巻頭言

遠藤祐純

経緯はともかくとして、二〇〇六年九月、蓮花寺佛教研究所が創設されて一年半の月日が流れた。

この一年半は濃密な日々であった。学山智山の伝統と誇りを胸に秘めた有為の若い学究の徒が研究の場を探し求めていることを知り、急遽研究所を設立することを決意し、蓮花寺の運営に当たっている総代各位に、直接見返りのない事業である研究所設立の同意を求めた。総代各位は、令法久住、興隆仏法を諒とし、讃同したのである。

これは、何にも勝る、研究所設立の大きな推進力となった。

研究者は全て同一地場に立つべきであるとの考えのもと、全員を研究員とし、蓮花寺の教化活動の一環であるという立場から、一名の代表者を住職とした。

研究所の運営は研究員の総意に基づくものであり、研究者は何の拘束もなく、自己責任のもと自由に研究テーマを選び、自らの研究方法をもって研究に当たることができる。しかし、インド・中国・日本の三国伝来の仏教研究、そしてチベット・東南アジア・ロシアを含む仏教研究は、時間的にも地域的にも広領域に渉るので、全てをカバーするのは、限られた人数では不可能である。

現勢力では、山野・山本研究員がインド及びチベット仏教、遠藤(純)・遠藤(祐)研究員が中国、高橋・小林研究員が日本仏教に関する研究に携わっている。

各個の研究は、個性溢れるものであるが、研究所全体の意志疎通とお互いの研究を理解しあうため、更には今日的な仏教研究のため、共同研究として「仏教と経済」という課題を決め、各自研究の面から、多角的な研究に取り組んでいる。研究を推し進めるため、月例会を設け、二・三名の発表をもとに、それぞれの立場から忌憚の無い意見を吐露し合い、研究の目的と領域を明確にしつつある。

白熱した議論は時を忘れさせ、傍らから口を挟むのを躊躇させる程である。近い将来、何らかの形で報告できるだろう。

研究員の助言者として、福田亮成・大塚秀高・山口幸照・苫米地誠一の各先生がおり、研究員に細やかな示唆が期待されるのである。

酬われることが尠ない研究員は、日々黙々として研究に励み、その研究の成果を「蓮花寺佛教研究所紀要」としてはじめて世に問うことになった。創刊号ということで、発表者は研究員に限られたが、将来は、すぐれた研究を積極的に掲載し、紀要の充実を図っていきたいと思っている。

この「紀要」は、各研究員が各自自分の原稿を整理し、割り付け、トリミング等全体的な整理は、遠藤(純)研究員があたり、全て研究員全体による手造りの冊子である。これも、資金難の所為で、代表者として研究員諸氏に申し訳けなく思っている。このような悪条件のもとに上梓された紀要は、当研究所の誇りと思っている。

研究者育成のためにも、先学、同学の志から忌憚のないご叱正、ご助言を頂ければ、幸いと思う。

平成二十年二月吉日

(蓮花寺佛教研究所代表)

目次

巻頭言……遠藤　祐純

個人研究論文

〔縦組〕

施暁と梵釈寺……小林　崇仁　1

国立国会図書館蔵『宥快法印御物語之事』翻刻……髙橋　秀城　41

『顯密圓通成佛心要集』に於ける顕密観……遠藤純一郎　63

覚苑撰『大日經義釋演密鈔』に於ける
華厳と密教の関係性について……遠藤純一郎　91

『達性論』論争について……遠藤　祐介　117
真言宗の安心論―那須・渡辺論争をめぐって―……山本匠一郎　141
〔横組〕
シュリー山のナーガールジュナ……山野　智恵　224
蓮花寺佛教研究所彙報……191

施暁と梵釈寺

小林　崇仁

はじめに

奈良から平安初期において、僧尼や優婆塞たちの多くは、盛んに山林修行[1]を行っていたと考えられる。僧尼令第十三禅行条によれば、僧尼は太政官の許可を得た上で、山林にて修行をすることが容認されていた[2]。また優婆塞や優婆夷は、得度の条件として『法華経』と『最勝王経』の闇誦、礼仏の理解に加え、三年以上の浄行が課せられていた[3]。ここでいう「浄行」とは、八斎戒を受持し陀羅尼を唱えることが主要な要素とされるが[4]、淳仁期には諸国の山林に隠れて「清行」を十年以上積んだ近士（優婆塞）に得度が許されていることから[5]、「浄行」の場が主として山林であったことが推測される[6]。また光仁期には、僧綱の奏上により、道鏡体制下に出された山林修行の禁制が解かれるとともに[7]、「清行の者」を選んで十禅師とし、永年の供養が充てられた[8]。この時、十禅師に任ぜられた広達や永興は、『日本霊異記』によれば、吉野や熊野に修行し、村人に請われて呪を唱え、民衆からの帰依も篤く、菩薩と称されたという[9]。

桓武期に到り、長岡京・平安京への遷都、早良親王の配流など、政治と仏教に一定の距離を置く施策が見られるが[10]、同時に僧尼の浄行性を重視し、都を離れて山林にて修行に勤しむ僧尼をより奨励している。子嶋寺の報恩[11]や室生寺の賢璟[12]への支援などはその実例であろう。

日本古代の山林修行に関しては、和歌森太郎氏の山岳信仰に関する研究、堀一郎氏の山林優婆塞に関する研究、古江亮仁氏の山寺に関する研究をはじめ、既に蓄積がある。[13] 特に薗田香融氏は「古代の山林修行は、ふつういわれるように私度僧や民間的な呪者の独占するものでなかった。そして、また山寺や山房を中心とする山林仏教は、官大寺や宮廷の国家仏教に対立する性質のものではなく、むしろそれらと切り離すことのできない深い結びつきをもっていた」[14] と述べている。また最近では国分寺や有力な私寺に併設された山寺の発掘調査等が報告されるなど、[15] 当代の山林仏教のあり方、重要性が次第に明らかとなりつつある。

ただし、未だに取り上げられていない修行者の事例は多く、また山林修行を実践した当事者である僧尼の信念や目的意識、あるいはそれを護持した為政者の仏教信仰、という視点まで踏み込んだ考察は、必ずしも充分とは言えない。

そこで今回は、桓武期の山林修行者で、延暦十一年(792)に山林修行に関する奏上を行った施暁(?-804)という人物と、桓武期の仏教政策を象徴する山寺であり、施暁との関係も伝えられる近江国滋賀郡の梵釈寺を取り上げたい。梵釈寺に関しては既に先行研究があり、[16] 光仁・桓武期の仏教政策に関する論攷においても言及されている。[17] ただ施暁については、ほとんど触れられることはない。

本論攷では、まずは施暁の事績と、梵釈寺造営の経緯を確認した上で、「施暁の奏上」と「梵釈寺造営の詔勅」に焦点をあて、山林修行者の信念やそれを外護した為政者の意図を整理し、当代における山林修行の意義、仏教信仰のあり方について若干の考察を加えてみたい。

一、施暁の事績

延暦十一年(792)正月、伝灯大法師位にあった施暁は、次のように奏上した。

傳燈大法師位施暁奏曰。窃以。眞理無二。帝道亦一。敷化之門是異。覆載之功乃同。故衛護萬邦。唯資於佛化。弘隆三寶。靡非帝功。夫沙門釋侶。三界旅人。離國離家。無親無族。或坐山林而求道。或蔭松柏而思禪。雖有避世出塵之操。不忘護國利人之行。而粮粒罕得。飢餓常切。伏望以本寺供。給彼住處。則緇徒獲全百年之命。聖化遠流千載之表。又山城國百秦忌寸刀自女等卅一人。俱發誓願。奉爲聖朝。自去寶龜三年。迄于今年。毎年春秋。悔過修福。願其精誠。實可随喜。伏望從其心願。咸令得度。並許之。[18]

この記事は、九世紀末に菅原道真が六国史の記事を分類して再録した『類聚国史』のなかの「仏道部・度者」に掲載されている。年次からして、この記事は本来『日本後紀』に収録されていたと考えられるが、該当箇所は『日本後紀』の欠佚部にあたる。

ここで施暁は二点を願い出ている。一つは、僧侶は世俗を離れ、山林に入って修行することを旨とするが、食料を得るのが困難であり、常に困窮しているから、僧侶の所属する本寺の供料を、山林修行の住処に給付して欲しいということ。二つには、山城国の秦刀自女ら、朝廷のため長年にわたり悔過を修した者に、得度を認めて欲しいということである。これらの奏上はともに裁可された。

これより以前、称徳天皇が崩御し、弓削の道鏡(?-772)が左遷されると、宝亀元年(770)には興福寺の慈訓(691-777)や大安寺の慶俊(生没年不詳)らが僧綱に復帰した。その奏上により、称徳—道鏡体制において天平宝字八

年（764）から禁止されていた山林での修行が許されている。さらに宝亀三年（772）には、持戒や看病にすぐれた僧を十禅師とし、終身の供養が充てられている。このように光仁期に到り、僧尼の山林修行を認め、讃える施策が見られるものの、山林修行を志求するすべての仏者に対し、修行の保証が与えられたという訳ではなかった。施暁の奏上にも見られるように、修行者の多くは常に困窮していたのであろう。こうした状況下、施暁の奏上により、本寺の供料をもって修行の住処に給付することが許されたのである。その後の山林仏教の発展を考える上で、この奏上は重要な意味をもつのではないか。

その後、施暁は僧綱に列し、少僧都まで昇進したことが知られる。つまり翌年の延暦十二年（793）二月、施暁は律師に補任された[19]。さらにその四年後の同十六年（797）正月には少僧都に進み[20]、在任のまま同二十三年（804）に入滅したと伝えられる[21]。

また、施暁の学系に関しては、『僧綱補任』に「行基菩薩の孫弟子、光信大徳の弟子」とある[22]。光信大徳とは宝亀三年（772）に設置された十禅師に名前が見える「光信」と見てよいだろう[23]。また光信は、『扶桑略記』の天平二十一年（749）二月二日条に、行基が没する時、その四十九院を悉く付嘱されたという[24]。おそらく施暁は、行基、さらには光信の系譜に連なり、若かりし頃より山林修行に励んだものと考えられる。

なお、施暁の出自については不明であるが、先に挙げた奏上のなかに、山城国の秦氏の刀自女らの得度を願い出ていることから、山城国葛野郡を本貫とし、平安京遷都の造営を支えた秦氏との関わりが深かった可能性もあるだろう。

施暁に関するこれらの史料により、山林修行に関する奏上を行ったこと、行基や光信の系譜に連なること、僧綱に列したこと、そして秦氏との関わりが憶測されること、などが確認される。

さて、次の図表は、当時の僧綱の構成員をまとめたものである。[25]

年号	西暦	僧正	大僧都	少僧都	中律師	律師
延暦　元年	782		弘耀	賢璟	善栄	鏡忍、行賀
延暦　二年	783		弘耀	賢璟	善栄	鏡忍、行賀
延暦　三年	784		弘耀、賢璟	賢璟、行賀	善栄	行賀、善上、玄憐
延暦　四年	785		賢璟	行賀	善栄	善上、玄憐、善藻
延暦　五年	786		賢璟	行賀	善栄	善上、玄憐、善藻
延暦　六年	787		賢璟	行賀	善栄	善上、玄憐、善藻
延暦　七年	788		賢璟	行賀	善栄	善上、玄憐、善藻
延暦　八年	789		賢璟	行賀、玄憐	善栄	善上、玄憐、善藻
延暦　九年	790		賢璟	行賀、玄憐	善栄	善上、等定、善藻、善謝
延暦　十年	791		賢璟	行賀、玄憐	善栄	善上、等定、善藻、善謝
延暦十一年	792		賢璟	行賀、玄憐	善栄	善上、等定、善藻、善謝
延暦十二年	793		賢璟	行賀、等定	善栄	善上、等定、善藻、善謝、**施暁**
延暦十三年	794			行賀、等定	善栄	善上、善藻、善謝、**施暁**
延暦十四年	795			行賀、等定		善上、善藻、善謝、**施暁**
延暦十五年	796		行賀	行賀、等定		善上、善藻、善謝、**施暁**
延暦十六年	797	善珠	行賀、等定	等定、**施暁**		善藻、善謝、**施暁**、勝虞、如宝

年号	西暦	僧正	大僧都	少僧都	中律師	律師
延暦十七年	798		行賀、等定	**施暁**		善謝、勝虞、如宝、恵雲
延暦十八年	799		行賀、等定	**施暁**		善謝、勝虞、如宝、恵雲
延暦十九年	800		行賀	**施暁**		善謝、勝虞、如宝、恵雲
延暦二十年	801		行賀	**施暁**		善謝、勝虞、如宝、恵雲
延暦廿一年	802		行賀	**施暁**		善謝、勝虞、如宝、恵雲
延暦廿二年	803		行賀	**施暁**		善謝、勝虞、如宝、恵雲
延暦廿三年	804			**施暁**		善謝、勝虞、如宝、恵雲
延暦廿四年	805			勝虞、常騰		勝虞、如宝、恵雲、均寵、常騰
大同　元年	806		勝虞、玄賓	勝虞、常騰、泰信、如宝		如宝、恵雲、均寵、永忠
大同　二年	807		勝虞、玄賓	常騰、如宝、泰信		恵雲、均寵、永忠
大同　三年	808		勝虞、玄賓	常騰、如宝、泰信		恵雲、均寵、永忠
大同　四年	809		勝虞、玄賓	常騰、如宝、泰信		恵雲、均寵、永忠

施暁が律師に就任した前年の延暦十一年（792）、少僧都玄憐が僧綱を辞任、あるいは入滅している。おそらくはその補欠として、翌十二年（793）二月には東大寺別当で桓武天皇や梵釈寺との関わりのある等定（721-800）が少僧都に昇進し、さらに施暁が律師に就任したと考えられる。この時の僧綱の上首は、室生寺の造営や平安京の遷都に関わり、やはり桓武天皇と親交の篤かった大僧都賢璟（705-793）であった。また通常、僧正の位は空席であるが、早良親王の怨霊に悩む安殿親王（平城天皇）の病気平癒に功があったとし[26]、延暦十六年（797）正月には、興福寺僧で秋篠寺開山の善

珠（723-797）が僧正に直任され、この時、等定と施暁がともに昇進を果たしている。こうした状況を概観するに、賢璟、等定、善珠など、桓武天皇と親交深い智行具足の僧たちが、僧綱の中枢を担ってきていたことが知られ、施暁も彼等と近しい関係にあったことが想起される。

この推測を裏づける興味深い説話が『日本霊異記』に伝えられる。光仁天皇の治世、肥前国にて蘇生した男が、黄泉での見聞を語るには、かつて白米の綱丁（精米された米を京に送る輸送係の長）をしていた遠江国の物部古丸なる男が、官吏の権威を仮りて不正を犯した悪業により、地獄に堕ちて苦しんでいたという。古丸が願うところは、法華経を書写して我が罪を滅して欲しいとのことであった。この見聞は文書にされ、太宰府から朝廷に送られたが、当時は信用されず、そのままになっていた。二十年後、菅野真道が大弁官に就任し、その文書を見て桓武天皇に奏上した。すると桓武天皇は「施皎僧都」を招請し、「世間の衆生、地獄に至りて苦を受くること、二十余年を経て免るやいなや」と問うと、施皎は「苦を受くる始なり。何を以てか爾れを知る。人間の百年を以て地獄の一日一夜とす。故に未だ免れず」と答えたという。桓武天皇が遠江国に確認すると、古丸の不正が事実と判明した。そこで天皇は古丸の御霊の苦しみを救うため、延暦十五年（796）に経師四人を召して法華経を書写させ、さらに善珠を講師に、施皎を読師に迎えて、平城京の野寺にて大法会を行ったという。[27]

ここでいう「施皎」は僧都とされていることから、「施暁」のこととして差し支えないだろう。この説話に伝えられる法華経写経と法会については、他に所伝は見えず、すぐさま史実と断定できないとしても、施暁は桓武天皇から信頼され、仏法に関する疑問について教導したり、善珠を補佐して法会を執行する役割を担っていたものと推察される。おそらく施暁は、賢璟・等定・善珠ら、当時の仏教界を代表する人物たちと近しい関係にあり、僧綱や朝廷の仏教政策にも発言力があったのではないだろうか。

しかし延暦年間も後半になると、それまでの僧綱の中心人物が、相次いで辞任あるいは入滅している。大僧都等定・行賀（729-803）が示寂した後、通例では施暁が大僧都に昇進してもおかしくはないが、『僧綱補任』によれば、施暁は延暦二十三年（804）のある月日に入滅したとされる。実際に施暁は早逝であったのか、あるいは他の事情があったのか、真相は不明であるが、同年の十一月には、菅野真道（741-814）と石川河主（754-830）をして「僧綱の政を監ぜしむ」[28]とある。菅野真道は、桓武天皇の信任が厚く、平安京への遷都の事業にも深く関与した人物であるが、先に挙げた『日本霊異記』の説話にも登場しており、施暁との接点も想起される。いずれにせよ、この時、少僧都施暁の不在に伴い、僧綱に多少なりとも混乱が生じたとも考えられる。

その直後、桓武天皇は病に伏せり、約一年間、当病平癒のための様々な方策がとられる。その早い段階で、元興寺の律師勝虞（732-811）を請じて鷹犬の放生が行われ、翌日に勝虞は少僧都に補任された。[29] これ以降、勝虞を筆頭に、常騰（740-815）、玄賓（？-818）、永忠（743-816）らが僧綱の中心的役割を担ってゆく。ここで僧綱の構成員は一変した感があるが、いずれも為政者からの信頼が厚く、山林修行や修学にすぐれた人物である。[30] おそらく施暁の後も、僧綱に補任された僧たちの性格は、基本的に同様の傾向にあったものと考えられる。

先に挙げた山林修行に関する施暁の奏上は、僧侶自身の発言として記されており、この時代においては貴重な史料である。加えて施暁は、当時の有力な僧たちと同様の性格を有していたと考えられることから、先の奏上を検討することにより、彼等の山林修行に関する共通理念を推測できるのではないだろうか。もっともこの奏上は、まずは承和七年（840）撰上の『日本後紀』に収録されたものであろうから、撰者である藤原緒嗣（774-843）を中心とした為政者側の意図も多少なりとも反映されているはずである。そうであるとすれば、施暁の奏上は、僧綱のみならず、為政者側にも共有されうる認識でもあり、その意味でも当時の山林修行に関する重要な史料と見るべきであろう。

二、梵釈寺造営の経緯

ところで施暁は、僧綱に列せられる以前、梵釈寺が造営された当初の住持であったとの伝がある。[31] ただしこれは後世になって『本朝高僧伝』に初出する説であり、その根拠は薄弱であるとの指摘がある。[32] ここでは、梵釈寺経営の経緯を確認しつつ、施暁と梵釈寺との関係を考察したい。

梵釈寺は、桓武天皇により建立された寺院である。その所在地は、滋賀県大津市滋賀里町、琵琶湖の南西に位置し、滋賀県と京都府を隔てる山中にあったとされる。近くには天智天皇の勅願とされる崇福寺（志賀寺・志賀山寺）があり、二つの寺院の所在地をめぐって論争が展開された。現在では、三尾根にまたがって存在する主要伽藍の遺構のうち、北二尾根を崇福寺、南尾根を梵釈寺とする福山敏男氏の見解が有力である。[33]

梵釈寺創建の時期について、『続日本紀』には延暦五年（786）正月「近江国滋賀郡に始めて梵釈寺を造す」[34] とあり、『元亨釈書』もこれに従う。[35] また『七大寺年表』では同年三月に勅命にて建立とし、[36]『僧綱補任』は延暦四年の造立と伝える。[37] 多少の相異はあるが、これらは概ね、延暦五年頃、勅命によって創建されたとの説である。

さらに、同七年（788）には下総・越前二国の封戸、各五十戸が施入され、[38] 同十一年（792）には近江国の水田百町が施入されている。[39] そして同十四年（795）には次の詔勅が発せられた。

詔曰。眞教有屬。隆其業者人王。法相無邊。闡其要者佛子。朕位膺四大。情存億兆。導徳齊礼。雖遵有國之規。妙果勝因。思弘無上之道。是以披山水名區。草創禪院。盡土木妙製。莊飭伽藍。名曰梵釋寺。仍置清行禪師十人。三綱在其中。施近江國水田一百町。下總國食封五十戸。越前國五十戸。以充修理供養之費。所冀還經馳驟。永

流正法。時變陵谷。恒崇仁祠。以茲良因。普覃一切。上奉七廟。臨寶界而增尊。下覃万邦。登壽域而洽慶。皇基永固。卜年無窮。本枝克隆。中外載逸。綿該幽顯。傍及懐生。望慈雲而出迷途。仰惠日而趣覺路。[40]

これによれば、山水の勝地を拓いて禅院を草創し、土木の妙製を尽くして伽藍を装飾し、梵釈寺と号したことが知られる。そして浄行の禅師十名を置き、三綱はその中から任ぜられることとなった。おそらくこの頃には、その造営が一応の完成を見たものと考えられる。なお『延喜式』主税寮式によると、近江国より「梵釈寺料六百七十六束」、武蔵国より「梵釈寺四王料七千七百束」が充てられ、大蔵省式によれば、毎年九月五日以前に「梵釈崇福両寺僧料綿二百屯」が送られている。[41]既に桓武天皇は、子嶋寺や室生寺などの山寺に対し、造営の支援を行っているが、[42]梵釈寺の場合は、その造営に関わる詔勅が正史に残され、かつ後世まで国家の重要な寺院として機能していたことからして、この詔勅は、当時の為政者の仏教信仰を物語る貴重な史料ではなかろうか。後に改めてその内容を検討したい。

次に、施暁と梵釈寺との関係について考察を加えたい。施暁と同時代の史料には、当時、僧綱に列していた等定、常騰、永忠の三者について、それぞれ梵釈寺と関係があったことが確認される。

まず等定は、延暦九年(790)に律師に就任したのち、同十二年(793)に少僧都、同十六(797)年に大僧都に昇進している（この二度の昇進に合わせて、施暁が律師、少僧都に補されている）が、同十八年(799)に到り、等定は高齢を理由に僧官を辞職することを求めている。これを認めた詔報のなかで、「梵釈寺の事は、休息の閑に、時に検校を加えよ」[43]と命じられている。等定は翌十九年(800)七月に八十歳で入滅しており、[44]実質的な梵釈寺の経営に携わったというよりは、時折これを監督する立場であったこと考えられる。等定は東大寺の実忠(726-？)の弟子で、学徳を以て世に知られ、河内西琳寺の大鎮に就任し、[45]同寺を修復したとされる。桓武天皇の師範とも言われ、[46]親交が深かったとされる。延暦二年(783)には東大寺別当に任ぜられるが、[47]遷都反対の中心勢力となる可能性をもつ東大寺に、親し

い等定を送りこむことは、極めて有効な手段であったと評されている。[48] また僧綱に列した後には、同十三年（794）に豊前八幡、筑前宗像、肥後阿蘇の三社に遣わされ神前読経をしている。[49]

また常騰については、延暦二十二年（803）に「崇福寺は先帝の建つる所なり。宜しく梵釈寺別当大法師常騰をして、兼ねて検校を加えしむべし」[50]との制があった。常騰は、俗姓は高橋氏、京兆の人で、はじめ興福寺の永厳（生没年不詳）に師事し法相を学び、のち西大寺へ移ったという。経論の学究にすぐれ、多くの経論に註釈を加えたとされる。同二十四年（805）六月に律師に補任され[51]、七月には度者を賜り[52]、ついで九月に少僧都に任ぜられ[53]、弘仁六年（815）に七十六歳で示寂している。[54] よって、常騰が梵釈寺別当であったのは、僧綱に入る以前、六十四歳前後のこととなる。

そして永忠に関しては、弘仁六年（815）に嵯峨天皇が近江国滋賀韓崎に御幸し、梵釈寺にて詩を賦した際、大僧都永忠が自らの手で茶を煎じて奉ったという。[55] 永忠は、俗姓は秋篠氏で、宝亀初に入唐し西明寺などにて学んだ後、延暦末に帰朝したという。大同元年（806）正月には度者二人を賜り[56]、同年四月に律師[57]、弘仁元年（810）に少僧都[58]、同六年（815）には大僧都に任ぜられている。[59] また『元亨釈書』によれば、帰朝後、勅命により梵釈寺をつかさどったとされるが[60]、他に傍証はない。永忠が梵釈寺で嵯峨天皇に茶を献じた時、近くの崇福寺では永忠と共に同じく大僧都の護命（750-834）も衆僧を率いて御幸を出迎えている。あるいは、永忠や護命たちは、御幸に先んじて寺に滞在していた可能性もあるだろう。永忠はその翌年の同七年（816）、七十四歳にて遷化している。[61]

このように、梵釈寺にゆかりの人物として、僅かに三人の事例が確認できる。つまり、延暦十八年（799）に僧綱を辞した等定が休息の間に梵釈寺を検校したこと、同二十二年（803）頃には常騰が梵釈寺別当を務めていたこと、弘仁六年（815）に永忠が梵釈寺にて嵯峨天皇に茶を献じたことの三点である。ただし、これだけではあまりに断片的であり、初期の梵釈寺の歴代住持や経営に関して、詳細は不明であるとせねばならない。ただし、三者はいずれも僧綱に列し

た人物であるから、同時期に僧綱にあった施暁が梵釈寺に関わったとしても不思議ではない。

一方、梵釈寺の創建に関しては、ある因縁譚が伝えられている。天台宗寺門派の高僧伝で、鎌倉末期頃成立とされる『寺門高僧記』などには、梵釈寺創建の背景として、藤原百川（732-779）に関する説話が伝えられる。[62] つまり、桓武天皇がまだ山部親王であった頃、百川は親王と相親しく、その践祚を願って親王等身の五尺の梵天・帝釈の二天像を造立したという。後に念願かなって即位した桓武天皇は、延暦二年（783）に梵釈寺を建立し、二像を安置したというのである。この説話は『十訓抄』にも引かれ、百川の忠直を讃える事例として挙げられている。[63]

光仁天皇の皇太子は、山部親王の異母弟である他戸親王（761-775）であったが、聖武天皇の皇女であった母の井上内親王（717-775）の厭魅大逆の罪に連座し、廃太子している。[64] これによって、渡来系の高野新笠を母とする山部親王が立太子を遂げるが、この一連の出来事は、山部親王を擁立する藤原百川らの陰謀とされている。そもそも百川は式家宇合の八男であり、かつて藤原永手・良継らと共に白壁王（後の光仁天皇）を擁立して道鏡を排斥した人物でもあったという。[65] 宝亀十年（779）の薨伝には「天皇（山部親王）、甚だ信任し、委ねるに腹心を以てしたまう」と評されるほどで、親王をよく補佐し、親王の不豫に際しては「百川、憂色に形れて、医薬・祈祷備に心力を尽くす」[66]とある。百川は桓武天皇の即位を待たずして薨じたが、桓武天皇はその功績を重視し、即位後の延暦二年（783）、百川に右大臣を追贈している。[67] 先の『寺門高僧記』に伝える延暦二年の梵釈寺建立とは、これを踏まえてのことであろうか。いずれにせよ、梵釈寺にまつわる百川の因縁譚については、他に傍証がなく、真偽は定かではないが、百川と桓武天皇の関係が深く結ばれていたことは事実であろう。

また、百川は山部親王の不豫に際し、「医薬」も「祈祷」も、つぶさに心力を尽くしたとあることが注目される。この不豫とは、宝亀八・九年（777-778）のことであり、この時、親王の当病平癒のため、神事・仏事による祈願はもと

より、大赦などの善行、さらには怨霊の慰撫などが行われ[68]、室生山中では浄行僧五名によって延寿法が修されている[69]。これらの施策には、百川の発案によるものもあったかもしれない。特に百川は「祈祷」にも尽くしたというから、この時の五畿内諸社・伊勢神宮・天下諸神への幣帛の奉納や、東大寺・西大寺・西隆寺における読経、あるいは室生山中での延寿法修法などは、百川の主導であった可能性も高い。なおこの時の室生山中での延寿法については、賢璟がその指導的な立場にあったと推測されている[70]。賢璟はこの時、既に律師であったが、後に大僧都まで昇進し、仰旨を蒙って国家のために室生山寺を創建している。賢璟と桓武天皇を繋ぐ人物として、百川の存在を想定できるかもしれない。

また『元亨釈書』はより具体的に、百川と関係のあった僧の名を挙げる。それが等定である。つまり、宝亀三年(772)正月に山部親王が立太子した際、百川は私かに等定に相談し、法力によって山部親王の践祚を祈るよう依頼したというのである。これを受けて等定は、親王の身の丈の梵釈二像を造り、修法を行ったとされる[71]。もしこの説が正しいとすれば、等定は百川の依頼を受けて、早い段階から桓武天皇の即位を祈願し続けてきたことになる。そうであれば当然、もとより梵釈寺の経営にも関わったであろうし、晩年に僧綱を辞した等定が、なお梵釈寺の検校を命じられているのも頷ける。

もっとも以上の桓武天皇の立太子や即位をめぐる梵釈寺創建の因縁譚は、どれも後世の史料によるもので、同時代の史料には見られない。中世になって、桓武天皇即位の秘話として、百川・等定の暗躍がまことしやかに語られた可能性もあろう。ただし、百川や賢璟、そして等定らに関する断片的な史料、さらには事ある毎に仏神への祈願を重視していた当時の風潮から推論するならば、彼等が桓武天皇を擁立する立場にあり、不豫の際、あるいは即位に向け、何かしらの呪術的な祈祷を駆使したであろうことは、想像に難くない。次に述べるように、当時の為政者は浄行僧の

神力に期待するところが大きく、梵釈寺の経営は桓武期における山林仏教政策を象徴する事業であった。もし等定が早い段階から梵釈寺に関わっていたとするならば、等定と近しい施暁も、それに関わっていた可能性もあながち否定できない。そもそも施暁自身が桓武天皇との関係が伝えられ、十禅師光信の流れを汲む山林修行に熱心な僧であったと考えられることから、初代住持であったかは別にしても、梵釈寺の経営に関わった可能性は、むしろ高いと見てよいのではないだろうか。

三、「施暁の奏上」と「梵釈寺造営の詔勅」

次に「施暁の奏上」と「梵釈寺造営の詔勅」に見られる両者の理念を検討したい。

その前に、光仁期における僧綱と天皇、両者の理念を確認しておこう。まず宝亀元年(770)、称徳―道鏡体制が崩壊し、光仁天皇が即位すると、すぐさま僧綱は次のように奏上している。

僧綱言。奉去天平寶字八年勅。逆黨之徒。於山林寺院。私聚一僧已上。讀經悔過者。僧綱固加禁制。由是。山林樹下。長絶禪迹。伽藍院中。永息梵響。俗士巣許。猶尚嘉遁。況復出家釋衆。寧无閑居者乎。伏乞。長往之徒。聽其脩行。詔許之。[72]

ここで天平宝字八年(764)より禁じられていた、山林寺院での読経・悔過が認められている。この時の僧綱は、世俗の巣父や許由でさえ、隠遁生活をよしとするのであるから、出家者が山林に閑居して修行するのは当然であるとの

見解を示していた。

一方、光仁期の仏教政策、天皇の仏教観としては、次の二点が特徴的である。まず、宝亀三年(772)には、

禪師秀南。廣達。延秀。延惠。首勇。清淨。法義。尊敬。永興。光信。或持戒足稱。或看病著聲。詔宛供養。並終其身。當時稱爲十禪師。其後有闕。擇清行者補之。[73]

とあるように、「持戒」「看病」にすぐれた浄行僧を十禅師とし、終身の供養が充てられている。さらに、次の宝亀十一年(780)の詔勅には、光仁天皇の仏教観が顕著と思われる。

詔曰。朕以。仁王御暦法日恒澄。佛子弘猷惠風長扇。遂使人天合應邦家保安。幽顯致和鬼神無爽。頃者彼蒼告譴灾集伽藍。眷言于茲。情深悚悼。於朕不徳雖近此尤。於彼桑門寧亦無愧。如聞緇侶行事与俗不別。上違无上之慈教。下犯有國之道憲。僧綱率而正之。孰其不正乎。又諸國國師。諸寺鎮三綱。及受講復者。不顧罪福專事請託。員復居多侵損不少。如斯等類不可更然。宜修護國之正法。以弘轉禍之勝縁。凡厥梵衆。知朕意焉。[74]

この詔勅の六日前、落雷があり、京中の数寺が焼失している。特に新薬師寺の西塔、葛城寺の塔と金堂はすべて焼失してしまった。[75] これを受けて天皇は、落雷は朕の不徳の致す所ではあるが、仏者にも愧ずべき所があるとする。つまり「仁王、暦を御して法日恒に澄み、仏子、猷(みち)を弘めて惠風長く扇(ふ)く。遂に人天合応して邦家保安に、幽顯和を致して鬼神爽(たが)うこと無からしむ」とあるように、天皇が仏法を護り、仏者が修道に励めば、天はそれに呼応して国家は安寧であるとし、僧侶は「護国の正法を修して、以て転禍の勝縁を弘むべし」とする。

桓武期においても、およそそれ以前からの理念、つまり仏者が修道に務めることにより、天下が安寧であるとの考え方を引き継いでいる。しかも光仁期に比べると、こうした理念に基づく事例は頻繁に見えるようになり、仏教に関してより積極的であったことが窺える。例えば典型的な事例として、延暦四年(785)には、

勅曰。出家之人本事行道。今見衆僧。多乖法旨。或私定檀越。出入閭巷。或誣稱佛驗。註誤愚民。非唯比丘之不愼教律。抑是所司之不勤捉搦也。不加嚴禁。何整緇徒。自今以後。如有此類。擯出外國。安置定額寺[76]。

とあるように、出家者の本分は仏道修行にあるとし、檀越や民衆への布教や呪法を禁じて、違法の僧を取り締まるとともに、

勅曰。釋教深遠。傳其道者。緇徒是也。天下安寧盖亦由其神力矣。然則惟僧惟尼。有德有行。自非褒顯。何以弘道。宜仰所司。擇其修行傳燈無厭倦者。景迹齒名。具注申送[77]。

とあるように、天下の安寧は僧尼の神力によるとして、有行有徳の僧尼を顕彰したことが挙げられる。これらの詔勅にあるように、桓武天皇が仏教者に期待していたのは、民間での布教や呪法ではなく、世俗を離れての仏道修行であり、それにより天下の安寧が将される（保たれる）との考えが見て取れる。

こうした時代意識のなかにあって、施暁は次のように奏上を行っている。

傳燈大法師位施曉奏曰。竊以。眞理無二。帝道亦一。敷化之門是異。覆載之功乃同。故衛護萬邦。唯資於佛化。弘隆三寶。靡非帝功。夫沙門釋侶。三界旅人。離國離家。無親無族。或坐山林而求道。或蔭松柏而思禪。雖有避世出塵之操。不忘護國利人之行。而粮粒罕得。飢餓常切。伏望以本寺供。給彼住處。則緇徒獲全百年之命。聖化遠流千載之表。又山城國百秦忌寸刀自女等卅一人。俱發誓願。奉爲聖朝。自去寶龜三年。迄于今年。毎年春秋。悔過修福。願其精誠。實可隨喜。伏望從其心願。咸令得度。並許之[78]。

この奏上は、先に見た光仁期の僧綱の理念と同様の立場に立ち、より明確化した表現として述べられている。まず注目したいのは、僧侶の本分を明言したことである。つまり「夫れ沙門の釈侶は、三界の旅人なり。国を離れ家を離れて、親無く族無し。或いは山林に坐して道を求め、或いは松柏に蔭れて禅を思う」とあるように、僧侶は世俗を

離れて山林に入り、修道修禅に励むものであるとする。さらに「世を避け塵を出ずるの操有りと雖も、国を護り人を利するの行を忘れず」と補足し、僧侶は避世出塵（自利行）を志すが、同時に護国利人（利他行）も忘れることはないと述べている。これは光仁期の僧綱の奏上には見られない点であった。施暁は、行基・光信に連なる僧であったから、ここにその姿勢が継承されているとも考えられる。

さらに注目すべきは、そうした修行者の支援を天皇に求めたということである。僧侶の本分である出世間とは、言い換えれば世俗における生業の放棄である。インド以来の伝統として、出家者は乞食行あるいは檀越による布施等によってそれを補ってきた。しかし延暦四年（785）には、僧侶が私的に檀越を定めて閭巷に出入りしたり[79]、山林寺院にて要請を受けて呪法を行うことが禁じられている[80]。山居修道を志す者にとって、これらの禁制はまさに「粮粒得ること罕（まれ）にして、飢餓常に切なる」なる状況を引き起こし、修道に支障をきたしたものと思われる。この状況において、頼るべきはやはり天皇であったのだろう。施暁は山林修行への理解と支援を天皇に求めている。つまり「万邦を衛護するは唯だ仏化に資（よ）るのみにして、三宝を弘隆するは帝功に非ざるは靡（な）し」あるいは「伏して望むらくは、本寺の供を以て、彼の住処に給らんことを。則ち緇徒、百年の命を全うすることを得て、聖化、遠く千載の表に流れん」とあるように、施暁は仏法による護国を強調し、本寺の供料を山林修行の住処へ支給することを願い出た。仏者の山林修行は護国利人に通ずるものである、それ故、天皇がこれを外護すれば、仏者はいっそう修道に励み、ひいては国家の安寧につながる、との主張である。既に光仁期以来、仏者の修道が天下の安寧に寄与するとの考え方が潮流としてあればこそ、朝廷の側にとっても、施暁の奏上は承認しうるものであったと考えられる。この奏上が裁可されたことにより、山林修行者は以前より安定した経済基盤を確保したであろうが、同時に鎮護国家に寄与するという役割を明確に負ったとも言えよう。施暁の奏上は、その後の仏教のあり方を左右する意味でも、重要な表明であったと思われる。

次に、梵釈寺造営の詔勅を見たい。

詔曰。眞教有屬。隆其業者人王。法相無邊。闡其要者佛子。朕位膺四大。情存億兆。導徳齊礼。雖遵有國之規。妙果勝因。思弘無上之道。是以披山水名區。草創禪院。盡土木妙製。莊飾伽藍。名曰梵釋寺。仍置清行禪師十人。三綱在其中。施近江國水田一百町。下總國食封五十戸。越前國五十戸。以充修理供養之費。所冀還經馳驟。永流正法。時變陵谷。恒崇仁祠。以茲良因。普覃一切。上奉七廟。臨寶界而増尊。下覃万邦。登壽域而洽慶。皇基永固。卜年無窮。本枝克隆。中外載逸。綿該幽顯。傍及懐生。望慈雲而出迷途。仰恵日而趣覺路。[81]

その内容は、先に挙げた山林修行者の支援を要求した施暁の奏上に応えるかの如く、桓武天皇が仏法の外護を高らかに宣言したものである。つまり、「真教に属有りて、其の業を隆んにする者は人王なり。法相は無辺にして、其の要を闡わす者は仏子なり」あるいは「徳を導き礼を斉え、有国の規に遵うと雖も、妙果勝因、無上の道を弘めんことを思う」と述べているように、為政者と仏者との立場を明確化（仏法を護持する天皇、仏法を弘教する仏者）した上で、天皇はあくまで世俗の倫理規範に従いつつも、仏法を外護するという立場を表明している。先ほどの施暁の奏上に見た、仏者の本分は出世間であるが、世俗における護国利人を忘れないとの理念とは逆に、ここには、天皇の本分は世俗における政治にあるが、出世間である仏法の外護を懈らないとの理念が見て取れる。

さらにこの詔勅には、仏法を護持する目的（梵釈寺造営の目的）、それにより望まれていた果報についても明記されている。つまり「冀う所は、還（めぐり）は馳驟に経るとも、永えに正法を流し、時は陵谷を変ずとも、恒に仁祠を崇むることとなり。茲の良因を以て、普く一切に覃（およ）ぼさん。上は七廟を奉じ、宝界に臨みて尊を増し、下は万邦に覃び、寿域に登りて慶を洽（あまね）くせん。皇基永えに固く、年の無窮を卜し、本枝克く隆え、中外に載逸たり。綿（つらつ）ら幽顕に該（そな）え、傍（かたが）た懐生に及び、慈雲を望みて迷途を出で、恵日を仰ぎて覚路に趣かん」との箇所である。天皇が仏法を末永く護持すると

いう善因（具体的には山水名区に禅院を建立し、封戸や水田を施入し、浄行の禅師を置くこと、つまり梵釈寺の造営）の功徳を一切に及ぼすこと、つまり、上は皇祖から下は万霊にいたる冥福、皇統の永続と万民の豊楽、さらに究極的には一切衆生の解脱と菩提が期されていたことが確認できる。

このように、梵釈寺造営の詔勅は、特に山林浄域における仏者の修行・修学に対する永世の外護を表明し、その善因の功徳によって、皇統と万民の現当二世にわたる安楽、ひいては仏果を期待したものであった。[82] こうした発想は桓武期以前より縷々見られたが、梵釈寺の造営という具体的な施策として結実しているところに、桓武天皇の仏教信仰の一端を窺い知ることができるだろう。

四、桓武期の仏教政策と梵釈寺

梵釈寺造営の詔勅には、「天皇の仏法護持→仏者の修道→天下の安寧」という信仰が明示されていた。また当時の詔勅には「天下の安寧は、緇徒の神力による」[83]、天下が安寧であるのは「神霊の降祥、仏子の修善の致す所」[84]といった考え方が見られる。歴代の為政者が、事ある毎に神社に奉幣し、あるいは僧尼に読経、悔過、修法をさせるなど、神事・仏事が双修されてきた背景には、こうした信仰が色濃く反映しているものと推測される。その意味で、為政者はじめ人々は、僧尼に期待するところが大きかった。

それ故、仏法を担う僧尼の才徳が問われることとなる。この時期、浄行や修学に励む僧に施物を与えて奨励したり、

破戒僧を取り締まったり、年分度者や講師の制度を整備して諸宗の興隆を促すなど、僧尼の才徳を高める施策が見られるのは、その為であろう。

例えば、延暦十六年(797)には僧延尊ら四人が「山中にて苦行し修道した」として稲が施与され[85]、同二十一年(802)には「身を伽藍に住して、聖教を研するを志し、伝灯の労怠ること無く、瑩珠の勤に倦まず」として、「智行二科」にすぐれた元興寺・薬師寺・弘福寺・東大寺の僧四十三人に布等が施与されている[86]。

その一方で、同十七年(798)には「破戒の僧、或いは生産を営む」僧尼が、寺院に居住して供養を受けることを禁止し[87]、同二十三年(804)にも「頃年、諸国の緇徒、多く戒行を虧く」との指摘があった。ただし、どちらの時も、過ちを改め修行に励むのであれば、本寺に戻ることが許されている[88]。

また年分度者制については、延暦十二年(793)に「漢音を習うに非ざれば、得度せしむること勿かれ」とされ[89]、同十七年(798)には「道を弘め戒を持するは事真僧に資り、世を救い人を化するの貴きは高徳に在り」として、「年三十五以上にして、操履已に定まり、智行崇む可くして、兼ねて正音を習い、僧為るに堪えたる者」との基準が設けられ、経論の義解に関する試験が課せられた[90]。ただし同二十年(801)には、すぐれた人物に道を開く意味で、年齢制限が「年二十已上の者」と変更されている[91]。さらに同二十二年(803)には三論・法相各五人とされ[92]、同二十三年(804)に二宗の学生の修得すべき経典などが示された[93]。また御斎会の時の得度者について、試験と報告を徹底せよとの制が出されている[94]。そして桓武天皇の最晩年(806)には、「災いを禳いて福を植うるは、仏教最勝なり。善に誘いて生を利するは、斯の道に如くは無し。〈中略〉今仏法を興隆して群生を利楽せんと欲す」として、五宗（華厳・天台・律・三論・法相）に年分度者を認め、課試の時の及第基準を詳細に定めた詔勅が示されている[95]。

さらに講師については、延暦十四年(795)に国師を改めて講師とし、国毎に一人置かれることとなり、同十六年

（797）には講師が寺の庶務、僧尼の指導にあたるよう命ぜられている。[96] さらに同二十三年（804）には、「智行称す可く、人の師為るに堪えたる者を簡びて、擢んでて講師に任じ、釈侶を化導せしめよ」との詔勅があり、[97] 同二十四年（805）に至っては、「大智を簡びて講師に任じ、小識を挙げて読師に補し、限るに六年を以て期と為さんことを」との僧綱の奏上が認められ、「年四十五已上の心行已に定まり、始終易らさらる者を簡びて補すべし」と勅された。[98]

このように桓武後期に到り、僧尼の才徳を高める政策が頻繁に出され、年分度者と講師の制度が次第に整備されていったことが窺える。ここで共通して求められているのは、「智行」の僧であろう。つまり、伽藍や山寺に居住して聖教を研して修学を積むとともに、世俗を離れて山林に入り持戒堅固に修行に励む僧である。そうした有行有徳の僧尼の神力、修善の功徳により、天下の安寧が将される（保たれる）と考えられていたからである。僧尼の智行を重視する潮流にあって、これに堪えず還俗する僧もあった。例えば延暦十九年（800）に、薬師寺僧景国は「性、遅鈍のため、修学に堪えず」[99] と申し出、また大安寺僧孝聖は「性、尪弱により、修行に堪えず」[100] と申し出て、それぞれ還俗が許されている。

また一方で、僧尼や仏法の神力を頼みにすればこそ、それが為政者にとって不利に作用することを恐れたものと思われる。仏教に尊信的な政策が見られる反面、それを制限するような施策、つまり私的な布教や呪法、私寺の建立や寺院への田宅の施入、さらには王臣や寺家が山林を占有することについての禁制が頻繁に見られのは、その為であろう。

例えば、私的な布教や呪法については、そもそも僧尼令第五非寺院条や第二十三教化条にて、私的な布教が禁ぜられ、[101] 僧尼令第二卜相吉凶条では、仏法の持呪ではない小道や巫術による療病が禁ぜられていたが、[102] 延暦四年（785）には「出家の人は本、行道を事とす」るべきであるのに「或いは私に檀越を定めて閭巷に出入し、或いは仏験を誣称

して愚民を註誤す」としてこれを禁じ、違犯の僧を外国へ追放し定額寺に安置している。[103] また同十四年（795）には「この制に）違犯するもの弥よ多し」として、僧綱に対して僧尼の指導を徹底するよう指示があり、[104] さらに「使を七大寺に遣わして、常住の見僧尼を検校せしめ」ている。[105] 特に平城旧都にあっては元来寺院が多く、その動向に警戒していたと見え、「僧尼猥らなること多く、濫行屡ば聞ゆ」として、同十七年（798）に藤原園人を使わして取り締まりが行われている。[106] また山林にあっては、同四年（785）に「僧尼、優婆塞、優婆夷等、陀羅尼を読みて以て所怨に報い、壇法を行じて以て呪詛を縦にす」として、勅語によらずして山林寺院にて陀羅尼を読み、壇法を行ずることを禁じ、[107] 同十八年（799）には、「沙門、壇に本寺を去り、山林に隠住して、人の属託を受け、或いは耶法を行う。斯の如き徒、往々にして在り」とし、これを禁じて山林の精舎とそこに居住する比丘、優婆塞を調査し報告するよう指示があった。[108] 既に宝亀元年（770）の僧綱の奏上により山林修行の禁制が解かれ、また延暦十一年（792）の施暁の奏上により山林修行の住処に本寺の供料を給付することが認められているから、ここでは私的な要請により、何かしらの呪法を行うことが禁ぜられたと言える。このように、衢巷や山林にて、僧尼が王臣や民衆と私的な交流を持ち、布教や呪法を行うことを禁じていた。それによって、国家に不利な状況が生じることを危惧していたものと考えられる。

さらにまた、有力な貴族が私寺を建立したり、田宅を施入することも禁じている。既に僧尼令第五非寺院条にて、僧尼が別に道場を建立することを禁じ、それを黙認した国郡司も処罰の対象とされ、[109] また田令第二十六官人百姓条では、官人・百姓が寺院へ田宅園地を施入、売却することは禁止されている。[110] ところが実際には頻繁に行われていたと見え、延暦二年（783）には「私かに道場を立て、また田宅園地を将って捨施し、并わせて売り易えて寺に与え」た場合、主典以上は解任、その他は杖八十の刑罰に処し、官司が黙認した場合も同罪とされた。[111] さらに同十四年（795）には、寺以外の名義で土地の売買契約を行い、実際には寺院に施入・売易される場合が往々にしてあるとし、これを禁止し

ている。[112]

また山林の占有についても、既に天武四年（675）、[113]慶雲三年（706）[114]に禁制が出され、また雑令第九国内条にも「山川藪沢の利、公私これを共にす」とるあるが、[115]王臣家、諸司、寺家など、山林を占有してその利を独占しているとして、延暦三年（784）に禁制が出され、[116]これを受けて同十年（791）には山背国にて土地の勘定が実施され、[117]さらに同十九年（800）には伊賀国にてこれに違犯があったとして、同十七年（798）の格に准じて科処された。ただしこの時、平安京に造営中の東西二寺のための材木については、切り出すことが認められている。[118]

このように、私的な布教や呪法、私寺の建立や田宅の施入、山林の占有について、厳しく禁じられていた。特に平城旧都や山背国については、官吏を派遣したり、勘定を実施するなど、より警戒していたことが窺える。さらに山林において、僧尼が私的な要請を受けて陀羅尼を誦呪し壇法を修すなどは、呪詛・邪法と見なされていた。梵釈寺造営の詔勅にあるように、仏法を外護して、皇統の繁栄と万民の安寧を願うのは、まさに天皇なのであって、王臣や寺家が仏法の神力の加護を得て勢力を増すことは、制限されねばならなかったと考えられる。

こうして桓武期には、仏法や僧尼の神力への期待と畏怖を背景として、僧尼の才徳を高めるとともに、寺家の勢力を押さえる施策がとられた。あくまで天皇の外護のもと、僧尼が世俗と距離を置き、仏道修行に徹することが求められたのである。また僧尼のなかにも、山林修行を志す求道者が少なからずあったが、私的な檀越との関わりが制限される現状にあって、施暁のように天皇の支援を求めて山林修行を実現しようとする動きが見られたのである。ここに修行者と為政者の相互依存の関係を垣間見ることができよう。山林修行の道場としての梵釈寺の造営は、為政者と求道者、両者の意志を反映した、新たな仏教信仰のあり方を象徴する事業であったと言えるのではないだろうか。

五、梵釈寺の機能

梵釈寺もその後しばらくは、当初の理念通り、山林浄域における仏者の修禅・修学の寺、ひいては国家の安寧を祈る寺として、重要視されていたようである。弘仁六年（815）には、嵯峨天皇の御幸に先立って、崇福寺・梵釈寺は「禅居の浄域、伽藍の勝地」であるが、「道俗相集いて、還りて仏地を穢す。馬を繋ぎ、牛を牽き、犯汚良（まこと）に繁し」として、これを戒めている。[119] また嵯峨天皇の御幸に際しては、天皇はじめ群臣が詩を賦しており、『文華秀麗集』には、嵯峨天皇、大伴親王（淳和天皇）、藤原冬嗣の詩が収録されている。[120] ここで梵釈寺は、「薜蘿の僧」「入定の老僧、随縁の童子」が世俗を離れて住する「雪嶺の禅扃」「禅室」で、「蕭然にして太だ幽閑なり」と表現されている。既に嵯峨期には、出家者と在家者とが混在する状況が生じつつあったと見られるが、あくまで出家者の禅居修行の場であるとの朝廷の認識が窺える。

また梵釈寺は、一切経が具備された修学の寺でもあった。[121] 弘仁九年（818）に最澄が撰述した『守護国界章』には「江州梵釈寺一切経内書写正本」[122] が引用されており、この時既に梵釈寺には一切経が備えられていたことが知られ、最澄も梵釈寺にて修学し、これを披見した可能性がある。さらに承和元年（834）には、勅により関東諸国に一切経の写経が命ぜられているが、翌年、これに加えて「今、亦た貞元并びに梵釈寺目録所載の律論疏章紀伝集抄」についても、書写するよう指示が出されている。[123] これにより、『梵釈寺目録』が存在し、一切経をはじめ律論疏章等が掲載されていたことが知られる。さらに寛治八年（1094）成立の『東域伝灯目録』にも「梵釈寺録」が引かれる[124]など、梵釈寺の蔵書は権威あるものとして、重んじられてきたと考えられる。

一方、弘仁十一年（820）には、常住寺にて鋳造された四天王像が梵釈寺に安置され[125]、貞観八年（866）の応天門の焼失に際しては、七日間の間、崇福寺にて僧二十名により大般若経が転読され、梵釈寺にて僧十名により四王秘法が修されている[126]。また延暦七年（788）成立の『延暦僧録』「長岡天皇菩薩（桓武天皇）伝」には、「近江に四天王寺を建て、請益を求め加う」[127]とあるが、この「近江四天王寺」とは梵釈寺の別称とされる[128]。これらをもとに、梵釈寺は四天王信仰に基づく寺院で、西方の難波四天王寺に対して、東方を守護する王城鎮護の寺院としての意味合いが強かったとの見解も出されている[129]。確かに賛同し得る説ではあるが、四天王への信仰を強調しすぎると、「梵釈寺」という寺号の意味が看過されはしないだろうか。おそらく「梵釈寺」とは『金光明最勝王経』に由来するのであろう。『金光明最勝王経』には、この経を講説・流布すれば、梵天・帝釈天・四天王等の諸天善神が、講師・聴衆をはじめ、国土の人民を守護するという護国思想が説かれる。例えば、巻第五「依空満願品第十」では、世尊の説法の後に「大梵天王、無量の梵衆、帝釈、四王、及び諸の薬叉」が座より起きて世尊を礼拝し、「世尊よ、我等、皆、是の金光明微妙経典を守護し流通せんことを願う」とし、講師には諸難を除いて衆善を与え、聴衆には安楽を授けるとする。さらに「所在の国土に、若し飢饉、怨賊、非人に悩害せらるる者有らば、我等天衆、皆、擁護を為し、其の人民をして、安隠豊楽にして、諸の枉横を無からしめん」としている[130]。こうした思想に基づき、奈良期以降、正月には宮中御斎会（金光明会）が行われ、また国分寺（金光明四天王護国之寺）では、当経の読誦・講説などがなされた。特に御斎会は、毎年正月八日から十四日までの七日間、宮中大極殿に斎食を設けて『金光明最勝王経』を講説し、国家の安穏を祈る講会であった。弘仁四年（813）以降、結願の日には内論義が行われ、貞観元年（859）以降は三会（興福寺維摩会・宮中御斎会・薬師寺最勝会）の講師を勤めた者が僧綱に任ぜられるなど、僧侶の修学の階梯としても重要な法会であった[131]。この御斎会に、梵釈寺に置かれた十禅師は、毎年一人、聴衆として出仕するよう定められているのである[132]。おそらく

