

思想としての唯識論

最澄と徳一の論争

渡 辺 俊 彦

‘A Theory of Ideation Only School’ Examined from the Standpoint of Human Thought: A Controversy between Saicho and Tokuitsu

Toshihiko WATANABE

Whereas Hinayanists faced with life and death of human beings in a contemplative manner, Mahayanists stressed the transmigration after death of humankind that implied a sort of indestructible life.

Early in the Heian period, the year of 817, Tokuitsu who belonged to the Hossou sect of Mahayana criticized severely ‘a doctrine of Buddhahood for all the people’ that Saichou of Mahayana Tendai sect advocated. Saicho also refuted Tokuitsu’s ‘doctrine of partial Buddhahood’. Since then their controversy on how to comprehend human destiny after death continued for about five years.

‘A doctrine of Partial Buddhahood’ that Tokuitsu adhered to was originated from ‘a theory of ideation only school (Yogacara idealism)’. It wasn’t only constructed from ideating reality syllogistically, but reality wasn’t even a representation of idea. What provided the base of idea was just idea in the theory. It developed into a detailed idealism to explain theoretically how to overcome mankind’s death.

It is a precious heritage with a meaning to the present day for man’s spiritual culture. This article examines ‘a theory of ideation only school’ and a controversy between Saicho and Tokuitsu.

はじめに

ほとんどの現代人にとって、生きる課題は死すことによって終わる。しかし、日本古代の大乗仏教においては、人間はいかに生きて、死後さらにいかに「生きる」かが問題であった。小乗仏教は、諸行無常に基づく倫理的観想的態度を維持したが、大乗仏教はそれを脱却して、超越者、絶対者信仰への体系を創り上げていった。それは、不死を希求する人間に対して、人間の観念化による不滅化と言える成仏をもって応えた必然的結果であった。

近代の観念論が現実を観念の表現、もしくは模倣として現実の存在を認めるのに対して、唯識論では、観念のみが真実であり、現実は無妄とされる。前者（ヘーゲル）では、現実の表現であるゆえ、超越者は「現実」の限りで存在を示すが、後者では、観念化の究極において現実の脱却が全うされて、超越者に到達する。そこでは、上向的に上位観念による観念の論証が続いて究極の人智に達し、それは真如と融合し、自己の存在をも超えていく。仏陀は真如の域に達した観念であり、「有でも無でもない、表現をこえたもの」（『成唯識論』巻十）になるのである。

唯識とは、必滅の人間が転生して死後に生きる観念の世界のことであり、唯識論は人間をその世界に導く実践理論のことであり、しかし、人間は、現世の諸行による微修正のもとにありながらも業（前世の善悪行の報い）による宿命のもとに置かれ、仏から地獄にわたる十界のうち仏になるためには、さらに煩惱の滅除という厳しい条件が課されていた。

平安の初期、桓武時代が終わって10年ほど経過した頃、最澄と徳一の間で「三一権実論争」が激しく交わされた。それは、成仏を衆生のすべてに広げる最澄の一乗教（天台宗）とそれを菩薩乗だけに限る徳一の三乗教（法相宗）との論争であり、悉皆成仏説と五姓各別説との論争であった。両説ともに、必滅の人間がいかに死してさらに生きるかの問題に、仏教の大乗化の流れに沿って用意された成仏論であった。それは、人間が堅固に実在する現実の中に生きながら、衆生として煩惱の現実を脱却して、その結果ようやく自己所得として得る悟りという観念の世界に入って行くことであった。

その観念的自己否定を可視化して、それを現実から観念への跳躍と見れば、そこには人間が、現実の人間と衆生との二つの位相において生きる如く、現実と観念との、あるいは輪廻の観念と現実との融合と段差の場が浮かんでくる。唯識論がそこから始まっていることは、人間の成仏や転生もまたそこから始まることを意味している。

本稿の構成について、1で導入の意味も兼ねて、最澄・徳一の論争のいくつかの論点をとらえ、2では現実の観念化に注目して唯識論の特徴を論じる。難解ではあるが、唯識論の核心にある五姓各別説を検討するためには、それは欠かせない。そこではさらに、悉皆成仏説と五姓各別説を取り上げて、論争の意義を明らかにする。3では論争の時代的背景に目を向け、一乗教と三乗教の社会と国家との交渉の意味について検討している。

（表記上、引用文の《仏》を除いて、通例に従い仏教の開祖としての釈迦に対し、超越的存在として仏陀、成仏の目的としては仏とし、また経や論の書き下し文の振り仮名を必要の限り現代仮名に直し、難解な仏教語にも適宜振り仮名を配した。）

1 論争の状況

最澄と徳一

法相宗の僧、徳一は、弘仁八（817）年『仏性抄』を著し天台宗の最澄を批判した。徳一の批判に対して、最澄が『照権実鏡』をもって反論したことにより、およそ5年にも及ぶ論争が始まった。藺田香融氏によれば、その経緯は以下のようなようであったという¹⁾。徳一は、最澄の反論に対して、『中辺義鏡』で再批判をする、最澄もまた『守護国界章』で再反論し、次には最澄の側から『二十問難』が発せられ、徳一が『二十会釈』でそれに回答し、そして最澄が『決権実論』でさらに批判するという経過であった。両者のこうした応酬は、最澄が弘仁十二（821）年『法華秀句』を著すに及んでようやく終息した。しかし、徳一の17部有ると言われる著書のうち現存と言えるものは『真言宗未決文』と『止観論』だけである。そのため、徳一の主張は、そのほとんどを、最澄が『守護国界章』や『決権実論』等において引用した徳一の文章を通して把握することになる。

比叡山の最澄と会津の徳一との間で、一体どのようにして論争が行われたのであろうか。それが長きにわたった理由として筆写の事情や次のような距離の問題があったと考えられる。

延喜式主計上には、諸国からの調・庸運搬の行程日数が記されている。陸奥から京までの調・庸の運搬所要日数は、上り50日、下り25日である²⁾。京への上りに対して下りは荷がないからか、諸国ともに一律2分の1の半数日になっている。榎英一氏によれば、それは実際の旅行日数ではなく食料支給基準であり、それゆえ過小で実状を捉えていないとし、また中右記における陸奥の国司が卒去した報を伝える使者が上洛した記事から、27日を計算している³⁾。寛治七年九月十四日条の中右記の記事は、たしかに8月（小月）16日に発った「脚力走来、〔9月13日〕夜前上洛」と読めるので⁴⁾、それは納得出来る。脚力（速歩の使者）による急報であったにもかかわらず延喜式の帰路の日数より多い27日で着いている。総行程およそ810数キロとすれば、1日30キロ余りの距離になるので馬匹は使っていないだろう。帰国する普通人は「脚力」の1.5倍以上かかるとすれば、陸奥国庁まで40.5日以上、延喜式の過小基準ではその1.5倍として37.5日となる。

さらに、近江からの東山道は、美濃加茂から信濃の中津川間の神坂峠^{みさか}などを始めとして峻険な山間の難所が続く内陸道であり、それは上野、下野から白河の関を経て国庁がある多賀城に通じていた。おそらく白河の関付近が会津への分岐点であり、そこから徳一の住寺までは多賀城までの半分ほどであるが、山深く入るために日数としてはさほどの違いはなかったろう。こうしたことから、比叡山から会津までおよそ37日から40日ほどの日数が必要であったと考えられる。

