、全く是れ不生の堅湿煙動なり。染浄の諸法は悉く堅湿煙動等の義を具すが故に此の六大の法を指して法界体性とす。堅湿煙動等の義を諸法の能造とし、眼前に知り易し。法界体性の義とは事に約さば即ち事法界の体なり。性に約さば即ち理法界の義なり。若し六大無ければ如何が不生の真理を顯すや。若し不生の理無ければ如何が六大を成ずるや。故に不生の理あれば即ち六大にして六大の法は即ち不生の理等の義は是れ事事無礙法界なり。六大互いに無碍自在なれば是れ事事無礙法界なり。故に、僣細大小の差は所成の法に約し、能造に於いて更に因果等の別あるべからず。

問う、既に所成の法に於いて僣細大小の差ありと許さば、終に尚お所成の法に望みて、六大に主伴依正等の差別あるべしや、如何。

答う、六大所成の一法を挙げて主とする時、余は即ち伴と成じ正と成じ依と成ず。相互に主伴具足依正無碍等の義ありと雖も、能造の六大は主伴依正等の差異あるに非ざるなり。

問う、能造の六大に差異なしと雖も、終に差別の法を成ずるが故に、龜細等の法を成ずるを以て本とし、將た同一不生義を顯すを本とやせん。如何。
答う、六大悉く同一不生にして而も因果二位の分齊を壊せず。其の品品位位に差別あるなり。二義何れか廢せん。之を思え。

賴瑜『即身義顯得鈔』(『真全』二三、三七頁上下)

問う、仏身は細なり大なり。凡身は龜なり小なり。所成既に然なり。能生の六大も亦た応に爾るべしや。

答う、龜細大小の差は所成の法に約す。能造の六大は更に因果等の別あるべからず。故に檜尾の口決に云く、「入我我入とは先成就の者の三密も亦た我が三密も共に五大所成なり。然りと雖も、先成就者之三密は微細なり。我三密は龜鉤なり。龜細の別ありと雖も而も同じく五大所成なり。然れば則ち、五大と五大と相離せず。如来の五大と我五大と俱に虚空に遍じて法性平等なるが故に、我心と仏心と衆生心、是の三は差別なきなり」と文り。

問う、既に所成の法に龜細の別を許さば、終に尚お彼に望めて主伴依正等の異なるべしや。

答う、所成の中、且く一法を挙げて而も主と為る時は余は即ち伴と成りて、正を成じ依を成ず。互いに主伴具足依正無導等の義を具すれども、而も六大に於いては主伴依正等の別非ざるなり。

問う、設い差異なしと雖も、終に別法を成るが故に、龜細等の法を成ずるを以て本とせん。將た同一不生義を顯すを本とやせん。如何。

答う、六大悉く同一不生にして而も因果二位等の別を壊せず。二義何れか廢せん。故に釈論に云く、「平等平等にして一なり。然えども終に雜亂せず」と云々。

賴瑜『即身義愚草』(二三、二五頁)

問う、「上法身に達し下六道に至るまで(乃至)然れども猶お六大を出でず」と文り。爾らば、凡聖の如きは龜細ありて凡聖の六大は是れ各別なりと云うべしや。亦た大小不同なるべしや。

答う、云々。

問う、若し凡聖六大各別なりと云わば、今文の相是れ所成の身にして龜細殊なりと雖も、能造の六大凡聖是れ一釈なり。所以は入我我入の觀門是れ凡聖無碍渉入の義なり。本尊の三密は妙、行者の三業は龜礦にして、龜細別なりと雖も同一の六大なるが故に、本尊と行者は離れず。行者の三業は隱にして本尊の三密は顯なるが故に、渉入瑜伽と云うなり。若し三密六大俱に別なれば、何ぞ入我我入の義を成ぜんや。若し爾りと云わば、一法界多法界は是れ顯密の大差異なり。十界の六大同一なれば顯家の一理に異なるや。理理無辺智智無數は名あれども実なき歟。是を以て別本の中に「一切衆生の法界体性智は一一別の体性とやせん」と文り。六大別体の義に非ざるや。爾らば如何。

答う、木幡上人の義に云く、十界六大各各別なり。文理は一辺に定め難し。但し、三密四曼六大体相用に至ては、各各渉入無碍の義、密宗超絶の意を談ず。所以に性の処の性相性性相相各別にして無碍なり。之を即事而真と謂う。果果事理事理差

にして渉入す。之を現覺諸法と謂う。若し爾らば、入我我入の義、何ぞ離れるや。猥りに以て如常の一大法身遍法界の義を乱す。

私に云く、凡聖の三密異なりと雖も、生仏の六大は本と一なり。之に依りて、四曼義に云く、「法体無差別とは同じく六大なるが故に、相用有差別とは龜細広狭あるが故に」と文り。又檜尾の口決に云く、「本尊と行者の三密、龜細別なりと雖も而も同じく五大所成なり」と(趣意)。延命院金剛界次第に云く、「一大空輪乃至一大地輪」と文り。是れ等の釈文、争いなし。一種なりと云う事を。空理は一辺の難の如し。但し、一辺の難に至ては、顯家の一理、諸法に通ずるが故に一法界と云う。今の六大、普遍なるが故に多法界と云う。六大は是れ別して諸法に遍するが故に。又、別本の釈に至ては、彼の書の次の問答に云く、「若し爾らば、一大法身は法界に遍すと云うに違わず」と文り。之に答えて云く、「衆生異なりと雖も、法身は是れ同なり。所以に周遍と云うなり」と文り。此の答意、彼此六大は是れ同なりと云うに非ざるや。仍つて、失なし。或いは抄に云く、「問う、既に六大所成の身に龜細大小あり。能生の六大も亦た因果龜細の別あるや。答う、爾らざるなり。設い龜細の差ありと雖も、実に約さば皆堅濕煖動等の義なり。此の六大悉く不生を体とするが故に、この六大を指して法界体性とす。所謂る事に約さば是れ事法界の体なり。性に約さば理法界の体なり。若し六大無なれば、何ぞ不生の理を顯すか。若し不生の理無ならば、何ぞ六大を成ずるや。故に不生の理は即ち六大の如くにして六大は即ち不生の理なり。是れ事理無碍法界なり。六大互に無碍自在なれば是れ事事無礙法界なり。故に知んぬ。龜細大小の差、所成の法に約す。能造の六大に於いて更に因果等の別あるべからず」と云々。

三者を比べてみると、頼瑠の兩著作は高信の『六大無碍義抄』から多くの部分を依用している。網掛け部が『六大無碍義抄』と『即身義顯得鈔』の一致であり、波線部が『六大無碍義抄』と『即身義愚草』の一致である。『即身義顯得鈔』は、野呂【二〇〇七】の指摘の通り、『六大無碍義抄』からの依用であることを示さず、あたかも自説であるかの如くに転用している。一方の『即身義愚草』は、『抄に云く』と『六大無碍義抄』からの引用であることを示し、そのうえで『即身義顯得鈔』よりもさらに長文を引用している¹⁰⁶⁾。

このように、頼瑠における高山寺教学の受容は確認することができる。頼瑠は、一部では高山寺教学に批判を加えながらも、一部では自説の如くに転用するなど、肯定・否定の両面から受容しており、いずれにしても高山寺教学から大きな影響を受けていたことが窺える。

それに伴い、頼瑠を受け継ぐ聖憲は、真言側の系譜(盛誉の弟子としての聖憲ではなく、頼瑠を受け継ぐ聖憲)としても、少なからず高山寺の教学を受容していた可能性が考えられる。しかしながら、聖憲の著作には、頼瑠が『即身義顯得鈔』において転用した『六大無碍義抄』の所説を見つけることができなかった。聖憲の『大疏第三重』には『六大法身』という論義があり、これは『即身成仏義』の先の文に対する議論である。『即身成仏義』の先の文に対する論義には、『上達法身下及六道可云大日法身耶乎事』と『上達法身〇不出六大凡聖六大各別義可有乎事』の二つがあり¹⁰⁷⁾、高信・頼瑠の先の論義は後者に相当する。それに対し、『六大法身』は前者の論義である。従って、『即身成仏義』の同じ文に対する論義であっても、議論する視点が異なっており、当然ながら『六大法身』の中に高信の所

説を見ることはできない。ただし、この他にも、管見の限りでは聖憲の著作の中には高信の所説を見出すことはできなかった。

しかしながら、前述の通り、『五教章聴抄』には順高の『五教章類集記』を依用したことが示されており、聖憲の華嚴に即する著作には高山寺からの影響を確認することができる。これらのことから聖憲における華嚴の系譜を考えてみると、高山寺・東大寺という日本華嚴を代表する二つの系統のどちらか一方だけを受容しているというわけではなく、凝然―禅爾―盛誉と次第する東大寺華嚴に加え、明恵由来の高山寺華嚴の影響も少なからず受けていることがわかる。一方で、頼瑜を通した高山寺教学の受容については確認することができなかった。また、高山寺華嚴については、受容こそしてはいるものの、それを自らと同じ立場と捉えていたかは一考の余地があり、更なる検討が要される。

なお、次部(第二部)では「聖憲における華嚴教学の解釈」について検討するが、聖憲の華嚴の系統を遡るときには、盛誉↓禅爾↓凝然の東大寺華嚴に求めるとともに、明恵以降の高山寺華嚴の受容ということも念頭に置きながら論じることにはしたい。

¹ この他、勝又【一九八一】、伝法院【二〇〇五】等でも略歴が示されている。

² 『大日仏』六三(史伝部二)、一一四頁中

³ 『大日仏』六三(史伝部二)、二九二頁下 ※ () 内は筆者加筆

⁴ 『大日仏』六三(史伝部七)、一三六頁下

⁵ 『結網集』には「其の跋に云く」とあるが、筆者は「其の跋(跋文)」の原文を目にすることができていない。

⁶ 『密教大辞典』(一一三八頁)、『諸宗章疏録』卷三(『大日仏』九五(目錄部一)、一〇七頁上)。ただし、『諸宗章疏録』は『華嚴五教章聴抄』六卷としている。

⁷ 野呂【二〇一四】参照。聖憲の事跡を伝える伝記資料には『因明』の記載はない。しかし、野呂氏は「積極的に聖憲の著述であることは立証することは困難であるが、一方で疑撰とみる決定的な理由も存在しない」と述べ、因明学に基づく論理的な作法に秀でていた順継や頼豪のもとで聖憲が修学していたことに注目している。

⁸ 本文にも示した通り、『日本古典籍総合目録』等にはこの他にもいくつかの著作が列挙されるが、その中には明らかに聖憲以外の著作も混在している。当然ながら、本文に示した七著作以外にも聖憲の著作が存在することが予想されるが、七著作以外の著作については精査がなされておらず、現時点で確実に聖憲作と判断できるものを聖憲の著作として使用した。従って、今後は七著作以外の著作も含めて、聖憲撰述の著作を精査することが要される。

⁹ 『大疏第三重』と『釈論第三重』は頼瑜以降の未整理で膨大な論義の算題をまとめた著作であり、必ずしも聖憲独自の言及とは言いきれない側面もある。しかし、膨大な論義の中から聖憲が選分したことに変わりなく、聖憲の意図は充分に反映されているといえる。また、頼瑜の意見と異なる箇所も見られ、聖憲独自の教学を見ることが可能であると考えている。

¹⁰ 『大正蔵』では、『自証説法』を『大疏第三重』と分けて『自証説法』(一卷)としているが、本論では便宜上、『大疏第三重』の中に含めることにする。

¹¹ 『大日仏』六八(史伝部七)、一三六頁下

¹² 論義の歴史については、伝法院【二〇〇五】等に詳しい。

13 『大日仏』六八（史伝部七）、一三七頁上

14 「纂釈〈全〉問答抄〈全〉類集記〈全〉見聞抄〈全〉梅尾聞書〈全／極秘〉聖憲聰書〈全〉頼瑜〔考〕頼恐道〈全〉。不具ノ抄 略文義抄〈鼓板聖禪之御誓作少々在之〉難解〈少々〉義解〈少々〉」『大日仏』三五（古宗部六）、二四五頁上

15 頼瑜による『五教章』の注釈書は見つかっていない。しかし、『諸宗章疏録』をみると、『五教章料簡』なる著作が挙げられており、ここである「頼瑜聰書」とは『五教章料簡』を指すか、あるいは『五教章聰書』なる著作が存在するのか。また、野呂【二〇一二】は、「従来、注記にしたがって頼瑜による『五教章聞書』を意味すると解されてきたが、頼瑜による『五教章聞書』は現在のところ報告されておらず、現段階では、文字通り「道瑜」による志玉の聞書（九〇〜九二頁）」と述べ、本書は志玉講説・道瑜筆録の『五教章聞書』であることを指摘している。

16 『大日仏』三五（古宗部六）、一八四頁中

17 野呂【二〇一二】、八四頁

18 野呂【二〇一二】、八六頁

19 『仏書解説大辞典』「著者別署名目録」、三一九頁

20 ただし、『結網集』にも示されるように、聖憲の『阿字観』は大徹禪師が筆受したものであり、『阿字観』に登場する禪語が、純粹に聖憲が説いたものなのか、聖憲の説示に従って大徹禪師が禪語を用いたものなのか、判断することは難しい。聖憲における禪の受容については、今後の研究が要される。

21 粕谷【二〇〇二】、一〇四頁

22 『王心鈔』、一丁右。なお、『王心鈔』の頁数は野呂【二〇一五】に随った。

23 野呂【二〇一四】、八五頁

24 野呂【二〇一四】、八五頁

25 本論で扱う『大日仏』（『大日本仏教全書』）は鈴木版を使用している。

26 傍線筆者。※以降、引用文における筆者の傍線加筆の注記は省略する。

27 林田【一九二二】『教主義合纂』附録「教主義筆録」、一頁〜二六頁）、那須【一九五四】

28 別所【二〇一五】第二部、三九頁〜九七頁

29 済運については、田戸【二〇〇二】・堀内【二〇〇九】等の研究がある。

30 ただし、能加持・所加持に対する安然の配当は、「能加持身は是れ理法身、所加持身は是れ自受用身他受用身変化身なり」『教時問答』（『大正蔵』七五、三八九頁上）。「本地法身如来心王は是れ理法身にして即ち能加持身なり。其の所住処を受用身と名づく。是れ智法身自受用身にして即ち所加持身なり。自在神力を以て一切衆生に三密を見聞し悟らしむ。是れ他受用身変化身なり。亦た是れ所加持身なり」『教時問答』（『大正蔵』七五、四〇九頁下）というように、「能加持身」本地法身「理法身」「所加持身」自受用身・他受用身・変化身「智法身」である。従って、「自性法身」本地法身「理法身」「自性自受用身」能加持身「智法身」とみる済運の配当とは異なっている。安然の教主論については、大久保【二〇〇四】・田戸【二〇〇二】・別所【二〇一五】・水上【二〇〇八】等に詳しい。

31 信証の教主論については、大谷【二〇〇八】等の研究がある。

32 林田【一九二二】『教主義合纂』附録「教主義筆録」、一五頁

33 ただし『声字実相義』の中には、この解釈は見られない。

- ³⁴ 別所【二〇一五】、五三頁
- ³⁵ 『打聞集』『興大全』上、五六〇～五六二頁
- ³⁶ 那須【一九五四】(趣意)
- ³⁷ 榊【二〇〇三】の中でも「興教大師の業績はまことに大であり、大伝法院方の祖であることは異論のないところではありますが、こと教主義に関しては、加持説の立場をとっているとは考えられません(七二頁)」と述べられている。
- ³⁸ 実範の教主論については、苦米地【二〇〇八】(「実範の仏身観について」(第二部所収))等の研究がある。
- ³⁹ 『大日経序分義』『日藏』二八、八八頁下)。本論で扱う『日藏』『日本大藏経』は鈴木版を使用している。
- ⁴⁰ 『大日経序分義』『日藏』二八、八八頁下)
- ⁴¹ 『大経要義鈔』『大日仏』一四、経疏部一四、一七六頁下)
- ⁴² 重誉については、田戸【二〇一二】等の研究がある。
- ⁴³ 杲宝『*りや*鈔』『真全』二二、一九六頁上)
- ⁴⁴ 道範の教主論については、佐藤【二〇〇六】等の研究がある。
- ⁴⁵ 佐藤【二〇〇六】、六七頁
- ⁴⁶ 佐藤【二〇〇六】、七五～七六頁
- ⁴⁷ 榊【一九七七】、三七頁
- ⁴⁸ 『覚源抄』第十七、大日経教主本地加持相論事』『真全』三六、三八九頁下)
- ⁴⁹ 『大疏愚草』第二下、十一丁左右
- ⁵⁰ 『大疏愚草』第二下、十一丁右
- ⁵¹ 小林【二〇一二】は、本論で紹介したもの以外にも読み方の相違を指摘しており、頼璩をはじめとする各教学の祖師たちが「それぞれの持つ強い信念のもとで、自己が理解し解釈したことを(二四五頁)」読み方の中に反映させる様が詳細に検討されている。
- ⁵² 例えば、「四身横堅釈の料簡」や「秘藏記定辺無言説釈の料簡」に見られる。
- ⁵³ 榊【二〇〇三】、一頁
- ⁵⁴ 智山伝法院【二〇〇〇】(小林靖典「頼璩の生涯」、五八頁
- ⁵⁵ 序論でも少し触れたが、榊【二〇〇三】は「堅義」「論義」「談義」について、時代によって用語の使われ方に変化があると断わったうえで、用語の定義を示している。すなわち、「堅義」は問答形式による口述試験。「論義」は頼璩の時代には意見や主張を意味し、江戸時代には問答形式によって問題点を明らかにする方法を意味した。「談義」は頼璩の時代には自由討論の場を意味し、江戸時代には能化の講義を談義と称するようになった。
- ⁵⁶ 智山伝法院【二〇〇五】(藤田隆乗「根来の論義」)
- ⁵⁷ 現在智山派で行われる冬報恩講や堅義の論義は聖憲の著作(『第三重』を手鏡として用いている)。
- ⁵⁸ 智山伝法院【二〇〇五】(藤田隆乗「根来の論義」、五〇頁
- ⁵⁹ 筆者は本論の中で、論義に関する先行研究を批判的に検討し、各論義について論者の本意を明かすならば、初重・二重の解答のみで判断するのではなく、三重以降の細かい内容まで検証していかねければならないと論じている。しかし、百条すべての論義に対し、そのような検証をする余裕がなく、この部分は初重・二重における頼璩と聖憲の比較に留まっている。

- ⁶⁰ 元山【二〇〇八】では元山【二〇〇七】の精査がなされ、考察を一部改定している。
- ⁶¹ また、41《発心識体》や54《一乗経劫》は『大疏愚草』・『即身義愚草』の両者において議論されている。
- ⁶² 『密教大辞典』は、真言宗字における一々の算題について論義の内容・解説を示し、その後末尾にはその論義のなされる著作名を列挙するが、『十喻体空』の項は末尾に『大疏第三重』のみが示され、その他の著作は記載がない(八九五頁)。筆者の管見では全ての論義書に目を通すことはできないが、このことから他の著作には見られない論義であることが窺える。
- ⁶³ 光智門下の松橋(九三六)と観真(九五二―一〇二九)から二つの系統に分かれる。前者が東大寺華嚴、後者が高山寺華嚴の系統である。しかしながら、二流の名称は初めからあったわけではなく、凝然・明恵という学僧の登場によって称されるようになった。詳しくは藤丸要「日本における華嚴宗の展開」(藤丸【二〇一六】第四章)を参照されたい。
- ⁶⁴ 鎌田【一九七三】、六三頁
- ⁶⁵ 鎌田【一九七三】、六三頁
- ⁶⁶ 赤尾栄慶「高山寺の美術」(藤丸【二〇一六】第四章)参照。
- ⁶⁷ 明恵の思想の一側面を「厳密」と捉えることは、石井教道氏の論考(一九二七)以来通例となっている。しかし、苦米地【二〇一六】では、「高弁の真言宗・華嚴宗兼学を厳密(華嚴密教の意か)」と称することは、高弁の修学した真言宗が空海門流としての東密であり、別の華嚴宗の教判論に基づく密教兼学になっていないことから、学術的に不適切な用語である(一四七頁)」と指摘されている。
- ⁶⁸ 『密教大辞典』『密教法流系譜」、九頁
- ⁶⁹ 五祖説とは禅宗の祖統説の影響を受け、華嚴でも祖師の系統を明確にしなければならぬという機運が高まり、宋の時代より言われるようになったものである。実際の教学上では、各祖師の關係性を明確に見出すことが難しい部分もある。木村清孝「中国華嚴の形成―その光と影―」(藤丸【二〇一六】第二章)等参照。
- ⁷⁰ 『華嚴修禪觀入解脱門義』(『大正藏』七二、八七頁中)
- ⁷¹ 石井【一九二八】、六五頁 ※ () は筆者加筆。
- ⁷² 石井【一九二八】、六五―六六頁
- ⁷³ 真言側から明恵を捉える論稿には、粕谷【二〇〇一】・小宮【二〇〇一】等がある。
- ⁷⁴ 島地【一九三三】、三三三頁 ※ () は筆者加筆。
- ⁷⁵ 島地【一九三三】によれば、「戒壇院中心の教学としては本来律を主として華嚴を従とす可きではあるけれども、凝然の教学は華嚴を中心として律を附属するものであった(四一九頁)」という。
- ⁷⁶ 野呂【二〇〇六】、五一頁
- ⁷⁷ 一方で、近年の研究によって、凝然門下の学僧が必ずしも凝然説を継承しているわけではないことが報告されている。金【二〇〇二】には、凝然とその門下において三乗廻心説に対する統一見解のないことが指摘され、野呂【二〇〇六】では、三生成仏説に対する同様の指摘がなされている。
- ⁷⁸ 藤丸【二〇〇二】、一七〇頁
- ⁷⁹ 凝然の著作については、先行研究の結果も踏まえて、藤丸【二〇〇二】の中でまとめられている。

80 『続々群書類従』第三、四八三頁下

81 島地【一九三三】、四〇五頁〜四三六頁参照。しかしその一方で、凝然は著述の中で円照については明瞭に記しているが、宗性については簡単に記すのみであり、その教学的影響について疑問視する声もある。

82 その一方で、野呂【二〇〇七】に指摘されるように、高山寺からの影響も多分に含まれている。

83 鎌田【一九七三】、七一頁

84 鎌田【一九七三】、七一頁

85 この他にも本尊である毘盧遮那仏や大仏殿等が再興されている。

86 藤丸要「日本における華嚴宗の展開」（藤丸【二〇一六】第四章）参照。

87 久米田寺に関する論稿は、この他に中川登史宏「和泉国・中世の久米多寺教学について」（『日本文化史研究』三三）等がある。

88 追塩【二〇〇九】、三三二頁

89 納富【一九七〇】、一三六頁。また、寺院と檀那の関係に基づく聖教のネットワークについて、宇都宮【二〇一七】（六九頁〜七〇頁）で指摘されている。

90 宇都宮【二〇一七】、六一頁

91 宇都宮【二〇一七】、六五頁

92 第五代以降はその詳細がよくわかっていないが、惣深、靈賢、圭範などがわずかに知られている。

93 納富【一九九七】、九五七頁参照。ここでは、「禅爾の東密は東大寺真言院聖守・道月房聖然・室生寺空智房忍空から相承したものであるが、盛誉に授けた法流は明らかでない」とも指摘される。

94 『大正蔵』七九、六八八頁下

95 湛睿に関する伝記等には凝然と湛睿の師資関係がみられるが、湛睿の撰述・書写活動には凝然との接触をみることができず、両者の直接的な師資関係には疑問も残る。永村眞「鎌倉の華嚴」（藤丸【二〇一六】第四章）、三二四頁参照。

96 納富【一九七〇】、一五九頁

97 永村眞「鎌倉の華嚴」（藤丸【二〇一六】第四章）

98 追塩【二〇〇九】では、西大寺・戒壇院側が久米田寺と交流を持つ理由として、①教線拡大の拠点を得ること、②瀬戸内海ルートの要所を把握するという経済上の利害を挙げている（三二七頁）。

99 納富【一九七〇】、一七五頁

100 納富【一九七〇】では、久米田寺華嚴の特色として宋朝教学を受容も挙げている。

101 島地【一九三三】、四三六頁 ※（ ）は筆者加筆。

102 『大正蔵』七九、六八八頁下

103 『大日仏』三五、二三九頁中

104 鎌田【一九七七】、七六頁 ※（ ）は筆者加筆。

105 『真全』一三、六五頁上

106 『真全』一三、六五頁上

107 野呂【二〇〇七】では、真言行者が三密行を成就するために要する三力について、高信は華嚴教学における四法界説に配して解釈しているが、頼瑜の『即身義顯得鈔』はこ

の部分を高信の『六大無碍義抄』から転用しながら、『六大無碍義抄』の特色である華嚴教義（四法界説）を用いた解釈を意図的に除いたうえで転用している、と指摘されている。一方で、『即身義愚草』では六大について、『六大無碍義抄』の四法界説への配釈を除くことなくそのまま依用している。頼瑠の論義書は、一度にまとめて作られたわけではなく、度々の改定や再治がなされている。そのため、『即身義顯得鈔』と『即身義愚草』の成立順ははっきりとしたことがわかっていないが、この部分をみると、「抄に云く」として『六大無碍義抄』を引いた『即身義愚草』が先に作られ、その後、真言には即さない四法界説を『六大無碍義抄』から除いて『即身義顯得鈔』に転用したと考えられる。

¹⁰⁸ 論義の名称は『即身義愚草』の目次に基づく。智山伝法院【一九九四】参照。

西曆	和曆	年齢	事項	記事
一三〇七	徳治二	○	誕生	和尚名聖憲。字定林。泉州人。(結網集)
	徳治二	幼少	弥勒院実俊に侍す	幼侍「弥勒院実俊僧都」。(結網集)
	徳治二	二十代	増喜の室に入る 順継・頼豪に就く	歳過「弱冠」。随「中性院増喜」。 出「入順継頼豪二室」。(本朝高僧伝)
一三三四	建武元	二八	『五教章聴抄』を著す	建武元年卯月十七日於泉州久米田寺抄之(上巻聴抄・巻首) 建武元年五月廿七日始之(下巻聴抄上・巻首) 未同六月五日(下巻聴抄下・巻首)
一三四八	正平二	四二	『阿字観』を著す	天正年中臥疾(中略)間下観「阿字」法上憲乃援筆著「阿字観一篇」。(東国高僧伝) 乗門隠士聖憲四十二才(阿字観鈔・奥書)
一三六二	天正一七	五六	増喜より金剛王院流を伝授される	已上金剛王院七流正平十七年九月晦日於中性院之道場授聖憲律師了 伝授大阿闍梨権大僧都法印大和尚位増喜(金剛王院流小巻・田中二〇二)
一三六五	天正二〇	五七 五八	破損による『五教章聴抄』の再書写	正平二十年六月二日書写畢。但先年聞書損壞之間重書之也。聖憲五十七(下巻聴抄・奥書)
一三六九	天正二四	六三	『大疏第三重』の執筆	天正二十四十月十四日大口遊覽之刻於彼旅所被書之也 (大疏第三重巻四・大正蔵七九、六四九頁下)
一三六七	永和二	七〇	聖増に金剛王院流を伝授する	已上金剛王院七流永和二年五月九日於金剛臺院之道場授聖増矣 伝授大阿闍梨権少僧都法眼和尚位聖憲(金剛王院流小巻・田中二〇二)
一三八七	嘉応元	八一	『釈論第三重』の執筆	曰「釈論百条第三重」。今密蔵下者。用為「手鏡」。時年八十有一。(結網集)
一三九二	徳三	八六	示寂	明徳三年五月晦日。如入禪定而逝。行年八十有六。(結網集)

第二部 聖憲に到る華嚴教学の解釈

本部(第二部)では、「三生成仏」・「初発心時便成正覚」・「事・理」という三つの視点から、聖憲における華嚴教学の解釈について、中国・日本の華嚴学派の学僧、あるいは真言学派の学僧の解釈と比較する形で考察していく。前述したように、聖憲は久米田寺に赴き、盛誉より華嚴教学を学んでおり、聖憲の中で華嚴教学は重要な位置を占めている。

「三生成仏」と「初発心時便成正覚」は成仏論に関わるタームであるが、「三生成仏」は仏教各宗において様々に語られる成仏論の中でも、華嚴独自の思想である。「初発心時便成正覚」は一即一切の道理に基づき『華嚴経』に説かれるタームであるが、この語は華嚴宗のみならず、真言宗や天台宗の成仏論にも大きな影響を与えている。「事・理」は、重々無尽の縁起を説く華嚴宗にとって核となる概念であり、華嚴宗はこの事・理の概念を基体として、事法界・理法界・理事無礙法界・事事無礙法界という四種法界説を提示した。

さらに空海も、自らの著作の中で華嚴宗について説明するとき、先の三つのタームを取り上げている。『般若心経秘鍵』の中で、分別諸乗分を建(華嚴)・絶(三論)・相(法相)・二(二乗)・一(天台)の五つに分け、それぞれに偈頌を付しているが、その中の建(華嚴)について、

色空本より不二 事理元より来た同なり

無礙に三種を融す 金水の喩其の宗なり (『弘大全』第一輯、五五八頁)

と述べ、「事・理」を取り上げている。また、『三昧耶戒序』において、

初発に正覚を成じ、三生に仏果を証す。是れ則ち、極無自性心の仏果なり (『弘大全』

第二輯、一三三頁)

と述べ、極無自性心(華嚴)の仏果について「初発に正覚を成じ」・「三生に仏果を証す」と説明している。すなわち空海は、華嚴宗を表す代表的なタームとして、「三生成仏」・「初発心時便成正覚」・「事・理」の三つを認識している。

以上のように、「三生成仏」・「初発心時便成正覚」・「事・理」という三つの視点は、華嚴宗にとって、あるいは空海の捉える華嚴宗という点で重要なタームである。このような理由から、本部(第二部)ではこの三つの視点から論じることにする。

第一章 「三生成仏」をめぐる

第一節 はじめに

華嚴独自の成仏論に、「三生成仏論がある」。華嚴教学では性起思想に基づく旧来成仏、行位論に基づく信満成仏など様々な側面から成仏論が語られるが、そのなかで時間論的側面、さらには身体論的側面から語られるのが三生成仏である。三生成仏は華嚴宗第二祖の智儼によつて提唱され、それを第三祖法蔵が定式化すると、以降華嚴教学における中核的問題の一つとして受け継がれていく。真言宗においても、空海が華嚴宗に対して言及する際に

三生成仏を度々取り上げるなど、華嚴教学を表す代表的なテーマとして認識されている。

三生成仏とは、見聞生・解行生・証入生の三生を経て成仏に到るという成仏論であり、『仏教語大辞典』においても「過去世における（別教一乗の）見聞〔生〕、現在世における解行〔生〕、未来世における証入〔生〕（真理をさとること）によって、三生涯で仏となること」と、三つの生涯を経る成仏であると説明されている。

しかしながら、法蔵以降の中国華嚴、ひいては日本華嚴においても、三生成仏に対する解釈の在り方は様ではない。「三生」という概念をどのように捉えるのかを考えると、様々な解釈が生じてくる。つまり、この三生が、実際に三つの生涯を経るのか否かという問題である。そしてこのことは、三生涯を経るといふ時間の問題のみならず、生身の捨不捨という身体の問題にも関わってくる。これについて先行研究をみると、大きく三説あるようで、それは、①三生隔生説、②二生成仏説、③一生成仏説の三つである。

この中で、聖憲が、『五教章聴抄』において一生成仏説を取ることは注目し値する。なぜなら、三生成仏に対し、多くの華嚴学僧が三生隔生説か二生成仏説を取るなかで、聖憲の一生成仏説は「極端な見解」に見えるからである。そして、真言教学から見れば、この一生成仏説は、即身成仏をも想起させる。さらに、もう一つ注目すべきことがある。それは華嚴の成仏について、『五教章聴抄』では一生成仏を主張しながら、『大疏第三重』では一乗経劫を説くことである。要するに、『五教章聴抄』と『大疏第三重』では、華嚴の成仏に対する聖憲の見解が異なっている。

そこで本章では、聖憲が華嚴の成仏に対してどのような立場をもって解釈しているのか、あるいは真言の成仏論との関係をどのように捉えているのか、その他の学僧の解釈と比較しながら少しく考察してみたい。

なお本章では、聖憲の著作の中から、三生成仏に関する言及のある『大疏第三重』・『五教章聴抄』・『王心鈔』を扱うが、『大疏第三重』と『王心鈔』は真言に即する著作、『五教章聴抄』は華嚴に即する著作と捉えることにする。

第二節 華嚴学派における「三生成仏」解釈

中国・日本を通じて、華嚴学派における三生成仏論については多くの研究成果があり、新たに論じる余地はない。しかし、聖憲における華嚴の成仏論を論じるに当たっては、今一度整理しておく必要がある。

聖憲における華嚴の直近の師は久米田寺の盛誉である。そして前述したように、聖憲における華嚴の系譜は、凝然に求められる。島地大等氏によれば、凝然の時代の華嚴学は様々なものが混じり合い、「雑乱の弊」に陥っていた。その中であって、凝然は「時代の教学に対してその純粹性の把握、即ち学術的に伝統の教学を整理しそれ等教学の純真なる面目を掴まんと」していた。そして、「（凝然は）賢首と清涼との二人に華嚴の正統を求め（…中略）之に対して元曉や通玄は傍系として度外に置き」と、華嚴の伝統教学を法蔵・澄観の二師に求め、重んじていた。これを踏まえて、聖憲の華嚴の系譜を遡り、法蔵・澄観を中心とした中国華嚴学派における三生成仏論、凝然を中心とした東大寺系日本華嚴学派における三生成仏論、さらには明恵門下の高山寺系日本華嚴学派における三生成仏論につい

て、先行研究を参考にしながら整理していく。

(二) 中国華嚴学派における「三生成仏」解釈

三生成仏論は、智儼によつて端を発す。それは、智儼が『華嚴孔目章』の中で、『華嚴経』に説かれる善財童子の一生における成仏に対して説明する箇所である。そこでは、華嚴経に依るに、疾得成仏に其れ五種あり。一に勝身に依りて一生に即得す。見聞位より後、一生に離垢定に至り後の身に即ち成仏す。二に見聞に依りて生を経て疾やかに尅す。三に一時に依りて疾得成仏す。四に一念に依りて疾得成仏す。五に無念に依りて疾得成仏す(『大正蔵』四五、五八五頁下)

と、「無念」から「一念」「一時」「経生」「三生」まで五種の疾得成仏が説示されている。すなわち、智儼において、三生成仏は疾得成仏の一例というに過ぎない。

これを受け、法蔵は『華嚴経探玄記』において、

円教宗に依れば、其の三位あり。一に見聞位なり。則ち是れ善財の次前の生の身なり。此の如き普賢の法を見聞するが故に、彼の解脱分の善根を成ずるが故に。歎徳の中に弁ずるが如きは是れなり。二に是れ解行位なり。頓に此の如き五位の行法を修す。善財の此の生に成する所にして普賢の位に至るが如きは是れなり。三に証入位なり。即ち因位窮終し、潜かに果海に同ず。善財の来生は是れなり。(『大正蔵』三五、四五四頁上)

と、善財童子の生涯に三生を配当し、成仏までに三度の生涯を要することを述べている。これによつて三生成仏の定義がなされ、智儼によつて萌芽した三生成仏論が十分に完成された。

しかし、法蔵以降の中国華嚴学派において、三生成仏に対する見解は一樣ではなく、多岐に亘つて理解が示される。例えば、華嚴宗第四祖の澄観は解行生上に証入生を含ませ、実際には三生成仏が可能であるとし、第五祖宗密(七八〇〜八四一)も同様に三生成仏説を取っている。ただし、澄観・宗密の両師は、智儼・法蔵の三生成仏論を受け入れたうえで三生成仏を説いているということを理解しておかなければならない。澄観・宗密は、智儼・法蔵と同じように通常の三世的構造で三生を捉えながら、第二解行生における証入を主張し、事実上の三生成仏の可能性を示したのである。それに対し、李通玄は、法蔵の三生成仏論を踏まえながらも、三生を通常の三世的構造で捉えるのではなく、無時間性の中に吸収することを強調した²⁾。

このように、三生成仏論は様々に解釈され展開されていく。李通玄のように三生を無時間性の中に吸収していく姿勢が見られる中で、凝然によつて正統な華嚴学と称される法蔵・澄観の系統は、あくまで三生は通常の三世的構造であるという前提を保ちながら、解釈の展開を見せていくのである。中国華嚴学派における各学僧の解釈をまとめると、次のようになる。

中国華嚴学派における「三生成仏」解釈

- ・智儼(六〇二〜六六八) ……三生成仏(疾得成仏の一例として挙げる)
- ・法蔵(六四三〜七二二) ……三生成仏
- ・李通玄(六三五〜七三〇?) ……三生を無時間の中に吸収

- ・澄観(七三八〜八三九) ……二生成仏説
- ・宗密(七八〇〜八四一) ……二生成仏説

(二) 日本華嚴学派における「三生成仏」解釈

前述したように、法蔵は三生成仏に対し、実際に三生を隔生すると定義つけた。しかし、法蔵以降、見聞生・解行生・証入生という三生は、実際に三生を経るのか、あるいはそうではなく、実際には二生成仏やそれよりも短い成仏が可能であるのか、多様な解釈がなされてきた。これは日本においても同様であり、日本の華嚴学派も三生成仏に対し、様々な見解を示している。野呂靖氏は野呂【二〇〇六】において、凝然門下の学僧が必ずしも師説を継承しているわけではないことを指摘している。また、野呂【二〇〇九】は、明恵門下随一の高弟である喜海が講説し明恵の孫弟子の順高が編纂した『五教章類集記』に基づき高山寺系華嚴学の三生成仏解釈を検討し、明恵門下が三生成仏説を重要視し、明恵の三生成仏解釈は高山寺における華嚴学の独自性を示すものだとし認識されていたことを報告している。そこで、野呂【二〇〇六】【二〇〇九】等を参照し、日本の華嚴学派による三生成仏解釈をまとめる。と次のようになる。

日本華嚴学派における「三生成仏」解釈

- ・喜海(一一七八〜一二五〇) ……二生成仏説／一生成仏説
- ・宗性(一二〇二〜一二七八) ……三生成仏説
- ・凝然(一二四〇〜一二三二) ……二生成仏説
- ・審乗(一二八五〜一二三三?) ……三生成仏説
- ・湛睿(一二七一〜一二四五) ……三生成仏説
- ・盛誉(一二七三〜一二五二) ……二生成仏説
- ・聖憲(一二〇七〜一二三九) ……一生成仏説
- ・実英(一二五三〜一二三七) ……三生成仏説

日本の華嚴学において、「三生の各生涯が事実上の三生を経る「隔生」であるか、同一の身体上に三生の区分が収まった「非隔生」であるか」という問題は大きな議論的となった。東大寺系では凝然が、解行生の最後の段階で直ちに証入生に入ることにより解行生と証入生の間に死の介在はないとする事実上の二生成仏説を提示した。そして、凝然の二生成仏説は凝然門下の審乗や盛誉などに継承されていく。一方、凝然の師である宗性は三生成仏説に立ち、凝然門下であっても禅爾や湛睿は、宗性の三生成仏説を継承している。

このように、中世期の東大寺系華嚴では①隔生説と②非隔生説の両説が併存し、各学僧によって異なる見解が示されていた。

それに対し、高山寺系では二生成仏、さらには一生成仏をも認める見解が提示される。喜海は「見聞は一生二生乃至生々を経る」と、見聞生は一生から多生まで人それぞれ様々であることを述べたうえで、「三生と云うは実の此死生彼二生なり。〔見聞一生、解行証果海一生云々〕」と、見聞生の一生、解行生・証入生の一生の計二生で成仏できうことを示している。さらには「凡そ成仏をば解行の生にヲケドモ、一念相応すれば仏と云うは

解行の義を見聞信位の中へヒキヲスルなり」と述べ、解行生における成仏を見聞生に引き入れることで一生での成仏も可能である旨を示している。また、この一生成仏について、「彼の即身成仏は眞言宗の所談にして自宗の釈に引合せらるなり」解行を本と取るなり」と述べ、この一生成仏は眞言宗の即身成仏のようなものであると補足の説明を加えている。さらに、高山寺系の解釈のもう一つの特徴は、一念の信を強調することにある。例えば、『五教章類集記』には「見聞と候うは先づヤウモ候わす。此の如く聞く（…中略）聞しにヲテハ必ず益のアルなり。是を猶お見聞の益と取る。出現品の見聞獲得を取るなり。況や一念の信をもヲコサムモノハ一定の見聞位なり」とあり、華嚴の教えを聞いて一念の信を起した時点で見聞位に到るということが示されている。先述のように、喜海は事実上の一生涯での成仏の可能性を説いており、一念の信の強調は一念成仏という、より短い時間での成仏説の提唱へとつながっていくようにも思われる。また、「非法の族、華ム読誦等の処に一念の清浄信心を起さば、彼の時に於いて猶お罪業を造り地獄に墮すと雖も、普法に於いて信種あるが故に、惡道も猶お光照の益を預かるなり」と、華嚴經を讀誦し一念の信を起せば、地獄に墮すような非法の族であっても光照の益を受けられることも述べられている。

このように、高山寺系華嚴の三生成仏解釈は、①見聞生は多生、解行生・証入生は一生、②見聞生は一生、解行生・証入証は一生の計二生、③一生でも可能、の三つがあり、それに加えて一念の信を重要視していることが特徴である。

（三）華嚴に即する聖憲の「三生成仏」解釈

右の表にあるように、聖憲は三生成仏に対し、一生成仏説を主張する。『五教章聴抄』をみると、

一、三生成仏隔生歟。爾らざる歟。二義なり。南都等の古來の一義に云く、見聞生は多生に通ず。解行と証果海とは一生なり。解行満じて証入せし時、死生すべからざるが故に。又見聞より解行に次す時、必ずしも死生すべからざるなり（…中略）若し爾らば、三生とは凡夫の位と菩薩の位と仏の位と三種各別なるを三生と云う。例せば、十二支の如し。此の三、果報の別なるが故に、章に約報明位と云うなり。一義に云く、隔生なり。今生に信を得れば猶お見聞位なりと雖も、即得解行を以ての故に、今生は皆解行の生なり。普賢知識の後、當來世に弥勒成道に逢いて果海に証入す。先づは解行位なるべし。然れども又、証入する生の内なれば第三生を証入と云うなり。是れ則ち隔生の三生成義なり。此の義は宗性僧正の義トテ久米田円戒房、此に死し彼に生ずと立てらるるケリト云々（『大目仏』三五（古宗部六）、二四四頁中下）

とあり、聖憲は隔生・不隔生の二義を挙げている。一つは、南都の古來の一義として、見聞生は多生に通じ解行生・証入生は一生という説、さらには見聞生から解行生に移るときにも死生せず、三生とは実際に死を経るわけではなく、凡夫から菩薩・菩薩から仏へという意味での三生という一生涯での成仏を認める非隔生説を提示している。もう一つは、東大寺尊勝院の宗性・久米田寺の円戒房（禪爾）の義として、隔生説を示している。

そこで、聖憲自身の見解をみてみると、

問う、此の三生成仏とは円教の実義なるや。答う、此の事、論議なり。三生成仏とは普法の正意なるかと云う尋ねなり。之を答うるに二様なり。常に正意に非ず。一位に

一切位を撰するが故に、見聞生の終に成仏し畢る。実に重ねて解行生を経るべくんば、成仏に勝劣あるべけんや。故に知んぬ、三生とは終教の因果の前後に准じて三生を建立するなり。故に至相釈して云く、「但だ三乘に従りて是の如きの説を作す」と文り。華嚴問答に云く、「此れ等は且く文相に約し、見聞等の三位に拠りて三生とす。故に是の如きの説は一なるのみ。実に約さば皆同なり。但だ一身中に成仏す」と文り。普法の実意、一生成仏なるべきなり『大日仏』三五（古宗部六）、二二五頁下）

というように、三生成仏の実意は一生成仏（非隔生）にある。また聖憲は、「三生をば宗家は但だ三乘に従いて是の如きの説と作すと釈し給えり」と、三生成仏とは三乘教に寄せて仮に説いたものであるとする。それは、信満成仏に対しても同様で、

十信を位と立てば、十信の初位に作仏すとも云うべきなり。然れども、三乘教の談にヨセテ地位を開くが故に、十信終心と云うなり『大日仏』三五（古宗部六）、二〇八頁中下）

と、地位を開くのはあくまで三乘教の談に寄せたもので、華嚴一乘の実意ではないという。すなわち聖憲は、階位の次第を設けるのは三乘教に寄せた仮の説であり、華嚴の実意に階位の次第はないと捉えている。さらに、

三乘教は一念成仏の理性の同に約す。事の行を已て五十一位を経ざれば、始覺の成仏をばセザルナリ。今の円教は事を面にして一念に始覺成仏するなり『大日仏』三五（古宗部六）、二〇九頁上）

と述べ、理に即せば一乘三乘ともに一念成仏の可能なることを認めたうえで、事の上では必ず五十一位を経る三乘教に対し、華嚴一乘は事に即しても一念成仏できることまで主張している。このことから、三生成仏に対する聖憲の一生成仏説は、一生涯での成仏を超えて、一念成仏にまで及ぶものであると言えよう。そしてこれは、真言宗の発心即到にもつながってくるように思われる。

このように聖憲は、三生成仏に対し、一生成仏説を唱え、現実の時間に即して言えば一念での成仏をも可能であると捉えている。

『五教章聴抄』における三生成仏解釈をみると、聖憲の解釈は、高山寺系華嚴（喜海）の解釈に近いことが窺える。『五教章聴抄』の巻末には、参考図書として湛睿の『五教章纂釈』（三生隔生説）、審乗の『五教章問答抄』（二生成仏説）、順高の『五教章類集記』（一生・二生成仏説）、喜海の『五教章略文義抄』（一生・二生成仏説か）など、隔生・非隔生の両説に基づく著作が挙げられるが、その中から聖憲は高山寺系の解釈に近い、非隔生の見解を自らの立場として提示したのである。

第三節 真言学派における「三生成仏」解釈

（一）空海における「三生成仏」解釈

真言密教における成仏論の中心は、言うまでもなく即身成仏論である。空海の即身成仏は、時間論的側面のみならず、方法論的側面や認識論的側面など多面的な視点から語られなければならないが、その第一に時間論があることは確かであろう。時間論的側面から空海の成仏論をみると、顕密の差異として成仏の遅速が説かれている。すなわち、真言密教

が即身（速疾）成仏するのに対し、顕教は三劫を要するという。顕密対弁の代表的な著作として『弁顕密二教論』があるが、ここでは四家大乘を顕教として一括りにしたうえで、顕教の三劫成仏が主張される⁸²。

さて、三生成仏に対する空海の言及箇所をみると、『般若心経秘鍵』に、彼の教に依る人の智無量なり。智の差別に依りて時も亦た多し。三生成六十百妄執の差別、是れを時と名づく（『弘大全』第一輯、五五八頁）

とある。すなわち、成仏までの時間に差別のあることが説かれ、その中に華嚴の三生成仏を挙げている。この直後には「歴劫修念の者、煩を離れて一心に通ず」と説かれることから、『般若心経秘鍵』では華嚴の修行の時間を「三生」とし、それを歴劫の範疇に含めているように思われる。

この他、『十住心論』巻九⁸³には、

三生成に練行し、百城に友を訪う。一行に一切を行じ、一断に一切を断ず。初心に覺を成じ、十信に道円なりと云うと雖も、因果異ならずして五位を経て車を馳せ、相性殊ならずして十身を渾けて同帰す（『弘大全』第一輯、三七〇頁）

とあり、『三昧耶戒序』には、

法界を帝網に喩え、心仏を金水に観ず。六相十玄、其の教義を織り、五教四車、其の浅深を簡ぶ。初発に正覺を成じ、三生成に仏果を証す。是れ則ち、極無自性心の仏果なり（『弘大全』第二輯、一三三頁）

と説かれる。ここでの「三生」は、六相円融や十玄門、一即一切や初発心時便成正覺など、華嚴教學を表す代表的なタームとして使われているに過ぎない。

このように、空海は三生成仏に対して踏み込んだ解説はしていない。つまり、華嚴の成仏までの時間を表すタームとして使っているに過ぎず、三生成仏は顕教の三劫成仏の中の一つとして捉えているのみである。

（二）覺鑊における「三生成仏」解釈

覺鑊の三生成仏に対する言及をみると、『般若心経秘鍵略註』に、

三生とは華嚴行者の所経の時なり。三劫とは三阿僧祇劫なり。絶・相の経る所なり（『興大全』上、一四六頁）

とある。これは『般若心経秘鍵』に説かれる華嚴の三生成仏に対する注釈であるが、覺鑊は、華嚴の三生と、絶（三論）・相（法相）の所経の三劫とを区別して説いている⁸⁴。このことから、覺鑊は、三生成仏とは真言の即身成仏に比べれば長い時間を要するが、三論や法相の三劫成仏よりは短い時間で成仏できると捉えていることが窺える。

空海は華嚴の三生成仏も含めて顕教を一括りに三劫成仏としていたが、覺鑊は三生成仏と三劫成仏を区別し、顕教の中では比較的短い時間での成仏と捉えたのであろう。従って、覺鑊は三生成仏に対し、三劫ほどは長くないが、実際に三つの生涯を経る成仏と捉えていると考えられる。

ただし、覺鑊は「劫」について、劫には時分と妄執の二義があるとし、そのうえで、「若し妄執の義に依らば、兼ねて建・一・密の三に通ず（…中略）若し一生に此の三妄執を超ゆれば、劫数を経ずして一生の中に於いて即身成仏す」と述べるなど、華嚴に対しても一生涯での成仏を認めるような言及のあることには注意が必要である⁸⁵。

(三) 古義真言学派における「三生成仏」解釈

次に、古義学派の三生成仏解釈をみていく。古義と新義は同じ真言学派でありながら、解釈の相違が多々見られる。

三生成仏に対する古義学派の解釈をみると、杲宝の『二教論研覈抄』(≡三生地位分別義)の段には以下のような問答がある。

問う、三生とは隔生の生か、將た又、功德の生か、如何。答う、一義に云く、功德生なり。彼の宗の意、一生一念速疾頓成を大宗とす。何ぞ、隔生と云うべしや。但し、処処の釈の前生来生とは結縁見聞と正機解行との不同を顯し、因解行果証果海二位の差異を樂わんが為に、且く儀して隔世の生に擬し、其の起尽を顯すなり。円教の正位には非ず。一義に云く、隔生の生なり。其の故は、探玄記に三生を明かすとして、見聞位をば善財の前生と云い、解行位を此生と云い、証入位を来生と云う。隔生の義とする解釈分明なり(『統真』一八、四〇二頁上下)

空海・覺鑊は華嚴の三生成仏に対して、一概に長時間を要する成仏と捉えていた。それに對し、杲宝の『二教論研覈抄』では、三生成仏の「三生」とは、隔生の三生なのか、功德生の三生なのか、という議論がなされている。功德生とは實際に生涯を隔てるのではなく一身中に功德の生を次第していくものであるが、杲宝の立場は別として、この時代の真言学派には華嚴の三生成仏を功德生の三生とみる考えがあつたことがわかる。そしてこの後、杲宝は三生成仏に関するいくつかの引用を挙げ、それについて、「此れ等の釈意、解行の生には証果すべからず。善財の仏処に至らざるの表示なり」と述べており、杲宝自身は三生成仏に對し、隔生の立場にあることが窺える。

次に、宥快の『二教論鈔』をみると、

彼の宗の意は、三生に約して因果の始終を明かす。故に高祖、「三生に練行し、百城に友を訪る」と文り。或いは三生三劫等と判じて、花嚴所經の時をば三生と定めたまう(…中略)①一、彼の宗の意、三生成仏の人証に四勝身の成仏を挙げ。即ち、龍女普莊嚴童子兜率天子善財童子なり。中に於いて、善財童子は三生に三生を経る。兜率天子は二生に三生を経る。普莊嚴童子龍女等は一生に三生を経るなり。②一、三生を意得るに、辺々見えたり。或いは長く初め十信より終に仏果に至りての因果の始終に付いて之を分かつ。或いは十信の一位に於いて之を分かつ。香象の十信地、「見聞の終心に解行を成ず」と文り。今の三生は十信終心作仏得果の義に付いて釈するが故に、十信の一位に三生を分かつ義と見えたり。③一、見聞とは華嚴經を見聞する位なり。解行とは正しく彼の普賢法を行ずる位なり。証果海は行に依りて果を得る位なり。④一、三生は功德の生かの事。⑤一、行布円融の事。⑥一、信滿成仏分滿の事(『真全』一二、二五一頁下〜二五二頁上 ※①〜⑥は筆者加筆)

と、三生成仏に對し、様々な言及のあることを列挙している。その中で、特に注目すべきは①と②である。①では、三生成仏の人証として四勝身の成仏を挙げ、善財童子は三生に三生、兜率天子は二生に三生、普莊嚴童子と龍女は一生に三生を経たことが説かれている。すなわち、現実の時間に即して言えば、二生成仏や一生成仏の可能なることが示されている。さらに、②では、「十信の一位に三生を分かつ義と見えたり」と説かれ、三生を十信の一位に吸収しようとする解釈も挙げられている。宥快自身がどの立場を取るのかは明言さ

れていないが、三生成仏を、二生や一生、十信の一位にまで摂させる解釈のあることが述べられている。

(四) 頼瑠における「三生成仏」解釈

次に、頼瑠の三生成仏解釈をみていく。頼瑠の『般若心経秘鍵愚草』には、「問う、「三生成三劫」と文り。云う所の三生とは、隔生と云うべしや。答う、「云々」と始まる問答がある。これはさらに、

難じて云く、若し隔生に非ずと云わば、大師の余処の釈に「三生の練行」と云う。練行の言、隔生の義を顯すと見えたり。之に依りて、華嚴經に「我当来世成正覺時」と説き、法藏の釈には「報位に約して明かすに但だ三生あり」と判ぜり。既に当来と云い、約報と云うは是れ、隔生の義に非ざるか。若し之に依りて此の如くならば、彼の宗、専ら一念成仏の旨を述べ、偏に速疾成仏の義を談ず。知るべし。隔生の義に非ざるなり。是れを以て、本宗の釈に云く、「三生成仏、祇だ一念に在り」と文り。爾らば何ん(『統真』二〇、六六頁下)

と続き、隔生・非隔生の両義があり得る両方問答として展開されていく。そして、この問答の答者の立場は、「答う、或が云く、功德生を三生と云い、隔生の義には非ざるなり」¹⁾というように、非隔生にある。ただし注意すべきは、この後頼瑠は「私に云く」と述べ、答者とは違う自説を主張することである。そこには、

私に云く、①若し花嚴に一生証果を許さば、彼は一心の行証なり。此れは三密の証果なるが故に。或いは又、猶お真宗の二生成仏の義なり。凡より仏に入るには非ざるが故に。或いは又、彼は理を成ずなり。此れは智を成ずなり。別本即身義の如し。②又の義は隔生の義なるべきなり。若し隔生の義に非ざれば、何ぞ真宗の即身成仏の義と異なるや(『統真』二〇、六八頁上 ※①・②は筆者加筆)

