

## 『弁顕密二教論』「大智度論引証註解段」

## の論証構造について

米川佳伸

## はじめに

『弁顕密二教論』（以下『二教論』と略称）は、弘法大師空海（773～835）が真言宗立宗の為に著した書と言われ、空海の辿った思想的変遷の中でも重要な位置を占める。『二教論』は空海の思想的活動の初期、およそ弘仁6年（815年）頃に撰述された、と普通考えられている<sup>1)</sup>。苦米地〔1987〕で指摘されているように、この著作の中で空海が初めて〈法身説法〉について主張したことは殊に画期的であった<sup>2)</sup>。空海は『二教論』の冒頭で〈法身説法〉を定義し、〈法身説法〉の命題を論証するために顕教や密教の経典や論書から様々な文章を引用して証明する手法をとった<sup>3)</sup>。

『二教論』における空海の引用文の漢訳原文を検討してみると、その対応箇所ほぼ全文を引用していることはむしろ少なく、自らの主張を証明する為に、空海が漢訳文にいろいろと変更を加えている場合の多いことが分かる。例えば、原文中の文章や文字を一部省略する場合<sup>4)</sup>、原文中の文章や文字を一部省略して新たな文章や文字を挿入する場合<sup>5)</sup>、原文中の文章の前後を取り替えて引用する場合<sup>6)</sup>、などである。また引用文の原文の中にさらに引用文がある場合<sup>7)</sup>なども含めて、引用文の構造にはいくつものタイプがある。これらの事実が示しているのは、第一に、空海には先ず明確に自分の信ずる主張があってそれを証明する為に引用文に操作を加えることも辞さない、という空海の著作にあたっての姿勢である。そして第二には、そのような空海が『二教論』で引用した文章には、空海自身の何らかの意図が色濃く反映されていると先ずは想定すべきであり、空海を思想を理解するには引用

文とそれらに関する空海自身の論評とを一体として吟味する必要がある、ということであろう。この第二の点は小野塚幾澄先生や木村秀明先生、苦米地誠一先生などの研究で既に取り上げられている<sup>8)</sup>。しかし小野塚幾澄[2002]は、空海のそれぞれの著作がどのような論理構成でできあがっているのかを分析するというよりは、むしろ『二教論』を始め多くの空海の著作で引用されている經典・論書について、それらがどのような目的の為に引用されたのかを整理する枠組みとしてよく使われる四つの区分、即ち「能説の仏身」、「所説の教法」、「成仏の遅速」、「教益の勝劣」をそれぞれの引用文に当てはめて検討するに留まっている感が拭えない。また、木村秀明[1983]や苦米地誠一[1987]では、空海の著作で取り上げられた引用文の論証構造の一般的な枠組みを明らかにすることがそれぞれの論文の本来の目的である為に、個々の具体的な引用文の持つ意味内容やそれぞれの引用文と空海の主張との関係を詳細に分析する態度はとられていないように見える。

## 1. 本稿の目的

そこで本稿では、例示的に、『二教論』の中で『大智度論』から引用された文章に焦点を当て、引用文の原文テキストが持つ本来の表現と本来の意味とが『二教論』の当該箇所以示される空海の主張や論旨と具体的にどのような関係にあるのかを検討して、その箇所における引用が『二教論』の論証構造に照らしてはたして妥当なものであるのかどうかを明らかにしたい。それは、第一に『二教論』の引用文の論証構造に関しては、後述するように真言宗と天台宗等との間で実際に論争があったからであり、第二には空海の著作についてこの種の検証作業を重ねていくことを通して空海思想のより正確な理解が得られる、と考えるからである。

さて、『大智度論』100巻は、『摩訶般若波羅蜜經』の注釈書として龍樹(Nāgārjuna; 150-250頃)が著したとされ、鳩摩羅什(Kumārajīva; 344-413、一説では350-409)がそれを漢訳して、現代に伝わっている。『大智度論』は漢訳のみが現存し、サンスクリット原典とチベット語訳が伝わっていない。

また、『大智度論』が注釈を加えている『摩訶般若波羅蜜經』は『大品般若經』の各種漢訳群の中でも、『大智度論』の翻訳者と同じ鳩摩羅什が訳したものである。

そして『二教論』ではこの『大智度論』から3箇所にも亘って全部で7文が引用されている。第一に、『大智度論』の巻第5から2文と巻第31から1文、合計3文が引用されて、果分不可説を説く顕教の三論宗との対比の上に、真言密教が説く果分可説の論証が行われている<sup>9)</sup>。第二に、それに続く段<sup>10)</sup>では、『大智度論』の巻第38から1文が引用されて、空海が説く<法身説法>が主張されている。第三には、『大智度論』巻第9から2文と巻第10から1文、合計3文が引用されている<sup>11)</sup>。