筆写された二人の論述はその道を運ばれ交換されたことになる。公用ならぬ交通の事情、道

路状況，そして遠大な距離を思うと，かくも困難な状況のもとで，いったい何が両人を論争へと駆り立てたのか，その事情についてさらに興味が湧いてくる。

最澄は生年768年で，延暦元（785）年20才（実際には19才という）のとき東大寺の戒壇で具足戒を受けると，間もなく比叡山で12年にも及ぶ山修に入った．その時の世の無常に苦しむ心情が「願文」に綴られ，五つの心願が発せられている．最澄は冒頭に次のように記している．

仙丸未だ服せず，遊魂止めがたし．命通未だえず，死辰何とか定めん．生ける時善を作さずんば，死する日獄の薪と（成らん）．得難くして移りやすくはそれ人身なり．～⁵⁾

文意をたどっておけば，不老長寿の仙丸はまだ服したことはないが，心の揺れは止めがたい．過去世の業を知る通力はいまだ得ず．死ぬ時をいつと定めようか．生きているときに善をなさないならば，死する日に地獄の火に責められよう．得難いのは人に生まれることであり，容易に他のものに転生するの人も人である．

この件には，不安な人身の行き先への，僧としての出発点に立った最澄の思いが記されている．さらに，その五には，「三際ちゆうげんの中間〔現世〕にて，所修の功德，独り己が身に受けず，普く有識うしきに廻施えせして，悉く皆な無上菩提を得しめん．」と記される⁶⁾．山修の功德をもって衆生を悉皆成仏に導くという最澄の心願は，さらに，32年後に始まった徳一との論争に一貫される．

他方の徳一については，興福寺の修円に学んだとされるが，それは不確かであり，東大寺に住んだことが知られるだけで，詳細は分からない．諸説あるうちで生年を781年として（最澄の13歳年下になる），おそらく20才をすぎてまもなく，最澄と同じく東大寺戒壇で具足戒を受けたと考えられる．東下（東国行き）の理由は不明で推測の域を出ないが，801年の坂上田村麻呂の蝦夷征討がかかわっていると言われてきた．その根拠は，田村麻呂の東征軍に一定数の従軍僧がいたこと，田村麻呂が陸奥・出羽の国守を兼ねたこと，さらに徳一開創の恵日寺の寺名が当初田村麻呂の氏寺と同じ清水寺であったことなどである．

さらに上記のことと重なるとも思えるが，802年に田村麻呂を含む8名（おそらく従軍指揮官に度者（僧）一人ずつが付けられたこと⁷⁾，および田村麻呂が，805年の創建とされる清水寺に寺僧1名を賜与されたことも⁸⁾，なにか徳一東下（806年，26歳ころとする）にかかわるのかもしれない．何れにしても，徳一の東下は僧尼令そうにりょうのもとで玄蕃寮から国司の管理下に移ることであり⁹⁾，それには何らかの公的な背景があったことは確かである．

しかし，にもかかわらず，これらの理由には，法相宗の根本經典・論である解深密經（適宜に深密と略す）や成唯識論（適宜じょうゆいしきろんに成論と略す）を学び，涅槃を願い修行いせしに勤しむ僧の本分という視点が欠けている．その視点に立てば，徳一の東下の理由は，最澄の山修に比すべき

僻遠の地会津での孤独の山修とそこに^{ふだらくせん} 普陀洛山の靈地を建設することを願ったことにあると見るべきであろう。この観点に立てば、田村麻呂に関連する理由はあり得たであろうが、そのきっかけの動機にすぎないものになる。

当時の仏教界において、両人はどのような存在だったのだろうか。無名の天台僧の最澄にとって、和気清麻呂の子、広世に招請されて高尾山天台会に出席したのが一大転機となる。その事情については、当時南都の仏教においても天台宗への関心が高まっており、類聚三代格巻二が示すように、法相宗と三論宗の対立は宮中最勝会を経て調停され¹⁰⁾、さらに高雄天台会には南都側から興福寺別当次第の修円を含めて14人の高僧が参加するに至っていた¹¹⁾。最澄の入唐の途はそれを機縁にして開かれ、さらに帰朝後桓武天皇の勅を奉じて、天皇の身に代わり勤操と修円が最澄による^{くわんじょう} 灌頂（高位の法位に上る密教の儀式）を受けたのである。天台宗の最澄は国家鎮護の仏法者として、南都側と対立と共存の関係を確立するに至っていた。

その間、徳一は会津恵日寺において「民衆」教化の日々を送り、私聚百因縁集によれば、会津一円、出羽、磐城、さらに常陸へと布教活動を拡大していった¹²⁾。そのため、徳一は中央法界の重要法会とは無縁にならざるを得ず、その限り両者の間には、国家宗教と豪族的民衆宗教ほどの違いが見出されるのであり、またそれぞれの確固とした事情は論争を激化させ、どちらかと言えば、それは最澄の側に論点を多岐に展開させる要因として作用したと考えられる。『守護国界章』で最澄が再反論し、続いて最澄の側から発せられた『二十問難』の内容に、そのことが指摘されよう。

最澄は弘仁八年（817）関東弘法^{くわうぼう}の行脚を試みている。最澄には、国家宗教としての宝塔の全国的建設構想や陸奥・常陸への教圏の拡大を意図していたことが知られており、さらに空海は会津の徳一に写経を依頼している¹³⁾。新興の宗派は畿内で伝統宗派と共存しつつ東国へ向かうのは当然であった。この新興二宗派の動きに、徳一は敏感に反応したのである。

論争，大乘化の諸相 一乗か三乗か

徳一が主張した五姓各別説（三乗説）とは、衆生を^{しょうもんじょう えんかくじょう ぼさつじょう ふじょうじょう} 声聞乗・縁覚乗・菩薩乗・不定性・^{むじょう} 無性の五姓（乗は成仏等の際の乗物の意）に區別して、そのうち菩薩乗（菩薩乗への可能性を持つ不定性を含めて）だけの成仏と、無性を除いた二乗の、つまり声聞・縁覚乗の^{よる} 預流・^{あらかん} 阿羅漢（解脱者・聖人）への、合わせて三乗の転生説をいう。最澄の一乗説はそれに対して、衆生のすべてが一つの乗物で成仏するという教えである。両者による「三一権実論争」は、徳一の『仏性抄』を契機にして、以降多岐にわたる論点について続けられた。

例えば、法相宗の徳一は、^{ぶつじょう} 仏性について楞伽教^{りょうがきょう}に基づき、成仏は向仏性（菩薩乗 不定性にもあり得る のみにある仏性）を持つ特定の衆生に限られるとして、理仏性（衆生すべてに備わる仏性）のみの「涅槃なきもの〔悟りなきもの〕」、非道の、仏性無きものに成仏は認

