

新義真言教学における伝統について

—「即事而真」なる算題をめぐって—

小林 靖典

はじめに

現在、智山伝法院では「伝統の創造—真言密教の実践的展開—」を総合テーマとして掲げて研究活動を行っており、これまで、各研究員において一定の研究成果を修めている。ただ私自身、改めて新義真言宗の伝統とは何かと自問したとき、それが如何なるもののかを、確信をもって言える状況にない。

そこで本稿では、本年度の冬報恩講の算題に用いられた「即事而真」なる算題をめぐって、新義真言宗における《伝統》とは如何なるもののかを、今一度、改めてその一端を確認することを目的とするもので、これにより《伝統の創造》という総合テーマに資する一助となることを期待するものである。

一、「即事而真」の算題をめぐる

さて「即事而真」なる算題は、『大日経』の経題にある「神変加持」を『大日経疏』に釈して、

然も是の自証の三菩提は、一切の心地を出過して現に諸法本初不生を覚る。是の處は言語究竟して心行もまた寂なり。若し如来威神力を離んぬれば、即ち十地の菩薩なりと雖も、尚お其の境界に非ず。況んや余の生死の中の人をや。その時、世尊は往昔の大悲願の故に、而も是の念を作したまう。若し我れ但だ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じ。

是の故に自在神力加持三昧に住して、普く一切衆生の為に、種々諸趣の所意見の身を示して、種々の所宜聞の法を説き、種々の心行に随うて觀照の門を開きたまう。然も此の応化は、毘盧遮那の身、或いは語、或いは意より生ずるに非ず。——中略——縁が謝すれば則ち滅し、機が興れば則ち生ず、即事而真、終尽あること無し。故に『神力加持経』と曰う。 (『大正新脩大藏経』第三九卷、五七九頁、上中段)

とあること(以下、この文を本稿では《神変加持の文》と仮に称しておく)につき、ここにいう〈応化(身)〉に続けて〈即事而真、終尽あること無し〉と説くことに對し、即事而真の「而真」とは何を指し、何を意味するのかを論ずるものである。ただ、その論義の内容を見ていくと、わたしたち新義派の学匠である頼瑜(一二二六—一三〇四)、聖憲(一二三〇七—一二九二)、運敵(一二六一四—一二九三)の三者において、その論義の内実は微妙に相違している。ではそのような相違は、どのような理由から生じているのであろうか。それを明らかにする為、

これら三学匠の「即事而真」の論旨を順に確認しておきたい。

イ、頼瑜

先ず新義真言教学の祖といえる頼瑜の『大日経疏愚草』「一八 即事而真応化事」には、

問う、応化身を明かすとして、「即事而真無有終尽」と文り。云う所の「真」とは、第一の自性身を指すとや為ん。將た如何。

答う、自性身に非ざるなり。

（『大日経疏第一愚草第一下』三十五丁右）

として、「即事而真」の「而真」とは、自性・受用・変化・等流の四種身中の第一自性身を指すのか、否かを論じており、問者は『神変加持の文』に「縁が謝すれば則ち滅し、機が興れば則ち生ず」等とあることから、この応化身は随縁無常の義辺であつて真とは言えず、それ故「而真」とは第一自性身を指していると主張する。これに対し答者は、四種身は法爾常住と随縁無常の二義を具えているので、「而真」とは法爾常住の義辺における応化身を指すとの立場を採り、都合、五重に及ぶ問答を以て決沢させている。

ロ、聖憲

次に、頼瑜が提唱した加持身説を大成したとされる聖憲は、この頼瑜の『大日経疏愚草』「即事而真応化事」を承けて、自著『大疏百條第三重』「即事而真」の算題の中で、更に三種の論義を加え四種の異なる論義を以て

