

中世東密教学における教判論の展開

—『大日経』三劫段の解釈を中心に—

大 鹿 眞 央

一 問題の所在

本稿は、平安後期の真言宗の僧侶である密厳院覚鏝（一〇九五～一一四三）や、院政期から鎌倉期に活躍した高野八傑の代表格とも目される正智院道範（一一七八？～一二二五）⁽¹⁾とその師僧である禅林寺静遍（一一六五～一二二四）、また鎌倉後期に『大日経疏』の講読で名を馳せた善通寺宥範（一二七〇～一三五二）の密教学を中心に、院政期から南北朝合一の頃までの東密の教相判釈論、特に『大日経』三劫段の解釈を手がかりにして、各々の教判論の特色と相異点について考究する。

古来、密教で重用される『大日経』・『大日経疏』には、種々の行位が説かれている。就中、『大日経』住心品の所謂「三劫段」や「十地段」は、密教における行位論や教判論の典拠とされてきた。しかし、ここで問題となるのは、『大日経』や『大日経疏』所説の種々の行位が必ずしも整合性を持ったものではないということである。

台密では、五大院安然（八四一～八八九）、一説九一五没）がそれらを蔵・通・別・円の四教に配当することによっての解釈を図っている⁽²⁾。一方、東密では、それらの教説と十住心思想に代表される空海の打ち立てた教学との齟齬を

如何に会通するか、これこそが東密の学匠たちにとって看過すべからざる重要課題となり、また自説を展開させる格好の題材となった。さらに、空海の十住心思想は後の円珍や安然から苛烈に批判されたため、後代の東密の学匠たちは天台僧からの論難に反駁せねばならなくなった。こうした批判や反駁を通して東台両密の交渉が行われ、その中で中世の東密教学は徐々に形成されていったのである。

やがて、鎌倉末期になると、『大日経』・『大日経疏』を解釈する上での重要な問題が概ね出揃い、その中の幾つかの教説は主流の解答として周知されるようになる。現在の東密における『大日経』・『大日経疏』の解釈は、鎌倉末期の杲宝（一三〇六―一三六二）や聖憲（一三〇七―一三九二）、宥快（一三四五―一四一六）等によってまとめられた教学を基盤にしていると言っても過言ではない。しかし、道範たちが生きた「東密教学が形成されていく濫觴期」とも言うべき時代は、僧侶一人一人が活発に自説を展開し、種々の先鋭的な教説や後代における新基軸を生み出していった時期である。特に、真言乗と余教との関係性が曖昧ともとれる箇所解釈については、幾つもの興味深い教説が生み出されている。そういった中で後代に多大なる影響を与えた教説、または一切黙殺された教説、それらを精査することで、東密の教判論、特に真言の初地位と余教の極位との関係性について、各時代によってどのような解釈がなされてきたのかを究明する。

二 覚鑊の三劫段解釈

密厳院覚鑊は平安後期に活躍した東密の学匠であり、『五輪九字明秘密釈』を著し、浄土・阿弥陀信仰を密教的な観点から再解釈したことで良く知られている。また、それまで廃絶していた伝法大会を高野山上に復興し、東密の教相研究における興隆の一端を担った求学の徒でもあった。

そもそも、平安初期に空海が打ち立てた東密の教学は、その後、摂関期にかけて事相面を中心に展開したが、教相面に関してはさほど大きな進展を見せていないと言える。しかし、白河上皇による院政の開始と時を同じくして、東

密の教相研究に大きな変化が現れる。即ち祖師空海の著作に関する研究を開始するとともに、台密からの論難に対する反駁がなされるようになるのである。

覚鑊の生きた平安後期は、仁和寺が東密の教相研究の中心地であった。東密における空海の著作研究の先駆けとも言える南岳房濟暹（一〇二五―一一一五）や覚鑊も仁和寺で真言教学を学んでいる。教相研究が盛んになってきた時代に、その中心地で学んだ覚鑊の教相は、後代と比較すると問題意識が未成熟な部分もあるが、萌芽としての価値は瞠目すべきものがある。覚鑊が取り上げる教相の問題点・疑問点は、後の鎌倉期から南北朝期における東密の学匠たちが提示した問題点・疑問点にも通ずると言える。例えば、古義派における道範や東寺の三宝の一人である杲宝、さらに新義派の中性院頼瑜（一二二六―一三〇四）や聖憲といった諸学匠へ与えた影響は少なくない。上に挙げた諸学匠は、空海の教学を練り上げて東密教学を展開及び形成した碩学たちである。覚鑊による問題意識の萌芽を承けて、後の諸学匠はそれらを顕在化し、論義や著作中で活発に論を展開したのであった。

さて、覚鑊の三劫段解釈の主な特徴としては、ほぼ第三劫の箇所のみ焦点を絞って自説を展開していることが挙げられる。詳論すれば、妄執に関する議論を除き、初劫や第二劫の文章、即ち第七住心以前に当たる文章に覚鑊が言及することは非常に稀なのである。それは、覚鑊の問題意識が第八・第九・第十住心における教相判釈のみ集中していたことを示している。とはいえ、初劫の段に出てくる三妄執に関しては、覚鑊も詳細に論じている。しかし、妄執に関する議論においても、前九種住心と第十住心真言との教判に重点が置かれているのである³⁾。

そもそも『大日経』三劫段とは、第一劫・第二劫・第三劫における各「劫」を超越するための瑜祇行が説明される段を指す。周知の如く、『大日経疏』では「劫」を「時間」ではなく「妄執」の意味にとり、妄執を断じていくことで次の階梯へと上る旨が説かれている。そして、空海はこの三劫段を十住心思想の典拠として用いた。即ち、初劫は第五住心まで、第二劫は第六・第七住心に当て、第三劫を第八・第九・第十住心の菩提心の展開として論説したのである。しかし、空海による配当には、論旨が曖昧ともとれる部分があり、また、第十住心真言よりも下位に配当され

た各宗派から苛烈な批判が浴びせられた。中でも、第八住心に配当された天台宗からの批判は凄まじく、特に円珍や安然からは厳しい論難を受けることとなった。^①

こうした天台宗からの論難に対して、中川実範（一〇八六―一一四二）や堀池信証（一一〇八六―一一四二）が反駁を試みているが、噛み合った議論がなされているとは言いがたいのが実情であった。^② このような状況を踏まえた上で、覚鑿は前九種住心と第十住心との教判に重点を置いて論を展開したのである。

まず『打聞集』十住心論第一談義の記述を引用する。『打聞集』は覚鑿の講義を弟子の聖応が筆記したものであり、本箇所は『大日経疏』第三劫段の釈文における「無異」の語句を解説したものである。ここでの問題の焦点は、「直に神通に乗る人」（真言）と「舟車をもつて跋渉する人」（余教）の「至到の処」が「無異」であるとの記述を如何に解釈するべきかという点にある。

大日経疏、所謂無異者、一道・極無・秘密莊嚴三人、同至^③第八分位^④、入^⑤淨菩提心位^⑥故無異。極無・秘密二人、非^⑦所期果^⑧。雖^⑨非^⑩所詣処^⑪、此一道無為分位、自然十住心分位^⑫歴時、至^⑬第八住心^⑭、至^⑮菩提心初^⑯。故無異也。同三人都所詣至^⑰云^⑱ハバ、淨菩提心為^⑲所詣^⑳也。宝生義可^㉑案^㉒之^㉓。