「梵釈寺」とは、『金光明最勝王経』への信仰をもとに、梵釈二天、四天王、さらには諸天善神の加護を期した寺号であったと考えられる。

それ故、天災や天皇の不豫など事ある毎に、近京の主要な寺院と共に、梵釈寺においても読経等が度々なされており、梵釈寺は護国の寺としても、重要な位置にあったことが窺える。例えば、承和四年（837）の天災の際には、僧綱が「出家入道は国家を保護せんが為、設寺供僧は禍を滅し福を致さんが為なり」として諸寺による大般若経の輪転を申し出たことにより、梵釈寺以下二十ヶ寺にて法会が実施されている。[133] また嘉祥二年（849）には、梵釈寺を含む十ヶ寺に新銭が施入されて読経が行われ、[134] 同三年（850）には仁明天皇の不豫に際し、梵釈寺にて延命法が修されている。[135] さらに斉衡三年（856）には文徳天皇の不豫により、名僧二百六十五人が請われて、梵釈寺を含む十四ヶ寺にて、一切経が読誦された。また貞観五年（863）には新銭一千貫文が諸大寺に施入され修理料に充てられるが、梵釈寺にも銭十五貫、鐵十五廷が納められている。[136] さらに貞観八年（866）の清和天皇の不豫には、近京十六ヶ寺に加え梵釈寺、崇福寺等にて金剛般若経・般若心経の転読がなされ、[137] 元慶四年（880）の清和太上天皇不豫に際しては、梵釈寺を含む二十一ヶ寺にて大般若転読、焼灯が行われた。[138] また仁和元年（885）には藤原基経太政大臣の五十歳を祝し、梵釈寺を含む五ヶ寺にて大般若経の転読が修されている。[139]

このように梵釈寺は、桓武期以降においても、十禅師を置く山林浄域の修禅の寺、一切経具備の修学の寺、そして『金光明最勝王経』に基づく護国の寺として、重視されていたようである。しかし延喜二十一年（921）の崇福寺の大火[140]を皮切りに徐々に衰え、さらに比叡山・園城寺の中間に位置したため、山門・寺門抗争の余波を受け、衰退の一途を辿り廃寺となったとされる。

おわりに

施暁（？-804）は、行基の孫弟子、十禅師光信の弟子とされ、後世には近江国梵釈寺の初代住持と伝えられている人物である。延暦十一年（792）には、山林修行に関する奏上を行い、これにより山林修行の住処に本寺の供料を充てることが許された。同十二年（793）には律師、同十六年（797）には少僧都にまで昇進したが、同二十三年（804）に入滅している。

賢璟・等定・善珠など当時の僧綱に列した人物は、いずれも為政者からの信頼が厚く、山林修行や修学にすぐれた人物であった。おそらく施暁は、そうした人物たちと同様の性格を持ち、桓武天皇から信頼されて仏法に関して教導したり、善珠を補佐して法会を執行するなど、重要な立場にあったものと推察される。

また梵釈寺は、滋賀県大津市滋賀里町、琵琶湖の南西に位置し、滋賀県と京都府を隔てる山中に所在した。延暦五年（786）頃に勅命により造営が開始され、次第に封戸や水田が施入された。同十四年（795）には造営の詔勅が発せられ、山水の勝地を拓いて禅院を草創し、土木の妙製を尽くして伽藍を装飾したという。そして浄行の禅師十名を置き、三綱はその中から任ぜられた。

初期の梵釈寺に関係する人物として、僅かに等定・常騰・永忠の事例が確認できる。またその創建をめぐり、藤原百川・等定ら、桓武天皇を擁立する人々の因縁譚が伝えられている。施暁は等定や桓武天皇と近しい関係にあり、山林修行に熱心な僧であるから、実際に梵釈寺の初代住持であったかは別にしても、その経営に関わった可能性は高いと見てよいだろう。

施暁による延暦十一年（792）の奏上は、当時の有力な僧たちの山林修行に関する信念を推測しうる貴重な史料と言えよう。この中で施暁は「夫れ沙門釈侶は、三界の旅人なり。国を離れ家を離れて、親無く族無し。或いは山林に坐して道を求め、或いは松柏に蔭れて禅を思う」と述べていた。つまり、仏者の本分は山林修行（出世間）にあるとの信念である。さらにそれは「避世出塵の操有りと雖も、護国利人の行を忘れず」とあるように、単なる自利行ではなく、護国利人という利他行を見据えたものであると補足した。山林修行（出世間）とは、言い換えれば世俗における生業の放棄である。私的な檀越との関わりが規制されていた当代において、その最たる外護者・檀越となりうるのは天皇であった。施暁は「万邦を衛護するは唯だ仏化に資るのみにして、三宝を弘隆するは帝功に非ざること靡し」と述べ、仏法（特に山林修行）は護国利人に通ずるとして、天皇に修行者の支援を求めた。

一方、梵釈寺造営の詔勅は、当時の為政者の意図・仏教信仰を物語るものとして注目すべきものであろう。当時の為政者たちは、「天下の安寧は、緇徒の神力による」との考えを有していた。仏者の神力に対する期待と畏怖を背景として、桓武期には、僧尼の才徳を高めるとともに、寺家の勢力を押さえる施策が頻繁になされている。僧尼の山林修行は、それが天皇の統制下にある限り、望むべき徳行であった。桓武天皇は施暁の奏上に応えるが如く「冀う所は、還は馳驟に経るとも、永えに正法を流し、時は陵谷を変ずとも、恒に仁祠を崇むることなり」とし、山林浄域における禅院の造営を宣言した。天皇が仏法（特に山林修行）を外護するという善因の功徳により、上は皇祖から下は万霊にいたる冥福、さらには皇統の永続と万民の豊楽、ひいては一切衆生の仏果を願ってのことであった。

ここに仏者と天皇の相依関係を垣間見ることができよう。仏者は山林修行を志求し、天皇に支援を求めた。天皇は天下の安寧を期待し、仏者の山林修行を外護した。梵釈寺の造営は、両者の意志を反映した、新たな仏教信仰のあり方を象徴する事業であったと言えるのではないだろうか。そしてそれは、嵯峨天皇と玄賓との関係を経て[14]、最澄・

空海[142]らへと引き継がれてゆく。こうした一連の仏教信仰の基礎をなした人物としても、施暁の存在はより評価されるべきであろう。

なお、梵釈寺はその後においても、山林浄域において浄行の十禅師を擁する修禅・修学・護国の寺として、重視されていたようである。しかし寺門・山門抗争の余波を受けて衰退したとされる。

註

(1) 本論攷では、世俗と相対する意味での山水林泉における仏道修行と理解しておく。

(2) 『令義解』二「僧尼令」（『新訂増補国史大系』二二・八四～五頁）

(3) 『続日本紀』一一「天平六年十一月戊寅条」（『新訂増補国史大系』二・一三五頁）

(4) 佐藤正伸「日本密教受容の背景についての一考察―浄行をキーワードとして―」（『高野山大学密教文化研究所』別冊一・一九九九年）

(5) 『続日本紀』二一「天平宝字二年八月庚子条」（『新訂増補国史大系』二・二五三頁）

(6) 『日本国現報善悪霊異記』下「拍于憶持千手呪者以現得悪死報縁第十四」（『新日本古典文学大系』三〇・二七二頁）には、神護景雲三年（769）頃の説話として、京を本貫とする小野朝臣庭麿なる人物が優婆塞となり、常に千手呪を誦持して、越前国加賀郡の部内の山を展転として修行したと伝える。

(7) 『続日本紀』三一「宝亀元年十月丙辰条」（『新訂増補国史大系』二・三八六頁）

(8) 『続日本紀』三二「宝亀三年三月丁亥条」（『新訂増補国史大系』二・四〇二頁）

(9)『日本国現報善悪霊異記』中「未作畢仏像而棄木示異霊表縁第廿六」（『新日本古典文学大系』三〇・二四九頁）、下「憶持法花経者舌著之曝髑髏中不朽縁第一」（二六二頁）

(10)高田淳「早良親王と長岡遷都―遷都事情の再検討―」（林陸朗先生還暦記念会『日本古代の政治と制度』続群書類従完成会・一九八五年）

(11)拙論「吉野山の報恩法師」（『現代密教』一七・二〇〇四年）

(12)薗田香融「草創期室生寺をめぐる僧侶の動向」（京都大学読史会創立五十年記念『国史論集』一・一九六九年）、逵日出典『室生寺史の研究』（巌南堂書店・一九七九年）

(13)和歌森太郎「日本上代山岳信仰の研究」（『歴史教育』一四―五、六、七・一九三九年）、「中世修験道の前景とその成立」（『史潮』九―三、四・一九三九年）、堀一郎「上世仏教の呪術性と山林の優婆塞禅師について」（『東北大学文学部研究年報』三・一九五二年）、『我が国民間信仰史の研究（二）宗教史編』（東京創元社・一九五三年）、古江亮仁「奈良時代に於ける山寺の研究」（『大正大学研究紀要』三九・一九五四年）、石村喜英「上代山寺に於ける僧尼の生活」（『日本歴史』一〇二・一九五六年）、高瀬重雄『古代山岳信仰史の研究』（角川書店・一九六九年）、薗田香融「古代仏教における山林修行とその意義」（『南都仏教』四・一九五七年）、佐久間竜「山沙弥所と山林師所」（『続日本紀研究』六―一二・一九五九年）、下出積與「古代における山岳信仰と仏教」（下出積與博士還暦記念会編『日本における国家と宗教』大蔵出版・一九七八年）、根本誠二「僧尼令禅行条について」（『日本仏教』四五・一九七八年）、沼義昭「日本における山岳宗教の一研究」（『立正大学人文科学研究所年報』特別号二・一九七九年）、逵日出典『奈良朝山岳寺院の研究』（名著出版・一九九一年）など。

(14)前掲註(13)薗田論文。ただし当論文をもとに、比蘇山寺にて虚空蔵菩薩求聞持法を行ずる修行者たちを「自然智宗」とする見解については、否定されている。（前谷彰（恵紹）「虚空蔵求聞持法と自然智宗」『仏教文化の諸相〈高木伸元博士古稀記念論集〉』（山喜

房仏書林・二〇〇〇年）

(15) 『月刊考古学ジャーナル〈特集・山岳寺院の新研究〉』（四二六・一九九八年）、『佛教藝術〈特集・山岳寺院の考古学的調査・西日本編〉』（二六五・二〇〇二年）など。

(16) 肥後和男『大津京阯の研究』（文泉堂・一九四〇年）、福山敏男「梵釈寺について」（『史迹と美術』十六（一）、一九四六年）、堅田修「桓武天皇と梵釈寺」（『古代文化』九（二）・一九六二年）、西口順子「梵釈寺と等定」（『史窓』三六・一九七九年）、牧伸行「永忠と梵釈寺」（『史学論集〈仏教大学文学部史学科創設三十周年記念〉』・一九九九年）など。

(17) 村尾次郎『桓武天皇』（吉川弘文館・一九六三年）、井上光貞『日本古代の国家と仏教』（岩波書店・一九七一年）、舟ヶ崎正孝「光仁・桓武朝仏教の一考察—梵釈寺創建をめぐって—」（『大阪学芸大学紀要A人文科学』十四・一九六六年）、伊藤信博「桓武期の政策に関する一分析（一）」（『言語文化論集』二六（二）・二〇〇五年）など。

(18) 『類聚国史』一八七「度者・延暦十一年正月庚午条」（『新訂増補国史大系』六・三一二〜三頁）

(19) 『日本紀略』前一三「延暦十二年二月己巳条」（『新訂増補国史大系』一〇・二八頁）、『僧綱補任』一（『鈴木板大日本仏教全書』六五・六頁）

(20) 『日本後紀』五「延暦十六年正月辛丑条」（『新訂増補国史大系』三・九頁）

(21) 『僧綱補任』一「延暦廿三年項」（『鈴木板大日本仏教全書』六五・七頁）

(22) 『僧綱補任』一「延暦十二年項」（『鈴木板大日本仏教全書』六五・六頁）

(23) 『続日本紀』三二「宝亀三年三月甲申条」（『新訂増補国史大系』二・四〇二頁）

(24) 『扶桑略記』二（『新訂増補国史大系』一二・九七頁）

(25) 『続日本紀』『日本後紀』『七大寺年表』『僧綱補任』などによる。

(26) 『扶桑略記』二（『新訂増補国史大系』一二・一一二頁）

(27)『日本国現報善悪霊異記』下「仮官勢非理為政得悪報縁第卅五」（『新日本古典文学大系』三〇・二八八～九頁）
(28)『日本後紀』一二「延暦二十三年十一月戊戌条」（『新訂増補国史大系』三・三七頁）
(29)『日本後紀』一二「延暦二十四年正月甲申条・乙酉条」（『新訂増補国史大系』三・三八頁）
(30)勝虞は神叡の弟子尊応に師事し、法相と因明にすぐれた。弟子に護命があり、求聞持法を伝えたともされている。常騰は永厳の弟子で、学究としてすぐれ、六十三巻の経論に註釈を加えたとされる。玄賓は興福寺の宣教の弟子で法相屈指の学僧であるが、伯耆や備中にて山林修行に励んだ。桓武天皇の御病祈願を行い、嵯峨天皇から殊遇を蒙っている。永忠は宝亀初めに入唐し、延暦末に帰朝している。著作に『五仏頂法訣』一巻があったとされる。
(31)『本朝高僧伝』四「江州梵釈寺沙門施暁伝」（『鈴木板大日本仏教全書』六三・四三頁）
(32)前掲註(17)舟ヶ崎論文。
(33)林博通「崇福寺と金勝寺」（『考古学ジャーナル』四二六・一九九八年）、梶原義実「最古の官営山寺・崇福寺（滋賀県）―その造営と維持―」（『佛教藝術』二六五・二〇〇二年）
(34)『続日本紀』三九「延暦五年正月壬子条」（『新訂増補国史大系』二・五一八頁）
(35)『元亨釈書』二三（『鈴木板大日本仏教全書』六二・一八八頁）
(36)『七大寺年表』「延暦五年丙寅項」（『鈴木板大日本仏教全書』八三・三五八頁）
(37)『僧綱補任』一「延暦四年乙丑項」（『鈴木板大日本仏教全書』六五・六頁）
(38)『続日本紀』三九「延暦七年六月乙酉条」（『新訂増補国史大系』二・五三〇頁）
(39)『七大寺年表』「延暦十一年壬申項」（『鈴木板大日本仏教全書』八三・三五九頁）。なお『類聚三代格』「寺田事・延暦十四年九月十五日条」（『新訂増補国史大系』二五・四四七頁）では延暦十年とする。

(40)『類聚国史』一八〇「諸寺・延暦十四年九月己酉条」（『新訂増補国史大系』六・二五七頁）
(41)『延喜式』二六「主税上」（『新訂増補国史大系』二六・六四五～六頁）、三〇「大蔵省」（七三一頁）
(42)拙論「吉野山の報恩法師」（『現代密教』十七・二〇〇四年）、逵日出典『室生寺史の研究』（巌南堂書店・一九七九年）
(43)『日本後紀』八「延暦十八年十二月庚寅条」（『新訂増補国史大系』三・二六～七頁）
(44)『七大寺年表』「延暦十九年庚辰項」（『鈴木板大日本仏教全書』八三・三六一頁）
(45)『西琳寺文永註記』（『鈴木板大日本仏教全書』八五・二九〇頁）
(46)『三国仏法伝通縁起』中「華厳宗項」（『鈴木板大日本仏教全書』六二・一六頁）
(47)『東大寺別当次第』（『鈴木板大日本仏教全書』六五・一七七頁）
(48)佐久間竜「東大寺僧等定について」（『日本歴史』二八五・一九七二年）
(49)『類聚国史』一八七「度者・延暦十三年三月戊寅条」（『新訂増補国史大系』六・三一三頁）
(50)『類聚国史』一八〇「諸寺・延暦廿二年十月丙午条」（『新訂増補国史大系』六・二五七頁）
(51)『日本後紀』一二「延暦廿四年六月辛酉条」（『新訂増補国史大系』三・四三頁）
(52)『日本後紀』一三「延暦廿四年七月壬午条」（『新訂増補国史大系』三・四五頁）
(53)『日本後紀』一三「延暦廿四年九月己丑条」（『新訂増補国史大系』三・四六頁）
(54)『日本後紀』二四「弘仁六年九月辛未条」（『新訂増補国史大系』三・一三六頁）
(55)『日本後紀』二四「弘仁六年四月癸亥条」（『新訂増補国史大系』三・一三二頁）
(56)『日本後紀』一三「大同元年正月庚午条」（『新訂増補国史大系』三・五〇頁）
(57)『日本後紀』一三「大同元年四月丙辰条」（『新訂増補国史大系』三・五七～八頁）

(58)『日本後紀』二〇「弘仁元年九月甲寅条」（『新訂増補国史大系』三・八九～九〇頁）
(59)『僧綱補任』一「弘仁六年乙未項」（『鈴木板大日本仏教全書』六五・八頁）
(60)『元亨釈書』一六「梵釈寺永忠伝」（『鈴木板大日本仏教全書』六二・一四九頁）
(61)『日本紀略』前一四「弘仁七年四月庚子条」（『新訂増補国史大系』一〇・三〇三頁）
(62)『寺門高僧記』十「桓武天皇」（『続群書類従』二八上・五七一頁）、『寺門伝記補録』六「梵釈寺」（『鈴木板大日本仏教全書』八六・一四七頁）
(63)『十訓抄』「第六可存忠直事」（『新訂増補国史大系』一八・七六頁）
(64)『続日本紀』三二「宝亀三年三月癸未条・五月丁未条」（『新訂増補国史大系』二・四〇四頁）
(65)『公卿補任』「宝亀二年条参議正四位下藤百川伝」（『新訂増補国史大系』五三・五三頁）、『日本紀略』前一二「宝亀元年八月癸巳条百川伝」（『新訂増補国史大系』一〇・二四三～四頁）
(66)『続日本紀』「宝亀十年七月丙子条」三五（『新訂増補国史大系』二・四五〇頁）
(67)『続日本紀』「宝亀十年七月丙子条追記」三五（『新訂増補国史大系』二・四五〇頁）
(68)『続日本紀』「宝亀九年十二月壬寅条・乙巳条・十年正月戊申条・丁卯条・三月丙寅条・己巳条・庚午条・癸酉条」三四（『新訂増補国史大系』二・四三八～四二頁）
(69)『六一山年分度者奏状』（西田長男「室生寺の開基――東寺勧智院本『六一山年分度者奏状』の紹介によせて――」（『神道及び神道史』三（四）・一九六七年））
(70)前掲註(12)逵論文。
(71)『元亨釈書』二三「光仁皇帝」（『鈴木板大日本仏教全書』六二・一八七頁）

(72)『続日本紀』三〇「宝亀元年十月丙辰条」（『新訂増補国史大系』二・三八六頁）
(73)『続日本紀』三二「宝亀三年三月甲申条」（『新訂増補国史大系』二・四〇二頁）
(74)『続日本紀』三六「宝亀十一年正月丙戌条」（『新訂増補国史大系』二・四五六頁）
(75)『続日本紀』三六「宝亀十一年正月庚辰条」（『新訂増補国史大系』二・四五六頁）
(76)『続日本紀』三八「延暦四年五月己未条」（『新訂増補国史大系』二・五〇八頁）
(77)『続日本紀』三八「延暦四年七月癸丑条」（『新訂増補国史大系』二・五一一頁）
(78)『類聚国史』一八七「度者・延暦十一年正月庚午条」（『新訂増補国史大系』六・三一二～三頁）
(79)『続日本紀』三八「延暦四年五月己未条」（『新訂増補国史大系』二・五〇八頁）
(80)『類聚三代格』二「修法灌頂事・昌泰四年二月十四日条」（『新訂増補国史大系』二五・七四頁）
(81)『類聚国史』一八〇「延暦十四年九月己酉条」（『新訂増補国史大系』六・二五七頁）
(82)梵釈寺造営の目的、この寺院の位置づけについて、先行研究を整理すれば、およそ次の四点に要約されよう。①天智天皇追慕の寺（前掲註(16)肥後論文、(17)村尾論文、(17)井上論文、『続日本紀五〈新日本古典文学大系〉』、『日本後紀〈訳注日本史料〉』、『国史大事典』など）、②護法の寺（前掲註(17)村尾論文）、③山林修行の道場（前掲註(16)堅田論文）、④王城鎮護の寺（前掲註(16)福山論文、(16)西口論文、(17)伊藤論文）。①は定説となっている。確かに梵釈寺は天智天皇勅願の崇福寺に隣接し、詔勅にも「上は七廟を奉じ」とあるから、天智天皇追慕が意識されたであろうことは想像に難くない。ただし同時に「下は万邦に覃び」とあるから、「天智天皇追慕」に限定するのは妥当とは言えないだろう。②は梵釈寺という寺号を尊重した説であり、梵釈二天の護法神のもと、法の追及を目的とする学院とする。確かに梵釈二天は護法神であるが、『金光明最勝王経』には、梵天・帝釈天・四天王等の諸天善神による護国思想を説く。梵釈二天は仏法はもとより、それを擁護する国王ひいては国土を守護するのであるから、「護法」に限定すべきで

ないと思われる。③仏教革新を担う浄行僧を養成する道場とする説。妥当と思われるが、さらには、浄行僧を擁護する善因の功徳、および擁護された浄行僧の神力による、万霊の冥福・天下の安寧・一切衆生の仏果が期されていた。④は詔勅には見られないが、『延暦僧録』「長岡天皇菩薩伝」に「近江に四天王寺を建てる」とあること、後に梵釈寺に四天王が置かれ、四天王秘法が修されたことなどを踏まえ、北陸・東海・東山道の要地における四天王による東方守護の寺とする説である。以上の説は、いずれも誤りとは言えないが、一つに限定されるべきではない。その目的・位置づけは重層的・複合的であろう。

(83)『続日本紀』三八「延暦四年七月癸丑条」（『新訂増補国史大系』二・五一一頁）

(84)『日本後紀』二四「弘仁五年八月壬申条」（『新訂増補国史大系』三・一二七頁）

(85)『類聚国史』一八六「施物僧・延暦十六年四月壬戌条」（『新訂増補国史大系』六・三〇四頁）

(86)『類聚国史』一八六「施物僧・延暦廿一年二月庚寅条」（『新訂増補国史大系』六・三〇四頁）

(87)『類聚国史』一八六「僧尼雑制・延暦十七年十月壬辰条」（『新訂増補国史大系』六・三〇〇頁）

(88)『日本後紀』一二「延暦二十三年正月丁亥条」（『新訂増補国史大系』三・二九頁）

(89)『類聚国史』一八七「度者・延暦十二年四月丙子条」（『新訂増補国史大系』六・三一三頁）

(90)『類聚国史』一八七「度者・延暦十七年四月乙丑条」（『新訂増補国史大系』六・三一三～四頁）なお、この十七年勅を嚆矢とする経論の解義重視の政策は、九世紀を通じて発展し、修学の階梯のみならず法会全般における、論義の重視へつながったという。（上島享「平安初期仏教の再検討」（『仏教史学研究』四〇（二）・一九九七年））

(91)『類聚国史』一八七「度者・延暦廿年四月丙午条」（『新訂増補国史大系』六・三一四頁）

(92)『類聚国史』一七九「諸宗・延暦廿二年正月戊寅条」（『新訂増補国史大系』六・二三七頁）

(93)『日本後紀』一二「延暦廿三年正月癸未条」（『新訂増補国史大系』三・二九頁）

(94)『日本後紀』一二「延暦廿三年五月庚寅条」（『新訂増補国史大系』三・三三頁）
(95)『日本後紀』一三「大同元年正月辛卯条」（『新訂増補国史大系』三・五〇頁）
(96)『類聚国史』一八六「僧尼雑制・延暦十六年八月甲子条」（『新訂増補国史大系』六・三〇〇頁）
(97)『日本後紀』一二「延暦廿三年正月丁亥条」（『新訂増補国史大系』三・二九頁）
(98)『日本後紀』一三「延暦廿四年十二月庚申条」（『新訂増補国史大系』三・四九頁）
(99)『類聚国史』一八七「還俗僧・延暦十九年八月辛巳条」（『新訂増補国史大系』六・三二一頁）
(100)『類聚国史』一八七「還俗僧・延暦十九年十月己卯条」（『新訂増補国史大系』六・三二二頁）
(101)『令義解』二「僧尼令」（『新訂増補国史大系』二二・八二、八八頁）
(102)『令義解』二「僧尼令」（『新訂増補国史大系』二二・八一頁）
(103)『続日本紀』三八「延暦四年五月己未条」（『新訂増補国史大系』二・五〇八頁）
(104)『類聚国史』一八六「僧尼雑制・延暦十四年四月庚申条」（『新訂増補国史大系』六・三〇〇頁）
(105)『類聚国史』一八〇「諸寺・延暦十四年七月癸未条」（『新訂増補国史大系』六・二五七頁）
(106)『類聚国史』一八六「僧尼雑制・延暦十七年七月乙亥条」（『新訂増補国史大系』六・三〇〇頁）
(107)『類聚三代格』二「修法灌頂事・昌泰四年二月十四日条」（『新訂増補国史大系』二五・七四頁）
(108)『日本後紀』八「延暦十八年六月乙酉条」（『新訂増補国史大系』三・二二頁）
(109)『令義解』二「僧尼令」（『新訂増補国史大系』二二・八二頁）
(110)『令義解』三「田令」（『新訂増補国史大系』二二・一一二頁）
(111)『続日本紀』三七「延暦二年六月乙卯条」（『新訂増補国史大系』二・四九三〜四頁）

(112)『類聚国史』一八二「施入物・延暦十四年四月甲子条」（『新訂増補国史大系』六・二七九頁）
(113)『日本書紀』二九「天武四年二月己丑条」（『新訂増補国史大系』一下・三三六頁）
(114)『続日本紀』三「慶雲三年三月丁巳条」（『新訂増補国史大系』二・二六頁）
(115)『令義解』一〇「雑令」（『新訂増補国史大系』二二・三三四頁）
(116)『続日本紀』三八「延暦三年十二月庚辰条」（『新訂増補国史大系』二・五〇三頁）
(117)『続日本紀』四〇「延暦十年六月甲寅条」（『新訂増補国史大系』二・五五四頁）
(118)『類聚国史』一八〇「諸寺・延暦十九年四月丁丑条」（『新訂増補国史大系』六・二五七頁）
(119)『日本後紀』二四「弘仁六年正月丁亥条」（『新訂増補国史大系』三・一三〇～一頁）
(120)『文華秀麗集』「過梵釈寺一首御製」「扈従梵釈寺応製一首令製」「扈従梵釈寺応製一首藤冬嗣」（『日本古典文学大系』六九・二五九～六一頁）
(121)前掲註(16)西口論文。
(122)『守護国界章』上之下（『伝教大師全集』二・二九三頁）
(123)『続日本後紀』四「承和二年正月庚申条」（『新訂増補国史大系』三・三六頁）
(124)『東域伝灯目録』（『大正新脩大蔵経』五五）「同（無量寿経）述記一巻（梵釈寺録）」（一一五〇頁下）、「同（法華）論註三巻（梵釈寺常騰撰又有子註三巻）」（一一五六頁中）、「同（瑜伽）論鈔三十六巻（法師景法師梵釈寺録云三十）」（一一五六頁下）、「部異執論疏十巻（真諦或成四巻梵釈寺東寺云義記四巻叡山楞厳院吉祥院四巻十巻本倶有）」（一一六〇頁下）、「梵釈寺（東寺）。衆経要集七巻。諸経要集二十巻（玄惲）。一切経要集三十巻（蕭斉沙門釈僧祐撰）。大唐西域求法高僧伝二巻（大唐天后代三蔵義浄撰）。続古今訳経図記一巻（大唐沙門智昇撰）。高僧伝西行抄二巻（義浄）。名僧伝三十一巻（梁沙門釈宝唱撰一巻副）。清涼山伝二巻（藍

谷沙門恵辨撰)。鏡中集十巻(釈霊実撰)。一切経正名四十巻(一巻教目東寺)。内典博要三十巻(梁代唐孝教撰)。則天大聖皇后集十巻(枚数少故或合巻也披見是多願文集也)。金輪万歳集一巻(已上梵釈寺録)。新清涼山伝三巻(近年渡云)。古今帝王年代暦八巻(釈霊実撰)。」(一一六四頁下〜一一六五頁上)

(125)『日本紀略』前一四「弘仁十一年閏正月丁卯条」(『新訂増補国史大系』一〇・三一〇頁)

(126)『日本三代実録』一二「貞観八年閏三月廿二日丁夘条」(『新訂増補国史大系』四・一八〇頁)

(127)『日本高僧伝要文抄』三「長岡天皇菩薩伝」(『鈴木板大日本仏教全書』六二・五六頁)

(128)前掲註(16)福山論文。

(129)前掲註(16)西口論文、前掲註(17)伊藤論文。

(130)『金光明最勝王経』五「依空満願品第十」(『大正新脩大蔵経』一六・四二六頁下)

(131)前揚註(90)上島論文。

(132)『類聚国史』一七七「御斎会・承和二年十二月丙戌条」『新訂増補国史大系』六・二一〇頁)、『延喜式』二一「玄蕃寮」(『新訂増補国史大系』二六・五三三頁)

(133)『続日本後紀』六「承和四年四月丁巳条」(『新訂増補国史大系』三・六六頁)

(134)『続日本後紀』一九「嘉祥二年十月癸夘条」(『新訂増補国史大系』三・二二九頁)

(135)『続日本後紀』二〇「嘉祥三年二月甲寅条」(『新訂増補国史大系』三・二三五頁)

(136)『日本三代実録』七「貞観五年七月廿七日丁巳条」(『新訂増補国史大系』四・一一四頁)

(137)『日本三代実録』一二「貞観八年四月五日己夘条」(『新訂増補国史大系』四・一八一頁)

(138)『日本三代実録』三八「元慶四年十一月廿九日己卯晦条」(『新訂増補国史大系』四・四八四頁)

(139)『日本三代実録』四七「仁和元年四月廿日甲戌条」（『新訂増補国史大系』四・五八七頁）

(140)『日本紀略』後一「延喜二十一年十一月四日条」（『新訂増補国史大系』一一・二四頁）

(141)拙論「玄賓法師の生涯―嵯峨天皇よりの殊遇を中心に―」（『智山学報』五四・二〇〇五年）、「嵯峨天皇親書よりみた玄賓法師の人物像」（『佛教文学』三〇・二〇〇六年）

(142)例えば空海は、「三界に家無し」（『三教指帰』下（『日本古典文学大系』七一・一二九頁））として、出世間を志求するとともに、「斗藪して道に殉い、兀然として独座せば、水菜能く命を支え、薜蘿これ吾が衣なり。修するところの功徳、以て国徳に酬う」（『高野雑筆集』上「藤原冬嗣諸嗣宛」（『定本弘法大師全集』七・一〇八頁））として、山林修行の功徳は国徳に応えるものであるとする。さらに仏者が山林修行に励むことができるのは「誠に是れ、尭日の力なり」（『遍照発揮性霊集』三「中寿感興詩并序」（『定本弘法大師全集』八・四四頁））として、日頃の嵯峨天皇の庇護に謝意を示している。

〈キーワード〉　山林修行、十禅師、護国、桓武天皇、仏法王法

国立国会図書館蔵『宥快法印御物語之事』翻刻

髙橋　秀城

はじめに

高野山の学僧、宥快法印[1]（一三四五～一四一六）に纏わる物語については、夙に『宥快法印物語』（一巻）の存在が知られている[2]。これは、宥快の付弟快尊（一三九一～一四六六）が老いの慰みに師を回想しながら語った十一の物語を、明応三年（一四九四）に快玄が筆録したものとされる[3]。

今回ここに翻刻紹介する国立国会図書館所蔵の『宥快法印御物語之事』（一冊。以下、本史料と略記する）は、右の物語とは全く異なるもので、未紹介の史料である。応永十年（一四〇三）に宥快自身の口説を弟子の全秀道崇房上人（生没年未詳）が書き留めるという体裁を取っており、一つ書きによって六十二の「物語」（口伝）が記されている。本史料は既に『国書総目録』『仏書解説大辞典』に掲出されている[4]が、宥快を取り巻く法門口伝の様相が知れる貴重な史料であることから、ここに全文を翻刻し、併せて書誌的事項および伝来等について報告することとしたい。

書誌

先ず、本史料の書誌的事項を記す。

国立国会図書館蔵『宥快法印御物語之事』（請求記号二一四―九六）。写本一冊（文化五年〔一八〇八〕写）。袋綴じ（四つ目綴じ）。墨付全十五丁。本文料紙は楮紙。所々虫損あり（一丁のみ裏打ち補修がなされている）。表紙は「帝国図書館蔵」と型押しされた香色後補表紙で、素紙原表紙は本文料紙と共紙である。後補表紙左肩に貼題簽で「宥快法印御物語之事」と墨書。原表紙左肩に貼題簽で「□快法印御物語之事」と墨書（□は虫損により判読不能）。内題は「御物語之事」（一丁表）。寸法は、縦二四・〇糎×横一七・二糎。

奥書は次の如くである。

御本云以道崇房上人自筆御本書写―
本云文明九丁酉七月二十一日於高野山谷上多聞院
以二清浄光院本一写之了　入寺頼秀春良房
文明十三年丑十一月十四日於二明王院一申之且終写之
明応二刀二月中旬於二西寺円明院一書写之教覚房智慶房　」11ウ

享和二壬戌秋七月二十五日於南山東禅院書写
乞者覚明三十二歳
文化五年戊辰五月使俗弟子信吉書写

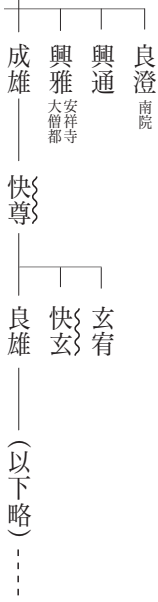
金剛資等観　」15ウ

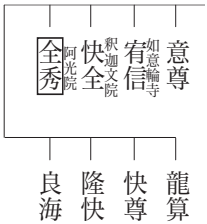
奥書は、十一丁裏と最終丁である十五丁裏の二箇所に記されている。十一丁裏には、本史料が道崇自筆本を用いていることが明記され、以下、文明九年（一四七七）頼秀の本奥書の後、文明十三年（一四八一）、明応二年（一四九三）の教覚房、智慶房による奥書へと続く。また、さらに一つ書きの本文が続いた後、最終丁には、享和二年（一八〇二）覚明と、文化五年（一八〇八）等観の奥書が併記されている。

なお、本文は十四丁表より筆跡が変わっている。ただし話の切れ目ではないため、なぜ手が変わったのかは判然としないが、恐らく十五丁裏に記された二人の僧侶が手分けをして書写したものであろう。即ち、前半の一丁から十三丁までは覚明、十四丁から最終丁までは等観によるものと推測される。

伝来および構成

本史料は、十五丁裏に「右宥快法印口説全秀道崇房上人記」とあることから、宥快自身の口説を全秀道崇房が記録したものと分かる。この全秀については、従来あまり論じられることがなかったが、『野沢血脈集』「安祥寺諸流一統血脈云」[5]に、





として見える宥快の弟子、阿光院全秀ではないだろうか。高野山文書『又続宝簡集』四十一「六九五　前左馬頭源朝臣諷誦文写」[6]（応永六年〔一三九九〕四月）には、

（奥裏書）応永十三年丙戌八月十八日於宝幢院以一心院花智坊全秀（道崇上人）本書写了

権大僧都宥信

として宥信（〜一四五四〜）の奥裏書が残されているが、そこには全秀（道崇上人）本によって書写した旨が記されている。全秀は本史料においても師説を事細かに記しており、宥快のもとで学問に励んでいた同門の一人であったことが推察される[7]。

十一丁裏奥書によれば、本史料は文明九年（一四七七）に高野山多聞院において頼秀春良房により書写されている。その後、文明十三年（一四八一）には明王院、明応二年（一四九三）にはやはり谷上の円明院において写されている。なお、ここに見える清浄光院本とは、醍醐清浄光院を指すと思われるが、例えば同時代の高野山の学匠で南山進流声明の流布に貢献した長恵（一四五八〜一五二四）などは、高野山明王院忠義（一四二六〜一四九八）の資であって、かつて醍醐清浄光院にも住したことがあり、後に高野山往生院谷に帰山している。醍醐清浄光院と、明王院を始めと

する高野山の塔頭寺院との往来を見ることができる。

また最終丁には、時代が降って享和二年(一八〇二)と文化五年(一八〇八)の書写奥書が記されている。「南山東禅院」とは高野山の悉曇を相承する南谷東禅院であろう。宥快には『悉曇字記聞書』を始めとする著作が残されており、この東禅院方を相伝している。[8] ここから本史料が、宥快に縁の深い東禅院に伝えられていたことが知られる。

さて、ここで疑問に思うのは、なぜ二つの奥書が存しているのかと言うことである。先に述べたように、本史料には一つ書きによって六十二の物語が語られている。前半の奥書まで（1丁〜11丁）には五十七、後半（12丁〜15丁）は五つの項目が挙げられており、分量的にも前半部分が多くを占めている。また、前半は問答形式によって進められているのに対し、後半は一つ一つの話の分量が増えるとともに、問答形式ではなく他の書物からの引用が見受けられるようになる。あるいは本史料は、もともとは別々であった二冊の書物を、一冊に纏めて合冊したものであることも想像される。

おわりに

本史料は前半部に多くの物語が配置されている。小野広沢六流についての説明から書き起こされ、[9]「誦経」「堂達」「呪願」といった用語の意味や、声明の唱え方、伝法灌頂や十八道の作法に関することなど、小野流、特に安祥寺流を中心としながら書き連ねられている。中には三宝院流四度次第の訓点に関わるものや、三宝院流においては『秘鈔』を始めとする典籍を学ぶべきことを語るなど、学僧宥快に相応しい話も散見する。冒頭に掲げた快尊『宥快法印物語』が、宥快の夢想や悉曇の稽古学問に関することなど、どちらかと言えば日常的な事柄が載せられているのに対し、本史料

では、事相教相にわたる真言僧侶の基礎教養が多く語られている。

その他、『高野山往生伝』にも登場する隠岐上人明寂（〜一一二四〜）を「入道ノ達人」（4ウ）と評している点や、[10]三宝院の安賢口決では、安賢が意教上人頼賢（一一九六〜一二七三）の甥であると語っている（10オ）点などは興味深い。高野山宝亀院所蔵の意教上人（頼賢）述、安賢記『秘鈔口伝』の存在も注目されよう。

以上、本稿では国立国会図書館所蔵『宥快法印御物語之事』について粗々その概要を報告した。真言寺院内におけるこうした「物語」は、例えば宥快と並び称される頼瑜（一二二六〜一三〇四）の『真俗雑記問答鈔』においても、「義範御影物語事」「安祥寺宗意物語之事」「尊師物語事」として屡々語られている。かつて「物語」を含む頼瑜周辺の談義の場における説話や和歌の役割を論じたことがあるが、[11]こうした「聞書」や「口説」による伝受の様相は、宗派を越えて存するものであったろう。[12]本稿で取り上げた宥快の物語も、高野山上にあって連々と継承されていたことが奥書によって示されており、本史料が時代の変遷の中で宥快の輪郭を形作る一翼を担っていたことも想像されるのである。[13]

注

（1）宥快については、数多くの研究が積み重ねられている。宥快の伝および血脈については、主に坂本正仁「（東密血脈譜叢刊一）東寺真言宗血脈」（「豊山学報」三十一、昭和六十一年三月）、『国史大辞典』「宥快」の項（坂本正仁解説）に学恩を蒙った。

（2）『長覚尊師と宥快法印』（長覚宥快両先徳五百回忌報恩会、大正五年六月）および『続真言宗全書』第三十二（続真言宗全書刊行会、昭和六十一年二月）において翻刻紹介がなされている。

（3）『続真言宗全書』第四十二「解題」参照。

（4）『帝国図書館和漢図書書名目録』には記載されていないが、国立国会図書館古典籍資料室架蔵本には、本史料が朱書で追記されている。

（5）引用は、『真言宗全書』第三十九所収のものに拠る。

（6）引用は、『大日本古文書　家わけ』第一編之五（東京大学出版会、昭和五十四年）所収のものに拠る。

（7）快尊口説、快玄記『宥快法印物語』には、次のような話が載せられている。

一。勧善遮悪ノ偈之事。浄厳房（安日寺）ト快尊ト正月修正カヘリニ釈迦文院快全年始ノ礼ニマイリシニ。快全目出タシトテ酒ヲススメ給フ程ニ。日没ヲモ不レ聞不レ帰。サレバ例時ニ不レ奉レ相ヒ。于レ時宥快法印此ノ両人ハト御尋アリ。預リイマタ御カヘリナシト申ス。宥一以外ノ御逆鱗アリテ。正月三日ノ内ニタニモ例時懈怠。言語道断也クセ人也トテ。即チ戌ノ時ニアソバシケル偈頌也

宥快は僧侶の懈怠を強く戒め『勧善遮悪偈』を誦したという。宥快の学問に対する厳しさを物語る逸話と言えよう（『勧善遮悪偈』は前掲注（2）書『長覚尊師と宥快法印』に収録されている）。

なお、快尊は十一歳で宥快の室に入り、十六歳で得度をしている（『本朝高僧伝』巻十八）。本史料が語られた応永十年当時は、まだ幼童の時期に当たり、快尊にとって全秀は兄弟子に当たるものと推察される。

（8）前掲注（3）書「解題」（「悉曇字記聞書」）参照。なお、東禅院方心蓮（〜一一八一）の悉曇教学については馬淵和夫『五十音図の話』（大修館書店、平成五年七月）に詳しい。

（9）野沢十二流については、観応（一六五六〜一七一〇）『初学暗誦要文』（元禄六年〔一六九三〕刊）に「三宝理性金剛王　勧修安祥随心院　是名小野六種流　観音華蔵保寿院　忍辱西院伝法院　是名広沢六種流」とあり、富田敷純『入密暗誦要文』（明治四十四年〔一九一一〕発行）に「醍醐三流三理金　小野三流安勧随　広沢六流御流主　華蔵保寿西伝忍」と見える。本史料に記された事柄が、真言僧の基礎的な知識として暗誦されていたことも想像されよう。

（10）明寂については、櫛田良洪『覚鑁の研究』（吉川弘文館、昭和五十年二月）参照。なお『高野山往生伝』については、近年、大伝法院方との関わりが指摘されている（苫米地誠一「『高野山往生伝』の成立について―高野山大伝法院方との関係をめぐって―」速水侑編『奈

良・平安仏教の展開』吉川弘文館、平成十八年八月所収）。

（11）拙稿「頼瑜周辺の言談―『真俗雑記問答鈔』を手がかりに―」大東文化大学日本文学会「日本文学研究」（第四十四号、平成十七年二月）。

（12）田中貴子氏は、『渓嵐拾葉集』を中心とした口伝法門の「場」と説話との関わりを論じている（『『渓嵐拾葉集』の世界』名古屋大学出版会、平成十五年十一月）。

（13）近年、宥快と軍記物語との関連が論じられている。渡辺匡一「仏教者たちの場―宥快法印の出自をめぐって」（「国文学」第45巻7号、平成十二年六月）、清水眞澄「義朝伝承の流域―阿野全成の末裔宥快の伝をめぐって」（武久堅監修『中世軍記の展望台』和泉書院、平成十八年六月所収）。

〈付記〉

本稿は平成十九年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

〈キーワード〉宥快、全秀道崇、物語、口伝、談義

【凡例】

一、底本は、国立国会図書館蔵『宥快法印御物語之事』（請求記号二一四―九六）である。

一、漢字は原則として通行の字体に改めた。

一、原本の異体字、略字は現行の字体に改めた。

例、酉酉→醍醐、汀→灌頂、羊石→羯磨、旼→時、欠→歟、咒→呪、灵→霊、叀→事
一、行移りは底本のままとした。改丁は」をもって示し、（1オ）のように丁数ならびに表裏を記した。
一、踊り字「〻」は「々」、合字「ノ」は「シテ」、「𠬝」は「トモ」に改めた。
一、ミセケチは〔　〕で括った。

【翻刻本文】

御物語之事　応永十年未五月日

一小野広沢各有二六流一事
師口小野六流者　　安祥寺勧修寺随心院理性
院三宝院金剛王院也　　広沢六流者　　御流
保寿院西院花蔵院伝法院忍辱仙院保持院御流ト同也
菩提院流御流同也有之小野ニハ又小嶋流松橋流有之小
野山中院持明院小野広沢流也
一小野広沢ト分ル時ハ醍醐流小野ノ中也然トモ別ハ安祥寺勧修」1オ
寺随心院トノ流ヲ小野トハ云也
一松皮ノ壁代ヲ用ル事ハ小野ト広沢ト也醍醐流ハ布壁代用之但シ
近代布ヲ面ニシ絹ヲ裏スル也

一満字ノ火舎坊(ブク)土器ヲ用ルハ三宝院ニ局テ用レ之ヲ
一惣礼ノ事　問云礼二阿闍梨一歟師云爾也
一無言行道事　問云結界ノ意歟師云爾也
一誦経事　問云言二誦経一可レ誦レ経ヲ歟如何 師云不二分明一
也但勧修寺流ニハ誦経物ニ経ヲ副テ置ヲ有レ之然レハ経ヲ可レ誦歟問テ
云彼ノ経ハ何経ニテ候乎師云理趣経ニテ候歟予カ推量ニハ受持加
行之間タ所レ ノ誦経此時申二シ挙テ成就一ヲ祈ル心歟　」1ウ
一堂達ト云事如何　師云堂内ノ所役ノ事ニ達スル意ロ歟云々
一呪願ト云事如何　師云所願成就ヲ呪シ願祈意ロ也此ノ呪願シテ
詞広略有レ之
一新阿闍梨返答ノ事師云受者貴人ノ時ハ甲乙丙丁ニ声明ス
凡人ノ時ハ微音ニ読レ ム之是モ甲乙丙丁也返答ノ詞ヲハ檜扇ニ書也
折紙ニ書ハ非也
一師云灌頂ノ時散花師計ニ先ッ花筥ヲ引ク事古キ一説見タリ然トモ不レ用
レ之所詮唄師第二句唱テ散花師ノ法則ヲ持ッ故ニ先ッ散花師
計ニ賦シ事无用ナルニ似タリ云々
一安祥寺ノ流ニ無キ法三ッ有レ之一ニハ荒神ノ法二ニハ中壇ノ法大師法
三ニハ楊柳観音法是レ当流ニ無キ法ト云習也　」2オ

一青面金剛ノ法ハ常ニ有ハ三井流ヨリ相二伝之一歟三宝院西院流
无レ之玄海法印三井ノ方ヨリ相伝シテ三宝院ノ如二次第一記シテ有レ之
但安流ニハ付二東寺ノ流一習レ之又太元ノ眷属ト習也

」2ウ

一𑖭字𑖮字ヲ一門ノ種子ニ用又普門ノ尊ニ用ル事師云一門ノ時ハ
一徳一儀方ヲ取テ種子ニ用普門ノ時ハ諸徳諸儀ヲ以テ種子トスル也
一於二𑖮字一ニ縛不可徳ノ𑖮ト言説不可得ノ𑖮トノ不同ハ約二シテ両部一ニ候
歟如何師云ク共ニ金界大日ノ種子也但シ金剛界大日ノ種
子縛不可得歟言説不可得歟尋有レ之縛不可得ノ𑖮ハ
五字ノ内ニ有ル故五字ハ五智金剛ノ故ニ縛不可得ノ𑖮ヲ可レ用云
事アレトモ又言説不可得ノ𑖮瑜祇経ノ義本無有言但為利益
説ニ符合スル故ニ言説ノ𑖮又無二子細一仍祖師ノ御筆ニモ縛ト言ト共ニ有
レ之

」3オ

一伝法灌頂庭儀ノ式ハ大師於二大唐一ニ受作法ニテ候歟如何師云
本説無レ之仍庭儀ノ作法ハ無二当流一口伝也但大師ノ御縁
起ハ庭儀色衆列歟云々
一於二日本一大師以二庭儀作法授與有レル之歟如何師ノ云是モ
慥日記不レ見レ之也結縁灌頂有レ之先ツ実恵之真紹ニ授庭
儀記録有レ之自レ其以来ハ子細無キ也

一許可ト印可トノ不同ヲ云事如何師ノ云何同事也約レ初ニ云ニヒ許可一ト後ニ印可決定ノ授ルヲ云ニ印可ト一也　」3ウ

一恵果御灌頂事如何師ノ云何レニモ不レル見也

一頼真大法印房七重ヲ先秘密トテ授玉フ三位法印御房ノ記ニ見タリ

一仏菩薩明王等ニ有二三重一事師云一門ノ印明習二初重一歟

或ハ一門ノ印大日明ヲ誦ルル或ハ大日ノ印ニ一門ノ明ヲ用ル第二重ノ習也第三重ニ立チ返テ一門ノ印明ヲ至極習普門示現ノ一門ナル故ニ是レ当流ノ通習也

一頓證ノ終安二二大ぎ文ぎ悉可レ誦候歟師云本ノマヽぎニ用ヘシ　」4オ

一範俊ノ弟子ニ良雅ト厳覚ノ二人也

一若凡ハ若聖折紙ニ小野権僧正文　誰人ノ事ソヤ師云範俊也

隠岐上人文誰人ソヤ師云明寂(シヤク)事也彼上人ハ入道ノ達人

也仍テ俗ノ時ノ名ヲ云歟

一若凡若聖ノ文即身成仏義文異本ノ即身義ノ文ニ候歟如

何師ノ云若凡若聖等ノ文ヲ即身成仏ト云也是瑜祇経出

但現本ノ瑜祇経ハ此文无レ之梵本ヨリ別出セリト習今ノ瑜祇経ノ何クノ文記ニ有ルヘシト云事有レトモ梵本別ニ相伝スト云事ヲ為レ正也　」4ウ

一十八道依レ流不同ノ事師云広沢流ハ多分以二大日一為二本

尊一ト云々於二小野ノ中一ニ三宝院成賢方安祥寺勧修寺ニハ以二如
意輪一ヲ為二本尊一ト云々
一神分内当所鎮守清瀧権現文問云是レハ於二テノ醍醐一ニ事也
於二余所一ニ者除二清瀧権現等ノ句一ヲ其所ノ鎮守ノ句ヲ以テ取リ替テ可キ
レ用歟又清瀧権現ノ句ニ其ノ所ノ鎮守ノ句ヲ副テ可レキ用ユ歟師ノ云両
様共ニ可レシ有レ之初心ノ者ハ迷フ故ニ取リ替テ用也仮令ヘハ当所鎮守
丹生高野部類眷属等トスヘシ若又副ヘテ用ハ殊ニ当流守護清瀧
権現長尾天神部類眷属別当山鎮守丹生高野等ト云ヘシ

」5オ

余寺余山ニモ用ルル事可レ准レ之云々
一十八道頸次第表白神分ハ彼ノ初行ノ時用レ之四度ニ通テハ今ノ
神分ニ有ルヲ可レシト用ユ被レ仰畢
一仰乞真言教主等ノ事此ノ時念珠ヲ摺リ候歟師云内行ニハ摺ハ
也晴レノ時ハ不レ摺レ之也
一頸次第ニ一字ノ金ノ後ニ念珠摺置レ之ヲ見タリ当流如レ此候歟師ノ
之当流ニハ如レ此広沢安祥寺勧修寺ノ流ハ先ッ念珠ヲ摺テ一字ノ
後ハ只置レク之
一三代聖霊文誰人ソヤ師ノ云醍醐寺ノ本願醍醐院等ノ三代
聖霊也別ニ書タル物有レ之追テ可レ賜レ之也

」5ウ

一神分祈願ニ摩訶毘盧遮那観自在菩薩文四度并諸
尊ニ通シテ可二ク観自在菩薩一トス候歟又依レテ尊不動明王トモ又地蔵
菩薩トモ替候ヘク歟師云観自在ト金剛手トハ惣シテ三部諸尊ニ通スル故ニ
四度并何レノ尊ニハ通為ニ観自在一也云々
一三代聖霊事師云醍醐寺ノ本願即延喜朱雀村上ノ三
代ノ御願也仍テ彼ノ御菩提ノ為ニ神分ノ次ニ奉レル祈リ者也
一三宝院流四度具書用事十八道ノ時頸次第表白ヲ用
神分ヲハ神分ノ中チ四度通用スル也金界ノ時ハ金界ノ表白ヲ用金界
法則ノ中ニ有二ルヲハ表白不レ用レ之也彼ノ法則ノ中ヲハ散念誦計ヲ用也
金界頸次第ヲハ全レスル之也台界ノ時ハ同ク頸次第ノ次第全ク用レ之
表白台蔵界ノ表白ト有ヲ用也摩訶毘盧遮那等ノ祈願不ハ
レ用レ之台蔵界道場観用レ之也護摩ノ時ハ護摩ノ表白ヲ用レ之
已上師口記レ之
一胎蔵表白ノ奥摩訶毘盧遮那丁不動明王等丁文　此レ
等ヲ用歟師云不レ用レ也
一三宝院四度正行之時仏供図之事師云無レ之追テ猶
可レ見レ之云々
一護摩作壇之作法常ニ用レ之歟如何師ノ云常ニ用レ之御修

」6オ

」6ウ

法用二壇呂一奉行五色ノ糸等引テ復作レ之若ハ阿闍梨作レ之
泥加持撅打五色引等ノ真言ヲハ用レ之只タ作壇ノ作法ヲ作也
安流ニハ委細作法有レ之三宝院流ニハ略定有レ之云々

」7オ

一破壇作法事於二奥院護摩堂一修二八千枚一時可レ用レ之候
歟彼所其外長日護摩并常ノ念誦堂故ニ如何師ノ云彼ノ
所ハ常住ノ呂壇ヲ定メ置ク故ニ不レ可レ用二破壇作法一也云々
一十八道ト云事ハ一切諸尊ニ通スル名言也十八契印ヲ以テ行スル故ヘニト
云々十八契印略頌有レ之身五護身法界二地結方結道
場二如来拳印虚空蔵請三送車輅請車輅迎請本尊結三降三世虚空網火院
供養三閼伽普供養花座

