

東密と台密の相互影響から見た受容と研鑽の展開

↳ 事相・教相両側面からの討究

序論

第一章 東密の形成と空海の凶像制作を中心に（平安時代初期）

第一節 空海の曼荼羅思想

一項 密教における凶像の位置づけ

二項 空海の四種曼荼羅思想

一 四種曼荼羅思想の内容

二 四種曼荼羅思想による經典解釈

a 『大日経開題』 b、『金剛頂経開題』 c、『法華経開題』

三 『十住心論』『秘蔵宝鑰』の帰敬序に表れた四種曼荼羅思想

第二節 空海請来による請来美術と密教凶像の製作

1 10 11 11 18 18 31 44 51

一項 空海が請来した美術

二項 空海が製作に関わった凶像

a、千手観音曼荼羅 b、請来凶像の転写と新たな凶像の製作

c、金剛薩埵十七尊曼荼羅

d、四大明王の彫像と四摂・八供養・八方天の絵像

e、金剛峯寺金堂の諸尊 f、東寺講堂の立体曼荼羅

第三節 複数の経典によって構成された東寺講堂立体曼荼羅の製作

一項 東寺講堂立体曼荼羅についての解釈をめぐる議論

二項 空海における三輪身についての再検討

三項 空海思想に見える尊格の位置づけ

## 第二章 台密の形成と東密からの影響（平安時代前期）

### 第一節 台密の形成

63 52

85

88

99

107

145

145

第二節 初期の天台密教と空海密教との関係性

- 一 最澄と空海
- 二 空海に対する円仁と円珍の態度
- 三 安然による空海の捉え方

第三節 東・台両密の橋渡しとなった人物達

- 一 東密宗叡・玄静と台密安然
- 二 東密淳祐・元杲と台密良源の交流及び小野流祖仁海
- 三 台密皇慶と高野山金剛三昧院本『四十帖決』

第三章 台密の独自の展開（平安時代前・中期）

第一節 台密で独自に発展した事相

- 一項 阿字観本尊に関する台密の言及
  - 一 台密における阿字観の評価
  - 二 台密の文献に残された阿字観本尊に関する記述

241 238 235 235

234

218 211 203 203

194 186 180 180



## 第四章 東密による台密の受容と展開（平安時代後期～鎌倉時代）

### 第一節 東密で用いられた図像に見られる台密の影響

#### 一項 東密の阿字観本尊成立に見られる台密の影響

一 東密の阿字観と阿字観本尊に関わる文献

二 東密文献に見られる九重阿字観

二項 東密の紅頗梨色阿弥陀如来像の成立と台密の阿弥陀法の関わり

一 紅頗梨色阿弥陀如来像の思想的背景と成立時期

二 常行三昧堂本尊と紅頗梨色阿弥陀如来の図像的比較

三 曼荼羅上における大日・阿弥陀の本尊位の交替

三項 東密の仁王経曼荼羅製作の意図とその分類

（仁海本仁王経曼荼羅の成立に見られる台密の影響を中心に）

一 仁海本曼荼羅考案の背景

a、五大明王を中心とする仁王経曼荼羅 b、仁海本における

東上配置の背景 c、仁海が金剛利菩薩を鉤形に表した背景

382

378

371

365

356

354

348

327

326

325

325

- 二 定海本曼荼羅考案の背景
- 三 後世の人師による仁海本への言及

第二節 東密で成立した両部而二不二思想における台密の影響

- 一 項 東密濟暹の両部即一思想と台密の言説
  - 一 空海・覚鑿の両部思想概観
  - 二 円珍の両部即一と濟暹の引用
- 二 項 東密の『瑜祇経』解釈の変遷における台密安然の影響

第五章 台密による東密の再受容

↳ 東密で成立した両頭愛染の動向を中心に↳ (鎌倉↳南北朝時代)

- 第一節 東密・台密における『瑜祇経』所説の尊格理解
  - 一 東密における愛染明王の理解
  - 二 東密と台密の仏眼仏母に関する尊格理解の差異

第二節 鎌倉時代以降の東密における愛染明王の一展開

↳ 両頭愛染曼荼羅図を中心に ↳

一項 宗教思想史研究における両頭愛染についての評価

二項 慈悲形と忿怒形の両頭愛染

三項 愛染・不動二明王の組み合わせと金胎両部

第三節 両頭愛染に関する次第類の分析

一項 金沢文庫蔵書に見られる両頭愛染に関する次第類

a、『一身両頭六臂愛染王』 b、『両頭八臂愛染法王記』

c、『両頭八臂愛染王記』 d、『渴秘』 「造人形杵事」 e、『隆鏡抄』

二項 高野山持明院蔵両頭愛染曼荼羅図と両頭愛染法

第四節 台密による東密の愛染法に対する批判と受容

結論

凡例

・本論では、平安時代について、初期・前期・中期・後期に大別して論じている。その概念は、現在通例となっている歴史区分に従っており、律令制再興期の九世紀～十世紀初頭を前期、摂関期の十世紀～十一世紀中期を中期、院政期が始まる十一世紀中期～それ以降を後期とした。なお、最澄と空海の時代に限って、初期という分類を使用した。本論に登場する主な人物を時代別に配せば

最澄・空海↓平安初期

円仁・円珍・安然・宗叡↓平安前期

皇慶・覚超・元杲・仁海↓平安時代中期

実運・実範・覚鑿・覚禅↓平安時代後期

頼瑜・道範・慈円↓鎌倉時代

となる。

・人物の生没年代については、必要に応じてなるべく付したが、生没年が不明の場合には付していない。また、基本的には一度生没年を記した人物については、それ以降は付していないが、特に時代を確認するために改めて付すべきと考えた場合には複数回、付した場合もある。

・各章の必要箇所を図を伏したが、図の番号については、改章のごとに「図1」から  
はじめ。

- ・『大正新修大藏経』↓『大正藏』
- ・『大正新修大藏経』図像部↓『大正図像』
- ・『定本弘法大師全集』↓『定弘全』
- ・『弘法大師全集』↓『弘全』
- ・『興教大師全集』↓『興全』
- ・『真言宗全宗』↓『真全』
- ・『続真言宗全書』↓『続真全』
- ・『日本大藏経』↓『日藏経』
- ・『大日本仏教全書』↓『日仏全』（二段組本を使用）
- ・『天台宗全書』↓『天全』
- ・『続天台宗全書』↓『続天全』

## 序論

東密と台密の両語が最初に用いられたのは『元享釈書』諸宗志である。そのうち「三論」「唯識」「律」「華嚴」「天台」「密」「禪」の七宗を説明する中の、「密」において

延曆之末伝ニシテ 伝教・弘法一時ノ異受ナリ。故ニ有ニ東密一、有ニ台密一。台亦有ニ慈覚・智証之再凜一。東亦有ニ小野・広沢之競伝一。

(『日仏全』一〇一・四六六頁・下)

と用いられたのが初出とされる。『元享釈書』は鎌倉時代に臨済宗の僧、虎関師錬(一二七八〜一三四六)によって撰述された日本初の仏教通史である。つまり、鎌倉時代後期頃には、弘法大師すなわち空海の伝えた密教を東寺の密教として「東密」と、伝教大師すなわち最澄が伝え、慈覚・智証の両大師すなわち円仁と円珍が再伝し

た密教を天台の密教として「台密」とする通称が成立しており、両者は区別して認識されていたと理解できる。

現在の密教研究においても、真言宗の密教を東密、天台宗の密教を台密と分類し、その研究内容は、教相分野と図像学に大別される。さらに、その中間的な存在として修法儀式や修行における観想法などの事相分野が存在していると言えよう。なお、場合によっては図像に関する論説も事相分野に分類されることがある。実際に真言密教によって教義を立てる東密と、天台教学と密教教学を一致させる円密一致を主張する台密では教義的立場が相違するため、東密・台密の分類は妥当である。また、教相と図像学そして事相という分類も、それぞれが独自に発展した部分があるため、論を立てる上では必要である。しかし、筆者は、このような分類が固定観念として定着すること、逆に見誤って認識されている事例が多くあるということ、これを指摘したい。事実、東密で発展したと考えられる問題でも、東密の学系を研究するのみでは解明できず、台密の人の記述を参

照することによって、解決の糸口がつかめるようなことが多い。また、図像の配置や像容にも教学的・思想背景が多分に表れており、教相と事相や図像は切り離すことのできない存在なのである。さらに、台密の人師達は当初、自らの密教を指して「真言教」ないし「真言宗」と呼んでいた。本論で扱う文献においても、特に台密の安然などは自己の密教を指して「真言宗」と言う。すなわち平安時代前期頃には、東・台両密の区別は、明確でなかったと考えられる。

そこで、本学位申請論文では、右記に示した分類を踏まえながらも、教相・図像学・事相は切り離せるものではなく、全てが関わり合っていることを念頭に置き、東密と台密の両者は全く別々に発展したのではなく、密接な関係を持ちながら、互いに影響し合い、それぞれを展開を見せてきたことの一端を考察していきたい。

さて、ここで本論を展開する上で先に述べておきたい概念について触れておく。まず、本論では空海を東密の大成者と位置づける。しかし、空海の時代には天台密教が確立されていたとは言い難いた

め、無論、東密・台密の区別も用語も存在しない。前述したように用語の初出は鎌倉時代後期頃である。しかし、本論では両者の区別と位置付けをはっきりさせた上で、両者の交流や影響関係を探っていくために、あえて、平安時代の事例においても東密・台密という用語を使用した。また、本論では度々顕教、密教というの概念を用いる。日本における顕教・密教の概念は空海に始まり、以降、東・台両密で現在に到るまで継承されている。顕教とは密教以外の全ての仏教を指して、密教側から呼んだもので、言語や文字で説き示された釈迦の教えを指しており、文字によって顕らかにされているため顕教と言う。対して密教は、経典などの文字に示された内容だけでは理解し得ない教えであることから、秘密仏教の意である。この秘密について空海は「秘密ニ且ツ有ニ二義一。一ッハ衆生秘密、二ッハ如来秘密ナリ。（『大正蔵』七七・三八一頁・中）」と定義する。この如来秘密とは、機根や修行の段階によって説くことのできない教えがあるため、如来の側から衆生に対して秘密であるという意味であ

り、衆生秘密とはこの身このままで仏になる、いわゆる即身成仏を説く密教において、自分自身が自己の仏性に気づかず、さとの可能性を秘密にしている、すなわち、自分自身への秘密を意味している。このようなことから、密教は顕教との差別化をはかり、密教こそが最も勝れた教えであると主張するのである。

さらに、本論では、「両部」という用語を用いる。「両部」とは密教において最も重要視される『金剛頂経』に基づく金剛界の教えと、『大毘盧遮那成仏神変加持経』（以下『大日経』）に基づく胎蔵の教えを指す。『金剛頂経』というのは一つの経典を指すのではなく、大部の『金剛頂経』系経典の総称であるが、これらの多くが不空（七〇五〜七七四）訳であるため不空の系統を受け継ぐ密教である。また、『大日経』は善無畏（六三七〜七三五）・一行（六八三〜七二七）による訳出であるため善無畏系の密教を受け継いでいる。また、同様に「三大部」ないし「三部立て」とも言う。これは、両部に『蘇悉地経』に説かれる蘇悉地の教えを加えたものである。元

来、東密では両部を、台密では三大部を重要視する。

また、『大毘盧遮那成仏経疏』（以下『大日経疏』）と『大日経義积』の関係である。両書ともに『大日経』の注釈書であるが、その成立は『大日経疏』が先行しており、『大日経』同様、善无畏と一行の手によって記された。対する、『大日経義积』は一行の死後、智儼や温古などが『大日経疏』を再治し、治めたものである。なお、東密では後人の加筆があることを理由に『大日経義积』を重要視せず、基本的に『大日経疏』を使用する。対する台密では、円仁や円珍といった密教家達が『大日経義积』を重要視したため、基本的に『大日経義积』を用いるようになった経緯がある。

最後に、平安前期に入唐を果たした人師達を総称して「入唐八家」と呼ぶ。「入唐八家」というのは真言宗の空海・恵運・常暁・円行・宗叡と天台宗の最澄・円仁・円珍の八人のことである。彼らは、後世の人師からも格別に名を挙げて引用されることが多く、日本密教を語る上では欠くことのできない人物達である。本論でも、空海、

最澄、円仁、円珍、宗叡などを議題に挙げている。

以上のようなことを踏まえて、内容に入っていくが、本論の全体的な流れを概観しておきたい。初め日本で空海による真言密教（東密）が形成、成立した。その後、最澄以降に現れた密教家達によって空海の教説から影響を受けながら、新しい密教を導入し、天台密教（台密）が形成されることで、我が国に二つの密教教団が確立された。最澄以降に急成長を遂げた台密は独自の発展を遂げ、当初の東密には見られないような教学や事相が展開した。さらにその後、そのような台密独自の教説を東密が受容し、そこに東密独自の解釈を加えることで、東密の新しい教説や事相が展開する。さらに、鎌倉時代以降、中世に至れば、台密の影響を受けながら展開した東密の新しい論説が独自の発展を遂げる。そうして、再度、台密がそれを受容して行くといった内容である。

なお、東密と台密の関係をみると、影響を与えた側よりも、受容した側の論説に影響関係や受容態度が示されることが多い。そこで、

本論では、両者の影響関係を探る上で、主に受容した側の論説に注目し、論を進めた。

まず第一章では「東密の形成」を論題とした。なお、本章においては、教育的な形成というよりも、空海がどのような図像製作に関わること、東密の立場を明確に表明したのかということに論点を絞った。そして、空海の図像製作の中でも、最も特徴的な東寺講堂の立体曼荼羅を例に取り、その思想的背景を探った。

また、第二章では「台密の形成」を論題とした。視野を広く持てば、多くの事例が挙げられるが、中でも中心的課題である円密一致に焦点を絞り、その変遷を見た。円密一致とは、密教側の分類では顕教で、天台教学の上では円教に位置する、『法華経』を中心とした天台宗の宗旨と密教の一致を指す。この円密一致論を展開した台密においては天台円教を密教と見るのか、顕教に位置づけるのかとすることが大変難しい課題であったと言えよう。そこで、台密を形成していく過程で展開される、円仁、円珍、安然といった人師達の

論を検討する。

一章、二章において、東密、台密のそれぞれの形成を概観した上で三章、四章では、特に平安時代を取り上げ、両章を通して東密が台密の教説や論説を受容する様子を見ていきたい。さらに、五章では、鎌倉時代以降の中世において、愛染明王という尊格の変遷の過程を論じる上で、台密が東密より受けた影響に触れて行く。

以上の考察から、全体を通して、日本密教における凶像ないし事相と教相の密接な関係に着目し、さらに、東密・台密の盛んな交流と影響関係について論じる中で、日本密教の捉え方を見直していきたい。

## 第一章 東密の形成と空海の図像制作を中心に（平安時代初期）

日本における密教を考える上で空海（七七四～八三五）は原点である。真言宗の宗祖として名高い空海は、それまでの我が国には取り入れられていなかった『大日経』『金剛頂経』を中心とする体系的な密教思想を唐より請来し、真言密教として確立した。

空海による真言密教教学の形成については、ここに列举しきれないほどの研究が、すでに提出されている。特に近年では藤井淳氏によつて空海の思想全般が再検討され、『空海の思想的展開の研究』という大著としてまとめられた<sup>\*)</sup>。しかし、空海の特徴は教学だけではなく、事相の面からも考えるべきである。それは、事相を重要視する密教の性格上当然のことであり、特に空海が請来ないし製作した密教美術は空海密教の特徴を探る上でも大変示唆に富んでいる。空海が請来した金剛界曼荼羅と胎藏曼荼羅という両部の現図曼荼羅を始めとした曼荼羅美術は、仏教・神道を問わず、

その後の日本における宗教美術に多大なる影響を及ぼしたと言えよう。また、こういった空海にまつわる美術を考える場合に重要になる思想が、曼荼羅思想である。この曼荼羅思想は密教特有のものと言え、密教図像を考える上で非常に重要である。そこで、本論第一章では、空海の密教を図像の面より考察し、思想との関わりを論ずる中で、教事一体の空海密教すなわち東密の形成を考えていきたい。

## 第一節 空海の曼荼羅思想

### 一項 密教における図像の位置づけ

さて、空海において図像とは一体どのような存在であったのか。密教における図像の位置づけについて、空海は『御請来目録』で

以下のように述べている。

法ハ本ヨリ無レケレトモ言、非レサレハ言ニ不レ顯レ。真如ハ絶レスレトモ色ヲ、待レテ色ヲ乃チ悟ル。雖レモ迷ニフ月指一ニ、提撕無レシ極リ。不レ貴ニハ驚レス目ヲ之奇觀一ヲ。誠ニ乃チ鎮レメ国一ヲ利レスル人ヲ之宝也。加以、密藏深玄ニシテ翰墨ニ難レシ載セ。更ニ仮ニテ図画一ヲ開ニ示ス不レ悟ラ。種種ノ威儀、種種ノ印契出レデ自ニリ大悲一觀ニ成ス仏ス。經疏ニ秘略ニシテ載ニセタリ之ヲ図像一ニ。密藏之要実繫ニ乎レ。茲一ニ。伝法受法棄レテ此ヲ而誰ソ矣。海会ノ根源斯レ乃チ当レ之ニ也。

(『大正藏』五五・一〇六四頁・中)

つまり、「真理はもとより言葉を離れたものであるが、言葉がなければ明らかにすることはできない。真如は現象世界を超越しているけれども、現象世界に現れるものを通じて真如を悟ることができるのである。月すなわち真理をさし示す指に迷いがあっても、その迷いに対する教化は限りない。目を見張るような奇異な教え

が貴いというのではなく、国を鎮め、人を利益することこそ宝なのである。その中でも、密教の世界はとても奥深く、言語文字によつては容易に伝えることができない。そこで、図画に描き表したものをかりて、まだ密教の世界を知らない者にこれを開示するのだ。さまざまな威儀や印契も仏の大慈悲より出たもので、一目で成仏することができる。経典や経疏などには秘かに略されているが、図像にこれを表現することができ、密教の肝要は実にここにあるのだ。伝法も受法もこれを棄ててはありえない。密教の海会の根源はまさにここにあるのである」と言つて、密教にとつては図像こそは、特に重要視すべきものであることを主張している。同書中には空海が師の恵果から伝法の際に受けた言葉として「密教の相伝は図画なしには行えない」といった内容が記されているが（本章二節に引用）、右記はこういった恵果の教えを、さらに空海自身が深め、密教図像のあり方を示したものと考えられる。図画は経疏には秘されているものを明らかにし、法を伝える

にも受けるにも必要不可欠なもので、密教の肝心は図像であり、図像こそが密教の根源であると宣言しているのだ。このことから、空海密教における図像の重要性を窺い知ることができると言えよう。

また、空海の『弁頭密二教論』（以下『二教論』）における「引証喩釈」の段では、法身説法を中心に頭教と密教の差別が述べられているが、その中に曼荼羅観を窺う上で重要な引用が見られる。法身説法とは、頭教では法身を真如または法といったものの人格化というように捉え、無色・無形であるため説法もしないと解釈するのに対し、密教では法身には色も形もあり、説法もあると解釈することである。これについて空海は『二教論』の「引証喩釈」の段で『入楞伽經』や『大智度論』などの経論から法身説法の証文を引き、

頭学ノ智人皆導（導）<sup>三</sup>法身ハ不<sup>ニ</sup>ト説法<sup>一セ</sup>。此ノ義不<sup>レ</sup>然<sup>ラ</sup>。頭密二

教ノ差別如レシ此ノ。審カニ察シ審カニ察セヨ。

(『大正藏』七七・三八〇頁・上)

すなわち、「顕教では法身は説法しないと説くが、これは誤りであり、顕教と密教の差別はここに引用した証文の通りであつて、よくよく考察すべきである。」と言つて、法身説法を盛んに主張している。この中の曼荼羅觀を窺う上で重要な引文というのが以下である。

金剛頂五秘密經ニ説カク。若シ於ニヒテ顕教ニ修行スル者ハ。久シク經ニテ三大無数劫一ヲ、然シテ後ニ証ニ成ス無上菩提一ヲ。於ニヒテ其ノ中間ニ十進九退ス。或ハ証ニシテ七地一ヲ、以ニテ所集ノ福德智慧一ヲ、迴ニ向シテ声聞縁覺ノ道果一ニ、仍シ不能レ能ハ証ニスルコト。無上菩提一ヲ。若シ依ニラハ毘盧遮那仏自受用身所説ノ内証自覺聖智ノ法、及ヒ大普賢金剛薩埵ノ他受用身ノ智一ニ。則チ於ニヒテ現生一ニ遇ニ逢ヒ曼荼羅阿闍梨一ニ、得レ入ニルヲ曼荼羅一ニ。為ニシ具ニ足スルヲ羯

磨<sup>一ヲ</sup>、以<sup>ニテ</sup>普賢三摩地<sup>一ヲ</sup>引<sup>ニ</sup>入<sup>シテ</sup>金剛薩埵<sup>一ヲ</sup>、入<sup>ニル</sup>其ノ身中<sup>一ニ</sup>。由<sup>ニルカ</sup>加持ノ威徳力<sup>一ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。於<sup>ニヒテ</sup>須臾ノ頃<sup>一ニ</sup>、当<sup>シニレ</sup>証<sup>ニス</sup>無量ノ三昧耶・無量ノ陀羅尼門<sup>一ヲ</sup>。以<sup>ニテ</sup>不思議ノ法<sup>一ヲ</sup>能<sup>ク</sup>變<sup>ニ</sup>易<sup>シテ</sup>弟子俱生我執ノ種子<sup>一ヲ</sup>。応<sup>レシテ</sup>時<sup>ニ</sup>集<sup>ニ</sup>得<sup>スレハ</sup>身中<sup>ニ</sup>一大阿僧祇劫ノ所集ノ福德智慧<sup>一ヲ</sup>、則<sup>チ</sup>為<sup>ニス</sup>生<sup>ニ</sup>在<sup>スト</sup>仏処<sup>一ニ</sup>。纔<sup>カニ</sup>見<sup>ニレハ</sup>曼荼羅<sup>一ヲ</sup>、則<sup>チ</sup>種<sup>ニヘテ</sup>金剛界ノ種子<sup>一ヲ</sup>。具<sup>ニ</sup>受<sup>ニク</sup>灌頂受職ノ金剛名号<sup>一ヲ</sup>。從<sup>レリ</sup>此<sup>レ</sup>已後、受<sup>ニ</sup>得<sup>シテ</sup>廣大甚深不思議ノ法<sup>一ヲ</sup>、超<sup>ニ</sup>越<sup>ス</sup>二乗十地<sup>一ヲ</sup>。（『大正蔵』七七・三七九頁・中）

またこれを空海自身が喩釈して以下のように言う。

喩<sup>シテ</sup>曰<sup>ク</sup>顕教ノ所<sup>レ</sup>談<sup>スル</sup>言断心滅之境<sup>トハ</sup>者。所<sup>レ</sup>謂法身毘盧遮那ノ内証智ノ境界也。（『大正蔵』七七・三七九頁・中）

まず、引文は『金剛頂五秘密経』（『金剛頂瑜伽金剛薩埵五二秘密修行念誦儀軌』の略・以下『五秘密経』）からの引用で「顕教にて

修行するものは、三大無数劫といった無限とも言うべき期間の修行を経て、無上菩提を得る。しかし、あまりにも長期にわたるために、十人中九人は途中で退いてしまうか、声聞・縁覚の段階に止まってしまう。しかし、もし大日如来自受用身が説く如来の内証智の法門、もしくは金剛薩埵他受用身の智慧の方便によるならば、この世において灌頂阿闍梨に出会い、曼荼羅に入ることができ。また、灌頂道場において曼荼羅を見るならば、金剛界の種子を植えることになって金剛名号が与えられ、二乗十地を超越する。<sup>\*2</sup>」といった内容が説かれている。それを瑜釈して「顕教經典において不可説、不可思議とされ、開示されない境界というのは、法身大日如来の内証智の境界を指すのだ」としている。すなわち、『五秘密経』において「顕教の修行はあまりに長期にわたるため脱落者も多いが、密教の灌頂において、ひとたび曼荼羅を見れば声聞・独覚や十地の菩薩の段階を超えて急速にさとりに近づくことができる」とあることをうけて、「顕教經典において言葉に言い

表せないとしている内容こそが、大日如来が自身でさとした教え、つまり密教の教えである」と規定しているのである。これを、先ほど引用した『御請来目録』において図画の曼荼羅が、「言葉に言い表せない教えを描き表したもの」とされたことを踏まえて解釈すると、描かれた曼荼羅はまさしく大日如来の内証智の法門そのものであり、道場でその曼荼羅を見ることがよって、即座に大日如来の内証智の法門に近づくことができるかと理解することができ。すなわち、曼荼羅は空海密教における法身説法の一つの象徴的な形と捉えられるのではないであろうか。

## 二項 空海の四種曼荼羅思想

### 一 四種曼荼羅思想の内容

さて、「曼荼羅」という用語は一般的に目にする図版のみを意味

すのではなく、密教世界そのものを示す用語でもある。すなわち、この宇宙の万有一切の存在はあるがままに曼荼羅の世界として法身大日如来の世界を象徴すると考えられるのである<sup>33</sup>。この曼荼羅を空海は四種（大曼荼羅・三昧耶曼荼羅・法曼荼羅・羯磨曼荼羅）に分類し、四種曼荼羅として著作の随所で説いている。四種曼荼羅という用語は空海も請来している不空訳『金剛頂経瑜伽十八会指帰<sup>34</sup>』などに見られるが、空海ほどの詳細な解説は付されなかった。四種曼荼羅思想を確立したのは他でもない空海自身と言える。そこで本節では、空海の曼荼羅を考える上で、まずは空海における四種曼荼羅思想を中心にみていくこととする。

空海は随所に四種曼荼羅を説くが、中でも具体的に説明しているのが『即身成仏義』（以下『即身義』）であろう。『即身義』の偈頌には以下のようにある。

三密加持シテ速疾ニ顯ル用

重重帝網ノゴトクナルヲ

名ニツク即身ト。諸無無礙礙

法然ニ具ニ足シテ薩般若一ヲ成法仏仏

心数心王過ニタリ刹塵一ニ。無碍

各ノ具ニシテ五智無際智一ヲ輪円

円鏡力ノ故ニ実覺智ナリ。所レ申ス此ノ四

句ハ明ニ成仏ノ二字ヲ。

(『大正藏』七七・三八一頁・下)

この偈頌は『即身義』のみでなく、七種ある『大日経開題』のうち二つにも記され、「即身成仏頌」として知られる偈頌で、空海が多様した頌のうちの一つである。なお、『即身義』に関しては真偽の問題が提出されているが<sup>\*5</sup>、この偈頌については空海の弟子であつた真済(八〇〇〜八六〇)の『高雄口訣』に「四種曼荼羅頌<sup>\*6</sup>」として掲載されていることから空海造の偈頌と判断して問題ないものと考えられる。本頌は前半が「即身成仏」のうちの「即身」を後半が「成仏」を称える偈文となっており、『即身義』の内容はこの偈頌の解説と引証が大半を占めている。四種曼荼羅は思想は

偈頌の中の「即身」を称える部分に六大・三密と並んで密教の代表的三大教義として挙げられている。

ここで言われる六大とは「地・水・火・風・空・識」をいう。これは宇宙の本体、万物の根源で、前の五大は色つまり物質であり識は心である。空海密教において、これらは単なる元素論ではなく、実在の現象や本体の具体的内容として理解される。そして、この六つの要素が互いに結びつきとけ合うことで宇宙が成り立つと同時に、六大は如来の三昧耶身すなわち象徴的要素であり、我々個人でもあって、法身大日如来でもあるとされる。また、四曼とうのが四種曼荼羅のことで、大曼荼羅・三昧耶曼荼羅・羯磨曼荼羅・法曼荼羅の四種の分類が記されている。この四種曼荼羅は、真如の本体としての六大より生起した現象を分類し、宇宙を曼荼羅として観察するものである。また、三密とは身密・語（口）密・意密を指す。これを如来の世界に約して言えば、身密とは宇宙の全体的活動であり、口密とは宇宙における一切の言語音声に

よる活動であり、意密とは宇宙における一切の精神活動をいう。また、これを衆生に約せば、如来と衆生の三密は平等、無差別であるべきではあるが、実際は同一とは言えない。そこで、手に仏の印を結び（身密）、口に仏の真言を唱え（口密）、精神を仏の三昧に集中させる（意密）三密行を行うことで自己と仏が実には無差別であることを観得するをを目指すのである。さらに、この六大・四曼・三密を総体的に捉えることで論を展開する三大円融が説かれる。三大円融とは、真如の内容をそれぞれ体・相・用の三大になぞらえて説明するもので、『釈摩訶衍論』の三大説を根拠とした、空海創建の思想である。すなわち、六大を「体」（本体）、四種曼荼羅を「相」（現象）、三密を「用」（作用）として、法身大日如来において、これらが各々離れずに存在し、それこそが宇宙の成り立ちであると理論づけるのだ。この、三大円融論こそは空海密教全体の網格をなしていると言え、空海の形成した東密の思想においては、右記の三大論が思想的源流として流れているので

ある\*7。

さて、『即身義』には、右記の偈頌にある「四種曼荼各不離」という文言について詳細に説明した部分がある。それが以下である。

四種曼荼各不離<sup>トハ</sup>者。大日經<sup>ニ</sup>說<sup>カク</sup>。一切如來<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>三<sup>ニ</sup>種<sup>ノ</sup>秘密<sup>チ</sup>身<sup>一</sup>。謂<sup>ク</sup>字印形像<sup>ナリ</sup>。字<sup>トハ</sup>者法曼荼羅。印<sup>ト</sup>謂<sup>フハ</sup>種種<sup>ノ</sup>標幟<sup>即チ</sup>三昧耶曼荼羅<sup>ナリ</sup>。形<sup>トハ</sup>者相好具足<sup>ノ</sup>身<sup>即チ</sup>大曼荼羅<sup>ナリ</sup>。此<sup>ノ</sup>三種<sup>ノ</sup>身<sup>ニ</sup>各具<sup>ニセリ</sup>威儀事業<sup>一ヲ</sup>。是<sup>ヲ</sup>名<sup>ニツケ</sup>羯磨曼荼羅<sup>ト</sup>、是<sup>ヲ</sup>名<sup>ニツク</sup>四種曼荼羅<sup>ト</sup>。若<sup>シ</sup>依<sup>リテ</sup>金剛頂經<sup>ニ</sup>說<sup>ニカハ</sup>四種曼荼羅<sup>一ヲ</sup>者。一<sup>ニハ</sup>大曼荼羅、謂<sup>ク</sup>一<sup>一</sup>ノ仏菩薩<sup>ノ</sup>相好<sup>ノ</sup>身<sup>ナリ</sup>。又綵<sup>ニ</sup>画<sup>スルヲ</sup>其<sup>ノ</sup>形像<sup>一ヲ</sup>名<sup>ニツク</sup>大曼荼羅<sup>ト</sup>。又<sup>ニテ</sup>五相<sup>一ヲ</sup>成<sup>ニスル</sup>本尊<sup>ノ</sup>瑜伽<sup>一ヲ</sup>。又名<sup>ニツク</sup>大智印<sup>ト</sup>。二<sup>ニハ</sup>三昧耶曼荼羅、即<sup>チ</sup>所持<sup>ノ</sup>標幟、刀劍、輪宝、金剛、蓮等<sup>ノ</sup>類是也。若<sup>シ</sup>画<sup>ニスルモ</sup>其<sup>ノ</sup>像<sup>一ヲ</sup>亦是也。又<sup>ニテ</sup>二手<sup>一ヲ</sup>和合<sup>シテ</sup>金剛縛<sup>ヲ</sup>發生<sup>シテ</sup>成<sup>レル</sup>印<sup>ヲ</sup>是<sup>ナリ</sup>。亦名<sup>ニツク</sup>三昧耶智印<sup>ト</sup>。三<sup>ニハ</sup>法曼荼羅、本尊<sup>ノ</sup>種子真言<sup>ナリ</sup>。若<sup>シ</sup>其<sup>ノ</sup>種子<sup>ノ</sup>字<sup>ノ</sup>各<sup>ノ</sup>書<sup>ニク</sup>本位<sup>一ヲ</sup>是<sup>ナリ</sup>。又法身<sup>ノ</sup>三摩地及<sup>ヒ</sup>一切<sup>ノ</sup>契經<sup>ノ</sup>文

義等皆是<sup>ナリ</sup>。亦名<sup>ニツク</sup>法智印<sup>一ト</sup>。四<sup>ニ</sup>羯磨曼荼羅<sup>トハ</sup>即<sup>チ</sup>諸仏菩薩等  
 種種ノ威儀事業等<sup>ナリ</sup>。若<sup>ハ</sup>鑄若<sup>ハ</sup>捏等<sup>ヲモ</sup>亦是<sup>ナリ</sup>。亦名<sup>ニツク</sup>羯磨智印<sup>一ト</sup>。  
 如<sup>レキ</sup>是ノ四種曼荼羅・四種智印ハ其ノ數無量<sup>ナリ</sup>。一一ノ量同<sup>ニシナリ</sup>。虛  
 空<sup>一ニ</sup>。彼<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>離<sup>レ</sup>此<sup>ヲ</sup>。此<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>離<sup>レ</sup>彼<sup>ヲ</sup>。猶<sup>シ</sup>如<sup>ニシ</sup>空<sup>ト</sup>光<sup>トノ</sup>無礙<sup>ニシテ</sup>不<sup>レ</sup>逆<sup>ルガ</sup>  
 へ。故<sup>ニ</sup>云<sup>ニ</sup>四種曼荼羅各不離<sup>一</sup>。不離<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>即<sup>チ</sup>義<sup>ナリ</sup>。

(『大正藏』七七・三八二頁・下、三八三頁・上)

すなわち、四種曼荼羅は宇宙を曼荼羅として観察するものである  
 が、さらに、それを図像に帰結させたのが、図画としての四種類  
 の曼荼羅なのである。ここでは、その図画の形状が説明されてい  
 る。大曼荼羅は仏菩薩各々の姿であり、これを図画に描いたもの。  
 三昧耶曼荼羅は仏の持物などを言い、それを図画に表したもので、  
 手に結ぶ印契もこのうちであるという。法曼荼羅は尊格を種子す  
 なわち梵字で表すことで、經典に記された文字なども含む。羯磨  
 曼荼羅は諸仏の威儀事業であり、鑄像、塑像などの仏像を指すと

説いている。

さらに傍線を付した箇所は空海が四種曼荼羅の典拠として経典を挙げる部分である。その一つが『大日経』に

金剛手ノ言レフニ如レク是ク、世尊ヨ願クハ樂クハ欲レフト聞ント。仏ノ言ク、秘密主ヨ諸尊ニ有ニリ三種ノ身一。所謂字印形像ナリ。

(『大正蔵』卷一八・四四頁)

と、三種の身として、字・印・形像があげられる部分であることがわかる。空海はこれを四種曼荼羅に配当して説明する。つまり、字は法、印は三昧耶、形像は相好具足の身である大曼荼羅であり、この三種の曼荼羅にはそれぞれ威儀事業が具わっていて、その威儀事業をさして羯磨曼荼羅と言うとしている。また、もう一つの典拠として『金剛頂経』を挙げている。『金剛頂経』は空海撰『金剛頂経開題』にも「此ノ経ニ都テ有ニリ十万偈十八会一」（『大正蔵』六一

・一頁・上」とある通り、古来、十八会十万頌と言われ、多くの『金剛頂経』系經典が存在する。しかし、普通、真言宗において単に『金剛頂経』と称するときには基本的に不空訳の三卷本『金剛頂一切如来真实撰大乘現証大教王経』（以下『真实撰経』）を指す。なお、これは三十卷本の施護訳『仏説一切如来真实撰大乘現証三昧大教王経』（以下施護訳『真实撰経』）のうち「大曼荼羅品」にあたる部分を不空が再訳したものである。『即身義』で四種曼荼羅の典拠として引用される『金剛頂経』と同文の經典を見いだすのは困難であるが、あげるとすれば不空訳『大樂金剛不空真实三昧耶経般若波羅蜜多理趣釈』（以下『理趣釈経』）や施護訳『真实撰経』などに説かれる「四印」が考えられるのではないであろうか。

### 『理趣経』

一切ノ曼荼羅<sup>トハ</sup>者。於<sup>ニケル</sup>本部<sup>ニ</sup>四種曼荼羅<sup>ナリ</sup>。一<sup>ツ</sup>ニ大曼荼羅、二<sup>ツ</sup>ニ三昧耶曼荼羅、三<sup>ツ</sup>ニ法曼荼羅、四<sup>ツ</sup>ニ羯磨曼荼羅。以<sup>ニ</sup>此ノ四種

曼茶羅 ナリ。

(『大正藏』一九・六〇九頁・中)

『真實撰經』

復タ次ニ教ニ授ス一切如來供養羯磨大印智一ヲ

所レ謂心兩脇及ヒ背 兩乳兩肩喉与レ額

兩耳頭頂至ニルマテ腰間一ニ 如レ是ノ十六處依法ナリ

復タ次ニ教ニ授ス一切如來供養羯磨三昧邪印智一ヲ

所レ謂堅ク結ニフ金剛縛一ヲ 是レ即チ大印相応ノ法ナリ

心等ノ諸處如ニシ本儀一ノ 安布シ供養ニ於ニヒテ諸仏一ニ

復タ次ニ教ニ授ス一切如來供養羯磨法印智一ヲ

所レ謂 唵 引 屹哩野 三合 藥娑 引

帝哩 二合引 諾

亢商呬 引 呬

舍拏室桑ナリ

次ニ說ニク羯磨印一ヲ

所<sup>レ</sup>謂<sup>ル</sup>依<sup>ル</sup>法<sup>ニ</sup>如<sup>ニ</sup>シ其<sup>ノ</sup>次<sup>第</sup>一<sup>ノ</sup>。 応<sup>下</sup>ニシ<sup>シ</sup> 以<sup>ニ</sup>テ二羽<sup>一</sup>作<sup>中</sup>ス羯磨<sup>上</sup>拳<sup>上</sup>。

隋<sup>ヒテ</sup>成<sup>ニ</sup>ス諸<sup>一</sup>印<sup>一</sup>

(『大正藏』一八・三六七頁・下、三六八頁・上)

『理趣經』には四種曼荼羅の種類のみで、内容に通じる解説はない。しかし、施護訳『真実撰經』に説かれる大・法・三昧邪・羯磨の四印は、『大日經』の三種身よりも、さらに空海の説く四種曼荼羅の世界観に近い内容と言える。すなわち、大印は胸や両脇から始まり、如来の体全体を指し、三昧邪印は金剛縛を基本とする如来の手に結ぶ印契を、法印は如来を示す真言を、羯磨印はそれぞれの法によつて行う修法次第を指すとしている。『即身義』においても大曼荼羅は存在者の全体像、三昧耶曼荼羅はそれぞれの象徴、法曼荼羅はあらゆる言語表現、羯磨曼荼羅はそれらの一々に認められる活動作用を指すとしていることは、施護訳『真実撰經』の四印の内容をより曼荼羅思想に即した内容に深めたものと捉え

ることができ。すなわち空海は『大日経』に説かれる字・印・形の三種身と『理趣経』や『真実撰経』といった『金剛頂経』系の經典に見られる四種曼荼羅や四印の内容を合わせて四種曼荼羅思想を確立したものと考えられるのである。その上で先の引用部分の解釈と重なるが、比較のために改めて『即身義』に説かれる図画に描く四種曼荼羅を確認すれば、大曼荼羅が仏菩薩の顔姿を彩色画などで表した像、三昧耶曼荼羅は仏菩薩の持物の像、法曼荼羅が本尊の種子や真言を書いたもの、羯磨曼荼羅が諸仏の仏像の類となる。これを『大日経』や施護訳『真実撰経』の内容と読み比べると、特に羯磨曼荼羅については『大日経』には言及がなく『真実撰経』に法による次第とされるのみであり、これに立体的な像を分類したことは、空海自身の創建と考えるべきであろう。

また、右記に引用した『即身義』の波線を付した部分には、四種曼荼羅について「彼不離此此不離彼」として四種の曼荼羅は各々別々に離れているものではなく、四種全てが同時に存在すべき

ことを示している。更に、この「不離」は即身成仏の「即」の意味に当たると説いている。すなわち四種曼荼羅は、密教が目指す最終目的である即身成仏において重要な位置を占めていることがわかる。

さらに、空海の『卍字義』にある偈頌の一句に以下のような文がある。

四種ノ曼荼ハ。即<sub>チ</sub>是<sub>レ</sub>真仏<sub>ナリ</sub>。(『大正蔵』七七・四〇六頁・中)

つまり、四種曼荼羅というのは無相の法身そのものであると言う意味である。こういった解釈からは、四種曼荼羅が単なる教授のための方法ではなく、密教の本質的な意味内容を表すものとして捉えられるべきであることが示されていると言えよう\*。

## 二 四種曼荼羅思想による經典解釈

また、空海は諸經の開題類においても四種曼荼羅によつて説明を行う場合が多数ある。曼荼羅によつて經典に解釈が施されるといふことは、事相による教相理解とも捉えられ、本論の論旨としては大變重要と考えられる。そこで、以下では空海の四種曼荼羅による經典解釈について見ていきたい。まずは、空海により請来された密教經典についての開題から確認していく。

### a、『大日經開題』

『大日經開題』（法界淨心）では、まず梵訳・漢訳が混合した經題として『大毘盧遮那成仏神變加持經陀羅尼王』というものが挙げられ、この經題について解釈していく。そのうち初めの「大」といふ一文字について以下のようになん。

豎横無辺際ノ故ニ大ナリ。數量過刹塵ノ故ニ大ナリ。最勝最上ノ故ニ大ナリ。故ニ文ニ云フ大樓閣宝王高無中辺ト。又云フ十仏刹微塵數等ト。曼荼羅トハ者無比味無過上等ナリ。樓閣宝王トハ者。即チ如来ノ三昧耶身ナリ。三昧耶身ハ遍ニシテ十方虚空界ニ無レシ所レ不レ至ラ。住ニスル其ノ中ニ大曼荼羅身モ亦復タ如レシ是ノ。法羯二身モ可レシ知ニル亦而ナリト。云フ毘盧遮那仏身口意業遍虚空等ト。如レキ是ノ等ノ文ハ表ニスカ如来ノ四種法身四種曼荼羅身三密ノ業用ノ遍ニ満スルコトヲ一切處ニ故ニ、初メニ挙ニケテ大ノ言一ヲ讚ニス塵數之徳ト。大日ノ四種身、其ノ數過ニキタリ塵數ニ。此ノ大ノ名モ亦復タ如レシ是ノ。

(『大正藏』五八・一頁・中)

すなわち、縦も横も限りなく、數も量も塵より多く、最も勝れ最上であるから「大」とあるとしてそれにまつわる『大日經』の經文を挙げている。その上で「曼荼羅」とは、比べることの出来ない味で、これ以上のものはないとする。これは『大日經』卷二「具緣品」に曼荼羅を「極無比味無過上味」とあることに由来すると

考えられ<sup>9)</sup>、それ以上のものなど何もない、密教における最上のも  
のとして意義付けられている。そして、経文の「楼閣宝王（宝の  
王で飾られた高層の宮殿）」というのは如来の三昧耶身つまり象徴  
であり、この宮殿は十方の虚空世界に遍く行きわたって至らない  
ところはない。またこの宮殿に住する大曼荼羅身も法曼荼羅身・  
羯磨曼荼羅身も同じように十方虚空界に行きわたっているとして  
いる。そして、毘盧遮那仏の力が一切すべてに遍満していること  
を表すものとして、四種法身、三密と共に四種曼荼羅身があげら  
れている。この四種曼荼羅身とは、四種曼荼羅と四種法身とを合  
致させ、四種曼荼羅を仏身論として整理した思想であると考えら  
れる<sup>\*10)</sup>。このように空海において四種曼荼羅は仏身論としても発展  
を見せるのである。

b、『金剛頂経開題』

『金剛頂経開題』では経題について述べる部分で、金剛頂瑜伽

と呼ばれる『金剛頂経』の十八の会座を説いていく中の第四会、第七会、第十七会に四種曼荼羅が説かれると説明している。この『金剛頂経』十八会を解説した後、最後を締めくくる形で、以下のように述べる。

此ノ十八会ノ瑜伽或ハ四千頌、或ハ五千頌、或ハ七千頌。都テ成ニル十  
万頌ト。具ニシ五部四種曼荼羅四印ヲ。具ニシ三十七尊ヲ。一一ノ部ニ具ニシ  
三十七ヲ。乃至一尊ニ成ニズ三十七ヲ。亦具ニシ四種曼荼羅四印ヲ。互  
相ニ涉入スルコト。如ニシ帝釈ノ網珠ノ光明交映シテ展転無限ナルガ。一一ノ仏  
等ノ身分一一ノ毛孔一一ノ相一一ノ随形好一一ノ福德資糧一一ノ智  
慧資糧住ニシテ於果位ニ量同ジ虚空ニ。然モ各各ノ分齊、各ノ不ニ雜乱セ  
同ク証ニス四身ヲ。所レ謂自性身受用身變化身等流身ナリ。若シ修行者、  
善ク通ニ達スレバ此ノ理趣ニ。与ニ本尊ノ三摩地ト相応シテ即チ与ニ如上ノ諸  
尊ト平等無異ナリ。

(『大正蔵』六一・二頁・上)

すなわち、全部で十万部にもおよぶ『金剛頂経』には五部・四種曼荼羅・四智印、金剛界三十七尊が備わり、互いに限りなく関わり合い、混ざり合っている。そして修行者が、五部・四種曼荼羅・四種智印・三十七尊などが互いに限りなくわたり合っていることを十分に理解したならば、三摩地（本尊の瞑想の世界）と応じ合い、諸仏諸尊と同体となることができると言うのである。つまり、ここで四種曼荼羅は、行者が即身成仏に近づくために習得すべき要素の一つに挙げられている。

また、『金剛頂経開題』と同じく『金剛頂経』の開題である『教王経開題』においても、経題の注解に入る前に注釈方法について論及する部分で以下のように言う。

金剛頂一切如来真实摄大乘现証大教王経ノ第一、金剛界大曼荼羅広大儀軌品。今积ニスルニ斯ノ経一ヲ略シテ有ニリ四ノ意一。所レ謂大三法羯是レ也。大トハ者説聴二能ノ人ナリ。三トハ者標幟是レ也。法トハ者諸尊ノ

種子及<sup>ヒ</sup>三摩地等ノ法門<sup>ナリ</sup>。羯<sup>ト</sup>者諸尊ノ種種ノ威儀事業等是<sup>レ</sup>也。  
 説聴二能ノ人<sup>ト</sup>者、夫<sup>レ</sup>道之本ハ無始無終<sup>ナリ</sup>。教之源ハ無造無作<sup>ナリ</sup>。  
 亘<sup>ニテ</sup>三世<sup>ニ</sup>而不變<sup>ナリ</sup>。遍<sup>ニシテ</sup>六塵<sup>ニ</sup>而常恒<sup>ナリ</sup>。然<sup>レトモ</sup>猶<sup>ホ</sup>無<sup>ニ</sup>示<sup>ス</sup>者<sup>一</sup>、  
 則<sup>チ</sup>目前<sup>ナレドモ</sup>不<sup>レ</sup>見。無<sup>ニ</sup>説<sup>ク</sup>者<sup>一</sup>則<sup>チ</sup>心中<sup>ナレドモ</sup>不<sup>レ</sup>知<sup>ラ</sup>。洎<sup>下</sup>乎<sup>上</sup>双  
 円<sup>ノ</sup>性海<sup>ニ</sup>常<sup>ニ</sup>談<sup>ニシ</sup>四曼<sup>ノ</sup>自性<sup>一</sup>ヲ、重如<sup>ノ</sup>月殿<sup>ニ</sup>恒<sup>ニ</sup>説<sup>中</sup>三密<sup>ノ</sup>自樂<sup>上</sup>ヲ。  
 人法法而<sup>ニシテ</sup>興廢何<sup>レ</sup>時<sup>ソ</sup>。機根絶絶<sup>ニシテ</sup>正像何<sup>ソ</sup>別<sup>タン</sup>。

(『大正蔵』六一・六頁・上(中))

ここでは、『金剛頂一切如来真实撰大乘現証大教王経』の第一「金剛界大曼荼羅廣大儀軌品」を注解するのに四つの意趣があるとして、四種曼荼羅を挙げている。大曼荼羅とは説く者(大日如来)と聞く者という二つの働きがある人、三昧耶曼荼羅とはいわゆる象徴、法曼荼羅とは諸尊を表す種子(梵字)、および瞑想の世界などの教えの門戸、羯磨曼荼羅とは諸尊の様々な振る舞い、働きをもつ尊格のことであると説明している。そして完全に円満な本性

をもつ仏のさとりそのものである真理（双円性海<sup>\*11</sup>）は常に四種曼茶羅がそれ自体の本性を示している。また、恒常的に三密の働きが自らの樂を説くという状態に至れば、真理の教えが興廃したり、機根を選んだりするようなことはないと言うのである。ここで、四種曼茶羅は仏の悟りそのものを示す役割を果たすものとされており、それを含む經典を賞賛しているのである。

さて、以上は密教經典の開題であるが、四種曼茶羅に約した説明は密教經典以外の經典についても採用されている。以下では、空海が四種曼茶羅による經典解釈を用いる顕教經典の開題を代表して『法華經』の開題を見ていきたい。

### c、『法華經開題』

空海の手がけた『法華經』の開題類は全部で五本伝わっている。そして、そのうちの三本で四種曼茶羅による解釈方法が取られている。まず「開示茲大乘經」では、冒頭で以下のように述べられて

る。

開<sup>ニ</sup>示<sup>スルニ</sup> 茲<sup>ノ</sup>大乘經<sup>一ヲ</sup>略<sup>シテ</sup> 有<sup>ニ</sup>四意<sup>一</sup>。所<sup>レ</sup>謂<sup>大</sup>三<sup>ト</sup>法<sup>ト</sup>羯<sup>ナリ</sup>。大<sup>ト</sup>者<sup>ト</sup>大日<sup>ト</sup>及<sup>ヒ</sup>四<sup>ト</sup>仏<sup>ト</sup>、乃至<sup>外</sup>金剛部<sup>ノ</sup>諸尊<sup>ノ</sup>相好<sup>ノ</sup>身<sup>トナリ</sup>。三<sup>ト</sup>者<sup>ト</sup>所持<sup>ノ</sup>標幟<sup>、</sup>法<sup>トハ</sup>者<sup>ト</sup>真言<sup>ト</sup>及<sup>ヒ</sup>一切<sup>ノ</sup>声名句等<sup>ナリ</sup>。羯<sup>トハ</sup>者<sup>ト</sup>諸尊<sup>ノ</sup>種種<sup>ノ</sup>威儀事業<sup>ナリ</sup>。積<sup>ニ</sup>此等<sup>ノ</sup>文<sup>一ヲ</sup>從<sup>レテ</sup>宜<sup>シク</sup>准知<sup>一</sup>ス。如<sup>レキ</sup>是<sup>ノ</sup>四意<sup>ハ</sup>遂<sup>ニ</sup>機<sup>ニ</sup>出現<sup>ス</sup>。

(『大正藏』五六・一七二頁・下)

上記のようにこの『大乘經』すなわち『法華經』を解き明かすには四つの方法があるとして、大・三・法・羯の四種曼茶羅があげられる。大曼茶羅は、大日如来と胎藏四如来と外金剛部の諸尊の姿・形を持った曼茶羅であり、三昧耶曼茶羅はその象徴による曼茶羅、法曼茶羅は諸尊の真言や声など、羯磨曼茶羅は諸尊の活動行為というように、それぞれの曼茶羅を説明した上で、『法華經』の經文を解釈する場合にはこの四種曼茶羅に従って推し測るべき

であるとしてゐる。ここで興味深いのは、曼荼羅の解説が思想的  
というよりは視覚的な尊格の容貌を指していることと捉えられること  
である。さらに、同経開題の「苑河女人」では、『妙法蓮華經』と  
いう経題について、四種曼荼羅に関連させて以下のように説明し  
てゐる。

次ニ約ニシテ四種曼荼羅ニ積セバ。四種トハ者大三法羯ナリ。是レ法界体性ノ  
五大五字ヲ以テ為ニ相好ト也。六大無礙ナルカ故ニ三ナリ。能ク作ルカ三世ノ  
軌持一故ニ法ナリ。善巧ヲモテ為作スカ故ニ羯磨ナリ。今就ニ此ノ経ノ題目ニ積スルニ  
此ノ義一ヲ。妙トハ者大曼荼羅ナリ。以ニテ極無比味無過上ノ色一ヲ。莊ニ嚴スルカ  
大日尊等一ヲ故ニ、以レ妙ヲ為レズ名ト。此ノ尊等ハ亦以ニテ字等ノ本有真実一ヲ  
名ケテ為レスカ号ト故ニ曰レフハ法ト、即チ法曼荼羅身ナリ。此ノ尊等ハ亦持ニシ自性  
蓮花等一ヲ為ニスハ表幟ト、即チ三昧耶曼荼羅身ナリ。此ノ三部ノ諸尊ニ定ムテ  
有ニルヲ妙善ノ方便智用一名ニク羯磨ト。斯レ乃チ約ニシテ題目ニ明ニスナリ。四種身一ヲ。

(『大正藏』五六・一八一頁・中)

すなわち、経題の冒頭にある「妙」というのは大曼荼羅であり、最高の色彩で大日如来を描き荘厳するから「妙」と言うとしている。次に「法」であるが、これは大曼荼羅の尊格達が梵字などを以て名号とするので法曼荼羅を指し、「蓮華」はそれらの尊格が蓮華など持物を持っているのでそれを象徴とすることを指すから三昧耶曼荼羅である。そして以上の曼荼羅全てに智慧の働きが備わっていることが羯磨曼荼羅であると言うように、経題に即して四種曼荼羅のあり方を明らかにしたものである。また、これに続けて『法華経』の一部二十八巻の各品を大三法羯の四種に配当しており、『法華経』を密教的に解釈する手段として多様されている様子が窺える。

また『法華経釈』においても四種曼荼羅による理解法が用いられている。それが以下の通りである。

約<sup>ニシテ</sup>四種曼荼羅<sup>一ニ</sup>積<sup>セハ</sup>者。妙法蓮華經觀世音菩薩普門品<sup>トハ</sup>者、  
 即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>表<sup>ニ</sup>觀自在菩薩ノ四種曼荼羅身<sup>一ヲ</sup>也。妙法<sup>トハ</sup>者、又名<sup>ニツク</sup>正  
 法<sup>ト</sup>。即<sup>チ</sup>法曼荼羅身<sup>ナリ</sup>。蓮華<sup>トハ</sup>者、蓮華<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>六種ノ差別<sup>一</sup>。謂<sup>ク</sup>  
 鉢納摩、優鉢羅、泥盧鉢羅、俱勿頭、蘇撻地迦、分荼利迦是<sup>レ</sup>  
 也。今謂<sup>ク</sup>蓮華<sup>トハ</sup>者取<sup>ニル</sup>第六ノ分荼利迦ノ名<sup>一ヲ</sup>。即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>三昧耶曼荼  
 羅身<sup>ナリ</sup>。觀世音<sup>トハ</sup>者、有<sup>ニ</sup>觀世音觀自在光世音等ノ差別<sup>一</sup>。即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>  
 大曼荼羅身<sup>ナリ</sup>。普門<sup>トハ</sup>者、普<sup>トハ</sup>者遍滿法界平等利人之義<sup>ナリ</sup>。  
 門<sup>トハ</sup>者出入無礙自在遊戲之義<sup>ナリ</sup>。自在遊戲<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>如來ノ事業威儀  
 ナリ。即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>羯磨曼荼羅身<sup>ナリ</sup>。如<sup>レ</sup>キ<sup>ノ</sup>是<sup>レ</sup>四種曼荼羅身ノ各各ノ量遍<sup>ニ</sup>  
 滿<sup>シテ</sup>虚空法界<sup>一ニ</sup>。常恒無間<sup>ニ</sup>作<sup>ニ</sup>大仏事<sup>一ヲ</sup>。是<sup>ヲ</sup>名<sup>ニ</sup>ク<sup>ニ</sup>自性ノ四種法身<sup>ト</sup>。  
 即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>毘盧遮那仏之異名<sup>ナリ</sup>。（『大正藏』五六。一七九頁・上）

上記では「妙法蓮華經觀世音菩薩普門品」という経題を「妙法」  
 が法曼荼羅、「蓮華」が三昧耶曼荼羅、「觀世音菩薩」が大曼荼羅、  
 「普門」が羯磨曼荼羅というように四種曼荼羅に約して解説する。

また、それらを四種曼荼羅身と呼んで、その四種の曼荼羅身がそれぞれこの宇宙世界に遍満し、常時無間に大仏事を行っていることが、すなわちそのまま四種法身であるとしている。四種法身というのは密教独特の仏身論で仏身のあり方を四種に分類するものである<sup>\*12</sup>。そして、この四種法身は大日如来の異名であるとしている。密教は法身大日如来そのものであるから、四種法身と四種曼荼羅身を通して、「妙法蓮華經觀世音菩薩普門品」という経題が大日如来に帰結するという理論は顕教をも密教の範疇として理解する空海の手法であると考えることができる。そして、顕教經典である『法華經』を法身大日如来すなわち密教に帰結させる手段として四種曼荼羅が重要な媒体的役割を果たしているのである。

この他にも四種曼荼羅に約した解説が見られる顕教經典の開題として『梵網經開題』や『金剛般若波羅蜜多經開題』などが挙げられる。これらにおいても、『法華經』の開題類の例と同じく経題を細かく分断し、それに四種曼荼羅の一々を配当していく解釈方

法が取られている<sup>\*13</sup>。このように顕教經典の経題を四種曼荼羅に還元して理解することで、密教の範疇に包括しようとする空海の姿勢が伺えるのである。

ここで注目したいのは、密教經典においては四種曼荼羅が行者を悟りの世界に導く要素として、顕教經典においては顕教を密教へ組み込んで行く媒体として大きな役割を果たしていると言うことである。さらに『御請来目録』で、曼荼羅が「図面に描き表して、まだ密教の世界を知らない者に密教の悟りの世界を開き示すもの」と形容されたことを考えれば、四種曼荼羅を開示する相手は真言行者のみではなく、延長上に顕教そして衆生までもが見通されてきている。

すなわち、四種曼荼羅は空海の密教世界を悟らざるものに開示するという、聖と俗の世界を繋ぐための重要な役割を担っていたのだ。そして、真言行者においては、四種曼荼羅を理解することこそが、悟りへの最重要条件であったと言える。

三 『十住心論』『秘藏宝鑰』の帰敬序に表れた四種曼荼羅思想

また、四種曼荼羅の思想が象徴的に表れているのが、十住心思想を説いた二大著作である『秘密曼荼羅十住心論』（以下『十住心論』）と『秘藏宝鑰』（以下『宝鑰』）の冒頭で自らの帰敬するところを表明した帰敬序であろう。両書は空海の著作の中でも集大成として位置づけることのできる著作である。

『十住心論』帰敬序

帰<sup>ニ</sup>命<sup>シユル</sup> 婀尾羅响欠

舸遮吒多波埤<sup>ノ</sup>慧<sup>ト</sup>

制体幢光水生貝<sup>ト</sup>

日旗華觀天鼓<sup>ノ</sup>渤<sup>ト</sup>

捏鑄刻業及<sup>ビ</sup>威儀<sup>トノ</sup>

如<sup>レキ</sup>是<sup>ノ</sup>自他<sup>ノ</sup>四法身<sup>ハ</sup>

最極大秘<sup>ノ</sup>法界体<sup>ト</sup>

呷汗哩噓翳<sup>ノ</sup>等持<sup>ト</sup>

五鈷刀蓮軍持等<sup>ト</sup>

薩宝法業内外<sup>ノ</sup>供<sup>ト</sup>

能所無碍<sup>ノ</sup>六丈夫<sup>一</sup>

法然<sup>トシテ</sup> 輪円<sup>セル</sup> 我<sup>カ</sup> 三密<sup>ナリ</sup>

天珠ノコトク 涉入シテ 遍ニシ 虚空一ニ

重重無碍ニシテ 過ニタリ 刹塵一ニ

奉ニテ 天ノ 恩詔一ヲ述ニ 秘義一ヲ

驚ニ 覺シテ 群眠ノ 迷ニ 自心一ニ

平等ニ 頭ニ 証シメン 本四曼ノ

入我我入ノ 莊嚴ノ 德一ヲ

(『大正藏』七七・三〇三頁・上)

『宝鑰』 帰敬序

帰下 命シ上ル 金剛内外ノ 寿

離言ト 垢過ト 等空ト 因ト

作ト 遷ト 慢ト 如ト 真ト 乘ト 寂ト

制体ト 旗ト 光ト 蓮ト 唄ト 仁ト

日ト 幢ト 華ト 眼ト 鼓ト 勃駄ト

金ト 宝ト 法ト 業ト 歌ト 舞ト 人ト

捏ト 鑄ト 刻ト 業ト 威儀等ト

丈夫無礙ニシテ 過中タルヲ 刹塵上ニ

我今蒙レテ 詔ヲ 撰ニス 十住一ヲ

頓ニ 越エテ 三妄一ヲ 入ニ 心真一ニ

褰レケテ 霧ヲ 見レルニ 光ヲ 無盡ノ 宝アリ

自他受用日ニ 弥新ナリ

(『大正藏』七七・三六三頁・中)

この二つの帰敬序に表れる四種曼荼羅は複雑である。まずは両者

を対照させながら、解説していききたい。両帰敬序は共に「帰命」から始まり、それ以下に挙げていく内容に対する帰命の意を示している。『十住心論』の帰敬序ではまず「婀尾羅响欠」とあるがこれは「アピラウンケン」と読み、胎藏大日如来の真言である。また、「最極大秘法界体」というのは大日如来を指すから、この二句で大日如来への帰命の意を示している。また『宝鑰』の「金剛内外寿 離言垢過等空因」の部分は、**憾又差侍徼**（アバラカキヤ）で表される地水火風空の五大を表す梵字悉曇の字義を示している。つまり、金剛内外が全生命の根源である**憾**（地大）、離言が**又**（水大）、垢過が**差**（火大）等空が**徼**（空大）因が**侍**（風大）を表す。次に『十住心論』帰敬序の「舸・遮・吒・多・波・埵慧<sup>\*14</sup> 呬・汗・哩・嚧・翳・等持」とは「キヤ・シャ・タ・タ・ハ・ヤの慧とイ・ウ・リ・ロ・エイの等持<sup>\*15</sup>」と読む。『宝鑰』の帰敬序におけるこれに対応する部分が「作・遷・慢・如・真・乗寂<sup>\*16</sup>」で

ある。『十住心論』のこの部分は梵字悉曇における五類声と遍口声との各行の初めの一字が挙がっており、『宝鑰』では五類声の初めの一字の字義を列举することで、両者ともに法曼荼羅を代表させたものと考えられる。次に『十住心論』の「制体幢光水生貝 五鈷刀蓮軍持等<sup>\*17</sup>」と『宝鑰』の「制体旗光蓮唄仁<sup>\*18</sup>」は各尊格の三昧耶形を表し、三昧耶曼荼羅を指している。さらに、『十住心論』の「日旗華觀天鼓渤<sup>\*19</sup> 薩宝法業内外供」と『宝鑰』の「日幢華眼鼓勃駄 金宝法業歌舞人」は胎藏五如来と金剛界三十七尊を示したもので、これは大曼荼羅を代表させていると考えられる<sup>\*20</sup>。そして、最後に『十住心論』の「捏・鑄・刻・業及威儀」と『宝鑰』の「捏・鑄・刻・業威儀等」というのは羯磨曼荼羅を指しており、「捏」は土をねやして造った仏像で、塑像、乾漆像の類。「鑄」は金属の像。「刻」は彫刻。「業」は事業。「威儀」は諸仏菩薩の威嚴ある立ち居振る舞いを表すと理解できる<sup>\*21</sup>。すなわち空海密教において帰依し、敬うべき対象の代表が四種曼荼羅であつたことが

わかる。

また、『十住心論』の巻第十、「秘密莊嚴心」の冒頭部分には、

秘密莊嚴住心トイハ者、即チ是レ究竟シテ覺ニ知シ自心之源底一ヲ。如実ニ証ニ悟スルナリ自身之数量一ヲ。所レ謂胎藏海会ノ曼荼羅、金剛界会ノ曼荼羅、金剛頂十八会ノ曼荼羅是レ也。如レキノ是ノ曼荼羅ニ各各有ニ四種曼荼羅四智印等一。言ニハ四種一ト者、摩訶ト三昧耶ト達磨ト羯磨ト是レ也。如レキノ是ノ四種曼荼羅其ノ数無量ナリ。刹塵モ非レス喻ニ海滴モ何ソ比セン。經ニ云ク、云何カ菩提ハ謂ク如実ニ知ルナリ自心一ヲ、此レ是ノ一句ニ含ニセリ無量一ヲ。  
ノ義一ヲ。  
(『大正藏』七七・三五九頁・上)

とある。『十住心論』では外道を含む仏教の教えを十の住心に判別する十住心教判が説かれているのであるが、その第十住心が密教を示す秘密莊嚴心である。この秘密莊嚴心を、いわゆる胎藏海会の曼荼羅と金剛界会の曼荼羅と規定し、さらにその曼荼羅にそれ

ぞれ四種曼荼羅、四智印などがあるとする。この四種というのは摩訶（大）、三昧耶、達磨（法）、羯磨である。つまり、この住心自体が金胎の両部曼荼羅であり、すなわち四種曼荼羅の世界として示されているのだ。また、『宝鑰』の序にて第十住心をまとめた部分でも

心外ノ礦垢於此ニ悉ク盡キ、曼荼ノ莊嚴是ノ時ニ漸ク開ク。麼ノ惠眼ハ破ニシ  
無明之昏夜一ヲ日月ノ定光ハ現ニヌ有智之薩埵一ニ。五部ノ諸仏ハ擊ニケテ智印一ヲ  
森羅タリ。四種ノ曼荼ハ住ニシテ法体一ニ駢填タリ。阿遮一睨スレハ業寿之風定  
マリ。多擊三喝スレハ無明之波澗ヌ。八供ノ天女ハ起ニシ雲海ヲ於妙供一ニ。  
四波ノ定妃ハ受ニク適悦ヲ於法樂一ニ。

（『大正藏』七七・三六三頁・上）

とあり、やはり四種曼荼羅に住する住心であることが説かれている。上に挙げた両書は空海の集大成とも言うべき著作であるが、

ここに右記のような説明がなされることは、空海密教における四種曼荼羅の重要性を自ずと示していると言えよう。

さて、もう一つ空海の曼荼羅を考える上で重要であるのが、金剛界と胎蔵の両部曼荼羅である。『十住心論』『宝鑰』という両書の帰敬序には両部の曼荼羅を示す部分が散見している。『十住心論』の帰敬序の法曼荼羅を表す「舸遮吒多波埵慧 咿汗哩嚧翳等持」の部分では、「舸遮吒多波埵」が金剛界曼荼羅を「咿汗哩嚧翳」が胎蔵曼荼羅を表している。また大曼荼羅を表す部分では、両書の「日旗華觀天鼓渤」と「日幢華眼鼓勃駄」は胎蔵五仏を表しているため胎蔵曼荼羅を、「薩宝法業内外供」「金宝法業歌舞人」は金剛界の菩薩を表しているため、金剛界曼荼羅を指している。こういった、帰敬序の構成からも空海の曼荼羅思想の根底には四種曼荼羅思想と共に金剛界・胎蔵の両部曼荼羅という構成があったと考えられる。なお、後世東密では金剛界と胎蔵の両部が二つでありながら実は一体であるとする「両部而二不二」の思想が発展するが、

従来から空海において両部不二の思想があつたか否かということが議論になっている。これについての詳細は本論の三章・四章にて考察するが、空海においては両部不二という用語が使われることはない。ただし、右記のように両部を重要視する姿勢は確実に窺える。すなわち、空海においては、「両部而二不二」というまでの思想的展開は見られないが、自身の思想の根底として両部を考えていたことは確かと言えよう。

## 第二節 空海による請来美術と密教図像の製作

以上のように空海においては、図像こそが密教の肝要であると考えられ、図像なしでは教えを受けることも伝えることもできないとされていることが解つた。また、その根底には四種曼荼羅思想があり、両部の曼荼羅を重要視した姿勢を窺うことが出来た。そこ

で、本説では、空海が唐より請来した美術や空海が製作にかかわった図像がどのようなものであったのかということについて考えてきたい。

### 一項 空海が請来した美術

さて、空海は唐より帰朝した際、どのような曼荼羅を請来したのであろうか。まずは、『御請来目録』に掲載されている請来曼荼羅を確認してみたい。それが以下の通りである。

(便宜上番号を付した<sup>\*22</sup>)

- ① 大毘盧遮那大悲胎藏大曼荼羅一鋪七幅一丈六尺
- ② 大悲胎藏法曼荼羅一鋪
- ③ 大悲胎藏三昧耶曼荼羅一鋪三幅
- ④ 金剛界九会曼荼羅一鋪七幅一丈六尺

⑤ 金剛界八十一尊大曼荼羅一鋪三幅

また、この他に曼荼羅ではないものの、仏像等としてあげられるものには、金剛智阿闍梨影一鋪三幅・善無畏三藏影一鋪三幅・大広智阿闍梨影一鋪三幅（不空）・青龍寺恵果阿闍梨影一鋪三幅・一行禪師影一鋪三幅などが挙げられ、曼荼羅に次いで重要図像とされたのが祖師の御影であつた様子が窺える。『御請来目録』には唐における恵果（七四六〜八〇九）からの付法の経緯について記されるが、その中にはこれらの請来図像について以下のようにある。

和尚ノ告<sup>ケテ</sup>曰ク。真言秘藏<sup>ハ</sup>経疏ニ隱密<sup>ニシテ</sup>、不<sup>レ</sup>仮<sup>ニ</sup>図画<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>能<sup>ニ</sup>相伝<sup>一</sup>スル。則チ喚<sup>ニムテ</sup>供奉丹青、李真等ノ十余人<sup>一</sup>。図ニ繪シ胎藏・金剛界等ノ大曼陀羅等一十鋪<sup>一</sup>、僉ニ集<sup>シテ</sup>二十余ノ経生<sup>一</sup>、書ニ写ス金剛頂等ノ最上乘密藏ノ経<sup>一</sup>。又喚<sup>ニムテ</sup>供奉鑄博士楊忠信趙吳<sup>一</sup>。新ニ造<sup>ニル</sup>道具一十五事<sup>一</sup>。図<sup>レシ</sup>像ヲ写<sup>レスコト</sup>経<sup>一</sup>漸ク有<sup>ニ</sup>次第<sup>一</sup>。

すなわち、右記の十一鋪は唐において空海に法を授けた青龍寺の恵果が伝法の際に、自ら人を集めて描かせたもので、絵師の名前まで明記されており、正統の圖像であつたことがわかる。また、恵果が「真言密教の教えは經疏に隠されていて、図画の力を借りなければ相伝することができない」として、經典類の書写より曼荼羅を中心とした圖像の書写を急いだ様子が窺えるのは興味深く、密教における圖像の重要性を計ることができ。なお、十一鋪のうちの祖師像五鋪は現存しており、真言系祖師像最古の作例として東寺の宝蔵に保存されている。しかし、六鋪の曼荼羅類については、その転写本と考えられるものは残っているが、請来本自体は失われている。その理由については、『遍照發揮性靈集』（以下『性靈集』）卷七所収の「奉為四恩造二部大曼荼羅願文」の内容から推測することができ。

人ノ願ヒニ 天シガタ順ヒテ、得レ入ニル大唐一ニ。儻たま遇ニヒテ 導師一ニ。凶ニシ得タリ 此ノ両  
 部ノ大曼荼羅一ヲ。兼テ学ニフ諸尊ノ真言印契等一ヲ。從レリ余己還ニカ、年過ニク  
 三六一ヲ。絹破レ彩落チテ、尊容欲レス化サント。顧ニミテ 後学一ヲ而興レシ歎キラ、  
 悲ニム群生之無一キラ福。於レヒテ焉ニ諸仏照レシ胆ヲ、一天感レス誠ヲ。后妃隨  
 喜シテ、震掛亦応シ、三台竭レシ心ヲ。衆人効いたレス力ヲ。

（『定弘全』卷八・一〇九頁）

【解釈】

私の願いを天子様（桓武天皇）が聞きとどけ、大唐に渡ることができた。たまたま、青龍寺の恵果師にお遇いでき、金剛・胎蔵両部の大曼荼羅を描き手に入れることができた。それにあわせて、諸尊の真言や印契などを学んだ。それより以来、十八年の年月が過ぎた。曼荼羅の絹は破れ、色彩は剥落し、描かれていた尊容は変わり果てようとしている。これでは、後に密教を

学ぶものが憐れであるという歎きの心が起こり、また、人々に福が無いことを悲しく思う。ここにおいて諸々の仏が私の思いを聞きとどけられ、天子様も真実を感じとり、皇后様方も喜ばれて、震掛（皇太子・東宮のこと）様も感動し、三台（太政大臣・右大臣・左大臣のこと）も尽力され、多くの人々の力を尽くしていただいた。「これ以下で弘仁十二年（八二一）に行われた、請来美術の書写に関する記述が続くが、その部分については次項にて紹介する。」

これによると、唐より請来した両部の大曼荼羅については帰朝後十八年で、既に絹地は破れ、色は剥落して、描かれた尊容も変わり果てようとしているという痛々しい状態に陥っていたことがわかる。これらの曼荼羅と同時に描かれた他の五鋪の伝法阿闍梨等の真影は、現在も京都・東寺に保存されているにもかかわらず、両部の曼荼羅だけが、二十年も経たないうちに破損したというの

は、一見不可解にも思える。しかし、曼荼羅という図像の性格上、祖師像に比べて灌頂や修法、観法といった実践の現場で使用されることが多いことは確かである。無論、曼荼羅こそが密教美術の代表格であるから、活躍の場も多かったであろうことが想像される。そのように推測すれば、痛みが進んだというのも当然であろう。そこで、いち早く転写が行われたというのは理に適っている。さて、先に『御請来目録』より抜粋した六鋪の曼荼羅のうち、①と④はいわゆる金胎両部の現図曼荼羅であり、日本で最も流布した両部曼荼羅の原本である。また、胎蔵曼荼羅に関しては②の法曼荼羅つまり梵字で尊格を表した文字曼荼羅と③の三昧耶曼荼羅つまり尊格をそれぞれの象徴物で表した曼荼羅が同時に請来されていることがわかる。また、⑤についての詳細は定かではないが、現図曼荼羅における九会の金剛界曼荼羅でいうところの、中央に位置する成身会のみを、一面の大曼荼羅に表したものと考えられる。なお、後に天台宗の円仁（七九四～八六四）が金剛界八

十一尊曼荼羅を請来し<sup>23</sup>、その後山門系の台密で流布したが、それと同じ系統の曼荼羅であったか、別系統の八十一尊曼荼羅であったかについて判別することは難しい。ちなみに、東密においても八十一尊曼荼羅を使用する場面がある。それが灌頂である。密教において灌頂は師から弟子へ法を伝える重要な儀式であるが、ここで行われるのが投花得仏である。これは、灌頂を受ける行者が目隠しをして敷曼荼羅の前に立ち、花ないし楡の葉を投げて落ちた箇所を描かれた尊格を自己の仏として得る行為である。そして、金剛界の敷曼荼羅には中央の成身会のみを大画面に描いた八十一尊の曼荼羅を用いるのである。なお、東寺には現存最古と考えられる天永三年（一一一二）の製作と考えられる敷曼荼羅が所蔵されており（図1）、やはり八十一尊曼荼羅の形式を取っている。しかし、空海以降の東密において灌頂に使用する敷曼荼羅以外に金剛界曼荼羅として八十一尊曼荼羅が採用された事例は確認することができず、東密において通例の金剛界曼荼羅としては、ほとん

ど流布しなかったことは明らかである。また、このほかに「阿闍梨付嘱物」という項には、

仏舍利八十粒 就中金色舍利一粒

刻白檀仏菩薩金剛等像一龕

白縹大曼荼羅尊四百四十七尊

白縹金剛界三昧耶曼荼羅尊一百二十尊

五宝三昧耶金剛一口

金銅鉢子一具二口

床子一口

白螺貝一口

(『大正蔵』五五・一〇六四頁・下)

が挙げられており、恵果が絵師らに描かせた凶像の他に仏・菩薩などの像が彫られた白檀製の厨子が一基と白描の曼荼羅を二鋪持ち帰っていたことがわかる。また、右記の八種については、以下

のような説明が付されている。

右ノ八種物等<sup>ハ</sup>、本<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>金剛智阿闍梨從<sup>ニ</sup>南天竺国<sup>一</sup>持<sup>チ</sup>来<sup>リ</sup>テ、  
轉<sup>ニ</sup>付<sup>ス</sup>大広智阿闍梨<sup>一</sup>。広智三藏又轉<sup>ニ</sup>与<sup>ス</sup>青龍ノ阿闍梨<sup>一</sup>。青龍和  
尚又轉<sup>ニ</sup>賜<sup>ス</sup>空海<sup>一</sup>。斯<sup>レ</sup>乃<sup>チ</sup>伝法之印信、万生之帰依<sup>ナル</sup>者也。

(『大正藏』五五・一〇六四頁・下)

これによると、右に挙げた八種のものは南インドより中国に金剛  
智が請来し、それが不空に伝えられ、不空から恵果へ、恵果から  
空海へと伝わったインド伝来の品物であったとされていたことが  
わかる。つまり、空海は日本への請来用に作成した図画のみなら  
ず、真言祖師方によつてインドから伝来したと伝わる品を同時に  
請来していたことがわかる。現在、これらの所在ははっきりしな  
いものの、白檀製の厨子に関しては、高野山金剛峯寺所蔵の諸尊  
仏龕(いわゆる枕本尊)を考える論攷が存在する<sup>\*24</sup>。なお、諸尊仏

龕は我が国の作例でないことは明らかであるが、中国製かインド製かということについては古くより議論がある。そのいくつかを紹介すれば、松本榮一氏は中国製であることを強調し、六世紀までに一通り大成した中国の仏教彫刻に外来の刺激が加わって製作されたものとされる<sup>\*25</sup>。また、田邊三郎助氏は、中国唐代のかなり早い頃、西方からの新たな影響により成立したものと推測されている<sup>\*26</sup>。さらに、これらの論攷を踏まえた上で伊東史郎氏は、七世紀、初唐の頃に、檀龕像の技法および表現が頂点を迎えていたことが想像でき、同時に枕本尊の製作もこの時期の比較的早い頃にあったと推測されている<sup>\*27</sup>。つまり諸尊仏龕は、現在の研究では、中国製で製作は唐代の極初期と結論づけられている。すなわち、『御請来目録』にあるように実際にインドから伝来したものは、考え難いのである。しかし、不空の弟子である恵果が空海に伝えたものであったことを考えると、不空在世時には不空の周辺にあった可能性は高いと言えるのではないであろうか。そしてこれを金

剛智が南インドより請来し、空海まで伝わったものとする事で、空海が金剛智・不空から脈々と伝承された正統密教の血脈に名を連ねる存在であることを強調したものとと言えるであろう。



図1 敷曼荼羅（金剛界）平安後期・京都・東寺 \*28

## 二項 空海が製作に関わった図像

また、『性霊集』などからは、空海が我が国に帰朝後、いくつかの密教図像の作成に関わった様子が窺える。以下では、図像はほぼ現存していないが、文献上から推測できる空海が製作に関与したと考えられる美術を概観していききたい。

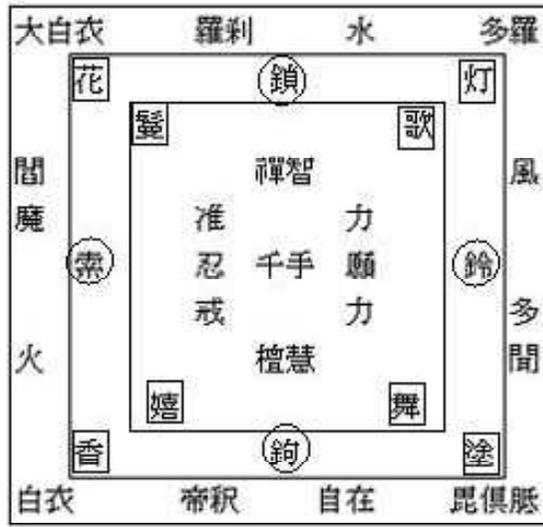
### a、千手観音曼荼羅

空海は大同元年（八〇六）に帰朝して十月二十二日に上表文と請来目録を提出した後、勅令によってしばらくの間、九州の観世音寺<sup>\*29</sup>にとどまっていたが。その間の出来事が『性霊集』巻七所収の「為田小式設先妣忌斎願文」に残されている。ここには、田中氏とされる太宰府の次官が亡き母の一周忌の法事を取り行った旨が記されており、その中に

是<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>大同二年仲春十一日、恭<sup>テ</sup>図<sup>ニ</sup>繪<sup>シ</sup>千手千眼大悲菩薩、並<sup>ヒ</sup>四摂八供養摩迦薩埵等ノ一十三尊<sup>ヲ</sup>。并<sup>ニ</sup>奉<sup>ル</sup>写<sup>ニシ</sup>妙法蓮華經一部八軸<sup>ト</sup>、般若心經二軸<sup>ヲ</sup>。  
(『定弘全』卷八・一二四頁)

とある。ここに記された絵図は存在しないため、どのようなものであったかは定かでなく、十三尊を配した曼荼羅のようなものであったか、それぞれの尊格を別々に描きわけたものであったかは判然としないが、千手観音を中心として四摂菩薩(金剛鉤・金剛索・金剛鎖・金剛鈴の四菩薩)と八供養菩薩(金剛嬉・金剛鬘・金剛歌・金剛舞・金剛香・金剛華・金剛灯・金剛塗の八菩薩)といった金剛界の尊格が配置された千手観音曼荼羅は、興然(一一二一―一二〇四)の『曼荼羅集』に収録されている(図2)。この典拠として興然は『千手軌』を挙げている。これは、不空訳『金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經』のことで、空海の『御請来目錄』に「金剛頂瑜伽千手千眼觀自在念誦法一卷(『大正藏』五五・

一〇六一頁・中」として収載されているものに相当すると思われるもの、恐らく空海も目にしていたことであろう。



七頁・上）

図2（『曼荼羅集』巻下「千手曼荼羅十一」へ『大正図像』第四・二

以下が興然の挙げる『千手軌』の典拠部分である。

於<sup>ニヒテ</sup>此ノ大光明中<sup>ニ</sup>、涌<sup>ニ</sup>出<sup>ス</sup>千手千眼觀自在菩薩<sup>一</sup>。具<sup>ニ</sup>無量ノ相好<sup>一</sup>熾盛<sup>ハ</sup>威德<sup>ナリ</sup>。十波羅蜜菩薩周匝<sup>シテ</sup>圍繞<sup>シ</sup>、八供養菩薩各ノ住<sup>ニ</sup>本位<sup>ニ</sup>。於<sup>ニヒテ</sup>寶樓閣ノ四隅<sup>ニ</sup>。有<sup>ニ</sup>白衣、大白、多羅、毘俱胝等ノ四大菩薩<sup>一</sup>。各ノ与<sup>ニ</sup>無量ノ蓮華部衆<sup>一</sup>前後<sup>ヲ</sup>圍繞<sup>ス</sup>。諸天八部<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>為<sup>ニ</sup>眷屬<sup>一</sup>ト。如<sup>レ</sup>是ノ觀<sup>ニ</sup>想<sup>ス</sup>無量ノ聖衆及<sup>ヒ</sup>本尊<sup>一</sup>ヲ。極<sup>メテ</sup>須<sup>ニ</sup>分<sup>一</sup>明<sup>一ナルヲ</sup>勿<sup>レ</sup>令<sup>ニ</sup>忘失<sup>一セ</sup>。

(『大正藏』二〇・七五頁・上)

ここには、四摂菩薩が記されないが、『曼荼羅集』では、「図2」で示した曼荼羅図の下に「師ノ説<sup>キテ</sup>云ク。四摂<sup>ハ</sup>必<sup>ス</sup>可<sup>レ</sup>キナリ有<sup>ル</sup>之。仍<sup>ホ</sup>雖<sup>レ</sup>無<sup>ニ</sup>經文<sup>ニ</sup>、加<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>」と記されている。なお、『大正藏』二〇卷所収の三昧蘇嚩羅訳『千光眼觀自在菩薩秘密法経』には多くの尊格が挙がりその中に四摂菩薩も含まれるが<sup>\*30</sup>、種々の目録類において、空海の請来經典としては挙がっていない。しかし、こういった千手觀音曼荼羅に関する記述と「為田小式設先妣忌齋願文」に挙がる尊格を照らし合わせて考えれば、おそらく、千手觀音と四

撰菩薩、八供養菩薩という十三尊は曼荼羅の形式を取るものであった可能性が高い。千手観音に関して言えば、空海の帰朝以前にも盛んに信仰され、多くの図像が造られていたと考えられるが、四撰菩薩、八供養菩薩といった金剛界の密教尊を配置する曼荼羅形式の図像は、当時の日本において全く新しいものであったと言えるであろう。

b、請来図像の転写と新たな図像の製作

さて、前項で紹介した『性霊集』巻七所収の「奉為四恩造二部大曼荼羅願文」の文には続けて以下のように記されている。

謹ムテ 從ニリ弘仁十二年四月三日一起首メ、至ニリテ八月一ケルニ尽ニキ奉レル図ニキ大  
悲胎藏大曼荼羅一鋪八幅、金剛界大曼荼羅一鋪九幅、五大虛  
空藏菩薩、五忿怒尊、金剛薩埵、仏母明王、各四幅一丈、十  
大護天王、藥魯拏天像、龍猛菩薩、龍智菩薩真影等、都テ二十

これによれば、前項で記したように請来の兩部曼荼羅の痛みが激しかったことを受けて、弘仁十二年（八二一）にこれを転写したのであり、それに加えて五大虚空蔵菩薩像、五大明王像、金剛薩埵像、孔雀明王像と、八方天に天地の二天を加えた十方天像、迦楼羅天像、龍猛・龍智の兩祖師像が新たに造られた。本項の「a」で紹介した千手観音曼荼羅については、特定の故人に対する法事での出来事であったため、田中氏の意向が多分に左右していたであろうが、右記の記録は国家事業であり、空海がその指揮を取って行われた様子が窺える。そういう意味では、空海の圖像製作における本来の意図を読み取ることが出来る記述である。すなわち、これらの新作圖像からは空海がいち早く我が国において行うべきだと考え、重要視したのである。経典や尊格、修法を推測し得るのである。まず、最後に挙がっている龍猛・龍智の像であるが<sup>\*31</sup>、こ

の両祖師の像を造ることと真言八祖のうちの空海自身を除く七祖の像が完成したことになる。なお、両部曼荼羅の重要性は言うまでもないので、ここではその他の図像について言及しておきたい。まず五大虚空蔵菩薩像であるが、これは金剛智訳『金剛峰楼閣一切瑜伽瑜祇経』（以下『瑜祇経』）の「金剛吉祥大成就品」に以下のように説かれる菩薩である。

行者応シレ 画ニク五大金剛虚空蔵一ヲ。於ニヒテ 一円明中一ニ、等自身量ニ画レケ之ヲ。於ニヒテ 一円中一ニ、更ニ分チテ 為レス五ト。於ニヒテ 中ノ円一ニ画ニケ白色ノ虚空蔵一ヲ。左手ニ執レリ鉤ヲ右手ニ持レス宝ヲ。前ノ円中ニ画ニケ黄色ノ虚空蔵一ヲ。左ニ持レシ鉤ヲ、右ニ執ニル宝金剛一ヲ。右ノ円中ニ画ニケ青色虚空蔵一ヲ。左ニ執レリ鉤ヲ右ニ持ニシテ 三辦宝一ヲ、放ニツ大光明一ヲ。於ニヒテ 後ノ円中一ニ画ニケ赤色虚空蔵一ヲ。如レク前ノ左ニ持レシ鉤ヲ右ニ持ニス大紅蓮華一ヲ。左ノ円中ニ画ニケ黒紫色ノ虚空蔵一ヲ。如レク前ノ左ニ持レシ鉤ヲ右ニ持ニス宝羯磨一ヲ。是ヲ名ニク五大虚空蔵求富貴法一ト。

（『大正蔵』一八・二六三頁・中）

これは大虚空蔵菩薩の五智を開いて五尊とするもので、右記の通り中央に白色の法界虚空蔵、前側に黄色の金剛虚空蔵、本尊から見て右側に青色の宝光虚空蔵、後側に赤色の蓮華虚空蔵、本尊から見て左側に黒紫色の業用虚空蔵を描くものである。『瑜祇経』についてには本論の第三・四章に詳述するが、平安後期頃から醍醐寺周辺や高野山において注目を集め、東密の両部而二不二説形成にも大きく関わったと考えられる経典であり、本経を空海が当初から重要視していたことは大変興味深い。

次に五大明王があげられている。これについては、本章の四節で東寺講堂の立体曼荼羅に言及する際に詳しく触れるが、この五大明王を説くのが不空訳『仁王護国般若波羅蜜多経』（以下『仁王経』）の注釈儀軌である同訳『仁王護国般若波羅蜜多経陀羅尼念誦儀軌』（以下『仁王念誦儀軌』）である。また仏母明王とは、いわゆる孔雀明王のことで、孔雀明王自体は空海の帰朝以前から我が

国で知られていた尊格であるが、これに関しては『性霊集』巻四に収録されている空海が高雄山寺にて修法をすることを望む旨を朝廷に申し奉った弘仁元年（八一〇）十月二十七日の上表文「奉為国家請修法表」を合わせて考えたい。「奉為国家請修法表」の本文は、次節に引用するが、鎮護国家の陀羅尼經典として『仁王経』、『守護国界陀羅尼経』、『仏母大孔雀明王経』の三点が挙げられている<sup>32</sup>。すなわち、空海が五大明王による「仁王経法」と、孔雀明王による「孔雀経法」を実現し鎮護国家に尽力しようと考えていた様子を窺うことができるのである。

### c、金剛薩埵十七尊曼荼羅

また、『性霊集』巻七収録の「為故藤中納言奉造十七尊像願文」には金剛薩埵を中尊とする十七尊曼荼羅に関する記述がある。十七尊曼荼羅とは、金剛界九会曼荼羅のうちの理趣会のみを描くもので、金剛薩埵を中尊に内院の八方に四金剛菩薩（欲金剛・触金剛

・愛金剛・慢金剛)と金剛女(欲金剛女・触金剛女・愛金剛女・慢金剛女)を描き、外院には四摂菩薩(金剛鉤・金剛索・金剛鎖・金剛鈴の四菩薩)と八供養菩薩中に内外があるうちの、内の供養菩薩(金剛嬉・金剛鬘・金剛歌・金剛舞)の計十七尊が描かれる。これは、七卷『理趣経』(法賢訳『仏説最上根本大楽金剛不空三昧大教王経』、不空訳『理趣経』の異本)に基づく曼荼羅である。「為故藤中納言奉造十七尊像願文」にある十七尊曼荼羅の記録が以下である。

越<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>大楽不空十七尊ノ曼荼羅<sup>一</sup>。超<sup>ニ</sup>ヘテ<sup>テ</sup>両絶<sup>一</sup>ヲ而建<sup>レ</sup>テ<sup>テ</sup>台<sup>一</sup>ヲ、過<sup>ニ</sup>キテ<sup>テ</sup>三諦<sup>一</sup>ヲ以<sup>テ</sup>構<sup>レ</sup>フ殿<sup>ヲ</sup>。無始無終<sup>ニ</sup>シテ<sup>テ</sup>坐<sup>ニ</sup>ス其<sup>ノ</sup>極<sup>一</sup>ニ、金幢金杵莊<sup>ニ</sup>ル其<sup>ノ</sup>台<sup>一</sup>ヲ。塵体以<sup>テ</sup>為<sup>レ</sup>シ身<sup>ト</sup>沙心以<sup>テ</sup>為<sup>レ</sup>ス用<sup>ト</sup>。(『定弘全』卷八・一一〇頁)

大楽不空というのは金剛薩埵のこと、つまり金剛薩埵の十七尊曼荼羅ということである。この曼荼羅は「両絶」すなわち法相・

三論の二宗における空の教えを超えて、また、天台の空・仮・中や華嚴の真・俗・中といった三諦をも超えて、教えの宮殿を構えたのであると言ひ、密教が仏教の中で最も優れていることの象徴として十七尊曼荼羅を評価している。また、「同願文」中には

謹<sup>ムテ</sup>以<sup>ニテ</sup>弘仁十二年九月七日<sup>一ヲ</sup>、綾服為<sup>レシ</sup>地<sup>ト</sup>、金銀為<sup>レシテ</sup>綵<sup>ト</sup>。奉<sup>レリ</sup>  
函<sup>ニシ</sup>十七尊曼荼羅一鋪三幅<sup>一ヲ</sup>。並<sup>セテ</sup>書<sup>ニ</sup>写<sup>セリ</sup>大樂金剛不空三昧耶  
理趣經一卷<sup>一ヲ</sup>。兼<sup>テ</sup>設<sup>ニケテ</sup>香花<sup>一ヲ</sup>供<sup>レシ</sup>仏<sup>ニ</sup>演<sup>レフ</sup>經<sup>一ヲ</sup>。

(『定弘全』卷八・一一一頁)

とあり、これが弘仁十二年(八二一)の出来事で、同時に『大樂金剛不空三昧耶理趣經』一卷を書写していることがわかる。これは、いわゆる不空訳『理趣經』(『大樂金剛不空真實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釈』)のことで、このことから、空海の『理趣經』重視の姿勢を窺うことができ、また、これも金剛界曼荼羅の一種である

ことを指摘しておきた。

d、四大明王の彫像と四摂・八供養・八方天の絵像

『性靈集』卷六収録の「東太上天為故中務卿親王造刻檀像願文」には、年代は不明であるが、嵯峨天皇の発願で、大同二年（八〇七）に起こった伊予親王の変で自害した、嵯峨天皇の兄である故伊予親王と、その母の菩提を弔うために造像事業が行われた際の記録が残されている。そこには以下のようにある。

所以<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>故中務卿ノ親王及<sup>ヒ</sup>故夫人藤原氏<sup>ノ</sup>、敬<sup>テ</sup>造<sup>ニ</sup>刻<sup>ス</sup>檀<sup>ノ</sup>釈迦牟尼仏像一軀、觀世音菩薩像一軀、虚空蔵菩薩像一軀<sup>ヲ</sup>。並<sup>ヒ</sup>金銀泥<sup>ヲ</sup>描<sup>ニ</sup>キ四大忿怒王像四軀、四摂・八供養・八大天王像等<sup>ヲ</sup>。各ノ副<sup>ニ</sup>フ法曼荼羅・三昧耶曼荼羅<sup>ヲ</sup>。

