

したる程度に理解して、支那佛教を樹立し、暴君の虐手にて、民族より佛教の信仰を奪ひ去らんとしても、奪ひ得べからざるものとなつてあつたことは、周武の手を焼きことにて明らかであり、また玄宗が宗教に偏向したるがために、民心を失はんとしたることにて明らかである。然るに武宗は幼稚なる時より佛教を憎惡し、趙歸眞の言を用ひて、會昌五年西紀八四九に、東西二京に各四寺と、各寺に僧三十人を留め、天下の州郡に各一寺と、其の上寺に二十人、中寺に十人、下寺に五人とを留め、凡そ列聖の尊容あるものは、保存せしめたる寺内に移さしめたのである。そして金銀像は度支に收め、銅像鐘磬にて鑄錢し、鐵像にて農具を造り、良田數千萬頃と、奴婢十五萬人とを寺領より收め、僧尼二十六萬五百人を歸俗せしめたのであるから、佛教の大打撃ではあるけれども、經典教籍の散逸程度は、周武の時ほどにはなかつたと想はるのである。同年八月の制に

朕聞三代以前未有言佛 漢魏之後像教寢興 由是季時傳此異俗 因緣染習蔓衍 滋多 以至於蠹耗國家 而漸不覺 以至於誘惑人情 而衆益迷 泊於九有山原兩京城闕 僧徒日廣佛寺日崇 勞人力於土木之功 奪人利於金寶之飾 移君臣於師資之際 違配偶於戒律之間 壞法害人無逾此道 且一夫不田有受其飢者 今

天下僧尼不可勝數 皆待農而食 待蚕而衣 寺宇招提莫知紀極 皆雲架藻飾 擬宮居 晉宋梁齊物力凋弊 風俗澆詐莫不由是而致也 況我高祖太宗以武定禍亂 以文理天下 執此兩端以經邦 豈以西方區區之教與我抗衡哉 貞觀開元亦嘗釐革剗除未盡 流行轉滋 朕博覽前言旁求輿議 弊之可革斷在不疑 而中外誠臣協予正意 條流至當宜在必行 懲千古之蠹源 成百王之典法 濟人利衆予何讓焉 其天下所折寺還俗僧尼收充稅戶 於戲前古未行似將有待 乃今盡去豈謂無時 驅游惰不業之徒幾五十萬 廢丹雘無用之室凡六萬區 自此清淨訓人慕無爲之理 簡易齊政成一俗之功 將使六合黔黎同歸皇化 尙以革弊之始 日用不知下制明廷宜體予意

といへるは、一理あるに似たれども、當時の實際を見聞したる我邦の見學僧圓仁の記録によると、會昌五年正月三日南郊を拜して、仙臺を築かしめ、三月三日に成就し、武宗は高官と道士とを隨へて登り、兩軍中尉は趙歸眞に今日仙臺を進め了れり、公等は得仙を求め得るや否やといひ、趙歸眞は低頭して、語らなかつたといふことである。仙臺の高さ百五十尺にして、上頭の周圍七間なるは基礎と齊同。上に五峯樓を起して、松柏奇異の樹を栽へ、道士七人に敕して、臺上にて飛練し、仙を求めしめた。武帝は臺

上に登り、道士の得仙を恠しみて、朕は兩度臺に上れど、卿等は未だ一人の登仙せし者なきは、何ぞと問ふた。道士は國中の釋教が、道教と並行するために、里氣越著して仙道を碍くるにより、登仙することを得ざる由をいふたから、武宗は一俗の功を成さんために、廢佛を斷行することゝなつたのである。武宗は、貞觀開元の釐革は、剷除未盡なりといふけれども、釐革の方法を知らなかつたから、着手したることが、唐室のために、不利益なる結果となりて、開元の末には、國礎さへ動かされんとしたのである。民を治むることは、宜しく、朕の意を體せよといひて、水を高きに流れしめんとしても、水の性に逆ふことは、治むる所以でないから、水の流るゝ所以と、水の激する所以と、水の塞き得ざる所以とを、知りて、制するにあらざれば、河口を閉塞して、氾濫せしむるの愚を知らざるものといはざるを得ないのである。道教の登仙をいひ、長生のために仙薬をいふことは、秦の始皇以來に、土俗的に行れたる迷信なれども、一度も行れたることなき口實に過ぎざることに、迷はざるゝといふことは、暗愚とも何とも評するに言葉なけれども、其が種族性であつたのである。支那佛教の寺院生活は、印度佛教の淳俗に依れるものにもあらざれば、また民衆の教化のために、利便あるやうに、組織されたるものでもない、一種異様な混沌生活にして、支那の風俗とも融合せざる、殊別

なる、生活をなせるものであるから、支那の風俗といふ立場から、支那佛教の外部性を見れば、排斥せられたることに、事由がないとはいはれないのである。されど江南に統治府を置きたる南朝にて、一度も排斥滅法の暴舉が起らずして、平城の魏武と、長安の周武と、茲にまた唐武の排佛あることは、長安地方に住居したる種族は、異種の文化を同化する知能なかりし地方的事情が、南方と相異なること明白にして、排他によらざれば存在することを得ざる道教の迷信が、三武の法難に共通したる原因なることに、注意せなければならぬのである。圓仁の記録によると、廢佛の悲惨なる有様は、異教の輩たりとも人情あれば、見るに堪へざることであるから、天下の人心を惡化して、動搖せしめたることは、必定である。河北にて鎮(直隸省正定府)、幽(同省順天府)、魏(同省大名府)、潞(山西省潞安府)の四節度使は、佛法を篤信したるがために、寺舎を毀折せず、僧尼を條疏せず、佛法の事は一切動かさざるを、教勸したれども、天子自から來りて毀折焚燒すればよかるべく、臣等は此事をなす能はずと、抗命したのであるから、王威の已に落ちて、制令の天下に一統されざる弱點が暴露したのである。迷信を改易するために、人心を教化にて開發することは、有意義なる指導意志にして、太平の治を萬年に豫期することを得へからしむれども、文明の開化を止めて、太古の状態に復歸せし

めんとする老子の理想を、實際に行はんとするは一種の迷信である。同六年三月に、武宗は道士の上りたる金丹を服して、疾を得て躁悶し、言ふこと能はざること旬日にして崩せられた。天下の人心を動搖せしめ、自からを滅する¹²、至れるは、民衆の歸嚮する所を知らず、自から王者のなすべき所を知らざる盲目的意志の行爲であらねばならぬ。宣宗は即位の初に、道士趙歸真等十二人を嶺表に配流し、東西二京に各大寺八所を復興せしめて、國論の動搖を鎮撫し、其の翌年の太中元年(西紀八四七)三月に、會昌の釐革を過當なりとなして、廢されたる寺宇と、還俗させられたる舊僧との回復することを禁止することなかれと布告した。會昌の滅法は、地方によりて區々なれども、湖より以南の遠人は、法を畏れて朝廷の嚴旨を體し、經像を焚徹して、殆んど遺餘なからしめたと傳へられ、太中八年に、潭州(湖南省長沙府)の疎言は、太原に往きて眞文を求め、經律論五千四十八卷を得て、歸れりといふことであるから、大風一過の跡は、早く回復さるゝことを得たのである。されど、一たび動きたる人心は、指導意志が民族的意識の中心に現れ來るにあらざれば、統一されないから、唐末の亂源となつたのである。同十年に敕して、毎歳の度僧は戒定慧の三學中にて、道性あり法門に通する者を選び、度せしめ、此の外の雜藝は一切禁止することゝなせるは、佛教界の無自覺を糾正せ

んとしたことであるから、個人主觀を遠離する、教化の意義なき佛教界の弊は、甚しきものがあつたのである。宣宗は佛教と不離不即の關係にありたれども、道教に近きて長生を欲し、羅浮山(廣東省惠州府治)の軒轅集を招きて、長年は何の道にて致すべきやと問ふた。聲色を屏け、滋味を去り、哀樂を一にし、惠澤を廣くすれば、天地と合體し、日月と齊明なるべく、是れ長生にして、別に求むることを俟たさることであると答へて、請ふて山に還つた。道教といふても、南方の仙道は哀樂を一にし、惠澤を廣くするといふが如く、佛教と共通點があるから、佛教と衝突せずに行れたのである。宣宗は精神生活の長生といふことを、理解することを得なかつたから、長生慾のために、道士の金丹を服して、武宗の疾を得たるが如くに、疽が背に發して、同十三年に崩したのである。易姓革命の支那の國體は、民衆の歸嚮を失へば君主の意義も失ふのであるから、武宗の暴舉にて天下の人心は已に動搖し、宣宗、懿宗の盲目的意志は、統制の力なけれども、唐室二百年の背景によつて、少康を得たに過ぎなかつたから、僖宗の時に黃巢の亂があり、唐室の治のいふに足らざるが如く、唐末の、佛教もまたいふに足らなかつたのである。

第十二章 善導と大行

善導の淨土教は、道綽より承けて大成したるものである。道綽は并州汶水(山西省太原府の西南)の人にして、初に涅槃を學び經を講すること二十四遍なりしが、慧瓚禪師の禪風を慕ひて師事し、空理を修涉した。慧瓚は行科を宗重して、戒律を主となし、其の開悟する所は離著を先となし、身は頭陀に依附して、蘭若の法を行ひ、心は念慧を思尋して、妄知の詮を識ることを、從侶に實行せしめたといふことであるから、道綽も頭陀の人であつたのである。

道綽は妄知の理を識りて、離著の心法を得ることを、至難なることを思ひ曇鸞の道業を欣ひて、曇鸞の建立したる玄中寺に止住することとなりて、恒に無量壽經を講ずることとなつたのである。曇鸞と道綽との中間に於ける關係は不明なれど、涅槃如宗の先輩なる曇延に來迎思想があり、また地理的に親近なる神素、道榮の聲名念佛のきも、道綽が淨土教を高唱したること、因縁があるのである。道綽の撰したる安樂集の首に此の安樂集一部の内に總して十二大門ありて、皆經論を引きて證明することとは、信を勧め往を求むるにありとあるから、信仰の確立すべき基礎を説明すること

とが、道綽の淨土教の思想である。道綽は、涅槃經の一子想から出發して、三種菩提門の相違法を遠離し、三種隨順菩提門の法を得るといふことが、念佛修行の理論となつてある。智慧門に依つて、自樂を求めざれば、我心の貪著自身を遠離すべく、慈悲門に依つて、一切衆生の苦を抜けば、無安衆生心を遠離すべく、方便門に依つて、一切衆生を憐愍すれば、心に自身を恭敬し、供養する心を遠離すべきにより、是れを三種菩提門相違法を遠離すると名くるといふてある。如是の三種菩提門相違法を遠離すれば、即ち三種隨順菩提門法を得ることであるから、相違法を遠離すること、隨順法を得ることとは、願往生念佛の一行に相即さること、認あたるものにして、改過遷善の意義ある宗教思想である。若し自身のために樂を求むれば、即ち菩提門に相違すれども、自身のために諸樂を求めざる無染清淨心は、是れ隨順菩提門である。若し心に一切衆生の苦を抜き、生死を離れしめざれば、即ち菩提に相違すれども、一切衆生の苦を抜くべき安清淨心は、是れ隨順菩提門である。若し一切衆生に畢竟常樂を得ざらしめば、即ち菩提門に相違すれども、一切衆生を攝取して、彼の國土に生せしめ、畢竟常樂の大菩提を得せしめんと欲する樂清淨心は、是れ隨順菩提門である。如是の三種隨順菩提門法にて、畢竟常樂を得ることは、要するに、大義門に依る故にして、大義門とは彼の安

樂佛國のことである。故に一心專至に彼の國に生せんと願ひて、早く無上菩提に會せしめんと欲するのであるといひて、何故に願往生の念佛が大菩提であるかといふ理論は、安樂佛國の實際生活にて理解されること、信仰されてある。そして異執の邪見を破するため、九番の問答を設けて、

第一破、妄計大乘無相異見偏執。

第二會通菩薩愛見大想。

第三破、計心外無法。

第四破、願生穢國本願往生淨土。

第五破、若生淨土多妄著樂。

第六破、求生淨土非是小乘。

第七破、求生兜率勸不歸淨土。

第八會通若求生十方淨土不如歸西。

第九料簡別時之意。

第一から第三までは、當時の大乗學者の通弊を破したるものにして、第四は曇鸞が淨土教に歸命せざりし以前に、長生術を求めたるが如き、道教及び仙術の如きを破した

るものである。第五は、利己の快樂主義を破し、第六は小乘にて一向に淨土に生ずることを説かざることを破し、第七は淨土教を確立するために、兜率願生を抑止せんとしたのである。地論の慧光は、常に佛境に生ずることを願ひて、至誠に安養に歸投し、其の弟子の法上は、終後に慈尊を見ることを願ひて、二者の上、勝劣は認められてないから、要するに感情問題なれども、兜率に生ずることを求めて、淨土に歸せざれと主張するものが出来たから、それを破する必要ありて、道綽は兜率に生ずることを求むるを破したのである。道綽の示寂は唐太宗貞觀十九年である。

善導が晉陽(山西省太原府)にて道綽に謁して、念佛義を相承したるは、貞觀十五年である。其の以前の學歴は全く不明なれども、識見もあり文才もありて、素養の並々ならぬことを認めなければならぬのである。善導は道綽より承けて、觀經に新たな解釋を加へ、支那の淨土教に、教權となるべきものを措定したのである。善導の觀無量壽經疏の結語に、今此の觀經要義を出して、古今を楷定せんと欲すといひ、此の義を已に證定することを、三世諸佛釋迦牟尼佛阿彌陀佛等の大悲願意に請ひ竟れり、寫さんと欲する者は、一字一句をも加減すべからざること、一切諸法の如くせよといひて、自家の注疏の釋明と本文同等の權威あることを要求したのである。そして、余は既

に是れ生死の凡夫にして、智慧淺短なり、然るに佛教は幽微にして、敢へて輒く異解を生ぜざれ、遂に心を標し願を結ひ靈驗を請求して、方さに心を造すべしといひて常識の立場にて信仰を高唱したのである。宗教は哲學に偏したるものでもなければ、道德に偏したることを要せざれど、其の教權に哲學的基礎なく、道德的意義なきものは、邪教にして、淳正なる信仰には、改過遷善の現れのあるものである。善導の高唱したる信仰には、自策自勵勤精進といひ、念念聲名常懺悔といひて、道綽の相違法を遠離して、隨順法を得るといふ、信仰的意義は相承されてある。觀無量壽經は、信仰形式の藝術的表現を主旨としたる文學的作物であるからでもあるけれども、達意的に講解して、字訓的に解釋せざりしことに、善導の主張せんとする教權的意義がある。例せば二河白道の譬喩を説きて、信心を守護して、外邪異見の難を防かんとしたる、施設の巧妙ながる如きである。就行立信につきて、正行と、雜行と二種あることをいひ、正行といふは、専ら往生經行に依つて行する者にして、一心に専ら此の觀經、彌陀經、無量壽經等を讀誦し、一心に専ら彼國の二報莊嚴に、思想觀察憶念を注ぎ、若し禮すること、即ち一心に専ら彼佛を禮し、若し口稱すること、即ち一心に専ら彼佛を稱し、若し讚歎供養すること、即ち一心に専ら讚歎供養すれば正と名け、又た此の正中に二種ありて、一心

に専ら彌陀名號を念し、行住坐臥に時節の久近を問はず、念念に捨てざれば彼の佛願に順するか故に、是れを正定業と名け、若し禮誦等に依らば助業と名け、此の正助二行已外を除きて、自餘の諸善を悉く雜行と名けて、專念彌陀名號の一行を、正定業と楷定したる宗教的施設は、支那の淨土教に於ける彼の位置を定位したのである。觀經の本文に、是心作佛、是心是佛、諸佛正徧知海從心想生とあるは、他力念佛の合理的根據となるものにして、善導は其れを達意的に解釋して、是心作佛といふは、自信の心緣相に依れる如作なりといひ、是心是佛といふは、心が能く佛を想ひ、佛身を想ふに依つて現はるゝは、即是れ心佛なり、此の心を離れて外に更に異佛なきものなりと説明して、唯心論的基礎を理解したることは、生死凡夫の愚昧なる立場にある淨土教を、三階教の如き迷信に趣かしめなかつたのである。諸佛正徧知海從心想生の安心立命を説明して、諸佛正徧知といふは、此れ諸佛得圓滿無障礙智を明らかにし、作意と不作意と、常に能く徧く法界の心を知りて、但た能く作想し、即ち汝の心想よりして現はるゝ、似如生なり、或は唯識法身の觀を作し、或は自性淨佛性觀を作せども、其意は甚だ錯けり、今の觀行等は、唯だ指方立相を心に住じて境を取り、總して無相離念を明さざるなりといふてあるから、支那佛教にて發達したる實相論によりて、觀經の十六想觀の如きを、

實在と認め、淨土變相圖を觀門の對象としたのである。諸經の中の處處に、廣く念佛の機能を讚すれども、無量壽經四十八願中の如きは、唯だ專念彌陀名號得生を明し、觀經の定散文中には、唯だ專念名號得生を標すといひて、其の本願の原本なる佛心は大慈悲にして、佛心は慈悲を體となし、此の平等大慈を以て、普く一切を攝すと解釋してある。善導の觀經疏は、隨文隨釋であるから、思想の獨立もなければ、理想の體系もなければ、支那佛教の傑作である。善導の行化には、思想の根柢があるから、三階教の如き弊害の現れはない。嚴肅なる態度にて布教し、戒品を持ち、頭陀を行して、長安にて行化したる三十餘年には、互跪念佛して暫くも睡臥せなかつたのである。嘔施をうくることあれば、彌陀經を寫すこと七萬卷。淨土變相を畫くこと三百壁。壞寺瘞塔を修覆すること無數であつたといふことであるから、民衆の感化は大に行れ、日課聲名の聲は、都下に満ちたのである。善導の示寂は、窺基入滅の前年にして、高宗永隆二年である。

懷感は、少時の念佛にて安養に生ずるといふことを信ずることが出来なかつたから、善導に謁して疑ひのあることを問ふた。善導は子が教を傳へ、人を度するには信

して後に講するや、渺茫無詣なりやと反問した。懷感は諸佛の誠言を信ぜざれば講せずといへるにより、善導は若し子の所見の如くなれば、念佛往生は諸經の中に説けること、豈に是れ魔説ならんや、子に若し信じて至心に念佛すれば、當さに證驗あるべしと説破して、念佛三昧を證せしめたのである。懷感の思想は、善導の主張より一歩をも進めたりと認むべきものなけれども、精虔なる三年の念佛にて、靈瑞を感じたる三昧の室にて、釋淨土群疑論七卷を著し、當時の淨土教の問題を解釋せんとした。群疑論には、佛に幾身あつて、淨土に幾種ありやといふが如き、百四十の問題を提出して、佛に法性身と受用身と、變化身との三種あり、土には法性土と受用土と變化土との三種ありて、法性の身土は、俱に眞如清淨法界を以て體性となし、受用變化の二土の體性には、攝事歸眞體と攝相歸心體と本末別明體との三種あることをいふが如き、客觀的なる問題を、彼の西方は唯淨にして穢にあらず、心穢の衆生は彼れに生ぜざるが故に、經にて唯だ淨相を説き、穢相を説かざることは、餘方の衆生を彼れに生ぜんと欲せしむる故なりといふが如く、善導の指方立相を眞實とする教義を辯護して、淨土教の確立に努力したのである。諸大乘經究竟了教には、咸く諸法空寂といへるに、西方淨土ありと説くことは、有相に取著する不了義ならずやといふ設問に、淨土等を説く教を

依他起性に約せば、從因緣法は非有似有にして、因果の義に萬法宛然たり、而るに子は但だ圓成實相を説きて無相の教にて遍計所執を破する畢竟空無の文を見て、遂に依他起性を説く、因緣の教を信ぜざるは、即是れ因果を信ぜざるの人であるといひて、法相宗に接近して辯護したることは、注意すべきことである。懷感が三階教の所立を難破することに盡力したる事實は、淨土教の當面に反對したるものは、三階教であつたと想はるのである。三階教にて、佛滅後千年已後第三階の衆生は、唯だ普眞普正の佛法を行して、十方佛國に生ずることを得れども、若し別眞別正の佛法を行すれば、當根の法にあらざるにより、十方地獄に墮つべく、無量壽經等は即是れ別眞別正の第二階佛法にして、千年已前に行はるべきものであるといひ、無量壽經に唯除五逆誹謗正法とあるから、第三階の衆生は並に是れ純邪無正純惡無善の人にして、唯除五逆とすれば唯除第三階衆生となりて、三階教の當根の法といふ主張が立たなくなるために、淨土教を非難したのである。されど、その普法といひ、別法といふことは、三階教にて主張することにて、經典に根據なく、三階教以外に通せない見解であるから、懷感は有逆無逆を善惡二人となし、二階三階を邪正兩品に分つことは、道理なきことにして、惡人中に邪正相雜り、善人位中に邪正相雜り、唯除五逆といふは、命終の人が若し能く

佛を念ずること、一聲乃至十聲にて淨土に生ずることを得せしむる意を顯さんとするにあるから、十念の言は普法にして別法でないといふてある。窺基によつて高調されたる、兜率願生につきては、西方は兜率より勝れたれども、古今の高僧は咸く西方に生ずること難しといひて、兜率に願生したるに淨土行を勸むること如河と設問して、二者の八異を擧げて、理を聖教に窮むれば、一法門に或は讚し、或は毀れど、皆是れ入道を勸むる方便にして、堅執の愚惑を捨て、審詳せよといひて、兜率願生と、西方淨土との優劣を論じてある。要するに、懷感の思想は信仰より發足してあるから、理を聖教に窮むるといふても、經典の批判は、智顛のなしたるほどの用意さへなきものである。

泰山の大行を承けて、念佛鏡を著したる臨淄(山東省青州府臨淄)の善道は、長安に於ける善導に風化されたる跡あれども、別途に發達したる念佛義である。念佛鏡に、近來北都太原有禪禪師人」とあり、また西京の善導闍梨に准すれば、念佛の法に二十三種の利益あり、大行和上に准すれば、十種の利益あり、といふてあるから、道綽善導より後に、臨淄の善道は大行の念佛義を勸進したのである。念佛鏡に、大行和上は一食持齋

長時無闕といひ、大行和上は情に違へば能く忍ひ、打罵にも報ゆるなきは罪を招くことを恐るゝ故なりといひ、大行和上の説には志心に念佛せざれば亦た佛を誘ふが故に、遂に即ち謗法となりて、直ちに阿鼻獄中に入り、諸の苦痛を受けて出期あることなきなりといひ、大行和上の説には念佛を修行せずして、經を讀むことは、猶ほ藥方を讀むが如く、念佛は猶ほ藥を服するが如く、藥方を讀むとも病は即ち除し難く、藥を服すれば病を愈し易しといへるが如き語を、教權として取扱ふである。念佛鏡に、如來は八萬四千の法門を説けども、唯だ念佛の一門あり是れを他力となし、餘門の修道を總して自力となすといひて、念佛の一門を他力と撰擇されてあるけれども、念佛に禮拜門と、讚歎門と、作願門と、觀察門と、廻向門と五種の門があるといふてあるから、善導が正定業と、助業とを簡別して、聲名主義を高唱したるが如き、淳正なる信仰ではなかつたのである。念佛鏡に、大行和上勸信念佛の處は、心に唯だ佛を信ずれば、佛は他心通を得るが故に之れを知る、口に唯だ佛を稱すれば、佛は天耳通を得るが故に之れを聞く、身に唯だ佛を敬すれば、佛は天眼通を得るが故に之れを見るといひて、三業に歸敬する觀念の念佛にして、指方立相の施設を説きたるものではない。大行和上は若し人ありて、能く阿彌陀經に依りて念佛し、相貌を取らず心に唯だ佛を信じ、口に唯だ佛

を稱し、身に唯だ佛を敬し、情に違へば能く忍ひ、惡衣を先づ著け、惡食を先づ喫し、孝義に仁慈を并せ、專心に念佛し、緣に逢へば退かず、死に至るども移らざらんといへることと、善導の立義と相異なるものはあるけれども、善導が戒品を護持して、緣毫も犯さず、好食を厨に送れども、粗惡を自から奉して、乳酪醍醐は口に入れなかつた行實と、大行の嚴肅敬虔なる信仰生活と一致點がある。念佛鏡に、淨土教と三階教との相異につきて記載したる事實は、注意すべきことである。三階教は隋開皇二十年に禁斷されたる後に、寺院に住することを許されざるがために僧牀に坐せず、僧食を喫せなかつたのである。三階教の中には反抗氣分が熾盛であつて、形像と、諸經とを見れども多くは恭敬せずして、それを泥龕といひ、四生の衆生は是れ眞佛なりとして恭敬したのである。形像を恭敬し、僧儀に因襲したる淨土教と、形像を泥龕といひ僧牀に坐せず、僧食を喫せざる三階教との相異は、二者の信仰に大なる相異あらしめた。四生の衆生を眞佛なりとして、街衢に男女牛馬の別なく禮拜したる三階教にては、第三階當根の衆生を惡衆生なりと稱道し、自からを殘智極惡の凡夫と思惟したる淨土教にては、念佛者は人中芬陀利華と認めしめ、一は自暴に、一は自信に趣かしめて、二教の社會的位置に相異あらしめたのである。人格を無視する惡平等觀は、社會を惡化せしめ

たから、爲政者は三階教を禁斷したけれど、人格的理想を信仰の上に認めたる淨土教は、指方立相の厭穢欣淨に多少の弊害はありとしても、人間の秩序を破壊することがないから、特に禁制されたることがなかつたのである。

大行の感化を地方的にうけたと思はるゝは、慧日の念佛である。慧日は東萊の人にして、義淨が歸朝して印度佛教を説くことを聞き、自から聖跡を歴訪せんとして、海路より佛誓師子國を経て、印度に至り、歴遊留學すること十八年にして、開元七年(西紀七一九)に長安に還つたのである。慧日は印度の學者を徧問して、皆淨土を讚し、速疾に是の一生路にて、必らず極樂世界に往生することを得と説くと聞き、健馱羅國王城の東北の山上にて、觀音像を拜し、汝は法を傳へて自利利他ならんと欲せば、勸めて念佛せしめ彼國に到り已りて、自から淨土の法門は諸行に勝過することを、知るべきであるといふ、靈告をうけて、念佛の勸化に精進することゝなつたのである。往生淨土集といふ著書が傳らざるがために、慧日の淨土教思想をよく知ることが出来ないけれども、聖教所說正禪定といふことをいひ、心を一處に制して念々に相續し、昏掉を離れ、平等に心を持ち、若し睡眠覆障すれば、須らく念佛誦經禮拜行道講經說法を策勵

し、衆生を教化して萬行を廢することなく、所修の行業を廻向して、西方淨土に往生すべしといふにあるから、觀念の念佛にして、大行の教義に近きものである。それが印度の直傳であるとしたならば、善導の指定したる唱名念佛は、支那に發達したる宗教的意識の、最も優れたる體驗なれども、支那北方の種族性は、善導の淳正なる信仰を保持すること能はざりしために、其の信仰形式をも久住せしむることを得なかつた。

慧日は、印度より將來したる佛像梵夾等を進献して、玄宗より慈愍三藏の號を賜つた。玄宗の天寶元年(西紀七四二)に長安に來りて、不空三藏の譯場にて、筆受潤文の任に登りたる飛錫は、初に律儀を學び、後に天台法門の一心三觀を習ひたる人にして、法華三昧と念佛三昧との同異を觀察することより出發して、淨土教につきて、

念未來佛速成三昧門。嬰女群盜皆不可輕門。持戒破戒俱生佛想門。現處湯嶽不妨受記門。觀空無我擇善而從門。無善可擇無惡可棄門。一切衆生肉不可食門。念現在佛專注一度門。此生他生一念十念門。是心是佛是心作佛門。高聲念佛面向西方門。夢覺一心以明三昧門。念三身佛破三種障門。念過去佛因果相同門。無心念佛理事雙修門。了心境界妄想不生門。諸佛解脫心行中求門。三業供養眞實表敬門。無相獻華信毀交親門。萬善同歸皆成三昧門。

の二十門を開きて、念佛三昧寶王論三卷を著した。飛錫は法華と念佛とは元是れ一門なれども、法は佛にあらざれば悟らざるにより、念佛三昧が生じ、佛は法にあらざれば明らかならざるにより、法華三昧が起りて、念佛と法華とは同名佛慧なりといふことを主張して、念佛の教理的根柢を釋明せんとしたのである。念佛三昧は川の流れの如くにして、破戒人を見れど、持戒想を作さば、六度彼岸の觀門を成すといひて、念佛機根の平等想を認めたることは、道綽が一子想より出發したる信仰の態度と同一である。凡に即して聖なるを無我となすことは、三教の上にて既に異らざれども、佛教の無我は五蘊空と觀じ、二教には都て五蘊を明さざる相異なるから、修心の士は善を擇みて従ふべく、念佛三昧は善の最上にして、萬行の元首なるが故に、三昧王といひて、儒道二教に對する佛教の特色を五蘊空にありと説明したるとは、湛然がば五陰具足の故に身見と名くるといへる印度の原始佛教への還源觀より來りたることなれど、北方にては窺基の法苑義林章にも説かなかつたのである。飛錫は西方に専らにして、一佛を念すること自身の實相を觀るが如く、一切の有爲は即ち無爲であるから、有に在れども未だ嘗つて有ならず、無に居れども未だ嘗つて無ならざる關係によつて、指方立相は佛の有相と心の有念に思はされざるものであるといふて、北方人に理解

されなかつた、善導流の念佛に理論の根柢あることを説明したる、支那淨土教の隨一なる學者である。また三教の根本的相異につきて何人も未だ道破せざりし、五蘊空の根本義を指摘したるは卓見なれど、心理に暗き支那の學者には、五蘊空の意義が充分に理解されなかつたのである。

廬山に居りて念佛三昧に住し、安樂國を觀見したる法照は、唐太歷二年(西紀七六九)に衡州(湖南省衡州府)の雲峯寺に止りて、慈忍戒定の人として宗仰された。法照の五會念佛の起りは、同四年に湖東寺にて五會念佛を開き行道したることが始めである。五會といふは、思想ではない儀式である。法照の念佛義は廬山の慧遠より來りて、禪觀と共に修したる念佛にして、他力思想の徹底せざるものであつた。五會といふは、第一會に平聲の緩念にて南無阿彌陀佛と唱へ、第二會にて平聲の緩念にて極妙の清音を演じて南無阿彌陀佛と唱へ、第三會に非緩非急念にて盤旋にて樂を奏するが如く南無阿彌陀佛と唱へ、第四會に漸急念にて要期に力時を用ひて南無阿彌陀佛と唱へ、第五會に字四を轉急念にて高聲に唯だ速念に阿彌陀佛と唱へ、此の五會を聞きて無生を悟り、一に西方に到りて快樂を受け、永く輪廻の苦坑に入らざることを發心し

て、念佛するにあるのである。法照の行化は、廬山系の變遷したるものにして、直接に北方の淨土教と關係あるにはあらざれども、同五年に五台山に入りて文殊の正身に相見して、汝今念佛せよ、今正に是時にして、諸の修行門にて念佛に過ぎたるはなく、供養三寶を福慧雙修すれば、此の二門は最も徑要となすといふ、親教をうけたと傳へられてあるから、五台山を文殊の靈山といふ觀念に媒合されて、北方と地方的關係が生じたのである。同七年に太原地方に於ける、法照の勸化が盛んなることを、長安に風聞して、召れて禁中に入り、五會を行ひ國師となつた。

善導の念佛は他力安心の民衆的宗教であつたけれども、結社組織のなかつた、法脈相承の教化運動に過ぎなかつたのである。然るに法照の念佛は、正念に念佛三昧を思惟し、普く法界六道の怨親のために同じく極樂に生じて、速かに無上菩提を成ずることを願ひ、専心に五會の眞聲を學取して未來に傳へ、廣く群品を度し、若し師學せずして濫に人に授與せば、轉して後學を誤り、其の宗旨を失ふといひ、廣く五會の眞聲を作さば念佛三昧の理事雙修相無相念は、即ち中道實相の正觀と相應するといふ、僧團的宗教にして、半他力の改過遷善の意義なき結社運動であつたのである。法照の後に徳宗の貞元(西紀七八五—八〇四)の始に洛陽にて、後善導と稱せられたる少康が、念

佛を弘通したることあれども、思想史より見ればいふに足らざるものである。善導の淳正なる信仰は、飛錫の如く理論的根柢を説明せんと試みたるものありたれども、法照の如き教化の意味なき運動が北地にて迎合されたるが如く、次第に改過遷善の信仰的形式を失ふに至れることは、北地の種族性に原因すること、見なければならぬのである。

第十三章 窺基と圓測

窺基は玄奘の祖述者にして、玄奘の面目は新學の創立にあるから、慈恩教の新生面に接するために、玄奘の新學と對立する地論攝論等の舊學との關係を觀察する必要がある。玄奘は、三階教の最初に禁斷されたる隋文帝開皇二十年に、陳留河南省開封府東に生れた。そして、洛陽にて佛門に入りたる當時に盛行したる涅槃經と攝論とを學び、唐初兵馬の騷擾を蜀の成都に避けて、彭城靖嵩の弟子道基、寶暹に攝論毘曇を聽き、年滿二十になりて、成都にて具戒したのである。長安に佛教が復興されて、講席の開かるゝに及び、長安大覺寺に止り、道尼の弟子道岳より俱舍論を學び、曇延の弟子法常と、靖嵩の法孫僧辯とより攝論を聽きて、世親の思想にて俱舍と攝論とに相異あること、また曇延と、靖嵩との法系にて、攝論にも異解あることはいづれも世親の正義となすべきかに疑ひがあるから、その解決の證權を求むるために、西遊を發起したのである。玄奘の留學は、主として無著世親の正統思想を面受して、將來するにあつたから、那爛陀寺にて戒賢に師事して、護法を相承して歸つたのである。されど龍樹の中觀と無著の瑜伽とを綜合せんとする護法系統の思想を、其儘に傳來して、支