」7ウ

一大師無量寿儀軌ニ付テ十八契印明ヲ出玉フ十八契印ト云書ニハ
但真言十七也是ニ加二本尊ノ印契一ヲ十八也本尊ハ不定ノ故ニ
不レ挙也長宴ノ四十帖ニハ三力ノ印ヲ加二テ十八ニ足ストヲ見タリ十八道ノ幟
幟ノ事長宴四十帖ニハ十八道空ヲ表スル也又十八界ヲ表ス或云
金界ノ九会ハ台蔵ノ九尊ヲ合シテ十八也仍テ十八道ノ両部惣行
也或十八会表スト云々
一十八ト者数也道ト者因道果道ノ二アリ因道者此レ十八契
印ヲ因行シテ如来果地ニ至ルカ故也果道者此ノ十八ノ契印ニ皆如

来果地ノ内證智印ナル故也念誦者四種ノ念誦秘蔵記ニ見ス
次第ト者行法ノ次第也　」8オ

一三宝院流ニ両界不動ヲ引キ入テ行スルコト両界共ニ道場観畢テ大日
心月輪ニ不動ノ道場観ノ如ク彼ノ種子三尊ヲ観スル計也正念誦ニモ
慈救呪ヲ不レ満又本尊加持ノ時ニモ不動印不レ用也只道場
観許リ也但シ台ノ時ハ次第ニ不動ノ印明ヲ出ス故ニ用レ之但シ外五古ニ
五字ノ明計用也云々

一三宝院流十八道ノ次第ニ用ユ不動ノ次第ハ観賢僧正御作也
師云口記　」8ウ

一三宝院四度次第ノ点ハ勝賢被レ仰二常喜院ノ心覚一ニ点定メラル、也
其ヨリ以来用来者也

一師云諸流ヲ爽ト習ヒ分別スヘキ事仮令ハ三宝院流ナラハ四度灌頂諸尊
法秘抄妙抄玄秘抄金宝抄伝授抄等分別シ習テ可レ置
之又大事等ハ許可灌頂第二重第三重ト阿闍梨位ナント習セ置テ
其外紛タル事共ニ中々無詮事也道教方地蔵院ノ様ハ阿闍
梨位ナントハ印信マテ沙汰モ無レ之由承候也云々

一求聞持大事安流ニハ如何候乎　師云当流ニハ外縛二中ヲ宝
形ニス呪ハ ノ呪ヲ大事ト習ヲ也文殊ハ唯タ智ヲ也虚空蔵ハ唯タ　」9オ

福也此福智ノ二ヲ此印明ト習フ故ニ是レ大事也余流ニモ塔印ニ五
五智等ノ明ヲ用ルナリ大事トスレトモ当流ハ必此ノ一尊ニ不レ限惣シテ諸尊ニ通シテ
大日ノ印明ヲ習フ故ニ是大事也不レ粉事也云々
一三宝院頼賢方聖教重書大事等如何師ノ云凡ソ流ノ始
中終ノ様ハ四度許可伝法第二重瑜祇灌頂等也聖教ハ薄
艸子秘抄妙抄抄玄秘抄金宝抄伝授抄厚草子等也
云々此外灌頂式等也可レ奉レ問レ之ヲ」9ウ
一三肝遍口ナントハ頼賢ノ下ニ候ヤ師云不レ爾彼ハ何モ道教ノ下ニ有レ之
一五巻抄作者不二分明一但シ憲深方ノ人ノ作
一三宝院四度ノ口次安賢ノ口決有レ之安賢ハ意教上人ノ甥也
一瑜祇ノ作法ノ事作法有ル流実賢方頼賢方勧修寺ニ有レ之
其ノ外ハ無レキ之歟但シ勧修寺ニモ範俊厳覚ヨリ作法伝ル事無レ之彼ノ
作法高野釈迦文院先徳ヨリ伝レ之範俊厳覚ヨリ以来祖師
作法等ヲ以授ケ玉フ記録不レ見云々　安流ニハ以二若凡若聖文一瑜
祇ノ大事ト習フ也」10オ
一理趣ノ大事ト云ハ瑜祇ハ五古ノ印ニ明智拳印ニ明ハ理
趣ノ大事也云々師ノ口説一師ノ曰三宝院流印信ト云与ル
事ハ許可ト伝法灌頂トニ有レ之第二重以後ノ印信无レ之厚艸子ヲ

以テ口伝ノ授ル也此事師主地蔵院ノ道快僧正御房ニ奉問
レ之ヲ処第二重以後ハ印信無レ之由シ被レ申了但シ以二折紙一ヲ口
伝シタルヲ注シテ与フト云々宝性院代々相承モ厚草紙受レ之時口伝ニテ授ル
レ之云々第二重第三重𑖦𑖀ナントノ印信ノ書与ハ感彼ヲ書タルトテ近頃只
人書授也

」10ウ

一結縁灌頂両界ノ次第ハ略次第ヲ用ルト師主ノ仰ニ有レ之
一安流ニハ仏眼ノ曼荼ノ羅隨意曼荼羅ト意得也隨意万荼羅ト
云ノ人ノ楽ニ依テ図シタルヲ云也不レ依二経軌一也
一師云依二意楽一ニ曼荼羅本尊ヲ図スルニ付テ或ル信仏ヲ取集メ図スル事モ有
レ之依二感夢一図タル事モ有リ此等ハ隨意曼荼羅ナルヘシ云々
一御即位灌頂事西院流ニ候乎師云西院流ニ有レリト之申ス人モ有レトモ
宏教相伝ニハ无レ之許可伝法𑖦𑖀灌頂也此外ニ再三両部ノ
外帰命ノ句ヲ除テ𑖦ノ明ヲ授ケ又三部五部トテ彼双紙ニ見タリ此等別ニ
印信書渡ス事无レ之常ニ有ハ別ノ相伝也
一御即位灌頂ノ事安流ニハ有レ之一印一明也成尊僧都後三
條院ニ授被レ申時院先印ヲ結ヒ儲ケ玉フ故関白家相伝ト同歟云
事有レ之又三宝院ノ法ニモ有ントト地蔵院僧正道快ハ有ルル由シ被レ申
也云々

」11オ

御本云以道崇房上人自筆御本書写―
本云文明九丁酉七月二十一日於高野山谷上多聞院
以二清浄光院本一写之了　入寺頼秀春良房
文明十三年丑十一月十四日於二明王院一申之且終写之
明応二刀二月中旬於二西寺円明院一書写之教覚房智慶房
一許可供養法事金界行レ之両部合行ノ法也其ノ作法ハ金
剛界ノ略次第也然ニ道場観ノ時ニ両部不二ノ大日ト観スル也其ノ
観想ハ道場了テ大日并諸尊ノ心中ニ有八葉ノ蓮花其上ニ引
引引五字有リ反シテ成二台五仏一台蔵界大日并諸尊金
剛界大日并三十七尊三摩地ニ入テ无二無別也ト観スル也本
尊加持正念誦伝有レ之振鈴ノ次ニ羯磨会ノ三十七尊印
明次胎蔵秘密八印結誦也云々
一本尊加持口伝秘密印明也秘密者第二重ノ印明也
正念誦ニ口伝ト者不二ノ明也不二明者第三重印明也
是両部合行法通行也
一許可一印信一万荼羅等也私ニ云師伝ヲ書加ル也云々
一大師御入唐ノ本意ハ大和国高市郡於二テ久米寺一大日経
御感得ノ故也彼経為二所学一有二御入唐一於二青龍寺一ニ六月

」11ウ

」12オ

上旬ニ臨ニ台蔵ノ万荼羅一ニ遙ニ見ニ投花一授明度ニ三重一是則初
台後金次第也依レテ之ニ御請来録云稟ニルコト授明灌頂一再三沐ニルコト
阿闍梨位一一度文再三者再ハ金台両部三ハ台金遙見
投花受明三重也台ノ三重六月ニ受レ之金ノ三重ハ七月ニ受
レ之沐ニルコト阿闍梨ノ位一ニ一度ト云ハ八月上旬御灌頂也是ハ伝法ノ後ノ
秘密灌頂也是ニ可レ有ニ六重一歟可レ尋レ之此意大師ノ御本意ハ
為ニナル大日経所学一ノ故ニ先ツ対ニ台蔵壇一受ニ玉フ初台後金作法一也
必シモ非ニ正意一ニ歟其ノ故ハ於ニ我朝一弘仁三年十一月十五日
庚午弘法大師於ニ高雄寺一行ニ金界灌頂一纂要集ニ云ク金剛
界ノ灌頂此時始レト之云々同十二月十五日於ニ同寺一行ニフ台蔵
界灌頂一ヲ台蔵界灌頂此時始レ之文又天暦三年八月二十二
日石山内供授ニ延命院一ニ印信先ツ金後チ台延喜八年五
月三日於ニ東寺一先金界後胎蔵大阿闍梨ハ法皇受者ハ
真寂云々初金後台先蹤多レ之又門ノ表示ヲ云者金界ハ修
因感果ノ義始覚成仏ノ作法ナル故ニ尤モ可レ有前台蔵ハ従本垂
跡ノ門ノ成仏化他ノ方便ナル故ニ専可レシ有レル後ニ寄ニテ日月ノ譬喩一ニ得レル意
時ハ月ハ金暮ニ出テ日ハ台朝ニ出ツ初金後台可レ思フ又月ハ増進スル故ニ
修生也日ハ無ニ増減一故ニ本有也如レノ此義ニ依テ於ニテ日本一者大

」12ウ

」13オ

師真雅源仁ノ三代ハ初台後金ト初金後台ノ二通リヲ双授レ之」13ウ
扨テ源仁ノ御弟子ニ益信聖宝トテ二人有レ之然ニ益信ニハ授ニ ケ初台
後金ノ式ニ ヲ聖宝ニハ授ニ ク初金後台ノ式ニ ヲ是故ニ益信ノ広沢ノ六流ト成テ
初胎後金ヲ為レ シ面ト聖宝流ハ小野六流ト成テ初金後台為レ ス面
其後元杲ノ御時ニ初台後金ノ作法ヲ始テ広沢ヨリ伝レ フ之其故ハ元
杲腰ヲ引給テ庭儀ニ恐ニ見聞ニ広沢興隆寺ノ空寛僧正依レ テ為ニ ルニ
明師雇ニ ニ彼ノ人ニ調ニ ヘ庭儀ノ灌頂ニ ヲ給ヘリ其時師資ノ御契約有テ即印
可レ ヲ従ニ寛空ニ元杲受テ給ヘリ帰命ず印信是也実ニハ作法受得ノ
印信ハ智拳印ニ羯磨ノ明也従ニ ッテ明師ニ ニ可レ尋ヌ仍テ元杲ノ御代ヨリ広」14オ
沢ノ初台後金ノ作法小野ニ始テ相承ス小野ノ三流ノ内安祥寺
保寿院中院是也次ニ元杲ノ御弟子仁海成尊ノ二代過テ
又カ後ノ初台後金後台ノ二通ヲ双ヘテ相ニ承ス之ニ次ニ成尊ノ御
弟子ニ義範ニハ授ニ初金後台ニ為レ シ本ト範俊定賢ニハ授ニ ク初台後金ノ
作法ニ ヲ是則広沢ノ祖師ト成テ初台後金ノ作法為レ ス本ト東寺ノ流
雖レ〔有〕多イレ之不レ出ニ彼ノ両流リウノ作法ニ ヲ也可レ尋レ之
右臆持ノ分記レ之及ニ ヒ披覧ニ ニ者可レ入レ火者也以後口決二巻
有レ之伝授可レ有也云々」14ウ
一真言不思議観誦无明除文高雄ノ御記ニ云念誦ニ有リ四

種一一ニハ三摩地念誦仏部ニ当ル也是月輪於ニ自心一観一ス字相
字義一一ニハ蓮花念誦蓮花部ニ当ル動レシ口起レシテ音ヲ但シ自ラ開也三ニハ
金剛念誦金剛部ニ当ル不レサ動ニ唇ルト口一トヲ亦レ出レ音動レシ舌誦レ之也
四ニハ音声念誦挙レテ声ヲ長短分明ニ自他俱ニ開ク也於レ中ニ蓮
花金剛念誦好耳文円成寺益信ノ記ニ曰四種ノ中ニ為ニテハ凡
夫一ノ者金剛語為最上一文大師一処ノ御尺ニ五種ノ出ニ玉フ念誦一ヲ
蓮花ト金剛ト三摩地ト生ト光ト也云々初ノ三如レ上云々光明念誦ト
者一字ノ真言ヲ誦ル毎ニ皆光明ヲ放ト観スル也正念誦ト者心蓮
花台ノ上ニ商佉ヲ観シテ妙音出スト観スル也商佉ヲハ此ニハ貝ト反スル也云々

右宥快法印口説全秀道崇房上人記

」15オ

享和二壬戌秋七月二十五日於南山東禅院書写

乞者覚明三十二歳

文化五年戊辰五月使俗弟子信吉書写

金剛資等観

」15ウ

『顯密圓通成佛心要集』に於ける顯密観

遠藤　純一郎

序

密教は中国にもたらされた当初より、一乗仏教に対して親和性を示していた。『大日經疏』に天台宗の教理が援用されている点については既に広く知られている通りであるが、天台宗のみならず、華厳の教理もそこに摂取されていた。華厳は『大日經』の世界観、菩薩の修行論に多大な影響を与えており、中国に於ける『大日經』解釈の場面に於ては、天台宗よりも華厳の教理の方が寧ろより思想的に支配的な位置を占めていたと考えられる。また胎蔵系の密教のみならず、不空の翻訳にも『大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門』『大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌』などが見られ、概して密教の華厳に対する親和性は特に高かったように思われる。

このような状況の下、華厳の側からも密教摂取の動向が窺え、その濫觴は第四祖澄観と目される。澄観は『大方廣佛華嚴經疏』並びに『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』にて大々的に密教を導入し、海印三昧を「金剛頂經」の「三十七尊出生」と等位に見做しつつ、字輪観を華厳の行法に位置づけた。そこでは『華嚴經』本文に示された四十二字の順序に則らず、当該箇所を『大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門』に代替して解釈し、四十二字冒頭の五字を五字文

殊真言と断定し、五台山に於ける文殊信仰、特に不空に鼓吹された密教的色彩を帯びた文殊信仰が強調されるなど、密教に対して極めて積極的な評価を下している。

以後、このような密教と華厳の融和的関係性は、宋王朝の仏教界よりも、北方の遼代の仏教に顕著に顕れてくる。遼代の仏教の特徴として、これまで密教と華厳の優勢が広く指摘されてきたが、密教は華厳と融合した密教と解されたり、或いは密教と華厳は完全に併存したものと見たり、両者の間の関係性については必ずしも明瞭ではなかった。既に筆者は覚苑の『大日經義釈演密鈔』に於ける華厳と密教の関係性について考察してきたが、そこでは両者を顕教と密教とに明確に峻別しながらも、共に円教として統合を目指す傾向を見てきた。そのことは「毘盧大教」なる語が、「華厳經」と『大日經』の両者を指示可能であることに象徴的に顕れている。

本論ではこれまでの一連の考察に引き続き、遼代に顕れた『顯密圓通成佛心要集』に於ける顕密観を検討する。それは標題の通り、直截に顕教と密教の関係性を明瞭にするものであり、遼代に於ける顕密観の一例として示唆に富むものと考える。またそこで看取された顕密観を、『大日經義釈演密鈔』に於けるそれと比較することにより、遼代に於ける華厳と密教の動向を探ることができようと考えるのである。

1 『顯密圓通成佛心要集』述作の経緯

作者道殿は史料に顕れず、その生涯については僅かに『顯密圓通成佛心要集』所載の序文・跋語の記載を頼りに知られるのみである。

今顯密圓通法師者、時推英悟、天假辯聰、髫齔禮於名師、十五歴於學肆、參禪訪道、博達多聞、内精五教之宗、外善百家之奥。利名不染、愛惡非交。既而厭處都城、肆志巖壑、積累載之勤悴、窮大藏之淵源。[1]

この序分は陳覚[2]によるものであるが、これによると十五歳で出家し、内外の学問に精通し、俗世を嫌い隠遁していた旨が知られるのみで、具体的な年代などについては一切記されていない。

また、道殿の弟子に当たる性嘉の跋語では次のように言う。

今我親教和尚、諱道殿字法幢、俗姓杜氏雲中人也。家傳十善世稟五常、始從齠齔之年、習於儒釋之典。

ここでの記述も殆ど具体的な行状については語られず、僅かに諱が「道殿」、字が「法幢」であること、俗姓が「杜氏」で、雲中（大同）の出身であることが知られるのみである。

このように道殿の生涯の全貌を把握することは到底できず、その情報は極めて断片的にすぎないのである。

それでも本文中の「慶遇述懐」にて「今居末法之中、得値天佑皇帝菩薩國王、率士之内流通二教。一介微僧幸得遭逢、感慶之心終日有懐、似病人逢靈丹妙藥。[3]」とあることから、道殿の活動を「天佑皇帝」の時代に求められる。この「天佑皇帝」とは『遼史』本紀第二十一に「（清寧二年十一月）甲辰、文武百僚上尊號曰天祐皇帝、后曰懿德皇后」と有り、道宗を指しているものと考えられる。先の陳覚も道宗と同時代であるから、齟齬は無く、ほぼ時代的にはこの辺りと考えて宜しいだろう。但し道宗の在位期間である一〇五六年～一一〇一年の間の何れの時期に当たるかについてははっきりしてこない。その為、遼代に多く著された天佑皇帝勅撰の覚苑撰『大日經義釋演密鈔』、法悟撰『釋摩訶衍論贊玄疏』、志福撰『釋摩訶衍論通玄鈔』などとの前後関係は明瞭にならず、史料の上では、それらをまとめて凡そ同時期の著作として解されるに留まることになる。但し『顯密圓通成佛心要集』には『大日經義釋演密鈔』からの引用が見受けられ[4]、『大日經義釋演密鈔』は大康三年（一〇七七）以後の成立と考えられるため、甚だ漠然とはしているが、

『顯密圓通成佛心要集』は一応に一〇七七年～一一〇一年の間にして、『大日經義釋演密鈔』以後の成立と解することになる。

また道殿は「五台山金河寺沙門」とあることから、その地理的所在については明瞭に了解される。この「五台山金河寺」は『遼史』本紀第十三に「（統和十年）九月癸卯、幸五臺山金河寺飯僧」とあり、聖宗の御幸した寺であることが知られる。五台山の金河寺の実在性は確実でありながら、『古清涼傳』『廣清涼傳』『續清涼傳』ではその寺の存在を伝えていない。『古清涼傳』等は山西省の五台山の歴史を専論したもので、またその地域は遼朝と宋朝の不安定な国境域に在るとしても、領土としては宋朝に属すことから、『遼史』で言うような遼朝側の皇帝の御幸はそもそも考え難い。それ故、『古清涼傳』等にその名を留めていない事実は、金河寺の在る五台山は山西省の五台山ではないことと見るべきであり、寧ろ遼朝の領域に存する「小五台山」、或いは「東五台山」と呼称される河北省蔚県の地域を指すものと解するのが適当であると言える。陳覚の序では、道殿は諸学を修めて後、隠遁した旨を伝えているが、その隠遁の地が正にこの河北省蔚県の五台山であったと予想されるのである。

『顯密圓通成佛心要集』の述作は彼の地に於て着手され、性嘉の跋に「研精甫僅於十旬、析理遂成於一卷、號之曰顯密圓通成佛心要、并供佛利生儀。」[5]とあることからすると、それは相当に短期間に書き上げられたことが知られる。

その述作の理由として、性嘉は次のように言う。

恭聞大日雄尊、始王華嚴之界、圓音妙法、遍周帝網之區、稱其性演重重無盡之門。就其根開種種有限之義、爰自結集之後、洎于翻譯已還、五藏八藏以殊分、一乘三乘而異設。若迺舉其大柄振其宏綱、則唯密及顯。斯可得而稱矣。謂密言玄妙統五部之真詮、顯字淵沖貫十宗之微旨、應根派異涇渭雙流、會旨源同清濁共濕。然而去聖時邈群生見差、或密顯偏修、或有空別立、或學聲字迷神咒之本宗、或滞名言昧佛經之正意、雖有觀心照性、然

多背正趨邪、各計斷常競封人法、弘性弘相、商參互起於多端。宗立宗禪、水火交騰於異義、遂使滔滔性海罕挹波瀾、燦燦義天難窺光彩。斯蓋未遇通人與開示焉。[6]

「大日雄尊」の説法は本来一味平等でありつつ、機根に応じてそれぞれ異説を開設しており、それらは多種多様に示されるが、凡そ密教と顕教に分類することができる。時代が下るにつれ、次第に諸説の一部に拘泥し、本来の一味平等なる在り方を忘れた結果、諸派の主張は互いに相容れず、対立して論争するようになった。このような悪しき結果に陥ったのも、「通人」の開示に出会わなかったためだとして、そこに登場するのが道殿の『顯密圓通成佛心要集』だとしている。いわば、『顯密圓通成佛心要集』は本来の一味平等なる在り方を回復し、諸説を調停するものとの役割が担わされていることになる。

一方、陳覚の序でも「昔如來居出世之尊、垂化人之道、闡揚大教、誘掖群迷、開種種之門。方便雖陳於萬法、入圓圓之海、旨趣皆歸於一乘。然而顯教密宗、該性含相。顯之義派分五教、總名素怛覽。密之部囊括三藏、獨號陀羅尼。習顯教者、且以空有禪律而自違、不盡究竟之圓理。學密部者、但以壇印字聲而為法、未知祕奥之神宗。遂使顯教密教、矛盾而相攻、性宗相宗、鑿枘而難入、互成非毀、謗議之心生焉。竟執邊隅、圓通之性懵矣。向匪至智、孰融異端。事必有成、人能弘道。【中略】以謂所閲大小之教、不出顯密之兩途、皆證聖之要津、入真之妙道。覽其文體則異、猶盤盂自列於方圓、歸乎正理則同、若器室咸資於無有。而學者妄生異議、昧此通方。因是錯綜靈編、纂集心要、文成一卷。[7]」とあり、述作の経緯に関する認識は性嘉と一致している。

実際、道殿自身も「原夫如來一代教海、雖文言浩瀚、理趣淵沖、而顯之與密統盡無遺。顯謂諸乘經律論是也。密謂諸部陀羅尼是也。爰自摩騰入漢、三藏漸布於支那、無畏來唐、五密盛興於華夏、九流共仰七眾同遵。法無是非之言、人析修證之路。暨經年遠誤見彌多。或習顯教、輕誣密部之宗。或專密言、昧黷顯教之趣。或攻名相、鮮知入道之門。

或學字聲、罕識持明之軌。遂使甚深觀行、變作名言、祕密神宗、翻成音韻。今乃不揆瑣才、雙依顯密二宗、略宗成佛心要。庶望將來悉得圓通。[8]」と述べており、先の序及び跋と内容が基本的に大きく隔たることはない。しかし先の引用では仏教全般を一般化して諸派の対立を指弾したが、ここでは密教の中国への伝来と凋落の過程を機軸に言を進め、特に顕教と密教の間の対立的関係性を強調して取り沙汰しており、この点に於てやや先の引用とニュアンスを異にする。また、顕教と密教のそれぞれ一方に拘泥する誤謬が示されているが、顕教の誤謬も「或習顯教、輕誣密部之宗」というだけであるのに対し、密教についてはそれよりずっと多くの誤謬が列挙されている。「密教は顕教の理に対して盲目であるために、最終的には表面的な言葉を弄ぶに過ぎなくなった」ということであるから、これは恐らくは呪誦に終始した密教の姿を言うのであろうが、優勢な顕教に対して、批判に晒された密教は相当に受動的な位置に在った状況を描出したものと解して宜しかろう。地域は隔たるが、賛寧の『宋高僧傳』にも「系曰。傳教令輪者、東夏以金剛智爲始祖。不空爲二祖、慧朗爲三祖。已下宗承所損益可知也。自後岐分派別、咸曰、傳瑜伽大教、多則多矣、而少驗者何。亦猶羽嘉生應龍、應龍生鳳皇、鳳皇已降生庶鳥矣。欲無變革、其可得乎[9]」とあり、唐末からの密教の失速が語られ、密教は澄観により華厳の実践として摂取されながらも、実際の場面では、教理との連携が希薄化され、霊験無き形式的呪術の体を示すにすぎなかったようである。

さて、先の序文と跋語、また道殿自身により語られる述作の意図は、顕教と密教の対立を越え、両者の統合を指向することだということであるが、これは唐代の華厳と密教の関係性を引き継ぐものであり、既にこれについては既に覚苑により遼代に於て改めて樹立された事実を踏まえれば、『顯密圓通成佛心要集』のかような意図は覚苑に追随するものでしかなく、それに独自な意図ということではない。しかし『顯密圓通成佛心要集』は覚苑の主張を追認するだけということではなく、その独自の意図を更に求めるなら、寧ろ顕教の教理との連絡を図りつつ准提陀羅尼の功徳

を強調していることからすると、唐末から強調された密教の陀羅尼信仰の側面を踏襲したことに在ると考えられる。

賛寧は『僧史略』「傳密藏」の項に於て「密藏者陀羅尼法也。是法祕密非二乘境界、諸佛菩薩所能游履也。[10]」と述べ、「密藏」を直ちに「陀羅尼法」とし、それを「諸佛菩薩所能游履」として高く評価している。これは宋朝の歴史家賛寧独りの評論的見解というだけでなく、例えば智慧輪三蔵の『明佛法根本碑』などは全体で陀羅尼の功徳を説くものであり、冒頭の「佛根本者、薄伽梵大毘盧遮那、爲諸佛所依。法根本者、眞言陀羅尼、爲諸法所依。十方法界塵刹海會一切如来果滿聖賢、皆依毘盧遮那淨妙法身、現自他受用及變化身。所詮教理皆眞言陀羅尼門、流演三藏教法。[11]」なる一節からしても陀羅尼重視の姿勢が良く分かる。但し、そこでは殆ど教理的な説明が加えられることはなく、専ら陀羅尼が諸教の根本たることが一向に論じられるのみである。道殿も「顯之義派分五教、總名素怛覽。密之部囊括三藏、獨號陀羅尼。[12]」と述べ、智慧輪の考え方が引き継がれている。また道殿は陀羅尼の功徳について「二密教心要者、謂神變疏鈔、曼荼羅疏鈔、皆判陀羅尼教、是密圓也。前顯教圓宗、須要先悟毘盧法界、後依悟修滿普賢行海、得離生死證成十身無礙佛果。如病人得好藥方、須要自知分兩炮炙法則、合成服之方能除病身安。今密圓神咒、一切眾生并因位菩薩、雖不解得但持誦之、便具毘盧法界普賢行海、自然得離生死成就十身無礙佛果。如病人得合成妙藥、雖不知分兩和合法則、但服之自然除病身安。[13]」と述べ、陀羅尼の持誦のみで「毘盧法界普賢行海」を具え、自然に生死を解脱し「十身無礙佛果」を成就するのであって、必ずしも教理的理解を要さないことを言っている。一方で顯教の教理の必要性を主張していることとやや不統一な感が拭い去れないが、智慧輪などが強調した陀羅尼信仰の特徴が賛寧の言うような密教の失速を同時に引き起したとも考えられ、陀羅尼信仰の持つ消極的要因、或いはそれを巡る批判に対処せんことを企図した結果、顯教の教理も併せて強調するに至ったものであるかとも解されうるのである。

2『顯密圓通成佛心要集』に於ける顕教の精髄（心要）

道殿は法蔵及び澄観の提唱する五教判に基づき顕教を分類し、円教を最高の位置に就ける。この場合、教判の基準が華厳に委ねられているいるわけであるから、ここで言う円教は当然華厳を意味することになる。

『顯密圓通成佛心要集』では、これより以後、顕教は専らこの円教に即して語られることになり、円教の修行の枠組みを示すことで、顕教に於ける成仏を論じていく。

円教では先に「毘盧法界」を悟り、その後に「普賢行海」を修するのだとして、いわば行者自身の根底の「眞心」を明瞭にすることが先決であるという。ここで些か奇妙であるのは、以後の「普賢行海」の修行については詳細に観法が提示されていながら、「毘盧法界」を悟る方策については具体的に何等言及されていない点である。その箇所は、唯だこの「毘盧法界」なる「眞心」についての解説が充てられている。

それによれば、「眞心」には「同教眞心」と「別教眞心」が有り、更に「同教眞心」は「終教眞心」と「頓教眞心」に分類されるとしている。要約的に言えば、「謂前終教隨眾生迷說有色身山河虛空大地世間諸法、令諸眾生翻妄歸眞、了達色身山河虛空大地世間諸法、全是一味妙明眞心。今頓教中、本無色身山河虛空大地世間諸法、本是一味絶待眞心。」[14]とある如く、「終教眞心」は如来蔵随縁を言い、「頓教眞心」は離言説の絶待一心を言うものと解される。それに対して「別教一心」は「同教一心」と異なり円教に不共な一心を言うものであり、その内容は「三世間」を含み、「四法界」を具える「一眞無障礙大法界心」であるとし、澄観の註釈を援用しつつ華厳円教の教説を披瀝している。

「毘盧法界」を悟るとは、「後修普賢行海者、既得了悟無障礙法界、於自本心、於中本具十華藏世界微塵數相好、帝網無盡神通功德、與十方諸佛更無差別。」[15]とあることからして、その中でも「別教一心」を体解することであり、「同

教一心」は「別教一心」に導く方便として特に説示されたものと解される。

それでは、ここで言う「悟る」とは、どういうことか。「此無盡法界一心人罕能知。知亦寡信信亦鮮解。解亦難臻此境。是以多劫菩薩不信不解。上首聲聞如盲如聾。其有宿熏圓根宜此駐意。[16]」と有れば、最終段階の「境に臻る」ことが求められているのであろうが、続けて「若能信悟在懷、當日生於佛家。恐人難信今舉例況之。[17]」とも言い、更に「應須諦而信之思而解之。勿要高推聖境虚度一生者哉。[18]」とも言っておれば、ここで説示された「別教一心」の有り様を肯定的に理解するという程度のことが、実は現実的には求められていたように思われる。他の箇所で顕教の修行の階梯を要約的に「依顯教、須得依教生信依信生解、依解起行行成得果。[19]」と述べているし、また後の「普賢行海」の修行と言われる場面で、更に観法を行っていることからしても、完全な法界の証悟が厳密に要求されているようには思われない。

この法界の了悟に基づき、行者は次いで「普賢行海」を修することになるが、そこでは五種の観法が行われる。それは一つに「諸法如夢幻觀」、二つに「眞如絶相觀」、三つに「事理無礙觀」、四つに「帝網無盡觀」、五つに「無障礙觀」である。これら五種はそれぞれ、事法界観・理法界観・事理無礙法界観・事事無礙法界観・四法界所依総法界観であることが言われ、実に華厳の四法界観に基づいていることが分かる。澄観の『華厳法界玄鏡』によれば杜順の『大方廣佛華厳法界觀門』では四法界の内「事法界」が観法として省略されていることが言われているが、『顯密圓通成佛心要集』の「諸法如夢幻觀」は『法界觀門』の「眞空觀」の内「會色歸空觀」「明空卽色觀」「空色無礙觀」に当たり、「眞如絶相觀」は「眞空觀」の残りの「泯絶無寄觀」に相当しており、区分が異なるだけで、内容からすると両者に大差は無い。また第五の四法界所依総法界観とされる「無障礙觀」とて「今此無障礙法界中、本具三世間四法界一切染淨諸法、未有一法出此法界。而此法界全此全彼互無障礙。則知根根塵塵全是無障礙法界。若於四威儀中常觀

根根塵塵、皆是重重無盡法界、卽習普眼之境界也[20]」ということであるから、『法界觀門』の「周遍含容觀」、更に言えばその中でも第十の「普融無礙門」に異ならず、五種の觀門の建立という点だけが独自であって、その内容は全く従来の四法界観を踏襲したものと結論づけられる。

それでも「帝網無盡觀」では「四帝網無盡觀者（卽當事事無礙法界觀）於中略示五門。一禮敬門、二供養門、三懺悔門、四發願門、五持誦門。初禮敬門者、謂想盡虛空遍法界塵塵刹刹、帝網無盡三寶前、各有帝網無盡自身、每一一身各禮帝網無盡三寶。」[21]等と述べ、『法界觀門』や『法界玄鏡』に見られない礼懺法を法界観に持ち込みながら事事無礙法界観を解説したり、或いは天台の「三觀三止」を「帝網無盡觀」に導入したりなど、これらについてはやや新味が認められる。しかしながら、礼懺法については『華嚴經傳記』に「華嚴三昧觀一卷十門　右於上十門、亦各以十義、辨其所要。務令修成普賢願行、結金剛種、作菩提因、當來得預華嚴海會。用於天台法華三昧觀。諸修行者、足為心鏡耳。沙門法藏所述。」[22]とあり、天台の懺悔法の様式に基づく礼懺法が華厳でも用意されていたようであるし、法蔵の時代から既に天台の観法の摂取は指向されていたことからすると、先の事例も殆ど従来説を越えない範囲での応用ということになるであろう。

以上、『顯密圓通成佛心要集』に示された「顯教の心要」を眺めてみたが、道殿は顯教を華厳の五教判に依って把握し、その最高の境地を華厳円教と判じており、「顯教の心要」とはとりもなおさず法蔵・澄観らの華厳教学にほかならなかったと言える。

3『顯密圓通成佛心要集』に於ける密教の精髄（心要）

道殿は「二密教心要者、謂神變疏鈔、曼荼羅疏鈔、皆判陀羅尼教、是密圓也。」[23]とあるように、密教とは「陀羅尼教」であり、「密圓」であると定義した。これはそこで指示されている通り、覚苑の『大日經義釋演密鈔』の考え方を踏まえている。

密教を「陀羅尼教」とする考え方は既に唐代より広く見られるが、「密圓」とする位置づけは文献上は覚苑の『大日經義釋演密鈔』に初見される。

「密圓」とは覚苑の彼の鈔によれば「圓密」と呼称されているが、道殿と同様に華厳の五教判に基づきながら、円教を仏教の最高の境地と認め、その円教に密と顕の二種が有ると言うのである。『大日經義釋演密鈔』では円教の中でも密なるものを『大日經』、顕なるものを『華厳經』とし、顕密の相違を認めながら、両者は円教として共通するものと考えた。これについての詳細は既に拙論『覚苑撰『大日經義釋演密鈔』に於ける華厳と密教の関係性について』に於て論述してあるので、そちらを参照されたい。

先の論文の再説になるが、ここで改めて指摘しておかねばならないのは、覚苑は顕と密の相違は密教行法の存否に在り、両者は教理的に共通しているものとして、円教に顕と密の二種を建立してはいても、実は『大日經』の樞要を華厳教学により解釈しており、寧ろ密教が極めて華厳教学に依存的であり、決して密教が先んじて華厳教学を凌駕するような教学を自前で有してはいなかったという点である。これと同様の痕跡が、『顯密圓通成佛心要集』にも同じく見て取れる。

問曰、賢首大師等、但判華嚴經為圓、餘教皆非、今判陀羅尼又是圓教、豈不違賢首等耶。合云、圓宗有二。一

顯圓、二密圓。賢首但據顯教、正判華嚴為圓。今神變疏鈔、曼荼羅疏鈔、類彼顯圓判斯密教亦是圓宗。顯密既異。乃諸師無違也[24]。

法蔵が排他的に『華厳經』のみを円教としているのであれば、陀羅尼を円教とすることは法蔵の主張と齟齬を来すことになるのではないかとの疑問が呈されている。それに対して、円教には顕円と密円の二種が有り、法蔵は顕教の範疇に限って『華厳經』のみを円教に定位したと言うのである。ここで注意を要するのは、道殿は密教を独尊とはせず、また密教の側から一方的に密教の優位性を言うのではなくして、寧ろ法蔵の華厳教学との矛盾を調停しようとしており、それは寧ろ華厳と並ぶ密教の優位性を保証する尺度として法蔵の華厳教学に依存している態度に在ると言って良い。このように見るなら、道殿も覚苑と同様に密教の優位性を片方で強調しながらも、理論的には華厳に対して従属的な密教の姿が見えてくるのである。

道殿の密教の位置づけは覚苑を踏襲した内容を持つとも言えるが、密教の具体的な内容は相当に相違する。道殿は密教を「陀羅尼教」「密圓」とした上で、特に前者の「陀羅尼教」の側面を強調し、准提陀羅尼の持誦を強く勧めている。

勿論、他にも阿字觀や月輪観などの行法についても言及されはいるのであるが、それらについては副次的であり、中心となるのはあくまで准提陀羅尼であると言える。何故にそれほどまでに准提陀羅尼を重視するのか、道殿自身が理由を述べて「問曰、既專誦一咒疾得成就、何以多示准提眞言令人持誦。答云、一爲准提總含一切諸眞言故。准提能含諸咒。諸咒不含准提。如大海能攝百川、百川不攝大海。（準提總含諸咒如下所明）二爲准提壇法人易成辦故。但以一新鏡未曾用者、便是壇法。不同餘咒建辦壇法須得揀選淨處、香涅塗地廣造佛像、多用供具方能成就（有財物者、廣造佛像多辦供具、於佛像前安置鏡壇、對之持誦更妙）三爲准提不揀染淨得持誦故。不問在家出家飲酒食肉有妻子等皆

持誦。不同餘咒須要持戒方得誦習。（今爲俗流之輩、帶妻挾子飲酒噉肉是其常業。雖逢僧人教示、習性難以改革。若不用此大不思議咒法救脱、如是人等何日得出生死。其有齋戒清淨依法持誦者、更爲勝妙。故准提經云、何況更能結齋具戒、依法持誦不轉空身、往第四天得入神足是也）所以多示准提真言令人持誦。[25]」と言い、一つに准提陀羅尼は諸真言を総て包含する根本であること、二つには檀法が簡便であること、三つには当代の劣機の衆生に適していることの三点から准提陀羅尼の持誦を勧めているのだとする。いわば単に時代に即応した方便というだけでなく、諸真言の根本であるとさえ言っている。後に「問曰、云何得知准提總含諸部神咒。答謂、一藏經中神咒不出二十五部。一佛部、謂諸佛咒。二蓮華部、謂諸菩薩咒。三金剛部、謂諸金剛神咒。四寶部、謂諸天咒。五羯磨部、謂諸鬼神咒。此五部每部復各有五、卽成二十五部。今准提總攝二十五部。故准提經云、獨部別行總攝二十五部。又云、若欲召二十五部天魔等、專誦此咒隨請必至。又云、五部金剛四天王、共結總持三昧界。又大教王經云、七俱胝如來三身、讚說准提菩薩真言、能度一切賢聖。若人持誦、一切所求悉得成就、不久證得大准提果。是知、准提真言密藏之中最爲第一。是眞言之母神咒之王。[26]」と述べ、五部の真言全てを統摂することが経自らに述べられていることを重視し、諸真言の根本であることの根拠を再説しておれば、先の三つの根拠は「時代に即応した方便」にして且つ「諸真言の根本」であるといった並挙ということなのではなく、寧ろ諸真言の根本であるからこそ時代に即応しうるとの発想に基づくということになる。故に先にも引用したが「今密圓神咒、一切眾生并因位菩薩、雖不解得但持誦之、便具毘盧法界普賢行海、自然得離生死成就十身無礙佛果。如病人得合成妙藥、雖不知分兩和合法則、但服之自然除病身安。[27]」というとおりに、持誦のみで解行を要さない陀羅尼の功徳が確信的に語られてくるのである。

このように見るなら、道殿にとっての密教は覚苑の枠組みに基づきながらも、全く准提陀羅尼に収斂するものであり、恐らくは徹底して准提陀羅尼の持誦の実践こそが、道殿にとって密教の核心であったと評することができるの

である。

4『顯密圓通成佛心要集』に於ける顯密観

これまで道殿の考える顕教と密教の枢要について見てきた。顕教では華厳の五教判に基づき華厳を最高の地位に就け、密教ではそれを陀羅尼蔵として捉え、中でも准提陀羅尼を根本とした。道殿は「仁王般若陀羅尼釋并仁王儀軌皆云、若不修三密門、不依普賢行願、得成佛者無有是處。又華嚴經字輪儀軌云、夫欲頓入一乘修習毘盧遮那法身觀者、先應發起普賢行願、復以三密加持身心、則能悟入文殊師利大智慧海。是知上根須要顯密雙修。」[28]と述べ、不空訳『仁王般若陀羅尼釋』[29]『仁王護國般若波羅蜜多經陀羅尼念誦儀軌』[30]『大方廣佛花厳經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌』[31]を引用し、顕教と密教は同時に双修されねばならないと主張する。勿論、それらの引用元で准提陀羅尼を謳うことは決してないが、先の引用元でも重視された華厳を「於顯教中雖五教不同、而華嚴一經最尊最妙、是諸佛之髓菩薩之心、具包三藏總含五教。」[32]と評するのに応じて、准提を「而准提一咒最靈最勝、是諸佛之母菩薩之命、具包三密總含五部」[33]と評し、准提陀羅尼は「三密」「五部」を包含するものとして、先の引用との整合性を与え、密の領域に於いて華厳に相応する地位を付与している。つまり、道殿にとっての顕密の統合とは、とりもなおさず華厳と准提陀羅尼の統合に他ならなかった。

このことは第三「顯密雙辨」の冒頭で「三顯密雙辯者、若雙依顯密二宗修者、上上根也。謂心造法界帝網等觀口誦準提六字等咒。」[34]と端的に述べていることからも容易に窺える。華厳の「法界帝網觀」等に依拠しつつ、「准提六字

以外の者に対しては、機根や行の熟達の程度によって段階的な差異を設けている。

此有二類。一久修者、顯密齊運。二初習者、先作顯教普賢觀已、方乃三密加持。或先用三密竟然後作觀。二類皆得。

余雖下材心尚顯密雙修。【中略】是知上根須要顯密雙修。中下之根隨心所樂、或顯或密科修一門皆得。[35]

ここでは初心は「普賢觀」と「三密加持」を前後して行じ、次第に熟達することで同時に修習することが可能になるという。また行者の機根の観点からは、上根は「顯密雙修」すべきであるが、中根・下根は好みに応じて顕教か密教の一方を修すれば良いとする。これも「勸諸後學、若顯若密、或性或相行、則任在一門信須圓通無礙。勿同盲人摸象弟子洗足。[36]」と述べ、しかもそこでは機根を限定せず「諸後學」ということであるから、顕教が一向に顕教であったりなどといった一方の立場に終始することを肯定してはおらず、顕密双修の前段階としての位置づけと見て良いだろう。

このように道殿は徹底して「顯密雙修」の立場を闡明にするが、「然顯圓華嚴、諸佛共讚菩薩同遵、西天東夏上智上賢、無不歸心爲大教廣行。人多見聞不假讚揚。密圓神咒是諸佛之頂菩薩之心、功能廣大利樂無邊。為時流少知今略敘述。[37]」とあることからすると、「華嚴經」の最高価値については等しく受け入れられても、准提陀羅尼に基づく実践に関しては、一定の疑念が周囲に十分払拭されていないきらいが見受けられる。

ここでは「顯圓」「密圓」といった覚苑の術語が付されているが、既に覚苑により顕密の統合はなされ、これは殊に『大日經』と『華厳經』の統合という形で達成されており、その述作は周囲の要請に応じて成ったものであるから、必ずしも先の疑念は顕教と密教との統合に関するものではないと思われる。道殿が「一切陀羅尼皆被不思議圓根。故佛頂頌云、神通勝化不思議、陀羅尼門最第一。今有未曾鑽仰密教者、多云陀羅尼藏唯被下根。斯言甚謬。且諸經中說陀羅

尼、或名最上乘、或名無上乘、或名金剛乘、或名不思議乘。豈可唯被下根耶。故清涼云、以淺為深有符理之得、以深為淺有謗法之愆。冀諸學者、切宜留心、不得固執先聞而生輕忽。五天中夏、顯密雙明方是通人。[38]」と言っている点に注目するなら、密教を直ちに准提陀羅尼と捉え、准提陀羅尼の讀誦を中心とする実践に対する疑念であったのではないかと思われる。

ここでの論証の流れは、「仏頂頌」を教証にし、未開の真実に対して疑念を持つべきではないと、更に澄観の言を挟み込み説得に努めている。そこで引用される澄観の言は『大方廣佛華厳經随疏演義鈔』に「智度論云、謗有二種。一者言此非佛説等、即爲深重墮大地獄。二者説不契理。並爲謗法。即深爲淺是也。且以淺爲深等者、以初住之淺、釋爲圓融該博深也。豈非符合於理。理本具故。[39]」とあり、もともと『大智度論』由来であることが明白であり、それでも道殿は『大智度論』からの引用をせず、敢えて「清涼云」との形式を利用しているということになる。確かに澄観の指示する『大智度論』からの引用文は取意で、その文章がそのままの形で『大智度論』に存在していないため[40]、直接に『大智度論』からの引用とはしていないのかもしれないが、澄観が取意している限り、それを『大智度論』として提示することに問題は無いはずであるし、それを教証として用いるには、寧ろ『大智度論』を論拠とする方が自然であるはずだ。また『大智度論』では「破法」を「破般若波羅蜜」と述べ、澄観も初住の功徳をめぐる解釈の場面で述べており、何れにせよここでの論旨と必ずしもぴったり契当していないことにはかわりないのであり、それでも敢えて澄観の言として用いようとしている事実は、かえって道殿説に対峙した批判者の立場を示唆しているものと思われる。覚苑の場合も『大日經』の価値は一面に於て顕円を凌駕する密円に定位されることで保証されたが、その判断基準は密教の側の論理に在るのではなく、あくまで華厳教学に即してなされねばならなかった。恐らくは、華厳教学に基づき顕密統合を了承しながらも、陀羅尼の専修に対しては慎重な立場が少なからず存在したことが考えられるの

である。

他にも道殿は陀羅尼讀誦の正当性の論証を試みており、中でも『釋摩訶衍論』の活用は極めて特徴的であると言える。道殿は『釋摩訶衍論』を用いることで、陀羅尼の持つ根源性を示そうとしている。

道殿は准提陀羅尼の功徳を十門の観点から詳説しているが、その中でも第十の「諸佛如來尚乃求學門」にて『釋摩訶衍論』が用いられる。そこでは「如大乘莊嚴寶王經說、諸佛亦求神咒。何況凡夫而不持誦耶。故彼經說、觀音菩薩一毛孔中有無量國土無量諸佛菩薩等、普賢菩薩入觀音一毛孔中、經十二年不知分齊。又云、觀音有六字大明陀羅尼、一切如來皆不知其所得之處、因位菩薩云何得知。乃至說、蓮華上佛成佛竟、方經歷諸佛求此六字大明等。」[41]という具合に、『大乘莊嚴寶王經』を引き[42]、陀羅尼が仏にとってさえ不可知であることを示し、その根拠の一つとして「三者、密宗神咒即體便是圓圓果海、故佛不得。如釋大乘論說、圓圓海佛亦不得。今六字大明准提神咒即體便是圓圓果海也。」[43]と述べ、陀羅尼は『釋摩訶衍論』で言う「圓圓果海」なのだと言明する。

その上で道殿は続けて次のように言う。

又問曰。夫眞言者、但是能詮言教即以聲名句文為體。何得判為圓圓果海。

答云。若作此問、蓋是未知密教宗旨。今密教中祕密神咒、卽是所詮之法。一切說文、是能詮言。如上已說。又設縱神咒便屬能詮、若伸此問但是小乘之見解也。謂小乘教中能詮言教、多以聲名句文為體。大乘始教、或以聲名句文為體、或以唯識為體。終教中說、以無性眞如為體。頓教之中、以絕待眞如爲體。圓教中說、或以十玄為體、或海印三昧為體。彼顯教中能詮之言尚爾。卽是絕待眞如十玄門等。況密宗神咒。當顯圓中一眞法界耶。又釋摩訶衍論、據生滅門中能詮之教、會相歸性以眞如為體、或多一心爲體。真如門中卽絕待眞如爲體。又甚深玄理論、不動本源論、此二論中廣略解說不二果海。當彼二論中能詮之言以何為體。以理推徵、卽知以不二果海為體。彼

能詮言當爾。卽是不二果海。況今六字大明准提神咒。義當彼二論中所詮法耶。又自古諸師皆云、祕密神咒是諸佛心印、唯佛得知非因位所解。又今莊嚴寶王經說、佛亦不知神咒。若非圓圓果海是何法耶。願諸學者、虛懷體之勿滯局情。[44]

ここでは「眞言」は「所詮之法」なのであって、「聲名句文」を本体とする「能詮言教」と解する誤謬を退けている。仮に譲って「眞言」が「能詮」であるとしても、「聲名句文」を本体とする言教を提唱するのは小乗なのであって、顕教の中でも最高の円教では「十玄」「海印三昧」を本体とすると言う。そこで道殿は「眞言」にこの円教の主張を取り入れ、「眞言」と円教の「一眞法界」を等値に扱う。

更に『釋摩訶衍論』を援用し、論中で「不二摩訶衍」を闡明にした論と位置づけられる『甚深玄理論』『不動本源論』の記述（能詮言）は直ちに「不二果海」と導き、准提陀羅尼は直ちに彼の論の「所詮法」、いわば「不二果海」そのものと見做すに至るのである。

『釋摩訶衍論』の当該箇所は、我が国の真言宗では顕密優劣の証左に用いられるが、上掲の引用文の中では華厳の「一眞法界」と「不二摩訶衍」の関係性が明言されておらず、道殿にそのような意識が存在したかは明瞭ではない。勿論「十玄」や「海印三昧」は因分の観点から言及される教説であり、その意味からすると、「不二果海」が「果分」であることと区別して考える必要も有るが、「一眞法界」とも換言されており、これについては因分・果分の両者に関りうる概念であるし、また華厳教学で強調される因分と果分の不可離な関係性を視野に入れるなら、両者の間に大きな差は無く、同様の概念として言及されているようにも見える。

天佑皇帝勅撰とされる『釋摩訶衍論』の註釈書が複数現存するが、これは道殿と前後関係が明瞭でないものの、ほぼ同時代の著作と考えて宜しいように思われる。それでは、それら『釋摩訶衍論』注釈書では華厳と「不二摩訶衍」

の関係性をどのように捉えているのであろうか。

能得於諸佛等者、此據果分說也。而有二師。一賢首分齊云、別教有二。一性海果分、當是不可說義。何以故。不與教相應故。即十佛自境界也。故地論云、因分可說、果分不可說是也。二緣起因分、卽普賢境界也。此二無二全體遍收。其由水波思之可見。釋曰、全同此論性德圓滿海脩行種因海二名也。（此上雙論前後兩節）今且先就果分而說。不二如大海、諸佛如百川、但可云海能容受百川、不可百川容受大海。但可假人沒同果海實法、不可果海沒同假人故也。二清涼略策云、今言果海約證相應、可寄言詮皆名因分。因則可脩可說、果則亡修離言。釋曰、十身等果既帶言說並屬因分、非謂言果便屬果分直須契證可名果分。故賢首品大鈔判云、則四法界十種玄門皆約因分。例此、諸佛即屬因分。因分可以沒同果海故、云能得於佛。果海不可沒同因分故、云諸佛得不。故此因果義、若賢首意、普賢因人所了名因分、遮那果人所了名果分。故分齊云、十佛境界普賢境界。若清涼意、依言修因名因分、契證絕言名果分。故略策云、因則可脩可說、果則亡脩離言。此之二師義有少異。賢首言果唯局究竟、清涼言果亦通因位。但是果利可通因也。今此論說雙離根教、全同賢首義分齊云不與教相應故（離教）即十佛自境界也（離根）。亦同清涼略策文云果則亡脩（離言）離言（離教）。[45]

これは志福撰『釋摩訶衍論通玄鈔』からの引用であるが、ここでは『釋摩訶衍論』の「性德圓滿海」と「修行種因海」の関係性を、「華厳經」の果分十仏自境界と因分普賢境界との関係と等値として扱っている。そのため、『釋摩訶衍論』の両者の関係性は全く華厳教学により解説を施され、そこでは法蔵と澄観の解釈が活用されている。

他にも次の箇所で同様の解釈が見られる。

圓圓海者、同上文云性德圓滿海焉。上圓屬因分、下圓屬果分。是圓之圓故、云圓圓。是故上云、圓滿海焉、不言圓圓。但屬下圓是正取故。亦可圓之又圓、如玄之又玄。謂顯果分至極獨尊故。又上圓通因果二分、下圓唯取

於果分。意言則是圓中之圓也。而攝不攝故者、意言遮那是因、圓海是果。其三世間有同十地因果二分。其果分則圓海中攝、其因分則遮那中攝。今遮那佛而但攝彼圓海家不攝之因分故、大部支流二無違也。義分齊云、若別教一乘、此釋迦身非但三身、亦即十身、以顯無盡。然彼十佛境界所依有二。一國土海。圓融自在當不可說（上證果分、下證因分）。二世界海有三。一蓮華藏世界海、當是十佛等境界。二於三千界外有十重世界。一世界性、二世界海等。當是萬子已上輪王境界。三無量雜類世界皆遍法界。如樹形等世界皆遍虛空法界互不相礙。此上三位並是盧遮那十身攝化之處。仍此三位圓融無礙。隨一世界卽約麤細有此二。故當知、與三乘全別不同也。此是第九明攝化分齊中文也。[46]

これは『釋摩訶衍論』の中の「諸佛甚深廣大義者、卽是通總攝前所說門。所謂通攝三十三種本數法故。此義云何。言諸佛者、則是不二摩訶衍法。所以者何。此不二法形於彼佛其德勝故。大本花嚴契經中作如是說。其圓圓海得諸佛勝故。其一切佛不能成就圓圓海劣故。若爾何故分流花嚴契經中作如是說。盧舍那佛三種世間爲其身心。三種世間攝法無餘。彼佛身心亦復無有所不攝焉。盧舍那佛雖攝三世間、而攝不攝故。是故無過。[47]」とする箇所についての註釈である。そこでは盧舍那仏と不二摩訶衍法の摂属関係を取り沙汰し、不二摩訶衍法は諸仏を摂するが、諸仏は不二摩訶衍法を摂しえず、たとえ盧舍那仏が三世間を摂しえても、不二摩訶衍を摂することはできないとしている。『釋摩訶衍論』ではこの摂属関係を「勝」「劣」との表現で言及しているため、顕密教判のように、不二摩訶衍の華厳に対する優位性が言われているようにも読めるのであるが、志福はそのような解釈を指向せず、『釋摩訶衍論』に於ける盧舍那仏と因果二分との関係性を、『五教章』に見られる「國土海」「世界海」との関係性と等値とみなし、あくまで華厳教学の範疇の内で『釋摩訶衍論』を解そうとする態度に在る。