右の記述には、重要な点が二つある。一つには、一道・極無・秘密莊嚴の三心が同じく第八分位に至って、菩提心の初門に入るが故に「無異」と称する点である。二つには、この第八住心の分位が第九極無・第十秘密の二心にとつては所期の果ではないことが明確に示されている点である。

ちなみに、文末に見える「宝生」とは、宝生房教尋という東密の学僧を指す。教尋は覚鑿の師僧の一人と目され、『五輪九字明秘密釈』巻末の跋文において、覚鑿に夢告した人物として登場することでもよく知られている。『興教大師全集』所収の文献によつては、「宝」の字が「法」に替わる場合もあるが、『高野春秋』や『高野山往生伝』等におい

でも同様の文字の置換がなされているため、どちらも教尋を指すと見て問題はないと考えられる。⁽¹¹⁾

右に挙げた「一道・極無・秘密莊嚴の三心が同じく第八分位に至って、淨菩提心の初門に入る」という教説の背景に、空海が『十住心論』巻八で第八住心、即ち一道無為心を初法明道に当て、さらに「於諸顯教是究竟理智法身^{レド}、望真言門、是則初門⁽¹²⁾。」として、真言門の初門に位置づけた経緯が関連していることは論を俟たないであろう。つまり、覺鑊は、第十住心真言の淨菩提心の初め、即ち初法明道を得る階位に、真言と余教とが「無異」である一点を設定しているのである。また、第八住心と第九住心との間にも優劣を設けて、第九住心の方を高く評価している様子も見取れる。これらは、空海の教説と『大日經疏』の記述との整合性を保つ上で理に適った解釈であると言える。

では、覺鑊は初法明道を得る位をどのように解釈していたのか。それを解明する鍵が『打聞集』十住心論第八談義の文章中にある。

聖又云、(中略) 法明道者、総真言家十二地並第八・第九住心^ヲ名^ク見。其中、初故名^ニ初法明道^一。淨菩提心亦名^ニ法明道^一云。此義、可^レ得^レ心。(中略) 立^ニ十二地・十三地・十地等^一時、顯教総置^ニ初地^一。故初法明道^ト云、真言之初地^ト云也。⁽¹³⁾

冒頭における「聖」とは覺鑊を指す。ここで覺鑊は、真言家の十二地並びに第八・第九住心を法明道と名づけ、その中の初めであるが故に第八住心を初法明道と名づくと言っている。そして、十二地・十三地・十地等の階位を立てる場合には、顯教を総じて初地に置くため、初法明道とは真言の初地をいうと説明している。つまり、覺鑊は、初法明道を得る位を顯教の極位と認め、その階位を真言の初地とも呼ぶことを明言しているのである。

次に、『打聞集』十住心論第八談義における別の記述を取り上げる。これは『大日經疏』卷二の「余教中菩薩」と「此

「教諸菩薩」⁽¹⁵⁾の語句を解説したものである。ここでの問題の焦点は、第八住心・第九住心を「此教諸菩薩」に撰するか否かという点にある。詳説すると、『大日経疏』の釈文に依れば、「此教諸菩薩」は直に真言乗によって淨菩提心門に超入し、第三劫を超越することができるという。故に、東密としては、「此教諸菩薩」は第十住心真言の菩薩のみを指すと解釈したいところである。しかし、「余教中菩薩」に第八一道無為心・第九極無自生心を当てると、ある矛盾が起こってしまう。それは、一道・極無に該当する第三劫段の文章に「経劫」の説が見当たらないことである。即ち、一道・極無を「余教菩薩」に該当させると、『大日経疏』における「余教中の菩薩は無量阿僧祇劫を經る」という釈文と矛盾してしまうため、この二心を「此教」に含むべきか否かという問題が生ずるのである。

又云、疏第二余教菩薩者、ウチマカセテハ第七住心以前菩薩也。今此教菩薩者、此第八・第九・第十ノ三心也。亦直以真言為乗者、亦第八・第九・第十ノ三心也。自宗真言三種之機中、漸機、第八・第九断惑体也。但心繫^二最上仏果^一、所期仏果、淺深殊也。能断智品亦淺深殊也。根本無明俱断、等証^二大日覺王位^一故殊也。第八・第九未^レ断^二根本無明^一。所謂、自宗真言根本無明也。云⁽¹⁶⁾

右の記述を精査すると、第八・第九住心を「此教諸菩薩」に含み入れることを明言しているのが分かる。つまり、覺鑊は、真言乗によって淨菩提心門に超入できる者の中に第八・第九住心を撰しているのである。

また、第十住心真言の機根のうち、漸機を第八・第九住心の断惑の体としていることも重要である。たとえ真言の機根中で最も低い漸機だとしても、覺鑊は第十住心の機根と第八・第九住心の機根とが隔絶したものではなく、共通の余地（繋がり）を持っていると解釈しているのである。

これらのことから、覺鑊は、第八・第九住心をそれより前段階の住心とは別格として取り扱い、それなりに高く評価していると言えよう。しかし、右の文章に示されるように、心を最上の仏果に繋げれば、第十住心真言と第八・第

九住心とでは、所期の仏果や能断の智品、また所断の妄執といった点で浅深が設けられ、明確に両者を区別する点には留意すべきである。

以上をまとめると、覚鑿の三劫段解釈の特徴は以下のようになる。始めに、覚鑿はほぼ第三劫の箇所のみ焦点を絞って自説を展開している。つまり、覚鑿の問題意識は第八・第九・第十住心における教相判釈にのみ向けられているのである。次に、覚鑿は真言と余教とが「無異」である一致点を第十住心真言の初法明道を得る階位、即ち初地に設定している。また、真言乗によって浄菩提心門に超入できる者の中に第八・第九住心を包摂している。つまり、真言と余教との関係性が焦点となる問題について、一致点を真言の初地に設定することで解消しようとしているのである。このことは、覚鑿が真言の初地を余教の階位と隔絶したものではないと考えていたからに他ならない。こうした覚鑿の理解は宗祖空海の教説と『大日経疏』の文章との整合性を保つ上で、大いに理に適っていると言える。

以上の如く、覚鑿が『大日経』三劫段の解釈において独自の教判論を展開する一方で、後代の学匠たちは如何なる教説を説いたのか。本稿では、覚鑿没後三十年頃に生まれ、同じく高野山で活躍した正智院道範と、その師僧である禅林寺静遍（一一六五～一二二四）を取り上げて、その三劫段解釈について考究する。

三道範・静遍の三劫段解釈

道範は、院政期から鎌倉期に活躍した高野八傑の劈頭とも称され、また、南嶽の興隆において多大なる功績を残した華王院覚海（一一四二～一二二三）の有力な四人の弟子（四哲）の一人としても著名である。道範は、大伝法院と金剛峯寺との諍いにおいて、金剛峯寺側の責任者の一人として事態の收拾を試みたが、かえってそのために四国の善通寺へと配流され、謫居七年の後、ようやく許されて高野山へ帰ったという。そして、讃岐に謫居している間に執筆したのが『大日経疏遍明鈔』（以下、『遍明鈔』）であり、現在は『続真言宗全書』巻五に収められている。