とあり、「①若し花嚴に一生証果を許さば」・「②又の義は隔生の義なるべきなり」という非隔生・隔生の二義を挙げている。

一義め(①)は、「若し花嚴に一生証果を許さば」と、華嚴でも非隔生の成仏を認めるならばと断ったうえで、華嚴と真言の成仏の相違を次のように分類している。

華嚴	∴	一心の行証	／	真宗の二生成仏の義	／	理を成ず
真言	∴	三密の証果	／	凡より仏に入る	／	智を成ず

このとき注目したいのは、頼瑠が華嚴の三生成仏に対し、「猶お真宗の二生成仏の義なり」と発言していることである。すなわち、華嚴の一生証果を真言の成仏論に当てはめれば、それは二生成仏のようなものであり、真言の従凡入仏の即身成仏とは区別すべきであると述べている。つまり、たとえ華嚴で一生証果を認めるとしても、華嚴のそれと真言のそれとは別物であるということが示されている。要するに、頼瑠は華嚴の三生成仏に対し、文字通りの三つの生涯での隔生とは考えていないまでも、真言と同様に従凡入仏の一生成仏することは否定している。

ただし頼瑠は、『真俗雜記問答鈔』において、二生成仏に対し、「二生成仏と云うは如常の多劫修行隔生の義に非ず」とも述べており、多劫を経る隔生成仏とは区別している。

そして『大日經疏指心鈔』では、一生成仏・二生成仏について、

凡そ真言の機に於いて、利鈍の二機に分かれたり。或いは頓漸二機と云い、或いは大小二機と云い、或いは一生成仏二生成仏と云い、或いは即身成仏即身成菩薩と云い、或いは聞時証漸次証と云う『大正藏』五九、七七六頁中

と、真言機を大小の二機に分け、大機を聞時証の一生成仏、小機を漸次証の二生成仏に当て、『菩提心論初心鈔』では、

真言に於いて一生成仏二生成仏不同なり。從凡入仏位とは一生成仏なり。又、即身成仏と名づく。超十地菩薩境界は二生成仏なり。又、即身成菩薩と名づく『日藏』四八、一〇六頁下)

と述べ、一生成仏は凡より直ちに仏位に入ること、二生成仏は菩薩生を経て仏位に入ること、と説明している。また、『即身義顯得鈔』には、「二生成仏は菩薩生を経て仏位に入る」ということについて、「小機は菩薩生を経ると雖も、頓教の隔生成仏の如くに非ず」と、二生成仏とは頓教のようないわゆる生を隔てる隔生成仏とは相違することを強調している。そして菩薩生については、「今、生と云うは此に死し彼に生まるるの生の義には非ざるなり（…中略）一生の中に十六大菩薩の功德を証するが故に、生と云う」と述べ、死を隔てる生ではなく、功德生の転生であると説明している。

ただし、この『大日經疏指心鈔』や『菩提心論初心鈔』、『即身義顯得鈔』の説明は、頼瑠が真言の機について一生・二生の相違を論じたものであり、これを華嚴の三生成仏に当てはめていいのかという疑問が残る。これについて、先の『般若心経秘鍵愚草』の記述をみると、華嚴の三生成仏を説明し、「猶お真宗の二生成仏の義なり。凡より仏に入るには非ず」と述べている。この「猶」は比況の助動詞であり、頼瑠は華嚴の三生成仏と真言の二生成仏を完全に同義とまでは言わないものの、同じようなものとして捉えていたとみることが可能である。つまり、「華嚴の三生成仏＝真言の二生成仏」とまでは言えないものの、両者はどちらも生を隔てるいわゆる隔生成仏ではなく、功德生の隔生であり、その意味で両者は同様であると、頼瑠は考えていたのである。要するに、頼瑠は華嚴の三生成仏に対し、真言の從凡入位の即身成仏とは異なるものの、事実上の一生涯での成仏をも認めていたと言える。

しかし、頼瑠は二つめの義（②又の義は隔生の義なるべきなり）として、華嚴の三生成仏に対し、隔生成仏とみる立場のあることも取り上げている。さらに、頼瑠には、華嚴の成仏に対し、経劫説を主張する立場があることにも注意しておかなければならない。

すなわち、華嚴の成仏に対し、頼瑠には、事実上の一生成仏を認める面がある一方で、隔生説や経劫説の立場もある。

そこで、なぜ頼瑠の中で、華嚴の成仏に対し一生説と経劫説（あるいは隔生説）の両義を頭わす必要があったのかを考えてみると、真言にとつての華嚴という位置づけをいかにして扱うのかという問題が関係しているように思われる。なぜなら、真言にとつての華嚴とは、その位置づけが流動的だからである。華嚴は、頓密対弁に約せば頓教の一つとして括られ、十住心思想に約せば頓教の最高位に位置づけられる。またあるときは、天台と並んで一乗の中にも撰される。つまり、華嚴の位置づけを体系的に説明しようとするとき、他の頓教と比べれば一段階引き上げ、真言と比べれば一段階引き下げなければならぬ。あるいは、一括りに頓密で比較するときには頓教に含ませ、一乗と密乗で比較するとき

は一乗に含ませる。新義学派における論義の算題をみても、『三喻顯密』や『一乗経劫』などのように一括りに「顯教」や「一乗」として密教の下位に置かれることもあれば、『八九浅深』などのように華嚴単独として他の顯教より上位に置かれることもある。

それに伴い、密教の下位としての華嚴は、華嚴の劣なる部分が強調され、真言との相違が主張される。一方で、他の顯教より上位としての華嚴は、華嚴の勝なる部分が強調され、他の顯教に比べて真言に近しいことが主張される。

空海自身も華嚴の成仏に対し、「成を告ぐれば三大を限りとす」と、顯教を一括りに三劫成仏と説きながら、「三生三劫六十百妄執の差別」と、三劫とは別に三生という語を使ったり、「顯教の中に顯あり密あり」と、顯教（一乗）に頓悟を認めるような記述もしている。これらによって、賴瑜を含めた後代の真言学僧には、華嚴における成仏までの時間を解釈する際に苦慮が見られる。すなわち、隔生・非隔生の両義に立つのか、どちらか一方の立場に立つのか、会通するのか、解釈が分かれるのである。

賴瑜の立場をまとめれば、一乗経劫（あるいは隔生説）を主張する一方で、三生成仏に對しては、真言の即身成仏と区別しながらも一生涯における成仏を認めている。

（五）真言に即する聖憲の「三生成仏」解釈

ここでは、『王心鈔』と『大疏第三重』における聖憲の立場を『五教章聽抄』の立場と比較する形で考察していく。

（A）『王心鈔』

『五教章聽抄』を除けば、三生成仏に対する聖憲の言及は少ないが、その中で最も言及されるのは『王心鈔』である。ここでは、

三生成仏とは、一には見聞生（十信）、二には解行生（三賢十地）、三には証果海なり。

三生に隔生一生の義分かちたり。一生の義ならば、功德の転生を以て三生とす。真言の十六生の如くなり（二四頁左）

と、三生成仏には隔生と一生の両義があることを示している。しかし、聖憲がどちらの立場を取るのかは明確にされていない。

ここで注目したいのは、このとき聖憲は一生の義に對し、「真言の十六生の如くなり」と述べていることである。これは、先述した賴瑜の菩薩生の解釈に基づくものと思われる。真言の十六生とは、言うまでもなく十六大菩薩生のことであり、実際に十六の生涯を経るということではなく、十六の功德生を転生することという。つまり聖憲は、真言の十六生成仏のように、華嚴の三生成仏も、功德生の三生であり、実際に三つの生涯を経るわけではないと解釈している。

このように聖憲が、真言の十六生のような功德生の転生を三生成仏の解釈に用いるのは賴瑜と同様である。すなわち、「一つの生涯における漸次証」という解釈である。

これを先の『五教章聽抄』と比較すれば、『五教章聽抄』では三生成仏について、一つの生涯での成仏を超え、一念成仏の可能性まで言及されていた。それに対し、『王心鈔』では、隔生・一生の両義を挙げ、一生の義についてはあくまで一つの生涯における漸次証という解釈にとどまり、賴瑜の解釈を受け継ぐものであるといえる。

(B)『大疏第三重』

『大疏第三重』では、華嚴の成仏について、一乗経劫の立場を取り、華嚴は成仏に到るまで必ず劫を経るとする。そこで、『大疏第三重』の『一乗経劫』を見ると、

花嚴宗、行布円融の二門を以て修行の次位を判ず。円融の門に約さば初発心時便成正覺と云うと雖も、次第行布門には四十二位の階級を存す。何ぞ、三祇の劫数を送らざらんや。『大正蔵』七九、六八四頁中)

とあり、円融・行布の二門を挙げたうえで、行布門には四十二位の階級があることから必ず劫を経ると述べられている。ここで注目すべきは、華嚴に即する『五教章聴抄』には、約寄位とは、三乗教の位地に寄せて一乗の一即一切の義を成ずるなり。清涼の釈に云く、「行布はこれ教相の施設なり。円融は是れ理性の徳用なり」と文り。円教に五十一位ナキニハアラズ。然れども、位を開くは皆終教に寄せるなり。但だ、行布門の修行、円教の正意かと云う論義なり。『大日仏』三五(古宗部六)、二二五頁中)

とあることである。華嚴には五十一位などの階級がないわけではないが、それはあくまで三乗教に即した施設であり、行布門は正意ではないという。すなわち、『大疏第三重』では経劫説の典拠していた行布門の階位の次第が、『五教章聴抄』では三乗教に寄せた施設に過ぎないと判じられている。

さらに、『大疏第三重』『一乗経劫』では、

宗家の釈、願教に頓成を許すは理成の義辺なり。事成の故には之を許さず。『大正蔵』七九、六八三頁上)

と、願教の頓成とはあくまで理成であり、真言の事成とは相違することが主張されている。

一方、『五教章聴抄』では、

三乗教は一念成仏の理性の同に約す。事の行を已て五十一位を経ざれば、始覺成仏をばセザルナリ。今の円教は事を面にして一念に始覺成仏するなり。『大日仏』三五(古宗部六)、二〇九頁上)

と、三乗教は理の一念成仏であるのに対し、一乗教は事でも一念成仏が可能であるという。つまり、『大疏第三重』では願密における頓成の差異を理成か事成かの相違としていたのに対し、『五教章聴抄』では三乗と一乗の差異を理成か事成かの相違としている。すなわち、『大疏第三重』では理成に過ぎないとしていた一乗の頓悟が、『五教章聴抄』では事においても可能であるとされている。

少し複雑になってきたので、『大疏第三重』における華嚴の成仏に対する言及をまとめると、

◆華嚴では理に即すれば頓悟は可能であるが、実際には三劫を要する。

◆華嚴には円融行布の二門があるが、実際には行布門に従って階位の次第を経ながら三劫を要する。

一方、『五教章聴抄』における華嚴の成仏に対する言及をまとめると、

◆行布門は三乗に寄せた施設に過ぎず、華嚴では事に即しても頓悟が可能である。

このように、真言に即する『大疏第三重』と華嚴に即する『五教章聴抄』では、華嚴の成仏に対する聖憲の立場が異なっている。

『大疏第三重』では、三生成仏に関する詳しい解説はなされないが、華嚴の成仏に対し一貫して経劫説が取られている。しかし、聖憲自身の中でも、経劫説のみを主張することには無理があることも承知していたようで、『大疏第三重』の中で「本宗自ら会通を設く。難端に備うるに足らざるか」と漏らしていることも興味深い。すなわち、一乗の中にもはつきり頓悟が説かれているため、一乗経劫や頓悟が真言宗不共であることを主張するには、会通の釈を要し、さらには会通だけでは足りない部分もあるかもしれないと述べている⁴⁴。

以上のように、聖憲は華嚴の成仏に対し、それぞれの著作の中で立場が異なっている。華嚴に即する『五教章聴抄』では一念成仏の可能性なることを述べ、時間論的に勝る評価を与えている。それに対し、真言に即する『大疏第三重』では経劫説を取り、時間論的に劣る評価を下している。また『王心鈔』では、真言の従凡入仏の即身成仏とは区別するものの、一生涯における成仏は可能であることが述べられている。

第四節 おわりに

これまで、聖憲を中心に三生成仏に対する各学僧の解釈を概観してきた。華嚴・真言両学派を通じて、三生成仏に対する解釈は一樣ではない。

華嚴学派においては、先行研究でも指摘されるように、一方では三生が一念や無時間の中に吸収され、一方では三生的構造が維持されながらそのうえで三生隔生説や二生成仏説を取るといった相違が生じている。

真言学派においては、真言にとつて、華嚴という位置づけが多様な解釈の生じる一因になっている。真言にとつての華嚴は、一括りに顕教に組み込まれることもあれば、顕教の最高位として評されることもある。成仏に関して言えば、空海によって、あるときは一括りに「三劫成仏」と称され、あるときは他の顕教と区別し「頓悟」とも称される。これによって、三生成仏に対する解釈にも相違が生じてくる。

古義学派の杲宝は、論義においても一乗経劫説に立ち、三生成仏に対しても隔生説に立つ。すなわち、華嚴に対して一生涯での成仏を認めていない。それに対し、新義学派の頼瑜には二つの立場がある。一方では一乗経劫説に立ちながら、一方では一生涯での成仏（漸次証）を認めている。ただし、頼瑜は一念での成仏は認めていない。

そして聖憲は、華嚴の成仏に対し、三つの立場を持っている。①華嚴に即する『五教章聴抄』では一念成仏の可能性を言及し、②真言に即する『大疏第三重』では経劫説の立場に立ち、③『王心鈔』では一生涯での漸次証を主張する。すなわち、頼瑜と同様に、一方では経劫説に立ちながら、一方では一生涯での漸次証を認めている。さらには、頼瑜の認めていない一念成仏の可能性まで主張するのであり、ここに聖憲が真言・華嚴の両教学を学んだ姿が見られるのである。そして、三生成仏に対する聖憲のこのような解釈は、④高山寺系華嚴からの影響と、⑤華嚴の成仏論を真言の成仏論に会通し自ら学んだ華嚴の教え

を一段階高めようとする意図があった、という二つの可能性が考えられる。

第二章 「初発心時便成正覚」をめぐる

第一節 はじめに

「初発心時便成正覚」は『華嚴経』に説かれ、華嚴宗の成仏論を語るうえで欠かすことのできないキーワードである。またこの語は、華嚴宗のみならず、天台宗や真言宗でも重要視される。初発心時便成正覚は主に行位論の観点から議論され、各宗においてこの語を聞けば、天台では「初住成仏」、華嚴では「信満成仏」、真言では「初地即極」や「発心即到」といったタームが想起される。

初発心時便成正覚に関する議論は大きく二つの性格に分類できる。一つは、自らの教学における行位の在り方を論じるものである。つまり、自宗の行位の在り方としてそれぞれの成仏論が語られる。もう一つは、他宗の行位との関係が論点となる。例えば、自宗の初住位は他宗の何位に当たるのか、自宗の行位は他宗の行位と同じなのか違うのか、といった問題である。それぞれの宗学の中でこれらの議論は盛んに行われ、初発心時便成正覚は、成仏までの道程や他宗との教判を考えるうえで重要な役割を担っている。

本章は中でも、華嚴宗の「初発心時便成正覚」について、聖憲を中心に日本の華嚴学僧の解釈を探っていく。またその際、聖憲が真言・華嚴の両教学に造詣の深い学僧であることも念頭に置きながら論考したい。

華嚴宗では旧来成仏や三生成仏など、様々な視点から成仏論が語られるが、その中でも行位論や時間論など多くの側面と関わるのが初発心時便成正覚である。華嚴教学において初発心時便成正覚は、前後相即・一即一切の道理によって十信の満心に一切位を具え、初発心の時に正覚を成ずることから、信満成仏の同意としても理解されている。

そもそも、初発心時便成正覚という概念は難しく、これを捉えようとするならば、論点を整理しながら慎重に考察していかなければならない。なぜなら、華嚴の「初発心時便成正覚」には様々な問題が潜んでいるからである。例えば、初発心時便成正覚とは実意なのか施設なのか。理成なのか事成なのか。あるいは、初発心位は信満位なのか初住位なのか。さらには円融門・行布門との関連など、古来より様々な議論がなされてきた。

その中でも最も盛んに論じられるのは、「初発心時の正覚とは、究竟覚なのか分覚なのか」という問題である。

本章では聖憲における華嚴の系譜を遡り、聖憲に到るまでの解釈の変遷、そして、真言の教理との関わりについて論じていく。

第二節 日本華嚴学派における「初発心時便成正覚」解釈

本節では、聖憲における華嚴の系譜を遡り、凝然・禅爾・盛誉を取り上げ、聖憲に到る以前の「初発心時便成正覚」解釈を辿っていく。

(二) 凝然における「初発心時便成正覺」解釈

(A) 『五教章通路記』

「初発心時の正覺は究竟覺か分覺か」について、凝然は『五教章通路記』の中で次のように述べている。

円教の意、十住の中の初発心住に、其の無明に於いて一断一切断し如来の一身無量身を得る（…中略）斯れ乃ち初発心時に便ち正覺を成ず。生死煩惱、一時に断壊し円行成就して一生に即入す。初発心住は是れ分証の成道なり。究竟の正覺に非ず。是れ相即円融して一成一切成なり。二位已上次第に漸増し、断証の深広なること不可思議なり（『大正藏』七二・三七六頁中）

ここからは凝然が分覺の立場にあることが窺える。さらに、

復古に云く、「十に普賢入証分は此れ即ち一乘根性の定にして此の門に折成す。衆生、解行満足し果海に証入す。則ち知んぬ、是れ寂滅円極自在の果に非ざるなり。又「即見上来諸教」等と云うは当に知るべし、此の中の果海は即ち是れ發心品の初發心時に得る所の果なるのみ。亦た不思議等の所顯の果なり。「此中説」とは即ち果海不可説を顯すなり。此の文に「不可説不可説」と云うは乃ち是れ具徳難思なるも教法より出るのみ。果分の玄絶不可説を言うには非ず。是の故に、結びて「此約一乘入証分齊処」と云う。既に此の処に就いて説くと言う。果海に非ざるを顯すこと明らかなり」已上。此の復古記、前第九門を普賢教分と名づく。彼に對し、此を普賢入証分と名づく。果海に入るとは所見の相なり。即ち此れ第十なり。一切諸法は皆果海に入る。唯だ証の境界のみ言説すべからず（『大正藏』七二・四三六頁下）

と、師会（一一〇二〜一一六六）の『五教章復古記』を引用し、初發心時に得る果とは、絶対の果ではなく因分に對しての果分であることを示している。つまり『五教章復古記』では、初發心時の果とは、絶対的な究竟果ではなく相対的な果に過ぎないと捉えている。また『五教章復古記』には、この果は教法から出た果であり、不可説なる究竟果ではないことが記されている。そして『五教章復古記』の引用の後、言説できない証の境界のみが究竟果であるという凝然の解釈が示されている。

一方で、別の箇所には、

初發心時便成正覺と言うは、既に始終皆齊なるが故に初發心の一位に成覺す。即ち究竟円滿の極位を得る。信位の満心に即ち究竟妙覺の極果を獲る。終を得ざれば初を得ざるを以ての故に（『大正藏』七二・五〇一頁下）

と、初發心時の正覺とは究竟覺であることが述べられる。そしてその後、

章の「良由如此法界緣起」等とは、此れ上来の頓に究竟を成じ、円融自在始終皆齊なる所以所由を明かす。五十二位は一緣起法にして、信位の行徳は妙覺位に与して一緣起を成ず。妙覺を成ずるを以て一信位とす。妙覺の極位は信位の法に与して一緣起を成ず。信位を得るを以て妙覺の果とす。信位の仏果、同時に円滿す。中を得るに由るが故に即ち初後を獲る。初後を獲るが故に亦た中位を得る。五十二位は一時に現前し、一念に仏果の円滿を成就す。因果同時にして即ち十玄に通ず。一玄門の中、因果同時なるが故に十種同時に円滿を成ず。総合円通して一味法万徳の衆門を成ず。満足円通

して一味仏果の証を成ずるが故に『大正蔵』七二、五〇二頁上)

と説かれる。つまり、初発心時の正覚を究竟覚とみるのは円融門に即するときであり、円融門に即すれば初発心住どころか初信位にも究竟覚を成じているというのである。ただし、「信満の時に此の円融を得る。信位の初信、行徳を未だ立せざるが故に、信位の初には融摂を説かず」ともいうように、円融の義を理解することができるのは信満位に到つてからである。要するに、道理としては初信位にも究竟覚を成ずることができながら、それを経ることができるのは信満位に到つてからだということである。

以上のように、『五教章通路記』では「初発心時便成正覚」に対し、二つの立場から説明がなされている。一つは分覚の立場であり、このときの初発心時便成正覚は教法から出た相対的な正覚と説明される。もう一つは究竟覚の立場であり、このときの初発心時便成正覚は円融門に即した正覚と説明される。

次に、初発心時便成正覚と円融門・行布門の関係について言及のある『八宗綱要』をみていく。

(B)『八宗綱要』

『八宗綱要』は仏教の入門書として知られ、凝然が仏教各宗の教理をわかりやすく示した著作である。その中で華嚴の行位について、

別教一乗、(…中略)此れに二門あり。一に次第行布門、因果次第し進修証入するが故に。二に円融相摂門、因果融摂し無礙即入するが故に。行布を以ての故に不可説不可説微塵数劫を経る。円融を以ての故に一念速疾に仏果を証するなり『大日仏』二九(通宗部全)、二四頁上)

と説明される。すなわち、華嚴には行布門と円融門があり、行布門に即せば成仏までに多劫を要すが、円融門に即せば一念速疾に成仏するという。また、

三生の証果、還て本成を彰わし、十信の道、円にして果海に没同す。行布の施設は備さに多劫を経、円融の妙義は現身に果を証す。行布は円融を礙えず、円融は行布を妨げず『大日仏』二九(通宗部全)、二三頁下)

と説かれる。ここで注目したいのは、「行布は円融を礙えず、円融は行布を妨げず」という一文であり、円融門と行布門はお互いを妨げるものではないことが主張されている。この両門の関係について、『華嚴宗要義』にも気になる記述があるので確認したい。

(C)『華嚴宗要義』

『華嚴宗要義』に以下のような問答がある。

問う、華嚴一乗、唯だ頓入のみありて漸入なければ、事儀満ぜんや。答う、華嚴満教には漸入なしと雖も、一切の法義、頓漸の化事具足円満して闕ける所あることなし。海印定中に一切の法門を具足し顕現して同時に満するが故に『大正蔵』七二、一九二頁中)

この問答は、「華嚴宗では基本的には頓入を強調するが、それが頓漸具足の教えであることを認識しなければならない」ということを示唆している。つまり華嚴では、円融門に即すれば初発心時に正覚を成ずることができるが、それは行布的な次第の一切を初発心時に摂するという意味での初発心時便成正覚であるという。その意味で、一見矛盾のあるように

思われる一念速疾の円融門と多劫経歴の行布門は、両門の二本別立てということではなく、お互いに妨げ合わず同時に成り立つものでなくてはならないというのである。

ここまで、凝然の「初発心時便成正覚」に関する言及を概観してきた。以下に簡条にまとめおく。

- ・「初発心時便成正覚」に対し、二つの立場から説明する。
- ・一つは分証の立場で、教法より出た相対的な初発心時便成正覚。もう一つは究竟覚の立場で、円融門に即した絶対的な初発心時便成正覚。
- ・円融門に即せば初信位に究竟果を得ているが、そのことを体得できるのは信満位に到ってからであり、これを「初発心時便成正覚」と称する。
- ・円融門と行布門は二門別立てというわけではなく、二門が妨げ合わずに成り立っている。
- ・すなわち、円融門に即する究竟の初発心時便成正覚も、行布的な階位を排除するのではなく、初発心時に一切の階位を摂するという意味での究竟覚である。

(二) 禅爾における「初発心時便成正覚」解釈

禅爾には『初発心時』という著作があり、初発心時便成正覚について様々な視点から論じている。その冒頭で、

問う、「初発心時便成正覚」と文り。文意、如何。答う、初発心住に於いて究竟妙覚を唱うと云う意なり『日蔵』七五、一三五頁上

と、初発心時便成正覚に対し究竟覚の立場を示している。そして、

発心住の中に五位を撰す。円融の故に。一念の中に於いて二住已去乃至仏果まで円備せざるることなしと云う事なり『日蔵』七五、一三五頁下

と、初発心時便成正覚は円融門に即することが明かされている。さらには、「一念の上に於いて円融行布の一門を見る」と、円融行布の両門は別立てではないことを示し、「円融行布の一門」とまで述べている。

ここまでの解釈は凝然とほぼ等しい。しかし、禅爾は円融行布を一門とする見方には若干の違和感も感じていたようで、次のような問答を行っている。

尋ねて云く、行布に約する時は五十二位なり。円融に約する時は即ち初発心住なり。

悟り易く而も心誠に難し。若し此の如くならば、一人の心中に於いて智慧の明闇相違すべけんや。所謂る初心の智は是れ未だ明了ならざるなり。円融に約さば、即極の智最も明了なるべきなり。此の二智一心に相並する事、豈に難きならざらんや。如何『日蔵』七五、二三六頁上下

と問い、

分即円とは是れ円融の正義なり。不成即已成等の所談は列祖の定判なり。若し爾らば、不成不足時に於いて即ち已成円満の信解之に在り。信解純熟して一分に法界に契う時、豈に円満の仏智に徹せざらんや（…中略）但し、明闇相並の難に於いては明闇已に相違せず。明は闇に即し、円は分に即す。故に分の中に於いて円見を成ず。闇の中に於いて明智を成ず。豈に難とするや。爰に知んぬ、後位に前位を摂するは闇中に於いて分智を起し、明中に於いて円智を具す。分を全して円にせしめ、闇を全して明にせしむ『日蔵』七五、一三六頁下

と答えている。すなわち円融門の正意とは分即円にあり、そのために、信満位には法界の一分に契うのみではあるが、それは究竟覺を成ずることと同じであるという。この他にも禪爾には、「二分契合の位に無上妙果を成ずと云う意なり」と「始に入るは即ち正に是れ終なるが故なり。一分の果用を証する処の法界悉証の意なり」といった言及があり、円融門の分即円なることを強調する姿勢が窺える。さらに、円覺上人が觀行相應時の分覺を成仏と称することに對して、「彼（円覺上人）は觀行相應時の少分の証得を成仏と名づくるの故に、其の義各別なる者なり」と述べており、分即円の成仏といわゆる分覺とを區別すべきことを忠告している。

このように、禪爾の「初發心時便成正覺」解釈は凝然と同様、円融門に即した究竟覺の立場にある。しかしながら、初發心時は法界の一分に契うのみであり、禪爾のいう究竟覺とは円融門の分即円なる道理に基づくものである点に凝然との相違がみられる。

禪爾の「初發心時便成正覺」解釈を箇条にまとめておく。

- ・初發心時便成正覺は円融門に即した究竟覺である。
- ・円融門と行布門は二門別立てというわけではなく、「円融行布の一門」とみる。
- ・円融門の正意を分即円とし、初發心時には法界の一分に契うのみであるが、それは究竟覺と同意であるとする。
- ・分即円なる円融門の分の成仏と、いわゆる分覺の區別を強調する。

(三) 盛譽における「初發心時便成正覺」解釈

盛譽は『華嚴手鏡』において、三十の小題を掲げ華嚴の宗旨を論じているが、その中の《正覺因果》・《別位通局》に初發心時便成正覺に関する言及をみることができる。

《正覺因果》では、

問う、華嚴經の文に云く、「初發心時便成正覺」と文り。爾の意、今此の正覺とは究竟果滿の正覺と云うべしや（…中略）答う、六位の成仏は一宗の玄談なり。我宗の意、初後相即の旨を談じ、因果円融の意を述べるが故に、初發心住の位に即ち究竟果滿の正覺を成ずと云うなり（『大日仏』三六（古宗部七）、三六七頁上）

と問答がなされ、究竟覺の立場を示している。

《別位通局》には、円融門と行布門の關係について、

凡そ今經は会々品々皆円融の大義を述べ、文々句句悉く無礙の深旨を顯す。是を以て、行布は是れ円融の行布、円融は則ち行布の円融なり。行布円融の二互相攝を釈す（『大日仏』三六（古宗部七）、三七一頁中）

とあり、凝然や禪爾と同様に二門の相攝が主張される。

また盛譽は、前述したように、「三生成仏」に對し、實際に三つの生涯を経るわけではなく第二生上に第三生を得るという二生成仏の可能性を主張している。盛譽はそのときの根拠としても初發心時便成正覺を用いており、「円融の実義に約さば、既に初發心時に証入し畢り、更に実報の隔生あるべからず」と述べている。

盛譽の「初發心時便成正覺」解釈を箇条にまとめておく。

- ・信満位Ⅱ初住位Ⅱ初發心時に究竟覺を得る。

- ・凝然や漸爾と同様、円融行布の二門相摂を強調する。
- ・三生成仏の三生不隔生説の根拠として初発心時便成正覚を用いる。

これまで凝然・禅爾・盛誉の「初発心時便成正覚」解釈をみてきたが、三者の主張は概ね一致している。すなわち、初発心時の正覚は究竟覚であり、それは一即一切という円融門の概念に即して成り立っている。そして、三者は円融行布の二門を別々に考えるのではなく、二門相摂なることを強調する。なぜなら、初発心時便成正覚の根拠となる一即一切の概念は一切位という行布的な次第がなければ、最初の一位に一切位を摂するという理論が成立し得ないからである。

ただし、三者の言及はすべてが一致しているわけではない。禅爾が初発心時の究竟覚を分即円の究竟覚と釈したり、盛誉が三生不隔生説の根拠に初発心時便成正覚を用いたり、各々特徴をみることが出来る。

(四) 明恵門下における「初発心時便成正覚」解釈

これまで凝然・禅爾・盛誉という東大寺系の華嚴学僧の解釈について検討してきた。次に、高山寺系の華嚴学僧の解釈についても少しく確認しておきたい。管見の限りでは、高山寺系の華嚴学僧が「初発心時便成正覚は究竟覚か分覚か」という問題について直接的に議論しているものを見つけることができなかった。しかしながら、初発心時便成正覚に対する言及は散見されるので、明恵門下の学僧の解釈を中心として簡単に触れてみたい。

明恵門下の学僧は、華嚴の「初発心時便成正覚」について、真言の「即身成仏」との関わりの中で論じる場合が多い。それは明恵が密教と華嚴の一致を試みたことにより、門下僧の焦点も密教義と華嚴教義の関係に向けられることは当然とも言える。先行研究においても、初発心時便成正覚と即身成仏の関わりに関する指摘がいくつかなされている。小宮【二〇一一】は、明恵門下の聞書類を手掛りに真言の即身成仏と華嚴の初発心時便成正覚の関係について論じており、明恵門下が「真言密教における「初地即極」と華嚴思想を根拠とする「信満成仏」を会通する」⁸⁸姿勢を指摘している。一方、野呂【二〇一七②】は、高信の『六大無碍義抄』に基づき明恵門下の密教理解について論じている。そこでの指摘は、高信は「明恵の見解を十分に踏まえ、師説を意識しつつ撰述を行って」⁸⁹いるが、「明恵との思想的差異が見出され」⁹⁰、それは「華嚴教義を下敷きに真言教義を理解するものの、華嚴と密教との「一致」については言及しない」⁹¹というものである。このように、先行研究によれば、明恵門下には華嚴の「初発心時便成正覚」と真言の「即身成仏」を一致（会通）させる立場と一致させない立場の二つがある。例えば、高信という一人の学僧が、『解脱門義聴集記』の中では「顕宗二ハ是ヲ初発心時便成正覚ト云イ、真言二ハ現世証得歓喜地ト云エリ」⁹²と両者を同一とみる立場を述べる一方で、『六大無碍義抄』では「真言一宗は即身成仏を以て規模とす。顕得の義、若し最初浄心に限らば、顕家の初発心時便成正覚の義と何の差異かあらん」⁹³と述べ、両者を区別する立場も示している。

そして「初発心時便成正覚は究竟覚か分覚か」についても、立場は一概ではないように思われる。明恵による『菩提心論』の講義を隆詮（一二二五）が書き留めた『納涼坊談義記』には「信位に仏果を宿すを初発心時便成正覚と云うが如く、真言の即身成仏は信位の即身成仏と云う⁹⁴」と、究竟覚と捉えているようにみえる記述がある。一方で、『六大

無碍義抄』には「顯家一乗等の意、初発心時便成正覺と云うと雖も、而も還て後位の修行を立つ。今又薩埵位を得て後に五神通を得て漸次に昇進す等の義あらば彼の義と何の差異かあらん」との記述がある。この文は、真言の行者が薩埵位を得た後に漸次に昇進するならば、一乗の初発心時便成正覺と変わらなくなってしまうのではないかという疑問を示したものである。すなわち、裏を返せば一乗の初発心時便成正覺は漸次に昇進していくという事になり、分覺と捉える立場にみえる。

このように、明恵門下の初発心時便成正覺に対する解釈は一定していない。これについて高信は、

今我宗は即ち三乗の次位に寄せて多く其の義を談ず。即ち現世証得歡喜地等は上に成ずるが如し。三乗は即ち証位を初地に於いて立てるが故なり。又、時劫の長短を論ずる事、三乗に対判して三僧祇遠成の義を棟えり。一乗義は初発心時便成正覺と云い、或いは反て無量劫を経る等と云う。或いは又、位を定むるに建立円融の二門を建てるが故に。時劫位地等の対判、分明なるべからず（二六頁右）

と述べている。そもそも、華嚴の「初発心時便成正覺」も真言の「現世証得歡喜地」も、階位の次第を立てながら、その階位の最初位に証得できる仕組みになっている。すなわち、証得した後にも階位が続くという、ある意味では無意味な構造を持ち併せている。「初発心時便成正覺」も「現世証得歡喜地」も、最初位（初発心時・歡喜地）の段階で証得できているわけである。しかしなぜ階位を立てるのかと言えば、三乗教に寄せているからである。三乗教に寄せて階位の次第を立て、それに伴い、華嚴や真言でも階位に関する多くの議論がなされているというのである。これについて高信は、「毎に此等の文に臨みて、上の一々の疑問を起す。其の証拠は汝等見えたり。文を考え配当するに遑あらず」と結んでいる。華嚴では、ある時には「初発心時便成正覺」と説かれ、ある時には「無量劫を経る」と説かれる。あるいはまた、ある時には建立門が説かれ、ある時には円融門が説かれる。華嚴では、このように一見すると矛盾するような概念が同時に説かれている。しかし、これらは三乗教の次位に寄せて多くの義を挙げたに過ぎず、時劫や位地などは必ずしも分明ではないと高信は捉えている。

明恵門下の「初発心時便成正覺」解釈を箇条にまとめておく。

- ・初発心時便成正覺を究竟覺とみるか分覺とみるかは、一概には定まっていない。
- ・初発心時便成正覺や経無量劫、建立門や円融門は三乗教に寄せて説いたものであり、時劫や地位等は必ずしも分明ではない。

第三節 聖憲における「初発心時便成正覺」解釈

聖憲は華嚴・真言の兩教学に即する著作を著している。そこで、華嚴に即する『五教章聽抄』と真言に即する『大疏第三重』の中から「初発心時便成正覺」に関する言及を確認していく。

（一）『五教章聽抄』における「初発心時便成正覺」解釈

聖憲は『五教章聴抄』において、

普機ならば此の経を開きて一念に悟を開く事あらば、即ち無尽法界の悟を開くべきなり。一念開悟の心は仏智なり。仏智を一念に得んや。豈に所障あるか。譬えば、大海の一滴を得る時、十徳豈に残すべけんや。海水は仏智の如くにして一滴は初発心のゴトシ。十徳は三賢十地の功德なり。一滴必ず十徳を具し、発心に豈に諸位を撰せざらんや。諸位の外に仏果なし。若し円教仏果に就かば一々の地内に通在して釈するが故に、即身成仏疑いなき事なり。『大日仏』三五（古宗部六）、二〇八頁上）

と述べ、究竟覺の立場を取る。そして、それは円融門に即してのものであるとする。このとき注目すべきは「即身成仏疑いなき事なり」と述べ、華嚴の初発心時の成仏と真言の即身成仏を同列に扱っていることである。

聖憲には、華嚴と真言を会通する姿勢があり、それに伴い、日本の華嚴学僧の中で聖憲のみが他の学僧と異なる解釈をする場面がみられる。例えば、前章で述べたように、三生成仏に対して他の学僧が三生隔生説か二生成仏説を主張する中で、聖憲は一生成仏説を説く。言うまでもなく、真言宗にとって聖憲の一生成仏説は即身成仏を想起させる。このような聖憲における華嚴と真言の会通はしばしば目にすることが出来る。先の初発心時便成正覺に関する言及もそうであり、聖憲は「華嚴の教理に基づいても一生涯で成仏できること」を度々主張する。また行布門についても、

一即一切等とは、此の宗に行布円融の二門あり。行布は四十二位を立つなり。此れは三乗教に寄せて初発心住の功德を開きてミスルなり。修行実入の時は実に歴る位には非ざるなり（『大日仏』三五（古宗部六）、二〇八頁上）

と述べ、行布門の階位の次第は初発心時の功德を開いたに過ぎず、実際に修行をするときにはそれらの次第を経るわけではないという。凝然は、行布門を実際の修行階梯として捉えていたことが先行研究によつて指摘されるが、聖憲はそのような凝然の主張と立場を異にすることが窺える。そして、このような考え方は、真言宗の初地即極説にも通じるように思われる。『初地即極』とは、論義の算題の一つにも数えられ、真言行者の階位について論じたものである。『初地即極』では、問者の「設い自宗なりと雖も、十地の次位を立つ。何ぞ初後の明味なからんや」との問いに対し、答者は、

凡そ自宗の意、遮那の總徳を且く功德の品数に約して、開いて十地とするなり。仏徳に隔離なし（…中略）十地は横平等の位にして一成一切成の義決定すと云う事を。之に依りて宗家の釈の中に横豎の十地を以て顕密の差異と判ず『大正蔵』七九、六七〇頁下）

と答えている。つまり、密教の十地は、十地を実際に経るわけではなく、功德の品数を開いたものであるという。要するに、真言宗でも十地という階位を立てるが、それは華嚴が円融行布の二門相摂として必ずしも階位の次第を否定するわけではないのに対して、密教の十地は横平等に即するものとして階位の次第を否定している。

以上のように、『五教章聴抄』における聖憲は、華嚴の「初発心時便成正覺」に対し究竟覺の立場を取り、そのうえで真言の「即身成仏」と同列に扱う点が特徴である。また、凝然をはじめ東大寺系の学僧たちは、行布門の階位の次第を否定せず円融行布の二門相摂を主張していたが、聖憲は行布的な階位の次第を否定し、横平等として功德の品数を開いたものであると捉えている。

(二)『大疏第三重』における「初発心時便成正覚」解釈

管見の限り、『大疏第三重』において、華嚴の「初発心時便成正覚」に対する直接的な言及はない。しかし、真言の「初発心時便成正覚」に対する言及はいくつかみられる。そのうちの二つが先の『初地即極』であり、それは『大日経疏』に説かれる「初発心時便成正覚」が究竟覚なのか分覚なのかを問う論義である。『初地即極』における議論の中心は真言の「初発心時便成正覚」であるため、ここではその内容を一々論じることはいないが、一つ確認しておくべき箇所がある。

問う、「初発心時便成正覚」と文り。爾らば、今此の正覚は究竟大牟尼位と云うべしや。此の題に付いて聊か不審あり。住心論に云く、「是の因是の心、前の顕教に望むれば極果なり。後の秘心に於いては初心なり。初発心時に便ち正覚を成ずること、宜しく其れ然るなり」と文り。此の釈意、密の初発心位は顕の仏果なるが故に初発心時便成正覚と云うと見えたり。若し爾らば、今の分証究竟の尋は密の中に於いて論ずる所なり。

今の便成正覚は顕の正覚なるが故に、分証究竟を云うべからず。若し論義に違うと思わば、究竟成仏なりと答え、初地なるが故に分証なるべしと難ずるは、密に約せば爾るなり。而れども今の成仏、顕の円満正覚位を指すが故に、究竟成仏と答うと云わば、論義、違うべきなり。且く此の事を置いて、自宗の意の初地位の分証か究竟かと云うの義に付く『大正蔵』七九、六七〇頁下〔六七二頁上〕

聖憲によれば、『初地即極』の論義は「聊か不審」であるという。そこで聖憲は、初発心時便成正覚に関する注意点を示している。例えば、『十住心論』に説かれる「初発心時便成正覚」は密教の「初発心時便成正覚」であり、これについて論じる際には「密教における究竟覚か分覚か」の議論になるという。しかし、『初地即極』で問題にしている『大日経疏』の「初発心時便成正覚」は顕教の「初発心時便成正覚（すなわち、『華嚴経』から引用した「初発心時便成正覚」）であり、この「初発心時便成正覚」に対し、密教にとつての究竟覚か分覚かを議論するのはいかがなものかと警告している。つまり、聖憲は真言の「初発心時便成正覚」と華嚴の「初発心時便成正覚」を同じ土俵で論じるべきではないと忠告している。しかしながら、先述したように、華嚴に即する『五教章聴抄』では華嚴と真言を同列に扱う姿勢が見られ、華嚴の教理に基づいて真言の教理を説明できる旨が主張されていた。

従って、聖憲の両著作における著述態度は異なり、華嚴に即する『五教章聴抄』では華嚴と真言の会通を試み、真言に即する『大疏第三重』では真言と華嚴の区別を強調している様子が窺える。

聖憲における「初発心時便成正覚」解釈をまとめてみる。『五教章聴抄』において、聖憲は東大寺系の三師（凝然・禅爾・盛誉）と同様に究竟覚の立場を示している。ただし、行布門を実際の修行階梯とみる凝然に対し、聖憲は実際には行布的な階位を経るわけではないことを主張する。それは、聖憲が『五教章聴抄』の中で真言との会通を意識したものだと思われ、華嚴の「初発心時便成正覚」を真言の「即身成仏」と同列に扱う箇所も確認できる。これについては、高山寺系華嚴の受容と考えることも可能であるが、聖憲が初めて華嚴の著作を撰述するに当たり、これまで学んできた真言の教えに華嚴の教えが通じる部

分を探ってみようと試みたとも考えられる。すなわち、『五教章聴抄』には、それまで培ってきた真言の知見に基づいて華嚴『華嚴五教章』の教理を理解しようとする意図があったのではないだろうか。一方の『大疏第三重』では、真言の「初発心時便成正覚」と華嚴の「初発心時便成正覚」を混同することに注意を促しており、『五教章聴抄』と『大疏第三重』の主張には立場の相違が見受けられる。

第四節 おわりに

以上、初発心時便成正覚に対する解釈を中心に、聖憲における華嚴の系譜を遡り、その変遷を追ってきた。凝然をはじめ東大寺系の学僧はみな、初発心時便成正覚に対し、究竟覚の立場を取っている。しかし、その中にも各々相違がみられ、それぞれの学僧において特徴をあげることができた。一方で、高山寺系の明恵門下は初発心時便成正覚に対し、一概には見解を示していない。その中で聖憲は、華嚴に即する『五教章聴抄』では華嚴の「初発心時便成正覚」と真言の「即身成仏」を同列に扱い、華嚴と真言の成仏論を会通しようとする姿勢を見せたのに対し、真言に即する『大疏第三重』では華嚴と真言の成仏論を混同することに注意を促す様子が窺えた。

第三章 「事・理」の概念をめぐって

第一節 はじめに

これまでも述べてきたように、聖憲は、真言教学に加え華嚴教学についても積極的に学んできた。そして、真言に即する著作のみならず、華嚴に即する著作も残している。

そもそも、真言教学と華嚴教学の関係は深い。それは、空海が華嚴に対して極めて高い評価を与え、自らの思想体系を築くに当たって大いに影響を受けているからである。その中でも、華嚴の法界観、すなわち重々無尽なる事事無礙法界から受けた影響は大きく、そのことは『即身成仏義』の二頌八句に「重重帝網なるを即身と名づく」と説かれることから窺える⁷⁴⁾。

法界観を考えるうえでは、「事」や「理」、あるいは「事事」「理理」「事理」など、「事・理」の概念をいかにして捉えるのかということが問題となってくる。そして、その「事・理」の捉え方は、教判においても重要な鍵となる。本章で扱う頼瑜や聖憲、杲宝も、そして華嚴の法蔵も、「事・理」を用いて自らの教判を示している。

真言教学と華嚴教学の関係を論じた先行研究は多く、「事・理」という視点からも様々な指摘がなされている⁷⁵⁾。しかしその多くは、真言の立場、とりわけ空海の立場に即した論考である。そこで本章では、真言・華嚴とともに学んだ聖憲の教学を考察し、真言・華嚴の両面から、「事・理」に焦点を当てて両教学の関係を論じてみたい⁷⁶⁾。

第二節 華嚴学派における事事無礙的思考

事事無礙法界は華嚴の法界觀を表す代表的なタームであり、四種法界の頂点に位置づけられる。華嚴における法界説は第一祖杜順によつて端を起すと、第二祖智儼、第三祖法蔵と展開され、第四祖澄観によつて大成された。

事事無礙とは、個別的事象としての「事」と「事」が互いに妨げ合うことなく融通しているさまである。しかし、「(事事無礙は)華嚴教学に於て極めて重要であるのみならず、極めて難解な概念でもあり(…中略)その理解は必ずしも一定ではなかった」と言われるように、事事無礙に対する解釈は一樣ではなく、祖師や時代によつてその解釈にも変遷がある。言い換えれば、事事無礙とは必ずしも「事そのもの」と「事そのもの」の無礙を表しているわけではない。それどころか、「初期の華嚴宗の祖師とされる人物には、事事無礙を手放して最高の立場とした者は実は一人もいなかったことが知られる。これらの祖師たちは、実際には事事無礙の語を説いていないか、用いたとしてもある種の曖昧さ・不徹底さをともなっており、いわゆる事事無礙そのものよりも、そうしたあり方をも含むような統合的なあり方を志向しているのが常なのである。この結果、理と事の自在な相即・不相即の世界、いわば統合的な理事無礙の世界のうちに理事無礙と事事無礙が含まれる形になる(…中略)いわゆる、事事無礙を華嚴教学の最高の立場として疑わなくなったのは、後代になつてから、それともかなり後になつてからのことである可能性が高い」との指摘がある通り、「事事無礙的思考」が、「いわゆる事事無礙」として個々の事象同士の融通が強く押し出されるようになるのは、澄観以降のことのようである。さらに言えば、「澄観ですら、その事事無礙説の背後にひそむ理事無礙を根底とする」といった指摘も存在する。すなわち、華嚴の法界觀を表す事事無礙とは、「事(個別的事象)」の背後にひそむ「理(普遍的理性)」が大きな鍵を握っている。

さて、華嚴に即する聖憲の唯一の著作は、法蔵の『華嚴五教章』を注釈した『五教章聴抄』である。法蔵は、自らの著作の中で「事事無礙」という語を一度も用いていない。従つて、法蔵が華嚴の究極の境地をいわゆる事事無礙と捉えていたかは定かでないが、法蔵の著作の中に事事無礙の思考は度々登場してくる。そこで、法蔵の事事無礙の思考について、先行研究を頼りにその概要を確認しておく。

法蔵には五種法界説があり、その中に事事無礙の思考が登場する。五種法界とは、有為法界・無為法界・亦有為亦無為法界・非有為非無為法界・無障礙法界の五つであり、法蔵は五つめの無障礙法界を重視する。そこでは、

無障礙法界とは亦た二門あり。一に普摂門なり。謂わく、上の四門に於いて一に随いて即ち余の一切を摂するが故に(…中略)二に円融門なり。謂わく、理を以て事を融ずるが故に、事をして分齊なからしむ。謂わく、微塵は小に非ず、能く十刹を容れ、刹海は大に非ず、潜かに一塵に入るなり。事を以て理を融ずるが故に、理をして分かつことなきに非ざらしむ。謂わく、一多無礙にして、或は一法界と云い、或は諸法界と云う(『華嚴經探玄記』(『大正蔵』三五、四四二頁上))

と説かれ、「法蔵が事象間における融即のみを至上とはせず、事象背後の真理(「理」)を考

慮し、一と一切、事と事、事と理、理と事の組み合わせが交融している様々なありかたを、最上位に位置づけている⁸⁸⁾ことが窺える。また、事々の融通について、以下のようにも説明される。

事融相摂門とは亦た二義あり。一に相在、二に相是なり。初の中、先は一は一切の中に在り。謂わく、一教法の事に在りて全く是れ真理なるを礙げざるが如し。真理は余の一切事の中に遍じ同じく理なり。教事も亦た理の如く遍ず。是の故に一切法の中に常に此の一あり(…中略)二に一切は一の中に在り。謂わく、無分斉の理、既に性を改めずして全く是れ事なり。是の故に一事は理を摂し皆尽さざることなし。余の事も理の如く一事の中に在り。理、際限なく分かつべからざるを以ての故に一事の処に随いて皆全く摂すなり。是の故に一の中、常に一切あるは是の義に依る(『華嚴経探玄記』)

(『大正蔵』三五、一一九頁上中)

何に因てか、事々の普遍あることを得るや。故に後の一偈は理に則するの事なるが故に。而して一事を得れば、則ち無量の事あることを明かすなり(『華嚴経探玄記』(『大正蔵』三五、一七二頁下))

これによれば、一々の事はそれぞれが理を摂し尽しており、それら一々の事は摂された理を媒介とすることで他の一切の事を自らの内に摂することができるといふ。つまり、理事無礙を前提とした事々の融通である。

その一方で、

七に理事俱に融ずるが故に唯識と説く(…中略)八に融事相入なるが故に唯識と説く(…中略)九に全事相即なるが故に唯識と説く。十に帝網無礙なるが故に唯識と説く(…中略)上來の十門唯識の道理なり。中に於いて、初の三初教に約して説き、次の四門終教頓教に約して説き、後の三門円教の中の別教に約して説く(『華嚴経探玄記』(『大正蔵』三五、三四七頁上中下))

と、十重唯識に即して無礙について明かし、第七唯識を大乘終教の理事無礙に当て、第八唯識から第十唯識を別教一乗の事事無礙としている。すなわち、理事無礙と事事無礙を明確に区分し、事事無礙を理事無礙より高次に位置づけている。

すなわち法蔵は、華嚴の法界観として、理事無礙とは区別する形で事事無礙を認識しながら、いわゆる事と事の無礙というわけではなく、事に摂される理を根拠として、事々の融通が成り立つ世界と捉えていたことが窺える。

要するに、華嚴教学における事事無礙とは、少なくとも澄観以前は「事そのもの」が融合合うのではなく、事に摂される理によって成り立つ融通として捉えられていた。

これを踏まえて、「事・理」という視点から真言・華嚴両教学の教判について考察していく。

第三節 頼瑜における顕密の「事・理」

頼瑜は極めて多くの著作を残しているが、その中で『諸宗教理同異釈』と『顕密問答鈔』の二著作は教判論的性格を有している。すなわち、諸宗の教理が端的にまとめられており、頼瑜の教判を知ることができる。

『諸宗教理同異釈』の冒頭には、

真言問答に云く、問う、真言教を修して証する所の理と顯教を修行して得る所の理とは勝劣ありとやせん。答う、究竟真実の理に於いては優劣なしと雖も、但だ教門力に遲速を致すのみ（『大正藏』七九、五五頁上）

と、『真言問答』を引用し、究竟の理には勝劣はないが、説かれる教理には勝劣のあることが挙げられている。このとき頼瑠は、

諸宗の究竟の理に就いて、亦た横豎二門に依りて同異の二義を釈すべし。若し二教對弁の意に依らば、諸教の絶離は皆密藏の本分なるが故に（…中略）故に知んぬ、能絶離の言教は四宗遠近あれども、所絶離の理性は五家差別なし（『大正藏』七九、五六頁上中）

と、究竟なる理を同・異の二義から解釈し、所絶離なる究竟の理には差別がないが、能絶離なる教門の理には差別があると述べている。すなわち、諸宗が目指すところの究竟の理には差別がないが、諸宗に説かれる究竟の理には差別があるという。『諸宗教理同異釈』ではこの後、顯密五宗の教門の理の差別が劣から勝へと順に述べられていくが、このときの勝劣の判断基準が、各宗における「事・理」の概念なのである。

そこで、華嚴宗の段をみると、

華嚴宗の意、六相円融十玄無礙は是れ因分の法門にして全く果分不可説の理には非ず。既に円融無礙の外に更に果性不可説の理を指して、十仏の自境界とす（『大正藏』七九、五七頁下）

と、華嚴宗の教門の理とは因分であり、果分の理ではないことが述べられている。それに対し、真言宗の段には、

真言宗の意、性徳輪円の妙理を明し、無尽莊嚴の本具を顯すなり（…中略）是の如くの六大四曼等は皆是れ顯家の寂滅絶離の一心無相の極理に於いて、自性法身が如義を以て説く所の本具輪円なるが故に、永く諸宗の理と異なるのみ。諸宗の絶離、密藏の本分なるは即ち此の意なり（『大正藏』七九、五八下～五九頁上）

とあり、真言宗の教門の理は本具輪円なる妙理であり、他宗の教門の理とは異なることが主張されている。なぜなら、真言宗の教門は自性法身が如義語をもって説いており、顯教諸宗では説くことのできない寂滅絶離の境界だからである。

ここまでの頼瑠の言及を整理すると、究竟の理には顯密の勝劣がない。ただし、その究竟の理を言葉（教門）で説こうとすると、勝劣が生じる。真言宗では究竟の理を自性法身が究竟の理のままに説くことができる。つまり、真言宗では究竟の理と教門の理は異ならない。しかし、顯教では究竟の理を説くことができず、従って究竟の理と教門の理は異なっている。つまり、教門として説かれる究竟の理は、究竟の理ではない。

そこで次に、顯密（華嚴と真言）における教門の理の勝劣について、頼瑠の具体的な言及をいくつか見ていくことにする。『諸宗教理同異釈』には、

相在相是は十重唯識の中には次の如く第八九の融事相入と全事相即なり（…中略）更に第十帝網無礙あるをや。然れども、此れ等は皆真言に望めば、摂相帰性にして性相歴然の義に非ず（…中略）又、華嚴は事融の所因を出すに、全理の事と全事の理とを非一非異等と云う（『大正藏』七九、五九頁中下）

とある。同様に『顯密問答鈔』には、

天台は是れ全性起修・全修成性の義を明かすと雖も、性具を以て要とす。華嚴は是れ全理の事・全事の理の旨を明かすと雖も、事具を以て宗とす。此れ等は甚深なりと雖も、他受用等の四種の言語の説にして猶し未だ自性法身の如義言説の談に及ばず。所以に、全性起修並びに全理の事は皆是れ撰相帰性にして事の常住を談ずるが故に。而るに今の宗は諸教に絶離する所の本具性徳を明かすなり。故に、性具と事具と本具とは是れ三宗の浅深の差別なり（『統真』二三、二九頁下）とある。これらを一見すれば、華嚴には事事無礙（事の常住）が説かれているように見える。しかしそれは、撰相帰性の事事無礙であり、真言の性相歴然の事事無礙とは相違するといのである。さらに、両者の事事無礙の相違について次のように述べている。

顓家は理平事差の故に事事無礙なり。又、全理の事なるが故に円融す。理理無礙も又爾り（…中略）今謂わく、爾らず。性相歴然として事理各各に差平の二義を具するが故に、全事の事は事事円融、全理の理は理理無礙なり。又、事理も互いに渉入す（『諸宗教理同異釈』『大正蔵』七九、六〇頁中）

理は平等を本とし、事は差別を宗とすと雖も、理事互いに差平の二義を具すなり。故に、顓宗の但だ是れ理平等事差別なるには同ぜず。故に知んぬ、三重の事融は華嚴に同ずと雖も、所存全く別なり。所謂る顓乗縁起因分は全事の理全理の事なるが故に、理事即入して円融を談じ、永く理事各々無礙なることなし。今の宗然らず。性徳果海の事理は是れ性相歴然として本有なるが故に、事理各々差平の義を具するが故に、但だ事事円融し唯だ理理渉入す。又事理相即するなり。顓家には事の円融を明かすと雖も、全理の事なるが故に事も亦た鎔融す。事に平等の義なきが故に、終に理に帰して無礙を明かすなり。今謂わく、然らず。全事の事に無礙ありて平等の義を具するが故に、謂わく、事事の諸法、理に帰せずして法界に遍ずるの故に全理の理も又渉入す。差別の義を具するが故に、謂わく、事を得ずして理理無辺の故に。浅深大いに異なり（『顓密問答鈔』（『統真』二三、三二頁下）

