

## 新義真言教学の〈強み〉と〈弱み〉

—「新義教学 vs 古義教学」という視点から—

鈴木晋雄（雄太）

一、はじめに

令和五年は、宗祖弘法大師ご誕生一二五〇年に当たる。この吉祥の年を迎えるに際し、ここ数年は宗団を挙げて多くの記念事業が企画されてきた。智山伝法院も、江戸期の智積院で学ばれていた「読み」をできうる限り復元した『十卷章』<sup>1</sup>の刊行をはじめ、弘法大師に関する特別講座や各種講習会・研修会の開設など様々な事業に携わった。

そのような中で、宗学研究室では令和三年度より、弘法大師教学の展開を視野に、中世期の論義、特には新義学派の論義を通して、新義教学、ひいては真言教学を改めて学び直し、新義真言教学研究の深化をめざした「新義真言教学研究会」を立ち上げた。その一環として、一昨年度は「弘法大師教学の展開—激論 新義教学 vs 古義教学—」と題する特別講習会を開催し、高野山（古義学派）より気鋭の学者を招いて、両学派の教学の相違を議

論した。

### (一) 新義教学 vs 古義教学

一口に「真言教学」といっても、必ずしも宗祖の教学が同じように解釈されているわけではなく、真言の先徳たちは宗祖の教学に基づきながらも、それぞれの教学を確立してきた。とりわけ中世期には、論義によって真言の教学が様々に議論され、新しい真言教学が誕生した。なかでも代表的なのが教主に関する解釈(教主義)で、高野山を中心とする古義学派の本地身説(自証説)と、根来寺を中心とする新義学派の加持身説(加持説)である。<sup>2)</sup>

真言宗の教主義は、空海が法身説法を提示し、『大日経』の教主を法身(自性身)と定めたことにより、法身大日如来が教主であることは定判である。しかしその法身大日如来には、本地身とみる見方と加持身とみる見方の二つがあり、それに伴い法身説法も本地身説と加持身説の二つの解釈が成り立つ。

さて、先の特別講習会では「新義教学 vs 古義教学」とのテーマの通り、教主義を中心として、両学派が互いに自らの教学の優位性を主張する形で発表を行った。両者の主張の要点をまとめれば次のようである。<sup>3)</sup>

#### 【古義の優位性】

新義において、説法は化他であり、聞き手のためになされるものである。そうである以上、説法の内容は悟りそのものではなく、行者のために示された方便の教えとなる。その意味では、新義の加持身説は、行者の視点、言い換えればこれから仏に成っていく者の視点で悟りの境地が論じられたものである。対して古義の立場では、

悟りの境地はありありと現前している。すなわち、真理を直接把握できるという視点に立つ。この真理を直接把握できる存在が仏なのであり、その意味では、古義の本地身説は真理を直接把握できる「仏の視点」から悟りの境地が論じられている。

つまり、新義では自証（悟り）と説法（言葉）の内容が異なるが、古義においては法身の万徳円備な言葉によって自証そのものが説かれ、その点で古義の方が優れている。

#### 【新義の優位性】

古義では顕密対弁に基づき、「仏の視点」ばかりが強調されている。一方の新義は、顕密対弁があつた上で、自宗細論の立場を持つ。その自宗細論の立場では、「仏の視点」と「衆生の視点」を融合し、法身は衆生のために説法していると解釈する。すなわち、古義の解釈のみでは、衆生はいつまでも法身の説法を聞くことができず救われることがない。それに対して新義は、法身説法に「衆生の視点」を正面から打ち出し、密教における「化他」や「救い」を強調した点で優れている。

このように、「新義 vs 古義」という議論の中でキーポイントとなつたのが「法身における化他」の視点である。『密教大辞典』を見ても、

## 〔自証説〕

本地身説とも云ふ。自性会の自証極位に於て本地法身が自受法樂の爲め自眷属の諸尊と共に自内証の法門たる三密門を説法すと云ふ説なり（九五〇頁）。

## 〔加持説〕

加持身説・加持門説とも云ふ。本地法身は自証の極位に於て説法せず。未来の衆生を化益せむがため加持門に出でて始めて説法す、其仏身は自性加持身なりと談ずる学説なり（二二六頁）。

と、自証説とは自証位における本地法身の自受法樂のための説法、対して加持説は自性加持身が加持門に出でて未<sup>①</sup>来の衆生を化益するための説法と記されており、両説の相違の要点は、法身説法が法身（と自眷属）自身のために説かれるのか、衆生の化益のために説かれるのか、にあることがわかる。

空海によれば、法身の説く三密門とは、等覺十地の菩薩、ましてや二乗凡夫は入ることのできない唯仏与仏の境界であり、法身はその境界において自眷属とともに自受法樂している<sup>②</sup>。これを素直に解釈すれば、法身説法に化他はなく、法身は自らの楽しみのために説法する。

