

はっ しゅう こう よう 八 宗 綱 要

『八宗綱要』という書物は、華嚴宗の凝然ぎょうねんが書いたもので、ごく最近まで仏教系の大学では、仏教概論のテキストとして使われていた。つまり、漢文の仏教書を読む場合のテクニックや、仏教独自の術語を知るためにも、この八宗綱要を読むことが必須とされていた。もちろん、書かれている歴史や教義は、現代ではインドやチベットの研究が進んでいることから、違っている部分がある。しかし、少なくとも我々が理解しようとしている浄土真宗の教義の研究にとっては十分であり、必要な基礎的教理が概観できる点で、今でも必要な概論だと言える。

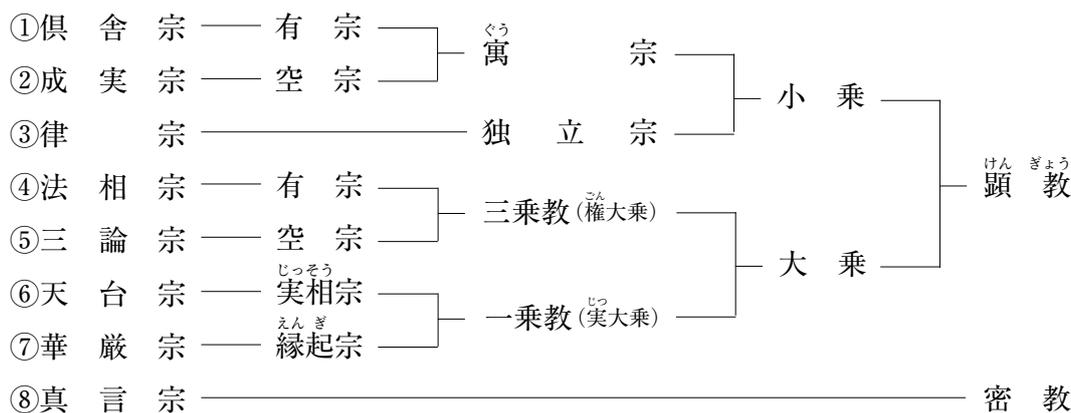
浄土真宗を始めとして、仏教は人間の生き方を問題にしている。形而上学や観念論ではなく、苦悩を背負いながら生きてゆく人生の真相がその背景にある。その意味で、仏教は人間学であり、人間をどのように見るかが釈尊以来の問題である。たとえば『維摩経』ゆい まききょうでは、人間とは空無くうむな存在であり、空無の中に生きつづけるのが人間であるとみる。三論宗さんろんしゅうや禪宗ぜんしゅうでは人間をこのようにみている。しかし、別の観点で見ると、人間は罪業ざいごうを背負った存在であり、自分の力ではどうしようもない存在とも見ることができる。浄土への往生じょうど おうじょうを希求し、煩惱ぼんのうにまみれた存在であることを自覚すれば、浄土教や浄土真宗のような人間観も生れてくる。

また人間を現実的な一面で見れば、人間の中にはどうにも救われない人もいる。仏性ぶつじょうと言われるさとりに向かうことのない人の存在も認めざるを得ない。このようにみると、法相宗ほっそうしゅうで説くような仏性を持たない人（無性有情むじょううじょう）の存在も認めざるを得ないことになる。しかしながら人間を理想のすがたとしてみれば、人間はすべて仏性ぶつじょうを持っており、どんな人でも成仏できると考えることもできる。さらに華嚴宗けごんしゅうのように、人間を含めた森羅万象しんらばんしやうのすべてが、仏の光明に包まれて、すべてさとりの世界に生かされていると考えることもできる。人間を現実態でみるか、理想態でみるかによってこのような相違が生れる。

つまり、仏教がさまざまな宗派に分かれ、互いに相容れないように見えながら、互いを認めながら、さとりに向かうというたった一つの目的のために、その道筋や方法が伝えられてきたわけである。ここで述べられるように、仏教に俱舍宗くしやしゅう・成実宗じやうじつ・律宗りつ・法相宗ほっそう・三論宗さんろん・天台宗てんだい・華嚴宗けごん・真言宗しんごんという八宗や、それに浄土教じょうどきやうと禪宗ぜんしゅうを加えた十宗があるのは、人間に対する理解や、解釈の相違からきている。仏教に八宗があるといっても、その根本は釈尊の教えにあることは間違いなく、釈尊の教えがさまざまに解釈され、理解されて、歴史と風土の異なる地域に伝承されて八宗を生んだものであり、歴史的条件のなかで形成されたものでもある。

八宗とは

『八宗綱要』では、①俱舍宗、②成実宗、③律宗、④法相宗、⑤三論宗、⑥天台宗、⑦華嚴宗、⑧真言宗の八宗の教理を順次に説いている。聞き慣れない宗派があるが、それまでに日本に伝わっていた宗派である。凝然の同時はすでに法然や親鸞の浄土教や、栄西の臨済宗えいさい りんざいしゅう、道元の曹洞宗どうげん そうとうしゅうなどの鎌倉新仏教おこが興っていた。そこで禪と浄土教も無視できずに、付録として禪と浄土教とを簡単に述べているので、禪と浄土教をいれれば十宗となる。



図示すれば、上記のようになる。この内、中国でできた宗派が、そのまま伝来したものが「南都六宗」と呼ばれるもので、①俱舎宗・②成実宗・③律宗・④法相宗・⑤三論宗・⑦華嚴宗である。しかし、実際には①俱舎宗は④法相宗の付属とされ、②成実宗は⑤三論宗に吸収され、さらに双方とも⑦華嚴宗の東大寺三論院で研究が続けられた。⑥天台宗と⑧真言宗は、それぞれ最澄と空海が持ち帰り開宗したものであり、平安二宗とも呼ばれる。

ただ、注意したいのは、日本では宗派が中心で、その境を超えた研究がされることは少ないが、中国では研究をする学派という意味で、寺ごとに宗派の色合いが違うなどと言うことはなかった。さらに、中国では各部派が伝えた戒律の異同が問題となって律の研究が進められ、③律宗ができるが、インドでは部派ごとに戒律が守られており、そのような宗派や学派が存在しなかった。ちなみに、中央アジアも含めて基本的には説一切有部の戒律が中心であり、授戒も有部に従ったと見られている。

著者 凝然とは

日本仏教史上、鎌倉時代は大きな変革期である。法然（1133-1212）、親鸞（1173-1262）、日蓮（1222-1282）、栄西（1141-1215）、道元（1200-1252）などの僧侶によって新しい仏教が創造された。ところが、その華やかさの陰にかくれて、鎌倉旧仏教の祖師たちはあまり知られていない。鎌倉旧仏教の祖師としては法相宗の貞慶（1155-1213）、律宗の叡尊（1201-1290）、華嚴宗の明恵（1173-1232）、凝然（1240-1321）、法相宗の良遍（1194-1252）などがおり、戒律の復興、社会事業の普及、華嚴宗の復興、法相宗の日本的展開などそれぞれ独自の活躍をしたが、従来はたんなる奈良仏教への復古思想と捉えられ、それぞれが独自の日本的展開をとげたことにはあまり注目されなかった。

日本仏教の源流は、7・8世紀に成立した中国仏教圏である。中国仏教は朝鮮半島を經由して日本に伝播し、さらには大陸から直接に留学僧や中国僧の渡来によって日本に伝えられ、仏教初伝から奈良仏教までは、中国仏教の移植の性格が強かった。平安時代の初め最澄の天台宗、空海の真言宗の成立によって日本的特質のある宗派が成立した。

主として鎌倉新仏教が日本的展開を示すといわれたが、鎌倉旧仏教も中国の仏教教学とは異なった独自の日本的展開を遂げている。たとえば華嚴宗の凝然の教学は煩瑣な教理学の集大成であるようにいわれているが、その教理には中国仏教教学とはちがった独自の体系が見られる。

凝然は明恵滅後八年たった延応二年（1240）3月、伊予国高橋の藤氏の子として生れた。幼少の時代のことは不明である。十八歳、南都東大寺の戒壇院において受戒し、円照に師事した。のち東大寺尊勝院において宗性を師として華嚴を学んだ。弘長元年（1261）、二十二歳の時、京都において浄土宗の長西から善導の『観経疏』を学んだ。弘長三年（1263）より五年間、木幡観音院の真空に師事して空海の『十住心論』を中心とした真言学を学んだ。文永五年（1268）、仏教概論として後世にもっとも大きな影響を与えた『八宗綱要』を著した。凝然二十九歳の著作である。

文永十一年（1274）已後、円照の命によって律部を講じた。凝然が畢生の大作としてその全精力を傾注して注したのは、華嚴宗の法蔵が『梵網経』に注した『梵網戒本疏』の注釈である『梵網戒本疏日珠鈔』であった。この日珠鈔はほぼ十年の歳月をついやしたが、文保二年（1318）の修訂も数えると四十年間にわたって手を入れられた。円照が歿したあとは、そのあとを受けて東大寺戒壇院の住持となった。

その後は精力的に華嚴学に関する著作と注釈の生活がつづく。永仁三年（1295）には、凝然の華嚴学のもっとも完備した体系書である『華嚴法界義鏡』を著わした。凝然の華嚴学はこの時点において完成されたといえる。その五年後には『華嚴五教章』の注釈である『華嚴五教章通路記』を著わした。この通路記は五教章解釈の代表的著作とされ、その影響は現代にまでおよんでいる。そのほか法蔵の主著『探玄記』に対して『華嚴探玄記洞幽鈔』を著わし、晩年七十五歳の正和三年（1314）には、関東光明寺檀越禅門のために、平易に説いた『華嚴宗要義』を著わした。

凝然は仏教史家としても勝れた才能を示し、応長元年（1311）には、三国仏教史として初めての『三国仏法伝通縁起』を著わした。そのほか浄土宗の伝統を『浄土法門源流章』に著わした。

凝然は、聖徳太子を深く尊敬していたことが特徴としてあげられる。法隆寺上宮王院の乗円上人の請によって書かれた『維摩経疏菴羅記』30巻は、聖徳太子製と伝えられる『維摩経義疏』に対する注釈である。その巻一の奥書によると、凝然は二十二歳の頃から聖徳太子の三経義疏を学んだという。元亨元年（1321）正月10日、戒壇院において実円のために著わした『五十要問答加塵章』巻一の奥書には「老眼を拭い、病手を励し」て書いたと記されている。同年9月5日、八十二歳で示寂した。

八宗綱要の内容

『八宗綱要』は、上下二巻となっはいるが、きわめて小さな書物である。跋文に、

文永五年戊辰正月二十九日、豫洲圓明寺の西谷においてこれを記す。

とあるので、生国の伊予に帰っていたときに依頼されて書いたか、講義を頼まれて話したものをまとめたものであろう。

本書では、最初に仏教の教えを総説して、それが日本に伝わった歴史を述べている。その後、上記の順に各宗派の教えを述べている。それにしたがって、内容を吟味して行く。

総説

問う。仏教に幾ばくの門のありや。

答う。薄伽の教法に、総じて無量の門があり。且らく大途を挙ぐるに、則ち八万四千なり。釈尊一代五十箇年、所説の法、撰説せずということなし。

問う。何故に法門の数量必ず爾るや。

答う。一切衆生の八万四千の諸の塵勞を対治せんと欲するが為めの故に、所以に八万四千の数あり。

「薄伽」というのは、薄伽梵のことであって、サンスクリット語の「bhagavat」の主格「bhagavān」の音写語である。旧訳の「婆伽婆」と同じである。浄土和讃の

十方の無量菩薩衆 徳本うゑんためにとて
 恭敬をいたし歌嘆す みなひと婆伽婆を帰命せよ

[浄土和讃 p. 562]

にある通りである。

仏教には「八万四千の法門がある」という言い方は、古くから言われてきているが、その本がどこにあるのかは分からない。その数が多い所以は「諸々の塵勞を対治する為」であるとする。塵勞とは、六塵の誘惑によって煩惱が起こることをいう。六塵そのものは客観の対象に過ぎないが、それに執着することによって煩惱が起こる。六塵とは、色・声・香・味・触・法であり、善でも悪でもない無記性であるとする。この対象を感覚器官の六根（眼耳鼻舌身意）を通して、我々が認知すると、その感覚に誘惑されて煩惱を生じるのである。

問う。此等の法門、唯大乘に約すとせんや、小乗に通ずとせんや。

答う。大小の二乗に各八万四千の法門を立つるなり。俱舎にいうが如し、牟尼法蘊を説く、数八万四千ありと。しかのみならず、諸の小乗經に多く法に八万四千ありと説く、此等は並びに是れ小乗の所立なり。大乘教の中の如き、盛に此の義を談ず、文掘甚だ多し、言論を待たず、故に大小の両乗、皆各八万四千ありと立つるなり。

この大乘・小乗の「乗」は古くから「運載の義」と言っている。つまり、人を乗せて目的地に運ぶ乗り物という意味である。最近では、「小乗」とは誹謗しているから使わないが、小乗は自利だけを目的とする声聞・縁覚の教えであり、大乘とは自利利他の二利を目的とする菩薩の教えであるとして区分されている。

「牟尼」とは釈迦牟尼の略で、「muni」の音写で、「寂黙」と漢訳する。「法蘊」の「蘊」は「skandha」の訳で、積聚の意味で、モノが集まったことをいう。

「諸の小乗經」というのは、四阿含經の長阿含・中阿含・増一阿含・雜阿含の4つの經典群をさす。

問う。此等の法門、如何んが撰束するや。

答う。法門多しと雖も、二藏及以三藏に過ぎず、諸教を取り撰むるに、皆な尽く究尽す。所の五藏、十藏、十二分教等の門も亦三藏を出でず。

二藏・三藏については後述する。五藏とは「經・律・論・雜・咒禁」をさす。十二分教は、説法の形式によって分けられたもので十二部經とも言われる。

①契経（旧訳では長行）散文の経文。②応頌（重頌）は散文体を繰返して頌文で説く。③記別（授記）は未来の成仏の予言。④諷頌（孤起）重頌でないが韻文体の偈頌。『大経』の讚仏偈など。⑤無問自説（無問自説）は問いを待たずに仏の方から説いたもの。⑥縁起（因縁）は仏と衆生との間の過去世よりの結びつきの因縁。⑦譬喩（譬喩）は譬喩をあげて法門を説く。⑧本事（本事）菩薩の過去世の事実を説いたもの。⑨本生（本生）は仏の過去世のことを説く。⑩方広（方広）は方正広大の道理を説く。⑪希法（未曾有）は神変不可思議の奇瑞を説く。天より妙華をふらすなど。⑫論議（論議）は問答議論して説いたものをいう。

問う。且く二蔵とは何ぞや。

答う。第一は声聞蔵のことで、これは小乗である。第二は菩薩蔵のことで、これは大乘である。大小両乗に各八万四千ありと立つるは、即ち此の義なり。此の二蔵の義は智度論及び莊嚴論より出ず、諸家咸く引いて以て大小を判ず。

智度論とは『大智度論』百巻のことで、龍樹（Nāgārjuna）著、鳩摩羅什（Kumārajīva）の漢訳であり、莊嚴論とは『大乘莊嚴經論』十三巻、無着（Asaṅga）著、唐の波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra）の訳。

問う。次に其の三蔵とは何ぞや。

答う。一に素坦覽蔵（古には修多羅と云う）、此に契経と翻ず（古は単に経と云う）。二に毘奈耶蔵（古には毘尼と云う）。此に調伏と云う（古には律と云う）。三に阿毘達磨蔵（古には阿毘曇と云う）。此に対法と云う（古には無比法と云う）。是れ論義なり、此を三蔵と云う。次での如く戒定慧学を詮す。三蔵は是れ能詮の教、三学は即ち所詮の義、以て法義を撰するに遺余あることなし。

「素坦覽」は sūtra の音写で、旧訳では「修多羅」といい、「契経」と翻訳される。つぎに「毘奈耶」は vinaya の音写で、調伏という意味。旧訳では「律」と訳された。「阿毘達磨」は abhidharma の音写で、古くは「阿毘曇」とも音写され、「対法」という意味で、論議のことである。

問う。云何んが撰するや。

答う。如来一代、機に対して法を授く、機あれば即ち授けて、処々に散説す。然るに説教の分齊は三蔵に過ぎず。故に結集の時諸の聖者等、結して三蔵となし、悉く結集し已りて以て世間に伝う。

問う。此の三蔵は、大小乗に通ずるや。

答う。爾り、通ずるなり。莊嚴論等に具さに之を明すが如し。故に声聞、菩薩の二蔵に於て、各三蔵あり、経律論是なり。

第2章 歴史

第1節 概説

問う、此等の教文、古今の伝通、其の相如何ぞ。

答う、如来の在世には典籍を用いず。聞くに随い、依りて行い、即ち証益を得たり。如来の滅後に始めて典籍有り。伝通して以て衆生の眼目を開く。之に依りて迦葉波等は、小乗の三蔵を畢鉢の窟場に結し、阿逸多等は、大乘の教法を鉄圍の中間に集む。

戒・定・慧の三学の教え、経・律・論の三蔵の文がどのように伝えられたのかが、問われている。釈尊がおられた時代には、直接に教えを聞いて、その通りに修行して、釈尊に依って阿羅漢果を得ればよかった。しかし、釈尊がおられなくなった後は、そうはいかないので、初めて典籍が必要となってきた。その事情が『四分律』『五分律』などに記録されている。

釈尊が亡くなって、火葬の準備が整ったが火が点かなかった。それは摩訶迦葉がまだ到着していなかったためだった。摩訶迦葉は500人の仲間と共に道を急いでいたが、外道の修行者に出会って、釈尊の安否を尋ね、すでに1週間前に亡くなったと聞いて、みんなが号泣した。

その時、跋難陀という釈子が、諸々の比丘に語りて云う。「長老たちよ、しばらく止めよ。大いに憂愁して啼哭すること莫れ。我等、彼の摩訶羅邊に於いて解脱を得べし。彼の在る時、數々我等に教えて、是れは應ずべし是は應ずべからず、當に是を作せ、應に是を作すべからず、と言えり。我等は今、便ち自任を得る。作したいと欲すれば便ち作し、作さずと欲すれば便ち作さざるべし。」
〔四分律、T22, 966b〕

というのを聞いて、釈尊の火葬の後、摩訶迦葉は皆に呼び掛けて、教えと律を集めようとしたのである。

釈尊が在世の時には、釈尊がそれぞれの弟子に向かって、その弟子の状態に合わせて直接指導した。つまり、その弟子や相手〔対告衆〕によって、釈尊の言葉は違っている。もちろん釈尊の言葉を全て知っている弟子はいない。それをまとめあげようとしたのが摩訶迦葉 (mahākāśyapa)、ここでは迦葉波である。そこで500人の弟子たちは、王舎城 (Rājagaha, Rājagṛha) 近くの畢鉢の窟場 (Pippala-guhā) で最初の結集 (saṃgīti) が行われた。

注意したいのは、この時に結集は行ったが、文字として残したわけではない。あくまでも暗唱によって伝えた。文字化されるのは阿育王以降である。

ところが、凝然は「阿逸多等は、大乘の教法を鉄圍の中間に集む」として大乘の結集も同時に行われたとしている。これは『金剛仙論』に

又復、如来、鐵圍山の外に在り餘の世界に至らず、二界の中間に、無量の諸佛と共に彼を集む。佛説いて經を話し訖り、大乘の法藏を結集せんと欲す。復た徒衆を召集すること、羅漢八十億那由他、菩薩衆無量無邊恒河沙不可思議有り。
〔T25, 801a〕

とあることから引かれたのであろう。しかし、『金剛仙論』の説は、第三結集について説明しており、摩訶迦葉の第一結集と同時に行われたものではない。

なお、「阿逸多」とは「Ajita」の音写で、征服されないという意味であり、弥勒菩薩のことである。

これについては、『大智度論』巻百に

またある人言く、摩訶迦葉まさに諸々の比丘が耆闍崛山の山中に三蔵を集めるがごとく、
 仏滅度後、文殊師利・弥勒の諸菩薩、亦まさに阿難、この摩訶衍を集む。又、阿難、寿量
 と衆生の志業の大小を知る。この故に声聞人中に摩訶衍を説かず。 [T25, 756b]

と摩訶衍 (mahāyāna)、つまり大乘を声聞の人達に向かつては説かなかった、として、別に大乘の結集があった、と伝えている。しかし、もちろんこのようなことがあったはずはない。しかし、凝然はこの二本の説によって、このように考えたのだろう。当然、この当時の仏教徒はほぼ同じように考えていたと思われる。結集に様々あると論証し始めたのは江戸時代になってからのことである。

では、結集はほぼ次のように行われたことが分かっている。

- ①第一結集 (五百結集) 仏滅直後、摩訶迦葉が召集し、王舎城の郊外の七葉窟で、経は阿難、律は優波離が編集した。これが現在のパーリ聖典であるとされるが、疑問がある。
- ②第二結集 (七百結集) 仏滅百年後に戒律の異議が生じて、毘舍離で耶舎 (yaśa) が中心となって、主に律蔵が再編集された。
- ③第三結集 (千人結集) 仏滅二百年後の頃、阿育王のもとで華氏城 (Pāṭaliputra) に千人の比丘が集まって、経律論を再編集した。
- ④第四結集 紀元後2世紀のころ、カニシカ王 (Kaniṣka) のもとで脇尊者 (Pārśva) と世友 (Vasumitra) が中心となってカシュミールの比丘五百人……ほとんど説一切有部……が集まって、『大毘婆沙論』も編纂したと言われる。

現在判明しているのは上記のとおりであるが、北伝では第四結集は伝えていない。

さて『八宗綱要』は続けて、教えの相承について説明する。ごく初期であるから、阿難の教えの相承が伝えられる。

是に摩訶迦葉は聖法を乗りて玄綱を継ぎ、阿難尊者は契範を持して群生を利す。末田と商那とは各々義綱を提げ、優婆鞠多は独り美号を彰わす。佛滅百年、瀉瓶して遺すこと無し。法匠の五師、伝持に功有り。

この阿難の伝えた教えは、末田底迦 (Madhyāntika) が承けて罽賓 (Kāśmīra) に伝え、さらに商那和修 (Śāṅakavāsi) によって摩偷羅 (Mathurā) に伝えられ、その流れは優婆鞠多 (Upagupta) に次第した。カシュミールとはガンダーラ周辺のことである。これが北伝の次第である。

南伝のパーリ上座部は、ウパーリ・ダーサカ・ソーナカ・シツガヴァ・モツガリプッタ・ティツサと律が相承され、大衆部系の『摩訶僧祇律』では、優波離・陀婆婆羅・樹提提婆・奢侈・根護・法高と次第している。

このように、それぞれの部派によって相承の系譜が異なっている。我々は単にそれぞれの部派が伝えていると言うが、実際には部派は地域にかなり固定しているので、相互の部派が照合しているわけではないので、現在残っている記録にも違いがある。

百歳已後、諸聖また出でて、互いに聖典を伝え、各々大法を乗る。然るに諸聖の隠没するに随いて、法義滅すること無きに非ず。阿難入定して胎衣測らず。商那入滅して衆経随いて隠るるが如し。然りと雖も遺余少なからず。残教寔に多し。故に正法千年、乃し末法に至るまで、時に随いて兼持し、処に随いて流伝す。諸処に流伝するに至りては、五印の諸国、乃し日域に至る。其の余の諸国、称げて計うべからず。各々聖典を弘め、並びに佛事を興す。このように相承してはいるが、阿難の入定後、次第に教えが失われたことを言っている。もちろん、すべてが無くなったわけではなく、現在も多くの教えが伝わっている。

第二節 印 度

1 小乗二十部の分派

今且く天竺・震旦・日域三国の弘伝の相を述べれば、伝え聞く、如来の滅後、四百年間は小乗繁昌し、異計相い興る。大乘は隠没して龍宮に納在せり。就中、一百年間は純一に瀉瓶し、百余年の後、異計競い起る。是れを以て摩訶提婆従らに五事の妄言を吐き、婆鹿富羅未だ実我の堅情を捨てず。正量・経量、大義を争って紛紜たり。西山・北山、異見を起して猥論す。遂に四百年間に二十部をして五印土中に競い起らしめ、乃至、五百交々争わ使む。

インドの古い時代のことは明らかでないが、伝聞によれば、如来の滅後四百年間は、小乗佛教が盛んであり、小乗佛教の中に異説が相い次いで起り、たがいに勢力を張ったが、その間、大乘佛教は龍宮に隠れていて、現われなかったという。

