

## 五大院安然における調伏の概念について一降魔三摩地の再評価に向けて

中世日本仏教の研究における代表的なフレームワークにあげられるものとして田村芳朗の「本覚思想論」<sup>1</sup>と黒田俊雄の「顕密体制論」<sup>2</sup>がある。これらによって中世宗教文化の解明が大きく進み、その成果は計り知れない。<sup>3</sup>しかし、これらのフレームワークには限界があることも認める必要があり、特に密教に対する評価に問題があると思われる。この発表では「本覚思想論」・「顕密体制論」の両論において重要視される五大院安然（841-915）の著作に立ち戻り、安然自信が「密教」の役割をどのように理解していたのかを考慮することを目的とする。

安然が「顕教」と「密教」の違いをどのように理解し、「密教」という思想体系の具体的な役割をどの様に評価していたかを明らかにするためには、『真言宗教時義』（以降、『教時義』と示す）の「一教」の部分を読み解く必要があるだろう。『教時義』の全体の構造は安然の四一思想の四つのカテゴリー、つまり「一仏」・「一時」・「一處」・「一教」に基づいており、最後の「一教」は智顛の『妙法蓮華經玄義』（以降、『玄義』）の五重玄義（釋名・辯體・妙宗・論用・判教）・十門分別の構造をそのまま用いている。この五重玄義の内、「論用」の部分が『法華經』の「役割」を以下のように明らかにしている：「用を明さば、用は是れ如来の妙能、此の經の勝用なり。如来は権実二智を以て妙能と為し、此の經は断疑生信を以て勝用と為す。」<sup>4</sup>つまり、『玄義』の「論用」では『法華經』というテキストが具体的に救済論においてどのような役割を果たすのかが説いており、『法華經』は仏門に対する疑いを断じて、仏門における信心を起こす働きがあるという。『教時義』では「真言宗」の教えが如何なるものであるかを明らかにすることが目的である。『玄義』の「論用」の内容に相当する所が「力用」と呼ばれ、安然が自ら提唱する「真言宗」の「具体的な役割」を説く部分として見ることができる。『教時義』の「力用」の冒頭において真言宗の役割を次の様に説いている：

問、此の眞言教は何を以って用となすや。答、凡そ眞言教は自他受樂を以って力用となす。  
何となれば自性自受二身の説きたまへる所の祕教は自受法樂を以って力用となす。他受・變化・等流身等の説きたまへる所の祕教は他受法樂を以って力用となす。問、何を以って爾か云ふや。答、四種曼荼羅は皆是れ祕教なり。四種法身は自ら主伴となりて皆四曼荼羅の理法

<sup>1</sup> 田村嘉朗『鎌倉新仏教思想の研究』平楽寺書店、1965。Also see Jacqueline Stone's *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*.

<sup>2</sup> 黒田俊雄『黒田俊雄著作集：第二巻 顕密体制論』法蔵館、1994。Also see *The Legacy of Kuroda Toshio, Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 22/3-4 (1996).

<sup>3</sup> See William M. Bodiford's "The Medieval Period: Eleventh to Sixteenth Centuries" in *Nanzan Guide to Japanese Religions*.

<sup>4</sup> 『妙法蓮華經玄義』（T1716\_33.0796c13）

を説くを自性身の自受法樂と名く。四種の智身は皆主伴となりて皆四曼荼羅の智法を説くを自受用の自受法樂と名く。<sup>5</sup>

ここでは安然是真言宗の教えの役割を「自他受樂」とする。そして、自性身と自受身の説く秘密の教えは自受法樂であり、これが真言宗の具体的な役割であると説いている。これはすなわち、仏が自らのために説く法樂と相手の為に説く法樂に分けられ、四種の法身の説く内容はすべて四曼荼羅の理法に含まれるということである。

これまでの安然に関する研究において、安然の「力用」を説明するときにはこの部分が引用されてきた。<sup>6</sup>確かにこの「自他受樂」の説明が重要であることは否定できないが、この引用部分だけでは「真言宗」の「具体的な役割」という説明になっていないのではないかという疑問がある。つまり、上に示した部分は安然のいう真言宗の「力用」の冒頭部分に止まるものであり、『教時義』の「力用」全体を包括的に捉えなければ安然の理解する「真言宗の役割」が見えてこないのである。そして、ここに今まで評価されることがなかった、安然の密教の理解が潜んでいるのであり、安然が『教時義』に用いる討論者の質問を通して「自他受樂」の説明からどのように「真言宗の役割」を理解すればいいのかが次第に提示されていく。その討論者の一つ目の問いは、「法樂」とは誰が説くのかという問いである：