これについて、古義は空海の主張をオーソドックスに理解し、法身が化他の方便ではなく自証そのものを説くからこそ法身説法なのだ<sup>③</sup>と主張する。『宗義決択集』より古義の基本的立場を確認すれば、

答えて曰わく、今の経は自性本地法身を以て教主とすること、疏家大師の解釈分明なり。是れ自宗不共の實義なるが故に。然る所以は常途の教には他受變化の説法を明かして自性身に於いて色相及び説法の義を許さず。今自宗の意は法身説法の義を談じて、以て諸宗超絶の義門と爲す。大師処処の解釈皆な此の意なり。故

に二教論に云わく、自性受用仏は自受法樂の故に、自眷屬と与に各々三密門を説きたまう。之を密教と謂う（《大日經教主》『真全』一九、一〇一頁上下）

答う、自証極位の言説の有無は是れ顕密の不同なることは大師処処の解釈分明なるが故に、自証の説法は即ち密宗の深旨なる者なり（…中略）説法即ち自証の境なり（《自証極位》『真全』一九、七三頁上）

とあり、顕密対弁の視点から、顕教の他受用變化身の説法に対し、本地法身が自受法樂のために自証を説いた教えが密教であるとし、波線部のようにこれが空海の解釈の通りであることを主張する。そして、「此れ亦た未悟の人の為には説かざるの謂なり。唯仏与仏の覚者、自受法樂の故に之を説く」と、自受法樂とは覚者のみが味わえるものであり、決して未悟の人のために説かれるのではないことを強調している。

それに対して新義は、法身説法とは化他であり、未悟の衆生のために説かれたものだと主張する。『大疏第三重』より新義の基本的立場を確認すれば、

答う、元より答え申す所、自証の説には非ざるなり。下の經文に「当來世時に於いて劣惠の諸の衆生、彼等を度さんが為の故に随順して是の法を説く」と文り。會座に実行無しと雖も、遠く未來機を被らしめて今經を説くが故に、加持方便門に出て今經を説くべしと云う事、其の理誠に分明なり（『大正藏』七九、七六一頁上）

と、法身説法とは劣惠の衆生（＝未來機）を度すために加持方便門に出て説かれるものであるとする。その上で、凡そ顕密対弁する時は、或いは内証の法門と云い、或いは自受法樂の説と云う。是れ則ち設い未來機に被らしむるも縁起の権門には非ず。性徳の内証を演ぶるが故に。然れども自宗に於いて自証化他を細論する時は、説法は必ず機の為の施設なるが故に自証の説には非ざるなり（『大正藏』七九、七六一頁上）

と、顕密対弁の視点に立てば自受法楽の説とも言えるが、自宗の中で細論すれば説法は必ず機のための施設であると述べる。

両者の主張をまとめれば、古義にとつては、法身の説法に未悟への化他はなく衆生の入ることのできない自証の境界を説くからこそ優れているのであり、一方の新義にとつては、法身説法が衆生を救う化他の教えであるからこそ優れているのである。従つて、古義と新義では優位とみるポイントが異なっている。

## (二)「vs」という視点

「vs」という視点、すなわち、ある共通の事柄に対して自らの優位性を主張し、相手の劣位な点を挙げるといふ作業は、教学研究の深化という意味においても重要である。なぜなら、この作業によつて、自説の中のとらわけ主張したい点(強み)、反対に自説の中の弱点(批判されうる点)を明確にすることができからである。

自証説・加持説の両学匠には、ともに相対する義を意識しながら自説の正当性を主張する言及が見られる。例えば自証説の杲宝は、「頼瑜伽印の料簡は是れも又理に違ふ。此の料簡の致す所以は自証の境界無言説の義を存する故なり。是れ則ち身は密家に入ると雖も、意は猶お顕網に拘れり」と頼瑜伽の義を破し、加持説に対して、「大いに宗意に背けり」<sup>8)</sup>「悲しむべし、頗る会通が足らざるものなり」<sup>9)</sup>などと痛烈に批判する。一方、加持説の頼瑜伽も、「古徳は未だ自性身中に加持身有るを知らず。或は本地自証の説と云いて疏の自証無言の文を害し、或は他受變化の説と云いて顕教三乗一乗の仏に同ず。恐らくは疏家の深旨を隠し、宗家の本意を失する歟」<sup>11)</sup>と述べ、自性身中に加持身があることを知らない自証説の義を否定している。

そのような中、聖憲は自ら自証説・加持説の両立場に立ち、自身の著作の中で「新義vs古義」の視点を作つて

いる。聖憲の代表作である『大疏第三重』は、頼瑠の『大疏愚草』を中心に頼瑠以降の根来における膨大な論義を百題にまとめたものであり、なかでも法身説法（教主義）に関わる事柄は極めて重要であるため、とりわけ多くの議論がなされている。<sup>12)</sup>

