

最澄から安然へ

——初期日本天台の根本的展開——

大久保 良峻

緒言

大久保と申します。よろしくお願い致します。今回は、ロバート・ローズ先生からお話を頂きまして、どうしようかなと一瞬思ったのですが、先生には学会等で色々お世話になっておりまして、断れないだろうと考えました。私の専門の話で、最近の研究などを含めて話せばよいということでしたので、お引き受けした次第です。

私の専門は、今ご紹介頂いた通りで、日本で最初の大師であります最澄と円仁のうち、円仁の研究から入っていき、段々と平安初期全体を扱うようになりました。それで、台密に併せて、空海を宗祖とする真言宗や、隋代、唐代の中国仏教の研究をする必要性も出て来て、自分なりに広い視野から捉えていこうというような方法論を採っております。

本日は「最澄から安然へ」という題にさせて頂きましたが、最近、最澄について幾らか書いています。それで、天台密教について、最澄がどの程度影響を持ったのかということになりますと、教学的にはあまり多くを残していません。最澄の弟子である円仁が基盤を確立し、その後、円仁の弟子の安然が天台密教を大成したということにな

るのですが、安然を研究していくうちに、直ちには見えないところに最澄の思想が入っていることに気づき始めました。そこで、最澄に戻りつつ、また円仁も見直しながら検討していこうというのが私の幾つかの論文なのです。そういった話を少しさせて頂こうと思っております。

最澄は、先ず天台宗の宗祖ですから極めて有名なのですけれども、意外と基本的なことが分かっていないですね。例えば生まれた年です。二つ説があります。天平神護二年、七六六年説と、神護景雲元年、七六七年説ですね。これも電子辞書に入っている有名な辞書でも、それぞれ違う説を用いて書いています。どちらがよいのだろうということですが、私は基本的に七六六年説を採用しております。公文書に基づくとそうなります。その立場から詳細な検証をされている論考もあります。ただ、現状では、一方に基づくとしても、どちらかを一説として、両説を並記するのがよいのではないかと、私は思っています。

今日は、五つに分けて「Ⅰ 最澄の入唐と密教の伝法」、「Ⅱ 三十七尊について」、「Ⅲ 『三十七尊出生義』について」、「Ⅳ 成仏論に関連して」、「Ⅴ まとめ——安然の密教——」の順にお話しさせて頂きますが、全体と致しましては、最澄から円仁、そして安然へとというような流れになると思います。

I 最澄の入唐と密教の伝法

先ず、最澄の密教です。その具体的内容を伝えるのが、順暁阿闍梨の付法文です。順暁という人が最澄の師になります。どこで受けて来たかという点、これは越州、浙江省ですけれども、天台山で修学した帰りに、たまたま密教を受けたと考えてよいのではないかと思います。現在は、その付法の場所であった峯山道場（峯山頂道場）が確認されています。その印信には「毘盧遮那如来三十七尊曼荼羅所」と書いてあります。毘盧遮那如来というのは大日如来のことですけれど、この毘盧遮那如来三十七尊曼荼羅所をどう理解するか、必ずしも確定していません。私はこのまま

大日如来が中心に描かれた三十七尊曼荼羅があった道場でよいと思っています。

三つの真言を受けてきているのですね。「阿鑊藍吽欠」、「阿尾羅吽欠」、「阿羅波者那」という三種で、順に上品悉地、中品悉地、下品悉地に配当されています。

それは、最澄自身が編集した『顕戒論縁起』の引用で確認できます。順眺阿闍梨の付法文一首ですが、二つの日付が書いてあるのですね。つまり、大唐貞元二十一年、八〇五年の「四月十八日」と「四月十九日」です。これは中国で貰ってきた文書を二つ、最澄が併合して『顕戒論縁起』に載せたからで、前者が印信、後者が付法文になります。

そして、その印信には三つの真言を記した上で、「三部三昧耶」と書いてあります。最澄は順眺から三部三昧耶を受けてきたことが分かります。その後に、付法文でその流れを説明して、先ず『大日経』の翻訳者である善無畏という名が挙がっています。それから義林、順眺、最澄と伝承され、最澄は第四の付嘱伝授となっています。つまり第四番目に伝えられたということが分かるわけです。

善無畏というと『大日経』ですから、密教で大きく胎藏界と金剛界との二つに分けて、最澄が受けてきた密教は胎藏界系の密教だろうとなるのですが、そうではなく、この辺りが誤解されている場合もあったようです。ここには、三十七尊曼荼羅所とありますので、それは後でも申し上げますが、間違いなく『金剛頂経』に基づく主要諸尊の曼荼羅があった道場になるわけです。つまり、金剛界の三十七尊曼荼羅です。このことが図像としても問題になって来ているので、これもまた後でお話し致しますが、諸論文を読みますと大体これは壁に掛けてある曼荼羅ということになっています。ところが最近の研究では、壁に掛ける曼荼羅ではなく、敷く曼荼羅、つまり灌頂で用いる敷曼荼羅であった可能性が指摘されています。私もその点について、正しいのではないかと考えています。

実はニューヨークのメトロポリタン美術館に、日本の青蓮院から出てしまった「金剛界曼荼羅諸尊図像」がありまして、やはり三十七尊を中心とした図像です。この図像については流出する前に日本で充実した研究がなされ、最澄

が将来した「三十七尊様」との関わりに言及されています。現在は、その画像の最澄将来説について、両様の見解が出されていますが、私は最澄が将来した画像の平安期の写しとしてもよいのではないかと思っています。

最澄が受けてきた密教の実践については、雑密的なものには別にして、具体的に分かることはこれだけなのです。あと教理については、少しはありますけれども、まさに伝授されて来たのはこれしかないのです。曼荼羅は、三十七尊曼荼羅が一つあっただけであると思っっています。それで、空海との付き合い、交流があつてから、胎藏界と金剛界との二つがあることを認識したとしても、帰国当初はよく分からないままに、この曼荼羅だけで活動していたのではないかと考えています。そういったことを資料で確認するということになります。

『顕戒論縁起』には延暦二十四年、八〇五年、九月十六日に発給された公験が収められ、その一つには九月一日の勅として、高雄山寺で毘盧遮那都会の大壇を造り、三昧耶の妙法を伝授させ、灌頂の受者が八人であることが記されています。もう一つの公験では、勅の日付が九月七日になつていて、高雄道場で都会の大壇を起し、八人が第五の付属であつたとしています。

九月一日の勅につきましては、光定の『伝述一心戒文』巻中にも載録され、毘盧遮那都会の大壇は同じで、「三昧耶妙法」は「三部三昧耶妙法」になつています。

問題は九月一日と七日という二つの日付が見られることで、かつては二回の灌頂が行われたとする見解も示されています。ただ、これしか資料がないものですから、どう捉えるか難しい問題ではありますが、現在は、九月七日に正式に最澄が日本で最初の灌頂をしたのではないかと捉え、九月一日は勅命のあつた日と見ることがなされています。それでよいのではないかと考えています。ともかく、最澄が帰国した年の八〇五年、七十六年生まれとして四〇歳の時の九月に本邦初の灌頂を勤修したことになります。

桓武天皇の要請によるこの灌頂には、毘盧遮那都会の大壇が用いられたことは確かでしょうが、これは毘盧遮那仏

が中心になっている曼荼羅が一つ使われていたということでもよいかと思えます。そして、光定の『伝述一心戒文』に三部三昧耶の妙法と見られるように、まさに最澄は順暁に授かった通り実修したのではないかと思えます。

