

梵網瓔珞二經の成立年代と其教理とに就て

宮 城 信 雅

梵網經瓔珞經の二經は、一乘系大乘戒律の所依の經典として、現行藏經では、大乘律部中に編入されてゐるが、元來大乘律部なるものは、最初より律部として存在せるものでなく、經或は論の内に存在せしものを、後世律部に編入したものである。智旭も闍藏知津の序に於て「大乘律本も諸經論中にあり、小乘の條然各別なるに同じからず、今菩薩戒を學するものをして尋究し易からしめん爲に、歷代藏經の舊例に順ひ仍て數種をつらぬ」と云へるが如く、もとは經論中に存せしものを、後世の大乘家が、小乘の三藏に對して分出せしめたものである。開元錄第十二卷にも、菩薩調伏藏大乘律藏の瓔珞經の條下に「新編爲律」と云へるを見ても此事は明である。されば大乘律藏は大乘戒律の條項が其主要部を占めてゐる事勿論であるが、大乘戒律其物が已に小乘戒律の如く、數團の制法規定としてよりも、精神的規範として多くの意味を有するものであり、殊に此二經の如きは、大乘戒律思想以外に、哲學思想の上より見て、印度佛

教史上に於ける興味ある問題をも含んでゐると考へるが故に、今此二經の出現年代を考察し、此二經に現はれたる哲學思想に論及したいと思ふのである。

私は先づ此兩經の出現年代を定むるに就て、譯經史の上より考察し、次に華嚴經との關係を述べて其成立年代を明にし、龍樹との關係を論じ、進んで其哲學思想を考察しやう。

梵網經の翻譯に就ては開元錄第一に康孟詳の譯經中に

梵網經二卷 初出見吳錄或三卷

とあり闕本となつてゐる。又同錄第四卷には羅什譯經中に

梵網經二卷 弘始八年於草堂寺三千學士最後出此一品云々

又同錄第二卷には

梵網經二卷 姚秦三藏旭摩羅什譯第二譯前本闕

とあるより見れば、明に智昇は康孟詳と羅什譯とを同本異譯と考へてゐた様である。若し然りとすれば、同錄の示す通り、初譯は後漢の獻帝の興平元年から建安四年、即ち西曆紀元一九四年より一九九年の間に、初めて支那に譯出された事になり、従つてそ

れ以前に大乘梵網經が成立してゐた事となるのである。然しながら俄に是を信する事は出來ない。何となれば同録に現はれたる康孟詳譯の他の五部の經典が、全部小乘經典であり、又康孟詳の頃の譯經は殆ど小乘經であるのに、大乘中にても殊に發達せりと考へられ又極力小乘を破斥した梵網經が、同時に翻譯されてゐる事は怪しむべき事であり、尙又出三藏記集の康孟詳の譯經中には、中本起經一卷あるのみであるから、此記載は恐らく歷代三寶記以後に附加せられたる妄說であるか、或は羅什譯の大乘梵網經と同本異譯に非ずして、小乘に於ける梵網經、即ち長阿含中の梵動經或は梵網六十二見經の異譯であつたに相違ない。更に大乘梵網經が、西曆一九四年以前に成立し得なかつた事は後に華嚴經との關係を論ずる處に於ても明になるであらう。されば大乘梵網經が初めて支那に譯出されたのは、羅什譯であり姚秦の弘始八年、即ち西曆四〇六年となる。而して羅什が龜茲國より前秦の呂光に捕へられて來たのが、前秦の建元十九年、即ち西曆三八三年であるから、其時には己に梵網經は成立してゐたものと見なければならぬ。茲に梵網經成立年代の最下限を西曆三八三年と定めて置く。

次に瓔珞經に就ては、開元錄第四卷竺佛念の譯經中に、

菩薩瓔珞本業經二卷 或直云瓔珞本業經初出見長房錄
とあり、同十二卷には

菩薩瓔珞本業經二卷 或無菩薩字新編爲律姚秦涼州沙門竺佛念譯第一譯三譯二
闕とある。されば是が支那に翻譯された最初のもので、現存せる唯一のものたる事
に異論はない。而して同録竺佛念の條に、符氏の建元年中に曇摩持、鳩摩羅佛提等、衆
經を持して長安に來り、竺佛念推されて是を譯出した事が記されて居り、竺佛念の譯
經中最も古い年號の記されてゐるのは、建元十二年即ち西曆三七六年とあるから、是
を以て瓔珞經の成立年代の最下限を西曆三七六年と定めて置こう。

以上譯經の考察から是等二經成立年代の最下限を定めたのであるから、次に其最
上限を定めなければならぬ。それに就て私は華嚴經との關係を考察する。先づ
梵網經が盧舍那佛や蓮華台藏世界海を説き、上卷に於て、十發起心(十住)十長養心(十行)
十金剛心十回向及び十地の名相を擧げて一々是を説明し、殊に十地に於ける第九地
を體性花嚴地と名け、第十地を體性入佛界地に名けたる如きは、華嚴經との關係深き
事を思はしめるものであるが、更に下卷の初に於て、