『大疏第三重』の特徴の一つに、法身説法に関わる事柄に対して、「自証説の義ならば…」「加持説の義ならば…」と並列させ、自証説側・加持説側のそれぞれの立場から説明を加える点がある。さらに、自証説から加持説への問難、加持説から自証説への問難という形、まさに「自証説vs加持説」という形で両立場から互いに議論を交わす箇所も度々見られる。すなわち、『大疏第三重』では、聖憲が自ら属する加持説の立場から新義の主張をするだけでなく、自証説と加持説の両立場に即する形で議論を行っており、聖憲自身が、どこが加持説の強み（強調したい点）だと感じ、どこが加持説の弱み（批判されうる点）だと捉えていたのかを窺い知ることができる。おそらく聖憲自身もこの作業（自証説vs加持説という形での議論）によって、新義教学の〈強み〉と〈弱み〉を把握し、加持説の特徴や意義をより一層明確にしようとして試みたのではないかと思われる。<sup>13)</sup>

そこで本稿は、『大疏第三重』における「自証説vs加持説」の議論を確認することで、聖憲の捉える加持説の〈強み〉と〈弱み〉を整理し、それによって新義真言教学研究会の目的である新義教学研究の深化、ひいては真言教学研究の深化につながることを期待するものである。

## 二、新義教学の〈弱み〉

### (一) 自証説から加持説への批判

『大疏第三重』において、自証説から加持説への批判の要点は、加持説が法身説法を対機の説法と解釈すると

ころにある。これに基づく批判の矛先を整理すれば、大きく分けて次の五つにまとめられる。つまりこの五つは、聖憲自身が加持説の弱点と捉えるところであり、加持説にとつては反駁しなければならない課題となる。

(批判①) 化他によって機に向かうのは応化仏であり法身ではない。

自証説の大意は密を以て法身の説と定め、顕を以て応化の所説と判じたまう。是れ則ち密教は自証位の所説なるべき旨を顕すなり(…中略) 是の上に因位の悲願に報いて他の機縁の為に現する所の応用を応化仏と名づく(『大正蔵』七九、七六二頁上)

密教とは法身による自証位の所説のみをいうのであり、他の機縁のための説法であれば、それは応化仏の説法となり、応化仏の説法とは顕教である。

(批判②) 機(迷人)に授ける説法とは随他意である。

真言教を以て顕の随他意の説と云うを簡って随自意の説と名づく。設いて法身の説なりと雖も、若し迷人に授くる義有らば随他意の分有るべし(『大正蔵』七九、七六二頁中)

所説の法門に約するに、密をば性徳輪円の法門と云い、顕をば縁起因分の法門と云う。性徳とは諸法の法位に住する名なり。縁起の身を以て此の法門を説くべからず。設いて自性身なりと雖も、機を度せんが為に自証位を起つ義有らば、縁起身と云うべきが故に所説の法門にも又縁起の分有るべし。機情は既に自証を隔つ。

若し縁起の法門に非ざれば機情及び難きが故に。若し此の如くならば、随他の法門にして自受法樂の随自の法門と云うべからず(『大正蔵』七九、七六三頁下)



密教とは随意的の説であるが、法身説法に迷人に授ける義があれば、それは随他意の説となる。そして、法身が機を導くために自証位を起つならば、それは縁起の身となり、縁起の法門は随他の法門であつて、随自の自受法樂ではない。

(批判③) 機に向かう言語は如義語ではない。

密を説く言語を以て如義語と定む（…中略）若し機に被らしめば機情は必ず一辺を知るべし。機に応じて説かば一辺を説くべし。若し一辺を顕さば如義語の説と云うべからず（『大正蔵』七九、七六二頁中）  
密教を説く言語を如義語というが、機のために説くならば一辺（一部分）しか説けず、それは如義語とはいえない。また、

今經の説法の言語を以て如義語とす。如義とは義語非文の言語なるが故に、文字詮表を離れたるが故に、文字を以て説く言語と云うべからず。実空不空空実不実の論判を案ずるに、所詮の他に能詮の言語無く、能詮の他に所詮の義理無き旨を顕すと見えたり。若し爾らば、文字詮表を以て衆生を引入する義有るべからず。此の如義語の説法を機に被らしむる事、甚だ文義に背く（『大正蔵』七九、七六四頁上）