那の思想に移植することは、至難なる事情があつたのである。龍樹の思想といひて、弘められたる羅什の三論思想も、世親の思想といふて傳へられたる慧光の地論思想も、眞諦の攝論思想も、龍樹世親の純なる思想でないから、護法の思想の如くに傳へるとしても、革正せなければならぬ、必要があつたのである。其上に判教の分齊を立て、甲論乙駁の爭論的なる支那の教界にて、三論、地論、攝論等と對峙し、若しくは壓伏して法相宗を創開せんとすれば、穩和なる護法の學風を移植するとは、適當ではなかつたのである。玄奘が最初に翻譯したる瑜伽師地論一百卷は、新學の第一所依にして、彌勒の著作と傳來してあるけれども、西藏の傳説によると、西紀四五世紀の獅子尊師 Aryasimha となつてあるから、彌勒と傳説することは、玄奘の立教の方便ではあるまいか。瑜伽師地論の一部分は、眞諦三藏が十七地論と題して、譯出したるものあれども、新學の標榜とするに適當ならざるにはあらざれど、一百卷といふ大部にて、學習に不便なるがために、玄奘は窺基と共に護法等十師の末書を糅譯したる成唯識論を、護法の正義なりといひて、攝論等の舊學と對峙したから、慈恩教の新學を唯識宗ともいふのである。曇遷の楞伽唯識等の疏、または靖嵩の攝論疏等が傳らないから、攝論の舊學との相異を詳知するとを得ざれど、成唯識論に十地中に於て勇猛に、十種の勝行を

修行して、十重障を斷し十眞如を證すといへる主張は、地論道南派と相似たる信仰的立場にありて、攝論宗の無塵唯識をいへる、自覺的立場に對立したる有様である。成唯識論に初能變の識は、大小乗教にて阿頼耶と名け、此識は具に能藏所藏執藏の義あるが故に、雜染と互に緣となるが故に、有情は執して自の内我となすが故にといひ、初能變の體相は多けれども、略説すれば所有自相と、所有因相と、所有果相との三相あるのみといへるが如く、眞如を佛境界にありと認る起信論と、同一傾向にして、地論道南派の究竟一乘實性論と同一傾向にあるものである。されど地論道南派にて黎耶眞識説を立て、一切衆生界は諸佛智を離れざれば、彼の淨無垢の性體不二なるを以ての故に、一切諸佛平等法性身に依りて、一切衆生に皆如來藏あるとを知るといへること、成唯識論にて雜染と互に緣となるといひ、有情の執して自の内我となるものと解して、黎耶妄識説を立て、五姓各別を説くこと、信仰状態に相異がある。また窺基の法苑義林章に、若し能斷性ならば、唯た第九識識は眞性なるが故に、依他識にあらずといへるが如く、第九識を無爲の眞識として、八識の外に立つれども、攝論舊學の第八和合識に對して、黎耶妄識を説いたのである。窺基が玄奘より相承したる觀念論的思想は、認識内容の不確實なることを觀察する心理主義にして、それを認識論的に

徹底を求むれば、虚無論的思想にまで行き着くか、現象即實在論に安住することを得るかであるけれども、文字と文字との關係に滞りて、五姓各別と説くほどの不徹底なる思想であるから、眞理を思索する論理的追求は、龍華三會の曉を待ちて解決さるべきこと、豫期する、兜率願生の信仰に期待されたのである。自から解脱をなすべく豫期せざる黎耶妄識の觀念は、三階教の生盲佛法と共通點ありて、時代の暗黒面に相應したる思想である。

窺基の祖先は、中華にて尉遲を姓となして、一部族をなせる于闐の歸化人であるから、窺基の思想を直ちに支那の思想といふことは、出來ないやうであるけれども、一の教權と認めたる時代の一面から見れば、吉藏を支那佛教の一代表と見るが如くに、見なければならぬのである。窺基は太宗の貞觀六年(西紀六二二)に生れ、同二十二年に出家し、救命によつて玄奘の弟子となり、五竺の語を學び、高宗の永徽四年(西紀六五三)より、玄奘の譯場に參與し、玄奘の嗣法となつたのである。玄奘は三十唯識の釋論を譯出せんとしたる最初には、神昉、嘉尚、普光、窺基の四人助手となして、護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝子、勝友、智月等の十論師の釋論を別翻して、參糝せんとしたのであ

るけれども、窺基は數人にて纂義することは、法門の糟粕を得れども、精粹を失ふといひて、自分一人に檢文纂義の責任を引受けて、一本となさんことを請ひ、玄奘の講解せしことを、隨時に筆録し撰集することとなりて、成唯識論十卷が成立したのである。

窺基の意のある所は樞要の上に述べて、群聖の製作は各譽れを五天に馳せ、文は具さに貝葉に備れども、情見各異にして、稟くる者に依なければ、支離となりて、殊旨の悟り難きにより群言を錯綜して一本となし、眞謬を楷定し、群聖の旨を包括したるものであるから、復本は五天に出つれども、彼れにこの釋釋はなきものにして、直ちに十師の別作を鳩集するさへ難きに、更らに此の幽文を撫ふことは、誠に未だ有らざることであるといふてある。換言すれば主義を自から樹て、取るべきを探り、捨つべきを斥けて、眞謬を楷定したものであるから、十師の上になしたる取捨は、玄奘と窺基との情量によりて決したるものである。玄奘の見解によつて釋譯されたる成唯識論は、十師のいつれに依りたりとも不明なるものであるから、支那にて出來たる一種の作物である。三十唯識を注解したる成唯識論を、所謂四種出體の方針にて取扱ひて、注解の注釋をなしたるものが、窺基の成唯識論述記二十卷である。四種出體といふは一攝相歸性體、二攝境從心體、三攝假隨實體、四性用別論體である。攝相歸性體

といふは、教法の戲論は唯た自心を説くにありといふて、一切法皆性眞如なるが故に、勝曼經にて生死は是れ如來藏と説くが如く、諸の經論にて法性、眞如、如來藏と説くは、自心を説くにあらずといひ、無漏心現は即ち眞無漏の文義を體となすといふ、教權を確信することを性に歸する意義となし、この分齊にありては、如來は實に説法せざるが故に、大般若第四百二十五卷、文殊問經、涅槃經等には、我成道來に一字をも説かずといひ、無垢稱經に一切衆生皆如なり、一切法も亦た如なりといふが如きは、攝相歸性體であるといふにあるから、窺基の意に依ると、三界唯識といふは、自識所變の有漏心現にあらざる、第九識眞性の客觀的超越的事實として取扱ふのである。之は黎耶妄識説を主張して、五姓各別を立つる當然の論理として、吾人の認識主觀に、凡聖一如なる普遍的原理あると認めざるために、現れたる一の傾向である。攝境從識體といふは、華嚴經等に三界唯心と説くが如く、心所が王に従ふが如きを唯識等と名けて、一切法は皆是れ唯識といふのであるから、心王に従ふて現はるゝ主觀活動を、自識所變と取扱ひて、妄識の有漏心現を觀察することである。攝假隨實體といふは、無漏の眞性を超越性として、諸の假法を色心分位の假立問題として取扱ひ、假法として觀察することである。性用別論體といふは、色心の假實を各別に觀察して、眞如と、無相と、唯識と、因

縁との四重に分科して、別々に思惟することをいふのである。この四重出體の方針にて、教義を取扱ふことが法相宗の學問であるから、窺基の思想には、眞理を追求する内面性に注意せられてないのである。攝相歸性に依らば、教は即ち眞如にして、攝境從識に依りて、若し根本を取らば、能說法者は識心を體となし、若し末を取らば、能聞法者は識心を體となすといふてあるから、實在は實在として、取扱ひ、現象は現象として取扱ひ、現象を心理的に觀察し、攝假隨實に依らば、一切内教の體は、唯た是れ聲にして、名句文の體は、是れ假有なれど、實に隨ふと思惟し、相有別論に依れば、唯た根本の能說者識上所現の聲名句文を取りて、教體となすといふてあるから、徹頭徹尾に教權を確立する手段として、四種出體を施設したのである。諸の常住なる者を圓成實と名け即ち唯た眞如は、圓成實の攝にして一切の有爲は皆依他起なり、他の衆縁に依つて起ることを得るが故に、攝相歸性は唯た圓成實にして、自餘の三體は、遍計、依他の二に通して説くべく、無漏有爲は二性に通するが故にといひて、結局は不說一字の眞如を、認識することの出来ないこととなつてある。

窺基によると、唯識に所觀の體と能觀の體との二種ありて、所觀の唯識は一切法を以つて自體となし、通して有無を觀することを、唯識となすが故に、この唯識に遣虛在

實識と、捨濫留純識と、攝末歸本識と、隱劣顯正識と、遣相證性識との五重の意義があるといふてある。この五重の唯識觀は、圓成實性を證得することを究竟とすれども、それは兜率に願生して、龍華の會下に證成さるゝことゝ、期待されてあるから、遣相證性識と云ふことは、空理所顯の眞如を、信得することにして、遣相の空理といふは、主觀の無内容なることゝ意味されてある。遣虛存實識を觀しては、情有理無なる遍計所執は、唯た虚妄起にして、體用なきことを思惟し、有執を對破することを遣といひ、空執を對遣することを存といひて、眞性に入らば、眞體は空にあらざることを、觀察するにあれども、不說一字の圓成實性は、遣虛の標準とならぬものであるから、標準とならぬものを標準として、虚妄を遣れといふことゝなつてある。捨濫留純識といふは、事理は識を離れざることを觀すれども、此の内識に境あり、心ありて、心が起れば必ならず内境に記して生ずるが故に、唯識といひて、唯境といはざることは、内境が外境と通して、外に濫るゝことを恐れ、内境は外の如くに、都無の意味にあらざるにより、境によらば濫るゝが故に、心體を純留して、唯識を説き、意味の濫るゝことある境を捨てるといふのである。攝末歸本識といふは、心内所取の境界は、顯然たるが如く、内能取の心作用も顯然たることにして、此の見分と、相分とは、俱に識に依りてあれど、識自體の本を

離るれば、末法は必らずなきが故に、見分、相分の末を攝して、識本に歸して、唯識を説くといふにあるから、曇遷の無是非といへると、同一の結果となりて、客觀の眞性に通達することを得ざるが故に、客觀の窓を閉ちよといふことになつてある。隱劣顯勝識といふは、心と心所と俱に能く變現すれども、但た唯心を説き、唯心所を説くにあらざることは、心王の體が殊勝にして、心所が劣れるにより、劣を隠して勝を顯すといふにあるのである。唯識の意義を法相の關係により、五重に開きて、遣相證性の過程を、文學的に説明せんとしたるものであるから、遣虚存實の論理を、五段に繰返して、其の論理に根本的缺點のあることが注意されてないから、五重の意義には、少しも進展されたるものがないのである。窺基の思想は、出發點に於て定性聲聞、定性緣覺、定性菩薩、不定種性、無性有情の五姓各別が、動かさるものと決定されてあつて、性の觀念には自から盲目なることゝされてあるから、兜率に願生して、彌勒の成佛を待つにあらざれば、衆生に自覺の理性なきことになつてある。法相宗の學問は雜多なる法相の個々の觀念を説明したる上に、全く誤りを傳へたといふことは出來ないけれども、眞理に自到せしむべき哲學でもなければ、理想に憧憬せしむる宗教でもないから、人生を光明に導くべき思想ではなかつたのである。窺基の背後にありて慈恩

教を創開せしめたる玄奘は、旅行家として、語學者としては築出したる人であるけれども、思想の深きとからいふと、同學の後輩圓測は玄奘より上であつた。窺基は、玄奘の嗣法として、當代に第一者たらんと望みたれども、圓測の右に出づることの出來ないことを慙ちて、圓測の未知の知識を授けられんことを哀請した。玄奘は測公は未だ因明に達せずといひて、窺基のために陳那の論を講し、瑜伽論を講しては、五姓の宗法は唯た汝の流通すべきものにして、他人の關り知らざることであるといひて、學問の專權を許したといふことである。かゝる私情に立てる學問に、公明正大なる精神のあるべき筈がないから、學問の上に權威を楷定することを得ずして、師資の學問に權威を樹立せんとしたのである。窺基は因明の獨特なる傳授をうけて、三支を善くし立破を縱横になせりといふことであるけれども、因明入正理論疏を見ると、因明の理法に少しの發明もなく、理門論に云々とか、瑜伽論に云々とかいへる引用文を除き去らば、字句の煩瑣なる釋義のみにて、論法論式の上に應用すべき指導さへしたるものがない。徧是宗法性、同品定有性、異品徧無性といふ十五字を述義して、八千五百三十五字を用ひてあれど、理門論の文を依用したる外には、字句の岐路に彷徨せしむるばかりにて、要領を得たる一句をも發見するを得ないのである。證明を要すべき

全稱肯定の立義を確立すべき據論として、因は宗の全分に相當すべきことを要求し、宗の主語と、因の意味とは質も量も均等なるべくして特稱の否定をも、存在すること、を認めざる意義に就きては、窺基の述義によれば、全く要領を得かたきこととなつてある。古來より我邦の學者に、因明を難解なるものと思惟するは、窺基の述義したる文相を動かしがたきものとして、一句一句の末に辿らんとしたるがためである。支那佛教の弊なる、文字に拘泥して、義意を喪失せんとしたることは、窺基の學相に極端に現れかの五重唯識の觀念の如きは、思索の要點が、客觀の窓を閉ぢられて、黎耶妄識の暗黒裡に、摸索せねばならぬこととなつてある。

慈恩教に主張する五姓各別の説は、成唯識論樞要に依ると楞伽に大悲菩薩は、是れ第五性を顯はすために、五種種性に皆有を談するが故に、遂に五中の無性を隠して論せざれども、瑜伽には理に據つて、五性類別せりといひて、瑜伽師地論を五姓各別説の典據としてある。瑜伽師地論は、文義繁廣にして、讀破すること容易ならざるがために、窺基は瑜伽論略纂十六卷を撰して、入り易からしめんとした。されど抄文の支離なるがために、理路の辿るべきなく、また文學的興趣もなきがために、慈恩教としては重要なるべきものなれど、後に唯識宗といひて、瑜伽宗とはいふものがなきほど行れ

なかつた。要するに、窺基の著書には、

瑜伽論略纂十六卷、 瑜伽師地劫劫章頌一卷、 成唯識論述記二十卷、 成唯識論別抄三卷、 成唯識論樞要四卷、 成唯識論料簡二卷、 二十唯識論述記二卷、 百法明門論注一卷、 辨中邊論述記三卷、 雜集論述記十卷、 因明入正理論疏六卷、 異部宗輪論述記三卷、 法華玄誦十卷、 法華經爲章一卷、 彌勒上生經疏三卷、 說無垢稱經贊疏六卷、 阿彌陀經疏一卷、 阿彌陀經通讚疏三卷、 金剛般若經讚述二卷、 金剛般若經會釋四卷、 大般若經理趣分述讚三卷、 般若心經幽讚二卷、 大乘法苑義林章七卷、 玄奘三藏受菩薩戒法一卷、

の現存するありて、大著述家といふべけれども、師に瑜伽あれば、即ち有財釋にして、瑜伽之師なれば、依主釋、瑜伽師之地なれば、亦た依主釋、 瑜伽師地なれば、二體無別にして、地は是れ所詮なり、能詮は即ち論なり、瑜伽師地之論は、亦た依主釋合して、瑜伽師地論に三釋ありとなすといふが如く、何等の義意を發見することなき、無用の詮索に六合釋を用ひて、煩瑣なる解釋を銜ひ、また細密なる分科を本文に加へることは、彼れが創意にはあらされども、本文の研究を、支離滅裂ならしめ、文章の構成を解析するために、思想の根柢を枯槁せしめたのである。

圓測は玄奘と同學の後輩なれども、窺基一派よりは目敵にされたれど、解深密經等の注解を見るを、地論、攝論、三論等の思想を、批判的に攝取し、調和せんとしたる穩健なる態度は、異を樹つることに急なる、窺基の獨斷的學風よりは、尊敬すべきものである。圓測は新羅の王孫にして、眞平王の三十五年（西紀六一三）に生れ、三歳にして出家し、十五歳（太宗貞觀元年）に長安に來りて、留學し、法常、僧辯に攝論を學ひ、毗曇、成實、俱舍、婆沙等の論にも通して、古今の章疏は閑曉せざるはなかりきといふことである。玄奘の歸朝に遇ひて其の門に出入し、瑜伽成唯識等の新學をうくれば、皎として生知のことくにして、窺基の如く師説を盲聽せざりしがために、彼等一派より異分子とせられたのである。圓測は、慈恩教の根本思想なる賴耶妄識説と眞如を佛境界にのみありとして、二元的に對立せしむることにつきては、地論、攝論等の思想を參考して、賴耶に眞妄の現れがあることを認めてゐる。圓測の思想では、法性とは即ち自性にして、佛性に住し、道前住に約すれば能く菩提のために根本となり、衆生は此れに由りて發心を得るが故に、法界とは即ち佛性を引出し、道中位に約すれば界名は、諸行の根本となり、萬行を引出すが故に、法住とは、即ち得果佛性に至る、道後位に約すれば涅槃法體の常

住に至るが故にといふて、衆生に菩提の根本となるべき法性のあることを認め、眞諦三藏が、第八阿黎耶識に自から解性黎耶と、果報黎耶と、染汗黎耶との三種ありて解性黎耶に成佛義ありといへることを承けてゐるのである。安慧の宗に依れば、第九阿摩羅識を立て、一の眞如に所緣境と、能緣義との二義ありて、所緣境を眞如、及び際等と名け、能緣義を無垢識と名け、亦た本覺と名くれど、眞諦三藏の所傳によれば、決定藏論に、阿羅耶識は無常、是有漏法、阿摩羅識は常、は無漏法、得眞如境、故證阿摩羅識とあるにより、圓測も九識を立つれども、無垢識は即是れ淨分の第八識であるといふて眞諦三藏の所傳にも取捨を加へてある。圓測の意によると、若し遍計所執、依他起圓成實の三性に依りて、八識を分別すれば、一一に此れ三性に通して、妄を攝して、眞に歸すれば、皆眞如なるが故に、圓成實に通し、因緣起に託すれば、依他と名け、執情有に隨へば、是れ所執性であるといふて、阿賴耶識は遍依圓の三性に通して、偏に妄識であると認めてない。一切衆生の道前位に法性ありて、菩提の根本となるといふ思想は、堅慧の實性論に、一闡提は常に涅槃に入らずと説ける、無涅槃性の義は、謗大乘の因を示現せんと欲するための故なれど、彼は實に清淨性あるを以ての故に、彼れ常に畢竟して、清淨心なしと説くとを得ざれといへる、地論道南派の主張に共鳴して、圓測は慈恩

教の五性各別説に反對して、一性皆成説を述べたのである。圓測は、實性論に一切諸佛の平等法性身に依て、一切衆生に皆如來藏あることを知るといへる文等に依つて、皆是れ眞如法身佛性なれば、此即ち五性に皆佛性ありといふてゐる。また三乗と一乗との假實につきては、三乗の差別なきにあらざれども、假實を辨すれば、諸教不同にして、有處にては實に一乗を説きて、假に三乗を説き、有處にては實に三乗を説けども、一乗を説くことは究竟の故に、唯此の一乗を最も究竟となし、此に過くれば、更に餘の勝業なきが故に、聲聞乘等には、餘勝業ありて、所謂佛乘は、此の意趣に由り諸佛世尊は、一乗を宣説せりと批判して、一性皆成説を採りたるがために、圓測の唯識宗は一乗教となつてある。一切有情數中に、五種の種姓差別なきにあらざれども、其の種姓の義は習種姓にして、性種姓でないといひ、性種姓の平等なることは、法爾の種子にして、一切衆生の本有する淨分の道前位の法性であるといふてある。習種姓といふは新所熏種子にして、因縁起の上に現はるゝ有情の後天的生活原因である。印度の論師にて護月は、唯た法爾種子ありと立て、新熏を認めず、難陀、勝軍等は唯た新熏種子ありと立て、法爾を認めず、護法は具さに法爾と新熏との二種子を立て、性種姓となし、新所熏種子を習種姓となして、衆生機根の利鈍に隨つて、上中下を分ち、三乗を立つると

は、法性を否定する意味でないから、三乗なきにあらざれども、密意に依つて一乗を説くといふてある。窺基のいふが如くに、佛遣に對向する三乗の機根が、先天的に決定されてありとするならば、學者は自からいつれの種姓であるか、辨別することに迷ひて、自から菩薩種姓なりといふ、自信を得るさへも躊躇せなければならぬこととなる。發心は自覺の基礎に立たぬとしても、信仰より出發するにも、自から方向を定めしむる位の覺悟を與へなければ、兜率願生を勸進するさへ無意義なることとなりて、教化の目的が立たなくなるから、盲目的意志を開眼すべき、性種姓の普遍的平等的原理を認めしめなければならぬのである。圓測は定性の聲聞も、佛の化導によりて、所知障を斷すれば漸次に無住涅槃を證得し、斯理に由るが故に、決定して成佛すると釋義したるは、公明正大なる識見にして、この光明思想が唐代に行れてなかつたとしたならば、唐代三百年の統治は成立せなかつたに相違ない。

圓測の思想は成唯識論疏、二十唯識論疏、百法論疏、觀所緣緣論疏、無量義經疏、廣百論疏、因明正理門論疏、阿彌陀經疏等が傳らさるがために、全約を觀察するとを得ざるは遺憾である。圓測の批判的態度は、盲目的に教權を擁立せんとする、慈恩教のためには、恐るべき破壊者と見へたのであろうけれども、基礎の安定堅固な

らざる殿堂は、破壊者なくとも顛覆すべきものであるから、經世の實際から見ても、圓測の學問上の功績は、窺基の及ひもつかぬとである。麟徳三年(西紀六六四)に玄奘が寂し、永淳元年(西紀六八二)に窺基が寂したる後は、窺基門下に惠沼の如き俊足なきにあらざれども、圓測の學徳は世の推量する所となりて、垂拱年中(西紀六八五——八)に新羅神文王は、屢々上表して圓測を歸國せしめんと請ひたれども、武后は都度に優詔を下して許さなかつた。圓測は、萬歲通元元年(西紀六九六)に洛陽にて示寂した。

無著世親の瑜伽大乘が輸入さるゝと同時に、世親の前期思想も移植されて、真諦三藏の俱舍論疏を研究したる道岳は、長安にて講明し、玄奘も、渡天以前に道岳より聽講したることは、前に述べた。玄奘は歸朝後に、真諦三藏の譯本を不完全なりとして、自から俱舍論を再譯し、門下に神泰、普光、法實の三大疏があつて、盛んに研究されたことであるから、法相宗の外に俱舍宗なる一宗を創開せんとする意圖はなかつたとしても、世親の思想を研究するために參考せなければならぬものと思惟したることは明白である。法實の疏に、法華は一教たりと雖も、萬行を以て船となし、涅槃は一教たりと雖も、無生滅を以て船となし、世親は前後の教に依つて、六種論を述べ、經義別に隨ひて

明執なしといひ、俱舍の長行中に、唯た理勝を以て宗となして、一部に偏するにあらずといひ、故に知り此中に理長を是となし、定めて一宗にあらずといふてあるから、俱舍宗といふ一宗を創立する意志はなけれど、俱舍に立脚したる學者は自から俱舍宗と認められたことも、當然あり得べき事情である。また學行の次第とは、一切萬行は法を聞き、善知識に近くを以て初となす、涅槃經に一切衆生は、聽法の因縁を以て、大涅槃に近くことを得るといひ、一切衆生は法を聽くを以ての故に、信根を具すると、法實の疏にいふてあるから、世親の思想に前後二期の相異なることを認めてないのである。信仰のために法を聽くといふ態度にて、俱舍論に接近したるがために、拙著印度佛教思想史に説明せしが如き、世親の前後二期の思想を比較し、二者の相異を理解せんとする研究は、支那の學者の關知せざりしことである。普光の俱舍論法宗原は、俱舍論を撮要したるものにして、若し過去と未來とを實有なりと説かば、聖教中に於て善説をなせるものにあらずといふが如き、涅槃の性は一切の生に違へるものにして、能生と觀すれば正理にあらずといふが如き、世親の前期思想の傾向は認めてある。されど俱舍論を説一切有部の系統にある教義として取扱ひ。

依説一切有部、諸法宗原略有五種、一色法、二心法、三心所有法、四心不相應

行法、五無爲法、

第一色法略有十一種、謂一眼、二耳、三鼻、四舌、五身、六色、七聲、八香、九味、十觸、十一無表色、

第二心法略有二種、所謂心王、

第三心所有法略有四十六種、謂大地法十、大善地法十、大煩惱地法六、大不善

地法二、小煩惱地法十、不定有八、

大地法十者一受、二想、三思、四觸、五欲、六惠、七念、八作意、九勝解、十

三摩地、

大善地十者一信、二不放逸、三輕安、四捨、五慚、六愧、七無貪、八無瞋、九

不害、十離、

大煩惱地法六者一無明、二放逸、三懈怠、四不信、五昏沈、六掉舉、

大不善地法二者一無慚、二無愧、

小煩惱地法十者一念、二覆、三慳、四嫉、五惱、六害、七恨、八諂、九誑、十

僞、

不定有八者一尋、二伺、三睡眠、四惡作、五貪、六瞋、七慢、八疑、

第四心不相應行法略有十四、一得、二非得、三同分、四無想異熟、五無想定、

六滅盡定、七命根、八生、九住、十異、十一滅、十二名、十三句、十四文、

第五無爲法略有三種一虛空、二擇滅、三非擇滅、

以上總有七十五法、爲諸法體應善思之、

とありて、其の名目の一につきて説明をなせども、名目と名目との關係につきて

は、俱舍論の本文に譲ることになつてあり、其の本文の研究は、普光の論記に、

根境識三各起作用、互相隨順更相交涉、故名爲分、同有此交涉分、故名同分、

といふが如く、字訓的に取扱ひて、心不相應行の同分は、論理の同異律なる意義を理

解してない。法寶の疏に、

一切法中淨有二種、一者五根、二者謂信、信是心所非是識所依、五根是色非是

意根、但言彼識依淨色、簡意根更置色言便爲無用、

といへるが如きは、前言是眼識所依、後言是淨色也といふが如く、要するに、字訓的に觀察されてあるから、俱舍論の根本思想なる認識の可能を撥無せんとする、唯象論的思想は、理解されてないのである。經量部の唯象論的思想に立脚して、有部の思想を取捨せんとしたる世親の前期思想は、般若經の思想の如くに、極端なる觀念論にし

て世親の後期思想とは到底同一に取扱ふとを得ざるものなれども、支那の學者には、其の相異は理解せられてないのである。神泰等の疏と、真諦三藏の疏との關係は、全く不明なれども、五陰に色心俱立すと見たる淨願の思想は、玄奘系の俱舍學者に依用せられたるかと思はるのである。されど、神泰等の三大疏には、適確に色心二元の意義を明言せされども、五根は是れ色にして、是れ意根にあらずといへるが如きは、色心を二元的に取扱ひたるものと認められないでもないから我邦にて俱舍論を色心二元論の實在論と解釋するか如きは、支那の學者の見解に由來するものである。

第十四章 杜順と法藏

王室の庇護に榮へたる慈恩教に、衰微の現れたる時に、則天武后に殊寵を得たる法藏は、慈恩教を權教と、貶斥して、華嚴宗を昌隆せしめた。華嚴の集經六十卷は、東晉の佛駄跋陀羅が、建康にて譯出したるものなれども、單經の譯出は、集經第二會名號品と同本なる兜沙經を、後漢の支婁譯X迦識が出し、西晉の聶道真は同會淨行品と同本なる諸菩薩求佛本行經と、菩薩本願行品經とを譯出し、竺法護は、第三會十住品と、同本なる菩薩十住行道經を、後秦の羅什は、第六會十地品と同本なる十住經を譯出して、北方にて行れてあつたのである。法華經の信仰文學を歓迎せざりし北人は、華嚴の主意論的なる軌範思想に有縁なりしと、反對に南地にて六十華嚴の集經が譯出されたと、適せざりしとの事情より外に理由はないのである。北魏の太和、西紀四七七一—九九九年中に、第三王子か五台山に入りて、文殊師利を求め、身を燒きて供養し、其隨侍の劉謙之は、王子焚軀の事に感激して、五台山に入りて修道し、華嚴論六百卷を造つたと傳へられたること、主意論的思想と全く交渉なしとはいはれない。地論道南派が興隆し

て佛性を自性本來淨と説き、眞如定中の觀念を信仰の對象としたる思想は、華嚴經の一多相即の佛境界を思惟する禪觀を發展せしめて、此禪觀の系統より華嚴宗が發達したのである。勒那三藏と慧光とに隨ひて、十地を聽きたる僧達は、禪法の一門を開きて其名を南北に知られたといふとであるから、華嚴法界觀門を創めたる杜順は、僧達の系統に出でたるなるべけれども、師承の關係は明白でない。杜順は雍州萬年縣杜陵(陝西省西安府治)の人にして、北周孝閔帝の元年(西紀五五七)に生れ、僧達は北齊文宣帝の天保七年(西紀五五六)に示寂し、杜順の師事したる僧珍と僧達との關係も不明である。されど曇遷の禪觀は僧達の禪觀より承けたるなるべく、僧珍もまた地論の系統より見るも、地方的關係より見るも、禪法の一門に名を得たる僧達との關係を否定することは出来ないのである。

杜順の法界觀門は、主我の妄執を去るために、眞空を觀して個人主觀の妄を離るゝことになつてあるけれども、原始佛教の如く、十二因縁を逆觀して、個性的原因なる無明を除滅せしむる方法に依りたるものでないから、眞空を觀するといふても、剃刀を研きて切れるか、切れるかと苦心して居るやうなものにて、個人主觀は依然と離れざることを知らざる獨斷である。眞空を一會色歸空觀、二明空即色觀、三空色無

礙觀、四泯絕無寄觀の四門によつて觀し、諸の色法は必らず無性なるを以ての故に色即是空にして、色の如く空も既に空なれば、一切法も亦た空、空即是色にして、空の如く色も既に色なれば、一切法も皆色であるから、是故に菩薩は色を見て空を見ざるなく、空を觀て色を見るにあらざることなく、無障無礙にして、一味の法となし、此の所觀の眞空は、即色とも、不即色ともいふべからざるものであるといふことが、泯絕無寄觀であると説明してあるから、曇遷の無是非を規範としたると、相似たる觀念である。この無障無礙の一味法といふは、文字の關係のみにて思考すれば、普遍なる概念が表現さるゝやうであるけれども、それを内面的事實として認めんとすれば、個人主觀の上は無障無礙の一味法なるものは、認むることを得ないから、泯絕無寄觀なるものは、色を見て空を見ざるなく、空を觀て色を見るにあらざることなき、文字の關係を思考したるものに過ぎないのである。されど法界を觀察する主觀を、眞空なる場合を假定して眞空なる場合に對象となるべきものゝ意味を、確定せんとすることが理事無礙觀といふものである。理事無礙觀には

一理徧於事門、二事徧於理門、三依理成事門、四事能顯理門、五以理奪事門、六事能隱理門、七眞理即事門、八事法即理門、九眞理非事門、十事法非理門、

といふ十門を立て、事實と理想との關係を觀察し、能偏の理は、性に分限なく、所偏の事は、分位に差別し、一一の事中に理は皆全偏にして、是れ分偏にあらざることを、理偏於事門といひ、能偏の事は是れ分限あり、所偏の理は要するに分限なく、此の有分の事は無分の理に於て全同にして、分同にあらざることを事偏於理門といふ。事實の雜多を理想の融一に銷釋せんとすると、理事無礙の大要にして、理に約し事に望めて有成なるを依理成事門といひ、有壞なるを事能顯理門といひ、有即なるを眞理即事門といひ、事と理に望めて有顯なるを事法即理門といひ、有一なるを眞理非事門といひ、有異なるを事法非理門といひて、無障無礙にして同時に頓起し、深思して、明現を觀せしむることを、理事圓融無礙觀といふてある。事實を理想に融合し、理想を事實に融合する觀念を、理事圓融無礙觀といふことは、緣起の事法は必ず無自性にして、舉體即眞なるが故に、滅を待たずして衆生即如と説き、波動相は舉體即水にして、異相なきが如くなる事法即理は、また一面に全理の事は、相性の異なるが故に、事は恒に非理にして、能依は所依にあらざるが故に、舉體全理にして、事相の宛然たること、全水の波の水にあらざること、動の義を以て、濕にあらざるが如き、事法非理の觀察をなすべきことになつてあるから、理事無礙の意義には、外部的差別の事相は、宛然たることが認

められてある。要するに主觀の真空なる場合に對面する客觀には、外部的差別の事は宛然たれども、主觀に呈礙なければ、差別は其儘に患ひをなさざる自在の意味が、明現せらるゝを觀察する、一種の無抵抗主義である。其れを内面的なる自在の意味として觀察することは、周徧含容觀といひて、

