最澄における仏性理解

新川哲雄

1

最澄の思想が問題にされる時、一には三乗・一乗が権教か実教かを論ずる、二には大乗戒について論ずることが多いようである。確かに、今日残されている最澄の著作を見る限り、その二点が著作で論じられている主要な問題であることは疑い得ない。一については『守護国界章』を中心とする著作類で、二については『顕戒論』を中心とする著作類で論じられており、それらを除くと最澄の代表的著作としては『山家学生式』と『願文』が残るくらいで、他には経論の註などがあるのみである。(1)『山家学生式』にしても、そこで主張されている一向大乗寺の問題からすれば、明らかに先の第二点に関係する著作と考えることもできよう。とすれば、最澄の思想が問題にされる時、先の二点が中心になるのは当然の帰結といえるであろう。

しかし、その二点から見る時、最澄は比叡山に一乗止観院を開き法相宗を中心とする南都仏教勢力と対した人であることは鮮明になっても、日本天台宗の祖とされる所以はそれほど鮮明にならぬのではあるまいか。もちろん、弟子達が最澄の後を嗣いで今日の日本天台宗があることは間違いなく、その点から最澄を宗祖とみることに全く異論はない。にもかかわらず、思想の問題として最澄以後の日本天台宗をみる時、その精華は一切皆成思想を根拠づける本覚思想にあると考えるが、それと最澄の思想との関連を直接見出しにくいように思われる。むしろ本覚思想の伸展の契機は、円仁・円珍から安然へと続く日本天台の密教化と関連づけて考えた方が理解しやすい。(2)とすれば、最澄の密教理解がどのようであったかが重要な点となろうが、空海との交流が伝えられるのみで、著作の面ではわずかに密教事相に関する小部が存することからすれば、それを明らかにすることは困難であろう。では、思想の観点からいかにして最澄を日本天台の祖と位置づけられるのか。

小論は、最澄の思想に後の本覚思想の展開を可能にする教説があったことを明らかにし、思想面から日本天台の祖としての位置づけを試みるものである。すなわち、本覚思想の伸展の契機が直接には天台の密教化にあるとしても、密教思想の受容を可能にする教説が天台思想に認められなければ密教化は不可能であろう。それを可能にした天台教理を明らかにすることが小論の課題である。

それを検討するにあたり、最澄の仏性論をとりあげる。一切皆成

思想にとって、それを主張し得る根拠は悉有とされる仏性である。最澄の著作においては本覚がほとんど論じられない代りに、仏性論は一乗三乗権実論争における中心問題であった。それ故、仏性論から最澄の仏性理解を検討することにより、後に本覚思想が展開される契機となる教理を確認しようとするものである。

日本天台宗等における草木成仏思想について、筆者はこれまでに少し論じてきているが、[3] 小論は草木成仏思想成立の契機を探る試みの一つである。

2

最澄の仏性論を検討するにあたり　まずとりあげるのが『守護国界章』にみる仏性論争である。本書は弘仁九年（八一八）の成立で、法相宗の徳一との間でなされた一乗三乗権実論争の所産である。弘仁四年（八一三）最澄が天台宗を大いに宣揚しようとして著した『依憑天台宗』は、同年六月興福寺で法相宗の僧と対論し天台宗の奥義が法相宗に秀でることを主張した結果、その論証のために中国における天台宗評価を集めて編述されたことが序の次の記述によって知られる。

天台伝法者。諸宗明鏡也。陳隋以降。興唐已前。人則歴代称為二大師一。法則諸宗以為二證拠一矣。（中略）我日本天下。円機已熟。円教遂興。此間後生。各執二自宗一。偏破二妙法一。或云。天台所立四教。可二外道説一。或云。新羅大唐所レ咲疏也。今為レ明二定所レ咲多少一。且集二諸宗依憑一。以為二後代亀鏡一也。(A1)

この言に　他宗に対する天台優位の主張をみてとるのは容易である。一乗三乗権実論争は、この著作に対し当時会津にいた徳一が『仏性抄』を著し天台宗を批判したことに端を発する。最澄はそれに対し『照権実鏡』（弘仁八年）を著して反論し法華一乗真実を主張、それに徳一が『中辺義鏡』を以て再反論するというように論争が続けられ、『法華秀句』（弘仁十二年）によって一応の決着をみる。

『守護国界章』は『中辺義鏡』に対する反論書として執筆された大部の書だが上中下三巻に大別され、上巻は主に教相判釈論と天台止観論を、中巻は主に法華経論を中心に三一権実の問題を論述、下巻は仏性論争が中心となっている。本書をみることにより、最澄・徳一間の論争が要するに一切衆生悉有仏性・一切皆成を認めるか否か、徳一の立場でいえば五性各別を認めるか否かをめぐる論争であったことが知れる。すなわち、徳一は最澄説を次のように説く。

有執一切有情。皆悉成仏。無二一不一レ成。何以故。一切有情。以二皆有二真如理性及阿頼耶識一故。又涅槃。云レ一切衆生。悉有二仏性一。凡有レ心者。悉皆当レ得二阿耨菩提一故。又云二非仏性者。所レ謂牆壁瓦礫非情之物一故。依二此教理一。一切悉皆。有二仏種性一。皆当二成仏一。已上似二宝公詞一。(B1)

これに対し、徳一は最澄の説が教理に違っていると批判する。その教理とは善戒経の文、無種性の補特伽羅は種性がないから発心修行しても阿耨菩提を得られないという文で、徳一はそれを「有無性有情不成仏」の證文としている。(B1) このように、最澄・徳一ともに経論を證として自説をたて他を批判するのである。

