

【法鼓文理学院・岐阜聖徳学園大学学術交流講演要旨】

日本の唯識思想の展開

蜷 川 祥 美

はじめに

昭和三十七年（一九六二）十二月に設立認可をうけた学校法人聖徳学園は、仏教精神を建学の精神とし、翌年、岐阜南高等学校（現在、岐阜聖徳学園高等学校に名称変更）を開校し、爾来、昭和四十一年（一九六六）の岐阜南女子短期大学（現在、岐阜聖徳学園大学短期大学部に名称変更）、昭和四十七年（一九七二）四月の岐阜教育大学（岐阜聖徳学園大学に名称変更）を開学し、現在の附属幼稚園、小学校、中学校、大学院を含む岐阜県下唯一の文系総合学園としての歩みが続けてきた。

本学の仏教文化研究所は、当時の北畠典生学長のご懇念によって、平成十二年（二〇〇〇）に設立されたものである。その研究テーマは、①仏教と現代、②仏教の文化と歴史、③仏教と教育、④仏教思想と仏教哲学、⑤仏教と諸思想・諸宗教、⑥聖徳太子と仏教である。

今回、本学仏教文化研究所兼任研究員として、同じく仏教精神の宣揚に努められている法鼓文理学院での講演の機会を与えていただき、学術交流の第一歩が実現の運びとなったことは幸甚である。

本講演では、日本の仏教思想の研究の一端を紹介すべく、唯識思想の展開に大きく寄与した法相宗の歴

史と、特に天台宗との論争によって発展した法相宗の教学思想の展開について述べたいと考えている。

日本における唯識思想の伝来と展開

日本に唯識思想が本格的に伝えられたのは、中国法相宗が成立した頃のことである。したがって、日本における唯識思想の受容と発展は、法相宗の展開と軌を一にしているといえよう。

初めて法相宗を伝えたのは、道昭（六二九〜七〇〇）である。彼は白雉四年（六五三）に唐に入り、玄奘から直接唯識を伝授され、帰朝後は元興寺に住して唯識思想を弘めた。これを「初伝」という。彼は、中国法相宗の開祖基の弟子ということになる。成立期から法相宗が日本にもたらされていたことが知られるのである。

その後、斉明天皇の四年（六五八）に唐に入り、玄奘や基から唯識を伝授された智通・智達（七世紀頃）も、帰朝後元興寺に住して唯識思想を伝えた。これを「第二伝」という。

さらに、大宝元年（七〇三）に唐に入り、第二祖の慧沼に法相宗の教えを学んだとされているのが、智鳳・智鸞・智雄（七〜八世紀頃）の三名である。帰朝後、彼らは興福寺に住し唯識思想を伝えた。これを「第三伝」という。

そして、養老元年（七一七）から天平六年（七三四）にかけて唐に入り、第三祖の智周から法相宗の教えを学び、持ち帰った多数の経論とともに興福寺に住し、唯識思想を講述したとされるのが玄昉（六九一〜七四六）である。これを「第四伝」という。

このように数次にわたって法相宗の教えが日本に伝えられることになるのだが、伝来当初、日本の法相宗は、元興寺と興福寺の二寺院を中心に研鑽されることになった。初伝、第二伝でもたらされた教えは、

主に元興寺の学僧達によって受け継がれ、第三伝、第四伝でもたらされた教えは、主に興福寺の学僧達によって受け継がれたのである。この二寺院の学風はそれぞれに特徴があり、その地理的關係から、元興寺系を「南寺伝」、興福寺系を「北寺伝」と呼ぶようになった。

草創期の中国法相宗の思想を受け継いだ南寺伝は、初伝の道昭ぎやうせきから行基ぎやうき（六六八〜七四九）、勝眞しやうしんと相承され、護命ごめい（七五〇〜八三四）へと受け継がれる。護命は「天長勅撰六本宗書」の一つ『大乘法相研神章』（自宗の立場を述べ、天台宗の一乗思想や大乘戒壇独立に反対を表明）の著者として有名である。

さて護命の弟子に、仲繼ちゆうけい（七七八〜八四三）がいる。彼の功績で最大のもは南京三會なんきやうさんかい（興福寺の維摩會いまいまゑ・宮中の御齋會ごさいかい・薬師寺の最勝會さいしやうかい）の一つである薬師寺の最勝會（『金光明最勝王經』の講會）を天長六年（八二九）に創始したことである。

