

新義真言教学における《伝統》の一考察

―『大日経疏』解釈を中心に―

小林 靖典

はじめに

仏典の文章や内容、その解釈をめぐる、中国や日本において、しばしば改変や恣意的な読みようが為されてきたのは事実であり、よく知られていることである。たとえば、日本仏教では曹洞宗の開祖である道元禪師が、その名著『正法眼蔵』の中で、

世尊道ノ一切衆生悉有仏性ハ。ソノ宗旨イカン。是什麼物恁麼来ノ道転法輪ナリ。アルヒハ衆生トイヒ。有情トイヒ。群生トイヒ。群類トイフハ。衆生ナリ。群有ナリ。スナハチ悉有ハ仏性ナリ。悉有ノ一悉ヲ衆生トイフ。正當恁麼時ハ。衆生ノ内外。スナハチ仏性ノ悉有ナリ。

(大正蔵八二卷、九一頁、下段)

と述べて、《悉有仏性》は当然「悉く仏性有り」と読むべきところを、道元は「悉有ハ仏性ナリ」と意図的に読み替えて、悉有仏性の語の意味を、あらゆる存在そのままが仏性であり、あらゆる存在とは個々の衆生に他ならぬのであると主張し、独自の論を展開した。

また、浄土真宗の開祖である親鸞聖人は、その著作である『顕浄土真実教行証文類』、いわゆる『教行信証』行の巻の中で、新羅の釈璟興の撰述である『無量寿経連義述文贊』の中に「備施等衆生行」とある文章を、意識的に「備施等衆生行」と改変した上で、次のように読み替えて引用している。

又た云く、福智二嚴を成就したまえるが故に、備つぶさに等しく衆生に行を施したまえるなり。己が所修を以て衆生を利したまうが故に、功德成ぜしめたまへり。

(大正蔵八三卷、五九五頁、下段)

そこで、基となった『文贊』の文章と比較してみると、『文贊』には、

「以大莊嚴⁽¹⁾」とは、即ち福智の二を莊嚴し已りて成就するが故に、施等もろもろの衆の聖行を備うるなり。己の修する所を以て、衆生を利するが故に功德をして成ぜしむ。

(大正蔵三七卷、一五四頁、中段)

とあって、その文意は、福德と智慧の二資糧を成就したことは、布施波羅蜜をはじめとする六波羅蜜を成就したことに他ならず、それ故、衆生を利益し、濟度することができるというものであり、これに対し親鸞の『教行信証』では、既に福德と智慧の二資糧を成就していることによって、すべての衆生に対して平等に行を施すのであ

ると述べて、元となっている『文贊』の文意と明らかに相違している。

これらの宗祖等による経論の恣意的な読み替えは、本来からすれば、誤読や曲解というべきものであるが、現在に至っても、その思想的価値は褪せるものではなく、さらに宗祖のもつ権威と相俟って、それらの宗団にとっては、何ものにも代え難い財産であり、伝統のひとつとなっていることは事実であろう。

さて、私たち真言宗智山派は《新義真言》を標榜している宗団である。この新義なる名称は、「新しい教義解釈」というほどの意味であり、そしてその新しい教義解釈とは、これまで『大日経』の教主は、自性身、すなわち法身たる本地身であるとされてきたことに対し、本地身ではなく《自性身上の加持身》が『大日経』の教主であると、解釈したことによるのであり、それは中性院頼瑜（一二二六―一三〇四）が提唱したものであることは周知のことである。このように新義の名称を掲げたことは、これまでの経論解釈に対して、新たな解釈を施したということであり、そこには当然、経論の読み替えが為されているのである。

ここで、頼瑜による読み替えの例を挙げてみるならば、『大日経疏』の「然此自証三菩提。出過一切心地。現覚諸法本初不生」^②という文章は、「然もこの自証三菩提は、一切の心地を出過して、現に諸法本初不生を覚る」と読むのが通常であるが、頼瑜は『大日経疏指心鈔』の中で、この通常の読みようとと同様なA（現に諸法本初不生を覚る）と、B（現覚の諸法本初不生なり）という読みをようをも提示し、前者の読みようは、「本有の始覚、本有の本覚を顕得するなり」とし、これに対して後者は、「本覚の覚なり」と解釈した。

また『大日経疏』第六に菩提の実義を釈している、「我覚本不生者。謂覚自心従本以来不生。即是成仏。而実無覚無成也」^③という文章についても、つぎの二通りの読みようを提示する^④。

I、謂く自心、本来不生を覚る、即ち是れ成仏（始覚智身）にして、而も実に覚も無く、成も無きなり（本覚理身）

II、謂く覚とは自心なり。本来不生即ち成仏（本覚成仏の義）にして、而も実に覚も無く、成も無きなり（始覚を簡いて覚を成ずるなり）
（文中の（ ）は割注）

前者Iの読みようは、通常の読みともいふべきもので、頼諭による割注により、Iの読みようは先のAに、後者IIの読みようは先のBに関連していることが知られる。

このように頼諭は、自身の著作の中で、これだけに限らず、独自の読みようや解釈を縷々提示しているのであるが、ただし今は、これらの頼諭の解釈に対する考察は行わず、頼諭の提唱した、そして新義真言が標榜した、いわゆる加持身説に直接関係する『大日経疏』の文ついでのみ見ていくことにする。それによつて、新義真言の教学とは何か、その伝統とは何かを、いま一度確認し、あわせて近現代の私たち末徒が依るべき標とは何なのか、という問題提起になればと考えるからである。

