

人身供養と首飾の發見

1330 Wilken, *Geschichten*, IV, pp. 63-58; *De Zaanen*, I, p. 31.

1334 Hutton, pp. 153-159; A. W. Nieve Jhuis, *Que. durch Borneo*, Leiden, 1907, II, pp. 176-181; 蕃族

調查報告書、東南族學南社、一三一一頁。

1335 Elshout, pp. 12-216; Schmidt und Koppens, I, pp. 280-231.

1336 Perry, *Children*, p. 298; Hose and McDougall I, pp. 158-159.

1337 Rivers, *Psychology and Ethnology*, pp. 9-11, 205-296, 298; *Elah ut*, p. 237; 蕃族慣習調査報告書、

第壹卷、三五八頁。

1338 A. Vrankend, *Das Heilige in der p. Indischen Religionen* (Dissertation), II, 1924, pp. 205-296.)

宗教学論集  
Publisher-date info.  
on last page  
of this article

### 三階教と日本佛教

矢吹慶輝

#### 一 日本佛教は三階教か

一、三階教に對する懸評——二、日本新興諸宗は三階教か

三、三階教籍の日本流傳

三階教は今日まで、佛教各派の間に在りて毎時も異端邪説の代表のやうに見做された。三階教が興つた隋から初唐までの當初は、費長房の『歴代三寶記』や道宣の『大唐内典錄』などでも、三階教籍を普通の佛教典籍として取扱つてゐたが、武周の天冊萬歲元年(六九五)に撰ばれた『大周刊定衆經目錄』が先づ三階教籍を偽書だと断定した。それから玄宗の開元十八年(七三〇)に成つた智昇の『開元釋教錄』では、三

三階教と日本佛教

階教藉は偽妄亂眞の部に屬すべきもので、「聖旨に乖反し、復た眞宗を冒すものとして、全然三階教を邪宗門扱ひにし、」天授の邪三實を立つるに似同すと云つた。ここに天授の邪三實とは、天授は武周朝最初の年號で、則天武后が命を革めて唐室を奪ひ、自ら彌勒佛の再來だとして慈氏と稱したり、『大雲經』(法)を曲解して天下に大雲經寺を配置したり、——この大雲經寺が日本の國分寺創建に一つの先例を提出したものであつた。——更にその趣旨を宣傳するが爲めに、御用説教僧僧を天下に派遣したことを指したもので、開元錄は信行が開いた三階教もこの天授の邪三實の同類だと斷定したのであつた。

この開元錄の出來た頃は、隋文帝開皇二十年(六〇〇)の第一回の三階教藉禁斷に始まり、則天武后朝に二回、玄宗の開元十三年(七二五)に一回と、前後四回の壓迫を受けた後で、開元二十年(七三二)の禁遏が將に起らんとしてゐた直前であつた。のみならずこの當時は、懷威の『釋淨土群疑論』、やら慈恩の『西方要決』などから察せらるる通り、三階教が佛教として正統のものでないといふ議論が、諸方から起つた時であつたから、當時の趨勢からして、開元錄が三階教藉を偽妄だとしたのも無理からぬこと

であつた。その上、開元錄は經錄としての權威のやうに考へられたから、これから後に、圓照が貞元十六年(八〇〇)に撰した『貞元釋教錄』で、三階教藉を正統の中に入れても、三階教藉は偽書だとの定評を改めることが出來なかつた。そして唐末以後は一般に三階教は佛教の異端邪説だと思はるるやうになつたが、なかなづく、唐懷信撰『釋門自鏡錄』に三階教徒に對する忌まはしい傳説を載せて、慈門寺孝慈が岐州で法華經を誦つて音聲が出來なくなつたことや、慈悲寺の神昉が生きながら地獄の火で焼かれたことや、特に神都(武周時代の長安の名)福先寺僧某が、一時業道中に墮ちて、三階教祖の信行が遍身惣べて是れ口の大蛇となつて、三階教の信者が皆その大蛇の口中に居るのを見て來たといつたやうな傳説が、三階教を惡評する場合に慣用されることとなつた。善道、道鏡共集の『念佛鏡』なども、三階教に對する末唐佛教徒の嫌はしき所感を傳へたものである。

そこで日本でも奈良平安の八宗以外に、恰かも平安末期から鎌倉時代にかけて各宗派が新たに興つて來ると、舊佛教からは新佛教を三階教に擬し、しかのみならず新興各宗派も、宗論上他宗を誹難する場合に、その敵手を三階教の同類だといふことが

流行するやうになつた。

先づ高倉天皇の承安五年(安元元年、一一七五)に、法然上人の淨土宗が興ると、南都からも比叡山からも反對されたが、元久二年(一一〇五)に南都興福寺から朝廷に嗽訴した九箇條の奏狀中には、淨土宗が念佛以外の餘行を不必要だとするのは、間接に念佛以外の佛法を謗るも同然だから、三階教祖の信行が謗法によりて大蛇身となつたやうに、この謗法は「天魔所爲」、「破法邪宗」の最大罪惡で、五逆罪も尙及ぶ能はざる重罪だとした。然るに寛政四年(一七九二)寂の増上寺の圓宣は、その著「控僻打磨編」卷中に、淨土宗から眞宗の教義を批評して、三階教義に類するものとした。然るに日蓮上人は、『撰時抄』下に、念佛と禪と眞言と律との四宗排斥の條下で、「善導法然等が千中無一の惡義もこれ(三階教)にて候なり」とし、又、禪宗の三階等として、淨土宗も禪宗も三階だといつた。すると眞宗側からは、龜水了詳(一八四二)寂が、『末法燈明記講義』の中で、三階教を以て、今の日蓮の法に似たり」として、日蓮宗が三階教の與黨だと断定した。その上、淨土教も、偏執すれば三階と同する義もある」として、暗に三階教と淨土教とが類似してゐることをさへ告白したの

以上の批評を綜合すると、古京の奈良佛教からは、新興の淨土宗が三階教に似てゐることになり、日蓮上人は淨土宗の外、禪宗も三階教だといひ、淨土宗からは眞宗が三階教だといひ、眞宗からは日蓮宗が三階教だといふことになり、若しも以上の批評が正當であつたなら、平安末期以後に起つた日本の佛教、淨土宗も禪宗も眞宗も日蓮宗も皆三階教だといふことになる。

試みに日本現在の佛教寺院數七萬一千三百餘寺<sup>①</sup>の内、天台宗の四千五百餘寺と眞言宗の一萬二千餘寺と、法相宗華嚴宗其他の七十餘寺とを控除した残りの五萬四千餘寺が、淨土宗と禪宗と眞宗と日蓮宗との寺院數だから、日本佛教は大體三階教だといふことになる。一體、日本佛教は果して三階教と何等かの關係があつたのかどうか。

三階教は宗派として日本に傳來した形迹は判然しないが、その教藉は教祖信行の殘した開皇十四年(五九四)推古天皇二年から百五十年ばかりして日本に渡つた。それは『正倉院文書』に天平十九年(七四七)以來屢、『三階佛法』や『略明法界衆生根

References to literature in Japan

機淺深法』のことが記録されてゐるのである。それから高山寺縁起から推測して高辨明惠上人の十三回忌寛元二年(一二四四)に一切經奉納があつた際、三階教藉の缺けたるを補した事になつてゐるし、元享元年(三二二)に八十二歳で寂した巖然大徳が、『藏經の中、三階集録五卷あり』といつてゐるし、又弘安四年(一二八二)に寂した道忠は、現にその著『探要記』に、『三階佛法』四卷、法界衆生根機淺深法』一卷から數々引文してゐるし、降つては寛政三年(一七九二)に死んだ基辨もその著述の中に三階集録を引用してゐるし、又寛政四年(一七九二)に寂した圓宣も、その著に『予嘗て三階集録を見る』と云つてゐる。そして今現に聖語藏にも法隆寺にも興聖寺にも三階佛法(四卷或は五卷)が傳つてゐる。

そうすると、三階教は第六世紀末支那に興つた佛教の一宗派で、今のところ、燉煌邊では宋初頃迄續いた形迹が判然してゐるが、その後の消息は杳として知られてゐないのに、西日本では第八世紀の中頃からその教藉が傳へられ、貞元藏經の傳來と共にその教藉の全部が渡つたらしい。そして第十八世紀頃迄、その一部分特に三階佛法四卷が時々學者の眼に留まり、連綿として今日まで保存されたことになる。

支那では燉煌以外に今日までの所、まだその教藉の所在が判然と知られてゐないのに、日本では現に上述の三箇所に保存されてゐることが、先づ教藉の保存上、日本佛教と三階教とが全然見知らぬ他人ではなかつたと謂つて可い。しかし教藉の傳來及び保存の上では、三階教は日本に親しい關係があつたが、日本佛教の祖師方に深い印象を止めたり、乃至はその祖意を述釋した人々の考慮を煩はしたといふやうな痕迹が、今日の所では判然してゐない。後に述ぶるやうに、日本の新興諸宗——淨土宗、日蓮宗、眞宗を中心として——は一面では頗る三階教の教相に類似してゐるが、これ等の宗祖乃至末師が三階教に親まれた形迹が判然しない。

抑も支那で、三階教に對して最も辛辣な誹難を加えたものは、姑らく『武周刊定錄』と『開元釋教錄』との經錄を別とすると、懷威の『釋淨土群疑論』であつた。そしてこの書は、『西方要決』や『念佛鏡』と共に淨土敎家の著述であつたが、それに比較すると華嚴宗の學者は、三階教に對し毎に同情ある態度であつた。華嚴宗の第二祖智儼(至相大師)は、『華嚴孔目章』や『華嚴五十要問答』に三階敎説を引用し、就中、五十要問答の中には、人集敎として三階教藉から長文の引用をしてゐる。更に第三祖の

Jodo attacked 3 sect began was sympathetic

法藏賢首大師は『華嚴五教章』の中で、信行は光宅法雲の流を汲んだ普通の一派としてゐる。そこで普寂(徳門和上)はその著『五教章衍秘鈔』第二に、「大賢と雖も、その好む所に同じければ則ち公然たる能はざる乎」と云つて、智儼と賢首とを誹難してゐるのでもわかる。ゆゑそこで支那でも日本でも華嚴の學者、中でも五教章の註釋者には、三階教の教義を穿鑿したものが少くはなかつた。ゆゑ邪教だと云ふ唐朝の批評をその儘に傳へた人もあつたが、普通は支那に於ける風潮を承けて五教章の註釋には、三階教に對し比較的公平に賢首の所傳を基礎として、華嚴一流の解釋を加えてゐる。だから華嚴學者の間に傳つた三階教研究は、更に闡明を要するものがあるやうに思はるる。

