貞慶による天台本覚思想の批判

——理事不一不異説の発揮——

はじめに

近年の法相宗の研究は、良遍の『大乗伝通要録』『眞心要決』から始まったと言ってよい。良遍はそこで三性門で伝統教学説の、五姓各別・三乗真実一乗方便・三祇成仏を説く一方、三無性門で、悉有仏性悉皆成仏や一念成仏を説き、伝統教学を超えた法相宗の一乗化が計られた、とされる。さらに一乗化は源をたどって貞慶に行き着き、彼から伝統教学の逸脱が始まったとされる。(1) その後、一乗化の用語は修正を受けながらも、未だにその考えは根強く浸透している。貞慶からさらにその師、菩提院蔵俊へとその源がたどられようとしているのが、現在の研究状況である。しかし、良遍が時代の流れにあわせて、特に『眞心要決』で円爾弁円に跋語を求め、禅宗と法相宗とが矛盾しないことを明らかにしようとしたの対し、貞慶その人は、三無性門にのみ力点があったのではなかった。貞慶は理事の不一（三性門）を前面に押し出し、理事の一向相即説を強く批判している。貞慶は天台本覚思想を因果を撥無し、修行をせずして仏果にいたる邪教として、否定している。貞慶にとっては理事の不一不異の二門両立こそが、彼の教学の骨格を形成するものであり、片方の理事の不異面のみの強調はむしろ誤った教学理解であると思われる。良遍教学理解の視点から貞慶を理解しようとする傾向から脱却する必要があろう。本論文ではこれまで理事の不異（相即）のみに脚光が浴びて、等閑に付されていた理事の不一面が本覚思想に対峙したことを明かすとともに、不一不異説の果たした思想的意義を明らかにしていきたい。

一、貞慶の本覚思想批判

そもそも最澄と徳一の論争以来、天台と法相は教学的に鋭く対立してきたが、貞慶の時代、特に生死即涅槃などに代表される天台宗の相即説が、

安易な現実肯定と修行の否定をもたらす所となり、諸方面から批判を受けることになる。多くはその相即説を「外道」とし痛烈な批判を浴びせている。今、年代順に本覚思想の出現とその批判を列挙すると早くは一一六五年貞慶と同時代の天台宗の学僧、宝地房証真は「若有本来自覚仏者、則無因有果、同外道説」[2]と内部批判を行っている。次は文治五年（一一八九）の大日房能忍の達磨宗の文献である「成等正覚論」[3]は円覚大師即ち達磨大師を讃嘆する講式であるが、第一段は「演此法縁起」で達磨宗の縁起を述べ、第二の「談自心即仏」と第三の「明所求即成」に一向相即の本覚思想が表れている。建久五年（一一九四）の叡山の達磨宗停止事件に巻き込まれた栄西は、建久九年（一一九八）に「興禅護国論」を著し、「悪取空師。是仏法中之死屍也。」[4]と達磨宗を痛罵する。ちょうどこの時期、建仁元年（一二〇一）貞慶の「尋思抄別要」が作られ、天台の一向相即説を印度の分別論者（有部の一派）と同一視する批判が展開される。さらに後、この本覚思想への懐疑は有名な道元の「宗家之大事、法門之大綱、本来本法性、天然自性身、此理顯密之両宗、不落居、大有疑滞」[5]（建保二年、一二一四）の言葉に受け継がれて、道元の渡宋中、その師天童如浄によって「自然外道」と一蹴されることになる。[6]

「宗」の形で、天台本覚論が顕著な形を取ったのは達磨宗であったが、その思想を準備したのは叡山であった。その天台に貞慶が法相宗の立場で反駁したのが、「尋思抄別要」の論義であった。今、詳細にその論を見ていく前に、貞慶の批判の概略を先に示しておきたい。