（『定弘全』卷八・一〇〇頁）

この時に作られたのは釈迦如来・観音菩薩・虚空蔵菩薩の彫像が一軀づつと、金銀泥による四大明王像（降三世・軍荼利・大威徳・金剛夜叉）と、金剛界三十七尊のうちの四摂菩薩ないし八供養菩薩の像、そして八方天の絵像である。これらの絵画がどのような儀軌に則った構成であるかは定かではないが、尊格の並びから考えれば、曼荼羅的構成を取った絵画であつたろうことは想像に難くない。

e、金剛峯寺金堂の諸尊

高野山金剛峯寺の金堂は大変惜しまれることであるが、昭和元年に火災で全焼した。その時、堂内に安置されていた諸仏も失われてしまい、今は残された写真と論攷を頼りにその様子を窺うことができない。しかし、焼失前に秘仏の中尊以外については調査が行われており、空海在世中の造像であると結論づけるのが主流となつている。金堂は当初講堂として建立されているため、本

項では、以下講堂と呼ぶこととする。この講堂は空海による建立以降、たびたび火災に見舞われているため、仏像が当初の像であるか、後世に彫像し直したものであるかについては議論されるどころである<sup>\*33</sup>。しかし、配置に関しては大幅に手が入ったという記録は見られず、講堂創建の際に空海自身が手がけたものと考えてさしつかえないであろう。いくつかの縁起や記録類を頼りにその配置を窺うことが出来るので、紹介しておく。まず挙げられるのが伝仁海（九五ー一〇四六）撰『金剛峯寺建立修行縁起』である。

三間四面ノ講堂一字。柱長一丈六尺。奉<sub>ル</sub>安<sub>ニ</sub>置<sub>シ</sub>一丈六尺ノ阿闍  
如来、八尺五寸ノ四菩薩、七尺二寸ノ不動、降三世、並<sub>ヒ</sub>七軀<sub>ト</sub>  
廿一間ノ僧坊一字<sub>ヲ</sub>。已上<sub>ハ</sub>大師ノ御在世<sub>ナリ</sub>。

（『続群書類集』卷八一七・二八輯上・釈家部・二八五頁・上）

これによれば、秘仏とされていた中尊は阿闍如来とされている。

四菩薩の詳細は記されないが、中尊の左右に四体の菩薩像と不動・降三世の二明王が安置されており、これは空海の在世中に作られたものであるとされている。

また弘長三年（一二六三）成立の『高野山巡礼記』には

当山金堂ハ者、大師ノ私ミシテ願フ建立ニスルヲ伽藍一ヲ也。然ラハ進レメテ官ニ為ニス御願寺一ヲ嵯峨天皇。本様八棟ノ堂宇也。四面周匝各ノ七間也。七々四十九間、即チ標ニスル都率ノ内院ノ四十九重ノ魔尼殿一ヲ者也。正曆与久安ノ二箇度炎上ス。併トモ於御仏ハ悉ク取出シ訖ル。本尊ノ次第ハ大体如レシ左ノ

東

木像大師御影一体

御頂許御作

不動明王一体七尺二寸座像

御頂許御作

普賢延命一体八尺五寸立像廿臂

同御作

金剛サタ一体八尺五寸座像

大師御作

阿閼仏一丈六尺坐像須弥座仍八尺歟

同御作

金剛王菩薩一体八尺五寸座像

御頂許御作

虚空蔵菩薩一体八尺五寸座像

同御作

降三世明王一体七尺二寸座像

画像善女龍王一鋪

（『続群書類集』巻八一七・二八輯上・釈家部・三〇二頁・下  
三〇三頁・上）

とある。ここでは講堂でなく金堂となっており、『金剛峯寺建立修行縁起』と同じく中尊は阿閼如来で普賢延命・金剛薩埵・金剛王・虚空蔵といった四体の菩薩像と不動・降三世の二明王像が安置されそれに加えてこの頃には弘法大師像があったことがわかる。なお、これには間違いが認められ、像以下の「御作」については不動から降三世までの七体に付された注記であろうから、書写の際に一行ずれてしまった可能性が高い。また、降三世が坐像とさ

れているのもあきらかに誤りであり、これは立像である。以上のような記録より、長年秘仏とされてきた本尊は阿闍如来であつたと考えられ、それに普賢延命・金剛薩埵・金剛王・虚空蔵といった菩薩像と不動・降三世の二明王像が配されていたことがわかる。しかし、時代が下ると以下のような記述も見られる。

『高野春秋編年輯録』卷十八

享保元丙申年春正月朔日。…中略…

十一月八日。金堂補修之仏菩薩像入仏。今般修ニ理ス中陣一ヲ。奉レリ安ニ置シ于茲一ニ、為ニス結縁一ヲ。

開眼檢校隆恭師。供養法橋檢校懷英。誦呪ノ伴僧皆参シ。堂内ノ莊嚴ヲ尽レヌ美トシ焉。薬師如来、尊容阿闍仏也、居長六尺二寸、座幅四尺八寸。今般新ニ造ス厨子一ヲ。巧ニス取リ放チテ自在一ニ。地盤ノ下ニ有ニリテ木丸一、令ニム四方ヲ運載一セ。且ッ後壁板モ亦押迦シ自由也。為ニス急用一ヲ也。金・王ノ二尊、居長二尺六寸。普・虚ノ二菩薩、二尺

二寸五分。不動居長二尺六寸。降三世立長五尺。安ニ中陣ニ。

(『日仏全』一三一・四三四頁・上)

ここでは本尊を「薬師如来」としている。このように江戸期以降の記録になると、薬師如来とするものがあるようだ<sup>\*34</sup>。これにより中尊は阿闍であったか薬師であったのかという疑問が生じるわけであるが、阿闍は金剛界曼荼羅において東方の如来であり、薬師は東方淨瑠璃世界の仏とされる。このように両仏共に東方の如来であることから、しばしば同体説が唱えられたのである<sup>\*35</sup>。このことを考えれば、こういった阿闍・薬師同体説により薬師とする記述が見られるようになったと判断でき、『高野春秋編年輯録』において薬師如来の記述の下に「尊容阿闍仏也」とあるように、像自体は阿闍如来であったとするのが妥当であろう。

さて、これら諸尊の配置には如何なる根拠が見いだせるであろうか、これについての口決類は現存しないため、明らかではない。

しかし、その尊格から少しく考察をするならば、まず、阿闍如来は金剛界五仏のうちの一仏で、金剛界曼荼羅成身会の東に位置する。また、金剛薩埵、金剛王の両菩薩は同じく成身会において阿闍如来の四親近菩薩の内の二仏として配されている。すなわち、これらは金剛界曼荼羅成身会の東方阿闍如来の会座を簡略に示したものと考えられる。次に、普賢延命菩薩であるが、普賢延命は増益延命の三昧に住する普賢菩薩とされ、大安樂不空三昧眞実菩薩ないし金剛薩埵との同体が説かれることがある。なお、大安樂不空三昧菩薩は『大日経』には説かれないものの、胎藏現図曼荼羅の遍知院に描かれる菩薩である。また、大安樂不空三昧菩薩と普賢の関係性は、不空訳『金剛頂経瑜伽十八会指帰』に

第六会ヲ名ニク大安樂不空三昧耶眞実瑜伽ト。於ニヒテ他化ノ自在天宮ニ説ク。此ノ経中ニ説ニク普賢菩薩曼荼羅一ヲ。

（『大正蔵』一八・二八六頁・中）

と、大安樂不空三昧耶真実の法において普賢菩薩の曼荼羅が説かれることなどからも窺える。なお、『金剛頂経瑜伽十八会指帰』は空海の『御请来目録』にも掲載されている。そして、大安樂不空三昧菩薩が描かれる遍知院は胎蔵曼荼羅中台八葉院の東側に位置する。以上から、これら諸尊は東方に配置されるものが多いことに気づく。ただし、現在の壇上伽藍の諸堂において、もと講堂である金堂は中央に建てられており、なぜ東方を象徴する仏・菩薩が中心であるのかという点については、今後の検討を要する。なお、不動・降三世の両明王は明王像の代表として配されたものであるか。これら明王は胎蔵曼荼羅においては、西側の持明院に描かれるが、降三世明王は不空訳『仁王念誦儀軌』において東方に配される明王である。また、虚空蔵菩薩は胎蔵曼荼羅の西側にある虚空蔵院の至尊である。確かに、遍知院のさらに東隣りに位置する釈迦院において、釈迦の右隣にも描かれているため、東

方と全く関わらない菩薩ではないが、虚空蔵菩薩自体は虚空蔵院の主尊としての性格の方が中心であろうから、これについても疑問が残る。このように、講堂諸尊には規則性が見出し難いのであるが、金堂諸尊の配置から確実にわかる特徴は、仏・菩薩・明王という三種の密教尊格によって構成されていることと、金剛・胎蔵両部の要素が混在していることである。これは、後に詳述する東寺の立体曼荼羅にも通じ、大変興味深い配置と言える。

#### f、東寺講堂の立体曼荼羅

東寺講堂の立体曼荼羅は、仁明天皇の御体不預のため天長十年（八三三）に着工されたという。承和六年（八三九）六月十五日に開眼供養が行われているため同年の完成であろう。なお、空海自身は承和二年（八三五）に入定したため、完成を見ることはなかった<sup>\*36</sup>。本曼荼羅については、本章の第三節において考察するので、詳細は三節に譲るが、右記との比較検討のために、今はその

配置だけを述べておく。これは、彫像を配置することによって立体的に構成された曼荼羅である。向かって左に五大明王、中央に金剛界の五仏、向かって右側に金剛界の五菩薩が安置される。須弥壇上の四隅には四天王が、左右の端には梵天・帝釈天が配され、五明王、五仏、五菩薩を天部が取り囲んでいる。この曼荼羅の典拠の一つと考えられる『仁王経念誦儀軌』は『金剛頂経』の影響の強い儀軌であり、配置される五仏や五菩薩が金剛界の尊格であることから、本曼荼羅の構成には、金剛界の要素が強く影響していると考えられる。

以上、空海が製作に関わったと考えられる美術について概観してきた。これらと比較すると、四摂菩薩、八供養菩薩といった金剛界の諸菩薩や五大明王に関わる造像が中心であったと考えることができる。これは、後述する東寺の立体曼荼羅を考える上でも重要であり、空海が密教の尊格の中でも、金剛界の諸仏と五大明

王を特に重視していた様子が窺えるのである。

### 第三節 複数の経典によって構成された東寺講堂立体曼荼羅の製作

以上、空海の四種曼荼羅思想と空海が請来ないし製作に関わった密教美術について述べた。特に空海の四種曼荼羅思想においては大・三・法・羯の四種が各々不離であり、四種の曼荼羅がそろって存在することに意義あった。しかし、本章二節の冒頭に挙げた『御請来目録』に掲載されている請来曼荼羅を見ると、四種曼荼羅のうち「大曼荼羅」「法曼荼羅」「三昧耶曼荼羅」の三種を確認できるものの、「羯磨曼荼羅」の存在が確認できない。つまり、空海は「羯磨曼荼羅」を請来していない可能性が高いのである。この意味で空海は、早急に密教教理に基づいた大規模な「羯磨曼荼羅」を我が国に設計する必要性に迫られていたのではないであ

ろうか。本章二節で確認した、空海自身が関わった造像計画の中で立体像であるのは、四明王像と高野山金剛峯寺金堂の尊格群、そして東寺講堂の立体曼荼羅である。なお、四明王がどのような配置で安置されたのかは不明であるが、金剛峯寺金堂の造像群については、尊像が横一列に並べて安置されていたのであり、曼荼羅と呼べるような構造ではない。こういった状況下で、空海が曼荼羅として設計したと考えられるのが東寺講堂の立体曼荼羅である。すなわち、この立体曼荼羅の設計こそが、空海自身による「羯磨曼荼羅」実現の試みであったのではないであろうか。そこで、本節では東寺講堂の立体曼荼羅を取り上げ、空海がどのような思想的背景によって制作したのかを考察し、空海の曼荼羅制作の特徴を探りたい。

さて、東寺講堂内に安置されている二十一尊からなる立体曼陀羅は、空海が東寺別当として東寺の造営を指揮していた頃に発願されたもので、空海自身の設計によるとされている。東寺は、延

曆十三年（七九四）平安京建築時に羅城門をはさんで東西対称の  
二大官寺として創建された。対する西寺と共に同様の伽藍構造で  
建築され弘仁初年頃には金堂が完成している。この金堂に安置さ  
れている本尊が薬師三尊像であることから考えても、当時はまだ  
顕教的性格に沿って建立された寺院であったと推測することが出  
来る。その後、天長元年（八二三）に東寺が空海に勅賜され、五  
十人の真言僧の専住が認められたことで、空海による真言密教の  
根本道場という新しい側面が備わるに至ったのである。なお、東  
寺の伽藍については、西寺と対称的であることを求められたため、  
高野山のような密教的な伽藍構造に建築することはできなかった。  
しかし、五重塔内及び講堂内の諸尊については空海の手にゆだね  
られたため、空海はそこに存分に密教世界を表現しようとしたの  
ではないであろうか<sup>\*37</sup>。つまり、東寺においては、この立体曼荼羅  
に空海の密教思想が凝縮されていると考えられるのである。

一項 東寺講堂立体曼荼羅についての解釈をめぐる議論

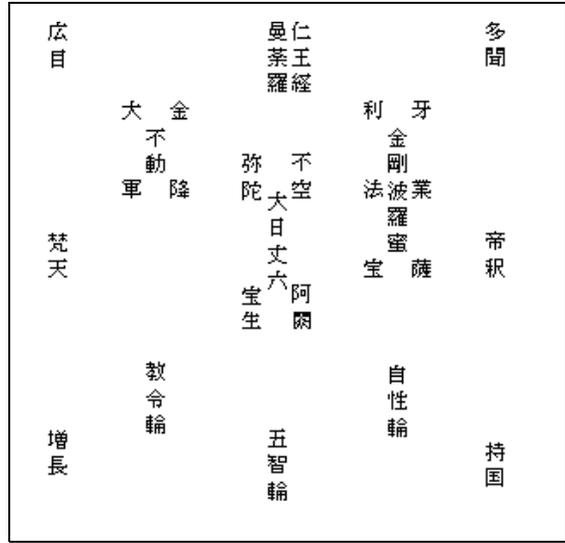
東寺講堂の立体曼荼羅は、仁明天皇の御体不預のため天長十年（八三三）に着工されたという。承和六年（八三九）六月十五日に開眼供養が行われているため同年の完成であろう。なお、空海自身は承和二年（八三五）に入定したため、完成を見ることはなかった<sup>\*38</sup>。

この二十一尊については伝承的に「仁王経曼陀羅」であると考えられてきた。当時の時代背景を考えれば、密教は呪術的側面で強力な力を發揮することが求められていたのであり、七世紀より流行していた鎮護国家の法会である仁王会を行うために「仁王経曼荼羅」を製作することが求められた可能性は高い<sup>\*39</sup>。しかし、実際に空海がどのような教学的思想のもとで設計したものであるか、明確に示す文献は見つかっておらず、未だ解明されていない。仁王経法のみを背景に配置したという伝承を真実とすれば、仁王経

曼荼羅とは一致しない尊格が登場することの説明ができず、大きな問題となる。そのため一概に「仁王経曼陀羅」と結論付けるべきではない。こういった理由から、この東寺講堂諸尊の思想的背景については多くの論議を呼ぶ所となった<sup>\*40</sup>。そこで、まず現在提出されている見解を概観し、その上で問題点を確認していきたい。

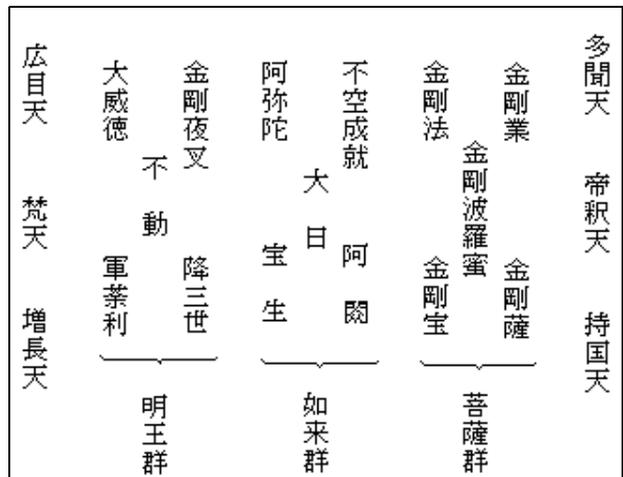
まず、東寺講堂の立体曼荼羅については高田修氏が優れた研究を行っている。高田氏は、東寺諸尊の配置の内容について述べられている文献のうち、従来最も古いと考えられる法三宮真寂（八六〇九二七）撰の『不灌鈴等記』を空海当時の配置と考え、それに基づいて論じている。以下に示したのがその『不灌鈴等記』である。なお、高田氏同様、本論でも『不灌鈴等記』を空海当時の配置と考え、この配置を基本として論じて行くため、『不灌鈴等記』を整理して「図3」としてまとめた。あわせて、掲載するので、本節において一貫してご参照いただきたい。

『不灌鈴等記』



(『大正蔵』七八・六十五頁中、六十六頁中)

図 3



さて、高田氏はこの『不灌鈴等記』の配置を確認した上で、『仁王念誦儀軌』に説かれる内容と一致する五大明王、五菩薩中の尊である金剛波羅密菩薩、外側の四隅を囲う四天王、東の帝釈天は、やはり仁王経法に基づいた尊格と考えられると言う。また西

の梵天については東西の不均衡を補うために、帝釈天と対になる梵天をおいたのであるとする。その上で五仏、五菩薩に関して金剛界法によるところが大きく、仁王経法<sup>\*41</sup>と金剛界法<sup>\*42</sup>の両法にまたがる曼陀羅という二元的な解釈をしている。さらに五仏、五菩薩、五明王という組み合わせについては、如来を自性輪身・菩薩を正法輪身・明王を教令輪身と配する三輪身説を前提として、それぞれに対応する一体系を形成しており、この金剛界法と仁王経法による二元的曼陀羅は三輪身に基づいて設計されたものと結論づけている。そして、この三輪身を言う典拠の一つとして、『撰無礙経』をあげる<sup>\*43</sup>。

また、石田尚豊氏もその著書においてこの問題に触れている。石田氏もほぼ高田氏の説を支持しており、仁王経法と金剛界法を折衷した曼荼羅と考えている。五仏、五菩薩、五大明王の関係は不空訳とされている『撰無礙経』に説かれる五仏、五菩薩、五明王の関係と講堂内の諸尊に共通点があることを指摘し、これを『撰

無礙經』に基づいた三輪身説による配置とする。さらに、空海の撰述と伝わる『秘蔵記』にこの『撰無礙經』が引かれていることが確認できることから、同経が空海の時代には何らかの形で知られていたのではないかと推測しており、この立体曼陀羅と『撰無礙經』との関係が深いことを特に主張している<sup>\*44</sup>。

次に佐和隆研氏も三輪身については触れないものの金剛頂経の仏・菩薩を中心において、そこに『仁王経』の忿怒諸尊を配して展開させた曼荼羅と考えられるとしている<sup>\*45</sup>。

さらに松浦正昭氏は、ボストン美術館本の仁王経図巻を取り上げ、ボストン美術館本の五仏と創建当初の東寺講堂の五仏の図容が酷似していることを指摘している。そこで、この図は東寺講堂の五仏を模して描かれたものであるとする。この仁王経図巻が、承安五年六月二十二日に公の命令により、東寺が仁王経法を行った時に、新たに作成された曼荼羅であることから、東寺講堂の立体曼荼羅を伝承通り、仁王経曼荼羅と結論づけている<sup>\*46</sup>。

さらに下松徹氏は東寺講堂の諸尊について、上記にも登場した三輪身を特に取り上げ、東寺の諸尊に三輪身が配当された経緯を論じている。同氏は設計者である空海の時代に三輪身の典拠の一つである『撰無礙経』の請来が確認できないこと、この『撰無礙経』の影響を受けたとされる『秘蔵記』の成立が、空海以後であると考えられることなどから、空海自身に三輪身の思想があったとは言えないとしている。そして、空海が三輪身によって立体曼荼羅を設計したとする説について疑問を呈している。その上で、諸尊に三輪身を配するに至った経緯を詳細に述べる。下松氏によると、『不灌鈴等記』においても、五仏に五智輪、五菩薩に自性輪、五大明王に教令輪が配当されている。しかし、ここでは如来を五智輪と言い、自性輪とは言わず、また自性輪は五菩薩に当てられている。こういったことから、これは『撰無礙経』や『秘蔵記』の影響を受けて後に付加されたものと考えられると言う<sup>\*47</sup>。なお、諸尊の配置に関してはこの『不灌鈴等記』が最も作成時に近い資

料であり、完成当初から『不灌鈴等記』が撰述されるまでの間に、講堂内の諸尊を移動させる可能性が考えられる出来事が記された記事が見当たらないことから、これを高田氏同様作成当時の配置と考えている。

また、同氏は東寺講堂諸尊に関する資料で、現在伝えられている説と同じ三輪身説を最初に記す例として、心覚（一一一七）一八〇）の『鶴林鈔』下を挙げている。『鶴林鈔』下には

勝定房云ク。東寺ノ五菩薩ノ事。先年与ニ正覚房ト有ニリ論事一。最モ秘事故ニ強ニモ不レ被レレ論ジ。講堂仏ハ仁王経曼多羅ナリ。中ノ五仏ハ自性輪身。東ノ五尊ハ正法輪身。西ノ五尊ハ教令輪身云々。

（金剛三昧院蔵本へ高野山大学図書館寄託）・元亨二年（一一三二）写）

という文章がある。勝定房とは恵什（一一三五）正覚房とは

覚鑿（一〇九五〜一一四三）である。なお、本節二項に後述するが、現存資料における三輪身思想の初出は覚鑿の著作であると考えられる。心覚は恵什の言葉を引く形で東寺の諸尊に三輪身を配当することを記しているが、右記の文脈から窺えば、恐らく覚鑿にあつた三輪身の思想を恵什がなんらかの形で聞き受け、それを参考にこのような発言をしたものと考えられる。これより、恵什においては東寺講堂の立体曼荼羅に三輪身を配当する思想が確立されていたと考えられる<sup>\*48</sup>。下松氏の考察は非常に精密で、支持できるものであるが、同論文ではいつ頃から東寺の立体曼荼羅に三輪身が配当されるようになったかということに、重点が置かれており、空海における立体曼荼羅の思想背景自体にはほとんど触れられていない。

最後に、近年、本曼荼羅に関するすぐれた論攷を提出したのが原浩史氏である。原氏は右記のような研究を参照した上で、諸尊の配置を『金剛頂経』広本にもとづいて構成されたものとする。

その根拠として、三つの論点を挙げている。それが、①従来、仁王経法により輪宝を執るとされてきた五菩薩中尊の金剛波羅蜜菩薩像は、『真実撰経』や『略出経』にもとづいて金剛杵を執っていた可能性が高いこと。②仁王経法に拠るとされてきた五大明王像も『仁王念誦儀軌』の文言と空海の経典理解を踏まえると『金剛頂経』に拠ると解釈された可能性が高いこと。③五仏像の乗る鳥獣座は『金剛頂経』系経典の『略出経』に説かれ、金剛波羅蜜菩薩像の獅子座は、『略出経』でしか理解できないこと。という三点である。さらに、仏・菩薩・明王という諸尊の個別の対応はそれほど重要視しておらず、奈良時代以降からある梵天・帝釈天と四天王が取り囲む三尊形式と、『金剛頂経』で発展した五部族の思想を組み合わせて三種の尊格を配置したのではないかとする。また、空海死後十一年後のことではあるが、講堂で行われた記録のある伝法会が顕教的な法会であったことも合わせて考察している。そして、「講堂に安置されて法を伝えること、即身成仏までの道程を

示して弟子たちを導きつつ大乘的な供養を受けて護国の実現にも寄与することが空海が諸像に込めた機能だったのではないかとして論を結んでおられる<sup>\*49</sup>。

さて、前述した高田氏の研究においては、立体曼荼羅を仁王経法と金剛界法の二元的曼荼羅として捉えている。仁王経曼荼羅と考える所以は、五大明王を五尊一組で説くものが『仁王念誦儀軌』以外にないことと、五菩薩中尊の金剛波羅蜜菩薩の像容が『仁王念誦儀軌』に説かれるものと酷似していることである。また、金剛界法による所以は五仏・五菩薩の配列が金剛界曼荼羅と類似することを挙げている。『不灌鈴等記』において金剛業菩薩を並びに金剛牙菩薩と、金剛法菩薩を並びに金剛利菩薩と記してあるのは、上記したように二法に基づく曼荼羅であるが故であろうと言う。つまり、像容などは金剛界曼荼羅の金剛業・法菩薩なのであるが、『仁王念誦儀軌』によって考えれば牙・利であるべきなので、このように書いてあるのだというのだ<sup>\*50</sup>。対して、原氏は本曼荼羅は

『金剛頂経』系の經典に基づいて構成されており、『仁王念誦儀軌』も『金剛頂経』の範疇で説明がつくため、仁王経法の要素は見られないとする。たしかに、本章二節において概観した空海製作の密教美術は金剛界の尊格が中心であるため、そのような見解が生まれるのも理解できる。しかし、このような解釈の違いを解決するには、設計者である空海自身がどのような思想を表現しようと考えていたのかを確認する必要がある。そこで、本節三項では筆者の解釈を述べていくこととするが、もう一つ再考を要するものが、高田氏を始め多くの論攷に見られる「東寺講堂立体曼荼羅は空海が仏・菩薩・明王を三輪身によって配したものである」という解釈である。なぜなら、三輪身説が空海の時代には未だ成立していなかった可能性が高いからである。そこで、以下では、立体曼荼羅の思想的背景を論じる前に、空海に三輪身の思想があつたのか否かを考察しておきたい<sup>\*51</sup>。

## 二項 空海における三輪身についての再検討

三輪身とは、自性輪身・正法輪身・教令輪身という三種で構成された仏身の形態である。これは密教の仏身説である四種法身説と共に、密教における多種多様の仏身を結ぶ役割を果たしており、密教教義上での仏身解釈法の一つである。

すなわち自性輪身を如来、正法輪身を菩薩、教令輪身を明王とするもので、如来が時に応じて菩薩、明王と姿を変換することを行い、仏身を統合する論理構成を有している。このような三輪身の思想が最初に、現在のような完成された形で著されているのは、覚鑿の『曼荼羅沙汰』と考えられる。それが以下の文章である。

又云ク、成身会、三昧会、羊石会、供養会、四印会、一印会、  
已<sup>チ</sup>上六会ノ**嵯奄查**（曼荼羅）ノ自性輪身理趣会ノ正法輪身 降  
三世、降三世三摩耶ノ教令輪身<sup>ヲ</sup>付<sup>ニシ</sup>金剛界**嵯奄查**（曼荼羅）<sup>ニ</sup>。

ここでは金剛界曼荼羅の九会について、成身会から一印会までの六会の曼荼羅を自性輪身に、理趣会を正法輪身に、降三世会、降三世三摩耶会の二会を教令輪身に配当してる。成身会から一印会までの六会は大日如来が中尊、理趣会は金剛薩埵が中尊である。また、降三世・降三世三摩耶会は、構造的には成身会とほとんど変わらないものの、他の七会が『金剛頂経』初会の金剛界品によって描かれるのに対し、同経の降三世品に基づいて描かれており、忿怒相を以て表すとされている。よって、自性輪身を如来、正法輪身を菩薩、教令輪身を忿怒尊つまり明王に配していることが理解できるのである。これによって、平安時代後期には三輪身の思想が確立していたということがわかる。

さて、三輪身の形成については干潟龍祥氏や向井隆健氏によって詳細な考察が為されている。干潟氏は三輪身について不空訳の

『般若理趣釈』『仁王念誦儀軌』『撰無礙經』の三經論全てを参照すれば、そこに現在の三輪身に非常に近い思想を読み取ることができることを根拠に、三輪身は不空の創作であり空海の時代には成立していたとする<sup>\*52</sup>。これに対して向井隆健氏は『撰無礙經』に不空の時代には見られない、いくつかの特徴を見出せることから、この經典を純粹な不空訳とは言えないとし、三輪身不空創作説を危険視している<sup>\*53</sup>。その向井氏の考察を概観すれば、『撰無礙經』は成立年代が明らかでなく、空海の『御請来目録』及び安然（八四一〜？）の『諸阿闍梨真言密教部類総録』<sup>\*54</sup>（以下『人家秘録』）には掲載されていないことから、空海以降安然の時代に至っても、未だ日本に請来されていなかった可能性が高い。以下が『撰無礙經』において三輪身を説く部分である。

以<sup>ニテ</sup>五智<sup>一ヲ</sup>忿努ノ相<sup>ヲ</sup>配<sup>ス</sup>。五智不動尊<sup>ハ</sup>毘盧遮那ノ忿努。自性輪<sup>ハ</sup>般若菩薩<sup>ナリ</sup>。降三世尊<sup>ハ</sup>阿閼仏ノ忿努、自性輪<sup>ハ</sup>金剛薩埵菩薩<sup>ナリ</sup>。

軍荼利<sup>ハ</sup>宝生仏<sup>ノ</sup>忿努、自性輪<sup>ハ</sup>金剛藏王菩薩<sup>ナリ</sup>。六足尊<sup>ハ</sup><sup>\*55</sup>無量  
寿仏<sup>ノ</sup>忿努、自性輪<sup>ハ</sup>文殊師利菩薩<sup>ナリ</sup>。金剛葉又<sup>ハ</sup>不空成就<sup>ノ</sup>忿努、  
自性輪<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>寂靜身<sup>ナリ</sup>。又穢積金剛<sup>為</sup>ニシ不空成就<sup>ノ</sup>忿努<sup>一</sup>ヲ、自  
性輪<sup>ハ</sup>金剛業也。穢積即<sup>チ</sup>烏芻澁摩菩薩也。無能勝<sup>ハ</sup>釈迦牟尼<sup>ノ</sup>自  
性輪<sup>ハ</sup>、自性輪<sup>ハ</sup>慈氏菩薩<sup>ナリ</sup>。馬頭觀音<sup>ハ</sup>無量寿<sup>ノ</sup>忿努、自性輪<sup>ハ</sup>  
觀世音<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>主ト、自性<sup>ハ</sup>伴陀羅縛子尼<sup>ナリ</sup>。是<sup>レ</sup>白衣觀世音菩薩也。

(『大正藏』二〇・一三〇頁・上)

さらに、『撰無礙經』が日本において初めて確認できるのは、興  
然の『五十卷鈔』<sup>\*56</sup>である。このことから、この經の請来は尙然(九  
三八〜一〇一六)の入宋時(九八三)であると考えられる。さす  
れば、『秘藏記』は『撰無礙經』の影響を色濃く受けていると考え  
られるから、『秘藏記』についても問題が生じることになる。以下  
が『秘藏記』において、三輪身思想が窺える部分である。

以<sup>ニテ</sup>五忿努ノ相<sup>ヲ</sup>宛<sup>ニズ</sup>五智<sup>ニ</sup>。不動尊<sup>ハ</sup>毘盧遮那ノ忿努、自性輪<sup>ハ</sup>般若菩薩<sup>ナリ</sup>。降三世<sup>ハ</sup>阿閼仏ノ忿努、自性輪<sup>ハ</sup>金剛薩埵菩薩<sup>ナリ</sup>。軍荼利<sup>ハ</sup>宝生仏ノ忿努、自性輪<sup>ハ</sup>金剛藏王菩薩<sup>ナリ</sup>。六足尊<sup>ハ</sup>無量寿仏ノ忿努、自性輪<sup>ハ</sup>文殊師利菩薩<sup>ナリ</sup>。金剛菓又<sup>ハ</sup>不空成就ノ忿努、自性輪<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>寂靜身也。又以<sup>ニテ</sup>穢積金剛<sup>ヲ</sup>為<sup>ニス</sup>不空成就佛ノ忿努<sup>ト</sup>。自性輪<sup>ハ</sup>金剛業也。穢積<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>烏芻澁摩菩薩也。無能勝<sup>ハ</sup>釈迦ノ忿努、自性輪<sup>ハ</sup>慈氏<sup>ナリ</sup>。又馬頭<sup>ハ</sup>無量寿ノ忿努、自性輪<sup>ハ</sup>觀音<sup>ナリ</sup>。

（『定弘全』第五卷・一五九頁）

右記の両者を見れば『秘藏記』の三輪身を説く文面については『撰無礙經』のそれと酷似しており、明らかに影響を受けていることが分かる。よって、『秘藏記』の三輪身を説く部分については『撰無礙經』請来後に編集され、空海の撰述として伝わったものと考えられるという。『秘藏記』は段階的に成立したのものと考えられるため、『秘藏記』全体の成立年代については明言し難いが、三輪身

に言及する部分については向井氏の見解は妥当であろう。なお、ここでは、正法輪身・教令輪身の語は見られないもの、自性輪という語が登場する。しかし、自性輪に金剛薩埵などの菩薩を配当していることから、現在言われている三輪身説として確立しているとは言い難い<sup>\*57</sup>。

ここで、今一度、三輪身の典拠となつている資料の中で、空海が確実に目にしていたことが確認できる『御請来目録』掲載の書物によつて三輪身を考えてみたい。それが、『理趣釈経』『仁王念誦儀軌』『仁王経疏』である。まず、『理趣釈経』には

毘盧遮那仏レ轉レ輪ヲ。輪ニ有ニリ一四種一。所謂金剛輪・宝輪・法輪・羯磨輪ナリ。其ノ四輪ハ皆撰ニ在セリ二輪ノ中ニ。所謂正法輪・教令輪ナリ。…へ中略…即チ於ニヒテ須弥頂一ニ示シテ現シテ威猛忿怒形一、降ニ伏ス魔醯首羅等ノ憍佚我慢ニシテ妄リニ自ラ恃ムレ具ニセント一切智一。云々。

（『大正蔵』一九・六一一頁・中）

とあり、毘盧遮那仏が正法輪と教令輪に転ずるといふことが説かれ、そのうちの一輪は降伏のための威猛の形を示現するとしている。また『仁王念誦儀軌』では以下のように説かれる。

（冒頭より「第一明五菩薩ノ現威徳」として、「第一東方金剛手菩薩」より始まる。）

經ニ東方ノ金剛手菩薩摩訶薩ハ、手ニ持ニシ金剛杵ヲ、放ニチ青色ノ光ヲ、与ニ四俱胝ノ菩薩ト往ヒテ護ニル其ノ国ヲ。解シテ曰ク金剛手トハ、依ニテ三蔵所持ノ梵本ノ金剛頂瑜伽經ニ云ヘハ。堅固ト利用トノ具ニスニ義ヲ也。依ニテ彼ノ經ニ者、是ノ五菩薩ハ依ニテ二種輪ニ現ニズ身ノ有異ヲ。一ツハ者法輪、現ニジ眞実身ヲ、所レノ修スル行願ニ報ジテ得レルガ身ヲ故ナリ。二ツニハ者教令輪、示ニシ威怒身ヲ、由レテ起ニスニ大悲ヲ現ニスルカ威猛ヲ故ニ。此ノ金剛手ハ即チ普賢菩薩也。手ニ持ニスルトハ金剛杵ヲ者、表下ズ起ニスコト正智ヲ猶シ如キヲ金剛上ノ能断ニスルカ我法ノ微細ノ障ヲ故ニ、依ニテ教令輪ニ現ニ作ニス威怒ノ降三世金剛ヲ。

・ ・ ・ 以下南方、西方、北方と続く。

(『大正蔵』一九・五一四頁・上)

『仁王經疏』は『仁王念誦儀軌』とほぼ同じ内容であるため省略するが、菩薩は二種の輪によってその姿を現ずるという。すなわち法輪と、教令輪である。五菩薩は真実身(勝妙身)を現ずる法輪であり、教令輪によって威怒の尊格(明王)を作ることが詳細に説かれている。

これらによれば、不空による二輪身の思想が窺え、正法輪、教令輪という語は不空のものであることも確認できる。しかし、この時点では仏、菩薩、明王をそれぞれに配当するという現在の三輪身の思想が完成されているとは言えず、『仁王念誦儀軌』によってわずかに教令輪を明王としているのみである。なお、『仁王念誦儀軌』に記される法輪という語が正法輪身に当たると考えれば、菩薩を指しているので、教令輪身、正法輪身については現在の三

輪身に当てはまると考えることもできるであろう。しかし、ここで如来は登場せず、やはり、現在のような三輪身の説を説明するには至らない。以上により、空海には未だ三輪身が成立していなかったと考えるのが妥当であり、三輪身に基づいて立体曼荼羅を構成したとは考えられないと言えるであろう。

### 第三項 空海思想に見える尊格の位置づけ

東寺の立体曼荼羅における仏・菩薩・明王の配置が三輪身説によらないとすれば、この配置にどのような思想的背景を考えられるであろうか。原氏は、立体曼荼羅に配置される五菩薩と『仁王念誦儀軌』に説かれる五菩薩に相異があることから、濱田隆氏<sup>\*58</sup>の見解を受けて奈良時代以来の三尊形式を模したのであり、仏・菩薩・明王の間に個別の関係性は見出していなかったのではないかとするが、本当に尊格同志の関係は見出せないであろうか。

筆者は、この問題を考える上で、今一度空海 of 思想を全般的に確認することが重要であると考える。そこで本項では、空海請來の經論類や空海 of 著作を検討することで、立体曼荼羅の尊格関係がどのような思想から導き出されるのかを検討していきたい。

先行研究でも論じられているように東寺 of 立体曼荼羅 of 五仏・五菩薩は、金剛界思想によるものと考えられる。五仏は金剛界五仏と同一であり、五菩薩については金剛界大日如来 of 四近親<sup>\*59</sup>である四波羅蜜菩薩のうち of 金剛波羅蜜菩薩を中尊とし、それを取り囲む四菩薩は、大日如来以外 of 金剛界四仏 of 四近親で構成される。金剛界十六菩薩を代表すると考えられる四尊で構成される。この金剛界十六尊について、空海 of 『宝鑰』では以下 of ような説明がなされる。

於<sup>ニテ</sup>三十七尊ノ中<sup>ニ</sup>五方ノ仏位ハ各々表<sup>ス</sup>一智<sup>ヲ</sup>也。東方ノ阿闍仏ハ由<sup>レ</sup>成<sup>ニスルニ</sup>平<sup>ニ</sup>成<sup>ニスルニ</sup>大円鏡智<sup>ヲ</sup>、亦名<sup>ク</sup>金剛智<sup>ト</sup>也。南方ノ宝生仏ハ由<sup>レ</sup>成<sup>ニスルニ</sup>平

等性智<sup>一ヲ</sup>、亦名<sup>ニク</sup>灌頂智<sup>一ト</sup>也。西方ノ阿弥陀仏ハ由<sup>レル</sup>成<sup>ニスルニ</sup>妙觀察智<sup>一ヲ</sup>、亦名<sup>ニケ</sup>蓮花智<sup>一ト</sup>、亦名<sup>ニク</sup>轉法智<sup>一ト</sup>。北方ノ不空成就仏ハ由<sup>レル</sup>成<sup>ニスルニ</sup>成所作智<sup>一ヲ</sup>、亦名<sup>ニク</sup>羯磨智<sup>一ト</sup>也。中方ノ毘盧遮那仏ハ由<sup>レテ</sup>成<sup>ニスルニ</sup>法界智<sup>一ヲ</sup>為<sup>レス</sup>本<sup>ト</sup>。已上ノ四仏ノ智<sup>ヨリ</sup>出<sup>ス</sup>生<sup>ス</sup>四波羅蜜菩薩<sup>一ヲ</sup>焉。四菩薩ハ即<sup>チ</sup>金寶法業也。三世ノ一切ノ諸ノ賢聖生成養育之母<sup>ナリ</sup>。於<sup>レテ</sup>是<sup>ニ</sup>印成<sup>セル</sup>法界体性ノ中<sup>ヨリ</sup>流<sup>ニ</sup>出<sup>ス</sup>四仏<sup>一ヲ</sup>也。

(『大正藏』七七・三二三頁・中)

ここでは、金剛界三十七尊中において五方の仏にそれぞれ一智を表すとして、五仏を五智に配当する。その中でも、毘盧遮那は法界体性智を成就するので、根本であるとしている。そして、このような毘盧遮那以外の四仏から、四波羅蜜菩薩を出生する。さらに、この四波羅蜜菩薩は三世にわたる一切の聖賢を育成し、養育する母体である。そして、これら四菩薩を出生した母体である四仏はさらに大日如来の法界智より生じると言う。つまり、最終的

には全ては大日如来より生起するという理論に帰結するのである。その順番を整理すれば、大日が四仏を生み、四仏が四波羅蜜菩薩を生み、さらに四波羅蜜菩薩がその他全てを生み出すという構造を取っている。また、このようにして生みだされた諸尊については以下のように言う。

四方ノ如来ニ各々撰ニス四菩薩一ヲ。東方ノ阿閼仏ニ撰ニス四菩薩一ヲ。金剛薩、金剛王、金剛愛、金剛善哉ヲ為ニス四菩薩一ト也。南方ノ宝生仏ニ撰ニス四菩薩一ヲ。金剛宝、金剛光、金剛幢、金剛笑ヲ為ニス四菩薩一ト也。西方ノ阿弥陀仏ニ撰ニス菩薩一ヲ。金剛法、金剛利、金剛因、金剛語ヲ為ニス四菩薩一ト也。北方ノ不空成就仏ニ撰ニス四菩薩一ヲ。金剛業、金剛護、金剛牙、金剛拳ヲ為ニス四菩薩一ト也。四方ノ仏ノ各ノ四菩薩ヲモテ為ニス十六大菩薩一ト也。

（『大正蔵』七七・三七三頁・中）

四方の如来はそれぞれ四つの菩薩を取り込むと言う。そして、四

仏に各々四菩薩があるので、全部で十六大菩薩となるのである。これにより空海には、如来はそれぞれ菩薩を取り込み収める、という思想があったことがわかる。なお、東寺講堂の立体曼荼羅において、右記に説明された金剛界四如来が出生するそれぞれの四菩薩のうち、最初に挙げられている金剛薩埵、金剛宝、金剛法、金剛業が五菩薩群の四方に採用されており、その中尊は大日如来が最初に出生する四如来の智から生み出される四波羅蜜菩薩の中で最初に挙がる金剛波羅蜜菩薩である。このような空海の尊格観を概観すると、立体曼荼羅に見られるような如来と菩薩の関係は金剛界三十七尊に見い出せると言える。

この金剛界三十七尊は空海の著作の中で多数言及されている。『金剛頂経開題』では、経文を解釈する部分で「金剛界大曼荼羅廣大儀軌品一」という初会の名前について

大曼荼羅<sup>トハ</sup>者一切如来<sup>ニ</sup>具<sup>ニ</sup>四種身<sup>一</sup>。謂<sup>ク</sup>大曼荼羅身、三昧耶曼

茶羅身、羯磨曼茶羅身、法曼茶羅身。此ノ会ニ有ニリ四品一。即チ表ニス  
四身一。初ノ品ニハ説ニクカ大曼茶羅身ニ具ニスコトヲ三十七一故ニ云レフ而リト。

(『大正藏』六一・五頁・中)

というように、経題中の「大曼茶羅」について、四種曼茶羅と三十七尊を関連させ、解説している。そして、その四章中の初めの章である金剛界品には、大曼茶羅に金剛界三十七尊を備えていることを説いているという。このように空海の著作中には、四種曼茶羅と金剛界三十七尊を関連づけて説くものが少なくない。また、四種曼茶羅と金剛界三十七尊の関係が顕著に見いだせるのが本章一節にあげた『十住心論』『宝鑰』の帰敬序である。『十住心論』の帰敬序における「薩宝法業」とは、金剛薩埵、金剛宝、金剛法、金剛業の四菩薩を指しており、慧門の十六尊を代表させている。また、『宝鑰』の帰敬序の「金宝法業」は金剛波羅蜜、宝波羅蜜、法波羅蜜、業波羅蜜という四波羅蜜菩薩を指し、定門の十六尊を

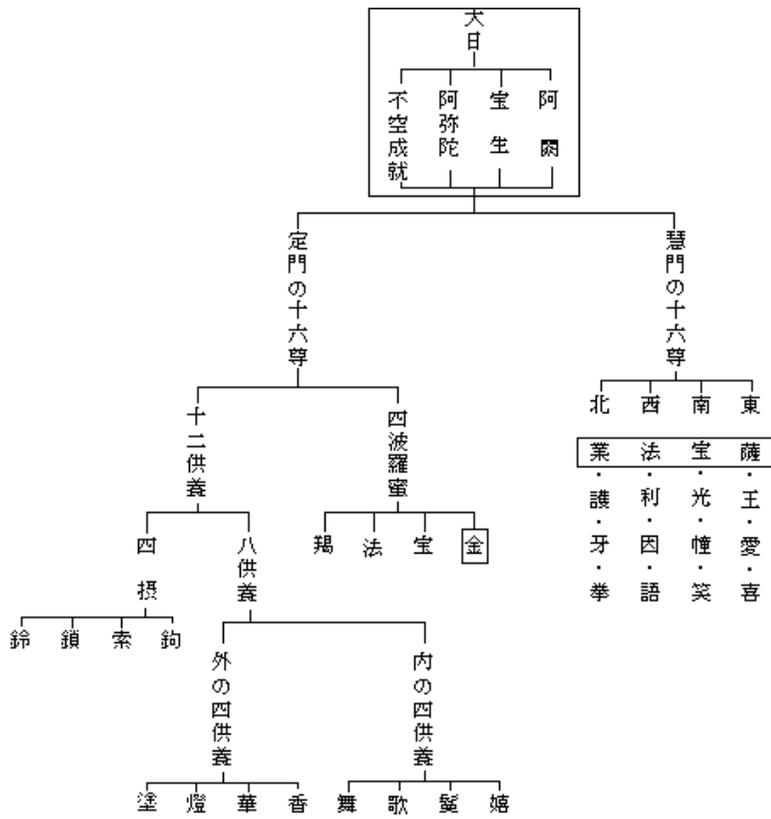


図4（□内は立体曼荼羅に配置されている諸尊）

代表している。すなわち、両書の帰敬序では金剛界三十七尊の内、五仏を除いた三十二菩薩が示されていると考えられる（図4参照）。

また、空海の『梵網經開題』では、金剛界の三十七尊について以下のように述べられている。以下の文章に入る前には能入、所入について、能入を智、所入を理と分類した上で智と理は、名前は異なるが、本性は一体であり、色をもつて心を観察するのは所撰、心を持って色を観察するのが能撰であつて、色と心も名は異なるが一体であると説く。その上で「一体」ということを以下のように説明する。

一体ト与レ法トニ亦有ニリ三義一。三大ト与レ名ト是レ也。三大トハ者、体大・相大・用大ナリ。真如門ノ三大ハ無レシ有ニコト定相一。互相ヒ具レスニ故ニ三ナリ。以下テ生滅ノ自門ニハ三大ノ名ニ各ノ有ニリテ其ノ相一自性各別上ナルヲ故ニ。是ノ三大ノ法ニ具ニス三十二ノ法門眷属一ヲ。加ニレハ撰大体性ノ五大一ヲ則チ三十七ナリ。是レ則チ三十七仏ナリ。所レ謂三十七尊トハ者五仏四母十六三昧四撰八供是レ也。大日不動宝生弥陀天鼓是レ名ニク五智一ト。金宝法業ヲ名ニク四母一ト。薩王乃至牙拳ヲ十六三昧、嬉鬘等八天女ヲ名ニク

供養<sup>ト</sup>。鉤索等<sup>ヲ</sup>名<sup>ニ</sup>ク四撰<sup>ト</sup>。如<sup>レ</sup>是<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>仏各各<sup>ニ</sup>則<sup>チ</sup>塵数<sup>ノ</sup>眷属<sup>アリ</sup>。  
是<sup>レ</sup>則<sup>チ</sup>諸仏之万徳也。衆生之三密<sup>ナリ</sup>。

(『大正蔵』六二・二頁・下)

これは、『釈摩訶衍論』(以下『釈論』)の『大乘起信論』(以下『起信論』)立義分解釈における三大理解を金剛界三十七尊に会通して説いている部分である。龍猛撰とされる『釈論』は空海が特に重用した論書の一つであり、『三学録』<sup>60</sup>でも真言学徒の必読書とされている。上記の他にも、『二教論』『秘蔵宝鑰』『十住心論』といった空海の代表的著作の中で『釈論』を引用している例が多く見られることから空海思想上、最も重要な資料の一つと言えよう。『釈論』では、『起信論』の立義分の中に一切の仏の教法が尽くされているとして、それを立義分中の五句を用いた技巧的な配分によって、十六所入と十六能入の門からなる三十二法門に括り、その上にいかなる相待をも絶したさどりの境地そのものとしての、

不二摩訶衍を加えて三十三法門となす解釈がなされている。三十二法門はいずれも仏が教えを受けようとする相手の機根に応じて説かれたものであるが、対する不二摩訶衍は、仏のさとの内実が相手の素質・能力に関わりなく説き示された内証の境界そのものを言い、そこには自他の関係、能所の対立がないというのである<sup>61</sup>。空海はこの「不二摩訶衍法」に常に密教を配当し、密教の優位性を説く手段の一つとしている。この場合どの尊がどの門に該当するかということについては、明確に示されてはいないが、三十二法門の眷属に五大を加えて三十七尊となると説いている。この五大こそが「不二摩訶衍法」の部分に該当し、それをそのまま五智如来に配当していると考えることができるとは、すなわち、「不二摩訶衍法」つまり密教を五仏とし、その他を眷属とすることによって、密教の優位性を説くものと読み取ることができる。

また『般若経開題』には金剛界三十七尊について以下のように述べられている。

今<sup>ニ</sup>秘<sup>ス</sup>秘密藏金剛頂等<sup>一ニ</sup>。金剛般若波羅蜜多<sup>トハ</sup>者亦是<sup>レ</sup>人ノ名<sup>ナリ</sup>。  
三十七尊ノ中<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>四<sup>ニ</sup>仏母<sup>一</sup>。所謂<sup>レ</sup>金剛波羅蜜菩薩、宝波羅蜜菩薩、法波羅蜜菩薩、羯磨波羅蜜菩薩是也。今是ノ經ハ則<sup>チ</sup>初ノ尊ノ  
三摩地法曼荼羅<sup>ナリ</sup>。此ノ四<sup>ニ</sup>仏母<sup>一</sup>ハ生<sup>ニ</sup>成<sup>セル</sup>一切ノ仏菩薩<sup>一ヲ</sup>、養<sup>ニ</sup>育<sup>スル</sup>  
三世ノ如来<sup>一ヲ</sup>薩埵<sup>ナリ</sup>。故<sup>ニ</sup>下ノ文<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>。一切諸仏及<sup>ヒ</sup>諸<sup>ニ</sup>仏ノ阿耨多羅  
三藐三菩提ノ法皆從<sup>ニ</sup>此ノ經<sup>一</sup>出<sup>テ</sup>。此ノ尊<sup>ニ</sup>亦具<sup>ニ</sup>五<sup>ニ</sup>仏十六<sup>ニ</sup>三昧四  
摂八<sup>ニ</sup>供養等<sup>一</sup>、乃至十<sup>ニ</sup>仏刹微塵<sup>一</sup>數不可說不可說ノ大三法羯<sup>ノ</sup>四種  
曼荼羅、四種法身四種智印等ノ無<sup>レ</sup>辺ノ徳<sup>一ヲ</sup>。

(『大正藏』五七・一頁・上)

ここでは、『金剛頂經』系の經典を典拠に経題中の金剛般若波羅蜜  
多を金剛般若波羅蜜菩薩であると説いている。さらに、この金剛  
般若波羅蜜菩薩に代表される四波羅蜜菩薩が仏母であることから  
この尊格が五智如来をはじめとする一切の仏菩薩を生じ、さらに

如来を育成する菩薩であると説明している。全ての仏の母であるから経中に「諸法は皆この經典より出ている」とあるのだと言う。そしてさらにこの金剛般若波羅蜜菩薩に金剛界三十七尊が含まれていると言う。これを逆転させて考えれば、諸法は金剛界三十七尊より出ていると読み取ることができる。

また、もう一つ注目したいのは金剛般若波羅蜜菩薩が諸仏諸菩薩を生む源とされていることである。東寺の立体曼荼羅中の五菩薩において、金剛般若波羅蜜菩薩が中尊として配置されていることは、空海が金剛般若波羅蜜菩薩に仏の源流という役割を見ていることと関係している可能性が考えられるのである。

以上、空海における金剛界三十七尊に関する言説を概観していくと、立体曼荼羅の五仏・五菩薩の配置は金剛界三十七尊を中心に構成されおり、仏と菩薩の関係性を見いだすことができる。このように考えれば、金剛界三十七尊は広く『金剛頂経』系の經典に説かれるのであり、また不空訳の『仁王経』や『仁王念誦儀軌』

には当然のことながら、不空の宗旨である『金剛頂経』系の密教が影響しているため、原氏の言うように本立体曼荼羅の典拠は『金剛頂経』広本であるとする論は理に適っているように思える。しかし、『金剛頂経』のみでは、仏・菩薩と明王の関係を見出すことができない。そこで、以下では明王と仏・菩薩の関係性を考えていきたい。

さて、現存する空海の著作の中にも、教令輪という言葉を使う箇所がある。それが『大日経開題』（衆生狂迷）である。

帰ニ命シ奉ル 大悲ノ大日尊ト

八葉蓮台ノ諸如来ト

十三大院ノ諸聖衆ト

教令輪者ノ不動尊ト

両部界会ノ塵刹衆ト

外金剛部ノ護法衆ニ

大三法羯曼荼羅ノ

周二遍セル法界ニ内証衆

不レ越ニ本誓三昧耶一ヲ

降ニ臨シ証ニ誠ニシタマヘ御願会ニ

（『大正蔵』五八・三頁・中）

下線部の不動尊というのは言うまでもなく不動明王を指している。また、ここで教令輪と言っているのは、前後の文面から見て如来の教えを転じる者と言う意味と理解できる。空海が不動明王を如来の教令輪として理解していたことが窺えるのである。また、不動明王と大日如来の関係性については空海の『御請来目録』に掲載されている不動明王関係の書物を参考にすべきではないであろうか。また、『大日経』『大日経疏』にも、不動明王について説かれている部分がある。まず『大日経』では

真言主之下、依<sup>ニリテ</sup>涅槃底<sup>ノ</sup>方<sup>ニ</sup>不動如来使<sup>アリ</sup>。持<sup>ニシ</sup>慧刀<sup>ト</sup>縑索<sup>ヲ</sup>、  
頂髮垂<sup>ニレリ</sup>左肩<sup>ニ</sup>。一目<sup>ニシテ</sup>而諦<sup>カニ</sup>観<sup>シ</sup>、威怒<sup>ニシテ</sup>身<sup>ニ</sup>猛焰<sup>アリ</sup>。安住<sup>シテ</sup>  
在<sup>ニ</sup>盤石<sup>ニ</sup>。面門<sup>ニ</sup>水波<sup>ノ</sup>相<sup>アリテ</sup>、充滿<sup>セル</sup>童子<sup>ノ</sup>形<sup>ナリ</sup>。如<sup>レクハ</sup>是<sup>ノ</sup>具慧者<sup>ナリ</sup>。

(『大正蔵』一八・七頁・中)

真言主とは大日如来指す語である。その大日如来のもと、涅槃底

つまり西南の隅に住しているのが、不動如来使者すなわち如来の使者たる不動明王である。また、以下に挙げる『大日経疏』ではさらに具体的な説明がなされている。

往<sup>ニキテ</sup>西方<sup>ニ</sup>画<sup>ニケ</sup>如来持明使者及<sup>ヒ</sup>諸ノ執金剛衆<sup>一ヲ</sup>。有種種ノ形色性類、種種ノ密印標幟、皆於<sup>ニヒテ</sup>図ノ中<sup>ニ</sup>出<sup>レス</sup>之<sup>ヲ</sup>。是ノ一一ノ尊ノ大慧ノ光明ハ悉ク遍<sup>ニシ</sup>法界<sup>ニ</sup>。所現ノ身口意密<sup>モ</sup>亦遍<sup>ニス</sup>法界<sup>ニ</sup>。故<sup>ニ</sup>云<sup>ニ</sup>普<sup>ク</sup>放<sup>ニツト</sup>円満ノ光<sup>一ヲ</sup>。為<sup>ニ</sup>諸ノ衆生<sup>一ノ</sup>故也。於<sup>ニヒテ</sup>此ノ下位<sup>ニ</sup>依<sup>ニリテ</sup>涅槃底ノ方<sup>ニ</sup>、画<sup>ニケ</sup>不動明王<sup>一ヲ</sup>。如来ノ使者<sup>ナリ</sup>。作<sup>シ</sup>童子形<sup>一ヲ</sup>、…中略…作<sup>ニ</sup>奮怒之勢、極忿之形<sup>一ニ</sup>。是<sup>レ</sup>其ノ密印ノ標幟ノ相也。此ノ尊ノ於<sup>ニヒテ</sup>大日ノ花台<sup>ニ</sup>、久<sup>シク</sup>已<sup>ニ</sup>成<sup>シタマヘリ</sup>仏<sup>シテ</sup>。以<sup>ニテ</sup>三昧耶ノ本誓願<sup>一ヲ</sup>故<sup>ニ</sup>、示<sup>シテ</sup>現<sup>シテ</sup>初発大心ノ諸相ハ不備之形<sup>一ヲ</sup>。為<sup>ニリテ</sup>如来ノ僮僕給使<sup>ト</sup>執<sup>ニ</sup>作<sup>ス</sup>諸務<sup>一ヲ</sup>。所<sup>ニ</sup>以<sup>ハ</sup>持<sup>ニツ</sup>利刃<sup>ト</sup>羈索<sup>一トヲ</sup>者、承<sup>ニケテ</sup>如来忿怒之命<sup>一ヲ</sup>、尽<sup>ク</sup>欲<sup>レ</sup>殺<sup>スル</sup>ニ害<sup>セント</sup>一切衆生<sup>一ヲ</sup>也。（『大正蔵』三九・六三三頁・中）

西方に行つて如来の持明使者、執金剛衆を密教の決まりに従つて描き、その下位に於いて西南の方角に不動明王を描けとされている。また、この不動明王は如来の使者であり、大日如来の華台にて既に成仏しているのだが、衆生の除障を願ひ、忿怒の童形という不完全な形を現して、如来の僕として色々な努めを行う存在としてゐる。このように、不動明王を如来、特に大日如来の使者もしくは化身とするような考え方が、『大日経』に存在しているのである。以上のような『大日経』系の經典の影響が強い可能性も考えられるが、以下では『御请来目録』に掲載されている不動明王関係の典籍を見て行きたい。まず金剛智の『不動使者陀羅尼秘密法』ではその冒頭に

如<sup>レ</sup>是ノ無量力ノ不動聖者ハ毘盧遮那ノ使者ノ心<sup>ナリ</sup>。

(『大正蔵』二一・二三頁・上)

と不動明王が毘盧遮那仏の使者であることが、はっきり説かれて  
いる。また失訳『聖無動尊安鎮家国等法』では、やはり冒頭部分  
に

而ノ時毘盧遮那如来、為ニ愍ニ念スル一切ノ有情一ヲ、常ニ於ニヒテ煩惱苦海  
之中一ニ、流ニ浪シ生死一ヲ不レ出ニテ三界一ヲ。受ニクル衆苦一ヲ故ニ。展転シテ造ニ作シ  
無量ノ苦業一ヲ相続スルコト不レ絶ヘ。我為ニ拔ニ濟スル一切有情一ヲ、於ニヒテ三界  
中一ニ現ニス威徳光明自在之身一ヲ。号ニ曰ク不動金剛明王ナリ。能ク与レ人ト  
天ヲ安樂利益シテ、安ニ鎮シ家国一ヲ無ニキナリ衰患一。

(『大正蔵』二一・二七頁・中)

と説かれ、毘盧遮那如来が、一切有情が三界を出でることかなわ  
ず、生死を流浪し苦しんでいることを哀れみ憂うために、三界中  
において威徳光明自在の身を表したのが不動明王であると言う。  
このように、空海の請来經典においては不動明王を大日如来の使

者もしくはは化身として考える思想が見え、特に『大日経』系の思想においては定着していたものと考えられる。このような明王の位置づけを考慮すれば、空海は、『大日経』系の思想を考慮して、立体曼荼羅中に大日如来の使者もしくはは化身としての不動明王を配置した可能性を考えることができる。金剛界、胎藏両部の密教を重視する空海が、立体曼荼羅上に両部の思想を表現したと考えるのは、不自然な理論ではない。

では、菩薩と明王の間にはどのような関係性が見いだせるであろうか。これこそが、前述した『仁王念誦儀軌』に説かれる内容でなないであろうか。前に引用した部分を今一度確認すると、「<sup>ニ</sup>東方、金剛手菩薩摩訶薩<sup>ハ</sup>、<sup>：</sup>中略<sup>：</sup>依<sup>ニ</sup>リテ教令輪<sup>ニ</sup>現<sup>ニ</sup>作<sup>ニ</sup>威怒ノ降三世金剛<sup>ヲ</sup>。」というように菩薩の教令輪としての明王が説かれている。すなわち、『仁王念誦儀軌』と『大日経』系統の明王解釈を合わせれば、明王は如来の教令輪であり、菩薩の教令輪でもあるということになり、仏・菩薩・明王という三種の尊格を以て曼荼羅

を構成する意味が明確になると言える。すなわち、三輪身のよう  
な完成された仏身論ではないものの、空海思想において、それぞ  
れの尊格の間に関係性を見出すことは可能なのである。このよう  
に考えれば、諸尊の間に関係性はなく、奈良時代以来の三尊形式  
に則った配置という理由のみで判断すべき問題ではないと考  
えるべきであろう。

さらに、立体曼荼羅を考える上でもう一つ考察しておきたい経  
典が、『守護国界陀羅尼經』である。右記のように東寺講堂の立体  
曼荼羅の典拠の一つとして『仁王念誦儀軌』があげられるとする  
と、その制作の目的には「鎮護国家」が含まれていたと考えられ  
る。本章二節でも触れた『性靈集』巻第四収録の「奉為国家請修  
法表一首」には以下のような文章がある。

空海幸<sup>ニ</sup>沐<sup>ニシテ</sup>先帝ノ造雨<sup>一ニ</sup>、遠<sup>ク</sup>遊<sup>ニフ</sup>海西<sup>一ニ</sup>。儻得<sup>下タリ</sup>入<sup>ニリ</sup>灌頂道場<sup>一ニ</sup>授  
中<sup>ルコトヲ</sup> 一百余部ノ金剛乘ノ法門<sup>上ヲ</sup>。其ノ経<sup>ハ</sup>也則<sup>チ</sup>、仏之心肝、国之靈

宝<sup>ナリ</sup>。是<sup>ノ</sup>故<sup>ニ</sup>、大唐<sup>ノ</sup>開元<sup>ヨリ</sup>已来、一人三公、親<sup>タリ</sup>授<sup>ニラレテ</sup>灌頂<sup>一ヲ</sup>、誦持<sup>シ</sup>觀念<sup>ス</sup>。近<sup>ハ</sup>安<sup>ニムシ</sup>四海<sup>一ヲ</sup>、遠<sup>ハ</sup>求<sup>ニム</sup>菩提<sup>一ヲ</sup>。宮中<sup>ニハ</sup>則<sup>チ</sup>捨<sup>ニテテ</sup>長生<sup>殿<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニシ</sup>内道場<sup>ト</sup>、復<sup>タ</sup>毎<sup>ニ</sup>七日<sup>一</sup>令<sup>ムシテ</sup>解念誦<sup>ノ</sup>僧等<sup>一ヲ</sup>持念修行<sup>上セ</sup>。城中城外<sup>ニ</sup>亦<sup>シテ</sup>建<sup>ニツ</sup>鎮國念誦<sup>ノ</sup>道場<sup>一ヲ</sup>。仏國<sup>ノ</sup>風範、亦復<sup>タ</sup>如<sup>レシ</sup>是<sup>ノ</sup>。其<sup>ノ</sup>所<sup>ニ</sup>將<sup>来</sup>一<sup>スル</sup>經法<sup>ノ</sup>中<sup>ニ</sup>有<sup>ニリ</sup>仁王經、守護國界主經、仏母明王經等<sup>ノ</sup>念誦<sup>ノ</sup>法門<sup>一</sup>。仏為<sup>ニ</sup>國王<sup>一ノ</sup>。特<sup>ニ</sup>說<sup>ニキタマフ</sup>此<sup>ノ</sup>經<sup>一ヲ</sup>。催<sup>ニ</sup>滅<sup>シ</sup>七難<sup>一ヲ</sup>。調<sup>ニ</sup>和<sup>シ</sup>四時<sup>一ヲ</sup>。護<sup>レリ</sup>國<sup>ヲ</sup>護<sup>レリ</sup>家<sup>ヲ</sup>。安<sup>レシ</sup>己<sup>ヲ</sup>安<sup>レ</sup>他<sup>ヲ</sup>。此<sup>ノ</sup>道<sup>ノ</sup>秘妙<sup>ノ</sup>典也。</sup>

（『定弘全』第八卷・五三頁〜五四頁）

これは、空海が高雄山寺にて修法をすることを望む旨を朝廷に申し奉った弘仁元年（八一〇）十月二十七日の上表文である。ここでは、空海が入唐し、青龍寺という密教の道場において恵果より授けられた百余部の真言密教の教えを仏教の心髄、国の靈宝と賛嘆している。その上で、唐では皇帝を筆頭に国家の要人達が密教の灌頂を受け、鎮護国家のために陀羅尼を誦持していることを強

調し、その鎮護国家の陀羅尼經典として『仁王經』、『守護国界陀羅尼經』（以下『守護經』）『仏母大孔雀明王經』<sup>\*62</sup>の三点を挙げている。この三經はいずれも『御請来目録』に掲載されており、空海自身が護国經典として最も重要視していた三經であることが窺える<sup>\*63</sup>。このうち『仁王經』はその儀軌である『仁王經念誦儀軌』が立体曼荼羅の典拠の一つと考えられることから、立体曼荼羅にも深く関る經典であるが、さらにもう一つ注目すべきが『守護經』である。『守護經』は空海が梵語などを教授したとされてる般若三藏と牟尼室利三藏によって翻訳され、空海が請来したものである。その内容は『大日經』や『初会金剛頂經』等との関連も見られ、密教的な護国經典と言える<sup>\*64</sup>。その経題において言われる国界主とは阿闍世王のことであり、国王を守護することこそが、鎮護国家につながるということに視点が置かれ、それに付随して多くの陀羅尼が説かれている<sup>\*65</sup>。

さて『守護經』については、注目すべき記述がもう一つある。

それが『拾遺雜集』所収の「請東寺毎年安居講守護国界経表」である。これは、空海が東寺において新しい堂宇を建立したものの、他の諸寺において行われている夏安居が、未だ行われていないことを嘆き、安居での講経を希望した上表文である。そこで、弘仁十四年に東寺が空海に下賜された時の官符に

海公。乗<sup>レシテ</sup>坏<sup>ニ</sup>訪<sup>レヒテ</sup>道<sup>ヲ</sup>、伝<sup>ニフ</sup>秘密之真言<sup>一ヲ</sup>。杖<sup>レキ</sup>錫<sup>ヲ</sup>安<sup>レシテ</sup>禅<sup>ニ</sup>、持<sup>ニス</sup>神呪之妙力<sup>一ヲ</sup>。又夫<sup>レ</sup>東寺<sup>トハ</sup>者、遷都之始<sup>メ</sup>、為<sup>レニ</sup>鎮<sup>ニメンカ</sup>国家<sup>一ヲ</sup>、柏原<sup>ノ</sup>先朝<sup>ノ</sup>所<sup>ニ</sup>建立<sup>一シタマフ</sup>也。乞<sup>フ</sup>察<sup>ニセヨ</sup>此<sup>ノ</sup>状<sup>一ヲ</sup>。率<sup>ニキテ</sup>僧徒等<sup>一ヲ</sup>。讚<sup>ニ</sup>揚<sup>シ</sup>真教<sup>一ヲ</sup>、転<sup>レシテ</sup>禍<sup>ヲ</sup>修<sup>レメ</sup>福<sup>ヲ</sup>。鎮<sup>レメ</sup>国<sup>ヲ</sup>護<sup>レラシ</sup>家<sup>ヲ</sup>者<sup>ヘリ</sup>。

(『定弘全』第八卷・二三七〜二三八頁)

すなわち、空海師は、留学僧として海を渡って入唐し、仏道を求めて真言密教を伝え、修行し、禅定に専念して、真言陀羅尼(神呪)の妙力を發揮している。また、東寺は(平安京への)遷都の

始めに、国家を鎮護するため先帝である桓武天皇が建立されたのである。以上の旨を鑑みて僧徒達を率いて真実の教えを宣揚し、災いを転じて福とし、国を鎮め家を護れ。とあることを受けて、

今此ノ守護国界主陀羅尼經一部十卷ハ、文括ニリ顕密一ヲ、義吞ニム諸乗一ヲ。転禍為福之方、降雨止風之法、具<sup>サニ</sup>説<sup>ニケリ</sup>此ノ經一ニ。伏<sup>シテ</sup>望<sup>ラクハ</sup>、毎年夏中、永<sup>ク</sup>講<sup>ニシテ</sup>此經一ヲ、擁<sup>ニ</sup>護<sup>セムコトヲ</sup>国家一ヲ。

(『定弘全』第八卷・二三八頁)

と東寺における毎年の夏安居に『守護経』を講説することを願っている。また、『守護経』については、顕密両教にわたり様々な仏教の教えを含んでおり、さらには除災や降雨・止雨の行法なども詳細に説かれていると高い評価を示している。ここで注目すべきは、国家より、東寺が鎮護国家に力を発揮することが期待されていることに対して、『守護経』を東寺の安居にて講じることが願

い出たということである。これより空海が鎮護国家のために建立された東寺と『守護経』を強く関連付けて考えていたことがわかる。

さて、東寺の立体曼荼羅を『仁王念誦儀軌』にもとづく「仁王経曼荼羅」と理解できない理由は、仁王経曼荼羅に登場しない尊格の説明ができないためであるが、『仁王念誦儀軌』では説明できない尊格を高田修氏に従って挙げれば、五智如来、金剛波羅蜜以外の四菩薩と梵天である。特に梵天については、ほとんど言及されておらず、現在のところ明確な見解が出ていない。唯一言及している高田修氏においても、仁王経曼荼羅における帝釈天を配置した上で、東西の均衡を図るために置いたのではないかというような理解がされるに止まっている。しかし、この『守護経』には、梵天が多く登場し、通例通り帝釈天と一組で説かれることが多い。その序品では七千の阿羅漢、八万四千の菩薩、四天王をはじめとする無量の四大王衆天などが一斉に慎み敬って困い巡らす中金剛

座に如来が坐す場面が叙述される。それが以下の部分である。

而ノ時、如来処<sup>レ</sup>於<sup>ニ</sup>衆会<sup>ニ</sup>、座<sup>ニ</sup>金剛座<sup>ニ</sup>、威徳魏魏<sup>トシテ</sup>超<sup>ニ</sup>過<sup>スルコト</sup>一切<sup>ニ</sup>。如<sup>ク</sup>須弥山<sup>ノ</sup>出<sup>ニ</sup>于大海<sup>ヲ</sup>、光相炳曜<sup>シテ</sup>映<sup>ニ</sup>奪<sup>スルコト</sup>一切<sup>ヲ</sup>譬<sup>ヘハ</sup>如<sup>ク</sup>三朗日<sup>ノ</sup>高<sup>ク</sup>昇<sup>ルカ</sup>虚空<sup>ニ</sup>。見<sup>ル</sup>者清涼<sup>ナルコト</sup>如<sup>ク</sup>秋<sup>ノ</sup>満月<sup>ノ</sup>、身

心寂静<sup>ナルコト</sup>如<sup>ク</sup>大梵王<sup>ノ</sup>、衆<sup>ニ</sup>所<sup>ニ</sup>敬畏<sup>セ</sup>如<sup>ク</sup>天帝釈<sup>ノ</sup>。

(『大正蔵』一九・五二六頁上)

ここで金剛座に坐す如来の形容として「心身寂静であることは大梵天王のようであり、衆生に敬い畏れることは帝釈天のようである」という。『守護経』にはこのような形式で梵天と帝釈天が登場する場面が大変多く見受けられる<sup>66</sup>。

また、回向陀羅尼について説かれている陀羅尼品第二の一では回向陀羅尼の力をもってすれば一切の煩惱が軽微となることを説いた後に以下のように言う。

十力無畏諸功德等、皆悉具足。若人暫於此陀羅尼思惟一遍スルコトヲ。便得セハ。百轉チ生シテ帝釋宮ニ。復得タ百轉シテ生ニ梵王宮ニ。  
（『大正藏』一九・五二九頁・下）

もしも人がこの陀羅尼を一度でも心に深く思えば、帝釈宮もしくは梵天宮に生ずることを得ると言うのである<sup>67</sup>。

このように、この梵天の理解については、東寺と関係の深い『守護経』によって説明することができないのではないであろうか。

また、『守護経』に基づいて行われる「守護法」では本尊に金剛城曼荼羅を用いる。金剛城曼荼羅の構成については『守護経』中に以下のように説かれている。

於壇ノ中心ニ画ニ毘盧遮那如来之像。并画四波羅蜜菩薩四方四仏各四菩薩、或安種子。一一ノ菩薩各ノ有一拘胝那

由他ノ菩薩<sup>一</sup>、以<sup>テ</sup>為<sup>ニ</sup>眷属<sup>ト</sup>。次<sup>ニ</sup>安<sup>ニ</sup>十二供養ノ菩薩<sup>ヲ</sup>。最外ノ一院<sup>ニ</sup>  
安<sup>ニ</sup>置<sup>ス</sup>十天<sup>ヲ</sup>。  
(『大正藏』一九・五六六頁下)

壇の中心に大日如来を描き、併せて四波羅蜜菩薩と四仏、四菩薩を描くと有るが、これがまさしく金剛城曼荼羅の作成次第である<sup>\*68</sup>。この曼荼羅は本尊に金剛界大日如来を据え、内院・第二院には金剛界三十七尊を、最外院には帝釈天、閻魔天又は閻魔羅天、水天、毘沙門天、伊舎那、火天、羅刹天、風天、梵天、地天の十天を列したものである。この金剛城曼荼羅を見ると、東寺の五大明王以外の尊格が、非常に類似していることが解る。そして金剛城曼荼羅には帝釈天と共に梵天が描かれる。東寺における鎮護国家の柱の一つに『守護経』が考えられるすると、仁王経曼荼羅で説明できない梵天については、この『守護経』に説かれる梵天・帝釈天の関係を考えるべきであろう<sup>\*69</sup>。また、金剛城曼荼羅の尊格の構成を見れば、立体曼荼羅において全体的にこれを参照した可能性は

高い。すなわち、立体曼荼羅の典拠の一つとして『守護経』及び金剛城曼荼羅を加えるべきであろう。

以上から検討するに、空海は現在のような完成された三輪身によって講堂の立体曼荼羅を構成したのではないが、金胎両部の思想に基盤を置き、如来と菩薩、如来と明王、菩薩と明王といったそれぞれの尊格群に関係性を見い出して理解していたと考えられ、こういった尊格同士の個別の関係性によって曼荼羅を構成したと結論づけるのが妥当ではないであろうか。

## 小結

本章では空海の曼荼羅について四種曼荼羅思想を概観し、その上で、空海制作の曼荼羅の代表として東寺講堂の立体曼荼羅を取り上げ、その思想的背景を探った。それにより、空海の挙げる四

種曼荼羅のうち仏像を用いた立体的な曼荼羅である羯磨曼荼羅について、唐からの請来が確認できず、これが東寺の立体曼荼羅という大規模な羯磨曼荼羅制作の契機となったのではないかということを描いた。また、先行研究では曼荼羅の思想的背景として三輪身説を挙げるものも多いが、空海には三輪身の思想が成立していなかったと考えられるため、その他の可能性を探った。それにより、東寺の立体曼荼羅は、護国經典としての『仁王経』、『守護経』を念頭に置き、それらに説かれる仁王経曼荼羅や、金剛城曼荼羅を参照して、そこに『金剛頂経』『大日経』を中心とした密教思想を巧みに融合させて曼荼羅を構成したと考えるべきであろう。それは、当時、密教に期待されていた「鎮護国家」という作用と空海が宣揚しようとした密教思想を巧妙に統合し、両者の願意を実現させた、他に例を見ない至妙の極みと言えるのである<sup>\*70</sup>。また、曼荼羅は基本的に一定の經典に基づいて左右・上下対象に配置されるべきものであるが、立体曼荼羅のような複数の經典

に基づく変則的な曼荼羅が大々的に製作されたことによつて、その後の日本における仏教美術に大きな影響を与えたと言えよう。本論では、その具体的な影響までは論が及ばなかったが、本論でも後述するような我が国独特の別尊曼荼羅や仁王経曼荼羅が様々に発展したことに、関わってくるものが推測されよう。

\*1 藤井淳『空海の思想的展開の研究』（株）トランスビュー・二〇〇八。

\*2 『金剛頂五秘密経』（『大正蔵』二〇・五三五頁中〜下）。

\*3 宮坂宥勝『宮坂宥勝著作集』第四巻―密教の思想―・法蔵館・一九八八・八一頁参照。

\*4 『大正蔵』一八・二八七頁・上〜下。

\*5 偽撰説としては「島地大等『日本仏教教学史』明治書院・一九四〇・一三四頁〜一三七頁、一六一頁〜一六四頁」があげられる。しかし、島地氏の説については疑問も呈されており、直ちに偽撰とは判断できない。また、台密安然の視点から『即身義』を扱った「大久保良峻「安然による空海撰『即身成仏義』の受容について」『印度学仏教学研究』四四・一九九五。」においては丁寧な考証が為されているが、必ずしも決着を見ない。

- \*6 『大正蔵』七八・三七頁・中。
- \*7 高神覚昇『密教概論』第一書房・一九四二・六二〜六三参照。
- \*8 村上保寿『空海の「ことば」の世界』東方出版・二〇〇三・二一七頁参照。
- \*9 『大日経』卷二「而ノ時金剛手秘密主復タ白シテ仏ニ言ク。世尊当ニ云何ニ名ニツクヤ此ヲ曼荼羅ト。曼荼羅トハ者其ノ義云何。仏ノ言下此レ名ミテ發ニ生スル諸仏ノ曼荼羅ト、極無比ノ味、無過上ノ味ト。是ノ故ニ說レクナリ為ニ曼荼羅ト。」（『大正蔵』五八・一頁・中）
- \*10 福田亮成「空海思想における四種法身と四種曼荼羅身について」『佐藤良純教授古希記念論文集』インド文化と仏教思想の基調と展開（第二卷）』二〇〇三・三九三〜三九七頁参照。
- \*11 「双円性海」とは『釈摩訶衍論』卷一〇に不二摩訶衍の法すなわち仏の悟りそのものである究極の理の境界を指して「其円円海徳諸仏勝」（『大正蔵』三二・六六八頁・上）とあることから使用される用語。
- \*12 自性・受用・変化・等流の四身が全て法身であるとする密教の仏身論で、他宗の仏身論において法身は説法しないのに対し、密教では四種法身全てが説法すると考える。
- \*13 『梵網経開題』（『大正蔵』六二・一頁・中）『般若経開題』（『大正蔵』五七・二頁・下）参照。
- \*14 悉曇の正文（子音）三十五声二十五字中の各初めの一字、遍口声十字の初めの字を挙げたもの。正文の字は皆男声で、「定・慧」の内の慧を主宰とする。

- \*15 悉曇十六摩多中の五字。摩多是女声で「定・慧」の内の定を主宰する。諸尊所具の徳をあらわす種子として法曼荼羅にも描かれる。
- \*16 悉曇における五類声と遍口声をとの各行の初めの一字を挙げて法曼荼羅を代表させたもの。作は作業、遷は変遷、慢は、如は如如、真は第一義諦、乗は乗物。
- \*17 制体とは仏塔を表し、大日如来の三昧耶形である。幢は幡矛で宝幢、光は光明で開敷華王、水生は蓮華で阿弥陀、貝は法螺で天鼓雷音を表す。また五鈷は普賢、刀は文殊、蓮は観音、軍持は弥勒の三昧耶形。
- \*18 制体が仏塔で大日如来を、旗は幡矛で宝幢、光は光明で開敷華王、蓮は蓮華で阿弥陀、唄は法螺で天鼓雷音を表す。
- \*19 「日旗華観天鼓」のうち日は大日如来、旗は宝幢如来、華は阿弥陀如来、天鼓は天鼓雷音を指しており胎蔵の五如来である。『宝鑰』についてもこれに同じ。
- \*20 内外供と歌舞は金剛界三十七尊中の八供養菩薩を指す。
- \*21 宮坂宥勝『宮坂宥勝著作集』第五卷―空海密教―・法蔵館・一九九八・一〇六頁参照。
- \*22 『大正蔵』五五・一〇六四・中。
- \*23 本論二六一頁く二六二頁参照。
- \*24 小野玄妙『仏教の美術と歴史』大蔵出版・一九三七・五六八頁参照。
- \*25 松本榮一「金剛峯寺枕本尊説」『国華』四八九・一九三一。

- \*26 田邊三郎助「檀龕仏について—金剛峯寺諸尊仏龕を中心に—」『仏教芸術』五七・一九六五。
- \*27 伊東史郎「金剛峯寺諸尊仏龕（枕本尊）について」『国華』一一一・一九八八。
- \*28 『国宝十二天と密教法会の世界』図録・京都国立博物館・二〇一三。
- \*29 現在も福岡県太宰府氏に所在。
- \*30 『大正蔵』二〇・一二五頁・下。
- \*31 この時修復されたものの中で、現存はこの両祖師像のみ。
- \*32 『定弘全』第八卷・五三頁〜五四頁。本章三節に引用。
- \*33 田村隆照「高野山焼失金堂諸像考」『密教文化』五六・一九五七。
- \*34 明治時代に編纂された『紀伊続風土記』（和歌山県神職取締所編纂・一九一〇）でも、薬師如来とされている。
- \*35 『阿婆縛抄』第二「薬師」「是阿闍薬師為一仏所觀歟。」（『日仏全』三六・三二八頁・上）。
- 『覚禅鈔』仏部「薬師法」「一東方薬師云薬師事。」（『日仏全』四五・六五頁・下）。
- \*36 足立康「東寺講堂とその真言仏像」『日本彫刻史の研究』・龍吟社・一九四四、中野玄三『日本の美術・五大明王』至文堂・一九八六参照。
- \*37 松浦正昭「東寺講堂の真言彫像」『密教大系』一一号・法蔵館・一九九四・二八三〜二八六頁参照。
- \*38 足立康前掲論文、中野玄三『日本の美術・五大明王』至文堂・一九八六参照。

\*39 村主恵快「後七日御修法について（その二）」『密教学』二四・一九八八・四五〜六五頁。仁王会は六六〇年にが始められ、度々行われていた。空海ももちろん行ったが、後七日御修法は空海が持ち帰った修法である。

\*40 本論に挙げたもの以外にも清水善三「東寺講堂所尊における教義とその表現について」『美術史』五四号。有賀祥隆「空海の修法と造像活動」『全集日本の古寺』第七卷。蓮実重康「弘仁貞観の美術（東寺の講堂の彫刻を中心として）」『仏教芸術』四七号。源豊宗「密教美術史上の東寺講堂」『仏教美術』一七号。佐和隆研『日本の密教美術』便利堂・一九六一。西川新次「東寺講堂の諸仏」『国華』七八二〜三などが詳しい。

\*41 『仁王経』『仁王経念誦儀軌』等によって鎮護国家の為に修する最大秘法。

\*42 金剛界法とは金剛界大日如来を本尊として、金剛界曼荼羅の所尊を供養する法。

\*43 高田修「東寺講堂の諸尊とその密教的意義」『美術研究』二五三号・便利堂・一九六八・三六〜七九頁参照。

\*44 石田尚豊『曼荼羅の研究』東京美術・一九七五・二五〇〜二五一頁、『両界曼荼羅の智慧』東京美術・一九七九・一五六〜一五八頁参照。

\*45 佐和隆研「東寺の歴史と美術」『密教大系』四・日本密教一・一九六六・二九七〜三二六頁参照。

\*46 松浦正前掲論文・三〇九〜三一七頁参照。

- \*47 下松徹「東寺講堂の諸尊と三輪身説」『密教文化』一五七・一九八七・五九〇頁参照。
- \*48 下松徹前掲論文・八五〇―一二六頁参照。
- \*49 原浩史「東寺講堂五大明王像の造立意図と仁王経法」『史友』三七・二〇〇五。「東寺講堂諸尊の機能と『金剛頂経』」『美術史』一六六・二〇〇九参照。
- \*50 高田修氏前掲論文。
- \*51 三輪身とは、自性輪身・正法輪身・教令輪身の三種の仏身の形態のことで、密教における仏身観である四種法身説と共に、密教における多種多様の仏身を結ぶ役割を果たす密教教義上での仏身の解釈法である。すなわち自性輪身を如来、正法輪身を菩薩、教令輪身を明王とするもので、如来が時に応じて菩薩、明王と姿を変することを言い、仏身を統合する論理構成を有している。
- \*52 千瀉龍祥「四種法身と三輪身の総説者について」『密教大系』一・インド・チベット密教・一九九四・二六一―二六九頁参照。
- \*53 向井隆健「三輪身について」『豊山教学大会紀要』一一号・一九八三・一一―二二頁参照。
- \*54 二卷。『大正蔵』五五・一一一三―一一三二頁。安然集。入唐八家（最澄・空海・円仁・円行・恵運・常暁・円珍・宗叡）の請来目録によって、密教の経軌画像碑伝などを類別して、編集したものである。
- \*55 六足尊とは大威徳明王。伴陀羅縛子尼は白い衣をまとおう者という意味で、白衣観音の梵名。
- \*56 『五十卷鈔』『真言宗全書』第二九・二六六頁。

\*57 向井隆健「不空訳『撰無礙經』と『秘藏記』との関係について」『豊山教学大会紀要』第九号・一九八一・一三〜二四頁参照。

\*58 濱田隆『曼荼羅の世界 密教絵画の展開』美術出版社・一九七一。

\*59 金剛界曼荼羅において仏の四方を取り囲む四菩薩のこと。

\*60 空海撰『真言宗所學経律論目録』（『弘全』巻一、『仏全』巻二所収）。

\*61 柏木弘雄「釈摩訶衍論における立義分解釈」『高木神元博士古希記念論集・仏教文化の諸相』二〇〇三参照。

\*62 この経は、もともとインドの鬼神崇拜、呪力信仰に基づく一種の魔術的經典であつた。しかし、その後、そこに密教の理論を重ね合わせ思想面を發達させることによつて、密教における孔雀明王をただ呪力としての明王ではなく、それがそのまま大日如来であるといった理解をしていく。これによつて、密教の護国經典として信仰されるようになっていったものである。

\*63 梅尾祥雲「密教經典と護国思想」『密教研究』七四・一九七〇・三〜七頁参照。

\*64 梅尾祥雲前掲論文・一四頁参照。

\*65 中条賢海「『守護經』の構造について」『豊山教学大会紀要』十八・一九九〇・四一頁参照。

\*66 この他にも「常<sup>ニ</sup>住<sup>ニシテ</sup>解脱禪定ノ中<sup>ニ</sup>。自在光明照<sup>ラス</sup>ト一切<sup>ヲ</sup>。譬<sup>ヘバ</sup>如<sup>シ</sup>三千ノ大梵王寂靜ノ光超<sup>ニタルカ</sup>諸ノ梵天<sup>ニ</sup>。功德智慧ヲ以テ嚴<sup>ニ</sup>心ヲ。実相嚴<sup>レテ</sup>身ヲ光普照<sup>ラス</sup>。如<sup>シ</sup>帝釈ノ光及ヒ智慧超<sup>ニタルカ</sup>過一切ノ切利天<sup>ニ</sup>。大慈悲ノ意自<sup>ラ</sup>莊嚴<sup>シ</sup>。安<sup>ニ</sup>立<sup>スルコト</sup>衆生ヲ於聖道<sup>ニ</sup>。如<sup>シ</sup>四天王ノ能護<sup>レ</sup>世ヲ慰<sup>ム</sup>スルカ教ニ化<sup>シ</sup>諸ノ衆生<sup>ヲ</sup>」

（『大正蔵』一九・五二六頁・上）であるとか、

「復<sup>タ</sup>有<sup>リテ</sup>種種ノ諸ノ妙音聲<sup>一</sup>。能<sup>ク</sup>令<sup>ニテ</sup>聞<sup>ク</sup>者<sup>一</sup>ヲ身心安樂<sup>ニシテ</sup>。無<sup>クシテ</sup>諸ノ熱惱<sup>一</sup>而得<sup>ニ</sup>清涼<sup>一</sup>ヲ。断<sup>ニ</sup>伏<sup>シ</sup>貪瞋<sup>一</sup>散<sup>ニ</sup>滅<sup>シ</sup>癡毒<sup>一</sup>ヲ。摧<sup>ニ</sup>壞<sup>シテ</sup>惡業<sup>一</sup>ヲ令<sup>レム</sup>無<sup>カラ</sup>有<sup>ルコト</sup>餘<sup>一</sup>。所<sup>レ</sup>謂<sup>ニ</sup>天帝釈<sup>ノ</sup>聲<sup>一</sup>。梵天王ノ聲<sup>一</sup>。種種ノ天ノ聲<sup>一</sup>。云々」

（『大正蔵』一九・五二四頁・上）

「復<sup>タ</sup>次<sup>ニ</sup>若<sup>シハ</sup>令<sup>下メ</sup>女人<sup>ヲシテ</sup>得<sup>ニ</sup>轉輪王<sup>一</sup>ヲ四天下<sup>上ニ</sup>。或<sup>ハ</sup>得<sup>ニテ</sup>帝釈大梵天王<sup>一</sup>ヲ成仏出現<sup>スルト</sup>。無<sup>レシ</sup>有<sup>ルコト</sup>是<sup>ノ</sup>処<sup>一</sup>。若<sup>シ</sup>捨<sup>テ</sup>女人<sup>ヲ</sup>得<sup>ニ</sup>男子ノ身<sup>一</sup>ヲ。作<sup>リ</sup>轉輪王<sup>一</sup>ト四天下<sup>一ニ</sup>。或<sup>ハ</sup>作<sup>リ</sup>帝釈大梵天王<sup>一</sup>ト。及<sup>ヒ</sup>成仏<sup>ス</sup>者斯<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>処<sup>一</sup>。」（『大正蔵』一九・五四三頁・中）

「而<sup>ノ</sup>時世尊称<sup>ニ</sup>贊<sup>シテ</sup>。积提桓因・四大天王・大梵天王・兜率天子・商主天子及<sup>ヒ</sup>魔波旬菩薩声聞諸ノ護<sup>レ</sup>經<sup>ヲ</sup>者<sup>一</sup>ヲ。作<sup>ス</sup>如<sup>レ</sup>是<sup>ノ</sup>言<sup>一</sup>ヲ。善哉善哉。云々」（『大正蔵』一九・五七六頁・下）

といった箇所が見受けられる。

\*67 陀羅尼品第二の三でも最勝陀羅尼について、帝釈・梵天を対に説く「得<sup>レ</sup>此<sup>ノ</sup>最勝陀羅尼<sup>一</sup>ヲ。寂靜無心<sup>ニシテ</sup>。無<sup>ニテ</sup>執著<sup>一</sup>。莊嚴微妙<sup>ニシテ</sup>。如<sup>ニテ</sup>帝釋<sup>一</sup>ノ。大智随<sup>レテ</sup>機<sup>ニ</sup>演<sup>ニ</sup>法門<sup>一</sup>ヲ。得<sup>レ</sup>此<sup>ノ</sup>最勝陀羅尼<sup>一</sup>ヲ。猶<sup>ホ</sup>如<sup>シ</sup>牛王<sup>ノ</sup>処<sup>ニ</sup>大衆<sup>一</sup>。如<sup>下</sup>大梵王<sup>ノ</sup>住<sup>ニシテ</sup>慈定<sup>一</sup>ニ。遍<sup>ク</sup>觀<sup>ニシテ</sup>世界<sup>一</sup>盡<sup>ク</sup>超過<sup>上スルカ</sup>。得<sup>レ</sup>此<sup>ノ</sup>最勝陀羅尼<sup>一</sup>ヲ。常<sup>ニ</sup>得<sup>ニテ</sup>五通<sup>一</sup>無<sup>ク</sup>退轉<sup>一</sup>。遍<sup>ク</sup>遊<sup>ニ</sup>法界難思ノ刹<sup>一</sup>ニ。如<sup>シ</sup>梵天王<sup>ノ</sup>遍<sup>ニ</sup>梵宮<sup>一</sup>ニ。」（『大正蔵』一九・五三六頁・中）

\*68 この四菩薩について『国訳一切経』密教部四では胎藏四菩薩であるとなっていて、前後を見てもそのように明言されている箇所は無く、金剛界の四菩薩と考える方が自然である。

\*69 また、『分別聖位經』に説かれる金剛界三十七尊は空海の『宝鑰』に説かれるものに酷似している。こういったことを考えても、空海の尊格観に請来經典が大きな影響を与えていることがわかる。

\*70 なお、この他にも恵果及び当時の中国密教美術の影響などが考えられるのは当然である。しかし、資料が大変に乏しく考察に至るような内容まで踏み込むことができなかった。これについては今後の大きな課題であろう。

## 第二章 台密の形成と東密からの影響（平安時代前期）

### 第一節 台密の形成

さて、一章では空海によって『大日経』『金剛頂経』などを中心とする体系的な密教が我が国に導入され、密教では他宗に比べて凶像や事相を重要視し、多くの密教凶像の請来と、製作が行われた様子を論じた。中でも、東寺講堂の立体曼荼羅は象徴的で、空海の思想を大々的に表明した一大曼荼羅であり、空海密教による曼荼羅の特殊化とも言えよう。しかし、日本に密教をもたらしたのは空海だけではない。日本天台宗の宗祖最澄（七六六又は七六七〜八二二）も密教を請来したのである。

更に、最澄以後、円仁（七九四〜八六四）・円珍（八一四〜八九一）・安然（八四一〜？）といった偉大な密教家の活躍により、天台密教は形成、大成していくこととなる。東密の教学は空海によつ