此蓮花台藏世界より没し、没し已つて體性虛空花光三昧に入り、本源閻浮提菩提樹下に還り體性虛空三昧より出づ、出で已つて方に金剛千光王座及妙光堂に座して十世界海を説き、復座より起つて帝釋宮に至り十住を説き、復座より起つて炎天中に至つて十行を説き、……第四天中にて十回向、……化樂天にて十禪定、……他化天にて十地、……一禪中にて十金剛、……二禪中にて十忍、……三禪中にて十願、……復四禪中摩醯首羅天王宮に至りて、我本源蓮花藏世界虛舍那佛所説心地法門品を説く。

と述べてゐるのを見れば、菩提道場にて十方世界海を説き、忉利天(帝釋天)にて十住を説き、夜摩天(炎天)にて十住を説き、兜率天(第四天)にて十回向を説き、他化天にて十地を説き、普光明殿にて十定及十忍を説ける華嚴の會座と説法とを繼承せる事明であつて、最後に第四禪天中にて此經を説く事となり、明に一部華嚴の後に、出でたる事を知り得るのであつて、上卷の十回向を説きし後に「如佛華嚴經中廣説」と云へる、恐らく華嚴經を指したものであらう。

次に璣珞經に就て見るに、更に華嚴經と深き關係あるを見る。梵網經の梵網と稱するは、梵天王の因陀羅網の重々交徹して障闕せざる如く法門重々無盡法身を莊嚴

して障闕なきを喩へたるものであるが、瓔珞本業經と名くる所以は、同經衆集品第一には

今復四十二光を放つ光々皆百萬億阿僧祇功德光あり瓔珞となり佛身を嚴好す佛本業瓔珞とは十住十行十回向十地無垢地妙覺地——
又賢聖學觀品第三にては

一切菩薩功德の瓔珞は二種法身を莊嚴す、菩薩著する所百萬阿僧祇功德行を瓔珞となす。若し一切の菩薩瓔珞功德法門に入らずして正位に、入るを得とは是處ある事なし

とありて、佛の成道の因業は菩薩の四十二位の功德行にして、是が佛身を嚴飾する瓔珞となつてゐるのであるから、此經を菩薩本業瓔珞經と名けたのである。此四十二位を説けることが已に華嚴と關係深き事を思はせるのであるが、賢聖學觀品第三に於て、十住を説きたる後に「吾先に初利天にて十觀の名を説く初十住凡夫の行なり」と云ひ、十行を説きたる後に、先に焰天にて十行を説き今略説する事を述べ、十回向を説きたる後に、先に兜率天中にて廣く十回向を説き今其法要を説くと云ひ、又十地を説きたる後に、先に第六天にて十地を説き今又略開すと云ひ、第四十一地入法界心を説

きたる後に、先に三禪中にて一生補處の菩薩の爲めに、入佛華三昧百萬億の偈を説く、今略して一偈の義を説くと云ひ、第四十二地妙覺地を説きて、先に此樹下にて法界海を説く、今略して佛果行處を開くと述べ、又二種法身を説きて我昔普光堂にて一切衆生の爲に淨土門を説くと云へるより見れば、華嚴の會座と説法とを繼承せる事更に明であるが、尙大衆受學品第七に於て、七會の所説と云ひ、七會の説主に相應する七菩薩、文殊、普賢、法惠、功德林、金剛幢、金剛藏、善財童子の名を擧げ、又同品の終りには、菩提樹下に十世界、普光堂に十佛土、帝釋堂に十住、餓天に十行、第四天に十回向、第六天に十地、祇洹林に入法界品を説ける事を記し、最後に、今復此第八會座に至り十方無極の大衆敬首菩薩一切衆の爲めに六入明門を説くと述べてゐるのを見れば、璣珞經が成立せる時には華嚴經は七會の説として成立してゐたので、此七會の華嚴經を繼承して、自ら第八會の説として成立したものである。かく是等兩經が同一華嚴經の所説と會座とを繼承せるものであつて而も璣珞經釋義品第四に於て、重ねて四十二位を説き最後に「吾昔第四禪中八億梵天王の爲めに寂照如來無心無色にして一切法を寂照するを説くと云へるは、第四禪天にて無量の梵天王の不可説の菩薩衆の爲めに、盧舍那佛所説の心地法門を説いた梵網經を指せるものと見なければならぬ。されば璣珞