- 一 拙著、「大雲經寺と國分寺」(『宗教研究』新第四卷の第二、三、四號連載)
- 二 その詳細は『三階教之研究』六五―六九及び第三部附録、「大雲經と武周革命」(六八五―七六一)に譲る。
- 三 この神防が支那門下の防法師か否かに就いては、『三階教之研究』一〇二、一〇三参照。
- 四 『三階教之研究』一〇五―一〇七参照。
- 五 拙著「三階教」(『思想』「佛教思想研究」大正十五年十月特號)三四―三七参照。

六 九箇條中の「第四妨難萬善失」の下(『大日本佛教全書』奥藏寺叢書第二、一〇三―一〇九)。  
 七 『真宗全書』龜水講纂一一三―一四。  
 八 大正十二年末現在。

九 これ等の詳細は『三階教之研究』一五一、一五二、六六七

一〇 大原徳城氏編『影印三階佛法』二卷、『三階教之研究』別卷(二五五)以下参照。

一一 『三階教之研究』一〇三参照。

一二 尤も姑蘇洞庭沙門、行深(字は伯淵)編の「賢首諸乘法教」は、明の洪武十七年甲子(一一三八四)に増補され、宣徳二年(一四二六)に刊行されたもので、その中に三階佛法として

根正以善覆惡

佛世

惡覆善

正法千年佛度之

邪見人

像末人以教外別傳度之

を擧げてゐる。この三階佛法は禪家の佛教分類であり、三階教の所説と正像末三時の説明を異にしてゐるが、根正と根惡と根邪とに分けたのは、三階教の所説を換骨脱胎したものやうに思はれる。かうした三階教類似の思想を見るのは、火元がどこにあつたか。更に研究を要する。恐らく今後支那方面で、三階教關係史蹟がもつと判然して來るかも知れない。

一三 新たに燉煌出土本によりて、『對根起行法』の數節の引用なることが判明した。『三階教之研究』一一一の脚註(四三)等参照。

- 一四 『三階教の研究』一一一四四
- 一五 その一部は『三階教之研究』第二部、「華嚴宗の三階教觀」(三五〇—三五七)、「一乘と普法」(三五八—三七二)参照

### 二、三階教義及び教史の要綱

一、教義要項二十條——二、日本佛教との並行思想

三階教がその教祖信行(五四〇—五九四)によりて、隋の開皇(五八一—六〇〇)時代に呼びかけた雄叫びは何であつたか、全佛教史なかんづく、隋唐以後の支那佛教思想史に與へた直接間接の影響は何であつたか、今三階教特有の主張及び運動の要點を列擧すると凡そ左の如くである。

- 一、支那の隋代(第六世)を以て佛滅後の「第三階時」、末法の時代としたこと。
- 二、末法は遼季濁亂の時代だから、行(戒)も見(方見)も、運命的に時代に制約されて、佛道修行の必要條件たる持戒も正見も望みなき、戒見俱破の時代としたこと。
- 三、だから末法遼季の時代には、その時(約時三階)と處(約處三階)と人(約人三階)とに

*fulfillment of the Mappo no process or process*

相當したる對根起行の佛教を要としたこと。

四、この末法特有の佛教は、枝末佛法、相佛法を避けて、佛教の骨髓であり本質である「根本佛法」、「體佛法」(一乘佛法)を採用しなければならぬとしたこと。これ  
 でなければ「純益無損の佛法」たり得ないとしたこと。

五、この「第三階佛法」は差別見(邪見)を脱せぬ人を對手とするものだから、それに對する法は須らく差別せぬ法、即ち「別佛別法」でない「普佛普法」(一乘佛法)でなければならぬとしたこと。そしてその普佛思想を推し擴めた結果、惡類の衆生を「邪魔佛」としたり、現實の罪惡衆生を如來藏佛、佛性佛、當來佛、佛相佛だとして、之を「普法四佛」と名づけたこと。

六、そうすると數多の佛の中での或一佛だけを尊む別佛の教や、法華經、華嚴經等の一經だけを根據とする別法の教は、第三階時の末法佛教としては不適當だ  
 としたこと。謂はば時効にかつた不渡手形としたこと。

七、單に不適當な佛教であるばかりでなく、或特定の一佛や一經のみを尊んで、他佛他經を顧みないのは、間接に佛を謗り法を謗ることとなるから、謗佛謗法は

三階教と日本佛教

八七九

*Bil法は lead to London in drama*  
*Bil法は not x-halle*  
*not specific but universal*  
*essential to the process*

無間地獄に墮つるものだとした。謂はば不渡手形たるばかりでなく損失を招くもの純損無益佛法としたこと。

八、かうした主張で隋唐の間に現はれた諸宗派を見ると、皆時代に相應せぬ不當根佛法だといふやうになつたこと。特に阿彌陀一佛や法華一經だけを尊しとする一派に反對したこと。

九、普法普佛の教義、特にその實行方面に於ける普敬や、中でも普禮の勤行式たる「七階佛名」や普施の組織たる「無盡藏行」、「法界檀」などの特殊の實修をなす結果、教義も儀式も他宗派と共通し得ない純然たる一宗派を形成するに至つたこと。又その結果、「三階五寺」を始め諸寺の「三階院」となり、三階僧は障壁を設けて他の佛僧と別居するやうになつたこと。

第三階時の末法からすると、別法即ち餘派の佛教は、當に時代錯誤の佛教たるばかりでなく、別法佛教は、諸善を頓滅し諸惡を増長するものであるから、畢竟普法以外は佛教を破滅すとなした。二十四段佛法。末法には普法以外に正見の佛教がないとしたから、三階教は佛教各派の何れ

inviting the persecution of other sects

とも協調すべき餘地がなかつた。従つて諸宗誹難の焦點に立つたこと。又従つて迫害を免れなかつたこと。更に進んでは、末法には正見の政治も不可能としたら、いひので、爲政者の迫害を増すに至つたらしかつたこと。支那佛教史を通じて、或一宗派だけが、前後五度の禁遏を蒙つた如きは全く異例であつたこと。

併し三階教はこれ等の外部からの壓迫に由つて亡びなかつたのは、「對根」、「常根」、「約人」、「認惡」などの新觀察によりて、佛や法の問題よりも寧ろ人(機)の問題から出發したことに、佛教思想の一大回轉期を豫言した根強い主張があつたこと。

一四、一善一行を孤獨の一善一行とせず、「無盡藏行」中の一善一行とし、一乘思想によつて一を全一の一としたこと。  
この思想を施行に應用して一種獨特の經濟制度たる「無盡藏院」を設けたこと。そして則天武后をして之を模倣させ、玄宗をして之を禁せしめた程の實力を有つてゐたこと。

inv. with material  
the universal  
invited by

more that the  
of the  
was concerned  
w/ man

inviting the persecution of the post

I mean  
the universal  
I, not a  
got hung

一六、大乘諸經典の要行たる施行を重要視したこと、即ち十六種無盡行に依つて、量を以つて限定されぬ法界無盡の施行を奨励したこと。

一七、自己には飽迄末法と認惡他に對しては極端な汎神觀に立つた結果、住む人のない山林に入るよりも市人の密集する聚落到に居るを以て、多くの人々を禮拜し得る普教の實行に適すとしたこと、即ち山林佛教を棄て、聚落佛教即ち民間佛教を採つたこと。

一八、要するに三階教は、大乘佛教の奥義たる一乘思想に、時代豫言の末法觀を連結して、當代の活きた佛教たらしめんとしたこと、天台に圓といひ具といひ華嚴に圓といひ頓といふ所謂一乘思想を、普の一字に收めて、汚れた衆生を佛眼佛意によりて融化し淨化しやうとの主張であつたこと。

一九、假りに一乘佛教を總別二願の二大系統とすると、三階教の普法は總願論に立つて、別願論に反對したこと。

二〇、これ等の思想を一般宗教史から觀察すると、三階教の興起は佛教史上に於ける傳承教義の改造的解釋を意味し、信仰對象(神性、佛性)の問題よりも信仰主體

(人性)の問題に視線を回轉せしめた運動であつたこと、更に宗教哲學上の問題としては、佛凡一如の一と、自己認惡の多との相關論に一解釋を試みたものであり、解脱即ち救ひの問題に對し、偶成と必成との兩種の問題に一つの答案を提出したものであつたこと。

三階教義とその實修とは、略ぼ以上の要項に盡きると謂つても可いが、試みにこの二十項を以て、平安末期から鎌倉時代にかけて新たに日本に興つた純乎たる日本佛教、即ちその宗祖が入唐求法の普通の徑路も踏まずに、新たに日本で宗旨を開いた淨土宗、眞宗、日蓮宗、及びそれ等の諸宗から派生した諸派の思想と比較すると、彼此の間に驚くべき類似或は並行の思想の横はつてゐることを看過することが出来ない、即ち

I. 末法思想及び全佛教に對する再評價の運動(一、二、三)

II. 末法には時機相應(機教相應)の獨特の佛教を必須とせること、他宗では時代に即した佛教の眞髓は獲られないとしたこと(四、五)

III. 自宗以外の他宗を「千中無一(淨土教)」したり、又は全然無得道(日蓮宗)とせ



ること(六、八)。

- IV. 佛教中の他派と握手し妥協することが出来ないで、遂に別派獨立の運動となつたこと(九)。特に日蓮宗と眞宗とにこの種の傾向が強く現はれてゐたこと
- V. 他宗を以て純損無益の佛法と見做し、更に進んでは佛教を破滅するものとしたこと(七、一〇)は、たとへ隠顯の別程度の差はあつたとしても、日本でも末法佛教の主張者には、多少その傾向があつたこと。特に日蓮上人の主張にそれが際立つて顯はれてゐること。

- VI. 寛嚴の差はあつたが、法然、親鸞、日蓮の諸宗祖は、皆流罪に處せられ、幾多の壓迫を受けたこと(一一)。日蓮上人の諫曉その他には、當代の政治に對する批評もあつたこと(一二)。

- VII. 末法の機根論、従つて罪惡の自己反省も、日本の末法佛教特に淨土教に共通の思想であつたこと(一三)。

- VIII. 無盡藏行や無盡藏施の思想は(一五)、三階教では一乘菩薩の同行としてなされ、人々がその所有を施したが、良忍上人の融通念佛宗では、人々が互に念佛を

- 融通(施)すべきことを主張し、淨土教では佛の本願他力の施しを説き、日蓮宗では妙法五字の功力の施しを述べたものと見ると、その無盡施行(二五、一六)の思想も、亦日本佛教と全然無關係とはいはれぬこと。