また法悟撰『釋摩訶衍論贊玄疏』では次のように言う。

上所說三十三種、其不二大乘以為果分、餘三十二俱屬因分。然因果二分超情難見、今憑教理略伸區別。准分齊云、別教有二。一性海果分。當不可說。以其不與教相應故。此卽十佛自境界也。故華嚴經、十地論云、因分可說果分不可說是也（正同此論性德圓滿海焉）。二緣起因分。卽是普賢境界故也（亦同此論修行種因海焉）。此二無二全體遍收、其猶水波思之可見。又探玄云、所依果海如太虛空（正同此論不二大乘）、地智所證如空畫處（依俙同此十六所入）、能證本智如能畫相（粗可比此十六能入）。准略策云、今言果海約證相應（證處離言故不可說）、可寄言詮皆名因分。因則可修（有根）可說（有教）、果則亡修（離根）離言（離教）。又清涼云、果海離緣故不可說（約圓極明正同不二）、所證就緣是則可說（粗同此論三十二種）。賢首意云、若約法辨因果二分。所依果海如太虛空。非教相應故不可說。能依因分地智所證十重法界十玄六相、是卽可說。若約人辨因果二分、遮那果人所了名為果分、普賢因人所了名為因分。清涼意云、但取究竟圓極自在離緣法界方名果分、所證就緣是則可說名為因分。此與賢首約法說同。若約正智證相應處、始從入地乃至究竟說為果分、可修可說以為因分。此與賢首意旨少異、以說因證亦名果分。[48]

ここでも上掲の志福とほぼ同様の内容が語られており、『釋摩訶衍論』に於ける「修行種因海」と「不二摩訶衍」は、全く華厳に於ける「因分可說」「果分不可說」の意と解されるのみである。

法悟は他にも次のように言う。

六、依義判教。

教類有五。一者小教、二者始教、三者終教、四者頓教、五者圓教。然斯五教賢首創立、清涼重修。解義釋名、如疏及記。若依此論所解四中真俗二門、判歸五教、正當頓教（如釋論指從假入實泯相歸性、是論本意故、正頓攝）、亦兼終教（依如來藏成攝主識、緣起無性、一切皆如如、不礙事故兼終攝）。今主上親示論云、歸敬頌後、龍樹既云、

欲開隔檀門權顯往向位。準此所陳故、知斯論正屬頓教亦兼終教。聖心所決誠謂指南。或可就於立義分說不二大乘、唯於第五圓教所攝。以是離言所依果海故。其三十二、若門若法、總屬因分、理應亦具舉一全收無礙義故、亦於第五圓教所攝。若以三十二種門法約其歷然各別義說、則當終頓二教所攝。此猶且就彼攝此說。若約以此攝於彼說、乃至小教曾無所遺。此能包含無量義故。雖攝小教義超勝故。故下論云、為欲顯示法門廣大如虛空界、義理無邊如澄神海。言說不能具談、思惟不知其量、故立義分文雖十行、經該一代、義包五教、理統千門、等海納於百川、猶空含於萬像耳。[49]

ここでは『釋摩訶衍論』に対して教相判釈を施しているが、そこでの基準は華厳の五教判である。志福は『釋摩訶衍論』の教判に際し、いくつかの観点を用意しているが、『釋摩訶衍論』は解釈分以下の内容からすると正しく頓教に該当し、一面に於て大乘終教に分類されるという。但し立義分に於て示された「不二摩訶衍」は果海であるから円教に相当するとし、それに対する因分の三十二法門も「舉一全收無礙義」を具えているから、やはり円教に属すのだとしている。つまり、五教判を基準にして『釋摩訶衍論』を分類するなら、それは一分に於て円教だということであり、決して華厳を凌駕するものではない。

また以上の「此猶且就彼攝此說」とする観点とは逆に、「若約以此攝於彼說」として、『釋摩訶衍論』が五教判を包摂する立場から見ても、五教判で列挙された諸教を『釋摩訶衍論』が包摂することを言うのみで、円教を包摂しながら円教を超える立場を想定することはなく、五教判を提示しえた華厳円教と同列に帰し、かえって『釋摩訶衍論』を五教判の枠組みに収斂させている。

以上のように見てくると、道殿と同時代の『釋摩訶衍論』の諸註釈では、『釋摩訶衍論』を最大限に評価しても華厳円教を超えることは決してなく、常に華厳教学の枠内で語られるのみであった。なれば、道殿も特段『釋摩訶衍論』

に華厳を超える根拠を示そうという態度にはなく、恐らくは先の通りあくまで華厳教学の範疇の内で『釋摩訶衍論』を解そうとする態度に在るとして大過無かろうと考えられるのである。

このように見るなら、密教の「眞言」「陀羅尼」、これは道殿の場合、准提陀羅尼ということになろうが、それはそのままで華厳の「一眞法界」であり、且つ『釋摩訶衍論』の「不二摩訶衍」そのものであるということになる。つまり、道殿は日本の真言宗のように、「不二摩訶衍」を密教優位の論拠に用いることなく、寧ろ逆に華厳教学により「不二摩訶衍」や密教を規定しており、実践面に於ける准提陀羅尼の重視の一方、教理的には常に華厳教学を第一義とする態度が徹底されていると言える。

まとめ

道殿は『顯密圓通成佛心要集』に「顯密雙修」との語を用いていることから、両者を区分しながらも統合しようとする態度に在る。差異を認めつつ同化可能な根拠は、先行して成立した覚苑の『大日經義釋演密鈔』で見られる「顯圓」「密圓」の思想に求められる。

覚苑の場合、『大日經』註釈の場面にて顯密の関係性を論じているので、顯の華厳と統合されるべきは具体的には『大日經』であった。道殿の場合は、顯は同じく華厳とされるものの、密については、その『大日經』さえも包含しうる准提陀羅尼であると考えた。この陀羅尼の功徳の強調は道殿に特徴的な点として認めることができるが、顯密の関係性の枠組みは全く覚苑のそれを踏襲している。実際、道殿は教理的説明に関しては専ら華厳教学に依拠しており、陀

羅尼の根源性という密教にとって最も肝要な問題についても例外ではない。先にも見た通り、「陀羅尼」はそのまま「不二摩訶衍」なり「一眞法界」なりと等値とするにせよ、それは同時に教理的には既に顕教の側で説明されていることを意味するのであり、要するに顕教と明確に区分されるような密教独自の優位性ということは、その教理的側面に於いて看取されうるものなのではなく、易行たる陀羅尼の読誦の実践を可能ならしめた実践的領域の問題として考えるべきだと言える。この考え方は、陀羅尼の読誦の強調という特殊性が顕著でありながらも、実は全く覚苑の範囲を踏み出してはおらず、その意味からして遼代に於ける華厳及び密教の基本的な理解を示唆しているものと解されうるだろう。

このように見ると、密教と華厳の統合を遼代に於て最も早く指向した覚苑自身も澄観華厳に於ける密教摂取と無関係ではなく、澄観以後の華厳思想の展開として把握することができるのであり、また覚苑の顕密観を踏襲した道殿も同様の流れの上に属すことになるということであれば、遼代の密教を密教のみの観点から取り扱うことは訂正されねばならず、常に華厳教学、特に澄観華厳の展開としての観点を用意しておかねばならない。他の拙論でも指摘したが、遼代古刹の善化寺は顕密混在の姿を現代に留めておるし、顕密は区分されながらも統合された教の概念として解されうる「毘盧大教」・「盧舎之教」という語も遼代には見えており、両者の不可分な関係性に遼代の密教・華厳の特徴を見るのである。

また遼代は『釋摩訶衍論』の再発見の時期に当たる。複数の注釈書が一時期に作成され、道殿も『顕密圓通成佛心要集』にてそれを活用している。そこでは五教判により三十三法門の結構を円教とし、解釈分以下の内容を頓教と位置づけ、『釋摩訶衍論』を密教典籍として扱ってはいないが、「不二摩訶衍」を「陀羅尼」と直結しており、これについては密教・華厳の統合に際して一応に注意を払う必要があるだろう。

注

(1) 大正蔵巻四六　九八九中

(2) 『顯密圓通成佛心要集』には「宣政殿學士金紫榮祿大夫行給事中知武定軍節度使事上護軍潁川郡開國公食邑三千戸同修國史陳覺撰」とある。『遼史』本紀第二十二に「三月癸亥、宋主曙殂，子頊嗣位，遣使告哀。即遣、即遣右護衛太保蕭撻不也、翰林學士陳覺等弔祭。」とあり、この人物が序文を寄せたものと考えられる。

(3) 大正蔵巻四六　一〇〇四中

(4) 『顯密圓通成佛心要集』では「神變鈔云、千流萬派起自崑崙積石之山、十二分經出乎總持祕密之藏。」（大正蔵巻四六　一〇〇二上）と言い、覚苑の『演密鈔』の「言為眾教之源爾者為者、作也。眾教者、表非一故。水本曰源。意云、此神變經與一切教而為根源、且千流萬派起自崑崙積石之山、十二分經出乎總持秘密之藏。」（巻1）の箇所が引用されている。他にも『神變鈔』として「故神變鈔云、頓超地位譬之以神通、速離纏痾喩之以咒術。」や「故神變鈔云、金剛手方可探其賾、蓮華眼始能窺其奥、頓超位地譬之以神通、速離纏痾喩之以咒術」（巻1）からの引用である。

(5) 大正蔵巻四六　一〇〇六下

(6) 大正蔵巻四六　一〇〇六中

(7) 大正蔵巻四六　九八九中

(8) 大正蔵巻四六　九八九下

(9) 大正蔵巻五〇　七一四上
(10) 大正蔵巻五四　二四〇中
(11) 大正蔵巻四六　九八八中・下
(12) 大正蔵巻四六　九八九中
(13) 大正蔵巻四六　九九三下
(14) 大正蔵巻四六　九九〇下
(15) 大正蔵巻四六　九九一上
(16) 大正蔵巻四六　九九一上
(17) 大正蔵巻四六　九九一上
(18) 大正蔵巻四六　九九一上
(19) 大正蔵巻四六　一〇〇二中
(20) 大正蔵巻四六　九九三中
(21) 大正蔵巻四六　九九二中
(22) 大正蔵巻五一　一七二中
(23) 大正蔵巻四六　九九三下
(24) 大正蔵巻四六　九九四上
(25) 大正蔵巻四六　九九六上
(26) 大正蔵巻四六　九九八下

(27) 大正蔵巻四六　九九三下

(28) 大正蔵巻四六　九九九上

(29)「此菩薩説三密門普賢行願。一切諸佛若不修三密門、不行普賢行、得成佛者無有是處。既成佛已於三密門普賢行休息者、亦無是處。」（大正巻一九　五二二下）とある。

(30)「謂此菩薩説三密門廣明行願。若有諸佛不修三密門、不依普賢行願、得成佛者無有是處。若成佛已、於三密門普賢行願有休息者、無有是處。」（大正巻一九　五一八上）とある。

(31)「夫欲頓入一乘修習毘盧遮那如来法身觀者、先應發起普賢菩薩微妙行願、復應以三密加持身心、則能悟入文殊師利大智慧海。」（大正巻一九　七〇九中）とある。

(32) 大正蔵巻四六　一〇〇四中

(33) 大正蔵巻四六　一〇〇四中

(34) 大正蔵巻四六　九九九上

(35) 大正蔵巻四六　九九九上

(36) 大正蔵巻四六　九九九上

(37) 大正蔵巻四六　九九九上

(38) 大正蔵巻四六　一〇〇四上～中

(39) 大正蔵巻三六　三〇四下

(40)『大智度論』巻六二「釋信謗品第四十一」（大正蔵巻二五　五〇〇上）の内容に相当するものと考えられるが、澄観の引文に正確に一致する箇所は見られない。

(41) 大正蔵巻四六　一〇〇三中

(42) そこでは「佛告善男子、彼之毛孔無有邊際、如虚空界亦無障礙。善男子、如是毛孔、無障無礙亦無觸惱。彼毛孔中普賢菩薩摩訶薩、入於其中行十二年不得邊際。」（大正蔵巻二〇　五八中）、「佛告善男子。此六字大明陀羅尼難得値遇。至於如来而亦不知所得之處。因位菩薩云何而能知得處耶。」（大正蔵巻二〇　五八中）、「是時無量壽如来應正等覺、以迦陵頻伽音聲、告觀自在菩薩摩訶薩言。善男子、汝見是蓮華上如来應正等覺、爲此六字大明陀羅尼故、遍歴無數百千萬倶胝那庾多世界。善男子、汝應與是六字大明。此如来爲是故来於此。」（大正蔵巻二〇　六一上）とある。

(43) 大正蔵巻四六　一〇〇三中

(44) 大正蔵巻四六　一〇〇三中・下

(45) 卍續藏巻七三　九二右

(46) 卍續藏巻七三　一三四右下〜左上

(47) 大正蔵巻三二　六六八上

(48) 卍續藏巻七二　四四〇左

(49) 卍續藏巻七二　四二三右下〜左上

〈キーワード〉　遼代・華厳宗・密教・『大日經』・准提陀羅尼

覚苑撰『大日經義釋演密鈔』に於ける華厳と密教の関係性について

遠藤　純一郎

はじめに

筆者はこれまで密教と華厳の関係性について考察してきた。[1]

その上で、先ず筆者の目を引いたのが華厳宗第三祖とされる清涼国師澄観であった。澄観は第二祖賢首大師法蔵の正嫡を自認しながら、大胆にも密教の教理と実践を華厳教学に引き込んだ。華厳宗は「有教無観」とも揶揄されるように、精緻な教理体系を有しながら、その教理に基づく独自の実践を自前で用意することのできぬ憾みが有った。実際、法蔵の考えた華厳の実践はおおよそ形式的には智顗の止観法を下敷きにしたものであり、法蔵自身さえも独自な実践を形成することはなかった。澄観もやはり華厳に独自な行法をついぞ創出することは無かったのではあるが、新たに密教の実践を持ち込むことで、従来の華厳教学に対して新機軸を打ち出すことに成功した。

しかしこれも『大日經疏』を参照するなら、既にそこには『大日經』と『華厳經』の親和性が示唆されており、また一行禅師は天台教学だけではなく、華厳教学を援用しながら解釈する場面が散見されるため、[2]華厳教学と密教との関係性は既に『大日經』訳出の段階、遅くとも『大日經疏』が成って以後、密教教理の場面に於て承認された事実であった。つまり、密教の側は既にその時点に於て、華厳教学の包摂に向けた準備が成っていたということになるので

ある。このことからすれば、密教と華厳の緊密な関係性は澄観を嚆矢とすべきではない。確かに、澄観の密教摂取の原因をこの点にのみ還元して解することはできないが、少なくとも密教を華厳教学に導入するに際して歓迎されるべき大きな要因であったことに異論はなかろう。

このように、澄観の時代までには密教と華厳は双方向で包摂の機会を得たことになるが、『大日經疏』は不十分ながらも華厳教学の教理を『大日經』の教理理解全般に反映する一方、澄観も同様に多様な密教修法の一部、特に字輪観等を華厳の実践として大いに活用したという基本的な傾向に着目するなら、この双方向の包摂の機会は同時に「主に実践としての密教」と「主に教理としての華厳」の相補的な関係性に置換して捉えうる可能性が見出されてくることになるだろう。

このことは、澄観以後の密教と華厳の間の動向を窺うことにより明瞭ならしめることができようが、両者の関係を示す文献としては『大日經義釋演密鈔』『顯密圓通成佛心要集』らが次ぎ、残念ながら時代的には遼代にまで大きく下がらねばならない。そのため、会昌の法難の到来が間近であるためか、僅かに圓仁の『入唐求法巡礼行記』を通して知られる範囲に留まり、澄観以後直近の華厳と密教の動向を明瞭に把握することはできない。しかし、この両文献は主に唐代の典籍を多く引用しており、唐末の状況と全く無関係に存在するわけではなく、それら両者を検討することにより、某かの連続性を見出しうるか考察する必要が認められる。本論では先ず『大日經義釋演密鈔』に注目し、そこに見られる密教と華厳の関係性の具体的把握に努めることにしたい。

1 従来の研究の動向

覚苑の『大日經義釋演密鈔』（以下『演密鈔』）に関する主要な論考として、鎌田茂雄博士・木村清孝博士・三崎良周博士の三氏の論文を挙げることができる。

本論は『演密鈔』に於ける華厳と密教の関係性を考察するものであるから、先ずもって先行する研究成果を踏まえておく必要が有るだろう。

鎌田茂雄博士（以下、鎌田氏）は『中国華厳思想史の研究』第七章第二部第三節「遼代密教と澄觀の華厳」に於て遼代密教の動向を総体的に考察し、『演密鈔』についても、遼代密教を特徴づける典籍の一つとして言及が作されている。

そこでは「遼代密教の中心が華厳であることは、すでに脇谷撝謙が指摘した」（六〇五頁）とした上で、その「華厳的密教」に影響を与えたのが「澄觀の華厳」である点を新たに指摘し、「遼代密教では華厳を單に道具として用いたに過ぎなかった。【中略】遼代密教が顯圓と密圓とを同一としたのは、密教思想の発展過程からいえば、程度が低いと思われる。」（六一一頁）と結論づけられている。また「華厳と融合した遼代密教」（六一一頁）としながらも「華厳と融合した密教と言えば、高度な哲學的佛教を考えるが、遼代密教は決してそのようなものではなかった」（六一一頁）と言い[3]、華厳と密教の「融合」について慎重な態度を取っておられる。

木村清孝博士（以下、木村氏）の論文『覚苑における法界縁起思想の受容』[4]は本格的に『演密鈔』を専論したもので、そこでは覚苑の思想のみならず、覚苑の生涯、『演密鈔』の述作時期についても併せて考察がなされている。

先の鎌田氏の成果を元に、木村氏は一歩進めて、覚苑の言う「この経（筆者註『大日經』）は、秘密不思議法界

縁起観行を宗〔趣〕とする」（二六六頁）に着目し、この「秘密不思議法界縁起観行」と澄観の「法界縁起不思議」との比較を試みておられる。これにより木村氏は、覚苑の「秘密不思議法界縁起観」なる語は、第一に『大日経』が密教経典であることを明確にし」（二六六頁）、第二に「徹底して実践的立場を宣揚する経典である」（二六六頁）ことを主張したものと看破された。しかしこれも、「「秘密不思議法界縁起」が決して単に観念的・思弁的に設定されたものでなかった」（二六七頁）と覚苑の法界縁起観の特徴を認めながら、「澄観のそれの枠内にほぼ止まっている」（二六七頁）との結論を得ている。その上で「覚苑の縁起論の功績は、けだし、華厳教学の「法界縁起」を「秘密」の場に置くことによってその質的転換を図りつつ、あくまでそれが実践的に追求されるべきものであることを明言した点に存する」（二六七頁）とし、「『演密鈔』に示される覚苑の密教思想は、質的転換を試みられた一種の華厳思想でもあるといってよい」（二六八頁）と結論づけられている。

三崎良周博士（以下、三崎氏）は『中國佛教史における密教の位置』[5]に於て、『演密鈔』にも触れ、「これまでの論者がいうように、覺苑は華厳的解釋をしているわけでもなく、また金剛頂系の傳承であるともいえない。このような論は、恐らく序論の部分において澄觀の五教説を持ち來って、密教をしてその第五の圓教としていることや、大日經説法の處會が明らかでないために金剛頂經の十八會を持ち來って「引き當て」していることから出たものであろう。しかしこれは粗雑な説明というほかはない」（十五頁）とした上で、「決して密教の獨勝でもなく、また顯密融合でもなくして、顯密雙修ということである。」（十六頁）と結論づけられておられる。

先の両氏が覚苑の『演密鈔』を華厳と密教を融合したものと評したのに対し、三崎氏はこれを「融合」ではなく寧ろ「雙修」であるとの結論に至っている。「融合」と言う場合、華厳と密教が溶け合い一体化した状態を指すものと言葉の上から想起されるが、両氏は覚苑の『演密鈔』を密教と評しておるので、華厳を密教に持ち来たって、華厳

を密教に溶け込ませたとの構図が想定されたものと解される。それに対して、三崎氏は覚苑の華厳援用の状況はきわめて恣意的であり、且つ断片的であるため、密教に融合させたというレベルの問題として扱うべきではないと言及されていることから、両者は明確に峻別されねばならないとの意識が見て取れる。

覚苑は果たして密教と華厳を統合したのか、或いは単に両者は並列するのみであるのか、本論ではこの問題についても検討がなされねばならないであろう。

2『演密鈔』に於ける『大日經』と『華嚴經』の関係性

『演密鈔』は直接に顕密の関係性を抽象的に論じると言うよりは、やはり常に具体的に『大日經』と『華嚴經』との関係性を取り沙汰しており、本論では顕密の関係性を論じるに当たり、両経の関係性について具に眺めておく必要があろうと考えるのである。

さて『演密鈔』では次の如く『大日經』こそが円密を標するものと位置づけている。

若夫理包性相、義貫淺深、爲八藏之泉源、作一乘之鈐鍵、獨標圓密、逈出餘宗者大毘盧遮那成佛神變加持經。[6]

この円密とはどういうことか。『演密鈔』では次のよう述べている。

五圓教、明一位即一切位一切位即一位、十信滿心即攝五位、成正覺等（註覺等疑倒）、依普賢法界帝網重重主伴具足、故名圓教。廣如經疏。今神變經典與此大同。但顯密爲異耳。是故此教、五教之中圓教所攝。故下序云「此經迺祕藏圓宗深入實相爲衆教之源」。爾又疏云「此經横統一切佛教。如説唯蘊無我出世間心住蘊中、即攝諸部中

小乘三藏。如説觀蘊阿頼耶覺自心本不生、即攝諸經八識三無性義、即勝鬘・法華等經、瑜伽・唯識等論。如説極無自性心十縁生句、即攝華嚴般若種種不思議境界、皆入其中。如説如實知自心名一切種智、則佛性一乘如来祕藏、皆入其中。」又如釋字輪旃陀羅尼義、以一字攝一切字、一切字全是一字、初後相攝、横竪該羅、一切法門不離一字、即同華嚴四十二字、初一阿字具曼荼等、亦是四十二位擧一全収。疏文上下判爲圓頓不思議神通之乘。又如金剛頂瑜伽指歸中説、五部随一一部具三十七尊乃至一尊成三十七尊、互相攝入如帝釋網珠光明交映展轉無限。若眞言行者善達此理、即同遍照如來、一一身分、一一毛孔、一一相、一一随形好、一一福德智慧資粮住於果位、演説瑜伽不共佛法、乃至頓能利樂一切有情。[7]

ここでは澄観の五教判に基づき、小乘教乃至第五に円教を示しているのであるが、『大日經』はまさしくこの円教に相当するものと判ぜられる。文中に「但顯密爲異耳」と有るように、円教には顕と密の相違が有るとのことであり、この区分を円教の中に認めるからこそ「是故此教、五教之中圓教所攝。」ということになるのである。つまり、円密とは「円教の内でも密なるもの」を意味するものと解される。

このように見るなら、いわば顕教も密教も共に円教の範疇に同居することになるが、「但だ此の宗と顯密異なり、圓義は殊なること無し。[8]」との言に端的に顕れているように、実際、顕教も密教も円義に相違は無く、ただ顕と密とが相違するのみという点が強調されている。この円義の共有化を基盤にして、『大日經』の「字輪旋陀羅尼」、『華嚴經』の「四十二字門」、『金剛頂經』の「三十七尊出生」を等値として扱うことになるのである。

『演密鈔』はかような共通性を認めながら、顕と密を明確に峻別しようという態度についても、また同時に見られる。

問。華嚴・法華・涅槃經等、佛亦親宣名爲秘藏。華嚴疏云「大華嚴經者諸佛之秘藏。」彼又釋云「謂此華嚴圓經即是一乘秘密之藏、三世諸佛悉並宣説等。」豈非秘藏耶。

答。華嚴等經、雖彰秘密教、屬顯故。大乘四藏之中卽屬第一修多羅故。今時此經稱秘藏者、不屬顯故。八藏之中卽是第八陀羅尼藏故。又此中稱秘密者、不同餘故。何所以耶。謂此經以三密爲宗故。下疏云「如來身語意密、唯佛與佛乃能究了。」言身密者、卽是諸印。如四重漫荼羅一一本尊各有身印。若觀此者、知此尊所表秘密之德。語密者、卽是諸尊所有眞言。若聞此者、卽知此尊內證之德。意密者、卽是本尊瑜伽之觀。乃至與此相應、卽入如來意密之藏。又下秘密漫荼羅品中偈云「最初正覺等　敷罪曼荼羅　密中之祕密　大悲胎藏生」。疏釋云「然此大悲藏生、前已說竟。何故更說、有何差別耶。然前所說雖爲秘密、有秘中之秘、密中之密。若不得此法者、設通達前法亦不成。故是以最爲秘要。若解此者、一切世間出世間諸漫荼羅皆同用之、無所不入也。所以此經獨稱秘藏、蓋由此也。秘中秘義、至文當悉。(9)

ここでは、『華嚴經』『法華經』『涅槃經』等も「祕藏」とされている筈なのに、独り『大日經』のみが「祕藏」とされることの理由が示されている。要約して言うなら、『大日經』は陀羅尼蔵である点、三密を宗としている点、また秘密漫荼羅法を開示している点の三点により、『華嚴經』らをそれと同じく「祕藏」と呼称することを退けているのである。つまり、この三点に密教と顕教の相違が明瞭に顕れておれば、これらを以て両者を明確に峻別する基準として同時に解しうることになろう。

また他にも『演密鈔』は次のようにも述べている。

問。今第三義已該圓宗、第四立如實知自心、別收秘藏。豈華嚴・般若劣於如來秘藏耶。

答。此乃宗果是同、但顯密爲異。前約教相圓極攝諸了義、後約威靈呪驗屬以秘宗。復何疑哉。(10)

先に「祕藏」は円教の範疇としながら、ここでは「祕藏」を更に高位に位置づけ区分しようとすることの理由を明らかにしているが、「約教相圓極攝諸了義」という意味からは『華嚴經』らと同じく円教に分類されるが、「威靈呪

驗屬以祕宗」という観点からは、『華厳經』らの円教とは区分されねばならないと説明している。いわば、「約教相圓極攝諸了義」については円教に共通する性格であるが、その上に更に「約威靈呪驗屬以祕宗」とするのは「祕藏」であり、「祕藏」と顕の円教との決定的な相違をそこに認めることができる。ここで注意したいのは、顕と密の相違とは、教理面での相違を意味するのではなく、「威靈呪驗」といった実践的領域に於ける相違だという点である。このことは先の引用文に於て見て取れた、顕密を分ける基準としての三点の性格とも呼応しているものと解することができよう。

実にこの傾向は、顕密の優劣を量る「第四弁教淺深」[二]によく顕れている。

第四辨教淺深。且經開頓漸、義分淺深、随根器則有差、歸法界則無二。此經乃被上下根、通顯密說。顯謂五性一乘該諸經論。密謂字輪觀行陀羅尼門。

略擧一二、以彰教之深勝。

且彰自教、如不空羂索・蘇悉地等說、修造漫荼羅、須用瞿摩夷瞿模怛羅。此卽牛糞及液。瞿摩、牛也。阿夷、糞也。烏怛羅、液也。西竺之法、凡乳牛更不使用。但取孳養牧於山澤水草、自恣多食香草、不食穀料、其糞香潔。彼方共許爲淨用。戒壇地易施綵繒。餘牛不堪。此但淺釋。若深釋者、瞿是行義。以入阿字門故、則是諸法無行。摩是我義。夷是乘義。何故諸法無行。以一切法我不可得故。若無有我、則無所乘及與乘者故、名瞿摩夷。瞿模怛羅（二合）、此云牛液。瞿摸如前釋。怛羅是如如離塵垢義、體卽心之實相。若修眞言者修造内心大悲漫荼羅、能以如是如如離塵之糞液、淨治心地令畢竟淸淨、畫作法界圓壇、卽是此中用瞿摩夷義。

又如言三月持誦乃是淸淨圓明中阿阿暗三轉方便、豈可作九旬解耶。

若對他教者、如梵云劫跛、餘教共譯爲時分、若度三阿僧祇時分卽名成佛。此中義別、梵語劫跛譯爲妄執。妄執有三。

謂麁細極細。此三妄執依五根本煩惱。初分成十枝、第二再分成二十種、乃至第五分成一百六十隨煩惱數。若依於此經、發菩提心修密言行初心、聚沫浮泡陽燄芭蕉幻事等五種譬如、觀無性空、離百六十心一重麁妄執、卽超一阿僧祇劫。復以幻陽燄陰響旋火輪乾闥婆城六喩、觀不可得空、復越百六十心等一重細妄執、卽超二阿僧祇劫。復以幻陽燄夢影乾城響水月浮泡虛空華旋火輪等十喩、觀不思議空、越百六十心一重極細妄執、卽超三僧祇劫。行者、若一生度此三妄執、卽一生成佛、何論時分耶。

又如婬盜煞妄、諸教共說爲波羅夷。若有犯者、故結爲重。今此教中乃是偸蘭。何以故。不礙菩提故。非菩薩極重。此中四重者、先令不捨三寶。又令不捨菩提心。此卽菩提眞四重也。若菩薩生如是心捨離於佛、卽名破於重禁。所以然者、如來卽是一切善法所從生處、菩薩以自歸依佛故、方有一切地波羅密等萬行成就。猶因阿字種子方得生暗字之果。若捨阿字自然之智、則一切善法不得生。故捨佛、卽是斷一切菩薩之命、而絶其成佛之根。若行婬盜煞妄、但於道有礙、非斷佛種、故但成偸蘭。偸蘭遮者、或云大罪、或云麁惡。以佛不可捨故。法僧亦爾。菩提心亦然。是一切諸行之本。若離此心、則無一切菩薩法。故捨之、則犯波羅夷罪。今此宗中、復以此重而爲方便、成就四種三昧耶戒。所謂不應捨正法、捨離菩提心、慳悋一切法、不利衆生行。此戒受時、卽以密印種子而加持之。由此得智水灌頂、見身卽同大日如來、轉於法輪。

是知、此教對餘顯說爲深勝。[12]

ここでは冒頭に「顯謂五性一乘該諸經論。密謂字輪觀行陀羅尼門。」とあるように、『大日經』の一経に顕と密の両側面を認めて、顕は諸経論を統括する一乗、密は字輪観行陀羅尼門であるとする。この「字輪」は「字輪旋陀羅尼」とも言われ、『演密鈔』では華厳の「法界無礙」の教理が適用され解説されるが、ここではそれに「観行」と附されている通り、単純に法界の説明原理といった教理的理論的領域に留まるべきものではなく、『演密鈔』全体を通して、

殊に字輪品での解説の如く、それは寧ろ主に実践に対して向けられた内容であると解される必要が有る。

また上掲の文では続けて、密の「深勝」なることを示す例を四例ばかり挙げているが、「淺釋」と「深釋」の二種を用意し、顕教の看破しえなかった深奥なる意義を開発したのが密の立場であることを強調している。ここで注目したいのは、そこに挙げられた具体例の内容である。第一の例は曼荼羅の造立、第二・第三は観法の実践に関わり、第四は三昧耶戒についてであり、その何れもが例外なく実践的領域の範疇に留まっているということである。このことからしても、密の顕に対する優位性が極めて実践的領域に専注して語られていることが容易に見て取れるであろう。

以上の如く眺めてみると、同じ円教の範疇内で顕密が明瞭に区分される基準は、まさしく実践の領域に限定されているものと見做されてくるのである。

実際、『演密鈔』では密教の顕教に対する実践領域の優位性を殊更に強調しながらも、転じて教理的側面に関しては『大日經』も『華嚴經』も共に最高の理法を共有すると考える態度を示している。

言圓宗者、圓謂圓滿、由含總故。宗謂宗主、由尊尚故。此經總能含攝一切大小性相諸法。【中略】故曰圓宗。

問。何以得知。

答。爲此經也、語其廣包具無量乘、論其深勝直歸一乘、同華嚴故。【中略】且如此宗正顯密義旃陀羅尼、一字卽攝一切字、一切字全是一字、初後相攝、擧一全収、横竪該羅、一切法門不離一字、全同華嚴四十二字、初阿具後荼等、亦是四十二位、擧一全収、正當此經所尚之理。故疏上下判爲秘密圓頓不思議成佛通乘也。如下疏云「私謂、然大般若等中、具說洗滌觀心之事、然須有本也。今行人先於別縁起觀、乃至具見十方佛會諸世界等種種境界、而後約般若洗滌淨除、卽成不思議大用、頓入佛果。若不知行之次第、但觀彼文不入深、故多錯會經意、直爾入空失圓頓道也。」斯乃卽當華嚴十宗内圓融具德宗、但顯密有殊矣。[13]

ここでは『大日經』が円教に相当する根拠を示しているが、『大日經』は一切の仏教法を包含して一乗に帰するものであるとした上で、それがとりもなおさず『華厳經』と同じなのだと言うのである。更に『大日經』で言う「密義旋陀羅尼」は『華厳經』の「四十二字」と同内容であるとし、両者の「所尚之理」が同一であることを保証している。それ故『大日經』は「華厳十宗」の内の「圓融具德宗」に相当されることになるのであるが、ここでも先の場合と同様に「但顯密有殊」という但し書きが付される。この点に注目するなら、「所尚之理」が共通しながらも、両者の差違は顕密に在るということであれば、理の領域に顕密の差異は全く認めらないということであり、顕密の差異は理の領域の問題なのではなく、先に見た如くに、あくまで実践的領域に特化されるということになるであろう。つまり、先に挙げた「圓義」とは実にここで言う「所尚之理」ということになり、先の引例の場合についても、華厳の四十二字門と密教の共通性はあくまで教理レベルでの共通性という範囲に限定されるということになるのである。

実際、覚苑は華厳を教理的に高く評価しているようであり、『大日經』註釈の場面で、縦横無尽に『華厳經』及びその註釈、殊に澄観の註釈を活用している。いわば、華厳教学の文脈から『大日經』の教理を解明しようという態度にあると言って差し支えない。

この『演密鈔』に於ける華厳教学の影響については、已に鎌田氏・木村氏が概略的に指摘されておられ、それらについて再説を要さないが、本論ではそれに加えて華厳の縁起論が積極的に導入されている点を指摘しておきたい。

『大日經疏』（『義釋』）の段階でも、実は相当に華厳教学が導入されている。このことは『演密鈔』の「如善財等者、華厳經云「爾時善財童子、恭敬右遶彌勒菩薩摩訶薩已、而白之言。唯願大聖、開樓閣門令我得入。時彌勒菩薩、前詣樓閣、彈指出聲、其門卽開、命善財入。善財心喜、入已還閉。見其樓閣、廣博無量、同於虛空。阿僧祇寶以爲其地、阿僧祇宮殿、阿僧祇門闥、阿僧祇窓牖牖。」乃至「善財童子、於一處中見一切處。一切諸處悉如是見。」乃至「爾時彌勒菩薩摩訶薩、

卽攝神力、入樓閣中、彈指作聲、告善財言。善男子、緣起法性如是。此是菩薩知諸法智因緣聚集所現之相。如是自性、如幻如夢、如影如像。」等。疏主、今取此文意者、若眞言行者見聞觸知此境界時、卽同善財入彌勒閣中於一處中見一切處、一切處中悉如是見。卽觀十緣生句與華嚴宗不相異也。」[14]とする箇所からも端的に窺うことができる。ここでは「如善財」なる語を華厳の相入観として捉えるべきことを指示しているのであるが、この相入観は澄観の理解からすると、理事無礙及び事事無礙の両者の場面に適用されることになる。ここでの「於一處中見一切處」がその何れに相当する相入であるかを積極的に決定することはためらわれるが、少なくとも従来の『大日經疏』には事事無礙を体系的に摂取した痕跡が認められない。それにもかかわらず、覚苑はこれを平然と『大日經』解釈に充てているのである。

例えば「猶若因陀羅宗等者、因陀羅卽天帝釋也。帝釋造聲明論、能於一字之中具諸義理故、能滿諸希願也。又因陀羅彰重重無盡之理也。」[15]として、従来の『大日經』解釈には見られなかった「重重無盡」を「因陀羅」に付与し、「漸次增廣卷舒自在者、卽廣狹自在無礙義也。」[16]なる一文に至っては当然の如くに十玄門を適用したりしている。

また「此等義更詳之者、此等主伴重重互相交轍等義、更請三藏詳之也。」[17]では、明らかに事事無礙により『大日經』を解釈しようとしている。そこで言う「此等義更詳之」とは、『大日經義釋』で『大日經』字輪品第十の「爾時法界生如來身、一切法界自身表、化雲遍滿。毘盧遮那世尊纔生心頃、諸毛孔中出無量佛。展轉加持已、還入法界宮中。」[18]の一文を解釈して「諸毛孔中佛生展轉加持者、猶如來纔入三昧、即時頓現如是奇希之事。卽是如來加持神力也。轉展者互相涉入也。從佛身毛孔流出諸佛、復從彼佛身而流出如來本尊身、展轉相入。一一身皆現如上神力、化而復化無有窮盡也」[19]とする箇所を指示している。ここでは「互相涉入」、或いは「化而復化無有窮盡」とあることから、事事無礙が如き展開を披瀝しているかのようであるが、『大日經義釋』ではかような展開の様子を描写していても、それを事事無礙が如くに理論化するまでには至っていない点については留意しておかねばならない。つまり、覚苑がこれを

評して事事無礙とするのは、仮に『大日經義釋』に類似した説相が存在しても、新たに覚苑が華厳教学の理論を導入したと解されねばならないことになるのである。

『大日經義釋』の段階からしても既に華厳教学を活用しているという意味からすれば、このことは至極当然の結果とも言えようが、覚苑に於て更に顕著となるのは、華厳教学の導入の更なる充実であるとも言える。一行は積極的に華厳教学を援用しながらも、それは必ずしも十分なものでなかった。かく言うのも、華厳の縁起論に於ける一つの集大成的な事事無礙の理論を導入しきれなかった点にある。密教側の観点に立つなら、覚苑の功績はこの華厳教学の充実に求められるとも解しうるであろう。

さて、以上の考察から次の如く一応の結論を得ることができる。

円教は顕密の二つに区分されているが、共に円教とされる所以は教理を共有している点に在り、且つそれと同時に両者が区分されねばならないのは、その実践的領域の相違に由来するということである。覚苑がその中でも密教に対して高い評価を下したのは、その思想の独自性に由るものなのではなく、実践に於ける優位性を認めたからにほかならないと解されるのである。

3 『演密鈔』の性格

これまで、『演密鈔』に見られる『華厳經』と『大日經』の関係性を通して、顕密の位置づけについて考察してきたが、『大日經』は『華厳經』と教理を共通させながら、実践面に於て著しく優位性が認められるといった様子が明瞭となった。

これは『大日經』が『華嚴經』の教理を完全に内包するという意味に於ては、密教が常に一義的、華嚴が副次的であるかのようにも見える。しかし、教理としての華嚴、実践としての密教という形での顕密の組み合わせは決して覚苑に始まるものではなく、已に澄観などにより試みられた傾向でもあり、これをもって直ちに覚苑を純然たる密教者とするには心許ない。密教者としての意識が当初より覚苑に有るとするなら、密教が華嚴教学を完全に包摂したとの見方が成立するが、この華嚴教学の具備した密教の実践は、密教が完全に華嚴にとっての実践として用意されたとの逆の見方も同時に可能になるとも言える。実にかような可能性を示唆するのも、趙孝厳の序に覚苑に関して「學瞻群經、業專密部。」[20]と言っており、覚苑は密教を専業したとされるものの、密教が果たして彼の思想全般に対して支配的であったのか窮めて不明瞭である点に起因する。また、その記述では、「學」は群経・「業」は密教という区分が明確に示されており、教理的には華厳、実践的には密教という形で価値的に等しく両者を併存した（いわば教理的にも密教というような、或いはそのように自認するような純然たる密教者ではない）可能性が想定されることに由来する。

実際、覚苑の解釈の方法は、如来蔵思想を核とする『大日經』に華厳教学全般を持ち込み思想的に増広を志す傾向にあれば、寧ろ『大日經』の思想は華厳教学により代弁されるといった状況を作り出し、逆にその本来の思想は華厳教学に包摂されることにさえなる。『演密鈔』では『大日經』と『華嚴經』の教理を同一視していることからしても、『大日經』の教理を『華嚴經』により語ることに何等問題は無く、それ故に、整備された体系的華厳教学への代替は極めて円滑に遂行されうるものと言える。且つ両者の相違は顕密に在り、その両者を峻別する基準は実践領域に限定され、『大日經』の実践を『華嚴經』より優位な特徴と見做し、それを重視している態度に在るが、実に華厳教学では独自の行法を欠き、澄観も密教を導入したとはいえ部分的であったことからすると、そこに『大日經』の体系的な

実践を配置することは、逆に華厳宗の立場からしても決して消極的な評価が付与されることではない。密教の教理には華厳教学を、華厳教学の実践には密教をそれぞれ相互に充当することができ、この相補的関係性が可能になることから、両者にとって実に都合よく折衷された形が、そこに見出されてくることになるのである。要するに、両者の結合は何れの立場からしても積極的に許容されうる状況だということである。

それでは、密教と華厳を緊密に連環させるに至る端緒は何れに求めるべきであろうか。これは、密教を起点として華厳を摂取するという方向性であるのか、或いはその逆であるのかという問題である。

覚苑は自らの実践として密教を選択しているようであるが、教学的理解は仏教全般に及ぶものとされており、なれば仏教全般の中でも特に華厳に着目し、密教の教理的理解に充てたものと解される。しかしこれも、そもそも密教の実践が華厳を最高とする教理的理解に先行すべきかを断定する根拠にはならないだろう。

そもそも覚苑の密教の法流も果たして如何なるものであったかについてさえ明瞭ではない。

阿闍梨の「摩尼」の存在を言うが、趙孝厳の序に「暨我大遼國、有三藏摩尼者、從西竺至、躬慕聖化、志弘呪典。然廣傳授、未遑論撰。歴歳既久、逮今方興。」[21]とあることから、摩尼は西天竺から新たに来朝した者とされており、このことからすると、覚苑の密教に唐代密教との厳密な連続性は殆ど期待できないであろう。更に言うなら、明瞭に他と区別されるような自立的な教団としての密教が果たして存在したのかさえも疑わしい。自序にて「自無畏三藏翻訳之後、禪師一行義釋、已還緜歴歳時。」[22]とあれば、摩尼の来朝、或いは覚苑の密教宣揚以前には密教は全く凋落してしまった状況と見て宜しいように思われる。実際、覚苑も「大康三年忽降綸旨、令進神變經疏鈔科、則密教司南時至矣」[23]と述べ、自著の「神變經疏鈔科」をして正しく「密教司南時至」と自負している。

その述作の契機として、「副留守守衛尉卿隴西牛鉉、守司空悟玄通圓大師弼公、洎僧首紫褐師徳百有餘人、同致書曰、

伏聞、毘盧大教、旨趣宏深、疏詮妙賾、早已著其菁華、鈔解至玄、尚未闢於閫域。儻納勤誠、願聞可爾。」[24]といった出来事が挙げられているのであるが、ここで注目したいのは、書状の文面である。

そこでは「毘盧大教、旨趣宏深、疏詮妙賾、早已著其菁華、鈔解至玄、尚未闢於閫域。」と述べ、「毘盧大教」の玄妙さを謳っているが、この「毘盧大教」とは一体何かということが問題になる。勿論、『演密鈔』の序であり、また「神變經疏鈔科」述作の契機ということであれば、『大日經』を指すものとも考えられる。しかし、果たして密教の『大日經』にだけ限定されるとすべきであるのか、甚だ疑問である。

これを『大日經』と特定する場合、以下の「疏詮」「鈔解」なる語が解し難くなる。「疏詮」「鈔解」との表現はそれぞれ動作を示す熟語としての用例は一般的ではなく、また「疏」と「鈔」は対を作しているようであり、どうもこれらは典籍のことを言っているように思われてくる。つまり「疏ノ詮」「鈔ノ解」ということである。これらを特定の書と考える場合、「疏」については『大日經疏』を対応させるにせよ、この『大日經疏』に対応するような「鈔」に相当するものが見当たらず、明瞭に文意を読み取れない。そこで一旦立ち戻って、この「毘盧大教」の意味を見直し、『華嚴經』を含意するものと考えるなら、「疏詮」「鈔解」の意を無理なく読み込むことができる。つまり、「疏」と「鈔」の対応関係が明瞭で、且つ『演密鈔』でもしきりに援用される、澄観の『華嚴經疏』及び『演義鈔』がそれぞれ相当するものと見做されてくるのである。このように考えるなら、「疏詮妙賾、早已著其菁華」と「鈔解至玄、尚未闢於閫域」の対に於て、「疏」と「鈔」の対だけでなく、「早已」と「尚未」の対により「疏」と「鈔」の時間的前後関係も明瞭になるのであり、その結果この一文を「『華嚴經疏』が先んじて精華を露にしたが、閫域は『演義鈔』の段階でも明かされることはなかった」との意を導くことが出来る。勿論、ここでは直接に「毘盧大教」が『華嚴經』を意味するものであると解されても、それにだけ限定されるわけではない。そもそも質問者の側も、決して『華嚴經』とは言っ

てはおらず、なれば『華厳經』に即して質問がなされているわけではないのであり、あくまで「毘盧大教」ということであるし、そもそも覚苑の「神變經疏鈔科」がそれに対する解答という形が成立するということなら、そこに顕と密の両者を含めて「毘盧大教」とされていたと考えるのが適当であると言える。

それでは未明に残された「閫域」とは具体的に何かということになる。

覚苑はその「閫域」の解明に向け、「神變經疏鈔科」を用意したということであるから、「毘盧大教」の「閫域」は勿論『大日經』の内容を意味するものと考えるのが妥当であり、更に言うなら、顕円では決して闡明にされることのなかった密教に独自な内容ということになるであろう。その密教独自とされた内容とは、先の考察で見た如く、顕円・密円で共有する教理的領域ではなくして、密円の優位性の根拠とされる実践的領域に求められる。先の引用文の直前で覚苑は「不依阿闍梨、則不得入其手」[25]とも述べ、阿闍梨の伝授を重視する態度を強調しているので、特に伝授を前提とするような事相が「閫域」として示唆されているものと解されてくる。

このような華厳の教理の先の深奥に『大日經』が位置するという評価は、寧ろ『大日經』と『華厳經』の理法の同質性が前提となっており、伝授を受けずとも文字面を通して解しうる範囲、いわば『大日經』と同質性を保証された華厳教学の文脈から導かれた結果と評しうる。つまり、理念的には密円が顕円に対して優位性を保つとしても、実際上は顕円とされる華厳教学に極めて依存的であり、それに依拠した上で始めて付与される優位性でしかないという構図がそこから見て取れるということである。

また覚苑のみならず、質問者の側からして『大日經』の優位性を認めて「毘盧大教」の「閫域」を問うているなら、このような『大日經』に対する積極的評価は一部に局在した傾向ではなかったと考えられる。実際、当初より『大日經疏』では天台だけでなく華厳との親和性を示し、澄観も積極的に密教を摂取した背景が存するわけであり、その意

味からしても、当時の『大日經』に対する教理的評価は、「毘盧大教」の名の如くに、専らに華厳教学の視点からなされたとして当然である。この「閫域」に関する質問も覚苑の密教宣揚に先立ち、更に摩尼三藏の教化の段階からしても「然廣傳授、未遑論撰」[26]ということであるから、密教は既に歓迎されていたようであるし、先に密教は遼代当初に凋落したものと述べたが、それは密教の価値の喪失をも意味するものではなかったと言える。「聲光淪墜、非遘昌期、孰能極此」[27]とある内の「聲光淪墜」が「昌期」と対ということであれば、密教の活動の衰退という意の範囲で解するのが適当であり、密教の価値は華厳教学（殊に澄観の華厳）により保存されていたものと考えるのが宜しいだろう。なれば、覚苑自身も群経を学びながら、当初衰退していた密教を敢えて実践してゆく方向性を決定づけた所以も、『演密鈔』での華厳の援用の状況を併せて鑑みると、唐代に端を発する華厳教学に基づく密教評価と無関係に独り異質であったとは考え難いのである。

このように観るなら、『演密鈔』では密教が華厳を摂取するような形式を取りながら、実は華厳教学からの『大日經』評価を寧ろ前提とせねばならず、当時密教教団の組織的存在は殆ど考えられないことからすると、一応に華厳思想に基づく評価を起点とした密教摂取と観るのが妥当であるように思われる。いわば、密教が華厳により教理化される現象は、華厳教学に於ける実践の密教化をも意味したということになろう。

これまで、『演密鈔』述作の経緯から顕密の関係性について見てきたが、密教受用の教理的素地としての華厳という性格が明瞭になってきた。いわば華厳と密教の連環の端緒は華厳に見られるということになるのである。それでは、その連環の成った関係性を「融合」と見るべきであるのか、はたして「雙修」と見るべきであるのかについて、更に考察を進めてみることにしよう。

華厳と密教の「融合」は鎌田氏により提唱されている。

鎌田氏は「遼代佛教の代表は密教であり、その密教は華厳思想と融和したものであった」（六〇五頁）と述べ、その融合の在り方について「遼代密教は、その思想形成の道具として、澄觀の華厳を用いたといえよう」と評されている。そこでは澄觀の著作の引用状況を提示されておられるのみで、如何なる意味において「思想形成の道具」とされたのかについて明瞭に読み取ることができない。また、「華厳と融合した密教と言えば、高度な哲學的佛教を考えるが、遼代密教は決してそのようなものではなかった」（六一一頁）と言い、そもそも華厳と密教の「融合」について一定の留保を保っておられ、華厳と密教の融合をいかほど強調されようとしていたのか判然としてこないのである。

鎌田氏の研究成果を受け、木村氏も同様に華厳と密教の「融合」について論じておられる。

木村氏の言う「融合」との結論は、恐らくは「秘密不思議法界縁起観」が関鍵となろう。氏はこれを評して「華厳教学の「法界縁起」を「秘密」の場に置くことによってその質的転換を図りつつ、あくまでそれが実践的に追求されるべきものであることを明言した点に存するのである」（二六八頁）と述べ、「『演密鈔』に示される覚苑の密教思想は、質的転換を試みられた一種の華厳思想であるといってよいのではなかろうか」（二六八頁）と述べられ、覚苑は密教家の立場に立ち、華厳を密教に完全に吸収し、華厳思想を密教化させ融合させたという図式が窺えてくる。

果たして「質的な転換」と評されるような華厳教学の変質は認められるのであろうか。覚苑の考えからすると『大日經』の密たる真骨頂はあくまで実践領域に於て宣揚されるのであるから、両経の完全な融合を想定するには、それが実践領域にまで波及した状況を前提とすべきであろう。しかし覚苑の筆勢からすれば、『大日經』理解に華厳教学、それも澄観教学の援用がなされており、『大日經』と『華厳經』の理は完全に同一視されているため、『華厳經』の思想をそのまま『大日經』のそれに充当させるだけで実は十分であり、寧ろ『大日經』に代入された華厳教学の上に密教の実践が立脚するといった構造と見るのが妥当である。実に木村氏自身が既に「澄観のそれの枠内にほぼ止まって

いると思われるからである」と認めておられるように、澄観自身も華厳と密教の連絡を積極的に指向しておるわけであるから、覚苑の姿勢も澄観の解釈を敷延したにすぎず、密教の実践との結合を直ちに華厳教学の質的転換と見ることがためらわれてくるのである。

また木村氏は覚苑の『大日經』の見方を分析し、「かれが『大日経』の包括的・総合的な性格に鋭く着目している」（二六四頁）と述べ、また「覚苑は、『大日経』をはっきりと密教経典とみなしつつ、その思想の実質を華厳教学が主張する『華厳経』のそれとほとんど同一のものとして扱うのである」（二六五頁）とされておられる。確かに覚苑にそのような見方は確かに存するわけではあるが、しかしこれは必ずしも覚苑に独自な見方ということではない。

実のところ、『大日經』は思想的な側面に注目するなら、それ自身の総合性を強調しうる程度の内容を有しているとは即断できない。確かに一行の『大日經疏』を参照するなら、『華厳經』の思想との関連性が顕著に顕れており、且つそこでは更に華厳教学の摂取を指向する態度を示してはいるものの、必ずしも華厳思想の全容を把握しきれておらず、中国仏教に於ける思想的総合性までは達成されていない憾みが有る。果たしてこれが『大日經』固有の総合性と見做されうるのか疑問であるし、少なくとも中国で独自に発達した華厳教学の包摂については、中国に於ける『大日經』解釈の場面に限定されるべきで、覚苑の見たという「『大日經』の包括的・総合的な性格」は直ちに本来的にそれが存するということではなくして、寧ろ一行の華厳解釈、或いは密教の摂取を狙った澄観の密教解釈と親しいものとして考えるのが自然ではあるまいか。

また、『大日經』を『華厳經』と同じく円教に位置づけ、両者を顕密に分けるといった教判は、これまで華厳宗の側で主張されることはなかったが、既に澄観は「三十七尊の出生」をして「海印三昧」と同列に帰せしめ、華厳最高の境地を『金剛頂經』に寄せている。確かにこの場合は『大日經』ではなく『金剛頂經』が引き合いに出されている

わけであるが、唐代の密教は金胎、或いは金胎蘇の構成になるものであったわけであるから、『大日經』と並ぶ大経たる『金剛頂經』が『華厳經』と同位のものと捉えられているわけであり、覚苑の教判もそれから大きく離れるものではなかろう。

つまり、先に見た如く、密教の法流については遼代には一旦断絶していたが、こと思想的な側面については唐代の華厳の動向を十分に反映させたという点に覚苑の特徴を見るのであり、華厳を著しく密教化させた、或いは質的に転換させた、その結果として「融合」したという図式を受け入れることはやや困難であるように思われる。

一方、三崎氏はこの「融合」説に疑念を呈しておられ、寧ろ「雙修」とするのが適当と主張されている。氏が「融合」ではなく「雙修」であるとする意図は、「二書の偶合」との言に顕れているように思われる。いわば、たまたま相似はしていたものの、本来関連性の無い両者が覚苑により「引き當て」がなされ、両者は十分に関連づけられないまま同時に修されたとの意であろうか。

しかし密教と華厳の関係性は既に『經疏』の段階で示唆されておるし、三崎氏は「例せば澄觀の華嚴經の主疏には稱名念佛のことをいい、また禪と融合するところがある。【中略】しかしそれらの人師のいずれにも密教の痕跡は見出されない」と言われるが、澄観は既に主疏にて実は相当に実践としての密教を意識的に取り込んでおり、覚苑の時代までには、華厳と密教の緊密な関連性は既に素地として出来上がっていたものと解されるのが妥当であると思われる。となれば「偶合」ということだけではなく、唐代からの解釈の延長線上に覚苑の解釈は位置し、任意に「引き當て」たとばかりは言うことはできない。