一、天台の一向相即説は生死即涅槃となり、迷悟、凡聖の差異が撥無され、修行の否定に繋がる。かつそこからは悲の菩薩道の実践が欠落していくことになる。

二、一向相即説は「成唯識論」に載せる分別論者に相当する。

三、一向相即説は、「起信論」の真如随縁説から起こったとし、その随縁説は訳者真諦三蔵の恣意的加増によるものとする。

四、玄奘三蔵の渡天の意図は、当時中国仏教界に、「起信論」の真如随縁説が一つの勢力を持っており、その相即説に懐疑をもったためであった。

五、玄奘によって、「起信論」の随縁説は真諦の加増とされるとともに、印土の正統な仏教が「瑜伽師地論」の翻訳ともに中国にもたらされたとする。

以上、貞慶の批判の骨格を概略したが、貞慶自らの置かれていた思想状況と、玄奘のそれとを同一視することで、玄奘が果たした真諦批判をそ

のまま受け継ぎ、天台本覚批判へと転じたことに彼の特徴がある。その真諦批判は翻訳という客観的な装いのもとに証明されており、有無を言わせぬ説得力がある。ただし、三、四、五の論旨は貞慶の師、菩提院蔵俊の説に則っており、彼の独創ではない。また確かに蔵俊説の引用ではあるが、蔵俊その人の独創とも定め難い。恐らく永く法相宗の中で、練り上げられて来た天台宗批判の手法を踏襲したものと思われる。(7) しかし、貞慶以前と貞慶との違いは、その一向相即説が現実の思想として、リアリティを持ち一世を風靡していたことである。煩悩即菩提、凡聖一如などの極度な相即説により正統な仏教が滅びるという危機意識があった。生死を厭い、涅槃を求め修行する菩薩道や衆生救済の悲の菩薩道が一向相即説では否定されることになる。一般に法相宗の五姓各別説は劣った教学のように見られるが、他者の救済という悲の面からすると、一向相即説より勝れて現実的であった。三乗真実一乗方便説の優位性を簡単に述べると、「同学抄」に、「速成正覚は以て怯弱の衆生の為の故」とされ「一切の菩薩は三阿僧祇劫を経る」(8)とされる。つまり一向相即説は「怯弱の衆生」を誘引する方便（一乗方便）にすぎず、悲に立脚する勇猛菩薩は三阿僧祇劫を恐れず、救済のための菩薩行を実践していく「三乗真実」なのである。これが観音信仰を持っていた貞慶の思想の核心をなすものであった。(9)

さて、一向相即説の生じる由来をたどれば、「起信論」の訳者真諦に行き着く。真諦が訳出時に真如受薫義を勝手に加増したのが事の起こりととらえたのである。真諦訳への懐疑が玄奘をして、印度へ旅立たせ、そこで正統な瑜伽唯識を学び「瑜伽師地論」を中国に伝える。それを受け継いだ法相宗こそは、平安末の仏教思想の混乱の中で正統として燦然と輝くものである、という三国の歴史意識を貞慶は持っていたのであった。(10)

では具体的に論第一巻『第一巻尋思抄別要』の論義を紹介しながら上述したことを証明して行きたい。(11)

問。浄影等意者、三乗所修無漏智亦念々相望、以前念為所断。以後念為能治。随應立無漏有漏名、亦有何過。是則真如無明互受其薫。有爲妄染皆是従真理出。故事理相即宗、何滞漏無漏難。凡真如受薫義、源出楞伽等経。咸馬鳴真諦盛所述立也。薫習義有浅深二重。攝論等、依思議薫。雖通之、為可薫之義。起信論、依不可思議薫。復許真如受薫之門。教理二証都無相違。以何別故、能可破他義哉。

答。古来諍論、偏執後弥更堅。非世尊者、誰敢決判。但他宗以無漏為有漏。以道諦為集諦。説斷道名惑、雖称無爲摂苦果。迷悟凡聖、悉皆雑乱。生死菩提厭何求何。我宗無漏唯無漏也。無爲是無爲也。二諦三性宛然。従障勝負明證者、見聞豈不決断哉。問答往復反諒、及多量。真実是非還留此理歟。

真如應理事一異真如故記之。

今云。我朝汎有大乗五宗之内、我宗獨立無餘永滅。諸宗悉見法相、猶如灰土。一乗仏性微妙甚深、權教菩薩隔其知見。云云。爰今論、分別論者雖作此説心性本淨、客塵煩悩所染汚故、名為雜染、離煩悩時、轉成無漏故、無漏法離無因生。已上叙計。而心性者、彼説何義。若説空理空非心因常法定非諸法種子。以體前後無轉變故。若即説心應同數論相雖轉變而體常一。惡無記心又應是善。等云云。諸師所立理事相即、漏無漏同躰義、恐同分別論者所計。設雖分浅深、義勢遂難捨也。

彼真諦等一両三蔵翻之趣、大朋附彼義。若是在西域之時、受其門流歟。将又来東土之日、測此機根歟。枉削机云多失本源。震旦古来諸徳権実雖重、守現行文立相即義。大唐三蔵周遊以来、決彼真假。分其經謂。非只傳説、唯心（識）論中、正載分別論者計、而西域之習謬発異見之者、名邪分別説。若尓、四依眞説立破、悉盡五重之中断邪正乎。定〇〇邊国剰迷源流、因救此論。思而可知是。

浄影等の意は、三乗の所修の無漏智品、念念相望するに前念を以て所断たり。後念を以て能治たり。応に随いて有漏無漏の名を立つ、亦た何の過ち有らんや。是れ則ち真如無明、互いに其の薫を受く。有為妄染、皆真理より出づ。故に事理相即宗、何ぞ漏有漏に滞まらんや。凡そ真如受薫義は、源は楞伽等の経より出づ。咸な馬鳴・真諦、盛んに述べ立つる所なり。薫習の義、浅深の二重有り。「攝論」等は、思議薫により之に通ずると雖ども、可薫の義たり。「起信論」、不可思議薫に依りて、復た真如受薫の門を許す。教理二証、都て相違無し。何の別を以ての故に能く他義を破すべきや。

答ふ。古来の諍論は偏執の後、弥よ更に堅し。世尊に非ずば、誰か敢て決判せんや。但し、他宗は無漏を以て有漏たり。道諦を以て、集諦たり。断道を説いて惑と名づけ、無爲に称うと雖ども苦果に摂むる。(12) 迷悟・凡聖、悉く雜乱す。生死菩提、何を厭い、何を求めん。我が宗の無漏は唯だ無漏なり。無爲は是れ無爲なり。二諦・三性、宛然たり。従障、勝負の明証は見聞、豈に決断ならざらんや。問答往きて復た反へる、諒（まこと）に多量に及ぶ。(13) 真実是非は還りて此の理に留まるか。

