

最澄の論証を通じて見た南都教学の傾向 (上)

蘭 田 香 融

【要約】 平安仏教の開創者の一人である最澄は、当時会津に居住した法相宗の学僧徳一と五年間にわたる激烈な論争を展開した。徳一は、唐の玄奘によつて新たに東亜に紹介された論理的な瑜伽唯識の教学を忠実に継承していた。最澄は、この新教学と対決するために、かえつてそれ以前のいろいろの系統に属する教学を、自己の立場を強化するために援用した。すなわち、玄奘以前に伝えられた瑜伽唯識派の諸学説、玄奘門下の異端学説がその主なものである。そしてこれらは、いずれも奈良時代に我が国に伝えられ、南都教学の重要な要素を形づくつていたことが推測される。本稿ではこうした観点から、奈良時代の仏教教学のうち、特に法相宗系統の思想的性格を考察し、哲学的な傾向よりも、宗教的救済論的色彩を濃厚にもつていたことを指摘した。

一 はじめに

ればならないであろう。

ある時代の思想や学問を内容的に復原するためには、その時代に生きた思想家や学者の著述・言行のたぐいを、根本史料について直接検討するに越したことはないが、史的な制約その他の事情によつて、それができない場合、研究者はやや異つた方向に、別な方法や材料を探し求めなけ

これを今、問題とする奈良時代の仏教教学についていへば、これまで研究者の要請がきわめて強かつたにもかかわらず、必要な史料にとぼしかつたため、ともすればその研究は、二次的史料の不完全な操作や、それにもとづく乱暴な推測・臆説に陥りがちであつた。もつともわれわれは、正倉院の写経所文書の整理を通じて、南都教学の全面的再

現を試みた石田茂作氏の尤大な研究成果^①や、あるいは井上光貞氏の「東域伝燈目錄より見たる奈良時代僧侶の学問」^②などのすぐれた業績を教えることもできるが、しかしこれらとても、当時の人たちが、書写・所蔵・著作し、そして恐らく読破・思量したであろうところの仏教典籍の、それも「書目」を通じて、間接的に推測を試みたものにすぎず、教学の内容そのものに、じかにふれてゆくものではなかつた。そこで私は、当時の教学や思想の内容の側面に能うかぎり肉薄する方法として、奈良時代に直接連続する平安初期仏教の思想的産出の中から、前代の教学の内容を溯つて追究することを考えてみた。これまたいわゆる二次的・間接的方法の一つにすぎないが、前記の諸研究のふれえなかつた側面に、多少なりとも接近することができるのではないかと思う。

さて、この方法を試みるに当つて、われわれは幸いにも、これに契当する素材として、最澄や空海の著作をかなり豊富に継承している。そのなかで、ここではとくに最澄の三一権実論争に関する著述をとりあげた理由は、空海よりも最澄が、また最澄の著作類のなかではこの論争に関する諸

著が、上述のごとき思想的課題と方法に最もふさわしい素材だと考えたからにほかならない。さらに換言すれば、最澄のこれら論争書が、最も正面から、かつ最も広汎に、前代の南都教学を弁証していると思つたからである。

ところで、隣接する時代の教学から、前代のそれを溯及、復原するという方法は、思想史研究の常套手段であるべきにかかわらず、今までかつてこの方法が試みられなかつたのは何故であらうか。私はその理由を次の二点に認めたい。その一は、従来の仏教学者や歴史家が、この論争自体にさほど高い思想史的意義を認めなかつたことに由来する。すなわち、最澄対徳一の論戦の主題となつた問題は、中国では唐の靈潤対神泰、あるいは法宝対慧沼の論争で殆んど論じ尽くされたものであり、さらに溯つては、印度における清弁対護法、戒賢対智光の対論にも見出されるものであつて、^③したがつて最澄・徳一論争は、それらの単なる再演出にすぎないと考えられてきたことである。その結果、この論争に対する学者の関心が、いつたいに低調だつたことは否定できない事実のようである。

第二の理由はさらに単純である。すなわちこの論争に現

われた最澄は、徳一によつて代弁された南都教学の否定者である。否定者の論成の中から、否定された側の教学を復原させるということは、そもそも根本的になり立たないとする考え方である。

およそ、以上のような考え方によつて、最澄の論争書から南都教学の復原を企てる試みは、かつてなされなかつたようであるが、この二つの理由は、私にとつてどちらにも不可解である。なぜなら、印度・中国で論じ尽くされた問題が、重ねてふたび論争されねばならなかつたところに、かえつてこの論争の思想的意義の大きさを認めなければならぬ。第一、また第二に、最澄が果して真に前代教学の否定者であり、克服者であつたとするならば、それだけいつそう前代教学を全面的に弁証しなければならなかつた筈だからである。

しかしながら、かような学界の現状によつて、私は奈良教学を復原する試みに着手する前に、まず論争そのものの輪廓を復原するための、意外に煩瑣な手続を踏むことを余儀なくさせられるであらう。

① 石田茂作著『写経より見たる奈良朝仏教の研究』昭和五刊。

② 井上光貞稿「東城伝燈目錄より見たる奈良時代僧侶の学問」『史学雑誌』五七ノ三・四、昭和二三。

③ このうち清弁対護法、智光対戒賢の対論については『守護國界章』（H. 163, 164, 574）『法華秀句』（H. 152）、また法宝対慧沼の論争については『守護章』下卷、玉潤対神泰の論争は『秀句』中巻にふれるところがある。

二 論争の輪廓

(一) 発端

現存する論争関係書のなかで最も早く成つたと思われるものは、最澄の『照権実鏡』一卷である。その跋文には撰述の事情を述べて、

(1) 弘仁八年歲次丁酉二月日、依陸奥仏性抄判法華為權、且作此鏡。(H. 12)

といい、論争は陸奥、すなわち徳一の『仏性抄』の撰述によつて挑撥されたことを記している。ところで右の跋文によれば、徳一の『仏性抄』撰述は弘仁八年（八一七）二月以前のことでなければならぬが、それはあたかも最澄の東国の伝道旅行中に當る。

最澄は弘仁七年五月一日附泰範宛の書簡に「来春の節を

以て東遊して頭陀し、次第に南遊し、更に西遊北遊し、永く叡山に入つて生涯を待たん」(A. 466) という希望を書送つてゐるが、実は「来春」をまたず、その年のうちの夏秋の頃に東国へ旅立つたようである。① 当時、関東には、かねてから彼を有力に支持した「東国の化主」(叡山大師伝A附々) 故道忠禅師の門弟たちが盛んに教線を張つてゐた。最澄は直行して、道忠門徒の本拠である上野国緑野郡浄土寺ならびに下野国都賀郡大慈寺に向つたらしい。これら両寺は徳一の居住した会津慧日寺を距たること程遠くない。彼は、この草深い辺境の地で手ごわい論敵を見出さねばならなかつたのである。

『叡山大師伝』によれば、最澄はまず二千部一万六千卷の法華經の書写事業を起こし、それが成るとたちちに右の両寺に宝塔各一基を造立し、塔別に千部八千卷を安置した。そして「その塔下において毎日法華經を長講し、一日も闕か」(A. 537) さなかつたという。徳一の『仏性抄』が「法華を判じて権とな」す論文であつたことは右に見たとおりであるが、その後も論争の始中終を通じて最も大きな比重を占めたものは法華經解釈の問題である。してみると、

東国における最澄の盛んな法華經開説が徳一を刺戟し、彼を論争に駆り立てたのかもしれない。②

徳一はまた徳溢・得一とも用いられる。諸書の伝えるところでは、彼は太保・惠美押勝(藤原仲麻呂)の第九男だといふ。はじめ興福寺の修円について法相を学び、東大寺に住したが、のち奥州に移り、同国会津の慧日寺(福島県耶麻郡磐梯村大寺)に住した。さらにのち常陸筑波山の知足院に遷り、承和の初年(八三五頃)同院に歿したといふ。土民大いに貴んで菩薩をもつて称したといひ、同地方には彼の開基と伝える寺院も多い。

彼が惠美押勝の息男であつたことは、年代的にもすこぶる疑わしいが、『守護国界章』に、

(2) 飽食者、弱冠去都、久居一隅。(H. 615)

とあり、若くして辺境に移されたことには、何か特別の理由があつたのであろう。論争当時会津に居住したことは、同書のはじめに、「奥州会津泉溢和上」(H. 122)とあることから明かである。また同地の慧日寺に居住したことも事実であろう。徳一の著に『慧日羽足』三巻がある。本書の命名には、別の理由も考えられるが、恐らく居住した寺名

