

学位申請論文

日本天台における因明の研究

— 受容から終焉まで —

仏教学専攻 吉田 慈順

目次

凡例 vi

序論

第一章 問題の所在 1

第二章 研究の方法 6

本論 13

第一章 日本天台開創以前の因明研究 11

第一節 『因明正理門論本』・『因明入正理論』の訳出とその背景 11

第一項	陳那『因明正理門論本』の成立に関する説話	11
第二項	『瑜伽師地論』の因明	15
第三項	玄奘訳に見られる因明について	20
第二節	基の因明理解と同時代における異説	25
第一項	「源唯仏説」について	25
第二項	「劫初足目、創標真似」に対する智周の会通	29
第三節	『成唯識論掌中樞要』の二比量	37
第一項	「二乗之果」比量	43
第二項	「所説無性」比量	50
第四節	内明と因明の関連を巡る議論	57

第一項	元暁『判比量論』に見る五姓各別	57
第二項	法宝と法蔵の因明理解	65
第二章	日本天台開創期の因明研究	89
第一節	最澄の因明批判	90
第二節	『通六九証破比量文』における二比量批判	105
第一項	「二乗之果」比量への反論	105
第二項	「所説無性」比量への反論	124
第三項	法性宗対法相宗の認識	144
第三章	同時代的視座から見る日本天台継承期の因明研究	155
第一節	『大乘三論大義鈔』に見る同時代性	155

第二節 『大乘三論大義鈔』における二比量批判	161
第一項 「所説無性」比量に対する批判	162
第二項 「二乗之果」比量への批判	174
第三節 『一乘仏性慧日抄』の二比量説批判とその背景	180
第四節 『成唯識論掌中樞要』二比量批判の思想的根拠	188
第五節 『大乘三論大義鈔』における因明理解	194
第四章 日本天台継承期の因明研究とその終焉	219
第一節 最澄門下における因明への対応	219
第二節 『愍諭弁惑章』に見る当時の論争	224
第一項 『愍諭弁惑章』の撰述者について	224

第二項 『愍諭弁惑章』における因明について	231
第三節 日本天台における因明研究の終焉	249
第一項 広学豎義と因明研究	249
第二項 「因明論義」論争	252
結論	265

初出一覧

参考文献

凡例

- 一、本文中の表記は、原則として常用漢字・現代仮名遣いを用いた。
 - 一、引用文は本文より二字下げとするか、または「」内に示した。
 - 一、一次資料の引用には、原則として筆者による訓読文を併記した。訓読文には歴史的仮名遣いを用い、文章構造の理解のために、適宜括弧・番号・傍線等を付した。なお、引用文の割り注箇所は「〜」内に示した。
 - 一、参考文献とその参照箇所は以下に準じて示した。
 - 一次資料の場合……文献名、巻数、収録叢書、頁、段
 - 例…『大唐西域記』巻十（大正五一・九三〇中―下）
 - 研究書の場合……著者名、書名、出版社、出版年、頁
 - 例…宇井伯寿『仏教論理学』（大東出版社、一九四四年、二二頁）
 - 雑誌論文、論文集の場合……著者名、論文名、雑誌名、巻号、出版年
 - 例…浅田正博「石山寺所蔵『一乗仏性究竟論』巻第一・巻第二の検出について」（『龍谷大学論集』四二九号、一九八六年）
- 一、以下の略号を用いた。
- 大正Ⅱ『大正新脩大藏経／普及版』全八五巻（大蔵出版）
 - 新纂続蔵Ⅱ『新纂大日本続蔵経』全九〇巻（国書刊行会）
 - 仏全Ⅱ『大日本仏教全書／覆刻版』全一六一巻（名著普及会）
 - 日蔵Ⅱ『日本大藏経』全一〇〇巻（鈴木学術財団）
 - 伝全Ⅱ『伝教大師全集／復刻』全五巻（世界聖典刊行協会）
 - 恵全Ⅱ『恵心僧都全集／復刻再版』全五巻（思文閣出版）
 - 新導本Ⅱ『新導 成唯識論』（法隆寺）

序論

第一章 問題の所在

日本天台宗の総本山・比叡山延暦寺の特色を表す言葉として、「論・湿・寒・貧」というものがある¹。この言葉は、一般に「四名物」と称され、「論」は論義、「湿・寒」は比叡山の多湿・寒冷な環境、「貧」は清貧を重んずる気風を表現したものとされる。本研究が問題とするのは、この中の論義についてである。

日本天台の論義は、伝教大師最澄（七六七〜八二二）によって延暦十七（七九八）年に始修された法華十講に始まる²。その後、天台大師智顛（五三八〜五九七）の報恩会としての「霜月会（天台会）」、最澄の報恩会としての「六月会（山家会）」といった論義法要が整備され、康保五（九六八）年に慈恵大師良源（九一二〜九八五）によって広学堅義が始修されると、論義は学侶の昇進と結び付き、その学究が盛んに行われることとなる。

ところで、仏教における論義について考える上で、極めて重要なものが因明である。弥勒菩薩説・玄奘三蔵（六〇二〜六六四）訳『瑜伽師地論』には、「七因明」と称される論義に関わる七種の分類

が説かれているが、ここでは、論義を行う場所（論の処所）や敗北（論の墮負）等といった論義に関する細かな規定がまとめられている。

云何因明処。謂、於觀察義中諸所有事。此復云何。嗚挖南曰、

論体論処所 論拠論莊嚴

論負論出離 論多所作法

当知、此中略有七種。一論体性、二論処所、三論所依、四論莊嚴、五論墮負、六論出離、七論多所作法。³

云何が因明処なるや。謂はく、觀察する義の中に於ける諸の所有事なり。此れ復た云何。嗚挖南に曰はく、

論の体と論の処所と 論の拠と論の莊嚴と

論の負と論の出離と 論の多所作の法となり

当に知るべし、此の中に略して七種有り。一には論の体性、二には論の処所、三には論の所依、四には論の莊嚴、五には論の墮負、六には論の出離、七には論の多所作の法なり。

また、『瑜伽師地論』では、因明は菩薩が学ぶべき学問の一つとして位置付けられており、「顕示摧伏他論勝利相」と「顕示免脱他論勝利相」という二相をもってその機能が説明されている。⁴つまり、対論者の義を挫き制し、自義の優勝なことを示す上で必要な学問とされているのである。このような因明の機能は、他説の過失を示し、自説の正当性を主張する上で極めて有効なものであり、論義と結びついて広く学ばれることとなる。

さて、東アジア仏教における因明の研究は、玄奘の『瑜伽師地論』訳出に伴って開始された。取り分け、陳那菩薩 (Dignāga 四八〇～五四〇頃) に始まる「新因明」が紹介されたことは後世に大きな影響を及ぼす出来事であり、玄奘の門人・慈恩大師基 (六三二～六八二) の『因明入証理論疏』が製されると、法相宗の人師を中心にその研鑽が深められることとなる。本論でも述べるところであるが、日本においては、孝仁 (?～七六七?) や平備 (生没年未詳)、秋篠寺の善珠 (七二三～七九七) といった奈良・平安時代の人師に、すでに因明に関する著作が見え、その学究の盛んであったことが窺える。

ところが、その一方で、「四名物」の第一に論義を掲げる日本天台においては、最澄をはじめ、慈覚大師円仁 (七九四～八六四) や智証大師円珍 (八一四～八九一) といった人師はみな、因明に対して否定的な見解を示している。また、日本天台における中心的な論義題を精選した粟田口御房静明(生

没年未詳、十二世紀)の『天台問要自在房』(『百題自在房』)や願王院智周(一六五九〜一七四三)の『台宗二百題』といった論義書の中にも、因明に関する論義題は見当たらない。つまり、日本天台においては、自宗の義を明かす論義と因明とに密接な結びつきを確認することができないのである。このような日本天台の因明研究については、既に諸先学によって種々の指摘がなされているが、今、その代表的なものとして、武邑尚邦博士の見解を紹介しておきたい。

前節までに述べたように、わが国における因明研究は、その伝来のままに法相宗の伝統の中で展開した。それは、法相教学の伝統が慈恩大師基によって形成され、また、彼に『因明入正理論』の『大疏』があるからであろう。しかも、因明の研究は菩薩の所応学として無著や世親によって位置付けられていたからでもであろう。しかし、法相宗内においても、いわゆる法相唯識の教学としての内明と、因明という論議学とが必ずしもうまく機能していたとはいえない。このことは前節で指摘したところであるが、まして、当時、いわゆる一乗家の人々にとつては厄介な問題であった。法相の立場は、因明がいわゆる世俗の論であるとしても、『瑜伽師地論』では、学ばねばならない学問として、研究課題の中に位置付けられているが、一乗家では厄介なことであったろう。たとえば、伝教大師最澄が、「四記答は智の所須に約す。三支の量、何ぞ法性を顕わさ

んや」といって、因明は仏教の至極を説く一乗の立場を明らかにする学問ではないと明言しているように、教学の中での明瞭な位置付けがないこと、また、「外典を習うは刀をもて泥を切るが如く、泥は減ずることなく、しかも刀は自ら損するなり」という『名義集』の『大智度論』引用にも、このことが明らかに示され、ここでは内明因明の関係は否定的である。

以上のように仏教の外論である因明を所応学として認めない一乗家の人々が、自らの教を護るために因明を研究することについて、抵抗を感じたのは想像できることである。といって、当時の南都の仏教に対しては、因明を学び、その理論上の争いに勝つことが要請されていたのである。

この武邑博士の見解は、日本天台諸師の因明研究について、実に要を得たものであるが、一方で、このような分析によって一定の解決を得てしまい、それ以上の検討が成されてこなかったという点に問題があるように思われる。例えば、武邑博士は、日本天台における因明研究は、「教学の中の明瞭な位置付けがない」、「当時の南都の仏教に対しては、因明を学び、その理論上の争いに勝つことが要請されていた」と指摘されているわけであるが、では、日本天台諸師のこのような因明に対する姿勢は何に基づくものであったのか、言い換えれば、「教学の中での位置付けがない」という位置付

けは何に基づくもので、また、「南都の仏教」との「理論上の争いに勝つことが要請されていた」当時の状況とは、具体的にどういったものであったのか。これらの点について考究しないことには、日本天台における因明研究の実態が解明されたことにはならないと考えられる。

そこで本研究では、日本天台の因明研究について、その受容から終焉に至るまでを概観し、日本天台諸師がどのような認識のもとで、どのように因明に接してきたのかを明らかにしていきたい。

第二章 研究の方法

本研究では、日本天台の因明研究について、その受容から終焉までを全四章にわたり論述する。

第一章では、日本天台開創以前の因明研究として、中国における因明研究を確認しておきたい。東アジアにおける因明研究は、玄奘三蔵によつて、陳那菩薩造『因明正理門論本』、商羯羅主菩薩造『因明入正理論』が翻訳されることに始まるものであるため、日本天台の因明理解を窺う前提として、この時代の因明研究については、必ず押さえておく必要がある。そこで、先ずはこの両書がどのような認識のもとで翻訳されたのか、また、法相宗においてどのように位置付けられるものであったのかについて詳しく検討したい。これに続いて、後世の日本において極めて大きな問題となる、慈恩大師基

の『成唯識論掌中樞要』に主張される「二乗之果」比量と「所説無性」比量とについて確認する。これは、法相唯識学派の五姓各別説を因明の三支作法によって主張したものであるが、後世、日本においては、この比量を認めない天台宗や三論宗の人師と、基の立場からその正当性を主張する法相宗の人師との間で、度々論争が行われることとなるのである。また、因明を仏教の中でどのように捉えるかについては、中国においても種々の見解が示されており、法宝（六二七頃〜七〇五頃）や賢首大師法蔵（六四三〜七一二）といった、いわゆる一乗家の諸師における因明理解は、法相宗のそれと大きく異なるものとなっている。また、これら諸師の因明理解は、日本天台諸師の因明研究に多大な影響を与えており、この点についても確認しておきたい。

次に第二章であるが、ここでは、最澄と徳一の論争の検討を通して、最澄の因明理解について考えたい。最澄の因明について、これを端的に表す言葉は、「三支の量、何ぞ法性を顕さんや」というものである。これは、徳一との論争の中で述べられたものであり、従来、これをもって、最澄は因明に価値を認めなかったとされている。では、このような最澄の見解は何に基づくものであったのか、第二章においては、この点を明らかにすることを一つの目的として論述することとしたい。次いで、最澄の著作中、最もまとまった形で因明に関する論述がなされる『通路九証破比量文』の読解を通して、最澄がどのように因明を用いていたのかを明らかにしたい。

第三章では、このような検討を踏まえた上で、三論宗の玄叡の『大乘三論大義鈔』について検討を行いたい。というのも、『大乘三論大義鈔』は、「当時の実際の論争を取材した上で製された」ものと考えられる文献で、本書を検討することで、当時の日本仏教における論争の実態を明らかにすることが可能となるものと考えられる。

第四章では、最澄滅後の直弟子達における因明研究を中心に検討を行いたい。最澄の滅後、慈覚大師円仁（七九四〜八六四）や第四代天台座主安慧（七九四？―八六八）・智証大師円珍（八一四〜八九一）といった諸師の時代には、日本天台においても因明研究の必要性が高まっていくのであるが、これがどのような状況によるものであったのか、加えて、日本天台に通底する因明に対する認識についてを検討し、これを踏まえた上で、その終焉について考えてみたい。

1 清原恵光「天台の論義と看経行」（『天台―比叡に響く仏の声―／龍谷大学仏教学叢書③』、自照社出版、二〇一二年、二四〇頁）。

2 一乗忠撰『叡山大師伝』

十七年冬十一月、始立十講法会、年年無闕。後後豈絶哉。為伝法事、常自思惟。国有七大寺。寺有六宗。宗有博達之人。人有強弱之智。雖知卑小艸菴不能容竜象、而莊嚴一会之小座、屈請十箇之大徳、講演三部

之經典、聽聞六宗之論鼓。是以二十年十一月中旬、於比叡峰一乘止觀院、延請勝猶・奉基・寵忍・賢玉・光証・觀敏・慈誥・安福・玄耀等十箇大德。（伝全五〈付録〉・七頁）

十七年冬十一月、十講の法会を始立し、年年闕くること無し。後後豈絶へんや。法事を伝へんが為に、常に自ら思惟すらく。国に七大寺有り。寺に六宗有り。宗に博達の人有り。人に強弱の智有り。卑小の艸菴に竜象を容ること能はざるを知ると雖も、一会の小座を莊嚴し、十箇の大徳を屈請して、三部の經典を講演せしめ、六宗の論鼓を聴聞す。是れを以て二十年の十一月中旬に、比叡の峰の一乘止觀院に於いて、勝猶・奉基・寵忍・賢玉・光証・觀敏・慈誥・安福・玄耀等の十箇大徳を延請す。

3 『瑜伽師地論』卷十五（大正三〇・三五六上）。

4 『瑜伽師地論』卷三十八（大正三〇・五〇〇下）。

5 武邑尚邦『因明学―起源と変遷―／新装版』（法蔵館、二〇一二年、一五二頁）。

6 根無一力「一乘仏性究竟論の撰述と時代背景」（『叡山学院研究紀要』第九号、一九八六年）

本論

第一章 日本天台開創以前の因明研究

第一節 『因明正理門論本』・『因明入正理論』の訳出とその背景

第一項 陳那『因明正理門論本』の成立に関する説話

本章では、先ず本研究の前提として、中国の唯識学派諸師、取り分け、後世に多大な影響を及ぼし、日本における因明研究の基礎となった慈恩大師基（六三二〜六八二）の因明理解について確認しておきたい。

東アジアにおける因明研究は、玄奘三蔵（六〇二〜六六四）によって、陳那菩薩 (Dignāga 四八〇〜五四〇頃) 造『因明正理門論本』、陳那の門人と伝えられる商羯羅主菩薩 (Śaṅkarasvāmin 五〇〇〜五六〇頃) 造『因明入正理論』の両書が翻訳されたことに始まる。¹⁾ この中、陳那とその著『因明正理門論本』については、玄奘述・門人の弁機（六二〇〜六四八）撰『大唐西域記』に次のような説話が記されている。

所行羅漢伽藍西南行二十余里、至孤山。山嶺有石窠堵波。陳那（唐言「授」）菩薩、於此作『因明論』。陳那菩薩者、仏去世後、承風染衣、智願廣大、慧力深固、愍世無依、思弘聖教。以為、因明之論、言深、理広、學者虛功、難以成業。乃匿迹幽巖、捫神寂定、觀述作之利害、審文義之繁約。是時、崖谷震響、煙雲變采。山神、捧菩薩高數百尺、唱如是言。「(a) 昔、仏世尊善權導物、以慈悲心説因明論、綜括妙理、深究微言、如來寂滅、大義泯絶。(b) 今者、陳那菩薩福智悠遠、深達聖旨。因明之論、重弘茲日」。菩薩、乃放大光明、照燭幽昧。時、此国王、深生尊敬、見此光明相、疑入金剛定、因請菩薩証無生果。陳那曰、「吾入定觀察、欲積深経、心期正覺。非願無生果也」。王曰、「無生之果衆聖欣仰、断三界欲洞三明智、斯盛事也。願疾証之」。陳那、是時心悅王請、方欲証受無學聖果。時妙吉祥菩薩、知而惜焉、欲相警誡、乃彈指悟之而告曰、「惜哉。如何捨広大心、為狹劣志、從独善之懷棄兼濟之願。(c) 欲為善利、当広伝説慈氏菩薩所製『瑜伽師地論』。導誘後學、為利甚大」。陳那菩薩、敬受指誨、奉以周旋。於是覃思沈研、広因明論、猶恐學者懼其文微辭約也。乃举其大義、綜其微言、作『因明論』、以導後進。自茲已後、宣暢『瑜伽』、盛業門人有知当世。²

所行羅漢伽藍より西南へ行くこと二十余里、孤山に至る。山嶺に石の窠堵波有り。陳那（唐に「授」と言ふ）菩薩、此に於いて『因明論』を作れり。陳那菩薩とは、仏が世を去りて後、

風を承けて染衣し、智願廣大、慧力深固にして、世の依る無きを愍れみ、聖教を弘めんことを思へり。以為おもへらく、因明の論は、言深く、理広くして、学ぶ者の功虚しく、以て業を成じ難し。乃ち迹を幽巖に匿し、神を寂定に栖ましめ、述作の利害を觀、文義の繁約を審らかにす。是の時、崖谷は震響し、煙雲は采を変ず。山神、菩薩を捧げて高きこと数百尺、是の如き言を唱へたり。「(a) 昔、仏世尊は善權をもて物を導き、慈悲心を以て因明の論を説きたまひ、妙理を綜括し、深く微言を究むるも、如来寂滅し、大義は泯絶す。(b) 今者、陳那菩薩は福智悠遠にして、深く聖旨に達す。因明の論、重ねて茲の日より弘まらん」と。菩薩、乃ち大光明を放ち、幽昧を照燭す。時に、此の国の王、深く尊敬を生ぜるも、此の光明の相を見て、金剛定に入れるやと疑ひ、因て菩薩に無生果を証られんことを請へり。陳那曰はく、「吾れ定に入りて觀察するは、深経を积さんと欲し、心に正覚を期するものなり。無生果を願ふには非ざるなり」と。王曰はく、「無生の果は衆聖も欣仰するものにして、三界の欲を断じ三明の智を洞あきかにするは、斯れ盛事なり。願はくは疾かに之を証られんことを」と。陳那、是の時に心に王の請を悦び、方に無学の聖果を証り受けんとすることを欲せり。時に妙吉祥菩薩、知りて焉を惜しみ、相ひ警誡せんと欲して、乃ち弾指して之を悟らしめて告げて曰はく、「惜しいかな。如何にして廣大の心を捨てて狭劣の志と為り、独善の懷に従ひて兼濟の願を棄てんとするや。」

(c) 善利を為さんと欲するならば、当に広く慈氏菩薩の製せる所の『瑜伽師地論』を伝へ説くべし。後学を導誘して、利甚大と為らん」と。陳那菩薩、指誨を敬受して、奉じて以て周旋せり。是に於いて覃思して沈研し、因明の論を広めたるも、猶ほ学ぶ者が其の文微にして辞約なるに懼れんことを恐る。(d) 乃ち其の大義を挙げ、其の微言を綜べて、『因明の論』を作り、以て後進を導けり。茲自ら已後は、『瑜伽』を宣暢し、業を盛んにせる門人は当世に知らるるもの有り。

ここで注目したいのは、傍線部 (a) (b)、及び (c) (d) の記述である。

先ず、(a) (b) は陳那の前に現れた「山神」が語ったという言葉であるが、(a) では、釈尊が「因明の論」を説いたこと、また、釈尊の滅後、その大義が滅び絶えてしまったことが述べられている。加えて (b) では、滅び絶えてしまった「因明の論」が陳那によって再興されるとして、その徳が讃えられている。次いで (c) (d) では、「無生の果」、すなわち阿羅漢果を得ようとする陳那に対して、「妙吉祥菩薩」が、利益をなそうと思うのであれば、弥勒菩薩が説かれた『瑜伽師地論』を伝え説くべきであると諭し、陳那はこの言葉を受けて『因明の論』を製したという。つまり、この説話では、陳那を釈尊が説いた因明を再興した人物と位置づけ、陳那の『因明正理門論』述作の目

的は、『瑜伽師地論』の教理を伝え説くことにあったといふのである。

第二項 『瑜伽師地論』の因明

さて、ここに書名が挙げられる『瑜伽師地論』は、法相宗の所依の論典であるとともに、陳那以前に因明を説いた文献として知られている³。その内容には因明の要素が多分に含まれており、例えば卷十三には、

已説有心無心地。云何聞所成地。謂、若略説、於五明処名句文身無量差別、覺慧為先聽聞領受、
読誦、憶念、又於依止名身、句身、文身義中、無倒解了。如是名為聞所成地。何等名五明処。謂、
内明処医方明処因明処声明処工業明処。⁴

已に有心無心地を説けり。云何が聞所成地なりや。謂はく、若し略して説かば、五明処の名句文身の無量の差別に於いて、覺慧を先と為し聽聞領受し、読誦し、憶念し、又た名身、句身、文身に依止する義の中に於いて、無倒に解了す。是の如きを名づけて聞所成地と為すなり。何等をか五明処と名づくるや。謂はく、内明処と医方明処と因明処と声明処と工業明処となり。

として、瑜伽行者の実践理論を十七地に分ける中の第十一地「聞所成地」において、内明処・因明処・声明処・医方明処・工業明処の五明処が説かれている。また、この因明処については、卷十五に「七因明」と称される七種の分類が説かれる。

已説医方明処。云何因明処。謂、於觀察義中諸所有事。此復云何。唵陀南曰、

「論体、論処所、論拠、論莊嚴、

論負、論出離、論多所作法。」

当知、此中略有七種。一論体性、二論処所、三論所依、四論莊嚴、五論墮負、六論出離、七論多所作法。⁵

已に医方明処を説けり。云何が因明処なりや。謂はく、觀察する義の中に於ける諸の所有事なり。此れ復た云何。唵陀南に曰はく、

「論の体と、論の処所と、論の拠と、論の莊嚴と、論の負と、論の出離と、論の多所作の法なり」と。

当に知るべし、此の中に略して七種有り。一には論の体性、二には論の処所、三には論の所依、

四には論の莊嚴、五には論の墮負、六には論の出離、七には論の多所作の法なり。

『瑜伽師地論』はこれにつづいて、「七因明」(①論の体性・②論の処所・③論の所依・④論の莊嚴・⑤論の墮負・⑥論の出離・⑦論の多所作の法)についてが卷十五の末に至るまで詳述され、さらに卷三十八には、

彼諸菩薩、求正法時、当何所求、云何而求、何義故求。謂、諸菩薩、以要言之、当求一切菩薩藏法、声聞藏法、一切外論、一切世間工業処論。当知、於彼十二分教、方広一分唯菩薩藏。所余諸分有声聞藏。一切外論略有三種。一者因論、二者声論、三者医方論。一切世間工業処論非一衆多種品類、謂、金師・鉄師・末尼師等工業智処。如是一切明処所撰有五明処。一内明処、二因明処、三声明処、四医方明処、五工業明処。菩薩於此五種明処、若正勤求、則名勤求一切明処。…中略…因明論亦二相轉。一者顯示摧伏他論勝利相、二者顯示免脱他論勝利相。

彼の諸の菩薩、正法を求むる時、当に何を所求とすべきや、云何にして求むるや、何の義の故に求むるや。謂はく、諸の菩薩、要を以て之を言はば、当に一切の菩薩藏法、声聞藏法、一切の外論、一切の世間の工業処論を求むべし。当に知るべし、彼の十二分教に於いて、方広の一

分は唯だ菩薩蔵のみなり。所余の諸分は声聞蔵有り。一切の外論に略して三種有り。一には因論、二には声論、三には医方論なり。一切の世間の工業処論の非一にして衆多なる種類の品類は、謂はく、金師・鉄師・末尼師等の工業智処なり。是の如き一切の明処の所撰に五明処有り。一には内明処、二には因明処、三には声明処、四には医方明処、五には工業明処なり。菩薩、此の五種の明処に於いて、若し正しく勤求すれば、則ち一切の明処を勤求すと名づく。：中略……因明論も亦た二相にして転ず。一には顕示摧伏他論勝利相、二には顕示免脱他論勝利相なり。

として、菩薩所求の学問の一つとして「因明処」が位置付けられ、その功用について、①顕示摧伏他論勝利相、②顕示免脱他論勝利相の二種を示す。つまり、因明は、他説を挫き伏し、自義の正当なことを明かす上で必要な学問とされているのである。さらに、菩薩が「因明処」を所求とすべき理由については、

若諸菩薩、求因明時、(a) 為欲如實了知外道所造因論是惡言説、(b) 為欲降伏他諸異論、(c) 為欲於此真實聖教未淨信者令其淨信、已淨信者倍令増広。⁸

若し諸の菩薩、因明を求むる時は、(a) 如実に外道の所造の因論は是れ悪言説なりと了知せんと欲するが為、(b) 他の諸の異論を降伏せんと欲するが為、(c) 此の真実の聖教に於いて未だ淨信せざる者に其れをして淨信せしめ、已に淨信せる者を倍増いよいよ広せしめんと欲するが為なり。

という。つまり、(a) 外道の造る因明が悪言説であることを理解するため、(b) 他の異論を降伏させるため、(c) 真実の聖教を信じない者に信を得させるため、という三種の理由から、菩薩が「因明処」を所求とすべきことが説明されるのである。

さて、このような『瑜伽師地論』の教理と因明との関連について、武邑尚邦博士は次のように指摘されている。

ところで、もともと中国で因明研究が始まるのは、前にも述べたように、天主の『因明入正理論』の訳出を契機とすることは明らかである。それは、おそらく『瑜伽師地論』第十五卷、第三十八卷に出る因明説に関連してなされたと推測される。それは『瑜伽師地論』の訳出が貞観二十年から二十二年（六四六―六四八）であるのに対して、『入正理論』は、貞観二十一年八月六日、弘

福寺の翻経院で訳出されたといわれ、『正理門論』は『瑜伽師地論』訳出直後の訳出であること、さらに『入正理論』の註釈が証義であった神泰・文備、正字であった玄応、筆受であった靈雋、証文であった靖邁などによって書かれていることによって知られるであろう。このような状況を考える時、玄奘はこの『因明入正理論』の訳出や『瑜伽師地論』の訳出の時、自分の曲女城での唯識比量について弟子たちに話したに違いない。このことは、因明が論場における論諍に勝つ論義論理であるとの印象を弟子たちに植えつけたであろうことは想像に難くない。

ここで武邑博士は、商羯羅主の『因明入正理論』、陳那の『因明正理門論本』の翻訳は『瑜伽師地論』の翻訳に関連してなされたものであったと推測されている。武邑博士が指摘される『瑜伽師地論』第十五卷、第三十八卷に出る「因明説」については、既に確認したところであるが、『瑜伽師地論』における因明説を見るに、武邑博士の見解は正しいものと思われる。また、この武邑博士の見解に付け加えるならば、『瑜伽師地論』に限ったことではなく、そもそも玄奘によって伝えられたインドの唯識学派の文献には、因明に関する言説や因明を用いた論法がしばしば確認されるのである。

第三項 玄奘訳に見られる因明について

玄奘の翻訳に成る論典には、その内容に因明の要素が多分に確認される。そこで、ここにその例を
一、三挙げておきたい。

(a) 無著菩薩造『大乘阿毘達磨集論』

(永徽三(六五二)年一月十六日〜三月二十八日翻訳)¹⁰

第三論依、謂、依此立論、略有二種。一所成立、二能成立。所成立有二種。一自性、二差別。能
成立有八種。一立宗、二立因、三立喩、四合、五結、六現量、七比量、八聖教量。¹¹

第三に論依とは、謂はく、此れに依りて論を立つるに、略して二種有り。一には所成立、二に
は能成立なり。所成立に二種有り。一には自性、二には差別なり。能成立に八種有り。一には
立宗、二には立因、三には立喩、四には合、五には結、六には現量、七には比量、八には聖教
量なり。

『大乘阿毘達磨集論』は、『瑜伽師地論』の「本事分」と「撰決択分」とによって組織されたもので

あり、¹²ここでは、自性（主張の主辞）と差別（主張の賓辞）を所成立、宗・因・喩・合・結の五分作法と、現量・比量・聖教量の三量を能成立とするという、いわゆる古因明の論式が説かれている。なお、同様の文章は、本論を註釈である安慧菩薩造『大乘阿毘達磨雜集論』（翻訳期間：貞觀二十（六四六）年一月十七日～閏三月二十九日）¹³にも見られる。¹⁴

（b）親光菩薩等造『仏地經論』

（貞觀二十三（六四九）年十月三日～十一月二十四日翻訳）¹⁵

如実義者、彼『因明論』立自・共相、与此少異。彼説一切法上実義皆名自相。以諸法上自相共相、各附己体、不共他故。若分別心立一種類能詮・所詮、通在諸法、如縷貫花。名為共相。此要散心分別仮立。是比量境。一切定心離此分別、皆名現量。¹⁶

如実義とは、彼の『因明の論』に、自・共の相を立つること、此れと少しく異なり。彼は一切法の上の実義を説きて皆自相と名づく。諸法の上の自相と共相とは、各己体に附して、他とは共ならざるを以ての故なり。若し分別心の一種類の能詮・所詮を立つれば、通じて諸法に在ること、縷もて花を貫くが如し。名づけて共相と為す。此れは要ず散心にて分別仮立す。是れ比

量の境なり。一切の定心は此の分別を離れ、皆現量と名づく。

ここでは、『仏地経』に「又た世界は大小輪山の圍繞する所なるが如く、是の如く、如来の妙觀察智は、愚ならざる一切の自相と共相の圍繞する所なり¹⁷」と説かれることについて、『仏地経』のいう自相・共相と、『因明の論』のいう自相・共相との相違について論じられている。つまり、『仏地経』が、個別独自の相を「自相」、自相の有する他と共通する相を「共相」と説くのに対して、『因明の論』では、「一切法の上の実義」を「自相」、分別心によって立てられる能詮・所詮といった関係が諸法にも共通することを「共相」としており、ここに相違がある、というのである。また、「一切の定心は此の分別を離れ、皆現量と名づく」というように、定心においては、あるがままにそれ自体（自体）を観察し、共相による推量（比量）を必要としないため、一切を現量ということができるといふ。これは、内明と因明との相違をどう捉えるのか、といった問題意識に基づくものであり、因明の論法が強く意識されていることが窺える。

(c) 聖天（提婆）菩薩造『広百論本』

（永徵元（六五〇）年六月十日翻訳¹⁸）

聖天菩薩、造論既周、重敘摧邪、復説頌曰、

我在為療邪宗火 沃以如来正教酥

又扇因明広大風 誰敢如蛾投猛焰¹⁹

聖天菩薩、論を造ること既に周ねくして、重ねて摧邪を敘し、復た頌を説いて曰はく、

「我在りの邪宗を療く火の為に、沃²⁰ぐに如来の正教の酥をもて、又た扇ぐに因明の広大の風を以てす。誰か敢へて蛾の如く猛焰に投ぜん」と。

(c) は『広百論本』の結頌であるが、ここに「沃ぐに如来の正教の酥をもて、又た扇ぐに因明の広大の風を以てす」とあるように、『広百論本』には「邪宗」、すなわち外道・小乗の妄執を破すにあたって因明の論法が用いられている。また、本論の注釈書である護法菩薩釈『大乘広百論釈論』（永徽元（六五〇）年六月二十七日、十二月二十三日翻訳²¹）では、『広百論本』の論法を因明の三支作法に整理して再説することで、その論証の具体的な内容、及び正当性が論証されており、ここに因明によって内明の義を明かそうとする姿勢が確認できる。

以上、二、三の例を挙げたのみではあるが、玄奘の翻訳に成る論典に因明の要素が確認されること

は、特に『瑜伽師地論』に限ったことではなく、無著や安慧といった論師の教学体系の中にも顕著である。²² このような傾向と、前の『大唐西域記』の説話を考えると、玄奘が、因明の研究は、唯識の修学と二つながらに行われるべきものと認識していたことが知られるのである。²³

第二節 基の因明理解と同時代における異説

第一項 「源唯仏説」について

基の『因明入正理論疏』は、その書名に明らかな通り『因明入正理論』の注釈書であるが、本書は後に『因明大疏』『大疏』等と称され、後代の因明研究、取り分け日本の因明研究において基礎的な役割を果たした文献である。²⁴

基はこの『因明入正理論疏』の冒頭、「所因を敘す」において以下のように述べている。

第一叙所因者、因明論者源唯仏説。文広、義散、備在衆經。故『地持』云、「菩薩求法、当於何求。当於一切五明处求。求因明者、為破邪論安立正道」。劫初足目、創標真・似。爰暨世親。咸陳軌式。²⁵

第一に所因を叙すとは、因明論は源は唯だ仏説なるのみ。文広く、義散じて、備に衆経に在り。故に『地持』に云はく、「菩薩の法を求むること、当に何に於いてか求むべきや。当に一切の五明処に於いて求むべし。因明を求むることは、邪論を破して正道を安立せんが為なり」と。劫初に足目、創めて真・似を標せり。爰に世親に暨んで成軌式を陳せり。

ここで基が、「因明論は源は唯だ仏説なるのみ」と述べていることは、前の『大唐西域記』の説話で、「山神」が「仏世尊は善権をもて物を導き、慈悲心を以て因明の論を説きたまひ……」と述べていたことと同意であり、基はその教証として、『菩薩地持経』に、菩薩が求めるべき法として因明処が挙げられていることを示している。²⁶

『因明入正理論疏』では、これにつづいて陳那に関する説話が紹介されるが、釈尊が因明を説いたとする点や、陳那を仏が説いた因明を再興した人物と位置づける点、また、陳那の『因明正理門論本』が『瑜伽師地論』の教義を伝え説くために製されたものであったという点など、前に見た『大唐西域記』の説話とほぼ同じ内容となっている。²⁷ さらに、商羯羅主とその著『因明入正理論』の成立について次のように述べるのであるが、商羯羅主に関してはその出自を伝える資料が存在せず、『因明入正理論疏』に記されるこの文章が唯一のものとなっている。

商羯羅主、即其門人也。豈若蘇張之師鬼谷、獨擅縱橫、游夏之事宣尼、空聞札樂而已。既而善窮三量、妙尽二因、啟以八門、通以兩益。考覈前哲、規模後穎。總括綱紀、以為此論。²⁸

商羯羅主は、即ち其の門人なり。豈に蘇張の鬼谷を師として、独り縦横を擅にし、游夏の宣尼に事へて、空しく札樂を聞くが若くなるのみならんや。既に善く三量を窮め、妙に二因を尽し、啟くに八門を以てし、通ずるに兩益を以てす。前哲に考覈し、後穎に規模たり。綱紀を總括して、以て此の論を為す。

その後、玄奘のインドにおける修学について以下のように述べ、「所因を敘す」の一段が結ばれる。

大師行至北印度境迦湿弥羅国法救論師寺、逢大論師僧伽耶舍。此云衆称。特菩薩婆多、及因声明論。創從考決、便曉玄猷。後於中印度境摩揭陀国復遇尸羅跋陀菩薩等、重討幽微、更精厥趣。披枝葉而窮其根柢、尋波瀾而究其源穴。雖前修而桂悟、未烈我師之芳閑。旋踵弘揚、因訓初学。庶使對揚邪正、司南有軌。斯乃此論之因起也。

大師は行きて北印度の境の迦湿弥羅国の法救論師の寺に至り、大論師僧伽耶舍に逢ふ。此には

衆称と云ふ。特に薩婆多、及び因と声明論を善くす。創めて従りて考ひ決し、便ち玄猷を曉る。後に中印度の境の摩揭陀国に於いて復た尸羅跋陀菩薩等に遇ひ、重ねて幽微を討ねて、更に厥趣を精くす。枝葉を披きて其の根柢を窮め、波瀾を尋ねて其の源穴を究む。前修にして桂悟すと雖も、未だ我が師の芳閑に烈せず。踵を旋らして弘揚し、因て初学を訓ふ。庶はくは、邪正を対揚するに、司南に軌有らしむ。斯れ乃ち此の論の因起なり。

さて、以上をまとめると、基は「因明の源」を「仏説」と認識しており、その義は衆経に散在しているという。繰り返しになるが、これは、前の『大唐西域記』に「昔、仏世尊は善権をもて物を導き、慈悲心を以て因明の論を説きたまひ、妙理を綜括し、深く微言を究む」とあつたことと同意であり、また、仏の説いた因明を再興した人物として陳那を位置づけていること、『瑜伽師地論』の教義を伝え説くために『因明正理門論本』が造られたとすることも同意である。さらに、陳那の教えを門人の商羯羅主が承けたこと、また、迦湿弥羅国において僧伽耶舍より玄奘が教えを承けたことが示されていることから、基が自らの学ぶ因明について、これが、釈尊↓…弥勒↓…↓陳那↓商羯羅主↓…↓僧伽耶舍↓玄奘↓基と相承されたものであるという認識を有していたことが知られるのである。

第二項 「劫初足目、創標真似」に対する智周の会通

ところで、前に挙げたとおり、基は因明の源を仏説とする一方で、「劫初に足目、創めて真・似を標せり」と述べ、ニヤーヤ学派の開祖とされる足目 (aksapada、五〇～一五〇頃) を因明の創始者としている。歴史的に見れば、この記述は概ね正しいわけであるが、当然、ここに「因明の源はどこに求められるのか」という疑問が生じることとなる。このことについて、基の法孫にあたる濮陽大師智周(六七九～七三五)は『因明入正理論疏前記』の中で以下のような会通を試みている。

問、初言「因明源唯仏説」、何故今説「足目創陳」。

答、(a) 三世通論、乃是久遠諸仏已説、「因明源唯仏説」、約此劫初言即是「足目創陳真似」。

故無違也。(b) 或、可如来但説五明不陳真似。足目具論二真似也。(c) 或、可内之因明「源

唯仏説」、外道教内足目先也。²⁹

問ふ、初めに「因明は源は唯だ仏説なるのみ」と言ひて、何が故に今は「足目、創めて陳ぶ」と説くや。

答ふ、(a) 三世の通論、乃ち是れ久遠の諸仏の已に説くところなれば、「因明は源は唯だ仏

説なるのみ」なれど、此の劫の初めに約して即ち是れ「足目創めて真・似を陳ぶ」と言ふなり。故に違無きなり。(b) 或いは、如来は但だ五明を説くのみにして真・似を陳べずとすべし。足目は具さに二の真・似を論ずるなり。(c) 或いは、内の因明は「源は唯だ仏説」、外道の教の内は足目の先めとすべきなり。

つまり、智周は次の三点から、前の『因明入正理論疏』の記述について会通を図っているのである。

(a) 過去・現在・未来におけるあらゆる論は、久遠の諸仏によってすでに説かれたものであるため「源は仏説なるのみ」と言っても差し支えなく、「劫初に足目、創めて真似を標せり」というのは「今の劫の初め」という意味に過ぎない。

(b) 如来は五明を説いたが、正しい論証(真能立)と誤った論証(似能立)とを詳しく述べたことはなかった。これを初めて論じたのが足目であったため、「劫初に足目が創めて真・似を述べた」とされているのである。

(c) 仏教における因明の源は仏説であるが、外道における因明は足目に端を発するものである。そのため、「源は唯だ仏説なるのみ」、「足目、創めて陳ぶ」と述べられているのである。

この『因明入正理論疏』の記述と、これに基づく智周の会通に対して、宇井伯寿博士は次のような見解を示されている

慈恩の因明大疏の中に、因明論者源唯仏説、文広義散備在衆經といひ、同時に又、却初足目創標真似、爰暨世親再陳軌式と述べ、更に、陳那が因明に関して思を潭くし精を研きて因明正理門論を作り、天主が継いで因明入正理論を作ったことを述べて居る。源唯仏説となすのは經と名づくるものは凡てこれ仏陀の説いたものとなす信仰と仏陀は何事も知らざることなく外道の説く所にも凡て通じて居るとなす信仰とに基く言であるが、然し衆くの經を見ても、時には解深密經などに少しは説かれて居ると見做し得るとするも、實際上因明を詳説した如きものは存在しないのに慈恩が何故に特に此の如き言をなすやといへば、実は慈恩は仏教内の因明説としては瑜伽師地論に説かるるものを根本と考えて居るのであり、そしてその瑜伽論は弥勒菩薩が無著の為に説いたものであるから、論は凡て仏説の經に基くとせらるる点で、この論の中にある説を凡て仏説に帰し、其意味で源唯仏説となしたのである。故に慈恩自身でいへば、現流の衆經の中に因明が瑜伽論にある如くに説かれて居なくとも何等差支ないことである。つまり弥勒菩薩は仏説を聞いて凡

てそれを纏めて無著の為に説いたのであり、それが瑜伽論となつて居るとなすのである。然し源唯仏説を其のままの意味に取れば却の初めに足目が創めて真似を標すといふ文に矛盾するに至るから、之を会通する為に、智周の因明論疏前記には、これは三世通論で久遠の諸仏が已に因明を説いたから源唯仏説であり此却の初めに約して足目創めて真似を陳べたといふ意味であるとし、或は如来は唯五明を説いたのみで真似を陳べないが足目は具さにこの真似を論じた意味と見るも、又は仏教内の因明は源唯仏説で外道内では足目が先であるの意味と見るもよいとなして居るが、これは何れも曲解で、文章の意味にすら適して居らぬし、慈恩が論の説く所を仏説に帰していふて居る点を洞察し得ない解釈である。⁸⁰

宇井博士は、基は「仏教内の因明説」について、『瑜伽師地論』に説かれるものを根本としているとして、「源は唯だ仏説なるのみ」はこのような基の認識に基づくものであると指摘される。そのため、智周の『因明入正理論疏前記』の見解は、「何れも曲解で」、「慈恩が論の説く所を仏説に帰していふて居る点を洞察し得ない解釈である」と評価されているのである。基の認識として、因明が『瑜伽師地論』の教理を伝え説くためのものであることは、前にも述べたところであり筆者も同意するところである。ただし、智周の会通について、これを「曲解」と即断してよいものかどうかについては、

やや疑問が残る。というのも、実はこの当時には、因明と内明との関連について種々の問題が提示されてきたようで、前の智周の会通には、以下に見るような、ある問題に対する回答が意識されていた可能性が高いからである。