たとえば、無性有情がたとえ発心修行しても成仏できないとする徳一の重要な論拠として、『瑜伽論』第六十七の「住無種性補特伽羅。是名畢竟無般涅槃法」の文があげられる。(B2) これに対し、最澄は次のように論破する。

彼瑜伽所レ出。毗曇薩婆多等計。約二声聞地一。決二択小義一。彼三乗教。未レ洗二小義一。帯レ小説レ大。其瑜伽論中。多有二小乗義一。

(中略) 今天親菩薩。於二其五難六答上一。更立二六難一破二小乗一。

(中略) 汝所レ執無性薩婆多小義。非二弥勒大義一。天親菩薩。天竺決了。(B3)

すなわち、徳一の挙げる『瑜伽論』の個所は、同書が挙げている小乗の薩婆多の説で、法相宗の淵源たる弥勒の説いた大乗の義ではなく、それはすでにインドにおいてやはり法相の淵源たる天親（世親）が非大乗説であると決していると最澄は説いている。これは徳一が自宗の聖典解釈を謬っているとする論破である。

このように経論の解釈をめぐって論争が展開されるのであり、最澄は徳一が挙げた無種性補特伽羅を説いた先の善戒経の文についても、同経中にその文がない事を指摘し、徳一が経文にあたらず古章の偽のままに後学を誑かしていると、その経證の挙げ方を非難した上で、(B4) 善戒経に云う無種性は客性であって本性ではないこと、同経の云う本性とは「無始無終。法性自爾」つまり不変法性であり、その観点からすれば悉有仏性を説き得ることを主張するのである。(B5)

その上で天台宗の所説を次のように言う。

今天台正義。云方便之故。説二三乗教一。暫成不成。故法華云。除仏方便説。又真実之故。説二唯一乗一。五性皆成。故法華云。若有聞法者。無一不成仏。又云。声聞若菩薩。聞我所説法。乃至於一偈。皆成仏無疑。莫レ言二不定声聞。不定性菩薩一。本経。釈論。無二不定別判一故。(B6)

すなわち天台法華の立場からすれば、衆生の成不成を説くのは権教方便説であり、法華のような実教に立てば一仏乗として五性の別なく悉皆成仏せざるものなしと断ずるのである。徳一の三乗家の立場からすれば、成不成の別は五性の各別にあり、その五性各別説は『瑜伽論』の所説なのであるが、最澄は同論や楞伽経の文を引用して、徳一の引用文が同論中にないことを指摘し、(B7) 彼の説が『瑜伽論』の誤読にもとづくことを主張する。その上で、

或経論中。説二趣寂二乗。及畢竟無性。終不二成仏一者。機根未レ熟故。説時未レ至故。約レ位各一故。終不二成仏一。非レ謂二永永畢竟不一レ成。(B8)

と無性有情の成仏を説くのである。

それに対し、徳一は涅槃経の「一切衆生悉有仏性。凡有心者。悉皆当得阿耨菩提」の文中、前半は一切の有性無性に遍有する理仏性について明かし、後半は行仏性をもつ有情の成仏を明かしていると説く。(B9) つまり最澄のいう悉有の仏性は真如理性の仏性であって、修行により顕現する行仏性は悉皆ではなく「或有情。是有行仏性。或有情。是無行仏性」と主張する。(B10) ここでいう無行仏性有情を無種性とするのが徳一の立場なのである。このようにかなり無理な涅槃経の解釈によって理仏性を立てて悉有仏性を承認した上で、行仏性の有無によって五性各別説を救わんとする。ここに於いて、徳一と最澄の仏性理解ひいては真如理解が論争の焦点にあることを知る。

ここで徳一が論拠とした理仏性行仏性説は、中国法相宗初祖窺基によるもので、彼はそれをうけて先のように論じたのであるが、最澄にとってもこの問題は重要であったとみえて、『守護国界章』後に成立した『決権実論』において、全二十章の内の一章をさいて理仏性行仏性説に対し反論している。すなわち有性無性の別に成不成があるかという最澄の問に、徳一が有性成仏無性不成仏を答える。そこで最澄が大円覚修多羅了義経に有性無性皆成仏道とあるのに違うと難じた時、ここでも徳一は「彼経約真如仏性」とし「不拠行仏性説」と断じている。(C1) その上で、一味平等の理仏性が無差別の義をあらわし行仏性が差別の義をあらわすとし、もし理仏性の観点に立つなら自分もそれを承認し乖諍することはないが、自分は「唯拠行仏性一簡二成不成一也」とする立場であると説いている。(C2)

これに対し最澄は次のように反論する。

若言下有性無性。雖レ拠二行性一。然皆成仏道言。約中真如仏性上者。能成有無人。真如仏性故。応レ得二当成仏一。天親仏性論。説三真如仏性名二応得因一。故具二三仏性一。(C3)

もし有性無性の差別は行仏性により、皆成仏の言は真如仏性によるというのであれば、有性無性の別なく真如仏性を有するが故にまさに成仏できる。何故なら天親の仏性論に真如仏性が応得因とされており、それ故三仏性を具えているとされるからと説くのである。ここでも天親の論説を引いて徳一の立場を足許から揺がすのである。

この真如応得因とする天親説は、最澄がよく自説の論拠として挙げており、『守護国界章』でも真如理性の悉有故に皆成仏とする最澄説を、徳一が「真如非因」だから不成仏と否定したのに対し、最澄はもし真如非因と説くなら天親の論に違うと批判し、「二空所顕真如。為二応得因一」という文を挙げている。(B11)