論じている。それら四種の論義を順に見ていくならば、

【第一の論義】

問う、疏の中に応化身を明かすとして、「事に即して而も真なり、終尽あること無し」と文り。言う所の「真」とは、第一の自性身を指すとや為ん、將た如何ぞ。

答う、自性身に非ざるか（歟）。

（『大正新脩大藏經』第七九卷、六一一頁、中段）

この論義は、頼瑜の「即事而真応化事」と論旨は同様なものである。ただし、頼瑜は五重の問答からなるものであったが、ここでは、単に最初の二重の問答だけを掲げているに過ぎず、それ故、聖憲の特徴は【第二の論義】以降にあるものと思われる。

【第二の論義】

問う、応化身を明かすとして、「即事而真」と文り。今此の「而真」とは、加持世界の応化の當体に「而真」の義を論ずと云うべしや（乎）。

答う、爾るべきなり。

（『大正新脩大藏經』第七九卷、六一二頁、上段）

この論義は、応化身に自性会の応化身と加持世界の応化身がある中、『大日經疏』の《神變加持の文》の中にある〈応化身〉は、後者の応化身であるとして論ずるもので、問者は、この応化身は自性身が加持世界に出現し

たものであるから、それは「而真」ではなく、この「而真」とは能現の自性身に帰せられると主張する。これに對して答者は、加持世界の応化身の當体は、そのまま「而真」であることを明かすものである。

【第三の論義】

問う、「即事而真無有終尽」と文り。爾らば自性土の応化身の當体に「而真」の義を存すと云うべしや（乎）。
答う、爾るべきなり。
（『大正新脩大藏經』第七九卷、六一二頁、下段）

この論義は、応化身に自性土（＝自性念）の応化身と加持世界の応化身がある中、『大日經疏』の《神變加持の文》の中にある〈応化身〉は、前者の応化身であると見た上で論ずるもので、自性念の応化身の當体において「而真」の義があると決択するものである。

【第四の論義】

問う、「即事而真無有終尽」と文り。今此の「而真」とは、自性念の四身の中、第一の自性身を指すと云うべしや（乎）。
答う、爾かなり。
（『大正新脩大藏經』第七九卷、六一三頁、上段）

この論義は、自性念の中の自性身は能現であることに對して、自性念中といえども、あくまでも応化身は所現であることから真たりえるものではなく、それ故「而真」とは、能現の自性身に帰せられるべきであると決択す

るものである。

このように聖憲は「即事而真」の算題について四つの論義を提示するのであるが、これはどのような理由からなのであるか。その理由の一端は、【第一の論義】と【第二の論義】との間に「新義派と古義派所立の難答の大意を演べ、後の問題簡びの基と為す段」なるものが挿入されており、そこに《神変加持の文》と《応化身》との関係が示されていることよって明らかにしている。それによれば、

『大疏百條第三重』

此の論義に就いて、応化を謂うに二つの様有り。一には加持世界の応化、二には自性会の応化なり。加持世界の応化の義に付いて、又た二つあり。一には応化の當分に「而真」の義を論じ、二には第一自性身に歸して「而真」の義を論ず。一中略一自性会の応化に付いての義の中、當分の義は自証の応化なり。自証位に四身有るべきが故に、第一自性身に歸すと云うは、中台の大日なるべし。外三院は中台の所現なるが故に。

（『大正新脩大藏經』第七九卷、六一一頁、中下段）

と述べて、《神変加持の文》にある《応化》には、精査すれば次の四つの異なる立場が看取できるといふ。これをまとめるならば、

A 加持世界の応化身として論ずる。

① 加持世界の応化身の当体に「而真」の義が有ると主張する立場。

② 加持世界の応化身の当体に「而真」の義は無く、「而真」とは第一自性身に帰せられると主張する立場。

B 自性会の応化身として論ずる。

③ 自性会の応化身の当体に「而真」の義が有ると主張する立場。

④ 自性会の応化身の当体に「而真」の義は無く、「而真」とは第一自性身たる中台大日に帰せられると主張する立場。

となり、聖憲は《神変加持の文》に対して、これは加持世界のことを説示したとするものと、または自性会のことを説示したとするものとの両説があるとし、その上で応化身の当体に「而真」の義が有るのか、否かを、または、「而真」は四種身中の第一自性身に帰せられるのか、否かを論ずべきであるとして、これらA①・A②・B③・B④という四つの異なる立場に類型化したものである。