小乗佛教の分派のことは、世友の著わした『異部宗輪論』に詳しい。これは説一切有部系統の記録であるが、パーリ上座部には『島史』(Dipavaṃsa)があり、分派のことを述べている。さらに『論事』(Kathavatthu)にも諸部派の教理を取り上げて、批判している。しかし凝然はパーリ佛教のことは知らないで、部派分裂については、もっぱら『異部宗輪論』によっている。

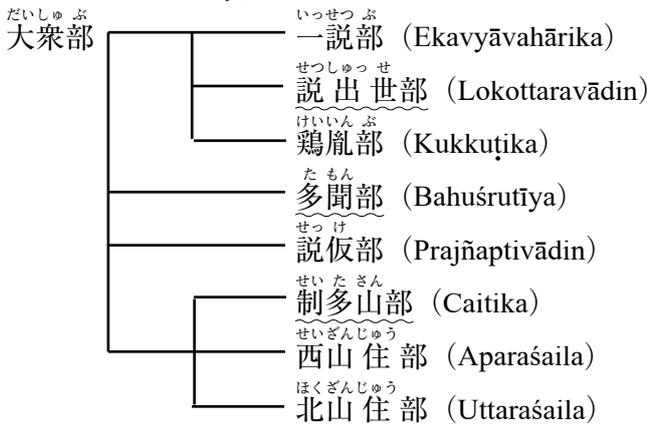
これによると、仏滅後百年くらいに、大天(Mahādeva)がマガダ国の鷄園寺において、五事を主張して、多数派が大衆部に、これに反対した長老たちは上座部となって、二つの大きな派を形成した。これを根本分裂と言う。この五事とは①他からの誘い、②無知、③猶予、④他によって悟入せられる、⑤道は声によって起こる、というもので、初めは大天の夢精から始まったと言われている。

しかし、南伝では「十事非事」によって根本分裂が起こったと説かれており、①塩浄、②二指浄、③聚落間浄、④住处浄、⑤随意浄、⑥久住浄、⑦生和合浄、⑧水浄、⑨坐具浄、⑩金銀浄の十事の浄がある。ここでの「浄」は容認という意味である。とりわけ重要なのは⑩の金銀浄で、托鉢に出かけたときに金銭の供養を出されることがあるが、これを受けて良いかどうかの問題となった。当然、受けてはならないとしたのが上座部である。

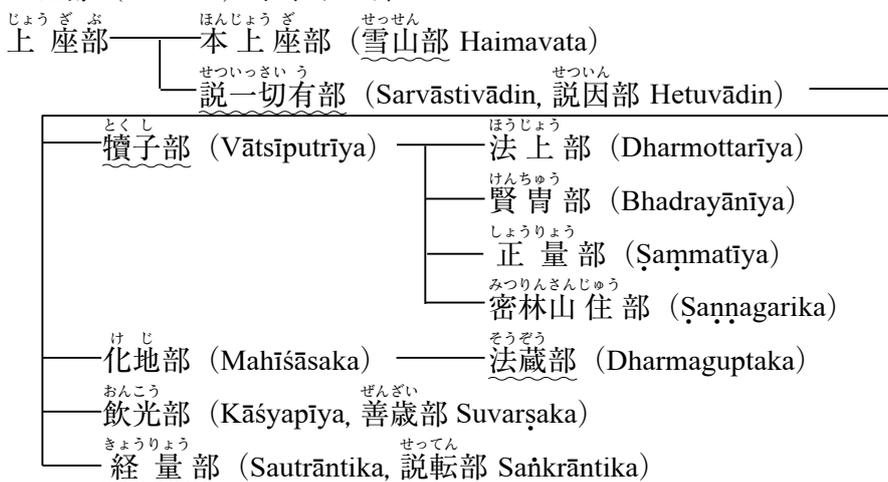
大衆部は、仏滅百年から二百年の間に八部派に分裂して本末あわせて九部派となった。上座部はそれより百年遅れて、二百年から四百年にかけて七回の分裂を起こして、本末十一部となった。とりわけ重要な部派は、説一切有部であろう。『俱舍論』で有名であるだけでなく、北伝仏教の戒律の根本は、ほとんどこの説一切有部によって伝えられた。

その状況は、下のようになる。

大衆部 (Mahāsaṃghika) 本末九部



上座部 (Sthavira) 本末十一部



このように分裂した部派の中で、犢子部(婆釁富羅)とその枝末は、『俱舍論』の「破我品」にあるように、心身を我と見る即蘊の我や、個体と離れた離蘊の我は立てなかったが、そのいずれにも属しない「非即非離蘊我」を立て、業を担う主体と輪廻の主体を設定した。「無我」を堅持する説一切有部と対立した。

「正量・経量、大義を争って紛紜たり。西山・北山、異見を起して猥論す。」の部分については、現在の典籍からはそれぞれに争ったという記録は見つからない。

2. 大乘の興起 馬鳴と龍樹

五百年の時、外道競い興り、小乗稍隠る。況んや大乘をや。爰に馬鳴論師、時、六百に将として始めて大乘を弘む。起信論等、是の時に則ち造る。外道の邪見、舌を巻きて皆亡じ、小乗の異部、口を閉して咸く伏す。大乘の深法、再び閻浮に興り、衆生の機感已に正路に趣く。次に龍樹菩薩有り。六百の季曆、七百の初運に、馬鳴に紹いで五印に独歩せり。所有外道、皆摧かずということ無く、所有佛法、皆悉く伝持す。三本の華嚴独り胸蔵に含み、四弁の文河妙に江海を控く。広く論蔵を造りて藍より青く、深く佛法を窮めて氷よりも寒し。凡そ斯の二大論師は、並びに是れ高位の大士なり。馬鳴は則ち古の大光明佛にして、今は則ち迹を第八地に示す。龍樹は則ち昔の妙雲相佛にして、今は則ち位を初歡喜に寄す。俱に本佛なり。並びに垂迹なり。智弁倫に超ゆ、其の事宜なるかな。

仏滅後 400 年までは小乗仏教が盛んであった。が、部派分裂があったことなどによって、仏滅後 500 年になると仏教は衰退し始め、他の宗教であるサーンキヤ (Sāṃkhya、数論学派) やヴァイシェーシカ (Vaiśeṣika、勝論学派) などが盛んになった。

仏滅後 600 年頃、カニシカ王の時代 (Kaṇiṣka、A.D. 129-152 在位) に、馬鳴 (Aśvaghōṣa) という詩人が仏教に帰依して、『仏所行讚 (Buddhacarita)』などの多くの長編叙事詩を創ったことで有名である。しかし、同名ではあるが、『大乘起信論』を造った馬鳴菩薩とは別人である。起信論の著者は、世親菩薩とほぼ同世代の人と目されているが、凝然は同一人物と理解している。そのために、起信論によって大乘仏教が興る端緒となったとしている。しかし、このような訳で、馬鳴を大乘の論師とすることは難しいが、すぐれた仏伝文学を多く遺した点で、大乘運動が発る移行期を担った僧と見ることもできる。

続いてあらわれたのが龍樹 (Nāgārjuna) 菩薩である。龍樹の誕生を仏滅後 600-700 年と見るのは『摩訶摩耶經』によっているが、現在では生存年代は A.D. 150-250 年頃と見ている。龍樹菩薩は、南インドの婆羅門出身で、青年期には婆羅門教を学んだとされる。その後、欲望が苦の元であることをさとり、仏教に帰依して遍歴をしながら小乗仏教を学んだが、雪山の老比丘から大乘を教えられて大乘仏教に転入し、大海中の大龍菩薩から大乘經典を与えられた、と『龍樹菩薩伝』にある。

また『入楞伽經』に、「南大国の中に大徳の比丘ありて、龍樹菩薩と名づく。よく有無の見を破し、人のために我法と大乘無上の法を説いて、歡喜地を得て、安樂国へ往生することを証す。」とあって、釈尊によってすでに記を授けられていることが明かされている。ここにもあるように、龍樹菩薩は『般若經』で強調された「空」を、自性がないからであるとして、釈尊の説いた縁起を説明して、これ以降の仏教全般に決定的な影響を与えた。

この馬鳴も龍樹も、本来仏であったのがこの世に法を説くために垂迹したものであると考えられている。これが当時の考え方である。

凝然は、大乘經典も仏陀の説いたものと考えているが、大乘は仏滅後に新しく現われた。大乘經典は、およそ紀元前後に造られ、『般若經』が最も早く出現したと考えられている。『般若經』

は般若波羅蜜の實踐を説く經典である。最初の『般若經』は紀元前1世紀に出現し、種々の『般若經』が作られた。『小品般若經』『大品般若經』『金剛般若經』などが有名である。それ以後『華嚴經』『維摩經』『首楞嚴經』『法華經』『阿弥陀經』『宝積經』など、多数の大乗經典が現われた。これは、小乗仏教が余りにも煩瑣な教理に没頭して、人間の救済・解脱から遊離したので、その批判・反動として衆生救済を旗印として興された仏教である。

大乘仏教の特色は「菩薩仏教」である。菩薩とは、成仏の修行をする修行者のことである。みずから仏になろうと決心し、また仏になりうる仏性が自己にあることを信じて修行する。大乘經典が現われてから100年余り経った時に、馬鳴や龍樹が出現した。特に龍樹は、文学的に説かれている大乘經典の教理的意味を探って、諸多の大乗經典に盛られている大乘の思想を、理論的に基礎づけた。その意味で、龍樹は大乘仏教の確立者である。大乘仏教は後に種々の宗派に分れたが、それら宗派の源は龍樹に行きつく。そのために龍樹を「八宗の祖」ともいうのである。

特に龍樹は『般若經』の空の思想を理論的に解明して、『大智度論』を著わした。さらに大乘仏教の根底は「空」(sūnya)の思想にあることを明らかにし、原始仏教の根本教理である「縁起」の思想を、空の立場で解釈して『中論』を著わした。この方面の龍樹の思想は、弟子の提婆(Āryadeva, 聖提婆)に受け継がれ、ここに「中観派」が成立する。この系統は、龍樹・提婆・羅睺羅と次第し、これが羅什によって中国に伝えられて、三論宗になる。提婆には『百論』『四百論』などの著作がある。

龍樹や提婆に続き、唯識系の經典や如来蔵系の經典が現われる。これらを受けて、無著や世親が現われ「瑜伽行派」が興る。如来蔵系經典としては、『如来蔵經』『勝鬘經』『大乘涅槃經』『楞伽經』などが有名で、唯識系經典としては、『解深密經』や『大乘阿毘達磨經』が重要である。これらの如来蔵系の教理を組織したのが『究竟一乘宝性論』の著者である堅慧である。唯識系の教理を組織したのは、弥勒・無著・世親であり、およそB.C. 400年前後の人である。

3 無著と世親

爰に大聖の応現、化縁已に尽き、化を息めて本に帰す。衆生の業縁もまた復た雑起して、邪見還た深し。之に依りて九百年の時、無著菩薩世間に出でて、衆生を利益す。夜は都率に昇りて、現り慈氏に稟け、昼は閻浮に降りて、広く衆生を教う。然れども衆生の執深くして、尚お化に従わず。故に即ち慈尊自ら降りて法を説かんことを請う。慈尊請に應じて、中天竺の阿瑜遮那の講堂に降りて、五部の大論を説けり。瑜伽論の如きは卷軸一百、八万の法門は深く奥義を談じ、一代の教文、皆判ぜずということ莫し。故に広釈諸經論と名づく。是の時、衆生の邪見悉く伏し、正路に同じく趣き、進入妙に麗わし。慈尊天に昇るの後、無著継ぎて閻浮を化す。

此の時代の中、世親化を施す。始め小乗を弘め、広く五百部の論を制し、後に大乘を学び。また五百部の論を造る。故に世挙げて干部の論師と号す。加之、訶梨跋摩の成実論、衆賢論師の順正理、此の時に製す。

仏陀の応現であった馬鳴と龍樹の教化の縁が尽きたので、本地の仏に還帰されると、衆生を導

く人が居らず、衆生は欲望のままに悪業の因縁を次々に作り、邪見がいよいよ盛んになった。

この時、仏滅 900 年、無著 (Asaṅga) 菩薩が世間に現われ、衆生を教化し利益するようになった。無著は夜は都率天 (Tuṣita 兜率天) に昇り弥勒 (Maitreya) 菩薩から直接教えを受け、昼はこの閻浮提 (Jambūdvīpa) に降りて衆生を教化した。しかし、衆生は邪見への執著が強く、従おうとしない。そこで無著は弥勒に、法を説くよう請願した。弥勒菩薩は請いを容れ、中インドの国都アヨーディヤー (Ayodhyā) に下りて、五部の大論『瑜伽師地論』・『分別瑜伽論』・『大乘莊嚴經論』・『弁中 辺論』・『金剛般若經論』を説かれた。『分別瑜伽論』は漢訳されなかったが、残りの四部の論は漢訳された。これらは唯識を明かした瑜伽行派の根本聖典であり、特に『瑜伽論』は百巻という大部で、八万の法門すべてが説示されている。唯識の奥義を示し、仏一代の教文を説明し、あらゆる経典を取り上げ解釈しているから、『広釈諸経論』とも呼ばれる。

この無著の弟に世親 (Vasubandhu) 菩薩があり、無著の後を継いで衆生を教化した。無著と世親は北インドのガンダーラの婆羅門出身である。世親は説一切有部で出家し、始め『俱舍論』『五蘊論』『成業論』などの名著を著わし、小乗の論五百部を製作した。世親が大乘を破斥するので、兄の無著が心配し、自分が重病であると偽って、ガンダーラから中インドのアヨーディヤーに呼びよせると、無著の弟子が夜『十地經』を誦するのを聞いて、世親は大乘に転向したという。大乘に転向した後、『唯識三十頌』『唯識二十論』をはじめ、多数の論書を作って、五百部に達した。そのために世間では彼のことを「千部の論師」といった。

無著・世親が活躍した時代に、小乗仏教には『成実論』を著わした訶梨跋摩 (Harivarman) や、『順正理論』を著わした衆賢 (Saṃghabhadra) があり、世に知られる。『成実論』は経量部の立場で、大乘の空の思想を入れて、小乗の教えを改革しようとした名著である。『順正理論』は逆に説一切有部の教理を弁護した書物で、世親の『俱舍論』が経量部の立場で有部の教理を批判しているので、『俱舍論』の批判に対し有部の教理を弁護した書物である。

前の龍樹らの年代は、龍樹 150-250 年、提婆 170-270 年、羅睺羅 200-300 年頃と考えられている。これに対し瑜伽行派は、弥勒 270-350 年、無著 310-390 年、世親 320-400 年頃とする説と、弥勒 350-430 年、無著 395-470 年、世親 400-480 年頃とする説がある。これらは弥勒を実在の論師と見て、その年代を考えている。アヨーディヤーはグプタ王朝の首都である。グプタ王朝は中インドに興り、320 年にインドを統一した。最初は中インドのパータリプトラに首都を置いていたが、その後アヨーディヤーに都を移したから、無著が活躍したのは 350 年以後であろう。

そして、龍樹や提婆の後に、如来蔵系の経典や唯識系の経典が現われ、その後で弥勒・無著・世親の瑜伽行派の学派が成立したと考えられている。凝然はここで、無著や世親の著作を示さないが、法相宗の部分で示すから略した。

なお、この時代の小乗の著作として、『成実論』と『順正理論』のみを出している。5 世紀初めにインドを旅行した法顕の『仏国記』一卷や、7 世紀前半にインド留学した玄奘の『大唐西域記』十二巻、さらに 50 年後インドに入った義浄の『南海寄帰内法伝』四巻などによると、それらの時代を通じて、インドでは小乗仏教が盛んであった。義浄の時代には、いくぶん大乘小乗の区別もなくなり、仏教の勢力は弱まっていたようである。

4 大乘教の分派

如来の滅後一千年の間は、大乘の宗義、未だ異計を分たず。千一百年の後に大乘始めて異見を起す。故に千一百年に護法・清弁、空有を依他の上に諍い、千七百歳に戒賢・智光、相性を唇舌の間に論ず。金剛と金剛との如く、巨石と巨石とに似たり。厥の余の諸大論師、龍智・提婆・青目・羅睺羅・陳那・親勝・火弁・智月等、並びに是れ四依の大士にして、衆生の所帰なり。古今に挺出し、蘭菊美を諍う。諸宗各々取りて以て祖匠と為し、衆生互いに憑りて以て上首と為せり。此の如きの論師、古来継出して五印を照燭し、衆生を拔濟せり。是れを天竺弘通の相と為すなり。

如来滅後 1000 年間は、大乘に分派はなかった。しかし、1100 年以後に、大乘仏教に初めて異見が起り分派が生じた。瑜伽行派の護法 (Dharmapāla, 530-561) と中観派の清弁 (Bhāvaviveka, 490-570) が、依他起の法は空か有かを議論した。唯識説では、存在を三種類に分けて、衆生が虚妄分別して「有る」と思っているものは、実体なきものであり、虚無とする。これを遍計所執性という。次は、縁起によって成立している法は、存在すべき理由があって成立したのだから有であるといい、これが依他起性である。これは縁がなくなれば消滅するから、仮有である。しかし、空無ではなく、存在としての力を持っている。第三は、あらゆる現象の根底となっている実在をいい、これを真如と呼ぶ。これを円成実性といい、覚った者のみが知りうる。ここで依他起の法を、唯識では縁起によって成立するから有と見、中観派では縁起によって成立するのは本性空であると見る。このように、因縁生の法を、有と見るか空と見るかについて、中観と瑜伽では見解が分れる。『大店西城記』卷十 (T51, 931a) によれば、清弁は南インドの駄那羯磔迦国にあり、中観を説いていたが、依他起性の法について、護法を論難しようと、パーティリプトラ (Pāṭaliputra, 華子城) に行ったが、護法はすでにナーランダー寺を退き、菩提樹下に隠棲しており、論争を欲しなかったので会見しなかったという。華嚴宗の法蔵は『華嚴五教章』卷四 (T45, 501a) などで、両者の主張は相破相成であると評した。後世これを「護法清弁空有の諍い」と称する。

その次に、仏滅 1700 年の時に戒賢 (Śīlabhadra, 529-645) と智光とが諍ったというが、これは 1200 年の誤りであろう。戒賢は護法の直弟子で、智光は戒賢の弟子といい、あるいは、戒賢と同時にナーランダー (Nālanda) 寺に住したともいうから、1200 年頃のことであろう。『大慈恩寺三蔵法師伝』卷七 (T50, 261ab) によれば、智光は戒賢の弟子で、玄奘と同時期ナーランダー寺におり、玄奘は智光を論難したという。しかし、法蔵の『華嚴經探玄記』卷一 (T35, 111c) には、中インドの三蔵地婆訶羅 (日照) から聞いたとして、近代ナーランダー寺に戒賢・智光の二大論師かおり、戒賢は唯識中道を了義とし、智光は心境俱空を了義としていたという。凝然はこの説によって、戒賢・智光が相性を唇舌の間に論じたといった。「相性」とは、法の相と性のことで、法相宗は法を相の側面から見て、法を有と立てるが、相は現象のことであり、現象世界は多様性であり、多様性が区別できる点に、現象を構成する個々の法の有が主張される。これに対し、性は本性であり、変らないものである。現象 (相) は千万万別に変化するが、変化する現象を成立させている法の性は変化を超えている。唯識ではこれを真如と見るが、中観ではこれを空とする。

あらゆるものに変化する実在は、それ自身特定の性を持たないと見るからである。

このように、大乘仏教の中に、中観派と瑜伽行派の分裂が起った。凝然がこのようにいうのは、義浄(645-713)の『南海寄帰内法伝』巻一(T54, 205c)に、大乘には中観と瑜伽の二つの学派があるといっているのによつたのであろう。これは、護法・清弁の時代より少し後である。

以上、護法・清弁、戒賢・智光の四大論師を挙げたが、これ以外にもインド大乘に論師は多い、中観派には龍樹の弟子の龍智と提要、その後『中論』に註を付けた青目、提婆の後を継いだ羅睺羅(Rāhulabhadra)などがある。瑜伽行派には、世親直後の火弁と親勝、火弁の系統に仏教論理学を確立した陳那(Dignāga, 480-540)、その弟子無性、次いで護法、その弟子智月などがある。いずれも真正の菩薩で、衆生の帰依処となりうる四依の菩薩たちである。中国や日本に興った諸宗は、それぞれ彼らを祖師と崇めている。このような勝れた論師たちが、次々と現われて、五インドの精神界を照らし、煩惱の闇に苦しむ衆生を、輪廻の苦海から抜済したのである。

凝然のインド仏教の概説は以上だが、実際は、インドではさらに500年以上も続く。護法や清弁は西紀600年までに活躍したが、それ以後にも中観派や瑜伽行派の学匠は多い。中観派の中には、仏護(Buddhapālita, 470-540年頃)と清弁とによつて、プラーサンギカ派とスワータントリカ派との二派が分れ、プラーサンギカ派には月称(Candrakīrti, 7c.)が現われて、清弁を攻撃している。月称の後には、寂天やプラジュニャーカラマティが現われている。清弁の系統には、観誓や寂護(Sāntarakṣita, -787)・蓮華戒(Kamalaśīla, 740-794)・ハリバドラなどが現われている。

瑜伽行派には陳那の後を継いで仏教論理学を法称(Dharmakīrti, -650-)が発展させ、11世紀頃に現われたジュニャーナシュジーミトラとラトナキールティは有名である。さらに12世紀の終りにはモクシャカラグプタ(Mokṣakaragupta)が出て『タルカバーシャー(Tarka-bhāṣā)』を著わしている。インド仏教の滅亡期まで、仏教論理学は盛んであった。論理学に進まない瑜伽行派もあつたが、彼らは中観派と融合して、瑜伽行中観派として発展したらしい。

さらにインド仏教は最後には密教になった。瑜伽行派や中観派の論師であると同時に、密教者であつた人が多い。10世紀にチベットへ密教を伝えたアティーシャ(Atiśa, 982-1054)は中観派の学匠であつた。インドの密教は、大乘仏教の中に含まれ、初めは「雜密」として発展したが、7世紀頃に『大日経』や『金剛頂経』が現われ、密教として独立した。その後、『秘密集会』や『ヘーヴァジラ』『サンバローダヤ』などの「無上瑜伽タントラ」が現われるに至つて、密教の黄金時代となった。

しかし、7世紀頃からイスラム教徒がインドに侵入し、10世紀の終りにはガンジス河の主流までイスラム教徒に支配され、1203年にはヴィクララシラー寺がイスラム教徒に破却されて、インド仏教は滅亡した。

平成22年6月30日

次回 7月28日予定

第三節 中 国

1 仏教の伝来と経論の翻訳

震旦国しんたんの如きは、如來滅後一千年の末、迦騰かとう始めて來り、竺蘭じくらん次いで至る。始めて三宝を伝え、漸く五乘を弘む。爾れ自り已來、漢・魏・晋・宋・齊・梁・陳・隋・唐・宋、此等の朝ちようの中に、三藏の諸師各々佛敎を伝え、互いに聖法を弘む。翻經の三藏の如きに至りては、或いは西よ從り此に至り、或いは此從り往還す。大小の三藏、皆悉く翻伝し、顯密けんみつの二宗、互いに各々弘通す。是れを以て羅什・玄奘の翻經の妙きわを窮むるや、果して韋陀いだの天告を感じ、覺賢かくけん・曇無どんむの伝訳の美を称するや、遂に海龍の神護を得たり。

震旦 (Cīnasthāna, 中国) に仏敎が伝ったのは、仏滅一千年の末である。凝然ぎようねんの『三国佛法伝通縁起』では「如来の滅後一千十六年を経て、天空の佛法創めて震旦に伝わる。即ち後漢の永平十年丁卯ひのとなり」とする。後漢の明帝が永平十年 (A.D.67 年) に、夢に金人を見て、使を大月氏国に遣わし、佛像・經卷を求め、それに応じて摩騰迦葉・竺法蘭が洛陽に來て、『四十二章經』を訳したのが、仏敎の初伝であると見ている。迦葉摩騰 (Kāśyapa-mātanga) が洛陽の白馬寺で『四十二章經』一卷を訳したのが、仏敎の初伝であると、その後竺法蘭が來たと見ている。

