

平安期東台両密における教学的交渉

(論文要旨)

大正大学大学院仏教学研究科仏教学専攻研究生

別所 弘淳

本論では、日本密教全体を概観する視点に立脚して、院政期東密諸学匠の著作を詳細に検討し、東密の教学的展開・形成を把握することを試みた。そもそも、これまでの日本密教研究は、そのほとんどが東密に関するものであったと言つて過言は無く、その研究業績も東密系研究者によってなされたものが多い。このような背景の下にあつて、台密の研究はいわば東密研究に付随して行われ、台密を個別に扱う研究は、東密系研究者の中にはほとんど見られず、天台系研究者によって行われていたのが実態である。日本密教研究が東密主体で行われてきたことは、密教専一の東密に対し、天台教学などの複数の要素が組み込まれて形成された台密の教説が「顕網の執見」と評されたことから明らかといえよう。したがつて、東台両密を研究範囲として、総合的に日本密教を論じた研究は殆ど見られないのが実状であつた。しかし、この従来の態度は、宗学的知見に立つて東密・台密を論じる際においては有益であつたとしても、日本密教を総合的に論じる際には不十分なものである。

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

但しこれらの問題のみでは、題目の「平安期東台両密における教学的交渉」の全てを論ずることはできない。事実、事相の面においては、慈悲大師良源が淳祐の弟子であり、また元杲と良源とは兄弟弟子の間柄であつて親しく交流している¹⁾。更に宣淳が『明矢石論』において、済暹『疑難決断抄』を批判するなど、本論において論ずる以外にも、東密・台密は互相に交流しているのである。このように、この題目において論述すべきことは多々あるものの、本論では特に、空海教学の影響を受ける面を有しつつ、東密に対して最も大きな影響を与え続けた安然教学の、東密における受容と展開という問題に焦点を当てるところとした。以下、各部各章において論じたことを概括的に示しておきたい。

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

第一章では、『真言宗未決文』「即身成仏疑」に、天台へ対する批判が付加されていることに注目し、この『真言宗未決文』「即身成仏疑」が、初期日本天台諸師の教説に影響を及ぼしていることを詳述した。ここで問題とされたのは、『菩提心論』と『釈摩訶衍論』が共に竜樹造であるにもかかわらず、『釈摩訶衍論』（実際には『大乘起信論』の文）では「三劫成仏」、『菩提心論』では「即身成仏」が説かれている点である。つまり、即身成仏を標榜する日本天台にとつて、三劫成仏の証文は会通せねばならない喫緊の課題だったのである。この問題に対して、円澄は唐へと疑問を提出して解決を図ろうとし、また安然は、『大乘起信論』、『釈摩訶衍論』の三劫成仏は別教の立場であり、更に『大智度論』も用いて、『大智度論』と『菩提心論』との教説に相違が無いことを主張し、「竜樹の教説の相違」という『真言宗未決文』の難を解決するのである。また『菩提心論』に「唯真言中即身成仏」

とあることも、円密一致を説く天台にとつては問題であった。すなわち、最澄・円仁が即身成仏の証文として『菩提心論』を用いない原因の一つとして、この文が含まれていることが指摘できるのである。更にこの文に対しては、安然が「仏は即身成仏を説いたが、伝法の聖者が闕して書かなかつた」と釈して解決を図っている。この釈は、後の天台学匠のみならず、東密の学匠にも影響を与えたのであり、安然教学が東密学匠の教説の根柢となつているその一端についても指摘した。

第二章では、『天台宗未決義』における即身成仏への批判に対し、安慧が『愍論弁惑章』を撰述して難を退け、また天台の即身成仏思想を發展させた初期日本天台の重要人物であることを明らかにした。天台教学と密教とを融合（円密一致）させた『金剛頂経疏』・『蘇悉地経疏』に比べれば、安慧の即身成仏思想は不十分なものである。しかし従来は、円仁の教説を根柢として生身の捨・不捨といった問題が論じられてきたが、実には安慧が、円仁帰朝時には既に生身の捨・不捨を問題としていたのであり、更に、最澄が即身成仏を論ずるうえで用いなかつた『大日経』・『菩提心論』を、即身成仏の証文として取り入れていたのである。つまり安慧は、天台の即身成仏思想に密教義を融合させようと試みた初期の学匠なのである。そしてこの安慧の教説が、円仁の『金剛頂経疏』や『蘇悉地経疏』によつて展開し、天台教学と密教とが融合された即身成仏思想として形成されていくのである。