そこで、先に示した聖憲の第一から第四の論義と、この四つの異なる立場とは、どのような関係になるのかという、順序が逆となるが、まず【第二の論義】から見ていくならば、これは類型のAにおいて論ずるもので、問者はA②に立って論難し、答者はA①に立って決択するものである。【第三の論義】は、類型のBにおいて論ずるもので、問者はB④に立って論難し、答者はB③に立って決択するものである。最後の【第四の論義】も類型のBにおいて論ずるものであるが、【第三の論義】とは反対に、問者はB③の立場から論難し、答者はB④に立って決択するものとなっている。

では最後に【第一の論義】はというと、問者はA②、すなわち古義派の本地身説の立場から論難するのであるが、答者はそれを論破することにより、結果として自性会に応化身（＝自性身上的加持身）が存在することを証明しようとしたものであり、頼瑠にとつて、「即事而真応化事」の算題を論ずる目的は、それまで自明ではなかつた自性会の応化身、いわゆる自性身上的加持身なるものの存在を証明することにあつたものと思われるので、それ故、この論義は聖憲の提唱した類型に、そのまま当てはまるものではないといえる。

また聖憲は、

『大疏百條第三重』

上の両義（A加持世界とB自性会の応化身）の中、加持世界の応化の義は自証説の義なり。彼の義は今文は加持世界の釈文と見るが故に、自性会の応化の義は加持説の義なり。今の文（『神變加持の文』）は、自性会の説文と見るが故に。 （『大正新脩大藏經』第七九卷、六一一頁、下段）

*文中の（ ）は筆者による。

として、『大日経疏』の《神變加持の文》に対して、A加持世界の釈文と理解する立場は、古義派の自証説（＝本地身説）及び顕教が立脚するところであり、これに対してB自性会の釈文と理解する立場は、新義派の加持身説が立脚するところであることを指摘している。

これによると、「即事而真」の算題に四つ異なる論義を提示した聖憲の本意とするところは、【第一の論義】は、

古義派の本地身説に対峙する新義派の加持身説を論証という目的を果たすものであるとし、その論証の過程で《神変加持の文》は自性会の説文であることを明らかにしたものとした。これを踏まえた上で聖憲は、《神変加持の文》にいう〈応化身〉は、必然的に自性会上の応化であることになり、それ故、自性会の応化身に「而真」の義があるか、否か、すなわち、B③なのかB④なのかを論ずべきであると考え、【第三の論義】と【第四の論義】を編んだと考えられる。

それでは【第二の論義】について、聖憲はどのように考えていたのであろうか。聖憲は【第二の論義】の中で、次のように主張している。

『大疏百條第三重』

答う、凡そ即事而真とは、自宗の先達は直約諸法に同うして其の義を得と見えたり。若し當体に於て論ぜざれば、諸教の撰相帰性の義に同ずべし。一宗規模の法門に非ざるか（歟）。凡そ自宗の意は、法法悉く曼荼羅の莊嚴、塵塵併びに法然の具徳なり。況んや仏身に於て、豈に當体に而真の義を存せざらんや（乎）。

（『大正新脩大藏經』第七九卷、六一二頁、上段）

として、真言密教では、「直約諸法」すなわち直ちに事（諸法）はそのまま真であるということが宗是であり、それ故、即事而真の「事」とは加持世界の「事」であり、また応化の當体のことを指すので、この応化の當体において「而真」を論じないのであれば、「而真」とは第一自性身のことを指すというA②となるのであり、それは顕教にいう、事（一切諸法）を撰して法界に帰入するという「撰相帰性」の義と同じこととなってしまふ。