てほぼ大成されたと見られ、空海以降長い間、教学的発展が進まなかつたと考えられている。それに対して、台密は最澄以降に大きく発展し、独自の進化をとげたのである。そこで、本節では、このような祖師方によって台密が大成されていく過程を概観しておきたい。なお、台密の形成に関しては、三崎良周氏<sup>1)</sup>、水上文義氏<sup>2)</sup>、大久保良峻氏<sup>3)</sup>などによって大部の研究書が提出されており、筆者が新たな論を展開する余地も無いほどである。しかし、本論の性格上、必ず触れておくべき内容であるため、右記に挙げた三氏を中心とする先学方の研究を参照しながら、円仁・円珍・安然といった天台密教家達の教学について特徴を述べ、さらに発展の流れの概要を説明したい。

延暦二三年（八〇四）、奇しくも空海と同じ遣唐船団で渡唐した最澄は、所期の目的であった天台教学の修学のほかに、密教をも請来した。最澄によって請来された密教の内容は、『内証仏法承血脈』<sup>4)</sup>にいう『胎藏金剛両曼荼羅相承師師血脈譜』<sup>5)</sup>と『雜曼荼羅相承血

脈譜』に記される伝法の系譜から窺い知ることができるとも。<sup>6</sup>

そして、最澄帰朝後、延暦二五年（八〇六）には天台年分度者二名が公認されるが、そのうち一名は舎那業つまり密教の年分度者とされた。これは、日本天台宗が当初から一種の密教教団として成立していたことを意味すると言えるであろう。そこで、天台密教の祖師達は、天台における法華の教え（つまり円教）と密教との整合性を図り、両者を一致させるいわゆる「円密一致」を確立していく必要性があつたのである。しかし、最澄の留学期間は一年にも満たず、天台法門の習得と典籍の請求が第一目的であつたため、密教の伝承は帰朝直前の少しの期間であつた。すなわち、空海が長安で恵果阿闍梨より伝法された密教とは大きな差があつた。そこで最澄は空海帰朝後、空海の『御請求目録』に基づき空海に經典の借用を願ひ出ている。現在でも比叡山には最澄直筆の『御請求目録』が残されており、これが何よりの証左となろう。以下は大同四年に最澄から空海へ典籍の借用を願ひ出た書簡である。

謹請法門ノ事

合十二部

大日經略撰念誦隨行法一卷

大毘盧遮那成仏神變加持經略示七支念誦隨行法一卷

大日經供養儀式一卷

不動尊使者秘密法一卷

悉曇字記一卷

梵字悉曇章一卷

悉曇積一卷

金剛頂毘盧遮那一百八尊法身契印一卷

宿曜經三卷

大唐大興善寺大弁正大広智三藏表答碑三卷

金師子章并縁起六相一卷

華嚴經一部四十卷

右法門。為<sub>ニ</sub>ノ伝法<sub>一</sub>ノ故<sub>ニ</sub>、暫<sub>ク</sub>借<sub>ニ</sub>山室<sub>一</sub>。不<sub>ニ</sub>敢<sub>テ</sub>損失<sub>一</sub>セ。謹<sub>テ</sub>付<sub>ニ</sub>經<sub>一</sub>  
珍弟子<sub>ニ</sub>、以<sub>テ</sub>啓<sub>ス</sub>

大同四年八月廿四日 下僧最澄状上

(『伝全』五・四五二〜四五三頁)

なお、このように借用閲覧を願った経軌について三崎氏は以下のよう  
に述べている。

これらの経疏はすべて空海の御請来目録にあることからして、最澄はこの目録から選定したに相違ないが、大日経の作法に関心が見られるほかには、定見があつたとは考えられない。現存の資料では、その後、凡そ七回にわたり、約二十部の経軌章疏の借覧を乞うているが、やはり一定の志向があつたとは思えない。

すなわち、最澄は空海が持ち帰った新しい典籍を特にはつきりとした目的を持たずに手当たり次第に借用した節があるというのだ。そして、こういった借用の傾向からも、最澄と空海が後に決別を迎え

る以前から、空海においては最澄への密教授受に関して、少しく問題  
は胚胎していたものと考えられるとしている。

さて、三崎氏による最澄における密教の意義についての考察を参  
照すれば、最澄には密教について論じた撰述はないとした上で、多  
くの論草や註疏の中に断片的に密教についての見解が散見する程度  
であり、その多くは最澄の天台の立場からの主張を補強するため  
密教の説を用いる形であるという<sup>28</sup>。つまり、最澄にとつての密教  
は『法華経』ないし、天台教義の補強という点に主眼が置かれてい  
た可能性が高く、空海の立場とは最初から相容れなかつたとも考え  
られよう。

ところで、最澄が密教をどのように捉えていたのかということの  
良い例を『内証仏法承血脈』中の『天台法華宗相承師師血脈資』に  
見出すことができる。

謹

テ

案

スルニ

。観普賢経

ニ

云

ク。

時

ニ

空

中

ニ

声

アリ

。即

チ

説

ニ

是

ノ

語

一

ヲ

。积

迦

牟尼仏ヲ、名ニ毘盧遮那遍一切処ト。其仏ノ住処ヲ、名ニ常寂光ト。

(『伝全』一・三一五頁)

すなわち、『法華経』教主の釈迦如来と密教の教主毘盧舎那如来は同一一体であるとするのである。また、最澄の弟子であつた泰範が空海のもとに留まることを決意したために、自分のもとに戻るよう説得する内容の書簡においても、

蓋シ捨レテテ劣ヲ取ルハ勝ヲ世上ノ常理。然レトモ法華一乗ト真言一乗ニ何ノ有ニラシ優劣一  
(『伝全』五・四六九頁)

と法華一乗と真言密教の教えに優劣はないとしている。すなわち、最澄においてはあくまで法華一乗の立場から密教を捉え、天台・密教の両者は全く同等であると考えていたことがわかる。

このように、最澄の密教は天台教学を強化するためのものであつ

て、密教を中心とした教学形成というのは認められない。しかし、天台密教における、このような傾向に変化が見られるのは、入唐八家の一人に数えられる円仁の教説であろう。円仁の教説は最澄以来の課題とも言える円密一致の形成にその主眼があると言える。特に、『法華経』の教主である釈迦如来と密教の教主である大日如来の二仏一体を提唱したとされる。しかし、円仁撰『蘇悉地羯羅経略疏』（以下『蘇悉地経疏』）には以下のような一文が見られる。

問フ、何等ヲ名<sup>ツケテ</sup>為<sup>ニ</sup>顕教ト耶。答フ、諸三乗教、是ヲ為<sup>ニ</sup>顕教ト。  
 問フ、何カ故ニ彼ノ三乗教、以<sup>テ</sup>為<sup>ニ</sup>顕教ト。答フ、未<sup>ル</sup>カニ説<sup>ニ</sup>カ理事俱密<sup>ト</sup>ヲ故也。問フ、所<sup>レ</sup>言<sup>フ</sup>理事密<sup>ト</sup>者。其ノ趣如何。答フ、世俗勝義ノ円融不二、是ヲ為<sup>ニ</sup>理密<sup>ト</sup>。若<sup>ニ</sup>キハ三世ノ如来ノ身語意密<sup>ト</sup>。是ヲ為<sup>ニ</sup>事密<sup>ト</sup>。問フ、花嚴維摩般若法花等ノ諸大乘教ハ、於<sup>ニ</sup>ヒテ此ノ顕密<sup>ト</sup>ニ何等ノ撰<sup>ナル</sup>耶。答フ、如<sup>ニ</sup>キハ華嚴維摩等ノ諸大乘教<sup>ト</sup>。皆是<sup>レ</sup>密教也。  
 問フ。若<sup>シ</sup>如<sup>シト</sup>ハ云<sup>ニ</sup>フカ皆是密<sup>ト</sup>者、与<sup>ニ</sup>今所立<sup>ノ</sup>真言秘教<sup>ト</sup>、有<sup>ニ</sup>ラシ何

等異<sup>一リ</sup>。答<sup>フ</sup>、彼ノ華嚴等ノ經<sup>ハ</sup>雖<sup>ニモ</sup>俱<sup>ニ</sup>為<sup>一ト</sup>密<sup>ト</sup>、而<sup>モ</sup>未<sup>タ</sup>ルカレ<sup>レ</sup>。尽<sup>ニサ</sup>如来  
秘密之旨<sup>一ヲ</sup>故<sup>ニ</sup>、与<sup>ニ</sup>今所立ノ真言教<sup>一ト</sup>別<sup>ナリ</sup>。仮令雖<sup>レモ</sup>說<sup>ニク</sup>ト少<sup>シク</sup>密言  
等<sup>一ヲ</sup>。未<sup>タ</sup>為<sup>三サ</sup>究<sup>ニ</sup>尽<sup>ストハ</sup>如来秘密之意<sup>一ヲ</sup>。今所立ノ毘盧遮那金剛頂  
等ノ經<sup>ハ</sup>、咸<sup>ク</sup>皆究<sup>ニ</sup>尽<sup>ス</sup>如来ノ事理俱密之意<sup>一ヲ</sup>。是ノ故<sup>ニ</sup>為<sup>レ</sup>別<sup>ト</sup>也。

（『大正藏』六一・三九三頁・中）

これは、円仁の密教観を語る上でよく引用される部分であるがその内容を今一度確認したい。まず、顕教を三乗教、密教を大乘経と大きく大別した上で華嚴や維摩・法華なども密教であるとする。ここに、円仁が円密一致を実現しようとしていた様子が窺える。さらに、注目すべきはその以下の問答である。すなわち、「華嚴・維摩・法華といった經典も密教であるならば、真言密教とは何の差異もないのか」という質問に対し、「これらは、いまだ如来の密意をつくしきつてはいないので真言密教とは別である」とした上で、「『金剛頂経』などの密教經典は、全て事理にわたって如来の密意を備えて

いるので、別なのである」と説明している。すなわち、『法華経』などの大乘經典は密教に判別できるけれども、それは理密であり、事理ともに密を極めているのが真言密教だというのである。このよ  
うな論説は、法華円教よりも真言密教が勝れているとする「円劣密  
勝」的な判断とも捉えられる。

また、『金剛頂大教王教疏』では以下のようにも言う。

今於一ヒテ大乘ニ有二種一。一ハ者顯示ノ大乘、二ハ者最勝金剛秘密乘  
ナリ。故ニ金剛經ニ云ク、為ニ發大乘ノ者ノ説キ。為ニ發最上乘ノ者ノ説クト。  
智論ニ亦云ク、仏法ニ有二種一。一ニ秘密、二ニ顯示ナリ。而シテ今ノ此  
ノ經ハ是レ最上金剛秘密乘ナリ。修ニス瑜伽一ヲ者ハ以ニテ大乘普賢金剛欲箭  
三摩地一ヲ。破ニシ彼ノ無明住地ノ二障ノ種現ト及ヒ二乘ノ種一ヲ。摧碎シテ無レシ  
余リ。不レシテ歷ニサ多劫一ヲ証ニス大日毘盧遮那位一ヲ故ニ云ニフ現証一ト也。諸最上  
乘頓証之旨、無レキカ不三ル撰ニ属セ此經一ニ故ニ、云ニフ撰大乘現証一ト也。大  
教王トハ者、或ハ諸大乘經ニ雖レモ説ニクト成仏ノ義一ヲ、而モ經ニ歷シテ劫數一ヲ。

或ハ得或ハ不得。或ハ大乘經ニ雖レモ明ニスト現証一ヲ、但タ理ニシテ無レシ事。或ハ大乘經ニ雖モ粗ホ明ニスト真言印契等一ヲ。而モ支分ヲ不レ具サ、未レタ尽ニサ仏意一ヲ。今ノ此ノ經ハ具ニ説ニキ五部三密五智成仏等一ヲ、事理具足シテ尽ニス仏ノ本意一ヲ故ニ云フ大教王一ト也。（『大正藏』六一・二三頁・上）

以上は經典名のうち「撰大乘現証大教王」の部分解釈する箇所である。円仁は、大乘には二種類あつて、一つが「顕示大乘」であり、もう一つが「最勝金剛秘密乘」であるという。そして、その典拠として『金剛般若經』や『大智度論』を引用する。その上で「『金剛頂經』は最上金剛秘密乘である」と言う。そして、種々の經典にも説かれてる速やかに最上のさとりを得られるという内容は、全てのこの經典の中に収められるので、撰大乘現証と言うのだとする。さらに、種々の大乘經典には現にさとることが説かれていると言つても、理の意味でしかなく、事を備えていない。また、種々の大乘經典にも真言や印契は説かれているが、内容が詳しくなく、道具なども示

されないため、如来の密意を尽くしているとは言えない。しかし、『金剛頂経』は、事理にわたって如来の本意が備わっているとする。本書は密教經典である『金剛頂経』の注釈書であり、『金剛頂経』を最上の經典とするのは当然のようにも思えるが、他の大乘經典に比べて優れているという内容を繰り返す論法は、円教と密教を全く同一の立ち位置で一致させているというよりは、密教をより重要視しているように見受けられる。すなわち、水上氏も指摘するところであるが<sup>10</sup>、円仁の円密一致の背景には円劣密勝的な解釈が流れていたと理解できるのである。このように、円仁においては、どちらかと言えば密教を優位に考える傾向があったと言え、天台密教の形成過程においては重要な解釈であると言える。

次に、考えるべきは円珍である。円珍が台密の形成に及ぼした影響は円仁と共に極めて大きく、特に円密一致思想については研鑽を積み、多くの論説を残した。円珍は教相面のみならず事相面にも力を入れたことから、後世、事相・教相を問わず円珍に仮託されて伝

来した事例は大変多いのである<sup>11)</sup>。

さて、円珍は円密一致説の構築に努める中で釈迦・大日同体説を強調する。円仁にも、このような説が見受けられないわけではないが、入唐時に師事した大興善寺元政阿闍梨（く八四く）に追う内容と考えられ、さして明瞭には説かない。これに対し、円珍には明確に主張する態度が示される。例えば円珍には『観普賢菩薩行法経記』（以下『観普賢経記』）の撰述がある。これは『観普賢経』の注釈書であるが、本経は天台義で釈迦・毘盧舎那の同体を言う場合の常套的典拠となる經典である。この『観普賢経記』において以下のように言われる。

釈迦牟尼仏<sup>ヲ</sup>名<sup>ニケ</sup>毘盧遮那<sup>ト</sup>遍<sup>ニス</sup>一切<sup>処</sup>ニ<sup>ニ</sup>。私<sup>ニ</sup>指<sup>ニシテ</sup>苦集滅道<sup>ト</sup>、其ノ  
仏ノ住<sup>処</sup>ヲ名<sup>ニク</sup>常寂光<sup>ト</sup>。或<sup>ハ</sup>云<sup>フ</sup>常寂滅光<sup>ト</sup>。…中略…此ノ文ノ上<sup>ニ</sup>空  
中<sup>ヨリ</sup>告<sup>ケル</sup>トハ者、即<sup>チ</sup>釈尊ノ法身ノ名<sup>ナリ</sup>。即<sup>チ</sup>如<sup>レシ</sup>経ノ。正<sup>シク</sup>経ノ寿量  
品ノ疏<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>、普賢觀<sup>ニ</sup>結<sup>ニ</sup>成<sup>シテ</sup>法華ノ文<sup>ヲ</sup>云<sup>ク</sup>、釈迦牟尼<sup>ヲ</sup>名<sup>ニク</sup>毘盧遮

那<sup>一ト</sup>。乃<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>異名<sup>ナル</sup>耳。：中略：妙樂記<sup>ニ</sup>云ク、觀經ノ四波羅蜜<sup>トハ</sup>者、經<sup>ニ</sup>云ク、釈迦牟尼<sup>ヲ</sup>名<sup>ニ</sup>毘盧遮那<sup>一ト</sup>遍<sup>ニ</sup>一切処<sup>ニ</sup>。其ノ仏ノ住処<sup>ヲ</sup>名<sup>ニ</sup>常寂光<sup>一ト</sup>。（『大正藏』五六・二四七頁・下、二四八頁・上）

今案<sup>スルニ</sup> 釈迦ノ法身<sup>ヲ</sup>名<sup>ニ</sup>毘盧遮那<sup>一ト</sup>。此<sup>レ</sup>遍<sup>ニ</sup>生死<sup>一ト</sup>即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>苦集、若<sup>シ</sup>遍<sup>ニ</sup>涅槃<sup>一ト</sup>即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>滅道、苦集即<sup>チ</sup>滅道、性自<sup>ラ</sup>法身也。故<sup>ニ</sup>一切法<sup>ハ</sup>皆是<sup>レ</sup>仏法<sup>ナリ</sup>。（『大正藏』五六・二四九頁・上）

すなわち、「釈迦を毘盧舍那と名付ける云々」という経文について、毘盧舍那とは釈迦の法身の名前なのであると言う。ここで言う毘盧舍那を円珍が大日如来として理解していることは言うまでもない。また、『観普賢経』には『法華経』の文を結成して釈迦を毘盧舍那と名付けており、これは異名以外の何ものでもないとして、釈迦と毘盧舍那の同体を主張している。そして、生死の世界から見れば苦集であつても涅槃の世界から見れば滅道なのであつて、性はみ

ずから法身なのであると、一つの対象を見る場合でも見方によって全く違ったものに見えるのであるから、結局は釈迦の性も法身なのであるとしている。

さらに、円珍の密教関係の書物として著名なのが『大毘盧舍那經指帰』（以下『大日經指帰』）である<sup>12</sup>。『大日經指帰』には『大日經』の注釈書である『大日經義釈』に「今此レ本地之身、又此レ妙法蓮華最深秘処<sup>ナリ</sup>」とあることに対して、

今案<sup>ルニ</sup>、既<sup>ニ</sup>云<sup>フ</sup>不<sup>レ</sup>共<sup>ニ</sup>二<sup>ト</sup>乘<sup>一</sup>。豈<sup>ニ</sup>同<sup>ニシカラシヤ</sup>共<sup>一</sup>教<sup>ト</sup>乎。寿<sup>量</sup>ノ遠<sup>本</sup>已<sup>レ</sup>与<sup>レ</sup>今<sup>ト</sup>一<sup>ナリ</sup>。強<sup>ヒテ</sup>混<sup>ニシテ</sup>方<sup>等</sup>一<sup>ニ</sup>、違<sup>ニハシ</sup>法<sup>王</sup>ノ勅<sup>一</sup>。如<sup>下</sup>積<sup>尊</sup>過<sup>ニキテ</sup>四<sup>ノ</sup>十<sup>余</sup>年<sup>一</sup>ヲ、説<sup>中</sup>妙<sup>カ</sup>法<sup>華</sup>經<sup>上</sup>。今<sup>ノ</sup>大<sup>日</sup>如<sup>來</sup>ノ説<sup>ニク</sup>一<sup>切</sup>法<sup>一</sup>ヲ意<sup>ハ</sup>、方<sup>ニ</sup>説<sup>ニク</sup>ナリ。此<sup>ノ</sup>秘<sup>要</sup>一<sup>ヲ</sup>。俱<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>終<sup>窮</sup>円<sup>満</sup>之<sup>教</sup>ナリ。

（『大正蔵』五八・一六頁・下）

とする。すなわち、『大日經』と『法華經』の教えはもともと共通

ではないのに、なぜ共通する教説のように言うのかとう問いを立て、久遠寿量の釈迦は既に今説かれる大日如来と同一なのであるという。さらに、大日如来が一切の法を説く意図は、『法華経』の奥義を説いているのであって、『大日経』と『法華経』は共に究極の円教なのであると、釈迦、大日の同体の上から円密一致の理論を導き出している。このように、円珍においては、釈迦即大日という仏身観が根底に流れていたことが解る。円珍はこの他にも、『大悲蔵瑜伽記』<sup>\*13</sup>中の在唐中に師事した法全への質問の中や、円珍が帰国後、自らの疑問を解決するために後輩の入唐僧に持たせた『些々疑文』<sup>\*14</sup>において、釈迦と大日が同体であるのか別体であるのかという疑問を度々繰り返している。このような円珍の態度からは、釈迦と大日の同体を何としてでも証明しようとする意欲が窺えると言えよう。また、円珍記とされる『諸家教相同異略集』には「法華ハ唯<sup>タ</sup>説<sup>ニク</sup>円教<sup>ト</sup>」<sup>\*15</sup>と『法華経』を円教に位置づけた上で、

慈覚大師ノ、依<sup>ニリテ</sup>龍猛ノ釈論<sup>一ニ立</sup>ニ<sup>ニルニ</sup>二種ノ教<sup>一ヲ</sup>、一ツハ<sup>ハ</sup>顕示教、<sup>ニ</sup>總<sup>シテ</sup>撰<sup>ニス</sup>一切ノ顯教ノ法門<sup>一ヲ</sup>。ニ<sup>ツハ</sup>秘密教、<sup>ニ</sup>總<sup>シテ</sup>撰<sup>ニス</sup>一切ノ秘密真言教法<sup>一ヲ</sup>。  
又真言教ノ別名ハ一大円教也云々

(『日仏全』二六・五八二頁・下)

とあり、円仁が真言教の別名として「一大円教」を挙げていると言  
う。さらに同書中には「大日本国<sup>ニ</sup>總<sup>シテ</sup>有<sup>ニ</sup>八宗<sup>一</sup>」として南都の六  
宗と天台・真言の二宗を挙げて各宗を説明する中で、それぞれの宗  
が基づく經典を説明する段において

天台宗<sup>ハ</sup>以<sup>ニテ</sup>法華經・涅槃經・小品經・智度論等<sup>一ヲ</sup>而為<sup>ニス</sup>所依<sup>一ヲ</sup>也。  
真言言宗<sup>ハ</sup>以<sup>ニテ</sup>法華經・涅槃經・大日經・大教王經・妙成就經并  
<sup>ヒ</sup>諸真言法門<sup>一ヲ</sup>而為<sup>ニス</sup>所依<sup>一ヲ</sup>也。

(『日仏全』二六・五八三頁・下)

として天台宗のみならず、真言宗（この場合は密教を指すと考えられる）の所依の經典にも『法華經』や『涅槃經』をあげ、両宗の共通性を主張している。また、各宗を禪師・律師・法師の三類に分類する段では、

自<sup>ヨリ</sup>以<sup>テ</sup>禪門宗<sup>ハ</sup>天台宗真言宗等<sup>一ラ</sup>悉<sup>ク</sup>為<sup>ニス</sup>禪師<sup>一ラ</sup>也。自<sup>ヨリ</sup>以<sup>テ</sup>律宗<sup>ハ</sup>為<sup>ニス</sup>律師<sup>一ラ</sup>也。自<sup>ヨリ</sup>余諸宗<sup>ハ</sup>皆為<sup>ニス</sup>法師<sup>一ラ</sup>也。

（『日仏全』二六・五八四頁・上）

と天台宗と真言宗を同じく禪門宗に位置づけている。このように円珍の円密一致思想は、円仁のような円劣密勝的な思考はあまり見られず、両者を全くの同列として一致させようとする姿勢が表明されていると言える。

さて、以上ののように最澄の目指した円密一致論は、後の円仁や円珍の教学研鑽によつて発展が進み、円密一致を理論的に裏付けるこ

とが目指された。すなわち円仁や円珍は、それぞれの論法から天台密教の立場を確立しようと試みたのである。

そして、台密の大成者として位置づけられるのが、安然である。無論、安然も円密一致の立場に立脚する。また、安然は何人かの人師から受法したとされ、円仁系および円珍系両方の密教に精通していたと考えられるが、より円仁の系統を強く引く態度が見られ<sup>16</sup>、その論法は円仁同様円劣密勝的である。しかし、円仁に比べてその論じ方はより明確に整備されたものとなっている。ここでは、安然の円密一致論が最も表明されている文献の一つである『真言宗教時義』(以下『教時義』)を中心に見ていきたい。

まず、安然は仏の言葉を「随他意語」「随自意語」「随自他意語」という三種類に分類している。そのうち、密教を「随自意語」に、天台円教を「随自他意語」に配当するのであるが、この三種の分別については以下のように説いている。

問フ、第二ノ語ハ何ソ。答フ、語ニ有リ三種一。一ニ随他意語、二ニ随自意語、三ニ随自他意語ナリ。天台亦名ニク随情、随智、随情智ト。：中略：十方三世一切ノ諸仏、但タ説ニキテ顕教一ヲ不レルラ説ニカ密教一ヲ、皆名ニク随他意語ト。如ニキ釈迦三乗教一ノ也。大日如来法界宮中ニハ但タ説ニキテ密教一ヲ不レルラ説ニカ顕教一ヲ、皆名ニク随自意語ト。如ニキ大日經大空三昧一ノ也。大日如来法界宮中ノ現普門身、各ノ説ニクヲ五乗三味道法一ヲ、皆名ニク随自他意語ト。如ニキ大日經五乗三昧一ノ也。何ヲ以テノ故ニ。諸仏ノ教法ハ無レシ非ニサル密教一ニ。而シテ随ニヒテ他意一ニ以ニテ此ノ密教一ヲ但タ説ニク顕教一ヲ故ニ、名ニク随他意語ト。但タ随ニヒテ自意一ニ説ニクカ此ノ密教一ヲ故ニ、名ニク随自意語ト。若シ随自意ノ是一教ヲ、而モ随ニヒテ他意一ニ分ニ説スルハ五教一ニ。雖レモ説ニクト五教一ヲ皆是レ密教ニシテ不レル同ニシカラ顕教ト故ニ、名ニク随自他意語ト。然ルニ義釈ノ中ニハ是レ為ニスモ随他意語ト。此レ於ニヒテハ密教一ニ直チニ判ニス自他ト。此レ即チ随自他意語也。

（『大正藏』七五・四三八頁・中）

これは、安然の顕密二教観を示していると言えよう。すなわち、た

だ顕教だけを説いて密教を説かないことが「随他意語」であり、法相宗のような三乗教がこれに当たるといふ。また、大日如来がただ密教だけを説いて顕教を全く説かないことを「随自意語」と言い、『大日経』の「具縁品」で説かれる「一生補処の菩薩、八地の菩薩、声聞、縁覚、世間」といふ「五乗の三昧道<sup>17)</sup>」のような内容を「随自他意語」と言うとする。また、全ての仏法は密教ではない教えなどないが、他者の機根に従って密教の教えを顕教として説くことが「随他意語」であり、ただ仏の意志に従って密教を説くことが「随自意語」であり、この密教を相手の機根に合わせて五つの教えに分けて説いた場合を「随自他意語」と言うとする。しかも、この五教は密教であつて顕教ではないと言う。すなわち、安然是全ての仏法は密教であるという、空海が『十住心論』で示すところの「九顕十密<sup>18)</sup>」のような思想を持つて解釈していることがわかる。そして、このような三種の分別を前提として以下のように言う。

問フ、第三教ハ何ソ。答フ、教ニ有ニリ三種一。蘇悉地疏ニ云ク、教ニ有ニリ二種一。一ツハ顯示教、謂ニフ三乗教一ヲ。世俗ト勝義カ未円融ノ故。一ツニ秘密教、謂ニフ一乗教一ヲ。世俗ト勝義カ一体融ノ故ニ。秘密教ノ中ニ亦有ニリ二種一。一ツハ理秘密教、謂ニフ華嚴般若維摩法華涅槃等一ヲ。但タ説ニキテ世俗ト勝義ノ不二一ヲ、未ルカニ説ニカ真言密印ノ事一ヲ故ニ。一ツニハ事理俱密教、謂ニフ大日經金剛頂經蘇悉經等一ヲ。亦説ニキ世俗ト勝義ノ不二一ヲ、亦説ニク真言密印事一ヲ故ニ云云 前後都合スルカ 故ニ為ニス三教一ト。：中略：（円仁の『金剛頂經疏』や『涅槃經』『大智度論』などからの引用によつて三種の教を説明。その内の『涅槃經』の説は「諸小乗教を半教、諸大乘を滿教」とする。）金剛經ハ約ニシテ通別円ノ三一ヲ以テ為ニスニ大乘一ト也。此レ並ヒニ顯教ナリ。小乗通乘別乘円乘ハ半滿漸頓、滿ハ撰ニシ後三一ヲ漸ハ撰ニス前三一ヲ。後三ノ中ノ円及以ヒ頓教所詮ノ極理ハ与ニ今教一ト同シ。故ニ得ニ相撰一ヲ。非レズ謂ニフニハ後三ノ滿教及以ヒ頓教能詮ノ教一ト同シト

（『大正藏』七五・四三九頁・上）

ここで安然是教えに三種あることを示すが、まず、本節でも引用した円仁の『蘇悉地疏』を引いて、三乗教を指す「顕示教」と一乗教を指す「秘密教」が示され、更に「秘密教」の中に『華嚴経』や『法華経』を指す「理秘密教」と『大日経』や『金剛頂経』のような「事理俱密教」があることを明らかにする。その上で、「顕示教」と「秘密教」の別と、「理秘密教」と「事理俱密教」の別を合わせる。と「顕示教」「理秘密教」「事理俱密教」という三種の教えとなる。とする。また、天台法華義を指す円教についての解釈がなされる。密教経典では天台の教判に言う化法の四教のうち通教・別教・円教の三教<sup>\*19</sup>をまとめて二大乘とするが、藏・通・別・円の四教には「半（不完全な教え）」と「満（完全なる教え）」、および「漸（段階を踏む教え）」と「頓（速やかに到達できる教え）」がある。そのうち満に分類されるのが「後三（通・別・円）」であり、漸に分類されるのが「前三（藏・通・別）」である。この後三のうちの円教および、漸頓のうちの頓教（つまり円教）に説き証されている最上の

道理の内容は密教と同じであるので、密教のなかに相撰される。さらに、これは、満教や頓教を言い表す言葉や文字を言っているのではないとする<sup>20</sup>。すなわち、円教は文字の上では顕教のような説き方をしているが、そこに説かれる本来の意味内容は密教の教えなのであり、密教の中に収められるのだという論法で円密一致を説いているのである。さらに、円教と他の蔵・通・別三教については以下のように言う。

問フ、顕示大乘教中ノ小乗通乗別乗ハ不<sub>レ</sub>撰<sub>ニ</sub>今教<sub>一</sub>ニ。

答フ、若シ

約<sub>ニ</sub>サ<sub>ハ</sub>三語<sub>一</sub>ニ亦得<sub>ニ</sub>相撰<sub>ノ</sub>釈迦<sub>一</sub>ヲ。以<sub>ミテ</sub>此ノ随他意語、及<sub>ヒ</sub>随自他意語

ハ説<sub>ニ</sub>クラ<sub>ハ</sub>随機説<sub>一</sub>ヲ故<sub>ニ</sub>。此ノ中ノ随他意語ハ彼ノ中<sub>ニ</sub>名<sub>ケテ</sub>為<sub>ニ</sub>ス小乗通乗別

乗<sub>一</sub>ト。此ノ中ノ随自他意語ハ彼ノ中<sub>ニ</sub>名<sub>ケテ</sub>為<sub>ニ</sub>ス円教<sub>一</sub>ト。半満漸頓ヲ相<sub>ニ</sub>撰

スル<sub>ハ</sub>今教<sub>一</sub>ニ、自<sub>ラ</sub>可<sub>ニ</sub>准知<sub>一</sub>ス。此<sub>レ</sub>並<sub>ヒテ</sub>望<sub>レ</sub>メ<sub>ハ</sub>機<sub>ニ</sub>雖<sub>レ</sub>モ有<sub>ニ</sub>リト二説<sub>一</sub>、而<sub>モ</sub>今、

望<sub>レ</sub>ム<sub>テ</sub>仏<sub>ニ</sub>撰<sub>ニ</sub>ス<sub>レ</sub>ハ彼等ノ教<sub>一</sub>ヲ唯<sub>タ</sub>為<sub>ニ</sub>ス一大円教<sub>一</sub>ト

(『大正蔵』七五・四三九頁・上(中))

ここではまず、蔵・通・別の三教は密教に収められるのかという問いに対して、もし「随他意語」「随自意語」「随自他意語」の三語にまとめて解釈すれば、密教に相摂される釈迦の教えとなるという。そして、このうちの「随他意語」が蔵・通・別の三教のことであり、「随自他意語」が円教であるとする。そして、全ての教えが密教に収められるということは、自ら見抜くべきであり、それぞれの機根の別を考える立場からは蔵・通・別の三教や円教といった二説があるが、密教の仏の立場から見れば全ては一大円教なのであるとしている。この一大円教というのは、円仁が『金剛頂大教王教疏』<sup>21</sup>において大興善寺の元政阿闍梨から相伝した説という形で表明したもので「大日如来の身・語・意の三密は一切の時と場所を超越して真言秘密の教えを説き、それ以外の教えはない」とする考え方である。このように、安然是は円仁の教説を基盤に論を立てており、円仁同様円劣密勝的な立場から円密一致を説いている。しかし、円仁の論説

と比べれば、「随自他意語」という定義に特徴が見られ、法華円教のみを「随自他意語」に配当し、その他の大乘と弁別をはかることによつて、円教をより密教に近い教えとして位置づけていると言えるよう。

さらに、『教時義』には安然の仏身観を探る上で代表的な論説を見出すことができる。それが以下に引用する文章であるが、これは、円仁から継承した円密一致の理論と密教の四種法身の理論を巧みに組み合わせる論を形成したもので、空海の撰述とされる『声字実相義』を参照している点でも注目し値する。ここで、重要となるのが、天台義の仏身観である三身俱体俱用という考え方と密教の四種法身説である。まず、三身俱体俱用とは、中国天台宗中興の祖とされる第六祖荊溪湛然（七一―七八二）によつて説かれた仏身観で、天台でいう法身・報身・応身の三身において、その実体（体）と働き（用）は互いに融合しあい一体不二であるという内容を指している<sup>22</sup>。また、四種法身説とは、自性・受用・変化・等流という四種の仏

身を立てる密教の仏身論である。密教では、全ての仏は大日如来より生起するとされ、全ての仏身は法身大日如来を離れて存在するものではないと理解するので、四種法身という。安然是この二つの仏身論は同じことを説いているとするのである。少々長文であるが、安然教学の仏身論の特徴を示す上で重要であるので、ここに『教時義』の文を引用する。

問フ、諸大乘經論及ヒ諸宗ノ師、皆云下フ理法身ハ無ニク形相一不中ト説法上セ。唯タ智法身亦為ニス自受用身一ト。此レハ是レ自受法樂之處、彼ノ無ニキカ凡機一故ニ不ニ説法一セ。但タ他受用及ヒ變化身ハ能ク對ニスル機縁一ニ故ニ有ニリ説法一。而シテ今ノ四身ハ皆為ニスト説法一ヲ。即チ是レ楞伽ハ説ニク三身各ノ説法ノ義一ヲ。彼ノ經中ノ説、無相無形等ハ是レ法身説法之相。悲智熏習等ハ是レ報身説法之相。応世發言等ハ是レ応身説法之相。雖レモ云ニフト二身皆説法一スト而モ実ニハ是レ法身自受ノ二身ハ不レ説カ。故ニ起ニスハ言説一ヲ是レ他受応身事ナリ。故ニ法相宗ハ引ニキテ此ノ經文一ヲ以テ為ニス法身不説之証一ト

云云 又天台ノ云ク、若シハ存ニスルモ三身一法ハ定ムテ不説、報ハ通ニシニ義ニ、  
 応化ハ定ムテ説クナリ。若シハ即ニスレハ三身一俱ニ説具ニ不説等ト云云 此レ亦  
 即ノ三身門、只タ以テ他受變化説法一ヲ而モ為ニ法身自受説法一ト。亦以テ  
 法身自受不説一ヲ而モ為ニ他受變化不説一ト。今真言宗ハ為レシヤ如ニキト法相  
 楞伽ノ三身説法一ノ、為レシヤ如ニキト天台ノ即ノ三身門三身俱説一ノ。  
 答フ、並テ非ニ法相天台ノ所ニレ判スル。今真言宗ノ意ヲ云ハ、四身互ヒニ  
 具ニス四身一ヲ。是ノ故ニ呼ニヘハ自性身一ト則チ四身皆自性身ナリ。呼ニヘハ受用身一ト  
 則チ四身皆受用身ナリ。呼ニヘハ變化身一ト則チ四身皆變化身ナリ。呼ニヘハ等  
 流身一ト則チ四身皆等流身ナリ。何トナサハ者、真如之理ハ法界ヲ為レズト。  
 ……中略……故ニ不空羂索經ニ云ク、三身一体皆平等ノ毘盧遮那自性身  
 ナリト。准シテ而シテ可レキ云ニフ三身一体皆平等ノ毘盧遮那受用身變化身等  
 流身等一ト也。此レ与ニ天台ノ三身俱体俱用一ト大ヒニ同シ。又文字実相義  
 ノ中ニ法身如来亦名ニケ大日尊一ト、若ハ報身仏亦名ニツケ大日尊一ト、若シハ  
 身仏亦名ニツケ大日尊一ト、若シハ等流身亦名ニクト大日尊一ト。亦与ニ此ノ中ノ  
 意一ト同シ。故ニ瑜祇經ニ云ク、四種法身ト。准シテ而シテ可レキ云ニフ四種受用

身、四種變化身、四種等流身等<sub>ト</sub>也。

(『大正藏』七五・四二〇頁・上(中))

安然はまず、諸々の大乘經論や諸宗の人師達は、理法身は形がなく人に対して說法もしないし、自受用身も說法はせず、ただ他受用と變化身だけが說法をすると規定する、法相宗のように法身不說法を言う場合をあげる。さらに、天台では三身について法身は說法せず、報身は說法する場合としない場合があり、応身は說法するが、もし三身が相即するとすれば、三身は共に說法をするし、共に說法しないということになるという、天台義で説かれる報身說法における「三身相即論」について触れる。そして「三身相即論」も結局は三身門であり、他受身や變化身の說法をもつて法身や自受身の說法としているとする。その上で、真言宗すなわち密教の仏身論は法相宗のよ<sub>ウ</sub>な考え方か、天台の「三身相即論」のよ<sub>ウ</sub>な考え方かという問いが立てられる。これに対して、密教の理論は法相宗のよ<sub>ウ</sub>でも、天

台宗のようでもないとし、密教では自性・受用・変化・等流の四身が相互に四身を具すとするので、自性身と呼べば四身は全て自性身なのであると言う。そして、その典拠として『不空羂索經』に「三身は一体であり、皆平等の毘盧遮那自性身なのである。」と説かれる部分を引用し、これの理論は前述した湛然の説く「三身俱体俱用」と大いに同じであるという。さらに、『文字実相義』すなわち空海の『声字実相義』に法身・報身・応身・等流身をすべて大日尊と定義している<sup>\*23</sup>部分を引用している。ここで興味深いのは、天台義において説かれる法・報・応の三身が互いに相離れないことを指す、報身説法の「三身相即論」については否定しつつ、「三身俱体俱用」は四種法身説と同じであるとして採用することである。すなわち、天台の「三身即一俱体俱用」の理論の上に密教の四種法身説を応用して仏身論を形成していると考えられる。このように、安然は同じ天台義の中で説かれる内容でも、より密教説に近いものを選び取り、円密一致論の補強としているのである。そして、その理論を立てる

上で、東密大成者の空海が説いた論を依用している様子は大変興味深い。

さらに『教時義』においては、法華と金・胎両部の関連が以下のように述べられている。ここでは、天台における四種積のうち本迹積と観心積が密教の因分、果分の解釈と同意であるということが示される。天台義における四種積とは、經典を因縁・約教・本迹・観心という四種で解釈する方法で、因縁積は仏が衆生を導くための方法を四種に整理した四悉壇をもって解釈し、約教積はさらにそれを蔵・通・別・円の四教で理解して円教の立場を明確にする。そして、本迹積が円教における本門・迹門の二門のうち、本門の円教を明らかにする。この本・迹二門とは『法華経』二十八品を二分し前半の序品から十四品に至る、歴史上の釈迦が三乗方便一乘真實を説いた部分を迹門、後半の十四品で、釈迦の成仏が久遠の昔であることを明らかにする部分を本門とする解釈で、本門が真實とされる<sup>24</sup>。また、観心積は、これまでの三積が教理的で有るのに対して、実践的

解釈と言え、自己の心に照らす方法としての観法を示している。また、因分、果分という考え方は密教特有のものではなく、因分が現実世界や修行の段階を言い、果分が絶対的なさどりの世界や開悟の段階を示す。顕教では因分は可説、すなわち言語で説くことが可能であるが、果分は不可説、すなわち言語では表現することができないとする。なお、空海は『二教論』において、因分に顕教を果分に密教を位置づけ、法身の内証そのものとする<sup>25</sup>。この論法においては、密教では、法身説法を説くから、理論的には果分も可説となるところに特徴がある<sup>26</sup>。さて、以下がその『教時義』において、法華と金・胎両部を関連づけて説く部分である。

真如法身ハ一切ヲ為レシ体ト、三身ハ一ニシテ一ニ現ニス一切身一ヲ。顕教ノ機縁ハ未ルカレ開レカ顕ニ故ニ三身ノ差別ハ主伴不同ナリ。若シ約ニサハ法華一ニ、一切ハ開レク顕ニ。三身ハ一体ニシテ師弟ハ本ヨリ成ス。今真言仏ハ並ムテ於真如一身ニシテ、一切身ノ中ニ為ニシ生死界一ヲ、入レル修メ。儀軌且ク説ニカク両部ノ界

会<sup>一</sup>ヲ、如<sup>ニ</sup>両部<sup>ト</sup>ハ者不<sup>一</sup>ルカ可<sup>カラ</sup>究<sup>ス</sup>尽<sup>ス</sup>。然<sup>ラ</sup>ハ其<sup>ノ</sup>胎藏八葉、金剛五輪  
ハ並<sup>ム</sup>テ有<sup>レ</sup>リ所<sup>レ</sup>表<sup>ス</sup>。是<sup>ノ</sup>秘密処<sup>ハ</sup>不<sup>レ</sup>能<sup>ニ</sup>ハ顯說<sup>ニ</sup>、一切如来<sup>ハ</sup>於<sup>ニ</sup>ヒテ真如  
界<sup>ニ</sup>皆為<sup>ニ</sup>スナリ一<sup>ト</sup>。若<sup>シ</sup>現<sup>ニ</sup>スレハ一<sup>身</sup>ヲ即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>一切如来<sup>一</sup>身<sup>ナリ</sup>。：中  
略：如<sup>シ</sup>大日經<sup>ニ</sup>一切諸仏菩薩証<sup>ニ</sup>入<sup>スルカ</sup>大日如来身<sup>ノ</sup>中<sup>ニ</sup>。還<sup>リ</sup>テ從<sup>レ</sup>リ  
本所<sup>ニ</sup>ハ通達門<sup>ノ</sup>出<sup>ル</sup>、若<sup>シ</sup>ハ一若<sup>シ</sup>ハ多真如<sup>ハ</sup>一<sup>体</sup>ナリ。天台本迹釈与<sup>ニ</sup>  
今<sup>ノ</sup>宗因分久近<sup>ノ</sup>意<sup>ト</sup>同<sup>シ</sup>。故<sup>ニ</sup>大日疏<sup>ニ</sup>云ク、此<sup>ノ</sup>經<sup>ノ</sup>本地之身<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>  
是<sup>レ</sup>妙法蓮華最深秘密処<sup>ナリ</sup>。觀心釈<sup>ハ</sup>与<sup>ニ</sup>今<sup>ノ</sup>宗<sup>ノ</sup>果分<sup>ト</sup>一<sup>体</sup>ニシテ意  
同<sup>シ</sup>ナリ。

(『大正藏』七五・三八四頁・上(中))

すなわち、顯教においては、三身の差別について主従関係がはつき  
りしていない。しかし、法華において三身は一体であり、密教にお  
いては真如から生死界に至るまで大日如来の一身の中に修められる  
という。一切の如来は真如の世界から見れば皆一体なのである。こ  
のような法華と密教の両方の解釈を踏まえれば、天台法華義におけ  
る本迹釈は密教において因分(顯教)にはさとりに至るまでの時間

に長短があるとする解釈と同じであり、天台の観心釈は密教の果分（密教）の解釈と同じ内容を意味しているというのである。すなわち、この解釈においても安然是天台義の中において、顕教説と密教説が存在することを示しているのである。ここでも、密教を最高位に置きながら、天台義の中に密教に配当される部分を見出すことで、天台教義をより密教に近い存在と位置づけ、円密一致を計っている様子が読み取れる。

このように、安然是円仁以来の円劣密勝的な傾向を受け継ぎながら、論を円仁よりも一歩進め、天台を他の大乘に比べてより密教に近い教えと位置づける傾向が見られる。このような展開に至り、最澄以後、台密における最大の課題であった円密一致論は、安然によって理論的に整備され、確立されたと言える。そして、ここに台密の立場が明確に表明されたのである。

以上のように、台密は最澄以降の円仁・円珍・安然といった偉大な密教家達によって、教学研究が詰まれ大いに発展した。しかも、

このような傾向は教相だけでなく事相にも及び、それらが台密の独自性を発揮したのである。これに対して東密では、その教学が空海によってほぼ完成したため、台密ほどの研鑽は進まなかつた。すなわち、安然当時の東密には安然と同等に論線を張つたであろう人師を挙げることが叶わない。このような状況を考えれば、最澄・空海以降の日本密教において教学研鑽の先導を切つていたのは台密であつたと言える。しかし、本節において引用した安然の論説の中でも空海が引用されているように、台密の確立には東密の大成者たる空海が存在が少なからず影響している。そこで、次節では空海と最澄・円仁・円珍・安然といった台密の人師達との関係を見ていくこととする。

## 第二節 初期の天台密教と空海密教との関係性

さて、本章一節では円密一致論を例に取り、台密教学の形成の過程を追った。しかし、空海によつて確立された「真言密教」と、安然によつて大成した「天台密教」は無関係に存在するものではない。これについても、すでに多くの論攷が存在し、全く問題点がないとは言えないであろうが、今更筆者が、新たに考察を繰り返す必要もないであろう。しかし本節では、真言密教（東密）と天台密教（台密）との関係性を確認する上でも、先学の研究を参照しながら、空海と天台密教の関係を整理しておきたい。

### 一 最澄と空海

まずは、日本の天台宗宗祖である最澄と真言宗宗祖である空海の関係であるが、言うまでもなく、両者は同じ時に入唐し、同じ時代

を生きた平安初期仏教界の二大巨星である。両者に少なからず交流があったことは周知の通りであり、本章一節にて触れたように最澄は空海にたびたび請来典籍の借用を願っている。本章一節に引用した大同四年の最澄から空海への書簡について三崎良周氏は、「最澄のこの書簡は空海の入洛後間もないころと考えられる。そしてその内容は、弟子の経珍を使者として『大日経略撰念誦随行一卷をはじめとする十二部の経軌の借覧を請うているほどであるから、その前にすでに刺を通じていたものと考えられる。』と、空海の入洛以前より交流があった可能性が高いことを指摘しておられる<sup>\*27</sup>。空海の請来品の大部分は本朝未伝であったと考えられ、唐において密教を十分に学んだとは言えなかった最澄にとって、興味深いものであったことは想像に難くない。当時の日本には、空海の『御請来目録』を見て、その価値を正確に評価できる人間は少なかつたであろう。しかし、最澄こそが紛れもなくその価値を痛感していた一人であったと言えるのではないであろうか。また、京都・東寺に残されている

る弘仁一年（八一〇）の空海から最澄宛の書簡（通称『風信帖』）には、比叡山には行けないので、最澄と自分を含めた三人の僧侶が集まって、仏教の問題を語り合い、仏教活動を盛り上げて仏恩に報いたかったので、どうか労をいとわず、この院（乙訓寺）まで降りて来て下さい。どうぞお願いします。」と言うような内容が見られる。またここで最澄を金蘭と表現しているのは、易経の文で「親しい契り」を指す意味であり、両者が大変親密な関係であつた様子が窺われる。

風信雲書自<sub>レ</sub>天翔臨<sub>ス</sub>。披<sub>レ</sub>之<sub>ヲ</sub>閱<sub>レ</sub>之<sub>ヲ</sub>、如<sub>レ</sub>掲<sub>ニ</sub>雲霧<sub>一</sub>。兼<sub>ネ</sub>惠<sub>ニ</sub>止觀<sub>ノ</sub>妙門<sub>一</sub>。頂戴供養<sub>シ</sub>不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>攸<sub>レ</sub>厝<sub>ク</sub>。已<sub>ニ</sub>冷<sub>ヤカナリ</sub>。伏<sub>シテ</sub>惟<sub>ミルニ</sub>法体何如<sub>ニ</sub>。空海推<sub>ルコト</sub>常<sub>ナリ</sub>。擬<sub>三</sub>随<sub>レ</sub>命<sub>ニ</sub>躋<sub>ニ</sub>攀<sub>セント</sub>彼<sub>ノ</sub>嶺<sub>一</sub>、限<sub>ルニ</sub>以<sub>ニ</sub>少願<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>能<sub>ニ</sub>東西<sub>スルコト</sub>。今、思<sub>カ</sub>与<sub>レ</sub>我<sub>カ</sub>金蘭及<sub>ヒ</sub>室山<sub>ト</sub>集<sub>ニ</sub>會<sub>シテ</sub>一處<sub>一</sub>、量<sub>ニ</sub>商<sub>シ</sub>仏法大事因緣<sub>一</sub>、共<sub>ニ</sub>建<sub>ニテ</sub>法幢<sub>一</sub>報<sub>ニ</sub>僊<sub>ニ</sub>。望<sub>ムラクハ</sub>不<sub>レ</sub>憚<sub>ニ</sub>煩勞<sub>一</sub>、暫<sub>ク</sub>降<sub>ニ</sub>赴<sub>セヨ</sub>此<sub>ノ</sub>院<sub>一</sub>。此<sub>レ</sub>所<sub>々</sub>望<sub>々</sub>。忿々

不具 釋空海狀<sup>シテ</sup>上<sup>ル</sup>

九月十一日

東嶺金蘭 法前謹空

(『定弘全』八・二二四頁〜二二五頁)

このように『風信帖』には当時空海が滞在していた乙訓寺に来るよう最澄をうながしている様子が窺え、両者の親密性を見ることが出来る。また、実際に最澄は乙訓寺を訪れたようである。それが、『伝教大師消息』に残された弘仁三年(八一二)十一月五日の最澄から弟子の泰範にあてた書状より窺える。その書状には、

応<sup>シレ</sup>受<sup>ニ</sup>法<sup>ス</sup>灌頂<sup>一ヲ</sup>事

右ノ最澄、以<sup>ニテ</sup>去月二七日頭陀之次<sup>一ヲ</sup>。宿<sup>ニシ</sup>乙訓寺<sup>一ニ</sup>。頂<sup>ニ</sup>謁<sup>ス</sup>空海  
阿闍梨<sup>一ニ</sup>。教誨懇懃<sup>ナリ</sup>。具<sup>ニ</sup>示<sup>ニサレ</sup>其ノ三部ノ尊像<sup>一ヲ</sup>。又令<sup>レム</sup>見<sup>ニセ</sup>曼荼  
羅<sup>一ヲ</sup>。俱<sup>ニ</sup>期<sup>ニス</sup>高雄<sup>一ニ</sup>。最澄先<sup>ニ</sup>向<sup>ニヒ</sup>高雄山寺<sup>一ニ</sup>。以<sup>ニテ</sup>同月二九日<sup>一ヲ</sup>。  
阿闍梨永<sup>ク</sup>辞<sup>ニシ</sup>乙訓寺<sup>一ヲ</sup>。永<sup>ク</sup>住<sup>ニス</sup>高雄山寺<sup>一ニ</sup>。即<sup>チ</sup>告<sup>シテ</sup>曰<sup>ク</sup>。空海生

年四十ナリ。期命可レシ尽ク。是ヲ以テ。為レノ念<sup>レ</sup>セシカ 仏ヲ故ニ。住ニ此ノ山寺<sup>一</sup>ニ。  
東西不<sup>レ</sup>欲<sup>セ</sup>。宜<sup>シク</sup>下 所持之真言ノ法、付<sup>中</sup>属<sup>ス</sup>最澄闍梨<sup>上</sup>ニ。惟<sup>レ</sup>早速  
今年之内<sup>ニ</sup>受<sup>ニ</sup>取<sup>セ</sup>付法<sup>一</sup>ヲ。  
（『伝全』五・四六三頁）

とあり、最澄が乙訓寺に空海を訪ねた時に付法の約束を願い出、空海もこれを承諾したことがわかる。

最澄は弘仁三年十一月十五日と十二月十四日に、空海より金剛界・胎藏両部の灌頂を受けた。その記録は空海の直筆資料の中に残されている。いわゆる空海筆『灌頂曆名<sup>\*28</sup>』である。そこには、はつきりと最澄の名前が記され、その際の投華得仏でどの尊格を得たのかという記録を見ることが出来る。この灌頂は和氣真綱など、在俗のもの名前が並記されていることなどから、従来、仏縁を結ばせるために行う結縁灌頂に類するものであるかと推測されてきた。しかし、右記の最澄から泰範に当てた書状の中では、空海が「宜<sup>シク</sup>下所持之真言ノ法、付<sup>中</sup>属<sup>ス</sup>最澄闍梨<sup>上</sup>。」と真言の法門を伝授すると宣

言している。このようなことから、最澄の場合は結縁灌頂というよりも受明灌頂（持明灌頂ともいう）であった可能性が高い。受明灌頂とは、弟子位における灌頂で、密教の受学を許可されるための灌頂である<sup>29</sup>。すなわち、受明灌頂は師より密教を学ぶことができる資格を得るためにおこなう灌頂といえる。さらに、弘仁三年十一月十五日の高雄山寺での灌頂にあたり、泰範に宛てて、しばらく高雄山寺に滞在するための米を用意するよう申し出た書状<sup>30</sup>が残されている。これは、最澄が密教の法門を受法するために高雄山寺に残る必要があったものと考えられ、もし結縁灌頂であれば、すぐに比叡山に帰山することができ、米の用意は必要ないものと考えられよう。すなわち、最澄は密教を学ぶため空海の弟子という形をとって、空海に受学しようと試みた様子が窺える。

後に最澄と空海は決別を向かえるのであるが、これについての諸説は一旦置くとして、両者の交流は芳しく、最澄もどん欲に空海請来の密教を理解しようとしていた様子を窺うことは十分にできるの

である。何より、天台宗と真言宗がその創立当初から盛んに交流していたことはその後の動向を考える上でも大きな意味を持つであろう。

## 二 空海に対する円仁と円珍の態度

前述したように、最澄においては、空海との交流が見られ、空海から受明灌頂と思しき灌頂を授受し、密教を教授された事実を窺える。しかし、最澄に関すれば、空海との決別後、『依憑天台集』の序文において「新来ノ真言家ハ、則チ泯ニス筆授之相承<sup>一</sup>」(『伝全』三・三四四頁)「すなわち、新しく興隆した真言宗は文字による伝授を怠っている」と述べ、凶像を含む事相を重要視する真言密教の姿勢を非難こそしているものの、空海の教説を反駁するような論は展開されなかった。何より、最澄にとっての密教は天台学の補強という意味合いが強かったことから、密教を主眼においた論が確認されないのも事実である。ところで、台密の立場を表明する論を残した人物と

して最も初期に位置づけることができる、円仁や円珍はどうか。両者ともに入唐を経験し、天台座主に座った人物で、活躍した時期も重なっている。しかしながら、両者の空海に対しての態度には異なりが見られる。そこで、両者を比較しながら、空海との関わりを考えていきたい。

円仁は、空海より灌頂を授かった最澄の弟子であるから、空海について全く意識が及ばなかったとは考えにくい。管見のかぎり、空海に関して言及するような文献は見い出せない。これに対し、円珍は度々空海に触れ、空海の請来文献を所持していたことが知られる。例えば、『大毘盧舍那成道経義积目錄縁起』においては、「空海和尚本二十卷。貞観二十一年到<sup>レ</sup>唐<sup>ニ</sup>。大同元年帰朝。\*31」と、『大日経義积批記』にも十四卷本の『大日経義积』について「今世多<sup>クハ</sup>行<sup>ニス</sup>二十卷本<sup>一</sup>。此<sup>レ</sup>空海和尚ノ請来<sup>ナリ</sup>。与<sup>ニ</sup>十四卷<sup>一</sup>考<sup>ト</sup>卷下恐<sup>ラク</sup>脱<sup>ニス</sup>本字<sup>一</sup>。大同小異<sup>ナリ</sup>。仍<sup>チ</sup>不<sup>ニ</sup>入蔵<sup>一セ</sup>。\*32」などとあるように、台密で重要視された『大日経義积』の二十卷本を空海が請来していることを強調し、

それを入蔵していることがわかる。このような記録からは、空海に  
対して、一定の尊崇の念を示していることが窺える。その要因の一  
つとして考えられるのが、円珍の血筋である。円珍の出生に関して  
は、佐伯有清氏の『智証大師伝の研究』に詳しいので参照したい<sup>\*33</sup>。  
佐伯氏は、空海と円珍の関係について二説あげられており、一つが  
『天台宗延暦寺座主円珍伝』に「母佐伯氏。故<sub>ニ</sub>僧正空海阿闍梨之  
姪也<sup>\*34</sup>」とあることから、空海を円珍の伯父であるとする説。もう  
一つが「佐伯直系図」<sup>\*35</sup>によるもので、この系図によると円珍の母  
が空海の姪であつて、円珍にとって空海は従祖父ということになる  
という説である。また、佐伯氏は空海の門弟で、空海と同族の道雄  
と円珍の関係にも言及されており『弘法大師弟子譜』「城州海印寺  
初祖贈僧正道雄伝」に「僧正名<sub>ハ</sub>道雄、姓<sub>ハ</sub>佐伯宿禰讚州多度<sub>ノ</sub>郡人<sub>ナリ</sub>。  
或<sub>ヒ</sub>日<sub>ク</sub>、円珍之伯父<sub>ナリト</sub><sup>\*36</sup>」とあることを指摘している。道雄が円珍の  
伯父であれば、円珍の母は道雄の妹であつたことになる。以上をう  
けて佐伯氏は円珍の母方の祖母は、空海と同族の佐伯直氏の一員と

結婚して、道雄と円珍の母を儲けたと考えるべきと結論付ける。すなわち、空海と円珍は血縁関係にあることがわかる。

しかし、円仁、円珍の教説に目を向けてみると、空海の教学への批判的言及に関しては円仁より円珍の方が積極的であると言える。というのも、円仁には直接的に空海の教説を引用するような言説を見いだせない。強いていえば、空海と同じ経文を引きながら空海とは違う解釈を加える程度である。たとえば『大日経』に

毘盧遮那、一切ノ身業 一切ノ語業 一切ノ意業、一切處、一切時、於<sup>ニヒテ</sup>有情界<sup>ニ</sup>、宣<sup>ニ</sup>説<sup>ス</sup>真言道<sup>ヲ</sup>句法<sup>ヲ</sup>。

（『大正蔵』一八・一頁・中）

という経文がある。これについて空海は『二教論』の巻下において「此<sup>レ</sup>明<sup>ニ</sup>スナリ<sup>ヲ</sup> 変化身説法<sup>一</sup><sup>\*37</sup>」と注記し、変化身説法の証左としている。その一方で円仁は

若シ准ニシテ此ノ文一ニ。応シレ云フ一切時処ノ説法ハ、普ク利ニスト有情一ヲ。何ソ但タ得レムヤ局ニルヲ一二三時等一ニ。故ニ大興善寺ノ伝法阿闍梨ノ云ク。諸家ノ所立ハ、皆是レ隨機ナリ。若シ准ニセハ実義一ニ、弁ニ説ストハ毘盧遮那如来ノ説法ノ時一ヲ者、応キレ云フ一切時一ト也。

(『大正蔵』六一・一五頁・下く一六頁・上)

今准ニセハ此ノ文一ニ。如来ハ但タ説ニキ真言頓証無上法門一ヲ。曾テ無ニシ他ノ事一。是レ即チ名ケテ為ニス随自立一ト也。是レ故ニ大興善寺ノ阿闍梨ノ云ク。若シ就ニヒテ真言一ニ而立レハ教ヲ者。応シレ云フ一大円教一ト。如来ノ所レハ演ヘ無レキカ非ニサル真言秘密道一ニ故ニ。

(『大正蔵』六一・一六頁・中)

などと円仁が入唐した際に金剛界の伝法灌頂を授かった大興善寺元政阿闍梨の言葉を借りながら説明を加えている。ここでの論点は随他立の説相と随自立の説相の違いである。随他立とは他に随つて立

てる教説であり、衆生の機根に合わせて説き方を変えることをいう。対して随自立とは自らの意に随って立てる教説であり、如来の悟りがそのまま表れた説相を言う。このうち随他立は相手によって説き方が変わるため、完全不変の説法とは言えず、随自立こそが如来の真意であるとされる。その教証として右記の『大日経』の一節を引いているのである。円仁によれば、他の教説は随機すなわち機根に随って教を立てているから随他立であり、毘盧遮那仏の身口意の三業をもつて一切の時と所において説かれる真言の教えこそが随自立なのであるという。そしてこれを大興善寺阿闍梨は「まさに一大円教である」としている。もし、空海の言うように変化身説法の教証と捉えるのであれば、変化身は衆生済度のために六趣に化現した仏身を指すのであるから、随他意を説く一節ということになる。すなわち、円仁はこの『大日経』の文言の理解において、空海の理解を超えていると言えるであろう。しかし、ここに空海の教説と思われる文言が見えない以上、空海への批判であるとは判断し難い。

次に、円珍の例を確認したい。円珍は『法華論記』において、吉蔵撰『法華論疏』にある「同一塔坐<sup>トハ</sup>者、示<sup>四</sup>現<sup>スルカ</sup>化仏法仏報仏等皆為<sup>ミヌ</sup>成<sup>ニ</sup>大事<sup>一ヲ</sup>故<sup>ニ</sup>。」（『大正蔵』四〇・八二三頁・上）と言う一節について、

多宝<sup>ハ</sup>法仏、釈迦<sup>ハ</sup>報仏。同一塔坐<sup>ハ</sup>顯<sup>ニ</sup>示<sup>ス</sup>法智不二事理平等<sup>一ヲ</sup>。開會一相、八不宛然、勝劣<sup>ハ</sup>化<sup>ハ</sup>非<sup>ニ</sup>定<sup>ニ</sup>化<sup>一ニ</sup>。皆為<sup>ニ</sup>大事<sup>一ノ</sup>示<sup>ニ</sup>スモ約<sup>レシテ</sup>化<sup>ニ</sup>相<sup>一ヲ</sup>、於<sup>ニヒテハ</sup>其<sup>ノ</sup>妙体<sup>ニ</sup>不増不減<sup>ナリ</sup>。故<sup>ニ</sup>云<sup>フ</sup>同一塔坐者示<sup>ニ</sup>スモ現化<sup>ハ</sup>非化<sup>ハ</sup>法<sup>ハ</sup>法<sup>ハ</sup>等皆為<sup>ニ</sup>成<sup>ニ</sup>大事<sup>一ト</sup>。他<sup>ノ</sup>指<sup>ニシテ</sup>多宝・釈迦<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニ</sup>スモ化身<sup>一ト</sup>者。見<sup>レテ</sup>外<sup>ヲ</sup>迷<sup>レフ</sup>内<sup>ニ</sup>耳。（『日仏全』二五・二八九頁・下）

という。これは理智平等の義を明らかにしたものであり、法身である多宝仏と報身である釈迦仏の並坐は法智不二・事理平等を示したものであって、衆生の救済のために応化身の姿を顕しても、その本体は唯一なのであると解釈する。その上で、「他家で多宝仏と釈迦

仏を化身仏とするのは外側ばかりを見て、教えの中心を見失っている」と他派の教説を批判している。この批判対象こそが恐らく空海であると考えられる。空海は、例えば『二教論』において

毘盧遮那<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>理法身<sup>ナリ</sup>。盧遮那<sup>ハ</sup>則<sup>チ</sup>智法身<sup>ナリ</sup>。釈迦<sup>ハ</sup>名<sup>ニツク</sup>化身<sup>ト</sup>。

(『大正蔵』七七・三七九頁・中)

などといい、釈迦如来を化身仏と位置づけているのだ。こういった空海の教説と、円珍当時に批判の対象となるであろう密教の他派が空海に始まる真言密教しか考えられないことを合わせれば、これは、空海教学に対する反駁と捕らえることができる。すなわち、円珍は円仁よりもより明確な態度で空海教学に対する批判的な態度を表明したと考えられよう。

以上、円仁・円珍の両者を比較して考えれば、円仁は空海への批判というよりは、師最澄の意志を受け継ぎながら、自己の教学を確

立することに終始し、円珍はより天台密教の立場の表明に尽力する中で、血縁関係のある空海の教説にも一定の興味を抱き、空海の論説を含めて研究を進めたと考えることができる。

### 三 安然における空海の捉え方

さて、天台密教を考える上で最も考慮しなくてはならないのが、安然である。安然の著作においては、度々、空海の撰述書を参照している箇所が認められ、米田弘仁氏によると、『十住心論』や『御请来目録』などを始め、少なくとも十五部の著作が参照されているという<sup>\*38</sup>。また、空海と安然に関する研究は特に大久保良峻氏によって進められており、安然による空海教学の受容と反駁について興味深い論攷を發表されているため、参照したい。大久保氏は安然の業績について、

安然の業績として先ず指を屈すべきは、台密の大成ということ

あろうが、安然としては空海の密教を踏まえた上で密教の統合を企図していたと考えられる。つまり、教相・事相に互る諸著作はそれまでの集大成というべきものなのである<sup>\*39</sup>。

と述べられている。無論、安然は台密の学者であり、最澄以来の円密一致思想に基づいていることから、特に真言密教を第十住心に天台教を第八住心に位置づける空海の十住心教判などについては、台密の立場から厳しい論調で批判し反駁を加える。しかし、他方では空海の教学を摂取している態度が見られ、広い視野で見れば、安然は空海説の継承者であるという見方もできる、台密のみならず東密をも含めた日本密教全体の大成者の一人として評価することもできるといえるのが大久保氏の意図する所であろう<sup>\*40</sup>。

安然の空海に対する反駁の代表的な論説が『教時義』にある。『教時義』では空海の十住心教判に対して五つの過失を指摘する段がある<sup>\*41</sup>。所謂「十住心の五失」であるが、そのうち第一の過失として『大日経』及び『大日経義釈』に違う過失を述べた段では、

而<sup>モ</sup>海和上、以<sup>ニテ</sup>所<sup>レ</sup>謂<sup>ク</sup>空性等ノ文<sup>ヲ</sup>為<sup>シ</sup>天台宗<sup>ト</sup>、以<sup>ニテ</sup>極無自性一句<sup>ヲ</sup>  
 為<sup>ニスナリ</sup>華嚴宗<sup>ト</sup>。經中ノ上ノ文一切智智菩提心<sup>ヲ</sup>為<sup>レシ</sup>因<sup>ト</sup>、大悲<sup>ヲ</sup>為<sup>レシ</sup>  
 根<sup>ト</sup>、方便<sup>ヲ</sup>為<sup>ニスト</sup>究竟<sup>ト</sup>。云何<sup>カ</sup>菩提、謂<sup>ク</sup>如實<sup>ニ</sup>知<sup>ル</sup>自心<sup>ヲ</sup>之文義釋  
 以<sup>テ</sup>為<sup>ニス</sup>從<sup>レリテ</sup>此<sup>ニ</sup>復<sup>タ</sup>有<sup>ニリト</sup>十重深行阿闍梨<sup>一</sup>。亦撰<sup>ニス</sup>仏性一乘如來  
 秘藏<sup>一ヲ</sup>。此ノ中ノ仏性ハ即<sup>チ</sup>涅槃經<sup>ナリ</sup>。一乘即<sup>チ</sup>法華經<sup>ナリ</sup>。秘藏ハ即<sup>チ</sup>  
 真言教<sup>ナリ</sup>。而<sup>モ</sup>海和上、以上如實知自心等ノ文ノ下<sup>ニ</sup>所謂空性等ノ  
 文<sup>ヲ</sup>為<sup>ニス</sup>天台宗<sup>ト</sup>。於<sup>ニヒテハ</sup>顯教<sup>一ニ</sup>是<sup>レ</sup>究竟、於<sup>ニヒテハ</sup>真言<sup>一ニ</sup>是<sup>レ</sup>初門<sup>ナリ</sup>。  
 而<sup>モ</sup>安<sup>ニス</sup>華嚴宗教之下<sup>ニ</sup>。經中<sup>ニ</sup>如<sup>レキ</sup>是ノ初心、仏ノ説<sup>ニク</sup>成仏ノ因<sup>一ヲ</sup>等之  
 文、及<sup>ヒ</sup>一切世間心供等之文義釈<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>為<sup>ニス</sup>仏慧ノ初心<sup>ト</sup>。仏慧ノ初  
 心即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>三心中ノ菩提心ノ為<sup>レス</sup>因<sup>ト</sup>。而<sup>モ</sup>海和上、以<sup>下テ</sup>離<sup>ニレル</sup>有<sup>為</sup>無<sup>為</sup>  
 界<sup>一ヲ</sup>乃至、如<sup>レキ</sup>是ノ初心仏説<sup>ニク</sup>成仏<sup>一ヲ</sup>等之文<sup>上ヲ</sup>。極無自性心<sup>ヲ</sup>為<sup>ニス</sup>華  
 嚴宗<sup>ト</sup>。  
 （『大正藏』七五・四〇三頁・上ノ中）

と言う。すなわち、『大日經』に「一切智智は菩提心を因となし、

大悲を根となし、方便を究竟となす。いかんが菩提。いわく実のごとく自心を知る<sup>\*42</sup>」とあることに対し『大日経義釈』では、「如実知自心を一切種智と名づく、と説くのは仏性一乗如来蔵である<sup>\*43</sup>」と解釈している。しかし、先述した『大日経』の文について空海は『十住心論』の中で第八一道無為住心に「如実知自心」や「空性無境心」を当て天台宗に配当している<sup>\*44</sup>。また「顕教においてはこれ（華嚴）は究竟であるけれども、真言においては初門である」と、華嚴宗を顕教において最も究極の教えとし、天台宗を華嚴宗の下に置いて解釈している<sup>\*45</sup>。しかし、『大日経義釈』には「これよりまた十重の深行阿闍梨ありとなし、また仏性（『涅槃経』）の一乗（『法華経』）の如来秘蔵（真言教）を撰す」として、真言と法華の同列を主張しているから、空海のこの解釈は『大日経義釈』の正しい意図に背いているという。つまり、天台宗を第八住心に華嚴宗を第九住心に置く空海の十住心教判を激しく非難しているのである<sup>\*46</sup>。

また、大久保氏は安然が、空海撰述とされている『即身義』を重

要書として引用していることに着目されている<sup>\*47</sup>。なお、『即身義』については、安然も空海撰述とは明記しておらず、偽撰の可能性も指摘されているが、大久保氏は「偽撰を積極的に導くものではない」として論を進めている。安然是、『胎藏金剛菩提心義略問答鈔』（以下『菩提心義鈔』）巻一に、凡夫の即身成仏について「如<sub>ニ</sub>即身成仏義<sub>ニ云</sub>」<sup>ニ云</sup>として、前章でも引用した『即身義』の「即身成仏頌」を引用する。そして、これを凡夫の即身成仏の義と理解し、凡夫の六大が直ちに諸仏の六大になることが即身成仏であると解釈している<sup>\*48</sup>。

さらに、安然是やはり空海撰述とされている『声字実相義』（以下『声字義』）の影響を強く受けている。これについても、安然自身が撰者を明確にしていけないなどの問題点はあるものの、『教時義』や『菩提心義鈔』といった安然の書物において「文字実相義<sub>ニ云</sub>」<sup>ニ云</sup>などとして、度々『声字義』を引用する箇所が見受けられる。

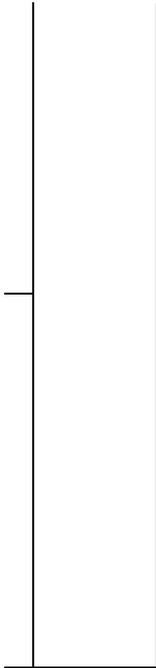
このほかに「海和上説」であるとか「高野和上説」などといっ

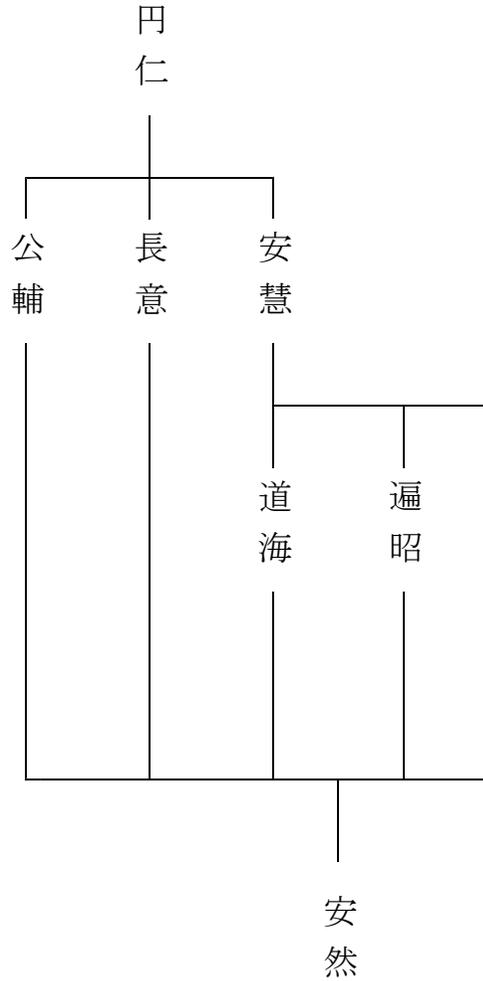
た表現は数多く認められ、事相・教相の両面にわたって空海の説を  
取り入れるような態度が見られる。

更には、空海のみならず、「叡和上云」などとして、入唐八家に  
して真言僧の禅林寺宗叡（八〇九〜八八四）と考えられる人物も度々  
登場する。宗叡は東密家ではあるが、元々は天台宗で得度をしたと  
され、安然も宗叡に師事していたという記録が残っている。安然の  
諸師については、『胎蔵対受記』<sup>49</sup>の序文における伝法の部分に詳述  
されており、これについて、三崎氏が詳細に分析されている。  
<sup>50</sup>さらに、三崎氏の分析を元に、末木文美士氏が系図表にまとめ  
られており、安然における受法の経歴を確認するのに大変有効であ  
るので、ここに引用させていただきたい<sup>51</sup>。

宗叡

円珍





すなわち、安然是台密においても円仁系、円珍系両方の密教を受法しており、さらに東密宗叡からも受法していることがわかるのである<sup>52</sup>。こういった宗叡と安然の師資関係を考えれば、東密の教説を直接耳にする機会が多かったであろう。なお、宗叡と安然については次節でも触れることとする。すなわち、安然是、空海の十住心教判に関しては一切、受容することはないものの、安然にとって空海

やその他の東密人師達は、教学や事相の形成に大きく影響した、まさに一先学であった考えることができるのである。

つまり安然は、基本的には台密の円密一致という立場に立ちながら、台密のみならず、東密の人師を含めて、広く密教の一先学として捉え、参照し、自己の教学や事相を確立していったのである。

さて、本論の中心的論題として東・台密の交流を据えているのであるが、東密の学者が台密の教相・事相を取り入れる際には、多くの場合、この安然の教説が中心となっていく。それは、安然自身が東・台密を問わず、平安前期密教全体の大成者として位置づけられる業績を残したためであり、東密の人師達にとっても参照すべき点が多かったことは推測に難くない。

以上、空海と最澄・円仁・円珍・安然の関わりについて言及した。さて、安然によってまとめられた入唐八家による請来目録『八家秘録』<sup>53</sup>を確認すれば、円仁や円珍が空海の持ち帰らなかった典籍を

多く請来していることがわかる。また、円仁・円珍の両者は両部曼茶羅についても、空海によって導入された現図曼茶羅をそのまま用いることはしなかった。円仁は唐から帰朝した際に請来した金剛界八十一尊曼茶羅を現図曼茶羅における金剛界九会曼茶羅の代わりに用いたのだ（図2）。また、円珍は胎蔵図像や胎蔵旧図像といった現図胎蔵曼茶羅よりも古様の胎蔵曼茶羅に関する図像資料を請来した。三井寺を中心とする天台寺門派で用いる胎蔵曼茶羅には、こういった円珍請来図像を参照して構成したものがあり、空海請来の現図胎蔵曼茶羅とは異なった図様を用いる（図3）。このような事例を考え合わせれば、最澄以降の台密では、空海によって大成された東密への対抗意識が教学や事相を形成して、原動力となり、円仁や円珍などの入唐を促し、安然における台密教学や事相の大成を見るに及んでは、空海の影響は受容的にしろ批判的にしろ重大であったと考えられるのである。

### 第三節 東・台両密の橋渡しとなった人物達

ところで、以上のように形成してきた台密と空海以降の東密はどのような形で関わってきたのであるだろうか。そこで、本節では東・台密の両者が行き来する切っ掛けを作り、その橋渡しとなったであろう人物や書物について、幾つかの例を挙げ、両者の交流の様子を窺いたい。

#### 一 東密宗叡・玄静と台密安然

平安初期の日本密教において空海と最澄の交流が深かったことは前述した通りであるが、その直後の日本密教においても、現在では想像も付かないほどの頻繁な行き来があったようである。その筆頭として挙げるべき人物が禅林寺宗叡（八〇九〜八八四）である。入唐八家の一人で、東密の入唐僧として知られる宗叡は十四歳の時比叡

山で得度し、初代天台座主義真（七八一〜八三三）に師事し天台を学  
び、円珍に両部の密教を受法した<sup>\*54</sup>。つまり、元々は天台宗の僧侶  
であったことがわかる。その後、空海の後を継いだ東寺の実恵（七  
八六〜八四七）の門に入り、さらに禅林寺開山の真紹（七九七〜八七  
三）に師事した<sup>\*55</sup>。こういった経緯からも、宗叡が台密・東密両方に  
通じていたであろうことは容易に想像がつく。また、台密の安然が  
受法した諸師の一人の中にも、宗叡の名が挙げられることが三崎良  
周氏や末木文美士氏<sup>\*56</sup>によつて指摘されている。確かに安然の著作  
中には度々宗叡の名を確認することが出来る。例えば、安然記『胎  
蔵界大法対受記』（以下『胎蔵対受記』）の序に当たる部分には以  
下のような文章が残されている。

安然後<sup>ニ</sup>得<sup>ニテ</sup>宗睿僧正ノ私記<sup>一ヲ</sup>、校<sup>レ</sup>ス之<sup>ヲ</sup>。与<sup>ニ</sup>睿山ノ記<sup>一ト</sup>小同大異<sup>ナリ</sup>。  
但<sup>タ</sup>其<sup>ノ</sup>印相<sup>ハ</sup>似<sup>ニタリ</sup>珍和上<sup>一ニ</sup>。此ノ睿僧正亦受<sup>ニルカ</sup>法全和上<sup>一ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。今  
記中<sup>ニハ</sup>並<sup>ヘテ</sup>皆載<sup>レ</sup>ス之<sup>ヲ</sup>。安然亦得<sup>ニル</sup>高野和上、円行和上、恵運和

上等ノ記<sup>一ヲ</sup>。並<sup>ヒニ</sup>在<sup>レリ</sup>別矣。

(『大正藏』七五・五四頁・中)

これによると、安然是師の一人である宗叡の私記を手に入れており、宗叡の説と比叡山の説の間には相異点が多いことを指摘する。更に、宗叡の説と円珍の説には共通点が多く、これは入唐時に両者共に唐の青龍寺において法全阿闍梨から受法したためであらうという。さらに安然是、空海や円行、恵運といった東密の入唐僧の手による記録も手に入れており、これらを参照していたことがわかる。本章二節に触れたように安然是空海の教説に精通していたようであるが、このような宗叡との師弟関係を考えれば、安然是東密にも触れる機会が多かったと考えられる。また、宗叡の弟子であった玄静(く九〇四く)も、後に安然に師事し東・台両密を受法したという記録がある。禅遍(一一八四く一二五五)編『両部大教伝来要文』巻下には、

又云<sup>ク</sup>。或<sup>ル</sup>血脈<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>。玄静闍梨。随<sup>ニヒテ</sup>宗叡僧正<sup>一ニ</sup>学<sup>ニ</sup>金剛界大法<sup>一ヲ</sup>。

後日請<sup>テ</sup>欲<sup>レス</sup>学<sup>ニ</sup>フ<sup>ラ</sup>胎藏大法<sup>一</sup>ヲ。僧正ノ云ク。重病<sup>ニテ</sup>不堪<sup>ニ</sup>自授<sup>ニ</sup>云云。仍<sup>リテ</sup>作<sup>ニ</sup>テ教書<sup>一</sup>ヲ送<sup>ニ</sup>ル禪念律師ノ所<sup>ニ</sup>。律師依<sup>ニ</sup>テ教書ノ旨<sup>ニ</sup>授<sup>ニ</sup>ク胎藏大法<sup>一</sup>ヲ。後日玄静語<sup>ニ</sup>テ律師<sup>ニ</sup>云ク、吾欲<sup>レス</sup>学<sup>ニ</sup>フ<sup>ラ</sup>叡山ノ真言<sup>一</sup>ヲ、許<sup>カ</sup>否<sup>カ</sup>。律師許<sup>レス</sup>之<sup>ヲ</sup>云云。依<sup>レテ</sup>此<sup>ニ</sup>往<sup>ニ</sup>ク五大院安然阿闍梨ノ所<sup>一</sup>ヘ。漸々<sup>ニ</sup>学<sup>ニ</sup>フ<sup>ラ</sup>兩部ノ法<sup>一</sup>ヲ。但<sup>タ</sup>首尾不堪<sup>レ</sup>授<sup>ニ</sup>ク<sup>ル</sup>ニ蘇悉地大法職位灌頂印信等<sup>一</sup>ヲ。吾<sup>カ</sup>師最円阿闍梨、能<sup>ク</sup>知<sup>ニ</sup>ル事意<sup>一</sup>ヲ。汝付<sup>ニ</sup>シテ彼ノ闍梨<sup>一</sup>ニ可<sup>ニ</sup>シ学<sup>ヒ</sup>了<sup>ル</sup>云云。已<sup>ニ</sup>遷化<sup>シ</sup>了<sup>リテ</sup>後、依<sup>ニ</sup>テ然闍梨ノ遺誠<sup>一</sup>ニ。随<sup>ニ</sup>ヒテ最円阿闍梨<sup>一</sup>ニ学<sup>ヒ</sup>蘇悉地大法<sup>一</sup>ヲ。伝法印信等<sup>ヲ</sup>了<sup>ル</sup>云云。玄静阿闍梨、授<sup>ニ</sup>ク三部大法ノ印信等<sup>ヲ</sup>弟子三人<sup>一</sup>ニ。謂<sup>ク</sup>神日、大恵、寂照也。其ノ次ノ相承<sup>ハ</sup>、神日、寛空、元杲、仁海也。小野ノ蘇悉地灌頂ハ玄静流也。可<sup>レ</sup>シ思<sup>フ</sup>之<sup>ヲ</sup>。

(『日仏全』一〇六・七九頁・下)

とある。この記録は玄静より三百年ほど後の記述であるから、全面的に信用すべきではないが、宗叡と安然に師資関係が見いだせることを考えると、玄静が安然に師事したというのは、さほど不自然で

はない。玄静は始め宗叡の門に入り金剛界の大法を学ぶが、宗叡が病に倒れたため、同じく宗叡の弟子であった禅念（く九〇八く）のもとで、宗叡の教書に従って胎藏大法を学んだという。その後、台密に興味を抱き、禅念の許しを得て安然のもとで両部大法を学ぶが、蘇悉地大法を受ける前に安然が遷化してしまう。そこで、安然の遺誠によって台密の最円（九八八く一〇五〇）より蘇悉地大法を授かったという。その後、自分の弟子にも三部大法を授け、その流れが東密小野流につながるというのである。なお、東密では空海以来金剛界と胎藏の両部を受法するが、台密では円仁・円珍などがそれに蘇悉地法を加えた三大法を請来し組織した。そのため、蘇悉地法というのは基本的に台密で行われる法である。更に、東密僧である宗叡と玄静については、他にも蘇悉地法にまつわる興味深い記述が残されている。それが、梶宝（一三〇六く一三六二）によってまとめられた『宝冊鈔』の巻三「東寺本伝為両部大法事」である。

或ル記ニ云ク。法全以ニテ三部大法一ヲ付ニス後ノ入唐宗叡阿闍梨ニ。阿闍梨付<sup>スコト</sup>同ニシ入唐弟子禅念闍梨<sup>一モ</sup>。但タ寛平禅定法皇初<sup>メテ</sup>於<sup>ニヒテ</sup>円城寺益信僧正ノ所ニ受ク学両部大法両部伝法阿闍梨灌頂<sup>一ヲ</sup>。後ニ神日阿闍梨蒙<sup>ニリテ</sup>法皇<sup>ヲ</sup>仰<sup>一キ</sup>以<sup>ニテ</sup>三部大法<sup>一ヲ</sup>伝ニ奏<sup>ス</sup>法皇<sup>一ニ</sup>。寛平第三入道親王随<sup>ニヒテ</sup>法皇大阿闍梨<sup>ヲ</sup>仰<sup>一キ</sup>以<sup>テ</sup>去<sup>ニル</sup>延喜十三年五月三日<sup>一ニ</sup>。於<sup>ニヒテ</sup>東寺灌頂道場<sup>ニ稟</sup>学<sup>ス</sup>両部灌頂、三部大法<sup>一ヲ</sup>。

(『大正蔵』七七・七九九頁・下く八〇〇頁・上)

すなわち、宗叡は入唐して青龍寺の法全から胎金蘇三部の大法を受け、その後、弟子の禅念にも伝授したという。また、宇多天皇は広沢流の祖とされる円城寺の益信(八二七く九〇六)から両部の大法をうけたが、後に、宗叡の弟子で安然にも師事した玄静の弟子である神日(八六〇く九一六)より三部大法を受け、法皇の第三子である真寂法親王は東寺の灌頂道場で法皇に従って三部の大法を受けたという。玄静の弟子が三部大法を伝えているという記述は先に引用し

た『兩部大教伝来要文』の内容とも合致する。なお、これによると、宗叡が唐で三部大法を受けたことになる。また、同書には玄静が神日に与えた付法記の内容が示されている。

延喜四年玄静カ授ニクル神日ニ付法記ニ云ク。玄静始メニ從ニヒテ禅林寺僧正法印大和尚位宗叡大阿闍梨ニ受ニクル金剛界大法等一ヲ。後ニ依ニリテ僧正ノ許可ニ於ニヒテ内供奉十禅師禅念阿闍梨所ニ受ニクル胎藏大法悉曇章等一ヲ。復タ從ニヒテ安然阿闍梨ニ聽ニ受ス毘盧遮那蘇悉地蘇磨呼瞿醯瑜祇等ノ經及ヒ大日義积等一ヲ。兼ネテ更ニ授ニ学ス胎藏金剛兩部ノ大法等并ヒニ悉曇藏一ヲ。復タ受ニクル伝法灌頂一ヲ。及ヒ与ニ伝法総印真言等一ヲ畢ヌ。而シテ未ルタレ与ニ印信一ヲ之間ニ奄忽ニ遷化ス焉。爰ニ最円阿闍梨即チ尋ニネ本意一ヲ授ニケ蘇悉地大法一ヲ并ヒニ与ニフ三部ノ印信一ヲ。復タ次ニ延喜三年六月十五日於ニヒテ神護寺ニ而私師内供奉依ニ在ス寢席ニ准ニシテ於以心灌頂之法一ニ授ニ与ス兩部ノ伝法印一ヲ。兼ネテ亦伝ニ付シ蘇悉地大法一ヲ已畢ヌ。玄静不肖之身忝蒙ニル師許一ヲ。非機之器謬ニ写ス法味一ヲ。以ニテ此ノ三部秘藏一ヲ付

ニ嘱シ同山苦修業比丘神日法師<sup>ニ</sup>既<sup>ニ</sup>畢<sup>ヌ</sup>文

(『大正藏』七七・八〇〇頁・中)

この付法記からは玄静の事跡が窺えるのであるが、玄静が始め宗叡の弟子でその後、禅念、安然、最円と師事し、三部大法を授かったという旨が記され、『兩部大教伝来要文』の内容と概ね合致する。それに加えて、延喜三年(九〇三)に神護寺において、禅念より兩部伝法印と蘇悉地大法を付されたとする。その上で、玄静は三部の大法を愛宕山の神日に付したという。すなわち『宝冊鈔』では、「宗叡―禅念―玄静」という東密内部での三部大法の相承が主張されていることになる。なお、彼らの三部大法相承については、右記のよいうな後世の記述から窺える内容以上のことが明らかでなく、明確には知りえない。これについての更なる考察は後述したい。

二 東密淳祐・元杲と台密良源の交流及び小野流祖仁海

次に平安時代中期にかかると人物ではあるが、石山寺淳祐（八九〇～九五三）から小野流の流祖仁海（九五―一〇四六）に至るまでの系譜と台密の関係について触れておきたい。右に引用した『兩部大教伝来要文』における玄静に関する記述の最後には「其ノ次ノ相承ハ、神日、寛空、元杲、仁海也。小野ノ蘇悉地灌頂ハ玄静流也。」とある。さらにこの直前にあたる部分には以下のような記述がある。

尋<sup>ネテ</sup>云ク。蘇悉地部。大師ノ伝否如何ム。

石山内供。授<sup>ニケテ</sup>延命院僧都ニ印信<sup>一ヲ</sup>批<sup>シテ</sup>云ク、妙成就許可之事ハ、高野旧風之中<sup>ニハ</sup>、所<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>行<sup>セ</sup>也。但<sup>タ</sup>他家<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>此事<sup>一</sup>。其ノ趣<sup>ハ</sup>如<sup>シ</sup>眼前陳<sup>一ノ</sup>。能<sup>ク</sup>々<sup>ク</sup>可<sup>レ</sup>存<sup>レ</sup>念<sup>スルコト</sup>之<sup>ヲ</sup>耳。延命院僧都、授<sup>ニク</sup>小野僧正之印信<sup>一ヲ</sup>批<sup>シテ</sup>詩<sup>モ</sup>、大旨同<sup>レ</sup>之<sup>ニ</sup>矣

秘密決疑抄<sup>ニ</sup>云ク、問<sup>フ</sup>、小野流ノ伝法灌頂<sup>ニ</sup>、被<sup>レ</sup>用<sup>ニ</sup>蘇悉地灌頂<sup>一ヲ</sup>

是<sup>レ</sup>非<sup>ニ</sup>ス大師ノ御伝、高野ノ旧風等<sup>ニ</sup>。抄<sup>ニ</sup>無<sup>シ</sup>其ノ伝<sup>一</sup>。只<sup>タ</sup>雨僧正ノ始<sup>メ</sup>被<sup>レ</sup>用<sup>ニ</sup>此事<sup>一</sup>ヲ條如何。実心阿闍梨ノ答<sup>ヘ</sup>云<sup>ク</sup>、禅林後入唐僧正歟。彼ノ人本<sup>ヨリ</sup>被<sup>レ</sup>伝<sup>ニ</sup>天台灌頂<sup>一</sup>ヲ故也。蘇悉地灌頂<sup>ハ</sup>、天台流<sup>ニ</sup>。尤<sup>モ</sup>伝<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>故也云云。

（『日仏全』一〇六・七九頁・上）

これによると、石山寺の淳祐が延命印僧都元杲（九一四〜九九五）に伝授した印信の批詞には「妙成就つまり蘇悉地の許可は古くは高野山では行われていないが、他家つまり台密では行われており、その内容は今述べた通りであるから、よく心にとどめておくように」とあり、元杲が仁海に授けた印信においても同じようなことが述べられているといふ。また、『秘密決疑抄』からの引用として、東密で蘇悉地灌頂を始めたのは仁海であるが、空海の伝承ではなく高野山でも行われおらず、文献にも見られないのに、なぜ雨僧正仁海はこれを始めたのかという問いが立てられている。これに対して、実心（一〇九五〜一一七四<sup>\*57</sup>）の回答として、蘇悉地に関しては台密で伝

えられているのであるから、これは元々、天台宗で灌頂を受け、後に真言宗の門に入った禅林寺宗叡が伝えたのではないかとしている。宗叡と蘇悉地の関係については、実心の回答でも曖昧な言及のしかたをするように、明らかではないものの、この他にも東密の蘇悉地に関する記述は幾つか確認することができ<sup>\*58</sup>、それらによると、少なくとも平安時代後期には小野流に蘇悉地の伝承があつたことが確認できる。

なお、『両部大教伝来要文』や『宝冊鈔』のこういつた記述については、三崎良周氏も注目されており、東密における蘇悉地に関する研究の中で引用されている<sup>\*59</sup>。氏は宗叡から仁海までの蘇悉地の系譜を改めて整理し、「宗叡―禅念―玄静」という相伝と「宗叡―源仁―聖宝（東密小野流の始祖）―観賢―淳祐―元杲―仁海」という相伝の二系譜を提示されている。なお、三崎氏も源仁から観賢の事跡においては蘇悉地の要素が見当たらず、その後の石山寺淳祐（八五〇―九五三）にも無かつたと見てよいであろうと考察される。

宗叡以降の人師達に実際に蘇悉地の相伝があつたか否かは判然としないものの、淳祐や元杲が台密と密接な交流を持っていた様子は他の資料からも窺える。まず、淳祐であるが、祐宝（一六五六～一七二七）撰『金剛頂無上正宗統伝灯広録』<sup>\*60</sup>中の「十三ノ祖東院贈大僧都江州石山普賢院ノ開山内供奉淳祐ノ伝」「伝法」には淳祐授法の弟子として以下のような記述がある。

伝法 ・元杲 延命院瀉瓶 ・救世 神応寺広沢ニ詳 ・寛忠  
池上 同 ・長敷 未詳 ・慈悲 比叡山 座主：続く

（龍谷大学大宮図書館蔵・四冊中の二冊目・二二丁・裏）

すなわち、比叡山の良源（九一二～九八五）が淳祐授法の弟子であり、元杲とは兄弟弟子にあたることが記されている<sup>\*61</sup>。また、元杲と良源の間には親密な交流があつたことが、『天台霞標』二編卷三所収の『金剛界念誦賦』や『同賛金剛界賦』から窺える。まず、『金剛

界念誦賦』は良源から元杲にあてた書簡であり、その冒頭には

昔日壯齡ノ時、白月ナル胎藏界、黒月ナル金剛界。手ニ自ラ供ニ華香一ヲ。  
老病以來、不堪ニ自修一ニ、令ニ同伴ニ供一へ。永觀元年七月十六日。  
無レキテ人作法ノ事、不レ獲レ止ヲ。愁レ以ニ進修一ヲ、非ニ是ノ身病之痊一ルニ。  
為レ令ニ常勤一ヲ不レ欠カ、爰ニ向レ壇ニ感ニ相催一ヲ。轉レスルコト 珠涙数ノ下。  
仏ハ唯タ照ス矣。人誰カ知ルヤ乎。今賦ニ中心一ヲ。呈ニ之ヲ同志一ニ。

