「三密具闕」再考

――新義（智山）教学の視点から――

鈴木雄太

一、はじめに

真言宗智山派は新義真言宗（以下、新義派）の系統に属している。新義派の教学、すなわち「新義教学」とはどのような教学を指すのであろうか。[1] 仮に新義教学を定義づければ、「頼瑜によって端を起し、頼瑜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。

さて、新義派の教学研鑽は論義によってなされてきた。新義（智山）教学における論義の系譜は、頼瑜の『愚草』↓聖憲の『第三重』↓運敞の『第二重』『啓蒙』『談義』と流れている。従って、新義派（智山派）を代表する学僧を挙げれば、頼瑜、聖憲、運敞となろう。しかしながら、彼らの教義内容をみてみると、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】

新義教学といったとき、その根底には、頼瑜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瑜の教学であるということはできない。頼瑜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、頼瑜の『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、頼瑜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】

智山の近代師と呼ばれる運敞は、『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】

新義教学の三学匠、頼瑜、聖憲、運敞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、頼瑜の提唱した加持身説に対し、聖憲や運敞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（頼瑜・聖憲・運敞）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（智山）教学として受け継がれ、展開されてきた。

そして、本論のテーマである《三密具闕》(2)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、頼瑜は「三密双修」を主張し、聖憲と運敞は「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。『大疏第三重（古板・新版）』のうち、運敞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。

このような中で本稿では、智山の視点から、頼瑜と聖憲（運敞）の言及を中心に少しく考察してみたい。[3]

二、問題の所在（先行研究[4]のまとめ）

《三密具闕[5]》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[6]」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か否か、という問題である。そして、この問題の背景には空海・覚鑁の両祖師の三密（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る。そして、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て様々な解釈をなしてきた。その第一歩となったのが覚鑁である。覚鑁はそれまで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[7]。

そこでまず、空海と覚鑁、そして東密諸師における「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、

三密加持速疾顕とは謂わく、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覚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観察し、手に印契を作し、口に真言を誦し、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（『弘全』一、五一三頁）

と述べ、さらに、『秘蔵宝鑰』では、

凡そ瑜伽観行を修習する人は、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（『弘全』一、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）覚鑁の見解

覚鑁は『真言宗即身義章』の中で、

三密加持速疾顕とは、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覚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れば、吾諸仏に帰命す。諸仏の身を以て吾が身に入るれば、諸仏吾を摂護したまう。吾口業を以て諸仏の口業に入るれば、吾口業を以て実の如く諸仏の功徳を讃歎す。諸仏の口業を以て我が口業に入るれば、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るれば、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るれば、諸仏観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、それによっ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。このように、覚鑁は三密思想を基本として、すべての衆生が三密行によっ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いている。(8)

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、凡そ即身に大覚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、事観相応結誦行、唯信作印誦明行、随於一密至功行なり。

[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、深智の観慧なしと雖も、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、一事を観修して即身成仏するが故に。

[3]第三の行は、如上の二種の智観なしと雖も、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、唯だ一義を観じ、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、一字形を観じて成仏し、一印形の三摩耶形を観じて成仏し、一尊形相の一相を観じて成仏し、及び余行無けれども、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、総じて爾か云うなり（『興全』下、一一七三～一一七四頁　※1等は筆者の加筆）

と、1・2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、覚鑁の一密二密行による即身成仏を認める姿勢が窺える。但しこの直後には、

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、将た如何。
答う、正成仏の時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、将た如何。
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（『興全』下、一一七四頁）

とも述べられ、正成仏時[9]には三密相応することが必定であり、その際には一密二密行も不思議加持力によっ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、覚鑁の本意が、真言宗の成仏は必ず三密行を要すとみるのか、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、覚鑁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[10]。

(三) 東密諸師の見解

「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』）
・聖憲（一三〇七〜一三九二）……一密二密（『大疏第三重』）
・宥快（一三四五〜一四一六）……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』）
・玄誉（〜一五三二〜）…………三密双修（古板『大疏第二重』）
・運敞（一六一四〜一六九三）……一密二密（新版『大疏第二重』[11]）