に因んだものと考えられるからである。

当時の東北地方の情勢は、宝亀十一年(七八〇)の伊治皆麻呂の叛乱以来、きわめて険悪なものがあつた。延暦年間における坂上田村麻呂の征討によつて、いちおうの安定に達したとはいえ、会津はなお征夷戦争のフロントであつた。論争の開始される二年前の弘仁六年(八一五)には、兵士旧二千人に新たに四千人を加え、健士二千人とともに分番して、胆沢・多賀・玉造等の城塞を守らしめ、また健士の家族に免租の特典を与えるなどの措置がとられている(三代格一八)。もつて情勢の一端を推測しえよう。

『守護章』に徳一の境遇を述べて、

(3) 居住遠_レ京、明匠難_レ得、法門不_レ具。(H. 236)

というが、それでいて、当時の最新知識を誇る最澄と、五年にわたる大論争を戦い抜いた遅ましい闘魂は賞讃のほかない。

彼の学的系統については、のちにふれることがあろうが、興福寺の修円について法相を学んだという所伝は恐らく正しいものであろう。『法華秀句』には彼の師承について、

(4) 若言_ニ短翻_一師説、未_レ知_ニ師々_一伝_ニ日本_一、若言_ニ道昭及智通_一、古

記之中示_ニ其文_一、若言_ニ古徳所_一伝語、不足_レ令_ニ信_一後學者。若言_ニ比蘇及義淵_一、自然智宗無_レ所稟。(III. 76)

というが、ここに引かれた道昭・智通・比蘇(神叡)^⑤・義淵の四人は、いずれも奈良時代における法相宗の代表的学僧である。また『東城伝燈目錄』の「唯識論同異補闕章二卷」に注して、「東大寺徳一造」としるされるから、はじめ東大寺に住したという所伝も信用できる。なお、徳一は空海と交渉をもつた^⑥。両者の折衝も思想的に興味ぶかい事実であるが、本論には直接関連しないから、ここでは割愛したい。

(二) 経過と内容(その一)

上述のとおり論争は徳一の『仏性抄』の撰述によつて火蓋が切られたが、以来弘仁十二年(八二二)の最澄の『法華秀句』の撰述まで、五年余にわたつて継続された。その間、論争に關係して産出された論著は、次のごとき多数に及んだ。

最澄の撰述

照権実鏡

一卷(弘仁八年)

法華去惑 四卷

守護国界章

九卷(弘仁九年)

決権実論 一卷

通六九証破比量文 一卷 法華秀句亦名法華輔照三卷(弘仁十二年)

徳一の撰述

仏性抄

中辺義鏡 三卷

慧日羽足 三卷

遮異見章 三卷

このうち、最澄の撰述はいずれも現存して『伝教大師全集』第二巻及び第三巻に収められているが、徳一のもはまつたく伝わっていない。つまり徳一の意見は、最澄の撰述に引用されたものを通じてしか知ることができないわけである。なお確証を欠くが、この論争に関連して執筆された著述と見做されるものとして、徳一に、

中辺義鏡残(箋) 二十巻 法華要略 三巻

法華肝心 三巻 法華権文(門) 一卷

通破四教章 一卷

などのあつたことが『東域伝燈目錄』『本朝高僧伝』^{五卷等}に見えるが、これまたいずれも現存していない。以下最澄の撰述を通じて、論争の経過を復原しなくてはならない理由である。

まず弘仁八年二月に執筆された『照権実鏡』一卷は、法華去惑(I.53)・守護国界章(I.386)・決権実論(I.720)・

法華秀句(目録)等に、その書名が引用されているから、論争書の中で最も早く成立したことが推定される。而して、本書はその跋文(引用①)によつて、徳一の『仏性抄』を対破したものとされるから、『仏性抄』が論戦の火蓋をきつたことが結論されるのである。

『照権実鏡』は分量も小さく、いまだ本格的な論争書の体裁をそなえていない。涅槃經第二十二の「養身為一(乗)、不二(乘)」の文をはじめとする十箇の文証の引用もアトランダムな選択であり、徳一の論難に対して、とりあえず防禦の陣を張つたという程度であつた。弘仁八年二月といえ、彼の東国滞在中であり、参考書も充分とのわなかつた事情も考えられる。

「法華を判じて権とな」した『仏性抄』に対する本格的な対破書は、次の『法華去惑』四巻をまたねばならなかつた。本書は『守護国界章』の中巻(上・中・下)とほとんど一致するため、^②守護章の別行本と考えられないでもないが、『守護章』の方には章題や章序を附して整備したあとが見られるので、『去惑』が先行したと考えるのが妥当であろう。『守護章』には弘仁九年(八一八)の年記を有するが

（H. 372）、それはこうした章段の中の一つに見えるものである。以上によつて『去惑』の執筆されたのは『照権実鏡』の執筆された弘仁八年二月以後、そして弘仁九年十二月以前となる。恐らく東国から帰京した最澄がまず筆を執つて書上げたのが本書だつたのであろう。

『法華去惑』四巻の内容は、法華經の經題ならびに經文の解釈をめぐる問題である。徳一は天台智者の『法華玄義』ならびに『法華文句』を逐文的にとり上げ、論難を加えてきたことが知られる。本書に、「飜食者（徳一のこと）曰く、彼云く」として引用された文は、玄義もしくは文句の文である。徳一の論難には主として慈恩の『法華玄贊』を依用したが、最澄はこゝまた逐文的に天台の立場に立つて会釈を試みた。巻一では經題の「妙法」の二字について論戦し、ついで「蓮華」の二字、「經」の体、科段を論じ（以上巻二）、次に文句に入つて、「如是」の二字、「八句示現」の文、「初中後善」の文について解釈を戦わせ（以上巻三）、最後に方便品に入つて「一大事」の文、「無二無三」の文、譬喩品の「三車」の体について論じ合つた（以上巻四）。文中、「如是」の二字を解釈するに際して、徳一は「コレワガキ

キンゴトシ」（H. 84, 429）をはじめ、四通りの和語釈を試みているのは興味ふかいが、この考察は他日にゆずりた

い。

次に『守護国界章』は論争書中、最も大部をほこり、最澄の主著とも目せられるものである。本書が徳一の『中辺義鏡』三巻の対破書であつたことは序によつて知られるが、しからば『義鏡』も徳一の論争書中、最も体系的なものであつたことが想像される。『中辺義鏡箋（残）』二十巻は、徳一の本書撰述の際の資料拾遺集だつたのであろう。なお本書の書名は、決権実論（H. 720）・法華秀句（H. 70）に引用されるから、これらに先行することが知られる。

さて守護章は上・中・下がそれぞれ三巻より成り、上巻に十三、中巻に二十六、下巻に十二の章を設けるから都合九卷五十一章の大著をなしている。うち中巻の二十六章（H. 353—588）は上述のように『法華去惑』を組入れたものであるから、この部分を除いて以下内容の考察を試みよう。本書は『去惑』と同じく、徳一の論難を対破する体裁をとつているから、徳一を主語とする文章で紹介することが便利である。

上巻十三章のうち、前九章は、いわゆる教判論に属する。

徳一はまず『解深密經』によつて、法相宗の三時教判の論拠を明かにし(第一章)、自己の立脚地を示した上で、天台の四教教判の攻撃に移つてゐる。まず慧苑の『続華嚴判定記』によつて天台四教判を破斥し(第二章)、以下智者の『四教義』・章安の『天台八教大意』の要文を逐次とり上げ、別破していつた。第三章以下に、「飢食者曰く、彼云く」として引用されたのは、これら『四教義』もしくは『八教大意』の文である。批判に當つて徳一は、前記『判定記』のほか、新羅元晁の『勝鬘經疏』や慈恩の『法華玄贊』を援用したが、とりわけ慈恩の『大乘法苑義林章』によるところが大きかつた。最澄が序に、「自ら中主と称するは、法苑の文に似たり」(H.153)と評した理由である。

これに対する最澄の応戦は、必ずしも天台の注疏にのみは頼らなかつた。慧苑の『刊定記』には同じく華嚴澄観の『華嚴經疏』を(H.193)、元晁の疏には法宝の『涅槃經疏』をとつて対破し(H.334)、そして『義林章』については徳一依用の「大唐国七巻の本は謬乱多し」(H.183)という致命的な欠陥を衝いた。このように自宗のみならず他家の章

疏を利用し、さらには智周の『法華撰釈』(H.217,407)・慧沼の『慧日論』(H.217,429)、ないしは慈恩の『玄贊』(H.215)まで引用して論破するなど、敵劔を奪つて敵壘を衝くといつた积風は、最澄の最も得意とするところであつた。