(『日仏全』一二五・一八七頁・上)

とある。これは、永觀元年（九八三）、良源七二歳の頃で、当時良源は天台座主であった。ここで良源は、一昔の血氣盛んなころは全て自ら行っていたのに、年老いて病に倒れてからは、自分ではできず、周囲の人に手伝ってもらうようになった。しかし、作法などは自分で行わざるを得ないので、無理がたたって、病が回復しない。それでも、座主の勤務からは逃れられないので、壇に向かうとせき

たてられるような気持ちであり、涙を流すことも多い」と、自らの  
老いと病を悔やんでいる。そして、「このような良源自身の状況を、  
仏はただ照らしてくるに違いないが、他の人は誰が知っているで  
あろうか」と思い悩んでいる様子が窺える。そして、今、自らの心  
の中に思うことを述べて、これを昔日の同志である元杲に差し出す  
というのである。座主職であるために、周囲のものに弱音を吐くこ  
とが出来ず、壮齢の頃に淳祐の元で、共に研鑽した昔日の同輩に心  
の内を明かしているのである。さらに『同賛金剛界賦』は良源の『金  
剛界念誦賦』に対して元杲が返事した書簡である。その冒頭には

金剛界会、蓮華部心ノ源ハ出レテ自ニリ天竺国一、流レハ及ニフ日本州一ニ。受  
学之人、是レ過ニキ十万一ヲ、興隆之処、非ニス唯タ二三一ニ。於レヒテ是ニ天台  
和尚、受学ハ超ニヘ於他人一ヲ。延暦道場ノ興隆ハ勝ニリ於他処一ニ。今大和  
尚、志之懇切ヲ、作レテ賦ニ清吟ス。忽チ以ニテ其ノ草一ヲ、忝投ニス閑庭一ニ。  
諷味養レビ性ヲ。何ノ点ニ止マルヤ乎。儉ミテ以ニテ蕪詞一ヲ。相応ヘテ讚シテ曰ク。

とあり「インドより日本に伝わった密教の教えは多くの人に学ばれ、その数も知れないほどであり、密教が興隆した地も多いが、その中でも良源は他のどの人よりも密教を学び、比叡山の密教道場の興隆はその他のどこよりも勝っている」と良源や比叡山を褒め称えている。その上で、「乱文ではあるけれども、お返事いたします」として、返事をしたためているのである。このような良源と元杲のやりとりから窺えるのは、両者が壮齡の時から高齡に至るまで、親しく交流していたということであり、東密の淳祐や元杲が台密の僧侶とも親密な関係であったことが知られるのである。そのように考えれば、宗叡以来の相承であるかは定かでないが、彼らが台密の蘇悉地法を取り入れていた可能性は大いにあり得るのである。

### 三 台密皇慶と金剛三昧院蔵本『四十帖決』

さらに、これも平安時代中期の例ではあるが、東密において参照されていたことが確認できる台密の文献に池上皇慶（九七七〜一〇四九）口長宴記（一〇一六〜一〇八一）の『四十帖決』がある。これは、台密を代表する事相書の一つであり、台密では大いに参照されてきた。そして、この『四十帖決』については非常に古い時期の写本が、高野山金剛三昧院より発見されている<sup>\*62</sup>。すなわち、本書は早い時期から東密に入り、東密でも参照されたのである。当写本は、全部で三十四帖より成るが<sup>\*63</sup>、その内の、一帖から二十四帖までが同時代の写本と考えられる<sup>\*64</sup>。四帖・五帖・六帖・八帖には奥書があり、それぞれを挙げると

#### ・ 四帖

「治暦四年九月二十二日記之 金剛仏子快算」

・五帖

「治暦二年三月二十二日賜写之 金剛仏子快算」

・六帖

「治暦二年三月二十二日於平等院賜写之 金剛仏子快算」

・八帖

「康平五年十月三十日於宇治書之 金剛仏師快算」

となっている。これにより、一から二十四帖は康平四年（一〇六一）頃から治暦四年（一〇六八）頃にかけて宇治の平等院において書写され、高野山に保管されていた写本であることがわかる。これは、長宴存命中の時期であり、現在『大正蔵』に収録されているもののように整理される以前の状態を窺うことができる貴重な資料と言える<sup>65</sup>。さらに、第一帖目の表紙には「第一 第二 長宴抄」とあり、その一葉目にある張り紙には「長宴四十帖長祐再治之本池上皇慶・」とある。つまり、この本が『四十帖決』であり『長宴抄』と呼ばれていたこ

とが解るのである。

時代は約百年ほど下るが、東密の興然（一一二〇～一二〇三）や教舜（一二六四～）の書物には、度々『長宴抄』『大原抄』<sup>\*66</sup>といった書名で『四十帖決』が引かれている。なお、両者は共通の箇所を「長宴抄十四云」として引用しているが<sup>\*67</sup>、『大正藏経』七十五巻に収録されている『四十帖決』<sup>\*68</sup>においてその内容は、第七巻十八帖に記載されており、「十四云」とは一体何を指し示すのかが理解できない。しかし、金剛三昧院蔵本の『四十帖決』を確認すると、それが十四帖に記されている。つまり、真言宗内では治暦年間の書写以来、少なくとも百年間程度は金剛三昧院本と同本の『四十帖決』が流布していたと考えることができるのだ。すなわち、『四十帖決』は長宴生存時期頃には既に東密に入り、その後も広く読まれていたと考えることができるのである。

また、右記の『四十帖決』を説いた皇慶は、東密と交流が深かったことが知られている。皇慶は、後世、三昧流・穴太流・法曼流を

初めとして、台密の事相的流派のうち十派が分派した母流に位置づけられる「谷流」の流祖として知られている。しかし、血脈書を参照すれば、何度も東密の伝授を受けていた様子が窺え、東密との交流が深かったものと考えられる。まず、長保五年（一〇〇三）、皇慶が寂照と共に入宋するため鎮西に趣いていた時<sup>\*69</sup>、鎮西において景雲から東密を伝授されたという<sup>\*70</sup>。元瑜の『血脈類集記』によると、「寛蓮―寛昭―長憐―景雲―皇慶」とあり<sup>\*71</sup>、寛蓮は東密広沢流の祖、益信（八二七〜九〇六）より「益信―寛平天皇―寛蓮<sup>\*72</sup>」と相承していることから、景雲からは仁和寺益信の法系である東密広沢流系統の密教を伝授されたと考えられる。

またこの時期に、寂照からも密教を伝授されているが、寂照が皇慶に授与した印信の血脈には

益信僧正 禅定聖王 第三親王眞寂 延勢阿闍梨 叡就阿闍梨  
清助阿闍梨 寂照阿闍梨 已上金剛界、嫡相承也、 皇慶阿闍梨

（『大日本史料』第二編之四・九三二頁〜九三三頁・「青蓮院文書」  
「僧寂照授皇慶印信」）

とあり、寂照も東密広沢流系の密教を相承していたようで、それを皇慶に授受したことがわかる<sup>\*73</sup>。さらに『阿沙縛抄』には、

谷阿闍梨、阿弥陀房供奉<sup>明</sup>可<sup>レ</sup>奉<sup>レ</sup>受<sup>ニ</sup>義<sup>一</sup>積<sup>一</sup>ヲ。由<sup>リ</sup>被<sup>レ</sup>申<sup>セ</sup>ケ<sup>レ</sup>ハ、  
供奉云<sup>ク</sup>、先<sup>ノ</sup>随<sup>ニ</sup>東<sup>一</sup>寺<sup>ノ</sup>人<sup>ニ</sup>疏<sup>ヲ</sup>可<sup>ニ</sup>伝<sup>受</sup>ス。其<sup>ノ</sup>後<sup>ニ</sup>、可<sup>レ</sup>授<sup>ニ</sup>義<sup>一</sup>積<sup>一</sup>ヲ。  
云々。仍<sup>テ</sup>随<sup>ニ</sup>東<sup>一</sup>寺<sup>ノ</sup>之<sup>ニ</sup>禅<sup>一</sup>覺<sup>一</sup>持<sup>者</sup>ニ、先<sup>ニ</sup>受<sup>レ</sup>疏<sup>ヲ</sup>、後<sup>ニ</sup>随<sup>ニ</sup>阿<sup>一</sup>弥<sup>一</sup>陀<sup>一</sup>房<sup>ニ</sup>  
受<sup>ニ</sup>義<sup>一</sup>積<sup>一</sup>ヲ給<sup>フ</sup>云々。仍<sup>テ</sup>此<sup>ニ</sup>流<sup>ニ</sup>先<sup>ニ</sup>受<sup>レ</sup>疏<sup>一</sup>之<sup>ノ</sup>後<sup>ニ</sup>受<sup>ニ</sup>義<sup>一</sup>積<sup>一</sup>ヲ也。義<sup>一</sup>積<sup>一</sup>ト<sup>ハ</sup>疏<sup>ト</sup>ハ大体同  
々。仍<sup>テ</sup>此<sup>ニ</sup>流<sup>ハ</sup>先<sup>ニ</sup>受<sup>レ</sup>疏<sup>一</sup>之<sup>ノ</sup>後<sup>ニ</sup>受<sup>ニ</sup>義<sup>一</sup>積<sup>一</sup>ヲ也。義<sup>一</sup>積<sup>一</sup>ト<sup>ハ</sup>疏<sup>ト</sup>ハ大体同  
様也。少<sup>シク</sup>相<sup>違</sup>スルコト有<sup>レ</sup>之。但<sup>タ</sup>義<sup>一</sup>積<sup>一</sup>ニ<sup>テ</sup>可<sup>レ</sup>授<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>。但<sup>タ</sup>東<sup>一</sup>寺<sup>ノ</sup>人<sup>ハ</sup>  
不<sup>レ</sup>許<sup>サ</sup>。昔、山<sup>門</sup>ニ<sup>ハ</sup>不<sup>ニ</sup>伝<sup>ニ</sup>受<sup>セ</sup>之<sup>ヲ</sup>。自<sup>リ</sup>谷<sup>阿</sup>闍<sup>梨</sup>一<sup>ニ</sup>讀<sup>ニ</sup>伝<sup>ス</sup>之<sup>ヲ</sup>。  
件<sup>ノ</sup>禅<sup>一</sup>覺<sup>一</sup>持<sup>一</sup>經<sup>一</sup>住<sup>ニ</sup>北<sup>一</sup>白<sup>一</sup>川<sup>一</sup>ニ。谷<sup>阿</sup>闍<sup>梨</sup>数<sup>日</sup>行<sup>向</sup>シ<sup>テ</sup>雖<sup>モ</sup>令<sup>ニ</sup>大<sup>ヒ</sup>望<sup>マ</sup>給<sup>フ</sup>  
上<sup>フ</sup>ト、更<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>許<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>。而<sup>間</sup>有<sup>ニ</sup>夢<sup>一</sup>想<sup>一</sup>ノ告<sup>一</sup>、其<sup>ノ</sup>後<sup>ニ</sup>心<sup>能</sup>ク令<sup>レ</sup>讀<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>云

々（『阿沙縛抄』第一九七へ『大正凶像』九・七四八頁・下七  
四九頁・上）

とあり、台密では『大日経疏』でなく『大日経義釈』を伝授するこ  
とになっていたが、東密では先に『大日経疏』を伝授し、後に『大  
日経義釈』を伝授するという。そこで、皇慶は北白川に住んでいた  
東密僧の禅覚に『大日経疏』の伝授を請い、その後皇慶の流派にお  
いては、台密でありながら『大日経疏』を学んだ後に『大日経義釈』  
が学ばれるようになったという。その経緯は、比叡山では伝授しな  
いものであるため、禅覚は始め、皇慶への伝授を渋っていたが、夢  
告があつて、その後、快く伝授を行ったという。

このように、皇慶の『四十帖決』が東密の人師に引用されただけ  
でなく、谷阿闍梨つまり皇慶自身も東密からの伝授を受けていたこ  
とがわかる。こういった皇慶周辺の動向からは、当時の東密と台密  
の交流が盛んであつた様子が窺えよう。

以上のように、日本密教においては、東密と台密の間に交流の奇跡が度々見られ、双方の行き来が頻繁であったことを窺うことができる。すなわち、両者の関係は他宗でありながら、同じ密教を志す集団として意識し合い、時には双方に対する伝授も行われていたのである。三章以降では、いよいよ両者の影響関係を中心に論じていくが、このような東・台両密の関係を考えれば、両者が互いに影響し合いながら、それぞれの立場で独自の事相・教相を打ち立てていった様子を窺い知ることができるのである。

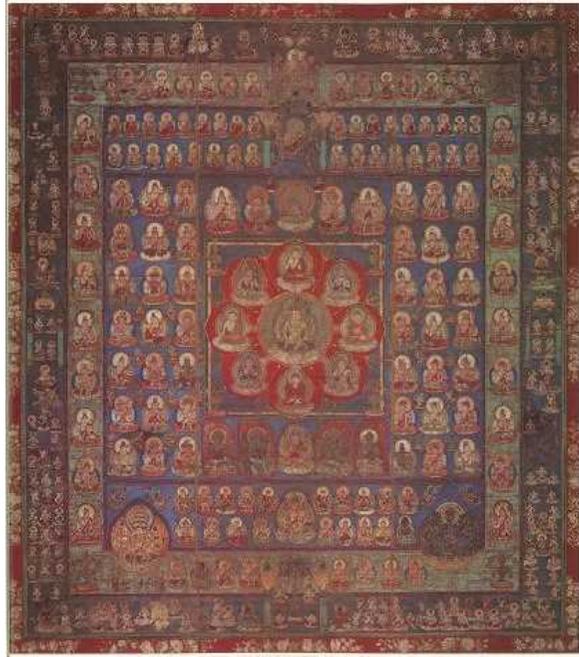
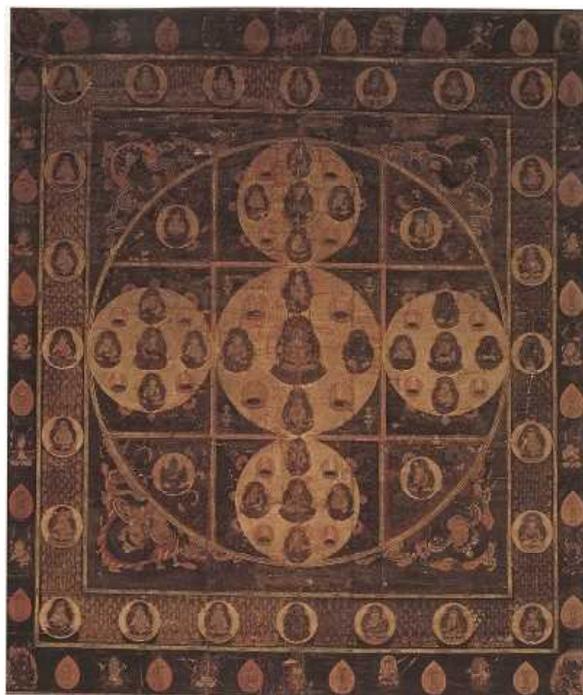


図 1 現図曼荼羅（伝真言院本）平安時代・京都・東寺蔵

74

图2 金剛界八十一尊曼荼羅・南北朝時代・大津市歴史博物館蔵

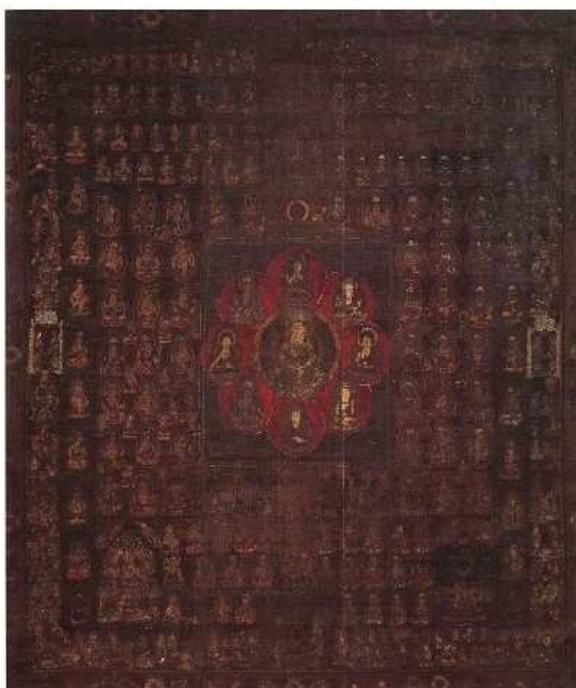


\*75

图3 胎藏曼荼羅・南北朝時代

・園城寺蔵

\*76



- \*1 三崎良周『台密の研究』創文社・一九八八。『台密の理論と実践』創文社・一九九四。
- \*2 水上文義『台密思想形成の研究』春秋社・二〇〇八。
- \*3 大久保良峻『台密教学の研究』法藏館・二〇〇四。
- \*4 『伝全』一・二三七頁。
- \*5 『伝全』一・二四四頁。
- \*6 水上文義前掲本・二二頁～二六頁。
- \*7 三崎良周前掲本・一八八頁。
- \*8 三崎良周前掲本・一九一頁。
- \*9 水上文義前掲本・四二頁～四三頁。
- \*10 水上文義前掲本・四八頁～五十頁。
- \*11 本論でも円珍に仮託された事例を幾つか扱う。
- \*12 本書は成立年代や真偽の問題が指摘されているが、本論の目的からはずれるため、この度はその真偽を問わない。
- \*13 『日仏全』二七・九五五頁・下。
- \*14 『日仏全』二七・一〇四一頁・下。
- \*15 『日仏全』二六・五八二頁・上。

\*16 末本文美士『平安初期仏教思想の研究…安然の思想形成を中心として』春秋社・一九九五・四六頁〜四七頁。

\*17 『大正蔵』一八・九頁・下。馬場えつこ「『大日経』具縁品における二種の三昧と真言行について」『東洋大学大学院紀要』四六・二〇〇九参照。

\*18 空海は『十住心論』において、外道から密教の境界に至るまでを十段階に分類し、そのうちの第十住心を密教とするが、実は、外道である第一住心から第十住心に至るまで全てが密教の範疇に収められるとする思想が示される。これを「九顕十密」と言う。これに対し『宝鑰』では「九顕一密」の立場が示される。

\*19 天台の教相判釈である五時八教の八教のうち、釈迦の教えを内容から分類する方法を化法の四教と呼ぶ。この化法の四教が、藏教・通教・別教・円教という分類で、藏教が小乗教を指し、通教は藏教と別教に通じる教えという意味で大乗の初門を指す。さらに、別教が藏・通・円と違い、菩薩だけに別に説かれた教えで、三諦円融や十界互具を説かないので未だ不完全な教えとされる。さらに、円教は円満円融の教えで天台法華義はこれに当たる。

\*20 「能詮」とは言い表わす（ことば）や（文字）を、「所詮」は言い表わされる（意味）や（内容）を指す。

\*21 『大正蔵』六一・一六頁・中。

\*22 湛然『法華玄義釈籤』「三身<sup>ハ</sup>並<sup>テ</sup>常<sup>ニ</sup>俱體<sup>ナリ</sup>俱用<sup>ナリ</sup>」（『大正蔵』三三・九一九頁・上）。

\*23 『大正蔵』七七・四〇四頁・上。

- \*24 多田孝文「法華文句四種釈考」『大正大学研究紀要・仏教学部・文学部』七二・六七頁参照。
- \*25 『大正蔵』七七・三七六頁・中。
- \*26 静慈円「弘法大師教学における因果論」『密教文化』一六六・一九八八参照。
- \*27 三崎良周掲本・一八六頁参照。
- \*28 『定弘全』八・二二八頁く二三七頁。
- \*29 なお、密教修練の勝れた行者に阿闍梨位を授ける灌頂を伝法灌頂という。
- \*30 『伝全』五・二六頁。
- \*31 『日仏全』二六・七〇一頁・上。
- \*32 『日仏全』二六・七一九頁・下。
- \*33 佐伯有清『智証大師伝の研究』吉川弘文館・一九八九・五三頁く六一頁参照。
- \*34 『日仏全』二八・一三六四頁・上。
- \*35 『古代氏族系譜集成』上巻・古代氏族研究会・六四二頁く六四三頁。
- \*36 『弘法大師弟子譜』（天保十三年刊）巻二・二十八丁・裏。
- \*37 『大正蔵』七七・三八〇頁・下。
- \*38 米田弘仁「安然の参照した空海撰述書」『密教学会報』（高野山大学）・一九九五。
- \*39 大久保良峻「安然の教学における空海」『天台学報』・一九九五。
- \*40 大久保良峻前掲本・二九三頁く三一三頁・二〇〇四・法蔵館参照。
- \*41 『大正蔵』七五・四〇三頁・上く下。

- \*42 『大正蔵』一八・一頁・中下。
- \*43 『卍続蔵』二三卷・三〇二頁・中。
- \*44 『大正蔵』七七・三五〇頁・下。
- \*45 空海は『十住心論』において「第十秘密莊嚴心」を密教、「第九極無自性心」を華嚴宗、「第八一道無為心」を天台宗と位置づけるため、十住心教判では華嚴宗の方が高く評価されていることになる。
- \*46 橋本文子「東密における『教時義』受容の一考察―特に「十住心の五失」について―」『密教文化』二一七・二〇〇六。
- \*47 大久保良峻「安然による空海撰『即身成仏義』の受容について」『印度学仏教学研究』四四・一九九五。
- \*48 『大正蔵』七五・四七二頁・上中。
- \*49 『大正蔵』七五・五四頁・上中。
- \*50 三崎良周前掲本・二六五頁下二七一頁。
- \*51 末木文美士前掲本・四六頁。
- \*52 末木文美士前掲本・四六頁下四七頁参照。
- \*53 『大正蔵』五五所収。
- \*54 興福寺の義淵（七二八）から法相を学んだとも言われる。
- \*55 『入唐五家伝』「禅林寺僧正伝 宗叡」（『日仏全』一一三・一五七頁・下下一五八頁・上）、宗

性編『日本高僧伝要文抄』第一（『日仏全』一〇一・一四頁・下）一五頁・下）。

\*56 三崎良周前掲本・二六五頁〜二七一頁。末木文美士前掲本・四六頁〜四七頁。

\*57 実心は醍醐理性院賢覚（一〇八〇〜一一五六）の弟子。

\*58 栄海（一二七八〜一三四七）『筋妻差鈔』卷一七（『日仏全』五二・五三三頁・下）五三五頁・下）、杲宝（一三〇六〜一三六二）『実冊鈔』卷三（『大正蔵』七七・七九九頁・下）など。三崎良周「東密における蘇悉地」（三崎良周前掲本・六〇六頁〜六五三頁）参照。

\*59 三崎良周前掲本・六〇六頁〜六五三頁。

\*60 龍谷大学大宮図書館本は、四冊一具となっており、外題が一冊目が「『伝灯広録後』卷一之四」、二冊目から四冊目が『続伝灯広録』とあり、二冊目が「卷一之七」三冊目が「卷八之十三」四冊目が卷一之八下とするされる。そのうち、『金剛頂無上正宗続伝灯広録』は二冊目に所収されており、奥書に「享保十二年六月六日早率書写之了 一校了 享和三癸亥年二月以件本会模写之三月六日自校合了 浮木玄瑜」と記されている。（龍谷大学大宮図書館蔵（二九六―五／八五―W／四））

\*61 石山寺文化財総合調査団編『石山寺の研究』（一九七八〜一九九二・法蔵館）では築島裕氏を中心に石山寺聖教の訓点研究が行われ、比叡山点が付された聖教が多く発見されている。

\*62 現在は高野山大学図書館に保管されている。

\*63 三十四帖の表紙には「大原長宴四十帖之内、從第一至第三十四帖別帖也。外ニ甲乙丙丁戊己之六帖合本一帖調之都合全四十帖也」とあって、一帖付録が付いている。

\*64 一帖く二十四帖には表紙に蓮榮と署名があり、紙の質などからも、同時期のものと判断できる。なお、二十五帖く三十四帖は建長八年の写本。

\*65 なお、この金剛三昧院本については、大山公淳氏が大正十五年に書写した和本も残っており、一帖から二十四帖を指して「治暦本」と称していて、大山氏も一帖から二十四帖が同時期に書写されたものと判断していたことが解る。

\*66 『真全』二八・二四頁・上、二六頁・下、三三頁・下等。

『真言宗全書』二九・一〇七頁・下等。

\*67 興然『五十卷抄』（『真言宗全書』二九・一〇七頁・下）、教舜『秘鈔口決』（『真言宗全書』二八・三一頁・下）参照。

\*68 『四十帖決』は現在『大正新修大藏經』七五巻に収録されており、その奥書には「文明十六年甲辰夷則ノ天於ニ比叡山桂輪院ニ。爲ニ興隆佛法ノ四十帖ノ説寫功既ニ遂訖 阿闍梨澄舜」とあって、澄舜が文明十六年（一四八四）に比叡山の桂輪院において書写したものが収録されていることが分かる。

\*69 皇慶は最終的に入宋していない。

\*70 「谷阿闍梨伝」（『天台霞標』五編卷之二・『日仏全』一二六・五六一く五六二頁）・『元亨釈書』（『日仏全』一〇一・一九六頁下）参照。

\*71 『真言宗全書』三九・四四頁・下。

\*72 『真言宗全書』三九・一一三頁く一一五頁。『密教大辞典』「広沢流血脈」付録二〇頁参照。

- \*73 齊藤圓真 「寂照をめぐって」 『天台学報』 四四・二〇〇二・四三頁〜五〇頁参照。
- \*74 中野玄三 『日本の美術・両界曼荼羅』 至文堂・二〇〇二。
- \*75 『大津 国宝への旅』 図録・大津市歴史博物館・二〇一〇。
- \*76 前掲 『大津 国宝への旅』 図録。

### 第三章 台密の独自の展開（平安時代前・中期）

さて、本論二章において触れたように、空海・最澄以降の日本密教においては、円仁・円珍・安然といった偉大な天台密教家達が大いに活躍し、台密の立場を確立するに至った。また、台密形成の過程においては、東密の大成者たる空海が存在が大きく影響したものと考えられる。しかし、前述したように空海以降の東密では、空海を超えるまでの人物が輩出されなかったため、特に台密の大成者たる安然などと同等の論線を張れるような人師は登場しなかったと考えられる。そういった状況下で、台密においては、事・教両相に渡って、空海には見られなかったような独自の展開を見せることとなった。本章では、そのような台密独自の展開に着目し、凶像や事相の側面より三例を挙げて論ずる。また、教相面に関しては、元來東密教学の根幹と考えられてきた「兩部而二不二」の思想について、東密で確立される以前より、台密においてその先行的思想が独自に

発展したものであったことを指摘したい。

## 第一節 台密で独自に発展した事相

さて、台密で独自に発展した事例を調査する上で興味深いのは、現在、東密を中心に確立されたという認識が強い事例が、実は東密に先行して台密で語られていることが多いということである。そこで、本節では、そのような事例を中心に、修法や本尊といった事相面に着目して論を進めていきたい。

### 一項 阿字観本尊に関する台密の言及

阿字観とは基本的に東密で発展した観法であるが、この阿字観を行う際に本尊として観ずるのが阿字と月輪、蓮華で構成される阿字

観本尊である。これについては、東密の勝覚（一〇五七〜一一二九）が『阿字観』において「理智不二之蓮月也<sup>1)</sup>」と言うように、金胎両部曼荼羅を一面面に最もシンプルに描きあらわした図像と解釈されている。確かに、胎藏曼荼羅の諸尊は蓮台上に描かれ、金剛界曼荼羅の諸尊は月輪上に描かれることを考えれば、そのように解釈できるであろう。無論、東密の阿字観やその本尊については山崎泰広氏、北尾隆心氏などを始め、詳細な研究が行われている<sup>2)</sup>。なお、東密において現在用いられるような形の阿字観本尊が説かれるのは平安時代後期頃の事である。東密に見られる阿字観本尊に関する記述については、四章において詳述する。しかし、平安前期に位置づけられるであろう台密の安然は両部の『対受記』や『観中院撰定事業灌頂具足支分』（以下『具足支分』）などにおいて、阿字観に言及し、その本尊についての記述も確認することができる。このような、台密に見られる阿字観に関する資料は、主に東密で用いられている阿字観本尊を考える際にも、決して無視できない存在と言える。

であろう。そこで本節では、台密の人師によって残された阿字観本尊に関連すると考えられる記述を整理し、現在の形に近い阿字観に用いる本尊が東密により先行して台密に説かれていることを指摘したい。

なお、現在も東密を中心に行われている阿字観において用いられる阿字観本尊の形を、整理し、確立した人物の一人と考えられる鎌倉時代の東密僧、頼瑜（一二二六～一三〇四）の『阿字秘釈』には、

所<sub>レ</sub>謂輪ノ中ノ蓮台<sub>ニ</sub>観<sub>ニルハ</sub>阿字<sub>一ヲ</sub>金剛之意<sub>ナリ</sub>。華上ノ月輪<sub>ニ</sub>想<sub>ニフハ</sub>阿字<sub>一ヲ</sub>胎藏之義也。

（『阿字秘釈』上・七丁・裏く八丁・表・承応二年・七郎右衛門華開板）

とあり、二種類の阿字観本尊が示されている。そこで、本論ではこれに基づいて便宜上、蓮華上に阿字が描かれた月輪が乗るものを「胎

蔵本尊」、月輪中に蓮華上の阿字が描かれるものを「金剛界本尊」と呼ぶことと規定する。

### 一 台密における阿字観の評価

さて、東密の阿字観に関する研究や書物が多く発表されているのに対して、台密の阿字観に関する論文は決して多いとは言えない。東密では阿字観を大変重要視し、阿字観を壮大な事相体系の中から抽出し、別行に立てて修するため、阿字観関係の文献が多く残されているのに対して、台密における阿字観関係の書物は少ないと言えるであろう。また、研究論文としては、古いものでは覚超（九六〇—一〇三四）を中心に研究された酒井敬淳氏の論文が残されている<sup>\*3</sup>。酒井氏は覚超が『大日経』の世間成就品に説く意支念誦をもつて阿字観とすることを挙げる。意支念誦とは念誦の種類を四種に分かつ四種念誦といわれるものの一つで、『大日経』の場合には、「卷

三世間成就品」及び「卷七持誦法則品」に「意支・先持誦・具支・作成就」の四種が説かれる。このうちの意支念誦に「字念誦・声念誦・句念誦・命息念誦」の四種が数えられる。この内の「字念誦」が種子を観じる観法であり、阿字観もここに位置づけられているのである。これについて酒井氏は東密では別行として付法伝承された阿字観も、台密では事相体系そのものの中に包摂されて伝わったため、東密のような別行としての形態を取らず、特別視されることにならなかったであろうと解釈されている。

これに対して小高裕光氏は密教のみならず天台教学の中に位置づけられる阿字から、中古天台における阿字観まで、幅広く研究されておおり、「特に天台密教にあつては阿字観によつてそのほとんどの観法が言い尽くされるのではないかとさえ思っている」とまで言われる。小高氏によれば、阿字観を密教の修行法として始めて位置づけたのが安然であり、その後も台密の覚超や皇慶によつて複雑化したという。なお、酒井氏はその論攷において叡山文庫現存書として

二十一の阿字観関係書物を提示されているが、小高氏は叡山文庫の  
目録を調査したところ阿字観と表題に明示されたものが五十五篇に  
上ったという。また、『天台書籍総合目録』（通称「渋谷目録」）に  
おいて書名が記載されているものの、現在所在不明なものが十四本  
あるという。小高氏はこれらを整理して表にまとめておられるが、  
氏の論攷は、阿字観に関する書物が少ないと考えられていた台密に  
おいて、それまでの台密の阿字観の印象を大きく変えたと言えるで  
あろう<sup>\*4</sup>。

しかし、小高氏が中心的に論じている安然も、阿字観を特に別行  
扱いはせず、覚超同様、事相体系中の一行として説いている。また、  
右記の両氏によってはあまり詳しく言及されていないが、阿字観に  
用いる本尊についても安然や覚超の記述からは金・胎本尊に近い内  
容が見られるのである。つまり、彼らは東密で用いられる阿字観本  
尊を考える際、決して無視できない存在と言えるであろう。そこで  
本節では、安然や覚超の残した阿字観本尊に関連すると考えられる

記述に焦点を当てて整理していきたい。

二 台密の文献に残された阿字観本尊に関する記述

さて、台密において最も早い時期に阿字観本尊に近い記述を見いだせるのが、円珍である。円珍晩年の撰述である『些些疑文』やその草稿であったと推測される『疑問』には以下のような一節が見られる。

『些些疑文』

於<sup>ニヒテ</sup>其<sup>ノ</sup>花上<sup>ニ</sup>想<sup>ニフ</sup>阿字<sup>一ヲ</sup>。或<sup>ヒハ</sup>想<sup>ニフ</sup>阿字<sup>一ヲ</sup>。変<sup>シテ</sup>成<sup>ニス</sup>大日身<sup>一ヲ</sup>。真金  
色<sup>ナリ</sup>。鑲字<sup>ヲ</sup>為<sup>ニス</sup>種子<sup>ト</sup>其<sup>ノ</sup>来由如何。

(『日仏全』二七・一〇一〇頁・下、一〇一一頁・上)

『疑問』

於<sup>ニヒテ</sup>其ノ花上<sup>ニ</sup>想<sup>ニ</sup>阿字<sup>ヲ</sup>。或<sup>ヒハ</sup>想<sup>レヒ</sup>鑿<sup>ヲ</sup>變<sup>シテ</sup>成<sup>ニス</sup>大日身真金色<sup>ヲ</sup>。鑿  
字為<sup>ニス</sup>種子<sup>ト</sup>来由如何。 (『日仏全』二七・一〇四五頁・下)

円珍は四十歳から四十五歳まで中国(唐)において般若三蔵や法全から密教を受法しているが、右記の両書は自身の帰朝後、後輩の入唐僧に託して唐の僧からの回答を求めた書物である。ここでは、胎蔵や金剛界の行法における道場観に関する疑問を述べているが、蓮華上に阿字を観ずるといふのは、阿字観本尊の原型を観想していると言え、中国にこのような観法が存在したことを推測させる。これは、阿字観と考えられる観法の具体的な観想法について言及される例としては、最も早い時期の記述と言えるであろう。

さらに、事相体系中の一行として、阿字観について多所に渡って触れているのが安然である。中でも、阿字観本尊に係すると考えられる内容を確認していきたい。

まず、安然の『胎蔵対受記』には以下のような記述が見られる。

一一ノ月輪ニ必ス有ニリ蓮華一。上ニ觀ニス種子一ヲ。珍和上ノ説亦同シ。正僧  
正ノ説カク、於ニテ彼ノ大宮殿中大覺師子座上ニ觀ニス活字変シテ成ニスルヲ大  
蓮華台一ニ。上ニ有ニリ普光ノ淨月輪一。輪中ニ觀ニス憾字ノ変シテ成ニスルヲ大日  
如来一ヲ。  
(『大正藏』七五・六五頁・  
下)

一つ一つの月輪には必ず蓮華があり、その上に種子を觀ずるとい  
説が示される。さらに、**活**(キリク)字が變じて大蓮華台となり、  
その上に月輪を觀じ、その中に阿字を觀ずる。そして、その阿字が  
變じて大日如来に成るといふ觀法が示される。すなわち、ここで記  
される月輪・蓮華・阿字の關係性は胎藏本尊と同じ構造を取ってい  
ることがわかる。次に『金剛界大法對受記』(以下『金剛界對受記』)  
で三密觀について説く部分に以下のような觀法が示される。

行和上ノ説<sup>カク</sup>。次ニ三金印。蓮華合掌<sup>シテ</sup>掌ニ想<sup>ニヒ</sup>月輪<sup>ヲ</sup>輪上<sup>ニ有</sup>ニリ八葉蓮華<sup>一</sup>。華上<sup>ニ有</sup>ニリ卍字<sup>一</sup>字變<sup>シテ</sup>為<sup>ニス</sup>五智杵<sup>ト</sup>。．．．以下同じように舌と心に観ずる

（『大正藏』七五・一一六頁・中）

三金印とは三金剛觀の略で、いわゆる三密觀を指している。三密觀とは、有漏の三業に金剛の種子である卍（**渴**）字を觀じ、三密を感得する觀法であり、掌中・舌上・心内の三所に卍字を置き、それが變じて五鈷杵となるのを觀するのである。そして、ここで觀ずる卍字が、まさに阿字觀本尊のような形式を取っている。すなわち、月輪を觀想し、月輪中に八葉蓮華を觀じて、その蓮華上に卍字を觀ずるといふ、いわゆる金剛界本尊の構造を取る卍字觀が示されているのだ。また、同書に

睿和上ノ説<sup>ク</sup>。次ニ入智想於<sup>ニヒテ</sup>前一肘<sup>一ニ</sup>間<sup>ニ有</sup>ニリ八葉蓮華<sup>一</sup>。其ノ上<sup>ニ</sup>炳<sup>ニ</sup>現<sup>ス</sup>憾<sup>字</sup>素光色印<sup>一</sup>。想如<sup>レシ</sup>文<sup>ノ</sup>。但<sup>タ</sup>舒<sup>ニハス</sup>二頭指<sup>一ヲ</sup>。印想<sup>ニ</sup>挾<sup>ニミ</sup>

彼ノ憾字一ヲ置ニク我カ満月輪上一ニ如ニシ挟引入之勢一。

(『大正藏』七五・一一八頁・下)

という記述が見られる。ここでは、八葉蓮華上に阿字を現ずる觀想法が示されたのち、八葉蓮華上の阿字を描いた紙を、のぼした兩人差し指の間に挟んで自身の心中に觀想した満月輪上に置くように觀ずる旨が記されている。蓮華上の阿字を月輪上に置くように觀想するわけであるから、これも金剛界本尊の構造を取ると考えられるであろう。なお、行和上とは円行（七九九く八五二）、睿和上とは宗叡を指すものと考えられる。どちらも入唐八家に数えられる東密の入唐僧である。つまり、この頃、東密に右記のような觀法が存在していた可能性があるのである。これを安然が記しているということこそ、宗叡と安然の間に師弟関係があった証となろう。また、ここで着目したいのは安然が蓮華・月輪・阿字で構成される觀想法を整理する際、胎藏本尊の形式を取るものを胎藏の、金剛界本尊の形式

を取るものを金剛界の『対受記』に採用していることである。つまり、安然においてははある程度、胎藏法ないし金剛界法における阿字観本尊の形式分類が確立していた可能性を示唆している。

また、『具足支分』には

是<sup>レ</sup>成<sup>ニ</sup>就<sup>ストハ</sup> 大曼荼羅<sup>一ヲ</sup>者、入<sup>ニルナリ</sup>阿字門<sup>一ニ</sup>。普<sup>ク</sup>現<sup>ニシ</sup>色身<sup>一ヲ</sup>而作<sup>ニス</sup>仏  
事<sup>一ヲ</sup>。然<sup>ルニ</sup>行者ノ観心未<sup>ニタレハ</sup>純熟<sup>一セ</sup>。先<sup>ス</sup>画<sup>ニキ</sup>妙蓮<sup>一ヲ</sup>兼<sup>ネテ</sup>置<sup>ニキ</sup>阿字<sup>一ヲ</sup>、  
円明中<sup>ニ</sup>画<sup>ク</sup>。猶<sup>ホ</sup>如<sup>ニシ</sup>円鏡<sup>一ノ</sup>。其ノ中ノ極深、阿字ノ円光於<sup>レヒテ</sup>中<sup>ニ</sup>顕  
現<sup>ス</sup>。久<sup>ク</sup>久<sup>ク</sup>徹<sup>シテ</sup>見<sup>ヨ</sup>。外<sup>ノ</sup>処<sup>ノ</sup>見<sup>ニテ</sup>已<sup>ニ</sup>迴<sup>ルヲ</sup>、観<sup>ニス</sup>自心ノ円明阿字<sup>一ヲ</sup>。

(『大正蔵』七五・二五五頁・上)

と、観心が未だ熟さない行者はまず蓮華を描きその上に阿字を置きそれを円明つまり月輪中に描くという絵像を作り、それを良く見ること、自分で自心の月輪阿字を観ずることの助けとすべきことが説かれている。なお、ここで描かれるのは金剛界本尊の形式である。これは、

心に観想するだけでは阿字観を成し遂げられない未熟な行者について、実際に絵図として描いたものを使用して観想するように勧めたものと捉えられ、自身の面前に阿字観本尊を置いて行う阿字観を示していると考えられる。安然が引用した宗叡の説でも指の間に挟んだ蓮華上の阿字を自心の月輪中に観想するという方法に留まっていたことを考えれば、図画として描かれた阿字観本尊の存在を確認できる、最も初期の貴重な記述であると言える。

更に、『菩提心義鈔』には

問フ、此レ自性普賢ノ大菩提心ナル質多ナリ、於ニヒテ何処ニ観レシヤ之ヲ答フ、亦於ニヒテ八分肉心ニ観レシ之ヲ。胎蔵ニハ観為ニシ八葉一ヲ金剛界ニハ観為ニス月輪一ヲ

(『大正蔵』七五・四五四頁・下)

といった文言が見られ、大日如来(自性身)の大菩提心である慮知心を心臓に観ずことが示される中で、胎蔵であれば八葉蓮華を、金

剛界であれば月輪を觀ずる旨が説かれる。すなわち、安然において胎藏に蓮華を金剛界に月輪を配当するという考え方が確立していたことが確認できるのである。更に同書には、金剛界における五相成身觀中の第三金剛心の行法を説く中で、まず最初に觀すべき様相として以下のような記述が見られる。

弟子心中ニ想へ有ニル月輪一。内ニ有ニル八葉蓮華台一。上ニ有ニル婀（阿）字一。

（『大正藏』七五・五三一頁・下）

これは、心中に月輪を思い浮かべ、その中に八葉蓮華があり、その上に阿字があるという觀想法であり、金剛界本尊の形式が示されている。これより、安然においては金剛界の行法の一つとして、月輪中の蓮華台上的の阿字つまり金剛界本尊を觀ずるといふ觀法を行うことが認識されていた様子が窺えるのである。

次に、台密の覚超による文献中に見られる阿字觀本尊に類似する

記述について見ていきたい。覚超は、両部の『三密抄』において以下のように説く。

覚超撰『胎藏三密抄』

先ツ観<sup>ミス</sup>中台<sup>ニ</sup>有<sup>ニルヲ</sup>月輪<sup>一</sup>。月輪ノ上<sup>ニ</sup>有<sup>ニリ</sup>紇哩字<sup>一</sup>。字変<sup>シテ</sup>為<sup>ニス</sup>蓮花座<sup>一</sup>。私ノ云ク、有<sup>ル</sup>云ク、大宮殿中ノ師子座上<sup>ニ</sup>有<sup>ニリ</sup>蓮花、台上ノ普光淨月輪<sup>一</sup>。師ノ云ク、文<sup>ニ</sup>云ク、円光<sup>トハ</sup>者円輪也。座上<sup>ニ</sup>有<sup>ニリ</sup>阿字<sup>一</sup>。此ノ阿字放<sup>ニチテ</sup>金色ノ光<sup>一</sup>而照<sup>ニス</sup>四方<sup>一</sup>。依<sup>レリテ</sup>此<sup>レニ</sup>加持<sup>スルカ</sup>故<sup>ニ</sup>、諸尊ノ座位及<sup>ヒ</sup>種子字、皆悉ク出現<sup>ス</sup>。(『大正藏』七五・五八二頁・中)

覚超撰『金剛三密抄』

又忠和上ノ雑説<sup>ニ</sup>云ク、先ツ結<sup>ニヒ</sup>輪壇印<sup>一</sup>、時<sup>ニ</sup>当<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>想<sup>ニフ</sup>五部<sup>一</sup>。花台上ノ憾<sup>ニ</sup>字成<sup>ニス</sup>月輪<sup>一</sup>。其ノ中ノ活<sup>ニ</sup>成<sup>ニス</sup>八葉白蓮<sup>一</sup>。其ノ上<sup>ニ</sup>各ノ有<sup>ニリ</sup>種子<sup>一</sup>。(『大正藏』七五・六七六頁・上)

これらは、安然の説く阿字観に比べると少し変形型の阿字観想法である。両者共に蓮華上に月輪が有り、さらにその月輪上に蓮華上の種子があるという、金胎の両本尊を合体させたような形を取る。『胎藏三密抄』では、蓮華台上に月輪があり、その月輪上に紇哩字（活）があつて、その字が變じて蓮華座を為し、その蓮華座上に阿字があつて金色の光を放つといった観想法が説かれている。次に『金剛三密抄』では、蓮華台上に有る阿字が月輪となり、その月輪の中に蓮華を作つて、その上に種子を観ずるといふ観想法が示される。どちらにしる、蓮華・月輪・種子によつて観想法を構成していることは間違いない。なお、『胎藏三密抄』においては最初に蓮華上の月輪を觀じ、『金剛三密抄』においては最初に蓮華に直接乗る阿字を觀じているという点では、両者共にその基礎には安然に見られたような胎藏ないし金剛界本尊の形を推測することができる<sup>\*5</sup>。

以上、台密における阿字観およびそれに類似する本尊ないし本尊観に関する記述を見てきた。これにより、元來、東密を中心に發展

したと考えられた阿字観本尊は、台密の安然による記述において、既にほぼ完成された本尊の形が説かれていることを確認できた。また、金剛界の次第では金剛界本尊の形式が、胎藏法の次第では胎藏本尊の形式が説かれる傾向も見受けられ、蓮華を胎藏の、月輪を金剛界の象徴と考えていた様子も窺えた。更には、安然の時点で既に阿字観本尊が絵像として描かれていた事例を看取することができた。東密における阿字観本尊については四章にて詳述するが、こういった内容が東密で整理されていくのは平安時代後期のことである。以上より、阿字観本尊の成立、特に金胎本尊の区別や絵像として描く阿字観本尊については、台密を中心に発展したものと考えられるのである。

### 三 台密文献に見られる九重阿字観

さて、ここでもう一つ触れておきたい例がある。それが九重阿字

観である。これは、九重月輪観とも呼ばれ『大日経』を典拠とし、我が国で独自の発展を遂げた観法である。これについては山崎氏が、真言宗の胎藏法の次第の中では各流派において中心的な観法であるのに意外に関心が薄いとして、『大日経』や『大日経疏』「胎藏四部儀軌」など、中国由来の文献よりその典拠を探り、その上で、東密の記述を、平安時代後期にあたる覚鑿から江戸期の人師に至るまで検討され、日本的展開を見ている\*。氏によって九重阿字観は『大日経』に「思惟スルニ以ニテ純白一ヲ輪円成ニス九重一ヲ」とあり、これについて『大日経疏』に「彼ノ曼荼羅当ニ重レヘシ円ヲ。猶シ如ニク九重ノ月輪一ノ作レセ之ヲ」<sup>8</sup>つまり輪円九重とは、円を重ねて九重の月輪にすることができると説明されることが典拠であることが示された。

さて、我が国で最初に九重阿字観を説いたものとして空海撰『胎藏梵字次第』があると言われる。本書は、『弘全』第二輯（一九六五編纂）に掲載されており、胎藏法の次第の中では最も空海の真撰に近いと言われてきた。しかし、真偽の問題を改めて見直し、一九

九一年～一九九七年に編纂された『定弘全』に本次第は未載であり、二〇〇七年には中保之氏によって、極めて偽撰に近い可能性が指摘されている<sup>9)</sup>。中氏は空海入定以降に円仁・円珍・宗叡によって請来された「胎蔵四部儀軌<sup>\*10</sup>」が典拠となっているであろう項目・真言・印契があまりにも多く存在することや、現在確認されている写本が享保十一年（一七二六）のものであり、空海入定より九〇〇年近く後のものであることなどを指摘されている。つまり、これを空海撰述と判断して論じるのは危険であり、成立時期もかなり曖昧である。本次第については四章で再度触れるが、この『胎蔵梵字次第』が円仁らによって「胎蔵四部儀軌」が請来された以降の成立と考えれば、日本で最初に九重月輪観に触れたのは円仁である可能性が高い。円仁は『胎蔵界虚心記』において胎蔵法の次第を説く中、割り注の形で以下のように言う。

大儀ニ云ク、安坐シテ諦ニ観スハ初字門一ヲ者、謂ク阿字門ナリ。更ニ問フ、

儀ニ云ク、輪困九重ニシテ、虚円白ナルハ者如レシ疏ノ

(『大正蔵』七五・一頁・下)

「大儀」とは「胎蔵四部儀軌」の内の、善無畏訳『撰大儀軌\*11』を指し、「如レシ疏\*12」とするのは『大日経疏』を指すと考えられる。ここでは、胎蔵法中において阿字観を修す際、円輪を九重に観ずる九重月輪観を行う旨が示されている。また、安然の『胎蔵対受記』においては、

珍和上ノ説ク、先ス結ニヘ大日定印一ヲ前ノ定印是ナリ。心前ニ観ニシ九重月輪一ヲ、中央ニ観ニセヨ阿字一ヲ。黄色ニシテ正方ナリ。即チ観ニスル一切法本不生一ヲ也。九重トハ者内外ノ九重月輪也。大和上ノ釈、仰平月輪中ニ作ニス大小九重一ヲ、作ニシ此観一ヲ了リテ、次ニ作ニス三昧耶一ヲ。印同ニシ海ノ説ニ也。正僧正ノ説ク、次ニ正坐シテ観ニス心中ニ有ニルヲ九重月輪一。輪中ニ有ニリ阿字一。

(『大正蔵』七五・五五頁・中)

と、円珍の説などとして、九重の月輪を觀じ、中央に阿字を觀ずる旨が説かれる。また、同じく安然の『具足支分』には、

撰大儀軌ニ云ク

心性如レク是ノ離ニル諸垢一ヲ身随ニリテ所応一ニ以ニテ安坐一ヲ分明ニ諦ニ觀スヘシ

初字門一ヲ輪困九重ニシテ虚円白ナリ

(『大正藏』七五・二二四頁・下)

次ニ転シテ為レス阿ト引クニ是レ撰召法ナリ。次ニ転シテ為レス暗ト是レ除障法ナリ。

行者於ニヒテ一月ニ結ニフ金剛慧印一ヲ。二ツニ嚩字門。兼ニテ三昧画一ヲ。従レリ

臍以上ニ為ニス曼荼羅一ヲ。重レヌルコト円ヲ猶ホ如ニシ九重月輪一ノ在ニリテ霏霧中一ニ、

中ニ有ニリ白蓮一。上ニ想ニフ嚩字一ヲ。色如レシ雪ノ等、迴クラセ作ニス本尊一ヲ。

(『大正藏』七五・二七七頁・上)

と、やはり『撰大儀軌』を引いて阿字觀の際に九重の月輪で囲むことが示され、また、囀字（沙）においてではあるが、九重の月輪の中央に蓮華上の囀字を觀ずる觀法が説かれている。更に、皇慶（九七七）一〇四九）口、長宴（一〇一六）一〇八一）記の『四十帖決』には「九重月輪ノ事」として、かなり詳細な九重月輪觀についての記述が見られる。

師ノ曰ク、九重ノ月輪トハ者。九識皆如レクト月ノ觀スル也。長久三年

四月説

又云ク、九重ノ月輪ハ是レ九識也。即チ先ニ觀ニスルカ心性ノ理一ヲ故也。於ニヒテ最中ノ月ノ中ニ觀ニス憾字一ヲ。即チ是レ初テ託ニスル聖胎ニ種子也。又今此ノ胎藏之意、自ニリ憾字一起カ故ニ。 (『大正藏』七五・八七〇頁・上)

問フ、九重ノ月輪何ソ第九識ナル耶。答フ、餘ノ八識以ニテ第九一ヲ爲レス本ト。第九ノ上ニ、所レ有ル也。故ニ中心ハ是レ第九也。故ニ中心ニ安ニシ憾字一ヲ

『四十帖決』において九重阿字観の解釈の中心は第九識と関連づける方法であり、この頃の台密に九重の月輪を九識すなわち清浄なる真如の理体とされる菴摩羅識<sup>\*13</sup>と理解する解釈方法が存在していたことを示唆している。なお、皇慶と同時期に活躍した覚超撰『胎蔵三密抄』においても『青龍軌』(「胎蔵四部儀軌」の一つ『大毘盧遮那成仏神変加持経蓮華胎蔵菩提標幟普通真言蔵広大成就瑜伽』の略)からの引用という形ではあるが、九重の月輪に関する文言を見出すことができる<sup>\*14</sup>。東密文献に見られる九重阿字観については四章にて触れるが、以上に挙げたような台密の記述より以前のもものと確認できる東密の九重阿字観についての記述は見い出すことができない。すなわち、九重阿字観は当初台密独自の阿字観として発展したのであり、東密の中心的な観法となったのは、さらに後世のこと

であると考えられるのである。

本節では、阿字観に用いられる本尊についての台密の記述を中心として検討した。元来、どちらかと言えば東密で発展してきたと考えられている阿字観は、台密でも行われており、特に阿字観本尊についてでは先に台密において発展し、分類されたものと考えられる。とりわけ、絵像の阿字観本尊に関する最初の記載が安然の撰述の中に見られることは、絵像の本尊に対して行う阿字観が台密において独自に発達したことの証左と考えられよう。また、安然の時点で既に金剛界本尊、胎蔵本尊の区別、特に月輪が金剛界の蓮華が胎蔵の象徴と捉える考え方が見られることは注目に値する。

さらに、胎蔵法の根幹となる観法の一つである九重の阿字観についても、初出は台密の記述であり、台密独自の発展と捉えられよう。こういった台密による阿字観本尊や九重の阿字観の記述を踏まえた上で、四章では東密の阿字観について論及していく。

## 二項 台密の宝冠阿弥陀如来と阿弥陀法

以上、阿字観の本尊を巡る問題について論じた。そこで本節では、東・台両密で説かれる事相のもう一つの例として、宝冠阿弥陀如来坐像と阿弥陀法について台密独自の展開を考えていきたい。

### 一 常行三昧堂の本尊

宝冠阿弥陀如来坐像とは、天台宗における常行三昧堂（以下・常行堂）の本尊である。常行堂は天台宗で修される常行三昧<sup>\*15</sup>の道場であり、日本では円仁によって比叡山東塔に建立されたのが始まりである。詳しい縁起としては『叡岳要記』上、『山門堂舎記』などが挙げられ、両書には円仁が承和一五年（八四八）帰朝後、常行三昧堂を建立し、仁寿元年（八五一）、唐五台山竹林寺の念仏三昧を請

来して比叡山の虚空蔵尾で修し、元慶七年（八八三）には相応が円仁の建立した常行堂を講堂の北に移した<sup>\*16</sup>と記されている<sup>\*17</sup>。円仁建立当時の常行堂は早い時期に相応により移されたため、本尊の詳細は不明であるが、相応が講堂の北に移した常行堂本尊については覚禅（一一四三？）撰『覚禅鈔』や極樂房承澄（一二〇五）撰『阿沙縛抄』より、その像容と配置を窺うことができる。

『覚禅鈔』「阿弥陀上」

叡山ノ東塔常行堂ノ五仏如レ凶ノ。西塔横川同レ之ニ。中尊等身ノ阿弥陀、頂ニ有ニ宝冠一。四菩薩法利因語也。相応和尚建立也。

（『日仏全』四五・一四七頁・下）

『阿沙縛抄』卷第二百一「諸寺縁起下」<sup>\*18</sup>

安ニ置ス金色阿弥陀仏坐像一体一ヲ、同ニシ四摂菩薩各一体一ニ

これらの記述によると、東塔常行堂本尊（『覚禅鈔』には西塔・横川もこれに同じとあり）は宝冠を頂いた金色の阿弥陀如来を中尊とする五尊であつたことがわかる<sup>\*19</sup>。

さて、これについては光森正士氏により、円仁請来後台密系の金剛界曼荼羅として採用された「金剛界八十一尊曼荼羅」中の阿弥陀五尊であることが指摘されている<sup>\*20</sup>。空海請来の現図曼荼羅における金剛界曼荼羅は九つの曼荼羅に区画された金剛界九会曼荼羅であり、東密では当初からこの現図曼荼羅を用いている。現図曼荼羅様の金剛界曼荼羅に描かれる五仏は、大日如来のみが菩薩形で宝冠を頂いており、その他の四仏は如来形で宝冠が描かれることはない<sup>\*21</sup>。これに対し、円仁請来の「金剛界八十一尊曼荼羅」では、中尊大日如来を含む、五方五如来全てが宝冠を頂いている。以上のような経緯を考えると、円仁が八十一尊曼荼羅を請来し、採用した当時は、

そこに描かれるような宝冠阿弥陀如来は、東密では基本的に用いられていなかったと考えるのが妥当である<sup>\*22</sup>。

つまり、宝冠阿弥陀如来の像容というのは「金剛界八十一尊曼荼羅」や常行堂本尊として、平安初期の段階から、台密において頻繁に用いられていたものの、東密では用いられていなかったと考えることができるのである。

台密を代表する事相文献である承澄の『阿沙縛抄』には、以下のようない記述がある。

江師ノ云ク、東寺ノ恵什、心覚両阿闍梨ノ云ク、宝冠弥陀無レシ之。不<sub>ニ</sub>心得<sub>一</sub>事也。觀自在王軌、並<sub>ヒ</sub>青頸觀音軌<sub>ニ</sub>見<sub>ヘ</sub>タリ。自身ノ成<sub>ニ</sub>ス<sub>ヘ</sub>弥陀宝冠<sub>ト</sub>是也。

(『日仏全』三六・八〇七頁)

ここには、江師すなわち大江匡房(一〇四一〜一一一一)の談として東寺の恵什(一一三五〜一一七〇)・心覚(一一一七〜一一八〇)両阿闍

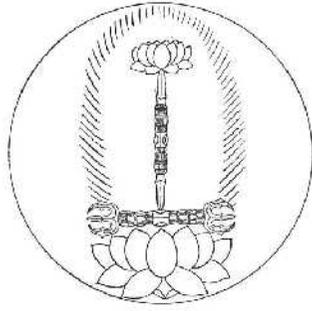
梨が「宝冠阿弥陀は無い」と言っていることが挙げられ、それに対して承澄が「心得ていないことである。『観自在王軌<sup>\*23</sup>』や『青頸観音軌<sup>\*24</sup>』に記されているのであって、承澄自身が阿弥陀如来を宝冠を付けた姿で表すのはこれによるのだ。」と反論している。これにより、宝冠を頂く阿弥陀如来像が台密では独自に発展し、認識されていたが、その一方で東密では平安後期に到っても、ほとんど流布していなかった様子が窺えるのである。

また、台密法曼流の口決集として知られる静然（十二世紀頃）撰『行林抄』に所収されている谷阿闍梨皇慶作『池上私記』には、別の図様を持つ宝冠阿弥陀に関する記述を見ることができ<sup>\*25</sup>。

### 『池上私記』

於<sup>ニテ</sup>面前<sup>一ニ</sup>、観<sup>ニセヨ</sup>安樂世界<sup>一ヲ</sup>。瑠璃<sup>ヲ</sup>為<sup>レシ</sup>地<sup>ト</sup>、功德ノ乳海<sup>アリ</sup>。於<sup>ニヒテ</sup>其ノ海中<sup>一ニ</sup>観<sup>ニセヨ</sup>四合字<sup>一ヲ</sup>。放<sup>ニツコト</sup>大光明<sup>一ヲ</sup>如<sup>ニシ</sup>紅頗梨色<sup>一ノ</sup>。遍<sup>ク</sup>照<sup>ニス</sup>十方世界<sup>一ヲ</sup>。其ノ中ノ有情遇<sup>ニフ</sup>斯ノ光<sup>一ニ</sup>者、無<sup>レシ</sup>不<sup>ニルコト</sup>皆得<sup>ニ</sup>罪障ノ消滅<sup>一スルヲ</sup>。

是ノ字ハ変<sup>シテ</sup>為<sup>ニル</sup>微開敷紅蓮花<sup>ト</sup>独<sup>ニル</sup>鈷ノ首上<sup>ニ</sup>有<sup>ニル</sup>開敷<sup>セル</sup>紅蓮花<sup>ト</sup>。立  
ニツル横ノ五鈷ノ上<sup>ニ</sup>。即<sup>チ</sup>變<sup>ニシテ</sup>其ノ花<sup>ト</sup>為<sup>ニル</sup>無量寿如来身<sup>ト</sup>。在<sup>ニル</sup>宝蓮  
 花満月輪ノ上<sup>ニ</sup>。著<sup>ニシテ</sup>五智ノ宝冠<sup>ト</sup>、住<sup>ニス</sup>於<sup>ニ</sup>定印<sup>ト</sup>。身相、紅頗梨色<sup>ナリ</sup>。  
 從<sup>ニル</sup>頂上<sup>ト</sup>放<sup>ニツ</sup>紅頗梨光<sup>ト</sup>。照<sup>ニシ</sup>無量洄沙ノ世界<sup>ト</sup>。皆悉ク紅頗梨色<sup>ナリ</sup>。  
 ……中略……



（『大正蔵』七六・三三・三四頁・中）

これは、鎌倉時代以降、東密を中心に発展し、絵像としても作例が  
 残されている紅頗梨色阿弥陀如来と呼ばれる阿弥陀如来に関する記  
 述であると考えられる。東密の紅頗梨色阿弥陀如来については四章

にて詳述するが、皇慶は平安中期に位置する人物であるから、紅頗梨色阿弥陀如来についての記述としては最も早い時期のものと考えられる。すなわち、紅頗梨色阿弥陀如来についても当初は台密で独自に整理された可能性が高いのである。このように、円仁による五会念仏と「金剛界八十一尊曼荼羅」の導入以来、台密では独自に宝冠を頂く阿弥陀如来の像容が発達したと考えられる。

## 二 台密の阿弥陀法における曼荼羅上の

大日・阿弥陀の本尊位の交替

曼荼羅上における大日・阿弥陀の本尊位の交替というのは、大日如来を中尊として配置する曼荼羅において、西方に配されるべき阿弥陀如来を中尊とし、それによって空白となる西方に大日如来を配置する曼荼羅のことである。現在、曼荼羅図像として大日・阿弥陀の本尊位の入替えを、確認できるものには、京都府・法界寺の阿

弥陀堂<sup>\*26</sup>が挙げられる。法界寺は永承六年（一〇一五）日野資業<sup>すけなり</sup>が出家する際、最澄伝来の薬師如来像を安置するために薬師堂を建立したことに始まる<sup>\*27</sup>。法界寺阿弥陀堂は須弥壇に定印阿弥陀如来を安置し、四天柱に密教諸尊等が描かれ、堂内全体で曼荼羅世界を表現している。従来、柱絵は鮮明でなく、どのような配置で描かれているかが明らかでなかったが、近年、赤外線リフレクトグラフィによる調査によって<sup>\*28</sup>、四天柱の尊像は各柱十六尊、合計六十四尊あり、これらのうち四十八尊が金剛界三十七尊より阿弥陀如来を除いた三十六尊と十二天であることが判明した。また、これをもとにその配置などについて富島義幸氏が建築研究の立場より分析された研究があり、それによると大日如来が通常の金剛界曼荼羅では阿弥陀の尊位である位置に柱絵として描かれており、中尊として定印阿弥陀如来像が安置されていることが指摘されている<sup>\*29</sup>。つまり、法界寺阿弥陀堂の構造は金剛界曼荼羅上の大日位・阿弥陀位を交替した構造を取っていると理解できるのである。

このような実際の作例は少ないものの、大日位・弥陀位の交替は台密・東密共に文献上で説かれている。特に台密の人師による撰述で本尊位の交替を説くものとしては安然撰『大日経供養持誦不同』、覚超撰『東曼荼羅抄』、皇慶説長宴筆『四十帖決』などが挙げられるが、これらは東密の文献において大日・弥陀の交替が説かれる時期よりも先行する。すなわち、大日・弥陀の交替も当初は台密独自の阿弥陀法であったと考えられるのだ。そこで、本頁では、まず台密の文献に説かれる曼荼羅上の大日・弥陀の本尊位の交替に関する記述を整理していきたい。

さて、大日・弥陀の本尊位の交替に関する最初期の記述と考えられるのが、主に台密において用いられた『大日経義釈』である。

『大日経義釈』「秘密曼荼羅品十一之余」

凡<sup>ニ</sup>作<sup>ス</sup>余<sup>ノ</sup>仏<sup>ノ</sup>壇<sup>ヲ</sup>、如<sup>レ</sup>作<sup>ス</sup>弥陀<sup>ノ</sup>壇<sup>ヲ</sup>、即<sup>チ</sup>移<sup>シテ</sup>弥陀<sup>ノ</sup>入<sup>レ</sup>中<sup>ニ</sup>、其<sup>ノ</sup>大<sup>日</sup>仏<sup>ヲ</sup>移<sup>シテ</sup>就<sup>ニ</sup>弥陀<sup>ノ</sup>位<sup>ニ</sup>。

(『正統蔵』二二三・四六四頁・上)

ここでは、「余仏の壇を作すに」とあり、阿弥陀に限ったことではないことが解るが、その例として阿弥陀が挙がり、「阿弥陀の曼荼羅を作る時は阿弥陀を中尊とし、大日は西の阿弥陀位に移す」ということが説かれている。この『大日経義釈』の文言は安然撰『大日経供養持誦不同』において以下のように引用されている。

中ニ有<sub>ニ</sub>九類一。一ツニ大日、二ツニ仏部、三ツニ蓮華部、四ツニ金剛部、五ツニ明王、六ツニ仏眼、七ツニ諸菩薩、八ツニ釈迦、九ツニ四菩薩ナリ。以テ為<sub>ニ</sub>大壇一ヲ。互<sub>ヒ</sub>以<sub>ニ</sub>テ諸尊一ヲ安<sub>ニ</sub>スル中台一ニ也。是レ大阿闍梨秘密ノ行法ナリ。不<sub>レ</sub>可<sub>ニ</sub>カラ輒<sub>チ</sub>示<sub>一</sub>ス。第三ニ三昧耶ノ人、若シ作<sub>ニ</sub>シ大日ノ大壇一ヲ了ル時、若シ随<sub>ニ</sub>ヒテ五事一ニ作<sub>ニ</sub>スハ余尊ノ法一ヲ者、不<sub>レ</sub>改<sub>ニ</sub>メ大壇一ヲ、直<sub>チ</sub>以<sub>ニ</sub>テ所樂之尊一ヲ入<sub>ニ</sub>ル中台位一ニ。故<sub>ニ</sub>義釈<sub>ニ</sub>云ク、凡ソ作<sub>ニ</sub>シ余仏ノ壇一ヲ、如<sub>レ</sub>キハ作<sub>ニ</sub>スカ

阿弥陀壇一ヲ、即<sub>チ</sub>移<sub>ニ</sub>シテ阿弥陀一ヲ入<sub>ニ</sub>レ中ニ、其ノ大日仏ヲ移<sub>ニ</sub>シテ就<sub>ニ</sub>クト阿弥陀位一ニ。

(『大正蔵』七五・三三七頁・下)

すなわち、ここでも大日如来を本尊とする壇を作り終わって、その後他の尊格を本尊とする場合は、改めて壇を作り直すのではなく、中台に本尊とする尊格を安置すればよいと言うのである。しかも、この諸尊を中台に安置する法は大阿闍梨に限る秘密の法であるので、他言してはいけなるとされる。そして、その典拠として『大日経義釈』が引かれるのである。また、覚超撰『東曼荼羅抄』にも同じような論法で『大日経義釈』が引用されており<sup>\*30</sup>、『大日経義釈』に説かれる本尊位の交替が、台密内で流布していた様子が窺える。さらに、皇慶説長宴筆の『四十帖決』には「受明灌頂<sup>\*31</sup>」の段に

『四十帖決』卷第十二「長久二年四月上旬説」

師ノ曰ク。移<sup>ニシテ</sup>弥陀<sup>一ヲ</sup>安<sup>ニス</sup>大日ノ位<sup>ニ</sup>、乃至天等<sup>ハ</sup>者、是<sup>レ</sup>秘密壇中ノ行法<sup>ナリ</sup>。是<sup>レ</sup>大阿闍梨為<sup>ニス</sup>第三ノ三昧耶<sup>ト</sup>受明灌頂也。授<sup>ニル</sup>受明<sup>一ヲ</sup>時<sup>ハ</sup>、隨<sup>レヒ</sup>要<sup>ニ</sup>安<sup>スル</sup>之<sup>ヲ</sup>也。非<sup>ニス</sup>常途ノ作法<sup>ニ</sup>。努<sup>努</sup>具<sup>ニハ</sup>如<sup>ニシ</sup>持誦不同第

と通常の作法ではないもの大日如来を阿弥陀位に移すことを皇慶が説いていたという記述があり、安然の『大日経供養持誦不同』に『大日経義釈』が引かれる部分を典拠としている<sup>\*33</sup>。なお、『大正蔵』所収の『四十帖決』では、右記の文言の直前に胎蔵曼荼羅の中台八葉において大日以外の尊格を中尊とする時には、宝幢位に大日移すという内容の文章が見られ<sup>\*34</sup>、受明灌頂において大日以外の尊格を中尊にする曼荼羅の一例として阿弥陀如来を挙げるもので、『大日経義釈』同様、阿弥陀に限った例とは捉えられない。また、皇慶、長宴の弟子で三昧流の祖、良祐の『三昧流口伝集』にも「対大曼陀羅移本尊事」として

義釈ノ十二ニ云曰ク。凡ソ作<sup>ニスニ</sup>余仏ノ壇<sup>一ヲ</sup>、如<sup>レキハ</sup>作<sup>ニスカ</sup>弥陀壇<sup>一ヲ</sup>、即<sup>チ</sup>移<sup>ニシテ</sup>弥陀<sup>一ヲ</sup>入<sup>レ</sup>中<sup>ニ</sup>、其ノ大日仏<sup>ヲ</sup>移<sup>シテ</sup>就<sup>ニク</sup>弥陀位<sup>一ニ</sup>。…中略…日野ノ庄<sup>ニ</sup>

安ニ置ス五仏一ヲ。但タ以ニテ阿弥陀一ヲ為ニシ中尊一ト、以ニテ大日一ヲ安ニ置ス弥陀本位一ニ。但タ阿闍ハ在ニリ東南一ニ。余仏如レシ次ノ云云

(『大正蔵』七七・三三頁・中)

とあり、先述した『大日経義釈』の文言に依る形で阿弥陀位と大日位の入替えが説かれている<sup>\*35</sup>。そしてここでは、日野庄として法界寺の例が挙げられており、当時より法界寺の本尊が金剛界曼荼羅の大日位・弥陀位を交替した構造を取っていたことが確認できる。さらに静然撰『行林抄』においても、

二トハ者、嘉会壇中ニハ、以ニテ阿弥陀一ヲ安レシ中ニ、毘盧ヲ安ニス西方一ニ。余如ニシ本壇一ノ義釈ニ云ク、凡ソ作ニスニ余仏ノ壇一ヲ、如レキハ作ニスカ阿弥陀ノ壇一ヲ、即チ移ニシテ阿弥陀一ヲ入レ中ニ、其ノ大日仏ヲ移ニシテ就ニク弥陀位一ニ云云

(『大正蔵』七六・三九頁・下)

とあり、大日・阿弥陀の本尊位の交替は台密において独自に発生し、頻繁に行われていた可能性が高いのである。

さて、以上のように台密における曼荼羅上の大日・阿弥陀の本尊位の交替に関する内容を確認すると、例として阿弥陀を挙げることも多いものの、必ずしも阿弥陀に限る内容とは捉えられず、阿弥陀法を行う際に用いる曼荼羅の一例、もしくは受明灌頂の曼荼羅の一例として理解、発展して行つたことがわかるのである。

以上に述べた、台密の宝冠阿弥陀如来や大日・阿弥陀の本尊位の交替については、台密の影響を受け、後に東密においても説かれるようになるが、それについては、四章にて詳述したい。

### 三項 台密における仁王経系曼荼羅様と文殊菩薩の鉤印

仁王経曼荼羅とは、仁王会の際に用いられる、不空訳『仁王護国

般若波羅蜜多經陀羅尼念誦儀軌』(以下『仁王念誦儀軌』)に基づいて描かれた曼荼羅である。仁王会は、十二世紀に最盛期を迎えた鎮護国家、万民豊樂を祈願する法会で、元々顕教によって旧訳『仁王經』に基づき行われていたが、密教の思想を反映した新訳經典が伝わると、その現場は密教へと移行し、本尊も密教的な仁王經曼荼羅へと移り変わっていった<sup>\*36</sup>。

現存の仁王經曼荼羅は種々あり、代表的なものとしては、空海が使用したと伝わる五方を五幅に描き分けた「弘法大師筆様」や、特に東密広沢流で用いられた寛朝(九六一―九九八)作成の般若菩薩を中尊とする曼荼羅。特に東密小野流で用いられた仁海(九五―一〇四六)考案の不動明王を中尊とする曼荼羅などが挙げられる。このように代表例を挙げていくと、全て東密で作成されたものであり、仁王經曼荼羅という図像は平安時代中期の東密を中心に発展した様子を窺うことができる。しかし、仁王經曼荼羅に関係すると考えられる記述は台密の文献においても確認することができる。また、

東密小野流で用いられた仁海考案の仁王経曼荼羅については、後に金剛利菩薩の三昧耶形が問題となるが、これについては台密で独自に行われた、金剛利菩薩と同体とされる文殊菩薩に関する事相との関連を推測できる。そこで、本項では、四章において論ずる東密の仁王経曼荼羅に対する伏線として、これら台密の事例を整理しておきたい。

なお、台密の仁王経曼荼羅に関する記述を見ていく前に、仁王経曼荼羅の概要を確認しておく。仁王経曼荼羅は基本的に『仁王念誦儀軌』に基づいて構成されており、各尊格の形相などは「第一明五菩薩現威徳」に

### 第一東方金剛手菩薩

経ニ東方ノ金剛手菩薩摩訶薩ハ、手ニ持シ金剛杵一ヲ放ニチ青色ノ光一ヲ、与ニ四俱胝ノ菩薩一ト往ヒテ護ニル其ノ国一ヲ。解シテ曰ク金剛手トハ者、依ニリテ三蔵所持ノ梵本ノ金剛頂瑜伽経ニ云ヘハ、堅固ト利用トノ具ニスニ義一ヲ也。依ニラハ

彼ノ經ニ者、是ノ五菩薩ハ依ニリテ二種輪ニ現ニ身ノ有異一ヲ。一ツニハ者法輪ナリ。現ニシ真實身一ヲ、所レノ修スル行願ニ報シテ得レルカ身ヲ故ナリ。二ツニハ者教令輪ナリ。示ニシ威怒身一ヲ。由レリテ起ニスニ大悲一ヲ現ニスカ威猛一ヲ故ニ。此ノ金剛手ハ即チ普賢菩薩也。手ニ持ニスルトハ金剛杵一ヲ者。表下ス起ニスコト正智一ヲ猶シ如<sup>中キヲ</sup>金剛<sup>上</sup>。能ク断ニスルカ我法ノ微細ノ障一ヲ故ニ、依ニリテ教令輪ニ現ニ作ニス威怒ノ降三世金剛一ヲ。・・・以下南方、西方、北方と続く。

(『大正藏』一九・五一四頁・上)

などと説かれることにより、曼荼羅の構成については「第二建立曼荼羅軌儀」に

於<sup>ヒテ</sup>壇ニ中心ニ画ニキ十二輻輪一ヲ、東ニ画ニキ五股金剛杵一ヲ、南辺ニ画ニキ金剛宝一ヲ、西辺ニ画ニキ金剛劍一ヲ、北辺ニ画ニク金剛鈴一ヲ。此ノ上ノ五事ハ即チ是<sup>レ</sup>五方菩薩ノ手中ニ所<sup>レ</sup>執スル秘密之契ナリ。東南隅ニ画ニキ三股金剛杵一ヲ、西南隅ニ画ニキ宝冠一ヲ、西北隅ニ画ニキ筥篋一ヲ、東北隅ニ画ニキ羯磨金

剛杵<sup>一フ</sup>、…中略…次<sup>ニ</sup>第三重東門<sup>ニ</sup>画<sup>ニキ</sup>金剛鉤<sup>一フ</sup>、南門<sup>ニ</sup>画<sup>ニキ</sup>金剛索<sup>一フ</sup>、西門<sup>ニ</sup>画<sup>ニキ</sup>金剛鎖<sup>一フ</sup>、北門<sup>ニ</sup>画<sup>ニキ</sup>金剛鈴<sup>一フ</sup>、東南角<sup>ニ</sup>画<sup>ニキ</sup>香爐<sup>一フ</sup>、西南角<sup>ニ</sup>画<sup>ニキ</sup>荷葉<sup>一フ</sup>、於<sup>レヒテ</sup>中<sup>ニ</sup>画<sup>ニキ</sup>雜花<sup>一フ</sup>、西北角<sup>ニ</sup>画<sup>ニキ</sup>燈<sup>一フ</sup>、東北角<sup>ニ</sup>画<sup>ニキ</sup>塗香器<sup>一フ</sup>。

（『大正藏』一九・五一五頁・中）

などと、三重構成の作壇法が説かれることによると考えられる。なお、台密における仁王経曼荼羅の作例が現存しないため、東密の曼荼羅であるが、仁海が如照に描かせた<sup>\*37</sup>と言われる仁王経曼荼羅を例に仁王経曼荼羅の基本的配置を説明したい。

仁海本の曼荼羅は、東を上としており、三重に区画されている。中尊は右手に剣、左手に十二幅輪の輪宝を持つ不動明王で、第一重の中央に描かれている。それを取り囲むように五方菩薩（金剛波羅蜜菩薩・金剛手菩薩・金剛利菩薩・金剛宝菩薩・金剛葉叉菩薩）の内、金剛波羅蜜菩薩を除いた四菩薩と、金剛界三十七尊中、内四供養菩薩（金剛嬉菩薩・金剛鬘菩薩・金剛歌菩薩・金剛舞菩薩）の三

昧耶形が描かれている。第二重には五大明王中不動明王以外の四明王と四賢瓶が、第三重には金剛界三十七尊中の四摂菩薩（金剛鉤菩薩・金剛索菩薩・金剛鎖菩薩・金剛鈴菩薩）と外四供養菩薩（金剛香菩薩・金剛華菩薩・金剛燈菩薩・金剛塗菩薩）及び四天王に帝釈天・火天・水天・風天を加えた八天を配している。これを配置図に起こせば「図1」のようになる

さらに、この曼荼羅を一見して明らかなのは金剛界曼荼羅成身会の構図をかなりの割合で踏襲しているということである。金剛界曼荼羅成身会を配置図に起こしたのも「図2」として掲載するので、「図1」とあわせてご参照いただきたい。

このように、仁王経曼荼羅と金剛界曼荼羅成身会の構成を比較すれば、不空訳である『仁王念誦儀軌』は『仁王経』に対する注釈儀軌ではあるものの、不空によって金剛界の思想が多分に盛り込まれていることが理解できる。

仁海本曼荼羅配置図 (東上)

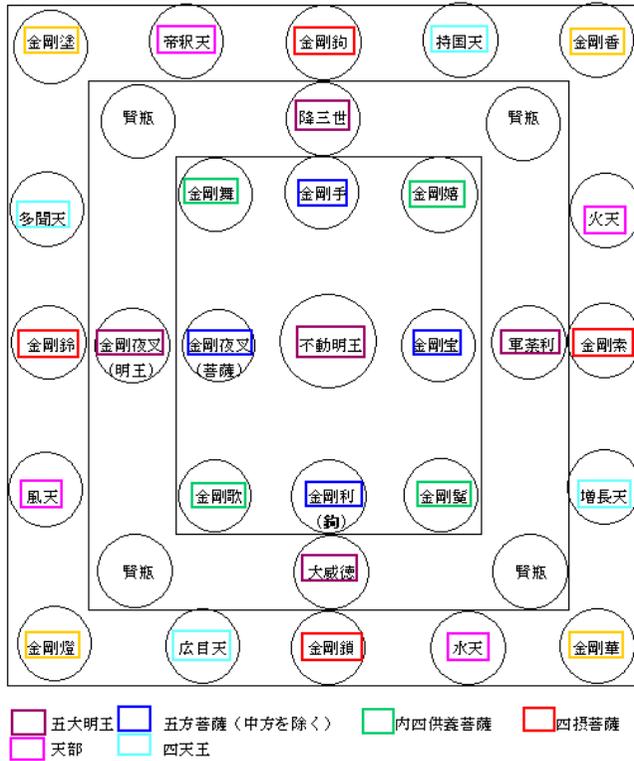


図 1 仁海本仁王経曼荼羅配置図

現図曼荼羅金剛界成身会 (西上)

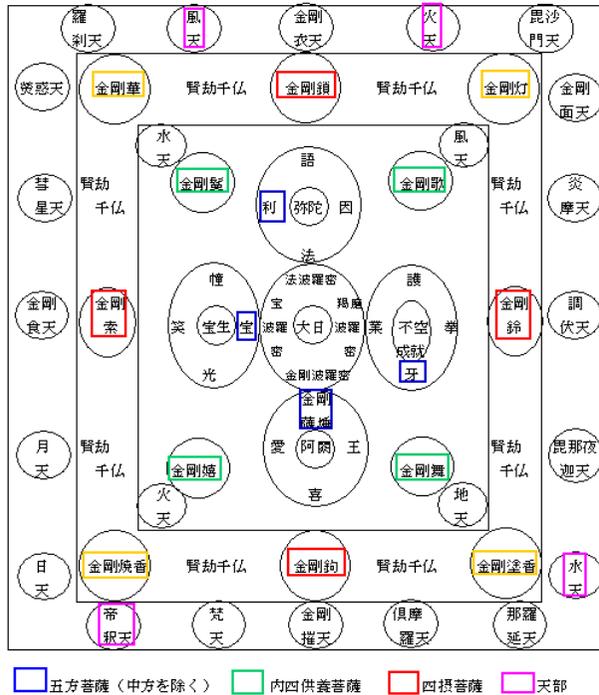


図 2 金剛界曼荼羅成身会配置図

一 台密における仁王経曼荼羅様

さて、東密における代表的な事相書に、鎌倉初期に小野流の覚禅が密教の図像や修法について編修した『覚禅鈔』がある。『大正図像』四卷所収の『覚禅鈔』における「仁王経上」の段においては、裏書きに以下のような一文が記されている。

問フ、講堂并ヒ智証ノ請来曼荼羅、何ッ五仏御乎。答フ、図センニ何ニ有レ之。曼荼羅句義ニ有レ之文

(『大正図像』四・六八九頁・中)

講堂というのは、東寺の講堂のことである。一章でも触れたように、東寺講堂の立体曼荼羅は長らく仁王経曼荼羅であると信じられてい

たのだ。また、同時に智証大師すなわち円珍が唐より何らかの仁王  
経関係の曼荼羅を請来していたという伝承があったようで、両者に  
五仏が登場することが示されている。円珍に関係する請来目録など  
には仁王経曼荼羅の請来を確認することは出来ないため、真偽を判  
断することは難しいが、鎌倉時代初期頃には円珍請来とされる仁王  
経曼荼羅が存在していたということになる。

また、安然の『金剛峰楼閣一切瑜祇経修行法』（以下『瑜祇経疏』）  
には五大尊つまり五大明王を同時に一壇に安置する場合は『仁王経  
念誦儀軌』に准ずるとした上で、以下のような作壇法が説かれてい  
る。

若シ欲<sub>下スハ</sub>以<sub>ニテ</sub>五大尊<sub>一ヲ</sub>同<sub>ク</sub>安<sub>中スルヲ</sub>一壇<sub>上ニ</sub>者、当<sub>シテ</sub>准<sub>ニシテ</sub>仁王儀軌<sub>一ニ</sub>修<sub>トス</sub>  
之<sub>ヲ</sub>。如<sub>ニシ</sub>彼<sub>ノ</sub>文<sub>ニ</sub>云<sub>一フカ</sub>。於<sub>ニヒテ</sub>壇<sub>ノ</sub>中心<sub>一ニ</sub>画<sub>ニキ</sub>十二幅輪<sub>一ヲ</sub>、東<sub>ニ</sub>画<sub>ニキ</sub>五  
股<sub>ニ</sub>金剛杵<sub>一ヲ</sub>、南<sub>ニ</sub>画<sub>ニキ</sub>金剛宝<sub>一ヲ</sub>、西<sub>ニ</sub>画<sub>ニキ</sub>金剛劍<sub>一ヲ</sub>、北<sub>ニ</sub>画<sub>ニキ</sub>五  
剛<sub>一ヲ</sub>牙<sub>一ヲ</sub>。此<sub>ノ</sub>上<sub>ノ</sub>五事<sub>ハ</sub>即<sub>チ</sub>是<sub>レ</sub>五方菩薩手中<sub>ニ</sub>所<sub>レ</sub>執<sub>スル</sub>秘密之契<sub>ナリ</sub>。

東南隅ニ画ニキ三股金剛杵一ヲ、西南隅ニ画ニキ宝冠一ヲ、西北隅ニ画ニキ篋篋一ヲ、東北隅ニ画ニキ羯磨金剛杵一ヲ、当シニ四角ノ上ニ置ニク四賢瓶一ヲ。金銀銅瓷新瓦亦得。可レシ受ニク一斗一ヲ。已下瓶ニ満ニシ盛水一ヲ挿ニス枝条花一ヲ。用ニフ四色絵各ノ長四尺一ニ、青黄赤緑如ニク上ノ次第一ノ繫ニク四瓶ノ項一ヲ。次ニ第三重ハ東門ニ画ニキ金剛鉤一ヲ、南門ニ画ニキ金剛索一ヲ、西門ニ画ニキ金剛鎖一ヲ、北門ニ画ニキ金剛鈴一ヲ、東南ノ角ニ画ニキ香炉一ヲ、西南ノ角ニ画ニキ荷葉一ヲ、於レヒテ中ニ画ニキ雜華一ヲ、西北ノ角ニ画レキ灯一ヲ、東北ノ角ニ画ニク塗香器一ヲ。所レノ画スル杵等皆有ニリ光焰一。三重ノ壇外ニ一重ノ界道アリ。

(『大正藏』六一・五〇四頁・上)

これを図に起こせば、「図3」のようになり、五大明王をどのよう  
に配置するのかに関する詳述はないが、「図1」に挙げた仁海本仁  
王経曼荼羅と比較してみると、基本的な構造は仁王経曼荼羅に準じ  
ていることがわかる。このように、安然には五大明王を一つの曼荼  
羅の中に配置するという認識があつたことがわかり、更に、その配

置方法が『仁王念誦儀軌』の記述に基づいていることは、東密仁海考案の五大明王を中心とする仁王経曼荼羅を考える際の重要な示唆となる。

図3 安然の五大尊壇

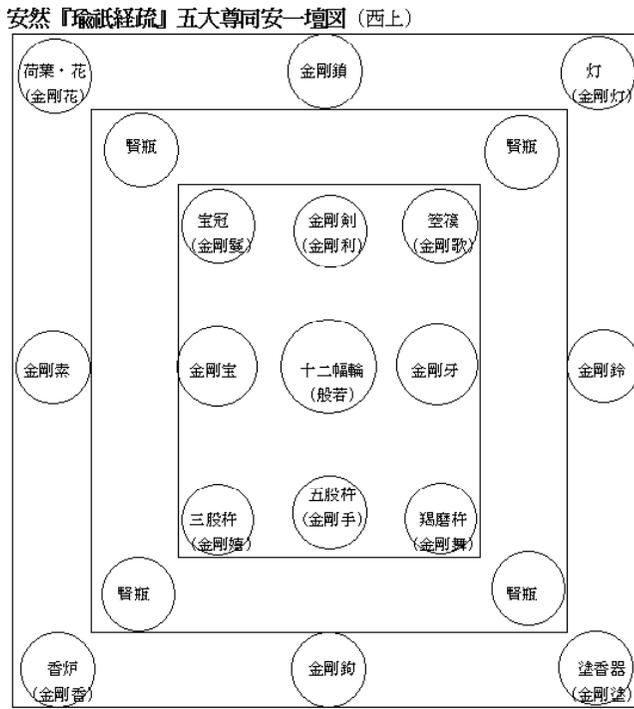
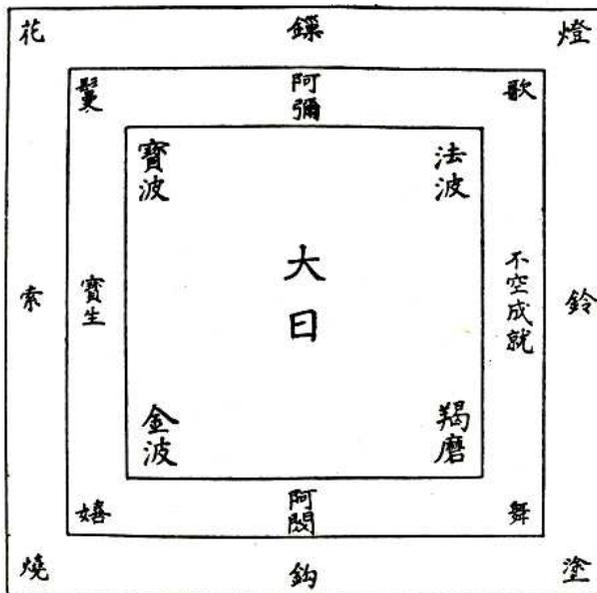


図4 四印曼荼羅様



さらに、この安然の五大尊に関する曼荼羅の記述は、覚超の『西曼荼羅集』に所収されている円仁請来本四印曼荼羅の構造にも非常に似ている（図4参照）。西曼荼羅とは金剛界曼荼羅のことで、金剛界曼荼羅は西に安置するので、このように呼ばれるのである。覚超の『西曼荼羅集』は金剛界曼荼羅に関する経典の記述や口説と曼荼羅図像を集めたもので、その中に収録されている四印曼荼羅は現図曼荼羅における九会の金剛界曼荼羅の四印会に類する曼荼羅の一種と考えられる。

現図曼荼羅の四印会には基本的に十三尊が配置されるが、右の円仁請来本には

慈覚大師ノ受ニケル唐ノ阿闍梨一ヨリ口決ニ曰ク、指帰ニ云ク、四印具ニストハ二十一尊一ト者、四仏四波羅蜜八供養四摂ト中尊ノ為ニスナリ二十一一ト。

という一文が添えられている。円仁が唐において金剛界を受法したのは大興善寺の元政阿闍梨であるから、元政より授かった口伝にこのような金剛界の四印曼荼羅が含まれていたと考えられる。

現図曼荼羅の十三尊は大日如来を中尊に四波羅蜜菩薩と八供養菩薩中の内の四供養菩薩に慧門の四菩薩を加えて配置されており、円仁請来本のような五智如来中の大日以外の四仏や四摂菩薩は描かれない。本曼荼羅について覚超は「四印<sup>トハ</sup>者四仏ノ印<sup>ナリ</sup>」（『大正蔵』七五・七八一・上）としており、現図曼荼羅における四印会の四印が成身会・三昧耶会・微細会・供養会の四種の曼荼羅を指していることとは意味が異なるようである。安然の師でもある円仁の請来曼荼羅に四印曼荼羅のような構造を持つものがあることを考えると、安然は五大明王を一つの曼荼羅に配置する際に『仁王念誦儀軌』の記述や安然以前の金剛界系統の請来曼荼羅を参考にして構成したも

のと推測することができると推測することができる。

従来、台密における仁王経曼荼羅の作例はあまり知られておらず、論及されることも少ない。しかし、仁王経曼荼羅とは明言できないものの、安然に『仁王経念誦儀軌』に基づく五大尊壇という構想があったことは、台密における仁王経曼荼羅様として注目に値すべきである。なお、十二世紀にまとめられた台密の事相書である静然の『行林抄』には「第十六仁王経法」という段があり、その「一曼荼羅」において、東密で使用される曼荼羅と共に安然の五大明王の壇も所収されており<sup>\*38</sup>、安然の五大尊曼荼羅は後世の台密でもある程度認識されていたことが解る。

## 二 台密における文殊菩薩の鉤印

さて、先ほど仁王経曼荼羅の代表作として紹介した東密仁海の仁王経曼荼羅は通常「剣」であるべき金剛利菩薩の三昧耶形が「鉤」

となつてゐる。これについては、従来の人師達も度々問題としており解決を見ていない。そこで本論では、金剛利菩薩を鉤形に表す所以として、金剛利菩薩と同体とされ、胎蔵曼荼羅に描かれる文殊菩薩に注目したい。両者の関係は『仁王念誦儀軌』にも「解<sub>シテ</sub>曰言ク金剛利<sub>トハ</sub>者、如<sub>ク</sub>彼ノ経ニ云<sub>フカ</sub>文殊師利菩薩也<sup>\*39</sup>。」と説かれてゐる。この文殊菩薩については、『大日経』第四「密印品」中に以下のよう説かれてゐる。

復<sub>タ</sub>以<sub>テ</sub>定慧ノ手<sub>ヲ</sub>、作<sub>シ</sub>空中合掌<sub>ニ</sub>、火輪<sub>ト</sub>水輪<sub>ヲ</sub>交<sub>ヘ</sub>結<sub>ンデ</sub>相持<sub>シ</sub>、以<sub>テ</sub>二風輪<sub>ヲ</sub>置<sub>ニキ</sub>二虚空輪<sub>上<sub>ニ</sub></sub>、猶<sub>シ</sub>如<sub>ク</sub>二<sub>セヨ</sub>鉤形<sub>ノ</sub>。余<sub>ハ</sub>如<sub>レシ</sub>前<sub>ノ</sub>。是<sub>レ</sub>聖者文殊師利ノ印<sub>ナリ</sub>。

(『大正蔵』一八・二七・上)

ここで言う風輪とは人差し指のことであり、人差し指を鉤の形に折り曲げる印契が文殊菩薩の印とされている。これは三昧耶形ではなく印契について述べる箇所であるが、行者が三密行を修する際に手

に印を結び、口に真言を唱え、尊格との一体化を図ることを考えれば三昧耶形を考える際にも無視することはできない。事実、本論一章で論及した空海の四種曼荼羅思想に置いて、三昧耶曼荼羅として「諸仏の象徴物と手に結ぶ印契」が位置づけられており、両者は同種類のものとして捉えられている。例えば、三昧耶形が鉤形を取る金剛王菩薩や金剛鉤菩薩の印契にも、人差し指を鉤形に曲げる印が説かれるのである。

さて、主に東密で用いられる現図胎蔵曼陀羅が特に『大日経』の「具縁品」「秘密曼陀羅品」に基づいているのに対し、円珍請来の「胎蔵図像」の配置は「密印品」に準拠している。特に文殊院を第二院に配置し、釈迦院を第三院とする点は「密院品」に説かれるところである<sup>\*40</sup>。つまり、この『大日経』「密院品」を重要視するのは主に台密である。このような経緯からか、右記した文殊菩薩の鉤印について引用が見られるのは、主に台密の人師達である。