められないと主張する。それに対して、最澄は『法華秀句』において、南本涅槃教では信仰心のない一闍提いっせんたいを含めて広く衆生に仏性が認められているとして、すべての衆生の成仏をもって反論した¹⁴⁾。さらに、最澄は五種の人間を説く楞伽教そのものを批判したうえ、そこでも第五に仏性を持つ闍提が語られているとして徳一の論拠をさらに崩そうとした。両者の非妥協的な論争の始まりであった。

ここに、論争の帰趨に影響を与えた一般原理的背景について、指摘しておきたい。伝統の法相と新興の天台の間には、小乗仏教から大乘仏教への進展を共通認識としながらも、大乘化の内容については異なる認識があった。「アヴァンダーナ」作品は古代インドにおける小乗仏教と大乘仏教の関係について多様な示唆を与えてくれるが、上座部系じょうざぶの説一切有部せついつさいうぶや正量部しょうりょうぶなどからなる主流派の小乗仏教は、開祖釈迦の十二因縁と諸行無常に基づく倫理的観想を守る教団生活の特徴とした¹⁵⁾。それに対して、少数派の大乘仏教は釈迦の超越者化、あるいはそれを超えて絶対神に基づく体系化への動向を包含するものであった。大乘化した日本仏教においても、そうした経緯は大乘化の度合いにおいてなお現われざるを得なかった。天台宗が根本所依する妙法蓮華経（以降法華経）が釈迦の絶対神化を唱道したのに対して、法相宗の解深密経は釈迦の超越者化について究極の人智と真如（超越者）との融合と主張したところに、それは認められよう。

多岐にわたる論争点のうち先ず理解が容易な部分として、最澄が著す『決権実論けつこんじつろん』の始まりの第一と、前半最終部分の第十における両者の主張を取り上げてみよう¹⁶⁾。

最澄の問難「法華経は一仏乗の教なるやを問ふ」に対して、徳一は次のように応えた。

汝への『法華一仏乗は法華の会前に已に説く』とは、これはこれ誰が語ぞ。憑文ひょうもん〔証文〕ありとせんや、汝が自語とせんや。もし文証あらば、請う、その文を示せ。何の経論の文ぞや。もし自義の答えならば、これ愚癡ぐぎの答えとなす。何を以ての故に。法華の会前に未だ会二・破二えに はにの一仏乗を説かざるが故に。

「法華の会、憑文、会二・破二」には、訳者註として、それぞれ法華経の説かれた会座、拠り所となる経論の文、会二・破二の二は声聞・縁覚の二乗との説明が付けられている。したがって、会二・破二は二乗を会わせ解消して、一乗とすることである。最澄は次のように反論する。

もし法華経の破二中道の理、四十年以前、釈迦未だ説かずと言はば、法華中道の理、深密の理に同じからず。今この法華経はまさに三時〔深密の認識原理しやう〕に撰すべからず。もし中道の理、深密の理に異ならず、この故に法華経はまさに三時に接すべしといはば、愚癡ほくえんの過失、北轅免るべからず。

激しい文言のやり取りである。法華經を読む限り、釈迦は成道後の40年頃の法華の会^{ほっけえ}で、初めて大乘（一乗）の立場を明らかにした¹⁷⁾。にもかかわらず、最澄は、釈迦の大乘宣言を法華の会以前のこととして、それを認めないならば、法華經と法相宗の解深密經は原理の異なる經典になると述べている。それは法華經が金光明最勝王經、仁王般若經とともに護国三部經として持つ權威を恃んだ強弁と受け取られかねない。また、引用外の件で、声聞・縁覚の二乗については、仏の成道以来、40年以前の諸々の大乘經典等が仏道を成ずると説いているとして、徳一の詰問をかわし、徳一の主張を「盲分別」と断じている。しかし、最澄は涅槃經により不定の二乗（不定性から声聞、縁覚に止まり、菩薩乘に届かない者）は法華の会以前に大乘教をもって済度したが（成仏するとしたが）、定性二乗の成仏は法華の会以降であると認めるのである¹⁸⁾。

したがって、この件はその限りでは、最澄が十分だったとは言えない。法華經は、法華の会で一乗宣言を行い、天地、地獄の広大な世界を主宰する仏陀の姿を記している¹⁹⁾。それは、先に指摘した仏教の開祖釈迦の諸行無常と十二因縁に基づく観想的態度と著しく異なっている。法華の会以降に大乘化の論拠を求めるとしたら、それは、釈迦との系譜性を少なからず希薄にすることになる。それゆえにこそ、最澄は成道（成仏）後の、しかも法華の会以前の釈迦に、大乘化の論拠を求めたと言える。徳一はそこを問題にしていた。

『決権実論』の第一は、このように大乘化の進展に釈迦をどのように位置づけるべきかの根本的な対立であった。それは、宗派の正当性に絡む問題でもあり、最澄にとって、大乘宣言には大乘認識が前提であり、譲れない問題であった。北轅、もしくは北轅者は西方浄土に向わずに北に向かう轅^{ながえ}という意味で、会津の徳一に対する蔑称であるが、それに対して徳一は「法華の未学者」とか、対等もしくはそれ以下を意味する「汝」の呼称を最澄に使っている。

次の第十の結論部分では、逆に最澄に余裕が感じられ、そこでは、徳一は最澄に次のような言い回しをして、周到な論理を組んでいないように思える。

「もし四乗を説かば、その名を引きて、仏乘・菩薩乘・独覚〔縁覚〕乘・声聞乗と云はん。四乗の中、仏乗を果となす。三乗はこれ因なり。～〔三乗を立つる時は〕菩薩乗即ち仏乘、仏乘即ち一乗、一乗即ち大乘なり。」

徳一は、もし仏乗を立てて四乗としても、三乗が仏乗の成仏の因となるゆえ、一乗だけの成仏となる。三乗論に立てば菩薩乗が仏乗であり、仏乗一乗だけの成仏ゆえの一乗教、したがってこれを大乘というとした。それに対する最澄の怒りからみて、あるいは「一乗即ち大乘なり」に至る言い方は、徳一によってこれこそ「汝が自語ぞ」という揶揄的な意味において使われているようにも思える。何れにしても、それは最澄にとって許容出来るものではなく、徳一の主張は「すべて道理に應ぜず」として、次のように批判する²⁰⁾。

「権実雑乱し、仏因を没するが故に。それ三乗の権因は上中下根のために分別して三を説く

が故に、一乗の仏因は上中下根のための故に、三を開き一を顕はすがゆえに。」

虚実入り乱れて三乗を因としているが、肝心の因としての仏性は何処にいったのだ。三乗の誤りは、衆生を上中下（菩薩・縁覚・声聞）に分けることにあり、一乗教の正しさは上中下の、つまり三乗の差別を解いて一乗とすることにあると主張した。

また、最澄の『法華秀句』に、善根（人の善性）は涅槃時に消滅するかしないかの論争の様子が記されている²¹⁾。徳一は「〔菩薩の善根は〕完全な涅槃に入る時にも全く損減がない」が、他の二乗や他のものの善根は尽きるとする。それに対して、最澄は三種類の残余（煩惱、行為の影響、果報の残余）が残るのに「どうして他の善が残らないことがあろうか」と反論する。