問ふ、誰が阿字を説くや。答ふ、三釋あり。一には深祕の釋。大日如來、此の阿字を説く。二には祕中の深祕の釋。阿字、自ら阿字を説く。三には祕祕中の深祕の釋。眞如の理智、此の阿字を説く云云。此の中に眞如の理智、此の阿字を説くとは是れ自性身自ら法曼荼羅を説く。阿字自ら阿字を説くとは即ち是れ四曼荼羅が皆是れ祕教なればなり。此を以て例して知んぬ。大三羯等にも各三釋を用ゆべきことを。亦是れ自性自受にも此の三を説くことを得。此の三は亦即ち皆是れ祕教なり云云・・・四種の他受用身、自ら主伴となりて皆四曼荼羅隨他意の法を説くを他受用の他受法樂と名く。四種の變化身の佛、自ら主伴となりて皆四曼荼羅變化の教法を説くを變化身の他受法樂と名く。四種の等流身の佛、自ら主伴となりて皆四曼荼羅隨類の教法を説くを等流身の他受法樂と名く。故に華藏界の百葉臺等は臺上を主となし、葉上を伴となし、諸菩薩のために他意に随つて説く。その中に皆四身の説、四曼の文あり。大小の釋迦は應化の五乗を以て眷屬と他の樂ひに随つて説く。その中に亦四身の説、四曼の文あり。九界の化身は應化の九界が互に眷屬となり他の欲ひに随つて説く。その中に亦四身の説、四曼の文あり。<sup>7</sup>

ここでは討論者は「阿字」は誰が説くのかという問いに対し、それは「大日如来」、「阿字」、「眞如の理智」、という三つの解釈があり、その内「眞如の理智が説く」という理解が最も深秘なる解釈であるという。この部分で重要なのは、最も深秘なる理解では「眞如」そのものが説いているという主張と、どの解釈を取っても説法者はすべて四種法身を通して説かれていて、それは四種曼荼羅の文を用いて説かれているという主張である。「大小の釋迦は應化の五乗」や「九界の化身は應化の九界」という説明は、世界に現れるすべての説法は四種法身・四種曼荼羅の内に包括されないものはないと示す。つまり、すべての現象は四種法身・四種曼荼羅に含まれているという。この主張に対して、討論者は何をもって法身が説くということができるとかという疑問をあげる。

<sup>5</sup> 『真言宗教時義』(T2396\_75.0431b07)

<sup>6</sup> 島地大等『天台教学史』(p. 332)、末木文美彦『平安初期仏教思想の研究—安然の思想形成を中心として』(p. 232-233)

<sup>7</sup> 『真言宗教時義』(T2396\_75.0431b)

又他受用・變化・等流等の説きたまへる所の經の中において皆自性法身は定んで説法せず。亦四曼荼羅なしと説く。而るに何ぞ今は云皆四身の説、四曼の文ありと云うや。

この疑問の内容は空海（774-835）の『辯頭密二教論』で密教と顕教の違いを示す一つの特徴を「法身説法」とする主張に重なるものであるが、ここでは安然是『二教論』ではなく、空海の『声字実相義』（安然是『文字実相義』というが）の頌、「五大に皆響あり 十界に言語を具す 六塵悉く文字なり 法身は是れ實相なり」に基づいて、この問いに対する答えを提示する。そして、安然是この頌を一文ずつ解釈をした後、次のような結論を出す：

今云く、此の中の五大十界皆響言あるは是れ大曼荼羅に祕教を具する義なり。六塵の顯形皆文字となるは是れ三摩耶曼荼羅に祕教を具するの義なり。皆是れ法身實相なるは是れ自性身が四曼荼羅祕教を説く義なり。法然と隨縁との顯形色等は四種の身に通じ亦互に四種の身を具す義なり。。故に知んぬ。四身四曼荼羅は皆是れ教法なり。又諸の他受・變化の説きたまへる所の經の中に法身は説かずして以って眞理を顯す。又舍利等流身の佛は默然として理を顯す。此等も亦是れ無言説を以って而も教法を説くなり。又諸他受・變化の説きたまへる所の四大六法、所持の道具、所説の文字、所現の三輪及び迦比羅の等流身等の所立の五大、所持の火盆、所説の文字、所現の威儀、竝に是れ四曼荼羅の相に非ざることなし。<sup>8</sup>

つまり、安然是『声字実相義』の頌に基づいて、①「法然」と「隨縁」から来るすべての現象は四種法身に包括されるものとし、②四種の法身はお互いを具していると主張する。仏教經典ではなく、空海が作成した『声字実相義』の頌を「法身説法」及び「大日如来・阿字・眞如の理智の三種が阿字を説く」という主張の根拠として扱っていることは興味深い。空海の説く所謂「法身説法」や『声字実相義』の頌が安然の「自他受樂」を「真言宗の力用」とする主張に多大な影響を及ぼしていることは明らかだが、安然が説く「真言宗の力用」は「自他受樂」に止まるものではなく、この後に重要な思想的展開を見せる。つまり、「法身説法」、「四種法身」、「法然・隨縁」、「四種曼荼羅」という教理で成り立つ「自他受樂」の理解に加えて安然是より具体的に「真言宗の力用」を「降魔三摩地」とであると断言する：