第三章では、安然の即身成仏思想が、『即身成仏義』や、従来空海撰述と考えられてきた『四種曼荼羅義』・異本『即身成仏義』の教説を受容・批判して成立していたことを論述した。また安然の引用を検討した結果、現存しない『即身成仏義』や『四種曼荼羅義』が安然在世時に存在していたことについても言及した。この安然の態度から理解されることは、空海や、従来空海と見做されていた教説を受容・批判するにしろ、安然が自身の教学を形成する過程において無視することのできないものであったということである。また、従来『四種曼荼羅義』や異本『即身成仏義』は、それが空海撰述でないことを理由として重要著作として扱われてこなかつた嫌いがあるが、安然の教説からも分かるように、実には平安初期の段階において、既にこれらの著作に対する研究が進められていたのである。つまり、日本密教の發展を理解するうえで、その最初期を支える重要著作として『四種曼荼羅義』や異本『即身成仏義』が扱われなければならないのである。

このように空海や空海撰述とされてきた著作は、日本天台が円密一致を標榜するにおいて超克すべきものであると同時に、十分に参酌すべきものでもあったのである。また、空海が帰朝以後より重要書として重んじていた『菩提心論』は、日本天台では当初問題とされていたが、その問題を安慧や円珍といった学匠が解決せんと心血を注いだことにより、むしろ『菩提心義抄』等において盛んに用いられるようになり、重要書として認識されるようになるのである。

第二部『大日経』の教主をめぐる問題について「教主義成立に至る過程」では、東密諸学匠が安然の教主論に対して如何なる対応をしたのかという問題について論じた。そこで第一章において、安然の教主論の特徴を明らかにした後、第二章以下において、その教主論に対し、院政期東密諸学匠が自身の教主論を構築するうえで、安然の教説に如何なる対応をみせたのか、諸師の教説をそれぞれ明らかにした。尚、「教主義成立に至る過程」と

いう副題を設けたが、教主義は、『大日経』の教主たる大日如来がどのような尊格であるかを議論するものであり、わざわざ副題を付する必要性が無いようにも感じられるかもしれない。しかし「教主義」という語は、鎌倉期の道範・頼瑜頃より起こった、本地身説・加持身説のいずれを主張するかという議論によって用いられるようになったものであり、それ以前においては、同様に『大日経』の教主を論ずるとしても、それが「教主義」であるとは想定されていなかったと言える。事実、『大日経』の教主を論ずる際に「教主義」という語を用いたのは、道範³・頼瑜⁴辺りからのようである。よつて第二部は、『大日経』の教主に対し諸師が如何なる教説を打ち立てたのかという問題を論じているが、頼瑜以前の学匠が『大日経』の教主を論ずる問題を「教主論」、頼瑜が『大日経』の教主を論ずる問題を「教主義」として、用いる語を区別することとした。

さて、安然是、『大日経義釈』の文によつて四身をそれぞれ区別して解釈する一方で、「四身互具四身説」を提唱し、それぞれ区別して解釈された仏身が、実には法身大日如来と一体であることを説き、衆生は一身（法身大日如来）に即して他の三身の説法を聞くことができる」と主張するのである。すなわち安然是、そもそも教主を一身に限る教説を立てないのであり、すべての仏身が教主ともなりうるのである。また、この安然の解釈は、後世の学匠が安然の教主論を様々に論じる原因の一つとなるのである。

第二章では、東密の教学研究の先駆者たる済暹の教主論が、安然の「能加持身」・「所加持身」という教説を撰取したうえで、本地法身を自性法身、加持身を自性・自受用身（自性法身）と説き、『大日経』の教主が自性・自受用身を含めた自性法身であり、また自性法身を理法身、自性・自受用身を智法身とし、これが無二無別であると説いていることを明かした。一方、四種法身を論ずる際には、済暹は安然の説を空海よりも下位に置き、更に密教専一の空海と円密一致を標榜する安然とでは立場が異なると主張していることも指摘した。しかし、空海より下位において安然の教説を、安然やその著作名を明記せずに東密の立場を表明する根拠として用いている。すなわち済暹の教説は、空海教学を基盤としつつも、安然教学からの影響を多分に受けて成立しているのである。