平安時代後期の法相宗の学僧、菩提院蔵俊（一一〇四～一一八〇）の『因明大疏抄』には、本文中に散逸文献からの引用が豊富に収録されており、諸師の因明理解を窺う上で極めて貴重な文献である。ここで注目したいのは、その中に見られる以下の逸文である。

尋云、劫初足目、説因明、如何云「源唯仏説」耶。又『仁王般若』云、「内道論・外道論・薬方・工巧・呪術故。」〈文〉外道論、豈非因明耶。

邑『記』云、「『疏』『因明論者源唯仏説』者、如『涅槃経』破十外道、具宗・因・喩、正明立破。諸経所言自相・共相、即明現・比。故『源仏説』。問、劫初外道已説因明。何故、此言『源唯仏説』。答、且扱内教因明。或、過去仏説皆不違也』云云。³¹

尋ねて云はく、劫初の足目、因明を説くとせば、如何ぞ「源は唯だ仏説なるのみ」と云ふや。又た『仁王般若』に云はく、「内道論・外道論・薬方・工巧・呪術の故に」と。〈文〉外道論、豈に因明に非ざるや。

邑の『記』に云はく、『疏』に『因明論は源は唯だ仏説なるのみ』といふは、『涅槃經』に十外道を破すが如きは、宗・因・喩を具へ、正しく立破を明かし、諸經に言ふ所の自相・共相は、即ち現・比を明かす。故に『源は仏説なるのみ』なり。問ふ、劫初の外道、已に因明を説く。何が故に、此れ『源は唯だ仏説なるのみ』と言ふや。答ふ、且く内教の因明に拠るなり。或いは、過去仏の説と皆違せざるをもつてなり』と云云。

ここに引用されているのは、道邑（生没年未詳）の『記』なる文献からの逸文である。道邑は、『成唯識論義蘊』の選者として知られる人師であるが、智周と同門で淄州大師慧沼（六四八〜七一四）の門人であったことが知られる他は、その伝記等全く不明である。³² さて、『因明大疏抄』によると、道邑は『記』において、『涅槃經』の十外道を破す際の論法が宗・因・喩の三支を具えており、また、諸經に説かれる自相・共相は因明における現量・比量を明かすものであるため、「源は唯だ仏説なるのみ」と言うことができるという解釈を示している。さらに、劫初の外道が因明を説いているのであれば、なぜ因明の源を仏説であるといえるのか、と問いを立て、仏教内における因明は過去仏の説と相違しないためである、という。ここでは、因明に「外道の因明」と「内明の因明」という区別が設けられており、これは前の智周の（c）と共通するものとして興味深い。

また、八世紀初頭の成立と考えられる新羅の遁倫（道倫とも、生没年未詳）の『瑜伽論記』には、これと関連する議論が確認される。

十一明三種三論。言「聴聞究竟論」者、謂、諸悪呪術者。汎是呪詞不欲求義、但得聴聞即為究竟。「諍訟究竟論」者、謂、諸外道。因明者、（a）景云、「無出離意但求過非」。（b）新羅皁法師云、「因明之興本始外道、理実通内。論主約本為語。故云外道因明論、陳那等論師欲伏外道故造因明論、名為内論」。（c）今解、邪義因明名外因明。正義因明本是仏説。実以一切外論皆從教而流出也。³⁴

十一に三種の三論を明かす。「聴聞究竟論」と言ふは、謂はく、諸の悪呪術の者なり。汎く是の呪詞は義を欲求せず、但だ聴聞することを得るを即ち究竟と為す。「諍訟究竟論」とは、謂はく諸の外道なり。因明とは、（a）景の云はく、「出離の意無く但だ過非を求む」と。（b）新羅の皁法師の云はく、「因明の興り本外道より始むるも、理は実に内に通じる。論主は本に約して語を為す。故に外道因明論と云ふも、陳那等の論師は外道を伏せんと欲するが故に因明論を造り、名づけて内論と為す」と。（c）今解す、邪義の因明を外因明と名づく。正義の因明は本是れ仏説なり。実に一切の外論は皆教從り流出するを以てなり。

これは、『瑜伽師地論』に「諍訟を究竟するの論とは、謂はく諸の外道の因明論なり」と説かれて
いることについての議論であるが、ここでは（a）慧景（生没年未詳）³⁶の説と（b）新羅の明皐（生
没年未詳）の説が引用されている。先ずは（a）慧景の説であるが、「因明は、出離を求めるための
ものではなく、ただ論証の過ちを証明するためのものであるため、『諍訟を究竟するの論』と説かれ
ている」とするものである。一方、これに対して（b）明皐の説は、「因明はもともと外道によつて
創始されたものであるが、その理は仏教にも通じるものである。『瑜伽師地論』は、因明はもともと
外道によつて創始されたものであるという点から、これを『外道の因明論』と称しているが、陳那等
は外道を降伏させるために因明の論書を製したのであるから、これは内〔明の〕論といえる」という
ものである。

遁倫はこの二説を示した上で明皐の説を採用しており、（c）邪義の因明は外因明、正義の因明の
源は仏説である、として、外道の因明と仏教内の因明とを区別し、「一切の外論は皆〔仏〕教従り流
出す」と結論づけている。この邪義の因明と正義の因明といった分類は、前の智周の（a）と同様で
あり、外道の論の源を仏教に求めるといった点も、智周の（c）に極めて近いものがある。

以上のことから、智周当時には、因明を仏教の中でどのように位置付けるかについて種々の異説が

示されており、前の智周の会通は、これら異説を意識した上で示された回答であったと考えられるのである。また、このように考えると、智周の会通において「或いは、如来は但だ五明を説くのみにして……」、「或いは、内の因明は……」として並記されていた異なる三種の回答は、智周当時の唯識学派において、有力な回答として認識されていたものを列記したものであったとも考えられる。いずれにしても、前の智周の会通は、種々の異説が出される中で示されたものであり、一概に「曲解」と断定できるものではないと思われるのである。また、詳しくは本章第四節で述べることになるが、『一乗仏性究竟論』の著者・法宝（六二七頃〜七〇五頃）³⁷や賢首大師法蔵（六四三〜七一三）といった、日本のいわゆる一乗家の人々に多大な影響を与えた人師は、いずれも因明について否定的とも取れる見解を示している。つまり、基を正系とする人たちとそれ以外の人たちの間では、少なからず因明に対する認識に相違が存しており、前の智周の会通も、このような状況を示すものであったと考えられるのである。

第三節 『成唯識論掌中樞要』の二比量

前節までに、基は因明を「仏説」と捉えており、『瑜伽師地論』の教理を伝え説くためには必要不

可欠なものであるという認識を有していたことを確認した。つまり、基にとって、因明の論法によって他説を破し、自説を主張することは言わば当然のことであり、事実、基はこのような見地に立って論証を行っていくのである。そのような基の主張の中、後世、特に大きな問題意識をもって扱われたものが、本節で検討する『成唯識論掌中樞要』に示される二種の比量（推量）である。

さて、基の著作中、『成唯識論』を書名に冠するものは、『成唯識論述記』・『成唯識論掌中樞要』の二部が知られるが、³⁸この他、『大乘法苑義林章』もまた、『成唯識論』の註釈を目的とする著作である。³⁹これら三著作の性格について、結城令聞博士は次のような見解を示されている。

述記が論の文に随ってその意味を解釈するのを主眼としているのは当然であり、事実そうなっている。それに対して、一宗の法相教義を、広く古今内外大小中辺の諸宗に対して、その地位を確立せしめ、要義を細積したのが義林章である。それらと比較するのに、この樞要製作の意図は、義林章よりも更に広く、整然と、諸宗に対する法相唯識の位置づけを試みんとしているのであり、かつ述記に述べ尽しがたい法相義門の幽致を伝持しているのであつて、まさにその名の示す如く掌中の樞要である。⁴⁰

以上のように、結城博士は、『成唯識論掌中樞要』は「諸宗に対する法相唯識の位置づけを試みたものと位置付けられているのであるが、この性格は本書で主張される二比量において明確に現れている。すなわち、『成唯識論掌中樞要』の二比量は、一切皆成説を破し、五姓（五性）各別説の正当性を主張することを目的としているのである。

『成唯識論掌中樞要』は、『成唯識論』を解釈するに当たって、その題目である「成唯識」を次のように解釈している。

釈「唯識」名如『章』中解。合有十義釈「成唯識」。一経言「唯識」、論解名「成」。二本論名「唯識」、釈論名「成」。三経及本論俱称「唯識」、今釈名「成」。(a) 四宗称「唯識」、因・喩曰「成」。『論本』略举所立名宗、今義広成故名因・喩。具述所以、引同異法、以成所立。(b) 『二十論』云、「安立大乘三界唯識」。陳那釈云、「因・喩成宗名為安立」。此中名「成」義亦同也。……⁴¹

「唯識」の名を釈すること『章』の中に解するが如し。合して十義有りて「成唯識」を釈す。一には経を「唯識」と言い、論の解を「成」と名づく。二には本論を「唯識」と名づけ、釈論を「成」と名づく。三には経と及び本論を俱に「唯識」と称し、今の釈を「成」と名づく。(a) 四には宗を「唯識」と称し、因・喩を「成」と曰ふ。『論本』に、略して所立を挙げて宗と名

づけ、今は義を広成するが故に因・喩と名づく。具さに所以を述べ、同異の法を引いて、以て所立を成ず。(b)『二十論』に云はく、「大乘にて三界唯識なるを安立す」と。陳那、釈して云はく、「因・喩をもて宗を成ずるを名づけて安立と為す」と。此の中に「成」と名づくるも義亦た同じなり。……

ここで基は、「成唯識」について、(a) 因明の三支作法における主張(宗)が「唯識」、さらに理由(因)と喩例(喩)によって、その主張が成立することを「成」とする、という解釈を示している。また、(b)で、因明と関連づけて論じられる『二十論』の「大乘にて三界唯識なるを安立す」という頃は、世親菩薩造・玄奘訳『唯識二十論』の冒頭に見られる以下のものである。

安立大乘三界唯識。以『契経』説「三界唯心」。心意識了名之差別。此中説「心」、意兼心所。「唯」遮外境不遣相応。内識生時、似外境現、如有眩瞤見髮・蠅等。此中都無少分実義。⁴²

大乘にて三界唯識なるを安立す。『契経』に「三界は唯心なり」と説くを以てなり。心と意と識と了とは名の差別なり。此の中には「心」と説くも、意は心所を兼ね。「唯」とは外境を遮して相応を遣らざるなり。内識の生ずる時、外境に似て現はるること、眩瞤有るものの、髮・

蠅等を見るが如し。此の中に都て少分の実義も無し。

この『唯識二十論』の説が因明に関連するというのは一見分かりにくいだが、この箇所は、本論の異訳である真諦三蔵（四九九～五六九）訳『大乘唯識論』では以下のようになっている。

於大乘中立三界唯有識。如『經』言、「仏子、三界者唯有心」。心意識等是総名。応知、此「心」有相応法。「唯」言者、為除色・塵等。

実無有外塵 似塵識生故

猶如瞽眼人 見毛二月等⁴³

大乘の中に於いて三界唯だ有識なることを立つ。『經』に言ふが如し、「仏子よ、三界は唯だ心へのみ有り」と。心と意と識等とは是れ総名なり。応に知るべし、此の「心」に相応の法有り。「唯」と言ふは、色・塵等を除かんが為なり。

実には外塵有ること無し 塵に似て識生ずるが故なり

猶ほ瞽眼の人の 毛・二月等を見るが如し

この『大乘唯識論』の頌を因明の三支に整理すれば、次のようになろう。

宗…実には外塵有ること無し。

因…塵に似て識生ずるが故なり。

喩…譬眼の人の毛・二月等を見るが如し。

つまり、『大乘唯識論』は、「三界唯心」を、

主張…実には外的対象（外塵）は存在しない。

理由…対象（塵）に似て識が生じるからである。

例示…物が翳んで見える眼病を患う者が、「実際には存在しない」毛（「を見たり」、月を二重に見たりするのと同様である。

という三支によって論証しているのである。

そこで、これを踏まえた上で前の『唯識二十論』に立ち返ってみると、こちらでも、三界が唯だ識

によって顕現するものであること（三界唯識）が、「内識の生ずる時、外境に似て現はるる」という理由と、「眩瞽有るものの、髮・蠅等を見るが如し」という喩例によって説示されているので、基が「唯識」の宗を因と喩で成立させることを「成」というのに一致していることが知られる。

第一項 「二乗之果」比量

さて、このように、基は『成唯識論』を解釈するに当たって、因明の論法を重要なものとして扱っているわけであるが、このような傾向は、二比量が説かれる項目「所被の機」において顕著である。

この「所被の機」という一段は、経論に説かれる衆生の分類を列举する「述異」、五姓各別の立場から経論説の会通を試みる「叙同」、定性二乗と無性有情に関する教証を挙げ、因明の三支作法によってこれを証明せんとする「所被」の三段から構成される。この中、因明に関わるものは「所被」であるが、便宜上、先ずは定性二乗を証明する六つの教証とこれに基づく比量を確認し、次いで無性有情に関する論述を確認したい。

証二乗定性者云、（a）『華嚴』第四十世間品云、「仏子、菩薩摩訶薩於兜率天、臨命終時、有十種

果現。第三於右手掌中放大光明。名淨境界、悉能嚴淨大千世界。此世界中、若有無漏諸辟支仏覺斯光者、即捨壽命入於涅槃。若不覺者、光明力故、移置他方余世界中」。(b)『莊嚴論』第一卷云、「余人善根、涅槃時尽。菩薩善根不爾」。又云、「三乘衆生、由界差別故種性差別」。(c)『涅槃經』云、「我於經中、為諸比丘、說一乘・一道・一行・一縁。如是一乘、乃至一縁、能為衆生作大寂靜。永斷一切繫縛・愁苦・苦・及苦因、令一切衆生至於一有。我諸弟子、聞是說已、不解我意唱言、『如來說須陀洹、乃至阿羅漢、皆得仏道』」。(d)又『撰大乘』、「為十義故說一乘。引摺不定姓故」。(e)又『法華論』中四種声聞。不為趣寂受記故。(f)『楞伽』・『瑜伽』五姓差別如是非一。量云、二乘之果、応有定姓。乘所被故。如大乘者。」⁴⁴

二乗の定性を証すとは云はく、(a)『華嚴』の第四十の世間品に云はく、「仏子よ、菩薩摩訶薩は兜率天に於いて、命終の時に臨みて十種の果の現ずること有り。第三には右の手の掌中より大光明を放つ。淨境界と名づけ、悉く能く大千世界を嚴淨す。此の世界の中、若し無漏の諸の辟支仏の斯の光を覺ること有る者は、即ち壽命を捨てて涅槃に入る。若し覺らざれば、光明の力の故に、他方の余の世界の中に移し置く」と。(b)『莊嚴論』の第一卷に云はく、「余の人の善根は、涅槃の時に尽く。菩薩の善根は爾らず」と。又云はく、「三乗の衆生は、界の差別に由るが故に種性に差別あり」と。(c)『涅槃經』に云はく、「我れ經の中に於いて、諸

の比丘の為に、一乗・一道・一行・一縁を説く。是の如きの一乗、乃至一縁は、能く衆生の為に大寂靜を作す。永く一切の繫縛・愁苦・苦・及び苦の因を断じ、一切の衆生をして一有に至らしむ。我が諸の弟子、是の説を聞き已りて、我が意を解せずして唱へて言はく、『如来は須陀洹、乃至阿羅漢、皆仏道を得ると説きたまふ』と。 (d) 又た『撰大乘』には、「十義の為の故に一乗を説く。不定姓を引撰せんが故なり」と。 (e) 又た『法華論』の中には四種の声聞あり。趣寂の為に受記せざるが故なり。 (f) 『楞伽』・『瑜伽』の五姓の差別は是の如く一に非ざるなり。量に云はく、二乗の果には、応に定姓有るべし。乗の所被なるが故に。大乘の者の如し。

ここで基が定性二乗の教証としているものは、(a) 『華嚴經』⁴⁵、(b) 『莊嚴經論』⁴⁶、(c) 『涅槃經』⁴⁷、(d) 『撰大乘論』⁴⁸、(e) 『法華論』⁴⁹、(f) 『楞伽經』・『瑜伽師地論』の六つである。

先ず (a) 『華嚴經』であるが、ここでは菩薩が兜率天において命終を迎える際に、右手から大光明を放ち、大千世界を浄める。無漏の辟支仏の中、この大光明を覚ることがあれば涅槃に入り、覚ることがなければ、「他方の余の世界の中に移し置く」と説かれる。これは、涅槃を得る辟支仏を不定姓、他方世界に移し置かれる辟支仏を定性に配当することで、定性二乗の教証としたものであろう。

(b) は、『大乘莊嚴經論』を教証とするものであるが、「涅槃の時に尽く」とされる「余の人の善根」が、無余涅槃に入って灰身滅智する定性二乗に配当される。また、「三乗の衆生は、界の差別に由るが故に種性に差別あり」というのは、界は「ものの発生源や基盤を意味する」⁵⁰ため、しばしば他のものを生ずる原因の意から「種子」の意に解される。⁵¹三乗の差別が、それぞれの覺りを生ずる種子によるものであることをいっただのものであろう。

(c) の『涅槃經』は、仏が「一乗・一道・一行・一縁」と説くのを聞いた弟子が、「仏はみな仏道を得ると説かれた」といってその真意を解さない、という文を挙げ、逆説的にみな仏道を得るのではないことの教証としたものである。

(d) 『撰大乘論』の「十の義の為の故に一乗を説く」というのは、『撰大乘論本』に説かれる次の説を指す。

為①引撰一類 及②任持所余

由不定種性 諸仏説一乘

③法④無我⑤解脱 等故⑥性不同

得⑦⑧二意樂⑨化 ⑩究竟説一乘⁵²

- ① 一類を引撰し 及び②所余を任持せんが為に
不定種性に由りて 諸仏は一乗を説く
③法と④無我と⑤解脱と 等しきが故に⑥性不同と
⑦⑧二の意樂を得ると⑨化と ⑩究竟とに一乗を説く

便宜上、引用に①～⑩までの番号を付したが、これが「十の義」とされているものである。つまり基が、「不定姓を引撰せんが故なり」といつているのは、十義の中の①・②によつて主張されたもので、仏が一乗を説く理由は、不定姓を引撰するためであつて、定性二乗に対して説かれたものではないことを言わんとしたものである。

(e) は、『法華論』に、

言声聞人得授記者、声聞有四種。一者決定声聞、二者増上慢声聞、三者退菩提心声聞、四者応化声聞。二種声聞如来授記。謂、応化者、退已還發菩提心者。若決定者増上慢者二種声聞、根未熟故不与授記。菩薩、与授記者、方便令發菩提心故。⁵³

声聞人、授記を得と言ふは、声聞に四種有り。一には決定声聞、二には増上慢声聞、三には退

菩提心声聞、四には応化声聞なり。二種の声聞は、如来授記す。謂はく、応化なる者と、退し已りて還た菩提心を発する者となり。決定なる者と、増上慢なる者との二種の声聞の若きは、根未熟なるが故に授記を与へず。菩薩、授記を与ふるは、方便もて菩提心を発せしめんが故なり。

と説かれることに基づくものである。基は、ここで授記が与えられないとされる決定声聞と増上慢声聞とを「趣寂」、すなわち無余涅槃に入り灰身滅智する声聞と位置付け、これをもって声聞に定性があることの教証とされているわけである。

最後に（f）であるが、これはここまでに挙げられた教証を総括して、『楞伽經』『瑜伽師地論』に説かれる五姓の差別が、他の諸経論においても説かれるところであることを主張したものである。さて、以上を教証として、基は次の三支を立てる。

二乗の果には応に定姓有るべし。〔宗〕

乗の所被なるが故に。〔因〕

大乘の者の如し。〔喩〕

二乗の証果には定性が有る。〔主張〕

乗に被られるものであるから。〔理由〕

大乘の者のように。〔喩例〕

この比量は、「二乗の果には……」として主張されるため、一般に「二乗之果」比量と称されている。ここで主張（宗）されるのは、声聞乗・縁覚（獨覺）乗の果報には定性があるということである。つまり、二乗の果報は小果に定まっております、大果たる仏果を得ることはできないという主張である。その理由（因）は「乗の所被なるが故に」、すなわち、二乗はそれぞれ声聞乗・縁覚乗という「乗」に被られるものであるから、といい、その上で、大乘の者のように、という喩例が立てられている。この三支における論証を整理すれば、「大乘の者が、大乘の証果である仏果を得るように、乗に被られる者は、その乗に準じた証果を得る。つまり、声聞乗の者は声聞乗の証果（阿羅漢果）を、縁覚乗の者は縁覚乗の証果（辟支仏果）をそれぞれ得るのであり、声聞乗・縁覚乗の者が大乘の証果である仏果を得ることはない」ということになる。

第二項 「所説無性」比量

では次に、『成唯識論掌中樞要』で主張される第二の比量について確認したい。

無種姓人証者、(a) 『涅槃』三十六云、「善男子、若説一切衆生定有仏性、是人名為謗仏・法・僧。若説一切定無仏性、此人亦名謗仏・法・僧」。(b) 又『涅槃』云、「譬如病人。有其三種⁵⁴。一者若遇良医妙薬、及以不遇、必当得差。二者若遇即差。不遇不差。三者遇与不遇要不可差」。初是定性大乘。次為不定性。第三即是定性二乘及与無性。(c) 又『涅槃』云、「善男子、如是諍訟、是仏境界。非諸声聞・縁覚所知。若人於此生疑心者、猶能摧壞無量煩惱如須弥山、若於是中生決定者是名執著。如是執著不名為善」。(d) 又三十六云、「善男子、我雖説言一切衆生悉有仏性、衆生不解仏如是等随意語。善男子、如是語者、後身菩薩尚不能解。況於二乘其余菩薩」。(e) 又「恒河七人第七常没」。(f) 又『善戒経』種性品云、「無種性人、雖復發心勤行精進、終不能得無上菩提」。又彼経云、「無種姓人、但以人・天善根而成就之」。(g) 又『莊嚴論』、「無涅槃法有二。一時辺、二畢竟」等。如前已説。(h) 又『勝鬘』云、「離善知識無聞非法衆生、以人・天善根而成就之」等。(i) 『金剛経』云、「毛道生」。今云「愚夫生」。梵云「婆羅(去声)」、

此云愚夫。本錯云「縛羅」、乃言「毛道」。無性。量云、所說無性、決定応有。有無二性随一撰故。如有性者。或聖所說故。如說有性。⁵⁵

無種姓の人を証すとは、(a)『涅槃』の三十六に云はく、「善男子よ、若し一切衆生に定めて仏性有りと説かば、是の人を名づけて仏・法・僧を謗ると為す。若し一切に定めて仏性無しと説かば、此の人も亦た仏・法・僧を謗ると名づく」と。(b) 又た『涅槃』に云はく、「譬へば病める人の如し。其れに三種有り。一には若し良医の妙薬に遇ふも、及び遇はざるも、必ず当に差ゆことを得べし。二には若し遇はば即ち差ゆ。遇はざれば差えず。三には遇ふも遇はざるも要らず差ゆべからず」と。初めは是れ定性大乘なり。次は不定性と為す。第三は即ち是れ定性の二乗と及び無性となり。(c) 又た『涅槃』に云はく、「善男子よ、是の如き諍訟は、是れ仏の境界なり。諸の声聞・縁覚の知る所には非ず。人にして此に於いて疑心を生ずる者の若きは、猶ほ能く無量の煩惱の須弥山の如くなるを摧壞するも、是の中に於いて決定を生ずる者の若きは、是れを執著すと名づくるなり。是の如きの執著は名づけて善とは為さず」と。(d) 又た三十六に云はく、「善男子よ、我れは説いて一切衆生に悉く仏性有りと言ふと雖も、衆生は仏の是の如き等の随自意の語を解せず。善男子よ、是の如きの語は、後身の菩薩すら尚ほ解すること能はず。況んや二乗と其の余の菩薩に於いてをや」と。(e) 又た「恒河の七人の第

七は常没なり」と。(f) 又た『善戒經』の種性品に云はく、「無種性の人は、復た発心して勤行精進すと雖も、終に無上菩提を得ること能はず」と。又た彼の經に云はく、「無種姓の人は、但だ人・天の善根を以て之れを成就す」と。(g) 又た『莊嚴論』に、「無涅槃法に二有り。一には時辺、二には畢竟なり」等と。前に已に説くが如し。(h) 又た『勝鬘』に云はく、「善知識を離れたる無聞非法の衆生は、人・天の善根を以て之れを成就す」等と。(i) 『金剛經』に云はく、「毛道に生まる」と。今は「愚夫に生まる」と云ふ。梵には「婆羅(去声)」と云ひ、此には愚夫と云ふ。本錯て「縛羅」と云ひ、乃ち「毛道」と云ふ。無性なり。量に云はく、所説の無性は、決定して応に有なるべし。有無の二性の随一の撰なるが故に。有性の者の如し。或いは聖の所説なるが故に。有性と説くが如し。

以上のように、基は無性有情が存在することを(a) (e) 『涅槃』⁵⁶、(f) 『善戒經』⁵⁷、(g) 『莊嚴經論』⁵⁸、(h) 『勝鬘經』⁵⁹、(i) 『金剛般若經』⁶⁰の四經の計九証でもって論述する。

先ずは(a) 『涅槃經』であるが、ここでは、仏性を「定有」といつたとしても「定無」といつたとしても三宝を謗ることになるといふ文を引いて、「悉有仏性」と捉えることの誤りを指摘する。これは、法相唯識学派において主張される理行二仏性を背景とする主張であろう。つまり、理仏性は一

切衆生が等しく有するが、行仏性はこれを有する衆生とそうでない衆生の別があり、このような考えに準ずれば、「定有」・「定無」の一边に偏ることなく、五姓各別を成立させることが可能となるわけである。

次に（b）では、同じく『涅槃經』からいわゆる「良医妙薬の譬喩」が挙げられる。ここでは、良医に遇おうと遇わなかりと必ず癒える病人が定性大乘、つまり菩薩種姓に配当され、遇えば癒えるが遇わなければ癒えない病人が不定姓、遇おうと遇わなかりと癒えることのない病人が定性二乗と無性有情とにそれぞれ配当されている。

（c）の『涅槃經』は、「是の如き諍訟」に該当する文が省略されているが、要するに、仏の教説において、例えば、或る場合には仏性が有ると説かれ、また或る場合には無いと説かれるといった一見矛盾するように思われる説は、仏の境界において説かれるものであり、声聞・縁覚によって知られる境地ではないことをいったものである。また、このような説において決定の解を生じれば、それは「執著」と名づけられるもので、善とはされないと説かれることを挙げ、仏性の有・無について「悉有仏性」とった決定の解を生じるべきではないとする。

（d）『涅槃經』は、（c）に通ずる説として、「悉有仏性」という説は、仏の随意の語であり、後身の菩薩ですら理解することは出来ないという。これもまた、「悉有仏性」に対して決定の解を生じ

るべきではないことを言ったものであろう。

(e) は、『涅槃經』から、いわゆる「七人渡河の譬喩」を引用し、この七人の中、第七の人は「常没」と説かれているとして、無性有情が存在することの教証とするものである。

(f) 『善戒經』は、無性は発心し勤行精進したとしても無上菩提を得ることがないという説、また、無性は人道・天道の善根を成就するのみであるという説を挙げ、これをもって無性有情の教証として
いる。

(g) 『莊嚴經論』に、涅槃を得ることのない無涅槃法の衆生には、時辺無般涅槃法（一時的に涅槃を得る可能性を有さない）の衆生と畢竟無般涅槃法（永遠に涅槃を得る可能性を有さない）の衆生の二種が説かれていることを指摘し、後者を無性有情の教証としている。

(h) 『勝鬘經』から、善知識を離れる無聞非法の衆生は、人・天の善根を成就するのみである、という説を挙げて、(f) と同様、無性有情の教証としている。

最後に (i) であるが、『金剛般若經』に「毛道に生まる」とあるのは、*bala-piṭhag* の俗語 *vala-patha* を、毛 (*vala*) 道 (*patha*) と誤訳したものであり、正確には「愚夫に生まる」と訳すべき語であるという。⁶¹ その上で、この「愚夫」こそが無性有情に他ならないという。

以上の九証を総括して、基は次の三支を立てている。

所説の無性は、決定して応に有なるべし。〔宗〕

有無の二性の随一の撰なるが故に。〔第一因〕

有性の者の如し。〔第一喩〕

或いは聖の所説なるが故に。〔第二因〕

有性と説くが如し。〔第二喩〕

〔これらの経論に〕説かれてある無性は、必ず存在する。〔主張〕

〔衆生は、〕有性と無性のいずれかに該当するから。〔第一理由〕

〔およそ有性と無性のいずれかに該当するものは必ず存在する。〕有性の者のように。〔第一喩例〕

或いは、聖者によって説かれたことであるから。〔第二理由〕

〔およそ聖者が説くところのものは必ず存在する。〕有性と説かれているように。〔第二喩例〕

これは、前の「二乗之果」比量と同様に、「所説の無性は……」として始まる論証式であることか
ら、「所説無性」比量と呼ばれるものである。ここで主張されているのは、無性（仏と成る性質を持

たない衆生)が必ず存在するということである。その理由として、「有性」と「無性」という二種のいずれかに該当するからであるといい、その上で、「有性」と「無性」という二種のいずれかに該当し、かつ必ず存在するものとして有性(仏と成る性質を有する衆生)が例示されている。つまり、これは、有性と無性のいずれかに該当するものは必ず存在するということをもって、「無性」が存在することを論証せんとしたものである。

また、この論証式には、加えてもう一組の「因」と「喩」とが立てられている。主張は、前と同じく「無性は必ず存在する」というものであるが、第二の「因」では、「無性の存在は」聖者によって説かれたことであるから、という理由が立てられる。つまり、聖者によって説かれたものは必ず存在するという論法をもって、その実例として「有性」を挙げ、聖者が説いたものである「無性」もまた存在する、と主張されているのである。

さて、この「所説無性」比量も、前の「二乗之果」比量と同様、その基づくところは五姓各別である。つまり、衆生には法爾に仏性を有する者が存在する一方で、仏性を持たない衆生もまた存在する、という主張である。

以上のように、基は五姓各別に基づきながら、因明の三支作法を用いて自説を主張し、「一切皆成」を真実とする人の説を退けている。本章の第一節・第二節で確認したとおり、基は因明を『瑜伽師地

論』の教理を伝え説くために必要となる、菩薩が学ぶべき学問と捉えており、この「二乗之果」比量と「所説無性」比量の二比量は、このような認識が結実したものと見ることができよう。

第四節 内明と因明の関連を巡る議論

第一項 元暁『判比量論』に見る五姓各別

前に見たとおり、基は、自義であるところの五姓各別に基づきながら、因明の三支作法によってその正当性を主張する。これは、因明を『瑜伽師地論』の教理を伝え説くために必要な学問、他説の挫き伏し、自説の正当性を主張するための学問と捉える立場からすれば、当然の用い方であるといえよう。また、このような立場から因明によって五姓各別の正当性を主張しようとする例は、以下に確認するよう、新羅の元暁（六一七～六八六）の『判比量論』⁶²の中にも確認されるものであり、基に限ったものではなかったことが知られる。

十三或有為難五種之性、立比量言、（a）「無性有情必当作仏。以有心故。如有性者」。此因不定。故成不難。為如諸仏、以有心故、非当作仏。為如菩薩、以有心故、必当作仏。（b）前所立因、

言「以未成仏之有情故」、此因亦有他不定過。為如菩薩種性、為如決定二乘。(c) 若為避此、更立宗言、「無性⁶³有情決定二乘皆当作仏。以未成仏有情撰故。猶如菩薩」。此有等難。故成不定。如是三人、非当作仏。以無大乘無漏種子、而非菩薩種性撰故。如木・石等諸無情物。又有比量相違過失。謂、五種姓中、余四種姓墮地獄時、応有四徳。許作仏故。如菩薩姓。許則違教、不許違理。此違自悟比量過也。⁶⁴

十三に、或いは有るが五種の性を難ぜんが為に、比量を立てて言はく、(a) 「無性有情は必ず当作仏すべし。有心なるを以ての故に。有性の者の如し」と。此の因に不定あり。故に不難を成ずるなり。諸仏の如く、有心なるを以ての故に、当に作仏すべきには非ずと為んや。菩薩の如く、有心なるを以ての故に、必ず当に作仏すべしと為んや。(b) 前の所立の因に、「未だ成仏せざる有情なるを以ての故に」と言はば、此の因も亦た他の不定の過有り。菩薩種性の如しと為んや。決定の二乗の如しと為んや。(c) 若し此れを避けんが為に、更に宗を立てて、「無性有情と決定二乗とは、皆当に作仏すべし。未だ成仏せざる有情の撰なるを以ての故に。猶ほ菩薩の如し」と言はば、此れに等しく難有り。故に不定を成ず。是の如き三人は、当に作仏すべきには非ざるべし。大乘の無漏種子無く、菩薩種性の撰に非ざるが故に。木・石等の諸の無情の物の如し。又た比量相違の過失有り。謂はく、五種姓の中、余の四の種姓は地獄に墮

する時、応に四徳有るべし。作仏すと許すが故に。菩薩姓の如し。許せば則ち教に違し、許さざれば理に違す。此れ自悟比量に違する過なり。

ここでは、「有る」人が、五姓各別を非難するために立てた比量として、次の三支が挙げられる。

(a) 無性有情は必ず当に作仏すべし。〔宗〕

有心なるを以ての故に。〔因〕

有性の者の如し。〔喩〕

無性有情は必ず作仏する。〔主張〕

心を有しているから。〔理由〕

「およそ心を有するものは、必ず作仏する。」有性の衆生のように。〔喩例〕

ここでは、無性有情は必ず作仏する、という五姓各別と完全に対立する主張が立てられている。その理由と喩例は、それぞれ「心を有しているから」、「有性の衆生のように」という。つまり、心を

有するものは必ず作仏するという論法から、有性の衆生が作仏する以上、心を有する無性有情もまた作仏する、と主張されたものであるが、元暁は、この因が「不定因」であると指摘する。不定因とは、因の三相（正しい因が具えるべき三つの条件である遍是宗法性・同品定有性・異品遍無性）の中、同品定有性（因は同品の全体または一部に存しなければならぬという規定）、または異品遍無性（因は異品の全体に存すべきではないという規定）を欠くことで生じる過失のことである。ここに挙げられる三支の場合は、この中の異品遍無性を欠いている。つまり、「心を有している」という因は、宗の異品（作仏しないという点で無性有情と異なるもの）に存すべきではないのであるが、無性有情の異品である「諸仏」も「心を有している」ため、これは異品遍無性を欠いた因となるのである。要するに、「心を有しているから」という因では、心を有している諸仏が作仏しないように無性有情は作仏しない、とも言えるし、心を有している菩薩が作仏するように無性有情も作仏する、とも言えてしまふわけであり、無性有情の作仏を証明することができないのである。

また、前の三支を、

(b) 無性有情は必ず当に作仏すべし。〔宗〕

未だ成仏せざる有情なるを以ての故に。〔因〕

無性有情は必ず作仏する。〔主張〕

まだ成仏していない有情であるから。〔理由〕

と改めたとしても、やはりこの因は不定因であるという。「まだ成仏していない有情」という因は、菩薩種姓にも決定二乗にも共通するものであり、これをもって無性有情の作仏を証明することが出来ないからである。

また、さらにこの過失を避けようとして、

(c) 無性有情と決定二乗とは、皆当に作仏すべし。〔宗〕

未だ成仏せざる有情の摂なるを以ての故に。〔因〕

猶ほし菩薩の如し。〔喩〕

無性有情と決定二乗とは、必ず作仏する。〔主張〕

未だ成仏していない有情に該当するものであるから。〔理由〕

「未だ成仏していない有情であれば、必ず作仏する」菩薩のように。〔喩例〕

という比量を立てたとしても、結局のところ無性有情・決定二乗の成仏を証明することはできないとして、以下の三支を主張している。

是の如き三人は、当に作仏すること非ざるべし。〔宗〕

大乘の無漏種子無くして、菩薩種性の撰に非ざるを以ての故に。〔因〕

木・石等の諸の無情の物の如し。〔喩〕

このような三人（無性有情と決定二乗）は作仏することがない。〔主張〕

大乘の無漏種子を持っておらず、菩薩種性の撰でないから。〔理由〕

「およそ大乘の無漏種子を持たず、菩薩種性の撰でないものは作仏することがない。」木や石等といった無情の物のように。〔喩例〕

また、前の（a）（b）（c）の三支には比量相違の過失があるという。つまり、前の三支による

主張と矛盾する次のような論証式が成立してしまうからである。

五種姓の中、余の四種姓の地獄に墮する時、応に四徳有るべし。〔宗〕

作仏することを許すが故に。〔因〕

菩薩姓の如し。〔喩〕

五種姓の中の声聞種姓・縁覚種姓・不定姓・無性有情が地獄に墮する時には、常樂我淨の四徳がある。〔主張〕

これらの種姓が作仏することを許すから。〔理由〕

〔およそ作仏するものは、地獄において四徳がある。〕菩薩種姓のように。〔喩例〕

つまり、無性有情が作仏することを許した場合、地獄に墮する衆生に涅槃の四徳があることを許すことにもなり、これは仏の教えに違うこととなる。一方、もしこれを認めないのであれば、比量の道理に違うことになる、というのである。

以上のように、元暁は、五姓各別に対して、三支作法によって反論する例を示している。ところで、

いま確認した論述を見ると、元暁は無性有情の存在を認めているように読めるのであるが、この点、富貴原章信博士も「このように元暁は説いているが、そうすると、無性有情に大乘無漏智の種子がないから、成仏せずという説を認めることになる。これは玄奘、慈恩の説に同じである。元暁は華嚴宗の人であるから、あるいは他の註釈では、一切皆成仏の説をみとめているか知れないが、とにかく、この一段において、一分不成仏の説を認めるのである。」⁶⁵として注意されている。なお、石井公成博士は、元暁の因明の用法について、「比量を用いれば、正しい命題は一つに定まってしまい、元暁の会通の立場とは矛盾することになる。したがって、比量を用いるのは、絶対に譲れない場合に限るものと思われるが、『十門和諍論』では比量を用いつつ会通を試みている。一方、『両卷無量寿経宗要』では、「只だ応に仰いで信ずべし。比量すべからず」（大正三七・一三一中）などとも述べており、比量に対する元暁の解釈には検討すべき点が多い。」⁶⁶という見解を示されている。この点、『判比量論』に見られる因明の扱いも含めて、元暁の因明理解については改めて検討する必要があるだろう。

さて、以上のように、五姓各別といった仏教内部の問題に対しては改めて検討する必要がある。さて、という傾向は、基に限らず、元暁においても確認されるものである。ここで、疑問に思われるのは、基が因明によって自義を成立させようとする一方で、基の教学と対立する立場にあった人師が、因明をどのように用いていたのか、という点である。そこで、次項では、基の見解に対立し、かつ日本の

諸師に多大な影響を与えた、法宝と法蔵の因明理解について確認していきたい。

第二項 法宝と法蔵の因明理解

法宝は、玄奘の『阿毘達磨大毘婆沙論』の翻訳場に参加していた人物で、贊寧（九一九～一〇〇一）の『宋高僧伝』には、「釈法宝も亦た三蔵奘師の学法の神足なり」と記されている。⁶⁷しかしながら、法宝の主著『一乗仏性究竟論』は、玄奘の新訳に基づく三乗真実説に対して、一乗真実説の立場から批判を行った書物であり、単に玄奘の「神足」とのみ位置付けられる人師ではない。また、この『一乗仏性究竟論』に対しては、基の門人・慧沼が『能顕中辺慧日論』を撰して反論しており、この『一乗仏性究竟論』と『能顕中辺慧日論』において論じられるところは、日本で行われる論争において一乗真実を主張する三論宗・天台宗、三乗真実を主張する法相宗、それぞれの主張の基盤となるものである。

さて、法宝の思想については、昭和六十一（一九八六）年、浅田正博博士によって『一乗仏性究竟論』巻一（一部）・二・四・五の四巻が検出されたことで、その主張の全容がほぼ窺い知れるようになったのであるが、⁶⁸それでもなお、巻一（一部）や巻六の散逸箇所については後世の引用に頼らざる

を得ないのが現状である。次に挙げる源信の『一乗要決』に引用される法宝の説はその好例であり、法宝の因明理解に関する貴重な資料といえる。

七立量云、「二乗之果応有定性。乗所被故。如大乘者。」〈已上〉 此義云何。答、宝公云、「因明但是立論証成之法。設無過未為契理。故智論九十三云、『阿羅漢成仏非論義者、知唯仏能了』。〈已上〉⁶⁹

七に立量して云はく、「二乗の果には応に定性有るべし。乗所被の故に。大乘の者の如し。」〈已上〉 此の義云何ん。答ふ、宝公の云はく、「因明は但だ是れ証成の法を立論するのみなれば、設ひ過無くも未だ理に契ふとは為さず。故に『智論』の九十三に云はく、『阿羅漢の成仏は、論義者の知るところに非ず。唯だ仏のみ能く了す。』と。〈已上〉

ここで『一乗要決』が問題としているのは、前に確認した基の『成唯識論掌中樞要』の「二乗之果」比量であるが、ここには法宝の見解として傍線部の説が引用されており、それは「因明は証成の法を立論することにおいては有効であるが、その論証式に過失がなかったとしても真理にかなうものとはいえない」というものである。詳しくは第二章第二節で論じるが、ここに引用される文は、現存する

法宝の著作中には確認することが出来ないため、これが基の「二乗之果」比量に対して直接示された見解であったのかどうかは明らかでないが、ここで注目したいのは、「設ひ過無くも未だ理に契ふとは為さず」という法宝の因明理解である。つまり、法宝には、因明の論証式が過失なく正当に立てられていたとしても、それによつて「理」を明かすことはできない、という見解のあったことが知られるのである。これは、因明による主張の有効性をどのように捉えるのか、といった問題意識に基づくものであり、このような法宝の見地に立てば、仮に過失なく三支を成立させていたとしても、その主張が真理と一致するかどうかは別の問題となるわけである。この点、前に見た基の態度とは大きく異なるものであるといえよう。

また、このような、因明による論証が必ずしも真理に契うものではないという見解は、法蔵においても確認される。

法蔵の因明理解は、『十二門論宗致義記』の第一章、「汎明立破儀軌」において明かされている。「汎明立破儀軌」は、経論における立論と否定（破）の法則について論述される一段であるが、この中には以下の記述が確認される。

初汎明経論立・破儀軌者、仏法大綱、有其二種。一、為上品純機、直示教義。不立、不破。二、

為中・下雜機、方便顯示。有立、有破。仏在世時、多明初義、兼明後義。如諸經中所弁。仏滅度後、多明後義、兼明初義。如諸論中所弁。就此有立・破中、略以三句顯其分齊。一明破、二明立、三双弁無礙。初者、聖以大悲、假諸言論破除見執、務祛其病。言無定準。今、約相有五。(a)一譏微破。謂、如仏破長爪梵志云、「汝若、一切不受、亦受此不受不」。如此等、是已熟之根故、生愧得果也。(b)二隨宜破。謂、如仏見彼衆生根宜。若以此勢而得入法、則當以彼而破其計、令其悟道。未必要具諸量理例。此為上根少生於前、待仏多言、方為信伏。如破先尼外道等。此上二種約破外道。若約破二乘、如『法華』等中、「汝等所得涅槃、非真滅度」等則為破也。如破三歸一等亦是準之。(c)三隨執破。謂、如龍樹・聖天等所造三論。對彼外道及小乘等、隨其所執、以種種理例微破其計。務令執心無寄、順入真空、則為成益。未必要具三支・五分比量道理。以根猶勝、易受入故、不假勢也。(d)四標量破。謂、如龍樹所造『方便心論』及『迴諍論』、世親所造『如實論』等。並各略標世間因明三支・五分比量道理、校量破計、要顯正法、而亦不存此比量法。是故、論中、後自破之。此所為根、稍劣於前故、用功多也。(e)五定量破。謂、如陳那所造因明等論、清弁所造『般若燈論』及『掌珍論』等。並依決擇宗・因・喻等定量道理、出他宗過。無違失者、方可得為是真能破。若於宗等不善出過、名似能破、不成破也。此所對根最下劣故、執見深重難受入故、広以世間五明之中因明理例校量是非、方始信伏。若至此位猶不信伏、彼愚之