問、天台の云く用とは力用なり。破惑を用となす。今の抜苦とその義同じ。彼れは五住の惑を破し、此れは二死の苦を抜く。因果異なりと雖も力用同じきが故に。若し爾らば維摩經に云く、我れ道場に坐し力めて魔を降し甘露の滅を得て覺道成ぜりと。大日經に云く、我れ昔、道場に坐して四魔を降伏すと。此の力用を以って教の力用となすや。答、金剛頂經の抜苦與樂化他法の中に北方の摧一切魔菩薩は是れ即ち降魔の三摩地なり。大日經の中の佛部の使者も亦是れ降魔の三摩地なり。竝に是れ眞言教法の力用なり。<sup>9</sup>

安然是ここで初めて天台宗の「論用」を「破惑」とする『玄義』の説に対して真言宗の「力用」を示す。そして、それは先に説いた「自他受樂」に加えて、「降魔三摩地」とであるという二重の「力用」とも言えるものである。<sup>10</sup>そして、「真言宗の力用」である「降魔三摩地」の説明を見ていくと、それは密教經典に見られる「明王」であることが明らかである。つまり、法身説法論である「自他受樂」は「真言宗の力用」の思想的・理論的な裏付けになっていることは

<sup>8</sup> 『真言宗教時義』(T2396\_75.0431c)

<sup>9</sup> 『真言宗教時義』(T2396\_75.0432c)

<sup>10</sup> 島地・末木は「自他受樂」だけに着目し、この「降魔三摩地」には全く触れていない。

否定できないが、安然の主張する「真言宗の力用」、つまり安然の考える「密教の役割」とは「明王」の「降魔三摩地」に於いて最も端的に表されているであると言えるのである。

では、なぜ今までの研究ではこの「降魔三摩地」という概念は捉えられなかったのだろうか。それは、やはり島地大等から始まり、田村芳朗の密教の見方・扱い方に寄るのではないだろうか。つまり、密教を思想的・哲学的なものとして捉え、「本覚思想」を軸にした思想史の構築において、安然の思想的な面だけを抜擢してきた歴史があると言える。そして、抜擢された思想的な面の裏には「降魔」や「明王」といった、一見、非哲学的・非現代的に見られる部分は注目されることはなかった。しかし、安然の『教時義』で説かれている「自他受楽」と「降魔三摩地」は相反するものではないはずで、むしろ一緒に捉える必要があるだろう。そして、今まで触れられることのなかった「降魔三摩地」がどのような意味があるのかを解明することこそが、安然の説く密教の役割を示す「真言宗の力用」の解明にも繋がっているはずである。では、この「降魔三摩地」とはどういうものなのかを説明するために、安然は「金剛界の降魔」と「胎蔵界の降魔」と分け、まずは「金剛界の降魔」の説明を不空三蔵（705-774）『大樂金剛不空眞實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋（以降、『理趣釋』）に基づいてその内容を説く：

問、先づ金剛界の降魔とは何ぞや。答、理趣釋に云く。時に薄伽梵とは能調持智拳にして摧一切魔菩薩の異名なり。復、一切調伏智藏般若理趣を説く。所謂、一切有情平等の故に。忿怒平等とは是れ金剛降三世の三摩地なり。此の定に由って他化自在の魔王を調伏し化を受けしめて佛道に引入するなり。一切の有情を調伏するが故に。忿怒調伏とは此れは是れ寶部の中の寶金剛の忿怒三摩地なり。此の定に由って能く摩醯首羅を調伏し化を受けて佛道に入らしむ。一切有情は法性なるが故に。忿怒法性とは是れ蓮華部の中の馬頭忿怒觀自在の三摩地なり。此の定に由って梵天を調伏し化を受けて佛道に入らしむ。一切有情は金剛性なるが故に。忿怒金剛性とは此れは是れ羯磨部の中の羯磨三摩地なり。此の定に由って那羅延を調伏し化を受け佛道に入らしむ。何を以っての故に。一切有情を調伏して即ち菩薩と爲すとは本より是れ慈氏菩薩なればなり。此の菩薩は内には慈定に入り難調の諸天を深く矜愍するに由って外には威猛を示し、化を受くることを得せしめて菩提を引入すればなり。<sup>11</sup>

