

中世の南都仏教の特色 — 特に法相宗について —

蜷 川 祥 美

* 本稿は、本学仏教文化研究所と大韓民国東國大學校仏教文化研究院との学術交流の一環として、平成十八年十二月一日（金）午前十時半より十二時半まで、本学仏教文化研究所客員研究員桃井信之氏とともに、東国大學校で行った講演の要旨である。

一、仏教の日本伝来

仏教の日本伝来は、欽明天皇七年（五三八年）に、百済の聖明王が釈迦金銅仏像をはじめ、經典、幡蓋などを奉獻なされたことにはじまるとされる。その後、欽明天皇十五年（五五四）には、曇慧（ダムヘ）が九人の沙門とともに日本に来たが、百済僧道深（ドシム）など七人の僧侶も同じく来朝した（日本に来た）という。

以降、敏達天皇十三年（五八四）に、蘇我馬子が百済から将来された弥勒石像を桜井の家（桜井寺）に安置し、豊浦の大野丘に塔を起こし仏舍利を祀り（後に日本最初の尼寺豊浦寺に発展）、供養礼拝するたために、司馬達徒の娘善信尼ら三名を出家させたが、その際の師は、播磨（兵庫県）にいた高句麗出身の還俗僧慧便（ヘピョン）であったこと、崇峻天皇元年（五八八）に、善信尼ら三名は百済に留学して正規の戒律を学び、帰朝後、豊浦寺に住して、多くの僧尼を出家させることになったことなど、当時の韓半島の

僧侶たちによって、仏教文化が我が国にもたらされたのである。

また、和国の教主すなわち日本仏教の祖と仰がれる聖徳太子（五七四～六二二）は、敏達天皇十二年（五八三）に來朝した百濟僧日羅（イルラ）を敬慕していたことが知られているし、用明天皇二年（五八七）に來朝した百濟の沙門豊国（ブンゴク）は、後に聖徳太子の建立した四天王寺の住持となっている。

ところで、太子は推古天皇元年（五九三）に摂政となっているが、推古天皇三年（五九五）に來朝した高句麗僧慧慈（ヘザ）に師事し、後に三経義疏（『法華義疏』・『勝鬘經義疏』・『維摩經義疏』）を著したことは有名である。推古天皇十二年（六〇二）に、百濟の三論學者觀勒（グワンロク）が來朝、推古天皇三十二年（六二四）には僧正に任ぜられ、高句麗僧の徳積（ドクジョク）も僧都に任じられている。これが我が国の僧綱制度のはじめである。（ちなみに本学園は仏教精神を建学の精神としており、その名称は、在家信者でありながら日本に本格的な大乘仏教精神を伝えた聖徳太子に由来している。）

二、律令仏教のはじまり

日本に於いて律令制度がはじまったのは、大化の改新が行われ、天武天皇が即位した天武天皇元年（六七二）からであるが、以降、僧綱制度に代表されるように律令体制に仏教が組み込まれていく時代を迎える。文武天皇の大宝元年（七〇一）には、仏教教団統制法である「僧尼令」が制定された。これは僧尼の寺院生活における種々の禁制を定め、これに違反した僧尼は俗法によって処罰するという内容をもつもので、僧尼を国家の監督のもとに寺院に束縛し、もっぱら国家のために奉仕させるというものであった。こうした体制は、先述した僧綱制度の設置によって具体的に展開されたのである。推古天皇三十二年（六二四）には、僧尼統制機関として、僧正・僧都・法頭が置かれたが、大化元年（六四五）には十師の

制度が設けられ、僧尼の教導が行われる一方、俗官である法頭を置いて寺院・僧尼を監視させている。その後、十師の制度は廃止されたが、天武天皇十一年（六八三）には、僧正・僧都・律師が設置され、僧綱制度が確立し、僧尼令に引き継がれたのである。

三、南都六宗のはじまり

こうしたなか、官寺において僧尼は仏教研究に専念することになるのだが、その中心となったのが、奈良時代に栄えた南都六宗（三論・成実・俱舎・法相・律・華嚴の各宗）と呼ばれる研究者のグループである。

三論宗（成実宗も付随して伝わった）の日本への初伝は、嘉祥大師吉蔵（五四九～六二三）の教えを承け、推古天皇三十三年（六二五）に来朝した高句麗僧の慧灌（ヘグワン）によってなされたものであり、彼は元興寺に住した。その後、慧灌の孫弟子にあたる智蔵（六二五～六七二？）が入唐して同じく吉蔵に教えを承けて帰朝し、法隆寺に住したが、これを第二伝とし、智蔵の弟子の道慈（六七〇？～七四四）も入唐して三論を学んで帰朝し大安寺に住したが、これを第三伝としている。