ところで、この三部三昧耶というのは、どういうものかという点、非常に難しいのです。そのことにつきましては、先ほどお話し致しました三つの真言が関わります。

三つの真言が並んでいる文献というのは、善無畏訳とされるものが大正大藏経に三種類入ってしまっていて、総称すれば『三種悉地破地獄儀軌』と言ってよいかと思えますが、現在の研究では、少なくとも最澄の時代にはそれらはなかった儀軌ということになっています。ですから、なぜ最澄がこの三つの真言を並べた伝法を受けてきたかということ、根柢がはっきりしないのです。しかも、『三種悉地破地獄儀軌』の中にこれらの三つの真言が見られるものから、理解が難しくなると言えます。これらの儀軌が日本で作られたとすれば、最澄の伝法に触発されたという考え方も可能でしょうし、中国で作られたということであれば、最澄とは関係なく中国での展開ということになります。なお、『三種悉地破地獄儀軌』を重んじた学匠に根柢の覚鑿があります。新義真言宗の祖である覚鑿は、その著『五輪九字明秘密釈』において同儀軌を尊重し、また、密教の中に阿弥陀信仰を入れたということで、非常に有名な人物になっています。

なお、高雄山寺での灌頂が第五の付嘱であり、そこで受けた人は八人いて、八人が第五の付嘱になります。しかし、最澄がここで授けたものと別な流れが天台宗内に伝わっていますので、そのことにつきましては、また後でお話しします。

そこで次に、今までお話ししたことが最澄の伝記にどう書かれているか見ますと、『叡山大師伝』では伝授されたのは「灌頂三昧耶」になっています。そして毘盧遮那仏像一幅、大曼荼羅一幅、宝蓋一幅を図せしめたことが記され、ここでは毘盧遮那仏像が加わっています。最澄の没後に弟子によって書かれたものですので、よく分かりませんが、

最澄が毘盧遮那佛像を単独では将来していないことは将来目録で確認できますし、少なくとも曼荼羅は一つであったことは確かです。

今までお話しして来たことを纏めると、最澄は先ほどの金剛界の三十七尊曼荼羅を使ったのであろうことと、しかもそれが敷曼荼羅であったことが推察されます。ただ、このことについては、別の意見があるかもしれません。でも、現時点では、以上のようなことでよいのではないかと思っております。

それから、『叡山大師伝』には、やはり九月十六日の公験を載せて、桓武天皇が病氣であったことから、九月上旬に別の場所で五仏頂浄土一幅と大曼荼羅一幅を用いての灌頂秘法、内容としては五仏頂法が修されたことを伝えていますが、これも大曼荼羅は一幅のみです。

このように、最澄の密教というのは、受けて来た時に空海のものとは全然違う、非常に独特のものであったということになります。最澄はその後、先ほども申しましたように、空海との交流で密教の知識を深めていきます。深めていきますが、やはり天台密教は、円仁が中国で学んで、それを伝えたことで基盤が確立し、真言宗の密教と相並ぶものになったことは確かだろうと思います。

それで、最澄が密教をどういうふうに捉えていたかということになりますと、晩年には護摩について言及しているのです。最澄が護摩についてどの程度習熟していたか、資料がありませんので分かりません。しかし、『顕戒論』巻下では比叡山での修学期間を十二年間に定めるに当たり『蘇悉地羯羅經』、いわゆる『蘇悉地經』を引用して、二十六歳、つまり十二年間、經典を常転常講し、また同じく十二年間、念誦・護摩することを述べています。最澄が止観業と遮那業という年分度者に、十二年籠もって修行することを義務づけたことは御存じの方もいらっしゃるかと思います。また、没年となります弘仁十三年、八二年、五七歳の時の夏四月に遺言中で、四種三昧を怠らないように述べると共に、「兼ねて年月の灌頂の時節に護摩し」と言っているのです。この遺言は、合薬のためであっても酒を持ち

込んではいけないというような厳しさを伝えるものです。その中で、灌頂の時に護摩をすることを遺言したのですから、単に『蘇悉地経』に護摩の話が出ているから知識として持っていたというのではなく、何らかのかたちで、護摩ができるくらいに段階に至っていたことを推察させます。最澄は空海から金剛界と胎藏界の結縁灌頂を受けていますし、空海との交流から密教についての教理や実践についての知識を深めたと思いますが、詳しくは分からないところもありますので、今は省略致します。

そこで次に、最澄から安然に至る付嘱を、安然の著作によって見ておきます。これは本日のテーマに関する話題の一つです。安然は『金剛界大法対受記』と『胎藏界大法対受記』でその相承を論じています。安然は両書で、三種の真言が記された文献の出現を取り上げ、『尊勝破地獄軌』、或いは『尊勝破地獄法』に最澄が伝えた三真言・三種悉地真言と同様の真言が並記されていると言います。恐らく、先ほどお話しした、三種類の『三種悉地破地獄儀軌』のいずれかが安然の目に留まったわけです。その中で注目されるのは、安然が両書で、最澄の『顕戒論縁起』に順眺からの印信を載せていることを記していることです。安然が『顕戒論縁起』を見ていたことも重要ですし、『胎藏界大法対受記』では最澄の印信には「入修の印等無し」と指摘していることも大事です。つまり、最澄の受けてきた文書には真言が並んでいるだけで、どういう印を結ぶとかは全く書いていないのですね。

とは言え、安然は、最澄―広智―徳円―円珍―遍昭（遍照）―惟首と安然の二人、という自身に至るまでの付嘱を伝えています。広智は当然第五の付嘱になりますが、最澄が東国に向かった折、下野で授けたと考えられます。広智は円仁の師ではありますけれど、ここに円仁の名前はありません。円仁にも伝わったと思うのですが、こういうところに記録されていないのですね。ともかく、安然は最澄以来の三種悉地法が命脈を保ったことを伝えているのです。

なお、『胎藏界大法対受記』ですが、胎藏界という名称には注目する必要があります。胎藏という言葉の方が、この時代に胎藏界という現今一般的に使われる用法に転換しているのです。曼荼羅についても、現在、胎藏曼荼羅と胎藏

界曼荼羅の両方の呼称が使われていますが、胎藏界は本来なかつた言い方で、中国以来の用語である金剛界と一組になる名称が用いられるようになったということです。

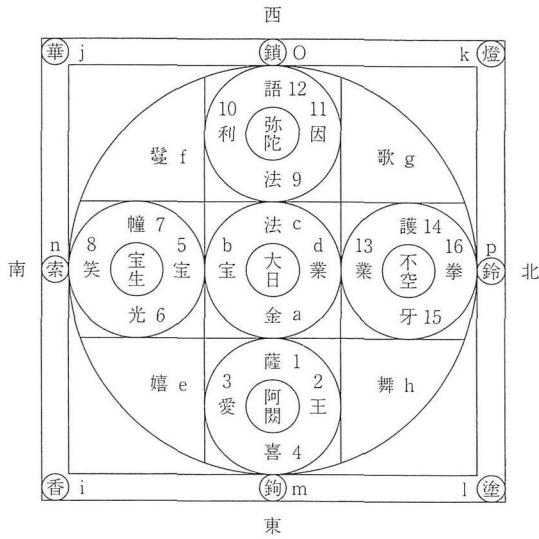
Ⅱ 三十七尊について

次に、三十七尊に関わることにについて少し話をしてみたいと思います。最澄の将来目録の一つであります『越州録』には、「三十七尊」という言葉が付いているものが幾つかあります。その中の「三十七尊様一卷」というのは、恐らく三十七尊の絵像を描いたものだろうと考えられます。これは先ほど言いましたように、ニューヨークのメトロポリタン美術館にある図像と看做す考え方もあります。私はそれを妥当性がある見解なのではないかと思っております。その細かい話は、幾つかの美術関係の研究成果に譲ります。