しかしながら直ちに「融合」とはせずに、「雙修」とする視点は失われるべきではない。三崎氏の用法では「融合」とは、顕密が併存せず、完全に融和した形態を想定されておられるようである。若しその融合形態が密教に立脚する

場合、あるいは「密教の獨勝」と主張されることになろうが、覚苑にはその態度が見られない。また覚苑のそれを密教とはせずに、仮に華厳に立脚するものと見るにせよ、『大日經』を華厳の中で完全に消化しようという態度でもない。その意味では両者の領域は明確に区分されており、両者を混同することは無いのである。勿論、このような区分がなされながらも、『大日經』と『華厳經』は理法を共通させており、教理的領域に於て両者は完全に一致させられている意味からは「融合」との評もあながち外れていない。しかしながら、『大日經』の思想を華厳教学の文脈上で語るというのが実情であって、解釈の基盤はあくまで華厳に存し、思想的な内容は専らに華厳的であるとの評価がなされねばならないのである。三崎氏が指摘するように、覚苑の解釈は多方面の経論が用いられ、『華厳經』が特段多用されているわけではないが、思想的な枠組みは華厳から提供されていることにかわりはなく、また華厳をその中でも最高の顕教に位置づけ、華厳に対して積極的価値が付与されておれば、そもそもこれまで有した華厳教学の思想的総合性、これは教判や四法界説に如実に顕れてくるが、これを了承した上での華厳の援用であるから、引用される経論が広範でも華厳により思想的に統合されてくる筈である。その意味からすれば、「融合」と言うより、『大日經』の思想を『華厳經』のそれにより充当させたと言った方が一層はっきりしてくるように思われるのである。

恐らくは覚苑の言うように、『華厳經』と『大日經』とは同じく円教に定位されながら、顕密で相違するという峻別があり、（理法は）同じであり且つ（実践が）相違するという関係性が、「融合」と「雙修」といった結論の相違に反映したのではないかとも思われる。

まとめ

『演密鈔』では、『大日經』の教理を華厳の教理により語った上で、その実践の独自性・優位性を露にしており、実際の解釈の場面では、顕円は教理、密円は実践に守備範囲を明瞭に区分する傾向が顕著に見られるなど、その構図からして、教理的には華厳、実践領域に於ては密教といった区分が明瞭に存在したかのように考えられる。勿論、密円も理念的には顕円を内包するものであるから、密円だけで教理と実践は具備していることになる。しかし、実際に覚苑の解釈を窺うなら、『大日經』の思想を『大日經』によって語るのではなく、寧ろ華厳思想により語っており、且つ華厳思想を積極的に評価していることからしても、教理的な側面は専ら華厳が担うものとの予想がなされてくるのである。換言すれば、密円の教理を、それと同質とされる顕円の側より語るという構図である。また序の「學瞻群經、業專密部」とする部分を重視するなら、密部は「業」に限られるのであり、それが思想的な領域をも包摂しうるか甚だ疑問である。このように見るなら、顕が密に内包されて、顕の存立意義が解消されるといった種類のものではなく、顕と密はそれぞれ担うべき領域が保証されつつ、両者は併存したと考えられるのである。しかしこの併存は単に偶合というだけではなくして、同時に「毘盧大教」として統合されていく姿が想定されるのである。逆から言うなら、「毘盧大教」という概念は両者を一方の立場に偏ることなく統合しつつ、また両者併存の根拠を提供するものとも評しうるのである。

ここでは特段取り上げることができなかったが、『顯密圓通成佛心要集』などでは「三顯密双辯者、若双依顯密二宗修者、上上根也。謂心造法界帝網等觀、口誦準提六字等咒。此有二類。一久修者、顯密齊運。二初習者、先作顯教普賢觀已、方乃三密加持。或先用三密竟然後作觀。二類皆得。余雖下材心尚顯密双修。[28]」と言い、顕密の斉修を言う

のであり、一方が一方を吸収するといった融合の仕方ではなくして、顕密両者の緊密な関係性を保持していくことが目指されている。これは『演密鈔』に於ける顕密の関係性と極めて親しく、遼代に於て顕著になる傾向とも予想されてくるのである。また同書でも同じく円教を顕密に分けて解しているようであるので、今回の考察の結果を踏まえ、遼代の華厳と密教の関係性について更に進めて別稿で検討することにしたい。

注

(1) 拙著「澄観と密教ー『大方廣佛華嚴經疏』に見られる密教的要素ー」智山学報第五十三輯、拙著「澄観と密教ー『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』に見られる密教的要素ー」智山学報第五十四輯、拙著「澄観と密教ー密教との邂逅ー」智山学報第五十五輯

(2) 拙著「『大日經疏』に見られる華厳的要素について」智山学報第五十六輯（予定）を参照されたい。

(3) 鎌田氏は更に「日本の眞言宗が華厳・天台の一乗佛教をこえた、十住心の教判によって一切佛教を統攝したのに比較すれば、一層その感を深くする。」と述べ、日本に独自に展開した密教との比較の上で、覚苑の密教思想に積極的評価を与えていない。十住心教判で密教は第十秘密荘厳心、華厳は第九極無自性心にそれぞれ明確に定位され、仏教思想全域に及ぶ総合的体系を獲得しているかのようではあるも、しかし先の両者の間の思想的な決定的相違は必ずしも明瞭ではなく、鎌田氏の真言宗評価は些か過剰であるようにも思われるが、日本密教の教理的展開を視野にいれた場合、やはり覚苑のそれは少しく簡便にすぎるきらいは確かに認められる。しかしながら、覚苑の業績はかような密教思想史の観点からだけでなく、やはり華厳思想史の観点からも論評されるべきであろうと思われる。覚苑に於ては『大日經』の思想は『華厳經』の思想と等値に扱われ、華厳教学に依って『大日經』の理解が進められており、その逆ではないことから、こと思想という範囲から言うなら、『大日經』の解釈ということであっても華厳思想史

の視点がどうしても必要になってくるであろう。

(4) 平川彰博士古稀記念論集『佛教思想の諸問題』春秋社所収

(5) フィロソフィア　第七十七号

(6) 『大毘盧遮那成佛神變加持經』は、理の観点から見るに性と相を含み、義の観点から見るなら浅から深までの義を貫き、八蔵の源泉・一乗の枢要である。この経のみが円教と密教を説示しており、その他の宗を凌駕しているのである。卍續藏（中國佛教會影印版　以下同）三七・一左・上

(7) 卍續藏三七・二左下～三右下

(8) 卍續藏三七・三四右上

(9) 卍續藏三七・八左上下

(10) 卍續藏三七・四九左上

(11) 卍續藏三七・四右上～四左下

(12) 卍續藏三七・四右上～四左下

(13) 卍續藏三七・九右上下

(14) 卍續藏三七・十八左下～十九右上

(15) 卍續藏三七・九十三左下

(16) 卍續藏三七・九十七左上

(17) 卍續藏三七・百十左上

(18) 大正藏巻三一・一八上

(19) 卍續藏三六・四二六左下
(20) 卍續藏三七・一右下
(21) 卍續藏三七・一右上
(22) 卍續藏三七・一左下
(23) 卍續藏三七・一左下
(24) 卍續藏三七・一左下
(25) 卍續藏三七・一左上
(26) 卍續藏三七・一右上
(27) 卍續藏三七・一左下
(28) 大正藏巻四六・九九九上

〈キーワード〉遼代仏教　華厳思想　密教　『大日經』　澄観

『達性論』論争について

遠藤　祐介

はじめに

『達性論』とは『白黒論』論争に参加した何承天の論であり、この『達性論』を契機として何承天と仏教信者である顔延之の間で論争が起きた。本稿ではこれを『達性論』論争と称する。『達性論』は『易経』の原理に立脚して論が構成され、最大の関心は「性」と「理」の探究にある。これが『達性論』と命名された所以でもある。

何承天と宗炳の間で行われた論争では『白黒論』の言葉を引用し、『白黒論』が直接のテーマとして扱われているが、『達性論』では『白黒論』に直接的に論及していない。しかし、『達性論』が著された経緯を考慮すれば、『達性論』が『白黒論』と内容的に無関係であるとは決して言えない。『弘明集』巻第一一に見られるように、何承天は慧琳に呼応して『達性論』を著したのであり、『白黒論』論争と『達性論』の関連性を見出す必要がある。

『白黒論』論争と『達性論』の関連性とは何かを考えるには、『白黒論』論争における何承天の立場に思いを致さねばならない。何承天は『白黒論』論争において教理面の探究を目指し、神不滅論と神滅論にも疑義を抱く立場に立ち、「幽

冥の理」に関する不可知論を展開した。何承天の観点に立って考えた場合、慧琳の『白黒論』に呼応して著された『達性論』は、「幽冥の理」に関する不可知論を正当化しつつ、「性」と「理」について踏み込んだ探究を行うことに主眼を置いていると見ることができよう。『達性論』論争にみえる何承天と顔延之の行論の特徴は、「空」や「無」などの抽象概念の議論ではなく、具体的な事件や事象を例示して、現象に現れる「性」を丹念に追いつつ、「理」との関連性にまで言及する点にある。本稿では、『達性論』論争の経緯を整理し、さらに『達性論』論争の論点に導かれながら、その内容について考察してみたい。

1　『達性論』論争のアウトライン

筆者が先に『白黒論』論争を検討した際に、何承天という人物は儒教一尊主義者ではなく、言語では解明しがたい輪廻や報応、神（精神）のあり方などといった「幽冥の理」に関して不可知論を唱え、この点で慧琳に同調していたことを論じた[1]。その何承天が『達性論』を著した動機は『弘明集』巻一一、何令尚之答宋文皇帝讃揚仏教事に記されている[2]。

是の時、沙門慧琳有り。服を僧次に仮りて其の法を毀ち、白黒論を著す。衡陽太守何承天は琳と比狎（ひこう）し雅（つね）に相（あい）撃揚し、達性論を著す。

この記事の「撃揚」は解釈しにくい言葉だが、「揚」は「ほめる」意であり、「撃賞」や「撃節」等と同様に、人

の詩文をほめる意だと考えられる。つまり、何承天は『白黒論』の内容を承認し、なおかつ高く評価して、これに呼応して『達性論』を著したのである。

『白黒論』論争を考察した折に取り上げた何承天と宗炳の論争と、何承天撰『達性論』の成立及び『達性論』に起因する顔延之との論争の時間的な前後関係は明確にできないが、これらは非常に近い時期に発生した事象であり、内容的にも密接な関連性があると見て間違いあるまい[3]。また、これらの事象は『白黒論』の内容を前提とし、『白黒論』を扇の要として発生したものであるため、『白黒論』論争の主眼である「幽冥の理」という論点さえ押さえていれば、たとえ各論の正確な時間配列が不可能であっても、内容面の検討では不便を感じることはない。

さて、『達性論』論争のアウトラインを概観するにあたり、行論の便宜上、ここに何承天と顔延之の論を順に並べて紹介し、各論に論者の姓と順番をつけた略称を付することにしたい。『達性論』は何Ⅰとし、これに続く顔延之の論「釈何衡陽達性論」を顔Ⅰと略し、以下「答顔永嘉」は何Ⅱ、「重釈何衡陽」は顔Ⅱ、「重答顔永嘉」は何Ⅲ、「又釈何衡陽」は顔Ⅲと略称し、引用文の出典を示す際にこれらの略称を用いることにする。

『達性論』論争が『白黒論』に起因することは言うまでもないが、『達性論』論争では『白黒論』に関する直接的な言及がないことから、従来の研究では『白黒論』と『達性論』の関連性に関して明確な見解が提示されていない。そこで、『達性論』論争においても「幽冥の理」が問題にされ続けているとすれば、どのような形で問題にされていたのか、この点について筆者の見解を提示してみたい。

『達性論』では儒教経典であり同時に玄学の原典ともされる『易経』の原理を引用し、中国の伝統的な世界観を提示している。『達性論』の骨子は主に何承天の『易経』解釈に依拠して成立しているとも取れる。『易経』は孔子の著とされる繫辞伝や説卦伝など十篇の解説、いわゆる十翼によって奥深い「理」が解説されており、『易経』は当時の

中国人にとって「理」や諸現象の「性」を知るためには必須とされた経典である。『達性論』で何承天が『易経』を引用した意図とは、『達性論』という論の表題に即して考えてみても、「性」とその根源たる「理」の探究にあることは明らかである。[4]

顔Ⅲで顔延之は何承天に対して、[5]

夫れ論難の本は易を以て奪いて体と為す。之れを失う已外は輒ち宏誕と云う。理を求むるの塗は塞がるるに幾し。

と述べ、何承天のように『易経』にのみ基づき、これ以外を「宏誕」として排除する方法論では、「理」の探究はおぼつかないと苦言を呈していることからも、何承天がもっぱら『易経』に立脚していたことがうかがわれる。

何承天と宗炳の論争の際に『弘明集』巻三「釈均善難」で、[6]

聖人は我が師なり。周孔は豈我を欺かんや。

と何承天が言っていることから、『易経』に依拠することは当然で、『易経』繫辞伝や説卦伝などの十翼も真実を伝えるものとして完全に肯定するという彼の立場がわかる。ただし、何承天は『易経』に関する当時の解釈には飽き足らなさを覚えていたものとみられ、それゆえ「幽冥の理」について不可知論を唱えたのだと考えられる。『達性論』では、『白黒論』で問題にされた「幽冥の理」すなわち「理」の領域から更に視野を広げて、現象に内在する「性」にまで論及した。そして、何承天の論争相手である顔延之は「理」と「性」の関連性についての問題意識を共有していたため、それぞれの立場から「理」と「性」を考察して『達性論』論争が発生したのである。

さて、ここで「幽冥の理」は仏教で説明されているとする仏教信者の顔延之の立場を確認しておこう。顔Ⅲで、[7]

知謂う、報応の説は皆是れ権教なり、と。権道は隠深にして、聖に非ざれば尽くさず。

と言い、報応説に疑義を呈する何承天に対して、聖人でなければ奥深い真実を知り尽くすことはできないと主張して

いる。ここでの顔延之の主張は、周公などの聖人の言や中国に伝えられる鬼神などの伝承と仏教との擦り合わせをおこない、『易経』などの儒教経典や中国の聖人の教えを肯定しつつ、より高い解釈を示す教えとして仏教を評価したものである。顔延之と何承天は、従来の儒教経典解釈に飽き足らなさを感じている点では共通するが、そこから一歩進めてより高い解釈を仏教に求めるか否かという点で見解が分かれているのである。両者の立場は顔Ⅲには、[8]

来論は姫を立てて釈を廃す。故に吾は釈を引きて姫を符とす。

として、何承天は周公（姫）に従うが仏教（釈）に批判的で、顔延之は仏教に依拠して周公をその教えの顕現の一つとみなすという立場が記されている。両者とも儒教経典と周公や孔子などの聖人を絶対的に肯定している点は、現代の日本人にはなじみのない前提条件であるので留意を要する。

次節以降で『達性論』論争の具体相を一つずつ見ていくうちに、何承天と顔延之の論に次のような傾向が看取される。すなわち、何承天の場合は天に対する統一的なイメージを持たない複数の儒教経典に論拠を求めているので、「理」に関しては整合性に欠けるきらいがあるが、話は常識的かつ経験的であるため割合に理解しやすい。一方、顔延之の場合は、仏教に依拠して論ずる「理」の整合性はおよそとれているが、話がややもすると大きくなりがちで、信憑性にかけるきらいがある。説明の便宜上、先取りして両者の論の傾向を述べたが、この点を念頭に置いて読み進むと両者の思考を汲み取りやすいように思われる。

このような論争が熱を帯びた背景としては、仏教に対して生死を通貫する世界観が期待されていたことが挙げられる。儒教は死後について明確で系統的な世界観を持たないし、道家や当時の道教も明瞭な構造を示していない。顔延之のような仏教信者はもとより、何承天のように仏教の世界観に懐疑的な知識人も仏教を無視することなく、強い関心を抱いていた。その関心はしばしば輪廻思想に集まり、輪廻思想に付随して、死後に精神は滅するか否か（神滅

不滅）や生前の行為の善悪が生まれ変わりに影響するという報応思想も論争の焦点となった。『達性論』論争は仏教的世界観を是認する顔延之と仏教的世界観に懐疑的な何承天の論争であり、上述の関心事を背景とした論争と見ることもできよう。

2　万物の本性について

何承天が慧琳と同様に「幽冥の理」について不可知論を支持したことは、『白黒論』を検討した際に論じた。[9]『白黒論』論争より派生する『達性論』論争の主要な論点は、問題提起をした『達性論』に集約されている。『達性論』は「幽冥の理」についての関心が動機となり「性」の探究に及んだ著作であるが、ここでは「空」などの抽象概念をテーマとはせず、もっぱら具体的な現象面を通して「理」を追究している。顔延之も含めて、『達性論』論争ではこの傾向が一貫してうかがわれる。

さてここで何承天が『達性論』で提示した問題点を挙げ、これらについて考察していきたい。何承天の関心とは、仏教が「万物の本性（本来的なあり方）」、「万物と幽冥の理の関係」、「万物の中で生きる人間のあるべき生き方」を正しく提示できているかという点にある。まさに「性」についての設問とも言える「本性」についてや、「本性」に即した「あるべき生き方」を個別のテーマとして設定し、かつ「本性」と「理」との関連性まで問題提起していることは、「性」（本性）と「理」の探究を目的とする『達性論』にふさわしい立論と言えよう。

万物の本性や、万物の中で生きる人間について考える際に、何承天や顔延之或いは当時の多くの知識人はこれらの問題と「理」を不可離なものとして考えていた。それゆえ、『白黒論』論争を受けて、何承天がこれらの問いを立て、顔延之もこれに対する自己の所見を述べ、『達性論』論争が成立したのである。本節では上記三つの問題のうち、「万物の本性」に関する問題を見ていくことにしたい。

さて、『達性論』（何Ⅰ）では『易経』の説を引用し、これを立脚点としている[10]。

夫れ両儀は既に位あり。帝王は之れに参じて、宇中に焉れより尊きは莫し。天は陰陽を以て分かれ、地は剛柔を以て用き、人は仁義を以て立つ。人は天地非ざれば生ぜず、天地は人非ざれば霊ならず。三才は同体なり。相須って成る者なり。

何Ⅰの冒頭ではこのように説き、何承天は論証不能の点には判断を慎重にする不可知論者ではあっても、論証が難しい万物の本性については『易経』を前提として、これを思考の出発点として提示している。このように天地人を位置づけた上で、

故に能く気を稟けて清和なれば、神明は特達し、情は古今を綜べ、智は万物に周く、妙思は幽を窮め、賾制は侔を作り、造化は仁に帰す。与に是れを能くするは君長と為る。黎元を撫養し、天を助けて徳を宣ぶ。

と続け、気の状態が清和である帝王が精神、情、智、徳の面で特別な素養を有した存在であるからこそ人民を治める資格があることを説く。

そして、帝王の善政に呼応して、天地も豊かな実りをもたらし、人民も必要な物資に事欠かず、楽しく節度ある暮らしを送ることができるとして、次のように記している。

日月は淑清にして、四霊は来たり格る。祥風は協律し、玉燭は揚輝す。九穀と芻豢は陸に産し水に育ち、酸鹹

百品は其の膳羞に備わる。棟宇舟車は金を銷(と)かし土を合わせ、絲紵玄黄は其の器服に供う。文は礼度を以てし、娯は八音を以てす。物を庇い生を殖やして備設せざるなし。

人間が生物の中でも天地と並ぶ高い価値があることや、人間の中でも帝王の偉大さを、何承天がことさら強調して説くのは、仏教の「衆生」という概念で果たして世界の構造が説明できるのかという違和感の表明である。

安(いづ)くんぞ夫れ飛沈蠉蠕(けんぜん)と並べて衆生と為さんや。

人間を他の生物と同列に並べた場合、帝王や聖人まで鳥、魚、虫などと同類となってしまうので、何承天は「衆生」という括り方をどうしても信じられず、このように述べたのである。[11] 何承天の考えによれば、『易経』に説かれる人民の生活と帝王の政治のあるべき姿とは、

夫れ民用は倹なれば則ち足り易し。足り易ければ則ち力に余り有り。力に余り有れば則ち志情は泰し。治を楽しむの心は是ここに於いて生ず。

事は簡なれば則ち擾(みだ)れず。擾れざれば則ち神明に霊あり。神明に霊あれば則ち謀慮審(つまび)らかなり。済治の務は是ここに於いて成る。故に天地は倹素を以て民に訓(おし)え、乾坤は易簡を以て人に示す。所以に訓示慇懃なること此くの若く之れ篤きなり。

と説かれ、[12] 帝王は天地と人民の生活の調和を取るために重要な役割を果たすものであり、動物や昆虫はおろか、一般の人間とも区別すべき存在なのである。何承天の『易経』解釈に基づく世界観はこのようなもので、何承天からすれば、仏教を信奉する顔延之がこれと齟齬の無い仏教的世界観の解釈を示すか、あるいは何承天の『易経』解釈ではない別の解釈で仏教的世界観との会通を果たさない限り納得できないのである。

以上が何Ｉにおける万物の本性についての問題提起であるが、何承天としてもまだ十分に意を尽くしたわけでは

なく、顔Ⅰに対しては何Ⅱで、顔Ⅱに対しては何Ⅲで見解を補足し、何Ⅲに対して顔延之が顔Ⅲで答えて一応論争は収束している。以下、論が出された順に、万物の本性に関する論争の経緯を見ていこう。

何承天が「人」について、「天地」の二儀とともに同体であるとする見解について、顔延之は顔Ⅰで[13]、

是れ必ず合徳の称なり。人の目に遭うに非ず。然れば庶類を総じて同じく衆生と号す。亦含識の名なり。豈上哲の謚ならん。

という回答をした。ここでは、「人」という概念はただ人間だけを指すのではなく、すべての生き物（含識）を代表した表現として解している。そして聖賢（上哲）のことのみを説いているとする何承天の考えを批判した。また、聖賢と生き物の同質性について、

豈得生之れ異なる可けんや。不異の生は宜しく其れ衆と為すべし。但衆品の中に愚慧群差あり。人は則ち物を役して以て養を為し、物は則ち役せられて以て人を養う。

と述べ、生命を受けている原理は万物に共通すると説く。ただ、人間には賢愚の違いがあり、人間は他の生き物を利用し、他の生き物は人間に利用されているという違いがあるだけだとしている。顔延之が万物の生命を平等だとする見方を基調にして世界を解釈する点は、明らかに仏教思想に起因するもので、これと人間を中心にして説明された『易経』の世界観との折衷を試みているのである。

何Ⅱでは[14]、

然らずと謂うに非ず。人生は均しと雖も、大徳を被るは之れを衆生と謂う可からず。譬えば聖人は同じく五常を稟くと雖も、之れを衆人と謂う可からず。奚ぞ不異の生に取りて必ず宜しく衆と為すべけんや。

とし、生命の原理のみを取り上げて言えば、顔延之の見解を否定するものではないとしている。しかし、聖人を衆人とは呼べないように、大徳を有する人間を衆生と呼んで同一視し、これを基調にして世界を解釈することはできないと反論している。

顔Ⅱで顔延之は[15]、

夫れ意に藉りて理を探るには之れを聖文の三才の論に析するに若かず。故に当に諸を三画に本づくべし。三画は既に陳んで、中は君徳を称す。所以に神は太上を致し、元首を崇一す。故に前に自ずから体が天地と合するに非ざれば以て元応する無しと謂う。

と述べ、何承天と同じく『易経』に依拠することの重要性と易の卦の三画の真ん中、「人」に擬せられる箇所から君徳の働きを読み取ることを肯定しつつ、天と地の間に存在する「体」が天地と合一しなくては、真に感応するはずがないと説いている。更に、何承天の見解については、

未だ存同を肯んぜず。猶以て兼容して棄つる罔きと広載して遺てざるを恐れるがごとし。篤物の志は誠に優贍為り。理位雑越し疑陽遂に衆きを恐れる。

と評し、人間以外の生き物を捨象して世界観を語ろうとする何承天に対し、生き物全体を包含する立場の優位を主張し、顔延之の見解こそが正しい世界観であると述べている。

万物のあり方に関する議論の基本的立場はこのようなものであるが、何Ⅲで何承天は、生き物に宿る精神の相違について踏み込んで論及している[16]。

夫れ特霊の神は既に衆に異なれば、得生の理は何ぞ嘗て暫くも同じならん。生は理に本づきて、理は異なれり。同じ衆の生の名は将に安くんぞ附せんや。若し此の生の名を執りて必ず使い衆に従わば、則ち混成の物は亦将

に例に在りや。

何承天は、特別な精神とは一般人の精神とは異なっているので、両者の精神の原理自体にも相違があると考えている。混成とは『老子』第二十五章に説かれる万物に先立って存在するもので、ここでは定まった形のないものの意に用いていると見られ、顔延之の解釈では捉えどころがなくなってしまうと批判したのであろう。

これに対して顔延之は顔Ⅲで、『易経』の原理に準拠して反論している。[17]

足下は（得生の理が）未だ嘗て暫くも同じならずと謂う。若し異理有らば復た煦蒸も非ざるや。則ち陰陽の表に更に受生の塗趣有り。

もし異なる理があるのであれば、気を以て万物をあたため養うこともなくなってしまうのではないか。陰陽の気以外に生命を作る原理が存在することになってしまうと指摘し、何承天の論が『易経』の世界観とも齟齬をきたしていると論難している。

以上に、何承天と顔延之の間で交わされた万物のあり方に関する議論を見てきた。いずれも権威ある原典を踏まえて「本性」、すなわち「性」の根源を追究しているが、主に「衆生」という概念の理解をめぐって、万物と人間の「性」、同じ人間でも聖人と凡人の「性」に対する見解が分かれている。何承天は儒教経典や老荘思想に基づいていても、従来説かれてきた世界観に対しては不十分さを感じ、新来の仏教の解釈についても納得しておらず、一方、顔延之は仏教の世界観に立脚し、仏教の世界観を演繹した形として儒教経典や老荘思想に説かれる世界観が展開していると解釈しようとしているのである。

3　万物と幽冥の理

輪廻説、報応説および神滅論・神不滅論の問題も内包する幽冥の理に関して、何承天が不可知論者であることは『白黒論』論争から観察された。『達性論』においても、何承天の不可知論者としての立場が看取される。

何承天が『易経』に説かれる天地人の世界観に立脚して自己の所説を展開したことは、前節で言及した。整合性のとれた世界観を儒教経典に求めた場合、『易経』に依拠することは何ら不思議ではない。中国に仏教が伝来し輪廻説、報応説および神不滅論が提示されると、拒否反応を示す儒者も多かったが、何承天の対応は異なっていた。以下に、『達性論』（何Ⅰ）における何承天の神不滅論と神滅論に対する見方を検討することにしよう。

まず、何承天は顔延之に神不滅論批判を提示している。[18]

生あれば必ず死有り、形弊さば神は散ずるに至りては、猶春に栄え秋に落ち、四時代換するがごとし。奚ぞ更に形を受くることあらんや。詩に云う、愷悌の君子は福を求めて回わず、と。弘道の己に在るを言うなり。

万物は生まれれば必ず死が訪れ、肉体が滅びれば精神は散ずると説く。生命が溌剌として繁栄する時期を経て、最後は枯れ果てる結末に至る様子は、四季の移り変わりと同じであるとし、一度枯れたものはもはや再生しないという考え方を述べている。同時に『詩経』の一節を引用し、君子は自己の幸いのために善いことをするのではなく、道を広めることを己の任としているのだとして、報応思想に包含される善因善果、悪因悪果の原理に対しても批判的な見方を提示している。

また何Ⅰには、この報応思想批判の他にも、明確に報応思想を批判している箇所が見られる。

乃ち内に嗜欲を懐き、外に権教を憚り、慮は方生を深くして、施して報を望むが若きは、昔の先師に在りては未だ之れ言或るにあらず。

とし、物欲しげに善事を行うなどは、過去の聖賢の教えに異なるのではないかと顔延之に問いかけている。

これらの見解だけを見れば、何承天は神不滅論を批判する神滅論者なのではないかと推定されそうであるが、一方で『詩経』大雅から神滅論とは見られない箇所を引用している。すなわち、

三后は天に在りとは、精霊の升遐を言うなり。

と述べ、「三后（周の大王・王季・文王）は死後に天にいらっしゃる」という一節は、死後に精神も滅びるとする神滅論に反する内容である。何承天は死後の精神のあり方について、「天に精霊が昇る」という『詩経』の伝承をどのように合理的に解釈したのであろうか。やはり、『白黒論』論争で考察したとおり、不可知論を選択したと考えるのが穏当であろう。幽冥の理に対して不可知論を唱える何承天は、『達性論』の中で神滅論と神不滅論のいずれにも積極的に組することはなく、あくまでも自己の問題意識に基づいて報応説・輪廻説・神滅論・神不滅論の問題に対して、それぞれ冷静に分析を加えていたことがうかがわれる。

何承天の見解に対する顔延之の立場は、当時の仏教を奉じた士大夫の例に漏れず、輪廻説・報応説・神不滅論の擁護者である。幽冥の理について顔Ⅰでは、何承天が四季の推移に伴う植物の栄枯と人間の一生を同一視した説明に対して反論している。[19]

然るに神理の存没は儻は枯荄変謝と異ならん。就し草木に同じなれば便ち当に煙尽すべし。

と何承天の見解をまとめ、もし草木の栄枯の様子と人生が同じ構造であれば、死後に精神は滅してしまうであろうと述べ、次いで、何承天が挙げた「天に精霊が昇ること」を述べた『詩経』との矛盾を追及する。

而るに復た三后は昇遐し、精霊は天に在りと云う。若し精霊必ず在らば、果たして草木に異なれり。則ち受形の論なり。乃ち更に来説に資する無し。将三后は善報を粋めて天に在生せしや。

もし三后が天に生じているのなら、これは仏教が説く受形の論に合致し、何承天の説には符合しないと指摘している。『詩経』は否定すべからざる儒教経典であるので、顔延之はここに立脚して、以下に続く論述の中で神不滅論と報応説を正当化している。

若し徒に精霊有らば、尚体状無く、未だ在天を知らずとなすは、当に何に憑りて以て立つべきや。吾は庭断に怯え、故に務めて依放を求む。而して進退思索して未だ所安を獲ざりき。凡そ気数の内は感対せざる無し。施報の道は必然の符なり。

「三后在天」は天に三后の形があることを確認できたので、『詩経』にその記述があるのだと顔延之は解釈している。この点を突き詰めて考えるとなかなか納得のいく答えが得られなかったが、世の中ではある作用が起こればこれに対応して必ず何らかの反応が生ずることからすると、やはり仏教に説かれる報応説は正しいと確信するに至ったという。

何Ⅰと顔Ⅱの議論が基調となって、何Ⅱから顔Ⅲにいたるまで補足的な議論がなされている。この間になされた神滅論・神不滅論に関する両者の議論を見ると、何承天は「無形の有」という状態を想定し、顔延之は神不滅論の立場から何承天の説に反対している。まず、何Ⅱでは、先に出た「精霊在天」について、孔子と弟子の仲由（子路）と賜（子貢）の問答を例に挙げて、「更に受形せず」との見解を提示している。これに対して顔延之は顔Ⅱで[20]、

有と雖も形無しとするが若きは、天下に寧ぞ無形の有なるもの有らんや。此れを顧みるに惟疑いあり。宜しく見て正しく定むべし。仲尼は答えずして有無は未だ弁ぜず。

と述べ、「無形の有」の存在を否定し、仲尼（孔子）は死後の精神の存在については回答を保留したのだとしている。

これを受けて何承天は何Ⅲで、中国に伝承される鬼神の存在を挙げ、これこそ無形の有であるとした。そして、鬼神の存在は経典にも記され、鄭の子産や呉の季札のような賢人も鬼神の存在を肯定していることを理由にして、無形の有は疑うべくもないと再反論した。

顔延之は顔Ⅲで何Ⅲに答えて、再び神不滅論の立場を説明している。顔延之はこの議論における何承天との発想の違いについて、顔延之自身はすべての生き物に通底する一つの理で説明を試みているが、何承天は「又置きて別に生類と為す」考え方を持ち、複数の理の存在を想定しているようだと指摘している。何承天のように複数の理が存在する場合、第一に理はいくつ存在するのか、第二にそれらの理の間にいかなる関係が存在するのかを説明せざるをえない。しかし、それらの説明ができていないという点が何承天の弱点でもあり、ひいては儒家や道家が仏教に対して引け目を覚える点でもある。

次に、何Ⅱから顔Ⅲの間でなされた報応説と輪廻説に関する両者の議論を抽出してみよう。顔Ⅰの「施報の道は必然の符なり」という見解に対して、何Ⅱでは「当に于氏高門と謂うべし」とコメントを付し、前漢の于公が公平な裁判をした自身の余徳によって子孫が栄えるであろうと予言し、家の門を高貴な人物が用いる馬車が入れるように高く改造し、実際に息子の于定国が丞相に昇進した故事を引用して、報応説の解釈を一つの見識として認めていても、これが報応説の論証にふさわしいかについては懐疑的である。また、「博陽は伐(ほこ)らずして、公侯の祚を膺(う)く」とも述べ、前漢の博陽侯丙吉が宣帝を補佐した功績を誇らずとも丞相に昇進したことを挙げ、「何ぞ後身に関するや」という見解を示し、これもまた報応説の根拠とはならないだろうとしている。顔延之はこれに対して顔Ⅱで荘周（荘子）と孫卿（荀子）にも報応説を裏付ける言葉があることを指摘し、中国の賢人も報応説を承認している点を強調している。

何Ⅲでは本当に報応の原理が機能しているのなら、聖人の教えが衰えて、この世に苦しみが蔓延しているはずが

ないという考えを提示して、報応説に対する疑義を補強している。更に輪廻説については、[21]

聖人は上に在りて百神と長を争わず。始め有らば卒わり有り。焉ぞ無死の地を得んや。

と述べ、中国では最高の権威者である聖人が天上で諸神とともにあるという世界観を提示した上で、これと齟齬をきたすような仏教の世界観、すなわち輪廻の苦から脱却して涅槃という無死の境地に達すると説く仏教の世界観を疑っている。何承天にとって、仏教のように整理され理論化された世界観を提示するのは難しいことであるが、顔延之を論難する際には、伝承されてきた世界観を疑うべくもない真実として根拠にすえて反論する方法論を採用している。

顔Ⅲでは、これらの何承天の見解について、第一にこの世の富貴を基準としている視野の狭さを指摘し、第二に世俗の見方を超えた高い見方をする必要性を説いている。第一の点は、道徳律と富貴の不対応関係についての論難に答えたもので、第二の点は、議論の立脚点の高さを問題にしている。第二の点について補足すると、顔延之は、[22]

山経の所画と仙伝の所記の如きに至りては、事は世載に関するも已に原ぬべからず。況や復た道は恒情を絶ち、理は常照に隔たる。

と記し、『山海経』や神仙の記述はなかなか世俗の人物には確かめようがなく、ましてや道や理といった奥深い領域はさらに容易に理解できないとしている。当時は『山海経』や『神仙伝』の記載も理解しがたいが事実として認識されていたようであり、更に深い内容を説く仏教についてもこの認識に準じるべきだとしている。

以上のように『達性論』論争では、『白黒論』論争で問題になった幽冥の理について、更に具体的かつ豊富な内容で論じられている。ここでは中国の聖人の教えや鬼神などの身近な習俗との整合性についてまで言及され、当時の人々の生活や考え方にもより接近することができる。

4　万物の中における人間

『達性論』論争では、万物の本性や万物と幽冥の理という実証や探究が困難な領域を論ずるに留まらず、万物の中において人間はいかに生きるべきかという卑近な問題にも論及している。聖人を鑑としつつ皇帝を頂点とする社会秩序は、儒家の理論によって構築され、この秩序は道徳や祭祀を規定し、人間の行動規範を提示していた。中国の士大夫が仏教の世界観を高く評価し、帰依する者も多数あらわれるようになると、仏教に説かれる行動規範と社会を支える儒家の行動規範の相違をどのように理解すべきか、あるいは両者の矛盾をどのように解消するべきかは自ずから大きな課題となった。中国の仏教徒は、仏教が真理を説く以上、中国の聖人の教えである儒家をも包摂する解釈が必ず存在するはずだという確信を持ち、この確信を前提として思考を重ねてきた。万物の本性や万物と幽冥の理の解釈に関して、仏教的世界観の蓋然性の高さを承認した場合、万物の中で人間がいかに行動するべきかという点における仏教と儒家との違いにも当然論及せねばならない。この点で、『白黒論』論争から『達性論』論争に至り、また一つ議論が深化されたといえよう。

さて本節では、第一に人間が同じく万物の一員である動物を殺生することは許されるのか、第二に犠牲を捧げることを儀式に組み込んだ祭祀を続けるべきかという点についての論争を取り上げることとする。何承天は『達性論』の中で上記二点を問題提起しているが、その理由は、「性」に透徹した見識を持った上で、万物の中における人間のあるべき形を探究する場合、最も象徴的かつ対照的な問題点は「殺生」であると認識していたからであろう。儒家の立場からすれば、第一の点は中国の聖人が説く世界観では容認されてきたことであり、第二の点は聖人が定めた祭祀

であると権威付けされたものである。同じ衆生として本性を根源的に同じくすると見る仏教徒からすれば、殺生は容認できないのであるが、聖人の許可を得ていると標榜したうえで煩瑣な儀礼を組み立てた儒家に対して、伝統の見直しを迫るのは当然ながら困難を極めることになる。以下に「殺生」に関する議論を考察していくこととする。

『達性論』（何Ⅰ）では、聖人が人間の生活において動物の殺生を容認している点を指摘している。[23]

大夫は麛卵せず、庶人は数罟せず。葦を行きて歌を作し、宵魚には化を垂る。所以は人用を愛すればなり。

大夫が狩を行えば、鹿の子或いはけものの子（麛）や卵は取らず、庶民の漁ではやたらに網をかけず。葦原を行けば歌を唱って動物に警告を出し、小さい魚は逃がしてやるという。中国のこのような習慣は、人の食用など生活に供する動物を愛しているからであると述べている。更に、これらの行動は聖人の精神にかなうものだと証明するために、次のように続けている。

庖厨には邇づかず、五犯は是れ翼なり。殷后は祝を改めさせ、孔は釣りて網せず。所以は仁道を明らかにすればなり。

ここでは、『孟子』梁恵王章句上で、君子は動物が殺されるところを見ると食するには忍びない惻隠の情が起こることを説いたことや、四面に鳥を取る網をかけ、呪師が天地四方から来る鳥がすべて捕まるようにという願い事をかけているのを見て、殷后（殷の湯王）がその三方の網を解かせて、願い事の言葉も変えさせた故事（『呂氏春秋』孟冬紀）を引用し、更に孔子が釣りをしても網をかけることはしなかったことも挙げている。つまり、聖王である湯王や聖人の孔子や孟子も動物の殺生を認めていたことを何承天は明示しているのである。

次に動物の犠牲をお供えとし、殺生を伴う儀礼の必要性についての何承天の見解を見ることにする。何Ⅰでは、

夫れ衆生なる者の若きは、之れを取るに時有り、之れを用いるに道有り。火を行うには風を俟ち、畋漁を暴わす

には豺獺を候つ。

と述べて、人間が生活するために適切に動物を取ることの必要性を主張するとともに、祭祀を行うことの重要性を強調している。祭祀の重要性については、豺は季秋に獣を祭り、獺は孟春に魚を祭るという『礼記』月令の記事を引用し、豺獺ですら自然や動物の恩に報いて祭ることを知っているのだから、ましてや人間は祭祀を忘れてはならないと論じているのである。

以上のように何承天は何Ｉの中で適度な殺生と、殺生を伴う祭祀の必要性を説明してきた。これに対して顔延之は不殺生を標榜する仏教徒として反論することになる。顔Ｉで[24]、

始めは或いは順に因ると雖も、終わりは裁残に至る。庶端は萌起して、情嗜は禁ぜず。害を生ずること繁慘にして、天理は欝滅す。皇聖は其れを哀れむ。此くの若くして頓に所滞を奪う能わず。故に候物の教えを設け、順時の経に謹む。将に仁を開き識を育てるを以て、反りて漸く息泰するのみ。道と与に心を為す者は或いは此れを剤ぜずして止む。

と述べて、殺生の是非と祭祀の必要性に対する答えとしている。顔延之は人間の欲望に対して非常に警戒心を抱いている。彼の見解は次の通りである。まず、最初は自然の運行に従った適度な量だけ動物を取ったとしても、最終的には悲惨な結果になるという。欲望が起こると、人間はそれを我慢することができず、害ばかり積み重なって、結局天理も失われてしまう。聖人はこのような人間の愚かさを哀れんだからこそ、欲望の対象となる動物を人間から取り上げなかったのだ。そして万物を保護したり、適切な時候に従うように教えを説き、仁を体得し心を養うことで、なんとか欲望を落ち着かせて生活も安定させているのである。しかし、これはあくまでも仮の手段にすぎず、真に道に順って生きようとするのであれば、殺生を完全に放棄せねばならない。顔延之はこのように説明している。

何承天は中国の伝統的な価値観をほぼ代弁しており、顔延之は伝統的な価値観と聖人の教えを否定せず、しかも仏教の不殺生と並立させようとしている。顔延之の場合、当時存在していた古典や故事に依拠しただけでは、何承天に反論できないので、探究すべきは聖人の本質であるとする論法を用いて、まず聖人の本質と仏教の教えの同一性を指摘した上で、従来の解釈を「方便の教え」として再解釈するという手法を用いている。

万物の中における人間に関する議論は何Ⅱ以下も続行しているが、およそ何Ⅰと顔Ⅰの枠組みを出ることはない。例えば、何承天は聖人の教えを言葉通り解釈するべきではないかという立場から論じ続け、何Ⅲでは先に挙げた顔延之の不殺生に関する見解に対して「将鄙議を難ずるや。将聖人を譏るや」と詰め寄るなどしている。顔延之自身はもともと聖人を誹謗するつもりなど全く無いので、顔Ⅲでは報応思想と関連付けて、[25]

自謂えらく、所施の動きを為す毎に、必ず因有り。聖人は従いて之れがために節す。

として、聖人は報応の原理を知っているからこそ殺生などという恐ろしい罪は犯さないし、人にも勧めないのだと述べた上で、聖人を誹謗したのではないかという何承天の詰問に対しては、[26]

誰の難なるか未だ詳らかならざるは、或いは自ら前報を忘るるならん。

と述べて、誰に対しての批判かを理解できないのは、報応思想を理解していないからではないかと反論している。

殺生や祭祀の是非に関する議論でも報応思想のように幽冥の理が関連してくるように、一つの事象を説明するには他の事象と関連させないと十分な説明は不可能である。何承天と顔延之の論は当時の知見を尽くしたものであり、両者とも初めから自己の立場を防衛するという狭い了見からではなく、それぞれの立場から万物の中における人間のあり方やあるべき姿について、より整合性の取れた認識を追究していたというべきであろう。

おわりに

『達性論』論争は、『白黒論』論争で最大の問題になった「幽冥の理」の探究から新たな展開を見せ、「理」から「性」へと探究の重点を移した。『達性論』では「万物の本性」、「万物と幽冥の理の関係」、「万物の中で生きる人間のあるべき生き方」の三点を問題点として提示し、何承天は『易経』の原理に立脚しながら、「幽冥の理」については不可知論を持ち、仏教の世界観に様々な疑問を投げかけ、顔延之は中国伝統思想と仏教の間に齟齬がないことを論証しつつ、仏教的世界観を擁護した。論争の個別具体的な内容は煩瑣に渡るためここでは再論しない。

何承天と顔延之の論の是非については、テーマが概念を手段とした探究の及ばぬ領域に踏み込んでいるため、客観的に決定できる性質のものではない。論争の歴史的意義について述べると、『達性論』論争は「理」と「性」の関連性という儒仏道三教における重要課題に取り組んだ先駆的な論争である点で注目すべきであろう。

また六朝時代における『達性論』などの議論の形式について述べると、次のことが指摘できるであろう。すなわち仏教は中国に根を下ろすにあたって、中国伝統思想とは総論として矛盾することが許されないため、広範かつ木目細かい検証がなされ、在来の思想との違いは深浅の尺度で解釈した上で、それらに比して深いと結論されねばならなかった。このような議論の形式は、一種の宿命として後世まで継承され続けたと言えよう。

このたび考察した『達性論』論争のような仏教の位置づけの確認作業は、それ以後の中国仏教の発展のために重要な作用を果たしたと考えられる。このような宿命的かつ不可避な基礎作業が晋代や南朝宋代に盛んになされたから

こそ、六朝末期に生まれた天台大師智顗や嘉祥大師吉蔵などは求道のエネルギーを仏教思想自体の深化に振り向けられたのである。三教の関係性に関する思索は、中国仏教の独自性を醸成する重要な要素として、更に詳細に解明する必要があると思われる。

註

(1) 拙論「慧琳撰『白黒論』をめぐる論争について」（『東アジア仏教研究』四、二〇〇六年五月）を参照。

(2) 大正五二、六九上。

(3) 何承天と宗炳の論争は直接に『白黒論』の内容を検討しているため、上掲拙論では『白黒論』論争の一環として扱い、『白黒論』論争より派生するが直接的に『白黒論』に言及していない『達性論』をめぐる論争については、本稿で別個に検討課題として取り上げた。

(4) 『白黒論』に続いて、何承天と宗炳の間でも論争がなされた。何承天は「性」について「夫れ天地の性を明らかにする者は、迂怪に惑うを致さず」（大正五二、二一下）と述べており、『達性論』はこの観点を敷衍したものであろう。宗炳は『易経』説卦伝の「窮理尽性」を引用しており、ここから「理」と「性」を関連付けた上での両概念に対する関心と、理論構築の基礎となる共通認識が確認される。

(5) 大正五二、二六下。

(6) 大正五二、二〇上。

(7) 大正五一、二六上。
(8) 大正五一、二六上。
(9) 上掲拙論を参照。
(10) 大正五一、二一下。
(11) 大正五一、二二上。
(12) 大正五一、二一下〜二二上。
(13) 大正五一、二二上。
(14) 大正五一、二二下。
(15) 大正五一、二三上。
(16) 大正五一、二四上。
(17) 大正五一、二五中。
(18) 大正五一、二二上。
(19) 大正五一、二二中。
(20) 大正五一、二三中。
(21) 大正五一、二四中。
(22) 大正五一、二七上。
(23) 大正五一、二二上。
(24) 大正五一、二二上〜中

(25) 大正五二、二五中～下。

(26) 大正五二、二五下。

〈キーワード〉何承天　顔延之　『達性論』『白黒論』

真言宗の安心論
——那須・渡辺論争をめぐって——

山本　匠一郎

目次

〔本論〕
「安心」という語
安心論の視角
那須・渡辺両氏の略歴
那須・渡辺論争の経緯
那須安心論の要点
渡辺の反論
渡辺の反論に対する那須の所信〔総論〕
渡辺の反論に対する那須の所信〔各論〕
論争のその後
那須真言教学の検討
近代における浄土教学の影響（インパクト）
渡辺の浄土教批判
安心の行方
〔参考文献・註〕
〔資料〕

「安心」という語

仏教語としての「安心」は、信仰や実践によって心が安らぐことを意味する。長谷宝秀『真言宗安心要義』では安心について次のように述べている。

> 我宗には安心といふ言葉は昔はあまり用ひなかったのであります。私の知る範囲に於ては、安心といふことは聖教の中に於てもあまり多く拝見致しません。この言葉は察する所に依れば、浄土門諸宗が盛んに行はれまして以来、その影響を受けて我宗にもこれを用ふるやうになったものと思はれます[1]。

「安心」という語は、仏典において「心を安(お)く。安(あん)ずる。安(す)える」という単純な意味では頻出する。聖教における最初の用例としては、坐禅や止観を修する文脈でよく表れる。とりわけ智顗『摩訶止観』で頻繁に使用される点から、すでに中国天台で述語化されていると見てよい。輪廻・生死の苦しみに向き合ってもなおいっそう心を平静に保つこと、という意味でも使われ、具体的には、臨終の場面であったり、重大な病気にかかったり、煩悩が生じたりしたとき、またはそのような落ち込んだ状況が発生しないための予防として、「安心」が言われる。また「初学安心」という語からも知られるように、初歩的、基本的な修道の心構えという意味もある。こうした語の使用が、禅宗の文献、『起信論』注釈書、『涅槃経』注釈書、浄土教などにおいて広く受け容れられていった。長谷宝秀が言うように、しばしば浄土教的イメージに染められている言葉ではあるが、唐宋以来、禅や如来蔵思想の文脈で歴史的に使用されてきている。とりわ

け日本においては法然『選択本願念仏集』[2]以降、いわゆる「弥陀の救いを信じて一心に極楽往生を願う心」（『広辞苑』）という意味で、浄土教で盛んに使用されることになった。また安心の類義語としては「用心」「観心」「息心」などがあって、日本真言宗では平安時代以降、いわゆる臨終行儀における「用心」として、この問題が歴史的に論ぜられてきたと言える。[3]

安心論の視角

いわゆる安心の問題は、宗教における救済論という視角から見た場合、救済者と救済される側との二つの主体があり、その主体の動きに即して、救済を実現する方法も二方面に分かれる。一般に、自ら救済者たらんとする宗教のあり方を「解脱の宗教」（たとえば初期仏教）とし、救済者への帰依・信仰を通じてその加護を受ける宗教のあり方を「救済の宗教」（たとえばキリスト教）という二様の図式でもって把握される。こうした二方向の宗教的性格は、仏教やキリスト教といった異質な宗教の性質を表徴するものとして捉えられるばかりではない。仏教内の教理それ自体においても、聖なる境地に至るための二つの通路があることが知られる。仏教の伝統的な宗義論において、解脱と救済という二つの通路は、前者は自力（聖道門）、後者は他力（浄土門）と位置づけられる。こうした二つのサルス（salus）の観念が、おのおのの教義の根本的性格を決定づけていると言ってよく、両者はしばしばその解釈をめぐって対立論争し、その思想を展開してきた。

救済論の論理構造をよく吟味すれば、そうした二方向の議論が互いに対立しながらも極めて密接に交叉していることがわかる。たとえば法然においては、主として修行の難易をめぐって立教の筋道が展開されているように、修行

によって主体が解脱する点においては解脱の宗教と相違がなく、論理軸を救済主体の問題に還元すべきではない。救済を主眼としながらも、結局、浄土における成仏は自己の修行によって完遂されるから、浄土門でさえも解脱の宗教ということになってしまう。こうした議論がアポリアに陥る理由は、宗教の持つ実践的な性格を教理のもとに一本化しようとするところに求められ、そうしたアポリアを一元化の方向で突き抜けようとした親鸞においては、他力本願、すなわち主体の徹底的な「放下」(Gelassenheit) においてその決着を見ようとする。だが、そこで決着された主体がなすべき当為は「本願を信じ念仏をまうす」という一事につきるのみであり、生きている主体の実践上のさまざまな問題は依然として解決されないままである。

真言宗においては、二つの救済論が交錯する度合いが、他宗に比して、より顕著であると言える。成仏や修行を重視する点においては解脱の宗教であるが、信仰対象の加護を求める点では救済の宗教である。こうした真言宗の救済論をいわゆる安心の問題として摘出した場合、上記に見られるが如きアポリアを端的に示した論争がかつてあったことが知られる。それが「那須・渡辺論争」である。那須政隆・渡辺照宏という真言宗智山派が誇る両巨匠に展開された有名な論争から、ちょうど半世紀の歳月が流れ、客観的にそれを眺めることができる時期にあり、また往々その論争自体が忘れられようとしている時代でもある。ここで那須・渡辺論争を再考し、その問題点を整理する必要がある。また単なる論争の客観的事実の叙述にとどまらず、それをモチーフとして、真言宗の安心論を考察してみたい。なぜ今さらながら「安心」なのかという疑問もあるであろうが、この問題に光を当てることで、教理上の問題のみに止まることなく、教理に立脚した宗教的境地の真意義について考えるよすがが与えられるであろう。その際、肝要なのは、那須・渡辺のどちらが良いか悪いかといった次元ではなく、まして論のあら探しをすることでもない。あるいは両者の立論を会通させるが如き振舞は、お節介を通り越した不作法であろう。それを断った上で、論争の意義を真摯に再

考し、二人の思想の来し方、行く末を追ってみたい。

那須・渡辺両氏の略歴

那須政隆（一八九四～一九八七）は、明治二十七年（一八九四）八月十五日に、愛知県津島市高台寺町において、父那須重太郎、母けいの次男として出生した（幼名那須正一）。信仰心厚い浄土真宗大谷派門徒の家であった。明治三十九年（一九〇六）、十二歳で愛知県海部郡蟹江町の龍照院住職・木村政覚阿闍梨について得度し、政隆と改名した。愛知県立第三中学校から、大正二年（一九一三）に新義真言宗智山派私立大学智山勧学院予科へと進学し、大正六年（一九一七）に智山勧学院本科を卒業している。さらに後二年間にわたって、高野山大学、東寺大学（現・種智院大学）において密教学を研鑽した。大正十一年（一九二二）に智山勧学院助教授兼舎監、昭和二年（一九二三）には智山勧学院教授に就任している。智山勧学院は、昭和四年（一九二九）に智山専門学校と改称し東京石神井に移り、昭和十八年（一九四三）に、大正大学に合併した。大正大学予科長、大正大学大学院仏教学部仏教学科真言学研究室主任、大正大学仏教学部長、さらに大正大学文学研究科仏教学専攻真言学主任等を歴任し、昭和三十二年（一九五七）には、大正大学第十五代学長に就任した。昭和四十年（一九六五）三月、大正大学教授を退職し、昭和四十二年（一九六七）、真言宗智山派管長に就任、昭和四十六年（一九七一）に、その職を満期退任した。その後も事・教両相にわたって精力的に活動され、昭和六十二年（一九八七）五月三十一日に九十二歳で遷化した。

渡辺照宏（一九〇七～一九七七）は、明治四十年（一九〇七）二月十日に、成田山東京別院深川不動堂主管・麻布延命院住職渡辺照叡（一八六八～一九三四）の長男として生まれた。十数代続く修験の家系であるという。大正八年