これを見ると、聖憲と運敞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、聖憲の一密二密を受け継ぐ智山の運敞に対し、豊山の玄誉は三密双修の立場にある[12]。

これを智山の視点からみれば、なぜ頼瑜と聖憲・運敞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義をするのか気になってくる。

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。

三、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、一心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「一心・三密」という顕密の修行の異なりを挙げている。そして、「一心・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っ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うと述べる。

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、「常に一字を以て斉しく三業を運ぶ」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と捉えている様子が窺える。

四、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（『大正』七九、六一六頁上中）

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。聖憲の分類によれば、大途は三密双修の機根であるが、ごく一部には発心即到（修行不要）の機や一密二密の機もいる。

真言機……1上上信解機＝発心即到の機
　　　　　2大途　　　＝三密双修の機
　　　　　3下下劣鈍機＝一密二密の機

先の頼瑜は、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。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実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こるが故に、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、三密斉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』七九、六一六頁下〜六一七頁上）

これによれば、古義は空海『雑問答』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[13]」の文をもっ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ための文であり、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、三密を具さに行じなければ仏果に到れない、とは言ってない。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[14]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、本有の三密を開顕せば、三平等処に到ると云うべきなり（『大正』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。[15] 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顕していると説明する。

五、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、「常に一字を以て斉しく三業を運ぶ」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[16]

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[17]

↓　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。但し、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、本有の三密を開顕せば、三平等処に到ると云うべきなり[18]

↓　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上で、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、頼瑜も聖憲も「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[19]、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。但し、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、頼瑜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。頼瑜は「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、頼瑜は「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（聖憲を引き継ぐ運敞）のみである。そこで最後に、なぜ聖憲は「一密二密」を主張したのか考えてみたい。

六、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、頼瑜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、頼瑜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。頼瑜のように、「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」と捉えると、「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、挙足下足を密印と観じ、開口発声を真言と思い、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、明を誦ず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、行者の所楽に随いて一密二密を行ずる機もあるべきなり（『大正』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、聖憲にとって「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。[20] 従って、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。

新義派の主張には顕密対弁門と自宗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。「三密具闕」の議論の中で、頼瑜は「悉く三密を具すべしと存し申す意は一心三密は是れ顕密の修行の異なるが故に」(21)と、三密双修の理由に顕密の相違を挙げている。一方の聖憲は、顕密対弁に即する一心・三密の議論について、「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」(22)と述べ、一心・三密の議論は三密双修の根拠にならないと断じている。

さらに、聖憲の生きた時代は、頼瑜によって端を起こした新義教学を、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。言い換えれば、頼瑜の時代には明確に新古の対立があったわけではなく、頼瑜が強調するのは新古の相違というよりも、自性身上の加持身説という新たな教主義の提唱であった。それに対し、頼瑜から少し時が経ち、新義教学が浸透しはじめた聖憲の時代は、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。そこで聖憲は教主義に限らず、三密具闕についても古義とは異なる新義派の教学として整え、一密二密の成仏を強調したのではないか。

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、古義派の主張と大差はない。ここで、古義派の見解についても少しく触れると(23)、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。一に二を摂する力、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、一一頁上～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。従って、古義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、古義派と同様の解釈をする頼瑜に対し、細論門に即して（古義との相違を主張して）一密二密行での成仏を強調したのだと考えられるのである。

（考察②）聖憲は覚鑁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、第三は二密の行、第四は一密の行を挙ぐ」[24]と、覚鑁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、覚鑁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、覚鑁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。[25]

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。

覚鑁は『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。[26]つまり、頼瑜は覚鑁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、聖憲は覚鑁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、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こる論議なり。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（『豊全』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（覚鑁）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、新義派は一密二密成仏を相承している。『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、覚鑁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。

智山派を視点とした考察から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、豊山の論義は玄誉の古板『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」と述べることからも、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、玄誉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[27]」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浄信心を生ずと雖も、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。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、聖憲は現実的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。但しこの考察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ていない。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想像することができる。

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。

七、まとめ

以上、頼瑜と聖憲の言及を中心に、新義（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、運敞は聖憲を受け継ぎ、一密二密の立場を保っている。