円仁撰『胎藏界虚心記』

初<sup>メニ</sup>聖者文殊印ハ、復<sup>タ</sup>以<sup>ニテ</sup>定慧手<sup>一ヲ</sup>作<sup>ニシ</sup>空中合掌<sup>一ニ</sup>、火輪<sup>ト</sup>水輪<sup>ヲ</sup>交<sup>ハ</sup>結<sup>ヒテ</sup>相持<sup>シ</sup>、以<sup>ニテ</sup>二風輪<sup>一ヲ</sup>置<sup>ニキ</sup>二虚空輪上<sup>一ニ</sup>、猶<sup>シ</sup>如<sup>ニシ</sup>鉤形<sup>一ノ</sup>。余如<sup>レシ</sup>前<sup>ノ</sup>。師<sup>ノ</sup>云<sup>ク</sup>、定慧<sup>一</sup>手<sup>ヲ</sup>虚空合掌<sup>シ</sup>火輪水輪<sup>ヲ</sup>内<sup>ニ</sup>向<sup>ヒテ</sup>交結<sup>ス</sup>。屈<sup>ニシテ</sup>二風輪<sup>一ヲ</sup>置<sup>ニクハ</sup>二空輪上<sup>一ニ</sup>、猶<sup>シ</sup>如<sup>ニキ</sup>鉤形<sup>一ノ</sup>也。

(『大正蔵』七五・九頁・下)

安然撰『胎藏界大法对受記』

第一百二文殊師利菩薩印

：中略：又<sup>ノ</sup>説。虚合<sup>シテ</sup>水火<sup>ヲ</sup>入<sup>レテ</sup>月<sup>ニ</sup>、相<sup>ヒ</sup>結<sup>ヒ</sup>屈<sup>レシテ</sup>風<sup>ヲ</sup>付<sup>レクルコト</sup>空<sup>ニ</sup>如<sup>レシ</sup>鉤<sup>ノ</sup>。

(『大正蔵』七五・七四・下、七五・上)

覚超撰『胎藏三密抄』

文殊印

：中略：経<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>、復<sup>タ</sup>以<sup>ニテ</sup>定慧手<sup>一ヲ</sup>、作<sup>ニシ</sup>空中合掌<sup>一ヲ</sup>、火輪<sup>ト</sup>水輪<sup>ト</sup>

交<sup>ヘ</sup>結<sup>ンテ</sup>相持<sup>シ</sup>、以<sup>ニテ</sup>二風輪<sup>一ヲ</sup>置<sup>ニキ</sup>二虛空輪<sup>ノ上</sup>一<sup>ニ</sup>、猶<sup>シ</sup>如<sup>ニクセヨ</sup>鉤形<sup>一ノ</sup>。  
：中略：広軌<sup>ニ</sup>云ク。空心合掌<sup>シテ</sup>、火輪<sup>ヲ</sup>絞<sup>ニ</sup>水輪<sup>一ニ</sup>、交<sup>ヘ</sup>結<sup>ンデ</sup>相持<sup>シ</sup>、以<sup>ニテ</sup>二風輪<sup>一ヲ</sup>置<sup>ニキ</sup>二空輪<sup>上</sup>一<sup>ニ</sup>、猶<sup>シ</sup>如<sup>ニクセヨ</sup>鉤形<sup>一ノ</sup>

(『大正藏』七五・五九五頁・中)

なお、管見の限りこういった記述は東密の文献には見られない。つまり、文殊の印契に鉤形があるという認識は、台密において独自になされていたと考えらるのである。

また、金剛界の菩薩を胎蔵の菩薩と関連づけて説明するような記述は、東密に比べれば台密により多く見られる。金剛利と文殊の場合だけを例に取っても以下のような記述を挙げることが出来る。

円仁撰『金剛界浄地記』

東方ノ金剛手<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>普賢、即<sup>チ</sup>降三世金剛<sup>ナリ</sup>。南方ノ金剛宝<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>虚空蔵、即<sup>チ</sup>甘露軍吒利<sup>ナリ</sup>。西方ノ金剛利<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>文殊師利、即<sup>チ</sup>六足

金剛<sup>ナリ</sup>。北方ノ金剛藥又ハ即チ摧一切魔怨菩薩。中方ノ金剛波羅密菩薩<sup>ハ</sup>即チ轉法輪菩薩、即チ不動金剛也。

(『大正藏』七五・三八頁・下)

安然述『瑜祇經疏』

五方如来ハ各ノ現ニス二種身<sup>一ヲ</sup>。一ツニ正法輪、二ツニ教令輪身<sup>ナリ</sup>。東方ハ阿閼・金剛手・降三世<sup>ナリ</sup>。南方ハ宝生・虚空蔵・軍荼利<sup>ナリ</sup>、仁王<sup>ニ</sup>云ク金剛利<sup>ナリ</sup>。北方ハ不空成就・摧伏一切魔淨身金剛<sup>ナリ</sup>、仁王<sup>ニ</sup>云ク金剛藥又<sup>ナリ</sup>。中央ハ大日・轉法輪・不動尊<sup>ナリ</sup>、仁王<sup>ニ</sup>云ク金剛波羅蜜<sup>ナリ</sup>。云云

(『大正藏』六一・四八九頁・上)

第三西方金剛利菩薩、經ニ云ク、西方金剛利菩薩摩訶薩ハ手ニ持ニシ金剛劍<sup>一ヲ</sup>放ニツ金色ノ光<sup>一ヲ</sup>。与ニ四俱胝菩薩<sup>一ト</sup>往<sup>キテ</sup>護ニル其ノ国<sup>一ヲ</sup>。旧本ニ云ク、三無畏十力吼菩薩手持ニス金剛杵<sup>一ヲ</sup>、往<sup>キテ</sup>護ニル彼ノ国<sup>一ヲ</sup>。解<sup>シテ</sup>曰ク、

金剛利トハ者如ニク彼ノ經ニ云一フカ、文殊師利菩薩也。依ニリテ前ノ法輪ニ現ニス勝妙身一ニ。正シク智円満シ得ニルカ自在一ヲ故ニ。

(『大正藏』六一・五〇二頁・下)

安然記『金剛界大法対受記』

若シ文殊軌ニ成ニス本尊処一ヲ。亦タ出ニス金剛利菩薩ノ三昧耶印真言一ヲ。五髻文殊ノ印真言也。或ヒハ軌ニ亦名一ク文殊三業印真言一ト也。

(『大正藏』七五・一九二頁・下)

また、特に安然の文献には右記以外にも似たような記述が散見し、そういった安然の文言が覚超にも引かれる例が見られる。無論、東密の文献にも、右記に近い記述は見い出せるが、管見の限り台密ほど多くはない。すなわち、このような説明方法は台密における常套手段であったと考えられる。また、右記の台密の記述は基本的に金剛界の尊格を胎蔵の尊格で説明する論法を取っている。これは、空

海が不空以来の金剛界を中心とした密教を請来したため、東密においては金剛界が重要視されるのに対し、最澄の密教相承が善無畏系統であったため、台密においてはむしろ、胎蔵が重要視されたことに由来するとも考えられるであろう。

## 第二節 台密独自の思想的展開

さて、一節においては事相を中心に台密で独自に発展した事例を挙げた。こういった台密の事相が東密の事相に与えた影響については四章に詳述するが、その前に本節では教相面における台密独自性として、両部の取り扱いを挙げたい。なお、東密において金剛界・胎蔵の両部は「両部而二不二」とされ、東密教学の根幹をなしている。とさえ言える。両部而二不二是金剛界と胎蔵の両部が二つでありながら実には一体であり、金胎理智は一法の上の二面であるとす

る思想である。台密においては金剛界と胎藏という両部の外に蘇悉地を立て、両部を二而門、蘇悉地を不二門とするのに対し、東密では両部の外には別立せず、金胎の両部は二而にして、しかも不二とする立場を取る。こういった東密の両部不二の思想については元来より議論がある。それらを大きく分けると、空海ないし、空海入唐前の中国において成立したと考える論と、覚鑿において成立したとする論、また、『秘藏記』に起源を置くような例が見られる。なお、空海については、その著作において金胎両部を並列して重要視する姿勢は明らかに見られるもの、現存の資料からは、両部不二、金胎不二というような用語を見出すことはできない。また、両部不二・金胎不二といった用語を見いだすことができる初期の例として、覚鑿を挙げることができる。しかし、この問題には東密の学系のみならず、台密の思想が関係していた可能性を考える必要がある。特に、円仁によって「(胎・金・蘇悉地)三部経王<sup>\*41</sup>」と称された蘇悉地を柱とした教学はその後の東密にも大きな影響を及ぼしたであ

ろう。本節では台密の独自性として『法華経』の經典解釈に見られる密教的解釈と、蘇悉地に関わる教説に東密の両部而二不二に先行する思想が見られることに注目したい。

### 一項 台密文献に見られる両部即一の思想

さて、右に触れたように、空海においては明確に説かれない両部不二の思想ではあるが、台密においては早い段階から、両部不二に近い思想を見いだすことができる。そこで、ひとまず東密の両部而二不二についての議論をまとめた上で、最も早期に両部不二に近い思想を表明する例として台密の文献を紹介したい。

#### 一 両部而二不二に関する議論

ここで、まずは、東密の両部不二に関する代表的研究を振り返っ

てみたい。まず、勝又俊教氏は善無畏（六三七〇〜七三五）訳ないし不空（七〇五〜七七四）訳の儀軌類と『秘藏記』から「両部と説く文」「金剛界と胎藏界を並べて説く文」「両部を予想する文」を挙げられ、本来その成立や伝承の課程から見れば別系統に属する『大日経』と『金剛頂経』が中国において訳出され、それぞれの經典に基づいて曼荼羅が成立し、やがて両部不二の思想が成立するに至ったとする。また、両部不二の思想は従来、不空から恵果への密教相伝の間に円熟したものと云われるが、それに関する資料が乏しいため論証には困難を要するとされる<sup>\*42</sup>。

次に、堀内寛仁氏も空海の著作から、両部不二に関する八四箇の証文を挙げられ「台密が両部の外に蘇悉地という不二を立てるのに対し、両部の外に不二を立てず、金胎両部は二にして而も不二というのが東密の立場である。即ち両部は一具にして、そこに甲乙浅深はない、というのが弘法大師の正式の見解意見である。<sup>\*43</sup>」と空海における両部不二思想を主張される。堀内氏は論文中において、「空

海が両部不二思想を表明したと考えられる対句や両部という用語が用いられる箇所「智・智体・心・胎藏界会・金剛頂・五智などの用語が金剛界を、理・法身・金剛界会・法界宮・九識などの用語が胎藏を表す言語と位置づけ、それらが対となつて使用される例」を八四項目に渡つて紹介し、空海に両部不二思想があつたことを主張される。

また、宮坂宥勝氏は多くの論攷において、空海に両部不二の思想は認められず、両部不二が確立されたのは明らかに覚鑿においてであるとされる<sup>\*44</sup>。

さらに、こういつた論を受けて橘信雄氏は、空海について

空海には「両部不二」の既述は見られず「空海に至つて両部を不二とする思想が創見として認められると見るのは困難である」とされる宮坂博士も空海の撰述において「両部（が）一対の不可分関係にあることを前提として、両部を対称し、諸種の対句で表現」

されていることが「顕著」にみられることは認められており、  
中略：たとえその撰述に明確なかたちでの両部不二思想が認めら  
れないにしても、その思想的萌芽は空海にあったと考えられる。

とし、また覚鑿については、「覚鑿はこの両部不二思想に関しては『秘蔵記』を非常に重要視され、その所説に基づいて論を構成されているものと思われる。」として、『秘蔵記』について、勝又氏がまとめられた六項目<sup>\*45</sup>に基づいて検証されている。その上で〈付記〉という形で、覚鑿が金胎両部不二を非常に重要視した理由に、台密の蘇悉地大法の存在を挙げておられる。そして、円珍・承雲（生没年不明）・遍昭（八一六〜八九〇）の三阿闍梨の連名がなされた『蘇悉地連署状』<sup>\*46</sup>について、「蘇悉地という、東密に対して台密がその優勝を誇示する第三の大法の、伝授ということに関して、天台教団を三分する三つのグループの代表が、盟約をとりかわしたものとみられる」とした上で「台密にとり蘇悉地大法の伝承は、東密に対す

る優位性を示す大事なものだ」として、「台密の三大部に対抗し、インド以来の密教の伝統は両部にあり、それが空海の意志である」として、覺鑱は改めて金胎両部不二を宣揚したのではないだろうか。」とされ、宮坂氏の説を一步進めている<sup>\*47</sup>。

## 二 安然の円密一致論における法華経と密教の関係と

その他台密文献に見られる両部の思想

橘氏の言うように、安然によって「両界部大法之羽翼<sup>\*48</sup>」と位置づけられた台密の蘇悉地の存在は、東密の両部不二思想にも影響を与えたことと考えられる。事実、空海以降早い段階で両部を統合する姿勢が見られるのは、台密の蘇悉地法である。本法を我が国で本格的に導入したのは円仁・円珍の両者と考えられる。円珍は『決示三種悉地法』において蘇悉地の三真言のうち、上品悉地ないし法身真言として上がる五字真言について、円珍が唐の青龍寺で両部を伝

授された法全より「これは法身真言であつてその法身は両部諸經の中にある」といったことを聞いたことが記載されている<sup>\*49</sup>。また、法全と同時期頃に青龍寺にいたであろう海雲の『両部大法相承師資付法記』にも似た記述が見られるため<sup>\*50</sup>、円珍が入唐した頃の中国において『蘇悉地經』に両部の義が含まれるといった考え方が存在していた様子が窺える。さらに、両部而二不二について随所に言及する東密の覚鑿にも台密の蘇悉地を意識していたものと見受けられる記述が見られるのである<sup>\*51</sup>。

さて、金・胎・蘇三部立ての密教と同じく台密の思想として代表的であるのが、天台教学において最高位に位置づけられる天台円教と密教を融会する円密一致の思想である。これは、法華一乗の思想と密教思想の両者を重要視する天台密教に特有の考え方で、円仁や円珍によって『法華經』と密教の合一が計られ、安然に至ってその理論が整理されて、円密一致の教説は大成されたと考えられる。これについては、二章一節に触れたが、今一度、円密一致論に基づく

『法華經』解釈という視点で振り返ると、例えば円仁は、『蘇悉地經疏』において華嚴や維摩、法華なども密教であるとし、『法華經』と密教の違いは事相作法が伴うか否かであるとした<sup>\*52</sup>。

また、円珍記とされる『諸家教相同異略集』には「法華ハ唯<sup>タ</sup>説<sup>ニク</sup>円教<sup>ト</sup>」と『法華經』を円教に位置づけた上で、円仁の説を依用する形で「真言教ノ別名ハ一大円教也」とし真言教の別名として「一大円教」を挙げている。また、同書中には「大日本国ニ総<sup>シテ</sup>有<sup>ニリ</sup>八宗」として南都の六宗と天台・真言の二宗を挙げて各宗を説明する中で、所依の經典として真言宗にも『大日經』や『大教王經』（『金剛頂經』系の經典）といった密教經典と併に、『法華經』や『涅槃經』といった天台教義における根本經典を位置づけている<sup>\*54</sup>。さらに、安然も『教時義』において法華と金・胎两部を関連づけて説き、天台教学と密教教学の共通性を主張している<sup>\*55</sup>。こういった思想は台密の中において相承され、独自の発展を遂げたと考えられ、密教を重要視した安然以降は、『法華經』解釈においても密教化が進ん

だものと考えられる。

そのような中でも、特に密教の立場から直接的に天台教義と密教教義の一致を解釈した代表的な文献が『入真言門入如実見講演法華略儀』（以下『講演法華儀』）や『法華経両界和合義』である。両書ともに円珍撰と伝わるが、その真は疑わしく、浅井円道氏や水上文義氏などによつて真偽が論じられている。浅井氏は両書ともに真偽未決と判じるが<sup>\*56</sup>、水上氏は特に『講演法華儀』について論を展開し、偽撰書とする説が有力として、その成立年代を十二世紀半ば以前と推定する<sup>\*57</sup>。なお、両書には「胎藏界」「両界」といった用語が見られる。金剛界は經典に説かれる世界であるが、胎藏界という世界は經典に説かれないため、空海当初に胎藏界という用語は存在せず、元は「金剛界」「胎藏」の「両部」とされていた。なお、「胎藏界」「両界」といった用語を使用した初出が安然と考えられることから、両書が安然以降の成立であることはほぼ確実であり、円珍撰述とは判定しえない。しかし、『講演法華儀』は東密の済暹（一

○二五〇一（一五）の著作にも円珍撰述の文献として引用が見られるため、十一世紀頃には成立していたものと見て良いであろう。このように、偽撰の可能性が高いものの、思想内容的には台密思想上に位置づけられる資料である。そして、この『講演法華儀』には以下のような論説が見られる。

釈ニ此ノ經ノ題名ヲ、言フ妙法ト者、是レ金剛界大毘盧遮那如來自証ノ月輪也。蓮華ト者、即チ是レ大悲胎藏八葉心蓮ナリ。金剛ハ具ニ三十七尊ノ三摩地智ヲ。如シ經ノ日光掩弊地上清涼ノ。即チ揚ニ此レ月輪之徳ヲ也。胎藏界ノ五百余尊ハ法性之身。如シ經ノ慧日大聖尊久乃説是法ノ。慧日即チ是レ大日之徳ナリ。譬喻品ニ云ク、多ク諸ノ人衆一、一百・二百・乃至五百、止ニ住セリ其ノ中ニ。偈ニ曰ク、有リ五百人一。止ニ住ス其ノ中ニ。此ノ五百尊ノ一ハ、各ノ以テ三十七智ヲ、自ラ為ニ内証ト。三十七尊亦以テ五百ヲ、各各為ニ外現ト。当レ知ル、兩部ハ雖レ殊ナリト其ノ体ハ即一ナリ。故ニ知ヌ、妙法即チ是レ蓮華、蓮華即チ是レ

妙法無二無別ナリト。実ニ心ニ有ニルカ二名一故ニ。且ク標ニシ妙法一ヲ標ニス蓮華一ヲ。  
一ツハ謂ニ干哩駄一ト、二ツハ謂ニ質多一ト。八弁心蓮是ヲ名ニツケ干哩駄一ト、淨  
妙月輪是ヲ名ニク質多一ト。心蓮頭ルル時、即チ於ニヒテ自心ニ現ニス胎藏界一ヲ。  
心月現スル時、即チ於ニヒテ自心ニ現ニス金剛界一ヲ。如レク是ノ心ハ遍ニ一切処ニ、  
普ク作ニス依正一ヲ。広ク施ニスナリ仏事一ヲ。

(『大正藏』五六・一九二頁・中下)

ここでは、『妙法蓮華經』という経題について、妙法は金剛界大毘盧遮那如来自証の月輪を指し、蓮華が、大悲胎藏八葉心蓮華であるとする。そして、金剛界には金剛界三十七尊の三昧を具えており、胎藏界の五百余尊は法身である。この胎藏の五百余仏はそれぞれ金剛界の三十七尊の智慧を自らの内証とし、金剛界三十七尊もまた、胎藏五百余尊をもって外現とする。すなわち、金・胎の両部は異なると言っても、その本体は一つなのである。このことから、妙法はすなわち蓮華であり、妙法と蓮華は二つではなくて別に存在するの

でもないというのである。ここで説かれる「兩部即一」の思想は、正に、東密における兩部而二不二の思想に相応すると理解できる。すなわち、台密における円密一致の論説上で密教化が進むことによつて、『法華經』は、より密教的に解釈されるようになった様子が看取できる。このように、台密独自の思想展開の上に、右記のような「兩部即一」の思想が発展していくことは非常に興味深いと言える。

## 二項 台密安然の『瑜祇經』解釈

さて、本節一項では元來東密における議論として扱われてきた兩部而二不二について、台密の円密一致に関する議論が発展する中で兩部不二と近似する思想構成である「兩部即一」の思想が確認できることを指摘した。そこで、本項では安然による『瑜祇經』の解釈に同じく兩部不二に近い思想が見られることを指摘したい。

金剛智訳『金剛峰樓閣一切瑜伽瑜祇經』（以下『瑜祇經』）は空

海や慧運（七九八〜八六九）、宗叡といった東密の入唐僧によって請来された金剛頂経系の經典である。しかし、「金剛吉祥大成就品第九」などにおいて、胎藏曼荼羅に描かれる仏眼仏母や大悲胎藏八字真言といった胎藏經典の要素が説かれることもあってか、經典解釈において変遷が見られる。特に東密の『瑜祇経』解釈については伊原照蓮氏<sup>\*58</sup>によって詳細に論じられているが、『瑜祇経』には、台密の安然が着目しており、『瑜祇経』について独自の解釈を加え、注釈を施した『瑜祇経疏』を撰述している。恐らくこれが、『瑜祇経』の内容に踏み込んで解釈した日本で最初の注釈書撰述と考えられる。また、本書のみならず安然の著作に散見する『瑜祇経』の解釈は、その後の東密における『瑜祇経』の解釈に深く影響したと考えることができるのである。

一 空海の著述における『瑜祇経』の取り扱い

安然の『瑜祇経』解釈を見る前に、比較対象として、まずは空海による『瑜祇経』の取り扱い方を確認しておきたい。

空海は『瑜祇経』を『真言宗所学経律論目録』（所謂『三学録』）において金剛頂宗經典の第三番目に挙げている、

## 大経

合シテ 一百五十部二百卷ナリ

一金剛頂瑜伽真實大教王経三卷

一金剛頂瑜伽念誦経四卷

一金剛峯楼閣一切瑜伽瑜祇経一卷

一今尾久町瑜伽大三昧耶真實理趣経一卷

・・・中略・・・

○右ハ金剛頂宗経ナリ

（『定弘全』一・四三頁〜四九頁）

これより、空海は『瑜祇経』を金剛頂宗の經典として分類してい

ることがわかる。また、『金剛頂経開題』においては『瑜祇経』の「大日金剛峯微細ニシテ住ニシ自然ニ光明常ニ遍ク照シテ不壊清浄ノ業アリ」\*59という偈頌について

言ハ大日金剛峯ト者、毘盧舍那法界体性智是ナリ。微細住自然ト者、金剛自性大円鏡智阿閼仏是ナリ。光明常遍照ト者、南方宝生平等性智自証徳是ナリ。清浄ト者、本来清浄心妙觀察智無量寿仏也。不壊業ト者、無為作業者成所作智北方不空成就仏也。

(『大正藏』六一・三頁・上)

と金剛界の五仏に配当して釈している。また、『十住心論』「第十秘密莊嚴心」においては「金剛頂経ニ云ク」として『瑜祇経』序品の冒頭を引き、割り注の形で解釈を加えている。

金剛頂経ニ云ク。一時薄伽梵金剛界遍照如来 此ハ以ニテ総句一ヲ歎ニス諸

尊ノ徳<sup>一</sup>ヲ以<sup>ニテ</sup>五智所成ノ四種法身<sup>一</sup>ヲ謂ク五智<sup>トハ</sup>者、一ニ大円鏡智、二ニ平等性智、三ニ妙觀察智、四ニ成所作智、五ニ法界体性智。則<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>五方ノ仏也。如<sup>ク</sup>次ノ東南西北中ニ配<sup>テ</sup>知<sup>レル</sup>之<sup>ヲ</sup>。四種法身<sup>トハ</sup>者、一ニ自性身、二ニ受用身、三ニ變化身、四ニ等流身<sup>ナリ</sup>。此ノ四種身具<sup>ニス</sup>豎横ノ二義<sup>一</sup>ヲ。横<sup>ハ</sup>則<sup>チ</sup>自利、豎<sup>ハ</sup>則<sup>チ</sup>利他<sup>ナリ</sup>。深義更<sup>ニ</sup>問<sup>ヘ</sup>。．．．

(以下続、波線が『瑜祇経』の文)

(『大正蔵』七七・三六一頁・上)

この解釈に於いても右の『金剛頂経開題』と同様に金剛界の五智五仏に関する内容が見られる。すなわち、我が国に『瑜祇経』を請来した空海自身は、本経を『金剛頂経』系の經典として理解し、扱っていたということとは疑うまでもない<sup>\*60</sup>。

## 二 安然による『瑜祇経』の解釈

さて、右記のように請来当初は空海によつて『金剛頂經』系の經典と理解されていた『瑜祇經』であるが、本經の請来後、最も早い段階で『瑜祇經』に着目し、注釈を加えた人物に台密の安然があげられる<sup>\*61</sup>。安然は『瑜祇經疏』において『瑜祇經』を以下のように判じている。

此ノ瑜伽中ニ有ニ十二品一、有ニ十四法一。是レ金剛界ノ蘇悉地法ナリ。譬<sup>ハ</sup>如ニ胎藏蘇悉地經十八曼荼羅法一。彼ノ教ニ自<sup>ヨリ</sup>有ニ三部ノ法王一。仏部<sup>ハ</sup>普賢即チ大日尊<sup>ナリ</sup>。蓮華部<sup>ハ</sup>觀世音即チ阿弥陀<sup>ナリ</sup>。金剛部<sup>ハ</sup>金剛手即チ釈迦文<sup>ナリ</sup>。亦<sup>ハ</sup>有ニ三部ノ蘇悉地法王一。：中略

：今此ノ瑜伽ニ有ニ十六法一。各ノ有ニ五部ニ通スル成就法一。<sup>\*62</sup>

(『大正藏』六一・四八五頁・上(中))

言うまでもなく、台密では金胎兩部の外に蘇悉地を立て三部大法とし、金胎兩部を而二、蘇悉地を不二として、蘇悉地を特に重んじて

いる。この蘇悉地の經典とされるのが『蘇悉地羯羅經』（以下『蘇悉地經』）であるが、『蘇悉地經』は胎藏系の經典であり、仏部・蓮華部・金剛部という胎藏三部に基づいて構成されている。ここで、安然是『瑜祇經』を「金剛界の蘇悉地の經典」と位置づけ、『蘇悉地經』が胎藏三部によつて構成されるように『瑜祇經』には金剛界五部（仏部・金剛部・宝部・蓮華部・羯磨部）に通ずる成就法が説かれているとする。つまり、安然是『瑜祇經』を金剛界の蘇悉地經典と位置づけることで、蘇悉地における両部の統合を計つたものと捉えられる。そして、本經の「金剛吉祥大成就品第九」に説かれる胎藏八字真言（漢細差渴禽完渴活<sup>\*63</sup>）については、

此ノ品ハ三法中ノ第二成就大悲胎藏八字ノ法ナリ如ニシ經ニ云フカ。爾ノ時  
 仏母金剛吉祥復タ説ニキテ成就大悲胎藏八字真言一ヲ曰ク、…中略…今  
 仏母尊亦説下ク成ニ就シテ大悲胎藏一ヲ八字真言ノ印契上ヲ。故ニ知ヌ此ノ金剛

頂ニ正シク説下クナリ成ニ就スル大悲胎藏ノ一切ノ阿闍梨行一ヲ法上ヲ。

（『大正蔵』六一・四九四頁・下）

と言及し、金剛界の中に胎蔵の阿闍梨位の行法が説かれたものと解釈している。また、安然撰『金剛界対受記』においては『瑜祇経』の胎蔵八字真言について説く部分で以下のように言う<sup>\*64</sup>、

今此ノ經中ニ明白ニ説レク之ヲ。故ニ知ヌ金剛界中ニ兼<sup>ネテ</sup>説<sup>ニクナリ</sup>胎蔵極密  
究竟之法<sup>一ヲ</sup>。若シ不<sup>レハ</sup>入<sup>ニラ</sup>此ノ金剛界大阿闍梨位<sup>一ニ</sup>則チ胎蔵界大阿闍  
梨位終<sup>ニ</sup>無<sup>ニキ</sup>由<sup>ホ</sup>成就<sup>一スルコト</sup>也。若シ不<sup>レハ</sup>入<sup>ニラ</sup>彼ノ胎蔵界ノ二壇ノ大阿闍  
梨位<sup>一ニ</sup>則チ金剛界ノ大阿闍梨位終<sup>ニ</sup>無<sup>ニキ</sup>由<sup>ホ</sup>具足<sup>一スルコト</sup>也。

（『大正蔵』七五・一八八頁・下）

すなわち、『瑜祇経』の胎蔵八字真言は、金剛界中に胎蔵の極めて秘密究竟なる法が説かれたものと解釈する。その上で、もしこの金剛界の阿闍梨位に入らなければ、胎蔵の阿闍梨位も得られないとし、

逆に胎藏の阿闍梨位に入らなければ、金剛界の阿闍梨位も具足できないとして、必ず両方を獲得すべきことが主張されている。

また、『教時義』においては、教判については、述べる中で、密教の教判として五藏という考え方をあげ、台密が基づく經典を分類している。

問フ、第五藏トハ何ム。答フ、今真言宗ハ雖レモ無ニシト文説一。抛レテ理ニ

論<sup>サハ</sup>、或ハ可レシ言ニフ一藏ト。謂ク真言秘密藏<sup>ナリ</sup>。或ハ可レシ言ニフ二藏ト。

一<sup>ツニハ</sup>金剛界秘密藏、二<sup>ツニハ</sup>胎藏界秘密藏<sup>ナリ</sup>。雖レモ云ニフト一<sup>ツニハ</sup>真言

秘密藏ト而就<sup>ニクカ</sup>行法儀軌ノ別ニ故ニ。或ハ可レシ言ニフ三藏ト。加ニ蘇悉地

秘密藏<sup>一ヲ</sup>。以ニテ十八道<sup>一ヲ</sup>而為ニス紀綱ト。与ニ前ノ両界ト少<sup>シク</sup>差別<sup>スルカ</sup>故ニ。

又阿闍梨ノ印信ニ云ク。是レ両界部ノ大法之羽翼也。奉<sup>レテ</sup>勅<sup>ヲ</sup>受ニ学シ

両部ノ大法<sup>一ヲ</sup>竟<sup>ラハ</sup>者方<sup>ニ</sup>始<sup>メテ</sup>授<sup>レク</sup>之<sup>ヲ</sup>。

(『大正藏』七五・四四〇頁・下、四四一頁・上)

ここでは、密教の教えというのは言葉で説明するようなものではないが、理屈として論じるならばと定義した上で、まず一蔵という考え方が提示され、「真言秘密蔵」として、密教全体を言い表している。次に、二蔵として密教の根本經典である『金剛頂經』『大日經』があがり、更に『蘇悉地經』を加えて三蔵とする。そしてこの『蘇悉地經』は「両界部ノ大法之羽翼」であるとして、『蘇悉地經』の上に両部が渡っていることを示している。つまり、台密における三部立て密教の根本經典である『金剛頂經』『大日經』『蘇悉地經』の三経を以て三蔵としているのである。安然是、さらに続けて以下のように言う。

或<sup>ヒ</sup>可<sup>レ</sup>言<sup>ニ</sup>四蔵<sup>ト</sup>。加<sup>ニ</sup>瑜伽瑜秘密密蔵<sup>ヲ</sup>。謂<sup>ク</sup>蘇悉地行十八道<sup>ハ</sup>雖<sup>レ</sup>異<sup>ニ</sup>爾<sup>ト</sup>。而<sup>立</sup>三<sup>部</sup>同<sup>シ</sup>胎蔵界<sup>ニ</sup>。実<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>胎蔵大法中之悉地成就ノ法也。今金剛頂瑜祇経是<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>言<sup>ニ</sup>兩部大法之肝心<sup>ト</sup>也。以<sup>レ</sup>説<sup>ニ</sup>兩界ノ阿闍梨位行法<sup>ヲ</sup>故也。其ノ中ノ大悲胎蔵頓証八字ノ

印明即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>大日經中ノ阿闍梨真實智品ノ印明<sup>ナリ</sup>。而<sup>モ</sup>明<sup>ニス</sup>五部三十  
七尊法<sup>一フ</sup>。實<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>金剛界中之悉地成就ノ法也。故<sup>ニ</sup>与<sup>ニ</sup>蘇悉地法<sup>一ト</sup>  
相對<sup>シテ</sup>是<sup>レ</sup>為<sup>ニスナリ</sup>四藏<sup>一ト</sup>。（『大正藏』七五・四四一頁・上）

ここで、安然是四藏とする場合を挙げ、三藏に「瑜伽瑜秘密密藏」  
つまり『瑜祇經』を加えんとする。この直前の『蘇悉地經』の説明  
の段において『蘇悉地經』は「以<sup>ニテ</sup>十八道<sup>一フ</sup>而為<sup>ニス</sup>紀綱<sup>一ト</sup>」とされてい  
ることを受けて、『蘇悉地經』が紀綱とする十八道は兩部の經典と  
は違うが、胎藏三部に基づいて構成されているので、胎藏法に分類  
できることを述べる。次に、『瑜祇經』には兩部の阿闍梨位行法が  
説かれるので、兩部の大法の肝心なる經典とする。つまり、『瑜祇  
經』には『大日經』の八字真言が説かれ、しかも金剛界五部や金剛  
界三十七尊が明かされている經典であり、これこそが金剛界の蘇悉  
地成就の法であるとしている<sup>\*65</sup>。

さて、こういった記述からは、安然が『瑜祇經』中に説かれる胎

藏法の要素に着目し、一經中に金胎兩部が説かれることを認めながらも、經典をあくまでも金剛界の經典と理解した上で、金剛界の蘇悉地と位置づけ、胎藏の蘇悉地である『蘇悉地經』と対応させることで、台密における金・胎・蘇の三部立ての密教を、より強化し、明確に構成しようとした様子が窺えるのである<sup>\*6</sup>。このような、『瑜祇經』を金剛界の蘇悉地法と位置づける解釈は全く安然独自のものであり、すなわち、台密の独自性を象徴する教説であると言えるであらう。

## 小 結

以上、台密の独自性が窺え、しかも、後世に東密に影響を及ぼしたと考えられる事例について、事相・教相の二側面から検討した。成立当初は、自己の教学確立に奔走し、東密大成者の空海からも多分に影響を受けた台密であったが、特に安然とそれ以降の台密にお

いては、東密には見られなかった独自の展開が見られ、台密の独自性を確立するに至ったと言えよう。しかも、このような事例は後々、東密に大きく影響を及ぼすのである。そこで、以下、四章では、本章で論じた事例がどのように東密に影響したのかについて論及していきたい。

\*1 雷密雲編『阿字観秘決集』・定光院・一九一二・三五頁。

\*2 大野 俊覧「阿字観の研究」・『密教文化』八五・密教研究会・一九六八。

山崎泰廣「大日経と阿字観―金胎本尊の問題―」『密教学研究』九・大正大学・一九七七。

山崎泰廣「九重阿字観と胎蔵曼荼羅の構造」『密教学研究』一〇・大正大学・一九七八。

山崎泰廣「両部曼荼羅の意識構造と阿字観」『密教学』一六・一七・種智院大学密教学会・一九八〇。

羽賀 久人「頼瑜僧正の「阿字秘釈」をめぐって―阿字観金・胎本尊の問題を中心に―」『国際武道大学研究紀要』四・一九八九。

北尾隆心『密教瞑想研究―興教大師覚鑊の阿字観―』東方出版・一九九六。

山崎泰廣 「真言密教の凝縮としての阿字観(二)本尊」 『密教学研究』 二九・大正大学・一九九七。  
山崎泰廣 「阿字観と字輪観」 『密教学研究』 三一・大正大学・一九九九。  
等多数。

\*3 酒井 敬淳 「台密の阿字観」 『天台学報』 一二・大正大学・一九六九。

\*4 小高裕光 「天台密教における観法の研究―阿字観を中心に―」 『天台学論集』 四・一九九五。

\*5 なお、小高氏は阿字観という用語の初出は覚超と同時代に活躍した皇慶(九七七―一〇四九)の口説を、長宴(一〇一六―一〇八一)が記した『四十帖決』(『大正蔵』七五・八四五頁・下)であることを指摘されている。

\*6 山崎泰廣 「九重阿字観と胎蔵曼荼羅の構造」 『密教学研究』 一〇・大正大学・一九七八。

\*7 \* 『大正蔵』 一八・二〇・下。

\*8 \* 『大正蔵』 三九・七〇二頁・下。

\*9 中保之 「胎蔵梵字次第の研究―その撰者問題を中心として―」 『豊山教学大会紀要』 三五・二〇〇七。

\*10 善無畏訳 『撰大儀軌』 三卷、同訳 『大毘盧遮那広大儀軌』 三卷、法全撰 『大毘盧遮那成仏神変加持経蓮華胎蔵悲生曼荼羅広大成就儀軌』 二卷、同撰 『大毘盧遮那成仏神変加持経蓮華胎蔵菩提標幟普通真言蔵広大成就瑜伽』 を指す。

\*11 「身隨<sup>ニテ</sup>所<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>安坐<sup>ヲ</sup>分明<sup>ニ</sup>諦<sup>ス</sup>觀<sup>ス</sup>」 初字門<sup>ヲ</sup> 輪囷九重<sup>ニシテ</sup>虚圓白<sup>ナリ</sup>」 (『大正蔵』 一八・六六頁・上)。

\*12 「彼ノ漫茶羅ハ当レ重<sub>レ</sub>円ヲ。猶シ如ク九重ノ月輪ノ作<sub>レ</sub>セ之ヲ。作<sub>スコト</sub>如クシテ 霏微<sub>タル</sub>白キ雲霧ノ状<sub>一</sub>。而モ住<sub>ニ</sub>其ノ中<sub>ニ</sub>。」（『大正蔵』一八・六六頁・上）。

\*13 天台では、唯識で説かれる八識に菴摩羅識を加え九識説を取る。全ての心的活動の拠り所であり、人間存在の根底でもある第八阿頼耶識の外に、更に清浄であつて真如の理体の存在としての菴摩羅識を説く。

\*14 覚超撰『胎藏三密抄』「身隨<sub>ニ</sub>所<sub>ニ</sub>以<sub>ニ</sub>安坐<sub>一</sub>分明<sub>ニ</sub>諦<sub>ニ</sub>觀<sub>スヘシ</sub>初字門<sub>一</sub> 輪囷九重<sub>ニ</sub>虚圓白<sub>ナリ</sub>」（『大正蔵』七五・五六二頁・下）。

\*15 言うまでもなく常行三昧は天台大師智顛（五三八〜五九七）が『摩訶止観』第二・上に宗徒の実践行法として四種三昧を説いたうちの一つである。これは『般舟三昧経』に説かれるものであり、阿弥陀仏を対象とするものの、本尊を特に阿弥陀仏に限る行法ではなかった。しかし、荆溪大師湛然（七一〜七八二）の『止観輔行伝弘決』に至ると四種三昧中の常坐三昧についても対象を阿弥陀仏とするようになり、徐々に本尊は阿弥陀如来となつていく（塚本善隆「常行堂の研究」『塚本善隆著作集』第七卷〈浄土宗史・美術篇〉大東出版社・一九七五）。このような状況下で入唐した円仁が五台山竹林寺より請来したのが念仏の音調を五種に分けた五会念仏である。そして円仁は自ら建立した常行堂において五会念仏を常行三昧として修したのである（第一会平声念、第二会上声念、第三会非緩非急念、第四会漸急念、第五会四字転急念〈四字とは阿弥陀仏〉）。

（浅井成海「慈覚大師円仁の浄土教」『龍谷大学論集』四五五・二〇〇〇。）  
\*16 『叡岳要記』（『新校※群書類従』一九・一九八頁上〜下）。『山門堂舎記』（『新校※群書類

従』一九・一五八頁下〜一五九頁上)。(両書とも鎌倉時代成立)。

\*17 武覚超『比叡山三塔諸堂沿革史』同朋舎・一九九三。塚本善隆前掲論文。

\*18 文中には円仁建立の常行堂として紹介されているが、『阿沙縛抄』(承澄へ一二〇五〜一二八二)撰)の成立年代を考えると相応建立以後を指している可能性が高い。しかし、少なくとも相応が移築後の常行堂までは遡ることができると考えられる。

\*19 中尊を取り囲む四菩薩について『阿沙縛抄』では通常大日如来の親近である四撰菩薩と、『覚禅鈔』では法利因語の弥陀四親近とされている点が異なる。

\*20 光森正士「阿弥陀仏の異形像について」『仏教美術論考』法蔵館・一九九八。

\*21 なお、東密においても灌頂における投華得仏の際には八十一尊曼荼羅を用いる。京都・東寺には平安後期の作品が残されているが、この八十一尊曼荼羅の五智如来は現図曼荼羅同様、大日如来以外は如来形である。

\*22 空海『御請来目録』には「金剛界八十一尊曼荼羅」という名は見られるものの、その後東密においては基本的に現図曼荼羅における九会の金剛界曼荼羅を用いており、円仁請来の八十一尊曼荼羅と同様であったかどうかは確認できない。

\*23 『金剛頂経観自在王如来修行法』(『大正蔵』一八所収)。

\*24 『青頸観自在菩薩心陀羅尼経』(『大正蔵』二〇所収)。

\*25 これについては、東密における紅頗梨色阿弥陀如来への影響が指摘されており、本論においても、四章で詳細に論述する。(苦米地誠「紅頗梨色阿弥陀如来像をめぐる①」現存作を中心に

―『密教学研究』二二六・一九九四。〕

\*26 京都府京都市伏見区日野西大道町。

\*27 富島義幸『密教空間史論』法蔵館・二〇〇七・一七四頁参照。(寛治三年(一〇八九)日野実政が別当の宣下を受けて以来、代々日野家が別当職を継承した。)

\*28 柳澤孝・三浦定俊「赤外線テレビカメラによる堂塔莊嚴画の調査研究―主として法界寺阿弥陀堂の四天柱絵について―」(古文化財編集委員会編『古文化財の自然科学的研究』同朋舎出版・一九八四)参照。

\*29 富島義幸前掲本一七五頁―一七七頁参照。

\*30 『大正蔵』七九・七一九頁・中。

\*31 『大日経』秘密曼荼羅品所説の五種三昧耶のうち第三三昧耶の分齊であつて弟子位における灌頂である。密法を受学し、有縁の尊の印明を授かり、一尊一部或いは三部(胎蔵)五部(金剛界)全ての法の受学を許可される灌頂であり、明法を受けるための灌頂であるので受明灌頂といふ。

\*32 金剛三昧院蔵本『四十帖決』十一帖八葉。

\*33 『阿沙縛抄』巻第九「灌頂私決」にも同様の記述がある。

\*34 『大正蔵』七五・九三六頁・上参照。

\*35 もしくは第十二「仏眼法」に「若シ作ニシ大日ノ大壇一ヲ了ル時、若シ随ニヒテ五事ニ作ニス余尊ノ法一ヲ者、不レ改ニメ大壇一ヲ、直チニ以テ所樂之尊一ヲ入ニル中台位一ニ。故ニ義釈ニ云ク、凡ソ作ニス余仏ノ壇一ヲ、如レキハ作ニスガ弥陀壇一ヲ、即チ移ニシテ

弥陀<sup>一</sup>入<sup>レ</sup>中<sup>ニ</sup>、其<sup>ノ</sup>四<sup>ハ</sup>仏<sup>ヲ</sup>移<sup>シテ</sup>就<sup>ニ</sup>彌陀位<sup>一</sup>。」（『大正蔵』七六・一一三頁・中）とある。

\*36 『仁王経』には、法護訳一卷本、羅什訳二卷本、眞諦訳一卷本、不空訳二卷本の四種があると言われており、現存は羅什訳と不空訳で、顕教の經典であった旧訳を密教的に改訳したものが新訳と言える。『仁王念誦儀軌』は新訳『仁王経』に基づく儀軌である。（梅尾祥雲「密教經典と護国思想」『密教研究』第七四号・一九七〇。）。

\*37 『覚禅鈔』（『大正図像』四・六八一・上）『遍口鈔』（『大正蔵』七八・六九四・下）『秘鈔問答』（『大正蔵』七八・三六八・下）等に如照に描かせた経緯が説明される。

\*38 『大正蔵』七六・一三六頁・中。

\*39 『大正蔵』一九・五一四頁・中。

\*40 八田幸雄「胎蔵マンドラ文殊院の思想」『密教文化』九五・一九七一。

\*41 円仁は蘇悉地について『蘇悉地羯羅経略疏』を表し、『蘇悉地経』を「所言蘇悉地羯羅経者、是<sup>レ</sup>三部経王、諸尊ノ肝心、緒ニ総<sup>ニ</sup>真言之秘旨<sup>一</sup>、該ニ貫<sup>スルナリ</sup>大教之要妙<sup>一</sup>。」（『大正蔵』六一・三八九頁・上）として、胎・金兩部と蘇悉地のうち『蘇悉地経』をもつとも上位として重要視している。

\*42 勝又俊教著『弘法大師の思想とその源流』一八六頁。また、松長有慶氏は『密教の歴史』（一九六九・法蔵館）において、兩部不二は空海の氏である恵果において既に成立しており、それが、空海の特質をなすといった論を展開している。

\*43 堀内寛仁「弘法大師の兩部不二思想」『印度学仏教学研究』二三・一九七四。

- \*44 宮坂宥勝 「興教大師覚鑊の浄土思想」 『現代密教』 二・一九九〇。また、特に論文「弘法大師と興教大師―両部不二思想をめぐって―」においては、注記においては、右記の堀内説に對して、「堀内論文は東密の而二不二説を空海密教に読み取ろうとしたものであるが、牽強付会の所見という他はない。」と堀内論文を痛烈に批判されている。（『智山学報』四〇・一九九一）
- \*45 勝又氏前掲書一九二頁。
- \*46 『日仏全』四一・二六五頁。
- \*47 橘信雄 「興教大師覚鑊の両部不二思想―六大法身の成立に関する一考察―」 『豊山学報』四四・二〇〇一。
- \*48 『大正蔵』七五・四四一・上。
- \*49 『日仏全』二七・九八五頁・下。
- \*50 『大正蔵』五一・七八六頁・下。
- \*51 『秘密莊嚴不二義章』（『大正蔵』七九・五〇頁・中）など。
- \*52 本論一五二頁〜一五三頁参照。
- \*53 『日仏全』二六・五八二頁・上。
- \*54 本論一六〇頁〜一六二頁参照。
- \*55 本論一七六頁〜一七七頁参照。
- \*56 浅井円道 『上古日本天台本門思想史』平楽寺書店・一九七三・四〇一頁〜四〇二頁参照。
- \*57 水上文義 「『講演法華儀』の検討」 『東洋の思想と宗教』一五・一九九八。水上文義 『台密思想

形成の研究』春秋社・二〇〇八・二二六頁〜二二九頁。

\*58 伊原照蓮「両部不二と瑜祇経」『弘法大師と現代』筑摩書房・一九八四。

\*59 『大正蔵』一八・二五四・上。

\*60 空海の『瑜祇経』解釈については、真保龍徹「弘法大師と『瑜祇経』」（『弘法大師と現代』一九八四・筑摩書房。）に詳しい。真保氏も空海は『瑜祇経』を金剛界の經典と解釈するとしているが、偽撰の可能性が高い空海撰『瑜祇経行法記』を中心的に扱っており、真偽については触れず、空海の真撰として論じている。

\*61 なお、『日本大蔵経』密宗部七には、空海撰『瑜祇経行法記』真寂（八八六〜九二七）撰『瑜祇経総行私記』（『大正蔵』六一にも所収）が収録されているが、特に『瑜祇経行法記』については真偽が判然としない。両者共に瑜祇経法の次第書の形を取っており、内容に踏み込むものではない。なお、両者とも『瑜祇経』については、『十住心論』等と同様、金剛頂経系經典として扱われている。

\*62 十四法とは『瑜祇経』中に説かれる息災・増益・降伏・敬愛・鉤召といった修法の数。金剛頂に四種、一字仏頂に四種、金剛界瑜伽護摩儀軌に六種で合わせて十四法あるとされる。十六法とは『瑜祇経』中に説かれる成就法の数。「愛染王品第五」に五種（並びに四種説も挙げられているが）、「内作業灌頂品」に六種、「大金剛焰口品第十二」に五種で合わせて十六種あるとされる。

（安然『瑜祇経疏』（『大正蔵』七五・四八五頁・中〜下）

\*63 『瑜祇経』ではこの真言について「若誦滿一千万遍。獲得大悲胎藏中一切法一時頓證。」として

いる。(『大正蔵』・一八・二六三頁・中)

\*64 本文中の『瑜祇経』について説く段では「阿闍梨位品第三」の行位真言、「金剛薩埵冒地心品第四」の金剛薩埵菩提心真言、「金剛吉祥大成就品」において根本明王の説く真言と同じく「金剛吉祥大成就品」大悲胎蔵八字真言について触れられる。

\*65 なお、五蔵とする場合は、「加<sub>二</sub>雑蔵秘密蔵<sub>一</sub>」としており、『陀羅尼集経』をあげ、金剛界法や蘇悉地法の要素が含まれることを言い、両界に相わたる「行法」を両界から分ちて一蔵として加えるのだとしている。つまり、経典に基づく事相の面を加えるものと解釈できる。

\*66 三崎良周「自鎮和尚の佛眼信仰」『密教文化』六九号・一九六四。水上文義「安然をめぐる蘇悉地の相承と瑜祇灌頂」『大正大学総合佛教研究所年報』第四号・一九八二。水上文義「五大院安然と『瑜祇経』」『天台学報』二八号・一九八五。水上文義「中古天台における瑜祇経伝承の一側面、特に瑜祇経大悲胎蔵八字真言を中心に」『天台学報』二九号・一九八六 等参照。

#### 第四章 東密による台密の受容と展開（平安時代後期～鎌倉時代）

さて、二章、三章で論じてきたように、台密は東密からの影響を受けながらも、台密自身の独自性を構築し、東密では確認できないような新たな展開が見られることを、事相・教相の両側面から窺い知ることができた。更に、このような台密の独自の展開はその後の東密に影響し、台密で始まった事例が東密的に解釈され、展開していく。そこで本章では、三章に論じたような台密の新たな展開が東密にどのように影響し、また東密側がどのような形でそれを受け入れ、自己の密教に取り入れていったのかを考察していきたい。

##### 第一節 東密で用いられた図像に見られる台密の影響

三章では、事相的事例として、台密における阿字観本尊・宝冠阿

弥陀と阿弥陀法・仁王經系統の曼荼羅様について、台密に見られる展開を追った。そこで、本節では、こういった台密の事相的展開が、どのように東密に影響したのかを探っていききたい。

### 一項、東密の阿字観本尊成立に見られる台密の影響

本論三章一節では基本的に東密で発展した観法であると考えられる阿字観について、台密においても言及されていることを指摘した。特に阿字観を行う際に、本尊として観ずる阿字観本尊の造形については、台密で早い時期に整っており、安然の時点では既に凶画として描かれ使用されていたことを窺うことができた。そこで、本章では、安然を中心に言及される阿字観本尊の形が東密にどのような影響したのかを探っていききたい。

なお、東密においては、その撰述の真偽は問われるものではあるが、阿字観の根本的文献と言える空海口、実慧記（七八六〜八四七）

と伝わる『阿字観用心口決』以降、成尊（一〇一―一二―一〇七四）に至るまでの間、阿字観に関するまとまった書物が見受けられない。しかし、その間の時期に位置づけられる台密の安然が兩部の『対受記』や『具足支分』などにおいて、阿字観を事相体系中の一行として説いていることは三章にて論じた通りである。本節では、阿字観本尊に関連すると考えられる記述を中心に、東密の阿字観本尊の形成に台密が関係した可能性を探りたい。

#### 一 東密の阿字観と阿字観本尊に関わる文献

日本における阿字観の原点と考えられる書物が、空海口・実慧記と伝わる『阿字観用心口決』である。本書には

我等声ヲ生起スル事トハ、開レ口ヲ最初ニ、胸中ノ從レ阿生シテ而當ニテ喉  
腭舌齒唇一ニ。出ニツルハ此ノ五処一ニ、金界五部ノ諸仏ノ説法ノ声ナリ。喉舌

唇ニ云ッ時ハ、胎藏三部也。

(『大正藏』七七・四一五頁・中)

という一文があり、阿という声を発生する時、喉から唇に至るまでの身体の部分について、五箇所<sup>ニ</sup>に積する時は金剛界五部の、三箇所<sup>ニ</sup>に積する時は胎藏三部の諸仏の說法であるとして、阿字の発声を金胎兩部に撰して解釈している。つまり、『阿字觀用心口決』では阿字觀の上に兩部を見ていることが確認できる。また、阿字觀については

一度觀<sup>ニスレハ</sup> 此字<sup>一ヲ</sup>、八万ノ仏教ヲ同時ニ勝<sup>ニレリ</sup> 読誦<sup>スル</sup> 功德<sup>一ニモ</sup>

(『大正藏』七七・四一五頁・中)

として、阿字觀の功德は八万の仏教を同時に読誦するよりも優れていると言ひ、阿字觀を非常に重要視する姿勢を窺うことができる。更に、同書には以下のように阿字觀における觀想法を説く箇所が

見られる。

自心ノ胸ノ中ニ有ニリ月輪一。如ニシ秋夜ノ月ノ晴<sup>レタルカ</sup>。其ノ中ニ有ニリ阿字一。  
阿字ハ月輪ノ種子ナリ。月輪ハ阿字ノ光ナリ。月輪ト与ニ阿字トハ全ク一也。

(『大正蔵』七七・四一五頁・下)

すなわち、自心の胸の中に月輪が有り、その中に阿字を観ずる旨が記されている。また、阿字と月輪と蓮華の関係については別の箇所  
に以下のような記述が見られる。

八葉蓮華<sup>トハ</sup>者、汗栗駄心是也。質多心<sup>ハ</sup>住<sup>ニス</sup>此<sup>ノ</sup>蓮華<sup>ニ</sup>。此<sup>ノ</sup>二心<sup>ハ</sup>  
暫時<sup>モ</sup>不<sup>レ</sup>離<sup>レ</sup>故<sup>ニ</sup>、蓮華上<sup>ニ</sup>可<sup>レ</sup>シ観<sup>ニズ</sup>月輪<sup>一ヲ</sup>。月輪<sup>トハ</sup>者質多心也。  
質多心ノ形、実<sup>ニ</sup>如<sup>ニキ</sup>月輪形<sup>一ノ</sup>也。月輪形ノ円形<sup>ナル</sup>事、如<sup>ニシ</sup>水精珠<sup>一ノ</sup>。  
又蓮華ノ種子ハ阿字也。故<sup>ニ</sup>月輪中<sup>ニ</sup>可<sup>レ</sup>シ観<sup>ニス</sup>阿字<sup>一ヲ</sup>。

(『大正蔵』七七・四一五頁・下)

ここでは、汗栗駄心（生身の身体における心である心臓）を八葉蓮華に質多心（思慮し分別する心である慮知心）を月輪になぞらえ、その二心はわずかの間も離れる事がないことを説明した上で、蓮華上に月輪を観ずることが説かれる。さらに、蓮華・月輪の種子は両者共に阿字であるとする。上記は同書の中に別々に説かれる文言ではあるが、月輪中の阿字と、蓮華上の月輪が説かれている点を考えると、完璧な阿字観本尊の形ではないものの、これらが本尊の原型となったと考えることはできる。しかし、本書については撰述の真偽が問題となっており、まず、小高裕光氏は十四〜十五世紀頃の仮託書と判じており<sup>\*</sup>、それを受けて水上文義氏は十四〜十五世紀とまでは断言できないものの、実慧の撰述とするにはあまりに問題が多く本書を安然以前の成立とすることは不可能とされている。その理由として『蓮華三昧経』の引用を挙げておられる。『阿字観用心口決』には『蓮華三昧経』からの引用箇所が見られるのであるが、

水上氏は『蓮華三昧経』という經典名を挙げて引用する初例は台密の安然であると考察され、よって、『阿字観用心口決』も安然以降の成立と考えるべきであると指摘する<sup>20</sup>。

以上より水上氏の言うように、本書が少なくとも安然以降の成立と考えるのが妥当であるとすると、管見の限りではあるが、安然より以前に書かれた、東密における阿字観に関するまとまった資料はないということになる。しかし、東密におけるその他の阿字観関係の文献よりも内容的には未整理であり、それらよりは先行する可能性も否めないため、東密の阿字観関係の文献としては初期のものに位置づけたい。以上のように考えると、阿字観本尊の造形に近い内容を説く文献は安然より以前に存在しないということになる。

さて、『阿字観用心口決』が実慧の撰述でないとする、東密における阿字観に関するまとまった文献として古い時期に位置すると考えられるのが、十一世紀に活躍した成尊（一〇一二―一〇七四）の著作とされている『憾字観』である。本書の中には、完成形に近

い阿字観本尊についての記述を見ることが出来る。まず冒頭には

月輪ノ相一尺一寸二分ナルヲ図画シテ、輪ノ中ニ蓮華ヲ図シ、  
其ノ上ニ**憾**字ヲ書シテ而為ニス本尊ト。座ヨリ**憾**字ノ中ホドマデ  
一尺六寸計リアルホドニ本尊ヲ懸ケ置クベシ

(『**憾**字観集』八丁・裏<sup>\*3</sup>)

と、まさしく本尊について月輪の中に蓮華を描きその蓮華の上に**憾**字を書いたものを本尊として懸けるべきことが説かれる。『阿字観用心口決』には心中の観想法のみが説かれたが、本書には、絵図としての本尊を使用している様子が窺える。また、自身の心中についても

吾カ心ノ中ニ白色円明ノ月輪有リ、月輪ノ中ニ蓮華有リ、蓮華ノ上ニ**憾**字有リ、本尊ノ心ノ**憾**字蓮華月輪ト衆生ノ心ノ**憾**字蓮

華月輪ト平等平等ニシテ不二一体ナリト観ジテ……云々

(『憾字観集』九丁・裏)

とやはり、月輪の中に蓮華を觀じ、その蓮華の上に憾字を觀ずる本尊觀が示され、本尊心の阿字、蓮華、月輪と衆生心の阿字、蓮華、月輪が平等不二一体であることを觀ずる旨が説かれている。これは、いわゆる金剛界本尊の形であり、この頃には金剛界本尊の形を觀ずる阿字觀が東密においても確立していたことが解る。しかし、本書中には、これが金剛界の阿字觀であるといった解釈は見受けられない。

さらに、成尊の孫弟子に当たる勝覺(一〇五七)一・二九・成尊の付法、義範の弟子)の撰述と伝わる『阿字觀次第』には、

行者 憾字觀ヲ修スト思ハ、先ツ八葉白蓮其ノ量一肘ナラムヲ可レシ図ス  
一肘者トハ一尺六寸也 其ノ蓮花台ニ月輪ヲ可レシ図ス、月輪中ニ白色

ノ 憾字ヲ可レシ画ク。如レク此ノアサヤカニシテメデタク図繪シ、ヨクシ  
ヅカナラム所ニ奉ル安置シ。ソノ御前ニムカヒテ四尺許ノキテ半跏  
坐シ・云々  
(『憾字觀秘決集』・二九頁)

と、行者が阿字觀を修そうと思つた時には一尺六寸の八葉白蓮華を  
描き、その蓮華上に月輪を、月輪中に白色の阿字を描き、静かな場  
所に安置してその前に向かうべきことが説かれる。すなわち、これ  
は胎藏本尊の形を取つてる。また、同じく勝覺作とされる『阿字觀』  
には

一切衆生ノ胸中ニ、モトヨリ八葉肉団アリ。其ノ形合蓮花ノ如シ。  
男子ハ上向女人ハ下向ナリ。是ノ蓮花觀ニ開クベシト。是レ即チ心蓮花  
也。其ノ蓮花々々台ノ月輪ハ即チ心月輪也。其ノ形皆如レシ図ノ故ニ心ノ  
心蓮花与ト心月ハ非ニ一体ニ、即チ理智不二之蓮花也。蓮ハ理月ハ智  
也。不二ノ蓮花上ニ憾字顯現セシムルハ即チ本有ノ凝然大毘盧舍

那法体也。此ノ毘盧舎那ハ即チ三十七尊乃至両部ノ諸尊皆令ニムル具足一セ也。

(『憾字観秘決集』・三五頁)

として、一切衆生の心臓を八葉肉団と表現し、それが合蓮華つまり蓮の蕾の形であるという。そして、その蕾が開く様子を観じるといふ、『阿字要略観』にも見られたような観法が示される。更に、この蓮華は心蓮華であり花台の月輪は心月輪である。そしてこの心蓮華と心月輪は二体ではない。理智不二の蓮月である。(蓮が理で月が智である。)この不二の蓮華上に**憾**字が顕現するのは、大日如来そのものであってその大日如来はすなわち両部の諸尊であるといていく。本書において説かれる本尊は蓮華の上に月輪が乗り月輪中に阿字が有る胎蔵本尊の形であることがわかる。そして、この頃より阿字観は理智不二つまり両部不二の観法であることが明言されるようになる。

更に勝覚撰と伝わる『阿字観事』においては

不二ノ蓮花上ニ憾字顕現セシムルハ即チ本有ノ凝然大毘盧舎那法  
体也。此ノ毘盧舎那ハ即チ三十七尊乃至両部ノ諸尊皆令具足ニ具足也。

(『憾字観集』十三丁・表(裏))

と言ひ、不二の蓮華上に顕現する憾字は、大日如来そのものであつて、その大日如来はすなわち両部の諸尊であると説いていく。『阿字観事』で説かれる本尊も蓮華上に月輪が乗る胎藏本尊の形であることがわかる。しかし、勝覚作とされるこれらの阿字観関係の書物においては、これが胎藏法の本尊であるとは明記されない。

また、勝覚と同時代の実範(？(一一四四)の撰述とされる『阿字要略観』にも以下のような記述を見ることができ。

真言行者ハ常ニ当ニシテ觀念ス我カ胸ノ内ニ有ニリト干栗駄心ニ状如  
ニシ蓮華一合ニ未敷像一ヲ凡夫ノ心如ニ合蓮一。聖人ノ心似ニ開華一ニ。仏

心ハ如ニシ満月一ノ。今就レク凡ニ故ニ筋脈約レシテ之ヲ以テ成ニス八分一ヲ上  
向而在リ男子ハ上向。女人ハ下向。今就レク男ニ即チ此ノ八分肉心  
方作ニス八葉蓮華一ヲ白色ニシテ開敷シ鬚藥具足セリ於ニヒテ其ノ台上一ニ有ニリ  
一円明一於ニヒテ其ノ円明一ニ憾字在レリ中ニ

(『大正藏』七七・五五二頁・中)

ここでは、月輪を円明と表現し(『大日経疏』の表現)、真言行者は胸に蓮華の蕾のような形の心臓を観想する。その心臓の蓮華が白色の八葉蓮華として開いた上に円明すなわち月輪があり、その月輪の中に阿字があると観じていく旨を説明する。つまり、ここですべてされているのも、蓮華の上に月輪があり、月輪の中に阿字があるという胎藏本尊の形であつて、東密においても平安時代後期までには、金剛界本尊と胎藏本尊の両本尊による阿字観が成立していたと考えられることができる。

さて、阿字観に着目して整理し、現在の本尊観にも大きな影響を

与えたと考えられるのが覚鑿（一〇九五―一一四三）であろう。覚鑿の著作には随所に阿字や阿字観に関する記述が見られ<sup>\*5</sup>、阿字観関係の書物も多数残されている。そのうち、特に図画の阿字観本尊に関する部分を見ていくと、まず『憾字観』祉作があげられる<sup>\*6</sup>。『憾字観』祉作には

行者憾字観ヲ修セント思ハバ、先ッ八葉ノ蓮華ヲ其レ量一肘ナラシメテ、一肘ト云者一尺六寸也。其ノ蓮華台ニ月輪ヲ可レ画シテ、シヅカニ月輪ノ中ニ白色ノ憾字ヲ可レ書ク。アザヤカニ画シテ、シヅカニナラン所ニ奉ニ安置シ。

（『興全』下・九九五頁）

と、まず八葉蓮華を描き、その蓮華台上に月輪を描きその月輪中に阿字を書くという、まさに胎藏本尊の描き方が説明されている。また、『憾字観儀』においては以下のように言う<sup>\*7</sup>。

行者欲ハ修<sup>ニセント</sup>憾<sup>ニ</sup>字観<sup>ヲ</sup>、先ツ一肘量ノ月輪ノ中ニ八葉白蓮ヲ書キ、其ノ蓮上ニ金色ノ憾<sup>ニ</sup>字ヲ凶<sup>スベシ</sup>。極<sup>テ</sup>鮮明ニ造作<sup>スベシ</sup>。是<sup>ヲ</sup>一室ノ随分閑静ノ処ニ奉<sup>ニ</sup>安置<sup>シ</sup>。

(『興全』下・九九九頁)

すなわち、まず月輪の中に八葉蓮華を描き、その蓮華上に阿字を書くという、まさしく金剛界本尊の描き方が説明される。そして、両者共に鮮明に描いて静かな場所に安置すべき旨が説かれる。つまり、覚鑿の時点では、阿字観に二つの本尊が有ることが認識されていたことが看取できる。また、別の書物において「憾字を以て両界の大日と為す<sup>\*8</sup>」などと言及する部分も見られることから、阿字に両部を見ていた様子が窺える。ただし、この時点では金胎本尊の分別についてには明記されていない<sup>\*9</sup>。

以上、東密における阿字観に関する書物を概観した。そして、このような流れを整理し、金胎本尊の区別を明瞭に記したのが頼瑜（一

二二六（一三〇四）の『阿字秘釈』である。本書は、現在伝わる阿字観本尊について説く文献の中でも最もまとまっております、現在の阿字観本尊解釈の基底となっていると考えられる。『阿字秘釈』の内容については、羽賀久人氏によつて詳細な研究がなされているが<sup>\*10</sup>、本論では阿字観本尊に関する内容を中心に引用したい。

### 阿字略観覚鑱上人

心月輪ノ中ニ有リ八葉ノ荷一蓮華台ノ上或一ノ阿字アリ内外明

浄ニシテ紫磨金色ナリ放ニテ五智光ヲ破ニス九識ノ闇ヲ

（『阿字秘釈』上・六丁裏く七丁表・承応二年・七郎右衛門華開板）

又略観実範云ク真言行者常ニ当シニ觀念一ス我胸ノ内ニ有リ千栗駄心一状  
如ニシ蓮華ノ合テ未ルタレ敷ケ像一ノ：中略：即チ此ノ八方ノ肉心方ニ作ル  
八葉蓮華一ト白色ニシテ開敷セリ鬢薬具足セリ於ニヒテ其ノ台上ニ有リ一ノ円明一

於<sup>ニテ</sup>其ノ円明<sup>ニ</sup>阿字在<sup>レリ</sup>中<sup>ニ</sup>此ノ字方形<sup>ニシテ</sup>而金剛ノ色<sup>ナリ</sup>乃至從<sup>ニリ</sup>此ノ字中<sup>一</sup>出<sup>ニス</sup>無量ノ光<sup>ヲ</sup>（前掲『阿字秘釈』上・七丁・裏）

問<sup>フ</sup>今此ノ阿字觀ノ蓮華<sup>ト</sup>月<sup>ト</sup>上下ノ相違如何。答<sup>フ</sup>二師ノ所存皆有<sup>ニリ</sup>深意<sup>一</sup>所謂輪ノ中ノ蓮台<sup>ニ</sup>觀<sup>ニスルハ</sup>阿字<sup>ヲ</sup>金剛之意<sup>ナリ</sup>華上ノ月輪<sup>ニ</sup>想<sup>ニフ</sup>阿字<sup>ヲ</sup>胎藏之義也不<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>心<sup>ナリ</sup>

（前掲『阿字秘釈』上・七丁・裏く八丁・表）

頼瑜は覺鑊の文言を引くことで月輪の中に蓮華上の阿字を描く本尊の形、実範の文言を引くことで蓮華の上に月輪中の阿字を描く本尊の形と二種類の阿字觀本尊の形を提示する。その上で、前者が金剛界の、後者が胎藏の阿字觀本尊であることを説明している。また、以下のような問答が見られる。

問<sup>フ</sup>蓮<sup>ト</sup>与<sup>レ</sup>月<sup>ト</sup>各ノ在<sup>ニテ</sup>金胎<sup>ニ</sup>無<sup>ニシ</sup>差異<sup>一</sup>何<sup>ソ</sup>必<sup>ス</sup>金<sup>ハ</sup>月ノ上<sup>ニ</sup>觀<sup>レシ</sup>蓮<sup>ヲ</sup>胎<sup>ハ</sup>

蓮ノ上ニ觀レスル月ヲ耶。答ヘテ謂ク雖モ二界ハ各ノ具ニスト理智ヲ金ハ是レ智ヲ為レスカ  
本ト故ニ、先ツ觀ニスル本智ノ円明一ヲ也。理必ス依レリテ智ニ顯ハル所ノ以ニ輪ノ上  
ニ觀レスル蓮ヲ也。胎則チ理ヲ為レスカ宗ト故ニ、先ツ觀ニスル真理ノ蓮体一ヲ也。智  
必ス依レリテ理ニ起ル所ノ以ニ蓮ノ上ニ觀レス輪ヲ也

(前掲『阿字秘釈』上・九丁・表)

問いにおいて「在<sup>ニリテ</sup>金胎<sup>ニ</sup>無<sup>ニシ</sup>差異<sup>一</sup>」とされるのは、『金剛界大儀軌  
\*11』といった金剛界法の文献にも『大日經疏\*12』といった胎藏法の文  
献にも、ともに月輪・蓮華が説かれており、両者には差がないとい  
うことである。それなのに月輪上の蓮華および蓮華上の月輪という  
ような違いが見られるのは何故であるのかと言うのだ。それに対し、  
金剛界は智を本と為すため先に月輪を觀じ、胎藏においては理を宗  
と為すため先に蓮華を觀じるのだという説明がなされ、あわせて蓮  
華が理すなわち胎藏の、月輪が智すなわち金剛界の象徴的表現であ  
るといった解釈がなされている。

また、同書において以下のような問答がなされる。

問フ蓮月既ニ理智ナリ。理智又身心ナリ。故ニ釈論ノ第三ニ云フ。真如法界ヲ以テ為ニス自身ト、般若実智ヲ以テ為ニス自心ト矣。又安然ノ釈ニ云ク、一切衆生ノ自性清浄心ノ心理第九識也中ニ有ニ普賢大菩提心之美智第八識依ニリテ此等ノ釈一ニ、胎ノ干栗多ノ中ニ觀ニスル悉多心ヲ其ノ理可シ然ル。金ノ質多ノ中ニ觀ニスルコト干栗多一ヲ、恐クハ違ニセリ文理一ニ先ツ違レトハ文ニ者菩提心論ニ云ク、於ニヒテ内心ノ中ニ觀ニスル日月輪一ヲ云又云ク於ニヒテ心質ノ中ニ有ニリ一分ノ浄性一云。内心ト心質トハ者、干栗駄也。月輪ト浄性トハ是悉多也。違ニスル此等ノ文一也。次ニ違レスル理ニ者トハ彼ノ二心既ニ身心ノ二法ナリ何ソ云三ハム以レテ身ヲ在ニリト心ノ中ニ耶。若シ又不レシテ動ニセ身心ノ坐位一ヲ改ニムレハ蓮月ノ名一ヲ者、理智ノ配当恐ラク有名無実ナラム耶。答フ身心元ヨリ不二ナリ、理智ハ常ニ一体ナリ。互融互具シテ二義俱ニ存ス。是ノ故ニ身心互ニ為ニスナリ依正ト理智同ク為ニスル能所ト故ニ不レ違ニセ文理一ニ。亦無ニキ有名無実之義一也。故ニ義釈ニ云ク金剛頂宗ニハ觀ニシテ肉団心一ヲ為レズ月ト文安然ノ釈ニ云ク、於ニテ八分ノ肉心一ニ觀レシテ

之ヲ、胎ニハ為ニシ八葉一ト、金ニハ為ニス月輪一ト云。準シテ知ルニ悉多心ノ蓮月ノ義亦然リ。此ハ二界ノ蓮月ノ理智能所ノ義ナリ。然ルニ両部ノ心身土、理智ノ依正ハ翻レ此ニ。胎ニハ理佛住ニシ智身土一ニ、金ニハ智身住ニス理土一ニ。故ニ知ス両部ノ理智能所ノ義随レヒテ宜ニ不レ可ニラ屈執一ス耳。

（前掲『阿字秘釈』上・九丁・表く一〇丁・表）

問いでは、蓮月は理智であり、また、理智は身心であるとした上で、台密の安然の釈を引く。安然は「胎蔵の干栗多心の中に金剛界の質多心を観ずるのは正しいが、金剛界の質多心の中に胎蔵の干栗多心を観ずるのは恐らく文理に違っている。菩提心論には内心または心質の中に月輪または浄性を観ずとあるが、内心と心質とは干栗多心、月輪と浄性とは質多心であるから、質多心の中に干栗多心を観ずるのは文に違っているし、実際に心は身体の中にあるのであるから、それを逆転させれば、理智の配当が当てはまらなくなってしまうのではないか」と言っているとして、これに回答するかたちで、「身

心は元から不二であり、理智も常に一体であって互いにとけ合い、互いに具わっている。身心は依正であり、理智は能所の関係を為しているのであるから、文理には違わない」とし、再び安然の釈に「八分の肉心に普賢大菩提心を観じる時、胎藏においては八葉蓮華、金剛界においては月輪とする」とある部分を引いて今度は教証として  
いる。

干栗多心（汗栗駄心なども書く）とは肉団心すなわち心臓を指す。また質多心とは慮知心すなわち分別慮知する無相の心を指す。蓮華を身体における理としての肉団心に月輪を智としての慮知心に配当し、両者が不二一体であることによつて、理智不二一体であることを説明している。つまり、阿字観には理智不二ないし金胎両部而二不二といった思想的背景があると理解できるのである。

ここで、問いと答えの両方に安然の文言を引いているのは注目し値する。ここで言う安然の釈というのは『菩提心義鈔』ではないかと考えられる。特に答えに引用される部分は『大正藏』所収の『菩

提心義鈔』(『大正藏』七五・四五四・下)に見られる文言である。しかし、問いに引かれる部分は恐らく「『大正藏』七五・四六九・下(四七〇・中)の趣意かと考えられるが、頼瑜の言うように「文理に違う」とまで言う言説は見いだせないため、多少頼瑜の意が入っている可能性がある。ともあれ、頼瑜の阿字観の理論そして、本尊の形成に安然が参照されていることは確実に、同書には随所に安然からの引用を見いだすことができる。

以上より、頼瑜においては胎藏本尊、金剛界本尊の分類が明らかであり、阿字観の思想的な背景として両部而二不二が見られることが確認できた。おそらく、このような解釈に至って、東密における阿字観本尊の一応の成立と考えることができるであろう。そして、これらの理解が基底となつて、その後の論が展開していくのである。以上、東密の阿字観本尊に関する記述を、順に整理してきた。これにより、頼瑜の示したような、いわゆる阿字観本尊の形が東密で説かれるのは十一、十二世紀頃のもので、さらに、勝覚の撰述とさ

れる文献からは蓮華を理すなわち胎藏の、月輪を智すなわち金剛界の図像表現と捉え、阿字観が金胎而二不二の観法と理解されていたようである。更に、覚鑿においては阿字観に二つの本尊があることが認識されていたが、両者が阿字観の金剛界本尊ないし胎藏本尊として整理されるのは頼瑜の記述を待たねばならないことが確認できた。台密においては安然の時点で既に、金剛界法・胎藏法の区別がある程度見られることを考えると、台密の阿字観本尊は東密に比べかなり先行すると言えるであろう。なお、これらの記述は全て、三章において提示した台密の記述の後に記されたものであり、台密の記述と酷似した阿字観本尊が説かれていることは、時系列的に考えても、台密の阿字観が東密の阿字観に与えた影響が大きかったことが推測される。そして、もつとも注目すべきは頼瑜の撰述において安然の記述が参照されていることである。これにより、東密における阿字観本尊の成立過程に、東密で阿字観本尊が説かれる以前に、安然や覚超が事相体系の一つとして説いた阿字観本尊の形態を踏襲

している可能性が高いと言えるのである。そこで、東密と台密の記述を時代別に表にまとめたものを、本章の最後に「表1」として付したので、ご参照いただきたい。

## 二 東密文献に見られる九重阿字観

さて、三章においては台密の文献に説かれる九重阿字観について考察し、真言宗の胎蔵法の次第の中でも各流派において中心的な観法である九重阿字観についての記述も、台密の文献に先行して説かれることを指摘した。

なお、我が国で最初に九重阿字観を説いたものとして空海撰『胎蔵梵字次第』があると言われるが、空海入定以降、円仁・円珍・宗叡によって請来された「胎蔵四部儀軌<sup>\*13</sup>」が典拠となつているであろう項目が多く、現存写本も江戸期のものであることから、空海撰述と判断して論じるのは危険で、成立時期も曖昧であることは三章

にも触れた通りである<sup>\*14</sup>。本次第については後に考察するが、本次第を除いて、東密において比較的早い時期に九重の月輪が示されるのが元杲（九一四〜九九五）の『胎藏界念誦私記』であろう。

自心<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>九重ノ満月輪<sup>一</sup>。其ノ上<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>阿字門<sup>一</sup>。阿字本不生不可得  
ナルカ  
故<sup>ニ</sup>  
（『胎藏界念誦私記』五七頁<sup>\*15</sup>）

本書は元杲撰『金剛界念誦私記』と共に『広次第』と呼ばれ、醍醐三寶院流などで伝受に用いられている<sup>\*16</sup>。つまり、この頃には東密の特に小野流においては、九重阿字觀が胎藏法の行法として組み込まれていたことがわかる。また、この九重阿字觀について解釈を加えた覺鑊は『心月輪秘釈』において以下のように説いている。

胎藏海会ハ憾<sup>レ</sup>字ヲ為<sup>レ</sup>ス宗<sup>ト</sup>。是<sup>レ</sup>故<sup>ニ</sup>云<sup>レ</sup>フ而<sup>リ</sup>ト。界<sup>ト</sup>ハ者界別身体族持  
性<sup>等</sup>ノ義歟。復<sup>タ</sup>次<sup>ニ</sup>兩界ノ大意共<sup>ニ</sup>以<sup>ニ</sup>テ月輪<sup>一</sup>ヲ同<sup>シ</sup>ク表<sup>ス</sup>ニス曼荼<sup>ヲ</sup>。胎藏<sup>ハ</sup>

ここで覺鑊は九重の月輪が九識の九尊つまり、胎蔵曼荼羅中台八葉院の九尊を、八識に阿摩羅識を加えた九識に配当する解釈を示している。なお、これ以降、東密において九重月輪觀に関する記述が多くなつていく。この覺鑊の解釈において注目したいのが、胎蔵曼荼羅中台八葉の九尊を九識に配当するという解釈である。このような解釈方法は、三章において引用した台密の皇慶口、長宴記『四十帖決』における九重阿字觀解釈の中心となる内容である。覺鑊の師資関係は広く、高野山や広沢流、小野流など各流派を授受したとされるが、平安後期に天台座主にも就いた覺猷(一〇五三〜一一四〇)にも師事したという。こういったことを考慮すれば、皇慶、長宴は覺鑊より以前の人師であるから、台密の解釈が影響した可能性は高い。ところで、前述した伝空海撰『胎蔵梵字次第』には九重阿字觀に

ついで

次ニ入我我入觀同

我<sup>カ</sup>心中<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>九重ノ満月一 九尊位 其ノ上<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>憾<sup>ニ</sup>字一阿字本不生  
不可得<sup>ナルカ</sup> 故<sup>ニ</sup> (『弘全』第二輯・二八五頁)

と説かれている。つまり、九重月輪を九尊位として理解していることがわかる。前述のように『胎藏梵字次第』の成立時期は明らかではないが、このような説の典拠としては善無畏訳『破地獄儀軌』（具名『仏頂尊勝心破地獄輕業障出三界秘密三身仏果三種悉地真言儀軌』）に「九重ノ月輪ハ表<sup>ス</sup>八葉九尊<sup>ヲ</sup>」とあることなどが考えられる。なお、『破地獄儀軌』は空海の『御請来目録』には見えない。しかし、いずれの人師の請来であるかは明記されていないが、安然の『八家秘録』には収録されており、少なくとも安然の時代には日本に存在していたことがわかる。すなわち『胎藏梵字次第』はそれ以降の

成立と考えられる。こういった経緯から、『胎藏梵字次第』が安然以降の成立だとしても、東密においては割合早い段階から、九重の月輪を胎藏中台八葉院の九尊とする解釈方法が存在していた可能性が高い<sup>\*17</sup>。

すなわち、覚鑿が『心月輪秘釈』において九重の月輪を「九識の九尊」と解釈しているのは、『四十帖決』に見られるような台密の理解方法を取り入れ、東密における解釈と合わせて整理した結果である可能性が高いと言えるのではないであろうか。

## 小結

三章一節および本節では、どちらかと言えば東密で発展してきたと考えられている阿字観の中でも特に阿字観本尊について、管見の限り確認できる記述を列挙・整理し検討した。結果、東密において阿字観に関するまとまった書物が撰述される以前に、安然を初めと

する台密の文献の中に、阿字観に触れる箇所が多く存在していることを確認できた。特に阿字観本尊については、東密で絵像の本尊に関する記載が見られる以前に、台密安然によって絵像の本尊を使用していた様子が窺える記述が残されている。すなわち、東密の阿字観本尊に台密の影響があった可能性が高いのである。また、金剛界本尊、胎蔵本尊の区別、特に月輪が金剛界の、蓮華が胎蔵の象徴と捉える考え方は、東密よりも台密において、より早い段階に見られることが確認できた。

さらに、胎蔵法の根幹となる観法の一つである九重の阿字観についても、台密の記述の方が先行しており、東密における九重阿字観の解釈方法においても台密の理解が取り入れられている様子を確認することができる。

阿字観は、東密において別行と立てられ大変重要視されている。そのため、あたかも東密の観法のように捉えられる節がある。しかし、東密の阿字観や阿字観本尊の成り立ちに台密の関わりが目され

るのは大變興味深い事例と言える。

## 二項 東密の紅顔梨色阿弥陀如来像の成立と

### 台密の阿弥陀法の関わり

さて、三章一節において台密の宝冠阿弥陀如来と阿弥陀法についてまとめたが、台密の宝冠阿弥陀如来との関係を考慮すべき東密の図像として、紅顔梨色阿弥陀如来像がある。

ところで、覺鑠はその著書『五輪九字明秘密釈』において以下のように言う。

密藏ニハ大日即チ弥陀、極樂ノ教主ナリ。当シレ知ル十方淨土ハ皆ナ是レ一仏ノ化土ト。一切ノ如来ハ悉ク是レ大日ナリ。毘盧弥陀ハ同体ノ異名。極樂密嚴ハ名異ニシテ一処ナリ。（『興全』下、一一二二頁）

真言密教においては、大日如来はすなわち阿弥陀如来つまり極樂の教主である。そして、十方の浄土は皆一仏つまり大日如来の化土であって、一切の如来はことごとく大日如来なのである。毘盧舎那如来と阿弥陀如来とは体は同じであって名前が異なるだけで、極樂浄土と密嚴浄土も名前は異なるが、別々の浄土ではなく一つの浄土なのだと言うのである。この文より覺鑿が大日如来と阿弥陀如来の同体を説いていることがわかる。覺鑿に代表されるように「大日即弥陀」と阿弥陀に特化した思想が現れるのは、源信による『往生要集』の著述などの影響で、日本仏教全体に浄土教が興盛してきた平安時代後期のことであり、密教における浄土教理解の一つと捉えることもできるであろう。確かに密教においては、密教の最上根本仏である大日如来を全ての尊格を生み出す本源とし、大日如来より全ての尊格が出でるとされるため、「大日即弥陀」という理論はおのずと成立する。

そして、こういった「大日即弥陀」思想の下、東密において成立

したと考えられるのが、宝冠を戴く特異な像容の紅頗梨色阿弥陀如来像である<sup>\*18</sup>。しかし、宝冠をいただく阿弥陀という点では、三章にて論じた天台宗常行堂本尊の方が成立年代において、はるかに先行している。また、同じく東密において「大日即阿弥陀」の思想を含む「曼荼羅上の大日・弥陀の交替」に関する記述が見られるようになるが、これも三章で論じた台密の阿弥陀法に酷似している。そこで、本項では三章に挙げた台密における宝冠阿弥陀如来や阿弥陀法を踏まえた上で、東密における紅頗梨色阿弥陀如来像や「曼荼羅上の大日・弥陀の交替」について論じて行きたい。

### 一 紅頗梨色阿弥陀如来像の思想的背景と成立時期

真言宗において描かれる「紅頗梨色阿弥陀如来像」は阿弥陀如来像でありながら、五智の宝冠を着け、定印を結び端座するという一見、大日如来のような像容を取る。そのような経緯から「大日即阿

弥陀」の思想を表現するものと理解される傾向が強い。

まず本項では、この「紅頗梨色阿弥陀如来像」に関する記述を年代ごとに整理し、その成立時期を検討していききたい。

さて、紅頗梨色阿弥陀如来は空海撰と伝わる『無量寿如来次第御作』（以下『無量寿次第』）・『無量寿如来供養作法次第』（以下『紅頗梨秘法』）の両阿弥陀供養法次第に以下のように説かれることによつて描かれていると考えられている。両次第に説かれる紅頗梨色阿弥陀如来の段は、内容的にほとんど一致しているため、どちらかと言えば纏まっている『紅頗梨秘法』中の文章に基づいて解釈する。

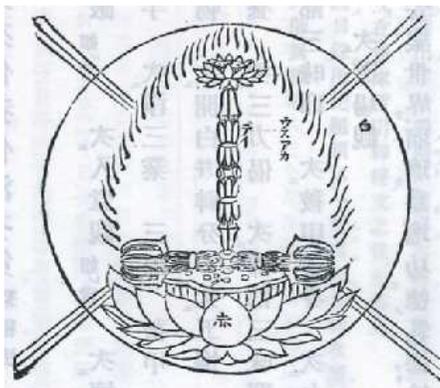
### 『紅頗梨秘法』

於<sup>ニテ</sup>面前<sup>一ニ</sup>、觀<sup>ニセヨ</sup>安樂世界<sup>一ヲ</sup>。瑠璃<sup>ヲ</sup>為<sup>レシ</sup>地<sup>ト</sup>、功德<sup>ノ</sup>乳海<sup>アリ</sup>。於<sup>ニヒテ</sup>其<sup>ノ</sup>海中<sup>一ニ</sup>觀<sup>ニセヨ</sup>活頡哩二合字<sup>一ヲ</sup>。放<sup>ニツコト</sup>大光明<sup>一ヲ</sup>如<sup>ニシ</sup>紅頗梨色<sup>一ノ</sup>。遍<sup>ク</sup>照<sup>ニス</sup>十方世界<sup>一ヲ</sup>。其<sup>ノ</sup>中<sup>ノ</sup>有情遇<sup>ニフ</sup>斯<sup>ノ</sup>光<sup>一ニ</sup>者、無<sup>レシ</sup>不<sup>ニル</sup>離<sup>コト</sup>。皆得<sup>レ</sup>離<sup>ル</sup>。苦<sup>ヲ</sup>。是<sup>ノ</sup>字輪<sup>ハ</sup>變<sup>シテ</sup>成<sup>ニル</sup>独股<sup>一ト</sup>。首上<sup>ニ</sup>有<sup>ニリテ</sup>微妙<sup>ノ</sup>開敷<sup>セル</sup>紅蓮華<sup>一</sup>、

立一ツ横ノ五股ノ上ニ。即チ変ニシテ其ノ華一為ニル無量寿如来身一ト。在ニリ宝蓮華

満月輪ノ上ニ。着ニシテ五智ノ宝冠一ヲ、住ニス於定印一ニ。身相、紅頗梨色ナリ。

從ニリ頂上一放ニツ紅頗梨光一ヲ。照ニシ無量洹沙ノ世界一ヲ。皆悉ク紅頗梨色ナリ。



(『弘全』第二輯・五百十一頁〜五百十二頁)

### 傍線部解釈

活字は形を変えて独鈷杵となる。その上に非常にすばらしい紅色の蓮華が花開いており、横に置かれた五股杵の上に立っている。

この蓮華の花が変じて無量寿如来となる。法蓮華は円満なる月輪の上に在り、五智の宝冠を着けて、定印を結んでいる。その姿は紅頗梨色である。

※引用文中の図は解釈文中の 部分を図示した阿弥陀如来の三昧耶形

内容的には、種子・三昧耶形・本尊形を順次変化させていく道場観の次第を説明した文脈であるが、絵像の「紅頗梨色阿弥陀如来像」ではこれを全て一画面にて表す<sup>\*19</sup>。しかし、これらの次第は偽撰の可能性が高いと言われており<sup>\*20</sup>、直ちに空海撰述書として扱うことはできない。なお、三章にて挙げた承澄撰『阿沙縛抄』の記述において、東寺の恵什・心覚両阿闍梨が宝冠阿弥陀は無いと言っていたという記述を見いだすことができた。つまり、東密では十二世紀頃まで、宝冠阿弥陀はほとんど流布していなかったようであり、恵什、心覚の頃には未だ伝空海撰の両阿弥陀次第も知られていなかったと

考えられる。

さて、東密において最初に「紅頗梨色阿弥陀如来」についての記述を確認できるのが寛助（一〇五七〜一一二五）の『別行鈔』である。『別行鈔』の「阿弥陀」の段にある「道場観」には、

於<sup>ニヒテ</sup> 面前<sup>一ニ</sup> 觀<sup>ニズ</sup> 安樂世界<sup>一ヲ</sup>。以<sup>ニテ</sup> 瑠璃<sup>一ヲ</sup> 為<sup>レ</sup> 地<sup>ト</sup>。中<sup>ニ</sup> 有<sup>ニ</sup> 八<sup>ノ</sup> 功德水<sup>一</sup>。  
於<sup>ニヒテ</sup> 其<sup>ノ</sup> 海中<sup>一ニ</sup> 觀<sup>ニズ</sup> 活字<sup>一ヲ</sup>。放<sup>ニツコト</sup> 大光明<sup>一ヲ</sup> 色如<sup>ニシ</sup> 紅頗梨<sup>一ノ</sup>。遍<sup>ク</sup> 照<sup>ニズ</sup>  
十方世界<sup>一ヲ</sup>。其<sup>ノ</sup> 中<sup>ノ</sup> 有情遇<sup>ニフ</sup> 此<sup>ノ</sup> 光<sup>一ニ</sup> 者、悉<sup>ク</sup> 無<sup>レシ</sup> 不<sup>ニルコト</sup> 罪障<sup>一</sup>ノ消滅<sup>一セ</sup>。  
是<sup>ノ</sup> 字<sup>一</sup> 變<sup>シテ</sup> 為<sup>ニシ</sup> 微妙<sup>ノ</sup> 開敷<sup>一</sup> 紅蓮花<sup>一ヲ</sup>、独<sup>ニ</sup> 鈷<sup>ヲ</sup> 為<sup>レ</sup> 茎<sup>ト</sup>。即<sup>チ</sup> 其<sup>ノ</sup> 華<sup>一</sup> 變<sup>ニ</sup> 成<sup>シテ</sup>  
無量寿如来<sup>一ニ</sup>、在<sup>ニリテ</sup> 宝蓮花<sup>上<sup>一ニ</sup></sup>、処<sup>ニリ</sup> 滿月輪<sup>中<sup>一ニ</sup></sup>。首<sup>ニ</sup> 著<sup>一シテ</sup> 五智<sup>ノ</sup> 宝  
冠<sup>一ヲ</sup>、住<sup>一ス</sup> 奢摩他印<sup>一ニ</sup>。身<sup>一</sup> 紅頗梨色<sup>ナリ</sup>。結<sup>一</sup> 跏趺坐<sup>シテ</sup>、自<sup>ニリ</sup> 頂<sup>上<sup>一</sup></sup> 放<sup>ニチテ</sup>  
無量光明<sup>一ヲ</sup> 照<sup>ニズ</sup> 恒沙世界<sup>一ヲ</sup>。

（『大正藏』七八・一二七頁・上〜中）

と、五智の宝冠を頂く紅頗梨色の阿弥陀如来が説かれており、記述

の内容は伝空海撰の両阿弥陀次第に大変似ている。おそらく、この頃より東密において伝承的に「紅頗梨色阿弥陀如来」の存在が伝わっていたことが推測できる。しかし、この部分には空海の次第からの引用を示すような記述は見られない。

また覚禅撰『覚禅鈔』の「阿弥陀上」には

### 種子活

無量寿軌云ク、想壇中ニ活アリ。放ニツコト大光明一ヲ如ニシ紅頗梨色一ノ。遍ク照ニス十方世界一ヲ。其ノ中ノ有情遇ニヒテ此ノ光一ニ皆得ニム罪障消滅一ヲ。云々  
観自在王軌云ク、於ニテ面前一ニ観ニス極樂一ヲ。瑠璃ヲ為レシ地ト。功德ノ乳海アリ。  
於ニテ海中一ニ観レヌ活ヲ。云々（『大正図像』四・四五三頁・中）

と伝空海撰の両次第に酷似した内容が見られるが、典拠として『無量寿軌』（不空訳『無量寿如来観行供養儀軌』）と『観自在王軌』（不空訳『金剛頂経観自在王如来修行法』）<sup>21</sup>が挙げられるものの、空海

撰と伝わる『無量寿次第』・『紅頗梨秘法』はいずれも挙げられていない<sup>\*22</sup>。典拠を細かく挙げる『覚禅鈔』の執筆態度を考えると、空海撰とされる次第に紅頗梨色阿弥陀如来が説かれていたならば、引証としないとは考えにくい。このように『別行鈔』や『覚禅鈔』に引用されていないことを考慮すると、鎌倉時代前半までは伝空海撰の次第に紅頗梨色阿弥陀如来が説かれているという認識が東密内でも浸透していなかったと考えるべきであろう<sup>\*23</sup>。

なお、亮禅（一二五八〜一三四一）説亮尊記の『白宝口抄』にも独鈷杵を茎にした八葉蓮華について説かれる部分があるが、そこには、「大師ノ御筆ノ宝活図ニ以テ独股ヲ為レシ茎ト立ニル横ノ五股ノ上ニ。是レ其ノ証據也云々。（『大正図像』六・三五六頁・中）」という一文があり、大師つまり空海自身が書いたと伝わる宝活図に、横たわった五股杵の上に茎状に独鈷杵が立つ図があるとして典拠に挙げている。ここで言う「大師ノ御筆ノ宝活図」とは、先に引用した伝空海撰の次第に

描かれる図ないしそれに類似したものを指す可能性が高い。また、同じく『白宝口抄』には

青龍軌<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>、開敷妙蓮花<sup>ト</sup>文 大師ノ御次第<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>、作<sup>ニ</sup>開敷蓮花ノ印<sup>一</sup>誦<sup>ニ</sup>真言<sup>一</sup>散<sup>ニ</sup>頂上<sup>一</sup>云<sup>ク</sup>々 依此等胎藏蓮花藏印者作八葉印也