甚不可言故、更不至第六門也」。⁷¹

初めに汎く經論の立・破の儀軌を明かすとは、仏法の大綱、其れに二種有り。一には、上品の純機の為に、直ちに教義を示す。立な不く、破な不し。二には、中・下の雜機の為に、方便して顯示す。立有り、破有り。仏在世の時は、多く初めの義を明かし、兼ねて後の義を明かす。諸經の中に弁ずる所の如し。仏の滅度の後は、多く後の義を明かし、兼ねて初めの義を明かす。諸論の中に弁ずる所の如し。此れ立・破有る中に就きて、略して三句を以て其の分齊を顯す。一には破を明かす、二には立を明かす、三には双じて無礙を弁ずるなり。初めに、聖は大悲を以て、諸の言論を仮りて見執を破除し、務めて其の病を祛はらふ。言に定準無し。今、相に約して五有り。(a) 一には譏徴破なり。謂はく、仏、長爪梵志を破して「汝若なんじ、一切を受けざるも、亦た此の受けざることを受くるや、不いなや」と云ふが如し。此等の如きは、是れ已熟の根なるが故に、愧を生じて果を得るなり。(b) 二には隨宜破なり。謂はく、仏、彼の衆生の根の宜しきを見るが如し。此の勢を以て法に入ることを得るものの若きは、則ち當に彼を以て其の計を破し、其れをして道を悟らしむべし。未だ必要かならずしも諸の量の理例を具へず。此れ上根少しく前より生ずるが為に、仏の多言を待ちて、方に為に信伏す。先尼外道等を破するが如し。此の上の二種は外道を破することに約す。若し二乗を破することに約さば、『法華』等の中に、「汝

等の得る所の涅槃は、真の滅度に非ず」等といふが如きを則ち破と為すなり。三を破して一に歸す等の如きも亦た是れ之に準ずべし。(c) 三には随執破なり。謂はく、龍樹・聖天等の造れる所の三論の如し。彼の外道と及び小乗等に対して、其の執する所に随いて、種種の理例を以て其の計を徴破す。務めて執心に寄すること無く、真の空に順入せしめれば、則ち為に益を成ず。未だ必要ずしも三支・五分の比量の道理を具へず。根、猶ほ勝れて、受入し易きを以ての故に、勢を仮らざるなり。(d) 四には標量破なり。謂はく、龍樹所造の『方便心論』と及び『迴諍論』、世親所造の『如実論』等の如し。並べて各略して世間の因明の三支・五分の比量の道理を標し、校量して計を破すも、要ず正法を顯して、亦た此の比量の法を存せず。是の故に、論の中、後に自ら之れを破すなり。此れ為する所の根、稍前すなわより劣るが故に、功を用ふること多しなり。(e) 五には定量破なり。謂はく、陳那所造の因明等の論、清弁所造の『般若灯論』と及び『掌珍論』等の如し。並べて宗・因・喻等を決択し、定量の道理に依りて、他の宗の過を出す。違失無くば、方に是れを真能破と為すことを得べし。若し宗等に於いて善く過を出さざれば、似能破と名づけ、破を成ぜざるなり。此れ、所対の根の最下劣なるが故に、執見深重にして受入し難きが故に、広く世間の五明の中の因明の理例を以て是非を校量し、方に始めて信伏す。若し此の位に至りて猶ほ信伏せざれば、彼の愚の甚だしきこと言ふべらかざ

るが故に、更に第六門には至らざるなり。

以上、やや長文であるため、一度整理しておきたい。

法蔵は、經論における立論と否定には二種があるといい、第一を「上品の純機」に対するもの、第二を「中・下の雜機」に対するものとする。また、第一は「直ちに教義を示す」ものであるため、ここに立論や否定といったものは存在しないが、第二は「方便して顕示す」ものであるため、立論や否定が必要となるという。その上で、「否定（破）」について、これを内容から、①譏徴破・②隨宜破・③隨執破・④標量破・⑤定量破の五種に分類し、その對機を、それぞれ①已熟の根・②上根前より少生・③根猶ほ勝れて受け入れ易い・④根稍前より劣る・⑤根最下劣の五種とする。因明に関するものは、この中の④⑤であるが、ここで興味深いのは、法蔵が因明を用いる「破」を④標量破・⑤定量破と位置付け、その對機を④根稍前より劣る・⑤根最下劣としている点である。つまり、④標量破とは、龍樹菩薩の『方便心論』・『迴諍論』、世親菩薩の『如実論』等に見られる否定の方法のことで、對機の遍計を破すために因明による比量が用いられるが、遍計を破した後には必ず正法に基づいてその比量が破されるという。さらに、⑤定量破とは、陳那の論、清弁菩薩の『般若灯論』・『掌珍論』等に見られる否定の方法のことで、三支によって他説の過失を明らかにするものを指す。これは對機

が最下劣であり、世間の因明の理例によつて是非を判定しなければ信伏させることができないために用いられる、としているのである。因明が衆生を濟度するために用いられるものであるという点は、前の『大唐西域記』や『因明入正理論疏』において「昔、仏世尊は善権をもて物を導き、慈悲心を以て因明の論を説きたまひ」とあることと共通するが、その上で『瑜伽師地論』の教義を伝え説くために必要なものと位置付ける基の因明理解と比べると、法蔵の見解は、これと大きく相違するものという他ないであろう。

さらに法蔵は、続く「立論（立）」について説明する箇所においても、因明を最も低く位置付けている。

第二「立」義者、法本離言。機縁罕悟、聖悲巧引、務令被益。致使随縁立義、勢変多端。大略而言、亦有其五。（a）一応機立。如『涅槃』中。外道、見仏金色身等而言、「瞿曇雖是好人、枉理説空而是断見」。仏則告言、「我不言空。一切衆生有仏性故、有常・樂・我・淨等」。聞已入法、後悟道迹。而実文中「仏性名第一義空」。如是等『楞伽』中、為恐怖空者、説「如来蔵有三十二相」等文、意亦同。具如経説。（b）二斥破立。謂、此龍樹於三論等中、随破彼執、尽滅之処心無寄故、真空便顯、則為是「立」。謂、無立「立」也。（c）三隨時立。謂、如聖天菩薩、於一

時中、有外道論議。便立二蘊、以對担人為証義故。如人兩肩有荷担故。義已極成。後於大眾之中、便立五蘊。其本外道、則問、「若爾、何故先立二耶」。答、「前為對担人、更無智者。今對智衆、方具足說」。如是等。(d) 四翻邪立。謂、如聖天菩薩對八方外道、立三寶義。若有見屈、當斬首謝。衆敵雖攻、而義理無墮。遂令外道歸信入法。此等所立、未必有三支・五分比量道理。但以勝弁隨時顯說、令義堅固、使其信伏。亦言無所在故也。(e) 五定量立。謂、要依彼世間因明。於宗・因・喻無諸過類、義理極成名真能立。若於宗等有過墮者、名似能立、不成「立」也。又如以八種比量道理、証大乘經真是仏語等。是故、當知、如上所說立・破等義、並悉方便、務令前機歸伏生信、未必得具仏法深旨。且如真如無同法喻。故不得立者、豈可真如為非法也。是故要當離此立破之諍論等、方為順実究竟義也。」⁷²

第二に「立」の義とは、法は本と言を離る。機縁の悟ること罕まなれば、聖は悲もて巧みに引き、務めて益を被らしむ。縁に随ひて義を立て、勢変多端ならしむことを致す。大略して言はば、亦た其れに五有り。(a) 一には応機立なり。『涅槃』の中の如し。外道、仏の金色身等を見て言はく、「瞿曇は是れ好人なりと雖も、理を枉まげて空と説くは是れ断見なり」と。仏、則ち告げて言はく、「我れは空と言はず。一切衆生に仏性有るが故に、常・樂・我・淨等有りと。聞き已りて法に入り、後に道迹を悟る。而も実の文の中には「仏性を第一義空と名づく」

と。是の如き等は、『楞伽』の中に、空を恐怖する者の為に、「如来蔵に三十二相有り」等の文を説くも、意亦た同じなり。具には経説の如し。(b) 二には斥破立なり。謂はく、此れ龍樹の三論等の中に於いて、彼の執を破するに随て、尽滅の処に心寄すること無きが故に、真空便ち顕さば、則ち是れを「立」と為す。謂はく、無立の「立」なり。(c) 三には隨時立なり。謂はく、聖天菩薩の、一時の中に於いて、外道有りて論議するが如し。便ち二蘊を立てて、担人に対して証義と為すを以ての故なり。人の両肩に荷担有るが如きの故なり。義已に極成す。後に大衆の中に於いて、便ち五蘊を立つ。其れ本の外道、則ち問ふ、「若し爾らば、何が故に先に二を立つるや」と。答ふ、「前は担人に対するが為にして、更に智者無し。今は智衆に対して、方に具足して説くなり」と。是の如き等なり。(d) 四には翻邪立なり。謂はく、聖天菩薩の八方の外道に対して、三宝の義を立つるが如し。若し屈することを見ること有らば、当に首を斬りて謝すべし。衆敵攻むと雖も、義理の墮すること無し。遂に外道をして帰信して法に入らしむ。此等の所立、未だ必ずしも三支・五分の比量の道理有らず。但だ勝弁を以て時に随ひて顕説して、義をして堅固ならしめ、其れをして信伏せしむ。亦た言に所在無きが故なり。(e) 五には定量立なり。謂はく、要ず彼の世間の因明に依る。宗・因・喩に於いて諸の過類無くば、義理極成して真能立と名づく。若し宗等に於いて過に墮すること有らば、似能立と名

づけ、「立」を成ぜざるなり。又た八種の比量の道理、大乘経をもて真の是れ仏語なり等と証するが如し。是の故に、当に知るべし、如上に説く所の立・破等の義は、並べて悉く方便にして、務めて前機をして帰伏し信を生ぜしむるも、未だ必ずしも仏法の深旨を具ふることを得ず。且つ真如の如きは同法喻無し。故に立を得ざる者なるも、豈に真如を非法と為すべきや。是の故に、要ず当に此の立破の諍論等を離れるを、方に順実究竟の義と為すべきなり。

ここで法蔵は、先ず、真実の「法」は言語表現を離れたものであるが、対機を利益せんがために仏は義を立てられる、とした上で、その立論を（a）応機立・（b）斥破立・（c）随時立・（d）翻邪立・（e）定量立の五種に分類し、因明の論法を用いた立論を、（e）定量立と位置付けている。その上で、否定（破）・立論（立）といったものはあくまでも対機を信伏させるための方便であり、「仏法の深旨」を具えるものではない、という。さらに、「真如」について立論することが不可能であることを例に挙げ、立論や否定といった言語表現を離れたものを真実になつた究竟の義とするのである。

以上のように、法宝・法蔵は共に、因明による比量が必ずしも真理にかなうものではないという見解を示している。彼らは、共に長安や洛陽を活動の拠点としていた同時代の学僧であり、実叉難陀の

訳場と義浄三蔵の訳場では共に証義を勤めていることで知られている。⁷³ また、この両師の著作間には依用関係が存することが先学によって指摘されており、⁷⁴ なかでも、小野嶋祥雄博士は、この両師の依用関係の背景に、靈潤（五八〇―六六七頃）⁷⁵ や神泰（生没年未詳）の論争の影響があったことを論証されている。⁷⁶ このようなことを踏まえると、法宝・法蔵の因明理解に見られる共通性は、玄奘の新訳を端緒とする一乗真実と三乗真実を巡る論争において、一乗を真実とする諸師に通底した認識であったものとも考えられるのである。

1 玄奘以前にも、鳩摩羅什三蔵 (Kumarajiva 三四四〜四一三、あるいは三五〇〜四〇九) や真諦三蔵 (Paramārtha 四九九〜五六九) によつて、因明に関する文献は伝えられている。しかしながら、東アジアにおける因明研究の主流となるのは陳那以降の因明体系であり、この伝来は玄奘を待たなければならない。中国における因明の研究状況については、宇井伯寿博士が次のように述べられている。

支那に印度の因明論理学の幾分にも知られ得たのは恐らく羅什の翻訳が最初をなすといふべきであらう。羅什の訳した中論百論には注釈者青目婆藪が比量について三種のこと等を述べて居るから、これ即ち因明の一部と見做し得るものであらう。然し實際因明の一部に過ぎないもので、纏まつたものとしては吉迦夜の方便心論があつて、これが真の最初といへるであらうし、仏教論理学と称せられ得るものであつた。然

し其翻訳が正確でないが為に支那の人人に論理学的の理解を与へることは不可能であつたに相違ない。：中略：：降つて真諦によつて如実論が訳され、世親の因明の一斑は紹介せられたのであるが、翻訳の當時此論が原梵文全部を具へて居たか又は現今の如く原書の後部のみであつたか明確でない。然し当時来支の印度仏教者は既に因明については深い理解ももつて居たに相違ないと考へらるることは達摩笈多が来支の途上沙勒国で如実論を講じたといはるることから判るであらう。然し真諦すら陳那の新因明には精通しては居なかつたと思はるるから、新因明の輸入は唐代玄奘によつてである。

(宇井伯寿『仏教論理学』(大東出版、一九四四年、三四三～三四四頁)。

- 2 『大唐西域記』卷十(大正五一・九三〇中～下)。
- 3 宇井伯寿、前掲書(一二～一七頁)に詳しい。
- 4 『瑜伽師地論』卷十三(大正三〇・三四五上)。
- 5 『瑜伽師地論』卷十五(大正三〇・三五六上)。
- 6 『瑜伽師地論』卷十五(大正三〇・三五六上～三六〇下)。
- 7 『瑜伽師地論』卷三十八(大正三〇・五〇〇下)。
- 8 『瑜伽師地論』卷三十八(大正三〇・五〇三上)。
- 9 武邑尚邦『因明学—起源と変遷—/新装版』(法蔵館、二〇一一年、二六～二七頁)。なお、引用中にある

「曲女城での唯識比量」については、師茂樹『論理と歴史―東アジア仏教論理学の形成と展開―』（ナカニシヤ出版、二〇一五年、三五頁）が極めて詳細な検討を行っている。

10 以下、玄奘による訳出年は智昇（生没年未詳）撰『開元釈教録』巻八（大正五五・五五六中）に従う。なお、玄奘の翻訳順序とその状況については、吉村誠博士が作成された「玄奘の翻訳進行状況」表が詳細なものである。（吉村誠『中国唯識思想史研究―玄奘と唯識学派―』（大蔵出版、二〇一三年、一三〇～一三二頁））

11 『大乘阿毘達磨集論』巻七（大正三一・六九三中～下）。

12 橘川智昭『大乘阿毘達磨集論』解説』（『大蔵経全解説大辞典』、雄山閣出版、一九九八年、四四七頁）。

13 『開元釈教録』巻八（大正五五・五五六中）。

14 『大乘阿毘達磨雜集論』巻十六（大正三一・七七一中）。

15 『開元釈教録』巻八（大正五五・五五六中）。

16 『仏地経論』巻六（大正二六・三一八中～中）。

17 『仏説仏地経』「又如世界大小輪山之所圍繞、如是、如来妙觀察智、不愚一切自相共相之所圍繞」（大正一六・七二二中）。

18 『開元釈教録』巻八（大正五五・五五六中）。

19 『広百論本』（大正三〇・一八六下）。

20 大正の校注によって、「波」字を明本の「沃」字に改めた。

21 『開元釈教録』卷八（大正五五・五五六中）。

22 新義真言宗の快道（一七五―一八一〇）撰『因明正理門論海鏡』（龍谷大学図書館蔵）には、経論に見られる因明に関する説が抜き書きされており、ここに挙げたものの他、『顕揚聖教論』卷十一（大正三一・五三一上）の説や『大乘阿毘達磨雜集論』卷十六（大正三一・七七―上）の説などが例示されている。

23 なお、このような唯識学派の因明理解については、富貴原章信博士が次のような見解を示されている。

俱舍、唯識は総称して性相とも云われるように、互に密接な関係に置かれているが、しかも此等の教学は智解を重んじ論理的解釈を貴ぶため更に因明を必要とする。成唯識論を見ても因明が解らなくては、到底理解されぬような字句もあつて、従つて法相宗に於て因明の研究が盛んであるのもまた当然である。

（富貴原章信『日本唯識思想史』〈国書刊行会、一九八九年、二八二頁〉）

24 武邑尚邦博士によると、孝仁（？―七六七―？）に『因明入正理論疏記』三卷、平備（生没年未詳）に『因明入正理論疏記』九卷、神叡（六六七頃―七三七頃）に『因明入正理論疏記』の著作があつたという。（武邑尚邦、前掲書〈五九―六〇頁〉）いずれも散逸文献であるが、その書名から、これらが基の『因明入正理論疏』の註釈であつたことは明らかである。また、中村元博士が「日本の因明史における最初の大著述」（中村元「因明入正理論疏解題」〈『国訳一切経和漢撰述部／改訂版』論疏部二三、大東出版、一九八二年、一四

頁)と評される秋篠寺の善珠(七二三〜七九七)『因明論疏明灯抄』十二巻も『因明入正理論疏』に対する注釈書であり、日本における本書の影響の大きさを窺うことができよう。

25 『因明入正理論疏』巻一(大正四四・九一下)。

26 『菩薩地持経』に同文は見当たらない。恐らく『菩薩地持経』巻第三(大正三〇・九〇三上)の説の取意であらう。

27 『因明入正理論疏』巻一

有陳那菩薩。是称命世、賢劫千仏之一仏也。匿跡巖藪栖慮等持、觀述作之利害審文義之繁約。于時崖谷震吼雲霞變彩。山神捧菩薩足高數百尺。唱云、「仏説因明。玄妙難究。如来滅後、大義淪絶。今幸福智悠邈深達聖旨。因明論道、願請、重弘」。菩薩乃放神光照燭機感。時彼南印度案達羅國王、見放光明、疑入金剛定、請証無學果。菩薩曰、「入定觀察、將積深経。心期大覚。非願小果」。王言、「無學果者、諸聖攸仰。請、尊速証」。菩薩、撫之、欲遂王請。妙吉祥菩薩、因彈指警曰、「何捨大心、方興小志。為広利益者、当伝慈氏所説『瑜伽論』。匡正頹綱、可制因明重成規矩」。陳那敬受指誨、奉以周旋。於是覃思研精、作『因明正理門論』。正理者、諸法本真之体義、門者權衡照解之所由。

(大正四四・九一下)

陳那菩薩有り。是れ命世と称せらるる賢劫千仏の一仏なり。跡を巖藪に匿し慮を等持に栖ましめて、述作

の利害を觀じ文義の繁約を審にす。時に崖谷震吼し雲霞彩を変ず。山神は菩薩の足を捧げて高きこと數百尺。唱へて云はく、「仏は因明を説く。玄妙にして究め難し。如來の滅後、大義淪絶す。今幸に福智悠邈にして深く聖旨に達す。因明の論道を、願はくは請ふ、重ねて弘めたまへ」と。菩薩乃ち神光を放ちて機感を照燭したまふ。時に彼の南印度の案達羅國の王は、光明を放ちたまへるを見て、金剛定に入りたまへるかと思ひ、無學果を証せんことを請ふ。菩薩の曰はく、「定に入りて觀察するは、將に深經を積せんとするなり。心に大覺を期す。小果を願ふには非らず」と。王の言はく、「無學果は、諸聖の仰ぐ攸よなり。請ふ、尊は速やかに証せよ」と。菩薩、之を撫して、王の請を遂げんと欲す。妙吉祥菩薩は、因て彈指し警めて曰はく、「何ぞ大心を捨てて、方に小志を興すや。広き利益を為さんとならば、當に慈氏の所説の『瑜伽論』を伝ふべし。頽綱を匡正せんには、因明を制して重ねて規矩を成ずべし」と。陳那は敬んで指誨を受け、奉じて以て周旋す。是に於いて思を覃ふかくし、精を研ぎ、『因明正理門論』を作る。正理とは諸法本眞の体義、門とは權衡し照解するの所由なり。

28 『因明入正理論疏』卷一（大正四四・九一下〜九二上）。

29 『因明入正理論疏前記』卷一（新纂統藏五三・七九九上）。

30 宇井伯壽『印度哲学研究』第五（岩波書店、一九六五年、三八九〜三九〇頁）、傍線は筆者。

31 『因明大疏抄』卷一（大正六八・四三七下）。

32 富貴原章信『日本唯識思想史／富貴原章信仏教学選集第三卷』（国書刊行会、一九八九年、九一頁）。

33 「寔」字を大正の校注によって甲本の「実」字に改めた。

34 『瑜伽論記』卷十八（大正四二・七一〇上〜中）。

35 『瑜伽師地論』卷六十四「諍訟究竟論者、謂諸外道因明論。」（大正三〇・六五八上）。

36 『瑜伽論記』に引用される「景」が慧景を指すことについては、宇井伯寿『印度哲学研究』第六（岩波書店、一九六五年、七八頁及び二九二頁）。

37 根無一力「一乘仏性究竟論の撰述と時代背景」（『叡山学院研究紀要』第九号、一九八六年）

38 永超（二〇一四〜一〇九五）の『東域伝灯目録』（大正五五・一一五七下）や菩提院蔵俊（一一〇四〜一一八〇）の『注進法相宗章疏』（大正五五・一一四二中）等では、この他に『成唯識論料簡』・『成唯識論別抄』の二部を基の著作として挙げている。ただし、この両書の撰述者を基とすることには、結城令聞博士が疑義を呈されている。（結城令聞『唯識学典籍志／再版』（大蔵出版、一九八五年、三二〇頁））。

39 「成唯識論を相承し、法相の教義を弘通するについて、慈恩には述記、枢要の他に大乘法苑義林章七巻がある。義林章が成唯識論の註であることは、第一章総料簡章の中、第五得名懸隔の有財积下において、成唯識論のことを「此論」と称しているのによつてわかる。」（結城令聞『成唯識論掌中樞要解題』（『国訳一切経和漢撰述部／改訂三刷』論疏部一七、大東出版社、二〇一三年、一三三頁））。

40 結城令聞『成唯識論掌中樞要解題』（『国訳一切経和漢撰述部／改訂三刷』論疏部一七、大東出版社、二〇一三年、一三四頁）。

41 『成唯識論掌中樞要』卷一（大正四三・六〇九中）。

42 『唯識二十論』（大正三一・七四中～下）。

43 『大乘唯識論』（大正三一・七〇下）。

44 『成唯識論掌中樞要』卷一（大正四三・六一一上）。

45 仏陀跋陀羅三蔵訳『大方広仏華嚴経』卷四十二（大正九・六六五下）。

46 無著造・波羅頗蜜多羅三蔵訳『大乘莊嚴経論』卷一（大正三一・五九四中）。

47 曇無讖三蔵訳『大般涅槃経』卷三十四（大正一二・五六八下）。

48 無著造・玄奘訳『撰大乘論本』卷三（大正三一・一五一中）。

49 婆藪槃豆菩薩造・菩提流支（生没年未詳、五〇八年入洛陽）訳『妙法蓮華経論憂波提舍』卷下（大正二六・九上）。なお同本異訳の婆藪槃豆菩薩造・勒那摩提訳『妙法蓮華経論優波提舍』（大正二六・一八中）も併せて

参照。

50 「界 *dhātu* とは、ものの発生源や基盤を意味するが、ここでは原典に *dhātunām* と複数形で示されて多種の界の存在が想定されている。」（袴谷憲昭・荒井裕明校注「大乘莊嚴経論」『新国訳大蔵経／再版』⑰瑜伽・

唯識部十二、大藏出版、一九九七年、八八頁）。

51 『成唯識論掌中樞要』卷一

『中辺』第二、積蘊・処・界義頌曰、「非一及総・略、分段義名蘊。能・所取、彼取種子義名界。能受所了境用門義名処」。広如彼説。

(大正四三・六一九下)

『中辺』第二の、蘊・処・界の義を積する頌に曰はく、「非一と及び総・略と、分段との義を蘊と名づく。能・所取と、彼の取の種子の義を界と名づく。能受と所了の境との用門の義を処と名づく」と。広くは彼に説くが如し。

52 『撰大乘論本』卷下(大正三一・一五一中)。

53 婆薐槃豆菩薩造・菩提流支訳『妙法蓮華經憂波提舍』卷下(大正二六・九上)。なお同本異訳の婆薐槃豆菩薩造・勒那摩提訳『妙法蓮華經論優波提舍』(大正二六・一八中)も併せて参照。

54 『大正新脩大藏經』本は「二」字が、甲本(天治六年^マ写法隆寺藏本)では「三」字であると記す。内容より判断し、「二」字を「三」字に改めた。

55 『成唯識論掌中樞要』卷一(大正四三・六一二上〜中)

56 (a) 『大般涅槃經』(北本) 卷三十六(大正一二・五八〇中)、(b) 『大般涅槃經』(北本) 卷二十六(大正

- 一一・五一八上)、(c)『大般涅槃經』(北本)卷三十五(大正一一・五六九上)、(d)『大般涅槃經』(北本)卷三十六(大正一一・五七四中下)、(e)『大般涅槃經』(北本)卷三十二(大正一一・五五五上)。
- 57 求那跋摩三藏訳『菩薩善戒經』卷一(大正三〇・九六二下)。
- 58 『大乘莊嚴經論』卷一(大正三一・五九五上)。
- 59 求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』(大正一一・二二八中)。
- 60 菩提流志訳『金剛般若波羅蜜経』(大正八・七五六中)。
- 61 中村元『広説仏教大辞典／縮刷版』(東京書籍、二〇一〇年、一六六三頁「毛道」)。
- 62 『判比量論』は、長らく散逸したものと考えられてきた文献であったが、神田喜一郎博士によってその一部が発見され、昭和四十二(一九六七)年、全百五行が翻刻・出版された。同書に収録される富貴原章信博士の研究は極めて詳細なものである。(富貴原章信「判比量論の研究」『判比量論』、神田喜一郎、一九六七年)。
- 63 『判比量論』の原文には「無性性有情」(新纂続蔵五三・九五二下)とあるが、新纂続蔵には「性ノ字ハ衍」と注記されている。意味からしても「性」の一字は重複であることは明らかであるため、「性」字を一文字削除した。
- 64 『判比量論』(新纂続蔵五三・九五二下～九五三上)。

65 富貴原章信「判比量論の研究」(『判比量論』、神田喜一郎、一九六七年、六一頁)。

66 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、二二六頁)。

67 『宋高僧伝』卷四「釈法宝亦三藏法師学法之神足也。」(大正五〇・七二七上)。

68 淺田正博「石山寺所蔵『一乗仏性究竟論』卷第一・卷第二の検出について」(『龍谷大学論集』四二九号、一九八六年)、同「法宝撰『一乗仏性究竟論』卷第四・第五の両卷について」(『仏教文化研究所紀要』二五集、一九八六年)。

69 『一乗要決』卷中(惠全二・一〇三〜一〇四)。

70 『大正新脩大藏経』本では「何」字であるが、内容から甲本の「未」字に改めた。

71 『十二門論宗致義記』卷一(大正四二・二一四上〜中)

72 『十二門論宗致義記』卷一(大正四二・二一四中〜下)。

73 慧苑(六七三?〜七四三?)撰『統華嚴経略疏刊定記』卷一

第三本者証聖元年、于闐国三藏実又難陀、此云喜学、於東都仏授記寺再訳旧文、兼補諸闕、計益九千頌。

通旧総翻四万五千頌、合成漢本八十卷。大德義浄三藏、弘景禪師、円測法師、神英法師、法宝法師、華嚴

和上等同訳。復礼法師綴文。

(新纂統蔵三・五九三下)

第三本とは証聖元年、于闐国三藏実叉難陀、此に喜学と云ふ。東都仏授記寺に於いて再び旧文を訳し、兼ねて諸闕を補い、計して九千頌を益す。旧を通じて総じて四万五千頌を翻じ、合して漢本八十卷を成ず。大徳義浄三藏、弘景禪師、円測法師、神英法師、法宝法師、華嚴和上等同訳なり。復礼法師綴文なり。

智昇（生没年未詳）『開元積経録』（開元十八〔七三〇〕年成立）卷九

即以久視元年庚子至長安三年癸卯、於東都福先寺及西京西明寺、訳金光明最勝王、能断金剛般若……中略……及龍樹勸誡頌。已上二十部一百一十五卷。北印度沙門阿儂真那証梵文義、沙門、波崙、復礼、慧表、智積等筆受証文、沙門法宝、法藏、徳感、成荘、神英、仁亮、大儀、慈訓等証義。

（大正五五・五六八中〜下）。

即ち久視元年庚子より長安三年癸卯に至るを以て、東都福先寺及び西京西明寺に於いて、金光明最勝王、能断金剛般若、（中略）及び龍樹勸誡頌を訳す。已上二十部一百一十五卷なり。北印度沙門阿儂真那は梵文の義を証し、沙門波崙、復礼、慧表、智積等は筆受証文、沙門法宝、法藏、徳感、成荘、神英、仁亮、大儀、慈訓等は証義なり。

74 根無一力 前掲論文。吉津宜英『華嚴経探玄記』における「大乘批判」（『華嚴一乘思想の研究』、一九九一年、大東出版社）。

75 池田将則 「道基の生涯と著作―敦煌出土『雜阿毘曇心章』卷第三（S二七七七＋P二七九六）「四善根義」を中心として」（船山徹編『真諦三藏研究論集』所収、二〇一二年、京都大学人文科学研究所）。

76 小野嶋祥雄 「法宝と法蔵の著作間における一致について―三二権実論争との関連において―」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三二集、二〇一〇年）。

第二章 日本天台開創期の因明研究

武邑尚邦博士は、日本における因明研究は、白雉四（六五三）年に入唐し、親しく玄奘に教えを承けた道昭（道照、六二九～七〇〇）に始まるものと推測された上で、元興寺系の教学と、玄昉（？～七四六）に始まる興福寺系の教学において、それぞれ護命（七五〇～八三四）・善珠（七二三～七九七）を「代表的因明学者」として紹介されている¹⁾。護命には『理門論解節記』・『理門論十四過類記』の著作があったことが伝えられており²⁾、現存するものとしては、『大乘法相研神章』の「略顯因明入正理論十」が因明に関するものである。一方、善珠には『因明論疏明灯抄』があり、本書は基の『因明入証理論疏』の注釈書として著名な文献である。

さて、日本における因明の研究が法相宗の学僧を中心に、基の『因明入証理論疏』を正系として研鑽・相承されたことは、その伝来からして当然のことであろう。ただし、その一方で、大安寺の慶俊（？～七三一～七七〇～？）には、『因明入証理論文軌疏記』なる著作のあったことが伝えられている³⁾。本書は題目からして、文軌（生没年未詳）撰『因明入証理論疏』の注釈書であろうが、文軌の『因明入証理論疏』は、基の『因明入証理論疏』の中で批判の対象とされている文献であり、慧沼や

善珠といった基を正系とする諸師からすれば異端というべきものである。また、詳しくは第三章で述べることになるが、源信の『一乗要決』には、『成唯識論掌中樞要』の「二比量」に対する慶俊の批判が引用されており、日本においても、法相宗の人々とそれ以外の人々との間では、因明に対する認識に相違のあったことが知られる。

日本天台における因明理解もまた、このような認識の相違に由来するものであるが、本章では、日本天台の開創期における因明研究、すなわち開祖・最澄の因明理解について検討することで、彼の因明理解の特徴とその背景を明らかにしたい。

第一節 最澄の因明批判

先ずは、最澄の因明理解に関する従来の説を確認しておきたい。

最澄の因明理解については、佐伯良謙氏・武邑尚邦博士・中村元博士がそれぞれ見解を示されており、共通して注目されるものが、『守護国界章』「弾麁食者謬破報仏智常章第三」の冒頭に見える以下の記述である。

有為報仏夢裏權果、無作三身覺前実仏。夫真如妙理有兩種義。不變真如凝然常住、隨緣真如緣起常住。報仏如来有兩種身。夢裏權身有為無常、覺前実身緣起常住。相續常義亦有兩種。隨緣真如相續常義。依他緣生相續常義。今真實報仏撰隨緣真如相續常義。餽食所執凝然真如定為偏真。以三獸同涉故、不具隨緣故、緣起不即故、教有權実故。權教三身、未免無常。実教三身俱体俱用。四記之答幻智所用、三支之量何顯法性。今為仏機、開方便教廢偏真理、除如幻智破三乘執。即、伝真實教顯中真理、用寂照智、示一乘觀云爾。⁴

有為の報仏は夢の裏の權果、無作の三身は覺の前の実仏なり。夫れ真如の妙理に兩種の義有り。不變真如は凝然常住、隨緣真如は緣起常住なり。報仏如来に兩種の身有り。夢の裏の權身は有為無常にして、覺の前の実身は緣起常住なり。相續常の義に亦た兩種有り。隨緣真如相續常の義と、依他緣生相續常の義となり。今の真實の報仏は隨緣真如相續常の義に撰す。餽食の執する所の凝然真如は定めて偏真と為す。三獸同じく涉るを以ての故に、隨緣を具せざるが故に、緣起即せざるが故に、教に權実有るが故なり。權教の三身は、未だ無常を免れず。実教の三身は俱体俱用なり。四記の答は幻智の用ふる所、三支の量、何ぞ法性を顯さんや。今仏機の為に、方便の教を開き、偏真の理を廢し、如幻の智を除き、三乘の執を破す。即ち、真實の教を伝へて中真の理を顯し、寂照の智を用ひて、一乘の觀を示すと云爾。

傍線部の通り、ここで最澄は、「因明の三支作法によって、どうして法性を明かすことが出来ようか」という見解を示している。従来、これこそが最澄の因明理解を示すものとして種々に論じられてきたのであるが、先行研究の述べるところを確認すれば、以下のものである。

■ 佐伯良謙氏の見解

而して今ま因明学に於ては、元來天台宗祖の判釈よりせば、宗祖伝教云へることあり。「四記答ハ約ニ智ノ所須ニ、三支之量何顯ニ法性一」と、是れ則ち因明は無用の学解なりてふ事なり。伝教は彼の戒壇事件以来、常に南都反駁の態度に出でられたる結果、その此に至りしものと思ふ、而かし伝教と雖ども、曾ては因明の法門を将来し流布せられしなり。⁶

佐伯氏は、前の『守護国界章』の記述から、最澄には因明を「無用の学解」とする認識があったとされる。また、その理由として、いわゆる大乘戒壇独立運動を挙げ、これを契機として「因明の法門を将来し流布」していたという融和的な態度が、「南都反駁の態度」へと転じたものと推測されているのである。

ところで、この最澄が「将来し流布」したという「因明の法門」であるが、これは最澄の将来目録である『伝教大師将来台州録』に記される次のものである。

因明疏二卷（加_ニ注因明一卷_ヲ）六十三紙⁷

最澄がこの文献を将来していたことは、弘仁二（八一）年七月十七日の『御経蔵宝物聖教等目録』「大唐将来書」の項に、「天台因明抄等一帙（同。目録在_レ別_ニ）⁸」とあることから確認できる。

また、佐伯氏が、当初最澄は因明に対して融和的であったと推測されているのは、恐らく、最澄の著作に以下の六本があったと伝えられていることに基づくものであろう。

- ① 『因明眼等必為他用私記』
- ② 『因明論義疏目録』
- ③ 『新集因明宗因喻通集』
- ④ 『初集因明』（『新集因明』）
- ⑤ 『五量決』（『山家五量決』『天台五量決』）

⑥『二乗三果諍比量過』

『修禪録』や『可透録』といった最澄の撰述目録には、因明に関する最澄の著作として右記の書名を挙げるのであるが、これらはいずれも現存しておらず、また、他師による引用も確認されなかったため、実際にこのような著作が存在したのかどうかは不明というほかない¹⁰。また、後に述べるところであるが、筆者は、最澄の因明理解が大乗戒壇の独立を巡る南都との論争をきっかけに変化したものではないと考えている。

■武邑尚邦博士の見解

前節に述べたように、わが国における因明研究は、その伝来のままに法相宗の伝統の中で展開した。……中略……しかし、法相宗内においても、いわゆる法相唯識の教学としての内明と、因明という論議学とが必ずしもうまく機能していたとはいえない。このことは前節で指摘したところであるが、まして、当時、いわゆる一乗家の人々にとっては厄介な問題であった。法相の立場は、因明がいわゆる世俗の論であるとしても『瑜伽師地論』では、学ばれねばならない学問として、研究課題の中に位置付けられているが、一乗家では厄介なことであっただろう。たとえば、

伝教大師最澄が「四記答は智の所須に約す¹¹。三支の量、何ぞ法性を躡わさんや」といって、因明は仏教の至極を説く一乗の立場を明らかにする学問ではないと明言しているように、教学の中の明瞭な位置付けがないこと、また、「外典を習うは刀をもて泥を切るが如く、泥は減ずることなく、しかも刀は自ら損するなり」という『名義集』の『大智度論』引用にも、このことが明らかに示され、ここでは内明因明の関係は否定的である。

以上のように仏教の外論である因明を所応学として認めない一乗家の人々が、自らの教を護るために因明を研究することについて、抵抗を感じたのは想像できることである。といって、当時の南都の仏教に対しては、因明を学び、その理論上の争いに勝つことが要請されていたのである。

12

武邑博士は、一乗側の人々が因明を「厄介な問題」と捉えていたことの例として、前の『守護国界章』の文を示されており、その上で、最澄が因明に否定的な理由を「教学の中での明瞭な位置付けがないこと」に求められている。また、「因明を所応学として認めない一乗家の人々」であっても、「当時の南都の仏教に対しては、因明を学び、その理論上の争いに勝つことが要請されていた」として、日本天台の因明研究が南都との論争上において必要なものであったと指摘されている。なお、内明と

因明との関係について、『翻訳名義集』における『大智度論』引用を紹介されているが、これは宝観（一八一二〜一八八一）の『因明入正理論略量議玄談』（龍谷大学図書館蔵）に見られる説であり、最澄の因明理解とは何ら関係のないものである。

■ 中村元博士の見解

伝教大師は因明をことさらに軽視した。これは、直接にはかれの新しい宗教運動に対する最大の強敵であった法相宗に対する敵対意識にもとづくものである。かれは、かれが低級仏教なりと評価したところの法相宗の教学（三乗思想）を説くために因明は価値あるものであるけれども、高級仏教である天台教学（一乗思想）を説くためには価値のないものであると宣言した。それ以来比叡山の仏教徒のあいだでは、ついに因明学がうとんぜられるようになってしまった。¹³

中村博士は、最澄は「因明をことさらに軽視した」として、その理由を「法相宗に対する敵対意識にもとづくもの」とされている。中村博士の見解が何に基づいて示されたものであるか明らかでないが、「高級仏教である天台教学（一乗思想）を説くためには価値のないものであると宣言した」と述べられている辺り、恐らくこれも前の『守護国界章』の記述に依るものであろう。

以上、最澄の因明理解に関する先行研究は、共通して「最澄は因明に対して否定的」であったことを指摘しており、また、最澄のこのような因明理解は、法相宗との対立によって生じたものであったとしている。

さて、先行研究が注目するとおり、最澄の因明理解が端的に示されているのは、『守護国界章』『弾餽食者謬破報仏智常章第三』に見られる「三支の量、何ぞ法性を顕さんや」という一文である。最澄の『守護国界章』は、当時会津に在って、法相唯識を宣揚した徳一法師（？く八四二？）との論争に関連して撰述されたものであり、最澄の著作中、最も大部な文献である。また、当該の「弾餽食者謬破報仏智常章第三」という一段は、報身仏や化身仏といった有為仏を「無常」とする徳一に対して、報身仏を「常住」とする立場から反駁を行った章であり、このテーマは最澄・徳一の論争の他、三論宗の玄叡の『大乘三論大義鈔』においても大きく論じられている。この点については、第三章において論じることとなるので、ここでは、最澄の因明理解に焦点を絞って検討を進めたい。

さて、この報身仏の常・無常を巡る問題は、『成唯識論』が報身仏を無常と説くことに端を発するものであり¹⁴、徳一はこの教説に準拠しながら自説を展開する。これに対して最澄が逐次反論していくわけであるが、本章を精読すると興味深い点に気づかされる。それは、本章における議論が、法宝

(六二七頃〜七〇五頃)の『一乘仏性究竟論』と淄州大師慧沼(六四八〜七一四)の『能頭中辺慧日論』の論争を前提とした上でなされているという点である。『守護国界章』「弾麁食者謬破報仏智常章第三」と『一乘仏性究竟論』・『能頭中辺慧日論』との関連を対照すれば以下のようなになる¹⁵。

『守護国界章』¹⁶

麁食者曰、有執、成唯識論限已見聞貶量大聖。妄以從因証仏無常。一向記故、從因生故、不見色心非無常故。対曰、此之三因有仏刹那壞違自教失。今謂不爾。

若云報仏是相続常者、是立已成失。若云凝然常者、即有三失。一違教失、二違理失、三不悟四記失、一違教失者、…中略…又涅槃第十三云、若有諸法

『一乘仏性究竟論』卷四¹⁷

成唯識論、限已見聞貶量大聖。妄以三因証仏無常。一向記故、從因生故、不見色心非無常故。対曰、此之三因、証仏有刹那壞違自教失。

『能頭中辺慧日論』卷二¹⁸

故唯識論三因、証仏は無常者、限已見聞為妄説也者、此亦不然。若云報仏是相続常、立已成失。若凝然常、即有四失。一違教失、報仏菩提為是本有、為是今有。…中略…涅槃第十三云、若有諸法從縁

從緣生者、即知無常。又云、以是義故、從因生法不名為常。此顯報仏從因生故、是無常。二違理失者、違比量道理故。……中略……又涅槃十九云、又善男子、以法性故、生住異滅皆悉是常。然念念滅不可說常。此說四相為常。又撰論云、由心身化身恒依止法身、故名為常。非自性常。……中略……三不悟四記、論云、一切生皆死。是一向記。若人死復生、是応分別。有煩惱者死而復生。若以一切生皆死故、即令仏智生必滅、無煩惱者死而不生。亦応仏智有滅而生不可。一向記即記刹那、分別記即是分段。若謂無煩惱者死而不生。不説仏果者、一切生皆死。因何即説如來。此亦不爾。生者必滅一向記者、刹那、一期俱一向記。死者必生、応分別記者、刹那、一期俱分別記。約分別記、若有煩惱者死而復生、若無煩惱者死而不生。復此中応復