この初期の漢訳のうち羅什までを「古訳」と呼んでおり、その後の羅什訳以降で玄奘までを「旧訳」と呼び、玄奘以降を「新訳」と呼びならわしている。

仏敎が伝ったのは後漢 (25-200) であるが、それから三国の魏 (220-265)、晋 (265-316)、東晋 (317-420)、宋 (420-479)、齊 (479-502)、梁 (502-557)、陳 (557-589)、隋 (581-618)、唐 (618-907)、宋 (960-1279) と次第して、多くの三藏法師が仏敎を中国に伝えた。三藏法師には、インドや西域から中国に來た僧と、中国からインドに法を求めて行き、中国に歸來した中国人の僧とがある。前者には、安世高あんせこうや支婁迦讖しろうかせん、竺法護じくほうこ・真諦しんたい・羅什などをはじめ、多くの三藏がある。後者には、法顯ほっけんや玄奘げんじよう・義淨ぎじようなどが有名である。彼らの中で最も抜きん出ているのは、鳩摩羅什くまらじゆうと玄奘とである。羅什の翻訳によって、漢文の經典のみで仏敎が理解できるようになった。それ以前の支謙や竺法護などの訳文は、訳文だけではその意味が十分に理解できなかった。そのために、中国固有の老莊思想の用語や概念を使って仏敎を理解しようとした。これを格義かくぎ仏敎と呼んでいるが、釈道安 (314-385) による批判と、羅什の膨大な仏典翻訳によって影をひそめた、とされている。

鳩摩羅什の翻訳は、經典では『般若經』・『妙法蓮華經』・『維摩經』・『阿彌陀經』などを訳し、その読誦や研究には羅什の翻訳した用語が用いられた。論では、『中論』・『百論』・『十二門論』・『大智度論』・『十住毘婆沙論』・『成実論』など、さらに律藏では、『十誦律』を訳している。彼の翻訳によって、漢訳で仏敎そのものが理解できるようになった、という新たな展開が始まった。

次に、玄奘も仏典翻訳において、前人未踏の功績を残した。現在残っている仏典の五分の一以上は玄奘一人の訳出である。その中には、『大般若經』六百卷、『大毘婆沙論』二百卷、『瑜伽論』百卷など、他人の容易に訳しえない重要な經論が含まれている。特に唯識関係の論書と、説一切有部関係の論書が漢訳で完備したのは、すべて玄奘の功績である。

さらに『華嚴經』を訳した覚賢（Buddhabhadra, 佛陀跋陀羅）と、『涅槃經』を訳した曇無讖（Dharmakṣema）の功績も見落せない。『涅槃經』は『法華經』のように、中国仏教の表面に現われることは少ないが、中国の仏教者に重要な影響を与えた。

これら以外にも訳経僧は多く、彼らの苦心によって、中国の仏教経典は次第に増大し、唐の時代には、それをまとめて「一切経」「大蔵経」と称するようになった。そして経論の訳者や訳時などを記録した「経録」が、すでに道安の時代から作られている。

2 諸宗の成立

其の余の高僧の佛法を崇むる者は、或いは金陵 淨影の月、八不顕実の水に澄み、或いは南岳天台の花、一心三觀の園に鮮かなり。慈恩淄洲の風は三草二木の梢に涼し。香象 清涼の玉は十玄六相の台に明らかなり。

加之、光宝二師は対法を窮めて、而も明明たり。礪宣両家は戒律を瑩いて、而も歴歴たり。況んや成実の大義に於ては、惠影独り麗わしく、真言の密教は行果俱に朗らかなるをや。自外の諸徳、称計すべからず。並びに大道を弘め、互いに佛教を通ず。威徳巍巍として、数々天給を感ず。妙解蕩蕩として、頻りに心佛を見る。此の如きの高僧、古今の間に多なるかな、大なるかな。豈に言語の及ぶ所ならんや。此れを震旦弘伝の相と謂うなり。

訳経僧以外にも仏法を崇めた高僧は多い。三論宗の吉蔵(549-623)は金陵に生まれ、淨影寺の慧遠(523-592)と共に、心月を八不中道の水に澄まし、南岳慧思(515-577)や天台大師智顛(538-597)は、天台の教理の花を一心三觀の花園に咲かせている。慈恩大師窺基(632-682)は法相宗の五性各別の教理を、淄洲大師慧沼は『法華經』の三草二木の教えを伝えている。また華嚴宗の賢首大師法蔵(643-712)や、その弟子澄観(738-839)は、十玄六相の教義の台上に輝かしめている。このように勝れた学者があるだけでなく、さらに普光・法宝は『俱舍論』を研究して、難解なアビダルマの教理を明らかに説明している。さらに法礪や道宣(596-667)は、戒律を清らかに実行して、二百五十戒の義を明らかにした。いわんや『成実論』に説く人法二空の大義は、慧観と曇影のみがその奥義を麗わしく示している。さらに真言宗の即身成仏の教義は、一行(683-727)と惠果(746-805)が共に精通していた。その他にも勝れた大徳が多数輩出しており、仏教の大道を弘通し、その徳行を讃えられている。

ここで注意したいのは、羅什・玄奘によって大部の仏典が一時期に中国にもたらされたことによって、仏教を体系化しようとする動きが興った。そこには、一つの宗を打ち立てるための教理の体系化ということもあり、教えの相によって判じて解釈するので「教相判釈」と言われる。もともと有名なものに「五時八教」説があり、これは天台大師智顛によって説かれたもので、①華嚴時、②阿含時、③方等時、④般若時、⑤法華涅槃時の五つに分けて釈尊の一代の教えを体系化したものである。

また、教えが様々な形で説かれているが、その指し示していることは一つであるというので、「会通」ということも言われる。これは相互に矛盾するような教えがあるが、指し示していることは一つであるから、それらを調整して読み解くということである。中国仏教において、この「教

相判釈」と「会通」という方法論は欠くべからざるものである。

第四節 日本

1 佛教の伝来と聖徳太子

日本国の如きに至りては、人王第三十代、欽明天皇の御宇第六年乙丑（梁の大同八年に当る）十一月、百済国の聖明王従り、金銅の釈迦像一軀、及び幡蓋、若干の経論とを献ず。天皇歡喜して、即ち見て之を崇めたもう。時に臣下之を敬せずと雖も、遂に寺宇を建て、佛經を安置せり。其の後、漸漸に三宝興建す。第三十一代、敏達天皇の元年壬辰正月一日、聖徳太子和国に誕生して、更に佛法を弘め、広く天下に満つ。伽藍は諸処に、人を度すること無量なり。守屋の逆臣は定慧の弓箭を被り、高麗の両僧は弘通の称譽を得たり。邪見を降伏し、三宝を紹隆し、衆生を拔濟し、佛事を施作す。千古百来、何処か之に過ぎん。偏えに是れ上宮太子の善巧の力なり。

日本に仏教が伝来したのは、欽明天皇第六年十一月に百済の聖明王が、金銅の釈迦像と、幡と天蓋、並びに若干の経論を献上したことに始まる。この説の外に、『日本書紀』や『扶桑略記』・『元亨釈書』などでは「欽明天皇十三年十月」（552）としている。公伝は「欽明天皇七年戊午」（538）と見るのが、最近の学界の趨勢である。この時、欽明天皇はこれを見て、たいそう喜ばれ、仏教を崇めようとされたが、物部尾輿や中臣鎌子などが反対したので、崇仏派の蘇我稲目にその仏像を賜った。稲目は向原の家を寺として、そこに安置した。これが日本における寺の初めである。

敏達天皇元年正月一日（実際は敏達天皇三年）に聖徳太子が誕生され、広く仏教が天下に弘まることになった。仏教を祀ることに反対していた逆臣守屋が、仏教の威力によって誅罰され、高麗から来た慧慈と百済から来た慧聰は、聖徳太子と力を合せて、仏教の弘通に努め、世間の称讃を得た。

2 八宗の伝来

爾れ自り已来、高僧頻りに出でて広く佛法を伝う。大聖垂迹して遍く三宝を弘む。慧灌僧正は三論の深義を伝え、玄昉僧正は法相の大乗を弘む。華嚴円宗は道璿律師之を伝う。戒律と天台は鑿真和尚之を弘む。伝教大師は重ねて天台を興し、弘法大師は盛んに真言を開けり。俱舎・成実も各々伝承有り。此等の諸徳、或いは唐従り此に至り、或いは此従り往還す。

八宗の中、最初に伝ったのは三論宗である。これは高句麗の僧慧灌によって伝えられた。慧灌は入唐して吉蔵より三論宗を学び、推古天皇三十三年（625）に来朝して、元興寺で三論宗を弘めた。法相宗は白雉四年（653）に元興寺の僧道昭（629-700）が入唐して、玄奘に法相を学び帰朝したのが初伝であるが、重要なのは玄昉の第四伝である。彼は養老元年（717）に入唐し、第三祖の智周について法相を学び、一切経を将来して天平七年（735）に帰朝し、興福寺で法相大乗を弘めた。初伝・二伝などは元興寺が中心であったので南寺伝といい、玄昉の興福寺の法相宗を北寺伝という。

華嚴宗は、唐の道璿（702-760）が聖武天皇の天平八年（736）に来朝して、華嚴の章疏や律の章疏を伝え、講義を行ったことに始まる。道璿は禅も伝えている。戒律と天台は鑿真（鑑真）が伝えた。鑿真は天台宗の人であるが、同時に律に達していた。そのために天平勝宝六年（754）に来朝して、律宗を伝えたが、同時に、天台の章疏も将来した。

次に、真言宗の伝来は弘法大師によってである。弘法大師空海は、最澄と共に、延暦二十三年(804)五月入唐し、長安において恵果けい かに面謁して、真言宗を伝え、806年に帰朝した。その他の俱舎宗・成実宗についても、それぞれ伝承がある。しかし、俱舎宗や成実宗は、誰が伝えたかを、はっきり示すことはできない。おそらく、俱舎は法相につれて伝来したのであろうし、成実宗は仏教伝来の初期に三論宗と共に伝来したのであろう。

3 八宗の伝播

自余の諸師、弘伝甚だ多く、並びに前後に上の如き法もてあそを翫あそぶ。或いは玉泉の流れを汲み、或いは慧日の光を伝う。或いは清涼の満月を受け、或いは玉花の門葉と為る。或いは南山貞松の下たたずにイみ、或いは西湖靈芝れい しの菌きのこに遊ぶ。或いは青龍せいりゅう深く海底を窮め、或いは大雲遍く四面を覆う。大小兩乘、性相二宗、教説二門、蹟密二教、各各伝通して、称計すべからず。七大諸寺肩を並べて讃仰さんごうし、南北の二京美きようを諍まじりて依学す。互いに是れ龍象の徒衆、俱に人天の大師と為る。厥その余の辺方もまた随まって弘通す。古自り今に至るまで踵きびすを継いで絶えず。末法味わい薄けれども、教海もと本より深し。其の奥を釣らんと欲すれども、及ぶこと能わず。大いなるかな、得て称すべからざる者なり。此れを日域弘伝の相と謂うなり。

第三章 八宗概説

問う、三国弘伝の相は略して知ること、既に爾しかり。然るに今、日域所伝の佛法は、総じて幾許いくばく有りや。請う、重ねて之を明かせ。

答う、日域の教は、昔自り翫もてあそぶ所は、本もと只八宗なり。今に至るまで改めず。其の中間に異宗無きに非ず。

然りと雖も、古今共許して翫もてあそぶ所は、其ただれのみ八宗已。

問う、其の八宗とは云何。

答う、八宗と言うは、一に俱舎宗、二に成実宗、三に律宗、四に法相宗、五に三論宗、六に天台宗、七に華嚴宗、八に真言宗なり。

問う、此の八宗の中、幾ばくか是れ小乗、幾ばくか是れ大乘なるや。

答う、俱舎と成実と、及び律との此の三宗は、皆是れ小乗なり。法相・三論・天台・華嚴と、及び真言と、此の五宗は、並びに是れ大乘なり。

問う、此の八宗の談ずる所の義理は、各々聞くことを得べきか。

答う、諸宗の義趣は深奥にして、知り難し。一宗尚お未聞を嗜む。況んや八箇の宗に於ておや。故かるがゆえに唯だ名目を列して粗あらあら一義のみを述ぶる耳。

八宗の「宗」は、現代の日本仏教で使っている「宗」の意味とはかなり違う。現代の日本仏教で、真宗・禅宗・日蓮宗などという場合の宗は、信仰の拠り所を意味している。故に、ひとりの人が、同時に真宗と日蓮宗とを信ずることはできない。現代の宗では、他宗を排除する意味がある。これは、宗が信仰に基づいて立てられているからである。

これに対して奈良時代「六宗」という場合の宗は、学派というほどの意味であった。初めは「衆」

と書かれ、学問をする集りを指した。隋代の仏教に「五衆」「二十五衆」などが定められている。五衆とは、涅槃衆・大論衆・講律衆・講論衆・十地衆であり、それぞれ「衆主」が勅任されていた。

特に「俱舎宗」とか「成実宗」などという場合には、信仰の拠り所ということは考えられない。俱舎の教義に則って修行をして、阿羅漢の悟りを得ようと、奈良時代の人々が信じていたとは考えられない。したがって、俱舎宗というのは、『俱舎論』を研究する人々の集りというほどの意味で、宗とは、学派・学科の意味であろうと考えられる。

「宗」という言葉は、中国仏教ではかなり早くから用いられ、羅什の弟子の僧肇^{そうじょう}などに「宗」の用例が見られる。しかし、毘曇宗とか涅槃宗とかいうような意味で、宗が用いられるようになったのは、隋唐時代になってからである。隋代の智顛や吉蔵、さらに唐代の窺基や法蔵などになると、盛んに「宗」が用いられる。しかし、この場合の宗も、現代の宗派の意味ではない。

中国仏教にはこの外にも、宗の用例は多いが、南都六宗の六宗と同じものは見あたらない。特に「俱舎宗」は、真諦^{しんたい} (499-569) の訳した『俱舎釈論』によるのではなく、玄奘 (600-664) の訳した『俱舎論』三十卷によるのであるから、当然それ以後の成立である。ただし、中国には玄奘の時代に「俱舎宗」があったとは考え難い。おそらく、法相宗と共に『俱舎論』がわが国に伝来し、この『俱舎論』の研究者の集りから、俱舎衆・俱舎宗が成立したのであろう。したがって、『八宗綱要』で説く「八宗」は、日本仏教独自の成立であると見てよい。

ただし、成実宗その他は、すでに中国において成立していたものである。そして俱舎宗に代って、中国には「毘曇宗」が古くから存在していた。毘曇は阿毘曇 (アビダルマ) の略であり、阿毘曇を得意にする僧が、しばしばその講義を行ったのである。成実や三論などをも併せ学んでも、毘曇を得意とする僧は、毘曇を宗とするようになり、その師主と聴講者、修学者によって、毘曇衆・毘曇宗が成立したのであろう。『俱舎論』が翻訳される前にも、阿毘曇の論書は多数に翻訳され、盛んに講義が行われていた。特に『雜阿毘曇心論』十一巻が珍重された。

そして中国では「十三宗」がいわれていたという。これは、毘曇宗・成実宗・律宗・三論宗・涅槃宗・地論宗・撰論宗・浄土宗・禪宗・天台宗・華嚴宗・法相宗・真言宗である。ただし、これらの中で、華嚴宗・法相宗・真言宗などは唐中期の成立であるから、十三宗がまとめられたのはそれ以後である。しかしその頃、涅槃宗・地論宗・撰論宗などはすでに存在しなかったのであるから、このまとめ方も一応のものであり、いつ頃まとめられたか明らかでない。

平成22年8月5日

次回 8月25日予定

第一章 俱舍宗

第一節 俱舍宗の名称

問う、何が故に俱舍宗と名づくるや。答う、俱舍とは、是れ本論の名なり。具さに之を言わば、即ち論題に、阿毘達磨俱舍論と云う。論の一字は、是れ漢語にして、余の六字は並びに梵語なり。阿毘は此に對と云う。達磨は此に法と云う。俱舍は此に蔵と云う。謂く、対法蔵論なり。謂く、無漏の慧等、之を名づけて対法と為す。對に二義有り。一には涅槃に對向するが故に。二には四諦に對觀するが故に。法に二義有り。一には勝義の法。謂く、是れ涅槃なり。二には法相の法。四聖諦に通ず。謂く、無漏の慧、涅槃と四諦とに對向し、對觀するが故に。

まず「俱舍」という名前について説明がある。これは、世親菩薩（旧訳では天親）の著わした『阿毘達磨俱舍論』（Abhidharma-kośa-bhāṣya）を所依の論書としているところから言われた。この「阿毘達磨」とは、「abhi-」は接頭辞で「to, towards, in the direction of」とされているのでここでは「對」と訳し、「abhidharma= 対法」と訳している。また「kośa」は「treasure, wealth; dictionary; case」などの意味で、ここでは「case」の意味で「蔵」としている。「bhāṣya」は「exposition」と言う意味だから、「解説」とか「注釈」の意味である。

第二節 俱舍論の製作

問う、此の論は如来の滅後、幾許の年を経て、誰人が造るや。答う、此の論は、如来滅後九百年の時、世親菩薩の造る所なり。二十部の中には、是れ薩婆多部なり。源、婆沙より出でて、勢い諸教を挿むなり。婆沙は是れ発智・六足を本となす。

この『俱舍論』は世親菩薩（Vasubandhu）が造ったものである。世親が仏滅後 900 年という説は玄奘の『婆薮槃豆法師伝』によっている。

また、『俱舍論』は小乗二十部の中の説一切有部（Sarvāstivādin）に属しており、音写して「薩婆多部」とか、略して「有部」と呼んでいる。

『俱舍論』は世親菩薩がガンダーラからカシュミールへ行って学んだ『大毘婆沙論』（Mahāvibhāṣā-śāstra）を偈頌にしてさらに注釈を加えた論書であり、さらに、その『大毘婆沙論』は、『阿毘達磨發智論』と『法蘊足論』『集異門足論』『施設足論』『識身足論』『品類足論』『界身足論』の六足論をもとに著わされている。この發智論と六足論が有部の根本論書である。

第三節 俱舍論の翻訳と伝播

問う、此の論の興起は既に九百年の時なり。其の東夏に伝わりしは、是れ何れの時なるや。

答う、此の論の翻時に即ち二代有り。初の陳朝の真諦三蔵、訳して二十巻を成ず。即ち自ら疏を作りて五十巻有り。亡逸して伝わらず。

なくなるとされているが、真諦訳の『俱舍論』 22 巻〔T29, p.161〕は残っている。また、その序に『俱舍論義疏』五十三巻を著わしたことが述べられ、法宝の『俱舍論疏』巻一に引用されているので、存在は知られている。

後に唐朝の玄奘三蔵、永徽年中に慈恩寺に於て訳し、三十巻を成す。今、即ち此の本なり。然れば則ち此の論は既に世親論主の造る所なるが故に、世親菩薩を以て本祖師と為す。大唐国中に遍学三蔵、妙に之を翻伝し、門人普光法師と宝法師、各々疏を作りて之を釈す。及び余の諸師、皆翫ばずということ莫し。乃至、日本に伝わり、今に絶えず、相承して跡を継ぎ、諸寺競いて学ぶ。

玄奘が『俱舍論』を訳して、普光が『俱舍論記』三十巻を著わし、法宝が『俱舍論疏』三十巻を著わし、これらが日本に伝わった。

第四節 本論の所属

問う、此の宗は唯だ有宗を述ぶるが、頗、余を兼ねること有りや。答う、此の論は正しく有宗を述ぶ。故に所立の義は薩婆多を本とし、之を製造す。然れども時に彼の経部の義に朋のう。故に論文に云う、迦湿弥羅の義理成ず。我れ、多く彼に依りて、対法を釈す。又云う、経部の所説は理に違わざるが故に。二宗を取捨せる顕密の意趣、此等の文に依りて其の義知るべし。

すでに述べたように、『俱舍論』は『大毘婆沙論』を注釈したものであるから、説一切有部の教理を述べたものだが、経量部の説が理にかなっている部分はそれを採用している。

第五節 俱舍論の宗旨・三世実有

問う、此の論は何を以て其の宗旨と為すや。答う、既に有宗を述ぶるが故に、一切諸法実有と説き、以て其の宗旨と為す。若し密に之を言わば、経部の義無きに非ず。今、顕意に約すれば唯だ是れ有宗のみ。三世実有、法体恒有は総じて是れ此の宗の所説の義なり。然るに三世の実有を説くに、諸説同じからず。即ち四説有り。一には法救尊者の云く、類の不同に由りて三世に異有りと。二に妙音尊者の云く、相の不同に由りて三世に異有りと。三に世友尊者の云く、位の不同に由りて三世に異有りと。四に覺天尊者の云く、待の不同に由りて三世に異有りと。今、世親論主、並びに此の四家を評し、世友尊者を以て最善と為す。若し経部宗ならば、過未は無体にして、唯だ現のみ是れ有なり。此の俱舍論は既に是れ対法なり。故に此れ論蔵なり。

説一切有部は、法 (= 存在) は過去・現在・未来にわたって実有であり、存在の体 (= 本質) は三世に恒に有るとする。これは、存在の本質 (体) と作用 (用) を区別して説明する。法の用がまだ起こらないのが未来世であり、用が滅したのが過去世であるから、存在は現在世にのみ作用すると見る。この説は修行の問題に関わっており、善悪の業 (karma) が過ぎ去った時にどうなるかという立場から説かれている。業は過去に滅するものではなく、因縁が和合した時に果を感じ、報 (= 果報) を生じると見る。つまり、業が過去世に実在しないと、因果の理法が成立しないと考え、業力を所有するのは法であると見たのである。

これを説明するのが、つづく『婆沙』の四評家である。①法救 (Dharmatrāta) は、類 (bhāva, 種類) によって三世に別があるとする。金が器になったり、仏像になったりするが、金は変わらないから、

法は同じであると見る。②妙音 (Ghoṣaka) は、相 (lakṣaṇa) の不同で説明する。③世友 (Vasumitra) は、位 (avasthā) の不同によって三世の別があるとする。3は一位にあれば3だが、十位にあれば30であり、千位にあれば3000である。④覺天 (Buddhadeva) は、待 (apekṣa) (梵本では「異」(anyathā)) の不同によるとする。一人の女性が母に対しては娘となり、子に対しては母となるようなものだとする。

これに対して世親は、①は数論 (Sāṃkhya) の転変説と同じであるとし、②は三世にそれぞれ三世があることになるとし、④も過去世の中に三世があることになるので、ヴァスミトラの説を採用。そして経量部 (Sautrāntika) の立場から、有為法がまだ生じないのが未来で、生じ已ってしまいに滅しないのが現在で、滅したのが過去であり、過去の法が移って現在となり、それがさらに未来となるから、現在のみ実有で、過去未来は無であるとして「現在実有、過未無体」と説明する。さらに、業については過去の業が種子 (bīja) となって現在世に保存されているとする。

第六節 本論の組織

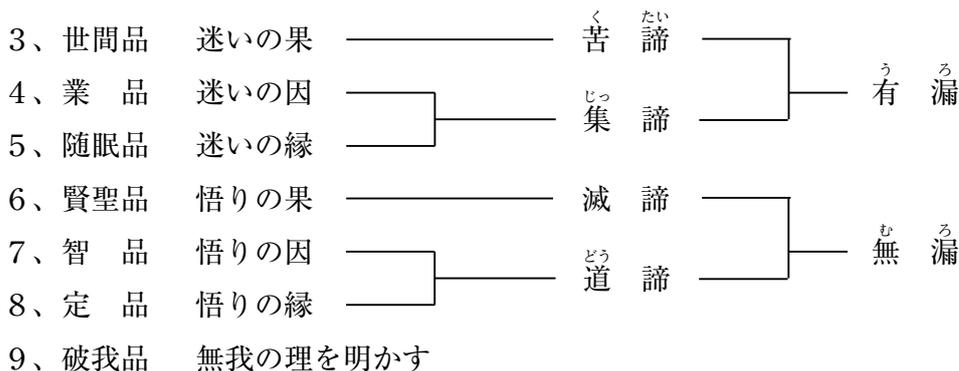
問う、此の論は総じて何等の義を明かすや。

答う、此の論は三十巻あり。総じて九品有り。一に界品、二に根品、三に世間品、四に業品、五に随眠品、六に賢聖品、七に智品、八に定品、九に破我品なり。略順に云く、界二、根五、世間五、業六、随三、賢聖四、智二、定二、破我一、是れを俱舎三十巻と名づく。其の破我品は別の正順無く、経中の伽陀を聚むる已。