法相宗（俱舎宗も付随して伝わった）の日本への第一伝は、白雉四年（六五三）に入唐した道昭（六二九～七〇〇）によるもので、彼は玄奘三蔵（六〇二～六六四）から直接教えを承け、帰朝後、元興寺に住して法相唯識の教えを伝えたという。次に第二伝は、斉明天皇四年（六五八）に新羅の船によって入唐した智通・智達（七世紀頃）によるもので、智通は観音寺を開いたとされている。第三伝は大宝三年（六九九）～同五年にかけて入唐した新羅僧の智鳳と日本僧の智鸞、智雄（七～八世紀）によるもので、彼らはおそらく中国法相宗の第二祖の慧沼（六四九～七一四）に教えを承けて、帰朝後、興福寺に住したとされている。

る。第四伝は養老元年（七一七）から天平六年（七三四）にかけて入唐した玄昉（六九一〜七四六）によるもので、彼は中国法相宗第三祖の智周（六七七〜七三三）に教えを承けて、帰朝後、興福寺に住したのである。

律宗は、天平八年（七三六）に、唐の道璿が来朝して道宣の『四分律行事鈔』を講義したことがはじめであるが、その時にはまだ登壇授戒の作法はなかったのである。三師七証による正式な授戒作法をもたらしたのは、天平勝宝五年（七五三）に来朝した鑑真（六八七〜七六三）である。彼は東大寺大仏殿前に戒壇を設け、はじめての正式な授戒を行い、大仏殿の西側に戒壇院を建立し、下野の薬師寺、筑紫の観世音寺にも戒壇を設け、日本三戒壇の礎をつくり、律宗の開祖となったのである。彼は天平宝字三年（七五九）に唐招提寺を建立したが、これは現在まで律宗の大本山となっている。

華嚴宗は、中国華嚴宗第三祖の法蔵（六四三〜七一三）の門弟で、天平十二年（七四〇）に来朝した新羅僧審祥（シムサン・？〜七四二）が良弁（六八九〜七七三）の請いに応じて『大方広仏華嚴經』六十巻を講義したのがはじまりとされ、後に良弁は東大寺別当第一世となったことから、東大寺において受け継がれることとなった。

このように南都六宗は、韓半島の僧たちの教導を介して、さらには唐の僧たちからの直接の教導も介して、奈良の都で華開いたわけであるが、そこで学ぶ学侶達にとっての関心事の一つは、僧綱での昇進であった。当時、国家行事として多くの法会が催されていたが、なかでも興福寺の維摩会、薬師寺の最勝会・宮中の御齋会は、「三会」と呼ばれ、承和元年（八三四）以降、その三法会で講師を勤めあげた僧侶は「已講」と呼ばれて僧綱に任じられる道が開かれることとなった。

こうした法会では、論義が行われた。論義とは經典や論書にでてくる教えについて、事細かに義を立て、

論じていくものである。他宗の学侶達と問答をする場合もあれば、自宗内の学侶同志で義を立て問答を行っていく場合もある。特に三会に出仕する場合、衆目監視の場なので、みな真摯に勉学に励んだのである。

四、北京二宗の台頭

しかし、学問研究のみが重視されるという傾向に対しては、批判勢力が生まれた。平安時代に日本にもたらされた北京二宗、すなわち天台宗と真言宗である。

日本天台宗は、最澄（七六七〜八二二）が延暦二十三年（八〇四）から翌二十四年に入唐して、帰朝した後、中国天台の法華円教、密教、禅法、大乘戒の四宗を融合して開いた宗派である。彼は南都六宗の寺院が奈良の都の中心地に位置していたのとは異なり、平安京（京都）の中心地を離れた比叡山中に延暦寺を建立し、大乘菩薩道を歩む僧侶の育成を目指した。しかし、当時は、国家公認の僧侶となるためには、東大寺などの三戒壇で、『四分律』による具足戒（比丘二五〇戒・比丘尼三四八戒）を受けねばならず、せつかく天台宗の僧侶として認められたものが、南都六宗に移籍してしまうという事態が生じるありさまであった。そこで、最澄は、『四分律』による具足戒を小乗戒として捨て、比叡山に『梵網経』の大乗戒（十重禁四十八軽戒）のみを授けて僧侶とする戒壇を設けることを朝廷に願い出たのである。結局、この願いは、弘仁十三年（八二二）、最澄示寂の七日後に認められたのであるが、それまでには、南都六宗側の痛烈な反対があったのである。