生者、則知無常。又云、以是義故、從因生法不名為常。……中略……二違理失、仏性論第二解三如來藏。三能撰為藏。……中略……又涅槃第十九云、又善男子以性故。生住異滅皆悉是常。然念念滅。不可說常。此說四相為常。又第三十三、善男子、常法無住処、若有住処、即是無常。十二因縁無定住処、若有住処。十二因縁不得名常。此等皆同約所依如性。故名常。即是。撰論云、由心身化身恒依止法身故、名之為常。非自性常。……中略……四不悟四記失、云、若依四記。以生必死故。証仏智有生必滅。亦応以無或死死不生。証仏智滅更不起。不可一向記者。説刹那分別記者。即分段身仏既無或滅還生。有生必死。非約仏者。不爾。由未善知四記之義故。此難生。解斯四記。猛難便息。何者。生者必死。一向記。不論刹那与一期。死者生耶。

分別。定性入無余滅。一期、刹那俱滅而不復生。若不定性二乘、一期、刹那俱滅而復生。何者、回大無學果人、捨分段身已更受變易。故無煩惱者、死而復生。

分別記。刹那一期俱分別。若不分別。何名分別記。今為分別。若約一期。無煩惱者死必不生。若拋刹那。有或無或俱。須分別。無煩惱中且拋如來。現起之智望更生種。名為生現。起滅已不熏種。即死者不生。若拋種子生現行。不妨滅。余種起。雖無煩惱。死復生。舉一例余。二乘定性無煩惱人一期滅已必不復起。若拋刹那。現起智心還熏成種。雖復現滅。新種更生。不定性人俱有刹那滅無一期滅。不捨此身更受身故。若許回心。無學果人、捨分段已更受變易。如何得言無煩惱死死不復生。

ここに对照した通り、「彈麁食者謬破報仏智常章第三」における議論は、明らかに『一乘仏性究竟論』と『能顕中辺慧日論』との論争を踏まえた上でなされている。また、この対照箇所が続いて、「弾じて曰はく」として最澄の見解が記されるのであるが、以下の通り、ここには「大薦の前宝」として法宝の名が挙げられている¹⁹⁾。

弾曰、麤食者所備四失都不正義。…中略…麤食者違教失、還著麤食者。何以故、相違『涅槃』・『法華經』・『密嚴』・『遮那』・『法華論』、如是大乘經論等故。其相違文、飛靈潤師、并榮法師、大薦前宝、後賓、已為大卷具指要文。²⁰

弾じて曰はく、麤食者の備ふる所の四失は都て正義に不ず。…中略…麤食者の違教の失は、還りて麤食者に著く。何を以ての故に、『涅槃』・『法華經』・『密嚴』・『遮那』・『法華論』、是の如きの大乗經論等に相違するが故なり。其の相違の文は、飛の靈潤師、並びに榮法師、大薦の前宝、後賓、已に大卷を為して具さに要文を指す。

つまり、この議論における法相側の過失については、靈潤（五八〇～六六七頃）・義榮（生没年未詳）・法宝・定賓（八世紀前半に活躍）といった一乗家の諸師によつてすでに論じられているというのである。このことから、最澄自身も「弾麤食者謬破報仏智常章第三」における議論と、法宝の『一乘仏性究竟論』との関連を認識していたことが明らかである。つまり、最澄の因明理解を示すものとして注目されてきた「弾麤食者謬破報仏智常章第三」における議論は、靈潤・義榮・法宝・賓法師といった諸師の説を踏まえた上でなされたものであり、最澄の因明理解についてもまた、これら諸師と

の関連から検討する必要があるものと考えられるのである。

このことについて、先ず想起されるのは、第一章で確認した法宝の因明理解である。前にも述べたとおり、源信の『一乗要決』には、『成唯識論掌中樞要』の「二比量」に対して以下のように反論している。

七立量云、「二乗之果応有定性。乗所被故。如大乘者。」〈已上〉

此義云何。答、宝公云、「因明但是立論証成之法。設無過未為契理。故『智論』九十三云、『阿羅漢成仏非論義者、知唯仏能了。』」〈已上〉²¹

七に量を立てて云はく、「二乗の果には応に定性有るべし。乗所被の故に。大乘の者の如し。」〈已上〉

此の義云何。答ふ、宝公の云はく、「因明は但だ是れ証成の法を立論するのみなれば、設ひ過無くも未だ理に契ふとは為さず。故に『智論』の九十三に云はく、『阿羅漢の成仏は、論義者の知るところに非ず。唯だ仏のみ能く了す。』」と。〈已上〉

ここでは、「宝公の云はく」として法宝の見解が引用されているが、その意味するところは、「因

明は証成の法を立論することにおいては有効であるが、その論証式に過失がなかったとしても真理にかなうものとはいえない」ということである。

さて、源信が引用する文章は、残念ながら現存する法宝の著作中には確認することができない。ただし、ここで引用されている『大智度論』の文は、以下の通り、法宝の『二乗仏性究竟論』『権実義例章第四』にも見られるものであり、これを手がかりとすることで法宝の見解をより詳しく把握することが可能である。

二十七云、「十住菩薩不知一切衆生悉有仏性」。『法花経』第二云、「唯一仏乗、汝舍利弗、尚以信入。况声聞」。『智論』九十三云、「阿羅漢成仏非論者、知唯仏能了」。二乗実滅一分無性即無斯説。権浅深義決定也。²²

二十七に云はく、「十住の菩薩も一切衆生に悉く仏性有るを知らずと。『法花経』の第二に云はく、「唯一仏乗とは、汝ら舍利弗すら、尚ほ信を以て入る。況や声聞をや」と。『智論』の九十三に云はく、「阿羅漢の成仏は論ずるに非ずとは、唯だ仏のみ能く了することを知らずと」。二乗実滅と一分無性には即ち斯の説無し。権の浅深の義決定するなり。

『一乗仏性究竟論』「権実義例章第四」は、「諸々の経論における権実の義例には、おおよそ六つの様相がある²³」と説き、いま挙げたものは、その第三「難解と易解との浅深の異なり²⁴」について述べられたものである。ここで法宝が主張しているのは、「悉有仏性」「唯一乘法」「阿羅漢無滅」といった経説は、その経説自体に、これが「難解の法」であると説かれているが、「二乗実滅」「一分無性」といった経説には、これが難解の法であるとは説かれていない、というものである。このことをもって、法宝は、教説自体に「難解の法」であることが説かれている一乗教こそが難解真実の教えであり、そうではない三乗教は易解方便の教えであると分類するのである。

このことを踏まえると、前の『一乗要決』に引用される法宝の見解、すなわち「因明は但だ是れ証成の法を立論するのみなれば、設ひ過無くも未だ理に契ふとは為さず」というのは、「因明は、ただ証成の法によって立論されるものであり、たとえその比量に過失がなかったとしても真理に適うものではない。なぜならば、経説には、難解・易解によって浅深の異なりがあり、難解深奥な真理を因明によって明らかにすることはできないからである」といった意味に解するべきであろう。

これまでに述べてきた通り、最澄は、「三支の量、何ぞ法性を顕さんや」として「因明の三支作法では、法性の理を明かすことはできない」という見解を示している。これは、いまの法宝の見解と極めて類似した思想であるといえよう。また、前の検討の通り、最澄の因明理解が示される『守護国界

章』「彈飢食者謬破報仏智常章第三」は、靈潤・義栄・法宝・賓法師といった諸師の説を踏まえた上で、徳一の主張を批判する章となっている。これらのことから、最澄の因明理解は、中国の仏性論争における一乗家諸師の見解、取り分け法宝の見解を背景としたものであったと考えられるのである。

第二節 『通六九証破比量文』における二比量批判

第一項 「二乗之果」比量への反論

以上のことを踏まえた上で、次に最澄が実際にどのような因明を用いたのかを確認したい。

最澄の因明に関する著作中、内容・分量ともに最もまとまったものが『通六九証破比量文』である。本書は、徳一との論争の中にあつて、特異な位置にある文献で、その冒頭には次のように記される。

大唐貞観十九年後、顕慶年中、玄奘三蔵・大乘基師、雜糅十師論、楷定十師義、訳為十卷。名曰『成唯識論』。即造『成唯識論掌中樞要』二卷、其上卷初所被文（a）引六証、立一量云、「二乗之果応有定性也」。〔b〕又引九証、立一量云、「所説無性決定応有」。今大唐天寶年中天台法華宗第六祖毘壇湛然、依法華旨定權実理、会三乗経論帰一乗経論。今依此所伝、通六証、破一量

云、「二乗之果応無定性也」。伏願、一乗賢哲、幸昭殿最歟。²⁵

大唐の貞觀十九年の後、顕慶年中に、玄奘三蔵・大乘基師、十師の論を雜糅し、十師の義を楷定し、訳して十巻と為す。名づけて『成唯識論』と曰ふ。即ち『成唯識論掌中樞要』二巻を造りて、其の上巻の初めの所被の文に（a）六証を引き、一量を立てて云はく、「二乗の果には応に定性有るべし」と。（b）又た九証を引き、一量を立てて云はく、「所説の無性は決定して応に有なるべし」と。今大唐の天寶年中の天台法華宗の第六祖毘壇湛然、法華の旨に依りて権実の理を定め、三乗の經論を会して一乗の經論に帰す。今此の伝ふる所に依りて、六証を通じ、一量を破して云はく、「二乗の果には応に定性無かるべし」と。伏して願はくは、一乗の賢哲、幸ひに殿最を昭さんことを。

つまり、本書は、基の『成唯識論掌中樞要』において（a）六種の教証によって主張される「二乗之果」比量と、（b）九種の教証によって主張される「所説無性」比量とを破すことを目的とするものであり、まさに「六・九の証を〔会〕通して、比量を破す文」なのである。

『通六九証破比量文』は、以下の構成から「二乗之果」比量に反駁する。

- (a) 通華嚴掌光滅移証第一
- (b) 通大莊嚴論善尽証第二
- (c) 通大涅槃經一道証第三
- (d) 通撰大乘論十因証第四
- (e) 通法華經論決定証第五
- (f) 通楞伽瑜伽五性証第六
- (g) 破二乘之果一立量第七

ここに挙げられている経論は、「二乗之果」比量の教証として用いられるものと完全に一致している。以下、やや冗長ではあるが、この一々の反論について確認していきたい。

(a) 通華嚴掌光滅移証第一

『華嚴』第四十世間品云、「仏子、菩薩摩訶薩於兜率天、臨命終時有十種示現。第三於右手掌中放大光明。名浄境界、悉能嚴浄大千世界。此世界中、若有無漏諸辟支仏覺斯光者、即捨壽命入於

涅槃。若不覺者、光明力故、移置他方余世界中也」。

通曰、此証非理。何以故。『涅槃經』時、被会通故。故『涅槃經』云、「迦葉、第五人者、永斷貪欲・瞋恚・痴、得辟支仏道。煩惱無余、入於涅槃。真是麒麟獨一之行。是名第五人有病行処。是人未來過十千劫、便当得成阿耨多羅三藐三菩提」。明知、入滅之後、經劫作仏。豈執權失実。²⁶

『華嚴』の第四十の世間品に云はく、「仏子よ、菩薩摩訶薩は兜率天に於いて、命終の時に臨みて十種を示現すること有り。第三には右の手の掌中より大光明を放つ。浄境界と名づけ、悉く能く大千世界を嚴淨す。此の世界の中、若し無漏の諸の辟支仏の斯の光を覚ること有る者は、即ち壽命を捨てて涅槃に入る。若し覺らざれば、光明の力の故に、他方の余の世界の中に移し置く」と。

通じて曰はく、此の証は理に非ず。何を以ての故に。『涅槃經』の時に、会通せらるるが故なり。故に『涅槃經』に云はく、「迦葉よ、第五人とは、永く貪欲・瞋恚・痴を断じて、辟支仏道を得。煩惱に余り無く、涅槃に入る。真に是れ麒麟獨一の行なり。是れを第五人の有病の行処と名づく。是の人は未來に十千劫を過ぎて、便ち当に阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得べし」と。明らかに知んぬ、入滅の後、劫を経て作仏することを。豈に權に執して実を失せんや。

ここでは、「二乗之果」比量の第一の教証である『華嚴経』に対する会通が試みられる。基は、『華嚴経』に「無漏の諸の辟支仏の斯の光を覚ること有る者は、即ち寿命を捨てて涅槃に入る」と説かれていることをもつて、辟支仏が定性であることの教証であると主張している。最澄はこれに対して、『華嚴経』の説は『涅槃経』において会通されているという。つまり、『涅槃経』には、辟支仏の道を得て涅槃に入った者が未来に十千劫を経て阿耨菩提を成ずることが説かれており、前の『華嚴経』において涅槃に入るとされている辟支仏も、いずれ成仏するのだと反論するのである。

(b) 通大莊嚴論善尽証第二

『莊嚴論』第一卷云、「余人善根、涅槃時尽。菩薩善根不爾」。又云、「三乘衆生、由界差別故種性差別也」。

通曰、此証不理。所以者何。「余人善根」者、則是神通善根。故『法華経』信解品云、「老弊使人須者、相給也」。

問、何以得知神通善根耶。

答、其論第一帰依品云、「無尽者、謂神通善根。至無余涅槃亦無尽故」。故知、小乗有尽。大乘無尽。俱是神通善根也。又「由界差別故種性差別」者、如下『楞伽』・『瑜伽』五性通。²⁷

『莊嚴論』の第一巻に云はく、「余の人の善根は、涅槃の時に尽く。菩薩の善根は爾らず」と。

又た云はく、「三乗の眾生は、界の差別に由るが故に種性に差別あり」と。

通じて曰はく、此の証は理にならず。所以は何ん。「余の人の善根」とは、則ち是れ神通の善根なり。故に『法華経』の信解品に云はく、老弊の使人を須ふれば、相ひ給せん」と。

問ふ、何を以てか神通の善根と知ることを得るや。

答ふ、其の論の第一の帰依品に云はく、「無尽とは、神通の善根を謂ふ。無余涅槃に至るも亦た無尽なるが故に」と。故に知んぬ、小乗には尽くること有り。大乘には尽くること無し。俱に是れ神通の善根なることを。又た「界の差別に由るが故に種性に差別あり」とは、下の『楞伽』・『瑜伽』の五性の通の如し。

ここでは、『成唯識論掌中樞要』が教証とする『大乘莊嚴経論』の説について、最澄は、「余の人の善根」というのは「神通の善根」であるという。この点、『大乘莊嚴経論』自体を確認しなければ、その意味するところが理解できないので、該当箇所を以下に示しておきたい。

明淨及普撰 大義亦無尽

由善有四勝 種性得第一

積曰。菩薩種性由四種因緣。得為最勝。一由善根明淨、二由善根普撰、三由善根大義、四由善根無尽。何以故。非諸声聞等善根如是明淨故、非一切人善根撰力無畏等故、余人善根無他利故、余人善根涅槃時尽故。菩薩善根不爾。由此為因、種性最勝。²⁸

明淨と及び普く撰すると 大義と亦た無尽との

善く四の勝れたること有るに由り 種性の第一たるを得

積して曰はく、菩薩の種性は四種の因緣に由りて最勝為ることを得。一には善根の明淨なることに由り、二には善根の普く撰することに由り、三には善根の大義あるに由り、四には善根の無尽なることに由る。何を以ての故に、諸の声聞等の善根は、是の如く明淨に非ざるが故に、一切の人の善根は力と無畏等を撰するに非ざるが故に、余の人の善根は他利無きが故に、余の人の善根は涅槃の時に尽きるが故なり。菩薩の善根は爾らず。此れを因と為すに由りて、種性最も勝れたるなり。

基が定性二乗の教証としているのは傍線部である。ここで『大乘莊嚴經論』は、菩薩が他の種姓より勝れたものであることを示す中に、菩薩以外の種姓の善根は涅槃に入る際に尽きるが、菩薩の善根はそうではなく、相續増長していくことが挙げられている。これをもって基は、声聞が無余涅槃に入つて灰身滅智することの教証とするのである。一方で、最澄がこれは「神通の善根」であるといっているのは、同じく『大乘莊嚴經論』の「帰依品」に説かれる次の説を根拠とするものである。

大体及大義 無辺及無尽

由善世出世 成熟神通故

釈曰、大乘帰依者、所有善根由四因故、一切声聞・辟支仏所不能及。一者大体、二者大義、三者無辺、四者無尽。

問、此云何。

答、大体者、謂世間善根。已得超過二乗故。大義者、謂出世善根。二乗出世但自利故。無辺者、謂成熟善根。能成熟無辺衆生故。無尽者、謂神通善根。至無余涅槃亦無尽故。²⁹

大いなる体と及び大義と 無辺と及び無尽とは

善の世と出世と 成熟と神通とに由るが故なり

積して曰はく、大乘の帰依とは、所有善根の四因に由るが故に、一切の声聞・辟支仏の及ぶこと能はざる所なり。一には大なる体、二には大いなる義、三には無辺、四には無尽なり。

問ふ、此れ云何。

答ふ、大いなる体とは、謂はく世間の善根なり。已に二乗を超過することを得たるが故に。大いなる義とは、謂はく出世の善根なり。二乗の出世は但だ自利のみなるが故に。無辺とは、謂はく成熟の善根なり。能く無辺の衆生を成熟するが故に。無尽とは、謂はく神通の善根なり。

無余涅槃に至るも亦た無尽なるが故に。

つまり最澄は、前の「涅槃の時に尽きる」とされる「余の人の善根」は、この「神通の善根」であり、無余涅槃に至ったとしても尽きることはない、というわけである。ただし、素直に『大乘莊嚴經論』を読めば、これは菩薩種性が他の種姓より勝れていることを論証している箇所であるため、最澄の会通にはやや無理があるように思われる³⁰。

(c) 通大涅槃經一道証第三。

『涅槃經』云、「我於經中、為諸比丘、說一乘・一道・一行・一緣。如是一乘、乃至一緣、能為衆生作大寂靜。永斷一切繫縛・愁苦・苦、及苦因、令一切衆生至於一有。我諸弟子、聞是說已、不解我意唱言、『如來說須陀洹、乃至阿羅漢、皆得仏道』」。

通曰、此証不証。所以者何。此証文『涅槃經』二十一諍論之中、第十八一乘三乘諍論文。即其諍論對云、「善男子、我於經中、『說須陀洹人、人間・天上七返往來便般涅槃。阿那含人凡有五種。或有中間般涅槃者、乃至、上流般涅槃者。阿羅漢人凡有二種。一者現在、二者未來。現在亦斷煩惱五陰、未來亦斷煩惱五陰』。我諸弟子、聞是說已、不解我意、唱言、『如來說須陀洹至阿羅漢不得仏道』」。夫初諍執權。故不解我意。後諍執權失實。故不解我意。今法華宗所伝、方便故三乘成不成。故『法華云』、「除仏方便説」。眞実故説唯一仏乘、三乘・五性、皆悉成仏。故『法華』云、「若有聞法者、無一不成仏」。又云、「告舍利弗、我亦如是。衆聖中尊、世間之父。一切衆生、皆是吾子」。〈或立養子義。遂自害〉³¹

『涅槃經』に云はく、「我れ經の中に於いて、諸の比丘の為に一乘・一道・一行・一縁を説く。是の如き一乘、乃至一縁は、能く衆生の為に大寂靜を作す。永く一切の繫縛・愁苦・苦、及び苦の因を断じ、一切の衆生をして一有に至らしむ。我が諸の弟子、是の説を聞き已て、我が意を解さずして唱へて言はく、『如來は須陀洹、乃至阿羅漢、皆仏道を得ると説きたまふ』と」

と。

通じて曰はく、此の証は証ならず。所以は何ん。此の証文は『涅槃經』の二十一の諍論の中、第十八の一乗三乗の諍論の文なり。即ち其の諍論の対に云はく、「善男子よ、我れは經の中に於いて、『須陀洹の人は、人間・天上に七返往来して便ち般涅槃す。阿那含の人に凡そ五種有り。或いは中間に般涅槃する者、乃至、上流に般涅槃する者有り。阿羅漢の人に、凡そ二種有り。一には現在、二には未來なり。現在に亦た煩惱の五陰を断ち、未來にも亦た煩惱の五陰を断つ』と説けり。我が諸の弟子は、是の説を聞き已りて、我が意を解さずして、唱へて言はく、『如来は須陀洹より阿羅漢に至るまで仏道を得ずと説きたまふ』と」と。夫れ初めの諍は權に執す。故に我が意を解さず。後の諍は權に執して実を失す。故に我が意を解さず。今法華宗の伝ふる所は、方便の故に三乗の成と不成とあり。故に『法華』に云はく、「仏の方便の説を除く」と。真実の故に唯だ一仏乘にして、三乗・五性、皆悉く成仏すと説く。故に『法華』に云はく、「若し法を聞くこと有らば、一として成仏せざること無し」と。又た云はく、「舍利弗に告げたまはく、我れも亦た是の如し。衆聖の中の尊、世間の父なり。一切衆生は、皆是れ吾が子なり」と。〈或いは養子の義を立つ。遂に自ら害す〉

ここでは、『成唯識論掌中樞要』が引く『涅槃經』の説は、その次に説かれるところと対になっているとし、須陀洹果の人は人道・天道とを七度往来して般涅槃し、阿那含の人は中間において般涅槃する者と最上のところで般涅槃する者の二種があり、阿羅漢の人には現在世で般涅槃する者と未来世で般涅槃する者の二種がある。ところが、これを聞いた弟子は、仏は須陀洹から阿羅漢に至るまで、仏の覺りを得ていないという、という説を挙げる。その上で、『成唯識論掌中樞要』が引く『涅槃經』の説は、方便に執着するため「我が意を解さず」と説かれており、ここに挙げたものは方便に執着して眞実を失しているため「我が意を解さず」と説かれているのだと説明する。その上で、天台宗では方便として「三乗」や「成仏できる衆生とそうでない衆生」といったものが説かれるのであって、眞実においては、三乗も五性を皆悉く成仏するのであるから一仏乗である、と主張しているのであり、これは「我が意を解さず」には該当しないと、眞実説の教証として『法華經』が引用されている。

(d) 通撰大乘論十因証第四。

又『撰大乘』、「為十義故説一乗。引撰不定性故」。

通曰、此十因、故為証不成。所以者何。此十因故説一乗、為引撰不定性三乗、趣入一乗故。具

如梁『撰論』、并別章説。³²

又た『撰大乘』には、「十の義の為の故に一乗を説く。不定姓を引撰せんが故なり」と。通じて曰はく、此の十因は、故より証と為すこと成ぜず。所以は何ん、此の十因の故に一乗を説くは、定と不定性の三乗を引撰して、一乗に趣入せんが為の故なり。具さには、梁の『撰論』、並びに別章に説くが如し。

ここは、『成唯識論掌中樞要』が無性有情の教証として『撰大乘論』を引用し、一乗説は不定性を大乘へと引撰するための方便説であると主張することへの批判である。最澄は、『撰大乘論』に一乗が説かれるのは、定性と不定性の二乗を引撰するためであると言ひ、その詳細は別章に譲っている。

(e) 通法華經論決定証第五。

又『法華論』中四種声聞。不為趣寂受記故。

通曰、此証最非也。所以者何。唐三藏、并神昉師・義寂師・義一師等法相宗師、皆云、『法華論』中決定即為方便決定、或名暫時決定。彼土迴心故、為未來決定。具如神昉師『集』下卷、『大乘

義林』第三、義一師『法華論記』下卷説。³³

又た『法華論』の中には四種の声聞あり。趣寂の為に受記せざるが故なり。

通じて曰はく、此の証、最も非なり。所以は何ん。唐の三蔵、並びに神昉師・義寂師・義一師等の法相宗の師、皆云はく、『法華論』の中の決定は、即ち方便の決定と為し、或いは暫時の決定と名づく。彼の土にて迴心するが故に、未来の決定と為すと。具さには神昉師の『集』の下卷、『大乘義林』の第三、義一師の『法華論記』の下卷に説くが如し。

ここでは、『法華経論』に、四種声聞の中の趣寂声聞は、受記されることがない、と説かれていることに對して、この場合の決定は、玄奘・神昉・義寂・義一等が方便の決定と認めている、と反論している。この点については、『守護国界章』に説かれるところが詳細である。

(f) 通楞伽瑜伽五性証第六。

『楞伽』・『瑜伽』五性差別如是非一。

通曰、此証不理。所以者何。『楞伽』・『瑜伽』五性差別、依障所立。許定性声聞、墮不思議変易

死故。暫時無性畢竟無性、同撰第五性故。一、知二性勝故。約位定種性故。縁生種性、無自性故。広説、如別五性法爾章³⁴。

『楞伽』・『瑜伽』の五性の差別は是の如く一に非ざるなり。

通じて曰はく、此の証は理にならず。所以は何ん。『楞伽』・『瑜伽』の五性の差別は、障に依りて立つる所なり。定性の声聞、不思議変易の死に墮することを許すが故に。暫時無性と畢竟無性と、同じく第五の性に撰するが故に。二には、二性の勝を知るが故に。位に約して種性を定むるが故に。縁生種性、自性無きが故に。広く説くこと、別の五性法爾章の如し。

ここでは、『成唯識論掌中樞要』に、『楞伽経』や『瑜伽論』に五性の差別があることが説かれる、というのに対して、これは障に約して立てられたものであるという。

(g) 破二乗之果一立量第七。

量云、二乗之果応有定性。乗所被故。如大乘者。

破云、宗有自教相違過。〈違『楞伽』第一声聞乘定性文故〉³⁵

量に云はく、二乗の果には応に定性有るべし。乗の所被なるが故に。大乘の者の如し。

破して云はく、宗に自教相違の過有り。《楞伽》の第一の声聞乗定性の文に違するが故なり。

最後に、『成唯識論掌中樞要』の「二乗之果」比量に対する反論がなされるが、ここでは「二乗之果」比量には、「自教相違」の過があるという。

以上、確認してきた通り、『通六九証破比量文』の前半部では、『成唯識論掌中樞要』の六証と、それに基づく「二乗之果」比量が批判されている。これまでに見てきた通り、最澄は、『成唯識論掌中樞要』が教証として挙げるものを悉く会通し、さらに「二乗之果」比量について宗（主張）に「自教相違の過」があるという。この自教相違とは、似宗九過³⁶の一つで、『因明入正理論』に「自教相違とは、勝論師の声を立てて常と為すが如し³⁷」とある通り、自らの信奉する学説と相違したことを主張する過失をいう。ここでは、割り注に、『楞伽』の第一の声聞乗定性の文に違するが故なり」という理由を挙げて「二乗之果」比量が自教相違の過失を犯していると批判しているわけであるが、やや簡潔に過ぎてわかりにくい。この点は、『法華秀句』において補われており、これを確認することでその真意を酌み取ることが出来る。

短翻者、死『法華』心腑比量云、「二乗之果応有定性。小乗所破故。如大乘者」。〈已上、短翻者所立量〉

法華宗顕過破云、宗有自教相違過失。『楞伽』五性中、第一定性人、墮變易生死。第二縁覚人。彼経結云「声聞・縁覚畢竟証得如来法身故」。短翻者、指示『楞伽』五性差別故、遂不免此失。³⁸

短翻者、『法華』の心腑を死す比量こころに云はく、「二乗の果には応に定性有るべし。小乗の所破なるが故に。大乘の者の如し」と。〈已上、短翻者の立つる所の量なり〉

法華宗の顕過破に云はく、宗に自教相違の過失有り。『楞伽』の五性の中、第一は定性の人に於て、變易生死に墮す。第二は縁覚の人なり。彼の経に結して「声聞・縁覚は畢竟して如来の法身を証得するが故に」と云ふ。短翻者、『楞伽』の五性差別を指示するが故に、遂に此の失を免れず。

つまり、最澄がいう自教相違とは、『楞伽経』に五種乗性の証法についてが説かれる中に、「第一の〔声開〕定性の人は、變易生死に墮す」「声聞定性・縁覚定性は畢竟して如来の法身を証得する」と説かれていることを指して、「二乗の果には応に定性有るべし」という主張に自教相違を指摘しているわけである。

ところで、この最澄の批判に対して、徳一は次のように反駁していたことが同じく『法華秀句』に確認される。

短翻者、更対破云、「彼經第七、通決定二乗比量、云有自教相違」。『楞伽』第一声聞乘定性文。此通愚痴。何以故。成他宗義、害自義故。『楞伽』五性中、四性決定性。一不定性。今我依四定性云此比量故、於汝為自害、能成我宗」。〈已上短翻者語〉³⁹

短翻者、更に対破して云はく、「彼の經の第七に、決定の二乗の比量を通じて、自教相違有り」と云ふ。『楞伽』の第一の声聞乘定性の文なりと。此の通、愚痴なり。何を以ての故に。他宗の義を成じて、自義を害するが故なり。『楞伽』の五性の中、四性は決定性なり。一は不定性なり。今我れは四定性に依りて此の比量を云ふが故に、汝に於いて自害と為り、能く我が宗を成ず」と。〈已上は短翻者の語なり〉

ここで短翻者（＝徳一）は、先の自教相違の指摘は法相宗の義を成立させ、天台宗の義を害するものであるという。つまり、徳一は『楞伽經』に説かれる五性の中、不定姓の一種を除いた四種は決定姓であるから、天台宗が『楞伽經』の声聞定姓を教証としてしまつては、かえつて自宗を害するでは

ないか、と述べているわけである。しかしながら、当然この批判に対しても最澄は反駁しており、それは以下のようなものである。

法華宗、霜霰似能立邪苗云、短翮者、云『楞伽』五性中、四性決定者、是大乗語。何以故。無文無義故。無文者、三乗証法中無決定文故。又無性証法無決定文故。無義者、短翮者義、定性声聞者、不墮變易死。若爾、汝第一決定性声聞、已墮變易死。豈成短翮宗哉。短翮、又云、「定性縁覚者不得如来身」。若爾、汝第二決定縁覚、当得如来身。豈成短翮義哉。又短翮者所立畢竟無涅槃永無仏性人。今『楞伽』第五、有仏性闡提。若爾、汝第五決定無性、依経有仏性。若不依仏経、汝第五定性、成為証故、依『楞伽』所立二乗比量違自教失。至極難免。⁴⁰

法華宗、似能立の邪苗に霜霰して云はく、短翮者、『楞伽』の五性の中、四性は決定なりと云ふも、是れ大乘の語なり。何を以ての故に、文無く、義無きが故なり。文無しとは、三乗の証法の中に決定の文無きが故なり。又た無性の証法に決定の文無きが故なり。義無しとは、短翮者の義、定性の声聞は、變易の死に墮せず。若し爾らば、汝が第一の決定性の声聞は、已に變易死に墮す。豈に短翮が宗を成ぜんや。短翮、又た云はく、「定性の縁覚の者は如来の身を得ず」と。若し爾らば、汝が第二の決定の縁覚は、当に如来の身を得べし。豈に短翮の義を成ぜ

んや。又た短翮者の立つる所の畢竟無涅槃は永へに仏性無きの人なり。今『楞伽』の第五に、
仏性有りの闡提といへり。若し爾らば、汝が第五の決定無性は、經に依らば仏性有り。若し仏
の經に依らざれば、汝が第五の定性、成じて証と為すが故に、『楞伽』に依りて立つる所の二
乗の比量の自教に違する失、至極して免れ難し。

最澄は、先ほどの徳一の主張を似能立（誤った論証）とした上で次のように反論する。

徳一が主張する『楞伽經』に説かれる五姓の中、不定姓の一種の他は決定姓である」ということ
に対して、（a）『楞伽經』の三乗の証法が説かれる中に、「決定」という文がない、（b）法相宗の
教学においては、決定姓の声聞は変易身を得ることがなく、定姓の縁覚は如来の身体を得ることがな
い、と説くが、『楞伽經』には声聞が「変易死に墮す」と説かれ、縁覚が「如来身を得」と説かれて
おり、徳一が主張すること合わない、という二点を挙げて、「二乗之果」比量が自教相違の過を犯し
ていることは否めないと結論づけているのである。

第二項 「所説無性」比量への反論

では次に、『通六九証破比量文』における九証と「所説無性」比量に対する反駁を確認しよう。先の六証および「二乗之果」比量を破す際と同様に、九証と「所説無性」比量においても次のような構成が示されている。

- (a) 通大涅槃經定有証第一
- (b) 通大涅槃經病人証第二
- (c) 通大涅槃經諍訟証第三
- (d) 通大涅槃經後身証第四
- (e) 通大涅槃經恒河証第五
- (f) 通善戒經中無性証第六
- (g) 通大莊嚴論無性証第七
- (h) 通勝鬘經中非法証第八
- (i) 通金剛經中毛道証第九
- (j) 破無性有情立一量第十

この九証とそれに基づく「所説無性」比量に対する反論は以下のようである。

(a) 通大涅槃經定有証第一

唐朝基曰、『涅槃』三十六云、『善男子、若説一切衆生定有仏性、是人名為謗仏・法・僧。若説一切定無仏性、此人亦名謗仏・法・僧』。

通曰、此証不理。「定有」「定無」、外道所執故、謗仏・法・僧也。『大経』文明不謗句。若復説言、「①一闍提人、能生善根、生善根已相續不斷、得阿耨多羅三藐三菩提。故言『一闍提得阿耨多羅三藐三菩提』。当知、是人¹不謗三宝」。又云、「②若有説言『衆生仏性、非有如虚空、非無如兔角。何以故。虚空常故、兔角無故。是故、得言亦有亦無。有故破兔角、無故破虚空』。如是説者不謗三宝」。法性家、已説不謗句。初不謗者、成仏故不謗。固願説不成仏故不証文。後句不謗者、一人有無故不証。重願説二人有無故、不証文。若不説不謗句、汝所立無性義不成。⁴¹

唐朝の基の曰はく、『涅槃』の三十六に云はく、『善男子よ、若し一切衆生に定めて仏性有りと説かば、是の人を名づけて仏・法・僧を謗ると為す。若し一切に定めて仏性無しと説かば、此の人も亦た仏・法・僧を謗ると名づく』と。

通じて曰はく、此の証は理とならず。「定有」と「定無」とは、外道の執する所なるが故に、仏・法・僧を謗るなり。『大經』の文に不謗の句を明かす。復た説きて言ふが若し、「①一闡提の人は、能く善根を生じ、善根を生じ已りて相續して断ぜざれば、阿耨多羅三藐三菩提を得。故に『一闡提は阿耨多羅三藐三菩提を得』と言ふものあれば、当に知るべし、是の人は三宝を謗らず」と。又た云はく、「②若し説きて、『衆生の仏性は、有るに非ざること虚空の如く、無きに非ざること兎角の如し。何を以ての故に、虚空は常なるが故に、兎角は無なるが故に。是の故に、亦た有り亦た無しと言ふことを得。有なるが故に兎角を破し、無なるが故に虚空を破す』と言ふもの有らば、是の如く説く者は三宝を謗らず」と。法性家、已に不謗の句を説く。初めの不謗は、成仏すといふが故に不謗なり。固く不成仏を説かんと願ふが故に証文に不ず。後の句の不謗は、一人に無有るが故に証ならず。重ねて二人に無有るを説かんと願ふが故に、証文に不ず。若し不謗の句を説かざれば、汝が立つる所の無性の義成ぜず。

基の主張は、一切衆生を定有と説いても定無と説いても三宝を謗ることになる、という『涅槃經』の教説を挙げ、「悉有仏性」と決定づけることを批判するものであったが、最澄の反論は次のようである。

そもそも「定有」「定無」は外道の執するところであるため、三宝を謗ると説かれているのだ、とし、『涅槃經』において「三法を謗らず」と説かれる例を挙げる。ここで最澄は、①と②を教証としており、法相宗側の主張がこれに相違するという。つまり、声聞・縁覚の定姓は成仏しない、と主張すれば、①の教証に相違し、無性有情には仏性がない、或いは声聞・縁覚の定姓には仏性がない、と主張すれば、②の教証に相違するというわけである。

(b) 通大涅槃經病人証第二

唐朝基曰、「又『涅槃』云、『譬如病人。有其三種。一者若遇良医妙藥、及以不遇、必当得差。二者若遇即差。不遇不差。三者遇与不遇必不可差。初是定性大乘。次為不定性。第三即是定性二乘及与無性』」。

通曰。此証不然。第三病人是不無因故。許断善成仏故。『經』云、「如我上説『若遇善友諸仏・菩薩、聞説深法、若不值遇、俱不能発』、是義云何。善男子、一闡提輩、若遇善友諸仏・菩薩聞説深法、及以不遇、俱不得離一闡提心。何以故。断善法故」。⁴²

唐朝の基の曰はく、「又た『涅槃』に云はく、『譬へば病める人の如し。其れに三種有り。一

には若し良医の妙薬に遇ふも、及び遇はざるも、必ず当に差ゆことを得べし。二には若し遇はば即ち差ゆ。遇はざれば差えず。三には遇ふも遇はざるも要ず差ゆべからず。初めは是れ定性大乘なり。次を不定性と為す。第三は即ち是れ定性の二乗と及び無性となり』と。

通じて曰はく、此の証然らず。第三の病人は是れ因無きには不ざるが故に。断善の成仏を許すが故に。『経』に云はく、「我れが上に、『若し善友なる諸仏・菩薩に遇ひて、深法を説くを聞くも、若し値遇はざるも、俱に発すこと能はず』と説くが如き、是の義は云何。善男子よ、一闡提の輩は、若し善友なる諸仏・菩薩に遇ひて深法を説くを聞くも、及び遇はざるも、俱に一闡提の心を離るることを得ず。何を以ての故に。善法を断つが故なり」と。

次に『涅槃経』の良医妙薬の譬喩を教証とすることへの批判であるが、最澄は、『成唯識論掌中樞要』が定性二乗・無性有情と位置づけている『涅槃経』の第三の病人（「遇ふも遇はざるも要ず差ゆべからず」）は、因が無いということではない、とし、さらに『涅槃経』には断善であっても成仏することが説かれている、という。その上で、『成唯識論掌中樞要』が教証とする説の直後の説を挙げているのであるが、正確には次の通りである。

如我先説、「若遇善友諸仏・菩薩、聞説深法、若不値遇、俱不能発」、是義云何。善男子、一闡提輩、若遇善友諸仏・菩薩聞説深法、及以不遇、俱不得離一闡提心。何以故。断善法故。一闡提輩亦得阿耨多羅三藐三菩提。所以者何。若能発於菩提之心、則不復名一闡提也。⁴³

我れが先に、「若し善友なる諸仏・菩薩に遇ひて、深法を説くを聞くも、若し値遇はざるも、俱に発すこと能はず」と説くが如き、是の義は云何。善男子よ、一闡提の輩は、若し善友なる諸仏・菩薩に遇ひて深法を説くを聞くも、及び遇はざるも、俱に一闡提の心を離るることを得ず。何を以ての故に。善法を断つが故なり。一闡提の輩は亦た阿耨多羅三藐三菩提を得。所以は何ん、能く菩提の心を発すが若きは、則ち復た一闡提と名づけざればなり。

最澄の引用では、傍線部の文が引かれていないため、やや意味が通じにくいのが、『涅槃経』には、菩提心を発せば、一闡提も成仏することが説かれており、この教説をもつて、最澄は、第三の病人も因が無いということではなく、たとえ断善の闡提であったとしても必ず成仏すると主張しているわけである。

唐朝基曰、『涅槃』云、『善男子、如是諍訟、是仏境界。非諸声聞・縁覚所知。若人於此生疑心者、猶能摧壞無量煩惱如須弥山、若於是中生決定者、是名執著。如是衆生、於仏滅後、作如是説（一）『如来畢竟入於涅槃』。〃或不畢竟入於涅槃〃……中略……（二十一）或有説言〃有十方仏〃、或有説言〃無十方仏〃。

通曰。此証不然。仏已示所為趣故。故『經』云、『如其如来、具足成就知根力者、何故今日不決定説』。仏、告迦葉菩薩、『善男子、如是之義、非眼識知、乃至、非意識知。乃是、智慧之所能知。若有智者、我於是人、終不作二説。是亦謂我不作二説。於無智者作不定説、而是無智亦復謂我作不定説。善男子、如来所有一切善行、悉為調伏諸衆生故。譬如医王所有医方、悉為療治一切病苦。善男子、如来世尊、為国土故、為時節故、為他語故、為度人故、為衆根故、於一法中作二種説、於一名法説無量名、於一義中説無量名、於無量義説無量名』。⁴⁴

唐朝の基の曰はく、『涅槃』に云はく、『善男子よ、是の如き諍訟は、是れ仏の境界なり。諸の声聞・縁覚の知る所には非ず。人にして此に於いて疑心を生ずる者の若きは、猶ほ能く無量の煩惱の須弥山の如くなるを摧壞するも、是の中に於いて決定を生ずる者の若きは、是れを執著すと名づくるなり。是の如き衆生は、仏の滅後に於いて、是の如きの説を作す。（一）『如

来は畢竟じて涅槃に入る』と。或いは『畢竟じて涅槃に入らず』と。……中略……（二十一）
或有いは説きて『十方の仏有り』と言ひ、或有いは説きて『十方の仏無し』と言はん』と。と。
通じて曰はく、此の証然らず。仏已に所為の趣を示すが故に。故に『経』に云はく、『如^も其
し如来、根を知る力を具足し成就すとせば、何が故に今日に決定の説不^ずや』と。仏、迦葉菩
薩に告げたまはく、『善男子よ、是の如きの義は、眼識もて知るに非ず、乃至、意識もて知る
に非ず。乃ち是れ、智慧にして能く知る所なり。智有る者の若きは、我れ是の人に於いて、終
に二説を作さず。是れ亦た我れは二説を作さずと謂はん。智無き者に於いて不定の説を作さば、
是れ智無きものも亦復た我れは不定の説を作すと謂はん。善男子よ、如来の所有^{あらゆる}一切の善行
は、悉く諸の衆生を調伏せんが為の故なり。譬へば、医王の所有る医方は、悉く一切の病苦を
療治せんが為なるが如し。善男子よ、如来世尊は、国土の為の故に、時節の為の故に、他語せ
んが為の故に、人を度せんが為の故に、衆根の為の故に、一法の中に於いて二種の説を作し、
一名の法に於いて無量の名を説き、一義の中に於いて無量の名を説き、無量の義に於いて無量
の名を説くなり』と。

次に（c）通大涅槃經諍訟証第三は、基が仏性の有や無といったことは仏の境界であり、ここに確

定的な見解（決定）を生じるべきではない、というのに対する反論である⁴⁵。その反論は、有と無に ついては、仏がなぜそのように説くのかを明確に説明しており、そもそも基のように考えること自体 が誤りであるというものである。その上で、「智有る者」には二説（不定の説）で説くことをしない が、「智無き者」のためには二説を説くという説を挙げた上で、一つの教えを説くのに二種を説く、 一つの名称のものを無量の名称で説明する、一つの意味を多くの名称で説明する、無量の意味を無量 の名称で説明する、といった説き方をするのは、全て人々を正しく調伏させるためであるという教説 を挙げる。この点、最澄の意図としては、真実の一義を方便として三義に分ける、という対応関係か ら、一乗真実・三乗方便を主張するねらいがあったものと考えられる。

(d) 通大涅槃経後身証第四

『涅槃』三十六云、「善男子、我雖説言一切衆生悉有仏性、衆生不解仏如是等隨自意語。善男子、 如是語者、後身菩薩尚不能解。況於二乘其菩薩」。

通曰、此証不理。所以者何。後身菩薩自分智、不能解隨自意語。唯仏所解。「善男子、我往、一 時在耆闍崛山、与弥勒菩薩共論世諦。舍利弗等五百声聞、於是事中都不識知。何況、出世第一義

諦。善男子、『或有仏性、一闍提有善根人無』、『或有仏性、善根人有一闍提無』、『或有仏性、二人俱有』、『或有仏性、二人俱無』、善男子、我諸弟子、若解如是四句義者、不応難言『一闍提人定有仏性』、『定無仏性』。若言『衆生悉有仏性』、是名如来随自意語。如来如是随自意語、衆生云何一向作解⁴⁶。