經は華嚴を繼ぎ又梵網より後に成立せる事となる。

然らば一部の華嚴經は何時頃成立したかを考へて見るに、譯經史の上では其部分的の別譯は随分古くより現はれ、開元錄では十地斷結經(十地品別譯)が已に竺法蘭の譯經中に載せられてゐる。是は出三藏記集にも記載せられず、信する事は出来ぬが、後漢の支婁迦讖は西曆一四七年より譯經に従事し、兜沙經(華嚴名號品異譯)を翻譯し、吳の支謙は二二三年より譯經に従事して、菩薩本業經(華嚴淨行品異譯)を譯出してゐるから、此頃已に華嚴經の一部分が存在せし事疑ひない。かくして漸次華嚴經の各品の獨立したる經典が成立して、後に一部の華嚴經が成立したのであるが、是が支那に盛に譯されたのは、西晉竺法護か西曆二八〇頃より十住品の別行たる菩薩十住行道品經、十地品の別行たる漸備一切智德經、十定品の別行たる等目菩薩所問三昧經、如來出現品及十忍品の別行たる如來興顯經、離世間品の別行たる度世經等を譯出せる頃からである。而して法護は羅什玄奘とも比較すべき支那譯經界の泰斗であり、支那に歸來してよりも、西域に往來して梵經を齎らし來つたものにして、而も是だけ多くの華嚴諸品の別譯をなしながら、一部の華嚴經として譯出せなかつたのは、彼の當時尙華嚴經が一部の經典として成立してゐなかつたものと考へねばならぬ。され

は是より後も部分的には屢々譯出されたが、東晋の覺賢に至りて西曆四一八年に、一部の六十華嚴が初めて譯されたのであるから、一部の華嚴經として成立したのは竺法護の譯經に従事せる頃即ち西曆二八〇年頃より以前には溯り得ないと考へる。而して梵網瓔珞二經は一部華嚴經成立の後の成立であるから西曆三百年頃以後と見るべきであらう。かくて梵網瓔珞二經の成立は、西曆三〇〇年より三七六年の間にありと推定して誤りはなからうと考へるのである。

かくして大略其成立年代の輪廓を定めたが、龍樹が著作に従事せる時には是等兩經が既に成立してゐたかどうかと云ふ事は、此兩經の思想を論ずるに當りて重要な關係があるから、次に此事について少しく考察する。龍樹の出生年代に就ては種々の異説があるが、今是を龍樹思想と最も關係深き羅什系の人々の説によりて考へて見るに、僧叡の大智度論序に於ては、馬鳴起正法之餘龍樹生於像法末とあり、又僧肇の百論序には龍樹と同時代の提婆に就て「佛泥洹後八百餘年、有出家大士其名提婆」とあるから、彼等は龍樹出生を佛滅後八百餘年と考へてゐた様である。又惠遠は大智度論抄序にて「龍樹生于天竺出自梵種積穢代契心在茲接九百之運」とありて佛滅後九

百年に近からむと考へてゐる。是等兩説は龍樹の出生年代に關し最も信頼すべき説であつて、龍樹は佛滅後八百年より九百年の中間に出生したものである。而して佛滅年代に對する羅什系の考に就ては、歷代三寶記の引用する所では、後周の道安が羅什年紀及石柱銘を用ゐる推算して、佛の誕生は周の垣王の五年乙丑に當り、開皇十七年まで一二二五年を経たとなした事を記載してゐる。されば佛の入滅を八十歳とすれば、周の襄王の十五年即ち西曆紀元前六三七年となる。是より計算すれば佛滅後八百年は西曆一六三年、九百年は二六三年となる。今假りに龍樹が佛滅後八百五十年に出生せりとすれば、西曆二一三年となる。而して羅什の龍樹菩薩傳の最後に、「去此世已來至今始過百歲南天竺諸國爲其立廟敬奉如佛」[〔]とありて、羅什が支那に來りたるは先にも云へる如く、西曆三八三年であるから、それより百餘年前即ち西曆二八〇頃の入滅となり、紀元二百餘年頃の出生と云ふ推定は最も妥當なるものと考へる。即ち龍樹は西曆三世記中に出生入滅せる事になり、先に梵網瓔珞二經が西曆三〇〇年以後の成立と推定したのであるから龍樹以後の成立でなければならぬ。尙又龍樹傳によれば、龍樹は出家して九十日間に三藏を讀破して更に餘經を求め、雪山中深遠の處佛塔中に於て、老比丘の爲めに摩訶衍經を授つたが、未だ是にて實義通せず、

諸國を周遊して餘經を求めたが、閻浮提中遍く求めて得ず、遂に龍宮に於て大龍菩薩より諸の方等深奥無上妙法を傳へた。と云ふが如きは、龍樹の探究心の強烈にして、印度諸方周遊せざるはなく、或は雪山の山深き處に長老より大乘經典を受け、或は遠き海濱の洞窟に於て龍種の尊者より方等深妙の經典を得て、殆ど當時存在せし經典を讀破せし事を想像し得るのである。此あらゆる大乘經典に通達せる龍樹が、是等大乘經典を引用して自己の所論を確實にし、大乘佛教を發揚せる大智度論や十住毘婆娑論に於て、自己の所説を裏書し證明するに最も適當なる(此事は後に述べる、是等二經を一度も引用せざるのみならず、智度論第十三卷第廿二卷及び十住毘婆娑論第十三卷にて、戒律思想を詳細に論じてゐるのに、一言も梵網璣珞二經の十重戒、或は三聚淨戒等に一言も言及してゐない事は、是等兩經が龍樹以後の成立と云ふ推定を確實ならしむるものである。尤も龍樹は大智度論第五卷及び第十八卷にて、梵網經の名をあげてゐるが、そこでは、