ここで見る「金剛界の降魔」の説明はほぼ全文が、『理趣釋』の引用に寄るものである。ここではまず「薄伽梵」の説明では「一切調伏智藏般若理趣を説く」といい、「調伏の智慧」が説かれるだけで、「調伏する」相手が無いため、「調伏するもの」と「調伏されるもの」の関係性が示されていない。しかし、それ以降の四種の「忿怒」においては「薄伽梵」に説かれた「一切調伏智藏般若理趣」の具体的な「働き」と見ることができ、ここでは「調伏するもの」と「調伏されるもの」が説かれている。つまり、安然の言う「降魔三摩地」は『理趣釋』で説かれる「金剛部、寶部、蓮華部、羯磨部」に相当する「忿怒」の内容に相当することが分かる。

『理趣釋』のこの部分の解釈は金剛界の「仏部、金剛部、宝部、法部、羯磨部」という「五部」の思想に基づいて説かれるのであり、これによると「仏部」は総徳であり、「金剛部、宝部、法部、羯磨部」の四部は分徳として説かれる。そして、安然の「降魔三摩地」と「法身説法」の関係性は金剛界の五分の構造に当てまめて考えることができる。つまり、もし「五部」の思想体系に当てはめるのであれば、安然の理解では「自他受楽」は「毘盧遮那」や「法界体

<sup>11</sup> 『真言宗教時義』(T2396\_75.0432c)

性智」に相当し、「総徳」の部分として理解することができる。これに対して、「降魔三摩地」は「阿闍、宝生、無量寿、不空成就」や「大円鏡智、平等性智、妙観察智、成所作智」という「毘盧遮那」の具体的な働きを表す「分徳」に相当すると見ることができる。つまり、安然是「自他受楽」を総合的な「真理としてのあり方」である「毘盧遮那」を捉えつつも、「真言宗の力用」という説明の中では、その具体的な「働き」としての「降魔三摩地」に着目しているといえる。

『理趣経』の五部			『教時義』「真言宗の力用」		
総徳	毘盧遮那	仏部	法界体性智	薄伽梵	自他受楽
分徳	阿闍	金剛部	大円鏡智	忿怒平等	降魔三摩地
	宝生	宝部	平等性智	忿怒調伏	
	無量寿	法部	妙観察智	忿怒法性	
	不空成就	羯磨部	成所作智	忿怒金剛性	

この部分に続き、「胎蔵界の降魔」の説明については「降魔三摩地」の具体的な例として、「降三世明王」「不動明王」を提示し、『理趣釋』や『大日経義釋』のテキストに基づいてこの二つの明王の働きを示す。この部分もほぼテキストの引用文なので省略するが、重要なポイントは、「降三世明王」の調伏する相手は「摩醯首羅」であり、「不動明王」の調伏する相手は「大自在天」であるというように、「調伏する者」と「調伏される者」の関係図が明確に示されることである。そして、ここでまた討論者が「調伏する者」と「調伏される者」について疑問を提示する。

問、此れに多くの疑ひあり。一には能化に疑ひあり。法相宗の云く唯化身土に降魔の事あり。他受用土は父母魔等ありと雖も皆是れ變化にして實は是れ菩薩なり。故に降魔なしと云云。大般若に云く、過去の寶月如來には降魔の事なしと云云。天台の云く八相は不定なり故に降魔なしと云云。今の真言宗は常に云く此の眞言法は自受用身が内證の眷屬の與に内證の法門を説くと。而るに何ぞ更に降魔の事を説くや。<sup>12</sup>

つまり、法相教学、『大般若経』、天台教学のいずれの立場から「降魔」というものは存在しない、あるいは重要なものではないとする、さらに法相教学では、化身土でしか「降魔」はありえないとする。他受用土では、一見悟りの妨げである「魔」と思われたものは実は菩薩の変化した現れである。つまり、「魔」とは実在するものではなく、迷える衆生を悟りに導くための方便でしかないという理解に立つと、そもそも調伏する「魔」の存在そのものが否定されるということになる。天台教学の例でも、釈尊の八相に含まれる「降魔」も「不定」であるとして、「降魔」はないとする。これらの例で見られるように、「降魔」とは決して仏教教学においては高く評価されるものではなかったことがうかがわれる。それは内心に悟りの妨げになる、調伏しなければいけない「魔」の存在を認めた時点でそれは悟りの境地から離れていることになるからである。討論者は、このような理解のもとに安然のいう「真言宗」は仏の悟りの境地としての「内證の法門」であると主張するのであれば、なぜここで「降魔」があると言えるのだと聞く。安然是この問いの返事として、五教教判における五段階の教えに見る「魔」の理解の違いを示した上で、「真言宗」の理解では「真如の降魔」があるという：

<sup>12</sup> 『真言宗教時義』(T2396\_75.0434a)