『涅槃』の三十六に云はく、「善男子よ、我れは説いて一切衆生に悉く仏性有りと言ふと雖も、衆生は仏の是の如き等の随自意語を解せず。善男子よ、是の如きの語は、後身の菩薩すら尚ほ解すること能はず。況んや二乗と其の余の菩薩に於いてをや」と。

通じて曰はく、此証理とならず。所以は何ん。後身の菩薩の自分智、随自意の語を解すること能はず。唯だ仏のみ解する所なり。「善男子よ、我れ往^{むかし}、一時耆闍崛山に在りて、弥勒菩薩と共に世諦を論ぜり。舍利弗等の五百の声聞は、是の事の中に於いて都て識^し知らず。何に況んや、出世の第一義諦をや。善男子よ、『或いは仏性有らんに、一闍提に有りて善根の人に無し』、『或いは仏性有らんに、善根の人に有りて一闍提に無し』、『或いは仏性有らんに、二人俱に有り』、『或いは仏性有らんに、二人俱に無し』、善男子よ、我が諸の弟子にして、是の如き四句の義を解する者の若きは、応に難じて『一闍提の人に定んで仏性有り』、『定んで仏性無し』と言ふべからず。『衆生に悉く仏性有り』と言ふが若き、是れを如来の随自意の語と名づく。

如来の是の如き随自意の語、衆生は云何ぞ一向に解することを作さん」と。

ここでは、基が『涅槃經』の「一切衆生に悉く仏性有り」と説いても、衆生は仏の随自意語を理解することが出来ない」という教説を引用することに対して、「一闡提に有りて善根の人に無し」、「善根の人に有りて一闡提に無し」、「二人俱に有り」、「二人俱に無し」の四句をもって反論を行っている。そして、このような四句の義をよく理解するものは、一闡提に仏性が有るとも、仏性が無いともいうことはない、と反論している。

(e) 通大涅槃經恒河証第五

又「恒河七人第七常没」。

通曰、此証不理。相違經文故。經說二河、各明七人、常没無明文故。四十卷『經』第三十二初、有生死河七人。第七無常没。……中略……四十卷『經』第三十六初、有涅槃河七人、第七常没無也。⁴⁷

又た「恒河の七人の第七は常没なり」と。

通じて曰はく、此の証理とならず。經文に相違するが故に。經に二河を説き、各七人を明かすも、常没は明文無きが故なり。四十卷の『經』の第三十二の初めに、生死の河に七人有り。第七に常没無し。……中略……四十卷『經』第三十六初、涅槃の河に七人有り、第七に常没無きなり。

ここは、基が『涅槃經』を引いて、恒河の七人のうち、第七は常没である、という主張に対する批判となっている。最澄は、南本の『涅槃經』卷三二と卷三六に、河を渡る七人について説かれていることを確認し、そのいずれの箇所も第七の人が常没であるとの明文はないとする。

(f) 通善戒經中無性証第六

唐朝基曰、『善戒經』種性品云、『無種性人、雖復發心勤行精進、終不能得無上菩提』。

通曰。此証不然。『善戒經』文、明菩薩乘無菩薩性位故。故其『善戒經』第一菩薩地善行性品云、「…中略…云何名支。謂菩薩性。菩薩性者、謂初發心及三十七品。何以故。菩薩摩訶薩、發菩提心。乃是一切善法根本。是故名支。…中略…云何名性。性有二種。一者本性、二者客性。言本性

者、陰界六入、次第相続、無始無終、法性自爾。是名本性。言客性者、謂所修集一切善法。得菩薩性。是名客性。…中略…復有二種。一細、二麁。所言細者、無因而得。無因得果、故名為細。所言麁者、有因而得。從因得果、故名為麁。菩薩摩訶薩、具足如是二種者、勝於一切声聞・緣覺。況諸外道。…中略…」。⁴⁸

唐朝の基の曰はく、『善戒經』の種性品に云はく、『無種性人は、復た発心し勤行し精進すと雖も、終に無上菩提を得ること能はず』と。

通じて曰はく、此の証然らず。『善戒經』の文は、菩薩乘に菩薩性の位無きを明すが故なり。故に其の『善戒經』第一菩薩地善行性品に云はく、「…中略…云何が支と名くるや。謂はく菩薩性なり。菩薩性とは、謂はく初発心及び三十七品なり。何を以ての故に。菩薩摩訶薩は、菩提心を発す。乃ち是れ一切善法の根本なり。是の故に支と名く。…中略…云何が性と名くるや。性に二種有り。一には本性、二には客性なり。本性と言ふは、陰界六入、次第相続して、無始無終にして、法性自爾なり。是を本性と名く。客性と言ふは、謂はく修集する所の一切の善法、菩薩の性を得。是を客性と名く。…中略…復た二種有り。一には細、二には麁なり。言ふ所の細とは、因無くして得。因無くして果を得、故に名けて細と為す。言ふ所の麁とは、因有りて得。因に従て果を得。故に名けて麁と為す。菩薩摩訶薩、是の如き二種を具足するは、一切の

声聞・縁覺に勝る。況や諸の外道をや。…中略…」と

ここでは、基が『善戒經』「種性品」の文を無種性の論拠とするのに対して、この『善戒經』の文に「無種性」とあるのは、本有無漏種子の無ではなく、客性の無であると主張し、『善戒經』を引用している。

(g) 通大莊嚴論無性証第七

唐朝基曰、「又『莊嚴論』無涅槃法有二。一時辺、二畢竟等。如前已説」。

通曰、此証不爾。何者、論意約位立性。違汝法爾故。故論云。已広分別性位。偈曰、一向行悪行、普断諸善法。無有解脱分、善少亦無因。釈曰、無般涅槃法者、は無性位。此略有二種。一者時辺般涅槃法、二者畢竟無涅槃法。時辺涅槃法者、有四人。一者一向行悪行、二者普断諸善法。三者無解脱分善根、四者善根不具足。畢竟無涅槃法者、無因故。彼無般涅槃性。此謂但求生死不樂涅槃人。…中略…」。故知、『莊嚴論』無性証、不是法爾種性。其論所立五種無種性、約位所立故。不関法爾兔角無故。具如別章。⁴⁹

唐朝の基の曰はく、「又た『莊嚴論』には無涅槃法に二有り。一には時辺、二には畢竟等なり。前に已に説くが如し」と。

通じて曰はく、此の証爾らず。何となれば、論の意は位に約して性を立つ。汝が法爾に違するが故に。故に『論』に云はく、「已に広く性位を分別す。偈に曰はく、一向に悪行を行じ、普く諸の善法を断ず。解脱分有ること無く、善少く亦た因無し。釈して曰はく、無般涅槃法とは、是れ無性の位なり。此に略して二種有り。一には時辺般涅槃法、二には畢竟無涅槃法なり。時辺涅槃法とは、四種の人有り。一には一向行悪行、二には普断諸善法、三には無解脱分善根、四には善根不具足なり。畢竟無涅槃法とは、因無きが故に。彼れ般涅槃の性無し。此れ但だ生死を求めて涅槃を樂はざる人を謂ふ。……中略……」と。故に知んぬ、『莊嚴論』の無性の証は、是れ法爾の種性にあらず。其の論に立つる所の五種の無種性は、位に約して立つる所なるが故に。法爾の兎角の無に關はらざるが故に。具には別章の如し。

ここは、基が『大乘莊嚴經論』には、涅槃を得ることのない無涅槃法の衆生に、一時的に涅槃を得る可能性を有さない時辺無般涅槃法と、永遠に涅槃を得る可能性を有さない畢竟無般涅槃法との二種が説かれており、後者をもって無性有情の教証とすることに対する批判がなされている。最澄は、こ

の『大乘莊嚴經論』の文は、法爾のものではなく、位についていったものであり、無性有情の教証にはならないとする。

(h) 通勝鬘經中非法証第八

『經』云、「離善知識無聞非法衆生、以人・天善根而成就之」。

通曰、其經所説人・天善根者、不但無性。亦有性共有故。其經意、未遇三乘善知識、名無聞非法故。復雖遇善知識作善根、然遇惡縁、離善知識斷善根。故云「離善知識無聞非法衆生」也。『莊嚴論』暫時無性四人。斷善根等故、当是後義。無因者未遇三乘善知識故、当是前義。具如別章。⁵⁰

『經』に云はく、「善知識を離れたる無聞非法の衆生は、人天の善根を以て之を成就す」と。通じて曰はく、其の經の説く所の人天の善根とは、但だ無性のみあらず。亦た有性共に有るが故なり。其の經の意は、未だ三乗の善知識に遇わざるを、無聞非法と名くるが故なり。復た善知識に遇ひて善根を作すと雖も、然れども惡縁に遇ひ、善知識を離れて善根を断ず。故に「善知識を離れたる無聞非法の衆生」と云ふなり。『莊嚴論』の暫時無性の四人、斷善根等の故にとは、是れ後義に当る。因無き者は未だ三乗の善知識に遇はざる故にとは、是れ前の義に当る。

具には別章の如し。

ここでは、基が『勝鬘經』に、善知識を離れる無聞非法の衆生は、人・天の善根を成就するのみであると説かれていることをもって、無性有情の教証としていることに対する批判がなされている。最澄は、『勝鬘經』に「人天の善根」と説かれるのは、無性有情に限られるものではないと反論し、これが無性有情の教証とはならないことを指摘する。

(i) 通金剛經毛道証第九

『金剛經』云、「毛道生」。今云「愚夫生」。梵云「婆（去声）羅」、此云「愚夫」。本錯云「縛羅」、乃言「毛道」。

通曰、梵本判無性不足為信。所以者何。愚夫之名通三乘初。何以、一向為無性証。又義弱仮梵本。此間不遍知故、避即座失、寄言梵本。誰有智者、輒許梵語判。梵語相違、如遮那經疏。⁵¹

『金剛經』に云はく、「毛道に生まる」と。今は「愚夫に生まる」と云ふ。梵には「婆（去声）羅」と云ひ、此には「愚夫」と云ふ。本と錯て「縛羅」と云ひ、乃ち「毛道」と云ふ。

通じて曰はく、梵本に無性と判ずるといふは信と為すに足らず。所以は何ん。愚夫の名は三乗の初に通ず。何を以てか、一向に無性の証と為すや。又た義弱くして梵本を仮る。此の間には遍く知らざるが故に、即座の失を避けて、言を梵本に寄す。誰の有智の者か、輒く梵語の判を許さん。梵語相違すること、『遮那経疏』の如し。

ここでは、『金剛般若経』に「毛道に生まる」と説かれている「毛道」は「愚夫」のことであり、無性有情に他ならないと基が主張することに対して、「愚夫」は三乗の初学者に通じる称であり、これを無性有情とする基の主張は信じることが出来ないかと反論している。

(j) 破無性有情一立量第十

基公『成唯識論枢要』上巻云、「所説無性、決定応有。有無二性随一撰故。如有性者。或聖所説故。如説有性」。

破云、此量多有過失。今且出一両失。宗有自教相違（違『仏性論』天親判。「言有性者、是名了説。言無性者、是名不了」）。因有有法自相相違。亦有法差別相違。喻有所立不成。⁵²

基公の『成唯識論枢要』の上巻に云はく、「所説の無性は、決定して応に有なるべし。有無の二性の随一の撰なるが故に。有性の者の如し。或いは聖の所説なるが故に。有性と説くが如し」と。

破して云はく、此量に多く過失有り。今且く一兩の失を出さん。宗に自教相違有り〔『仏性論』の天親の判に違す。「有性と言ふは、是れを了説と名づく。無性と言ふは、是れを不了と名づく」と〕。因に有法自相相違有り。亦た法差別相違有り。喩に所立不成有り。

以上を踏まえた上で、基の「所説無性」比量に対する反論がなされている。

ここで最澄は、先ず「所説無性」比量の主張（＝宗）は、『仏性論』の説と相違するため、「自教相違」の過を犯していると指摘する。つまり、『仏性論』には、「有仏性を真実とする説が了義であり、無仏性を真実とする説は不了義である⁵³」と説かれており、「所説無性」比量がこれに相違すると指摘しているわけである。

次に、「所説無性」比量の因（＝理由）には、「有法自相相違」と「法差別相違」の過失があると指摘される。有法自相相違とは、宗の前陳（主語）そのものと矛盾する因のことで、法差別相違とは、宗の後陳（述語）に内包する意味と矛盾する因のことをいう。しかしながら、この点、なぜ「所説無

性」比量が有法自相相違・法差別相違に当たると言えるのが説示されておらず、その意図を把握することができない。

これに次いで、喩（＝喩例）に「所立不成」の過失が指摘されている。所立不成は、宗の後陳（所立）の性質が同品に存在しない過失のことをいうが、これについても、なぜ所立不成の過失に当たると言えるかは明示されていない。

第三項 法性宗対法相宗の認識

以上、最澄による『成唯識論掌中樞要』の六証と「二乗之果」比量、及び、九証と「所説無性」比量に対する反駁について確認した。

さて、『通六九証破比量文』には、先に見た論述に続いて、「清弁菩薩の造る所の『中観心論』の……」⁵⁴として、新たな論述がなされている。また、この論述中には「二乗之果」比量に対する反論が再説されており、『通六九証破比量文』を一度書き終えた後、補足的なものとして著述・付加されたものと考えられる。ここには、以下のような興味深い記述が確認されるため、やや長文であるが示しておきたい。

法相師所立比量、彼宗応有。定性有二種。〈一本性定、不乗所被故。二方便定、乗所被故〉法性宗立定性約位。〔撰論〕、『莊嚴』、『楞伽經』「仏性品」

法相師、対法性宗云、「二乗之果、応有法爾自性、有為無漏、各一種子定性者、便無同喩、有能別不成故。總相立宗云、二乗之果、応有定性。二乗之果、是有法宗。応有定性。是法宗、法及有法、和合為宗。問曰、言応有定性者、為是何定性。若言本性一種子定性、能別不成。又同喩、若是約位方便定性者、立已成失。立因云乗所被故。同喩云、諸乗所被者、皆為応有定性。如大乘者無。異喩応云若不所被者、皆不応有定性、如応有定性。是其宗法、即是自相。此法自性、為所立法。自相中意許。二乗之果、為法爾自性、有為無漏、各一種子定性（故云差別）。若是約位方便定（亦是差別）。非所許故。此中不説其二乗之果。応有約位方便定性。意不許。宗違前意許二乗之果、為法爾自性、有為無漏、各一種子定性故。故名相違。相違宗体、謂二乗之果、為法爾自性。有為無漏、一種子定性也。⁵⁵

法相の師の立つる所の比量、彼の宗に応に有るべし。定性に二種有り（一には本性定、乗の所被に不ざるが故に。二には方便定、乗の所被なるが故に）。法性宗に定性を立つるは位に約す。

〔撰論〕、『莊嚴』、『楞伽經』の「仏性品」

法相の師、法性宗に対して云はく、「二乗の果には、応に法爾自性、有為無漏の各一の種子の定性有るべしとは、便ち同喩無く、能別不成有るが故に。総相に宗を立てて云はく。二乗の果には、応に定性有るべし。二乗の果は、是れ有法の宗。応に定性有るべし。是れ法の宗、法及び有法、和合して宗と為す。問ふて曰はく、応に定性有るべしと言ふは、是れ何の定性と為んや。若し本性一種子の定性と言はば、能別成ぜず。又た同喩、若し是れ約位方便の定性ならば、立已成の失あり。因を立てて乗所被の故にと云ふ。同喩に云はく、諸乗所被の者は、皆応有定性と為す。大乘の者の如きは無し。異喩に応に若し所被の者にあらずんば、皆応に定性有るべからず、応に定性有るべきが如しと云ふべし。是れ其の宗法、即ち是れ自相。此の法の自性を、所立の法と為す。自相の中の意許。二乗の果は、法爾自性、有為無漏、各一種子の定性と為す（故に差別と云ふ）。若し是れ約位方便の定ならば（亦た是れ差別なり）、所許に非ざるが故に、此の中に其の二乗の果を説かず。応に約位方便定性有るべし。意許さず。宗前の意許の二乗の果、法爾自性、有為無漏の各一の種子の定性と為るが故にといふに違す。故に相違と名く。相違の宗体は、謂はく二乗の果は、法爾自性、有為無漏、一種子の定性と為すなり。

（ここでは、定性二乗を巡る論争史ともいうべきものが述べられているのであるが、興味深いことは、

最澄が、定性二乗を巡る因明による論争を、「法相宗」と「法性宗」の対立として捉えているという点である。つまり、最澄における「二乗之果」比量・「所説無性」比量に対する反論は、単に天台宗対法相宗といった枠組みで捉えられるのではなく、法性宗対法相宗という視点が意識されていたものと考えられるのである。この点、その詳細については改めて検討する必要があるが、いわゆる三一権実論争に対する最澄の認識について考える上で興味深いものといえよう。

1 「このように、わが国の因明研究は、その初期において元興寺系（南寺系）では護命、興福寺系（北寺系）では善珠が、それぞれ代表的因明学者として傑出した。」（武邑尚邦『因明学―起源と変遷―／新装版』（法蔵館、二〇一一年、六二頁）。

2 『東域伝灯目録』（大正五五・一一五九下）、菩提院蔵俊（一一〇四―一一八〇）撰『注進法相宗章疏』（大正五五・一一四三中）。

3 『東域伝灯目録』（大正五五・一一六〇中）。

4 『守護国界章』卷下之中（伝全二・五六七―五六八）。

5 前に示した通り、『守護国界章』の原文は「四記之答幻智所用、三支之量何頭」である。

6 佐伯良謙『因明作法変遷と著述』（法隆寺、一九六九年、一一八頁）。

7 『伝教大師将来台州録』（伝全四・三六六）。

8 『御経蔵宝物聖教等目録』（伝全四・三四五）。

9 この「天台因明抄」について、佐伯良謙氏は「案ずるに、天台因明とは、彼の天台清幹マキ注抄等を云ふ歟」と推測されている（『因明作法変遷と著述』一一八）。清幹については根無一力氏の研究があるが（「唐代天台僧清幹の因明学について」『天台学報』二七、一九八四年）、最澄将来の「天台因明抄」が清幹の書と同一であるかは不明である。

10 ここに挙げた六部の中、⑤『五量決』は、五大院安然（八四一〜？）の著と見られる『教時諍論』によく似た書名が確認される。

東土恵日寺徳溢法師者、為破天台多造章疏。大師、因造『守護章』・『去惑章』・『補照』・『照権実鏡』・『決権実論』・『依憑集』・『通六九証』・『五比量決』。

（大正七五・三六六上）

東土恵日寺の徳溢法師は、天台を破さんが為に多く章疏を造す。大師（筆者注、最澄のこと）、因りて『守護章』・『去惑章』・『補照』・『照権実鏡』・『決権実論』・『依憑集』・『通六九証』・『五比量決』を造す。

（大正七五・三六六上）

11 『守護国界章』卷下之中的の原文は「四記之答、幻智所用、三支之量何顕」（伝全二・五六七）。

12 武邑尚邦 前掲書、一五二頁。

13 中村元 『日本人の思惟方法（中村元選集「決定版」第三卷）』、春秋社、一九八九年、三九九頁。

14 『成唯識論』卷一〇

四智心品所依常故、無断尽故、亦説為常、非自性常。従因生故、生者帰滅一向記故、不見色心非無常故。

（大正三一・五七下）

四智心品は所依常なるが故に、断尽無きが故に、亦た説きて常と為すも、自性常には非ず。因従り生ずるが故に、生ずれば滅に帰すとの一向記の故に、色心の無常に非ざるを見ざるが故に。

15 以下、『究竟論』の引用については、浅田正博「石山寺所蔵『一乘仏性究竟論』卷第一・卷第二の検出について」（『龍谷大学論集』四二九、一九八六年）、同「法宝撰『一乘仏性究竟論』卷第四・第五の両巻について」（『仏教文化研究所紀要』二五、一九八六年）の翻刻を用いる。

16 『守護国界章』卷下之中（伝全二・五六七〜五七三）。

17 『仏教文化研究所紀要』二五・一二三上。

18 『能顕中辺慧日論』卷二（大正四五・四二五上）。

19 ここに「大薦」とあるのは、法宝が住していた大薦福寺のことを指す。法宝が大薦福寺に住していたことは、

法宝『涅槃經疏』の撰号に「大般涅槃經疏唐大薦福寺沙門法宝述」とあることより知られるところである。

20 『守護国界章』卷下之中（伝全二・五七二）。

21 『一乗要決』卷中（大正七四・三四九中〜下）。

22 『一乗仏性究竟論』卷一（浅田正博「石山寺所蔵『一乗仏性究竟論』卷第一・卷第二の検出について」『龍谷大学論集』四二九号・九〇頁・三〇二〜三〇五）。

23 『一乗仏性究竟論』卷一（浅田正博「石山寺所蔵『一乗仏性究竟論』卷第一・卷第二の検出について」『龍谷大学論集』四二九号・八八頁・二一五〜二一六）。

24 『一乗仏性究竟論』卷一（浅田正博「石山寺所蔵『一乗仏性究竟論』卷第一・卷第二の検出について」『龍谷大学論集』四二九号・九〇頁・二八四）。

25 『通六九証破比量文』（伝全一・七二三）。

26 『通六九証破比量文』（伝全一・七二四）。

27 『通六九証破比量文』（伝全一・七二五）。

28 『大乘莊嚴經論』卷一（大正三一・五九四中）。

29 『大乘莊嚴經論』卷一（大正三一・五九三下〜五九四上）。

30 この点については、田村晃祐博士も次のように述べられている。

「余人善根涅槃時尽故。菩薩善根不爾。」(大正三一・五九四b)は、『大乘莊嚴經論』に「菩薩種性由四種因縁。得為最勝」として、一、由善根明淨、二、由善根普撰、三、由善根大義、四、由善根無尽、の四をあげる中の第四の説明として出てくる。従って、涅槃の時にも、善根が尽きるか尽きないかで、菩薩種性の、他の種性よりすぐれていることを示すものである。

神通善根は、同じく卷第一帰依品の中に(大正三一・五九四a)「大乘帰依者。所有善根由四因故。一切声聞辟支仏所不能及」として、一、大体、二、大義、三、無辺、四、無尽、の四因をあげる中の第四の無尽の説明に、「無尽者。謂神通善根。至無余涅槃亦無尽故」という。従って、この文についていえば、大乘が神通善根をもって、無余涅槃でも無尽である、ということになり、最澄のいう、余人の善根は尽くるといっても実は尽きることなく神通善根であるという意味は、直接は出てこないように思われる。

(田村晃祐『最澄教学の研究』(春秋社、一九九二年、一四二〜一四三頁))

- 31 『通六九証破比量文』(伝全二・七二五〜七二六)。
 32 『通六九証破比量文』(伝全二・七二六〜七二七)。
 33 『通六九証破比量文』(伝全二・七二七)。
 34 『通六九証破比量文』(伝全二・七二七)。
 35 『通六九証破比量文』(伝全二・七二七〜七二八)。

36 似宗とは、誤った主張命題のことをいい、『因明入正理論』では、この例として、①現量相違・②比量相違・③自教相違・④世間相違・⑤自語相違・⑥能別不極成・⑦所別不極成・⑧俱不極成・⑨相符極成の九種が示されるため、これを「似宗九過」という。

37 『因明入正理論』卷一「自教相違者、如勝論師立声為常。」(大正三二・一一中)

38 『法華秀句』卷上末(伝全三・一〇八)。

39 『法華秀句』卷上末(伝全三・一〇八)。

40 『法華秀句』卷上末(伝全三・一〇八～一〇九)。

41 『通六九証破比量文』(伝全一・七二八～七二九)。

42 『通六九証破比量文』(伝全一・七二九～七三〇)。

43 『大般涅槃經』卷二十四(大正一一・七六三上)

44 『通六九証破比量文』(伝全一・七三〇～七三二)。

45 引用の中略箇所は、最澄による挿入で、『成唯識論掌中樞要』自体にはない。「是の如き諍訟」を明確にするため、最澄が挿入したものであろう。

46 『通六九証破比量文』(伝全一・七三二～七三三)。

47 『通六九証破比量文』(伝全一・七三三～七三五)。

- 48 『通六九証破比量文』(伝全二・七三七～七三九)。
- 49 『通六九証破比量文』(伝全二・七四〇～七四二)。
- 50 『通六九証破比量文』(伝全二・七四二)。
- 51 『通六九証破比量文』(伝全二・七四二～七四三)。
- 52 『通六九証破比量文』(伝全二・七四三)。
- 53 『仏性論』卷二「言有性者是名了説、言無性者是不了説。」(大正三二・八〇〇下)
- 54 『通六九証破比量文』(伝全二・七四三)。
- 55 『通六九証破比量文』(伝全二・七四三～七四五)。

第三章 同時代的視座から見る日本天台継承期の因明研究

第一節 『大乘三論大義鈔』に見る同時代性

天長年間（八二四～三四）に、淳和天皇（在位八二三～八三三）の勅によって各宗派から自宗の教義の概要書が提出された。一般に、天長勅撰六本宗書と呼ばれるもので、律宗からは、豊安僧正（？～八四〇）の『戒律伝来宗旨問答』、天台宗からは修禪大師義真（七八一～八三三）の『天台法華宗義集』、法相宗からは、護命僧正（七五〇～八三四）の『大乘法相研神章』、華嚴宗からは、普機（生没年未詳）の『華嚴一乘開心論』、真言宗からは、弘法大師空海（七七四～八三五）の『秘密曼荼羅十住心論』、三論宗からは、玄叡の『大乘三論大義鈔』がそれぞれ提出されている。

本章では、この中、玄叡の『大乘三論大義鈔』に注目したい。というのも、本書には因明の三支作法によって他宗の教義を批判する例が散見され、その中の三車四車を巡る論述は、天台宗に対して示されたものとなっているのである。つまり、この当時、三論宗においても因明を用いた他宗批判がなされていたのであり、このことは、第四章において検討する日本天台継承期の因明研究とも密接に関連してくるのである。

さて、『大乘三論大義鈔』は、全四巻のうち、前半を「述自宗」、後半を「諍他宗」とする二部構成になっており、この「諍他宗」には以下の十項目が立てられている。

- | | |
|-----------|----------|
| ① 空有諍論 | ② 常無常諍論 |
| ③ 種子爾不爾諍論 | ④ 有性無性諍論 |
| ⑤ 定性不定性諍論 | ⑥ 變易生死諍論 |
| ⑦ 三一權実諍論 | ⑧ 三車四車諍論 |
| ⑨ 教時諍論 | ⑩ 説不説諍論 |

『大乘三論大義鈔』は、この各項目において、因明の論法を用いて他宗の説を批判していくのであるが、このような『大乘三論大義鈔』の態度について、大西龍峯氏は次のような見解を示されている。

天長六本宗書の一として知られる玄叡（一八四〇）の『大乘三論大義鈔』四巻は、日本三論宗の文献の中にあつて、少なからず異彩を放つ存在と言えるであろう。……中略……理由の第二は、本書がこれ以前の綱要書とは異なつた構想と手法によつて製作されている点である。例えば『三

論玄義』は破邪と顕正の二部構成をとっているが、玄叡は同じく二部構成としながら、破邪の部を後半において、当時の論争を再現する形をとって他宗との異同を明らかにするのである。つまり、他宗の学説批判を行いつつ自宗の教義体系を建立するという、古来広く用いられてきた手法ではなく、論争そのものの具体的内容と問題点を明確にし、それによつて三論宗の立場を示そうとするのである。したがつて本書における問答体の叙述も、単に論述上の便宜の域を超えて、しばしば当時の論争の状を髣髴とさせるものがある。例えば、通常は自宗が答者の側にたつて、他宗の批判を受けて答えるというのが一般であるが、本書では時に自宗が問者の側にまわつて、他宗の学説を問いつめていくという形も見られ、これなどは当時の具体的な対論に取材することによつて生じたものではないかと推察される。¹

大西氏は、『大乘三論大義鈔』に見られる問答体の叙述について、「当時の具体的な対論に取材することによつて生じたものではないかと推察される」と述べられているが、この推測は正しいものと思われる。というのも、玄叡とほぼ同時代に活躍した第四代天台座主安慧（七九四？—八六八）の『愍諭弁惑章』に、『大乘三論大義鈔』の⑧三車四車諍論への反論がなされていることが木内堯大博士によつて指摘されているからである²。先ずは、『大乘三論大義鈔』の⑧三車四車諍論における天台批

判について確認しておこう。

若汝強分二牛異者、即違比量。立比量云、(a)汝執三中牛車応真実。(宗)。汝許大車所撰故(因)。

如汝許大白牛車(喩)。(b)汝執大白牛車応非実(宗)。汝許大車所撰故(因)。如汝執三中牛

車(喩)。若汝不許三中牛車是大車者、即違経故。向來徴詰、且就喩言。復拋法徴、羊車声聞、

鹿車縁覚、牛車仏乗。三外白牛為何喩耶。為是菩薩、為是仏乗。若言二是菩薩、若爾即是三中牛

車、応無有別大白牛車。何者、経合三車云、声聞・辟支仏・仏乗。即知仏乗是三中牛。³

若し汝強ひて二牛の異を分てば、即ち比量に違す。比量を立てて云はく、(a)汝が執する

三の中の牛車は応に真実なるべし(宗)。汝は大車の所撰と許すが故に(因)。汝が許す大白

牛車の如し(喩)。(b)汝が執する大白牛車は応に実非ざるべし(宗)。汝は大車の所撰と許

すが故に(因)。汝が執する三の中の牛車の如し(喩)。若し汝が三の中の牛車は是れ大車な

りと許さずんば、即ち経に違するが故に。向來の徴詰は、且く喩に就きて言ふ。復た法に抛り

て徴せば、羊車は声聞、鹿車は縁覚、牛車は仏乗なり。三の外の白牛は何の喩とか為んや。是

れ菩薩とや為ん、是れ仏乗とや為ん。若し二は是れ菩薩なりと言はば、若し爾らば即ち是れ三

の中の牛車は、応に大白牛車に別なること無かるべし。何となれば、『経』に三車を合して云

はく、「声聞・辟支仏・仏乗」と。即ち知んぬ仏乗は是れ三の中の牛なることを。

ここで玄叡は、以下の（a）と（b）の二種の三支を立てて、天台宗の四車説を難じている。

（a）汝が執する三の中の牛車は応に真実なるべし。〈宗〉

汝は大車の所撰と許すが故に。〈因〉

汝が許す大白牛車の如し。〈喩〉

（b）汝が執する大白牛車は応に実に非ざるべし。〈宗〉

汝は大車の所撰と許すが故に。〈因〉

汝が執する三の中の牛車の如し。〈喩〉

この二種の三支については、『愍諭弁惑章』の反論を含めて第四章で考究するところであるため、詳細はそちらに譲ることとして、今はこの三支に対する『愍諭弁惑章』の反論を示すのみに留めておきたい。

問曰、三車之家立証成道理云、(a) 汝執三中牛車応真実。〈宗〉 汝許大車所撰故。〈因〉 如汝大白牛車。〈喩〉 (b) 汝執大白牛車応非実。〈宗〉 汝許大車所撰故。〈因〉 如汝三中牛車。〈喩〉 如是有何過乎。答、汝宗有法一分不極成之過。因有法差別相違之過。又有相符之過。⁴

問ふて曰はく、三車之家に証を立てて道理を成じて云はく、(a) 汝が執する三の中の牛車は応に真実なるべし。〈宗〉 汝は大車の所撰と許すが故に。〈因〉 汝が大白牛車の如し。〈喩〉 (b) 汝が執する大白牛車は応に実に非ざる。〈宗〉 汝は大車の所撰と許すが故に。〈因〉 汝が三の中の牛車の如し。〈喩〉 是の如くならば何の過有らんや。

答ふ、汝が宗に有法一分不極成之過あり。因に有法差別相違之過有り。又た相符の過有り。

このように、『大乘三論大義鈔』における他宗批判に対しては、ほぼ同時代の人師によって反論が示されており、『大乘三論大義鈔』における議論は、この当時の日本仏教において争われていた問題を強く意識したものであったことが知られるのである。また、因明の三支によって他宗批判を行うという『大乘三論大義鈔』の論法も、「当時の具体的な対論に取材することによって生じたものではないかと推察される」という大西氏の推測とよく一致するものであり、大西氏の見解は十分に認められ

るものと考えられる。

このように考えると、『大乘三論大義鈔』における議論を窺うことで、この当時に行われていた議論がいかなるものであったのかを理解することができるとは、本章では、第四章における検討の前提として、玄叡と同時代における諸師の因明理解について確認していきたいと思う。

第二節 『大乘三論大義鈔』における二比量批判

先ずは、前の最澄と同様のテーマを扱ったものとして、『成唯識論掌中樞要』の二比量に対する『大乘三論大義鈔』の批判を窺ってみたい。

既に何度も確認したところであるため、『成唯識論掌中樞要』の二比量については、その三支を挙げるのみにしておきたい。

■ 「二乗之果」比量

二乗の果には応に定姓有るべし（宗）

乗所被の故に（因）

大乘の者の如し（喩）

■ 「所説無性」比量

所説の無性は決定して応に有なるべし（宗）

有無の二性の随一に撰むるが故に（因）

有性の者の如し（喩）

或いは聖の所説なるが故に（因）

有性と説くが如し（喩）

『大乘三論大義鈔』における二比量への批判は、「所説無性」比量が④有性無性諍論、「二乗之果」比量が⑤定性不定性諍論においてなされている。この点、『成唯識論掌中樞要』の順序とは逆になっているが、いまは『大乘三論大義鈔』の順序に従って確認することとしたい。

第一項 「所説無性」比量に対する批判

先ずは④有性無性諍論における「所説無性」比量に対する批判である。

慈恩法師、依傍『涅槃』・『善戒』・『勝鬘』等了義經『莊嚴論』等、建立無性有情。比量云、「所説無性決定宥有。〈宗〉有・無二性随一撰故。〈因〉如有性者。〈喩〉或聖所説故。〈因〉如説有性。〈喩〉」。問、此量何過。答、三支互闕虛、一切自陷。是似比量。量過、甚多。粗而論之、宗（a）聖教相違（b）相符之愆（c）比量相違。因（d）随一不成過失（e）不定過失。⁵

慈恩法師は、『涅槃』・『善戒』・『勝鬘』等の了義の經と『莊嚴論』等に依傍して、無性有情を建立す。比量に云はく、「所説の無性は決定して宥に有なるべし。〈宗〉有・無の二性の随一の撰なるが故に。〈因〉有性の者の如し。〈喩〉或いは、聖の所説なるが故に。〈因〉有性を説くが如し。〈喩〉」と。問ふ、此の量に何の過ありや。答ふ、三支互に闕けて虚しく、一切は自らをして陷る。是れ似比量なり。量の過、甚だ多し。粗おぼろそ之れを論ずるに、宗に（a）聖教相違と（b）相符の愆と（c）比量相違とあり。因に（d）随一不成の過失と（e）不定の過失とあり。

『大乘三論大義鈔』は、「所説無性」比量には、宗に（a）聖教相違・（b）相符の愆・（c）比量相

違、因に（d）随一不成・（e）不定の過失があるという。

そこで、先ずは（a）聖教相違の過失についてであるが、これは仏説と相違することを主張する過失をいう。『大乘三論大義鈔』では、このことについて、「所引の經論は、但だ客性に拠りて、且く無性と説く。本性に約するには非ず。」と述べられており、「所説無性」比量が教証としているものは、いずれも客性に約して無性有情の存在が説かれたものに過ぎず、本性に約すれば一切衆生は平等であるという。その上で、本性に約して説かれたものとして、『涅槃經』・『華嚴經』・『楞伽經』・『仏性論』を引用し以下のように述べる。

『涅槃經』云、「為非仏性説於仏性。非仏性者、墻壁・瓦石・無情之物。離如是等無情之物、名為仏性」。述曰、此簡無情而取有情。無性衆生、既是有情。云何得言無有仏性」。又云、「凡有心者、悉皆當得阿耨菩提。是故、言一切衆生悉有仏性」。述曰、「此簡無心而取有心、簡已得人而取當得。無性有情既是有心。亦非已得。畢竟不得阿耨菩提、是何謂乎」。又云、「障未來故名為無性、必當得故名為有性」。又云、「雖信仏性は衆生有、不必一切皆悉有之。是故名為信不具足」。〈已上〉。若爾、建立一分無生、豈非一闡提、信不具足人耶。又『華嚴經』云、「如来智慧、無処不至。何以故。無衆生身如来智慧不具足者」。『楞伽經』云、「如来不捨一切衆生。第五無性當

得成仏」。又『仏性論』云、「説無性者、是不了義。説有性者、名了義経」(已上)。汝所立宗、彼既違害前所引教。説名似宗。⁷

『涅槃経』に云はく、「仏性に非ざるものの為に仏性と説く。仏性に非ざるものとは、墻壁・瓦石・無情の物なり。是の如き等の無情の物を離るるを、名づけて仏性と為す」と。述べて曰はく、「此れは無情を簡びて有情を取るなり。無性の衆生は、既に是れ有情なり。云何が仏性有ること無しと言ふことを得るや」と。又た云はく、「凡そ心有る者は、悉く皆当に阿耨菩提を得べし。是の故に、一切衆生に悉く仏性有りと言ふなり」と。述べて曰はく、「此れは無心を簡びて有心を取り、已得の人を簡びて当得を取るなり。無性有情は既に是れ有心なるも亦た已得には非ず。畢竟じて阿耨菩提と得ずとは、是れ何の謂なるや」と。又た云はく、「未来を障ふるが故に、名づけて無性と為し、必ず当に得べきが故に、名づけて有性と為すなり」と。又た云はく、「仏性は是れ衆生に有なりと信ずと雖も、必ずしも一切に皆悉く之れ有るには不ぞといふ。是の故に名づけて信不具足と為す」と。(已上)若し爾らば、一分の無生を建立するは、豈に一闡提、信不具足の人に非ざるや。又た『華嚴経』に云はく、「如来の智慧は、処として至らざること無し。何を以ての故に、衆生の身に如来の智慧を具足せざる者無し」と。『楞伽経』に云はく、「如来は一切衆生を捨てず。第五の無性も当に成仏することを得べし」

と。又た『仏性論』に云はく、「無性を説くは、是れ不了の義なり。有性を説くは、名づけて了義の経なり」と。〔已上〕汝が立つる所の宗は、彼既に前に引く所の教に違害す。説きて似宗と名づく。

つまり、これら本性に約して説かれた教説には、一切衆生は皆仏性を具えていることが明示されており、「所説無性」比量はこれらの「聖教」に「相違」しているため、聖教相違の過失を犯しているというのである。

次に、(b) 相符の愆であるが、これは似宗九過の中、相符極成の過失を指摘したものである。相符極成の過失とは、『因明入正理論』に「相符極成とは、『声は是れ所聞なるべし』と説くが如し。」と例示されるように、主張の内容が立敵間で既に認められており、議論を必要としないことを主張する過失をいう。ここで『大乘三論大義鈔』が「所説無性」比量に相符極成の過失があるといっているのは、以下の理由によるものである。

問、相符失那。答、一代聖教万差、注収唯是二藏。於菩薩藏、有隱密教、有顯了教。若扱菩薩藏
隱密教、及声聞藏建立比量、宗有相符。我亦許故。何者、『善戒經』・『深密經』等隱密教中、随

転理門且説無性、又説無性是小乘義。何以得知。『仏性論』云、「仏為小乘人、説有衆生不住於性、永不般涅槃」(已上)。我亦許故、是相符過。若抛菩薩藏顯了一乘教、即有違教失。義則如前説。又若就縁因、有相符失。以断善位未有縁因、名曰無性、我宗亦許。故相符過。若抛正因、聖教相違。『涅槃』等經、理之与心名為正因。無性有情何無理心。

問ふ、相符の失とは那ぞや。答ふ、一代の聖教は万差なれど、注して収むるに唯だ是れ二藏のみなり。菩薩藏に於いて、隱密の教有り、顯了の教有り。若し菩薩藏の隱密の教と及び声聞藏とに抛りて比量を建立すれば、宗に相符有り。我れも亦た許すが故なり。何となれば、『善戒經』・『深密經』等の隱密の教の中には、随轉理門として且く無性を説くも、又た無性と説くは是れ小乗の義なり。何を以てか知ることを得るや。『仏性論』に云はく、「仏は小乗の人の為に、衆生にして性に住せず、永に般涅槃せざるもの有りと説く」と。(已上)我れも亦た許すが故に、是れ相符の過なり。若し菩薩藏の顯了一乘の教に抛らば、即ち違教の失有り。義は則ち前に説くが如し。又た、若し縁因に就かば、相符の失有り。断善の位に未だ縁因有らざるを以て、名づけて無性と曰ふは、我が宗も亦た許す。故に相符の過なり。若し正因に抛らば、聖教相違なり。『涅槃』等の經は、理と心とを名づけて正因と為す。無性有情に何ぞ理と心無からんや。

つまり、釈尊一代の聖教は、顕了教（真実の教説）と隠密教（方便の教説）の二種に分類される、とした上で、「所説無性」比量が、隠密教の立場から「所説の無性は決定して応に有なるべし」と主張しているのであれば、方便の教説として「仏性を持たない衆生」が説かれていることは、三論でも認めるところであり、そもそも議論自体を必要としない。ここに、相符極成の過失があるというのである。また、もし「所説無性」比量が、顕了教において同様の主張をしているのであれば、これは前と同様の理由から聖教相違の過失に当たるといえる。

次に（c）比量相違の過失についてであるが、これも似宗九過の一つで、『因明入正理論』には「比量相違とは『瓶等は是れ常なるべし』と説くが如し¹⁰」と例示される。この場合、現実に割壊する「瓶等」を挙げて「常」としているのであるから、この主張は明らかに道理を欠いている。そのため、この主張に対して、例えば「瓶等は無常なるべし。初無後無なるが故に。」と反論されれば、「初無後無なるが故に」という対論者が示す理由に相違することになる。このような主張を「比量相違」とい、これをもって「所説無性」比量に対する反論としたものである。

問、比量相違過相若為。答、「所説無性応有」之宗、違後因。故比量相違。作比量云、所説無性

等応有成仏之性。〈宗〉以有十二因縁故。〈因〉如有性者。〈喩〉若言宗自語相違者、未了立意。有法無性扱客性。無能別。本性、本客既別。違何自語。若爾同喩所立不成。彼立論者、以真如理為成仏性。有性同喩是行性故、此亦不爾。彼有性人、豈無理性乎。若分別者、即成過類。又無不定及以所立不成過失。定性二乗撰有法故。有法言等、等取此故。所立之宗、既是乘法。無果所逐名似立宗。¹¹

問ふ、比量相違の過相は若^か為^ん。答ふ、「所説の無性は応に有なるべし」の宗は、後の因に違す。故に比量相違なり。比量を作して云はく、所説の無性等には応に成仏の性有るべし。〈宗〉十二因縁有るを以ての故に。〈因〉有性の者の如し。〈喩〉若し宗に自語相違ありと言はば、未だ立意を了せず。有法の無性は客性に扱る。能別には無し。本性、本客とは既に別なり。何の自語に違すや。若し爾らば、同喩に所立不成あり。彼の立論者は、真如の理を以て成仏の性と為す。有性の同喩は是れ行性なるが故にといはば、此れも亦た爾らず。彼の有性の人、豈に理性無けんや。若し分別せば、即ち過類を成ず。又た不定と及び所立不成の過失も無し。定性の二乗は有法に撰するが故に。有法に等と言ふは、此れを等取するが故なり。所立の宗は、既に是の法に乖く。果の所逐無ければ似立宗と名づく。