一、『大日経疏』の《加持處》を説く文の読みよう — 中世の学匠による理解 —

頼諭が自性身上の加持身を『大日経』の教主であることを提唱する為に、読み替え、独自の解釈を行ったのが、次の『大日経疏』の文であるが、頼諭以外の先師学匠も、この文に対して様々な解釈を以て、それぞれの読みようをしている。そこで以下、順に『大日経疏』の文を見ていくこととする。そこでそれは便宜上、四つの部分に分

けて行うこととする。

A 経云。薄伽梵住如来加持者。薄伽梵即毘盧遮那本地法身。

B 次云如来。是仏加持身。其所住處。名仏受用身。即以此身。為仏加持住處。

C 如来心王。諸仏住而住其中。既從遍一切處加持力生。即與無相法身。無二無別。

D 而以自在神力。令一切衆生。見身密之色。聞語密之声。悟意密之法。隨其根性分種種不同。即此所住名加持處也。
(大正藏三九卷、五八〇頁、上段。文中の句点は大正藏に従った)

【A文の読みよう】

まず、Aの文であるが、この読みようについては、全ての学匠は一致している。その読みようは、

經に「薄伽梵住如来加持」と云うは、「薄伽梵」は即ち毘盧遮那本地法身なり。

である。ただし、その内実は意を異にしており、本地身説に立つ学匠が「薄伽梵」の句を本地法身だけに局るのに対して、加持身説を主張する頼諭をはじめとする新義派の学匠は、この「薄伽梵」の句に本地身と加持身とが在るとする。すなわち頼諭は、『大日經疏指心鈔』の中で、

私に案ずるに、「仏加持身」と云うは、上の「薄伽梵」の句の中を指すなり。彼の句に本地と加持を含むが故

に。

(大正藏五九卷、五九四頁、中段)

と述べていることによる。このことについては、つぎのBの文のiiiとivのところで述べる。

【B文の読みよう】

つぎにBの文であるが、概ね四通りの読みようが指摘できる。

B i 次に「如来」と云うは、是れ仏の加持身、其れ所住の處なり。仏の受用身と名づく。即ち此の身を以て、

仏の加持住處と為す。

B ii 次に「如来」と云うは、是れ仏の加持身、其れ所住處の名なり。仏の受用身は、即ち此の身を以て、仏の加持住處と為す。

B iii 次に「如来」と云うは、是れ仏加持身の、其の所住の處なり。仏受用身と名づく。即ち此の身を以て、仏の加持の住處と為す。

B iv 次に「如来」と云うは、是れ仏加持身の其の所住の處なり。仏受用身と名づく。即ち此の身を以て、仏の加持の住處の如来と為す。

B i の読みは、古義派において概ね正統とされているもので、『大日経』に「薄伽梵住如来加持…」と説かれて
いるのは、薄伽梵、すなわち教主は正しく本地法身であり、教主である本地身は、自らが加持した加持身である

ところの《如来加持》《受用身》を住處として住すというのであり、この「次云如来」以下の文は、専ら所加持の住處を説き明かしたものと理解し、解釈するのである。

つぎにB iiの読みは、宥快が多義ある中の一義として出すもので、宥快の『大日経疏鈔』の中に弘法大師空海の『大日経開題―隆崇頂不見―』の文を引用して、

大師の開題に云く、「次住如来加持とは、如来は即ち是れ仏の加持身なり。上に住と云うは、仏受用身、心王の仏にして、而も其の中に住したまう。是れ無相法身なり」と文り。此の意、仏受用身心王の仏は、共に能住仏身と見えたり。此の意に依らば、今の疏の釈をも、「次に如来と云うは、是れ仏の加持身、其れ所住處の名なり。仏の受用身は、即ち此の身を以て、仏の加持住處と為す」と文を読むべきか。

(大正藏六〇卷、二七頁、上段)

と意を述べる。すなわち宥快は、空海の『開題』に「上に住と云うは仏受用身、心王の仏にして」と読むことにより、《仏受用身》は《心王の仏》であり、それ故、能住の仏身と理解でき、《所住處》である《如来》《加持身》に能住の仏身である《仏受用身》《心王の仏》が住すると解釈することができるというものである。ただし、この解釈は、

開題の釈、「上に住と云うは仏受用身なり」と文を読む。住は所住に約し、彼の住所を受用身と御釈有ると簡す。此の時は、疏釈をも「仏受用身と名づく」と訓じ、受用身を所住と名づくべきなり。

とつづけて、空海の『開題』の文を「上に住と云うは仏受用身なり」と読めば、『仏受用身』は能住の仏身では無く、所住處となるので、iiの読みは否定され、iの読みようを可とすべきであるともいう。