華嚴の事事無礙は理の平等を根拠として差別ある事の無礙が成り立つのに対し、真言のそれは事理各々に差別平等の二義を具え、事そのまに円融し、理そのまに渉入することが説かれている。そして、華嚴の事事無礙を成り立たせる理については、

此れ等の説は是れ希有なりと謂うと雖も、理は終に一性なり。事は是れ差別なり。撰相帰性にして事常を明かすなり（『顓密問答鈔』（『統真』二三、三〇頁下）と、華嚴の理は一性であることを述べ、

全く秘宗の理理無辺の義に同ずるには非ず。若しは華嚴、若しは天台、理は是れ一性なり（『諸宗教理同異釈』（『大正蔵』七九、五九頁下）

無尽莊嚴本具とは六大四礙等は智智無辺理理無数の人法等の諸法なり（…中略）卍字義に云く、同一にして多如なり。多の故に如如なり。理理無数にして智智無辺なり（『顓密問答鈔』（『統真』二三、三二頁下）

と、真言の理の無数なる義と異なることが強調されている⁸⁴。

さて、ここまでの頼瑜の教判を一度整理しておく、教判の基準は事事無礙の相違にある。すなわち、

◆華嚴の事事無礙は平等なる理を前提として差別ある事事の無礙が成り立つのに対し、真

言の事事無礙は事が事のままに無礙である。

◆ 華嚴の事事無礙は摂相帰性の事事無礙であるのに対し、真言の事事無礙は性相歴然の事
事無礙である。

そして、頼諭はその理由を以下のように説明している。

◆ 華嚴の理は一如であるのに対し、真言には無数の理（如如）がある。

◆ 華嚴の事は全理の事であるのに対し、真言の事は全事の事である。

このように、頼諭の教判において、各宗の「事・理」に対する概念が重要な問題となっている。そもそも、頼諭は現実的な視点から物事を考える傾向があり、現象世界をいかにして認識するかということに強い関心を抱いている。頼諭の打ち立てた加持身說法も、法身說法が「機根を離れた唯仏与仏の自受法樂」では、現実の衆生が誰も法身の說法を聞くことができないという問題が生じる。そこで、自性身上の加持身が未来機の衆生のために說法するという新しい法身說法觀を提示した。教判に際しても、形而上的真理としての「理」よりも、眼前に広がる「事」の顕現を説く教えに対して勝れた教理と判じている。その中で、ともに事事の円融を説く華嚴・真言の勝劣について盛んに問答を繰り返し、真言の優位は、理を前提とせず事そのものの顕現を説くところにあることを強調している。頼諭にとってその差は大きく、「三重の事融は華嚴に同ずと雖も、所存全く別なり」と、両者の事事の円融は全く異なるものだと言明を刺してまでいる。

第四節 杲宝における顕密の「事・理」

次に、杲宝における教判を「事・理」という視点から考察していく。

『杲宝私抄』には『顕密二教理体同異事』という段があり、顕密の理の相違について、次のようにまとめられている。

顕教縁起の諸法寂滅の空理（此の処の文字焼して失す、縁起の仮相を遮して無色無言と云う。是れ縁起の滅にして全く即事の理を指すに非ず。密教は法爾の真色を表して有色有言と云う。是れ即事の理にして全く寂滅の理に非ず。是れ則ち、顕教は縁滅の辺を取りて真如の理とす。故に、無色無形とは即ち形色の滅する処なり。是れ寂滅の理なり。

密教は真色の辺を取りて理とするが故に、二教の理大いに別なり（『真全』二〇、八五頁上）

これによれば、顕教は縁滅に即した寂滅の理、密教は真色に即した即事の理である。言い換えれば、顕教の理は差別ある事を滅したところの理であり、密教の理は差別ある事がそのまま理なのである。さらに、

究竟真実の理とは密教の理なり。顕教は先ず当教に於いて三大僧祇を経て、顕教の空理を証す。後に驚覚の因縁に依りて五相三密を修するは、密理を証する所なり（…中略）未だ究竟に至らざるが故に、顕教諸証の理は浅略なり（…中略）顕教の極理、究竟して後に密教の理に帰することは、驚覚の縁に依りて三密五相を修して密理に入るなり。顕教の菩提を成じ、一心の理に契う後に驚覚に依ると見えたり（『真全』二〇、

と、修行論にまで言及が及び、顯密の理の相違を述べている。それによれば、顯教の修行で得られる理とは浅略であり、顯教の者は三劫に亘る顯教の修行の後、密教の三密行を修さなければ真実究竟の理は味わえないという。また杲宝は、「因位の言心寂滅の理、果位の三密具足成就の理と其の体別なりと雖も、其の位同なるが故に」と、理の体は異なるが、理の位は同じであると述べている。位の同とは、「顯教の隨緣仮相寂滅の境界の中に密教の即事而眞の理を立てるが故に、諸教絶離の処を密藏の本分とす」ということであり、頼瑜が「究竟の理には勝劣がないが、教門の理には勝劣あり」と述べることに同様の主張といえる。

ここで、「即事而眞」という語に注目したい。即事而眞とは、「生滅し、差別のある現象世界の事物がそのまま真理であるという見方」であり、新義・古義を通じて論義の算題にもなっている。即事而眞は「事・理」を論じるうえで極めて重要な概念であり、華嚴の「事事無礙」と真言の「即事而眞」の論理構造が似ていることから、両者の同異について度々議論がなされてきた。

杲宝は、『開心鈔』において、「花嚴宗の意は、事事の諸法、無明の別縁を仮らず、法性法爾の功德として長短方円の差相を成ず」と華嚴の事事無礙を説明し、「以て知んぬ、称可法性の事法は花嚴宗独り美致を尽くすに似たり」と高い評価を与えている。しかし、あくまで「美致を尽くすに似たり」ということで、美致を尽くしているわけではない。そして、「花嚴宗に談ずる所の法爾実徳の事法、其の義未だ詳らかならず」と断つたうえで、

彼の宗、只だ法爾と云うも未だ所因を明かさず。夫れ円涉無礙の理は、方に在るも円に在るも彼此異なることなし。応に知るべし。円の体は法界を包みて無礙なりと雖も、方円の相は未だ法性の理に称可せず。猶お事理の中間に於いて、会せざる所あり（『大正藏』七七、七六〇頁上）

と、事法の体は無礙であるものの、事法の相は理に称可しているわけではないことを述べている。すなわち、差別ある事そのものが融通しているわけではなく、やはり頼瑜と同様、華嚴の事事無礙は事に具わる理を前提としたものであるとの解釈である。

それに対し、真言の即事而眞については、

曼荼の諸尊海会の聖衆、或は花を捧げて内証の表示とし、或は菓を捧げて法界の印璽とす。此の如くの類数、河沙に過ぎたり。物に触して義を求むるに、眞、豈に遠からんや（『大正藏』七七、七六〇頁中）

と、差別ある事そのものが内証の表示・法界の印璽であることを示している。また、真言における「事・理」について、

相状顯現して而も形声炳著なるが故に、事と云う。一一の相状即ち理趣にして体性なるが故に、理と云う。是れ則ち、外浮相を事とし、内含性を理と名づく。但し、今云う所の内外とは、常途、内は裏に居し、外は表に在するが如し。理即事なるが故に、外の名を立つ。事即理なるが故に、内の称を立つ。理と云うは全く是れ理なり。事と云うは全く是れ事なり（『大正藏』七七、七六二頁下）

と定義づける。基本的には外浮の相を事、内含の性を理と称するが、それらは理即事・事即理、かつ全事の事・全理の理なのであるといい、これも頼瑜の解釈と同様である。

このように、杲宝の「事・理」を視点とした顕密（華嚴と真言）の教判は、頼諭の主張と概ね一致している。ただしこのとき、杲宝が「今宗始めて、即事而真の義を示す⁹⁴」「即事而真とは諸宗超絶の極理にして、自宗不共の所談なり⁹⁵」などと、即事而真は真言宗で初めて説かれた独自の教理であることを強調していることには注目しておく。

第五節 真言に即する聖憲における顕密の「事・理」

次に、『大疏第三重』を中心に、真言に即する聖憲の教判を考察していく。古義と同様、『大疏第三重』にも《即事而真》の段があり、ここでは、「即事而真」の「真」が第一自性を指すか否かが問題となっている。その際、聖憲は第一自性身ではなく、法爾の応化身であるとの立場を取る。ただし、その法爾の応化身とは、加持世界の応化身ではなく、四種法身の一つとしての自性会の応化身であるという。そして、四種法身中の応化身について、

四身法爾の義を許して其の上に且く体用の能所現の義を談ずるが故に、撰相帰性の義には同ずべからず。例えば六大四曼の能所生の如し。所詮は自性身に帰する時、応化の作用を息めず。体用不離なるが故に、其の用を即体と見る迄なり（…中略）此の応用、其の体真実なるが故に、機縁に対せざるの時も法爾常住と云うの意なり『大正藏』七九、六一三頁下）

と述べ、顕教のような撰相帰性の応化身は性に帰すると用がなくなるのに対し、密教の応化身は性に帰しても法爾常住であると説明する。すなわち、真言に即する聖憲の著作では、頼諭や杲宝の主張と同様に、顕教は撰相帰性、密教は性相歴然と考えられており、「事・理」を視点とした三者（頼諭・杲宝・真言に即する聖憲）の教判は、基本的には一致しているといえる⁹⁶。

第六節 華嚴に即する聖憲における華嚴の「事・理」

次に、華嚴に即する聖憲が華嚴の「事・理」をどのように捉えていたのか考察していく。『五教章聴抄』は法蔵の『華嚴五教章』が逐語的に解説されており、聖憲の華嚴観を知ることができる。

そのなかで、一乗と三乗の法界観の相違について、

問う、一乗の事々円融と三乗の本覚縁起と如何が別なるや。答う、三乗は相を撰して体に帰して諸法実在と談ず。一乗は相は相ナガラ一心法界とスルナリ。「総該万有名為一心」とは、理事該摂スルヲ一心と云うなり。異を会して同に帰するには非ざるなり『大日仏』三五（古宗部六）、二〇三頁上）

と述べている。これによれば、三乗は撰相帰体に即しての法界であるのに対し、一乗では相は相のままに法界であり異相を滅して同体に帰すわけではないという。前述したように、聖憲を含めた真言の立場の学僧は、一乗は撰相帰性の事事無礙、密教は性相歴然の事事無礙であると判じていた。しかし、『五教章聴抄』では、三乗の撰相帰体の法界観に対する形

で一乗の性相歴然を主張している。さらに、天台に対し、

唯だ実相の「理を説き、事事無礙主伴具足の義に及ばず」。故に天台を同教と云うは此の意なり。「一如実相の理を説く事、三乗の一相一寂に同ず」(『大日仏』三五(古宗部六)、一七一頁上)

と、一如を説く天台は華嚴の事事無礙には及ばないと断じており、これを換言すれば、華嚴の事事無礙が一如ではなく如如であることを示唆している。これについても、真言の学僧は、華嚴は「理、真言の理は無数なることを述べていた」³⁵。すなわち、真言の立場からは、華嚴は「理として、理の無数を説く真言より劣った教えであると説明されていた。しかし、華嚴に即する『五教章聴抄』では、華嚴は如如であり、一如を説く天台よりも勝れた教えであることが示されている。

聖憲の著作を見ると、真言に即する『大疏第三重』では、「真言」と「華嚴」を比較して、

◆ 華嚴↓撰相帰性・一理

◆ 真言↓性相歴然・理の無数

を説いていたのに対し、華嚴に即する『五教章聴抄』では、「三乗・天台」と「一乗(華嚴)」を比較して、

◆ 三乗・天台 ↓撰相帰体・一如

◆ 一乗(華嚴) ↓性相歴然・如如

と説いている。

また『五教章聴抄』では、華嚴の「多縁起について、「理性融通に依るには非ず。事々円融の故なり」³⁶」と、理を前提とした事の融通ではなく、事そのものの融通であることを強調している。

さらに、杲宝は即事而真が真言宗で初めて説かれた真言独自の教理であると強調することを先述したが、聖憲は『華嚴五教章』の「託事顕法生解門」について「此の門意、真宗の即事而真に相似せり(…中略)十身具徳事々の諸法として顕るるが故に(…中略)真宗四曼の別相即ち如来の具徳なるに似る」³⁷と述べ、華嚴の事事無礙と真言の即事而真の相似することを主張している。

以上のように、『五教章聴抄』では、華嚴の事事無礙に対して、理を前提とした撰相帰性の事事無礙ではなく、性相歴然の事そのものの無礙であることが主張されている。真言に即する『大疏第三重』では、真言と華嚴を対比して、真言の性相歴然・華嚴の撰相帰性、あるいは真言の如如・華嚴の一如が説かれていたが、華嚴に即する『五教章聴抄』では、それを華嚴と三乗天台の対比にスライドさせ、華嚴の性相歴然・三乗天台の撰相帰性、あるいは華嚴の如如・三乗天台の一如として説明されている。

前述したように、華嚴の法蔵自身も、自宗の事事無礙に対し、理を前提とした事事無礙であるとの解釈に留まっている。また、杲宝が真言の独自性を強調していた即事而真に対し、聖憲は華嚴との相似を主張しており、このことから聖憲が自ら学んだ華嚴教学を一段階高め、「事そのものの無礙」という真言の教理に近づけようとする姿勢が見える。

ただし注意すべきは、聖憲の主張はあくまで華嚴と真言の相似であり、同じだと言っているわけではない。同じではなく、相似と述べるにとどめることから、華嚴に即する『五

教章聴抄』においても、聖憲の華嚴に対する位置づけは真言の下にあることは疑いない。それでも、頼瑜や杲宝が華嚴と真言の相違を主張し、顕密の区別を強調するのに対し、聖憲が相似を主張するのは、華嚴に対して一段階高い評価を与え、華嚴と真言の接点を探ろうとする姿勢を窺わせるのである¹⁰⁰。

第七節 おわりに

これまで「事・理」という視点から、頼瑜・杲宝・聖憲の教判について考察してきたが、その要点を箇条にまとめてみる。

- ・ 真言の立場からは、頼瑜も杲宝も聖憲も、教判の主張は概ね一致している。
- ・ その主張とは、華嚴は摂相帰性の事事無礙にして一理を説くのに対し、真言は性相歴然の事事無礙にして理の無数を説く。
- ・ 聖憲において、真言に即する『大疏第三重』と、華嚴に即する『五教章聴抄』では主張が異なっている。
- ・ 『五教章聴抄』では、華嚴に対して性相歴然や理の無数を説き、真言の立場からみる華嚴の教理より一段階高い評価を与えている。
- ・ 頼瑜や杲宝は真言の事事無礙と華嚴の事事無礙の相違を強調するのに対し、聖憲は両者の相似を主張する。

以上、頼瑜や杲宝と比較しながら、真言・華嚴の両教学を学んだ聖憲の二つの姿を見てきた。真言に即する『大疏第三重』では、華嚴に対し、真言に比べて劣る評価を下している。しかしその一方で、華嚴に即する『五教章聴抄』では、華嚴に対し、真言と相似せる教理へと高め、勝る評価を与えている。ただいずれにしても、聖憲にとって真言優位という位置づけは変わらない。それでも、華嚴に対する高い評価から、自ら学んだ両教学を自身の教理に活かす姿勢が窺える。つまり、ここには、真言学僧・華嚴学僧という単なる二元的な顔に留まるのではなく、さらには師の頼瑜や盛誉とも異なる「聖憲の教学」が見られるのである。

第四章 学僧としての聖憲の在り方

本部(第二部)ではこれまで、「三生成仏」、「初発心時便成正覚」、「事・理」という視点から、華嚴教学に対する聖憲の解釈を考察してきた。それを踏まえて、本部の最後に、聖憲の学僧としての在り方について、少しく言及してみたい。

序論でも述べたが、真言宗学において、聖憲は頼瑜の陰に隠れ、あまり研究が進んでいない。おそらく、真言宗内においては頼瑜の教学を受け継ぎ、新義教学を整備した真言学僧という認識にとどまっている。他方、華嚴宗学においても、聖憲を中心に据えた研究は少なく、凝然の一門下として少しく取り上げられるのみである。いずれにしても、真言宗学では真言学僧として、華嚴宗学では華嚴学僧として認識されているに過ぎない。

そこで、聖憲の学僧としての立ち位置を考えてみたい。凝然や禅爾、盛誉や頼瑜もそうであつたように、当時、諸宗兼学は一般的であり、多くの学僧が各地に趣き、諸宗を学んでいた。従つて、当然ながら、聖憲自身、自らが真言学僧であるか華嚴学僧であるか、その枠組みを意識していたわけではないとも考えられる。しかし、前述したように、聖憲は『五教章聴抄』では法蔵を宗家と称し、『大疏第三重』では空海を宗家と称している。このことから、『五教章聴抄』は華嚴の立場、『大疏第三重』は真言の立場にあることを意識していたことが窺える。

しかしながら、結論を先に述べれば、聖憲の立場は真言学僧にあると思われる。なぜなら、『五教章聴抄』では華嚴と真言を同列に扱い、『大疏第三重』では同列に扱うことに注意を促している。もし、『五教章聴抄』は華嚴学僧、『大疏第三重』は真言学僧としての著作と考えるならば、『五教章聴抄』では華嚴が真言よりも上位であることが説かれなければならない。しかしそうではなく、華嚴と真言の同列を主張するのは、華嚴を真言の教理に引き上げていることの表れであり、あくまで上位は真言なのである。一方の『大疏第三重』は、真言と華嚴の区別を強調し、当然ながら真言の優位を主張している。要するに、どちらの著作においても、真言が上位であることに変わりなく、聖憲の軸は真言にあることが窺える。つまり、聖憲は真言学僧・華嚴学僧の両面を持ち合わせているわけではなく、そうかと言つてどちらの学僧とも意識していなかったわけでもない。聖憲の土台は真言学僧にあり、『大疏第三重』はもちろん、『五教章聴抄』も真言学僧としての著作であると考えることができる。すなわち『五教章聴抄』では、両教学の会通を試みたというよりは、自ら学んだ華嚴の教理が真言にも通じることを主張したのである¹⁰¹。

当時、諸宗兼学は一般的であり、諸宗の教理の概要書である『王心鈔』を著していることから、聖憲が様々な宗を兼学していた様子が窺える。とりわけその中でも、真言を除いては華嚴教学に精通していた。苦米地【二〇一六】は、諸宗の兼学には「制度的兼学」と「重層的（包摂的）兼修」の二つがあることを指摘している。

制度的兼学とは、太政官符など朝廷の律令制度（格）上の問題として規定される諸宗を兼学することである。先行研究によれば、真言宗においては、平安期、官符によつて真言宗僧が顕教諸宗を兼学し、三会の聴衆や維摩会・最勝会の堅義に出仕することが知られている¹⁰²。また、『御遺告』の中にも、真言宗僧が法相宗・三論宗を兼学すべきことが空海の意志として示されている¹⁰³。このような真言宗僧の制度的兼学は、僧綱への昇進が約束される三会講師に進出するために、「ある意味で世俗的な目的」のもとに兼学されていた。

一方の重層的（包摂的）兼修とは、律令制度で規定された宗ではなく、広い意味での宗の兼学・兼修をいう。すなわち、宗派や教団という意味での「宗」ではなく、学問・教学という意味での「宗」である。また、苦米地【二〇一六】では「近世の宗乗に対する「余乗」の言葉で性相学（法相宗学・俱舍宗学）を指し、宗乗を学ぶための基礎学として位置づけるなどの体系は、やはり重層的（包摂的）な兼修と見なしうる¹⁰⁴」と述べられている。

おそらく聖憲の華嚴宗兼学も、そのような意味での重層的（包摂的）な兼修であると思われる。すなわち、真言宗学という自身の宗乗が基本にあり、そのうえで余乗として華嚴教学を学んだのである。聖憲の久米田寺への修学は、比較的若い二十八歳の頃のことである。聖憲は二十歳を過ぎて中性院の増喜に随い、また根来寺の学頭を務めた順継と頼豪に

就いて真言を学んでいる。前部（第一部第四章）でも述べたような根来寺周辺のネットワークを鑑みると、増喜や順継・頼豪に学んだ自らの真言宗学を補うものとして、ネットワークの範疇にある久米田寺へと赴き、華嚴を学んだのだと考えられる。久米田寺は多くの学僧が止住し、華嚴と真言に盛んな寺院である。なぜ聖憲は数ある諸宗の中から華嚴宗の兼学を重要視したのかを考えてみると、聖憲と何らかのつながりのあった久米田寺が華嚴に盛んであったからということもありうるが、華嚴が盛んであるために敢えて久米田寺に赴いたのだと考えたい。それは、聖憲が真言に即する『大疏第三重』では真言と華嚴の區別を主張し、華嚴に即する『五教章聴抄』では真言と華嚴の相似を強調することから、聖憲は、もとより両教学の相似性を認識しており、認識しているが故に、両者の似ている部分を検討するとともに、両者の区別を確認することが課題であったのだと思われる。真言宗学において空海が第九住心に位置づけた華嚴は、顕教における最高位という評価と、あくまでも顕教の範疇にすぎないという微妙な位置にある。あるときには「顕中の秘」などと評される一方で、あるときには他の顕教と同様に顕教の中に括られる。そこで聖憲は、真言と華嚴の相違、そして相似をはっきりさせるために、両教学に盛んな久米田寺へと赴き、それまでの真言の知見に基づきながら、華嚴の兼学に励んだのではないだろうか。

¹ 華嚴教学における三生成仏論については、石井【一九六四】・馬淵【二〇〇五】・野呂【二〇〇六】等に詳しく、参照されたい。

² 『広説 仏教語大辞典』（東京書籍、一九八二）、四七四頁 ※・・・は筆者加筆

³ 石井【一九六四】・馬淵【二〇〇五】野呂【二〇〇六】等を参照。なお、馬淵【二〇〇五】では、上記の三説の他に、三生を一念に収斂する『華嚴一乗十玄門』の説や、三生を無時間の中に吸収しようとする李通玄の説が報告されている。

⁴ 野呂【二〇〇六】、六一頁

⁵ 野呂【二〇〇六】においても、「聖憲が示した見聞生一生成仏説は事実上「即身成仏」ともいえる内容となっている」と指摘される。

⁶ 『大疏第三重』では「宗家」を空海とし、『五教章聴抄』では「宗家」を法蔵としていることによる。『王心抄』については註を参照されたい。

また、「真言に即する著作」・「華嚴に即する著作」ということについて、聖憲が根来寺・久米田寺の両寺で真言・華嚴の両教学を学び、それぞれの著作の中で宗家を法蔵・空海と区別していることから、両著作を「真言学僧としての著作」「華嚴学僧としての著作」と考えることもできる。しかし、真言学僧・華嚴学僧と単純に区別すること（言い切る）は些か尚早でもある。両著作における聖憲の学僧としての在り方については本部（第二部第四章）の中で改めて論じることとし、現時点では先のような理由から、「真言に即する著作」「華嚴に即する著作」と表現するに留めておく。

⁷ 島地【一九九三】、四二二頁

⁸ 島地【一九九三】、四二二頁

⁹ 島地【一九九三】、四二三頁

¹⁰ 法蔵は必ずしも三生隔生のみを主張したわけではないが、概ね三生隔生の立場に立つ。詳しくは馬淵【二〇〇五】、二五二頁を参照されたい。

¹¹ このような法蔵以降の中国華嚴における「三生成仏」解釈については、馬淵【二〇〇五】

に詳しい。

12 野呂【二〇一〇】、一九一頁

13 『五教章類集記』卷三、三六頁左。 ※『五教章類集記』は野呂【二〇〇九】の中で一部翻刻がなされており、頁数はそれに従うことにする。

14 『五教章類集記』卷三、五一頁左

15 『五教章類集記』卷三、四〇頁右

16 『五教章類集記』卷三、四〇頁左

17 『五教章類集記』卷三、三六頁左

18 『五教章類集記』卷三、四五頁左

19 聖憲の一生成仏説は、石井【一九六四】・野呂【二〇〇六】で既に指摘されている。

20 『大日仏』三五（古宗部六）、二〇八頁下

21 このことは、三生を無時間性の中に吸収しようとする李通玄の解釈にも通じるものとも考えられる。吉津【一九八五】は、法蔵と李通玄の成仏論を比較し、「ただ法蔵にあつては、兜率天子と同様に善財童子も三生成仏の体現者とされていたのに、李通玄はこれを一生成仏としているのは大きな違いである（…中略）法蔵が少なくとも三生かけて証入するという三乗説に近づけた説を示したのに対し、一真法界を根拠にして、無始無終の時間觀念に立ち、一刹那あるいは一念の頓悟成仏を説く李通玄は少なくとも一生かければ十分であると考えたことであろう。まさに速疾成仏の典型である（一八五頁）」と考察している。この李通玄の主張は、三生成仏説に対して一生成仏や一念成仏を認める聖憲の主張と通じるようにも思われる。これについてはさらなる検討を要するが、ここでは立ち入らず、今後の課題としたい。

22 例えば、「成を告ぐれば三大を限りとす（『弘大全』第一輯、四七四頁）」という一文がそうである。

23 『弘大全』第一輯、五五八頁

24 『秘藏宝鑰』卷中（『弘大全』第一輯、四六一頁）にも同文がある。

25 ただし、『即身成仏義』談義の『打聞集』（『興大全』上、五七一頁）には、前九種住心は全て三劫成仏とする解釈もあることが紹介されている。苦米地【二〇〇八】を参照されたい。

26 『興大全』上、一四六頁

27 『般若心経秘鍵略註』（『興大全』上、一四六頁）

28 覺鑊の成仏論は苦米地【二〇〇八】に詳しく、覺鑊は華嚴の成仏までの時間に対し、一義としては一生成仏や一念成仏の可能なることを認めていたことが指摘されている。

29 『続真』一八、四〇二頁上

30 『続真』二〇、六六頁下

31 『続真』二〇、六六頁下

32 『真全』三七、一四頁下

33 『即身成仏義顯得鈔』（『真全』十三、一四頁下）

34 『即身成仏義顯得鈔』（『真全』一三、十三頁下）

35 ただしこのとき、文頭に「或いは又」とあることから、あくまで諸説あるうちの一説として解釈しているものと考えられる。

36 『密教大辞典』（八九頁）によれば、頼璩は、初期には経劫説に立ち、晩年には不経劫

説に立つことが記されている。ただし小林【二〇一五】の中で、両説の相違が初期から晩年という生涯の変遷におけるものであることは否定されている。

³⁵ 一乗の成仏論に対する頼瑡の見解を論及したものに、小林【二〇一五】がある。そこでは、頼瑡には経劫説・不経劫説の両説がありながらも、経劫説の方に本意があると分析されている。

³⁶ 『弘大全』第一輯、四七四頁

³⁷ 『弘大全』第一輯、五五八頁

³⁸ 『弘大全』第一輯、八三頁

³⁹ 隔生・一生のどちらの立場なのかは明確にしていけないが、先の『五教章聴抄』の記述を鑑みれば、隔生の義は三乗教に寄せたものであり、また『王心鈔』でも「一生の義ならば」と、一生の義のみを説明していることから、聖憲の立場は一生の義にある可能性が高いように思われる。

⁴⁰ これによって『王心鈔』も、華嚴学僧としての『五教章聴抄』とは異なり、真言学僧としての著作であると位置づけることができよう。

⁴¹ 『頓覚成仏』『大正蔵』七九、六八一頁下

⁴² これに関連し、苦米地【二〇〇八】では、「三劫成仏とされる天台・華嚴は、実際は頓悟の立場であり、その頓悟・漸悟の教判論は、真言密教の速疾成仏説と変わらない側面を持つ。それをなぜ空海が三劫成仏と規定したのか、という問題を論ずることなく、天台・華嚴は三劫成仏説であるとすることは、空海教学そのものを誤解することに繋がろう(序・iv頁)」と指摘されている。この指摘のように、華嚴・真言の両教学を学んだ聖憲も、空海の教判に基づく一乗経劫と華嚴で説かれる頓悟の齟齬をいかにして解釈するかということに苦心したのではないだろうか。

⁴³ 行位論に関しては、大久保良峻氏をはじめ詳細な研究がなされている。台密の行位論については大久保【二〇〇四】に詳しく、東密については大鹿眞央氏の一連の研究や田戸【二〇〇五】等で論じられている。また、それらの論稿では東台両密の行位論の交渉についても言及されている。

⁴⁴ 『織田仏教大辞典』(八五四頁)。また信満成仏については、木村【一九七七】(「成仏道の実践」、島地【一九三三】、中村【一九七六】等に詳しい。

⁴⁵ 『大正蔵』七二、五二九頁下

⁴⁶ 木村清孝氏は早稲田大学東洋哲学会(第二四回)の講演の中で、『華嚴経』と華嚴教学を一緒に考えてはいけなさと忠告し、「(初発心時便成正覚の)思想は、いわば実践の本質を端的に示したもので、『華嚴経』は他方で(…中略)地道な一步一步の修行を力説するのです。ところが、華嚴教学は、前者の本質論だけを重視する傾向を生み出し『東洋の思想と宗教』二五、一八九頁」と語っている。すなわち、『華嚴経』(インド華嚴)においては二本柱として複合的に捉えられていた円融門と行布門が、華嚴教学(中国華嚴)において円融門に重きが置かれ、そこに行布門が摂せられたと考えることができる。そしてこのような教学は、法蔵・澄観(中国華嚴)を通して、凝然(日本華嚴)へと受け継がれていったのである。

⁴⁷ 『日蔵』七五、一三六頁上

⁴⁸ 『日蔵』七五、一三九頁上

⁴⁹ 『日蔵』七五、二四〇頁上

⁵² 『日藏』七五、二四〇頁上 ※（ ）は筆者加筆

⁵³ 《八、三生隔不》『大日仏』三六（古宗部七）、三六六頁上。日本の華嚴学僧における「三生成仏」解釈については、野呂【二〇〇六】に詳しい。

⁵⁴ 石井【一九二八】参照。ただしこれについて、苦米地【二〇〇八】は、「高弁の修学は空海門流の真言宗（東密）と共に、石井師も指摘されるような密教（真言宗）的立場からの華嚴宗の教義・実践を組織化した密教的華嚴宗（これをいうならば「密厳」と称すべき）を兼学したものである（六五九頁）」と述べている。

⁵⁵ 小宮【二〇一一】、一一九頁

⁵⁶ 野呂【二〇一七②】、三頁

⁵⁷ 野呂【二〇一七②】、五頁

⁵⁸ 野呂【二〇一七②】、五頁

⁵⁹ 納富【一九六八】、六五頁。『解脱門義聴集記』は明恵による『入解脱門義』の講義を高信が編纂した著作であり、納富【一九六八】の中で校訂されている。

⁶⁰ 『六大無碍義抄』巻上、三一頁左 ※『六大無碍義抄』の頁数は野呂【二〇〇七②】（巻上）・野呂【二〇一七②】（巻下）の翻刻に基づく。

⁶¹ 小宮【二〇一一】、一一五頁。※筆者は原文未見のため、書き下しは小宮【二〇一一】に従う。ただし、「宿」を「宿す」と改めた。

⁶² 『六大無碍義抄』巻下、二二頁左

⁶³ 大鹿【二〇一八】は「初地即極説における第二地解釈の伝承の展開」と題し、初地即極説における第二地以上の解釈について検討している。その中に、「初地即極説が敷衍されるに随って、第二地以上の階梯がどのような意義を持つのかといった問題も議論されるようになった」とある。

⁶⁴ 初地即極を説く真言宗において第二地以上の意義は、「化他のため」ということが広く認識されている。そのような中で静遍（一一六六～一二二四）は、「初発心時に自利・利他の二利が具足する」とし、第二地以上の階梯は方便に過ぎないと解釈している。大鹿【二〇一八】参照。

⁶⁵ 『六大無碍義抄』巻下、二六頁左

⁶⁶ 本章においては、前章と同様、聖憲以外の真言学派における解釈についても論じるべきであるが、真言学派における「初発心時便成正覚」解釈は「無相至極なる境界」と密接に関わる問題であるため、次部（第三部「無相至極なる境界について」）で論じることにする。

⁶⁷ 以下でいう「即身成仏疑いなき事なり」について、この「即身成仏」を真言の即身成仏と言い切っているのかという問題がある。すなわち、即身成仏は天台や華嚴においても用いられることがあり、この即身成仏を真言の即身成仏に限定しているのかという問題である。

聖憲は『大疏第三重』《頓覺成仏》の中で、

凡そ此の題に付いて二の様あり。一には即身成仏は自宗不共歟と云う事、二には頓の一乗に頓悟を許す歟と云う事なり。古来より即身成仏の論義をば定判とす。難勢是一片なるべきなり。頓悟の論義をば両方論義にするなり。此の意ある事、即身成仏の義は広し。即身義に体相用に約して即身の義を釈す。其の中、体相に約する時、父母所生身に即ち大覺位を証するの意なり。即ち宗家、「肉親を転ぜずして無漏法を

得」と釈するは又此の意なり。此の義は曾て顚に通ぜざる義なり。用に約すれば、即身は頓成なり。故に即身義に「常の即時即日の如し」と云々。又、頌に「三密加持速疾顚」と云々。此の義は顚の一乗に通ずる義あり（…中略）今の題、頓覚成仏と云うが故に、頓成の論義に似たり。然らば、即身成仏の論義に非ざるなり。然れども、此の題、即身成仏の自宗不共の論義と意得來たり（『大正藏』七九、六八一頁下六八二頁上）

と述べている。『頓覚成仏』という題からは、①即身成仏は自宗不共のものを問うもの、②顚の一乗に頓悟を認めるかを問うもの、の二つの議論が想定でき、①は定判論義、②は両方論義である。そして、聖憲は『頓覚成仏』を①の論義と捉えている。

この中で聖憲は、「即身成仏」と「頓成」を区別し、頓成は顚の一乗にも通ずるが、即身成仏は自宗不共であると主張している。

さらにこの後、「問う、即身成仏、余教に之を許すと見えたり」と問に對し、

答う（…中略）余教の即身成仏とは、余教、頓成を以て妄に即身成仏と名づくるを且く許す詞なり。自宗に於いては假にも之を許さざるなり。其の故は即身成仏を以て一家超絶の規模とするが故に（『大正藏』七九、六八二頁上）

と答え、他宗における即身成仏とは他宗に説かれる「頓成」を妄りに即身成仏と称したものであり、真の即身成仏とは真言宗のものだけであることを強調している。

このように、聖憲は「頓成」には顚の一乗にも通じる一面を認めながらも、「即身成仏」という語については、真言宗不共であることを強調し、仮に他宗で即身成仏という語が使われたとしても、それは「妄りに即身成仏と名づくる」ものだと言い切っている。このことから、聖憲が「即身成仏」という場合、広い意味での即身成仏というよりも「真言の即身成仏」と捉える方が妥当であると思われる。

8 本部（第二部第一章「三生成仏」の解釈について）、野呂【二〇〇六】参照。

8 野呂【二〇〇六】に「凝然において三生成仏説は、具体的に実践可能な「修行成仏」の立場として極めて重要視されていた（…中略）凝然においては、「円融門」では「一成一切成」といった「時章」に寄らない成仏説が配され、「行布門」すなわち具体的、段階的な「修行成仏」では、「三生」の生涯を経る必要があると理解していたといえよう（五四頁）と指摘される。

9 初地即極説に関する研究は、大鹿【二〇一二】等がある。

10 『大正藏』七九、六七〇頁下

11 真言宗学において、「初発心時便成正覚」を論じる際に、一つ注意しなければならないのは、それが華嚴の「初発心時便成正覚」を指すのか、真言の「初発心時便成正覚」を指すのかということである。それは、空海が自らの著作において、華嚴のものとして「初発心時便成正覚」を用いることもあれば、真言のものとして用いることもあるからである。例えば、『卍字義』に説かれる「初発心時便成正覚」は真言のそれであり、『三昧耶戒序』に説かれる「初発心時便成正覚」は華嚴のそれである。また末釈によれば、空海がどちらの「初発心時便成正覚」を意図しているのか定かではない箇所もある。

73 『弘大全』第一輯、五〇七頁

74 真言教学と華嚴教学の法界観については、加藤【一九九一】【一九九二】に詳しい。

75 加藤【一九九一】【一九九二】・吉田【一九九四】・米田【一九八七】【一九九七】等。

76 真言宗学において、空海の教判論から真言密教が究極の教えであることは周知の事実で

ある。しかし、真言教学と華嚴教学の具体的な相違点がはつきりと捉えられているとは言い難い。先行研究においても、空海教学における華嚴教学からの影響に言及するものや、空海の教判論に即した形で真言教学の優位性を主張する論考は数多くあるものの、空海以外の視点から真言教学と華嚴教学を比較した研究は少ない。空海自身の著作と華嚴教学をダイレクトに比較すると、そこには当然、空海の視点が多分に入り込んでいる。空海というフィルターを通さずに両教学を比較するためには、空海以降の両教学に造詣の深い学僧の著作を見ることが必要となろう。そういった面でも、聖憲の教学を明かそうとすることは重要であるように思われる。特に、聖憲の華嚴教学に対する解釈を分析することは、真言教学と華嚴教学のどこが相違し、あるいはどこが共通しているのか、体系的に捉えるための一端となることが期待される。

⁷⁷ 石井【一九九六】・中西【二〇一〇】等を参照。

⁷⁸ 遠藤【二〇一一】、四八頁 ※（ ）は筆者加筆

⁷⁹ 石井【一九九六】、九四頁 ※・・・は筆者加筆

⁸⁰ 石井【一九九六】、九二頁

⁸¹ ただし、偽作といわれる『妄尽還源觀』には「事事無礙」の語が見られる。

⁸² 華嚴教学の事事無礙については、多くの研究がなされている。ここでは主に、遠藤【二〇一一】・木村【一九九二】・中西【二〇一〇】を参照した。

⁸³ 中西【二〇一〇】、六三頁

⁸⁴ 豊嶋【二〇一三】には、『釈論愚草』において、頼瑜は理理無辺を真言密教の特徴と捉え、『十住心論』の「真如に無数の浅深の差別あり」を典拠に「理ではなく理理に差別を認めることが論じられている。しかし、別の箇所では理の差別を否定しており、教門の理には差別があるが理の体には差別がないとの会通を図っているという。従って、『諸宗教理同異釈』や『顕密問答鈔』に見られる「究竟の理には勝劣がないが教門の理には勝劣がある」との解釈と共通している。また、頼瑜は『昨字義探宗記』においても「理理無辺の旨は秘宗不共の説なり」として、「顕密の義理全く別なり。所以は何となれば、顕家は義用に約し、或いは境界に約して無量を開くと雖も、識体智体は終に是れ一種なり（…中略）自宗は無量の色境を縁する能縁の識、其の体各々別々にして無量無数なり。智体も亦た爾なり（『真全』一五、八九頁下・九〇頁下）」と述べている。

⁸⁵ これについて、佐藤【二〇〇二】・箕輪【二〇〇二】にも同様の指摘がある。現実の衆生が法身説法を聞くことができないという問題は、「現実を生きる真言宗徒はいかにして真言の教えを聞くのか」という問題にもつながってくる。一般的に、加持身説法成立の意図は、「空海の法身説法説」と『大日経疏』の加持身に言説があるとする説⁸⁶を会通するためであると言われているが、頼瑜の現実重視の視点から新義教学を捉えようとしてみると、新たな発見があるのかもしれない。しかし、この問題は、抽象的かつ概念的であり、証明することは極めて難解であるため、本論ではこれ以上踏み込むことはしない。

⁸⁶ 『顕密問答鈔』（『続真』一三三、三三二頁下）

⁸⁷ 『真全』二一〇、八五頁上下

⁸⁸ 『真全』二一〇、八五頁上

⁸⁹ 「即事而真」の語自体は真言に限らず、三論・天台・華嚴等でも用いられるが、空海をはじめ、日本の真言学僧は即事而真を強調してきた。

90 『広説 仏教語大辞典』（東京書籍、一九八二）、八八六頁

91 『大正蔵』七七、七六〇頁上

92 『大正蔵』七七、七六〇頁上

93 『大正蔵』七七、七六〇頁上

94 『大正蔵』七七、七六二頁上

95 『大正蔵』七七、七五九頁下

96 ただし、頼瑠や聖憲が性相歴然としての「有相なる事」を密教の極位に位置づけるのは、あくまで顕密対弁門に即した場合のみである。新義学派の主張は、顕密を比較する対弁門と新古を比較する細論門に分けられ、新義教学の特色は細論門によって顕示される。細論門に即せば、色も形も説法もない「無相の無相」こそが密教の極位（第四重）であるとし、有相を極位とするのは四重秘釈の第二重・第三重に当たる。なお、「無相の無相」については、次部（「無相至極なる境界について」）で詳しく論じる。

97 『顕密問答鈔』（『続真』一三三、三〇頁下～三二頁上）。また、『大疏第三重』にも「次に理理無辺の事（…中略）宗意、有為と云わば皆有為なり、無為と云わば皆有為なり。何の法か、理に非ざるか（『大正蔵』七九、六五七頁下）」とある。

98 『大日仏』三五（古宗部六）、二〇四頁中

99 『大日仏』三五（古宗部六）、二二〇頁下

100 『王心抄』にも、華嚴宗について、「凡そ法門は当相即道を以て大綱とす（二六頁左～二七頁右）」と説かれている。一方、『大疏第三重』では「当相即道の旨を示すはこれ、宗の本意なるが故に（『大正蔵』七九、六二二頁上）」というように、当相即道は真言宗の本意であることが説かれ、ここにも華嚴と真言の相似を主張する聖憲の姿勢が窺える。

101 華嚴宗を兼学する真言学僧としての聖憲の華嚴解釈を考えるうえでは、聖憲の十住心教判における第九住心（華嚴）の位置づけや理解についても整理する必要がある、今後の課題としたい。

102 武内【二〇〇七】・苦米地【二〇一六】・堀内【二〇〇九】参照。

103 苦米地【二〇一〇】参照。

104 苦米地【二〇一六】、一五五頁

105 苦米地【二〇一六】、一五五頁

第三部 聖憲の究竟論

聖憲の『大疏第三重』には《無相至極》という算題があり、それは「真言密教は有相を至極とするのか、無相を至極とするのか」を議論するものである(※「成仏」に関する議論を「成仏論」と称し、「機根」に関する議論を「機根論」と称するように、「究竟の境界」に関する議論を「究竟論」と称することにした)。

新義学派は《無相至極》の名の通り、無相を至極とする。一方、古義学派は有相至極の立場にあり、新義と古義で見解が異なっている。これについて、聖憲自身も『大疏第三重』の中で次のようにまとめている。

先ず、自宗に於いて有相無相の法門の重数を云うに二義あり。一には自証説の学者の義なり。無相遮情の法門は即ち浅略の重なり。有相表徳の法門は即ち法仏自内証の法門なるが故に深秘なり。六大四曼五相三密等の諸法門、皆是れ表徳有相の重なり。自証の極位に住して両部の大経を説く。其の所説の法門は此の表徳有相の法門なり。此の位は機に被る法門に非ざるが故に浅深の重なし。故に宗意は無相を以て浅とし、有相を以て至極とするなり。二には加持説の学者なり。宗の法門に於いて四重を存す。先ず、大に二を分かつ。遮情表徳なり。表徳の中に三重あり。初と二重は機に被る法門。第三重は自証の極位、法仏内証の法門。機に被らざるの位なり。故に初重は遮情、第二重は劣慧に被る有相、第三重は勝慧に被る無相、第四重は勝劣の二機に被らしめざる法、法位に位する自証の法門なり(《無相至極》『大正藏』七九、六七五頁上)

ここでは、宗の法門を無相遮情と有相表徳の二重に分け、そのうちの有相を至極とする自証説の学者(古義学派)に対し、加持説の学者(新義学派)は宗の法門を四重に分け、第四重の無相を至極とすることが示されている。

この「有相至極・無相至極」の問題は、教主義とも密接に関わる重要な議論であり、「古義学派は本地身説、新義学派は加持身説」と、教主の立場が異なる背景には、至極なる境界(究竟の境界)をどのように捉えるのかが重要な鍵を握っている。

さて、聖憲教学の特色を探るためには、あるキーワードを掲げ、それに対する頼諭の解釈、あるいは古義学派の学僧の解釈と、聖憲の解釈を比較していくことが一つの方法であろう。そして、究竟論(とりわけ真言宗における究竟論)について論じるならば、空海の言及に対する彼らの解釈をみていくことが必要である。

頼諭や杲宝・宥快は空海の一々の著作に対する注釈書を数多く残している。しかし、聖憲はそのような著作を残していない。そのため、聖憲の著作から空海の著作そのものに対する解釈を見つけることは難しい。しかしながら、聖憲には『華嚴五教章』を注釈した『五教章聴抄』、『釈摩訶衍論』に関する論義をまとめた『釈論第三重』がある。そして空海の『弁頭密二教論』には、『華嚴五教章』や『釈摩訶衍論』が引用されている。従って、当然ながら聖憲の『五教章聴抄』と『釈論第三重』には、空海が『弁頭密二教論』で引用した『華嚴五教章』や『釈摩訶衍論』の文に対する言及もなされている。そこで、『五教章聴抄』と『釈論第三重』の中から、真言宗の究竟論に関する記述を見つけてみたい。

『弁頭密二教論』において、『華嚴五教章』の引用箇所は華嚴宗に対するものであり、ここでは「果分不可説」や「初発心時便成正覚」がキーワードとなっている。また、『釈摩

訶衍論』の引用箇所は顕密の相違や法身説法について述べるためのものであり、そこでは「不二摩訶衍法」や「如義言説」がキーワードとなっている。そして、それら（「果分不可説」・「初発心時便成正覚」・「不二摩訶衍法」・「如義言説」）に対する言及は、究竟論を論ずるに当たって極めて大きな意味を持つ。

そこで、本部（第三部）では、「果分不可説」・「初発心時便成正覚」・「不二摩訶衍法」・「如義言説」という四つの視点から、究竟論について論じてみたい。

第一章 「果分不可説」をめぐる

第一節 はじめに

『弁顕密二教論』では、様々な視点から顕密の相違が論じられている。まず冒頭では、
・ 応化の開説を名づけて顕教と曰う。言とば顕略にして機に逗えり。法仏の談話之を密藏と謂う。言とば秘奥にして実説なり（『弘大全』第一輯、四七四頁）

・ 如来の变化身は地前の菩薩及び二乘凡夫の為に三乗の教法を説き、他受用は地上の菩薩の為に顕の一乗等を説きたまう。並びに是れ顕教なり。自性自受用仏は自受法樂の故に自眷属と与にも各々三密門を説きたまう。之を密教と謂う。此の三密門とは所謂の如来内証智の境界なり（『弘大全』第一輯、四七四頁）

・ 他受用応化身の隨機の説、之を顕と謂うなり。自受用法性仏の内証智の境を説きたまう、是を秘と名づく（『弘大全』第一輯、四七五頁）

などと述べられ、顕教は菩薩以下の衆生に三乗や一乗が説かれた他受用応化身の隨機の説法、密教は自眷属と共に如来内証智の境界たる三密門が説かれた自性自受用身の自受法樂であることが示される。そしてその後、『釈摩訶衍論』の五重問答や顕教各宗（四家大乘）の様々な経論が引用され、それぞれの経論を基に顕密の対弁がなされていく。

そのような中で、華嚴宗に対する段では、『華嚴五教章』を引用し、「所謂の因分可説とは顕教の分齊なり。果性不可説とは即ち是れ密藏の本分なり」と解釈されている。すなわち、顕教とは可説なる因分の境界であり、密教とは不可説なる果分の境界であるという。そして、密教では、法身（自性自受用身）が不可説なる果分の境界を説くことができる。つまり、「果分不可説」とは顕教に即したタームであり、顕教の他受用応化身にとつては不可説であるが、密教の法身（自性自受用身）にとつては可説なのである。

新義教学の特色は「自性身上的加持身の説法」にある。後で詳しく述べるが、聖憲は「自性身上的加持身の説法」の論理構造を説明する際に、「因分可説果分不可説」の論理を用いている。そこで、本章では「果分不可説」という視点から聖憲の教学を検討してみたい。

第二節 『大疏第三重』における「果分不可説」解釈

（一）果分不可説と加持身説法の相似

『大疏第三重』では《無相至極》の中で「果性不可説」の語が見られる。《無相至極》の中で聖憲は加持身説法について、「第四重の無相を立てる学者、花嚴の因果二分の法門に擬してこの義を安立す」と、「華嚴の果分不可説」と「真言の加持身説法」の論理構造が相似することを主張している。

華嚴の果分不可説の典拠は世親の『十地經論』の、

今「我但説一分」と言う。此の言、何の義あるや。是の地の所撰に二種あり。一には因分、二には果分なり。説とは謂わく、解釈なり。一分とは是れ因分なり。果分に於いて一分とするが故に「我但説一分」と言う（『大正蔵』二六、一三三頁下～一三四頁上）

という文にある。華嚴教学の大成者である法蔵も果分不可説について、

此の地法に其の二分あり。果分は不可説なりと雖も、因分は可説なり。故に論經に「我但説一分」と云う。謂わく、因分は果に於いて一分となるが故に（『大正蔵』三五、二九八頁下）

と述べている。このように、華嚴宗では、果分そのものは説くことができないが、その一分は説くことができるとし、これを「因分可説果分不可説」と解釈している。

そして聖憲は《無相至極》の中で、

至相の釈に云く、「理は円なり。言は偏なり。言生ずれば理喪す。法に想相なし。思えば則ち乱生ず」と文り。是れ果性不可説の義を釈する釈なり。果分に説くべき法なしと謂うには非ず。法は円満なり。所説は一片なり。円満の法を以て果分とするが故に、果性不可説と云うなり。今も又是の如く、六大四曼等の各々の自体は一が処に一切を具足せり。是を自証の極位の法とす。機の為に説く時は一相を施設するが故に、自証の法と云わざるなり。然れども、自証に非ざるの法を説くには非ず（『大正蔵』七九、六七五頁中）

と述べている。円満なる果分に対し、所説は一片である。つまり、円満なる果分の法も、言葉で示そうとすれば、その一相しか伝えることができない。同様に、六大四曼等の自体が自証極位の円満法であっても、この法を機に対して言葉で説くとき、その一相しか示すことができない。それがたとえ自性身上の加持身であってもである。この意味で、「真言の加持身説法」と「華嚴の果分不可説」の論理構造は相似している。ただし両者の相違とは、華嚴では一分を説くことを因分と位置づけるのに対し、真言は、自証の法を説くとは言わないものの自証ではない法を説いているわけでもない位置づける。

そこで次に、「二分を説くこと」に対する『大疏第三重』の言及を見ていく。《無相至極》では、水に約して、

法仏の水大を証知するの時、遍智の作用涯畔なきが故に、一念の中に無尽無尽の水を証知す。然れども、機の為にこの水大を説くの時、機情の局見に應ずるが故に、終に水の一辺の相を説く（『大正蔵』七九、六七五頁中）

と説明する。水大を証知している法仏であっても、機に対して水大を説こうとすれば、水の一相しか示すことができない。すなわち、新義学派の加持身説では、たとえ自証の極位に住する法身でも、その境地すべてを説き示すことはできないとする。また《自証説法》では、

凡そ説法とは必ず機に被る言語の名なり。故に十地論に、「説とは謂く、解釈なり」と

いえり。解釈とは結を解くの義なり。唯仏与仏の境界に結縛の人なし。何ぞ之を解く詞を起さんや。故に迷人に對するの時、説法あるべきなり『大正藏』七九、七六三頁下)

と、迷いの機に對して説くからこそ説法というのであり、迷いを解くためには必ず言葉を要することを主張する。そしてその言葉とは、「機に被るの辺あれども、自証を説くが故に如義語という」というように、如義語なのである。

従つて、『大疏第三重』における加持身説法とは、如義語によつて自証の極位の一分を説くことであり、聖憲は、これが果分の一分を説くという華嚴の因分可説果分不可説の論理構造と相似しているとする。

(二) 果分不可説と加持身説法の位置づけ

ここまで、「華嚴の果分不可説」と「真言の加持身説法」の同異について考察してきたが、次に、『大疏第三重』における加持身説法の位置づけを整理しておく。

聖憲は、果分不可説や加持身説法を四重秘釈に当てはめて位置づける。四重秘釈とは、ある事柄を四重によつて解釈する方法であり、真言教学において重用されてきた。聖憲も『無相至極』において、自宗の法門に對し四重秘釈をもつて解釈している。そこには、先ず、大に二を分かつ。遮情表徳なり。表徳の中に三重あり。初と二重は機に被る法門。第三重は自証の極位、法仏内証の法門。機に被らざるの位なり。故に初重は遮情、第二重は劣慧に被る有相、第三重は勝慧に被る無相、第四重は勝劣の二機に被らしめざる法、法位に位する自証の法門なり『大正藏』七九、六七五頁上)とある。このうち初重(①)の遮情を顯教、第二重以降の表徳を密教に配し、第二重(②)は劣慧に對する有相、第三重(③)は勝慧に對する無相、第四重(④)は機根に依らない自証の法門とする。ちなみに、この四重秘釈を賴瑜は「①遮情の無相、②有相の有相、③無相の有相、④無相の無相」と称している。

密教に当たる第二重以降を細かく見ていくと、

第二重(②) 有相の有相

第二重の証文、具緣品に明かす所の択地造壇真言手印諸尊の儀軌等なり。故に經に七日作壇の曼荼羅を説くの時、金剛手疑問を挙げて云く、(…中略)何が故に大精進、此の有相及び真言行を説き給う『大正藏』七九、六七五頁中)

両部の大經、大途第二重の有相法門を説き、まゝ無相を交う(…中略)両部所説の法、多分浅略なり『大正藏』七九、六七五頁下)

第三重(③) 無相の有相

第三重、無相と云うと雖も、举足下足皆密印なり。開口發声悉く是れ真言なり。意の所念、妙三摩地の三密の体なるが故に、無相の空理に非ず。又、勝慧の機情の為に施設するの相あるが故に、猶お是れ有相なり『大正藏』七九、六七五頁上)

甚深無相の法、劣慧を簡うが故に勝慧に被る法門と聞こえたり。然れども、機の所解となるが故に第四重に及ばず。故に第三重とす『大正藏』七九、六七五頁下)

第四重(④) 無相の無相

第四重の証文は(…中略)自証の極位と聞こえたり。機を見ざるが故に。然るに、此

の位を「言あることなし」と云う。自証の位に説法なしと見えたり。又、言あれば相あるべし。既に言なしと云う。知んぬ、無相なりと云うことを『大正藏』七九、六七（五頁下）

とある。これらをまとめると、第二重は無相に堪えられない劣慧の機に対し、無相に到るための儀軌や真言行を有相（言葉）で説く。第三重は無相に堪えうる勝慧の機に対し、無相の法を有相（言葉）で説く。第四重は自証の極位にして、機根に依らず説法（言葉）もなく無相である。すなわち、第二重は有相（因分）に即して無相（極位）への方法を有相（言葉）で説き、第三重は無相（極位）の境界を有相（言葉）で説き、第四重は無相（極位）そのものである。従って、頼瑠のいう「①遮情の無相／②有相の有相／③無相の有相／④無相の無相」とは、「①頭教の無相（頭教の極位）、②有相（言葉）で説く有相（有相に即した無相（密教の極位）への方法）、③有相（言葉）で説く無相（密教の極位）、④無相（言葉も相貌もない）の無相（密教の極位）」となる。