ここで『大乘三論大義鈔』は、

所説の無性等には応に成仏の性有るべし（宗）

十二因縁有るを以ての故に（因）

有性の者の如し（喩）

という「所説無性」比量と完全に相違する比量を立てることで反論としているのであるが、この部分
は一種の問答体の形式が取られており、これをまとめると以下のようなになる。

（問）『大乘三論大義鈔』の比量には自語相違の過失がある。そもそも、「成仏の性を持たない者」
を「無性」というのであるから、「成仏の性が無い者には成仏の性が有る」などという主張は
成立しない。

（答）この指摘は誤りである。ここでいう「無性」とは、客性の有無に約して「無」といっているの
である。一方、「成仏の性有るべし」というのは、「本性」に約して「有」といっているのであ
る。そのため、自語相違の過失には当たらない。

(問) もしそうであれば、同喩(宗と同じ属性を有し、かつ因の義を有するもの)に所立不成の過失がある。「本性」をもって「成仏の性」とするということは、真如の理そのものをもって成仏の性とすることと同義である。しかしながら、喩の「有性」という言葉の同喩は「行性」であり、「成仏の性」は「本性」ではなく「行性」に約して立てられるべきである

(答) この指摘も誤りである。「有性」の同喩は「行性」であるというが、「有性の者」は当然「理性」を有しているのであるから、その同喩は「行性」とはならない。また、この比量は、不定の過失にも所立不成の過失にも当たらない。「定性の二乗」は、宗の「所説の無性等」に含まれるからであり、これを含めるために、わざわざ「所説の無性等」といつているのである。『成唯識論掌中樞要』が立てる「所説無性」比量は、この比量と矛盾する。そのため、「比量相違」の過失がある。

次に(d) 随一不成の過失についてであるが、次に確認する通り、『大乘三論大義鈔』の本文は、「問ふ、随一・所依不成の過とは何ん」となっており、ここに「随一不成」と「所依不成」の二つの過失が示されている。そこで、まずは第一の「随一不成」の過失であるが、これは、似因十四過(正しい因(理由)に似て正しい因にあらざる因が犯す十四の過失)の一つで、主張者・対論者のどちら

か一方には認められていない理由句を用いて主張を行う過失である。また、第二の「所依不成」の過失とは、宗の有法（主張の主辞）の存在が主張者・対論者間で共有できない理由句を立てる過失をいう。これについて『大乘三論大義鈔』は、

問、隨一所依不成過何。答、我宗不許。若就正因而說無性、是「聖所說」因、即無所依。即是、有体他隨一、所依不成過。即顯宗有他所別不極成過。若言無性彼此共許、有何不成、此義不爾。立論行性以為正因、本無此因故名無性。敵者不許故不成過。例、如數論仏弟子、共言我能證、其所自体彼此別故有不成過。¹²

問ふ、隨一・所依不成の過とは何ん。答ふ、我が宗に許さず。若し正因に就きて無性を説かば、是れ「聖の所説なるがゆえに」の因は、即ち所依無し。即ち是れ、有体の他隨一、所依不成の過なり。即ち宗に他所別不極成の過有ることを顯す。若し無性は彼此共に許す、何の不成か有らんと言はば、此の義爾らず。立論は行性を以て正因と為し、本此の因無きが故に無性と名づく。敵者は許さざるが故に不成の過なり。例へば、數論と仏弟子と、共に我の能證を言ふも、其所の自体は彼此別なるが故に不成の過有るが如し。

として、「所説無性」比量が、「正因」の有無に約して「所説の無性」といつているのであれば、そもそも仏説において、「正因を有さない衆生」が説かれているということは認められないといい、この点をもって、「或いは聖の所説なるが故に」という因に随一不成の過失を指摘している。また、「正因を有さない衆生」という存在そのものも認めることができないとして、所依不成の過失が指摘される。

最後に（e）不定であるが、これは、因の三相（正しい因が具えるべき三つの条件である遍是宗法性・同品定有性・異品遍無性）の中、同品定有性（因は同品の一部、または全体に存しなければならぬという規定）、または異品遍無性（因は異品の全体に存すべきではないという規定）を欠いており、正当な因（理由句）となっていない過失をいう。すなわち、『大乘三論大義鈔』が、

問、不定愆何。答、「有無二性随一撰故」因、不定過。何者、兎角等法、「決定応有」之宗異品、即撰異喩。所立因転彼兎角上。故成不定。¹³

問ふ、不定の愆とは何ん。答ふ、「有無の二性の随一の撰なるが故に」の因は、不定の過なり。何となれば、兎角等の法は、「決定して応に有なるべし」の宗の異品なれば、即ち異喩に撰す。所立の因は彼の兎角の上にも転ず。故に不定を成すなり。

と述べるように、「所説の無性は決定して応に有なるべし」と主張する場合、必ず存在するもの（決定して応に有）の異品、つまり、存在しないという点で無性に似ていないものは、「兎角等」といった「無」なるものである。しかしながら、「有無の二性の随一に撰なるが故に」という因では、「兎角等」が「有無の二性」の中の「無」に含まれるので、「兎角等は、有無の二性のいずれかに含まれる性質を有するため、有性の者と同様に存在する」という明らかに誤った論証をも成立させてしまう。そのため、この「有無の二性の随一に撰むるが故に」という因は不定の過失を犯していると指摘されているのである。

第二項 「二乗之果」比量への批判

では、次に「二乗之果」比量に対する『大乘三論大義鈔』の反駁を見ていこう。この一段は、「二乗之果」比量の過失を明かす部分と、指摘した過失の正当性を述べる部分とから構成されている。『大乘三論大義鈔』の因明理解を見る上で重要となるのは、この前段の部分であるため、いまは、これを中心に検討をすすめたい。

慈恩法師、為欲建立五性道理、傍經、影論、立比量云、「二乗之果応有定姓。〈宗〉乗所被故。〈因〉如大乘者。〈喩〉」。問、此比量有何愆。答、謬像三支、妄陳偽執。免猶累卵、何称真立。三支多過。粗爾論之、宗（a）聖教相違、（b）相符過失、（c）違自教失。因（d）不定之過、（e）法差別失。同喩（f）所立不成過失。¹⁴

慈恩法師は、五性の道理を建立せんと欲するが為に、經を傍らにし、論を影はして、比量を立てて云はく、「二乗の果には応に定姓有るべし。〈宗〉乗所被の故に。〈因〉大乘の者の如し。〈喩〉」と。問ふ、此の比量に何の愆有るや。答ふ、謬て三支を像り、妄りに偽執を陳ぶ。猶ほ累卵を免るも、何ぞ真立と称せん。三支に多く過あり。粗爾に之れを論ずるに、宗に（a）聖教相違と（b）相符の過失と（c）自教に違するの失あり。因に（d）不定の過と（e）法差別の失あり。同喩に（f）所立不成の過失あり。

『大乘三論大義鈔』は、「二乗之果」比量には、宗に（a）聖教相違・（b）相符・（c）違自教、因に（d）不定・（e）法差別、同喩に（f）所立不成の過失があると指摘する。そこで、これらの過失について、『大乘三論大義鈔』の論述に沿って確認することとしよう。

問、陳衆過相。答、如来正法教、開八万、理通四宗、二藏注収。教莫不該、理靡不尽。広如宗義。於彼菩薩藏中、有顯了、有密意。汝所立量、未詳憑拠。若約声聞藏及以密意教建立量者、即相符過。於彼教中、我亦許故。若就究竟顯了一乘、即違教失。顯了一乘、不説趣寂不成仏故。¹⁵

問ふ、衆過の相を陳べよ。

答ふ、如来の正法の教は八万を開き、理は四宗に通じて二藏を注収す。教として該そなへざること莫く、理として尽きざること靡なし。広くは宗義の如し。彼の菩薩藏の中に於いて、顯了有り、密意有り。汝が立つる所の量は、未だ憑拠を詳かにせず。若し声聞藏と及び密意の教とに約して量を建立せば、即ち相符の過あり。彼の教の中に於いては、我れも亦た許すが故なり。若し究竟顯了の一乘に就かば、即ち違教の失あり。顯了の一乘には、趣寂の不成仏を説かざるが故なり。

ここで『大乘三論大義鈔』は、「所説無性」比量に対するのと同様、仏の教説には、顯了教と密意教（方便の教説）の別があると述べ、「二乗之果」比量がこのいずれに約して主張されているのかを問題とする。その上で、密意の教に約して主張されているのだとすれば、方便として、經典中に二乗

固有の果が説かれていることは三論宗においても認めるところであり、そうであればそもそも議論を要しない問題となる。そのため、(b) 相符極成の過失があるというのである。逆に、顕了教に約して主張されたものであるとすれば、「究竟顕了の一乗」の法門には、「寂滅に趣向する二乗は成仏することがない」などと説かれていないため、(a) 聖教相違の過失を犯すことになる、と指摘している。

これに次いで、

於汝自教、説有不定二乗之果、於有法中而不簡別不定二乘有余果。故則犯一分違自教失。若言不定二乘之果不撰有法、若爾何撰。為是同喩、為是異喩。若言同喩、一分所立不成過失、一分不定。不成所立定性宗故。若言異喩、即不定過。「乘所被」因、転彼不定二乗果故。作不定云、為如不定性、乘所被故、二乗之果無定性耶。為如大乘者、乘所被故、二乗之果有定性耶。¹⁶

汝が自教に於いては、不定の二乗の果有りと説くも、有法の中に於いて不定の二乗の有余の果を簡別せず。故に則ち一分の自教に違する失を犯す。若し不定の二乗の果は有法には撰せずと言はば、若し爾らば何に撰するや。是れ同喩とや為ん、是れ異喩とや為ん。若し同喩と言はば、一分の所立不成の過失と、一分の不定とあり。所立の定性の宗を成ぜざるが故なり。若し異喩

と言はば、即ち不定の過あり。「乗所被」の因は、彼の不定の二乗の果にも転ずるが故なり。不定を作して云はく、不定性の如く、乗所被の故に、二乗の果に定性無しとや為ん。大乘の者の如く、乗所被の故に、二乗の果に定性有りとや為ん。

として、(c) 違自教の過失が指摘される。つまり、そもそも法相宗は、不定姓の二乗については成仏の可能性を認めているはずであり、この点、「二乗之果」比量の主張は「二乗の果には」とのみいっており、不定姓の二乗の果について簡別されていない。ここに違自教、すなわち自教相違の過失があるというのである。

さらに、もしもこの点について法相側が、「不定姓」は主張するところの「二乗」には含まないというのであれば、いったい「不定姓の二乗」は何に含まれるというのか、という問いが立てられる。その上で、もし「二乗之果」の同喩とすれば、(f) 所立不成の過失と (d) 不定の過失を犯すことになるという。つまり、「二乗之果」比量は「応に定姓有るべし」といっており、「不定姓の二乗の果」を同喩としたのでは、宗を成立する喩とならない。そのため、所立不成と不定の過失を犯すことになるというのである。

また、もし異喩であるというならば、これもまた (d) 不定の過失になるという。つまり、「乗所

被の故に」という因には、「不定姓の二乗」も含まれるのであり、「不定姓の二乗と同様に、乗所被の者である二乗の果報にも法爾に定まったものはない」とも、「大乘の者と同様に、乗所被の者である二乗の果報は法爾に定まっている」ともいえるのであり、ここに不定の過失があるという。

又、汝所立因、如能成立「応有定性」、亦能成立所立法差別相違、応無定小乗之性。故即法差別相違過失。作相違云、二乗之果応無定小乗之性。〈宗〉 因喩同前。¹⁷

又た、汝が立つる所の因に、能く「応有定性」を成立するが如く、亦た能く立つる所の法差別相違に、応に定んで小乗の性無かるべきことを成立す。故に即ち法差別相違の過失あり。相違を作して云はく、二乗の果には応に定んで小乗の性無かるべし。〈宗〉 因と喩は前に同じ。

つづいて、『大乘三論大義鈔』が指摘する過失は、(e) 法差別相違である。これは、立者が認めている別の能別を成立させてしまう因を立てる過失であり、この場合は、「二乗の果には応に定姓有るべし」という主張の「応に定姓有るべし」とは異なる主張を成立させてしまうことをいう。この過失について、『大乘三論大義鈔』は以下の三支を立てる。

二乗の果には応に定んで小乗の性無かるべし（宗）

因と喩は前（『成唯識論掌中樞要』の「二乗之果」比量の因喩）に同じ

つまり、「二乗之果」比量を立てる「乗所被の故に」という因では、「大乘の者のように、乗所被の者である二乗に小乗の果は無い」という主張も成立してしまうと指摘しているのである。

第三節 『一乗仏性慧日抄』の二比量説批判とその背景

現存する文献の中、『大乘三論大義鈔』に次いで『成唯識論掌中樞要』の二比量を批判した文献に、三論宗の円宗（？く八八三）『一乗仏性慧日抄』がある。そこで、次に『一乗仏性慧日抄』が指摘する二比量の過失について確認することとするが、簡潔な文章であるためまとめて検討することにした。い。

■ 「二乗之果」比量の過失

『樞要』上、依憑『深密』等経『瑜伽』等論、立一量云、「二乗之果応有定姓。乗所被故。如大

乗者」。……中略……先賢既破、今略示相。宗有相符兼違教過。因法差別相違。喻有所立不成、兼有不定。¹⁸

『枢要』の上に、『深密』等の經と『瑜伽』等の論に依憑して、一量を立てて云はく、「二乗の果には応に定姓有るべし。乗所被の故に。大乘の者の如し」と。……中略……先賢既に破す、今略して相を示さん。宗に相符と兼ねて違教の過有り。因に法差別相違あり。喩に所立不成有り。兼ねて不定有り。

■ 「所説無性」比量の過失

『枢要』亦立一正因云、「所説無性決定応有。有・無二性随一撰故。如説有性。或聖所説故。如有性」。……中略……破曰、妄陳偽執。危猶累卵。先哲具破。略示方隅。宗有相符兼有教如前。亦有所別不成。初因、犯有法自相相違過、亦有不定。後因、有体他随一、所依不成。¹⁹

『枢要』も亦た一正因を立てて云はく、「所説の無性は決定して応に有なるべし。有・無の二性の随一の撰なるが故に。有性を説くが如し。或いは聖の所説なるが故に。有性の如し」と。……中略……破して曰はく、妄りに偽執を陳べて、猶ほ累卵を危ぶむ。先哲具に破す。略して方隅を示さん。宗に相符と兼ねて有教(違方)と有ること前の如し。亦た所別不成有り。初めの因に、

有法自相相違の過を犯し、亦た不定有り。後の因に、有体の他随一、所依不成あり。

以上が、『一乗仏性慧日抄』の指摘する『成唯識論掌中樞要』二比量の過失である。ここで注目したのは、これらの指摘は「先賢」「先哲」（傍線部）によつて既になされている、という『一乗仏性慧日抄』の記述である。この「先賢」「先哲」が誰を指すのかが問題となるが、いま、ここに挙げられた過失を前の『大乘三論大義鈔』と比較すると、その多くが共通していることに気づかされる。

■④有性無性諍論

問、此量何過。答、三支互闕虛、一切自陷。是似比量。量過、甚多。粗而論之、宗聖教相違相符合之愆比量相違。因随一（筆者補…+所依）不成過失不定過失。²⁰

問ふ、此の量に何の過あるや。答ふ、三支互に闕けて虚しく、一切は自らをして陷る。是れ似比量なり。量の過、甚だ多し。粗而之を論ずるに、宗に聖教相違と相符合之愆と比量相違とあり。因に随一（筆者補…+所依）不成の過失と不定の過失とあり。

■⑤定性不定性諍論

問、此比量有何愆。答、謬像三支、妄陳偽執。免猶累卵、何称真立。三支多過。粗爾論之、宗聖教相違、相符過失、違自教失。因不定之過、法差別失。同喩所立不成過失。²¹

問ふ、此の比量に何の愆有るや。答ふ、謬て三支を像り、妄りに偽執を陳ぶ。猶ほ累卵を免るも、何ぞ真立と称せん。三支に多く過あり。粗爾に之を論ずるに、宗に聖教相違、相符の過失、自教に違するの失あり。因に不定之過、法差別の失あり。同喩に所立不成の過失あり。

傍線部にある通り、『一乗仏性慧日抄』と『大乘三論大義鈔』とは、二比量に対して提示する過失に一致が見られるのである。このように見ると、『一乗仏性慧日抄』は過失のみならず、「妄りに偽執を陳べて、猶ほ累卵を危ぶむ」といった地の文においても『大乘三論大義鈔』と一致しており、『一乗仏性慧日抄』の述作の背景には『大乘三論大義鈔』の影響があったとみて間違いない。そこで、この両書をさらに検討してみると、以下の対照表の通り、内容面においても、両者間に顕著な一致が認められることが明らかとなる。（傍線部は文の一致、付点部は内容の一致を示す）

『一乗仏性慧日抄』

『大乘三論大義鈔』

对「二乘之果」比量²²

問、衆過相何。答、依深密等、我亦許有定性二乘。拋緣因故因何論之謂相符也。依法花等終無趣寂。說理心故如前既決。謂違自教。因法差別。能別二意。謂定小性与定大性。立者意許定小性也。定小性名能別不成。敵不許故。定大相符。他極成故。由斯不顯言陳意許。小性唯□定性故。能違云、(a) 二乘之果非定小性。因喻如前。……中略……能違云、眼等必為假我他用。因喻如前。喻過相者、不定二乘、撰同喻者、所立不成。非定性故。撰異喻者、即有不定。因轉彼故。……中略……

对「所說無性」比量²⁴

⑤ 定性不定性諍論²³

又汝所立因。如能成立。必有定性。亦能成立所立法差別相違。必無定小乘之性故。即法差別相違過失。作相違云、(a') 二乘之果。必無定小乘之性(宗) 因喻同前。

若言不定二乘之果。不撰有法。若爾何撰。為是同喻。為是異喻。若言同喻。一分所立不成過失。一分不定。不成所立定性宗。故若言異喻。即不定過。乘所被因。轉彼不定二乘果故。

④ 有性無性諍論²⁵

問、衆過相何。答、相符違教、兩過如是。汝無智
種名曰無性、是我亦許。即立已成。若拋理心名之
無性、即違自教。涅槃等教、仏性等論、真理及心
說為正因。無性有情、豈汝得執無理心耶。有法無
性、是永無性。敵者不許。謂所別不成也。……中
略……

後因過相、依就正因說為無性。敵終不許。因即無
依。謂有体他隨一所依不成。即是顯宗有他所別不
極成過……中略……

問、因過無過且約初過。凡因明法有別意許是過方
起。既無意許因何相違。龜毛是無体。何本因関。
故無不定。答、破曰、無性有二。謂時辺与畢竟。
立者意許畢竟無性。故成相違。其龜毛等無種性故。

又若就緣因。有相符失。以断善位未有緣因。名曰
無性。我宗亦許故。相符過。若拋正因。聖教相違。
涅槃等經。理之与心。名為正因。無性有情。何無
理心。

問。隨一所依不成過何。答。我宗不許。若就正因。
而說無性。是聖所說因。即無所依。即是有体他隨
一所依不成過。即顯宗有他所別不極成過。

問。兎角等無。体性無故。不関本因。有何不定
答。此義不爾。彼兎角等。無種姓故。彼因亦関。

彼因亦轉。猶不定也。

問、約後因過、総説無性。彼此共許。因何不成。

答、破曰、立者智種以為正因。本無法因執為無性。

敵宗不許。豈可極成。如數論及仏弟子共同言我。

其四十既別。猶不極成。由如是過。

若不爾者。兔角等。將有種姓故。

若言無性彼此共許。有何不成。此義不爾。立論行

性以為正因。本無此因。故名無性。敵者不許。故

不成過。例如數論。仏弟子。共言我能詮其所自体

彼此別故有不成過。

『一乗仏性慧日抄』・『大乘三論大義鈔』のこのような一致を見るに、『一乗仏性慧日抄』の本文は『大乘三論大義鈔』のそれを踏まえた上で著述されたものであることが明らかである。

さて、ここで今一つ注目したいのは、対照表で（a）と印を付けた『一乗仏性慧日抄』の記述である。ここに、「二乗の果は定んで小性には非ず。因と喩は前の如し」という三支が立てられているが、前述の通り、これと同じ比量は、（a'）「二乗の果には応に定んで小乗の性無かるべし。因と喩は前に同じ」として『大乘三論大義鈔』にも立てられている。一見すると、これもまた、『一乗仏性慧日抄』が『大乘三論大義鈔』を下敷きとした一例と考えられるのであるが、興味深いことに、この比量は『一乗仏性慧日抄』・『大乘三論大義鈔』に先行する大安寺慶俊（七七〇〜七八〇?）の『究竟

論補闕』において、既に主張されているものなのである。

七立量云、「二乗之果応有定姓。乗所被故。如大乘者」。(已上) 此義云何。……中略……『究竟論補闕』(慶俊抄、三論宗)、作比量相違云、「定性二乗、亦応唯一仏乗等言之所遮」。(宗) 三乗所撰、非仏乗故。(因) 如不定乗。(喩)」。又作法差別相違云、「二乗之果応無定二乗性。乗所被故。如大乘者」。(已上)²⁶

七に量を立てて云はく、「二乗の果には応に定姓有るべし。乗所被の故に。大乘の者の如し」と(已上)。此の義云何。……中略……『究竟論補闕』(慶俊の抄、三論宗)に、比量相違を作して云はく、「定性の二乗は、亦た応に唯一仏乗等の言の遮する所なるべし」。(宗) 三乗の所撰にして、仏乗には非ざるが故に。(因) 不定乗の如し(喩)」と。又た法差別相違を作して云はく、「二乗の果には応に定んで二乗の性無かるべし。乗所被の故に。大乘の者の如し」と(已上)。

これは、源信の『一乗要決』に引用される『究竟論補闕』の逸文であるが、傍線部の通り、前の『一乗仏性慧日抄』・『大乘三論大義鈔』と同じ比量が立てられている²⁷。つまり、日本三論宗における『成

唯識論掌中樞要』の二比量に対する批判は、『究竟論補闕』↓『大乘三論大義鈔』↓『一乘仏性慧日抄』といった流れの中で研鑽が深められてきたのであり、『一乘仏性慧日抄』はこれらを指して「先賢」「先哲」と称していたものと考えられるのである。

この一致は、日本の三論宗諸師における『成唯識論掌中樞要』二比量批判の思想的根拠について重要な示唆を含むものであるため、次にこの点について検討することにした。

第四節 『成唯識論掌中樞要』二比量批判の思想的根拠

第二章第一節において、最澄の因明理解の背景には、法宝をはじめとする中国における仏性論争の影響があったことを確認した。実は、この影響は、そのまま『究竟論補闕』『大乘三論大義鈔』『一乘仏性慧日抄』の三書にも通じるもので、この三書はいずれも、法宝の『一乘仏性究竟論』の影響下において撰述されたものであるという共通点を有している。すなわち、『三論宗章疏』等には、『究竟論補闕』の作者慶俊に、『一乘仏性究竟論』の注釈書として、『一乘仏性究竟論記』なる書物のあったことが記されており²⁸、前の『一乘要決』に「究竟論補闕」として書名が挙げられていたことからも、本書が『一乘仏性究竟論』の注釈書であることは間違いない。

次に、『大乘三論大義鈔』について、寺井良宣博士は、本書と『一乗仏性究竟論』との関連について詳細な比較を行い、その主張の大部分が『一乗仏性究竟論』に依るものであることを論証されている²⁹。また、『一乗仏性慧日抄』については、浅田正博博士が、本書と『一乗仏性究竟論』との関連を精査され、本書が『一乗仏性究竟論』の抄出であることを明らかにされている³⁰。

さて、『一乗仏性究竟論』そのものには明確な形での三支作法が確認できないのであるが、今回、『大乘三論大義鈔』『一乗仏性慧日抄』の『成唯識論掌中樞要』二比量への反駁と、『一乗仏性究竟論』との関連について調べたところ、先学の研究において指摘されている通り、両書には『一乗仏性究竟論』の影響が多々確認される。そうした一致の一々を挙げることは控えるが、ここで特徴的な例をいくつか示しておきたい。

これまでに見てきた通り、『大乘三論大義鈔』・『一乗仏性慧日抄』は共通して、『成唯識論掌中樞要』の二比量に「聖教相違」「相符極成」の過失があることを指摘している。繰り返しになるが、例えば『大乘三論大義鈔』の

一代聖教万差、注収唯是二藏。於菩薩藏、有隱密教、有顯了教。若拋菩薩藏隱密教、及声聞藏建立比量、宗有相符。我亦許故。何者、『善戒經』・『深密經』等隱密教中隨轉理門且說無性。又說

無性は小乘義。何以得知。『仏性論』云、「仏為小乘人、説有衆生不住於性、永不般涅槃」。³¹

一代の聖教は万差なれど、注して収むるに唯だ是れ二藏のみなり。菩薩藏に於いて、隱密の教有り、顯了の教有り。若し菩薩藏の隱密の教と及び声聞藏とに扨りて比量を建立すれば、宗に相符有り。我れも亦た許すが故なり。何となれば、『善戒經』・『深密經』等の隱密の教の中には、隨轉理門として且く無性を説くも、又た無性と説くは是れ小乗の義なり。何を以てか知ることを得るや。『仏性論』に云はく、「仏は小乗の人の為に、衆生にして性に住せず、永永遠に般涅槃せざるもの有りと説く」と。

という説や、『一乘仏性慧日抄』の

依『深密』等、我亦許有定性二乘。扨縁因故。…中略…依『法花』等、終無趣寂。説理心故。³²

『深密』等に依らば、我れも亦定性二乗の有ることを許す。縁因に扨るが故なり。…中略…『法花』等に依らば、終に趣寂無し。理と心とを説くが故なり。

といった説などがそれで、ここでは、釈尊一代の教法を、顯了の教と隱密の教に分類し、隱密の教に

においては、方便として定性二乗が説かれるが、顕了の教においては、そのような差別は説かれないう考え方が背景となっている。

このような思想は、『一乗仏性究竟論』の全体を通じて確認されるもので、撰者の法宝は、「教時前後」という論理に沿って、釈尊一代の教説を前教（未了義）と後教（了義）とに分類している。いま、『大乘三論大義鈔』と『一乗仏性慧日抄』とに関連する『一乗仏性究竟論』の文として、その例を示せば、

■ 『一乗仏性究竟論』「教時前後章第三」

雖『深密經』顯了説空与後經同、存二滅、与後經別。『法花』云所以未曾説者、未曾遮二滅也。

即是、『法花』初遮二滅、即与『深密』、前後教別。³³

『深密經』は顯了に空を説くこと後經と同じと雖も、二滅を存することは、後經と別なり。『法花』に未だ曾て説かざる所以はと云うは、未だ曾て二滅を遮せざるなり。即ち是れ、『法花』の初めて二滅を遮すこと、即ち『深密』と、前後の教の別あるなり。

■ 『一乗仏性究竟論』「權実義例章第四」

『仏性論』破『瑜伽』声聞地五義成立無性名破小乘執。又云、「仏為小乘人、説一分衆生決定無有仏性」。准此等文、即是小乘中説一分無仏性、大乘大智海中説悉有仏性。於大乘中説一分無性者、是隨轉理門非大乘義。³⁴

『仏性論』は『瑜伽』の声聞地の五義にて無性を成立するを破して破小乘執と名く。又云はく、「仏は小乗の人の為に、一分の衆生は決定して仏性有ること無しと説く」と。此れ等の文に准ずるに、即ち是れ小乗の中にて一分は仏性無しと説き、大乘大智海の中にて悉く仏性有りと説く。大乘の中に於て一分の無性を説くは、是れは隨轉理門にして大乘の義に非ず。

などが挙げられよう。これらの文には、前教である『解深密経』では二乗の実涅槃が説かれるが、後教である『法華経』ではこれが否定されると主張し、また、『仏性論』を教証として、無性有情の存在が説かれる教説を方便の説と位置づける点など、『大乘三論大義鈔』『一乗仏性慧日抄』との共通が顕著である。

また、『大乘三論大義鈔』『一乗仏性慧日抄』が一乗真實を主張する根拠としているのは、「本性平等」ということであるが、ここにおける「正因」「縁因」の理解もまた、『一乗仏性究竟論』と一致する。

■ 『一乘仏性究竟論』 「破法爾五性章第八」

九 『涅槃經』 二十八云、「正因謂仏性、縁因謂発心」。又云、「正因謂衆生、縁因謂六度。正因当本性、縁因当客性。故知、正因平等。」³⁵

九に 『涅槃經』 の二十八に云はく、「正因を仏性と謂ひ、縁因発心と謂ふ」と。又云はく、「正因を衆生と謂ひ、縁因を六度と謂ふ」と。正因は当に本性なべし、縁因は当に客性なるべし。故に知んぬ、正因は平等なりと。

■ 『大乘三論大義鈔』

又若就縁因、有相符失。以断善位未有縁因、名曰無性、我宗亦許。故相符過。若抛正因、聖教相違。『涅槃』等經、理之与心名為正因。無性有情何無理心。³⁶

又た若し縁因に就かば、相符の失有り。断善の位に未だ縁因有らざるを以て、名けて無性と曰ふは、我が宗も亦許す。故に相符の過なり。若し正因に抛らば、聖教相違なり。『涅槃』等の經は、理と心とを名けて正因と為す。無性有情に何ぞ理と心と無からんや。

■ 『一乘仏性慧日抄』

汝無智種名曰無性。是我亦許。即立已成。若執理心名之無性、即違自教。『涅槃』等教、仏性等論、真理及心説為正因。無性有情、豈汝得執無理心耶。³⁷

汝は智種無きを名けて無性と曰ふ。是れは我れも亦許す。即ち立已成なり。若し理と心とに拠りて無性と名ければ、即ち自教に違す。『涅槃』等の教、『仏性』等の論、真理と及び心とを説きて正因と為す。無性有情をして、豈汝は理と心とを無きと執することを得るや。

以上のように、『成唯識論掌中樞要』の二比量に対する『大乘三論大義鈔』・『一乘仏性慧日抄』の反駁は、その思想的な根拠を『一乘仏性究竟論』に求めているのである。このことから、日本の三論宗における『成唯識論掌中樞要』・二比量批判は、『一乘仏性究竟論』を拠り所としながら、『究竟論補闕』↓『大乘三論大義鈔』↓『一乘仏性慧日抄』といった流れの中で、先学の見解を踏まえた上で研鑽が深められていったものと考えられるのである。

第五節 『大乘三論大義鈔』における因明理解

以上、『大乘三論大義鈔』における二比量への批判を確認した。こうして見ると、『大乘三論大義鈔』の二比量批判は、最澄に比して相当詳細なものとなっていることがわかる。この点、先に『大乘三論大義鈔』が実際の論義に取材したものであるという見解を紹介したが、宗派間の論争における因明の重要性が、最澄当時から高まりを見せた結果であると考えられる。

ところで、これまでに確認したとおり、『大乘三論大義鈔』は、他宗批判において多く因明の論法を用いている。このような『大乘三論大義鈔』の傾向については、佐伯良謙氏が次のような興味深い見解を示されている。

然り而して本書と因明大義鈔とは同部か別部かの事。案ずるに同部の書なり。即本書第三卷群家諍論を述ぶる十門中、初の空有諍論章は、清弁掌珍論の真性有為空の量に就て、比量の真似を弁ずれば、古来亦た之を因明部の書ともすれば、通印は即ち本書を指して因明大義鈔と云へるなる可し。例せば彼の護命の研神章も、一部十四門の中第十門に略頭因明正理門あるを以て、之を因明部の書に数ふるに同なり。³⁸

つまり佐伯氏は、玄叡の著作として目録に書名が挙がる『因明大義鈔』と『大乘三論大義鈔』とを

同一の文献と推測されているのである。これまでに確認したことから、『大乘三論大義鈔』の撰者玄叡が因明に相当精通した人師であったことは明らかであろう。そのため、本書に『因明大義鈔』なる別称があつたとしても不思議ではないのであるが、ここで次のような疑問が持ち上がる。すなわち、因明に対して否定的ともとれる見解を示していた法宝『一乘仏性究竟論』を用いている以上、玄叡の因明理解にもまた、その影響があるのではないか、という疑問である。そこで、『大乘三論大義鈔』を引き続き検討すると、この点において興味深いことが判明してきたのである。

①『成唯識論』の三因を巡る法宝・慧沼の論争

第二章においても若干触れたところであるが、法相宗の所依の論典である『成唯識論』は、世親造・玄奘訳の『唯識三十論頌』に基づき、以下のように、報身仏や化身仏といった有為の仏身が無常であることを説いている。

此即無漏界。 不思議・善・常。

安樂・解脱身。 大牟尼名法。

此れは即ち無漏界なり。 不思議・善・常なり。

安楽・解脱身なり。 大牟尼なるを法と名づく。

此又是常。無尽期故。清浄法界無生無滅、性無變易故、説為常。四智心品所依常故、無断尽故、亦説為常非自性常。(a) 従因生故、(b) 生者帰滅一向記故、(c) 不見色心非無常故。然、四智品由本願力、所化有情無尽期故、窮未来際無断無尽。⁴⁰

此れは又た是れ常なり。尽期無きが故なり。清浄法界は生も無く滅も無く、性に変易無きが故に、説きて常と為すなり。四智心品は所依常なるが故に、断尽無きが故に、亦た説きて常と為すも常自性常には非ず。(a) 因従り生ずるが故に、(b) 生ずる者の滅に帰するは一向記なるが故、(c) 色心の無常に非ざることを見不るが故なり。然れども、四智品は本願力に由りて、所化の有情の尽期無きが故、未来際を窮めて断ずることも無く尽くことも無し。

つまり、(a) 「因従り生ずるが故に」、(b) 「生者帰滅は一向記なるが故に」、(c) 「色心の無常に非ざることを見ざるが故に」という三因によって、有為仏の無常が説かれているのであるが、これについて、基は『成唯識論述記』の中で次のように解釈している。

述曰、次三解常。此又是常。五法俱無尽期故。又真如無生滅故常。無變易故常。皆自性常故。四智心品所依真如常故常。其四智品体、無断、及無尽故說常。無断常者、是不断常義、報身也。無尽常者、是化身相續常義。⁴¹

述して曰はく、次に三に常を解す。此れは又た是れ常なり。五法は俱に尽期無きが故に。又た真如に生滅無きが故に常なり。變易無きが故に常なり。皆自性常なるが故に。四智心品の所依の真如は常なるが故に常なり。其の四智品の体には、断無く、及び尽無きが故に常と説くなり。無断常とは、是れ不断常の義にして、報身なり。無尽常とは、是れ化身にして相續常の義なり。

この基の解釈を踏まえれば、報身・化身が「常」と説かれるのは、所依である真如が「自性常」であるためであり、報身・化身そのものが自性常と説かれているわけではない、ということになる。

さて、この解釈に対していち早く批判を行ったものが、法宝の『一乘仏性究竟論』である。法宝は、「報仏常」の立場から『成唯識論』の三因を批判するのであるが、これに対して、慧沼は『能顕中辺慧日論』で法宝の説に反論し、「報仏無常」を正義と主張した。

そもそも、仏身をどのように捉えるかは、その宗派・教学の根幹に関わる重要な問題であるが、こ

の『成唯識論』の三因を巡る論争は、一乗思想や三乗思想といった問題とも密接な繋がりを持つものであったため、日本においては極めて大きな比重をもって論じられることとなるのである。ただし、日本においては、これまでに見た流れと同様、直接『成唯識論』の三因を批判するのではなく、法宝と慧沼の論争を踏まえた上で、研究が進められる。よって、先ずは『成唯識論』の三因を巡る法宝と慧沼の見解について確認する必要があるが、その一々を確認することはやや煩雑に過ぎるため、ここではあくまでも概観するのみにとどめたい。

法宝は『一乗仏性究竟論』の中で、『成唯識論』の三因を次のように批判する。

『成唯識論』限己見聞貶量大聖、妄以三因証仏無常。一向記故、従因生故、不見色心非無常故。対曰、此之三因証仏有利那壞、違自教失。『密嚴經』云、「密嚴土中人、一切皆同仏無有利那壞」。

又『涅槃經』云、「雖不常住非念念滅」。⁴²

『成唯識論』は己が見聞に限りて、大聖を貶量し、妄りに三因を以て仏の無常なることを証す。

一向記なるが故に、因従り生ずるが故に、色心の無常に非ざることを見ざるが故に」と。

対こたへて曰はく、此の三因もて仏に利那壞有ることを証するは、自教に違する失あり。『密嚴經』に云はく、「密嚴土の中の人、一切皆仏に同じくして、利那壞有ること無し」と。又た『涅槃

槃経』に云はく、「常住に不ずと雖も、念念滅には非ず」と。

ここで法宝は、先の『成唯識論』の三因によって仏に刹那壊があることを証明しようとすれば、「自教に違する失」があるという。つまり、『大乘密嚴経』には「密嚴土の中の人は、一切皆仏に同じくして、刹那壊有ること無し」として、因より生じた色心に刹那滅のないことが説かれており、また『涅槃経』には「常住に不ずと雖も、念念滅には非ず」として、如来の身体には刹那壊のないことが説かれている。そのため、仏に刹那壊があるという主張は、これらの經典と相違する過失を犯している、というわけである。

さて、その上で、法宝は『成唯識論』の三因の一々に対して批判を行うのであるが、それぞれの批判は、(b)「生者帰滅は一向記なるが故に」に対して、「そもそも、一向記・分別記といった四記は仏果には当てはまらない」⁴³、(a)「因従り生ずるが故に」に対して、「因位においては仏性を見ていないため無常であるが、果位においては既に仏性を目の当たりにしており、真如がその境となるため常住である」⁴⁴、(c)「色心の無常に非ざることを見ざるが故に」に対して、「仏果においては、無常の色を捨て常住の色を得ているため、仏身は常住である」⁴⁵といったものとなっている。この法宝の批判に対して、慧沼は『能顕中辺慧日論』で以下のように反駁する。

故、『唯識論』三因証仏は無常者、限己見聞為妄説也」者、此亦不然。若云報仏は相続常、立已成失。若凝然常、即有四失。⁴⁶

故に、『唯識論』に三因もて仏は是れ無常なりと証するは、己が見聞に限りて妄説を為すなり」とは、此れも亦た然らず。若し報仏は是れ相続常なりと云はば、立已成の失あり。若し凝然常なりといはば、即ち四失有り。

傍線部の通り、慧沼は、もし報身仏を相続常とするのであれば、ここには「立已成失」があり、もし凝然常（自性常）とするのであれば、そこには「違教失」・「違理失」・「妄引聖教失」・「不悟四記失」の四つの過失（四失）があるという。

先ず、「立已成失」とは「己に成ずるを立つる失」、つまり、主張者・対論者が共に容認していることを主張する過失をいう。これは、因明の三十三過でいう「相符極成過」に相当するもので、立敵間で共許しているのであれば、そこに議論の必要はなく、主張自体が無意味であるために過失とされる。慧沼は、仮に報身仏を「相続常」と主張した場合、報身仏が尽きることなく相続することは法相宗においても承認されることであるため「立已成失」に当たるといふ。

次に、「四失」について、その概要を述べると、「違教失」は、ここでは、『涅槃經』の卷二十六・卷十三・卷十九を教証として、報身仏・化身仏を常住と主張すればこれらの説に矛盾すると指摘される。「違理失」では、『仏性論』・真諦訳『撰大乘論釈』・『大乘莊嚴經論』から、報身仏・化身仏を無常とする説を引用し、常住説が誤りであることが指摘される。「妄引聖教失」では、法宝が報身仏・化身仏が常住であることを論証する際に引用する『密嚴經』・『涅槃經』の説について、『撰大乘論釈』・『大乘莊嚴經論』を教証として、それが正当な解釈ではないことが指摘される。「不悟四記失」では、法宝が四記をもって仏身の常・無常を明かすことは出来ない、と述べたのに対して、「一向記」「分別記」を再説し、その批判の当たらないことが述べられる。

さて、法宝の批判と、それに対する慧沼の反駁について概観してきた。次に、この両師の見解が日本においてどのように展開するのかを確認したい。

②徳一による『能顕中辺慧日論』の再説

前の法宝・慧沼の論争は、日本において、慧沼説を継承する徳一が再説するのであるが、ここで法宝・慧沼にはなかった新たな展開を見せることとなる。

麁食者曰、「有執、『成唯識論』限已見聞貶量大聖、妄以從因証仏無常。一向記故、從因生故、不見色心非無常故。対曰、此之三因有仏刹那壞違自教失。今謂、不爾。若云報仏是相続常者、是立已成失。若云凝然常者、即有三失。一違教失、二違理失、三不悟四記失」。⁴⁷

麁食者曰はく、「有るが執す、『成唯識論』は己が見聞に限りて大聖を貶量し、妄りに從因を以て仏の無常を証す。一向記なるが故に、因從り生ずるが故に、色心の無常に非ざることを見ざるが故に」と。対へて曰はく、此の三因もて仏に刹那壞有りと云ふは自教に違するの失ありと。今謂はく、爾らず。若し報仏は是れ相続常と云はば、是れ立已成の失なり。若し凝然常と云はば、即ち三失有り。一には教に違ふの失、二には理に違ふの失、三には四記を悟らざるの失なり」と。

これは、最澄の『守護国界章』に引用される徳一の『中辺義鏡』の逸文であるが、ここで徳一は、法宝の批判に対して、先ず「立已成失」を指摘し、「違教失」、「違理失」、「不悟四記失」という「三失」をもって反論している。これらの反論は、前の慧沼の反駁に基づくものであるが、徳一は『能顕中辺慧日論』が指摘する「妄引聖教失」を省き、「三失」を提示している。また、徳一の「違理失」

には慧沼には見られなかった興味深い特徴が確認される。

二違理失者、違比量道理故。量云、報仏色心は無常。従因生故。如余色心。⁴⁸

二に理に違ふの失とは、比量の道理に違ふが故なり。量に云はく、報仏の色心は是れ無常なるべし。因従り生ずるが故に。余の色心の如し。

前に述べたとおり、慧沼が指摘する「違理失」は、『仏性論』・真諦訳『撰大乘論釈』・『大乘莊嚴經論』から、報身仏・化身仏を無常とする説を引用することで、常住説がこれらに説かれる道理と相違することを指摘するものであったが、徳一の「違理失」は、「比量の道理に違するが故なり」として、以下の三支の道理に相違することをもって過失を指摘するものとなっている。

報仏の色心は是れ無常なるべし。〈宗〉

因従り生ずるが故に。〈因〉

余の色心の如し。〈喩〉

報身仏の色心は無常である。〈主張〉

因から生じたものであるから。〈理由〉

「およそ因から生じたものは無常である。」他の色心のように。〈喩例〉

つまり、徳一は前出の『成唯識論』の三因の中、(a)「因従り生ずるが故に」を因として、これに「余の色心の如し」の同喩を加えることで三支を構成しているのである。これは中国における法宝・慧沼の論争には見られなかった新たな展開である。そして、この徳一によって行われた『成唯識論』の三因を三支によって再説するという姿勢は、護命の『大乘法相研神章』においてさらなる展開を見せるのである。

③ 『大乘法相研神章』における『成唯識論』の三因

本章の冒頭で述べたとおり、護命の『大乘法相研神章』は、天長勅撰六本宗書の一つで、法相宗の教義をまとめ示したものである。ここで注目したいのは、本書において説かれる「四智心品」解釈である。