（一九一九）、十二歳で延命院道場において得度した。麻布中学、第一高等学校から、昭和二年（一九二七）に東京帝国大学文学部印度哲学科へ進み、昭和五年（一九三〇）卒業と同時にドイツへ留学、エルンスト・ロイマン（一八五九～一九三一）、リューダースに師事し、昭和八年（一九三三）に帰朝した。昭和十年（一九三五）より昭和十八年（一九四三）まで智山専門学校教授、昭和十八年（一九四三）より昭和二十年（一九四五）まで国立民族学研究所所員、昭和二十三年（一九四八）から昭和二十八年（一九五三）まで九州大学助教授（結核治療のため教壇に立つことはなかった）を歴任し、昭和三十一年（一九五六）から昭和四十四年（一九六九）まで東洋大学教授を在宅にて勤務した。昭和四十九年（一九七四）に成田山新勝寺教学参与、昭和五十年（一九七五）に成田山仏教研究所理事・参与・首席研究員に就任した。長い闘病生活の中、研究・執筆の勢は晩年においても衰えることがなかったが、昭和五十二年（一九七七）十二月二十七日に七十歳で遷化した。

那須政隆は、一派の管長ともなり、一時代を築いた世代からは理想的な真言行者として敬愛され、二十一世紀の現在においても景仰されている。また伝統宗学の最後の継承者として、講義・講伝を通して後生に与えた影響は大きい。一方、渡辺照宏は、旧制一高・東大というエリートコースを経てドイツへ留学し、ヨーロッパの新しい文献学を修得した。同じロイマン門下に大正新修大蔵経編纂者の渡辺海旭（一八七二～一九三三）がおり、ロイマン門下の「両渡辺」と称される、近代仏教学の泰斗である。戦後に肺結核を患い長く病床にあったが、研究・執筆活動に尽力され、卓越した語学力を駆使した原典研究法と強靭な批判力は、斯学の徒に憧憬と畏敬の念を抱かせた。那須・渡辺の両者とも真言宗智山派が誇る学匠であるが、およそ対極的な経歴をもっている。

那須・渡辺論争の経緯

昭和三十二年（一九五七）末から三十三年（一九五八）初にかけて、那須政隆と渡辺照宏が、『中外日報』紙上で真言宗の安心をめぐって論争を繰り広げた。ことの端緒は、那須が布教師向けに著した「真言宗の安心」（『智山布教資料』第一集）という論文にある。その論文に対して渡辺が個人的に異議を申し立てたが、受け入れられなかったので『中外日報』紙上で公開批判に踏み切った。それに対する那須の反駁、渡辺の再批判がなされ、当論争に関して諸氏がコメントしている。

当初、『中外日報』紙上では、渡辺は「ＡＢＣ」という匿名で、かつ那須の名前を挙げずに（大正大学　教授と削除空欄にして）批判を行っている。しかしあえて匿名としたのは渡辺の本意ではなかった。掲載直前の段階で、発表の仕方について問題があるとして、渡辺が掲載の見合わせを中外日報社に要請したところ、もうすでに刷り上がっていたために、やむなく編集部が匿名にして発表したものであり、これは渡辺の「意志ではない」。だが、こうした匿名批判に対して、那須は実名で反駁を行っているにもかかわらず、渡辺はその再批判においても那須を「Ｎ氏」と記している。その理由を「Ｎ氏の本名をここに記さなかったのは敬愛する某氏の勧告による」としているが、こうした態度はおよそ他者への配慮とは言い難く、この論争にある種の恨みを残すものとなっていることは否めないであろう。

さてこの論争の資料について以下に列記しておく。（資料二・三・四・五は全文を本論文末に掲載[4]）

［資料一］那須政隆「真言宗の安心」『智山布教資料』第一集、一九五七年九月十日

［資料二］ＡＢＣ「真言宗の安心について」『中外日報』一九五七年十二月五日

［資料三］那須政隆「真言宗の安心について　ＡＢＣ氏の難詰に対し　私の立場（上）」『中外日報』一九五八年一月十日
［資料四］那須政隆「真言宗の安心について　ＡＢＣ氏の難詰に対し　私の立場（下）」『中外日報』一九五八年一月十一日
［資料五］渡辺照宏「密教の現代的意義　真言安心論の新展開」『中外日報』一九五八年一月二十四日

那須安心論の要点

それでは那須安心論の内容を探ってみよう。その要旨は以下の四点である。

① 真言密教は理屈のやりとりをしたり、修行を積んで煩悩を一つずつ除いてゆくという教でなく、秘密法によって一足飛びに法身の宮に摂取せられる即決法の教であること。

② 本尊大日如来の御誓願成就によって、凡夫のわれらも既に救われている身で、凡夫の本性は仏さまと同じ種族であること。

③ 生死の一大事を本尊如来に打ち任せて全く手離しになること、そのことを理屈として知るのではなく、南無遍照金剛なる一念の真言に生死脱落の御利益を頂くこと。

④ 人間生活の諸形態は皆人間同士の約束ごとであるから、素直に約束を実践すること。

以上の四項から那須安心論は成っている。渡辺の反論に移る前に、ここでの内容と問題点を検証しておきたい。

まず要旨①についてである。那須は、従来の奈良仏教に対する空海の真言密教の相違点及び優位性について述べる。奈良仏教は「理窟を一歩ずつ辿ったり、修行を積んで煩悩を一つずつ取り除いて行くというやり方」であるのに対し、真言密教は「大乗総合の大衆仏教」であり、空海が提唱した即身成仏は、「最も早く、最も容易に、仏に成る」教え

であるから、「わが宗祖が提唱せられた即身成仏は、つまり理窟も修行もぬきで、一飛びに仏の宮に飛び込む即決法」であると述べている。［資料一・九〜一〇頁］

要旨②は、『大日経疏』を援引し、仏と凡夫の同一、本来成仏を主張する。その根拠として『大日経疏』の「爾の時に世尊は往昔の大悲願の故に而も是の念を作したもう」（大正三九・五七九中）を引用し、この「大悲願」の文言を、いわゆる五大願[5]の「衆生無辺誓願度」と解釈する。そして、これを浄土教学の論理と転換することによって、大日如来が誓願を成就して成仏したことは、取りも直さず一切衆生がすでに救われ、「凡夫の身でありながら本性は本来成仏しているのである」と主張するのである。浄土教学の根幹は、『無量寿経』における登場人物である法蔵比丘が四十八願を立て、願成って阿弥陀仏になったというストーリーを信じることにより成立している。そのうちの第十八願が念仏による浄土往生を誓った願（王本願）であり、これを主たる根拠命題として浄土教の思想が成立する。ここで那須が浄土教学の論理を真言教学上に射影している点は、教義学的には明らかな逸脱と見なされようが、ただ、その帰結である「本来成仏」については、後述するように那須真言教学の根底にあってどこまでも一貫しており、むしろその常道へと浄土教学を引きずり寄せていると見ることもできる。それはともかくとして、この箇所の主張では「本来成仏」とともに「仏と凡夫の同一」を説くのだが、仏と凡夫とが同族であることを知るために「結縁灌頂」という秘密の作法があり、その儀式を通じてわれわれは凡夫でありながら大日如来の弟子となって仏の家族となることができるとしている。［資料一・一〇〜一三頁］

要旨③は、南無遍照金剛を「一念の真言」とすることを説いている。すなわち、結縁灌頂によって仏の家族となったならば、その結縁を深く喜び、「生死の一大事を本尊大日如来にお任せして、全く手ばなしに成りきることが肝要」であり、「ただ〈あなたまかせ〉の一念を、南無遍照金剛と合掌する一行に、行じきることが肝要」と説く。こ

の点もまた一念の名号を称えるだけで往生が決定するという浄土教の念仏の影、さらに手放しに成りきるという点には、自らのはからいを捨てる他力の影がちらついている。[資料一・一三～一五頁]

要旨④は、そうした宗教的生活を真理としながら世俗生活を営むことの重要性を説いている。すなわち「生死の一切を南無遍照金剛なる一念の真言にうちまかせた上は、ただ人間としての生に誠をつくして、この人生を活きぬくことに努めなくてはなりません」と言い、人間生活は人間同士の約束ごとであるから、生活上の約束を素直に実践すること、それ以外に「人間の正しき生活はあり得ません」として、以上の四点を総括して「一場の法話」を終えている。[資料一・一五～二〇頁]

渡辺の反論

それではこの那須安心論に対する渡辺の反論[資料二]を見てみよう。渡辺が批判するのは、那須安心論の要旨四点のうち、はじめの三項目に対してである。

まず要旨①について次のように批判している。「六大四曼の荘厳な宇宙観に基づき身口意の三密を行じてはじめて達せられる境地が即身成仏である。もし□□（空欄）教授の言う如くであるとすれば、加行も灌頂もいらぬ。道場も学校も閉鎖して、昼寝でもしていれば即身成仏という事になろう」。つまり、教も行なく、一足飛びに即身成仏するという那須の主張に対して、それでは即身成仏は思想としても実践としても成立せず、真言行そのものを否定することになると反論しているのである。

次に那須の要旨②の主張に対して、那須が言う「本願成就」という文言について詰問している。「大日如来は本来

法爾として悟れる仏」であって、本願成就によってとっくに救われているという「時間的解釈を容れる余地はない」のであって、「本願成就してはじめて成仏したという他力本願とは根本的にわけが違う」と反論する。つまり古の過去に法蔵比丘が誓願によって西方極楽浄土の阿弥陀仏になった、それによってわれわれ当世・来世の衆生もすでに救われているという「時間的解釈」によって、浄土教の救済の論理構造を真言宗の成仏の理念に適用し、本尊大日如来の本質を捉えることは根本的に誤っているという指摘である。

さらに要旨③についての反論を見よう。那須の「生死の一大事を本尊大日如来にうちまかせて全くの手放しに成りきること」という主張に対し、渡辺は真言宗の根本経典からの引用をもって反証する。すなわち『大日経』「住心品」の「菩提心を因となし、大悲を根となし、方便を究竟となす。秘密主よ、云何が菩提とならば謂く実の如く自心を知るなり」[6]の三句の法門を引用し、さらにこの経文に対する空海『十住心論』の註解「迷悟己れにあり、執無くして到る」[7]を提示し、心の修習もなく全くの手放しの状態で大日如来に帰依すればよいとするのでは『大日経』も『十住心論』も成立しないと述べている。さらに「南無遍照金剛を一念の真言とすること」については、「どこかよその宗旨のにおいがするが、こんなデザイン盗用では先方の宗門も迷惑であろう」と手厳しく批判している。

渡辺の詰責はさらに続き、覚鑁の『阿弥陀秘釈』、高井観海の言葉を引いて、仏と衆生とが不二一体となる入我我入の宗教的境地が真言宗の根本教義であることを提示した上で、「大正大学真言学研究室の□□(空欄)主任教授が真言宗の根本教義をこのように曲解されたということは信ぜられないほど悲しむべきことである。独り智山末徒を惑わすのみならず、その影響の甚大なことを恐れるが故にあえて筆を執った次第。同教授の反省を促すと同時に智山派宗務当局の責任を問いたい」と結んでいる。

渡辺の反論に対する那須の所信〔総論〕

この論争が行われた昭和三十二年（一九五七）、那須は大正大学第十五代学長に就任し、多忙を極めている。渡辺の反論に対して、那須の回答がなされたのは約一ヶ月後、年が明けた昭和三十三年一月十、十一日付『中外日報』〔資料三・四〕であった。那須はこの回答を「難者の所論に対する反駁ではなく、読者諸賢に対する責任を果たす意味で執筆するもの」としている。

那須はまず機根論を述べ立てることから始めている。総じて仏法は仏の立場と衆生の立場との両辺がある。真言密教は「万機普益」（すべての衆生の利益を計る）であって、全衆生に開かれた「普門教」である。ゆえに「中古以来、本宗の学匠が宗意を汲んで、真言の教法の上に機教相応門と教益甚深門との両門を開立しているのは、まさしく普門教たることの証左というべきである」とする。すなわち能力の優れた者にはそれに相応した教えを説き（機教相応門）、能力が劣った者にも深遠な教えの功徳を与える（教益甚深門）、これによりあらゆる人々をおさめとることができる。

しかるに那須は、自分の安心論は、能力の劣った者を対象としており、教益甚深門の立場から説いたものとする。その那須の発言を直に見よう。

「あの一文」は初心者が暗記して、そのまま「お説教」するための資料として草したものである。対象が理解力の低い智山派の信者であることは改めて断るまでもない。従って「あの一文」は理論的でなく実践的であり、思弁的でなく信仰的であり、また哲学的でなく宗教的である。何処までも行為の立場で語っている。叙述が譬喩的

象徴的であったのも、この種の稿としてやむを得なかった。そして「あの一文」が教益甚深門の立場であることは勿論である。由来本宗における「お説教」は而二門の立場で行うのが立前とされている。而二は仏と凡夫の対立を意味するが、それは「救い手」と「救われるもの」との対立であり、「慈悲者」と「信受者」との相対である。従って「お説教」が教益甚深門に拠るのは当然のこととしなければならぬ。

那須のこの発言を確固たる所信と取るか、苦しい弁明と取るか、いずれにせよ、たとえ「お説教」であれ、または「教益甚深門」によったとしても、決して教理の本質からは外れないことが求められるのであって、典型的な会通の思考様式はつまるところ自家撞着に陥ってしまうのではないだろうか。

さらに那須は「真言安心」を要約して次のように述べている。見てみよう。

本宗教義の骨目たる即身成仏を諦信し、本尊大日如来に絶対帰依して南無遍照金剛なる帰依の真言を称え奉るを以て本宗教団の安心とする。かく安心決定したる上は、自己における実践の徳目として朝暮の礼懺、十善を戒行とし、他に対する徳目として慈悲喜捨の四無量心に住し、稼業即利他行の三昧に徹する。而して真言教団の理想なる和合福祉の社会の実現に精進する。

この要約は、すでに昭和二十八年（一九五三）の第二回智山教学大会（九月十二日・於総本山智積院大書院）において行われた「安心の決着に就いて」という報告に見出される（渡辺照敬氏のご教示による）[8]。この報告は、那須、芙蓉良順、藤井龍心の三名で、真言安心についての各自の研究を持ち寄って討議した結果、まとめられたものであるとい

うが、発表者が那須である点からも、その内容上からも、那須安心論の骨子が示されていると言える。このときの教学大会の質問でも「絶対帰依といった場合、他力のように思えるが、（真言宗は）自力を標榜するのではないのか」（小室裕充）という質問がなされており、これに対して那須は「真言宗は自力でも他力でもなく、加持力である」と回答している。このやりとりを見ても、やはりどうしても那須教学に浄土真宗的なイメージが払拭しがたく伏在している感があることを伝えているが、これには那須の出身地の問題（愛知県は浄土真宗が盛んであること）や、覚鑁教学からの反照、さらには西田哲学への傾倒といったことが考慮されなければならない。だがそれらは後に譲り、那須の反駁の詳細について見ていきたい。

渡辺の反論に対する那須の所信〔各論〕

那須安心論の要旨三点について、それぞれの回答を見ていくことにする。

まず要旨①「理窟も修行もなく、一足飛びに即身成仏する」という那須の主張について。渡辺はこれに対して、那須の主張だと「昼寝でもしていれば即身成仏」となり、即身成仏は思想としても実践としても成立せず、真言行そのものを否定することになると反論した。これに対して那須は、真言宗は「概念的把握をさけ、直下に真を頷く」ことを旨とすると述べる。この「頷く」という言葉は、那須がしばしば自らの信仰を吐露する際に使用する語であり、[9]「さながら」という語と同様、那須に特徴的な語であると言ってよい。こうした平明な語が醸しだす雰囲気の中に、那須の修行論（またそれは煩悩論でもある）が端的に示されている。すなわち真言行は、修行によって煩悩を取り除くのではなく、「一字に一切の真を象徴する真言陀羅尼を観誦するものである」。那須にとって、その真言行とは「本来成仏」

を証するものでなくてはならない。「本覚即ち本来成仏を宗として即身成仏を説く宗義からすれば煩悩という如きものが存在するのでなく、煩悩といわれるものでもその本質は決して煩悩性ではない」。「ただ要は根本において凡聖一如の真理、本来成仏の原理を諦信しているか否かによって、煩悩性とも菩提性ともなるのであって、本来の性は無記性である」。那須の修行論（煩悩論）においては、どこまでも真言密教は本来成仏なのであるから、煩悩とはあるのでもなく、ないのでもない「無明による幻想」なのである。

こうした意味から那須は要旨①について自ら次のように注釈を加えている。

真言の教は理窟を知ったり（概念的把握）、修行を積んだり（煩悩対治のための修行）しなければならないという教でなく、理屈ぬきで（真言陀羅尼）、一足飛び（修行さながら）に即身成仏する即決法である。

要旨②「大日如来の誓願成就」の問題について。渡辺の反論は「大日如来は本来法爾として悟れる仏」であって「本願成就してはじめて成仏したという他力本願とは根本的にわけが違う」というものであった。那須はこれに対して、仏陀観から説き起こす。仏陀とは自証（自らの悟り）と化他（他の教化）を円満した存在である（自覚覚他覚行円満）。さらに那須は『大日経疏』（大正三七・五七九下）の一連の文章に、釈尊の生涯を配当していく。すなわち「爾の時に世尊、往昔の大悲願の故に、而も是の念を作したもう」の経文は、「爾の時」とは釈尊が菩薩であった頃の六年の修行時代であり、「往昔の大悲願」とは五大願である。「若し我れ但し是の如くの境界に住しなば、即ち諸の有情は是れを以て益を蒙ること能わず」の文は、釈尊が菩提樹下で成道した直後において悟りを説こうか説くまいか逡巡されたのに相当する。「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、種々諸趣の所意見の身を示し、種々の性欲

の所宜聞の法を説き、種々の心行に随って観照の門を開きたもう」の文は、釈尊の四十五年の教化活動に相当する。このように『大日経疏』の文を釈尊の生涯に配当した上で「自覚覚他覚行円満」なる仏陀の内面的要素とを重ねて、「大日如来が五大願なる本願を成就して自証化他を円満せる完全仏陀と成られた」と解釈し、さらに本願を成就して成仏したことから「一切の衆生がすでに救われている」ことを導き出している。しかしこれは「一種の喩説」であり、「象徴的表現」であるから、「必ずしも文字通りに時間的に受け取るにも及ばないであろう」と那須は断っている。

なぜこのように迂遠な経典解釈を行ってまで、大日如来の本願成就を主張したのか、その理由を那須が詳細に述べているのでそれを見てみよう。問題はやはり「本来成仏」なのである。

なぜこうした苦心を犯してあんな表現を敢えて為したかというに、それは外でもない、即身成仏を宗旨とする以上、一切衆生の本来成仏（本覚）を言わねばならぬ。しかも本覚を理論的に説くことになると可成めんどうな哲学的叙述が必要となり、観智の低劣な人々には不適当であると考えたこと、そうした理論を陳べること自体がすでに説明的であって「お説教」にならないと思ったことから、ああした表現を試みたのである。つまり本来成仏を解らせたいために採った一個の表現法に過ぎないのであるから、もし「あれ」が余りにせんさくに過ぎるというのであれば、別な表現に直しても可いと考えている。要は如何にして本来成仏を納得せしめるかである。

最後に要旨③「生死の一大事を本尊大日如来にうちまかせて全くの手放しに成りきること」についての反駁を見てみよう。那須の「苦心」がここにおいても吐露されている。

大乗仏教が「生」の不安から解脱するをもって、その目的としているところから、生死の一大事を諦観することが根本的課題とされる。これを哲学的理解力のない人に納得してもらうには、いったいどう説いたらよいか。私も過去数十年の間、種々なる説き方を試みて来たが「あの一文」のように説いたとき、聴者が最もよくうなずいてくれるものだから、私としてはむしろ苦心の作だと自負しているほどである。しかるにそれが却って多くの疑義を招いたり、指弾を蒙ることに成るとは、実に皮肉でもあり「むつかしきかな」と嘆息せざるを得ない。

さらに「南無遍照金剛なる一念の真言」について、「デザイン盗用」との非難に対して、那須は次のように述べている。

本宗の特質とせられる三密行に「空」を実践する肚でいったものである。本宗の安心は何処までも実践主義であり、行動主義である。「空」を行為するには「あれ」以外によい道がないように思うが、如何であろう。私自身、哲学的理論によって「空」を追求し「ああ、ここだ、ここだ」と合点したとき、自然に南無遍照金剛が口をついて出てくる。よそのデザインの盗用でも何んでもない。真言宗独自の三密行であり、真言三昧である（『大疏』）。そしてこの三密行によって真言行者としての自己が確立せられる。

那須は最後に真言密教における重要語である「加持」について述べることで論を締め括いる。これはあなたまかせ、手放しに成りきるという点に、他力の影がちらつくことに対する反駁でもあるし、渡辺が「入我我入」こそ真言密教の宗教的境地であると説いたことへの那須の回答である。この安心論争に先立つ四年前の智山教学大会で那須は「真言宗は自力でも他力でもなく、加持力である」と述べている。那須の回答は終始一貫していると言える。

最後に加持について一言しなければならぬ。宗祖は『即身成仏義』の加持を説明して「加持とは如来の大悲と衆生の信心とを表す仏日の影、衆生の心水に現ずるを加と曰い、行者の心水能く仏日を感ずるを持と名づく」とのべられている。真言行者が大日如来の大智と大悲を信受して帰依す（あなたまかせ）とき、加持感応して即身成仏を遂げることができる。いまこの加持の内容を見ると、仏の悲智が行者に働きかける仏力（他力）と、この仏力を信受して帰依する行者の力（自力）と、そしてこの両者を融合せしむる法界力との三力が具足されている。私が「あなたまかせ」とか「手ばなし」とかいっても、それは決して純他力でない、三力具足の肚である。

論争のその後

那須の所信に対し渡辺は、一月二十四日付『中外日報』で「密教の現代的意義　真言安心論の新展開」と題して持論を展開している。すなわち世界の文化史・日本の文化史上における真言密教の意義について述べている。渡辺の仏教史観は、インド大乗仏教の精華として真言密教があり、空海はその正系の継承者であるという、他宗から見ればいささか「護教的」な視点に立脚したものと言えるかもしれない。だが渡辺の原典に基づく緻密な研究と、周辺学問の知識を援用して織りなされた新しい仏教のパースペクティブは、従来の通俗的仏教史――真言密教を単に平安貴族の加持祈祷の仏教にすぎないと位置づける見方――を大きく修正する役目を果たした。渡辺はさらに次のように続ける。二十世紀は自己喪失の時代から、新たに人間復興の気運を作り出しつつある、そういう時代に「現実肯定のしかも人間性の深奥さを端的に表現した真言密教こそは最も適切な宗教」であって、「中世的な彼岸逃避や自己喪失

では現代人の要求には間に合わない」と結論づけている。

こうした大上段の議論を述べた後、ついで程度に那須の安心論について言及している。そこでは那須の所信にいちいちコメントを加えることをしていない。ただ那須の「観智低劣な人々を対象としたお説教」という表現に対して、「N氏のような学徳兼備の高僧になると御自分は高尚な真言の法門を味わうが《全く観智低劣なる人々に真言道をうなずいてもらうために》それとは別の教を説かれるのだそうである」とひとくさりし、「氏のような物の考え方が今日の仏教の不振を招いたのだということは確かである」と断じて、擱筆している。

これを最後として、その後、二人の間で議論が交わされることはついになかった。消えた焚火の火種を探るように、小室裕充氏が『中外日報』紙上で渡辺の真言密教論について質問を送り、渡辺はそれに対して回答を行っている。[10] だがその中に見るべきものも見出されないので、那須・渡辺のその後の思想の行方を追ってみることにしよう。

那須真言教学の検討

本論争とは別に、那須には「真言宗安心大意」（一九三八）「真言道を往く」（一九七一）「本覚より帰命へ」（一九七五）という三篇の安心論がある。この「三篇は先生の真言信仰を諄々と語るというよりも、確固たる信念にもとづいてむしろ真情を吐露したものであって、限りなく含蓄に富んだ信仰の告白の書」[11]であり「那須教学の総決算」[12]（宮坂宥勝）であるから、それを見てみなければならない。

那須真言教学の要諦には「本来成仏」がある。その姿勢は最初から最後まで変わっていない。これに関してはある有名な話があって、那須の学生時代——那須は大正二年（一九一三）から八年（一九一九）まで智山勧学院の学生

であったからおそらく大正初期、二十代前半の頃であろう――名古屋から京都へ向かう汽車の中で、ある禅僧と問答を交わしたという。その禅僧は、僧服に角帽を被った若き那須に「君は何宗だ」と尋ねた。那須が「私は真言宗です」と答えると、くだんの禅僧は「真言宗は即身成仏だが、それは本来成仏かどうか」と問うた。那須はそこで度肝を抜かれたが、咄嗟に「本来成仏です」と答えたという。[13] このときの体験を、後年八十歳を超えた那須にして、なお新鮮な驚きを保持したままに語らせている事実は、この禅僧との問答の経験を一つの体験的事実として自らの学問において直接身に引き受けてきたことを伝えている。

「真言宗安心大意」（一九三八）において、那須は真言宗の根本的立場を「本不生」と「三摩地」との二つに認めている。本不生とは「始めも終わりもなく本より生じないもの」である。那須はそれを「世界全体を一個の縁起体として全体的に呑み込んでしまった境地[14]」としている。その境地はどのようにして知られるか。

> ただ在るのは現在ばかりである。過去も未来もあったものではない。いっさいは現在の一瞬に圧縮されている。かくて現在の一瞬一刻にすべてがかかっている、というように世界の縁起を尋ねて現在の一瞬に世界の全体を頷くのが、すなわち本不生を悟得したということであります。[15]

那須にとって、真実の世界を自覚する、体験する、理解する、了解する、捉える、知る、これらは「頷く」という動詞で表現される。つまり外からではなく内面から肚に据えるのである。「世界の全体相を頷く」「現在一瞬の生命に全世界を頷く」「生命が生命自らを頷く[16]」、こうした表現の中に那須の根本的な世界了解があって、それは晩年の那須にも貫かれている。[17] またその真実の世界の相を、那須は生命・宇宙・法界という語によって表現する。「宇宙法界・

宇宙法身・宇宙大自然・宇宙の大我・宇宙の根本法身・宇宙の大生命・宇宙普遍の大生命・宇宙根本の大生命・宇宙法界の大生命・宇宙生命・根本生命・永遠の大生命…」などである。

これらの語によって示される世界に入ることがすなわち「三摩地」である。「深く自己の生命に没入したところを三摩地(三昧)という」[18]のである。それをしばしば那須は「花を見る」という経験の現象学的分析によって示そうとする。

このように生命に徹した三昧の境地には、自分もなければ他もない、ただ生命の事実のみであって、自他が全く一如となっているのである。花に見惚れた三昧には、花を見ているという自分もなければ見られている花もなく、ただ花を見つつある生命のみの境地でありますが、しかしその三昧のうちには、自分と花とが全く一如に溶け入って自他脱落の全機的生命が活動しているのであります。そこでは自己と環境とがまったく一つとなっています。[19]

花の喩例は、晩年の安心論「真言道を往く」(一九七一)でも詳細に述べられている。[20]こうした宗教的境地の現象学的分析は、哲学者・西田幾多郎(一八七〇～一九四五)が本領とするところであって、那須は若年より西田哲学から大きな影響を受けている。花の喩例に関して言えば、次の西田の文を見てもわかるだろう。

我々が物を知るということは、自己が物と一致するというにすぎない。花を見た時は即ち自己が花となっているのである。花を研究してその本性を明にするというは、自己の主観的臆断をすてて、花其物(そのもの)の本性に一致するの意である。(西田幾多郎『善の研究』[21])

しかしその影響は「西田哲学の洗礼」[22]（宮坂宥勝）と言うより、まだ若き那須が受け取った新時代の雰囲気のようなものであったにすぎないであろう。那須は外から対象論理的に与えられるものは決して受け取らない。自らが内面的に頷くものしか受け取ることはしないからである。晩年の安心論「本覚より帰命へ」と題する講演で、八十歳を越えた那須が述べようとしている真言教学の根本問題も、やはり同じ「本不生」と「三摩地」であって首尾一貫、徹頭徹尾変わらないのである。

「本覚より帰命へ」は、那須教学の帰結点であるが、そこで最終的に語られている問題は、かつて渡辺との論争において詰問された「南無遍照金剛」という名号の問題である。すなわち――「帰命」とは真言「ノーマクサマンダボダナン」（Namaḥ samantabuddhānām）「普く諸仏に帰命いたします」）の略号である。伝法灌頂でいただく印信には「帰命バン」とあるが、バン（vaṃ）とは大日如来の一字真言であり、それはすなわち遍照金剛である。だから「帰命バン」は端的に言うと「南無遍照金剛」となる。――このように説き、那須は聴衆に語りかける。

皆様、「本覚から帰命へ」と最後の帰命において、私どもは自分自身が本来如来様に成り得る境地であります。本来成仏とは帰命の世界に行って初めて自分自身がそのものに成り得ることだ、と申し上げたいと思います。どうも思想的にいろいろ言うのは結構ですよ。けれどもただそれだけではいかん。どうしても行為しなくてはいけない。行為するには一座行法を修するとか、あるいは阿字観をやるとかもちろんそういうことも結構ですよ。しかしそれは、結局は南無遍照金剛へ行く過程でしかないのです。だから日々私どもは南無遍照金剛でいかねばならないと思います。私はこれが即身成仏の姿だと思います。[23]

かつて渡辺との論争で「デザイン盗用」と非議された「南無遍照金剛」であるが、その論争で那須が最後に締め括った問題もやはり「南無遍照金剛」であった。そのとき那須は「南無遍照金剛」を真言とすることは、決して「よそのデザインの盗用」などではなく、「真言宗独自の三密行」であり、それによって「真言行者としての自己が確立せられる」と言い切った。渡辺との論争の際にはややもすれば弁明に聞こえた主張であるが、やはり那須においてはどこまでも首尾一貫していたのであり、確固たる教理・実践の理念であったと見るほかないであろう。

近代における浄土教学の影響（インパクト）

那須は直接に浄土教学から影響を受けたわけではないが、愛知県の熱心な真宗門徒の家に生まれた者として、幼少年期に味わった信仰的雰囲気からも真宗的な仏教観にそもそも親和的であったかもしれない。だが那須の浄土教学へのシンパシーの問題は、さまざまな側面から照射する必要があろう。近代における哲学思想界・仏教界の全体的な思潮からの影響、または覚鑁・新義真言教学の阿弥陀観（大日と阿弥陀との密接な関係）に由来する側面、さらには密教浄土教という文化思想のベースに据えて見つめ直すことも必要な作業である。そうした側面から那須教学を再検討することで、さらに多くの問題領域が拓かれるであろう。ここではそのうち近代において浄土教学が果たした哲学思想界への影響という問題から、那須・渡辺の思想を逆照射して考えてみたい。

近代における浄土教学・親鸞教学は、明治三十年代以降、『歎異抄』の「再発見」によって、一時代を切り拓いていった。その先鞭をつけたのが清沢満之（一八六三～一九〇三）であり、浩々洞門下の曾我量深（一八七五～一九七一）・金子大栄（一八八一～一九七六）らであった。明治初期、仏教界は廃仏毀釈によって大きなダメージを蒙った。ようやく明

治三十年代になって嵐の時代が治まりはしたが、宗教界にはまだ暗雲がたれこめていた。近代という世俗化の時代はやがて宗教を必要としなくなるのではないかという焦燥感、さらには神を必要としない科学主義の無言の圧力が宗教界にのしかかっていた。しかしそれゆえに社会全体に不気味な不安や絶望感が広がっていた。第一高等学校の生徒・藤村操（一八八六～一九〇三）が華厳の滝へ投身自殺をはかったのが明治三十六年（一九〇三）であり、この年に清沢満之も亡くなっている。不安の時代ゆえに心や精神性、霊性を強く希求し、それを哲学・思想・宗教に求める気風も出てきた時代である。清沢はそういう時代の風を一身に受け、浄土真宗教学を「絶対他力」「精神主義」のもとに称揚し飛躍させた人である。そして哲学・思想界は、そのような浄土教団の志向とパラレルに、近代ヨーロッパの哲学思想をふまえた上で、それとは異なった新しい東洋の思想・日本の思想の確立を求めていた。西田幾太郎の哲学の独創性はそういう希求に好く適っていた。清沢と西田との間に直接の関係はないが、西田の日記を読むと清沢の著作に感銘したことなどが記されており、[24] ほぼ同じ時代を東大哲学科で学んだという点、西田哲学における浄土思想の影響なども加味しながら、両者の関係を探っていくのは今後の課題である。

明治以後、日本の仏教者に課せられた課題は、仏教の近代化・現代化であったが、その多くのエネルギーは西洋の学問的方法を駆使した「仏教学」を構築するという仕事に投入された。この方面においても浄土教団は他宗に先駆けた功績を挙げていった。すでに明治九年（一八七六）に東本願寺は、南条文雄（一八四九～一九二七）、笠原研寿らをサンスクリット語習得のためイギリスに留学させている。南条はオックスフォード大学でマックス・ミューラー（一八二三～一九〇〇）に師事し、彼のもとで『無量寿経』『阿弥陀経』の梵本を刊行している（一八八三）。浄土教団は、最も早く西洋の原典学を取り入れ、比較実証的な研究方法と歴史的研究方法によって、科学的・合理的精神を身にまとった近代仏教学の法城を形成していったのである。[25]

近代の哲学・思想界は、こうした浄土教学・真宗教学の溌剌とした思想の力と確固たる合理精神を感じ取ったのであろうか、とりわけ親鸞にその関心を向けた。梅原猛は、日本の思想界の親鸞贔屓について次のように述べている。

文学者を例にとろう。空海や最澄や道元について、日本の文学者は、ほとんど興味を示さない。彼らについて書かれた小説や伝記は少ない。しかし親鸞はちがう。彼をモデルとしてつくられた有名作家の小説・戯曲はあとをたたない。倉田百三『出家とその弟子』、吉川英治『親鸞』、丹羽文雄『親鸞』などはとりわけ有名であろう。作家ばかりではない。思想家もまた、親鸞について異常な関心を示す。晩年の西田幾多郎も、禅より親鸞により多くの興味を示したし、その後継者田辺元は、『懺悔道としての哲学』によって親鸞を自己の哲学と対決させた。また、一生マルクスとハイデッガーの間をさまよったかにみえる三木清も、三木よりももっとマルクスに忠実であった服部之総も、晩年、死の前の白鳥の歌のように、親鸞への賛美の歌を、それぞれ、彼ら流の仕方でうたった。[26]

西田幾多郎（一八七〇～一九四五）は石川県で真宗の家に生まれた。西田は禅の哲学者としてよく知られるが、梅原が言うように晩年は禅より浄土真宗の世界観に興味を示した。西田自身は「余は真宗の家に生まれ、余の母は真宗の信者であるに拘わらず、余自身は真宗の信者でもなければ、また真宗に就いて多く知るものでもない」[27]と言っているが、その遺稿「場所的論理と宗教的世界観」は、浄土真宗の世界観を場所的論理の立場から基礎づける著作であり、[28]西田はそれを「私の最終の世界観とも云ふべきもの」と述べている。[29]

彼の弟子・田辺元（一八八五～一九六二）は、西田よりもはるかに直接的に「私は親鸞が仏教に於て進んだ途を、偶然にも哲学に於て踏ましめられることになったのである」[30]と告白し、「私は今や親鸞の指導に信頼して懺悔道を推

進せしめられるに至ったことを、他力の恩寵として感謝せずには居られぬ」[31]と跪拝している（『懺悔道としての哲学』）。総じて近代日本の哲学・思想界の仏教に対する関心は浄土か禅に向けられているのであって、とりわけ京都学派はそこに東洋的な宗教性、ひいては近代を超克し東西文化に貢献を果たしうる日本人の独創を見出そうとしたのである。それは三木清（一八九七～一九四五）、和辻哲郎（一八八九～一九六〇）においても同じであった。

近代の日本思想があたかも親鸞に帰結していくかの如き体は、他ならぬ御大西田幾多郎に由来し、それだけの影響力を果たした浄土教団の底力とでも言うべきものを認めざるを得ない。翻ってその西田から若年より思想的な影響を受け取った那須もまた、当然浄土思想に親和的であったろうと考えられる。しかし那須にとってそれは浄土教への傾斜や媚態などでは決してなく、那須は、日本思想の土着的性格をそなえた浄土と禅のさらなる奥底に、自らの信ずる真言密教の真実義を見ようとしていた。それは次の発言に照らしてもわかるであろう。

曹洞宗の祖師の道元は、弘法大師の本来成仏というものをちゃんとお悟りになっているのです。道元は、本当に弘法大師の宗教をそのままそっくり戴いている人です。真言宗の本当の流れを汲んでいる多くの人々が、むしろ忘れている。学問学芸の方へ走ってしまって、本当のものをどこへやら見失ってしまっている。それなのに他宗の道元というような人、あるいは親鸞というような人、そういう人にいいところをみんなとられているということを、私はしみじみ残念に思う。[32]

渡辺の浄土教批判

那須の護教論とは全く異なる仕方で、渡辺は真言宗の護教論を展開した。渡辺の強靱な批判力は、岩波新書の三部作『仏教』（初版一九五六、第二版一九七四）・『日本の仏教』（一九五八）・『お経の話』（一九六七）に遺憾なく発揮されているが、その批判力は真言密教には及んでいない。『日本の仏教』中「アミダ信仰」の項目で、渡辺は浄土教を次のように断案している。

> また一般に浄土教は現実逃避の傾向が強い。日本人が正面から現実の問題と取組むことを回避する態度を助長したのも、浄土教であった。したがって封建的勢力に協力し、社会の近代化を妨げた責任の一端もここにある。こういう点から考えても、浄土教は西欧における宗教改革とは正反対の役割を果たしたと言わなければならない。この末世的な新興宗教を「日本仏教の精華」とよぶような偏見が今でも一部では行われているが、そういうことをいうのは仏教の本質と実践的意義を知らないからである。浄土教の近代化はなお今度の問題であろう。[33]

日本近代の仏教学の基盤を形成し、哲学・思想界にまでその共感を拡げた浄土教学だが、渡辺においては全く正反対の評価が下されている。さらに渡辺は浄土教批判に焦点を合わせて、その根幹を揺るがす論争へと赴いていく。那須・渡辺論争の五年後（一九六三）に起こった「アミダ教論争」である。[34] 浄土教の本丸である、アミダ信仰の根本的批判を行ったのである。この論争の意義は早島鏡正が述べているように、いまだその当否については議論が深めら

れることなく保留されたままである。[35] 浄土教団は、渡辺照宏の「インドにはアミダ信仰はなかった」という主張に対して、即座に激しい反論を行っている。渡辺の説に対して、『中外日報』紙上で舟橋一哉（大谷大学教授）、月輪賢隆（龍谷大学名誉教授）、宮地廓慧（京都女子大学教授）が反論し、四ヶ月にわたって論戦を繰り広げた（六月二日～十月二日まで）。[36] 今ここでその論争の経緯を追っていく暇はないので、渡辺のアミダ信仰仮説の要点だけ述べておこう。その骨子は――インド仏教史の立場から、浄土教（アミダ信仰）は仏教としては新規な説であり、かつインドにおいて実際に行われたという確実な証拠が何一つ見出されない。浄土三部経もインド伝来のものとする積極的な証拠が見出されない。ゆえにアミダ仏と西方極楽浄土との信仰は、本来の仏教にはなく、インドで行われたことはなかった――というものである。

このアミダ教論争の発火点となったのは、渡辺が著した「アミダ信仰はどこで作られたか」（『大法輪』昭和三十八年六月号）という論文であるが、その冒頭にはわざわざ大法輪編集による前書きが付されている。それによればこの渡辺の論考は「大乗仏説、非仏説の論争を批判するために書かれたもの」であって、「法然仏教、親鸞仏教そのものを批判したものでないことをお断りしておく」とのことである。編集がわざわざ論文の冒頭でこうした断り書きを述べているのはむしろ奇異の念を抱かせる。やはり断り書きの裏側の方に真意があるように感じさせる。渡辺がこの論争で企図したことは、大乗仏説・非仏説論争の批判でもなければ、純粋なアミダ信仰仮説の提唱でもなく、やはり浄土教批判であろう。そしてそこにはかつて那須安心論の浄土教的傾斜を戒めた、先の論争が影を落としていると見る。

安心の行方

那須と渡辺の論争は、結局、決着を見ることはなかった。しかしここで二人の思索がとぎれてしまっているわけではない。二人はどこまでもそれぞれの立場で真実を究明していったのである。那須は空海の思想を「本来成仏」として定位した上で、自らの信仰的立場を深めていった。そこでの立場は一貫してゆらぐことがなかった。翻って渡辺照宏はどうであるか。渡辺は原典研究法と思想史学という研ぎすまされた刃を浄土教に突きたてた。単身、浄土教の本丸にのりこみ、アミダ信仰の根本的批判へと赴いていったのである。

那須・渡辺の両者の間に決定的な一瞬の火花が散った後、以後二人は、まったく独自の道を進んでいき、決して交わることがなかったと言えるだろう。しかし二人が当世一代の学者として思索を深めていったという点、そしてその真摯さにおいて、他の追随を許さぬところに到達している点では同じである。あらゆる意味で対照的な二人だが、真言宗の教義をどこまでも信じ、護り、追求していった二人が、底の方ではつながっているはずだと私は思いたい。

二人にとって結局、安心とは何であったろうか。やはり安心とは、自らの死に臨んだときに最も大きく現れ出てくるものであるはずだ。死が怖くない人はいない。どんなに口で他人に永遠なる生命を説こうが、それが観念にすぎなければ、自らの死に臨んで取り乱すにちがいない。高僧がガンを告知されて意気阻喪しすぐに亡くなってしまったという話は、世上よく聞く話である。僧侶であればなおさら生死の一大事について肚を据えていなくてはならない。晩年の那須は「本覚より帰命へ」という講演で次のように語りかける。

善いことも悪いことも、みんなこれは如来様なんです。我々みたいな明日死ぬかわからないような老人になると、本当に死というものが重大問題です。私は嘘ではなく、本当に自分はどうして死ぬかということを毎日考えております。私は「南無遍照金剛、南無遍照金剛」と唱えながら消えていきます。だからお前たちは側に寄らずに静かにしてくれと、家内たちに言っております。私は坊主である以上本当に最後の往生だけは大往生を遂げたいと、こう願っているからこんなことを言っているのでありますが、このことはあなた方も私と変わりないはずだと思います。[37]

こう私たちに語り、自らに聞かせる那須は、果たして臨終に際してどうであったのだろうか。御孫である那須政玄氏が、その場面をお伝え下さっているのでここに記させて戴く。那須はその最後の願いを静かに成就したことが誰の胸にも伝わってくるであろう。

那須は一九八七年（昭和六二年）五月、九十二歳で亡くなった。ちょうど『釈摩訶衍論講義』の執筆中で、すでに出来上がったノートをもとに原稿化している途中であった。（これは後に福田亮成先生が残りの部分をノートから原稿化され、さらに先生が構成されたテキストを付して出版された。）集中治療室に入って六日目の死であった。臨終に立ち会った看護婦の話では、お茶を所望し、遠くに鐘の音が聞こえると言ったそうだ。それが祇園精舎の鐘の音か、小僧として撞いた鐘か、はたまた智積院のか自坊のか定かではない。静かな死であった。[38]

渡辺はどうであったのだろうか。渡辺は病身であったからつねに安心を問われる境遇にあった。戦後、不幸にし

て病を得て、類い希な天才に恵まれながら、人生の後半生を病との闘いに過ごした。しかし病床にあって、一冊の本をも持てない体力の中でさえも、本を一頁ずつ破り破りしながら読み進めていく、壮絶な学問への意志を貫かれたという（伊原照蓮氏の談話）。渡辺の弟子であり、一度は那須家とも縁組した、政玄氏の御尊父である大鹿実秋氏が、渡辺の臨終の場面をお伝え下さっている。渡辺は臨終に際してなお、真理への意志を徹せられたことが知られる。那須・渡辺の臨終の場面を奇しくも父子の文章によって伝えることになるが、そのわけは、ありのままの最後を伝えてくれる文章として、また双方ともに故人へのもっともすぐれた敬意が示されていると感ぜられるからである。そして、那須・渡辺が底の方ではつながっているはずだと、私が信じる理由もそこにある。「安心」とは、真実の世界を追い求めていった果てにはじめて見出される、静かで澄みきった境地であるにちがいない。渡辺は一九七七年（昭和五十二年）十二月二十七日、七十歳で亡くなった。

先生のご逝去はまったく突然のことでした。十二月廿五日に医師から異常なしと診断され、その廿七日の午後もいつものようにGaṇḍavyūha（華厳経）の諸本を机上に並べ拡げて校合の仕事をされていた。そして五時ごろ咽喉のあたりに異常を訴えられ早速横臥されて酸素呼吸。吸入器をあてがわれると物などいえないこともあって、そこにあったロシア語の本に目を通されていた。ところが五時廿五分にわかに生命の灯を消されたということであった。tathāgata（如去）とはこのような去り方をいうのであると教えられているようなさわやかな去られ方であった。眼鏡なしの生来の尊顔は和顔そのもので、為すべきことをすべて為しおえたもののみが持つ安らかなもので、先生の長い闘病の生活を知る者に別離の悲哀よりは涅槃獲得の大楽を分かち与えずにはおかない、そういった三密瑜伽の尊像でした。[39]

〔参考文献〕

長谷宝秀編著『真言宗安心全書』上下
那須政隆『那須政隆著作集』全八巻、法蔵館

註

1　長谷宝秀『真言宗安心要義』六大新報社、一九七八（初出一九三八）一～二頁。

2　法然『選択本願念仏集』における安心の用例（大正八三・一二上）。これは善導『往生禮讃偈』「問曰。今欲勸人往生者。未知若爲安心起行作業。定得往生彼國土也。」（大正四七・四三八下）からの引用であり、法然（一一三三～一二一二）においてはあまり「安心」の語は後世のように要語として捉えられていないかに見えるが、法然の法語を集めたとされる源空撰・道光輯『黒谷上人語燈録』にはかなり述語化されているし、すでに顕意（一二三九～一三〇四）らによって浄土教における安心の要語化はさらに進められていると言える。

3　長谷宝秀編著『真言宗安心全書』上「第五　行者用心篇」では、中川実範『病中修行記』にはじまって、貞慶『臨終用意事』、道範『臨終用心事』、知道『病中用心抄』を掲載し、臨終行儀としての真言宗の安心論を紹介している。

4　那須・渡辺論争における『中外日報』の資料は、すべてご遺族（那須政玄氏・渡辺照敬氏）及び中外日報社の御厚意により本論文に全文を掲載させていただいた。ここに記して感謝申し上げます。

5 五大願の出典…『受菩提心戒儀』大正一八・九四一中、『無畏三蔵禪要』大正一八・九四三上、『佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法』大正一九・三六五上、『聖無動尊一字出生八大童子祕要法品』大正二一・三二下など。

6 『大日経』大正一八・一下。

7 『十住心論』大正七七・三〇三下。

8 那須政隆「安心の決着に就いて」『智山勧学会会報』第二号、昭和二十八年十月、智山勧学会事務局、三頁。

9 「この「頷く」という先生特有の語に無限の生命体ともいうべき秘密蔵から届けられるものを感知する。」宮坂宥勝「解説」『那須政隆著作集　第三巻　弘法大師空海の研究』法蔵館、一九九七、四五六頁。

10 小室裕充「四つの問題点　渡辺氏の真言密教論について」『中外日報』一九五八年二月十五日。渡辺照宏「空論を去れ　密教の時代背景」『中外日報』一九五八年二月二十六日。

11 宮坂宥勝「解説」前掲書、四五四頁。

12 同書、四五八頁。

13 那須と禅僧との問答については、「本覚より帰命へ」『那須政隆著作集　第三巻　弘法大師空海の研究』法蔵館、一九九七（初出一九七五）、四三三頁を参照。またこの禅僧との問答の意義について次を参照されたい。福田亮成「仏法の体現者としての那須政隆先生　第十五代学長　那須政隆」『建学の理念を語る　草創時の学長の人物像を通して』大正大学出版部、二〇〇〇。

14 那須政隆「真言宗安心大意」『那須政隆著作集　第三巻　弘法大師空海の研究』法蔵館、一九九七（初出一九三八）、三一〇頁。

15 同書、三一一頁。

16 同書、三一一頁、三一七頁。

17 「頷く」という言葉の特有的使用は、晩年の安心論「真言道を往く」（同書、三八五頁）「本覚より帰命へ」（同書、四二五頁）で

も見られる。

18 同書、三一四頁。

19 同書、三一八頁。

20 同書、三六一～三六二頁。

21 西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、一一六頁。

22 那須の西田からの影響については次の指摘がある。「根嶺の新義、智山教学の輝かしい伝統を継承、一身に具現されたことはもとよりであるが、しかも先生は若年にして智山勧学院大学時代に西田幾多郎、野崎広義らのいわゆる西田哲学の洗礼を受けられた。また汎神論的理想主義を説いたオイケン、生の哲学のディルタイをはじめ新カント学派の思想的影響も多分にあったようにお見受けする」宮坂宥勝「解説」前掲書、四五七～四五八頁。

23 那須政隆「本覚より帰命へ」前掲書、四四二頁。

24 『西田幾多郎全集』第一七巻、岩波書店、二〇〇五、七九、一二五、一五一頁。「人名解説と索引」清沢満之の項（二一頁）を参照。

25 その他、近代仏教学の最大の貢献者の一人、高楠順次郎（龍谷大学出身、東大梵文学研究室初代教授、一八六六～一九四五）、渡辺海旭（浄土宗僧侶、芝学園校長、大正大学教授、一八七二～一九三三）らもまた浄土教団の出身である。

26 増谷文雄・梅原猛『仏教の思想　一〇　絶望と歓喜〈親鸞〉』角川文庫、一九九七（初出一九七〇）、二八六頁。

27 「愚禿親鸞」『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、二〇〇三（初出『宗祖観』一九一一）、三二四頁。

28 「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集』岩波書店、第十巻、二〇〇四（初出一九四五）。西田は本書を次のように締め括っている。――「君主的神のキリスト教と国家との結合は容易に考へられるが、仏教は、従来非国家的とも考へられて居た。併し鈴木大拙は大無量寿経四一の此会四衆、一時悉見、彼見此土、亦復如是といふ語を引いて、此土に於て釈尊を中心とした会衆

が浄土を見るが如く、彼土の会衆によって此土が見られる。娑婆が浄土を映し、浄土が娑婆を映す、明鏡相照す、これが浄土と娑婆との聯貫性或は一如性を示唆するものであると云って居る（鈴木大拙著「浄土系思想論」一〇四頁）。私は此から浄土真宗的に国家と云ふものを考へ得るかと思ふ。国家とは、此土に於て浄土を映すものでなければならない」（三六六～三六七頁）。

29 小坂国継「後記」『西田幾多郎全集』第十巻、二〇〇四、五一〇頁。

30 田辺元『懺悔道としての哲学』『田辺元全集』第九巻、筑摩書房、一九六三（初出一九四六）、五頁。

31 同書、七頁。

32 那須政隆「本覚より帰命へ」前掲書、四三三頁。

33 渡辺照宏『日本の仏教』岩波書店、一九五八、二〇四頁。

34 渡辺照宏「アミダ信仰はどこで作られたか」『大法輪』第三〇巻第六号、一九六三年六月号。

35 早島鏡正「『浄土三部経』解説」『浄土三部経（下）』岩波文庫、一九六四、二五八頁。「ところで、浄土教が仏教諸派のうちにおいて主流的なものでなく、かつインドに実際行われた確実な証拠が見出されないと論じて、「アミダ仏と西方極楽浄土との信仰は、本来の仏教にはなかった」と述べる渡辺照宏博士の所論は、今後の研究者たちにとって、大いに論議の対象となろう」。

36 アミダ教論争に関する以下の資料の考察は、また他稿を期したい。舟橋一哉「アミダ教は仏教でないのか（上）」『中外日報』一九六三年六月二日、舟橋一哉「アミダ教は仏教でないのか（下）」『中外日報』一九六三年六月四日、月輪賢隆「アミダ信仰はどこで作られたか　渡辺博士説へ反論」『中外日報』一九六三年六月一四日、月輪賢隆「アミダ信仰はどこで作られたか　渡辺博士説へ反論②」、『中外日報』一九六三年六月二一日、月輪賢隆「アミダ信仰はどこで作られたか　渡辺博士説へ反論③」『中外日報』一九六三年六月二七日、渡辺照宏「アミダ教論争　反論への反論（上）」『中外日報』一九六三年七月三日、渡辺照宏「アミダ教論争　反論への反論（中）」『中外日報』一九六三年七月六日、渡辺照宏「アミダ教論争　反論への反論（下）」『中外日報』一九六三年七月

一〇日、月輪賢隆「アミダ教論争　渡辺博士説へ　続」『中外日報』一九六三年七月二三日、月輪賢隆「アミダ教論争　渡辺博士説へ　続②」『中外日報』一九六三年八月三日、月輪賢隆「アミダ教論争　渡辺博士説へ　続③」『中外日報』一九六三年八月一〇日、舟橋一哉「渡辺博士の答弁を読み」『中外日報』一九六三年八月一五日、月輪賢隆「アミダ教論争　渡辺博士説へ　続④」『中外日報』一九六三年八月二二日、月輪賢隆「アミダ教論争　渡辺博士説へ　続⑤」『中外日報』一九六三年八月三一日、月輪賢隆「アミダ教論争　渡辺博士説へ　終」『中外日報』一九六三年九月七日、宮地廓慧「アミダ教論争をめぐって①」『中外日報』一九六三年九月一四日、宮地廓慧「アミダ教論争をめぐって②」『中外日報』一九六三年九月一五日、宮地廓慧「アミダ教論争をめぐって③」『中外日報』一九六三年九月一八日、宮地廓慧「アミダ教論争をめぐって④」『中外日報』一九六三年九月二〇日、宮地廓慧「アミダ教論争をめぐって⑤」『中外日報』一九六三年九月二二日、宮地廓慧「アミダ教論争をめぐって　終」『中外日報』一九六三年九月二四日、渡辺照宏「アミダ信仰はインドになかった」『中外日報』一九六三年十月二日