答、小乗の云く。佛道樹に坐して慈心定に入り。八十萬億の魔軍を降伏すと。是れ小乗の説なり。法相の云く。唯化身の土のみ降魔の事あり。他受用の土には魔等ありと雖ども皆是れ變化にして實は是れ菩薩等なり。是れ三乗通教の説なり。梵網經に云く、釋迦牟尼は華藏界より來って第四禪の中入り、先きに魔受化經を説き、次に都率天宮に入り、次に南閻浮提に下る。父の名は淨飯。我が名は悉達なり。七歳出家し、三十成道し、初めて成道せる寂場より十天處を経て若干の法門を説く等とは、是れ大乘別教説也。天台の云く三世の諸佛には皆魔敵あり。亦提婆達多は皆是れ變化なり。入大乘に云く、提婆達多は是れ大賓迦羅菩薩なり。若し實に是れ惡人ならば、世世に佛に逢べからず。譬へば二人各東西に往かば相ひ逢ふべからざるが如し云云。法華に説く、釋迦の昔の師となると。今謂く、一音すら佛を謗るも尚ほ地獄に墮す。豈に實業、佛法僧を破して主伴相ひ結んで常に魔天となることあらんや。故に知んぬ。法界に實の魔あることなきことをと。是圓教の説也。故に註維摩に云く、魔羅外道も皆佛事を作すと云云。今の眞言宗は四身の土の中に皆魔王あり。但し自性の土は本來降伏し。受用身の土は成佛して後に降し。變化身の土は先きに降して後に成ず、等流身の土は成せずして常に降す。魔界も如なり佛界も如なり。一如にして二如なしとは是れ自性の土の中の眞如の降魔なり。<sup>13</sup>

五教教判	「魔」の理解
小乗説	佛道樹に坐して慈心定に入り。八十萬億の魔軍を降伏す
三乗通教説	唯化身の土のみ降魔の事あり。他受用の土には魔等ありと雖ども皆是れ變化にして實は是れ菩薩等なり
大乘別教説	七歳出家し、三十成道し、初めて成道せる寂場より十天處を経て若干の法門を説く等
圓教説	三世の諸佛には皆魔敵あり、法界に實の魔あることなき
眞言宗	四身の土の中に皆魔王あり。但し自性の土は本來降伏し。受用身の土は成佛して後に降し。變化身の土は先きに降して後に成ず、等流身の土は成せずして常に降す。魔界も如なり佛界も如なり

安然はここで五教それぞれに異なる「魔」の理解があるとして、それに階層的な順位を示しているのであるが、ここでやはり一番重要な点は眞言宗における「魔」の概念である。安然に依ると四身（つまり、法身を自性・受用身・變化身・等流身の四つに分類した身）の内にはそれぞれ魔王がいて、法身のカテゴリーによって、その調伏の方法が異なるという。特に興味深いのは自性身と受用身の調伏である。自性身とは衆生に合わせることもない、仏の本質そのものであり、三身説の法身に相当するところである。本来の三身説では法身に「魔」というものが存在し得ないとする。しかし、安然は四種法身に「魔」が有る・無いという問題意識から、それぞれの身における「魔」の対応のあり方に重点を置いている。この「魔」の有無から「魔」の「降伏」のあり方への視点のシフトは重要であり、三身説と四種法身の仏身論の理解の違いと深く関わる問題である。

安然の四種法身・眞如の理解は不変・隨縁の両義があり、悟りと迷いは本質的に異なるものではなく、不二であるという。この眞如の不変・隨縁という理解は安然の思想を理解するため

<sup>13</sup> 『眞言宗教時義』（T2396\_75.0434b05）

には重要な概念であり、特に法相教学との違いを強調するために用いられる概念でもあるといえる。これは真如の本質をどのように捉えるかという問題と直接関わっているが、『教時義』の巻第一にこの問題を真如の不変・能変でそれぞれの仏教教理の視点から説いている。<sup>14</sup>簡単に図式すると以下のようである：

三乗別教にして小乗教	真如不変、六識能変
三乗通教にして権大乘	真如不変、八識能変
次第別教にして権大乘	真如に不変義・随縁義、真如は諸法に即せず、諸法は真如に即せず
円満頓教にして実大乘	真如に不変義・随縁義、真如の当体が諸法、諸法の当体が真如