この南京三會は、承和元年（八三四）の宣下によって、「三會の勞」（南京三會の講師を勤めること）を経て初めて僧綱ほういんだいかしやうい（法印大和尚位）に「大僧正」・「僧正」・「權僧正」、法眼和尚位ほうげんかじやういに「大僧都」・「僧都」・「權僧都」、法橋上人位ほうきやうじやういに「大律師」・「律師」・「權律師」などの僧階ごんかいに任じられることが定められることにより、重要なものとなっていく。学僧達は、講會等を通して法相宗の教えを研鑽し、やがて豎義りやうぎ（講會の場での質疑応答のこと、学侶としての試験）の場で、学徳の認められた者が豎者りやうしや（示された論題に則して自らの義を立て、問者の質問に対し、義をもって答える者）を勤めて、探題たんてい（論題を示し、豎義の可否を判定するもの）の判定を受ける。かくして、三會すべての豎義を勤め終えると「得業」と呼ばれ、次いで「講師」となる。三會の講師をすべて勤め終えると「已講」となり、僧綱職に就くという昇階の制度ができあがったのである。

以降、法相宗の教学研究は、講會の時の論義（法相宗の場合は、『成唯識論』の本文について問答形式

で教学研鑽を行うことが主流)のために研究することに主眼が置かれることになるのである。

次いで、仲継の弟子には明詮(七八八〜八六八)がいる。彼は『導註成唯識論』『成唯識論裏書』などを著したことで有名である。これら護命、仲継、明詮の時代が、南寺伝の全盛期といわれている。その後、元興寺系の法相宗の学風は、定昭(九〇八〜九八二)まで受け継がれていくことになるが、彼が興福寺に一乗院を創建してからは、同院を中心に伝持されることになり、南寺伝は次第に北寺伝、つまり興福寺系に統合されることになるのである。

一方、当初から三祖の定判(基・慧沼・智周の唯識思想)という整備体系化された唯識を受け継いだとされる北寺伝は、第四伝の玄昉から善珠(七二三〜七九七)に受け継がれることになる。彼の教学は北寺伝の正当派の標準として重んじられており、その著述には、『唯識義灯増明記』・『唯識分量決』・『法苑義鏡』などがある。

その後の北寺系の学僧には仲算(九三四〜九七六)がいる。彼の「応和の宗論」での天台宗の良源との「三乘・一乗権実論争」はあまりにも有名である。彼の学徳の高さから、以降の法相宗は南都の長としての地位を確立するのである。

ところで、定昭が興福寺内の一乗院を創建して、南寺伝の学風を受け継ぐようになった頃、北寺伝の学風は興福寺大乘院が中心になっていた。一時期は同じ寺院の中に、南寺系と北寺系の学風が共存していたのである。しかし、そうした状態は長くは続かなかった。興福寺に住する一人一人の学僧達にとって、両寺の厳密な学風の相違など、個人の教学研鑽にとってあまり意味のないものになっていくのである。それ故、以降の法相教学の研鑽は、個々人の学説を尊重しようという傾向に変化することになる。平安時代末期になると、南北両系は、すべて興福寺の蔵俊(一一〇四〜一一八〇)一人に集束し、次いで彼を起点と

し、興福寺の系統が続くという形になっていくのである。

藏俊は『成唯識論』の本文に関する論義を集大成した『唯識論菩提院鈔』や『変旧抄』などを著したことで知られる人物である。彼の論義研究の特色は、三祖の定判をもととした伝統的な解釈（『唯識論菩提院鈔』の論義）を行う一方、一乗仏教を主張する他宗の教学を法相宗の教学にとりこんでいくような斬新な解釈（『変旧抄』の論義）も行ったというところにある。また、彼の著述には、『法華玄贊文集』があり、ここでは、天台宗の源信の『一乗要決』などに対する痛烈な批判が展開されているのである。これは、天台宗は一乗のみを主張する偏狭な教えであり、法相宗こそ、三乗と一乗の教えをあますところなく伝える真実の教えであるという主張である。

それ故、藏俊以降の鎌倉期の学僧達は、彼の『変旧抄』を手本として自由に教学研究を行い、貞慶（一一五五～一二二三）の『唯識論尋思鈔』（伝統的な解釈）や『唯識論尋思鈔別要』（斬新な解釈）、良算（一一九四～一二一七）が中心となって編纂した『成唯識論同学鈔』などの大部の論義抄を生み出すことになったのである。

こうした自由な教学研究の流れは、後の良遍（一一九四～一二五一）に受け継がれていく。彼の『応理大乘伝通要録』や『真心要決』では、これまで破斥の対象であった一乗思想を、法相宗の教学でも説きうるのだという「一乗融会」の思想が打ち出されている。これは、仏教の教えを空の面から見ると、あらゆる衆生が成仏できる一乗思想も真実であるし、有の側面から見ると、三乗の思想も真実であり、法相宗は、非有非空の中道を説く教えであることから、両者を含んだ優れた思想であるという主張である。

こうした自由な学問研究の流れは、室町時代には『成唯識論』の正しい訓読と解釈を自由に学ぶ訓論談義に受け継がれていく。その記録が、光胤（一二三九六～一四八七）の『成唯識論聞書』、高範（一二五五