(『大正図像』六・三七二頁・下)

とある。そして、この「大師ノ御次第<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>」以下に記されるのが伝空海撰『紅頗梨秘法』に

次<sup>ニ</sup>無量寿如来根本印真言

二手外<sup>ニ</sup>相又<sup>ム</sup>作<sup>レ</sup>拳<sup>ニ</sup>。 豎<sup>ニ</sup>二中指<sup>一</sup>頭拄<sup>ヘ</sup>如<sup>ク</sup>蓮葉ノ形<sup>一</sup>誦<sup>ニ</sup>陀羅尼七遍<sup>一</sup>。 以<sup>レ</sup>印<sup>ヲ</sup>於<sup>ニ</sup>頂上<sup>一</sup>散<sup>ス</sup>。 陀羅尼如<sup>ク</sup>常<sup>ノ</sup>。

(『弘全』第二輯・五一六頁)

とある部分を指すと考えられる。このようなことから十三世紀『白宝口抄』の頃には伝空海撰の兩次第ないしそれに類似したものが存在し、空海が紅頗梨色阿弥陀如来に近い阿弥陀如来について言及しているという認識があつた可能性が高いと考えるべきであろう。

以上により、紅頗梨色阿弥陀如来を説く伝空海撰の兩次第は少なくとも鎌倉時代前期までは流布していなかつたと考えられる。絵像として描かれた「紅頗梨色阿弥陀如来像」の作例が最も古いのも鎌倉時代の成立である<sup>\*25</sup>ことを鑑みても、像容の完成は鎌倉時代以降と考えるべきであろう。

さて、三章一節において引用した、台密法曼流の口決集である静然撰『行林抄』所収の皇慶作『池上私記』には、本項にて紹介した伝空海撰の兩次第に酷似した記述が見られることは前述した通りである。これについて、苦米地誠一氏は、紅頗梨色阿弥陀如来が始め台密において成立し、その後東密へ伝えられた可能性を指摘されている<sup>\*26</sup>。実際に、『池上私記』は前述した寛助、覚禅といった真言僧

よりも早い時期に記されたものである。さらに、三章に挙げた『阿沙縛抄』において、東密の恵什や心覚に宝冠阿弥陀の認識がないことを考えれば、紅頗梨色阿弥陀如来像に関する道場観の具体的な記述として最も古いものがこの『池上私記』である可能性は高く、十二世紀以降に台密の道場観が東密に伝わり、伝空海の次第として成立したものと推定できる。台密の宝冠阿弥陀如来と東密紅玻璃色阿弥陀如来についての記述を整理した表が「表2」であり、章末に付したため、合わせてご参照いただきたい。

## 二 常行三昧堂本尊と紅頗梨色阿弥陀如来の図像的比較

三章二節および、右記において行った考察より、宝冠阿弥陀如来の像容は東密で「紅頗梨色阿弥陀如来像」として描かれる以前に、「金剛界八十一尊曼荼羅」や常行堂本尊として、台密において頻繁に用いられていたことがわかる。さて、ここで今一度、両図像の関

係性を探るために、台密の常行堂本尊と紅頗梨色阿弥陀如来の像容について比較しておきたい。

なお、常行堂本尊と紅頗梨色阿弥陀如来像の像容の特徴をまとめると、以下のようになる。

◎常行堂本尊

・身体は金色。  
・縵衣を通肩につける。  
・襟元を引き詰め胸元は開かない。

◎紅頗梨色阿弥陀如来

・身体は紅頗梨色もしくは頂上より紅頗梨色の光明を放つ、また、袈裟を紅色にする場合もある。

・袈裟は通肩と、偏袒右肩（左肩に大衣、中衣をまとい、右肩を露わにする形式。右肩に袈裟の端がかかっている場合もある。）の作例あり。

・胸元は大きく開く

となる。両者は身体の色や着衣に一応の分類が可能なため、宝冠と  
 いう共通点はあるものの別物であると理解される傾向がある<sup>\*27</sup>。し  
 かし、それぞれの作例を再確認すると、紅頗梨色阿弥陀如来でも京  
 都府・成相寺蔵の作例<sup>\*28</sup>（図1）のように身体を金色に描くものが  
 あったり、常行堂本尊であっても滋賀県・梵釈寺蔵の作例<sup>\*29</sup>（図2）  
 のように胸元を大きく開くものがある。また、両像ともに瓔珞など  
 宝冠以外の装飾具を身につけるものと、身につけないものがあり、  
 実際は像容が混交しているように見える。

図1、京都府・成相寺蔵<sup>\*30</sup>



図2、滋賀県・梵釈寺蔵<sup>\*31</sup>



このように、像容が混交していることと、東密の書物に紅頗梨色阿彌陀如来に関する記述が見られるようになる以前に、台密には宝冠阿彌陀が流布しており、さらには東密の文献に先行して台密の文献に紅頗梨色阿彌陀如来が説かれることを考え合わせれば、常行堂の本尊と同様、宝冠を頂く阿彌陀如来である紅頗梨色阿彌陀如来の像容も、やはり先に台密において成立し、その後東密に伝えられ発展した可能性を否認しない<sup>\*32</sup>。

このように、像容的に混交している両像であるが、「紅頗梨色阿彌陀如来像」のみに見られる特徴がいくつかある。そこで、その特徴からどのような傾向が導き出せるのかについて触れておきたい。まず常行堂本尊に見られない「紅頗梨色阿彌陀如来像」の特徴として偏袒右肩が挙げられる。右肩に衣の端がかかるように描かれているものもあるが、京都府・知恩院蔵<sup>\*33</sup>や京都府・醍醐寺蔵<sup>\*34</sup>（図3）の作例のように右肩が完全に露わになっているものも多く、これは大日如来に近い表現と言える。また、身体を紅色に表さない場合に

は、東京都・お茶の水センチューリ―ミュージアム蔵の作例<sup>\*35</sup>や奈良県・松尾寺蔵（図4）の作例のように身色を白色に描くものが複数見られ、これも大日如来の特徴と同様である。

なお、苔米地氏は高野山正智院蔵の作例<sup>\*36</sup>について「菩薩形の大日如来と出家形の阿弥陀如来との中間的な形とみるべきであり、この阿弥陀如来が実は大日如来に外ならないことを示すものである。う。」と指摘されている<sup>\*37</sup>。高野山正智院蔵の作例は瓔珞などの装飾品を多く身につけ髪の毛が肩にかかっており、このような表現は、阿弥陀如来よりも大日如来により近く、苔米地氏の解釈は妥当であると言える。さらには、京都府醍醐寺蔵の作例についても、「本像は中尊の阿弥陀が全く大日如来と同じ姿となり、ただ阿弥陀の定印（妙觀察智印）を結ぶことにより、これが阿弥陀如来であることを示しているというものである。」と指摘される<sup>\*38</sup>。この像は、右肩を完全に露わにし、胸元も大きく開き、あらゆる瓔珞を身に纏うもので、智拳印を結んでいれば全く金剛界大日如来の図容であり、氏の

指摘は的確であると言えよう。

つまり、東密の紅頗梨色阿弥陀如来は台密の常行堂本尊に比べ、非常に大日如来に寄った表現をしたものが多いと言えるのである。すなわち、宝冠阿弥陀如来という点では台密の影響を受けた可能性の強い「紅頗梨色阿弥陀如来像」ではあるものの、そこに大日如来と阿弥陀如来の同体を強調するというような東密特有の表現が加えられていったものと推測できる。そういった意味で、東密における「紅頗梨色阿弥陀如来像」の思想的背景として「大日即弥陀」という大日・弥陀同体説を表現している可能性が高いのである。

そこで、以下では「紅頗梨色阿弥陀如来像」と同様に台密から東密に伝わることによって大日如来と阿弥陀如来の同体が思想的に付加されていった阿弥陀法について考察していきたい。これによって、「紅頗梨色阿弥陀如来像」の事例の理解がより深まることと考える。

図3、京都市醍醐寺蔵 \*39



図4、奈良県・松尾寺蔵 \*40



### 三 曼荼羅上における大日・阿弥陀の本尊位の交替

さて、三章において、宝冠阿弥陀と共に言及したのが台密の阿弥陀法における曼荼羅上の大日・阿弥陀の本尊位の交替に関する、台密の記述である。ところで、大日と阿弥陀の本尊位の交替は東密においても言及される。しかしそれは、台密のように、必ずしも阿弥陀法を説く文脈ではない。しかし、曼荼羅上の大日位と阿弥陀位の交替は、東密よりも台密の阿弥陀法における記述が先行しており、合

わけて二章三節で言及した、皇慶や『四十帖決』を中心とした東・台密の交流を考えれば、台密の事相が東密に伝わり発展した経緯を読み取ることにも不可能ではない。これにより、前述した「紅頗梨色阿弥陀如来像」をも含め、阿弥陀如来に関わる事相的側面について、台密が東密に強く影響を与えた可能性を探っていきたい。

東密において大日位と阿弥陀位の交替を説く文献としては、まず永巖（一〇七五〜一一五一）撰『要尊法』（寛助『別行鈔』、永巖『凶像鈔』より抄出したもの。）が挙げられる。

永巖『要尊法』「阿弥陀」部分の裏書。

付<sub>ニシテ</sub>大法<sub>一ニ</sub>可<sub>レ</sub>行<sub>レ</sub>ス之<sub>ヲ</sub>。道場觀等<sub>ハ</sub>如<sub>ニ</sub>金剛界<sub>一ノ</sub>。次第<sub>ニ</sub>觀<sub>ニ</sub>了<sub>リテ</sub>大  
日如来<sub>一ヲ</sub>心月輪中<sub>ニ</sub>有<sub>レ</sub>活、成<sub>ニ</sub>開敷紅蓮花<sub>一ヲ</sub>。以<sub>ニテ</sub>独古<sub>一ヲ</sub>為<sub>レ</sub>茎<sub>ト</sub>。  
大日ノ拳体ハ開敷紅蓮花也成<sub>ニ</sub>八葉赤蓮華<sub>一ヲ</sub>。變<sub>シテ</sub>成<sub>ニ</sub>阿弥陀如来  
坐<sub>一ヲ</sub>。……中略……正念誦<sub>ハ</sub>大日阿弥陀ノ真言共<sub>ニ</sub>以<sub>テ</sub>誦<sub>レ</sub>スルナリ之<sub>ヲ</sub>。古

(『大正藏』七八・一九五頁中〜一九六頁・上)

これは阿弥陀法を説く段であるが、大日如来を觀じ終わると阿弥陀の種子である**活字**になり、その**活字**が開敷紅蓮花になる。そしてこの開敷紅蓮花は独股杵を茎とすると言う。その上で大日如来の全体が阿弥陀の象徴である開敷紅蓮華であるといったことが説かれている。さらに、古師の説として阿弥陀が中台に座る時は、大日は西方の阿弥陀位に移ると記されている。この古師が誰を指すのかは明らかでないものの、この頃の東密においては、台密の文献を引く場合に典拠を明らかにしないことも多く、古師として詳らかにしない点を考えれば台密の学僧を示している可能性を考えることもできよう。

さらに、覺鑿の『金剛界沙汰』においては、金剛界曼荼羅の一印会の觀法について言及する部分で、身体に金剛界曼荼羅を觀ずるこ

とを説明する際に二種の金剛界曼荼羅を説いている。

印ニスルカ心額喉頂ノ四処一ニ、印ニシテ此ノ身一ヲ成ニス四仏一ヲ也。四仏一ニ冥会スレハ、  
我カ拳ニ体ニ成ニル大日一ト也。印ニストハ五処一ヲ、印ニシテ此ノ身一ヲ成ニル五智一ニ義ナリ。五  
処ニ配ニ立スルニ五智一ヲ有ニリ二義一。

不空左肩

大日額

無量寿喉

阿闍

菩提心義

心

無ニシ此義一

宝生右肩

或

不空左肩

無量寿額

大日喉

阿闍

心

宝生右肩

大日ハ三世常住ノ仏以ニテ無量寿一ヲ表レスアリ之ヲ。人ノ喉ハ寿也。大日弥陀

一仏ノ義。能成ハ妙觀察智無量壽、所成ハ大日ナリ。云云

(『興全』上・七二八頁〜七二九頁)

その二種の曼荼羅こそが、中尊を大日とする通常の曼荼羅と、中尊を弥陀として大日を弥陀位に移す曼荼羅である。そして、このよ  
うな二義のあることを「大日弥陀一仏の義」によるとして、仏道に  
安住した修行者に悟りを得させるのが妙觀察智なる阿弥陀如来であ  
り、それによって完成されるのが大日如来であると説明している。  
つまり、平安時代後期に永嚴や覚鑿によって撰述された東密の文  
献においては、大日位・阿弥陀位の交替が説かれており、その思想  
的背景として、「大日如来と阿弥陀如来の同体」ということが説明  
されているのである。

密教においては、全ての尊格が大日如来より出生するのであるか  
ら、大日と阿弥陀の同体を説くこと自体は東台密共に、決して特別  
なことではないと言える。しかし、本尊位の交替について言及する

文献上でこのような思想的背景が説明されるのは東密の人師によって残された記述のみであり、台密の人師の文献には見られない。すなわち、思想背景として「大日即弥陀」の思想を表明することが東密文献の特徴と言えるのである。

さて、ここで、二章にて前述した金剛三昧院本の『四十帖決』について振り返ってみたい。この『四十帖決』が書写された時期は、一〇六一年頃から一〇六八年頃であることが解っている。すなわち、十一世紀後半には台密の事相書である『四十帖決』が東密に入っていた可能性が高いのである。しかも、この金剛三昧院本『四十帖決』にも阿弥陀を例に取る形の本尊位の交替が説かれている。これが書写された直後の時期に当たる永嚴や覚鑿といった東密人師撰述の文献に本尊位の交替が説かれるようになることから、本尊位の交替がこの頃に台密から東密へ伝わった可能性の、一つの裏付けとして金剛三昧院蔵本『四十帖決』を考えることができるのではないであろうか。

さらに、東密の人師達は、『四十帖決』に説かれるような阿弥陀法に基づく大日と阿弥陀の本尊位の交替に、本節の冒頭にも引用した覚鑿の『五輪九字明秘密釈』に見られるような「大日即弥陀」の思想をもって思想的な裏付けを施し、東密独自の解釈を加えていったものと考えられる。

すなわち、特に台密において用いられた『大日経義釈』に説かれる曼荼羅上の大日・弥陀の入れ替えは、台密においては単に阿弥陀法の曼荼羅もしくは受明灌頂の曼荼羅の一例として理解、発展していったが、それが、東密に伝わると、大日如来と阿弥陀如来の同体を表現する事相として説明されるようになっていくのである。

以上のように三章から、本章にわたって時代を追って文献を整理すること、台密にて先に行われていた本尊位の交替が、平安後期頃を境に東密でも行われるようになっていく様子を読み取ることができたのではなからうか。なお、引用した文献を改めて年代順に整

理した表が章末の「表3」である。合わせてご参照いただきたい。

### 三項 東密の仁王経曼荼羅製作の意図とその分類

く仁海本仁王経曼荼羅の成立に見られる台密の影響を中心にく

三章一節にて元来あまり注目されてこなかった台密の仁王経曼荼羅様について、安然による仁王経曼荼羅に類似する五大明王を配置した曼荼羅を中心に紹介した。さらに、東密の仁海本仁王経曼荼羅において問題となる金剛利菩薩の三昧耶形について、台密で言及される『大日経』の「密印品」に説かれる文殊の印契との関連を考えた。そこで、本項では、こういった台密の曼荼羅や文殊の印契が東密の仁王経曼荼羅にどのような影響を与えた可能性が有るのかを論じていきたい。その上で、東密において仁王経曼荼羅がどのような相伝されてきたのかを考察し、同じ東密の小野流系統でありながら、勧修寺では仁海（九五―一〇四六）本を醍醐寺では定海（一〇七

四（一四九）本を相伝した経緯を概観したい。

仁王経曼荼羅は三章でも述べたように、基本的に『仁王念誦儀軌』に基づいて構成されている<sup>\*41</sup>。仁海・定海それぞれが考案したと伝わる曼荼羅の構図も、仁海本が東上に、定海本が北上に描かれていること以外は両者共に『仁王念誦儀軌』の内容に一致している。つまり、仁海本と定海本は尊格の配置に大差はなく、中尊も像様が相違するものの<sup>\*42</sup>、剣と十二幅輪を持物とする不動明王という点では一致しているのである<sup>\*43</sup>。しかし、明らかに異なるのが、仁海本が東上に、定海本が北上に描かれているという違いと、金剛利菩薩の三昧耶形が仁海本では鉤形、定海本では剣形になっていることである。なお、なぜこのような相違が生まれたのかということに明確に回答する資料は残っていない。そのため、この相違は定海以降しばしば問題になった。そこで、以下では、仁海及び定海が新しい仁王経曼荼羅を考案した背景を考察して行きたい。

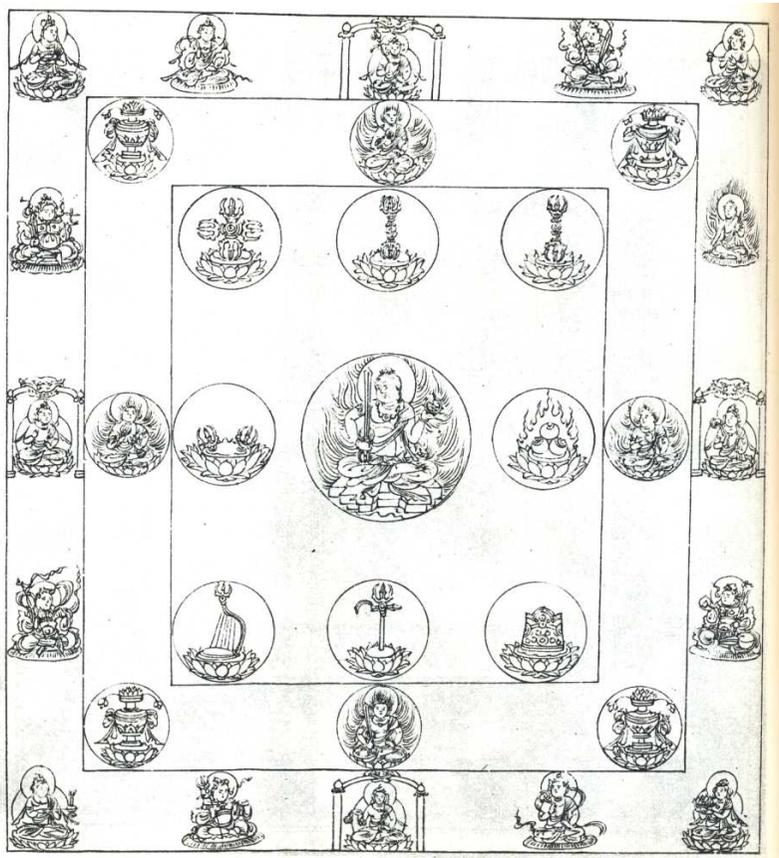




図 6 (定海本曼陀羅・覺然『覺禪鈔』「仁王經上」六八二頁)

一 仁海本曼荼羅考案の背景

a、五大明王を中心とする仁王経曼荼羅

さて、先行研究でも指摘されているが<sup>\*44</sup>、仁海が曼荼羅を考案した時期には、先行して寛朝（九六一～九九八）制作の五方菩薩を中心とする広沢流系仁王経曼荼羅が存在していたと考えられる<sup>\*45</sup>。これについて覚印（一〇九七～一一六四）広沢保寿院流の『事相料簡』には

次ニ所用ノ曼荼羅重重有ニ疑難一也。先ノ中台五尊是ノ儀ノ所ハ説ク正法輪五菩薩也、所謂転法輪普賢文殊空蔵摧魔也。全ク以テ教令輪忿怒尊ヲ不レ可<sup>カラ</sup>凶<sup>ス</sup>之<sup>ヲ</sup>。

（『大正蔵』七八・二二〇頁・下）

とあり、儀軌によれば五菩薩を中心を描くのが正しく、五明王を中心に描くべきではないことが指摘されている。確かに三章で引用し

た『仁王念誦儀軌』「第二建立曼荼羅軌儀」にも壇上の三昧耶形を指して「此ノ上ノ五事ハ即チ是レ五方菩薩ノ手中ニ所レ執スル秘密之契ナリ」とあり、五方菩薩を描くように説かれている。

それでは、なぜ仁海は五大明王を中心とする曼荼羅を考案したのであろうか。これについて、錦織亮介氏は仁王経法が護国、調伏とといった性格の強い修法であることや、顕教において旧訳経典を典拠に行われていた頃から五大力菩薩という忿怒尊とのつながりが強いことなどと合わせて「小野流の仁海が作った曼荼羅は、すでに広沢流にあるそれとは異なった、小野流独自の仁王経曼荼羅として、教令輪身の五大尊を中心におく図が作られたとも考えられよう<sup>\*46</sup>。」と指摘されている。確かに、仁海の活躍した時代は、各流派の流派意識が強まり出した頃であり、当時の時代背景を考えれば、仁王経法という重要な修法において既に広沢流に存在していた曼荼羅に対し、小野流の独自性を発揮するために、広沢流には無い、新しい曼荼羅を考案したというのも仁海本曼荼羅考案の契機の一つであった

可能性は十分に考えられる。

さらに、五大明王を中心とする仁王経曼荼羅を考案する背景として興味深いのが、三章にて引用した台密安然によって言及されている五大明王を同時に配置する曼荼羅である<sup>\*47</sup>。安然は『瑜祇経疏』において五大明王を同時に一壇に安置する場合は『仁王経念誦儀軌』に准ずるとして、作壇法を示している。三章にそれを図式化したものを掲載したが、これが仁海本仁王経曼荼羅ともほぼ同様の構造を持っているのである。本論二章三節において、仁海の師であった元杲が台密と交流が深かったことについて言及したが、それを考え合わせると、仁海による小野流の仁王経曼荼羅考案に安然の五大明王による作壇法が参照された可能性は大いにあり得るのである。

b、仁海本における東上配置の背景

さて、仁海本は東上、定海本は北上という相違については、その典拠である『仁王念誦儀軌』に

為<sup>レ</sup>國ノ為<sup>レ</sup>家ノ為<sup>ニ</sup>自<sup>身</sup>ノ除<sup>ク</sup>災難<sup>一</sup>者ハ、面<sup>シテ</sup>向<sup>レ</sup>北<sup>ニ</sup>坐<sup>シ</sup>、  
…中略  
…為<sup>メ</sup>求<sup>ムル</sup>面<sup>シテ</sup>向<sup>レ</sup>東<sup>ニ</sup>坐<sup>シ</sup>…

(『大正藏』十九・五一六頁・上)

とあることから、東上が增益法の、北上が息災法の曼荼羅として描かれたものであると考えられてきた。しかし、仁海本仁王経曼荼羅に關しては、以下のような記述が見受けられる。

智海記『仁王経法私・興』(天養二年(一一四五)記)

小野僧正長久年中、後朱雀院ノ御時、以<sup>テ</sup>仏師如照<sup>一</sup>所<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>囹<sup>セ</sup>之<sup>ヲ</sup>。之<sup>ハ</sup>嗟<sup>ハ</sup>糊<sup>ハ</sup>差<sup>ハ</sup>テ今師資相承之本尊也、曼荼羅<sup>ハ</sup>增益<sup>ニ</sup>被<sup>レ</sup>囹<sup>セ</sup>之<sup>ヲ</sup>。

对<sup>シテ</sup>增益本尊<sup>一</sup>修<sup>ニ</sup>息災行法<sup>一</sup>。

同書裏書

小野僧正仁…中略…口伝<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>息災之中ノ增益也、七難即滅<sup>ト</sup>者

息災也、七福即生<sup>ト</sup>者增益也、為<sup>レ</sup>表<sup>ニ</sup>此義<sup>ヲ</sup>図<sup>ニ</sup>シ增益万タ<sup>ヲ</sup>修<sup>ニ</sup>ス  
息災行法<sup>ヲ</sup>也・・・

(金沢文庫蔵・正応三年十一月劔阿書写本。奥書によれば初めに建仁三年へ一二〇三)に書写されたものの写し)

成賢(一一六二)〜一二三一) 口道教(一二〇〇)〜一二三六) 記

『遍口鈔』

私<sup>ニ</sup>問<sup>テ</sup>云ク、仁海何<sup>カ</sup>故<sup>ニ</sup>增益<sup>ニ</sup>令<sup>レ</sup>メ<sup>テ</sup>図<sup>セ</sup>候哉。答<sup>テ</sup>云ク、故<sup>ニ</sup>不<sup>ニ</sup>分明<sup>ナ</sup>ラ。曼茶羅<sup>ハ</sup>增益<sup>ノ</sup>図、法<sup>ハ</sup>息災<sup>ナリ</sup>仁海等勤<sup>ニ</sup>行<sup>ス</sup>之<sup>ヲ</sup>云云 勸修寺ナトニハ息災曼茶羅<sup>ヲ</sup>頗<sup>ル</sup>傍難<sup>スル</sup>歟。增益曼茶羅<sup>ニ</sup>テ法<sup>ヲ</sup>息災<sup>ニ</sup>修シタレハコソ。念ナシナトト申<sup>スト</sup>ソ聞<sup>クト</sup>被<sup>レル</sup>仰<sup>セ</sup>

(『大正蔵』七八・六九五頁・上)

頼瑜撰『秘鈔問答』

命<sup>シテ</sup>云ク、仁王経曼茶羅<sup>ハ</sup>小野僧正<sup>ノ</sup>始<sup>メ</sup>被<sup>レル</sup>ハ<sup>テ</sup>図<sup>ニ</sup>出<sup>セ</sup>之<sup>ヲ</sup>、增益曼

茶羅也。僧正懸<sup>ニケテ</sup>此ノ曼茶羅<sup>一ヲ</sup>息災被<sup>レル</sup>行<sup>レセ</sup>之<sup>ヲ</sup>。

(『大正藏』七九・三六九頁・上)

つまり、仁海においては、修法が息災法であつても東上の曼茶羅を用いていたのである。すなわち、仁海は増益法のために曼茶羅を東上に構成したのではない可能性が高いのだ。ここで今一度、仁王經曼茶羅の典拠である『仁王念誦儀軌』を確認すると、三章に引用した「第二建立曼茶羅軌儀」の作壇法の後に「次<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>壇上<sup>ニ</sup>面<sup>レテ</sup>向<sup>レテ</sup>東<sup>ニ</sup>坐<sup>シ</sup>」とあり、修法の行者が最初に東向きに座すことが述べられている。壇とは曼茶羅を指すが、壇というのは元々、地面に土を盛り上げて平面的に建立するもので、現在、主に知られている掛け幅の曼茶羅のように、壁に掛けて用いる形状のものを指すのではない。すなわち、純粹に作壇法に基づいて曼茶羅を作成し、掛け幅の曼茶羅に起こせば、おのずと東上になるのである。

また、仁海の師で醍醐寺上醍醐延命院に住した元杲が残したとさ

れる仁王経曼荼羅がある。『覚禅鈔』卷二七の「仁王経下」「曼荼羅異説」において、「元杲僧図」として掲載されるものである（図7参照）。これは五仏を配した曼荼羅であるが、こちらにも東上に描かれている。さらに、これと良く似たものが石山寺校倉聖教内に残っており「五忍曼荼羅歟」と表記されている<sup>\*48</sup>。（図8参照）そして、この図に付された識語には

此ノ本者是レ任**嗟糊差**也、根本ハ者在ニ<sup>三</sup>三宝院経蔵ニ、平治元年四月日於<sup>ニヒテ</sup>勝胝院ニ然海闍梨房、拜ニ見<sup>スルニ</sup>此**嗟糊差**一ヲ、賢信問<sup>ヒテ</sup>云ク**嗟糊差**ノ本末如何、彼ノ闍梨云ク、於<sup>ニヒテ</sup>延命院天井ニ然海自<sup>ラ</sup>見<sup>ル</sup>也（『覚禅鈔』・『大正図像』十二・別紙一一）

とあり、これが任曼荼羅つまり仁王経曼荼羅の一種であることがわかる。また、この図の原本が元杲の住した延命院の天井画であったことを窺うことができる。さらには、この天井画を図式化したもの

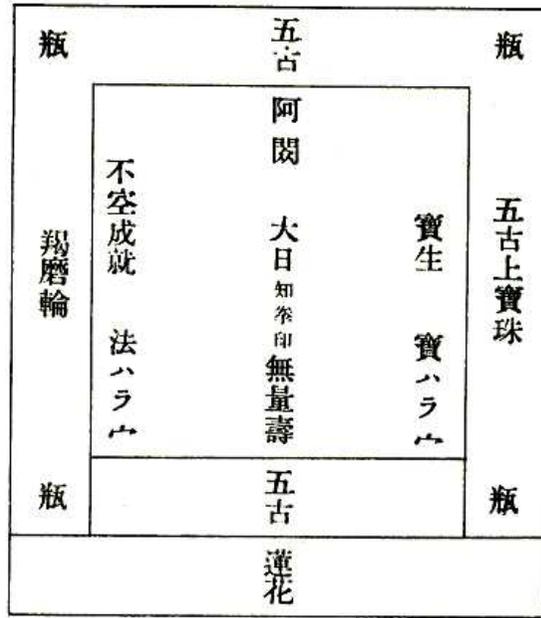
と考えられる図を金沢文庫蔵書中の「仁王経法 私・興<sup>\*49</sup>」に見ることが出来る。これには「天井ノ嵯糊差」と表記されており（図9参照）、この図の説明には「上醍醐ノ僧坊ノ天井ノ上ヨリ尋ニ求ム之<sup>一</sup>」とある。すなわち、本図は延命院の天井図を写し取ったものであることが解る。さらに延命院天井図は、先にあげた「元杲僧図」や「五忍曼茶羅」と酷似しており、これらが同じ系統の仁王経系曼茶羅であることが理解できる。さらに、この延命院天井図も東上に配置されている。このように、師の元杲が残した「元杲僧図」や「延命院天井図」が東上の曼茶羅であったことは仁海が仁王経曼茶羅を考案するにあたり、大いに影響したものと考えられる。すなわち、仁海は増益法のために曼茶羅を東上としたのではなく、忠実に『仁王念誦儀軌』の作壇法を再現し、或いは師である元杲の残した「元杲僧図」や醍醐寺延命院の天井画などを参考に構成したために東上となった。しかし、後世の人々が『仁王念誦儀軌』の「為<sup>メニ</sup>求<sup>ニムルハ</sup>増益<sup>一</sup>面<sup>レシテ</sup>向<sup>レヒテ</sup>東<sup>ニ</sup>坐<sup>シ</sup>」という記述によつて、それを増益曼茶羅と

解釈したと考えるべきであろう。さらに、ここで紹介した「元杲僧  
図」「延命院天井図」「五忍曼荼羅」といった曼荼羅は、三章に安  
然の五大明王壇に近似するとしてあげた『西曼荼羅集』所収、円仁  
請来本「四印曼荼羅<sup>\*50</sup>」の配置とも似ている。さらに、「元杲僧図」  
「延命院天井図」「五忍曼荼羅」は全て五智如来を中心とした配置  
であるが、同じく三章において紹介した『覚禅鈔』に言及される円  
珍請来と伝わる仁王経曼荼羅にも五智如来が配当される旨が記され  
ていた。なお、「五忍曼荼羅」には如来を鳥獣座に描くことが表記  
されている。しかし、東密で使用される「現図曼荼羅」では如来を  
鳥獣座に表さない。それに対し、円珍請来の「五部心観」等、天台  
入唐僧が持ち帰った金剛界の古様には鳥獣座が描かれるのである<sup>\*51</sup>。  
このようなことを考え合わせると、元杲の残した「元杲僧図」や  
延命院の天井画には台密の影響を見ることができるといふことにな  
る。

以上のように、仁海本曼荼羅考案以前に存在していたと考えられ

る、醍醐寺周辺の仁王経曼荼羅古様の流れを見ていくと、仁海の曼荼羅には台密の影響がある可能性が高いということになる。

元杲僧圖<sup>上醍醐峯僧房</sup>  
 求出云々



降三世  
 軍荼利  
 不動  
 大威徳  
 金剛藥叉

図7 「元杲僧圖<sup>\*52</sup>」

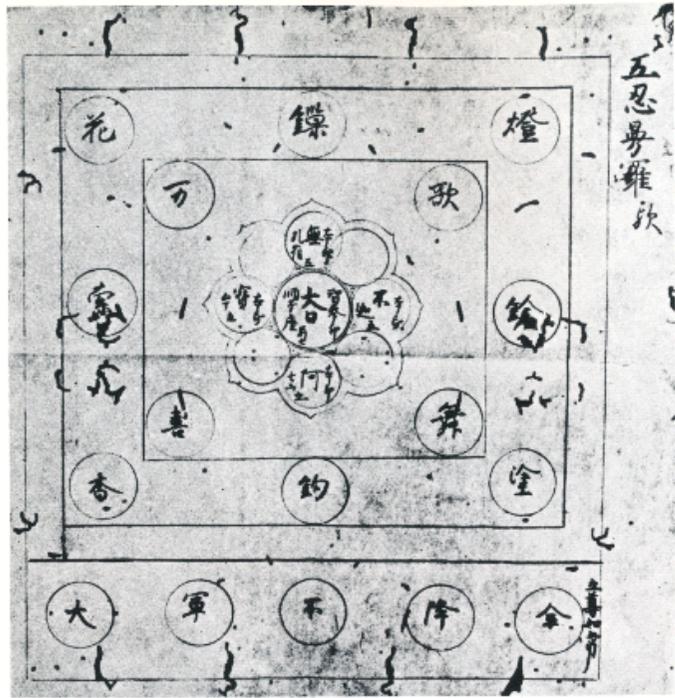


図8 「五忍曼茶羅」 \*53

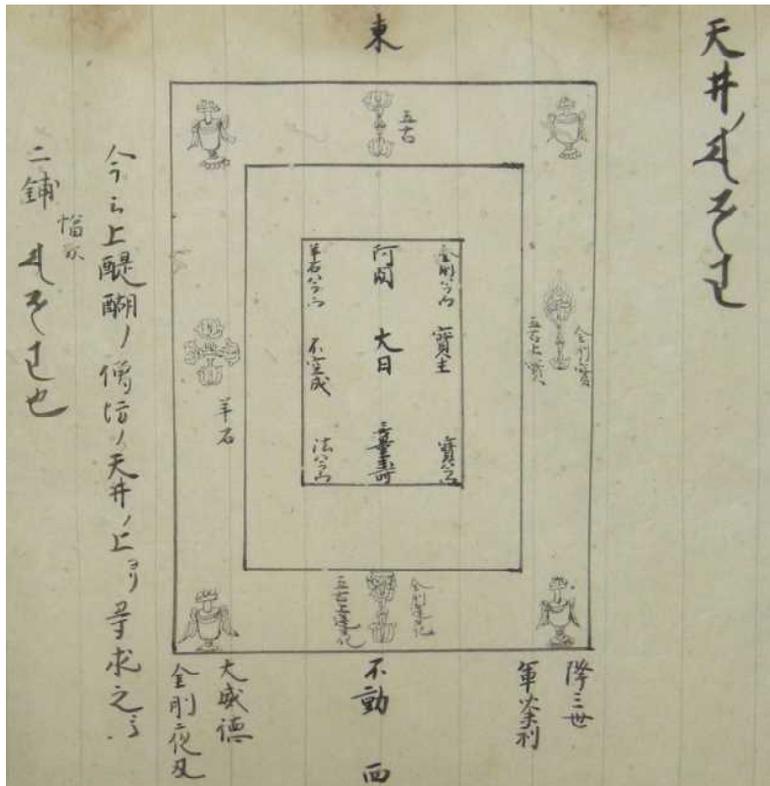


図9 「延命院天井図」 \*54

c、仁海が金剛利菩薩を鉤形に表した背景

本論三章や本項冒頭において度々触れたが、仁海本に描かれている金剛利菩薩の三昧耶形は通常の劍形ではなく鉤形である。これについては、仁海以降の人師達によって様々な議論がなされ、仁海が「劍」を「鉤」と読み間違えたのではないかという様な指摘もなされてきている。後世の人師による議論は後に詳述するが、この相異の原因は本当に仁海が字を読み誤ったためなのであるか。仁海は東密において、小野流の流祖として、また、請雨法を生涯で九度修し全てに靈驗あつて、雨僧正とまで称された一大事相家である。果たして、その仁海が字を読み間違えたまま、曼荼羅を相承するであろうか、甚だ疑問である。しかし、どの儀軌次第においても金剛利菩薩を鉤形に表す例を見出すことができないのが現状である。

そこで、仁海が金剛利菩薩を鉤形に表した理由について、考察を試みたい<sup>\*55</sup>。さて、高野山金剛三昧院本の仁海著『敦造紙<sup>\*56</sup>』巻下には、最後の部分に尊格の羅列がある<sup>\*57</sup>。羅列するだけでは理解する

のに困難であるので、意味を取るために下線と□を付したものが以下である。

阿弥陀阿闍[降]天鼓寶生尊[軍]南大日  
北金剛界北五大尊[不]開敷不空成就[金]  
寶幢無量寿[大]寶幢開敷 ……続く

一見何を意味するか難解であるが、「五大尊」という用語と□で囲んだ文字を中心に整理すると以下のようにまとめられる。

大日 ————— 不動  
阿闍[金] 天鼓雷音[胎] ————— 降三世  
宝生如来[金] ————— 軍荼利  
不空成就[金] 開敷華王[胎] ————— 金剛夜叉  
無量寿(金の阿弥陀か) 宝幢[胎] ————— 大威徳

(金剛界・胎藏) 金剛界・胎藏

すなわち、五大明王を金胎兩部の五仏に配当しようとしたものと考えられる。仁王經曼荼羅には金剛界曼荼羅の影響が強いことは三章において既に指摘したが、これによれば、仁海は五大明王に金剛界のみならず胎藏の要素をも見ていたことが窺えるのだ。

つまり、仁海が五大明王を中心とする仁王經曼荼羅を考案する際に、胎藏の要素を含む可能性が否めないということである。そこで、注目されるのが、胎藏曼荼羅に描かれ金剛利菩薩と同体の菩薩とされる文殊菩薩である。両者の関係は『仁王念誦儀軌』にも「解<sub>シテ</sub>曰言<sub>ク</sub>金剛利<sub>トハ</sub>者。如<sub>ニク</sub>彼ノ經<sub>ニ云フガ</sub>文殊師利菩薩也。\*58」と同体が説かれており、さらに本論第三章において文殊菩薩の印契の中に鉤印があることを指摘した。しかも、文殊菩薩の鉤印は東密ではほとんど用いられず、台密を中心に流布していたことは前述した通りであり、文殊菩薩の鉤印が説かれている『大日經』「密院品」は円珍請來の

「胎藏図像」の典拠となった部分で、主に台密で重要視されていたのである<sup>\*59</sup>。

以上、本項では a、b、c として考察してきた。これらを、改めて整理すると以下のようにまとめられる。

・仁海考案の仁王経曼荼羅は五大明王を中心に配置されているが、五大明王を中心とする仁王経系の曼荼羅は先に安然によって言及されており、これを仁海が参照した可能性が高い。

・当時、仁海周辺に存在していたと考えられる仁海以前の仁王経曼荼羅の古様に台密の影響が見られる。

・仁海は五大明王に金剛界のみならず胎藏の要素をも見出していた。

・円珍請来の胎藏図像が準拠する『大日経』「密印品」に文殊菩薩の印契を鉤形に説く箇所が見出せる。

・この文殊の鉤形の印契がどちらかと言えば台密において認識されていた。

このような内容を総じて考え合わせると、甚だ推測の域を出ないものの、仁海が広沢流との差別化を図り、新しい曼荼羅を考案した際に、安然によって説かれる五大明王を中心とした曼荼羅や、台密で用いられていた『大日経』「密印品」に説かれる鉤形の文殊印に示唆を得て、五菩薩ではなく五仏を中心に配置し、通常、剣に表すべき金剛利菩薩を鉤に表して、一種の独自性を発揮させようとした可能性を考えることができるのではなからうか。

## 二 定海本曼荼羅考案の背景

さて、仁海本曼荼羅が東上であるのは増益法のためではなく、息災法を行う際も東上の曼荼羅を使用していたことは先に触れた通りである。では、なぜ定海は仁王経曼荼羅を北上の息災曼荼羅に改定したのであるろうか。

定海と同時期の広沢流覚印は『事相料簡』において、

次<sup>テ</sup>内院絵<sup>ニク</sup>四菩薩之三形<sup>一ヲ</sup>之中利菩薩位<sup>ヲ</sup>図<sup>レスハ</sup>鉤<sup>ニ</sup>甚<sup>ダ</sup>謬<sup>リ</sup>也。以<sup>テ</sup>知<sup>ヌ</sup>不<sup>レ</sup>弁<sup>ニゼ</sup>鉤劍之相濫<sup>一ヲ</sup>未<sup>ル</sup>ダ<sup>レ</sup>達<sup>サ</sup>人師ノ所<sup>レ</sup>為<sup>ス</sup>歟。

(『大正蔵』七八・二二〇頁・下)

と、金剛利菩薩三昧耶形が通常、劍であるのに仁海本では鉤になっているのは、仁海が劍(釵)を鉤と読み誤って製作したためだと指摘している。また、定海や覚印より、百年程後の文献ではあるが、成賢(醍醐三宝院流)口道教記『遍口鈔』に興味深い一文がある。

根本<sup>ハ</sup>仁海僧正<sup>ニ</sup>出<sup>ス</sup>之<sup>一ヲ</sup>。增益曼荼羅是<sup>レ</sup>也。仏師如照<sup>ニ</sup>出<sup>サセ</sup>之<sup>一ヲ</sup>、件<sup>ノ</sup>曼荼羅<sup>ニ</sup>利菩薩ノ三摩耶形<sup>ヲ</sup>令<sup>レ</sup>ム<sup>ニ</sup>。仍<sup>チ</sup>覚印阿闍梨難<sup>レ</sup>之<sup>一ヲ</sup>云<sup>ク</sup>。鉤劍ノ字<sup>ヲ</sup>不<sup>ル</sup>弁<sup>セ</sup>歟云云。此ノ凶様凡<sup>ソ</sup>不<sup>ニ</sup>心得<sup>一</sup>。頗<sup>ル</sup>必<sup>ス</sup>定<sup>ム</sup>テ謬<sup>リ</sup>歟。而<sup>シテ</sup>前ノ大僧正定海。以<sup>ニテ</sup>越前已講<sup>一ヲ</sup>令<sup>ニ</sup>息災<sup>ニ</sup>直<sup>一サレ</sup>之<sup>一ヲ</sup>。

(『大正蔵』七八・六九四頁・下)

すなわち、定海は覚印の批判を受けて仁海の曼荼羅を息災曼荼羅に描き直したと言うのである。すなわち、定海は小野流の僧でありながら、広沢流覚印の指摘を受け入れたということになる。

また、中野玄三氏は醍醐寺には「弘法大師筆様」が伝来するなど、仁王経法を得意としていたことなどを踏まえて、「かつて大師御筆様の正本を伝えていた誇り高き醍醐寺においては、十一世紀になつて小野曼荼羅寺の仁海が不動明王を中心とする新しい増益曼荼羅としての仁王経曼荼羅を創作したとき、それを息災曼荼羅に改めて、醍醐寺流の仁王経曼荼羅を作成した<sup>\*60</sup>」と推測されているが、後に詳述するように、同じ小野流であつてもそれぞれの寺流の伝統を相伝しようとする動きがあつたことを考えると、氏の指摘するような事情も大きく影響し、定海は広沢流覚印の指摘を受け入れたと考えることができるであらう。

三 後世の人師による仁海本への言及

さて、定海考案の息災曼荼羅が生まれる切っ掛けとなった覚印の批判であったが、それを契機とするように、小野流の人々による仁海本仁王経曼荼羅に関する記述が見られるようになる。そして、覚印の批判に激しく反発した者もいた。そこで、以下においては小野方の反論を見ていきたい。憲深（一一九二〜一二六三へ小野幸心流）撰『幸心鈔』には以下のようにある。

師云ク、此ノ曼荼羅ノ利菩薩ノ三昧形ニ小野僧正ハ被<sub>レ</sub>ル凶<sub>レ</sub>鉤ヲ。而<sub>シテ</sub>仁和寺覚印阿闍梨難<sub>ジテ</sub>云ク、僧正ノ鉤劍ヲ不<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>弁<sub>ゼ</sub>歟云云 師云ク、文殊ノ三昧耶形ニ用<sub>レ</sub>フ鉤ヲ事頗<sub>ル</sub>多ク所<sub>レ</sub>見歟。間（即<sub>チ</sub>）胎蔵文殊院ニ用<sub>レ</sub>フ鉤ヲ見<sub>ル</sub>哉。然<sub>ラハ</sub>者覚印ノ短才難<sub>ニズル</sub>先徳<sub>一ヲ</sub>之条。

（『大正蔵』七八・七三六頁・上）

憲深によれば、金剛利菩薩と同体の文殊菩薩には三昧耶形に鉤を用いることが多くあり、胎藏文殊院には鉤形が描かれる（光網菩薩・召請童子を指すか）と言う。つまり、金剛利菩薩と同体の文殊菩薩が鉤形と関係するのであるから、金剛利を鉤に表したのであり、読み誤りではないと反論しているのだ<sup>\*61</sup>。さらに、憲深より十八契印口決を受けた頼瑜（小野中性院流）も『秘鈔問答』において以下のように言う。

仁王經曼荼羅ハ小野僧正始<sup>メテ</sup>被<sup>メ</sup>三<sup>ル</sup>凶<sup>ニ</sup>出<sup>セ</sup>之<sup>ヲ</sup>。增益曼荼羅也。：  
中略：此ノ曼荼羅ニ利菩薩三形ヲ被<sup>レ</sup>レ<sup>ル</sup>ニ凶<sup>セ</sup>、鉤<sup>ナル</sup>事ハ恐<sup>レ</sup>ナガ<sup>ラ</sup>失<sup>ナ</sup>錯<sup>ナル</sup>。  
歟。仁和寺覚印阿闍梨<sup>平等房法印永嚴親弟也</sup>謗<sup>リテ</sup>云ク、不<sup>レ</sup>弁<sup>ニ</sup>鉤<sup>ニ</sup>。\*劍之両字一之  
人所<sup>レ</sup>凶<sup>スル</sup>歟。：中略：故<sup>ニ</sup>朗澄律師云ク、台藏文珠院ノ文珠印ハ  
作<sup>ニ</sup>ス\*鉤形一ヲ也習<sup>レ</sup>フナ<sup>リ</sup>之<sup>ニ</sup>。云ク釵形是<sup>レ</sup>一伝也。鉤<sup>モ</sup>是<sup>レ</sup>文珠ノ三昧  
耶形也。仍<sup>テ</sup>作<sup>ス</sup>ニ\*鉤形一ヲ無<sup>ニ</sup>シ其ノ難<sup>一</sup>。而<sup>ト</sup>モ覚印阿闍梨如<sup>レ</sup>ク此ノ難<sup>スル</sup>  
也。頗<sup>ル</sup>以<sup>テ</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>カ<sup>ラ</sup>然<sup>ル</sup>矣。略出経ニ云ク羯磨会利菩薩由緒金対<sup>レ</sup>シ<sup>テ</sup>

蔵ニ鉤契ナルカ 故ニ云云

(『大正蔵』七九・三六九頁

・上)  
\*62

頼瑜は朗澄（一一三一〜一二〇八〈小野流石山寺流人師方〉）云くとして、文殊の三昧形が剣であるのは一説で、胎蔵文珠院の文殊印は鉤形であり、三昧耶形も鉤形を取ることがあるから、それに習ったのだとしている。なお、『略出経』とは通常『金剛頂瑜伽中略出念誦経』を指す。現在、四巻本が『大正蔵経』一八巻に収録されており、他に三本存在する六巻本も翻刻されているが\*63、頼瑜が示している内容を見出すことはできなかつた。しかし、朗澄が説いた胎蔵文珠院の文殊印には前述した『大日経』第四「密印品」が該当すると考えられる。頼瑜は、鉤形を作る印が文殊菩薩印とされていることで、仁海本曼荼羅の鉤形の典拠を『大日経』に見出しているのである。さらには、『大日経』のみならず、『金剛頂経』の一種である『略出経』にも根拠があるとしているのだ。

なお、こういった内容を仁海以前の文献に見出すことはできない。そのため、これらの記述は一見、後世の人師達が仁海本の正当性を主張するため、後に思想的裏付けを行ったものと考えられることもできる。しかし、果たしてそうであるだろうか。本論の三章から四章にかけての考察を踏まえれば、憲深や頼瑜の説くような内容が必ずしも後付ではなく、以前より口伝などの形態で伝わっており、覚印の批判を契機に表に現れた可能性を考えることも出来るであろう。

また、先に紹介した金沢文庫蔵『仁王経法 私・興』に「為<sub>レ</sub>表<sub>ニ</sub>此<sub>一</sub>義<sub>ヲ</sub>面<sub>ニ</sub>増<sub>シ</sub>益<sub>ヲ</sub>万<sub>タ</sub>ニ修<sub>ス</sub>息<sub>災</sub>行<sub>法</sub>一<sub>也</sub>」と『遍口鈔』に「勸修寺ナトニハ息災曼茶羅<sub>ヲ</sub>頗<sub>ル</sub>傍<sub>難</sub>ス<sub>ル</sub>敷。増益曼茶羅<sub>ニ</sub>法<sub>ヲ</sub>息災<sub>ニ</sub>修<sub>シ</sub>タレハコソ。念ナシナトト申<sub>スト</sub>ソ聞<sub>クト</sub>被<sub>レル</sub>仰<sub>セ</sub>」とあり、この頃、既に仁海本が増益曼茶羅と解されていたものの、醍醐寺の定海が息災曼茶羅を考案した後も、勸修寺では仁海本を息災法に使用していた様子が窺えるのである。すなわち、勸修寺は仁海の伝統をかたくなに守り、醍醐寺はそれに対抗するように新しい定海本曼茶羅を使用した様子

が見えて来るのだ。

また、『遍口鈔』や『秘鈔問答』にはこれらの記述に付随する興味深い逸話が残されている。

成賢へ醍醐三宝院流へ口道教へ醍醐三宝院流へ記『遍口鈔』

而シテ前ノ大僧正定海。以ニテ越前已講ヲ令ニシム息災凶ニ直サレ之ヲ。件ノ已講彼ノ紙形ヲ持テ寛信法務ノ許ニ行キテ向テ云ク。醍醐大僧正コソ仁王経曼茶羅令メト凶セ候へト申ケレハ不審也。彼ヲ拝見セハヤト法務被レ申セケレハ。此ニ候トテ紙形ヲ取リ出シ令ニム拝見セ。其ノ後帰ニリテ醍醐之住房ニ、夢想ニ、当寺公人等来タル。醍醐ノアサマニ成ル者也トテ破却ス。已講ヲ深キ砂河ニ立ト見テ打チ驚ク。以後所勞付ヘテ無ク程逝去ス云云 偏ニ清滝権現之御計御治罰之由ト、時ノ人人云ヒケリ。件ノ曼茶羅凶槍シ、以後以ニテ彼ノ息災曼茶羅ヲ為ニス本尊ト也。

(『大正蔵』七八・六九四頁・下く六九五頁・上)

頼瑜(小野中性院流)撰『秘鈔問答』

又命<sup>シテ</sup>云ク。大僧正被<sup>レル</sup>凶<sup>セ</sup>之<sup>ノ</sup>時。以<sup>ニテ</sup>珍海已講<sup>ヲ</sup>令<sup>レム</sup>凶<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>。而<sup>シテ</sup>珍海以<sup>ニテ</sup>草本<sup>ヲ</sup>令<sup>レム</sup>見<sup>ニセ</sup>寛信法務<sup>ニ</sup>。他人夢歟、分明不<sup>レ</sup>覺<sup>ラ</sup>語<sup>ル</sup>。仍<sup>チ</sup>珍海感<sup>ニ</sup>惡夢<sup>ト</sup>。謂<sup>ク</sup>衆多兵士来<sup>タリテ</sup>擲<sup>ニ</sup>珍海<sup>ヲ</sup>擲<sup>ニ</sup>没<sup>ス</sup>深<sup>キ</sup>砂河<sup>ニ</sup>。則<sup>チ</sup>自<sup>リ</sup>其<sup>ノ</sup>時<sup>ニ</sup>受<sup>レ</sup>病<sup>ヲ</sup>不<sup>レ</sup>幾<sup>カラ</sup>逝去<sup>ス</sup>云云。是<sup>レ</sup>則<sup>チ</sup>清滝ノ神罰也云云

(『大正蔵』七八・三六九頁・上ノ中)

両書ともに「定海が珍海（一〇九一―一一五二）に息災曼荼羅の作  
図を依頼した際、珍海は仁海本と定海本の違いに疑問を抱き勸修寺  
の寛信（一〇八四―一一五三）に相談に行った。そうして、醍醐寺  
に帰った珍海は、醍醐寺の恥さらしと罵倒され自分が砂の川に沈め  
られるといった夢を見た。その後、夢が原因で程なくして亡くなっ  
てしまった」といった夢を見たような物語が語られている。そして、これは  
醍醐の清滝権現の神罰であると言及。真言密教における流派の  
系統を大別した場合、小野流と広沢流という二流に分けることがで  
きるが、醍醐寺流と観修寺流は両者共に小野流の系統に属する流派

である。つまり、たとえ同じ小野流系統の寺院であっても醍醐寺と観修寺という流派間において、その流派内のことを他言するようなことは言語道断であり、固く拒んでいた様子が窺え、定海、珍海の生きた時代には、より細かい流派意識がかなり強まっていた様子を窺うことができるのである。

## 小結

以上、三章一節三項および本項において仁王経曼荼羅の成立と相伝の経緯を論じた。東密において五大明王を中心に三重構成の曼荼羅を考案したのは仁海である。しかし、それ以前に台密の安然によつて五大明王を一壇に配することが『仁王念誦儀軌』に准じて説かれており、その他の要素に関して台密の影響が強い可能性が高いことを指摘した。また、仁海本曼荼羅が東上であるのは、仁海自身は『仁王念誦儀軌』の作壇法や「元杲僧図」などを参考に曼荼羅

を東上に構成したのであって、増益曼荼羅を製作したわけではなかったことを理解することができた。仁海がなぜ金剛利菩薩を鉤形に表したのかということについて、明確に回答するのは困難であるものの、仁海当時存在していた仁王経曼荼羅の古様や『大日経』の記述などにその根拠の可能性を見出すことはできる。また、仁海が金剛利菩薩を鉤としたことについては、後世、広沢流から誤りである指摘され、また、小野流内でも誤りと認める者とそうでない者があつた。そういった論議の中で、醍醐寺流独特の曼荼羅を造りたいという欲求も相俟って登場したのが、北上で金剛利菩薩の三昧耶形を剣に改めた定海本仁王経曼荼羅であると考えられる。そして、広沢方の指摘に反論した人師達からは、仁海本の思想的根拠と考えられる内容を説き、正当性を主張しようとするような動きが起こった。特に頼瑜などが、仁海本曼荼羅の根拠を密教の根本思想である『大日経』や金剛界の思想に見出したことは注目に値する。これは、一見、後代の人々によって裏付けられた内容のように見えるものの、

五大明王に胎蔵の要素を見ていた仁海が、仁王経曼荼羅に胎蔵思想を混入したのであれば、頼瑜などが説く内容は必ずしも跡付けとして片付けられるべきものではないであろう。

さらに、観修寺では仁海本を用い続け、醍醐寺では広沢方の批判を受け入れるように新しい定海本の曼荼羅を用いたことは、それぞれの流派間で、特に事相面での独自性を主張し、守ろうとした様子を如実に窺うことができる興味深い事例である。

## 第二節 東密で成立した両部而二不二思想における台密の影響

さて、本章一節においては、東密の図像や事相を中心に、台密の影響が見られるものについて論じた。その結果、台密の事相がかなりの割合で東密にも伝っており、それによって始め台密で発展した事相に東密的な解釈が加えられていった経緯を何例か確認すること

が出来た。そこで、本節では東密における両部而二不二の思想と台密における思想の関連を考えていきたい。

### 一項 東密済邊の両部即一思想と台密の言説

三章二節一項においては、台密文献に見られる両部即一の思想について考察した。そこで、本項では、三章に紹介したような台密の両部即一の思想が東密の両部而二不二思想とどのように関わっているのかということについて論じていきたい。

さて、両部不二思想は金剛界と胎藏の両部が二つでありながら実には一体であり、金胎理智は一法の上の二面であるとする東密においてその教学の根幹を担うとも言える思想の一つであり、台密においては金剛界と胎藏という両部の外に蘇悉地を立て、両部を二而門、蘇悉地を不二門とするのに対し、東密では両部の外には別立せず、金胎の両部は二而にして、しかも不二とする立場を取ることとは前述

した通りである。三章にまとめたように、両部不二の思想に関する議論は空海ないし、空海入唐前の中国における成立や、覺鑱における成立を論ずるものが中心である。そこで、今一度、東密における両部而二不二説の成立時期とその内容について考察し、台密との関係性を指摘したい。

#### 一 空海・覺鑱の両部思想概観

さて、両部不二に関する議論については三章において紹介したので、再度、列挙はしないが、堀内寛仁氏が八四もの証文をあげた通り<sup>\*64</sup>、確かに空海の著作には、両部を並記すると見受けられる文言が多々見受けられる。しかし、これらの項目を検証すると、その中に両部不二ないし金胎不二という用語を見いだすことは叶わない。また、それらの対句についても、両部を共に重要視する空海の姿勢を読み取ることにはできるものの、必ずしも両部不二と捉えられるか

については疑問が残る。ここに、堀内氏の挙げた八四項目全てを考察することは叶わないが、例を示せば、

金剛界及ヒ大悲胎藏ニ兩部ノ大教ハ者諸仏ノ秘藏即身成仏之路也。

(『広付法伝』卷二・『定弘全』一・一一一頁)

以ニテ去シ延曆二十三年一ヲ入ニル彼ノ大唐一ニ。奉ニ請シテ大悲胎藏及ヒ金剛海会ノ兩部大曼荼羅法、並ヒニ一百余部ノ金剛乘一ヲ。平ラカニ帰ニヘレリ本朝一ニ。  
(『性靈集』・『定弘全』八・一七七頁)

などである。こういった資料からは、真言密教においていかに金胎兩部が重要であるかという主張は見いだせるが、兩部不二の典拠とは捉え難い。

なお、理即智・智即理という理論は認められる、例えば以下である

諸ノ頭教ノ中<sup>ニハ</sup>以<sup>ニテ</sup>四大等<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニシ</sup>非情<sup>一ト</sup>。密教<sup>ニハ</sup>則<sup>チ</sup>説<sup>レキテ</sup>此ヲ為<sup>ニス</sup>如來ノ三摩耶身<sup>一ト</sup>。四大等<sup>ハ</sup>不<sup>レ</sup>離<sup>ニレ</sup>心大<sup>一ヲ</sup>。心色雖<sup>レモ</sup>異<sup>ルト</sup>其ノ性<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>同<sup>ナリ</sup>。色即心心即色。無障無礙<sup>ナリ</sup>。智即境境即智。智即理理即智。無礙自在<sup>ナリ</sup>。

（『即身義』・『大正藏』七七・三八二頁・下）

しかし、これは六大法界体性所成身について理智は平等無碍自在であるとする箇所であり、必ずしも両部と関連づけて考えられるとは言い切れない。また、以下のように二而無二という用語はみられる。

又云ク。衆生即涅槃<sup>ナリ</sup>不<sup>ニルカ</sup>更<sup>ニ</sup>滅<sup>一セ</sup>故<sup>ニ</sup>等也。此ノ中ノ二義<sup>ト</sup>与<sup>ニ</sup>真如ノ二義<sup>ト</sup>相配<sup>シテ</sup>可<sup>レシ</sup>知<sup>ル</sup>。此<sup>レ</sup>即真俗双融<sup>シテ</sup>二而無二<sup>ナリ</sup>。

（『十住心論』卷九・『大正藏』七七・三五四頁・上）

しかし、これも、真俗について二而無二というのであつて、両部との関係を明言することは難しい。

言うまでもないが、右記の通り『広付法伝』や『性靈集』に収録される書簡などからは、空海が唐において金胎両部の大法を相承されたことがわかる。また、空海におけるどの著作からも共通して金胎両部を重要視する姿勢は窺える。しかし、三章にて紹介した宮坂宥勝氏や橘信雄氏の論において考察されているように、空海の著作において両部不二を明言する箇所を見いだすことは難しいと言えるであろう<sup>\*65</sup>。また、『秘藏記』には、

胎藏者<sup>トハ</sup>理也。金剛者<sup>トハ</sup>智也。 (『定弘全』五・一二五頁)

ないし

阿字<sup>トハ</sup>者毘盧舍那理法身ノ種子、鑊字<sup>トハ</sup>者智法身ノ種子<sup>ナリ</sup>。理智<sup>ハ</sup>不<sup>ニ</sup>相離<sup>レ</sup>。理<sup>ハ</sup>起<sup>ニシ</sup>智用<sup>ヲ</sup>智<sup>ハ</sup>起<sup>ニス</sup>大悲<sup>ヲ</sup>。大悲<sup>ヲ</sup>喩<sup>レフ</sup>水<sup>ニ</sup>。鑊字<sup>ハ</sup>者水輪ノ種子<sup>ナリ</sup>。偈<sup>テ</sup>為<sup>ニス</sup>智法身ノ種子<sup>ト</sup>。

とあつて、両部が不二即一であるとは明言されていないものの、胎蔵・金剛を理・智に配することが明言され理智が相離れないとする両部而二不二に近い思想を読み取ることができるといえる。なお、『秘蔵記』は長らく空海の撰述として流布していたが、近代になつて、空海の撰述としては疑念が持たれるようになった。しかし、安然の『大日経供養持誦不同<sup>\*66</sup>』には『秘蔵記』と明示して引用されており、高山寺聖教類第四部（一一二函）十三蔵の『秘蔵記』に「延喜十年（九一〇）」の奥書があることから、空海入寂後の、九世紀末〜十世紀前半頃の成立であると推測できる。すなわち、空海において『秘蔵記』に示されるような思想内容が確立されていたとは考えられない。そして、『秘蔵記』のこういった記述を受けて覚鑿は以下のように言う。

問フ若シ依ニテ秘藏記一ニ云ニハハ体用能所ノ義一ヲ胎ハ勝金ハ劣ナル乎。答フ可レシ有ニル  
二意一。謂ク依ニラハ円融一往ノ義ニ可レシ云レフ而カ。両部互ニ為ニルカ主伴一ト故ニ。  
若シ依ニラハ深秘理実意一不レ可レカラ而カ。二界等クシテ無ニキカ優劣一ト故ニ。依ニルカ  
体用等ノ義一ニ故ニ、且ク云フ胎勝一ト。依ニルカ因果等ノ義一ニ故ニ、且ク云フ金  
優一。理智不二・因果即一等ノ故ニ、云フ無優劣一ト也。

問フ深秘ノ意如何。答フ秘藏記ノ中ニ云レフカ無ニシト優劣一ト故ニ。若シ言ニハハ相  
離一ト者、可レシ有ニルニ法一。所以ニ可レシ論ニス優劣一ト。既ニ云フ不相離一ト応レシ  
知ル一法也。何ニ因リテ分ニクシ浅深一ヲ。不相離一トハ者、不二即一ノ義、平  
等無別ノ意ナルカ故ニ。

(『興全』上・一〇七頁)

ここで、覺鑿は「不離相」という語を不二即一を指すと解釈して  
ることから、橘氏の論ずる通り覺鑿はこれらの文を空海の両部不二  
思想として読み取った可能性は高い。また右記のように、覺鑿の時  
点では両部不二思想がほぼ確立していたと見受けられ、両部不二と  
いう用語も随所に確認することができ<sup>\*67</sup>。

以上、先行研究を参照しながら東密における両部而二不二の思想について概観したが、これらの研究を鑑みれば「両部不二」という思想は空海の入定以降、段階的に発展し、覚鑿の頃に確立していった様子が窺えるのである。

## 二 円珍の両部即一と済暹の引用

さて、度々触れているが、最澄・空海以降の日本密教を概観すれば、台密においては円仁・円珍・安然といった学僧が華々しく活躍する一方で、東密からは同等の論戦を張れる学僧が中々、排出されなかつた現実があると考えられている。そういう意味で、済暹（一〇二五く一一一五）は東密教学の回復に真剣に取り組んだ人物の一人と言える。また、済暹がその著作において随所に台密、特に安然の文言を引用していることは堀内規之氏などによって既に指摘される<sup>\*68</sup>ところであり、近年、特に教主義や仏身論の問題については、田

戸大智氏や大谷欣裕氏によっても考察が進んでいる<sup>\*69</sup>。濟暹は覺鑿が十三才で仁和寺に入寺した頃に同寺に居たと考えられ、少なくとも七・八年は同じ仁和寺に所属していたと考えられる<sup>\*70</sup>。また、覺鑿は必ずしも濟暹の説と明記しなくとも、濟暹の学説に影響を受けていたと考えられることについても既に指摘がある<sup>\*71</sup>。そこで、覺鑿以前の東密における両部不二思想を濟暹の記述より窺いたい。濟暹は『胎金秘要鈔』において以下のように言う。

『胎金秘要鈔』「中台八葉觀行玄義口決」

又珍和尚云ク。当レニシ知ル。兩部ハ雖レモ殊ナリト。其ノ体ハ即一ナリ。故ニ知ヌ、妙法即チ是レ蓮華ナリ、蓮華即チ是レ妙法無二無別ナリト。実ニ心ニ有ルカ二名一故ニ。且ク標ニス妙法蓮華一ヲ。一ハ謂フ干哩駄一ト。二ハ謂フ質多一ト。八弁心蓮是ヲ名ニツケ干哩駄一ト、淨妙月輪是ヲ名ニク質多一ト。心蓮頭ルル時、即チ於ニヒテ自心一ニ現ニス胎藏界一ヲ。心月現スル時、即チ於ニヒテ自心一ニ、現ニス金剛界一ヲ。如レク是ノ心ハ遍ニシ一切処一ニ、普ク作ニス依正一ヲ。広ク施ニス仏

事<sup>一</sup>ヲ。云云 今私<sup>ニ</sup>云ク、胎藏界ハ者是<sup>レ</sup>本覺性得之仏性ノ義也。金剛界是<sup>レ</sup>始覺修成之仏果ノ義也。此始覺ノ仏果遂<sup>ニ</sup>歸<sup>ニ</sup>撰<sup>スルカ</sup>本覺理性<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>、彼<sup>レ</sup>此<sup>レ</sup>二界ハ即<sup>チ</sup>無二無別ノ義也。

(『続真全』二四・一三頁・上)

ここでは、理智不二ないし兩部不二という用語さえないものの、金剛界と胎藏の二界が無二無別であることを明言しており、覺鑊以前の兩部理解としては不二の思想にかなり近づいているということができる。覺鑊の兩部不二思想に先行して濟暹が兩部の無二無別を言っており、覺鑊が濟暹に大きく影響を受けたことを考えると、濟暹の兩部無二無別こそが、兩部不二思想の源流であると考えられる。そして、ここで特に注目したいのが、濟暹は兩部無二無別の教証として台密の説を引用しているということである。その台密の説というのが、三章二節にて引用した、円珍仮託の『講演法華儀』である。しかも、これを引用する際に濟暹は「珍和尚云ク」と円珍撰として

扱っており、濟暹の頃には本書が円珍の撰述として存在していたことが確認できる。引用箇所は、『妙法蓮華經』という経題を密教的立場から解釈したものであるが、妙法を金剛界の月輪に蓮華を胎蔵八葉蓮華に配当した上で、両部は異なるとは言っても、その体は即一であるとし、その理論から『妙法蓮華經』において「妙法即蓮華無二無別」なることを明かしている部分である。すなわち、濟暹による両部無二無別の思想は、この『講演法華儀』における「両部ハ雖<sup>レモ</sup>殊<sup>ナリト</sup>其ノ体<sup>ハ</sup>即<sup>一ナリ</sup>」<sup>\*72</sup>という説から導き出されていることが理解できるのである。要するに、東密において両部不二の思想が確立する前から、台密には「両部不二」に先行するような思想があつたということになり、濟暹がそれを取り入れている姿勢を見て取ることがができることは注目に値する<sup>\*73</sup>。

なお、濟暹はこの『講演法華儀』の文章を『両部曼荼羅対弁抄<sup>\*74</sup>』においても二度、引用していることから、この言説にはかなり注目していた様子が窺える。そのうちの巻下（十種同相門）においては、

是レ胎藏界ト与ニ金剛界トハ者、約ニサハ義相一ニ雖レモ有ニリト其ノ差別一。約ニサハ其ノ体性一ニ而モ遂ニ無別ニシテ。為ニス同一体性一ヲ也。

(『大正図像』一・二三四頁・中)

とした上でその教証として、まず安然の『菩提心義鈔』より

亦於ニヒテ八分肉心一ニ觀レヌ之ヲ。胎藏觀ハ為ニシ八葉一ヲ金剛界觀ハ為ニス月輪一ヲ

(『大正藏』七五・四五四頁・下)

という胎藏を八葉蓮華、金剛界を月輪に配する部分を引用し<sup>\*75</sup>、次に先に挙げた伝円珍撰の『講演法華略儀』の「両部く即一」の箇所を引いた上で、「四種曼荼羅義ニ云ク」として、伝空海撰『四種曼荼羅義』において「理即智、智即理」と理智の同体が説かれる部分を挙げる。

問フ、若シ而<sup>ラハ</sup>有<sup>ニヤ</sup>理即智智即理ノ義一耶。答フ、有<sup>レ</sup>之。謂ク蓮華ノ不乱<sup>ニシテ</sup>能ク撰<sup>ニスル</sup>\*76金剛杵等一ヲ義ヲ名<sup>ケ</sup>理ト、覺照ノ義ヲ名<sup>ケ</sup>智ト也。金剛杵等ノ不乱<sup>ニシテ</sup>撰<sup>ニ持スル</sup>蓮華等一ヲ義ヲ名<sup>ケ</sup>理ト、覺照ノ義ヲ名<sup>ケ</sup>智ト。然<sup>レハ</sup>則<sup>チ</sup>理ノ所<sup>ニ具</sup>レ<sup>シ</sup>智ヲ、智ノ所<sup>ニ具</sup>レ<sup>ス</sup>理ヲ。理即<sup>チ</sup>智智即<sup>チ</sup>理也。

(『四種曼荼羅義口決』・『弘法大師全集』四・二七〇頁)

『四種曼荼羅義』は空海の著作として伝わるが、『秘蔵記』同様、現在は空海による成立が疑われている。例えば松崎恵水氏は、本書の成立を『異本即身義』との近似性などから考察し、宗叡(八〇六〜八八四)以降と指摘している。なお、『四種曼荼羅義』には理智を金胎に配当するような教説は見受けられないが\*77、右記のような引用の経緯からは、済暹が理智不二をもつて両部不二と理解していると解釈できる。

また、同じく『両部曼荼羅対弁抄』には「当<sup>ニ</sup>胎蔵<sup>ト</sup>与<sup>ニ</sup>金剛界<sup>ト</sup>」

弁ニ無ニ無別ノ意義ヲ也」とか、「両部ノ大法俱レト是ヲ云フ法身大日如来ノ説ニキ自証ノ法ヲ而モ利ニ益スル有縁ノ衆生ヲ義是也\*78」といった文言も見え、濟暹がほぼ両部不二思想と同様の理解を以て法身大日如来を捉えていた様子も窺える。さらに、このような経緯を踏まえて濟暹の理智に関する言及を見てみると、『大日経住心品疏私記』『大乗経顕義抄』『弁顕密二教論懸鏡抄』『五相成身義問答抄』などといった多くの著作において、「理智即一」「理智不二」「理智無二」などの用語が多数見られる。無論、この「理智不二」は「両部不二」の意味合いでのみ使用されているわけではないが、「理智即一ノ体ヲ名ニク法身大日如来ト也\*79」などと言った場合には、両部の意味を含んでいと解釈できるであろう。

以上より、覺鑊より以前の濟暹の時点では、両部不二の思想がほぼ確立されていたということが指摘できる。また、その教証として台密の文献が引かれることから、台密における両部理解が東密において参照され、影響を与えた様子が窺えるのである。

また、覺鑿の『法華經秘釈』には

又妙法<sup>トハ</sup>者心智<sup>ナリ</sup>。以<sup>テ</sup>為<sup>ニ</sup>金剛界<sup>ト</sup>。蓮華<sup>トハ</sup>者身理<sup>ナリ</sup>。目<sup>ツケテ</sup>名<sup>ニク</sup>  
胎藏界<sup>ト</sup>。所<sup>ニ</sup>以<sup>ハ</sup>妙<sup>ヲ</sup>称<sup>スル</sup>智<sup>ト</sup>、上<sup>ニ</sup>已<sup>ニ</sup>解<sup>シ</sup>畢<sup>ヌ</sup>。：中略：是<sup>ニ</sup>知<sup>ヌ</sup>、  
法即心、心即智<sup>ナリ</sup>。智<sup>ハ</sup>金剛界<sup>ナルカ</sup>故<sup>ニ</sup>為<sup>レ</sup>名<sup>ト</sup>。次<sup>ニ</sup>所<sup>ニ</sup>以<sup>ハ</sup>蓮華<sup>ヲ</sup>  
名<sup>ニク</sup>胎藏<sup>ト</sup>者、此<sup>ノ</sup>界<sup>ヲ</sup>亦名<sup>ニク</sup>蓮華界<sup>ト</sup>故<sup>ニ</sup>：中略：又、蓮華<sup>ヲ</sup>名<sup>レク</sup>  
理<sup>ト</sup>。理即<sup>チ</sup>胎藏<sup>ノ</sup>故<sup>ニ</sup>。有<sup>ニルカ</sup>如<sup>レキ</sup>是<sup>ノ</sup>等<sup>ノ</sup>種種<sup>ノ</sup>因由<sup>一</sup>故<sup>ニ</sup>、以<sup>ニテ</sup>題目<sup>ノ</sup>  
両句<sup>一</sup>為<sup>ニ</sup>金胎<sup>ノ</sup>二門<sup>ト</sup>耳。 (『興全』上・一七四く一七五頁)

とある。全く同文ではないものの妙法に金剛界、蓮華に胎藏界を配  
当する論法は『講演法華略儀』や濟暹の論を継承していると言える  
のではないであろうか。

## 小結

以上本項では、兩部而二不二の思想形成の一端を見てきた。従来、兩部而二不二思想研究は空海と覺鑿に中心があつたが、この度は本論三章二節一項において言及した台密における『法華經』の密教的理解との関係という視点から考察を加えた。これより、覺鑿以前の濟暹の段階で、兩部而二不二の思想はほぼ確立されていた様子が窺えた。また、濟暹によって台密の文献である『講演法華略儀』に示された、『妙法蓮華經』の經題解釈における「兩部即一」が複数回引用され、兩部が無二無別であることの教証とされていることは興味深い。つまり、今日東密の根幹をなす思想の一つである「兩部而二不二」は空海が兩部の大法を重要視した姿勢を踏まえて、台密の説を東密流に依用することによって成立してきた可能性が指摘できたのではないであろうか。

## 二項 東密の『瑜祇経』解釈の

### 変遷における台密安然の影響

さて、本節一項では東密の根幹をなすとも言える両部而二不二思想について、台密文献との関係性を見てきた。しかし、東密の両部而二不二における台密の影響を考える際にもう一つ考察する必要があるのが、『瑜祇経』の解釈である。そこで、本項では、三章二節二項において論じた台密の安然の『瑜祇経』解釈が東密にどのような影響したのかについて考察していきたい。

三章二節に論じたように、空海によって金剛界の経典として請来された『瑜祇経』は台密の安然によって、「金剛界の蘇悉地経典」と位置づけられ、台密の三部立ての密教を強化するのに一役買った。そこで以下では、その後の東密において『瑜祇経』がどのようなように解釈されていくのかを見て行くこととする。なお、特に以下でも引用する道範や頼瑜の撰述とされる記述については伊原照蓮氏<sup>\*80</sup>も考察

されているが、この度は安然の解釈との関係に着目し、その変遷を確認していききたい。

管見の限り現時点で確認できる東密の『瑜祇経』関係の注釈書を時系列で確認すると、まず、挙げられるのが実運（一一〇五く一一六〇）撰とされる『**崎祇舎闘秘決**』（以下『秘決』<sup>\*81</sup>）である。本書の「題目事」には

金剛峯<sup>ト</sup>者頭<sup>ニ</sup>五部之智金剛三十七尊本有之果分<sup>一</sup>。楼閣<sup>ト</sup>者開<sup>ニ</sup>心<sup>ス</sup>城之蓮華台八葉九尊法然之因分<sup>一</sup>。一切瑜伽瑜祇<sup>ト</sup>者両部不二遠離因縁相応一実之詞也。是<sup>レ</sup>則<sup>チ</sup>法性不二之塔婆自身成仏之曼荼也

（『真全』五・一一頁・上）

とある。これは、『金剛峰楼閣一切瑜伽瑜祇経』と言う経題を開いて注釈を施したもので、金剛峰が金剛界の果分、楼閣とは胎蔵の因分、一切瑜伽瑜祇とは両部不二を指しており、この経題はすなわち

不二の大日如来（本文では「塔婆自身成仏」となっているが、塔婆は大日如来の三昧耶形）の曼荼羅（曼荼羅の意と本質の意両方を指していると考えられる）を表しているとして、『瑜祇経』を両部不二の經典であると判じているのである。なお、同書の中には四度ほど安然の『瑜祇経疏』を引いている箇所が認められる。例として第三阿闍梨位の文を挙げると

当品所入ノ定<sup>トハ</sup>者仏眼部母之三摩地<sup>ナリ</sup>。故<sup>ニ</sup>云<sup>フ</sup>眼色妙明照ノ三摩地<sup>ト也</sup>。故<sup>ニ</sup>安<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>、阿闍梨位ノ諸成就<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>下ノ金剛吉祥大成就品是<sup>レ</sup>也云々。此<sup>レ</sup>則<sup>チ</sup>阿闍梨与ニ仏眼化他益物之徳<sup>ト全ク同シナルカ</sup>。故<sup>ニ</sup>、入<sup>ニテ</sup>仏眼ノ定<sup>ニ成ニ就スル</sup>阿闍梨位ノ行<sup>ヲ也</sup>。

（『真全』五・五頁・下く六頁・上）

とあり、阿闍梨位品による観想法によって到達するのが仏眼仏母の三摩地であるということの教証として安然の『瑜祇経疏』\*82が引か

れるのである。『秘決』においてこのような『瑜祇経疏』からの引用が見られることから、東密において、『秘決』が執筆された時期に安然の『瑜祇経疏』が参照されていた様子を看取することができ  
る。

次に『秘決』より五十年から百年ほど後の記述と考えられる『**崎  
祇舎闘口決**』（以下『口決』）<sup>\*83</sup>の記述を確認したい。本書はその奥書より道範（一一七八～一二五二）が、仁治二年（一二四〇）の十一月一日から三十日に至るまで、道範の師であり、当時の醍醐寺座主であった実賢（一一七六～一二四九）が法性寺において藤原（九条）兼実に対して『瑜祇経』の伝授をした際に、道範も同席して伝授における口説を聞き、記したものとされている。そして、本書においても随所に安然の説が引かれている。特に「金剛界の蘇悉地」とする解釈については以下のように言及されている。

今此ノ経ハ者両部蘇悉地一心ノ曼荼羅也。自性ノ普賢ヲ為ニス教主ト。

中略：唯<sup>タ</sup>說<sup>ニク</sup>不二ノ玄極<sup>一ヲ</sup>。即<sup>チ</sup>証<sup>ニス</sup>本有ノ薩埵<sup>一ヲ</sup>。是<sup>レ</sup>此ノ經ノ大意也。安然ノ瑜祇修行法<sup>ニ</sup>云ク。此ノ瑜伽ノ中<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>十二品十四法<sup>一</sup>。是<sup>レ</sup>金剛界ノ蘇悉地法<sup>ナリ</sup>。譬<sup>ヘハ</sup>如<sup>シ</sup>胎藏蘇悉地經ノ十八會曼荼羅法<sup>一</sup>。彼ノ教<sup>ニ</sup>自<sup>ラ</sup>有<sup>リ</sup>三部ノ法王<sup>一</sup>。中略：此ノ釈ノ意<sup>トハ</sup>者<sup>ハ</sup>兩部<sup>ニ</sup>各<sup>ノ</sup>有<sup>リ</sup>蘇悉地ノ別經別法<sup>一</sup>。若<sup>シ</sup>兩部ノ外<sup>ニ</sup>有<sup>ラ</sup>別<sup>ニ</sup>妙成就<sup>一</sup>。更<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>應<sup>ニ</sup>道理<sup>一ニ</sup>。以<sup>テ</sup>理智不二<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニス</sup>蘇悉地<sup>一ト</sup>。當<sup>シ</sup>知<sup>ル</sup>兩部ノ外<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>有<sup>ニル</sup>不二<sup>一</sup>。

(『真全』五・二七頁・上)

すなわち、『口決』では『瑜祇經』が兩部一心の曼荼羅であり、兩部不二の極みであるとした上で、安然が本經を金剛界の蘇悉地と判じたことを道理に合わないと批判している。つまり、安然の説に従えば『大日經』『金剛頂經』と言う兩部大經の他に蘇悉地法を説く別の經典があるということになつてしまふ。理智不二こそ妙成就(蘇悉地)なのであるから、兩部の大經の外に別の不二門を立てる必要はないというのである。

前述した『秘決』において、安然の『瑜祇經疏』は一つの教証として参照されるにとどまっていたが、『口決』に至ると安然の『瑜祇經』解釈に対して東密の立場より批判が加えられている様子がうかがえ、東密における『瑜祇經』解釈の教義的發展が見受けられる。このような経緯を辿ってみると、東密において『瑜祇經』が「金剛宗部の經典」から「両部不二の經典」へと変遷していく上で、安然の『瑜祇經疏』が一つの切っ掛けとなった可能性は高いと考えられるであろう。更に、同書の「題目事」では

金剛峰楼閣一切瑜伽瑜祇經品一

金剛峰<sup>トハ</sup>者金剛界<sup>ナリ</sup>。峰<sup>トハ</sup>者即チ頂ノ義也。楼閣<sup>トハ</sup>者胎藏界也。

問<sup>フ</sup>、金剛峰<sup>ヲ</sup>云<sup>ニフハ</sup>金剛頂<sup>ト</sup>者、其ノ意可<sup>レ</sup>知<sup>ル</sup>。胎藏<sup>ヲ</sup>云<sup>ニフハ</sup>楼閣<sup>ト</sup>、其ノ義如何<sup>ム</sup>。

答<sup>フ</sup>、楼閣<sup>トハ</sup>者法界塔婆也。即<sup>チ</sup>金剛宝藏是<sup>レ</sup>胎藏ノ義也。故<sup>ニ</sup>大日經疏第六<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>。秘密<sup>トハ</sup>謂<sup>ク</sup>心<sup>ヲ</sup>為<sup>ニ</sup>塔婆<sup>ト</sup>也。∴中略∴一切<sup>トハ</sup>者

色心ノ諸法也。謂ク色ハ則チ理胎、心ハ則チ智金ナリ。瑜伽トハ者男声聲瑜祇トハ者女声聲也。此ノ二則チ翻シテ為ニス相応ト。

問フ、今經ノ題ニ先ニ挙ニケル両部理智一ヲ。次ニ置ニク相応ノ梵音一ヲ有ニリ何ノ深意一乎。答フ、此ノ經ハ始終以ニテ不二一ヲ為レズ本ト。故ニ初ニ表ニシ両部一ヲ、

後ニ置ニク不二之詞一ヲ也。不二トハ者蘇悉地妙成就也秘甚

(『真全』五・二七頁・下(二八頁・上))

ここでは、前述した実運撰と伝わる『秘決』同様、『瑜祇經』の經題のうち「金剛峯」を金剛界に「樓閣」を胎藏界に配当している。また「一切」は色心を表し、色が理すなわち胎藏であり、心が智すなわち金剛界であると解釈する。さらに、瑜伽を男声すなわち智界声、瑜祇は女声すなわち理界声であり、両者は二つでありながら共に存在するものであると解釈した上で、「經題において先に金剛峯・樓閣という両部理智を挙げ、そのあとに梵語である瑜伽・瑜祇が挙がるのはなぜであるのか」という問が立てられる。そして、その

答えにおいて「『瑜祇経』は始めから終わりまで一貫して不二を本質としている。だから、最初に両部を表す言葉を置いて、後に不二を示す言葉を置くのだ」と『瑜祇経』が一貫して両部而二不二の経典であることを主張する。

また、道範の撰述とされる『崎祇舎闘口伝』（以下『口伝』）<sup>\*84</sup>においても、同じく道範が聞き書きしたと伝わる『口決』の説に類似した解釈が見受けられる。

#### 金剛峯楼閣一切瑜祇経

金剛峯<sup>トハ</sup>者金剛界<sup>ナリ</sup>。峯<sup>トハ</sup>者頂ノ義也。楼閣<sup>トハ</sup>者胎藏界也。一切<sup>トハ</sup>者色心ノ諸法也。謂ク色<sup>ハ</sup>則チ理胎、心<sup>ハ</sup>則チ智<sup>金ナリ</sup>。瑜伽<sup>トハ</sup>者男、声瑜祇<sup>トハ</sup>者女声也。瑜伽瑜祇<sup>ハ</sup>俱ニ翻<sup>シテ</sup>為ニ相応<sup>ト</sup>。

問フ、今経ノ題ニ先挙ニケ両部理智一ヲ、次ニ置ニク梵音一ヲ其ノ意如何ム。答フ、

此ノ経ハ始終以ニテ不二一ヲ為<sup>レ</sup>本<sup>ト</sup>。故ニ始ニ表ニシ両部一ヲ、後ニ置ニク不二一之言一ヲ也。此ノ事甚<sup>タ</sup>仏意深奥也。

融源阿闍梨ノ云ク、一切経ノ通例トシテ所説ノ正宗ハ皆含ニム題目一ニ。故ニ  
今此ノ経ハ以ニテ不二一ヲ為レスカ宗ト故ニ、先ニ挙ニケ両界理智一ヲ、次ニ置ニク相応ノ  
不二一ヲ也云。已上源ノ義ニ私ヲ加フ。（『続真全』七・九三頁・下）

この『口伝』の文章は、一見して『口決』の説をまとめたものであると考えられるが、ここには「融源阿闍梨ノ云ク」として融源（一一二〇〜一二二八）<sup>\*85</sup>の口説が付加され、そこにも同様の説が見られることが示されており、当時の東密において右記に列したような教説がある程度広く知られていたと考えられる。

更に、以上のような一連の教説をまとめた人物として頼瑜をあげることができ。頼瑜は『瑜祇経拾古鈔』において、以下のように道範・静遍（一一六五〜一二二三）といった先学の主張を載せる。

金剛峰楼閣一切瑜祇経品一 或本序品第一  
或ル云ク、範道、金剛峰トハ者金剛界ナリ。峰トハ者頂ノ義ナリ。楼閣トハ者胎

藏界<sup>ナリ</sup>。楼閣<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>法界塔婆ノ故<sup>ニ</sup>。故<sup>ニ</sup>疏<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>、大疏第六一切<sup>トハ</sup>者色

心諸法<sup>ナリ</sup>。色心<sup>ハ</sup>如<sup>ク</sup>次ノ理智胎金也。

瑜伽<sup>トハ</sup>者男声、瑜祇<sup>トハ</sup>者女声<sup>ナリ</sup>。俱<sup>ニ</sup>翻<sup>シテ</sup>相応<sup>トナス</sup>也。今題ノ先<sup>ニ</sup>

举<sup>ニケ</sup>両部<sup>一ヲ</sup>、後<sup>ニ</sup>置<sup>ニク</sup>不二ノ言<sup>一ヲ</sup>也。

或<sup>ル</sup>云<sup>ク</sup>、遍静、金剛峰<sup>トハ</sup>者五部杵<sup>ナリ</sup>。即<sup>チ</sup>大日五智之総体也。楼閣<sup>トハ</sup>

者八柱楼閣<sup>ナリ</sup>。即<sup>チ</sup>胎藏八葉也。瑜伽瑜祇<sup>トハ</sup>者定慧相応ノ義也。

即<sup>チ</sup>顕<sup>ニス</sup>両部不二ノ義<sup>一ヲ</sup>也。此<sup>レ</sup>即<sup>チ</sup>於<sup>ニヒテ</sup>自身<sup>一ニ</sup>建<sup>ニ</sup>立<sup>シ</sup>五峰八柱楼閣<sup>一ヲ</sup>。

不用心外<sup>ニ</sup>造<sup>レル</sup>壇<sup>ヲ</sup>等也。所<sup>レ</sup>謂<sup>以</sup>第八識<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニスハ</sup>五峰杵<sup>一ト</sup>、即<sup>チ</sup>智也。

質多心也。以<sup>ニテ</sup>第九識<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニスハ</sup>八葉<sup>一ト</sup>、即<sup>チ</sup>理也。干栗駄心也。以<sup>ニテ</sup>

第七識<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニスハ</sup>不二大普賢金剛薩唾他受用身<sup>一ヲ</sup>、此<sup>レ</sup>則<sup>チ</sup>心内ノ三点

也。  
(『日藏経』三三・二頁・上)

両者ともに経題を開き、両部を配当して、『瑜祇経』を不二の經典と解釈している。このうち道範の説は前述した『口伝』の内容に一致する。なお、静遍の説については、出典が詳らかではないが<sup>\*86</sup>、「此

レ則チ心内ノ三点也」として三点説に基づいていることが注目される。三点説とは、理智事の三点を具足した仏身を以て金・胎両部の教主と定め、理と智の和合した事点の人が教主となって説法をすると理解する、静遍に代表される教主主義の教説で、弟子の道範にも相伝された<sup>\*87</sup>。こういつた三点具足の教主ということが念頭に置かれてい

ることを考慮すると、頼瑜の当時に静遍の言説として右記のような論が存在していたであろうことが推測される。しかも、道範は高野山での剃髪後、京都に趣いて禅林寺静遍と金剛王院実賢より受法したとされる。道範の周辺に『瑜祇経』に関する教説が複数見られることを考えると、静遍が『瑜祇経』について講説していたとしても、何ら不思議はない。

さらに頼瑜は安然の『瑜祇経疏』の文を挙げ、以下のような問答を展開する。

問フ、今経安然疏ニ云ク此ノ瑜伽中ニ有ニ十二品一、有ニ十四法一。是レ

金剛界ノ蘇悉地法ナリ。譬ヘバ如ニシ胎藏蘇悉地經十八曼荼羅法ノ。彼ノ教ニ自ヨリ有ニ三部ノ法王一。仏部ハ普賢即チ大日尊ナリ。蓮華部ハ觀世音即チ阿彌陀ナリ。金剛部ハ金剛手即チ釈迦文出大日經義釈。依ニラハ此ノ釈一ニ金剛界ノ蘇悉地也。何ソ云フ不二ヲ為一ト宗ト乎。答フ、今經ハ二界不二之全体、兩部一心之總稱也。∴中略∴而モ今經ハ理智不二ノ性仏住ニシテ金胎一体秘宮一ニ説レクナリ之ヲ。故ニ不二ヲ為レスナリ宗ト。

(『日藏經』三三・二頁・上)

すなわち、安然の『瑜祇經疏』において「『瑜祇經』は金剛界の蘇悉地とされているが、なぜ、不二を宗旨とする經典とすることができなのか」という問いが立てられ、それに対して、『瑜祇經』は「金胎二界の不二」「兩部一心の總體」であつて、理智不二の仏が金胎兩部が一体となつた秘宮に住して説いたものであるから、不二を宗旨とする經典と言えるのだと、『瑜祇經』が兩部不二の經典であることを回答している。なお、更に問うとして以下のような問い

も立てられる。

更ニ問フ、又義見ニルニ序品一ヲ始終但タ明ニス金界ノ義理一ヲ。雖レモ云フト不二一ト  
金界ヲ為レズ本ト歟。故ニ大師ノ二教論十住心論ニ引ニキテ今經一ヲ標ニス金剛頂  
一ト。小野僧正ノ云ク、蘇悉地經ハ胎藏ノ細行。瑜祇經ハ金界ノ細行ト云  
云

(『日藏經』三三・二頁・上)

ここでは、『瑜祇經』の序品においては始終金剛界の道理が明らか  
にされているが、この經典は不二の經典とはいうけれども、金剛界  
を本質とするのかという問いが立てられる。対して、だからこそ空  
海や仁海が金剛界の經典として扱っているのだとしている。すなわ  
ち、頼瑜は『瑜祇經』を不二の經典と位置付けながらも、東密にお  
いて『瑜祇經』がいまだ両部而二不二の經典と解釈される以前に、  
空海や仁海によって『金剛頂經』系の經典として理解されていた説  
をも尊重している。このような態度からは、頼瑜が東密内に存在す

る両説の均衡を保とうとしていた様子を垣間見ることができ。このように頼瑜においては、空海以降の東密で『瑜祇経』が金剛界の經典と理解されていたということ踏まえた上で、両部而二不二の經典であることを主張している様子が窺え、頼瑜が既に東密内で『瑜祇経』の解釈に変遷が認められると理解していたことがわかる。

なお、仁海は本章でも度々登場しているが、東密小野流の祖として著名な人物である。しかし、頼瑜の挙げる仁海の説の出典は不明である。なお、「蘇悉地経<sup>ハ胎蔵ノ細行</sup>。瑜祇経<sup>ハ金界ノ細行</sup>」という説は「蘇悉地」という用語は用いていないものの、安然が『蘇悉地経』を胎蔵の蘇悉地經典、『瑜祇経』を金剛界の蘇悉地經典と位置づけた説に近似している。二章三節においても引用したが、禅遍の『両部大教伝来要文』や杲宝『宝冊鈔』には、仁海に蘇悉地の伝承があったことが記されている<sup>\*88</sup>。すなわち、少なくとも平安時代後期には、小野流において、仁海が始めたとして、蘇悉地の伝承があったことが確認できる。さらに、仁海の師である元杲が台密との交

流を盛んに行っていたことは、同じく二章三節において前述した通りである。こういった経緯を考えれば、仁海が安然の教説に精通していた可能性は容易に推測できる。さらに、右に列記した実運・実賢・静遍・道範<sup>\*89</sup>などが醍醐寺系統の小野流を相承していることから、『瑜祇経』を両部而二不二の經典と論ずる傾向も小野流が中心であり、頼瑜が仁海の説としてあげた一文は何らかの形で伝わっていたのである。すなわち、『瑜祇経』の解釈に変遷が生まれた発端として、安然の説が醍醐寺系統に影響したことが考えられるのである。