成論巻十に「如来の五根と五境〔五官の対象〕は妙定より生じるがゆえに、法界の色に攝める」とある²²⁾。両者にとって、成仏は生死を超えることであり、成仏する菩薩の善根は残らなければならず、最澄は各別説に立入って批判しているのである。

2 唯識論の特徴

概要 現実の観念化

解深密経（深密）^{げじんみつきょう}や成唯識論（成論）^{じょうゆいしきろん}が日本に伝わった時期について、法相宗の4伝に従って言えば、その初伝の斉明7（661）年は大化改新の政治によって律令制が全国体制として確立されていった時代であり、天智元年が翌年に当たっている。4伝は天平7（735）年とされており、東大寺の創建、大仏造営が始まるのはその後間もなくであった。これら深密と成論はインドにおいて上座部仏教等の小乗仏教と大乘仏教との対立の中から生み出され、成立（350～430年）以来、小乗仏教に対する大乘の立場を決定的にしたものと言われてきた。深密は、大乘仏教の最初の經典とされる般若経^{はんにやぎょう}を相対的に未了義とし、その「秘匿の開示〔仏の真意の明示〕」を行う解釈学の樹立を企てた經典であるという²³⁾。護法（ダルマパーラ）撰の成論は深密と一体化して深密の解釈論でもあることによって、唯識派の理論を知るための不可欠の論になっている²⁴⁾。

唯識論では、人間の智は、六識（眼、耳、鼻、舌、身、意識、これらすべてを前六識という）と、さらに加えて第七識の末那識^{まなしき}（思量）が第八識の阿頼耶識（本識）によって客観（論拠）を与えられてなる。阿頼耶識は、心・心所の深層に位置して人間智を形成する根幹の識であるゆえ、万象の根源とされる（さらに後述したい）。

唯識論の観点からは、現世はまさに煩惱の満ちた否定さるべき虚妄の現実からなっている。しかし、仏に到達するには、七階五十二位もの修行の段階過程を経て煩惱の滅除を完成させることが必要であった²⁵⁾。煩惱の滅除、現実の否定はそれほどの難題であったが、またそれは、逆に現実の堅固さを物語っている。成論に、すでに成仏した仏もまた「示現して生死の身と作り」²⁶⁾と、あるいは「浄穢土に居して、未登地の諸々の菩薩衆と二乗と異生との為に～通

を現じ法を説いて」²⁷⁾と記されている。成仏して如来になっても、なお現世に人として戻り、あるいは浄土と現世の両方に住み、神力をもって十地の資格（仏への修行資格）を得た菩薩およびそれを得ていない菩薩乗や声聞、縁覚の二乗衆、そして人以外に転生したものの教化に当たるのである。それは、現世を否定することがいかに困難な課題であるかを物語っている。

深密卷二の「勝義諦相品」（「真理の特質についての章」）には、有為（存在）と無為（空）とは、仏陀が「遍計して（衆生の気根を考慮して）」説いた「仮施設（仮に設けた）」の言葉、すなわち仏陀が遍く思量して方便として用いた有為・無為のことであり、それゆえ真実を説くものではなく、真実（勝義諦）とは両者のどちらでもない「非有・非空」の中に求められるとある。有為を否定する無為を、さらに否定して現われる非有為・非無為（非有・非空）こそが最高の真実とされ、この真実への三つの階梯が「仏陀の密意〔秘密 真実〕」に至る「三時の教え」である²⁸⁾。

ここに弁証法的論理を認める向きは少なくないが、ヘーゲルの弁証法的論理においては、思考という主体は無規定な純粋状態において無であるがゆえに有とされ、その統一として生成があり、それが自己のうちの否定的な「他なる」存在を経て、質（自己の回復）等々へと展開するという思考による観念の自己運動である²⁹⁾。しかし「三時教」は、超越者 仏陀の思考として、真如を最終論拠にした仏陀の知略による論理として展開されており、「三時教」では、超越者の叡智において、現実是非有非空の存在という観念に転化される。それは、観念化が進む体系において、現実 自己は否定されていき、最終観念の仏陀 真如において自己の否定が完成すると言うことができよう。

唯識の原理

唯識論の原理は阿頼耶識論であり、その核心は阿頼耶識内の境（対応観念）に求められる。識内の境は主観に対する阿頼耶識の優越性を、識外の境は阿頼耶識を主観を通して確証することと理解できるからである。

成唯識論は次のように説明している。阿頼耶識とは、了別（認識）が以下に説明する行相によって起きることにある（後註も参照されたい）。そこでは、行相は「能縁の見分が所縁の境の體相に遊履するの意」と記されている³⁰⁾。それは護法に従えば、第七識の思量と前六識の見分（主観 見る識）が阿頼耶識の境（対応観念）の體相（相分、客観）をその観念的実体にしていくこと、言い換えれば、認識とは、もしくは創造とは、阿頼耶識に働きかけた第七識と前六識の見分（主観）が阿頼耶識の體相 客観によって解釈を与えられることである。

しかし、唯識派の世親は、識外の境に働きかけて見分を相分化する、体相化すると理解した³¹⁾。識外の境とは、見分に対する識の境が持つ優越性を相対化し、阿頼耶識自体が見分に働きかける（行相する）ことを意味する。先の引用の「境の體相に遊履する」の理解は、その限りにお

いて世親の方が正しいのではなからうか。ともかく、識内の境と識外の境との違いは、前者において見分（主観）が識の体相 客観によって解釈される、もしくは見分を識の体相の中にとらえていく自己認識であるのに対して、後者では、識の体相として見分を相分化する、つまり識が自らの客観を求めて見分に作用するところに見出される。

成論の撰者護法が、識外に境を設ける説と識内に境を置く自己の説を並列して掲げて、前者に対しては、「事（見分）」の相（客観）が異なると述べていることは、上記の違いを指している。それは護法の師世親への配慮のせいと見られているが、護法にとって、識外の境では唯識の論理が止まってしまうか、あるいは円滑化しないことは明らかであった。護法は識内の境のもとに、さらに自証分を証するためにその深奥の心・心所に上位観念による証自証分を求めていったからである³²⁾。したがって、証自証分はその論拠としてさらに証証自証分を必要にし、それが次々と続くということの意味していた。それが識のみが真実であるゆえの唯識論であった。

なぜならば、識内の境 自己に自己の存在の論拠を持つ論理なくして、識は究極の人智と真如に達することが出来ないからである。言い換えれば、唯識論は超越者の域に到達するまで自証分を重ねることであり、到達したところが最終の論拠、真如なのである。「真如は亦是識が實性なり、故に識性を除いては、別に法有ること無し」³³⁾とも記されている。さらに、三世（前世・現世・来世）は、衆生が五姓各別のもとで十界（地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上、声聞、縁覚、菩薩、仏）を輪廻転生することよるとして、観念的に実体化される。それは他でもなく識内の境の体相を相分として万象を包括する智の全容を表している。