四重秘釈の内容を以下に表にして整理しておく。

密		頭
①遮情の無相・頭教の無相	・妄語では説けない頭教の極位（如義語では説ける）	
②有相の有相・有相で説く有相・如義語で説く密教の極位への方法	・真言行・儀軌	・劣慧の機のため
③無相の有相・有相で説く無相・如義語で説く密教の極位	・密印・真言・妙三摩地・勝慧の機のため	
④無相の無相・	・説法のない密教の極位そのもの	・法仏の内証
		・機根に依らない

このように、『大疏第三重』における加持身説法とは、法仏の説法を認め、自性身上の加持身が機に対して、如義語を用いて円満なる極位の法の一分を説くことをいう。そして、この論理構造が華嚴の果分不可説と相似している。しかし、果分不可説とは華嚴の極位たる第一重の無相に対するものであり、華嚴ではこの境界を円満なる果分とし、果分の一分を因分として、因分可説果分不可説という。一方、加持身説法とは、真言の極位たる第四重の無相に対するものであり、真言ではこの境界を円満とし、その一分を自証そのものではないが自証でないわけでもないとする。そして、新義教学において加持身が説法するのはこの境界であり、四重秘釈に配すれば第二重と第三重に相当する。

これまで、果分不可説と加持身説法の関係について論じてきたが、次に頼瑠と聖憲の果分不可説に関する言及を見ながら、両者の教学の異同を確認したい。

第三節 新義真言学派における「果分不可説」解釈

（一）頼瑠『二教論指光鈔』における「果分不可説」

『華嚴五教章』では「究竟果証の義」について、「初の義とは円融自在にして一即一切一

切即一なり^三」と説く。これについて、『二教論指光鈔』では「問う、果分は不可説にして教と相応せず。何ぞ、一即一切等と云うか^四。」と問い、頼瑜は「答う、或が云く、因分の言を仮りて果分を變顯す。果分を説くと謂うには非ず^五。」という一説を提示し、答えとしている。すなわち、言葉に寄れば果分は變顯されてしまい、果分そのものを表してはいないという。そして、その言葉とは因分の言であり、如義語ではない。また、

網目に云く、「七に果大、中に二あり。一には隨緣果、不思議品の如し。二には自証果、

此の經の中の果分不可説の如きは是なり」と。私に云く、隨緣果とは言に寄せるが故に因分に属するなり（『真全』一一、四八頁下）

と、果分には隨緣果と自証果の二つがあり、果分不可説の果分とは自証果のみを指し、言葉による隨緣果は因分に属するとする。そして、「若しは地論、若しは釈論の不可説の言は皆、因位の人等の四種の言語に約す^六」と、果分不可説の不可説とは因位に即しての不可説であるという。

従って、頼瑜の考える果分不可説とは、果分不可説の果分を自証果に限り、言葉にした時点で説かれる内容は因分に属すると解釈されている。なぜなら、その言葉とは因位の人に即した非如義語（妄語）だからである。逆に言えば、この自証果は如義語では説けることになり、頼瑜はこの後『大日經疏』を引用し、真言の立場に即して、この境界を自性法身が如義語をもって説くことを述べている^七。ここまでは古義学派の本地身説の解釈にも近いが、頼瑜は、そのさらにもう一段階上に如義語をも絶する境界のあることを明かし、無相至極の立場まで主張している。そしてこのとき、

問う、同疏第一に云く、「自証の境は無言なり」と文り。此れ豈に契証絶言の義に同ずるに非ざるか。答う、其の言同なりと雖も、其の意は大いに別なり。彼は多一心の証なり。此れは一々心の証なり。彼の絶言は妄語に約す。此の無言は如義も猶お絶するが故に（『真全』一一、五三頁下）

と、華嚴の果分不可説と真言の加持身説法の大いなる區別が強調される。聖憲の『大疏第三重』では相似する論理構造として紹介されていた果分不可説と加持身説法が、頼瑜の『二教論指光鈔』では全く別なるものとして提示されている。

（二）聖憲『五教章聴抄』における「果分不可説」

次に、『五教章聴抄』における果分不可説に関する言及を見ていく。『五教章聴抄』を見ると、聖憲は果分不可説に対し、二通りの説明の仕方をしている。

一つめに、「究竟果証の義」について、

今宗の果を談ずる事、必ずしも嘗て凡夫の所知の境に非ずと云う。事々の諸法の法、本自爾なる処を即ち果分と云う。人に知らしめんが為に、言を以て談ずるを因分と云う（『大日仏』三五（古宗部六）、二〇〇頁下）

と、先の頼瑜の解釈と同様に、言葉によって示された果分は因分であるとし、その理由を以下のように述べ、果分と因分の関係性を具体的に説明する。

清涼の釈に云く、「理は円なり、言は偏なり。言生ずれば理喪す」と文り。意に云く、理は諸法なり。故に同釈に云く、「総融の諸法、障礙あることなし」と文り。此れ、理を釈するなり。事々の諸法は言に寄せざるに、円かに具足す。言に寄せる時は必ず法

の全体をば談ぜず。謂わく、疊んで言に寄せざる時は即ち果分なり。此の体、諸義を円かに具す。言に寄せて人の為に之を説く時の諸義を一度に尽くすこと能わす。謂わく、疊んだ上に無量の義門を具足せり。何ぞ一言を以て尽くすべけんや。故に、言を以て法を詮せんとすれば、法体に契わず。故に、「言生理喪」と云うなり。事々の諸法をハタラカサズシテ言に寄せざる時、此の法、若しは硯、若しは筆なり。悉く諸の義理円満せば果分なり。言に寄せば、即ち義理尽くさざるが故に。人の領解に落ちれば、皆因分なり。故に、因分可説果分不可説と云う『大日仏』三五（古宗部六）、二〇〇頁下（二〇一頁上）

ここでは、「果分」理「事事の諸法」として、その境界には無量の義が円かに具足されているという。しかし、この境界を言葉で示そうとすると、その全体を表わすことはできない。その一方で、「不可説と云へハトテ、総じて言を亡じたる不思議の法にはアラス。」と、不可説とは全く言葉で示すことができないわけではないことを指摘し、

所詮の無量の義の中に一義を詮顯して余義を尽くさざるなり。若し余を尽くすならば、即ち能詮所詮一体の義なり『大日仏』三五（古宗部六）、二〇一頁上

と、無量の義の中の一義を示すことはできるとする。つまり、聖憲の解釈する果分不可説とは、「果分」全体」の不可説であり、「因分」果分の一分」は可説であるということになる。

これは前述の『大疏第三重』における説明と同様の理論であり、『大疏第三重』ではこれを利用して加持身説法との相似が述べられていた。

二つめに、『華嚴五教章』の中で「究竟果証」が「円融自在一即一切一切即一」と説かれることに對し、聖憲は「何ぞ、円融自在一即一切等と釈したまう」と問いを立て、「一即一切一切即一は総標の分齊なり。指庠（委細に説く義なり）ならざるを不可説と云う。」と答えている。また、「委細に法の状相を説かば、即ち因分なり。説かざるは即ち果分の法なり。」とも述べる。すなわち、ここでいう果分不可説とは、委細に果分の内容を示すことができないということであり、総標としては示すことができる。

果分不可説に對するこのような解釈は頼諭には見られない。しかし、聖憲の華嚴の師である盛譽の『華嚴手鏡』に見られることは注目に値し、聖憲が、盛譽から学んだ華嚴教学を新義教学の理解の一助としている様子が窺える。

第四節 おわりに

以上、『大疏第三重』と『五教章聴抄』を中心に、頼諭と比較する形で、「果分不可説」という視点から聖憲の教学を検討してきた。概ね両者の教学は一致している。新義教学の特色は、顕教では説くことのできない無相の境界を機に對して自性身上の加持身が如義語をもつて説法するところにある。そして、この境界を説き得ることを果分可説と称し、説き得ないことを果分不可説と称する。さらに、この上にもう一段階高く、如義語をもつても説き得ない無相の境界を設け、新義学派はこれを至極とする。これらは両者（頼諭・聖

憲」に共通しており、新義学派の教学の中心として継承されている。

聖憲は『大疏第三重』の中で、果分とは円満なる法であり、この円満なる果分を言葉で示そうとすれば、その一分しか示すことができないと説明する。そして、この論理構造が「真言の加持身説法」と「華嚴の果分不可説」とで相似すると述べている。それは、それぞれの極位たる無相の境地そのものは言葉で示すことができないというものである。四重秘釈に当てはめると、加持身説法の論理構造は第四重の「無相の無相」を言葉（如義語）で示すことができず、言葉（如義語）にしたときに伝え得るのはその境界の一分のみである。そして、その示し得る境界とは第二重（有相の有相）と第三重（有相の無相）に当たる。一方、果分不可説とは第一重の「遮情の無相」を言葉（妄語）で示すことができず、言葉（妄語）にしたときに伝え得るのはその境界の一分のみである。そして、その示し得る境界とは因分である。つまり、「真言の加持身説法」と「華嚴の果分不可説」は、示すときの言葉（如義語と妄語）と示そうとする境界（第一重と第四重）に相違がある。しかし、両者ともに、極位の全体を言葉で示すことができず、機に対して言葉で示そうとするとき、それぞれの極位の一分を示すことしかできない点が、論理構造の相似というのである。

頼瑜『二教論指光鈔』と聖憲『五教章聴抄』の果分不可説に対する言及を見ると、『二教論指光鈔』では果分の説不説の焦点は「妄語で説けるか否か」にあり、「果分とは非如義語では示すことができない」ことが強調されている。一方の『五教章聴抄』では、説不説の焦点は「全体か一分か」、あるいは「総標か委細か」にある。すなわち、「妄語では果分の全体を示すことはできないが、果分の一は示すことができる」、あるいは「妄語では果分を委細には示すことができないが、総標としては示すことができる」ということであり、妄語でも果分の一は示し得るという面が強調されている。また、両者ともに無相至極の立場を取りながら、頼瑜は「華嚴の果分不可説」と「真言の加持身説法」の相違を強調するのに対し、聖憲は相似を強調する。

『弁顯密二教論』に即する『二教論指光鈔』の主題は顕密対弁にあり、顕教を密教より下げることに重きが置かれる。そのために、果分不可説に対する言及の中心は如義語と妄語の相対にあり、妄語での果分不可説を強調し、果分の一の可説については論じられない。一方、『五教章聴抄』では正統な華嚴の解釈に則り、果分不可説とはあくまで果分そのものの不可説であり、果分の一は可説であるとの立場を強調している。また、聖憲は『大疏第三重』では「華嚴の果分不可説」の論理構造を利用し、「真言の加持身説法」を説明するなど、盛誉より学んだ華嚴教学を活かして、新義教学の理解の一助を担わしていることが窺える。

このように、聖憲は自ら学んだ華嚴教学を大いに受容しており、聖憲における華嚴教学の重要性をみることができる。

第二章 「初発心時便成正覺」をめぐつて

第一節 はじめに

前部(第二部)においても「初発心時便成正覚」を取り上げ、そこでは初発心時便成正覚という視点から「聖憲における華嚴教學の解釈」について論じた。ここ(第三部)では、初発心時便成正覚という視点から「究竟論」について論じてみたい。

「初発心時便成正覚」は『華嚴經』に説かれ、華嚴宗の成仏を表すタームであるが、この語は『大日経疏』にも引かれ、空海も自らの著作の中で度々用いることから、真言宗にとっても重要な概念の一つとして認識されている。真言宗学において、初発心時便成正覚を論じる際に一つ注意しなければならないのは、それが華嚴の「初発心時便成正覚」を指すのか、真言の「初発心時便成正覚」を指すのかということである。それは、空海が自らの著作において、華嚴のものとして「初発心時便成正覚」を用いることもあれば、真言のものとして用いることもあるからである。例えば、『吽字義』に説かれる「初発心時便成正覚」は真言のそれであり、『三昧耶戒序』に説かれる「初発心時便成正覚」は華嚴のそれである。その中で、本章で扱うのは華嚴の「初発心時便成正覚」である。

そもそも「初発心時便成正覚」という概念は複雑で、これまで多くの学僧によつて様々な視点から議論がなされてきた。華嚴の「初発心時便成正覚」に関する最も盛んな議論は「初発心時の正覚」とは、究竟覚であるのか分覚であるのか」という問題である。この問題に対する華嚴学僧の議論については、前部(第二部第二章)の中で既に論じた。しかしこの問題については、華嚴の学僧のみならず、真言の学僧たちも盛んに議論を展開している。

そこで本章では、真言学僧の言及を中心として、「初発心時便成正覚」を取り上げていく。これに関して結論を先に述べれば、真言学僧の中で意見が分れている。その中でも興味深いのは、新義学派の学僧が究竟覚の立場を取り、古義学派の学僧が分覚の立場を取ることである。そこで、華嚴の「初発心時便成正覚」に対し、新義と古義で意見の分かれる理由や背景について考えてみたい。

第二節 新義真言学派における「初発心時便成正覚」解釈

(一) 頼瑜における「初発心時便成正覚」解釈

頼瑜は、『二教論指光鈔』の中で、華嚴の「初発心時便成正覚」について、「法蔵の意は分覚を許さず、清涼の意ならば分覚を許す歟」と述べている。つまり頼瑜は、法蔵・澄観という中国華嚴を代表する二祖師の中でも解釈が割れていると理解している。そのうえで、初発心時便成正覚に関して次のような問答を行っている。

まず、「問う、今の成仏は行布円融の中には何れなるや」と質問し、それに対して、「答う(…中略)此の釈に准ぜば円融門に当たる歟」と答えて、初発心時便成正覚を円融門に配している。次に、円融門と行布門の關係について、「問う、若し爾らば、二門終に別なりや」と問い、「答う、既に此二無礙と云う。未だ必ずしも別ならざる歟」と答えて、両門の無礙なることを示している。また、行布門について、以下のように問答している。

二門無礙なりと雖も、行布門に階位微著あらば終教の見性の斉の義に同ずべしや。答う、釈論抄に云く、「終は未だ究竟ならず。初盛の灯一室に遍ずと雖も、後に灯来れば、其の明転増するが如し(…中略)円は已に究竟じて更に遺る所なし。是れ円融なるを以て始終即するのみ」と文り。私に釈意を推るに、今行布門とは功德の次第に約して

微著を論ず。悟に浅深ありと謂うに非ざる歟(『真全』一一、五一頁上)

頼瑜は、『釈論抄』(慈行大師志福の『釈摩訶衍論通玄鈔』を引用し、華嚴における行布門の階位の次第を、実際に階位を昇っていくものではなく功德の次第を開いたものだと解釈し、円融門はもちろん、行布門でも悟りに浅深があるわけではないことを主張している。

またこの後、「問う、初住成仏即ち究竟ならば」と、初発心時の成仏は究竟覚であるとして以降の問答を進めており、頼瑜は華嚴の「初発心時便成正覚」に対し、究竟覚の立場を取っていることがわかる³⁰⁾。

(二) 聖憲における「初発心時便成正覚」解釈

聖憲は『五教章聴抄』において、

一即一切等とは此の宗に行布円融の二門あり。行布は四十二位を立つなり。此れは三乗教に寄せて初発心住の功德を開いてミスルなり。修行実入の時は実に歴る位には非ざるなり(…中略)但し、四十二位の明昧を歴て成仏すと云うべき義アレドモ、其の義はシニクキ事之多し(『大日仏』三五(古宗部六)、二〇八頁上)

と述べている。つまり、行布門について、階位の次第を歴るという一義があることは認めながらも、頼瑜と同様、階位の次第は功德を開いたものであり、実際の修行において昇っていくものではないと考えている。そのうえで、

普機ならば此の経を開きて一念に悟を開く事あらば、即ち無尽法界の悟を開くべきなり。一念開悟の心は仏智なり。仏智を一念も得んや。豈に所障あるか。譬えば、大海の一滴を得る時、十徳豈に残すべしや。海水は仏智の如く、一滴は初発心のゴトシ。

十徳は三賢十地の功德なり。一滴必ず十徳を具し、発心に豈に諸位を撰せざらんや。諸位の外に仏果なし(『大日仏』(古宗部六)、二〇八頁上)

と述べる。つまり、海水の一滴には海水すべてが詰まっているように、初発心時にはその後のあらゆる功德が詰まっているという。要するに、初発心時便成正覚を円融門に配したうえで究竟覚である旨を示しており、これも頼瑜と同様の解釈である。

第三節 古義真言学派における「初発心時便成正覚」解釈

(一) 杲宝における「初発心時便成正覚」解釈

杲宝の『二教論研覈抄』には、『初発心時便成正覚分満分別事』なる段がある。その中で、「有る学者、(…中略)初発心時便成正覚とは是れ究竟の覚なり」と、華嚴の「初発心時便成正覚」に対して究竟覚の立場を取る学者もいることを示し、そのうえで杲宝自身は「今之を案ずるに、華嚴の意も又分覚を以て実義とする歟」と、分覚であると判じている。また、「誠に一切衆生旧来成仏の道理、之を疑うべきに非ず。但し、此の理を覚るに於いて、信解行証の不同なきに非ず」と、華嚴では旧来成仏の理を説くが、この「理を覚る」とも信・解行・証という段階によつて異なりがあるという。そして、澄観の『大華嚴経疏』から「同じく一道を修して仏果に至るに階差あるが故に、虚空の千灯同じく室に遍ずと雖も前後の明に微著あることを妨げず」と引用し、

一灯、一室に遍満するが故に、究竟の成仏に似たりと雖も前後微著、其の別なきに非

ず。故に初心の成覚は猶お是れ分覚なり（『続真』一八、四〇四頁上）

と釈している。これについて、先の頼瑜は『釈論抄』を引用し、行布的な次第には微著があるわけではなく、悟りにも浅深はないと語っていた。それに対し、杲宝は『大華嚴経疏』を引用し、行布的な次第の微著を主張している³⁶。

（二）有快における「初発心時便成正覚」解釈

有快の『秘蔵宝鑰秘鈔』をみると、

一に云く、花嚴の意は円融門の時は初発心時便成正覚の外に究竟の位なし。仍って、仏果に至るまで皆初発心時便成正覚の分なり。仍って、初住の初発心時便成正覚を説くと雖も、究竟の仏に至るまで皆初発心時便成正覚の分なり（『続真』一九、四〇二頁上）

と、究竟覚とみる言及がある一方で、

「間初発心時便成正覚究竟正覚歟事」は華嚴宗の論義なり。一に真言の意、判じて証を分かつ事、真言問答に云う（『続真』一九、四〇三頁下、四〇四頁上）

と、分覚とみるような言及も見受けられる。このように、有快は両立場を挙げているが、有快自身がどちらの立場を取るかは明言していない。

（三）祥道における「初発心時便成正覚」解釈

時代は下るが、古義学派の論義をまとめた祥道（一八〇六～一八五六）の『続々宗義決択集』に、『初発心時便成正覚之事』と題する論義があるので確認しておく。そこには、

問う、「初発心時便成正覚」と文り。今、此の成仏は妙覚究竟の成仏なりと云うべしや。答う、他宗所依の経文なるが故に、経の意趣知り難し。又、彼の宗の大師の解釈等を存知せざる事なり。然れども、大師の解釈の中に分証の義を成ずるか。爾らば、彼の解釈に任せて、分証の義なるべきかと答え申すべきなり（…中略）解釈の如くは分証の義、分明なり（六一丁左）

と、古義学派では華嚴の「初発心時便成正覚」に対し、分覚の立場を取ることが示されている。このとき、先の杲宝と同様、澄観の『大華嚴経疏』を引用し、それについて「清涼の意、初発心時便成正覚と云うと雖も、然れども前後微著の不同あるべしと見えたり（…中略）便成正覚も分証の正覚と意得べし³⁷」と述べている。さらには、

円融の上に明昧ある事、大疏総別の釈に明なり。重ねて道理を案ずるに、華嚴の意、初心より法の円融を解すべし。爾りと雖も、此の円融の観解、豈に分満なきや。次に、行布門の事、行布門に於いて明昧ある事、必定か（六六丁右左）と、行布門のみならず、円融門に即しても明昧の次第があることを示している。

各真言学僧における華嚴の「初発心時便成正覚」解釈をまとめておく。

頼瑜…究竟覚…行布門の階位は功德の次第を開いたもので実際には微著（浅深）なし。
聖憲…究竟覚…行布門の階位は功德の次第を開いたもので実際には微著（浅深）なし。
杲宝…分覚…行布門の階位の次第に微著（浅深）あり。
有快…明言なし。

祥道…分覚…行布門の階位の次第に微著（浅深）あり。さらに、円融門にも明昧あり。

第四節 新義学派・古義学派における解釈相違の理由

このように、真言学派において、華嚴の「初発心時便成正覚」に対する解釈は一定してない。自説を述べない有快を除けば、頼瑜・聖憲は究竟覚の立場を取り、杲宝・祥道は分覚の立場を取る。これを分類すれば、新義学派の頼瑜・聖憲は究竟覚を取り、古義学派の杲宝・祥道は分覚を取ると考えることができる。それでは、なぜ新義と古義を代表する学僧間において解釈に相違が生じたのかを考察してみたい。

華嚴の「初発心時便成正覚」に対する両学派を代表する学僧共通の理解は、華嚴教学において究竟覚・分覚の両解釈が存在しているということである。つまり、新義も古義も、両解釈が成り立つことは認めている。そのうえで、新義学派は究竟覚、古義学派は分覚の立場を取っている。ではなぜ、両学派は異なる立場を取ったのであろうか。これについては、両学派の「究竟の境界（至極なる境界）」に対する捉え方が関わっているように思われる。

古義学派において、究竟の境界は顕密で相違がない。顕密の相違は、この境界を遮情（無相）でみるのか表徳（有相）でみるのかにある。言い換えれば、果分自体に相違はなく、果分可説なのが密教で、果分不可説なのが顕教である。それに対し、新義学派は究竟の境界が顕密で異なる。新義では、古義と同様、遮情と表徳で顕密の相違を分けたあと、さらにもう一段階高い境界を設定する。その境界は「無相の無相」と称され、法身（自性身上の加持身）でも説くことのできない境界である。新義学派はこの境界を四重秘釈の第四重に置き、新義における究竟の境界に位置づける。

初発心時便成正覚について論じる際に、古義学派の学僧（杲宝・祥道）は『雑問答』の次の文を引用し、分覚とみる解釈に用いている。

問う、初発心の人、此の生に証すとは華嚴宗の初発心時便成正覚の如きか。答う、彼も亦た同ならず。問う、爾らば如何。答う、彼は即ち或は利根の者、円の一分の理を覺悟する義辺にして究竟の覺に非ず。此の真言教は凡より仏位に入ることを得る而已

（『弘大全』第四輯、一四八頁）

『雑問答』のこの文は、真言行者の三密行について論ずる箇所にある。この文の前には、問う、此の自性の涅槃を証すること、何物を門として証することを得る。答う、三密を門として即ち証入することを得る（…中略）問う、三密の行を修すれば、幾何の時を経てか仏位を証することを得る。答う、此の真言門の菩薩は劫数を経ずして即ち仏位に昇る。問う、凡そ諸の菩薩は三大劫の中に皆六度等の行を満じて成仏す。而るを何ぞ劫数を経ずして万行を成満することを得るや。答う、此の真言門に道を修する行者は余教に依らず。唯だ真言頓悟の門に依りて三密の行を満じて菩薩の位に上り、乃

至即生に無上道を証す（『弘大全』第四輯、一四七―一四八頁）

とあり、真言行者が三密行によつて即身成仏することが明かされている。古義学派の学僧に引用された先の文は、「（真言の）初発心の人がこの生に証する」というのは華嚴の「初発心時便成正覚」と同じなのかと問い、同じではないと答えている。すなわち、真言の「即身成仏」と華嚴の「初発心時便成正覚」を同じ土俵に上げて比較し、そのうえで両者が相違することを主張している。さらにその後、華嚴の「初発心時便成正覚」とは円の一分の

理を覚するものと判じている。これについて、祥道の『続々宗義決択集』には、「円の一分の理を覚悟する等とは、華嚴究竟の仏は真言円教遮情一分の理を悟すと云う意か」とあり、「真言円教＝表徳」に対し、「華嚴＝真言円教の一分＝遮情」と解釈する説のあることが提示されている。

先述したように、古義学派は同じ境界において顕密の相違を主張する。従って、同じ境界に対して、何らかの形で顕密の相違を主張する必要がある。その方法が遮情・表徳の相違であり、その代表的な一例が果分不可説・果分可説であった。同様に、ここでは、真言の「即身成仏」と華嚴の「初発心時便成正覚」を同じ土俵に上げ、そのうえで遮情・表徳という両者の相違を主張している。つまり、同じ境界において、真言の「即身成仏＝表徳＝究竟覚」に対する形で、華嚴の「初発心時便成正覚＝遮情＝分覚」を主張したのである。

それに対し新義学派は、「初発心時便成正覚」の解釈に際し、先の『雑問答』の文は用いない。なぜなら、『雑問答』の文は「究竟の覚に非ず」とあるように分覚の立場の証文であり、新義学派は究竟覚の立場を取るからである。

先にも触れたが、新義学派は「①遮情の無相／②有相の有相／③無相の有相／④無相の無相」という四重の境界を立てる。四重の分類の仕方は、まず、遮情門(①)と表徳門(②③④)に分け、さらに、表徳門(②③④)を有相(②③)と無相(④)に開く。すなわち、第一段階としてまず、遮情・表徳という顕密の相違を分ける。ここまでは古義と同様である。そのうえで、第二段階として表徳なる密教の境界を、有相の境界(②③)と無相の境界(④)に開き、無相の境界(④)を頂点とする。つまり、①を顕教の果分不可説の境界、②③を密教の果分可説の境界としたうえで、さらにもう一段階高い、法身(自性身上の加持身)でも説くことのできない究竟の境界(④)を設定するのである。

また、新義学派は二つの立場を以て論を主張する。一つは顕密対弁門であり、もう一つは自宗細論門である。対弁門とは主に顕密の相違を主張するときの立場であり、このときは古義と同様の主張をする。それに対し、細論門は主に新義古義の相違を主張するときの立場であり、このときは密教の境界をさらに分解し、「④無相の無相」という対弁門では語られることのなかった究竟の境界を登場させる。

すなわち、新義学派には二つの究竟(二つの果分)が存在する。一つは対弁門における究竟(②③)、もう一つは細論門における究竟(④)である。②③は顕教と同じ境界であり、この境界を説ける(表徳でみる)のが密教で、説けない(遮情でみる)のが顕教である。それに対し、④は新義独自の究竟であり、②③とは位層が異なる。

新義学派の頼瑠や聖憲が、華嚴の「初発心時便成正覚」を究竟覚と判断できるのは、このように、新義にはさらに一段階高い究竟の境界があるからではないか。要するに、華嚴の「初発心時便成正覚」をいわゆる究竟覚と判じても、さらにもう一段階高い新義独自の究竟の境界がある。すなわち、頼瑠と聖憲が華嚴の「初発心時便成正覚」に対して判じた究竟覚とは、対弁門における究竟覚という意味であり、新義学派にはそれとは別に細論門の究竟覚がある。要するに、新義には、いわゆる究竟覚(対弁門の究竟覚)に対して、さらに一段階高い究竟覚(細論門の究竟覚)があるために、古義学派のように顕密の相違を分覚と究竟覚の区別にしなくてもよいのである。

第五節 おわりに

以上、華嚴の「初発心時便成正覚」に対する真言学僧の解釈を概観してきた。これについて、頼瑜と聖憲の間には解釈の相違が見られなかったが、新義と古義の解釈に相違のあることがわかった。新義と古義は同じ真言学派にありながら様々な解釈の相違が見られ、それらは後世、論義の算題となつて議論されている。その中でも、最も有名なものが教主義（新義では《自証説法》と題し、古義では《自証極位》と題する）であり、古義学派が本地身説を主張するのに対し、新義学派は加持身説を主張する。この他にも、《三密具闕》や《実行当機（古義では《自性会因人》）》など、解釈の異なる算題がある。これらの算題、とりわけ真言教学に関わる算題については、宗学研究の中でも注目度は高く、数々の研究がなされている。しかし、華嚴の「初発心時便成正覚」のように、一つの算題として数えられていない事柄（とりわけ他宗の概念）については、これまであまり取り上げられてこなかった。

解釈の相違について、それぞれの算題に対する個々の研究は進んでいる。しかし、算題をまたいで、体系的に、両学派で解釈が相違する理由を論じた研究は少ない。解釈の相違の中心が教主義にあることは確かであろう。つまり、本地身説法か加持身説法かである。しかし、解釈の相違がすべて教主義に基づくのか、あるいはそうでないのか、判然としなため、何をもつて解釈が分かれるのか、その決定的なところは未だ解明されていない。今回、華嚴の「初発心時便成正覚」を取り上げ、算題にはなっていないもの（あるいは他宗の概念）の中にも解釈の相違があることがわかった。教主義に限らず、体系的に両学派の解釈の相違をみていくことが今後の課題の一つである。

第三章 「不二摩訶衍法」「如義言説」をめぐる

第一節 はじめに

「不二摩訶衍法」や「如義言説」は、『釈摩訶衍論』に説かれる独自の思想である。『釈摩訶衍論』は、『大乘起信論』の注釈書でありながら、それだけにとどまらず、『大乘起信論』には説かれない独自の思想を展開させている。また、空海が自らの著作に引用し、真言密教の体系化や法身説法の根拠の一つとして用いたことから、真言宗にとって重要な文献として認識されている。さらに、新義学派においては、伝法大会や報恩講の中で『釈摩訶衍論』に関する論義を行ってきたこともあり、『大日経疏』と並んで教学研鑽に欠かすことのできない書物である。

『釈摩訶衍論』に関するこれまでの研究を大きく分類すれば、①『釈摩訶衍論』そのものの研究、②中国・朝鮮の『釈摩訶衍論』注釈書という視点からの研究、③空海の捉える『釈摩訶衍論』という視点からの研究、④空海以降の真言学僧が捉える『釈摩訶衍論』という視点からの研究、の四つにまとめることができる。本章では「不二摩訶衍法」・「如義言説」という視点から究竟論について論じていくが、

本論のテーマは「聖憲の教学」にあるため、先の四つに当てはめれば、④になる。④（空海以降の真言学僧が捉える『釈摩訶衍論』）には、当然ながら①②③が含まれる。聖憲の著作（『釈論第三重』）には、①の『釈摩訶衍論』そのものはもちろんのこと、②の中国・朝鮮における注釈書（慈行大師志福の『釈摩訶衍論通玄鈔』・通法大師法悟の『釈摩訶衍論賛玄疏』・無際大師普観の『釈摩訶衍論記』）が度々引用されている。そして、①②③の中で最も影響が大きいのが、③である。なぜなら、真言宗において『釈摩訶衍論』が重要視され、空海以降の真言学僧が『釈摩訶衍論』に注釈を施すのは、空海が『釈摩訶衍論』を重宝したからに他ならない。そして真言宗学においては、空海の解釈は絶対（定判）であり、後世の真言学僧が『釈摩訶衍論』を解釈するには、空海の捉えた『釈摩訶衍論』をいかに解釈するのか、ということが大きな問題となる。言い換えれば、空海以降の真言学僧は、空海の解釈を会通することはできても、否定することはできない。

これらのことを考慮すると、④（空海以降の真言学僧が捉える『釈摩訶衍論』解釈）とは、③（空海の捉えた『釈摩訶衍論』を基体とし、②（中国・朝鮮における『釈摩訶衍論』の注釈書）を参考にしながら、①（『釈摩訶衍論』を解釈したものである。

そのことを踏まえて、本章では、頼瑜と比較する形で、聖憲における「不二摩訶衍法」や「如義言説」の解釈、あるいは『釈摩訶衍論』の解釈を考察していく。また最後には、新義学派における『釈摩訶衍論』という著作の在り方についても一言附したい。

第二節 『釈摩訶衍論』と空海教学

空海は真言密教の体系化に伴い、『釈摩訶衍論』を大いに依用したが、その依用は『釈摩訶衍論』の思想を的確に反映させたものであるのか、あるいは空海の独創的な解釈が付加されたものであるのか、はつきりとしたことはよくわかっていない。言い換えれば、『釈摩訶衍論』そのものの思想と、空海の著作に登場する『釈摩訶衍論』の思想とは同じなのか違うのか、判然としない。『釈摩訶衍論』と真言教学（空海教学）の関係については、本多隆仁氏をはじめ、これまでもいくつかの論考があり、その概要も少しずつ明らかになっている。

まずはじめに、『釈摩訶衍論』と真言教学（空海教学）の関係についてまとめ、問題の所在を整理していく。空海の著作の中で、『釈摩訶衍論』が引用されるのは、『弁頭密二教論』と『秘蔵宝鑰』・『十住心論』である。そこで、これらの著作を通し、空海教学における『釈摩訶衍論』について、「不二摩訶衍法」「如義言説」という視点から考えてみたい。

（A）『弁頭密二教論』

『弁頭密二教論』において『釈摩訶衍論』は、頭密対弁の証文として、あるいは法身説法の根拠として重要な役割を果たしている。『弁頭密二教論』における『釈摩訶衍論』の引用をみると、はじめに、五重問答によって頭密が対弁され、不二摩訶衍法のみが明の分位、すなわち密教の境界であることが示される。次いで、巻一の「得不の文」や巻十の「撰不撰の文」が引用され、空海によって「不二摩訶衍及び円円海徳の諸仏とは即ち是れ自性法身なり。是れを秘密蔵と名づけ、亦た金剛頂大教王と名づく」と釈される。これらを見

れば、不二摩訶衍法だけが明なのであり、この境界は他の三十二法門と隔絶されている。そして空海は、この境界を密教と捉えているように思われる。

その一方でこの後、卷二より如義言説や一一識心を説明する箇処が引用され、「言語心量等の離不離の義は此の論に明らかに説けり」と釈される。『釈摩訶衍論』のこの部分は真如門に対して言及する箇処であり、ここからは真如門も密教に含まれるように見える。さらに空海は、『華嚴五教章』を引用した後、「五教の性海不可説の文と彼の龍猛菩薩の不二摩訶衍の円円性海不可説の言と懸に会えり」と釈している。この文からは、空海が華嚴の「性海」と『釈摩訶衍論』の「不二摩訶衍円円性海」は同じであると捉えていることが窺える。すなわち、不二摩訶衍法は顯教の果分と同等であると解されており、不二摩訶衍法は三十二法門と隔絶していないように見える。

このように、『弁顯密二教論』における空海の解釈からは、不二摩訶衍法のみが密教なのか、あるいは真如門も密教に含まれるのか判然としない。

(B) 『秘藏宝鑰』・『十住心論』

『秘藏宝鑰』・『十住心論』において、『釈摩訶衍論』は主に第九住心に引用される。『秘藏宝鑰』では第九住心の末尾に、

性淨本覺は三世間の中に皆悉く離れずして、彼の三を熏習して一覺と為して一大法身の果を莊嚴す。是の故に、名づけて因熏習鏡とす（…中略）因熏習鏡も亦復た是の如し。一切の法を薰じて清淨覺と為りて悉く平等ならしむ『弘大全』第一輯、四六四（四六五頁）

と、『釈摩訶衍論』卷五が引用され、四種鏡の中の第二・因熏習鏡を第九住心に配している。そしてこの後、再び『釈摩訶衍論』より「是の如くの勝処は無明の辺域にして、明の分位に非ず」と引用し、この境界（第九住心）は無明の辺域であると判じている。

九頭一密に基づく『秘藏宝鑰』の第九住心は浅略釈であり、華嚴の境界を表している。空海はこの境界について『釈摩訶衍論』を引用し、四種鏡中の因熏習鏡に当てはめ、真言の分位（果分）ではないと判じたのである。

一方『十住心論』では、第九住心において『釈摩訶衍論』は後半部分に引用される。九頭十密に基づく『十住心論』の構成は、前半部分は顯教それぞれの境界を表す浅略釈（顯略趣）、後半部分は真言の密意を表す深秘釈（秘密趣）から成り立っている。その中でも、大乘の境界を表す第六住心以降の深秘釈は、菩薩の三摩地門を明かしたものであり、第六は弥勒菩薩、第七は文殊師利菩薩、第八は観自在菩薩、第九は普賢菩薩の三摩地門が明かされている。

ここで注目したいのは、『十住心論』において、第六・第七・第八住心の深秘釈は各菩薩の三摩地門を明かすのみであるのに対し、第九住心の深秘釈はその構造（性格）が異なっているということである。すなわち、第八住心以前の深秘釈は、各菩薩の三摩地門と真言、そして真言の解説が施されるだけであるが、第九住心は、普賢菩薩の三摩地門と真言が明かされ、真言の解説が施されたあと、様々な経論を引用しながら、第九住心から第十住心へ入るところの境界（いわゆる「入仏道の初門」）に関する記述が加えられている。要するに、第八住心以前は浅略釈と深秘釈の二部構成であるのに対し、第九住心は浅略釈・深秘釈の後に、華嚴と真言が交わる境界についても述べられ、三部構成のようになっていく。

そしてこのとき引用される経論が『釈摩訶衍論』なのであり、実に七箇所もの引用がなされている。

『十住心論』をみてみると、第九住心の後半部分（真言の密意の後）には、「仏華所説の三種世間円融の仏は則ち四種の鏡の中の第二に当るなり」という空海の喩釈のあと、

（二）に因熏習鏡とは）性浄本覚は三世間の中に皆悉く離れずして、彼の三を熏習して一覺と為して一大法身の果を莊嚴す。是の故に、名づけて因熏習鏡とす（…中略）因熏習鏡も亦復た是の如し。一切の法を薰じて清浄覺と為りて悉く平等ならしむ『弘大全』第一輯、三九一―三九二頁 ※（ ）は筆者加筆

と、先の『秘藏宝鑰』と同じ文が引用されている。この文が浅略釈なる『秘藏宝鑰』に引用されていることから、『十住心論』第九住心の後半部分は深秘釈のみが示されているわけではないことが窺える。

このように、『秘藏宝鑰』と『十住心論』では、第九住心の証文として『釈摩訶衍論』が用いられている。そしてそのとき、華嚴の境界を表す単なる浅略釈としてではなく、さらには密意のみを表す単なる深秘釈としてでもなく、華嚴（第九住心）から真言（第十住心）へと移行するその境目の境界を表す際に、『釈摩訶衍論』は用いられているのである。

第三節 『釈摩訶衍論』と新義真言教学

ここまで『釈摩訶衍論』と空海教学の関係をみてきた。そこで問題となったのは、不二摩訶衍法と真如門の関係である。空海教学においては、不二摩訶衍法のみが密教なのか、真如門も含めて密教なのか、はつきり読み取ることが難しい。

本節では新義教学における解釈についてみていくが、新義教学は教主義を中心として特徴的な思想を持つ。これまでも述べてきたように、その一つが四重秘釈であり、新義教学における四重秘釈は教主義に関わっている。左図のように、古義が顕密を二重で解釈するのに対し、新義は四重で解釈する。

古義（本地身説）

顕…1 遮情・無相・妄語では説くことができない

密…2 表徳・有相・法身（本地身）が如義語で説く

新義（加持身説）

顕…1 遮情の無相・顕教の無相 - 妄語では説くことができない

密…2 有相の有相・有相で説く有相・法身（自性身上的加持身）が如義語で説く

密…3 無相の有相・有相で説く無相・法身（自性身上的加持身）が如義語で説く

密…4 無相の無相 - 法身でも説くことができない

また、先にも述べたが、新義教学は顕密対弁門と自宗細論門という二つの立場をもって論を主張する。対弁門とは主に顕密の相違を主張するときの立場であり、このときは古義と同様の主張をする。それに対し、細論門は主に新義古義の相違を主張するときの立場で

あり、このときは対弁門では語られることのなかった新義独自の立場を登場させる。教主義に關し、対弁門に即するときには、顕密を二重で区別し、密教とは顕教では説くことのできない境界を法身が如義語で説法するものと解釈する。一方、細論門に即するときには、密教をさらに分解し、法身（自性身上の加持身）が如義語で説ける境界（第二重・第三重）の上に、さらに一段階高い、法身でも説くことのできない境界（第四重）を設ける。すなわち、細論門では密教が二つの段階（有相と無相）に区分される。

ここで思い出されるのが、先程の真如門の在り方である。前述のように、真如門とは、不二摩訶衍法に含まれるのか、不二摩訶衍法とは隔絶されるのか、定まっていな。あるいは、真如門は密教に属するのか、顕教に属するのか、はつきりしない。

ここで一つ想定したいのが、新義学派はこの密教の二段階の区分を、真如門の在り方に關わらせているのではないか、ということである。すなわち、新義教学では「二段階の密教」と「真如門の在り方（捉え方）」が大いに關わっているのではないか、ということである。このことを念頭に置き、新義学派における『釈摩訶衍論』解釈を検討したい。

（一）頼瑜の解釈

（A）『釈論開解鈔』⁸³

『釈論開解鈔』をみてみると、

真門の理に於いて、言心を離れるは顕教なり。言心を離れざるは密宗なり（…中略）

如義一一心の縁詮、是れ果海所撰にして密乗の分位なり『日藏』四四、二六四頁下）とあり、頼瑜は如義言説に対し、真如門の言語と捉えている。そして管見の限り、『釈論開解鈔』では新義独自の細論門に即した主張は見られない。

（B）『金剛頂經開題愚草』

『金剛頂經開題愚草』では、

五種・十種を以つて広く三十三法門を撰し尽くすなり。所以に如義と一一心を以つて不二の言心と為し、四種九心を以て三十二を撰す『綜仏年報』一七、一六三頁）

と、如義言説を不二門の言語と捉えている。また、

「五居足斷」等は甚だ深意あり。其の故は自宗に於いて四重の法門あり（…中略）已上の三重は、法身、如義を以つて勝劣の機の為に説く（…中略）更に第四重の無相あり。自証の三菩提なり。謂く如義の足斷つて、一々心の手亡ぜり『綜仏年報』一七、一七〇頁）

と、『金剛頂經開題愚草』では四重秘釈との関わりについても踏み込まれ、如義語や一一心の及ばない新義独自の第四重の無相について述べるなど細論門に即した主張も見られる。

（C）『二教論指光鈔』・『二教論愚草』

『二教論指光鈔』では、不二摩訶衍法について、

或が云く、真如に於いて約顯約密の二義ありて、論の意は真如を不二に同じて密に属して開かず。大師は顯に拠りて更に開立する歟。私に云く、謂わく、三十三の法門に於いて二の分別あり。論は生滅真如の二門分別を顯さんが為に真如を生滅に属し、別

立せざる歟。故に、住心論に第九心を釈して云く、「三種円融は二門の境界に優遊す」と云々。開題は三門分別を顯さんが為に、生滅四重本覺の外に更に一如門本覺を立てる歟。亦は一体一心は顯の中に於いて禪門に同ずべきが故に、三自不二の中間に一如本覺を立てると云うべき歟。又先徳の釈に、第十住心の淺略は第九住心の深密なりと云々。中間に在りて顯密に通じることが顯す歟（…中略）故に知るべし。義門、宜しきに隨いて局定すべからず（『真全』一二、三三頁）

と述べている。つまり、真如門は『釈摩訶衍論』では不二摩訶衍法に同じて密教に属し、空海の説では顯教に属するという一説を挙げ、そのうえで頼瑜自身は、真如門は顯にも密にも通じる諸説があるので一つに定めることはできないと指摘している。

また『二教論愚草』では、顯密の關係について、

釈論等の説を引くに、是れ言斷心滅の絶離にして顯教の極理なり。顯家の仏菩薩の四言九心は未だ及ばざるが故に、是れ遮情の顯教とするなり。自性法身独り如義を以て彼を説きて三密四曼とす。是れ表徳の実義にして密藏の本分なり（…中略）但し難に至ては釈論に挙ぐる所の五言十心は二法二門に限らず、広く三十三を尽し、言心を談ずるが故に。所以に一々心並びに如義語は密藏の言心なるが故に、因海には関_せげざるなり。若し因分言心と許さば、何ぞ大師、法仏三密等を縁するの言心とせん。寧ぞ、得不得摂不摂の義を遮すに非ざるや。故に知るべし、因海真如門は離言離心の分齊なり。彼を説けば、即ち果海密藏を作すなり（觀如本、一二二頁）

と述べる。すなわち、顯教の極理（絶離・遮情）を如義語で説いたものが密教（表徳）であるとする。さらにここでは、『釈摩訶衍論』に説かれる五言十心とは、二法二門（三十二法門）に限らず三十三法門を摂し尽くすことが説かれており、如義語とは不二門をも語る言語であると捉えられている。要するに、ここでの頼瑜の釈は、「真如門」顯教の極理「遮情」という境界を如義語で説いたものが「密教」表徳「不二摩訶衍法」と捉えたものであり、顯密を二重で釈する対弁門に即した解釈である。

しかしながら、頼瑜はこの後、「今の解積分は唯だ二門二法を釈すと雖も便に、因つて三十三言心を尽くす」と述べ、先のような五言十心を三十三法門まで関わらせる解釈は方便であると主張する。そして、

真宗に於いて有相無相あるが故に、方便有相の曼荼は如義の所説なり。然れども、自証無相位は如義の猶お及ばざるが故に、爾りと云う。若し是れ果分離言義と云わば、何ぞ上文に「唯自性法身有るを以て如義」等と云う。豈に自性法身も又果分不談と云うや。又離教説の言は同なると似たりと雖も其の意大いに異なり。所以は因分の真如は頓根の教葉なるが故に、離言離心の教を以て彼を化す。故に「有機有教」と云う。不二、根と教を離れたるが故に、但だ有と知らしめんが故に「離教」等と云う。機根を被るに非ざるが故に、上文に但だ円海不談と云い、真如不談と云わざるなり（觀如本、一二三頁）

と述べる。この部分は四重秘釈に関わる言及である。すなわち、密教の中にも有相と無相があり、密教の自証無相位とは如義語でも説くことのできない境界であるという。そしてこのとき、「離教説の言は同なると似たりと雖も其の意大いに異なり」「但だ円海不談と云い、真如不談と云わざるなり」などと、円海（不二）不談と真如不談とは言葉は似ているものの、全くの別物であることを強調している。つまり頼瑜は、密教の有相（第二重・第

三重）は如義語で説けるが、密教の無相（第四重）は如義語でも説けないとし、この無相の境界が不二摩訶衍法であると捉えている。そして、この第四重の自証無相位こそ、新義教学にとっての絶対であり、第三重以前とは隔絶された境界である。

第一重…無相（遮情）	・妄語では説けない	…顕教の極理
第二重…有相（表徳）	・法身が如義語で説く	…方便としての密教
第三重…有相（表徳）	・法身が如義語で説く	…方便としての密教
第四重…自証無相位	・法身でも説けない	…不二摩訶衍法・密教

隔絶

頼瑠の解釈を簡条にまとめておく。

- ・『釈論開解鈔』では如義語を真如門の言語とし、細論門に即する主張は見られない。
- ・『金剛頂経開題愚草』では如義語を不二門の言語とし、四重秘釈（細論門）に絡めた主張も見られる。
- ・『二教論指光鈔』や『二教論愚草』では、顕密を二重に区別し密教を不二摩訶衍法に当てる対弁門の解釈に加え、顕密を四重に区別し第四重の新義独自の境界を不二摩訶衍法に当てる細論門の解釈も主張する。

（二）聖憲の解釈

（A）『釈論第三重』

聖憲は『釈論第三重』《約顕約密》において、「宗家の意、三十三の法門を以て顕密を判ずる時、不二を以て密とす。三十二の法門は唯だ顕に局ると云うべしや」との問いに対し、

真如は唯だ顕に局るの義を存し申すべきなり。遮情の空理に留まるを以て顕とし、表徳の実義を顕すを以て密とする事、顕密の大なる界畔なり（《約顕約密》『釈論第三重』卷一、六五丁左）

と答えている。すなわち、真如門を含めた三十二法門は顕教の境界であり、不二摩訶衍法のみが密教であるとの立場である。そのうえで、生滅門・真如門・不二門の関係について、次のように説いている。

真生不二の三門は元より一法の上の三重の義なり。故に四言九心離絶すと見れば、真如は無相の極理なり。此の上に如義一々心を以て彼の位を縁詮すと見れば、即ち表徳の実相にして不二の法門と成るなり（《約顕約密》『釈論第三重』卷一、六六丁右）

つまり、真生不二の三門を同じ位層と捉え、顕教の遮情無相の境界を如義語で説いたものが密教の表徳実相であると釈している。

生滅門…四言九心で説ける境界	・有相	顕教
真如門…四言九心では説けない境界	・遮情無相	顕教
不二門…如義語一一心識の境界	・表徳実相	密教

同じ境界

『釈論第三重』における聖憲の解釈をまとめると、右のようである。すなわち、顕教の遮情無相の境界を説いたものが密教の表徳実相であるとする対弁門の解釈に留まっております。新義独自の境界を顕す細論門の解釈は見られない。

(B)『大疏第三重』

しかしながら、『大疏第三重』をみてみると、細論門に関わる言及がある。『大疏第三重』『自証説法』には、

答う、大に顕密対弁する時、無明縁起の上に諸法を建立するを顕と云う。設い無為の理智なれども、顕の所立ならば皆無明縁起の上に建立する所なり。且く釈論に准じて之を謂わば、無明に依らざる法は不二摩訶衍なり。諸法の真実性なり。故に此れを性徳円満海と云う（…中略）一代の教理は三十二法門に尽くすと云うこと、論の定判なり。故に、無明に依りて縁起する法門と云う。此の無明とは所化の無明なり。機の為に施設する法門を即ち無明縁起と云うなり（…中略）今教は機の為に説くも、所説の法門、全く不二性海の上の六大四曼等の法門なり。故に、諸仏は自証三菩提を説くと云う（『自証説法』『大正蔵』七九、七六八頁下～七六九頁上）とある。ここではまず「顕密対弁する時」と断つたうえで、顕密を次のように分類している。

顕・無明縁起上の法門・三十二法門

↓無明機の為に説く

密・無明に依らざる法・不二摩訶衍法・不二性海上の六大四曼の法門↓真言機の為に説く

そのうえで、次のように、密教には横平等と縦差別の二つの見方があると説き、六大四曼の法門とは縦差別に約した有相の方便であるという。

然れども、有相方便と云う事、性徳の諸法は横平等を以て本とす。此の辺、機情の及び難きが故に、縦の差別に約して之を教えて有相方便と云うなり。然れども、其の縦差別の法門、阿含施設の法門には非ず。假立の義、直ちに性徳の法門の上に差別平等の二義ある中の差別の義辺を面にし、被機の分があるが故に、且く有相方便と云う。故に疏家の処処の釈に、或は自証と云い、或は自証を説かずと云う。其の辞翻ずるに似たれども、全く相違するに非ざるなり（『自証説法』『大正蔵』七九、七六八頁下～七六九頁上）

本・横平等・自証を説かず・被機なし

密

法門・縦差別・自証を説く・被機あり

おそらく、縦差別に約した密教の法門とは四重秘釈の第二重・第三重に当たると思われる。そして、ここでは直接的な言及こそないが、横平等に約した密教の本とは第四重を想定したものだと考えられる。なぜならば、『自証説法』とは、新義独自の加持身説を主張するための算題であり、この算題においては、当然ながら細論門に即した主張となる。

また、『中台自証』にも密教の境界を二つに分けて、不二摩訶衍との関係を述べる箇処が見られる。

答う、凡そ四重円壇を思わば、外朝に出居せる説聴の儀式にして未来機に被らしむ説会なるが故に、四重皆自証の位に非ずと雖も、且く四重の中に付いて自証と加持とを分別する義門あり。故に又、中台八葉を自証とし三重曼荼羅を以て化他とす。其の故は、大日如来に於いて二の義門あるべし（『中台自証』『大正蔵』七九、六〇九頁中）これを見ると、自証位（大日如来）には自証と加持の二義があり、そのうちの加持とは未来機への説法であるという。新義学派の教主義において、未来機への説法とは四重秘釈の第二重・第三重に相当する。従つて、四重秘釈に関わるこの部分は明らかに細論門に即する箇処である。そしてこの後、

大日如来に於いて相待と絶待の二義門あり。絶待の義門に約すれば、四重悉く遮那の己体なるが故に、大日を以て教主と為すべきの義なし。凡そ、教主と称するは同聞の伴に対すべし。独一法界の身、何に対して教主と名づくべしや。故に此の位は、法、法位に住して永く説法の儀式を絶す。而も往昔の悲願に依て説聴を莊らんが為に現ずる所の身は三重曼荼羅の聖衆なり。三重の伴に対すれば、独一法界の舍那の上に主とする義相あり。此れ則ち大日上の別相なり。此の別は三重の別に対すれば惣体なるも、相待の惣なるが故に、独一法界の惣に望むれば、還て別徳と云わるるなり。釈論の不二と所入とは之に准例すべき歟。所詮の相待の惣、自証の極位に非ずと雖も、又流現の末とは云うべからず（『中台自証』『大正蔵』七九、六一〇頁上）と述べており、次のようにまとめることができる。

自証・絶待・独一法界・説法を絶す 自証の極位 不二
大日如来 〓 自性会

加持・相待・教主 未来機に対する説法・自証の極位に非ず・所入

右のように、密教（大日如来・自性会）を絶待（自証）と相待（加持）の二つに分け、そのうちの絶待に不二摩訶衍法を当てている。

つまり、『大疏第三重』において聖憲は、対弁門に即する時には「顕教 〓 三十二法門／密教 〓 不二摩訶衍法」とし、細論門に即する時には「密教の絶待（自証） 〓 不二摩訶衍／密教の相待（加持） 〓 三十二法門中の所入法」としている。

聖憲の解釈を箇条にまとめておく。

- ・『釈論第三重』では如義語を不二門の言語とし、真如門は顕教に局することを主張する。
- ・『釈論第三重』では密教 〓 不二摩訶衍法、顕教 〓 三十二法門とする。
- ・『釈論第三重』は対弁門に即した解釈であり、細論門に即した解釈は見られない。
- ・『大疏第三重』では密教の境界を説法のない絶待（自証）と説法のある相待（加持）に区分し、絶対の境界に不二摩訶衍法を当てる。
- ・『大疏第三重』では新義独自の細論門に即する解釈が見られる。

以上、新義学派の『釈摩訶衍論』解釈を考察してきた。頼瑜も聖憲も、対弁門・細論門

それぞれに即する『釈摩訶衍論』解釈を行っている。そのなかで、両者（頼瑜・聖憲）は対弁門に即するときには、「不二摩訶衍法」密教／三十二法門「眞如門」と捉えている。一方、細論門に即するときには、「不二摩訶衍法」無相の密教（第四重）／眞如門「有相の密教（第二重・第三重）」と捉えている。すなわち眞如門を、対弁門に即するときには眞如門に、細論門に即するときには密教に含ませている。

そして著作ごとの解釈を比べてみると、頼瑜の『釈論開解鈔』では細論門に即する解釈は見られず、対弁門の解釈のみにとどまっている。その一方で、『金剛頂経開題愚草』や『二教論指光鈔』『二教論愚草』では対弁門の解釈に加え、細論門に即した解釈も見ることができ。同じように、聖憲も、『釈論第三重』では対弁門の解釈にとどまりながら、『大疏第三重』では密教を二段階に区分し、そのうちの新義独自の絶対の境界を不二摩訶衍法とする細論門の解釈を示している。