ところで、三十七尊なんて聞いたことはないとおっしゃる方がいらつしやるかもしれませんが、壁に掛ける曼荼羅としましては、三十七尊を中心に八十一尊を描いたものが有名です。特に、根津美術館にある八十一尊曼荼羅は知られています。それは、円仁が将来した図像が元になっていますので、台密系の曼荼羅として非常に重要なものになっています。それで、八十一尊曼荼羅の特色はどこに求められるかと言いますと、鳥獣座ですね。諸尊が獅子や孔雀といった獣や鳥に乗っています。ニューヨークにある三十七尊も鳥獣座の図像です。これは『金剛頂経』の中でも、『金剛頂瑜伽中略出念誦経』、約めて『略出経』と呼ばれる經典に基づくものです。『略出経』には二種類ありまして、円仁は『金剛頂経疏』で別本・旧経と呼んでいます。それぞれの巻数は六巻と四巻で、この二つの『略出経』に基づいて鳥や獣に乗った曼荼羅が描けるわけです。

図像につきましては、今は深入りせず、教理的に三十七尊がいかに重要であるかという話に入ることになります。最澄が受けて来たということとは別に、文献と致しましては、いわゆる「本覚讚」という、我々がもとも仏であるとい

うような教理を有する偈文が安然の時に出て来ます。例えば、安然の『教時問答』巻一には、「蓮華経説、帰命本覚心法身 常住妙法心蓮台 本来莊嚴三身徳 三十七尊住心城 普門塵教諸三昧 遠離因果法然具 無辺徳海本円満 還我頂礼心諸仏」と見られます。安然は「本覚讚」とは言わずに、『蓮華三昧経』からの引用のように記していますが、実はその成立も確定していません。ともかく、安然が一番先にこの偈文を使うのですね。そして、この偈が日本の思想に非常に大きい影響を与えることになります。安然から始まるものが非常にたくさんあるのですね。これもその一つです。それで、その中に「三十七尊住心城」と書いてあります。一体何を述べているのかと言いますと、「三十七尊が我々の心の中に住んでいる」ということです。特に中古天台で展開する本覚思想では、観心門と言って、我々の心を重視します。浄土教の方でも、西方極楽浄土を言う場合と、自分の心の中にある浄土を強調する場合がありますが、阿弥陀仏や極楽浄土が心の中に存在するという考え方だけでなく、「金剛界の主要諸尊である三十七尊が、全て自分の心に住んでいる」ということを説いているのですね。この文献は仏教のみならず修験道をはじめ日本思想全般に非常に大きな影響を与えることになります。それで、三十七尊とは何かということにつきましては、図を見て頂ければよいのですが、『本覚讚釈』という文献では、先ず五仏を「大日・阿闍・宝生・弥陀・不空」と列記しています。五仏というのは、金剛界、胎蔵界両方がありますが、金剛界の五仏は中央が大日如来で、下、つまり東側が阿闍如来ですね。南が宝生如来、当然、阿弥陀仏は西になります。更に、不空成就如来が北側です。『本覚讚釈』では続けて、「金・宝・法・羯」という四波羅蜜、「薩・王・愛・喜、宝・光・幢・笑、法・利・因・語、業・護・牙・拳」という十六大菩薩、「嬉・鬢・歌・舞」という内の四供養、「香・華・燈・塗」という外の四供養、「鉤・索・鎖・鈴」という四摂を並べ、「都合三十七尊」と説明しています。その配置につきましては、三十七尊の図で確認して下さい。要するに、大日如来と阿闍・宝生・弥陀・不空という五仏を中心に三十七尊が形成されているということです。ここまでは、先ず最澄と安然に注目して、日本天台宗にとって三十七尊の義が重要であるという観点からの話をさ



- 1 ~ 16 十六大菩薩
- a ~ d 四波羅蜜 d 業 = 羯磨
- e ~ h 内の四供養
- i ~ l 外の四供養
- m ~ p 四摂

金剛界三十七尊

せて頂きました。このことは、日本の思想としても注目すべきと考えています。

Ⅲ 『三十七尊出生義』について

さて、次には『金剛頂瑜伽三十七尊出生義』に注目して、台密の特色の一端をお話ししたいと思います。この『三十七尊出生義』という文献についても色々な考え方がありますが、空海が持ち帰らなかったものです。円仁の時代になつて使われるようになります。

何が書いてあるかと言いますと、冒頭の箇所には「衣珠」、「化城」、或いは「糞除」という語が見られます。衣珠

は『法華經』の五百弟子受記品ですね。化城というのは、やはり『法華經』の化城喩品です。それから、糞除というのは便所掃除のことで、『法華經』の信解品です。それらを基にして、その後には「三秘密教、説時方に至る」ということで、『法華經』の後に密教がはじめて説かれたと書いてある文献と言えます。このことは、幾つかの問題を持つこととなります。何故かと言うと、密教というのは過去・現在・未来の三時を超えて、大日如来が常恒永遠に説法していると考えるのが根本的立場ですので、『法華經』の後に説かれたとしてしまつてよいかどうかという疑問が出て来るからです。なお、この『三十七尊出生義』では、その後更に「地位の漸階を削つて、等・妙の頓旨を開く」と述べています。これは即身成仏思想にも多大な影響を与えることとなります。つまり、修行の段階を徐々に経るということなく、「等・妙」、つまり菩薩として最高の位である等覺と、仏の位である妙覺に到達することが説かれているのです。このことについての具体的な説明はありませんが、一つの解釈としては、非常に速く修行の階梯を通過するという根拠になるということ、天台宗では重要な文献となっております。

さて、問題は『法華經』の後に密教が説かれたということですが、このことにつきましても、将来者である円仁が自著の『金剛頂經疏』で取り上げています。それで、その前提となることからお話ししますと、日本の天台宗は円密一致と言つて、円教、つまり『法華經』を中心とする天台教学と、密教との一致を説きますが、日本天台の初期には、「唐決」と言ひまして、中国の学匠に疑問の手紙を呈して、密教の位置づけなどを質問したわけですね。ですから、円澄という人の質問ですと、『大日經』というか、密教は『法華經』の前の説なのか後の説なのかということが問われます。返答としては、広修とか維鑄という、中国天台の代表的人物が答えて来て、『大日經』をやはりあまり高く評価したくないのです。ですから、天台山の人は、密教は『法華經』よりも前の教えであると言つたり、或いは方等部の他の大乘經典と一緒にの教えであると断定したりする。それに対して、非常に辛辣な評価をするのが、円珍撰と言われる『大日經指帰』という書物です。

要するに、日本天台宗では『大日経』も『法華経』も最高の教えであるという立場を基準にして、色々な議論がなされるわけです。当然、空海は『法華経』と言いますが、天台を密教より二段階下にしてしまいますから、密教だけが優れているという発想ですけれども、天台宗は両方が最高の教えということになります。そこで、密教を非常に重んじた円仁と安然が、今の『三十七尊出生義』の文をどのように捉えていたのかということを取り上げてみたいと思います。

勿論、安然の説は円仁の教学上に成立していますから、先ず円仁の立場を見る必要があります。円仁はこのことを『金剛頂経疏』巻一で論じています。その議論は、当然、時間論と密接に関わり、円仁は『大日経』巻一の、「毘盧遮那如来の一切身業・一切語業・一切意業は、一切処・一切時に、有情界に於いて真言道句法を宣説する」という文を活用します。つまり、大日如来は一切処・一切時に説法しているということなのです。この経文を、円仁は極めて尊重します。それで、この文については、空海撰とされている『弁顕密二教論』では、どちらかというところ「有情界」の語の方に注目し、変化身の説法と判じます。有情界というのは我々の世界ですから、我々の世界がもし人間世界であるとすれば、釈迦が説法するわけですよね。だから、大日如来そのものではないと考えて、化身とか応身とかが説法しているという解釈になるわけですが、円仁の場合は毘盧遮那仏が説法しているというところに重きが置かれます。ですから、どんな姿をとって説法しているかは別にして、それが実は毘盧遮那仏であるということの意義の方が重要なのです。それで、一切時というのを円仁は凄く重んじて、それは誰から伝えられてきたのかというと、「大興善寺伝法阿闍梨」と書いてあります。中国で師事した阿闍梨の一人である、元政（げんせい）、或いは「がんじょう」とも読みますが、恐らくその人が、「毘盧遮那仏の説法の時というのは一切時である」ということを言ったのですね。それが根拠になっているわけです。