（一七二三）の『成唯識論訓読記』^{くんどくき}として残されている。

このように、日本の法相宗は、学匠達の自由な論義研究、訓読研究によって、大いに発展したものである。現在、法相宗の本山は、興福寺と薬師寺であるが、京都の清水寺も北法相宗と名告っている。こうした諸寺院には、唯識思想の研究者も多く、現代においても大きな功績を残しているのである。

三一 権実論争における唯識思想の展開

日本における唯識思想の受容と発展は、法相宗の展開と軌を一にしているが、その発展の過程で、平安時代に開宗された日本天台宗との三一権実論争が与えた影響は大きなものである。

一、徳一と最澄の論争

三一権実論争とは、三乗と一乗の教えのどちらが権化方便（真実に誘引するための仮の教え）で、どちらが真実であるかについての論争である。こうした論争は、インドからはじまり、中国に至っても行われていたが、日本に於いて有名な論争は、法相宗の徳一（七四九〜八二四）と天台宗の最澄（七六七〜八二二）に始まる法相宗と天台宗の間のものである。徳一は、『大乘法相研神章』を著し、同じく天台宗を批判した南寺伝の護命^{ごみやう}（七五〇〜八三四）や北寺伝の善珠^{ぜんじゆ}（七二三〜七九七）と同時代の人物であるが、若くして都を離れ、奥州で活躍した人物である。最澄の東北教化に際して交流が生まれたのであろう。

そもそも、両者の論争は、徳一が『仏性抄』（現存しない）を著し、『法華経』を「権教」、即ち方便の教えだと述べたことについて、最澄が『照権実鏡』を著して反論したことからはじまったようである。その後、徳一が『中辺義鏡』（現存しないが、最澄の『守護国界章』に引用されている）などを著したことに

対し、最澄が『守護国界章』で反論し、最終的な結論として『法華秀句』を著したとされている。

以下、両者の主張の違いを簡単に述べるなら、

①徳一が、基の『成唯識論述記』や『大乘法苑義林章』の説を引用して、「一切皆成仏」を唱える『法華経』は、空の側面に偏りすぎていると批判するのに対して、最澄は、智顛の『法華文句』の説などを引用して、『法華経』こそ、一切の経を会して一乘眞実の法を述べるものだと言張する。

②徳一が、『瑜伽師地論』や『成唯識論』などの説を引用し、定姓二乗（声聞定姓、独覺定姓）と無姓有情は成仏せずとするのに対し、最澄は、世親の『仏性論』などの引用から、定姓二乗は無余涅槃に入ってから、廻小向大（小乗のころを変えて大乘に向かう）して成仏するといひ、無姓有情を立てるのは部派仏教の説であると主張する。

③徳一が、『解深密経』、『楞伽経』や『瑜伽師地論』『大乘莊嚴経論』などを引用して、五姓各別が眞実であるとするのに対し、最澄は、衆生に生まれ持ったの資質の差を認めるような解釈を誤りだと主張する。

④徳一が、『瑜伽師地論』の「眞如所縁縁種子」の文を、眞如を所縁縁（間接原因）とする法爾無漏種子がなければ、成仏できないとの説をとるのに対し、最澄は、法宝の『一乘仏性究竟論』などを引用して、眞如種子をたてて、一切衆生が成仏できると主張する。

となる。天台宗の主張では、最澄の『法華秀句』の執筆によって、この論争は決着したということになるが、仏教の諸経論には、三乗の教えと一乗の教えの両方が説かれており、どちらにも理はあるといわざるを得ないのである。

二、仲算と良源の論争

両者の論争から百五十年後の応和三年（九六三）には、宮中の清涼殿において、法華八講が行われ、後に応和の宗論と呼ばれることとなる法相宗の仲算（九六三）と天台宗の良源（九一二～九八五）の論争が行われた。

その論争の際の有名なエピソードが伝えられている。『円覚経』に、

地獄天宮皆為浄土。有性無性齊成仏道。

という文がある。良源は、「地獄、天宮皆、浄土と為り、有性、無性とも齊しく仏道を成ず」と読み、地獄も天上界もみな浄土となって、仏の性質のあるものもないものもすべてがひとしく仏となることができると解釈したのである。それに対し、仲算は、「地獄、天宮皆、浄土たらしめば、有性、無性とも齊しく仏道を成ず」と読み、地獄も天上界もみな浄土であったなら、仏の性質のあるものもないものもすべてがひとしく仏となることができたのに、そのようなことはない」と解釈したのである。

また、『法華経』には、

無一不成仏

という文がある。良源は「一として成仏せざるものなし」と読み、すべての衆生が成仏できるという意だと解釈し、仲算は、「無の一は成仏せず」と読み、無姓有情は成仏できないと解釈したのである。

こうした逸話は、どちらの側にも理はあるのだということを示していると考えることができるところである。

その後、天台宗の主張では、この論争は源信（九四二～一〇一七）が『一乗要決』を著したことによって、一乗が真実であると決着したのだとされているのであるが、法相宗の主張はそうにとらえられてはいないのである。