37　那須政隆「本覚より帰命へ」前掲書、四四二頁。

38　那須政玄「私の師僧「那須政隆」」『智山ジャーナル』第七号、智山教化センター、一九九九、四九頁。

39　大鹿実秋「渡辺先生を偲ぶ」『高野山時報』一九七八年一月二一日、六面。

〈キーワード〉真言宗、安心、那須政隆、渡辺照宏、浄土教、浄土真宗、近代、日本思想

〔資料〕

凡例

・現行通用の字体に改めた。
・書名を『　』で括った。
・一部、句読点や誤記等を改めたが特に注記していない。
・〔　〕は中外紙編集の文言である。

［資料二］

『中外日報』昭和三十二年十二月五日（木）付・一面記事

〔真言宗安心といっても、一概にいえないが、智山派の『布教資料第一集』中の記事については、各方面から批判の声が上っていた。ここにＡＢＣ氏の一文を紹介し、逐次関係方面の討議を経て問題の解明に一役果たしたいと思う。—編集部—〕

真言宗の安心について

ＡＢＣ

真言宗智山派宗務庁九月十日付発行『智山布教資料第一集』が、宗内寺院に配布された。このうちに大正大学□□□□教授（四字空欄〔以下同〕）の「真言宗の安心」という一文があり、結論として四項目をあげているが（一九頁）少なくともはじめの三項目は真言宗の根本教義と矛盾しないであろうか。

□□教授は「その第一は、真言の教は理屈を知ったり、修行を積んだりしなければならないという教でなく、理屈ぬきで一足飛びに即身成仏する即決法である」という。はたしてそうか。『即身成仏義』には「六大無碍にして常に瑜伽なり、四種曼荼各離れず、三密加持すれば速疾に顕る、重々帝網なるを即身と名づく」とある。六大四曼の荘厳な宇宙観に基づき身口意の三密を行じてはじめて達せられる境地が即身成仏である。もし□□教授の言う如くであるとすれば、加行も灌頂もいらぬ。道場も学校も閉鎖して、昼寝でもしていれば即身成仏という事になろう。

「第二は、一切の衆生は本尊大日如来の本願成就によってとつくに救われていますから、私たちお互いが凡夫の身でありながら、その本性は仏と同一家族であることを信じて、結縁灌頂を受け、しっかり肚にすえること」と□□教授はいう。しかし真言宗において「如来の本願成就」とはどういうことであるか。弘法大師の『大日経開題』（全集、和本四、四頁）に「成仏」の

「成」の字を釈して「成とは不壊の故に、不断の故に、不生の故に、不滅の故に、常恒の故に、堅固の故に、清浄の故に、無始の故に、無終の故に、此れ則ち法爾所成にして因縁所生に非ざるが故に」とあり、大日如来は本来法爾として悟れる仏である。

教授が「本願成就によってとっくに救われて」というような時間的解釈を容れる余地はない。『大日経疏』一に「世尊往昔大悲願の故にして是念を作す」、同十八に「我れもと大誓願を立て一切衆生のための故に菩薩道を行じ万徳をして兼具せしむ」とあるが、これは「自在神力加持三昧」「如来金剛の幻」「即事而真、終尽あることなし」と言われるのであるから、本願成就してはじめて成仏したという他力本願とは根本的にわけが違う。

□□教授は「第三には、生死の一大事を本尊大日如来にうちまかせ、全くの手ばなしに成りきることであるが、それを理屈で知るというのでなく、南無遍照金剛なる一念の真言に生死超越の御利益を頂くことであります」という。しかるに『大日経住心品』を見ると、「菩提心を因となし、大悲を根となし、方便を究境となす。秘密主よ、云何が菩提心とならば謂く実の如く自心を知るなり」とある。この経文について弘法大師『十住心論一』に「迷悟己れにあり、執無くして到る」と註解してある。□□教授のように「大日如来にうちまかせ、全くの手ばなし」になったら如実知自心や迷悟在己はどうなるか。住心品も十住心論も成りたたないか。「南無遍照金剛なる一念の真言云々」にいたっては私は言う言葉を知らない。どこかよその宗旨のにおいがするが、こんなデザイン盗用では先方の宗門も迷惑であろう。興教大師の『阿弥陀秘釈』にも「一心即ち諸法なれば仏界衆生界不二にして二なり、諸法即ち一心なれば仏界衆生界二にして不二なり、又是心と是仏と本来一体なり」とあり、□□教授のように「うちまかせ、手ばなし、あなたまかせ」とは両大師のどの文面にも出ていない。ちなみに故高井観海智山能化の言葉から引用する。「この毘盧遮那仏は信ずるものの外にありて吾々とかけ離れたものではないのである…信ずるものと信ぜられるものとは不二一体となって我れ仏に入り仏我れに入るという入我我入する事が最も秀れた宗教的境地である」（『不動尊と護摩秘法』四〇頁）。

大正大学真言学研究室の□□教授が真言宗の根本教義をこのように曲解されたということは信ぜられないほど悲しむべきことである。独り智山末徒を惑わすのみならず、その影響の甚大なことを恐れるが故にあえて筆を執った次第。同教授の反省を促すと同時に智山派宗務当局の責任を問いたい。

〔筆者から「発表の仕方に誤りあり訂正したし、掲載見合わせ」の通知があったが、すでに本稿は刷り上り、やむなく編集部で匿名とし、そのまま発表しました。筆者、読者ともご了承下さい。…編集部…〕

［資料三］

『中外日報』昭和三十三年一月十日（金）付・一面記事

〔さきに発表された、那須学長の“安心論”は各方面から大きな波乱をまきおこした。まず筆者の所信を紹介し、回を追い諸氏の意見をのせたい。—編集部—〕

真言宗の安心について　ＡＢＣ氏の難詰に対し　私の立場（上）

那須政隆

『智山布教資料第一輯』所載の拙稿に対するＡＢＣ氏の難詰文が十二月五日の「本紙」に掲載された。当然の義務として何等かの回答が要求せられていたが、ここのところ非常に忙しかったので気にかかりながら日が経ってしまった。日曜の今日、漸く寸暇を持つことが出来たので、極めて簡単に要領を述べて拙稿の立場を明らかにしたいと考えた次第である。本稿はもとより難者の所論に対する反駁でなく、読者諸賢に対する責任を果たす意味で執筆するものである。

（一）真言密教は「安立無量乗」とか「万機普益」とか言われるように、あらゆる対象に向って応病的に解説せられた普門の教法である。こうした表現を用いると敏感な誰かは即座に「真言の法門は法然道である。仏の出世に拘ることなく自然法爾に活動する法門である。法身の法としての真言道は断じて方便的権教でない」などと言葉を返されるであろうが、しかしそこが理論と実際と相異する点で、深く吟味しなければならないところである。総じて仏法は、仏の立場でいうのと衆生の立場でいうのと両辺がある。仏の立場ではすべてが真実であって、方便などあるべきでない。しかも諸経典に方便的施設が説かれてあるのは衆生辺に約する表現である。それは仏の真実に関わるものでなく、衆生入信の実際的好意的方便道である。真言があらゆる機根に相応する普門教だというのは、衆生辺に約する表現である。

「万善普益」であるから、真言密教によって利益を被るものは全衆生であって真言の教益に漏れる衆生は絶無である。これを

証するために本宗の機根論を掲げよう。

興教大師の案立

機根
- 現身往生
  - 大機　利鈍
  - 小機　利鈍
- 順次往生（但信行浅）

古義学派の説

機根
- 迂廻（従顕入密）
- 直往
  - 結縁機・傍機――――――小機
  - 正機（発心即到・頓・漸・超）―大機

すでに機根論において全衆生を尽くしているのであるから、機根によって興る教法が普門教なるは言うまでもない。中古以来、本宗の学匠が宗意を汲んで、真言の教法の上に機教相応門と教益甚深門との両門を開立しているのは、まさしく普門教たることの証左というべきである。

（二）「あの一文」は初心者が暗記して、そのまま「お説教」するための資料として草したものである。対象が理解力の低い智山派の信者であることは改めて断るまでもない。従って「あの一文」は理論的でなく実践的であり、思弁的でなく信仰的であり、また哲学的でなく宗教的である。何処までも行為の立場で語っている。叙述が譬喩的象徴的であったのも、この種の稿としてやむを得なかった。そして「あの一文」が教益甚深門の立場であることは勿論である。由来本宗における「お説教」は而二門の立場で行うのが立前とされている。而二は仏と凡夫の対立を意味するが、それは「救い手」と「救われるもの」との対立であり、「慈悲者」と「信受者」との相対である。従って「お説教」が教益甚深門に拠るのは当然のこととしなければならぬ。これを機根論について言えば、興教大師の案立では順次往生の機に当たり、古義所用の説では結縁機と傍機に当たる。これが古来の学説であるが、私は必ずしもそれを全面的に踏襲しようとは考えない。むしろ全機根を総該する安心を目指している。それにしても「お説教」の実際になると、説き方をよほど工夫しなくてはならぬ。

それから「あの一文」は五十分の時間を予想した一場の「お説教」であるから、真言安心のすべてを言い尽くしているものでないことを諒とされたい。真言安心は左の如く要約されるが「あの一文」もその肚で草したものである。

「本宗教義の骨目たる即身成仏を諦信し、本尊大日如来に絶対帰依して南無遍照金剛なる帰依の真言を称え奉るを以て本宗教団の安心とする。かく安心決定したる上は、自己における実践の徳目として朝暮の礼懺、十善を戒行とし、他に対する徳目と

して慈悲喜捨の四無量心に住し、稼業即利他行の三昧に徹する。而して真言教団の理想なる和合福祉の社会の実現に精進する」。

これで全機根に共通し、いわゆる機教相応門と教益甚深門とを統合し得るかと思うが、果たして如何か。いったい宗教は行為的立場に立つが、行為的立場は上述のごとき而二門の立場を探るものである。如何なる思想でも、それを行為することになると而二門たらざるを得ない。思想や教理が、ただ単に思想として研究せられ、教理として理解されただけでは安心の確立もなければ、また宗教とも成って来ないのである。本宗に教門（教判門）と観門（観心門）ということがある。観門は凡聖不二、凡体即仏、即事而真の原理を観想し諦信する立場であり、教門は凡聖而二、事理相対の立場で、宗教的実践門である。前掲の「安心の要旨」において「即身成仏の原理を諦信し」というのは観門であり、「本尊大日如来……」は教門である。教観二門を一具に身心に体現するところに真言信者としての人格が確立される。「あの一文」は観智低劣な人々を対象としての「お説教」であるから、観門より教門の方に重心をおいて語ったわけである。

概念的把握をさけ　直下に真をうなずく

（三）本宗は真言陀羅尼宗といわれ、概念的把握をさけ、直下に一切の真をうなずくを宗旨とする。弘法大師が顕密の判釈において顕教を批判せられているのは、その説くところが誤っているというよりも、むしろ顕教が法を「概念する」という点において誤っているとせられたと見るべきであろう。もし概念するのでなく、直感の道を歩むのであるならば、前九種住心なる顕教もみなこれ大日如来の方便を開示するものである（九顕十密の十住心・五種の三昧道に約する十住心）。大師が「題は多名句を以て一義理を詮する是れなり、秘は一字の名句に於て無量の義を含ずる是れなり」といわれているに徴して明らかである。真言陀羅尼の道は概念的に「理窟を知る」ものでなく、一字に一切の真を象徴する真言陀羅尼を観誦するものである。そして経軌や祖師が示された修行の法軌は、もとより真言道を歩まんとする者が実習すべきものであるが、しかしその修行は顕教のそれのように煩悩を一つ一つ断除してゆくことでなく、衆生心の実相即ち菩提心の徳用が発動したものであるから、修行の形式を実践するそのままが法性自爾の姿に契同することに成っているのである。つまり三密の修行さながらにして仏作仏行に契っているというのである。本覚即ち本来成仏を宗として即身成仏を説く宗義からすれば煩悩という如きものが存するのでなく、煩悩といわれるものでもその本質は決して煩悩性ではな

い。もし煩悩とは何かと問うならば、煩悩は無明による幻想と答うべきであろう。無明は凡聖一如の真理を知らないことであるが、本宗では「而二の確執」とか「微細妄執」とか或いは「根本無明」と称んでいる。「生」の事実は欲望であり、その欲望には本能的のものもあり、後天的のものもあろうが、総じて欲望は生命的要求であって、その本質は非善非悪の無記性である。ただ要は根本において凡聖一如の真理、本来成仏の原理を諦信しているか否かによって、煩悩性とも菩提性ともなるのであって、本来の性は無記性である。だから「即身成仏の原理を諦信し」て、三密の修行に自己を没入する三昧では、自由と清浄の「生」に満たされるわけである。こうした意味から「あの一文」で「真言の教は理窟を知ったり（概念的把握）修行を積んだり（煩悩対治のための修行）しなければならないという教でなく、理屈ぬきで（真言陀羅尼）一足飛び（修行さながら）に即身成仏する即決法である」と言ったのである。あれは全く観智劣弱なる人々に真言道をうなずいてもらう目的で採った表現である。

（四）「あの一文」で「一切の衆生は本尊大日如来の本願成就によってとっくに救われています……」の一説について、私の立場を述べるには、まず「仏陀」の理解から始めなければならぬ。仏陀とは「自覚覚他覚行円満」だと言われる。自覚は自証であり、能観の智で言えば正体智である。覚他は化他であり、後得方便智である。この両者を完全円満しているのが完成せられた仏陀である。だから完全な成仏を内面から開示すれば自証化他を完全円満したことに他ならない。これを釈尊について言うならば、六年の修行の後、菩提樹下で成道せられたのは即ち自証円満であり（行った仏）、鹿野苑に始まる四十五年の教化活動は化他円満（来た仏）である。仏陀は成道の直後しばらく説法を躊躇せられたと伝えられているが、もし仏陀が説法教化に起たないで自証の三昧にとどまっていられたならば、仏陀は或いは阿羅漢的な自利一辺の聖者として終わられたかもしれない。しかし仏陀の自証は、自利にとどまるには余りに深かった。大慈大悲の念止み難く、ついに自証の座を起って説法教化の旅に出達せられたのであった。そして完全な仏陀と成られ、現代にまでその教化が及ぶ結果となった。さてここでさらに一転して大日如来について見るに、大日如来が法爾法然の法身であることはいうまでもないが、『大日経疏』で善無畏が「爾の時に世尊、往昔の大悲願の故に、而も是の念を作したもう」として、以下加持三昧に出現せられることを説いている。大日如来は無始本来の法身仏であって、自証も化他も法爾に具足せられている。

［資料四］

『中外日報』昭和三十三年一月十一日（土）付・一面記事

真言宗の安心について　ＡＢＣ氏の難詰に対し私の立場（下）

那須政隆

如来は加持三昧に活現することによって自らを現生せられているのだから、如来の立場では自証と化他が全く一致している（自証会因人・実行当機の論草）。

それにもかかわらず善無畏がなぜ前掲の如き叙述をしているのかという疑問も起こるであろうが、そこがその「教道の施設」というものである（実証と教道と即順常途と）。つまり常途一般の完全仏陀（成仏）によせた喩説であり、また象徴的表現である。そこで一往『大疏』の文を釈尊の場合に照合して見ると「爾の時に世尊、往昔の大悲願の故に、而も是の念を作したもう」は、釈尊の六年の修行に当たる。そして文中の「往昔」は「かつての修行時代」と解され「大悲願」は五大願である。この五大願を立てて修行せられた結果、今はすでに正覚を得て自証の極位に住せられている。そこで「若し我れ但し是の如くの界境に住しなば、則ち諸の有情は是れを以て益を蒙ること能わず」と思念せられた。これは釈尊が樹下成道の直後において思惟せられたのに相当せしめ得るであろう。それから「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、種々諸趣の所意見の身を示し、種々の性欲の所宜聞の法を説き、種々の心行に随って観照の門を開きたもう」は釈尊が自証より起って説法の旅に出動せられ、四十五年の教化活動を続けられるところに相当せしめられる。

このように『大疏』の文を釈尊の完全仏陀への過程に相当せしめ、さらに「自覚覚他覚行円満」なる仏陀の内面的要素とを思い合わせて見て「大日如来が五大願なる本願を成就して自証化他を円満せる完全仏陀と成られた」と解し、さらに本願を成就して成仏せられたことから「一切の衆生がすでに救われている」ことを導き出すに至る。尤もこれは前述の如く一種の喩説であり、象徴的表現であるから、必ずしも文字通りに時間的に受け取るにも及ばないであろう。

以上の如き考察のもとに「一切の衆生は本尊大日如来の本願成就によって、とっくに救われていますから……」と説いたのである。

私自身「あの一文」を草するとき、すでにこの部分は多分に疑義を招くであろうことを予想したからわざわざカッコして『大日経疏一』と記し、『大疏』の文から導き出したことを明らかにしておいたのである。それならなぜこうした苦心を犯してあんな表現を敢えて為したかというに、それは外でもない、即身成仏を宗旨とする以上、一切衆生の本来成仏（本覚）を言わねばならぬ。しかも本覚を理論的に説くことになると可成めんどうな哲学的叙述が必要となり、観智の低劣な人々には不適当であると考えたこと、そうした理論を陳べること自体がすでに説明的であって「お説教」にならないと思ったことから、ああした表現を試みたのである。つまり本来成仏を解らせたいために採った一個の表現法に過ぎないのであるから、もし「あれ」が余りにせんさくに過ぎるというのであれば、別な表現に直しても可いと考えている。要は如何にして本来成仏を納得せしめるかである。

（五）次に「あの一文」の中の「生死の一大事を本尊大日如来にうちまかせて、全く手ばなしに成りきる…」の一節であるが、大乗仏教が「生」の不安から解脱するをもって、その目的としているところから、生死の一大事を諦観することが根本的課題とされる。これを哲学的理解力のない人に納得してもらうには、いったいどう説いたらよいか。私も過去数十年の間、種々なる説き方を試みて来たが「あの一文」のように説いたとき、聴者が最もよくうなずいてくれるものだから、私としてはむしろ苦心の作だと自負しているほどである。しかるにそれが却って多くの疑義を招いたり、指弾を蒙ることに成るとは、実に皮肉でもあり「むつかしきかな」と嘆息せざるを得ない。さらに「南無遍照金剛なる一念の真言…」のところは、本宗の特質とせられる三密行に「空」を実践する肚でいったものである。本宗の安心は何処までも実践主義であり、行動主義である。「空」を行為するには「あれ」以外によい道がないように思うが、如何であろう。私自身、哲学的理論によって「空」を追求し「ああ、ここだ、ここだ」と合点したとき、自然に南無遍照金剛が口をついて出てくる。よそのデザインの盗用でも何んでもない。真言宗独自の三密行であり、真言三昧である（『大疏』）。そしてこの三密行によって真言行者としての自己が確立せられる。

ついでにいっておくが、『大日経住心品』の因根究竟の三句の中、初めの因の句は「菩提心を因と為し」であるが、この菩提心は「実の如く自心を知る」ことである。宗祖は『十住心論』において、この「実の如く自心を知る」をば「迷悟は己れにあり、執無うして到る」と解されている。「執」は「我執」である。「我

執」のないのは即ち「空」であり「手ばなし」である。そして三句は時間的でなく、論理的なものである。『菩提心論』の三種心と全同である。『大日経』の三句も『菩提心論』の三種心も共に、菩提心の実践形態であることも、本宗の安心の上に重要な点である。それからこの三句について、例の機教相応門と教益甚深門とで、意味の取り方が相異するという古来の学説がある。

因　堅く宗教を信解す　機教相応門
　　汎く教益を但信す　教益甚深門

根　三密双修　機教相応門
　　一二密修　教益甚深門

究竟　普門一門の悉地　機教相応門
　　同断　教益甚深門

これは林田光禅師の『真言宗綱要』によって掲げたのであるが、私見としてはこれに若干の異義もあり、さらに進んでは、ここまで機教と教益の二門を立て分けすることにも無条件に賛成できないが、広い宗義には複雑した問題があって、一様でないことを示すために掲げたまでである。

最後に加持について一言しなければならぬ。宗祖は『即身成仏義』の加持を説明して「加持とは如来の大悲と衆生の信心とを表す仏日の影、衆生の心水に現ずるを加と曰い、行者の心水能く仏日を感ずるを持と名づく」とのべられている。真言行者が大日如来の大智と大悲を信受して帰依す（あなたまかせ）とき、加持感応して即身成仏を遂げることができる。いまこの加持の内容を見ると、仏の悲智が行者に働きかける仏力（他力）と、この仏力を信受して帰依する行者の力（自力）と、そしてこの両者を融合せしむる法界力との三力が具足されている。私が「あなたまかせ」とか「手ばなし」とかいっても、それは決して純他力でない、三力具足の肚である。

なおいいたいこともあり、いいもらしたこともあろうが、もう時間が許さないし、以上で私の立場は概ねのべ得たと思うから擱筆する。（三二・一二・二二）

［資料五］

『中外日報』昭和三十三年一月二十四日（金）付・一面記事

密教の現代的意義　真言安心論の新展開

渡辺照宏

〔真言宗の安心論争は、果然各方面の反響をまねいたが、一見し

て古き衣をまとった真言教学も亦、時代の移りかわりにつれて現代の角度から問題の所在が浮かび上がってきた。この問題は言うまでもなく、既成教団に共通の課題となっているので、非常に意味の深い論争である。しかもいわゆる新宗教団にとっても興味があろう（編集部）〕

およそ一国の文明が成熟期に入り、政治的・文化的に外国との交流の盛んになり、文学美術工芸の面でも飛躍的発展を遂げるとき、強い現実肯定の雄々しい思想体系が完成される。ギリシャのペリクレス時代、インドのグプタ時代、中国の唐代、また近代では十九世紀前半のドイツ文化などがその例である。これらはいずれも民族が自分の実力を自覚し、外国文化を遠慮なく採用し、広く国際人世界人という立場から壮大な思想を抱懐すると同時に、内面的霊性を感得し、宗教的にも大胆な現実肯定の理念を展開させた。いわば人類史上の黄金時代であった。わが国でいうと平安初期がほぼこれに相当すると思う。当時わが国から見て唐文化が代表的世界文化であった。唐の言語を学び、詩文を作り、美術を学び、社会制度を移植した。狭い平城京から広い平野の平安京に国の中心が移ったのは、国民的視野の拡大の象徴でもあった。この時に当たって最澄、空海の二人が唐の新しい仏教を学んで日本に組織したことは、時に重大な意味を持つ。なぜかというと天台・真言とよばれるこの二大宗派は、人間の能力の発展の可能性を肯定し、理想の実現を人間それ自体において認めたという点で上記の諸外国の最盛期の文化と共通するからである。殊に空海においてはその多角的な才能が密教という総合的宗教的体系に生かされて、恐らく日本思想史上に空前絶後な壮観を現出したのであった。

シャーキャムニの教えた仏教は人間が人間的方法によって人間に内在する理想を実現するという点にあった。それはいうまでもなく人間の尊厳を基調とする宗教であった。仏教の理想とするニルヴァーナは人間的理想の実現に他ならない。しかるにその理想を実現する手段として採用された教団生活の形式面が強調されるようになると、修行の外形にこだわり、教理もひからびたものになる場合がある。それがいわゆる小乗である。それに対して改めて人間の本性を強調する立場が大乗である。小乗においては現実を否定したところにニルヴァーナの理想を求めるが、大乗においては現実そのもののうちに理想を見出そうとする。大乗はいわば現実肯定の立場である。この大乗がアンドラ王朝やグプタ王朝などの豪華な文化を背景に展開されたことは、文化史的に見て興味が深い。大乗の眼目は現実と理想と

の一致を理論的に説明することにあり、インドでは中観派も唯識派もこれに努めたのであったが、この両派とも実践の面では更に一歩を進める必要を認めた。グプタ末からハルシャ王治下の頃に、この両派の巨匠達が実践の面で養成したのが密教であった。中観派の般若思想も、唯識派の五智思想も、単なる理念にとどまることができなくなるとき、そこに要求されるのが直接的な宗教体験、神秘直観である。これに似たことはギリシャや中世ドイツの神秘思想にも見られる。即ちこれまでの下から上を仰ぐ見方には、限界があることが意識され、むしろ理想態の立場から、現実態を包容する真理の顕示が要求される。ヨーロッパで「神秘的冥合」（ウニオ・ミスティカ）とよばれるもの、これを仏教では法身説法という。常識的な経験の枠を超越して、大自然そのものの声を聞くことであるから、顕教に対して密教という。中観や唯識の学説の当然の帰結であり、それなくしては人間的存在の霊性が認められないのである。

密教の説く人生観　活動的でしかも現実的

大乗においてもすでに、現実と理想との一致が説かれたが、そこにおいては実践的な意味では現実から理想までのあいだに、無限の距離があった。密教では現実と理想との絶対的同一を説き、人間の実在そのもの、つまりあらゆる悩みや欠点を有する現実の、われわれの姿が元のままに理想態として実現されることを、密教的世界観と象徴的実践によって示した。いいかえれば宇宙全体が理想態である法身大日如来の姿なのであるから、われわれの人間的実存もまた、法身の外に存在するものではない（本願成就の報身仏とはわけがちがう）。われわれを含む現実態は理想の一つのあらわれ方である。悩みや汚れももとより例外ではない。したがってわれわれの存在し方のうちの何一つをも否定することなく、むしろすべての要素を完全に発揮させることによって現実態と理想態との一致が実現されるのである。

このように密教の説くのは、きわめて活動的現実的な人生観である。マンダラという象徴的図像によって表現されるように、さまざまの姿をしたさまざまの存在が、それぞれの自分の本分を発揮するところに、宇宙全体の動きがある。誰一人傍観者であってはならない。いうならばわれわれ各人は、大日如来の手足であり、マンダラ中の一尊である。こうした自覚のもとに、人類共同の理想実現のために各自が貢献し、そして宇宙運行の大事業に参加しているのである。このことは万人にとっての真理であり、その理解は特別の教養を必要とするものではない。このような雄大な構想が、真言密教の基調であると考えら

れる。こうした思想は『大日経』やその疏にも明らかであるが、特に現実肯定の面を強調し、われわれの「心」のみならず「身」の存在理由を明らかにしたのが空海である。これは空海自身においても、その師の恵果においても、単に理念としてのみならず生活態度としても実現された。恵果は愚かなものには智慧を、貧しきものには財をというモットーを実践した。

空海の社会事業、殊に完全給食の庶民学校（綜芸種智院）の創設経営という一例を見ても、その抱負の一端がうかがわれるであろう。空海の真言宗は人間尊厳、現実尊重、理想的霊性の具体化である。それは人類文化がまったく健全な完成状態に達したことを示す。南無遍照金剛の声が今日でも津々浦々に聞こえるのも偶然ではない。現実と理想、自利と利他とが完全に融合しているのだ。

空海の天才が、平安朝文化を背景として、完成した真言密教も、摂関以後のデカダンス時代には真生命を失い、遂に国家的秩序の崩壊と、これに伴う個人の自己意識喪失とによって単なる形骸に堕落してしまった。覚鑁の如き例外もあるが大体において平板化を免れなかった。鎌倉時代になると、宋仏教の真髄を伝えた禅は別として、一般に末世仏教が横行することとなり、人間尊厳や理想社会建設などの宏大な仏教の理想は見失われ、専ら個人の観念的救済宗教が流行したが、自己意識喪失（菩提心の没却）は結局は本格的仏教の消失ともなった。こうして江戸時代の無気力な寺院仏教に堕落し、その惰性が今日に及んでいるのである。

二十世紀は一面からいうと自己喪失の時代でもあったが、深刻な実存の自覚は新たに人間復興の気運を作りだした。殊に第二次大戦以後欧米諸国でも本格的仏教を求める声が高く、密教についても注目すべき研究が続出している。空海の著述が中国人の驚嘆的になっていることも注意しておきたい。自覚なり霊性に目覚めた現代人としては現実肯定のしかも人間性の深奥さを端的に表現した真言密教こそは最も適切な宗教である。中世的な彼岸逃避や自己喪失では現代人の要求には間に合わないのである（『大法輪』一月、二月号に詳述）。

たまたまこういう大事な時期にあたって『智山布教資料第一集』に掲載されたN氏の「お説教」を見て私は承服できなかったので、一応個人的に質問し再考を求めたが、氏はどこまでも自説が正しいと主張されるので予告の上で中外紙に私の批判を送ったのである（ABC生という仮名で印刷されたのは私の意志ではない）。それに対しN氏の「私の立場」が一月十日、十一日の両号に掲載された。これを読むと氏は「あの一文は観智低

劣な人々を対象としてのお説教」として書いたといわれるのでナルホドと思った。私自身のように名をビクにかりてガランを汚しているような俗僧は自分と同じレベルにある人々のために語り、かつ書いているのであるから自分で納得がゆくことでなければ口にしないのである。空海や覚鑁の偉さを少しでも感得すれば真正直に読者諸氏にもその感激をわかちたいと及ばずながら努力している。もし読者に判ってもらえなければ自分の理解が不足だから更に勉強する他はない。ところがN氏のような学徳兼備の高僧になると御自分は高尚な真言の法門を味わうが「まったく観智低劣なる人々に真言道をうなずいてもらうために」それとは別の教を説かれるのだそうである。もう一つN氏は「中古以来本宗の学匠が……」と言われるが、雄大な密教の世界観は宗祖派祖両大師の天才によって、初めて真価が発揮されたのであって、中古以来に弱小化の一路を辿ったに過ぎないというのが私の見解である。N氏の説をこれ以上云々したくはないが、氏のような物の考え方が今日の仏教の不振を招いたのだということは確かである以上、中外紙のたっての求めに応じて再び筆をとった次第である。諒承を乞う。（N氏の本名をここに記さなかったのは敬愛する某氏の勧告による。念のため）〔筆者は東洋大学教授〕

蓮花寺佛教研究所彙報

平成十九年度人員構成

代　表
　遠藤　祐純
相談役
　福田　亮成　　大塚　秀高
　山口　幸照　　苫米地誠一

研究員
　山野　智恵　　遠藤純一郎　　山本匠一郎
　遠藤　祐介　　髙橋　秀城　　小林　崇仁

平成十九年度事業報告

出版事業

二〇〇七年度より、研究所紀要を発刊することが決定した。紀要の名称は『蓮花寺佛教研究所紀要』とし、年一回三月発行とする。今年度の紀要は、研究員が個人研究テーマの論文を発表し、来年度以降は、個人研究テーマに加え、共同研究テーマの論文を掲載することが決定した。また、出版コストを軽減するために、版下は編集担当の遠藤純一郎研究員が作成することになった。

ホームページ運営

二〇〇六年十二月に研究所ホームページ開設準備のための会議が開催され、二〇〇七年一月よりホームページの運用を開始した。

研究所ホームページの URL は以下の通り。

http://renbutsuken.org/wp/

現在、以下のコンテンツを公開している。

○　コラム
○　レビュー
○　企画
○　所内連絡
○　研究会報告
○　研究所案内
○　論文
○　資料

研究員それぞれがコラム、レビュー、論文、資料を任意に執筆、投稿することとなった。

定例研究会活動報告

第一回研究会

日　時：二〇〇六年九月十二日（火）　午後一時～午後五時

場　所：蓮花寺不動堂

参加者：遠藤(純)研究員、遠藤(祐)研究員、小林研究員、山本研究員、髙橋研究員、山野研究員

○個人研究　研究発表
高橋研究員
題目：東京大学史料編纂所蔵『連々令稽古双紙以下之事』をめぐって
概要：室町末期の真言僧が有していた教養、実際に行っていた行法を、十六世紀成立の所学目録『連々令稽古双紙以下之事』から読み解き、当時の真言僧の教養空間・実践空間を再構成した。

小林研究員
題目：諏訪神宮寺概略
概要：明治維新神仏分離史料から、分離以前の諏訪神宮寺の伽藍、本尊などの構成を調査し、一覧にまとめた。神宮寺に祀られていた尊像のいくつかは現在、他寺に移転しており、その他の文物の移転についても、現在調査中である。

遠藤(純)研究員
題目：『大日經疏』に見られる華厳的要素
概要：中国における華厳と密教との相補関係を考察する一連の研究の一環として、『大日経疏』における一行の華厳理解に焦点をあて、唐代密教における華厳思想の位置づけを再定義した。

○学会等参加報告
山本研究員「高野山国際密教学術大会参加報告」

第二回研究会
日　時：二〇〇六年十月二十五日（水）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺不動堂
参加者：遠藤祐純代表
遠藤(純)研究員、遠藤(祐)研究員、小林研究員、山本研究員、高橋研究員、山野研究員

○個人研究　研究発表
山本研究員
題目：『大日経』に関するナルタン寺の相承系譜
概要：ナルタン寺の法灯史を手がかりに、チベット大蔵経の編集事業をめぐる人的、学的交流を背景とした、『大日経』の相承系譜を明らかにした。歴史・人物考証を通して、経典受容の背景を解明して行くという、新たな経典研究の視点を提示した。

遠藤(祐)研究員
題目：僧肇における仏教信仰の特徴について
概要：僧肇という人物に焦点をあて、南北朝時代の仏教受容のあり方を示した。儒家や道家の教養を駆使し、大乗の空を明らかにした『肇論』の著者として知られる僧肇は、従来、その思想面からのみ評価されることが多かったが、ここでは、「仏教的世界観」「論理」「修行論」「神異」というスキームを用い、僧肇の仏教信仰を総合的に描き直した。

山野研究員
題目：ナーガールジュナの生存地・生存年代
概要：ナーガールジュナ伝研究の一環として、ナーガールジュナの生存地・年代をめぐる従来の研究の検証を行った。現在までに提示されている諸説は、いずれも生存地・年代を設定する決定的な証拠を欠いているとし、聖者伝から歴史的事実を再構成する伝記研究の限界を指摘した。

小林研究員
題目：施暁と梵釈寺
概要：奈良・平安の山林修行をめぐる一連の研究の一環として、施暁という人物をとりあげ、その事蹟を明らかにした。桓武天皇の勅願寺である梵釈寺との関係を指摘し、「施暁の奏上」と「梵釈寺造営の詔勅」とを対比しつつ、当時の山林修行者と為政者の相依関係を描き出した。

第三回研究会
日　時：二〇〇六年十一月二十六日（水）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤（純）研究員、遠藤（祐）研究員、小林研究員、
　　山本研究員、髙橋研究員、山野研究員

○議題
　共同研究の総合テーマについて

第四回研究会
日　時：二〇〇六年十二月二十日（水）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺仏教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤（純）研究員、遠藤（祐）研究員、小林研究員、
　　山本研究員、髙橋研究員、山野研究員

○個人研究　研究計画
髙橋研究員
テーマ：中世真言文化圏にみる密教思想の影響と文学活動の解明

○議題
　研究所ホームページの運用方法について

第五回研究会
日　時：二〇〇七年一月九日（火）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺仏教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤（純）研究員、遠藤（祐）研究員、小林研究員、
　　山本研究員、髙橋研究員、山野研究員

○個人研究　研究発表
山野研究員
題目：ナーガールジュナとサータヴァーハナ
概要：ナーガールジュナ伝研究の一環として、ナーガールジュナとサータヴァーハナ王をめぐる伝説をとりあげ、従来のナーガールジュナ伝研究とは異なった視点から、この伝説を取り巻く文化的・信仰的土壌を明らかにした。

遠藤（純）研究員
題目：覚苑撰『大日経義釋演密鈔』に於ける華厳と密教の関係性について
概要：澄観以降の密教と華厳の関係の動向を、遼代の『大日経義釋演密鈔』から探った。本書に対する従来の評価に検討を加え、『大日経義釋演密鈔』における「業としての密教」「教としての華厳」という役割分担を明確にしつつ、両者を統合する「毘盧大教」というスキームを提示した。

第六回研究会
日　時：二〇〇七年二月七日（水）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤（純）研究員、遠藤（祐）研究員、小林研究員、
　　山本研究員、髙橋研究員、山野研究員

○個人研究　研究発表
遠藤（祐）研究員
題目：『達性論』論争について
概要：六朝時代の『達性論』をめぐる何承天と顔延之の論争をとりあげ、当代の儒・仏・道の三教の位置づけと、仏教理解のあり方を示した。両者の間で交わされた不可知論と神不滅論の対立、あるいは儒教における祭祀（犠牲の捧げることを含む）の可否についての対立に焦点をあてた。仏教と中国の伝統思想との対比は、従来、「空」などの抽象的な概念をめぐる議論が中心であったが、『達性論』論争では、現象世界の問題を取り扱っていることから、当代の仏教受容の新たな側面を知る一助となるとの指摘がなされた。

髙橋研究員
題目：『成尋阿闍梨母集』について
概要：平安期の『成尋阿闍梨母集』をとりあげ、本書における成尋阿闍梨母の心理分析、および仏教受容のあり方を文学的なアプローチから分析した。

第七回研究会
日　時：二〇〇七年三月十四日（水）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤（純）研究員、遠藤（祐）研究員、小林研究員、
　　山本研究員、髙橋研究員、山野研究員

○個人研究　研究発表
山本研究員
題目：The Genealogy of the sNar-thang gdon pa on the Mahavairocanabhisambodhitantra」
概要：『大日経』の相承系譜をめぐるナルタン寺の法灯史についての英文論文の提示があり、研究員により査読が行われた。

小林研究員
題目：諏訪神宮寺の研究
概要：継続研究中の神仏分離以前の諏訪神宮寺の伽藍、本尊、什物をめぐる追跡調査の報告がなされた。

○個人研究　研究計画
小林研究員
題目：研究テーマと今後の課題
概要：個人研究テーマ「古代における山林修行者の系譜」の概要と、現在までの進行状況、今後の計画について報告があった。

第八回研究会
日　時：二〇〇七年四月五日（木）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表

遠藤(純)研究員、遠藤(祐)研究員、山本研究員、
髙橋研究員、山野研究員

○個人研究　研究発表

遠藤(純)研究員
題目：『顯密圓通成佛心要集』に於ける顯密観
概要：中国における華厳と密教との相補関係を考察する一連の研究の一環として、遼代の『顯密圓通成佛心要集』をとりあげ、本書における顯教と密教の理解、両教の関係について考察した。遼代の密教を従来のように密教の枠組みのみから理解することに批判を加えつつ、これを澄観以降の華厳思想の展開の上に定位する視座を提示した。

遠藤(祐)研究員
題目：『達性論』論争について
概要：六朝時代の『達性論』をめぐる何承天と顔延之の論争をとりあげ、当時の仏教理解の一例を示した。本書の主たる論点を、「万物のあり方」「万物と幽冥の理の関係」「万物の中で生きる人間のあるべき生き方」の三点に分類し、具体的な現象面から仏教と中国の伝統思想とを対比した本書の仏教理解の特徴をあげた。

山本研究員
題目：真言宗の安心論　―那須・渡辺論争をめぐって―
概要：昭和三十年代に『中外日報』紙上で行われた那須政隆と渡辺照宏の論争をとりあげ、これを分析した。この論争は、両者が異なった土俵の上からそれぞれの主張を展開したため、結局、決着を見ることがなかったとしながらも、真言宗における安心の位置付けや、教化のあり方、本覚理解、信仰的立場などをめぐる両者の主張は、現代においてもなお考察すべき価値があるものとした。

髙橋研究員
題目：頼瑜の夢想
概要：中世の真言文化圏にみる密教思想の影響と文学活動の解明に関する一連の研究の一環として、頼瑜の『真俗雑記問答鈔』における夢の記述をとりあげ、中世の真言僧侶の心象世界を考察した。夢が聖教執筆などの僧侶の宗教活動にインスピレーションを与えていたことを指摘しつつ、中世の宗教文化圏における夢の文学的意義や、中世世界における夢の位置付けについて分析を行った。

山野研究員
題目：シュリーパルヴァタのシッダ
概要：チベットに伝わるシュリー山のナーガールジュナ伝説について言及した先行研究の見解をまとめ、先行研究の多くは、シュリー山とナーガールジュナの関係を歴史的事実であると仮定していたと結論した。しかし、この関係は後代に成立したものであり、シッダとよばれたタントラ行者たちの宗教実践の中で語り継がれた伝説であったとの見解が示された。

第九回研究会
日　時：二〇〇七年五月十六日（木）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表、福田亮成先生
遠藤(純)研究員、遠藤(祐)研究員、小林研究員、
山本研究員、髙橋研究員、山野研究員

○個人研究　今年度研究計画報告
遠藤(純)研究員「遼代の仏教思想」
遠藤(祐)研究員「『達性論』論争について」
小林研究員「古代における山林修行者の系譜」「諏訪神宮寺の研究」
山本研究員「『大日経』の研究」
髙橋研究員「中世の真言文化圏にみる密教思想の影響と文学活動の解明」
山野研究員「ナーガールジュナ伝の研究」

第十回研究会
日　時：二〇〇七年六月二十日（木）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
遠藤(純)研究員、遠藤(祐)研究員、小林研究員、
山本研究員、髙橋研究員、山野研究員
○議題
共同研究企画案について

第十一回研究会
日　時：二〇〇七年七月十八日（水）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
遠藤(純)研究員、遠藤(祐)研究員、小林研究員、
山本研究員、髙橋研究員、山野研究員
○議題
共同研究「仏教と経済」の研究の視点と方法
研究紀要について

第十二回研究会
日　時：二〇〇七年八月二十四日（金）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
遠藤(純)研究員、遠藤(祐)研究員、小林研究員、
山本研究員、山野研究員
○共同研究　研究発表

山本研究員
題目：マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』
概要：西欧における資本主義精神の形成をプロテスタンティズムの思想との関連から考察したマックス・ウェーバーの著作のサマリーを行った。ウェーバーによれば、ルッターの「Beruf(天職)」の観念と、それに基づく「世俗内的禁欲」とが、「勤労」と「節約」という資本形成に必要な精神性を生み出したとし、その資本形成が自己目的化し、宗教的基礎づけが欠落した状態が、現代の資本主義であるとする。しかし、現代の資本主義を射程に入れると、勤労と節約は資本を形成する要素とは言い切れず、ウェーバーの理論モデルには不備があると言わざるを得ない。また「仏教と経済」という課題に即するなら、ここでとりあげられたプロテスタンティズムと資本主義との結びつきは普遍的なものではなく、西欧社会における一つのモデルとして認識する必要がある

だろうとの指摘があった。また、他の研究員からは、ウェーバーの方法は、具体的な経済行動の中に宗教的要素を見出し、これを理論化したものであったが、ウェーバーの理論をモデルにした仏教経済学の多くが、プロテスタンティズムの倫理を仏教倫理に置き換えて、すでにある理論を経済行動に読み込んで行くという逆の方法をとっているため、従来の仏教経済学の視点と方法を批判的に検討する必要があるだろうとの指摘があった。

山野研究員
題目：Gregory Schopen『Buddhist Monks and Business Matters：Still More Pepers on Monastic Buddhism in India』
概要：インドの仏教僧院の経済活動について論じたGregory Schopenの著作のサマリーを行った。『根本説一切有部毘奈耶』を資料に、僧侶の私有財産に関する様々な事例を報告した本書は、単にその事象を紹介するに留まらず、ダルマシャーストラとの比較を行うなど、文化コンテクストを重視した読みを行っており、「仏教と経済」研究のモデルとして参考になる点が多いとの紹介があった。本書の問題点としては、「financial instruments(金融商品)」「negotiable securities(有価証券)」「health insurance(医療保険)」といった現代の経済用語、金融用語を多用し、拡大解釈をしている点などがあげられた。「仏教と経済」を論じる上では、現代の経済事象と、研究対象となる経済事象の異同を明確にする視点が必要であり、そのためには、現象的な相違点、類似点を確認するだけでなく、その現象に対する意味付け、理論付けを確認する必要があるだろうとの意見があった。

第十三回研究会
日　時：二〇〇七年九月二十六日（水）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤(純)研究員、遠藤(祐)研究員、小林研究員、
　　山本研究員、髙橋研究員、山野研究員

○共同研究　研究発表
遠藤(祐)研究員
題目：佐々木宏幹『宗教人類学』
概要：人類学的アプローチから宗教の構造を分析した佐々木宏幹『宗教人類学』のサマリーを行った。本書で提示されている宗教の構成要素と分類、宗教と呪術の定義、宗教儀礼の種類と目的など、宗教人類学の基本的な枠組みについての解説があった。佐々木氏の宗教分析は、社会的機能に力点が置かれており、仏教の中心課題となる「求道」などの宗教行動が捨象されている。また、ここで論じられている宗教人類学の枠組みは、西欧的な宗教観が前提となっており、これをそのまま仏教の構造分析に適用するには問題があるだろうとの指摘があった。

遠藤(純)研究員
題目：叶世昌『古代中国経済思想史』
概要：中国経済思想史研究の動向について紹介し、叶世昌『古代中国経済思想史』をとりあげ、本書のサマリーを行った。中国経済思想の中心課題は「義利論」にあり、これを理論的基礎としながら、土地の配分や市場操作、税制など、様々な経済政策が展開した。中国経済思想において特徴的であるのは、農業を経済活動の根本に据える「農本主義」である。この他にも、歴史上には、貨幣価値論、商品価値論、倹約精神など、経済をめぐる様々な議論が登場した。中国仏教における経済観念・活動を理解する上で、これら歴史的に展開した経済思想を念頭におか

なければ、何が仏教の側からの内発的な観念・活動であるのかが見えてこないだろうとの指摘があった。

○学会等参加報告

山野研究員「日本印度額仏教学会参加報告」

第十四回研究会

日　時：二〇〇七年十月三十一日（水）　午後一時～午後五時

場　所：蓮花寺佛教研究所

参加者：遠藤祐純代表

遠藤（純）研究員、遠藤（祐）研究員、小林研究員、

山本研究員、髙橋研究員、山野研究員

○共同研究　研究発表

髙橋研究員

題目：阿諏訪青美『中世庶民信仰経済の研究』

概要：日本中世の寺社経済を文化史的なアプローチから分析した『中世庶民信仰経済の研究』をとりあげ、本書のサマリーを行った。本書は、従来、荘園制度を中心に論じられてきた寺院経済研究を批判し、著者が定義するところの「信仰経済」について解明したものである。これまで政治的観点から論じられてきた中世寺社の活動を、文化史的視点を取り込み、読み直しているところに本書の斬新性があるといえるが、採り上げた先行研究にやや偏りがあること、中世の「信仰経済」全体を論じるには個々のケーススタディーを今少し考察する必要があることなど、いくつかの方法論上の問題点が指摘された。また他の研究員からは、本研究のキータームとなっている「寺家公人」の定義が曖昧ではないかとの指摘もあった。

小林研究員

題目：太田 愛之・川口 浩・藤井 信幸『日本経済の二千年』

概要：『日本経済の二千年』をとりあげ、日本経済史研究の中で、現在、仏教がどのように論じられているかを確認した。本書は、古代から近現代までの各時代の経済構造を総括的に説いた日本経済史の入門書である。近年の日本史研究の成果を踏まえ、古代・中世の寺院経済を、律令制、荘園制などの経済体制から論じるのみならず、農業や商工業への関わりからも言及している。しかし、寺院経済を総括的に論じるために必要な個々のケーススタディーの積み重ねが決定的に不足しており、またこれまでのケーススタディーを総括的に位置づける視点も確立されていないなど、課題とするべき点が多いとの意見があった。また、本書の中で、仏教について論じられているのは古代・中世のみであり、近世以降は全く取り上げられておらず、先行研究の不足が否めないとの指摘があった。

第十五回研究会

日　時：二〇〇七年十一月二十八日（水）　午後一時～午後五時

場　所：蓮花寺佛教研究所

参加者：遠藤祐純代表

遠藤（純）研究員、遠藤（祐）研究員、山本研究員、

髙橋研究員、山野研究員

○共同研究　研究発表

山本研究員

題目：宮坂宥勝『財と労働の価値―仏教の経済観』

概要：仏教の経済観をテーマに、古代インド仏教からマルクス主義ま

でを論じた『財と労働の価値―仏教の経済観』をとりあげ、本書のサマリーを行った。本書は、古代インド仏教教団に見られる経済観念、仏教教理における財と労働の価値の定位、農耕経済・商業経済と仏教の関係、仏教から見た資本主義、現代社会における経済倫理など、多岐にわたる問題を概括的に論じたものである。原始共産制の種族社会をモデルに成立した仏教教団に経済体制の理想型を見て、これをマルクス・レーニンの思想と比較し、財の均等分配を評価する点などは、一九六九年という本書が著作された時代の思潮を色濃く反映しているといえる。本書は古典研究を主眼としたものではなく、著者自身が述べているように、現代人が現代という視点において仏教の経済観を論究する新しい試みである。さらなる研究課題として、インド・中国・日本などの地域や時代の相違に対して配慮しなければならないであろう。また、全体的に、著者自身の社会思想的立場を仏教思想に当てはめて解釈した感があるとの指摘があった。

○学会等参加報告

遠藤(祐)研究員「国際仏教シンポジウム参加報告」

○議題

共同研究会「仏教と経済」の運用

個人研究テーマについて

第十六回研究会

日　時：二〇〇七年十二月十九日（水）　午後一時～午後五時

場　所：蓮花寺佛教研究所

参加者：遠藤祐純代表

遠藤(純)研究員、遠藤(祐)研究員、小林研究員、

山本研究員、髙橋研究員、山野研究員

○共同研究　研究発表

山野研究員

題目：『実利論』の経済思想

概要：インドにおける仏教と経済の問題を考える前提として、インドの経済思想を把握する必要があるとし、カウティリヤ『実利論』をとりあげ、本書における政治原理、経済政策についてのサマリーを行った。『実利論』の経済思想を、東アジアの経済思想と比較した際に特徴的と認められる点として、第一に、性悪説的な人間観を前提としており、弱肉強食や不正の横行を防止するために、刑罰と契約の規定を設けることを政治の基本としている点。第二に、倹約の徳をさほど重視しておらず、支出と収入のバランスをより重視している点。第三に、中国におけるような農本主義の思想がみられず、農業、牧畜、商業がともに実業として定義され、商業の価値が貶められない点、またこれに関連して、利殖に対する禁忌の思想がみられない点をあげた。

小林研究員

題目：日本古代における仏教と経済

概要：古代日本の仏教と経済の問題は、従来「国家仏教」の視点から論じられることが多かったが、仏教はこの時代、すでに民間に流布しており、当代の人々の経済活動に、多方面で関与していたとする。ここでは、その事例のとして、『日本霊異記』から、大安寺における出挙と、これを資本とした民間交易に関わる記述をとりあげた。また『性霊集』に収められた法会の願文から、いかなる人々が法会に関与し、どのような資本移動があったのかを一覧とした表を提示し、これについての解説を行った。

第十七回研究会
日　時：二〇〇八年一月九日（水）　午後一時～午後五時
場　所：蓮花寺仏教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤（純）研究員、遠藤（祐）研究員、小林研究員、
　　髙橋研究員、山野研究員

○共同研究　研究発表
髙橋研究員
題目：脇田晴子『中世に生きる女たち』
概要：寺院の経済活動を分析していく上で、ジェンダーの問題をどのように考慮すべきなのか、という問題意識から、中世の女性像を生活空間から描いた『中世に生きる女たち』をとりあげた。本書の第三章は尼寺の商売について言及していることから、日本中世の寺院経済を知る上でも有益であるとして、この章を中心にサマリー、注釈を行った。本書によれば、中世期には、天野山金剛寺をはじめとする多くの寺院で酒造が行われ、また、干し瓜、引飯、扇など、名産品を製造する寺院が出現したという。研究員からは、これらの寺院の産業が、積極的な運用を目論んで行われていたのかを検証する必要があるだろうとの意見があり、商品開発、流通をとりまく中世寺院の組織構造、経済状況をめぐって議論がかわされた。

遠藤（祐）研究員
題目：中国における仏教と経済 ―罪・福・道の視点から―
概要：中国仏教と経済の問題を考察するスキームとして、「罪・福・道」という構造を提示し、この構造の成立背景、実践様式について解説を行った。「道」は形而上の領域に属し、形而下では「罪・福」という形で現象化してくる。その現象化の形態は、日常における行動から、政治行動、経済行動に及ぶ。したがって、道に基づく経済行動を「福」、道に背く経済行動を「罪」と見なせば、これらの経済行動は「道」に基づいているとの合理化も成立する。仏教においては「福」をつくる善行や「罪」を減じる懺悔に関わる実践や儀礼に、財物の布施などの経済活動が伴ってくる。よって、「罪・福・道」の構造は、道に至る救済構造であると同時に、寺院の運営や僧侶の生活を支える経済構造の一面も有することになる、との理論の枠組みが提示された。しかし、仏教においては、罪と福の算数的な救済構造が存する一方、無罪相懺悔に見られるように、道に直入することにより罪と福を無化するような構造も存するため、「道」をより動的にとらえるスキームも必要であろうとの意見があった。

共同研究

共同研究趣旨
蓮花寺佛教研究所では、歴史的存在として不断に変化する仏教が、各時代、各地域の社会の中で、どのように他の諸要素と関係しあいながら、アジアの文化・思想を形成してきたのか、あるいはその中でどのような変容を遂げてきたのかという研究課題に取り組んでいる。発足二年目の二〇〇七年度からは、研究所の研究課題に即した共同研究を設定し、活動を開始した。

共同研究「仏教と経済」
○研究テーマ
　蓮花寺佛教研究所の研究課題に即し、他分野にも連絡可能な問題を

設定したものとして、髙橋秀城研究員から提案のあった「信仰と経済との間（あわい）」が、共同研究テーマとして選ばれた。テーマ名は暫定的に「仏教と経済」を用いることにした。

○研究目的

仏教の歴史は、様々な地域・時代に現れた物質的・精神的現象の集積である。これらの現象の表象としての文化は、当然のことながら歴史的・社会的・経済的事象と結び付いており、それらから仏教を切り離して論じることはできない。歴史的存在としての仏教は、各時代・各地域の中で、如何に社会関係の連鎖の上に定位され、また如何に社会の諸要素と関係しあいながら展開したのか。この共同研究では、仏教と経済をめぐる諸問題に焦点を当て、上記の課題に取り組んで行く。各研究員の専門分野から、仏教と経済の間（あわい）を取り巻く、社会関係の網の目を解明することにより、アジア社会における仏教の位相を浮かび上がらせることを目指す。

二〇〇七年度共同研究活動報告

六月、七月に、活動準備のための会議を計二回開催し、共同研究テーマ、研究会運用方法等を決定した。二〇〇七年度は初年度にあたるため、先行研究の整理と、問題点の検討から始めることとなった。八月より研究会を開始し、基本的な先行研究をピックアップし、発表形式で各研究員が、先行研究のサマリーと問題点の指摘を行った。二〇〇七年度は計五回の研究会を開催した。なお、今年度の研究紀要に掲載する論文は、個人研究テーマに即したものとし、共同研究の成果は来年度より発表することとなった。

蓮花寺佛教研究所紀要　第一号
平成二十年三月十五日印刷
平成二十年三月三十一日発行
編　輯　蓮花寺佛教研究所
製　作　株式会社ニッケイ印刷
発行者　代表　遠藤祐純
発行所　蓮花寺佛教研究所
〒一四四〇〇五一東京都大田区西蒲田六丁目十三番十四号
（〇三）三七三四―〇七八五

金剛身であるから、死ぬことはありません。王の以前の息子たちも王位を得ずして死んで行きました。息子と孫までもが死んで行きました。」と。そのため、非常に落胆していると、母は述べた。「しかし方法があります。師は菩薩ですから、頭を請えば与えます。師が死んだ時、父も死ぬでしょう。そうすればあなたは王位を得ることができるでしょう。」と。王子はシュリー山に行き、頭を請うたが、武器で切れなかった。（ナーガールジュナは）かつて緑の草で虫の首を切ってしまった業を観じて、クシャ草で（自分の首を）切って与えた。「私は今から極楽に行きます。後にこの身体に再び戻ってきます。」という声が聞こえた。そこで地面は震動し、飢饉が十二年の間続いたと言われている。

師はラサーヤナを成就しているので、再び（首と身体が）一緒になるのではないかと恐れて、王子は頭を数ヨジャーナ離れた場所に運んだ。そこでヤクシニーたちが（頭を）奪って、頭を巌の頂上に置いて、その巌の裂け目に、五尊のアールヤ・アヴァローキテーシュヴァラの石の像を自然に出現させた。頭と身体の二つに、保護者のヤクシニーはそれぞれ寺院を建立した。この二つの間は、以前は４ヨジャーナあったが、今は１クローシャしかないと言われている。

それは、私の師も見た。石の壁がくっついて、岩壁のようになった、不思議で威力ある（その）寺院は、入り口がなく、窓から見ると、両方とも台座の上に石像の破片のようなものがそれぞれ置いてあったと言う。

シュリー山のナーガールジュナ

資料３

『七口決付法伝（bKa babs bdun ldan gyi brgyud pai rnam thar）』

rJe btsun tA ra nA tha'i gsung 'bum, 16 Ma : 559-560

phyis dpal gyi rir lo nyis brgya tzam gnod sbyin mo rnams kyi 'khor dang bcad te sngags kyi spyod pas bzhugs. mtsan bzang po so gnyis kyang sku la 'grub. phyis dbu sbyin par btang ba'i rkyen gyis lo phyed lo'i lo drug brgyar bdun cu don gcig gis ma tsang skad de.

de yang rgyal po bde spyod kyi bu chung ngu su sha kti rgyal bu rab nus sam. rgyal bu nus ldan yang zer te de rgyal srid la dga' bas ma na re. yab slob dpon dang sku tso mnyam par byin gyis brlabs 'dug. slob dpon rdo rje'i sku yin pas 'grong ba med. rgyal po'i sras po snga ma rnams kyang rgyal srid ma thob par 'das shing. bu dang tsa bo'i bar yang 'das zer bas zhin tu yid mi dga' ba la ma na re 'o na thabs yod. slob dpon byang chub sems dpa' yin pas dbu bslangs na ster bas. slob dpon 'da' bas khyd la rgyal srid 'byung zer. rgyal bos dpal gyi rir phyin dbu bslangs pas. mtson chas ma chod par sngon rtzva sngon pos srog chags kyi ske bcad pa'i las gzigs nas ku shas bcad nas gnang. nga ni 'di nas bde ba can du gro. phyin nas lus 'di la yang 'jug par 'gyur. ces sgra byung. der sa gyos. mu ge lo bcu gnyis kyi bar du byung skad.

rgyal bas slob dpon bcud len grub pas slar 'grig gis dogs nas dbu dpag tsad mang pos chod pa'i sar kher. der gnod sbyin mos phrogs. dbu pha bong gi khar bzhag pas pha bong gas pa'i sa der 'phags pa spyan ras gzigs lha lda'i rdo sku rang byon du byon. dbu dang sku lus gnyis la yon bdag gnod sbyin mos so sor lha khang brtzigs. de gnyis kyi bar du sngon dpag tsad bzhi tzam yod snang ba. da ltar rgyang grags gcig kyang bag mi snang gsung.

de ni bdag gi bla mas kyang mjal te. rdo'i rtzig pa rnams 'brel te brag lta bur song ba'i lha khang cho 'phrul dang gnyan cha che ba. sgo ni med. dkar khung nas bltas pa la. gnyis ka'ng khri'i steng na rdo sku'i dum bu 'dra ba re 'dug gsung.