言うまでもなく、ここでは「円満頓教にして実大乘」の視点が最も深秘な理解であるという主張であり、ここでは真如に不変・随縁の両義があり、真如と諸法の当体は不二であると説く。これは「不変」と「能変」を別なものとして捉え、「真如」と「六・八識」には質的な違いがあると主張する「三乗別教にして小乗教」と「三乗通教にして権大乘」の立場と明確な違いが強調されている。ここで安然の説く不変・随縁の両義は『大乘起信論』や法蔵の華嚴教学の随縁真如の概念から影響を受けていることがうかがわれ、『教時義』ではこの問題を『釋摩訶衍論』の「一切一心識」と「一心一心識」を使って随縁真如について説いている。ここでは具体的な説明は省くが、真如の不変と随縁の両義を見るときは、真如に関する存在論の問題ではなく、むしろ真如をどの観点から見るかという問題にシフトさせている。そして、それは「魔」の捉え方にも同じことが言える。つまり、ここでいう「仏」と「魔」が共存して「一如」であるという理解は四種法身すべてに共通する本質であり、四つの法身の違いは「魔」の存在の有無で判断されるものではなく、「魔」が調伏されている程度差で仏身の現れ方が違ってくるのである。例えば、「魔」は常に調伏されているところが自性身であり、成仏した後に「魔」を調伏するところを受用身の土であるという。そして、安然のいう「真如の降伏」とは「魔界」と「仏界」が「一如」であるという思想的根幹に基づいている。真如とは悟りの境地だけに止まるものではなく、現象世界も悟りの境地も不二の状態である。これと同じく「魔」とは現象世界だけに止まるものではなく、悟りの境地にも現れるはずであるという理解である。では、この悟りの境地における「魔」とは具体的にはどのようなものなのか。それを説明するために安然は『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經』（以降、『瑜祇經』）を引いて「一障」について語る：

瑜祇經に云ふが若し。時に會の中に忽ち一の障者あり。空よりも生ぜず、亦他方よりも來らず、亦地よりも出でず、忽然として現ず。諸の菩薩は各醉へるが如くにして從來する所の處を知らず。時に薄伽梵は面門に微笑して金剛手及び諸の菩薩等に告げて言く。此の障は何くより來れるや。一切衆生の本有の障、無始無覺の中より來れり。本有俱生の障、自我所生の障、無始無初際の本有俱本輪なり。時に障は忽然として身を現じ、金剛薩埵の形と作る。頂上に於いて一の金剛輪を現じ、足下にも一の金剛輪を現じ、兩手の中にも各一の金剛輪を現ず。又心上に於いて一の金剛輪を現ず。遍身より光を放ち會中の諸の大菩薩を照觸す。時に金剛手は遍照薄伽梵に白して言さく。我れ今此の自性障の金剛頂の法を説んと欲す。唯願くは我れに解説することを許したまへ。時に金剛手は佛の聖旨を承け頌を説きて言く。

若し愛染王の根本一字心を持し、

<sup>14</sup> 『真言宗教時義』（T2396\_75.0375b12）

常に此の等持に住すれば、是れを微細定と名く。

自性所生の障は此の方便を得ることなし。

時に自性障は此の語を聞き已りて忽然として現ぜず云云。

此の經は遍照如來、四種の法身を以って本有金剛界自在大三昧耶自覺本初大菩提心普賢滿月不壞金剛光明心殿の中に於いて自性所生の眷屬三十七尊の與に説く。十地を超過せる諸地の菩薩も能く見ること有ることなく、俱に覺知せず。而るに此の自性所生障有ことは此れは是れ自受用身が一切法一切有情を以って所證の法樂の境界となす。則ち一切衆生と同體の故に。一切有情の無始の無明住地の中より分別俱生障者の身を發起す。愛染王を以って之を降伏して以って法樂となす。此の事は諸教に未だ曾って見聞せず。一切の諸宗も未だ何の判なるやを知らず。<sup>15</sup>

真言宗の「力用」の説明の冒頭に、「四種の智身は皆主伴となりて皆四曼荼羅の智法を説くを自受用の自受法樂と名く」という文があったが、ここでその「自受用の自受法樂」の一つの現れ方が愛染明王に依る降伏であるということが明かされる。つまり「自受法樂」の具体的な形の一つは「降伏」そのものであり、「降魔三摩地」なのである。ここでもう一つ重要な点は、遍照如來の説く愛染明王の降伏は「十地を超過せる諸地の菩薩も能く見ること有ることなく、俱に覺知せず」ものであり、「此の事は諸教に未だ曾って見聞せず。一切の諸宗も未だ何の判なるやを知らず」という真言宗の優位性を強く主張していることである。その真言宗の優位性はすべての仏教の教えに対する主張だと言えるが、ここでは特に唯識教学を主に意識しているのでないだろうか。法相宗の中心的なテキスト、『成唯識論』の言説と安然が書いた『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經修行法』（以降、『瑜祇經疏』）の内容を比べると、唯識思想と密教の共通する点が見えると同時に、密教の立場から唯識思想の内容を超越しようとする意図が見えてくる。『瑜祇經』から引用されたこの場面では、「自性所生の眷屬三十七尊」という最も位の高い菩薩衆が説法の対象であることがうかがわれる。それにも関わらず、『瑜祇經』によると、この最も位の高い菩薩衆の前に「一障」が現れ、「諸の菩薩は各醉へるが如くにして從來する所の處を知らず」というように、菩薩衆はその「一障」の正体が全く分からないとする。そこで菩薩衆の為に遍照如來はこの「一障」とは「一切衆生の本有の障」であり「自性障」とであると説く。そして、その「自性障」の対処法は「愛染王の根本一字心」を常に持することであり、その等持に住することを「微細定」と呼び、これをもってその「自性障」は現れなくなるという。