道範の教説を見ていく前に、一つ確認しておかなくてはならないことがある。それは、道範の成仏論には同時代の

多くの東密の学匠たちの成仏論と大きく異なる点があるということである。

道範の成仏論を語る上で不可欠な教説、それは初地即極説である。これは「初地の悉地と究竟の仏果位の悉地とを同等に見る」といったものであり、初地位に円極自証の悟りを得るため、二地以上は果後の化他のために存在するといった教説である。東密における初地即極説の生成と展開については別稿にて考究したので、ここで詳しく論ずることはしないが、宝生房教尋（一〇六九―一四一）撰述の可能性が高い『顕密差別問答鈔』を除き、初地即極説を成仏論の基盤に据えて自説を展開したのは、道範やその師僧である静遍が最初期の学匠であると考えられる。覚鏤も含めた平安期の東密の学匠たちが揃って初地即極説を採用しない中で、道範たちは特異な成仏論を前面に打ち出し、三劫段の解釈に新たな風を吹き込んだのである。

道範の三劫段解釈を究明するに当たって、まず『遍明鈔』卷一八の文章を以下に引用しよう。これは前掲『大日経疏』卷二の第三劫段における「余教中菩薩」と「此教諸菩薩」の語句の解釈を問うものである。

問。今第三劫能超住心有三種。一道・極無・真言也。此三種同名真言門菩薩耶。

答。今真言門菩薩者、全不呼一道・極無菩薩、唯真言菩薩也。（中略）

疑云、（中略）一道・極無既無經劫之説。豈入余教中、云經無數劫乎。

答。（中略）是一道・極無、超入真言門之前方便心也。未入真言門云事分明也。（中略）若約実証、一道・極無無実行果。安然釈云、天台初住即入真言中台云。仍初住即有教無人也。即彼別教初地入円初住。別初地無人。（中略）彼安然釈云、円初住入真言。故円初住已上、無人。（中略）仍証道前初住已上無円人故無經劫人也。已上禪林義。花
王義又同之。（中略）

如是異解雖多端、自宗正義、上所云林葉・海流相承、尤是自教教相規矩也。

右の文章で注目すべきは、道範が割注に「已上禪林義。花王義又同レ之。」と記すように、禪林寺静遍並びに華王院覚海の教説を挙げている点である。道範が静遍の教説に準拠して、教主論や浄土論を展開したことは、既に先行研究の指摘するところであるが、林葉と海流、つまり静遍と覚海の相承を「自宗正義」や「自教教相規矩」と表現するよ
うに、この第三劫段の文章においても静遍らの解釈に依拠する様子が窺える。

静遍及び覚海は一道・極無を真言門に超入する前方便として位置づけ、もし実証の義に約せば、一道・極無には実
行の果は得られないと答えている。それは何故かと言えば、法華円教の行者は、聖位である初住に昇らんとする刹那
に真言行に入るが故に、円教の初住以上は行人無し（有教無人）となる。このように從顕入密してしまいが故に、一
道・極無に実行の果はなく、第三劫能超、即ち浄菩提心に超入する「此教諸菩薩」は真言行者のみとなると説くので
ある。そのため、一道・極無に「経劫」の説が見当たらずとも問題は無いということになる。

ここで、道範の師僧である禪林寺静遍について説明すると、静遍は池大納言平頼盛の子として誕生した。そして、
第十八代醍醐寺座主である勝賢（一一三八～一一九六）や仁和寺上乘院仁隆（一一四四～一二〇五）より真言密教を
学んだ。その後、第二十五代醍醐寺座主にして勝賢の甥でもある成賢（一一六二～一二三二）や、勝賢の実弟であり
高野山蓮華三昧院において浄土教に傾倒したことで知られる明遍（一一四二～一二二四）らと交誼を結んだという。
晩年は高野山において道範を始めとする諸学侶に講義・問答を行い、自身は洛東の禪林寺に住持したことにより、禪
林寺法印などと呼ばれたという。²⁰⁾

こうした『遍明鈔』所載の静遍の教説は、静遍口・道範記『顕密二教論手鏡鈔』（以下、『手鏡鈔』）巻上にも見
出すことができる。

今御諭釈意、從_二円初住_一即入_二真言初門_一。故_二住以上有教無人_一。為_レ顯_二此義_一、以_二彼初住分証_一為_三入真言門_一也。
彼別教初住〔地〕入_二円之初住_一。豈別人於_レ円作_二同日之想_一乎。是亦如_レ是。安然云、彼円人初住分証時、即入_二

胎藏八葉中台藏」^文 又三部曼荼大中年中唐決云、或從「初住」入「真言」。^{文²¹}

ここでも「有教無人」の概念を用いて、円教より真言門に入る旨を説明している。円教より真言門に入る思想自体は安然の教説に既に見られるが、それを天台の教義である「有教無人」の語句を用いて自説に援用したのは、静遍獨特の解釈であると言えよう。

就中、右の文章で刮目すべきは「二住以上」を有教無人とする点である。前掲『遍明鈔』の教説では「初住已上」を有教無人として聖位の果を認めないのに対して、『手鏡鈔』では、円教における初住の果を認め、そこから真言の初地に入ると説く。つまり、『手鏡抄』における「二住以上」の語を、『遍明鈔』では意識的に「初住已上」と言い換えた可能性がある。これは即ち、静遍口述『手鏡鈔』の教説と、道範撰『遍明鈔』に引用される静遍の教説とでは、たとえ即時に真言行に入るとしても、余教の果を認めるか否かにおいて相違がある可能性を示唆しているのである。しかし、このわずかな差異に道範自身の解釈が付加されているか否かを判断するのは困難であり、また現存する静遍の著作がわずかに数点を数えるのみという現状を考えるに、即座に結論を下すには慎重な態度を取らざるを得ない。よって、本稿では可能性を提示するに止めたい。

ちなみに、『手鏡抄』では、円教における初住の果を認めるとはいっても、円教の初住を直接に究竟の仏果と等価と見るわけではない。静遍は「真言即身与_レ天台円義_レ全同也、如何。答。(中略)以_レ声聞神通、為_レ円。以_レ仏神通、為_レ真言仏。其神通用作、非_レ同日論。円教与_レ真言_レ其取証義、豈有_レ相監(濫)一耶」²²と述べて、真言の即身成仏と法華円教の成仏とを明確に区別している。つまり、法華円教での成仏を究竟の仏果と同等に見るのではなく、あくまで真言行に入ることが要諦とされるのである。

次に『遍明鈔』巻一八の文章を挙げる。これは前掲『大日経疏』巻二の第三劫段における「至到之处雖則無異」の文章を解釈したものである。前述の如く、問答の焦点は、「直に神通に乗る人」(真言)と「舟車をもって跋渉する人」

〔余教〕の「至到の処」が「無異」であるとの記述を如何に解釈すべきかという点にある。

林云、問。所_レ言舟車・神通至到無異者、真言初地・地上之間、何処乎。答。真言行者六無畏中第六一切法平等無畏也。非_二初地証_一云。(中略) 仍擬宜六無畏次第、是顯乘修行種因海義門。雖_二真言行者行_レ密、心顯之分位而非_二虛空無垢初地淨菩提心_一也。(中略) 已上義意、至到無異者、二人俱在_二寶藏外_一故云_二一_レ也。真言行者第六無畏、尚其心住_二空性_一故云。此義、約_二地前六無畏中第六蘇息_一。顯密行人其蘇息、擬儀是_レ故云_二無異_一也。⁽²⁴⁾