これらのうち第一と第二、即ち『大智度論』巻第5、第31、及び第38の引用について、筆者は、既に『豊山教学大会紀要』第47号で、本稿と同様の視点から検討を加えた。即ち第一の引用に関しては、『大智度論』は『二教論』で明らかに顕教の論書として扱われており、それらの引用文は顕教に対する密教の優位性を証明する役割を与えられていることが確認された。また第二の引用については、『大智度論』は『二教論』で顕教の論書として使われてはいるものの、空海の論評(喩釈)が『大智度論』からの引用文に密教的な要素・解釈を付け加えていることが明らかとなった。そこで本稿では、第三の『大智度論』巻第9と巻第10から引用された合計3つの文章に焦点を絞って検討することとしたい。

『二教論』では、序文に当たる部分に続く箇所<sup>12)</sup>で、『二教論』の全体的な問題設定を行なっている。その趣旨は、密教と顕教の相違と<法身説法>とを示す文言が顕教の経典・論書にも散見される、というものであり、『大智度論』もそのような論書の中に数えられる、と説かれている。本稿で扱う3つの引用文も皆この論旨を受けて、その例証として示されたものである。その意味からも、この箇所における空海の中心的な論点が顕・密の区別と<法身説法>にあることが頷けるが、この段では、後述の引用文が示すように、殊に<法身説法>に主眼が置かれている。

## 2. 『大智度論』巻第9及び巻第10からの引用文

次に、『二教論』に記されたこれら三つの引用文のテキストと『大智度論』の原文テキストとの異同を確認する。その後、『大智度論』からの引用文でどのように〈法性身の説法〉が描かれ、また空海がそれをどのように自身が主張する〈法身説法〉に関連づけているかを検討したい。また、『大智度論』が注釈している『摩訶般若波羅蜜經』と『大智度論』が説く〈法性身の説法〉との関連にも若干触れることとする。

先ず、『二教論』中の3つの引用文を具体的に示すと以下のようなになる。ここでは、『大智度論』の原文テキストにあって空海の『二教論』にはない文字や文章を**太字**で鉤括弧〔 〕内に、また原文テキストにはなかった文字や文章で空海の『二教論』には記されている箇所を丸括弧（ ）に表記する。したがって、鉤括弧内の太字の部分を見捨て丸括弧内の部分を拾っていけば、『二教論』の原文となる。尚、下の【No. 1】で『大智度論』中の割書の文章は二重の丸括弧（（ ））で示す。

### 【No. 1】『大智度論』巻第9を引用した第1の箇所

（智度論第九云）

〔復次〕佛有二種身。一者法性身。二者父母生身。是法性身滿十方虛空無量無邊。色像端〔正〕（政）相好莊嚴。無量光明無量音聲。聽法衆亦滿虛空。（此〔明〕衆亦是法性身非生死人所〔得〕見也）常出種種身種種名號種種生處種種方便度衆生。常度一切無須臾息時。如是法性身佛。能度十方〔世界〕衆生。受諸罪報者是生身佛。生身佛次第說法如人法。〈『定本弘全』3,p.108〉, 〈『弘全』1,pp.503-504〉, 〈『大正藏』vol.25,pp.121下-122上〉

### 【No. 2】『大智度論』巻第9を引用した第2の箇所

又（云）法身佛常放光明。常說法。而以罪故不見不聞。譬如日出盲者不見。雷霆振地聾者不聞。如是法身常放光明常說法。衆生有無量劫罪垢厚重不見不聞。如明鏡淨水照面則見。垢翳不淨則無所見。如是衆生心清淨

則見佛。若心不淨則不見佛。

<『定本弘全』3,p.108> , <『弘全』1,p.504> , <『大正蔵』vol.25,p.126中>

【No. 3】『大智度論』卷第 10 を引用した第 3 の箇所

(又云)

如説密迹金剛經中。佛有三密。身密語密意密。一切諸天人皆不解不知。(上來經論等文。並是顯密差別法身說法之證也。披鑒智者詳而解迷<sup>13)</sup>。)

<『定本弘全』3,p.108> , <『弘全』1,p.504> , <『大正蔵』vol.25,p.127下>

以上三箇所からの引用文が『二教論』では一続きの文章として提示されている。そして、【No. 1】、【No. 2】、【No. 3】を一見すれば明らかなように、ここでは空海は、『大智度論』の割書も含めて、『大智度論』のテキストをそのままほぼ完全に引用しており、空海が『大智度論』のテキストを操作した箇所はほとんど認められない。また、唯一省略箇所がある【No. 1】の中で省略された部分も「復次」、「正」、「明」、「得」、「世界」であり、省略によって引用文の意味・解釈に影響が及ぶことはないと考えられる。そこで、文章の表現上は『大智度論』が説く<法性身の説法>と空海が主張する<法身説法>とは何の矛盾もなく素直に同義であるようにも見えよう。

