

真言宗僧凝然（二）

——諸宗兼学と真言宗——

苦米地 誠 一

一、はじめに

令和三年は東大寺戒壇院の国師示観房凝然大徳（一二四〇～一三三二）の七百年遠忌に当たる。凝然が長老を務めた唐招提寺では、これを記念した論文集の刊行を企図された。稿者は凝然の著した東大寺戒壇院実相房円照（一二二〇～一二七七）の伝記『東大寺円照上人行状（以下『行状』）』に見られる真言宗の問題を論じた一文を投稿した^①。本稿は、それ以外の凝然の事績に見られる真言宗の問題を論ずるものであるが、昨年本誌に投稿した前稿^②において伝記的事績を中心に述べた。今回はそれに続いて、華嚴宗・律宗・真言宗を兼学し、『八宗綱要』などの諸宗綱要書を著した凝然が「諸宗」について述べるところを検討し、凝然自身の宗教的立場の中で、真言宗をどのように位置付けていたかについて考えてみたい。

二、華嚴兼律金剛欣淨沙門について

凝然自身の著作において、自身の呼称として「華嚴宗沙門」等という肩書きを名のつてゐる。凝然の著作奥書に見られる自身の肩書きについては、藤丸要氏と追塩千尋氏によつて整理されているが、その中に「華嚴兼律金剛欣淨沙門」というものが知られる。これは一般的に華嚴宗と律宗と金剛乘（真言宗）と欣淨（浄土宗）とを兼学する沙門という意味に捉えられている。ここで「華嚴兼律」とされる華嚴宗と律宗とは「兼学される宗」といえるが、金剛乘と欣淨は果たして「兼学される宗」といえるであろうか。この「華嚴兼律金剛欣淨沙門」という自称の中で「金剛」「欣淨」は兼学する「宗」ではなく、次の「沙門」を修飾する言葉とみるべきであろう。確かに真言密教は「金剛乘」とも称すが、「金剛宗」を称すことは無い（『金剛頂経』系密教を修学する意味での「金剛頂宗」については、空海の『真言宗所学経律論目錄』の中に「金剛頂宗経」の語を見ることはできるが）。平川彰氏は『八宗綱要』における真言宗の記述分量の少なさから「凝然は、密教に力を注がなかつた。故に、密教を示す意味の「金剛」を、ここで用いたとは考え難い」として、この「金剛」を梵網戒（金剛宝戒）を指すものと推定される⁴。『八宗綱要』の問題は後に触れるが、記述分量の少なさは「真言宗に関心が無いから」と解釈するよりも、凝然とその周辺にとつて、説明する必要の無いほど了解されていることだからと見るべきではないか。凝然自身の密教受法の経歴や、更には『行状』における師円照の事跡に関する凝然の記述を見るならば、「凝然が密教に力を注がなかつた」などとは到底いえず、この「金剛」が真言宗を示すことは疑いえない。また梵網菩薩戒の修学が律宗の中であることは『八宗綱要』中の律宗の記述を見ても理解される。凝然は既に律宗を兼学しているのであるから、それと別の梵網菩薩戒（金剛宝戒）宗を兼学する意味はない。平川氏の議論は中国・日本における律宗の内容や諸宗兼学の意味を理解されないものと言わざるを得ない。また「欣淨」の語も宗名としては用いられない。浄土宗・念仏宗の例は見られるが浄土往生を欣うことは「教え」でも「修行方法」でも無いから、これを「宗」名にすることは考え難い。一方で密教行者は「金剛資」「金剛沙門」

等と称することがある。「金剛欣浄」の語が「沙門」に掛かるとすれば「華嚴兼律金剛欣浄沙門」の意味は「華嚴宗と律宗とを兼学し、浄土往生を願う真言密教の僧侶」ということになる。

それでは「欣浄」の意味はどういうものであろうか。『八宗綱要』『内典塵露章』などでは南都六宗と天台宗・真言宗の八宗の他に禪宗と浄土宗とを加え、殊に『内典塵露章』では、浄土宗を日本に弘めた先徳として法然房源空(一一三三)・一二二二)を挙げ、その門流の弟子を紹介している。また『浄土法門源流章』では、浄土法門の源流を示し、所依の本経・本論、弘通浄教祖裔次第として天竺浄教弘通・震旦浄教伝通次第・大日本国浄教弘通次第の構成によって凝然の時代までの浄土法門の歴史を述べているが、日本については源空門流の紹介が大半を占めている。そういった意味では、凝然の考える浄土教は源空門流の浄土宗であるように思われる。また大谷由香氏は、源空門流の中でも諸行往生・諸行本願義を浄土教の本流と考えていたであろうとされる。また大谷氏は、凝然が浄土教の出発点に『大乘起信論』を挙げていることに注目され、法相・三論の諸師を挙げながら華嚴宗の祖師を挙げないことを問題とされ、その浄土教の本流は律宗の中で伝えられていたと凝然が考えていたのでは無いかとされる。ただ『起信論』の重視は華嚴宗によるもののようにも思われるが、また凝然を真言宗僧という視点から見ると『起信論』の影響を推測することも可能であろう。同時代の高野山大伝法院学頭中性院俊音房頼瑜(一二二六)・一三〇四)は、自らの極楽往生信仰の典拠を『釈摩訶衍論』第十卷の「勸劣向勝不退門」に求めるが、それは『起信論』『修行信心分』終りに見られる、心怯弱にして娑婆における修行の難しい者は、若し阿弥陀如来を専念し、所修の善根を廻向して往生を願求すれば、往生して常に仏を見、退することがないとされる記述⁹⁾に関する注釈である。頼瑜は真空から真言密教だけでは無く浄土法門についても教えを受けており、また源空門流に対する親近感を示してもいる。またやはり諸行往生・諸行本願義といえる立場であった。¹⁰⁾凝然と頼瑜が同じであるとはいえないが、考慮すべき余地はあろう。また『浄土法門源流章』では、日本において源空の前に元興寺智光・頼光、法相の昌海、天台慈恵大僧正、源信僧都を挙げ、中古には三論の永観律師(一〇三三)・一一一一)は兼ねて浄教に帰し、中河実範大徳(一一一四)は法相・真言に律蔵を兼