真如は当に理事一異の真如なるべき故に之を記す。

今云う、我が朝は汎く大乗五宗有るの内、我が宗独り、無餘の永滅を立つ。諸宗は悉く法相を見るに猶ほ灰土の如し。一乗仏性、微妙甚深。

権教の菩薩、其の知見を隔つ。云云。爰に今論云う、(14)分別論者、是の説を作して、心が性は本より浄なれども客塵煩悩に染汚されたるが故に、名づけて雑染と為す。煩悩を離れたる時に、転じて無漏と成る。故に無漏の法は、因無くして生ずるものには非ずと雖ども、而かも性とは彼れ何の義をか説く。若し空理を説くといはば、空は心の因に有らざるべし。常法は定て諸法の種子に非ざるをもって、体前後にして転変すること無きを以ての故に、若し心を説くといはば、応に数論の相は転変すと雖ども、而かも体は常・一なりというに同じぬべし。悪と無記との心も又応に是れ善なるべし。等云云。諸師立てる所の理事相即、漏無漏同体の義は恐らく分別論者に同ぜん。設い浅深を分かつと雖ども義勢は遂に捨て難きなり。

彼の真諦等の一両の三蔵の之を翻するの趣き、大いに彼の義に朋付す。若しは是れ、西域に在りしの時、其の門流を受くるか。将た又東土に来るの日、此の機根を測るか。枉削〇〇多く本源を失う。震旦古来、諸徳の権実重しと雖ども、現行の文を守りて相即義を立てり。大唐三蔵周遊より以来、彼の真化を決し、其の経の謂れを分かつ。只だ伝へ説くのみに非ず、「唯識論」の中に正しく分別論者の計として載せり。西域の習い、謬りて異見を発こす者、名づけて邪となす。分別説、若し尓らば、四依の真説、立破すること悉尽なり。五重の中に邪正を断ずるか。定て〇〇辺国、剰へ源流に迷う。因りて此の論を救う。思いて是れを知るべし。

問者は、浄影の解釈は三乗の無漏智を論ずる際、前念が有漏で後念が無漏となり、また場合によってその逆もある。すると有為即無為となって有為と無漏を差異化することは無意味ではないか、と問う。真如と無明は互に薫習する。真理より有為妄染が生じている。だから事理相即宗は漏無漏に滞らない。この真如受薫義は「楞伽経」の説く所で、馬鳴も真諦も盛んに論じている。浅深はあっても「摂大乗論」には思議の薫習を、「起信論」には不思議の薫習を説き、教理の二証が相違せず、備わっている。法相宗が有漏と無漏を別とし、相即する義を他宗の義として破するのは間違いではないのか。以上が問者の問う所である。

貞慶が答えていう。事理の相即は古来からの「争論」であって、事理の不異や不一に執することで一層偏頗なものになっている。今や世尊でなければ、この問題を決判できない。但し、「他宗」即ち天台などは極端な相即説となっている。つまり有漏・無漏、道諦・集諦、迷悟、凡聖の概念的差異が無くなり、それらがすべて「雑乱」される。その結果、断道（苦集滅道の四諦の中の道諦）が惑となる。つまり悟りの因である修行が

惑とされ、そこから得られるはずの無爲は苦果とされる。また生死即菩提ならば、一体何を厭い、何を求めることになるのか、と問いかける。相即説からは宗教性つまり悲に基づく菩薩行は生まれない。次に法相宗は真諦・俗諦の二諦と遍計所執性・依他起性・円成実性の三性が宛然として分かれ、無爲は無爲である。相即説の持つ雑乱はないとする。

次に「今云」以下で一向相即説が「成唯識論」に載せる所の「分別論者」の説と同じであるとする。これは天台を始めとする諸宗が法相宗を「灰土」のようにとらえ、権教（法相宗）の菩薩は一乗の「微妙甚深」な悉有仏性説が理解できないと貶したのに対する反駁である。「成唯識論」の「心性本浄、客塵煩悩所染汚」を唱える「分別論者」の説を引用した後、天台の立てる「理事相即、漏無漏同体の義」と義勢がそれと同じとする。真諦たちの翻訳の内容が、この分別論者の説に依拠しているとし、印度でこの分別論者（説一切有部の一派と言われる）の門流を受けたのでは、と疑っている。そして玄奘が西遊して、真諦たちの翻訳の誤りを正すために「成唯識論」の中に分別論者の説を載せ、また五重唯識観の中でこの邪説を破したとするのである。