上巻第十章以下の四章は、止観をめぐる対論である。徳一は同じように智者の『摩訶止観』の文を順次別破し、最後の章では「二十余紙を捨てて」(H.310)、自家の止観概論を述べた。とりあげられた問題の性質上、ここでは最澄は、天台独自の立場から論難を払うよりほかなかつた。その会通の態度は『法華去惑』と共通している。最後に徳一の示した止観論に対しては「大小紛紜し、次第雜乱す」と断じ、末法の時機には「帰修するに堪えず」と結んだ(H.310)。そしてここに記された

(5) 当今人機皆轉變、都無小乘機。正像稍過已、末法太有近。法華一乘機、今正是其時。(H.349)

という有名な文章は、最澄の末法観を示すものとして古來人口に膾炙するが、これについては、のちに一言することがある。

『守護章』の下巻十二章を、要約すれば、仏性論に属せしめることができる。最澄・徳一論争を古来、三一権実論争とよびならわしてきた。それは法華経の判教論や本文解釈の上でも展開されるが、むしろ仏性論を本来的な論題だといわねばならない。この意味で下巻の撰述は、論争が漸く核心に接近してきたことを物語るであろう。さて徳一は、ここで直接の対破を唐の法宝著わすところの『一乗仏性究竟論』に向けた。「飽食者曰く、有るが執す」として引用される文は、法宝の論の文であろう。最澄はこれに「已上宝公の詞に似たり」(H. 510)とか、「是れ法宝の章の詞に似たり」(H. 621)と注しているから、『涅槃疏』ではなく、『究竟論』でなくてはならない。本論は全六巻中、第三巻を現存するにすぎないから、論旨を復原するために、守護章の下巻は重要な資料となろう。

さて下巻の論点は、一切皆成の問題(第一章)から、定姓二乗の将来回心の有無の問題に及び(第二章)、以下「報仏智常」(三)、「真如所縁種子」(四)、「有漏生無漏」(五)、「五種姓」(八)、「無性衆生」(九・一〇)など唯識教学の領域に論争を展開させたのち、再び「教前後」「教権実」

(六・七)という教判論に戻り、最後に徳一の示した法華を権となす七教二理及び四証二理にわたる論証を最澄がいちいち対破する第十二章をもつて結びとしてゐる。徳一は『成唯識論述記』(H. 548)『同掌中樞要』(H. 604)、それに『支賛』など慈恩の章疏を中心に議論を進め、最澄は、靈潤(H. 540, 572)・定資(H. 543, 557)・円測(H. 544, 551)などの諸家をはじめ、神昉の『種性集』(H. 664)、義寂、義一撰の『法華論述記』(H. 650, 685)ないしは『義林章』(H. 669)までも援用して、法宝の論を救釈しているが、その積風は、上巻の判教論の場合に共通したものと見えよう。しかし、その反面、法宝の立場を「未だ正義に至らず」(H. 586)と評して自家の立脚地となお一線を劃した態度は注意されねばならない。この態度は「華嚴家の一乗義を救う」た第十一章にも見られるものである。

(三) 経過と内容(その二)

『守護章』下巻の仏性論に至つて、論争はいちおう最高潮に達したかの観があり、ここでしばらく両者の間に問題の整理期間がおかれたように思われる。もつともそれまでは全く見かけなかつた徳一の『慧日羽足』三巻・『遮異見

章』三卷の両書名が、『決権実論』(Ⅱ. 719, 699)や『法華秀句』(Ⅲ. 70)では、常に『中辺義鏡』と並んで引用され、時には「彼の三部章」(Ⅱ. 719)とよばれているから、これら三書は相ついで執筆されたようであるが、これはあくまでも推定の域をでない。われわれが確かにいえることは最澄の論著についてだけである。そこで、『守護章』とそれにつぐ『決権実論』との間に、問題の整理期間があつたと考えられるのは、次のような理由である。

『決権実論』の成立は他のどれよりも、いささか複雑である。本書各章の叙述形式を分析するといずれの章も、(A)「問曰」、(B)「答曰」、(C)「難曰」、(D)「北轅者通曰」、(E)「今感教授云」、(F)「山家救曰」というふう組織されており、一見論旨を汲取るのにとまどう。ところが、しさいに検討すると、この重層的な問答の中には、自問自答も含まれており、問と答とが必ずしも論答の往復を意味しないことが明かとなる。これを整頓すれば、

(A・B・C) (D・E) (F)

という三部分に分つことができ、それが本書の冒頭にしろされた

山家問難・北轅会釈・山家救難(Ⅱ. 688)

の構成と一致することも判明する。すなわち、本書の文中には、

(6)北轅者通曰、(中略)彼雖發二十問難、而一通一執。謂、執大乘權一乘実。此如中辺義鏡・慧日羽足及遮異見章広述。善彼三部章、当除邪執也。(Ⅱ. 719)

(7)今北轅者二十会釈、亦不過一執。謂、四乘真実一乘方便。此義如守護国界章・照権実鏡・一乘義集等広説。(Ⅱ. 720)

とあり、(6)は第一の「山家問難」、(7)は第二の「北轅会釈」を説明したものであることが知られる。これによつて、

(1)『決権実論』は、北轅(徳一)の「二十会釈」を弁証したものであったこと。

(2)「二十会釈」は最澄の「二十問難」に答えたものであったこと。

(3)そしてこの問難と会釈の往復は、徳一の「三部章」ならびに最澄の三部の書の撰述のちになされたこと。

右の三点が明かにされる。すなわち、『守護章』と『決権実論』との間には、二十項目にわたる「問難」と「会釈」のやりとりのあつたことを認めなければならぬ。

ここで注意されるのは、この「問難」が、まず最澄側から発せられていることである。すでに見たとおり、これま

での最澄はまったく受動的な立場で徳一の論難を消釈する態度に終始していた。ところが、この「二十問難」をきつかけとして、多角的に派生した問題を二十項目に整理し、はじめて攻撃的な姿勢に転じたのである。論争の経過をここで両分し、問題整理の期間を想定した理由である。

しかし、『決権実論』そのものは、問題整頓に意味はあつたけれども、論成としてはさほど重視するに及ばないものである。積極的・建設的な態度の發揮されるのは、次の『法華秀句』三巻をまたねばならなかつた。その前に見逃すことのできないのは、『通六九証破比量文』一卷の存在である。本書もまた『決権実論』とともに、『法華秀句』の文中に（H.70）、その書名が引用されているからである。

『通六九証』は、その序文によれば、唐の顯慶年中（五六一—六二）玄奘三蔵は大乗基（慈恩）とともに、いわゆる天竺十論師の論を雜糅し、『成唯識論』十巻を編訳した。

慈恩はさらに『成唯識論掌中樞要』二巻を作つたが、その上巻の初に、二乗定姓を裏附ける「六証一比量」と、また無姓決定を証明する「九証一比量」を立てた。ところがその後、唐の天寶年中（七四二—七五六）天台六祖毗壇の湛然は、

「法華の旨により権実の理を定め、三乗の經論を会して一乗の經論に歸し」、慈恩の五姓各別に関する六九の証・一比量を論破した。今本書は、湛然の通破を要録したものだといのである（H.723）。湛然は、最澄が入唐して受学した道邃・行滿二師の先師である。最澄は自己の直系する先師から、三一権実に関する新理論を導入したわけである。『決権実論』に見られる問題整理と、『通六九証』における新理論の導入とに裏附けられて、最澄の態度はきわめて積極化した。こうしてわれわれは、論争の最後のピークをなす『法華秀句』について述べるべき段階に達した。

『法華秀句』三巻は、全十章より成るが、このうち、第一章に上巻と中巻の全体を宛て、第二章以下の九章が下巻に収められるから、第一章は第二章以下にくらべてかけはなれて大きい章となつた。

まずその上巻（第一章前半）は、さらに三つの部分に分つことができる。第一は、十教二理にわたる徳一の「謗法華文」を対破した部分（H.711）、第二は、四教二理を立てる同じく徳一の「死法華心腑文」を対破した部分

（H.717）、そして第三は、徳一の「死法華心腑証文」

を突破した部分(『目録』109)である。このうち第一と第二の部分は『守護国界章』下巻第十二章と大同少異し、第三の部分は、右に述べた『通六九証』の内容と大差ないことが知られる。『守護章』下巻第十二章は、『中辺義鏡』において徳一が、七教二理・四証二理を立て、法華を権と判じたことを一々論破したものであつたが、今、『秀句』上巻では、徳一の論難が十教二理・四教二理に増広されているから、その後徳一は筆を改めて論難を強化したことが推定されるのである。しかして、『秀句』によれば、徳一の論難文は、各項とも「明知、是権、非実教撰」(『目録』)とか、「法華是権、非為実教」(『目録』)というふううに、法華を判じて権となすという言葉で結ばれているから、徳一の改めて論難した著書を『法華権文(問)』一卷に比定することができるのではなからうか。