しかし、それぞれの引用文の意味内容についてはどうであろうか？ 先ず、【No. 1】では、仏身には「法性身」と「父母生身」の二身がある、と述べられる。「法性身」は虚空に満ちていて、その量にも広がりにも限りがなく、姿形は端正で仏の身体上の優れた特徴を有し、飾りを付け、無量の光明と音声を持つ、と説かれる。「法性身」は、常に諸々の身体と名号 (nāman, 名字) とを出して様々な場所で様々な手段を使って衆生を救い、一瞬も止まることがない、とされる。そして、教えを聴く聴法衆も同様に虚空に満ちているとされ、また割書によって、この聴法衆もまた「法性身」であることが示される。このような「法性身」に対して、父母から生まれた「生身仏」は諸々の罪の報いを受ける衆生を救うものであり、「生身仏」の説法は人の世の教えを説くよ

うなもの、とされる。このように、この箇所では仏身を〈法性身〉と〈父母生身〉の二身に分けてそれぞれの特性を規定しており、さらに、〈法性身〉の聴法衆もまた〈法性身〉である、と説かれた。次に【No. 2】では、「法身仏・法身」が常に光りを放って常に説法をなさっているのに、衆生にはこの「法身仏・法身」が見えないし、説法も聴こえないが、それは己の罪障の為である、とされ、衆生の心が清浄な時には「仏」即ち〈法性身〉が見えるし、清らかでない時には見えない、と説く。最後に【No. 3】では、顕教の經典である『密迹金剛經』<sup>14)</sup>に説かれているように、「仏」には身密、語密、意密という三密の働きがあるが、全ての天や人はその三密を理解しないし知覚もしない、という『大智度論』の文章が引用されている。この「仏」とは、後述するように、本經の『摩訶般若波羅蜜經』を考慮すれば〈法性身〉ということになる。そして、引用文に続けて空海自身の論評があり、上に挙げた經典・論書等の文章は、顕教と密教の区別と「法身説法」との根拠であり、これを開き見る智者は詳しく吟味して迷いをなくすようにすべきである、と結んでいる。即ち、空海は、ここで明確に顕・密の区別と、殊に〈法身説法〉とが顕教の論書である『大智度論』の中に読み取れる、と主張している。より正確に述べるなら、先ず、空海は【No. 1】と【No. 2】の引用で〈法性身〉の属性をある程度特定した。さらに、その〈法性身〉の概念を果分説法の具体相たる「三密」に言及している【No. 3】に投影した。そして、【No. 3】では〈法性身〉の「説法」までは明記していないものの、空海は〈法性身〉の三密活動を述べる『大智度論』が〈法身説法〉の証である、と論じたのである。

次に、『大智度論』の〈法性身〉の概念を探り、あわせて【No. 3】に記された「仏」が〈法性身〉であることを確認する為に、『摩訶般若波羅蜜經』の対応箇所を示すと次のようになる。いずれも『摩訶般若波羅蜜經』の「序本第一」の初めの部分に属し、經の初めにある極めて総論的な部分の文章である。

- (1) 『摩訶般若波羅蜜經』中で【No. 1】が注釈を加える箇所  
爾時世尊在師子座上坐。於三千大千國土中其德特尊。光明色像威德巍巍。遍至十方如恒河沙等諸佛國土。譬如須彌山王光色殊特衆山無能及者。  
〈『大正藏』 vol.8, p.217 下〉

(2) 『摩訶般若波羅蜜經』中で【No. 2】が注釈を加える箇所  
 是時東方過如恒河沙等諸佛國土。其國最在邊國名多寶。佛號寶積。今現在爲諸菩薩摩訶薩說般若波羅蜜。

<『大正蔵』 vol.8, p.218 上>

(3) 『摩訶般若波羅蜜經』中で【No. 3】が注釈を加える箇所  
 寶積佛報普明言。善男子。西方度如恒河沙等國。有世界名娑婆。佛號釋迦牟尼。今現在欲爲諸菩薩摩訶薩說般若波羅蜜。是其神力。

<『大正蔵』 vol.8, p.218 上>

このように、本經の(1)では「般若波羅蜜」を説法する「世尊」は特別に徳が高く、その光明、色像、威徳が十方諸仏の仏国土に及ぶとされ、(2)では十方諸仏のうちの宝積如来が多宝世界で「諸菩薩摩訶薩の爲」に「般若波羅蜜」を説かれ、(3)では宝積如来が普明菩薩の間に答えて、「釈迦牟尼」が娑婆世界で「諸菩薩摩訶薩の爲」に『般若波羅蜜』をお説きになる、と記されている。そこで、(1)と(2)から、ここで登場する宝積如来と「般若波羅蜜」を説く「釈迦牟尼」とが<法性身>である、と『大智度論』では規定していることが分かる。また、(3)で言及された宝積如来や釈迦牟尼も、「諸菩薩摩訶薩の爲」に『般若波羅蜜』を説く<法性身>であり、従って、本經のこの箇所を注釈した『大智度論』の【No. 3】に登場する「仏」が同様の<法性身>であると規定されていることも肯ける<sup>15)</sup>。