今図式すると、

分別論者→真諦訳「起信論」の真如随縁説→天台の一向相即説

それを、玄奘が印度に行って、正したのである。次のようになろう。

「起信論」眞如随縁説への懐疑→渡天→正しい翻訳事業・瑜伽師地論の訳出→法相宗の正統化

二、菩提院蔵俊による「起信論」真諦訳への批判

貞慶は「尋思抄別要」以外に「尋思抄」を作ったが、その「尋思抄」には「本云」という形で師の蔵俊の「菩提院鈔」が引かれる。今その「菩提院鈔」の中に、「真如薫習」と題された論義が残されている。(15) 天台の理事一向相即説の源は「起信論」の真如随縁説（眞如縁起・真如薫習）であり、それを訳者真諦の加増で誤りだと、論証するのがこの論義の眼目である。そのためには大きく次の二点が問題となる。

① 賢劫の知恵ある馬鳴菩薩が誤った真如受薫義を立てるだろうか。

② 実叉難陀の新訳の「起信論」にも真如受薫義がある以上、訳者真諦の加増と言えないのではないか。

この二点を蔵俊の述べる所に従ってまとめると次のようになる。先ず、第一に関して述べる。薫習されるものは所薫の四義と呼ばれる条件を満たさねばならない。堅住性、無記性、可薫性、和合性であるが、無爲（真如）はこの四義を持たない。さてこの四義は「攝大乗論」を著した無着、同釋論を書いた天親・無性、また「成唯識論」で列挙される護法らの十大論師もすべて認めるものである。仮に印度で馬鳴が、真如が無明に薫習されるという異説を唱えるならば、反対であれ、賛成であれ、言及する者がいるはずである。それが皆無という点からして馬鳴説ではない。また、玄奘の言葉として「聖人は論じる所は究極矛盾しない。唯だ凡夫のみがあれこれ諍論の種をまくものだ」[16]を引く。馬鳴は「賢劫の一仏」で無着は「初地の大聖」であるから、薫習という根本教理で対立するはずがない。また、「仏地経論」に、大乗仏説は千歳以前には一味して諍論がないと記される通り、印度に真如受薫を論争した形跡が無い以上、訳者に原因を求めるしかない。結局、訳者真諦が加増したに相違ないという結論にたどり着く。

次に第二の問題に移る。原典にない加増部分とするならば、実叉難陀の新訳では真如受薫が欠落するはずであるのに、それが存在するのはなぜか、という疑問が起こる。蔵俊は『続高僧傳』の一文「又以起信一論文出馬鳴彼土諸僧思承其本。奘乃譯唐爲梵通布五天。斯則法化之緣東西互擧」[17]を引いて、印度の僧の求めに応じて、玄奘が真諦訳の漢訳を梵語に再翻訳し直したものが、全域に広まったとする。それを実叉難陀が訳したのであるから、存在するのは当然であるとする。

以上によって蔵俊は「起信論」の真如随縁説が真諦の加増による邪義であることを証明した。この「起信論」は天台教学、華厳教学の骨格を作ったのみならず、この釈書の「釈摩訶衍論」は真言宗の所依となっている。「菩提院鈔」によれば、これも偽書とされる。蔵俊説に従えば、天台・華厳・真言は「実教」の拠り所を失い、逆に「権教」と貶された法相宗こそ正統の教学であることが、翻訳の問題を通して明らかになるのである。

三、真諦の九識義への懐疑と玄奘の西遊意

蔵俊・貞慶は玄奘の西遊意を、真諦の真如随縁説、九識説への懐疑に求めた。「玄奘三蔵伝」には、次のようにある。

但遠人來譯。音訓不同。去聖時遙。義類差舛。遂使雙林一味之旨。分成當現二常。大乘不二之宗。析爲南北兩道。紛紜諍論凡數百年。率土懷

疑、莫有匠決。(18)

西天から勒那摩提、菩提流支、佛陀扇多、鳩摩羅什、真諦などの訳僧がやって来て経典を訳するも用語が統一されず、聖時から時代が下がって解釈も多様になっている。だからもともと大乗の教理は一味であったのに、「当常・現常」の二説に分かれ、南道、北道に教理の相違がでて、以後数百年に渡って論争が繰り広げられることになった。この中国の地（率土）には論争を決する師匠はいない。そのため玄奘には百有余の未決があったとされる。その疑問の一つが真如受薫であり、西遊する主な動機になっていたと、蔵俊はとらえていた。「論第二巻尋思抄」の引く「菩提院鈔」に、次のようにある。

明知、起信論中、有此文者、恐訳者誤也。何況遍学三蔵、普謁漢土衆師、竊其所解、旧徳宗義古訳経論、有百余未決、擔行西方決其疑。真如受薫即其一科也。當知、真如受薫唐土先代古師真諦等謬也。凡家依三蔵立第八識即真如、立九識義。以故第八受薫妄、謂真如受薫。真如受薫之謬、自此始。

明らかに知りぬ、起信論中に此の文（真如受薫のこと）有るは、恐らく訳者の誤りなり。何ぞ況んや、遍学三蔵（玄奘）普く漢土の衆師を謁し、其の所解を窃むに、旧徳の宗義、古訳の経論、百余の未決有り。担いて西方に行きて其の疑を決す。真如受薫即ち其の一科なり。当に知るべし、真如受薫は唐土の先代の古師真諦等の謬りなり、と。凡そ、家依三蔵、第八識即真如と立て九識義を立つ。以ての故に第八、妄を受薫す。謂く、真如受薫なり。真如受薫の謬り、此れより始まる。