復次説法破過去未來世六十二邪見網、是名甚深法……梵網經中廣説……(第五卷)

復次佛説梵網經中六十二見若有人言神常世間亦常是爲邪見若言神無常世間無常是邪見……(第十八卷)

とありて、是れ佛が外道六十二見の偏見執著を排斥せられたる小乘梵網經、即ち現行の長阿含の梵動經、或は梵網六十二見經を引用したる事明である。かくて是等兩經は龍樹歿後間もなく相つぎて出現したものとしなければならぬ。

茲に龍樹以後に至りて成立せる是等兩經の哲學思想を論ずるに當り、行論の順序として龍樹の哲學思想の大綱を概説しなければならぬ。龍樹の哲學は先づ認識批判の破邪的方面に始まり、此破邪によりて實相論中道論が開顯せられる。

先づ其認識批判に就て考察するに、從來の小乘佛教は、或は三世實有法體恒有を唱へるものも、現在有體過未無體を主張するものも、諸法但有名字無實を論ずるものも、皆ある意味に於て實體論的偏執を有してゐる。殊に佛滅後三百年代、迦旃延子發智論を作り、四百年代迦賦色迦王の時、世友妙音法救覺天等の碩學が教理整然たる大毘婆娑論を作りてより以來、教界に最も大勢力を有してゐた有部派の如き、三世實有法體恒有の説を固執し、あらゆる現象は七十五法より生ずる。七十五法は實體を有する。七十五法中には物質的要素のみならず精神的要素をも含み、是亦實體を有するものである。かゝる實體概念が根底となつてゐるものであるから、釋尊當時の原始

佛敎では唯心的縁起であつたものが、時間的繼起として考へられ、十二因縁の如きも三世に配當して説明せられる。かく有部派は實體を有する諸法の關係から、あらゆる現象界を説明し盡さんとするものであるから、吾人自らは物理的心理に支配されてゐる痛ましき姿となりて現はれてくる。此業報を脱するには、縁起繼起の有爲法より無爲法に轉せねばならぬ。而して其理想とする無爲法は擇滅であり、肉體を捨離して虚無の寂滅涅槃に入り阿羅漢を證せねばならぬ。龍樹は其認識批判にてかゝる實在論的固執を極力破斥する。されば智度論第四卷に於て大乘の人に對して聲聞法中迦旃延尼子の輩と云ひ是の迦旃延尼子の弟子輩は是れ生死の人なり。摩訶衍經を誦せず讀まざれば大菩薩に非ず、諸法の實相を知らず、自ら利根の智を以て佛法の内に於て論議し……等と云ひて其破斥の對象となつてゐるのである。有部派の如き多元的實在論の見地よりすれば、それを統一し包括する原理を如何に説明すべきか、又かゝる實體なるものは認識經驗より推定せるものなるが、吾人の認識經驗なるものは、相對的立場を一步も出づる事は出來ない。現象を現象として經驗するのみで、其本體如何の如きは論ずる權能を有しない。こゝに龍樹は

不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出

能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一

の偈を標示として、あらゆる方面より一切經驗を實在論的見解に用ゐんとする不合理を破斥する。今此龍樹の實在論的見解の破斥の詳細を論ずる暇はないが、其一例をあぐれば、眼根にして色の對境があると云ふ常識的認識の實體的固執を破斥して、見るものは自ら其主體を見る事は出來ない。又見る意識の時に見る作用があるので、未見の時には見る事はない、見る事がないのに見る主體はない。又已に見終れば見る事がない。こゝにも見る主體があるとは云へない。即ち見ると云ふ意識の外に見る主體がない、見る主體のない處に見らるゝ客體はあり得ない(中論六情品是れ一見詭辯のやうに見ゆるけれ共經驗其物の上より云へば、見る意識の外に主客の實在論的對立を許す事は出來ないのである。又眼耳等の諸根苦樂等の諸法には是を有する本體が存せねばならぬと云ふ見解に對しては、眼等の根苦樂等の外に本體ありとは如何にして知る事が出來るか、若し眼等の外に本體あらば、本體を離れて眼等ある事となるではないか、眼耳苦樂等の法ある故に人あるを知るのである。又此因緣和合の人ある故に法あるを知るのである。人が法の本體でもなければ、法が人の本體でもない。(同上本住品)勿論龍樹も現象の認識の上では、實在的見解を破斥する

が、認識作用の先天形式は認めてゐた様である。と云ふのは彼の説いた八不其物の内に已に是を認めてゐるではないか、即ち吾人の認識の作用を、生滅常斷一異、來出の四範疇に要約したものである。此内には時、空、因果、數等の概念を含んでゐるのであるが、是は現象界認識の上の形式であつて現象界の上に現象として變化を認識する事は龍樹も亦否定するのでないが、龍樹の立場は實體認識の批判にあるので、是を實體其物の上に適用するに於ては矛盾を生ぜざるを得ず、實在論的に云へば一切のもの生ずるとも滅するとも云へぬ、若し又常斷なれば變化もなく因縁和合もない。一異來出に於ても同様である。此事は中論觀因縁品觀去來品等に詳細に論じてゐるが、今詳しく論ずる事は出來ない。