さらに、生駒竹林寺の性心（一二八七―一三五七）も『瑜祇経要決』<sup>\*90</sup>なる『瑜祇経』の注釈書を残しているが、その「両部合説事」には、

大日金剛頂互<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>レトモ<sup>一</sup>不二ノ義<sup>一</sup>、大日経<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>説<sup>ニ</sup>カ<sup>一</sup>金剛ノ名<sup>一</sup>ヲ。金剛頂<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>立<sup>ニ</sup>テ<sup>一</sup>胎蔵ノ号<sup>一</sup>ヲ。但<sup>タ</sup>大日経ノ第七<sup>ニ</sup>金剛頂経<sup>ヲ</sup>説<sup>ニ</sup>ク<sup>一</sup>觀世蓮花

眼一ト云々。雖レモ有ニルト此ノ説一彼ノ第七卷ハ文殊ノ説也。非ニ大日ノ説一ニ。  
此ノ經ハ專ラ説ニク胎金兩部ノ印明一ヲ。粗ホ可レキ談ニス兩部超絶ノ義一ヲ歟。：  
中略：彼ノ蘇悉地經ハ雖レモ有ニルト三部法一。未レタ説ニカ金剛界ノ義一ヲ比ニヘテ此  
ノ經一ニ淺深懸隔也。  
(『真全』第五・一三七頁・下)

とある。『大日經』と『金剛頂經』は互いに不二の經典ではあるけれども、『大日經』には金剛の名は説かれないうし、『金剛頂經』には胎藏の号を立てていない。対して、『瑜祇經』には金胎兩部の印明が説かれており、本經は兩部を超越しているとすべきなのではないかと言う。また、『蘇悉地經』には金剛界の義が説かれないうため、『蘇悉地經』と『瑜祇經』では『瑜祇經』の方が遙かに深いのだと言う。すなわち、性心に至って『瑜祇經』は兩部の大經をも超越した經典と評されるようになるのである。

以上のように、元々、空海によって金剛頂宗の經典とみなされていた『瑜祇經』は、三章二節二項において論じた台密の安然によつ

て「金剛界の蘇悉地」とされ、その解釈を切っ掛けとするように、東密では平安時代後期から鎌倉時代頃までに、金胎不二の經典と理解されるようになるといった変遷が見られた。そして、鎌倉時代後期から南北朝時代前期頃には金胎不二の經典である『瑜祇經』を『大日經』『金剛頂經』をも超越した經典とする解釈までもが見られるようになるのである。このように『瑜祇經』解釈の例においても、密教において東密・台密双方が行き来し合い、それぞれの要素を取り入れながら、各自の解釈を建立してきた様子の一端を窺うことができる。

## 小 結

以上三章から四章を通して、台密で独自に発展した事相や教相が、東密・台密両者の盛んな交流を背景に東密に影響し、更に、東密的な解釈が加えられ、定着していく過程を見てきた。このような事例

が数多く見られるということは、東・台両密が密接に関わり合いながら研鑽を積んできた様子を如実に表していると言えるであろう。そして、右記のような經典の解釈はその經典に説かれる尊格の理解にも関係する。特に『瑜祇経』においては經典の解釈が、そのまま『瑜祇経』所説の尊格の理解にもつながっていくのである。さらに、中世になると、そういった個別の尊格の上に、特徴的な東密・台密間の影響関係を確認することができる。そこで、五章では、中世の尊格の変容に着目し、その特徴を論じて行きたい。

\*1 小高裕光「天台密教における観法の研究」『天台学論集』四・一九九五。

\*2 水上文義『台密思想形成の研究』春秋社・二〇〇八・二二二頁～二二六頁。

\*3 大本山成田山新勝寺中興第十九世貫首大僧正松田照應撰 晋山記念『憾字観集』成田山大威力会蔵版、一九六七。

\*4 雷密雲編・定光院・一九一二。

- \*5 北尾隆心『密教瞑想研究』興教大師覺鑊の阿字觀』東方出版・一九九六・九七頁〜一四三頁参照。
- \*6 この他にも『憾字觀』（『興全』下・一〇〇九頁）に胎藏本尊形の阿字觀が説かれる。
- \*7 この他にも『阿字觀頌』（『興全』下・九八九〜九九〇頁）に金剛界本尊の阿字觀が説かれる。
- \*8 『伝授印信』（『興全』下・八五九頁）。
- \*9 なお、覺鑊から頼瑜までの時期には高弁（一一七三〜一二三三）作（融源（一一六九頃）作の説もあり）と伝わるものにも阿字觀本尊に関する記述がある。
- \*10 羽賀久人「頼瑜僧正の『阿字秘釈』をめぐって―阿字觀金・胎本尊の問題を中心に―」『国際武道大学研究紀要』四・一九八九・一二七頁〜一四三頁。
- \*11 『弘法大師全集』第四輯所収。宗叡作か（『密教大辞典』）。
- \*12 善無畏・一行撰。『大正藏』一八所収。
- \*13 善無畏訳『摂大儀軌』三卷、同訳『大毘盧遮那広大儀軌』三卷、法全撰『大毘盧遮那成仏神変加持経蓮華胎藏悲生曼荼羅広大成就儀軌』二卷、同撰『大毘盧遮那成仏神変加持経蓮華胎藏菩提標幟普通真言藏広大成就瑜伽』を指す。
- \*14 中保之「胎藏梵字次第の研究―その撰者問題を中心として―」『豊山教学大会紀要』三五・二〇〇七。
- \*15 五八頁にも「自身<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>九重ノ満月輪」。其ノ上<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>五字」とある。刊本であるが、刊不明。国会図書館所蔵。識語に「御本記日。承久二年正月十七日於遍智院以御本書写之 金剛仏師憲深

天福元年夏比集諸本点之畢但未再治定多誤歟 憲・ 以上写本記云々 延応二年二月九日於極樂  
房伝授之畢 定濟 以報恩院稟承之旧本謄写訂正終功 元禄十六年癸未二月二十三日 大僧正寛  
順」とあり。

\*16 また、子島真興（九三五〜一〇〇四）にも九重阿字観についての記述が見られる。（『大正蔵』  
六一・五六八頁・中）。

\*17 心覚（一一一七〜一一八〇）『鵝珠鈔』には、広沢僧正の云わくとして九重月輪を九尊位に配当  
する説が紹介されており、やはり、東密では九尊と解釈されていたようである。

\*18 通常阿弥陀如来は如来形であり、宝冠を戴くことはない。

\*19 紅頗梨色阿弥陀如来像については、様々な像容が存在する。（阿弥陀如来自身の身相が紅頗梨色  
のもの、阿弥陀如来自体は金色で放つ光明が紅頗梨色のものなど）これについては、苦米地誠一  
「紅頗梨色阿弥陀如来像をめぐる」①―現存作を中心に―（以下苦米地誠一前掲論文①・『密教  
学研究』二六・一九九四）に詳しい。

\*20 苦米地誠一「紅頗梨色阿弥陀如来像をめぐる」②―次第と儀軌を中心に―（以下苦米地誠一  
前掲論文②）『大正大学総合佛教研究所年報』一七・一九九五）。

\*21 これらの儀軌は共に不空訳であるが、空海の『御請来目録』には見られない。なお、『観自在王  
軌』のみ安然（八四一〜九一五頃）の『八家秘録』に掲載があるが、『無量寿軌』の請来は少なく  
とも安然以後であると考えるべきである。

\*22 実際、伝空海撰の両次第もこのような漢訳の儀軌によるところと考えられる。（苦米地誠一前掲

論文②)。

\*23 『興教大師全集』下には覺鑊撰として『大遍照金剛御作書目録』『高祖御制作書目録』という空海撰の書物名を収録した二つの目録がある。これらに『無量寿次第』という書物名が見られるが、右記のような状況から後補か、流布以前の掲載、もしくは成立していたとしても紅顔梨色阿弥陀の説明箇所が無かったと考えるべきである。

\*24 『青龍軌』とは『大毘盧遮那成仏神変加持経蓮華胎藏菩提幢標幟普通真言藏広大成就瑜伽』のことで、円仁・円珍・宗叡の請来。胎藏大法の供養儀軌で、東台両密で行われる胎藏次第の多くは本儀軌を基本とする。

\*25 苦米地誠一前掲論文①。

\*26 苦米地誠一前掲論文①。

\*27 光森正士前掲論文。

\*28 南北朝時代、十四世紀作。

\*29 十世紀成立。

\*30 『仏教美術論考』法蔵館・一九九八。

\*31 奈良国立博物館編 『阿弥陀仏彫刻』東京美術・一九七五。

\*32 苦米地誠一前掲論文②においても、「特に彫刻の螺髮宝冠像に、常行堂本尊と同じ通肩衣像が多く見られ、絵像の紅顔梨色阿弥陀像よりも成立が先行する所からすると、常行堂本尊像の影響を受けて彫刻の螺髮宝冠像が成立し、更にその発展形として紅顔梨色阿弥陀如来像が成立してきた

のではないか。」と指摘されている。

\*33 鎌倉時代、十三世紀作。

\*34 鎌倉時代、十三世紀作。

\*35 鎌倉時代、十四世紀作。

\*36 鎌倉時代、十三世紀作。

\*37 苔米地誠一前掲論文①。

\*38 苔米地誠一前掲論文①。

\*39 『仏教美術論考』法蔵館・一九九八。

\*40 『仏教美術論考』法蔵館・一九九八。

\*41 本論二七三頁～二七七頁参照。

\*42 仁海本の不動明王は巻き毛で、火炎中の迦樓羅形が鮮明でない。定海本の不動明王は高雄曼荼羅様の不動明王を忠実に写しているように見受けられる。

\*43 『仁王経念誦儀軌』第一を忠実に再現しようとすると、中尊が金剛波羅蜜菩薩なのか不動明王なのかという矛盾が生まれる。そのため、不動明王に金剛波羅蜜の持物である十二幅輪を持たせ、中尊の不動明王が実は金剛波羅蜜菩薩であることを表現した。また、帝釈天と四天王は儀軌に説かれるが、水天、火天、風天などは説かれない。これは、中方に帝釈天を描くと尊格が重なるため、帝釈天を東に増長天と並べて配し、バランスを保つために水天等を加えたと考えられる。(錦織亮介「仁王経曼荼羅の形式―儀軌と図像の間―」『佛教芸術』一〇一号・一九七五。以下錦織亮

介前掲論文)

\*44 中野玄三『続日本仏教美術史研究』思文閣・二〇〇六、錦織亮介前掲論文①、川村知行「醍醐寺の仁王経曼荼羅と画像」『醍醐寺の密教と社会』山喜房仏書林・一九九一（以下川村知行前掲論文）等。

\*45 恵什『画像抄』に「遍照寺御伝」つまり、寛朝伝として般若菩薩を中尊とする曼荼羅が紹介されている。（『大正画像』卷三・一一頁）

\*46 以下錦織亮介前掲論文参照。

\*47 『大正蔵』六一・五〇四・上。本論二八〇頁〜二八二頁。

\*48 『大正画像』十二・別紙一一。

\*49 金沢文庫蔵（二三九函・六・二）・正応三年十一月鈔阿書写本。初写年建仁三年。

\*50 『大正蔵』七五・七八〇・下。本論二八二頁〜二八三頁。

\*51 川村知行前掲論文。

\*52 『大正画像』四・三一七頁・上。

\*53 石山寺校倉聖教内「五忍曼荼羅敷」と表記（京都国立博物館編『画像不動明王』）

\*54 金沢文庫本『仁王経法 私・興』「天井ノ曼陀羅」。

\*55 錦織氏は「仁海が如照に曼荼羅を図せしむる段階で、儀軌に劔と記されている金剛利菩薩の三昧耶形を鈎と読み誤って、鈎を描いたものと考えてよからう。」とされている。（錦織亮介前掲論文）

- \*56 『小野厚草子』室町写本・高野山大学図書館蔵金剛三昧院寄託。
- \*57 『小野厚草子』下・六七丁・裏。
- \*58 『大正蔵』一九・五一四・中。
- \*59 本論二八七頁〜二八八頁。
- \*60 中野玄三「仁王経曼荼羅の展開―新出白描画像への道程―」『続日本仏教美術史研究』・思文閣・二〇〇六・一五八頁。
- \*61 文殊菩薩の三昧耶形は金剛利菩薩同様、剣である。その他に青蓮華、青蓮華上金剛杵、梵篋、青蓮華上宝珠、獅子口などがあるが、鉤は見受けられない。
- \*62 『大正蔵』七九の引用箇所には甲本で鉤が釧にもしくは釧が鉤になっている旨の注が付されている。この度は、文脈に沿って内容に合う字を採用し、『大正蔵』の字を改変した箇所には\*を付した。
- \*63 『六卷本』『金剛頂瑜伽中略出念誦経』の研究―慈覚大師将来本校訂訳注篇―』大正大学総合佛敎研究所叢書 第三卷・二〇〇〇・ノンブル社、『六卷本』『金剛頂瑜伽中略出念誦経』の研究―別本〔東寺観智院本・石山寺本〕翻刻篇―』大正大学総合佛敎研究所叢書 第一三卷・二〇〇七・ノンブル社。
- \*64 堀内寛仁「弘法大師の両部不二思想」『印度学仏敎教学研究』二三・一九七四。
- \*65 宮坂宥勝「興敎大師覚鑊の浄土思想」『現代密敎』二・一九九〇。同「弘法大師と興敎大師―両部不二思想をめぐって―」『智山学報』四〇・一九九一。橘信雄「興敎大師覚鑊の両部不二思想―

六大法身の成立に関する一考察―『豊山学報』四四・二〇〇一。

\*66 『大正蔵』七五・三〇八頁・上。

\*67 例…『釈摩訶衍論指事』「所詮有六義。一後重一心法界。二両重所入。三者不二門也。四不二法也。五蓮金不二仏部。六両部不二一心本源也」(『興全』卷上・七六頁)『秘密莊嚴不二義章』「謂両部不二。即是不二中不二。独尊又独尊故也」(『興全』卷上・二八八頁)『五輪九字明秘密积』「空輪二点肉髻智拳印標金剛界。定印標胎藏界。是両部不二曼荼羅也」(『興全』卷下・一一三二頁)『愛染講式』「愛愛染明王者。示両部不二之体相。」(『興全』卷下・一二四二頁)など。

\*68 堀内規之『済暹教学の研究―院政期真言密教の諸問題―』・ノンブル社・二〇〇九。堀内氏は同書の「第三篇 済暹の教学について」において、済暹の教学と台密特に安然教学との関係を・安然を批判する立場・安然教学を受け入れる立場の両方向から考察されている。

\*69 田戸大智「済暹の教主義について―安然説の受容―」『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第一分冊』四八・二〇〇二。「五相成身觀の日本的展開―安然と済暹を中心に―」『東洋の思想と宗教』二五・二〇〇八。大谷 欣裕「安然教学における仏身觀…三輪身との関連について」『印仏研』五五・二〇〇七。「三輪身の形成に関する一考察」『仏教学研究』龍谷大学・二〇〇八等。

\*70 覚鑊は、南都に遊学していたため、必ずしも同寺に住んでいたとは言いが、済暹の教学に触れていた可能性は高い。

\*71 加藤精一「興教大師と南岳房済暹師」『智山学報』四二・一九九四。

\*72 『大正蔵』五六・一九二頁・中下。

\*73 空海以降早い段階で両部を統合する姿勢が見られるのは、台密の蘇悉地法ではないであろうか。本法を我が国で本格的に導入したのは円仁・円珍の両者と考えられる。円珍は『決示三種悉地法』において蘇悉地の三真言のうち、上品悉地ないし法身真言として上がる五字真言について、円珍が唐の青龍寺で両部を伝授された法全より「これは法身真言であってその法身は両部諸経の中にある」といったことを聞いたことが記載されている（『日仏全』二七・九八五頁・下）。また、法全と同時期頃に青龍寺にいたであろう海雲の『両部大法相承師資付法記』にも似た記述が見られる（『大正蔵』五一・七八六頁・下）ため、円珍が入唐した頃の中国において『蘇悉地経』に両部の義が含まれるといった考え方が存在していた様子が窺える。

\*74 「十種不同相門」（『大正図像』一・二二八・下）、「十種同相門」（『大正図像』一・二三四頁・中）。また、本書については堀内規之氏が前掲書において、『大正図像』の印刷ミス指摘し、訂正されているが、この度引用した該当箇所はその部分には当たらないので、『大正図像』より引用した。

\*75 これに続けて同じく『菩提心義鈔』から「問。胎藏教中於凡夫内心八分令觀八葉蓮華。何故金剛頂中不明心處心。」（『大正蔵』七五・四七〇・中）という一文も引いている。

\*76 済暹『両部曼荼羅対弁抄』では、「撰持」となっている。

\*77 松崎恵水『平安密教の研究』第五節「『四種曼荼羅義』について」・吉川弘文館・二〇〇二。

\*78 両者とも『大正図像』一・二三五頁・上。

\*79 『大日経住心品疏私記』（『大正蔵』五八・六九一頁・中）。

\*80 伊原照蓮前掲論文。

\*81 『真全』掲載の『秘決』は天文十八年（一五四九）に高野山の覚融によって書写されたもので、古来より師子相伝で伝わったことが記される。底本の書写年代は下るものの本書は実運の著作として代表的なものとして伝わっており、その内容から考えても、実運ないし醍醐周辺で平安後期頃までにまとめられたものと考えられる。

\*82 『大正蔵』六一・四八八頁・上。

\*83 底本のうちに弘安五年（一二八二）書写本があり、道範死後三十年あまりの本であるから、ほぼ奥書を信用して良いと考える。少なくとも十三世紀中頃以降には存在したことがわかる。

\*84 底本として永仁五年（一二九七）書写本が挙がる。また、貞応三年（一二二四）に道範が記したものを順に写した記録が奥書より見られることから、少なくとも十三世紀後半には存在したことがわかる。

\*85 高野山の僧。覚鑊の親族で弟子。五智房と号す。なお覚鑊は諸流を修め野沢両流の血脈にその名が上がるが、小野流では三宝院流の系統が強いようである。

\*86 頼瑜が『瑜祇経拾古鈔』において引用するが、現存せず。『仏書解説大辞典』等によると『瑜祇経抄』一卷があると言われているが、その説か。頼瑜によると静遍も経題を開いて金胎不二の経典としていたようである。三点という特徴的な静遍の教説がみられることから、頼瑜の時代には静遍の説としてこのような説を説く書物が残っていた可能性は高い。

\*87 道範撰述の『大日経疏遍明鈔』（『真全』五所収）や静遍口道範記とされる『弁頭密二教論手鏡

鈔』(『真全』一八所収)などに詳しく説かれる。

\*88 本論二一頁〜二一三頁。

\*89 静遍・道範などは広沢流の伝授も受けているが、小野流の伝受のほうが早い。また、静遍は実賢にとっても付法の師であり、どちらかといえれば小野流の系統の方が強いと考えられる。

\*90 永徳四年(二三八四)の書写本が底本としてあがる。

表 1

| 台密文献  | 内容  | 東密文献  | 内容  |
|---|---|---|---|
| <p>安然（八四一〜？）『胎藏界大法対受記』「於彼大宮殿中大覺師子座上觀キリク字變成大蓮華台。上有普光淨月輪。輪中觀憾字變成大日如来」『金剛界大法対受記』「行和上説。次三金印。蓮華合掌掌想月輪輪上有八葉蓮華。華上有卍字字變為五智杵。」『觀中院撰定事業灌頂具足支分』「是成就大曼荼羅者入阿字門。普現色身而作仏事。然行者觀心未純熟。先画妙蓮兼置阿字、円明中画。猶如円鏡。其中極深、阿字円光於中顯現。久久微見。外処見已迴、觀自心円明阿字。」『胎藏金剛菩提心義略問答鈔』「問。此自性普賢大菩提心質多、於何処觀之。答。亦於八分肉心觀之。胎藏觀為八葉金剛界觀為月輪」</p> | <p>・金胎両本尊の形式が成立。<br/>・胎藏法の次第には胎藏本尊の形式が、金剛界の次第には金剛界本の形式が尊の形式が見られる。<br/>・繪像の阿字觀本尊の存在を確認<br/>・蓮華が胎藏の月輪が金剛界の象徴であることとを明記</p> | <p>空海（七七四〜八三五）口・実慧（七八六〜八四七）記『阿字觀用心口決』「自心胸中有月輪。如秋夜月晴。其中有阿字。阿字月輪種子。月輪阿字光。月輪与阿字全一也。」「八葉蓮華者。汗栗駄心是也。質多心住部を撰す此蓮華。此二心暫時不離故、蓮華上可觀月輪。月輪者質多心也。質多心形、実如月輪形也。月輪形円形事、如水精珠。又蓮華種子阿字也。故月輪中可觀阿字。」（安然以降の成立の可能性が高い）</p> | <p>・月輪中の阿字と蓮華上の月輪が説かれる。<br/>・阿字に両部を撰する。</p>       |
| <p>覚超（九六〇〜一〇三四）『胎藏三密抄』「先觀中台有月輪。月輪上有紇哩字。字變為蓮花座 私云。有云。大宮殿中師子座上有蓮花、台上普光淨月輪。師云。文云。円光者円輪也 座上有阿字。」『金剛三密抄』「又忠和上雜説云、先結輪壇印、時当心想五部。花台上憾字成月輪。其中成八葉白蓮。其上各有種子」</p>   | <p>・変形ではあるが、蓮華、月輪、種子によつて構成される本尊觀が示される。</p>  | <p>成尊（一〇一〜一〇七四）『憾字觀』「月輪ノ相一尺一寸二分ナルヲ図画シテ輪ノ中ニ蓮華ヲ図シ其ノ上ニ憾字ヲ書シテ而為本尊座ヨリ憾字ノ中ホドマデー尺六寸計リアルホドニ本尊ヲ懸け置くベシ」</p>   | <p>・金剛界本尊の形が確立。<br/>・繪像の本尊を確認。<br/>・金胎差異の記述なし</p> |

|  |  |   |  |
|--|--|---|--|
|  |  | <p>勝覚（一〇五七〜一一二九）『阿字・理智不二觀』「行者ア字觀修思先八葉白蓮其量一肘ナラムヲ可図一肘者一尺六寸也其蓮花台月輪可図月輪中白色ア字可画如此アサヤカニシテメデタク図繪」<br/> 「即理智不二之蓮花也蓮理月智也」</p> <p>実範（？〜一一四四）「即此八分肉心方作八葉蓮華 白色開敷 鬚藥具足於其台上 有一円明 於其円明 憾字在中」</p> <p>覚鑠（一〇九五〜一一四三）『憾字觀』祉作「行者憾字觀ヲ修セント思ハバ、先八葉蓮華ヲ其量一肘ナランヲ可図。一肘ト云者一尺六寸也 其蓮華台二月輪可図。月輪中白色憾字可書。アザヤカニ図画シテ」『憾字觀儀』「行者欲修憾字觀、先一肘量月輪中八葉白蓮書、其蓮上金色憾字図ベシ。極鮮明造作ベシ。」</p> <p>頼瑜（一二二六〜一三〇四）『阿字秘釈』「心月輪中 有八葉荷 蓮華台上 或一阿字」「即此八方肉心方作八葉蓮華白色開敷鬚藥具足於其台上 有円明於其円明阿字在中」<br/> 「所謂輪中蓮台觀阿字金剛之意華上月輪想阿字胎藏之義也」</p> | <p>・理智不二の記述あり。<br/> ・蓮を胎月を金に配当。</p> <p>・胎藏本尊の形が確立。<br/> ・金胎差異の記述なし</p> <p>・金胎両本の形式を確認。</p> <p>・月上の蓮を金剛界に、蓮上月を胎藏に配当</p> |
|--|--|---|--|

表 2

|                 |   | 台密                     |  | 東密                     |  |
|-----------------|---|------------------------|--|------------------------|--|
| 年代              | 文献の記述   | 年代                     | 文献の記述  | 年代                     | 文献の記述  |
| 皇慶（九七七）<br>一〇四九 | <p>紅頗梨色阿弥陀如来（『行林抄』所収「池上私記」於面前、觀安樂世界。瑠璃為地、功德乳海。於其海中觀四合字。放大光明如紅頗梨色。遍照十方世界。其中有情遇斯光者、無不皆得罪障消滅。是字變為微開敷紅蓮花。獨鉢首上有開敷紅蓮花。立橫五鉢上。即變其為無量壽如来身。在宝蓮花滿月輪上。著五智宝冠、住於定印。身相、紅頗梨色。頂上放紅頗梨光。照無量洹沙世界。皆悉紅頗梨色。）</p> | <p>寬助（一〇五七）<br/>二五</p> | <p>紅頗梨色阿弥陀如来（『別行抄』阿弥陀道場觀於面前觀安樂世界。以瑠璃為地。中有八功德水。於其海中觀活字。放大光明。色如紅頗梨。遍照十方世界。其中有情遇此光者悉無不罪障消滅。是字變為微妙開敷紅蓮花。獨鉢為莖。即其華變成無量壽如来。在宝蓮花上。処滿月輪中。首著五智宝冠。住奢摩他印。身紅頗梨色。結跏趺坐。自頂上放無量光明。照恒沙世界。）</p> | <p>覺禪（一一四三）<br/>一七</p> | <p>紅頗梨色阿弥陀如来（『覺禪鈔』種子活無量壽軌云。想壇中活。放大光明如紅頗梨色。遍照十方世界。其中有情遇此光皆得罪障消滅。云々觀自在王軌云。於面前觀極樂。瑠璃為地。功德乳海。於海中觀活。云々）</p> |

表 3

| 台密文献                               |   | 東密文献   |  |
|------------------------------------|---|--|--|
| 年代                                 | 文献の記述   | 年代   | 文献の記述  |
| 安然（八四一）<br>（『大日經義積』の凡作余仏壇如作弥陀壇九一五） | 『大日經供養持誦不同』<br>即移弥陀入中其大日仏移就弥陀位。を引用）   |  |  |
| 覺超（九五）<br>（『大日經義積』の凡作余仏壇如作弥陀壇一〇三）  | 『東曼荼羅抄』<br>即移弥陀入中其大日仏移就弥陀位。を引用）   |  |  |
| 長宴（一〇一）<br>（『大日經義積』の凡作余仏壇如作弥陀壇八一）  | 『四十帖決』<br>卷第十二「長久二年四月上旬説」<br>師曰。移弥陀安大日位。乃至天等者。是秘密壇中行法。是大阿闍梨為第三三昧耶受明灌頂也。授受明時、隨要安之也。非常途作法。努努具如持誦不同第七卷云云。                  | 永嚴（一〇七）<br>（『要尊法』）                           | 付大法可行之。道場觀等如金剛界。次第觀了大日如来心月輪中有活成開敷紅蓮花。以独古阿弥陀如来坐。：：中略：：正念誦大日阿弥陀真言共以誦之。古師説阿弥陀中台坐時大日西方居替給云云                                      |
| 良祐（生没不明）<br>「対大曼陀羅移本尊事」            | 『三昧流口伝集』<br>義積十二云曰。凡作余仏壇、如作弥陀壇、即移弥陀入中、其大日仏移就弥陀位。：：中略：：日野庄安置五仏。但以阿弥陀為中尊。以大日安置弥陀本位。但阿闍在東南。余仏如次云云                          | 覺鑊（一〇九）<br>（『金剛界沙汰』）                         | 印心額喉頂四処印此身成四仏也。四仏一冥会我举体成大日也。印五処、印此身成五智義。五処配立五智有二義。<br>不空左肩<br>大日額 無量寿喉 阿闍 菩提心義<br>心 無此義 宝生右肩<br>或 不空左肩 大日喉 阿闍 心<br>無量寿額 宝生右肩 |
| 静然（一一）<br>（『行林抄』第四「阿弥陀法」）          | 『行林抄』第四「阿弥陀法」<br>二者嘉会壇中。以弥陀安中。毘盧安西方。余如本壇。義積云。凡作余仏壇。如作弥陀壇。即移弥陀入中。其大日仏移就弥陀位云云。<br>第十二「仏眼法」義積云。凡作余仏壇。如作弥陀壇即移弥陀入中。其四仏移就弥陀位。 | 大日三世常住仏以無量寿表之。人喉寿也。大日弥陀一仏義。能成妙觀察智無量寿、所成大日。云云 |  |

## 第五章 台密による東密の再受容（鎌倉～南北朝時代）

く東密で成立した両頭愛染の動向を中心に

三章四章にわたって述べてきたように、東密と台密は事相の面でも教相の面でも互いに交流を繰り返し互いの立場から研鑽を積んできたことがわかった。さらに、空海以降、東密に比べて台密の人師達の教学研鑽が際立つようになる。そして、台密の新しい教説や事相は、少なからず東密に影響し、東密の事相や教相を形成する上で大きな役割を果たしたのである。

以上のように鎌倉時代初期頃まで台密から東密への影響が強かったと考えられるが、鎌倉時代以降にはどのような動向が見られるのであろうか。そこで、中世における東密と台密の関係の一例として、『瑜祇経』所説の尊格理解と、そこから発展したと考えられる特異な図容の愛染明王である「両頭愛染」についての言説を中心に論じていきたい。

## 第一節 東密・台密における『瑜祇経』所説の尊格理解

前述したように東密において『瑜祇経』は台密の安然による解釈を切っ掛けとするように、経典解釈に変遷が見られた。そして、こういった経典の解釈は、その経典に説かれる尊格理解として発展するのである。

平安時代前期頃までは修法の対象は経典であったが、日本密教において、経典からそこに説かれる尊格を抽出し、一尊を修法の対象とする別尊法が発展した。そして『瑜祇経』には金剛薩埵・愛染明王・仏眼仏母・一字金輪・大勝金剛などが登場し、東密では特に愛染明王を中心に、台密では仏眼仏母を中心に修されてきた。このように別尊法が発達すると、それぞれの尊格に対する解釈がなされるようになる。こういった事例は、経典解釈と尊格理解の関係を示す一例として注目されよう。

さて、光宗（一二七六―一三五〇）撰『溪嵐拾葉集』の「仏眼法

事  
秘曲」には以下のようにある。

問<sup>フテ</sup>云ク、山門流<sup>ニ</sup>以<sup>ニテ</sup>仏眼<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニス</sup>最極ノ秘法<sup>一ト方</sup>ニ云ク何ヲ示<sup>シテ</sup>云<sup>フヤ</sup>。  
覺大師ノ御相承次第<sup>ハ</sup>者、以<sup>ニテ</sup>仏眼<sup>一ヲ</sup>彼ノ經ノ總体<sup>ト</sup>傳<sup>ヘ</sup>給<sup>ヘリ</sup>。故<sup>ニ</sup>仏  
眼<sup>ハ</sup>者瑜祇ノ教主也。仍<sup>テ</sup>瑜祇伝法ノ印<sup>ニ</sup>仏眼ノ印明<sup>ヲ</sup>出<sup>セリ</sup>。可<sup>レシ</sup>思<sup>レフ</sup>  
之<sup>ヲ</sup>。

尋<sup>ネテ</sup>云ク、彼ノ經<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>十二品<sup>一</sup>。此ノ品品<sup>ニ</sup>皆教主<sup>アリ</sup>。一一ノ尊又經  
ノ總体<sup>ト</sup>見<sup>タリ</sup>。仍<sup>テ</sup>弘法大師<sup>ハ</sup>以<sup>ニテ</sup>愛染<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニシ</sup>一經ノ總体<sup>一ト</sup>。智証大師<sup>ハ</sup>  
大勝金剛品<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>為<sup>ニス</sup>一經ノ總体<sup>一ト</sup>。山門流<sup>ニ</sup>何<sup>カ</sup>故<sup>ソ</sup>以<sup>ニテ</sup>仏眼<sup>一ヲ</sup>独<sup>リ</sup>此ノ  
經ノ總体<sup>ト</sup>云<sup>ハシ</sup>耶。

示<sup>シテ</sup>云ク、弘法大師ノ相承ノ様<sup>ハ</sup>以<sup>ニテ</sup>愛染<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニシ</sup>經体<sup>一ト</sup>。其ノ故<sup>ハ</sup>愛染三  
面六臂ノ左ノ面<sup>ニ</sup>仏眼、右ノ面<sup>ニ</sup>金輪、中ノ面<sup>ハ</sup>愛染也。故<sup>ニ</sup>以<sup>ニテ</sup>兩部  
不二ノ總体<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニス</sup>愛染<sup>一ト</sup>。今ノ經<sup>ハ</sup>又兩部不二ノ經王也。尤<sup>モ</sup>以<sup>ニテ</sup>愛染<sup>一ヲ</sup>  
為<sup>ニス</sup>經体<sup>一ト</sup>。其ノ義甚<sup>ダ</sup>深也。已上東寺ノ流義<sup>ナリ</sup>。

次<sup>ニ</sup>智証大師ノ御相承様<sup>ハ</sup>、大勝金剛<sup>トハ</sup>者一身<sup>ニ</sup>十二臂<sup>アリ</sup>。此ノ一

一ノ印相ハ十二品ノ法門ヲ表示<sup>セリ</sup>。故ニ大勝金剛ヲ以テ一經ノ総体<sup>トシ</sup>給<sup>ヘリ</sup>。已上三井寺ノ流義<sup>ナリ</sup>。

次ニ慈覺大師ノ御相承ノ様ハ以ニテ仏眼<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニスナリ</sup>一經ノ総体<sup>ト</sup>。今ノ經ノ中ニ  
仏眼ノ題号ヲ置<sup>クニ</sup>吉祥成就品ト題<sup>セリ</sup>。吉祥<sup>トハ</sup>者妙ノ義、成就<sup>トハ</sup>者悉  
地ノ義<sup>ナリ</sup>。故ニ吉祥成就妙<sup>トハ</sup>成就蘇悉地ノ名号也。今ノ經ハ妙成就ノ  
根本<sup>ナルカ</sup>故<sup>ニ</sup>。此ノ尊ノ名字旁ク相応<sup>セリ</sup>。凡ソ仏眼品ノ始末ヲ見<sup>ルニ</sup>。百  
八名讚ヲ挙<sup>テ</sup>一經ノ総体ノ功能ヲ讚嘆<sup>セリ</sup>。凡ソ今ノ品ノ説相ハ余品ニ超過  
セリ。覺大師ノ御相承、尤モ深秘也。

(『大正藏』七六・五五四頁・中)

『溪嵐拾葉集』は台密の光宗によつて、口伝法門や伝承を含めて、一三一年から一三四八年頃の間<sup>ニ</sup>書き継がれた文献で、台密を中心として十四世紀頃の様々な事例が記録されている。記録の中には口伝法門も多いため、本書の扱ひには注意を要するが、右記の記述からは、当時『瑜祇經』の教主について、どのような理解が見られ

たのかを広範的に知ることができ。まず、「弘法大師、相承く已上東寺ノ流義<sup>ナリ</sup>」とある部分に着目したい。空海は『瑜祇経』を『金剛頂経』系の經典と判じており、実際に空海がこのような理解を示したとは全く認められないが、『瑜祇経』を兩部不二の經典とし、愛染明王を兩部不二の尊格とすることが「東寺の流儀」つまり、東密の説として流布していた様子が窺える。また、同じ台密においても寺門すなわち三井寺（園城寺）と、山門すなわち比叡山とは解釈に違いがあり、智證大師円珍の相承として『瑜祇経』の第七品・第八品に説かれる「大勝金剛」を『瑜祇経』の総体とする説が示され、「三井寺の流儀」として紹介される。また、慈覚大師円仁の相承として、「仏眼仏母」を『瑜祇経』の総体とする説を示す。これについても円仁の説としては認められないが、少なくともその弟子である安然の説として確認することができる。そして、「覚大師、御相承、尤<sup>モ</sup>深秘也」と比叡山の解釈を評価していることから、『溪嵐拾葉集』の筆者が比叡山の立場の人物であったことが窺えるのである。

以上より、十四世紀頃には、東密では愛染明王を、台密の山門（比叡山）では仏眼仏母を、寺門（三井寺）では大勝金剛を『瑜祇経』の教主としていた様子がわかる。

前述したように安然が胎藏八字真言に着目し、『瑜祇経』を金剛界の蘇悉地と位置づけ尊重したことから、台密の特に山門では「金剛吉祥大成就品」が重んじられ、同品に説かれる仏眼仏母が尊崇された。また、東密においては後三条天皇（一〇三四〜一〇七三）即位の際に小野成尊が愛染王法を修して靈驗あつて以来、平安時代末期の頃には愛染王法を修することが多くなり、『瑜祇経』においても特に「愛染王品」が重んじられ、愛染明王が尊崇された経緯がある<sup>＊</sup>。そして、それらは經典から独立し別尊法として盛んに修されたのである。

このように各尊格の別尊法が発展すると、一尊格ごとに解釈が加えられ、どのような尊格であるのかが説明されて行くこととなる。そして、特に愛染明王については、東密における『瑜祇経』の經典

解釈の影響をそのまま受けて、尊格解釈が加えられていくこととなった。また、台密の山門で重要視された仏眼仏母についても東密・台密両者の解釈に異なりを見いだすことができるが、それは両者の經典解釈の違いから生じると考えられる。そこで、本節では『瑜祇經』所説の尊格の中から、東密で重視された愛染明王と台密の中でも山門において重視された仏眼仏母に焦点を当て、これらの尊格がどのように解釈されていくのかを見て行きたい。

#### 一 東密における愛染明王の理解

まず、東密における愛染明王であるが、『瑜祇經』が金胎不二の經典と解釈されるのと同じような時期に、愛染明王にも盛んに解釈が加えられるようになっていく。まず、覺鑊の『愛染王講式』には

夫<sup>レ</sup>愛染<sup>トハ</sup>者<sup>ニシ</sup>顯<sup>ニシ</sup>因果<sup>ヲ</sup>於<sup>一</sup>身之色<sup>ニ</sup>、明王<sup>トハ</sup>者<sup>、</sup>表<sup>ニス</sup>金胎<sup>ヲ</sup>于一<sup>ハ</sup>仏

之名<sup>一</sup>。赫奕<sup>タル</sup>日暉<sup>ハ</sup>、照<sup>ニス</sup>理智不二之形体<sup>一ヲ</sup>芬馥<sup>タル</sup>蓮華<sup>ハ</sup>開<sup>ニク</sup>定慧  
而二之愛水<sup>一ニ</sup>。  
（『興全』下・一二四三頁）

胎金兩部不離之即体号<sup>ニス</sup>之<sup>ヲ</sup>愛染<sup>一ト</sup>。是<sup>ニ</sup>知<sup>ヌ</sup>兩部ノ肝心ハ愛染也。  
（『興全』下・一二四五頁）

と愛染明王が一仏にして金胎を表し、理智不二の形を表しており、  
兩部の肝心は愛染明王なのだと言われる。また、覺鑊とは同時期に  
あたる実運の撰述と考えられている『秘決』においては、

今此ノ明王ノ日輪宝瓶ハ者表<sup>ニス</sup>理智冥合相応一実之義<sup>一ヲ</sup>。：中略：  
是<sup>レ</sup>兩部理智相応冥合<sup>シテ</sup>而<sup>モ</sup>開<sup>ニ</sup>顯<sup>シテ</sup>五部悉地<sup>一ヲ</sup>。為<sup>ニス</sup>愛染王ノ身上  
ノ五部六臂之曼陀<sup>一ヲ</sup>。：中略：（愛染明王の凶像上の身体に兩部  
や五部が表されていることを箇条書きにして示す）是<sup>ハ</sup>五種法ノ  
悉地円満<sup>ス</sup>。即<sup>チ</sup>金ノ五部曼荼羅<sup>ヲ</sup>得<sup>スル</sup>也已上兩部不二<sup>ヲ</sup>了<sup>ヌ</sup>：中略

：（愛染の修法壇について箇条書きを示した上で）於<sub>ニテ</sub>此ノ壇上<sub>ニ</sub>俱時顯<sub>ニ</sub>得<sub>スル</sub>愛染王ノ身上ノ兩部曼荼<sub>ヲ</sub>也。

（『真全』五・一七頁上〜一八頁・上）

と、やはり愛染明王を兩部理智冥合不二の尊格とし、愛染明王の身上に兩部の曼荼羅が表れていると説いている。このように、『瑜祇經』が兩部而二不二の經典と解釈されるようになるのと時期を同じくして、愛染明王も兩部而二不二の尊格であると説かれるようになるのである。また実賢口道範記とされる『口決』には「愛染王品第五」の部分に

此ノ經ノ十二品ハ皆説<sub>ク</sub>不二智ノ境界<sub>ヲ</sub>。而<sub>シテ</sub>愛染染愛ハ是<sub>レ</sub>不二ノ物<sub>ナリ</sub>。七重ノ愛染義<sub>ハ</sub>是<sub>レ</sub>不二冥合重々<sub>ナリ</sub>。瑜伽瑜祇相応不二ノ題目ハ、只<sub>タ</sub>是<sub>レ</sub>愛染不二ノ言也。

（『真全』五・五五頁・上）

などと説かれる。なお、同本の「題目事」では『金剛峰楼閣一切瑜伽祇経』という経題を説明する中で、「金剛峰」が金剛界を「楼閣」が胎蔵を指すとした後で「瑜伽瑜祇」について

瑜伽<sup>トハ</sup>者男声智界ノ声<sup>ナリ</sup> 瑜祇<sup>トハ</sup>者女声理界ノ声<sup>ナリ</sup> 此ノ二則<sup>チ</sup>翻<sup>シテ</sup>  
為<sup>ニ</sup>相<sup>ト</sup>応<sup>ト</sup>也。問フ。今経ノ題<sup>ニ</sup>先<sup>ニ</sup>挙<sup>ニケル</sup> 両部理智<sup>ヲ</sup>。次<sup>ニ</sup>置<sup>ニク</sup>相<sup>ト</sup>応<sup>ノ</sup>梵  
音<sup>ヲ</sup>。有<sup>ニル</sup>何ノ深意<sup>一</sup>乎 答<sup>フ</sup>此ノ経始終以<sup>ニテ</sup>不<sup>ニ</sup>二<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>本<sup>ト</sup>。故<sup>ニ</sup>初<sup>ニ</sup>表<sup>ニシ</sup>  
両部<sup>一</sup>後<sup>ニ</sup>置<sup>ニク</sup>不<sup>ニ</sup>二<sup>ノ</sup>詞<sup>一</sup>也。

(『真全』五・二七頁・下く二八頁・上)

として、「瑜伽瑜祇」が両部不二を表す言葉であることを示している。『瑜祇経』には第二品に染愛王、第五品に愛染王が説かれる。所説はあるものの、基本的に両者は同体異名の尊とされる。従って、『瑜祇経』が理智不二の境界を説く經典であり、経題中の「瑜伽瑜祇」という理智不二を指す題は愛染染愛が不二であるということを示す

表す語であるとして、経題中の瑜伽瑜祇というのは愛染王の不二を指して言うのだと説明しているのである。更に、道範記とされる『口伝』においても

十二品雖<sup>三モ</sup>皆<sup>ニスト</sup>頭不二<sup>一ヲ</sup>、染愛愛染ノ名義不二ノ義頭了<sup>ナリ</sup>。是<sup>レ</sup>故ニ  
理実ハ序品ノ瑜伽瑜祇相応不二之題目ハ以<sup>ニテ</sup>第二第五品ノ義<sup>一ヲ</sup>総題目

<sup>トスル</sup>也。

(『続真全』七・一四頁・上)

と説く。なお、四章二節で先述したように『口伝』では冒頭の「題目事」において経題の「瑜伽瑜祇」は金胎不二を示すと説かれている。つまり、経題の中で両部而不二を指している「瑜伽瑜祇」は「染愛王品第二」と「愛染王品第五」という経中の愛染明王に関する段の義を以て総題目が立てられたものだといふのである。つまり、『瑜祇経』の中心にまさしく愛染明王があることを示し、それによつて経題が付されていると云うのである。また、頼瑜も『瑜祇経拾

古鈔』において、

今經<sup>ハ</sup>以<sup>ニテ</sup>兩部不二<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>宗<sup>ト</sup>。故<sup>ニ</sup>於<sup>ニテ</sup>不二尊<sup>ノ</sup>法<sup>ニ</sup>標<sup>ニ</sup>總<sup>ニ</sup>題<sup>ヲ</sup>。良<sup>キ</sup>有<sup>レ</sup>ル  
以也。凡<sup>ソ</sup>今此<sup>ノ</sup>尊<sup>ノ</sup>種子印契三昧耶形尊形皆顯<sup>ニ</sup>定慧不二之義<sup>ヲ</sup>

(『日藏經』三三・二三頁・下)

として不二の經典に説かれることを理由に兩部不二の尊格としている<sup>\*3</sup>。このように愛染明王という尊格の理解を見て行くと、『瑜祇經』という經典の解釈が、同時にそこに説かれる尊格の理解へとつながっていく様子が窺えるのである<sup>\*4</sup>。

また同時に、このような愛染明王理解は、台密にはほとんど見られない。それは、台密においては『瑜祇經』の教主として愛染明王が選ばれなかったために、東密ほど愛染明王の解釈が進まなかった結果であろうと理解することができると。そこで、以下では、台密で採用された仏眼仏母について東密の解釈と台密の解釈を比較しながら

ら論じていきたい。

## 二 東密と台密の仏眼仏母に関する尊格理解の差異

さて、東密が愛染明王を重んじたように、台密によつて多く修された仏眼仏母であるが、この仏眼仏母について東密の実運撰とされる『秘決』では以下のように言う。

今入<sup>ニル</sup>仏眼ノ三摩地<sup>ニ</sup>説<sup>ニ</sup>クトハ<sup>ト</sup> 大阿闍梨諸成就之相<sup>ヲ</sup>者。仏眼尊<sup>ト</sup>者、  
是両部大日能生之母。不二一実之源底也。即<sup>チ</sup>今与<sup>ニ</sup>法性大日<sup>ト</sup>  
不二阿闍梨位<sup>ト</sup>全同<sup>ナルカ</sup> 故<sup>ニ</sup>。  
(『真全』五・二一頁・上)

このように東密においては仏眼仏母を不二の尊としている。これは、愛染明王同様やはり『瑜祇経』に説かれる尊格として捉えているためであろうことが推測できる。

さて、安然以降の台密は、空海以降の東密と同じく、主に事相による分派に終始した観がある。その中でも、安然からは時代が下るが、慈円（一一五五～一二二五）の密教には事相と教相の総合が見いだされるのが特徴で<sup>55</sup>、仏眼仏母の尊格解釈もこの慈円によって進められた。また、先に触れた東密の実賢や道範などと同時期に活躍した人物であり、東密においても『瑜祇経』の解釈が進む時期であつて、慈円の仏眼仏母に関する記述は当時の台密における仏眼解釈を知る上でも最も重要である。そこで、本論では台密の仏眼理解を慈円を中心に見ていきたい<sup>56</sup>。なお、慈円の仏眼法については三崎良周氏や水上文義氏によつて論が進められている。それらを参照すれば、台密の事相流派による真言相承の差異や、王権との関わりなど幅広い詳細な研究がなされているが、本論では特に仏眼仏母という尊格の解釈について、東密の仏眼解釈との対比によつて、互いの共通性と相違点を論ずることに焦点を絞りたい。

さて、慈円に関する研究において、ほぼ必ず論及されるのが慈円

記『裁囚別』に収録されている「夢想記」である。そして、この「夢想記」の中に、象徴的な慈円の仏眼理解を見ることが出来る。「夢想記」とはその名の通り慈円が見た夢について記したもので、その冒頭は以下のようである。

建仁三年六月二十二日暁ノ夢ニ云ク、国王ノ御宝物。神璽宝剑ノ神璽玉女也。此ノ玉女妻后之体也。王入ニリテ自性清浄玉女体ニ令ニメ交會一セ給ヘハ。能所共ニ無罪歟。此ノ故ニ神璽トハ者清浄玉也。夢想之中ニ覺ニ知シ之ヲ訖ヌ。

(『続天全』密教三・二三一頁・下)

すなわち、以上が慈円の夢の内容である。国王の宝物つまり三種の神器のうちの神玉と宝剑について、「神玉は玉女で、それは妻后の体である。王が自証清浄の玉女の体に入り交会すれば、能所共に汚れはないから、この神玉は清浄なる玉である」と夢において覚知したという。慈円は夢から覚めるか覚めないかのうつろな状態でこの

夢について色々と考えを巡らすのであるが、その中で仏眼についての以下のような解釈をしたという。

又思惟<sup>シテ</sup>云ク、神璽<sup>トハ</sup>者<sup>ハ</sup>仏眼部母乃<sup>チ</sup>玉女也。金輪聖王<sup>トハ</sup>者<sup>ハ</sup>一字金輪也。此ノ金輪仏頂、又仏眼ニ交会シタマフ義歟。此ノ宝剣則<sup>チ</sup>金輪聖王也。…中略…大日如来ノ為<sup>ニ</sup>利生<sup>ト</sup>。一字金輪ノ形令<sup>レ</sup>現<sup>シ</sup>給<sup>フ</sup>。此ノ金輪ハ者<sup>ハ</sup>金界。王<sup>ハ</sup>以<sup>テ</sup>金輪王<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>本<sup>ト</sup>。依<sup>レ</sup>之<sup>ニ</sup>仏界ニ借<sup>リテ</sup>此ノ義<sup>ヲ</sup>、此身<sup>ヲ</sup>現<sup>シ</sup>給<sup>フ</sup>也。凡<sup>ソ</sup>真言ニ事相<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>本<sup>ト</sup>、顕<sup>ニ</sup>利生之道<sup>ヲ</sup>。是<sup>ハ</sup>皆世間之義<sup>ヲ</sup>顕<sup>ハス</sup>用也。又世間ノ国王ノ即位<sup>トテ</sup>。高御倉<sup>ニ</sup>令<sup>レ</sup>付給<sup>フ</sup>儀式<sup>ニハ</sup>、即<sup>チ</sup>此<sup>レ</sup>大日所變ノ金輪王ノ義<sup>ヲ</sup>マネヒタマヒテ智拳印<sup>ヲ</sup>令<sup>レ</sup>結<sup>ハ</sup>給<sup>フ</sup>ナトハ云<sup>ヒ</sup>伝<sup>ヘタルナリ</sup>。是<sup>レ</sup>則<sup>チ</sup>金剛界大日、從<sup>レ</sup>本<sup>ニ</sup>垂迹<sup>スル</sup>利生也。從<sup>レ</sup>本<sup>ニ</sup>垂迹<sup>スル</sup>之日<sup>ハ</sup>。以<sup>テ</sup>大日<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>因<sup>ト</sup>、以<sup>テ</sup>金輪王<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>果<sup>ト</sup>。真言上乘之奥義等、以<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>可<sup>ニ</sup>准<sup>シテ</sup>知<sup>ル</sup>…中略…其<sup>ノ</sup>後又重<sup>ネテ</sup>加<sup>レ</sup>案<sup>ヲ</sup>之<sup>処</sup>ハ、胎藏ノ大日<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>仏眼歟。金界ノ大日<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>金輪也。印相等全同也。内外之義。皆外<sup>ニ</sup>顕<sup>レ</sup>内<sup>ニ</sup>通<sup>スル</sup>歟。秘教之宗義。

以<sup>ニテ</sup>此夢想<sup>一ヲ</sup>所<sup>ニナリ</sup>開悟<sup>一スル</sup>。

(『続天全』密教三・二三二頁・上(下))

また、青蓮院吉水蔵の慈円による奥書が付された『建仁三年 夢記』には右記について「此覺知之後。披<sup>ニ</sup>見<sup>スル</sup>教時義<sup>一ヲ</sup>之処。胎蔵大日<sup>ハ</sup>、亦名<sup>ニツ</sup>仏眼<sup>ト云</sup>不可説不可説<sup>ナリ</sup>。感悦余<sup>レ</sup>身<sup>ニ</sup>了<sup>ル</sup>歟<sup>キ</sup>」と頭註があ、安然の『教時義』に典拠を発見したことが記されている。

さらに、同『**裁囚別**』収録の「瑜祇経行法」には

又今教<sup>ニハ</sup>以<sup>ミテ</sup>瑜祇経<sup>与</sup>別行経<sup>一</sup>為<sup>ニル</sup>至極<sup>ト也</sup>。瑜祇経<sup>ハ</sup>兩部<sup>ノ</sup>肝心也。毘盧遮那別行経<sup>ハ</sup>蘇悉地<sup>ノ</sup>肝心也。兩部肝心<sup>トイハ</sup>者。瑜祇経<sup>ノ</sup>仏眼大成就品<sup>ニ</sup>説<sup>ニケリ</sup>成身<sup>ノ</sup>行法<sup>一ヲ</sup>。用<sup>ニル</sup>行位<sup>ノ</sup>薩埵<sup>ハ</sup>仏眼<sup>ノ</sup>八字<sup>一ヲ</sup>。中略：大日變<sup>シテ</sup>作<sup>ニス</sup>薩埵身<sup>ト</sup>。薩埵又變<sup>シテ</sup>成<sup>ニス</sup>仏眼部母身<sup>ト</sup>。此<sup>ノ</sup>仏眼部母<sup>トハ</sup>者、則<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>胎蔵界大日<sup>ノ</sup>身也。薩埵<sup>ハ</sup>経<sup>ニ</sup>歴<sup>シテ</sup>兩部<sup>一ヲ</sup>、成<sup>ニス</sup>事業身<sup>一ヲ</sup>也<sup>云</sup>。自<sup>ニリ</sup>此<sup>ノ</sup>眼部母身<sup>一</sup>出<sup>ニ</sup>生<sup>ス</sup>十凝譏沙俱胝<sup>一ヲ</sup>云

師ノ説キテ云ク。此ノ出生スル仏ハ釈迦金輪也云…中略…此ノ金大日ハ先ニ現ニス事業身一ヲ。又還テ成ニス部母身一ヲ此ノ仏眼ハ胎藏大日也。教時義ニ云ク。胎大日ハ亦名ニクト云仏眼一ト云。己ニ其ノ義分明也。自ニ此部母身一出ニス生ス諸仏一ヲ。是ハ釈迦金輪也云。釈迦如来ハ亦名ニクト云金輪一ト也。  
(『統天全』密教三・二一五頁・上(下))

といった記述が見え、仏眼仏母を胎藏大日如来と解釈している。さて、「夢記」の頭註や右記の記述において「教時義ニ云ク」というのは安然の『教時義』において

今以ニテ真如ノ言説一ヲ説キテ為ニス果分ノ一仏一ト。其ノ一仏トハ者名ツケテ曰ニフ摩訶毘盧遮那一ト。義ヲ訳シテ云ク、翻シテ云ニフ最高頭広眼相ノ如来一ト。或ハ云ニハ大日一ト者略、亦ハ訛也。亦云ニヒ一切諸仏母一ト、亦云ニヒ一切諸仏眼一ト、亦云ニフ一切諸仏菩薩清淨広博蔵如来一ト。

(『大正蔵』七五・三八三頁・中)

と説かれる内容を指している。なお安然の説く所は『大日経』の「具縁品」に説かれる諸尊の中の仏母を示しているのであつて、大日即仏眼と説く内容ではないが、慈円はこれを会通して教証とし、仏眼は胎藏大日如来であると解釈するのである。また、慈円は仏眼を胎藏大日、金輪を金剛界大日に配当している。

『法華別帖』

今一字金輪ト云フ尊ハ、大日釈迦ノ令ニル合ニ成セ尊也。是レ則チ金剛界大日也。仏眼ト云フハ則チ胎藏大日也。教時義ニ云ク、亦名ニト仏眼ト

(『続天全』密教三・二六一頁・下)

なお、同時期に東密においてても似たような解釈は見られる成賢口道教記とされる『遍口鈔』「仏眼法事」においては

都<sup>テ</sup>此<sup>ノ</sup>尊<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>胎藏大日也。而<sup>モ</sup>入<sup>ニ</sup>三摩地<sup>ニ</sup>給<sup>フ</sup>也。我所修<sup>ノ</sup>行  
業<sup>ニ</sup>微少<sup>ノ</sup>行業、併<sup>ニ</sup>奉<sup>ル</sup>預<sup>ニ</sup>三摩地<sup>ニ</sup>給<sup>フ</sup>也。而<sup>ハ</sup>三摩地<sup>ニ</sup>入<sup>リ</sup>果菩提<sup>マテ</sup>能<sup>ク</sup>持<sup>テ</sup>。母  
如<sup>ク</sup>思<sup>フ</sup>子<sup>ヲ</sup>護<sup>シ</sup>給<sup>フ</sup>也。一字金輪<sup>ハ</sup>金剛界大日也。彼<sup>ノ</sup>尊<sup>入</sup>三摩地<sup>ニ</sup>給<sup>フ</sup>也。  
輪三摩地<sup>ニ</sup>給<sup>フ</sup>也。此<sup>レ</sup>則<sup>チ</sup>理<sup>智</sup>之義也。

(『大正藏』七八・六九三頁・上)

として仏眼を胎藏大日に、金輪を金剛界大日に配している。また、  
成賢と相弟子である実賢の口決を道範が記したと伝わる『口決』の  
「金剛吉祥大成就品第九」の段でも

大成就<sup>トイハ</sup>不二仏眼<sup>ナリ</sup>。上<sup>ノ</sup>品<sup>ノ</sup>大勝金剛金輪<sup>ハ</sup>、即<sup>チ</sup>金剛大日<sup>ナリ</sup>。  
今<sup>ノ</sup>仏眼<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>胎藏大日<sup>ナリ</sup>。金輪<sup>ハ</sup>仏頂<sup>ハ</sup>仏眼<sup>ハ</sup>所生<sup>ナリ</sup>。故<sup>ニ</sup>能<sup>ク</sup>依  
ノ次<sup>ニ</sup>可<sup>レ</sup>有<sup>ル</sup>所依<sup>一</sup>。故<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>品<sup>来</sup>ル。問<sup>フ</sup>、以<sup>テ</sup>仏眼<sup>ハ</sup>金輪<sup>ヲ</sup>云<sup>フ</sup>ハ  
部<sup>ノ</sup>大日<sup>ト</sup>者<sup>一</sup>。真実<sup>ニ</sup>其<sup>ノ</sup>体<sup>ニ</sup>無<sup>キ</sup>優劣<sup>一</sup>歟。將<sup>ニ</sup>只約<sup>レ</sup>為<sup>ニ</sup>本地<sup>ト</sup>言<sup>フ</sup>  
之<sup>ヲ</sup>歟。答<sup>フ</sup>、言<sup>フ</sup>之<sup>ヲ</sup>有<sup>ニ</sup>義<sup>一</sup>。一<sup>ニ</sup>約<sup>ニ</sup>果徳<sup>最上門</sup>ニ、

両部ノ大日勝<sup>レタリ</sup>。二<sup>ニハ</sup>約<sup>ニスレハ</sup>不二現証門<sup>ニ</sup>不二<sup>トハ</sup>者仏眼ハ胎ノ大日  
定印 住<sup>ニス</sup>金ノ月輪<sup>ニ</sup>。是ノ故<sup>ニ</sup>不二胎藏ノ大日<sup>ナリ</sup>。金輪ハ金ノ大日智  
拳印 住<sup>ニス</sup>胎ノ日輪<sup>ニ</sup>是ノ故<sup>ニ</sup>不二金剛ノ大日<sup>ナリ</sup>。又仏眼曼荼羅<sup>ニハ</sup>前  
安<sup>ニス</sup>金輪<sup>ヲ</sup>。金輪ノ曼荼羅<sup>ニハ</sup>前<sup>ニ</sup>安<sup>ニス</sup>仏眼<sup>ヲ</sup>。互<sup>ヒニ</sup>為<sup>ニスナリ</sup>主伴<sup>ヲ</sup>。不  
二<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>体ノ意易<sup>レシ</sup>解<sup>シ</sup>。 (『真全』五・八六頁・上く下)

とある。成賢、実賢は共に醍醐寺座主に座った人物であるが、東密でも醍醐の周辺には慈円とほぼ同時期にこのような説の存在が確認できる。なお、「上ノ品」とは『瑜祇経』第八品において大勝金剛について説かれるのを指しており、その段で大勝金剛を指して「一字金輪也」としているのである。こういった東密に見られる慈円の仏眼・金輪解釈と類似した理解について水上文義氏は「仏眼・金輪を胎金大日に配当するのは、これ以前の台密や東密野沢の管見しえた主な伝承には明確ではなく、ほぼ慈円と前後する頃に醍醐の系統から形成され、あるいは逆に慈円の言説等が醍醐に影響したとも考え

られる。<sup>8</sup>」と言及されている。確かに水上氏の言うように、醍醐の説を慈円が受けたか、慈円によって行われていた事相が東密に影響した可能性も否めない。水上氏の論においても触れられているが、慈円の『裁囚別』には「伝<sup>ヘ</sup>聞<sup>クニ</sup>、東寺醍醐之流、有<sup>下リ</sup>称<sup>ニシテ</sup>秘密灌頂<sup>ト</sup>授<sup>中クルコト</sup>一両印事<sup>上</sup>」などという文言も見受けられ、慈円が東密、特に醍醐派との間に何らかの交流を持っていたことは想像に難くない。また、前章に示したように、『瑜祇経』の解釈の変遷については、安然の教説が醍醐寺を中心とする小野流に入り、発展したと考えられるのである。すなわち、仏眼仏母の解釈においても両者が互いに影響し合った可能性は非常に高いと言える。

しかし、『遍口鈔』において「此<sup>レ</sup>則<sup>チ</sup>理智之義也」と示される部分は慈円の説には見られず、異なっている。また、『口決』の内容においても、仏眼と金輪を胎金の太日に配当しつつ、主張の中心は、あくまで仏眼と金輪の両者が不二一体の関係であることであり、金剛界の月輪に住する胎藏大日、ないし、胎藏の日輪に住する金剛界

大日という形で両者が共に金胎両部而二不二を表すことが強調されている。慈円には両者の交会を説くものの、不二を強調するような表現が見られないことを考えると、類似した論説でありながら、『口決』では東密の『瑜祇経』解釈に依拠するようにして、不二の尊格としての理解が主張されていることに気が付くのである。つまり、『瑜祇経』を両部而二不二の經典とする東密においては『瑜祇経』に説かれる尊格は基本的に不二の尊格と捉えられる傾向にあり、『瑜祇経』を「金剛界の蘇悉地」と判ずる台密では、胎蔵八字真言や仏眼仏母の説かれる「金剛吉祥大成就品」を重んじ「金剛界中に胎蔵の極めて秘密究竟なる法が説かれたもの」としたことから、仏眼仏母はあくまで胎蔵の尊格と解釈されたと理解することができる。

なお、本章の冒頭でも引用した『溪嵐拾葉集』における「仏眼法事 秘曲」には以下のような解釈が示される。

尋<sup>テ</sup>云<sup>ク</sup>、以<sup>ニ</sup>仏眼<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>二ノ妙成就<sup>ヲ</sup>為<sup>ニ</sup>本尊<sup>一</sup>。方<sup>ニ</sup>如何<sup>ム</sup>。示<sup>シ</sup>テ云<sup>ク</sup>。

仏眼ノ相貌ヲ云ハハ、金剛界ノ大日ノ胎ノ法界定印ヲ結テ胎ニシテ胎藏三摩  
 地ニ入リ給ヘリ。故ニ兩部不二蘇悉地ノ本尊ト習フ也ト云云 因ミ物語ニ  
 云ク、慈鎮和尚ト与ニ東寺法師ト於ニヒテ大内ニ有ニリ参会一。法談ノ次ニ和  
 尚問テ云ク、何カ是レ蘇悉地ノ本尊 云云 答フ、某カ身ヲ可レシ被ニラル御覽一セ  
 云云 其ノ後和尚帰山ノ御門弟等ニ話テ云ク。甚タ不可思議也。誰カ不レレヤ  
 知ニラ我等カ当体蘇悉ノ本尊也ト云フ事一ヲ。然モ而如レキ此ノ於ニヒテ広座一ニ加様  
 ノ秘曲ヲ可レキ申ス乎。只本尊ノ相貌ニ於テ蘇悉地ノ様ヲ習ヒ伝フ事有リカト尋  
タマテコソ有レ。如レク此ノ答ヘツルハ東寺ノ流ニ不レル習ニハ蘇悉地一ヲ事分明也。

（『大正藏』七六・五五四頁・下）

これによると、台密の伝承として仏眼仏母を兩部不二の本尊とする  
 伝承があつたことが示されている。しかし、この場合の兩部不二の  
 表現は「兩部不二蘇悉地ノ本尊」と記されている。つまり、兩部不  
 二の本尊ではあるが、それはあくまで蘇悉地における兩部不二なの  
 であつて、兩部の外に不二を説かないという東密の理解とは明らか

に異なっているということが理解できる。だからこそ、ここでは「東寺ノ流ニ不<sub>レ</sub>習ニ蘇悉地ヲ事分明也」として、東密には蘇悉地という考え方がないことを示しており、東密との見解の相違が明らかにされているのである。しかも、このような仏眼仏母を蘇悉地の本尊とする尊格理解は、安然が『瑜祇経』を金剛界の蘇悉地と判じたことと一致しており、台密における仏眼仏母の理解においても、台密における『瑜祇経』の経典解釈が反映されていると考えることができるであろう。

## 小結

以上、『瑜祇経』所説の尊格理解について述べた。合わせて、本論の三章や四章にて論じてきた『瑜祇経』に関する経典理解の内容を考えれば、密教においては東密と台密の両者が互いに影響し合いながら、教相と事相の両側面より、各自の解釈を建立してきた経緯

を窺うことができる。

また、別尊法が発展すると共に各尊格の理解が經典解釈に基づいて進んでいく様子は、特に密教においては、教相と事相が密接に結びつき、同時進行で発展してきたということのよい例として提示することができるであろう。

そして、日本密教においては、東密と台密の両者が相互に関係しつつも、各々の教義や尊崇する所によって、独自の教理・事相を作り上げていった様子を窺うことのできる一例として注目に値するのではないであろうか。さて、このような各尊格の理解が進む中でも右記に挙げた愛染明王は中世に大きな発展をとげ、最深秘の別尊法として重要視されていく。そういった、愛染明王の発展は、無論、愛染明王を重要視する東密で発生したが、その後、台密にも影響した経緯が窺える。そこで、以下では、中世における愛染明王の特徴的な変格を見ていきたい。

## 第二節 鎌倉時代以降の東密における愛染明王の一展開

### ↳ 両頭愛染曼荼羅図を中心に

両頭愛染曼陀羅図は、愛染明王と不動明王を合体させたような二面六臂（八臂の場合もある）の明王を中尊とする大変特異な曼荼羅である。中国伝来の儀軌類には見られず、我が国の行者によって創作され、口伝法門の形で伝えられてきたと考えられている<sup>99</sup>。現存の作例は古いもので鎌倉時代の作品で、南北朝時代、室町時代と中世を通して描かれた絵像である。本節と次節では、東密における愛染明王の展開として特徴的なこの両頭愛染の変遷を論じていきたい。その上で、四節においてそれが台密に与えた影響を探っていく。

さて、この図像の成り立ちについて論じた先行研究は少ないものの、近年、宗教思想史や儀礼研究の立場から大いに注目が集まっております、言及されることが増えている。しかし、これらの研究においては二体の明王を合体させたというイメージから、両頭愛染を愛染

明王の男女敬愛和合の本誓を表すために作られた性的な形像と理解することが多く、時には淫祠邪教的凶像と捉えられることさえある。無論、現世利益を求める公家・武家の要請を請負い修法を勤修した中世密教の性格と<sup>\*10</sup>、愛染明王が特に敬愛法の本尊として流行したことに視点を置けば、このような論旨を無視することはできない。しかし、本発表では、イメージ的研究というより、むしろ文献研究の立場から、今一度、特に金胎両部而二不二や理智不二の尊格として理解される側面に着目して両頭愛染に関する記述を整理し、両頭愛染が両部而二不二の凶像として捉えられる経緯を探り、それに関係した流派についても合わせて考えることで、改めてこの凶像の解釈方法を考察していきたい。

## 一項 宗教思想史研究における両頭愛染の評価

近年、両頭愛染は仏教学や凶像学以外の分野で注目を集めている

ことは右記に触れたが、これらによる両頭愛染の評価とはいったいどのようなものであるのか。本項においては、ひとまず、そういった学説をまとめておくこととする。

まず、挙げられるのが山本ひろ子氏であろう。山本氏が著作『変成譜』において両頭愛染に触れる部分の要点を示せば、

愛染明王の形像には、通常の六臂像（両頭でない通常の愛染明王）の他に、一身で赤と白両頭二臂の異像がある。これを「両頭愛染」といい、愛染明王・不動明王（または染愛・愛染）の合体像とされた。台密穴太流の澄豪（一二五九〜一三五〇）著『瑜祇経聴聞抄』に「不動愛染ノ両頭ハ、立河流トテ正伝二非ズト云フナリ」とあることから、立川流で用いられた本尊であり、金剛薩埵と愛染明王の両頭とする説が正伝である。：中略：台密文献にこういった記述があることは、立川流が小野・広沢両流のみならず、台密にも影響を与えていた経緯が偲ばれる。

といった内容であり、両頭愛染をほぼ立川流の使用していたものと推測している<sup>\*11</sup>。

また、彌永信美氏は著書『大黒天変相』において、両頭愛染について言及している<sup>\*12</sup>。まず、彌永氏は愛染明王自体を「日本密教の中で最もセクシヤリテイー性に密接な関係をもつ神であると同時に、王権とも深い関わりを有する神である。」とし、

この尊格は、天に向かって弓を引き絞るその凶像から見ても、表象内容から見ても、顕著なシヴァ的な要素が認められる神格である。また、弓矢を持つのは、ギリシアのエロースやローマのキューピー、またインドの愛の神カーマにも共通の要素で、インド、ヨーロッパ的な「愛の神」の特徴でもある。さらに、愛染明王は、多くの場合「深い愛情」を表す赤で全身がいろどられているが、それもインドのカーマと同じ色である。

と、特にインドやヨーロッパにおける愛の神との共通点を列挙しながら、愛染明王が性愛との関わりの強い尊格であるということを中心とする。その上で、両頭愛染については、

愛染明王は、通常一面三目六臂の形に作られるが、時に一身両面二臂、あるいは一身三面六臂などの像容も作られることがあった。これら二面または三面の特殊な像容にはいわゆる本軌はなく日本で作られたものと考えられるが、そのうち、一身両面二臂（「両頭愛染」）の像は、『密教大辞典』（p.2280 「両頭愛染」）によれば、「不動・愛染二明王の合体、又は愛染王と染愛王との合体」であると言われており、また、同辞典および『覚禅鈔』に引かれた『羅識記』の文では

像に秘密形あり、その像一身両頭、左面は瞋の赤、右面は慈の白、身色の赤百は事に随ふ、像は金剛薩埵の如く、左手に

鈴を持ち右手に杵を持つ。頂上に五色の光を放つ……。と言われているという。この赤百の二面はもちろん男女の両性を表すものであり、その二面がひとつに合体しているさまは、いかならば双身歓喜天と同様に、男女両性の交合を示すものと言うことができる（一般にタントラ的なシンボリズム体系では、「金剛鈴」は「蓮華と同様」女性性器を象徴し、「金剛杵」は男性性器を象徴すると考えられる）。高野山、金剛峯寺の絹本着色両頭愛染明王図（十三世紀？）は不動・愛染の両頭愛染明王図の下に、右に象に乗った白の普賢菩薩、左に獅子に乗った赤の文殊菩薩が描かれ（両者とも弓を持つ）、その中央に一頭の白狐が跳ねるように踊り出している。これは明らかに両頭愛染と茶枳尼天／稻荷との習合を表すものだろう。

と、茶枳尼天との習合関係に触れられ、山本氏同様、愛染明王の愛の神、つまり敬愛法の本尊として活躍した尊格であるという側面に

特に注目されている。また、『覚禅鈔』においては怒りと慈悲を象徴すると説明されている。赤白の二色については、男女の両性すなわち赤白二諦の二色と理解し、双身歡喜天のような男女交合を象徴するものとされる。また、タントラ的なシンボリズム体系における金剛鈴と金剛杵の象徴を示されているが、これは、インドの後期密教における無上瑜伽タントラで発展したシンボリズムであり、また、両者は金剛薩埵の持物であるが、日本密教において、金剛薩埵自信を男女交合的に捉える例は見られないため、こういったシンボリズムのみで捉えることができるかどうかについては、検討の余地が有るのであろう。また、彌永氏は金剛峯寺の絹本着色両頭愛染曼荼羅図に普賢・文殊が描かれると言う。確かに、普賢・文殊同様象ないし獅子に乗る尊格が脇士として描かれているが、これは、矜羯羅と制吒迦の二童子である。なお、愛染明王は中世以降、荼枳尼天と習合した一面があり、荼枳尼天は狐と関係が深いため、金剛峯寺本に小さく描き込まれた白狐が荼枳尼天との習合を表すという可能性が全く

ないとは言い切れないが、講図を分析すれば、この白狐は制吒迦童子に弓矢で狙われる位置に描かれている。本章の三節に詳述するが、我が国における両頭愛染関係の次第類を確認すると、矜羯羅と制吒迦の二童子はそれぞれ、矢で天魔と地魔を射る旨が記されている。金剛峯寺本において、一方の矜羯羅童子の矢の先を確認すると、造形ははっきりしないが、邪鬼のような姿が確認できる。つまり、白狐は愛染明王と荼枳尼天の習合を表すというよりは地魔の象徴として描かれていると考えるべきであろう。なお、こういった解釈については次節においても詳述する。

さらに、ルチア・ドルチェ氏が両頭愛染と不動・愛染の二明王について言及する中では

この二明王の組み合わせは、金剛界と胎藏界が不二であることを表わすと解釈されたが、このような人格神的な形によって示される内容はより大規模で抽象的な二つの曼荼羅の組み合わせとは異

なる觀念結合であつたと考えるべきである。不動・愛染の組み合わせは愛染明王にそなわる二重の性格というテーマに基づいたバリエーションである<sup>\*13</sup>。

として、両頭愛染の次第類等に示されている両部不二という思想的背景に疑問を投げかける。

確かに、邪流とも云われる流派を生み出した中世密教の混沌とした状況を考えれば、以上のような見解も視野に入れる必要があるであろう。しかし、このような別尊曼荼羅は、基本的に密教修法における道場觀や本尊觀の中で、心中に觀じられる本尊を圖像化したものと考えるべきである。従つて、それを考慮せずに、単に男女両性や二面性の交合といった理解に終わるべきではない。すなわち、このような別尊曼荼羅の理解に関しては、それに関わる次第類を細かく確認する必要があるのではないであらうか。そこで、次節では両頭愛染について説かれる口決や次第類の記述を系統別に整理し、内

容を確認していききたい。

## 二項 慈悲形と忿怒形の両頭愛染

さて、次節において両頭愛染に関する次第類について考察するのであるが、その前に本項では、東密における両頭愛染の変遷を確認しておきたい。

管見の限り、頭が二つある愛染明王を説く中で、現在目にできる最も古い時代の記述は醍醐寺実運によるものである。実運は醍醐三寶院の開祖勝覚の元で出家、南都に遊行後、三寶院流祖定海（一〇七四～一一四九）より伝法を受け、醍醐寺座主になった人物である。実運は『秘藏金宝鈔』<sup>\*14</sup>や『玄秘抄』『御遺告秘決』<sup>\*15</sup>などにおいて、一身両頭の愛染明王について触れている。

『秘藏金宝鈔』

最極秘密ノ羅識法ニ云ク、秘觀ニ云ク月輪上ニ兜輯二字解畔右アリ此ノ二字色ハ紅頰梨ナリ。放レテ光ヲ互ヒニ照シテ各ノ成人形杵ヲ。轉ニシテ此ノ杵一成一頭一ノ身ノ愛染菩薩ヲ。如レキ是ノ觀已ニ專住\*16念誦ス云云私ニ云ク渴畔金剛薩埵輯斛金剛愛敷。瑜祇經ニ云ク。金剛薩埵ノ妻ニシテ能ク生ニスル諸仏一ヲ母ナリ云云（『大正藏』七八・三五四頁・下）

『玄秘抄』

是レ極秘密ノ羅識法ナリ。日本ノ先徳ノ作ナリ。不レ知ニテ其ノ名ヲ云ク、又法於ニヒテ本尊前一ニ、安ニシ一ツノ五鈷一ヲ作ニス念誦法一ヲ。但タ造ニリ其ノ杵一ヲ、先ニ作ニル二種ノ人形杵一ヲ。其ノ形上ハ作ニリ三鈷一ヲ、下ニ作ニル二鈷一ヲ。無ニク中鈷一ハ至ニリテ于ノ中ノ把処一ニ心シニレ彫レス之ヲ。此ノ二種ノ人形杵逆順ニ交會シテ成ニス五鈷一ヲ。無レシ有ニルコト欠減一。所レ以ハ其ノ左ノ二鈷形ヲ而指ニ合シ於右ノ三鈷一ニ。其ノ右ノ二鈷形ヲ而指ニ合ス於左ノ三鈷一ニ。是ノ故ニ成ニス五鈷一ヲ也。能ク可ニシ秘密一トス。觀想セヨ、是ノ三昧耶身\*17變シテ成ニス愛染菩薩身一ヲ\*18。其ノ形一身兩頭面各ノニ著ニス大宝冠一ヲ。右面ハ赤肉色ノ忿怒

形、左面ハ白肉ノ慈形、并テ遍身白肉ニ著ニス紅蓮花色ノ衣ヲ。儀形如ニシテ  
金剛薩埵ノ。右手ヲ当レテ心ニ横ニ執ス五鈷ヲ。左手ニ持ニス五鈷金剛鈴ヲ。  
坐ニシテ紅蓮上ニ処ニ月輪中ニ。八供四摂各ノ住ニス本位ニ。行者面ヲ向ニケテ  
西方ニ持ニ念ス真言ヲ。作ニス如レキ是ノ觀ヲ也。或ハ云ク、左面ハ赤肉ノ忿  
怒形。右面ハ白肉ノ慈形ナリ。 (『大正藏』七八・三九〇頁・中)

ここで説かれる一身両頭の愛染明王は、右の頭が赤く忿怒形で、左の頭が白く慈悲形の両頭愛染である。像形は金剛薩埵の如しとし、右手に五鈷杵、左手に五鈷鈴と、金剛薩埵と同じ持物が示されている。<sup>\*19</sup>つまり、初期の両頭愛染は不動・愛染の両頭ではなく、慈悲形と忿怒形の両頭であったことが窺える。また、持物が金剛薩埵と同じであり、像形も金剛薩埵の如しとあるように、慈悲形と忿怒形による両頭愛染は金剛薩埵の要素が非常に強いのである。なお、『瑜祇経』において愛染明王は、金剛薩埵が愛染三昧に入った状態として説明される。<sup>\*20</sup>すなわち、頭が二つあるという点では、大変異様

な両頭愛染であるが、愛染明王と金剛薩埵は元々同体であって、この両者が合体することは論理的には成立し得るのである。また、この種の両頭愛染は敬愛法ないし、愛染明王の三昧耶形の一つで、特に男女の敬愛法に使われた人形杵（割五鈷杵とも言う。以下では基本的に割五鈷杵の名称を用いる<sup>\*21</sup>）について説く文脈に登場することが多い。実運の『玄秘抄』と『秘蔵金宝鈔』における記述でも右記の通り、人形杵こと割五鈷杵について説く文脈に則する形で両頭愛染が登場し、割五鈷杵が転じて両頭愛染を成すと説かれている。さて、第四章で経典解釈について論じた『瑜祇経』であるが、この『瑜祇経』こそが、愛染明王を説く、わが国で流布した唯一の経典である。両頭愛染についても『瑜祇経』関係の注釈書の中で説かれることがあるが、基本的には右記の『玄秘抄』同様、慈悲形の両頭愛染である。また、覚禅（一一四三？）の『覚禅鈔』には両頭愛染に関するいくつかの説が見られるが、「染愛王ノ像ハ、両頭両臂也<sup>\*22</sup>」と一身両頭の像は染愛王であるという記事が見られる。染愛

王とは愛染明王の所依の經典である『瑜祇經』の第二品「一切如来金剛最勝王義利堅固染愛王品」に印や真言等が説かれる尊格である。愛染王は、同經の第五品「愛染王品」に説かれるのであるが、これらの尊格について頼瑜（一二二六く一三〇四）の『瑜祇經拾古鈔』では、靈巖の説を引用しながら、説明が加えられている。

靈巖ノ口決ニ云ク、染愛王定也男也、**轄**表ニ示ス二方五胡杵一ヲ愛染王慧也女也、

**轄**二方五胡。文 此ノ記意ハ染愛愛染応ニ是レ一体ノ異名、或イハ定ヲ為レシ本ト、慧ヲ為レシ宗ト立名ス。

（『日藏經』三三・二三頁・下く二四頁・上）

靈巖が愛染明王の三昧耶形である割五鈷杵に関する記述と共に、染愛王を定・男に、愛染王を慧・女に配当して理解していることについて、染愛王と愛染王が一体異名の尊格であることを指し、また、定慧のうち定を中心とするのか、慧を中心とするのかという違いに

よって名を立てているためであると解釈している。

また、『瑜祇経拾古鈔』にも両頭愛染に関する記述を確認することができる。ここでは、「染愛品」と「愛染品」という品名について、愛染と染愛という尊各の名と尊像の像容について問いが立てられるのであるが、その中で両頭愛染について触れられている。

問フ、若シ一体異名ナラハ何ソ隔ニテ両品一ニ前後ニ置レクヤ之ヲ。今尊像ヲ見ルニ  
染愛王ハ両頭二臂。愛染王ハ一頭六臂。大ヒニ異ル耶。答フ、私ニ云ク、  
見ルニ両品ノ首尾一ヲ、分レテ品ヲ為ニス両品一ヲ歟。前品ニハ大日対ニシテ金剛手一ニ  
説ニキ真言印契一ヲ、後品中ニハ金剛手受ニケテ大日ノ勅一ヲ説ニクカ書画等一ヲ故ニ。  
所以ニ両品ハ合シテ所レノ説ク義周備ナリ。

(『日藏経』三三・二四頁・上)

すなわち、「もし、染愛と愛染が一体の異名で有るならば、なぜ、わざわざ第二と第五に品を隔てる必要があるのか、また、両像の像

容も染愛王は両頭二臂、愛染王は一頭六臂と全く違うではないか」と言う問いが立てられる。ここに登場する両頭二臂の像は染愛王とされており、『覚禅鈔』の記事と合致する。なお、この問いに対して頼瑜は「第二の「染愛品」では大日如来が金剛薩埵に対して真言や印契を説いており、第五の「愛染品」では金剛薩埵が大日如来の意を受けて画像などを説いている。そして、両品を合わせて説義が完成するように構成されているのだ」と答えている。しかも、頼瑜は同本において二頭二臂の染愛王について割注の形で「遍ニ為ニ敬愛之本尊ト、非レ通レ法ニ」と記しており、この二頭二臂の染愛王を直ちに敬愛の本尊と解釈するのは道理に合っていないと釘を刺しており、早計に敬愛法の本尊とのみ解釈することを危険視している。さて、こういった慈悲形と忿怒形による両頭愛染についても、前に引用した実運の『玄秘抄』において、割注の形で「日本ノ先徳ノ作ナリ。不知ニ其ノ名ナリ」とされているように、その起源ははっきりせず、我が国の行者によって創作されたものと考えられている。しかも、両

頭愛染に限らず、愛染明王という尊格自体がインドやチベットに  
応ずる尊格はなく、ほぼ唯一の所依經典である『瑜祇経』も梵本や  
藏本が確認できず、中国成立の經典と考えられているのは、前述し  
た通りである。しかし、これに近似していると目される尊格が我が  
国以外に全く見つからないわけではない。『西藏大藏経』に所収さ  
れている、『降三世儀軌』において、金剛手菩薩について説く部分  
に興味深い記述が見られるのである。『降三世儀軌』は初会の『金  
剛頂経』である『真实撰経』の「降三世品」を釈した儀軌と考えら  
れている經典で、秘密成就法を理解する上で重要な儀軌である<sup>\*24</sup>。  
インド密教の秘密成就法においては「煩惱を離れてはいけない」と  
いうことを仮説するため、三摩耶を知らない者や無信心の者、曼荼  
羅に未だ入っていない者などには示してはいけなさとされ、性的な  
要素や破戒的な要素を含む刺激的な内容の特徴とした成就法が示さ  
れる<sup>\*25</sup>。我が国の真言密教でも重要視された『理趣経』にそのよう  
な内容が含まれることは有名であるが、『降三世儀軌』にも性的な

いし破戒的な内容が説かれており、インドの後期密教では、むしろこういった秘密成就法が中心となっていていった。なお、『降三世儀軌』の全体像は蔵本でのみ確認することができ、全部で十一章からなる内の二つの章は不空や金剛智などによって漢訳され、『大正蔵』にも所収されている。それを整理すると以下の通りである。

『降三世儀軌』（蔵本）の章立て

- ① 金剛吽迦羅の章
- ② 如来の章
- ③ 金剛手の章
- ④ 観自在の章
- ⑤ 虚空蔵の章
- ⑥ 金剛拳の章
- ⑦ 文殊童子の章
- ⑧ 金剛輪の章
- ⑨ 虚空庫の章
- ⑩ 弥勒の章
- ⑪ 五類諸天の章

このうち『大正蔵』所収の漢訳経典は

・ 四章「観自在の章」↓不空訳『金剛頂降三世大儀軌法王教中観自在菩薩心眞言一切如來蓮華大曼荼羅品』

・七章「文殊童子」の章↓不空訳『金剛頂經瑜伽文殊師利菩薩法』  
『金剛頂超勝三界經說文殊五字眞言勝相』 金剛智訳『金剛頂  
經曼殊室利菩薩五字心陀羅尼品』

となっている。なお、右記の經典は空海の『御請来目錄<sup>\*26</sup>』や安然の『八家秘録<sup>\*27</sup>』において、該当すると判断できる經名が見られ、早い時期から我が国に持ち込まれていたことが確認できる。

さて、インドにおける密教は大きく別けて初期・中期・後期に分類されるが、『降三世儀軌』は『金剛頂經』や『理趣經』同様、中期密教に位置する。この中期密教の後半に発展したのが瑜伽タントラで、『降三世儀軌』はこの瑜伽タントラに属する經典である。『降三世儀軌』に関する研究は幾つか提出されており、酒井眞典氏は、本儀軌を『理趣經』の祖典の一つと考えている<sup>\*28</sup>。また、北村太道氏は「本經の説示内容を詳しく検討してみると、瑜伽タントラのみ

の立場にとどまるだけでなく、文脈上どうしても無上瑜伽的解釈を必要とする所が窺われ、すくなくとも瑜伽タントラから無上瑜伽への過渡期の経軌、あるいは橋渡しをするものと考えられる。<sup>29</sup>」と考察されている。なお、無上瑜伽タントラとは八世紀後半以降にインドにおいて発展した後期密教に属するタントラを指す。また、こういった論を受けて平岡龍人氏は著書『密教経軌の説く金剛薩埵の研究』において「たしかに、『降三世儀軌』は『金剛頂経』にも『理趣経』にも関係しており、秘密成就法も多く説かれていることから、北村太道の指摘のように中期密教にも後期密教にも関係している特異な経典と言える。<sup>30</sup>」としている。

右記の通り、『降三世儀軌』の第四章と第七章に関しては、八世紀前半を中心に活躍した金剛智や不空が翻訳しており、インドにおいて無上瑜伽タントラが発展したのが八世紀後半であるから、本儀軌も八世紀には成立していたものと考えられる。

この『降三世儀軌』に説かれる金剛手菩薩に慈悲形と忿怒形の両

頭愛染に近いと考えられる記述を見いだすことが出来るのである。なお、以下に引用する蔵本の和訳については、平岡氏の著書を全面的に参照する。

金剛手の胸から、普く焰光を以て廻らせ、一切如来の鬘などの一切の飾りと微笑と忿怒で嚴飾し、両手には花の弓を満たし、両手で vajrahūmakāra（印をなし）、忿怒の具徳金剛欲が出生して、一切世間の全ての有情を欲の忿怒で清め、金剛手の御前に（自らの胸から出生した忿怒の具徳金剛欲）が坐して教令を請うた<sup>\*31</sup>。

この文脈からは、頭が二つあるかは確認できないが、『降三世儀軌』において微笑と忿怒で嚴飾するとあることは、二つの表情に重要な意味があることを示していると捉えて良いであろう。また、花の弓を持つ旨が記されており、これは愛染明王の持物と一致する。このことから、この金剛手菩薩には愛染明王の要素が付加されているこ

とが確認できる。また、Muditakosa による同儀軌の注釈書には、この金剛手菩薩の図容について以下のように言う

布に四臂の具徳金剛手を作し（描いて）、その右手に蓮華、左手に金剛杵を、へそして更に右に vajrahūmakāra（の印）、左は箭と弓である<sup>32</sup>。

とある。これは、『瑜祇経』の「愛染王品」の偈頌に説かれる愛染明王の図容の特徴にも通じる内容である。『瑜祇経』において愛染明王は、金剛薩埵が愛染三昧に入った状態として説明され、愛染明王の尊形を図面に表す場合には、本頌が典拠となる。以下が『瑜祇経』において、愛染明王の尊形を説く偈頌である。

爾ノ時金剛手復タ白シテ 仏ニ言ク。世尊我今更ニ説ク愛染王<sup>一</sup>。一切如来共ニ成ニ就ス雜法悉地及ヒ画像法<sup>一</sup>。

：中略：

時ニ金剛手以テ偈頌一ヲ曰ク

於ニヒテ白月鬼宿一ニ取ニリ淨白素氎一ヲ

畫ニク愛染金剛一ヲ身色如ニシ日暉一ノ

住ニシ於熾盛輪一ニ三目ハ威怒ノ視ナリ

首髻ニ師子冠アリテ利毛忿怒形ナリ

又安ニス五鈷鉤一ヲ在ニリ於師子頂一ニ

五色ノ華ノ髻ヲ垂シ天帶覆ニフ於耳一ヲ

左手一ニ持ニシ金鈴一ヲ右ニ執ニス五峯杵一ヲ

儀形如ニシ薩埵一ノ安ニ立ス衆生界一ニ

次ニ左ニ金剛弓右ニ執ニシ金剛箭一ヲ

如レシ射ニルカ衆星ノ光一ヲ能ク成ニス大染法一ヲ

左下ニハ手持レシ彼ヲ右ノ蓮如レシ打レツカ勢ヲ

云々

(『大正藏』一八・二五六頁)

右記の下線部に着目すると、弓と箭というのは愛染明王の持物であつて、金剛手や金剛薩埵の持物ではない。しかし、『降三世儀軌』においては、金剛手がそれを持ち、本来、菩薩形つまり慈悲の姿で表される金剛手菩薩の表情として忿怒が挙げられることは、金剛手がまるで愛染明王と合体したかのような尊格として説かれていると理解できる。なお、酒井氏はこれを「愛染明王の祖形」と捉えている<sup>\*33</sup>。周知の通り、我が国に公式に後期密教が伝来した形跡は見られず、その教えの中心となっている『大日経』や『金剛頂経』『理趣経』、『蘇悉地経』などは中期密教經典である。インドにおける後期密教はチベットなどに伝わり発展したが、日本では男女合体などの方便門が取り上げられることから後期密教の教えを左道密教と呼んだ時期もあり、むしろ邪教的に捉える傾向がある。このようなことから、後に興隆した立川流などを除けば、日本における後期密教の影響は薄いと考えられる。『降三世儀軌』も瑜伽タントラから無上瑜伽タントラへの過渡期に位置すると考えられ、両頭愛染に近

い尊格が説かれる「金剛手の章」の漢訳が見られないことから、我が国に直接的に影響したか否かについては判然としない。しかしながら、何らかの形で口伝が伝わった可能性を全く否定することもできない。すなわち、『降三世儀軌』に説かれるような、愛染明王の祖形が慈悲形と忿怒形を合体させた両頭愛染の形成に関わった可能性を推測することもできるのである。このように考えれば、異国伝来の儀軌類に典拠のない、我が国の行者が創作した尊格であるとも断言し切れないということになる。

また、両頭愛染は『御遺告』に伴う記述の中に説かれる場合がある。それが、実運の撰述と考えられる『御遺告秘決』と道順（一三二一）編纂の『御遺告大事』<sup>\*34</sup>である。

### 『御遺告秘決』

今三尊合行ノ法ハ此レ三重ノ灌頂修儀也。以テ三尊三重ノ秘法並降三毒ノ秘法一ツ故ニ。遺告ノ文ニ云ク、伝法灌頂ノ印契秘言ハ並ニ調ニル凶

婆ヲ法呂ナリ云々 仍チ今不動尊赤白二位ニ觀ス之ヲ。此レ初重二印  
二明之本尊也。愛染王一身兩頭ニ觀ス之ヲ第二重一印二明ノ本尊也。  
中台宝珠尊形、第三重一印一明ノ本尊也。不動降ニ瞋恚ヲ。愛染  
治ニ愛欲ヲ。中尊降ニ大癡ヲ。三毒降伏ノ秘法ハ誠ニ深密ナル秘法也。

(『続真全』二六・五頁・下)

ここは醍醐の諸流において灌頂印明を授かる際に三段階の重位を立  
てる、いわゆる三重灌頂における本尊に即した行法を説く段であり  
<sup>\*35</sup>、伝法灌頂の印契や真言は凶婆（凶悪なる婆羅門の意）を調伏す  
る法であることが説かれる。その上で、宝珠・不動・愛染の三尊合  
行法が示される。その初重の本尊が不動尊であり、第二重が一身兩  
頭の愛染王である。

また、文中に醍醐三宝院流の秘訣と説かれ、三宝院流の支流であ  
る西大寺派の道順が編纂し、文觀（西大寺派）によって伝えられた  
とされる『御遺告大事』でも同じく三重灌頂の第二重において「勝

義般若ノ有レ相」として、左面が大喜悦の、右面が大忿怒の相で、右手に宝剣、左手に毒害の殃蛇を持つ両頭愛染の図が掲載される<sup>\*36</sup>。この図の説明には

此<sup>レ</sup>即<sup>チ</sup>忿怒 金界 智 敬愛 台藏 理 不二身ノ尊也。約<sup>ニシテ</sup>右面<sup>ニ</sup>此<sup>レ</sup>名<sup>ニ</sup>殃蛇死平<sup>ト</sup>約<sup>ニシテ</sup>左面<sup>ニ</sup>即<sup>チ</sup>号<sup>ニ</sup>奥砂子平<sup>ト</sup>。此<sup>レ</sup>調伏敬愛不二甚深秘法ノ尊也

(『実践女子大学文学部紀要』四四・二八頁)

と、この尊格が金剛界・胎藏の両部不二ないし、理智不二の尊格と解釈されており、さらに調伏・敬愛不二の尊で、敬愛法のみならず、調伏にも力を発揮する尊格であることが示されている。これは、実運の『御遺告秘決』に通じるものがある。