真諦（家依三蔵）は、第八識を真如とし、第九識を阿末羅識とする。だから第八識が妄を薫じ真如縁起を起こすとし、その謬りの起こりを真諦に負わせた。一方、それへの懐疑を担って西遊した玄奘によって初めて糾されたとする。同様に「尋思抄別要」にも、貞観以前、つまり玄奘西遊以前の中国を論じて次のように記される。

貞観已然、諸師多謬第八為真如。無相論・同性経皆似説真如理。大師解釈、能除其意。依之、西明唯識疏第三云。無相論云。境識俱泯即是実性。其実性者即阿摩羅識者。彼是真諦三蔵謬置此言。非梵本中有此文也。

貞観已然、諸師多く第八を謬りて真如と為す。「無相論」・「同性経」、皆真如の理を説くに似る。大師の解釈、能く其の意を除く。之に依りて西明唯識疏の第三に云はく、「無相論」に云はく、境識俱泯即ち是れ実性なり。其の実性は即ち阿摩羅識なりとは、彼は是れ真諦三蔵、謬りて此の言を置くなり。梵本中に此の文有るに非ざるなり。

貞観以前には諸師が第八識を真如とみなしたと言い、第九識に真諦は阿摩羅識を立てるも、梵本にはその文はないとする。貞慶も蔵俊同様、九識義と第八識真如説と真如縁起を唱えた張本人を真諦としたのであった。また同じく「尋思抄別要」には

古来諸徳諍来尚矣。所謂當常現常。聞薫滅不滅。梨耶報非報等云云。爰見古訳経論者、真諦等師多増減文義、恣任自解。羅什等者深審決梵本詞、守佛語。然而遠人来譯、未必亘方言。又五分十支之教傳未多闕。及彼大唐新訳、衆事円満、九代之疑一時聚勘合。新訳見其行、先遍計依円之二性之中、先依他性属眞妄二。依他、八識之中七八両識。其相甚暗。所翻阿陀那為第七意、謬阿頼耶為真如理。第八識中、謬其薫義故、真如受無明薫、濫種子能故、常法生真妄。理事不一不異之中、唯一向不異之一門。

古来の諸徳の争いこのかた尚し。所謂、当常・現常、聞薫の滅・不滅、梨耶の報・非報等。云云。爰に古への訳経論者を見るに、真諦等師、多く文義を増減し、恣まに自解に任す。羅什等者、深く梵本の詞を審決し、仏語を守る。然るに遠人来たりて訳すも未だ必ずしも方言に亘らず。又、五分十支の教伝、未だ多く闕く。彼の大唐の新訳に及びて衆事円満、九代の疑い一時に聚めて勘合す。新訳の其の行ひを見るに、先づ遍計依円の三性の中、先づ依他性は真妄の二に属す。依他は八識の中七八の両識なり。（真諦は）其の相、甚だ暗し。所翻の阿陀那、第七の意と為し、阿頼耶を謬りて真如の理と為す。第八識中に其の薫義を謬る故に、真如無明の薫を受け、種子の能を濫す。故に常法、真妄を生

じ、理事の不一不異の中、唯だ一向不異の一門なり。

ここでは鳩摩羅什が梵語に忠実だったが、中国語に堪能でなかったので、不備があったとするのに対し、真諦は「恣に自解に任す」と手厳しい。彼は七八両識に暗かったために、七識を阿陀那識とし、八識を真如理となし、受薫義を認めたが故に、理事の一向相即が生じたとするのである。それを玄奘の新訳で正すことができた。つまり貞慶も玄奘の西遊意は真諦から生じた一向相即説を否定せんがためであったかのごとく記すのである。(19)

ところが一方、湛然の「法華玄義釋籤」には次のように記される。

如地論有南北二道者。陳梁已前弘地論師二處不同。相州北道計阿黎耶以爲依持。相州南道計於眞如以爲依持。此二論師俱稟天親而所計各異同於水火。加復攝大乘與亦計黎耶以助北道。又攝大乘前後二譯亦如地論二計不同。舊譯即立菴摩羅識。唐三藏譯但立第八。(20)

相州の北部に拠った菩提流支の弟子道寵は第八識を阿梨耶とし、南部に拠った勒那摩提の弟子慧光は第八識を真如とした。この二論師は水火のごとく異なったとする。さらにまた、今は散逸して『本文抄』にのみ一部引用される神昉の「成唯識論要集」には、

雖言一切諸仏三身是凝然常。旧来二説。一者南道勒那摩云現常。二者北道菩提留支名當常。(21)

とあり、「玄奘三蔵伝」の言う「當現二常」というのはこの地論宗の諍論を指していた。南道派のいう「現常」とは仏身の「現成」していることで、「真如を計して依地となす」と考え合わせると確かに真如随縁と近いことを主張していたようだ。また古くから地論宗と「起信論」との関係が取り沙汰されていて、「起信論」は地論宗の手になる偽書ではないかと疑われていた。(22) いずれにせよ、中国側の資料の示す所は地論宗で、真諦その人と明記されていない。蔵俊・貞慶が玄奘の西遊意を真諦の真如薫習説に求めたのは、意図的であったと言わねばならない。