総じて有漏無漏を明かす

- | | | | |
|------|----------|---|--------|
| 1、界品 | 諸法の体を明かす | } | 五位七十五法 |
| 2、根品 | 諸法の用を明かす | | |

別して有漏無漏を明かす



第七節 五位七十五法

問う、此の宗は幾種に諸法を撰するや。

答う、七十五法に諸法を撰し尽す。七十五法とは、一には色法、此れに十一有り。五根と五境と及び無表色なり。二には心法、此れは唯だ一のみなり。六識心王は総じて一と為すが故に。三には心所有法に四十六有り。分つて六位と為す。大地法の十、大善地法の十、大煩惱地法の六、大不善地法の二、小煩惱地法の十、不定(地)法の八となり。合して四十六有り。

六位の心所と名づく。(中略) 四に不相応行、此れに十四有り。(中略) 五に無為、此れに三種有り。一に摺滅無為、二に非摺滅無為、三に虚空無為なり。此れを七十五法と名づく。七十五の中、前の七十二は並びに是れ有為、後の三は是れ無為なり。一切諸法は此の二に過ぎず。有為法の中に漏と無漏と有り。無為は是れ無漏なり。

故に此の宗の中に、七十五を建てて諸法を摂し、窮尽せずということ莫し。

五位七十五法 これは、『俱舍論』の界品と根品に説かれている。

色	五根	眼・耳・鼻・舌・身	11
	五境 (viṣaya)	色・声・香・味・触	
	無表色 (avijñapti-rūpa)		
心王	俱舍論では心 (citta)・意 (manas)・識 (vijñāna) は同じものとしている		1
有為 心所	大地 (10)	受・想・思・触・欲・慧・念・作意・勝解・三摩地	46
	大善地 (10)	信・勤・捨・慚・愧・無貪・無瞋・不害・輕安・不放逸	
	大煩惱地 (6)	癡 (= 無明)・放逸・懈怠・不信・昏沈・掉挙	
	大不善地 (2)	無慚・無愧	
	小煩惱地 (10)	忿・覆・慳・嫉・惱・害・恨・詔・誑・僞	
	不定 (8)	悪作・睡眠・尋・伺・貪・瞋・慢・疑	
不相応行	得・非得・衆同分・無想果・無想定・滅尽定・命根・生・住・異・滅・名身・句身・文身		14
無為	虚空・摺滅・非摺滅		3

この分類法は、世親独自のものであり、それまでは五蘊・十二処・十八界に分類されていた。それを『品類足論』に説かれる五位を採用して、それをさらに詳しく分類した。

色法は5根と5境と無表色の11法であり、色の性質は変壊と質礙である。変壊は無常であるということであり、質礙は同一場所に複数存在できないので、他の存在の障害になるということである。根 (indriya) は「増上の義」と定義され、他のものの生長を助ける力を持つとされ、境 (viṣaya) は領域のことである。色境は眼根で見られる領域で、それがさらに細分される。色はいろとかたちに分かれ、いろは青・黄・赤・白の4種あり、かたちも8種に分かれる。そのいろなどはそれぞれ個有の極微 (paramāṇu, 分子) からできており、青なら青性などの存在 (法) の自性 (svabhāva, 自己存在者) があるという。この自性としての存在を「勝義有」いい、他の存在の集合によって成立するものを「世俗有」という。このように、自性のある法が集まって縁起の世界を作り上げているとするのが、有部の法観である。大乘仏教、ことに中観派などでは法は縁起によって成立すると見るが、有部では諸法が縁起の世界を構成するとみている。

色法の無表色とは、形に表れない存在で、行為をなした後に残る「業」などを指す。これが存在すると見なければ、善悪や修行などが積まれない。

心法は心王とも言われ、つづく心所有法 (= 心所) は、心王に所有されるという意味で、前者を認識作用、後者を心理作用とみる。心と心所は不分離であるので相応しているが、相応してい

ないものがあり、それが心不相応行法と別立される。

心所法の大地法とはあらゆる心に活動する心所、大善地法は善心に現れる心理作用、大煩惱地法は煩惱心の地に活動する心理作用、大不善地法は無慚・無愧の恥ずかしいという心理作用、第5の小煩惱地法は少分の染汚の心と俱なる心所で、この十法は同時に起こらないので小煩惱地という。以上の心所は「地」(bhūmi)を持っているが、不定法は地を持たず、善心・不善心・無記心に相応したりしなかったりするので不定とされる。このように心所とは、心をそのようにせしめる心理作用をいう。

不相応行法は、心と心所が相応しているのに対して、心と相応しない「行」(saṃskāra)である。これは形成する力という意味である。

最後は無為法で、これは縁起によって生じない法である。択滅とはさとり智慧によって得られた滅、即ち涅槃をいう。非択滅は択力によらない滅であり、根が活動せず識が起こらないので縁を欠いた法をいう。それに虚空を加えて、三種の無為法とする。

第八節 三乗の因果（略）

説一切有部の修行道は、見道・修道・無学道に分けており、果は預流果・一來果・不還果・阿羅漢果をいい、前三は修道、阿羅漢果は無学道である。

第九節 我空法有

問う、此の宗は幾ばくの空を明かすや。

答う、唯だ、生空を明かして法空を談ぜず。生空と言うは、即ち我執を遣る。五蘊の中に人我有ること無し。唯だ是れ五蘊和合聚、成ぜるを仮りに名づけて人と為すのみ。実人有ること無し。此の如く観ずるが故に、我空の理を証す。然るに其の法体は三世実有なり。此の義に由るが故に、他宗は名づけて、我空法有宗と為すなり。

有部では「空」を説いているのかというと、人我の空を説いているが、法の空を説かない。生空とは、自我に対する執着を除くということで、自己の心も身体も絶えず変化して無常であることを、生空とする。人間は五蘊が和合したもので、そこに成立する仮名の存在を人と名付けている。しかし、その真実相は名付けようもない。このように刹那滅の諸法の集合の上に存在しているとみるから、我空の理を証することができる。

しかし、これは全体を部分の集合体と見る分析的空間（析空間）であるから、構成要素である部分の空を説かない。最後に、それ以上分析できない要素が残るからであり、それが有部のいう法の体である。これから、説一切有部を「我空法有宗」と呼んでいる。

第二章 成実宗

この成実宗も、俱舎宗と同じように独立した一派ではなく、三論宗のぐうしゅう寓宗として日本では研究された。名前の通り『成実論』という論書を所依とする学派であった。その意味では、俱舎宗・三論宗などによく似ている。

第一節 成実論

さて、その所依の『成実論』は、かりばつま訶梨跋摩 (Harivarman) によって 3 - 4 世紀に著わされた論書であり、くまらじゅう鳩摩羅什 (Kumārajīva) によって 411 - 412 年にかけて漢訳され、非常に多くの学僧に注目され、ことにじょうようじ えおん浄影寺の慧遠が著わした『大乘義章』に多く引用されている。

如来の滅後九百年中に、さばた薩婆多宗の学者、くまらだ俱摩羅陀の上足の弟子に訶梨跋摩有り。師の見解の是れ甚だ浅劣なるを嫌い、諸部の最長の義を簡取し、以て一類と為し、宗を成ず。よう姚秦の朝代にらじゅう羅什三蔵翻訳して之を弘む。一部十六巻、二百二品なり。しんたん震旦の諸師多く章疏を造り、乃し日域に至るまで以て之を依学す。

著者の訶梨跋摩は、中インドの婆羅門の出身者で、初めはすろん数論学派（サーンキヤ、sāṃkhya）に属していたが、仏教に入って、せついつさいうぶ説一切有部 (sarvāstivādin) のくまらだ鳩摩羅駄 (kumāralabdha) から『ほつちろん発智論』を学んだという。この『発智論』は、かたえんにし迦多衍尼子 (kātyāyanī-putra) が著わして、紀元前に説一切有部として分派する基になった論書である。その後、訶梨跋摩はまかそうぎぶ だいしゅぶ摩訶僧祇部（大衆部、mahāsāghika）に遷って、あわせて大乘も学んだという。後に、『成実論』がきょうりょうぶ經量部 (sautrāntika) の学説に依っているとされるが、經量部は説一切有部の流れにあることと、經量部も大衆部も説一切有部の「三世実有」説を批判していることから混乱しているとみられる。現在では、訶梨跋摩が大衆部に属したか、經量部に属したかは不明である。しかし、これらの混乱によって、説一切有部・大衆部・經量部が併存していたことが分かる。

さて、この『成実論』はくまらじゅう鳩摩羅什によって、弘始 13 年 (411) 9 月 8 日から、同 14 年 9 月 15 日に亘って翻訳されている。構成は、202 品であり、35 品までに「さんぼう三宝」を明かし、続いて 94 品までに「じつたい苦諦」、140 品までに「じつたい集諦」、154 品までに「じつたい滅諦」、202 品までに「じつたい道諦」を明かして、したい三宝と四諦に即して仏教全般を解説しており、他の論書と異なって仏教全般が網羅されている。帰敬偈には

はじめ前にまさに自然の正智者への禮に應ずべき所を禮す。一切智の應供・大師は世間を利す。

亦た、眞淨法と及び聖弟子衆を禮す。〔成実論 T32 p. 239〕

とあり、小乗論書では言及していない利他を明示している点に注目すべきであろう。

第二節 大乘小乗の関係

梁の三大法師とは、謂く、こうたくじ ほううん光宅寺の法雲法師と、ちぞう開善寺の智蔵法師・そうひん莊嚴寺の僧旻法師となり。此の三家は並びに成実論は是れ大乘なりと云う。てんだい かじょう曇天・嘉祥は並びに小乗と判ず。なんざん れいし とち ぶんつう南山・靈芝は俱に分通大乘と云う。四分律と同計なり。此の如く諸師の異説不同なり。然

るに浄影・天台已後、多分は共に評して、成実論は是れ小乗中の長なりと云う。 曇。但し南山律師は、教えは是れ小乗なるも義は大乗に通ずと、 曇。小乗の中にては多く云う、成実は多く經部に依ると、 曇。或いは曇無徳部なりと。 曇。

このように『成実論』は大乗論書なのか小乗論書なのかで意見が一致しない。初期の梁代の法雲・智蔵・僧旻などは大乗と見ているが、天台大師智顛や嘉祥大師吉蔵は小乗としている。南山律師道宣や靈芝寺の元照などは、一部大乗に通じているとしているが、浄影寺の慧遠や天台大師智顛以後は、小乗中の長であると見ている。

その理由は、『成実論』巻八に「また四百観の中に説く」(T32, p.298b)と聖提婆(Āryadeva)の『四百論』に言及したり、巻十二で「菩薩蔵中に説く」(T32, p.338c)として大乗仏教に言及していることから、大乗仏教と深く関わっていることが予想される。しかし、智顛や吉蔵が排撃してからは、小乗であるとされた。

しかし、それ以前は『成実論』は大乗論と見られており、齊の永明七年(489)に定林寺の僧柔と謝寺の慧次を招いて、普弘寺で講義している。注釈書としては、道亮が『成実論義疏』八巻を作り、曇度は『成実論大義疏』八巻を作り、北土に流行した。上述の通り、梁の時代には三大法師がすべて成実の大家であったから、当時の佛教界は『成実論』を中心に動いていた。梁の昭明太子が当時の代表的な僧に、真諦・俗諦の二諦について諮問しているが、これも『成実論』で二諦が重要視されていたからであろう。しかし、当時も『成実論』が単独に研究されることはなく、同時に『涅槃経』や『法華経』・『般若経』・『維摩経』・『華嚴経』・『勝鬘経』などの大乗經典を理解する基礎学として『成実論』が利用されていた。

第三節 宗義

其の最長の義とは、此の宗の中に具に二空を明かす。故に観に二種を立つ。一には空観なり。瓶の中に水無きが如く、五蘊の中に人我無きが故に。是れ人空観なり。二には無我観なり。瓶体の実無きが如く、五蘊の諸法は仮名なるが故に。是れ法空観なり。既に二空を明かすが故に、其の義最長なり。

『成実論』には、我空と法空を詳しく明かしている。我空はすでに説一切有部でも説いている。上述のように、法空の説もある。この二空によって、空観と無我観とを立てる。空観とは人空観で、五蘊の中に人我のないことを観ずる。次に、五蘊を構成する諸法が仮名である。仮名とは相対的存在の意味である。相互に助け合って、おのおのが成立する存在者を仮名(prajñapti)という、この仮名に基づいて「法の空」を説くのが『成実論』の立場である。その意味で『成実論』では「仮」が重要な概念となっており、三論宗などの一切皆空の立場とは異なる。

『成実論』では二空を説くが、ただ見惑と思惑(修惑)を断ずることを説いて、所知障を断ずることは説いていない。これは空を説いても、五蘊に即して空を説き、『般若経』のように一切皆空を説かないからである。『成実論』で法空を説きながらも所知障を断じないのは、ただ智解のみが勝れていても、理を談ずるだけで、実修が伴わないからである。

第四節 修行の階位

『成実論』では、修行の階位としての二十七賢聖を示している。二十七賢聖は『中阿含経』卷三十『福田経』(T1, p.616a)に説かれており、『大毘婆沙論』や『俱舍論』などにも引かれているので、『成実論』独自ではないが、『成実論』卷一「分別賢聖品」(T32, pp.245c-246c)にまとめて説かれて、最後に「先の十八学人、及び九無学、是の二十七人を名づけて一切世間福田と為す」と述べており、中阿含の『福田経』の註釈の形をとっている点に特色がある。

成実論			俱舍論				
有学道	預流向	随信行	五停心	三賢	凡位		
			別相念処				
			総相念処				
		随法行	煖	四善根			
			頂				
			忍				
	世第一法						
	無行相	見道十五心	預流向	随信・随法	見道		
	預流果	見道十六心	預流果				
	一來向		一來向				
一來果		一來果					
不還向		不還向					
不還果	中般 生般 有行般 無行般 樂慧 樂定 轉世 現般 信解 見得 身証	中般 生般 有行般 無行般 上流 無色 現般	不還果	信解 見至 身証	修道	有学	
(阿羅漢向)	阿羅漢向						
無学道	阿羅漢果	退法	退法	阿羅漢果	無学道	無学	
		守護相	思法				
		死相	護法				
		住相	安住				
		可進相	堪達				
		不壞相	不動				
		慧解脱	不退				
		俱解脱	慧解脱				
不退相	俱解脱						

四向四果を説くことは部派全般で同じであるが、上述のように細かな部分で『成実論』と『俱舍論』では違いがみられる。

27賢聖の初めは随信行が、『俱舍論』では、信によって見道に入る人であり、鈍根の見道をいう。しかし『成実論』では、佛語を信ずるから随信行といい、聞思の位であるとする。聞思は聞思修の三慧のうちの前二で、まだ凡夫の段階である。禪定に入って法を観ずるところに修慧が生ずるのであり、悟りの智慧は修慧のみである。第二の随法行は四善根の位であるが、この四善根は『俱舍』と同じく、^{なん}煖・頂・忍・世第一法である。これも凡夫の位である。第三は無相行で、前二人が見道に入った位である。そしてこれら3人を預流向であるとする。この点是有部とは解釈が異

なり、見道以前の凡夫の位までも加えて預流向とすることは、有部にはない。そして「無相行」も、中阿含の『福田経』や『俱舍論』などにはない。預流向を随信行・随法行・無相行の三人とすることや、凡夫位を預流向に含めるのは、『成実論』の特色である。

次に、第四は須陀洹果、これは預流果である。第五の一來向は、この世で死して天上に生まれ、そこで涅槃に入ることができなくて、再びこの世に生まれる者である。しかし、二度生まれることはないので一來という。この一來向、第六の一來果、第七の不還向などは有部と解釈は同じである。不還はこの土に還らない者である。死して天上に生まれて、必ずそこで涅槃に入る人である。ただし『福田経』や『俱舍論』では、信解・見至・身証・家々・一間などは、『成実論』には見あたらない。信解・見至は、随信行・随法行が修道に入った時の名称であり、随信行は信解になり、随法行は見至の名を得る。次に、身証は不還果の人で滅尽定を得た人、家々は一來向をさらに分けたもの、一間は不還向の聖者で、なお、一回欲界の生を得る人である。『成実論』はこれらの有学を立てず、不還果に11人を開いている。『福田経』では五種の不還果を開くが、『俱舍論』などではこの外に七種不還・九種不還をも説く。これらは、すでに阿含経でも説かれている。ただし「11不還」は『成実論』の特色である。不還果の聖者は欲界で死んだ後、再び欲界に戻らない人をいう。彼らは色界・無色界で涅槃に入る。しかし、涅槃に入るのに遅速があるので、かかる区別が生じた。

11を不還果とすると、次に「行阿羅漢者」すなわち阿羅漢向があり、それまでを有学という。しかし『成実論』では、特にこれを立てていない。以上の11不還を説いた後で、「是等を皆、行阿羅漢者と名づく」という。「是等」というのは、11不還をすべてか、信解・見得・身証の三のみを指すか明らかでない。これらの11不還と、その前の随信行・随法行などから不還向までの7人とを合して、「18有学」という。

第五節 八十四法

俱舍の五位七十五法と、唯識の百法との中間に成実を置いて、「八十四法」とするが、『成実論』に八十四法をあげているところはない。この八十四法は、古来わが国の学者によって唱えられたものである。

八十四法

色 法	14	五根・五塵・地水火風の四大
心 王	1	
心所法	49	俱舍の四六法に厭と欣を加え、睡眠を睡と眠とに分ける
不相応行	17	俱舍の14法中、命根と同分を合し、老・死・凡夫法・無作を加える
無為法	3	俱舍と同じ

この中、色法に四大を別出することは『品類足論』に見られ、『成実論』卷三(T32, p.261a)に「色陰とは四大及び四大に因りて成ぜられる法を謂う」とあり、四大を別に立てている。次に、心所法について、『成実論』卷十(T32, p.319bc)に、21種の随煩惱を挙げて、睡と眠とを分けている。しかし、厭と欣とを分けて説くことは明らかでない。なお、随煩惱の中に、『俱舍論』

で説く以外の煩悩が見られるが、独立の心所法と認めるか否か明らかでない。ともかく、経量部が受・想・思の三種の心所のみを認め、他の心所を認めないことは『順正理論』に挙げられている。よって『成実論』が経量部の立場に立ってれば、多くの心所を認めたとは考え難い。『成実論』は「仮」の立場に立つから心所を認めるが、有部のように有自性の立場では認めないだろう。

次に、不相応行に十七法を認めるのは、卷七（T32, p.289a）に「心不相応とは、謂く、得と不得と無想定と滅尽定と無想処と命根・生・滅・住・異・老・死・名衆・句衆・字衆・凡夫法等なり」と説き、ここに十六種の心不相応法を挙げる。ここには同分がないために、これは命根に加えたを見た。そして、生・滅・住・異の四相の外に老・死を挙げ、さらに凡夫法を挙げているために、これに無作を加えて十七法としたのであろう。無作のことは「無作品第九十六」などに示されている。

次に、無為法も三種とはいわないが、俱舎と同じと見たのであろう。以上のごとく、八十四法といっても、確たる根拠があるとは見難いが、成実を俱舎と唯識の中間に置く意味で、このような説を立てたのであろう。

第六節 特色

未だ大乘に進入せずと雖も、小乗の中に於て尤も優長なりと為す。寔に怪しむべし、是れ大乘かと。一切諸法、唯だ一滅諦に歸し、空理寂然として諸法此の上に立す。実法の堅情は氷の如く釈け、仮有の万像は林の如く森し。虚通妙通、其の旨深し。

成実宗は、まだ大乘までは進んでいないが、しかし小乗としてもかなり大乘が目指す方向に進んでいる。『成実論』は一切諸法は一の滅諦に帰すると説いている。凡夫の立場で物があると見るのが仮名心である。この凡夫の見方を否定して、有自性の法があると見るのが法心である。さらに人も空であり法も空であるとするのが空心である。しかし世俗諦の故に有と説き、第一義諦の故に空と説くのであり、しかし世俗諦と第一義諦とを超えた中道にも執著しないことで空心をも滅する。これが虚無に陥らない滅諦である。仮名心・法心・空心を滅するのが滅諦であることは、立仮名品第四百一（T32, p.327）以下に説かれる。『成実論』の説く滅諦は二諦中道に立脚する滅諦である。故に、滅諦は空理寂然としているが、しかし現象世界の諸法はこの寂然たる空理の上に成立している。この諸法の成立を正しく見るならば、法が固定的実法であるという誤った考えは自然に解消し、森羅万象は仮有の在り方で成立しており、第一義諦の空の在り方と、世俗諦の有の在り方とが融通無礙に融通しており、空有がそれぞれ成立していながら、相互に妨げない。これが成実宗の示す世界である。

第三章 律 宗

如来の在世五十箇年、機に随いて散説す。滅後の弟子、座に昇って結集し、名づけて一部じゆの八十誦律びにぞう大毘尼蔵と為す。

佛滅百年は五師瀉瓶しゃびようし、純もつぱら是れ一味にして、未だ異見こうはを分たず。一百年の後、漸ようやく二部・五部、及び二十部、乃至、五百を分ち、異見競ふるわい鼓こうはし、猶なほし浩波こうはの如し。

釈尊の在世五十年、対機説法であつたように、戒律も「随犯随制ずいはんずいせい」であつた。なすべきでない行為をなした比丘が出た時に、戒が造られた。釈尊の滅後、阿難あなんが経蔵けつじゆうを結集したように、律は優波離うぱり (Upāli) が座に上つて結集した。これが「八十誦律」である。八十誦は大きな律であつたので「大毘尼蔵」といわれた。

「佛滅百年は五師瀉瓶し、純ら是れ一味」とは、第一結集で結集された八十誦律が、大迦葉だい かしょう・阿難あなん・末田地まてんじ・商那和修しょうなわしゆう・優波掘うぱくつと五師しゃびように瀉瓶しゃびよう 伝承された。ウパーリの時、僧伽に分裂が起る。それが、上座・大衆の根本分裂であり、『異部宗輪論』やパーリ上座部の『島史』(Dīpavaṃsa)などに説かれる。各部派が分裂してからは、経も律も部派ごとに独自のものを伝えた。

震旦しんだんに伝うるに、総じて四律及以五論有り。其の四律とは、一には十誦律、訳して六十一卷を成ず。是れ薩婆多さばたふ部の律なり。二には四分律し ぶりつ、訳して六十卷を成ず。是れ曇無徳どん むとくふ部の律なり。三には僧祇律そうぎりつ、訳して四十卷を成ず。此れ根本二部の中、窟内くつの上座なり。大衆の名は二部に通ずるが故に。四には五分律ご ぶりつ、訳して三十卷を成ず。此れ五部の中の弥沙塞みやみそく部の律なり。迦葉かしょう遺律ゆいりつは唯だ戒本を伝えて、広律かうりつは未だ流つたわらず。四律は並びに震旦しんだんに翻じて悉く行わる。然るに独り後代に流ながるは唯だ曇無徳部の四分律の み宗已。

中国には、諸部派の戒律の内、四律五論であつた。

- | | | | | |
|---------|----------------------|-------|-----------|-----------------------|
| ① 十誦律 | Daśabhāṇavāra-vinaya | 6 1 卷 | 鳩摩羅什等訳 | 説一切有部 (Sarvāstivādin) |
| ② 四分律 | Caturvargika-vinaya | 6 0 卷 | 仏陀耶舎訳 | 曇無徳部 (Dharmaguptaka) |
| ③ 摩訶僧祇律 | Mahāsaṃghika-vinaya | 4 0 卷 | 仏陀跋陀羅・法顕訳 | 上座部 (Sthavira-vādin) |
| ④ 五分律 | Pañcavargika-vinaya | 3 0 卷 | 仏陀什訳 | 化地部 (Mahīśāsaka) |

この4律以外に、迦葉遺部(飲光部、Kaśyapiya)の律があり、般若流支が戒本のみ『解脱戒経』として伝えた。この四律のうち、後代まで伝わつたのは、四分律のみである。また、この外に根本説一切有部(Mūlasarvāsti-vādin)の律蔵を義浄が訳したが、全200卷と大部で、訳出も遅かつたので、中国では余り研究されなかつた。根本有部律はチベット訳も存在し、チベット佛教の律といえ、根本有部律を指す。