この時、問題は真如応得因が行仏性にあたるか否かということになる。当然のように徳一はそれが行仏性であるとせず、覚知性をとりあげそのことを明らかにしようとする。つまり徳一は行仏性の問題を、真如に覚知性があるか否かの問題とするのである。その時彼は無性不成仏が非情不成仏に関連することであるかのように、非情不成仏の問題をいきなり議論の中に持ちこんでくる。

非仏性者。所レ謂牆壁瓦礫。非情之物者。此非二誠證一。理性遍故。通二有無情一。一切有情。同名二仏性一。此有情辺真如。同有二覚智性一。故皆名二仏性一。非情辺真如。無二覚智性一。故非レ名二仏性一。(B12)

徳一はこれによって、無性も非情と同じく覚智性がない　つまり行仏性がないと主張したいのであろう。そこで最澄は徳一の意図を見ぬいて次のように反論している。

若言三牆壁瓦礫。非情之物。永非二仏性一者。即為三心外有二色等法一。深違二唯心大乗理教一。若言下有情辺真如。同有二覚智性一。故皆名中仏性上者。真如遍故。覚智之性。無性可レ遍。其畢竟無性。豈非二有情一。又皆名仏性言。不レ簡二無種性有情辺真如一。対二非情辺一故。(B13)

もし、非情を永く仏性にあらずとしてしまえば、大乗の教理心外無別法にそむき心外に色等の法あるとする立場になる。また有情の真如が覚智性ある故に仏性と名くというのなら、真如は通遍する故に覚智性は無性にも有らねばならない。畢竟無性といえど有情ではな

いか、と徳一が無性を非情にひきつけて不成仏を説かんとする態度を否定し、皆仏性と名けるのは無性有情の真如ではなく非情の真如を念頭においての言だとして、非情有仏性への道を開くかのように説いている。

このように悉有仏性一切皆成を真如の問題とする時、それは真如の覚智性を問うことになるのである。それ故、先にみた『決権実論』において最澄が円覚経の「有性無性皆成仏道」の文を挙げて反論した時、徳一は覚智性を有性有情の真如に認める立場からすれば、理としては無性有情の真如にも覚智性を認めざるを得なくなってしまうのである。

彼経約二真如仏性一。而説二有性無性皆成仏道一。不下拠二行仏性一説上。此復云何。一切有情。真如理性。同有二覚智性一。故有性無性。皆成二仏道一。有性有情真如。即無性有情真如。同成二就覚智性一。皆成二仏道一。(C4)

真如理性の観点からすれば、有性有情の真如も無性有情の真如も全く差別がない。そこで有性真如に覚智性を認めれば、無性真如の有覚智性は必然なのである。不変真如を説く徳一の立場からすれば五性各別説を危うくする発言をしなければならなくなった以上、徳一は先の円覚経の文が理仏性によっており、行仏性からすれば無性不成仏と主張するしかない。しかし、真如に覚智性を認めてしまえば、理仏性と行仏性の差別は意味をなさなくなり、五性各別を主張することも困難となる。(4)

ここに至り、非情成不成の問題はおくとしても、有性無性の成不成に関する論争に、ある決着の方向を見出し得ることが認められるであろう。覚智性を無性にも認めた先の徳一の文をうけて、最澄は次のように切りかえす。

今此円覚経。有性無性言。為二理有無一。為二行性有無一。若言二理性一者。有二自語相違一。汝許二真如性覚知共有一故。無二有性有情無性一哉。若言二行性一者。亦自語相違。汝云下彼経約二真如仏性一。而説二有性無性皆成仏道一。不中拠二行仏性一説上故。(C5)

3

最澄が徳一との仏性論争を前節でみたように展開し得たのは、彼がすでにインドや中国においてなされていた仏性論争について充分な知識をもっていたためである。最澄は、それを死の前年に著し徳一との論争に決着をつけた『法華秀句』中巻で自ら明らかにしている。

『法華秀句』三巻は法華経最勝を強く主張せんとする著作で、上巻は徳一の法華権教説を破して法華実教を説き、下巻は法華十勝の第二から第十まで明かして内容的に上巻に連続しているのに対し、中巻は独立した内容をもって上下間に挿入されている感がある。また上巻のみが徳一の法華経論難への対破となっており、論争に決着をつけて法華経の真実最勝を顕した後に、その論争の淵源を天竺から明らかにせんとしたのが中巻の意義であろう。中巻には上下巻とは別に「決択仏性護咽喉」の題が付されているのである。

中巻目次には、初めに天竺仏性諍を明かし、次に大唐仏性諍を示し、後に日本仏性諍を辨ずとあるが、最後の日本仏性諍は記されていない。初めの天竺仏性諍は小乗諍と大乗諍に分けられ、次の大唐

仏性諍も古説と新義に大別されている。以下、順に中巻の記述を追えば、最澄の思い描いていたインド中国仏性論争史を概観することができる。そして、それは最澄の仏性理解を導いた仏教教説を明かすことの一端となろう。

まず天竺仏性諍の小乗諍において、『瑜伽論』とその註『道倫記』があげられ、小乗の分別部と薩婆多部の問答が紹介されている。論点は涅槃を得ることの有無つまり成不成をめぐってであり、無涅槃性の者が涅槃を得られないことを説く薩婆多部に対し、分別部が問を発して疑点を糺さんとする。答は一貫して無般涅槃種性（無涅槃性・無種性）が有涅槃性の衆生と異なることを主張している。