それ故、加持世界の応化身の當体に「而真」の義が有るとするA①でなければならぬと、聖憲は主張するのである。

このことはまた、【第二の論義】の中に、

『大疏百條第三重』

応化の當体に就いて、実に而真と見入るの時は、自性会の応化身と成るなり。真妄和合は加持世界の身に就いて、妄を忘れて真と見れば、即ち自性土の応化法身なるが故なり。

（『大正新脩大藏經』第七九卷、六一二頁、下段）

と続けて、応化の當体が「而真」であるならば、この応化身は自性会の応化身であるといい、それは真と妄とが和合している加持世界の応化身と雖も、妄を亡くせば、それは自性会の応化身に他ならないと説くのである。

このように見てくると、聖憲は、確かに【第一の論義】を踏まえて【第三の論義】と【第四の論義】を編んだのであるが、この二つの論義において、難答が相反していることの理由の一つが、自性会における応化身と第一自性身（＝本地無相法身）とが無二無別であることを暗に示しているものと思われる。その基礎となったのが【第二の論義】であり、それは《神變加持の文》を加持世界の文とも、自性会の文とも、二重に理解することが可能であることが、深く関係しているものと思われるのである。

そこで次に、いわゆる加持身説を提唱した頼瑜は、《神變加持の文》をどのように理解していたのかを確認していくこととする。

二、《神変加持の文》に対する頼瑜の理解

頼瑜の主著である『大日経疏指心鈔』に、

問う、今経は自受法楽の説なり、実行は聞くことを隔つ。故に大師に云く、「自性受用仏は自受法楽の故に与に自眷属と各の三密門を説きたもう」と文り。^①然るに今の経疏の文は、自証三菩提を知らざるの実行の菩薩の為に、而も方便に住して説法すと見えたり。就中、疏に「種種方便」等の文を釈して云く、「即ち是れ一切智心の無尽莊嚴の跡を領解するなり」と文り。「無尽莊嚴^②」の文に准せば、方便説法を以て、瑞相加持と為すに非ずや（乎）。

答う、「無尽莊嚴の跡」、上文に依ると雖も、其の意、異なれり（矣）。隨義転用は聖教の常習なるか（歟）。所以に自性身に本地と加持の二義有り。加持身自受法楽の説を以て而も本地無相の自証を領解するなり。

（『大正新脩大藏経』第五九卷、五七六頁、下段）

と述べて、頼瑜は、『大日経疏』の《神変加持の文》は、本地無相の法身が加持に住して説法する儀式は、加持世界の顕教の教主などではなく、自性会の加持身を明かすものであるとし、自性会に本地身と加持身の二身を見て取るのである。ただ一方で、確かに自性法身が加持に住する瑞相加持の説法の儀式と、自性会に本地身と加持身との二身を見ることとは、その説法の構造は同じものともいえ、それ故、頼瑜は「隨義転用は聖教の常習なるか（歟）」として、その類似性を認めるのであるが、その本質とするものは異なっているとす。すなわち《神

変加持の文》を瑞相の説法の儀式と理解すれば、顕教と密教との相違として論ずる、いわゆる顕密対弁門となり、《神変加持の文》を自性会における説法の儀式と理解すれば、古義派と新義派との相違として論ずる細論門となる。そして後者によつてこそ、初めて本地無相の自証の境地を領解できるといい、このことは逆に、前者では本地無相の境地を領解することができないと主張していることになるのである。そしてこの二門の差異は、前者は教主義における古義派、後者は新義派の立場と言い換えることができる。

そこで今一度、《神変加持の文》における「応化」と「即事而真」に対する頼瑜の解釈に目を向けるならば、

『大日経疏指心鈔』

今経は神力加持の所説にして、本地自証の説に非ざるなり。加持三昧、若し加持世界の事ならば、自証位に言語無し、今経の説会は何處か（乎）。但し今の釈文、瑞相の文と同ならば、瑞相土の教主は他受用已下の三身なり。彼れ即ち自性の座席の聴衆なるが故に、其の文、同じこと何の失ぞ。又た「即事而真無有終尽」と云う。自性所成の眷属の旨を顕すなり。 （『大正新脩大藏経』第五九卷、五八〇頁、上段）