一理如事門、二事如理門、三理合理事門、四通局無礙門、五度陋無礙門、六徧容無礙門、七攝入無礙門、八交涉無礙門、九相在無礙門、十溥融無礙門、

事を理融の如くに、徧攝無礙ならしめ、交參自在ならしむる意味の世界を、理如事門等の十門に觀察して、理事無礙の内面的意味を、圓明顯現せしめ、稱行境界の信仰的生活は、無障無礙なるを深思して、理想を現在前せしむるにあるのである。主觀は真空なること、豫想されて、外部の理事無礙を内面的なる意味として觀ると、事法が既に虚なれば、相無不盡にして、理性が眞實なれば、體は無にして現れざること、觀るは、理如事門の觀察である。諸の事法と、理と非異なるが故に、事は理に隨つて圓徧すれば、遂に一塵を法界に溥徧せしめ、法界の體が全く諸法に徧き時に、此の一微塵も亦た理性の如く、全く一切法中に在ると觀ると、事如理門の觀察である。周徧含容觀は事を理融の如くに觀察する、内界の意味であるから、一微塵の如きは、其相が大ならざ

れど、能く無邊の法界を容攝すると觀せしむる、事合理事門、諸の事法と、理とは、非一即非異の故に、此事法を一處に離れざらしめ、即ち十方一切塵の内に徧からしむるを觀せしむる、通局無礙門の如くに、事理を交參自在ならしめて、時間空間一多等の關係より、超越する意味を、圓明顯現せんとするにあれと如是の觀念は一場の夢物語に過ぎざる者にして、周徧といふけれ共、一の主觀内容の意味に過ぎざる者である。杜順は、森羅羅たる外界を其儘に、自己の主觀を他の主觀と交渉せしめずして、自己の觀念に意味するが如くにあるべき者と思惟したる者を、周徧含容觀といひて、寒巖に獨住する信仰的生活を、獨自の境界として、觀察したるに過ぎないのである。杜順の法界觀門には、道德的意味の存在に就きて、全く思惟されてなきとは、隱逸の風尚より來りたる傾向なるべけれ共教化として、弘通せしめんとすれば、獨自の境界に身を置くにあらざれば、意味をなさざる思想であるから、根本的缺點があるのである。法界觀門の信仰的生活を最高の意義ある生活なりと主張するために、杜順は止觀の法門に、

一 法有我無門、二 生即無生門、三 事理圓融門、四 語觀雙絕門、五 華嚴三昧門、

五教の別あることをいひ、自宗は最高法門なることを判教したのである。五教の前四を、何宗に配當すべきかといふことは明示してなけれど、法有我無門といふは毗

曇宗なるべく、生即無生門といふは成實宗なるべく、事理圓融門といふは地論宗なるべく、語觀雙絕門といふは三論宗なるべきかと思はる。華嚴三昧門にては、若し直ちに色等の諸法を見ることあらば、從緣は即是れ法界緣起なりといひ、色等の諸事は本より眞實なるを以て詮を亡し、文字を離るれば即ち妄心が及ばざるが故に、法界緣起中に入るといひ、性相渾融全收一際に法を見れば、大緣起法界中に入り、一法中に衆多法を解し、衆多法中に一法を解了し、如是相收彼此即入し、同時に頓現すれば、前なく後なく、隨一圓融し即ち彼此を全收するといひて、主觀が眞空なる場合には、現象即實在の意味ある佛境界に對面する信仰的生活に、最高意義ありと認めたることは華嚴經の本文と、全く獨立したる杜順の思想であつたのである。

杜順の上足智儼は師説を承けて、華嚴一乘十玄門を撰した。智儼は干闥人である。智儼に依れば、華嚴一部の經宗は、法界緣起を明せども、自體の因と、果とに過ぎざるとにして言ふ所の因と、は方便の緣修に體窮位滿なること、即ち普賢是れなり、言ふ所の果とは自體究竟寂滅の圓果にして、十佛の境界、一即一切は離世間品に明す所の十佛義是なりといひて、自内證の法界緣起を、客觀的位置に置き換へて、既に證得されたる

實例として、普賢の境界に語らしめんとしたのである。杜順は、理事圓融無礙の生活を、自内證の上に認めしめんとして、十門分別にて、説明したのであるけれども、信仰の對象として、教化の意義ある施設として説かんとすれば、客觀的事實として説くことが必要と認めらるゝから、智儼は客觀的事實として、十玄門を説いたのである。

一同時具足相應門、二因陀羅網境界門、三秘密隱顯俱成門、四微細相容安立門、五十世隔法異成門、六諸藏純雜具德門、七一多相容不同門、八諸法相即自在門、九唯心廻轉善成門、十託事顯法生解門、

この十玄門の一一に、教義と、理事と、解行と、因果と、人法と、分齊境位と、法智師弟と、主伴依正と、逆順體用と、隨生相欲性との十門ありて、一は十を攝し、十は他十を攝して、他を離れて自なきか故に、一は他處を攝すれば、即ち無盡にして一の義を成し、他處の十義は、虚空の如きが故に盡ありといふてある。自の一義が他の十義を容れ、他の一義が自の十義を容るゝことを、礙けざるものとするならば、智儼の所立は、他處の十義は、虚空の如くに、何等の主張にも無抵抗なるへけれども、客觀の差別は事相宛然として、白は黒からしむること能はず、赤は黄ならしむること能はざる關係を無視したる、無是無非の立場にありて、客觀に對面せんとしたるものといはざるを得ないのである。

十玄門の一一に具足する十種の義門は、教義とは理を得て教を忘れ、若し此の通宗に入らば、同時相應を以ての故に、教即義なりといひ、理事とは諸經に異事を擧げて、異理を喻ふるか如く、若し此宗ならば、事に即して是れ理なること、入法界等の經文は、是れ體實即是理にして、相彰即是事の如しといふが如き、經文解釋の凡例であるから、經文を客觀的事實として觀察し、其れを普賢の境界とする十種の義門を十玄門といひ、其の一一に教義等の十種の凡例ありて、義理の全體に參合して、無盡の義を一の義に成せしめ、圓現せしむるといふは、教義を具體化、擬人化して、信仰の對象となさんとしたる綜合的藝術觀である。これを哲學といふならば、歸趣に於て一を成すといふけれども、一多相即の普賢の境界は現象界であるから、十佛の一即一切の境界に達せざる十玄門は、圓融無礙の理想を性相渾融全收一際に求めんとしたる教權の文學である。原理を假定し、結果を豫想したる文學的思想は、眞理を要求する哲學の前に立てば、其の假定を批判され、其の豫想を失望させらるゝかも、知られないのであるから、これを教化に用ひんとしても、説明するだけの効果よりないのである。微細相容安立門を觀察せしめて、似一微塵中に穢國土あるか如く、此の微塵中に具さに不可說淨國土ありて、彼の穢國に相妨礙せずして、此の淨國の相も亦た失はざるを見るといふが如

きは、淨穢不二の假定なくしては、成立せざる思想であるから、淨穢不二の觀念を、人生に實現し得へからざるが如く、微細相容安立門の信仰は、人生の上に安立することは出来ないのである。智儼は、杜順が道德的意味を無視したる缺點を知りて、教化の意義あらしめんとしたる、唯心廻轉善成門の施設さへも、唯心廻轉といふ觀門の對象は、如來藏性清淨真心の建立にして、善惡は心に隨ひ轉ずる所なるか故に、廻轉善成といひ心外に別境なきか故に唯心といひ、若し順轉なれば即ち涅槃と名くといひ心に隨ひ轉ずる所の善惡を唯心の上に、善惡不二と見ることは、人生を惡化せしむる結果となりて、教化の意味をなさぬのである。心に隨ひて惡に轉し、善に轉したる差別の上にて、惡の意義を自他の關係に於て觀察することは、諸法相即自在門の否定することであるから、智儼の意によれば、法界緣起の上にて、善惡不二といふにあれども、人生と交渉せしむれば、善惡の差別が立てなくなるのである。宗教は哲學でもなく、道德でもなければ、哲學的基礎のない宗教は迷信であるが如く、道德的効果のない信仰も、迷信にして、眞偽を明識して、如來に敬を致したる原始的佛教の如く、哲學的基礎があり、道德的効果ある宗教でなければ、正しき宗教でないから、智儼のいふことは、人生を相即することを得ざる文學的遊戲の戲論三昧である。

智儼の華嚴經搜玄記を相承して、別教一乘の義旨を闡明するために探玄記を撰し、三權一實の標幟にて、慈恩教の所説を權教と判教したる法藏は、康居人の後である。佛教を外邦の教として取扱ひたる太宗高宗の時代に、智儼(千闥)、窺基(千闥)、圓測(新羅)、法藏(康居)といふが如き外國よりの歸化人及び留學僧より卓出したる人を出して、時代を代表されたることは、奇縁といはざるを得ないけれども、一面には長安洛陽地方の人士に、佛教を理解されてなかつた現れとも、見なければならぬことである。法藏の探玄記に、當今の諸徳は大乗中に自から二説ありて、一は三乘大乘を立て、五姓差別に約して、具さに三乘を説き、入寂の二乗は、定めて成佛せずと説き、二は一乘大乘を立て、佛性遍有に約して、唯た一乘を説き、入寂の二乗も亦た竝に成佛すると説くといひて、自宗を開顯して、三乘の決定差別を許さざるが故に、一乘教と名くといへるは、窺基と圓測との相異を見たるものである。そして、支那に於ける立教開宗を、一小乘教、二大乘始教、三大乘終教、四頓教、五圓教の五教に判教して、定性二乗は俱に成佛せずといへる三乘教は、未だ大乘の法理を盡さざるが故に、大乘始教となし、定性二乗も、無性闡提も、悉く當さに成佛すべしと説きて、大乘の至極を盡せる説は、大乘終教とな

すといひ、前者は窺基の説に相當し、後者は圓測の説に相當せしめたることなれど、この二教は先づ二乗を習ひ、後に菩薩乘に趣くことをいひて、地位の漸次に依つて修成するから漸教と名くといひ、三權一實を主張して、一乗の中にも一位即一切位、一位即一位と明し、十信滿心に五位を攝して、正覺を成する、普賢法界帝網重重主伴具足と説く、華嚴宗を圓教と名けて、究竟義であるといふのである。杜順の五教と、法藏の五教とに相異なることは、當時の事情に相異ありて、杜順の時に窺基圓測の立教なけれど、法藏は自からの立場を明らかにするため、慈恩教等につきて、判教せなければならぬ必要があつたのである。法藏の頓教といへるは、達摩禪であるから、頓教の中には、唯た眞性を辯して、八識差別の相なく、亦た法相を説かず、一切の所有は唯た是れ妄想にして一切法實は唯た是れ絶言なること、淨名の默住にて不仁を顯はせしが如きであるといふてある。そして圓教中の所説は、唯た無盡法界性海圓融緣起無礙相即相入にして、因陀羅網重重無際微細相容主伴無盡の如く、十十の法門には各に法界の緣起を觀ると説きて、此の一乗の義は因果同體にして一緣起を成し、彼此相即に由るが故に此れに得ることは即ち彼れに得ることを主張したるは、智儼の法界緣起觀を承けたるものである。十佛の自境界なる性海果分は、是れ不可説の義にして、觀

門の對象となせるものは如來の海印三昧より説きたる、緣起の因分を、普賢の境界にて觀察するにあることを開釋し、別教の一乗は三教より別の法門なることを簡別し、慈恩教と法相を同じく見たる圓測の一乗義とは、全く立場に相異なることを説いたのである。法藏の五教に、天台宗と相觸れざるは、智顛の寂後に萎靡不振にして、洛陽の教界と交渉するほどの勢力がなかつたからである。

法藏の立宗は、信仰の對象を不可思議なること、説きて、教權の意義を説明するより外に主張はないから、五教章にて廣くは經論疏孔目及び問答中に釋したるが如く、彼の三乗と全別異なることは、宜しく廣く華嚴經普眼境界に依つて準思すへしといふてある。法藏は、五教章にて智儼の施設したる、十玄門の名目を踏襲したれども、探玄記には、諸藏純雜具德門を廣狹自在無礙門と改め、唯心廻轉善成門を主伴圓明具德門と改めて、普賢境界の意味を、神秘的方面に高調せんとしたのである。廣狹自在無礙門といふは、一の蓮華葉が法界に普周して、本位を壞せずして、或は唯た廣無際であり、或は分限歴然であれど、分即無分、分即分であるから廣狹自在無礙であるといふのである。主伴圓明具德門といふは、此の圓教の法理に孤起なく、必らず眷屬隨生して一方は主となり、十方は伴となり、主と主と伴と伴との各に相見せずして、主と伴

と、伴と、主とは圓明具徳するといふにあるから、十玄門に全く哲學の意義はないのである。法藏は十圓鏡を一室の八隅上下に置いて、いづれをも相向せしめ、中央に佛像を奉安し、燭を燃して照らすれば、鏡と鏡とに像を現し、相互に攝入し之れを観る者も、交羅齊現するに及び、十界に普く無盡を容るゝ旨を表現して、則天武后に觀せしめたる藝術味は、法藏の宣明せんとしたる特色であつたのである。主と主と伴と伴との各に相見せずして、主と伴と、伴と主と、主伴具足するといふ主伴の關係に、理論的根據を説きたるものがないから、主と主と、伴と伴と、各に相見せざる理由は、全く不明になつてあるけれども、主伴具足の形式を簡別したることに、唐室の統治が、無理解に保持されたる、時代思潮の現れがある。されど十界に普く無盡を容るゝといふ主張を正當なりとするならば、主と主と、伴と伴と、各に相見することは可能であらねばならぬから、自から、破綻あることを知りて、主伴の關係をのみ簡みたるは、頭を隠して尻を匿さるる彌縫であるといはざるを得ないのである。法藏は一多相即相入の意味を説明して、法界緣越の顯現を解釋する教義學のために、六相圓融の義を施設したのである。菩提流支の譯したる十地經論に、一切所説十句中に皆六種差別門ありて、此の言説の解釋には、應さに除事を知るべく、事とは陰界入等をいひ、六種相とは總相と、別相

と、同相と、異相と、成相と、壞相といへるを根據として、六相を施設したのである。法藏は一に多徳を含むが故に總相といひ多徳非一なるが故に別相といひ多義が相違せずして、同じく一總を成するが故に同相といひ多義が相望して、各々は異なるが故に異相といひ、諸の緣起に由つて成するが故に成相といひ、諸義は自法に各住して、移動せざるが故に壞相といひて、法界の緣起には六相鎔融し因果同時相即し、自在に逆順を具足して、因は普賢の解行にして、證入果は即ち十佛境界所顯の無窮であると解釋したのである。されど、多義が相望して、各々に異なるものが如何にして多義が相違せずして、同じく一總を成するかといふことを説明せずして、六相鎔融して、因果同時に相即すると説くことは、暴君の政治よりも甚しき非理不法である。因果を同時に具足し、自在に逆順を具足するといふが如き思想は、文學的に興味なきにあらされども、吾人の自覺に全く根據なき、盲目的意志の要求したる、彼岸の觀念であつたのである。長安四年(西紀七〇四)に則天武后のために、金獅子を喩となして、六相十玄の旨を説きたる一場の講話は、法藏の得意としたる、藝術的表現にして、彼の思想の傾向はよく現れてある。法藏は金無自性にして、工巧匠の緣に隨ひて、遂に師子の相ありて起り、起は、但是れ緣なるが故に緣起と名くといひて、緣起の相が、吾人の心の外に、緣となる

の道理を説くことが、吾人の生活を幸福ならしめ、如何なる理想を指導するかといふことは、意圖されてないのである。法藏の華嚴宗は、原典の實行に適切なる主意論的思想を實踐せしめんとしたのでないから、妄盡還源觀といふことも、道徳に資糧とならざる文藝的觀念に過ぎざるものであるから、平等の眞空を悟るといふことは、老莊の平等思想と、何等の相異あるかと問へば、普賢境界十玄六相と答へるより外なき程度のものである。法藏は睿宗の先天元年(西紀七一三)に示寂した。

法藏の弟子慧苑は、師説の實行的方面に缺陷あることを認め、機根につきて一迷眞異執教、二眞一分半教、三眞一分滿教、四眞具分滿教とに分ち、教義につきて一薩婆多宗、二經部宗、三大乘宗とに分ち、また大乘宗を一眞俗俱有宗、二眞俗雙泯宗、三理事無礙宗、四事事無礙宗とに分ちて、實行によつて機根に相應すべき教義には、移動あることを認めたのである。事事無礙宗が、如何に高遠微妙なればとて、機根と相應せなければ、最初より華嚴に入ることが出来ないものであるから、この二重の判教をなせることは、天臺の化儀化法四教の判教を參考したるなるべけれども、注意すべき施設である。如來藏を識らざるものは、生盲人の如くにして、西方九十五種外道及

び易老莊の三家の如きは、迷眞異執教といふべき凡夫の思想である。眞一分半教は眞如の隨緣不變の二分義中にて、唯だ生空所顯の理を説きて、二乗の機根にまで、開會せられたるものである。眞一分滿教の機根は、眞俗俱有と知り、眞俗俱空と知りて共に生、法二空と辨し、三性皆空宗と、三性空有宗との知識を開發するのである。眞具分滿教の中にも、理事無礙宗は、未だ如來妙觀察智相應淨識の所顯現なる、本質教體の唯識義を知らざるものなれども、一層に進歩すれば、事事無礙宗に達するといふのである。そして、理事無礙宗といふは、楞伽、密嚴、維摩、法華、涅槃、勝曼、仁王等の經に説けるが如く、法華ならば會三歸一と説くが如き、楞伽ならば五法三自性八識二無我を宗となして、内證聖智所行境界を趣となせる義である。事事無礙宗とは、華嚴經に説けるが如く、如來不思議三昧を宗となせる、本質教體の唯識義であると説明して、華嚴の教義に入る頓機にあらざる人のために、隨緣眞如の觀察を初步の教義と認めたることは、支那佛教の判教にて最も着實なる組織であつたのである。されば慧苑の組織したるが如くに、佛教を研究することゝなれば、法藏の立宗したる別教一乘といふ意義は、特別の位置を失ふことゝなるから、法藏の判教を教權として、藝術觀に共鳴したる人より見れば、慧苑の判教を異端と見へたることは、無理からぬことである。

第十五章 道宣と一行

印度佛教は、戒定慧の三學を具定して、戒律を動搖せざらしめんがために禪定を修し、禪定を進修するために慧學を究めて、哲學的基礎の上に、道德的莊嚴ある生活を啓導したのであつたから、原始の十八部にも、大乘の二大派にも、道德的基調があり、佛教の興隆したる地方は、立國の基礎が堅固であつた。然るに支那に傳來して、儒教、道教に説かざる、人間以上の知識として行れたのであるから、人間界にて實驗することを得されど、不可思議なる佛力にて、冥福を加祐する宗教であると信じられ、現世の道德的生活のためには、儒教にて足れりと思惟され、佛教の戒律は、廬山の慧遠が、藥用に蜜を水と和して飲むことを、律檢せしめたるが如き、末節に適用さるべきものと解せられ、教團の多數は戒律を知らなかつたのである。荒中に於ける明律の人として高僧傳に傳へたるは、元魏の法聰より以前にはないのである。羅什の授けたる菩薩戒の戒脈さへ明白ならざる北地にて、四分律の研究に着手したる人が現れ來りたることは、道德的効果なき教團の弱點に、目醒めたる現れと見なければならぬから、講律の實際が如何にあつたとしても、北方の支那佛教に意義あることであつたのである。

法聰——道覆——慧光と相承して、地論道南派の唱首なる慧光は、信仰主義を高調したると同時に、戒律思想をも高唱したのである。洛陽及び鄴都に於ける慧光の講律と、直接の關係はなけれども、文中子王通の新儒教を提唱したることも、時代の要求したる道德的意識の現れと見なければならぬのであるから、佛教の講律も時代の要求に共鳴がある。



道雲は慧光の遺命に依つて、専ら四分律を鄴下に弘め、洪遵は隋朝五衆の一なる講律衆主となりて、講律を主義となせる、一宗の存在が認めらるゝことゝなつたのである。道宣は、洪遵律師は四分を開創して、經を兼ねて通誨し、道俗奔隨す、傳文律儀に至りては、蓋し蔑如たるなりといふてゐるから、四分律宗といふけれども、單に律部のみ

を講宣して、經義を參考せなかつたのではない。慧光は持律堅固に地論を講傳し、常に佛境に生せんことを願ひて、安養に投誠したるが如く、講律の目的は、實際生活の道德的基調を定むるにあつたのである。印度の僧團に行れたる戒律を其儘に、支那の道俗に移すことは、事情の吻合せないことは必然であるから、行れ得るやうに取捨したから、傳文律儀に蔑如たるものであつたのである。洪遵の弟子智首は、五部の律部の同異を攻究して、其の廢立を定め、師資の相襲に委ねて、歸戒の體相に定見なかりし傳來の蒙を啓きて、講律の宗旨を確立し、一世の戒範と仰かれたと傳へられてあるから、智首に至りて傳文律儀を嚴格に固持することゝなつたのである。智首は貞觀九年に示寂し、房玄齡、杜正倫等の哀訴によつて、戒範を崇むといふ主意により、國葬されたのである。唐室の統治は盲目的意志に動いて居たけれども、高宗が朕の志は僞を去るに存し、理に乖き事に違へるは、親に在りと雖も亦た除くといへるが如き、公明正大を要求したる、道德的意識の現れがあり、智首より承けたる道宣の律宗は、律文を教權とする盲目宗なれども、國家の尊重を得た律法的操持に唐朝三百年の生命が保維されたといひ得るのである。

唐初の佛教には、窺基、法藏の如き戒律を蔑如する思想なきにあらざれども、一般の

傾向から見ると、嚴肅生活の三階教や、持律堅固の善導教が迎へられてあつて、一理を自心に見證せんとする禪宗さへ、持律の生活にて在俗の人と峻別したのであるから、持律思想は時代的基調となつてあつたのである。道宣は、分律を基本として、五部の律書に廢立を行ひ、理によつて戒の體相を詳決せんとする、智首の學風を承け、師説を聽くこと二十遍の後に、終南山傲掌谷に隠れて、定慧を修行し、南山律を大成したのである。道宣の南山律は、智首の講律の態度に、洪遵の慧解の見識を加へて、律宗といふけれども、禪定と修慧とを兼ねたるものにして、律部の文相を株守して、犯戒の大本が、心の虚實にあることを、思考せざるが如きものではなかつたのであるけれども、律文を教權とする他律的なるものである。道宣の著書を、四分律刪繁補闕行事鈔といへるが如く、四分律を支那の習俗に適合せしむるためには、繁を刪り闕を補はなければならぬと認め、顯理の教に多途ありて、情を以て求むれば、化教と、行教とに大別すべきことをいひ、内心に違順し、理を託することを宗となせば、化教に準し、外用に施爲し、必らず身口を護ることは、行教に依るといふてゐる。禪定と修慧とを兼ねることは、化教のために、内心に違順する理を分明にするにあれども、標準を經教に依ることになつてあるから、自覺に徹底せんとしたる見識ではない。道宣は、化教と、行教とを説

明して、道俗に通して但た汎く因果を明かにし、邪正に識達して、其の行業を科し、沈密にして知り難き、其の來報を顯はし、明了にして、述へ易くすることを化教といひ、内の事實に局りて、其の取捨を定め、其の綱致を立て、持犯を顯し、疑滯を決して、事を指して曲を明らかにせは、文に重覽の義なく、罪を結ひて明らかに斷せば、事は再科の愆ちあることを知るを、行教といふてある。化教といふは、汎く因果を明かにして、邪正を識達するにあるから、道德の規範を明了にすることにして、行教といふは、行爲の取捨を定めて、其の綱致を立つることであるから、成文の擬律を決定することである。この二教は、循環して相濫なきにあらざれども、宗を擧ぐれば判理は自から彰はるといひ、化教を犯せば但た業道の一報を受け、行教に違へば重ねて聖制の罪を増すといひて、化教に準することも、行教に依ることも、要するに他律である。行教の習ふべきものは、僧祇律、曇無德律、薩婆多部律、彌沙塞律、迦葉遺部律、婆曇富羅律、毗尼母論、善見論、摩得勒伽論、薩婆多論、毗奈耶明了論、五百問法、出要律儀、自餘の衆部を正本と認め、大小乘經、及び二論と律と相應する者は、隨經律と名くといひて、四分律の補闕には、一切の經律論より理に託して、採用することになつてある。道宣は、諸佛下生經、金棺經、救疾輕罪福決疑經、毗尼決正論等五百四十餘卷の經論は、代代漸出したる偽書にして、文義淺

局なるものなるが故に、濫用すべからざることを注意し、正理と認めたるものを標準として、一切の經律論より當世に行ふべきものを、決擇せんとしたる南山律は、自覺に徹底せないから、佛教としては、低き程度にあるものなれど、公明正大なることを要求したる、唐室王者の意志と合致したるものであり、また時代に相應したものであつたのである。

化教の見解と、行教の成文と、二教の循環して、相濫なきにあらざることを認められたるも、要するに教權主義であるから、宗を擧すれば判理が自から彰はるゝといへる獨斷の見解は、判理といふ意義が曖昧なるものになつてある。夫れ戒は、器に隨ふを以て功となし、行は領納を以て趣となすといひて、規範は事情に適合することによつて、効果が認められ、規範を認むることによつて行爲の目的が定まるとなせども、但た戒相は多途にして、唯た一軌にあらず心に分限ありて之れを取ること不同にして、境に任せて名を彰せば、無量あれども、樞要に據らば戒法と戒體と、戒行と、戒相との四種を標すといひて、倫理と道德との交渉を、四種の分科にて觀察してある。

戒法といふは法を語り、談は凡聖に局らず、直ちに此法を明らかにして、必らず能軌に出離の道を成し、要は受者をして此れあることを信知せしむるといひて、倫理は凡

聖に普遍なる原理なれども、要は受者に信知せしむるにあるから、信知せしむることによつて、戒律の教權が立ちて、復た此法は凡聖に通有すれども、今の受くる所の者は、已成に就きていひて、聖法と名くといふてある。

戒體とは、測恩の明慧は、前法と冥合し、此の要期の心を以て、彼の妙法と相應して、彼の法上に緣起の義ありて、領納は心に在るが故に、善く心器を淨くして、必らず惡を爲さざらしむる所發の業體と、能領の心相との上に認むべき、倫理的意義を戒體といふのである。換言すれば、戒律を權威あるものとして存在せしむる、倫理的意義を戒體といふのである。

戒行といふは、既に聖戒を受持して、實行せんとする心あらば、身口威儀の行を檢察して志に克ち、専ら崇高に前聖を慕ひ、道德の目的に順ふ行爲をいふのであるから、信仰的生活の上に道德を認めて、結果よりも動機を重視してある。

戒相といふは、威儀行成が意志の向ふ所に隨ひて動けば、法に稱ひて美德を光顯するが故に、戒相と名くといふてあるから、嘉言善行である。勿論超然主義に見たのであるから、人間の幸福のために布施するものがあつてもなくても、現在の生活には問題はないのである。此の四條は、竝に出道者の本依にして、成果者の宗極であるから、佛

種を紹隆して、法幢を興建せんとすれば、戒律の奉行にあると見て、功德の不可思議なること、豈に唯た言論の能く盡すあらんやといふてある。そして華嚴經に、

威儀を具足して、教法を受持し、六和敬を行ひ、善く大衆を御して、心に憂悔なく、去來今の佛の所説の正法は、其の教に違はざれば、能く三寶をして、斷ぜざらしめ、法をして久住するを得せしむ。

といふ文を引き、また涅槃經に、

佛性を見て大涅槃を證せんと欲すれば、必らず須らく深心に淨戒を脩持すべく、若し是經を持して淨戒を毀れば、是れ魔の眷屬にして、我が弟子にあらず、我れ亦た是經を受持することを聽さず。

といへる文等を引き、戒律を受持することは、華嚴涅槃等の經典を受持するもの、根本的條件なること主張して、佛教界の迷信濫溺を防止せんとしたのである。道宣の四分律含注戒本疏に、

俗に九流ありて、法流は其の一なるが故に、世の付法は皆刑科に約し、道と俗と違ひて、刑名に異りあれど、處斷に至りては、必らず恒法に依るが故に、律學の才旁に聿を兼ねしむるは、筆を取るためなり。處効決正は、筆にあらざれば定らず、筆は即ち法

家の象にして、唯た律翻を致せば、増一中の七種律の如く、四分の九法にも亦た其の證あり、

といひて律宗を獨立せしむることは、印度に其の例なきことなれど、支那の九流に、法流の系統があるから、この例に依つて、律宗を獨立せしむることの可能なることを見ただのである。道宣は、兜率に願生して乾封二年(西紀六六七)に示寂した。咸亨二年(西紀六七一)に玄奘の高風を慕ひて入竺したる義淨は、彼の思想の傾向が然らしめたるものなるへけれども、歸朝の後に律部を偏攻したるは、道宣の後を追ひたることならんと、想はるゝのである。

道宣は、戒律を刪定して、行教の教權を確立したけれども、自から依れる化教の規範を明示せなかつたから、信仰に立つとして、何物を對象となして、信仰の基礎に立つべきからいふことは、解決されてない。窺基は、所觀の唯識を開きて五重唯識を立て、圓成實性を證得すへきを規範としたけれども、將さに證明さるべき歸趣を豫想して、證明さるべきものを説明せんとしたのであるから、論理上に缺點があつて、教權を確立するを得なかつた。法藏は六相圓融を説きて、普遍的なる信仰生活には、差別は

平等を離れざることを、平等は差別を離れざることを説明せんとしたれども、其の普遍的意義を普賢の境界に置き、吾人の生活を超越したるものと觀たから、實際生活に立てるものには、教權とならなかつたのである。理解に依らんとしても、内面的に徹底することの出来ない種族的傾向は、窺基、法藏の教權に依らんとしたるものありたれども、外部的に教權を要求したるものは、窺基、法藏の人格に接することを得ざるに至れば、目觀するを得べき確實性を認むるにあらざれば、信仰の不安を感ずることゝなるは、必然であつたのである。現實界と超越界とを結合することの可能なること、目觀せんと要求したる折好く、教義を象徴化して、信仰界を目に觀ることを得るが如くに、組立てたる密教事相が到來して、其れを一行が權威あるものとしたのである。

玄宗の開元三年(西紀七一五)に召されて、安國撫民の道と、出世の法要とを諮問されたる一行は、鉅鹿(直隸省順德府治)の人にして、陰陽識諱の書に精通し、算術曆數の學を深く究め、天下の知名の學者を尋訪したる末に、天台山國清寺の一院に至りて、一老僧より算法の秘訣を受け、其の卓詭なることは、水の流注を逆行せしむるが如き、不可思議なることゝ傳へられてある。この算法は、禪觀の心術より通達したるものにして、星識にも應用され、算子の加除にて物理をも動かし得たと傳へたことは、全く信用す

ることは出来ないけれども、其のやうに信しられたことも、密教氣分とに、關聯あることを注意せねばならぬ。一行が初めて入見したる時に、玄宗は何の能ありやと問ひ、記覽を能くすれども、他に所長なしといふて、上命にて示されたる文書を周覽して、其の書を覆ひ、記憶精熟にして素の所習の如くなりしかば、數幅を唱したる後に、玄宗は覺へず榻より降り、稽首して師は實に聖人であると嗟歎したといふことであるから、外に向ひて觀察する心の活動が、異常に發達してあつたのである。一行が瑜伽密教を傳承したるは、開元四年に西域の陸路より善無畏が來り、同七年に海路より金剛智が來りて、傳へたるものを承けたのである。印度の佛教に密教要素の加りたる事情は、地方によりて相異なるけれども、那爛陀寺にて綜合されたる瑜伽密教は、瑜伽大乘の教義に基礎つけられて、南印度に發達したる、毗盧舍那佛の觀念を信仰の中心として、西印度に發達したる呪術をも加へたるものであつたのである。毗盧舍那の觀念は、彌沙塞部の傳本雜阿含に、今の毗盧遮那は清淨なる光明を顯はすといへるまで遡り得ること明白にして、この南印度に發達したる思想は、師子國の密教と密接なる關係のあるものであつた。善無畏と金剛智とは、共に南天竺龍智より相承したといふけれども、金胎兩部の曼荼羅に相異なるが如きは、地理的に相異あらしめたる由來

を觀察する資料となるべきことなれど、それは密教專攻の學者に譲るべきことである。瑜伽大乘にては、第一義にて眞實なる相と、名と、分別と、眞如と、正智との五法を立て、圓成實の自體を觀察することになつてあつて、それを成所作智(相)妙觀察智(名)、平等性智(分別)、大圓鏡智(眞如)、法界體性智(正智)の五智に配當すれば、現實の上にて眞偽の雜處するものあれども、第一義を損減せざる金胎兩部の曼荼羅を、圖像の上に顯現して、雜然混然たる密教思想に、一の體系を成立せしめたのである。一行は、善無畏より胎藏界曼荼羅を相承し、金剛界曼荼羅は、不空が金剛智より相承したるものである。金胎兩部を纏めて相承したるは、慧果以後のことであるから、胎藏界を果曼荼羅となし、金剛界を因曼荼羅となせるものと、胎藏界を因となし、金剛界を果となせるものと、相異なるが如きは、支那密教の發達に現れたる事實なれども、一行の大日經疏は、支那密教の基礎となれるものである。

一行は、毗盧遮那如來の加持にて、普門境界秘密莊嚴不可思議未曾有の事を現して、無量當機の衆を引きて、同じく法界曼荼羅に入らしむといひて、曼荼羅を信仰の對象となし、教權を威儀行法の事相に定めて、化教の規範を目に親ることを得べき密教を採用したるは、内面に思索を徹底せしむる、趣味なき當機のために、適當なる施設であ