四律の中で、『四分律』が中国では格別に縁が深い。鳩摩羅什く まらじゆうが『十誦律』を訳して後、百年ほどして508年ぼだいるし ろくな まだいに菩提流支ぼだいりくしや勒那摩提ろくな まだいなどが洛陽に来て、世親の著作を翻訳し、瑜伽行派の教えを紹介した。これは、羅什の訳した中観派と異なっている。この系統に、世親の『十地経論』に基づく地論宗こうず えこうが成立し、光統こうとう律師えこう慧光(468-537)が重要な活動をした。彼が戒律においても『四分律』を取り上げ、実践を行つた。彼の律の師どうふくは道覆どうふくで、門下どうふくに道雲どうふくと道暉どうきがあり、道雲の弟子どうこうに道洪どうこうと洪遵こうじゆんとがあり、道洪より智首ちしゆ・道宣どうせんと次第し、洪遵の系統ほうれいに法礪ほうれい・懷素かいそなどが出た。こ

のようにして、四分律宗が成立した。このように四分律宗が盛んになったのは、四分律の内容が十誦律よりも勝れていることもあった。

日本への伝承

日域に至りては、昔、天平年中、日本の永叡・普照、此の二師唐朝に往きて、大明寺の鑒真大和尚を請ず。即ち請いに応じて日本に来至す。途難極めて多し。而も之を奈ともせず。十有二年、海中に難を忍び、逆浪六回、志し都て倦まず。第六度の時、遂に日本に来至せり。請じて東大寺に入らしむ。聖武天皇、王子、百官、歡喜感悦し、即ち毘盧舎那殿の前に壇を築き、受戒を行す。天皇・皇后、乃至、四百余人、並びに皆受戒す。後大御殿の西に遷して、別に戒壇院を建つ。爾れ自り已来、年年受を行じ、今に絶えず。日本諸州に戒律の教宗厥の時に広く行われ、依断せざるは莫し。又、唐招提寺を建てて戒律を伝弘す。

律の正式の伝来は鑒真大和上の来朝によって達せられた。佛教は欽明天皇の時代に伝ったが、佛像や経巻などであり、戒律は伝来しなかった。

比丘となる儀式を具足戒というが、具足戒を授けるには、中央だと10人僧、辺地でも5人僧で儀式をする。和尚と羯磨師・教授師の3師と、儀式に立会う7人の比丘（三師七証）の10人の比丘が戒壇上に集って、白四羯磨の作法で、具足戒の儀式をおこなう。この儀式によって戒体が発得する。奈良時代まで十人僧、少なくとも五人僧がなかったために、不完全であった。

聖武天皇の勅によって、律師を迎えようと、榮叡と普照とを天平5年（733）入唐させた。大宝元年（742）に揚州の大明寺で鑒真大和上に謁した。鑒真は天台僧だが、道宣の弟子弘景律師から律を伝授され、南山・相部の両部の律に達していた。そして、両人の請いに応じ、日本への伝律を決意した。5回失敗したが、12年を経て、6回目に、ついに日本に到着した。すでに榮叡は唐で没したが、法進・曇静・思託らの僧14人、比丘尼3人、優婆塞7人、合計24人がともに渡り、天平勝宝5年（753）十人僧揃い、日本で具足戒を授けられるようになり、日本に正式の僧伽が成立した。

鑒真は戒壇院の外に、天平宝字3年（759）唐招提寺を建て、戒律学習の道場とした。戒律は単に受戒だけでは、正しく実行できない。250戒の条文の意味を正しく知り、さらに具足戒の作法や、布薩・安居の作法を正しく知らなければ、如法に実行し、後代に伝えていけない。そのために、受戒の後に唐招提寺に住まわせて、律蔵を学習させた。

道宣の著作

南山律師、章疏を製作す。総じて五大部あり。一には行事鈔三卷。二には戒疏四卷。三には業疏四卷。四には拾毘尼義鈔三卷、本是れ三卷、然るに下卷逸せり。五には比丘尼鈔三卷。戒本・羯磨、並びに註解を作り、及び小部の律章、自余の諸文、部帖多々なり。

南山律師道宣の著書で、大部のものが五つある。第一は『四分律行事鈔』三卷。第二は『四分戒本疏』四卷。第三は『四分律隨機羯磨疏』四卷。羯磨（Karman）は業とも訳すから『業疏』ともいう。第四は『拾毘尼義鈔』三卷。これは下卷が失われて、現在は上下二卷。第五は『比丘尼鈔』三卷。この他『続高僧伝』、『大唐内典録』、『広弘明集』など律部でない大部の著作も多い。

鑒真は、道宣の流れを汲んでいるので、日本の律研究は道宣の著作を中心に発展した。

止持門と作持門

此の宗は戒を明かすなり。二種有り。一には止持戒にして、五篇の諸の止悪門なり。二には作持戒にして、説戒等の諸の修善門なり。如来所説の一切の諸戒は、二持に攝束して皆悉く窮尽す。故に本律の正宗所詮の義理は、唯だ此の止作の二持已。初めの二部の戒本は、是れを止持と名づく。後の二十犍度は、是れを作持と名づく。二部の戒本とは、僧尼の二部なり。比丘・比丘尼の所持を具足戒と名づく。

戒 (śīla)	}	止持門 ……	五篇	……	止悪門
		作持門 ……	二十犍度	……	修善門

「戒」とは、戒・定・慧の三学の戒で、「śīla」の原意は「善い習慣性」という意味である。善いことを行おうと決心して、それを繰り返し実行することによって善い習慣性が身につくから、戒にとってもっとも重要なのは、善を行なおうとする「決心」が重要になる。そして身についた習慣性を「戒体」という。

五篇	}	波羅夷 (pārājika)	僧伽から追放
		僧残 (僧伽婆尸沙、saṃghādisesa)	僧伽へ残留。謹慎と懺悔で許される
		波逸提 (pācittiya)	2、3人の比丘に懺悔する
		波羅提提舍尼 (pāṭidesanīya)	1人の比丘に懺悔する
		突吉羅 (dukkhaṭṭa)	反省する

次に犍度部があり、二十犍度(khandhaka)に分れる。第一犍度は「受戒犍度」で受戒作法が説かれ、第二犍度が「説戒犍度」で、説戒の仕方が示される。このように二十犍度に僧伽の儀式作法が規定されるので、これを「作持」という。二部の戒本とは、比丘戒本と比丘尼戒本である。戒本は戒経と同じで、比丘の250戒、比丘尼の348戒の戒律の条文を戒本という。そして、この戒を受持することを具足戒 (upasampadā) という。具足戒とは、比丘、比丘尼の戒を受けることで、具足戒を受けることによって、比丘・比丘尼と呼ばれる。

	比丘戒経	比丘戒 250 条	五篇罪	
1	波羅夷法	4 条	波羅夷罪	
2	僧残法	13 条	僧残罪	
3	不定法	2 条		
4	尼薩耆波逸提法	30 条	} 波逸提罪	
5	波逸提法	90 条		
6	波羅提提舍尼法	4 条	波羅提提舍尼罪	
7	衆学法	100 条	} 突吉羅罪	行儀作法に関する規則
8	滅諍法	7 条		

さて、作持戒は実行することを比丘たちに義務づけている規則だから、如法に実行しなければならない。実行しなければ、罪をうるが、それは一般に突吉羅罪である。

第一の受戒犍度は、具足戒 (upasampadā) の作法を示す。僧伽でどのように、出家希望者に入団を許可するか、それにいかなる意味があるかなどを示している。この受戒作法では、受戒に和

尚と羯磨阿闍梨、教授阿闍梨の三師と、七証との十人の比丘が必要である。和尚は、新入団者が比丘となった後、責任をもって指導する人である。俗世間での親に代わる人であるので、和尚を親教師という。羯磨阿闍梨は、受戒の儀式を主宰する人、教授阿闍梨は、受戒者に十遮十三難の障法があるかないかを調べる人である。

第二の説戒韃度は、半月に一回行われる布薩 (uposatha) の儀式を説明する。布薩は250戒の戒経 (波羅提木叉、pātimokkha) を誦出するので、説戒ともいう。戒文を誦出した後で、聴いた比丘たちに、半月の間にこれらの条文を破らなかつたか否かを尋ねる。

第三の安居韃度は、雨安居の仕方を示す。インドでは雨期の四ヶ月は大雨が降る。そのために通常は遊行生活をするが、雨期には三ヶ月間、一所に定住生活をする。その集団生活の種々の取り決めに具体的に示す。

第四自恣韃度。安居の終わった日の説戒を特に自恣といい、七月十五日の満月の日に当たる。安居の解散式である。3ヶ月の集団生活で、気持の行き違いや、諍いなども起りうる。故に最後の日に、そういう問題を他から指摘してもらい、謝罪や自己批判をして、各人の心のわだかまりを解消して、新しい遊行生活に出発する。

第五の皮革韃度は、皮革の使用。第六の衣韃度は、三衣の作り方。三衣とは、五条・七条・九条のこと。第七薬韃度は、医薬と食事に関する規定。食事も広義の薬である。第八迦絺那衣韃度は、迦絺那衣の受け方。第九俱睺弥韃度は、僧伽の諍いでの分裂を避けるための方法。第十瞻波韃度は、比丘たちが不正な羯磨をした場合、それに承服できない場合の韃度。第十一呵責韃度は、汚家悪行の比丘たちを、その住处から退去せしめる羯磨。第十二人韃度は、僧残罪を犯した比丘に、七日間の謹慎を課する羯磨。第十三覆藏韃度は、僧残罪を犯しても、直ちに告白しなかつた場合の罪の課し方。第十四遮韃度は、布薩説戒で犯戒比丘が出席しようとする場合、所定の懺悔をして清浄になって出席するための心得や仕方を示す。

第十五破僧韃度は、提婆の破僧について述べる。第十六滅諍韃度は、僧伽の諍事の場合、七滅諍法で諍事を滅する方法を示す。第十七尼韃度は、比丘尼僧伽の成立の事情、運営など比丘僧伽と違う点を示す。第十八法韃度は、儀法の意味で、行儀作法を示している。衆学法とほぼ同じ。第十九房舎韃度は、精舎の建物や家具、僧園の土地・樹本などの管理や利用の仕方。第二十雜韃度は、以上の韃度で取り上げなかつた細かな問題を取扱う。

七衆

1	比丘	250戒	} 具足戒	} 出家
2	比丘尼	348戒		
3	式叉摩那 (正学女)		六法戒	
4	沙弥		} 十戒	
5	沙弥尼			
6	優婆塞 (信士)	} 5戒 (八斎戒)	} 在家	
7	優婆夷 (信女)			

其の五戒とは、一には不殺生戒、二には不偷盜戒、三には不邪淫戒、四には不妄語戒、五

には不飲酒戒なり。

信者は三帰依をなして、次に五戒を受ける。これは「尽形寿」(命終るまで) といつて受ける。漢訳では「不」の字で訳すが、元は「殺生を遠離するという学処を、私は受持します」などで、「離れる」(veramaṇi) という意味である。自発的に、殺生を離れようと佛に誓うのが戒だから、離殺生・離偷盗・離邪婬・離妄語・離飲酒と訳すべきである。

教判

南山律師は化制の二教を立てて、以て一代の教を撰す。また、化行の二教と名づく。其の化教とは、經論所詮の定慧の法門にして、四阿含等是れなり。其の制教とは、律教所詮の戒学の法門にして、四分律等是れなり。

凝然が67歳頃に著わした『律宗綱要』では、教判を取上げて「終南尊者は四教開宗せり」といって、化教と制教に分け、制教の中を、有宗・空宗・中道宗の三宗に分ける。この三宗に化教を加えて「四教開宗」という。三宗の「有宗」とは、説一切有部で、戒体を無表色とし、「空宗」とは成実宗で、戒体を非色非心とし、「中道宗」とは唯識で、戒体を種子と見るとする。この制教を戒体論によって、三宗に分けるのは道宣による。

三聚淨戒

且く大乘円教の三学とは、戒は即ち三聚淨戒を護る。蔵識の種子、以て其の体と為す。定慧は則ち唯識の妙行、止觀並びに運んで、以て其の相と為す。戒は即ち定慧、一法として定慧に非ざる無し。定慧は即ち戒、一法として戒に非ざるは無し。此れを円融三学の行相と名づく。

戒定慧の三学で佛の教えをまとめるのは、『長阿含經』の『大般涅槃經』に繰返し出ている。大乘円教の三学の第一戒学とは、三聚淨戒を護ることとする。三聚淨戒は、『菩薩地持經』や『瑜伽師地論』卷四十(T30, 511a)「菩薩地」に説く三聚淨戒が有名で、第一の撰律儀戒を「七衆の別解脱戒」とし、『四分律』の戒を指す。続いて、身語意によって諸善を積聚するところの撰善法戒と、十一種の相で示された饒益有情戒(撰衆生戒)を説く。この二つは利他の戒である。

撰律儀戒は一切の諸悪、皆悉く断捨するが故に。撰善法戒とは、一切の諸善、皆悉く修行するが故に。撰衆生戒とは、衆生を荷負し、遍く利益を施すが故に。

撰律儀戒とは、一切の悪を断ずる戒である。防非止悪が律儀(samvara)である。悪を断捨するのが律儀戒であり、逆に積極的に善を實踐する誓いが第二の撰善法戒である。第三の撰衆生戒は、苦しむ衆生を引受け、あまねく利益を得しむることである。この誓いを立てることが戒である。

大乘円教ではこの三聚淨戒をも円融の立場で行ずる。律儀戒の止悪と、撰善法戒の作善と、第三の利益衆生とが、相互に他の二を含む。三聚が互撰であり、一を行ずれば残りの二がその中に含まれているよう實踐するのが、円融の三聚であるから、三戒が相互に融通している。

平成22年10月27日

次回11月24日 予定

第三章 法相宗

諸法の性相を^{けつぱん}決判するが故に、法相宗と名づくるなり。

法相宗は、諸法の「性」と「相」を^{けつぱん}決判することから呼ばれる。『解深密經』の一切法相品 (T16, 693a) に「諸法の相を説く」として、^{へんげしよしゅうぞう}遍計所執相・^{えたきぞう}依他起相・^{えんじょうじつぞう}円成実相の「三相」を説いて、存在現象の真偽を明らかにしている。この三相(三性)を初めて説いたのは^{ゆがぎょうは}瑜伽行派である。

唯識論の中に、六經と十一部の論を引けり。其の六經とは、華嚴・深密・如来出現功德莊嚴・阿毘達磨・楞伽・厚嚴、是れなり。十一部の論とは、瑜伽・顕揚・莊嚴・集量・撰論・十地・分別瑜伽・弁中辺・二十唯識・觀所縁・雜集論、是れなり。

この六經とは、①華嚴經、②^{げじんみつきょう}解深密經、③如来出現功德莊嚴經(未訳)、④大乘阿毘達磨經、⑤^{りょうがきょう}楞伽經、⑥^{こうこんきょう}厚嚴經(密嚴經)で、11論とは、①^{ゆがしじろん}瑜伽師地論、②^{けんようしやうぎやうろん}顕揚聖教論、③^{しやうこん}大乘莊嚴經論、④^{じゅうりやうろん}集量論(散逸)、⑤^{しやうだいじやうろん}撰大乘論、⑥^{じゅうじきやうろん}十地經論、⑦^{ふんべつゆがろん}分別瑜伽論、⑧^{かんしやえんねんろん}觀所縁縁論、⑨^{じふにじゆいしきろん}二十唯識論、⑩^{べんちゆうべんろん}弁中辺論、⑪^{じゆう}大乘阿毘達磨集論である。これらが法相宗の所依の經論で、『成唯識論』に引用されているものである。

唯識の教えは、仏滅 900 年に^{とそつてん}弥勒菩薩が兜率天から 5 部大論を説き、これを無着が享け、その弟の世親(天親)が唯識を体系化する。世親の教えが、^{じんな}陳那→^{むしやう}無性→^{ごほう}護法→^{かいげん}戒賢と伝わり、これが法相宗の流れとなる。護法の時代に、^{とくえ}徳慧・^{あんね}安慧がいるが、この系統は^{しんだい}真諦によって中国に^{しやうろんしゅう}伝えられ撰論宗になる。

次に大唐の初運に玄奘三蔵有り。遠く流砂を^{わた}渉り、^{はるか}餘に天竺に往く。遂に戒賢論師に謁して広く此の宗を伝う。戒賢論師、三蔵を待つこと^{やや}良久し。即ち五部の大論、十支の論等、凡そ法相の法門、^{のこす}遺ところ無く皆伝う。遂に震旦に^{かえ}還り、盛んに此の宗を弘む。三千の門徒、七十の達者、四人の上足あり。一朝帰仰し、四海朝宗す。自余の諸經律論、翻伝極めて多し。是れ大唐法相の始祖、天竺相承の第六なり。

この玄奘の教えを受けたのが、慈恩大師^{じおん}窺基→^{きき}淄州大師^{ししゅう}慧沼→^{えしやう}撰揚大師^{ぼくやう}智周と伝えられる。

日本に流伝するに至りては、総じて三伝有り。

- 第 1 伝 ^{はくち}白雉 4 年 (653)、玄奘帰朝の 9 年目に^{どうしやう}道昭が直伝され、これを^{ぎやうき}行基に伝える。
- 第 2 伝 658 年に、智通・智達が入唐し、主に慈恩から教えを受けた。以上 2 伝が^{がんこうじ}元興寺伝
- 第 3 伝 ^{たいほう}大宝 3 年 (703)、新羅の智鳳が入唐し智周から受け、義淵に伝える。興福寺伝
- 第 4 伝 ^{れいき}靈龜 2 年 (716)、玄昉が智周から受け、善珠に伝える。

中国日本の法相宗は、玄奘が持ち帰った世親の『唯識三十頌』に護法が註釈したものを基本に合糅された、『成唯識論』を中心に研究がつづけられた。唯識三十頌の構成は、以下の通り。

- 第 1～16 頌 識轉變
- 第 17～19 頌 唯識
- 第 20～25 頌 三性・三無性
- 第 26～30 頌 修行・仏果

五位百法

つか 束ねて五位と為す。一には心王に八種有り。げん に び ぜつ しん い まな あら
 耶識となり。是れを八識と為す。

五位の第一は心王八法で、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識の前五識と、その所依である第6意識、その所依の第7末那識であり、以上は転識と呼ばれる。この7転識の所依となっている阿頼耶識が第8識で、阿頼耶識の種子が転変して前7識となるから、7識の因縁依である。また阿頼耶識は種子の集合体であり、種子識とも言われる。種子は潜勢態であり、これが働くのが「現行」であり、それが前7識となる。つまり、阿頼耶識は潜在心であり、前7識は現象心である。この関係は「種子生現行、現行薫種子、三法展転、因果同時」と言われる。

現行の阿頼耶識は、生命体としての自己の中心であり、身体を内部から維持している生命の主体である。そのため阿陀那識 (ādāna-vijñāna) とも呼ばれる。また、我々の心や身体は、能力や素質を持っている。これらは過去の業に報われた結果であるので異熟果であり、阿頼耶識が結生識であるから、阿頼耶識そのものが異熟果であり、阿頼耶識が異熟識である。異熟果である点が阿頼耶識の果相であり、種子を所有している点を阿頼耶識の因相という。この種子が現行に転変して、自己の未来が作られる。

自我として執着されるとは、阿頼耶識の自相があるとする事である。末那識が阿頼耶識に対して、自らの内我として執着する。つまり、末那識が自我を虚妄分別する場合、妄想された自我は末那識の相分であるから、末那識は阿頼耶識を対象にする。しかし、阿頼耶識は刹那滅であり、「暴流の如く転ずる」と言われるように、単一の阿頼耶識があるようだが、常住するものではない。

さらに阿頼耶識は種子を持する点で、能蔵といい、現行して種子を薫習される所薫所である点を所蔵といい、自我として執着される点を執蔵という。阿頼耶 (ālaya) とは「蔵」という意味であるから「蔵識」と訳され、異熟識である点で無覆無記である。

阿頼耶識は、認識論的には潜在識であるので、現行としての七識を展開し認識の世界を作り上げる。認識界の最も表面にあるものは感覚である。これは眼耳鼻舌身の五識である。その背後には第六意識がある。ここで識とは、「了別」の意味で、判断するものをいう。この六識は下の51の心所と共に作用するため、善の心所と共にはたらけば善心となる。意識は、理性的な活動をし、別境の心所の念と共に働いて記憶の活動もする。

意識の背後にあるのが末那識である。末那とは「manas」のことで、中国語では「意」のことである。末那識は、意がそのまま了別の作用をなす。「了別」の故に識といい、「思量」の故に意といい、「集起」の故に心といい、心を阿頼耶識、意を末那識、識を前六識に配当される。

末那識は自我の認識作用であるが、我癡・我見・我慢・我愛の四煩惱と共に活動する。我癡は自我意識と共に活く「無明」のことで、無明・見・慢・愛(貪)の四煩惱が末那識と共に活動する。しかし、末那識は了別する力が弱いので悪ではなく、これを有覆無記である。また、同時に遍行の心所も共に活動している。識が了別の作用をするには、識のみで働くことはなく、必ず心所が共働し、その最少条件が遍行の五心所(触・作意・受・想・思)である。

だから、阿頼耶識にも遍行の心所は共に活動しているが、末那識以上に了別の力が弱いので、識としての働きは「不可知」である。しかし、識であるから認識活動をしており、識が主観（見分）と客観（相分）とに分裂している。その相分が認識対象であり、種子と有根身と器世間とである。種子と有根身を執受しているのは、自己の認識を対象としている、ということである。この外に、器世間、つまり外界を執受している。それは、前五識の感覚の認識や、第六意識の外界の認識を可能にする素材を、阿頼耶識が自己の認識の対象として持っている。言い換えれば、阿頼耶識は外界を直接知覚しない形で認識しており、第六意識はそれを土台として外界を認識している。

「唯識」と言う意味は、認識の能力や素材がすべて阿頼耶識に用意されており、それが展開して表面心となり、認識界が成立するという意味である。

二に心所有法に五十一有り。合して六位と為す。一に遍行の五とは……。二に別境の五とは……。三に善の十一とは……。四に煩惱に六有り。……五に随煩惱の二十とは……。六に不定に四有り。……

心所は「caitasika」で、心 (citta) から派生した語で「心的なもの」という意味である。玄奘は「心に所有せられる法」という意味で、心所有法と訳される。これらは、作用としての存在と見られて「假法」と呼ばれる。「遍行」とはすべてのところに趣いて働く心作用、「別境」とは特別の場合においてのみ心王と相応する心作用を指す。

三には色法に十一有り。

色法は、五根と五境、および第六意識の対象のうちの法処所 摂色である。

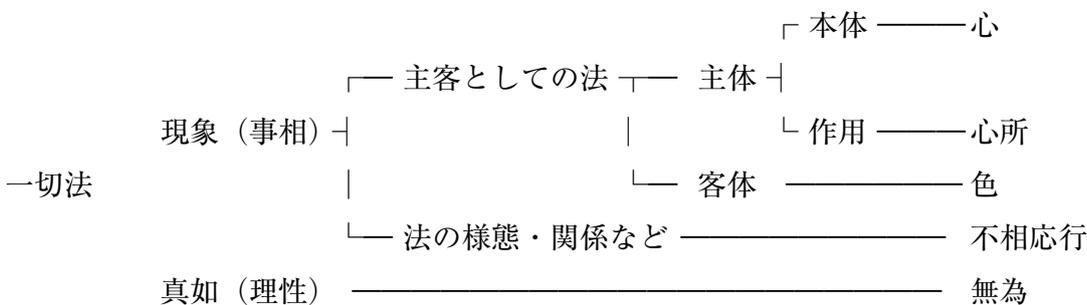
四には心不相応行法に二十四種あり。

これは現象世界に属する諸要素のうち、心・心所・色に属さない要素、言語・時間・数などがまとめられたものである。

五には無為法に六有り。

無為とは「作られたものではない」という意味から、三性説でいう円成実である、真如・空性のことをさす。

以上の五位の組織を整理すると、下のようになる。



此の宗の本意は只唯識を明かす。一切の諸法は皆是れ唯識にして、都て一法として心外に在ること無し。……然れば諸法の差別は皆唯識の所変なり。識を離れては別法無し。一切の境界は皆心識に帰す。

世界が五位百法に尽きるので、「万法唯識」を結論する。これを『成唯識論』は、

一切の有情に、各々八識と六位の心所・所変の相見・分位の差別、及び彼の空理に顕わさざ

る所の真如と有り。識の自相なるが故に、識と相応するが故に、三が分位なるが故に、四が実性なるが故に。是の如く諸法は皆、識を離れず。総じて識という名を立つ。〔T31, p. 39c〕とあるように、八識は識の自相である。そこで、「唯識」を「不離識」という。