ね、並びに淨教を翫び、光明山の重譽大徳（一三九〜一四三）は三論の碩匠で兼ねて密藏を研ぎ、淨土へ歸投し、東大寺三論の珍海已講（一〇九一〜一一五二）は淨教を研いだとし、また天台の勝範（九九六〜一〇七七）を挙げて、是の如きの諸哲は皆淨業を修したとする。また最要なるものは智光・昌海・源信・永觀・実範・源空の六祖であるという。更に源空門流の紹介の後¹⁾

近代已来、時に英哲有り。淨土の教を弘め、遐邇に流布す。未だ必ずしも源空の所立に依拠せず。即ち出雲路の住心上人（天台学者）。生駒の良遍法印（法相の英哲）。木幡真空上人、本の諱定兼、官は律師に昇り、三論・眞言は美譽倫を絶す。東大寺知足院院悟阿上人は律並びに法相を習学す。是くの如く等の師、皆淨教を学び、研究精詳なり。弘通化導、或は章鈔を製し、或は自行化他、各々門輩有り。横豎に燈を燃す。長西上人は兼ねて住心に承く。良遍法印、道号信願、官位は法印権大僧都に居し、法相・因明研精究尽し、深く奥旨を獲る。四十有八にして世榮を棄捨し生駒大聖竹林寺に居住し、唐招提寺覚盛和上に随て具足戒を受け、律藏の宗旨、通別の相状、習学すること研精なり。（中略）自行化他、淨土を事とす。建長四年、神（たましひ）淨邦に遷る。時に春秋六十有九。竹林精舎に、現に遺房有り。先に空寂公有り。竹林寺に住して淨教を弘持し、大いに化導を施す。長西の門人、学解神足なり。後に甲斐国に至り淨土の教を弘む。真空上人は三論の名哲なり。遁世の後、専ら眞言を弘む。事相・教相、甚だ精詳を致し、教相義解、辞弁縦横なり。立敵対論、肩を並べる者無し。兼ねて淨教を研ぎ、義門を建立す。曇鸞の註論に六卷の鈔記有り。永觀の十因に三卷の文集を作る。覚盛上人に随つて具足戒を受け、木幡觀音院を住持し、後に関東へ往き弘化導引す。（中略）東大寺に円照上人有り。道号実相。聰叡敏利にして多聞深悟す。大小・化制・顯密・禪教、解行通練し、貫括せざる無し。良遍上人に随ひ法相を習学し、淨教を研精す。覚盛上人に随て通門具足戒を受け、叡尊（興正菩薩）上人に随て別受具戒を受く。戒壇を興隆し、竹林を住持し、善法寺を開き、金山院を興し、律を講じ戒を授け、眞言を弘通し、説法開導、徳量多端なり。兼ねて淨教を弘め深く幽致に入る。住心・良遍・真空等の師は皆諸行本願義を立て、長西の所立と一同契会す。悟

阿の所立は亦本願亦非本願なり。第十八願に依て此の義を成立す。

と見られる。『行状』と重複する部分が多いが、良遍や真空の浄土の教は、源空の所立に拠らないものであって、しかもその諸行本願義は長西の義と同じである。また凝然の師である円照は、良遍に法相と浄土教とを学び、覚盛・叡尊に受戒し、律を講じ戒を授け、真言を弘通したとされる。ここで真空・良遍・円照について、共に浄土教を弘めると同時に真言を弘通していることが語られることは注意されよう。凝然において、確かに「浄土宗」は源空門流の専修念仏であろう。諸宗に伝えられていた「浄土の法門」から、別宗として「浄土宗」を分離したのは源空である（凝然自身は浄土宗を別宗として立てる必要性を必ずしも認めてはいないようであるが）。しかし凝然における浄土教は源空の所立とは相承の異なる良遍―円照に列なるものであり、また真空もその流れの中にいた、ということではないか。『行状』における円照の臨終は、密教浄土教としての臨終行義であった。凝然における「欣浄」の意味は、真言宗と浄土教を共に弘めた良遍・真空・円照流の諸行本願義に基づいた密教浄土教というべきであろう。

三、凝然による諸宗兼学

凝然における諸宗兼学は、凝然の属した東大寺が「八宗兼学」の寺であることから、凝然の立場も東大寺僧としての八宗兼学であり、その八宗の間には優劣が無く、全てが並列的に兼学されていたと解釈されることが多いようである。確かに『八宗綱要』では、八宗の次第について「以前に列する所の諸宗の次第は、是れ浅深の次第に非ず。唯、言に随つて爾か列するのみ」としている。凝然における諸宗兼学について言われる場合、しばしばこれを以て、これら諸宗に対する上下優劣の考えは無く、平等に（並列的に）兼学していたものと解釈される。

また追塩千尋氏¹³⁾は

凝然にとつて八宗は理窟の上では同列であつたはずだが、華嚴を極めることを目標としていたことで知られるように、宗派間には軽重があつたようである。(中略)華嚴を頂点として、他の宗派を華嚴のもとに位置付けようとする考えがあつたのかもしれない。そうした発想は、空海の『十住心論』によく示されている。(中略)おそらく凝然は『十住心論』から、各宗派間に序列はあつても基底は同じである、ということの論理付けの方法を学ぼうとしたのではないかと思われる。華嚴を頂点とした場合に同列であるべき宗派をどう序列化するか、という問題が生ずる。同列と序列という矛盾する概念を止揚する論理を『十住心論』に見いだそうとしたのではないかと思われる。