つたかも知れないけれども、支那民族のためには、教化の幸福をうくることを妨けたのである。されど、我那に移植されたる後に、佛日の影が衆生の心水に現はれ、行者の心水に能く佛日を感じるといふ、新意義が現れてあることに注意して、日本密教に特色あることを看過してはならぬ。一行の象徴主義は、法界曼荼羅に入らしむる、初の法門を莊嚴といひ、一平等身より普く一切の威儀を現し、如是の威儀は密印にあらざることなく、一平等語より普く一切の音聲を現し、如是の音聲は眞言にあらざることなく、一平等心より普く一切の本尊を現し、如是の本尊は三昧にあらざることなく、然かも此の一一の三業差別の相は、皆邊際なく、度量すべからざるが故に、無盡莊嚴と名くといひて、三密加持の法界曼荼羅は、賢首教の法界縁起の形式と、相似たるものと説明してある。また毗盧遮那は、普く十方の一切世界に於て、一一に皆佛加持身を現し、是の一一身に、各十佛刹微塵數等の菩薩金剛大衆ありて、此の諸の大衆の諸根相好も、亦復た無邊にして、胡麻油の如く法界に遍滿して、中に於て空曠處なきなりといふが如きは、賢首教の法界縁起と全く同一意趣である。薩婆若の平等心地に於て、諸佛菩薩乃至二乘八部等四重法界圓壇を畫作すれば、此の一一の本尊の身語心印は、皆是れ一種差別乘なり、且つ人ありて五通智道を志求するが如くなれば、即ち大乘胎藏より

韋陀梵志形を現し、瞿曇仙等眞言行法を説かば、行者精勤し、久しからずして此の仙身を成し、更らに方便を轉して即ち毗盧遮那身を成するなり、是の如くに或は佛身を現し、種種乗を説き、乃至非人身を現し、種種乗を説かば、隨類の形聲は悉く是れ眞言密印といひ、差別に即して平等を説き、現象に即して實在を説きたれども、一切衆生の色心實相は、本際より已來に是れ毗盧遮那平等智身にして、是れ菩提を得る時に強く、諸法を空として諸法を成せしむるにあらざることはいへるは、衆生心の差別に即して、平等を觀たるものでないから、天台の實相義と同一の理法にして、眞言密印といふ宗教的象徴を、天台の妙法に當て嵌めたことになつてある。そして隨類の形聲が、悉く是れ眞言密印なることを理由として、佛の平等心地より無盡莊嚴大曼荼羅を開發し、已還用に衆生の平等心地無盡莊嚴藏大曼荼羅を開發して、妙感妙應は、皆阿字門に出でざることゝ説明してある。一行の色心實相といへるは、毘盧遮那の加持に現れたる曼荼羅の説明であるから、吾人の即目したるまゝの世界ではない。如來の智印は、實相を以て機に乗して演説するといひ、若し瑜伽の行人が正しく三法實相を觀すれば、即是れ心の實相を見る、心の實相とは即是れ無相菩提にして、亦た一切智智と名け、復た諸の因縁を離ると雖も亦た無因にして、成就を得るにあらざるなりといひて、眞

言密印にて佛境界と衆生界と連絡せらるゝことを主張すれども、心の實相といふは衆生機邊の知識ではないのである。其れ故に、心實相とは即是れ菩提にして、更に別理なきなり、但だ薄福の衆生は、自から作佛を信ずること能はざるがために、自から作佛を信ずる者は、甚だ得がたきことゝなすが故に、世尊は且らく諸の垢障を淨くせしめ、其の心を將護して、要は持義契合せしめ、然る後に即心の印を説けれども、此の頓覺成佛入心實相門は、直ちに諸法に約して、其の心を識らしむる秘要之藏なりといひて、天台等の即心義よりも甚深なるものと説明してある。吾人の心の上に、菩提の根據ありとも、なしともいはざれども、真言門に種種の眞言と、種種の身印と、種種の本尊と、乃至具緣供物一一の支分と、聲字形色諸相不同あるが如く、隨事分別して、其の性類を識り、如是法の寂災處用と、如是法の増益處用と、如是法の降伏處用とを知り、眞言の實義に通達すれば、一一の眞言は皆如來妙極の語にして、只た心と名くることは淺釋なり、若し深釋を作さば無遷變は即是れ佛性にして、亦た般若波羅蜜と名け、亦た首楞嚴三昧と名くといふて、吾人の心を超越したる神秘的原理と認めて、其れを一切の問題を解釋する根據としたのである。衆生心を知らば、即是れ如實に自心を知り、能く自心を知るを以ての故に、即ち能く明かに他心を識り、家に寶藏あれば、即ち善く他寶を

鑒るが如く、乃至諸根性欲本末因緣心所動作の戲論も、了了通達せざるなきを、是れを深行阿闍梨と名くといひて、衆生心を究竟して迷妄とは見てない。されど、衆生心の深釋に通達することは、如來の眞言密印にのみ依るべきことであるから、衆生心の實際に解脱の可能あることは、認められてない。衆生の自心實相は、即是れ菩提にして、有佛無佛常自嚴淨なりと雖も、然かも如實に自知せざるが故に、即是れ無明なり、無明の顛倒にて相を取るが故に、愛等の諸煩惱を生じ、煩惱に因るが故に、種種業を起し、種種道に入り、種種身を獲て、種種の苦樂を受くるにより、心を離れて外に一法あることなけれども、佛の平等心地より開發したる法界の無盡莊嚴藏大曼荼羅は、吾人の心からは知ることが出来ないといふのである。法界の色心實相は、吾人の心の上に求むべからざるが如く、吾人は自心實相を自知せざるが故に、吾人の心を實在するものとして、法界に求むべからざることを觀察すれば、阿字本不生の眞言に入るべきことをいふてあるから、吾人の認識の上に現象即實在があるといふたのではない。外塵中に於て心不可得にして、復た内身の五蘊を觀して、亦た聚沫泡炎芭蕉幻化の如く、自から性質を求むれば、尙ほ所有なし、況んや其の中に於て心あることを得んや、如是に麤より細に至り、廣を去り、略に就かば、乃至現在の一念識も亦た住時なく、又復た衆緣よ

り生ずるが故に即空即假即中に、一切の戲論を遠離し、本不生際に至る、本不生際とは即是れ自性清淨心にして、自性清淨心は即是れ阿字門なり、心は阿字門に入れるを以ての故に、當さに一切法は悉く阿字門に入ることを知るべきなりといひて、宇宙の大きに自己を還没する没我思想が支那佛教にて初めて現れたることは、注意すべきことである。心が阿字門に入るとは、内身の五蘊に於て求むべからざるが故に、吾人の自心を法界の中にて求むることを得ざることも必然にして、毗盧遮那の法界曼荼羅は、吾人の知識の觀待にあらざることを説くにあるのである。吾人の智識の觀待にあらざる阿字門に、如何にして入るかといふことは、修法の實際に由つて證するにあらざれば、説くことを得ざるものとなすから、秘密の法門と名け、眞言行者は初發心の時に於て、直ちに自心の實相を觀して、本不生を了知するが故に、即時に人法の戲論淨は、虚空のごとくに自然覺を成し、他に由つて悟らざる此觀を頓悟法門と名くといふてある。其の秘密といふことは、自己を否定する心の上に現はるべきものにして、首楞嚴三昧は、説明を加ふること能はざる義とするにあるから、眞言行者は瑜伽の夢にて、須臾の間に備さに無量加持の境界を見て、或は座を起たすして多劫を經ることあり或は遍く諸佛國土に遊び、親近供養して衆生を利益することありて、此の事を諸の

衆因縁中に觀察すれば、都て所起なくして、一念の淨心を出でざれども、其の時間と、空間との關係に、謬らざるものありて、これは他人の能く思議することにあらずれども、實に獨證する者は自から知れることにして、如是の境界を得て、心に疑懼せず、亦た著を生ぜざれば、即ち普現色身の夢を以て無盡莊嚴を作して、法界曼荼羅の内に没入するを思惟したのである。其の曼荼羅中に没入する過程を、言語にて説明することを避けて、性淨の戒香を以て性淨の悲水を和合し、遍く法界衆生性淨の心地に灑けは、一切戲論皆淨除せしむるための故に、亦た當さに諸字門を以て、廣く衍ぐれば、一切の如來と同じく、如是の大誓を説くべきが故に、眞言と名くといひて、眞言密印にて、衆生と、如來とを連絡せしむる修法を、象徴することになつてある。性淨の戒香に性淨の悲水を和合するといふ象徴主義を、象徴の物質的意義に著執することゝなると、修法萬能の唯物主義となるけれども、一行は毗盧遮那の平等心地より開發したる現象と見たのであるから、瑜伽の眞言は意味の象徴を認めて、物質的意義を認めただけではなかつたのである。最初阿字門を以て眞言の體となして、所謂種子字なり、餘の諸字門は皆此字を莊嚴する故に、此字門は即是れ菩提心の本原なるを以て、今の所造の大悲藏生曼荼羅王は、乃ち先づ香水を用ひて灑淨し、如是の心地を治して、諸の垢穢を離れ

しむるための故に、若し外境を論すれば、亦た是れ所得の金剛心地なりといひて、香水を用ひて諸の垢穢を離れしむるといふけれども、唯心論的法界平等の宇宙觀を豫想したる上の象徴である。阿字は是れ一切法本不生の義であるから、眞言の行者は金剛寶藏を開發したる時に、是の心性は淨虚空の如くなるを見て、諸の數量を超へ、自心の實相に生滅あることを認めないのである。千變萬化して端倪すべからざる吾人の心理現象を、眞言の密印に託して、法界曼荼羅の無盡莊嚴の一部と見るから、心續生の相は畢竟常淨なること虚空の如く、一切の相を離るゝと雖も、亦た因縁より起りて、心の相生あること大海の波浪の如く、是れ常有にあらざ、亦た常無にあらざ、若し常有ならば風颯纒起鼓怒相續すべからず、是心は從縁起なるが故に即是れ不生にして、生なり、生にして不生なり、無相の相は相常無相にして、甚深微妙なることは了知すること難く、諸佛秘密の印は妄に宣示すべからず、是故に凡夫と二乗と、兩種の外道とは、但た無生滅心を識らざるにあらざれども、亦復た生滅心を識らざるが故に、諸佛の秘密は識ること能はざるなりといひて、宇宙の活動體なることを認めたることは、賢首教の法界縁起と全く同一趣致である。妄心を還源して法界に還入せんとする賢首教の華嚴三昧には、自己否定の意味なければ、善無畏所傳の眞言密印を、信仰の象徴

としたる一行の瑜伽觀行には、自心の實相を知らざる自己を否定する理論を説かさねども、自己否定によつて頓悟成佛の法門を建設せんとしたることは明白である。一行の説くが如き色心實相無盡縁起の思想は、賢首教、天台教の思想を前件として、發達したる支那獨特の教義なれども、解脱の過程を説かすして、直ちに涅槃の風光に到達せしめんとしたるために、根本無明を除滅すべき合理的根據なく、自覺の根據なきものとなつてあるのである。一行は若し三種秘密方便供養行門を以て、百六十心の鑽石の垢を消融せざれば、何を以て此の淨菩提心を得んやといひて、内面的なる解脱の意義は、全く理解して居らなかつたのである。一行は平等の大誓を發して、法界の衆生のために、菩薩道を行し、乃至諸の一闍提、及び二乘入正位者も、亦た當さに種種の方便を以て、折伏攝受して同しく是乘に入らしむべく、此の無縁の大悲に約するが故に、他縁乘と名け、此の僧祇に至りて始に能く阿陀那深細之識を觀察して、三界唯心心外に、更らに一法として得べきものなきことを解了し、此の無縁心に乘して、菩提道を行ふ故に、無縁乘と名くといひて、五性皆成を認め、此の無縁乘心は、即是れ法無我性といふてあるから、五性各別の觀念を執することは、一種の法我を執して、差別を認めたるものと解したのである。一行は開元十五年に示寂した。善無畏は同二十三年

に示寂し、金剛智は同二十九年に示寂して、其後に不空は金剛智の遺旨により、師子國に往きて普賢阿闍梨より五部灌頂を受け、また廣く密藏を求めて天寶五年に還り、別に一家の主強をなせるならんと想はるされども、口授相傳に譲られてあるから、確實に記述することは出来ないけれども、師子國より將來したる諸尊密印儀形色像壇法標幟の如きは、金剛智の相承と、同じからざるものであるから、變遷のあつたことは自然である。

第十六章

灌然

天台の法門は、王者の保護を離れて、南方に僻在したるがために、萎靡不振となりて、賢首教の判教にさへ除外されたれど、灌然に至りて、一變して再興された。智顛の思想を瀉瓶相承したる灌頂は、智威に傳へ、智威より慧威、玄朗、灌然と相承したる間に南方にて達摩禪が弘通され、新興の華嚴宗と眞言宗とにて、時代思潮に變遷ありて、智顛の一念三千六即十妙の主張を、其儘に説くのみにては、學者を満足せしむることを得ないことになつてあつたのである。其れ故に灌然は、智顛の三大部に注疏を加へて天台一流の法性宗の教格を演繹推廣して、法界の理境界に、十妙の十不二門を建立し天台の法門は一變されたのである。

灌然は、中宗景雲二年(西紀七一)に荆溪江蘇省常州府荆溪縣にて生れ、玄宗開元十八年(西紀七三〇)に玄朗に従ひ天台止觀の奥旨を相承した。玄朗の示寂は、天寶十三年(西紀七五四)であるから、灌然の新運動は、それより後であつたと見なければならぬのである。開元二十三年に善無畏が寂し、同二十九年に金剛智が寂して、不空は代宗廣德元年(西紀七六三)に上表して、灌頂道場を長安大興善寺に置き、眞言宗を興隆し

たと、天寶(西紀七四二)——五五(宋)から太暦(西紀七六六)——七九(初)までの間に湛然
は詔書連徴されたれど、疾を辭となして長安に出でなかつたと、は、反顧の事實と見
なければならぬことである。天台を南宗なりといへる者に對して湛然は、山門一家
の相承は、難すべきは南北俱に破し、取るべきは南北俱に存して、南宗といふことの非
なるをいひ、南とは京江の南にして、北とは河北なるが、宋朝已來の三論相承は、其の師
一にあらざれども、並に羅什に稟け、但た年代淹久にして文疏零落し、齊朝に至りて已
來は、三論の玄綱は殆ど絶へ、江南は盛に成實を弘め、河北は偏に毘曇を尙みたり、齊の
建武に至りて高麗の道朗は、江南に來りて成實を難したれども、舌を結びて對ふるも
のなかりしかば、朗公は自から三論を弘め、梁の武帝に至り、僧詮等十人に救して、三論
を學ばしめ、僧詮の門下に慧勇、慧布、僧辯、法朗の四人入室して、三論復興し、南宗といは
れ、初に成實を弘め、後に三論を尙み、近代に相傳したれども、天台の義を指して南宗と
いふは非なり、若し三論に憑らは、南宗なるべけれども、山門一家の所有は、毗曇、成實及
び三論等大小の諸經論を隨義引用して、南北は偏せざることであるから、今時に北宗
といふは、俱舍、唯識なれど、南方の近代には、亦た偏私なきなりといふてある。また陳
梁已前に行れたる地論師は、一處不同にして、相州北道は阿黎耶を計して依持をなし、

相州南道は眞如を計して依持となし、此二論師は俱に天親を稟けて、所計の各異は水
火に同じく、加ふるに復た攝大乘が興りて、亦た黎耶を計して北道を助け、又た攝大乘
の前後二譯は、地論の二計不同なるが如く、眞諦譯は菴摩羅識を立て、玄奘譯は但だ第
八識を立つるまで、あるといひて、暗に北宗にて地論道南派より發展したる賢首教
と、攝論との二派にて、慈恩教と、西明教とあると認め、自から攝論より依用せんとす
る時には、眞諦譯を採用したることは、注意すべきことである。湛然は眞諦譯を採用
して、識は同じく理心に在れども、教門の權説にて且らく遠近を立て、菴摩羅識は是れ
第九にして、本理無染なるを以て眞性に對し、阿黎耶識は是れ第八無沒無明にして、無
明の性は即是れ智性なるが故に、般若に對し末那識は即是れ第七にして、執持識は諸
法を所持し、即此の執持を資成と名け、助藏識を以て諸法を持するが故に、第六は但だ
能く諸法を分別するが故に、第七と同じく資成となす、若し唯識論に準すれば、八識を
轉じて四智を成し、第八を轉すれば大圓鏡智となり、第七を轉すれば平等性智となり、
第六を轉すれば妙觀察智となり、五識を轉すれば成所作智となり、大圓鏡智は法身を
成し、平等性智は報身を成し、成所作智と化身を成し、妙觀察智は三身に徧く、此の中に
第九識を取らざることは、乃是れ教道一途なれど、屬對すると天台の一家と同じから

ざるものであるといふて、廢立を加ふれども、眞諦所傳を採用してある。湛然は當時の眞言密教に對して、化儀四教の頓、漸、秘密、不定を會通して、三觀の教は既に是れ顯教なれど、顯密俱教なれば、俱に修觀すべしといひて、新興の密教をも抱合することになつてある。そして、法華經は、藏、通、別、圓の四教の中にて判すれば、圓教にして此經のみを獨特に妙と稱することを得けれども、諸經に如是の圓の義ありとしても、妙と稱することを得ずといへるは、賢首教の別教一乘の主張に、應酬したるものと觀察さるゝのである。華嚴の遊心法界の義につきては、心の所遊體は是れ法界にして、能遊と所遊と更計することを得ざるものにして、此の法界の體は、是れ畢竟空なるが故に如空といひ、法本無名なれど、心佛を假立するが故に即假といひ、即假衆生、實即五陰、及以國土は、即三世間の千法皆三の故に、三千ありといひて、華嚴宗にて事法界を觀察するに對して、一念三千の理法界を觀念することが、一家の主旨と認められてある。金剛鐔に一家所立の不思議境は、一念中に於て三千を理具するが故に、念中に因果凡聖大小依正自他を具有し、所變處は三千にあらざるなし、此の三千の性は是の中の理なるにより、有無に當らざる有無の自爾なり、何以故に俱に實相の法爾に諸法を具足し、諸法法爾の性は本より無生なるが故に、三千は有にして不有なりと雖も、共にして不雜、

離にして亦た不分、一一に徧ねしと雖も、亦た所在なきなりといひて、理に自覺を求むるを主張してある。玄義釋籤に華嚴經に壽量品あるが如く法華經に壽量品あれども、同じからざることをいひて、華嚴宗との相異を宣明することは、時代的要求であつたと理解さるゝのである。其れ故に、華嚴に阿鞞跋致を明して、多くの事相を明せども、一切の事法は權施にあらざるなく、如來の久遠に諸の衆生のために、方便を施設するが故に、恒沙の佛法は施已皆廢し、所施の權は事相に屬せり、是故に事相の多くには不退となせる者は、即能く事に於て不退に達し、理は但だ事數に隨ひ、事即理なるを知るが故に、能く此權即是實相に達す、豈に此を離れて、別に實相を求むべけんやともいふてある。

湛然の思想には、爲實施權にして實を護り、開權顯實にして權を護り、廢權顯實にして理を護るといふ、三段の主張があるから、爲實施權したる事相と、開權顯實したる法相と、廢權顯實したる止觀との關係に、注意せなければならぬのである。爲實施權の上にて事相は輕視すべからざることであるから、事理の無二なることは不二にして二なりといひ、事即理なるが故に、一一の境は皆不思議にして、理即事なるが故に、一一

の境は相別不同なりといひて、事と理とは全く別法にあらざることを認め、深く世法を識らば、即ち出世法にして、一一の世法は衆生を出世せしめざることをなしといふてある。事即理なるか故に、一一の境は皆不思議なりと見ることは、殊別の上に普遍なる理を認むることにして、歴事の中の色中の諸法は、既に一色に在るが故に不可説なりといひて、五色といふ觀念より、無色にあらざる一色といふ概念を證得するとして、それを不可説のことといふのである。その不可説なるものを不二にして二なりと説くために、爲實施權の施設がありて、本迹二門の十妙を説くが如き説明があるのである。

開權顯實のために、天台十妙の法門を開釋して、天台の教義を一變せしめたるものは、湛然の十不二門である。湛然に依ると、本迹は殊れりと雖も、不思議は一にして、一期の縦横は、一念三千世間の即空假中を出ざることをいひ爲實施權ならば不二にして二なり、開權顯實ならば二にして不二なり、法は既に教部を成く開きて妙を成するが故に、此の十門の不二を日となし、一一の門下に六即を以て檢すれば、一部の經旨は皎として目前に在りといふのである。十不二門といふは、

一者色心不二門、二者内外不二門、三者脩性不二門、四者因果不二門、五者染

淨不二門、六者依正不二門、七者自他不二門、八者三乘不二門、九者權實不二門、十者受潤不二門、

この十不二門は、未だ天台宗にて施設せなかつた、賢首教の「即一切一切即一」と説きたる施設を、應用したるものにして、湛然は一乗一切乘に妙境の一念三千を説かされば、如何にして一攝一切の三千は、一念の法性を出でざることを識るべき、一苦一切苦に妙境の一念三千を説かざれば、如何にしてか一攝一切の三千は、一念の無明を出でざることを識るべきといへる見地に立ちて、圓融無礙なる理法界を思惟するために、十不二門を施設したのである。賢首教に「即一切とあるを一攝一切といひ換へたる即と攝との用語上に相異なることは、相當の理窟あることであるから、注意すべきことである。法界縁起の上に「即一切といひたることを、法界實相の上に「一攝一切といひて、一家の圓義にて法界といふは、須らく十界即空假中といふべしといふてあるから、天台にては主觀内容に意味あることである。今の三千は即空性了因なり、三千は即假性縁因なり、三千は即中性正因なり、三千は三千具足にあらざる、了因、縁因、正因の三佛性なりといふてあるから、實相の三千にして、法界の事相に縁起の三千具足を觀察するのではない。湛然の言に、今文の正解者は、但だ一心具足の十界を明かにし、

若し且らく界に約して判すれば、九界を權となし、佛界を主となして、一一の界中に又た各十を具し、尙ほ權實相即すれば、何れに具せざるものかあらんや、一心は既に爾かなり、諸心の例も然かなり、是の故に舊人の所見と同じからざるなりとありて、これは湛然の新見解であるから、十不二門によらは天台宗は一變したのである。色心不二門にて、總じては一念に在れども、別して色心に分ち、一切の諸法は心性にあらざるなく、一性無性の三千宛然たれば、當さに心の色心を知るべし、即ち心を變と名け、變を造と名け、造を體用といひ、是れは非色非心にして色にして、心なり、唯色唯心は良に此れに由るが故に、但だ一念を識るを知るといふてあるから、一念の上に現はるゝ事相に、色心の別あれども、總じて一念に在るから色心不二と見るのである。湛然は、色とは即是れ能見の識なり、色法とは即ち所見の色なり、見とは即ち能見にして、所見とは見色に於て分別計我するをいふとも説明してあるから、彼れの唯心義から見たる獨特の解釋にして、獨特の用語例なることを知らなければ、色心不二門の施設は、理解することの出来ないものである。また心は能縁の心をいひ、法は所縁の法をいひ、若しは觀に、若しは境に、俱有の心法を成く、須らく檢校すべしといふてあるから、色心を俱有の心法の法相と認めてあるのである。色を能見の識なりといふとは、實相は

遍なく一切法を攝すといふ彼の獨特なる見解の立脚地にして、舊人の所見と同じからざる出發點であつたのである。十不二門の十門には、それ／＼解釋の意義に相異あれども、いづれも一念の上にありて、不二を認めんとするのであるから、華嚴十玄門の如く、佛境界にのみ意義ありとせられて、吾人の生活を超越したるものとして、思惟されたるものではない。されど、本迹は殊れりと雖も、不思議は一なりといふことが、十不二門の前提となつてあるから、現實を離れざる理想なれども、現實即理想といふが如き、盲目的なるものではないのである。

廢權顯實にして理を護るといふ湛然の所謂る理とは、觀門の心理にして、五陰は是れ理なるが故に即ち、陰は是れ實相般若なるが故に、皆無邊なるは理に由るを以ての故に、法を無邊ならしむといひて支那學者の未だ思索し得なかつた、解脱の普遍的原理を、五陰の上にあると認めたることは、卓見であつたのである。されど、五陰に現れ來れる、迷悟を批判して、五陰皆空の理趣を發見し、如何にせば解脱の原理を確かめ得るかといふことは、彼れの未だ到達することを得なかつたことであるから、印度佛教の認識論的解脱の根本義に到達することは、一步の差に過ぎないけれども、彼れの未だ認識論的批判に徹底せざる根本的缺點にして、十不二門の實相義が、實際的生活

に迂遠なることを想はしめたる因由であつたのである。湛然は、見を色に依つて起すは即色陰、見を領納し(受陰)、見の像貌を取り(想陰)、喜を讚し(瞋を毀る(行陰)、見を了別する(識陰)の五陰具足の故に身見と名け、所執の見が斷即常にあらざるを邊見と名け、見を以て正となして因果を撥無するを邪見と名くといひて、天台の止觀に依らざる五陰の事相を、直ちに實相と認めなかつた處に、教化の意義があつたのである。五陰は是れ理なりといへるは、一空の見に約したる刹那の心を五陰と名け、五陰は即是れ衆生なるが故なりといひて、止觀の眼智によつて、開顯されたる、本覺につきていふたのではないけれど、本覺が知識の規範となつてあるのである。凡そ一念が起りて我を離れされば、我れ即是れ衆生なれど、念念の心に達して、寂にして照せば、寂なるが故に止と名け、照せるが故に觀と名け、止觀を因となし、眼智を果となし、一の念中に止觀の眼智にあらざるなきが故なりといひて、止觀の眼智に於ける、五陰を是れ理なりといへること明白であらねばならぬ。そして此の妙觀門は假に賓主を設け、念々に研覈して、一刹那にも逃避する處なからしめ、性相が俱泯すれば、方さに即空と名くといふてあるから、五蘊皆空とは、内觀的に省察したる、普遍的意義を認むるにあることと明白である。本覺を規範とすることは正しいなれども、如何にして本覺を發見し

得るかといふ、批判的手續をなさずして本覺を獨斷的に豫想し、直ちに止觀に入りたることに根本的缺點があつたのである。止觀に二種ありて、一は唯識にして一切唯心といひ、二は實觀にして真如を觀するをいひ、唯識は塵事にして真如は理を觀するとあるから、豫定されたる規範に依りて、主觀的意味を寂照ならしむることを、念々に研覈して、一刹那にも逃避する處なからしむるにあるのである。龍樹の本住心を思索したるが如き、純正哲學でないから、祇た一念の心性真如に約して、此の理に契ふが故に難思の用ありて、理性に能緣所緣なしと雖も、能所宛然たり、此の理を修するが故に名けて能行といひ、此の理に契ふ故に名けて能到となすといひて、原理を追求する哲學ではなけれど、能行能到の宗教哲學である。原始佛教の根本義に觸れざる宗教哲學であるから、計我的なる五陰の偏向を、直ちに理性なりとは認めざれども、無明即法性、法性即無明にして、體同名異相待の立稱といひて、計我的原因となれる無明と、涅槃の原因となるべき法性とが體同名異相待の立稱なる理由を説明することが出来なかつたことは、宗教哲學の立場にあるものとしては無理もないことである。湛然は、自覺のために本覺を規範としたることに、根本的缺點ありて、原始佛教の根本義と、龍樹の論理主義より發見したる、本住心とによりて、自説の缺點を補充せなければな

らぬといふことは、全く意識せなかつたけれども、止觀を修する方便に二種あるといひ、一には雙亡、二には雙照、空に空假と、空々との二空ありて、空なれば即是れ遮、遮なれば即是れ亡、前異時の雙亡の方便に由りて、今は中道任運の雙亡に入り、亡は即是れ中なるが故に、心々寂々といひて、主我的現象を雙亡雙照して、解脱を求むることになつてあるから理論的缺點は、主我的原因の無明を、明確に追求せなかつたといふだけである。

湛然は、解脱の心理に着眼して、支那佛教にては未だ何人も溯源せなかつた、原始佛教の或點にまで遡上して、山門一家の所用は、毗曇、成實及び三論等大小の諸經論を隨義引用して、南北の宗派に偏せざることを言明したる、堂々たる態度は、支那佛教の英雄にして、大乘は是れ人の立號たり、其所習を重ざるを以ての故に、美之稱を大乘となすなりといへるほど、偏私なき綜合的大體系を成立せしめたれども、心理的思想を研究することは、彼れの學問には第二義となつてあるのである。其れ故に、止觀弘決に三識といふは、眞諦三藏の云く、阿陀那七識は、此に報我識といひ、此即ち惑性體にして是れ緣因、阿頼耶八識は、此に藏識と名け、能く盛に智種を持つを以て體を失はず、是れ無明に没するとなき無明の性にして、是れ了因、菴摩羅九識は、清淨識と名け、即是

れ正因といへども、玄奘三藏は、此の釋を許さずして云く、第九は、乃是れ第八識の異名なるが故に、新譯の攝論に第九を存せず、地論の文中に亦た第九なく、但だ第八識を以て正因に對し、第七を了因に、第六を緣因に對せり、今は眞諦に依りて、仍ち六七を合して、共に緣因となせるは、第六中の是事は、善惡も亦た是れ惑性なるを以てなり、委しく識義を釋するは、今の所論にあらず、但だ三識の體性を以て三德三因に對することは、理に於て即是なりといひて、眞諦の所傳に依り、自から觀察思索して發明したることはない。起信論に、忽然念起名爲無明といへる意義を、深秘なることゝ解釋して、眞諦の理は、即是れ無明にして、但だ深く眞を觀して、即ち佛性を見れば、即是れ無明を觀して性を見るなりといひ、無明と法性との關係を、曖昧なることに見てあることは、心理の觀察に徹底せざりしたためである。一切唯心の唯識を止觀の對象として觀察し、無明と法性との別を明識せざりしことは、止觀中の不思議境一念三千は、思量分別の所能解にあらず、是の故に、此れに不思議の名を立つといひて、雙亡雙照の範疇に現はるゝ眞如は、不思議なるものとなされてある。其の不思議なることは、信ずることによつて、達するとせられてあるから、一切衆生は、皆如來藏を以て畢竟して、恒に安住するといひて、要するに止觀は、信仰的生活を基礎としてある。如來藏とは、即是れ法華正

體一實の理なるが故に、名けて藏となし、實理の中に、同體權實の法を備有するを名けて、半滿となすといひて法華一實の理に開會せらるべき信仰生活を、不思議なるものとせられてあるのである。未だ法性の理に通達せざる信仰生活に於て、如來の正覺は不思議なるものにして、衆生の思惟することを得ざる秘密であるから、佛の秘密藏とは、唯佛與佛の乃ち能く究盡することにして、非時に授けざるを秘となし、一切法を具するを藏となすといふてある。法華經の信仰哲學を動かすべからざる教權と思惟され、衆生の信すべき佛の秘密藏を教權として、先決されてあるから、一行によつて高調されたる眞言密教と共鳴して、天台密教が天台の教理に附屬して、發達することは可能であつたのである。不空三藏が天台に遊びたる事情は不明であるけれども、南地にては東晋の時代から、雜密の行れてあつたことでもあり、また天台に學びたる一行によつて、眞言密教が高調されたことであるから、天台の教義に眞言密教の影響あることは、當然のことであつたのである。湛然は、阿字門を開きて即ち一切を解すれば、即ち圓解なりといひ、また阿字門を開けば、即ち一切義を解し、一佛乘に於て分別して、三を説くを以ての故に、教を得て教を收め、教に一切法を詮し、文字は即ち實相なるが故に、一切理を收め、教に迷ひ諸惑を生ずれど、一切惑を詮するか故に、教を得

て教を收むといひ、阿字門に一切諸佛の功德を具足するが如く、功德は多しと雖も三徳を出ですといへるは、眞言密教をも包容せんとしたる確かなる證據にして、阿字不生の思想に共鳴せんとしたる現れである。其の阿字門を開けば、圓解を得べき理由として、一法中に於て一切法を説き、一字中に於て一切字を説き、一語中に於て一切語を説きて、皆實相に入りて而かも差謬なきことをいへるは、法界曼荼羅の觀念と大差なきものにして、本迹の二門は皆實相に歸すれば、一代の義旨は咸く體に契ふといへる、十不二門の觀念が、賢首教より暗示をうけたるが如く、時代思潮に順應したる現れであつたのである。湛然の中興の業績は、天台の教義を一變せしめ、進歩せしめられたるが如く、智顛の一念三千六即十妙の法門を動かさんとしたるものでないから、天台の摩訶止觀は、定慧兼具義觀雙明にして、一代の教門を撮り、法華經の旨を拈め、不思議の十乘十境を成して、待絶滅絶寂照の行は前代未聞なりといひて、智顛の摩訶止觀を歎美してある。

道生の闡提成佛義は、大本涅槃に一闡提悉有佛性の文ありたるがために、南方の思想界にては、一切衆生悉有佛性に疑ひを挟むものはなかつたのである。然るに慈恩教にて五姓各別と提言したるがために、五姓皆成といふことを、一乘家にて釋明せな

ければならぬこととなりて、湛然も、畢竟に二種ありて、六波羅蜜を莊嚴畢竟といひ、一切衆生悉は一乘を畢竟畢竟といひ、一乘なるを佛性と釋し、六波羅蜜の大悲闡提も、畢竟畢竟の上には、悉は一乘にして、法華一實の理には闡提も成佛することをいふたのである。この闡提成佛と闡聯して觀察すべきことは、智顛の觀音玄義に、