唯識論における成仏

唯識論もまた、業による宿命論のもとで人身を得たことを嘉するが、人間を煩惱の存在としてその滅除を要求する。しかし、それは人間の宿命を結局は変えるものではなかった。成論は五姓各別の必然性を次のように記している。（後註に付した引用も参照されたい）³⁴⁾。そこには、種子と熏習が登場するが、ともに理解を得たい。

諸の種子の体は、～而も染浄に由って新しく熏発せらるといひ、諸の有情の類は無始の時より来、若し般涅槃法の者ならば、一切の種子皆悉く具足せん、般涅槃法の者ならば、便ち三種の菩提の種子を闕けりといふ。是の如き等の文の誠證一に非ず。又、諸の有情には既に本より五の種姓別なること有りと言けり。故に定んで法爾の種子有って、熏ずるに由って生ずるにはあらざるべし³⁵⁾。

文意をたどろう。種子の体は熏発されるけれども、有情（衆生）は般涅槃の者（煩惱と無智

の二障のない者）ならば、すべての種子を備えている。不般涅槃の者（二障もしくは何れかの者）ならば三種の菩提の種子（菩薩、声聞、縁覚の種子）を欠いているという。この事を記す経は多い。諸の有情には本来五種の性別があると説かれている。したがって、必ず本来の種子があって、それは熏習によって生じたのではない。

もし畢竟の所知障の種のみ有って煩惱に有らざる者において、一分を立てて聲聞種姓と為し、一分を立てて獨覺〔縁覚〕種姓と為す。もし畢竟の二障の種無き者をば、即ち彼をたてて如来種姓を為すといふ³⁶⁾。

不般涅槃の者で、煩惱を滅却したものはそれにより声聞乗、縁覚乗に、二障の種のないものを菩薩乗に区別している。これに不定姓と無姓を含めて五姓各別になるのである。

種子とは、諸の存在の相（特質）と名（表現）そして分別（業による差別）を生みだす習気とされ、阿頼耶識の中に直接自果（自因の識）を生みだす作用である。熏習は修業や善行によって種子を生長せしめることをいう。成論は次のように記している。

一には本有、謂はく、無始より来、異熟識の中に法爾に而も有って、蘊と處と界とを生ずる功能差別ぞ。～二には、始めて起る、謂はく、無始より来、數數現行に熏習されて而も有り³⁷⁾。

種子には二類があり、一つは本有の種子で、もう一つは染浄の種子をいう。前者は異熟識と呼ばれる識の中であって、生けるものの蘊（存在要素の集積）と處（器世界、拠るところ）と界とを決定し、後者は現行に熏習されて発生する染浄の種子であるという。本有の種子は宿命性を持ち、染浄の種子は現行に影響される。

界は業や修行に応じて人が生まれる十界を、あるいは欲界、色界、無上天をいう。異熟識とは業 過去世・現世の善行と悪行を引き継いで因として、その結果が異なる識をいい、それには六義がある（後注を参照されたい）³⁸⁾。

先の引用では、種子の宿命性と現業による影響が指摘され、異熟識においてもまた、因と果の不一致が起きるが、現存在が宿命性によることを強調していると理解できる。そこでは、本有と染浄の種子の対立する関係が異熟識の六義において因果一致をさらに精細に相対化されているとも考えられ、結局、種子の作用は人知の及ぶところではないとされるのである。

そして、それをまとめるかのように、成論十卷末尾に、「相分の等きは皆識をもって性と為す、熏習の力に由って、多くの分に似て生ぜり。」と記されている³⁹⁾。その意味をとれば、観念的客観（存在）はすべて識によって異なる。熏習の力によって（も）多くの分（宿命的差異）に

沿って生じるといことになる。

成仏は、こうした種子と異熟識による原則的決定性のもとで、阿頼耶識が仏そのものである四智心品（円鏡智、平等智、観察智、成事智）に転じ、大牟尼と呼ばれる究境位の存在になることとされる⁴⁰⁾。それは、修習位（修行を終り仏になる段階）の菩薩が仏になって転依が起きることである。仏の徳、身と土はすべて無漏（煩惱を解脱していること）の種のものに生じ、有漏法（煩惱の存在）を永遠に解脱することによって、生死と業・煩惱の姿をもちながら、無漏であると説かれる。成論は次のように記している。

前の修習位の所得の転依は、應に知るべし、即ち是れ究竟位の相なり。此といふは、謂はく、この前の転依の果ぞ、即ち是れ究竟の無漏界に攝む。謂はく、佛の功德と及び身と土の等きは皆是れ無漏の種姓に生じられたり。有漏法の種をば、已に永に捨せるが故に。示現して生死の身と作り、業煩惱等あつて、苦集諦に似たること有り。雖も、而も實に無漏なり、～⁴¹⁾

修行の完成、煩惱の滅却、究極智の形成、阿頼耶識の四智への転換は一体のものであり、それは完成した究極の識へ、すなわち仏へと昇華することであった。

3 論争の時代的背景

仏教界の状況と論争の動機

最澄が具足戒（僧の資格）を受けたのは、桓武時代が始まって間もないころであった。徳一の受戒はその終期、東下は桓武天皇の死去に重なる。桓武期は厳重な僧尼統制の時代であった⁴²⁾。僧尼の戒律違反はすでに推古時代の詔にも窺われるが⁴³⁾、桓武期には、幾度も勅を発して、僧尼を統制しようとしており、戒律違反は深刻な状況を呈していた⁴⁴⁾。

先に、徳一の東下は山修の意味を持ったと推測した。この状況の中で、東下はさらに徳一に新天地での仏国土の抱負を抱かせたのではないだろうか。無論、東下は、国司の管理下に移ることであり、僧尼令の統制下にあることは変わらないが、当時の会津は辺境の地であり、僧尼に対する国家統制は畿内とは異なっていたと考えられる。僧尼令のかなり前になるが、日本書紀天武九（680）年四月条に、「凡そ諸寺は今より以降国の大寺たるもの二、三を除く以外、官司治むることなかれ」とあるが、その主旨は官費の抑制にあったと見られるが、またそこには統制の緩和による仏教の普及と効験への期待があったとも受け取れる。

先にもふれたが、徳一がかかわった寺院や事跡は会津一円ばかりでなく、磐城や出羽及び常陸方面にまで及んでいた。この地域で僧になるためには下野薬師寺の戒壇での受戒が必要であったと考えられる。また、当時各国の年度者（僧の公認資格賜与者）は10人と決っており、

最澄が初めて受けた天台の年分度者が二人であったことから推して⁴⁵⁾、徳一が創建した寺院の必要を満たす受戒者を得ることは出来なかったであろう。とすれば、少なくとも陸奥国の事情として、徳一の恵日寺に私設戒壇が設けられ、戒師無しの、いわば違法の受戒が行われても、官給の寺院の僧尼にならない限りそれが問題にならない状況があったと考えられる。