この部分のみを読むことでその重要性を捉えることは難しいが、唯識思想における修行論と対比することにより、この箇所がなぜ安然に重要視されたかが見えてくる。ここでは二つの注目すべき点がある。一つは「微細定」であり、もう一つは「十地を超過せる諸地の菩薩」である。これらのポイントに着目すると、これは『成唯識論』の卷十において、唯識思想で最も位の高い菩薩の行が説かれる部分と興味深い関係性を見ることができる。まず「微細定」という言葉は『成唯識論』卷十にみる仏に成る一つ手前に行う行であり、最も細かい障を断じる「金剛喻定」の説明に通ずるものがあると言える。

<sup>15</sup> 『真言宗教時義』(T2396\_75.0434b)



此の地には、法に於て自在なることを得たりと雖、而も餘の障有るをもつて、未だ最極とは名けず。謂く、俱生の微なる所知障有り。及び任運の煩惱障の種有り。金剛喩定の現在前する時に、彼を皆頓に斷じて如來地に入るなり。斯に由つて、佛地に、二愚と及び彼の麤重とを斷ずと説けり。一には一切の所知の境に於て、極微細にして著する愚。即ち是は、此の中に微なる所知障なり。二には極微細にして礙ふる愚。即ち是は、此の中に、一切任運の煩惱障の種なり。故に集論に、菩提を得する時に、頓に煩惱と及び所知との障を斷じて、阿羅漢と成り、及び如來と成るといふ、大涅槃と大菩提とを證せりと説けるが故なり。<sup>16</sup>

『成唯識論』のこの部分によると、金剛喩定は菩薩が仏に轉換する最後の段階に行う修行である。そしてこの金剛喩定に依つて唯識思想における最も細かい惑障と言われる「所知障」と「煩惱障」が断じられることで菩薩の八識がそれぞれ仏の智慧へと轉換されるのである。この『成唯識論』の修行論を考慮したうえで『瑜祇經』の「一障」の意味を考えると、それは『成唯識論』が最後の障が断じられて、仏に成るといふその所に実は「所知障」と「煩惱障」より更に細かい、唯識思想には説かれないもう一つの「障」があるということになる。そして、その「自性障」を除滅することのできる方法は愛染明王の一字真言であるとする。この愛染明王の一字真言は唯識思想、そして法相宗における修行論を超越しようという意図が見られる。これについて安然の『瑜祇經疏』でより具体的に示されている：

障と言は、即ち此の經文に云く。一切衆生本有障無始無覺中に從いて來たる、「本有俱生障」（思惑）、「自我所生障害」（見惑）、「無始無始際本有俱本輪」（根本無明。云云。）なり。故に知る、一切衆生其の迷惑の所、無始無明住地は「俱本輪」と名づく。本有の思惑「俱生障」と名づく。本有の見惑を「自我障」と名づく。諸經論、煩惱障・所知障と云う。「煩惱障」とは「見思惑」と名づく。「所知障」とは事の障にして「塵沙」と名づく。理の障は「無明」と名づく云々。地持經に云く、等覺菩薩無我輪の轉ずる所と為すは即ち此れ自我の見惑なり。一法界の理の自性に此の三惑障を具足して理に從て業を趣す。謂く、惑は業を潤いて、業に依りて苦が生ずる。一切衆生、差別して起す。然して其の本性は一法界の障なり。一切衆生同體而して差別有り。若し同體の自性の惑を斷ぜば、共に同體の自性の佛と成る。此の自性障の義は諸教の説かず所なり。今真言は一散亂の時、一切衆生共に迷惑する所、自性障は身分を幻作り金剛薩埵の形の如く。頂足兩手心の上に各一輪を現じて、身より光明を放て等覺以還の菩薩及び一切凡夫の行人を迷惑す。故に愛染王法の中に、