かく龍樹は實在論的見解に對しては一切認識の確實性を否定し、常識俗見の世界は有であるが、本質の世界は空であるとなした。即ち經驗認識の相對的立場より實體を推定して是非有無の論を立てるならば、見かたによりて何とでも論は立てられる。然し乍ら眞實に萬物を眺めた時、自己あり他人あり石あり木ありと云ふも、是等凡てのものは流轉變化して止まる處を知らないではないか、人の實體木の實體其物は果して何處にあるか、是等は諸法因縁和合に名けたにすぎないではないか、斯る相

對的認識によりて第一義の實相を得る事は到底出来ない。かくの如きは萬物流轉の影を摸索してゐるもので、事後抽象の戲論にすぎない。かゝる戲論を一掃して、實在論的偏見をはなれ物そのまゝの具體的活動の事實に突入し、戲論分別を否定し去つた處に諸法の實相が顯はれる。

諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃 (中論觀法品)

即ち實相なるものは、理智認識を超越せる實在であつて、是を體驗する事は出来るが説明せんとすれば是に非ず彼に非ず畢竟言語の道を絶して空の一語を以て答ふる外はない。而して此實相の空は亦現象を捨象して現象の外に現はるゝ空に非ず、却て此空こそ萬象を成立せしめる原理となる。中論觀四諦品では、四諦の法も亦空の義あるから成立するので、若し空の義なければ一切法は成立しない。空だからこそ因縁和合する事が出来る。と云ふ意味を述べ來りて

衆因緣生法 我說卽是空 亦爲是假名 亦是中道義

未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者

と述べてゐる。即ち眞諦の空は俗諦の假以外に存するに非ず、俗諦の假其儘が眞諦の空となり、空と諸法とは不離のものであり、而して此眞俗不二心識處滅の物そのま

ゝの活動、是を中道と云ふのである。

龍樹の敎學は佛敎々學中緣起論に對する實相論として知られてゐるが、一面より見れば佛敎史上に於ける緣起觀上の革命をなしたものと見られる。即ち先に述べた如く、有部派の人達は十二因緣を時間的關係に見んとして、現象の相に著したものであるが、龍樹は中論觀因緣品にても「諸法自性なし故に有の相ある事なし、是事あるが故に此事有り」と説くは然らず」と述べてゐる如く、實體的見地をはなれて唯心的に成立せしめんとする。かくして空と云ひ假と云ひ中と云ふも、畢竟因緣生法上の三種の義觀となり、三種の義觀とすれば因緣生法其物も要するに一心を離れて存在しない。されば龍樹は客觀認識の實在論的確實性は否定しては意識の實在は否定する事は出来なかつた。されば吾人は龍樹の因緣和合の空觀、認識論上の實體空を承認するが、吾人の心の上に萬有の現象相が現れると云ふ點より見れば、論理的には一心萬有を開發し構成する事となる。龍樹も亦三界所有皆心所作と云つてゐる。然しながら龍樹は亦此心を第六識と考へた、流轉變遷の上にある心である。然しながら眞理を眞理として考へるのも、永遠の理想として佛道を憧憬するのも亦心であるからして、心には普遍的根底が存在しなければならぬ。向上して佛に向ふ心、墮落

して無明煩惱を生ずる心是等を單に偶然の結果として満足する事は出来ない。一心より萬有を開發するには精神其物の上にそを開發する性質原理を有し何等かの秩序あり規範ある事を要求する。こゝに再び龍樹の實相論は何等かの形に於て縁起論に轉すべき傾向を有する。然しながら一度空思想を經唯心的方向に轉じた後に、再び實體的縁起にかへる事は出来ない。此要求によりて龍樹以後に至りて眞如縁起阿頼耶縁起等の唯心的縁起があらはれて來たのである。此龍樹思想を背景として梵網瓔珞兩經の思想を考察する。

大乘敎學の最も原始的なるものは般若思想であり、般若は空思想を以て其中心となす、龍樹は此般若思想の哲學的組織者である。般若以後の多くの大乘敎典は此般若思想を出發點とし又は背景として現はれて來てゐる。されば梵網瓔珞の二經も又般若思想を其根抵としてゐるのに不思議はない。然しながら此兩經が般若皆空の思想より一步を進めて、三諦三觀の思想を明に現はし殊に瓔珞經の如きは眞如縁起的思想の萌芽をさへ含んでゐると考へる。梵網經下卷の最後に