頼瑜・聖憲・運敞に関わらず、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、頼瑜・聖憲・運敞の間には、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[28]。しかし、そこでいう立場の相違とは、答者の解答として示された立場の相違（主に初重・二重までにおける立場の相違）であり、その内容（三重以降）まで充分に検討されているとは言い難い。学僧その人の思想を解明するためには、答者が提示した解答（初重・二重）だけにとどまらず、議論の内容（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。

参考文献

・大塚伸夫【二〇〇四】「興教大師覚鑁の三密思想」（『興教大師覚鑁研究』）
・勝又俊教【一九九二】『興教大師の生涯と思想』（山喜房）
・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――」（『日本仏教綜合研究』七）
・栗山秀純【一九七〇】「根嶺聖憲師の三密具闕説」（『密教学研究』二）
・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【二〇一七】「新義真言教学における伝統について」（『現代密教』二八）
・榊義孝【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））

・榊義孝【一九九五】「「三密具闕」考」（『豊山学報』三八）
・鈴木雄太【二〇一七】「聖憲の華厳解釈～事・理という視点から～」（『密教学研究』四九）
・苫米地誠一【二〇〇八】「覚鑁の機根観」（『平安期真言密教の研究　第二部平安期の真言教学と密教浄土教』、ノンブル社）
・那須政隆【一九三六】『五輪九字秘釈の研究』（鹿野苑）
・林田光禅【一九一五】「三密具闕論の変遷」（『智山学報』二）
・平川彰【二〇〇四】「覚鑁における一密成仏の意義」（『興教大師覚鑁研究』）
・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　覚鑁上人伝』（ノンブル社）
・元山公寿【二〇〇七】「運敞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って――」（『現代密教』一七）

註

(1)元山【二〇〇八】では、「「〇〇教学」といっても、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、頼瑜の教学をそのまま新義教学と言うことはできず、運敞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（一一七頁取意）」と述べられている。

(2)論義の算題には《　》を附す。

(3)運敞の『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、運敞の言及にはとりわけ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)古義では《三密具不具》《三密双修》と称する。
(6)『大正』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。詳しくは大塚【二〇〇四】参照。
(8)覚鑁は、「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)この「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。それは、「正成仏」の「正」を「ただしい・ただしく」と読むか、「まさに・まさしく」と読むかという問題であり、榊【一九九五】は「まさに・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』では、「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』七九、六一七頁中）」と、「まさに」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（『智全』一、九〇頁上）」と、「まさに」と読んで問題ない旨を示している。
(10)覚鑁の一密二密成仏説については、近年の研究においても種々の見解がみられる。大塚【二〇〇四】・榊【一九九五】・勝又【一九九二】は方便と捉え、北川【二〇〇九】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。ヘンドリック【一九九八】・那須【一九三六】は一密二密でも成仏可能と捉え、平川【二〇〇四】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。
(11)榊【一九九五】、五三頁参照。
(12)『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】によって、古板は玄誉・新版は運敞の作であることが断定され、本稿もそれに従うことにする。また、「豊山に於いては、能化に依っては、語句の訂正を行いながら、古板を基本として、論義を行っていたようである（中略）智山においては、運敞が新

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」と示される。

(13)『弘全』四、一六八頁

(14)『大正』の「身根」は「身振」の誤りか。

(15)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「挙レ手動レ足皆成二密印一（身密）開レ口発レ声悉是真言（語密）起レ心動レ念咸成二妙観一（意密）」と説けるものこれなり」（一一三八頁）と説明される。

(16)『大疏第一愚草』二上、一二頁左

(17)『菩提心論初心鈔』（『日蔵』四八、一二八頁上）

(18)『大正』七九、六一七頁上

(19)但し、「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』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。

(20)信恕『見聞記』の中にも、「当段の『疏』の釈は顕密対弁の麁論なるが故に、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（『豊全』四、一四三頁下）」と説かれる。

(21)『大疏第一愚草』二上、一一頁左

(22)『大正』七九、六一七頁上
(23)古義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』七九、六一七頁上
(25)『真全』一三、四七頁上下
(26)『興全』下、一一七三〜一一七四頁
(27)北川【二〇〇九】、三九頁
(28)元山【二〇〇七】【二〇〇八】等参照。