- IX. 山林佛教から民間佛教への方向轉換の思想も、彼此符節を合するやうに類似してゐること(一七)。三階教は日本の民間佛教の先驅であつたこと。

- X. 特に一乘思想と末法觀との連結(一八)に於いて、日本では本覺思想や本願思想と末法觀との結合となつて現はれ、纏て新興諸宗を産み出した關係と酷似してゐること。

固よりこれ等類似並行の思想は、時に對角線的の關係となり、又は反對や矛盾の關係に置かれた場合もあるが、それは同一圓周を内から見ると凹でも、外から見ると凸に見えると同じで、角度の相違、見方の表裏に過ぎない。要するに中心の問題を同じうして同一圓周を回顧してゐるものとも見らるる。

そしてその相違點の最も著しいものは

- XI. 三階教は普法主義で、あらゆる善きことは何ものをも洩らさず含めるものが

(普法)、最も勝れた法だと見たのに、但し三階教では之を下々悪法と呼んでゐるが(一九)日本佛教は別法主義で、最も勝れたもの(念佛題目)でなくては、あらゆる善き何ものをも洩らさず含むわけには往かないと観たこと。

であるが、しかし又

## XII.

如何に佛教に活くべきかの眞摯なる求道心から全佛教の見直しとなり、傳承の教義よりも、生々躍動の活きた信仰に觸れやうとした態度は、彼此共通の思想であつた。更に教義の問題としては、等しく佛凡の一如と差別との關係、要するに同じく解脱の捷路を求むるに在つた。

この點では支那の相州河南省河北道彰德府や大興(長安)に始つた奏曲が、久しからずして日本の京都にも鎌倉にも常陸にも北國にも、その共鳴りを聴くこととなつたと謂つてよい。それは蓋し大乘佛教が如何に活くべきかの使命に關する一つの重要な成案を作り出したものであつた。手短かに言へば、三階教も淨土宗も眞宗も日蓮宗も、皆等しく末法觀に立脚してゐて、若しも三階教の普法の代りに本願思想と唱題思想とを入れ、淨土宗の「單信口稱」と眞宗の「信心歡喜」と日蓮宗の「以信代慧」と、要する

に、「信」によりて從來の三學戒定慧を見直したものだとする。そこには毎時も變らぬ人間靈性の指南車の方角を暗示してゐるものがあるやうである。

### 三 三階教の普法と日本佛教の一乘思想

#### (一) 三階教の普法。

一、普法一乘 二、外部よりの批評 三、普法と華天兩家の一乘思想 四、無盡藏院

#### (二) 日本天台の一乘。

一、傳教の新運動 二、一乘實教、四宗合一、小戒捨棄、一乘圓頓戒 三、本覺、本願、本門の「本」の佛教 四、性具性惡 五、開會 六、經宗

#### (三) 三階教の普法

先づ三階教の普法觀と日本天台宗の一乘說とを觀察する。

三階教では全佛教を分類するに方り、對根起行の上からは普法と別法との二つに分けて、第一二の兩階では別法佛教でも可いが、第三階末法では、必らず普法でなければならぬものとした。又乘體の上からは、一乘と三乘とに分けて、一往は第一階を一

乘に、第二階を三乘に、第三階を一乘三乘以外の乗外の機、即ち世間の機(四)に對するものとした。そしてこの世間の機に對する末法當根佛法は、本體佛法としての普法即ち一乘とした。そこで普別と分けた時の別法には三乘(小乘を含める)が收められ、一乘三乘と分けた時の三乘には小乗教が這入つてゐる。天台は三乘を偏教とし、梁の法雲や隋の慧遠は三乘を別教としたのと同じく、三階教の普法は、大小對立の上での大乘、三乘一乘對立の上での一乘と見て差支ないのであるから、普法佛法とは一言にせば一乘思想に外ならぬのである。

元來、三乘觀と四乘觀との相違は、三車家四車家の別名でも知られる通り、法華經譬喩品の火宅喩に出てゐる、羊鹿牛の三車(三乘)と大白牛車(一乘)との同異の問題から出たもので、之を別だとするのが四乘家即ち一乘家の主張である。そして支那佛教史上でこの四乘説を主張し出した著しい人は光宅法雲であつた。(五)そして三階教は何時一乘と三乘とを對立さして之を第一階と第二階とに配當し、(六)又四乘といふ語も使つてゐるが、それが天台の興る以前の思想であつた所に興味がある。

三階教の内から見て普法は一乘教であるばかりでなく、現に外からの批評も亦一

乘教だとしてゐる。先づ賢首は『五教章』に、信行の一乘三乘判は光宅法雲の四乘説から出たものとして、一乘とは、普解普行唯だ是れ一乘、亦た華嚴法門及び直進等として、三階教を一乘教と見做したこと。(七)それから又華嚴學者はこの三乘と一乘とに關して、普別一對、漸頓一對、同別一對の三方面よりの解釋を加へ、三階教の一乘は普頓、同(三根定別の三乘に對して同歸一性、皆成佛道の一乘の意味)としたこと。更に又、光宅の一乘は法華によりての同歸一實の一乘だが、三階教は華嚴によりての具徳圓融の一乘だから、同じ一乘でも三階教の一乘は華嚴に立脚しての一乘だとしたこと。又三階教の普法は一に一切を具する意味の一乘で、華嚴以外の餘宗にその意味で一乘がないから、三階教は華嚴の一乘に近いものだとしたこと。その上、道亭の『義苑』では、普法一乘は賢首の『五教章』上、乗教開合の下に出てゐる、究竟方便二教の中での究竟教、權實二教中での實教、本末二教中での本教に當り、三階教は普解普行を説く一乘教だとしたこと。更に又道忠は、それ等華嚴學者の所見は、化法の一乘三乘の上から三階教の一乘を取扱つてゐるが、三階教それ自らは化儀の一乘を主眼としたものだと言つてゐること。(八)これ等併せて、外部からの批評も、略ぼ三階教が一乘教だ

との定判であつた。

全體、普法の普の字は、大乘佛教に可成り親しい文字である。姑らく華嚴教では、一乗中に同別二教を分ち、華嚴は三乗を帶同する同教一乗と異つて、三乗を超越せる別教一乗だとする。さてその別教一乗は、法教門からは佛が證つた無盡緣起の一心法界で、機教門からは別教一乗の體を普賢一乗の大機即ち一乗の普機に宣說せる方面だとする。この普機は華嚴宗と三階教とに共通の思想で、その普機を第三階時の末法では、特に劣つたものとするのが三階教で、劣つた機根からしてその普法を下々惡佛法と云つたり生盲佛法と名けたりしたもので、華嚴はその反對に特別に尊い佛法を受け入れる機根は、法が尊いから機根も勝れたと見る命名の相異に過ぎない。勿論、論理の精龜體系の整否に至つては、兩者同一ではないが、普法普機の思想は兩者に共通である。

三階教では、三乗に異なる一乗の意義から普法の思想を開展して、天台や華嚴や密教が圓と云つたり頓と云つたりしたのを、夙に既に普の一字によりて全佛教を總括し

た。この普の字は、法の普門と人の普賢との普に通ずるものとする、大乘代表經典の重要な意義の伴つた文字であることは、敢へて蛇足を附する必要があるまい。<sup>(25)</sup>天台の普門の解釋は姑らく『法華文句』に譲る。<sup>(26)</sup>

今以上に列擧した諸點の詳細は擧げて『三階教之研究』<sup>(27)</sup>に譲るが、三階教の根本義が、果して天台に近いか華嚴に似てゐるか、又その孰れだとしても、一乗思想であつたことは、是等の批評から見ても炳かである。即ち内外兩面から見て、三階教は一乗教であり、天台華嚴の一乘觀に近似のものであつたことが解る。

抑も三階教では機から見る場合と法から見る場合とで、一乗の使ひ分けをしてゐるが、法から見る場合は、第三階佛法即ち普法を一乗と見て、第一二階の別法と區別してゐる。別法では、別を以て普を攝し、普にして常に別だから、個別的の修行となつて普攝即ち圓融の行でない。然るに普法一乗は、普を以て別を攝し、別にして常に普だから、斷惑も修善も求善知識も皆完全の修行たるを得るものとして、具足行學盡だと云つてゐる。<sup>(28)</sup>又三階教では横説して、一乗と三乗と空有見とで三階とするが、豎説すれば一乗と三乗との二種たとして、一乗を三乗以外としたこと。詳しく言ふと、根と位

とよりすれば三階となり、法と行とよりすれば一乘三乘の兩階だとした。(55) 要するに、三階教では、その根本宗義たる第三階の普法は、第三階末法の機根に對しては普法だが、普法の本體は三乘以外の一乘だと云ふのである。換言せば、第三階佛法とは、約時約人の上からは、一乘三乘以外の人天乘に對して、約法の上からは、甚深諸大乘經の一乘を以てせんとするに在つた。(56)

そして支那佛教史上、三乘以外の一乘といふ見方は、普通に法雲から始まつたと傳へられてゐるが、信行が天台大師以前に在つてこの思想に立脚したことは特に寓目に價するものと思はれる。

抑もこの一乘四乘三乘の論争は、支那佛教史上の重要論題で、三論法相は永く三乘説を執り、天台華嚴は固く一乘説を主張した。一乘思想は元と法華經意に含まれてゐて、天台が一度紛々の論争を措定した後、玄奘、慈恩が出て又三乘以外に一乘なしと主張し、賢首、華嚴がその後に出で、復た一乘説を主張した。爾來この論義が海を渡りて日本に這入つた。そして日本でこの一乘思想を根抵として、奈良佛教に對抗し之を實行に表はして一乘圓頓戒を始めたのが、實に山家大師最澄であつた。そして

三階教祖は普法一乘から小戒捨棄となり、その一乘思想の實行を六度中の施行に求めて、遂に長安化度等の無盡藏院となり、日本天台宗祖は圓頓一乘から同じく小戒捨棄となり、その實行を六度中の戒行に現はして、大乘戒壇別立の運動となつた。その詳細は次節に譲る。

### (二) 日本天台の一乘思想

佛教が日本に傳來すると、多少日本化することは免れないが、しかし概括的に言ふと、奈良佛教は、主として支那朝鮮の外國僧によりて傳へられ、又日本僧が入唐して歸つて來ても、多くは支那風其儘を傳へた。従つてその思想的影響も、後の天台や眞言に較べると左程著しくなかつたが、平安朝になつて日本僧が入唐歸朝して、支那に見られなかつた特色のある日本佛教が始められ、又それから日本の宗教思想に永く影響を與へたものと云ふ點で、先づ泉や小川は別として、判然たる水源は、傳教弘法兩大師の二つの原流を探るべきであり、中でも逸早く本流を形造つて、それから數多の枝川を分派させた、謂はゞ先鞭をつけ先驅をなしたといふ點で、先づ純乎たる日本佛教