と述べて、『大日経』は加持三昧に住する神変加持の位にて、法身大日如来が正しく説法するもの、すなわち自性会の加持身が説法するものであり、もしこの位が加持世界のこととするならば、自証三菩提の位（＝自性会）には言語無く、法身の説会が無いことになる。しかし、この《神変加持の文》が顕教における説法の儀式である瑞相の儀（＝加持世界の説法の儀式）の文相を同じであるならば、このことは翻つて、自性会の中に本地身だけでなく、加持身が存在することを逆に証明するものである。これにより《神変加持の文》の応化は自性会に属する

ものとなり、それ故、この応化は「而真」たりえることとなるのである。

ここでも明確に頼瑠は、「即事而真応化事」の算題は、《神変加持の文》の応化は加持世界の応化であるから、「而真」は自性会に帰するべきであるという、問者のA②、すなわち古義派の主張を論破し、頼瑠が提唱する自性身上的の加持身なるものの存在を証明することとなるのである。

さらに頼瑠は続けて、

『大日経疏指心鈔』

「然此応化非從毘盧遮那」等とは、経の下文に云く、「毘盧遮那仏の身、或は語、或は意より生ずるに非ず。一切時處に起滅辺際不可得なり。而も毘遮那の一切の身業、一切の語業、一切の意業、一切處一切時に、有情界に於て真言道句の法を宣説したまえり」と文り。⁴今の釈、此の文に依つて而して今経の会座の第三重の變化身と無相法身と無二無別の義と釈すなり。 (『大正新脩大藏經』第五九卷、五八〇頁、上中段)

とも述べて、『大日経』の説法の会座である自性会の「第三重の變化身」すなわち《神変加持の文》の中の〈応化〉と、中台に坐す第一自性身である「無相法身」とは無二無別であるという。ここで注意したいのは、頼瑠は自性会の応化身(＝自性身上的の加持身)と本地法身である無相法身とが無二無別であると主張するのであるが、しかし頼瑠は、加持世界の応化身と無相法身とが無二無別であるとは言っていないことである。このことは頼瑠が、《神変加持の文》をあくまでも自性会の文として理解することであつて、これに対して聖憲が、加持世界とも、自性会とも、二重に理解することと相違しているのである。

以上のことから先に見てきたように、頼瑜の「即事而真応化事」は、古義と新義との相違、すなわち古義は《神変加持の文》を加持世界の文と見、頼瑜は自性会の文としてだけに見ることが理解できるのである。

三、運敵の見解

さて次に、運敵における「即事而真」の算題に対する見解について見ていくことにする。運敵の『大疏啓蒙』の「即事而真」に、

【第二の論義】 に対しては、

此れより已下は、加持世界の応化の論なり。今は此の義を用う。

（『智山全書』第一卷、九五頁、上段）

【第三の論義】 に対しては、

已下は、自性会の応化の當体、而真の義なり。（今の所用に非ず）。

（『智山全書』第一卷、一〇〇頁、上段）

【第四の論義】 に対しては、

已下は、自性会の応化の而真、第一の自性身に帰する義なり。今、用うる義に非ず。

（『智山全書』第一卷、一〇〇頁、下段）

と、それぞれ述べて、運敵は、聖憲が示した四種の論義の中で、現今、【第二の論義】を用いているという。その理由については『大疏啓蒙』に、

凡そ此の論議、古来、多義有り。大いに二義に分つ。一には自性会の応化に就いて論ずる義、二には加持世界の応化に就いて論ずる義なり。自性会には縁捨機興の義無し。加持世界には機縁の興謝有り。又た且く即事而真の法門は、独り仏身のみにあらず。一切の事法、皆な即事而真の義有り。故に自宗の肝要と為す。問題の応化は自性会を明かすと雖も、⁽⁵⁾而るに実には自性会と加持世界とは、二處二身に非ず。故に加持世界の応化と為るに、復た妨げ無し（矣）。此の義は自証加持を論ぜざる中に、且く加持説の義に同ずるなり。近來専ら加持世界の応化と為る義を用うるなり。