さて、『大智度論』が注釈を加えている本經の『摩訶般若波羅蜜經』においては、その教主はあくまでも釈尊であり、またそれぞれの仏国土に在る十方諸仏であって、当然のこととして、本經の中で『大智度論』の<法性身説法>や空海が主張する<法身説法>は敷衍的・直説的な形では語られていない。それにも拘らず、『大智度論』では<法性身>が説法活動を行なっている、と説かれている箇所が幾つも見出せる。それは、当然、『大智度論』の撰者が、<法性身>の概念は『摩訶般若波羅蜜經』に内在している、と解釈したところから導き出されたもの、と一応は推測される。しかし、<法性身>の概念規定及び仏身論について『大智度論』には体系的且つ具体的に論じられている箇所は今のところ見当たらない。ラモット [1981] の対応箇所でも、<法性身> (un corps essential) や<法性身仏> (les Buddha du Corps de

la loi) に dharmatākāya や dharmakāyabuddha などの注記を付記してはいるものの、〈法性身〉についての特段の解説はない<sup>16)</sup>。そこで、【No. 1】、【No. 2】、【No. 3】の引用文に描かれた〈法性身〉の概念をさらに厳密に理解する為には、『大智度論』全 100 巻の中で〈法性身〉あるいはそれと同様の仏身に言及した箇所とその文脈を洗い出して、一般的に『大智度論』における〈法性身〉や〈法性身の説法〉の概念がどのようなものか、またその概念が『大智度論』を通して首尾一貫したものとなっているのかどうかを分析することが必要になる<sup>17)</sup>。さらには、そのような分析に基づいて『大智度論』における〈法性身〉や〈法性身の説法〉と『二教論』における〈法身説法〉とを対比して両者の概念上の異同を分析する作業も、『二教論』の厳密な理解には必要であろうが、それは今後稿を新たためて検討したい。

### 3. 『二教論』の論証構造における 『大智度論』引用の妥当性

さて、『大智度論』を引用した『二教論』の論証に関しては天台宗学の学匠等から批判が出された。例えば、古くは鎌倉前期の天台僧宝地坊証真(1130?-1210?)の起こした議論があり<sup>18)</sup>、現代では大久保良峻 [1987]、[1988]、[1992]、[2004]<sup>19)</sup> などがある。これらの批判の主要な論点に次のようなものがある。

『二教論』で引用された『大智度論』巻第9では、法性身仏がやはりこれも〈法性身〉である聴法衆に説法する、と述べられている。しかし、『大智度論』巻第30では「如是法性身仏有所説法。除十住菩薩、三乘之人皆不能持。惟有十住菩薩不可思議方便智力、悉能聽受<sup>20)</sup>。」と述べられていて、「十地の菩薩」が不可思議な方便智力をもって法性身仏の説法を聴くことができる、と規定されている。そこで『大智度論』の法性身仏はむしろ他受用身的な仏であると考えられるので、『大智度論』が説く法性身の説法は『二教論』において空海の主張する〈法身説法〉を証明しているとは見做し難い、というものである。『二教論』の論証構造の妥当性に疑問が投げかけられたと言えよう。



このような批判に対しては、真言宗学からも反論がなされた。例えば土居夏樹 [2005] では、聴法衆としての菩薩は、空海が規定する密教の菩薩達と同様に、寂滅・無相といった状態における「諸仏の驚覚」という事態を経て、さらに高度の段階へ進むと考えられるために、空海は『大智度論』の法性身菩薩を本覚を得た菩薩として捉え、それを密教の境界へ進んだ菩薩と見做すことで、『大智度論』の法性身の説法を〈法身説法〉の証文としたのであろう、と論じられている<sup>21)</sup>。

このように、空海が『大智度論』から引用して〈法身説法〉の証文とした文章の論証構造に関して、それを批判する側もまた擁護する側も共に、法性身仏の説法を聴く側の「聴法衆の性質」に着目してそれぞれの議論を展開している。そして、留意すべきなのは、十地の菩薩が法性身の説法を聴くことができるとした『大智度論』巻第30は、空海が『二教論』で実際に引用してはいない、という事実である。そこで重要なのは、空海が取り上げなかった箇所に関する後世の解釈から一度離れて、現実空海が『二教論』で綴った文章の精査を行い、そこから空海の意図がどのようなものであったかを読み解いていくことである、と考える。