この法相宗の解釈は貞慶の弟子良算にも受け継がれ、「眞諦等古師。以眞如爲第九識體。成理事即一之義。」「眞諦等唐土古師。混亂事理。」と「同学抄」に記される。[23] ところが良遍の「大乗伝通要録」には「翻訳の真正勝」の中で玄奘の功績をたたえるも真諦の批判は書かれていない。それどころか「真如縁起者、処処之中、真如出生一切諸法。其文非一。即本疏釈性浄涅槃。功徳依故。生功徳故。文。不及繁出。[24]」と、法相宗も処々に真如縁起が説かれているとまで述べている。貞慶と良遍の不連続面がここによく表れている。本覚思想が風靡した時代の中でそれに対峙した貞慶と、禅宗が第九宗として認められもてはやされた時代に禅宗に法相宗が比肩することを目指した良遍では、教学が異なるのは当然のことと言わねばならない。

四、理事の一異説の発揮

貞慶は理事の一異の二門両立こそ仏教のあるべき姿をとらえていた。その主張によって、一向相即説への批判のみならず、自宗の法相宗の有に留まる教学へも批判の目が向けられる。「論第三巻尋思抄別要」の「無始時来界」の論義の中に

> 大乗所立大有二門。事相門、真理門。是即真俗二諦也。真如第八共為其至極。兼説二門。
>
> 大乗立つる所、大いに二門有り。事相門と真理門なり。是れ即ち真俗二諦なり。真如・第八共に其の至極と為し、兼ねて二門を説く。

とあり、「共」といい「兼」といい、単に理事の不一を説いたのではなかった。つまり、従来の性相決判の伝統教学に留まった訳ではなかった。「論第八巻尋思抄別要」の「理事不一不異」の論義に、貞慶が一異の喩として「氷水」を挙げたのに対し、

> 問。大唐諸家咸談相即。談相即故、還遮一異。我宗所立、大殆古来五法事理性相、不一。若以氷水為其譬喩。異是假、以一為実。一乗仏性蓋為此理。方知、法相大乗無泯相門。

問う。大唐の諸家は咸な相即を談ず。相即の故に、還りて一異を遮す。我が宗の立てる所は、大殆古来、五法の事理性相にして、不一なり。若し氷水を以て其の譬喩と為さば、異は仮なり。一を以て実となす。一乗仏性蓋し此の理なり。方に知りぬ、法相大乗に相を泯ずる門無きを。

という。つまり唐土の華厳、天台の諸家は事理は一向相即であり、一異の対立を遮している。法相宗は有為無為の五法を立て、事理の一であり、相を泯ずる門がない、という伝統教学からの非難に対し、

答。他宗所立、即而不異。自宗所説、並存二門。事理不二故即許一乗十義之中法同之義。是理一乗。相性不一故常立五姓有縁種現。

他宗の立つる所は即にして不異なり。自宗の説く所は、並びに二門を存す。事理不二の故に即ち一乗十義の中の法同の義を許す。是れ理の一乗なり。性相不一の故に五姓を立て、種に縁りて現有り。

と、「並びに」二門を持ち、五姓格別、阿頼耶識縁起の一門と共に、理事不二を持つとし、伝統教学を抜け出している。あるいはまた、「尋思抄別要」の「轉識頼耶因縁」の論義では、種子の生み出した諸法（現行）を阿頼耶識に攝用帰体さすのを、伝統教学の側は「仮説の一門」と解するが、それを「守株」であると貞慶は批判し、次のように記す。

攝境従心者、唯識一宗之大綱。攝相帰性者、根本正智之内證也。寧以心境不二理事不異故、皆是假説之談方便之門哉。

攝境従心は唯識一宗の大綱なり、攝相帰性は根本正智の内証なり。寧ぞ、心境不二・理事不異を以て、皆是れ仮説の、方便を談ずるの門とせんや。

と、「心境不二」「理事不異」を法相宗の「大綱」だと位置づけるのである。これは貞慶は外部の天台宗などに対しては、理事不一の立場で一向相即説を批判するも、内部の法相宗の性相決判の教学には理事不異の立場で守株的態度を批判するのである。法相宗に諸宗の不要な対立を捨てさせ、法相宗こそ理事不異と理事不一の両面を包摂した正統仏教であることを明らかにしたいのである。このことは華厳の事事無礙の説と法相宗の理事不異説が矛盾しないとする「一念三祇」の論義（「論九巻尋思抄」）によく表れている。

凡一多相即大小無礙義、華厳経大旨也。前後盛説。普賢十願専其道理也。而我宗末学、以円融義、偏謂香象等私案立。恐不許仏意歟。大宋高僧傳云、應名僧義學之選。屬奘師譯經。始預其間。後因筆受證義潤文、見識不同而出譯場。至天后朝傳譯首登其數。文。見識不同者、有乖三蔵義解歟。其事暗雖計、彼宗以深蜜等、為始教大乗。三蔵既為究竟了義。両聖所立定有不同歟。雖然、華厳普應之門、非不許。唯識論等、皆有其意歟。但談依他如幻法性無礙。実雖有相入義、若論法相時、常談不異之異、立無相之相。彼宗偏以円融為本、以深蜜等阿陀那教、為浅権不了説。是故大乗我宗意、自宗後学依嫌其四教、亦以彼円融混為邪義。諸宗諍論皆起如此之因縁。可恐、可悲。今廻愚案、非只朋彼宗、宗家解釈中炳然有其證故也。