と、如義語とは能詮と所詮が一体の言語をいい、衆生を導くために説くのであれば、能詮と所詮が一体であるとはいえず、それは如義語ではない。

(批判④) 未来機に向かうならば法爾常恒の説ではない。

今經をば法爾常恒の説と定む（…中略）若し未来機に被らしめて經を説く時は過去に在るべし。何ぞ法爾常

恒の説と云わんや（『大正蔵』七九、七六二頁中）

法身説法とは法爾常恒の説であるが、未來機のために説くというならば、その説法は過去に在ることになる。

〔批判⑤〕他のために説くならば自受法樂ではない。

大師、今經を以て自受法樂の説と判ぜり。是れ偏に他に被る義無きを示すなり。若し機の為に説かば既に法樂を受くる他有り。何ぞ枉曲で自受法樂と判ぜり（『大正蔵』七九、七六二頁下）

若し自受法樂と云わば、自の言の簡う所何物ぞや。機根の他に対する詞なり。機に被る義を許さば自受法樂と云うべからず（『大正蔵』七九、七六四頁上）

法身説法とは自受法樂であるが、機のために説くならば、法樂を受ける他者がいることになり、自受法樂とはいえない。

このように、自証説側は五つの視点から法身説法が化他の説法であることを否定し、化他であればそれは顕教と同じであると批判する。この聖憲自ら提示した五つの指摘はそのまま加持説の〈弱み〉といえ、加持説側にとっては反論しなければならない問題である。確かに、この五つについてはそれぞれ『二教論』の中にも、

①「法、仏の談話、之れを密蔵と謂う」<sup>⑮</sup>

②「是の如くの説をば名づけて随智説の三諦の相と為。即ち是れ随、自、意、語なり」<sup>⑮</sup>

③「唯し自性法身のみ有して、如、義、真、実の言を以て能く是の絶離の境界を説きたもう」<sup>⑮</sup>

④「法身の仏は常に光明を放つて常に説法す」<sup>⑮</sup>

⑤「自性受用仏は、自受法樂の故に、自眷属と与に各の三密門を説きたもう」<sup>(18)</sup>

とあり、従って、空海の主張をオーソドックスに解釈すれば、法身說法とは、法身(①)による隨自意の説(②)であり、如義言説(③)であり、法爾常恒の説(④)であり、唯仏与仏の自受法樂(⑤)である。そこで聖憲は、自ら自証説の立場に即して五つの課題を提示した上で加持説の立場から反論を試みていく。

## (二) 加持説から自証説への反論

そもそも加持説は、「説法は必ず機に被る言語の名なり」というように、説法は機(他)のために説かれるものであることを前提に置き、さらに、

十地論に「説とは解釈を謂う」と文り。解釈とは結を解く義なり。唯仏与仏の境界に結縛の人無し。何ぞ是れを解く詞を起こさんや。故に迷人に対する時、説法有るべきなり(『大正蔵』七九、七六三頁下)と述べて、説法とは迷人の結縛を解くためにこそあることを強調する。

これに基づき、加持説は自証説からの五つの批判に反論するが、その反論は真言教学である以上、空海の言説からはみ出るものであってはならない。

## (反論①) 「機に向かのは応化仏であり法身ではない」ことに対する反論

既に自性身の位に於いて機を鑿る心品有り。是れを自性身所具の徳と許さば、三密は齊等なり。此の心品に等しき身語の二密有るべきなり。豈に自性身に非ざらんや。若し機を鑿る心品は自性身の位にして、此の心の所現の身語の二業は加持世界の受用等なりと云わば、心は深く、身語は浅きが故に三密平等の宗義に背く

『大正蔵』七九、七六三頁下)

(批判①) に対しては、三密平等の観点から反論する。すなわち、自性身の位に機を鑿る心を認めるならば、三密平等を表する真言宗義に即せば自性身の身語の二密も機に向かうはずであるとする。その上で、

此の本質たる三密は自証の仏とも云うべからず、機に向かうが故に。又応化仏とも云うべからず、機の変更に非ざるが故に。是れ豈に自性身上の利他の身に非ずや(『大正蔵』七九、七六三頁下)

と述べ、自性身の三密とは、機に向かうので自証の仏(本地身)でもなく、機によって変化するわけでもないの  
で応化仏でもなく、これこそが自性身上の利他の身(加持身)であると説明している。

(反論②) 「迷人に授ける説法とは随他意である」ことに対する反論

(批判②) に対しては、加持身の説法の場には迷人がいまいという観点から反論する。加持説は「正しき今経の説処は随自の法界宮なるべし」<sup>21)</sup>と、加持身の説処も随自意の法界宮であることを主張し、その上で「随自の法界宮に実行無し。証文に出居外朝の一段を引けり」<sup>22)</sup>と、その証拠は「出居外朝」の一段にあるとする。そこで「出居外朝」の一段をみてみると、