次に上巻の第三部分は、それまで徳一を指して「餽食者」と呼んでいたのに対し、以下では「短翮者」と呼んでいることから明かに識別される。そして、そこに論破されたのは、すでに述べたように、『通六九証』に対する徳一の論難であつた。すなわち最澄が湛然の新理論をこの論争に

導入したのに対して、徳一はただちに筆を執つて応酬したことが知られる。まことに間髪をいれざる反撃であるが、しかし、それでも徳一は防戦一方の苦しい立場に置かれねばならなかつた。

かくて『秀句』の中巻では、論争を自己のペースに引入れることに成功した最澄が、余裕ある態度で、天竺・大唐・日本の三国における「仏性論争」を回顧することになる。題して「抉扱仏性護咽喉」という。すなわち仏性の問題は三一権実論争ののどぶえ、つまり急所に当ることを意味した題名であつた。

第一の天竺仏性論争には、小乗と大乘の二がある。小乗の論争としては、『瑜伽論』第六十七撰決扱分・声聞地の一をめぐる論争を道倫(遁倫か)の『瑜伽論記』によつて示した。次に大乘における仏性論争として『仏性論』第一の五番問答をあげた。そして『仏性論』・『宝性論』のこころは悉有仏性にあつたことを明かし、

(8) 当知。天竺天論師兩箇菩薩、立悉有仏性、令離五過失。堅

意・天親隨順仏説、立悉有仏性、令生五功德。(『目録』110)
と評して結んだ。

第二に大唐仏性論争にも、古説と新義の二を分つ。まず
 猷誠の『涅槃玄談』第一によつて、有名な道生・智勝の仏
 性論争をあげ、これを古説とする。次に、新義の論争とし
 て、靈潤・神泰の討論、及び義栄の無性説を示した。靈潤
 が新訳(玄奘訳)と旧訳(玄奘以前、特に真諦)の学説の相違
 を「十四門」にわたつて示し、新訳義を破斥したことは、
 はやく宇井伯寿氏らによつて紹介されて有名であるが、そ
 れは本書を唯一の資料とするものである。

靈潤によれば新旧両訳の相違には「十四門義」が数えら
 れるが(Ⅱ・154)、くわしい所説はその第一の問題、「一分
 無性衆生義」についてしか引用されていない。而して神泰
 の反対学説も、これに関するもののみ引用される。次に神
 泰の説をうけて「無性義」を強調した新羅義栄の学説も当
 然この部分に関してのみとり上げられる。恐らくこの三人
 の論争を一つにまとめて紹介した一書があつたのであろう。
 最澄はこの義栄の論に即して反論を展開させ、神泰・義栄
 を破斥し、靈潤の説を救うた。

(9) 自「玄奘西遊」、變風始扇、有「心護法」、誰不「慷慨」。(Ⅱ・190)
 という彼の感想については後述するであらう。

さて最澄は、神泰・義栄を破し、一乘義・皆成説をとる
 靈潤を立てたことは右にのべたとおりであるが、必ずしも
 全面的に彼の学説を正義としたのではなかつた。天台の立
 場からすれば「禪師(靈潤)も亦た偏解を作す」(Ⅱ・191)
 という批判を加えねばならなかつた。これは『守護章』下
 卷(Ⅱ・88)において、法宝を批判した態度と共通するもの
 で、看過しえないものであろう。なお、本書中巻の目次に
 用意されていながら「日本仏性諍」はついに執筆されなかつた模様である。

最後に『秀句』下巻は、「仏説經名示義勝」以下、法華
 經の最勝を示す九章より成る。主として法華經諸品の文に
 就いて、天台独途の義を述べたのである。こうしたことの
 結果として、法相学説はもとより、一乘義に立脚し、もし
 くはそれに近い華嚴や三論の立場に対しても自宗の最勝を
 示さねばならなかつた(Ⅱ・242, 245, 252, 273, 278)。

(10) 夫玄奘之家、会「法華旨」、婦「唯識之義」、是則弘「唯識宗」、不「弘」
 「法華」。無相之家、会「法華旨」、婦「無相之義」。是則弘「無相宗」、
 不「弘」法華。(Ⅱ・273)

とは、法相・三論を隔てたものであり、また湛然の文を引

(1) 華嚴之家、影響天台四教義、即立華嚴五教義。引証法華四車文、助成華嚴四宗義。白牛阿分、同別異說。即三之一、即一之三、抄天台義、分相之門、該撰之門、破開異名。亦向其文、誰可致疑哉。(H. 279)

とは華嚴を隔別した。論争の後半期に至つて、漸く著しくされる最澄の積極的・建設的態度は、徳一との対決を止揚し畢つた『秀句』結巻における、

(2) 天台所釈法華經宗、勝於諸宗。寧空所伝哉。(H. 246)

という所信の堂々たる披瀝に極まつたといわねばならない。かくて、「法華判権」にはじまつた徳一の挑戦は、最澄の五年にわたる対決を通じ、「法華最勝」を結論とすることによつて一おうの終幕を迎えたのである。

(四) 終 結

弘仁十二年の『法華秀句』の撰述によつて、この大論争はいちおう幕を閉じた。そして、論争の主題の展開から考へても、一つの円環のごとく論理的な完結をもつたことは右にくわしく考察したとおりである。しかし、忘れてならないことは、以上はあくまでも最澄の立場に立つての観察

であつて、徳一の側から考へてのことではなかつた。徳一は草深い辺隅にひそんだ稀代の猛将である。ただ一方的に敗退の途を辿つたとは考えられない。ことに彼には、なお相當の撰述のあつたことが伝えられており(上述)、このうちのいくつかは、『法華秀句』のち、さらに反撃のために執筆されたものかもしれない。伝最澄撰と誤伝される『愚論弁惑章』なる一書があるが、実は叡山四代座主安慧の撰なるとよく、左の註記を存する。

右一箇比量、下野州薬師寺別当僧、法相宗智公、承和十四年四月十三日、於国分塔会所立也。会庭卒爾不能尋失。今追尋其所立三支、多有所犯。仍以爲似比量也。天台宗沙門伝燈大法師位安慧、於下野大慈寺菩提院遊行之次。聊以鈔記畢。伏庶幾、同我後哲、幸莫嗤笑矣。承和十四年四月十五日。(H. 444)

これによれば、承和十四年(八四七)四月、最澄の遺蹟であり、当時なお東国天台宗の拠点であつた下野国都賀郡大慈寺に巡錫を試みた安慧が、同国国分塔会で行われた法相宗の「智公」なる僧の所説を反駁したのが本書の成立であつた。われわれはここに、弘仁十二年(八二二)を距たる二

十余年のうちに、再び同じような三一論争が現出されていることを知るであろう。本書の序には、「東隅有一謗法者、邪執積年、学者成市」(III. 36c)とあり、徳一の感化が、この地に強く植えつけられていたことを知ることができる。

してみると、以上をもつて論争が終結したというようなことは、軽々しく断言すべきことでない。そしてまた、かように深い背景と伝統をもつ論争は、その本来の性質として、正邪を一抛に決すべきものでもなかつたようである。事実この後も、三一権実の問題は、事あるごとに繰返され、特に応和宗論(九六三)と称せられる宮中講会では、天台の良源と法相の法蔵をはじめ、両宗の学匠たちが、天皇の面前を犯して、口角泡を飛ばす大論戦を演じたことは、あまりにも有名である。

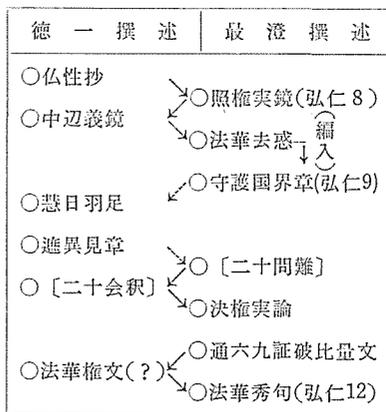
しかし、現実以最澄・徳一論争は、弘仁十二年をもつて終幕した。その理由をわれわれはむしろ最澄の側の事情に見出すことができるのである。これより先、帰京した最澄は弘仁九年三月、南都の小乗戒を棄捨することを宣言し、『天台法華宗年分度者回小向大式』を表わし、天皇の允許

を請うた(叡山大師伝、F. 33)。いわゆる「四条式」とよばれるものこれであるが、さらに同年五月には「六条式」、八月には「八条式」を撰上し、回小向大の円頓戒壇を叡山に独立させる運動を展開したのである。当然これに反対する南都僧綱の意見は、翌弘仁十年五月十九日に上表され、最澄また『顕戒論』を撰述し、いわゆる「大乘戒壇論争」が凄烈にくりひろげられる。