さらに、覚海(一一四二〜一二二三)・融源(一一二〇〜一二二八)<sup>\*37</sup>の口伝を蓮道が記したと伝わる『覚源抄』では『瑜祇経』に

説かれる「馬陰藏三摩地」について説く段で、「男女は互いの心を知らないけれども、金剛薩埵や愛染明王といった定恵不二の法門を示すことによつて、男女の隔てがなくなる」といったことを説いた上で以下のように言う。

云レ而<sup>リト</sup> 男女交会ノ事ヲ非レ云ニハ好<sup>テ</sup>行<sup>セヨト</sup>。一体兩頭ノ義ハ為レ表<sup>ニセンカ</sup>冥会<sup>ニ</sup>一体ノ法門<sup>一ヲ</sup>也。其ノ説処ハ幽陰玄深ノ文是也。瑜祇經ノ馬陰藏三摩地<sup>トハ</sup>者即<sup>チ</sup>此ノ意也。所謂如実知自心也。如実知自心<sup>トハ</sup>者即身<sup>ニ具ニスト</sup>万行<sup>一ヲ</sup>悟<sup>リテ</sup>、証<sup>ニスルヲ</sup>自証ノ三菩提<sup>一ヲ</sup>云フ也。馬陰藏<sup>トハ</sup>事、人々ノ立義不同<sup>ナレドモ</sup>、慥<sup>カニ</sup>大日不動愛染<sup>ニ引キ合ヒテ</sup>、辻<sup>ヲ</sup>云フ事無<sup>キ</sup>也。是<sup>レ</sup>即<sup>チ</sup>自宗不共ノ法門、一大事ノ秘事也。

(『真全』三六・一八頁・下く一九頁・上)

ここに「男女の交会の事を言うのではない」とあることから、  
両頭愛染を敬愛男女和合の尊格としてのみ解釈する危険性を指摘し

ている様子が窺える。また、一体両頭の愛染明王について触れた上で、不動・愛染・大日の三尊が引き合うということが記され、両頭愛染と不動・愛染・大日の三尊が非常に密接な関係を為していたことが理解できる。

以上より、一身両頭の愛染王は平安時代後期頃には登場しており、その初出は慈悲形と忿怒形の両頭であったと考えられる。

図1 二頭愛染王

\*38



図2 二頭愛染王

\*39



図3 『御遺告大事』 図

\*40



三項 愛染・不動二明王の組み合わせと金胎両部

また、覚海や融源と同じ時代に生きた覚禅の『覚禅鈔』には、前述した『玄秘抄』に近い説を始め、いくつかの伝承が示されているが<sup>41</sup>、その中に

秘釈醍醐僧正ノ云ク、不動愛染王無差別ナルカ。一身両頭、左面ハ不動尊也。右面ハ愛染云々。  
(『大正図像』五・二五四・上)

と不動・愛染の両頭愛染を紹介する箇所がある。つまり、この頃には不動・愛染の両頭愛染が存在していた様子が窺えるのである。そして、これを醍醐僧正つまり醍醐寺開祖理源大師聖宝（八三二〜九〇九）の説としていることは、それが醍醐寺周辺に存在していたことを示すものである。このように、鎌倉時代初期頃までには、不動・愛染の形を取る図像も存在し、金胎両部不二・理智不二の尊格

とし理解される例も確認できる。ではなぜ、不動・愛染の二明王が組み合わされるのであるだろうか。以下では、この二明王の組み合わせについて論じていきたい。

さて、実運の『御遺告秘決』では右記に引用した部分の直後に「此三尊為菩提心大事」という段があり、『菩提心論』に「於<sup>ニヒテ</sup>内心中<sup>ニ</sup>、觀<sup>ニセヨ</sup>日月輪<sup>一ヲ</sup>。由<sup>レリテ</sup>作<sup>ニスニ</sup>此ノ觀<sup>一ヲ</sup>。照<sup>ニ</sup>見<sup>ス</sup>本心<sup>一ヲ</sup>」<sup>\*42</sup>とあることについて、以下のように云う。

論<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>、於<sup>ニヒテ</sup>内心中<sup>ニ</sup>觀<sup>ニセヨ</sup>日月輪<sup>一ヲ</sup>文内心中<sup>トハ</sup>者今中尊如意宝珠ノ秘号也。此<sup>レ</sup>即<sup>チ</sup>三摩地菩提心ノ体也。故<sup>ニ</sup>亦云<sup>ク</sup>本心也。日月輪<sup>トハ</sup>者胎金両部<sup>ニシテ</sup>、今愛染不動ノ二尊也。不動此行願大悲ノ尊分<sup>ニチテ</sup>慈悲<sup>一ヲ</sup>為<sup>ニス</sup>二身<sup>ト</sup>愛染即<sup>チ</sup>勝義般若ノ二頭此ノ相ノ説旨ハ陳<sup>ニフル</sup>甚深妙道<sup>一ヲ</sup>也。

つまり、『菩提心論』において観ずる日輪・月輪の両者は胎蔵・金

剛界の両部であり、不動・愛染の二明王であつて、愛染明王の二つの頭は勝義と般若であると言うのだ。即ち、愛染・不動の二明王を金胎両部と共に一对に理解しているのである。

また、いくつかの聖教類には以下のような記述がみられる。

『不動愛染』

大恵果和尚所持ノ印

即チ二手外縛<sup>シテ</sup> 二大指<sup>ヲ</sup>並<sup>ヘヨ</sup> 右ノ大指ハ金剛界愛染王左ノ大指ハ胎藏界不動尊也

（金剛三昧院高野山図書館寄託本・「康元二年（一一二五七）二月旦写之翰者弁朗」の室町写本・一四丁・表く一五丁裏<sup>43</sup>）

『付両界行別尊事』

付<sup>タリ</sup> 金剛界行愛染王事

例ノ道場觀畢リテ 大日如来ノ心月輪上ニ有ニ憾字一變シテ 成ニ熾盛日輪一ヲ  
日輪ノ中ニ有ニ兜字一變シテ 成ニ五古一ヲ五古變シテ 成ニ金剛愛染明王一ヲ

(一丁・表)

付タリ 胎藏行不動事

此レニ 有ニ様々一暫ク付ス一様一ヲ

道場觀如レシ例ノ了リテ 大日ノ心月輪中ニ有ニ褐字一變シテ 成ニ智劍一ヲ智劍  
變シテ 成ニ不動明王一ヲ

(一丁・裏く二丁・表)

(金沢文庫蔵・鎌倉時代・三三三函・七〇)

『不動愛染』においては、恵果所持の印として外縛の印契が紹介され、大指つまり両手の親指に則して金剛界の愛染明王と胎藏の不動明王が配される。また、『付両界行別尊事』では両部の行における別尊事として金剛界に愛染明王、胎藏に不動明王が配当され、道場観では両部の大日が愛染明王ないし不動明王に変ずる旨が説かれ

る。

さらに、前述した道順編纂の『御遺告大事』には「三寶院祖師建立三尊図」つまり、三寶院開祖勝覚建立の図として宝珠・不動・愛染の三尊図が示され、不動の頭上に胎蔵曼荼羅を、愛染の頭上に金剛界曼荼羅を掛ける旨が記される。すなわち、鎌倉時代頃までには、愛染明王は金剛界、不動明王は胎蔵に配され、行法として修されていたようである。

このように二明王は、一対として捉えられ、特に金胎兩部に配当して理解されるようになった様子が窺える。この様なことから、両明王を合体させた本尊を中心に曼荼羅を配する際に、曼荼羅上部には金胎兩部を象徴するような画像が描き込まれるようになったと考えられる。

なお、右記に挙げた勝覚は醍醐三寶院開祖であり、実運の『御遺告秘決』は勝覚の師、義範（一〇二三〜一〇八八）の口伝として記されており、実運自身も醍醐三寶院流祖定海より受法している。ま

た、『付両界行別尊事』の識語には「醍醐三宝院流如此可秘」とあつて、醍醐三宝院流の口伝であつたことが確認できる。この様なことから、愛染・不動の組み合わせや愛染・不動の両頭愛染は当初、醍醐寺や小野流の周辺に存在しており、特に初期の三宝院流が大きく関与した様子を窺うことができる<sup>\*44</sup>。

### 第三節 両頭愛染に関する次第類の分析

以上、両頭愛染について、愛染・不動という二明王による両頭愛染に至る以前の思想的不いし図像的流れを見てきた。そこで、以下では、愛染・不動の両頭愛染について残された数少ない次第文献を検討し、この尊格がどのように捉えられ、どのように活躍していたのかについて、比較検討を行いたい。さて、この両頭愛染という尊格に関する文献は決して多くは残されていないが、神奈川県横

浜市の称名寺境内にある金沢文庫においては、鎌倉時代の書写と考えられる両頭愛染に係する次第類をいくつか確認することができ。また、次項にて詳説するが、高野山大学図書館には高野山の持明院に伝わった室町時代書写と考えられる『両頭愛染法』が蔵されている。そこで、これらを細かく確認することで、両頭愛染法の発展と広がりを考えていきたい。

### 一項 金沢文庫蔵書に見られる両頭愛染に関する次第類

本項では、まず、金沢文庫に残された次第類の中で、両頭愛染成立時期に近いと考えられる鎌倉時代書写本の次第に説かれる両頭愛染法に関する記述より、その造形と修法の内容を探っていきたい。なお、長文であっても、曼荼羅の構成が説明される部分については全文引用し、解釈を付した。

a、『一身両頭六臂愛染王』

(鎌倉時代写本・金沢文庫蔵・三三九函・一〇)

本書には、両頭愛染曼荼羅図の造形や両頭愛染のもたらす功德などが詳細に説かれている。まず、その造形については以下のように説き、尊格の姿や曼荼羅の構成を窺うことができる。

口伝ニ云ク不動愛染王為レニ表ニスカ一体無二ノ義一ヲ、一身両頭也。左面ハ不動向ニク左方一ヲ。二目開ニク之ヲ。右面ハ愛染也。三目如レシ常ノ是レ向ニク右方一ヲ。左右ノ第一手持ニ鈴杵一ヲ、左右ノ第二手持ニ弓箭一ヲ但タ相合シテ引レキテ之ヲ、如レクス射ニルカ衆星ヲ。勢ハ左ノ第三手持ニテ索并ニ八輻輪一ヲ、右ノ第三手持ニ蓮先焰劔一ヲ住ニシテ日輪中一ニ、坐ニス赤蓮花一ニ、蓮花ノ下ニ有ニリ宝瓶一両畔坐諸宝珠瓶下有ニリ磐石一。光焰遍レセリ身上空ノ中ニハ有ニリ五胡杵一坐ニシ青蓮花一ニ、左ニハ有ニリ胎界ノ大日一住ニシ无所不至印一ニ、黄色ニシテ着ニス赤衣怙一ヲ住ニシ日輪中一ニ坐ニス赤蓮花一ニ。右ニハ有ニリ金界ノ大日一住ニシ法界塔印一ニ住ニス月輪中一ニ白色ニシテ着ニシ赤ヒ加沙一ヲ坐ニス赤蓮花

一。左下<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>矜羯羅童子<sup>一</sup>、白肉色<sup>ニシテ</sup>向<sup>ニ</sup>左方<sup>一</sup>住<sup>ニ</sup>青蓮花<sup>一</sup>、  
 着<sup>ニ</sup>赤衣<sup>一</sup>住<sup>ニ</sup>火焰中<sup>一</sup>。左手<sup>ニ</sup>持<sup>レ</sup>弓<sup>ヲ</sup>、右手<sup>ニ</sup>箭相合<sup>シテ</sup>举<sup>レ</sup>テ  
 天<sup>ニ</sup>引<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>。是<sup>レ</sup>射<sup>ル</sup>天魔<sup>一</sup>相也。乘<sup>ニ</sup>白象<sup>一</sup>象立<sup>ノ</sup>相也。口<sup>ヲ</sup>開<sup>キ</sup>テ  
 向<sup>ク</sup>右方<sup>一</sup>。右下<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>勢多迦童子<sup>一</sup>赤色<sup>ニシテ</sup>向<sup>ニ</sup>左方<sup>一</sup>住<sup>ニ</sup>赤蓮花<sup>一</sup>、  
 着<sup>ニ</sup>衣<sup>一</sup>住<sup>ニ</sup>火焰中<sup>一</sup>左手<sup>ニ</sup>持<sup>レ</sup>弓<sup>ヲ</sup>右手<sup>ニ</sup>以<sup>レ</sup>箭<sup>ヲ</sup>相合<sup>シテ</sup>向<sup>レ</sup>ケ地<sup>ニ</sup>  
 引<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>。是<sup>レ</sup>射<sup>ル</sup>地魔<sup>一</sup>相也。乘<sup>ニ</sup>師子<sup>一</sup>師子立<sup>ノ</sup>相也。口<sup>ヲ</sup>開<sup>キ</sup>テ  
 向<sup>ク</sup>左方<sup>一</sup>云々。  
 (一丁裏く五丁裏)

【解釈】

口伝に言うには、不動明王と愛染王は一体であって二つでないこ  
 とを表すために、一つの身体に頭が二つ有るのである。左の顔は  
 不動明王で左の方向を向いている。二つの目は開いている。右の  
 顔は愛染明王である。三つの目は通常の愛染明王と同じである。  
 左右の第一番目の手には金剛鈴と金剛杵を持ち、左右の第二手に  
 は弓と矢を持ち、これらを合わせて弓を引く姿は多くの星を射る

ようにする。両頭愛染の姿は左の第三手に索と八輻輪を持ち、右の第三手には火焰をまとった劔を持っている。日輪中であって、赤い蓮花の上に座る。蓮花の下には宝瓶があって、宝瓶の回りには宝珠がちりばめられ、瓶の下には磐石がある。光焰を身に纏い、両頭愛染の真上には青い蓮華上の五鈷杵があり、その左には無所不至印を結ぶ胎蔵大日如来があり、身体は黄金色で赤い着衣を纏う。日輪の中にあって、赤蓮花の上に座している。右には法界塔印を結ぶ金剛界大日如来があり、月輪中であって、身体は白色で赤い袈裟を纏い、赤蓮花の上に座している。左下には矜羯羅童子があつて、身体は白い肌の色で、左を向いており、青い蓮花に座し、赤い衣を纏つて、火焰の中にある。左手は弓を、右手は矢を持ち、天に矢を向け天魔を射る姿をして、立っている白象の上に乗つており、象は口を開いて右を向いている。右下には勢多迦童子があり、身体は赤色で左方を向いている赤い蓮花に座し火焰の中にあつて左手に弓を、右手に矢を持ち、地に向かつて矢を引いて

地魔を射る姿をしている。立っている獅子に乗っており、獅子は口を開いて左を向いている。

これは、観法のための道場観であると考えられるが、絵像として描かれた両頭愛染曼荼羅図（図4参照）と比較すると、この道場観がそのまま具現化されたものであることがわかる。また、両頭愛染を本尊とする修法の功德については以下のようにある。

又云ク、对ニシテ此ノ尊像ノ前一ニ、修ニサハ此ノ法一ヲ者、天魔尺魔鬼魔煩惱魔乃至池水火風等ノ内外ノ諸障邪ヲ悉ク消滅シテ、身ノ不<sub>ニルコト</sub>動揺一セ如ニシ須弥山一ノ一切ノ善願悉ク円満シ、一切ノ悉地ノ祈祷ヲ付<sub>レ</sub>ス師ニ。呪<sub>ニフハ</sub>短命薄福一ヲ者、増福延命也。一切ノ天神祇悉ク侍衝<sub>シテ</sub>聞<sub>ニカハ</sub>此ノ法一ヲ、離<sub>シテ</sub>棄<sub>シテ</sub>得<sub>ニ</sub>道<sub>シ</sub>一切ノ権実之類一ヲ、常<sub>ニ</sub>守<sub>ニルコト</sub>行者一ヲ如<sub>レシ</sub>守<sub>ニルカ</sub>眼精一ヲ。此ノ故<sub>ニ</sub>行者<sub>ハ</sub>常<sub>ニ</sub>待<sub>ニシテ</sub>人形杵一ヲ、念<sub>下セヨ</sub>自<sub>ニ</sub>仏界一<sub>至</sub>中<sub>ルマテ</sub>于<sub>ニ</sub>地獄界<sub>上ニ</sub>、無<sub>レシ</sub>无<sub>レキコト</sub>非<sub>ニザルコト</sub>不動愛染王ノ三形一ニ云々（五丁裏く七丁裏）

すなわち、「両頭愛染法を修すれば、あらゆる魔や障害が悉く消滅して、体が揺るぎ動くことはなく、全ての善願を悉く満たし、あらゆる妙果をもたらす。短命や薄福を呪えば、福を増し、延命に導くのである。あらゆる神々もこの法を聞けば仏法の方便も真実も含めて全て得て、その神々が常に行者の命を守る。だから行者は常に両頭愛染の三昧形である割五鈷杵を持ち、仏の世界から地獄にいたるまで全ての世界に向かって念じなさい。」と言うのである。ここでは、特に修法が限定されているわけではなく、全ての願を満たし、あらゆる妙果をもたらすとあるから、どのような修法にも対応できる尊格として説かれていると解釈できる。なお、短命・薄福を呪って延命・増福を得るということから、延命法や増益法を想定できる。また、同時に割五鈷杵が両頭愛染の三昧耶形であることが説明され、行者は常に携帯すべきであることが説かれる。さらに、両頭愛染法による行者自身への功德としては、

依<sup>ニラ</sup>此ノ法ノ威力<sup>ニ</sup>、能ク成<sup>ニ</sup>就<sup>シ</sup>一切ノ悉地<sup>ヲ</sup>、即身<sup>ニ</sup>証<sup>ニス</sup>一印ノ大日<sup>ヲ</sup>。  
是<sup>レ</sup>師資口伝也。大聖文<sup>ニハ</sup>不<sup>レ</sup>説<sup>レカ</sup>之<sup>ヲ</sup>云々 日々<sup>ニ</sup>持<sup>ニ</sup>念<sup>スレハ</sup>一千  
八十返<sup>ヲ</sup>一切天ノ阿素羅為<sup>ニシテ</sup>眷属<sup>ヲ</sup>、三十万返<sup>ヲ</sup>滿<sup>スルトハ</sup>之<sup>レ</sup>臨終<sup>ニテ</sup>  
見<sup>ニテ</sup>金剛界ノ大曼荼羅<sup>ヲ</sup>心<sup>ニ</sup>証<sup>ニス</sup>三十七ノ尊ノ三摩地<sup>ヲ</sup>云々 呪<sup>ニヤ</sup>世間  
ノ四百四鬼ノ病不<sup>レラ</sup>除<sup>レカ</sup>之<sup>ヲ</sup>耶。此ノ尊ノ行者<sup>ハ</sup>常<sup>ニ</sup>持<sup>ニシ</sup>人形杵<sup>ヲ</sup>、隨<sup>レヒテ</sup>  
時<sup>ニ</sup>其ノ病<sup>ヲ</sup>加持<sup>スレハ</sup>、之<sup>レ</sup>即<sup>チ</sup>能ク除<sup>ニク</sup>彼ノ病患<sup>ヲ</sup>云々

(一二丁裏く一四丁表)

とあり、「この修法の威力によれば、あらゆる妙果を成就して一印  
会の大日如来を証得することができる。」という。なお、日々の持  
念を怠らず、三十万回の念誦を満行すれば、臨終の際には金剛界曼  
荼羅を見て、金剛界三十七尊の三昧を証得することができるという。

以上より、本書において両頭愛染法はあらゆる功德をもたらし、

行者は即身にして一印会の大日如來の境界を証得すると考えられて  
いることが解る。

b、『両頭八臂愛染法王記』（永仁五年へ一二九七）・金沢文庫蔵・  
二九二函（五六）

久<sup>シク</sup>成<sup>ニ</sup>本尊觀<sup>一</sup>

結<sup>ニ</sup>定印<sup>一</sup>安<sup>ニ</sup>齊上<sup>一</sup>。念<sup>スルニ</sup>我ノ前ノ瑠璃地ノ上ニ有<sup>ニ</sup>リ八功德香水ノ海<sup>一</sup>。  
々中ニ出<sup>ニ</sup>生<sup>セリ</sup>蓮華台<sup>一</sup>。々々ノ上ニ有<sup>ニ</sup>リ玉玉ノ火壇<sup>一</sup>。々々ノ中心ニ有<sup>ニ</sup>リ  
宝盤石<sup>一</sup>。有<sup>火</sup>。々々ノ上ニ有<sup>ニ</sup>リ宝瓶<sup>一</sup>。々々ノ止<sup>マ</sup>有<sup>ニ</sup>リ日輪<sup>一</sup>。々々ノ中ニ  
有<sup>ニ</sup>リ赤蓮華<sup>一</sup>。々々ノ止<sup>マ</sup>有<sup>ニ</sup>リ兩頭八臂ノ愛染王<sup>一</sup>、左面ハ不動、黒色  
忿怒<sup>ニシテ</sup>開<sup>ニ</sup>キ兩目<sup>一</sup>向<sup>ニ</sup>フ左劣<sup>マ</sup>、右面ハ愛染、赤色忿怒<sup>ニシテ</sup>有<sup>ニ</sup>リ三目<sup>一</sup>  
向<sup>レ</sup>フ方<sup>ニ</sup>。於<sup>ニ</sup>ヒテ八臂中ニ右右ノ第一手<sup>ニ</sup>持<sup>ニ</sup>スコト鈴杵<sup>一</sup>如<sup>ニ</sup>シ薩埵<sup>一</sup>。左右  
ノ第二手弓箭相<sup>ヒ</sup>合<sup>シテ</sup>、引<sup>レ</sup>キテ之<sup>ヲ</sup>如<sup>下</sup>クス射<sup>ニ</sup>ル衆星<sup>一</sup>勢<sup>上</sup>。第三手右<sup>ニ</sup>持<sup>ニ</sup>シテ  
白蓮華<sup>一</sup>拳<sup>ニ</sup>ケ肩<sup>ノ</sup>一<sup>ニ</sup>、成<sup>ニ</sup>ス左<sup>ハ</sup>拳打<sup>ノ</sup>勢<sup>一</sup>。左ノ第四手ハ不動ノ手、黒

色ニシテ持レシ索ヲ、右ノ第三手同シク不動ノ手、黒色ニシテ持レシ劔ヲ有ニリ火焰一。  
 本尊ノ上空ニ、起ニ立シ五胡杵一、是レ座ニ青蓮華花ニ五胡ノ左方ニ有ニリ  
 日輪一。々々ノ中ニ有ニリ胎界大日一金色住ニ無所不至印一。五胡ノ右方ニ  
 有ニリ月輪一。々々ノ中ニ有ニリ赤蓮花一。々々ノ中ニ有ニリ金界大日一白色住ニ  
 塔印一虚合印。本尊ノ左方ニ起ニ立シテ白象一、口ヲ開キ、向ニク右方一。象ノ  
 背ニ有ニリ青蓮華一、々々ノ上ニ坐ニ白肉色ノ矜羯羅童子一。有ニリテ火焰遍  
 身一向ニ右方一左右ノ手ニ弓箭相合シテ向レテ天ニ举レケ之ヲ引レキテ之ヲ射ニル天魔一  
 相也。右方ニ起ニ立シ赤色ノ師子一、口ヲ開キ、向ニク左方一。師子ノ背ニ  
 有ニリ赤蓮華一。々々上ニ坐ニ赤色ノ制吒迦童子一。有ニリテ火焰遍身一向ニ  
 左方一左右ノ手ニ弓箭相合向レテ地ニ引レキテ之ヲ、是レ射ニル地魔一相也。此ノ  
 尊ハ過去久成ノ理智ノ為ニ一ノ人一、曰ク所変ノ尊、依ニリテ悲願一、本来  
 為来ニシテ行者ノ前ニ座ス也。

四丁表)

これは、八臂の両頭愛染を作る場合の道場観である。六臂の両頭  
 愛染と比べれば、二手多いので、その二手の右には白蓮華を持ち肩

(二丁表)

まであげ、もう一つの手は拳を握っているという説明が加えられている。しかし、その他の内容的には「a、『一身両頭六臂愛染王』」（以下「a」）とほぼ、同じである。さらに、道場観の最後には、この尊は理智を一つの尊格として表現したものであると、両頭愛染に理智不二の要素を見ている様子が伺える。本写本の文末には「小野僧正伝」と加えられており、これは、おそらく仁海を指すと考えられるため、仁海の伝として伝わっていたことが解る。また三昧耶形として「人形五胡杵」と記されている。さらに「永仁五年丁未十月十二日午時正書院」と奥書があり、永仁五年（一二九三）に書写されたものであることがわかる。別尊法に関する次第類などは、師資相伝で伝わるため、年代がはっきりしないものも多いが、本書は両頭愛染曼荼羅図の配置を説く次第としては、年代がはっきりと記された貴重な例と言える。

c、『両頭八臂愛染王記』（後欠・鎌倉時代写本・金沢文庫蔵・二

九八函・六七)

本書には両頭愛染の功德について以下のようにある。

口ニ云ク両頭愛染トハ者、是レ雖モ理不智愛不二ト且ク為レニ頭ニ理智二門ヲ有レリ両頭ノ体一。雖レモ然リト其ノ実理ハ為レニ頭ニス不二ヲ有ニス一身ヲ也。是レ断ニチテ根本无明一ヲ成ニスル一印会大日ノ意ヲ也。不動ハ表ニス染行一ヲ即チ不レルカ捨ニテ衆生一ヲ故ニ、鎮ニ受ニテ煩惱ノ欲垢一ヲ焚ニ焼ス无明ノ薪一ヲ。愛染ハ表ニス淨白一ヲ是レ衆生ハ惑ノ故ニ、常ニ有ニシテ生死穢濁一ニ照ニ見ス衆生本心清淨一ナルヲ。

(一丁・表)

すなわち、両頭愛染というのは理(不動)智(愛染)は不二であるけれども、理と智の二門が有ることを象徴するために、頭が二つあるという姿で表されているという。すなわち、両頭愛染が「理智不二」を表現する尊格として理解されている。そして、この尊格が、根本无明を断つて一印会大日如来の意図を成就するとあることは、

右に挙げた「a」と共通する内容である。このような内容が複数の写本に説かれていることを考えると、行者が両頭愛染法を修ずることによって一印会大日如来の境界を成就するという解釈は口伝でありながら、ある程度伝わっていた様子が窺える。

d、『**轄秘**』「造人形杵事」（文永七年（一一七〇）の識語あり）

本書には直接両頭愛染が説かれるのではないが、その三昧耶形である人形杵こと割五鈷杵について以下のように記される。

三宝院僧正ノ聞書ニ、人形五古杵トハ者大法界五古杵ノ異名也。表ニス夫婦和合之義一ヲ。此ノ金剛杵ノ中ハ五法ナリ即チ息災敬愛増益調伏鈞召也。上ノ金剛杵ハ者金剛サタ、下ノ金剛杵ハ者金剛王也。故ニ経ニ云ク。此<sup>レ</sup>名ニ金剛王頂中ノ最勝名ト也。金剛王トハ者愛染王ノ名也。三十七尊之中ノ王菩薩之名ニハ非ス。頂中ノ最勝名トハ者頂中ハ者師子冠也。最勝トハ者五古鈞也。人形杵トハ者頂中ノ五古金剛杵也。

先に、言及した「a」において、行者が常に携帯することが求められた両頭愛染の三昧耶形である割五鈷杵であるが、片方が三又、片方が二又になっている二つの金剛杵を組み合わせる形状について「夫婦和合之義」と敬愛法の法具として活躍したことが想定されるような説明がなされている。しかし、その上で、五法すなわち「息災・敬愛・増益・調伏・鈞召」の五つの修法に効果が期待できることも並記されていることから、無論、敬愛法のみの特化した金剛杵というわけではなかったことがわかる。これは、前述した「a」において、あらゆる修法に効果があることが記されたことと共通する。すなわち、両頭愛染や割五鈷杵は、いうまでもなく、夫婦和合の敬愛法にも使用されたのであるが、敬愛法に特化するとうよりはむしろ、あらゆる修法に効果を発揮する尊格ないし法具と捉えられる側面が強調されていることは注目に値する。

e、『隆鏡抄』（鎌倉時代写本か 後欠 内題『最後面談文書』）  
本書は流派を問わず、東密に伝わる諸説を問答形式でまとめ、筆者の見解を付け加えたものである。この中の十五の段が「両頭愛染王事」であり、他書には見られない独特の解釈がされている。

問フ、両頭愛染王ノ形色手足ノ説所何ム。  
答フ或ル説ニハ是レ吒天也。  
其ノ形色六臂若シハ八臂也。八臂愛染王ノ六臂ニ不動ノ劔ト索ノ手ニ加レフ之ヲ。六臂ハ如シ常ノ愛染王ノ。凶ニル此ノ尊ヲ時ハ左右ノ虚空ニ凶ニス兩部ノ大日一ヲ。左右ノ地、常ノ吒天乗一ル（白）狐ニ在レリ之レ以テ愛染王ノ弓箭一ヲ射レ之ヲ勢也

問フ、白狐ハ常途ニハ云フ如意宝珠ト射レノ之ヲ意何ム

答フ、乍レヲ具ニシ衆徳一ヲ射ル 施レス他ニ之意欤。

問フ、此ノ説（不）空ノ譯一卷儀軌、入諸家ノ録ニハ何ム

答フ、隆ノ云ク雖レモ不ニスト入諸家録ニ□□、我ノ用レフ之ヲ事、常例也。

一ツニ云ク高野中院明算ノ云ク是レ不動愛染也。□説所不レ得レ之ヲ。

一ツニ云ク付<sup>ニスハ</sup>瑜祇經染愛品ニ金剛薩埵愛染ノ両頭也。付<sup>レシテ</sup>之ニ、二臂六臂不同<sup>ナル</sup>在<sup>レ</sup>之。二臂ハ鈴杵也。六臂ハ如<sup>レシ</sup>常ノ問<sup>フ</sup>、説文ハ彼ノ品ノ何ノ文カ、又其ノ功德ハ何ム。答<sup>フ</sup>、經文ハ齊運三棄<sup>ニシテ</sup>当<sup>シレ</sup>獲<sup>ニ</sup>得<sup>ス</sup>大普賢薩埵<sup>一ヲ</sup>文

隆ノ云ク両頭愛染<sup>トハ</sup>者中ニ有<sup>ニル</sup>愛恚是<sup>レ</sup>也。

秘<sup>ニ</sup>云ク愛ハ愛染・无明 恚ハ不動・行也。両頭ハ識支位也。是最秘秘<sup>ナリ</sup>。

『隆鏡抄』では、「或説」として両頭愛染と茶枳尼天を習合させる解釈をあげている。前章に紹介した彌永信美氏の論攷においても同じような習合説があがっており、こういった資料からは確かに両頭愛染と茶枳尼天に習合説があつた様子が窺える。しかし、このような解釈は、この度閲覽できた両頭愛染関係の資料の中では異質である。その説き方を見ると何れも典拠は明らかにされてはおらず、出

典は不明であるが、『隆鏡抄』の筆者自身も両頭愛染と茶枳尼天を  
同体と見ているというのである。

さて、本書は金沢文庫において鎌倉写本として保管されているが、  
本書では、茶枳尼天は常に白狐に乗るとされている。元々、密教図  
像上の茶枳尼天は胎藏曼荼羅の外金剛院の南方に閻魔天の眷属であ  
る奪精鬼として描かれるもので、白狐に乗った茶枳尼天は中世の日  
本において誕生したと考えられている。白狐に乗る茶枳尼天の最古  
の例は西大寺蔵木造文殊菩薩騎獅像像内納入品の「九重守このえまもり」で、弘  
安八年（一二八五）の刊記がある<sup>\*45</sup>。さらに、その後白狐に乗る茶  
枳尼天が通例化していくのは、鎌倉後期以降と考えられ、凶像とし  
て残るものも圧倒的に室町期のものが多い<sup>\*46</sup>。このように考えると  
本書の書写年代の見直しも必要であろうが、この度は一旦置くとし  
て、なぜ、『隆鏡抄』の筆者がこのような解釈を展開したのかとい  
うことを問題にしたい。まず、考えられるのが、敬愛の尊格という  
共通性であろう。愛染明王は敬愛法の尊格として著名である。両頭

愛染は、無論本節で紹介するように、敬愛法のみならず、あらゆる修法に用いられたのであるが、二つの尊格が交わるような造形を取っていることから、特に敬愛法には深い意味をなした可能性が高い。それが、宗教思想史や民俗史の立場からしばしば注目を集める所以である。また、荼枳尼天の語源はダーキニーであり、インドにおいて五穀豊穡を司る神として誕生した。豊穡のためには生殖が不可欠であるから、生殖神としての要素が加わり、性愛や愛欲の神に発展し、紀元前三世紀頃には広く信仰されていたという。すなわち、密教と共に日本にも伝来した荼枳尼天には始めから性愛の神という側面があったのである。このように敬愛法という共通点が習合をうながしたのであろう。

また、もう一つの可能性は金剛峯寺本などに白狐らしい図が描かれることである。これについては、本章二節で少しく触れたが、金剛峯寺本の両頭愛染曼荼羅図は鎌倉時代の作品で、白狐に乗る荼枳尼天の初出年代と同時期かそれより早い製作の可能性が高いため、

茶枳尼天を意識して白狐を描いたとは考えにくい。狐は古代より妖怪としての伝承が多く、『日本書紀』や『日本靈異記』などにも妖狐に類似する記述が見られる<sup>47</sup>。「a」や「b」、『両頭八臂愛染法王記』(以下「b」)に挙げた道場観に示されるように、両頭愛染曼荼羅図には天魔を射る相の矜羯羅童子と地魔を射る相の勢多迦童子が描かれる。そこで、本図を見ると、ここに描かれる狐は勢多迦童子の矢の先に配置されていることがわかる。対して矜羯羅童子の矢の先にも邪鬼のような姿が描かれることから、この狐は地魔の象徴として描かれていると解釈するべきである。しかし、これを見た後世の行者が、茶枳尼天の騎乗する狐と解釈し、『隆鏡抄』のような口伝が生まれたとしても不思議ではない。すなわち、本書の記述は両頭愛染曼荼羅図成立以降に付け加えられた解釈と考えるのが妥当であろう。

## 二項 高野山持明院蔵両頭愛染曼荼羅図と両頭愛染法

さて、高野山の持明院には鎌倉時代から南北朝時代頃に制作されたと目される両頭愛染曼荼羅図が伝わっている。また、高野山大学図書館には持明院に伝わった『両頭愛染法』なる次第書が残されている。これは、両頭愛染曼荼羅図を本尊として修されたと考えられる「両頭愛染法」という修法に関する書物である。

『両頭愛染法』は「持明院／両頭愛染法・同護摩法／三冊・鎌倉時代一卷」と書かれ、「高野山小坂坊持明院」の朱印がある包紙に包まれた三冊からなる次第書で、全ての表に「高野山南谷明星院宥皓」と持ち主の名前が記される。なお、持明院は現在移転しているが、元禄頃までは南谷にあったことがわかっており、高野山南谷の付近で両頭愛染曼荼羅図と『両頭愛染法』が相伝されていた様子が窺える。第一冊『両頭愛染法』第二冊『二胡三胡口傳大事愛染法付人形杵』第三冊『両頭愛染秘法』という構成である。はつきりとし

た書写年代が記されているわけではないが<sup>\*48</sup>、二冊目の識語には宥快（一三四五〜一四一六）を始めこの法門を伝えた人物が何人か記される。宥快は高野山の中院流四方の他、醍醐の三宝流や広沢流系の西院流、高野山の持明院流などの諸流を極め、高野山における南山教学の大成者と言われる人物である。その他にも中院流の血脈において宥快より三代あとに記される良雄と考えられる人物<sup>\*49</sup>や高野山中院・高野山龍光院<sup>\*50</sup>などと高野山中院流の寺院名が挙げられる。すなわち、室町期頃の高野山で『両頭愛染法』が行われていた可能性は高く、金剛峯寺にも重要文化財指定で鎌倉時代の絹本着色本が残されていることから、両頭愛染曼荼羅図が、中世の高野山において、ある程度知られていた様子が窺える。さて、『両頭愛染法』第一冊目の冒頭には

依<sup>ニ</sup>テ當<sup>ニ</sup>病ノ祈祷<sup>ニ</sup>、本尊行者施主ノ三平等觀<sup>ナリ</sup>

とあり、この修法が主に病調伏のために修ることが記される。そして、三冊目の『両頭愛染秘法』に説かれる道場観は、先に引用した金沢文庫本の鎌倉写本とも内容が類似し、両頭愛染法の道場観が正確に相承されていた様子が窺える。また、本書の道場観は「a」「b」同様、現在目にするところができる両頭愛染法の道場観の中でも最も詳細なものの一つであると言えよう。

### 道場観

観想<sup>セヨ</sup> 心ノ前ノ瑠璃ノ大地ノ上ニ有<sup>ニ</sup>八功德水ノ海一々中ニ有<sup>ニ</sup>蓮華台一々上ニ有<sup>ニ</sup>大壇一々ノ中心ニ有<sup>ニ</sup>宝盤石一々々ノ上ニ有<sup>ニ</sup>宝瓶一々々ノ上ニ有<sup>ニ</sup>日輪一々々ノ中ニ有<sup>ニ</sup>赤蓮花一々々ノ上ニ有<sup>ニ</sup>両頭六臂ノ愛染王一左面ハ不動明王也 黒色忿怒<sup>ニシテ</sup> 開<sup>ニテ</sup>両目一ヲ向<sup>ニ</sup>左方一ニ右面ハ愛染王也 赤色忿怒<sup>ニシテ</sup> 有<sup>ニ</sup>三目一向<sup>ニ</sup>右方一ニ於<sup>ニテ</sup>六臂ノ中一ニ左右ノ第一ノ手<sup>ニハ</sup>持<sup>ニシテ</sup> 鈴杵一ヲ如<sup>ニシ</sup>薩埵一ノ左右ノ第二ノ手<sup>ニハ</sup>弓箭相<sup>ヒ合</sup>ハセテ 引<sup>レテ</sup>之<sup>ヲ</sup>如<sup>下シ</sup>射<sup>ル</sup> 衆星一ヲ勢<sup>上</sup>左ノ第三ノ手ハ不動ノ手<sup>ナリ</sup> 黒色<sup>ニシテ</sup> 持<sup>レ</sup>ス索<sup>ヲ</sup>右ノ第三ノ手<sup>モ</sup>同

ク不動ノ手黒色ニシテ 持レス劔ヲ有ニリ火焰一 本尊ノ上空ニ起ニ立ス五古杵ヲ  
 是ノ座青蓮華ナリ 五古ノ左方ニ有ニリ日輪一々々ノ中ニ有ニリ赤蓮華一々々ノ  
 中ニ有ニリ胎藏界ノ大日一金色ニシテ 住ニス無所不至ノ印ニ五古ノ右方ニ有ニリ月  
 輪一々々ノ中ニ有ニリ赤蓮華一々々ノ中ニ有ニリ金界ノ大日一白色ニシテ 住ニス塔  
 印ニ本一（付紙住ニス塔印虚合印ニ本尊） 尊ノ左方ニ起ニ立ス白象ヲ口ヲ開  
テ向ニフ左方<sup>\*51</sup>象ノ背ニ有ニリ青蓮華一々々ノ上ニ坐ニス白肉色ノ矜羯羅童子一  
 火炎遍レ身ニ向ニヘリ右方ニ左右ノ手ニ弓箭相ヒ合 拳レテ之ヲ引レク之ヲ是レ  
 射ニル天魔ヲ相也右方ニ起ニ立ス赤色ノ獅子ヲ口ヲ開テ向ニフ左方ニ獅子ノ背ニ  
 有ニリ赤蓮華一々々ノ上ニ坐ニス赤色制多迦童子一火焰遍レ身ニ向ニヘリ左方  
ニ左右ノ手ニ弓箭相ヒ合 向レテ地ニ引レク之ヲ是レ射ニル地魔ヲ相也此ノ尊ハ過  
 去ヨリ久シク成スル理智不二而二ノ大日所變ノ尊也

（三丁・表く五丁表）

【解釈】

観想しなさい。瑠璃色の大地に八功德水の海が有り、その海の中

に蓮台が有る。蓮台上には宝石で出来た盤石があり、その上に宝瓶がある。宝瓶の上には日輪がありその中に赤い蓮華が、蓮華の上には両頭六臂の愛染王が有り、左の顔は不動明王である。黒色忿怒の相で両目を見開き左の方向を向いている。右の顔は愛染王で赤色忿怒の相であり、目が三つ有って右の方向を向いている。六臂のうち左右の第一手には金剛薩埵のように五鈷鈴と五鈷杵を持って持っている。第二手には弓と箭を相合わせて諸々の星を射るように引いている。第三手は左右共に不動の手で左に羂索、右に劍を持って持っている。(火焰が有る)本尊の上空には五鈷杵を立て、これを青い蓮華上に置く。五鈷杵の左方に日輪があり、日輪の中に赤蓮華があつてその中に無所不至印を結ぶ胎藏大日如来(金色)がある。五鈷杵の右方には月輪があつて赤蓮華がありその中に塔印を結ぶ金剛界の大日如来が有る<sup>\*52</sup>。本尊の左方に白象を立てる。口を開いて左方に向かう。象の背には青蓮華が有り、その上に白い肌で火炎をまとつた矜羯羅童子が右方向を向いて左右の手の弓

箭を相合わせて挙げ、上に向かつて天魔を射る相を表す。右方には赤い獅子を立たせ、口を開き左方を向いている。獅子の背中には赤色で火炎をまとった制多迦童子がおり、左右の弓箭を下に向かつて引き、地摩を射る相を表す。この尊は過去より久しく理智不二而二の大日如来が変ずる尊格である。

この道場観と曼荼羅を比較すると、金沢文庫本の鎌倉写本「a」「b」同様、中尊のみならず、中尊上空の両部大日如来や、象ないし獅子に乗る珍しい像形の矜羯羅・制多迦二童子の描写までほぼ一致しており、修法の道場観に沿って曼荼羅が描かれていることが再確認できる。なお、「b」と比較すると、「b」では「出生」とある部分が本書では「有」になっており、また、最後に「b」では本尊が行者の前に座すとあるが、本書にはない。このようなことから、「b」の方がより観想法としての動きが表現された説きぶりであると言えよう。こういったことから、比較すれば、「b」の方が純粹な観法

としての道場観を説いており、本書の道場観は既に描かれている曼茶羅を想定して説かれた可能性が高い。また、ここに、「此ノ尊ハ過去ヨリ久シク成スル理智不二而二ノ大日所変ノ尊也」とあり、両頭愛染が理智不二而二の尊格として理解されていることが示されている。こういった内容は、金沢文庫本の「b」や「c」、『両頭八臂愛染王記』（以下「c」）とも共通しており、やはり、不動、愛染の両頭愛染は理智不二の尊格と考えられていたようだ。

なお、興味深いことに、持明院蔵の『両頭愛染法』第三冊の最後には「小野僧正両頭六臂愛染王記云」と小野流祖仁海に仮託する形で以下のように説かれている。

小野僧正両頭六臂愛染王記云種子兜三形人形五古ノ口決ニ云ク修ニス  
此ノ曼茶羅一ヲ行者ハ依ニテ此ノ法ノ威力一ニ能ク成ニ就シ一切悉地一ヲ即身ニシテ

登ニル一印ノ大日位一ニ

(九丁・表)

右記にて紹介した金沢文庫蔵の「a」と「c」にも両頭愛染によつて一印会の大日如来を成就することが説かれていることから、「両頭愛染法」によつて行者は即身にして一印会大日如来の境界に達するという口説が室町期頃には定着していたと考えられるであろう。

さて、以上より、現在目にすることが出来る絹本着色本の両頭愛染曼荼羅図は「両頭愛染法」における本尊として、修法における道場觀の圖像化という形で製作されたと考えられ、本修法において両頭愛染は理智不二而二の存在で、修法によつて行者は一印会大日如来の境界に達すると考えられていたことがわかった。また、両頭愛染は敬愛法のみならず、あらゆる修法に用いられたのであり、写本からも理智不二すなわち両部不二の尊格として正確づけられる部分が大いことが窺えるのである。このような両頭愛染の解釈は本章一節で論じたように、愛染明王自体がそもそも「両部而二不二」の尊格として理解されたこととも無関係ではないであろう。

以上により両頭愛染は主に小野流や醍醐寺、特に三宝院流の周辺で登場し、曼荼羅として構成される以前から、不二の尊格として理解されていたことが分かった。また、両頭愛染曼荼羅図においては、両部而二不二の図像的表現として両部大日如来が描かれると理解できる。

さて、両頭愛染は宗教思想史や儀礼研究の立場から、しばしば、双身歓喜天などと同じような流れで、男女交合を表す性的図像として注目されている。確かに『覚源抄』などにも「男女二頭<sup>\*53</sup>」とする箇所があり、現世利益を求める公家・武家の要請を請負い修法を勤修した中世密教の性格を考えれば、当初より男女の交合仏として説明する場合はあったものと考えられる<sup>\*54</sup>。しかし、同じく『覚源抄』に「男女交会ノ事ヲ非<sup>レ</sup>云<sup>ニ</sup>ハ好<sup>テ</sup>行<sup>セ</sup>ヨト。一体両頭ノ義ハ為<sup>レ</sup>表<sup>ニ</sup>センカ冥会一体ノ法門<sup>一</sup>也」とあることは、行者自身の本心としては冥会一体・両部不二の尊格と理解して修法を行っていた様子を垣間見ること

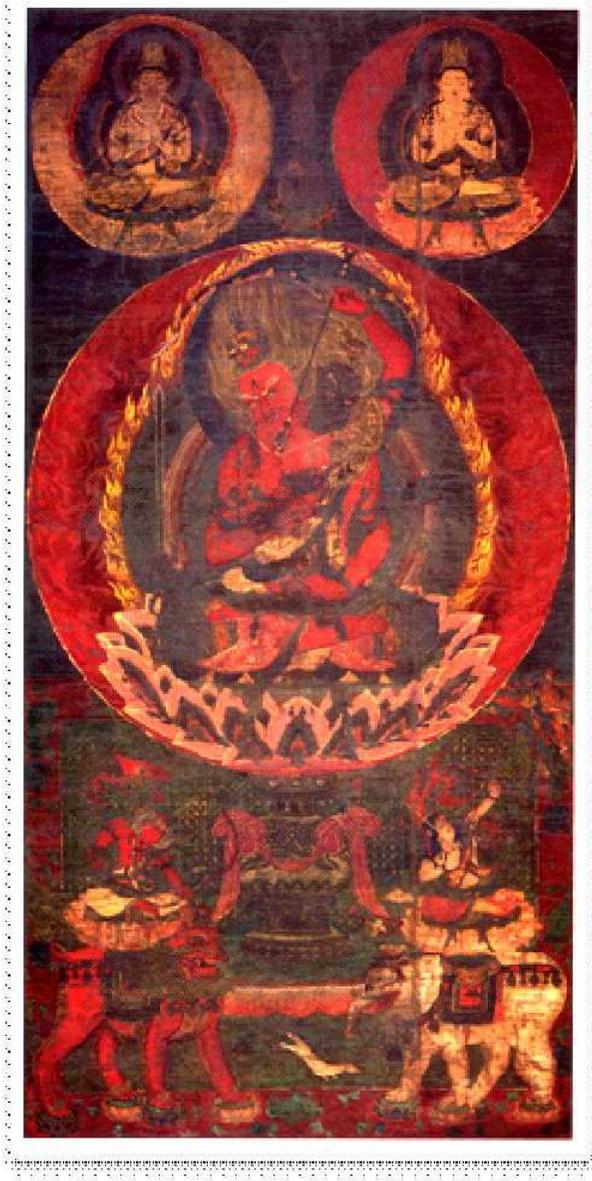


図4 両頭愛染曼荼羅圖（鎌倉時代・和歌山・金剛峰寺蔵<sup>\*56</sup>）

ができ、そのような理解こそが、中心であるべきことを主張しているのである。なお、この度、象ないし獅子に乗る特徴的な矜羯羅・制多迦二童子について考察が及ばなかったことは、今後の課題の一つとしたい<sup>\*55</sup>。

#### 第四節 台密による東密の愛染法に対する批判と受容

以上、東密における両頭愛染成立の過程とその思想的背景について考察した。このように、東密の愛染明王解釈やその他の要因によって、生み出された特殊な両頭愛染は、やがて台密でも用いられるようになる。三章や四章において論じてきた両者の交流は、日常的に別行として行じる阿字観や鎮護国家の大法要の一つとして採用された仁王経法の本尊である仁王経曼荼羅などに見られたが、中世には両頭愛染という東密でも「最極深秘」とされた法までもが、台密に流入する。このような現象は、まさしく中世密教の一つの特徴と捉えられよう。

両頭愛染の成立は本章二節に論じたように平安後期から鎌倉時代頃であると考えられる。そして、鎌倉時代に執筆された台密の文献において、すでに両頭愛染への言及が見られる。それが、静然（一一五四）撰『行林抄』である。『行林抄』の「愛染王法」の段

には、両頭愛染やその三昧耶形である人形杵こと割五鈷杵に関する記述が見られる。

或<sup>ヒハ</sup> **輯渴**ノ二字ノ為ニ種子一ヲ。二字各ノ成ニ人形杵一ヲ。二杵<sup>シテ</sup>交<sup>リテ</sup>為<sup>ニス</sup>一五智杵一ヲ。然<sup>ラハ</sup>後<sup>ニ</sup>変<sup>ニ</sup>成<sup>ス</sup>一身両頭尊一ヲ云云。此<sup>レハ</sup>是<sup>レ</sup>依<sup>ニルナリ</sup>秘軌ノ文一。

(『大正藏』七六・三九九頁・下)

問フ、人形杵ノ觀<sup>トハ</sup>何<sup>ソヤ</sup>。答フ、**渴**字左<sup>ニ</sup>觀<sup>レ</sup>之<sup>一ヲ</sup>。是<sup>レ</sup>金剛薩埵ノ種子也。**輯**字右<sup>ニ</sup>觀<sup>レ</sup>置<sup>クラ</sup>。是<sup>レ</sup>愛菩薩ノ種子也。此ノ二種子變<sup>ニ</sup>成<sup>ス</sup>二種ノ人形杵一ニ。此ノ二種ノ人形杵ハ逆順<sup>ニ</sup>交<sup>シテ</sup>會<sup>ニ</sup>成<sup>ニス</sup>五鈷杵一ヲ。無<sup>レ</sup>有<sup>ニルコト</sup>闕減一。此ノ五鈷變<sup>ニ</sup>成<sup>ス</sup>一身両頭ノ染愛明王一ヲ云云。其ノ形ハ両頭ノ左面ハ赤肉ノ忿怒形。右面ハ白肉ノ慈悲形<sup>ナリ</sup>。有<sup>ニ</sup>四臂一。左右ノ一手<sup>ニ</sup>作<sup>ニシ</sup>刀印一ヲ。次ノ左右<sup>ニ</sup>持<sup>ニス</sup>三鈷杵一ヲ。坐<sup>ニシテ</sup>赤蓮花一ニ。住<sup>ニス</sup>月輪<sup>一ニ</sup>云云。

私<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>、已上ノ或<sup>ル</sup>說<sup>ハ</sup>。莫<sup>レ</sup>知<sup>ニル</sup>孰<sup>カ</sup>是<sup>レ</sup>。見<sup>ル</sup>者<sup>ハ</sup>取捨<sup>セヨ</sup>。師ノ曰

ク、東寺最闍梨ノ云ク、円城寺法三宮寛平法皇  
第三御子ノ御経蔵ノ愛染王ノ一紙書  
ニ、一身両頭像有レ之。又人形杵ノ絵書有リ。三古ノ片方ノ中古カ無レキ  
二有リ。又貞観寺真雅僧正弘法大師舎弟  
七歳為御弟子ノ聖教目録中ニ、金銅ノ人形五古  
杵一枚被ル書カ云云（『大正蔵』七六・四〇〇頁・上）

『行林抄』に説かれる両頭愛染に関連する内容としては、まず、両頭愛染の三昧耶形である割五鈷杵が両頭愛染に変することを観じる観想法が説かれ、これは『秘密儀軌』に示された文であるとされる。さらに、この人形杵の観法について詳細に説かれており、そこに示される両頭愛染は慈悲形と忿怒形による両頭である。その上で、「私云」の部分には、以上のような両頭愛染や割五鈷杵についての説は誰の説であるか解らないので、これを見るものは自分で取捨選択するようという注意書きがなされている。その上で、仁和寺の法三宮こと真寂（八八六〜九二七）や空海の弟子真雅（八〇一〜八七九）の経蔵ないし請来目録中に両頭愛染や割五鈷杵の絵が保管されている

たという伝承を挙げている。実際に、真寂や真雅の頃の東寺にこのような記録はなく、伝説と言うに等しい口伝であろうが、両者ともに東密の人師であることから、静然においては、両頭愛染が東密のものであるという認識があつたという証左となろう。さらに、これらについては、鶺鴒呑みにするのでなく、取捨選択が必要であるという警告は、これらの法が台密において、不確かな伝承であり、正確に伝授できるようなものではなかつた様子が窺える。

さらに、十三世紀半ばに台密承澄や弟子の尊澄らによって編修された台密の一大事相書である『阿娑縛抄』の「愛染王」の段には両頭愛染にまつわる愛染法で使用された法具である割五鉈杵（人形杵）について以下のような記述が羅列される。

### 二人形杵事

・不<sub>レ</sub>知事也。古明師達<sub>ニ</sub>皆無<sub>ニシ</sub>其ノ沙汰<sub>一</sub>。山門<sub>ニハ</sub>無<sub>キ</sub>事也。近来人々少々被<sub>ル</sub>用<sub>レ</sub>之<sub>ヲ</sub>。金剛寿院座主被<sub>レ</sub>トカヤ持<sub>レ</sub>セ之<sub>ヲ</sub>云々

・宇治殿令レメ問ニハ三昧阿闍梨ニ給フ。闍梨申シテ云ク、從ニヒテ長宴僧都ニ習フ学此ノ法一ヲ之時。件ノ事ハ全ク所レ不ニル受伝セ也。云々凡ソ谷流ニハ如レキ此ノチチケタル事無レシ之レ。只タ大様ニ習ニ伝ス之一ヲ。仁和寺ノ辺間ニ有ニル此事一歟云々

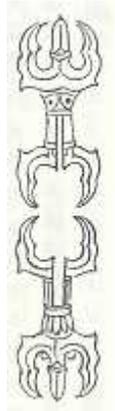
・相豪阿闍梨

金剛寿院弟子阿闍梨

修ニル此ノ法一ヲ之時、五古ヲ慙ニ裏ニ被レル置レカ之ヲ。

相実法印手代勤仕之間、奇レトシテ之ヲ面ニ問ニフ闍梨一ニ云ク、故ニ座主ノ御房ニ人形杵ト申ス事侍ルカ。闍梨云ク、全ク猿事ハ不レト知レラ之ヲ答フ。後ニ取リ隠ス件ノ杵一ヲ。感スルニ金剛寿院ハ無ニキ止事一人ナレト、其ノ中ニ如レキ此ノ氣坐スナリ。被レル信ニセ大原法橋一ノ故歟云々

・最朝闍梨ノ云ク、件ノ杵ノ事、委説未レタ知レラ之ヲ。但タ我カ師闍梨芳源常ニ被ニル沙汰一ヲ仍テ難レシ信レシ之ヲ。成身後成ニシテ不審一ヲ。委テテ不レレ伝ヘ之ヲ。然ラハ而円生寺法三宮寛平法皇第三王子也御経蔵ニ、愛染王一紙書一身両頭愛染像並ヒニ件ノ人形杵描レク之ヲ。三古片方中古無ニ有リ云々。又貞觀寺真雅弘法大師舎弟七歳為御弟子聖教目錄中、金銅人形五古杵一枚被レル書カ件ノ杵一ヲ大師ノ御時作物カ又小野ノ流カ、不レ知ニラ此ノ件一ヲ云々



二指合<sup>シテ</sup>成<sup>ニシ</sup>五古<sup>一ヲ</sup>。其ノ故<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>知<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>

南師ノ云ク、二物一成、此<sup>レ</sup>敬愛心也云々

(『大正図像』九・三〇三頁・中く下)

すなわち、『阿婆縛抄』では、割五鈷杵について、まず知らない  
と宣言されているのだ。古い台密の人師達にもその様な法具を用い  
ている形跡はなく、比叡山には無いという。ただ、最近には用いる  
人もおり、金剛寿院座主つまり覚尋(一〇一二)一〇八一)は用い  
ていたことが記される。また、三昧流の祖良祐が師の長宴(一〇一  
六)一〇八一)より愛染法を習った際には、割五鈷杵については全  
く伝受されず、谷流系統ではこのような法具は用いないが、東密の  
仁和寺の周辺にあったという。谷流とは、台密の一流派で、『四十  
帖決』の説者である皇慶に始まる。この谷流が後に三派に分かれ谷

の三流と呼ばれるが、三昧流もこの三流のうちの一流であり、谷流系統一般的に割五鉈杵の伝承が無かったというのである。また、覺尋の弟子である相豪はこの法を修する際に割五鉈杵を裏に密かに置いていたが、相実（一〇八一〜一一六五）が不思議に思って本人に、御房に人形杵があった旨を問うと、知らぬ存ぜぬを通して、隠してしまったという。これについては、覺尋は尊い人物ではあるが、割五鉈杵のような正統でないものを所持するなどの傾向があると一定の不快感を示している。さらに、『行林抄』同様法三宮真寂所持説や、真雅所持説が挙げられ、空海所持説、小野流で用いられた説などが挙げられているが、とにかく詳細は解らないという。全体的主張としては、比叡山ではこれを使用する場合があっても、隠れて使用していた例が知られるくらいで、正統的には行われていないということのようである。このように、鎌倉時代・十二世紀頃までには、台密にも両頭愛染や割五鉈杵の存在が伝わっていたようであるが、正統的なものとしては扱われず、ほとんど使用されていなかった様

子が看守できる。

しかし、十三世紀後半から十四世紀頃になると、両頭愛染や割五鉇杵の台密における扱いに変化が生じる。台密の澄豪は『瑜祇経聴聞記』において両頭愛染に触れている。

示<sup>シテ</sup>云ク、両頭愛染ト云事有<sup>レ</sup>之。即<sup>チ</sup>付<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>印<sup>ヲ</sup>習<sup>フ</sup>歟。縛<sup>ハ</sup>所住ノ日輪也。円形ノ故也。忍願相交<sup>ル</sup>ハ、両頭愛染也。両頭ノ愛染ト云フ事ハ、智証ノ流ノ宗ト習<sup>フ</sup>事也。其ノ故<sup>ニ</sup>彼ノ両頭ノ図<sup>ハ</sup>智証大師ノ将来<sup>シタマヘリ</sup>。東寺<sup>ニモ</sup>習<sup>シ</sup>伝<sup>シ</sup>元<sup>ハ</sup>智証ノ将来<sup>ト見</sup>タリ。赤白両頭ノ愛染也。此ノ不動愛染ノ両頭ト習<sup>フ</sup>也。種種ノ習雖<sup>レモ</sup>有<sup>ル</sup>ト、山門流<sup>ニハ</sup>近来不<sup>三</sup>依<sup>ニ</sup>用<sup>セ</sup>之<sup>ヲ</sup>。上古<sup>ハ</sup>隱秘<sup>ニ</sup>用<sup>レ</sup>フ<sup>ト</sup>之<sup>ヲ</sup>見<sup>タリ</sup>。

(『統天全』密教二・二八四頁・下)

△経<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>造像<sup>ハ</sup>安<sup>ニ</sup>於<sup>西</sup>一<sup>ニ</sup>行人<sup>ハ</sup>面<sup>ニ</sup>西<sup>ニ</sup>對<sup>シテ</sup>文<sup>行人</sup>向<sup>レ</sup>フ<sup>ト</sup>ハ<sup>西</sup>ニ<sup>者</sup>。敬愛ノ意也。付<sup>ニ</sup>愛染<sup>ニ</sup>両頭ノ愛染ト云<sup>フ</sup>事<sup>アリ</sup>。而不動愛染ノ両頭<sup>ハ</sup>、

立河流<sup>トテ</sup>非<sup>ニスト</sup>聖伝<sup>ニ云フ也</sup>。金剛サタ<sup>ト</sup>愛染<sup>ト</sup>両頭<sup>ハ</sup>、智証<sup>ノ</sup>所<sup>ニシテ</sup>将来<sup>一スル</sup>是<sup>レ</sup>正伝也。左頭<sup>ハ</sup>金剛サタ。右頭<sup>ハ</sup>愛染王也。以<sup>ニテ</sup>大呪<sup>一ヲ</sup>根本<sup>ノ</sup>明<sup>ト</sup>云フ也。是<sup>レ</sup>則<sup>チ</sup>十七字<sup>ナリ</sup>。十七尊<sup>ノ</sup>合集<sup>一</sup>体<sup>ノ</sup>意也。

○又云ク。両頭<sup>ノ</sup>愛染<sup>ト云ハ</sup>秘藏<sup>ノ事ニテ</sup>惣<sup>シテ</sup>不<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>露<sup>ニセ</sup>事也。天台流<sup>ノ</sup>真言<sup>ニハ</sup>智証<sup>ノ</sup>門徒。東寺<sup>ニハ</sup>円行<sup>ノ</sup>門徒。粗<sup>ニ</sup>被<sup>レ</sup>露<sup>レニセ</sup>之<sup>ヲ</sup>事也。

(『統天全』密教二・三〇六頁・下)

すなわち、両頭愛染は智証大師円珍の請来であるというのだ。そして、円珍系統の流派である三井寺を中心とした寺門では両頭愛染に関する事相を行う旨が示される。さらに、東密にも両頭愛染はあるが、もともとは円珍の請来であると主張している。そして、山門流すなわち比叡山では近来これを用いないけれども、古くは密かに用いていたと考えられるという。これは、『阿娑縛抄』に「古明師達<sup>ニ</sup>皆無<sup>ニシ</sup>其<sup>ノ</sup>沙汰<sup>一</sup>。山門<sup>ニハ</sup>無<sup>キ</sup>事也。近来人々少々被<sup>レ</sup>用<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>。」として、元々山門には無いが、最近行<sup>ウ</sup>人もいると示されていることと矛盾

する。さらに、別の箇所では、不動と愛染の両頭愛染は邪流なる立川流の用いるものであるから、正統な両頭愛染でなく、左が金剛薩埵、右が愛染明王の両頭愛染こそが、円珍の請来するところであら、皆明らかにはせず、天台においては寺門の門徒が、また東密ににおいては入唐八家の一人である円行の門下が、大杵を明らかにしているだけであるという。すなわち澄豪によれば、慈悲形と忿怒形による両頭愛染は台密円珍の請来であるというのである。ただし、円珍やその周辺およびその後の台密において、両頭愛染に関する記録を確認することは出来ず、このような事実はないと判ずるべきである。すなわち、これより以前に記された『行林抄』や『阿娑縛抄』の記述の方が事実に近いと考えられるのだ。また、両頭愛染自体も本章二節で論じたように、東密小野流より生じたものと考えられるべきであり、それ以前の台密に両頭愛染が存在したなどとは、にわかには信じ難い。

しかし、十四世紀には、東密の「最極深秘」なる両頭愛染や割五  
 鈷杵が台密においても、寺門を中心にある程度定着し、台密におけ  
 る正統性を主張するために円珍に仮託されたものと考えられるので  
 ある。また、比叡山でも古くは行っていたのだという主張は、まさ  
 しく両頭愛染が台密より生起した愛染明王であることを強調するた  
 めのものであろう。その上で、不動・愛染の両頭愛染は東密による  
 非正統的な尊像であると主張し、東密の両頭愛染を批判している。  
 このように、東密小野流から発生した最深秘の尊格である両頭愛染  
 は、十四世紀には台密においても広く知られる所となつていったの  
 である。また、同書中には割五鈷杵についても記されている。

東寺五家中ニ円行和尚ハ人形ノ五鈷ト云フ也。両手ニ五鈷ノ半印ヲ作シ、  
 短ノ畔ヲ両手ニ当テテ各ノ一反可レシ誦ス。左ヲ為レシ始ト半印ヲ合シテ成ニス五鈷ノ  
 印ト也。又重レネ渴ヲ一反誦シテ左ノ半印ハ染愛也女形ナリ。右ノ半印ハ愛  
 染也男形ナリ。左右ヲ合シテ成ニス五鈷印ト。故ニ理智和合不二一実ノ体

也。二水ノ内ニ相交タルハ。二障也。次短ノ咩ハ二人敬愛歡喜ノ声也。二咩ヲ合スルハ重ノ**渴**和合ノ声也。斎輪ヨリ下モ愛水ニ和シテ動シテ二障ニ成ス也。水ハ即チ以レテ風ヲ為レシ力ト動スル。顯然ノ道理也。是ヲ本朝ノ披露モ風聞スル事ハ、円行智証両流ニ有レリ之。東寺ニハ最極秘伝ト云フ也。円行和尚ハ唐土ノ義真ノ弟子ナリ。慈覺大師又伝ニフ此ノ義真一ニ。伝ヘ給フ仍テ為ニス最極秘伝ト也。（『続天全』密教二・三〇二頁・上く三〇二頁・下）

まず、東密入唐僧の円行は人形の五鈷と云うことを言ったとして、手に結ぶ人形五鈷杵印について説明している。そして、この印について「理智和合不二一実」を表すとす。このような解釈は、東密の次第類に多く見られるが、台密の『行林抄』や『阿娑縛抄』では確認することができない。すなわち、十三世紀後半から十四世紀頃には、台密にもこういういった思想的解釈が伝わっていたことになる。また、本朝つまり日本にこれを伝来したのは東密円行と台密円珍であり、東密においては、最極秘伝とされていると、やはり、円珍の

請来であることを主張する。さらに、円行は入唐して義真の弟子となつたが、円仁も同じ義真に伝授を受けているから、円仁も最極秘伝としてこれを伝授されていたと言うが、円行にも円仁にもこういった伝来を確認することは叶わない。しかし、限りなく伝説的ではあるが、こういった口伝を語ることで、割五鈷杵が台密でも非正統的なものではないことを主張していると捉えられるのである。さらに、割五鈷杵について、

人形五鈷ノ事能ク能ク可レ秘ス也。是ヲ白地ニモ不レ可レ見レセル人ニ。金剛  
寿院座主ハ人形ノ杵ヲ能ク能クツツミテ壇上ニ被<sup>レタリケルヲ</sup>置<sup>キ</sup>人怪<sup>ミケル</sup>故ニ  
被<sup>ニケル</sup>取隠<sup>一シ</sup>也。人形杵ト云フハ三鈷形ヲ作<sup>リテ</sup>ニ一ヲ打<sup>テ</sup>カヘテ。ハラヲ指  
合<sup>セハ</sup>五鈷形ニ成<sup>ル</sup>也。 (『続天全』密教二・三〇三頁・下。)

として、割五鈷杵についてはよくよく秘密にして誰にも見せるべきではない。金剛寿院座主覚尋は割五鈷杵をしつかりと包んで壇上に

置いていたが、人が怪しんだために隠したのであるという。これは『阿婆縛抄』にも記された物語である。なお、『阿婆縛抄』では、内密に他派の事相を行っている様子に不快感が示されていた。しかし、『瑜祇経聴聞記』では、人目に触れさせる物ではないので隠すべきなのだと、その行為をむしろ肯定的に捉えている。

さらに、澄豪の弟子で『溪嵐拾葉集』の著者でもある光宗が記した『瑜祇経口決拔書』は内容的に澄豪の『瑜祇経聴聞記』に近く、澄豪の口決を受けて記されたものと考えられる。この『瑜祇経口決拔書』にも

両頭愛染ト云フ事ハ智証大師流ノ宗ト習フ事也。其ノ故ニ彼ノ両頭凶ハ智証ノ将来シ給ヘリ。東寺ニモ習ヒ伝フルモ、智証ノ将来ト見タリ。赤白ノ両頭愛染也。是レ不動愛染両頭ト習フ事也。種種ノ習ヒ多シ之。山門流ニハ近來不レ依ニ用セ之ヲ。上古ニハ有ルト見タリ。然ハ而隱秘義也。

(『続天全』密教二・二二九頁下く二三〇頁・上)

とあり、澄豪によってまとめられた伝承がある程度継承されていた様子が窺えるのである。

## 小結

以上、『瑜祇経』所説の尊格理解について東密、台密の比較を行った上で、愛染明王における東密独自の発展である両頭愛染の成立や思想的背景について論じた。さらに、両頭愛染やその三昧耶形である割五鈷杵といった両頭愛染にまつわる事相が台密に伝わり、受容されていく様子を考察した。

台密において両頭愛染は当初、異端的事例として受け入れられ、典拠が不明である事に批判的な態度が見受けられた。しかし、時代が下ると、徐々に両頭愛染の正当性が主張されるようになり、円珍に仮託するなどして、台密が源流であるという主張までされるよう

になった。このような経緯は、中世密教という混沌とした社会の中で、東密・台密両者の最深秘なる法までもが互いに伝わり、影響しあつた様を如実に表していると考えられ、注目に値する。

以上のような事象は、中世に至ると、深秘なる秘法の上に、東・台両密相互の関係が形作られていたという良い事例であり、中世密教の特徴として位置づけることができるであろう。

\*1 『阿婆縛抄』第一一五（『大正図像』九・二九九頁中）。

\*2 『瑜祇経』中に染愛王及び愛染王について七回説かれることを指すと考えられる。

\*3 また頼瑜は『秘鈔問答』においても愛染明王を「不二中不二」としている。（『大正蔵』七九五〇七頁・中）。

\*4 西大寺叡尊（一一二〇一〜一二九〇）願主の西大寺蔵愛染明王納入の敬白にも、金胎不二の尊格であることが記される。（長谷川誠編『興正菩薩御教誠聴聞集』六頁・西大寺・一九九〇）

\*5 三崎良周『台密の理論と実践』創文社・一九九四・一〇八頁〜一二七頁参照。

\*6 水上文義『台密思想形成の研究』（春秋社・二〇〇八）第五章「慈円の密教と神祇思想」のうち

第一節慈円の「夢想記」と仏眼法（四五二頁〜四九〇頁）参照。

\*7 『続大全』密教三・二三二頁・下。『続大全』収録本は青蓮院吉水蔵の書写年代不明古写本を底本とし、「夢想記」の部分のみ肯定に慈円筆奥書の『建仁三年 夢記』（承元三年・一二〇九年記）を使用している（『続大全』密教三・二五六頁・下）。本註は『建仁三年 夢記』に見られるもの。

\*8 水上文義前掲載本四六六頁。

\*9 蓮道記『覚源抄』（覚海（一一四二〜一二二三）融源（一一二〇〜一二二八）の口伝を記した書物）の「一身両頭愛染王事」には「分明ナル文ハ無シ。只是随意シテ作リ顯シ愛染王ノ内証ヲ給フ許リ也」（『真言宗全書』第三六・三四〇頁・下）とあり、出典が明らかでないことが記されている。

\*10 西弥生『中世密教寺院と修法』勉誠出版・二〇〇八・参照。

\*11 山本ひろ子『変成譜』春秋社・一九九三。

\*12 彌永信美『大黒天変相』法蔵館・二〇〇二・五九五頁〜六〇〇頁。

\*13 ルチア・ドルチェ「二元的原理の儀礼化―不動・愛染と力の秘像」ルチア・ドルチェ、松本郁代編『儀礼の力―中世宗教の実践世界』法蔵館・二〇一〇・一五九頁〜二〇六頁。

\*14 『大正蔵』七八・三五四頁・下。

\*15 『続真言宗全書』二六・三頁・下。

\*16 『大正蔵』本には「如是觀已專注念誦」となっているが、同じく実運撰『玄秘抄』（『大正蔵』七八・三九〇頁・中）にも「秘觀ニ云」として同文が引かれ、ここでは「如是觀已專住念誦」とな

- っている。意味的には「住」の方が相応しいと考えられるため、此の部分も「住」に訂正する。
- \*17 「三昧耶身」は人形杵のこと。
- \*18 現行の『大正蔵』では「愛菩薩身」になっているが、注に甲本では「愛染菩薩身」となっており、同じ『玄秘抄』の別の箇所や同じく実運の『秘蔵金宝鈔』などにも「愛染菩薩身」と書かれているため、「愛染菩薩身」に訂正した。
- \*19 『瑜祇経』（『大正蔵』一八・二五七頁・中）。
- なお、心覚（一一一七―一一八一）によつて収集されたと言ふ『四家鈔図像』や、『諸尊図像』に採録されている両頭愛染の図は、この説に近い。また、頼瑜の『瑜祇経拾古鈔』（『日本大蔵経』三三・一頁）・澄豪『瑜祇経聴聞記』など、『瑜祇経』関連の書物に説かれる場合も、ほぼこの系統の両頭愛染と考えられる。
- \*20 『大正蔵』一八・二五六頁。
- \*21 人形杵とは愛染明王の三昧耶形の一つであり、上方が三鈷下方が二鈷の金剛杵で、二つを合体させることにより五鈷杵となる金剛杵のことである。中国伝来の儀軌類に見られないことから、日本で成立したものと考えられる。
- \*22 『大正図像』五・二五四頁・上。
- \*23 『日蔵経』三三・二四頁・上。
- \*24 平岡龍人『密教経軌の説く金剛薩埵の研究』永田文昌堂・二〇一二参照。
- \*25 北村太道『『Trailokyavijayakalpa』における秘密成就法について』『密教学研究』二六・一九九六・一

六頁、一七頁。

\*26 『大正藏』五五所収。

・金剛頂瑜伽文殊師利菩薩經一卷二紙（一〇六一頁・上）

・金剛頂超勝三界經說文殊五字眞言勝相一卷三紙（一〇六一頁・下）

・金剛頂經瑜伽文殊師利菩薩儀軌供養法品一卷十四紙（一〇六二頁・上）

・金剛頂降三世大儀軌一卷四紙（一〇六二頁・上）

・金剛頂瑜伽降三世成就極深密門一卷三紙（一〇六二頁・中）

\*27 『諸阿闍梨眞言密教部類總録』

・降三世大會觀自在菩薩說自心陀羅尼經一卷金剛智仁（一一二四頁・上）

・金剛頂降三世大儀軌一卷内云金剛頂降三世大儀軌法王教中觀自在（一一二四頁・上）

・金剛頂經瑜伽文殊師利菩薩儀軌供養法一（一一二四頁・下）

・金剛頂超勝三界經說文殊五字眞言勝相一（一一二四頁・下）

\*28 酒井眞典『酒井眞典著作集』第三卷・三〇七頁。

\*29 北村太道前掲論文一頁

\*30 平岡龍人前掲本・一四五頁。

\*31 平岡龍人前掲本・一五一頁。

\*32 平岡龍人前掲本・一五二頁。

\*33 酒井眞典前掲本・三〇七頁。

\*34 この文献は、真鍋俊照氏が「虚空蔵求聞持法画像と儀軌の東国進出（下）」（『金沢文庫研究』二九五・一九九五）において、群馬・慈眼寺本を中心に紹介されて以来、俄に脚光を浴び、現在、智積院・随心院・仁和寺・高野山親王院などに伝来していることが知られる。この度は、完本であり、牧野和夫氏・藤巻和宏氏によって影印が紹介された実践女子大学付属図書館山岸文庫本を中心に使用した。（「実践女子大学付属図書館山岸文庫蔵『御遺告大事』一軸解題・影印」（『実践女子大学文学部紀要』四四・二〇〇二）。また、この文献については、真鍋氏、藤巻氏などが道順の編纂（口伝）で、その後文観房弘真が伝えたとされるが、安部泰郎氏、ルチア・ドルチェ氏などは、文観の著作とされている。

\*35 特に醍醐諸流において灌頂印明を授かる際に初重・二重・三重の重位を立てる。また、印とは印契、明とは真言を指す。

\*36 これは『御遺告』に関する書物であるが、『御遺告』の第二十三条には室生山にて避蛇の法を修すべきことが記される。毒蛇は調伏すべき対象を表しているものと考えられる。

\*37 共に高野山の僧。覚海は高野山大乗院寛秀・醍醐寺三宝院定海・随心院親嚴・石山寺朗澄等に受法しており、小野流系。融源は覚鑊の親族で弟子。覚鑊は諸流を修め野沢両流の血脈にその名が上がるが、小野流では三宝院流の系統が強いようである。

\*38 心覚編『諸尊画像』（『大正画像』三）。

\*39 覚禅撰『覚禅鈔』（『大正画像』五）。

\*40 『実践女子大学文学部紀要』四四・二〇〇二。

\*41 また、その他にも、台密文献である『仏母愛染最勝真言法』（現存が確認できないが、台密の文献と考えられている。なお、『阿娑縛抄』には台密の相実（一〇八八〜一一六五）と東密の恵什（十二世紀前半）による本書についての問答の記録があり、恵什が偽書だと言うのに対し、相実は谷流の長宴（一〇一六〜一一六五）がすでに用いていたと反論している。）の説として右面が赤で、左面を黄色とするものを紹介し、他にも、左が白で右が赤であり四臂の像という説も見られる。また、両頭のもものは愛染王ではなく染愛王であるという説も示される。染愛王とは『瑜祇経』第二品「一切如来金剛最勝王義利堅固染愛王品」に印言等が説かれる明王であるが、第五品「愛染王品」に説かれる明王とほぼ同一であり、両者は同一異名の尊格であると考えられる。

\*42 『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論』『大正藏』三二・五七三頁・下。

\*43 高野山大学図書館・請求番号「普・五五・金・三二」。

\*44 なお、その後『御遺告大事』が三宝院流の支流である西大寺派の道順によって編纂され同じく西大寺派の文観によって伝えられていった経緯が見られることなどから、この修法が特に西大寺派に残っていた可能性を指摘できる。

\*45 入江多美「ダキニ天（辰狐王菩薩）に関する一試論―日光山輪王寺蔵「伊頭那（飯糰）曼荼羅図」を中心として―」（『美術史論集』八・二〇〇八）。内田啓一「諸尊図像・陀羅尼等（九重守）について―西大寺本を中心として―」（『金沢文庫研究』三〇五・二〇〇〇）。

\*46 山本ひろ子前掲本・三五九頁〜三八〇頁。

\*47 『日本の神仏の辞典』大修館書店・二〇〇一・四〇五頁。『日本書紀』は奈良時代成立、『日本

『靈異記』は平安時代初期成立。

\*48 古典籍料紙調査の成果を参考に判断すると、漉きむらのある長い繊維の目立つ料紙で、萱實跡が強く残っており、室町期の高野紙とするのが妥当と考えられる。（『国立歴史民俗博物館蔵 古文書・古典籍料紙の調査』『国立歴史民俗博物館研究報告』第一六〇集・二〇一〇・二二九頁〜二六七頁）

\*49 『東密諸流印信』第七卷小野流中の中院流三頁〜二九頁。

\*50 中院と龍光院は同寺、中院流祖明算（一〇二一〜一一〇六）の頃龍光院と改められた。本書では両方使用されている。

\*51 右の写し間違えか。

\*52 塔印とは大日如来の深秘の印契。胎藏大日の塔印を無所不至印、金剛界大日の塔印を外五鈷印などと呼ぶ。

\*53 『真言宗全書』三六・三四〇頁・下。

\*54 西弥生前掲本参照。

\*55 不動の釈迦化身説や大日・釈迦同体説より、釈迦の脇侍である普賢・文殊と同様に獅子座・象座を用いた可能性も考えられるが、根拠は薄い。今後、考察を勧めたいと考えている。

\*56 根立研介『日本の美術・愛染明王』至文堂・一九九七。

## 結論

以上のように東密、台密の形成から始まり、両者の関係性を中心に据えながら、事相、教相の両側面からの考察を心がけ、論じてきた。まず、一章では平安時代初期の「東密の形成」について空海の圖像制作を中心に考察し、密教では圖像が經典以上に重要視される様子を確認した。その上で、空海の四種曼荼羅思想を中心に、空海密教の思想的側面に表れた、密教美術の重要性を指摘した。そして、空海が手がけた密教美術の中でも、特に特徴的である東寺講堂の立体曼荼羅について、その思想的背景の考察を試みた。これより、東寺講堂の立体曼荼羅には、空海が自己の理想を実現するために複数の經典の要素を複雑に混入させたと考えることができるという結論に到った。このような、複数の經典から形成される曼荼羅は、それまでの、一定の經典に基づいて左右・上下対称に形作られる曼荼羅の常識からは特異なものであり、その後の日本において様々な美術

に発展する可能性を切り開いたのではないであろうか。推測にすぎないが、別尊曼荼羅や神道曼荼羅といった従来の曼荼羅の規則からすると、変則的と言える曼荼羅図を生みだす切っ掛けとなった可能性もあるであろう。なお、こういった後の美術に与えた影響などの考察については今後の課題として行きたい。

そうして成立した東密は、最澄・空海以降に発展形成期を迎えていた台密にも大きく影響したと言えよう。台密では、円仁・円珍・安然といった偉大な密教家達によつて、円密一致という台密の立場が確立され、一大勢力となった。また、そのような中で東密・台密という双方の間を橋渡ししたのであろう人物達の活躍を確認することができた。

さらに、三章、四章においては、事相的・図像的側面として「阿字観本尊」、「宝冠阿弥陀如来と紅玻璃色阿弥陀如来」ないし「阿弥陀法」、「仁王経曼荼羅」といった事例をあげ、全てにおいて、当初は東密より影響を受けて形成された台密から、逆に東密が影響

を受け、その上で、東密的な解釈を施して受容していく様子が看取できた。さらに、教相的側面としては「両部而二不二」を論題に挙げ、両部而二不二思想に先行する台密の思想が、東密に影響を与え、その形成に大きく関わった様子を考察した。特に台密の文献である『講演法華義』に説かれる「両部即一」の思想が東密の済暹に影響し、さらに済暹直後の覚鑿によって確立される様子や、東密が『瑜祇經』を両部不二の經典と解釈する上で、安然の影響が甚大であったことは明らかと言え、東密の根幹をなす思想の一つと考えられる。両部而二不二が台密の影響によって成立したということは大変興味深い。

以上を踏まえた上で五章では、「台密による東密の最受容」を論題とし、例として、東密で成立した両頭愛染を挙げた。『瑜祇經』所説の尊格である愛染明王とその異形である両頭愛染の動向を見れば、両頭愛染が東密の小野流系統から出生したことは明らかである。しかし、これについて、始めは異端と批判していた台密においても、

徐々に受容が進み、南北朝時代頃になれば、台密においての正当性までもが主張されるようになったのである。両頭愛染は東密でも深秘とされた異形の尊格であるが、このような深秘なる尊格にまつわる事相までもが、密かに東密から台密へ伝わり、伝承される様子は中世密教の一特徴と言えるであろう。

以上の考察から理解できることは、日本密教においては、東密と台密が密接に関わり合いながら、両者それぞれの立場に立脚して密教を形成し、発展させてきたとういうことである。そして、密教ににおいては事相や図像と教相は切り離せるものではなく、図像は修法や観想法の本尊観の図像化であって、そこには、多分に思想的な背景が隠れているのである。すなわち、日本における密教とは、東密・台密ないし事相・教相というような細かい分類に捕らわれず、日本密教という大きな流れとして捉えるべきなのではないであろうか。今後、密教という大きな枠組みを、東密や台密、ないし図像・事相・教相といった分類に捕らわれずに、平らかな視点から捉え

て考察するという姿勢を心がけていきたい。

なお、本論においては、何点か今後の課題が見えてきた。一つは東密の三輪身思想形成において東寺の立体曼荼羅が影響した可能性があるのではないかという問題である。また、東密の阿字観関係の書物は真偽の問題が指摘されながら、明確にはされておらず、仁海本仁王経曼荼羅の鈎印についても、推測の域に留まっている部分があるため、考察の余地は残されている。さらに、両部而二不二の問題については、室町期頃まで展開が見られると考えられるが、この度はそこまでの考察が及ばなかった。さらに、両頭愛染曼荼羅における特殊な像容の二童子が何を意味しているのかという問題も残されている。今後、出来る限り、これらの問題の解明に努めて行ければと考えている。

参考文献（主に参照したものを章別に挙げる。内容に関わらず、年代順。）

〔一章〕

・書籍

小野玄妙『仏教の美術と歴史』大蔵出版・一九三七

高神覚昇『密教概論』第一書房・一九四二。

石田尚豊『曼荼羅の研究』東京美術・一九七五。

石田尚豊『両界曼荼羅の智慧』東京美術・一九七九。

宮坂宥勝『宮坂宥勝著作集』第四卷―密教の思想―・法蔵館・一九八八。

村上保寿『空海の「ことば」の世界』東方出版・二〇〇三。

・論文

足立康「東寺講堂とその真言仏像」『日本彫刻史の研究』・龍吟社・一九四四。

田村隆照「高野山焼失金堂諸像考」『密教文化』五六・一九五七。

佐和隆研「東寺の歴史と美術」『密教大系』四・日本密教一・一九六六。

高田修「東寺講堂の諸尊とその密教的意義」『美術研究』二五三号・便利堂・一九六八。

梅尾祥雲 「密教經典と護国思想」 『密教研究』 七四・一九七〇。

向井隆健 「不空訳『撰無礙經』と『秘藏記』との関係について」

『豊山教学大会紀要』 第九号・一九八一。

向井隆健 「三輪身について」 『豊山教学大会紀要』 一一号・一九八三。

中野玄三 『日本の美術・五大明王』 至文堂・一九八六。

下松徹 「東寺講堂の諸尊と三輪身説」 『密教文化』 一五七・一九八七。

伊東史郎 「金剛峯寺諸尊仏龕（枕本尊）について」 『国華』 一一一・一九八八。

中条賢海 『『守護經』の構造について』 『豊山教学大会紀要』 十八・一九九〇。

松浦正昭 「東寺講堂の真言彫像」 『密教大系』 一一号・法蔵館・一九九四

福田亮成 「空海思想における四種法身と四種曼荼羅身について」

『佐藤良純教授古希記念論文集…インド文化と仏教思想の基調と展開（第二卷）』 二〇〇三。

原浩史 「東寺講堂五大明王像の造立意図と仁王經法」 『史友』 三七・二〇〇五。

原浩史 「東寺講堂諸尊の機能と『金剛頂經』『美術史』 一六六・二〇〇九。

〔二章〕

・書籍

佐伯有清『智証大師伝の研究』吉川弘文館・一九八九。

三崎良周『台密の研究』創文社・一九八八。『台密の理論と実践』創文社・一九九四。

末木文美士『平安初期仏教思想の研究…安然の思想形成を中心として』春秋社・一九九五。

大久保良峻『台密教学の研究』法藏館・二〇〇四。

水上文義『台密思想形成の研究』春秋社・二〇〇八。

・論文

大久保良峻「安然による空海撰『即身成仏義』の受容について」『印度学仏教学研究』四四・一九九五。

米田弘仁「安然の参照した空海撰述書」『密教学会報』（高野山大学）・一九九五。

大久保良峻「安然の教学における空海」『天台学報』・一九九五。

橋本文子「東密における『教時義』受容の一考察―特に「十住心の五失」について―」

『密教文化』二一七・二〇〇六。

馬場えつこ「『大日経』具縁品における二種の三昧と真言行について」

『東洋大学大学院紀要』四六・二〇〇九。

〔三章〕

・書籍

浅井円道『上古日本天台本門思想史』平楽寺書店・一九七三。

勝又俊教著『弘法大師の思想とその源流』山喜房仏書林・一九八一。

武覚超『比叡山三塔諸堂沿革史』同朋舎・一九九三。

北尾隆心『密教瞑想研究く興教大師覺鑊の阿字観く』東方出版・一九九六。

富島義幸『密教空間史論』法蔵館・二〇〇七。

水上文義『台密思想形成の研究』春秋社・二〇〇八。

・論文

三崎良周「自鎮和尚の佛眼信仰」『密教文化』六九号・一九六四。

大野 俊覧「阿字観の研究」・『密教文化』八五・密教研究会・一九六八。

酒井 敬淳「台密の阿字観」・『天台学報』一二・大正大学・一九六九。

八田幸雄「胎蔵マンダラ文殊院の思想」『密教文化』九五・一九七一。

堀内寛仁「弘法大師の両部不二思想」『印度学仏教学研究』二三・一九七四。

塚本善隆「常行堂の研究」『塚本善隆著作集』第七卷〈浄土宗史・美術篇〉大東出版社・一九七五。

- 山崎泰廣 「大日経と阿字観―金胎本尊の問題―」『密教学研究』九・大正大学・一九七七。
- 山崎泰廣 「九重阿字観と胎藏曼荼羅の構造」『密教学研究』一〇・大正大学・一九七八。
- 山崎泰廣 「両部曼荼羅の意識構造と阿字観」『密教学』一六・一七・種智院大学密教学会・一九八〇。
- 水上文義 「安然をめぐる蘇悉地の相承と瑜祇灌頂」『大正大学総合佛教学研究年報』第四号・一九八二。
- 柳澤孝・三浦定俊 「赤外線テレビカメラによる堂塔莊嚴画の調査研究―主として法界寺阿弥陀堂の四天主絵について―」・古文化財編集委員会編『古文化財の自然科学的研究』同朋舎出版・一九八四。
- 水上文義 「五大院安然と『瑜祇経』」『天台学报』二八号・一九八五。
- 水上文義 「中古天台における瑜祇経伝承の側面・特に瑜祇経大悲胎藏八字真言を中心に」  
『天台学报』二九号・一九八六。
- 羽賀久人 「頼瑜僧正の「阿字秘釈」をめぐる―阿字観金・胎本尊の問題を中心に―」  
『国際武道大学研究紀要』四・一九八九。
- 宮坂宥勝 「興教大師覺鑿の浄土思想」『現代密教』二・一九九〇。
- 宮坂宥勝 「弘法大師と興教大師―両部不二思想をめぐる―」『智山学报』四〇・一九九一。
- 苦米地誠一 「紅頗梨色阿弥陀如来像をめぐる①―現存作を中心に―」『密教学研究』二六・一九九四。
- 小高裕光 「天台密教における観法の研究―阿字観を中心に―」『天台学論集』四・一九九五。
- 山崎泰廣 「真言密教の凝縮としての阿字観(二)本尊」『密教学研究』二九・大正大学・一九九七。
- 光森正士 「阿弥陀仏の異形像について」『仏教美術論考』法蔵館・一九九八。

水上文義 『講演法華儀』の検討』『東洋の思想と宗教』一五・一九九八。

山崎泰廣 「阿字観と字輪観」『密教学研究』三一・大正大学・一九九九。

浅井成海 「慈覚大師円仁の浄土教」『龍谷大学論集』四五五・二〇〇〇。

中保之 「胎藏梵字次第の研究―その撰者問題を中心として―」『豊山教学大会紀要』三五・二〇〇七。

苦米地誠一 「紅顔梨色阿弥陀如来像をめぐる①―現存作を中心に―」『密教学研究』二六・一九九四。

伊原照蓮 「両部不二と瑜祇経」『弘法大師と現代』筑摩書房・一九八四。

#### 〔四章〕

#### ・書籍

北尾隆心 『密教瞑想研究―興教大師覚鑊の阿字観―』東方出版・一九九六。

松崎恵水 『平安密教の研究』吉川弘文館・二〇〇二。

中野玄三 『続日本仏教美術史研究』二〇〇六・思文閣。

水上文義 『台密思想形成の研究』春秋社・二〇〇八。

#### ・論文

堀内寛仁 「弘法大師の両部不二思想」『印度学仏教学研究』二三・一九七四。

錦織亮介 「仁王経曼荼羅の形式・儀軌と図像の間」『佛教芸術』一〇一号・一九七五。

宮坂宥勝 「興教大師覺鑿の浄土思想」『現代密教』二・一九九〇。

宮坂宥勝 「弘法大師と興教大師―両部不二思想をめぐって―」『智山学報』四〇・一九九一。

加藤精一 「興教大師と南岳房濟暹師」『智山学報』四二・一九九四。

苦米地誠一 「紅頗梨色阿弥陀如来像をめぐって①―現存作を中心に―」『密教学研究』二六・一九九四。

苦米地誠一 「紅頗梨色阿弥陀如来像をめぐって」②―次第と儀軌を中心に―

『大正大学総合佛教研究所年報』一七・一九九五。

小高裕光 「天台密教における観法の研究」『天台学論集』四・一九九五。

橘信雄 「興教大師覺鑿の両部不二思想―六大法身の成立に関する一考察―」

『豊山学報』四四・二〇〇一。

中保之 「胎藏梵字次第の研究―その撰者問題を中心として―」『豊山教学大会紀要』三五・二〇〇七。

## 〔五章〕

### ・書籍

山本ひろ子 『変成譜』春秋社・一九九三。

三崎良周 『台密の理論と実践』創文社・一九九四。

彌永信美 『大黒天変相』 法藏館・二〇〇二。

水上文義 『台密思想形成の研究』 春秋社・二〇〇八。

ルチア・ドルチェ、松本郁代編 『儀礼の力…中世宗教の実践世界』 法藏館・二〇一〇。

平岡龍人 『密教経軌の説く金剛薩埵の研究』 永田文昌堂・二〇一二。

・論文

真鍋俊照 「虚空蔵求聞持法画像と儀軌の東国進出（下）」 『金沢文庫研究』 二九五・一九九五。

牧野和夫・藤卷和宏 「実践女子大学付属図書館山岸文庫蔵『御遺告大事』一軸解題・影印

『実践女子大学文学部紀要』 四四・二〇〇二。

学位申請論文と業績の対照

- ・東寺講堂立体曼荼羅の思想的背景・『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第二八号・二〇〇六。  
↓一章・一節、三節
- ・大日即弥陀思想の事相的研究・『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三〇号・二〇〇八。  
・曼荼羅上の大日位と弥陀位の交替(居替)における台密から東密への影響  
・『印度學佛教學研究』第五七号・二〇〇九。  
↓三章・一節・二項／四章・一節・二項
- ・仁海本仁王經曼荼羅の思想的裏付け／金剛利菩薩の三昧耶形を中心にく  
・『密教図像』第三〇号・二〇一一。  
↓三章・一節・三項／四章・一節・三項
- ・両頭愛染曼荼羅の成立に関する一考察／金胎不二の図像的表現を中心にく  
・『印度學佛教學研究』六〇号・二〇一一。  
↓五章・二節、三節
- ・東密における両部不二思想に関する一考察・『印度學佛教學研究』六一号・二〇一二。  
↓三章・二節・一項／四章・二節・一項
- ・智慧と慈悲の觀法阿字觀の金胎本尊と台密の阿字觀  
・多田孝文名誉教授古希記念論文集『東洋の慈悲と智慧』・二〇一三。  
↓三章・一節・一項／四章・一節・一項
- ・東密における『瑜祇經』解釈の変遷・龍谷大学大学院文学研究科紀要第三五号・二〇一四(予定)。  
↓三章・二節・二項／四章・二節・二項