此の一段、加持説の堅き証文なり。其の故に政令とは万国民を救扶せんが為に、内裏に於いて国王並びに大  
臣已下の官人一処に会合して、画面の意見を挙ぐるに、其の中に吉義を撰して、時の弁官記録して天下に流  
行する者なり。国王をば教主に譬え、大臣官僚を自性所成の眷属に譬え、万国民を実行の機に譬え、今経を  
以て政令に譬う。故に機の為に説く条勿論なり。又出居外朝の譬は専ら加持門に出る義を顕す(『大正蔵』

七九、七六七頁上)

とある。すなわち、「国王」は【法身大日如来】、「大臣や官僚」は【自眷属】、「国民」は【説法を受ける機】、「政令」は【大日経】の譬えであり、国王は国民のためを思って大臣や官僚と会合しお互いに意見を交わし合うが、その会合の場には国民がいないように、自性身が自眷属と自受法樂しているのは、その場に機（迷人）はいないものの、機のための法樂なのであると解釈する。従って、説法は機（迷人）のためでありながらも、説法の場には自性身と自眷属しかいないため、加持説も随自の法界宮で説かれた随自意の説といえるのだとする。

また、加持説が顕教と同様に縁起の法門であるという批判については、「設い機根に授くる時も全く本覚理内の法門を説くが故に縁起の法門と云うべからず」<sup>(23)</sup>「内証と随宜とを以て顕密の差異とする事大途の義相なり。顕の法門は一向に機情の為に設けて、更に仏の内証に非ざるが故に随宜と云う。密教は全く自内証の法門を説いて機に授くるが故に内証と云う」<sup>(24)</sup>等と断じ、加持説は対機でありながらも内証を説いており、縁起の法門とは全く別物であることを強調している。しかしながら、加持説には自証説との違いを強調するために、「説法は偏に世諦門に有り」<sup>(25)</sup>「仏、第一實際に住する時説法無し。世諦門に出て説法す」<sup>(26)</sup>と、加持身の説法が世諦門にあるとする言及もしばしばみられる。これについては頼瑜も「説法は元より利他の為なるが故に権智の境界なり」<sup>(27)</sup>「加持説法の義は俗諦権智の所作なりと云う事を」<sup>(28)</sup>等と述べており、新義の加持身説法と顕教の説法との違いに曖昧な面が残る。

〔反論③〕「機に向かう言語は如義語ではない」ことに対する反論

如義語の説とは仏身に准じて意得べし。仏身既に自性身なれども自証加持の二重を開くが如く、言語も亦た如義語なれども自証化他の二分有り。遙かに機に趣けども自性を改めざれば尚お自性身と云う。機に被る辺

有れども自証を説くが故に如義語と云う（『大正蔵』七九、七六四頁下）

（批判③）に対しては、仏身の観点から反論する。すなわち、自性身上に自証（本地身）と加持（加持身）があるのであれば、如義語にも自証と化他があるはずであり、たとえ機に向かうとしてもそれが自性身の説法であれば、その言語は如義語なのだという。但し、如義語が能詮と所詮で一体なることについては、

能詮所詮一体と云うに至ては、密教本より声字実相なるが故に一体の条言を待たず。爾れども又、所表無き  
に非ず。言語の能なるが故に（『大正蔵』七九、七六四頁下）

と述べ、声字実相なる密教において能詮と所詮が一体であることは当然であるが、言語である以上は他のために表す側面がないわけではないという苦しい反論に留まっている。

（反論④）「未来機に向かうならば法爾常恒の説ではない」ことに対する反論

（批判④）に対しては、『大日経疏』を証文として反論する。『大日経』には「所謂三時を超えたる如来の日、加持の故に身語意平等句の法門なり」という一文があるが、『大日経疏』はこの文を「延促自在にして威な衆機に適えり」と注釈する。そこで加持説は、

加持説の義に三種の日有り。二種は先の如し（能越と所越の二重の日なり。能越は実相の日にして三際不同無く、常住にして変易無きを日と云う。所越は世間の日にして三世の不同有り）。第三は如来加持の日なり。是れ正しく自性会の説法の日なり。只だ世間の春夏秋冬の時分の上に凡情に謂う所の前変後易の三世の相を離るれば即ち実相常住の日なるを以て円明常住の日とす。是れ則ち自証極位の日なり（…中略）如来の日とは自証の日の体の上に未来機に被る作用有り。渉入無礙にして一多自在なり（『大正蔵』七九、七六七頁下）

※ ( ) 内は筆者加筆)

と論じる。すなわち加持説にとつては、(a)三際の不同のない常住実相の日、(b)三世の不同ある世間の日、(c)自性の説法を表す如来加持の日の三種の日があるといい、世間(迷人)から見れば三世の不同があり、自証から見れば三際の不同がない中で、如来加持の日とは自証の日の上に未来機(世間・迷人)に被る作用があり、『大日経疏』の注釈のごとくその働きは世間に向かいながらも法爾常恒であるとする。そしてこの後、「自証説の学者の云う日には三種無し」と述べ、世間と自証をつなぐ如来加持の日を持つことに加持説の意義があることを強調している。