冒頭の「林云」とは、静遍の教説であることを意味する。ここでは「至到の処」を、初地より下の第六無畏の分斉とする。つまり、本来ならば、十地の他に行位を認めぬはずの真言行者に地前の分斉を認め、余教との一致点を設定したのである。そして、これは「擬宜(擬儀)門」、即ち仮設の教門に約した教説であり、第六無畏の分斉の真言行者が密行を修しても、その心は顕教の分位に過ぎないという。

こうした会通の背景を考えるに、初地即極説を唱える立場では「至到の処」を真言の初地に該当させては都合が悪いため、仮設の教門という条件を設けて、神通乘(真言)の人に地前の分斉を設定したのである。

このように『遍明鈔』所載の静遍の教説では、前九種住心が真言の初地と同等の果(法華円教であれば初住)に至ることを認めない。これは前述した覚鏤と対照的な態度である。覚鏤は初地即極説を採用しないからこそ、「無異」の語句の会通として、第八・第九住心を第十住心真言の初地に該当させることが可能であった。

さて、余教を地前の分斉に設定する思想は『遍明鈔』卷一八における他の箇所にも窺える。これは『大日経疏』卷二の第三劫段所説の「真言門に入るために観想すべき空性」⁽²⁵⁾についての問答である。

已歎入真言門功德一竟。然行者復以何法入此門耶。故經次云所謂空性。空性、即是自心等虛空ノ性。上文無量如虛空乃至正等覺顯現トハ、即喻此心也。

從此已下、說第三劫淺略第八・第九二心。(中略)

問。此空性、真言行者不レ行レ之歟。

答。真言行者モ地前分位ニハ、同觀此空性也。

問。然、行者復以何法入此門耶。故經次云、所謂空性。等文直往・迂廻一切ノ真言行者、以此空性為レ門、

入真言門一乎。

答。爾也。

疑云、百字輪等一切義門、皆是入法界門也。何必シモ一切皆以空性為レ門、入真言門一乎。

答。今空性者、即天台一心三觀常寂滅光理性。是法愛生無記心也。迂廻ノ人、住此心一時、有驚覺、即生極無自性心。此後入真言門金剛寶藏也。直往頓機モ、宿善純熟シテ、可レ入真言者、即成空性心。空性者、即無始生死ノ我執流轉ノ妄執融ノ性也。此心不レ生者、不レ入真言一故以撰為空性也。此即卅字三諦究竟、入卅字三諦一也。

問。爾、迂廻・直往皆自空性入者、可レ無其別一歟。

答。迂廻者、先於顯教修學一至相似位一廻入真言。直往、不レ經顯教修學、今生即入真言也。(中略) 已上禪林

文末に「已上禪林」とあるため、これも静遍の教説の引用と分かる。ここで注目すべきは、真言行者を「迂廻・直往」に二分し、「迂廻・直往」一切の真言行者が空性を門となして真言門に入るべきであると明示されている点である。右の文章では、第八・第九の相似位を経て第十住心真言へと入る從顯入密の行者について、真言乘の「迂廻」の行

者と呼ぶ。それに対して、顕教の修学を経ずに今生に真言乘に入る者を「直往」の行者と呼ぶ。つまり、地前の分位ながらも第八・第九住心の行者を真言行者を含み入れることで、初地に上る者を真言乘に限定するのである。とは言え、直往の行者と迂廻の行者とは、所観の空性において区別がなされ、両者の優劣が明示されていることは言うまでも無い。

このように、『遍明鈔』に挙げられる静遍の教説は、真言と余教の一致点となる文章の解釈において、一貫して余教を三劫六無畏の分齊に止めることに重点が置かれている。

以上をまとめると、道範は、第三劫段における真言と余教の一致点となる文章において、静遍の教説に準拠する様子が窺える。そして、静遍及び道範は、初地即極説を基軸に据えたことで真言の初地と余教の極位とを同等に扱えなくなった。それ故に、「擬儀門」を仮設して地前の分齊を設定し、また天台教学で用いられる「有教無人」の概念を応用することで第八・第九住心を従顕入密の行者として「此教」に包摂し、これら二心を「迂廻」の真言行者と呼ぶといった特異な行位論を展開して、問題の解消を図ったのである。

次に、鎌倉後期に『大日経疏』の講義で名を馳せた伊豆流と呼ばれる学匠たちが、三劫段における真言と余教の一致点を如何に解釈していたかを検討する。特に善通寺有範撰『大日経疏妙印鈔』を取り上げて、その三劫段解釈について考察することにする。

四 有範の三劫段解釈

この『大日経疏妙印鈔』（以下、『妙印鈔』）は、別名『見金問答鈔』とも呼ばれ、有範（有鑠とも表記）が師僧の伊豆走湯山有祥（一三〇五）の『大日経疏』講読を筆記したものとされる。有快撰『大日経疏伝授鈔』二五、有鑠法印事⁽²⁾に依れば、同志の伊豆山密厳院覚剣と共に執筆したことから、覚剣の「覚」の字より「見」を、有鑠の「鑠」の字より「金」の字を、各々一文字ずつ取って『見金問答鈔』と名づけたという。

宥範の師僧である宥祥は、鎌倉後期に『大日経疏』講伝における第一人者と尊重された碩学である。そして、東寺学頭であった頼宝（一二七九―一三三〇）がその名声を聞き、宥祥に『大日経疏』の講釈書を執筆するよう後宇多法王の院宣を願ったとされている。それ故に、南北朝から室町期にかけての東寺・南嶽における『大日経疏』の講筵は、宥祥の教説を基盤としていと言われ、『大日経疏』弘布の功労者と目されている。宥祥の字が妙淨、徳号を不二と言ったことにより、その著作『大日経疏義述』は別名『淨不二鈔』と呼ばれ、現在は『真言宗全書』巻三と巻四に収められている。

宥祥には、宥範の他にも密嚴院覚剣、備後法印源暹（一二九九―没年未詳）、栄智房宥禪（生没年未詳）等の多数の弟子がいる。その中でも、宥禪は宥快の師僧でもあるため、宥範と宥快とは同門の兄弟弟子ということになる。

宥祥撰『大日経疏義述』と宥範撰『妙印鈔』との両書を比較すると、三劫段の註釈に関して言えば、『大日経疏義述』は簡略な記述のみで、それほど頁を割いていない。それに対して、『妙印鈔』は卷一三から卷一八⁽²⁸⁾までを三劫段の解⁽²⁹⁾釈に当てて、充実した註釈を施している。それ故に、本稿では『妙印鈔』の三劫段解釈を中心に、伊豆流の学匠の教説を見ていくことにする。

宥範の三劫段解釈を究明するに当たって、まず『妙印鈔』卷一六の記述を以下に引用する。これは前掲『大日経疏』卷二における「余教中菩薩」と「此教諸菩薩」の箇所を解説した文章である。