さて、『二教論』の冒頭で『二教論』の主題の設定から結論までを簡潔に叙述している序文に相当する部分と、それに続く五点に亘る質疑応答が展開されている部分<sup>22)</sup>とを、このような観点から精読すると、上述の1. 本稿の目的の項で述べたように、『二教論』の中心テーマが顕・密の区別であり、その為に議論が〈法身説法〉の論証を中心に組み立てられていることは明らかである。殊に質疑応答の段で展開される五つの問答は、全て〈法身説法〉に関するものである。このような事実からも分かるように、『二教論』の論証構造の要は、因分可説果分不可説という顕教の教理の常識とは異なって、法身がその悟りの内容である内証智を説法することは可能であり、密教眼をもって見れば、この事実が顕・密の経典・論書に明らかに記されている、という点にある。そこに真言密教の独自性と超越性または特異性があり、密教優位と空海は主張しているのであろう。言い換えると、空海には、『大智度論』の引用によって、空海自身が密教の観点から理解する〈法性身〉が行う〈法身説法〉の証を示す、という目的がある。そして、空海が思い描く〈法身説

法>の具体的な姿は、『二教論』の中でも特に『大日經』を引用して解説した段<sup>23)</sup>などに顕著に現れている、と考えられる。『二教論』における『大日經』の引用については稿を改めて論じるが、そこでは、『大日經』「住心品」及び『大日經疏』で展開される、大悲毘盧遮那如来が「三無尽莊嚴藏」を神変加持して示現する活動、つまり身・語・意の三密活動をもって説法するというイメージを背景とした<法身説法>が表現されている。このような『大日經』の世界観に基づいた三密による<法身説法>こそ空海の<法身説法>の真の姿であった、と考えることができるであろう。

そこで、このような視座から空海が引用した【No. 1】、【No. 2】、【No. 3】の文章の『二教論』の論証構造における役割を再検討すると、先ず【No. 1】の引用文は、<法性身>が持つ無限の能力と衆生済度の働きを強調して、その特性をある程度規定し、それと<父母生身>の属性とを比較して、『二教論』が展開する顕・密の区別と密教の優位性に一定の論拠を提供している。次に【No. 2】の引用文は、「法身」が光明を放ち常に説法すると述べて『二教論』の<法身説法>に論拠を提供するだけでなく、衆生の心が清浄であれば仏を見ることができるとして、衆生が<法性身の説法>を知覚できない理由を述べ、<法性身>の持つ一面を明らかにして、『二教論』の<法身説法>の主張を補強する役割も担っている。また『大智度論』が『密迹金剛經』を引用する【No. 3】は、仏の活動としての「一切諸天人皆不解不知」即ち果分とも言える身・語・意の三密に言及しており、三密による果分の説法という空海の<法身説法>の具体像を形成するための論拠となっている<sup>24)</sup>。

このように、これら3つの『大智度論』からの引用文は、顕教の經典・論書からの引用ではあるものの、空海の眼によれば、引用文の意味内容は空海の主張したい内容に合致している、と考えられる。そこで、空海は、『大智度論』百巻のうちでこれら三箇所からの引用文こそが空海自身の主張を論証する顕教の書として最も有効であると確信した為に、『二教論』でそれらを的確に選択して引用した、と理解するのが自然であろう。このような視点に立ち、後世の学説から一度離れた目で見えた場合、<法身説法>を証明しようとする『二教論』の論証構造自体には、何ら妥当性を欠くものはないといえよう。

## 4. まとめ

本稿では、『二教論』の中で『大智度論』巻第9と巻第10から引用された3つの文章に焦点を当て、引用文の原文テキストが持つ本来の表現と意味とが『二教論』の当該箇所で見られる空海の主張や論旨と具体的にどのような関係にあるのかを検証して、其の箇所の引用が『二教論』の論証構造に破綻をもたらすかどうかについて検討した。これらの引用文はそれぞれ引用元の漢訳経典のテキストとほぼ同一であり、空海が作為的に文章操作を行なった跡は認められなかった。『摩訶般若波羅蜜經』本經の対応箇所に〈法身說法〉に関する表記はないものの、引用文は3つとも〈法身說法〉に深く関わる文章である。〈法性身〉に関する概念規定が『大智度論』で一般的な形で明確になっていない状況で、空海が『大智度論』からこれらの文章を引用して〈法身說法〉の論拠にしようとしたことに対して、天台宗学等から批判が出された。その主要なものの一つに、空海が引用していない『大智度論』巻第30に、法性身である十地の菩薩が聴法衆として〈法性身仏〉の説法を聴けると述べられていることを理由にして、『大智度論』の〈法性身仏〉は他受用身的であり、したがって『大智度論』は、『二教論』の主題である〈法身說法〉の論証とはなり得ない、というものがある。これに対して真言宗学からも、やはり聴法衆の性格に着目した反論が出された。しかしながら、後世行われた解釈から一度離れて、実際に空海が『二教論』で記した文章を精査して『二教論』の論証構造の是非を検討する、という手法の有効性にも目を向ける必要がある。このような観点から空海が引用した『大智度論』の文章を検討すると、引用文中で〈法性身〉の性格がある程度規定され、また引用文は〈法性身〉が行う身・語・意の三密の活動にも言及している。そこで、空海はこれら顕教の文献を的確に選択して、その意味内容が空海の主張したい内容に合致していると確信し、その上で、『大智度論』の〈法性身〉を、〈法身〉が身・語・意の三密活動によって果分の説法をするという、空海の〈法身說法〉のイメージを具体的に形成する論拠とした、と理解できるのではないだろうか。このような視点に立つと、『大智度論』の文章を適切に引用して〈法身說法〉を明確に論証しようとする『二教論』の論証構造の妥当