第三章では、信証の教主論が、安然の四身互具四身説や、「能加持身」・「所加持身」という教説の影響を受けたうえで、四身を平等・差別の立場より解釈して自利・利他を論じ、これらがいずれも自性身毘盧遮那秘密加持であるとして、自性身を『大日経』の教主であると判じていることを明かした。また、安然説を撰取して持論を展開するものの、安然が円密一致を標榜する立場であることを理由に、安然の教説は「自性身の説法は不説の説」であり、自受用身を教主としていて、痛烈に批判していることも指摘した。更に、信証の「内証の境界たる自性会に因位の人無し」と判ずる教説が、後の新義派の主張する教義の基盤となったことを具体的に検証した。

第四章では、覚鑿が四種法身の上位に法界身（六大法身）を立て、この法界身を四身の総体であるとして諸尊を一元化させて、これを『大日経』の教主とすることを明らかにした。またその教説の構築に、安然の四身互具四身説、四一教判、「能加持身」・「所加持身」という教説からの影響が多分にみられることを論じた。

第五章では、実範が四種法身を曼荼羅諸尊であるとし、その総体としての一法門身（本地自性身）を立てて、その本地自性身を『大日経』の教主とすることを明らかにした。また、実範が安然を痛烈に批判していることにも言及した。実範は、安然が中台毘盧遮那

能加持身と天台の無相法身とが団体であると説いたことを問題としている。すなわち、安然是は自所有の三身の説法をもって共に自性身の説法としているが、これは自性身が自ら直ちに説法するのではないと判じている。また、安然が『大日経』は自受用身の説」と説いたこと、すなわち安然が、『大日経疏』の「その所住所を仏受用身と名づく」の「仏受用身」を自受用身であると取り、他受用身と自受用身とを別体としたことを問題としている。これに対し、実範は四身互具四身説を用いて、自受用身中に他受用身もあると説き、安然を批判するが、安然の提唱した四身互具四身説を用いて安然を批判するという無理が生じていることについても指摘した。

第六章では、重誉の教主論が他の東密学匠とは異なり、他受用身を『大日経』の教主としてしていることについて検討した。重誉は、十地以下の機根に内証を知らしめんがために、自性身と平等である他受用身が内証を説くと判じている。この他受用身教主説の特徴は、従来、方便を説くとされてきた他受用身が、自性身と平等であり、尚且つ内証を説くとした点である。すなわち重誉の面目は、他受用身と自性身とを平等・無二無別とすることであり、これを安然の四身互具四身説や、『大日経義釈演密鈔』の教説に基づいて論じているのである。また、他宗の教説を重んじたことにより、重誉の教説が後の東密学匠の批判対象となったことについても検証した。ここで検証した頼瑜・杲宝・聖憲・宥快の中、頼瑜は重誉の教説を他受用身説と判ずる一方、自性身に取り入れられた他受用身が内証を説くと解釈している。これは自性身内での説法を示す解釈であり、頼瑜が自性身中の加持身説を提唱するうえで、重誉の教説を自身に有益になるように解釈したのではないか、との指摘も行った。

第七章では、前章までに明らかにした各学匠の教主論を、①『大日経』の教主、②安然説の受容、③安然説の批判、の三点より比較し、それぞれの学匠の教説の類似点・相違点を明確にした。この検証において明らかになったことは、鎌倉期以降の論義にて問題となる、『大日経』の教主が本地身であるか、加持身であるかという議論が、院政期東密学匠にはみられないことである。すなわち、この時代の諸学匠は、流派や学派といった制約に捉われることなく、自由闊達に自身の教説を表明しているのである。また、そういった風潮があつてこそ、覚鑿や実範が、五種の仏身を立てることができたと推知されるのである。