二從⁽³⁰⁾今⁽³¹⁾此⁽³²⁾下、明⁽³³⁾今⁽³⁴⁾宗直入・直滿⁽³⁵⁾中、今⁽³⁶⁾此⁽³⁷⁾教者、指⁽³⁸⁾此⁽³⁹⁾真言乘教。諸菩薩者、指⁽⁴⁰⁾初⁽⁴¹⁾心始行行人。則⁽⁴²⁾不⁽⁴³⁾如⁽⁴⁴⁾是⁽⁴⁵⁾者、如⁽⁴⁶⁾彼⁽⁴⁷⁾余⁽⁴⁸⁾教⁽⁴⁹⁾菩薩⁽⁵⁰⁾不⁽⁵¹⁾用⁽⁵²⁾次⁽⁵³⁾第⁽⁵⁴⁾对⁽⁵⁵⁾治⁽⁵⁶⁾行⁽⁵⁷⁾故。直⁽⁵⁸⁾以⁽⁵⁹⁾真⁽⁶⁰⁾言⁽⁶¹⁾為⁽⁶²⁾乘⁽⁶³⁾者、不⁽⁶⁴⁾依⁽⁶⁵⁾二⁽⁶⁶⁾方⁽⁶⁷⁾便⁽⁶⁸⁾对⁽⁶⁹⁾治⁽⁷⁰⁾行⁽⁷¹⁾門。直⁽⁷²⁾以⁽⁷³⁾三⁽⁷⁴⁾真⁽⁷⁵⁾言⁽⁷⁶⁾三⁽⁷⁷⁾密⁽⁷⁸⁾妙⁽⁷⁹⁾行⁽⁸⁰⁾為⁽⁸¹⁾所⁽⁸²⁾乘⁽⁸³⁾之法、超⁽⁸⁴⁾越⁽⁸⁵⁾一⁽⁸⁶⁾道⁽⁸⁷⁾極⁽⁸⁸⁾無⁽⁸⁹⁾之⁽⁹⁰⁾極⁽⁹¹⁾細⁽⁹²⁾妄⁽⁹³⁾執⁽⁹⁴⁾、直⁽⁹⁵⁾入⁽⁹⁶⁾初⁽⁹⁷⁾法⁽⁹⁸⁾明⁽⁹⁹⁾道⁽¹⁰⁰⁾位⁽¹⁰¹⁾也。故⁽¹⁰²⁾云⁽¹⁰³⁾直⁽¹⁰⁴⁾以⁽¹⁰⁵⁾真⁽¹⁰⁶⁾言⁽¹⁰⁷⁾為⁽¹⁰⁸⁾乘⁽¹⁰⁹⁾超⁽¹¹⁰⁾入⁽¹¹¹⁾淨⁽¹¹²⁾菩⁽¹¹³⁾提⁽¹¹⁴⁾心⁽¹¹⁵⁾門⁽¹¹⁶⁾也。若⁽¹¹⁷⁾見⁽¹¹⁸⁾此⁽¹¹⁹⁾心⁽¹²⁰⁾明⁽¹²¹⁾道⁽¹²²⁾時⁽¹²³⁾者、指⁽¹²⁴⁾初⁽¹²⁵⁾法⁽¹²⁶⁾明⁽¹²⁷⁾道⁽¹²⁸⁾位⁽¹²⁹⁾也。⁽³⁰⁾

冒頭で明示しているように、宥範は「此教」を真言乗教に限定している。さらに、「直に真言三密の妙行を以て所乗の法と為し、一道・極無の極細妄執を超越し、直に初法明道位に入る」と記述しているのも見て取れる。覺鑊の解釈では、初法明道を得る位と第八住心の極位とを同一にみなしていたが、宥範の解釈では、第八・第九住心と第十住心真言との間に歴然とした区別をつけている。しかし、これでは、一道・極無は「此教」に含まれないことになり、一道・極無に該当する第三劫段の文章に「経劫」の説が見当たらないという矛盾に関して、何も説明されていないことになる。

一体、『妙印鈔』では、『大日経疏』における真言と余教との一致点をどのように解釈されているのであろうか。この疑問に解答を与える一助となる箇所が『妙印鈔』巻一八に収録されている。それは「問。一道・極無住心可_レ至_二真言所証初地_一耶。答。不_レ爾也_①」から始まる一連の問答である。

この所謂、「一道極無、地前地上」の論題は古来多く取り上げられてきたものであり、道範撰『貞応抄』巻上「一道極無、地前地上事」_②や『宗義決沢集』巻一八「一道極無、地前地上」、また『大疏百條第三重』巻九「極無地前」_③等で様々に論じられている。ここで各々の内容について触れることはしないが、問題の焦点は一道・極無、即ち第八住心・第九住心の極位は第十住心真言の初地と同等か否かという点にある。

『妙印鈔』巻一八の問答においても、第八・第九住心の極位と第十住心真言の初地との関係性が問われている。基本的な論旨としては、前述した如く、宥範は両者を明確に区別する。それ故に、宥範は真言行者所証の初地が余教の極位より遙かに高位であることを問答中で繰り返し説いている。しかし、その一方で、宥範は『大日経疏』における一道・極無と真言の立ち位置が曖昧ともとれる箇所について、以下のように説明するのである。なお、これは「守護国界主陀羅尼經」陀羅尼功德軌儀品における釈迦如来が「我是凡夫、未_レ知_二求_レ処_一」_④唯願、慈悲為_レ我_レ解_レ說_⑤」と述べた一節に対する釈文である。

明知、未_下昇_三真言初地_一而成_中真真正覺_上故云「我是凡夫。未_レ識_三五相之瑜伽_一・三密之方便_一」故云「未知求処_一。(中略)如_レ此道理文証極成。更有_二何疑_一、以_二一道・極無之極果_一而為_二真言之初地_一耶。

但至_レ明_レ証_三所備經疏之文_一者、聊有_二深意_一。輒爾難_レ解。所謂、於_二今經_一合_二淺深・横豎等_一衆多義。

所言、淺豎義者、顯教所談九種教義是也。各不_レ識_二法仏深密_一故云「淺」。始自_二異生_一終至_レ極、無_レ捨_レ劣、得_二勝

転深転妙_一。故云「豎」。如_レ此淺豎之分、唯顯教所知之分、非_二真言秘教之元意_一。(中略)
 所言、深横義者、是即真言殊異菩薩。於_二各各住心_一、以_二菩提心勢力_一故不_レ墮_二當教法愛_一。分分開_二仏知見_一、証_二初法明道之位_一。是即知_二如来深密_一故云「深」。一位統_二九種_一故云「横」。

右の記述において、宥範は一道・極無の極果は真言の初地と同等ではないと喝破した上で、「但し(中略)、聊か深意有り」と含みを持たせ、浅豎・深横の両義を挙げる。そして、如来の深密を知り、一位に九種を統べる深横の義として「真言殊異菩薩」という語を用いるのである。宥範は「殊異菩薩」について、菩提心の勢力によって法愛に墮落せず、分分に仏の知見を開き、初法明道の位を証する菩薩であると説明している。