の發端は正しく傳教大師最澄に求むべきである。

傳教大師が神護景雲元年(七六七)の誕生から、十二出家、五十六歳入滅に至る迄に、大師に始まつた日本佛教史上の著しい新事實は、(一)日本に遷つて天台宗を傳へ一新宗を創開したこと、(二)そしてその天台宗は支那のそれと異つて、四宗合一の「新天台法華經宗」であつたこと、(三)勅により高雄山寺で、三摩耶灌頂を修したること、これが日本での秘密灌頂の權輿であつたこと、(四)年分度者の制度に依つて、華嚴天台律業各二人、三論法相業各三人併せて十二人の度科を定め、南都舊宗以外に天台法華宗の位置を明にしたこと、(五)一乘圓頓戒を始めて、南都以外に別戒を弘め、大乘戒壇の建立を主張したこと、(六)南良の都佛教に對して比叡の山佛教を始めたこと、傳教大師は別に山家大師ともいはれ鎮護國家の道場として比叡山を選ばれたこと、(七)恐らくその警告が事實だつたと思はるる末法襲來の思想が、これ以後の教界に一大警覺となり、特に平安末期以後の日本新興諸宗勃興の動機を強めたこと、(八)貞觀八年に傳教大師と賜諡されたのが、日本での大師號の始めであつたこと、(九)その主張になれる圓頓一乘の教理が、神佛習合の思想に便し、後に一實神道が生れる素因となつた

こと。要するに、(十)桓武天皇の平安奠都と共に、從來の都佛教の整理精算が行はれたのに平行して、全佛教の再評價、價値の見直しに着手され、教義も實行も舊來と異つた一新宗を創められたと等である。併し本篇には主として一乘思想と末法思想との二點から、日本天台特に傳教大師の「新天台宗」と三階教との併行思想を辿るとにする。

傳教大師が入唐の爲めに出發されたのが、延暦二十三年(八〇四)七月で、滯唐僅に八ヶ月、翌二十四年六月、長門國に歸朝された。顯戒論の終りに

大唐貞觀興三乘 大周以還一乘盛

開元之載眞言起 文殊上座定大曆

天台圓教貞元興 敷揚臨海傳圓戒

大日本國未圓教 一乘根性盡濟度

桓武皇帝哀愍彼 一圓法雨降延曆

とあるが、貞觀の三乘法相宗、大周の一乘(華嚴宗)、開元の眞言(密教)は、貞元再興の天台宗特に圓頓戒と相俟つて、唐代に於ける支那佛教思想流行の大勢を語つてゐて、隋

代に三階教が興つた時代に比して、遙かに豊富な佛教教學が開展されてゐたことが先づ注目される。そして貞元二十年延暦二十三年、臨海縣龍興寺で、道邃から天台教義特に止觀の法門を傳へ、又圓頓菩薩の大戒を受け、それから天台山佛隴寺で、行滿から天台の奥旨を承け、禪林寺脩然に従つて南宗禪(牛頭山法)を傳へ、密教を越州龍興寺の順曉其他から受けたから、僅に八ヶ月餘の滯唐中、支那で當時流行した諸宗を傳へられたわけである。

勿論、入唐前に既に、大師の胸中に新天台宗の體系が整へられてゐたことは、先づその滯唐年月の甚だ短かつたことでもわかるし、又大師の數多の著作が、入唐以前の蘊蓄を示されてゐるのでも推測される。抑も、傳教が十三で投じた行表(延暦十六年七十餘歳にて寂)は北宗禪を道璿——初めて日本に天台教義の一部を傳へた人——から承け繼いだ人であつたから、傳教は入唐後、脩然から南宗禪を傳ふる前、即ち入唐前に行表から北宗禪を傳へ承けた。傳教が入唐前に、鑑眞及びその門下が天台にも梵網戒にも觸れてゐたし、密教も雜密が傳はつてゐたし、全體禪は何れの宗派にも通するものであるし、そして十九歳で比叡に入り、二十二歳でそこに一乘止觀院を創建し

三十八歳で入唐する迄は、主として天台教學にいそしんだのだから、恐らく密禪戒を合せての天台法華宗四宗合一別立も入唐前の成案であつたと思はる。そうすると彼の大師の入唐上表文に、<sup>(四)</sup>師承を重んずるが爲めの入唐といふてる中にも、自ら言外の意義があつたものと想はる。

兎に角、道邃は天台と圓戒とを授け、其他皆一部を傳へたに過ぎないが、傳教大師が公然四宗を合一したのは、日本天台としての新旗幟を翻へしたものと見なければならぬ。少くとも傳教は定慧は宗祖天台と同じでも、戒は大小別修として智者の所傳に異つてゐたし、全體傳教以前に於ける天台の戒律は、大小兼行であつたのを、大師に至つて劃期的に一向大乘の圓戒に變へられたものであつた。それから天台大師の頃は密教未だ起らず、法華眞言兩輪雙翼などといふ思想はなかつた。

かうして傳教大師によりて提出された日本佛教史上の新しい問題は、教義上だけでも極めて多方面に互つてゐるが、中でも一乘圓頓の教義一三權實の論證確立と一乘圓頓戒壇の建立とが、傳教大師畢生の二大事業であり、従つてこの二大事業が傳教

大師中心の日本天台教學全體系の重心であつた。

勿論、奈良の華嚴も夙に一乘を標榜したが、それは比叡の天台からすると、圓頓開會の一乘でない。隔歴差別の一乘であつたとする。それが宗論上の問題は姑らく別として、少くとも一乘實教を振り翳して劃期的新運動を興したものは、傳教大師の新台幣宗であつた。そして傳教大師の傳記中で、晩年の四年間に起つた大事件は、その一乘圓頓戒壇建立に關する南都との對論であつたが、大師は延曆四年(七八五、一説六年)に具足戒を受けられたが、弘仁九年(八一八)に諸弟子に告げて、自ら二百五十戒(小乘戒)を棄捨し、續いて六條式並に八條式を奏上し、遂に弘仁十年三月四條式(天台法華宗年分度者回小向大式四條)を上りて大乘戒壇建立の勅許を請ふた。こは前に年分度者に天台を加えたのと併せて、天台宗が日本での一新宗としての獨立の形態を備ふるために必要のことであつた。この小戒捨棄の思想は實に天台の一乘思想に基くもので、戒律に傳ふる難陀の例は別として、支那日本の高僧の傳記にも稀有の例とさるるものである。そして歷代三寶記に傳へてゐるやうに、三階教祖信行が具足戒を捨て、比丘僧の下に座し、沙彌の上に居たのと偶然の暗合であつた。要するに兩者俱

に一乘思想によりて小戒捨棄となつた。そしてそれが傳教大師に在りては、南都戒壇以外に叡山戒壇別立の主張となつて表はれた。尤も戒壇建立の勅許を請ふたのが弘仁十年(八一九)三月で、大師は弘仁十三年六月四日未だ勅許を得ずして寂せられたが、滅後一七日にして允許の官符が下り、翌年四月、義眞が傳戒師となりて圓頓菩薩大戒を授くることとなつた。この小戒捨棄も大乘戒壇の別立も、悉く法華一乘の思想から出たもので、若し三階教の普法一乘と小戒捨棄とを、如上の法華一乘と小戒捨棄とに對照すると、彼此平行の事實が看取され、更に三階教の無盡藏院と比叡の戒壇別立とも、多少類似の思想が罩つてゐるやうに思はるる。

前に三階教では一乘思想の實現として施行を採つたが、日本天台では、戒行を選んだことを擧げた。三階教では末法機根を「戒見俱破」と斷定し、その教團は寧ろ持戒堅固であつたやうだが、宗祖は既に二百五十戒を捨したし、末法は破戒無戒としたから、普法一乘の實行には、七階佛名や無盡藏行やその同行隨喜や普施普禮を勸めて、戒法の上では別に新機軸を出さなかつた。併しこれ等の普法行、中でも化度寺の無盡藏院が、餘處と異つて獨特の靈場だとし、他は皆苦空無常(小乘)の無盡藏行で、常樂我淨大



乘の無盡藏行は化度寺に限るとなし、後になつて信行の忌日たる一月四日をその功德日と定めた。この點は傳教大師の戒壇別立と似通つてゐる。少くとも一乘思想の開顯實行として、他に共通せざる施設を選んだといふ點は彼此同轍であつた。無盡藏行及び無盡藏院に關しての詳細は姑く拙著に譲る。<sup>(9)</sup>

この天台一乘の思想こそ、傳教大師をして四宗合一や顯密調和を斷行せしめたもので、後になつて著しくなつた本覺法門の思想も、源泉は皆この法華一實の思想に胚胎したものと謂つてよい。尤も四宗合一の法門が最初から判然たる形で整つてゐた譯ではなかつた。しかし顯戒論卷首の歸敬序や、<sup>(10)</sup>その著述や遺文が台戒密に互つてゐることや、<sup>(11)</sup>血脈譜に四宗の相傳を述べてることなどから、四宗合一の法門が傳教大師に在つたことは争はれない。全體四宗合一の教義は、天台圓教の空假中三諦說、當然の歸結だと謂つても可い。即ち禪の空不可得は圓教の空門(平等、無相)、密の阿字本不生は圓教の假門(差別、有相)に當り、之を統ふるに即空即假(不二絶待)の圓教中門を以てし、此圓行三諦の理を實行に表はすものが戒圓教の戒門だとすれば、四宗

合一は圓頓三諦の説明と活用とに外ならない。超越でなくして融即、何物も棄て去らないで凡ての價值を高むる見方、斯かる見解の可能なるは、實に法華一乘思想の寶である。即ち四宗合一の思想の因て來る淵源は天台法華の一乘思想に在つた。傳教大師の一乘圓頓戒の主張が、何故に弘法大師の眞言開宗と異つて、強く奈良の反對を受けたか、『顯戒論』に

梵網の戒、先代より傳ふと雖も此間受くるの人、未だ圓意を解せず、所以に聲聞の律儀を用ひて、梵網の威儀に同す。若し聲聞の儀に同くば、何が故に一念を制する。

此の國の名徳、大乘の戒を受くと雖も、大の安居を用ひず、亦大乘の布薩すと雖も、未受戒を擇ばず。未だ文殊の上座を置かず、未だ別圓の威儀を傳へず。<sup>(12)</sup>