(反論⑤)「他のために説くならば自受法楽ではない」ことに対する反論

『大疏第三重』の中に加持説の立場から自受法楽に関する直接の反論はないが、前述の「出居外朝」の一段をみると、自受法楽に対する加持説の理解が伺える。空海は「自性受用仏は、自受法楽の故に、自眷属と与に各の三密門を説きたまう。之れを密教と謂う。此の三密門とは、所謂、如来内証智の境界なり」と説くが、これを先の「出居外朝」の譬に照らせば次のようになる(※ ( ) 内は所譬を示す)。

政令とは万国民【衆生・未来機】を救扶せんが為に、内裏【如来内証智の境界】に於いて国王【教主・自性受用仏】並びに大臣已下の官人【自眷属】一処に会合して、面面の意見を挙ぐる【各の三密門を説く】(『大正蔵』七九、七六七頁上)

すなわち、加持説にとつての自受法楽とは、国民の入ることのできない内裏において国王と大臣官僚が国民のために政令の内容を話し合うように、衆生の入ることのできない如来の境界において衆生のために三密門を説くこ

とをいうのである。従つて、法身と自眷属との法楽という意味では自受法楽であるが、その法楽とは法身自らのためではなく、衆生のために行われているという解釈になる。

前述の通り、空海の主張をオーソドックスに解釈すれば、法身説法とは唯仏与仏の自受法楽なのであり、そこに未悟の衆生の入り込む余地はない。しかし加持説は、敢えて法身説法が衆生のためであることを主張した。しかしながら、法身説法に化他を持ち込むことは「顕教との類似」という弱点を生じる。そこで、聖憲は自ら自証説に即してその弱点を突き、空海の言説とも矛盾をきたさないような形で会通した上で、法身の化他の面を改めて主張したのである。

### 三、新義教学の〈強み〉

先の特別講習会でも新義の優位性として主張されたように、新義の〈強み〉は「濟い」や「衆生の視点」を正面に打ち出せたところ<sup>②</sup>、すなわち法身における化他の働き（作用）を強調したことにある。『大疏第三重』をみると、自証説と加持説の化他の作用について、次のように対比している。

自証説については、

自証位に於いて悲智の二徳有るべしと云う事は、凡そ自証は万徳の根源なり（…中略）悲智俱に其の体に約せば自証に居すと雖も、其の作用を論ぜば智は内証に向かつて自証の経を説き、悲は外用を起こして加持世界に出るなり。悲の体に契当する人は即ち自性身なるが故に人法一致の宗義に背かず。故に自性身と加持世界の二分は悲智の作用に約して分かつべきなり。然れども智の用は他に対せざるが故に自証の法体に異なら



ず。悲の用は他に亘るが故に自証を動ずる義有り（『大正蔵』七九、七六三頁上）

と説明する。すなわち、自証説では、智も悲も体は自証にあるものの、智の作用は内証に向かつて自証の経を説くのに対し、悲の作用は外に向かつて起こるとする。そして、智の作用は自証そのものであるが、悲の作用は外に向かう（他に対する）ために自証を動ずる義があると述べる<sup>33</sup>。対して加持説は、

自性身上に自証化他の二分有り。化他の辺を以て加持身と名づけ、加持身に住して今経を説くが故に自証位の説には非ずと云う事を。教主自性身なるが故に因人の所見と成らざるを以て会座に実行の機無けれども、法性に住する大悲の用は未來機に被るが故に所説は利他の為なり（『大正蔵』七九、七六三頁中）  
と説き、自性身上に自証と化他があるために、化他の作用も法性に住するものであるとする。そして、

今宗の意は法性の位に色声の功德を存するが故に、三密平等と云うを以て一家の規模とす。故に大智門には三密等しく自証に居し、大悲門には三密同じく加持に住す。是れ諸教超絶の謂に非ずや。若し加持世界の身に約せば（…中略）所現の色声は浅く、能現の大悲心は機情所変と成らざるが故に深し（『大正蔵』七九、七六三頁下）

と述べ、自証説のように大悲の体と用を隔てるならば、大悲の体（心）は深、大悲の用（色声）は浅となつてしまひ、三密平等の宗義に反するとして否定する。

この他にも聖憲は自証と化他に関し、例えば『二教論』の「四種法身に、亦た豎横の二義を具す」という一文について、自証説が「自性身は横自利、余三身は豎利他を具す」と釈するのに対し、加持説は「四種身に各々横自利豎利他を具す」と釈することを主張するなど、自証説の法身は自利のみであるのに対し、加持説の法身は自利利他を共に具することを主張し、両者の対極化を計っている<sup>35</sup>。また同様に、『声字義』の「是の如くの身（四