三、藏俊と貞慶の主張

藏俊は、応保二年（一一六二）、五十九歳の時に、『法華玄贊文集』九十巻を著しており、その内、巻八十・巻八十六、巻八十九・巻九十の四巻のみ現存している。これは、慈恩大師基（六三二～六八二）の『法華玄贊』の注釈書であるが、現存する四巻の副題には、それぞれ「一乗義 三車五」、「一乗義 無余二」、「一乗義 無余五」、「一乗義 無余六」とあり、すべて『法華経』をめぐる天台宗との論争について述べたものである。

このうち特に、巻八十九の構成を示すと、まず『瑜伽師地論』五十一、玄叡の『三論大義抄』、源信の『一乗要決』、さらに作者不詳の『行仏性要決』を引用した後、「今、案ずるに・・・」と自説が述べられている。この藏俊の自説の書き出しの部分引用すると、

今案ずるに、瑜伽論を以てなほ權教と為すは、大いに真理に違ふ。謂く、一代の聖教の境行果を、以て此の論の法門と為す。

とある。法相宗の所依の経論は六経十一論であるが、その中心は『解深密経』と『瑜伽師地論』である。そのうち、『瑜伽師地論』について、藏俊は、

瑜伽は実教中の実教、了義の中の了義なりと謂ふべし。

と主張するのだが、同じ『瑜伽師地論』について、最澄は『守護国界章』において、

此の瑜伽論十七地の文は、梅叵利耶（ばいかんりや）（弥勒菩薩）夜分に誦出す。阿僧伽（あそうが）（無着）師、四月に結集するも、補処（ほつしよ）（弥勒菩薩）筆を下す無し。唯だ言を写すのみ。寧ぞ真ならんや。心ある学生ら、信ずるなかれ。河漢の言なり。

と述べ、「河漢の言」すなわち、たわごとであるというのである。また、源信の『一乗要決』でも、『瑜伽

師地論』について、

不了義

と真実を説かず、方便の説であるとするのである。

では、なぜ、藏俊は『瑜伽師地論』を実教、了義とし、最澄や源信は河漢の言、不了義とするのであろうか。

このことについて、藏俊は、『法華玄賛文集』八十九で、源信の『一乗要決』を引用した上で自説を述べている。まず、『一乗要決』の引用を以下に示すが、問いの部分は法相宗の主張で、答えの部分が天台の主張である。

問ふ。瑜伽八十に云く。「問ふ。廻向菩提の声聞界の中に住するがために、能く阿耨菩提を發起せんや。有余依涅槃界に住せんがためか。答ふ。ただ有余依涅槃界中に住せん。この事有るべし。所以は何ぞ。無余依涅槃界の中は、一切の發起の事業を遠離す。一切の功用みな悉く止息せん」已上。故に無余界に入ると言ふべからず。若干の劫を経てこの事を發起せん。

答ふ。如来は機に随ひて経を説き、菩薩は経に随ひて論を造る。慈氏菩薩は、深密などによりて瑜伽論を造り、法花・涅槃などの経によらず。凡そ三乗を説くは、機に随ひて物を利せんがためなり。則ち諸仏菩薩の常の事なり。一仏乗の教は、これ即ち最後の秘密の藏なり。信受の難きが故に仏の説くも難きなり。今、法華・涅槃による。瑜伽の難を以てすべからず。故に云ふ。教の意は別なり、何ぞ混同するを得んや。ただ衆流有るも、海に会えば一味なるのみ。未だ見ず、巨海の流れを廻らし源を分かつを。権は須く実に戻すべし。実は権に戻す勿れ。実公また同じ。煩にして引く能はず。問ふ。何を以て爾なりと知るや。

答ふ。大経（涅槃經）の二十六に云く、「諸仏菩薩は三乗と説くも、この経はもっぱら一乗と説く」、また法華に云く、「仏説は是れ難く、聴法も難し」と。故に知りぬ。三乗は常説にして、一実は希有の説なり」と云々。

このように、法相側は、『瑜伽論』では声聞が無余涅槃（灰身滅智の境地）に至ればもはやすべての修行を行わないので、一乗の悟りを求めることもなくなる。そうであれば、声聞は一乗に転向するはずがないではないかと問うているのである。こうした主張は、貞慶の『証果廻心』という論義にも受け継がれ、『唯識論同字鈔』の「無余廻心」にも受け継がれている。

それに対して、天台側は、劣機のために説かれたのが『解深密経』や『瑜伽師地論』であって、『法華経』や『涅槃経』は別格の「最後の秘密の蔵」であるとす。つまり、天台宗の教相判釈を持ち出して、三乗の教えが説かれている『解深密経』や『瑜伽師地論』は権化の教えであり、『法華経』や『涅槃経』こそ、真実の教えであるとし、『瑜伽師地論』の文言そのものの解釈について議論を避けたのである。