と宣し、同じく顯戒論に、南都の僧統等が圓戒新傳の無意義を主張したその反駁に

新宗の傳ふる所は梵網、圓戒なり。分に圓の五徳を具へて一圓根を汲引す。當に知るべし。圓戒、圓臘、圓藏、圓慧、天台の釋に、非れば、傳説すべきこと難し。今高德の傳ふる所は(南都)僧統の主張、圓の律儀に非ず。下流の授る所は獅猴の儀に非ず。豈に日を同くして論すべけんや。<sup>(13)</sup>

と云つてゐるが、この圓戒は聲聞佛教を交へない一向大乘(利他)の戒で、且つ山家學生式にはゆるゑ、眞俗一貫の戒であつた。その特色ある圓頓戒の思想がこれから以後の日本佛教に幾多の影響を残した。そして密と禪とは勿論、戒も亦その形を變へ久しからずして、南都叡山以外の日本佛教となつて表はれた。

由來、本覺法門、始覺法門の語は日本天台特有の思想を標する語である。傳教大師が支那で、本覺法門を道遠から、始覺法門を行滿から、二門一具に相承し、それから後、慈惠門下から、慧心院源信は本覺法門を、檀那院覺運は始覺法門を分けて傳ふることとなつて、遂に慧檀兩派八流を數ふるに至つたとは普通の所傳であるが、その所傳のすべてが果して歴史的事實であつたかどうかは問題であるが、日本天台が支那天台と違つて本覺法門を重視し、從因向果の始覺法門よりも、從果向因の本覺法門をその特色となし、上轉よりも下轉を、理圓よりも事圓を主としたことは事實である。叡山教學の本覺法門、淨土教の本願思想、日蓮宗の本門思想、これ等悉く日本の佛教は本を搜つた佛教だと謂つてもよいが、元とは法華の本迹二門から出て、何でも速く本を見出

さうとの努力であつた。迷つてゐる吾等の方から觀ると、佛は吾等に過境的存在であるが、悟つた佛の心からすれば、一として棄つべきものもない。所謂、「六道四生善惡性相體力等十如實相皆無作三身也」(業海口傳抄)ともなる。かうした見方も證じ詰めれば天台の「一乘思想」に淵源したものである。顧みて傳教大師がその昔、大小兼行を嫌つて、「一向大乘」を標榜したその一向の文字が、法然親鸞兩上人を始めとして、新興諸宗にどんな餘韻を残したかは、今更ら贅言を要しないだらう。そしてこの一向の二文字が、三階教藉の常套語であつたことを思ふと、歴史的ではないが思想上の親縁を拒み得ないものがある。

普通、餘宗で言はぬ天台獨特の教義として、非情成佛と性具性惡とを擧げてゐるがこの内、性具性惡論は本有無作三身と密接不離なもので、悟つた佛の心から觀て來ると、一色一香も中道實相でないものはない。そして悟つた佛が、さながら冷灰のやうに、衆生の苦みや悶えに對し、超然として絶縁であつたなら、佛が衆生濟度をなし得ざることになるから、佛には修惡(現實)はないが、性惡(可能)までなくしては、佛の佛たる意

義をも失ふことになるとの見方は、特に日本佛教史上、淨土でも日蓮でも信の佛教と、なる根源をなしてゐるやうに思はれる。そこでこの性惡法門からして、天台家、諸宗に勝れたりと申すは別に高上にして勝れたる處一つあるにあらず。諸宗に斥くる處の惡しき法を即ち無上の法となし、諸宗に淺きと思へる法を甚深微妙の法となすが、吾宗の諸宗に勝れたる處なり、<sup>(四)</sup>とも云ひ得るわけである。そうすると、三階教が普法を故らに下下法と名けた所以も首肯されるわけである。性具の具の字と普法の普の字とは、俱に佛意の奥底、一乘思想の開展から出た圓頓の佛教觀であつた。六道四生の善惡性も皆本有無作の三身だといふ思想と、唐末に出た「念佛鏡」が、三階教を評して、「三階法中、形像及以諸經を見て多く恭敬せずして是を泥籠となす。四生の衆生是れ眞佛の故に、所以に恭敬す」といつてるのは、恐らく一面觀であつたらうが、教祖信行と同時代の費長房が、「信行は道路に在つて行くに男女を問ふことなく、率ね皆禮拜す。法華常不輕に似んことを欲してなり」と傳へてゐるし、<sup>(五)</sup>三階教の佛陀觀の中には邪魔佛や普法四佛があつたのだから、そう言はるるのも無理がない。性と修と可能と現實とを區別する天台の教學に比較すると、荒削りではあつたが、朴

素的性具の思想もあつたやうである。<sup>(六)</sup>この普法普佛の思想の外、三階教の惡内善や善内惡の思想などを、天台思想で裏から見ると、宛然、性具性惡の法門であつた。天台も華嚴も眞言も無かつた時代の觀察として、佛教史上の珍しい資料とせざるを得ない。三階教の普佛と天台教學の性具性惡と日蓮宗の十界互具の曼荼羅<sup>(七)</sup>とは、血筋の繋りは判然しないが丸で兄弟のやうな似寄りの思想であつた。

要するに傳教大師によりて開けた新宗、日本天台宗は、その後幾多の變化があつた。特に傳教時代は、會津の徳溢や元興寺の護命、東大寺の景深等が、事毎に新宗を破斥したので、主として三論や法相に當りて一乘圓頓の教義を述べたが、<sup>(八)</sup>守護國界章、その歿後の勁敵は、これも平安の新宗、同じく日本佛教たる弘法大師の眞言宗であつたので、慈覺に至つて理、同事別、智證に至つて顯劣密勝などの議論も出て、それが合流して遂に本覺法門にも乃至は新興の諸宗派にも影響を與へたが、その源頭に遡れば一乘の思想こそ、日本佛教史をしてその特色を發揮せしめた濫觴であつた。

他面、天台の開會思想は一乘と表裏をなしてゐる思想であるが、天台では爾前第三

時方等時に至る間は、未だ機根が熟しないので開會が始まらないが、第四時般若に入りて法開會が行はれたものと觀てゐる。即ち同じ佛教に大小を峻別するやうな隔歴差別の執情を除いて、一切法皆是れ摩訶衍(大乘)なりと觀る。然るにこの般若の開會は理論上の開會(法開會)を説いたもので、實際上、二乗成佛の人開會を説いてない。それを第五時法華になりて所化の機根が純熟して來たから、小乗の機根も、「汝等所行是菩薩道」として、茲に始めて法も人も唯一乘法になつたとする。三階教の普法は別法の差別的執見(有空見)を取り除くことを主張したものであるから、人は未だ開會されてゐないが、開會の法(普法)を受けて淨化されると説く點は一脈の連絡がある。それから三階教では普法は佛出世の本意だとしてゐるが、これも一乘開會が、佛出世の本懐たる一大事因縁だとする、法華の思想に類似したものであつた。

かうした關係で、傳教の一乘思想を中心として、日本に現はれた新運動及びその影響、廻りてはその源泉たる支那天台思想には、三階教と脈絡の相通じてゐるものが、一數へ切れぬ程あるであらう。ここには終りにただ日本天台が經宗の旗幟を譲へして、新興諸宗の先驅となつた一節のみを添へることにする。

傳教大師の上表文に、此の國、現に三論と法相とを傳へてゐるが、兩宗俱に論を以て宗となし、經宗と爲さず。即ち、自宗の論を成じて、經の義を屈し、論の旨に隨ふものがある。「天台獨り論宗を斥けて特に經宗を立つ。論は此れ經の末、經は是れ論の本なり。本を捨て、末に隨ふは猶ほ上に背きて下に向ふが如きなり。經を棄て、論に隨ふは根を捨て、葉を取るが如し」と云つてゐるが、古京六宗の中、華嚴と律とを除けば皆論宗で、就中、法相三論の二宗がその代表であつたから、傳教によつて開かれた平安佛教は先づ從來のやうな律宗でなく論宗でなく經宗であつたことが、これから以後の佛教を見る上に大切な鍵であつたやうに思はれる。それはこれ以後の日本佛教各派は皆經宗であつたからである。そして三階教が支那に興つた頃、毘曇、成實、四論、地論、攝論等の論に依つた學派が多かつた際、只管、經のみに依つて論に據らなかつたのは、これ又平行の思想であつた。全體、三階教藉は經文の類集であつて、「經説」と、人語とを區別して、經説以外、成るべく人語を置かないといふ風があつた。だから「集録」とは三階教藉の代名詞のやうに用ゐられ、智儼が三階教を呼ぶに「人集教」を以て

してゐる。由來經宗には人集教が多かつたが、就中、淨土教藉には經文類集の「文」集類が非常に多かつた。

以上、三階教の普法と日本天台の一乗とを比較して、類似並行の思想を辿つたが、第六世紀末に天台と殆んど同時に支那に起つた三階教と、第九世紀初に日本に現はれた日本天台宗との間には、函蓋相合はざるもののあることは蓋し當然で、就中、三階教は普法一乗によりて、當時の諸派の何れとも合流することが出来なかつたが、この點華嚴の一乗思想に類する——日本に興つた新天台宗は、圓頓一乗によりて、當時支那に流行の主要な諸派を打して一九となし、悉く之を自家樊籠中のものとした如きは、その相違の最も顯著なるものであつた。それが又、三階教は他派に刺戟を與へたが、その中から新たな派生運動が現はれなかつたのに、日本の天台宗は、これ以後の新興宗派運動の水源地となつた所以でもある。ここにその過程の詳述を略するが、試みに一乗に純化されたる日本佛教が、中古天台になつて、佛に南無阿彌陀佛、法に南無妙蓮華經、僧に南無觀世音菩薩を擧げた、惠心僧都の『空觀』の一節に想到せば、叙

山の朝題目夕念佛が、いかに淨土、日蓮の兩系統に分流したかの徑路が略ぼ推測されるだらう。

譲つて惟ふに、三階教の一乗は之を天台のそれに較べると、尙未熟の體系であつたから、別法諸派を拒斥して之を包容することが出来なかつた。従つて四宗合一のやうな寛容の態度が看られなかつた。何ものをも嫌はぬもの(普法)でありながら、その何物をも嫌はぬもの以外のすべてを嫌つたから、他からも嫌はれ通して、遂に大きな教學の大系をも作り得なかつた。然るに日本天台は先づ善きもの(四宗合一)を皆取り入れて、悉く自家用としたから、新家分家の新興諸宗に、豊かな家資の分配を敢へてすることが出来た。要するに三階教の一乗思想は、その四百年の教史に織り込まれて、始終總願論に立脚して多佛汎神的思想を脱することが出来なかつたが、日本での一乗思想は、傳教大師の歿(八二二)後、三百五十餘年にして、法然上人の淨土開宗(一一七五)となり、次第に一佛(一神)的思想を強めて來た。しかし遠心に彷徨したのも求心に直到したのも、等しく同一の圓があつたからである。