問、闡提と佛と何等の善惡を斷するや。

答、闡提は修善を斷し盡して、但た性善在り、佛は修惡を斷し盡して、但た性惡在り。

問、性德の善惡は何ぞ斷すべからざるや。

答、性の善惡は但た善惡の法門にして、性は改歷すべからず、三世の無は誰か能く毀ち、復た斷壞すべからざることを譬へば、魔が經を燒くと雖も、何ぞ能く性善法門を盡さんや、縱令ひ佛が惡譜を燒くとも、亦た惡の法門を盡すこと能はざるが如きは、秦に典を焚き儒を坑にするが如く、豈能く善惡を斷盡せしめんや。

問、闡提は性善を斷せずして、還た能く修善を起さしめ、佛は性惡を斷せずして、還た修惡を起さしむるや。

答、闡提は既に性善に達せずして、不達を以てる故に、還た善の所染となり、修善得起して廣く諸惡を治し、佛は性惡を斷せずして、能く惡に達すと雖も、惡に達するを以

ての故に、惡に於て自在なり、故に惡の所染とならず、修惡不得起なるが故に、佛は永く復た惡なく、自在を以ての故に廣く諸惡の法門を用ひて、衆生を化度す、終日に之れを用ひて、終日に不染なれば、不染なるが故に不知なり、那んど闡提を以て例となすを得んや、若し闡提にて能く此の善惡に達すれば、復た一闡提と名けざるなり。

この問答の意によると、性善性惡といふことは、對機の法相にして、自爾の性質でないから、孟子の性善と、荀子の性惡とは、用語の觀念に相異があるのである。佛は性惡を斷せずして、惡に達し、惡の所染とならずして、永く復た惡なしといふことは、惡人を改過遷善せしめたる後に、同居するにあらざれど、同居したるがために惡人を感染せざることをいへるものであるから、四明知禮の性惡説とは全く相異したるものにして、佛は永く惡なきことが本義となつてあるから、佛は性惡を斷せずして正覺を成就するといふ意味にあらざること明白である。湛然は法性太虚にして、本より善惡なけれども、凡夫の情謂に善惡相除するが故に、小乘及び諸の凡夫に寄せて、善惡の二法に相妨げざる者は、體性本不二なるに由るを以ての故なり、太虚空中に都へて明暗なけれど、明暗を色に約するが故に相除あり、如是に達する者は、方さに菩提を顯はし、惡に於て止觀を修せしむる所以は、惡に達して惡見惡體性なく、即ち體性は本無善惡な

ることを知るなりといひて、凡夫の情謂なる善惡を、六識所現の惑性と認め、第九菴摩羅識を見性するために、止觀を修することになつてある。湛然の「一乘は本無善惡であつて、智顛が闡提は性善を斷ぜずといへること」、少しも相異することはないのである。湛然は德宗建中三年(西紀七八二)は示寂した。

第十七章 澄 觀

華嚴宗の賢首教は、慧苑の後を傳へざれども、慧苑と同時に太原(山西省太原府)にて唐譯の華嚴經に注を造りたる李通玄があり、また錢塘浙江杭州府に思貞があり、思貞の弟子法洗に學びたる澄觀に至りて、事事無礙の法門は再興されたのである。澄觀は、玄宗開元二十六年(西紀七三八)に會稽(浙江省紹興府)に生れ、禰禪師に依つて出家し、十一歳法華經を誦習したのである。肅宗の乾元(西紀七五八—七六〇)中に、潤州江蘇省鎮江府の醴律師に相部律を受け、會稽の曇一に南山律を承け、金陵(江蘇省江寧府)の玄璧に三論を學び、代宗の大曆(西紀七六六—七七九)中に瓦官寺にて起信論涅槃經を聽き、淮南(安徽省和州府)の法藏に、起信の海東疏義を受け、また錢塘の法洗に華嚴大經を學び、同十年に蘇州(江蘇省蘇州府)にて湛然に従ひ天台の止觀を習ひ、法華維摩等の經疏を學び、北地に來りて華嚴宗を再興したのであるから、澄觀の法界緣起の法門は賢首教と同一のものではなかつたのである。澄觀は自から賢首教と宗趣に相異なる由來を述べて、光統律師は因果理實を以て宗となし、賢首は因果緣起理實法界を以て宗趣となして、賢首の意は光統より因果理實を取りて、緣起法界の旨を加へたるこ

とをいひ自から光統と賢首との二師の意に依れども、法界緣起不思議宗といふといひて、其の不思議宗といへることに彼れの主張があるのである。澄觀は華嚴宗を開張したけれども、天台宗に反對したのでないから、賢首所立の五教は、大に天台に同じく、但か頓教を加へたるのみといひ、天台の判教につきては、此師の立義は理致圓備せりといひて、賢首所立の五教よりも、天台の判教を重視して、誰れか敢へて法華を判して不了となすものあらんやといひ、賢首の五教には法華圓頓の教旨を攝入することの困難なるを認め、賢首の頓教は、念機を離るゝが故に、即ち禪宗に順すといひて、新興の祖師禪南北二宗のために、天台の化法の四教に頓教を加へたるものが、賢首の五教にして、別教一乘を圓教とする意味にて、天台の同教一乘を同一視するを得ざる關係のために、法華圓頓の教旨が除外されてあると認めたるは、公平なる觀察であるといはざるを得ない。其れ故に、澄觀は別教小乘教、同教三乘教、同教一乘教、別教一乘教の四教を立て、一乘に同教と別教との二ありて、同頓同實なるが故に同教一乘といひ、唯だ圓融具徳なるが故に別教一乘といひ、別を以て同を該ぬれば皆圓教の攝なりと會通してある。そして法相宗の意によれば、一乘を以て權となし、三乘を實となせども若し法性宗の意によれば、三乘是れ權にして、一乘を實となすといひて、一乘を

眞實と認めたのである。法華には會三歸一をいふから、同教一乘にして、同教といふことに四義あることを説明したのである。

一、佛の眞心の外に別の衆生なく、衆生の眞心は即佛心なるを以ての故に、則ち唯説無聽なるが故に、所説の教は唯佛所現なり。

二、衆生心の外に更らに別法なく、佛の眞心は即衆生の眞心なるを以ての故に、則ち唯聽無説の故に、所説の教は衆生の自現なり。

三、佛の眞心の現する時に、衆生の眞心の現することを、礙けざるが故に、説聽は雙存し、二教(三乗と一乘)は齊立するなり。

四、佛は即衆生の故に佛にあらず、衆生は即佛の故に衆生にあらず、互奪雙亡は、則ち聽説は斯れ寂なり。

同教一乘は三乗を權となせども、三乗の差別を一乘に歸一せしめんとするがために、開會する場合に唯説無聽なることがあり、また唯聽無説なることもあり、一乗の汎神論的理論が、實際に顯現せざることがあるから、別を以て同を該ぬれば、同教一乗も圓教なれど、三乗と同體の上からいふと、圓教でない場合があるといふのである。天台にて圓頓の教を一乘といふことは、別教の上にていひ得べきことにして、別教と

いふことに、また四義あることを説明してある。

- 一、衆生は全く佛中に在るが故に、則ち果門の攝法は遺れるなく、衆生は尙ほ佛心中に在り、況んや所説の教は唯佛現ならざらんや。
- 二、佛は衆生の心中に在るが故に、則ち因門の攝法は遺れるなく、佛は尙ほ衆生の心中に在り、況んや所説の教は衆生心現にあらざらんや。
- 三、前の生佛の互に相在するに由る時に、各實にして、虚にあらす、則ち因果交徹して、一の聖教に随ひ、全く二心に在るなり。

- 四、衆生は、全く佛に在るに由れば、佛に同じくして衆生にあらす、佛は全く衆生に在れば、則ち衆生に同じくして佛にあらす、兩相形奪して、二位(佛と衆生)齊融すれば、則ち一の聖教に随ひ、俱に二心にあらざれば、則ち佛心中の衆生は無聽にして、衆生心中の佛は無説なり、是の故に此の四は、一の聖教に於て圓融無礙なれば、方さに究竟甚深唯識道理と名く。

別教一乘の究竟甚深唯識道理といふは、衆生が全く佛の中に在り、佛が衆生の中にあるといふ、汎神論的事實が生佛の互に相在する、毗盧遮那の一神論的神力に於て、因果交徹し二位齊融する、事事無礙の境界をいふのである。要するに汎神論的一神論

思想にあらざる、唯一乘法無二亦無三といふ汎神論的思想は未だ相對を離るゝことを得ずして、絶對を説くものであるから、圓融無礙の法門にあらざることをいふたのであるから、澄觀は無言の言を以て言絶の理を證し、無變の變を以て無窮の機に應ずといひて、無聽無説の別教は、言説を超絶し、思想を超越したる佛境界と觀たのである。澄觀の説明によると、理を事絶したる無礙の境は、止觀を與混したる無礙心にして、二而不二なるが故に、心境にして一味なるを礙げず、不二而二なるが故に、一味にして心境を壞せざるものであるといふてあるから、湛然の説きたるが如き、止觀を修する雙照の方便は、衆生の外に更らに別法なき衆生の自説にして、生佛の互に相在する無聽無説の事事無礙でないといふにある。そして周遍含容は即事事無礙にして、且らく古徳に依らば、十玄門を顯せりといひて、法藏の探玄記に記載したる、一圓時具足相應門、二廣狹自在無礙門、三一多相容不同門、四諸法相即自在門、五秘密隱顯俱成門、六微細相容安立門、七因陀羅網境界門、八託事顯法生解門、九十世隔法異成門、十主伴圓明具徳門の名目を襲用し、此の十門は同一無礙圓融にして、其の一門に隨へば即ち一切を具するといふてある。事事無礙の法門とは、十玄門に顯現されたる舉一全收の觀念にして、相即相入一切即一の關係を規定したる十玄門による

と、衆生は全く佛中に在ると思惟したる果門の攝法であるから、それを佛といふ宇宙の全體を無數の衆生の心中に在ると思惟する、因門の攝法によれば、不思議なるものであらねばならぬ。法藏は因門の攝法につきて思惟せずして、直ちに海印三昧に顯現したる十玄門を説きたれども、澄觀は果門の攝法に對して、因門の攝法あることを認め、果門の攝法は、一衆生の止觀の對象としては、不思議であるから、法界緣起不思議宗といふたのである。そして不思議なるものを説明する手段として、毗盧遮那經を引き、阿字卽是菩提心といひ、若し此の字を觀して與に相應すれば、卽ち毗盧遮那法身之體と同じく、此の阿字輪は猶ほ孔雀輪の光明の如く、行者を圍繞して其の中に住せしめ、卽是れ佛位に住するなりといへるにありて、眞言密教の阿字觀を參合したのであるけれども、その不思議なるものを因門の攝法によらずして、如何にして別教思想を認め得るかといふことは、澄觀の説かなかつたことでもあり、また説くことを得なかつたのであるから、佛境界の不思議をいふはかりでは、其の不思議を思惟して如何にして十玄門を施設し得たるかといふことさへ、説明することを得ざる根本的缺點あるものであつたのである。

一卽一切は、唯佛與佛の境界につきていへることであるから、一多相卽といふこと

は、吾人の主我的執見に於けることでないから、慧苑は如來藏を知らざる生盲人の如きものゝ、智慧眼を開かしめんがために、大乘宗には眞俗俱有宗と、眞俗俱泯宗と、理事無礙宗と、事事無礙宗との四宗ありて、事事無礙の如來藏を知るために、眞俗俱有の執見を離れ、眞俗俱泯の情執を捨て、理事無礙の階段を登らすして、一足飛ひに事事無礙の如來藏に入ることを得ざる道理を認めて、賢首教の實行的缺陷を補足せんとしたれども、それがために別教一乘といふ、獨特なる立宗の主意が失はるゝことゝなつたのである。澄觀は天台を學ひたるがために、天台の止觀を因門攝法の觀察に應用して、事事無礙の法界觀に入るべき階段となして、理事無礙の境を絶し、止觀を與に泯したる境界に入るべき手段としたのであるから、同教一乘と別教一乘との區別は、明らかに立つことを得たのである。一なれば三諦を壞し、異なれば一實に迷ふが故に、卽一而三、卽三而一は非三非一にして、三一を雙照し、境に在らば三諦圓融なり、心に在らば三觀俱運なりといひて、一心三觀三諦圓融の天台の止觀は、別を以て同を該ぬるか、同教一乘も圓教であるといふ理由にて、事事無礙の法界觀に入るべき階段として採用したのである。一切法に於て平等性を悟れば、大總相に入りて一切の所知邊際を究達し、増益損減の二邊を遠離して、中道に頓入するといへるは、賢首教の觀門と天

台宗の修觀とを參合せしめて一宗を開張せんとしたる特色である。若し事理無礙に從ひて交徹するならば、重重に涉入し、若し事理逆順に依りて雙融するならば、眞門は寂寂なるが故に、法性緣起の甚深なるは、即此の因縁を因佛性と名け、觀縁の智は即因因性にして、因因が果に至りて菩提性を成し、因性は果に至りて涅槃性を成し、因果無礙なるは是れ緣起性といひて、法界緣起を中道義より見れば、現象即實在と見たることは注意すべきことなれども、吾人の認識の上に認められたのではない。事理無礙を心に約すれば、寂照雙流して良に事虚を以て理を攬れば、不理之事なく、理實を緣に應すれば、不事之理なく、所以に寂而常照、照而常寂なるが故に、終に知見して、知見なきなりといひて、その知見なき没我的状態に到達したる理想に、事事無礙の十玄門を認めんとしたるは、賢首教に合理的基礎を築かんとしたるものである。されど十玄門は、文字と文字との關係にて、相即相入を構成したる思想にして、論理上は、無理があるから、合理的ならしめんとしたる意圖には、徹底したる効果がなかつたのである。理に約して事に望むならば、成あり、壞あり、即あり、離ありて事を理に望めば顯あり、隱あり、一あり、異あれど、逆順自在無障無礙なることを、同時に頓起し、深思して明現を觀せしめ、理事圓融無礙を成するなりといひて、成壞と一異との關係を、認識上の現象と認め

て、若し唯た事に約するならば、互に相礙けて即ち入すへからず、若し理に約するならば唯た一味にして、即入すべきなけれども、理事融通して斯の無礙を具すれば、理の一に異らず、事に理性を具攝する時には、事をして理の多に異らざらしむ、事の所依の理は所依の理に隨ひて、皆一中に現れ、若し一中の攝理が不盡ならば、眞理に分限の失あり、若し一中の攝理が盡きて、多事が理に隨はずして現るゝならば、事に理外の失あり、今既に一事の中に全く理を攝し盡さば、多事は豈に一中に現せさんやといひて、舉一全收は、認識を超越したる大宇宙にあることを推論したのである。圓教中の所説は、唯是れ無盡法界性淨圓融緣起無礙相即相入にして、因陀羅網の重重無際微細相容主伴無盡なるが如く、十十の法門の各に法界の義を攝すといひて、吾人の認識主觀に普遍的原理あるかなきかを確かめずして、直ちに認識を超越したる法界緣起の實在することを思惟したるは、賢首教と同一である。されど、澄觀の定義したる衆生は、全く佛に在るといふ、別教の理想によつて、如來藏とは是れ眞佛の身にして、其の體の廣大なることは能知者なく、恒に六七微塵の中に在りて、一一の有情の各に藏識あるなりといひて、差別を成立せしむる認識を超越したる、究竟甚深唯識道理には、普遍的意義があるから、法界に没入したる信仰生活の六七意識は、實相の現れがあると見たので

ある。理は修に由つて顯るゝが故に、以て華嚴の理を行ひ、行は理に従ひて發するならば、以て華嚴の行を理む、理行の俱融は不二而二、理行の俱泯は二而不二、理之行なるを以ての故に行にあらず、行の理なるが故に理にあらず、是れ則ち能所兩亡し、情を超へ想を絶てば、嚴にあらず不嚴にあらずるを是れを華嚴といふといひて、普遍なる理に由つて、普遍なる意味を實現せしむる法住を、實相觀の實際と認めてある。其の實相の圓融無礙にして不思議なりといふことは、佛智の上にていふことである。其ら若し二而不二ならば、國土虛空三世の佛智は同一性にして、皆互に相入し、舉一全收して普遍も亦た然なり、三世間圓融ならば、言思道斷なるが故に、佛智と名けて不思議となすなりといふてある。

法藏は、佛性の遍有に約して唯た一乘を説き、入寂の二乘も、亦た竝に成佛すると説きたれども、慈恩教に對して五性各別の事實につきて、闡提等の定めて成佛せざる理由を説きたることなけれど、澄觀は佛性に理性と、行性と別ありて、理性の佛性は五性に普通なるが故に、入寂の二乘も、亦た竝に成佛すれども、行性の佛性は善説の人にありて、闡提になきが故に、行性を開發するにあらずれば、闡提の成佛せざることを認めて、機根に相異なることをいへるは、慧苑の立義を承けて、法藏の思想を實際化せん

としたるものである。澄觀は、法相宗にて唯た本識を以て鏡となし、法性宗にては如來藏性を以て明識鏡となすといひて、華嚴宗の信仰生活を心理的に取扱ひ、地論宗の黎耶真識説を相承して、衆生藏識は皆心海と名け、前七の轉識は攀緣轉と名け、轉を轉生亦た流轉といひ、世縁の境は一にあらざるにより、種々の名を立つといへるは、賢首教に起信論の義記あれども、この方面は閑却されてあるから、補説したるものである。法相宗の黎耶説につきては、攝論にて本識に三種ありて、一に自相は本識自體をいひ、二に因相と、三に果相とは種子識をいふとあるを引用して、慈恩教の賴耶妄識説に反對し、如來藏性を明識鏡となすといへる、汎神論的立場に立つたのである。法界縁起の不思議は別教一乘の舉一全收にして、言思道斷の佛智であるから、吾人の認識を超越したる究竟甚深唯識の別教一乘に、到達する過程の説明を、同教一乘の教理に求めて、五蘊は即是れ三乘の共法にして皆如實知なれば、即是れ菩薩法なりといひ、衆生の真心は即佛心なりといふたのである。澄觀は如實相に二義ありて、一に事實は無常等といひ、二に理實は不生等をいふといひて、前七識の攀緣轉を轉生と認むるが如き事實に、如實相を知見し、無常等の事實に現象即實在の理想を認むる理實をも、如實相と認めたのである。色を觀すれば相と、生滅と、無生滅との三ありて、その相と生滅と

に著せざれば、即ち無生滅に契ひ、色相に著せざれば、即是れ色相は聚沫の如く、色縁成なることを知るといひて、湛然が五陰は是れ理なりといふ思想を承けて、衆生界と佛境界との連絡を心理的に思索せなかつた、法藏、慧苑の缺點を補足したのである。認識には互に相礙けて即入すへからざることを、色と聲となすこと能はさるが如き、差別性があるけれども、樂器を見て樂音を知ること、樂音を聞きて樂器を知ること、は、唯だ一味にして即入すべきことなけれど、理事融通して無礙なるものがあるから、種種相に著せざる如實相を得れば、無生滅に契ひたる知見に至るといふのである。されど、色と聲と互に相礙けて即入すべからざる理事無礙の理は、空假中の三諦に隨順したる主觀の差別性を脱却せざるものにして、同教一乘の知識にては事々無礙の無盡縁起を認むるに至らないから、同教一乘の理を究竟甚深唯識の原理とは認めないのである。事といひ、理といふは、無名相中に施設したる言と及ひ義とを持することであるといふてあるから、事とは認識の客觀にして、理とは認識の内容を意味して、義に二種ありて、一に事、二に理、事とは即ち質礙を色性等となし、理とは即ち無性を色等性となすといふてある。また心法に四あり、一に事、二に法、三に理、四に實といひ、境界に隨ひ、分別見聞覺知するを名けて事となし、體を論すれば唯だ是れ生滅

の法數なるが故に、名けて法となし、之れを窮めたる空寂説を以て理となし、其の本體を論すれば、唯だ是れ眞實の如來藏法なるが故に、名けて實となすともいふてあるから、認識の空寂なることを窮めて、其の本性は眞實の如來藏法なることを觀念するところが、一乘法に通達する理路としてある。如來藏法の別教一乘は、三乘の機根を超越したる事々無礙の法界縁起にして、無言之言を以て言絶の理を詮する、不思議の法といふのである。澄觀は、若し偏に三諦を觀すれば、是れ常となり、是れ斷となりて、是れ相待なるが故に、若し總觀すれば、一如實心は、即自性清淨心にして、是れを總相と名け眞如語は、其の自體是れ實にして、是れ常なる法性なり、諸法の本に約せば、此の眞如に迷ひて諸法あるが故に、諸法を成し己れども、自性を失はさるが故に、法性と名け、亦た是れ因相なり、涅槃の三法身般若解脱は、即是れ果相にして、涅槃界に住する即是れ眞如なりといふたのである。其の總相觀は、絕對であるから、心理を泯絶し、論理を超越して、非理不智なるが故に、理外に智なく、非智不理なるが故に、智外に理なければ、即ち理智不二にして、亦た智を攝し、理に従へば、體を離れて用なく、用を攝して體に歸し、體性は自から離るゝが故に、體即非體にして、本來清淨なるを強ひて、清淨法界と名け、是れは極を以て無盡より、乃至一字無字にまで、悉皆華嚴性海に攝して、遺餘あるこ

となしといふてある。華嚴性海に攝したる事々無礙法界は個人主觀の觀待とならざる絶對的普遍性であるから、眞法界とは本來清淨にして、法界清淨は即般若清淨なり、般若清淨は則ち萬法本淨なり、萬法本淨とは無淨無不淨を眞諦となすなり、實相般若を萬法の體となすなりといふてある。實相般若は究竟甚深唯識原理にして、心體は即ち大心の本なり、智は即方廣、觀心起行は即華嚴、覺心の體性は即是佛、覺は外來にあらずして、全く所覺と同じきが故に、理智は理智に殊らず、形奪雙亡して、寂照ならば、念念皆是れ華嚴性海なりといふてあるから、事事無礙の法界は、佛説に聞きて信すべき信仰的對象となせることは、澄觀と、法藏と同一態度にありたるものである。されど、信仰狀態を説明する十玄門を理解するまでの入信の過程には、賢首教の全く思惟せなかつた。知信合一の心理を説きたるものであるから、實際とは何そや、即是れ無相、何を無相と名くるや、體は十相を離れて唯是れ一相、一相といふは何そや、即是れ無相なり、又た無相を理に約すれば、本自無なるが故に、離相を智に約すれば、取相を離るゝが故に、唯是の一相は心境冥なるが故にといひて、自覺の方面に實相の規範を求めんとしたる所に、澄觀の華嚴宗は發展があるのである。

賢首教の別教一乘は、天台宗と交渉なき立宗であつたけれども、澄觀の新宗は、天台

宗と密接なる關係があるために、法藏所判の十宗を襲用することが出来ないこととなりて、一法我俱有宗、二法有我無宗、三法無去來宗、四現通假實宗、五俗妄眞實宗、六諸法但名宗の小乗教六宗は同一なれど、大乘の四教にて

法藏の探玄記

澄觀の大疏

七一切皆空宗(般若經等の始教)

七三性空有宗

八眞德不空宗(涅槃經等の終教)

八真空絶相宗

九相想俱絶宗(淨名經等の頓教)

九空有無礙宗

十圓明具德宗

十圓融俱德宗

と變更したるは、法相三論、天台との交渉を明らかにするためである。法藏は諸宗の存在より超然として、解深密般若等の經を始教なりといひたれども、澄觀は遍計是れ空なり、依他圓成を有なりといふ法相宗を指して、三性空有宗といひ、心境の兩境は直ちに體を顯はすといふ無相宗を指して真空絶相宗といひ、眞如隨緣に恒沙の徳を具へて、互融雙絶を礙げざる天台の同教一乘を指して、空有無礙宗といひ、同教一乘と、同教三乘と共通點があるから、別を以て同を該ぬれば、別教一乘には諸宗と共通の教理を、圓融具德すると主張して、宗極に事事無礙主伴具足無盡自在なる圓融具德宗を

立てたのである。澄觀の體系には、支那佛教の一切を包攝して、因縁性空眞如妙有の極致を顯現せんとしたのであるけれども、内面的に思索されたる意義からいふと、天台の湛然より一步をも進めたるものではない。一行寂後の眞言密教と、澄觀の華嚴宗との交渉は明らかではなけれど、一攝一切を加持と名け、一入一切を捨と名くといひたることから觀察すると南方に發達したる密教が、天台の教義と抱合したるか如く、北地に發達したる密教は、澄觀の新宗と抱合することは可能であつたのである。されど、澄觀の大體系は、演義鈔の如き字訓的研究法のために、其の綜合的精神は失れ、同教一乘を該攝すべき知信合一の過程を理解する者がなくなつて、單に法藏の祖述者と認めらるゝこととなれば、明代の徳清は、澄觀の大疏を提挈したる綱要を撰したるが如くなるから、澄觀の神彩は、堆書裡に埋藏さるゝこととなつたのである。

第十八章 宗密

澄觀の嗣法となれる宗密は、參禪より講學に轉じたる人であつたから、教觀雙修の師説を一變して、教禪一致の判教を施設し、當時隆昌なる禪宗と結合せんとした。禪と教とは、

禪の三宗

教の三種

息妄修心宗

密意依性說相教

泯絕無寄宗

密意破相顯性教

直顯心性宗

顯示眞心卽性教

修證の程度に一致あることをいひ、三種教に佛一代所説の經と、及び諸菩薩所造の論とを、攝盡するといふてあるのである。澄觀は、南宗の禪法を、牛頭山慧忠、徑山道欽、五台山無名とに資決し、北宗の玄旨を慧雲禪師に問尋して、當時の禪宗に實參したれども、禪宗を五教の頓教として取扱ひ、圓教とは認めなかつたのである。

宗密は、果州(四川省順慶府)西充の人にして、徳宗建中元年(西紀七八〇)に生れ、家業の儒に精通して、憲宗元和二年(西紀八〇七)に貢舉に赴かんとしたる途次にて、遂州(四川

省漳州府遂寧縣の大雲寺の六祖四世法嗣道圓に謁して、偶然に出家したのである。元和六年より同十一年に至るまで、澄觀に親炙して疑問を咨決し、圓覺經大疏十二卷、四分律疏三卷、原人論等の數多の著書あれども、宗密の獨特なる識見あるものは、禪源諸經集都序二卷である。天台の同教一乗と、華嚴宗との交際を明かにせんとするため、澄觀の四教が施設されたるやうに、宗密は禪宗との交渉を明らかにするため、禪宗にて南頓北漸の差別がありて、教理の程度に相異なるが如く、禪味に等差ありて、教禪に一致あることを提唱したのである。禪宗の傳法は、隱默の間に師資相承されたるがために、六祖の相承にも、北宗神秀、南陽慧忠、荷澤神會、南岳懷讓、青原行思の如きには、各自に特色ある禪風を宣揚したから、いづれをも正統であるといふ標準が立ち難いのである。其れ故に、宗密は、了々として自から言の及ぶべからざるを知らば、師は即印して云ふ、只此是れ自性清淨心なり、更らに疑ふ勿れ、若し答ふる所に契はされば、即但だ諸非を遮して、更らに觀察せしむるは、畢竟は他に與らずして、先づ知字を言ひ、直ちに自性を待ちて、方さに實を驗すること、是れ其の體を親證し、然る後に之れを印し、餘疑を絶たしむ故に、默に心印を傳へるといふなり、言ふ所の默とは、唯だ知字を默して、總じて不言にあらず、六代の相傳は皆此の如きなり、荷澤の時に至りて、他宗の競

ひ播き默契を求めんと欲すれど、機縁に遇はざるは、又た達摩が我法は第六代の後に、命は、懸絲の如しといへる懸絲の記を思惟し、宗旨の滅絶を恐れ遂に知の一字は衆妙の門なりと明言して、學者の悟の淺深に任せ、且つ務めて宗教の不斷を圖る、亦た是れ此の國の大法の、運數の至る所なり、一類の道俗が合得普聞の故に、感應は是の如くにして、其の默傳なる者とは、餘人の不知なる故に、袈裟を以て信となし、其の顯傳なる者は、學徒の辨し易く、但だ言説を以て疑を除く、況んや既形言に可引の經論等を證となせば足れり、今時の傳法は密語といふと雖も、但だ昔密にして今顯なるが故に、密語と名けざるなり、法は是れ達摩の法なるが故に、聞く者には淺深あれども皆益ありといひて、六祖以後の禪宗には淺深の差別ありて、經論等を引きて證となせる、顯傳によつて相承の差別の淺深を、判斷すべき標準となすべきことを主張し、傳法の規範を確實にすべきこと提唱したのである。

宗密は、天台の止觀と、達摩の禪法との相異を觀察して、達摩未到の古來諸家の所解は、皆是れ四禪八定にして、諸の高僧は之れを修して、皆功用を得たり、南岳天台は三諦の理によりて、三止三觀を修せしめ、教義は最も圓妙なりと雖も、然かも其の趣入の門戸次第せり、唯だ達摩所傳なる者は、頓同佛體にして、迥かに諸門に異なるが故に、其旨を

得ること難く、得れば即ち聲を成して、疾くに菩提を證し、失へば即ち邪を成して、疾くに塗炭に入る。先祖は味を革め失を防ぎたる故に、且らく機を選みて一人に傳へたれど、後代は已に所憑あるに依つて、千燈千照に任せて弊を成し、諸謬する者多きが故に、經論學人の疑謗も亦た衆きなりといひて、教禪は傳統と修法とは相異ありて、達摩禪の末派に弊害あることは、教禪の修證が一致せざるやうに認めらるゝことなれど、教禪は一致するものであるといふたのである。佛説に頓教と漸教とあり、禪にも頓門と漸門とを開きて、二教二門は各相符契すれども、今の講者は偏に漸義を彰らかにせんとし、禪宗は偏に頓宗を播かんとして、禪と講とは胡越の隔りに相遇ふといひて、頓漸の修證は、禪宗の上にもあれば、講經の上にもありて、講者が禪を毀り、禪者が講經を毀る理由のなきことをいひ、達摩は天竺に受法して、躬から中華に至り、此方の學人は多く未だ得法せず、唯だ名數を以て解をなし、事相を行となせるを見て、月は指に在らざることを知らしめ、法は是れ我心なることを知らしめんと欲するが故に、但だ以心傳心不立文字にて宗を顯はし、執を破するが故に斯言あれども、文字を離れて解脱を説くにあらざるなり、故に得意の者に教授するには、即ち顯に金剛楞伽を讀して、此の二經は是れ我心要なりといへり、今時の弟子は、彼此の源に迷ひ、修心者は經論を以て

別宗となし、講經者は禪門を以て別法となして、因果修證を聞談し、經論の家を推屬して、修證は正に是れ禪門の本事なることを知らず、即心即佛を聞説して、便ち智襟の禪を推屬し、心佛は正に是れ經論の本意なることを知らずといふてある。そして一藏の經論を密意依怙説相教、密意破相顯性教、顯示真心即性教との三種に統へ、其の三經は繩墨の如く、邪正を楷定すれども、繩墨は巧にあらず、工巧は必ず繩墨を以て憑となし、經論は禪にあらずれども、傳禪者は必ず經論を以て準となす、中下根の者は但だ師に依るべく、師は自から根を觀じ、分に隨ひて指授し、上根の輩は悟らは須らく圓通なるべけれども、未だ佛言を究めずして、何ぞ佛見に同じからんやといへるは、正當の主張である。佛言を究めずして佛見に同じといふことは、正當にいひ得べからざることであるから、魔法に墮落せざらんとすれば、修禪の標準を立てなければならぬことである。千燈千照に任せて散漫となりたる時弊を救はんとすれば、達摩が金剛楞伽の二經は、是れ我心要といへるが如く、修禪者は講經者の所説を參考して、宗密のいへるが如く、經説に依憑せなければならぬのである。されど宗密の指定したる最高標準は、華嚴圓覺等の經であつたから、金剛楞伽を心要としたる達摩傳統の因襲と扞格したれども、批判的なる六祖の傳法の如きであるならば、批判的に規範を施設す

ることは可能にして、宗密の指摘したるが如く、千燈千照の時弊を矯正する唯一の手段は、禪門の邪正を楷定する規範の施設であつたのである。

宗密は、當時の禪侶を指目して、江西荷澤、北秀、南僊、牛頭、石頭、保唐、宣什、稠那、天台等の十室は、宗義に別ありて、立宗の傳法は互に相乖阻してゐるといひ、若し權實の經論を以て、深淺の禪宗に對配するにあらざれば、漸頓二禪の諸宗に、互に相違反するあるを楷定すること能はざることをいひ、十室の主張の相異をいづれが、それと明言せざれども、空を以て本となせるもの、知を以て源となせるもの、寂黙を方さに真なりといふもの、行坐は皆是なりといふもの、今の朝暮分別の爲作を見て、一切皆妄なりといふもの、分別の爲作を、一切皆眞なりといふもの、萬行は悉く存するといふもの、兼ねて佛も亦た混するといふもの、其の志を放任するといふもの、其の心を拘束するといふもの、經律を以て所依となすといふもの、經律を以て障道となすといふものとありて、唯だ汎語にあらざる確言であるから、其の宗を確弘し、餘類を確毀するにありて、和會することを得ざるものであるといふてある。和會すべからざるものであるから、批判して邪正淺深を楷定するにあらざれば、適歸する所が判明せないはづである。其れ故に宗密は、至道は一に歸して、精義は二なく、兩存すべからず、