B iiiとB ivの読みは、頼瑜の主張する加持身方の読みで、その特徴は、「是仏加持身。其所住處」の二句を「是れ仏加持身の其の所住の處なり」と続けて読むことにある。そこでまずiiiの読みを見ていくのであるが、それは、実際に頼瑜が加持身説を提唱した箇所を見ていくことにする。

頼瑜の『大日經疏指心鈔』につきのよう説く、

私に案ずるに、「仏加持身」と云うは、上の「薄伽梵」の句の中を指すなり。彼の句に本地と加持を含むが故に。本地無相の位には言語を亡じ、「加持身」は是れ今經の教主なるが故に、曼荼羅中台尊と云うなり。然るに古徳、未だ自性身中に加持身あることを知らず。或は本地自証の境と云いて經疏の自証無言の文を害し、或は他受變化の説と云いて顯教三乘一乘の仏に同ず。恐く疏家の深旨を隠し、宗家の本意を失うか。當に知るべし、中台尊を以ての故に、大師の自性身説法の義を壊せず、又た加持身を以ての故に、疏家の神力加持三昧の説に違わず。疏の中に「本地法身」と云うは、先ず能現の本地身を挙げて今教主の所依と為す。疏の第三に「菩提自証徳」と云い、第六に「菩提美義」と云うは是れなり。具さには疏の後文の中に辨するが如し。文点に云く「次に如来と云うは、仏加持身の其の所住處なり。仏受用身と名づくなり」と云云。

(大正藏五九卷、五九四頁、中下段の略抄)

これによれば頼瑜は、宗家、すなわち弘法大師空海の提撕である法身説法と、『大日経疏』の全体に通底している、本地身の位に言説無く、加持身の位に出でて説法することを会通することであり、そこで頼瑜は「薄伽梵」の句の中に加持身を繰り入れることによって、空海と『大日経疏』とを会通しようとした。すなわち、本地無説により加持身の位に説法ありとするのであるが、そのままでは、顕教の他受用身以下の加持身と同位となってしまう。そこで、加持身を薄伽梵の句に繰り入れることによって、加持身は顕教でいう他受用身以下の身でなく、自性身上的の加持身となり、この身が正しく『大日経』の教主としたのである。

このことを前提とすることにより、「次云如来」以下の文は、ただ単に本経の教主の所住處を釈すということだけではなく、自性身上的の加持身こそが能住の仏身となつて、「如来」の句は加持身の所住處を明かす文となると主張したのである。それ故、『大日経疏』のBの文は、「次に如来と云うは、仏加持身の、其の所住處なり。仏受用身と名づくなり」と読むこととなるのである。

また、Bivの読みは、頼瑜が『大日経疏指心鈔』の中で、

「如来心王諸仏」等とは、私に云く、「如来」の二字は上の句に属す。經中の「如来」は是れ加持住所の如来なり。
(大正藏五九卷、五九五頁、中段の取意)

と述べていることによるもので、「如来心王諸仏」の句の《如来》の語は所住處の如来のことであり、それ故、上

の句である「為仏加持住處」に属して読むべきであるというものである。ただ、この読みについては、頼瑜は「如来心王諸仏」の句の《如来》の語は下の句の主語とした読みも併せて提示している。

【C文の読みよう】

さてつぎにCの文であるが、これについては、概ね三通りの読みようが指摘できる。

C i 如来心王、諸仏住にして、而も其の中に住したもう。既に遍一切處加持力より生ず。即ち無相法身と無二無別なり。

C ii 如来は心王諸仏の住なれば、而も其の中に住したもう。既に遍一切處加持力より生ず。即ち無相法身と無二無別なり。

C iii 心王諸仏住は、而も其の中に住したもう。既に遍一切處加持力より生ず。即ち無相法身と無二無別なり。

このCの文で問題となるのは、「如来心王。諸仏住而住其中」と「即與無相法身。無二無別」をどのように理解し読むのかという二点である。

まずC iの読みであるが、これは慶安二年に高野山において開板された『大日経疏』の版本に依用されている読みようである。これは、本地身方に属する宥快の『大日経疏鈔』に説かれている解釈の読みとも同一線上にあるものである。そこで宥快の『大日経疏鈔』の記述を見ていくことにする。

「如来心王」は能住の仏、即ち本地法身に当たる。此の如来、「次云如来」の如来に非ず。彼は所住なるが故に。

「諸仏住」とは、智論第三に云く、「仏住とは、首楞嚴等諸仏の無量三昧、十力、四無所畏、十八不共法、一切智等の種種の諸慧、及び八万四千の法藏度人の門なり。是の如き等の種種の諸仏の功德は、是れ仏の所住處なり、仏、中に住したまう」と文り。