四智心品何説如常耶。答、無断尽故亦説為常、非自性常也。問、何故非是自性常法耶。答、從因生故、生者歸滅一向記故、不見色心非無常故。有以三因故非常住。作比量云、四智心品応非是常。

〈宗〉從因生故。〈因〉如余有為。〈喩〉四智心品応非是常。〈宗〉生者必滅一向記故。〈因〉如余心等。〈喩〉四智心品応非是常。〈宗〉不見色心非無常故。〈因〉如余心等。〈喩〉⁴⁹

四智心品は何んぞ常の如しと説くや。答ふ、断尽無きが故に、亦た説きて常と為すも、自性常には非ざるなり。問ふ、何が故に是れ自性常の法には非ざるや。答ふ、因從り生ずるが故に、生者歸滅は一向記なるが故に、色心の無常に非ざることを見ざるが故に、三因有るを以ての故に常住には非ざるなり。比量を作して云はく、(a) 四智心品は応に是れ常には非ざるべし。

〈宗〉因從り生ずるが故に。〈因〉余の有為の如し。〈喩〉(b) 四智心品は応に是れ常には非ざるべし。〈宗〉生者必滅は一向記なるが故に。〈因〉余の心等の如し。〈喩〉(c) 四智心品は応に是れ常に非ざるべし。〈宗〉色心の無常に非ざることを見ざるが故に。〈因〉余の心等の如し。〈喩〉⁵⁰

ここで『大乘法相研神章』は、四智心品が無常であることを、『成唯識論』の三因を用いて説明す

るのであるが、ここには三種類の三支が立てられている。

(a) 四智心品は応に是れ常に非ざるべし。〈宗〉

因従り生ずるが故に。〈因〉

余の有為の如し。〈喩〉

四智心品は常住ではない。〈主張〉

因より生ずるものであるから。〈理由〉

「およそ因より生じたものは常住ではない。」他の有為法のように。〈喩例〉

(b) 四智心品は応に是れ常に非ざるべし。〈宗〉

生者必滅は一向記なるが故に。〈因〉

余の心等の如し。〈喩〉

四智心品は常住ではない。〈主張〉

生ずるものが滅に帰すことは、如来の一向記であるから。〈理由〉

「およそ生じて滅に帰するものは常住ではない。」他の心等のように。〔喩例〕

(c) 四智心品は応に是れ常に非ざるべし。〈宗〉

色心の無常に非ざるを見ざるが故に。〈因〉

余の心等の如し。〈喩〉

四智心品は常住ではない。〈主張〉

色や心が無常ではないということを見ないから。〈理由〉

「およそ色や心といったものは常住ではない。」他の心等のように。〈喩例〉

ここに立てられた三支の妥当性はともかくとして、『成唯識論』の三因の全てを三支の形式に改めるといふ『大乘法相研神章』の論法は、前の徳一説に比して興味深いものである。このようなことを踏まえると、『成唯識論』の三因を二支に構成し直すという姿勢は、徳一以降、段階的に発展したものであったとも考えられる。というのも、次に見る『大乘三論大義鈔』においても、これとは別の形

で『成唯識論』の三因が三支として立てられているのである。

④ 『大乘三論大義鈔』における『成唯識論』の三因への批判

『大乘三論大義鈔』「諍他宗」十項目の第二、常無常諍論では、『成唯識論』の三因について、次のような批判がなされている。

慈恩門人依傍唯識、而立量曰、「四智心品非自性常。〈宗〉従因生故。生者帰滅一向記故。不見色心非無常故。〈因〉如余有情。又如瓶等。〈喩〉」。三論師破云、此量三支皆有過失。其愆甚多。粗而述之、宗有相符。又違教失。初・中・後因皆是兩但隨一所逐。偽立妄陳、邪宗謬顯、興言自陷。何称真立。⁵¹

慈恩の門人は唯識に依傍して、量を立てて曰はく、「四智心品は自性常には非ざるべし。〈宗〉因従り生ずるが故に。生者の滅に帰することは一向記なるが故に。色心の無常に非ざることを見ざるが故に。〈因〉余の有情の如し。又た瓶等の如し。〈喩〉」と。三論師の破して云はく、此の量の三支は皆過失有り。其の愆、甚だ多し。粗おほよそ之れを述ぶるに、宗に相符有り。又た

違教の失あり。初・中・後の因は皆是れ「俱」カ?但「俱」カ?と随一の所逐なり。偽りて妄陳を立て、邪宗の謬り顕れ、興言自ら陥る。何ぞ真立と称せん。

ここで注意しておきたいのは、玄叡が「慈恩の門人」の立量として挙げる以下の三支である。

四智心品は自性常には非ざるべし。〈宗〉

因従り生ずるが故に。〈初因〉

生者帰滅は一向記なるが故に。〈中因〉

色心の無常に非ざることを見ざるが故に。〈後因〉

余の有情の如し。〈一喩〉

瓶等の如し。〈二喩〉

四智心品は自性常ではない。〈主張〉

因より生じたものであるから。〈第一理由〉

生じたものが滅することは一向記であるから。〈第二理由〉

無常でない色心は存在しないから。〈第三理由〉

他の有情〔が自性常ではない〕ように。〈第一喩例〉

瓶等〔が自性常ではない〕ように。〈第二喩例〉

以上の論証式は、「四智心品」が「自性常」ではない、と主張されている点などは、本節の冒頭で見た基の『成唯識論述記』の区分を正確に踏まえたものとなっている。ところが、これは、前の徳一や護命が立てた三支とはまた異なるものとなっている。『大乘三論大義鈔』が、当時の対論を取材した上で撰述されたものと考えられることは、これまでも何度か述べてきたところであるが、このような推測に立てば、『大乘三論大義鈔』に見られる三支もまた、当時の法相宗から実際に出されていたものであったとも考えられるのである。いずれにしても、徳一・護命の例からも分かるように、この当時、他宗との対論における因明の役割がより重要なものとなっていたことは間違いないことであろう。

さて、前置きが長くなったが、本節の本題である、『大乘三論大義鈔』の因明理解については、この「慈恩の門人」が立てたという比量に対する玄叡の批判によく表れている。

又立世間量、不応貶量出世大聖。故『華嚴經』云、「解脱明行者、無数無等倫、世間諸因量述過不可得」。又『密嚴經』云、「密嚴仏土是如来処、無功用智之所生処。非因明者所量境界」。述曰、前経明人、後経説土。若爾、能栖仏与栖土並非因明者所量境界。何以三因貶量大聖而謗無常。⁵²

又た世間の量を立てて、出世の大聖を貶量すべからず。故に『華嚴經』に云はく、「解脱明の行者は、無数無等の倫たぐひにして、世間の諸の因量もて過を述ぶること得べからず」と。又た『密嚴經』に云はく、「密嚴仏土は是れ如来の処にして、無功用智の生ずる所の処なり。因明者の所量の境界には非ず」と。述して曰はく、前の経には人を明し、後の経には土を説く。若し爾らば、能栖の仏と栖土とは並べて因明者の所量の境界には非ず。何ぞ三因を以て大聖を貶量し無常と謗るや。

ここで玄叡は、『華嚴經』・『密嚴經』を教証として、仏身・仏土は因明による比量によって明かせる境界ではない、という見解を示している。つまり玄叡は、他宗批判に因明の論法を用いる一方で、因明の三支作法によって明かせる境地には大きな制約を設けており、「世間の量」によって「出世の大聖」を謗るべきではない、というのである。これは、第二章で確認した「三支の量、何ぞ法性を顕んや」という『守護国界章』における最澄の見解にかなり近いものと考えられる。また、ここで興味

深いことは、「世間の量を立てて、出世の大聖を貶量すべからず」という玄叡の見解が、地婆訶羅三藏（六一二〜六八七）訳『大乘密嚴經』の以下の説を教証とするものであったという点である。

密嚴仏土、是転依識超分別心、非諸妄情所行之境。密嚴仏土是如来处。……中略……但是無功用智之所生起、出過欲界及色・無色・無想天中闇冥之網。密嚴仏土阿若悉檀、非因明者所量境界。亦非勝性・自在・声論・毘陀、如是等宗之所顯示。乃至、於資糧位智慧之力不能照了。唯是如来十地所修清淨智境。⁵³

密嚴仏土は、是れ転依識超分別心、諸の妄情の所行の境には非ず。密嚴仏土は是れ如来の処なり。……中略……但だ是れ無功用智の生起する所にして、欲界と及び色・無色・無想天の中の闇冥の網を出過す。密嚴仏土の阿若悉檀は、因明者の所量の境界には非ず。亦た勝性・自在・声論・毘陀、是の如き等の宗の顯示する所には非ず。乃至、資糧位の智慧の力に於いて照了すること能はず。唯だ是れ如来の十地の清淨智のみ修する所の境なり。

『大乘密嚴經』には、密嚴仏土が因明比量の境界ではないことが明確な形で説かれているのであるが、このような因明の扱いは実に興味深いものである。というのも、第一章で法蔵の『十二門論宗致義記』

における因明の位置付けを確認したが、法蔵は永隆元(六八〇)年に地婆訶羅の訳場に参加しており、実際に『大乘密嚴經』の翻訳を助けている⁵⁴。つまり、法蔵は『大乘密嚴經』の教説に親しく接していたわけであり、『十二門論宗致義記』に見られる因明の位置付けの背景には、本經の影響があつたものと考えられる。このように見てくると、『大乘密嚴經』を教証として示される玄叡の見解もまた、中国における一乗家諸師の見解を背景とするものであつたとも推測されるのである。

1 大西龍峯 『大乘三論大義鈔』の思想史的考察」(平井俊榮監修有『三論教学の研究』所収、春秋社、一九九〇年、五九五〜五九六頁)、傍線は筆者。

2 木内堯大 「初期日本天台における三車四車諍論について」(『印度学仏教学研究』第五十九卷第二号、二〇一年)。

3 『大乘三論大義鈔』卷四(大正七〇・一六八中〜下)。

4 『愍論弁惑章』(伝全三・四〇四〜四〇五)。

5 『大乘三論大義鈔』卷四(大正七〇・一六一上)。

6 『大乘三論大義鈔』卷四「所引経論、但拋客性、且説無性。非約本性。」(大正七〇・一六一上)

- 7 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六一中～下）。
- 8 『因明入正理論』「相符極成者、如說『声是所聞』。」（大正三二・一一下）。
- 9 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六一下）。
- 10 『因明入正理論』「比量相違者、如說『瓶等是常』。」（大正三二・一一中）
- 11 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六一下～一六二上）。
- 12 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六二上）。
- 13 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六二上）。
- 14 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六二下）。
- 15 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六二下）。
- 16 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六二下）。
- 17 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六二下）。
- 18 『一乘仏性慧日抄』（大正七〇・一九三上）。
- 19 『一乘仏性慧日抄』（大正七〇・一九三下）。
- 20 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六一上）。
- 21 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六二下）。

- 22 『一乘仏性慧日抄』(大正七〇・一九三上〜中)。
- 23 『大乘三論大義鈔』卷四(大正七〇・一六二下)。
- 24 『一乘仏性慧日抄』(大正七〇・一九三下〜一九四上)。
- 25 『大乘三論大義鈔』卷四(大正七〇・一六一下〜一六二上)。
- 26 『一乗要決』卷中(大正七四・三四九中〜下)。
- 27 なお、この『究竟論補闕』の逸文は『成唯識論本文抄』卷二(大正六五・四二五上)にも引用されている。
- 28 『三論宗章疏』(大正五五・一一三八上)。
- 29 寺井良宣「一乗・三乗論争における三論宗の位置―玄叡の『大乘三論大義鈔』と法宝の『一乗仏性究竟論』との関係を中心に―」(『日本の仏教と文化』、一九九〇年)
- 30 浅田正博「『一乗仏性慧日抄』における『一乗仏性究竟論』の影響―特に『一乗章』の引用を通して―」(『仏教学研究』四三、一九八七年)
- 31 『大乘三論大義鈔』卷四(大正七〇・一六一下)。
- 32 『一乗仏性慧日抄』(大正七〇・一九三上)。
- 33 『一乗仏性究竟論』卷一(浅田正博「石山寺所蔵『一乗仏性究竟論』卷第一・卷第二の検出について」『龍谷大学論集』四二九号・八五頁・〇八〇〜〇八三)。

- 34 『一乗仏性究竟論』卷一（浅田正博「石山寺所蔵『一乗仏性究竟論』卷第一・卷第二の検出について」『龍谷大学論集』四二九号・九一頁・三三三～三三六）。
- 35 『一乗仏性究竟論』卷四（浅田正博「法宝撰『一乗仏性究竟論』卷第四・卷第五の両巻について」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第二十五集・一二五頁・二二八～二三〇）。
- 36 『大乘三論大義鈔』卷四（大正七〇・一六一下）。
- 37 『一乗仏性慧日抄』（大正七〇・一九三下）。
- 38 佐伯良謙『因明作法變遷と著述』（法隆寺、一九六九年、八五頁）。
- 39 『唯識三十論頌』（大正三一・六一中）。
- 40 『成唯識論』卷十（新導本・四六一）。
- 41 『成唯識論述記』卷十末（大正四三・六〇三上）。
- 42 『一乗仏性究竟論』卷四（浅田正博「法宝撰『一乗仏性究竟論』卷第四・卷第五の両巻について」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第二十五集・一二三頁・一二九～一三二）。
- 43 『一乗仏性究竟論』卷四（浅田正博「法宝撰『一乗仏性究竟論』卷第四・卷第五の両巻について」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第二十五集・一二三頁・一三一～一三七）。
- 44 『一乗仏性究竟論』卷四（浅田正博「法宝撰『一乗仏性究竟論』卷第四・卷第五の両巻について」『龍谷大

学仏教文化研究所紀要』第二十五集・一二三頁・一三七～一四二）。

45 『一乗仏性究竟論』卷四（淺田正博「法宝撰『一乗仏性究竟論』卷第四・卷第五の両卷について」『龍谷大
学仏教文化研究所紀要』第二十五集・一二三頁・一四二～一四四）。

46 『能顯中辺慧日論』卷二（大正四五・四二三下）。

47 『守護国界章』卷下之中（伝全二・五六八）。

48 『守護国界章』卷下之中（伝全二・五六八）。

49 『大乘法相研神章』卷五（大正七一・四七上～中）。

50 『大乘法相研神章』卷五（大正七一・四七上～中）。

51 『大乘三論大義鈔』卷三（大正七〇・一五四中～下）。

52 『大乘三論大義鈔』卷三（大正七〇・一五七中）。

53 地婆訶羅訳『大乘密嚴經』卷二（大正一六・七三五上）。

54 法蔵『華嚴経探玄記』卷一（大正三五・一二二下）。

第四章 日本天台継承期の因明研究とその終焉

前章で確認したように、『大乘三論大義鈔』では、天台宗を含む他宗に対して、因明の論法を用いた批判が行われている。また、その批判は、「当時の具体的な対論に取材することによって生じたもの」と考えられるため、この当時の宗派間の論争では、因明の論法を用いて行われることが一般的であったことが知られる。

本章では、日本天台継承期、すなわち、最澄の滅後、その門下によって天台学が継承される中において、因明がどのように扱われたのかを確認し、その後、これまでの検討を踏まえた上で、日本天台における因明研究の終焉、延久四（一〇七二）年の「因明論義」論争について確認してみたい。

第一節 最澄門下における因明への対応

「三支の量、何ぞ法性を顕さんや」という最澄の因明理解については第二章において述べたところであるが、宗祖である最澄によってこのように位置付けられた因明を、その門下はどのように扱ってきた

たのであろうか。本節においては、この点について検討を進めたい。

最澄滅後の日本天台においては、慈覚大師円仁（七九四〜八六四）・智証大師円珍（八一四〜八九一）が代表的な人師であるが、管見の限りでは、この二師の教学体系の中に、因明の要素を見いだすことは出来ない。しかしながら、これは円仁・円珍が因明に対して無知、或いは無関心であったというわけではない。円仁の将来目録である『慈覚大師在唐送進録』・『入唐新求聖教目録』・『日本国承和五年入唐求法目録』に依ると、以下の通り、因明に関する典籍として実に十三部が将来されている。第二章で確認したとおり、最澄の将来した因明文献がわずか一部であったことを考えると、円仁当時の日本天台において因明研究の必要性が高まっていたことが窺える。

- ① 因明入正理論疏三卷 沙門基撰
- ② 因明入正理論疏一卷 沙門清邁撰
- ③ 因明義断一卷 沙門恵沼撰
- ④ 十四過類記一卷
- ⑤ 因明義纂要一卷 沙門恵沼述
- ⑥ 因明論科文一卷

- ⑦ 因明論義疏三卷 沙門利
- ⑧ 因明義選上下二卷（中卷欠）沙門誓空録
- ⑨ 因明正理門論述記一卷（下巻のみ？）沙門勝莊述
- ⑩ 因明義範一卷 沙門空相
- ⑪ 因明義心一卷
- ⑫ 因明入正理論義衡二卷（上下）沙門清素撰
- ⑬ 因明糝抄三卷 章敬寺沢隣述

また、このことは、円仁の門下への対応からも窺えることであり、円仁入唐時の旅行記である『入唐求法巡礼行記』の開成四（八三九）年八月十六日の記事には「十六日、為惟正惟暁、始読『因明論疏』。「十六日、惟正と惟暁の為に、始めて『因明論疏』を読む。」として、弟子の惟正と惟暁のために『因明論疏』の講読を行ったことが記されている。また、『本朝高僧伝』の「玄昭伝」には、以下の通り、円仁門下の玄昭律師（八四六〜九一七）が因明に通暁していたことが伝えられている。

仁和四年、会皇太后五十之生辰、陽成上皇、請諸名徳六十員、講論諸宗妙旨以慶寿算。昭与南京

勢範対論因明義。昭問鋒銳、範答弁不通。時醍醐座主聖宝、歎曰、世謂昭公為護摩王、今觀之亦可稱因明王。²

仁和四年、皇太后之五十之生辰に会ひて、陽成上皇、諸の名徳六十員を請して、諸宗の妙旨を講論し以て寿算を慶ふ。昭と南京の勢範と因明の義を対論す。昭の問鋒銳にして、範の答弁通ぜず。時に醍醐の座主聖宝、歎じて曰はく、世に昭公を護摩王と為すと謂へるも、今之を觀るに亦因明王と稱すべしと。

ここでは、仁和四（八八八）年に行われた皇太后の祝会において、玄昭が南都の勢範と因明の義について対論を行ったことが記されている。この時、勢範は玄昭の鋭い問いに答えることができなかつたという。このような記録から、円仁が自身の門下に因明の研究を課していたことが知られるのである。

次に円珍であるが、その請来目録である『開元寺求得経疏記等目録』・『福州温州台州求得経律論疏記外書等目録』・『青竜寺求法目録』・『日本比丘僧円珍入唐求法目録』・『智証大師請来目録』に依れば、円仁将来の典籍と重複するものも含めて、以下の四部の因明文献を将来している³。

- ① 因明正理門論一卷 義浄訳
- ② 因明入正理論疏一卷 邁
- ③ 因明論疏三卷 基
- ④ 因明疏糅抄三卷 清翰座主手書本

さて、円珍の因明理解が明確に示されるのは、『授決集』に見られる以下の見解である。

因明道理与外道対、多在小乗及以別教。若望『法華』・『華嚴』・『涅槃』等經、是接引門、權対機設。終以引進、令邪小之徒会至真理也。⁴

因明の道理と外道と対すること、多く小乗と及び別教とに在り。若し『法華』・『華嚴』・『涅槃』等の經に望めば、是れ接引の門にして、権りに機に対して設けたり。終に以て引進して、邪小の徒をして会して真理に至らしむなり。

『授決集』は、門人の良勇（八五四く九二三）のために撰述された文献で、全五十四条から構成されている。ここに挙げたものは、その第五十二条「徴他学決」の一文であるが、ここでは、因明の目的

を邪小の徒を真理に引き入れることとし、小乗や別教においては有効であるものの、『法華経』・『華嚴経』・『涅槃経』等といった円教の教説に準拠すれば「接引の門」に過ぎないという見解が示されている。つまり、因明はあくまでも外道・小乗の者を大乘に導き入れるためのものであり、真理を明らかにする学問ではないとするのであるが、これは「三支の量、何ぞ法性を顕さんや」という最澄の見解に共通するものといえよう。

以上のように、円仁・円珍は、両師とも因明に対する知識は少なからず有していたはずであるが、これを自宗義の研鑽のために用いるといった姿勢は確認できない。これは、因明は真理を明らかにするものではない、という判断に基づくものと考えられる。ところが、その一方で、両師は因明に関わる典籍を将来しており、円仁に至っては弟子のために『因明論疏』の講読まで行っている。この点、当時の日本天台においては、自宗義の研鑽とは別の理由から、因明を研究する必要が生じていたものと考えられる。そこで、次節では、『啓諭弁惑章』の検討を通じて、この当時の日本天台が置かれていた状況について検討することとしたい。

第二節 『啓諭弁惑章』に見る当時の論争

第一項 『啓諭弁惑章』の撰述者について

『愍諭弁惑章』は、「蝙蝠者⁵」と呼称される天台教学批判者に対する反駁書であり、全十二章から構成されている。本書は、題下に最澄の名が記されていることから、『伝教大師全集』巻三に収録されているものの、これを最澄の著作と見ることは、古来疑問視されてきたところである。そこで先ずは、本書の撰述者についてしばらく確認しておきたい。

本書の第十二章「通索車不索車疑」には、第四代天台座主安慧（七九四？—八六八）による以下の跋文が付されている。

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。仍以為似比量也。天台宗沙門伝灯法師位安慧、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、幸莫嗤咲矣。承和十四年四月十五日。⁷

右一箇の比量は、下野州薬師寺の別当僧、法相宗の智公、承和十四年四月十三日、国分塔会に於いて立つる所なり。会庭には卒爾に失を尋ぬること能はずも、今追ひて其の所立の三支を尋ぬるに多く所犯有り。仍以て似比量を為すなり。天台宗の沙門伝灯法師位安慧、下野の大慈寺

菩提院遊行の次に於いて、聊か以て鈔記し畢る。伏して庶幾はくは、我れに同じき後哲、幸に嗤咲すること莫れ。承和十四年四月十五日。

従来、この安慧の跋文を根拠として、本書の撰述者を安慧とすることが定説となつていたのであるが、この冒頭に「右一箇の比量は」とある以上、これはあくまでも第十二章に付された一文であると考えらるべきであろう。そのため、本書の撰述者については、これとは別に第一章から第十一章までの検討によつて求める必要があるのである。

この点について『愍諭弁惑章』を精読すると、本書は、所謂「唐決」の中の『円澄疑問・広修決答』と『円澄疑問・維縑決答』の影響の下に撰述されたものであったことが明らかとなった。『愍諭弁惑章』の第二章「通即身成仏疑」は、蝙蝠者の以下の論難に答えたものである。

蝙蝠者、第二文云、「問、若有聞法華円教即身成仏、何故、舍利弗等声聞、往昔於大通智勝仏十
六王子時始聞『法華』、発心、修菩薩行、経六十劫、至十住第六心不成仏道、更退流生死」。〔已
上文〕⁸

蝙蝠者、第二の文に云はく、「問ふ、若し法華円教を聞きて即身に成仏すること有らば、何が故ぞ、舍利弗等の声聞は、往昔の大通智勝仏の十六王子の時に始めて『法華』を聞きて、発心し、菩薩行を修し、六十劫を経、十住の第六心に至るも仏道を成ぜず、更に生死に退流するや」と。〈已上文〉

ここで蝙蝠者は、『法華経』を聞くことで即身成仏できるのであれば、どうして舍利弗等の声聞は、過去世で大通智勝仏から『法華経』を聞いた際に即身成仏しなかったのか」として、天台の即身成仏義を難じているのであるが、ここで注目したいのは、「十住の第六心に至るも仏道を成ぜずして、更に生死に退流するや」という論難である。この論難は『菩薩瓔珞本業経』の説に基づくものであるが、対する『愍諭弁惑章』の回答は以下の通りである。

又、十住第六心、更流生死者、汝、但雖聞身子第六心退文、而未知其義。今、当為汝示其義趣。

『本業瓔珞経』云、「身子、於十住中第六心退」。通此有二説。(a) 一云、第六住退者、是仏権説、其実不退。……中略……(b) 二者、第六住退者、応云十信第六信退。何者、別教第六信、見猶未及故、有退墮之義。是故、大唐国三教講論湛師判云、「或云、身子六住退、有云、是六信

退。六住退義終難成。既墮邪見、六住無此義。故唯応呼信為住耳。別教七信断見。六信未断見、墮邪義成」。

又た、十住の第六心に、更に生死に流るとは、汝、但だ身子の第六心退の文を聞くと雖も、未だ其の義を知らず。今、当に汝が為に其の義趣を示すべし。『本業瓔珞經』に云はく、「身子、十住の中の第六心に於て退す」と。此れを通ずるに二説有り。(a) 一に云はく、第六住の退とは、是れ仏の權説にして、其の実は退せず。……中略……(b) 二には、第六住の退とは、応に十住の第六信の退と云うべし。何となれば、別教の第六信は、見猶ほ未だ尽きざるが故に、退墮の義有り。是の故に、大唐国の三教講論の湛師判じて云はく、「或が云はく、身子の六住の退とは、有るが云はく、是れ六信の退なり。六住の退の義は終に成じ難し。既に邪見に墮すとは、六住に此の義無し。故に唯だ応に信を呼びて住と為すべきのみ。別教の七信に見を断ず。六信は未だ見を断ぜざれば、墮邪の義を成ずなり」と。

つまり、(a) 仏の方便の説である、(b) 別教の六信位についての説である、という二種の解釈で『菩薩瓔珞本業經』の説を会通しているのであるが、この回答は、『円澄疑問・広修決答』・『円澄疑問・維蠲決答』に基づくものなのである。

先ずは『円澄疑問・広修決答』についてであるが、以下の通り、『菩薩瓔珞本業経』の説を仏の方便の説とする点が『愍諭弁惑章』と共通している。

答、抛『本業経』云、即十住中第六住退、亦示実行故退非実退也。……中略……具案彼经、『起信论』疏云、「但是権教非実退也」。¹⁰

答ふ、『本業経』に抛りて云はく、即ち十住の中の第六住の退とは、亦た実行に示すが故に退は実の退に非ざるなり。……中略……具に彼の经を案ずるに、『起信论』の疏に云はく、「但だ是れ権教にして実の退には非ざるなり」と。

次に『円澄疑問・維縑決答』では、以下の傍線部がほぼ完全に『弁惑章』の説と一致するのである。

答、大師『菩薩戒疏』云、身子六住退、有云、是六信。六住義終難成。既堕邪見、六住無此義。只応呼信為住耳。別教七住断見。六未断見、堕邪義成。¹¹

答ふ、大師の『菩薩戒疏』に云はく、身子の六住の退とは、有るが云はく、是れ六信なり。六住の義は終に成じ難し。既に邪見に堕すとは、六住に此の義無し。只だ応に信を呼びて住と為

すべきのみ。別教の七住に見を断ず。六は未だ見を断ぜざれば、墮邪の義を成ずるなり。

さて、『円澄疑問・維罽決答』は「大師の『菩薩戒疏』に云はく」として、これを智顛説・章安大師灌頂（五六一〜六三二）記『菩薩戒義疏』の文であるとしている。しかしながら、これは『菩薩戒義疏』の趣意の文であり¹²、『円澄疑問・維罽決答』独自のものなのである。このことから、先の一致は、『愍諭弁惑章』が『円澄疑問・維罽決答』を引用した結果であることが分かり、『愍諭弁惑章』と『円澄疑問・広修決答』・『円澄疑問・維罽決答』に影響関係を認めることができるのである。

さて、前に見たとおり、『愍諭弁惑章』の安慧の跋文には、承和十四年四月十五日の記載がある。また、『円澄疑問・広修決答』・『円澄疑問・維罽決答』は、承和十（八四三）年十二月に入唐僧・仁好らによって将来され、翌年の承和十一（八四四）年五月七日に叡山へと送られている¹³。よって、本書の撰述時期は「承和十一年五月七日」以降、「承和十四年四月十五日」以前の約三年間に限定される。つまり、本書は最澄の滅後（弘仁十三（八二二）年）二十年以上を経て撰述されたものである。以上のことから、本書の撰者が最澄であることはあり得ないことであり、安慧を撰者と見ることは極めて妥当なものといえよう。

第二項 『愍諭弁惑章』における因明について

① 『大乘三論大義鈔』 「三中牛車」 比量への反駁

さて、『愍諭弁惑章』において、因明に関する問題が扱われるのは、第七章「通三権一実疑」と第十二章「通索車不索車疑」の二章である。前章においても若干触れたところであるが、この「通三権一実疑」と「通索車不索車疑」には、玄叡の『大乘三論大義鈔』に対する反駁が含まれている。そこで、ここで改めて、『大乘三論大義鈔』の見解と、これに対する『愍諭弁惑章』の反駁を確認しておきたい。

前にも挙げた通り、『大乘三論大義鈔』の「三車四車諍論」では、天台宗・華嚴宗が主張する四車説に対して、以下の三支による批判がなされている。

若汝強分二牛異者、即違比量。立比量云、汝執三中牛車応真実（宗）。汝許大車所撰故（因）。
如汝許大白牛車（喩）。汝執大白牛車応非実（宗）。汝許大車所撰故（因）。如汝執三中牛車（喩）。
若汝不許三中牛車是大車者、即違経故。向来徴詰、且就喩言。復拠法徴、羊車声聞、鹿車縁覚、牛車仏乘。三外白牛為何喩耶。為是菩薩、為是仏乘。若言一是菩薩、若爾即是三中牛車、応無有

別大白牛車。何者、經合三車云、「声聞・辟支仏・仏乘」。即知、仏乘是三中牛。¹⁴

若し汝強ひて二牛の異を分ては、即ち比量に違す。比量を立てて云はく、汝が執する三の中の牛車は応に真実なるべし〈宗〉。汝は大車の所撰と許すが故に〈因〉。汝が許す大白牛車の如し〈喩〉。汝が執する大白牛車は応に実に非ざるべし〈宗〉。汝は大車の所撰と許すが故に〈因〉。汝が執する三の中の牛車の如し〈喩〉。若し汝が三の中の牛車は是れ大車なりと許さざれば、即ち經に違するが故に。向來の徴詰は、且く喩に就きて言ふ。復た法に拠て徴せば、羊車は声聞、鹿車は縁覺、牛車は仏乘なり。三の外の白牛は何の喩とか為んや。是れ菩薩とや為ん、是れ仏乘とや為ん。若し二は是れ菩薩なりと言はば、若し爾らば即ち是れ三の中の牛車は、応に大白牛車に別なること有ること無かるべし。何となれば、經に三車を合して云はく、「声聞・辟支仏・仏乘」と。即ち知んぬ、仏乘は是れ三の中の牛なることを。

先ずは、初量の「三中牛車」比量についてであるが、これは以下の三支から構成されている。

汝が執する三の中の牛車は応に真実なるべし。〈宗〉

汝は大車の所撰と許すが故に。〈因〉

汝が許す大白牛車の如し。〈喩〉

ここでは、四車家が、大白牛車は真実乗であり、三車の牛車は方便乗であると主張することに対して、「三車の中の牛車は真実乗である」という宗（主張）が立てられる。次いで、その因（理由）として、三車の中の牛車は「大車の所摂」であるといい、その上で、「大白牛車の如し」という喩（例）を示し、大車の所摂である大白牛車が真実乗なのであれば、同じく大車の所摂である三車の中の牛車もまた真実乗であると主張される。

次に後量の「大白牛車」比量であるが、以下の三支となっている。

汝が執する大白牛車は応に実に非ざるべし。〈宗〉

汝は大車の所摂と許すが故に。〈因〉

汝が執する三の中の牛車の如し。〈喩〉

ここでは、前の「三中牛車」比量を踏まえた上で、「大白牛車は真実乗ではない」という宗が立てられる。因は、前と同じく「大車の所摂」であり、これに「三の中の牛車の如し」という喩が示され

る。要するに、大車の所撰である三車の中の牛車が方便乗なのだとすれば、同じく大車の所撰である大白牛車もまた方便乗である、と主張しているわけである。

以上のように、『大乘三論大義鈔』は、四車説が論理上成立しえないことを「三中牛車」比量と「大白牛車」比量の二比量をもつて指摘するのであるが、この二比量は、『愍諭弁惑章』「通三権一実疑」において以下のように反駁されている。

問曰、三車之家立証成道理云、汝執三中牛車応真実（宗）。汝許大車所撰故（因）。如汝大白牛車（喩）。汝執大白牛車応非実（宗）。汝許大車所撰故（因）。如汝三中牛車（喩）。如是有何過乎。

答、汝宗（a）有法一分不極成之過。因（b）有法差別相違之過。又有相符之過。¹⁵

問ふて曰はく、三車の家に証を立てて道理を成じて云はく、汝が執する三の中の牛車は応に真実なるべし（宗）。汝は大車の所撰と許すが故に（因）。汝が大白牛車の如し（喩）。汝が執する大白牛車は応に実に非ざるべし（宗）。汝は大車の所撰と許すが故に（因）。汝が三の中の牛車の如し（喩）。是の如くならば何の過有らんや。

答ふ、汝が宗に（a）有法一分不極成の過あり。因に（b）法差別相違の過有り。又た相符の

過有り。

以下、『愍諭弁惑章』中最大の紙数を費やして、この二比量に対する反駁が詳細に述べられているので、つづけてその一々を確認しておきたい。

先ずは、『大乘三論大義鈔』の立てる宗に（a）有法一分不極成の過があるという反論であるが、以下のように解説されている。

言有法一分者、我宗云、三中菩薩有二。謂地前地上。地前索車。是方便故。地上不索車。由証道同故。今汝所立宗、為約是地前、為約是地上乎。若云地前者、我不許矣。若云地上者、我亦許之。

宗有法処、有此二差別。彼有法一分我不許。故云有法差別一分不極成之過。¹⁶

有法一分と言うは、我が宗に云はく、三の中の菩薩に二有り。謂はく地前と地上となり。地前は車を索む。是れ方便なるが故なり。地上は車を索めず。証道同じきに由るが故なりと。今汝が立つる所の宗は、是れ地前に約すとや為ん、是れ地上に約すとや為んや。若し地前と云はば、我れは実なることを許さず。若し地上と云はば、我れも亦た之を許す。宗の有法の処、此に二の差別有り。彼の有法の一分を我れは許さず。故に有法に差別一分不極成の過ありと云ふなり。

有法一分不極成は、対論者に承認されない宗の有法、すなわち主張命題の主辞を用いる過失のことで、ここでは「三中牛車」比量の宗にある「三の中の牛車」についてが問題となる。『愍諭弁惑章』は、菩薩には「地前の菩薩」と「地上の菩薩」の二種の別があるといい、天台では、「地前の菩薩」を方便、「地上の菩薩」を真実と捉えるという。その上で、「三中牛車」比量の「三の中の牛車」が、「地前の菩薩」と「地上の菩薩」のいずれを指すのか、と問いかけて、もし「地前の菩薩」を指すというのであれば、「地前の菩薩は真実である」などという主張を受け入れることはできないし、もし「地上の菩薩」を指すというのであれば、これは天台においても承認されることであり、そもそも議論を要しないという。つまり、「三中牛車」比量の「三の中の牛車」に含意される一方が天台においては承認できないものであるため、ここに有法一分不極成の過失があると指摘しているのである。

次に『大乘三論大義鈔』の因に（b）法差別相違の過があるという指摘であるが、以下の通りである。

言因法差別相違之過者、我宗云、真実有二種。謂待二真実絶待真実。言待二真実、即汝三中菩薩。言絶待真実、即我大白牛菩薩。今汝所立、大乘所撰故因、如能成立三中菩薩真実、亦能成立大白

牛真実。故法差別相違之過。¹⁷

因に法差別相違の過ありと言ふは、我が宗に云はく、真実に二種有り。謂はく待二の真実と絶待の真実となり。待二の真実と言ふは、即ち汝が三の中の菩薩なり。絶待の真実と言ふは、即ち我が大白牛の菩薩なり。今汝が立つる所の、大乘の所撰なるが故にとの因は、能く三の中の菩薩の真実なることを成立するが如く、亦た能く大白牛の真実なることを成立す。故に法差別相違の過あり。

法差別相違とは、宗の法、すなわち主張命題の賓辞について、ここに内含するものと矛盾したことを証明してしまう因を立てる過失であり、いまは『大乘三論大義鈔』の「大車の所撰」という因が問題となる。『愍論弁惑章』は、真実には、羊車・鹿車の二に対して牛車を真実とする「待二の真実」と、比較対立を超えた唯一の真実である「絶待の真実」の二種があるといい、この「大車の所撰」という因では、「待二の真実」である三の中の菩薩の真実性を成立させる一方で、「絶待の真実」である大白牛車の真実性をも成立させてしまうため、ここに「法差別相違」の過失があると指摘する。

次に(c) 相符の過であるが、これは主張者・対論者間とともに承認されており、そもそも議論を

必要としないことを主張する過失のことである。

又有相符之過。我宗云、三中菩薩、未開以前仏説眞実。故自不知權。已開之日始説方便。今汝所
立量、為是望已開立、為是望未開立乎。若云約已開者、我不許三中菩薩実。故有法一分不成之過。
若云約未開者、我且許三中菩薩実。故有法一分相符不成之過。若云約未開者、我許三中菩薩実。
故相符之過。又我宗云、已開之日、開方便門示眞実相。是故、三乘「三乗」又性、無非眞実。未開以前
都無此義。故且有方便。今汝所立、為約已開、為約未開。若云已開者、我許此義。故有相符之過。
若云未開者、我不許之。故又有法一分不極成。¹⁸

又た相符の過有り。我が宗に云はく、三の中の菩薩は、未開以前には仏は眞実と説く。故に自
らの權なることを知らず。已開の日に始めて方便と説くなり。今汝が立つる所の量は、是れ已
開に望めて立つとや為ん、是れ未開に望めて立つとや為んや。若し已開に約すと云はば、我れ
は三の中の菩薩の实なることを許さず。故に有法一分不成の過あり。若し未開に約すと云はば、
我れも且く三の中の菩薩の实なることを許す。故に有法一分相符不成の過あり。若し未開に約
すと云はば、我れも三の中の菩薩の实なることを許す。故に相符の過あり。又た我が宗に云は
く、已開の日、方便の門を開きて眞実の相を示すと。是の故に、三乗の性、眞実に非ざること

無し。未開以前は都て此の義無し。故に且く方便有り。今汝が立つる所は、已開に約すとや為ん、未開に約すとや為ん。若し已開と云はば、我れも此の義を許す。故に相符の過有り。若し未聞と云はば、我れは之を許さず。故に又た有法一分不極成あり。

ここで『愍諭弁惑章』は、菩薩を「未開の菩薩」と「已開の菩薩」の二種に分類し、法華が開かれる以前の、三乗が方便であることを未だ理解していない段階の菩薩を「未開の菩薩」、一乘眞実・三乗方便を解する法華開会以後の菩薩を「已開の菩薩」に分類する。その上で、「三中牛車」比量は、「未開の菩薩」と「已開の菩薩」のいずれに対して立てられたものであるのか、と問いかける。つまり、「已開の菩薩」は、三乗が方便であることを既に解しているのであるから、「三の中の牛車は応に眞実なるべし」という宗は成立しないこととなり、ここに先と同様、有法一分不極成の過失があるという。一方で「未開の菩薩」についていえば、『法華経』以前は、三乗が眞実であると説かれるのであるから、「三の中の牛車は応に眞実なるべし」という宗は議論を要するまでもなく、互いに承認されることであり、ここに、相符の過失があると指摘しているのである。

以上、『愍諭弁惑章』『通三権一実疑』における『大乘三論大義鈔』の二比量に対する反駁について確認してきた。

②『大乘三論大義鈔』「所説一仏乗」比量への反駁

『愍諭弁惑章』「通索車不索車疑」では、『大乘三論大義鈔』の二比量につづいて、天台の四車説に對して「有る人」が立てた次の比量が問題となっている。

有人、為破四車立量云、除絶待門就相待門、所説一仏乗、離三中大乗応無別体（宗）。是仏乗故。

若諸仏乗者、皆既離三中大乗而無別体（因）。如三中牛車（喩）。¹⁹

有る人、四車を破さんが為に量を立てて云はく、絶待門を除き相待門に就きて、所説の一仏乗は、三の中の大乗を離れて応に別体無かるべし（宗）。是れ仏乗なるが故に。諸の仏乗の若きは、皆既に三の中の大乗を離れて別体無し（因）。三の中の牛車の如し（喩）。

そこで、この「有る人」が如何なる人師であったかが問題となるが、このことについては、前にも見た『愍諭弁惑章』の跋文にその手掛かりがある。前にも挙げた文章であるため、いまは訓読文のみを再掲する。

右一箇の比量は、下野州薬師寺の別当僧、法相宗の智公、承和十四年四月十三日、国分塔会に於いて立つる所なり。会庭には卒爾に失を尋ぬること能はずも、今追ひて其の所立の三支を尋ぬるに多く所犯有り。仍以て似比量を為すなり。天台宗の沙門伝灯法師位安慧、下野の大慈寺菩提院遊行の次に於いて、聊か以て鈔記し畢る。伏して庶幾はくは、我れに同じき後哲、幸に嗤咲すること莫れ。承和十四年四月十五日。²⁰

つまり、この「有る人」の立てた比量は、承和十四（八四七）年四月十三日に下野の薬師寺において行われた国分塔会において、「法相宗の智公」なる人物が主張したものであり、安慧はその場でこの智公の比量に応えることができなかつたという。

因明の三支作法を用いて対論者へ反論を行う例は最澄にも確認されるものであるが、『愍諭弁惑章』最大の特徴は、これが実際の講会の場において立てられた比量であるという点にある。これは、当時の状況を伝える文献が多く散逸している現状にあつて極めて貴重な資料であり、ここから当時の日本天台が置かれていた具体的な状況を窺うことができるのである。

そこで、この智公なる人物が立てたという三支であるが、これを整理すると以下のようである。

所説の一仏乗は、三の中の大乗を離れて応に別体なかるべし。(宗)

是れ仏乗なるが故に。(因)

三の中の牛車の如し。(喩)

この三支では、一仏乗(大白牛車)は三車の中の牛車と同一の車である、という宗が立てられている。因の「是れ仏乗なるが故に」、喩の「三の中の牛車の如し」というのは、仏乗は三の中の大車を離れて別にあるものではなく、つまるところ、大白牛車と三車の中の牛車とは同一の車である、ということをいっただけのものである。

これに対して、『愍諭弁惑章』は、この「所説一仏乗」比量は以下の過失を犯しているという。

今破云、此量宗有聖教相違失。又有相符失。又云立已成。因有共不定失。又有決定相違失及有法差別相違失。²¹

今破して云はく、此の量の宗に聖教相違の失有り。又た相符の失有り。又た云はく立已成なり。因に共不定の失有り。又た決定相違の失と及び有法差別相違の失と有り。

先ずは、宗に対して指摘される「聖教相違の失」であるが、これは自らが信奉する教学（聖教）と矛盾したことを主張する過失のことをいう。

所言違教失者、如『華嚴』・『大集』・『大般若』・『法華』・『涅槃』等諸大乘經中、皆說四乘。……中略……如是、經論中所說四乘文義非一。準知、離三中大乘、別有一仏乘。然汝所立宗、云唯一仏乘、離三中大之外無有別體。無別體者、即違於如上諸大乘中所說四乘之文。故云聖教相違失。²² 言ふ所の違教の失とは、『華嚴』・『大集』・『大般若』・『法華』・『涅槃』等の如き諸の大乘經の中には、皆四乗を説くなり。……中略……是の如く、經論の中に説く所の四乗の文義は一に非ず。準知するに、三の中の大乘を離れて、別に一仏乗有り。然るに汝が立つる所の宗には、唯一仏乗は、三の中の大を離れて外に別體有ること無しと云へり。別體無くんば、即ち如上の諸の大乘の中に説く所の四乗の文に違す。故に聖教相違の失ありと云ふなり。