右に三一論争の経過を考察したわれわれは、弘仁十一年(八一九一〇)の頃に、しばらくの問題整理期が見られ、その後最澄はいちじるしく積極的・建設的な意慾を見せ、攻撃態勢に転じたことを指摘したが、それは大戒論争の展開と決して無関係なものではなかつたろう。そして、『法華秀句』を撰述した翌弘仁十三年(八二二)六月四日、最澄は大戒問題のなりゆきを憂えつつ、五十六歳をもつて叡山中道院に歿した。恐らくその時の最澄は、三一論争に関する一抹の気懸りをも残しつつ世を去つたに違いないのである。たとえば『法華秀句』三巻は序結をそなえ、いちおう完成したかのように見えながら、中巻の「日本仏性證」は執筆されぬままに終つたことから、この想像は決して

不当ではない。

最後に、以上の考察によつて、最澄・徳一両者の応酬を
図示して、本章の結びにかえたい。



① 最澄の東国伝道の時期については、拙稿「最澄の東国伝道についで」『仏教史学』三ノ二、昭和二七を参照されたい。

② 本論争の先驅をなす唐の慧沼の対法宝論争書に、「能頭中辺慧日論」(大正蔵四五)がある。

③ 文中の「比蘇」が神叡であることは、拙稿「古代仏教における山林修行とその意義」『南都仏教』四、昭和三二を参考にされたい。

④ 徳一宛空海書簡(高野雜筆集上。弘法大師全集第十、百八十一頁)及び徳一が空海に答えた『真言宗未決』一卷(日本大蔵

經、法相家章疏一所収)が現存する。徳一の著述で現存する唯一のものである。

なお徳一の伝は、元辛釈書四、南都高僧伝、東国高僧伝六、本朝高僧伝五、尊卑分脈武智鷹公流、私聚百因縁集七等に出づ。

⑤ 註①拙稿参照。

⑥ 『守護国界章』と『法華去惑』を対照すると、主たる出設は去惑に「菩薩敬徳」の章欠け、守護章には、「王舎城及び城山の积」を欠いたということになり、殆んど問題とするに足らぬ。なお守護章中巻と去惑の先後關係を考える上で、去惑第一、「迹の十妙」を积する段に、「彼所立四教前已破訖」といひ「四教之城前已築訖」とあり、(H.31)これが守護章上巻第二章を指すものとせば、守護章が先に成ったとしなければならぬ。しかし、「叢鏡」の筆勢につられて「前已築訖」と書いたのであると、いちおう理解しておく。

⑦ 「麀食者」とは、「この食いはぐれぬ」、「この消化不良ぬ」という意味、「短翮者」とは「羽の短いもの」、「飛べない鳥」乃至「低能児」といった程の意味。いずれもはげしい罵倒の言葉である。

⑧ 『東城伝燈目錄』をはじめ、すべて遁倫となる。その『瑜伽論論記』二十四卷(己統蔵一ノ七五)は瑜伽研究者の指針としてひとしく尊ぶところ。しかるになぜか最澄はすべて「道倫」として引用している(H.531, III.100)。なお、遁倫は新羅人である(富貴原章信、『日本唯識思想史』一五五頁)。

⑨ 宇井伯寿「瑜伽行派における二系統」(同氏、『印度哲学研

究』第六、昭和五、五二六頁）。

⑩『法華秀句』が弘仁十二年に撰述されたことは、同書（三、85、77）等によって明かである。

三 最澄の弁証

前章に三一権実論争の経過と内容を概観したわれわれは、進んで第二段階の手続として、最澄の弁証の態度を窺ねばならないであろう。

(一) 主題の展開

論争はすでに見たとおり、きわめて多面的に発展拡大されたが、それは「三一権実」という論題自体が、本来そうした可能性を内包していたからにはかならない。それゆえ論争はいかに多方面に波及拡大されようと、つねに内面的な統一が保たれていた。この点については、最澄・徳一の両者が、いみじくも意見の一致を認め合つたように、論点は限りなく拡大されるが、主題は「しかも一通一執」（引用⑥⑦）していたのである。したがつて、主題の展開ということがいわれるとすれば、それは厳密には論戦のフィールドの移動といわれなければならない。

こうした観点から、前章の考察を要約すると、まず論争は(A)法華経解釈の領域ではじめられたが、まもなく(B)判教論に移り、さらに(C)仏性論へと発展した。そしてそれは、きわめて必然的な理由をもつて展開したが、最澄は後半期に入ると、積極的な攻撃態勢をととのえ、はじめの受動的な立場から、逆に唯識教学の本拠をついて、「悉有仏性」、「唯一乗」の仏性論を論成した。そしてさらに法華経解釈の問題に立還つたが、それは最初の頃のものとは全く攻守とを代えたものとなつていた（よつて、これをA'と符号する）。こうして論争は、円環論的、いな螺旋状的に「一通一執」していたと見ることができるといふのである。

さて、論争書の各部分を右に従つて分類すれば次のようにならう。

- A 法華経解釈……『法華去惑』（守護章中巻）
- B 判教論……『守護国界章』上巻・『法華秀句』上巻
- C 仏性論……『守護国界章』下巻・『法華秀句』中巻
- A' 法華経解釈……『法華秀句』下巻

これを前章に考察した結果にあてはめてみると、論争における主題の展開、すなわち論域の移動は、

A→B→C→B→C→A

という経過を辿つたことが知られる。そして、すでに指摘した最澄の態度の変化ということも、右の主題の展開と密接な関連をもつていたことを結論することができるであらう。

(二) 引用の態度

すでに屢々論及したように、論争において、最澄・徳一の両者は自己の所説を裏附けるため、相当多数の經・釈・論を引用した。しかし、一種のテキストとして用いたものと、直接自分の論説の根拠とする参考書に分けて考えることができよう。この場合、經典はもっぱらテキストとして用いられたし、論のなかでも、たとえば世親の『法華論』や『瑜伽論』のようにインド撰述のものはテキスト的に引用された。したがって、両者の所論に直接援用されたものは中国撰述の論疏が多く、いまわれわれの考察に必要なものも、そうした直接的な参考書である。こうしたものについて、左に一覽表を作成してみた。

守護国界章の引用書

判教論	内容	上 卷		内容
		止観論	判教論	
○通六九証破比量文(最澄)	徳一が論破した書物	○四教義(智顛) ○天台八教大意(權頂) ○摩訶止観(智顛)	○法華文句(智顛)	徳一が論破に用いた書物
	徳一の主として引用した書物	○大乘法苑義林章(基) ○統華嚴經疏判定記(慧苑) ○勝鬘經疏(元曉)	○法華文句(基) ○大乘法苑義林章(基)	徳一の主として引用した書物
	最澄の主として引用した書物	○法華文句記(湛然) ○法華撰釈(智周)	○法華文句記(湛然) ○法華撰釈(智周)	最澄の主として引用した書物
	○七喻三平等十無上述(談延) ○華嚴經疏(澄観) ○種性集(神昉) ○法華論述記(義寂・義一)	○成唯識論述記(基) ○同論掌中樞要(基) ○法華文贊(基)	○一乘仏性究竟論(法宝) ○法華文句(智顛)	○靈潤(定資) ○唯識論疏(円測) ○種性集(神昉) ○法華論述記(義寂・義一)

法華秀句(上卷)の引用書

法華秀句（中・下巻）の引用書

卷	内容
卷論	最澄が論成に引用した書物
中	<ul style="list-style-type: none"> ○ 瑜伽論記（道倫） ○ 仏性論疏（慧諤） ○ 涅槃玄談（猷誠） ○ 十四門義（靈潤） ○（神泰）○（義榮）
下巻	<ul style="list-style-type: none"> ○ 法華玄義（智顛） ○ 法華文句記（湛然）
経釈	
法華	
法解	

これらはいくまでも文の表面について引用の明かなものを選んでわけであるから、文面に表われず、ふかい玄底で利用されたものがあつたかもしれない。そしてまた、引用の比重を知るに至つては、この表でははなはだ不十分なものがあろう。しかし、いちおうの傾向を汲みとりうるものとすれば、次のようなことがいえると思う。