夫瑜伽論者通三乗教一。其十七地中有二声聞地一。今此五番難答。声聞地決択。不二是大乗正義一。其難問者。是分別部。其詰通答者。是薩婆多。説二小乗義一。故詰二分別部難一。建二薩婆多義一。(D1)

これをうけ最澄は小乗諍を次のようにくくる。

明知。建二畢竟無性一。小乗不了義。不二大乗了義一。是故。天親菩薩。造二仏性論一。破二小乗執一。建二大乗義一。(D2)

その大乗義を明かすために、最澄は天竺大乗仏性諍について天親の『仏性論』と慧讃の『仏性論疏』を挙げて説いている。まず『仏性論』の文をうけて「当知。有性無性諍基。天竺小乗」(D2)と断じ、天親の破小乗執の論を紹介するのである。すなわち　天親は「汝立二犯重一闡提人。無二有仏性一。永不レ得二涅槃一。亦有二二失一。」(D3)として泰過過失と不及過失を挙げている。

衆生本以二我見無明一為二凡夫法一。尋二此無明一。由レ違二人空一故起。既起二無明一。故有二業報一。若不レ違二人空一。則無二無明業報一。既無二無明業報等三輪一。若爾。応二是聖人作一於凡夫一。若謂二衆生無二仏性一者。但聖為レ凡。無二凡得レ聖。(D4)

衆生の衆生たる本は我見無明であり、人空を悟らぬことにより無明は生起する。その果として業報を得る、それが凡夫である。それ故、人空を悟れば無明の業報は生起しない。このことからすれば、聖人でさえ無明が起れば凡夫となる。だから、衆生に仏性がなく成仏できないとするなら、聖人は凡夫にはなれても凡夫は聖人にはなれないことになってしまう。これが泰過の過失である。もう一つの不及の過失は、もし無仏性の衆生があるとするなら、その衆生に空性はないことになる。とすれば無明もないことになるから、その果として業報もないことになる。とすればいかにして衆生があることになるのか。(D5)衆生あれば必ず業報あり、業報あれば必ず無明あり、無明あれば必ず空性あるが故に、衆生には必ず仏性があって成仏し得ると天親は説くのである。

この無明あるところ必ず仏性ありとする説は、次の文によっても知られる。

若憎二背大乗一者。此法是一闡提因。為レ令二衆生捨一此法一故。若随二一闡提因一。於二長時中一。輪転不レ滅。以二是義一故。経作二是説一。若依二道理一。一切衆生。皆悉本有二清浄仏性一。若永不レ得二般涅槃一者。無二有一是処一。是故。仏性決定本有。離レ有離レ無故。(D6)

このように悉有仏性を説く『仏性論』を、最澄は一乗の通論と評し、(D7)同書の中で天親が大乗の義によって真如性を立てて悉有仏性の義を顕わし薩婆多部の無性説を破しており、その論破が鋭いために所破された小乗部はどうして存立することができようかと評してい

る。[D8] その上で、仏が悉有仏性を説いた因縁を明かす天親の所説を『仏性論』第一から挙げている。すなわち、仏所説の因縁は五重過失を除き五種功徳を生ぜしめんがためであるとする。[D9] 五種過失は下劣心・下品の人を慢ずる・虚妄の執・真実法の誹謗・我執であり、五種功徳は正勤心・恭敬事・般若・闍那・大悲である。その五過失の除滅はそのまま五功徳の生起であり「由二大悲心慈念平等一故。翻二我執一。翻二我執一者。由二仏性一故」[D10]に、仏は一切衆生皆有仏性を説いたと、天親はその由縁を明かすのである。

天竺仏性諍の最後は、『仏性論』のみにとどまらず堅意の『究竟一乗宝性論』にも同意の説があると指摘し[D11]天竺の正義はそれ故悉有仏性であること、権大乗にはいまだ悉有仏性を立てないことを最澄[D12]は主張している。

次に大唐仏性諍の古説においては、まず獻誠の『涅槃玄談』によって、羅什門下道生の衆生悉有仏性説と同門の智勝の一闡提不成仏説との対論を紹介している。道生は涅槃経を知る以前より悉有説をなしていたため経證を挙げ得なかったが、論争に負けることなく、やがて涅槃経が伝えられて道生説の正しさが認められると、以後悉有仏性説が一般に承認されるに至ったという。[D13]

唐代に入って、玄奘が多くの仏典をもたらし新訳を紹介するに至り、中国の仏性論争は新段階をむかえる。すなわち玄奘が『瑜伽論』に依拠して理仏性の立場を斥け、行仏性の立場で無性有情の存在を主張する。それに対し、悉有仏性説に立つ霊潤が十四門義を立てて玄奘を批判。これをうけて玄奘門下神昉が『種性差別集』三巻を著し、同門神泰が『一巻章』を著して霊潤を批判し無性不成仏を主張。それに対し、新羅の義栄は『一巻章』を著し神泰を批判、悉有仏性説を立てる。次いで玄奘門下法宝が『一乗仏性究竟論』六巻を著し悉有説に立つと、同門窺基の弟子慧沼が『能顕中辺慧日論』をもって法宝に反論する。[E5]

以上の経過のうち最澄はまず霊潤をとりあげ、彼が華厳経の文を引いて「無有一分無性衆生」を云い、無上依経の文を引き「如来界即衆生界」[D14]を説き、また涅槃経の文により悉有仏性を説くことを明かしている。霊潤の経證は他に勝鬘経・楞伽経もあるが、中心はやはり涅槃経の文であり、第三十六等を引いて「仏性者是最極平等摂一切衆生一切法尽」とし、それを仏のみよく知ると断じている。[D15] また論書としては堅意の『宝性論』を挙げ、その文が