とされる。

追塩氏に限らず、凝然の仏教が華嚴宗の立場に立つもの、華嚴宗を頂点としたものという理解は先行研究の中で共通するものと思われる。しかし平安期以降の南都が「真言宗僧が顕教諸宗を兼学する場」になつていたことは既に指摘してきた通りである。^④またその場合、その兼学を支える教理が真言宗の十住心教判であることも指摘してきた。「宗」は教学であり、学問であつて、教団ではない。自身の信仰的立場を維持し、八万四千と称される膨大な釈尊一代の法門(大小乗の諸経論)の中から、何が根本の教えであるかを選択し、その他の諸教(経論)をその下に位置付ける理論を教相判釈(教判)という。「宗」は教判によつて成立し、教判無くして「宗」は存在し得ない。

平安期以降の諸宗兼学には、制度的兼学と重層的(包摂的)兼修という二通りの事態があつた。^⑤制度的兼学であっても、本宗と付宗の關係はあり、俱舎宗は法相宗の付宗であり、成実宗は三論宗の付宗であつて、そこで小乗とされた俱舎宗・成実宗は本宗である法相宗や三論宗の下位に位置付けられ、同列ではない。また重層的兼修であれば、上位の宗の中に複数の下位の宗が包摂されることになる。單純に複数の諸宗を並列的に「兼学」することは、僧としての宗教的在り方(信仰)の問題からいつて成立し得ない。東大寺が「八宗兼学」であることは、東大寺内に華嚴宗の本所である尊勝院や三論宗の本所である東南院、また真言宗を修学する真言院(実際に東大寺大衆(交衆)内の真言

宗の中心は聖玉開基の東南院であったが、律宗を修学する戒壇院などがあり（東大寺大衆内で律宗を学ぶのは法華堂衆・中門堂衆といった堂衆であり、戒壇院僧は本寺交衆を離脱した隠遁僧であつて、単に学問としての律宗を学ぶだけではなく、自らの修行として持律を實踐したが、寺家の論義・堅義・談義には参仕しなかつた）、寺家の学侶や夫々の院家の学匠達は、各々に夫々の宗を修学していたことを示すものでしかない。そこで修学される宗は、修学する個々の僧侶（学匠）によつて異なつていた。一人の僧侶が八宗全てを並列的（同価値）に兼学することではない。最澄門流の日本天台宗において、円教天台宗と真言密教（台密）を兼修することは重層的兼修の例である。

一方で東大寺・興福寺などにおいて顕教諸宗と真言宗（空海門流としての東密）とを兼学することは、制度的兼学を踏まえたものとなつていたが、その場合の僧侶個人の信仰的本宗が真言宗であることは、夫々の「宗」における教判論の問題からいって言を俟たない。若し顕教諸宗内の一宗を本宗として真言宗を兼学するならば、夫々の顕教諸宗の教学的立場において、真言密教をその内部に位置づける新たな教判論を必要とする。日本天台宗は「円密一致」という形でそれを行つたが、その他の顕教諸宗にそのような教判は形成されなかつた。一方で真言宗では、祖師空海の立てた十住心教判によつて顕教諸宗が位置づけられていたから、真言宗の立場からは兼学することが可能であつた。そこで学問として顕教の「宗」を専門とする余り、真言密教の修学に疎かになるもの（例えば解脱房貞慶（一一五五～一二一三）の如く）があつたとしても、その信仰的（宗教的）本宗に相当するのは真言宗であつた。¹⁶⁾

制度的兼学においては、そこで兼学される顕教諸宗は、その顕教「宗」の教学そのもので無ければ南都三会などの顕教法会（講問論義など）に出仕する意味をなさないから、密教的解釈をしないままで兼学（研究）された。そういう顕教「宗」の教学を研究する学匠に、その顕教「宗」の教学的著作が多く、密教の著作が無いからと言つて、その顕教「宗」を信仰的（宗教的）本宗とする僧侶ということとはできない。勿論、その学匠が出家得度の時点から顕教「宗」の師について得度し、修学し、全く真言宗（密教）を兼修しないままで、その顕教「宗」の信仰的立場を維持していたならば別であるが、平安期以降になると南都諸大寺を初めとして顕教諸宗は真言宗僧によつて兼学されるように

なつていた（南都諸大寺の中で、顕密宗兼学僧の存在は確認されるが、その外に顕教「宗」専修僧の師弟の系譜が続いていたことを示す史料は見いだせない）。

律宗は出家した僧侶（大乘菩薩僧）の戒学であり、必須の学問であつたから、大乘戒壇を允許された叡山門流以外の僧侶は全て（建前だけではあつても）兼学していた（後世になると真言宗僧も叡山の大乗戒壇（梵網菩薩戒）で比丘となるものも現れたとされるが、筆者は確認していない。ただ梵網戒で比丘となることを「受具」といえるかには問題がある）。こういった制度的、或いは信仰的（宗教的）意味における「兼学」を理解しないで、表面的な著作の状況だけで論ずることは間違ひと言わざるを得ないであろう。