このように、頼瑜も聖憲も、『釈摩訶衍論』を主題とした著作（頼瑜『釈論開解鈔』・聖憲『釈論第三重』）においては、新義独自の細論門に即する言及は見られない。その理由を考えてみると、『釈摩訶衍論』は空海の著作ではなく、もちろん密教經典でもない。さらには、純粹な密教の論書でもない。覚鑊が「権実の中間に居し、眞密の両際を兼ねる」と言うように、眞密どちらの書物であるのか定まっていな。しかし空海は、自らの教学を体系化するに当たって『釈摩訶衍論』を大いに依用し、『釈摩訶衍論』の中から密教的思想を抽出した。そこで後世の学僧たちも、『釈摩訶衍論』を主題とした著作を著す場合、その論点は『釈摩訶衍論』における密教的思想の主張（抽出）になるはずである。よって、頼瑜や聖憲も、『釈摩訶衍論』を主題とした著作においては、新義独自の思想よりも、『釈摩訶衍論』という著作の性格、あるいは『釈摩訶衍論』に説かれる密教的思想を強調することとに重きを置き、細論門ではなく対弁門に即した論調に留めたのだと考えられる。一方で、『大日経疏』や『弁眞密二教論』『金剛頂経開題』など空海の著作や密教の經論に関する著作を著す場合には、そこに説かれる『釈摩訶衍論』の思想に対しても、細論門に即した主張を施し、新義独自の立場を示す典拠としている。

第四節 おわりに

本章では、「不二摩訶衍法」や「如義言説」を中心として新義教学における『釈摩訶衍論』解釈の一端を検討してきた。『釈摩訶衍論』は空海が大いに依用したことによって、眞言教学にとって極めて重要な文献である。また『釈摩訶衍論』の思想は、法身説法をはじめ教主義と密接に関わるため、後の新義教学・古義教学にとっても核心となる問題である。

新義教学においては、『釈摩訶衍論』の「不二摩訶衍法」や「眞如門」の在り方を四重秘釈と多分に関わらせ、「無相自証位（第四重）」や「自性身上の加持身説法（第二重・第三重）」といった新義独自の教理に相当させていることがわかった。

また、新義学僧の『釈摩訶衍論』に関する著述態度も明らかに変わった。『釈摩訶衍論』を主題とする著作においては対弁門に即した主張をし、密教の經論を主題とした著作においてはそこに引かれる『釈摩訶衍論』に対しても細論門に即した主張をしている。

ただし、眞密の両際を兼ねる『釈摩訶衍論』という著作には未だ多くの問題が潜んでお

り、今後更なる研究が要される^{cat}。

第四章 聖憲の究竟論

これまで新義教学における究竟論を論じてきたが、そこでポイントとなったのが「四重秘釈」と「対弁門・細論門」の問題である。

新義学派は「第一重・遮情の無相／第二重・有相の有相／第三重・無相の有相／第四重・無相の無相」と四重に分けて考える。そして、第一重を顕教に、第二重以降を密教に相当させる。さらに、第二重以降の密教を法身（自性身上の加持身）が説法する第二重・第三重と、法身でも説法できない第四重に区別し、第四重を究竟とする。

これまでも述べてきたように、新義学派では顕密対弁門と自宗細論門の二つの立場をもつて論を展開する。対弁門に即するときには四重秘釈を用いず、果分を説けない顕教に対し、密教では法身が果分を説き得ることを強調する。言い換えれば、果分自体は同じであり、顕密の差異はその果分を説けるか否かにある。一方、細論門に即するときには密教をさらに分解し、法身でさえ説けない境界があることを主張する。そしてこの境界は四重秘釈の第四重に当たり、これが無相至極なる境界なのである。この境界は、その他の三重（第一重・第二重・第三重）に比べて一段階位層が高い。要するに、対弁門に即するときには顕密の果分自体は同じであったが、細論門ではそれ（対弁門における果分）よりも一段階高い、新義独自の究竟の境界を登場させたのである。そして聖憲は、『無相至極』と題する論義を設け、新義学派の無相至極なる立場をはっきりと表明した。

新義学派では、この新義独自の究竟の境界、すなわち無相至極なる境界を様々な視点から説明している。その中で聖憲は、法身でも説けない第四重の境界と、法身（自性身上の加持身）が説くことのできる第二重・第三重の境界について、第四重こそが究竟であり、言葉（如義語）で説かれた第二重・第三重は円満なる究竟に比べてその一分が示されたに過ぎないと説明する。また、密教の境界を自証（絶待／第四重）と加持（相待／第二重・第三重）に分け、そのうちの自証（絶待／第四重）を至極とし、この境界を不二摩訶衍法に相当させて説明している。

「新義・古義の有相と無相について、那須【一九五五】は「古義学派は遮情無相と表徳有相との二重建立に依り、表徳有相の義を以て実義とし、新義学派は頼瑜の四重建立によつて、「無相の無相」を以て本宗の実義とする（二八六頁）」と述べている。

² 『弁顕密二教論』自体に「初発心時便成正覚」の語はないが、『弁顕密二教論』の末釈において、『華嚴五教章』引用部分のキーワードの一つとして初発心時便成正覚について議論される。

³ 『弘大全』第一輯、四八二頁

⁴ 『大正蔵』七九、六七五頁中

⁵ 『大正蔵』七九、六七五頁中

⁶ ここでいう機に対する説法とは、顕教のような対機説法ではない。「加持説の義ならば自性身に於て本地と加持との二義あり。遠く未来機に被る加持身に住して説くが故に、他

受用身には非ざるなり(《教主真伝》『大正蔵』七九、六二二頁下)というように、新義では未来機を設け、未来機の衆生に対して自性身上的の加持身が説法する。

⁷ 『大正蔵』七九、六七二頁中 ※・・・は筆者加筆

⁸ 古義の本地身説では「もし機に被らしめば、機情は必ず一辺を知るべし。機に応じて説かば一辺を説くべし。もし一辺を顕さば如義語の説と云うべからず。(：中略)この説法は刹説、衆生説、三世一時説なり(《自証説法》『大正蔵』七九、七六二頁中)」と、機に對して一辺を説く時点でそれは如義語ではないと解釈する。

⁹ 聖憲の四重秘釈に対する言及は、頼瑜の四重秘釈と概ね一致する。従って、聖憲は頼瑜の四重秘釈を受け継ぎ、それを華嚴の果分不可説を解釈する際に用いている、と言える。

頼瑜の四重秘釈については、藤田【二〇〇一】・中村【二〇一四】に詳しい。

¹⁰ 『大日經疏指心鈔』(『大正蔵』五九、六三六頁上中)

¹¹ 『華嚴五教章』(『大正蔵』四五、五〇三頁上) または『二教論』(『弘大全』第一輯、四三二頁上)

¹² 『真全』一二、四六頁下

¹³ 『真全』一二、四七頁上 ※・・・は筆者加筆

¹⁴ 『真全』一二、五二頁下 ※・・・は筆者加筆

¹⁵ 『真全』一二、五三頁下

¹⁶ 『大日仏』三五(古宗部六)、二〇一頁上

¹⁷ 『大日仏』三五(古宗部六)、二〇一頁上

¹⁸ 『大日仏』三五(古宗部六)、二〇一頁上 ※・・・は筆者加筆

¹⁹ 『大日仏』三五(古宗部六)、二〇一頁上 ※・・・は筆者加筆

²⁰ 盛誉の『華嚴手鏡』「性海説不」(『大日仏』一三、四五四頁下く四五五頁上)をみると、

聖憲と同じような説明・引用の仕方をしており、聖憲が果分不可説に関して師より学んだ教理を正統に受容していることが窺える。

²¹ 「初発心時便成正覚」という一つのチームについて論じるならば、本来は同じ部の中で扱うべきなのかもしれないが、第二部は「華嚴教学の解釈」、第三部は「究竟論」と、主題となるテーマが異なるため、同じ用語(初発心時便成正覚)であっても、部を変えて論じた方がわかりやすいと判断し、真言学僧の「初発心時便成正覚」解釈については、本部(第三部第二章)で論じることにした。

¹⁸ 例えば、覺鑊は『真言浄菩提心私記』の中で、「此の浄菩提心は是れ真言行者入修の秘要、悉地成就速疾の妙薬なり(『興大全』上、二〇六頁)と述べ、これについて『大日經疏』より「今真言行者は初発心時に於いて直ちに自心の実相を觀じ、本不生を了知する」と引用している。すなわち、初発心時の悉地成就が真言行者の秘要である。また、覺鑊以降も『初発心時便成正覚事』(頼瑜『大疏第一愚草』第三)・『初発心時便成正覚分満分別事』(果玉『二教論研覈抄』)・『初発心時便成正覚之事』(祥道『続々宗義決択集』)など、論義の算題として取り上げられ、様々に議論されている。

²³ 真言の「初発心時便成正覚」は『卍字義』に「若し人ありて能く此の卍字等の密号密義を知らば、則ち正遍知者と名づく。所謂の初発心の時に便ち正覚を成じ、大法輪を転ずる等は、良とに此の究竟の実義を知るに由りてなり(『弘大全』第一輯、五四九頁)」とあり、華嚴の「初発心時便成正覚」は『三昧耶戒序』に「六相十玄其の教義を織り、五教四車其の浅深を簡う。初発に正覚を成じ、三生に仏果を証す。是れ則ち極無自性心の

仏果なり『弘大全』第二輯、一三三頁」とある。また末釈によれば、空海がどちらの「初発心時便成正覚」を意図しているのか定かではない箇所もある。

24 『真全』一二、五〇頁下

25 『真全』一二、五〇頁下

26 『真全』一二、五〇頁下

27 『真全』一二、五〇頁下

28 『真全』一二、五〇頁下

29 『真全』一二、五一頁上

30 この他にも、『秘蔵宝鑰勘註』（『真全』一一、二二六頁上）では引用文を羅列するのみではあるが、それは究竟の立場を取る文の引用であり、華嚴の「初発心時便成正覚」に對し究竟覺と理解していることが窺える。

31 『続真』一八、四〇三頁下

32 『続真』一八、四〇三頁下

33 『続真』一八、四〇三頁下〜四〇四頁上

34 『続真』一八、四〇四頁上

35 果宝の引用する『大華嚴經疏』の一文は空海の『十住心論』（卷九）にも引かれている。ただし、この『大華嚴經疏』の文は現在流布している『大華嚴經疏』には見ることができない。勝又俊教編『弘法大師著作全集』によれば、『大華嚴經疏』には『八十華嚴疏』（六十卷）と『四十華嚴疏』（十卷）があり、この一文は『四十華嚴經疏』であるという。『四十華嚴經疏』は写本のみ現存し、筆者は目にする事ができていない。

36 『続々決択宗』卷七、六四丁

37 『続々決択宗』卷七、六三丁左

38 『無相至極』『大正藏』七九、六七五頁上

39 新義学派には『極無地前』という算題があり、そこにおいて、極無自性心（華嚴）は真言初地の分齊ではないという立場が取られている。ここからも、新義学派が、華嚴の究竟の境界と真言の究竟の境界を別の境界と捉えていることが窺える。ただし、『極無地前』の第三重の問答には「一義に云く」と断つたうえで、真言の初地を、遮情表徳の相違として顕密を配する解釈のあることも挙げている（『大正藏』七九、七四四頁中）。

40 栗山【一九七〇】、小林【二〇〇七】、榎【一九九五】等多数。

41 伝法大会では現在も『釈摩訶衍論』に関する論義が行われている。智山派において、報恩講は元来、夏は『釈摩訶衍論』、冬は『大日經疏』に関する論義が行われていた。しかし、いつの時代からか夏報恩講は廃絶し、現在は『釈摩訶衍論』に関する論義は行われていない。

42 『弘大全』第一輯、八四〇頁

43 『弘大全』第一輯、八九〇頁

44 『弘大全』第一輯、八四二頁

45 これについて、本多【一九九八】には「釈論の解釈から二教論を見れば、真如の立場が密教であり、生滅の立場が顕教であるといえる。ただ二教論の不二摩訶衍法の引用を中心に見れば、不二摩訶衍法の立場が密教となる。この点も明確にしなければならないが、今後の課題ということで不二摩訶衍法の問題は深く立ち入らないことにする。真如門が密教であるか、不二摩訶衍が密教であるかということはいわゆる二門分別、三門分別に

似た問題になろうか（二二二頁）」とある。

⁸⁴ 『秘藏宝鑰』の第六・第七・第八住心の末尾においても、「（…中略）無明の辺域にして明の分位に非ず」の一文がそれぞれ引用されている。

⁸⁵ 『弘大全』第二輯、四六五頁

⁸⁶ 具体的には、はじめに『理趣經』と『理趣釈經』を引用し、顯教は真如を至極とするが、密教には真如の所依たる真言（まご）があるとする。すなわち、密教にとって真如は所生であり、それを生ずる（能生たる）真言があるという。次に『大乘起信論』と『釈摩訶衍論』を引用し、華嚴の仏を四種鏡中の第二因熏習鏡に配当する。そして『守護国界主陀羅尼經』を引用し、真如法身は悉く真言（まご）から出現することを示している。その後、再度『釈摩訶衍論』を引用し、華嚴の仏は因海の仏であり、因海の仏は不二門（密教）の仏に撰させることを明かしている。このように、これらの經論によって、華嚴の真如から密教の真言へという境目が示されている。

⁸⁷ 『弘大全』第二輯、三九〇頁

⁸⁸ 本多【二〇〇二】の中で、賴瑜の如義言說解釈として、『釈論開解鈔』と『金剛頂經開題愚草』を取り上げ検討がなされている。

⁸⁹ 『金剛頂經開題愚草』は、『総仏年報』一七の中で翻刻・書き下しがなされ、本論の書き下しはそれに従った。

⁹⁰ 本多【二〇〇二】は、『開題愚草』は四重秘釈との関わりについても言及していることを指摘する。そのとき、本多氏は「四重の法門にはなぜか不二摩訶衍法とのかかわりは具体的に述べられていない。不二摩訶衍法は如義言說と全く同じ意味をもつものとしているのであろうか。その点、賴瑜はどのように考えていたのであろうか。今後、検討が必要ではないかと思う（三七四頁）」と述べている。そこで本論では、四重秘釈と不二摩訶衍法との関わりについても検討してみたい。

⁹¹ 觀如本には「関」とあるが、「開」の方が適切か。

⁹² 本論で扱う『二教論愚草』は、江戸円福寺一代の元瑜（一五二九〜一六〇五）の写本（觀如本）に基づく。

⁹³ ただし、「二門二法に限らず、広く三十三を尽し、言心を談ずる」の文は觀如文には見られない。現在、智山勸学会の研究会（仏教思想研究会）において『二教論愚草』の輪読が行われているが、そこで使用する他の写本（元寿本など）には右の一文が見られ、この一文がないと意味が通らないため、この一文はあるべきものと見なすことにする。

⁹⁴ 觀如本、一二二頁

⁹⁵ 『約顯約密』『釈論第三重』卷一、六四丁左。本論で扱う『釈論第三重』は、『釈論第三重』（寛永十年刊行本）に基づく。

⁹⁶ 『如義顯密』『釈論第三重』卷二、四七丁左

⁹⁷ 新義教学の機根觀と四重秘釈との関わりについては、鈴木【二〇一七】を参照されたい。

⁹⁸ 『釈論指事』『興大全』上、七一頁

⁹⁹ 別所【二〇一七】では『非情成仏』という視点から新義学派の『釈摩訶衍論』解釈を論じており、『非情成仏』という算題に限っては、聖憲が『釈摩訶衍論』を密教や円教よりも下位の大乗終教に位置づけていることを指摘している。

また、本論では古義学派の『釈摩訶衍論』解釈にまで論考が及ばなかったため、その点も今後の課題としたい。

第四部 聖憲の機根論

空海は『弁顯密二教論』の中で、「三密門とは所謂る如来内証智の境界なり。等覺十地も室に入ること能わず。何に況や二乘凡夫をや。誰か堂に昇ることを得ん。故に地論釈論に其の機根を離れたりと称す」と説いている。すなわち、空海に従えば、真言密教の境界は機根を離れている。また空海は、真言行者の機根についても多くを言及せず、体系化もしていない。しかし、空海以降、覺鑊が「現身門に又、二の別あり。一には大機の即身成仏、二には小機の即身成仏なり」と述べるなど、真言宗の学僧たちは真言行者に機根の差別を認め、体系的に整理してきた。それによって、真言密教においても、機根に関する様々な議論が展開されるようになった。

新義教学の機根観に関する先行研究はいくつかあるが、聖憲の機根観に焦点を当てた研究はこれまであまりなされていない。聖憲の著作の中で機根に関する言及のあるものに、『大疏第三重』と『釈論第三重』がある。論義書である両著作では、それぞれの算題ごとに様々な角度から機根について議論され、聖憲の機根観を詳細に知ることができる。しかし、様々な角度から論じられているが故に、一つの機根観としてまとめることは難しく、これまで聖憲の機根観が体系的に論じられることはなかった。

そこで本部（第四部）では、両著作における聖憲の機根観について、算題をまたいで体系的に論じてみたい。

第一章 『大疏百条第三重』における機根論

第一節 はじめに

『大疏第三重』では真言の機根に対し、二つの視点から論じられている。一つは勝慧機・劣慧機という二類の機根、もう一つは大機・小機・結縁機という三類の機根である。本章では、この二つの機根を整理し、聖憲の機根観を体系的にまとめていく。

第二節 勝慧機・劣慧機

（一）加持身説法からみる勝慧機・劣慧機

周知のように、聖憲は頼瑜の加持身説を継承した。教主義について、古義が本地身説を主張するのに対し、新義は加持身説を主張する。『大日経』の教主を加持身とすることで、それまで唯仏与仏とされてきた如来内証の境界を、未だ覚らぬ衆生の聞き得ることが認められた。つまり、唯仏与仏の自受法楽という従来の法身説法説に、法身から衆生へという対機的な説法の解釈が加えられた。ただし、ここでいう対機説法とは、顕教のようないわゆる対機説法ではない。『自証説法』の中に以下のような文がある。

凡そ顯密對弁の時、或いは自証の法門と云い、或いは自受法樂の説と云う。これ則ち設い未來機に被らしむも縁起の權門に非ず。性徳の内証を演ぶるが故なり。然れども自宗に於いて自証化他を細論する時、説法は必ず機のための施設なり(《自証説法》『大正藏』七九、七六二頁上)

新義教學では、顯密を對弁して論ずる時と自宗において細論する(古義と對峙する)時と、その立場を使い分ける。説法に関して言えば、顯密對弁の時は、法身の説法は機根に依らない自受法樂であることを認めている。そのうえで自宗細論すると、新義の立場は、法身(自性身上的加持身)の説法は未來機に対する施設となる。しかしながら、自性身上的加持身の未來機に対する説法とは、縁起の權門ではなく性徳の内証を説いたものであり、従つて、ここである対機的な説法とは、いわゆる対機説法ではなく、真言機に対して自性身上的加持身が如義語をもつて説法することである。このような新しい解釈によつて、説法に関する機根論が展開されていく。

聖憲は《自証説法》の中で、加持身説法について、

説法とは必ず機に被る言語の名なり。故に十地論に「説とは謂わく解釈なり」と文り。解釈とは結を解くの義なり。唯仏与仏の境界に結縛の人なし。何ぞ之を解く詞を起さんや。故に迷人に對する時に説法あるべし(《自証説法》『大正藏』七九、七六三頁下)と、機に對するからこそ説法が生じ、その機類とは結縛の迷人であるとしている。また、

真言機に於いて勝慧と劣慧との二機あり。勝慧の為に無相を説き、劣慧の為に有相を説く(《自証説法》『大正藏』七九、七六九頁上)

と、真言機には勝慧と劣慧の二類があり、機根の差別に従つて、説かれる法門にも相違があることを説く。すなわち、勝慧の機類には無相が説かれ、劣慧の機類には有相が説かれる。これに關し、《無相至極》の中では、

加持説の學者の宗の法門に於いて四重を存す。先ず、大に二を分かつ。遮情表徳なり。表徳の中に三重あり。初の二重は機に被むる法門なり。第三重は自証の極位、法仏内証の法門にして機に被むらざるの位なり。故に初重は遮情、第二重は劣慧に被むる有相、第三重は勝慧に被むる無相、第四重は勝劣の二機に被むらしめざる法にして法位に住する自証の法門なり(《無相至極》『大正藏』七九、六七五頁上)

と、四重秘釈に即することで説法に關わる機根の差別を体系的に整理している。四重秘釈の第四重を自証の極位Ⅱ内証の法門とし、この境界には機類も説法も存在しないとしたうえで、第三重と第二重の法門に二類の真言機を配当している。そして、加持身はこの二類の真言機のために説法するという。また《自証説法》では、

會座に実行なしと雖も、遠く未來機に被らしめて今經を説くが故に、加持方便門に出て今經を説くべしと云う事、其の理誠に分明なり(《自証説法》『大正藏』七九、七六二頁上)

と、加持身の説法を聞く真言の機類を未來機と稱している。

ここまでは聖憲の説法に關する機根觀の概要であり、まとめると以下ようになる。

真言機——未來機——勝慧機——加持身が無相を説く——第三重
劣慧機——加持身が有相を説く——第二重

前述したように、勝慧機・劣慧機の二類の真言機に対し、聖憲は未来機と称している。そして、未来機については以下のように述べる。

凡そ未来機とは、法身の直説は因人の視聴を隔つが故に、会座に臨まざれば未来機と名づく。然れども、仏の加持三昧に住する意樂は親りに所被の機を鑑みて、本性信解の如く相応の法門を説く。故に現座の機に対するが如し(『十地菩薩』『大正藏』七九、六一一頁上)

若し加持説の義ならば、密の十地なるべきなり。自証の極位は迷人の境界に非ざるが故に、加持門に出でて今経を説いて、未来に流轉して彼の人を益すというが故に、当經の正所被の機を十地菩薩と云うべきなり(『十地菩薩』『大正藏』七九、六一〇頁下)

十地の菩薩を以て、実行の迷人とす。故に、教門所被の機と定むべきなり(『十地菩薩』『大正藏』七九、六一一頁上)

未来機とは法身の直説を聴くことのできない因位の迷人であり、その因人たる未来機に対し、法身が加持門に出て、加持身として説法する。そして、その未来機とは十地の菩薩に相当する。ただし、ここである十地の菩薩とは、あくまで密教の十地(密教の行位に即する十地菩薩)であり、顕教の十地(顕教の行位に即する十地菩薩)とは異なることに留意しておかなければならない。さらにもう一つ注意すべきは、聖憲は密教の十地をも、「自宗の十地に於いて、本有と修生の二門あり」と、本有の十地と修生の十地の二つに分けることである。ここでいう密教の十地とは、修生の十地であり、「設い自宗の十地なりと雖も、十地の位は仏果の一障未だ断ぜず」というように、仏果の一障を断じきれない因位(密教の因位)に当たる。つまり聖憲は、顕密の十地を区別したうえで、密教における因位の真言機を十地の菩薩と称し、真言行者として位置づけている。

先の四重秘釈では、第一重を遮情門として顕教の極果に当て、そのうえに密教の境界として三重(第二重・第三重・第四重)の表徳門を置いた。そして、その三重の表徳門のうち、第四重は真言機をも離れた自証の極位とし、第二重と第三重を真言機の境界に配している。すなわち、顕密の因位を四重秘釈に当てはめれば、顕教の極果を第一重に当てるので、その因位とは第一重以前の境界となる。一方、密教は第四重を極果とし、第二重と第三重が因位に当たる。従つて、ここでいう密教における因位とは、第二重と第三重を指し、先述のようにこの境界における勝慧機と劣慧機の二類の真言機が加持身によつて説法を受けるということになる。

このように、加持身より説法を受ける真言機とは、密教における因位の迷人であり、ここに勝慧機と劣慧機が配される。これを四重秘釈に当てはめれば、勝慧機は第三重の機類、劣慧機は第二重の機類となる。

さて、因人であるということは、果に到るための修行が必要となろう。真言密教における修行とは言うまでもなく三密行であり、因位の真言機が果に到るには加持身の教えに則つて、三密行を修することが求められる。

そこで次に、修行論の観点から聖憲の機根観を考察していく。

(二) 修行論からみる勝慧機・劣慧機

これまで論じてきたように勝慧機・劣慧機に対し、加持身説法の観点から述べれば、勝

慧機には無相が説かれ、劣慧機には有相が説かれる。『大疏第三重』では勝慧機・劣慧機に対し、修行論の観点からも言及がなされている。

『大疏第三重』の中には『発心即到』という算題があり、これは発心以降、修行を要さずに成仏する類がいるのか否かを論ずるものである。聖憲はこの中で、「其の機、あるべきなり。衆生の機根万差なり。一類頓大の機、何ぞ此の教えに逢うの時、即ち開悟する類なからんや。」と、修行を要さない類のいることを述べ、修行の要不要は機根の相違によるとする。

『大疏第三重』には『三密具闕』という算題があるが、聖憲は其中で次のように述べている。

凡そ真言機に二類あり。一に有相劣慧の機、二に無相勝慧の機なり。無相勝慧の中に又二機あり。一に発心即到機、自心是仏の教を聞いて一念の深信を生ずる時、即身成仏するが故に、修行を須いざれば、三密具不具の沙汰には及ばず。二に修行を須うるの機、举足下足を密印と観じ、開口発声を真言と思ひ、意の念ずる所を妙三摩地と知る。是れ無相の三密を修行すと云うべし。然れども、印を結び、明を誦する等の行に非ざれば、具不具の論には及ばず。有相劣慧の機は儀軌等に明かす所の三密行に付いて之を行ずるなり。此の有相の機に約すれば、機類不同なるが故に、行者の所樂に随いて一密二密を行ずる機もあるべきなり（『三密具闕』『大正蔵』七九、六一六頁下）

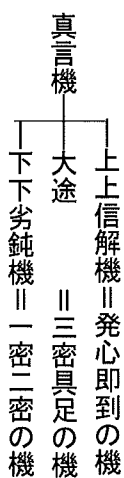
『三密具闕』とは、真言行者が成仏に到るまで身口意の三密行をすべて要するのか否かを論ずるものであるが、この中で真言の機根は、先の『自証説法』と同様に勝慧機と劣慧機の二つに分けられる。そのうえで、『三密具闕』は勝慧機をさらに二つに分けている。

『三密具闕』によれば、真言機の一方は無相勝慧機であり、この無相勝慧機はさらに発心即到機と修行を須うる機の二つに分類される。発心即到機とは、教えを聞き、一念の深信を生じて即身成仏する機であり、この機は修行を要さない。修行を須うる機とは、举足下足を密印と観じ、開口発声を真言と思ひ、意の念ずる所を妙三摩地と知る機であり、これについては「無相の三密を修行す」と説明される。真言機のもう一方は有相劣慧機であり、この機は儀軌などの次第に則つて三密行を行う者である。また、有相劣慧機の中には三密行すべてを修するのではなく一密二密行を修する行者もいるという。

さらに、『三密具闕』には真言の機根について以下のような記述がある。

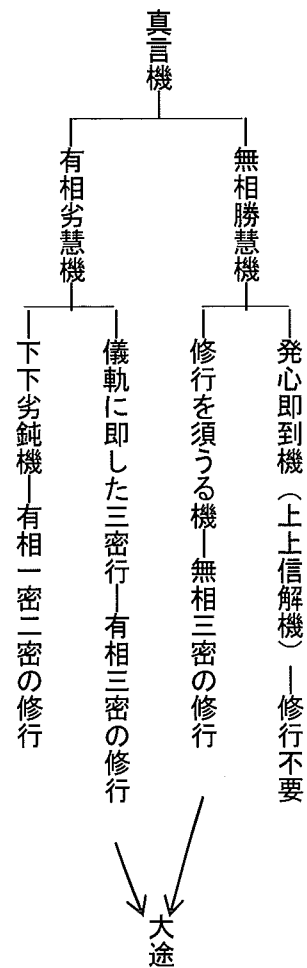
凡そ真言機万差なるが故に、上上信解の機は発心即到す。未だ必ずしも印契真言を用いず。下下劣鈍の人は広く学するに堪えざれば、一印一言等をも行ずべし。是を以て、密厳先徳、即身成仏に於いて四種の機を出す中、第四に「随於一密至功行」と文り。一密成仏の義、異論なき者か。但し、難勢に至ては、大途の義相に約して三密具足の人に依るなり。相違あるべからず（『三密具闕』『大正蔵』七九、六一六頁上中）

この記述では、次のように真言機を大きく三つに分類している。



この分類によれば、真言機の大途は三密具足の機であるが、ごく一部には修行を用いない

発心即到の機（上上信解機）、あるいは一密二密の機（下下劣鈍機）もいるという。
《三密具闕》の記述を鑑みると、真言の機根は次のようにまとめることができる。



このように、修行不要の真言機とは無相勝慧機の中の発心即到機であり、その他の真言機はそれぞれ無相三密行・有相三密行・有相一密二密行の修行を要する。すなわち、《発心即到》で明かされた修行不要の真言機とは、無相勝慧機の中の発心即到機ということになる。

《発心即到》でも、修行の不要について、

教既に自心は仏の教なり、自心は仏の旨に契当する機ありて、尤も此の教を設くべきなり。而るに自心は仏の前に更に修行を用うべき道理無きなり（《発心即到》『大正蔵』七九、六三六頁上）

と、自心は仏に契当することであると説明し、修行の要については、

設け無相の一機ありて、皆成密印の道理を信ずるが故に、供養の軌則を用いざるも、しばしば此の觀心に安住せば、即ち是れ無相三密の修行なり（《発心即到》『大正蔵』七九、六三五頁上）

という、軌則（儀軌）を用いず無相三密の修行を行ずる機と、

菩提心の外に修行無しと云う事、実に分明なるをや。然れども、此の正意に契い難き劣機あるが故に、重ねて五相三密の行体を出して、「当に須らく具さに三密の行を修して」等と言うなり（《発心即到》『大正蔵』七九、六三六頁上）

という、軌則（儀軌）を用いて具さに三密行を修する機の二つを挙げており、《三密具闕》の記述と一致する。

また、少し細かい話になるが、《発心即到》では勝慧機・劣慧機について、修行の軌則の要不要（無相三密行・有相三密行）という点から以下のような問答も行っている。

問う、具縁品の初めに金剛手、仏の祇地造壇真言手印等の修行の軌則を説くを聞きて、仏法離諸相等の問を起し、仏之に答うるに、当来世の劣慧の衆生の為に此の有相の方便を説く。無相勝慧の為に之を説かずと見えたり。彼の教説の如くならば、真言機に於いて二類ありて、勝慧の機は修行の軌則を用いずと云うに非ざるや。答う、彼の文に於いて、古来の学者は二義を存す（《発心即到》『大正蔵』七九、六三四頁下）

すなわち、『大日経』「具縁品」を挙げ、劣慧機は修行の軌則を要するが、勝慧機は修行の軌則を要さないということについて、古来以来の二義の解釈を挙げている。その二義とは次のようである。一つ①は、

一に、彼の無相勝慧の機とは、自性所成の眷属、会座の金剛手等を指すなり。故に、劣慧の機を当来世時と云う。真言実行の機は会座に之なし。設い勝慧なりとも実行の機ならば、未来にあるべし。而るに未来を一向に劣慧と言うこと、争いなし。久已通達の聖衆を以て、勝慧とすべしと云う事を。若し爾らば、実行の機は必ず圻地造壇等の修行の軌則に依るべし（《発心即到》『大正蔵』七九、六三四頁下、六三五頁上）とある。つまり、広義の劣慧機として未来機すべてを劣慧機に配し、久已通達の聖衆のみを勝慧機としている。そして、未来機であれば、必ず修行の軌則を要するという。すなわち、修行の軌則の要不要とは広義の勝劣における区別であり、未来機であれば必ず修行の軌則を要することになる。

①広義の勝劣

久已通達の聖衆——勝慧機——修行不要（久已通達のため修行を要さない）

実行の未来機——劣慧機——修行要（有相の三密行を行う）

もう一つ(②)は、

一義に云く、未来の実行に於いて勝慧劣慧の二機あるべきなり。圻地造壇等の軌則は劣慧の機に被る説なり。挙足下足等の当相即道の教文、間、之ありて、勝慧に被る教文なり。故に流通の頌に「甚深無相法は劣慧の堪えざる所なり。彼等に応ぜんが為の故に、兼ねて有相の説を存す」と文り。堪と不堪の義、専ら実行の機に於いて論ずべし（《発心即到》『大正蔵』七九、六三五頁上）

とあり、未来機の中で勝慧機と劣慧機に分けている。すなわち、狭義の勝劣において、修行の軌則の要不要を区別しており、劣慧の未来機は修行の軌則を要し、勝慧の未来機は挙手下足等がそのまま修行（無相の三密行）となるので、修行の軌則は要さないという。

②狭義の勝劣

実行の未来機——勝慧機——挙足下足等の当相即道——無相の三密行

劣慧機——圻地造壇等の軌則——有相の三密行

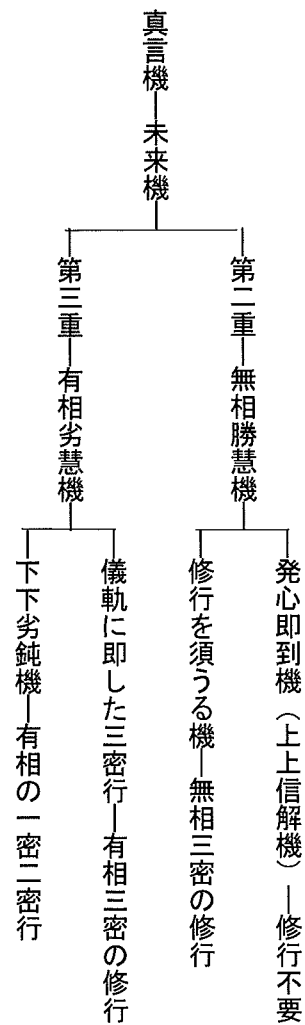
この二義の解釈に対し、聖憲の立場は後者(②)にあると思われる。なぜなら、《発心即到》の論点は機根の万差にあり、従って修行の軌則の要不要を比較する対象は有機根者同士になればならず、有機根者と離機根者を比較する前者は聖憲の意図するところではない。さらに《無相至極》において、加持身説（新義学派）の立場として説かれる四重秘釈の中でも、

第二重の証文、具縁品に明かす所の「圻地造壇真言手印諸尊」の儀軌等なり（…中略）
第三の証文、供養法の経に云く、「甚深無相法は劣慧の堪えざる所なり。彼等に応ぜんが為の故に、兼ねて有相の説を存す」と文り（《無相至極》『大正蔵』七九、六七五頁中下）

と、後者と同じ箇所を真言機（未来機）に相当する第二重と第三重の証文に当てていることから、聖憲の立場は後者にあることがわかる。

従って、聖憲は修行の軌則の要不要について、《発心即到》の中で二つの解釈を挙げながら、②の解釈を取っていると言える。そしてこの解釈は先の《三密具闕》における機根の分類とも一致する。

(三) 勝慧機・劣慧機からみる機根論
 勝慧機・劣慧機の二類の真言機からみる聖憲の機根論を以下にまとめてみる。



第三節 大機・小機・結縁機

(一) 聖憲の成仏觀

『大疏第三重』には『一生成仏』という算題があり、この中に大機・小機・結縁機の三類の機根をみることが出来る。そして、この機根論は成仏論と関わってくる。

『一生成仏』は「一切の真言行者、悉く発心已後、一生に即身成仏すと云うべしや」との問から論義が始まる。すなわち、『一生成仏』の論点は、「真言密教に従えば、誰もが一生のうちに成仏できるのか」というところにある。この問に対し、答者は「正機に約せば、爾るべきなり」と答える。「正機に約せば」と前置きがあることから、聖憲は、正機の真言行者は一生に成仏するがそうではない機類もいる、と考えていることが窺える。その一方で、この後、「今宗の意は、頓覚成仏を宗要とす」とも明言され、真言密教の宗要は「頓覚成仏」にあることを強調する。『大疏第三重』をみると、聖憲は他の算題においても真言密教の頓覚成仏を強く打ち出し、真言密教不共の頓覚成仏として、他宗で説かれる頓覚成仏とは一線を画することを主張している。

そこでまず、聖憲の捉える真言密教不共の頓覚成仏について確認しておく。これについて、『大疏第三重』に『頓覚成仏』という算題がある。この中で聖憲は、

今頓覚成仏の言の指す処は、諸教の漸次に心実相門を開くを簡いて、今経は即ち是の如くには非ず。直ちに諸法に約して其の心を識らしむと釈す。此の坪を指して頓覚成仏の入心実相門を説くと云うが故に、余教に此の義なしと聞えたり。又、直約諸法を頓成と云う。知るべし、不転肉身を以て頓成と云う事を『頓覚成仏』『大正藏』七九、六八二頁上

と、諸教の頓覚成仏と真言密教の頓覚成仏は相違することを述べ、真言密教の頓覚成仏は不転肉身の成仏にあることを主張する。すなわち、真言密教の頓覚成仏とは、死の介在のない成仏をいう。また、

余教の即身成仏とは余教の頓成を以て妄に即身成仏と名くるを且く許す詞なり。自宗に於いては、仮にも之を許さざるなり。其の故は即身成仏を以て一家超絶の規模とす

《頓覺成仏》『大正藏』七九、六八二頁上)

と、余教の即身成仏を否定して、真言密教の即身成仏は余教のそれとは一線を隔すことを強調し、たとえ余教において頓覺成仏や即身成仏が説かれていても、余教のそれと真言密教のそれとは別ものであると、聖憲は考えている。言い換えれば、「死を介在しない不転肉身の即身成仏＝頓覺成仏」こそ真言密教不共のものであり、余教の即身成仏には不転肉身の成仏を認めない。それどころか、

頓成の義、自宗不共と覚えたり。即身義に頓密対弁して宗家超絶の義を明かす時、頓成・経劫を以て其の差異とし、即身成仏の義を立つるが故に。若し頓成の義を頓に許さば、一家不共の即身成仏を以て頓に亘る義には釈し成すべからざるなり(《頓覺成仏》『大正藏』七九、六八二頁中)

と、頓密の差異とは頓成か経劫かにあり、不転肉身成仏の真言密教に対し、余教は劫を経ると主張する。また《一乗経劫》では、

次に経劫の事(…中略)凡そ一心三密を以て頓密の差異とす。一心とは諸法の妄薫に随つて諸法を成ずるの義なり。無始の迷なるが故に、本源に還る事、頓なること能わず。故に知んぬ、一心の宗旨は必ず僧祇を経べきなり(《一乗経劫》『大正藏』七九、六八三頁下)

と、一乗は必ず劫を経ることを強調する。そして、一乗の頓成に対し、「設い自教には其の義を存すとも、頓密対弁の日、自宗の意は曾て此の義を許すべからず」と述べ、一乗側からは頓成の義が説かれていても、真言側は一乗の頓成を認めていないことを主張する。さらには、「宗家の釈の中に頓の一乗に頓成を許す義、往往に之あるが故に」と、宗家の釈の中にも一乗に頓成を認める箇所があることを挙げたうえで、「宗家の釈、頓教に頓成を許すは理成の義辺なり。事成の故には之を許さず」と、あくまで一乗の頓成は道理の上での頓成であり、実際には頓成できないことを主張している。

ここまでの聖憲の成仏観を以下にまとめておく。

- ・聖憲の即身成仏(＝頓覺成仏)の定義は、死の介在のない不転肉身の成仏にある。
- ・頓教で説かれる即身成仏(＝頓覺成仏)はあくまで理成であり、実際に即身成仏できるのは真言行者のみである。
- ・頓密の差異は頓成か経劫かにあり、真言行者は死を介在することなく即身成仏し、頓教の行者は必ず劫を経てから成仏する。

以上のように、聖憲は、頓密の差異を頓成か経劫かに置き、死の介在のない頓成を真言密教不共のものとして頓教には認めない。しかし聖憲は、「正機に約せば一生成仏する」と限定句を付け、正機に約さなければ一生成仏ではない機類のいることも示している。

それではなぜ、密教不共の成仏論として死の介在のない頓覺成仏を強く打ち出す聖憲が、一生成仏ではない真言機を設けたのであろうか。これについて以下に検討していく。

(二) 成仏観からみる大機・小機・結縁機

前述の聖憲の成仏観から明らかことは、「真言密教不共の成仏とは不転肉身の即身成仏であること」と、「頓教の行者は必ず劫を経ること」である。つまり、「真言行者が必ず不転

肉身の即身成仏をする」とは述べられていない。あくまで、不転肉身の即身成仏は真言密教不共のものだということである。

聖憲は『一生成仏』の中で次のように述べる。

此の論議、発心以後、遠劫を経て成仏するかと尋ねれば、定判の論議なるべし。(…中略) 経軌並びに疏家の釈の中に経劫の義見えたりと雖も、定判に非ざるが故に会通を設くべきなり。若し発心已後に必ず隔生せずして一生に成仏するかと尋ねれば両方なるべき歟(『一生成仏』『大正蔵』七九、六一九頁上)

「発心以後、遠劫を経て成仏するか」と問われれば、その論議は定判であり、もちろん答えは「否」である。すなわち、「真言行者は遠劫を経ることなく即身成仏する」という定判である。しかし、経軌や疏家の釈の中には、真言密教における経劫の義が見られ、そのために会通の釈を設けるべきだと述べられている。つまり、「真言行者は遠劫を経ずに即身成仏すること」と「経軌や疏家の釈に経劫の義が見られること」を会通する釈を要すべきだという。そしてこのとき、「発心已後、必ず隔生せずして一生に成仏するか」と問われれば、必ずしも肯定することはできない(両方である)とも述べられている。要するに、真言行者は遠劫を経ることはないが、隔生することはないという解釈がなされている。従って、経軌や疏家の釈に見られる経劫の義を「隔生」と捉えていることがわかる。つまり、この問題の要点は、真言密教における「経劫」や「隔生」をどのように解釈するかということにあり、その解釈によって「真言行者は遠劫を経ずに即身成仏すること」と「経軌や疏家の釈には経劫の義が見られること」の会通がなされなければならない。

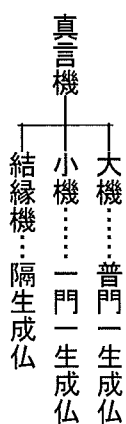
そこで聖憲は、大機・小機・結縁機の三類の機根を提示する。

宗の本意は即身成仏の教なるが故に、発心の生に於いて成仏すべしと雖も、機根万差なるが故に、隔生する類あるべき歟(『一生成仏』『大正蔵』七九、六一九頁上)

と、真言密教の宗旨は即身成仏にあるものの、隔生成仏の類のいることが示される。そして、隔生成仏の類がいることは機根の差別によるとし、機根の差別について、

凡そ密機を定むるに三類に過ぎず。一には大機、二には小機、三には結縁機なり。此の中に大小の二機は一門普門の得果不同なりと雖も、成仏の位に於いては隔生と云うべからず。此の教に遇うと雖も一生に成仏せざるをば結縁機と云うべきなり(『一生成仏』『大正蔵』七九、六一九頁上)

と述べる。要するに、真言行者の機根には、大機・小機・結縁機の三類があり、大小の二機は一門普門の不同こそあるものの、どちらも一生成仏するという。それに対し、隔生成仏の類を結縁機に相当させる。



先述したように、聖憲は即身成仏を真言密教不共の成仏論として、死の介在のない不転肉身の成仏であると捉えている。そして、顕密の差異を頓成と経劫に置く。しかし、経軌や疏家の釈には「真言密教における経劫」が説かれており、そのために会通が必要となる。会通しなければならぬ命題を整理すると、

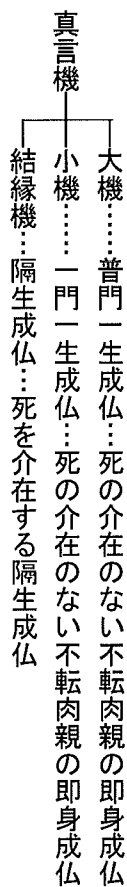
- ① 真言密教の宗旨は即身成仏にある。
- ② 即身成仏の定義は死の介在のない不転肉身の成仏である。
- ③ 経軌や疏家の釈には経劫の義が見られる。

の三つであり、この命題を崩さず、かつ矛盾することなく会通することが求められる。そこで聖憲は、真言機に隔生成仏する結縁機を立て、先述の矛盾を解消する様々な解釈を挙げていく。《一生成仏》を見ると、四つの方法で会通がなされている。

一つめに、

若し爾らば、結縁機にも発心の分を許すべき歟。発心重重なるが故に。或いは多劫を経るの義あるべき歟。其の故は三種の悉地宮の中、第一の密厳仏国は大機の悉地なるが故に、一生成仏の義、子細なし。第二は十方淨嚴、第三は諸天修羅宮なり。此れ等は世間と出世間との二門の悉地なり。十方淨嚴は順次往生なるが故に、即身成仏に非ず。諸天修羅宮は又且く彼の処に生ずべき歟（《一生成仏》『大正藏』七九、六一九頁中）

とある。発心とは重々であるために、一生に成仏する類もあれば、結縁機のように多劫を経る類もあるという。また、ここでは「十方淨嚴は順次往生なるが故に、即身成仏に非ず」と、死の介在のある順次往生は即身成仏ではないことが述べられ、そのうえで順次往生の類も結縁機の中に含めている。従って、この一つめの説は、真言密教の宗旨こそ不転肉身の即身成仏にあるが、即身成仏せずに劫を経る機類（結縁機）のいることを認め、その結縁機を真言機の中に含めることで矛盾なく会通されている。



しかし、この解釈は「多劫を経る義あるべき歟」と、真言の結縁機に多劫を経ることまで含めており、顕密の差異として頓成と経劫を主張する聖憲の立場にそぐわないように見える。

二つめに、

又、十六生を隔生とする儀軌の説ある歟。之を勘うべし（《一生成仏》『大正藏』七九、六一九頁中）

とある。十六生とは十六大菩薩生のことであるが、この問題について、頼瑠の機根観をみると、『大日経疏指心鈔』では、

凡そ真言の機に於いて、利鈍の二機に分かれたり。或いは頓漸二機と云い、或いは大小二機と云い、或いは一生成仏二生成仏と云い、或いは即身成仏即身成菩薩と云い、或いは聞時証漸次証と云う（『大正藏』五九、七七六頁中）

と、真言宗の機根を大機と小機の二類とし、大機を聞時証の一生成仏、小機を漸次証の二生成仏に当てている。また、『菩提心論初心鈔』では、

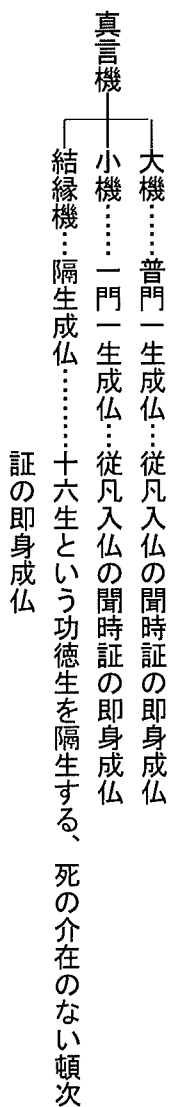
真言に於いて一生成仏二生成仏不同なり。從凡入仏位とは一生成仏なり。又、即身成仏と名づく。超十地菩薩境界は二生成仏なり。又、即身成菩提と名づく『日藏』四八、一〇六頁下)

と、一生成仏は凡位より直ちに仏位に入ること、二生成仏は菩薩生を経て仏位に入ること、と説明している。また、二生成仏について、「二生成仏と云うは如常の多劫修行隔生の義に非ず」と、多劫を経る隔生成仏とは区別する。さらに、小機の二生成仏を十六大菩薩生を経る成仏であると解釈し、「小機は菩薩生を経ると雖も、顯教の隔生成仏の如くに非ず」と、顯教のようないわゆる生を隔てる隔生成仏とは相違することを強調している。

つまり、賴瑜は二生成仏に対し、実際に生涯を隔てるのではなく、次第に段階を踏んでいく功德生の隔生と捉えている。聖憲も『王心鈔』の中で、

三生成仏とは、一には見聞生（十信）、二には解行生（三賢十地）、三には証果海なり。三生に隔生・一生の義分かちたり。一生の義ならば、功德の転生を以て三生とす。真言の十六生の如くなり（二四頁左）

と、華嚴の三生成仏に対し、三生には隔生と一生の両義があり、一生と積するときの三生成仏は、真言の十六生のようなものであると述べている。従つて聖憲も、賴瑜と同様に、十六生は一つの生涯における功德生の次第であると理解していることが窺える。そこで、この二つめの釈は隔生成仏に対し、実際に死を介在するのではなく功德生を隔てるという意味での隔生と捉えていることがわかる。



しかしこの説は、「十六生を隔生とする儀軌の説ある歟」と述べた後、「之を勘うべし」と、わざわざ割注を振っている。つまり、隔生に対してこのような解釈があることを紹介したものの、これには疑いの余地があることを付足している。すなわち聖憲は、結縁機の隔生成仏に対し、功德生の隔生と捉えることには一考の余地を残している。

三つめに、

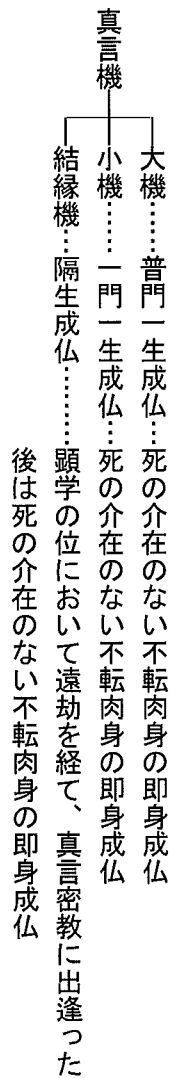
或いは又、即身成仏とは未だ必ずしも一生成仏の義に非ず。不転肉身得無漏法を以て即身成仏の本意とす。是れ則ち頓成の義なりと雖も、未だ必ずしも隔生を簡うの詞に非ざるか（『一生成仏』『大正藏』七九、六一九頁中）

と、即身成仏を一生成仏に限らず、隔生成仏をも含めることを述べている。即身成仏の本意は一生成仏にあるが、隔生成仏を除外しているわけではないという。これも会通は成り立っているが、一つめの釈とほぼ同義であり、顯密の差異を頓成と経劫に置く聖憲の立場にはそぐわない。

以上の三説は先の命題を会通する釈を諸説挙げたものの、必ずしも聖憲の主張とは言い難い。そしてこの後、四つめの説として次のような主張が示される。

撰真実経の下に云く、「爾の時、金剛手菩薩摩訶薩、諸の大衆に告げて曰く、乃至、我曾て過去百千劫中に諸の願海を修し、乃ち大慈毘盧遮那如来に遇い奉りて、第一会の中に於いて是の法を聞くことを得、第八地を超えて等覺の位を証す。此の秘密の法は得難く遇い難し」と文り。此の文、経劫の位は結縁の分なりと云々。私に云く、金剛薩埵、從願入密の人と見えたり（…中略）若し爾らば、無量劫に於いて諸の願海を修すとは、願教を依学せし位なり。第一会の中に於いて毘盧遮那に遇うとは、初めて密教に遇う位なり。此の位、第八地を超えて等覺の位を証すと云う。故に、一生速疾の旨、分明なり（『一生成仏』『大正藏』七九、六一九頁下）

これは『撰真実経』に説かれる金剛薩埵の過去百千劫の修行を説明する箇所である。一見すると、金剛薩埵が真言密教において遠劫を経ているようである。しかしそうではなく、金剛薩埵を從願入密の人と捉え、遠劫を経ているのは願教を依学している位であると解説している。願教依学の位において遠劫を経たとしても、真言密教に出逢えば一生に成仏するために、ここに説かれる経劫の義も先の命題と矛盾しない。そしてここでは、從願入密の人が結縁機として捉えられている。



この釈は願密の差異を頓成と遠劫に置く聖憲の立場と一致する。そもそも、『一生成仏』では、問者が『撰真実経』の「我曾て過去百千劫中に諸の願海を修す」の文だけを引用し、真言密教における経劫の義を主張したのが議論の発端であり、それに対して経文の前後を挙げて反論の回答をしたのがこの釈である。つまりこの解釈こそ、この論義における聖憲の正当な主張であると言える。

従って、聖憲の捉える結縁機とは、密教に出逢う以前に遠劫を経ながらも密教に出逢って即身成仏する機類にあり、これを隔生成仏と称しているのである。

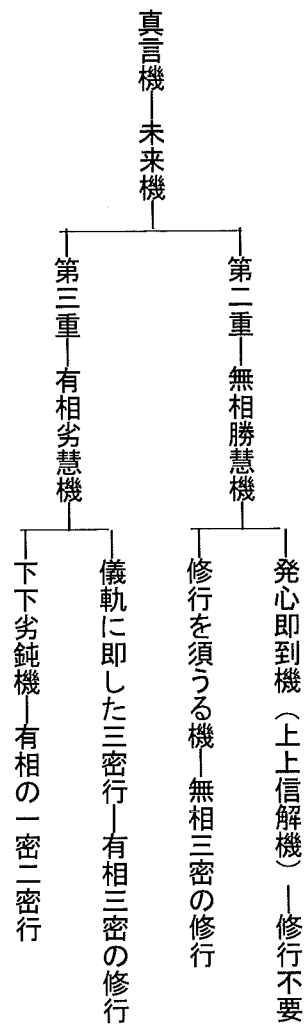
第四節 おわりに

これまで聖憲の機根観について考察してきたが、その要点を簡条に挙げてみる。

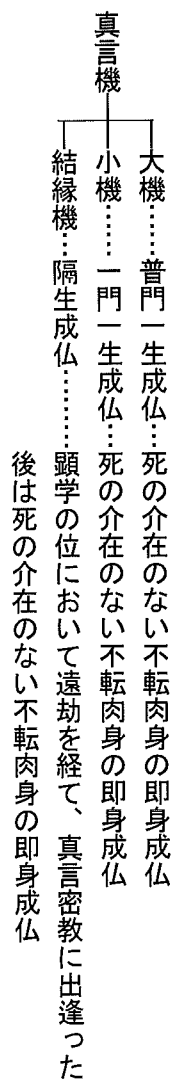
- ・真言機を未来機と称し、それは真言密教における因人であり、願教の因人とは相違する。
- ・真言機を二類に分ければ勝慧機・劣慧機、三類に分ければ大機・小機・結縁機となる。
- ・勝慧機には修行不要の発心即到機と無相の三密行を修する機があり、劣慧機は有相の三密行（一密二密行の場合もある）を修する機である。
- ・大機・小機は一生成仏、結縁機は隔生成仏する。
- ・聖憲の考える結縁機の隔生成仏とは、願教依学の位では遠劫を経るが、密教に出逢った後は一生に成仏することである。

以上が聖憲の機根觀の主な特色である。最後に、勝慧機・劣慧機の二類の真言機と、大機・小機・結縁機の三類の真言機がどのような関係にあるのかをみていき、聖憲の機根觀を体系づけたい。先にも示したが、改めて二つの機根觀を並べ比べてみる。

①勝慧機・劣慧機からみる機根觀



②大機・小機・結縁機からみる機根觀



これを踏まえて、聖憲の二つの機根觀 (①・②) が交わるような記述を探し、その接点を捉えてみたい。

前述の通り、勝慧機・劣慧機の二類の差別は、勝慧機は発心即到するか無相の三密行を修し、劣慧機は有相の三密行 (あるいは一密二密行) を修することにある。聖憲は《発心即到》の中で、

此の論義に付いて、発心以後とは凡そ自宗は発心の位に於いて二あり。一に最初発心、初めて真言教を聞いて深固の信心を起こす位なり。二に初地発心生死所殖の善に答えて初めて法明道を開く位なり (…中略) 古題の如くにては、初地即極の論義と思ひて答うる事あるべし。然れども、此の尋の本意、最初発心の後に修行を用うるかと言う尋なり (《発心即到》『大正藏』七九、六三四頁中)