就二第一義諦一。解二衆生義一。諸仏法身。如来蔵。衆生界。第一義諦。体一名異。是故。不レ得二決定執レ有二無仏性衆生一。[D16]

を明かしていると説き、また同論の偈が如来法身の一切諸衆生の身への遍在・如来の真如の無差別・一切衆生の悉有真如仏性の三義を明かしていると論じ[D17]、無性説を否定している。

もう一点霊潤の所論で注目すべき点は、天親の『仏性論』の三因三種仏性説を引いて、

真如既是応得因。故但有二理性一。有二行性一（中略）依二前経論一。明二理行二性一。雖二復義別一。不レ得二定異一。但理性即有二行性一。[D18]

と行性（行仏性）の悉有をも論じて、無行性の衆生を説く立場を邪執非正義と断じている点である。

次いで最澄は神泰の『一巻章』をとりあげ霊潤への反論を紹介している。神泰は無性説に立って霊潤を批判するのだが、その時の経

證も霊潤同様涅槃経が中心であり、論書としては『瑜伽論』が中心にすえられている。その他、善戒経・楞伽経を引き『大荘厳論』をあげて無行性闡提の不成仏を説くのである。[D19]

これをうけて最澄は新羅の義栄の『一巻章』をとりあげ、神泰説を批判し霊潤説を擁護する所論を紹介する。義栄は初めに霊潤・神泰の論点を「今禅師呵二新宗一違二涅槃経一。新宗亦呵二禅師一違二涅槃経一」[D20]と明かしている。新宗とは神泰の立場であるが、要するに両者は互いに相手を涅槃経の文に違背していると批判しあっているとし、決着はやはり涅槃経の文の解釈によるしかないと断じている。

そこで義栄がとりあげるのは、無性説の論拠とされている涅槃経第三十六の文である。

又如二涅槃三十六云一。善男子。若説三一切衆生定有二仏性一。是人名為レ謗二仏法僧一。若説三一切衆生定無二仏性一。是人亦名レ謗二仏法僧一。不下遮レ説二彼一分有性。一分無性一。名レ謗二三宝一。[D21]

此涅槃経取意の文を、神泰は五種性あるを説くこと分明とするのだが、義栄はその文を、

此義。経中即自分明。不レ如二新宗一人無性。一人有性一。即就二一人一亦得レ言レ有。亦得レ言レ無。[D21]

と解して無性説を破するのである。すなわち、一人の性を亦無亦有いいかえれば非有非無即空性と考える立場を主張するのである。そして、この論法は、義栄の所論の他の個所において無性説を破す時にも用いられる。これも無性説の論拠としてよく引かれる涅槃経の文、

若有説言下衆生仏性非三有如二虚空一。非三無如二兎角一。何以故。虚空常故。兎角無故。是故。得レ言二亦有亦無一。有故破二兎角一。無故破二虚空一。如レ是説者。不レ謗二三宝一。[D22]

この文を、やはり一分有性・一分無性を説く文として新宗が解することを批判し、義栄は経の意が一分の有無を説くものではなく、一人の「非定無非定有」を明かすものとし、その論拠としてやはり経中の文、因中に非有果非無果をあげてそれと同喩とし、神泰の解釈を非と断じている。

義栄の立場からすれば「新宗所説理帰小乗」[D23]のであり、そうなった理由は「新宗諸賢。近捨経文。遠拠瑜伽」[D24]であるからに他ならない。しかも新宗は『瑜伽論』に依拠しながら『瑜伽論』を知らないという。それは無着の禀け天親の述ぶる所で すでに世親（天親）は仏が小乗のために不住涅槃性があると説いたのだと明かしている。もしこの世親の言を信じられぬのなら何を信じるというのか。新宗の徒は「欲信瑜伽。而不如信方」と批判するのである。[D25]これは『瑜伽論』所依の新宗には痛烈な批判で、

世親既言二無性衆生。是小乗義一。何得下強言中瑜伽論中。説レ無二行性一。[D26]

と難じられては反論の方途もなかろう。しかもそのような誤読の結果、新宗は最も大事な点を見失っていると義栄は批判する。すなわち諸仏如来が世に出たのは一大事を明かさんためであり、それは衆生をして大乗の教に入らしめんことであるが、新宗は固く三乗に執して仏の出世一大事因縁を知らないと批判する。[D25]

その上で、義栄は自説の新たな経證として不増不減経の文をあげてくるのである。

舎利弗。即此法身。過二於恒沙一無辺煩悩所レ纏。従二無始世一来。随二順世間波浪一漂流。往二来生死一。名為二衆生一。舎利弗。即此法身。厭二離世間生死苦悩一。棄二捨一切諸有欲求一。行二十波羅蜜一。摂二八万四千法門一。修二菩提行一。名為二菩薩一（中略）是故。舎利弗。不下離二衆生界一有中法身上。不下離二法身一有中衆生界上。衆生界即法身。法身即衆生界。舎利弗。此二法身。義一名異。(D27)

この文によれば、衆生とは法身が無量の煩悩にまとわれて無始以来世間に住し生死に往来している姿なのである。同様に菩薩も法身が修行する姿なのであり、それ故法身を離れて衆生界なく、衆生界は即ち法身に他ならないという。ここから衆生界の不増不減が説かれ、如来蔵が説き出されることになる。

義栄はそれをうけて次のように断ずる。

所レ言衆生界不増不減者。乃是一切衆生。不レ離二仏性如来蔵一。但未レ知三自身有二如来蔵一。則名二凡夫一。(D28)