しかし、源信のこうした態度では、本当の意味での論争とはいえないのではないだろうか。そこで、蔵俊は、『瑜伽師地論』の正当性を明らかにすることによって、三乗の教説、即ち五姓各別説の正当性を明らかにしようとしたのである。

天台宗や華嚴宗などの一乗仏教の教相判釈によって、『瑜伽師地論』は権教とされてきた。しかし、一乗仏教の側の教相判釈がインド以来の仏教教義解釈の伝統に則っていないのではないかと蔵俊は主張する。そもそも、法相宗の教義は、玄奘三蔵が「悉有仏性」の教えに疑問をいだき、インドへ行き那爛陀寺の戒賢論師から『瑜伽師地論』の「五姓各別」の正当な教えを受けたことからはじまるとされているのである。蔵俊は、『法華玄賛文集』八十九で、

玄奘三蔵、来らんと欲するの時、西方諸徳云く、「無姓の文、若し本国へ至ればおのおの信を生ぜざらん。願はくは経論の論ぜん所の内、無仏性の語を略言せんことを」と。戒賢師曰く、「若しその文を除かば、弥離車の人、何の義を解せんや」と。ここに知りぬ。五姓の差別は実理にして疑はず。

と述べる。玄奘が中国へ帰国する際、インドの諸徳が、本国で無仏性の語を省いて翻訳するように願ったところ、戒賢論師が弥離車（蛮民の意）の人々すなわち、唐の人々は、その無仏性を抜きにして何の教義を理解するのか、辺国だからこそ無仏性の者の存在を知らなければならぬと言ったというのである。これは、インドにおいては、無仏性のものの存在を認めることが実理であるという主張である。

さらに、蔵俊は、インドにおいて唯識学派の護法と、中観学派の清弁が論争をしているが、これは有と空についての論争であるとし、三論宗の祖の龍樹の『中論』を引用して、

また、精進修行を勤める菩薩といえども、若し先づ仏性に非らざれば、終に仏道を得ず。

といい、龍樹も無仏性のものは仏道を成就できないとしているといい、馬鳴の『起信論』（実は『釈摩訶衍論』）を引用して、

また起信論に云く、「修行の無量の方便を具すといえども衆生の中に若し本覚仏無くは、仏を得ざる故に」と云々。馬鳴・龍猛かくのごとし。提婆・清弁、推して知る。若し爾らば皆成仏の義は、誰を以て高祖と為さんや。夫れ大行を踏まざれば、其の峻なるを知らず。至峽に望まざれば、其の際を知らず。一人の論師に対しても雌雄は尚ほ量り難し。況んや若干の諸の大論師に於いておや。殿最を如何せん。淄洲大師云く、「哀なるかな、大将多く世を去りて、自らの凡情の性を以て聖教を侮るとは」と云々。

という。『起信論』に、「本覚仏」すなわち仏性がない者はいかに修行しようとも成仏できないとするよう

に、馬鳴・龍樹・提婆・清弁などの三論の祖師たちも無仏性を認めている。天台宗は無仏性を認める龍樹を高祖としながら、どうして悉有仏性を説くのか。まるで大行を踏んで実践しない者が、道の陰しさを知らず、また溪谷をのぞきこまないものが、その深さを理解できないのと同様である。一人の論師の優劣を論じるのでさえ難しいのに、まして多くの論師が共通して認めているものを、否定してとやかくいえるようか。法相中宗の第三祖の慧沼は「凡人の心を以て聖教を侮辱していると言っているではないかとするのである。これは、インドにおいては皆が無仏性を認めているのに、辺土である中国や日本のみが、「凡人の心」で間違った解釈をしているのだという主張である。

こうした主張は、三論宗の道詮律師が『群家諍論』で、天台宗の師資相承を批判して、

天台の相承は但だ震旦に在り。天竺^三国に於いては、未だ其の師を聞かず。亦た四依の菩薩有ること無く、而して彼の宗論を造る者無し。彼の宗の人、誣^{ふも}調^うして曰く、天親菩薩の所造の法華論一卷は此れ吾が宗論なり。

と述べていること、すなわち、天台宗はインドの祖師を持たず、所依の宗論を欠くことへの批判があったことを承けたものである。龍樹菩薩や世親菩薩は、釈尊滅後に教えを伝え衆生を救済する能力のある仏と同等の菩薩のことである四依の菩薩と呼ばれる。そのうち、世親（天親）は法相中宗の所依の『撰大乘論』を著し、龍樹は三論宗の所依の『中論』などを残した。それらは、法相中宗や三論宗の宗論となったが、天台宗には「宗論」がない。それで天台宗徒のある者が、天親の『法華論』が「宗論」だと苦しい作り事（^{ふも}誣^う調^う）をしているというのである。