と述べている。すなわち、発心には二つあり、発心即到という時の発心とは最初発心であり、初地即極の発心位とは区別している。そしてその最初発心とは、初めて真言密教を聞き、信心を起こす位を指すという。つまり、発心即到とは聞時証を示している。すなわち、発心即到する勝慧機とは聞時証する機類である。

一方、大機・小機・結縁機の三類の機根において、大機と小機の区別とは、普門に即するか一門に即するかにあり、大機は普門に即して即身成仏し、小機は一門に即して即身成仏する²²。そこで、《一門普門》をみると、「一門の果を得る時即ち普門の果に契うべきなり²³」とあり、聖憲の立場は一門即普門にあることがわかる。ただし、そのうえで、

一門即普門の義、疏家の処々の釈も大途一門即普門の義なり。又道理を案ずるに、自

宗、余教に殊なりて同於本尊を以て証果とするが故に、一門の行者、たとえ文殊の行者の五相成身觀の時、第五の仏身圓滿の位に至りて相好具足の羯磨身と成るを以て一門の果を成ずと言うなり。然も、文殊全く大日所具の智慧なり。此の智慧、微細妄執の間隔を離れて得る所の智慧なるが故に、挙一全收して余徳を隔てず（…中略）所同の尊体に於いては挙一全收すべし。遮那の万徳なるが故に。然れども、一門の儀軌、源と劣機の為に設くる所の方便の教文なり。故に実には、一尊の体、余尊と隔てなければ、且く余尊に殊なる義相を以て之を教うるなり。行者、此の儀軌に依りて行ずる時、余尊に殊なる一尊ありと思う心に対せられ、一門の果を得る時も猶お一分の徳に契うのみなり。此の時、普門を隔てる微細妄執猶お残るなり（『一門普門』『大正藏』七九、六三七頁上中）

と述べている。真言密教の道理は一門即普門にあり、一門の果を得れば同時に普門の果に契うことが可能である。しかし、実際に劣機が一門の儀軌に即して行ずる時は、一分の徳に契うのみで、いまだ微細妄執が残るという。また『頓覺成仏』では、

一家の意、自身の全体は舍那の己体なるが故に、一点も添えず一点も除かず。故に一念の迷を翻じて此の覺悟を得るなり。別の所作なきが故に一生成仏するなり（『頓覺成仏』『大正藏』七九、六八二頁中）

と、道理としては真言宗では誰でも一念に覺悟することが可能であることを述べたうえで、加持の義、実に本尊と行者互いに其の義ありと雖も、今且く本尊の行者に加するを加と云い、行者の之を持するを持と云う（…中略）頓機、一念に迷を転じて本尊の身を成ず。漸機、間隔猶お尽きざるが故に、数数に修行し、数数に加持すれば、間隔も又数数に微薄なり。此の如く、次第に功を積み、終に間隔尽きて行者に相い随いて亡じ、本尊の全体を成ずるなり（『頓覺成仏』『大正藏』七九、六八二頁下）

と、一念に覺悟できる頓機と、一念では覺悟できずに数々なる修行を要する漸機のいることを述べる。すなわち、一念で覺悟する頓機を認めながらも、少しずつ間隔を除いていく漸機のいることも主張している。そして、これを先の『一門普門』の記述に当てはめれば、少しずつ間隔を除いていく漸機とは、いまだ微細妄執が残る一門の劣慧機に相当すると考えられる。

また、『発心即到』では「二類頓大の機、何ぞこの教に遇うの時、即ち開悟する類なからんや」と、修行不要の発心即到機について、「二類頓大の機」と表現されていた。この二類頓大の機とは、頓機と大機を指すと思われる。すなわち、発心即到機は頓機と大機に含まれることになる。

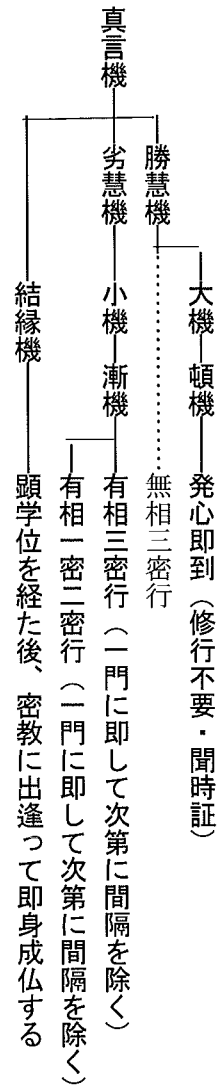
以上が聖憲の二つの機根觀（①・②）の交わる部分であり、これまでの聖憲の機根觀をまとめると次のようになる。

■確定できる聖憲の機根論

- ・真言機を未來機と称し、それは真言密教における因人であり、顯教の因人とは相違する。
- ・真言機を二類に分ければ勝慧機・劣慧機、三類に分ければ大機・小機・結縁機である。
- ・二類の真言機のうち、勝慧機には修行不要の発心即到機と無相三密行を修する機があり、劣慧機は有相の三密行（一密二密行の場合もある）を修する。

- ・三類の真言機のうち、大機・小機は一生成仏、結縁機は隔生成仏する。
- ・聖憲の考える結縁機の隔生成仏とは、顕教依学の位では遠劫を経るが、密教に出逢った後は一生に成仏することである。
- ・勝慧機の中の発心即到機は修行不要であり、頓機と大機に相当し、聞自証をする。
- ・有相の三密行（一密二密行）を要する劣慧機は漸機と小機に相当し、一門に即して即身成仏する。

右に簡条に挙げたものが聖憲の言及の中から確定できる機根観である。聖憲の言及の中から二つの機根観(①・②)を表にまとめると次のようになる(※ゴシック体で示したものは確定できている)。



右の表をみると、二つの機根観(①・②)の関係の中で、勝慧機の中の無相三密行の機だけが確定できていない。つまり、無相三密行の機が頓機なのか漸機なのか、それに伴い、その無相三密行の機は大機なのか小機なのか確定していない。この点が確定できれば、①勝慧機・劣慧機と、②大機・小機・結縁機の聖憲の二つの機根観が体系づけられる。しかしこの点については、聖憲が自らの著作の中ではつきりと言及しているわけではなく、聖憲の主張からは読み取ることができない。そのため、推測(可能性の提示)になっしまうが、この問題についても一考してみたい。

聖憲は『発心即到』の中で、発心即到の機を「二類頓大の機」と称している。「頓大」という表現については、「頓機」大機」と「頓に成仏する大機」の二つの解釈が可能である。そこで大機という語について、先徳の見解を参考にして考えてみると、覚鑊は『五輪九字明秘密釈』「所化機人差別門」の中で現身往生を大機の即身成仏と小機の即身成仏に分け、さらにそれぞれに利・鈍があることを説いている。すなわち覚鑊は、現身往生の機根を大機利根・大機鈍根・小機利根・小機鈍根の四つに分けており、大機を利根と鈍根の二つに開いている。このことから、聖憲の大機も「頓大」と「漸大」の二つに分けて考えることも可能であるように思われる。そうすると、発心即到する一類頓大の機とは「頓に成仏する一類の機」と考えることができる。それに伴い、漸に成仏する大機のあることも想定され、これを無相三密行の機に当てはめることができる。

また、聖憲の言及の中から、小機は一門の儀軌に随って有相三密行を修して即身成仏することがはつきりしている。そこで、無相三密行の機は儀軌に随って有相三密行をするわけではないため、普門即身成仏の大機に含まれると考えることができる。

その一方で、頼瑠は『大日経疏指心鈔』の中で、

凡そ真言の機に於いて、利鈍の二機に分かれたり。或いは頓漸二機と云い、或いは大小二機と云い、或いは一生成仏二生成仏と云い、或いは即身成仏即身成菩薩と云い、

或いは聞時証漸次証と云う『大正蔵』五九、七七六頁中)

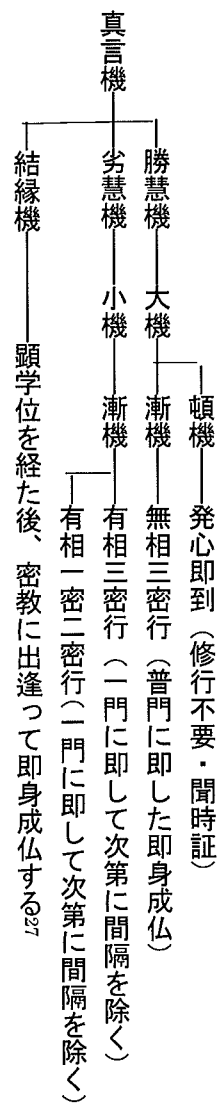
と述べ、覺鑊のように大機と小機をそれぞれ二つ(合計四つ)には開かず、二つの分類に留めている。これをまとめると次のようになり、

利機||頓機||大機||一生成仏||即身成仏||聞時証

鈍機||漸機||小機||二生成仏||即身成菩提||漸次証

頓大の機については、「頓機||大機」の解釈をしている。しかし、ここで注意すべきは、「頓機||大機||聞時証(発心即到)」となっていることであり、無相三密行を修する機が「頓機||大機」の中に含まれているわけではない。従って、頼瑜のこの分類では無相三密行の機が想定されていないことになり、この二つの分類の他に「漸に成仏する大機」があっても矛盾はない。

これらのことから、無相三密行の機は「漸に成仏する大機(漸大の機)」であると想定でき、聖憲の二つの機根観(①・②)は次のようにまとめられる。



第二章 『釈論百条第三重』における機根論

第一節 はじめに

前章では、『大疏第三重』を中心に聖憲の機根観を論じた。次に、『釈論第三重』における聖憲の機根観を検討したい。『釈論第三重』には機根と関わる算題がいくつかあるが、その中から、密教の機根に関する算題、あるいは密機と頭機の関係に関する算題を中心に論じることとする²⁷⁾。

第二節 『不二機根』をめぐる

『不二機根』とは、『釈摩訶衍論』に説かれる「不二摩訶衍法」に機根があるのか否かを論ずるものである。空海も『弁顕密二教論』に引用する部分であるが、『釈摩訶衍論』には、何が故に、不二摩訶衍の法は因縁なきや。是の法は極妙甚深にして独尊なり。機根を離れたるが故に。何が故に、機を離れたるや。機根なきが故に。『大正蔵』三三、六〇一頁下)

という文があり、この文からは不二摩訶衍法が機根を離れているように見える。しかし、『不二機根』では、

今論の意、不二摩訶衍に於いて機根ありと云うべしや。答う、機根あるべきなり（《不二機根》『釈論第三重』一、一四丁右左）

と、不二摩訶衍法には機根があるという立場を取る。しかしそれでは、「機根なきが故に」という『釈摩訶衍論』の文と矛盾してしまう。そこで聖憲は、

答う、元より存じ申す所、機根ありと云うべきなり。「能化の教法は定んで所治の機根に由りて発起す」は当論の定判なり。立義所立の法門に既に不二あり。機根あるべしと云う事、其の理必然なるをや。但し論釈に至ては、頭機に約するが故に離機根と云うなり。密機を遮するに非ざれば、更に難と成るべからず（《不二機根》『釈論第三重』一、一四丁左）

と反論（会通）している。すなわち、「機根なきが故に」という『釈摩訶衍論』の文は、「頭機がない」という意味であり、密機を否定しているわけではないという。さらに、『釈摩訶衍論』自体にも不二機の存在が示されていると述べ、「能化の教法は所治の機根があるからこそ説かれる」というのが『釈摩訶衍論』の定判なのだという。

また、『不二機根』では、「答う、不二の機根の事、本釈二論に約して俱に其の義を存すべきなり」と、『釈摩訶衍論』のみならず『大乘起信論』に即して見ても不二機の説かれることが示されている。まず、『大乘起信論』に即して見るときの不二機については、

先ず本論『大乘起信論』に就かば、人師の意、今論の三十三の法門を以て花嚴の五教に配当する時、不二を以て円教とし、一代百億の精要を統べて起一卷の宝冊に摂せり。若し今論、不二の機を許さざれば、一代の教文に円機を化さずと云うべしや（…中略）故に知んぬ。立義分の「離機離教説」は終頓二教の分齊に約する一往の釈なりと云う事を（《不二機根》『釈論第三重』一、一六丁右 ※（ ）は筆者加筆）

とある。すなわち、『釈摩訶衍論』に説かれる三十三法門を華嚴の教判に配当する人師（慈行大師）の釈を紹介し、不二機は円教（華嚴）に当たると述べている。そのうえで、不二摩訶衍法を「離機離教説」とするのは終教・頓教の立場から見たもので、円教の立場から見れば不二摩訶衍法には機根があるという。ここでいう人師の釈とは、慈行大師志福の『釈論通玄鈔』を指しており、『釈論通玄鈔』は中国における『釈摩訶衍論』の注釈書である。次に『釈摩訶衍論』に即する不二機については、

次に不二を密とする義に約するは、凡そ今論は権実の中間に居して頭密の両際を兼ねるが故に、頭機の為には三十二の法門を建立し、密機の為には不二摩訶衍を建立するなり（《不二機根》『釈論第三重』一、一七丁右）

とあり、『釈摩訶衍論』が頭密を兼ねる著作であるために、頭機のためには三十二法門が、密機のためには不二摩訶衍法が説かれるという。

すなわち聖憲は、不二摩訶衍法の機根に対し、以下のような二つの解釈を提示している。しかもそれは、問者や或云という立場ではなく、答者の解答として提示したものである。

① 不二機Ⅱ円教（華嚴） 「離機離教説」とは終教・頓教に即するもの。

② 不二機Ⅱ密教 「離機離教説」とは頭教に即するもの。

これについて、真言宗の解釈としては②が妥当であるように思われる。なぜなら、不二摩訶衍法を密機と捉えているからである。しかし、聖憲が答者の解答として①の解釈（不二機を円教（華嚴）とする解釈）を挙げていることは注目に値する。聖憲は別の算題（《不二頭密》）の中で、「宗家の意、三十三の法門を以て頭密を証するの時、不二を以て唯だ密蔵

とすべしや。答う、爾るべきなり³²」と述べ、空海の意図では不二門は密教に限ると断定している。従って、真言宗の立場で言えば、不二機は密教に限るべきである。

しかしながら、『不二機根』では答者の立場として不二機を円教とする解釈を挙げている。これについては、二つの理由（可能性）が考えられる。一つは、解釈の一例として中国・朝鮮の注釈書の説を挙げたにすぎないということである。頼瑜もそうであるが、聖憲は主に普観の『釈論記』、法悟の『釈論贊玄疏』、志福の『釈論通玄鈔』の三つの注釈書を参照している。おそらく、当時『釈摩訶衍論』を研究するに当たってはこの三書を参考にするものが主流であったと思われる、聖憲はそのうちの一説を提示したにすぎないということである。もう一つは、華嚴の立場に基づく解釈を敢えて提示したということである。それは、聖憲が久米田寺において華嚴を学んでいることから、華嚴の立場に基づく解釈を重要視し、答者の解答として提示したということである。すなわち、『釈摩訶衍論』という著作に対し、空海に基づく真言的な解釈に加えて、中国・朝鮮の注釈書に基づく華嚴的な解釈を敢えて提示したのである。この二つのうち、どちらか一つに定めることは難しいが、聖憲が答者の解答として真言的な解釈、華嚴的な解釈の両方を提示したことは注目に値する。

第三節 《真門漸修》をめぐる

《真門漸修》は真如門において漸修を許すべきか否かを論ずるものであり、聖憲は「漸修の義を許すべき³³」との立場を取る³⁴。その理由について、次のように述べている。

答う、漸修を須すべきと答え申す意は仏教万差なりと雖も、迷方の指南に非ざることなし。而るに、性宗已上は衆生に於いて各別の種姓を許さず。一仏性の上に万差の機を立てるなり。起信論の正意は一切衆生所具の無明も又一無明なり（《真門漸修》『釈論第三重』二、六二丁右）

ここでは、五性各別を説く性宗以上は様々な種姓があることを認めていないため、すべての衆生は同じように仏性を具えていると主張されている。しかしながら、その仏性の上には万差の機根があるのだという。そして、万差の機根について、

過去の宿習、不同なるが故に、或は無相を好み、或は有相を好む。樂欲不同あるに依る。二門の教門を設けども、転迷開悟の指南は其の旨還て一致するなり。設い真如門なりと雖も、曠劫の迷執、頓に除くべからざる道理分明ならば、何ぞ漸修の義を廃せんや（《真門漸修》『釈論第三重』二、六二丁右）

と述べる。機根の相違によって、無相を好む者もいれば、有相を好む者もいる。そして、様々な機根に応じて様々な教えがある。しかし、どのような教え（ここでは、真如門・生滅門の二門）も転迷開悟という点では一致しており、その意味では真如門も生滅門も目指すところは一緒なのである。それによって、真如門において漸修する機根があっても何ら問題はないと、聖憲は述べている。

要するに、聖憲は真如門の機も生滅門の機も様々であり、真如門の中に漸機がいることも当然であると考えている。さらに言えば、聖憲は密機の中にも頓機と漸機がいると考えている。それは、《真門漸修》の中で「例せば、自宗に頓悟等の法は性徳本具と談ずと雖も、次第修持の法を修して無始の間隔を除くが如し³⁵」と述べていることから窺える。密機

における頓機と漸機については、前述したように、『大疏第三重』においても詳細に論じており、密機には発心即到する頓機（勝慧機）と軌則を用いて修行を行う漸機（劣慧機）がいることを指摘している³⁰。すなわち聖憲は、機根によって教えは様々であり、さらには、同じ教えを受ける者の中にも機根の相違があると考えている。

少し話が逸れるが、『真門漸修』においても一つ気になる記述がある。それは、「此の真如門を以て花嚴の五教の中には頓教を立つ³¹。」として、真如門を華嚴の五教判における頓教に配し、そのうえで、

頓教の釈に至ては、会釈前の如くにして未だ一乗教に及ばざる分齊なり。其の機一乗教より浅劣なりと云う條勿論なり（『真門漸修』『釈論第三重』二、六二丁左）

と述べていることである。すなわち聖憲は、真如門を頓教に配し、それは一乗教（円教）よりも浅劣な機根であると述べている。真如門を頓教に配し、一乗教（円教）より浅劣とするならば、その上の不二門には一乗教（円教）を配することが予想される。つまり、先の『不二機根』における①の釈と同じであり、『真門漸修』でも華嚴の視点から機根観を論じる様子が窺える。さらに、『不二機根』では密機についても述べられていたが、『真門漸修』では密機については述べられず、華嚴に即した機根論のみが展開されている。

第四節 おわりに

これまで『釈論第三重』における聖憲の機根観を考察してきた。前章で論じた『大疏第三重』における聖憲の機根観は、主に密機に対するものであった。それに対し、『釈論第三重』は、密機のみならず頓機についても盛んに問答が行われている。それは、『釈摩訶衍論』が「頓密の両際を兼ねる³²」著作であることから、頓機の在り方についても具体的に示したのだと思われる。

そのような中で、聖憲は不二摩訶衍法（不二門）の機根について、二通りの解釈を行っている。一つ①は華嚴の視点から、不二門＝円教、真如門＝頓教、生滅門＝終教と相当している。そしてこのときは、中国・朝鮮における『釈摩訶衍論』の注釈書に依っている。もう一つ②は真言の視点から、不二門＝密機、真生二門＝頓機と配当している。そしてこのときは、空海の『釈摩訶衍論』解釈に基づいている。

ここで問題となるのは、聖憲が『釈摩訶衍論』に対し、①三十三法門をすべて頓教とみるときに、②三十二法門は頓教、不二摩訶衍法は密教とみるよきの二つがあるということである。とりわけ問題なのは、三十三法門の中に密教（密教機）を含めない解釈①を挙げていることであり、それは『釈摩訶衍論』を密教の著作とは見なさないという釈である。このことは、聖憲が『釈摩訶衍論』という著作をどのように捉えていたのかという問題とも関わってくる。

そこで、聖憲はなぜ、『釈摩訶衍論』に密教を含めない解釈①を提示したのかについて考えてみたい。聖憲は『釈摩訶衍論』に対し、覺鑊の唱えた「頓密の両際を兼ねる」という表現を度々用いている。覺鑊の「頓密の両際を兼ねる」が意味するところは、『釈摩訶衍論』には密教的思想も含まれているし、頓教的思想も含まれているということである³³。

しかし聖憲は、『釈摩訶衍論』に密教を含めない解釈①も提示している。これを考慮すると、聖憲が意図する「顕密の両際を兼ねる」とは、『釈摩訶衍論』の中には密教的思想と顕教的思想が混じり合っているという意味での融合的な「顕密の両際を兼ねる」ではなく、ある面からみれば密教の著作であるし、ある面から見れば顕教の著作であるという並列的な意味での「顕密の両際を兼ねる」であると考えられる。

覺鑊は「九種の浅機を調べて不二の秘宮に運ぶ」というように、『釈摩訶衍論』の中には顕密の両方が示され、顕から密へと導くために説かれたのが『釈摩訶衍論』であると考えている。それに対し聖憲は、『釈摩訶衍論』について密教的視点でみれば密教の著作であるし、顕教的視点でみれば顕教の著作であるというように、『釈摩訶衍論』は顕密両方の著作とみることが可能だと考えていたのかもしれない。

覺鑊の捉える『釈摩訶衍論』は「高祖の散文を拾い、浅深の通意を顕すに依りて聊か指事をする」というように、空海の『釈摩訶衍論』解釈に基づいている。一方、聖憲は中国の注釈に基づく解釈①と、空海に基づく解釈②の二つを挙げている。このように聖憲は、覺鑊の唱える「顕密の両際を兼ねる」という表現に、自らの思考を付け加えた可能性がある。

ではなぜ聖憲は、わざわざ『釈摩訶衍論』に密教を含めない解釈①を提示したのであろうか。前部（第三部第三章）の中で聖憲の『釈摩訶衍論』に関する撰述態度について言及したが、再述すると、『釈摩訶衍論』を主題とする著作『釈論第三重』においては対弁門に即した主張に留まるのに対し、密教の経論を主題とした著作『大疏第三重』においてはそこに引かれる『釈摩訶衍論』に対しても細論門に即する主張をしている。さらに言えば、『釈論第三重』は『釈摩訶衍論』に関する記述に限らず、すべての記述で細論門に即するものではなく、対弁門に即した主張のみに留まっている。そして本部（第四部第二章）で注目されるのは、『不二機根』では不二摩訶衍法の機根について二通りの解釈①・②を挙げているが、『真門漸修』では華嚴の視点からの解釈①のみを挙げていることである。『釈論第三重』は対弁門に即した主張のみに留まることを前述したが、本部において「機根論」という視点から『釈論第三重』をみると、細論門のみならず対弁門に即した主張すらなく、華嚴に即した主張に留まる算題のあることが分かった。

これらのことから考えられるのは、聖憲は『釈論第三重』において、空海が自らの著作に引用する部分については密教的視点（宗学的視点・対弁門）から論じているが、それ以外の部分は華嚴の視点、もしくは中国・朝鮮の注釈書の視点、あるいは一定の立場に即するのではなく『釈摩訶衍論』本文に忠実な立場として論じているということである。

第二章 聖憲の機根論

本部（第四部）では『大疏第三重』・『釈論第三重』の両著作から聖憲の機根観について検討してきた。両著作におけるそれぞれの論義の中で、機根の問題は聖憲の立場を主張するに当たって重要な役割を果たしている。

『大疏第三重』において、機根論は、説法論・修行論・成仏論・行位論など新義教学（あるいは真言教学）にとつて極めて重要な問題と関わりながら展開されている。そもそも空

海教学においては、真言密教の離機なる面が強調され、機根の問題はあまり重要視されなかった。さらに言えば、空海教学では細かな問題が組織的に整理されることはなく、機根についても、空海は詳しく論じることもしない。一方で、聖憲を含めた後世の真言学僧は機根論として理論を展開し、それらを体系化することで真言教学を整えようと試みてきた。

さて、『大疏第三重』では、主に新義教学（細論門）の視点から機根論が論じられていた。新義教学の根幹は加持身説にあり、新義教学では従来の法身説法を自性身上的の加持身説法と捉え直した。すなわち、機根を離れた唯仏与仏の自受法楽という法身説法に、未来機に対する自性身上的の加持身の説法という新たな説法観（法身観）を付け加えた。新義学派は空海教学における機根を離れた法身説法を否定しているわけではない。四重秘釈に即し、機根を離れた法身（四重秘釈の第四重）という考え方も残しつつ、機根に対して説法する法身（四重秘釈の第二重・第三重）を新たに登場させたのである。すなわち、加持身説を主張する新義教学にとって、機根論は極めて重要な問題なのである。それに伴い、新義教学では機根の在り方を体系づける必要性が生じてきた。

しかしながら、真言宗における機根論はそう易々と体系化できるわけではない。真言宗学（少なくとも頼瑜や聖憲の時代の真言宗学）では、『大日経（あるいは『大日経疏』）や『金剛頂経』といった所依の經典、あるいは空海や覚鑊をはじめとする祖師の教学を、絶対的に正しいものとして理解しなければならない。しかし、それらすべての言及が一点の齟齬もなく、全くの矛盾なきものとして咀嚼できるとは限らない。それでも真言宗学では、それらすべての言及を矛盾なきものとして理解しなければならない。例えば、真言宗で所依とする経論の間（『大疏第三重』に即して言えば、『大日経疏』の主張と空海の主張の間）で何らかの齟齬が生じてしまった場合、それを齟齬のままにするのではなく、矛盾なきものとして会通する必要がある。そのような中で生じた教学が新義教学であり、その代表が加持身説なのである。

そこで聖憲は、加持身説（すなわち、未来機に対する自性身上的の加持身の説法）という教学を中心として、説法論・修行論・成仏論・行位論など様々な視点から機根の在り方を定め、体系づけた。

一方の『釈論第三重』は、新義教学（細論門）という視点からの言及はなく、広い意味で真言教学（対弁門）という視点から『釈摩訶衍論』における機根の問題を検討している。さらには、真言の視点のみならず華嚴の視点からの言及があることが、『釈論第三重』における機根観の大きな特徴である。

『弁頭密二教論』（『弘大全』第一輯、四七四頁） ※・・・は筆者加筆

『五輪九字明秘密釈』（『興大全』下、一一七四頁）

新義教学の機根を扱った論稿には、藤田【一九九三】等がある。また、聖憲の機根論については、亀山【二〇〇六】の中で扱われているが、その重点は空海以降の覚鑊・頼瑜・聖憲という機根論の展開にあり、聖憲自身の機根観に立ち入って検討する余地は残されている。

説法に関わる機根については、『大日経疏指心鈔』（『大正蔵』五九、六三六頁上中）等の中で頼瑜によって既に提唱されており、『大疏第三重』では頼瑜のそれを受け継ぐ形でま

とめられているに過ぎない。頼瑜の機根観については、藤田【一九九三】に詳しい。

⁵ 『十地菩薩』『大正蔵』七九、六一〇頁中下。大久保【二〇〇七】では、頼瑜においても十地に対する顕密の相違に結びつく主張のあることが指摘されている。

⁶ 『十地菩薩』『大正蔵』七九、六一〇頁中

⁷ 『十地菩薩』『大正蔵』七九、六一〇頁中

⁸ 『大疏第三重』の算題の一つに『初地即極』があり、聖憲は初地即極の立場を取る。これは本有無垢の十地に即した論義であり、今の十地を因位とみる解釈と矛盾しているわけではない。

⁹ 『大疏第三重』『実行当機』に「宗家の意、教主を以て自性身と定むる事、定判なり。若し爾らば、自性身の会座に無明未尽の因人交うべからず。法性身、迷人の所見に非ざるが故に、雑問答に、今此の中に因人なくば、誰を被教の人とするやと問ひ、斯の三密会の中に正被教の因人なしと雖も、若し衆生有りて此の教に遇ひ、慇懃に修習し、説の如く修行し、観念するは即ち是れ被教の人なりと答せり（『大正蔵』七九、六三九頁中）」とある。

¹⁰ 『発心即到』『大正蔵』七九、六三四頁中

¹¹ 『一生成仏』『大正蔵』七九、六一九頁上

¹² 『一生成仏』『大正蔵』七九、六一九頁上

¹³ 『一生成仏』『大正蔵』七九、六一九頁上

¹⁴ 『一乘経劫』『大正蔵』七九、六八三頁下

¹⁵ 『頓覚成仏』『大正蔵』七九、六八二頁上

¹⁶ 『一乘経劫』『大正蔵』七九、六八三頁上

¹⁷ 『一門普門』では、問者は一門と普門とは因行が異なり、それによって得果も異なるという立場にある。それに対し、聖憲（答者）は、一門の果を得る時は普門の果も得るという一門即普門の立場を取る。

¹⁸ 頼瑜の二生成仏については、大久保【二〇〇七】・大塚【二〇〇七】・亀山【二〇〇六】・藤田【一九九三】等に詳しく、二生成仏と十六大菩薩生との関連についても指摘されている。大久保【二〇〇七】・大塚【二〇〇七】では、頼瑜の二生成仏について、いわゆる

隔生の義ではないとし、そこに死の介在があるとは捉えていない。一方、藤田【一九九三】は、死を介在すると解釈している。このように、二生成仏や隔生成仏など成仏論において「生」という時は、必ずしもい、わゆる生涯を表すわけではないということを念頭に置いて扱わなければならない。

¹⁹ 『真俗雜記問答鈔』『真全』三七、一四頁下

²⁰ 『即身成仏義顯得鈔』『真全』十三、一四頁下

²¹ 初地即極の発心位とは、

「疏の第三に云く、「復た次に、真言門に菩薩行を修行する諸の菩薩の行は、無量無數百千祇那由多劫に無量の功德智慧を積集し、具さに諸の行を修すると無量の智慧方便を皆悉く成就す」と文り。この文に於いて、疏に二釈あり。一に、顕教に於いて三大阿僧祇劫を経て得る所の功德を真言の菩薩、初発心時に悉くこれを成就すと云々。二に、無量僧祇に集むる所の功德、真言行者の発心已後の普賢の衆行なり。即ち、果後の方便・利他の修行なり。これらの功德を初発心の位に具足するなりと云々（『一生成仏』『大正蔵』七九、六一九頁下）」

という時の初発心位であり、真言行者が初めて果を得る位を指す。

13 《一生成仏》『大正蔵』七九、六一九頁上

14 《一門普門》『大正蔵』七九、六三六頁中

15 《發心即到》『大正蔵』七九、六三四頁中

16 《五輪九字明秘密釈》(『興大全』下、一一七四～一一七七頁)

17 《一生成仏》には「大小の二機は一門普門の得果不同なり(『大正蔵』七九、六一九頁上)」、とあり、《一門普門》には「一門の儀軌、源と劣機の為に設くる所の方便の教文なり(『大正蔵』七九、六三七頁中)」とある。

18 結縁機が密教に出逢った後、開時証するの次第証するのかは定まっていない。

19 例えば、『釈論第三重』には《三分機根》と題する論義があり、そこでも機根について議論されている。しかし、《三分機根》は『釈摩訶衍論』における立義分・解積分・修行信心分の機根について論じたものであり、密機に関する言及はない。本章ではこのような算題は扱わないことにする。

20 《不二機根》『釈論第三重』一、一六丁右

21 ここでいう華嚴の教判とは法蔵の五教判を指し、①小乗教・②大乘始教・③大乘終教・

④頓教・⑤円教である。

22 《不二顕密》『釈論第三重』一、九丁左

23 《真門漸修》『釈論第三重』二、五九丁左

24 ただし《真門漸修》において、初重の解答は「且く一義を存して漸修を許すべからざるなり」というものである。すなわち聖憲は、真如門に漸修を認めないという一義があることも提示したうえで、二重の解答で「漸修の義を許すべきなり」と改めて自身の立場を示している。

25 《真門漸修》『釈論第三重』二、六三丁右

26 《大疏第三重》における聖憲の機根論については、前章(第四部第一章)参照。

27 《真門漸修》『釈論第三重』二、六〇丁左

28 『釈論指事』(『興大全』上、七一頁)

29 『真言所學釈摩訶衍論指事』(『興大全』上、七一頁)に、「今此の論は、権実の中間に居して顕密の両際を兼ねる。九種の浅機を調べて不二の秘宮に運ぶ(…中略)今高祖の散文を拾い、浅深の通意を顕すに依りて、聊か指事を為くる」とある。

30 『興大全』上、七一頁

31 しかしながら、聖憲が「顕密の両際を兼ねる」の句を用いる箇所をみると、三十三法門の中に密教を含めるときの記述として使っている。すなわち、聖憲の意図する「顕密の両際を兼ねる」も、覺鑊と同様、『釈摩訶衍論』には密教的思想と顕教的思想の両方が含まれるということのようにも感じられる。従って、本論に示した考察は、考えられる可能性の一つとして挙げたものである。

32 『興大全』上、七一頁

33 これについて、別所【二〇一七】は「非情成仏」という視点から、華嚴の立場を重視する聖憲の特徴を指摘している。そしてそこでは、「聖憲が、従来の東密学匠が継承してきた『釈摩訶衍論』を密教そのものと見る見解よりも、生滅門の立場、あるいは華嚴の立場を重視することにより、顕教の中でも更に下位である大乘終教に配当し、『釈摩訶衍論』を密教の観点から論じていないことが明らかになった(二〇五頁)」と述べられている。

しかしこれについては、別所氏自身も今後の課題として挙げているが、『非情成仏』のみで聖憲が『釈摩訶衍論』を大乘終教に配当していると捉えることは適切ではない。なぜなら、『非情成仏』における答者の解答は、「生滅の一門の意に依らば、爾るべからず」であり、聖憲は『釈摩訶衍論』の生滅門を大乘終教に当てているに過ぎないからである。従って、『釈摩訶衍論』そのものを大乘終教と位置づけているわけではない。そのことは、『顯論密論』や『約顯約密』など他の算題をみても明らかであり、それらでは『釈摩訶衍論』を「顯密の両際を兼ねる」と捉えている。

それではなぜ、聖憲は「非情成仏」について論じる際に、生滅門（大乘終教）の立場から述べる必要があったのであろうか。それについて、『非情成仏』には次のようにある。

答う、凡そ非情成仏に於いて諸宗の異義不同なり。大途は天台法相宗は専ら此れを論ずと雖も、真言花嚴天台の三宗は盛んに非情成仏の義を談ず。法相宗は有情の中に於いて尚お五性各別の義を談ず。故に仏性は唯だ菩薩の定性と三乗の不定性との二類に之ありて、余の三種の衆生には仏性なしと談ず。況や草木等に於いてをや。故に此の非情成仏の論を作す事は終教大乘の意、生滅一門の法門なり。而るに終教の意は二義あり。一は法性、二は解性なり。法性とは一切諸法に通じて、其の至実の性と成るなり。此れを真如と名づく。解性の辺は分別了知妄識の性と成じて有情の性と成るなり。此の中に仏種性の名は本覚解性の辺にあるなり。而るに清涼の釈に云く、「仏性を開覚するは唯だ有情に局る」と文り（『非情成仏』『釈論第三重』六、二六丁右左）

この文について二通りの解釈ができる。一つは、真言・華嚴・天台の三宗では非情成仏する類がいることは明らかであり、非情成仏の可否を論じるならば五性各別を説く法相（大乘終教・生滅門）の立場から論じないと議論する意味がないとみる解釈である。もう一つは、そもそも『非情成仏』は『釈摩訶衍論』の「当知有仏性」という文に対する議論であり、「当知有仏性」の文は生滅門の一文であるため、生滅門（大乘終教）の立場から論じるべきだという解釈である。どちらか一つに決めることは難しいが、いずれにしても聖憲は、「非情成仏する類がいるのか否か」を論ずるに当たり、生滅門（大乘終教）の立場から論じている。

要するに、聖憲は『釈摩訶衍論』を大乘終教に配したわけではなく、『釈摩訶衍論』の「当知有仏性」という文から「非情成仏する類がいるのか否か」を論じるに当たって、大乘終教の立場から論じたのである。

ちなみに聖憲は、大乘終教の立場では「非情成仏はできない」としているが、真言や華嚴の立場からは次のように非情成仏を認めている。

真言宗は六大を以て仏性と定るが故に、六大は普く情非情に通ずるが故に、専ら非情成仏の義を談ずるなり（…中略）花嚴宗は一法界を以て仏種性とするが故に、三種世間十界依正皆悉く是れ一法界の所具なり。一法界の源に帰るを成仏とする。三種世間既に一法界の体ならば、器世間に於いて何ぞ成仏の義なからんや（『非情成仏』『釈論第三重』六、二七丁右左）

空海は、様々な経論に説かれるタームや概念を自らの教学に柔軟に溶け込ませ、あるいは自らの教学を裏付ける証文として巧みに利用し、真言密教の卓越した教理を打ち立ててきた。そういった空海の自由自在な解釈によって、法身説法や即身成仏など、他宗と

は一線を隔した絶対的な独自の教学が確立された。

しかし、そのような空海の解釈に対し、「経論の本意とは異なる」といった指摘や「論証として未熟」といった批判も存在する。特に法身説法については、古来より現今に至るまで多くの批判がなされてきた。大久保良峻氏は、空海が『弁頭密二教論』の中で『大智度論』や『楞伽經』を証文として法身説法を主張したことは不適切であると批判した日本天台の学匠・証真（一〇二一―一〇四頃）の言及を紹介し、「これらの文については、既に見たように、直ちに法身が説法する証文とはなり得ないことを諸師が説いていたのである、敢えてそれを用いたところに空海の独自性が存すると共に、批判を向けられる要素が潜んでいるのである（一九八八①）五二―五三頁」と指摘している。また、苦米地誠一氏は、「法身説法」説が、一つの説として、客観的に証明されたものとして成立しているかどうか」という問題について、『弁頭密二教論』における空海の論証を一つひとつ確認し、『弁頭密二教論』は、その冒頭で自らが証明すると主張する命題を、客観的には殆ど証明していない不備なものと言わざるを得ない（…中略）『密教Ⅱ果分Ⅱ不可説』を述べる場合には自性身であるとし、密教經典に拠ってその説法について述べる場合には自性自受用身であるとして、その教主たる法身の概念に差が見られるのである。然も引用經典には自受用説法が述べられるのみで、自性身説法は全く見る事ができないのであり、その事は経に於て自受用身説法であった密教を、自性自受用身説法であるとして、自性身に迄その範囲を拡大しようとした（一九八七）五五頁」と考察している。

空海は様々な名称の法身、様々な概念の法身を縦横無尽に駆使しながら、自らの法身説法説を主張する。このような空海の獨創性によって卓越した真言教学が打ち立てられたことは事実であるが、この強引さがときに他宗からの批判的となり、ときに後世の真言学僧の悩みの種となった。そして、後世の真言学僧は会通や補足的説明によって、空海の獨創的な解釈を補っていったのである。

第五部 新義真言教学史における 聖憲の位置づけ

真言宗学において、聖憲は、頼瑠の打ち立てた新義教学を大成させた人物と評されている。そして、これまでも述べてきたように、聖憲は頼瑠の単なる継承者に留まるのではない。そのような中で、本部（第五部）は、新義教学の展開を捉えるとともに、新義真言教学史における聖憲の位置づけを検討したい。そのためには、新義真言教学史における聖憲以前の学僧（頼瑠）だけでなく、聖憲以降の学僧も取り上げなくてはならない。

さて、「新義教学」を端的に表せば、どのような教学を指すのであろうか。仮に、新義教学を定義づければ、「頼瑠によって端を起し、頼瑠の打ち立てた加持身説を受け継ぎながら、根来寺を中心に活躍した学僧たちの教学」と言うことができよう。そして、そういった流れの中で、智積院を中心にしたものが「智山教学」、長谷寺を中心としたものが「豊山教学」ともいえる。

新義学派の教学研鑽は論義によってなされてきた。新義教学（智山教学）における論義の系譜は、頼瑠の『愚草』↓聖憲の『第三重』↓運徹の『第二重』『啓蒙』『談義』と流れている。従って、新義学派（智山派）を代表する学僧を挙げれば、頼瑠、聖憲、運徹となろう。しかしながら、彼らの教義内容をみると、解釈すべてが一致しているとは限らない。彼らの解釈の相違や展開については、近年の研究においても、次のような指摘がなされている。

元山公寿【二〇〇八】（一二七頁）

新義教学といったとき、その根底には、頼瑠によって打ち立てられた加持身説がある。しかし、だからといって、新義教学がそのまま頼瑠の教学であるということとはできない。頼瑠以降の新義の流れに属した聖憲をはじめとした多くの学僧たちの解釈や思想も新義教学の範疇に入る。そうした中には、聖憲が『大疏第三重』の算題の中で、頼瑠の『大疏愚草』とは異なった立場を取っているものがあるように、頼瑠とは立場を異にする解釈もなされている。

元山公寿【二〇〇八】（二一八～二一九頁）

智山の近代師と呼ばれる運徹は、『大疏第三重啓蒙』を著し、その中で、多くの算題について、聖憲の『大疏第三重』の内容を改変している。（…中略）智山の教学は、この『大疏啓蒙』の撰述によって、新義の流れに属しながら、それとも異なる立脚点がある。

小林靖典【二〇一七】（一〇二頁）

新義教学の三学匠、頼瑠、聖憲、運徹それぞれの考えを概観してきたのであるが、そこに見えてきたのは、新義真言の根幹、伝統というべきものである、頼瑠の提唱した加持身説に対し、聖憲や運徹はただそのまま受け入れ、後世へと伝えただけでなく、それをさらに深く理解していこうとする姿勢であった。それは、先学の成果を基にして、さらに新たな解釈を構築していこうとする教学、教相に対する真摯な営みでもあった。

このように、三者（頼諭・聖憲・運徹）の教学は必ずしも一致しているわけではない。ときに改変し、ときに思想を深めながら、新義教学（智山教学）として受け継がれ、展開されてきた。

本部では、「三密具闕」・「阿字本不生」という二つの視点から論じてみたい。一つめの「三密具闕」は、「三密行による即身成仏」という真言宗における修行論・成仏論の根幹をなす問題に関わっている。そして、二つめの「阿字本不生」は、真言密教において最も重要な教義の一つであり、それに基づく阿字観は真言宗を代表する観法として出家・在家を問わず多くの人々に修されている。

このように、両者は真言宗にとって極めて重要な教義であり、多くの真言学僧によって様々に言及がなされてきた。そこで、この二つの視点から新義教学の展開を追ひ、新義教学の展開という面から聖憲を捉えていきたい。

第一章 「三密具闕」をめぐる

第一節 はじめに

頼諭・聖憲・運徹の立場が必ずしも一致していないことは先行研究によってすでに指摘されているが、『三密具闕』も三者の間で意見が割れている。『三密具闕』とは、「真言行者は、三密行すべてを修して成仏するのか、一密二密行だけでも成仏できるのか」を論じるものである。これについて、頼諭は「三密双修」を主張し、聖憲と運徹は「一密二密」を主張する。さらにこの問題は、智山と豊山の間でも見解が相違する。『大疏第二重（古板・新版）』のうち、運徹の新版に基づく智山は「一密二密」、玄誉の古板に基づく豊山は「三密双修」の立場を取っている。

そこで本章では、智山の視点から頼諭と聖憲（運徹）の言及を中心に少しく考察してみたい⁴。

第二節 問題の所在（先行研究のまとめ）

『三密具闕』の問題の所在は、『大日経疏』の「入真言門に略して三事あり。一に身密門、二に語密門、三に心密門なり」という文にある。すなわち、真言門に入るには三密行すべてを要するの否か、という問題である。そして、この問題の背景には、空海・覚鑿の両祖師の三密（行）論がある。

真言宗を代表する思想の一つに即身成仏があり、真言行者が即身成仏するためには「三密行」が求められる。すなわち、真言宗における「修行から成仏へ」という道程のオーソドックスは、「三密行による即身成仏」である。しかしながら、空海以降、真言学僧たちは、このオーソドックスに対し、様々な解釈をなしてきた。その第一歩となったのが覚鑿であ

る。覺鑊はそれまでの真言宗のオーソドックスであった「三密行による即身成仏」に対し、「一密二密行による即身成仏」を説いた。⁹そこでまず、空海と覺鑊をはじめ、真言諸学僧の「三密具闕」に関する言及を確認していく。

(一) 空海の見解

空海は『即身成仏義』において、

三密加持速疾顯とは謂わく、三密とは一には身密、二には語密、三には心密なり。法仏の三密は甚深微細にして等覺十地も見聞すること能わず。故に密と曰う。一一の尊、等しく刹塵の三密を具して、相互加入し彼此摂持せり。衆生の三密も亦復た是の如し。故に三密加持と名づく。若し真言行人ありて此の義を觀察し、手に印契を作し、口に眞言を誦し、心三摩地に住すれば、三密相応して加持するが故に、早く大悉地を得(『弘大全』第一輯、五一三頁)

と述べ、さらに『秘藏宝鑰』で、

凡そ瑜伽觀行を修習する人は、まさに須らく具さに三密の行を修して五相成身の義を証悟すべきなり(『弘大全』第一輯、四六九頁)

と述べている。「具さに三密の行を修す」などというように、空海の立場は三密双修にあると思われる。

(二) 覺鑊の見解

覺鑊は『真言宗即身成仏義』の中で、

三密加持速疾顯とは、問う、三密とは何ぞ。答う、一には身密、二には語密、三には心密なり。問う、何が故に是の三業を密と云うや。答う、法仏の三密は甚深微細にして等覺十地も見聞すること能わず。故に密と云う。問う、加持とは何をか云うや。

答う、一々の尊等しく刹塵の三密を具して、互相加入し彼此摂持せり。衆生の三密も復た是の如し。故に三密加持と名づく。問う、仏の三密と衆生の三密と相互に渉入すること、如何。答う、吾遍法界の身なれば、諸仏も亦た遍法界の身なり。我が身を以て諸仏の身に入れば、吾諸仏に歸命す。諸仏の身を以て吾が身に入れば、諸仏吾を摂護したまう。吾口業を以て諸仏の口業に入れば、吾口業を以て実の如く諸仏の功德を讃歎す。諸仏の口業を以て我が口業に入れば、諸仏説法教授して我を加持したまう。我が意業実相の理を以て諸仏の意業実相の理に入れば、吾諸仏の心及び吾が自心を知る。諸仏の意業実相の理を以て吾が意業実相の理に入れば、諸仏觀照の門を以て我を開示したまう。是れ三密の入我我入なり(『興大全』上、二六九～二七〇頁)と述べている。すなわち、一切諸仏も一切衆生も等しく三密を具えており、それによつて仏と行者の三密は入我我入でき、あらゆる存在も互いに渉入し合えるのである。このように、覺鑊は三密思想を基本として、すべての衆生が三密行によつて即身成仏することを説いている。しかしながら一方で、衆生の機根の差別を理由に、一密二密行による即身成仏も説く。

それは、『五輪九字明秘密釈』にみられ、

第八即身成仏行異門とは、凡そ即身に大覺位処を証得するの行、別に略して四種あり。

所謂る、深智相応印明行、事觀相応結誦行、唯信作印誦明行、隨於一密至功行なり。

①第一の行は、内証甚深の智慧、皆悉く相応具足して、能く印明行を修行して、即身成仏するが故に。②第二の行は、深智の觀慧なしと雖も、慇懃に手に印を結び、口に

明を誦して、字印行の三種の中に於いて、一事を觀修して即身成仏するが故に。③第

三の行は、如上の二種の智觀なしと雖も、唯だ深く信解して印を結び、明を誦して、自然に頓に成仏すべきが故に。④第四の行は、設ひ余の二行及び広智無けれども、唯

だ一義を觀じ、一法を解して、至心修行の故に、即身成仏するが故に。設ひ亦た、一

法の智慧及び余の二行無けれども、唯だ信を以て門とし、一字形を觀じて成仏し、一

印形の三摩耶形を觀じて成仏し、一尊形相の一相を觀じて成仏し、及び余行無けれども、唯

だ唯だ一明一字を誦して成仏し、並びに印契を結び、亦た余の密行無けれども、唯

だ相応すれば必定して即身成仏するが故に、總じて爾か云うなり『興大全』下、一一

七三〇一七四頁 ※①④は筆者加筆

とあり、①②は三密双修、③は身密と口密の二密成仏、④は身口意いずれかの一密成仏

を説いている。ここに、覺鑊の一密二密行による即身成仏を認める姿勢が窺える。ただし

この直後には、

問う、正成仏の一刹那の時、三密相応して成仏すと為さんや、將た如何。答う、正成

仏の時とは必定して三密相応して即身成仏するなり。問うて曰く、若し三密相応して即

身成仏すと言わば、將た如何。答う、彼の二行一行等に依りて成仏すとは是れ正成仏

の時に非ず。亦た余の二行を修する不思議加持力に由るが故に、忽ちに余の二密等を

出生して三密具足して即身成仏するなり『興大全』下、一一七四頁

とも述べられ、正成仏の時とは三密相応することが必定であり、一密二密行も不思議加持

力によつて他の一密二密が付随され、結果的には三密具足して即身成仏することが説明さ

れている。

これらの記述をみると、覺鑊の本意が、真言宗の成仏は必ず三密を要すとみるのか、一

密二密でも可能とみるのか、釈然としない。

しかしながら、覺鑊の一密二密成仏への言及は、後世の真言学僧が『三密具闕』の議論

を生み出す基点となり、古来より現今に至るまで真言学僧の中でも様々な立場の相違がみ

られる。

(三) 真言学僧の見解

「三密具闕」に関する中世期の主な真言学僧の見解を、榊【一九九五】・北川【二〇〇九】を頼りにまとめると、以下のようなになる。

- ・道範(一一七八～一二五二)……三密双修(『大疏遍明鈔』)
- ・頼瑜(一二二六～一三〇四)……三密双修(『大疏愚草』)
- ・果宝(一二〇六～一三六二)……三密双修(『大疏愚草』)
- ・聖憲(一二〇七～一三九二)……一密二密(『大疏第三重』)
- ・宥快(一二四五～一四一六)……三密双修(『宗義決択集』)
- ・印融(一四三五～一五一九)……三密双修(『古筆拾集抄』)
- ・玄誓(一四五三～)……三密双修(古板『大疏第二重』)

・運敝（一六一四〜一六九三）……一密二密（新版『大疏第二重』）¹²

これを見ると、聖憲と運敝のみが一密二密を主張している。古義は三密双修で一致するものの、新義は三密双修を述べる頼瑜に対し、聖憲は一密二密の立場を取る。さらに、智山の運敝は聖憲の一密二密を受け継ぐのに対し、豊山の玄蒼は三密双修の立場にある¹³。これを新義学派の視点でみれば、なぜ頼瑜と聖憲・運敝で意見が分かれるのか、あるいはなぜ智山だけが一密二密の立場をもって論議をするのかが気になってくる。

そこで次に、頼瑜と聖憲を中心に、『三密具闕』に関する言及を検討していく。

第三節 頼瑜の見解

頼瑜の『大疏愚草』には『真言行者三密具闕事』なる算題がある。前述の通り、頼瑜は三密双修の立場を取るが、その理由を次のように述べている。

答う、悉く三密を具すべしと存し申す意は一密三密は是れ顕密の修行の異なるが故に。之に依りて、論の中には「当に須らく具さに三密行を修すべし」と文り。此等の説に依りて、定んで知んぬ、三密を具すと云う事を『大疏第一愚草二上』、一一頁左」つまり、頼瑜は三密双修の理由として「一密・三密」という顕密の修行の異なりを挙げている。そして、「一密・三密」について、

重ねて難じて云く、二字義に云く、「顕行の六度に対して、密乗は理観に依りて成仏す」と見えたり。密厳院の釈は且く三密具足の人に約して然りと云う歟。然らば、如何。答う、二字義の文は、顕乗三祇の事行に対して、密教頓入の理観を明かす。三密を以て心性の不生を観ずるを理観と云う。顕家の一心の理には同ならざるなり『大疏第一愚草』二上、一二頁右

と、密教の理観とは三密をもつて心性の不生を観じることであり、顕教のような一心の理観とは違ふと述べる。

しかし、三密双修を主張する頼瑜にも、事相との関わりを述べる中に一密二密成仏を認めるような箇所があるので確認しておく。

或が云く、唯だ真言を誦するに又三密を具する事、之あり。事相の大事なり、更に問え。私に云く、或る経に云く、「常に一字を以て齊しく三業を運ぶ」と文り。更に問え。甚深甚深なり。嘉祥の法華玄に云く、「口業に三業を具す。動舌は身業、発声は口業、意を経れば意業なり。身は身意に通じ、意は唯だ意業なり」と文り。此の釈に依りて、語には三密を具す歟（『大疏第一愚草』二上、一二頁左）

この記述をみれば、頼瑜が、事相的な観点から見れば一密行（口密）によって三密を具えることができるかと捉えている様子が窺える。

第四節 聖憲の見解

聖憲は『大疏第三重』『三密具闕』において、一密二密成仏の根拠として機根の相違を挙

げている。

答う、元より答え申す所、一密等の類あるべきなり。凡そ、真言機万差なるが故に、上上信解の機は発心即到す。未だ必ずしも印契真言を用いず。下下劣鈍の人は広く学するに堪えざれば、一印一言等をも行はずべし。是を以て、密嚴先徳、即身成仏に於いて四種の機を出す中、第四に「随於一密至功行」と文り。一密成仏の義、異論なき者か。但し、難勢に至ては、大途の義相に約して三密具足の人に依るなり。相違あるべからず『大正蔵』七九、六一六頁上中)

つまり、真言機には万差があり、それによって様々な機根の真言行者が存在するという。そして、聖憲の分類によれば、大途は三密双修の機根であるが、一部には発心即到の機や一密二密の機もいる。まとめると、次のようになる。

①上上信解機 〓 発心即到の機

真言機……②大途 〓 三密双修の機

③下下劣鈍機 〓 一密二密の機

先の頼縁は、三密双修の根拠として「一心・三密」という顕密の修行の異なりを挙げていたが、その「一心・三密」について、聖憲は次のように述べている。

問う、爾らば、宗家の「若し三が中の一を闕かば」の釈、如何が意得べしや。答う、古義に云く、「三密具足の機に約する一往の釈なり」と云々。此の義、其の謂なし。是れ、三平等の義を釈する釈なり（…中略）私の一義に云く、彼の釈は全く修行の時の三密の具不具の義には向かわざる釈なり。三密を以て平等処と名づくる釈なり。三密を平等と云う事は等しく実際に到る故なり、為言。此れ、顕密対弁の意なり。顕家は三業の中、意業は法の根源に到る心實際を以て諸法の根源とす。故に、身語二業は無明縁起の法にして、始めて現相頼耶の位に起るが故に、実際に到らざる法なり。今の教は色心実相の旨を談ずるが故に、三密齊しく実際に到ると云うを以て宗の規模とするなり。未だ必ずしも三密具さに行ぜざれば、仏果に到らずとは云わず（『大正蔵』七九、六一六頁下く六一七頁上）

これによれば、古義は空海『雜問答』の「若し三が中の一を闕かば即ち平等処に至ること能わず」の文をもつて三密具足の証文としているが、この文はあくまで三密を平等処と名づける文であり、三密行の具不具を論じた文ではない。つまり、この文は顕密対弁を主張するための文であり、三密行を具さに修さなければ仏果に到れないとは言っていない。このように聖憲は、一心・三密の相違とは顕密対弁を主張するためのものであり、三密具不具の論点とは別問題であると忠告している。

そして聖憲は、一密二密行と三密行の関係について、

問う、設い爾なりと雖も、三密を具して仏果に至ると云うは、自ら一密二密の成仏を簡うに非ざるか。答う、設い一密二密の行者も、三業を具せざるには非ず。或は互具の義、或は無相三密あり。故に相違あるべからず。互具の義は、真言を誦ずる一密の行者の上に誦ずる所の真言の語密あり。舌端を動かすには身密あり。肉舌は身根なるが故に。真言を念ずるは意密なり。印を結び観念する上の三密は、印を結ぶの意は意密とし、息風を語密とすと云々。息風には阿の声あり、是を以て誦呪とす。意密の

