

教相判釈史論

— 成道と涅槃の間 —

橋 本 芳 契

- 一 序 論
- 二 インドにおける教判前史
- 三 中国における教判の展開
- イ、一音教の判
- ロ、頓漸二教の判
- ハ、五時教とその由来
- ニ、涅槃の五味喻
- ホ、「南三北七」の教判説
- ヘ、隋代の教判
- ト、唐代の教判
- チ、宋代以後の教判
- 四 日本の教判諸説
- イ、三経義疏の教判意
- ロ、奈良平安の教判説
- ハ、鎌倉およびそれ以後諸聖の教判思想
- 五 結論——教相判釈と仏教学

一 序 論

仏教には「教相判釈」として、教法の相貌を判定し解釈する一部門がある。それは仏教各説を一定の視野において総

覽し、かつその教理的帰結をもとめようとするものであるから、思想的には最も重要な部門の一つに属する。いな、教相判釈のうらづけを得てこそ一宗一派としての名のりもはじめてあげられることであるから、教相判釈は各宗各派としてはその中心命題もしくは根本命題たる意義をになう思想的事実である。したがって、古来「教相判釈」（略して教判、教撰、あるいは判教、もしくは単に教相とも言う）と名のつくものが、仏教教理史には随処に散説されている。もちろん、それは中国以来のものを主とするのであり、それがまた逆に中国以来の仏教の一特色とも言えるのであるが、趣意においては中国以前のものにも見出し得ないことではないのであり、また一般に「教相判釈」の範囲で考えられている以外のものについても「教相判釈」の精神をうかがい知ることの出来るものもあって、要するに「教相判釈」は仏教教理思想史を一貫する普遍的理法と概念することが出来るのである。

さて、仏教においては、そのすべてがブツダの「さとり」（証覚）につながるものなのである。したがって、教相判釈も、その「さとり」の表白ともいうべき、釈尊一代の説教を、その化儀の次第、または義理の浅深によって判釈することにはほかならない。いな、そうした「説教」の可否そのものまでもがふかく問題になっていく一面さえもが教判にはあるのである。けだし、釈尊によって説かれた經典はその数はなほ多く、したがって所説の教義もまたすこぶる多岐多端にわたって、ほとんど遍従するところを知らない状態にあるというのが実情である。そこで、仏がかようにまで多数の法門を開示せられたには、かならずや何らかの意図があり、何らかの次第順序がなければならぬとして、その意図を付度し、やがては仏所説の經教を分類按配し、もって仏意が奈辺にあるかを明らかにしようとすることが起ってくる。教判の由来は、まさにそうしたところにあった。しかしながら、諸家のこれを見る目は各各ことなるから、教判という態度は一様であっても、これによって生じて来る結果はまちまちであって、そこに一定の見解を保持してこれを最長最高なりとし、ひいてはそれにもとづけて独自の主張を為すにまで至る。それが言わば「宗派」の成因であり、したがって教相判釈は宗派を形成するための基礎要件でもあった。これとくに、中国から日

本にかけての仏教教理思想史上の顯著な事実であった。しかしながら、すでに一言したごとく、ブツダの教説を統攝的に理解しようとすることは、小は人情の自然であり、大は教団の実践的要請であったから、教判の趣意における理論的要求とそれにもとづく宗教的実行とは、ほとんど釈尊在世中からの教理的事実であったと称してよい。すなわち、諸部の大乘經典には、釈尊の言動に対する阿難その他の仏弟子等の質疑、あるいは時として讚嘆となつて反映している説話内容がこれを証示するであろう。しかも、阿含部（小乗）諸經に対する大乘諸經典の成立動機にこそ、かえってかかる教判的意図が伴わしめられていたと考えられるのであり、事実また、「法華」等の經が示す大・小二乘、または声聞・緣覺・菩薩三乘と一仏乗との同異、「楞伽」等が説く頓・漸二教の論、「華嚴」の三照、「涅槃」の五味、「維摩」の一音や抑揚の説、「深密」の三時説を挙げる等が、「教相判釈」の經証となり論拠となつたのであつて、教相判釈史としては、ことにこれら諸經が陸續として漢訳され、その去就にまよわされた中国南北朝時代以後が思想的に最も華やかであり、ひいてその尾は隋・唐におよび、さらにわが平安・鎌倉にまで波及するのである。しかしながら、それ以前の時期のインド仏教にあつても既述の趣意における教判的なものがあつたと考えられるので、まずそれから記してみよう。