凝然に即して考えるならば、華嚴宗の教判は五教十宗であるが、その中に真言密教は含まれていない。華嚴宗を頂点として、その下に真言宗を包摂しようとする場合、その華嚴宗の五教十宗教判の中に真言宗を位置付ける新たな教判理論を構築しなければならない。その新しい教判が成立して、始めて華嚴を頂点として真言宗兼学を始めることができる。当然ながらその華嚴宗は、伝統的な華嚴宗教学とは異なる、全く新しい華嚴宗とならざるを得ないし、ここで兼学される真言密教もまた、空海門流の真言宗とは異なるものとならざるをえない。凝然は華嚴宗と律宗と真言宗を兼学したが、それが同列（並列）の兼学であるのか、あるいは優劣（上位の宗と下位の宗の差）〈包摂被包摂〉の関係があるのかという問題はどうか。凝然自身はもっぱら華嚴宗教学に関する著作が多いが、それも純粹に伝統的華嚴宗学の立場に立ったものである。東大寺の華嚴宗として、制度的兼学の立場における華嚴宗学そのものの研究が中心であつたと見られ、同時代の明恵房高弁（一一七三～一二三二）が真言宗学の立場から華嚴宗を解釈した重層的（包摂的）兼修とは異なるといえよう（高弁の教学を「嚴密」と称することは、高弁の修学内容が真言宗と真言宗的（密教的）華嚴宗である所からすれば間違ひと言わざるを得ない。「嚴密」と言ふならば、華嚴宗の立場に立った真言密教という意味になり、華嚴宗の教判の中に真言密教を位置つけた新たな教判を創唱しなければならない。しかし高弁にそのような事跡は無く、あくまで空海門流の真言宗と、密教的に再解釈された華嚴宗とを兼学している。これをいうならば真言宗と「密嚴（密教的華嚴宗）」との兼学と言ふべきである）。凝然には真言宗に関する著

作としては『十住心論義批』があるのみであるが、それは弟子のために著された、音義にも通ずるような詳細な語句注釈である。追塩氏が推量されるような教理的・思想的な注釈ではない。まして自身の教理研究としての著述でもない。凝然が学んだ真言密教は、あくまで空海門流の真言宗であり、それと異なる別の真言密教などでは無い。そこから凝然が新たな教判を構築するヒントを得ようとするようなことは考えられない。

ところで追塩氏は、その華嚴宗関係の著作奥書に、著作活動による菩提の成就が願われているとされ、華嚴宗研究が凝然の宗教的修行そのものであったとされる。確かに華嚴宗を窮めることが願われていると見ることができるのであるが、しかしその証果の内容は、単純に華嚴宗のものという事はできない。確かに「十身を成就する」「菩提を証す」「速やかに」果海に入る（証す）「仏果を感ずる」「大果に登る（を証す）」などということが著作という行業の果報として願われている。十身は『華嚴経』の教主である盧舎那仏の具足する十種の身をいい、十身を成就することは華嚴宗の果報としての成仏をいう。しかし空海によれば『華嚴経』の教主盧舎那仏の内証である十仏の自境界は性海果分であり、華嚴宗においては教と相応しない不可説の境界であるとされ、その境界を説くのが密教であるとする⁽¹⁷⁾。従って十身（十仏）を成就するというだけでは華嚴宗の成就を願っているのか、第九住心（普賢の法門）を通じて第十住心（密教の悟り）に到達したいと願っているのかは判断できないであろう。大果も仏果と同じであり、成仏を意味する。そういう意味では、この著作をなす功德により自利・利他の二利の成就や、自身の成仏を願うことになるが、これらの願は、凝然における「独特なもの」ではなく、多くの僧が、内典に関わる様々な聖教の著述・推敲・書写・抄出・校合・加点などの功德によって、同様な諸願の成就を願っている。その意味ではありふれた願といえないこともない。

更にいえば、凝然の注釈書執筆は、多く「誰かのため」になされている。『華嚴経探玄記洞幽鈔』『華嚴五教章通路記』『五十要問答加塵章』『三聖円融観義顕』『法華疏慧光記』『十住心論義批』は弟子の禅明房実円のためであることが奥書に示されており、『華嚴法界義鏡』は東南院上綱の命で執筆し、後に実円に与えている。『華嚴十重唯識瓊鑑章』は

中御門烏丸垂相禪門の命であり、『華嚴宗要義』は関東光明寺檀越禪門のため、『四分戒本疏贊宗記』は海住山英俊大徳の雅請により、『雲雨抄』は門人のため、『太一弁木章』は僧良弼のため、『維摩經疏菴羅記』は法隆寺上宮王院乗円上人の雅請による。又は仏恩に奉じるためというものも多いが、これらは凝然自身の慧学修行のためというよりも、菩薩行としての五種法師行に挙げられる解説行（他者に対する教化・教導）に利他行と理解すべきものであり、その功徳を菩提へ廻向していると見るべきであろう。決して自身の修行のための著作活動とは言えない、と考える。

四、凝然の著作における十宗

凝然は『十住心論義批』の他には真言宗に関する撰述はないとされるが、『八宗綱要』を初めとした諸宗綱要書や『三國仏法伝通縁起』のような仏教史書などに真言宗に関する記事を見ることができるといえる。

まず二十九歳で著した『八宗綱要』は、複数の諸宗綱要書を著している凝然にとつて最初のものである。ここでは日本に流伝する俱舎・成実・律・法相・三論・天台・華嚴・真言宗の八宗の梗概について述べた後に、巻末に最近盛んに弘通するものとして禅宗（達磨禅）と浄土宗について触れ「若し此の二宗を加ふれば即ち十宗と成る」としている。また『内典塵露章』には八宗に二宗を加えて十宗とする理由について

上來陳べる所の八宗、是くの如し。日本の仏法、大小頭密、性相化制、昔自り弘むる所、此の数のみ。斯れ乃ち、或は公請に応じ、或は決擇を致す。或いは其の学業を励まし、或は彼の行義を整ふ。伝法の師、詔を奉り、宣を蒙つて天下に弘敷し、海内に流演す。是の如き伝通は古自り已来、只八宗のみ有り、以て規矩と爲す。此の例に非ざる者、事義無きに非ず。即ち是れ禅宗・浄土の二門なり。八宗の例に非ざれど亦所立多端なり。今即ち編列し各々梗概を陳べ、彼此合せて十宗と成る。然るに禅法一門は、昔天平年中、已に此の国に伝はる。一三代後