性自体には、何ら問題はなかったと結論できる。

## 主要参考文献 (年代順)

### (著書)

1. 高井観海 [1976] 『即身成仏義 弁頭密二教論講義』復刻版、名著出版 (初版発行 1934 年)
2. Étienne Lamotte [1981] , *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (mahāprajñāpāramitāsāstra)* , Tome I, Chapitres I-XV, Université de Louvain, Institut Orientaliste, Louvain-La-Neuve
3. 小田慈舟 [1985] 『十卷章講説』下巻、高野山出版社
4. 那須政隆 [2002] 『弁頭密二教論の解説』改訂版、大本山成田山新勝寺 成田山仏教研究所 (初版発行 1987 年)
5. 福田亮成 [2001] 『現代語訳弁頭密二教論』弘法大師に聞くシリーズ 5、ノンブル
6. 小野塚幾澄 [2002] 『空海教学における背景思想の研究』資料編、第 2 版第 2 刷、株式会社ノンブル
7. 大久保良峻 [2004] 『台密教学の研究』法蔵館
8. 武田浩学 [2005] 『大智度論の研究』山喜房佛書林

### (論文)

1. 木村秀明 [1981] 「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』第 9 号、豊山教学振興会、pp.83-93.
2. 同上 [1983] 「“法身説法”の論証構造」、『大正大学大学院研究論集』第 7 号、大正大学、pp.81-92.
3. 加藤精一 [1984] 「『大智度論』と弘法大師教学との関係」、『豊山教学大会紀要』第 12 号、豊山教学振興会、pp.17-25.
4. 苦米地誠一 [1987] 「〈法身説法〉説の成立について」、『智山学報』第 36 輯 (通算 50 号)、智山勸学会、pp.41-59.
5. 大久保良峻 [1987] 「証真教学における教主義と法身説法思想」、『天台学報』第 30 号、pp.112-116.

- 6) 同上 [1988] 「日本天台における法身説法思想——安然と証真の教説を中心に——」、『天台学論集』第2集、pp.50-76.
- 7) 同上 [1992] 「法身説法をめぐる日本天台と東密の異議」、『印度学佛教学研究』第41巻第1号、日本印度学佛教学会、pp.140-144.
- 8) 土居夏樹 [2005] 「『二教論』における『大智度論』法性身説法について」、『密教学研究』第37号、日本密教学会事務局、pp.59-73.
- 9) 曾根宣雄 [2007] 「『往生論註』所説の二身論と『大智度論』所説の二身論について」、『佛教文化研究』第51号、浄土宗教学院、pp.27-35.
- 10) 向井隆健 [2010] 「『二経論』成立の時期の推定」、『密教学研究』第42号、pp.11-25.
- 11) 伊久間洋光 [2013] 「『如来秘密経』の梵本写本について」、『印度学仏教学研究』第61巻第2号、日本印度学仏教学会、pp.888-884.
- 12) 同上 [2014] 「『如来秘密経』梵本写本の翻刻：法護訳：第25章：Tathāgaguhyā (kā) Dhāraṇī 対応箇所」、『豊山学報』第57号、真言宗豊山派総合研究院、pp.108-91.
- 13) 同上 [2015] 「『如来秘密経』梵本写本の翻刻：法護訳第23章・第24章対応箇所」、『豊山学報』第58号、真言宗豊山派総合研究院、2015、pp.88-47.
- 14) 中村本然 [2016] 「弘法大師空海の『大智度論』理解——『弁頭密二教論』を起因として——」、『小峰彌彦先生小山典勇先生古稀記念 転法輪の歩み』智山勧学会、pp.175-193.