一六『涅槃經』より出で、三階教では一乗三乘以外の末法第三階時の機類の總稱としてゐる。

- 一七 『三階教之研究』第二部二の三、「法雲の四乗教」(三三七—三四九)参照。
- 一八 『三階教之研究』第二部二の二、「對根起行」(三〇五—三三五)参照。
- 一九 『三階教之研究』第二部二の四、「華嚴宗の三階教觀」(三五—三五六)参照。
- 二〇 以上の詳細は『三階教之研究』第二部二の四、「華嚴宗の三階教觀」(三五〇—三五七)參看。
- 二一 『三階教之研究』、「普門と普賢」(三六五—三六八)参照。
- 二二 十普門、調一の一〇(二右)
- 二三 『三階教之研究』第二部二の五、「一乘と普法、三階教と華天兩宗」(三五八—三七二)参照。
- 二四 『對根起行法』の首文、『三階教之研究』別卷(一一一)
- 二五 『三階教之研究』三四〇參看。
- 二六 或處では第一階を一乘、第二階を三乘、第三階を世間機(乘外世間機)としてゐる。
- 二七 天台教學の日本傳來に就いて、上宮太子の古事に擬するものあるは史實とすることが出来ないとしても、大安寺道環が天台所説の圓の三學の思想を傳へたこと。鑑眞が『三大部』、『教儀』、『小止觀』等を傳へ、その門下法進等が天台を講じたことなどからすると、部分的には奈良にも傳はつてゐたが纏つたものではなかつた。
- 二八 入唐上表文に「毎に法華の深旨尙未だ評釋せざるを恨む。幸に天台妙紀を求め得、披閱數年、字謬行脫未だ細趣を顯はさず。若し師傳を受けずんば得と雖も信せず」とある。要するに入唐の一理山は師承を尊ばれた點にある。『傳教大師全集』別卷八七。叡山大師傳一一。
- 二九 化度寺無蓋藏院に就いては、『三階教之研究』四八—五〇、一一五、一一七、六三二。無蓋藏院の教義に關しては同上、六一—六三七參照。
- 三〇 七言偈三十二句中初めに  
「稽首十方常寂光、常住內證三身佛、實報方便同居士」の三句は天台。「大悲示現大日尊」の一句は眞言(中略)。「歸命靈藏盧舍那、千華百億釋迦尊、歸命佛性一實戒、十萬四十八經戒」は梵網の圓戒、禪は教外別傳の故に之を除いたものと見る。
- 三一 『傳教大師全集』四卷は、血脈譜の次第により、傳宗相承部、天台圓教部、圓頓大戒部、眞言密教部、紀傳雜類部等に分かれ、禪門章疏は現存しないので省かれてゐる。享保十年に無動寺可透撰の『傳教大師撰集錄』には、宗承教觀部、弘誓經論部、光顯大戒部、開揚密乘部、破權顯實部、圓傳雜錄部の六部に分類されてゐる。破權顯實部は法華秀句と守護國界章とを首とし六十餘部の書目を列してゐるが、新天台法華宗別立の旨趣を述べた書が如何に多かつたかを語つたものと見られる。『傳教大師全集』別卷(一四—二四)
- 三二 『傳教大師全集』一の一二三。
- 三三 同上、一の一二四。
- 三四 光謙の『台宗綱要』
- 三五 開皇十七年撰、「歷代三寶記」十二(政六の八三右)信行は開皇十四年に寂す。
- 三六 『三階教之研究』三一〇—三一五參看。
- 三七 同上五八六參看。
- 三八 『傳教大師全集』別卷八六(叡山大師傳)。

三階教と日本佛教

三九 『三階佛法』四卷、『對根起行法』一卷中に引用される經論は、論が『地持論』だけで、他は經文ばかりである。

『三階教之研究』第二部六の一、『三階教と所依經典』(五九三—六一九)參看。

四〇 『三階教之研究』一七九—一八〇參看。淨土教籍中、『安樂集』、『樂邦文類』、『選擇本願念佛集』、『教行信證文類』等參照。

#### 四 末法佛教としての三階教と日本佛教

- 一、支那に於ける末法佛教の先驅——その首唱者三階教
- 二、日本に於ける末法佛教の先驅——傳教大師と末法思想。末法燈明記

先づ三階教は主として、『大集月藏分經』に據りて、教祖信行の出世時代を末法とした。末法觀は佛滅後の佛教を正像末の三時に分ける一種の豫言說で、第一の正法時代と第二の像法時代との年數の數へ方の相異によつて末法年時の定め方に、凡そ四つの異說(正五像千說、正千像五說、正五像五說、正千像千末萬說)がある。(4)全體印度では五百年で一期を劃する風があるので、この正像末の三時説も、五百年或はその倍數を基準としてゐるやうに思はる。(5)そして三階教は隋代を以て正しく末法時代

と斷定した。(6)

羅什門下並にその後の正像二時觀。六朝末から徐々に像法末といふ感想を深めたこと。姑らく慧思の立誓願文を除き一般には未だ正しく末法だとは斷定し得なかつたこと。六朝末に出た偽經の『像法決疑經』の經題にもまだ末法と言つてゐなかつたこと。隋代になつて三階教が急に當時を末法時代と絶叫するやうになつたこと。それから唐になると末法の觀察が愈々深刻になつて來て、道綽も善導も末法には末法相當の佛教が必要だと主張するやうになつたこと。特に外には北周の破佛内には僧侶の墮落、要するに時代の現相が末法觀を促進せしめたこと。(7)そこで三階教は約時約人約處の三點から末法特有の佛教を主張したこと。(8)それ等の詳細は併せて拙著『三階教之研究』に譲るが、要するに支那に於ける末法佛教の主張はその明かなる點からすると、三階教を以て首唱者とせなければならぬ。(9)

「法門は互角」でも「機根較べ」に源空勝らたり」と叫び、日本で末法思想を主なる立脚地として、一宗を別立した始めは、實に法然上人の淨土宗であつたが、それから以後の録

倉佛教、就中支那から直接の親面口授を経なかつた純然たる日本佛教——淨土宗、眞宗、日蓮宗——に大きな影響を與へたものとして顯著で且つ後代に屢々引用された上から、日本の末法思想の源泉と見らるゝものは、實に傳教大師の『末法燈明記』であつた。

傳教大師の願文に「牟尼の日久く隠れて、慈尊の月未だ照さず。三災の危に近づき五濁の深に没む」として劫末壞相の感を洩らし、「愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵禿の有情、底下の最澄、上は諸佛に違し、中は皇法に背き、下は孝禮に闕けり」として、眞摯なる求道の至情を表はされてゐる。この願文を読んで、次に日蓮上人が屢々引用せる「守護國界章」の文、「正像稍過己きて末法太だ近きに在り、法華一乘の機、今正しく是れ其の時なり」の小權止觀と一乘止觀とに時期の別あることを述べた一節を讀み、轉じて『末法燈明記』を讀むと傳教大師にも末法思想があつたやうにも見える。一體末法燈明記は末法破戒無戒僧の辯護を主としたものだから、『顯戒論』の主張と相容れないものとして、末法燈明記は傳教の眞撰でないといふ議論もあるが、併し又後代の史實からすると末法燈明と一乘圓戒との兩種の思想に連絡があるやうにも思

はれる。抑も傳教大師には數多の著述が遺されてゐる中、『願文』は延暦四年その十九歳の作で、『末法燈明記』は延暦二十年(八〇一)その三十五歳の著で、兩者俱に入唐前に屬し、『守護國界章』は弘仁九年(八一八)、『顯戒論』は弘仁十一年(八二〇)で、後の二著は歸朝後しかも弘仁十三年の寂年を遡る四五年間に出されたものである。顯戒論が一向大乘戒の主張でその一實圓頓戒は眞俗一貫であつたことが、見やうでは末法佛教の由て來る示陵であつたとも謂へる。末法燈明記には慈恩大師や道宣律師の言葉などを引用してゐて、大師が入唐以前法相宗を學ばれた餘習があり、また二百五十戒を捨しなかつた頃の著述たることを思はせるが、それと歸朝後の新天台宗と眞俗一貫の一乘實戒との主張には自ら前後連絡があるやうに思はれる。即ち當時の奈良佛教が形式主義に陥つて内實の伴はないのに不満を懷かれて、入唐後は形式よりも精神を主とする大乘戒を弘めらるゝやうになつたものと推測される筋がある。兎に角、守護國界章の像季末初といふ思想は末法燈明記と同轍であつたから、傳教大師に末法思想があつたとしても、さして不調和とは言はれない。

然るに大師に末法思想に關する著作が少くとも二つ或は三つあつたやうである。



一は『末法燈明記』で、二は『正像末文』で、三は『顯滅度年代述記』である。この内、前二書は現に『傳教大師全集』の中に收められ、正しく傳教大師に末法思想があつた證據となるが、その中、末法燈明記に就いては眞偽の議論がある。叡山の玄日が醍醐天皇の延喜十四年に勅命に由つて奉つた天台宗の書目に載つてゐないことや（鳳潭の指摘）、無動寺可透の『傳教大師選集錄』に疑偽書として取扱つてゐることや、又近くは目白の雲照律師の『末法開蒙記』に、中古以後、破戒無慚僧等の自己辯護のための偽作だといふやうな偽作説があつた。④を以てそれに對する眞選の見方も色々あるが、古い所では龜水了詳の『末法燈明記講義』がその白眉であつた。兎に角、日本佛教の主なる宗祖が等しく末法燈明記を傳教の眞撰として淨土宗祖法然上人は『和語燈錄』に、眞宗開祖親鸞上人は『教行信證』に、日蓮宗祖日蓮聖人は『四信五品鈔』等に、榮西禪師は『興禪護國論』に、それぞれ末法燈明記を傳教の眞選として——此の四高僧は曾ては皆叡山で修學せられた方であつた——それから引用してゐる。この中、禪宗は支那から來たもので且つ末法佛教ではなかつたが淨土宗と日蓮宗とは日本で出來た宗旨であつて且つ皆末法佛教であつた。のみな