また、藏俊は、『法華玄贊文集』八十九で、

西天を指して権と論じ、震旦を信じて実となさば、釈道の二教の諍いは如何。釈教は印度より起り、

道教は震旦に在り。

と述べる。中国で仏教と道教の諍論が起こったことを指摘し、中国という辺土が生み出した思想、すなわち天台の教えは道教ではないかと皮肉って、インドの無仏性の者を認める仏教を指して「權教」と呼ぶことの愚かさを述べているのである。

最後に、蔵俊が一乗を説く『法華經』をどのように位置づけたかについて考える。天台宗では、『瑜伽論』が權教とされ、久遠実成を説く『法華經』は実教とされる。それに対して、蔵俊は、『法華玄贊文集』八十九で、

一代所説の諸業の境行果、以て此の論の法門と為す。大小の三藏、前後の諸經、一教として積せざるは無し。故に最勝子らの諸の大論師、此の論を積して云く、理として窮めざるは無く、事として尽くさざるは無く、文として積せざるは無く、義として詮せざるは無く、疑として遣らざるは無く、執として破らざるは無く、行として修せざるは無く、果として証せざるは無し。また瑜伽菩薩地に云く、此の菩薩地には略標・広積を顕示し、諸門を撰する故に、始め華嚴より涅槃に至る。菩薩藏の中に、略説し、広説する文義はみな菩薩地の中に在り。諸經を広積し、三藏を遍該し、正法の蔵なり。

と述べる。天台宗では、五時八教判をたて、積尊は『華嚴經』を初時に説き、次に『阿含經』、次に『方便經』、次に『般若經』、そして最後の第五時に『法華經』・『涅槃經』を説いたとされるが、その「始め華嚴より涅槃に至る」積尊一代の教説を『瑜伽師地論』がすべて含みこんで説いているのだというのである。蔵俊は、最勝子（護法の弟子）の『瑜伽師地論釈』を引用して、『瑜伽師地論』は、仏教の理事、文義、修行、証果をすべて備えており、さまざまな疑を遣り、執を破しているのだと述べ、さらに『大唐大慈恩寺三藏法師伝』を引いて、『瑜伽師地論』の「菩薩地」の主張こそ、あらゆる經の教えを広く解釈し、

經・律・論の三蔵を包み込む正法を説くものだともいうのである。

これは、『瑜伽師地論』には、無姓有情の六相が説かれる一方、声聞の中には、心を入れ替えて菩提を得ることのできるものがあるとの説もあるので、三乗の成仏のみを強調する『法華經』・『涅槃經』よりも広い教説を説いているので、その二經の上に立つべき聖典であるとの主張である。

こうした『瑜伽師地論』が仏教の教説をすべて包み込んでいるとの主張は、後代の貞慶にもみられるのである。彼は中道を述べるにあたって、『尋思鈔』中の蔵俊の説を引用し、

例ふるに、三性の時、増・損の遍計を俱に遍計と名づくるが如し。三無性の時、増・損の遍計を俱に相無性と名づくるが如し。三性を説きて損減を遮し、三無性にて増益を遮す。是れ皆、互ひに遮すと雖も、別義を以て二門に配すのみ。

と述べて、『瑜伽師地論』を所依とする法相宗の教学は、非有非空の中道であることを強調し、『尋思鈔別要』で、『法華經』について、

此の經の意は、理の一乘を以て有為の各別乗に対す。其の乗、設ひ三乗といえども設ひ五性といえども皆、無為の一理に違せず。若し五性の時に一乗を許さざれば、一文兼ね難し。爾るに我が宗は惣じて一乗を許す真理なり。且く有為の一乗に随ひ、今且く理と説く。其の上に二重あり。謂く法花の大意は暫時の二乗を許す。此の品は別意に長時の五性を許す。二門、共に一乗に違せず。

と述べる。これは、『法華經』の思想は、理的側面からみれば一乘（理そのもの）だと述べるものではあるが、現実的側面より見れば、法相宗の説く三乗・五性が真実となるという「一乗和会」の理論を述べたものである。

こうした主張は、先述した通り、さらに後代の良遍りょうへんの『応理大乘伝通要録』や『真心要決』しんしんようけつでの、これ

まで破斥の対象であった一乗思想を、法相宗の教学でも説きうるのだという「一乗融会」^{いちじょうゆうえ}の思想に受け継がれていくことになる。『真心要決』では、仏教全般について、

其の大途を尋ぬるに、源は二門に従へて出づる。所謂三性・三無性なり。今、此の二門は二にして不二なり。一にして不二なり。

といい、三性門（有の側面）、三無性門（空の側面）で総括しているのである。また、法相唯識の特色ともいべき識について、理と事に分けて、

事識は則ち縁慮覚了の心なり。理識は則ち無相不生の心なり。此の心を証する覚は即ち是れ真智なり。真智と真理は俱に二取を離れ、相性は本より一なるが故に唯識と名づく。亦た般若と称し、亦た一如と為す。皆相違せず。