種法身)、及び土、並びに法爾隨縁の二義有り<sup>96)</sup>という文についても、自証説が自性身と余三身を分けて「自性身は法爾、余三身は隨縁」とするのに対し、加持説は「四身各々に法爾隨縁あり」とすると主張する。しかし、道範・杲宝・宥快等、自証説の学匠の著作を見ると、必ずしも自性身と余三身を分けた解釈をしているわけではなく、聖憲自身が新義の特徴を明確化させるために、『大疏第三重』の中で加持説の〈強み〉を強調すべく、法身は自利のみとする自証説の義を創作した可能性も考えられる。

いずれにしても、新義の〈強み〉は法身説法に利他の視点を導入したことにあり、聖憲は自らの著作において新古両者の義を対立化させる形でその強みを強調したのである。

#### 四、おわりに

近年まで論義の研究は個人研究、あるいは同じ宗派内における研究にとどまっていた。そうした中で、平成二十九年に智山・豊山・高野山の合同で「真言教学研究会」を立ち上げ、それまで個別に行われてきた宗学の研究を、総合的かつ横断的に行い、真言教学の深化、及び各派独自の教学の特徴を明らかにすることをめざして活動している。そして冒頭でも述べたように、宗祖ご誕生一二五〇年を間もなく迎える令和三年には智山伝法院の宗学研究室でも「新義真言教学研究会」を立ち上げ、そこでの成果を携えて「真言教学研究会」へと参加している。論義を中心とした宗学の研究は、煩雑かつ瑣末な問題も多く、時に「重箱の隅をつつくような研究」「閉鎖的な議論」などと揶揄されることもある。しかしながら、この煩雑かつ瑣末な問題を問い続けていくことにこそ、宗学研究の意義があるとの指摘もある。<sup>97)</sup>

特別講習会の末尾において土居氏は、「(宗学の議論は)あれやこれやとややこしい議論になっていく。この「や

やこしさ」は、「さとり」をどう考えるのか、「成仏」をどう考えるのか、「大日如来」をどう考えるのか、「即身成仏」とはどういうことなのか、といったことを自分自身で問うことが原因になっている」と述べ、その上で、「事相と教相の違いは同じものを所作で表現するか、言葉で表現するかの違いに過ぎず、真言行者が師僧から伝授され受け継いできた密教を通して「さとり」とは何かということを自身の主体的な在り方として追求し実践するように、真言宗学の「ややこしい」問題も自身の中で問いつけることが重要である」と指摘する。

ここまで論じてきたように、聖憲は、自身の著作において自ら自証説の側に立ち、加持説の〈弱み〉を批判した上で、加持説側の視点から空海の言説とも矛盾しない形で会通することにより、その批判を反駁している。聖憲によるこういった姿勢は、新義教学の〈弱み〉を克服し、〈強み〉を強調することにつながっている。新義教学の根幹は法身が衆生のために説法するという加持身説にあるが、それはすなわち、自身を含めた真言宗を信じる衆生が法身の教えを聞き得ることを示している。聖憲をはじめ真言の先徳たちは、教主義に限らず煩雑かつ瑣末な議論の中から真言僧としての自分自身に主体的に関わる問題を見出し、その意義を教相の面から深く理解していこうとする姿勢を貫いてきた。そういった姿勢を受け継ぐことが、「新義真言教学研究会」の設立意図にもつながってくるのだと思う。

註

(1) 宗祖弘法大師ご誕生千二百五十年奉修記念出版『十卷章(本文編・訓読編)』。本書は智山書庫所蔵の賢康本を底本に弘現本と覚本本を対校本としている。奥書によれば、頼瑜由

来の本に運敵が手を加えたものであるため、江戸期の智積院で学ばれていた読み方が記されている。本書の刊行をめぐり、智山伝法院では平成二十八年に「十卷章研究会」を立ち上げ、研究員全員が一枚岩となり、内容検討と校訂

作業に膨大な時間を費やした。また、刊行後の令和五年には「十卷章テキスト作成研究会」を立ち上げ、本宗教師はもとより、学生（学院生）をはじめこれから教師を目指す者たちへどのように「十卷章」を教授すべきか、検討と議論を重ねている。

- (2) 古義教学も大きく分けて東寺学派と高野山学派、さらに高野山学派の中にも宝門と寿門がある。同様に、新義教学（根来寺学派）も後に智山・豊山へと展開する。また当然ながら、同じ学派であっても時代や人物によつて少なからずその教学は相違する。先の特別講習会ではこの点を指摘した上で、古義は主に高野山宝門相伝の論義書である『宗義決択宗』、新義は頼瑠『大疏愚草』や聖憲『大疏第三重』を扱ったため、本稿でいうところの「古義」や「新義」もそれに基づくとにする。