四分義

此の心の用ゆうに総じて四分しぶん有り。一には相分そうぶん、二には見分けんぶん、三には自証分じじょうぶん、四には証自証分じょうじじょうぶんなり。

心の働きを四つに分類する。認識される所縁を相分、認識する能縁を見分、その見分の作用を自己認識する働きを自証分とする。陳那は認識作用を以上の三分で説明するが、護法は自証分の働きを追認する証自証分があるとする。

三性説

此の宗は真妄の義を明かすに、総じて三性を立つ。一には遍計所執性へんげしよしゅうしやう。……二には依他起性えたきしやう。三には円成実性えんじやうじつしやうなり。此の所執は是れ妄有、依他は即ち仮有、円成は是れ真有なり。

我々が日常的に存在すると考えている諸々のものごとは、因縁によって生起した有為法に対して、誤って実有であると構想されたもの（遍計所執性）であり、実際にはまったく存在しないもの（相無自性）で、百法には入らない。94の有為法は自分以外の諸条件に依存している化有のもの（依他起性）で、自らだけで生起して存続するものではない（生無自性）。無為法は、勝義としての空性（勝義無自性）であって、それ自体で完成しており不変・無誤謬である（円成実性）。

此の三性に対して三無性を明かす。即ち遍計と依他と円成とに翻じて、次の如く相・生・勝義の三無性を顕す。……

人法二空

唯識の修行の目的は、さとの障りとなっている、煩惱障・所知障の二障を断ずることにある。この二障は、それぞれ我執と法執によるものである。執着している自我も諸法もそれぞれ実体ではないので、人法二空といわれる。つまり、唯識では人法二空にんぽうを証得することを目指す。

我法の執つひに由りて二障具さに生ず。若し二空を証せば、彼の障も随いて断ず。障を断ずるは、二の勝果を得んが為の故なり。生そくを続する煩惱障を断ずるに由るが故に真解脱を証し、解げを礙さうる所知障を断ずるに由るが故に大菩提を得。〔成唯識論 T31, p. 1a〕

『成唯識論』では準備段階からさとりに至るまでの修行過程を、資糧位しりやうい・加行位けぎやう・通達位つうだつ・修習位しゆじゅう・究竟位くきやうの五段階に分けている。長い修行の末に修習位の修行が完成すると、迷いの原因であった八識が悟りの智慧に変換される。これを「転識得智てんじきとくち」という。これは拠り所としての阿頼耶識を質的に転換（転依てんえ）するということである。転依によって仏果を証得した段階が究竟位であり、所知障を断じて大菩提を得る。

四量

此の宗は八識を転じて、四智を成ず。其の四智とは、一には大円鏡智^{だいえんきやうち}、二には平等性智^{びやうどうしやう}、三には妙觀察智^{みやうかんざつ}、四には成所作智^{じやうしよさ}なり。初地に入る時、六・七の二識を転じて、妙観・平等の二智を得。佛果に至る時、五・八の識を転じて、円鏡・成事の二智を得。此の時、四智円満し、二転の妙果朗然たり。

其の所証の理に四涅槃有り。一には本来自性清浄涅槃^{ほんらいじしやうしやうじやうねはん}、二には有余涅槃^{うよ}、三には無余涅槃^{むよ}、四には無住处涅槃^{むじゆうしよ}なり。

四智は、転依によって凡夫の認識が仏の智慧に転換されたもので、煩惱・随煩惱・不定を除いた二二の心所と相応して働くので、「四智相応の心品」という。

七転識の所依となって迷いの世界を顕していた阿頼耶識は、大円鏡智となって他の三智の所依となる。四煩惱と相応して我執を起こしていた末那識は、大悲と相応して自他一切の平等を思量する平等性智に変わる。一切の法を対象として分別をなしていた第六意識は、一切の法の自相と共相を正しく知って説法断疑をなす妙觀察智となる。末那識は第六意識の、平等性智は妙觀察智の不共の所依となる。前五識は、成所作智となって仏の三業となる。

五法と三身

此の四を総束して清浄法界と名づけ、前の四智を加えて、以て五法となす。五法と三身との相摂は、唯識論に二師の解あり。其の初師の意は、清浄法界と大円鏡智とは、以て法身と為し、平等と妙観とは、以て報身と為し、成所作智を以て化身と為す。第二師の意は、清浄法界は是れ自性身、四智の上の相は是れ自受用なり。平等性智の現わす所の身は是れ他受用なり。成所作智の現わす所の身は是れ變化身なり。妙觀察智は是れ説法断疑の智なり。

三身	{	自性身	法身	真如そのものの法身			
		{	受用身	報身	自受用身	悟りの法樂を受用	大円鏡智
					他受用身	利他の為に現わされた化身（阿弥陀仏と浄土）	平等性智
		變化身	応身	我々の世界に現われた仏身（釈尊）			

第五章 三論宗

三部の論を以て本所憑^{ほんしよひょう}と為すが故に、三論宗と名づく。

三論宗と言うのは、三部の論……『中論』『百論』『十二門論』……を所依とする、中国発祥の宗派である。インドでは「中観派」という名前では呼ばれている龍樹菩薩を祖とした瑜伽行グループが存在し、唯識派と双璧をなしている。

この中観の教えは、龍樹(150-250年頃)から聖提婆・羅睺羅跋陀羅に受け継がれ、婆薮開士^{ばすかいし}、青目^{しょうもく}などが現われて、鳩摩羅什^{くまらじゅう}(344-413年頃)がこれらの教えを中国に伝えた。その後、インドには佛護(470-540年頃)が現われて『中論』に註釈を書き、次いで清弁(490-570年頃)が現われて、佛護の『中論』の註釈の仕方を批判し、『般若灯論』という新しい註釈を作った。このように佛護と清弁とが、『中論』の理解に関して、解釈の立場を異にしたために、インドの中観派は二派に分れたのである。その後、月称^{げつしやう}(-650-)が現われて、清弁の立場を攻撃し、佛護の説を弁護した。佛護の系統をプラーサンギカ派といい、清弁の系統をスワタントリカ派という。インドではこの両派は、瑜伽行唯識派と習合したり、あるいは密教と結合して長く栄えた。特に月称の系統はチベット佛教で、ツォンカパによって正統説とされチベット佛教の主流となった。

羅什は多くの経典を訳したが、最も力を入れたのは般若経系統の経論である。特に『中論』・『百論』・『十二門論』・『大智度論』の四論はすべて彼の翻訳であり、四論の弘通のために力を尽した。羅什の弟子でも有名なものは、四聖(or 四哲)といわれる道生^{どうしやう}・僧肇^{そうじやう}・道融^{どうゆう}・僧叡^{そうえい}の4人で、さらに曇影^{どんえい}・恵観^{えかん}・道恒^{どうこう}・曇濟^{どんさい}も有名である。羅什の弟子には三論を学ぶ学者は多く、『中論』の註釈も著わされた。しかし羅什滅後、長安は戦乱で混乱し、弟子たちも四散した。羅什の弟子の僧叡は江南に移って晩年を過したので、江南(揚子江流域)に三論を伝えるのに、彼の力があつたのと推定されている。さらに当時、河西(黄河の西)の道朗が三論に達していたことも知られている。これらが羅什滅後から450年頃までの状況である。

三論宗が江南に興った直接の出発点は遼東人の僧朗^{そうろう}が南に来て、摂山棲霞寺に住して、三論を宣説したことによる。僧朗に次の僧詮^{そうせん}が受学したのは、梁の天監11年(512)頃であった。そして僧詮から三論は興皇寺の法朗^{ほうろう}(507-581)に伝えられ、彼の弟子であった嘉祥大師^{かじやう}吉蔵^{きちざう}(549-623)によって、三論宗は大成される。

嘉祥大師は本と胡国の人なり。幼にして父に随いて漢地に來り、法朗大師に従いて三論を受学す。寔^{まこと}に是れ法門の綱領にして、古今に抜出せり。威徳巍巍として象王の威を現わし、智弁明明として日月の照を奪い、製作繁多にして広く部帙を施す。三論・法華、並びに心府^{しんぷ}と為す。大小の両乗、悉く玄底^{きわ}を窮む。三論の甚だ盛んなること、専ら此の師に在り。諸祖の中、特に大祖^{たいそ}と定む。解釈理を尽し、之に加うべからず。遂に三論を以て、高麗の慧灌僧正に授く。

現存する嘉祥大師の著作は26部112巻と多い。その内訳は『大品般若経』『金剛般若経』『仁王般若経』『維摩経』『華嚴経』『法華経』『涅槃経』『勝鬘経』などの大乘経典に対する註釈が19部と多く、さらに『三論玄義』1巻、『中論疏』10巻、『百論疏』3巻、『十二門論疏』3巻、『法華論疏』3巻、『二諦章』3巻、『大乘玄論』5巻がある。それらの中で『三論玄義』が入門書と

して日本ではよく読まれてきた。より深く三論の教学を知ろうとする場合は吉蔵の名著と見なされる『中論疏』を読むのがよい。中国においては三論宗の隆盛は吉蔵一代で終わるが、その教理は禪宗などの中に引き継がれていった。

三論を初めて日本にもたらしたのは高麗の慧灌である。さらに慧灌の弟子の福亮・智蔵や智蔵の弟子の道慈も入唐して三論を弘めた。この内、慧灌、智蔵、道慈の伝来が三論宗三伝と言われる。慧灌が住し、後に智蔵の弟子の智光が住した元興寺や道慈が住した大安寺などが三論教学の研鑽の中心であった。いずれにせよ、三論宗が日本に伝来したのは推古朝の頃であり、南都六宗の中でも最も早く伝来している。

一には中論四巻、龍樹菩薩の造なり。二には百論二巻、提婆菩薩の造なり。三には十二門論一卷、龍樹菩薩の造なり。是れを三論と名づく。然るに若し智論百巻を加うれば、即ち四論と為す。また是れ龍樹菩薩の造なり。此の四論の中、三論は是れ通申の論なり。通じて大小の諸教を申ぶるが故に。智論は即ち別申の論なり。別して大品般若を釈するが故に。(中略)

三論の中に就いて、中論は正しく小乗を破し、兼ねて外道等を破して、大乘の義を顕わす。百論は正しく外道を破して、傍ら自余を破して、大乘の義を顕わす。十二門論は並びに小乗と外道とを破し、正しく大乘の深義を顕わす。三論の明かす所は二諦に過ぎず。

中観の中心的な論書は、ここに挙げられた4論である。中でも「智論」と呼ばれる『大智度論』は『大品般若経』の註釈であるので、所依の論書としては採用していない。

三論宗の教義としては破邪顕正、真俗二諦、八不中道があげられる。破邪顕正とは誤った見方、考え方を破斥し、正しい見方、考え方を明らかにする。これは、『中論』を初めとする龍樹の説き方を指す。龍樹は、釈尊のさとり……第一義諦は概念ではないので、言葉に出来ないから、それを説こうとすると、「××ではない」という説き方によってしか表現できない。よって、三論宗では、破邪がそのまま顕正であり、破邪と顕正は別のことがらではないという立場を取る。そこで破邪に大きな力を注ぐが、結果的に批判的・否定的な言辞の積み重ねとなっている。これが中観の思想表現の大きな特徴である。

破邪

破邪は、一切有所得の見であるが、具体的には四種の見になる。第一は外道実我の邪見である。これは固定的な実我があるという見方で、数論派・勝論派、その他の我見が含まれる。

第二は毘曇実有の執見である。毘曇とは、阿毘達磨の立場で、「我空法有」の立場といわれる。法は実有であると見る邪見におちいつている。世界を構成している要素としての法を、縁起で成立するものと見ないで、縁起以前の実在と見、諸法が集って縁起の世界を作ると見る。阿毘達磨の教理では、法我を説することはできない。

第三は成実偏空の情見を破する。「偏空」と『成実論』には空を説くが、それは『般若経』や『中論』で明かす完全な空ではなく、空の思想が徹底しない。『成実論』の空説は、空を説きつつも、その空をも空ずる点が明らかでない。そのために偏空になる。

第四は有所得大乘の見を破す。大乘は非有非空の中道を説き空にも執着しないが、それを絶対

の真理であると執著すれば、空が空にならない。空という有に執着することになる。空は一切の見を破するが、その空を見とするならば、それから脱する方法はなくなる。真理であっても、それに執著すれば、その善の性格は失われる。一切の有所得に墮しないのが三論の立場である。

顕正

至道は是れ玄極げんごくなれば、言論ごんろん及ばず。有と言えば則ち愚に返り、無と語れば則ち智に非ず。善吉ぜんきつ呵せられ、身子責めらる。有に非ず、無に非ず、亦有亦無にも非ず、非有非無にも非ず。言語ごんごの道断じ、心行の処滅す。湛湛として寄る無く、寥寥として拠を絶す。知らず何を以てか銘なづけん、強いて顕正と名づくるなり。

破邪によって顕正するものは第一義諦と呼ばれ『中論』に「諸佛は二諦に依りて衆生の為に法を説く。一には世俗諦を以てし、二には第一義諦なり。若し俗諦に依らざれば第一義を得ず、第一義を得ざれば則ち涅槃を得ず」(大正 30, pp.32c-33a) と説いている。俗諦ごんぜつたいは言説諦ともいわれ、言葉によって真理を説く。第一義諦は諸法の実相じつそうであり、戲論寂滅け ろんじやくめつの世界である。諸法実相は「寂滅なること涅槃の如し」といわれるから、諸法実相・第一義諦は涅槃ねはんそのものでもない。しかしこの第一義諦を得なければ、涅槃は悟られない。

ともかく、至道は玄極にして言論の及ぶところではないから、ここで言葉を説けば、それは至道とはまったく離れてしまい、愚者の立場に退墮してしまう。すなわち、至道は「有」と説くことはできない。しかし何も説かなければ、至道は示しえないので、智があっても無智と同じである。至道は空を本性としているが、しかし「無」であるとはいえない。ここに愚にも返らず、智をも失わない中道の立場が要請される。

至道は有ということもできないし、無ということもできない。同様に「有にして無である」とも「有にも非ず、無にも非ず」ともいうこともできない。有と無、亦有亦無、非有非無の四句を否定するのは、至道は論理では把握できないという意味である。

有と無とを捨遣してしまったのであるから、空にも住しない。空に住する限りは破邪の活動であるが、破邪がやめば空にも住しないのであり、そこに中道の積極的な面がある。すなわち破邪は中道を示すための破邪である。破邪の否定の中に、中道の積極的な性格が含まれている。破邪は空の智慧によるが、同時に、それは方便の慈悲を具えている。これが中道である。

真俗二諦

縁生の諸法は是れ仮有けうなり。仮有は即ち所得無し。二諦ゆえ所以に立ち、四中之に依りて成ず。俗諦を以ての故に、真しんざい際を動せずして諸法を建立し、真諦を以ての故に、仮名けみょうを壊せずして而も実相を説く。故に空は宛然として有、有は宛然として空なり。色即是空・空即是色の旨、ごんご茲に在り。

二諦は、世俗諦・第一義諦をいうが、世俗諦は略して世諦・俗諦などといい、第一義諦も真諦という。世俗諦の世俗 (samvṛti) には「覆われた」という意味があり、実義が覆われているのが世俗である。しかし、諦 (satya) は真理の意味であるから、世俗諦は実義が覆われていながらも、なおかつ真理を示す。世俗諦には矛盾する意味が含まれているから、中観派の中でも、その解釈について種々の異説が生じた。特にスワタントリカ派の清弁の解釈と、プラーサンギカ派の月

称の解釈が注目される。まず『中論』によって、二諦を理解する。観四諦品第8偈に「諸佛は二諦に依りて衆生の為に法を説く。一には世俗諦を以てし、二には第一義諦なり」とあるから、『中論』の二諦は言教の二諦である。よって、言語の道を断じたものは、二諦の外にある。さらに観四諦品の第10偈に「若し俗諦に依らざれば第一義を得ず、第一義を得ざれば則ち涅槃を得ず」とある。梵本では「第一義は示されない」とある。青目によると「第一義は皆言説に因る。言説は是れ世俗なり」とある。これらによると、第一義は、言説によって示される無言説の第一義を意味する。したがって「世俗」は、言説のすべてを含む世俗で、広義の世俗である。よって、広義の世俗の中に、言教の二諦としての世俗諦と第一義諦とが含まれ、この言説の二諦によって、無言説の第一義を得ることができ、涅槃を悟ることができるという。この無言説の第一義は「理」を指している。これは涅槃の一つ前の段階であるので、諸法実相と同じものである。なぜなら、『中論』の第十八観法品の第7偈に「諸法の実相は、心行も言語も断じ、生も無くまた滅も無し。寂滅なること涅槃の如し」とある。ここで明らかに諸法実相は言説の理であり、それは涅槃そのものではない。涅槃の一つ前の段階と見てよい。したがってこの諸法実相が、先の無言説の第一義と同じであると見られる。この諸法実相は、梵本では「法性」(dharmatā)となっている。

次に、「真諦を以ての故に、仮名を壊せずして而も実相を説く」といわれる。実相は諸法の実相であり、言説を超えた第一義であるが、これを言説の中で説くのが第一義諦である。実相は法性であり、諸法の本性である。諸法は仮有であり、仮名ともいう。仮名を仮名として認めつつ、しかも諸法の実相を説くのが真諦である。仮名を認めることは、実相を説くことの妨げとはならない。この仮名と実相の相即を知るところに真諦中道がある。

真実・実相は全体者であるから、無区別である。無区別なるものは不可得・空である。しかし、真実・実相は虚無の空ではなく、無限の力としての実在である。法性・真如が無限の力を持っているために、法性・実相が諸法として成立する。この諸法が有の世界である。個の世界にのみ有がある。全体（真如）は有とも無ともいいえない。故に、真如を空と表現する。

以上のごとく、真実と諸法、実相と仮名とは互いに相即の関係にある。故に、空がそのまま（宛然として）有である。全体がそのまま個の雑多であり、有がそのまま空である。色の本性が空であるのが色即是空、諸法が空を本性としているから、個が個として成り立つ（空即是色）のである。

無所得の正観によるから、森羅万象の仮名の諸法が法爾として成立する。柳は緑に花は紅いといわれる仮名の諸法は、仮名の諸法がそのまま諸法の実相を現わしている。一一の個に真理が全現している。それを見るのが無得正観である。

八不

不生・不滅・不断・不常・不一・不異・不去・不來なり。八迷を遣るが故に、此の八不を説く。此れ即ち今宗所顯の理なり。

第一の「八不」は、縁起を形容する言葉である。『中論』の最初に龍樹は次のような帰敬偈を以て、佛陀に敬礼しているが、その佛陀は八不よりなる縁起を説いて、外道の戲論を滅する人であると讚嘆している。

不生にして不滅、不常にして不断、不一にして不異、不來にして不出なる、能く是の因縁

を説き、善く諸の戯論を滅する佛を、我れ諸説中の第一なりと稽首して礼す
羅什は「因縁」と訳しているが、原語は「pratītya-samutpāda」で「縁起」である。縁起は、十二縁起として、原始佛教以来、佛教の中心思想の一つであり、佛陀は縁起を悟ったが故に、佛になったとすらいわれる。龍樹もまた、佛陀の教えの最も重要なものが縁起であると認めたので、ここに「縁起を説く佛陀」に帰依することを表白している。その縁起を、龍樹は「八不」を属性としていると理解している。原始佛教の『阿含経』にも、「此れ有るとき、彼れ有り」などの言葉や「是れを縁とすること」(idappaccayatā) その他いろいろな形で縁起が説かれている。さらにアビダルマの業感縁起、唯識の阿頼耶識縁起、起信論の如来蔵縁起、華嚴宗の法界縁起など、縁起思想は後世の佛教においても、教理の根幹となっている。

変化しつつある存在の真相は、論理を超えた般若(慧)の洞察によらねばならない。この洞察は言葉では表現できないから、あえて不生不滅などという。論理では、無と有が同時同所にあることは不可能だから、論理を捨てて、般若の洞察によらねばならない。『中論』では論理の立場を、妄分別とか戯論と示し、般若に達すれば、虚妄分別や戯論が消滅するという。

不生不滅は、生と滅というカテゴリーによって存在の変化を理解したのでは、存在の真相、縁起の道理は理解できないという意味である。存在は不生不滅であるというのも、仮生仮滅であるというのも、同一の存在の真相を、別の面から説いている。有の智に立てば仮生仮滅と映り、空の智に立てば不生不滅となる。二つの智が一つでありつつ、二智として活く機能性が中道である。

不常不断は、常住の見と、断滅の見とを遮したものである。この世に死んで来世に生まれる時、同一の自己が連続しているとするのが常見であり、自己がこの世に死ねば後に何も残らない、と見るのは断見である。次の不一不異は、一元論と多元論を否定する。雑多な諸法を、一元の現われと見る立場と、初めから多数の要素を前提とする多元論とは、共に現象界の生滅変化する世界の真相を示しえないことをいう。

不去不来は、来るとか去るとかなどの運動を固定的に見る見方を否定する。現象を概念化して理解すると、運動を固定的に見ることになる。現象は絶えず変化しているから概念化できないのに、それを概念化し、その概念がそのまま外界に実在するものと同じであると見なすところに誤りが起る。したがって外界の実在と、それを概念で把握したその「概念」とは同じでないということを実感しなければ、現象の真相を説明するのに概念を使うことはできない。何故なれば、概念を用いなければ、現象の真相を説明する手段はないからである。したがって概念・言葉を用いることは避けられない。ここに八不の縁起の反省から、二諦の立場への移行がある。「諸佛は二諦によりて法を説く」とは、このような立場で言葉を用いることを言う。中観学者でも、言葉によらなければ自己の思想を相手に伝えることはできない。

第六章 華 嚴 宗

答う、華嚴經を以て其の^{しよひょう}所憑と為すが故に、^{しか}爾云うなり。

『華嚴經』は、詳しくは『大方広仏華嚴經』(Buddhāvataṃsaka-mahāvaiṣṭya-sūtra)と言われ、「大方広」は「mahāvaiṣṭya」の訳で、意味的には「大乘」と同じである。これを華嚴宗では、「所証の理」として、『華嚴經』で示そうとする理法を云う。「Buddhāvataṃsaka」は佛が雜華で飾られることを意味している。華嚴宗では、仏を「能証の智(人)」と解釈して、この智によって悟られた佛の世界を「大方広」の語で示し、この能所不二・理智不二の世界が毘盧遮那仏の世界であるとす。華嚴宗では、^{るしやなぶつ}毘盧遮那仏を報身として、^{ほうじん}仏の絢爛たる成仏の世界を、美しい花に飾られた世界と譬えた。

『華嚴經』は、『十地經』『不思議解脱經(入法界品)』『性起經』などを初めとする多くの大乘經典を編集・増補することで出来上がった。個々の經典は、後漢か六朝初期から漢訳が行なわれた。支法領がコータンで梵本の『華嚴經』を入手し、これを北インド出身の^{ぶつだぼだら}仏陀跋陀羅(Buddhabhadra, 359-429)が東晋の421年頃に『大方広仏華嚴經』として訳出した。入法界品の中にコータン起源とされる字音が見えたり、『八十華嚴』の梵本もコータンから来たことから、その周辺で編纂された可能性が高い。仏陀跋陀羅訳は「六十華嚴」と呼ばれ、唐代に入法界品の補訳が行なわれた。唐代には、699年に^{じっしやなんだ}実叉難陀(652-710)によって『大方広仏華嚴經』八十卷の訳出も行なわれ、「唐訳華嚴」「八十華嚴」と呼ばれる。その入法界品に相当する単行經典が拡大したものを、^{はんじや}般若三蔵が798年に訳したのが、『大方広華嚴經』四十巻で、「四十華嚴」と略称される。

仏陀跋陀羅の訳業を助けた^{ほうごう}法業は『華嚴經旨帰』二巻を著わし、^{ぐなぼだら}求那跋陀羅(Guṇabhadra 394 - 468)は『華嚴經』を数十回講じ、その弟子の玄高に師事した玄暢(402 - 444)は注釈を作り、^{りゅうけんし}劉謙之は清涼山に入って『華嚴經』の実践に励み『華嚴論』六百巻を著わすなど、『華嚴經』研究が盛んになった。玄暢は三論教学にも通じており、ほかに鳩摩羅什系の三論教学を復興した三論の法朗(507 - 581)は『華嚴經』を重視し、三論教学の大成者である吉蔵(549 - 623)も『華嚴遊意』を著わすなど、南地における『華嚴經』の研鑽は三論系の人々が中心となった。