当時の僧綱の首座は元興寺・法相宗の僧である護命（七五〇〜八三四）であった。その主張は、①大乘の具足戒が梵網戒ならば、僧侶も在家信者も同じ戒をうけることになってしまい、比丘の独自性が失われる、②最澄は、三師七証を述べる際に、小乗戒は現前の三師七証にすぎないが、大乘戒では釈迦仏・文殊

菩薩・弥勒菩薩とし、十方諸仏を七証とするというが、現前の三師七証が得られなかったから、奈良時代に戒を授ける戒和上として、鑑真和上をはじめ多くの方々を招いたのである、③『四分律』の具足戒も大乘戒に他ならない、などである。

このように、新興の天台宗に対し、南都六宗は批判勢力としての役割を担うことになってしまったわけであるが、そうした例は他にも見られる。南都六宗、特に法相宗と天台宗において行われた三・一権実論争である。そのはじめりは、最澄が弘仁九年（八一八）から翌年にかけて東北地方を訪れた際に、『法華經』による一乗成仏の教えをもって、会津の法相宗の徳一に対して、三乗教、つまり定姓二乗不成仏の教えを批判したことにある。こうした論争は、後世にも引き継がれることとなった。応和三年（九六三）、宮中の法華講において、三論・法相・華嚴・天台の学僧が一同に会して論義が行われたのであるが、その際、天台宗の良源（九一二〜九八五）と法相宗の仲算（九三四〜九七八）の問答において、良源が『法華經』方便品の「無一不成仏」の文を示して、「一として成仏せざることなし」（一人も成仏できぬものはいない）と難詰したのに対し、仲算は、「無（無性有情）の一は成仏せず」（法爾無漏種子をもたぬ無性有情は成仏できない）と読み替えて即座に反論したのだという。この勝負は決着がつかなかったのであるが、仲算の学識は朝廷の認めるところとなり、これ以降、法相宗を南都六宗の長とすることが定められたのである。

ところで、天台宗と同じく平安時代に新たに成立した真言宗は、空海（七七四〜八三五）が延暦二十三年（八〇四）から大同元年（八〇六）にかけて入唐して密教を学び、帰朝して後、弘仁八年（八一四）に高野山に金剛峰寺を創建して修行の地とし、弘仁十四年（八二〇）には、平安京に東寺を与えられて根本道場として発展した。彼の密教思想は、貴族社会に広く受けいれられ、以降、南都六宗の寺院にも、密教

の実践を行う真言院が創建されることになる。実践性の乏しかった南都六宗にとっては、貴族社会との結びつきをより一層図るために必要なことだったのではなからうか。

五、中世の法相宗

①時代背景

いよいよ本題に入るが、日本の中世といえば、鎌倉・室町期のことであり、貴族社会が終わりを迎え、武士政権の到来した時代である。南都六宗、天台・真言の北京二宗とも、それまで後ろ盾となってくれた貴族階級が没落し、さらには、鎌倉新仏教と呼ばれる諸宗派が次々と誕生するなか、大変な危機感をいだかざるをえない状況であった。

また、平安末期からの武士階級の進出によって社会不安が増大した頃と時をあわせて、日本では、永承七年（一〇五二）に末法の世が到来したとの時代認識が主流となりつつあった。ご存じの通り、末法思想とは、釈迦入滅より仏法が次第に衰微し、入滅後五〇〇年間は教（仏法）・行（修行者）・証（現世での悟り）の三法が揃う正法の時代であるが、その後の一〇〇〇年間は教・行のみの像法の時代となり、その後の一〇、〇〇〇年間は、教のみの末法の時代となるというものである。