常に自心の中に於いて、一吽字聲を觀じ、出入命息に隨いて身と心を見ず。

但だ字の因起を觀じ、大空と等同にして、

豎に金剛性に住し、全く金剛の體を成す。速に自身分を轉じ、便ち金剛と同じ身なり。

秋の八月の霧の微細なる清淨光の如く、常に此の等持に住す。是れ微細定と名づく。亦、愛染王の真言印を持して之を治す。<sup>17</sup>

『瑜祇經』に見られる「一障」に対する安然の注釈には「障」には三つの部類があるとして、それぞれの特徴を述べている。ここで先ほどみた『成唯識論』における煩惱障・所知障を明確に取り入れ、これらの「障」より更に深い「根本無明」を「理の障」と呼び、三つの惑障を総

<sup>16</sup> 『成唯識論』(T1585\_31.0053c18)

<sup>17</sup> 『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經修行法』、『天台宗密教章疏』(p. 476-477)

合的に「一法界障」と呼ぶ。そして、この「一法界障」は真言宗以外の教えに説かれていないという。以上の点を簡単に整理すると以下の通りである：

- ①「本有俱生障」=思惑=俱生障=煩惱障=「見思惑」
- ②「自我所生障害」=見惑=自我障=所知障=事の障=「塵沙」
- ③「無始無始際本有俱本輪」=根本無明=理の障=「無明」

此の三惑障=一法界障→ 真言行者が一吽字聲・微細定・愛染王の真言印をもって治す

また同じことを繰り返すようだが、唯識教学では「清浄法界」というように、法界はすべての言説を超えた真理そのものである。法界に「障」があるという主張は間違った理解と言わなければいけない。しかし、ここでの法界は「諸法と真如は不二である」という唯識教学の真如の理解とは根本的に異なる解釈である。『瑜祇経』に見られる「一障」を『成唯識論』の「煩惱障・所知障」より更に細かい障であると主張することで、真言宗の修法の優位性を示す意図がある。そして、これはまさに『教時義』における「真言宗の力用」を「降魔三摩地」とすることと繋がってくるのである。つまり、所謂「顕教」の経典や論に説かれることのない、全く新しい「障」を建てること、その「障」を除滅できる方法である「愛染王の一吽字聲」という「降魔三摩地」の圧倒的な力を主張し、その「一法界の障」に対応できる唯一の技術であると述べることとなっているのである。その「一吽字聲」の力をさらに次のように述べる：

又、胎蔵中には不動・三世を以て除障法と為す。蘇悉地中には軍荼利を以て結護法と為す。今この経中には愛染王一字心を以て除障法と為す。若し悉地成就の時に於いては、大小の諸障内外に競起す。若し根本を治せば、枝葉は自ら去る。謂所の鐵を治して麤垢先に去るが如く。故に愛染王一字心真言印を以て本有自性障者を降伏す。然して此の障は當に権実二義を以て之を釋すべし。此の法は経中の一切法中に通用す。其の大勝金剛心相應法は大日尊を以て亦本尊と為す。乃至身を變じて金剛薩埵と成す。此の真言及び金剛薩埵印を持す。此の愛染王一字心法亦是れ大阿闍梨位者の行法なり。<sup>18</sup>

つまり、「若し根本を治せば、枝葉は自ら去る」というように、愛染王一字心による除障法とは根本の惑障を除滅することができるため、これを用いることですべての惑障を調伏することができるという。このような愛染王の一字心の圧倒的な力が主張されるようになったこと考えると、院政期において愛染明王が広く信仰されるようになるのも不思議ではない。そして、ここで示されるように、この愛染王一字心法は「大阿闍梨位者の行法」であるからには、密教独自の修法であり、「真言宗の力用」として強調されている。

以上のように、安然の考える真言宗・密教の役割を捉え直すと、それが「本覚思想」という思想体系に先行する概念に止まるものでなく、「顕密主義」の根底となす支配イデオロギーからかけ離れたものだったことが分かる。安然の活躍した時代から日本中世にかけての「密教」の特徴と役割を考えると、今後安然の「降魔三摩地」も考慮する必要があるのではないだろうか。安然の「降魔三摩地」とは、まず「魔」と「障」という概念を不変・随縁の両義をもつ真如の理解に基づいて、その「魔」や「障」を「調伏する」明王を中心とする具体的な修法を指すものであった。そして、そこには法相宗の修行論を強く意識し、それを超えようとする

<sup>18</sup> 『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇経修行法』、『天台宗密教章疏』(p. 477-478)

強い意図もあったことも忘れてはいけない事実である。そこに「真言宗」や「密教」というアイデンティティの構築を見ることができる。安然以降の明王・調伏法に対する理解も読み解くことも必要だ。しかし、安然以降、愛染明王を含む明王信仰が増殖していくことに密教の役割を「降魔三摩地」と理解した安然の説が後の明王信仰、さらには「密教」そのものの概念之構築に大きな影響を及ぼしたと言えるのではないだろうか。