至道は非邊にして、義は不偏なるにより、單取すべからざるが故に、必らず須らく之れを會して一となし、皆圓妙ならしむべしといふてゐる。其の法を俱存するは、俱に其の病を遣りて、即皆妙なりといひて、批判せなければ綜合することが出來ぬから、批判の繩墨となるべきものを必要としたのである。宗密のいへる十室の中にて、宣什と稠那との傳統は、徴すべきものがないから不明である。他の八室は、



といふ法脈になつてある。宗密は禪門の要旨は、無是非なりといふてあるから、南宗といふても、洛陽、長安に行れたる、荷澤の流派の如きは、曇遷の禪觀より影響をうけたること明白である。達摩禪の地方的變遷は、南北十宗の分派あらしめたる主因であるから、それを畫一的に會して一ならしめんとしたる宗密の意圖は、あまりに理論的なりしがために、禪侶に歓迎せられなかつたけれども、歓迎せなかつた支那の禪宗は歓迎せなかつたがために、衰滅すべき運命となつた。宗密は怨親を塗割して、不眠不喜なり、何の南能北秀を以て、水火の嫌あらん、荷澤と洪州とは、參商の隙なりといひて、南頓北漸は、機根の別にして、修證の別とは認めなかつたのである。また六代の禪宗は、師資に禪法を傳授して、内授密語外傳信衣といひ、衣法相資を符印となすといふことは、曹溪以後に此事を聞かざることであり、また人を化するに密語を説かざれば、説かすして人を化すること能はざるべく不説の所傳なるものは達摩の法にあらず、説くならば聞く者は盡く得衣に合すべきにあらずやといひて、以心傳心の密語を少數の人々にて、專擅せんとする私意を非難したのである。

公開せざる禪門の以心傳心は、信衣付法といふ相承の形式に、固著することゝなるから、一派の人々にて傳法を私することゝなると、教化のために存在する意義がなくなりて、禪侶は自利のために修證するものにして、公衆のために利益なきものといはざるを得ないのである。また密語といへる曖昧主義は、公衆に示して利益なきほど、淺薄なるものなるが故に、一門の人々が默契して、密語といへるものなるかと、局外から見られるから、教禪共通の公明なる標準を立てよと要求することは、理由のあることである。宗密は、法に漸頓なく、頓漸は機に在り、師資の傳授は、須らく藥病を知るべきなり、頓漸の門下に相見して仇讎の如く、南北の宗中に相敵して楚漢の如きは、摸象の喩を驗とすべきであるといふてある。宗密の見解によると、南僊、北秀、保唐、宣什等の門下は、息妄修心宗といひ、牛頭、天台、惠稠、求那等を進趣方便の迹は、即大同なれど見解は即別なりとある。衆生は佛性を本有すれども、無始の無明は、之れを覆ひて見へざるが故に、生死に輪廻し、諸佛は已に妄想を斷するが故に、見性了了にして、生死を分離し、神通自在なり當さに凡聖の功用不同なることを知るべく、外境と内心とに各分限あるが故に、須らく師の言教に依つて境に背き心を觀し、妄念を息滅し念盡くれば、即ち覺悟して知らざる所なく、鏡の昏塵の如く、須らく勤動に拂拭せしむべく、塵盡きて明現すれば、即ち照らさざる所なしといふが如き思想であるから、心の明鏡より無明の塵を拂拭することを工夫する主義が、息妄修心宗である。南北二宗に通して、一

類の儒生道士輩が禪理に參せんとして、到達したる通俗禪を、宗密は泯絶無寄宗といひて、凡聖等の法は、皆夢幻の如く都て所有なく、本來空寂にして非今始無なること、即ち此の達無の智も、亦た不可得なり、平等の法界は無佛無衆生にして、法界も亦た是れ假名なり、心は既に不有なれば、誰か法界は無修、不修、無佛、不佛といふ、設し一法の涅槃に勝過するあれば、我も亦た夢幻の如しと説き、法の可拘なく、佛の可作なく、凡そ所作あらは皆是れ迷妄なり、此の如くに本來の無事を了達すれば、心に所寄なく、方に顛倒を免れ、始めて解脱と名くる思想であると説明してある。そして石頭、牛頭より、徑山に至るまで、皆此理を示して、心行をして此れと相應せしめ、一法の上は滯情せしめざらしめば、日久に功至りて、塵習は自から亡ひ、怨親苦樂一切に於て無碍なりといふ、平等觀を差別否定の上に思惟し、荷澤、江西、天台の門下にも、宗極とはなさいれども、此の理を説くことありて、禪理に參せんとする一類の道士儒生は、これを臻極と思惟すれども、それは正しき禪觀でないといふてのある。宗密によれば、一切の諸法は若有若空にして、皆唯た眞性と説き、眞性は無相無念にして、體は非凡非聖、非因果非善非惡等の非一切なり、然れば即ち體の用にして、能く能凡能聖、現色現相等の種種を造作する中に於て、心性を指示する直顯心性宗といふものが、祖師眞印の禪宗であるの

であるから、北漸の息妄修心宗を至極したものは、認めなかつたのである。直顯心性宗に二種の説がありて、一は即今の語言動作貪瞋慈忍造善惡受苦樂等を能くすること、即汝の佛性にして、即此本來是佛なり、此を除きて別佛なきなり、此の天真自然を了するが故に、心に修道を起すべからず、道は即是れ心なり、心を將て還た心を修すべからず、惡も亦た心なれば、心を將て還た心を斷すべからず、不斷不修任運自在なるを、方に解脱と名け、養神に聖胎増長して、自然の神妙を顯發すれば、此即是れ眞性眞修眞證となすといふにあるから、自然の妙を顯發するといふ理想主義である。二は諸法如夢といふことは、諸聖同説なるが故に、妄念本寂塵境本空にして、空寂の心の靈知不昧なる、即是れ汝の眞性なり、迷に任せ悟に任せなば、心は本より自知にして、縁に藉らずして生し、境に因らずして起る、知之一字は衆妙之門なり、若し善友の開示を得れば、空寂の如を頓悟し、且つ無念無形なることを知らば、誰れ我相人相となさん、諸相の空なることを覺らば、心は自から無念なり、念起即覺なり、之れを覺れば即ち修行なく、妙門は唯だ此に在るが故に、萬行を備修すると雖も、唯だ無念を以て宗となすなりといふにあるから、念起即覺といふ實證主義である。一は天真自然なる不修不斷を説きて、養神に聖胎増長することをいふ、理想主義にして、二は念起即覺の無念に、萬行

を備修することを説きて、知之一字を衆妙之門なりといふ、實證主義なれども、心性を指示して、眞性に歸することをいふは、同一宗であると宗密は見たのである。以上は宗密の概観したる禪門の要旨にして、其等の三宗を教の三種と相依せしめて、一一に證せしむれば、教禪は總會して一味となるといふのである。

密意依性説相教といふに、人天因果教と、説斷惑滅苦樂教と、將識破鏡教との三類あれども、禪門の息妄修心宗と相對するものは、將識破鏡教である。將識破鏡教といふは、解深密等數十の本經と、瑜伽唯識數百卷の論に於ける所説の理とあるから、法相宗にして息妄修心宗と相扶會するといふてある。息妄とは我法の妄を息めること、修心とは唯識の心を修することなるが故に、唯識の教と同理にして、凝心住心專注一境、及び跏趺調身調息等の種種方便は、悉是れ佛の勸讚する所であるから、息妄修心宗といへども、除外すべきものではない。高宗乃至玄宗の時に當りて、圓頓の禪宗は未だ北地に行れず、唯だ神秀は大に漸教を揚げて、二京の法主三帝の門師となりて、全く達摩の宗と稱せり、即佛の旨の顯れざるがために、曹溪荷澤は圓宗の滅絶を恐れ、遂に住心伏心等の事を呵毀したれども、但是れ病を除きたるものにして、法を除きたるものでないから、此の方便は本是れ五祖の教授して、各皆印可し一方の師となれるものである。

ある。達摩は壁觀を以て人に教へて、安心せしめたることは、外に諸縁を止めて内心に喘なからしめたることであるから、正に是れ坐禪の法でないとはいはれまい。廬山遠公と、佛陀耶舎二梵僧とにて譯したる、達摩禪經兩卷には、具さに坐禪の門戸漸次の方便を明し、天台旣秀門下の意趣と殊りなきが故に、四祖は數十年中に、脇を席に至らしめなかつたのである。坐禪に用ふる種種の方便によつて、了了をいふは不當のことにして、見解の淺深に由つて、修證の了了を批判すべきであるといふのである。二に密意破相顯性教といふは、般若千餘卷經、及び中、百、門等の三論、廣百論等に説けるものにして、禪門の混絶無寄宗と全く同じけれども、漸門の禪主及び講習の徒は、因果を撥無するといひて謗れるものである。三に顯示眞心卽性教といふは、華嚴、密嚴、圓覺、佛頂、勝曼、如來藏、法華、涅槃等四十餘部の經と、寶性、佛性、起信、十地、法界、涅槃等十部の論は、或は頓、或は漸にして、不同なれども、所顯の法體に據つて、此の教に屬し、全く禪門の直顯心性宗と同じく、靈知の心は即是れ眞性にして、佛と異りなきことを開示するのである。西域の傳心は、多く經論を兼ねて二途なけれども、但た此方は迷心執文なるを以て、名を以て體となす故に、達摩の善巧にて、文を揀みて心を傳へ、六祖の相傳も默傳心印といふけれども、唯だ知字を默して、總して不言にはあらざるなりと

いふて、不立文字といふことは、支那民族が文字に著し、心理に暗きために、對治の方便としていふことにて、西域に例なき獨特の所立であるといふてある。そして實際からいふと、六祖の相傳も全く不言でないから、西域の傳心に經論を兼ると同様なることをいひ、一の真心の性を以て、染淨の諸法に對すれば、全揀全收して、華嚴宗にて舉一全收を説くと、手段に相異あれども、同一の効果あることをいひて、千燈千照の禪門に、公明なる規範を認めしめ、散漫の時弊を救はんとするために、教禪一致を説いたのである。要するに、宗密は禪といふ意義を廣く見て、萬行は六波羅蜜を出でず、禪門は但是れ六中の一にして、都目の眞性を一禪行となすべからざれど、禪定の一行は最も神妙となし、能く性上無漏の智慧を發起し、一切の妙用乃至神通光明は、皆定より發するが故に、三乗の學人は聖道を欲求せんとすれば、必らず修禪すべきなり、此れを離れて門なく、此れを離れて路なく、念佛は淨生に求生するに至つても、亦た須らく十六觀禪、及び念佛三昧、般舟三昧を修すべきなりといひて、淨土教の念佛をも、禪の一種と認め、また佛道にあらざる外道禪をも認めたのである。直性は不垢不淨にして、凡聖は差なければども、禪に淺あり、深ありて、階級に殊等あることをいひ、異計を帶ひ欣上厭下して修する者は、是れ外道禪、正しく因果を信して、欣上厭下して修する者は、是れ凡夫

禪(人天因果教)、我空偏眞の理を悟りて修する者は、是れ小乘禪(說斷惑滅苦樂教)、我法二空所顯の眞理を悟りて修する者は、是れ大乘禪(將識破鏡教、破相顯性教)、若し自心本來清淨、元無煩惱無漏智性、本自具足此心即佛畢竟無異なることを頓悟して、此れに依つて修する者は、是れ最上乘禪(眞心卽性教)といひて、一切の教化に、階級の殊等あれども、皆悉く禪あることを認めたのである。其の最上乘禪を亦た如來清淨禪と名け、一行三昧とも名けて、若し念念に自然漸得百千三昧を修習すれば、達摩門下にて展轉相傳する者は、是れ此の禪なり、達摩未到の古來諸家の所解は、皆是れ前四禪八定なれど、諸の高僧は之れを修して、皆功用を得たりといひて、禪門の修證に淺深があるから、標準を立て、判定せなければならぬと主張したのである。華嚴宗の法界觀門を如來清淨禪といふときには、達摩の傳統と混同することを防くために、達摩門下の禪門を、如來禪と區別して、祖師禪の存在を要求するものあるに至れることは、相承を神聖と信したる禪侶としては、敢へて不當ではなけれど、相承の密語を根據として、傳統を教權と認めしめんとしたる、千燈千照の勝手勝手の拈提は、時代思想を混亂せしめたから、高處より見て規範を要求したることは、教化の意義あることであつたのである。宗密は武宗會昌元年に示寂した。傳統を意義あるものとして、教權を認めしめ

んとせずして、傳統を無意義なるものとなして、存在を私せんとすれば、一方に武宗の如き暴君が出て、存在の意義を認めざることゝなれば、會昌の法難は當然の現れとも見ねばならぬことゝなるのである。

第十九章 儒教との交際

唐代の儒教は、進士試験の學問として取扱はれ、五經正義の編纂にて、訓詁的弊習に固滯することゝなりたれども、唐代文化の中堅であつたのである。唐室創業の功臣は、同化主義なる文中子の門より出て、凝滯は智の蝨なり、念憾は仁の騰なり、穢悛は義の蠹なりといへるが如き、王通の心理的傾向に感通されて、佛教に篤信なりしがために、儒者と佛教とは握手されてあつたのである。されど、佛教を同化し盡すほどの儒者も出て、また儒教を佛教の一要素と消化し、盡すほどの佛者もなかつたから、儒教と佛教とは、親近なることを可能なりとして、交際されてあつたのである。科文煩瑣なる講經の佛教は、儒者の接近し易からざるものなれども、文學の解釋を離れて、直截簡明に見性せしめんとする祖師禪は、文字を驅使する文學趣味に近づき易く、また天台、華嚴の觀門は、心性の問題に時代的要求があるから、接し易かつたのである。

德宗の時に史籍修理となりたる梁肅は、大曆貞元西紀七六六——八〇三の間に多くの文士は古學を尙ひたれども、唯た彼は最も淵奥なりと稱せられたる、儒家の新學であつた。梁肅は、玄宗の天寶十年西紀七五一に陸渾(河南省河南府治)に生れ、安定(甘

肅省平涼府治にて生長したる北人なれども、天台湛然に止觀を學ひ、貞元二年に刪定止觀二卷を筆削し、また止觀の入門を指導する、止觀統例をも著した。止觀統例に智者大師の世を去りてより、皇朝建中に至るまで、一百歳に垂れ、斯文を以て相傳する者と五家師といひ、建中上元甲子に事を首め、筆削三載に止觀を刪定することは、蒙童を導かんがためなれば、止觀を以て我れを罪せされといふてあるから、梁肅が湛然に學ひたるは、示寂の建中三年より、少しく前であるから、梁肅の三十歳に近き頃である。刪定止觀は、心性問題より出發せんとする、新儒學の標幟と見て不可なかるべけれども、彼れの文集二十卷が傳らざるがために、彼れの儒教の新見解を知ることが出来ないのである。

性の善惡を説くことは、孟子以來に未だ定説なきことであるから、訓詁の外に立ちて、心理上より觀察することは、心理に目醒めたる、新學の出發點となつたと想はるゝのである。梁肅は夫れ止觀は何爲るものぞや、萬法の理を導きて、實際に復る者なり、實際とは何ぞや、性の本なり、物の復る能はざる所以の者は、昏と動と、之れ然らしむるなり、昏を照らす者を明といひ、動を駐むる者を靜といひ、明と靜とは止觀の體なりといひて、止觀を道德の根本に達せしむる方法と見たのである。實際とは性の本なり

といへることは、昏と動とは性の方向を然らしむる實際といふことであるから、天台止觀統例に指導せんとするものは、高遠なることを目的としたる天台止觀を、倫理の實際に應用することが、意圖となつてあるのである。昏と動とによつて、性の本に復すること能はざるがために、道德に違背すれども、止觀にて萬法の理に導きて、實際に復るならば、明(明鏡)と、靜(止水)とにて、道德が顯現するといふにあるのであるから、因に在りては止觀といひ、果に在りては智定といひ、因を行といひ、果を成といひ、行ふ者は此れを行ふ者なり、成す者は此を證する者なりといひて、知行一致の道理を認めたとである。梁肅の止觀は、人生に行ふにあるから、夫れ惑は以て志を喪ふに足り、動は以て方を失ふに足ることを見るあらば、止にして之れを観る、靜にして之れを明らかに、其の動にして能く靜なることは、靜にして能く明らかならしめ、相待に因つて以て法を成し、絶對に即して以て本を照らし、不二の場に消息して、説三の域に鼓舞し、至微は以て性を盡し、至曠は以て神を體し、其の近きを語れば、一毫の善も通すべきなり、其の遠きを語れば、重玄の門も闢ふべきなりといひて、止にして觀ることは、靜にして明なる性を盡すにありと思惟したのである。その盡すといふことは、至圓を用ひて以て之れを圓にすれば、物に偏なく、至實を用ひて以て之れを實にすれば、物に妄なく、聖人は

其の言を擧げて示し、其の目を廣くして告げ、優にして之れを柔にし、自から之れを求めしめ、擬して之れを議し、自から之れに至らしむるは此の止觀の目的であるといふてある。そして、止觀の方法は、天台の三諦三觀に依りて、夫の三諦とは一の謂にして、空假中とは一の目なり、空假は相對の義なり、中道は得一の名なりといふは、此れ思議の説にして、至一の旨にあらざるなり、至一即三至三即一は相合にして然るにあらず、相生にして然るにあらず、數義にあらず、強名にあらず、自然の理なり、言にして傳ふる者は迹なり、理は之れを本といひ、迹は之れを末といひ、本なるは聖人所至の地なり、末なるは聖人所示の教なりといひて、三諦なる目標は中道得一の實際に到達せしむべき、聖人所示の施設なれど、聖人所至の絶對に即して、本を照らしたる自然の理につき、いへば、至一の理であるといふのである。梁肅が止觀によつて、至一の理に達せんとしたるは、要するに文中子の所謂の整なる凝滯を除き、仁の騰なる念懐を止めるために規範を要求したものである。言によりて傳へたる聖迹によれば、一二にあらざれど、中道得一の實際に到達せしむべき理は、聖人所至の本であると思惟したから、梁肅は本に由りて聖人の示したる聖迹は、小大通別頓漸顯秘權實定不定の教あれど、迹に循ひて本に返れば、一となり、大となり、圓となり、實となり、無住となり、中となり、

妙となり、第一義となり、是れ三一の蘊といひて、本地に三諦なきことをいひ、三諦の空といふは聖人所至の自然の理にして、明靜なる止觀の體であるといふてある。其の三諦の空といふは、差別を撤したる平等の一義と見たるものであるから、梁肅は所謂の空とは、萬法に通して言をなす者なり、假といふは萬法を立て、言をなす者なり、中といふは萬法に妙にして言をなす者なり、一切の惑を破すること空より盛なるはなく、一切法を建つること假より盛なるはなく、一切性を究竟するは中より大なるはなく、中を擧ぐれば法として中にあらざるはなく、其の要を擧ぐれば、聖人は深きを極め、幾を研き、理を窮め、性を盡くすの説なりといふてある。中を擧ぐれば法として中にあらざるなしといふは、天台の一色一香無非中道と同一の意味であるけれども、湛然の十不二門を説くが如きことは、梁肅の目的でないから、今止觀の説は文學萬數にして廣く、果地を論じて初學に益なし、豈に暗然自修功至自至の如くならんや、何ぞ必ず早計を以て事をなさんか、是れ大に然らざるなり、凡そ所謂の上聖の域は、豈に隔濶遼遠ならんや、凡境と天絶するといへども、是れ一性而已なり、之れを得れば悟るといひ、之れを失へば迷ふといへども、一理而已なり、迷て凡となり、悟りて聖となり、迷者は自から隔つれど、理は隔てざるなり、失者は自から失へど、性は失はざるなり、止觀の

作は異同を辨して、聖神を究め、群生をして性を正して、理に順せしむる所以なり、性を正し理に順ひ、覺路を行ひて妙境に至らしむる所以なりといひて、性を正して理に順せしむる所以は、儒教に説かざりしことであるから、これを佛敎より學ひて儒敎の缺を補はんとしたのである。梁肅は湛然に學ひて、止觀を説きたれども、廣く果地を論ずることは初學に益なしといひ、また果地の不思議なることをいふて、暗然と自修し功の至るは、自から至ると思惟するは、是れ大に然らざることを主張し、行ふ者と成す者とは因果の唯一性なるにより、群生の性を正して理に順ひ、妙境に至らしむべき初學の施設として、止觀を實行せしめんとしたのである。聖を去ること久遠にして、賢人は出でず、庸昏の徒は含識のみ、魔邪詭惑の諸黨は並び熾に空有の云云に坑をなし、弊をなさしむることを致して、文句に膠し、敢へて動かさる者あることをいひ、太遠にして心に至らざることを甘する者あり、太近にして、我身を即是とする者あり、枯木にして定と稱する者あり、非道に奔走して權といふ者あり、鬼神を假りて通といふ者あり、罕に言ふて密となす者あり、齒舌潛傳して口訣となす者ありて、凡そ此の類は自立して祖となし、祖を繼ぎ家をなせど、經に反きて聖にあらず、昧者は覺らざれど、仲尼は言へるあり、道の明らかならざるなり、我れは之れ物累に由ることを知れり、悲しきか

なといふてあるから、當時の三教に教化の實績なきことを慨き、道を明らかならしむるために、至一の理を追求する、合理主義に立てしめんとしたのである。道を明らかなるために、止觀を修する必要があることを認めて、齒舌潛傳して口訣となせる禪宗に、規範の立たざることを認めたら、梁肅は洛陽に新運動を起し、自から由來を述べて、天寶中に左溪玄朗は始めて解説を弘められたと、知れる者は蓋し寡く、荆溪湛然は、廣く傳記數十萬言を以て、遺法を網羅し、勤めたり、備はれり、荆溪の滅後に其の説を知れる者は、適三四人なり、古人の云く、生れて之れを知る者は上なり、學ひて之れを知れる者は次なり、困しみて之れを學ぶ者は又た其の次なりと、夫れ生れて之れを知る者は蓋し性徳なる者なり、學ひて之れを知れる者は天機の深き者なり、若し嗜欲深く耳目塞りて學ふと雖も、知ること能はざるは、これ下となす、今夫れ學者は内は蔽に病み、外は煩に役され、世を没して其の文に通ずること能はず、年を數へて、其の益を得ること能はず、喻ること能はざる師を以て、領せざるの弟子に教ふるにより、止觀の未だ時に光大ならざる所以なりといふてある。晩唐の佛敎には湛然、澄觀の如き大賢の出づるあれども、多數の寺院と、僧侶とは、縦誕亂雜なる生活をなして、教化の意圖なき不眞面目なるものであつたから、佛敎に歸依したる儒者が、道を明らかならしむるために、

自から教化のために、佛教を説く新運動を起したのである。柳子厚が、方及師を送る序に、代之游民が文章を學ひ、秀發する能はざる者は、浮圖の形を假りて、以て高しとなし、其の浮圖を學ひて、感懿なる能はざる者は、又た文章之流に託して、以て教となし、故を以て文章をなせる浮圖は、率ね皆縦誕亂雜なれど、世は亦た寬にして、誅せず、今方及師なる者ありて、獨り然らずといへるが如く、佛教界の濁濁は、識者の眼に映つてあつたのである。教か如何に高遠であり、眞理があるとしても、教化を務めとなせる人に、教化の利他を第二義となすに至れば、伽藍も、修法も、教化の意義を失ひて、迷信の現れに過ぎざるものとなるから、思想史の事實は、眞理を追求するとせざるによりて、消長の生ずるものである。

中庸の語に、天命は之れを性といひ、性を率ひるを之れを道といひ、道を傳ふる之れを教といふとあるけれども、性といふ心理的意義が、不確なるがために、性を率ひる道を自律とも、他律とも決定することを得なかつたことは、儒教の根本的缺點であつたのである。天命を合法的に基礎つけた周易は、物理に偏して他律となさしむるから、董仲舒は性を養ふべくして、改むべからざる、怠るべくして、去るべからざる道德意識と見たのであるけれども、養ふべく怠るべきものならば、自律でなければならぬ筈で

ある。されど周易を離れて、天命を思惟することを得なかつた漢人傳統の思想には、道德を自律に合理化して、天命を自己の内的生活に發見することを得なかつたのであるけれども、佛教に接近して、不知不識に、儒教の缺點を發見したるものは、一切衆生悉有佛性の平等的意義より、道德の自律を思惟することゝなつたのである。梁肅は、刪定止觀にて、儒教の中庸と天台の中道とを抱合せしめて、圓頓とは初に實相に緣りて境を造り、即中は眞實ならざるなく、法界に繫縁して一念の法界は、一色一香無非中道なりといひて、儒教の中庸を天台の果上不思議の實相義にまで、發展せしめんとしたのである。梁肅は佛教に歸向したから、實相の妙境に至ることゝ、天命を知ることゝは、一致すると認めなければ、儒者の見解を悉くかくあらしむることは、至難の事情であつたことは、いふまでもないことである。梁肅は實相の妙境に至らしむべき初學の施設として、止觀を勧め、實相に至り難けれども、漸次なれば行ふこと易く、先づ歸戒を修して、彼の三惡を止め、三善道に達し、次に禪定を修して、涅槃道に達し、次に慈悲を修し、自證を止めて菩薩道に達し、後に實相を修し、二遍偏を止めて、常住中道に達し、先淺後深に梯蹬を登るが如き、漸次止觀を説くことが、主旨となつてあるから、生死即涅槃なる純一實相に、復た別法なく、法性寂然たるを止と名け、寂にして常照なるを

觀と名け、初より後に至るまで二なく、別なく、道者の飛騰するが如きを、圓頓止觀と名くる天台の正宗を説くことは、梁肅の目的ではなかつたのである。高遠の理を説くことは、天台の宗旨に譲りて、萬法の理を導きて、實際に復る實行主義を標榜して、儒教の道を明らかにせんとする運動であるから、同化主義の現れたる新儒教である。

梁肅の徒に従ひて學ひたる韓退之は、天台、華嚴、禪宗等の宗旨は支那民族の改造したる、善くもあれ、悪しくもあれ、創始的事實なるを知らずして、外來思想と想ひ、當時の支那民族より奪ふへからざる支那佛教を、排斥せんとしたのである。韓退之は山林に四塞されたる、南陽(河南省南陽府)に生れて、山間に曆日なき固陋の氣を稟けたるがために、時代の進運に應對することが出来なかつたのであろう。佛教を排斥せんとしたる理由は、古の明德を天下に明らかにせんと欲する者は、先づ其家を齊へ其家を齋へんと欲する者は、先づ其身を修め、其身を修めんと欲する者は、先づ其心を正しくし、其心を正しくせんと欲する者は、其意を誠にす、然れば古の所謂る正心誠意は、將さに爲すあらんとするにあれど、今の其心を治めんと欲して、天下の國家を外にするは、其の天常を滅するといひ、今や夷狄の法を擧げて、先王の教の上に加へ、幾何そ其れ胥

て夷となさると、明道にいへるが如きである。其の意を誠にするために、止觀を説くが如き佛教を、夷狄の法なりといひて、異種の文明を同化せざる反撥思想は、北方の儒教にて、韓退之より以前になきことなれど、教化の意味なき、極端なる偶像崇拜の弊に激發されて、佛骨表を上りたる直言と、道教の輩が、迷信の浮辭を以て、佛教に抗爭したること、同一視すへからざるものがある。柳子厚が、浮圖は徃往に易と、論語とに合し、誠に之れを樂しめは、其の性情に於て、孔子と異道とならぬから、誠に斥くべからざる者があるといひ、退之は儒を好みて未だ楊子を過ぐる能はず、楊子の書は、莊、墨申韓に於て皆取れるあり、浮圖は莊墨申韓の怪僻險賊なるものに及はずといふを得ざることをいひ、其の夷なるを以て、果して其道を信することを得すと、斥くるならば、惡來、盜跖を友として、季札、由余を賤しむべきかといへるは、公平なる批判である。柳子厚が製したる南岳大明律師の碑文に、儒は禮を以て仁義を立つ、之れなければ壞す、佛は律を以て定慧を持す、之れを去れば喪ふ、禮は仁義に離るれば、與に儒をいふべからず、律は定慧に異なるれば、與に佛をいふべからずといへるが如く、傳統的相異があるから、傳統の鴻溝には時に舟筏ありて、二者を交渉せしむるものあれども、儒教と佛

韓退之に従ひて文を學ひたる李翱は、澧州(湖南省岳州府治)藥山の惟儼禪師(馬祖道一の資)に見性の法を聞き、梁肅の道德を、理に導きて、明と靜とに復るといへる思想と相似たる説をなして、復性書を著した。人の聖人となる所以の者は性なり、人の其性に惑ふ所以の者は情なり、喜怒哀懼愛惡欲の七者は情の爲す所なり、情の既に昏ければ性は斯れ匿るゝなり、性の過にあらざるなり、七者の循環して交來するが故に、性は統ふる能はざるなりといへるは、劉勰の新論より來れる、心理思想を承けたること明白なれども、喜怒哀懼愛惡欲の七者が循環して交來するが故に、性の統一せざるは性の過にあらざることといへるは、近く梁肅が昏と動とによつて、性の本に復すること能はざるが故に、道德に違背することといへるより發展したるものである。李翱は、性は天命なり、聖人は之れを得て惑はざるなり、聖人なる者も豈に情なからんや、聖人なる者は寂然不動不住にして到り、不言にして信し、不耀にして光る、制作は天地に參り、變化は陰陽に合す、情ありと雖も、未だ嘗つて情あらざるなり、然らば百姓なる者も豈に其れ性なからんや、百姓の性と、聖人の性と、差あるにあらざれども、情の昏き所は、交相攻めて、未だ始を窮むることあらざるが故に、身を終ると雖も、自から其の性を觀

ざるなり、情の動きて息まされば、其の性を復して天地を燭し、不極の明をなす能はざるなり、是故に誠は聖人の性なりといへるは、佛教の思想を同化して、佛教の用語を使用してないから、獨創の思想かと思はるゝほどになつてあるけれども、百姓の性と、聖人の性と差なきことをいへるは、一切衆生悉有佛性より出で、儒教本來の主張ではない。梁肅の至一の理といへるものも、性の問題につきいていへるものであるから、李翱は凡聖の相異を説明して、誠は聖人の性なりと、情の昏き凡人は、身を終ると雖も、自から其性を觀ること、能はざることをいふたのであるから、寂然不動廣大清明にして天地を照し、感しては遂に天下の故に通じ、行止語默に極に處せざるなきなり、其の性に復る者は賢人なり、之れに循ひて已まされば、能く其の源に歸するなり、聖人は人の性は皆以て之れに循ひて、其の息ますして聖に至るべきことを知るが故に、禮を制して以て之れを節し、樂を作して以て之れを知らば、仁に安んずるは樂の本なり、動きて中なるは體の本なりといひて、如何にして動きて息まざる情を不極の明となして、寂然不動不住となるべきかといふ、解脫問題に觸れずして、直ちに復性の道德を説きたるは哲學として低級のものなれど、支那民族に相應したる思想であつたのである。梁肅は、昏を照らす者を明といひ、動を駐むる者を靜といひ、明と靜とは止觀の體なり

といひて、徹底せされども解脱の要求はあるけれども、李翱は明鏡の曇りを拂拭するやうに、心理の問題を取扱ひたるがために、仁に安んずるは樂の本なり、動き中なるは禮の本なりといひて、道德の規範にて判明し得る問題と、思惟しかるがために、禮樂によつて性に復ると見たのである。要するに李翱の思想は、韓退之の如く、淺薄なる反撥思想にはあらされども、儒教の獨立性を要求したるものにして、百姓の性と聖人の性と差あるにあらざることといひ、また七情の循環して交來するが故に、性の統ふること能はざるがために、天之命に背きて、寂然不動廣大清明の誠を失へることいへるは、梁肅が止觀にて、萬法の理に導きて、實際に復るならば、明と靜とにて、道德が顯現すると見たるほど深くはなけれど、相承するものありて相似たるものである。

第二十章 宋代の概観

唐末に李克用の忠誠がなかつたならば、黄巢の大齊立國は、一の時代を成立せしめて、天下を統治したかも知れないのであるから、僖宗以後の唐室には、統治的意志は存在せなかつたのである。支那民族は統治的意志を失へば、種族的關係から、地方的に分裂して生活することゝなるけれども、人生の平和と、秩序とを憧憬する大勢が定ると種族的關係を超越した、統治的意志の出現する國柄である。黄巢の裨將より唐室に降りたる朱全忠は、僖宗に重用され、次第に權柄を掌握して、遂に後梁を創立したけれども、中原に於ける五代五十三年の、一の權力意志を得たるに過ぎざるものにして、五代の交迭が行れたる、中原の外には群雄割據して、所謂十國の君主が吳、越、荆、南、蜀、楚等に分立したのである。後梁の建國は、二主十六年にて後唐に破壊された。後唐の李存勗は、沙陀部突厥族の人李國忠の孫にして、父克用は黄巢を長安に破りて、蜀に出奔したる僖宗を長安に迎へ、唐室の最後まで忠誠を盡したる人である。後唐は四主十三年にて、契丹より援兵を借りたる石晉のために破られた。石晉の敬瑭は、吳振難といふ夷人の子である。石晉は契丹に滅されたから、沙陀部の後なる劉知遠は、太原よ

り起りて汴京(河南省開封府東)に入り、後漢を建國した。後漢は二主四年にて、後周の太祖郭威に滅された。郭威は邢州(直隸省順德府)の人にして、後周二世の後に、北宋百六十七年の統治を定めたる趙宋の太祖匡胤は、涿郡直隸省順天府涿郡の人であるから、契丹の中原に侵入せんとする要衝に居りて、防禦する實力のあるものが、支那民族に君臨すべき運命にあつたのである。石晉を滅したる後に、契丹は遼と稱してゐたのである。