凡そ、一多の相即、大小の無礙の義は「華厳経」の大旨なり。前後盛んに説く。普賢十願、専ら其の道理なり。而るに我が宗の末学、円融義を以て偏へに香象らの私の案立と謂へり。仏意と許さざるか。「大宋高僧伝」に云はく、[25]奘師の訳経に属し、始めは其の間に預かるも、後に筆受に因りて義を証し、文を潤う。見識、不同にして訳場を出づ。天后朝に至りて伝訳するに首として其の数に登る。文。見識不同とは、三蔵の義解に乖くもの有るか。其の事、暗に計り難しと雖も、彼の宗、深蜜を始教の大乗と為し、三蔵は究竟の了義と為す。両聖の立つる所、定めて不同有るか。然りと雖も、華厳普応の門、許さざるに非ず。「唯識論」など皆其の意あるか。但だ依他如幻法性無礙を談ずる。実に相入義有ると雖も、若し法の相を談ずる時、常に不異の異を談じ、無相の相を立つ。彼の宗は偏に円融を以て本と為し、深蜜等の阿陀那の教を以て浅権不了義の説と為す。是の故に大いに我が宗の意に乖く。自宗の後学依りて其の四教を嫌い、亦た彼の円融を以て混じて邪義と為す。諸宗の諍論皆此くの如きの因縁より起こる。恐るべし。悲しむべし。今、愚案を廻らすは只だ彼の宗に朋なるのみに非ず、宗家の解釈中に炳

然として其の証有るが故なり。

法相宗の「末学」は華厳の「一即多」などの円融義を、華厳宗の三祖とされる香象大師の勝手な案立とし邪義とするが、それは誤りである。法相宗にも「依他の如幻、法性無礙」である時、事事無礙となり相入義がある。「唯識論」などにはっきりと教証がある。性相決判と言っても、「不異の異」であり、「無相の相」であって、単なる理事不一の教学に留まるのではない、と伝統教学に固執する後学を戒めている。理事の不一不異を持つ中宗（法相宗の自己の呼び名）こそ、一向相即説である天台・華厳を超えるのである。

また、同論義に華厳の一向相即説を批判して次のように述べる。

九世相入義於自宗、可有許不許二門。彼相入宗非杜順・法藏等私案立。華厳経云。一念即無量念即無量念。無量念即一念。云云。経前後如此文、多々也。既如来聖言也。自宗豈不信哉。但其不許者、彼宗者以円融無礙一多相即、為其本義。諸法体用常無定相。凡聖混同、迷悟不二、一断一切断、一成一切成等、以之為実。中宗依一門、皆雖許彼理、万法宛然常不失体用。二諦微妙猶有分性相。不一不異之不一、不一不即不離之不即。凡聖事理、依之能成。如幻理中、猶有所拘、還可壊余義。

九世の相入義は自宗に於いて、許不許の二門有るべし。彼の相入は杜順・法蔵等の私の案立に非ず。「華厳経」に云く、一念即無量念、無量念即一念なり。云云。経前後此の如き文、多々なり。既に如来の聖言なり。自宗豈に信ぜざらんや。但し不許は、彼の宗、円融無礙一多相即を以て其の本義と為す。諸法の体用、常に定相無く、凡聖混同なり。迷悟不二、一断一切断、一成一切成等、之を以て実と為す。中宗、一門依りて皆彼の理を許すと雖も、万法宛然として常に体用を失はず。二諦は微妙にして性相を分かつ。不一は不異の不一にして、不一は不即不離の不即なり。凡聖事理、之に依て能く成る。如幻理の中に猶ほ拘る所有らば、還りて余義を壊すべし。

法相は相入義（円融義）に対して許・不許の二門があると、例によって不一不異説を唱える。そもそも相入義は「華厳経」から生じたもので、

杜順・法蔵の勝手な案立ではない。法相宗もそれを許すところだ。ところが、「不許」なのは華厳宗が円融義を本義として、「迷悟不二、一断一切断」など一向相即によって、凡聖は混同され諸法の性相が乱れるためである。中宗は不異の理を認めながらも、体用、二諦、性相を決然と区別する。だから、不一と言っても不異の不一で、不即不離の不即である。凡聖事理はこれによって成立する。この依他如幻の理の中で、両門の一つに拘ることは他方の真理を壊すことになる、と不一に止まろうとする法相宗徒を戒めている。