杜 順

中国の初祖とされる杜順(557 - 640)は、『華嚴經』の読誦と普賢行の実践を重んじた。唐代の華嚴教学の隆盛は、民間信仰組織の『華嚴經』信仰と、帝王や貴族による『華嚴經』尊崇に支えられていた。

杜順の著作は、実践的な観法の書である『法界観門』を初めとして、すべて偽作ないし仮託の可能性が高い。『五教止観』など禅宗の影響が見られるのは、達摩以来の禅宗に対抗したり、独自の修行法を持たなかった華嚴教学の弱点を補うためであろう。

智 儼

実質的な確立者である智儼(602 - 668)は、十二歳で杜順に見出されて出家した。真諦三蔵系統の『摂大乘論』を中心とする唯識学と地論教学を学び、『華嚴經』を第一とするようになった後も『華嚴經』の思想と唯識学の体系づけに努め、研究と講義に打ち込んだ。智儼は、慧光の『華

『華嚴經疏』に出会って「別教一乘無尽縁起」を理解し、さらに『十地經論』の六相説から真義を得て、二十七歳で『華嚴經搜玄記』を著わした。『華嚴經』の十地品の解釈には、浄影寺慧遠の『十地論義記』の影響があるが、基本的な立場は異なる。

義湘ぎしやう（新羅）

智儼の弟子、義湘（625 - 702）は本来の実践的な傾向に加え、禪宗などの刺激も受け、わが身のあり方を直視する実践的な華嚴教学を構築した。その著『一乘法界図』は、一乗の立場を表現した詩とその注釈から成る。新羅に帰った義湘は、元暁に智儼の教義を伝えている。

元暁がんぎやう（新羅）

元暁（617 - 686）の著作は、初期のものも含めてかなり中国に逆輸入され、法蔵はそれらから大きな影響を受けた。元暁は、後に還俗したので直系の門下はいないが、如来蔵思想系・唯識思想系の人々に大きな影響を与えた。龍樹撰とされる『釈摩訶衍論』は、元暁と義湘系の教学を折衷した立場の者による偽作であるとさける。これを空海は、顕教と密教とを峻別する理論的根拠として、奈良朝時代からも偽作論議があった朝鮮仏教系の『釈摩訶衍論』をあえて用いている。

法蔵ほうぞう

華嚴教学の大成者とされる法蔵（643 - 712）は、ソグド人の孫である。智儼の弟子の代表的な二人が、新羅の義湘とソグド系の法蔵であることは、華嚴教学が国際色豊かな唐代の都市文化の中で形成されたことを物語っている。

法蔵の華嚴関係の著作は、三期に分けられ、最初期の著作が、五教判・十宗判の分類によって、玄奘系唯識学派や地論師たち、その他の如来蔵思想系の学派などとの違いを明らかにした『華嚴五教章』である。つぎの時期は、理と事の間を詳論して法性融通の論理的根拠を追求した『華嚴經旨帰』『華嚴三宝章』などの小部の著作であり、最後の時期がそれまでの華嚴研究の成果を集大成した『探玄記』となる。

明恵みょうえ（鎌倉）

日本では、審詳以後、大安寺・東大寺・薬師寺その他において華嚴研究は活発になったが、東大寺寿靈『五教章指事』をのぞけば、その水準は高くなかった。研究が盛んになったのは、鎌倉時代になってからで、注釈的研究にとどまらず、独自の教理を展開した学僧の最初は明恵（高弁、1173-1232）であり、明恵は、華嚴と密教の研究および修行に励み、『華嚴修禪觀照入解脫門義』『華嚴仏光三昧觀秘法蔵』などを著わした。その著作には、菩提心を否定しているとして明恵が批判した法然の影響が見られる。

凝然ぎやうねん（鎌倉）

東大寺の華嚴教学を集大成したのが、凝然である。華嚴と戒律の研究に努めた凝然は、華嚴宗に関しては『華嚴法界義鏡』『五教章通路記』『五十要問答加塵章』『探玄記洞幽鈔』その他、華嚴教学に開する膨大な注釈や概要を著わした。

華嚴教学は、中国・朝鮮・日本のいずれでも、基礎理論として様々な系統の仏教に大きな影響を与えつつ早い段階で時代の指導的な思想ではなくなっていた。日本では、江戸時代に鳳潭ほうたんが智儼・法蔵に帰れと叫んで澄観・宗密の思想を排撃し、華嚴宗復興の運動を起こした。

華嚴宗の教義

1. 教相判釈

三祖の法蔵が書いたのが『華嚴五教章』であり、五教の体系によって一切の仏教を統合しようとした。五教というのは、小乗教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教、大乘円教であり、この五つで体系をつくり、その中へさまざまな経、さまざまな論を収めようとした。『華嚴五教章』は、『華嚴経』を最高のものであり、その立場から全仏教を統合した仏教概論である。『華嚴五教章』を読むと全仏教のことが出ており、様々な経典の内容、様々な立場の教えが、『五教章』のなかで説かれている。

小乗教

『華嚴五教章』で経論をどう体系づけたかという点、論では『俱舍論』、経では『阿含経』を小乗教に位置づけている。

大乘始教——真如は諸法をつくらず

小乗教の段階を超えてつぎに進むのが大乘始教である。経典としては『解深密経』をあてる。この経は唯識のことを書いた最初の経典である。論では『瑜伽論』、あるいは『成唯識論』などが大乘始教に入る。大乘始教では、「真如は凝然として諸法をつくらず」と説く。この考えでは、絶対の真実である真如が現象の世界からはなれて存在するために、絶対の世界と相対の世界をつなぐことができない。真如はどこまでも絶対者として現象の背後に存在するため、真如と現象世界との関係を説明することができない。大乘仏教は煩惱即菩提を目指し、真如と諸法とが即で結ばれる。この立場にたつて、大乘始教の真如は諸法をつくらないとすると、華嚴学的にいえば事と理が相即しない。

法蔵は大乘始教を二つに分けて、一つは空始教、一つは相始教とする。空始教は諸法皆空といい、相始教は諸法の性相をあきらかにした教えという意味である。相始教は唯識であり、空始教は中観であり、経典としては空を説いた『般若経』、論では『中論』『十二門論』等が含まれる。

大乘終教——真如隨縁

終教には、第一に『大乘起信論』である。『大乘起信論』がなければ華嚴学はできなかつたとも言える。真諦三蔵しんたいおよび実叉難陀じつしゃなんだが訳したが、ただサンスクリット原典がなく、成立に問題がある。経典では、『勝鬘経』や『楞伽経』がある。これらに共通する特質は真如と如来蔵を説いたことで、大乘終教とは、如来蔵思想をそこへ包括させた。

法相宗では真如は隨縁しない。真如隨縁を認めるのが終教の特徴である。真如と万法とが相互に関係をもつ、即ち万法の中に真如が内在することを認める。注意すべきは、真如という実体があり、そこから万法が出てくるという生成論は、仏教の関心事ではない。仏教は、現に存在しているものが、どのような条件で存在しているのかを明らかにするのみである。

森羅万象は現象である。真如が森羅万象に内在し、真如即森羅万象と考える。森羅万象のほかにも真如があるのではなく、森羅万象のなかに真如を見る。真如という形而上学的な存在があり、それが森羅万象のなかにあらわれるのではない。真如とは「そのまま」ということで、あるもの

がそのままあること、諸法実相と同じで、森羅万象の中に諸法実相の道理が貫徹している。

『大乘起信論』に、絶対の真如は言葉で説くことができないが、「言説の極、言に依って言を遣る」とある。概念を超えた絶対の世界は「言説の極」まったものであり、言葉で説けないことを、言葉によって言葉を否定するしか方法がない。これに対し維摩は説明できないと説明せず、ただひたすら一語も発しなかった。この一黙の深さと重みは計りしれない。『起信論』も「離言真如」を説くので、『起信論』も頓教の領域に入る。本当の真理というものは言葉で表現できない。言葉で表現したものは、第二次的なものである。

頓教の中心は「一念不生を仏となす」であり、そういう境涯は永年の鍛練を要する。僧肇(374-414)は「物我一如」と言う。現象の世界とか、相対の世界、本体の世界という区別は全部なくなり、あらゆるものは全部妄想になってしまう。そして一切の真理の領域というものは絶言の中にある。一念不生して仏(物)になってしまったら、成仏・不成仏は関係ない。死んで極楽へ行くか地獄に行くか関係ない。悟る、悟らないも関係のない境涯になっていく。そうやって最後に死んでもいい、生きているなら生きていてもいいということになっていくが、そこまでたいへんな修行を積まなければなれない。

大乘円教

頓教のように妄念がなくなればいいが、人生観として徹底させると超ニヒリズムになる。一切何もないなら、人間のいとなみ、生のいとなみがまったく消えていく。それを法蔵は、それだけではだめで、森羅万象そのものが毘盧舎那仏の光明であり、存在しているあらゆるものが、仏の相を顕現させていることを知らない、と主張した。

頓教というのはニヒリズムで、一切を否定してしまっって何もない、物に成り切っていく。そこからは大悲が出てこない。大悲が動くためには、ありとあらゆる存在物が仏の光明に包まれていると感得する必要がある。あえて華嚴経の立場である第五段階の円教に進む理由はない。しかし、法蔵は『華嚴経』の立場、すなわち円教の世界が本当だという。

なぜなら、仏の光明にあらゆる存在しているものが包まれてくると、他人も他の物もそこに生きてくる、そしてここに大悲による仏国土が生まれるからである。大悲が動くということは、ありとあらゆる存在のものが、仏の光明を放っていないといけない。山は山なりに山の光明を放ち、川は川なりに川の光明を放つと、存在物はみな生きてくる。互いが互いに生命を放ち合っていけば、はじめて悲が動き、仏国土が現成する。それを法蔵は言いたいわけで、仏教としては、どうしても円教までいかなければいけない。円教の段階にきて、ニヒリズムを超克して実存の歓喜に向かう。宗教的な歓喜に向かわないといけない。

2. 四法界

四種法界——ものの世界と真理との関係

華嚴思想では真理の領域のことを「法界」と呼ぶ。ものの世界と真理の世界との関係を説いたのが、①事法界 ②理法界 ③理事無礙法界 ④事事無礙法界の四種法界の教えである。

事法界とは現実の世界、あるいは事実の世界であり、現象の世界である。

理法界とは理性の世界、空の世界であり、理事無礙法界とは理性と現象とが無礙なる関係による世界であり、最後の事事無礙法界とは、現象の個物と個物とが融通する世界である。事法界は現象、理法界は本体、理事無礙法界は現象と本体との関係、事事無礙法界は現象世界のなかの個物と個物との関係といってもよい。

理事無礙法界は、『大乘起信論』に説かれる真如随縁と不変にあるように、事が現象の世界で、理が理性の世界、これが両方に貫徹する。現象の世界のなかにそのまま理性が貫徹し、現象の世界を裏から見ると理性そのものである。色＝事＝現象、空＝理＝理性という関係になる。

理事無礙法界は、『般若心経』の「空即是色」とも言える。空と色とが、表から見れば空、裏から見れば色となる。しかも空そのもののなかに色全体があり、色そのもののなかに空全体が貫徹している。ここまでは論理・理性で理解が可能な世界である。

事事無礙法界——万物にはたらく感謝の心

事事無礙法界は、理性が消えてしまい、あるのは現実の物だけである。理性とか空性とか、原理的なものが全部消え去る。そうすると事法界とどこがちがうのかということである。事事無礙法界というのは理事無礙法界を経過しないとわからないが、事法界は理事無礙法界を経過しないで見た法界である。

理事無礙法界とは、神と悪魔の道がわかったということである。神と悪魔、仏と衆生、それがつながっているということ、人間はあるとき分かる。そうした目で見ると、事法界がそのまま事事無礙法界に移っていく。そうすると、あらゆるものが全部三界万霊であり、あらゆるものの意志がそこに動いている。そのときに感謝の気持ちが現われる。感謝の気持ちが動いたときに事事無礙法界が成り立ち、そういう気持ちが動かないとどこまでいっても事法界で、山はどこまでいっても山、川は川、人は人で、みんなつながらない。ところがひとたび山に対しても川に対しても愛着をもったり意志をもったりすると、山と人が一つになり、人と川も一つになっていく。それを事事無礙法界と呼ぶわけである。

われわれの生きているということは全部、事事無礙法界のなかで生かされているが、そのことをだれも知らないで、事法界のなかで生きているのだと思っている。しかしよく考えてみると、事事無礙法界の溶け合った霊的世界のなかで生かされている。

まず事法界から理法界に入る、これは禅でいえば見性するとか、浄土教でいえばまず最初の安心が理法界である。それを理事無礙法界のなかで、自分の安心と自分の苦悩とが一つであることを知っていく。仏と自分が一つであることを知っていくのが理事無礙法界で、それを超えると、今度はありとあらゆるもの、ありとあらゆる人が溶け合う世界があることを知る。

四法界観とは、宗数的な深さを展開させるひとつの見方である。知性では理事無礙法界までしかわからない。事事無礙法界は情の領域であり、しかもそれは意志に深められた情の領域で、事事無礙法界の世界は意志的世界といってもいい。意志的世界というのは三界万霊の世界である。

人間の実存のなかでいちばん確実なのは意志の領域である。まず事法界はふつうの認識で常識であり、理法界は理性的認識で可能である。理事無礙法界は宗教的な知性である程度可能である。事事無礙法界は意志の動く世界、あるいは情意的自己といってもよい。理事無礙法界までは自分

一人でも修行を深めることによってやっていける。しかし事事無礙法界になると大きな転換を必要とする。この世界になってはじめて仏の光明、あるいは仏の慈悲ということがわかってくる。哲学から宗教への転換点を第四で求めるわけである。

3. 性起^{しょうき}

性起については、仏性・如来蔵思想や、煩惱を前提とする縁起と対比されて語られてきた。その性起の思想は、『六十華嚴』「宝王如来性起品」に基づく。これは、インド仏教に発しているものの、直接には漢訳の「性起品」に基づき、「性」という漢語の多義性に依っている。

智儼は『搜玄記』では、「性起」とは如来智の善なる働きであることを強調して次のように説いている。

性とは体なり、起とは心地に現在するのみ。……初めは始めて発心より仏性起に至るまで、終りは大菩提・大涅槃・流通舍利に至るまでなり。……出世は声聞縁覚に至るまで、世間は下は地獄等の諸位に至るまでなり。仍ち大解・大行・大見聞心中に起るなり。〔『搜玄記』巻四下、T35, p. 79c〕

すなわち、智儼は、仏となる可能性として衆生のうちに存在するのみであって現実には涅槃にも生死にも転じる根拠とされる仏性・如来蔵と違い、性起は、如来智が浄らかで善なる活動をする場合のみを指すとし、大乘に一步でも近づいて実践しようとする衆生の心のうちにしか「起」はありえないことを強調する。地獄の衆生の廻心から「大菩提・大涅槃・流通舍利」までがすべて性起の範囲とされるのは、これらは衆生教化を行なう仏の活動にはかならないためである。つまり、衆生が発心して大乘の因行に努めるのも、修行して成道し、説法し、涅槃し、舍利を残して人々に供養させて善根を積ませるのも、すべて果である如来智＝法身の働きとされるのである。華嚴が果上現の法門と言われるのは、こうした性格による。

ただ、智儼は性起こそが真の仏性・如来蔵であって『華嚴経』のみに説かれる独自の教えだと主張するのではなく、性起とその他すべての教えを含んでいる点に『華嚴経』の特徴を見出しており、晩年の作である『五十要問答』仏転依義では次のように説いている。

一乗教に依れば、本有及び本有修生、修生及び修生本有は、四位常然たり。〔T45, p. 521b〕

すなわち、悪業を少しずつ減した果てに転依を得ると説く唯識説その他の立場（修生）、本有である如来蔵を修行によって獲得すると説く如来蔵思想（修生本有）などと違い、『華嚴経』では、衆生は如来智を最初から備えていてそれが活動するとする立場（本有）と、またそうした本有である性起に気づき、本有の力に基づいてそれを顕わし出そうと努める立場（本有修生）が示されていることを誇るのではなく、本有・本有修生・修生・修生本有という四つのあり方は視点の相違にすぎず、これらの四つの側面が常に存在していてさまたげがない（四位常然）という点に華嚴一乗の特徴を見ようとしている。

平成23年1月26日

次回 2月23日予定

第七章 天台宗

問う。何が故に天台宗と名づくるや。答う。山に従いて名を為すなり。此の宗は彼の山より起るが故なり。

天台は「天臺」とは表記せず、五台山は「五臺山」と書くのが正式である。その天台山に隠棲して修学し、天台教学を大成したのが天台大師智顛（智者大師、538 - 597）であり、日本の天台宗の宗祖最澄（766、or 767-822）の入唐修学の目的は天台山における受法にあった。最澄が「天台法華宗」というように、根本経典は『法華経』である。『八宗綱要』では「法華を以て所依の本経と為し、以て一代の諸教を判ず」と述べ、さらに湛然（711 - 782）の『止観義例』巻上から次の文を引用している。

況や用いる所の義旨は、法華（『法華経』）を以て宗骨と為し、智論（『大智度論』）を以て指南と為し、大経（『涅槃経』）を以て扶疏と為し、大品（『大品般若経』）を以て観法と為し、諸経を引きて以て信を増し、諸論を引きて以て助成す。観心を経と為し、諸法を緯と為し、部帙を織成すること、他と同じからず。 [T46, pp. 452c-453a]

天台教学は『法華経』を頂点として、全仏教を統合しようとするもので、『法華経』だけで構成されるものではない。また、他の経典でも『法華経』と意義が合致する部分があれば採用したり、『維摩経』のように、『法華』以前の方等部ほうどうぶに配される経であっても天台教学の立場から解釈を施しているのである。

ところで、最澄の相承が円・密・禅・戒の四宗相承・四宗融合等の言葉で語られるように、日本天台は融合性の高いものになっている。その中、戒（円戒）の相承は、「正依法華、傍依梵網」という説明が後世になされることがあるように、『梵網経』の戒が『法華経』によって成立しているという捉え方がある（『天台法華宗学生式問答』巻四）。また、特に天台教学（天台法華円教）と密教の融合・一致、すなわち円密一致を高揚することは日本天台の一大特色であるし、後には浄土教や神道なども重要な法門となっていく。ただし、注意すべきは、その融合性の基底は既に中国天台、つまり智顛の教説に求められるということである。

主要な典籍と人物

天台宗の最も重要な典籍は、天台三大部（法華三大部）と呼ばれる、『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』である。これは智顛が説いたものを、灌頂（561 - 622）が筆録したものである。

- ①『法華玄義』は、『妙法蓮華経』という経題に対して、釈名・顕体・明宗・論用・判教という五重玄義による独自の解釈を加えつつ、『法華経』の深奥なる教義を説いた。
- ②『法華文句』は、『法華経』に註釈を施したもので、本書に対し『法華疏』の呼称が用いられる。その解釈にあたっては、因縁・約教・本迹・観心という四種釈を用いている。
- ③『摩訶止観』は、天台が教観二門、すなわち教理と実践の具備を誇る中の、実践部門・修行部門の書である。

天台宗の実質上の開祖は智顛であり、その相承は次のようになる。

高祖 二祖 三祖 四祖 五祖 六祖
 智顛 —— 灌頂 —— 智威 —— 慧威 —— 玄朗 —— 湛然

さて、智顛から数えて第六祖の湛然には多くの優れた弟子がいたが、その中の一人が第七祖の道邃どうすいであり、最澄が入唐した時の師の一人である。最澄は、やはり湛然門下の行満にも師事している。

最澄は帰国の直前に越州龍興寺の順境に出会い、峯山道場（峯山頂道場）で密教を付法された。それが、円密一致を標榜する台密の出発点になるが、密教は円仁（第三代座主、慈覚大師、794 - 864）と円珍（第四代座主、智証大師、814 - 891）という入唐僧によってはかられた。

最澄は法相宗の徳一との論諍、および大乘戒の独立という目的のため多くの時間を費やした。大乘戒の独立は最澄没後七日にして勅許された。また、法相宗との論諍は後まで続くことになり、特に良源（912 - 985）が関わった応和の宗論は有名である。

日本天台は、良源や『往生要集』で有名な源信（942 - 1017）の時に、浄土教が本格的に取り入れられ、それが法然や親鸞という浄土教家の出現に繋がっていく。

また、中古天台と言われる中世の天台宗が、本覚思想といわれる現実肯定色の強い教義を前面に打ち出すようになる。

教判論——五時八教——

天台宗は教門と観門、すなわち教観二門を車の両輪・鳥の両翼のごときものとし、いずれも欠けてはならないものとする。要するに、理論と実践による補完を強調しており、どちらが一方に偏った者を「闇証の禪師」「誦文の法師」（『摩訶止観』巻五上、T46, p.52b）とか「世間の文字の法師」「事相の禪師」（『摩訶止観』巻七下、T46, p.98a）と呼ぶ。凝然は『八宗綱要』で、一宗の大義が教観二門であることを述べた後、次のように言う。

一代の教を判ずるに、教に約して四教有り。時に約して五時有り。四教の中に、亦、二種有り。一には化法の四教、是れ釈義の綱目なり。二には化儀の四教、即ち判教の大綱なり。両種の四教、合して八教と為る。

天台宗の教相判釈（教判）は五時八教と言われ、その体系により天台教学の綱要が論じられる。この五時八教は極めて有用性が高く、凝然もそれを活用している。五時八教は天台学の基礎として名高く、高麗の諦観が著わした『天台四教儀』により習学されてきた。今、その『天台四教儀』（諦観録）の冒頭の部分は、次のとおりである。

天台智者大師は、五時八教を以て、東流一代の聖教を判釈したもうに、罄つきて尽きざることなし。

五時と言うは、一に華嚴時、二に鹿苑時ろくおん（四阿言を説く）三に方等時ほうどう（維摩・思益・楞伽・楞嚴三昧を説く、金光明・勝鬘等の經を説く、）四に般若時（摩訶般若・光嚴般若・金剛般若を説く、大品般若等の諸般若經を説く、）五に法華・涅槃時なり。是れを五時と為し、亦、五味と名づく。

八教と言うは、頓・漸・秘密・不定と、藏・通・別・円なり。是れを八教と名づく。頓等の四教は、是れ化儀なり。世の薬方の如し。藏等の四教は、化法と名づく。薬味を弁ずるが如し。

[T46, p. 774c]

五時八教判積之図

化 儀	判	頓		華嚴	乳味	兼	藏	積	化 法
		漸	末	鹿苑	酪味	但	通		
			中						
			初						
		秘密		方等	生酥味	対	別		
不定		般若	熟酥味	帶	円				
非頓 非漸		法華	醍醐味	純					
非秘密 非不定		涅槃		追説					

五時は、独自の見地から積尊一代五十年の説法を順を追って五期に分類したものである。『法華経』の開経とされる『無量義経』(T9, p.386b)に「四十余年、未だ真実を顕さず」と記されていることから、『法華経』に到るまでの四十余年と法華・涅槃時という五時を設定する。そして、それぞれの期間については必ずしも一定しないが、引き合いに出されるのが、元粋の『四教儀備積』巻上(続蔵2-7、72丁右上)の、「頌曰、阿含十二方等八、二十二年般若談、法華涅槃共八年、華嚴最初三七日」という頌文である。なお、この頌の直前には、「如来の四十九年の説法は総じて五時を成ず」とある。『法華経』以前の阿含時12年、方等時8年、般若時22年を合計すると42年という数字が確定する。これについて、湛然の『法華文句記』巻四下(T34, p.232b)に、「四十余年とは、菩提流支の法界性論に云く、仏成道後四十二年にして法華経を説く、と」と示されるように、菩提流支の『法界性論』に基づく。また、華嚴時について天台では仏成道後の三七日、つまり21日間とする。(『法華玄義』巻一〇下、T33, pp.806c-807b)

この五時は、順に乳味・酪味・生酥味・熟酥味・醍醐味という五味に配され、醍醐味を最上とし、大涅槃に当てはめられているが、天台では『法華』『涅槃』は同じく醍醐味であるという。諦観の『天台四教儀』では次のように説明している。

次に大涅槃を説くは、二義有り。一に、未熟者の為に、更に四教(蔵・通・別・円)を説いて具さに仏性を説じ、真常を具して大涅槃に入らしむ。故に摺捨教と名づく。二に、未代鈍根は仏法の中に於いて、断滅の見を起こして慧命を夭傷し法身を忘失せんが為に、三種(蔵・通・別)の権を設けて一円の実を扶く。故に扶律談常教と名づく。(T46, p. 775c)