五代の佛教はいふに足らざれども、後梁の開平三年(西紀九〇九)の大明節に、百官に敕して寺に詣て、行香祝壽せしめ、後唐の同光元年(西紀九二三)の誕節に、千僧齋を設け、石晉の天福四年(西紀九三九)の國忌に、宰臣百僚に勅して寺に詣て、行香せしめ、飯僧することを式典としたるが如く、また遼の領域にて、佛教は盛大に行れてあつたけれども、佛教の根本義を理解せざる儀禮的宗教として行れてあつたのである。佛教は支那の民族思想より、形骸をも除き去ることを得ざる状態になつてあつたから、王者は保護に全力を傾けたけれども、後周の世宗は、遼の入寇を防ぎ、海内の一統をなさんがために、國帑の失費を緊縮せしめんとする、經濟上の關係から、佛教の施設に制限せんとして、三武一宗の法難の一と傳へられたのである。世宗顯德二年(西紀九五五)

四月に私に僧尼を度することを禁し、勅額なき三千三百三十六寺を廢せんとしたる詔に、釋氏の真宗は世を助け、善をなすにより、將さに教法を隆んにすべけれども、須らく否藏を辨すべく、自今は私に僧尼を度することを許さず、勅なき寺舎は並に須らく停廢すべしとある。同年九月の毀像の勅に、

除縣官法物軍器寺觀鐘磬鈸鐸之類、聽留外自餘民間銅器佛像、五十日內悉令輸官給其直、過期不輸五斤已上其罪死、

とあるから、軍國多事の際とて、窮餘の策であるから、鑄錢の材料として、廢寺の金像と民間の金像とを徵發したからとて、三武の法難と同一に非難することは、出來まいと想ふけれども、信仰の自由を認めない結果となり、民意を啓導せずして、壓制したる結果となりて、民望はよくなかつたのである。されど、世宗の言に佛を毀つを以て疑ひとなすなかれ、夫れ佛は善道を以て人を化す、苟くも善に至れば、斯れ奉佛なり、彼の銅像は豈に佛といはんや、吾れ聞く佛の志は利人に在りて、頭目と雖も猶ほ捨て、布施す、若し朕の身にて民を濟ふべければ、亦た惜む所にあらずとあるから、この志が佛家にあるべくなかつたのである。世宗に天壽あらしめば王者の意志と相當すべき、佛家の傑物が現れて、支那佛教を濟世利民に發展せしめたことなるべけれども、世宗

は同六年に殞落した。世宗の撥亂反正したる地域は、河北にて太原地方に據りたる北漢を討平することを得なかつたけれども、河南は大江の涓にまで延ひて、天下一統の機運は將さに江上を南渡せんとしてあつたのである。

趙宋の太祖匡胤は、周世宗の宿衛の將にして、遼が北漢を援けて、周を侵さんとするを北征せんとして、鎮橋驛(河南省衛輝府鎮橋)に次せる時に、周莊帝の幼弱にして軍國の君主に適せざるがために、軍士より擁立せられ、莊帝の譲りを受けて、宋室を創めたのである。宋室の發祥したる琢郡の地は、後漢順帝永建元年(西紀一二六)に匈奴の單于に命じて、中山(直隸省保定府唐縣)の北界に兵を屯せしめ、鮮卑の侵伐に備へしめたるより以來は、匈奴、鮮卑等の雜居して、漢人化されたといふても、漢人種族とは思想傾向の相異したる地方であるから、趙宋の建國は漢人の統治ではない。太祖は建隆元年(西紀九六〇)二月十六日の聖誕に、相國寺にて百官に宴を賜ひ、其の時に宰相范質の製したる、祝聖齋の疏に、素虹の瑞を紀すには、覺帝の下生を表し、紺馬の靈を効すは、輪王の出世に應ずといひて、建國の基調は、佛教の信仰であつたのである。佛教の根本義を理解されたる、堅固なる信仰では、なかつたけれども、佛心の大慈悲によりたるが

ために、北宋百六十七年の治を得たることは、治績に利害相殺さるゝものあれど、統治と宗教との關係は、思想史として重大なる意義があるのである。同二年の誕聖節には、京師及び天下の僧に命じて、升座祝壽せしめた。この奉佛的儀禮は、天下の人心を統合せしめ、唐末より支離滅裂となりたる思想界を、綜合せんとする宗鏡錄一百卷の撰者延壽禪師を出現せしめ、たれども、民族思想の根柢を理解して支那民族の混淆状態を、内面的に融合せしむる、普遍的原理を發明するほどの大思想家を出さなかつたから、宋代の文化は龍頭蛇尾なること、唐代にも如かなかつたのである。太祖の奉佛は開寶二年(西紀九六九)の長春節に、天下の沙門を殿試して、經律論の義十條に全中する者に、紫衣を賜ひたるが如く、全く盲目的なるものではなかつたのである。同五年の詔に、僧尼の間なきは實に教法を紊る自今は尼寺に戒壇を置き、受戒せしめ、尼の大徳に主たらしむとあるから、持律を嚴制して教化の意義あらしめんとした。唐室の制度を襲用して僧侶と道士とを朝集せしめ、並びに殿廷に立たしむる場合に、道先僧後となつてあつたものを、僧先道後と規定して、唐室統治の根本的病源を除き、一部の種族間に行はるゝ、道教的信仰は、天下の大勢にあらざることを明白にしたるは、荆南、蜀南、漢吳等の南方の列國を歸服せしむるたのである。僅かに十數年の短き時間

にて天下を一統し得たるは、天下の大勢を明察して、人心の機微を捉へ得たからであらねばならぬ。宰相趙普は、奏事にて參内したる時に、太祖が金剛經を手書して、常に自から讀誦するを見たのである。太祖は甲冑の士は、朕が佛書に親しむことを喜ばざるべければ、但た當さに兵書を読むといへるは可なりといふたことであるから、太祖は偏執を除くために般若思想を味ひ、人心を收攬するためには、自からの好むことを慮する宏量の人であつた、一斑が窺はれるのである。

太宗は太平興國二年(西紀九七七)に、太平興國寺に開先殿を立て、太祖の尊容を奉安したるは、北魏以來の傳統によりたることなれども、佛教の衣體によつて王者を尊嚴せんとしたる意圖の現れである。同三年に翰林學士李昉徐鉉等の進めたる太平廣記に、佛法を録する者三十卷ありて、後漢明帝より五代の終りまで、悟心得道の衆と神僧の經論定慧の學と、君臣の信毀休咎の徵とを備録したるものがあつたといふことであるから、國家と佛教との關係を歴史的に觀察して、教化の實績に注意し、國家の保護すべき意義を確めたることは、有極的な時代思潮である。吳越王錢俶は、後梁の時に封せられたる版圖を奉して、宋室に歸服したるは、大勢の然らしめたることではあるが、宋室の佛教を基調としたる統治に親しみがあるから、奉佛に篤き錢俶を動

かして、歸服せしめたのである。同四年に北漢を伐ちて降服せしめ、これにて海内は全く一統されたけれども、唐末より五代を経て動搖したる民心は、敦養ある安定を得べき日淺きことゝして、宋室の統治的基礎は、堅固なるものではなかつたのである。太宗は北漢を討平したる後に、北邊の守備を嚴にして、新興の遼に侵されざるやうにして、國礎を堅固にしたならば、宋室の長久策でもあり、また、支那民族を戰禍より救ふべき、大悲の業であつたけれども、動搖性の因襲となりたる民心を抱きて、遼を征め敗れ還りたるがために、遂に南渡すべき禍根となつたのである。この禍根を萌發せざらしむることは、君主を輔佐する思想家の義務なれども、宋室の依りたる佛教には、堅固なる思想ある學者がなかつたのである。左街講經首座に補せられ後に右街僧錄を加へられたる贊寧が、宮廷にて卓出したる歸依僧であつたのである。贊寧は南山律を習ひて律虎といはれたる人にして、南山律の系統であるから、持律は戒範たるに足るべけれども、考證を主とする雜學者である。大宋高僧傳三十卷、三教聖賢事跡一百卷、內典集一百五十卷、外學集四十九卷を著したるほどの、博大なる學者なれども、體系なき思想であるから、この人によつて代表されたる佛教は、哀れなものであつたのである。太平興國五年に内侍張道訓に勅して、代州五臺山にゆき、金銅文殊菩薩像を造

り真容院に奉安せしめ、五臺十寺を重修せしめて、沙門芳潤を十寺の僧正となし、また内侍張仁贊に勅して成都に往き、金銅普賢像高二丈なるを鑄造せしめ、嘉州(四川省嘉定府)峨眉山普賢寺の白水に奉安せしめ、峨眉の五寺を重修せしめたるは、地方的信仰を宋室に結び付けたる施設である。佛法興隆は善政の一と信しられてあつたから、中天竺の法天と、迦濕彌羅の天息災と、烏填曩國の施護とか來れるに於て、譯經院を建て、翻譯を盛んにすると唐代の如きと、同七年六月に譯經院成りて、天息災等を居らしめ、所將の梵本を各一經つゝ譯さしめた。天息災の立案したる譯場の儀式は、密教的形式に依りたるものにして、譯出されたる經典の内容よりも、譯經の重々しき儀禮に、神聖なる意味がありとせられたる、迂遠なるものである。譯場の東堂面西に於て聖壇を粉布し、四門を開きて一梵僧は主となりて、秘密呪を持すると七日夜にて、又た木壇を設け、聖賢名字輪を布き、目して大法曼拏羅といひ、聖賢を請して香華燈水青果の供を設け、禮拜遶施して冥祐を祈請し、以て魔障を殄ち、第一譯主は面外に正坐して、梵文を宣傳すれば、第二證義は其左に坐し、譯主と梵文を評量し、第三證文は其の右に坐し、譯主の高らかに梵文を讀むを聽きて差誤を驗し、第四書字は審かに梵文を聽き、書して華字を成し、第五筆受は梵音を讀して華言を成し、第六綴文、第七參譯、第

八判定、第九潤文等の順序によるべきことを規定した。印度佛教の末期に現れたる儀禮濫溺を輸入して、譯經を儀禮化し、譯出されたる思想よりも、文章を儀禮的權威あらしめんとしたのである。天息災の新譯聖佛母經も、法天の吉祥持世經も、施護の如來莊嚴經も、僧衆を日に沐浴せしめ、三衣と坐具とにて、威儀を整肅にして、煩瑣なる手續にて譯出されたれど、思想史上に價値のないものである。唐代の一行、湛然、澄觀、宗密の宣明したるほどの佛教が、理解されてあつたならば、聖佛母經等の譯經を迷信的に迎へらるゝことはなかつたのであるから、遼人をして宋土に光明あることを認めて、畏敬せしむるほどの文化はなかつたのである。新興の遼土には、未だ思想に於て宋土を凌ぐほどの發達なけれども、武力にて宋室を壓倒して、支那民族を支配し得る、實力が發展せんとしてあつたのであるから、宋代の思想は、最初から萎縮せんとする状態にあつたのである。同八年に太祖の勅によつて、成都にて彫板したる大藏經が刻成されて、大藏經を印刷して、普及したることは、東洋印刷史上の大事業にして、宋代文化の誇りなれども、經典崇拜の對象となりて、物質的に取扱れたのである。成都地方は木版の技巧が發達してあつたから、成都にて刻成されたのであるけれども、原典の保存が其の地方にて完全されてあつたことも、主なる因由であると想はる

のである。五代の動亂にて、成都の佛教は損害をうけなかつたから、開元釋教目錄に入藏されたる五千四十八卷の寫本が完全に存在して、其れを普及するため、蜀本が印刷されたと見るべき理由がある。端拱二年(西紀九八九)に道經七千卷を校正して重復せるを刪正し、寫して三千三百三十七卷となせるものを宮觀に賜へるは、道教の不平を慰撫したものであるらしい。同年に赤脚道者を入見せしめて、南方の禪律につきて、問答をなし、

太宗問、南方の禪律は如何か物を化するや。對へて曰く、之れ一理を究む。帝は起ちて龍牀を遶ること一再にて、是れ禪なりや律なりや。對へて之れ一理を究むといへるを聞き、悦ひたりといふことである。要領を得ざることに、獨斷の氣分を味ひたる時代思潮は、太宗の著書にも現れてある。太宗は、即事即目に道理を發見せんとしたる即興詩人にして、秘藏經三十卷と、緣識五卷と、老莊と共鳴したる逍遙詠十一卷とに見るが如き、散漫なる纏りのない思想の人である。逍遙詠の首詠に、
逍遙知語默、境外見真空、有位皆玄感、無緣不用功、義說三才理、幽深萬事通、因依堪法則、答謝向旻翁、

といひ、また

誰測玄機聖、天功地久長、群生皆是性、道德有圓方、妍醜隨情竟、於戲細酌量、達人知淡泊、默默見非常、

といふか如く、佛教から老莊を見て、師に逢ひて口譯を傳れば、金玉は埃塵に變ずといふが如き禪味を味ひ、法門の不二は賢聖にあらざれば、以て皆通することなく、清淨の自然は智慧にあらされは、以て長久なることなく、經文の妙覺は識種緣深にして、華嚴を誦して、性海は分明なりといひて、天台華嚴に出入して、該博はあれども、中核を求むれば何物もないのである。詞藻の豊麗なるはあるけれども、王者として示したる統治的理想の現れがない。

還淳返朴非用智、黃老之術何簡易、不銜聰明時俗清、盡使人人懷忠義、密賤得之不下堂、單父得之公私利、無爲之道隨時化、無爲之道隨時理、若能可行則清淨矣、

かくの如きは山日曆長なる會長の理想とすれば可なるかも知れないけれども、複雑なる種族關係と纏綿たる經濟問題とを處理せなければならぬ、王者の口にすべきことでない。

予持齋常清淨、心田澄寂無爭競、聞爾志念誦真經、明月窓中轉孤影、風自悠巖
香滿室、因地修行不可得、善事是芝蘭、惡事是荆棘、實實實實、
といひて佛教の根本義に理解かないから、因地の修行の不可得なることをいひ、持
齋の清淨なることによつて、自覺の自信はなかつたのである。

耳唯願常清淨、更得四時風雨順、開得眼來一切心、盡爲好事善相近、
といへる、無理想無規範は一代を指導すべき何物もなきにあらずや。動機が善な
らは結果も善なりといひ得べきことならば、宗教道德の問題は、簡易に解決さるべき
ことなれども、世俗即第一義といふべき、理想の顯現には破邪顯正の必要なることは、
已に明白なることであるから、耳根の常に清淨なることを唯た願ひ、更に四時の風雨
順なることを得るといふことには、教化の意義が現はるべき理由がないのである。
心問心心非色相心、清淨之心道理深、驗在目前諸境界、不是凡音有正音、大道
本來人難解、豈教離樂易求尋、
といひて、大道は解し難きものであるから、密教式の曼拏羅や、民のために祈福せし
むる修法が、一切衆生の清淨心を開かしめ得ると信しられてあつて、自覺の問題は注
意せられてないのである。

每逢清夜坐更深、白日忙忙各是情、南北東西難定準、無窮天地始知名、
といへるは、絶對の無規範なることを主張する、無理想主義である。
上天齋醮卷清風、暗使虔誠望聖功、一星彩動容光碧落、步虛聲在半天中、
宗教的儀禮の上に安心して、暗に虔誠なる信仰にて、聖功を望せしめんとするにあ
りて、

金剛般若心、善破無明因、我佛慈悲日、祇園見法身、菩薩開慧眼、生死轉爲驗、
五蘊皆空盡、六根不染塵、
といふてあるから、太祖が金剛經を耽讀したるが如く、般若の經典崇拜が、無理想な
らしめたのである。されど、
慈悲與喜捨、歷劫自然深、法要無抱束、緣歸一寸心、性相華嚴海、愛河渡要津、
法門千萬偈、奧妙演無倫、玄微達造化、得一不言三、利益衆生願、情迷謾日談、
といひて、華嚴の人生を超絶したる佛境界に憧憬して、玄微にて造化に達すれば一
を得て三をいはざる一乗の教理を認めたとあるけれども、要するに詩人の半哲學
觀ある。

浮生好道勿虛忙、鍊藥修行事久長、輕舉不由他假借、一登清境入仙術、

といひ、また

蓬萊別有洞中天、搖曳祥雲五色鮮、不是凡人常到處、精修要實在心專、
といひて、統治すべき人生に立脚したる思想がないから、要するに佛教を道教と同一の歸趣にあるべきものと思惟したのである。

識性低凡故不知、宣傳好事却爲非、可憐此輩居人世、逆惡求真善不依、
逆惡に眞を求めて、善に依らざる低凡の輩に、好事を宣傳することを非としたるは、少しく教化の意義を認めたることなれども、太宗の見たる佛教は、浮生に道を好みて虚忙すること勿れといひ、精修の要實に心事に在りといひて、是れ凡人常到の處ならざるを目的とするのであるから、佛教を低凡のものに宣傳すれば却つて非といふこととなりて、教化の本は佛教にて立たぬといふ結論を引き出すこととなるのである。禪門の要旨は、無是非なりと宗密がいひたるが如く、曇遷の亡是非論より來りたる華嚴の禪觀は現實の世界に於ては規範の觀念を失ひ、其の一方には唐末より擡頭し來りたる新儒學は、支那佛教の弱點に乗じて、排斥せんとする擬勢のある際に、太宗は支那佛教の弱點を暴露したる、祕藏詮等の三書を至道二年(西紀九九六)に大藏に入れて頒行せしめたのである。欽定の佛教が、一登の清境に仙郷に入るといふが如き、道

教とも佛教とも、依體の知れないものとなりて、それが大藏に入れて頒布せられたことと、あるから、これは宋代の佛教に動かすことの出来ない、教權となりて、湛然澄觀にまで發達し來りたる支那佛教は、茲に進むべき道を失ふこととなつたのである。太宗は兩街の供奉僧に詔して、内殿に建てたる道場にて、民のために祈禱せしむることを常例となし、祈禱のために保護することとなり、宮廷の佛教は、祈禱のために存在が認められたのである。學士蘇易簡は、佛を指して夷人といひ、太宗は其れを不遜なりとして惡みたりといふことであるけれども、佛教を外部的關係のみにて見れば、夷狄の法と見たるは當然のことにて、少しく心性の問題に眼を開きて佛教を排斥したることとは、當然のことであつたかも知れない。されど、異種の文化を同化する民族は發展すれども、自己の固有思想にのみ踞踏して、褊陋の見を抱くに至れば、自己の固有思想を啓發することを得ずして滅ひたるものゝ如くに滅びなければならぬのである。

眞宗の咸平二年(西紀九九九)に吏幹を以て、太宗に用ひられたる陳恕は、譯經院の費用多くして、實績の見るべきものなきにより、罷めんことを請ひたれども、先朝の盛典なりとて許されなかつたが、佛教界に思想に生きた人がなかつたのである。同六年

に陳恕は上書して、西天に住きて經を取る僧徒を見るに、經業を習へるものは罕れにして、質狀庸陋なるのみ諸藩に往かば必らず輕慢を招くべければ、自今は經業を試み人材を、し其の可なる者を探みて往かしめらことを請ひて、詔可された。食料問題の不安を解決するために、常平倉を設けたる景德三年(西紀一〇〇六)に、孫奭は修寺度僧を減省せんことを奏請したれども、釋道二門は世教に助あり、人或は偏見して、往往に毀譽し、假使ひ僧道は時に檢せざることあれど、即廢すべからざることをいひて、許されなかつた。先憂後樂の大悲に、動かなかつた宗教は、政治上より見れば、厄介視せらるゝことは當然なれど、思想欲の減退は、亡國の前兆となつてある。同四年の詔に、京城にて酒肉を鬻く者と、並びに寺觀百歩の外にて、酒肉五辛を僧道に酤する者あれば、糾告することを許して、重く其の罪を論ぜよとあるは、複雑なる感情に纏綿したる、支那佛教の問題なれど、四衆の教化に成立したる原始佛教より見れば、不自然なる現れと見なければならぬのである。眞宗は勅使を惠州(廣東省惠州府羅浮山中國寺)に遣して、金欄架裝を釋迦瑞像に奉せしめ、國のために祈禱道場を建てしめたることは、南方佛教が盛んにして、宋室が南渡して餘命を保持し得たること、精神的に關係のあること、見なければならぬのであるけれども、これは北方にて内心空虚となら

んとしつゝある現れである。趙道人より神術を授りたりといふ汀州(福建省汀州府)の方士王中正は眞宗に見へて司命眞君と自稱する天神の告を傳言し、また天降りたりといふ大中祥符と名くる封宜文三篇の天書を上り、趙の受命は宋に興り、某に附し其器に居り、正を守らば世七百九九とあるを、眞宗は信じて道教に傾かんとした。その大中祥符と名くるものは、洪範老子の書の若きものであつたといふことであるから、僞書であること勿論である。宰相王旦は、文武百官を率ひて、封禪を請ふために五たひ上表し、在京の民庶もまた相繼ぎて上表し、封禪を請ひたるは、外來文化の同化を失ひたる國粹主義の勃興である。唐代の同化主義の儒教は、興國の氣運を宋代にまで持続したけれども、其れを還元せんとするが如き國粹主義の儒教は、北方の民心を王者より離散せしめて、宋室を南渡せしめ、また南方にても自滅せしめた。思想の空虚なる時には、結果を豫知することが出來ないから、國粹主義が大勢となりて、封禪の議が用ひられ、封禪を郊祀するとは、儒教の傳統であるから、眞宗は曲阜(山東省兗州府曲阜)に幸し、孔子廟に謁して特に再拜の禮をなし、玄聖文宣王と諡して、儀禮の尊嚴を定位し、泰山に幸して王幣三牲を奉じ、昊天帝を山の圓臺に祀り、太祖太宗を南郊行禮法に依つて、東西に陪位せしめたるが如きは、受命の迷信を、儀禮的に基礎つけんと

したる内心空虚の現れである。批判的精神を失ひたる内心の空虚は、理非曲直を量定すべき規範觀念に達することが出来ないから、正邪善惡を混淆する、調和思想となるものであるから、敵國の邊に歳撃を興へて、彼れの侵伐を免かれんとしたる卑屈も、釋道の藏經に互相毀譽したる者のを削除せしめて、道藏經を欽定したることも、内面空虚の外部修飾である。大中祥符三年(西紀一〇一〇)に、京師太平興國寺に戒壇を立て、天下の諸路に七十二所の戒壇を立て、京師慈孝寺に大乘戒壇を別立したることも、内心空虚のために、外部的規範を確定せんとしたる、外部修飾である。當時佛家の實際は無規範にして、蜀僧は郷に在りて多くは妻子を畜ひ、平時に習熟したりといひ、嶺南の僧は妻を畜ひ、子を養ひ、皆能く鉞鼓を執りて赴請に従事するといふが如き、有様であつたのである。

仁宗の皇祐元年(西紀一〇四九)に、内侍李允寧は汴京の第宅を以て、創めて禪席を興さんことを奏して、十方淨因の額を賜ひ、達摩の禪宗を、北方に再興したのである。佛祖統記に

自周朝毀寺建隆興復、京師兩街唯南山律部賢首慈恩義學而已。士夫聰明超軼者皆厭聞名相之談、而天台止觀達摩禪宗未之能行。淳化(西紀九九〇—一〇四)以來四明

天竺行道東南觀心宗眼照映天下

といひて、淳化以來に天台止觀達摩禪宗が、北方にても注意されるに至れることをいふてある。眞宗の時に四明知禮は法智の號を賜り、天竺遵式は慈雲の號を賜りて、北方士人の間にも景慕されたれど、十方淨因禪院が創立されて、青原下十世雲門宗の懷璉が敕請されて來るまでは、北方に南宗の正法眼は中絶されてあつたのである。懷璉を勸請に推舉したる圓通居訥は、排佛思想を抱きたる歐陽脩を説破して、歸佛せしめたる明眼の人にして、法華華嚴に通したる人である。居訥が賢明なる仁宗を動かして、佛法と政治と相通する所を求めんがために勸請さるゝことゝなれる、中間に歐陽脩があつたことは注意すべきことである。高麗より魏武の注孫子に、三處の要義に注説なきことを問ひ來りたれども、廷中に一人の答へ得る者なく、詔ありて歐陽脩に問ひ來りたれど、また答ふることを知らざるにより、居訥に問ひて、兵者機密之事不可以示人といふことを復答することを得て、居訥の直截簡明なる答は、滿廷の學者を壓倒したから仁宗は居訥を勸請せんとしたのである。禪宗南宗の功德は、不立文字の傳統にあるのではなくして、第一義即世俗の明眼の人にあると認めらるゝことゝなり五燈會元の居訥傳に、仁廟聞其名皇祐初詔住十方淨因禪院。師稱目疾不能奉

詔 有詔令舉目代 遂舉大覺璉應詔 及引對問佛法大意稱旨 天下賢師知人也
僧問祖利重興時如何 師曰人在破頭山 曰一朝權在手 師便打
とある。政治と接近したる宋代禪宗の傾向は、注意すべきことなれど、政治上の願
問となりたることに、娑婆即寂光の理想ありたればとて、政治史上より觀察すべきこ
とにして、思想史より見れば實際に轉じたる事實であるといはざるを得ない。佛教
が權柄に觸れなば、思想は退歩せなければならぬから、一朝に權か手に在らばと問へ
るものを打ちたるは物外に超然たりし懷璉の面目なれど、宗教は政權以上にあるべ
きことを認めたることは至當である。皇祐二年に、宰相文彥博は淨嚴禪師と共に僧
俗十萬人を結びて、往生淨土を願ふために念佛したるは、太宗の時に宰相王旦が首唱
者となりて、杭州沙門省常の華嚴淨行品を血書し、西方淨業の結社を起したるに加り
たる淨土教の延長なるべけれども、賢首慈恩の義學及び南山律宗は一般に普及する
ことを得ざるものであるから、淨土教の信仰は、消へんとして、消へざる噴火山の焔の
如くに、人心に明滅されて行れてあつたのである。僧團の義學は退歩したることを
想はしむれども、司馬光が洛陽の諸寺に遊びたる時に、廓廡寂寂たりしが、忽ち聲鐘伐
鼓を聞きて齋堂に至れば、沙門の端坐して黙黙と、方さに七箸を進むる有様を見て、光

は左右のものに、三代の禮樂は緇衣中に在りといはければならぬといふたことであ
るから、行儀の嚴肅は見るべきものがあつたのである。

嘉祐七年(西紀一〇六二)に、藤州(廣西省梧州府藤縣)の契嵩は京師に入り、自から著し
たる補教編傳法正宗記を進め、勅によつて大藏に入れられた。契嵩は佛教を儒教に
接近せしめんとして通俗化するにと努めて、教は泥むべからず道は罔ふべからず、教
に泥めば迹を淫し道を罔ふれば本を棄つ、泥む者は過なり罔ふる者は及はざるなり
過と不及と其の患ひをなすは一なり、聖人の理となす所以は必らず誠なり事となす
は必らず權なり、而して事と理とは皆大を以て中得するなり、夫れ事に宜しきあり、理
に至れるあり、其の宜しきに從つて之れを宜しとするは、聖人の教たる所以なり、其の
至れるに即きて、之れに至れるは聖人の道たる所以なりといひて、佛教の中道を儒教
の中庸と一致せしめんとしたのである。佛とは何の謂ひぞや正として、一なる者な
り人とは何の謂ひそや預として一なる者なり佛と人とは一なるのみ、萬物の謂は名
なり至理の謂は實なり、名を執りて實を味ければ天下に其れ至れるを知らんや、道が
人に在れば因といひ、道が佛にあれば果といひ、因とは未だ至らざるをいふなり、果と
は至れるをいふなりといひて、佛教の三世輪廻の因果と轉迷開悟の因果との別をさ

へ無視したる文字上の解釋をなしたるは、佛教の根本義を全く理解せざるものである。夫れ道なる者は神用の本なり師なる者は教語の本なり、父母なる者は形生の本なり、是の三本は天下の大本なりといへるが如きは、儒教に一致せしめんとして佛教の解脱をいへる特色を失ひたるものである。聖人の道は善を以て用となし、聖人の善は孝を以て端となし、善をなして孝ならざれば、其の端は善なきなり、道をなして在らざれば、其の用は無道なりといへるが如きは、佛教の道德と扞格するものにはあらざれど、佛教の道は時代によりて變動ある道德と同一視することの出来ないものである。契嵩は爲法不爲身といひて、佛教を通俗化して特色を失はしめんとせし時に儒者の邵雍は先天學を唱へて、儒教を高遠にせんとしたるは、一は退歩し、一は進歩せんとする現れと見なければならぬ。先天學といふは、目を以て觀るにあらずして、心にて觀るなり、心を以てするにあらずして、理を以て觀るなりといふ、合理論的半哲學である。邵雍は物の大なるは天地に若くなければ、亦た盡さざる所あるなりといひ、天の大なるも剛柔は之れを盡し、地の大なるも剛柔は之れを盡くし、陰陽が盡きて四時成り、剛柔が盡きて四維成るといふ易理より發足して、理といふ普遍的原理を道德の上に認めんとしたのである。

神宗の熙寧元年(西紀一〇六八)に、歲饑河決のために國帑缺乏し一時の急を補ふ手段として、度牒を鬻がしめ、是歲に天下の僧二十二萬六百六十人と、尼三萬四千三十人とを度したるは、複雑なる意味にて宋室の統治が無法なるものであり、また佛法は形式的事實となりて精神の失はれつゝあることを語るのである。僧は兵役賦税を免せられて、國家の優遇をうくることになつてあるから、志望する者は多けれども、試經の科にて擧げらるゝことゝなつてあつて、度牒は容易に得られなかつたのである。それを納費にて度牒を得ることゝなつたから、形式的なる試經にさへ應ずることの出来ない無學なるものが僧となつたのであるから、國家の政治に弊害の生じたることはいはすもあれ、佛教の思想界はいよゝゝ頹廢することゝなつたことは明白である。神宗は國用の急なる際ではあり、また四邊に威武を示さんとして、國帑の充實を計らんとして、理財の才ある王安石を用ひて、新法を行はしめたのである。この新法は細民が酷吏のために苦しめらるゝ結果となるから、司馬光は新法の非なること論じたれども、聞かれざるにより去りて、判西京御史臺となりて、洛陽に歸りて、十五年する間に、新法の弊害が簇出し、民庶は收歛に泣きて、司馬光を眞宰相といひて、廟堂に立つことを望み、神宗崩して、哲宗立つに及び、司馬光に聽きて革法せしめられたれども、黨弊

のために吏僚の和を失ひ、哲宗、徽宗の代に王安石の黨と司馬光の徒と互に政權を争ひて、統治の要を失ふたから、中原の地は金の兵に侵され、徽宗、欽宗の二帝は金軍に擒にせられ、宋室は南渡して、江南に局在するの餘義なきことゝなつたのである。

徽宗の崇寧五年(西記一一〇二)に、天下を有つ者は、上帝に尊事して敬虔なるべきに釋氏の教は天帝を以て鬼神の列に置き、神を瀆し分を逾ゆること此より甚しきは莫しといふ理由にて、舊來の僧居にて多く三教像を設け釋迦を中央に、老君を左に孔子を右に安置したるを勅命によつて、老君と孔子との像を檢舉して、僧居に置くことなからしめ、徽發したる二像は、道觀と學舍とに歸せしめたのである。國粹主義の還元思想は三教一致といふ混淆思想を排斥して、道教と儒教とを佛教と融和せざるものと認むることゝなると佛教立國の趙宋は國礎を動かすことゝなりて、佛教の衣體によりて尊敬されたる趙宋太祖の眞容は佛教を信ずる國民の信望を失ひ他に信奉する王室を迎へんとすることは、支那の國民性としては當然のことであるから、徽宗が佛教を外教として取扱はんとしたる、國粹主義の採用は、國民多數の反感を挑發して金軍の侵入を容易ならしむる結果となつたのである。徽宗は書畫を善くして、暗愚の人といふことは出來ないけれども、藝術に興味のある人は趣味の外面性に走りて

内心空虚となるから、内心空虚の北宋を代表したる人である。直臣を遠ざけて、司馬光等を追貶するが如き不仁をなし、盛に無用の土木を興して、逸樂に耽り國政を廢して、黄老を信じ、道理を捨て、自から君主たる自覺なく、金と連和して、遼を撃つことを約し、遼を撃んとしたる大軍は自から破れ、遼を破りたる金は奉佛の君主であるから、國民は金の入寇を歓迎する形勢となりて、徽宗は自から祖宗の國家を滅さんとしたるのである。北宋の思想界は佛老を合一視したる太宗の混淆思想に代表されて、徽宗が道教に還元したる國粹主義に終つたのである。

第二十一章 知禮と智圓

南方にて大なる障害なく、順調に發達し來りたる支那佛教は、人生と離れざる關係にて、解脱を求めたる天台の止觀と、無規範なれども政治の顧問となるまで、實際と離れざらんとする、達摩の禪宗とに代表さるゝことになつてある。湛然の發達せしめたる十不二門の止觀は、支那佛教の頂點にして、現實を基準として見れば、水天一抹の分界點なきが如く、遠山の高からざるが如きものであるから、高遠なりといふことは、省察の人の思想にあることゝなつてある。湛然の心理的立脚地にて追隨することを得なくなれば、高遠の程度を文字の跡に尋ねて、訓詁に辿らなければならぬことゝなり、また達摩の禪門に接近して、教觀雙修の主旨を失ふことゝなりて、天台宗は湛然の後に萎靡不振となつたのである。天台止觀の流行は、會昌の法難にて、多少の影響をうけたることなるべけれども、教籍の流通したる上から見ると、唐宣宗の大中年（西紀八五四）に、天台山に在りたる我が圓珍の記録によると、大師初到此地見定光和尚。上曰此是金地吾居。轉北銀地汝當居之。則禪林寺矣。陳宣帝爲大師造精舍號修禪寺。隋煬帝後建國清。便廢寺號名修禪道場。今名禪林有其因緣などゝいひて、會