らず、法然上人と同時の天台の學匠、證眞も亦その著『三大部私記』の中に、書目は違つてゐるが傳教に末法思想に關する二部の著述があつたことを記してゐる。⑤  
全體、天台宗の學者で之を偽作扱ひにしたのは無動寺可透に始まるが、同じく天台の眞超（天海門下）は『破邪顯正記』に眞作としてゐる。⑥ 姑らく『傳教大師全集』別卷に載つてゐる著述目録を見ると、修禪院和尚記『傳教大師御選述目録』、日朝上人自筆、『傳教大師章疏』、『諸宗章疏錄』、『天台霞標』⑦等に傳教大師の眞撰としてゐる。可透は大師の著述を六類に分けて末法燈明記を六類外の疑偽に入れ、特に、蓮宗之徒盛講習之と附記してゐるが、顯佛滅度年代述記と正像末文とを第六類圖傳雜錄の中に收めてゐるから、『山家祖德選目集』⑧の著者と俱に、末法燈明記を偽作としてゐても、傳教大師に末法思想があつたといふことには反對してゐなかつたやうである。そこで末法燈明記に就いては天台宗内でも宗外でも眞作偽作の兩説が行はれたが眞作説が決して根據のない説でないばかりでなく、その像末末初説は守護國界章に同じく、特に正像末文には明かに末法だと記してゐるのだから、末法燈明記が縦じやその眞撰でなかつたとしても、平安末期後の日本佛教の代表者達が、之を眞撰として

引用してゐる以上、日本佛教に於ける末法思想がこの書に負ふ所あるは拒み得ない。抑も末法燈明記が世の注目を惹くやうになつたのが法然上人以後即ち末法佛教の勃興以來であつた。——同時に末法に關する他の著述から傳教大師に末法思想があつたとしなければならぬ。末法燈明記では傳教時代を像法とすべきか將た末法とすべきかに就いて、滅後の年代推定に多くの異説があり、それに依つて分時に相違はあるが、且らく『周書異記』(法上所傳)によると、延暦二十年は佛滅後一千七百五十歳となり、又『魯春秋』(貴長房所傳)によると、延暦二十年(八〇一)は一千四百十歳となるから、故に知ぬ今時は像法の最末時なることをとしてゐる。然るに同じく傳教撰となつてゐる正像末文では、弘仁三年(八一二)を以つて佛滅一千七百四十歳として、今末法に入つて二百四十歳なりといつてゐる。この二書の年代の計數が合はないが、正像末の三時が大體の區別であるのと、佛滅年代が判然してゐないのだから、深く穿鑿をしなくとも可いやうに思はれる。要するに守護國界章に確かに像末と斷じ末法燈明記にも同じく像末となし、正像末文では末法だとしてゐるから、勿論末法だから、破戒無戒でも可いといふやうな旨意ではなかつたが、傳教大師に末法思想があつたことは争はれない。況んや當時の支那佛教の思潮や日本佛教の事情からして、大師が像末末初といふ考へを持たれたことは當然であつたと推定せられる。傳教大師と同時代の高僧中に、末法襲來の觀想を洩らされたものが少くなかつた。弘法大師撰と稱する『勸發修行頌』に、「悲哉歎哉、末世比丘、形似沙門、心無慚愧」とあるのは別としても、大師にも末法思想の反映があつた。奈良藥師寺の景戒は延暦十四年に傳燈大法師位を授けられた人で、その弘仁(八一〇—八二三)の作たる『日本國現報善惡靈異記』は正五像千末萬說によつて、佛滅以來延暦六年に至る迄に千七百二十二年を経たりといつてゐるから、延暦弘仁頃に末法といふ考は傳教大師だけに限られたものではなかつた。だから平安朝の初期に夙くも末法襲來の豫感を懷いた高僧があつて、平安中期頃から著しくなり、遂に法然上人をして一宗を別開さするやうになつたと見るのが穩當のやうに思はれる。

抑も『法華經』は見様によつては、末法佛教の經典である。安樂行品に「如來滅後末法の中に於いて、是の經を説かんと欲せば、應に安樂行に往すべし」といひ、分別功德

品に「惡世末法の時能く此の經を持たん者は、則ち爲に已に上の如く諸の供養を具足するなり」といひ、藥王菩薩本事品の「後五百歲中の文と併せ見て、實に法華經は末法普益の經典である。後に日蓮上人をして末法本化の一宗を創開せしめ、同宗では安樂勸持、提婆實塔法師の諸品によつて、末法爲正と説くのも洵にその由て來る所ありと謂ふべきである。この點からしても傳教大師に末法思想があつたと見るべき理由がある。

- 四一 『三階教之研究』第二部一の三、正像末三時觀(二一三—二二二)參照。
- 四二 『現代佛教』昭和四年一月號(拙稿)「昭和佛教年頭偶語」參照。
- 四三 詳しくは『三階教之研究』二二四前後參照。
- 四四 『三階教之研究』第二部一の四「三階教の時代觀」(二二二—二五三)。
- 四五 同上、第二部一の五「約時約人の三階」(二五三—二八二)。
- 四六 『三階教之研究』第二部一の二「隋唐の末法觀及び末法觀の先驅」(一九九—二一〇)。
- 四七 『守護國界章』上之下「彈訪法者大小交雜止觀章第十三」に、權小、權大、實一乘の差異あることを述べ、その修行からすると迂回と歷劫と直道との別があり、又その修行者からすると、小乘の止觀は歩行の迂回道、菩薩の止觀は歩行の歷劫道で、實一乘の止觀はこの二と異つて飛行の無碍道とし、三つの止觀の内で、「此の二(前

二者)の歩行道は教のみ有りて修人なし。當今の人機、皆轉變し、都て小乘の機無し。正像稍過已きて、未法太だ近きに在り、法華一乘の機、今正しく是れ其の時なり。何を以て知ることを得る。安樂行品の末世法滅の時なることを。今四安樂行の三の入と著と坐との行。六牙白象の觀、六根機悔の法、般若の一行觀、般若三昧の行、方等眞言の行、觀音の六字の句、遮那胎藏等、是の如き直道の經、其の數無量あり、今現に修行するものは得道數ふべからず。小權等の禪定堅固、時既に過ぐ(中略)。大道を行ぜんと欲するに小徑を以てすること莫れ」(傳教大師全集第一の三八七—八)と言はれてゐる。要するに麤食者の止觀は「一乘の止觀」でなく「私の止觀」のみと云ふに在る。

- 四八 『正像末文』の文が或本では記となつてをり、又或本では本となつてゐる(傳教大師全集別卷七三)。
- 四九 境野黃洋氏著、『佛教史論』の一章、「末法燈明記の眞偽」(二八二—三一五)には本書の偽作説は天台宗内では可透天台宗外では風潭あたりが之を疑つた最初の人であつたらうと推測されてゐる。尙、本論文では古から近頃までの眞偽論を總括して、題號選號その他内容に互りて詳しい調査を試みた上、眞撰説を主張してゐる。
- 五〇 證眞は『止觀私記』、『文句私記』(大日本佛教全書本二の四三六、一の四二八)に『正像末記』と『顯佛滅度年代述記』とを引用してゐる。この中、正像末記は『正像末文』と同じもので、顯佛滅度年代述記は今、『傳教大師全集』に收められてゐないが、證眞は述記に依つて寶字五年を佛滅千七百年としてゐる。

- 五一 境野黃洋氏著、『佛教史論』二八六。
- 五二 『末法燈明記』と『顯佛滅度年代述記』とをその撰述となし、正像末記を慈本が拾遺で補つてゐる。
- 五三 東台壽昌院所藏寫本(傳教大師全集別卷)。

- 五四 『傳教大師全集』三の四八五。  
 五五 『末法燈明記』を三段に分けると首尾は正しく當時の佛教の批判であつた。尙『三階教之研究』二四七―二五三參照。  
 五六 『傳教大師全集』三の一七七。  
 五七 『大日本佛教全書』、佛教書籍目錄第二の四二五。

## 五 末法佛教としての立教開宗―法然上人とその以後

一、末法佛教と淨土教 二、法然上人の淨土宗

支那淨土教史上最も顯著な末法佛教の首唱者は道綽禪師『安樂集』で、善導大師に至つて末法思想は愈々淨土教義上の大切な要素となつた。

だから淨土宗の學者にも支那淨土教の大成者たる善導と三階教祖の信行とを關係させた人もあつたが、本派本願寺派の龜水了詳は、『末法燈明記講義』の中で、三階教を批評して、成程邪法なれども善いこともあるとして道綽が、その著『安樂集』に三階教の末法觀を取入れたこと、それから日本佛教の源流たる傳教大師の『末法燈明記』も、多少三階教の末法觀に關係あることを推測してゐる。しかし日本佛教

史上末法佛教で立教開宗した最初は、法然上人の淨土宗であつた。

遠江國蓮華寺の禪勝房は、元と天台宗を習學した人で、熊谷の入道を通じて、法然上人に歸依し、上洛して吉水の禪房に、上人給仕の弟子となつたと傳へられてゐるが、禪勝房からの不審の尋ねに答へられた法然上人の語録の中に、

淨土一宗の諸宗にこえ、念佛一行の諸行にすぐれたりといふ事は、萬機を攝するかたをいふなり、理觀、菩提心、讀誦大乘、眞言、止觀等、いづれも佛法のをろかにましますにはあらず。みな生死滅度の法なれども、末代になりぬれば、力及ばず、行者の不法なるによりて機が及ばぬなり。時をいへば、末法末年のち、人壽十歲につまひ、罪をいへば、十惡五逆の罪人なり。老少男女のともがら、一念十念のたぐひにいたるまで、皆これ攝取不捨の誓ひにこもれるなり。このゆへに諸宗にこえ、諸行に勝れたりとは申なり。

とあるが、同じく禪勝房が、持戒と破戒とによりて念佛の功德に勝劣があるかを尋ねたのに對し、法然上人が疊を指して、疊があつてこそ破れた(破戒)破れぬ(持戒)の議論もあるが、疊がなくばその議論が起らぬやうに、

そのやうに末法の中には持戒もなく破戒もなし。唯だ名字の比丘のみなり。傳教大師の末法燈明記にそのむねあきらかなり。このうへは持戒破戒の沙汰あるべからず。かくのごとくの凡夫のために、おこしたまふ本願なれば、たゞいそぎても、名號を稱すべし。

といつてゐる。この二節の法語は、後者は『末法燈明記』が法然上人圓頓戒の正統の末法觀に恰好の參考資料であつたことを示し、前者は淨土一宗の創開に當りて末法が根本條件であつたことを語つたものである。そしてこは「選擇本願念佛集」の第一立教開宗章に、先づ上述道綽の『安樂集』に依つて末法相應の新佛教を主張したのに併行してゐる。