続日本紀には、奈良時代を通して飢饉が常に畿内七道の数か国で、あるいは何れかで起きて、そこに疫病が襲うという状況が記されている。各寺各宗派は勅を奉じてこぞって護国の三部経（法華経・仁王般若経・金光明最勝王経）の読誦^{どくじゆ}に取り組んだ。例えば、称徳天皇、神護景雲元年正月条には、「勅^{みことのり}しまはく、畿内七道の諸国は十七日の間各国分金光明寺に於いて吉祥天悔過^{くえくわ}の法〔金光明最勝王経にもとづく法会〕を行え。この功德に因りて天下太平に、風雨時に順じ、五穀成熟し、兆民快樂にして、十方の有情、同じくこの福^{さきはいうるほ}に霑はむ」と、また、同十月条には、「僧六百を屈して大般若経を転読せしたまふ」とある。やがて、次の光仁期、桓武期になると勅の内容は切迫したものになり、こうした法会もしばしば催されていく（その様子については後注を読まれたい⁴⁶⁾）。

次の引用は、最澄が桓武天皇に上奏した「四条式」と弘仁11年（820）成立の『顕戒論』において、天台宗の護国教としての効験を流麗に強調した件^{くだり}である。それは、各別説が社会に内向した論理であったのに比べて、悉皆成仏説が鎮護国家に持つ意味について、最澄の自負のほどを鮮明に表わしている。

弥天^{みてん}の七難〔空に満ちた諸々の難〕は大乗経に非ずんば、何を以てか除くことをなさん。
未然^{みねん}〔今後〕の大災は、菩薩僧に非ずんば、あに冥滅^{みょうめつ}することを得んや。～国宝・国利、菩薩に非ずして誰れぞや⁴⁷⁾。

一乗円宗〔天台宗〕は先帝の制、海内の縉素^{しそ}〔出家と俗人〕、誰か遵行せざらんや、心地の円戒〔天台の戒〕、千仏の大戒～誰か信受せざらんや。故に仏〔仏陀〕自ら戒を制す⁴⁸⁾。

弘仁8（817）年は最澄が東国巡錫を行い、徳一が『仏性抄』を著わして最澄を批判したことによって、両者間の論争が始まった年であった。最澄の反論書『照権実鏡』に対する再批判の書、『中辺義鏡』において、徳一は声聞乗・縁覚乗の修行の道果、所得を強調して、すべての成仏を唱える一乗教に対して三乗教の正当性を強調した。

この経〔解深密経〕を説く時、六百千衆生菩提心を発し、三百千声聞は遠塵離垢し法眼を浄めるを得。一百五十千の声聞永く諸漏を盡し心は解脱を得る。七十五千の菩薩無生法

忍を得と⁴⁹⁾。

解深密經による説法を聞いて、60万の衆生が帰依し、30万声聞が世俗を脱し仏法の世界に入り、15万の声聞が解脱を得、7万5千の菩薩が成仏したという。菩薩乗の成仏だけでなく、声聞乗にも自業自得による所得が広く及ぶことを、すなわち帰依による道果が一乗教とは異なり因果にそって得られると強調している。ここに縁覚乗がないのは、定性二乗として声聞に含めたからであろう。

また、最澄の東国巡錫に先行して、空海によって東国への密教弘法が行われていた。空海による写經依頼にも徳一は敏感に反応している⁵⁰⁾。『真言宗未決文』は、空海の「鉄塔」建設構想を強く批判しているが、それは天台、真言を問わず、一乗教の教圏拡大に対する徳一の警戒の念を表すものであった。

第十一鉄塔^{ママ}を擬^{ねが}う〔擬^{ねが}う?〕者、真言宗を習い徒に傳云する。真言宗の憑^{ひょうきよ}據する所の論によれば是れ釈迦如来の滅後八百年、龍猛菩薩南天の鉄塔に入りて金剛^{こんごう}薩埵^{さつた}を受ける。問う。誰が伝えることぞ、是^{かくのごとき}如き文傳有ると爲るや、是れ口傳と爲るや⁵¹⁾。

激しい詰問の文言で空海の鉄塔構想を批判している。それは空海の写經依頼に、密教への帰依を促す意図を感じ取ったからとも言える。密教は言うまでもなく大日如来を究極の教主として、呪の効験や即身成仏を唱える信仰であり、それもまた五姓各別説と人智の究極において仏に昇化する法相教義とは真っ向から対立せざるを得なかった。

成唯識論の次の一文はよく知られ、徳一にとって揺るがすことができない輪廻觀の論拠を示している。筆者もまた引用しよう。

地獄^{さんむろこん}に三無漏根を成就せり、是れ種なり。現には非^{あら}ずという。～無漏の種子^{むろ}は法爾^{ほうに}に本より有り。熏^{くん}ずるに従って生ずるものにはあらず。有漏^{うろ}も亦法爾に種有るべし。熏^{くん}ずるに由っては増長す、別に熏^{くん}じ生ずるものにはあらず。是の如く建立する時は、因果亂れずといふ⁵²⁾。

「地獄に三無漏根を成就せり」とは、菩薩、声聞、縁覚乗の者がそれぞれの前世からの業によって地獄に落ち、地獄で解脱したことである。ここでは、これら三乗のものはそれぞれの道果(仏、預流果^{よるか}、阿羅漢果^{あらかんか})が約束される存在であるにもかかわらず、地獄に落ちていると説くことによって、自業自得の原理が強調されている。他方、ここからは地獄が教戒の意味を持ってきたこと、及び仏は人間であるという観点が強く感じ取られ、仏のみが突出して貴重であるとする

認識ではなかったように考えられる。すなわち、いかなる現世の善行も過去世の業による宿命性のもとにあることは、この文脈において（も）捉えることが必要であるだろう。

徳一にとって、「教圏の侵犯」は、こうした因果乱れぬ輪廻転生を乱されることであり、それは三乗教に従って仏事を為す者として座視できない事態であった。

律令制的豪族支配と悉皆成仏・五姓各別説

律令制研究の成果は管見の限り豊かである。これまで、律令制を豪族支配に基づく在地首長制論、畿内政権説、そして貴族制説が提起され、また古代専制国家説や豪族的基礎の弱体化にひきかえ、中央権力の強化の趨勢を指摘する見解等が示されてきた⁵³⁾。さらに、「古代文明としての律令制と底層にあった未開な社会との交流の中で」、未開社会が解体しないまま成立したのが日本の律令制とする見方も出されている⁵⁴⁾。しかし、これらいずれの見解も、律令国家が氏族制的豪族支配を解体しつつ、それを基礎にしていたとする認識においてはおおむね一致している。

そこで筆者としては、日本の古代国家について、それは畿内豪族による権益の独占と、地方豪族に対して官位を授与することによって、その権益を保障してなる律令制的豪族連合体制であると理解しておくことにしたい。

畿内豪族は律令制のもとで、五位以上の官位に就き、権力と富を独占し、地方豪族はそれ以下の官位を得て自己の権益を確保した。最高位の正一位には、位田八十町、職分田（太政大臣として）四十町、食封三千戸が与えられた⁵⁵⁾。従五位で位田八町、それに職分田、食封、純四疋、綿四屯、布二十九端、庸布百八十常が与えられた。地方豪族は中央から派遣される国司の下僚の郡司などにつき、官位は従五位に届かなかったが、しかし、律令体制を支える口分田の割り当てについて「郷上の法に従え」と田令に明文規定されたことなどから、実権は地方豪族が握ったと考えられる。他方、人民は五才以上口分田二段、女子はその三分の一を減じて与えられた。（田令によれば、一段は長さ三十歩、幅十二歩で、十段をもって町とした）⁵⁶⁾