誦呪は前に准ぜよ。観念に住する時、必ず身の儀あり。此等は大途、無相三密に約する歟。所詮、一行二行を以て仏果を成ずるの時、本有の三密を開顯せば、三平等処に到ると云うべきなり『大正藏』七九、六一七頁上

と述べる。すなわち、聖憲によれば、一密二密の行者も三密行を具さないというわけではない。なぜなら、一密二密の成仏には「互具の義」や「無相三密」という意が含まれている。互具の義とは一密には必ず他の二密が伴っていることを指し、無相三密とは修行の軌則（有相の三密）を用いるのではなく身口意のあらゆる所作が三密行そのものとしてなされることをいう。これを聖憲は、一密二密行でも成仏することは可能であるが、成仏するときには本有の三密が開顯していると説明する。

第五節 頼瑜・聖憲における「三密具闕」の捉え方

ここまで、頼瑜と聖憲の『三密具闕』に関する言及をみてきた。両者の立場をもう一度確認すると、頼瑜は三密双修、聖憲は一密二密にある。つまり、「真言行者の即身成仏」に対し、頼瑜は「悉く三密を具す」と答えるのに対し、聖憲は「一密等の類あり」と答えている。しかし、両者の言及を比較すると、その内容には大差がないようにも思われる。そこで改めて、『三密具闕』に関する両者の言及を並べてみる。

頼瑜（三密双修）

或が云く、唯だ真言を誦するに又三密を具する事、之あり。事相の大事なり、更に問え。私に云く、或る経に云く、「常に一字を以て齊しく三業を運ぶ」と文り。更に問え。甚深甚深なり。嘉祥の法華玄に云く、「口業に三業を具す。動舌は身業、発声は口業、意を経れば意業なり。身は身意に通じ、意は唯だ意業なり」と文り。此の釈に依りて、語には三密を具す歟。

問う（…中略）一密二密に依りて修行して成仏する類なしや（…中略）答う、必ず三密具足して成仏すべし。一密二密等の行者も正成仏の刹那には必ず三密を具すなり。

↓ 頼瑜は、事相的な面から見れば一密行（口密）によって三密を具すことができることを述べ、一密二密の行者がいることも認めている。ただし、一密二密の行者も正成仏のときには三密を具えているとし、これを三密双修の立場としている。

聖憲（一密二密）

問う、設ひ爾なりと雖も、三密を具して仏果に至ると云うは、自ら一密二密の成仏を簡うに非ざるか。答う、設ひ一密二密の行者も、三業を具せざるには非ず。或は互具の義、或は無相三密あり。故に相違あるべからず（…中略）所詮、一行二行を以て仏果を成ずるの時、本有の三密を開顯せば、三平等処に到ると云うべきなり。

↓ 聖憲は、「互具の義」や「無相三密」によって一密二密の行者も三密を具えないというわけではないと述べている。つまり、正成仏のときには三密行が具わるが、有相の三密行をしているわけではないため、これを一密二密の立場としている。

このように、両者の言及を並べてみると、考えていることはほぼ同じであるように見える。両者ともに一密二密の真言行者を認めたくて、たとえ一密二密行であっても、そこには三密が具わっていることを主張している。つまり、頼瑠も聖憲も「正成仏の前の修行段階の在り方」に対する捉え方は同じであり、両者とも一密二密の修行によって成仏することはあり得ると考えていたことが窺える。そして、両者ともに正成仏の時には三密が具わっていると認識している。ただし、その「三密が具わっている」という意味は、「互具の義」や「無相三密」を含めた「三密具」である。

両者の違いは、頼瑠は正成仏の時には三密が具わっている点を強調して「三密双修」と説き、聖憲は有相の三密行をしているわけではない点を強調して「一密二密」と説いたことにある。要するに、「三密具闕」という言葉に対する捉え方の違いから、このような相違が生じたのである。頼瑠は「三密具闕」を「仏果に到るまで」「互具の義」や「無相三密」を含めたあらゆる三密行を要するか否か」と捉え、聖憲は「仏果に到るまで有相の三密行を要するか否か」と捉えたのである。言い換えれば、頼瑠は「互具の義」や「無相三密」をも「三密具」と捉え、聖憲は「互具の義」や「無相三密」を「三密具」とは捉えない。前述したように、中世期の真言学僧において、「一密二密」を主張したのは聖憲と聖憲を引き継ぐ運徹のみである。

そこで次に、なぜ聖憲が「一密二密」を主張したのか考えてみたい。

第六節 なぜ聖憲は「一密二密」を主張したのか

前述の通り、真言行者の「三密行による即身成仏」に対し、頼瑠も聖憲も同じように捉えている。ではなぜ聖憲は「一密二密」と主張したのであろうか。その理由として、三つの考察を挙げてみたい。

(考察①)聖憲は真言の機根に重きを置いて論じ、頼瑠は顕密の相違に重きを置いて論ずる。一つめの考察として、「三密具闕」を論じる際にどこに重きを置いて論じたのかが挙げられる。頼瑠のように、「三密具闕」を「仏果に至るまで」「互具の義」や「無相三密」を含めたあらゆる三密行を要するか否か」と捉えたと、「発心即到の機」や「無相三密の機」も「三密具」ということになってしまう。しかし聖憲は、『三密具闕』の中で、

不具の義は凡そ真言機に二類あり。一に有相劣慧の機、二に無相勝慧の機なり。無相勝慧の中に又二機あり。一に発心即到機、自心是仏の教を聞いて一念の深信を生ずる時、即身成仏するが故に、修行を須いざれば、三密具不具の沙汰には及ばず。二に修行を須うるの機、举足下足を密印と観じ、開口発声を真言と思ひ、意の念ずる所を妙三摩地と知る。是れ無相の三密を修行すと云うべし。然れども、印を結び、明を誦する等の行に非されば、具不具の論には及ばず。有相劣慧の機は儀軌等に明かす所の三密行に付いて之を行ずるなり。此の有相の機に約すれば、機類不同なるが故に、行者の所樂に随いて一密二密を行ずる機もあるべきなり(『大正藏』七九、六一六頁下)

と、三密不具の真言機として「発心即到の機」や「無相の三密を行ずる機」を挙げている。そしてこの機類は、印を結んで明を唱えるといった有相の三密行をするわけではないため、

そもそも「三密具闕」という議論の対象にはならないとも述べている。すなわち、聖憲にとつて「三密具闕」の議論の対象は「成仏までに有相の三密が必要なのか否か」ということであり、たとえ「互具の義」や「無相三密」によって正成仏の時に三密すべてが具わっていたとしても、一密二密の有相の行によってそこまで達するのであれば、それは一密二密の立場ということになる。

一方、頼瑜の《真言行者三密具闕》では、「一心・三密」という顕密の相違を述べることに重きが置かれており、顕教との違いを強調するために真言の「三密具」なることが主張される⁸⁵。従つて、聖憲のように、真言行者の機根の不同に三密の具闕を配当するような言及はみられない。

新義学派の主張には対弁門と細論門という二つの立場があるが、頼瑜は対弁門に即して顕密の相違を主張するために密教の三密行を強調し、聖憲は細論門に即して古義との相違を主張するために一密二密行での成仏を強調したとも考えられる。

対弁門に即する頼瑜の主張は、顕教との相違に重きが置かれるため、古義学派の主張と大差はない。古義の見解についても少しく触れると⁸⁶、道範は『大疏遍明鈔』の中で三密双修の立場を示し、その後、

発心の時、即ち無相の三密の行を具して即ち正覚を成ずるなり。真言行者宿前の間は具さに有相の三密を修し、直証の時は頓に無相の三密を具するなり(『続真』五、一二四頁上)

と、三密具の中に「無相の三密」を含めている。また、杲宝は『杲宝私抄』《三密具不具事》の中で、

其の功用を論ずれば、一印一言に滅罪生善の能ありと雖も、正しく其の業用を施せば三密互いに力を加う(…中略)若し法体に約して其の徳を歎ずる時は、一印一言無辺の功徳を具すと説く。若し功を施す辺に約すれば、三密具足して成仏すと之を説く(…中略)喩えば三蘆束の一に余の二を持し、余の二も又各々余の二を持す。一に二を撰する力、之にありと雖も、二なくしては一も成ぜざるが如し(…中略)一法加うれば、余法之を持す。余法加うれば、一法之を持す。彼此加持の故に、一塵法界なり。又、彼此加持の故に一密を以て其の功を成ぜず。必ず三密具足して成仏するなり(『真全』二〇、一二頁上～一二頁下)

と、三密双修の立場を示して、その中に「互具の義」を含めている。従つて、古義学派の見解は頼瑜の三密双修の立場と異ならない。

一方の聖憲は、古義と同様の解釈をする頼瑜に対し、細論門に即して一密二密行での成仏を示し、古義との相違を強調したのだと考えられるのである。

(考察②) 聖憲は覚鑊の説く四種の真言機を強調した。

聖憲の《三密具闕》では、「先徳の釈に即身成仏の行異に於いて四種を出す中に、第三は一密の行、第四は一密の行を挙げ⁸⁷」と、覚鑊の一密二密成仏説が紹介されている。それに対し、頼瑜の《真言行者三密具闕》では、覚鑊の説く四種の真言機を列挙せず、「正成仏の時には三密相応する」ことだけが述べられる。また、頼瑜の『即身義顕得鈔』には、覚鑊の説く四種の真言機の列挙こそあるが、それも一密二密の成仏が正成仏ではないことを強調するために挙げたものであり、四種の真言機については特に言及されていない⁸⁸。

従って、頼瑜は正成仏時の三密相応こそが重要であり一密二密の成仏は方便にすぎないという立場にあり、聖憲は一密二密でも成仏可能であり一密二密で成仏した者も結果的には三密相応している（これを正成仏とする）という立場である。

覚鑊は『五輪九字明秘密釈』の中で、はじめに四種の真言機を挙げ、次いで正成仏時の三密相応することを付け加えている。つまり、頼瑜は覚鑊が四種の真言機を列挙した後にわざわざ正成仏時の解説を加えたことを重要視し、聖憲は覚鑊が一密二密成仏という新たな真言機を打ち立てたことを重要視したと考えられる。

これについては、豊山派の信恕（一六八五―一七六三）が『大疏第三重見聞記』の中で次のように述べている。

此の論義、宗家は三密成仏と判じ、先徳は一密成仏と釈す。両祖の判釈、相違に似るが故に、両祖の釈義、並べて成立せんがために起る論議なり。然るに、愚草、指心抄中等には三密成仏を以て実答とす。今の草子は一密成仏を以て実答とすることは、先徳の一密成仏の義を成立せんが為に、憲師、新たに難答を替えたまう歟。古義の草子、大疏愚案抄上は三密成仏を実答とするが故に、新義加持門の相承は一密二密を以て実答とする歟（『豊山全書』四、一三三頁下）

これによれば、宗家（空海）は三密双修の立場にあるが、聖憲は「先徳（覚鑊）の一密成仏の義を成立せんが為に」一密二密成仏の立場を主張した。そして、三密成仏を実答とする古義に対し、新義学派は一密二密成仏を相承していると示されている。『大疏第三重見聞記』は信恕による『大疏第三重』の注釈書であるが、その中で信恕は、覚鑊が新たに打ち立てた一密二密成仏の機根を聖憲は重要視していたと解説している。

聖憲の主張に対する考察とは少し話が逸れてしまうが、「三密具闕」に関する豊山派の立場について一言附しておく。榊【一九九〇】によれば、豊山の論義は玄譽の古板『大疏第二重』に基づいている。そして、古板『大疏第二重』は三密双修の立場にある。しかしながら、信恕の『大疏第三重見聞記』には「憲公、此の深旨を探りて一密成仏を実答とす（…中略）憲師の立義甚だ優長にして義味最も深き哉」とあり、聖憲の一密二密成仏を賛辞する様子が窺える。また「新義加持門の相承は一密二密を以て実答とする歟」と述べることから、信恕は一密二密成仏の立場にあったことが窺える。従って、玄譽と信恕の立場は異なり、豊山派が一概に三密双修の立場にあると言うことはできない。

（考察③）頼宝からの影響

頼宝（一二七九―一三三〇）は、聖憲と同時代（少しだけ前）の学僧であり、杲宝・賢宝と並んで東寺三宝の一人として東寺教学を大成させた人物である。北川【二〇〇九】の中で、頼宝が「現代にも通じる現実的な」視点からこの問題を取り上げていることが指摘されている。それは、

若し三密具足して即身成仏せば、或は支体を闕し、或は言語を失する者の白淨信心を生ずと雖も、悉地を成ぜざるか。若し爾らば、小乗に黄門二形の者を簡い、法相に無性闡提を簡う、是等権門の説と如何が異なるか（『続真』二二、七七八頁下）

というものである。つまり、身体的問題として三密双修が叶わない人に対する言及である。『三密具闕』に関する様々な議論がある中でも、頼宝のこのような視点はあまり類をみない。そして、頼宝自身はこの問いに対する直接的な答えを記していない。そこで、この問

いを踏まえ、聖憲は現実に三密双修が不可能な人のために、彼らの即身成仏を確約したと考えることもできる。ただしこの考察③については、聖憲の著作の中で頼宝の著作が引用されるなど、聖憲が実際に頼宝の記述を目にしていたという証拠を見つけることができる。しかしながら、聖憲と同時代の頼宝が身体的問題について取り上げていることは、聖憲が頼宝の記述を目にしていたか否かは別としても、三密具闕と身体的問題の関連が議論され始めた時代であったとも想定できる。

いずれにしても、聖憲の記述の中に身体的問題に対する直接的な言及がないため、考察③はあくまで可能性の一つとして提示したまでである。

第七節 おわりに

以上、頼瑜と聖憲の言及を中心に、新義教学（智山教学）における《三密具闕》説を見た。それによって、真言行者の成仏までの道程について、両者は同じ道程と捉えているにも関わらず、頼瑜は「正成仏時の三密双修」を強調し、聖憲は「有相の一密二密行でも成仏できること」を強調することがわかった。そして、運徹は聖憲を受け継ぎ、一密二密の立場を保っている。

頼瑜・聖憲・運徹に関わらず、真言学僧の論義書では、議論する問答が初重・二重・三重……と続いていく。おおよその場合、初重、あるいは二重までの間に、論者（答者）の立場を表す文言が示される。《三密具闕》でも、二重の問答までに、頼瑜は「三密双修」、聖憲は「一密二密」という立場を示している。しかし今回、三重以降の問答も検討することで、答者の示した立場こそ違うものの、「真言行者が三密行によって即身成仏する」というその内容自体には解釈に相違のないことが分かった。

先行研究においても、頼瑜・聖憲・運徹の間には、論義の算題について立場の相違がみられることが指摘されている。しかし多くの場合、その立場の相違とは、初重・二重までにおける答者の解答として示された立場の相違であり、三重以降の内容まで十分に検討されているものは少ない。学僧その人の教学を解明するためには、答者が提示した初重・二重の解答だけにとどまらず、三重以降に渡ってまで論者の意図を捉えることが重要である。

第二章 「阿字本不生」をめぐる

第一節 はじめに

空海によれば、「阿字とは一切諸法本不生の義」である。言うまでもなく、阿字本不生は真言密教において最も重要な教義の一つである。それは、高神覚昇氏に「阿字への関心なくしては決してそれは完全なる密教の教理研究といふことはできない」と言わしめ、宮坂宥勝氏が「いうまでもなく、阿字本不生・本不生は真言密教の教理、実践の根幹をなす」と述べることから窺える。また、覚鑊をはじめ真言宗の先徳たちは、阿字に関す

る数々の著作を残しており、阿字本不生は時代を渡って多くの真言学僧に思考されてきた。しかしながら、宮坂氏が「それら（阿字本不生に関する著作・研究）のほとんどすべては阿字本不生を自明の理として、それを前提にしているかのようである。だが、阿字本不生・本不生にはさまざまな問題がふくまれている」と指摘するように、阿字本不生には多くの問題が潜んでいる。

第二節 問題の所在

古義教学・新義教学といったとき、立場の相違の中心は教主義にあり、古義は本地身説、新義は加持身説に立つ。教主義に関する研究は多数あり、それらによれば、多少の相違こそあれ、「古義系」本地身説、「新義系」加持身説と二つの系統に括ることが可能である。当然ながら、頼瑜・聖憲・運徹はともに加持身説に立つ。

先行研究によれば、阿字本不生に対する解釈も大きく二つの系統に分けられる。それは、表徳的解釈と遮情的解釈である。すなわち、阿字本不生を表徳的にみる本有常住説と、遮情的にみる無自性空説である。両説を唱える筆頭は浄厳（一六三九～一七〇二）と運徹であり、それに伴って、古義系の学僧は本有常住説を取り、新義系の学僧は無自性空説の立場を取るとされてきた。例えば、

金山穆韶【一九三二】（二六〇～二六七頁）

同一密教内にもこの本不生の理を解することが一様ではない（…中略）運徹師は本不生の義に遮情表徳の両義あれども本不生の言は遮情無相空を先とするものであると観らるるので浄厳師は本不生には遮情表徳の両義あるも、密教にては本不生は表徳本有を先きとするといはれるのと、ちょうど正反対にいはるるのである。

石村祐天【一九九四】（三頁）

本不生の解釈には、古来、種々の異説があるが、その最も代表的なものは勿論、疏家と宗家である。疏家善無畏は遮情的空系の本不生を説き、宗家空海大師は表徳的有系のそれを説かれた。そして、後世、これらの両説を継承し、最も明瞭にその学説を発表・論争したものは、江戸元録の学匠たる運徹僧正と浄厳和尚である。両匠の論争点を結論的に言えば、運徹僧正は、主として従縁生無自性空の立場より本不生を眺め、浄厳和尚は、色心本有常住の立場より本不生を解釈されている。古来、新義にては運徹僧正の説をとり、古義にては浄厳和尚の説をとっている。そして、この新古の論争は、現在に至るまで脈々と続けられているのである。

宮坂育勝【一九九八】（五三～五四頁）

古来、本不生について多くの解釈がある（…中略）その主要な学説は、浄厳の本有常住説と運徹の無自性空である。浄厳の本有常住説は色心本有で宗家に近く、古義系真言宗の学匠はこの立場を取るとみられ（…中略）他方、智山の運徹は無自性空を主張して疏家に近いとされる。いずれかといえは新義系の学匠はこの立場を取っているようである。

とある。このように、阿字本不生に関するこれまでの研究では、一括りに、「古義系」表徳・本有常住説、「新義系」遮情・無自性空説」とされてきた。しかし、これについて、今一度考察しなければならない。なぜなら、古義を浄厳に、新義を運徹に代表させ、一口に「古義系」表徳・本有常住説、「新義系」遮情・無自性空説」と括ってしまうことは些か早急であるように思われるからである。そもそも、阿字本不生について、「表徳・遮情」という視点から、頼瑠や聖憲など新義学派を代表する学僧の解釈を論じた研究はない。古義系・新義系として二つの系統を括るのであれば、浄厳・運徹に限らず、古義学派・新義学派の解釈の展開を把握することが要される。

そこで本章では、新義（智山）学派を取り上げ、頼瑠・聖憲・運徹の言及を中心に新義系としての解釈の展開を探っていく。

第三節 真言学派における二系統

（一）教主義からみる二系統

先にも触れたが、古義教学・新義教学の一番の相違は教主義にある。本地身説を取る古義学派では「顕教では法身は説法しない・密教では法身が説法する」と、顕密対弁のみで解釈する。それに対し、加持身説を取る新義学派は、顕教では法身は説法しないことに変わりはないが、密教の法身を説法する加持身と説法しない本地身に区別する。そして、この説法する加持身という見方は四重秘釈に関わってくる。四重秘釈とは、ある事柄を四重によつて解釈する方法であるが、新義学派では四重秘釈を用いて教主義を解釈する。新義学派の四重秘釈をまとめると、次のようになる。

顕…第一重…遮情の無相・顕教の教主が妄語で説く顕教の極位

第二重…無相の有相・密教の教主（加持身）が如義語で説く、真言劣慧機の為の法門

密…第三重…無相の有相・密教の教主（加持身）が如義語で説く、真言勝慧機の為の法門

第四重…無相の無相・密教の教主（加持身）も説くことのできない密教の極位

一方、古義学派の教主義は、

顕…遮情・無相・顕教の教主は説くことができない

密…表徳・有相・密教の教主（本地身）は説くことができる

と、二重の解釈である。真言密教に限らず、仏教各宗は自宗の優位性を主張するために教相判釈をなす。真言宗においては、新義・古義を問わず、どちらも密教の優位を主張しなければならぬ。古義学派の二重の解釈は明快でわかりやすい。古義学派にとって顕密の相違は、果分可説か果分不可説かにある。つまり、顕教が果分を説くことができないのに対し、密教は果分を説くことができる。しかし、顕密の相違を果分の可説・不可説に置くと、「顕教も密教も果分自体は同じなのか」という疑問が生じてしまう。さらに、疏家や宗家の教理を逐一解釈していくと、二重だけでは解釈しきれない部分がしばしば登場する。

それに伴い、いくつかの矛盾が生じてくる。新義学派では、矛盾を矛盾のままに放置しておくのではなく、それらの矛盾を巧に会通し、古義とは異なる「新義教学」を確立してきた。その代表が加持身説や四重秘釈など教主義に関わるものである。教主を加持身とすることで、それまで唯仏与仏とされてきた如来内証の境界を未だ覚らぬ衆生（真言機）の聞き得ることが認められた⁸⁰。新義学派において、法身（加持身）は未だ覚らぬ真言機のために説法する。つまり、法身説法に対し、「唯仏与仏の自受法楽」という解釈に、「法身から衆生へ」という対機的な説法の解釈が加えられた⁸¹。そして、四重秘釈の頂点（第四重）として、法身でも説くことのできない究極の境界を登場させた。これこそが伝統的に新義教学とされるものであり、新義独自の教学である。

（二）「阿字本不生」解釈からみる二系統

次に、阿字本不生という視点から二系統について論じていく。先行研究によれば、阿字本不生の解釈には遮情的解釈と表徳的解釈の二つがある。

真言教学においては、阿字本不生解釈の二系統とともに、もう一つ注意しておくべき問題がある。それは「阿字本不生」というタームである。そもそも阿字本不生とは、空海も述べるように本来は「阿字諸法本不生」であった。しかしながら、いつの頃からか「諸法」の語が除かれ、真言宗においては「阿字本不生」というタームとして定着した。

そこでまず、真言宗における「阿字（諸法）本不生」の変遷について確認しながら、「阿字本不生」解釈の二系統を検討したい。

（A）空海の「阿字諸法本不生」解釈

空海は『秘蔵宝鑰』において、「夫れ阿字とは一切諸法本不生の義なり⁸²」と定義づける。

すなわち、阿字＝一切諸法本不生ということである。また、『卍字義』では、字相・字義の二つの面から阿字について説明している。字相については、「若し阿字を見れば、則ち諸法の空無を知る。是れを阿字の字相とす⁸³」と述べる。一方、字義については、「字義とは三義あり。謂わく、①不生の義、②空の義、③有の義なり⁸⁴」と、①不生・②空・③有の三義を挙げる。そして、その三義について、

① 不生の義……不生の義とは、即ち一実の境界、即ち是れ中道なり。

② 空の義……阿とは無生の義なり。若し法の因縁を攬て成ずるは、即ち自ら性あることなし。是の故に空とす。

③ 有の義……梵本の阿字の如きは本初の声あり。若し本初あるは、則ち是れ因縁の法なり。故に名づけて有とす。

と説く⁸⁵。

すなわち、阿字の字相は諸法が空無であることをいい、阿字の字義は諸法が不生であり、空であり有であることである。さらに、同じ『卍字義』の中で、①不生・②空・③有の關係性を次のように説明している。

又所謂る阿字門一切諸法本不生とは、凡そ三界の語言は皆名に依る。而して名は字に依る。故に悉曇の阿字も亦た衆字の母と為す。当に知るべし。阿字門真実の義も亦復た是の如し。一切法義の中に遍ず。所以は何んとなれば、②一切の法は衆縁より生ぜざる（ことなき）を以て、③縁より生ずる者は悉く皆始有り、本有り（…中略）是の如く

観察する時、①則ち本不生際を知る『弘大全』第一輯、五三七～五三八頁

まず、阿字は衆字の母であるため、阿字の義は一切法義の中に遍満している。そこで、一切諸法が空(②)であり、有(③)であると観察するとき、一切諸法が本不生(①)であることを知るといふ。要するに、三義の関係性とは、①本不生の義の中に、空の義(②)と有の義(③)が含まれるということである。また、『声字実相義』では、

阿の声は何れの名をと呼ぶ。法身の名字を表す。即ち是れ声字なり。法身は何の義がある。所謂る法身とは諸法本不生の義、即ち是れ実相なり『弘大全』第一輯、五二二頁

と説き、阿字＝法身＝諸法本不生＝実相と解釈している。

以上の空海の阿字に対する解釈をまとめると、まず阿字を字相と字義に分ける。字相の面から阿字を見れば、それは諸法の空無を知ることである。一方で、字義の面から阿字を見れば、諸法の空・有が観察され、それによって一切諸法の本不生を知るのである。すなわち、『秘藏宝鑰』の「夫れ阿字とは一切諸法本不生の義なり」という定義は阿字の字義に基づいており、その阿字とは法身であり実相であるという。

このように空海においては、阿字とは一切諸法本不生の義なのであり、阿字は一切諸法が本不生たることを表す象徴として理解されている。そしてその一切諸法本不生の象徴としての阿字は、法身や実相にも置き換えることができるのである。

(B) 覚鑊の「阿字本不生」解釈

先述の通り、真言教学には阿字本不生の解釈に表徳的解釈と遮情的解釈の二系統がある。先行研究によれば、阿字について表徳的解釈・遮情的解釈と大きく二系統に分けたのは、覚鑊に始まるという³⁸⁾。そこで、覚鑊の『阿字問答』をみてみると、

問う、阿字本不生の義とは何かと云う事ぞや。答う、此れに略して二義あり。一には

遮情の義、二には表徳の義なり『興大全』下、一〇一九頁

と、阿字本不生には表徳・遮情の二義あることが示されている。

はじめに、「第一(遮情)の義とは謂わく此れに又二義あり」と、遮情をまた二義に分ける。遮情の二義とは、次のようである。

一に謂わく、一切の有、漏、無明、染法は、本より已来、自性空無にして畢竟不生なり。

故に本不生と云う。二には一切の無明、妄想、分別、執著より生ずる諸法は若しは染法にまれ、若しは浄法にまれ、或は功徳にまれ、或は過患にまれ、皆悉く本より自性空無にして生あることなし。故に本不生と云うなり。謂わく、如来の三密の諸法は本より

相對觀待を遠離し、染淨徳失を離れたるなり『興大全』下、一〇一九頁

これを見ると、遮情の義とは、無明によつて生じる諸法が自性空無であるということになる。そしてその自性空無の諸法とは、染法・浄法・功徳・過患など様々であるという。また文末には、自性空無の諸法に対し、如来三密の諸法は相對を遠離していることが示されている。

次に、「第二に表徳の義とは此れに無量の義あり(…中略)且く略して十義を出さん」と、表徳の義を十義取り上げ説明している。表徳の十義を簡単にみていくと、

一には如実知自心の義なり。故に即身成仏義に云く、「諸法の本不生際を見るを如実知自心という」と文り。

二には本不生とは是れ一切衆生は本より以来、常に是れ仏なりと云う義なり。故に即身成仏義に云く、衆生究竟じて是れ仏なりと見るを諸法の本不生際を見ると名づく」と文り。

三には本不生とは、~~本~~字義に依らば、即ち是れ一実境界の義、即ち是れ中道の義なり（中略）事、事の諸法は本より是れ不生不滅の法、事も心も理より生ぜずして是れ仏の身語の二密なり。理も亦た事より生ずるに非ずして即ち仏の意密の智なりと云う。

四には正覺等持の義。大日經並びに疏に依らば、唯だ本不生を覺るを以ての故に三昧と名づく。

五には二字義に云く、「自性清淨にして改転なきが故に本不生と名づく」と。文意の云く、一切諸法は本より染と云い、塵と云う等あることなし。

と、初めの五義は五つの視点から諸法本不生の説明がなされている。そして、

六には三句の義をもて本不生という。本とは菩提心為因の句（中略）不とは大悲為根の句（中略）生とは方便為究竟という句に撰す。

七には本とは法身なり（中略）不とは応身如来なり（中略）生は化身なり。

八には不二大乘の三諦の義なり。本とは中なり。不とは空なり。生とは有なり。

九には本とは身密なり（中略）不とは語密なり（中略）生とは意密なり。

十には本とは体なり。不とは宗なり。生とは用なり。

と、後半の五義は本不生を本・不・生に分けて、それぞれに仏身や三密などを配当している。前半の五義は阿字の諸法本不生について論じていたが、後半の五義は本・不・生の語義解釈のようになっており、必ずしも阿字の諸法本不生について論じているわけではない。もっとも『**凡**字問答』の冒頭が「**凡**字本不生の義とは何か」という問いで始まっており、「諸法」の文字はない。

このように、真言宗では少なくとも覺鑊の頃より「阿字本不生」がタームとして使われるようになり、空海の「阿字とは一切諸法が本不生たること」という解釈に加えて、「阿字とは本不生である」という解釈がなされるようになった。さらには、本不生を本・不・生に分けて考えるなど、本不生に注目が集まり、一切諸法が本不生であるということへの意識が薄まっていった。

いずれにしても覺鑊は、阿字本不生について遮情・表徳の二義を挙げている。覺鑊のいう遮情の義とは一切諸法の自性の空無を明かしたものであり、空海の字相釈と同様である。一方の表徳の義には無量の義があり、その中でも第三の一実境界・中道の義や第八の三諦（中道・空・有）の義は、空海の字義の解釈と同様である。さらには、空海が「阿字〓一切諸法本不生〓法身」と解釈しているのに対し、覺鑊は法身のみにとどまらず本・不・生に法身・応身・化身を配当するなど、空海の字義釈よりも無限性を有する解釈になっている。

以上のように、覺鑊は「阿字本不生に略して二義あり」と阿字本不生に対する二つの見方をはっきりと示した。これによって「阿字本不生」というタームとともに、阿字本不生に対する二つの見方が定着し、その後浄嚴や運敝の時代に到るまでその思想は展開されていく。

第四節 頼瑜の「阿字本不生」解釈

阿字本不生について、頼瑜には『㊦字秘釈』がある。この中で「本不生」について、問う。「本不生」とは何なる義ぞや。答う。「本」とは本来本初なり、「不生」とは常住寂然の義なり（…中略）問う。何が故にか本不生、本来常住の義を顯すや（…中略）今は是の如く生滅無常の義を遮して、本来常住の理を顯すが故に（川崎【二〇一二】、八六〜八七頁）

とある。これによれば、頼瑜は「阿字本不生」解釈の二系統のうち、本有常住なる表徳的立場にあることがわかる。そしてそのことは、

今、案ずるに、既に阿字より一切言語を生ず、一切言語は一切因縁生を表す。故に知んぬ、一切法は本不生より生ずるが故に、諸法の生ずるを見る時、即ち本不生を解するなり（川崎【二〇一二】、一〇〇頁）

と、阿字を一切法の根源と捉え、さらに、

故に知んぬ、今宗は事に即して而も真なるが故に、煩惱は即ち宝聚門と成るなり。問う。即事而真ならば、何ぞ仮相と云わずして、而して実相と云うや。答う。仮相即ち実相なるが故に（…中略）生住異滅の仮相を動ぜずして、而も性仏性然の四漫なるが故に（川崎【二〇一二】、一一一〜一二頁）

と、即事而真や仮相即実相として一切法を有的に捉えることから窺える。

このように密教の教えを表徳的に解釈する姿勢は古義学派に近い。新義学派には、頭密対弁門と自宗細論門の二つの立場を使い分け、自説を述べる特徴がある。頭密対弁門ときには古義学派と同じような解釈を示し、自宗細論するときには新義独自の解釈を示す。阿字本不生に対しても、一見すると古義学派と同じような解釈をしているかに見える。おそらくこれは、対弁門としての解釈である。

しかし、『㊦字秘釈』には新義学派としての細論門に即した解釈も見ることができる。それは、

問う。若し爾らば、自宗所觀の月輪[㊦]字は、有相を極と為とや為ん、將た無相を極と為とや為んや。答う。有相と無相を合論するに、応に四種の釈あるべし（…中略）先ず浅略の釈に依らば、謂く九種迷情の妄仮の色相を遮するが故に（…中略）是れ則ち初重の無相なり。また、表徳顯実の中に於いて兩釈あり。若し深秘に依らば、心月輪は是れ白色円形なり（…中略）[㊦]字は方形金色なり（…中略）是れ第二重の有相なり。若し秘中の深秘に依らば、謂く草木国土是れ本有の[㊦]字なり。何ぞ唯だ心上に觀ぜん。頭尾手足みな性徳の月輪なり。誰か強ちに胸中を指さん。故に『住心論』の第三に云く「若し[㊦]字門に入らば、悉く一切の相を離るの相は相として具せざること無し」と文り。疏に云く「相に即して無相なり、無相に即して一切の相を具すなり」と文り。是れ即ち第三重の無相なり。第四重の無相とは、秘秘中の深秘の義なり。所謂る如義語も及ばず、一一心も縁ぜず、但だ是れ不二心なるのみ。之れを法身の自証と謂い、之を秘宗の玄底と号す（川崎【二〇一二】、五九〜六〇頁）

と、阿字について四重秘釈を用いて解釈している。これをまとめると、次のようになる。

第一重の無相・浅略……………遮情
第二重の有相・深秘……………表徳
第三重の無相・秘中の深秘……………表徳
第四重の無相・秘秘中の深秘……………法身内証

そして注目すべきは、頼瑜はこの後、

第三重の無相は甚深なりと雖も、猶しこれ勝慧に被る利益の説なるが故に、誰か「我れ、本より言あること無き」の自証の位に同ぜん（川崎【二〇一二】、六一頁）

と、「表徳の第三重の無相の境界」と「法身内証の第四重の無相の境界」は位層が異なると述べることである。同じ無相でも、第三重の無相と第四重の無相では位層が異なるという。つまり、新義学派にとつての極位は第四重であり、この境界（第四重）が第三重までとは隔絶することが示されている。

なお、管見の限り、頼瑜は第一重（遮情）と第二重・第三重（表徳）の位層の関係については論じてはいない。すなわち、遮情から表徳へという連続性は述べられない。従つて、頼瑜の「阿字本不生」解釈からは、第一重の遮情の境界が、第二重・第三重の表徳につながるのか、あるいは隔絶するのか判断することはできない。

頼瑜の「阿字本不生」解釈を整理しておく。

- ・阿字本不生に対し、表徳的解釈をする。
- ・四重秘釈を用いて、真言密教の極位は表徳門（第二重・第三重）よりさらに一段階上の無相の境界（第四重）にあることを述べる。
- ・第二重・第三重と第四重が隔絶することは述べるが、第一重と第二重・第三重の関係については論じていない。

第五節 聖憲の「阿字本不生」解釈

次に、聖憲の「阿字本不生」解釈を確認していく。聖憲の阿字に関する著作には『阿字観』がある。『阿字観』は、運徹の『結網集』に全文が引用されていることから、運徹にとつても注目度の高い著作であつたことが窺える。

聖憲の立場は、

只だ一箇の愛憎の念の上に於いて、頻に阿字を挙げよ（…中略）この時塵境則ち自家の具徳にして煩惱全て表徳の実義なり（『大日仏』六八（史伝部七）、一三七頁上）
というように、表徳的立場にある。また、そのことは「遮情の観は顯乗の謂情なり」とあることから窺える。すなわち、頼瑜と同様の立場である。聖憲の『阿字観』は短い著作であるため、頼瑜のように四重秘釈に絡めた直接の言及はない。

しかしながら、本書の最後に、「上上根智の人のもつばら超え直ちに如来地に入るを除非して、自余の浅根は専ら之に憑りて用心するのみ」とあることは注目に値する。聖憲は、直ちに如来地に到ることのできる上根上智の機根の者は阿字観を修する必要がなく、その

他の浅根の者は阿字観に心を振り向けなさい、と忠告している。つまり、阿字観は直ちに如来地に入ることのできない浅根の者のための修行であるという。

そこで、聖憲の他の著作『大疏第三重』をみると、真言の機根について四重秘釈に即して言及している箇所がある。新義教学において四重秘釈と機根観は密接な関係にあり、それは聖憲においても同様である。前にも示したように、新義学派の四重秘釈において、真言機は第二重・第三重に配当される。そして、自性身上の加持身によって劣慧機のために第二重が説かれ、勝慧機のために第三重が説かれる。

聖憲は、劣慧機と勝慧機の相違について、

未来の实行において勝惠劣惠の二機あるべきなり。扱地造壇等の軌則は劣惠の機に被る説なり。挙足下足等の当相即道の教文、問之にありて勝惠に被る教文なり。『大正藏』七九、六三五頁上

と、劣慧機には修行の軌則が説かれ、勝慧機には当相即道が説かれることを述べている。聖憲の『大疏第三重』には『発心即到』という算題があり、ここでは「発心以降、修行を要さずに成仏する類がいるのか否か」が議論される。そのときの聖憲の立場は修行を要さずに成仏する類のいる方にあり、その類が勝慧機（発心即到機）であるという。先（第四部第一章）にも述べたが、『発心即到』では、

菩提心の外に修行無しと言ふこと、実に分明なるをや。然れども、此の正意に契い難き劣機あるが故に、重ねて五相三密の行体を出して、「当に須らく具さに三密の行を修して」等と言ふなり（…中略）故に観行を用うとは云うべからず。『大正藏』七九、六三六頁上

と述べられる。つまり、勝慧機は観行を用いる必要がない。それに対し、劣慧機は観行を用いなければならぬ。従って、聖憲が『阿字観』で「阿字観に用心すべし」とする浅根とは、第二重の劣慧機に当たると考えられる。さらに『発心即到』では、観行を用いない勝慧機（無相三密の機）について、

設い無相の一機ありて、皆成密印の道理を信ずるが故に、供養の軌則を用いざるも、しばしば此の観心に安住せば、即ち是れ無相三密の修行なり。『大正藏』七九、六三五頁上

と、修行の軌則を用いるのではなく無相三密の修行を行うことが示されている。無相三密の修行とは、身口意のあらゆる所作が三密そのものとしてなされることである。すなわち、体を動かせばそれがそのまま身密となり、口を開けばそれがそのまま口密となり、心に念ずればそれがそのまま意密となる。

聖憲の『阿字観』には、

客と酬対する処、喫飯著衣の処、阿尿送尿の処、喜怒哀樂の処、此の如く一切時に於いて、只だ一箇の阿字を挙げよ。之を思ふこと、此に在り。十二時中、切に忘することなかれ。『大目仏』六八（史伝部七）、一三六頁下

と、常に阿字を観じていることの重要性が記されている。すなわち、しようと思つて、修行ではなく、常に行じていることが重要なのである。そしてこのことは無相三密の修行につながってくる。つまり、聖憲の目指す阿字観とは、修行の軌則に基づく行法としての阿字観ではなく、常に阿字を観じ続けることなのである。阿字観という有相三密の修行を積み重ねること、少しずつ行住坐臥の中に阿字が溶け込み、常に阿字を観じ続ける無相

三密の修行へと移行することが目指される。換言すれば、第二重から第三重への移行が目指されている。

また『阿字観』は、度々禅語が登場することから、当時の禅の隆興を意識して示された著作であることも予想される。本書の最後には、この阿字観すらも浅根のためのものであり真言宗にはそのうえに発心即到できる機根のいることが述べられるが、それは禅に対する優位性を強調したかったのではないだろうか。

聖憲の「阿字本不生」解釈を整理しておく。

- ・阿字本不生に對し、表徳的解釈をする。
- ・阿字観は第二重の浅根のための観行であると述べる。
- ・常に阿字を観じることの重要性を主張する。
- ・第二重の有相の修行から第三重の無相の修行への移行を目標とする。

第六節 運敝の「阿字本不生」解釈

運敝の「阿字本不生」解釈を概観してみると、先行研究での指摘の通り、遮情的側面が強調されていることが窺える。また、運敝教学の特徴の一つとして、密教と一乗を連続するものとして捉えることが挙げられるが、それは阿字に関する著作においても見ることができる。

阿字本不生に関する運敝の著作には、『開廬編』・『開廬編弁疑』・『本不生顯密同異義』があり、これらは浄敝との論争の書としても有名である。その中、『開廬編弁疑』には、

密教の遮情の観門と顯教無自性の観解と、説、別にして、義、同じ。諸法本不生の観智を出でず（…中略）顯教の極理は遮情の説に同じ（石村【一九九四】、二二～二二頁）

とあり、顯教の極理を觀する無自性觀と密教の遮情觀はその義が同じであることが示され、ここに運敝教学の特徴である密教と一乗の連続性を見ることが出来る。

また運敝は、他の真言字僧の「阿字本不生」解釈について、「經疏を枉解して、表徳を間違す」や「諸余の表徳と執する者」などと、「密教」表徳」とすることに警鐘を鳴らしている。ただし、これは密教の表徳的な見方を真つ向から否定しているわけではない。「本不生の観は遮情表徳に通ず」と、本不生には遮情・表徳の両面があることは認めている。そのうえで、「不生の言は遮情を要と為す」と、遮情の面を強調する。しかしそれは、

遮情を觀ぜずんば何に縁りてか無相を覺らん。無相を覺らざれば何に縁りてか表徳を見ん（石村【一九九四】、三三～三三頁）

というように、遮情觀のみに止まるのではなく、遮情觀を要として、遮情觀を経たうえで表徳觀へ進めというものである。そして、

無相を究めずは焉ぞ眞の表徳を見ん。無相の菩提心、実には無量恒沙の功德、秘密甚深の事を具す。是れ謂る表徳なり（石村【一九九四】、三五頁）

と、無相（遮情）を究めたところこそ実は眞の表徳に他ならないと説明している。すなわち、運敝の主張は、「遮情を経ず、直接的に表徳へ到る」とする解釈への忠告であり、言い

換えれば、やみくもに「密教Ⅱ表徳」とすることへの警鐘である。そのことは、

今時の真言師、宿匠と称する者、多く此の義を思はず。無相空寂の説を斥て即順常途と會し、凡所執の有を指して自家の表徳と為す(石村【一九九四】、三三頁)

と述べていることから窺える。遮情觀を経なければ、いくら「密教Ⅱ表徳」と叫んでも、それは所詮、凡夫所執の表徳に過ぎないというのである。

さらに、『本不生顯密同異義』には、より詳しく表徳・遮情の關係が説かれている。そこには、

顯教は權実殊なりと雖も、共に無相絶離を以て宗極と為す。而ども、真言門の初地無相の菩提心を出す。此の分は顯の極位と密の初地と大同なり。密教には之を遮情の觀と謂う。此の上に、密教には表徳の觀有り。顯乘と懸隔せり(石村【一九九四】、六八頁)

とある。密教の遮情の境界は顯教の極位に相当し、それは密教の初地であるという。そして、密教はさらにこの上に表徳を見るという点で顯教とは相違する、と主張している。また、この表徳觀については、『十住心論』⁹⁾を引用しながら、

住心論に云うが如し、一切世間、緣起の法の種種の色、種種の形、種種の相を具す。若し、阿字門に入りぬれば、悉く一切の相を離る。離相の相は、相として具せざること無し。是れ則ち、法身の普現色身なり。各各に四種曼荼羅を具すといえり。所謂、表徳の本不生觀、是なり(…中略)若し、無相大空の阿字門に入らずば、底に縁てか無量甚深の表徳、無尽莊嚴の本具を覺ん(石村【一九九四】、六九頁)

と述べている。前述したように、運敵の解釈によれば、無相(遮情)を究めたところに表徳の境界が顯れる。そして、その無相(遮情)を究めたところとは、「悉く一切の相を離れた」境界であり、その境界を表徳的に見れば、「相として具せざること無し」であるという。つまり、その境界は、「悉く一切の相を離れた境界」にして「相として具さないものはない境界」である。言い換えれば、無相に即した一切相という境界である。すなわち運敵は、無相(遮情)を究めれば、無相にして一切の相を具える表徳の境界に行きつくと考えている⁹⁾。

運敵の「阿字本不生」解釈を整理する。

- ・阿字本不生の遮情面を強調する。
- ・ただしそれは、やみくもに「密教Ⅱ表徳」とすることへの忠告であり、阿字本不生は表徳・遮情の両方に通じ、遮情觀を究めたところに表徳を觀るとするものである。
- ・ここに、遮情から表徳へ、言い換えれば顯教から密教への連続性がみられる。
- ・そしてその遮情を極めた表徳とは、悉く一切の相を離れながら、相として具せざることのない境界であるという。

さらに、運敵は四重秘釈について、次のように言及している。顯密の相違に関して、古義学派のような二重の解釈では、「顯教も密教も果分自体は同じなのか」という疑問が生じ

ることは先に述べたが、運敵はこれについて、『大疏啓蒙』の中で次のように解答している。或が問う、草子に云く、「第四重の無相を立てる学者は、華嚴の因果二分の法門に擬して此の義を安立す」と云々。若し彼の因果二分の法門を以て密の第四重と為せば、自

宗の至極は華嚴の意に同ずる歟。二教論を按ずるに云く、「因分可説とは顯教の分齊、果性不可説とは即ち是れ密藏の本分なり」と文り。此の釈の意の云く、彼の果性不可説の重を説きて密藏と為すと（為言）。若し彼の教の不可説の義に擬して、不可説を以て密藏の極と為せば、顯密の優劣何処に在るや。答う、彼は不可説にして果分を説かざるには非ず。密藏と為れば、密の四重の中の第二重第三重の法門と成るが故に。第四重は華嚴の果性不可説の法門に似たり。所以に「擬」と云う。彼の不可説の位に同ずと謂うには非ず（『智山全書』一、五六四頁上下）

つまり、密教において可説なる果分とは、四重秘藏の第二重・第三重の境界であり、その境界は密教の極位たる第四重とは位層が異なるという。これは賴瑜の主張と同様である。また、運敝教学の特徴の一つは顯密の連続性を説くことにありと先に述べたが、運敝は四重秘藏に対しても、「非黄等の文を初重と為すと云うと雖も、実には浅深に亘り、亦た密に通ずと知んぬべし」と、初重（第一重）の顯教が密教に通じることを主張している。つまり、第一重と第二重・第三重とは、同じ位層を遮情的にみるか表徳的にみるかの違いであり、そこに位層の差別はないという。そしてこの主張は、賴瑜には見られなかったものである。

これらのことから、運敝は第一重と第二重・第三重に顯密の連続性を認めながら、その一方で、密教の極位たる第四重は第三重以前と隔絶のあることを主張している。

「四重秘藏」に関する運敝の主張を整理する。

- ・第一重と第二重・第三重には連続性がある。
- ・第一重は顯教の極位である。
- ・第一重と第二重・第三重の位層は同じであり、その同じ位層を遮情的にみるのが顯教で、表徳的にみるのが密教である。
- ・第三重以前と第四重では位層が異なり、第四重こそ密教の極位である。

ここまで運敝の阿字本不生に関する言及をみてきたが、運敝の主張には「密教は表徳、顯教は遮情」と、単純に顯密を隔絶することへの忠告が含まれている。

『開闢編弁疑』や『本不生顯密同異義』は淨嚴との論争の書として知られるが、それらは淨嚴への反論だけに留まらず、賴瑜以来の新義教学を今一度体系づけ、古義教学との相違を明確に打ち出すことにあったのではないかと考えられる。なぜなら、前述したように、賴瑜以来の新義学派は、顯密を対弁して論ずる時と自宗において細論する（古義と対峙する）時と、その立場を使い分ける傾向にある。そして、顯密対弁の時には、古義と同じような解釈をする。一方では顯密対弁として古義と同じ立場を取りながら、一方では新古対弁として古義との相違を強調する。運敝は、そのような新義教学の曖昧な部分を取り除き、古義学派と対峙する「新しい新義教学」を打ち出そうとしたのではないか。確かに運敝は、加持身説や三重以前と第四重の隔絶など、賴瑜以来の新義独自の教学は受け継いでいる。しかしそれだけでなく、賴瑜以来の思想を深め、新たに展開し、整理し直す姿勢が見受けられる。運敝のこのような姿勢によって、新義学派の教学は受け継がれるとともに、新たに創造され、運敝以降の智積院を中心とした智山教学として展開されていた。

第七節 おわりに

以上、「阿字本不生」解釈を中心に頼瑠・聖憲・運徹という新義教学（智山教学）を代表する三学僧の解釈をみてきた。阿字本不生に対する解釈はこれまで、「古義系は表徳・本有常住説、新義系は遮情・無自性空説」と一括りにされてきたが、一概には括れないことがわかった。阿字本不生に対し、頼瑠と聖憲は表徳的解釈をし、運徹は遮情的解釈をする。しかし、運徹のそれは表徳的解釈を真つ向から否定するわけではなく、やみくもに「密教」表徳」とすることへの忠告であった。

また、四重秘釈との関わりからそれぞれの特徴を挙げれば、頼瑠は密教の極位である第四重の境界が三重以前とは隔絶することは述べるものの、第一重と第二重・第三重の関係については述べていない。それに対し、聖憲は第二重の有相の修行から第三重の無相の修行への移行の重要性を強調していた。それを受けて運徹は、第一重と第二重・第三重の連続性を主張し、そのうえで三重以前と第四重は位層が異なることを強調した。

このように、頼瑠の打ち立てた「新義教学」という伝統は、聖憲を経て、運徹へ相承する中で、深化され、整理され、創造されながら、「智山教学」へと展開された。

「元山【二〇〇八】では、「〇〇教学」といつても、そこに何か確立され固定化された教学があるわけではないことを指摘する。例えば、頼瑠の教学をそのまま新義教学と言うことはできず、運徹の教学をそのまま智山教学とは言えない。「〇〇教学」といったとき、それはその系譜に属する学僧の思想や解釈の集積の総称に過ぎない（一七頁・取意）」と述べられている。

¹ 智山伝法院【二〇〇九】、四三頁

² 筆者は真言宗智山派に属するため、頼瑠↓聖憲↓運徹と流れる智山派の流れから、新義教学の展開をみていくことにする。

³ 運徹の『大疏啓蒙』をみると、『三密具闕』については、聖憲の『大疏第三重』と大きな相違がないため、運徹の言及にはとりたてて触れないことにする。

⁴ 北川【二〇〇九】、榊【一九九五】、林田【一九一五】等参照。

⁵ 古義学派では『三密具不具』・『三密双修』と称する。

⁶ 『大正蔵』三九、五七九頁中

⁷ その動機の一つに、当時流行しつつあった浄土教への対応が挙げられる。覚鑊は浄土教を密教に導入したが、それは浄土教を宣揚するものではなく、あくまで密教の中に浄土教を包摂しようとするものであった。大塚【二〇〇四】を参照されたい。

⁸ 覚鑊は、「即身成仏行異門」における四種の機根の分類以外にも、様々な機根観を述べる。例えば、「所化機人差別門」では、現身往生の機（大機利根・大機鈍根・小機利根・小機鈍根）と順次往生の機の五種を挙げる。また、『二教論』談義の『打聞集』では、頓・漸・超の三種の機根についても言及している。

⁹ 10の「正成仏時」をどのように読むのか」という点も議論の的となる。榊【一九九五】では、

また、「正成仏」ということであるが、この「正」は、「成仏」に掛けて読むべきか、

あるいは「時」に掛けて読むべきかという問題がある。「正しい成仏をする時」「正（まさ）に成仏する時」「正（まさ）しく成仏する時」などと読めると思われるが、「正成仏の一刹那の時」という文脈から考えると、「正」は「時」に掛けて読むべきであろうと思われる。「正に成仏する時」あるいは「正しく成仏する時」と、つまり「正に成仏するその刹那に」と考えてよいと思う（四五頁）

と述べられる。つまり、「正成仏」の「正」を「ただしい・ただし」と読み、「まさ・まさしく」と読むかという問題であり、神は「まさ・まさしく」と読み「時」に掛けるべきとしている。また『大疏第三重』には、「詮する所、正の字に「将」の義あるか。字鈔を見るべし。設い爾らざれば、点を読むべし（『大正藏』七九、六一七頁中）」と、「まさ」と読めることを紹介し、『大疏啓蒙』では、「一刹那の前に正成仏の前刹那の意あり。故に、義を以て「将」の字に同じて之を読むに妨げなし（『智山全書』一、九〇頁上）」と、「まさ」と読んで問題ない旨を示している。

ニこれについては、近年の研究においても種々の見解がみられる。※波線は筆者加筆

那須政隆【一九三六】（二九三頁）

また一面考えて見ても、三密は一往の区別にして、再往深く吟味すれば、三密は互いに関聯するもので、一密二密が完全に行ぜらるるときは、そこに自ら他の二密一密も、相應するを以て、一密二密の修行でも、専心行すれば、ついに三密相応加持して、成仏するに至るのは、寧ろ至当の事柄と言わねばならぬ。なおこの一密二密の修行に就いては、新古両派の間に、異説するところである。

勝又俊教【一九九二】（九七・九八頁）

一密成仏ということは、三密成仏の入門であり、実際に多くの人々の誘いとしての意味は大きく、信仰運動としての一密成仏思想は高く評価されるべきである。

神義孝【一九九五】（五七頁）

これら（一密成仏・一密成仏）が説かれる意義は三密行に直接入れない機根の者でも、まず一密行、二密行から始めればよいと云うことであり、浄土教などの影響による社会的な指向に対応すべく、密教における易行の法門を提唱しているのではなからうか（…中略）覚鑊ご自身は、一密二密成仏を入門の方便として考えていたであろうと思うが、聖憲は一密でも成仏が可能であると展開させたことになる。私としてはやはり方便として考えたい。

ヘンドリック・ファン・デル・フェーレ【一九九八】（二九五頁）

覚鑊は、望ましい成果を達成するためには、三密の修行の代わりに三密のうちのひとつだけを行う修行で十分であるという教義を展開した（…中略）覚鑊は、この修行にはひとつの重要な条件があると付け加えている。それは信仰、すなわち信である。覚鑊はそれをとくに強調した。

平川彰【二〇〇四】（五五頁）

何ひとも臨終において、いかなる悪相が現れるか予期し難いのである。今生のみの修行でこれを避けることは容易ではない。したがって、覚鑊がこのような心配をするのは当然であると思う。それだけに、「決定往生の用心門」の説明中、唱名念仏によって、臨終正念を維持し、浄土に往生することを願うことに切実なものがあつたと考えられる。この臨終の唱名は、本論の最初に考察した「一密成仏」の往生と同じであると見てよい。

ものと考ええる。この観点から覺鑊の一密成仏の主張の宗教的意義を理解したいと考える。すなわち、「一密成仏」といっても、唱名念仏による浄土往生に重点があると考えられているのである。

大塚伸夫【二〇〇四】(四三三〜四三四頁)

三密併修の難行よりも二密・一密による易行の方が念仏を唱える真言行者のみならず、浄土教を信仰する一般大衆にとっても、それは受け入れ易い行法であったはずである。(…中略) おそらく、覺鑊はこのような意図の下、真言門に衆生を搾取しようとして、この二密・一密による新たな即身成仏の易行を提唱したのであろう(…中略) 従って、覺鑊にとつての二密・一密の即身成仏説は、飽くまでも広く衆生を真言門に搾取するための方便であつたとみてよいであろう。

北川真寛【二〇〇九】(三五頁)