弘伝を聞かず。中古一括、入唐し禪を習ふも、自ら炎光を耀かし弘通するに及ばず。近世諸徳、多く禪法を伝へ、或は宋より来朝し、或は斯れ従り往還す。諸方帰投し、演流甚だ昌りなり。浄土教門は通じて諸宗に在り。諸宗各々兼ねて未だ別宗と為さず。近世、源空上人、立てて一宗と為し一流の師承を勵へ一郭の指南と為す。爾か従り已來、天下皆行ひ、典籍繁広し、講学甚だ昌りなり¹⁸⁾。

と述べている。即ち禪宗も浄土宗も決して新しい宗ではなく、早くから日本に伝わっていたが、既に八宗の中で行われており、わざわざ別宗として立てる必要も無かった。近年になって別宗として盛んに弘められるようになったので、ここに十宗とするのであるという。先に『浄土法門源流章』からの引用にも見たが、源空門流が殊更に別宗を立て、それが弘められるようになってきたので、近年の流行に鑑みて一宗としているが、これからすると凝然の考える浄土宗が、ただ源空門流のみ指すのではなく、それ以前からの八宗の中における浄土の教えが浄土門の本流であるということであろう。また禪宗（達磨禪）も同様であつて、古来日本へ伝えられていたが、その後途絶えて、また近年伝える者が増えてきただけであるという。最近の流行によつて十宗を立てはするが、本来ならば八宗で済むものというのが凝然の基本的な考え方であつたといえよう。

五、諸宗の中における真言宗の位置付けについて

また『八宗綱要』では、八宗の次第について「以前に列する所の諸宗の次第は、是れ浅深の次第に非ず。唯、言に随つて爾か列するのみ¹⁹⁾」としている。前にも触れたように、凝然における諸宗兼学について言われる場合、しばしばこれを以て、これら諸宗に対する上下優劣の考えは無く、平等に（並列的に）兼学していたものと解釈される。しかし大乘と小乗、三乗と一乗、円教と別教、顕教と密教という組み合わせは、夫々に優劣を主張する対概念である。こ

ういう優劣を前提として成立してきた諸宗を、並列的に上下・優劣の差無く兼学する宗教的立場とは如何なるものであるか。僧としての宗教的立場とは別に、学としてのみ諸宗を兼学することはできよう。諸宗の制度的兼学の在り方はそういうものである。しかしその兼学をする僧自身の宗教（信仰）的本宗は別に存在しなければならぬ。先にも述べたが、真言宗と顕教諸宗を兼学する場合、その宗教（信仰）的本宗は真言宗にならざるを得ない。凝然が華嚴宗を本宗として信仰し、真言宗を学としてのみ兼学した、という解釈も、或いは成立するかも知れない。しかしそうであるならば、凝然の真言宗兼学に三密瑜伽行の実修は含まれ得ないであろう。師の円照、または聖守・真空・証玄等、或いは彼等の弟子など、凝然周辺の僧達は真言宗の修行を実修・実践しているし、凝然自身も聖守に受法し、また諸尊法の次第を請借している。先に平川氏が『八宗綱要』における真言宗の記述分量が少ないことを取り上げて「凝然は真言宗に興味がなかった」とされたことの不当であることについて触れたが、『八宗綱要』のみをもつて凝然における真言宗の修学を否定することはできないであろう。

改めて平川氏の指摘について『八宗綱要』の内容を見ると、俱舍宗については「阿毘達磨俱舍論」という題名の語義解釈から始まり、論の成立から伝来の歴史、論の構成、五位七十五法についての説明をしている。成実宗については、ほぼ成立から伝来の歴史と、二十七賢聖の階位の説明で終わっている。律宗については、部派による律蔵の成立からその伝来、日本へ至るまでの歴史が詳しく述べられ、具足戒の内容についての説明、三聚淨戒の教理的解釈などが説かれる。法相宗については、宗名について、次で伝来の歴史、三時教、五姓説、菩薩の階位、煩惱障・所知障、五位百法、五重唯識、三性説、転識得智の説明などを展開する。三論宗については中論・百論・十二門論の成立と伝来、破邪顕正について、一念成覚と三祇成仏、四重二諦について、最後に日本への伝来について述べる。天台宗については宗名の由来と所依の経論、宗祖智顛からその後の歴史、伝来について、教観二門、化法・化儀の四教（八敬）、三乗修行の得果、五時教判の説明をしている。華嚴宗については、華嚴経の種類、伝訳、祖師について、その後の伝来、五教二宗教判、經中所説の義理、五教（大乘始教・終教・漸教・頓教・円教）の教意・行位などについて説明している。

以上の顕教諸宗に対して、真言宗の記述は、伝持の八祖の名前を上げ、空海を「大師は是れ大権の応迹、威徳絶倫せり。行業双ぶなし。顕密諸宗遣ること無く、大小三藏を兼通して皆悉く窮尽せり。威験才芸、豈に大師に及ぶの人有らんや。寔に千古を照らすの明灯、来後を耀かすの日月なり。遂じて高野山に入定したまひ、人天帰敬し、八部尊重す。内証外用、不可思議なり」とし、教判として十住心を上げ、第十住心に大日如来・金胎两部・六大・四曼・三密を述べ、最後に遮情・表徳について述べるが、それ程詳しい教理・用語の説明はない。

『八宗綱要』における八宗の記述は、真言宗を除いて、どちらかといえば初心者向けの用語の解説、教理の説明が多く、天竺（インド）・震旦（中国）・日域（日本）の伝来についても祖師・人師の系譜を細かに述べている。これに対して真言宗については、伝持八祖はその名前を列ねるだけで、空海について「大師は是れ大権の応迹。云々」として、馬鳴・龍樹等と並ぶ菩薩の垂迹とするが、これは他宗の人師には見られない記事である。また教理についても他宗のような初歩的な詳しい説明を省いている。即ち真言宗の項目における記述分量の少なさ、簡略さは、凝然とその周辺にとつて、詳しく説明する必要の無いほど了解されていることだからと見るべきではないか。