そもそも、一切時というのは、全ての時間ですね。全ての時間だけでも、安然にとっては、一切時というのは、

実は一時であるとして言葉の置き換えがなされます。基本的には、一切時と一時は一緒なのだけでも、一時であるという方向性になります。どうしてそうなるかということにつきましては、後でお話ししますが、その前に『三十七尊出生義』の説をどのように理解したかということを見ていきます。

『三十七尊出生義』には『法華経』の後に密教が説かれたと書いてあるものですから、それを円仁はどう解釈したかということになります。そのことにつきまして、「一分の機が熟するに就いて、時が至るとしている」と論じたのです。従って、それは一分の機根に該当することを言っているだけで、「普説の時のことではない」ということになります。「普説」というのは「普く説いている」、「三世常恒に説いている」という本来の大日如来の説時を意味しますので、要するに『三十七尊出生義』では単に「一分の機が熟するに就いて」述べているだけであって、本来の意味の三世常恒の説法のことを言っているわけではないから、そのように理解することで意味が通じるとしたのですね。円仁は、『三十七尊出生義』の記述に対して、このように主張したのです。

それでは、安然是円仁の説をどのように継承したのかということになります。安然是、ともかく円仁という師をこの上なく尊敬して、その教学の延長線上に自身の立場を構築します。ところが、この円仁の一切時については、一時という言葉で置き換える。何故そうしたかと言いますと、安然是『教時問答』で、いわゆる「一仏・一時・一処・一教」という四一判を立てまして、同書の最初で「一切時を一時と名づく」と述べています。一切仏が一仏、一切処が一処、一切教が一教となるのも同様です。そして、一切時を一時と置き換えて、「毘盧遮那仏の説法は一時である」というふうに理解していきます。それでは一切時に説法しているのはどういった尊格になるかということ、毘盧遮那仏は仏身論と致しましては、法・報・応の三身とか、自性身・受用身・変化身・等流身の四身の中に含まれるとしても、究極の仏であり、毘盧遮那仏以外の身は、毘盧遮那仏が姿を変えて出現し、一切時に説法しているという、そういう解釈になっていくのですね。ですから、円仁の立場から言えば、一切時というのは毘盧遮那仏の説法の時である

ことになります。

その違いが少々分かりにくいかもしれませんが。安然是『教時問答』の冒頭の箇所で、一切時とは何かということ論じています。「無始・無終、平等の時を一切時と名づける」と書いてあります。そして「遍一切乘・自心成仏の教を一切教と名づける」と定義していますから、一切時とか一切教という言い方も非常に重んじているということになるのです。だけれども、そこには「一切というのは一に集約される」という意味があり、実は仏身論もそういう方向になるのですね。それで、『教時問答』の終りの方、巻四で「時」について論じるころがあり、最初に、「自性・自受は当に常恒に説法すべし」ということで、これは密教の基本ですけれども、大日如来は自性身とか自受用身と言われ、そういった究極の仏は常恒、つまり三世、過去・現在・未来において常に説法しているということを言うわけです。常恒に説法しているというのは、安然にとっては、基本的に一時なのです。円仁にとっては、一切時でよいと思います。

けれども、安然は一切時を一時と置き換えるわけです。そして他受用身や変化身・等流身はそれぞれの土で、それぞれの機に応じて説く仏であり、「不定に約して名づけて一切時・一切処とする」と規定した上で、更に「自性土・自受用土にも各々四身が有るから、一切時・一切処と言う」というような論じ方をしています。究極の自性土とか、自受用土という所にも、実はあらゆる仏が存在し、だからその中にも一切時・一切処はあるということ、分かりにくいところがあるかもしれませんが、全ての仏が同時に存在するという発想です。また同じく、他受用身・変化身・等流身の土の中にも各々四身があり、従ってそれらの中にも一時・一処の義があることを書いています。ですから、一切時とか一切処ということが、円仁から展開して一時・一処になってはいるのですが、円仁の説を利用した上で新たな見解を示したということになります。円仁の説を異説とするという発想はないはずですので、それを守りつつ自分の説を出しているということになります。ともかく、全ての仏が毘盧遮那如来であるという考えは当然あるわけ

す。安然にとつては、仏身を三身とか四身に分けても全ては一体であるということになります。これは別に密教だからというわけではなくて、実は天台学の基本になります。中国天台でも法身を毘盧遮那仏と捉えます。ですから、法身・報身・応身の三身は一体であるという発想が根幹にあり、その展開と見ることは可能です。

そこで次に、安然が『教時間答』巻二で、一時と一切時、及び『三十七尊出生義』の問題を、円仁の説に準拠して論じている箇所を見ることにします。先ず、安然が一時を顕揚することについては、「円仁の師である大興善寺の阿闍梨は但、一切時とのみ言つて、一時とは述べていないのではないかと自問します。これは先ほどお話しした通りです。そして、その答として、円仁の『金剛頂経疏』巻一の別の箇所で、经文の「如是我聞一時」の「一時」を解釈する中で、一時とは、一切時のことを一時であるとして説明している記述を引用します。その『金剛頂経疏』では、無始・無終を一時とすることや、「一刹那の中に無量劫を具し、無量劫は但、是れ刹那であるのを一時と名づける」ということを説いています。その上で、円仁は「一切処・一切時に機があれば必ず応現すること」を水に現ずる月に喩えて、「故に一時と言ふ」と述べています。つまり、安然はこの円仁の説を利用しながら、一切時が一時になるということを主張しているわけで、『教時間答』のこの箇所では、うまく自らの立場に一致する教義を活用したと言えるでしょう。

その上で、安然は『三十七尊出生義』を引いて、『法華経』の後に密教を説くとするその立場を問題にします。問では、『三十七尊出生義』が密教の説時を一切時としていないことを取り上げ、そして、『金剛頂経疏』で先ほど見ましたように、「一分の機が熟するに就いて、時が至るとしている」と書いてあったことを引用することで答とします。ともかく、ここでは一切時の語で説明していますが、安然としては、一切時から一時の尊重へという転換があるとしても、円仁の説を踏まえての議論をしていることが理解されるでしょう。ですから、円仁から安然に至つて、考え方が一切時から一時へと展開しているものの、安然の意識としては円仁の説を正しく基盤としているという自負が非常

に濃厚に表れています。とは言え、逆にそのことが若干分かりにくくさせているかとも思いますが、安然是一切時を一時と換言しうることを認めた上で、ここでは一切時の語によって教義の説明を行ったということになります。

ここで参考までに、『三十七尊出生義』に対する後世の見解を、東密の二人の学匠の説によって見ておきたいと思えます。一人は平安期、十一世紀の小野成尊で、もう一人は江戸時代の曇寂です。これらの二人は、実は円仁と同じようなことを言っています。