特に南都六宗においては、経済基盤の喪失による僧尼の減少と墮落の顕著化が大きな問題となってきたのである。

②論義鈔の成立

当時、法相宗は、元興寺（南寺）の流れと興福寺（北寺）の流れが合一され、興福寺がその中心をにな

うようになるのだが、学問的にそれを成し遂げたのが、菩提院蔵俊（一一〇四〜一一八〇）である。彼は『成唯識論』の本文についてなされてきた論義を集大成した鈔本『唯識論菩提院鈔』を著したことで有名な学匠である。『唯識論菩提院鈔』は、本来、『成唯識論』十巻にまたがる大部の鈔本であったはずのものであるが、残念ながら散佚して、『成唯識論』第六巻相当分しか現存していない。しかし、他の鈔本に引用される蔵俊の論義を収集するなど研究を進めていくうちに、彼の論義鈔には、『唯識論菩提院鈔』（もしくは『唯識論菩提院問答』）と呼ばれるものと、『変旧抄』と呼ばれる二種の鈔本が存在していることが明らかとなった。これは彼によって、これまでの法相唯識教学の伝統に則った解釈での論義を収録した『唯識論菩提院鈔』と呼ばれる鈔本と、旧来の解釈にとられない教学理解を示した『変旧抄』と呼ばれる鈔本が著されていたことを示しているのである。これまでの法相唯識教学の伝統とは、法相宗の大成者である基（六三二〜六八二）、第二祖の慧沼、第三祖の智周の「三祖の定判」に基づいた教学理解ということになるので、それにとらわれない自由な論義研究が蔵俊によっておこなわれていたことを示しているのである。

こうした彼の論義研究の態度は、孫弟子の貞慶（一一五五〜一二一三）の『唯識論尋思鈔』や、貞慶の弟子にあたる良算（〜一一九四〜一二一七）らが編纂した『唯識論同学鈔』に受け継がれていく。この両書は、ともにその奥書に『変旧抄』を基盤として書かれたものであることが示されており、特に『大正新修大藏經』に活字化されている『唯識論同学鈔』には、一、一二八の論義が収録されている大部のものである。この時期に、法相宗の内部において、自由で詳細な論義研究がおこなわれていたことは特筆に価値することであろう。

ところで、これら大部の論義鈔が成立した背景には、先述した南都三会の他、論義の行われた法会が数

多く存在していたことが挙げられる。三会に次いで重要なものとしては、三講と呼ばれる宮中最勝講・山洞最勝講・法勝寺御八講がある。また、『唯識論同学鈔』にその記録が残っている講会だけでも、三蔵会・撲揚講・唯識十講・一乘院三十講・宝積院三十講・別当房三十講・唐院三十講・春日御社・寺家三十講など、多くの講会が開かれていたのである。

通常の講会では、まず、「講師」が経論を講説し、その後「問者」や聴衆と問答を行うという形式が行われるのであるが、これらの講会で行われる論義は、学僧の実力を試験するという役割も担っていた。こうした論義のことを堅義と呼ぶが、これは、受験者にあたる「堅者」が、「探題」の選定した論題について自己の義を立てて問者の問いに答え、その問答の結果により、「精義（証義）」に義の可否を判定されるというものであった。

法相論義の場合、実際の問答には、最初に簡潔に一問一答がなされた後、「進めて云く」もしくは「之に付いて」などと、詳細な論義がなされた後、答となるものと、問に続いて「両方」と述べて、二通りの難を立てて答に至るものなど、さまざまな進め方があった。これは、講会での論義が形式化されたものでなく、きわめて真摯な学問追求の場であったことの証しであろう。

③唯識教学の展開

彼らの自由な論義研究によって、先述の三乗・一乗論争については、法相教学に一乗融会の傾向があらわれた点が指摘できよう。藏俊や貞慶によって法相唯識の学説である三性即三無性説が強調されたが、それを承けた貞慶の孫弟子にあたる良遍（一一九四～一二五二）は、その著である『応理大乘伝通要録』などに、有の側面を説く三性説も、空の側面を説く三無性説も同じく唯識教学で説かれていることであり、

三性門からみれば、種姓に五姓の別があり、不成仏のものもいるといった面も説かれるが、三無性門からみれば、あらゆる衆生が成仏するという一乗の教えも矛盾しないのだと主張した。こうした見解は、対立してきた一乗思想を自宗の教義の一部の学説として局小化し、五姓も一乗もともに説くことのできる大乘仏教としての唯識思想の優位性を示そうとしたものである。

また、貞慶や良遍は、中国の唯識思想において説かれなかった依詮・廢詮の唯識観を体系づけた点にも注目すべきである。これは、貞慶が『勧誘同法記』において考案し、良遍が『観念発心肝要集』において体系づけたものである。良遍によれば、依詮観とは、我が心の自ずから空なる道理を思惟する空間のことで、真実の唯識観（廢詮観）に至るための方便であるとし、廢詮観とは、空をも空ずる不念観であるという。そしてこの二重の観をさらに開いて三世・唯心・如幻・無相・不念という五重の次第で説明したのである。これも自由な論義研究の成果であろう。

④浄土思想

ところで、『唯識論尋思鈔』などの著者である貞慶は、元久二年（一二〇五）に『興福寺奏状』を著して、鎌倉新仏教を代表する法然上人源空（一一三三～一二二二）の専修念仏義を批判していることでも有名である。その第七条では、念仏とは観念が主であり、凡夫でも修せる称名は観念とはなりえず、定にもならないので劣ったものであるという。