その後（ナーガールジュナは）シュリー山に二百年、ヤクシニーたちに囲まれて、真言行を行いながら住して、身体に 32 相を成就した。その後、頭を布施して与えたために、半年、671 年に満たなかったと言われている。

さて、bDe spyod 王の年若い息子に Śakti（Rab nus または Nus ldan）という王子がおり、王位を望んでいた。母がいうには、「父は師と寿命が等しくなる恩恵を与えられています。師は

資料２

『プトン仏教史（bDe bar gshegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod）』

The collected works of Bu-ston, Edited by Lokesh Chandra: Ya.100b

de'i tse rgyal po mthar 'gro zhon nam bde spyod bzang po la bu gzhon nu nus ldan zhes bya ba zhig la mas gos bzang srubs med pa zhig byin pas 'di ngas rgyal srid 'dzin dus su dgos zer ba la. mas khyod kyis rgyal srid 'dzin pa mi 'ong. yab dang slob dpon klu sgrud tse sgrub dang bcud len stabs su byas pas grub ste slob bpon dang srog gcig pa yin zer ba dang. des dpal gyi ri la slod dpon klu sgrub bzhegs sar phyin te dbu bslangs pas chod gsung ste ral gris bcad pas ma chod pa na. slob dpon na re. ngas rtzwa ku sha bcad pas srog chags shi ba'i rnam smin yod pas ku shas cgod gsungs nas bcad pas ske'i rtza ba nas. nga ni bde ba can gyi 'jig rten du. phyin nas lus 'di la yang 'jug par 'gyur. zhes tsigs bcad byung ngo.

dbu de des khyer te phyin pas gnod sbyin mos 'phrogs te dpag tsad gcig tu dor ro. dbu dang sku lus gnyis ka ma nyams par lo re zhing nyer song nas mthar 'byar nas bstan pa dang 'gro don mdzad ces grag go.

さて、mThar 'gro zhon（または bDe spyod bzang po）王に、Nus ldan という名の年若い子供がいた。母がその子に、良いシルクの服を与えたので、（その子は）「これは私が王位を得たときに、必要になるでしょう」といった。すると母は「あなたは王位を得ることはないでしょう。父と師のナーガールジュナは長生術とラサーヤナを使用し、成就しました。（そのため王は）師と寿命が一緒なのです」といった。すると彼は、シュリー山の師ナーガールジュナの住所に赴いて、「頭を起こしたら切れ」といって、刀で斬ったが、斬れなかった。そのとき師は述べた。「私はクシャ草を切って、虫を死なせた報いがあるので、クシャによって切ることができます」と。そして（頭を）切られた。首の根元から「私は極楽世界に行って、この身体に再び入るだろう」という頌が唱えられた。

その頭は、彼によって持ち去られたが、ヤクシニーが奪って、1 ヨジャーナのところに捨てた。頭と体の両者は、腐らずに年々近づいて、遂に接合し、説法と有情の利益をなしたといわれている。

一緒にいられるなら、ラサーヤナと王国を求めましょう。そうでないならば、必要ありません」と答えて、去ろうせず、そのままそこにいようとしたが、師は教示を与えた。（王は）自国でラサーヤナを成就し、百年の間、王国を統治して暮らした。その間、有情たちは物資にめぐまれ、山の鳥や獣たちもすべて、平和に暮らした。

100年して、師が仏の教えをお弘めになった時、マーラの王は嫉妬を起し、妨害をしようという目論みから、様々な凶兆をあらわした。日月は光を失い、（日月）食が起り、全ての果実が自然に落ち、雨が適当な時期に降らず、生物が飢餓に苦しめられ、病と戦争の不運が広まり、草木、森、全てが不毛になるといった凶兆があらわれた。サーラバンダ王は次のように考えた。「これらは他でもない、私の師に危害が及ぶ相である」と。（そこで）チャンディクマーラという名の自分の息子に王国を譲り、ほんのわずかな従者とともに、シュリーパルヴァタの師の面前にやって来た。師が「息子よ、どういった目的でやって来たのですか」と問うと、王は答え、「私の有情の運は尽きてしまうでしょうか。勝者の教えが滅してしまうのでしょうか。黒分（悪徳）が勝利してしまうのでしょうか。月のように白い大慈悲が、雨雲のような悪に覆われたのでしょうか。金剛のような聖なる師に有為の性が現れるのでしょうか。諸々の悪い相が現れたので、私はここにいるのです。大慈悲（の心）で観じ、加持してください。」とお願い申し上げた。師は述べた。「生まれたものは全て死ぬ。集ったものは散る。蓄えたものは尽きる。有為の結末はすべて無常である。だとすれば、そこにどのような憂いがあろうか。あなたはラサーヤナをもって行きなさい」と。王は答え、「師のおそばでラサーヤナを摂取しましょう。師がいらっしゃらないのなら、私にはラサーヤナは必要ありません」といって、そこにとどまった。

さて、聖（ナーガールジュナ）師が、全ての財産を布施して与えていた時に、ブラフマンが一人のバラモンに変身して、（ナーガールジュナの）頭を乞うたので、師は「与えましょう」と約束した。サーラバンダ王は師が死ぬという苦痛に耐えられず、頭で師の御足に触れて、死んでしまった。全ての人たちもそのバラモンを誹謗した。そのとき、師は頭を与えた。他に誰も（首を）切らないので、クシャの葉で自分の頭を切り落として、バラモンに与えた。そして全ての木が不毛になり、すべての人の福徳も減少した。前の八人のヤクシニーたちが師の御身体を今も守護している。

師の後継者にナーガボーディがいるが、月のように闇を追い遣る光は今もある。師のその御身体は、弥勒仏が現れる時に、再び起き上がり、有情の利益をなすと言われている。

pa sna tsogs byung ba dang. rgyal po sa' la bha ndhas 'di snyam ste 'da dig ni gzhan ma yin te. nga'i bla ma la gnod pa'i ltas yin snyam rang gi sras ca ndhi ku ma ra bya ba la rgyal srid byin ste. 'khor nyung zad gcig dang bcas te dpal gyi ri bor slob dpon gyi spyan sngar phyin pa dang. bla mas bu don ci la 'ongas dris pa dang. rgyal bu na re. bdag dang sems can skal ba zad gyur tam. rgyal ba'i bstan pa nyams par gyur tam ci. nag po'i phyogs rnams rgyal bar 'gyur ba 'am. thugs rje chen po zla ba ltar dgar la. char sbrin dang 'dra'i bdud kyis sgribs sam ci. rdo rje lta bu'i bla ma dam pa la 'dus byas rang bshin 'byung ngam sdig ltas rnams. byung bas bdag ni 'dir ni mchis pa lags. thugs rjes chen pos dgongs la byin gyis brlabs. zhe zhus pas slo dpon gyis gsungs pa. skyes pa thams cad 'chi ba yin. 'dus pa thams cad 'bral. bsags pa thams cad 'dzad. 'dus byas kyi mtha' thams cad mi rtag pa yin na de la mi dga' ba ci yod. khyod rang bcud len kher la song gcig gsungs bas. de na re. bla ma'i rtzar bcud len za yin 'dug. bla ma mi bzhugs na bdag la bcud lan mi dgos zer nas der 'dug go.

de nas slob dpon 'phags pas dngos po thams cad sbyin par btang ba la. lha tsangs pas bram ze gcig tu sprul nas dbu blangs pas. slob bpon gyis kyang ster bar zhal gyis bzhes pa dang. rgyal po sa' la bha ndhas slob dpon 'grongs pa'i sdug bsngal ma bzod nas slob dpon gyi zhabs la spyi bos btugs te grongs so. mi thams cad kyang bram ze de la kha zer bar byed do. de'i dus su slob dpon gyis dbu byin pa gzhan gan gis kyang ma chod pa na. rtza ku sha gcig gis rang gi dbu bcad nas tsangs pa la sbyin no. de nas shing thams cad kyang skams. mi thams cad kyai bsod nams kyang 'gribs so. sngar gyi gnod sbyin mo brgyad kyis slob dpon gyi sku lus bsrungs nas da lta yang yod do.

bla ma'i gdung 'tsob tu klu'i byang chub bzhugs pa'i 'od nub mo 'bro ba zla re tzam da lta yang yod do. slob dpon gyi sku lus de rgyal ba byams pa'i bstan pa la slar bzhengs nas 'gro ba'i don mdzad gsungs so.

師（ナーガールジュナ）は南方のシュリーパルヴァタに到着し、瞑想をしながら、長い間（そこに）留まっていた。サーラバンダ王は師を思い、シュリーパルヴァタにやって来て、師を礼拝、囲繞し、お願い申し上げた。「王国とは得るものが少なく、大きな災いがあります。そのため、私には必要ありません。私は師の面前に留まります」と。師は述べた。「王国を捨ててはいけません。さあ、師によって（書かれた）ラトナーヴァリー（の教え）において、王国を守護しなさい。不時の死の恐れのないラサーヤナを（あなたに）授けましょう」と。王は「師と

シュリー山のナーガールジュナ

kho bo’i bla ma sangs rgyas mgon po’i zhal snga nas kyis bla ma goo ra ksha’i gdams pa ma lus pa’i mdzod du gyur pa grub thob mang po dngos su zhal mjal. nus mthu dang byin rlabs dpag tu med pa mnga’ ba’i slob dpon ‘bab stegs mgon po dang. nag po mgon po dang. bram ze mgon po ste goo ra ksha’i rjes ‘byang rnam pa gsum po de’i bzhed pa mthun par byung bas kho bo’i bla ma yang ‘di kho na ‘thad gsung.

〈キーワード〉龍樹 (Nāgārjuna), シュリーパルヴァタ (Śrīparvata), シュリーシャイラム (Śrīśailam),『八十四成就者伝 (Caturaśītisiddhapravṛtti)』,『七口決付法伝 (bKa babs bdun ldan)』

資料 1

『八十四成就者伝（Grub thob brgyad cu rtsa bshi'i lo rgys）』

北京 rgyud-'grel Lu.20b-21b

slob dpon gyis lho phyogs dpal gyi ril byon nas sgom sgrub mdzad kyin yun ring du bzhugs pa la. rgyal po sa' la bha ndhas bla ma dran ste dpal gyi ri bor 'ongs nas. slob dpon la phyag dang skor ba byas ste. rgyal pos slob dpon la zhus ba. rgyal srid ni gnog chung la nyes pa che bar 'dug pas bdag la mi dgos. bdag slob dpon gyi spyan sngar sdod pa lags zhus pas. slob dpon gyis rgyal srid ma skyur ba da rin po che'i phreng ba la slob dpon gyis la rgyal srid skyongs. dus ma yin pa'i 'chi ba'i 'jigs pa med pa'i bcud len sbyin gyis gsungs pas. rgyal po na re. slob dpon dang lhan cig tu 'dug pa'i skabs yod na bcud len dang rgyal srid dgos. de ma yin na mi dgos zhes zer te. 'gror ma 'dod par de nyid du gnas par gyur pa na. de la slob dpon gyis dgams pa gnang ste. rang yul du bcud len sgrubs. lo brgyal bar du rgyal srid gzung ste gnas so. de'i bar 'gro ba rnams 'byor pa dang ldan. ri'i bya dang ri dags kun kyang bde bar 'tso ba las.

lo brgya nas slob dpon gyis sang rgyas kyi bstan pa dar zhing rgyas par mdzad pa la. bdud dga' rab dbang phyug phrag dog skyes nas bar chad kyi ltas bkra mi shis pa sna tsogs byung ste. nyi zla'i snang ba med pa mog mog por gyur pa dang. shing thog thams cad rang bzhin gyis 'brul ba dang. char cha dus su ma bab pas srog chags rnams mu ges gzir ba dang. nad dang mtson gyi skal pa dar ba dang. rtzi shing nags tsal la sogs pa kun skams pa'i ltas mi bshis

tad bhavet kanakaṃ divyaṃ jāmbūnadasamaprabham /

26) Kavirāja.H.S.Sharma 教授に御教示いただいた。

27) 北京 rgyud-'grel Lu : 20b-21b, 62a 資料 1 参照

28) *The collected works of Bu-ston*, Edited by Lokesh Chandra : Ya.100b 資料 2 参照

29) *rJe btsun tA ra nA tha'i gsung 'bum*, 16.Ma : 559-560 資料 3 参照

30) 玄奘がここで言及している「憍薩羅国」とは、シュラーヴァスティーを都城とするコーサラ国ではなく、南インドと中インドの境に位置するダクシナコーサラ（Dakṣiṇakosala）国と呼ばれた地方である。このダクシナコーサラ国の都城の場所は、長らく議論の的となっていたが、シルプールに大規模な遺跡群が発見され、現在は、当地をダクシナコーサラ国の都城とする説が優勢である。なお、玄奘は「憍薩羅国」の条で、この城南の伽藍の故事とは別に、引正（娑多婆訶）王が龍猛のために建立した「黒蜂山」の伽藍にまつわる故事を伝えている。この黒蜂山とチベットの諸伝が言及するシュリー山を同一視する学者もあるが、J.Burgess［1887］、T.Watters［1904］、N.Dutt［1931］、佐々木［1970］、I.W.Mabbett［1998］は、地理的関係から同一視できないとする。

31)『大唐西域記』大正蔵 51.929a-c

32) *Kathāsaritsāgara*, Edited by Jagadīśalāla śāstrī (Motilal Banarsidass,1970) : 188-189 (7.7.7-61)

33) *Prabandhakośa of Rājaśekharasūri*, Edited by Jina Vijaya: Singhi Jain ser. 6 (Adhisṭhātāsiṅghī Jaina Jñānapīṭha, 1935) : 85-86

34) Reddy Prabhavati 博士の報告によれば *Navanathacaritra*, *Śivayogasaramu*, *Kumarasambhavamu*, *Paratattvarasayanamu*, *Vedantavartikam* などのテルグ語文献が存在しているという。

35) David Gordon White, *The Alchemical Body* (Chicaga and London : The University of Chicago Press, 1996) : 81-82

36) *Rasendramaṅgala* MSS
A history of Indian medical literature, vol.2A, edited by G.Jan Meulenbeld (Groningen : E.Forsten, 2000) : 716 参照

37) しかしながら、中世期に成立したとされるナーガールジュナコンダの名の由来を検討する必要があるだろう。

38) *rJe btsun tA ra nA tha'i gsung 'bum*, 16.Ma : 651-652

シュリー山のナーガールジュナ

20) *Kalhaṇa's Rājataraṅginī : Chronicle of the Kings of Kashmir*, vol3, Edited by M.A.Stein (Motilal Banarsidass,1970): 33 (3.267)

śrīparvate pāśupatavrativeṣaṃ tam āgatam/

ācakhyāv aśvapādākhyaḥ siddhaḥ kandāśanaṃ dadat//

21) *Mañjuśrīmūlakalpa* 10.11-12

śrīparvate mahāśaile dakṣiṇāpathasaṃjñike /

śrīdhānyakaṭake caitye jinadhātudhare bhuvi //

siddhyante tatra mantrā vai kṣipraḥ sarvārthakarmasu /

22) V.Anuradha, *Temples at Śrīśailam* (Agam kala Prakashan, 2002) : 161-168

23) ラサーヤナ（rasāyana）とは、「rasa（液体）」と「ayana（道）」の合成語で、本来は、身体の構成要素（dhātu）の一つである体液（rasa）を増強させるアーユルヴェーダの長生法を意味した。説話集や、タントラの文献では不老長生を獲得する一種の神仙術として語られ、さらにラサシャーストラにおいて「ラサ＝シヴァの体液＝水銀」という解釈が生れ、一種の錬金術をも意味するようになった。

24) *Rasaratnākara* 4.Rasāyanakhaṇḍa 8.1-185

Ānaṇḍakanda 1.Aṃṛtīkaraṇaviśrānti 12.1-201

Rasendramaṅgala MSS

A history of Indian medical literature, vol.2A, edited by G.Jan Meulenbeld (Groningen : E. Forsten, 2000) : 716 参照

25) *Rasaratnākara* 4.Rasāyanakhaṇḍa 8.1-5

śrīśaile dehasiddhiḥ prabhavati sahasā vṛkṣamṛtkandatoyais tac chāstraṃ

śambhunoktaṃ pragahanam akhilaṃ vīkṣitaṃ yat tu sāram /

vyāhṛtyānekayuktyā sakalasukhakaraṃ drṣṭasiddhaṃ tu yad yat tad vakṣye

sādhakānām anubhavapathagaṃ bhuktaye muktaye ca //

mallikārjunadevasya purato gajasaṃnibhā /

śilā tiṣṭhati yā rātrau sravate gugguluṃ sadā //

pālāśacāṭunā grāhyaṃ kṣiped alābupātrake /

tad guggulusamaṃ gandhaṃ niṣkaikaṃ bhakṣayet sadā //

māsān mṛtyujarāṃ hanti jīved ācandratārakam /

tad gugguluṃ drute tāmre koṭibhāgena yojayet //

14) *Padmapurāṇa*, 6.Uttarakhaṇḍa 19.1-18

Skhandapurāṇa, 4.Kāśīkhaṇḍa 1.6.11-14, Śrīśailakhaṇḍa MSS

V.Anuradha, *Temples at Śrīśailam* (Agam kala Prakashan, 2002) : 44 参照

15) *Śivānandalahari* 50-51

The Hymns of Śaṅkara, Edited by T.M.P.Mahadevan (Motilal Banarsidass 1980) : 128-129

16) *The Harshacarita of Bāṇabhaṭṭa*, Edited by P.V.Kane (Motilal Banarsidass 1965) : 2 (1.21)

jayati jvalat pratāpajvalan aprākārakṛtajagadrakṣaḥ/

sakalapraṇayim anorathasiddhiśrīparvato harṣaḥ//

17) *Kādambarī*

jarāṃ gatenāpi dakṣiṇāpathādhirājyavaraprārthanākadarthitadurgeṇa duḥśikṣita-śravaṇādiṣṭatilakābaddhavibhavapratyāśena haritapattarasāṅgāramaṣīmalinaśambūka-vāhinā paṭṭikālikhitadurgāstotreṇa dhūmaraktālaktakākṣaratālapatrakuhakatantramantra-pustikāsaṃgrāhiṇā jīrṇapāśupatopadeśalikhitamahākālamatena āvirbhūtanidhivāda-vyādhinā saṃjātadhātuvādavāyunā lagnāsuravivarapraveśapiśācena pravṛttayakṣa-kanyakākāmitvamanorathavyāmohena vardhitāntardhānamantrasaṃgraheṇa śrīparvatāścaryavārtāsahasrābhijñena [中略] jaraddravidadhārmikena adhiṣṭhitā caṇḍikām apaśyat/

18) V.Anuradha, *Temples at Śrīśailam* (Agam kala Prakashan, 2002) : 46

Ashok Aklujkar, “Interprreting Vākyapadīya 2.486 Historicall, Part2”, *Indological and Buddhist Studies: Volume in Honour of Professor J.W.de Jong on his Sixtieth Birthday* (Faculty of Asian Studies, Canberra 1982) : 7 参照

19) *Kathāsaritsāgara*, Edited by Jagadīśalāla śāstrī (Motilal Banarsidass,1970) : 388 (12.6.104-105)

ahaṃ hi dākṣiṇātyasya yajñasaṃjñasya yajvanaḥ/

putro bhūtivasur nāma brahmaṇo yogināṃ guruḥ//

so’haṃ saṃkramitajñānaḥ pitrā pātālaśāstrataḥ/

śikṣitvā haṭakeśānamantratantravidhikramam//

gatvā śrīparvate’kārṣaṃ tryambakārādhanaṃ tapaḥ/

ではない。

6) Chandra Das, *Tibetan-English Dictionary* 参照

7) *Mahābhārata* 3.Vanaparva 83.16-18

śrīparvataṃ samāsādya nadītīra upaspṛśet/

aśvamedham avāpnoti svargalokaṃ ca gacchati//

śrīparvate mahādevo devyā saha mahādyutiḥ/

nyavasat paramaprīto brahmā ca tridaśair vṛtaḥ//

tatra devahrade snātvā śuciḥ prayatamānasaḥ/

aśvamedham avāpnoti parāṃ siddhiṃ ca gacchati//

8) *Agnipurāṇa* 113.3-6

śrīparvatam ataḥ śṛṇu//

gaurī śrīrūpiṇī tepe tapas tām abravīd dhariḥ/

avāpsyasi tvamadhyātmyaṃ nāmnā śrīparvatastava//

samantād yojanaśataṃ mahāpuṇyaṃ bhaviṣyat/

atra dānantapo japyaṃ śrāddhaṃ sarvam athākṣayaṃ//

maraṇaṃ śivalokāya sarvadaṃ tīrtham uttamaṃ/

haro 'tra krīḍate devyā hiraṇyakaśipus tathā//

tapastaptvā balī cābhūn munayaḥ siddhim āpnuvan/

9) *Agnipurāṇa* 109.21-22

śrīparvataṃ kolvagiriṃ sahyādrirmalayo giriḥ //

godāvarī tuṅgabhadrā kāvero varadā nadī /

10) H.Sarkar & B.N.Misra, *Nagarjunakonda* (Archeological survey of India, 1972) : 14-15, 24-29

11) H.Sarkar & B.N.Misra, *Nagarjunakonda* (Archeological survey of India, 1972) : 17

12) *Śivapurāṇa* 42.1-4,10-13

シヴァが光り輝くリンガの姿として現れたのがジョーティルリンガであるとされる。インドにはジョーティルリンガを祀る 12 の主要な寺院がある。

13) Louis H.Gray, *Vāsavadattā : a Sanskrit romance* (Columbia University Press 1913) : 156

śrīparvata iva sannihitamallikārjunaḥ naravāhanadatta iva priyaṃguśyāmāsanāthaḥ

け入れられるという。[38)]

ナータ・シッダの伝統では、ターラナータの師のように、シヴァ教と仏教の付法を同時に保持しえるような信仰的土壌が存在していたのであろう。シュリー山のナーガールジュナ伝説は、こうした土壌を背景に、人びとの間に語り継がれていったのである。

註

1) A.Cunningham, *The ancient geography of India* (Trubuer, 1871) : 595-596

2) J.Burgess, "The Buddhist stupas of Amaravati and Jaggayyapeta in the Krishna District, Madras Presidency, surveyed in 1882", *Archaeological Survey of Southern India* ; v.1 (1887) : 8

T.Watters, *On Yuan Chwang's travels in India* (Munshiram Manoharlal, 1904-5) : 207

3) 以下の諸氏がナーガールジュナコンダをナーガールジュナの故地と見なしている。

T.R.V.Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (Allen&Unwin, 1960) : 88

L.Joshi, "Life and Times of Madhyamika Philosopher Nagarjuna", *Mahabodhi* 73.1-2 (1965) : 42-49

静谷正雄「南天竺に於ける竜樹の遺跡」『龍谷大学論集 341』(1951) : 75-90

佐々木教悟「竜樹時代におけるアーンドラの社会と仏教」『大谷学報 167』(1966) : 1-13

I.W.Mabbett, "The problem of the historical Nagarjuna revisited", *The Journal of the American Oriental Society* 118-3 (1998) : 332-346

中観の論師ナーガールジュナとシュリーパルヴァタは、歴史上、関係がなかったとする説は数少ないが、

N.Dutt, "Nagarjunikonda and Nagarjuna", *Indian Historical Quarterly* 7 (1931) : 633-639

K.Gopalachari, *Early History of Andhra Country* (University of Madras, 1941) : 131

J.Waleser, *Nāgārjuna in Context* (Columbia University Press, 2005) : 59-88

の三氏は、シュリーパルヴァタとの関係は後世に成立したものと見ている。

4) H.Sarkar & B.N.Misra, *Nagarjunakonda* (Archeological survey of India, 1972) : 3

5) アマラヴァティーから北西五 km のジャガヤペータには、現存するインドの碑文の中で唯一ナーガールジュナの名称を記した石柱が発見されているが、その字体は五世紀から六世紀に属するものであり、ナーガールジュナが当地で活躍していた事を証明するもの

はない。ラサシャーストラの中には、ナーガールジュナとシュリーシャイラムの関係について言及しているものもあり、『ラセンドラマンガラ』では、シュリーシャイラムに住むシッダ・ナーガールジュナが、弟子のラトナゴーシャ（Ratnaghoṣa）の求めに応じ、ラサーヤナの教説を開示したとする条がある。ここで、ナーガールジュナは、12年にわたり苦行を行った結果、ヴァタヤクシニー（Vaṭayakṣiṇī）よりラサーヤナの知識を授かったとされる。[36] シュリーシャイラムとナーガールジュナ、ヤクシニーを関連付けて説くこの記述は、ナーガールジュナがヤクシニーに囲まれてシュリー山に住していたとするターラナータの所伝と親和性があるといえる。

こうしたことから推察すれば、チベットの諸伝が、ナーガールジュナの居住地にして最後の地としたシュリー山は、このシュリーシャイラムであった可能性が高いといえるのである。[37]

『八十四成就者伝』の中に、ハタヨーガの始祖に連なる著名なシッダたちの伝記が含まれていることは、先にも述べた。ナータ・シッダの伝統は、シヴァ教と仏教、さらにはジャイナ教に広がりを持ちながら発展し、彼らは聖者を貸借し、あるいは共有するようなゆるやかな関係を保っていた。インド世界の中でシヴァ教の聖地として言及されるシュリー山が、ナーガールジュナと結びつけられていったことの背景には、こうしたナータ・シッダの伝統があったといえる。

ナータ・シッダの伝統における、シヴァ教と仏教のゆるやかな関係は、『七口決付法伝』の記述からも知ることができる。ターラナータはその名が示しているように、ナータ・シッダの伝統の継承者であった。『七口決付法伝』の中で、ターラナータは、師であるブッダグプタより、ゴーラクシャの付法の教示をうけたことについて次のように言及している。

> ゴーラクシャの口伝を余すところなく保持したシッダたちに直接にお会いした私の師、ブッダグプタの言葉によれば、無量の神力と加持力を具えた師は、ティールタナータ（Tīrthanātha）、カーラナータ（Kālanātha）、ブラーフマナータ（Brāhmanātha）であり、これら三人のゴーラクシャの継承者たちの見解は妥当であるので、私の師もただこの（付法）が受

加されている。さらに、ターラナータの記述からは、このナーガールジュナ復活の伝説が、実際に存在した石窟寺院と関係付けられて語られていたことを知ることができる。ターラナータの師が訪れたという、石窟寺院にまつわるナーガールジュナの復活の伝説は、シュリー山の霊験譚の一つとして語り継がれていたことが推測できる。

②ラサシッダとしてのナーガールジュナ

長生術と復活を主題にしたこのナーガールジュナの伝説が、シュリー山にまつわる霊験譚の一つとして語られたことの背景には、当地がナータやシッダと呼ばれたタントラ行者たちの聖地であったことが大きく関わっている。アンドラ地方、ことにシュリーシャイラムは、12 世紀より 17 世紀にかけて、ナータ・シッダたちの宗教活動を育む土壌として機能し続けた。ナータ・シッダの伝統は、宗教的な達成（siddhi）、つまり神通力や不老不死の獲得、最終的にはシヴァとの合一を目指し、ハタヨーガ（hathayoga）の身体技法、ラサーヤナの長生術・錬金術を発展させていった。中世期、アンドラ地方では、ナータ・シッダたちの聖者伝、ハタヨーガやラサヤーナに関する論書が生み出された。[34)]

アヴァヤダッタシュリーの『八十四成就者伝』は、ナータ・シッダの聖者伝の中では、おそらく先駆的なものであろう。『八十四成就者伝』は、それ以前から流布していた入滅のエピソードをシュリー山と関連付け、ナーガールジュナをラサーヤナの成就者として描いた。以降、ナータ・シッダの伝統において、ナーガールジュナは「ラサシッダ（rasasiddha）」として知られるようになり、数々のラサシャーストラが提示するラサシッダのリストの中に、必ずといっていいほどその名を連ねている。[35)] さらに『ラウハシャーストラ（*Lauhaśāstra*）』『ラセンドラマンガラ（*Rasendramaṅgala*）』『カクシャプタ（*Kakṣaputa*）』といったラサシャーストラは、ナーガールジュナの著作に帰せられている。

シュリーシャイラムは、前述のように、ラサシャーストラの中でラサーヤナを行じる適所として言及されており、ラサーヤナの成就者として知られたナーガールジュナが、シュリーシャイラムと結びつけられたことに、不思議

王とともに数百歳という寿齢を保っていた。そのため王位を継げなかった王子が、母に教唆され、龍猛の頭を請い、彼を死に追い遣ったとする伝承は、『七口決付法伝』のそれと違わない。しかしその結末は若干異なっており、茅の葉で自ら首を切った龍猛の姿をみて、王子は驚いて走り去ったといい、王は悲嘆で亡くなってしまったという。[31)]

サンスクリット語文献では、『カターサリットサーガラ』が、ナーガールジュナの入滅のエピソードを伝えている。『カターサリットサーガラ』は、架空上のチラーユス（Cirāyus）という名の都城をその舞台とし、ナーガールジュナは、架空上の王、チラーユス王の顧問（mantrin）を務めていたという。ナーガールジュナが王にラサーヤナを与え、これによって王が数百歳という寿齢を保っていたところ、王位を継げず落胆していた王子が、母に教唆され、ナーガールジュナのもとに赴き、その頭を請うたとする条は『七口決付法伝』『大唐西域記』と共通している。そこで王子は刀でナーガールジュナの首を切ろうとしたが、何本もの刀を無駄にし、結局、ナーガールジュナが粉をとりだし王子の刀に塗り、それによってようやく王子は首を切り落とすことができたという。そしてここでも結末が異なり、王が悲嘆で自殺しようしたところ、「ナーガールジュナは再び生まれ変ることなく、ブッダの境地に赴いたから、悲嘆にくれることはない」という声が天から聞こえてきたとする。王は自殺をとどまり、王位を捨てて、森に入ったとされる。[32)]

ジャイナ教のプラバンダ文献に伝えられているナーガールジュナの入滅のエピソードは、ジャイナ教の聖地であるダンカ山（Daṅkaparvata）と関連付けられている。『プラバンダコーシャ（*Prabandhakośa*）』は、ラサーヤナを奪おうと企んだ、サータヴァーハナ（Sātavāhana）王の二人の王子が、ダンカ山の洞窟に住していたナーガールジュナをクシャの葉で殺害したという。結局、この二人の王子は、怒ったデーヴァターに殺害され、地獄に赴いたと説かれている。[33)]

これらの伝説とシュリー山の伝説を比較すると、ナーガールジュナの滅後に関する記載が異なっていることが分かる。チベットの諸伝では多少ヴァリエーションはあるが、ヤクシニーたちがナーガールジュナの頭と身体を守護し、そしてそれらがやがて接合し復活すると信じられていたとする伝聞が付

寿命を閉じたという。

このエピソードの内容は、『プトン仏教史』と親和性があるが、これをそのまま敷き写したものではなく、他の伝承、おそらくはターラナータの師であったインド僧ブッダグプタ（Buddhgupta）から聞き及んだ伝聞を参照したものと思われる。ナーガールジュナの滅後、王子は、ナーガールジュナの首と身体が一緒になることを恐れて、その頭を数ヨジャーナ離れた場所に運んだが、ヤクシニーたちがそれを奪い去ったとする記述は、『プトン仏教史』と共通している。しかし、ここでは、ヤクシニーたちが、頭を巌の頂上に置いて、その巌の裂け目に、五体の聖観自在の石像を自然に出現させ、頭と身体それぞれのための寺院を建立したという伝承が付け加えられている。さらに、ターラナータは、これにコメントを加え、「それは、私の師も見た。石の壁がくっつき岩壁のようになった、不思議で威力ある、その寺院は、入り口がない。窓から覗くと、両方とも台座の上に石像の部分のようなものがそれぞれ置いてあったという。」と述べている。[29)]

以上のチベット諸伝のナーガールジュナが首を切って入滅したとするエピソード自体は、漢訳文献や、インドの文学作品にも伝えられている。しかし、それらは、エピソードの舞台をシュリー山とはしていない。チベットの諸伝は、一体なぜ、このエピソードとシュリー山を結びつけたのであろうか。次に、上記の伝説とその他の伝説の相違を確認し、シュリー山のナーガールジュナ伝説が成立した要因を探ってみたい。

3　シュリー山のナーガールジュナ伝説の成立背景

①エピソードのヴァリエーション

玄奘が旅の途上に訪れた土地々々での見聞を記事にした『大唐西域記』は、憍薩羅国[30)]の旧跡にまつわる故事として、このナーガールジュナの入滅のエピソードを伝えている。玄奘の見聞によれば、この憍薩羅国の城南には古い伽藍があり、その昔、そこに龍猛菩薩が止住していたという。龍猛菩薩は薬術に詳しく、妙薬によって養生し、当時、この国を治めていた引正（娑多婆訶）

②『プトン仏教史』

次いで、プトン（Bu-ston, 1290-1364）の『プトン仏教史（*bDe bar gshegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod*）』が、ナーガールジュナの入滅をめぐって、『八十四成就者伝』に類似したエピソードを伝えている。『プトン仏教史』は、インドで仏法を弘めた諸師の第一番目にナーガールジュナをあげ、中観の論師としての事蹟のほか、タントラ行者としての事蹟も紹介している。

ここでは、シュリー山に住し、延命法とラサーヤナによって、シャーリヴァーハナ（mThar 'gro zhon）王とともに長寿を保っていたナーガールジュナが、王位を継承できずに父王の死を望んでいた王子に疎まれて、その刃にかかったということになっている。しかし、ナーガールジュナの首は王子の刀では切り落とすことができず、結局、王子は、ナーガールジュナのアドバイスにより、クシャ草でその首を切り落とすことができたという。その時、「私は極楽世界に行って、この身体に再び入るだろう」という声が切り落とされた首の根元から聞こえてきため、王子はナーガールジュナの首を持ち去ったという。その頭は、今度はヤクシニーによって奪われ、1 ヨジャーナのところに捨てられたが、頭と体は、腐らずに年々近づいて、遂に結合し、説法と有情の利益をなしたとの言い伝えがあると、プトンは述べている。[28)]

③『七口決付法伝』

ターラナータ（Tāranātha, 1575-1634）が、『七口決付法伝（*bKa babs bdun ldan gyi brgyud pai rnam thar*）』の中で伝えているのは、ナーガールジュナがクシャ草で自らの首を切り、王子に与えたとする入滅のエピソードである。父王が長命であるために、王位を継げないことを知り、落胆していた王子は、母より「ナーガールジュナ師は菩薩ですから、頭を請えば与えます。師が死んだ時、父も死ぬでしょう。そうすればあなたは王位を得ることができるでしょう。」と教唆され、ナーガールジュナに頭を施物として請い、彼を死に追い遣ったとされる。ナーガールジュナは、シュリー山において、200 年間、ヤクシニーたちに囲まれて、真言行を行いながら暮していたが、クシャ草で自らの首を切り、王子に頭を布施して与えたために、670 歳と半年の

を製造する伝統的な工房が存在している。[26)]

以上のインドの諸文献におけるシュリー山の用例を踏まえた上で、次にチベットに伝えられたシュリー山のナーガールジュナ伝説の内容を確認して行きたい。

2　シュリー山のナーガールジュナ伝説

①『八十四成就者伝』

シュリー山とナーガールジュナの関係に言及した、最も成立の早い文献は、私見では、アヴァヤダッタシュリー（Abhayadattaśrī, 12C ？）の『八十四成就者伝（*Grub thob brgyad cu rtsa bshi'i lo rgys*）』である。本書は、84 人のシッダ（siddha）たちの霊験譚を綴ったもので、ナーガールジュナは第 16 人目のシッダとして登場する。84 人のシッダの中には、ミーナパ（Mīnapa）、ゴーラクシャ（Gorakṣa）、チャウラーンギ（Caurāṅgi）をはじめとするシヴァ教の著名なシッダたちも登場し、本書がシヴァ教・仏教共通の土壌を基盤として成立したことを伺わせている。

さて、本書において、ナーガールジュナは、南方のシュリー山に久しく止まり、当地でサーラバンダ（Sa' la bha ndha）王にラサーヤナの教えを授けたとされている。ラサーヤナによって王とともに長寿を保ち、シュリー山で布施行を行っていたナーガールジュナは、一人のバラモンに頭を施物として請われたため、自らクシャの葉で頭を切り落として与え、入滅したと伝えられている。サーラバンダナ王は悲痛に耐えられず、その場で死んでしまったという。なお、滅後には、ナーガールジュナの身体を八人のヤクシニーたちが守護し、弥勒仏が現れる時に再び起き上がるとの言い伝えがあると、著者は述べている。また、ナーガールジュナの弟子のナーガボーディは、弥勒が出現するまでの間、シュリー山に住して、有情に八大成就を授けながら、利他行を行っていると説かれている。[27)]

シャイラムは、11 世紀、西チャールキヤの王たちの保護を受けて大きく発展した。11 世紀から 13 世紀には、マタ（maṭha）と呼ばれる隠遁所が多数建立され、王族をはじめとする寄進者が、これらの隠遁所にこぞって荘園を寄進したことが碑文によって明らかになっている。[22)]

このころからシュリーシャイラムは、ラサシャーストラ（rasaśāstra）と呼ばれる文献の中で、頻繁に言及されるようになってくる。ラサシャーストラは、水銀をはじめとする鉱物を扱う長生術（dehasiddhi）と錬金術（lohasiddhi）を兼ね備えた技術、ラサーヤナ（rasāyana）[23)] に関する論書である。この技術を担っていたのはナータ（nātha）やシッダ（siddha）と呼ばれたタントラ行者たちであり、その目指すところは、宗教的な達成（siddhi）であった。ラサシャーストラの信仰的基盤は主にシヴァ教に置かれている。

『ラサラトナーカラ（*Rasaratnākara*）』『アーナンダカンダ（*Ānaṇḍakanda*）』『ラセーンドラマンガラ（*Rasendramaṅgala*）』といったラサシャーストラは、シュリーシャイラムをラサーヤナを行うための適所として言及しており[24)]、ことに『ラサラトナーカラ』の「ラサーヤナの章（*Rasāyanakhaṇḍa*）」には、シュリーシャイラムにおけるラサーヤナの実践を詳細に解説する節が設けられている。その冒頭は、次のようにはじまる。

> シュリーシャイラムにおいて、身体の完成（dehasiddhi）が、木、土、根、水などによって、速やかに顕現する。その教説は、良い結果をもたらすといわれ、非常に奥深く、完璧であるとみなされており、しかも肝要である。述べられるところの多くの実践によって、全く完成し易い、経験されるところの成就（siddhi）が、サーダカ（= シッダ）たちの経験の道が、享受と解脱のために、あれやこれや説かれるだろう。マリカールジュナ尊の御前に、象に似た石がある。この石は、夜に、ググルを常に流出する。チャートゥの葉によってとられたものを瓢箪の容器に注いで、ググルと一緒にした 1 ニシュカの香料を常に摂取するべきである。（そうすれば）月から老・死を奪い、月・星が存在する限り生きるであろう。先の部分で、そのググルを、液化した銅の中に入れるべきである。それは、天界の紫金に等しい輝きの金を生じるだろう。[25)]［4.8.1-5］

なお、シュリーシャイラム付近では、現在もなお、こうした鉱物を扱う薬物

していた。[17)]

ここでバーナが滑稽に描いた「ドラヴィダの法師」を通して、南インドにおけるシヴァ教のタントラ行者たちの行状や、奇妙な神仙術の数々を知ることができる。シュリーパルヴァタにまつわる様々な霊験譚を知ることは、このドラヴィダの法師のようなタントラ行者たちの間で特別な意味をもっていたといえる。

この他にも、シヴァ教のタントラ行者とシュリーパルヴァタとの関係を示唆しているものに、バヴァブーティ（Bhavabhūti, 8C）の『マーラティーマーダヴァ（*Mālatīmādhava*）』、ソーマデーヴァ（Somadeva, -1070-）の『カターサリットサーガラ（*Kathāsaritsāgara*）』、カルハナ（Kalhaṇa,1150-1160）の『ラージャタランギニー（*Rājataraṅginī*）』などをあげることができる。『マーラティーマーダヴァ』には、シュリーパルヴァタからやってきた二人のカーパーリカの女行者が登場し、[18)]『カターサリットサーガラ』には、「ヨーガ行者たちの師であり」「ハタケーシャナ（＝シヴァ）のマントラとタントラ儀軌を学び」「シュリーパルヴァタにおいてシヴァに苦行を捧げた」南インドのバラモンが登場している。[19)] また、『ラージャタランギニー』は、シュリーパルヴァタをパーシュパタ派と関連付けて描いている。[20)]

以上のようにシュリーパルヴァタは、シヴァ教のタントラ行者たちの聖地として知られていたが、その名は仏教のタントラ行者の間にも知られていた。『マンジュシュリームーラカルパ（*Mañjuśrīmūlakalpa*）』は、次のように述べている。

> 南インドで知られているシュリーパルヴァタのマハーシャイラで、（あるいは）ジナの舎利を祀ったダーニャカタカの仏塔で（儀礼を行えば）、どのような目的の儀礼でも、マントラは速やかに成就する。[21)] [10.11-12]

『マンジュシュリームーラカルパ』は、シュリーパルヴァタを南インドにおける真言行の主要な道場とみなしており、仏教のタントラ行者たちもまた、この地を訪れていたであろう事が想定される。

④シュリーシャイラムとラサーヤナ

7, 8 世紀頃から、シヴァ教の巡礼地として知られるようになったシュリー

と「śaila（山）」の合成語であり、シュリーパルヴァタと同様、「吉祥なる山」を意味する。シュリーシャイラムは文学作品や碑文の中で、しばしばシュリーパルヴァタとも呼ばれており、古くは、スバンドゥ（Subandhu, 550-620）の『ヴァーサヴァダッター（*Vāsavadattā*）』の中で、その用例を確認することができる。スバンドゥが、何気なく使用した譬喩の中には、シュリーパルヴァタとマリカールジュナが関連付けられて説かれている。[13)]

『パドマプラーナ（*Padmapurāṇa*）』や『スカンダプラーナ（*Skhandapurāṇa*）』には、シュリーシャイラムについての詳しい記述が見られ、当地が、滅罪や解脱をもたらす聖地として信仰を集めていたこと、また聖者たちに苦行とヨーガのための隠遁所を提供していたことを伝えている。[14)] なお、この地を訪れ、隠遁行のために滞在したシャンカラ（Śaṅkara, 788-820）は、マリカールジュナとその神妃ブラマラーンバ（Bhramarāṃba）を称えた詩を残している。[15)]

③シュリーパルヴァタとタントラ行者

スバンドゥと同時期に、バーナバッタ（Bāṇabhaṭṭa, 7C）は『ハルシャチャリタ（*Harṣacarita*）』『カーダンバリー（*Kādambarī*）』の中でシュリーパルヴァタについて言及している。『ハルシャチャリタ』におけるシュリーパルヴァタの用例からは、あまり多くのことを知ることはできないが、この地が、あらゆる功徳をもたらす聖地として認識されていたことが分かる。[16)] 一方、『カーダンバリー』は、シュリーパルヴァタをシヴァ教のタントラ行者と関連付けて説いており、当地を取り巻く宗教事情についての情報を与えてくれる。

> チャンディカーの祠堂の堂守をしていた年老いたドラヴィダの法師（dhārmika）は、老齢に達してなお、南インドの王になる願望によって苦悩し、教養のない僧のアドバイスによって付けたティラカで金持ちになることを期待し、、、ドゥルガーの讃歌を板に書き、いぶした染料の樹脂の文字でターラの葉に書かれた幻術・タントラ・マントラの写本を集め、老いたパーシュパタ派の行者から教示されたマハーカーラの教えを書きとめ、財宝発掘の術に執着し、錬金術のとりこになり、アシュラの世界に入ることの鬼と化し、ヤクシャの乙女の恋人になる夢想にふけり、隠身術のマントラを集め、シュリーパルヴァタにおける千の霊験譚に熟知

もに遊戯している。ヒラニヤカシプもこの地で苦行を行い、威力を生じた。聖者たちはここでシッディを獲得した。[8] [113.3-6]

『アグニプラーナ』の別の箇所では、シュリーパルヴァタの名称が、その他の聖地の名称とともに列挙されており、就中、109 章では、南インドに位置する山地や河川とともにその名があげられている。[9] このことから、ここではシュリーパルヴァタの所在が、南インドに想定されていたことが分かる。

②シュリーパルヴァタとシュリーシャイラム

『マハーバーラタ』の中でシヴァの聖地として言及されているシュリーパルヴァタの所在地は判然としないが、7 世紀頃より、シュリーパルヴァタの名は、南インドに位置する巡礼地として知られるようになってくる。

アンドラ地方には、イクシュバーク朝（225-325）の時代、シュリーパルヴァタの呼称をもった都城、ヴィジャヤプリー（Vijayapurī, 現在のナーガールジュナコンダ）が存在していた。ナーガールジュナコンダは、仏教遺跡で広く知られているが、イクシュバーク王家の本尊はカールッティケーヤであり、当地にはシヴァ教の寺院も存在していた。[10] しかし、イクシュバーク朝以降、ヴィシュヌクンディンの王たちの時代（5C-7C）に、ヴィジャヤプリーからアマラプラ（Amarapura, 現在のアマラヴァティー）へと政治の中心地が移ると、当地の宗教活動もしだいに衰退して行ったようである。その後、玄奘がインドを訪れた 7 世紀、アンドラ地方にはヴェンギ（Veṅgi）とダーニャカタカ（Dhānyakaṭaka）に都城が置かれていた。この時代、ナーガールジュナコンダでは、いくつかのレンガ作りの祠堂が建立されていたが、[11] 宗教の中心地として機能し続けた形跡はみられない。このため、7 世紀頃より知られるようになった南インドの巡礼地、シュリーパルヴァタは、ナーガールジュナコンダとは別の場所に見いださなければならない。

一方、この頃から、マリカールジュナ（Mallikārjuna）を本尊とするシュリーシャイラムが碑文や文献の中で言及されるようになってくる。マリカールジュナは、アンドラ地方、クリシュナ河岸のシュリーシャイラムに祀られている本尊であり、マリカールジュナ・リンガはシヴァの 12 ジョーティルリンガ（Jyotirliṅga）[12] の一つとされている。シュリーシャイラムは、「śrī（吉祥）」

のかを確認する。次いで、チベットに伝えられたシュリー山のナーガールジュナ伝説の内容を確認し、この伝説の成立背景を読み解いて行きたい。

1　インド世界におけるシュリー山

①シヴァの聖地としてのシュリーパルヴァタ

チベットの諸伝がナーガールジュナの居住地として言及しているシュリー山(dPal gyi ri)は、通常、「Śrīparvata」と還梵されている。[6]「śrī(吉祥)」と「parvata(山)」の合成語であるこの名詞は、普通名詞にもとれるが、インドの諸文献はこれを固有名詞として扱っている。『マハーバーラタ（*Mahābhārata*）』は、聖地巡礼の功徳を説く中、シュリーパルヴァタを紹介し、次のように説いている。

> シュリーパルヴァタを訪れ、河岸で沐浴するべきである。（そうすれば）馬祀祭（により獲得される功徳）を獲得し、天界に赴く。シュリーパルヴァタでは、威光あるマハーデーヴァ（＝シヴァ）が、神妃をともない、ブラフマーと三十神に囲まれて、喜びに満ちて座している。そこにある神の泉で沐浴し、清浄になり、心が清らかになったものは、馬祀祭（により獲得される功徳）を獲得し、来世の幸福に到達する。[7]［3.83.16-18］

ここでは、シュリーパルヴァタの所在地を示唆する記述はないが、当地がシヴァの聖地として描写されていることが分かる。

同様に、プラーナ文献においても、シュリーパルヴァタはシヴァの聖地として言及されており、この聖地を訪れることによって得られる様々な功徳が説かれている。『アグニプラーナ（*Agniprāṇa*）』は、次のように述べている。

> さて、シュリーパルヴァタについて聞きなさい。シュリーの姿をしたガウリーは苦行を行った。ハリ（＝シヴァ）は彼女に語った。「汝は最高我に到達するであろう。（シュリーの）名によってシュリーパルヴァタと称えられる、百ヨジャーナの（土地）すべてから、偉大な功徳が生じるであろう。」ここで行われる布施、苦行、念誦、祖霊供養すべてが、滅することない（功徳を生じる）。ここで死ぬ者はシヴァの世界に赴き、最上の聖地はあらゆるものをもたらす。ハラ（＝シヴァ）はこの地で神妃とと

シュリー山のナーガールジュナ

山 野 智 恵

チベットの諸伝は、ナーガールジュナが晩年、シュリー山（dPal gyi ri）に居住し、この地で王を教導したと述べている。このシュリー山の場所をめぐって、19 世紀末から今日に至るまで、諸説が唱えられてきた。Cunningham［1871］は、玄奘が『大唐西域記』の中で言及しているダクシナコーサラ国の黒蜂山をシュリー山と同一視し、[1] Burgess［1887］や Watters［1904］は、現在シヴァ教の聖地となっているシュリーシャイラム (Śrīśailam) をその候補地としてあげた。[2] さらに、1926 年にナーガールジュナコンダ(Nāgārjunakoṇḍa) の発掘調査が行われ、碑文によりこの地がシュリーパルヴァタ（Śrīparvata）と呼ばれていた事が判明して以降は、当地をナーガールジュナの故地とする説が優勢となっている。[3]

しかし、ナーガールジュナの丘を意味する「ナーガールジュナコンダ」の名称は、中世期以降より現れてくることが指摘されており、[4] ナーガールジュナがこの地で活躍したことを直ちに歴史的事実と見なすには、些か問題があるようである。そもそも、シュリー山のナーガールジュナ伝説を伝える文献は、11 世紀以降に成立したものばかりであり、ナーガールジュナコンダとナーガールジュナの関係を直接に実証する考古学資料は、いまだに発見されていない。[5] 後世に成立した文献資料を根拠に、ナーガールジュナの歴史的な事跡を再構成することには注意が必要であるだろう。

本論では、ナーガールジュナ伝から歴史的事実を探るという従来の研究の視点を離れ、なぜこうした伝説が成立したのかという観点から、ナーガールジュナ伝を読み直す試みを提示したい。ここでは、まず、シュリーパルヴァタ、シュリーシャイラムに言及したインドの文献を参照しながら、ナーガールジュナ伝に登場するシュリー山が、インド世界の中でどのように語られてきた