二 インドにおける教判前史

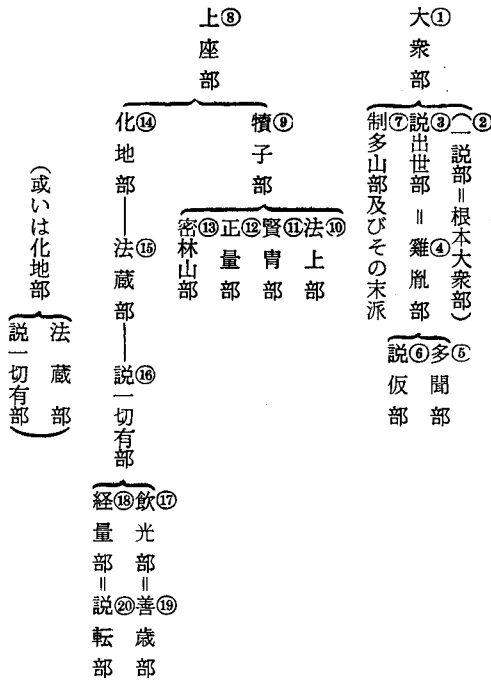
釈尊のブツダ（覺者）としての証悟、すなわち「成道」が仏教の一切の起源であることは前述したとおりである。したがつて「教相判釈」も、教理的または思想的にはつねにそこまでかえて論じられなければならない問題である。けれどもインド本土としては大乘仏教に至つて華嚴經のごときが出現するまでは、釈尊の自内証が教判的意義でふかく問われることが比較的すくなく、むしろのちの法華經で問題になつた声聞乘・緣覺乘もしくは菩薩乘のそれぞれが自全的に、しかも自利の道を歩み、限られた目標の範圍で修行にはげむのが實際であつた。それが具体的には、

「根本仏教」ないし「原始仏教」につづく「部派仏教」時代の様相となって展開したものである。釈尊の成道から阿育王即位頃までが普通「原始仏教」時代とされ、そのうち仏成道から仏滅後三十年間位がとくに「根本仏教」と呼ばれるのであるが、こうした「釈尊の人格的感化が直接に力を有していた時代」として純正仏教を考えようとする基本にすでに教判的なものがあるとすることができないであらうか。原始仏教教団は当分は統一を保っていたが、それは飽くまで表面上のことで、内部的には長老（上座）*thera* を中心とした保守派に対する一般大衆の進歩主義的な革新勢力の動きが潜伏していて、やがてそれが「大衆部」*Mahāsaṅghika* という独立した存在となったのである。すなわち、上座 *Theravāda*、大衆両部の根本分裂である。そしてこの大衆部の流れが、遠く大乘仏教の興起にも相通ずることになるのである。

さて根本二部の分裂については、仏滅百年の頃、跋闍子比丘 (*Vāṣiṣṭhaka*) が十事を主張し、上座達がこれを非法と決議したことがその動機であると言われるが、内容的には戒律の問題である。しかし、自由思想のないところにこのような問題はおこり得ない。跋闍子比丘たちの居住したのは毘舍離 *Vesālī* である。毘舍離を背景とした「仏伝」は長阿含経第二より第四に収まる『遊行経』(南伝では *Dīga-nikāya* 所収の *‘mahāparinibbāna-sutta’*) である。釈尊の晩年にはこの毘舍離に遊行されることがしばしばであった。『遊行経』の同本異訳が『仏般泥洹経』二卷、『大般涅槃経』三卷、『般泥洹経』二卷であるが、そこに釈尊の「涅槃」が契機となって根本二部の分裂に至るべき気運の醸成されていたものであることが想像される。仏入滅後数旬ならずして第一結集(王舎城外七葉窟に五百人の長老比丘が集まって行う)がなされたのは、積極的には正法の伝持のためであるが、消極的には戒律の肅整による教団の保持が急がれたによると考えられる。十事非法の決議後にも上座達は、毘舍離に七百人の会議を開いて教団の再統制に力を致そうとした。いわゆる第二結集である。のち大乘仏教に至って同じく毘舍離を背景とした『維摩経』が出現したのは、小乗的保守的、もしくは形式的規範を脱却して大乘的な自主自由の宗風を成す素地が、依然この地方に残