これに対して後に撰述された『内典塵露章』では、記述分量だけで言うならば、華嚴宗が最も多いけれども、真言宗はそれに次いでほぼ同量となっており、以下、禪宗・天台宗・三論宗・法相宗・律宗・浄土宗・俱舍宗・成実宗の順で少なくなっている。平川氏の意見に従つて記述分量の問題だけでいえば、『内典塵露章』では華嚴宗に並んで真言宗が重視されていることになろうし、かえつて律宗・浄土宗はそれ程重視されていなかったことになってしまう。問題はその内容なのであつて、単に分量のみを問題として凝然の諸宗理解を論ずることには問題があると考ええる。

これに対して『内典塵露章』は、『八宗綱要』に比較して教理的な説明は簡略になつており、各宗の歴史的叙述が増えている。殊に円照・凝然の当時の記述を見ることができ、その点で『行状』の記事と共通する人師が登場する。俱舍宗は法相宗に付し、兼帯する者が多い。学者は多く、東大寺では、抜群の匠は今の砌に出で、中ころには覺澄・貞禪・義海・乗信の四英があり、近頃は良忠・聖禪の両哲があり、当代には快円・定春の二哲があり、快円は擬講の

時に没したが、定春は法印に昇り、門葉は繁栄した、とされる。この中、良忠・聖禪は円照の初学の当時の東大寺の学者で、円照は良忠から俱舎を学んだとされる。また快円・定春は、正嘉元年に円照が『業疏』を講義したときに、前方便として東大寺から信禪・快円・定春の三人を請じて『俱舎論』『業品』の『頌疏』を講ぜしめた、という。また成実宗については、三論宗に付され、三論宗の学者は兼ねて通ぜざるはなく、当代の英匠は定春であるとされる。従って定春は俱舎宗と成実宗の両方の碩学とされることになる。

律宗については、教は四分を弘め、宗は円教にありとし、実際には一乘円教の戒学であることを強調する。また大谷由香氏に拠れば『内典塵露章』『律宗綱要』を通じて、中国では道宣門流の中で元照・妙蓮の系統を正統とするようである。²⁰ 日本については鑑真以降、代々相承絶えず、といいながら実範が更に律法を興し、貞慶が重ねて律蔵を興すと称し、覚盛・円晴・叡尊等の自誓受戒と、その後の弟子達を記録するが、多くはやはり『行状』に共通する。また『律宗綱要』下巻末と『律宗瓊鑑章』²¹には、ほぼ同文で日本における同様な人師を記録するが、顕密を兼ね、顕密を弘通したことが語られ、律宗復興に関わった人々の真言宗兼学について、簡単ながら触れている。また『三国仏法伝通縁起』上巻の巻末では律宗について

毘曇・成実の如きは是れ小乘宗。律宗一藏、教は小乘に在り、行は大小に通ず。震旦・日域の諸師、興す所の律は是れ大乘。直ちに一乘三聚円戒に入りて律儀行に於て諸律蔵を用ふ。諸部の律蔵は大と一なるが故に。菩薩万行、行ずべき所なるが故に。自余の十宗は皆是れ大乘。²²

と述べ、やはり律宗が大乘であることを強調するが、更には諸宗の行人が戒壇に昇って三聚戒を受けることで、夫々の宗の大乗一実の境界を得るとする。更に

真言行者、此の壇上に登って具戒を受ければ、即ち秘密金剛不壞の勝義・行願・三摩地壇・五相成身・四重曼荼羅・六大相応の仏性円体を成ず。唐招提寺豊安僧正、戒律の宗旨に云く、此の戒、或は三摩耶戒と名づけ、或は金剛戒と名づけ、或は仏性戒と名づく。已上。三摩耶戒は即ち三聚法。金剛宝戒及び仏性戒は即ち梵網中の三聚

の通名。俱舎・成実は随つて法相・三論兩宗に入りて応に随つて依学す。大乘の学人、傍らに小宗を知る。日本、昔自り唯大乘学人の行者のみ有つて本自り小乘行人無し。云々

とあつて、律宗は大乘菩薩の戒法であることをいう中に、真言密教の三昧耶戒を含めている。本来、密教の三昧耶戒壇は灌頂道場に敷設されるもので、具足戒壇で授けられるものではない。しかし凝然は、真言行者が具足戒を受戒すれば、それによつて三昧耶戒も成就するとしている。

確かに空海は『三昧耶戒序』の中で三昧耶戒を三聚淨戒であるとしている。また信心・大悲心・勝義心・大菩提心の四種心を発すべきことを説くが、この四種心は『菩提心論』の勝義・行願・三摩地を戒とするという記述を典拠とする。『菩提心論』『受菩提心戒儀』における『金剛頂經』系密教戒の戒体は菩提心であるが、空海が三昧耶戒を三聚淨戒として説明することにより、三聚淨戒通受によつて三昧耶戒をも成就できると解釈したのか。また凝然は円照・円珠の『菩提心論』の講義を聴いている。そういったことが、この解釈に反映している可能性もあろう。ただこれによつて律宗が真言行者の戒学でもあることを示しているといえよう。

また『内典塵露章』では、法相宗については貞慶以降の大師の名を列ねることが主で、それ以上は述べられていない。三論宗については日本への伝来に三伝があるとし、智蔵の下に道慈・智光・頼光があり、道慈は入唐して六宗を伝え、その門葉は大安寺に住し、智光・頼光は元興寺に住した。智光の門流に願暁があり、願暁より聖宝（八三二―九〇九）が受けて、東大寺に東南院を開いて三論宗を弘め、東南院を三論宗永代の本所とし、その院務（院主）が三論宗の貫首（長者）となつたとする。その後は院務次第を中心に三論宗学者を列ねるが、聖宝以来の真言宗兼学については触れていない。ただし『行状』に登場する名前が多く見られる。天台宗については円教天台教学について簡単に触れるが、台密については後の真言宗の項で述べられ、天台宗の項では触れられない。また日本へは鑑真の伝法から始め、山門と寺門について述べるが、その争いについては触れない。ただし『三国仏法伝通縁起』では最澄・円仁・円珍による台密の伝法を天台宗の項目の中で述べる。また華嚴宗については「毘盧遮那の靈府、普賢菩薩の秘旨なり」