「既從（乃至）無別」とは、加持身と無相法身と無別なることを明かす。

「既に遍一切處加持力より生ず」とは、能生は即ち心王毘盧遮那なり。毘盧遮那を指して「遍一切處」と云う、所生は是れ「加持身」即ち所住なり。

「即與無相法身無二無別」とは、能生所生無二の義なり。無相法身とは能生の心王毘盧遮那を指す。

（大正藏六〇卷、二六頁、下段〜二七頁、中段の取意）

この中で宥快は、《如来心王》の《如来》は、所住處たる如来ではなく、能住の仏である本地法身であるとす。つぎの《諸仏住》は『大智度論』に説かれている「仏住」のことと同様であるから、この《諸仏住》とは、仏の所住處であると理解し、つづく「而も其の中に住す」の句によって、能住の仏である本地法身が所住處である《如来》に住するのであるという。そして《遍一切處》は能生である本地法身であり、所住處である《諸仏住》《加持身》等を生ずとする。そこで最後の「無相法身と無二無別なり」は、能生能住たる《本地法身》と所生所住たる《諸仏住》《加持身》等とは相応不二であると理解するのである。

つぎにC iiの読みようであるが、《如来心王》の《如来》は先の所住處を指し、《心王諸仏》は、道範の『大日

經疏除闇鈔』に「薄伽梵本地法身とは、次の心王諸仏なり」とあるように能住能生の本地法身であり、それ故、つづく「心王諸仏住」の《住》の語は所住處と理解し、つぎの「而も其の中に住す」によって、能住の本地法身が所住處である《如来》に住するのである。最後の「無相法身と無二無別なり」は、C iの意と同様である。C iとC iiの両方とも古義派本地身説方の読みといえる。

最後にC iiiの読みようであるが、これは新義派加持身説方の頼諭によるものである。そこで頼諭の『大日經疏指心鈔』の記述を順に見ていくならば、

「如来心王諸仏⁽⁸⁾」等とは、私に云く、「如来」の二字は上の句に属す、經中の『如来』は是れ加持住所の如来なり為言。「心王諸仏住」とは中台加持身なり。此の諸仏能住を以て、而も其の加持住所（受用身）の中に住するなり。

又の義は、「如来」は下の句に属す。文点を「如来とは心王諸仏の住なれば、而も其の中に住す」と読むべきなり。意は、經文の「如来」とは中台加持身の所住なり。故に加持身が其の中に住するなり。

「既從遍」の下は、所住の「如来」を「加持」と名づくるの由を釈するなり。「既遍」等とは、遍法界自証の徳は、加持力を以て、中台藏身を生ずるなり。「即與」等とは、此の所生の加持身と本地身と、別無き義を顯すなり。

（大正藏五九卷、五九五頁、中段の取意）

と解釈している。これによって「如来心王諸仏住」の《如来》の語は直前の「為仏加持住處」の句に属して読むことはさきに論じたとおりである。そこで「心王諸仏住」とは教主である自性身上の加持身であり、この《住》

の語は能住を顯すのであると解釈する。それ故、能住の加持身が《如来》《仏受用身》の所住處に住するというのである。

これに対し頼瑜は、もうひとつの読みを提示して、それは《如来》の語を主語として読むもので、その意は、先のC iiiの読みようと同様の理解となっている。

ただし、この両様の読みようにおいても、頼瑜は「無相法身と無二無別なり」の句は、所生能住の加持身と能生の本地法身とが一体無二であると解釈するものである。

【D文の読みよう】

最後にDの文であるが、この読みようについては、全ての学匠は一致している。その読みようは、

而も自在神力を以て、一、切衆生をして、身密の色を見、語密の声を聞き、意密の法を悟らしむ。其の根性に随つて種種に不同なり。即ち此の所住を加持處と名づくなり。

と読む。ただし、その内実は意を異にしており、その中で異なることは、傍点を付した「一切衆生」とはどのような位の人であるのかということにある。すなわち、これらA～Dの文は自性の説会を明らかにしたものであり、そこで所化の人である「一切衆生」は、〈自性会の未悟の因人〉〈実行当機〉の者であるのか、それとも〈未来機の衆生〉の者であるのかという相違^⑨である。

概ね古義派本地身方は、この自性の説会に〈自性会の未悟の因人〉〈実行当機〉が在るとの立場をとる。これに

対し新義派加持身方の頼瑜は、自性の説会には〈自性会の未悟の因人〉が無く、自性身上の加持身の説法は、〈未來機の衆生〉の爲であるとする。すなわち頼瑜は『指心鈔』に、

凡そ今經の三十一品は皆な自受法樂の説と雖も、悉く加持身の所説なり〈受用等の加持身に非ず。四身俱に本地加持あるが故に、自性身の化他なり。未來の機に被るが故に〉。

（大正藏五九卷、六〇五頁、上段。へは傍注）

と説くが如くである。そこでDの文に対する頼瑜の解釈を見てみると、

「而以」等とは、如来神變加持に住して、三密の法を説く、是れ遠く未來の衆生を益さんが爲なり。故に「令一切衆生乃至種種不同」と云うなり。「即此」とは、今の中台藏身なり。此の身の所住を加持所と名づくなり。