奈良の六宗は全く支那傳來の宗旨であつたが、平安の二宗から、傳教大師は四宗合一の特色ある日本天台宗を創め、弘法大師は秘密獨勝の新たな教判を立て、眞言宗を獨立させ、兩者俱に支那に於ける天台や眞言に新たに加えたものがあつたが、しかしその骨格は既に支那に成立してゐた宗旨を採り來つたものであつた。然るに良忍上人の融通念佛宗と法然上人の淨土宗と親鸞上人の眞宗と日蓮上人の日蓮宗と

は、それぞれ日本で開けた一新宗であつた。一體その祖師が支那に往かすに、日本でも獨立に立教開宗したものと、しての最古の宗派は融通念佛宗であつたが、それは恰かも聖道思想から淨土思想に回轉する架橋のやうな地位に立つてゐて、當初から純然たる末法佛教としての獨立した宗派ではなかつた。従つてその融通念佛の教義は前にも一言したやうに、頗る三階教の無盡藏行の思想に類似したものであつて、

「我一人所唱の念佛の功德は普く衆人に鎔融し、衆人所唱の念佛は亦我一人に通徹す之を自他融通の念佛とす」との思想は、三階教の無盡藏行の同行隨喜見聞の思想に併行したものであつた。謂はゞ華嚴の無碍天台の互具の教理を換骨脱胎したものである。だから末法佛教としての獨立宗派の創立は法然上人からとしなければならぬ。法然上人は崇徳天皇の長承二年(一一三三)に生れて、建暦二年に寂する八十一年の生涯中には記すべきものが鮮くない。その中、(一)承安五年(四十三)歳の開宗以來僅かに三十八年間に、殆んど當時の一大思想運動となつたことは特に注意すべき點で、(二)又その門下が師の存世及び滅後に背師自立を嫌つて、只管師説に違はないやうにと努めたことなどもその異色中に數へらるべきだが、今その要項だけを列舉

することにする。(三)僧風の頽廢中に在りて眞摯なる求道者であつたこと。(四)智慧第一と呼ばれた上人が、十惡の法然房たる自覺に立つたこと。(五)司祭的宗教を斥けて他力念佛の前には有徳無徳を分たなかつたこと。(六)それ故に道俗(出家在家)によつて念佛の功德を區別しなかつたこと。(七)山林佛教から民間佛教に移つたこと。(八)在世滅後を通じてこの新運動に反對するものが多かつたこと。(九)當に思想上の反對ばかりでなく、政治問題化して上人も弟子も迫害を蒙つたことなどは、その著しい點であつた。

更に教義問題としては、(一〇)在來の八宗のその何れにも屬し得ないで、たとへ日本では恵心僧都を先徳とし、支那では専ら善導大師に頼つた(偏依善導)とはいへ、法然上人自ら、我淨土宗を立つるは決して勝他のためでないことを斷つてゐるし、南都の奏狀でも淨土宗を目して、「其の新宗を興し一途を開く者は中古以降絶えて聞かざるなり」と誹難してゐるのでもわかる通り、在來の佛教に對する根本からの改造思想であつたことが炳かであること。(一一)一般の念佛は勿論、この念佛を「智者達の沙汰し申さるる觀念の念佛にもあらず、又學問をして念のこころをさとりて申す念佛にも

あらず」として、唯だ口稱の念佛としたことは、佛教儀式論上の大きな見直しであつたこと。(一二)それには別願論の再評價によりて、聖道諸師の念佛以上に、善導の本願念佛を、更に善導以上に出て、選擇本願念佛を鼓吹したこと。(一三)日本での凡入報土の主張者は法然上人がその首めであつたこと。(一四)其他、機教相應願往生心等一派獨立の運動に伴つてそれぞれ今迄になかつた新主張があつたが、(一五)それ等も要するに末法佛教としての體驗の宗教といふに歸する。そしてその根柢には、偶々、(一六)西洋の近代史(第十六世紀)に表はれた宗教改革の根本原則たる、「信者の全體が司祭」といふ主張が横はつてゐた。それが親鸞上人になつて、「親鸞は弟子一人も持たぬ」所謂御同行の思想ともなつたものである。だから宗教改革思想が、日本では西洋よりも約四百年前に法然上人の雄叫びに現はれてゐたと言つてもよい。これ等の諸項目に就いては、曾て『世界思潮』(岩波講座)に詳説したからここには略する。(註)

五八 「法然上人行狀畫圖」四十五。

五九 融通念佛宗では淨土宗や眞宗のやうに三國傳來の相承を立てず、彌陀直接の法門によりて、『華嚴經』『法華經』を正依とし、『淨土三部經』などを傍依としてゐるから、淨土宗や眞宗とはその趣を異にしてゐる。

三階教と日本佛教

六〇 佛教各宗協會編、『佛教各宗綱要』三の八。

六一 法然の師匠の叡空は良忍の弟子で、或時師匠の叡空と法然とが難辯に就いて論議をした。叡空は良忍上人を引き合ひに出したのに對し、法然は「良忍上人も先きにこそ生れ給たれ」と答へたので、叡空が立腹したと傳へてゐるし(勅修傳六)、又建仁二年(法然上人七十六歳)、攝津の勝尾寺で一切經納入の閉題供養の時、聖覺の表白文中に、「良忍上人の融通念佛は神祇冥道を動むれども凡夫ののぞみはうとし」と記されてゐる。

六二 「法然」(第一回の第一册、第二回の第八册)の項下参照。

## 六 日本支那に於ける末法佛教の比較

一、その類似點 二、その相違點

日本での末法佛教としての始めての開宗といふ點で、姑らく法然上人の淨土宗によりて、その開宗要旨を摘記したが、純然たる日本佛教としては、融通念佛宗、淨土宗、眞宗、日蓮宗、時宗である。今、法然上人(一一三三—一二二二)を中心として、是等鎌倉佛教各宗の祖師の年代を比較すると、融通念佛宗の良忍上人(一〇七二—一一三二)は法然上人の生るる前年に歿し、親鸞上人(一一七三—一二六二)はその門下で、日蓮上人(一二二—一二八二)と一遍上人(一二三九—一二八九)とはその歿後に生れた方であつた。

この中、親鸞上人も日蓮上人も末法佛教の主張者であつたから、各その宗義は違つてゐるが、末法佛教といふ點で、便宜上、法然、親鸞、日蓮の三上人に共通で、しかも甚だ三階教に類似してゐる諸點十項と相違點二項とを、前に本篇二の(二)に列擧したが、それは姑らく三階教を中心として日本佛教を概観したに過ぎない。若し日本の各宗を中心としてこれ等各項目を詳しく批評することになれば、等しいといふことは必ずしも同じいものでないから、同じでない<sup>①</sup>と見らるる所に、それ相當の説明を要することになるのは勿論である。しかしそれには當然眞宗なり日蓮宗なりの各派の教史と教義とを述ぶる必要がある。但し本篇では、日本に於ける末法と一乗との兩思想の由來と、末法佛教としての一宗別立までの概略だけに止めて、他は總べて別篇に譲ることにするが、ここには唯だ三階教と日本佛教との相違點十項を列擧して、この拙篇を終ることとする。

一、姑らく三階教の術語によると、日本の末法佛教は悉く別法で、三階教は普法であつたこと。

二、日本の末法佛教は一佛(一法)思想で、三階教は多佛(普法普佛)思想であつたこと。

三、日本の末法佛教は一佛に普佛、一法に普法を罩めて、單一神教的であつたが、三階教は極端な汎神教的であつたこと。

四、日本の末法佛教は信と稱(唱)との一信一行を以てしたが、三階教は普行、特に無盡藏行の施行を主としたこと。

五、日本の末法佛教には、三階教に見られるやうな特殊な經濟組織を有たなかつたこと。

六、三階教の主張たる自宗以外の餘宗謗法、及び餘宗の行はるる處では、佛教が滅亡するといふ思想は、日蓮宗に顯著で、淨土宗と眞宗とはさまで著しい思想でなかつたが、日蓮宗も、三階教の所謂別法に依つて之を主張してゐる所に彼此杆格あること。

七、當代の政治に對する批評と又従つて爲政家の迫害とを兼ね備へたものは、三階教と日蓮上人とに併行の事實であつたが、その主張の根柢に於いて彼此相異のあつたこと。法然上人と親鸞上人との蒙つた迫害は、更に三階教のそれと事情を異にすること。

八、日本の末法佛教には日本佛教の色彩が濃厚だが、三階教には依然として支那佛教の特色を伴つてゐること。

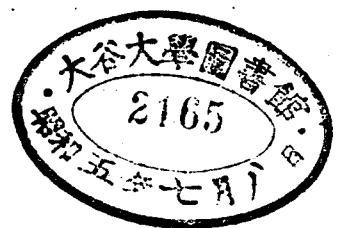
九、日本の末法佛教は天台、華嚴、眞言の教理を通過した後の成果であつたが、三階教はこれ等性宗實教を體驗せざるそれ以前の佛教であつたこと。

一〇、宗教哲學上の問題としては、一と多、偶成と必成との論題に關し、日本の末法佛教は皆それぞれ精鍊された體系を整へてゐるが、三階教はそれ等に關し尙未熟の教義を言ひ表はしてゐるに過ぎないこと。

三階教は隨唐宋に亘りて前後四百年の教史を有ち、日本末法佛教も大約七八百年の教史を具へてゐるのだから、異中の同、同中の異を細かに比較したなら、到底小篇の能くする所でないが第六世紀頃、支那の相州や長安を中心に各地に弘まつた三階教と第九世紀頃からそれと平行の思想が行はれて、遂に第十二三世紀の頃、日本の平安や鎌倉に興つた新佛教とが期せずして類似併行の思想と運動とを現はしたことは、單に佛教思想史だけでも、將た又一般宗教史としても、宗教思想の一回轉期を語つてゐるものとして頗る興味ある史實と謂つて可い。



尤も以上の所論は、今日まで公にされてる資料から推論するのであるから、今後秘蔵の筐底から何が発見されるかはわからないが、現存の材料からは、三階教と日本佛教特に平安末期以後の新興諸宗とは、これ程思想上の共鳴を現はしてゐたにも拘はらず、歴史的聯絡については杳として知られてゐない。



昭和五年五月一日印刷  
昭和五年五月十日發行

宗教學論集  
定價 金七圓八拾錢

不許複製



編者 東京帝國大學宗教學講座  
創設二十五年記念會

右代表者 石橋智信

發行者 東京市神田區通神保町一  
株式會社 同文館

右代表者 森山讓二

印刷者 東京市神田區今川小路一ノ一  
山縣製本印刷株式會社

右代表者 山縣精一

發兌 東京市神田區通神保町一 株式會社 同文館

發賣所 東京市神田區通神保町一番地 株式會社 三省堂  
大阪市南區船場通一ノ四一番地 振替大阪八一三〇〇番