（『智山全書』第一卷、九一頁、上段）

と述べて、「即事而真」の論義は、〈応化身〉を自性会のものとするのか、加持世界のものとするのか、の二義あることが基本であり、また即事而真の法門は、ただ仏身に限るものではなく、「事」とは加持世界の諸法を含んで論議すべきことが真言密教の特徴であるとし、聖憲と同様な理解をしている。その上で、この論義の核となることは、確かに《神変加持の文》を自性会と理解するのが新義派の基本とすることなのであるが、運敵はさらに一步踏み込んで、「実には自性会と加持世界とは、二處二身に非ず」と述べて、自性会と加持世界とは一處であり、そこにいる仏身もまた一身であると、すなわち無二無別であると言いつついることが、最大の特徴である。この運敵の主張は、聖憲の四つの論義に対すれば、【第一の論義】によって《神変加持の文》を自性会と理解し、

その上で、改めて【第三の論義】と【第四の論義】は、自性会における（応化身）について「而真」の義が有るか、無いのかを論じたものと理解し、この変遷を経て、自性会と加持世界とは無二無別であるという立場で論ずる【第二の論義】に帰結するというのである。

そして、この無二無別の義を運敵がつづけて、

『大疏啓蒙』

問う、自性会と加持世界の二身に非ずとは、古来の義に違す。其の道理如何。

答う、古来、此の義有り。毘盧遮那、自証の境界を起つて、加持門に赴くとき、無尽の三密を奮迅示現したまう。是を瑞相と為す。即ち是れ四重曼荼羅の流現と無二無別なり。自性会に在りては、則ち四重曼荼羅の聖衆と為す。而ども迷機は、自性会に及ばず。迷機の所見を加持世界の三身と為す。常途の所説に准じて、或いは「隨染業幻」と為す。若し一家の意に依ては、毘盧法身の奮迅示現したまう三密の応用なり。自性会と加持世界と分つと雖も、実には別身に非ず。故に「隨染業幻」に非ず。『經疏』の説相、自性会流現の外に別に加持世界の三身を説かず。迷悟の見に約して、謂いて二重と為す。密嚴尊者の釈に、「密藏を弘めんが為に暫く第三重に現じ、顕機を済んと欲して、権に百億部を説く」と文り。又た毘盧遮那の所照の境界、自性会の外に豈に別に加持世界という者有るべけんや。審かんじて之れを思え。

（『智山全書』第一卷、九一頁、上段）

と述べ、本地法身である大日如来が神変加持に住して三密を説く儀式、または《神変加持の文》と、曼荼羅の中

台に坐す大日が二重、三重へと、外に向って流現する次第とは、無二無別であり、実にはすべて自性会の境界である。これに対し未悟の衆生の立場では、加持世界と自性会とは別にして、二重と見えておるとし、仏辺では一切は無二無別なる自性会、衆生辺では加持世界と自性会の二重になっているというのである。

四、三者の見解の相違をめぐって

以上、頼瑜、聖憲、そして運敵と「即事而真」の算題に対する新義真言の学匠の見解には相違があることが知られた。すなわち、《神変加持の文》における「応化」と「即事而真」に対する解釈の中で、「即事而真応化事」と同趣旨の【第一の論義】に立つ頼瑜は、自証説の古義派と加持身説の新義派（ここでは頼瑜を指す）との間での問題であると見る、換言すれば、《神変加持の文》を加持世界の文と見る古義派と、自性会と見る新義派の頼瑜という構図である。またそこには、自性会における応化身（≡自性身上の加持身）と本地法身である無相法身とが無二無別であると考えていた。