諸法眞實相 不生亦不滅 不常後不斷 不一亦不異 不來亦不出

如是一心中 方便勤莊嚴 菩薩所應作 應當次第學 於學於無學

勿生分別想 是名第一道 亦名摩訶衍

と述べて、龍樹が其認識論に於て八不を以てあらゆる實在論的見解を破斥し、分別をはなれて中道實相を體現せん事を論じたと同じく、諸法の眞實相は八不であり、八不と云ふも一心中の空觀であるから、此實體的固執をはなれた一心中に如實に菩薩道を實現せよと云ふてゐる。而して此一心は三觀に現前するのである。梵網上卷には、空假を伏して法性に會し、無生の山に登りて一切有無如有如無と見る」と云ひ、又「空に立ちて世諦に入る又二相なし」と云ひ、深心とは第一義空、實法空智に於て實諦あるを照す、業道相續因縁中道名けて實諦となす、假名の諸法我人主者名けて世諦となす、此二有諦に於て深々空に入りて去來なく、幻化果を受けて受なし、故に深心解脫す」と云ひ、常に二諦に入りて而も第一義中にあり、而して常に心々中道にして一智を以て一切佛土殊品及佛所説の法を知る」と云へるが如き、よく一心三觀三諦圓融の思想をあらはしてゐるが、是を璣珞經に見るに、此思想は更に明に現はれてゐる。

璣珞經佛母品第五の初に於て、「二諦法性一となさむや、二となさむや、有となさむや、無となさむや、第一義諦復當に如何」との問に對し、

有諦無諦中道第一義諦は是れ一切諸佛菩薩の智母……二諦とは世諦有なるが故に空に非ず、無諦空なるが故に有に非ず、二諦常に爾るが故に一に非ず、聖照空なるが故に二ならず……二諦義者不一亦不二不常亦不斷不來亦不去不生亦不滅而二相卽是聖智無二無二故諸佛智母

と云ひ學觀品第三の四十二位の觀心の法を説ける處、十回向心第四至一切處回向心中には、諸法本無にして假名生ず、已有無に還れば假名滅す、不空有法なれば假名住す、此故に一切法空にして不二と云ひ、第九無縛解脫回向心に於ては、所謂二諦空なるも因緣集るが故に之を有と云ふ、此有ありと云ふに非ず、因緣散するが故に之を無と云ふ、此無ありと云ふに非ず、故に有無に般若解脫なし、二相なきが故にと述べ、第十の法界無量廻向心に於ては、

自在の慧を以て一切衆生を化す、所謂中道第一義諦觀般若處中にして一切法を觀達して二ならず、其觀惠轉々して聖地に入るが故に相似の第一義諦觀と名く而して眞の第一義諦觀に非ず、其正觀とは初地より上三觀の心ありて一切地に入る、三觀とは假名より空に入るは二諦觀、空より假名に入るは平等觀、是二觀は方便道、是二空觀によりて中道第一義諦觀に入り、二諦を雙照し心々寂滅進みて初地法流水

中に入るを摩訶薩と名く。

と述べて明に一心三觀の思想を示してゐる。元來是等二經は經典として成立し、論部に非ざるが故に、中論の如く哲學的に組織されたるものでないけれ共、認識論的には實在論的見解をはなれて諸法の體空なる事を説くが、而も亦此體空の上に假名の諸法が成するのである。現象的に存在するものは生滅をまぬがれない。已に有なるものも無に還れば假名としての存在は滅するのである。然しながら有と云ふも因縁集るが故に是を有と云ふので、固定的の實有があると云ふのではない。無と云ふも因縁散ずるが故に無と名けるので、實有に對して空無があると云ふのではない。されば有無に囚へられた處には眞實の知惠解脫はあり得ない。かく有無の二邊をはなれた處に中道觀が現はれる。此二邊をはなれたる中道觀によりて聖地に入る。然るに瓔珞經では此中道觀は般若處中のもので相似の第一義諦觀で更に是より上に三觀の心ありて一切地に入ると云つてゐるのは、後の天台の教理組織の上に重要な役目をなしてゐると思はれるが、此事は後に論ずる。次に正觀とは三觀の心云々と云ふてゐるが、即ち三觀とは、假名の諸法を考察して其本體空なる事を知るは二諦觀であり、本體空なれ共本體空をはなれて別に假名の諸法あるにあらず、本體空の

上に假名の成する事を證るは平等觀であり、此二空觀によりて空假二諦を明らめ、此空假二諦を明める事によりて、心々寂滅して諸法實相に流入する。是れ眞に佛道を體現せるものであり、是によりて佛の無量の智慧微妙の活動が現前するに至る、となすのである。

先に天台の教理組織に重要な役目をなすと述べたが、天台教學の中心は此空假中の三諦三觀の思想である。天台にては全佛敎を藏通別圓の四敎に分ち、藏敎にては我空を談ずるが尙法有である。通敎は法體空を説き、別圓二敎は共に三諦三觀の理を説くが、別敎の主とする處は假觀であり、圓敎は中道に會入するのである。然るに同じく三觀にても別敎の三觀と圓敎の三觀との相違するは、別敎にては次第の三觀であり、即ち先づ空觀にて四諦の理に迷ひ感情上の執著を生ずる見思の煩惱を斷じ、次で假觀によりて無量の法門に達せず自在に人々を敎化し得ざる塵沙の惑を斷じ、次に中道觀によりて根本の智體を障する無明を斷ずるものであるが、圓敎にては煩惱生死の當體其儘眞如であり、三諦其儘中道となす圓融三諦一心三觀であるとなす。然るに天台にては別敎の次第三觀を修して三惑を斷ずる修證の位次を説くに當り、瓔珞經を以て最も組織立てられたる代表的のものとして、是によりて説明して