ここでは、『涅槃経』が説かれた意義について、^{くんじゅう}摺捨教および^{くんじゅう}扶律談常教と言われる。摺捨教とは、落ち穂拾いという意味で、『法華経』方便品の五千八の増上慢の比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷、つまり『法華経』の説法の座を立ち去った者たちの教化を意味する。

つぎに、四教は、頓・漸・秘密・不定という化儀の四教と、蔵・通・別・円という化法の四教が設定され、合わせて八教となる。

化法の四教の蔵教とは三蔵教であり、小乗仏教を意味する。したがって、『法華経』安樂行品(T9, p.37b)で親近してはならないとし、「貪著小乗三蔵学者」を「小乗に貪著する三蔵学者」と訓む。一般には、「小乗の三蔵に貪著する学者」、小乗の三蔵に執着する学者と読むのが通例である。

つぎに通教は、『八宗綱要』で、「二には通教、諸大乘の中、通じて三乗に被むるは、此教の分齊なり」とあるように、三乗に通ずる教えで、大乘仏教の初門であり、菩薩を主とした教えである。『天台四教儀』(T46, p.777c)では二説を挙げて通教を積す中、まず、「前の蔵教に通じ、後の別・円に通ず。故に通教と名づく」とする。これは菩薩に利根・鈍根の差別があることから広く諸教

に通じることを意味する。

三つめは別教である。『天台四教儀』(T46, p.778a)では、「此の教は界外独菩薩の法を明かす。教・理・智・断・行・位・因・果は、前の二教に別にして、後の円教に別なり。故に別と名づくるなり」とする。この中、^{かいげ}界外とは蔵・通二教が^{かいだい}界内、つまり欲界・色界・無色界の教えとされるのに対し、この教からは界外の教であり、三界の外に教えが及ぶことを言う。また、「教・理・智・断・行・位・因・果」とは、『大本四教義』(T46, p.722ab)に説かれる八義である。

円教について、『八宗綱要』では、「四には円教、諸大乘の中、円融相即、無碍の法門は、即ち此の教の摂なり」と述べ、『天台四教儀』(T46, p.778c)では、「円は円妙・円満・円足・円頓に名づく。故に円教と名づくるなり」と説明する。法華円教と言われるように、『法華経』の教えが最も重要であるが、円教は『法華経』以前にも説かれて、『華嚴経』(T9, p.449c)の「初発心の時に便ち正覚を成ず」などは円教の教義である。この爾前の円と『法華経』の円とは基本的に同じであるが、『法華経』の円教は純円独妙であり、また、「超八醍醐」と言って『法華経』は八教を超越した教えである。法華超八の主張は湛然の教学に基づき、『法華文句記』巻一中(T34, p.159c)に、「今の経は八に於いて何に属すとせんや。若し超八の如是に非ずんば、安んぞ此の経の所聞とせん」と主張される。

仏身論・仏土論

天台宗で説く仏身は、基本的には法・報・応の三身である。そして、その三身の相即を強調することが特色となっており、『法華文句』巻九下(T34, p.129c)に、「一身即三身を名づけて秘と為し、三身即一身を名づけて密と為す」とある。三身については同じく『法華文句』巻九下に、次のように説かれている。

法身如来を毘盧遮那と名づく。此には遍一切処と翻ず。報身如来を盧舎那と名づく。此には淨満と翻ず。応身如来を釈迦文と名づく。此には度沃焦と翻ず。是の三如来は、若し単取すれば則ち不可なり。〔T34, p. 128a〕

ここで三如来の単取を不可するのは、三身の相即を説くからである。なお、毘盧遮那を遍一切処とするのは、『観普賢菩薩行法経』(T9, p.392c)に、「釈迦牟尼を毘盧遮那遍一切処と名づく。其の仏の住処を常寂光と名づく」とあることと関わりを持ち、三身即一の義と相俟って三身すべての遍在性の主張へと繋がる。『法華玄義』巻七上の文に示されているとおりである。

或は言わく、道場に虚空を以て座と為し、一成一切成なり。毘盧遮那は一切処に遍じ、舎那・釈迦の成も亦、一切処に遍ず。三仏具足して欠減有ることなく、三仏相即して一異有ることなし。〔『法華玄義』巻七上、T33, p. 766c〕

このように、天台宗では三身の相即を力説する。

天台宗の教学と実践

『八宗綱要』の天台宗は次のような文章で結ばれる。

此の宗は百界・千如、三千世間、一念の中に頓に具し、不縦不横なり。二諦を建立するに、

総じて七重有り。四種三昧を行の方法と為す。一心三觀、具足円満し、相即自在、無碍円融す。凡に即して仏を見、仏に即して凡を現す。三千理に在れば、同じく無明と名づけ、三千果成ずれば、咸く常樂と稱す。今法華の妙旨、^{まこと}是に茲に在り。諸教の中、此教最長なり。諸宗の中に、深奥と為す。超八の極円、^そ厥の旨深高なり。速疾の大果、又妙なり。

この中に、天台の理論と実践の特色を端的に表わすものとして、一念三千、一心三觀、四種三昧、七重の二諦などが挙げられる。七重の二諦とは、『法華玄義』(T33, p.702c)に真俗二諦を七種に分けて論じていることを指すが、七種というのは蔵・通・別・円という四教、および通・別・円の三つを結びつける別接通・円接通・円接別^{べつせつつう えんぜつつう えんしょうべつ ひしゅう}という三被接をあわせたものである。

一心三觀の三觀とは空・仮・中のことであり、別教が次第の三觀であるのに対し、円教では一心三觀と言う。円融三諦、すなわち空・仮・中の三諦が円融し、即空即仮即中だからである。三諦は、『中論』卷四(T30, p.33b)の、「衆因縁の生法は、我即ち是れ無と説き、亦是れ仮名と為し、亦是れ中道の義なり」に基づき、『法華玄義』卷二上(T33, p.695c)では、「中論の偈に云く、因縁所生の法は、我即ち是れ空と説き、亦名づけて仮名と為し、亦中道の義と名づく、と」と引用している。

一念三千については、『摩訶止観』卷五上(T46, 54a)に、「夫れ一心に十法界を具す。一法界に又十法界を具して、百法界なり。一界に三十種の世間を具し、百法界は即ち三千種の世間を具す。此の三千は一念の心に在り。若し心無くんば已みなん。介爾も心有れば即ち三千を具す」と記されている。十法界とは、地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天という六道(六趣)に声聞・縁覚・菩薩・仏を加えた十界で、その十界それぞれが十界を具して百界となり、これを十界互具という。百法界に、衆生世間・国土世間・五陰世間という三種世間と、『法華経』方便品に基づく十如是、すなわち如是相・如是性・如是体・如是力・如是作・如是因・如是縁・如是果・如是報・如是本末究竟等を掛けて、一念にこの三千の諸法が具備されているとする。

十如是は『法華玄義』卷二上(T33, p.693b)に三転読文と言われる独自の教説が示される。

『摩訶止観』に説かれる四種三昧は、諸経典に説かれる実践法を行・坐の形式から四種に分類した常坐三昧・常行三昧・半行半坐三昧・非行非坐三昧のことである。常坐三昧は一行三昧とも言い九十日の間原則的に坐り続ける。常行三昧は仏立三昧・般舟三昧とも名づけ、阿弥陀仏の名を称え、仏を念じ九十日間行道する。半行半坐三昧は行と坐を併せたものであるが、常坐三昧と常行三昧を半分ずつ行なうのではなく、七日の方等三昧と三七日(21日間)の法華三昧という二つをその内容とする。最後の非行非坐三昧は前の三種以外のことであり、行・坐に制約されない起居動作にも三昧の境地を求め、隨自意三昧・覺位三昧とも言われる。

第八章 真言宗

真言の流伝

此れ、大日経・蘇悉地経等の秘密真言教を以て、其の所憑と為すが故に、爾云うなり。

とあるように、『大日経』（具名：大毘盧遮那成佛神變加持經）、『金剛頂経』（具名：金剛頂一切如来真実撰大乘現證大教王經）、『蘇悉地経』（具名：蘇悉地羯磨經）などを所依の經典とする。

如来の滅後、七百年の時、龍猛菩薩は南天の鉄塔を開き、金剛薩埵に遇うて受識灌頂す。広く之を流伝す。金剛薩埵は親しく大日如来に承け、大日如来は是れ教主なり。龍猛菩薩は之を龍智菩薩に授け、爾れ自り已来、善無畏三蔵、金剛智三蔵、一行禪師、不空三蔵、恵果和尚と、互いに各々跡を継ぎ、血脈流伝せり。

インドでは4世紀ころから除災招福のいわゆる雜部密教の經典が盛んに行われ、4～6世紀のグプタ朝に、仏教における儀礼儀式、真言、印契、曼荼羅などが発達し、7世紀ころ『大日経』『金剛頂経』の兩部の經典が相次いで成立し、組織的、体系的な密教が完成した。

兩部の密教は8世紀なかばころ、善無畏 (Śubhākarasiṃha)、金剛智 (Vajrabodhi)、不空 (Amoghavajra) によって唐へ伝えられ、密教の最盛期を迎えた。9世紀の初め、空海が入唐して、長安の青龍寺東塔院の恵果から大日・金剛頂兩部の密教を授かり、帰国後に独自の立場から真言宗を開いた。

密教の相承は二つある。一つは付法の八祖。

大日如来 → 金剛薩埵 → 龍猛 → 龍智 → 金剛智 → 不空 → 恵果 → 空海

他は伝持の八祖。

龍猛 → 龍智 → 金剛智 → 不空 → 善無畏 → 一行 → 恵果 → 空海

空海は帰国後、京都・高雄山寺に住し、その後、高野山を修行の道場として開創し、また根本道場として嵯峨天皇から東寺（教王護国寺）を給預された。空海の十大弟子のうち実慧は東寺の、真然は高野山金剛峯寺の発展に努めた。その後、益信と聖宝によって密教の法流は継承され、益信の弟子の宇多法皇は仁和寺を開山した。聖宝は醍醐寺を開山し、また大和・金峯山に登って修行し、修験道の中興の祖と仰がれる。聖宝の弟子観賢は醍醐天皇に奏上し、空海に弘法大師の諡号を賜った。皇室・貴顕の帰依が多くなり、造寺・造像・写経などとともに修法も盛んに行われ、実修面（事相）の分派が始まった。

益信の流れをくみ京都・広沢に遍照寺を建てた寛朝の広沢流、聖宝の流れをくみ京都・小野に曼荼羅寺を建てた仁海の小野流に分かれ、それらを野沢二流という。高野山は大師入定の聖地、高野山浄土の信仰の山として栄えたが、一時衰微した。1016年（長和5）定誉が復興し、このころ藤原道長・頼通父子が登山し、また院政期には白河、鳥羽兩上皇の登山、帰依を受けた。

十住心

真言の教相判釈には「顕密二教判」という顕教と密教を横に並列的に見るものがあるが、「十住心」という豎に浅深を見るものがあり、空海は『秘密曼荼羅十住心論』でこれを説いている。

1. 異生羝羊心いしょうていようしん 「無智の凡夫は、煩惱に狂醉して、善悪わきまを弁えず、因果を信ぜず、ただ淫と食とを知りて、かの羝羊の下劣なるにひとし」三悪道
 2. 愚童持齋心ぐどうじさい 道徳が心内に目覚めた段階。儒教など
 3. 嬰童無畏心ようどうむい 来世のあることを信じ、この世で十善業を積む。道教やヒンドゥー教など
 4. 唯蘊無我心ゆいうんむが ただ五蘊のみがあって、実我はないという立場。説一切有部
 5. 拔業因種心ぼつごういんじゆ 十二因縁觀を修し輪廻を脱し、灰身滅智を得た縁覺の住心。4-5は小乗。
 6. 他縁大乘心たえんだいじよう 他の衆生を縁じて大悲の心を生じる大乘の住心。法相宗
 7. 覺心不生心かくしんふしじよう 煩惱や雜染の法は、本来自性清浄心なりと覺る。三論宗
 8. 一道無為心いちどうむい 一実中道の無為真如の実相を覺る心で、天台の一念三千・一心三觀をいう。
 9. 極無自性心ごくむじじよう 無自性の立場に立ち、十玄六相の無礙の法門を説く。華嚴宗。密教の初門
 10. 秘密莊嚴心ひみつじようこん 身口意の三密の行によって曼荼羅を莊嚴すること。密教の住心
- これを九顯一密で、前九の住心はみな權乗で因位を示すのみで、第十のみが実果である。

依正二報

大日如来は心王の覺体、塵数じんじゆの諸聖しよしじようは心数けんぞくの眷属えしじようにして、五智の所成なり。依正の二報は、本有ほんぬの金剛界、自在さんま大三摩耶、現覺諸法本初不生、大菩提心、不壞の金剛光明心殿なり是れ依報なり。三十七尊くえまんだの九会曼荼だいえ、十三大会の四重曼荼たいちゆう、重重帝網しじようじゆ、塵刹の聖衆なり是れ正報なり。

密教の仏身・仏土觀は、顯教と違うのは「従果向因」の下轉門であることである。顯教は従因向果であり、成仏の修行をしている個々の菩薩はそれぞれ別体である。これに対し密教では、すでに成仏した大日如来の「心の世界」を説こうとするのであり、その世界に住する諸仏や眷属は、大日如来と同質である。それらは、大日如来の自性から開發顯現したもので、広くいえば、それら一切が大日如来である。

五智とは、法界体性智・大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智で、大円鏡智以降は唯識で説く。これに清浄法界が加えられ、密教で五智となり、五仏に配当される。

1. 法界体性智	轉第九識	大日如来	中央	空大
2. 大円鏡智	轉第八識	阿闍如来 <small>あしゆく</small>	東方	地大
3. 平等性智	轉第七識	宝生如来 <small>ほうじじよう</small>	南方	火大
4. 妙觀察智	轉第六識	阿弥陀如来	西方	水大
5. 成所作智	轉前五識	不空成就如来 <small>ふくじじようじゆ</small>	北方	風大

仏の自証の境界は、身心互いに能住所住になる。心の世界では、見るものと見られるものが一つになっている。ここには依報として本有金剛界・自在大三摩耶・現覺諸法本初不生・大菩提心・不壞金剛光明心殿の五者を挙げて、それぞれ五智に配当する。

曼荼羅

続いて正報というのは、三十七尊九会曼荼羅・十三大会・四重曼荼羅・重重帝網・塵刹聖衆の4種が挙げられているが、嚴密に言えば、三十七尊を主とする金剛界の九会曼荼羅と、十三大会

からなる胎蔵界の曼荼羅の2種である。

一般には、金剛界は智差別門を説き、縁起の理を示す。六大では識大にあたり、物心2元では心界に配当される。これに対して、胎蔵界は理平等門で、縁起に対して実相の法門である。六大では地水火風空の五大にあたり、物心2元の中では物界である。胎蔵界が理であるとされるのは、理が一切の功德を撰持しており、あたかも母胎が児を蔵するようであるから胎蔵と言われる。金剛界は仏の成仏の智を示すから自利門であり、胎蔵界は衆生本具の仏性を示すから利他門であるとする。

此の宗は六大を建立して、総じて佛体を明かす。四種の曼荼は此の上の相貌なり。三密相應は其の業用なり。六大の中、前の五大は是れ理なり。第六の識大は即ち智なり。理と智との上に、各々相と用有り。四曼三密を建立する所以なり。智は即ち金剛界、理は是れ胎蔵界なり。是れを両界両部の大日と名づく。所以に六大は即ち大日如来を成ず。一切諸法は六大を離れず。六大の法性は諸法に周遍す。故に一切諸法は大日に非ざるは無く、大日如来は法界に周遍す。

三密が大日如来 = 六大の作用・活動力であるから、三密相應という。つまり、六大は「体」、四曼荼羅は「相」、三密は「用」にあたり、大日如来の本質や属性、活動を示している。この三密相應は、三密瑜伽とも云う。三密は、身密・口密（語密）・意密で、この身口意の三業が調和することで三密が成立する。具体的には、手に印を結び（身密）・真言を唱え（口密）・心に阿字を念じ（意密）が調和したときに、行者の三業が仏の三業と相應して、三密が成立する。

これは、凡夫の行為は三業であり、行者の身口意が、仏の身口意と融合するから、三密である。つまり、三密とは大日如来の三業であると言える。法身である大日如来の三業は、甚深微妙幽玄であるので、他の者にうかがい知れることがない。また、凡夫の三業も、本来は仏の三業と同等であるが、煩惱によって覆い隠されている。この2点で「秘密」というのである。

四種法身

此の宗は仏に四身を立つ。自性と受用と変化と等流となり。是れを四種法身と名づく。五方五智、以て四身を感じ、即身成仏して、大覚速証す。

顕教では、法身・報身・応身（化身）として、報身や化身を法身の外に立てる。しかし、密教ではこれらを法身の中での顕現と見る。顕教では、法身は理、あるいは理智不二であり、無色無形であるとするが、密教では法身を「有色有形」の仏とし、これに四身を開く。

密教の四身とは、大日如来の法身に、自性身・受用身・変化身・等流身の差別を立てる。

自性身は、『真言名目』に

諸仏の真身、理智の法性にして、自然に具足し、常住の法身にして、三世常恒に、身従り流出せる菩薩衆の為に、三密の法を説く。自体法然の故に自性と曰い、無為の作業を具するが故に法身と曰う」〔T77, 733a〕

と説明される。第2の受用身とは、智慧を受用するという意味であり、自受用身と他受用身の2種あり、自受用身とは、仏が自らさとの智を受用することで自受用法楽という。他受用身とは、

十地の菩薩のために顕現する報身のことである。十地の菩薩に、法身の内証を伝える仏である。曼荼羅でいえば、中心の大日如来は自性身であり、その四方に配置される四仏がこの他受用身にあたる。第3の變化身は、菩薩や二乗・凡夫などのために現ずる仏で、応身のことである。つまり、釈尊のことである。第4の等流身とは「九界随類の身」といわれ、仏界を除いた、上は声聞から下は地獄までの九界に現れ、平等に流演し、九界に等同であるから等流身といい、仏の形をせず、鬼畜人天などの相となって説法をする。

即身成仏

即身成仏については、「理具の即身成仏」「加持の即身成仏」「顕得の即身成仏」の三種が説かれる。

第1の理具の即身成仏とは、衆生は本来法爾として理智色心の「性徳」を具足する金胎兩部の曼荼羅の当体である。つまり、この肉身は五大、胎藏界であり、心識は五智・識大の金剛界である。一切万有ことごとく理智冥合の仏体であって、衆生と仏陀との差別を絶している。第2は、衆生が三密の加持力によって、自己の本来具有する兩部曼荼羅の功德・諸尊を開顕することである。つまり、三密加持によって、衆生と仏陀が感応道交して、平等となるところをいう。第3は、三密の修行が完成して、如実に自己を知り、真実の証悟に^{かな}適い、即身に兩部曼荼羅の諸徳を顕得したところをいう。

この三密の修行成就して、即身成仏し、速やかに大覚を証して大日如来となり、菩提の至極に至る。ここに、「^{そくじじしん}即事而真」の理が顕現して、千差万別の現象の事相がそのまま真如であることが証せられる。

密教では、簡単にいえば、この宇宙で起きているすべてのことが大日如来の説法であると捉えられている。これは華嚴経で説かれている、この世は毘盧遮那仏の働きであるという考えを基にしていると言ってよいだろう。また、大日如来が無色無形ではなく、この世のすべてが如来そのものであるという。

ただ、三密と呼ばれる修行法には、インドに伝わるヴェーダの、言葉そのものに力があるという考え方と、7世紀以降に入ってきたイスラムの神の言葉は神の言葉のまま伝えなくてはならないという考え方の影響によって、釈尊が語ったとされる言葉のまま……実際には何語であったかはいまだに不明である……唱えることが重要視されている。

しかし、密教の影響が浄土教になかったとは言い切れない。少なくとも「amithābha」つまり、無量光という語は、密教からの影響であることが指摘されている。

まとめ

浄土真宗は、以上のような基礎的な様々な教学の上に成り立っている。

一般的には、浄土真宗は天台宗の中から別れた浄土宗から派生したと考えられているが、比叡山は一種の大学で、その中で浄土教はあくまで別処で行われており、本流ではなかった。

同時に、高野山にも別処があり、同じように浄土教につながる阿弥陀仏信仰が続けられていた。その代表が阿波上人と呼ばれる聖であり、その流れを受け継いだのが、真言宗中興の祖と呼ばれる興教大師覚鑿であった。覚鑿自身は、事相のみの高野山のあり方に一石を投じ、教義研究のために大伝法院を建立し、高野山の反発を招き、後に新義真言宗となる根来寺へ退く。この覚鑿によって、平安時代末期に浄土教は拡まったと言える。

夫れ以れば、一期の大要は、最後の用心にあり。九品の往生は、臨終の正念に任せたり。成仏を求むる者は、当に此の心を習ふべし。出離生死は、只此の刹那にあり。密蔵の要義を集めて、九種の用心と為し、極悪の罪業を払うて、九品の蓮台を望まん。若し最後臨終の軌儀に依れば、破戒の僧尼も必ず往生を得ん。造悪の男女も定んで、極楽に生ぜん。何に況んや、有智有戒をや。何に況んや善男善女をや。是れ即ち真言秘観の致す所なり。深く住じて狐疑すること勿れ。〔一期大要秘密集：覚鑿〕

注目したいのは、すでに悪人往生、女人往生を説いている点であり、源信が説かなかったことをすでに説いている。おそらく、当時すでに源信によって貴族社会のみに拡がっていた仏教が、高野聖や天台の聖たちによって、多くの人々に拡められたという背景があったと考えられる。

さて、八宗綱要で書かれている各宗派が追求しているのは、釈尊のさとりの内容であり、そのさとりを自分がどのように体現するかという方法である。

内容は、理としては「縁起」という言葉で表現され、その有り様は「空」と呼ばれる。

修行法としては、瞑想がその根幹であり、それを瑜伽行と言い、その階梯を明確にしたのが唯識学派であった。しかし、その瞑想法は中央アジアから中国に移入される間に、観想法に変わっていく。つまり、具体的な形などをイメージする方法で、おそらく仏像の発達と関わりがある。仏像の発達は、印契というポーズや手の組み方で、仏を象徴することになる。さらに、それはイメージングから、単に口に特定の言葉を唱えるという、修行法に簡略化される。これは顕教でも密教でも同じ方向をとるが、あくまでも瞑想という目的が崩れることはない。後に、禪宗のように初期仏教に帰ろうとする動きはあるが、それも中国・日本では独自の到達目標を設定したのものとなっている点で、上座部仏教とは趣が異なっている。

理の縁起・空の研究は、修行によって到達すべき目標の研究である。それが、現実に生きている自分の姿をどう捉えるか、という衆生論となる。「生かされて生きている」という言い方などがそれである。しかし、そのような他に依存してでなければ生きられないという限定的な考えでは、いま現実に生きている自己自身の基盤が危ういものに感じられる。そこをカバーしようとするのが、仏によって護られているという考え方であったり、自らが仏となるべく行じている菩薩

であるという考え方である。そこでは、生身の釈尊ではなく、我々に働き続けている用の象徴としての諸仏や、釈尊の教えそのものを象徴する法身としての釈尊を認めることになる。その究極が真言密教であって、この世のすべてが法身としての大日如来そのものであり、縁起は大日如来の働きであり、働きがそのまま説法である、とするものである。

最初期の浄土教は、他の仏の働きとほぼ同質と見られており、あくまで浄土に往生することで成仏することを目的とする教えであった。往生の方法は、最初は観想であったものが、口称となったものである。その本質を追求したのが親鸞聖人であった。

親鸞は、みずからが生きている状態を縁起と捉えたのではなく、縁起とはみずからを生かしている「用」と捉える。その「用」に「体」を想定して、その体に名づけて「阿弥陀如来」としたものであると見た。口称念仏が修行方法とは成り得ない、ということが前提となっており、そのような人間を往生させて、成仏させようとしていることから、すべてが他力本願として阿弥陀如来から回向されたものであるとした。そこで、我々が称える仏名は、往相回向として報恩謝徳のものであり、同時に浄土の仏たちが我々に働きかけて、我々をして称名させている姿であるとして還相回向としたのである。

このような意味で、浄土真宗は、他の宗派が、他によって規定された生き方をするのは違い、縁起の世界を縁起のままに生きていこうとした釈尊の本来の姿に帰ったものであるとも言える。