という。事識は縁慮覚了の心、理識は無相不生の心であるが、このような心を証すれば覚であり、そのまま真智である。真智といい真理といっても俱に二辺を離れ、相も性も本より一であるから、唯識と名づけるも般若と称するも、また一如といっても、それらは皆相違することはないと説くのである。

これは、仏教の教えを有の側面から見れば、三乗の思想が真実であり、空の面から見ると、あらゆる衆生が成仏できる一乗思想も真実であるとし、法相宗は、非有非空の中道を説く教えであることから、両者を含んだ優れた思想であるという主張なのである。

天台宗の主張では、この三二権実論争は源信によって、一乗が真実であると決着したのだとされているが、法相宗の主張では、蔵俊や貞慶、さらには良遍らによって、一乗も三乗も真実であると決着したということになるのである。

結び

法相宗では、「五姓各別説」を立て、本有無漏種子の有無と種類の違いによって、成仏できる者とできない者がいることを主張している。

先述した通り蔵俊は、『法華玄贊文集』八十九で、

玄奘三蔵、来^からんと欲するの時、西方諸徳云く、「無姓の文、若し本国へ至ればおのおの信を生ぜざらん。願はくは経論の論ぜん所の内、無仏性の語を略言せんことを」と。戒賢師曰く、「若しその文を除かば、弥離車の人、何の義を解せんや」と。ここに知りぬ。五姓の差別は実理にして疑はず。

と述べている。玄奘が中国へ帰国する際、インドの諸徳が、本国で無仏性の語を省いて翻訳するように願ったところ、戒賢論師が弥離車（蛮民の意）の人々（唐の人々）は、その無仏性を抜きにして何の教義を理解するのか、辺国だからこそ無仏性の者の存在を知らなければならぬと言ったというのである。これは、インドにおいては、無仏性のものの存在を認めることが実理であるという主張である。これに対して「一乗」を主張する人々は、特に『法華経』によって一切皆成説を主張し、成仏できない者の存在を説く法相宗の教えを権大乘と批判するようになり、三一権実論争が永く続いてきたのである。

これも先述したことではあるが、貞慶は、『尋思鈔別要』で、『法華経』について、

此の経の意は、理の一乗を以て有為の各別乗に對す。其の乗、設ひ三乗といえども設ひ五性といえども皆、無為の一理に違せず。若し五性の時に一乗を許さざれば、一文兼ね難し。爾るに我が宗は惣じて一乗を許す真理なり。且く有為の一乗に隨ひ、今且く理と説く。其の上に二重あり。謂く法花の大意は暫時の二乗を許す。此の品は別意に長時の五性を許す。二門、共に一乗に違せず。

と述べている。これは、『法華経』の思想は、理的側面からみれば一乗（理そのもの）だと述べるもので

はあるが、現実的側面より見れば、法相宗の説く三乗・五姓が真実となるという「一乗和会」の理論を述べたものである。

しかし、そうであるなら、法相宗の学徒にとって、自分自身の現実を深く見つめた時に、成仏できる者なのか、できない者であるのかといった問題は大きな関心事であつたろうことは容易に想像できることである。

そうした問題について、貞慶は、『心要鈔』において次のように述べている。

我等は福智微劣にして、人中には下賤なり。若し宿習無くば、無上の法に於いて方が一にも信じ難し。今、仏語に於いて既に疑謗無し。愚なるを以て還つて知んぬ、大乘の性有ることを。猶し趣寂にあらず。況んや無性たらんや。亦た設し、「仏性の闕具は甚深の境界なり、法爾として疎遠なり、思惟す可からず」と聞くことを得るとも、我等、恒時に論談し決択して、教を引き理を推すに、種姓地の中に、既に堪能有り。龍子は幼なしと雖も、何ぞ怯弱きようじやくなることを得ん。故に『法華』に云く「若し法を聞くこと有らば一として成仏せずということ無し」と。『般若』に亦た説かく「一たび其の耳を経れば定んで菩提を得ん。信根具足せば、久しからずして必ず成ぜん」と。中道の教えは普く五乗の者の無我の道理ためなり。人天の戒善等は一分の義なり。未だ必ずしも具さには開かず。或いは異解を生ず。若しくは阿陀那の教えの甚深の義趣をば疑はざるを機と為す。生死の源底に名を聞くに、すでに足りぬ。況んや此土は是れ如来の記する所なり。東北方の国の諸の菩薩乗の人、般若に帰信して、受持し、読誦し、書写し、供養すと。機感相応して、現に悉地を得る。仏性を具足すること、何ぞ疑惑せんや。