一切の衆生は仏性如来蔵なのである。が、自身にその如来蔵があることを知らないのが、まさに凡夫である。が、知らない凡夫も如来蔵を有していることは変ることがない。それ故、

衆生界者非二差別法一。故知。衆生中無三一衆生終不二成仏一。亦無二一衆生滅尽一而已。(D29)

以上のように、無性不成仏説は論破されたのである。

このように『法華秀句』中巻を見てくると、最澄が充分に天竺大唐の仏性論争を承知していたことがわかる。それとともに、仏性論争が単に経論の部分的な語句解釈論争にとどまるものではなく、根本的な考え方の相違に帰因する広範囲で体系的な教学問の全面的な対決であったことが知られる。(6) しかも最澄と徳一の論争は、まさしくインド中国にわたって展開されてきた仏性論争を継承し、悉有仏性一切皆成を主張する立場と、五性各別無性不成仏の立場に立ってなされたものであることもよくわかるのである。

とくに最澄は法宝の『一乗仏性究竟論』に依拠して悉有仏性を論じ、徳一は法宝に対した窺基門下慧沼の『能顕中辺慧日論』に依拠して無性不成仏を説いており、そのことは法宝・慧沼の論と最澄・徳一の論の内容を比較してみるとわかるという。(7) また、最澄も徳一も互いに相手が何に依拠しているかを知っていたと思われる。すなわち『守護国界章』によれば、徳一は最澄の発言が法宝の言葉に似ていることを指摘しているし、(B14) 最澄の方も徳一の主張が慧沼に随っていることを指摘し、むしろそこに謬りがあるとしている。

今麤食者。捨二初依天親一。隨二異生慧沼一。乖二天竺本一。依二大唐末一。（中略）天親仏性。為レ客為レ謬。縮州慧日。為レ主為レ鏡。(B15)

すなわち、最澄・徳一の論争が天竺大唐以来の問題をそのまま継承して論争していることが知られ、結果的に仏教教理に関する理解の程度・解釈の正否が競われた論争であったことが知られる。

以上のように、徳一との仏性論争を見ることによって、最澄の仏性理解が、彼以前の仏性論の広汎にわたったものであることを知りうるのである。

4

では、最澄の仏性理解の中で、後の本覚思想へと展開され得る契機となるのはどのような点であるのか。

先述のように『守護国界章』において非情成仏の問題に及んだ時に、最澄が必ずしも非情成仏を積極的に主張したわけではないが、牆壁瓦礫非情の物が永く仏性に非ずといえば、心外に色法等を認めることになって大乗の教説に違うと断じた時、それがやがて非情成仏論への道を開くことになると指摘したが、そう考えるのは、大唐仏性諍の中で最澄自身が紹介している霊潤や義栄の非情成仏論と最澄のそれとに相違が認められるからである。両者は悉有仏性一切皆成を言いながら非情の成仏は認めていない。すなわち霊潤は「草木無情。無有理性。」とした上で「草木唯心量。心外一向無。故無有理性。非是心外有。真如何所遍。」(D30)と説いて、真如の遍満を肯定しながら非情に理仏性のあることを否定し、真如理性はあくまで有情のものとする。また、義栄は涅槃経の「非仏性者。謂牆壁也」の文を引くのみで非情成仏については明言していない。(D31)

このような両者と異なる立場に、最澄は何に依拠して立つことができたのか。おそらく、それは最澄が天台六祖湛然の『金剛錍論』を見たことによってである。先の『守護国界章』において非情成仏についてふれた個所でも、

或云。有情真如名仏性。非情真如名法性者。論議者妄語。非経論正義。或云。出宝積。大般若。瑜伽。智度者。即座避過詞耳。広如金錍破也。(B16)

と説いて、最澄が『金剛錍論』に依拠していることを自ら明かしているのである。

『伝教大師将来目録』には、湛然の『法華玄義釈』十巻『法華文句記』十巻『摩訶止観補行伝弘決』十巻とともに『金剛錍論』一巻がみえ、あわせて明曠の『金剛錍論記』という注釈書も将来されたことがわかる。(E1)それをもとに、最澄自ら『註金剛錍論』一巻を撰じているのであるから、彼がいかに『金剛錍論』を重要視していたかが知れる。他に経典への註はあっても、論書への註は最澄真撰とされる現存本の中では、全集でみる限りこれ一本なのである。ただし、内容は湛然『金剛錍論』と明曠『金剛錍論記』との会本であって、最澄は序を付しているのみであるが、このような一本を撰じたこと自体、弟子達に本論を学ばせたいという彼の強い意志を感じる。

最澄が本論をそのように考えた理由は、付された序によって知ることができる。

金剛錍論者。新法性宗肝心者也。虚空仏性亀鏡者也。(中略)色心不二。混性相於一心。真俗一味。殊理事於三千。如来知見。全尽此論。(中略)性相円融。理事具足。覚者明師。禅者心鏡。(F1)

法性宗とは法相宗に対する一乗家を意味する。『金剛錍論』は空仏性を明す宗の肝心だから、最澄はこれに註して弟子に託すのである。確認するまでもないが、最澄が入唐して天台学を学んだ師道邃・行満はともに湛然の弟子であり、当然の如く最澄は湛然によって再構築された天台学を学んで帰朝したのである。

湛然は当時法相宗・華厳宗などによる天台法華思想批判の中で、法華最勝を主張するために智顗の教説を忠実に継承しながら、智顗の時代にはない新しい事態に対処する。すなわち、天台教学の第一原理として性具説をすえ、その立場から天台の教相と観心の体系を明確にしたという。(8)それは華厳教学の第一原理性起説に対抗する必