では、「殊異菩薩」とは具体的に如何なる真言行者であるのか。それを説明しているのが、次に挙げる『妙印鈔』卷一八の記述である。

於_二如実知自心_一可_レ有_二横豎_一義。

其豎義者、当宗謂也。所謂、如実知_二三諦_一即是之旨。如実知_二本地無作之仏_一。以_二如_レ此義_一、為_二彼一道無為之心_一之如実菩提_一也。

其横義者、殊異菩薩之外儀、似_二一道無為心行相_一、而内証識_二塵教_一之広多_一証_二曼荼之本仏_一。是即横如実知自心之義也。如如実知自心者、初法明道亦以同_二此殊異菩薩所証初地_一也。

宥範は如実知自心の横義について「殊異菩薩」の語句を用いて説明している。即ち、殊異の菩薩とは、外儀は一道無為心の行相に似ているが、内証に曼荼の本仏を証することが可能な真言行者を指すのである。ここで注目すべきは、初法明道と殊異の菩薩所証の初地とが同一であると明言している点である。つまり、宥範は殊異の菩薩という特殊な真言行者を設置することで、空海が『十住心論』巻八で第八住心に配当してしまった初法明道を得る階位（真言の初地）について、外儀は一道無為心の行相に似ているが、実には余教の極位と不共の位であると会通したのである。

殊異の菩薩という概念について、さらに理解を深めるべく、『妙印鈔』巻一四の文章を以下に引用する。これは『大日經疏』巻二の「学_二摩訶衍_一人初得_二出世初心_一、与_二小乘見道_一、適_三齊_三」⁽³⁸⁾の文章を解説した箇所である。

学摩訶衍人者、是則真言乘教中殊異菩薩是也。所謂内証菩提心、雖_二真言乘之大菩提心_一、外相行儀殊_二於真言_一。其外相雖_レ同_二於二乘行儀_一、内証菩提心亦異_二顯乘_一故。此菩薩名_二殊異菩薩_一也。⁽³⁹⁾

右の文章でも、宥範は殊異の菩薩について、内証は真言乗の大菩提心を有しながらも、外相は顯乘の行義と同じ菩薩であると明確に定義している。さらに『妙印鈔』巻一四の別の箇所では、「只是真言行者初得_二法眼道_一時、自証円極而不_レ發_二上求下化之心_一分齊、与_二小乘見道_一相似故、且寄齊云_二適齊_一也。」⁽⁴⁰⁾と述べて、真言行者が初めて法眼道（初法明道）を得るときに、自証は円極しても、上求下化の心を発さない分齊に止まってしまった者が殊異の菩薩であると説明している。

そもそも「殊異」とは、『大日經』住心品の金剛手による所謂「九句の発問」における「心心有_二殊異_一、唯大牟尼説_二」の文、そしてそれを解説した『大日經疏』巻一の「心心有殊異唯大牟尼説者、謂衆生異熟識心与_二瑜伽行者殊異之心_一、亦願、世尊分別広説_二」⁽⁴¹⁾の文章が典拠とされる。これについて、宥範は以下のように説明している。

所謂、異熱心者、百六十心等也。所言、瑜伽行者殊異之心者、是即真言行者涉_二於三劫六無畏等_一所起殊異之心也。所謂、殊異者、此真言行人内心瑜伽。住_三六大法界之淨菩提心_一故、殊_二顯乘之独空無相之心_一。故云_レ殊。雖_レ然、外相、与_二乘之人_一而共行故、異_二真言行者之_三密修行之行儀法則_一。故云_レ異也。然此殊異菩薩与_二六箇住心_一相_而行也。⁽⁴³⁾

右の記述を精査すると、内心の瑜伽は六大法界の淨菩提心に住しながらも、外相は真言行者の三密修行の行義法則と異なり、第四住心から第九住心の外儀と似た菩薩、それが殊異の菩薩であると定義されている。つまり、前九種住心が真言の初地と同じ聖位の分齊に包摂されないように、外相が顯乘の行義と相似した「真言行者」を取って設定することで、宥範は初法明道を真言乘に限定するのである。

さらに、殊異の菩薩に関して『妙印鈔』卷一四で詳しく説明されているので引用しよう。これは『大日經疏』卷二における「言_二湛寂_一者、寂是不生義。謂五根本煩惱及百六十隨煩惱等、皆畢竟不生故名_レ為_レ寂。湛者、是甚深義。」⁽⁴⁴⁾の文章を解釈した箇所である。

誠知、湛寂者、是全非_二緣覺并_三乘共菩薩所証者_一也。是即正真言殊異菩薩所証也。以_レ何得_レ知者、既雖_レ識_二無
 尽宝藏_一、而非_二直行入真言之人_一。若非_二殊異菩薩者、何等所撰菩薩耶。是則彼殊異菩薩、雖_レ証_二得初地無尽宝
 藏_一、且沈_二自証之法愛_一。不_レ發_二利他之妙行_一分齊、且寄_二齊緣覺之証寂_一。⁽⁴⁵⁾

ここで注目すべきは「直行入真言之人」という語句である。直行で真言に入る人は殊異の菩薩と違い、初地無尽宝蔵を証得したときに自証の法愛に沈むこともなく、利他の妙行を發心する。つまり、殊異の菩薩に止まるか否かは、利他行の心を發するか否かで決定することが判明する。そして、宥範は「殊異菩薩」に対応する概念として、所謂、

内証も外相も真言行に則っていて、なおかつ自他二利を具した真言行者のことを「直行人真言之人」と表現したのである。

これは静遍・道範における「直往の行者・迂廻の行者」に近い教説とも考えられるが、静遍・道範と宥範との間は、決定的な相異がある。それは、宥範が「初地即極説」を採用していないことである。宥範は真言の初地と顕教の極位とを明確に区別しながらも、初地と究竟の仏位とを同等に考えていない。このことは、殊異の菩薩所証の初地と初法明道とを同一にみなしていることから察せられよう。静遍・道範と宥範とは、真言の初地位と顕教の極位とを区別するために、真言行者の内に二種類の行者を設定した点において相似しているとは言っても、初地位については全く異なった認識を有しているのである。

宥範は他の箇所においても、この「殊異菩薩」と「直行人真言之人」という二つの概念を効果的に用いて、『大日経疏』の文意が曖昧な部分を解釈している。一例を挙げれば、『大日経疏』卷二における「若行者、直從_レ真言門_レ得_レ見_レ心宝、如_レ仙人善_レ呪術、以_レ神力_レ取_レ之。雖_レ巧拙難易不同、而獲_レ宝終無_レ異路_レ」を解説した『妙印鈔』卷一八の文章がこれに当たる。ここでの問題の焦点は二つ挙げられる。一つには「巧拙難易不同」とは如何なる者たちの差異を指すのかという点、二つには「無異路」という表現をどう解釈するかという点である。

此殊異菩薩次第昇進而得与_二直入菩薩頓_レ而得_レ、校_二量_レ之、云_二雖_レ巧拙難易不同獲_レ宝終無_レ異路_レ也。全唯常途顯教一道、極無_レ之人与_二直入真言菩薩_レ、校_二量_レ之、非_レ云_二終無_レ異路_レ也。(中略) 故知、終無_レ異路者、指_二殊異菩薩并直入真言菩薩_レ爾也。⁽⁴⁷⁾