そしてこの【第一の論義】を承けた聖憲は、自性会の中の応化身と本地無相法身との関係を論ずる【第三の論義】【第四の論義】へと展開させて、この二つの論義の中で、改めて自性会における応化身（≡自性身上の加持身）と第一自性身（≡本地無相法身）との両者は無二無別であるとし、また頼瑜から一歩進めて、《神変加持の文》は、加持世界ことを表した文であり、且つ、自性会のことを表した文であるとも、二重に解釈することが可能であるとした。

そして最後に、頼瑜から聖憲へ展開した「即事而真」の算題をめぐる議論は運敵へと至る。その中で運敵は、聖憲が提示した【第二の論義】だけを選び取り、その中で、自性会と加持世界とは無二無別であり、それ故、当

然、自性会の仏身と加持世界の仏心も無二無別であると言いつたのである。

以上のことを一言でいうならば、このような新義派の三学匠の相違点、展開は、各学匠において新義派の伝統である加持身説をどのように理解し、証明するかにあったのである。

おわりに

以上、「即事而真」なる算題をめぐって、新義教学の三学匠、頼瑜、聖憲、運敵それぞれの考えを概観してきたのであるが、そこに見えてきたのは、新義真言の根幹、伝統というべきものである、頼瑜の提唱した加持身説に対し、聖憲や運敵はただそのまま受け入れ、後世へと伝えただけではなく、それをさらに深く理解していこうとする姿勢であった。それは、先学の成果を基にして、さらに新たな解釈を構築していこうとする教学、教相に対する真摯な営みでもあった。

そこで最後に、頼豪が根来寺の学道衆の様子を記した『東草集』「報恩講衆進貫首申状」の文を示して、稿を終えることしたい。それは、

凡そ当寺に於いて学道衆は、劳功他に異んずものなり。其の故は毎年二季の百日大会、春秋時には正しく菩提心院の談義、毎月十六日御屋社の問答講、十一月中十二カ日鎮守講、同月下院の八講、同月本願上人の報恩問答講、同報恩円明寺論匠、同報恩十二月〇一七カ日菩提院報恩講、同十六日神宮寺の堅義、この外、臨時の請雨征伐等、祈請報賽の講論、悉く之れを勤仕す。——中略——康永三年十月日。

（『統真言宗全書』第三二巻、一四九頁、下（上段））

というもので、この記事によれば、康永三年（一三四四）頃の根来寺では、他の寺院と比較してその様子は大いに異なるものであったという。それは一年中、二度の百日大会を初めとして、談義や問答講、そして報恩講論義などの論義、講論を常に行っていたことが知られ、そのような根来寺の学僧による教学、教相に対する真摯な営みは、まさに教学、教相における実践といふべきものであり、これこそが新義真言宗における伝統の一つであると言い得るものであるように、私は考えるものである。

註

- (1) 『弁頭密二教論』の文。（『弘法大師全集』第一輯、四七四頁）
- (2) 『大日経疏』の文。（『大正新脩大藏経』第三九卷、六一〇頁、上段）
- (3) 『大日経』の「毘盧遮那如来の加持の故に、身無尽莊嚴藏を奮迅示現したもう。是の如く語意平等の無尽莊嚴藏を奮迅示現したもう」とある説法の瑞相の文のこと。（『大正新脩大藏経』第一八卷、一頁、上段）
- (4) 『大日経』の文。（『大正新脩大藏経』第一八卷、一頁、上段）
- (5) 「自性を明かすと雖も」傍注に「加持説の義」とある。
- (6) 「毘盧法身」傍注に「瑞相の三身」とある。
- (7) 「密厳尊者の釈」傍注に「舍利供養式」とある。（『興教大師全集』一二八五頁）

〈キーワード〉

無二無別 自性会 加持世界 応化身 伝統