ゐる。瓔珞經にては五十二位と云ひ十住の前に十信を置いてゐるが、此處にて三界見思の惑を伏し、十住の内第七不退住までに見思の惑を斷じ盡し、第八童眞住より第十灌頂住までに塵沙の惑を伏し、十行にて塵沙の惑を斷じ盡し、十回向にて無明の惑を伏し、十地にて無明の惑を斷じ、等覺妙覺に入る。茲に先に述べた十回向に説く處の中道は、般若處中相似の第一義觀であると云ふ事が必要になる。即ち別教の十地に入れば所謂別向圓修にて、圓教の不但中觀一心三觀三諦圓融の位に入り圓教に流入する。されば十回向にて修する中道觀は、尙是れ次第の三觀であるが、其修行の功により轉々として十地に入れば、眞如の徳性あらはれ空假其儘法界の徳用中道の理外にあらざる事を體得し、こゝに初めて根本無明を斷ずる事が出来る。而して根本無明を斷ずる處す、でに心々寂滅にして法流に乘じ佛地に入る。即ちこゝになれば、三諦即一諦にして、智觀の極地にして智觀に即せず無碍にして法流に乗托し、無量の智惠微妙の活動現前するに至るのである。此瓔珞經の十回向の中道を般若處中相似の第一義觀と云ひ、初地以上に一心三觀現前すると云へる處に、天台の教理が別圓二教の區別を論じ、次第三觀と一心圓融三觀とを説き來つた根柢を有するものではないか、少なくとも是に其説明の暗示を得たものであると考へるのである。

かく瓔珞經は天台の教理に對して重要な位置を占めてゐるが、天台の思想や是非論じて來た處の瓔珞の思想にては隨分哲學的の教理を多くが而かもあくまで宗教的立場にて次第に煩惱を斷じ、見執を離れ、諸法の實相に流入し、法性に融會せんとする向上の立場にあるが、然も此諸種の煩惱を生ずる根本無明と法性との關係に就ては充分の説明がなされてゐない。三觀は一心の作用なる事明であるが、此一心の上は無明と覺との生ずるは如何なるものであらうか。此事に關しては瓔珞經に興味ある説明があらはれてゐる。佛母品第五に「無明藏と心と一とせんや異とせんや」と云ふ問に對して「法性原頭には一切法一合相である。一ければ共今無明と心と一である」と云ふのは是れ誤りである。若し解と無明諸見と一相ならば縛解なく、又凡夫と佛との區別もなくなる。一切の菩薩が凡夫であつた時には一切の結縛を具足してゐた。而るに斷するときには麤分先去り細分後に除く。若し一心と煩惱と一ならば明闇の二あるべからず。凡夫の善心には不善はない。況んや無相心中無明あらむや古佛常に説いてゐる、無相の智火無明の暗を照すと、而して善惡二別して而も同一果と云ふは其理ある事ではない。一切の善は佛果を受け無明は有爲生滅の果を受くと云ふ様に述べてゐる。即ち法性原頭に立てば一切法一合相であるが、善惡

を分別しながら無明と心と同一なりと云ふ道理はない。勿論無明の闇を滅したる處、心と名くべきものも無明と名くべきものもなく、善と名け又惡と名くべきものもなく、況んや無明と心と一であるとか善惡二であるとか云ふ議論のあるべきではないが、一切法を了せずして法界に迷ひ三界の業果を起すが故に無明と名くべきものが生じ來るのである。賢聖學觀品第三の終りには、

覺忍現時於法界中一切無明頓斷無餘佛子無明者名不了一切法迷法界而起三界業果

と云ひ此根本無明より邪見常見斷見戒盜見果盜見疑見の七見を生じ、此七見によりて貪愛瞋癡欲慢の六著を生じ、此見著二業によりて欲心色心定心に迷ひ、欲界色界無色界の報を受くる事をのべ、又大衆受學品第七にては、「一切衆生始め一想を起して縁に住するに、第一義に順じて起すを善と名け、第一義諦に背いて起すを惑と名く、此根本の二善惑より後の一切善惑を生じ、縁起して欲界色界無色界の住地を起す事を述べ而も是を「無始の無明住地」と名け、此始起の一想終ありて而も其始を知らず」と云ひ、「唯佛のみ始を知り終りを知る」と説いてゐるが、こゝには所謂實相論より唯心縁起思想に進む契機を有すると考へられないであらうか、起信論の