また、安然の教説に対する諸師の見解を検証して見えてきたことは、東密諸学匠が、安然の教説を批判すると同時に受容していることである。安然の教説は密教と天台教学とを融合させた円密一致の思想に基づくため、東密学匠の恰好の批判対象となったのであるが、安然の提唱した四一教判や「能加持身」・「所加持身」の語、また四身互具四身説といった教説は、それが安然の発信したものであることを問題とする以上に、『大日経』の教主を論ずるうえで非常に有益なものであったのである。また、殆どの学匠が安然の教説を受容していることから、安然教学が既に東密に浸透していたことも伺えるのである。更に、重誉の教説が、あまり安然説に依らず、また唯一他受用身教主説を立てた特殊なものであることが改めて浮き彫りとなるのである。

第八章では、頼瑜の「自性身中の加持身説」という画期的な教主義が、安然の教説や院政期諸学匠の教説を咀嚼して成立していたことを論じた。頼瑜は、安然が提唱した「能加持身」・「所加持身」という仏身を、済暹・信証・覚鑿等と同様に参酌している。またそれだけに留まらず、頼瑜は、東密先師達の、「能加持身」・「所加持身」という仏身を用いた記

述すらも大いに利用するのである。そしてこれら先師の教説を咀嚼して、能加持身に自利の面が、所加持身に利他の面があるとし、また四種身各々に能加持身(自利)・所加持身(利他)が備わっていると提唱するのである。これは自性身中にも能加持身・所加持身たる尊格の存在を認めるものであり、自性身の中に利他の面を有する仏身が存在することになるのである。すなわち、この解釈によって、自性身中の加持身説たる教主義を創唱することが可能となったのである。

このように、院政期東密学匠の教学構築には、安然の教説からの影響が十分にみられ、また、それを各学匠が様々に解釈して、自身の教主論を学派や学風に捉われることなく、自由闊達に提唱しているのである。そうした経緯を受け、頼瑜は、安然の教説のみならず、安然の教説を受容した東密学匠の教主論をも撰取して、従来唱えられることのなかった自性身中の加持身説たる教主義を創唱するに至るのである。

第三部「非情成仏における問題」では、日本において安然が非情成仏を積極的に論じた初めての学匠であることに注目し、その教説が東密諸学匠の非情成仏論に如何なる影響を与えたのかを論じた。尚、本来であれば、「成仏論」という広範な問題を扱うべきである。しかし既述の通り、日本において安然が非情成仏を積極的に論じた初めての学匠であり、またその教説は、日本における非情成仏論の基盤となっている。更に、その安然の非情成仏論に対する東密学匠の態度が、実範・重誉と頼瑜とは明確に異なっているのである。そこで、本論では、成仏論のうち、特に非情成仏に関する問題を扱い、安然と東密諸学匠の教説の關係性を明らかにすることとした。

第一章では、『對定草木成仏私記』・『菩提心義抄』の教説を精査し、安然が従来唱えられていた「有情の成仏に随って非情も成仏する」という説を批判し、非情独一での発心・成仏論を主張している点を明らかにした。安然の教説の特徴は、非情が「発心して修行すること」を明確に表明したことであり、この「非情が発心・修行して成仏する」という問題は、日本において非情成仏を論ずる際の中心命題となっていくのである。更に安然は『菩提心義抄』において、密教的要素を組み込んで非情成仏を論じていくが、その根拠となるのが四一教判である。すなわち、安然教学の根底にある「万物の真如への統合」という思想に基づき、「一切処に遍満するすべての有情・非情が真如の変化した姿であり、その真如の变化たる有情・非情は平等であるため、発心し修行して成仏することができる」とする安然の非情成仏論が提唱されるのである。

第二章では、実範・重誉の非情成仏論が、空海『即身成仏義』・『声字実相義』によって説かれる色心不二の思想により、有情と非情との平等性を強調して、「非情が有情と同様に発心・修行して成仏することができる」と説くことを具体的に論証した。特に重誉は、『即身成仏義』に説かれる「六大・四曼・三密」の教説を網羅的に用いて、非情が発心・修行して成仏すると主張する。このように重誉は、非情成仏を論ずる際には密教的でありながら、『大日経』の教主を扱う際は、他受用身説を支持するなど顕教的であることが指摘されるのであり、院政期東密学匠の中でとりわけ特殊な人物であったことが浮き彫りとなるのである。