（大正藏五九卷、五九五頁、中段）

とあることから、Dの文は自性身上の加持身である中台の身が、所住處たる《加持處》に住して未來の衆生の爲に三密の法を説くものであると解釈するのである。

以上、AとDの『大日經疏』の文を見てきたが、ここで改めて本地身方と加持身方との全体を通した読みようを試みに示しておくことにする。文中の（Ⅱ）は、筆者による。

【本地身方（宥快）の読みよう】

- A 経に「薄伽梵住如来加持」と云うは、「薄伽梵」は即ち毘盧遮那本地法身なり。
- B 次に「如来」と云うは、是れ仏（〓能加持能住の本地身）の加持身（〓所加持所住）、其（〓如来〓加持身）れ所住の處なり。仏（〓能住の本地身）の受用身（〓如来〓加持身）と名づく。即ち此の身（〓所住の處）を以て、仏（〓能住の本地身）の加持住處（〓所加持の加持身）と為す。
- C 如来心王（〓能住の本地身）諸仏住（〓所住處）にして、而も其の中（〓所住處）に「能住の本地身が」住す。既に遍一切處（〓能生本地身）の加持力より「所住處が」生ず。即ち「所住處は」無相法身（〓本地身）と無二無別なり。
- D 而も「能生の本地身の」自在神力を以て、一切衆生（〓自性会の因人）をして、身密の色を見、語密の声を聞き、意密の法を悟らしむ。其（〓自性会の因人）の根性に随つて種種に不同なり。即ち此の所住（〓加持身〓受用身）を加持處（〓所住處）と名づくなり。

【加持身方（頼瑜）の読みよう】

- A 経に「薄伽梵住如来加持」と云うは、「薄伽梵」は即ち毘盧遮那本地法身なり。
- B 次に「如来」と云うは、是れ仏（〓能生本地法身）の加持身（〓自性身上の所生加持身）の其（〓自性身上の加持身）の所住の處（〓加持身の住處）なり。仏（〓毘盧遮那）の受用身（〓如来〓所住處）と名づく。即ち此の身（〓如来〓仏受用身）を以て、仏（〓毘盧遮那）の加持住處（〓仏受用身）の如来（〓所住處）と為す。

C 心王諸仏（〓加持身）の住にして、而も其（〓所住處）の中に住す。既に遍一切處（〓本地身）の加持力より生ず（〓加持身）。即ち無相法身（〓本地身）と無二無別なり。

D 而も自在神力を以て、一切衆生（〓未來機の衆生）をして、身密の色を見、語密の声を聞き、意密の法を悟らしむ。其（〓未來機の衆生）の根性に随つて種種に不同なり。即ち此（〓加持身）の所住（〓如来〓所住處）を加持處と名づくなり。

二、江戸期新義派学匠の当該箇所理解 — 法住から権田雷斧へ —

これまで、中世の学匠、特に古義派本地身方の宥快と新義派加持身方の頼瑜を中心とした、『大日経疏』理解の一端を見てきたのであるが、ここでは中世以降の新義派に属する学匠が、それらの説を承けて、どのように理解したのかを見ていくことにする。その前に、江戸期に会合説を唱えた学匠の立場を確認しておきたい。その立場を簡潔に示しているのは、つぎの文であろうか。

然れば乃ち、若し如来の辺に従つて之れを見れば、則ち吾れ本地教主の義を取る。衆生の辺に由つて之れを見れば、則ち吾れ加持教主の義に與す。
（『教主義合纂』四頁、下段〜五頁、上段の取意）

これは江戸湯島の靈雲寺第二世慧光（一六六六〜一七三四）の『毘盧教主義』の一節である。これによるならば、如来の立場から観れば本地法身が教主であり、逆に衆生の立場から観れば加持身が教主となるのであり、その実は表裏一体の関係であると主張するものである、このような立場こそが江戸期の学匠によって唱えられた会

合説、本加和会説である。

しかし、そのように本地加持のどちらにも与しないとしても、その根幹の部分、それは『大日経疏』を解釈する為には、本地加持の何れかに重心を置かざるを得ないのであるかと思える。それは慧光の師であり、本加不二一体不離の義を樹てたとされる靈雲寺開基の淨嚴（一六三九―一七〇二）もまた、本地身に重心を置いて『大日経疏』を理解したと思われる。すなわち、淨嚴の『冠註 住心品疏略解』には、

A 經に「薄伽梵（自性本地身中胎大日能住の教主）住如来加持（所住器界）」と云うは、薄伽梵といっぱ、即ち毘盧遮那本地法身（自性法身）なり。

B 次に如来（楼閣等を指す）と云うは、是れ仏（本地身）の加持身（遍一切處加持力より生ずるが故の名）、其（本地身）の所住の處なり、仏（本地身の所受用の故に）の受用身（国土、是れ三昧耶身なるが故に身と曰う）と名づく。即ち此の身（目近の故に上の受用身を指す）を以て、仏（能住能加持）の加持住處（所加持所住處）と為す。

C 如来（本地身）心王（如来即第九識心王の故に）諸仏住（能住周辺なるが故に仏住と曰う）にして、其中（所住）に住（能住）したまう。既に遍一切處（本地身）の加持力より生ず（所住）。即ち無相法身（本地法身）と無二無別（人法俱に六大法身なるが故に）なり。

D 而（猶お然ることときなり）も自在（法身大我）神力（因人不測を神と曰う）を以て、一切衆生（自性会の実行の人）をして身密の色を見、語密の聲を聞き、意密の法を悟らしむ。其（所化衆生）の根性に随つて種種に不同（能化の事業）なり。即ち此（所住を指して「此」と曰う、「此」は目近の故に）の所住を加持