仏教受容の形態として、伝来時の豪族の氏寺としての定着、律令体制による氏寺の原則禁止、平安期の復活・盛況という経緯が挙げられる。それは氏寺を通した仏教受容が一貫したことをもの語っており、豪族社会による受容が国家宗教の形態であったことを示している。新興の天台一乗教は、その悉皆成仏ゆえ一元制的律令体制に適合的であると言えるが、南都の伝統的仏教はそれに先行して豪族支配の社会に浸透し、鎮護国家の効験を担ってきた。

延喜式に、「僧綱ノ賻ル物者、僧正ニ従四位ヲ准ス、大小僧都ニ各正五位ヲ准ス、律師ニ従五位ヲ准ス（振り・送り仮名筆者）」と記されているように⁵⁷⁾、南都仏教が独占した僧綱制のもとで各職は、従五位以上を授けられ、玄蕃寮のもとにあったが、太政大臣の直接の指揮を受けるほどの存在であった⁵⁸⁾。このように、南都仏教もまた国家宗教であるが、そこには豪族体

制を基礎にして、少なからず希薄化された国家性が指摘されると言える。

徳一の法相宗は、同じ法相宗でも東国豪族社会の法相宗として、さらにその度合いを強めたことであろう。時代は律令体制の強化と豪族支配の衰退の状況を迎えていくが、豪族社会は、なお中央権力と豪族支配の重複体制下にあつて、社会的実体を成していた。悉皆成仏説と各別説とに指摘される「平等」と差別とが、古代の現実を持った意味を捉えるためには、こうした豪族支配の氏族制的共同体の実態理解を不可欠にしている。重複するが、徳一は、権威化された律令制と畿内豪族支配社会から遠く離れて、東国の共同体的民衆の中に深く入り込んでいた。最澄と徳一の社会的基礎がこのように異なることを捨象するならば、それによって仏教論争としての意味は捉え得ても、思想としての検討は果たせなくなる。もはや紙幅もなく、自戒して本論を閉じざるを得ない。

結びにかえて 徳一への追記

一方に、理知を極めた高僧の出で立ちで瞑想する最澄の座像（観音寺蔵）と、いま野から帰った如き弊衣の徳一の木像（会津勝常寺蔵）を目にすると、その対照的な姿から論争における両者の立場の違いとともに、激しい文言ながら律儀に論争を交わした両者の誠実さもまた伝わってくる。

最澄は言わずとも知れる最澄で、赫々たるその法歴は、なによりも伝教大師の諡号が物語っており、さらに天台宗は鎌倉仏教の母体として日本仏教の基礎を築いたと言われてきた。他方、法相宗の徳一は中央法界にほとんど関与せず、承和九年（842）62才で没している。筑波中禅寺で没したと言われる徳一の遺体は、若干の経緯のもとに会津の恵日寺によってに引き取られたという。会津磐梯町の恵日寺跡（一部復元されている）に平城京風の墓塔が千二百年に及ぶ風雪に耐えて立っている（現在は廟内に納められている）。

また、法相系図はその没年の承和9年（842）のこととして、徳一が唯^{ゆい}摩^ま会^えの講師を務めたと記しているという。興福寺唯^{さい}摩^{しょう}会^えは薬師寺最勝会、宮中（大^{だい}極^{ごく}殿^{でん}）御^ご齋^{さい}会^えとともに、南都^{なん}大^{だい}会^えの一つであり、三会すべての講師を務めて僧綱職に任ぜられるのが慣例であった。しかし、唯摩会の講師になることは、それまでの徳一の生き方とは、著しく異質な状況であると言わざるを得ない。

類聚三代格卷二には、朝廷が太政官符をもって唯摩会の出席者数を各寺に割当てていることが、延喜式第二十一巻治部省には、9月の中旬に僧綱が唯摩会の聴衆（出席者）を選び藤原の長者（興福寺は藤原氏の氏寺）が決定し、そして唯摩会は10月10日から始めて16日に終わると記されている。出席者の選定から法会までひと月もない日程は、出席者は明らかに南都や畿内大寺の高僧に限定されていたことを示している。承和9年は最澄との論争からすでに20年以上が経過しており、徳一が筑波得一として興福寺に知られていたとしても、その住寺の中禅寺は

官寺であったとしても国分寺に及ばない定額寺にすぎなかったであろう。これらのことは徳一と藤原撰閤家や僧綱職につながる唯摩会との関係が無縁なものにする。徳一の意味は、山深き陸奥の教團、自らの^{ふだらくせん}普陀洛山を守ることによって、古代において歴史に埋もれる民衆的仏教の先駆けをなしたところに求められよう。

結局 筆者は法相系図を探し出せなかった。しかし徳一の唯摩会出席を否定している著書(西谷隆義『霊峰筑波山と徳一大師』茨城県郷土文化顕彰会、平成24年)を知った。そこで、同じように唯摩会の方から調べて見ると、三大会の講師名と略歴を記した「三会定一記」(「三会の講師をまとめて、名と略歴を記す」『大仏教全書第四九巻、威儀部一』)は直ぐに見つかった。そこには、徳一の名はなくて、承和九年の唯摩会の講師は、尾張国人の興福寺壽廣が務め、壽廣はその後僧綱職につき、大和尚を号したと記されている。念のために、さらに『僧綱補任興福寺本』(平林盛行・小池一行編『僧綱補任僧歴綜覧』笠間書店、2008年)を調べてみたが、やはりそこにも徳一の名はなかった。徳一は唯摩会の講師を務めることはなかったと考えられる。

では、法相系図(存在するとして)をどう理解するのが問題になる。その後、法相興福寺と天台延暦寺の対立は続き、10世紀末に始まる院政時代には激しい抗争をとまなう局面を生み出すにまで至った。最澄・徳一の論争はそれぞれの原理にかかわるものであっただけに、法相宗の門徒・衆徒にとって、徳一は顕彰されるべき存在となったのではなかろうか。講師の記事は、それゆえのことと考えられる。

論争の結果については、これまで平城京仏教から平安京仏教への転換期を念頭に、概ね最澄の悉皆成仏説が、五性格別説の徳一を論破したとしているように受け取れる。

ここでは、歴史的進歩、宗教的發展という観点が判断の基準になっていることは否めない。最澄と徳一が議論した成仏による人間の不滅化、そして煩惱の滅除の問題には、大乘化の大勢にあっても、なおそれは絶対神の存置に対して、人智の究極に真如との接点を設けて釈迦正統の立場を守ろうとする態度を窺うことができよう。さらにそれを人間の側から捉えたものとして、たとえば江戸時代前期の儒教や儒家神道の排仏論を考えるならば、そこには絶対神に対して人間の位置を守るといった観点が現れてくる。この視点は容易に近代の意識につながってくるだろう。論争は、そうした背景も持ち得るがゆえに思想文化の一環に位置を占め、現代人にまでその意義を豊かに伝えているのではなかろうか。伝統に対する進歩という基準にしても、往々にしてそれ自体の一面化を招きがちになることは言うまでもない。