要からであった。その際、湛然は智顗にはない真如隨縁説を天台教学の中に摂取したという。真如隨縁説とは、真如が客塵煩悩の縁に隨従することによって現実の経験的差別世界を生起するという説で、[8]これによって真如法性の生起として浄法のみではなく染法をも含めて、真如の遍満を主張し得るのである。その結果、華厳宗の性起唯浄説を偏指清浄真如を説くと批判することが可能となり、一方、真如法性凝然・不作諸法を主張する法相宗をも論破することが可能となったのである。湛然はその真如隨縁説を華厳宗が重視した『大乗起信論』に学び、それによって現実の経験的差別世界の生起を明かしながら、しかも円教の立場で真如と差別世界の絶待相即を説いて、天台実相論の優位を主張しようとしたのである。[8]

このような湛然の真如隨縁説を論じたのが『金剛錍論』なのであって、涅槃経の仏性論をとりあげながら華厳宗と天台宗との相違を示さんとするものといえる。論中で破される夢中の野客は華厳説を主張する者である。[F2]

世人何以棄二仏正教一。明二於邪空一。云何乃以二智断果上縁了仏性一。以難二正因一。（中略）世人。多引二涅槃一為レ難。故広引レ之。以杜二余論一。子応下不レ見二涅槃之文一。空効上世人瓦石之妨一。縁了難レ正。殊不二相応一。此即子。不レ知二仏性之進否一也。[F3]

『大乗起信論』に依る限り、真如と無明との差別を超克すべく阿梨耶識が立てられ、それによって浄法染法の生起即ち真如隨縁が説かれる。それ故、唯心説の立場で心外無別法を云うが、この立場に立つ限り草木牆壁瓦礫の非情と有情との差別が生じることは避けられない。そこで仏性の解釈に際して、あるいは理仏性と行仏性に分け、あるいは先の引用のように正因仏性と縁了行性（仏性）とに分けて、理仏性・正因仏性は法性の理体として有情非情ともに遍満するが、縁了行性は有情のみに限られるとするのである。

それに対し、湛然は正因仏性・縁了行性を有情非情ともに認めることを立場とする。

万法是真如。由二不変一故。真如是万法。由二隨縁一故。故子信二無情無二仏性一者。豈非二万法無二真如一耶。故万法之称。寧隔二於纖塵一。真如之体何専二於彼我一。是則無レ有二無レ波之水一。未レ有二不レ湿之波一。在湿詎問二於混澄一。為レ波自分二於清濁一。雖二有レ清有レ濁。而一性レ殊。[F4]

もし無情非情に仏性無しとするなら、万法に真如が無いことになってしまい、万法即真如の理に反する。真如即万法という時、万法の中に有情のみならず無情非情も残りなく含まれることになる。真如の体は有情非情を何等隔てることはないと説くのである。

故知覚無二不覚一。不レ名二仏性一。不覚無レ覚。法性不レ成。覚無二不覚一。仏性寧立。是則無二仏性一之法性。容レ在二小宗一。即二法性一之仏性。方曰二大教一。[F5]

覚に不覚があって仏性、不覚に覚があって法性。覚に不覚が具していなければ、いかにして仏性を云い得るのか。仏性を認めぬ法性を立てるのは小乗で、法性即仏性とするのが大乗の立場とする。ここにおいて悉有仏性一切皆成の大乗教を説き得るとするのである。

一仏成道。法界無レ非二此仏之依正一。一仏既爾。諸仏咸然。衆生自於二仏依正中一。而生二殊見一。苦楽昇沈。一一皆計為二己身土一。[F6]

法界全て仏の身土に他ならない。万法全て仏身を成しているのであ

る。したがって、

円人始末。知二理不二一。心外無レ境。誰情無情。法華会中。一切不レ隔。草木与レ地。四微何殊。挙二足修途一。皆趣二宝渚一。弾指合掌。咸成二仏因一。与レ一許レ三。無レ乖二先志一。豈至二今日一。云二無情無一。(F7)

とされ、有情非情の別も有性無性の別もなく悉く成仏の因を有すとして不成仏が否定される。先にみた最澄の非情成仏についての発言は、霊潤義栄のそれと異なり、明らかに湛然説を継承したものといえる。最澄の仏性理解には『金剛錍論』の説も見られるのである。

5

以上のようにみてくると、日本の天台学において本覚思想が後に展開される直接の契機は天台教学の密教化にあったとしても、『釈摩訶衍論』にもとづく本覚思想を天台教学に受容する基盤となったのは、正しく湛然以来の天台教学にみられる真如隨縁の思想であったといえよう。とすれば、最澄は正しく天台教学の継承者であり、それを日本に将来させた人として宗祖たり得よう。最澄の著作に本覚の語は一個所。引用を含めても二個所しかないとしても、(9)『守護国界章』や『法華秀句』における徳一との論争の中で、最澄は真如隨縁説をもって徳一の無性不成仏論を破しているのである。それは法宝の『一乗仏性究竟論』や『一乗仏性権実論』(究竟論の異本)(10)に依拠した最澄の立論であったという。(11)

夫真如妙理有二両種義一。不変真如凝然常住。隨縁真如縁起常住。報仏如来有二両種身一。夢裏権身有為無常。覚前実身縁起常住。相続常義亦有二両種一。隨縁真如相続常義。依他縁生相続常義。今真実報仏。摂二隨縁真如相続常義一。麤食者所レ執凝然真如。定為二偏真一。(中略)今為二仏機一。開二方便教一。廃二偏真理一。除二如幻智一。破二三乗執一。(B17)