處（所加持の住處なるが故に）と名づくなり。

（『冠註 住心品疏略解』第一卷、二十六丁右〜二十七丁左、文中の〈〉は割註）

* 文中のABC Dと行替えは筆者による

とあり、これによれば淨嚴は、先に示した古義派本地身方の宥快の理解とほぼ同様の解釈を施して『大日經疏』の文を読んでいたことが分かる。ただ、Bの「其所住處」の訓を「其れ、所住の處なり」としていたのに対し、「其の、所住の處なり」と訓じた一点が異なっている。すなわち前者によれば、『其』の語は直前の《如来》《加持身》を指す「其れ」としていたのであるが、後者では《其》の語を「其の」と訓ずることによって『本地法身』を指すことになったのが、相違点であるが、ただ、AからDの文の全体から眺めたならば、どちらの読みでも、『本地法身』を能生能住の教主とし、『如来』『加持身』等を所住處とすることには相違が無く、淨嚴は本地身方に重心を置いていたことが分かるのである。

それでは、新義派に属して会合説を唱える学匠の読みを見ていくのであるが、それには、まず豊山第三十二世の法住（一七二三〜一八〇〇）による『大日經疏』理解を確認していききたい。なぜなら法住の教学は、それから後に、豊山第五十八世権田雷斧へと受け継がれたことが一点、また、現在我々が手にすることのできる国訳された『大日經疏』の主なものが、神林隆淨（一八七六〜一九六三）の国訳による『国訳一切経和漢撰述部』經疏部十四のもの、豊山第七十九世・大正大学第二十二代学長勝又俊教（一九〇九〜一九九四）による真言宗豊山派宗務所編の『大日經疏』とがあり、この両者もまた豊山に属する学匠であり、法住と権田の両者と神林と勝又の両者の読みとが、比較できるのではと考えたからである。それでは、先に示した『大日經疏』のAからDの文に

対する法住の読みを順に確認していくことにする。

法住のA文に対する読み

法住は『大日経住心品疏玉振鈔』（以下『玉振鈔』）に、

- 一に「薄伽梵」とは即質体を標し、以て本加の不改自性を顕し、他の別に為他現の身なりと伝うるを簡う。
 - 二に所住を挙げて正しく能住即ち加持身なりと彰す。
- （『豊山全書』第三卷、四〇頁、下段）

として、A以下の文の概要を示して、『薄伽梵』の句の中に本地と加持の二身が在り、『如来加持』は所住處を述べたもので、能住の教主は加持身であり、それ故、法住は『加持身』が正しく教主であるとした。その上で、

- 「毘盧遮那」とは、方に加持に出でて而も法を説くが故に、即ち第二の加持教主と為るを以て、正旨と為す。
- （『豊山全書』第三卷、四二頁、下段の取意）

と述べて、「薄伽梵は即ち毘盧遮那本地法身なり」の『毘盧遮那』は自性身上の加持身であると明確に規定したことが特徴的である。

法住のB文に対する読み

「如来」と云う上に「住」と云うが故に、定んで是れ所住なり。

唯だ「其」の一字のみ、上の「毘盧」を指す。其の所住の「如来加持」を受用身と名づくなり。

〔豊山全書〕第三卷、四五頁、下段の取意

と法住は『玉振鈔』に述べて、「次云如来」の《如来》は、『大日経』の「薄伽梵住如来加持」の《住》の字の後にある《如来》であるので、この《如来》は所住處であり、つづく「其所住處」の《其》は「薄伽梵即毘盧遮那」の《毘盧遮那》を指すのであり、先に示したように、法住はこの《毘盧遮那》は《加持身》であり、それ故、所住である《如来加持》を《受用身》と名づくというのである。つづく「即以此身」以下は、

「即以」と云うより、乃ち「如来」に至るまでは、逆に「如来加持」を釈す。謂く、「此の受用身を以て仏の加持住處と為す」。此の加持住處を以て即ち「如来住處」と名づく。故に「如来」を上属して句末と為す。

〔豊山全書〕第三卷、四六頁、上段の取意

と述べて、Cの文の最初の《如来》の句は、Bの文に繰り入れて読むべきあるとして、頼瑜の解釈を踏襲しており、他も同様である。

法住のC文に対する読み

「心」と云う下は、「住」を釈す。心王と心数と即ち所住處にして、教主仏身、「而も其の中に住す」と。

〔豊山全書〕第三卷、四六頁、上段の取意

と法住は『玉振鈔』に述べて、「心王諸仏住而住其中」は、『大日經』の「薄伽梵住如来加持」の《住》の語を解釈している部分であり、「心王諸仏住」とは所住處を指し、「而住其中」は教主が所住處に住するをいうと解釈する。また、

○「既従」等とは、上は「如来加持」に住するに由つて、即ち能住、是れ加持身にして、直に本地には非ず。以下、第二に則ち本加の法体、別無きを明かす。上の「住其中」とは正しく能住に約す。此の加持身を指して「既」と云うが故に、能所住の無二別を謂うには非ず。