## 註

- 1) 撰述年代推論の試みの中には、『秘密曼荼羅十住心論』に含まれていない思想が『二教論』に現れているという理由で、『二教論』撰述は『秘密曼荼羅十住心論』成立の後であるとする論考もあるが、これは少数意見であると言えよう。(向井隆健 [2010] pp.11-25 参照。)
- 2) 苦米地 [1987] では、『二教論』で述べられた空海の〈法身説法〉の概念は未だ十分に確立したものではなく、ここでは〈法身説法〉の客観的な論証も成立していないと考えられるものの、『二教論』で「密教の教

- 主＝法身」「密教＝果分」「『法華』『華嚴』等の一乗＝顯教・因分－三劫成仏」という主張がなされた点は、後日空海の教学思想の展開に重要な役割を果たした、と指摘されている。(苦米地誠一 [1987] pp.41-59 参照。)
- 3) 高井観海 [1976] や那須政隆 [2002] では、このように多くの經典・論書を引用した後に空海の論評(喩釈)を述べて、<法身説法>が密教の要諦であることと顯密の区別とが記されている部分(『定本弘全』3, pp.78-103、『弘全』1, pp.477-500)、を「引証喩釈段」、また引証喩釈段に続く部分で、引用文を示して重要な箇所(箇所)に註解を加えて<法身説法>の内容を示した部分(『定本弘全』3, pp.103-108、『弘全』1, pp.500-505)、を「引証註解段」と呼んで分類している。『二教論』には全部で15段の「引証喩釈段」と3段の「引証註解段」があり、本稿で扱う引用文は「引証註解段」に分類される。
  - 4) 引用文の原文中の文字や文章を省略した例は『二教論』で多くの箇所に見られる。例えば、華嚴宗論章引証喩釈段には『華嚴五教章』巻第1からの引用文があるが、これは文章を簡略化する目的で引用文の原文から60字省略したものである。(『定本弘全』3, p.82、『弘全』1, p.480、『大正蔵』vol.45, p.477上)
  - 5) 例えば、「天台宗論疏引証喩釈段」で『摩訶止観』巻第3から引用された文章には、『摩訶止観』の原文から「便問他言。乳色何似。他人答言。色白如貝。糝雪鶴等。雖聞此説亦不能了乳之眞色。是諸盲人各各作解。競執貝糝而」が削除され、そこに「爲説具糝雪鶴四譬。四盲」が新たに加えられた。(『定本弘全』3, p.84、『弘全』1, p.482、『大正蔵』vol.46, p.26下)
  - 6) 例えば、「三論宗論章引証喩釈段」で『般若燈論積』巻第15から引用された四つの文章のうち第2の引用文と第3の引用文は、『般若燈論積』の原文では順番が違い、第3の引用文の方が第2の引用文よりも前に置かれていた。この箇所(箇所)の順番は空海が果分不可説を示す論旨の都合の爲に変更されたと考えられる。(『定本弘全』3, pp.88-89、『弘全』1, pp.486-487、『大正蔵』vol.30, pp.130中－131上)
  - 7) 例えば、上記註6と同じ「三論宗論章引証喩釈段」で『般若燈論積』

卷第 15 から引用された四つの文章のうち最後のものは『般若燈論積』の「観邪見品」第 27 からの引用文で、そこには「般若中説」としてさらに『般若経』が引用されている。但し、現存する『般若経』群の中にはここに引用された文章は見当たらない。その事実を解釈する学説としては、『般若燈論積』は梵本の『般若経』から引用したので現存の漢訳『般若経』に見当たらなくても問題はないとしたり、玄奘訳『大般若経』第 595 中に意味が全く同じ文章があると指摘したりするものがある。(『定本弘全』 3,p.89、『弘全』 1,p.487、『大正蔵』 vol.30,p.135 中 - 下、小田慈舟 [1985] p.617.)

- 8) 小野塚幾澄 [2002] pp.21-52、木村秀明 [1983] pp.81-92、苦米地誠一 [1987] pp.41-59.
- 9) 『定本弘全』 3,pp.87-90、『弘全』 1,pp.485-487、『大正蔵』 vol.77,pp.377 上 - 下。高井観海 [1976] や那須政隆 [2002] の分類では、この『大智度論』からの引用文と『般若燈論』からの引用文に空海の喩釈を合わせて「三論宗論積引証喩釈段」と呼ぶ。
- 10) 『定本弘全』 3,pp.90-91、『弘全』 1,pp.487-489、『大正蔵』 vol.77,p.377 下 -378 上。高井観海 [1976] や那須政隆 [2002] では、この段を「大智度論引証喩釈段」と呼ぶ。
- 11) 『定本弘全』 3,p.108、『弘全』 1,pp.503-504、『大正蔵』 vol.77,p.381 上。高井観海 [1976] や那須政隆 [2002] では、この段を「守護経・大智度論引証註解段」と呼ぶ。本稿ではこのうち『大智度論』からの引用に焦点を絞って考察する。
- 12) 『定本弘全』 3,pp.76-78、『弘全』 1,pp.476-477、『大正蔵』 vol.77,pp.375 上 - 中。この部分は、高井観海 [1976] や那須政隆 [2002] では「問答決疑段」、小田慈舟 [1985] では「正宗分その 1」及び「正宗分その 2」、福田亮成 [2001] では「顕密二教の間答」として分類されている。
- 13) 『弘全』では「解迷」の後に「之」を加えて「解迷之」となっている。
- 14) 『密迹金剛経』とは菩提流支 (? -527) 訳・編『大宝積経』(『大正蔵』 vol.11, pp.1 上 -685 上) に収録された西晋の竺法護 (239-316) 訳『密迹金剛力士会』第 1 ~ 第 7 (『大正蔵』 vol.11,pp.42 中 -80 下) を指す。