注

- 1) 藪田香融「最澄とその思想」、安藤俊雄・藪田香融 日本思想体系4『最澄』岩波書店 1980年
- 2) 延喜式 第二十四卷 明暦3年 主計上

- 3) 榎英一「延喜式諸国日数行程考」『立命館文学』第605号 2008年3月
- 4) 中右記一 寛治七年九月十四日条 陽明叢書 記録文書篇 第七輯, 昭和63年
- 5) 最澄「願文」安藤俊雄・藺田香融 前掲書
- 6) 最澄「願文」同書
- 7) 高橋崇 同書 159頁
- 8) 「清水寺縁起」大日本仏教全書, 第83巻, 鈴木学術財団編, 1972年
- 9) 諸戸立雄「僧尼令に現われた僧綱について」『秋大史学』秋田大学史学会 1959・5
- 10) 類聚三代格卷二『国史大系』25 吉川弘文館 54・57頁
- 11) 藺田香融「最澄とその思想」安藤俊雄・藺田香融 前掲書
- 12) 私聚百因縁集 中 古典文庫 昭和44年 175・176頁
- 13) 藺田香融 前掲論文, 朝枝善照「伝教大師と僧尼令の関係について」『印度学仏教学研究』第二十二巻一号, 高木神元「陸州の徳一宛, 弘法大師の書簡」田村晃裕編『徳一論叢』図書刊行会 昭和61年
- 14) 法華秀句(抄) 福永光司編『日本の名著3 最澄・空海』中央公論社 1983年, 一闡提については, 大野榮人・伊藤光壽「『法華玄義』の研究」『人間文化』27号 愛知学院大学人間文化研究所紀要
- 15) 中村元編『原始仏典』筑摩書房, 1974年, 424頁, 平川彰「インド仏教」『仏典解題事典』春秋社, 1980年
- 16) 最澄『決権実論』安藤俊雄・藺田香融, 前掲書
- 17) 坂本幸男・岩本裕訳註 『法華経』(上) 岩波書店 2001年
- 18) 最澄『決権実論』補注, および「山家救難」部分, 安藤俊雄・藺田香融・前掲書
- 19) 坂本幸男・岩本裕訳註 『法華経』(上)
- 20) 最澄『決権実論』前掲書
- 21) 最澄『法華秀句』(抄) 前掲書
- 22) 成唯識論卷十, 『國譯大藏經』經典部第九巻, 國譯大藏經編輯部編, 2009年
- 23) 袴谷憲昭『唯識の解釈学』春秋社 1994年 「序論」
- 24) 解深密経, 『國譯大藏經』經典部第八巻, 國譯大藏經編輯部編, 平成2年
- 25) 最澄『決権実論』前掲書 訳者注
- 26) 成唯識論 巻十, 268頁
- 27) 成唯識論 同, 272頁
- 28) 解深密経 巻二, 『國譯大藏經』經典部第八巻
- 29) 長谷川宏訳 ヘーゲル『論理学』作品社 2002年 205・227頁
- 30) 成唯識論 巻二, 46頁
- 31) 成唯識論 巻二, 46・7頁, 「識に離れたる所縁の境あると執着して, 彼は, 外境は所縁であり, 相分を行相と名け, 見分を事と名く. 是は心心所のそれ自体の相であるが故に. 心心所とは所依縁同なり, 行相相似せり. 事は數等しと雖も, 而も相各々異り, 識と受と想との等きをいい, 相格別なるが故にいふ. 識に離れたる所縁の境無しと達せる者則ち説かく. 相分は是れ所縁なり, 見分をば行相と名く. 相と見とが所依の自體を事と名く, すなわち自證分なり」
- 32) 成唯識論 同
- 33) 成唯識論 巻十, 276頁
- 34) 護法が依拠する瑜伽地論の説を紹介した個所である. 「真如の境に於いて, 若し畢竟の二障の種有る者をば, 立てて不般涅槃法姓と為す. 若し畢竟の所知障の種のみ有って煩惱に有らざる者に於いて, 一分をば立てて聲聞種姓と為し, 一分をば立てて獨覺種姓と為す. 若し畢竟の二障の種無き者をば,

即ち彼を立てて如来種姓となすといふ。」成唯識論卷二

「二乗の所得の二転依の果は、唯永に煩惱障害のみを遠離せり、殊勝の法なきが故に、但解脱身と名く。」成唯識論卷十

- 35) 成唯識論 卷二, 37頁
- 36) 同上
- 37) 成唯識論 卷二, 38頁
- 38) 成唯識論 卷二, 42-43頁 . 1 生ずる瞬間に消滅する (利那滅) . 2 現存在を生じ, それと和合しあう (果俱有) . 3 自類相生の意味 (恒随轉) . 4 善悪等の発生を決定する (性決定) . 5 衆縁の合するを待つが, 縁は必ずしも縁としての力をもつものではないので, 種子はつねに果に生じてくるものではない (待衆縁) . 6 別個の形象と心をそれぞれ生み出す (引自果) .
- 39) 成唯識論 卷十, 277頁
- 40) 成唯識論 卷十, 269-270頁
- 41) 成唯識論 卷十, 268頁
- 42) 朝枝善照「伝教大使と僧尼令の関係について」前掲誌
- 43) 推古三十二年四月条 『日本書紀』卷第二十二
- 44) 朝枝善照 前掲論文
- 45) 類聚三代格卷二 74-75頁
- 46) 続日本紀, 宝亀五年四月条, 勅して曰はく, 「如聞らく, 天下の諸国に疾疫の者衆し. 医療を加ふと雖も猶平復せずときく. ~其れ摩訶般若波羅蜜は諸仏の母なり. 天子これを念すれば, 兵革災害は国の中に入らず. 庶人これを念すれば, 疾疫厲鬼は家の中に入らず. ~天下の諸国に告げて, 男女老少を論はず, 起座行歩に咸く摩訶般若波羅蜜を念誦せしむべし. 其れ文武の百官, 朝に向ひ曹に赴く道次の上と, 公務の餘とには, 常に必ず念誦せよ. ~」
- 47) 最澄「四条式」安藤俊雄・藺田香融 前掲書
- 48) 最澄『顯戒論』卷上第一 田村晃裕監修『山家学生式・顯戒論』台宗研究会編
- 49) 徳一撰『中邊義鏡』田村晃裕編『徳一論叢』図書刊行会 昭和61年, 第七章資料
- 50) 高木紳元「陸州の徳一宛, 弘法大使の書簡」同編書
- 51) 徳一撰『真言宗未決文』田村晃裕編前掲書 同資料
- 52) 成唯識論 卷二, 37頁
- 53) 長山泰孝「国家と豪族」『日本通史』第3巻 岩波書店 1994年
- 54) 吉田孝『律令国家と古代の社会』岩波書店 1983年, 437頁
- 55) 「養老令, 田令」歴史学研究会編『日本史資料1 古代』岩波書店 2005年
- 56) 「養老令, 田令」同書
- 57) 延喜式 第二十一巻 明歴3年 治部省
- 58) 諸戸立雄 前掲論文