さて、かかる理事の不一不異説が唱えられる時代背景を考えてみるに、本覚思想的な一向相即説が、平安末から鎌倉初の混迷期に合わなくなっていたことが大きい。一向相即説は時代の秩序の乱れを正すどころか、促進する機能をもっていたようだ。明恵は「あるべきやう」を主張したが、「事」の側の秩序回復が望まれていた。戒律復興を目指した貞慶、同じく栄西など、「理」から「事」へ降り立つことが要請された時代であった。しかし、その「事」は一向相即説を通過したうえでの「事」へ、つまりは理事の対立を止揚した教理へ高められなければならなかった。それは「不異の異」「無相の相」という逆説的表現で表されたが、これは次の道元の「正法眼蔵」の一歩手前ではあるまいか。道元も達磨宗門下を弟子にすることで、一向相即説の批判者として立ち表れざるを得なかった。意外にも貞慶と道元とは近い思想的課題を共有していたのであった。ともあれ、この時代の思想的解決を中国へ求めた栄西、道元とは別に、中国へ渡ることなく、玄奘という原点に立ち戻ることで、一向相即説を乗り越えたのが、貞慶だったのだ。これまで他宗に貶められていた法相宗を、印度伝来の正統仏教である「中宗」へと彼は高めたのであった。

最後に貞慶と天台宗の澄憲のやりとりを見てみよう。叔父の澄憲が法相宗を揶揄して、

法相不出四面築垣　如井蛙不見外
天台弘通処処霊地　如玉璋翫人倫

と天台の人々への弘通を誇るのに対し、貞慶は切り返して

法相不出四面築垣　如旃檀生磨嶺
天台弘通処処霊地　如草竹不嫌処(26)

と法相宗を磨嶺に生える旃檀に喩えるが、そこには自宗を卑下する姿は全く見られない。末法の世で、独り法相宗は印度伝来の由緒正しい教学なのだという誇りが読み取れるのでないだろうか。

註

(1) 仏教学研究三十一号　特集法相唯識研究　山崎慶輝「日本唯識展開の起点」

(2) 法華玄義私記　大日本仏教全書21、二八七頁

(3) 金沢文庫資料全書　仏典第一巻　禅籍編

(4) 大正八〇巻八頁　また「達磨宗」については拙稿「達磨宗とその批判者達」印仏研第三十三巻第一号を参照されたし。

(5) 「建撕記」

(6) 「宝慶記」「若一切衆生本是仏者、還同自然外道也。」

(7) 同学抄　大正六六巻四頁には「佛性論者。古東土徳一會之。佛性論雖天親所造。眞諦三藏。立悉有佛性義人也。翻譯之時。任意樂加増。：謂非天親本意故」と早く徳一が真諦の訳に加増があったと主張している。

(8) 大正六六巻、一四七頁。「同学抄」に貞慶の思想は継承されている。

(9) 「中道事」日大蔵第六四巻一九四頁。良遍の作とされているが、そこで「大悲法門者是唯識也」と述べられる。

(10) 後鳥羽院のために作られた「報恩中宗講」によく表れている。

(11) 「尋思抄別要論」第一巻の三　龍谷大学図書館蔵　いちいち註記しないが他の引用もすべて龍大本による。「尋思抄」も同じである。

(12) この説は天台本覚論の文献である「真如観」と酷似している。日本思想大系の「天台本覚論」には、「権教の中には無量劫の間骨髄を摧き難行苦行して仏に成と説くを聞き……何ぞ苦しむことあらん。況や帯をといて、臥しながら、心の中に真如を観ぜん、極て安らかにたのしき事に非ずや」（一四三頁）とある。

(13) 拙稿「貞慶著『尋思抄』と『尋思抄別要』の成立をめぐって」仏教学研究　第三十七号　「尋思抄別要」は二三の弟子達との論義で生まれたもので、時に論義が白熱化したものと思われる。

(14) 「成唯識論」、大正三一巻八頁。但し、訓読は「新導成唯識論」に拠った。

(15) 「同学抄」（大正六六巻一七五頁）の「真如受薫」の論義は、「尋思抄」引く所の「菩提院鈔」とほぼ同文であり、蔵俊説の引用である。

(16) 大慈恩寺三蔵法師伝、大正五〇巻四五二頁

(17) 續高僧傳　大正五〇巻四五八頁、同内容は『開元録』大正五五巻五六一頁にもある。

(18) 大正五〇巻二二五頁

(19) 文中の「九代の疑い」とは、玄奘が唐土に九回生まれ代わりその間に教学に抱いた疑問を指すが、しかし、「三蔵大師伝」では「奘師一人九生已來備修福慧兩業」（大正三三巻九四二頁）とあり、福慧を備え修することで、正しい翻訳が可能であったとするのであり、あたかも真諦の加増部分への懐疑であるかのように書くのは、作意的改変と言わねばならない。

(20) 大正五〇巻二七七頁

(21) 大正六五巻七七八頁

(22) 珍海の「三論玄疏文義要」（七〇巻三二〇頁）に次のようにある。「四論玄第十。詳起信論云。北地諸論師。云非馬鳴造。昔日地論師造。」

(23) 順に、大正六六巻二頁、二二〇頁

(24) 良遍「大乗伝通要録」日本大蔵経第六四巻七三頁

(25) 「宋高僧傳」大正五〇巻、七三二頁

(26) 「大内文書」大日本史料四編之三二六八頁

（新倉和文）