法相宗の学僧にとって、基本的には報土としての阿弥陀仏の浄土は、道心を発した十地以上の菩薩のためのものであり、法然の説くように、決して凡夫が往生できる浄土ではなかったのである。阿弥陀仏の浄土は、凡夫や二乗、未だ十地に至っていない菩薩のための化土にも通じるのだという学説もあったのだが、

大乘仏教の菩薩道を求める彼らにとって、化土への往生は望むところではなかったのである。

しかし、一方で貞慶は、建久四年（一一九三）頃に『愚迷発心集』を著している。これは道心の発るようにと仏神に祈る意を述べたものである。その文のなかには、「坐禅の夜の床には、罪の暗さに迷って到達できず、観念の暁の窓には、妄風が吹いて静かではない」との記述があり、自身も観念ができない旨の懺悔を表明しているのである。

末法の世に生き、道心を発して観念を行うことさえままならないという自覚に立つ貞慶は、「一念相似発心」つまり、一瞬でも道心に似た心を発し、菩薩道の出発点である資糧位の菩薩として、都率天などへの往生を果たし、弥勒菩薩のもとで修行を重ねたいとの念願をもっていたようである。

そうした真摯な求道の姿勢を有していた貞慶にとって、ただちに凡夫が報土往生を果たすといった法然の浄土教は許し難いものであったに違いないのである。

⑤戒律復興

また貞慶や良遍は、当時廃れていたといわれる東大寺での受戒を復興させようとしたことでも有名である。彼らは、瑜伽戒である三聚淨戒（撰律儀戒・撰善法戒・饒益有情戒）を用いて、大乘仏教の具足戒受戒の方式を改めて、戒律の復興を企図したのである。

彼らは、三聚淨戒を受戒する際に、白四羯磨で七衆律儀戒を別箇に受ける「別受」と、三戒すべてを同時に受ける「通受」を考え、「通受」によっても、『四分律』の二百五十戒を受けたことになるのだと主張し、受戒者の増加を図ったのである。

当時、新興の天台宗などの影響で衰退していた東大寺や唐招提寺での受戒を、もう一度盛んにしたいと

の思いからの運動だったのであろう。

⑥短釈の成立と訓論談義

この時期即ち鎌倉期の法相宗の学侶の真摯な学問研究の態度は、後の室町期にも受け継がれることになる。この時期には、多くの学僧達によって個々の論義についての自由な研究の成果である短釈が著され、訓論談義が盛んに行われたのである。

現在、そうした短釈類は、興福寺、薬師寺、東大寺、法隆寺などに多く残されており、法相宗の論義研究を知る貴重な資料となっている。

また、訓論談義とは、読師を指導者として『成唯識論』の正しい訓読と解釈を学ぶものだが、その際、講座に列席した学僧から種々の意見が述べられ、最後に評決されるといった自由な学問の場であった。こうした学問研究を経てそれぞれの学僧が論義の場に臨んでいったのである。

なお、こうした訓論談義の様子を後世に残したのが、『成唯識論聞書』を著した光胤（一三九六―一四八七）と『成唯識論訓読記』を著した高範（一六五五―一七二三）であった。

六、結び

日本への仏教伝来の歴史から説きはじめ、南都仏教のはじまりから中世への展開を大まかに述べてきたわけであるが、南都仏教、特に法相宗の教学研究は論義研究を中心として常に盛んであったといえよう。特に新興の仏教教団からの刺激を受けた平安時代、鎌倉時代には、旧来の伝統を超えた新たな展開をも生み出すに至っているのである。

このように長期間、法相宗としての研究活動が盛んであったことは、日本仏教の誇るべき特色であるといっても過言ではないであろう。

以上

〔参考文献〕

鎌田茂雄編集『講座仏教の受容と変容五 韓国編』（平成三年十一月・佼成出版社）

楠淳證稿「日本仏教の展開―法相唯識について―」（平成六年三月・『仏教学研究』五〇号）

日本仏教研究会編『日本仏教の研究法―歴史と展望―』（平成十二年十一月・法蔵館）

拙稿「葦俊の『変旧抄』について」（平成十三年二月・龍谷大学短期大学部編『仏教文化と福祉』）

奈良女子大学古代学学術研究センター設立準備室編『儀礼にみる日本の仏教―東大寺・興福寺・薬師寺―』（平成十三年三月・法蔵館）

（平成十三年三月・法蔵館）

龍谷大学短期大学部仏教科編『佛法東漸―シルクロードから古都奈良、そして現代へ―』（平成十三年十二月・自照社出版）など