覺鑊の説いた一密成仏とは、「一密成仏といっても、基本的には三密成仏の枠を越えていない」ものとなる。とするならば、「覺鑊にとつての二密・一密の即身成仏説は、飽くまでも広く衆生を真言門に搾取するための方便であつた」とする見解も成り立つかもしれない。ともかく、覺鑊が提唱した一密・二密行を行体として認めるかどうかについては、後に東密の中において論義の算題の一つとなるほどに重要な問題となっていくのである。

すなわち、覺鑊の一密二密成仏説について、大塚・勝又・榊は方便と捉え、北川は「方便とみる見解も成り立つかもしれない」と述べている。一方、那須・ヘンドリックは一密二密でも成仏可能と捉え、平川は一密成仏の重点は称名念仏による浄土往生にあると述べる。

¹² 榊【一九九五】、五三頁参照。それをみると、運敝は、「疏の文に「入真言門略三事」と文り。然らば、ただし一密二密に依つて成仏する類有りとやせん、将如何ぞ。一密等に依つて成仏する類有るべきなり。宗家の釈の中に「若三中一闕即不能至平等之所」と文り。三密双修の機に約するなり。若し又、機根既に万差なり。争いなし、一密等によつて成仏する類有る可しと覚えたり。遠因に約するなり」と述べている。

¹³ 『大疏第二重』の作者については、はっきりしないところがある。しかし、榊【一九九〇】によつて、古板は玄譽・新版は運敝の作であることが断定され、本論もそれに従うことにする。また、「豊山に於いては、能化に依つては、語句の訂正を行いながら、古板を基本として、論義を行つていたようである(…中略) 智山においては、運敝が新版を著すとそれを基本として、論義が行われていたようである(七四頁)」と示される。

¹⁴ 本論で扱う『大疏愚草』は、大正大学所蔵本の頁数に基づいている。

¹⁵ 『弘大全』第四輯、一六八頁

¹⁶ 『大正蔵』には「身振」とあるが、「身根」の誤りかと思われる。

¹⁷ 無相三密について『発心即到』には「設い無相の一機ありて、皆成密印の道理を信ずるが故に、供養の軌則を用いざるも、しばしば此の観心に安住せば、即ち是れ無相三密の修行なり」(大正七九、六三五頁上)とある。また、『密教大辞典』には「一切の身の所作を身密とし、一切の音声を語密とし、一切の思念を意密とする。『大日経疏』の「挙」手動^レ足皆成^レ密印^一(^{身密} 開^レ口発^レ声悉是真言^(語密) 起^レ心動^レ念成^レ成^レ妙觀^(意密)」と説けるものこれなり」(二二三八頁)と説明される。

18 『大疏第一愚草』二上、一二頁左

19 『菩提心論初心鈔』(『日藏』四八、一二八頁上)

20 『大正藏』七九、六一七頁上

21 ただし、「正成仏時の一刹那」の捉え方にも諸説ある。それは、①成仏する直前の一刹那、②成仏するその一刹那、③成仏した直後の一刹那である。これについて、聖憲『大疏第三重』では、「況や又、正成仏一刹那とは仏果の初刹那か。何ぞ、因満と云うや」と問い、「正成仏は仏果を指すと云う事、常には釈論の正尽已尽を正尽を因満、已尽を果満と云うの例を以て、今の正成仏を因満と意得るか。此の義不審なり。彼は菩薩地尽の文なりて正尽を因満と釈す。彼に准ぜば、成仏の正なるが故に、仏果にあるべきなり」と説かれる(『大正藏』七九、六一六頁上中)。なお、この部分は難答の主張が反対になるので注意を要する箇所でもある。

22 信恕『見聞記』の中にも、「当段の『疏』の釈は顕密対弁の僉論なるが故に、三密双修の義を明かすなり。細論する時は一密二密の行者あるなり(『豊山全書』四、一四三頁下)」と説かれる。

23 古義学派の見解については北川【二〇〇九】に詳しく、参照されたい。

24 『大正藏』七九、六一七頁上

25 『真全』一三、四七頁上下

26 北川【二〇〇九】、三九頁

27 『弘大全』第一輯、四六九頁

28 高神【一九七〇】、一〇六頁

29 宮坂【一九九八】、五三頁

30 宮坂【一九九八】、五三頁

31 阿字本不生に関する論考は数多く、主な論稿のみ「参考文献一覧」に記載した。

32 運徹以降、とりわけ近年の学僧の解釈については、宮坂【一九九八】の中で紹介されている。それによれば、金山穆韶は運徹の無自性空説を未了義とし、加藤精神は淨嚴の本有常住説を否定しており、両者は古義・新義の伝統を意識しているようにも思われる。

また、松長有慶・松本照敬・『密教辞典』・『哲学辞典』は本有常住説、神林隆浄・小野塚幾澄・『密教大辞典』は無自性空説、高神覚昇・金岡秀友は折衷説(合糅説)に寄るが、おそらくこれらは古義・新義の伝統を意識したものではない。宮坂自身は、如来蔵的に解釈すれば本有常住ともなりうるが、それは仏教の本義から乖離しており、真の表徳とは言えないと断じ、阿字本不生とは「諸法の生起の否定ではなく、諸法の生起の根本原因である本初(の存在)の否定でなければならない(六四頁)」と主張する。

33 『弁顕密二教論』(『弘大全』第一輯、四七四頁)

34 この解釈が顕教的だと批判されることがあるが、新義教学における加持身説や対機説法は、顕教のそれとは大いに異なるものである。ここでいう対機的な説法とは、顕教のよいうな対機説法ではなく、真言機に対して自性身上の加持身が如義語をもって説法するものである。先にも触れているので、本論(第四部第一章)を参照されたい。

35 『弘大全』第一輯、四六九頁

36 『弘大全』第一輯、五三五頁

37 『弘大全』第一輯、五三七頁 ※①③は筆者加筆

38 『弘大全』第一輯、五三七頁。なお、この三義の説明は『大日經疏』からの引用である。

⁸² 宮坂【一九八九】、五三～五四頁。なお、実範も『阿字義』において、「阿字之字相字義実相之有相無相事」の段を設け、有相・無相の視点から阿字について論じている。

⁸³ 『興大全』下、一〇一九頁※（ ）は筆者加筆

⁸⁴ 『興大全』下、一〇一九頁

⁸⁵ 『興大全』下、一〇二〇～一〇二四頁

⁸⁶ 「阿字本不生」解釈の歴史を辿ると、「十二世紀の覺鑊によって端を起した阿字本不生の二つの見方は、時を経て、十七世紀の浄厳・運徹によって発展をみせる」と言われている。金岡【一九六九】、六二頁参照。

⁸⁷ 『丸字秘釈』は、川崎【二〇一二】の中で翻刻・書き下し等がなされ、本論の書き下しはそれに従った。

⁸⁸ 『大日仏』六八（史伝部七）、一三七頁上

⁸⁹ 『大日仏』六八（史伝部七）、一三七頁上

⁹⁰ 聖憲の機根観については、本論（第四部第一章）参照。

⁹¹ 粕谷【二〇〇七】では、本書に禅語が度々登場することから、本書は禅の影響を受けたものであり、その背景には当時の禅宗の興隆があることが指摘されている。しかしながら、本書はそもそも、聖憲の親族の大徹禅師に向かって説かれたものであり、禅師のために敢えて禅語を用いた可能性もあり、本書と禅との関係、ひいては聖憲と禅との関係は改めて考察する必要がある。

⁹² 元山【二〇〇八】では『大疏啓蒙』の中から『闡提定性』の算題を取り上げ、「運徹が、頭教の一乗を密教と連続的にとらえ、密教の一部と解釈していた」と分析している。

⁹³ 運徹は『大日経』や『大日経疏』に基づく「菩提心の続生」の立場から密教と頭教の連続性を認めるという伝統的な真言教学とは異なる見解を提示した。これに対し、浄厳は頭教と密教の差は大きく、両者に連続性を認めるべきではないとする立場から、運徹の見解に疑問を投げかけた。詳しくは渡辺【二〇一〇】参照。

渡辺【二〇一〇】によれば、運徹は『開闢編弁疑』の中で、①十住心における頭の一乗教と密教の関係について、②菩提心の本不生をめぐる解釈について、③悉曇の字相字義が密教のみ伝えられているかについて、④頭教の仏について、の四つの浄厳の問いを挙げ、それについて解答しているという。

⁹⁴ 本章で扱う運徹の著作は、石村【一九九四】の中で書き下しが示されており、筆者の原文未見のものは石村【一九九四】の書き下しに従った。

⁹⁵ 石村【一九九四】、二四頁。運徹は、空海偽撰の『雑問答』や『守護国界経釈』が真撰として用いられてきたことが、真言密教の表徳門への執著の一因であるとする。

⁹⁶ 石村【一九九四】、二六頁

⁹⁷ 石村【一九九四】、三一頁

⁹⁸ 石村【一九九四】、三二頁

⁹⁹ 『弘大全』第一輯、二五二頁

¹⁰⁰ この境界は本章第四節でも引用したように、頼瑜のいう四重秘釈の第四重の境界である。
¹⁰¹ 『智山全書』一、五六〇頁上

結 論

聖憲に関する研究はこれまで、真言宗学では真言学僧として、華嚴宗学では華嚴学僧として、あるいは真言宗学では『大疏第三重』や『釈論第三重』に即して、華嚴宗学では『五教章聴抄』に即して、それぞれ一線を隔してなされてきた。さらに、聖憲は、真言宗学では頼瑜の継承者、華嚴宗学では凝然や盛誉の一門下という位置づけに留まり、聖憲自身の教学が注目されることは少なかった。すなわち、先行研究の中で聖憲について語られる場合、真言宗学では、「頼瑜の教学を大成させた聖憲」としてあくまで頼瑜と比較された聖憲であり、聖憲と比較した頼瑜ではない。要するに、これまでの真言宗学にとって聖憲の教学とは、頼瑜の教学を受け継いだものに過ぎず、聖憲独自の教学という認識には到っていない。また華嚴宗学では、聖憲を取り上げる場合、その多くは凝然の一門下としての聖憲であり、そこでの研究の主眼は凝然教学の展開にあるため、そのときの聖憲は他の門下僧の一人に過ぎない。従って、華嚴宗学で明かされてきたのは、凝然門下の聖憲が師説を受け継いでいるのか、あるいは師説と異なる主張をしているのかという部分であり、聖憲にとつての華嚴教学ではない。このように、これまでの研究は、聖憲自身が主眼となることはなかった。さらに言えば、主眼であるか否かは別としても、聖憲を取り上げた研究自体の数が少ない。

そこで本論は聖憲を中心に据え、聖憲の教学、そして新義真言教学史における聖憲の位置づけを明らかにすることを大きな目標とした。そのためには当然、系統的に、時代的に、聖憲と近い他の学僧との比較が必要になるが、その際、他の学僧から聖憲へという教学の受容よりも、他の学僧と聖憲の教学がいかに相違するのかがというところに重きを置き、これまであまり注目されてこなかった「聖憲の教学」を切り取ることに心を向けた。もちろん聖憲の中には、頼瑜の継承者、凝然や盛誉の一門下としての側面が多分に含まれている。しかしだからといって、聖憲における頼瑜からの影響、あるいは凝然や盛誉の一門下としての聖憲ばかりに目を向けていては、聖憲という一人の学僧の存在意義を見出すことはできない。本研究においてはあくまで聖憲が基点であり、聖憲を中心として他の学僧がいるということを常に念頭に置きながら考察するよう心掛けた。またできる限り、聖憲にまつわる様々な事象に対し、それぞれ一線を隔するのではなく、俯瞰的に、横断的に、立体的に捉えることを意識した。

本論は五部の構成に基づくが、以下、得られた結果をまとめ、順に示していく。

第一部 聖憲の事績について

第一部では、第二部以降で聖憲の教学を論じていくに先立ち、聖憲の事績と聖憲に関わる教学的系譜について整理した。

第一章では、『結網集』・『東国高僧伝』・『本朝高僧伝』といった伝記資料に基づき、聖憲の生涯を辿った。聖憲の中でも、久米田寺で『五教章聴抄』を著したことは重要な事績であり、聖憲教学が形成されるに当たって、聖憲の華嚴修学は大きな役割を果たしている。しかしながら、聖憲の伝記資料には久米田寺での修学や『五教章聴抄』撰述の記事はない。さらには、運敵をはじめ後世の真言学僧は、『五教章聴抄』の注釈や聖憲の華嚴学に対する言及をしておらず、真言宗学において聖憲の華嚴修学はあまり注目されていないことが分かった。その一方で、近年の聖憲研究ではあまり注目されない『阿字観』が伝記資料の中では評価が高く、後世の真言学僧から重要視される様子などが記されていることが明らか

となった。

第二章では、聖憲の著作とその概要を示し、併せて各著作の研究状況を提示した。聖憲の著作は現在七本が確認できるが、それぞれの性格を考えると、どれも初学者向けの著作といえる。聖憲の最も大きな功績は『大疏第三重』と『釈論第三重』の撰述にあると言われる。その理由は頼瑠以来の膨大な論議を整理し、わかりやすくまとめあげたことにある。『大疏第三重』と『釈論第三重』の両著作は現在行われている論議においても底本として用いられており、当時から現代に至るまで新義学派の教学研鑽の中核を担ってきた。同じように、聖憲の他の著作も初学者のために記されたものであり、ここに、聖憲の撰述に対する特徴的な姿勢が見出される。すなわち聖憲は、難解で複雑な理論を整理し、初学者、あるいは後世の学僧が理解しやすく、また扱いやすいように努めている。頼瑠によって、真言の教理に関わるあらゆる問題が扱われ無数の議論がなされたことで、新義教学という新たな教学が打ち出されたことは確かである。新たな教学が確立するには、あらゆる角度から議論し尽くすことが要される。しかしながら、積み重なった膨大な議論は、同時に内容の複雑性を生じる。そのような状況を打開し、さらにはその新しい教学を後世へと伝えるために、ある意味では「頼瑠の継承者に過ぎない」との評価を受けることを覚悟し、あるいはそのような評価さえも気にすることなく、聖憲は著作活動に励んだのではないだろうか。そして、聖憲のそういった想いが実を結び、聖憲の著作は、実際に今でも論義という実践の場で重用されている。ただし、聖憲の著作は初学者向けとはいえず、どれも単なる概説書にとどまるわけではなく、その中には特徴的な見解や聖憲独自の主張も見られることは言うまでもない。

第三章では、聖憲における真言宗の系譜という視点から、新義真言宗の歴史、そして第二章以降の前提となるような新義学派の教学について整理した。とりわけ、教主論（教主義）に関しては、その始まりから聖憲に至るまでの過程を振り返り、これまで取り上げられることの少なかった聖憲の教主義についても言及した。聖憲の教主義は、頼瑠のそれを受け継ぐに過ぎないとしてあまり語られてはこなかった。しかし、『大疏第三重』《自証説法》》を見てみると、頼瑠以来の「加持説の義」の後に、「私に云く」と自説を述べる箇所がいくつか見られた。いずれの箇所も新義学派の加持身説に基づいてはいるが、その解釈の仕方や説明の方法が頼瑠とは異なり、教主義においても聖憲の独自性が垣間見えた。また、頼瑠の『大疏愚草』と聖憲の『大疏第三重』の比較を行った。『大疏第三重』の百題すべてを『大疏愚草』と比べてみると、百題のうち、十八題は頼瑠の見解を反覆している。『大疏第三重』は『大疏愚草』をまとめた著作と言われるが、そのすべてにおいて見解を受け継いでいるわけではなく、聖憲独自の立場がみられることが明らかにした。

第四章では、聖憲における華嚴宗の系譜という視点から、高山寺・東大寺・久米田寺の華嚴学について整理を行った。本章の多くは先行研究に基づくが、聖憲における華嚴の系譜を遡ると、久米田寺華嚴はもちろんのこと、東大寺・高山寺という日本華嚴を代表する二つの華嚴学を受容していることが確認できた。しかし、高山寺華嚴については、受容こそしてはいるものの、それを自らと同じ立場と捉えていたかは一考の余地があり、今後検討すべき課題の一つである。

第二部 聖憲に到る華嚴教学の解釈

第二部では、聖憲が重要視した華嚴教学について、華嚴宗にとって重要な三つのタームを取り上げ、それに関する聖憲の見解を検討した。

第一章では、三生成仏の視点から、中国華嚴学派、さらには日本華嚴学派における「三生成仏」解釈の展開を確認した。聖憲は三生成仏に対し、一生涯での成仏を可能とみる、華嚴学派の中でも特異な見解を示しているが、その背景には、①高山寺教学からの影響と、②華嚴と真言の成仏論を会通する意図がある、という二つの可能性が考えられる。しかしその一方で聖憲には、一乗教では必ず劫を経てから成仏するという「一乗経劫」の立場があることを挙げ、聖憲が華嚴の成仏に対し、「一生涯での成仏」と「一乗経劫」という相反する立場を持ち併せる理由について考察を行った。それには、真言にとっての華嚴という位置づけが関わっていると思われる。華嚴宗は顕密対弁として一括りに顕教の中に組み込まれることもあれば、顕教の最高位として他の顕教とは区別されることもある。このことが、聖憲の中で両立場を具える原因ではないかと指摘した。

第二章では、初発心時便成正覚の視点から、日本華嚴学派における解釈の相違について検証し、聖憲は凝然・禅爾・盛誉という東大寺や久米田寺系の学僧と同様の解釈をしながらも、華嚴の初発心時便成正覚と真言の即身成仏を同列に扱うなど特徴的な見解が見られることを確認した。しかし聖憲は、『五教章聴抄』では初発心時便成正覚と即身成仏を同列に扱うのに対し、『大疏第三重』では華嚴と真言の成仏論を混同することに注意を促しており、両著作で立場に相違のあることが明らかにになった。

第三章は、事・理という視点から言及した。先の二つ（三生成仏・初発心時便成正覚）は成仏論に関するタームであったが、本章の「事・理」は法界観に関わっている。真言学派では、華嚴の「事事無礙」と真言の「即事而真」が相似していることから、両者の同異について度々議論がなされてきた。そこで問題となるのは、「事事無礙」や「即事而真」が、性相歴然という事そのものの無礙なのか、摂相帰性という理を前提とした事の無礙なのか、ということである。これについて聖憲は、真言に即する『大疏第三重』では、華嚴は摂相帰性、真言は性相歴然と説明していた。それに対し、華嚴に即する『五教章聴抄』では、天台・三乗が摂相帰性、華嚴は性相歴然と説明している。すなわち、『大疏第三重』において真言と華嚴を比較した説明が、『五教章聴抄』では華嚴と天台・三乗を比較するものとして使用されており、『五教章聴抄』において華嚴の教理を一つ高め、真言の教理へと近づけようとする姿勢が見受けられた。

第四章は本章のまとめとして、学僧としての聖憲の在り方について言及し、聖憲の立場は真言学僧にあることを論じた。第一・二・三章を通じて、聖憲は真言に即する『大疏第三重』では華嚴と真言の相違を主張し、華嚴に即する『五教章聴抄』では両者の相似を主張していた。『大疏第三重』において真言が華嚴の上位にあるのは当然であるが、『五教章聴抄』においても主張されるのは真言と華嚴の相似であり、華嚴が真言より上位にあるわけではない。『五教章聴抄』では法蔵を宗家と称し、一見すると華嚴学僧としての著作のようにも感じられる。しかしそうではなく、聖憲の立場はあくまで真言学僧にあり、『五教章聴抄』も真言学僧として、自ら学んだ華嚴の教理を真言へと近づけ、あるいはこれまで学んできた真言の知見に基づいて華嚴を解釈しようとした著作といえる。近年の聖憲に関する研究は、真言宗学では真言学僧として、華嚴宗学では華嚴学僧として、一人の聖憲に對し別々の立場から研究がなされてきた。しかし、一つの著作の中だけで聖憲の教学をみ

るのではなく、華嚴に即する著作と真言に即する著作の両方を通して見ることで、真言学僧として華嚴宗の兼学に励む聖憲の姿が明らかになった。

第三部 聖憲の究竟論

第三部は、「聖憲の究竟論」と題し、聖憲、さらには新義学派における究竟の境界について考察した。新義学派は、顕教に対する顕密対弁の時と古義に対する自宗細論の時の二つの立場を有するが、究竟の境界について論じることはこの両立場に関係している。また、加持身説という新義学派の教主義も、究竟の境界を論ずることと大いに関わっている。すなわち究竟の境界は、新義教学にとって極めて重要な論点なのである。

第一章では、果分不可説という視点から究竟の境界について論じ、聖憲が新義学派の加持身説法を説明する際に、華嚴の果分不可説を用いていることを指摘した。また、聖憲が加持身説法と果分不可説の論理構造が相似していることを主張するのに対し、頼喩は両者の相違を強調することを指摘し、聖憲が華嚴の教理を受容し、それを真言教理の解釈へと活かそうとする姿勢が見られることを明かした。

第二章では、真言学派における華嚴の「初発心時便成正覚」解釈について論じ、新義と古義の間で解釈に相違のあることを明らかにした。古義学派が華嚴の初発心時便成正覚を分覚とみるのに対し、新義学派は究竟覚とみる。その理由として、新義学派には「顕密対弁に即する究竟」と「新古対弁に即する究竟」の二つの究竟が存することを指摘した。古義学派には究竟の境界が一つしかなく、そのために、華嚴の初発心時便成正覚を分覚と判じなければ、顕密の相違がなくなってしまう。それに対し、新義学派には究竟の境界が二つあり、対弁門の究竟覚の上に、さらに一段階高い新義独自の細論門の究竟覚があるために、華嚴の初発心時便成正覚を究竟覚（対弁門の究竟覚）と判ずることが可能なのである。また、本章で扱った初発心時便成正覚に関する議論は、『大疏第三重』等では一つの算題として取り上げられないが、このように、算題には含まれない論義の中にも新古で大きく見解の異なる議論があることが分かった。

第三章では、『釈摩訶衍論』を取り上げ、新義学派における不二摩訶衍法（不二門）と真如門の関係について論じた。新義学派は四重秘釈を用いて「自性身上的加持身説法」という独自の教主義を主張するが、頼喩や聖憲は、不二摩訶衍法や真如門の在り方をも四重秘釈と多分に関わらせ、新義独自の教理に相当させていることが分かった。また、新義学派の『釈摩訶衍論』に関する著述態度にも触れ、『釈摩訶衍論』を主題とする著作では対弁門に即した主張に留まるのに対し、密教の経論を主題とした著作においてはそこに引かれる『釈摩訶衍論』に対しても細論門に即した主張をしていることが指摘できた。

第四章は本章のまとめとして、聖憲の究竟論について言及し、聖憲の捉える究竟の境界は「四重秘釈」と「対弁門・細論門」に大きく関わることを指摘した。新義学派は、対弁門に即したとき、顕密の相違を果分の可説・不可説に置く。しかしそれでは、「果分自体は顕密で同じなのか」という疑問が生じてくる。そこで細論門に即してみると、可説なる果分は第二重・第三重に位置づけられ、さらにその上に法身でも説くことのできない究竟の果分としての第四重が登場する。そして聖憲はこの究竟の境界について、『無相至極』と題する論義を設け、無相至極なる立場をはっきりと表明したのである。

第四部 聖憲の機根論

第四部では、『大疏第三重』『釈論第三重』の両著作から機根に関する言及を取り上げ、聖憲の機根観について考察した。

第一章では、『大疏第三重』に説かれる勝慧機・劣慧機という二類の機根観、大機・小機・結縁機という三類の機根観について、算題を跨いで整理し、そのうえで両者の関係を体系づけた。まず二類の真言機については、勝慧機を修行不要の発心即到機と無相の三密行を修する機に分ける。そして、儀軌に随って有相の三密行を修する機を劣慧機とし、劣慧機には三密行すべてを要する機と一密二密行の機がいるとする。もう一つの三類の真言機は、普門即身成仏する大機、一門即身成仏する小機、頭学位を経た後に密教に出会う結縁機にまとめられる。そこで、両者を合して聖憲の機根観を体系づけると、勝慧機と大機が一致し、劣慧機と小機が一致する。さらに、劣慧機・小機はどちらも漸機に属するが、勝慧機・大機は頓機と漸機に分けられる。また、結縁機は頭学の後に密教に出会う機であるため、勝慧機・大機や劣慧機・小機の範疇には含まれず、密教に出会った後、このうちのどれかに属することになる。

第二章は、『釈論第三重』に説かれる機根論を取り上げた。『大疏第三重』の機根論は主に密機に対するものであったが、『釈論第三重』では密機のみならず頓機についても盛んに言及されていた。本章では、聖憲が不二摩訶衍法の機根（不二機）に対し、二通りの解釈を行っていることを指摘した。すなわち、一つは中国・朝鮮の注釈書に基づき、華嚴の視点から不二機を円教（華嚴）に当てる釈、もう一つは空海の解釈に基づき、真言の視点から不二機を密教（真言）に当てる釈である。これについては、聖憲における『釈摩訶衍論』の捉え方が関わっていると分析した。聖憲は『釈摩訶衍論』に対し「頓密の両際を兼ねる」と述べるが、それは『釈摩訶衍論』の中には密教的思想と頓教的思想が混じり合うという意味での融合的な「頓密の両際を兼ねる」ではなく、ある面からみれば密教の著作であり、ある面から見れば頓教の著作であるという並列的な意味での「頓密の両際を兼ねる」であると考察した。また、聖憲は『釈論第三重』において、空海が引用する部分については密教的視点から論じているが、それ以外の部分は華嚴の視点、もしくは中国・朝鮮の注釈書の視点、あるいは一定の立場に即するのではなく、『釈摩訶衍論』本文に忠実な視点で論じていることが明らかになった。

第三章は本章のまとめとして、聖憲の機根論を概観した。『大疏第三重』『釈論第三重』という聖憲を代表する著作の中で、機根論は、聖憲の立場を主張するに当たって大きな役割を果たしている。すなわち、説法論・修行論・成仏論・行位論など、新義教学や真言教学における重要な問題と関わりながら、極めて体系的に論じられている。

第五部 新義真言教学史における聖憲の位置づけ

第五部では、頼瑜・聖憲・運徹という新義（智山）学派を代表する三学僧を取り上げ、新義教学の展開を捉えるとともに、新義真言教学史における聖憲の果たした役割について考察した。

第一章では、三密具闕の視点から検討した。『三密具闕』はこれまで頼瑜と聖憲の間で見解の異なる論義と言われ、頼瑜が三密双修の立場を取り、聖憲が一密二密の立場を取るとされてきた。確かに、初重・二重までの問答を見ると、両者の解答は異なっている。しか

し、三重以降まで詳しく内容を検討すると、両者の解答はその内容自体に相違があるわけではなく、強調したい部分が僅かに異なるのみであるということが分かった。ただしこのことは、裏を返せば、同じ内容であるにも関わらず、異なる視点を強調する必要があったということである。そこには、頼諭によつて端を起した新義教学が浸透しはじめ、古義学派との教学的相違を打ち出さなければならぬ、聖憲の生きた時代背景が関わっているように思われる。

第二章では、阿字本不生の視点から新義教学の展開を追った。これまで阿字本不生については、一括りに古義系は表徳的解釈、新義系は遮情的解釈をされると言われてきた。しかし三者の見解を細かくみると、一概には括れず、頼諭と聖憲は表徳的解釈、運徹は遮情的解釈をしていることが分かった。さらには、運徹も表徳的解釈を真つ向から否定するわけではなく、やみくもに「密教Ⅱ表徳」と主張することへの忠告であることが明らかになった。また、三者の見解を四重秘釈に即してみると、頼諭は第四重と三重以前の関係性は論じるものの、第一・二・三重の関係については論じていない。一方で聖憲は、第二重と第三重との関係性を語っている。そして運徹は、第一重と第二重・第三重の連続性を主張する。すなわち、頼諭↓聖憲↓運徹という新義教学の展開を辿ることで、第一重から第四重まで、すべての関係性を知ることができ、新義教学は、頼諭から聖憲を経て、運徹へと相承する中で、整理され、深化され、体系化されていく様子が明らかになった。

ここまで各部各章の内容をひと通り示してきたが、最後に、新義真言教学史における聖憲の意義を述べてみたい。

序論でも述べたように、聖憲は真言教学において極めて重要な学僧であるものの、その教学、さらには聖憲という人物そのものにスポットライトが当たったことは少なかった。頼諭、杲宝・宥快と並んで中世期を代表する学匠の一人でありながら、「教相の三師」の如く尊称されることはなかった。

筆者は序論において、聖憲に対する「頼諭の継承者として新義教学を大成させた」というこれまでの評価を批判的に検討した。なぜなら、頼諭の継承者という面ばかりに注目が集まり、新義真言教学史において、聖憲は常に頼諭の陰に隠れてきたからである。聖憲の教学に焦点を当てずに、あるいは『第三重』の著作的性格のみで、単なる頼諭の継承者と評することは妥当ではない。『第三重』を含めて、聖憲の著作を丹念に検証すれば、そこには特徴的な見解や独自の教学が確かに存在するのである。その一つとして、華嚴教学の受容が挙げられる。『五教章聴抄』では華嚴と真言の会通を試み、『大疏第三重』では華嚴の教理を用いて真言の教理を説明していた。華嚴の受容のみならず、この他にも、聖憲の著作には聖憲独自の特徴的な見解がしばしば見出される。例えば『大疏第三重』では、百題のうち、十八題で頼諭の見解を反覆していた。

しかし、聖憲の教学を総じてみれば、確かに多くの部分は頼諭の教理を継承している。前述の通り、筆者は「頼諭の継承者として新義教学を大成させた」という聖憲への評価を、序論の中では批判的に検討していた。しかしながら、様々な事象を踏まえたうえで、改めて聖憲の教学を見つめ直してみると、「頼諭の継承者として新義教学を大成させた」という評価こそ、実は聖憲の新義真言教学史における存在意義ではないだろうかと思えてくる。すなわち聖憲は、単なる頼諭の継承者として頼諭の教学をそのまま後世へと伝えたわけ

はなく、だからといって自身独自の教学をとりたてて主張しようと試みたわけでもない。新義真言教学史における聖憲の意義は、頼諭によつて端を起こし、一つの教学としては未整理で未熟であつた新義教学を、体系的に、理論的に、そして後世の学僧が理解しやすいように整理し、ときには新たな解釈を付け加えながら、まさに文字通り、大成させたところにある。

すなわち、聖憲の教学に対するモチベーションは、自らの教学を主張することよりも、自らの信奉する新義教学を、よりわかりやすく、より体系的に、まとめあげることにあつた。事実、現在の新義学派で重宝されるのは、『大疏第三重』『釈論第三重』の両著作であり、聖憲の伝記資料にも、聖憲の著作が後の真言学僧の間で重要視されていた旨が示されていた。この事実こそが、新義真言教学史における聖憲教学の意義であり、聖憲が新義真言教学史に果たした役割なのである。

本論の結びに、これらを踏まえて、さらには筆者の所感を加えながら、聖憲が自らの人生を通してどのように教学と向き合ってきたのか、思いを巡らせてみたい。ここでキーワードとしたいのは、聖憲の教学に対する「関心」と「使命」である。

幼少に出家した聖憲は、二十代のはじめ、増喜や頼諭の弟子の順継・頼豪から真言密教を学んだ。そして、二十代後半になると、久米田寺へと華嚴の修学に赴いている。聖憲がなぜ久米田寺へと赴いたのか、詳しい理由はわかつていない。もちろんそれには、当時の寺院間のネットワークなど様々な要因が関わっているはずである。しかしながら、聖憲が久米田寺へと赴いた最大の理由は、真言教学と華嚴教学の違いを知ることにあつたのではないか。真言学僧にとつて、自身の属する真言教学と、空海が顕教の最高位に位置づけた華嚴教学との相違は、極めて重要な問題であると同時に、はつきりと体得し難い問題でもある。例えば、大毘盧遮那仏と盧舍那仏はどこが違うのか、即事而真と事事無礙とは何が違うのか、発心即到と初発心時便成正覺はどう違うのかなど、何となしにはわかつていても、はつきりと説明することが難しい。また空海の著作にも、顕密対弁という形ではつきりと両者の相違が示される箇所もあれば、華嚴から真言への連続性を示すような箇所も見受けられる。これらのことから、真言学僧が自宗（真言）の教理を学んでいく中で、華嚴の教理に関心を抱くことは、至極当然であるようにも思われる。すなわち、真言を学びはじめた聖憲の中には、真言と華嚴の教学的相違はどこにあるのかという疑問が生じていた。そして、その相違を自身の中で納得するためには、真言の側から両教学を捉えるのみではなく、華嚴の側からも両教学を捉えようと試みる必要があつた。

空海の十住心思想を基盤とする真言学僧にとつて、第十住心と第九住心の優劣は自明の事実でありながらも、その教学上の優劣をはつきりと理解すること、あるいは具体的に提示することは容易ではない。その容易ではない部分、換言すれば、それこそが空海にとつて苦心・工夫した部分とも言えよう。空海は真言と華嚴のどこに違いを求めたのか、空海は何をもつて真言が華嚴を越えたとしたのか、そういった空海の苦心・工夫を理解したいという思いや関心が、聖憲の中には強くあつたのではないだろうか。そこで、真言密教を学んだ聖憲は、その関心を解決するために、さらには、第十住心が第十住心たる所以を明らかにするために、真言密教を学びはじめて間もなく、久米田寺へと赴き、華嚴の教理を、華嚴の側から学ぼうとしたのではないか。そしてその際、『華嚴五教章』の講義を受け、『五

教章聴抄』を著したことで、華嚴に対する理解が深まり、ある程度の整理がなされ、真言教学との相違、あるいは共通する部分を把握し、自らの中で両教学の関係を捉えることができたのではないだろうか。そのことを言い換えれば、空海の苦心・工夫した部分を聖憲自身が経験し、空海の導き出した第十住心と第九住心の相違を聖憲自身が体得したことに他ならない。

聖憲は、久米田寺における華嚴の修学によって、教学に対する自らの「関心」が解決した。次に聖憲が向かったのは、自らに課された教学に対する「使命」を果たすことである。そこで聖憲に残されていたのは、未整理な新義教学を整え、初学者や後世の学僧へと伝えていくことであり、それこそが聖憲に課せられた「使命」だったのである。聖憲にとってその使命とは、新義教学を後世へと伝えていくだけに留まらず、ひいては空海の教学を、すなわち真言教学の真意を、後世へと伝えることにもつながってくるのである。

その後の聖憲は四十代での『阿字観』撰述などを経て、晩年は『大疏第三重』『釈論第三重』の撰述へと移っていく。『第三重』は頼瑜以降の未整理で膨大な論義を百条にまとめた著作である。すなわち、晩年の聖憲は、『第三重』の撰述を、言い換えれば、初学者や後世の学僧が新義教学を学ぶための基盤を整えることを、自らの「使命」とし、その「使命」を果たすことに尽力したのである。

以上はあくまで想像に過ぎないが、若くして真言密教の基本を学んだ聖憲は、その後自らの教学への「関心」と向き合い、そして自らに課された教学の「使命」と向き合い、生涯を通して教学と対峙してきたのである。

さて、苦米地誠一氏は宗学研究の在り方について、次のように述べている。

そもそも宗教思想(教理・教学)というものは、その教学・思想の形作られた時代の社会的・文化的な固有の背景を有している。さらにいえば、その教学・思想を語った人間の置かれている、歴史的・文化的・社会的・民俗的・習俗的・言語的な、様々な背景の中で、その個人を超越したものであったとしても、それが特定の時代に、特定の言語によって表現された教理・思想は、それが表現されたかぎりにおいて、様々な制約のうちにある、否、様々な制約をまとうからこそ、それは一つの思想として表現され得るものとなるのである(…中略)今、宗派に所属する研究者のなすべきことは、祖師の教学を形作ってきたさまざまな制約の在り方を解明し、その中で、その教学を再解釈することではないだろうか(苦米地【二〇〇八】、(序・ii～iv頁))

頼瑜は、真言の教理に関わる様々な問題をあらゆる角度から議論し尽くし、教主義に代表される新義教学を提唱した。新しい教学が打ち出され、それが広く認知されるにはいくらかの時間を要するであろう。聖憲の生きた時代は、頼瑜によって端を起した新たな教学を、教団の中に、あるいは他の教団に広めていかなければならない時代であった。時を同じくして古義には杲宝がおり、聖憲には新義教学を広めることが、杲宝には新義に対する古義の教学を打ち出すことが要請されていた。頼瑜から少し時が経ち、新義教学が浸透しはじめた南北朝という時代は、活発に教学を論じ合うだけではなく、整った教学としてまとめあげることが求められていたのである。

聖憲は、頼瑜以降の根来の教学を整理し、深化させ、ときに新しい解釈を施しながら、自らの教学を形成した。そしてそのような背景の中で形成された教学が「聖憲の教学」な

のであり、そういった聖憲の姿勢こそ、新義真言教学史において聖憲が果たした意義なのである。

以上、本論はできる限り俯瞰的な視点に立ち、特には真言宗学・華嚴宗学とで一線を隔さず、また、個々の算題を跨いで横断的に、聖憲という一人の学僧を捉えることを心がけてきた。しかし当然ながら、本論によって聖憲教学の全体像、あるいは新義真言教学史における聖憲の意義がすべて明らかにしたわけではない。さらには、新義教学についても、考察すべき問題はまだまだ無数に残されている。本論の中でも適宜示してきたように、東大寺華嚴や高山寺華嚴など聖憲における各華嚴寺院からの影響、聖憲の十住心思想における華嚴宗の位置づけや理解、聖憲における論義書の構造や百条選別の意図、頼瑜・聖憲・運敞への教学的展開の詳細など、残された課題を挙げればキリがない。しかし今回、これまで頼瑜の陰に隠れてきた聖憲にスポットライトを当て、それによって聖憲教学の一端でも明らかにできたならば、これからの聖憲教学の解明に向けて、その第一歩が踏み出せたのではないか。今後も、俯瞰的・横断的・立体的な視点を保ち、社会的・歴史的・政治的な背景を踏まえながら、そして、より多様な角度から、聖憲、さらには聖憲周辺の様々な事象に迫っていくことを自らの課題としたい。

参考文献一覧

(あ行)

- ・石井教道【一九二八】『嚴密の祖師高弁』(『大正大学学報』三)
- ・石井教道【一九六四】『華嚴教学成立史』、中央公論事業出版
- ・石井公成【一九九六】『「事事無礙」を説いたのは誰か』(『印仏研』四四(二))
- ・石村祐天【一九九四】『阿字本不生の世界』
- ・宇都宮啓吾【二〇一七】『和泉国家原寺聖教の形成に関する一考察—智積院聖教・金剛寺聖教を手懸かりに—』(『密教学研究』四九)
- ・遠藤純一郎【二〇一一】『法藏の法界縁起思想』(『蓮花寺仏教研究所紀要』四)
- ・追塩千尋【二〇〇九】『古代・中世の家原寺について』(『北海学園大学人文論集』四二)
- ・大久保良峻【一九八八①】『日本天台における法身說法思想—安然と証眞の教説を中心に—』(『天台学論集』二二)

- ・大久保良峻【一九八八②】『証眞教学における教主義と法身說法思想』(『天台学報』三〇)
- ・大久保良峻【一九九二】『法身說法をめぐる日本天台と東密の異議』(『印仏研』四一(二))
- ・大久保良峻【二〇〇四】『台密教学の研究』(法蔵館)
- ・大久保良峻【二〇〇七】『大日経指心鈔』と台密』(『頼瑜僧正七百年御遠忌記念論集 新義真言教学の研究』)

- ・大久保良峻【二〇一五】『最澄の思想と天台密教』(法蔵館)

- ・大鹿眞央【二〇一〇】『覺鑊の教学に見る行位論—除蓋障三昧についての理解を中心に—』(『現代密教』二二)

- ・大鹿眞央【二〇一二】『東密における初地即極説の展開』(『東洋の思想と宗教』二九)
- ・大鹿眞央【二〇一二】『中世東密教学における初法明道の変遷—第八住心との関係を中心に—』(『印仏研』六一(二))

- ・大鹿眞央【二〇一四】『中世東密教学における『瑜祇経』解釈の展開—実運撰『瑜祇経秘決』の果たした役割を中心に—』(『印仏研』六三(二))

- ・大鹿眞央【二〇一八】『初地即極説における第二地解釈の伝承と展開—東密の『瑜祇経』註疏類を中心に—』(第六九回日本印度学仏教学会発表資料)

- ・大谷欣裕【二〇〇八】『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))

- ・大塚伸夫【二〇〇四】『興教大師覺鑊の三密思想』(『興教大師覺鑊研究』)

- ・大塚伸夫【二〇〇七】『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—』(『頼瑜僧正七百年御遠忌記念論集 新義真言教学の研究』)

(か行)

- ・加藤精一【一九八九】『密教の仏身観』(春秋社)
- ・加藤精一【一九九一】『弘法大師と華嚴教学の関係』(『豊山教学大会紀要』一九)
- ・加藤精一【一九九二】『六大縁起と法界縁起』(『密教学研究』二四)
- ・粕谷隆宣【二〇〇一】『明恵と真言密教の関係—真言宗僧という観点から—』(『豊山教学大会紀要』二九)

- ・粕谷隆宣【二〇〇七】「中性院聖憲師と阿字観」『新義真言教学の研究』
- ・勝又俊教【一九八一】『真言の教学』国書刊行会
- ・勝又俊教【一九九二】『興教大師の生涯と思想』（山喜房）
- ・鎌田茂雄【一九七三】「日本華嚴における正統と異端——鎌倉旧仏教における明恵と凝然——」（『思想』五九三）
- ・鎌田茂雄【一九七六】「華嚴教学における正統と異端」（『仏教学セミナー』二三）
- ・鎌田茂雄【一九八三】『五教章』とその注釈書ならびに研究論文『華嚴学研究資料集成』大蔵出版
- ・金岡秀友【一九六九】『密教の哲学』平楽寺書店
- ・金山穆韶【一九二二】『弘法大師の仏教』（新密教社）
- ・龜山隆彦【二〇〇六】「東密における機根論の展開」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二八）
- ・川崎大師【二〇一二】『頼瑜記 ア字秘釈 国訳』（川崎大師教学研究所叢書第一巻、川崎大師平源寺）
- ・北川真寛・土居夏樹【二〇〇六】「二乗経劫」について——即身成仏思想に関する問題——（『高野山大学密教文化研究所紀要』一九）
- ・北川真寛【二〇〇九】「東密における三密行について——論義とその背景としての浄土思想を含めて」（『日本仏教総合研究』七）
- ・木村清孝【一九九二】『中国華嚴思想史』（平楽寺書店）
- ・木村清孝【二〇〇八】『華嚴経』と華嚴教学——現代的視点からの再検討——（『東洋の思想と宗教』二五）
- ・木村秀明【一九八二】「弘法大師教学における法身——系譜論的考察 その1——」（『豊山教学大会紀要』九）
- ・木村秀明【一九八三】「法身説法」の論証構造」（『大正大学大学院研究論集』七）
- ・金天鶴【二〇〇二】「日本華嚴における三乗廻心説」（『印仏研』五一（一一））
- ・栗山秀純【一九七〇】「根嶺聖憲師の三密具闕説」（『密教学研究』一一）
- ・栗山秀純【一九九七】『塵塚』と根嶺新義門流の論議（『大正大学研究紀要』八二）
- ・小林靖典【二〇〇七】「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）
- ・小林靖典【二〇一二】「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）
- ・小林靖典【二〇二五】「中性院頼瑜における「二乗経劫」について」（『智山学報』六五）
- ・小林靖典【二〇二五】『大日経』の講伝について——我々は何を伝えるべきか——（『現代密教』二六）
- ・小林靖典【二〇一七】「新義真言教学における伝統について」（『現代密教』二八）
- ・小林靖典【二〇一八】「自性会因人・実行当機」（第三回真言教学研究会・発表資料）
- ・金剛頂経研究会【一九九五】「頼瑜撰『金剛頂経開題愚草』本文と国訳（一）」（『大正大学総合仏教研究所年報』一七）
- ・小宮俊海【二〇一一】「明恵の即身成仏観について——明恵門下聞書類を手掛りとして——」（『智山学報』六〇）

・小宮俊海【二〇一七】「高信撰『六大無碍義抄』の検討―明恵門下における密教の一樣相―」『智山学報』六六

(さ行)

・柳義孝【一九七七】「加持身説の成立過程について」『豊山教学大会紀要』五
・柳義孝【一九七八】「杲宝・聖憲・宥快の教主義について」『豊山教学大会紀要』六
・柳義孝【一九八七】「大疏愚草」と『大疏第三重』について『印度学仏教学研究』三五(二)

・柳義孝【一九八八】「新義派における論義について(一)」『豊山学報』三三
・柳義孝【一九九〇】『大疏第二重』は聖憲の作か『豊山教学大会紀要』一八
・柳義孝【一九九二】「新義の論義について(二)」『興教大師覚鑿研究』所収
・柳義孝【一九九五】「三密具闕」考『豊山学報』三八
・柳義孝【二〇〇三】『新義教学の祖 頼瑜僧正入門』、ノンブル社
・柳義孝【二〇一六】「真言宗の論義について―新義の論義を中心に―」『密教文化』二三六・記念講演録

・佐藤もな【二〇〇六】「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

・佐藤隆賢【二〇〇二】『諸宗教理同異釈』について『新義真言教学の研究』頼瑜僧正七百年御遠忌記念論集

・島地大等【一九三三】『日本仏教教学史』、中山書房

・新義真言教学研究会【二〇〇一】「大疏第三重・釈論第三重の研究」『大正大学総合仏教研究所叢書』一〇

・鈴木雄太【二〇一六】「聖憲における華嚴教学の受容―『二教論』に引用される『五教章』の解釈を中心に―」『智山学報』六五

・鈴木雄太【二〇一七】「聖憲における華嚴の成仏論―三生成仏に関する解釈を中心に―」『智山学報』六六

・鈴木雄太【二〇一七】「聖憲の機根観―『大疏百条第三重』を中心として―」『仏教文化学会紀要』二六

・鈴木雄太【二〇一七】「聖憲の華嚴解釈―事・理という視点から―」『密教学研究』四九
・鈴木雄太【二〇一七】「初発心時便成正覚」の一考察―中世真言学僧の華嚴解釈を中心に―『印仏研』六六(二)

(た行)

・高神覚昇【一九七〇】『密教概論』、文政堂

・高田悠【二〇一五】「日本華嚴における「非情成仏論」の展開」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三七

・高峰了州【一九四二】「凝然の教学とその学系」『華嚴思想史』、興教書院

・武内孝善【二〇〇七】「三業度人の制の変遷」『智山学報』五六

・田戸大智【二〇〇二】「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

- ・田戸大智【二〇〇五】「済暹における密教行位説」『東洋の思想と宗教』一二二
- ・田戸大智【二〇一二】「重誉における機根の問題」『感性文化研究所紀要』七
- ・田中悠文【二〇〇一】「贈僧正頼瑜諸流相承考」『現代密教』一四
- ・田中悠文【二〇〇九】「宗学と仏教学―宗学とは何か―」『現代密教』二〇
- ・智山勸学会【二〇一八】『日本仏教を問う 宗学のこれから』（春秋社）
- ・智山伝法院【一九九四】『頼瑜撰 即身義愚草』（真言宗智山派宗務庁）
- ・智山伝法院【二〇〇〇】『頼瑜―その生涯と思想―』（『智山伝法院選書』七）
- ・智山伝法院【二〇〇五】『智山の論議―伝法大会と冬報恩講―』（智山伝法院選書一一）
- ・張愛順（戒環）【二〇〇三】「法蔵の成仏論について」『印仏研』五二（一一）
- ・梅尾祥雲【一九八二】『日本密教学道史』（『梅尾祥雲全集』六）
- ・苦米地誠一【一九八七】「〈法身説法〉説の成立について」（『智山学報』三六）
- ・苦米地誠一【二〇〇五】「平安時代における論義」（智山伝法院『智山の論義―伝法大会と冬報恩講―』所収）
- ・苦米地誠一【二〇〇八】『平安期真言密教の研究』（ノンブル社）
- ・苦米地誠一【二〇一〇】「空海撰述の「祖典」化をめぐる―空海第三地菩薩説と『御遺告』の成立―」（『中世文学と寺院資料・聖教』、竹林舎）
- ・苦米地誠一【二〇一六】「諸宗の制度的兼学と重層的（包摂的）兼修」（『智山学報』六五）
- ・苦米地誠一【二〇一六】「真言密教研究と宗学」（平成三〇年二月一日最終講義レジュメ）
- ・豊嶋悠吾【二〇一三】『釈論愚草』における頼瑜の真言教学の特徴―「二門峙立」と理無辺について―（『インド哲学仏教学研究』二〇）

（な行）

- ・中西俊英【二〇一〇】「唐代仏教における「事」的変遷―華厳文献を中心として―」（『インド哲学仏教学研究』一七）
- ・中西俊英【二〇一四】『華厳五教章』における「理」（『印仏研』六三（一二））
- ・中村薫【一九七六】「華厳経に於ける信満成仏について」（『印仏研』二四（一二））
- ・中村賢識【二〇一四】「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）
- ・那須政隆【一九三六】『五輪九字秘釈の研究』（鹿野苑）
- ・那須政隆【一九五四】「大日経の教主論について」（『智山学報』一）
- ・那須政隆【一九五五】「有無相及び一多法界」（『智山学報』三）
- ・沼尻憲尚【二〇一一】「梶宝の「教主義研究」について」（『大正大学総合仏教研究所年報』三三）
- ・納富常天【一九六八】「明恵述・高信記 解脱門義聴集記」（『金沢文庫研究紀要』四）
- ・納富常天【一九七〇】「泉州久米多寺について」（『金沢文庫研究紀要』七）
- ・納富常天【一九八三】「高山寺教学の展開」（『印仏研』三二（一一））
- ・納富常天【一九九七】「久米多寺盛誉について」（『華厳学論集』）
- ・野呂靖【二〇〇六】「日本華厳における三生成仏説に関する諸師の見解」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二八）

- ・野呂靖【二〇〇七】「順性房高信と頼瑠——頼瑠教学に影響を与えた高山寺系密教学の影響——」『印度学仏教学研究』五五（二二）
- ・野呂靖【二〇〇七②】「明恵門下における『即身成仏義』解釈——高信撰『六大無碍義抄』上巻翻刻——」『仏教学研究』六三
- ・野呂靖【二〇〇九】「順高編『五教章類集記』における明恵・喜海の成仏義解釈」『仏教学研究』六五
- ・野呂靖【二〇一二】「普一国王玉による『五教章』講説について——智積院新文庫資料を中心に——」『龍谷大学論集』六〇（二二）
- ・野呂靖【二〇一四】「智積院新文庫蔵の俱舎・因明・法相関係資料について」（『根来寺聖教の基礎的研究——智積院聖教を中心として——』、基礎研究（B）研究成果報告書）
- ・野呂靖【二〇一五】「中世真言宗における諸宗教学の受容について——富山大学附属図書館ヘルマン文庫蔵『王心鈔』翻刻——」『仏教学研究』七二
- ・野呂靖【二〇一七】「志玉の『五教章』講説と中世根来寺の華嚴学」（第六八回印仏学会パネル発表資料）
- ・野呂【二〇一七②】「明恵門下における密教理解について——唐招提寺蔵『六大無碍義抄』解説並びに下帖翻刻——」（『日本古写本研究』研究所研究紀要）二二

（は行）

- ・長谷宝秀【一九九七】『長谷宝秀全集』（法蔵館）
- ・早川道雄【二〇〇〇】「不二摩訶衍とは何か」（『豊山学報』四三）
- ・早川道雄【二〇〇〇】「不二摩訶衍」の概念的本質とその起源」（『国際仏教学大学研究紀要』三三）
- ・林田光禪【一九一五】「三密具闕論の変遷」（『智山学報』二）
- ・林田光禪【一九二一】『教主義合纂』（国訳密教刊行会）
- ・林田光禪【一九八六】「真言宗綱要」（『真言宗選書』第三巻）
- ・平川彰【二〇〇四】「覚鑊における一密成仏の意義」（『興教大師覚鑊研究』）
- ・平澤照尊【二〇〇七】福田亮成・山口幸照・山本匠一郎編『新義真言宗の歴史と思想』（ノンブル社）
- ・藤田隆乗【一九八七】『釈摩訶衍論』における論義の一考察——「二門峙立」を中心として」（『智山学報』三六）
- ・藤田隆乗【一九九三】「頼瑠の成仏観」（『智山学報』四二）
- ・藤田隆乗【二〇〇二】「頼瑠の加持身説について」（『智山ジャーナル』一九）
- ・藤丸要【二〇〇二】「凝然教学の根本的立場」（『仏教学研究』五六）
- ・藤丸要【二〇〇六】「凝然と東大寺」（『龍谷紀要』二八）
- ・藤丸要【二〇一六】『華嚴——無礙なる世界を生きる』（自照社出版）
- ・別所弘淳【二〇一五】「平安期東台両密における教学的交渉」（博士論文）
- ・別所弘淳【二〇一七】「新義真言における非情成仏論——『釈摩訶衍論』論義を中心に——」（『智山学報』六六）
- ・ヘンドリック・ファン・デル・フェーレ【一九九八】『即身成仏への情熱——覚鑊上人伝』（ノンブル社）

- ・堀内規之【二〇〇九】『済暹教学の研究―院政期密教の諸問題―』（ノンブル社）s
- ・本多隆仁【一九九三】『釈摩訶衍論における真如門について―如義言説・法身・用大―』（『智山学報』四二）
- ・本多隆仁【一九九六】『如義言説と法身―弘法大師教学における法身の意味を求めて―』（『智山学報』四五）
- ・本多隆仁【一九九八】『如義言説と弁頭密二教論』（『佐藤隆賢博士古希記念論文集』、山喜房）
- ・本多隆仁【二〇〇二】『頼瑜の如義言説解釈―頭密対弁思想を中心として―』（『新義真言教学の研究』）
- ・本多隆仁【二〇〇七】『不二摩訶衍法と如義言説』（『智山学報』五六）

（ま行）

- ・松崎恵水【二〇〇八】『興教大師覚鑠上人伝』（興教大師八百五十年御恩忌記念事業委員会）
- ・馬淵昌也【二〇〇五】『唐代華嚴教学における三生成仏論の展開について』（『駒沢大学仏教学部論集』三六）
- ・水上文義【二〇〇八】『台密思想形成の研究』（春秋社）
- ・箕輪顕量【二〇〇二】『頼瑜にみる南都教学―『諸宗教理同異釈』を中心に―』（『新義真言教学の研究』頼瑜僧正七百年御遠忌記念論集）
- ・宮坂宥勝【一九九八】『阿字本不生考―空を問う―』（『智山学報』四七）
- ・元山公寿【二〇〇七】『運敝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』）
- ・元山公寿【二〇〇八】『智山教学とは何か―闡提定性の論義をめぐる―』（『現代密教』一七）
- ・森口光俊【二〇一〇】『聖憲作 良尊鈔注「病中寓言 阿字観鈔」考（一）』（『智山学報』五九）

（や行）

- ・吉田宏哲【一九九四】『弘法大師教学と華嚴思想』（『密教体系』五、法蔵館）
- ・吉津宜英【一九八五】『華嚴禅の思想史的研究』、大東出版社
- ・米田達也【一九八七】『空海における華嚴教学の把握』（『南都仏教』五八）
- ・米田達也【一九九七】『空海の華嚴深秘釈』（『印仏研』四六（二））

（わ行）

- ・渡邊晃秀【二〇一〇】『運敝僧正の晩年期の教学について―『本不生頭密同異義』を中心に―』（『智山学報』五九）
- ・渡辺新治【一九九二】『興教大師の教主義について』（『興教大師覚鑠研究』、春秋社）
- ・渡辺新治【一九九八】『自証説法について（Ⅱ）』（『智山学報』四七）