まず徳一は立論に際して、もつぱら慈恩大師・基の論著を依用したことである。これは彼が法相宗に属したことから、きわめて当然のこととはいへ、再確認しておきたい。

これに反して最澄の諸書の引用は、相当広汎な分野にわたつてゐる。いまこれを、著者の系統別に類別すれば、次の三群に分つことができるであろう。

A、智顛・湛然等（天台系）

B、真諦・法宝・靈潤・定賢・澄觀等（撰論・華嚴系）

C、円測・神昉・智周・義寂・義一等（法相系）

ところで右の類別を論争の主題と照し合せてみると、(A) 天台系の学者の著述は、法華経解釈論の上に活用され、(B) 涅槃・華嚴・撰論系のそれは、仏性論にも引かれるが主として判教論の上で有効に駆使されており、そして(C) 法相系学者の論述は、仏性論において援用されるところが大きかつたといえるであろう。これは、図表的な操作から機械的に導き出された結論にとどまるのではなく、前章の考察においても、折にふれて指摘したところである。すなわち、最澄の論成において、特色ある釈風として示した、他家の釈を用うる方法が(B)に当り、敵劔を奪つて敵壘をつくつた積風が、この(C)にあたること、すでに察せられるところである。そして、こうした積風は、最澄みずからが、かなり自覚的に意識して用いたものであつた。すなわち、彼のいわゆる「依憑天台」の論理がこれである。

(三) 「依憑天台」の論理

『守護国界章』中巻の法華経の経体を論じた部分に、最

澄は「一乗の師を指さずんば証とするに足らず」と述べたあと、次のような言葉が続いている。

③若指一乗宗、天台有依憑。貞觀以後、日照三藏。実又難陀三藏・流支三藏・金剛智三藏・無畏三藏・乃至不空三藏・般若三藏等、所伝一乘正義、皆符天台義。不同龜食義。若欲知義、可覽智儼三藏華嚴問答・翻經賢首探玄記・新羅元曉師涅槃宗要・大唐一行阿闍梨遮那經疏等。如是等宗、依憑天台。如依憑集說。(H, 43, 7)

右に列名された人たちは、唐の貞觀以後、一乗主義を標榜した人たちであるが、大切なことは、天台宗に所属しないで、しかも天台の義に「依憑」した人たちだという点である。宗派の所屬のあまりはつきりしない来唐の天竺三藏を除いて、「若欲知義」以下の人名についていうと、智儼・賢首・元曉は華嚴宗、そして一行は真言宗に属する。にもかかわらず、かれらは天台の宗義に依憑し、自家の一乗主義を發揮してきたのであると。これがいわゆる「依憑天台」の意味するところにほかならない。

ところで、ここに引用された「依憑集」とは、最澄撰『大唐新羅諸宗義匠依憑天台義集』一卷を意味するものの

ようである。本書は論争のはじまる直前の弘仁七年(八一六)に撰述されたことが知られるが、内容は諸宗学匠の事蹟を伝える単なる資料集にすぎないので、敢えて論争書から除外したのである。しかし、論じてここに至れば、本書の撰述は決して論争と無関係ではなかつたことを認めざるをえない。われわれは前節までの考察において、最澄が論成に当つては、自己の所屬する正統天台学説はいうまでもなく、他宗学匠の学説でも、およそ利用しうるものは悉く援用せざるはなかつたという、特色ある積風を指摘してきたのであるが、それは、まさしく本書撰述の趣旨と揆を一致にする態度といえるのではなからうか。事実右に『守護章』が本書を引用したことを述べたが、これ以外にも、同書下巻(H, 55)に「別章」といひ、また『決権実論』(引用(7))に「一乗義集」といつたのは、恐らくこの『依憑天台義集』を指すものようである。してみると、いわゆる「依憑天台」の論理は、論争に直面した最澄が、にわかには構想したところのものではなく、早くから用意されていた腹案といわなくてはならない。さらに剋実していえば、この国に新しい天台宗を伝教する過程で体得された本能的な権威利用

主義、ないしは宣伝主義であつたといえるのではなからうか。かような開創者の苦しみを通じて体得された防禦本能が、徳一との論争に当つても早速發揮されたのが「依憑天台」の論理であつた。

ところで、『依憑天台義集』に編集された諸宗義匠とは、次の十一人である。

- 道宣(律宗)……………智者・灌頂の伝を造つた。
- 吉蔵(三論宗)……………天台宗義により仁王經疏を造つた。
- 智周(法相宗)……………天台宗義により菩薩戒經疏を造つた。
- 良賁(新法相宗)……………天台宗義により仁王經を判じた。
- 法蔵(華嚴宗)……………天台宗義により華嚴義等を造つた。
- 慧苑(華嚴宗)……………法蔵の立てた華嚴義が天台義によつたものであることを判定した。
- 李通玄(華嚴宗)……………天台教判により華嚴会釈を造つた。
- 澄観(華嚴宗)……………天台義を円満なりと判じた。
- 元曉(華嚴宗)……………天台教判を讃じた。
- 一行(真言宗)……………天台の教息観に同じた。
- 惟懿(仏頂宗)……………天台宗義を引いて経疏等を造つた。

このほか、吉蔵(三論宗)の「請天台大師書」の中に、天

台大師(智者)が天竺に法鼓を震うたと見ゆること、この一項を加えて十二項より成る。ころろみに、最澄の論争書に引用された文献の著者名と照合してみると、このうちの澄観・智周の名が見出されることは、決して偶然ではない。さらに『守護国界章』決権実論』を繕くと、引用(9)と同じような人名を列挙した文に屢々遭遇する。たとえば「定・不定姓皆悉成仏」を説いた人たちとして、道生・慧思・智者・杜順・法宝・靈潤・灌頂・利涉・智威・慧威・法蔵・元曉・慧苑・李通玄・澄観らが列挙され(H. 516)、また「悉有仏性を立て、盛んに一乗教を伝えた」人たちとして、道生・吉蔵・靈潤・法宝・法蔵・慧苑・定賓・澄観、法相宗の義寂・義一・良賁等、ならびに新羅元曉・日本上宮聖徳王、あるいはまた曇無讖・菩提流支・真諦・実叉難陀・日照・金剛智・善無畏・不空・般若等の天竺三蔵の名がにぎにぎしく列挙されているのである(H. 700)。今これらの人たちの事蹟をいちいち検討する邊はないが、ここに列挙された人名と『依憑天台義集』の諸学匠、ならびに前節に明かにした引用の諸家を対照することによつて、最澄の弁証の態度がいかなるものであつたか、髣髴たらしめること

ができるであらう。

しかし、だからといつて、最澄の弁証が權威のあるものは何でも無批判に利用したものであつたといふのではない。右に、「利用しうる限りで」といつたことは重要である。

三一権実論争に利用しうる限りといふことは、少くとも一乘主義の陣営に属する学説であることを前提とするであらう。これを換言すれば正当天台学説を最左翼として、広汎な一乘主義の戦線を統一しようというのが最澄の狙いであつたようである。右に二三引用したのは、そうした統一戦線の歴名だつたのである。しかし、たとえば最澄が最も重用した、中国における三一権実論争の先駆者、靈潤や法宝に対しても、なお自己との間に一線を劃したことは前章に指摘したとおりである。そして、論争の後半に入るに従つて、こうした廢立の態度の著しくなることは、もはや統一戦線が不要になつてゆく段階を示すものであらう。

第二に、前節の引用の類別の(○)に当る法相系学説の利用の際は、必ず「法相宗」を冠したことも注意しなければならぬ。これはいわば、法相宗の中に廢立をもちこむこと、すなわち、徳一を孤立化せしむる作戦だといえよう。こう

して、最澄の徳一に対した論成の態度は、広汎な一乘主義戦線を統一し、その右翼には、法相宗の異分子をも加えた変現自在の組織をもつて当るといつたものであつた。そして、その陣営の中にも、おのずから三つに区別される組織があり、論争の主題の轉換に應じて、引用の種類を使い分けるといふものであつた。これは徳一の側が、もつぱら護法正義・慈恩楷定の正統法相学説を墨守したのに対し、少くとも作戦的に有効な方法だつたといえよう。

(四) 「円機純熟」の思想

右に見た最澄の論成の態度、ないしは引用の態度を「依憑天台」の論理という言葉で代表させることにしたい。ところでこの論理は、彼独自の日唐仏教界の動向の一般的な見通しにもとづく一種の情況判断によつて裏付けされてきた。

すでに引用(2)(3)に見たように、彼はしばしば徳一を田舎ものよばわりする。このほかにもたとえば「北轅者学ぶに薬師なく、独り東隅に居す」(H. 700)などといつた例は枚挙にいとまない。そしてその反面、みずからの新知識を極力誇示しようとしている。すでに著作の署名が、『照権実

鏡』では「前入唐還字沙門最澄」、『決権実論』では「前入唐求法沙門釈最澄」であり、こうした点にもその片鱗が窺われる。しかし、「前入唐還学生」の肩書が充分發揮されるのは、何といつても文献考証の分野においてであつた。