といい、仏菩薩の法門であることをいい、天台宗までに比較して教理の説明が詳しい。中国の法師の記述は簡略で、日本への伝来では良弁以下の歴史を述べ、宗性以下がやや詳しい。また高弁門下についても詳しく述べている。

真言宗については『八宗綱要』よりも詳しく、「夫れ真言宗は最極秘密の教、究竟深奥の乘なり」とし「顕乗の極果も猶未だ室に入らず、諸教の幽致、豈に堂に昇ることを得んや。最上にして秘密なり。極尊にして秘密なり」という空海流の顕密教判を示し、密教教理について語る。また伝来については、大日如来以来の八祖相承と、入唐八家、東寺真言（東密）と天台真言（台密）、東密における小野と広沢の諸法流について述べる。こういった密教教理が、他宗の教理的知識と同様な単なる知識としてのみ語られているのか、それとも真言宗僧としての凝然の立場を反映しているのか、が問題となろう。凝然は八宗を優劣の差無く、並列的に扱ったとする従来の理解からは、やはり単なる知識としての真言宗教理の叙述であると見なされるのであろう。ただ凝然は、八宗が成立する理由について、大乘と小乗、化教と制教、一乗と三乗、顕教と密教といった相違があるために諸宗が分かれるのであるとする。化教と制教は別として、他は優劣を分ける主張である。大乘は小乗より優れ、一乗は三乗より優れ（法相宗は三乘眞実・一乘方便を主張するが）、密教は顕教より優れている、とされている。化教と制教についても、制教である律蔵は、化教の中の大乗円教によつて意味づけられて大乘の律宗になるのであつて、制教のみでは小乗になる。果たして顕教と密教の相違のみが優劣の無い知識としてのみの記述であると言えるのであろうか。『三國仏法伝通縁起』の真言宗の項では、台密よりも東密（空海門流の真言宗）の優れることを、台密三伝について述べた後で、更に次のように述べる。

然るに所立の義途、所期の奥旨、孤絶独歩し、達興高卓するは唯是れ弘法大師所伝の東寺真言の所趣なるのみ。『大日経』『菩提心論』等に依つて十住心を立て一切教を撰す。所立の真言、大いに顕宗に超へたり。出萃孤標、極秘深奥なり。弘法大師、秘宗を興す時、顕教諸宗、或は敵論有り、或は対談有り。大師、直ちに祥瑞を現じて覺の頓極を顕す。諸宗信服し、敢て措言すること無し。²⁶

ここには八宗の宗論において空海が大日如来の姿を示現し、一人（天皇）は玉座を下り、諸宗の明匠は地に伏して

空海を礼拝した、という伝説を引いて、真言宗のみが顕教諸宗に優れ、諸宗は真言宗に信服したというのである。これが後宇多院（一二六七―一三二四）の為に著された書の中で言われていることは、諸宗を並列した中で、その並列する一つとしてのみ真言宗の説明をしている、とは言い難いであろう。『内典塵露章』の華嚴宗にのみ毘盧遮那・普賢菩薩の法門であることを述べるのも、十住心教判における第九極無自性住心の秘密釈を反映した可能性を考慮することができよう。『八宗綱要』『内典塵露章』のみによつては何も断定できないが、凝然の周辺、殊に師円照の事跡を見るならば、凝然における真言宗教学を考へることは、必ずしも否定される可きものでは無いと考へる。

六、おわりに

凝然を真言宗僧として見ることは、これまで殆ど注意されてこなかった問題と思われる。確かに凝然の事績は華嚴宗教学と律宗教学の注釈、講義に集約される。真言宗に関する発言も「八宗兼学」の中の八宗の一つのみ受け止められ、他の顕教諸宗と優劣の無い、単なる一宗としてしか扱われてこなかった。前にも触れたように、平川彰氏に至つては、凝然は密教には力を注がなかつた（関心が低かつた）とさえ言われる。確かに膨大な著作を残した凝然の業績として、真言宗に関するものは少ない。『八宗綱要』『内典塵露章』などを見ても、顕教諸宗に対する真言宗の優越を説く文言は、はつきりとは示されない。しかしこれまで見てきたように、凝然の生涯における真言宗に関わる事跡は、種々な形で指摘することができる。何よりも重要なのは師円照の伝記・事績を、円照入滅から二十六年後に著した『行状』の内容であろう。既に没後二十六年を歴て後に著された『行状』の中で、円照は単に律宗の復興者、律宗・三論宗兼学の学僧というのでは無く、それより以上に密教行者、法験に優れた験者としての姿が強調され描かれている。詳しくは別稿⁽²⁷⁾に述べた所であるが、円照は真言宗の阿闍梨として多くの者に伝受をし、灌頂を授け、真言教理の講義