存したことを証示するであろう。根本分裂以後しばらく平静を保っていた教団が、約百年後大衆部系統から、更にその後上座部系統から、夫々ふたたび分裂をひきおこすに至った。いわゆる枝末分裂で、その結果、「小乘二十部」(根本二部枝末十八部を合す)の分派を見ることがとなったのである。枝末十八部分裂の次第については、南伝(島史 Dipavamsa)と北伝(異部宗輪論、その異訳部異宗論、部執異論)によって伝承に相違があるが、両者を折衷した一説(龍山章真「印度仏教史」七八頁所載推定説)によれば左表のごとくである。

〔枝末分裂図〕



枝末分裂の原因については、その遠因が根本分裂にあり、すなわち思想的に進歩的か保守的か、または戒律上の問

題で形式主義か精神主義かの争いが引続きあったと考えられるが、一一の部派の直接の分裂原因としては、特殊な教理を旗印としたもの（説出世、説一切有部、經量部）、主張者を中心としたもの（犢子部）、地理的隔離によるもの（南方の制多山部）、教理中の解釈の相違によつたもの（一偈の解釈を異にした法上・賢胄・正量・密林山。以上括弧内は各例示）等がかぞえられ、必らずしも一様でない。しかし、後述するように唐の親基の八宗判ごときは、この部派分裂を内容としたものであったことが注意される。いづれにしてもインド本土におけるこの分派の事実は、必らずしもそのすべてにわたつてではないにしても、教相判釈的な意義をおびた一面を蔵するものであったにまちがいない。いまもセイロン・ビルマ・タイ・カムボジヤ・ラオス等の諸地域にのこる南方仏教は上座部系のもので、一般に小乗と称せられるものの大部分を形成し大衆部系のものには小乗に属しそれとして完成したものであるが、多くは大乗仏教の興起以後、その中に解消したと言われる。そこにおのずと、大小乗を併せ伝えながら特に大乗を發展させた中国仏教や、ほとんど専ら大乗仏教のみを伝受し、しかもこれを独自のものに開花結実させた過去における日本仏教の思想的意義が考えらるべきであろう。近代の日本における印度学や仏教学は、ふたたび新たな視野において大乗仏教と共に、小乗仏教や上座部系統の仏教の真義をも問いつつあるのである。

大乗仏教が、部派仏教としては大衆部系統として発現した教理思想やその宗教精神を汲むものとして、はじめから仏陀の証悟（成道）と積尊の入滅（涅槃）とを二大中心問題として発達したものであったのは、むしろ当然である。前者については「華嚴經」が、そして後者については大乗の「涅槃經」がその問題に対する根本的解答として現われたものとしてよい。中国以後での教相判釈には、このほか「法華經」「維摩經」「楞伽經」「深密解脫經」等も多く参照されたが、少くとも大乗の「涅槃經」という、素材的には小乗の「涅槃經」を継受したものの傳來が、後述のように中国における教判論勃興の直接機縁となつたことは、涅槃 *nirvāna* の問題が仏教教学にとつていかに普遍的な命題であるかを証示するであろう。しかも、仏陀積尊における涅槃に対応するのは成道の事実であり、實質的には「発