成尊の『真言付法纂要抄』では円仁の説に触れていませんが、大日如来は「常恒不斷に此の自内証智の三摩地法を演説している」ことを述べた上で、「釈迦の説教次第に准ずれば、法華経の後に真言密教を説く」と主張することです。『三十七尊出生義』に示される説時を論じます。また、曇寂の『金剛頂大教王経私記』巻一では、「常恒三世に絶えることなく説くが故に、一切時を以て其の説時とする」と、一切時を尊重する立場を明示します。そして、釈迦の説教次第ならば密教が『法華経』の後になるという『小野纂要』の説、つまり成尊の『真言付法纂要抄』を引いて、自説を開陳します。すなわち、密教において浅略と深秘との二重の説があつて、『三十七尊出生義』の説は浅略随他の説であることを説き、やはり一切時を尊重して、それを随自深秘の説としています。曇寂は更に「慈覚疏」、すなわち円仁の『金剛頂経疏』を引用することで、自説を補強するのです。ともかく、円仁の説というのは、一時ではなく一切時を重んずる立場であり、それはそのまま東密の学匠に、非常に重要な示唆を与えていることが分かるのではないかと思います。

IV 成仏論に関連して

ここまで、色々と述べて来ましたが、この後、成仏思想の話に移っていききたいと思います。天台宗の成仏論で先ず根本になるのは、『法華経』の提婆達多品に説かれる龍女成仏です。往生と成仏とは異なり、観山浄土教で往生の意義

が説かれますが、天台宗ではまず成仏とは何かと言うことが大きな問題になっています。それで成仏というのは、天台宗、真言宗では即身成仏なのです。即身成仏というのは、どういうことなのかということになりますが、実は即身成仏した人は誰かということが、必ずしもはっきりしないのです。そこで常に言われるのが、『法華経』提婆達多品の龍女なのです。龍女というのは、幾つかの問題となる特色があります。龍ですから畜生であり、それから女性であり、しかも八歳という子供、つまり少女なのです。その龍女が『法華経』では、あつという間に成仏することが説かれていますから、色々な解釈が可能になります。その様々な解釈につきましては、今日はあまり入らないことですが、ただ、特色だけは掴んでおきたいと思えます。龍女というのは、実は文殊師利菩薩が海中で教えていたのです。ですから、海中の龍宮で成仏したのか、或いは南方無垢世界で成仏したのか、という二つの考え方が問題点として提起されるわけです。それで、一般的に有名なのは、「龍女が忽然の間に、変じて男子と成る」という変成男子の話とそれに続く場面です。つまり男に変わってから南方無垢世界に往って成仏を示す。この話は有名です。とは言うものの、龍女は海の中でも瞬間に成仏していることが窺われるわけで、それは海中で刹那の間に菩提心を発して菩提に至ったとか、須臾の間に正覚を成じたとか書かれているからです。それでは、龍女はどこで成仏したのかという点になり、それが色々と議論されます。そうだとすると、今お話し致しましたように、南方無垢世界の成仏を採り上げる方が通例となります。

また、成仏と言いますと、しばしばそこに瑞相が付随することが言われます。特に重要なのが六種震動でして、龍女成仏の場面では、南方無垢世界が六反に震動したと記されています。六種震動というのは地面が震えるわけですから、地震みたいなものです。このことにつきましては、別に論じたいと思っておりますが、ここでも少し触れておくことにします。

六種震動の代表的な例として、「東涌西没、西涌東没、南涌北没、北涌南没、辺涌中没、中涌辺没」、つまり「東が

あがり西がしずみ、西があがり東がしずみ」というような説明が挙げられます。これは大地の震動により驚くべき慶事が起こったことを知らせるものでありまして、文字通り地面が震えることを意味します。

ところが、天台と密教では、煩惱論との関わりから論じられています。このことに注目してもよいのではないかと、私は思っています。どういうことを言っているかと申しますと、先ず天台宗の方では、『法華文句』という文献ですけれども、その巻二下で、六種震動について、「円家の六番に無明を破することを表す」と述べています。天台宗では三惑と言って、煩惱を見思・塵沙・無明という三つの惑に分類して、最後まで残る煩惱を無明と呼びます。それで、無明というのは修行の階梯で言いますと、天台円教の五十二位、つまり十信・十住・十行・十廻向・十地・等覚・妙覚のうち十住以降の四十二位で断ずるもので、四十二品の無明を四十二段階で一つずつ断じていきます。その十住の最初を初住と言いまして、そこから凡夫でなく聖者になります。龍女の成仏は、天台教学ではその聖者の一番最初の初住に位置づけられます。そこで、『法華文句』では六種震動の表す内容について、更に「六種とは、十住・十行・十廻向・十地・等覚・妙覚の六番を表す」と説明しているのです。天台宗で無明を断ずる過程を表すとしたことは独特の解釈だと思えます。このことにつきましては、今はそれ以上踏み込まないことにします。

それから、密教の説は『大日経義釈』巻六、或いは『大日経疏』巻九に見られます。そこでは、「六種震動の義は余経にその相を説く」として、更に「今、此の宗の秘密の釈には六種は貪・瞋・痴・見・慢・疑の六根本煩惱のことを言う」と、密教の深秘の釈を示しています。つまり、単に地面が震動するという話だけではなく、煩惱論に基づく方向に持っていくわけですね。このことは、私自身の課題ということでも、もう少し考えなければいけないのですが、少しお話させて頂きました。

龍女の成仏に戻ります。そのことを日本天台で一番先に論じたのは最澄ですね。晩年の著、『法華秀句』の説はよく知られているかもしれませんが、簡単に紹介します。最澄は『法華経』の力で龍女が成仏するということを強調し

ました。また、最澄が即身成仏を一生成仏に限定せず、上・中・下に配当して三生成仏まで論じたことは大きな特色ですが、それは必ずしも後の時代に踏襲されるわけではないとしても、ともかく速く成仏することができると主張したわけです。そして、成仏の位を分真証としたのは、天台の六即の五番目に当て嵌まりまして、先ほどお話し致しました天台の修行の段階で、聖者の最初のところ、つまり初住位を意味していると見てよいと思うのです。これは今、あまり深く入りません。

また、天台宗の即身成仏論で大きな問題になるのが、成仏する時に身体がどうなるかということなのです。教理上は、我々の生きている身体が法身にならないといけないのですね。その点につきましては、『法華秀句』、要するに最澄の時点では、まだ議論があまり十分に尽くされてなくて、変成男子において身体を捨てるか捨てないかという話題になっていきます。これでは、特に男の場合はどうなるのかという問題が残ってしまいます。ですから不十分な議論なのですけれども、有る人が、変成男子で一旦男に変わって成仏することならば、「取捨を免れないだろう」と、つまり今の身体を捨てて、新しい身体を得ることになるだろうと批判しているのです。それで、その後の最澄の見解が極めて注目され、「常平等」と「常差別」という言葉を使って、「常平等だから法界を出ない」、「常差別だから取捨をさまたげない」と二通りの解釈を施したのです。なお、天台宗では法界を「ほうかい」と読みます。それで、常差別というのは、いつでも差別があるという意味ですね。ですから、いつでも差別があるから取捨は容認され、現在の身体を捨てたり、新しい身体を得たりしてもよいことになります。だけれども、常平等という観点から言えば、法界を出ることはないのだから、つまり取捨はないという意味になるかと思うのですね。この主張は、有名ですが、実はあまり十分に解説がされていないように思うものですから、もう少し検討しましょう。私は実は大変な名言であると捉えています。