右の主張の中にも、真言乗と余教とを明確に区別する宥範の思惑が隠されている。宥範は「巧拙難易不同」について、殊異の真言行者が次第に昇進する様子と、直入の真言菩薩が頓に悟りを得る様子とを校量した表現であると説明

し、「巧拙難易」とは、どちらも真言行者の動作を表現した語句であると述べている。つまり、「獲宝終無異路」という文を真言行者内での差異と定義することで、宝（悟り）を得ることができるのは真言乗のみであると喝破したのである。

ここで、「殊異菩薩」という概念が、宥範独自の思想であるか否かを明確にしておく必要がある。この問題を考える上で忘れてはならないのが、師僧の宥祥撰『大日經疏義述』の存在である。

調べてみると、『大日經疏義述』巻五には「学摩訶衍等者、以_三淨心行人、准_三捩前第四心。是名_三殊異。」⁽¹⁸⁾として、「殊異」の語句を用いて前掲『大日經疏』巻二「学_三摩訶衍」人初得_三出世初心、与_三小乘見道、適齊。」の文章を解説している箇所がある。しかし、宥祥は「殊異菩薩」という表現を用いることは無く、また『妙印鈔』ほど「殊異」という語句を重用してもいない。

従来、『妙印鈔』は師僧である宥祥の教説を継承したものに過ぎないと認識されてきたが、「殊異菩薩」といった概念をもって『大日經疏』の文意が曖昧である箇所を解説したのは、宥範独自の思想の展開であると言える。

最後に、「殊異菩薩」の概念について、宥範は以下のように述べている。

是殊異菩薩者、源從_三金剛手心有殊異之間_レ起。如来每住心説_レ之。疏家每經文釈_レ之、如_三上来引_レ之。如来指_三此事_レ而説_三諸仏大秘密外道不能識_一。(中略)冀、有心学者、得_三此殊異之大秘密_一者、懸_三鏡於經疏_一、浅略・深秘、横豎・漸頓自在無碍通達識知矣。⁽¹⁹⁾

右の記述の中で、宥範は「殊異菩薩」の概念が金剛手の発問に由来することを述べ、これを『大日經』住心品所出の「諸仏大秘密外道不能識⁽²⁰⁾」という表現を用いて説明している。興味深いことに、宥範が上記のような表現を用いることについて、弟弟子の宥快は『大日經疏伝授鈔』「一九、宥鑊法印疏抄物口訣大事等事」の中で、以下のように批

判するのである。

彼法印、自_レ元教相等事、未練仁故、抄物一二料簡不_二符合_一事、多_レ之歟。(中略) 彼法印、妙浄上人弟子也。而妙浄上人口伝等中更無_レ事等、自由書_二集_一之、称_二秘訣_一授_レ之。⁽⁵⁾

宥快は同門の兄弟子を「未練仁」と呼び、宥範は妙浄上人(宥祥)の口伝に無いことを勝手に秘訣と称して伝授している等、宥範に対して何とも苛烈な批判を浴びせている。さらに、『大日経疏伝授抄』「二三、妙浄上人伝与_二当山習_一同異事」には「宥鑊・源暹、多加_二今案_一。新造_二大事・秘事_一故、妙浄上人伝_二、秘事多_シト人思。是僻事也。」⁽⁶⁾とまで記している。これらのことから察するに、宥快にとって、宥範や源暹は、どうやら尊敬の対象では無かったようである。そして、本稿で取り上げた「殊異菩薩」の概念のような、新たな思想の展開に関しても、宥快は快く思っていないことが窺われるのである。

五 結び

本稿では、覚鑊・静遍・道範・宥範といった各時代の東密の学匠たちが真言の初地位と余教の極位との関係性を如何に捉え、どのような教判論を展開してきたのかという点について究明してきた。

始めに、覚鑊はほぼ第三劫の箇所のみ焦点を絞って自説を展開している。つまり、覚鑊の問題意識は第八・第九・第十住心における教相判釈にのみ向けられているのである。また、覚鑊は真言と余教とが「無異」である一致点を第十住心真言の初法明道を得る階位、即ち初地に設定している。即ち、真言と余教との関係性が焦点となる問題について、一致点を真言の初地に設定することで解消しようとしているのである。覚鑊が初地即極説を採用していないからこそ、「無異」の語句の会通として、第八・第九住心を第十住心真言の初地に該当させることが可能であったと考え

られる。覺鑊にとつて、真言乗の極果の優位は当然揺るがないとしても、第八・第九住心も初法明道に包摂する点で共通の余地を残しているのである。こうした覺鑊の理解は、空海の教説と『大日経疏』の文章との整合性を保つ上で非常に理に適っていると言えよう。

次に、道範に関しては、第三劫段における真言と余教の一致点が焦点となる文章において、静遍の教説に準拠する様子が窺える。そして、静遍及び道範は初地即極説を基軸に据えたことで真言の初地と余教の極位とを同等に扱えなくなった。それ故に、「擬儀門」を仮設して地前の分齊を設定し、また天台教学で用いられる「有教無人」の概念を応用することで第八・第九住心を從頭入密の行者として「此教」に包摂し、これら二心を「迂廻」の真言行者と呼ぶといった特異な行位論を展開して、問題の解消を図ったのである。

最後に、宥範は「殊異菩薩」や「直行入真言之人」といった概念を用いて、『大日経疏』の文意が曖昧な部分を解説している。静遍・道範と宥範とは、真言行者の内に二種類の行者を設定するといった点において近似した概念でもって会通を図っている。しかし、両者の間には決定的な違いが存在する。それは、宥範が初地即極説を採用していないことである。宥範は真言の初地と顕教の極位とを明確に区別しながらも、初地と究竟の仏位とを同等には考えていない。

以上、三種の教判論を比較してみると、院政期の覺鑊に比べて、鎌倉期以降の静遍・道範や宥範には余教をより厳しく峻別する方向へと変化している様子が見て取れる。また、静遍・道範によって初地即極説が顕揚された後も、伊豆流教学においては必ずしも初地即極説を採用していなかったことが判明した。これらの教説による後代への影響について、本稿では宥快による宥範批判の一例を出すのみに止まったが、今後は調査範囲を拡大して、東密教相史の更なる究明を研究課題としたい。