- (3) 『現代密教』三三二に講演録を掲載。  
 (4) 『十卷章（訓読編）』、七〇頁  
 (5) 『現代密教』三三二、三三五頁参照。  
 (6) 『真全』一九、七三頁下  
 (7) 『大日経教主本地加持分別』（『大正蔵』七七、七七八頁下）  
 (8) 『**ヲ**抄』（『真全』二二、一九六頁下）  
 (9) 『大日経教主本地加持分別』（『大正蔵』七七、七七八頁下）  
 (10) 泉宝の頼瑠批判については、小林靖典「新義教学―頼瑠とその周辺―」（智山勸学会編『鎌倉仏教―密教の視点から―』、二〇二三）に詳しい。ただし、先の特別講習会でも指摘が

あったように、『宗義決択集』には新義の加持身説を直接的に批判するような言及はあまり見られず、古義にとつての「ライバル、つまり仮想敵は顕教、特に天台」にあるという（『現代密教』三三一、一二二頁）。

- (11) 『大疏指心鈔』（『大正蔵』五九、五九四頁下）  
 (12) 『大疏第三重』では法身説法に関する問題について、《自証説法（自証説法十八段）》なる章を別立てし、十八の段を設けて詳しく論じている。  
 (13) 小林「二〇一七」も、頼瑠から聖憲、運敵へと至る新義教学の展開を辿り、「頼瑠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（…中略）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うべきものであり、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」と述べ、新義の学匠における教学深化への姿勢を指摘している。（小林靖典「新義真言教学の伝統について―「即事而真」なる算題をめぐって―」、『現代密教』二八）  
 (14) 『十卷章（訓読編）』、七〇頁  
 (15) 『十卷章（訓読編）』、七九頁  
 (16) 『十卷章（訓読編）』、八一頁  
 (17) 『十卷章（訓読編）』、一〇四頁  
 (18) 『十卷章（訓読編）』、七〇頁

- (19) 『大正蔵』七九、七六三頁下  
 (20) 『大疏第三重』において、自証説も悲、すなわち大悲心は自証位にあることを認めている(『大正蔵』七九、七六三頁上)。  
 (21) 『大正蔵』七九、六三九頁下  
 (22) 『大正蔵』七九、六三九頁下  
 (23) 『大正蔵』七九、七六四頁中  
 (24) 『大正蔵』七九、七六四頁中  
 (25) 『大正蔵』七九、七六九頁下  
 (26) 『大正蔵』七九、七七〇頁上  
 (27) 『大疏第一愚草』一下、三丁左  
 (28) 『大疏第一愚草』一下、六丁左  
 (29) 『大正蔵』一八、一頁上  
 (30) 『大正蔵』七九、七六七頁下  
 (31) 『十卷章(訓読編)』、七〇頁  
 (32) 『現代密教』三三二、二三九頁  
 (33) 小林「二〇一五」が指摘するように、古義には〈表の本意〉と〈裏の本不意〉の二意を持ち出し、表の自受法樂に対して、裏の対機得益を唱える面がある。すなわち、小田慈舟が「本意本旨の辺では、自受法樂を表とし対機得益を簡う(…中略)が十界に遍満する義を顕わす。即ち自受法樂の裏に對機得利益の義があることを明かして、自性会に未悟実行の因人の得益がある義を述べるのである(『小田慈舟講伝録』第一卷、二六頁)」という通りである(小林靖典『大日経』の講演

について—我々は何を伝えていくべきか—」、『現代密教』二六)。

これについて、小林は特別講習会において、「私の視点から本地身説を主張する古義からみれば、対機得益の化他は矛盾する恐れが生じます(…中略)これは古義にも「やっばり化他は必要だよね」というある種の後ろめたさがあったんじゃないかと私は思うのです(『現代密教』三一、二三七頁)」と述べ、本意(表)と不本意(裏)で会通する試みを「苦肉の策(同、四六頁)」と批判する。

(34) 『十卷章(訓読編)』、一〇二頁

(35) 拙稿「新義教学の大成者たる聖憲」について—「四種身」に対する解釈を中心として—(『智山学报』七一、二〇二二)参照。

(36) 『十卷章(訓読編)』、四一頁

(37) 『現代密教』三三二、特別講習会講演録参照。

(38) 『現代密教』三三二、二四六頁。※( )内は筆者の加筆

(39) 『現代密教』三三二、二四六頁(取意)。

(キーワード)

新義真言教学・聖憲・『大疏百条第三重』・論義・伝統の創造