そこで、安然が法華円教の即身成仏について著した『即身成仏義私記』を見ます。そこには、「常平等であり、色

香中道であつて、生・仏は皆如である」と書いてあります。常に平等なのであり、色香中道、つまり天台宗の言う「一色一香無非中道」であるから、眼の前にあるものに永遠の真実があることになります。だから、「生・仏」、つまり衆生も仏も皆如、真如であるということです。それで「常差別だから、凡夫とか聖者とか、因とか果とかの区別がある」ということを、安然が解説したわけですね。そして更に、「大乘止観等の諸文の説である」と述べています。これが非常に大事なことなのです。どういうことかと言いますと、これは実は『大乘止観法門』という書物に「常平等」、「常差別」という言葉が出て来て、それを解説していることを意味しています。このことの指摘があまりされていない。『大乘止観法門』という文献は、これは天台宗の祖と言われている智顛の師に当たる慧思という人の著作と伝えられています。因みに、聖徳太子はこの慧思の生まれ変わりという説、いわゆる南岳慧思後身説は御存じでしょう。『大乘止観法門』には真撰か偽撰かという問題は残っていますが、ともかく平安初期の人はこの文献は慧思のものとして扱っています。その中に、常平等と常差別を挙げていて、常平等の説明は「仏も無く衆生も無い」としています。つまり平等という観点からいったら、成仏とかそういうものはもうないわけで、仏と衆生との区別もないのだから、区別を越えて、仏という概念も、衆生という概念もないということになって来ます。平等ということにつきましては、安然の思想を考える上でも非常に大切なものですが、ここでは『大乘止観法門』に今お話ししたような記述が見られて、そういう発想が最澄に流れていたということが、これを見てはじめて理解できるということ、それが重要なのだらうと思います。

以上のことから分かりますように、平等と差別というのは常に同時に存在します。この講堂での私の話について言えば、皆さんが私の声を聞いているというのは、同じ声を全員聞いていますから平等になります。ただ、どういうふうに理解しているか、或いはどういうふうに感じているかは、全員が異なった状況かと思えます。差別というのは、現在一般に使われている意味とは異なり、単に違いがあるという意味でよいかと思えます。ですから、常平等と常差

別は、同時のこととなります。このことを安然是、『教時問答』巻一では、簡単に、「理は常平等であり、事は常差別であつて、常平等はそのまま常差別、常差別はそのまま常平等である」というような説明をしています。安然是この程度のことしか言っていないで、この語による議論は後にもあまり展開しないのです。「常平等」、「常差別」というのは名文句であると思いますが、私は少々不思議なことにように思っています。

そして、そういう発想があつて、常平等でしたら、成仏なんていらぬのではないかと、または、もともと仏なのではないか、というような発想にもなりますが、そこには区別すべき違いがありますので、その説明をしていきます。その前に、円仁が即身成仏思想において、非常に大きな役割を果たしたということをお話しします。これにつきましては、貞観五年、八六三年の時に、円仁はもう七〇歳で、没年の前の年ですが、法華会がありまして、そこで即身成仏が問題になったという記録があります。それは安然の『即身成仏義私記』の巻末に書かれています。安然是二十三歳であつたと考えられ、その時の様子がそこから窺われます。

天台宗では「一生超登十地」と言つて、一生の内に十地まで到達できるという発想があります。『大日経』にも「十地をこの生のうちに満足する」という記述がありまして、それらは一生中に初地乃至第十地にまで行けるといふ教義です。それに対して、円仁は「観智純熟」といふ言葉で説明したとされます。観智純熟するといふことで、第十地まで行く。ところが一生超登十地というのは、我々の肉体が残つたまま行くといふ発想ですので、この円仁の説を解説したものの中には、一生の内に十地に至つて肉体があるのは、一生超登十地だからであるからといふような説明をしているものがあります。その考え方は、恐らく中国天台の理解としては合っています。ところがここでの解釈は非常に難しい、そういうふうには誤解されるぐらい難しいですね。つまり、「大師が答える」として、円仁の答を紹介しているのですが、「此の人、観智若し熟せば、即ち超えて十地に入る可し」と書いてあるように、円仁の場合は無生法忍を得ることによつて、観智が純熟すれば、当然第十地に行く、観智順熟した時点でもう肉身は法身に變化し

ているという発想ですから、一生超登十地だから肉身があるというのではなくて、当然、誰でも無生法忍を得れば、一生超登十地できるという主張になっているのです。このように、一般的な理解とは違った見解を示していると言えます。そこで、肉体がそのまま存することにつきましては「観智未熟」という言葉で解説することにより、一生超登十地だから肉身があるというわけではなくて、観智が熟していないから第十地に超入したとしても肉身がまだ残ってしまうという解釈をしています。ここは少し分かりにくい話です。

また、円仁の発言として、煩惱即菩提・生死即涅槃を根拠に、身体を捨てることもなく、新しい身体を受けることもなく、即身成仏することが記されています。そういう立場が最も根本的なものになります。それで、そこにいた一人である常済は、そのことを知ったのにどうして即身に作仏しないのかということを問うわけです。その問に対して円仁は、そういったことを聞くだけでも作仏に外ならないことを述べます。それは、言わば天台の六即の二番目である名字即到該当します。勿論、仏教では修行の階梯を設けますから、実は、もうこういう話を聞けば成仏しているとは言っても、まだ上の段階があるという話になります。円仁も、六即到言及し、名字即から究竟即の毘盧遮那まで五段階あることを説いて、「至極してこれを言うならば、円教の俗諦は不生不滅であり、只、此の身は即ち法身であるから、何を捨て、何を取るのでしょうか」と示すことで、我々の身体はもともと仏の身体と同じものであって、だから何も取捨するものはないと述べたのです。但し、実は身体が変化することを認め、身体が法身に転じていく段階を認めているものですから、若干分かりにくいところがあるかもしれません。

また、人の身体だけでなく、理論としては我々の目の前のものに永遠の姿、真理を見るところにはあり得るわけです。この法華会の時には、更に、草木成仏の話もあったということが書かれていて、執者、つまりとらわれのある人が、草木成仏を「依報随作」としていると記しています。それを、簡単に言ってしまうと、ある仏が成仏すれば、その仏に付随して草木も仏になっただけであって、草木が自ら作仏することは認められないというような考えを、

執者が論じていることを意味します。しかしながら、円仁は草木が自ら成仏することを許していると述べているわけです。この草木成仏の義というのは、後に安然が完成させていきます。これも今は省略致しますが、以前から、幾つかの優れた論文があります。

それで、成仏の話題を進めます。これからお話しすることは、大きく分けて二つの内容になります。我々はもともと仏であるという発想が天台宗にはあります。もともと仏であるということは、或いはもともと成仏しているということにもなります。それと、先ほど見ましたように、実は成仏などはないのであり、究極のところには、成も不成もないとする話が出てきます。

それらを安然がどういうふう整理したかといいますと、やや特殊な整理の仕方をして、区別をしていきます。つまり我々はもともと仏であるという考え方と、究極のところでは成仏も何もないという考え方、同じなのか違うのかという、そういう話になります。

それで、安然の『教時問答』巻一の説に準じて、真如随縁論についての話をします。真如が変じて仏となるという考え方に繋がります。真如随縁は真如不変と同時に考究する必要があります。そこで先ず『円覚経』、これは非常に大きな問題がありますが、華嚴宗では大事な文献で、そこに即身成仏に関することも幾つか出て来ます。安然は『円覚経』の、「一切如来の妙円覚心は、本より菩提も涅槃もないし、また、成仏も不成仏もない」というような経文を引用します。成仏も不成仏もないならば、即身成仏なんてないだろうということになりますよね。では、それはどういう意味なのかということ、安然は「真如不変の義」であると説明しています。

そして、次の問の中で先ず「身心が本より成仏している」ことが書いてある『華嚴経』を引いています。この『華嚴経』の文が問題になります。これは実は、六十『華嚴』や八十『華嚴』ではなくて、明勗という人の『海印三昧論』なのです。何が記されているかといいますと、「遍く十方に行つて成仏を求めても、身心が本より成仏している