彼の文献引用の際の厳正な態度は、おどろくべきものがあるが、それは一つには「田舎もの」徳一を庄伏する効果を狙つたとも見られる。たとえば『撰大乘論』は、後述するように、彼の立論に重要な役割を果たすが、本論には四訳を存する。そこでこれを引用する場合、彼はつねに四訳を対照した（Ⅱ. 640, Ⅱ. 87）。また『摩訶止観』三ノ下（大正蔵 46 卷 33）の涅槃經引用の卷数の誤りに関する議論（Ⅱ. 292）、『勝鬘經』正本の「近江伊香県」の一本に関する説（Ⅱ. 41）、『菩提資糧論』の引文についての考証（Ⅱ. 31）など、詳細をきわめ、また今日では稀聞に属する資料でもあらう。徳一の引用する經文・論文の誤りを指摘する段に至つては数え切れないほどである。しかも、こうした議論の際、彼は必ずといつてよいほど、經・論の訳者・翻訳年次を挙げることを忘れなかつた。かれの年代観はなかなか正確であつたことを示すであらう。

さて、しからば彼の緻密な年代観の上に把握された日唐仏教界の動向に関する情況判断とはいかなるものであつたか。こうした点を最もよく物語る材料は、たくさんの年号を羅列した『守護国界章』の次の文章であらう。

④明知、貞観・顕慶・永徽・龍朔、雖_レ敷_レ新經新論、然當時法將、靈潤・法宝等、都不_レ許_レ新義。麟徳・永淳以後、至_レ開元・貞元、天竺三藏・唐国明匠、自_レ婦_レ一乘教、為_レ機伝三車。三乘之客改_レ本執、一乘之主施_レ明珠。權_レ歳已暮_レ於_レ西辰、実_レ日尚_レ登_レ於_レ東国。汝履_レ新羅積、偽難_レ天台、是故、我振_レ唐家劍、摧_レ破会津章。一乘法將、幸照_レ殿_レ最_レ矣。（Ⅱ. 234）

まず「貞観」の年号（唐太宗治下、六二七—六四九）の意味するところは、彼にとつてはなほだ深長重大であつた。われわれは前引④の一乗主義者を列名した本文に「貞観以後」の一句の挿入されていたことを思い起す必要がある。あるいはまた『決権実論』に、

⑤自_レ貞観十九年、權宗大振、実義將_レ隱。（Ⅱ. 711）

というような文章のあつたことも想起しなければならぬ。

最澄にとつて忘れることのできない「貞観十九年」（六四五、あたかも大化改新の年に当る）とは、玄奘三蔵が三十年

にわたる入竺の旅から、多数の新経新論をもたらし、唐都長安に帰つた年なのである。これこそ、一乗の実義隠れ、三乗の権宗の跳梁する契機をなす事件だつたのである。すなわち、『法華秀句』に、「玄奘西遊してより、変風始めて扇ぐ」と「慷慨」(引用⑨)した理由もここにあつた。

以上が本文④の第一段の意味するところである。次に第二段は、それにもかかわらず、靈潤・法宝らの当時の「一乗の法将」たちの果敢なる抗争を叙する。『守護章』下巻には、この状況を述べて、「開元以来、弁鋒雲の如くに飛び、義箭雨の如くに発す」(H. 573)と評し、『依憑天台義集』序には、「家家義を発して順り、人人実の泯するを慨し、雄筆を把りて檄を馳せ、邪敵を摧きて幢を建つ」(H. 343)と云ふ。

こうして第三段には、再び正義の恢復せられたことを述べる。以上の結果、「天台三藏、唐国明匠」は一乗教に帰し、「三乗之客」すらも本軌を改めた。そして今や、「権の歳已に西辰に暮れ、実の日尚お東国に登る」というのが、右にいわゆる最澄の情況判断にほかならない。すでに正義は復興せられ、邪義はまさに隠れようとしている。そこで

「一乗の法将、幸に殿最を照せ」(14)と云ふ、「一乗の賢哲、幸に殿最を昭かにせよ」(通六九証、H. 723)という訓戒が試みられるのである。

ところで最澄によれば、こうした情況がとりもなおさず「円機純熟」ということなのである。すなわち『依憑天台義集』の序に、

⑨我日本天下、円機已熟、円教遂興。(H. 343)

という明文に引続いて、「貞観十九年、権振り実隠るの日、家家義を発して順り云々」という文が述べられていることから察せられよう。ふつう一般に「円機純熟」の思想は、引用⑤の「末法太だ近き」にあり、法華一乗の機、今正に是れその時」という文などとともに、彼の末法観と関連づけて理解されてきた^⑩。しかし、最澄の論成の全体系を考え合

わせるとき、彼の末法観は、鎌倉仏教の祖師たちのように、宗教的切実感をもたない。むしろ右にいわゆる彼の学解的情況判断に関連づけて理解する方が適切である。

さて、以上の論述によつて、われわれは最澄の把握していた仏教界に対する情況判断を知ることができた。そしてそれがほぼ当時の実状にも合致することは、彼の判断の正

しかつたことを物語る。事実、その後の日唐两国の仏教界では、玄奘將來の新訳仏教はしだいに沈滞に向い、とうとうたる一乘仏教の波に押流されてしまつたのである。

第二にわれわれは、先に述べたいわゆる一乘主義戦線というものが、実は对新訳仏教の抗争に際して活躍した「一乗の法将」たちに当ることを知らなければならぬ。したがつて、最澄の論争書における、諸文献の引用は、こうした歴史性を考慮したものであつたことが結論される。そして、これが、「依憑天台」の論理は「円機純熟」思想に裏づけられていたといふことの具体的な説明なのである。

(五) 「一乘法将」について

最澄によれば、玄奘の西遊と新経新論の將來が、憎むべき「変風」の興る契機をなした。「変風」とは権教、すなわち三乘主義である。会津の徳一のごときは、この変風になお妄執する「鈍食者」にほかならなかつた。

さて、玄奘(六〇〇—六六四)のもたらした経論は、多くインドの瑜伽唯識派に属する典籍であり、三乘主義、すなわち「五姓各別」説は、この瑜伽派の唯識学説に由来する。

右に見たような当時の仏教界の大きな抵抗を買つてまでも、

唯識学派が「五姓各別」説を死守したのには、深い理由があつたはずである。

瑜伽唯識学説は、四世紀のころのインドにおいて、無著・世親の兄弟によつて大成された。それは、万有の現象を人間の識・心によつて説明する学説である(方法唯識)。かれらの設定した識・心は、龍樹以来の般若空観を実現する場合の媒介(依事)としての意味があつた。そして、こうしたところに瑜伽唯識学説の歴史的な役割が見出されるのである。さて「識」は、空観の媒介という機能をもつが、それはもともと万有の現象を論理づける存在論的要請を担っている。こうして、識は「有なる識」とよばれる。それは、この「有なる識」を媒介として、「無なる真如」を開覚するとは、具体的にどのようにして可能とされるであらうか。唯識学説では、万有の存在を論証する場合に用いた「種子」思想をここにも採用した。いわゆる「無漏種子」の概念がこれである。衆生が成仏する、あるいは無を開覚するとは、それぞれの衆生の識の上に「無漏種子」(仏性)がそなわることでなくてはならない。そして「無漏種子」の薫習によつて、仏陀の覚証を開覚することができるので

あると説いた。

ところでこの場合、「無漏種子」は各人の識にとつて、どこまでも「客分」である。すなわち、各人の根本識としてのアーラヤの上に、所蔵されることもあり、せられないこともあると説かねばならなかつた。なぜなら、すべての衆生のアーラヤに「無漏種子」が執蔵されるとすれば、そのアーラヤ識は、すでに依事でなくして空そのものに墮してしまふであろう。それは、唯識学説の根本立論、ないしはその歴史的使命が否定されることにはかならなかつた。また逆に、すべての衆生のアーラヤに「無漏種子」が執蔵されないとすると、それは衆生救済を立前とする仏教としては成り立たないからである。そこで、「客分無漏種子」の論理的演繹の結果、人間の機根の上に、「五姓各別」が結論されねばならないのである。これを換言すれば、唯識学説が、存在論哲学であるとともに、同時に宗教的救済論であるための論理的要請として「五姓各別」が語られたといえよう。