菩提心」の問題である。それが大乘仏教としては「華嚴經」の形で語り出されたのである。もとより、それらのすべてが初期大乘期中一時に出現したものでなく、順次中期・後期のものとして成立発現したわけであるから、各經典には全体的に自然な發生因縁がある。したがってインド仏教としては一經一經に教判的趣意が内存させられたと考えてよい。ことにインド大乘仏教としては最後に現われた「密教」（大日經、金剛頂經等）は、それ以前のものを「顯教」としてこれと殊別する趣意であり、それ自体に教判的意義が顯著であるが、思想的には大乘仏教の当初からあったものとされることに、深く注意を払うべきであろう。大乘の論師龍樹 Nagārjuna（一五〇〜二五〇頃）はその『大智度論』に三藏として「摩訶衍」（大乘）、「顯露」、「秘密」の三を数え、また同じく華嚴經の註釈書たる『十住毘婆沙論』において「難行道」と「易行道」を区別したし、ややおくれでナーランダ寺にあった戒賢 Śīlabhadra（玄奘の師）やその資智光 Jñānaprabhā が各「三時教」を唱え、しかも互に諍ったとさえ言われる。（註、法相系の三時説は有・空・中の三時。有は鹿野苑で愚夫声聞のためにした四諦説で阿含をさす、空は諸法皆空を説いた般若經、中は空有の真相を示し、中道の実義を説いた深密・華嚴の諸經である。また中觀系智光の三時説は、初時心境俱有、二時境空心有、三時心境俱空で、初時は兩説同じいが、智光説第二時は心外無境・万法唯識の教で、その第三時が戒賢の第二時に相当している。）このようにして、教相判釈は、すでにインド本土にはじまっていたのである。ことに『維摩經』等が、仏の鹿野苑における声聞人教化に、四諦が説かれるとき、「示・勸・証」の三転があったとすることは、「初転法輪」を重視した観念の發展で、そこにも教相判釈への重要な支点が形成されていたと言える。

三 中国における教判の展開

イ 一音教の判

仏教は、ひとたびその本土たるインドを離れると風習・言語・生活様式等の相違から、布教宣伝のうえに特殊な工夫

を加えもちいるようになる。たとえば、西域地方を経て中国へ入る過程において、ことに敦煌の洞窟に残存したごとき仏像や壁画の類を介する仏教の普及が策せられた。それは内容的に見て、薬師・釈迦・弥陀等諸仏、ことにそれらの三尊像であり、法華・華嚴・維摩・観経等諸経の交相図であり、その他降魔・成道・入涅槃等仏伝関係の図像類であるが、一一の場合について何が中心とされるかについては、ひとしく広義における教判的な取舍選択がそこになされたものと考えてよい。(望月辞典三九五上ノ六三上「敦煌」参照) 教相判釈それ自体は、嚴密な経論の裏付けによる考証を必要としたが、仏教は「教相」がそのすべてではない。したがって、密教のごときは、これに對立する「事相」をまで唱道し、且その教相に対する優位を強調するに至ったのである。しかしわれわれは、まさにそうした思想的もしくは教理的展開そのものを「教相判釈」の史的事実と認めたいのであって、その意味でも、前記のごとき経変、あるいは交相の図像類の出現を、教判の事相的展開と理解したい。そうした観点から、真言秘密仏教のもつ統攝性は最も注意してよいのである。中国仏教における教相判釈のいとなみが、まず『維摩経』の「一音」の教義にかけて行われたことも、これがこの経の内含する密教義であったからである。

『維摩経』には現在、支謙・羅什・玄奘の三家によって訳された三漢訳が存する。そのうち支謙の古訳には右の「一音教」の部分が欠けている。それはこの部分がこの経としては後世の加上に属するものであることを示す。それが羅什・玄奘両訳ではつぎのように見られる。

〔一音義の經句〕

(一) (羅什訳) 大聖法王衆所歸 淨心觀仏靡不欣

(玄奘訳) 衆会瞻仰大牟尼 靡不心生清淨心

各見世尊在其前 斯則神力不共法

各見世尊在其前 斯則如来不共相

(一) 仏以一音演説法 衆生隨類各得解

仏以一音演説法 衆生隨類各得解

皆謂世尊同其語 斯則神力不共法

皆謂世尊同其語 斯則如来不共相

(二) 仏以一音演説法 衆生各各隨所解

仏以一音演説法 衆生各各隨所解

普得受行獲其利 斯則神力不共法

普得受行獲其利 斯則如来不共相

(三) 仏以一音演説法 或有恐畏或歡喜

仏以一音演説法 或有恐畏或歡喜

或生厭離或斷疑 斯則神力不共法

或生厭離或斷疑 斯則如来不共相

(什訳、仏国品第一)
 裝訳、序 品第一

これによって、什・裝両訳はこの嘆仏偈のこの部分に関する限り一二、訳語を異にするだけで、ほとんど全同であることが知られる。ここに「神力不共法」または「如来不共相」が四相として説かれている。