ことを分かっていないし、昔、精進して生死を捨てたとしても、生死即涅槃について分かっていない」ということなのです。このことで、何が注目されるかといえ、安然撰と伝えられるものも含め、密教系の幾つかの異本『即身成仏義』には同文の前半が「華嚴經に云く」として引かれているのですね。

安然がその次に引用するのは、再び『円覚經』で、その中に有名な「衆生本来成仏」という言葉が出て来ます。先ほどの文では成仏がないと言って、今度は本来成仏です。中国語としても日本語としても、かなり変な言葉ですね。成仏と言っても、これは「成仏する」という意味がないのですよ。「本来成仏している」としか読めません。もともと成仏しているということと、先ほどの成仏も不成仏もないということと、どういう関係なのだろうということになります。同じ『円覚經』に説かれているわけです。それで、その後に『維摩經』や『菩薩処胎經』の文を引きます。『菩薩処胎經』の該当箇所は、中国天台で龍女の成仏を説明する時に使うものです。この箇所での引用文には言及がありませんが、後で申し上げますように、この經には女性も身体の捨受なく成仏することが説かれていますので、非常に重要なのです。ここで安然が言及するのは、「凡夫も賢聖の人も、平等にして、高下無し。唯、心垢の滅のみ在り。証を取ること、掌を反すが如し」という偈文です。そしてそれらを、「真如隨縁の義に約して説く」と結論づけています。真如隨縁の方は成仏を認める方です。それで、真如不変の方は認めない方です。ここでの区別はやや難解かもしれません。

そこで、安然自身、新たな問答により、それを更に説明していきます。結論を言えば、本来成仏というのは、新たに成仏するという意味はないとしても、成仏という相対性を持つ用語があることから真如隨縁の義とするのです。真如不変というのは、言葉としての成仏も不成仏もないこととなりますので、『菩薩処胎經』には「証を取ること」が記されていることから、真如隨縁の義となると言えます。

安然はこれらのことを、別に一切一心識と一心一心識とに分類して説明していきます。今お話したことです、

本来成仏というのは、もともと成仏しているという意味で、既に成仏しているのだから成仏するという意味はないのですね。けれども、成仏という言葉は使っているということで、真如随縁の義であると説明され、それは更に言うと、一切一心識の義であるということになります。一切一心識は『釈摩訶衍論』に基づいて、安然の教理の中で展開する言葉ですが、阿梨耶識の次の第九識が一切一心識になります。そして、一心一心識が第十識になります。それらは、『釈摩訶衍論』では、第八の阿梨耶識心に続けて、第九の多一識心と第十の一一識心となっています。それで、一心一心識でしたら、もう相対的に表す言葉がないわけですから、そこには「煩惱・菩提、生死・涅槃、凡夫・諸仏」も何もないという、真如不変の立場になるわけですね。従って、成仏も不成仏もないと。それで、本来成仏のようにもともと成仏していると言っているとしても、成仏という言葉は不成仏に対する表記ですから、それが一切一心識であるという意味になるわけです。このように一切一心識という用語を使っていますが、ここではそれは、もともと仏であるという立場を説明するための言葉になっています。ですから、有名な「地獄も天宮も、皆浄土であり、有性も無性も齊しく仏道を成ずる」という文を含む、『円覚経』のまた別の記述を使って、その論拠とすることになります。これは、応和の宗論では天台宗の良源と、法相宗の仲算がそれぞれ異なった読み方をしたという伝説で有名ですね。ともかく、ここでは一切一心識と一心一心識の両義相俟って、教義を成立させていることに留意する必要があります。

ところで、本来成仏というのは行位論から位置づけられないかという問題があります。このことにつきまして、安然是『普通授菩薩戒広釈』という戒律の書物で、『円覚経』に基づく、「一切衆生、本来成仏」という立場を「理即仏」と説明しています。六即の最初の理即には、原則的に成仏するという意味はありませんから、これでよいことになります。そして、同書ではその後、『梵網経』の「衆生が戒律を受ければ、即座に仏の位に入る」という文を挙げ、それは即身に名字即に入ることであり、名字仏の位であるとしています。

ここまで、真如不變・真如隨緣、或いは一心一心識・一切一心識といった言葉を活用した安然の教義を紹介しましたが、やや錯綜していたかもしれません。要するに、即身成仏の意義を説くことは諸学匠にとって大きな課題ではあるのですが、成仏を否定する理論があることにも注目しておく必要があるということです。類似したことは、『大日經義釈』でも説かれ、口伝として尊重されることもあります。

それは『大日經』の「我覚本不生」という言葉を解釈して、『大日經義釈』巻五、或いは『大日經疏』巻六では、「我覚本不生とは、自心が本より本不生であることを覚了することであり、それが成仏である。しかし実には覚もななく、成もない」とします。つまり、成仏と言っておいて、「無覚無成」を実義としているのです。これを理解することは簡単ではないかもしれませんが。究極のところを説明しているとも言えるからです。しかし、本覚思想的に理解して、低い時点の現実肯定に結びつけることも可能と考えられます。ともかく、成仏とはどういうことなのかということは、我々の現実世界をどう捉えるのかということと直接に結び付いていますし、天台学や密教では現実の中に永遠の真理を見出そうとします。そういつたことを、誰がどのような観点で認識できるかという問題があります。実際には成仏などないと言えは、却って分かりやすい点もありますが、成仏した時点での認識を説いているとも言えます。実色々と難しいのですが、以上のような発想が、非常に重要なものではあるということは、お分かり頂けるかと思いません。

そこで、次に安然の『教時間答』巻三に引用される諸文に依って、即身成仏とはどのように考えられるか見ていきたいと思えます。即身成仏というのはどういうものか、問の中に「神通乗」とか「一念即到の菩薩」とか書いてあるのは、時間的に一瞬に成仏するという意味が重要であるということです。但し、それを密教の特色とするとしても、一生のうちに成仏するという意味が重なることで、その特色が明らかになります。答の中では、幾つかの密教文献が引用されています。『大日經義釈』、『大日經』、『菩提心論』、『尊勝瑜伽』、『観音瑜伽』、『五秘密儀軌』等ですが、こ

れらには一瞬を強調するものだけでなく、一生における成仏を強調するものもあります。今はこれらのことにつきましては省略し、天台宗の特色となることのみ、若干お話しすることにします。

当然、『教時問答』は密教を中心とした書物ですが、天台は円密一致ですから、密教以外の典拠も引きます。ここで引かれているのが、『法華経』の八歳の龍女ですとか、先ほどの『菩薩処胎経』です。『菩薩処胎経』には「魔・梵・釈・女」、つまり魔王とか梵天とか帝釈とか女の人が、「皆、身を捨てず、身を受けず、悉く現身に於いて成仏を得る」ということが書かれています。これは中国の天台宗以来、龍女成仏の解説中で使われるものです。まさにその身体のまま成仏すると書いてあります。それに加えて、『無量義経』で「是の身に於いて無生忍を得る」と説く文を引いたり、『仁王経』で「五千の女人が現身成仏する」と説く文を引いたりしています。『仁王経』には原典と同じ文がありませんが、安然是他でも同様に引用します。こういった『法華経』ですとか、純然たる密教文献でないものを、なぜ密教と同じ即身成仏の証拠とできるのかということを議論しているのです。そして、理と事がある真言密教には異なるけれども、『法華経』や『菩薩処胎経』等の大乘仏教も理としては密教に等しく、「唯理秘密の真言教法」であるとしています。これは、円仁の作った理論を踏襲したものです。