『愍諭弁惑章』は、『華嚴經』・『大集經』・『大般若經』・『法華經』・『涅槃經』等から、四乗を真実とする経証を示すことで、「三の中の大乘を離れて応に別體なかるべし」という「所說一仏乗」比量

の主張がこれらの経説と相違したものであることを指摘し、これをもって聖教相違の失としている。

次に、同じく宗の過失として指摘される「相符の失」であるが、

言相符者、若約三中権仏乗者、我許離三中大乗之外無有別体。然汝不知我宗義、立定量云、応所説仏乗離三中大乗無別体。是故、云相符之失。²³

相符と言ふは、若し三の中の権仏乗に約さば、我れも三の中の大乘を離れて外に別体有ること無しと許す。然るに汝は我が宗の義を知らずして、定量を立てて云はく、応に所説の仏乗は三の中の大乗を離れて別体無かるべし。是の故に、相符の失有りと云うなり。

として、そもそも三車の中の大乗を、天台宗では権仏乗であると捉えているのであるから、権仏乗と三の中の大乗が同一である、というのであれば、主張者・対論者ともに承認されることでありここに議論の必要はない。よって、この主張は相符の過失を犯していると指摘している。

次に因に対して指摘される「共不定の失」であるが、「共不定」とは、因の有する概念が広範に過ぎ、宗の後陳の範囲外のものにまで及んでしまう過失をいう。この場合は、「仏乗なるが故に」という因が、宗の後陳である「三の中の牛車」のみならず、後陳の範囲外でなければならぬ「大白牛車」

にも関係してしまっていることが指摘される。

言共不定失者、為如汝所執、三中牛車是仏乗、故離三中大乗無別体、為如我所立、大白牛車是仏乗、故離三中大乗有別体。故名共不定失。²⁴

共不定の失と言ふは、汝が執する所の如きは、三の中の牛車は是れ仏乗なり、故に三の中の大乘を離れて別体無しとや為ん、我が立つる所の如く、大白牛車は是れ仏乗なり、故に三の中の大乘を離れて別体有りとや為ん。故に共不定の失と名く。

つまり、『愍諭弁惑章』は、「所説一仏乗」比量の「仏乗なるが故に」という因では、「三の中の牛車は仏乗であるから三の中の大乗を離れて別体がない」という主張が成り立つと同時に、「大白牛車は仏乗であるから三の中の大乗を離れて別体がある」という主張も成り立つてしまうことを指摘し、ここに共不定の過失があるというわけである。

次に指摘される「決定相違の失」は、正当な三支作法を踏まえた上で、相互に矛盾した主張が成立することをいう。

言決定相違失者、立量破云、所説仏乗、離三中大乗応有別体（宗）。権実別故（因）。猶如汝所立理智（喩）。両宗乖返、因・喩各成、不能生決解。故名決定相違失。²⁵

決定相違の失と言ふは、量を立てて破して云はく、説く所の仏乗は、三の中の大乗を離れて応に別体有るべし（宗）。権実別なるが故に（因）。猶ほ汝が立つる所の理智の如し（喩）。両宗乖返して、因・喩各成し、決解を生ずること能はず。故に決定相違の失と名く。

ここで『愍諭弁惑章』は、「所説一仏乗」比量と矛盾する以下の三支が成立することを示し、「所説一仏乗」比量が相違決定の過失を犯していると指摘する。

所説の仏乗は、三の中の大乗を離れて応に別体あるべし。（宗）

権実別なるが故に。（因）

猶ほ汝が立つる所の理智の如し（喩）

つまり、仏乗は三の中の牛車を離れて別に存在する、と主張し、これが正当な因明作法によって成り立っていることを示すことで、「所説一仏乗」比量に相違決定の過失のあることを指摘しているの

ある。なお、因・喩が今ひとつ理解しにくいのが、因の「権実別なるが故に」とは、仏乗は真実であり三車の中の大乗は方便であるからこの両車は別であるという意で、喩の「理智の如し」とは、法相唯識において、無漏智である理智と有漏智である事智との別が説かれるのと同様であるという意であろうか。

最後に因の過失として指摘される「有法差別相違の失」についてであるが、これは、宗の前陳が内含する意味と矛盾したことを成立させてしまう過失をいう。

言有法差別相違失者、有法之家仏乗、有二差別。一歴別仏乗、即是三中権仏乗。二純円仏乗、即是三外実仏乗。是名為有法之差別。彼仏乗故之因、如能成立離三中大乗亦無別体、亦能成立離三中大乗亦有別体。故云法差別之失也。²⁶

有法差別相違の失と言うは、有法の家の仏乗に、二の差別有り。一には歴別の仏乗、即ち是れ三の中の権仏乗なり。二には純円の仏乗、即ち是れ三の外の実仏乗なり。是れを名けて有法の差別と為す。彼の仏乗なるが故に因は、能く三の中の大乗を離れて亦た別体無しと成立するが如く、亦た能く三の中の大乗を離れて亦に別体有るべしと成立す。故に法差別の失と云ふなり。

ここでは、「所説一仏乗」比量の宗の「一仏乗」には、権仏乗である「歴別の仏乗」と実仏乗である「純円の仏乗」という二種の差別が存在するとし、これをもって有法差別相違の過失があると指摘したものである。つまり、「所説一仏乗」比量が立てる「仏乗なるが故に」という因では、「権仏乗は」三の中の大乗を離れて別体がない」という主張が成立するとともに、「実仏乗は」三の中の大乗（≡権仏乗）を離れて別体がある」という主張も成立してしまうことになるという指摘である。またこのことは、宗の後陳である「三の中の大乗」が「実仏乗」を指すのか、「権仏乗」を指すのかにも関連するため、ここに「法差別相違」の過失をも含むことになるという。

以上、智公の「所説一仏乗」比量に対する『愍諭弁惑章』の反駁について確認してきた。前に挙げた『愍諭弁惑章』の跋文の通り、この智公による論難は、承和十四年に下野の薬師寺で行われた講会の席で問題となったものである。この当時の東国は、天台教学の敷演につとめる道忠（七三五頃〜八〇〇頃）の流れを汲む教団と徳一（？〜八四二？）の流れを汲む教団との間で論争が行われており、いわば東国布教の最前線であった²⁷。また、『愍諭弁惑章』の著者安慧は、もともと道忠門下の広智（生没年未詳）の弟子であり、「通索車不索車疑」を記したという「下野の大慈寺」は広智の住した寺院である。このようなことを考えると、『愍諭弁惑章』撰述の背景には、この論争の存在が大きかったものと推測されよう。さて、跋文には「会庭には卒爾に失を尋ぬること能はず」として、智公に

対してその場で反論することができなかつたことが記されているが、前のような事情を考えると、このことは、安慧のみならず天台教団にとつても大きな打撃であつたものと思われる。前に、円仁が門下のために「因明論疏」の講読を行ったこと、また円仁門下から玄昭のような因明に通達した人師が現れることを見たが、その背景にあつたのは、当時の天台教団の置かれていたこのような状況であつたものと考えられる。

第三節 日本天台における因明研究の終焉

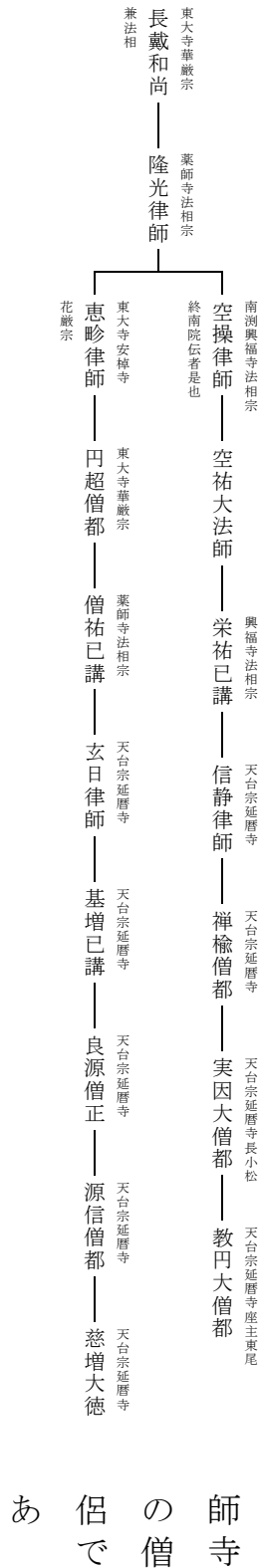
第一項 広学堅義と因明研究

これまでに確認したとおり、最澄滅後の日本天台では、自宗の教義の研鑽とは別に、他宗との論争に対する必要性から因明が学ばれることとなつた。このような流れは、当然『愍諭弁惑章』以降にも引き継がれることとなるのであるが、良源によつて広学堅義が制度化されることで、やや趣が異なることとなる。すなわち、良源が始修した広学堅義においては、因明が副義として義務化されており、堅義に参加する以上、必ず因明を学ぶ必要が生じることとなつたのである。また、堅義は学侶の昇進とも密接に結びつくものであつたため、これ以降、日本天台においても盛んに因明が学ばれるように

なる²⁸。このような状況の中で、日本天台の因明研究の一結実として評価される文献が、源信の『因明論疏四相違略注釈』である。

佐伯良謙氏が紹介される「因明系図」²⁹によると、源信の因明の相承は次のように記されている。

源信に連なる玄日律師・基増已講・良源の三師は天台宗の人師であるが、玄日へと繋がる僧祐已講



る。この「因明系図」の信頼性については注意が必要であるが、ここに名が挙げられる玄日（八四六〜九二二）は、南京三会で講師をつとめたことで知られる学僧であり、このような人師が、直接南都に出向いて因明を学んでいたとしても何ら不思議はない。つまり、この「因明系図」の記載に従う限りでは、源信は薬師寺の因明学の流れを汲んでいるのであり、その著『因明論疏四相違略注釈』撰述の背景には、このような南都との教学上の交流の影響は少なくないものと考えられる。

ところで、源信の『因明論疏四相違略注釈』は、著述に至った背景について序文で次のように述べ

ている。

貞元三年戊寅歳、春二月、同門嚴公相話曰、「我山法花会広学立義、莫不抽逸才奥学矣。余、謬当其撰、不能固辞。聊尋因明之義、将知正理之門。就中、四種相違鑽仰難及。願因慈恩『疏』略示其大概」。蒙、窃惑焉。未知所弁、亦猶不忍一門之好。粗、拾数家之説、分為三卷、懋以註釈。雖知謗者之聚辱、尚俟来哲之措辞矣。³⁰

貞元三年戊寅の歳、春二月、同門の嚴公と相ひ話して曰はく、「我が山の法花会広学立義は、逸才奥学抽ぬきでざるぬきこと莫し。余、謬りて其の撰に当り、固辞すること能はず。聊か因明の義を尋ね、将に正理の門を知らんとす。就中、四種の相違は鑽仰すること及び難し。願はくは慈恩の『疏』に因りて略して其の大概を示さんことを」と。蒙、窃かに惑ふ。未だ弁ずる所を知らざるも、亦た猶ほ一門の好に忍ばず。粗、数家の説を拾ひて、分ちて三卷と為し、懋もとめて註釈を以てす。謗者の聚辱を知ると雖も、尚ほ来哲の措辞を俟つ。

つまり『因明論疏四相違略註釈』は、貞元三（九七八）年に同門の「嚴公」に依頼されたことをきっかけに撰述されたものであるというのである。この点、当時の広学豎義において、因明が極めて重

要なものとなっていたことを示すものであるが、換言すれば、広学堅義に出仕する僧であっても、因明に一種の苦手意識を有するものがあつたことを示している。つまり、広学堅義に出仕する学僧の中にも、源信のように因明に精通した人師がいる一方で、因明について十分な学習を積んでいない人師もあり、この点、日本天台における因明研究が、これを盛んに行うグループとそうではないグループとに大きく分かれていたものと考えられるのである。そして、このことは、次に確認する延久四（一〇七二）年の「因明論義」論争における頼増の言説からも同様のことが推測されるのである。

第二項 「因明論義」論争

さて、良源によって広学堅義が始修されて以降、日本天台における因明研究は大きな盛り上がりを見せることとなるのであるが、これはそう長く続くものではなかった。すなわち、延久四年に行われた「因明論義」論争によって、一つの終焉を迎えることとなるのである。

この「因明論義」論争というのは、延久四年十月二十五日に始修された円宗寺の法華会において、天台宗寺門派の頼増と興福寺の頼真との間でなされた以下の論争のことである。

十月廿五日、庚子、行幸円宗寺、始修二会八講、被置天台已講。講師、阿闍梨頼増（三井寺）、一問、法印大僧都頼真（興福寺）、有因明論議、（a）講師云、「非自宗故不答」。（b）問者云、「立破真偽、无過因明。依之、叡岳六月法花会副因明義、円宗学者、多所習学也。况准三会大堂。被置二季講筵之日、既当朝撰為二会講師。如何不可答因明門義耶」。（c）講師、答曰、「幼学之昔、依非山家所用、不学因明門義。只披一心三觀之教文、静習一実境界之思惟。老年之今、兼受三密同體之教、早入伝法灌頂之壇矣。然、值堯日照臨朝恩、適勤希代御願講師之時、非本宗之所学、因明門義不可答申。夫、尋因明門根源者、両眾三德之談、殘於仏法花苑、米斎六句之説、渴於法水清流之日、陣那・天親、為破其外道邪執、立宗・因・論、証成道理也。因明道理、雖遣外道邪執、遂非顯其勝義諦之旨。故伝教大師云、『四記之答（ア）幼知所用、三支之量、何顯法性』。雜学多聞、何競其勝負哉。加之、震旦国以无外道為其一福。雖有孔老之□□、无有外道之邪法。付中、我日本国、純是大乘根性、猶以不尚毗曇・成実小教。今、大伽藍設於最勝・法華二会、弘宣円宗教法之日、何以因明之論端、強責山家之老学矣。但至叡山豎義者、殊有如意。不可為例。兼学唯識之法文。豈答法相之論義哉」。（已上）当座、依宣旨、問天台宗証匠之处、天台座主法印大和尚位勝範等、奏云、「山家学者、全不可答申因明門論議者」。詔云、「待後敕問、因明論義暫宜停止者」。³¹

十月廿五日、庚子、円宗寺に行幸し、始めて二会八講を修し、天台の已講を被置す。講師、阿闍梨頼増（三井寺）、一問、法印大僧都頼真（興福寺）、因明の論議有りて、（a）講師云はく、「自宗に非ざるが故に答へず」と。（b）問者云はく、「立破の真偽、因明に過ぐるは無し。之れに依りて、叡岳の六月法花会も副は因明義なれば、円宗の学者、多く習学する所なり。況んや三会の大堂に准りてをや。二季の講筵を置かるるの日、既に朝の撰に当りて二会の講師と為る。如何ぞ因明門の義に答ふべからずや」と。（c）講師、答へて曰はく、「幼学の昔より、山家の用ふる所に非ざるに依りて、因明門の義を学ばず。只だ一心三觀の教文を披き、静かに一実境界の思惟を習ふ。老年の今、兼ねて三密同體の教を受け、早に伝法灌頂の壇に入る。然るに、堯日照臨の朝恩に値ひて、たまたま適希代御願の講師を勤むるの時、本宗の学ぶ所に非ざれば、因明門の義に答申すべからず。夫れ、因明門の根源を尋れば、両眾三徳の談、仏法の花苑を残し、米齋六句の説、法水清流の渴くるの日、陣那・天親、其の外道の邪執を破さんが為に、宗・因・論（マヤ）を立て、道理を証成するなり。因明の道理、外道の邪執を遣ると雖も、遂に其の勝義諦の旨を顕すには非ず。故に伝教大師の云はく、『四記の答は幼知（マヤ）の用ふる所、三支の量、何ぞ法性を顕さんや』と。雑学多聞なれば、何ぞ其の勝負を競ふや。加之、震旦国に外道无きを以て其の一福と為す。孔・老の□□有りと雖も、外道の邪法有ること無し。付中、我が日本

国は、純ら是れ大乘の根性にして、猶ほ以て毗曇・成実の小教を尚ねがはず。今、大伽藍に最勝・法華の二会を設け、円宗の教法を弘宣するの日、何ぞ因明の論端を以て、強ひて山家の老学を責むるや。但だ叡山の豎義に至らば、殊に別意有り。例と為すべからず。唯識の法文を兼学す。豈に法相の論義に答ふるをや」と。〈已上〉当座、宣旨に依りて、天台宗の証匠に問ふの処、天台座主法印大和尚位勝範等、奏じて云はく、「山家の学者は、全く因明門の論議を答申すべからず」と。詔して云はく、「後教を待つの間、因明の論議を暫く宜に停止すべし」と。

さて、ここに挙げたものは皇田阿闍梨（?～一一六九）の『扶桑略記』に記載されたものであるが、「因明論義」論争については、この『扶桑略記』の他、興福寺西仏（信救、一一五七～一二四一）の『仏法伝来次第』、蔵俊（一一〇四～一一八〇）の『因明大疏抄』、建保五（一二二七）年成立の昇蓮（生没年未詳）の『三井往生伝』等に記され、それぞれにおいて内容に異なりが見られるが、いまは最も成立の古い『扶桑略記』の記述に従っておきたい³²。

さて、先ずはこの論争の概要についてまとめておきたい。

「因明論義」論争は、延久四年十月二十五日、円宗寺で始修された法華会において行われた。講師は天台宗門派の頼増、問者は興福寺の頼真であり、はじめに頼真から因明に関する問いが出された。

ところが、頼増は、この問いに対して（a）「因明は天台宗の義ではないため答えない」といつて回答を拒んだというのである。これに対して頼真は、（b）「立論と否定によって真偽を見極める上で、因明ほど勝れたものはない。そのため、比叡山の六月会においても因明は副義とされており、天台の人師にも学ばれているのである」とした上で、「既に法華会の講師に選ばれていながら、なぜ因明に関する問いに答えないのでか」と頼増を批難したのであるが、（c）頼増はこの批難に対して以下のよ
うに答えたという。

①因明は天台宗の用いる学問ではないため、学ぶことがなかった。

②そもそも因明は、陳那・世親によつて、外道の邪執を破すために説かれたものであり、勝義諦を明らかにする功用はない。

③日本は大乗の機根が調つた地であり、毘曇・成実といった小乗を学ぶ者がおらず、因明を必要としない。

その後、この頼増の主張の是非について、天台座主勝範等に質問されることとなるが、勝範の返答は「山家の学者は因明の論義には答えるべきではない」というものであったため、後三条天皇から後

勅が出るまでは因明論義を停止するよう仰せが下ることとなったという。

さて、この論争については、これまで主に歴史学の分野から詳細な研究がなされてきた。そのようなか中、近年、横内裕人博士、三後明日香氏が、それぞれこの論争を教理的な側面から分析され、両氏とも南都と天台における因明の扱いに着目された上で、次のような見解を示されている。

■横内裕人博士の見解

両者の説は、天台と法相、すなわち北京と南都の因明論の立場を明確に述べたもので、その主張の根幹には、日本が純大乘国であるか否かという、古代以来の教理上の論争が存在していた。天台が円宗寺二会で、因明論義を拒絶したのは、古代以来、南都に独占されていた顕教僧綱の階程、南京三会（興福寺維摩会・宮中御齋会・薬師寺最勝会）からの独立とともに、既存の教理上の主張を貫く意図があったものと考えられる。³³

■三後明日香氏の見解

しかしながら頼増は、法華会を天台に特化した昇進ルートとする政治的目的に加えて、天台と法相の因明観の違いを明確にするという目的に基づき、この論題に答えることを拒否し、論争へと

発展した。教学的な面から見ればこの論争は、自宗の中で明確な教理的な位置付けを欠く因明を、国家的論義会への公請を獲得するために碩学してきたという、天台宗の因明受容のジレンマの表出といつていいのかもしれない。³⁴

横内博士・三後氏の見解は実に示唆に富むものであるが、特に注目されるのは、三後氏の「教学的な面から見ればこの論争は、自宗の中で明確な教理的な位置付けを欠く因明を、国家的論義会への公請を獲得するために碩学してきたという、天台宗の因明受容のジレンマの表出といつていいのかもしれない」という指摘である。これまでに検討してきた通り、日本天台における因明研究は、対法相宗という意識に始まり、日本仏教における論義・論争の展開と共になされてきたものであった。つまり、自宗の教理研鑽とは異なる目的のもとで行われたものなのである。この点、三後氏の「因明受容のジレンマの表出」という見解は的確なものと思われる。ただし、これまでに行ってきた検討を踏まえたならば、前の頼増の見解をより正確に把握することが可能となるように思われる。そこで、最後に、「因明論義」論争を日本天台における因明研究の教理史の中に位置付けておきたい。

先ずは、頼増の「因明は天台宗の義ではないため答えない」という主張であるが、これまでに見てきた通り、日本天台においては最澄以来、因明によって真理を明らかにすることは出来ないという認

識が通底している。よって、因明は天台の義ではない、という頼増の見解は、天台宗の人師として当然の主張であると言えよう。

次に、これに対する頼真の間難であるが、ここに「因明論義」論争における最大の見解の相違がある。頼真は、「立破の真偽、因明に過ぐるは無し」というが、これもまた法相宗の人師としては当然の見解であろう。第一章において確認した通り、法相宗における因明は、『瑜伽師地論』の教理を敷衍する上で必須の学問であり、基や慧沼・徳一といった人師が、一切皆成説を否定し、五姓各別説の真实性を主張する際に因明を用いていたことから、「立破の真偽」において極めて有効な学問という認識が通底していることは明らかであろう。しかしながら、一方の天台からすると、このような見解は全く認められないのである。なぜならば、日本天台の因明研究に通底する認識は、「因明の三支作法によって真理を明かすことはできない」というものであり、因明そのものに対する認識が法相宗のそれと全く異なっているのである。

また、頼増が「幼学の昔より、山家の用ふる所に非ざるに依りて、因明門の義を学ばず」ということも、「因明の道理、外道の邪執を遣ると雖も、遂に其の勝義諦の旨を顕すには非ず」ということも、これまでに確認してきた日本天台諸師の見解を思えば、何ら不自然な発言ではない。この点、天台宗における因明の扱いについては、これを教理的な側面から考えた場合、特に政治的・社会的な意図が

背景になくとも、いずれこのような見解が出されていたものと思われるのである。このように考えると、勝範が頼増の見解に対して、「山家の学者は、全く因明門の論議を答申すべからず」という回答もまた、日本天台においては当然の回答であり、「因明論義」論争における因明研究の終結は、日本天台の因明研究にとって当然の帰結であったものと思われるのである。

1 『入唐求法巡礼行記』卷二（日仏全一一三・二〇四下）。

2 卍元師蛮（一六二六〜一七一〇）撰『本朝高僧伝』卷八（日仏全一〇二・一四四下〜上）。

3 実際にそのようなものが存在したか否かは明らかではないが、華嚴宗の鳳潭（一六五四〜一七三八）の『因明入正理論疏瑞源記』の「因明本支経論疏記総目」には、「四相違記（三井智証珍門大師述）」（寛永八（一六三二）年版『因明入正理論疏瑞源記』八・六〇丁左）として、円珍に『四相違記』なる著作があったことが記されている。

4 『授決集』卷下（大正七四・三〇九中）。

5 安然の『教時諍論』には、「安慧座主伝灯之代、亦作『愍諭弁惑章』三卷、以破德溢『天台宗未決義』一卷。『安慧座主は伝灯の代に、亦た『愍諭弁惑章』三卷を作りて、以て德溢の『天台宗未決義』一卷を破す。』」

(大正七五・三六六上)として、本書が徳一の『天台宗未決義』なる書物に対して、安慧が反駁したものと記しているのが、『愍諭弁惑章』の第七章「通三権一実疑」では、対論者が「蝙蝠者の門徒」(伝全三・四〇一)と呼称されており、しかもこれは、第三章で述べたとおり、玄叡の『大乘三論大義鈔』に対する反駁である。また、後にも述べることとなるが、第十二章「通索車不索車疑」は、「法相宗の智公」(伝全三・四四四)なる人師との論争であるため、本書の対論者には、少なくとも「蝙蝠者」「蝙蝠者の門徒」「法相宗の智公」の三師が存在している。この点、『教時諍論』が本書の反駁対象を徳一の『天台宗未決義』に限定していることは明らかに錯誤である。なお、この問題については、大久保良峻博士も、筆者とは異なる視点から「安慧が論破したのは徳一ではないであろう」と述べられている。大久保良峻『最澄の思想と天台密教』(法蔵館、二〇一五年、一五四〜一五五頁) 参照。

6 日朝(一四二二〜一五〇〇)の『伝教大師章疏』、可透(？〜一七一五〜一七三〇？)の『伝教大師撰集録』等は、『愍諭弁惑章』を偽撰としている。

7 『愍諭弁惑章』(伝全三・四四四)。

8 『愍諭弁惑章』(伝全三・三八三)。

9 『愍諭弁惑章』(伝全三・三八五〜三八六頁)

10 『円澄疑問・広修決答』(新纂続蔵五六・六七七上)。

- 11 『円澄疑問・維蠲決答』(新纂続藏五六・六八六中)。
- 12 『菩薩戒義疏』卷上(大正四〇・五六四下、五六五上)。
- 13 清原惠光『唐決』解説(日藏九八・三六四)参照。
- 14 『大乘三論大義鈔』卷四(大正七〇・一六八中、下)。
- 15 『愍諭弁惑章』(伝全三・四〇四、四〇五)。
- 16 『愍諭弁惑章』(伝全三・四〇五)。
- 17 『愍諭弁惑章』(伝全三・四〇六)。
- 18 『愍諭弁惑章』(伝全三・四〇五、四〇六)。
- 19 『愍諭弁惑章』(伝全三・四三九、四四〇)。
- 20 『愍諭弁惑章』(伝全三・四四四)。
- 21 『愍諭弁惑章』(伝全三・四四〇)。
- 22 『愍諭弁惑章』(伝全三・四四〇、四四二)。
- 23 『愍諭弁惑章』(伝全三・四四三)。
- 24 『愍諭弁惑章』(伝全三・四四三)。
- 25 『愍諭弁惑章』(伝全三・四四三)。

26 『愍諭弁惑章』（伝全三・四四三）。

27 『弁惑章』の序文には、「東隅有一謗法者、邪執積年学者成市。於斯著一十二条義章干於我台宗。「東隅に一謗法者有り、邪執年を積み学者市を成す。斯に於いて一十二条の義章を著し於いて我が台宗を干す。」」（伝全三・三六七）として、当時の東国において天台義を批判するグループのあったことが記されている。

28 このような論義と因明の関連について、根無一力氏は次のような見解を示されている。

また、因明と論義は極めて密接な関係がある。論義の堅者はほとんど因明の学者といってもよい。一例として、応和の宗論と因明の学僧との関係を見るとつぎのごとくである。すなわち、宗論の講師・問者は南都側では観理・玄慶・安秀・法蔵・平明・干到・真喜・湛照・仲算を挙げることができ、このなか、観理・法蔵・真喜・仲算にそれぞれ因明の疏が著わされている。したがって、天台側の学僧にも、撰述までは至らずとも因明研究の気運が高まっていたことは確かであろう。

（根無一力「慈恵大師の因明学とその系譜」『叡山学院研究紀要』第六号、一九八四年）

29 佐伯良謙『因明作法変遷と著述』（法隆寺、一九六九年）に付録。

30 『因明論疏四相違略注釈』（惠全五・五一）。

31 『扶桑略記』巻二十九（『国史大系』第一二巻・三二一～三二二頁）。

32 『扶桑略記』以外の資料に関しては、三後明日香氏が、「因明論義」論争の関連資料を整理し、詳細な対照

表を作成されている。三後明日香「平安・鎌倉期の論義の儀礼と実践―延久四年の法華會における「因明論義」論争―」（『東アジアの宗教文化―越境と変容―』岩田書院、二〇一四年、三九九―四〇一頁）参照。

33 横内裕人『日本中世の仏教と東アジア』（塙書房、二〇〇八年、二〇四―二〇五頁）。

34 三後明日香 前掲論文、四一五頁。

結論

日本仏教の論義は、大きく二種に分類することができよう。第一は、文字による論義、第二は、法会における論義である。この中、文字による論義とは、文献を著す中に、他説を破し、自説の正当性を宣揚するといった方法で行われるもので、この場合、必ずしも対論者同士が直接会う必要はなく、相互に文献を著すことで問答が成立する。日本天台の歴史においては、最澄と徳一の論争がこれに該当する。

一方で、法会における論義は上記とは違い、定められた日時・定められた場所で、立論者・対論者が、直接自義の正しさを巡って論争を行う。これは、一つの宗派内で行われることもあれば、複数の宗派間で行われることもあり、ちようど、南京の三会や北京の三会に代表される、所謂「論義」のことを指す。

論義は、第一の場合にせよ、第二の場合にせよ、他説の誤りを指摘し、自説の正当性を主張することが求められるため、論争における一種のテクニクやルールが必要となる。そして、仏教において、このテクニク、ルールに該当するものが「因明」である。

東アジア仏教における因明の研究は、玄奘によって、陳那の『因明正理門論本』・商羯羅主の『因明入正理論』が翻訳されたことをきっかけに、本格的な研究が始められることになる。その際、因明の研究を主導したのは当然ながら玄奘の門人たちであり、自然、因明の研究の中心的な地位は、法相宗の学僧によつて占められることとなる。日本においては、道昭や玄昉によつて法相唯識学が伝えられると、これとほぼ同時期に因明の研究も始修され、奈良時代後期・平安時代初期には、孝仁や平備、秋篠寺の善珠といった人師によつて極めて優れた因明に関する書物が撰述されている。

ところが、その一方、日本天台においては、開祖である最澄が、因明に対して否定的とも取れる言葉を残しており、また、円仁や円珍といった日本天台を代表する人師の教学体系の中にも、因明の要素を見出すことができない。加えて、江戸期に編纂された日本天台における中心的な論義集である『天台問要自在房』や『台宗二百題』といった論義書の中にも、因明に関する論義題は見当たらない。つまり、日本天台においては、自宗義の研鑽としての論義と因明とが結びつくことなく行われてきたのである。

従来、このような日本天台における因明研究の在り方については、日本天台の因明研究を南都諸宗との論争の枠組みの中だけで捉えられており、日本天台における因明の位置付けそのものについては十分な検討が加えられてこなかったように思われる。本論においても紹介したとおり、例えば、武邑

博士は、日本天台における因明研究について、「教学の中での明瞭な位置付けがない」、「当時の南都の仏教に対しては、因明を学び、その理論上の争いに勝つことが要請されていた」と指摘されているわけであるが、では、日本天台諸師のこのような因明に対する姿勢は何に基づくものであったのか、言い換えれば、「教学の中での位置付けがない」という位置付けは何に基づくもので、また、「南都の仏教」との「理論上の争いに勝つことが要請されていた」当時の状況とは、具体的にどういったものであったのか。これらの点について考究しないことには、日本天台における因明研究の実態が解明されたことにはならないものと思われる。

そこで本研究では、日本天台の因明研究について、その受容から終焉に至るまでを概観し、日本天台諸師に通底する因明に対する認識と、その認識が何に基づくものであったのかの解明を目的として、全四章から検討を行った。以下、各章における検討を振り返ることで、日本天台における因明研究を通観し、本研究の結論としたい。

先ず第一章では、日本天台の因明研究を考究する準備段階として、中国における因明研究について検討した。前に、日本天台における因明研究の特徴として、「自宗義の研鑽としての論義と因明とが結びつくことなく行われてきた」ということを指摘したが、これは、因明に対する認識の相違に基づ

くものと考えられる。因明の研究を積極的に行ってきた法相宗とそうではない天台宗とでは、そもそも因明に対する捉え方が異なっているのである。では、法相宗において因明が積極的に学ばれた理由は一体何であったのか、この疑問点を出発として、法相・天台間の相違点を明確にしようとするのが本章の目的としたところである。

本章では、はじめに中国における因明研究の出発点となった陳那『因明正理門論本』について、本書がどのような経緯で翻訳されることとなったのか、また本書、及び陳那に対して、法相宗ではどのような認識を有しているのかを検討し、陳那『因明正理門論本』と法相宗の所依の論典『瑜伽師地論』との関連が、法相宗における因明研究の基盤となっていることを確認した。

次いで、この認識は、玄奘の門人・基にも通底するものであり、基の因明研究の背景には、因明を『瑜伽師地論』の教理を伝え説く上で必須の学問と捉える認識があったことに触れ、その上で、後世の日本天台を始めとする、所謂一乗家諸師において大きな問題とされた基『成唯識論掌中樞要』に主張される「二比量」について検討し、五性格別説を因明の三支作法によって論証しようとする基の思考について考究した。

また、このような五性格別を巡る三支作法を用いた議論として、元暁の『判比量論』の記述を概観し、玄奘以降、仏教の教理を因明によって明らかにしようとする態度が顕著となっていく様相の一例

を確認した。加えて、仏教の教理を因明によって明かそうとする人々がいる一方で、当時、因明では仏の真実説を明らかにすることはできない、という見解を有する人もおり、その代表として法宝・法蔵を取り上げ、両師の因明理解について検討した。

第二章では、日本天台開創期の因明研究として、最澄の因明に対する認識について検討を行った。従来、最澄は因明に対して否定的な見解を有していたことで知られるが、これまでこの最澄の因明に対する認識が何に基づくものであったのかが明らかでなかった。そこで本章では、最澄と徳一の論争における因明に対する見解の背景を探り、これが法宝をはじめとする中国における一乗家諸師の見解を背景とするものであったことを指摘した。また、その上で、最澄による基の『通六九証破比量文』の「二比量」に対する批判を確認し、最澄が「二比量」を巡る論争を「法性宗対法相宗」という観点から行っていたことを指摘することで、因明に対して否定的な最澄の立場は、天台宗という立場に由来するものではなく、広く一乗家諸師に共通するものであった可能性について考究した。

第三章では、第四章における検討の前提として、三論宗玄叡の『大乘三論大義鈔』を中心に検討を行った。『大乘三論大義鈔』は、他宗の説を批判する際に、因明の三支作法による立破を多用してお

り、このことから、当時、法相宗外の人師においても因明が盛んに研究されていたことが知られる。また、本書は当時の実際の論義に取材して撰述されたものであると見られており、当時の論義においても、因明が極めて重要なものとして扱われていたことがわかる。ここに、最澄滅後の日本仏教における因明研究の具体相を見ることができるのであり、同時代の天台宗諸師が置かれていた状況、すなわち日本天台継承期における因明研究の背景を窺うことが可能となったのである。また、『大乘三論大義鈔』に、因明の論法が多分に取り入れられていることは、本書に『因明大義鈔』なる別称があったとされるほどである。ところが、『大乘三論大義鈔』が真に教学的な拠り所としているのは、第一章で見た中国の法宝なのであり、この点、法宝が因明に対して否定的であったことと、やや矛盾するように思われる。そこで、さらに『大乘三論大義鈔』における因明比量批判、すなわち基の『成唯識論掌中樞要』に対する反駁を確認することで、玄叡にもまた、法宝や最澄と同様に、因明によっては真実を明かすことはできない、という共通意識のあったことを論証した。

第四章では、日本天台継承期、すなわち最澄滅後の天台宗諸師が、前の『大乘三論大義鈔』に見られたような因明研究の盛り上がりの中、どのように因明に対応していたのかについて検討した。前にも述べたとおり、円仁や円珍といったこの当時の諸師は、その教学体系の中に因明の要素を見出すこ

とが出来ないのであるが、これは彼らが因明に対して無知、あるいは無関心であったということではない。この両師は、共に入唐して因明に関する典籍を将来しており、また、弟子に対して因明に関する教授を行っていたこともあきらかとなった。つまり、当時の日本天台は、因明に対して否定的であった最澄の思想を受け継ぎつつ、因明を研究する必要に迫られていたのである。これは、前の『大乘三論大義鈔』に見られるように三論宗の玄叡が、因明の論法によって他宗批判を行っていた当時の状況に由来するものであると考えられる。また、円仁の門人、安慧の『愍論弁惑章』には、当時の国分塔会において、因明による問難を受け、その場で答えることが出来なかったということが記されており、この当時、実際の講会において因明による議論が行われていたことが知られる。このことから、因明に対して否定的な見解を有しながら、因明の研究を行うという、ある種アンバランスな日本天台の態度を生み出した当時の具体的な状況を知ることができるのである。

以上のような流れは、やがて天台宗においても因明が盛んに研究される状況を生み出すこととなり、源信の『因明論疏四相違略注釈』といった典籍はいずれもこのような状況の中で作成されたものである。しかしながら、日本天台の因明研究は、延久四年の円宗寺の法華会で起こった「因明論義」論争によって、一つの終焉を迎えることとなる。この論争は、天台宗寺門派の頼増と、興福寺の頼信によってなされたものであるが、講師であった頼増が、頼信の因明に関する問いに対して、「因明は天台

宗の義ではないため答えない」といって回答を拒んだことに端を発するものである。この論争が特異であったのは、後にこの頼増の主張が認められ、論義において因明の義を持ち出すことが停止される自体に発展し、これによって、「北京に因明研究者のみるべきものをなくしてしまった」と評される状況へと向かうことになるのである¹⁾。従来、この論争については、主として歴史学の立場から優れた研究成果が挙げられており、その背景にあった政治的な思惑についても種々指摘されている。しかしながら、前章までに確認した中国・日本における因明研究を教理史的に考えれば、この頼増の主張こそが、日本天台の大師として極めて当然の主張なのであり、この論争は、いわば日本天台の因明研究における帰結点であったと考えられるのである。

以上、本研究によって、日本天台における因明研究については、その受容から終焉に至るまで、おおよその検討が行えたものと思われる。終焉に至るまでを概観した関係上、十分な検討が行えなかった大師や著作もあるが、この点については本研究を踏まえた上で、さらに考究を深めていきたい。

初出一覧

- 『愍諭弁惑章』の位置づけ — 最澄・徳一論争の展開上において —
(『印度学仏教学研究』第六〇巻第一号、二〇一一年)
- 『愍諭弁惑章』の考察 (『京都・宗教論叢』第六号、二〇一二年)
- 日本三論宗における『成唯識論掌中樞要』の二比量への反駁 — 『一乗仏性究竟論』の受容と展開 —
(『龍谷大学佛教学研究室年報』第一八号、二〇一四年)
- 最澄の因明批判 — 思想的背景の検討 —
(『天台学報』第五六号、二〇一四年)
- 初期日本天台における因明研究について — 『愍諭弁惑章』の検討を通して —
(『仏教学研究』第七一号、二〇一五年)

参考文献一覧

- ・ 浅田正博 「『一乘仏性慧日抄』における『一乘仏性究竟論』の影響―特に『一乗章』の引用を通して―」（『仏教学研究』四三、一九八七年）
- ・ 浅田正博 「石山寺所蔵『一乘仏性究竟論』巻第一・巻第二の検出について」（『龍谷大学論集』四二九号、一九八六年）
- ・ 浅田正博 「法宝撰『一乘仏性究竟論』巻第四・第五の両巻について」（『仏教文化研究所紀要』二五集、一九八六年）
- ・ 石井公成 『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年）
- ・ 池田将則 「道基の生涯と著作―敦煌出土『雜阿毘曇心章』巻第三（S二七七七＋P二七九六）―四善根義」を中心として」（船山徹編『真諦三蔵研究論集』、二〇一二年、京都大学人文科学研究所）
- ・ 宇井伯寿 『仏教論理学』（大東出版、一九四四年）
- ・ 宇井伯寿 『印度哲学研究』第五（岩波書店、一九六五年）
- ・ 宇井伯寿 『印度哲学研究』第六（岩波書店、一九六五年）

- ・大西龍峯『大乘三論大義鈔』の思想史的考察」（平井俊榮監『三論教学の研究』、春秋社、一九九〇年）
- ・小野嶋祥雄「法宝と法蔵の著作間における一致について——三一権実論争との関連において——」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三二集、二〇一〇年）
- ・大久保良峻『最澄の思想と天台密教』（法蔵館、二〇一五年）
- ・清原恵光「天台の論義と看経行」（『天台——比叡に響く仏の声——／龍谷大学仏教学叢書③』、自照社出版、二〇一二年）
- ・木内堯大「初期日本天台における三車四車諍論について」（『印度学仏教学研究』第五十九卷第二号、二〇一一年）
- ・橘川智昭「『大乘阿毘達磨集論』解説」（『大蔵経全解説大辞典』、雄山閣出版、一九九八年）
- ・清原恵光「『唐決』解説」（日蔵九八・三六四）
- ・佐伯良謙『因明作法変遷と著述』（法隆寺、一九六九年）
- ・佐伯良謙『因明作法変遷と著述』（法隆寺、一九六九年）
- ・三後明日香「平安・鎌倉期の論義の儀礼と実践——延久四年の法華會における「因明論義」

- 論争―」（『東アジアの宗教文化―越境と変容―』、岩田書院、二〇一四年）
- ・田村晃祐『最澄教学の研究』（春秋社、一九九二年）
- ・武邑尚邦『因明学―起源と変遷―／新装版』（法蔵館、二〇一一年）
- ・寺井良宣「一乗・三乗論争における三論宗の位置―玄叡の『大乘三論大義鈔』と法宝の『一乗仏性究竟論』との関係を中心に―」（『日本の仏教と文化』、一九九〇年）
- ・中村元『日本人の思惟方法（中村元選集「決定版」第三卷）』（春秋社、一九八九年）
- ・中村元「因明入証理論疏解題」（『国訳一切経和漢撰述部／改訂版』論疏部二三、大東出版、一九八二年）
- ・根無一力「慈恵大師の因明学とその系譜」（『叡山学院研究紀要』第六号、一九八四年）
- ・根無一力「一乗仏性究竟論の撰述と時代背景」（『叡山学院研究紀要』第九号、一九八六年）
- ・袴谷憲昭・荒井裕明校注「大乘莊嚴經論」（『新国訳大蔵経／再版』⑰瑜伽・唯識部十二、大蔵出版、一九九七年）
- ・富貴原章信『日本唯識思想史』（国書刊行会、一九八九年）
- ・富貴原章信『日本唯識思想史／富貴原章信仏教学選集第三卷』（国書刊行会、一九八九年）

- ・富貴原章信 「判比量論の研究」(『判比量論』、神田喜一郎、一九六七年)
- ・師茂樹 『論理と歴史―東アジア仏教論理学の形成と展開―』(ナカニシヤ出版、二〇一五年)
- ・結城令聞 『唯識学典籍志／再版』(大蔵出版、一九八五年)
- ・結城令聞 『成唯識論掌中樞要解題』(『国訳一切経和漢撰述部／改訂三刷』論疏部一七、大東出版社、二〇一三年)
- ・吉津宜英 「『華嚴経探玄記』における一乗大乘批判」(『華嚴一乗思想の研究』、一九九一年、大東出版社)
- ・横内裕人 『日本中世の仏教と東アジア』(塙書房、二〇〇八年)
- ・吉村誠 『中国唯識思想史研究―玄奘と唯識学派―』(大蔵出版、二〇一三年)