仏、畢竟無相寂滅に住して無相の中に於て、而も有相を現ずる本加相望にして、能所住の無二無別には非ず。「加持力生」を先の「毘盧」に合し、無相法身を以て本地法身に合して、得つべし。

〔豊山全書〕第三卷、四六頁、下段、四七頁、上段の取意

として、「既に遍一切處の加持力より生ず」とは、本地身が所住處との関係を説いたものではなく、能生の本地法身が所生の加持身との関係を説いたものであり、それ故、「即ち無相法身と無二無別なり」とは、毘盧遮那である自性身上の加持身と無相法身である本地法身とが不二同一であることを解き明かしたものであると理解するので

ある。

法住のD文に対する読み

Cの文の問題点は、先にも論じたように、文中の《一切衆生》とは、《自性会の因人》とするのか、それとも《未来機の衆生》とするのか、なのであるが、法住は何らの解説を加えていない。ただ、法住は自性身上の加持身を教主とする立場を取っているので、文中の《一切衆生》は《未来機の衆生》とすると思われる。

以上、AからDの文に対する法住の理解を覗てきたのであるが、ここで今一度、煩を厭わず、法住の読みを示しておくことにする。

【法住の読みよう】

A 経に「薄伽梵住如来加持」と云うは、「薄伽梵」は即ち毘盧遮那（即自性身上の加持身）本地法身なり。

B 次に「如来」と云うは、是れ仏の加持身の其の所住の處なり。仏の受用身と名づく。即ち此の身を以て、仏の加持の住處の如来と為す。

C 心王諸仏の住にして、而も其の中に住す。既に遍一切處の加持力より生ず。即ち無相法身と無二無別なり。

D 而も自在神力を以て、一切衆生をして、身密の色を見、語密の声を聞き、意密の法を悟らしむ。其の根性に随つて種種不同なり。即ち此の所住を加持處と名づくるなり。

権田雷斧の理解

そして権田雷斧の理解であるが、権田のそれは法住の解釈をほぼそのまま承けているといつてよい。すなわち権田は、その著書『続紋秘曲』に、

今此の一段の至要を該括するに住處を以て教主の科に属し所住を呼ぶに如来と云ひ、加持身と称して教主の名称を被らしめ還て能住の如来即是れ仏加持身なりと顕すにあり。（『権田雷斧著作集』第三卷、一一六頁）

述べて、『大日経疏』のBとCの文を決択しているが、これは法住の『玉振鈔』に、

応に知るべし、此の中の至要なり。住處を教主の科に属し、所住に教主の名を被らしめ、還て能住の如来、「即ち是れ加持身」なりと彰すなり。（『豊山全書』第三卷、四六頁、下段）

と説示しているのと、全く同様であるといつてよいことから知ることができる。そしてこの意は、BとCの文は、教主の区分に属するものであり、所住処に教主の名でもある《如来》を名づけて、このことによつて逆に、能住の教主は加持身であることを明らかにする文と理解すべきであるといふのである。

また、法住による解釈の特徴のひとつであった、「薄伽梵はすなわち毘盧遮那本地法身なり」の《毘盧遮那》を加持身を指すものとし、それを本経の教主としたことについても、権田は、

「薄伽梵」の句に本地法身の句を添えて、本地加持相即不離なる深旨を顕せり。何となれば、「毘盧遮那」は当經の教主にして加持身なり。然るを更に「本地法身」の句を加釈するを以て也。

（『権田雷斧著作集』第三卷、一〇九頁）

として、法住の解釈をそのまま踏襲していることが理解であるのである。それ故、権田による『大日經疏』のAからDの文の読みも、法住のそれと全く同じである。

三、近現代における当該箇所¹の国訳 — 神林隆淨と勝又俊教 —

さて最後に、近現代の新義派に属する学匠の読みを見ておきたい。それには先に述べたように、神林隆淨と勝又俊教の国訳をもつてする。高楠順次郎に師事した神林隆淨（一八七六—一九六三）は『国訳一切經』の經疏部十四『大日經疏』に、つぎのように国訳する。

A 經に「薄伽梵如来加持に住す」と云ふは、薄伽梵は、即ち毘盧遮那・本地法身なり。

B 次に如来と云ふは、是れ仏の加持身、其の所住の處にして、仏の受用身と名く。即ちこの身を以て、仏の加持住處とす。

C 如来の心王は、諸仏の（所）住にして、而も（心王大日）其の（諸仏の身）中に住したまふ。既に（諸仏は）遍一切處の加持力より生ず。即ち（心王大日の）無相法身と無二無別なり。

D 而も（心王大日如来は、その）自在神力を以て、一切衆生をして、身密の色を見、語密の聲を聞き、意密

の法を悟らしむ。その根性に随うて種々に不同なり。即ちこの（心王大日如来の）所住（の處）を加持處と名く。
 （『国訳一切経和漢撰述部』『大日經疏』十～十二頁）

ここでは神林の国訳の是非は問わず、その特徴だけを論ずることにする。神林の国訳の特徴は、Bの文の「次云如来。是仏加持身。其所住處」の読みと、Cの文の「如来心王。諸仏住而住其中」の読みとそれに伴って挿入されている（ ）の語句の、二点である。