このように、円仁の説に基づいて、安然是諸大乘仏教も理としては真言密教に他ならないことを主張しますが、問題は密教の修行が必要かどうかということになります。このことについては、『菩提心義抄』巻一で扱っています。先に結論をお話ししますと、安然是即身成仏には必ず密教の三摩地法が必要であると説きます。注目されるのは、問の中で、『仁王経』の五千の女人は仏世の成仏、『菩薩処胎経』の魔・梵・釈・女は無仏世の自観成仏、『無量義経』の是の身における得無生忍は仏滅後の持経の成仏であるとして、それらの経力の問題にまで言及していることです。そして、安然の答は、『法華経』等の諸大乘経で、仏は三摩地法を説いたのではあるけれども、伝法の菩薩が書かなかっただけであるとしています。そして、「仏道を成ずる時に、内心に法を観ずるのを三摩地と名づけ、初住の成仏と名

づける」と述べています。初住の成仏というのは、天台宗の龍女成仏に関連してお話しした通りですが、安然是密教を中心とした学者ですので、円仁の学問に準じて、密教の立場から円密一致の即身成仏論を構築したと言えるでしょう。

V まとめ——安然の密教——

最後に、最澄から安然への直接の流れを、秘密という言葉を鍵としてお話しして、まともとさせて頂こうかと思えます。

その内容に入るための前提を申し上げます。私の立場は教学の研究ですので、例えば歴史系の本で顕密仏教というような言葉が使われていますが、必ずしも賛成していません。実は、顕密という言葉の定義は易しくはないので、秘密という言葉については、天台教学でも『法華経』は秘密の教えにもなるし、秘密ではないとも言えます。そして、秘密には「奥深い教え」という意味になる要素があり、それが重要なものですから、『法華経』の場合にも奥深さを秘密と看做すことは注意すべきなのです。

秘密に奥深い教えという意味があることは、中国、日本で共通しています。秘密には隠しているという意味がありますから、『法華経』より前の経典では秘密にしている説かなかった教義を『法華経』は説いているということで、『法華経』を秘密の教とするのは、奥深さを秘密とするわけです。それは具体的には、二乗作仏ですね。その義を説いているから『法華経』は秘密の教えであるという解釈は成り立ちます。もう一つは、先ほどの円仁のように、密教との関わりから、諸大乘経典は理秘密教であり、密教に他ならないという立場もあります。

それでは、顕の方はどうかと言いますと、どうしても、浅略であり、低い教えであるという意味があるのですね。そういった価値判断がはっきりしているのは、『弁顕密二教論』です。ですから、顕と密を結び付けて顕密という呼

称を用いるとしても、その定義づけは浅深のことを考慮に入れてなされなければならないのです。顕と密は対等に並べることが難しいものですから、本来は顕密という言い方は一般的には使いにくいのです。しかも、『弁顕密二教論』のようであれば、顕密とは全ての仏教を含みますから、顕と密をどこで区切るのかということも課題になるでしょう。

ともかく、ここまでは顕と密とでは密の法が深いという観点からの話をしています。それで、密という語の意味を細かく分析して論じたのは安然なのですが、ここでは最澄との関係に絞って、少しだけお話ししたいと思います。

最澄の著作として取り上げるのは、『守護国界章』巻下之下と、『法華秀句』巻上本になります。それらに記されているのは、最澄と徳一の論争で、法相宗の徳一は、密の方を低く捉えようとしているのです。そのことに対して最澄が反論していて、実はあまり噛み合っていないのです。言ってしまえば、それぞれの立場を主張しているだけなのですけれども、秘密という言葉と声聞の作仏について、大変面白い議論をしています。『守護国界章』と『法華秀句』には、同じようなことが書いてあります。その論争について、安然是『菩提心義抄』巻二で「秘密」という言葉を整理する中で触れているんですね。最澄の名は書かれていませんが、明らかにその説を紹介していて、注目されると思います。

『守護国界章』と『法華秀句』の内容はほぼ同様で、徳一のことを鹿食者と呼んで、その説を批判しています。徳一は「大乘十法経に云く」として、『大宝積経』大乘十法会の文を引用して自説を展開します。それは『大乘十法経』と同じ内容と言えます。その中に「善男子よ、何が如来秘密教なのであろうか」とありまして、続けて、「善男子よ、私が、声聞が阿耨菩提を得ると記するのは、此れ応に爾るべからず」とあります。ここで「記する」というのは授記のことで、これが一つ目の秘密です。そして原文では、合計十の秘密が「此れ応に爾るべからず」と説かれますが、問題になるのはこの一つ目の経文で、最澄は「記密」と表記しています。徳一はその経文を承けて、「声聞が

阿耨菩提を得ると記するというのは、此れは不定性に約して仏道を得ると説くのであって、決定性に記するのではない」としています。これは五性各別説に立つ法相宗としては意に適った解釈でしょう。成仏の可能性がある不定性が、記別を与えられることは徳一にとって問題ないわけです。そこで、徳一は「法華經を密意の教と名づけ、権と名づける」と、『法華經』は秘密教であり、権教であるという結論を導きました。それに対して、最澄はその授記の密を、「其の密の大意は、時徳の密に約する」と主張したのです。この時徳の密という観点は少々分りにくいかもしれませんが、後でも言いますように、安然にとって重要な用語となるのです。最澄の見解は、「時に非ざる授記を、名づけて密教と為すのであって、記したとしても成ぜざるを密意と名づけるわけではない」ということでありまして、最澄にとっては非時の授記、つまり、時が至っていない段階での授記に秘密の意味を見出したわけです。勿論、最澄は、『法華經』で説く二乗作仏の義に沿って解釈したということなのですが、この論争は十分に議論を尽くしてはいないとあります。それは、二人が五性各別を説く立場と、定性も不定性も関係なく一切皆成を説く立場でありまして、それぞれが揺るがし得ない結論を持っているのですから仕方がないことかもしれません。

ここでお話している秘密に関する議論は、やや特殊なものです。安然は密教や天台宗の秘密義を詳細に論じています。その中でこの『大乘十法經』に言及します。すなわち、『菩提心義抄』では、法相宗が『大乘十法經』を「隱密不了義法」と捉えたとします。一方、天台宗の立場を、「叡山では判じて時徳の密とする」と述べているのです。これはまさに最澄の説です。そして、安然はそれを具体的に説明して、「若し天台の義門によってこれを判ずるならば、声聞成仏を時徳の密となすのである。これは法華の前に未だ説く可きではないので、機のために密かに声聞の実徳を説くのを時徳の密と名づける」と述べています。これは、最澄の説を紹介し、解説したものとして注目されるのではないのでしょうか。つまり、『法華經』以前だから、こっそり説いたということですね。安然は、このように時徳の密を論じたのです。

このように、真言密教や天台教学とは異なった秘密義についての議論がなされたことも意義のあることかと思いません。それと、安然が最澄説を自身の著作の中に組み込んでいることも注目すべきことと言えます。安然は最澄の撰述を、そう多くは引用しません。それは安然が密教を中心とした学匠であり、円仁の説を基盤としていたことに関わります。しかし、安然は最澄の諸著作を相当に大事にして、それなりにその業績を活用しています。

本日は、幾つかの例を挙げて、最澄、円仁、安然という、それぞれ師弟関係にある学匠の話を見せて頂きました。それは比叡山の仏教が確立する流れとも言えるでしょう。特に台密と言いますと、安然が大成者として有名ですけれども、実は円仁は勿論、最澄からの流れも非常に重要なものであると、そういうことの一端を今日は述べさせて頂きました。不十分な内容であったと思いますが、以上とさせて頂きます。御清聴有り難うございました。

(本稿は二〇一五年十二月七日に、大谷大学尋源講堂で開催された仏教学会公開講演に基づく論考である。)