昌より八年ならざる登山なれど、寺舎の荒廢につきていへることなく、また福州温州台州地方より將來したる四百三十卷の典籍の多くは、開元錄に入らざる藏外書にして、天台三大部の末書と、天台觀心論、四教義等と、梁肅の刪定止觀と、李通玄の華嚴經論と、牛頭山融大師維摩經記と、達摩和上悟性論といふが如き寫本であるから、南方の地方的事情のために、會昌の法難に燒毀さるゝことを免かれたることゝ見なければならぬのである。然るに志磐は、

初天台教卷經五代之亂殘毀不全 吳越王錢俶遣使之高麗日本以求之 至是高麗遣沙門諦觀 持論疏諸文至螺溪謁寂法師 一宗教文復還中國 螺溪以授資雲 雲以授法智 法智大肆講說 遂專中興教觀之名

といひ、また我が後三條天皇の延久四年に入唐したる成尋の記録によると

吳越錢氏多因海舶通信 天台智者教五百餘卷有錄而多闕 賈人言日本有之 錢俶遣書於其國王 奉黃金五百兩求寫其本 盡得之訖 今天台教大布江左

とある天台教籍の散逸は、黃巢の亂に遭ひたるが如き、唐末の被害ならんと想はるゝのである。唐宋に及びたる天台の傳統は、



綿綿として相承されてあれど、湛然の入室弟子だけでも、道邃の外に普門、元皓、行滿、智度、法順、法證、法劍、梁肅等が旁系となつてあり、其他の列祖にも旁系の人は少くはなかつたのである。高論清竦の門下より、山家山外の異義が生じて、義寂の系統を正系正義となして、志因の系統を山外の異義と、傳説されてあるけれども、思想史の上では山外の異義が湛然の正系にして、山家の一義が變態したるものと見なければならぬかも知れないのである。南方にて天台の止觀は、佛教界の大勢力であつたから、達摩禪

より接近し來りたるものありて、青原下九世法眼宗の徳韶は、時人より天台智者の後身と指目され、天台の止觀と達摩の禪道との距離なきまでに接近され、徳韶の弟子延壽は開寶七年(西紀九七四)に天台山に入りて、常に七衆と與に菩薩戒を授け、六時に散華行道し、餘力には法華經を念したといふことであるから、法華宗であるか、禪宗であるか見當のつかないものもあつたのである。延壽は垂示して心を以て宗となし、悟を以て則となせよと教へたれども、天台の止觀に依りて導いたといふことである。延壽は賢首、慈恩、天台の三宗にて互に同異あることを比較して、計量せんがために三宗の學者に質問して、博く義海を開き、更らに相質難して心宗の術を以て準平となし、大乘經論六十部、天漢兩土賢聖三百家の言を集め、唯心の旨を證成して宗鏡錄百卷を著した。延壽の見性成佛は、不立文字の宗旨を説くにあれども、上根の利智は寂習生知にして、纔かに題目の宗の一字を看て、已に佛智海中に全入し、永く織疑を斷して、大旨を順明すれば、一言に略盡せざるなく、之れを攝すれば遺餘あることなく、若し直ちに覽て、一百卷の終に至れば、乃至恒沙の義海と、龍宮の寶藏と、鷲嶺の金文とは、殊説は更らに異途なく、之れを舒れば法界に徧周し、前略後廣を以て唯た是れ一心なり、本卷末舒にて皆同一際なり」といひて、文字と文字との關係を外部的に思惟して、宗の一字

を知るにありといふことを、内面的に通徹せしむることを忘れてゐる。延壽の宗といへるは達摩の宗であるから、洪州馬祖大師云く、達摩大師は南天竺より來り、唯た大乘一心の法を傳へて、楞伽經を以て衆生心を印せり、此の一心の法を信ぜざることを恐れたり、楞伽經に云く佛語心を宗となし、無門を法門となせり、何故に佛語心を宗となせるや、佛語心とは即心即佛にして、今の語は即是れ心語なり、故に佛語心を宗となし、無門を宗となすといふことは、是れ本性空にして更らに一法なきなり、性は自から是れ門にして、性に相あることなく、亦た門あることなきが故に、無門を法門となし、亦た空門と名け、亦た色門と名くといふ、何故に空は是れ法性空にして、色は是れ法性色なり、無形相なるが故に空といひて、知見無盡なるが故に色といふ、故に如來色無盡智慧亦復然といふといひて、即心即佛の義を宗とするにあれど、それを龍樹が本住心を内面的に發見したるが如き、徹底せしむることを知らず、文字の關係に彷徨して、本卷末舒にて隨同一際なりと、色心實相論的説明をなせるまである。天台によれば、一色一香無非中道といひて、中道といふ客觀的意味を眞理の規範としてあるけれども、延壽は心宗の術を以て準平となして、唯心の旨を證成するにあるから、一色は三摩鉢地 Samāpatti にあらざるなく、一聲は陀羅尼門にあらざるなく、一味を嘗めて盡く

醍醐に變し、一香を聞きて皆法界に入り、風柯月渚は並に傳心すべく、煙鳥雲林は咸く妙旨を提く、歩歩に金色界を蹈み、念念に薝蔔の香を観るといひて、内面的に意味つけんとしたれども、醍醐といひ、法界といふが如き語は、内面的に確定されたる意味がないから、延壽の説明によると、不立文字以心傳心の宗旨も、客觀的基準がなければ成立せないこととなるのである。延壽は達摩の禪宗を弘むる方便に、天台の止觀を假りて、風柯月渚は並ひに傳心すへしといふ、色心實相論的思想に共鳴して、宗鏡錄によれば、禪宗とも、天台宗とも依體の不明なるものとしたのである。延壽の師徳詔と、天台の螺溪義寂とは、親しき關係にあるから、義寂系統の山家思想と、延壽の思想と關係あることに注意せなければならぬ。

義寂の時に、散逸したる教籍を、海外に求めたほどのことであるから、天台思想の萎靡したることいふに及ばざるものであつたのである。義寂の後は知禮に至りて、教勢を張りたれども、天台の教格は全く一變したのである。宋代の學者は、四明を激稱して、灌頂湛然の未だ結顯するに暇あらざりし、諸の深法門を悉く表出し、群雄を駕御する策を、諸子に付託する計をなせりといふけれども、密教の修法を基本としたる盲目思想であるから、湛然の發達せしめたる天台の教觀は、無意義なるものとなつたの

である。知禮の樹立したる教權は、陰を立て、妄を觀し別理隨緣究竟結贖といひ、理毒性惡唯色唯心の旨と、觀心觀佛の談と、三雙の論と、佛身即具の論と、經體十不二門の指要と、十種三法の觀心と、實と權とを判し、修と性とを説きたる妄心原本の思想である。

知禮は太平興國四年(西紀九七九)に、寶雲より教觀を學ひたる始三日に、師弟のなしたる問答は、知禮が差別を無視したる、平等觀の出發點となつてある。

寶雲の曰く、法界次第は汝當さに受持すべし。

知禮問ふ、何を法界といふや。

寶雲答ふ、大總相法門圓融無礙なる者は是れなり。

知禮問ふ、既に圓融無礙なり何の次第ありや。

寶雲はそれに対ふことを得なかつたから、差別即平等の問題を解決せずして、直ちに平等の問題に入れることが、知禮の思想の根本的缺點となりて、彼の思想を教化的意義なきものとしたのである。天台の教義を教化の意義あるものとしたる、湛然の知行合一の傾向は、知禮が修證の前に、圓融無礙を説くことは理毒なり、性惡の衆生は自から妄心の蒙を啓くこと能はずとなせる、見解にて一變せられたのである。これ

は所謂山外の思想に對立する必要からでもあると見らるゝけれども、それよりも優勢なる延壽の如き、天台に接近したる禪宗に、對立することが主であつたと見らるゝのである。我が源信は、知禮に書を寄せて、彼十方淨土唯一乘之文と、聲聞菩薩皆成佛道之言とは、亦た應さに多きに從ふべくば、即ち五性の宗意に同じきやと問ひ、知禮は今經の開顯に約して説かば、但た菩薩を化して二乗となさゞれば、乃ち直ちに二乗を以てして、菩薩となすとも何の不可あらんと答へて、會三歸一の理法を、理解せざるがために、圓頓一乘の旨が曖昧になつてあることは、知禮の思想の無價値なることを明白に認めしむるのである。

知禮は、四明(浙江省紹興府四明鎮)の人にして、太祖の開寶元年(西紀九六八)に生れ、所謂山外の梵天慶昭や、孤山智圓よりは後輩なれども、同時の人である。眞宗の咸平三年(西紀一〇〇〇)に、四明地方が大旱したる時に、光明懺を修して雨を祈り、約三日に感應なかりしかば、當さに一手を燃して、佛に供せんとしたるが、懺の未だ竟らざるに、雨は己に大に洩ねかりしといふことである。光明懺といふは、金光明最明懺儀のことにして、知禮によれば、金光明經は智者教の主旨となりて、この經典の解釋に異解あれば、一宗の規模を動かすやうに、認めたのであるから、知禮の新學は、法華宗といふより

も、金光明宗といふ方が適當なやうになつてある。智顛の金光明經玄義に、廣本と略本と二種ありと傳へられ、所謂山外にて五代末の悟恩は、略本に注して發揮記を著し、摩訶止觀の正宗には法華の一念三千より外に、一家の觀心なきことを主張し、廣本に觀行釋を別説して、法性を談する外に、觀心の一科を立つることは、後人の檀に附加したるものなりといひて、智顛の金光明玄義に、

今以佛所游入法性爲體質也

といひ、また

如萬流之宗東海、故以法身法性爲此經正體之主質也といへるが如く、法華圓頓の理を釋明する、旁依の經であると見たのである。然るに知禮は、金光明經玄義を正依の法華と、同等なるものと見て、廣本を採用し、この一經に教義釋と、觀心釋とを具備すべきものなることを認め、一念三千の外に、三德、三寶、三大乘、三菩提、三佛性、三識、三涅槃、三身、三般若、三道の十種三法の觀心あることを主張したのである。これは志因系統の所謂山外に對する一異義なれども、知禮の主張よりも、悟恩の主張の方が條理ある見解であるといはざるを得ないのである。

景德元年西紀一〇〇四に、知禮の著したる十不二門指要鈔には、別理真如に隨緣の

義あることを成立せしめて、法華の本迹十妙不二門は、妄心の上にあることを主張して、妄心性具の十不二門なることを説いたのである。山家の源清は、示珠旨にて今經に權を開き實を顯して、衆生の一念心にて真如の知見に服することを、不二唯心の實相といひ、諸佛の出世は唯た此事のための故に、衆生に十法界皆是れ自心清淨の知體妙圓覺性を了せしめんと欲するのみといひ、また山家の先輩宗昱の注には、三千宛然の心は實相の真心と釋してあるが如く、真心性起の十不二門にして、知禮の主張するが如き、別理真如に隨緣の義ありて、妄心に三千を性具すといふことは、知禮以前にいはざることである。湛然は一つの門下に、六即を以て檢せよといひて、究竟即の位に至るまでの中途に、十不二門ありとはいはざることであるから、知禮の性具三千の觀念は、湛然の義意を發明したるものにあらざることも、明白である。然るに、知禮は他宗にて一理の隨緣は、差別の法を作すと明し、差別は是れ無相の相にして、淳一は是れ真如の相なるにより、隨緣の時に差別ありて、不隨緣の時に差別なきが故に、一性と無明と合して、方さに差別ありと知り、無明を除けば無差別なるを以ての故に、正さには是れ合の義にして、體の不二にあらざるなりといひ、今家にては三千の體の隨緣に、三千の用を起し、不隨緣の時には三千宛爾と明すが故に、差別の法と體と不二なりといひ

て邪正分別の内面的意味と見ずして、認識と交渉なき外部的意義と見たのである。他宗にては性起をいひて、性具をいはず、他宗にては彼の佛果は唯一の眞如なるを以ての故に、佛果の唯一に歸するが故に、須らく九界の差別を破すへけれども、若し三千世間には是れ性徳なれば、九界は破する所なく、即佛法なるが故に、即の義は方さに成して圓理は始めて顯はるゝといひて、差別を寂照せずして平等を説きたるものにして、今の染法を情理に約して説かば、情著ならば淨穢は俱に染なり、理性ならば淨穢は俱に淨なるが故に、刹那の染情に十界を體具し、互融自在なるが故に、悉淨と名くといひて、華嚴宗の如く妄心を還源せずして、妄心の上に十界體具し、互融自在なることをいふたのである。刹那の染情に十界を體具するといふことは、妄心の差別と、真心の平等とを相即すへき理由を説明せざるものであるから、六即位の次第を無視して、天台の法門を破壊するものといはなければならぬのである。性具不隨縁の時にも、三千宛然たりといふことは、湛然が他家にて修性を明さへれど、若し眞如の一理を以て性と名くれば、隨縁の差別は修となすといへる、修性の上には、妄心と性具する三千宛然たりといふ、無理想なることは許されまじき筈である。知禮の所言は、眞理を要求せざる盲目思想にして、自から思惟するが如くに、外部的意義を規定せんとする、思想上

の暴君である。三千は既に其れ不變にして、刹那の性は本常なるにより、體を以て收用すれば、緣起の理は一なり、不分にして分なれば、十界は百界なり、十界に約すれば六穢の淨なり、百界に約すれば十は淨穢に通するなり、十中の一一中各六四なるが故にといふか如きことは、文字と文字との關係に、意味を表現されてあれど、何故にと反問すれば、其れに答へるべき準備は少しもないのである。十中の一一に各六穢四淨あればとて、淨穢の差別を理由なくして、無視するべきことでないから、思索の上に雙亡雙照の理由を發見せずして、妄心の上に直ちに互融といふことは、混淆と同一の關係にあるべきものである。知禮は圓融の三諦を以て之れを觀れば、此觀は既に妙なるが故に、陰體の染體をして混淨せしめ、即ち前の依正等は、全く妙體一實の圓理となるが故に、體絶及び一實等といひて、所觀の陰境は既に絶へ、能觀の妙觀も亦た寂すれば、病去りて藥亡び、能所雙絶の故に、空假中なしといひ、能觀所觀雙絶の處に於て、融妙の三千は一時に顯現し、豁然と皆眞淨法皆實なるが故に眞なり、皆非染礙なるが故に宛然等といふ、如是なれば一切衆生は皆毗盧の體なり、一切國土は悉く常寂光なり、何の定法ありてか三、五、七、九及び淨穢と名けんや、彼の三千は圓融互入すること、猶ほ因陀羅網のごとく、終に自から炳然たれば、即是れ外觀は功成の相なり、觀行は已上に

妙覺に至り、節節に此の如くに顯發するにあらざるなしといひ、豈に依正の色心陰入の境を以て、假觀となさんやといひて、妄心の現れの上に良心實相あることを思惟して、別理の隨縁といふけれども、空と假との範疇を捨て、直ちに圓頓をいひ、何の定法ありてか、三、五、七、九、及び淨穢と名けんやといふが如き、無規範なる思想は、湛然の施設したる十不二門ではないのである。因縁所生法我説即是空亦名爲假名亦是中道義といふ天台止觀の發足點を認めざる別理の隨縁を説くことは、其れが眞理の要求であるとしても、龍樹の傳統を離れ、天台の相承に反するものにして、知禮獨自の思想であるといはなければならぬのである。知禮は妄心を宇宙の普遍的原理と認めて、三千の法は同一性なるを以ての故に、別理の隨縁して萬法となる時に、趣は一法を擧げて、一切を總攝するなり、衆生の無始の全體は迷に在るなり、若し眞性を論して總となさば、何ぞ能く事事に諸法を具攝せんやといひて、無始より迷へる衆生を、迷へる自爾に十界互融して、百界に約すれば十は淨穢に通するといふ、無理想論を説き、信仰の立場にて修證をいへども、妄心の蒙を啓くべき修證を認めなかつたのであるから、教化の意義なき思想である。

知禮は十不二門を妄心の上に主張するために、指要鈔を作り、十種三法の觀心を主

張するため、智顛の撰したると傳ふる、金光明玄義の廣本を採用したのである。されど、一念三千の止觀を説く智者教にて、十種三法の觀心を説くことは、觀心を二途にすることでもあり、一念三千の觀察の妨げともなることであるから、悟恩は畧本を注して發揮記を作り、十種三法は蓋し大師が經文に扶順したる圓談にして、始の性徳三道より、終の果人三徳に至るまで、一一の三法は悉く是れ妙性なり、一一の妙性は悉く是れ眞源にして、豈に此れ純ら法性を談するの外に、更らに觀心を立つへけんやといへるは、智者教の立場よりすれば正當の見解であつたけれども、知禮はそれを異解なりといひて、十種三法の觀心を、天台の觀心の正義なりと主張するために、咸平三年(西紀一〇〇〇)に釋難扶宗記を作りて、廣本に贊釋を作りたる實雲義通の説を辯護してより已來、七年の長きに亘りて、悟恩の法孫慶昭と四回の問難を往復し、景德三年(西紀一〇〇六)には十義書を作りて、慶昭に送り、廣本の觀心釋なかるへからすと主張したるほど、知禮の思想にては重要なるものとなつてあるのである。知禮は十種三法の觀心によつて、天台の新學を樹立する意圖があるから、慶昭の送りたる答十義書を認容せざるのみか、對者を降伏せしめんとする態度に出て、景德四年にまた觀心二百問を作り、門人を使者として慶昭の室に送らしめ、使者の本如に口つから抗爭せしめ

て、一舉に最後の對決をなさしめんとしたるは見苦しきことである。要するに、知禮の新學は妄心の上に性具の十界が互融して、一切衆生は毗盧の體なりといふことを主張するために、十種三法の觀心釋は、智顛の施設したる正義であるといひて、教權とすべき必要があつたのである。

知禮は妄心性具の無理想論より、究竟蜚蜮といひ、理毒性惡といふことを説きたれども、弟子の仁岳は具の義ありて、即の義なしと破したるほど、論理的効果のない思想である。究竟蜚蜮といふは、圓頓性具の理にあらざる別理隨縁を觀念することは、生身の名相を以て尊特の名相とするものであるから、莊子に蜚蜮の智は轉丸に在りといふか如く、蜚蜮の名相は究竟に至ると説くに等しきことをいふにありて、眞理の認識を全く不可能なりとなし、一切法の一一に、皆一切法を具するを以ての故に、唯色唯心等の義を立つれども、別理隨縁の悟界を觀察することは、圓頓性具の理を知らざるものゝなすことにして、徒勞の業であるといふにある。妙宗鈔にて唯た報應にあらざるを稱して、法身と説くことは業惑であるから、理毒と名け、觀音玄義記にて佛は是れ淨順の極なるが故に、斷修惡盡といへども、若し其の性具三千の善惡につきてならば、聞提と、佛と、纖毫を斷することなきなりといひ、佛は空慧を以て修惡を斷し、性惡を

了達し本來清淨にして、惡は染むる能はざるが故に修惡を混すといひて、衆生妄心の性惡を説きたるものである。知禮は湛然の本迹十妙十不二門を、極端に妄心の上にて演釋せんとしたるものであるから、性具圓融の世界を構成せんとしたる意圖は、文字と文字との關係より外に、意義のなきものである。

知禮は大中祥符五年(西紀一〇一二)に誠を立て、徒弟に授けたる戒誓辭によると、自から新學なることを標榜して、自家に五徳あるといふてある。五徳とは

- 一に曰く、舊學の天台は兼講を事とするなかれ。
- 二に曰く、研精に思ひを専くし、浮僞に遠さかれ。
- 三に曰く、戒徳に聞へあれは己れを正しくし、物に待て。
- 四に曰く、克く榮譽を遠けて吾道を屈せされ。
- 五に曰く、辭辯兼美にして將導に敏なれ。

といひて、自家の特色を誇示したのである。教權を樹立する目的のためであるから兼講すれは吾が所囑に畔く、浮僞なれば有傳を誤る、戒徳なれば化道に光る、遠譽なれば其の至業を固くす、然る後に辯にて義を暢へ、導きて人を得るなり、五の者は事ろ加ふるあらしめ、設し及ばざれば辯を去れといひて、新天台四明宗の規模を定めたので

ある。四明の一門は自から山家といひ、志因、昭恩、源清、慶昭の系統及び知禮の弟子にして師説の無理想なることを説破したる仁岳等を、山外と貶稱して、教權を樹立することに成功したれども、其れがために支那佛教は、偶像儀禮の宗教となりて、思想の哲學的基礎を失ひ、大藏經典は教化の意義なき偶像として、藏置さるゝことゝなつたのである。知禮が民衆と接觸せんとしたる宗教的施設は、大中祥符六年一月十五日に、始めて念佛授戒會を建てたることである。知禮の勸念佛疏に、若欲生彼、但當積彼佛號、修彼佛慈、心爲彼佛本願攝取、捨此報身定生彼國、具如經說實匪臆談、今結萬人以爲一社、心心繫念、日非要期、每歲仲春同集一處、同修供養、同聽法者、會彼萬心以爲一志、俾成定業、誓取往生とある。この念佛勸進は、十種三法の觀心より、十界互具の觀念を成立せしめて、一切衆生は毘盧の體なりといふ、現實安心を得んとしたれども、無理想なるがために、娑婆即寂光の自信に、敗れたる結果と見るべきものであるから、盲目意志の要求にして、善導流の光明思想と、月竈の相異あるものである。

淳化以來には、四明天竺の行道と、南禪觀心の宗眼とは、支那佛教の大勢を支配したれども、知禮と同時に色心實相論の穩健なる祖述者と見るべき智圓の如き思想が、行れてなかつたのではない。されど、大勢を支配する思想に、教化の意義なければ、國運が傾くことは必然の理數であるから、支那の易姓革命は、大勢の上から現れたるものであることに、注意せなければならぬ。智圓は眞理の要求を失はんとしたる、漢人の衰運に出でたるがために、文殊般若經、遺教經、般若心經、瑞應經、四十二章經、不思議法門經、無量義經、普賢行法經、彌陀經、首楞嚴經等の疏を作りて、十本の疏主といはれ、また三德指揮、顯性錄、垂裕記、閑居編等、十六部百九卷の著あれども、多くは亡失して傳らないのである。また知禮と論争のために著はされたる表微記、刊正記、索隱記の如きは、亡失の部に屬するから、知禮の論敵として見るべき資料に乏しいのである。智圓は首楞嚴經の疏にて、三觀四教を以て大義を研覈し、智者三止の説をなし、其れを知禮の弟子仁岳が評して、經の深さを得ること、諸師の及ぶ所にあらずといふたことであるから、なか／＼識見の卓出した人であつたのである。其れを山外と貶斥する争論佛教の黨同伐異は、支那佛教の發展を終息せしめ、また自からを縊りて、天台の教觀を、支那にて滅亡せしむることゝなつたのである。智圓の金剛鉞顯性錄には、金剛鉞は、荆溪大師が圓頓教を宗として著す所の論なり、佛旨を發揮し、圓宗を擬議し、萬法一心を融し、異論を千古に息むといへるが如く、思想の傾向は知禮と全く相異がある。佛性の

理は、隨緣不變なること、金體の無改なるが如し、若し此の理を解すれば、理に稱ひて觀す、三觀一心能所不二は、惑の破せざるなしといひて、一切衆生悉有佛性を、普遍的原理と認めて、三觀一心能所不二といふ、自覺的態度をなせるものであるから、四明の如く、獨頭の色に三千を具するといふ、無理想なるものではない。三徳の佛性を修證の原本となして、此の佛性即五陰なれば、是の五陰は色心を出でず、色は心に從つて造られ、全體の是の心は、此の能造に諸法を具足す、所以は唯だ剎那の妄心は、即是れ佛性なることを指せば、如理は遍く一切を攝し、無情を隔てざるは、即ち今論の正體なりといひて、理とは五陰なりといへる、湛然の内觀的立場を護持してある。衆生所對の六塵と、果佛所對の六塵と、此れを生佛の依報といひ、塵は心に由つて造り、全塵は是れ心なり、心に即したる具法は、即ち一切を攝し、是れ生佛無量の一一の三千具足、各各の依正唯心なるを以てなり、然れば境と法とは差ふと雖も、今の我心三千を觀し、攝して徧せざるなく、彼の外境の依正を了すれば、全く自心三千即空假中を成するが故に、一如及び混淨等といひ、生心と佛心と互融互攝すること、其意も亦た爾かなりといひて、一如及び混淨の悟界にて、色心實相論を認むることになつてある。そして衆生とは、木石を揀異し、介爾有心に三千具足し、三千無外依正齊收するが故に、正因の體徧といひ、性に

緣了を具すれども、無始來には未だ曾つて發心加行せざるを以ての故に、木石を揀異して衆生を正因といふなり、涅槃經の文に、正しく此の性の體量周徧を談ずるが故に、虚空を以て之れに喩ふ、當さに一家所立は、有情心に三千を具し、依正を該收するにあることは、佛旨を窮むることを知るべきなり、斯教を學ぶ者にして、既に厥旨に昧ければ、但だ唯色唯香及び色外無法等の言を見て、色心體一を了せざれば、便ち草木國土に自から三千を具するといひ、殊に文の始末の意を求めざるなりといひて、唯心論的意義を明確ならしめんとしてある。草木に心なきにあらざれども、未だ發心加行せざるが故に、正因佛性とせざることは、穩當なる見解にして、發心加行せざる妄心に三千性具をいひ、無情成佛と極論する知禮の説の如きは、佛教の解脱的意義を失ひたるものである。智圓も瓦石無性といふことは、虚空喩徧の教に背くといひて、無情にも緣了の佛性あることを認むれども、無情成佛に同意せざることは、解脱のために正因なきことをいふのであるから、教化のために至當なる見解である。

智圓は三教の教化に、目的の相異なることを認めて、佛教の東傳にて仲尼、伯陽之説と三となれり、然るに孔老の則は性命を談じて、未だ唯心に極らず、報應をいへども、未だ三世に臻らざれど、天下を治め國家を安んずるに至りては、一日もなかるべからざ

るなり、釋氏の教にて虚空界を指して、悉く我が自心の若くするに至りては、止に太極に兩儀を生じ、玄牝に天地の根をなすのみをいふにあらざるなりといひて、解脱論的宇宙觀に普遍的原理あることを認むる佛教と、治國平天下のために必要なる儒教との相異なることを認められたのである。そして佛教は、善惡の報應を悉く我が自業にありと考へて、止た上帝に常なく、天網恢恢といふのみにあらざることをいひて、倫理の自律を説く、佛教の深遠なることを認め、仲尼伯陽を見れば、宇宙觀にも、人生觀にも、廣大悉備あれども、其の神明を齊しくし、至理を研くに於ては、其の趣を略指するのみなれども、大に其の妙を暢へたる者は、釋教に存すといへるは、よく肯綮を得たる公正の見である。されど、儒教にて大に其の妙を暢ふるあれば、釋氏の教を必要でないといふ思想は、既に唐代の儒者に擡頭したることであるけれども、未だ其れを剴切に道破したるものはなかつたのである。智圓は、四十二章經の疏にて、要領を得たる三教の相異を説きたることは、還元思想の儒教を煽揚して、所謂性理學を高唱せしめ、排佛の氣勢を激動せしめたかも知れないのである。同化思想の儒教は、佛教の解脱觀念が握手することを得たから、自律主義に發展することは可能であつたけれども、還元思想の儒教は、解脱の意義を理解せざる本來の立場にあるものであるから、如何程に其

の妙を暢へんとしても、佛教と匹敵することも出来なければ、また自律の道德に脱胎することも出来ないのである。排佛の氣勢を激揚せしめんとしたる還元思想の儒教は、支那の複雑なる民族心理を、理解せなかつたから、性理の問題を、深く解したりと思惟する程に、儒教の實行的權威を失ひて、漢人傳統の文化を漸衰せしめ、元清の時代を経れば、全く漢人傳統の文化は、支那民族に權威なきものとなる原因となつたのである。梁肅より來れる復性の思想は、如何程に深く思惟せんとしたればとて、佛教にまで到達せしむることは出来ないのであるから、智圓は復性に淺深あり、言事に遠近ありて、異らざるを得ざるなり、善を遷し惡を遠け、殘に勝ち殺を去ることは、同じからざるを得ざるなりといひて、儒者の思想は低きにあることを教へたれども、未だ儒者の思想は、無批判なる立場を固執する文學上の半哲學なることを、教ふることを得ざりしは、同病に同患なるものが、儒者の性説はいくら深く思惟したればとて、道德的見地を出づることを得ざるものにして、蘇東坡の曰く、

昔之爲性論者多矣、而不能定于一、始孟子以爲善、荀子以爲惡、楊子以爲善惡、而韓愈者又夫三子之說、而析之以孔子之論、離性以爲三品、曰中人可以上下、而上智與下愚不移、以爲三子者皆出於其中、而遺其上下、嗟夫是未知乎所謂性

者、而以夫子者言之、夫性與才相近而不同、聖人之所與小人共之而皆不逃焉、是真所謂性也、而其才固將有所不同、天下之言性者、皆離乎才而言之、是以紛紛而不能一也、孔子之所謂中人可以上下、而上智與下愚不移者是論其才也、至於言性則未嘗斷其善惡、曰性相近也智相遠也而已、韓愈之說則又有甚者、離性以爲情、而合才以爲性、是故其論終莫能通、

要するに、儒教の傳統思想にては、心理に暗くして、辨證的意識と、道德的意識との別さへ知らないから、性相近きことより、普遍的原理を發見して、普遍的原理を規範とする自律的道德を成立せしむることさへ、知らなかつたのである。復性をいふ還元思想の儒教は、天命といふ外部的規範に依ることゝなつてあつて、治國平天下といふことは、強者に服従する道德を説くに過ぎないから、民族の結合を堅固にして、金族の侵入を防ぐべき干城とはならなかつた。智圓が復性に淺深ありといへるは、儒教の復性に、佛教の見性との淺深の相異なることを認めたるものにして、儒教の復性は、如何程に發展せしめんとしても、主我思想の殻を脱くことは出来なかつたのである。

智圓は、境觀をいへば眞心を以て境となし、總別をいへば理性を以て總となし、事法二觀を判して此土の修證を許さねれども、理想はあつたのである。智禮は忘心の上

に婆娑即寂光といひて、草木國土悉皆成佛と、草木國土まで修證あることを許せども、理想のない盲目思想であるから、知禮の見解によれば、宋代の統治は草木國土まで悉皆成佛して、天下太平でなければならぬ筈であるけれども、事實は明確に反證したのである。智圓は仁宗の乾興元年西紀一〇二二に生年四十七にて示寂し、知禮は仁宗の元聖六年(西紀一〇二八)に生年六十九にて示寂した。

第二十二章 結論

宋室の南渡と東晉の卻立とは、共に北方の統治を失ひて、漢人の君主と外族と君主とが南北に對立したる統治状態は、相似たるものあれども、思想史上より觀察すれば、大に相異なるものがあるのである。西晉の没落は八王の亂ありて、王室の一族が反目し、其上に清談の徒が横行して、社會の秩序を蔑視する傾向ありて、統治の中堅に虚脱ありたるがために、匈奴に侵入せられ、五胡十六國が現出して、所謂荒中となり、東晉は漢代以後の植民地に卻立して、社稷を保持したのである。漢代以後は東晉に至るまで、已に五百年を経たるにより、南地に漢人の移住したるもの多數あるべく、また先秦以前より漢人に親しみて、漢人化されたる土人もあるへけれども、顔之推の記録によると、

晉朝南渡優惜士族、故江南冠帶有才幹者、擢爲令僕以下、尙書中書舍人已上、典常機要、其餘文義之士多迂誕浮華、不涉世務、纖微過失、又惜行捶楚、所以處於清名、益護其短也、至於臺閣令吏主書監師諸王籤省、並曉習吏用、濟辨時順、縱有小人、之態皆可鞭杖肅督、故多見委使、蓋用其長也、

といひて、其の才幹ある冠帶者は移住者にして、

江南朝士因晉中興南渡江、卒爲羈旅、至今八九世、末有力田、悉資俸祿而食耳、假令有者、皆信僮僕爲之、未嘗目視起一揆土、耘一株苗、不知幾月當下、幾月當收、安識世間餘務乎、故治官則不了、營家則不辨、皆優閑之過也、

その少數の漢人は、實世間より遠ざかりて、宮廷家門の内に於て、自族の習俗を好尚したるに過ぎないから、低級なる土俗を感化したること勿論なれども、多數の土着的民衆に對する遠慮のあつたことも、自然の成行きである。東晉は、最初より土俗的信仰となれる佛教を採用して、統治的基調となせるは、民衆の輿望に立ちたるものにして、宮廷の儒教的儀禮を復興することを建言するものあれども、斥けたるは、民衆に對する遠慮があつたのである。されど、江南の地は物資饒多にして、治め易く、人は義に厚かつたから、蕭梁の放達なる時弊ある際にてさへ、反逆する土人はなかつたのである。顔之推の記録には、

梁世士大夫皆尙褒衣博帶大冠高履、出則車輿入則扶持、郊郭之內無乘馬者、周宏正爲宣城王所愛、給一車、下馬常服御之、舉朝以爲放達、至乃尙書郎乘馬、則糾劾之、及侯景之亂、膚脆骨柔不堪行步、體羸氣弱不耐寒暑、坐死倉猝者往往而然、