(小田慈舟 [1985] p.753 参照。) また、この経は『如来秘密経』(正式名:『仏説如来不思議秘密大乘経』)の現存する漢訳の一つで、3世紀に訳出されたと言われ、その梵文写本も伝わっている。(伊久間洋光[2013] p.888 参照。) 小田慈舟は、『二教論』の註釈書のうち静遍(1165-1223)が説き道範(1178-1252)が記した『二教論手鏡鈔』に基づいて、『密迹金剛経』は顕教の經典で、その説法の場所も歴史上存在した波羅那国(中インドのベナレス市を中心とした国、Vārāṇasi)である、としている。(小田慈舟 [1985] p.755 参照。) また、静遍・道範は、『密迹金剛経』が小乗の經典ではあるものこれは「法仏」の三密を説く証文である、と論じた。高野山大学図書館蔵の『二教論手鏡鈔下』(版本)から関連箇所を示すと以下の通りである。

問此経大小中何乎。答小乗経歟十八会中波羅那国説会者雖小乗経密機興即説法仏三密此証文也。

<高野山大学図書館蔵『二教論手鏡鈔下』p.40.>

- 15) 註14)で触れたように、静遍・道範も【No. 3】に関して「法仏の三密を説く此れ証文なり」と述べて、ここに登場する「仏」が「法仏」即ち<法性身仏>であるとしている。
- 16) Étienne Lamotte [1981] ,p.513,p.546.
- 17) このような問題意識で阿弥陀如来を中心とした浄土宗学の見地から『大智度論』の分析を試みたものに曾根宣雄 [2007] がある。曾根論文に依ると、総論的な性格を持つ引用文【No. 1】によって打ち出された二身説が『大智度論』のそれ以降の巻で合計9箇所にも亘って敷衍されている。例えば、仏国土について語られる巻第93では、「法性身佛身無量無邊光明説法音聲遍滿十方國土」以下の文章で、<法性身仏>の性格とその活動の様子が描かれている。(『大正蔵』vol.25,p.712中)
- 18) 証真は1188年(文治4年)『天台真言二宗同異章』を著して天台宗の立場から真言宗と天台宗の異同を論じ、その中で真言教学に対する批判を展開している。本稿の文脈では、証真は『大智度論』巻第30中の議論に言及して、ここで<法性身仏>が説く法は十地の菩薩のみが聴くことができることと記されているのであるから、この<法性身>は他受用報



(身)であって「法身」ではない、と真言教学に批判を加えている。この箇所『天台真言二宗同異章』の原文を示せば以下の通りである。

又云。法性身仏有所説法、唯十住菩薩聽受、衆生見法性身仏無、衆煩惱無願不滿云云。此以他受用報為法性身、非法身也。

<『大正蔵』 vol.74,p.422 上>

- 19) 大久保良峻 [1987] pp.113-114、[1988] pp.60-61、[1992] pp.140-144、[2004] pp.164-167.
- 20) 『大正蔵』 vol.25,p.278 上
- 21) 土居夏樹 [2005] pp.69-70.
- 22) 註 12) に示したように、高井観海 [1976] や那須政隆 [2002] で「問答決疑段」と呼ばれている箇所。
- 23) 高井観海 [1976] や那須政隆 [2002] で「大日経引証註解段」と呼ばれている箇所を指す。(『定本弘全』3,pp.106-107、『弘全』1,pp.502-503、『大正蔵』 vol.77,p.380 下 -381 上)
- 24) 尚、空海は『二教論』の初めに密教を定義して「自性・受用仏は自受法楽の故に自眷属とともに各三密門を説きたもう。これを密教という。この三密門とはいわゆる如来内証智の境界なり。等覚・十地も室に入ること能わず」(『大正蔵』 vol.77,p.375 上)としたように、明確に密教=三密門=果分と規定して提示している。従って当所において果分である仏の身・語・意の三密に言及する【No. 3】を引用することによって、空海は、『大智度論』の撰者とされる龍樹が果分である三密の法門、即ち密教を知っていたことを示す傍証とした、とも考えられる。