真如には凝然常住の不変真如の側面と、縁起常住の隨縁真如の側面がある。今それを報身仏の智の常不常の問題に即していえば、報仏にも有為無常の権身と縁起常住の実身とがあって、真実の報身仏は隨縁真如による相続常なのである。しかし徳一は真如について凝然常住不変真如のみに偏し、隨縁真如をとらないがこれは偏真の謬りである。そこで今、偏真の理を廃し三乗の執を破して報仏の智の常住を主張するというのである。ここに明らかに真如隨縁説に立って法相の凝然真如・理仏性説を破さんとする考え方が示されている。

法相宗では、真如は凝然不変の理として万法を生起(縁起)しない。万法生起には別に阿頼耶識を立てて説き明し、その識中に蔵する有漏種子が有為生起の因とする種子縁起説に立つ。それ故、真如所縁縁は一切有情に平等であっても万法生起の因たらず、別に浄法生起の因無漏種子を立て、それをもたない有情を無性とし、その不成仏を説くのである。

頭「真如所縁縁一切有情共有。唯本無漏種子是無性無。由二此種子有無一。而有障無障。性有「差別」上。(D32)

これに対し最澄は次のように反論する。すなわち、真如所縁縁が平等である故に能縁の智性も平等である。だからもし所縁縁平等と言いながら能縁の智性に有無の差別があると云うならば、能縁智性のない者をどうして有所縁縁と云うことができようか。もしまた無性

有情に能縁智性がないとするなら、無性の人は所縁縁を有しないことになってしまい「所縁縁平等皆有」の理に反する。能縁所縁ともに一切有情各々に具っているのであり、真如所縁縁平等一切皆有といえば、能縁の智性すなわち徳一のいう行仏性も悉有だと説くのである。(D33)

このように真如隨縁説をもって法相義を破したことは最澄の弟子達によく知られることとなった。恵心の『一乗要決』はそれをよく伝えているが、そのように真如隨縁の理が知られてゆくことは、同時に日本天台宗義における本覚思想伸展の大きな基盤になったと考えるのである。その際、最澄の伝えた『金剛錍論』は真如隨縁の理を理解するに役立ったに違いないと思う。

註

(1) 薗田香融「最澄とその思想」(日本思想大系『最澄』岩波書店、所収。一九七四年五月。四三九～四四六頁)

(2) 田村芳朗「天台本覚思想概説」(日本思想大系『天台本覚論』岩波書店、所収。一九七三年一月。五〇八～五一〇頁)

(3) 拙論「草木国土悉皆成仏について」(学習院大学文学部研究年報第二九輯所収)、同「三輪流神道における草木国土悉皆我躰」(学習院大学文学部研究年報第三十輯所収)

(4) 浅井円道『上古日本天台本門思想史』(平楽寺書店、昭和五十年八月。一四六頁)

(5) 恵谷隆戒「一乗仏教受容の型態――特に法宝の一乗仏性究竟論とその影響――」(『仏教史学』第三巻第一号、昭和二十七年六月。二八頁)

(6) 前出、註(1)薗田論文。(四八六～七頁)

(7) 恵谷隆戒「伝教大師を中心とした仏性論争について」(『伝教大師研究』天台学会編、早稲田大学出版部、昭和四十八年、九八頁)

(8) 安藤俊雄『天台学――根本思想とその展開』(平楽寺書店、一九六八年六月、二九九～三一三頁)

(9) 前出、註(4)浅井論書。(一三七～一四〇頁)

(10) 前出、註(5)恵谷論文。(三三頁)

(11) 久下陞「『守護国界章』における唐沙門法宝の仏性論――真如所縁縁種子をめぐる論争」(仏教大学研究紀要第五九号、昭和五十年三月、二三～六頁)

◎最澄の著作は全て『伝教大師全集』全五巻(世界聖典刊行協会、昭和五十五年四月覆刻)より引用。但、正字体を略字体に改めている。A『依憑天台宗』第三巻。B『守護国界章』第二巻。C『決権実論』第二巻。D『法華秀句』第三巻。E『伝教大師将来目録』第四巻。F『註金剛錍論』第四巻の記号を用い( )内に頁数を入れ、以下引用順に記す。

*

A1(三四三)、B1(五一〇)、B2(六〇〇)、B3(六〇四～五)、B4(五一三)、B5(五一一)、B6(五一五～六)、B7(五九八)、B8(五二一)、B9(五二三)、B10(五二五)、C1(六九二)、C2

（六九三）、C3（六九四）、B11（五一三）、B12（五二四）、B13（五二五）、C4（六九一）、C5（六九三～四）、D1（一一七）、D2（一一八）、D3（一二一）、D4（一二一～二）、D5（一二二）、D6（一三三）、D7（一三七）、D8（一四六）、D9（一四七）、D10（一五〇）、D11（一四九）、D12（一五一）、D13（一五二～四）、D14（一五五）、D15（一五八）、D16（一六三）、D17（一六四）、D18（一六七）、D19（一八四）、D20（一八九）、D21（一九五）、D22（二〇六）、D23（一九〇）、D24（二〇一）、D25（二〇五）、D26（二二三）、D27（二三六）、D28（二三五）、D29（二三二）、B14（五一〇・五八八）、B15（四二九）、D30（一六七）D31（二二五）、B16（五二五）、E1（三五一～二・三五八）、F1（一）、F2（五）、F3（九～一〇）、F4（一七～八）、F5（一九）、F6（三二）、F7（三六）、B17（五六七）、D32（九八）、D33（九九）。

（学習院大学教授）