また実範・重誉の教説は、結論的には安然同様に「非情が発心・修行して成仏する」というものであるが、その結論に至るまでの経緯が全く異なっている。すなわち、安然は真

如の遍在性を重視する一方、実範・重誉は色心不二という六大縁起説の立場より論じているのである。それにもかかわらず、『大日経』の教主を問題とする時とは異なり、特に安然の教説を批判することなく、また触れることすらなく、自身の非情成仏論を提示していることも指摘した。

第三章では、頼瑜の著作中に説かれる非情成仏説を精査した結果、『即身義愚草』における非情成仏の論義のみ、安然説を完全に受け入れていることを明らかにした。頼瑜の非情成仏説は、非情が独一で発心・修行して成仏することであり、これは実範・重誉等と同様、空海の教説を根拠として醸成された教説である。しかし一方で、実範や重誉は、非情が独一で発心・修行することを認めながらも、有情の所依として非情も成仏すること（有情が発心・修行して成仏するのだから、非情も発心・修行して成仏する）に論の主眼を置いている。これに対して『即身義愚草』には、「有情の所依としての非情」という思想は見られず、むしろ非情が独一で発心して修行することを積極的に論じた安然の主張に拠っているのである。また、安然説を支持する教説が、『即身成仏義顕得鈔』・『真俗雜記問答鈔』には見られず、実範や重誉の教説にも見られないことも指摘し、『即身義愚草』に説かれる非情成仏説が東密の教説としても特殊であることも明らかにした。

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

以上のように、密教義を導入する最初期の日本天台にとって、空海や空海撰述と見做されてきた教説は、超克すべき存在であったと同時に、撰取すべきものでもあったのである。しかし、安然が台密を大成するとその立場は逆転し、東密諸学匠が台密教学の超克を目的としながらも、その過程において、安然の教説を受容しているのである。このように、東密・台密諸学匠は、それぞれの教学を發展させるに当り、相互に批判して超克を試みつつ、その過程においてそれぞれの教説を受容していたのである。こうした行為が繰り返される中で、次第に東密独自の教学が展開されるようになるのである。つまり、日本密教の展開を考えるにおいては、このような東台両密を概観する総合的な視点が常に求められるのであり、この視点が欠落しては不十分であろう。

本論は、このような日本密教を概観する視点を保つように注意を払いながら、即身成仏・教主論・非情成仏という個別的な問題について論じた。しかし、日本密教の全体像が本論のみで明らかになる事はありえず、不足している点が多々あることは事実である。しかしながら、日本密教を概観する研究が重要であることと同時に、一つの問題について深く掘り下げて具体的に考察することも、また必要不可欠な作業である。したがって本論の特徴は、従来の宗学的知見に基づいて東密・台密を個別に論じたものではなく、日本密教という大きな枠組みにおいて、その中の即身成仏・教主論・非情成仏という問題を詳述した点

にあると言えるであろう。また、これら個別の問題の研究の積み重ねによって、日本密教の全体像が明確になるものと確信している。

- 1 『密宗血脉章』巻中（続真全二五・二九九頁下〜三〇一頁上）、『続伝灯広録』巻三（続真全三三・三五八頁下）、『天台霞標』二編卷之三（仏全一二五・一八七頁上〜一八八頁下）。良源と淳祐・元杲との関係については、平林盛得『人物叢書 良源』四〇頁〜四一頁（吉川弘文館・一九七六）、鍵和田聖子『東密と台密の相互影響から見た受容と研鑽の展開』二一四頁〜二二七頁（博士論文（龍谷大学）、甲第一七六号・二〇一四）、大久保良峻編『天台学探尋』七八頁〜七九頁（法蔵館・二〇一四）等、参照。
- 2 この問題については、坂本圭司「明矢石論」における眞言批判の限界について（『天台学报』二九・一九八六）等、参照。
- 3 『貞心抄』巻上（大正七七・六九九頁下）「疏积料簡如_二教論抄_一。高野古来教主義如_二疏抄_一。」
- 4 『大日経疏指心鈔』巻二（大正五九・五九四頁中〜下）「或又台蔵中台加持身、寄_二当金剛中台報身毘盧遮那_一故。謂教主義同故云_レ尔也。本地自証位無言語故、現_二加持身_一説_二今経_一。」