まず「次云如来。是仏加持身。其所住處」を「次に如来と云ふは、是れ仏の加持身、其所住の處にして」と国訳することについてであるが、「加持身なり」とせず「加持身」と読点だけとしたことと、つづく《其》を「其の」としたことにより、本地法身を教主とする立場からの解釈も、逆に加持身を教主とする立場からの解釈も、どちらも可能となる、あいまいさを残した国訳となっている。

つぎにCの文の「如来心王。諸仏住而住其中」を「如来の心王は、諸仏の（所）住にして、而も（心王大日は其の（諸仏の身）中に住したまふ」と国訳したことについてであるが、「諸仏の（所）住にして」と（所）の語を補うことよって、《如来心王》の《如来》は所住處であり、それ故、「次云如来」を指すこととなり、このCの文は《心王》と《諸仏》とが互に能住所住・所住能住となり、無二無別の関係を示す文であると解釈した。このような神林の解釈は、先に論じたように、本地法身を教主とする宥快と加持身を教主とする頼瑜の解釈とは異なっていることが分かる。

ではなぜ、神林はこのような国訳としたのであろうか。それは『国訳一切経』の事業の性格から、古義の本地身説にも、新義の加持身説にも、偏らないことに配慮したのであろうか。それとも純粹に学問の成果として、自

身の説を披瀝したのであろうか。その真意は、今、筆者は知り得ることができない。

つぎに、勝又俊教（一九〇九～一九九四）の国訳を見ていくこととする。勝又は『大日経疏』のAからDの文を、

A 経に「薄伽梵如来加持に住す」と云うは、薄伽梵は即ち毘盧遮那本地法身なり。

B 次に如来と云うは是れ仏の加持身のその所住の處にして仏の受用身と名づく。即ちこの身を以て仏の加持住處とす。

C 如来の心王は諸仏の（所）住にして而も（心王大日は）その（諸仏の身）中に住したまう。既に（諸仏は）遍一切處の加持力より生ず。即ち（心王大日の）無相法身と無二無別なり。

D 而も（心王大日如来はその）自在神力を以て一切衆生をして身密の色を見、語密の聲を聞き、意密の法を悟らしむ。その根性に随うて種種に不同なり。即ちこの（心王大日如来の）所住（の處）を加持處と名づく。
『大日経疏』七頁（真言宗豊山派宗務所編、昭和五十八年七月一日）

と国訳する。この勝又の国訳は、神林のそれと比べてみると、両者の国訳は、ほぼ同様のものであることが判明する。ただ一つ相違点があるが、それは、Bの文を「是れ仏の加持身のその所住の處にして」と国訳し、神林が「是れ仏の加持身、其の所住の處にして」と国訳することとの相違である。そして勝又のこの部分の読みは、まさに頼諭の読みと同様であり、この国訳が、豊山派宗務所から出版されたことを考えるならば、新義派の加持身説に基づいて国訳がなされてもおかしくはない。しかし、CとDの文の国訳は、頼諭の理解をほとんど顧みることがなく、全く神林の国訳と同一であることは、不可解なことと言わざるを得ないのである。

まとめにかえて

以上、新義派が主張する加持身説に直接かかわる『大日経疏』の一節について、頼瑜・宥快をはじめ、法住から権田雷斧へ、そして神林隆浄と勝又俊教と、それぞれが立脚点とする教学の一端を確認してきた。そしてそれは、先師たちが、それぞれの持つ強い信念のもとで、自己が理解し解釈したことを自由に吐露していた様を見せられたように感じたのは、私の率直な感想である。

ただ、その中で不可解であったのは、神林隆浄と勝又俊教とが、どのような教学に立脚したのかということである。古義派の本地法身説でもなければ、新義派の加持身説でもないことであった。この両先師が選択した立場は、伝統教学ということではなく、学問的により客観的であるかどうか、ということであったのである。それはまた、いわゆる近代の仏教学が有する特徴のひとつなのである。それともそうではなく、逆にいわゆる伝統教学といわれているものが、あまりにも曖昧であることが露呈されたからなのである。いずれにせよ、このことに関して、いまの私にここで論ずる余裕がない。今後の課題としたい。

*文中、敬称を略した。

註

- (1) 康僧鎧訳『仏説無量寿経』に説かれている「大莊嚴を以て衆行を具足し、諸の衆生の功德をして成就せしむ」の文。(大蔵二二卷、二六九頁、下段)
- (2) 大正蔵三九卷、五七九頁、上段
- (3) 大正蔵三九卷、六四六頁、中段
- (4) 大正蔵五九卷、五七七頁、上段
- (5) 『弘法大師全集』第一輯、六七四頁

- (6) 大正蔵三九卷、五八〇頁、上段
- (7) 『天智度論』の文。(大正蔵二五卷、七六頁、上段)
- (8) 大正蔵三九卷、五八〇頁、上段
- (9) これについては、拙著『中性院頼瑜における自性会と加持世界―「自性会因人」「実行当機」の算題をめぐって―』(平成十九年、『智山学報』第五十六輯)を参照。

〈キーワード〉

頼瑜・宥快・法住・権田雷斧・神林隆浄・勝又俊教