をしている。その法驗は請雨・止雨など天候に関わるものから病氣平癒などにわたり、ことに後嵯峨院に対しては側近くに奉仕し、まるで護持僧のようであった（円照は隱遁しているから正式な護持僧にはならないが）。円照が多くの歸依を受け、多くの資量を獲たのも、驗者としての法驗によるものであったという。また円照の一生の所学について「諸宗を学すと雖も司存無きに非ず。諸宗之中に義理深奥にして証悟速疾なるは真言に過ぎたるは無し。弘法大師の所判炳焉なり。信心淳重なり。歸投二無し。（中略）當是れ自己の内証、而已。身は律家に居し、宗は三論に在り、証は真言を味わうて、報は安養に遊ぶ。照公の仏法、事は只是れなり。」とされ、また「照公、専ら真言を以て、心の所歸と爲し、自行化他、靈驗一に非ず。灌頂の弟子、其の数一に非ず（中略）照公、既に小野・広沢両流之法を伝へ、人の所業に随つて之れを訓へ、之れを授く」ともされる。これらを記した凝然が、師円照と異なつて真言宗について無関心であった、力を注がなかつた、などということは考え難いし、真言宗が、他の顯教諸宗と同列の価値であるものとしていた、という理解も成立しないであろう。凝然もまた師円照と同様に、身は律宗に居し、宗は華嚴に在り（華嚴宗を学び）、内証は真言を味わい、後報は極樂往生を期した、と考えるのが妥当なものと思われる。ただ凝然は円照から真言密教の伝受を受けている様子は無く、また灌頂も受法していないようである。聖守に受法したとされ、諸尊法の聖教を請借しているが、實際の修法の記録も残されていない。円照は凝然に若い頃から律の講義をさせ、また円照にとつては最も重要である戒壇院の長老職を譲っている。その意味で円照は凝然を最も大事な愛弟子として扱っていたと思われる。それにも関わらず円照が凝然に真言密教を伝受しなかつたのは、凝然に真言行者としての素質を認めなかつたのではないか。凝然は学者として優れていたもので、その道に進ませたが、真言行者としてはあまり期待しなかつた。それでも凝然は真言宗を修学するために聖守に受法し、真空や円珠に学んだが「証は真言を味わう」ような悉地を成就するまでには到らなかつたのであろう。そのことが、凝然における真言宗僧としての姿が見えにくい状況を生んだのではないだろうか。

本稿では殊更に真言密教の問題を強調してきた。凝然の事績の中心が華嚴宗と律宗の研究にあることは誰しもが認

める所であろう。しかしその裏にある真言宗僧としての一面は、これまであまりにも無視されてきたように思う。今はそれを訂正し、その華嚴宗教学・律宗教学研究の背景に真言宗の存在を考慮すべきことを指摘するために、敢えてこの問題を強調してきたものである。

註

- (1) 苦米地誠一「凝然撰『円照上人行状』に見られる真言宗僧円照」『唐招提寺第二十八世凝然大徳御忌記念 凝然教学の形成と展開』法蔵館、令和三年三月。
- (2) 苦米地誠一「真言宗僧凝然(二)―伝記に見る真言宗―」『大正大学研究紀要』一〇六、令和三年(二〇二二)。
- (3) 藤丸要「凝然と東大寺」『龍谷紀要』二八ノ一、平成一八年(二〇〇六)。追塩千尋「凝然の宗教活動について―凝然像の再検討―」『北海学園大学人文論集』三五、平成一八年(二〇〇六) 一月。
- (4) 平川彰『仏典講座』三九「八宗綱要上」「解題」大蔵出版、昭和五五年(一九八〇)。
- (5) 『大日本仏教全書』三・六六下～六八上。
- (6) 『大正蔵経』八四・二九下～二〇一下。
- (7) 大谷由香「凝然の浄土教理解―『大乘起信論』三心の解釈を中心に―」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二八、平成一八年(二〇〇六)。
- (8) 『大正蔵経』三二・六六上～下。
- (9) 『大正蔵経』三二・五八三上。
- (10) 苦米地誠一「頼瑜の極楽往生信仰」頼瑜僧正七百年御遠忌記念論集『新義真言教学の研究』大蔵出版、平成一四年(二〇〇二) 一〇月。
- (11) 『大正蔵経』八四・二〇一上～中。

- (12) 『大日本仏教全書』三・三九下。
- (13) 追塩千尋「凝然の宗教活動について―凝然像の再検討」『北海学園大学人文論集』三五、平成一八年（二〇〇六）一月。
- (14) 苦米地誠一「諸宗の制度的兼学と重層的（包摂的）兼修」『智山学報』七九、平成二八年（二〇一六）前（14）に同じ。
- (15) 苦米地誠一「解脱房貞慶と興福寺真言宗」『インド学諸思想とその周延 仏教文化学会十周年・北條賢三博士古稀記念論文集』山喜房仏書林、平成一六年（二〇〇四）六月。その後、苦米地誠一『平安期真言密教の研究』第二部ノンブル社、平成二〇年（二〇〇八）三月二日に加筆収録。
- (17) 空海『弁顕密二教論』には「華嚴五教章」の第一巻に云く、（中略）一には性海果分、当に是れ不可説の義に当たれり。何を以ての故に。教と相応せざるが故に。即ち十仏の自境界なり。故に『地論』に因分可説・果分不可説と云ふは是れなり。（中略）喩して曰く、『十地論』と及び『五教』の性海不可説の文と彼の竜猛菩薩の『不二摩訶衍』の円円性海不可説の言と懸かに会へり。いわゆる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蔵の本分なり。云云」とあり、華嚴宗には不可説とされる果分十仏の自境界が密蔵（真言宗）の本分であるとされる。『弘法大師全集』一・四八〇～四八二・『定本弘法大師全集』三・八二～八四。
- (18) 『大日本仏教全書』三・六四上～下。
- (19) 『大日本仏教全書』三・三九下。
- (20) 大谷由香「日宋交流と鎌倉期律宗義の形成」『智山学報』六七、平成三〇年（二〇一八）。
- (21) 『大正蔵経』七四・二九上～二〇下。
- (22) 『大日本仏教全書』一〇五・二一上～四二下。
- (23) 『大日本仏教全書』一〇一・一〇八下。

- (27)(26)(25)(24)
『弘法大師全集』三・一三二～一三八。『定本弘法大師全集』五・三～一〇。
『大正藏經』三二・五七二中～六七四下。
『大日本仏教全書』一〇一・二九下～三〇上。
前掲(1)に同じ。