学者は往々五姓各別説をもつて、人間の現実を洞察した学説のように評するが、これは当を得ていない。「五姓各

別」説は、あくまでも唯識学説の根本立論である「万法唯識」の論理的帰結であり、そしてその論理的演繹の徹底したという点で、これを高く評価しなくてはならない。

瑜伽学派の鼻祖無著・世親以来、あまたの研究者が輩出したが、この「五姓各別」説という帰結を純粹に導き出したのは、二百年後の護法（六世紀後半在世）に至つてである。辛酸をなめつくした旅行の末、玄奘がナランダ寺の戒賢に承け、さらに帰唐ののち、高弟の窺基（慈恩、六三一—六八二）に授けたところのもの、すなわちこの護法学説にはかならなかつた。古来、「護法正義、慈恩楷定」とよばれる正統法相学説とは、右にのべた「五姓各別」説を導き出したところの精緻なる教学であつた。そして、わが会津の徳一が立論の根拠としたのも、この法相学説だつたのである。

「五姓各別」の護法学説は、思索を愛するインド人の生み出したすぐれた学説であるが、直観を尚ぶ中国や日本の風土に土着するかどうかはまた別問題であつた。唐王室の絶大な保護と、玄奘のもたらした老大な新経新論を背景として、この学説はしばらく唐仏教界を風靡したが、玄奘・窺基の歿後は、急速に凋落の道を辿らねばならなかつた。

最澄によれば、玄奘の新訳仏教に対して、一乗主義陣営からの反撃は「雲の如くに飛び、雨の如くに発」したといわれるが、すでに見たように、この陣営はきわめて雑多な構成をもつていた。いい換えると、玄奘以前に中国に伝えられた、あらゆる段階に属する仏教学説がこの反撃に参加したわけである。しかし、玄奘・慈恩の正統法相学説に真に致命的な打撃を与え得たものは、この中の限られたごく一部にすぎない。そしてそれは、唯識学派以外の諸派ではなくて、むしろ護法学説と同系に属する瑜伽唯識派の諸学説でなければならなかつた。

瑜伽唯識思想は、玄奘によつてはじめて中国に伝えられたのではない。すでに早く、宋元嘉二十年(四四三)に原始的な瑜伽經典『楞伽経』が訳出され、ついで同経の別訳(五二二)、並びに『十地経論』(五一一)が翻訳され、これを中心として南北朝末期には地論宗が成立した。さらに瑜伽派の最も重要な論書の一つをなす『撰大乘論』が五三一年に訳出され、五六三年には、西印の真諦三蔵がこれを再び訳出し、これを『梁訳撰論』と称する。そして撰論の研究を中心に撰論宗が形成され、隋代には南北シナに伝播し

た。これら地論宗と撰論宗が、玄奘以前に中国に伝えられた唯識学説の主要なものであつた。しかし、地論宗では、南北両道派に分れて、「識の真妄」を論じ、真諦の撰論宗では、アラーヤ(第八識)の上に第九無垢識を立て、一切皆成を許容したという点より見るならば、地論・撰論の唯識学説は、護法以前の学説、すなわち、無相唯識と称せられる学派の系統を引いていたことが推定せられる。とくに注目せられるのは真諦の撰論宗であるが、真諦(四九九―五六九)は西印ウツジャインの人、バラビ寺に安慧・難陀系の唯識学説を学び、五四八年金陵に達した。すなわち、護法の出現する直前の唯識学説、しかも護法を生み出した中印ナランダ寺と対立的な立場にあつた西天バラビ寺の学説を伝えたのが、彼の撰論宗であつた。それは護法学説を伝えた玄奘・慈恩の法相宗の最も手ごわい敵対者であつたといわねばならないであらう。

瑜伽唯識派の諸学説には、第二に、玄奘・慈恩以後の、彼らの門流の中に生じた異端学派がある。その中、最も代表的なるものが西明寺の円測の学説であつた。円測(六一三―六九六)は新羅の出身(王孫といふ)、慈恩と同じく玄奘

の高弟である。彼の学説は、後世の正統派から破斥されて
余り伝わらないが、その学説の中には、多分に真諦の学説
が織込まれていたといわれる。^④すなわち、玄奘・慈恩以後
の異端学説は、玄奘の將來した唯識思想の内なる非正統の
学説を玄奘以前の異学説と内外呼応せしめることにおいて
立論していたことが知られる。このことは、右にいわゆる
第一と第二の異学説が全く無関係なものでなかつたことを
物語るであろう。しかし、現実には、法相宗以前の他宗と、
法相宗内の異派として区別されなければならなかつた。後
述するように、最澄が「法性宗」と「新法相宗」を区別し
なければならなかつたのも同じ理由にもとづく。

さて、以上われわれは、玄奘・慈恩の正統法相学説、す
なわち「五姓各別」説に対して、最も致命的な打撃を与え
得る学説の存在と、その内容を知ることができた。それは
まず真諦の撰論宗を代表とする玄奘以前の唯識学説であり、
第二は西明寺の円測によつて代表される法相宗内の異端学
説である。情況判断に長じた慧敏なる最澄が、これらを見
逃がす筈はない。果して論争書における文献引用の態度の
示すところでは、彼は、これらの唯識系諸学説を十二分に

活用した。すなわち、第二節に明かにしたところの(B)群の
諸家の学説が、玄奘以前の唯識学説に当り、(C)群の諸説が、
法相宗の異端派に属する。いわゆる「依憑天台」の論理の
もとづくところの深いことを知らねばならない。

最澄が引用した諸家、別な表現を用うれば「一乗の法將」
たちの事蹟なり学系を詳説することは、煩を恐れてここで
は省略するが、ただ一言しておかねばならないのは、法
藏・慧苑・澄観等の華嚴宗についてであろう。華嚴宗は右
にのべた地論宗の発展したものとされる。もちろんその
間にはなお説くべきことも少くないが、今のところ、最澄
の引用としては、第一群の唯識学説に準じたものといえよ
う。すなわち、そうであればこそ、「五姓各別」説に対し、
強い反論となりうると見做されたのである。しかしまた一
面では、やがて正統法相宗は、上述したように凋落におも
むき、まもなく華嚴宗に併呑されてしまつたとも説かれる。
法相宗の異端派は正統派と運命を共にして消滅するほかな
かつたが、その体質は華嚴宗となつて更生したとも見られ
る。してみると、華嚴宗は、おのずから第一と第二の学説
を通じて兼ねそなえる性質をもつていたといわなくてはな

らない。

こうしてわれわれは最澄のいわゆる「一乗の法将」の学説史的な位置づけを畢つたのである。（未完）

④ たとえば家永三郎氏は、最澄の末法灯明記親撰説とともに、かような解釈を試みられる（同氏『上代仏教思想史』昭和一七、二六七頁以下）。

② 山口益著『般若思想史』昭和二六、第五章。

③ 木村泰賢著『印度思想史』昭和一七、二六二頁。

④ 富貴原章信著『日本唯識思想史』昭和一九、一四四頁。

附記、本章の論述に当っては、左の諸著に負うところが大きい。

山口 益氏 前掲書

宇井伯寿氏 『撰大乘論研究』昭和一〇。

同 氏 『瑜伽行派における二系統』（『印度哲学研究』

第六、昭和五、所収）

同 氏 『真諦三藏伝の研究』（同右所収）

結城令聞氏 『世親唯識の研究（上）』昭和三一。

The Tendency of *Nanto* 南都-Buddhism represented
by the *Saichō's* 最澄 Dogma

by

Kōyū Sonoda

Saichō 最澄, one of the buddhist founders in the *Heian* 平安 era, had been fiercely discussing for five years with *Tokuichi* 德一, the learned priest of the *Hossō* 法相 sect who lived then in *Aizu* 会津 and was an earnest successor to the theory of the logical *Yukayuishiki* 瑜伽唯識 which was for the first time introduced into the eastern Asia by *Hsüan-tsang* 玄奘 of *T'ang* 唐. *Saichō*, confronted with this new theory, in turn claimed preceding theories of various sects to strengthen his own stand-point.

Buddhist dogma in the *Nara* 奈良 era accepted miscellaneous various theories used by him. These discussions, we may say, enable us somewhat to revive the dogma in the *Nara* era.

Establishment of *Tu-ch'a-yüan* 都察院 in *Ming* 明 Dynasty

by

Senryū Mano

The inspection system, accusing evil deeds of officials, occupies more important position in the Chinese politics than administration and military affairs.

Yü-shih-t'ai 御史台, established in the central districts after the *Han* 漢 dynasty, was served by the able and pure of the officials, but inspection authority in the *Ming* 明 dynasty was known as the name of *Tu-ch'a-yüan*, not *Yü-shih-t'ai*. Why did this change happen? The origin of *Tu-ch'a-yüan* was in *Hung-wu* 洪武 15, or 1382; before the year had been established *Yü-shih-t'ai*, which, one of the three important offices with *Chung-shu-shêng* 中書省 and *tu-tu-fu* 都督府, was served by a chief official. Under the pretence of the high treason case of *Hu-wei-yung* 胡惟庸, the new form of *Tu-ch'a-yüan* 都察院