所謂心性常無念故名爲不變以不達一法界故心不相應忽然念起名爲無明

と云ひ此忽然として生じた無明が根本となりて三細六麤を生じ來るとなし、而も無始有終の無明と云ひ、淨染薰習と云ふと其根本思想に於て相通したるものがある。

勿論こゝには尙眞如と云ふ名辭も出ず、阿頼耶の思想も現はれず、起信論の如く縁起思想の整然たるものではないが、此内には又唯心縁起を開發すべき契機を有すると考へざるを得ない。而してそれは個人精神を本位とする阿頼耶縁起よりも、普遍精神たる眞如自體を縁起の主體とする眞如縁起に接近する。梵網にても璣珞にても、精神其物の本原を心相はとらぬが單に因縁合成の無體のものとは考へてゐない。梵網上卷にても、空慧は縁なきに非ず智體を心と名く、一切法を分別する假名の主者は道と通同す―是れ體性の功用と、即ち假名の主者の根底に智體ありてこそ道と通同する事が出来るのである。こゝには普遍我と個我の關係が朦げながら現はれて來てゐる。是れは阿頼耶縁起に於ける凝然不作の眞如と阿頼耶との關係よりも、起信論の眞如と阿頼耶との關係を思ひ浮べしめる。又下卷にては戒體をのべて、「一切佛の本源一切菩薩の本源―當々常住法身あり」と云ひ、璣珞經にては法性の體を説明して、先づ「非有非無非色非心……」とてすべてを否定し、「言語同斷心行處滅」と云ひ、此法性

の徳が吾人に感せられるものとしては法身應身の二身であり、一切衆生も亦此二身が具はつてゐるのであり、其積極的徳用としては「靈智一乘金剛寶藏法身藏、自性清淨妙藏、一照相、一合相、一體相、一覺相、淨明無二、滅諦常樂我淨」と云ふてゐる如きは、眞如緣起の離言眞如依言眞如覺の義等を想起せしめるものである。此眞如緣起的傾向と云ひ先の一心三觀の思想と云ひ、先に成立せる梵網經に多く現はれず、後に成立せる璣珞經に於て餘程明瞭に現はれてゐるのは興味ある事である。一度龍樹によりて緣起觀が改革せられ、諸法實相論、一心三觀説となつたのを受けて、更に此三觀説を發展せしめて後の天台の教理組織に光明を與へ、又此一心より緣起相續する起信思想の方向へ一步を進めた是等兩經殊に璣珞經の如きは、佛教教理史の上に重要な地位を占むるものと云ふべきである。

以上によりて論せんとする處は略論じ盡した。是等兩經は尙上述の思想の外に亦戒律思想として佛教の上に興味ある位置を占めてゐるものであるが、茲では此事について詳細に論ずる暇もなく、又本論の目的とする處でもないが、但一言大乘戒律思想がかゝる發達せる大乘思想と共に現はれて來た所以に就て論述し、以て此論を

終らうと思ふ。此大乘戒律を説ける經典が般若皆空思想を出發點とし龍樹の實相論を發展し、其經の形式に於て華嚴經を繼承した事は誠に意義のある事であつて、恐らく大乘初期より發した文殊般若の空思想が頂上に達した時、一方より華嚴の普賢行願の思想があらはれ來り、而して般若は空無相無願の智恵が主眼であり、華嚴は空を根底としての行位行願が主眼である。此行位行願を主眼とせる華嚴經の形式を繼承し龍樹の後に、出で、意志を主とする大乘戒律經典が成立した事は當然であると思ふ。と云ふのは、大乘佛教は龍樹前後に至り教理上には大なる發展をなし來つた時に、般若經は勿論華嚴にも涅槃にも龍樹の思想に於てさへも、大乘戒學の精神を説きながら其形は尙未だ小乘戒律に依つてゐたのであるが、今や大乘佛教は教理上に於て其基礎確立し、小乘を破斥し、小乘は又大乘に對抗して大乘を以て非佛説と嘗つてゐた當時に、大乘佛教徒は、佛一應の因縁によつて説かれた形式の戒相を無上の至寶となせる小乘戒律に慊らず、且教會の規定や教團の入門のみ小乘戒律を奉持するは教會問題の上から忍びない事であるから、思想的には普賢行願思想の實行を徹底せしむる爲め、實際問題としては大乘佛教の教會の基礎を確立する爲め、是等大乘戒律經典が出現したものと考へる。されば是等の戒律思想にては戒體が重要問題

であつて梵網には、有に非ず無に非ず因果の法に非ず而も諸佛の本源菩薩の根本大衆佛子の根本にして、吾人をして戒法に順じて菩提に至らしむる精神活動の本源となるものである。璣珞經によれば、善は菩提の階程で、惑は煩惱の住地である、一歩一歩麤細の煩惱を去り菩提の道を進むものは所謂眞如薰習の如きもので、此一分菩提の道に入つた時に一分の戒體が發現する。かくて法性原頭に達した時無相の智を得て善惡と名くべきものも戒と名くべきものもなく、然も一切行戒行にあらざるなきに至る、此時戒體に冥合したのである。

かゝる戒體思想を有し、天台の教理上にも重要なる地位を占むる思想を根底として説かれた戒なるが故に、天台の戒學の所依の經典として尊重せられ、法華の三軌や實相戒體と融合せしめらるゝに至つたものである。