〈キーワード〉 覺鑊 静遍 道範 宥範

『大日経』 『大日経疏』 三劫段 教相判釈

註

- (1) 道範の生没年に関しては、佐藤もな「道範に関する基礎的研究序説―伝記史料を中心として―」（『仏教文化研究論集』七）や山口史恭「道範著『秘密念仏鈔』の批判対象について」（『豊山学報』四五）註一を参照。また佐藤氏の論文では、先行研究を概観するとともに、関連する伝記史料や道範の自著『南海流浪記』を用いて道範の生涯を整理している。
- (2) 安然の行位論に関しては、大久保良峻「『大日経義釈』の教」と受容」（『台密教学の研究』第一章）や同「台密の行位論」（『台密教学の研究』第七章）等を参照。
- (3) 覚鑊の妄執論については、拙論「覚鑊の教学に見る妄執論」（『印度学仏教学研究』五八一―）参照。
- (4) 円珍・安然による空海への論難、またこれを発端とした東台両密の教判論争に関する先行研究は多数ある。主なものを挙げれば、獅子王円信「台東両密の教判史上に於ける論争」（『釈山仏教研究』所収。この論文は『密教研究』三九所載の同名論文を改訂したものである）、神林隆浄「大師の教判に就て」（『弘法大師研究』密教研究特輯号）、福田克頼「台東両密に於ける教判の論争」（『天台学概論』二・第六章）、那須政隆「真言門への深般若心」（『那須政隆著作全集』一・第三章）、大久保良峻「台密教判の問題点」（『台密教学の研究』第五章）等がある。
- (5) 実範や信証による天台への反駁に関しては前註四を参照。
- (6) 『大日経疏』卷二（大正三九・六〇三頁中）、『義釈』卷二（統天全、密教一・六五頁下）。「譬如_F有_L人以_L舟車_L跋涉、經_L險難_L惡道_L、得_L達_L五百由旬_L。更有_L一人_L直乘_L神通_L飛_L空_L而度_L。其所_L經過_L及至到_L之_L處_L、雖_L則無_L異_L、而所_L乘法_L有_L殊_L」。
- (7) 『打聞集』（興全上・四七五頁）。
- (8) 『五輪九字明秘密釈』（興全下・一一八〇頁）。
- (9) 『高野春秋』（仏全八七・寺誌部）では、「法生房教尋」（一三九頁下）と「宝生教尋房」（一四五頁中）との二通りで表記されている。
- (10) 『高野山往生伝』（仏全六八・史伝部七・一五三頁上）。「高野山往生伝」における大伝法院方、即ち覚鑊の周辺の僧侶たちについては、苦米地誠一「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―」（『奈良・平安仏教の展開』）に詳しい。
- (11) 宝生房教尋に関する先行研究で主なものを挙げれば、楯田

- 良洪「覺鑿教学と濟運教学」(『覺鑿の研究』第二章)、松崎
 恵水「興教大師覺鑿と関係の深い仁和寺の学僧たち」(『平
 安密教の研究』第三章第三節)等がある。就中、榎田氏は『高
 野山往生伝』における教尋の記述に関して、「すべてを信ず
 べきかどうかは疑問を残している。しかし今日では教尋の
 伝では最古のものである。」(八四頁)と記している。また、
 松崎氏は「宝」と「法」の文字の異同にも言及して、
 金沢文庫蔵『大随求陀羅尼』の奥書にも「法生房教尋上人
 点本」とあることを指摘している。
- (12) 『十住心論』卷八(弘全一・三五八頁)。
 (13) 『十住心論』卷八(弘全一・三五八頁)。
 (14) 『打開集』(興全上・五〇八頁)五〇九頁。
 (15) 『天日経疏』卷一(大正三九・六〇三頁中)、『義釈』卷二(統
 天全、密教一・六五頁上)。「可_レ知。如_二余教中菩薩、行_二
 於方便対治道、次第漸除_二心垢、經_二無量阿僧祇劫、或有_レ
 得_レ至_二菩提、或不_レ至者。今此教諸菩薩、則_レ如_レ是。直
 以_二真言乘、超_二入淨菩提心門_一。」
- (16) 『打開集』(興全上・五一八頁)五一九頁。
 (17) 拙論「東密における初地即極説の展開」(『東洋の思想と宗教』
 二九)を参照。
- (18) 『遍明鈔』卷一八(統真全五・四〇一頁下)四〇三頁上。
 (19) 中村本然「道範の浄土観」(『高野山大学論叢』二九)、同著
 「道範記『初心頓覺鈔』について」(『密教と諸文化の交流』
 等を参照)。
- (20) 静遍の生涯に関する主な先行研究としては、榎田良洪「真
 言密教成立過程の研究」(二二三頁)二一四頁、石田充之「静
 遍僧都の浄土教」(『法然上人門下の浄土教学の研究』下巻、
 第六篇)等がある。また中村正文「静遍僧都の信仰の側
 面について」(『密教学会報』三一)では、父である平頼盛
 の行状にも触れながら、静遍の幼少時の境遇について説明
 している。
- (21) 『手鏡鈔』卷上(統真全一八・二九七頁上)。
 (22) 『菩提心義抄』卷二(大正七五・四九一頁上)等を参照。
 (23) 『手鏡鈔』卷上(統真全一八・三〇二頁上)。
 (24) 『遍明鈔』卷一八(統真全五・四〇四頁上)四〇五頁上。
 (25) 『大日経疏』卷二(大正三九・六〇四頁上)、『義釈』卷二(統
 天全、密教一・六六頁下)。「已歎_二入真言門功德_一。然行
 者復以_二何法_一入_二此門_一耶。故経次云_二所謂空性_一。」
- (26) 『遍明鈔』卷一八(統真全五・四〇八頁下)四一〇頁上。
 (27) 『大日経疏伝授鈔』(『大疏秘記集』卷上、三六丁左)。
 (28) 『妙印鈔』卷一三(大正五八・一三一頁上)。
 (29) 『妙印鈔』卷一八(大正五八・一六七頁中)。
 (30) 『妙印鈔』卷一六(大正五八・一五二頁下)一五三頁上。
 (31) 『妙印鈔』卷一六(大正五八・一六三頁中)。
 (32) 『真応抄』卷上(大正七七・七〇〇頁中)七〇四頁上。
 (33) 『宗義決択集』(真全九・四一八頁上)四二八頁下。
 (34) 『大疏百條第三重』(大正七九・七四三頁中)七四五頁中。
 (35) 『守護国界主陀羅尼經』卷九(大正一九・五七〇頁下)。
 (36) 『妙印鈔』卷一八(大正五八・一六四頁中)一六四頁下)。
 (37) 『妙印鈔』卷一八(大正五八・一六五頁上)。

- (38) 『大日経疏』卷二(大正三九・六〇一頁上)、『義釈』卷二(続天全、密教一・五九頁上)。
- (39) 『妙印鈔』卷一四(大正五八・一三三頁中)。
- (40) 『妙印鈔』卷一四(大正五八・一三四頁上)。
- (41) 『大日経』卷一(大正一八・二頁上)。
- (42) 『大日経疏』卷一(大正三九・五九一頁中)、『義釈』卷二(続天全、密教一・三四頁下)三頁上)。
- (43) 『妙印鈔』卷一四(大正五八・一三三頁下)。
- (44) 『大日経疏』卷二(大正三九・六〇一頁上)、『義釈』卷二(続天全、密教一・五九頁下)。
- (45) 『妙印鈔』卷一四(大正五八・一三六頁上)。
- (46) 『大日経疏』卷二(大正三九・六〇四頁下)、『義釈』卷二(続天全、密教一・六八頁下)。
- (47) 『妙印鈔』卷一八(大正五八・一六七頁上)。
- (48) 『大日経疏義述』(真全三・八八頁下)。
- (49) 『妙印鈔』卷一八(大正五八・一六七頁中)。
- (50) 『大日経』卷一(大正一八・二頁上)。
- (51) 『大日経疏伝授鈔』(『大疏秘記集』卷上・三九丁左、四〇丁右)。
- (52) 『大日経疏伝授鈔』(『大疏秘記集』卷上・四一丁左)。

この論文は、平成二十三年度一般財団法人仏教学術振興会研究助成の研究成果に加筆・修正を加えたものである。