つまり、貞慶は凡愚であるにも関わらず、仏語に対して疑謗がないことをあげて、まず定姓一乗（趣寂）

でも無姓有情でもないと明確に論じている。その上で、唯識の教えを学ぶ者が菩薩種姓であることは、恒時に論談し決択し教を引き理を推した結果であるとし、『法華経』・『般若経』・『解深密経』（阿陀那の教え）の文を示して「信」あることを強調し、かつ般若に帰信している現状をも合わせて提示し、自身が仏性を具足することに何の疑惑もないと言い切ったのである。ここに、菩薩種姓の自覚のもと、唯識学徒の歩むべき道（仏道）が明確に示されたのである。こうした「信」があれば、仏性があることは明白であり、菩薩種姓であることに疑いがないという論理展開は、他師には見られない貞慶独自のものではあった。

これは、蔵俊の『論第六卷菩提院鈔』の「約入仏法」において、「信」の心所を解釈するにあたり、『成唯識論述記』の「仏法に入る初首たるに約して論を為す」に着目し、資糧位菩薩を中心とした解釈を示しつつも、仏教徒すべてにひろげようとしたもの、即ち「三乗の人（声聞乗・独覺乗・菩薩乗の三、すなわち仏教徒）が法に入る場合についてのみ」としたことも異なる解釈の仕方である。

また、貞慶撰の『論第六卷尋思鈔』の「約入仏法」では、

爰に知んぬ。発心の始めより遠く仏果の資糧を修するには、信の心所を以て其の因と為す。

との表現がある。貞慶は、「信」こそが仏果を得るための資糧を積集実践する根本であるとしているのである。蔵俊も貞慶も、法相宗の学徒として、大乘仏教の通規としての信重視の立場を受け継ぎ、法相宗の教学で説かれる十住位の最初発心住に組み込んで、「信」を菩薩道、即ち仏道の初門として位置づけていたことは疑いようのないことである。ただし、貞慶独自の解釈については、その信があることが、自身が仏種姓であることの証であるとしたことがその特徴であるといえよう。

このように、蔵俊・貞慶らによって代表される法相学徒の仏道観は、自宗の教学に一乗思想が説きうるのだと主張しながらも、仏教のすべてを包み込む真実の教えとしての法相宗、即ち唯識思想に基盤を置い

たものであったことがわかるのである。

「彼らは自身が菩薩種姓であるか否か、仏性を有する機であるかどうかについて、深く悩みつつも、あくまでも菩薩としての生き方を追求する真摯な仏教徒であったのだと結論づけることができるのである。

*本稿は、これまでの日本における数多の先人の唯識思想研究の成果を記したものである。参考文献の欄に、今回の発表に引用した学術書、研究論文を表記した。

特に「蔵俊と貞慶の主張」については、龍谷大学教授・楠淳證氏や龍谷大学仏教文化研究所研究員・新倉和文氏（故人）、及び蜷川祥美の発表論文から引文を行っている。上記の三名は、「共同研究 日本唯識の転換点―蔵俊・貞慶と法相論義」を行い、情報交換を密にして研究を行ってきたのである。

【参考文献】

- 富尊原章信著『日本中世唯識仏教史』（一九七五年・大東出版社）
- 田村晃祐編『徳一論叢』（一九八六年・国書刊行会）
- 楠淳證稿「日本仏教の展開―法相唯識について―」（一九九四年・龍谷仏教学会『仏教学研究』第五〇号）
- 日本仏教研究会編『日本仏教の研究―方法―歴史と展望―』（二〇〇〇年・法蔵館）
- 楠淳證稿「法相の論議」（二〇〇〇年・智山勸学会編『論議の研究』）
- 拙稿「蔵俊の『変旧抄』について」（二〇〇一年・龍谷大学短期大学部編『仏教文化と福祉』）
- 楠淳證稿「法相論義の形成と展開」（二〇〇一年・奈良女子大学古代学学術センター設立準備室編『儀礼

にみる日本の仏教 東大寺・興福寺・薬師寺」

拙稿「薬師寺に至る唯識の道」(二〇〇一年・龍谷大学短期大学部仏教科編『仏法東漸—シルクロードから古都奈良、そして現代へ—』)

拙稿「蔵俊著『唯識論菩提院鈔』と『変旧抄』中の論義「約入仏法」について」(二〇〇五年・『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第五号)

楠淳證著『心要鈔講読』(二〇一〇年・永田文昌堂)

新倉和文稿「蔵俊による天台一乗批判の展開—『法華玄贊文集』八十九の翻刻読解研究を中心にして—」

(二〇一〇年・『南都佛教』第九五号・楠淳證・蜷川祥美・後藤康夫・新倉和文「共同研究 日本唯識の転換点—蔵俊・貞慶と法相論義」所収)

楠淳證稿「南都の法会と法相論義」(二〇一二年・マルティン・レップ・井上善幸編『龍谷大学仏教文化研究叢書二十七 問答と論争の仏教 宗教的コミュニケーションの射程』)

楠淳證稿「貞慶の菩薩種姓自覚の理論と仏道観—新資料『法相宗名』ならびに『心要鈔』等を中心として—」(二〇一二年・『龍谷大学論集』第四七九号)

以上