(一) は、世尊が浄心者の前にそのすがたを表示されること

(二) は、仏の一音演説で衆生が隨類得解して、しかも世尊は同語たるものとすること

(三) は、仏の一音演説で衆生が各隨所解して、しかも得受、獲利すること

(四) は、仏の一音演説で衆生に恐畏・歡喜・厭離・斷疑等の影響や得果のあること。

これが四相である。一音義としては後の三相であるが、第一相が仏の身業に属するとすれば、それらは仏の口業の徳である。しかも、(二)は「知」、(三)は「行」、(四)は「証」と言える。さてこの「一音説法」の説は、大衆部等においてすでに唱えられた所とされ、『異部宗輪論』には、「大衆部・一説部等の四部」の本宗同義としてこれを指摘し、また『大毘婆沙論』第七十九には、

仏以一音演説法 衆生隨類各得解

皆謂世尊同其語 獨為我說種種義

の頌を掲げているが、この頌は第四句以外は前掲什・英函訳の(二)の頌と全同である。これらによって、「一音説法」の説が、早い時期からインドで行われていたものであることを知ると共に、この經の漢訳者鳩摩羅什 Kumārajīva (三四四～四一三)が、まずこれによって「一音教」の説を立てたことに注意したい。一音教説は、如来はただ一円音をもって法を演説するのに、聴者はその機類に随っておのおのこれを知解し、ないし行証するから、本来ひとつの教法に大小半滿等の別が生ずるに至ったというものである。

後魏の菩提流支 Bodhiśuci (?～七二七)もまた一音教の説をなしたが、その意は羅什の説くところと異なって、いわゆる「大小並陳」で、如来の一音に大小がならべのべられるとした。澄観の『華嚴經疏』第一に、一音教を説明して、

然るに二師あり、一に後魏の菩提流支いわく、如来の一音は同時に万に報じ、大小並べ陳ぶと。二に姚秦の羅什法師いわく、仏は一円音にして平等無二なれば、無思にして普く応ずれども、機の聞に自ら殊あり、言音、本と大小を陳ぶと謂うには非ず。故に維摩經に言わく、仏以一音演説法、衆生各各隨所解、と。上の二師は、初めは則ち、仏音に異を具し、後、は則ち異は自ら機に在り、各円音の一義を得。然も並びに教、本と分たざるの意と為すのみ。

としてゐる。(原漢文、大正蔵三五)

けだし流支の大小並陳は能説の仏に就き、羅什の円音異解は所解の衆生に就くものである。さきの引用四頌中、流支の(二)、羅什の(三)にそれぞれ抛つたことになるであろう。しかし望月辞典は、羅什に果してかような説があったかを疑っている。将来さらに考うべきであろう。(同辞典一二八頁参照)

一音教に関する流支の説は、『大乘法苑義林章』一本、『華嚴經探玄記』一、『華嚴五教章』一等にも出で、同じく、仏は一音中に大小二乗の法を陳べるが、大乘の機は、その法を聞いて大乘の解をなすし、小乗の機は、同じその法を聞いてこれを小乗に解するので、仏の説法には、ただ大小が並陳されているに過ぎないと説明している。

なお『法華經玄義』十上にも、

北地の禪師は、四宗・五宗・六宗、二相、半滿等の教を非して、但だ一仏乘にして、二なく亦三なく、一音に法を説くに、類に随つて異解す。諸仏は常に一乘を行ずるも、衆生は三と見る。但だ是れ一音教なり。

と言っている。そのいわゆる北地の禪師は何人を指すか詳かでないが、その説はむしろ羅什所立と伝える円音異解の義と同一と見なされる。が、その疑われたことは上述のとおりである。

□ 頓漸二教の判

流支はまた別に『楞伽經』によつて、頓・漸二教の判を唱えた。しかし、仏一代の説法の化儀に頓教・漸教の別があることを創唱したのは劉宋の慧観(？〜四五三)で、慧観は「華嚴」を頓教であるとし、さらにこれと區別された漸教のなかに五時の別があるとしたもので、その意味では、さきの一音教の旨を一層具体的にし、内容的に展開させたものとして、一般には中国における教相判釈のはじまりを為すひととされている。しかし、教判の実義がこのひと以前からすでにあつたものであることはこれまで繰返し述べたとおりである。

慧観の頓・漸二教の判において、頓教たる「華嚴」が、漸教たる五時教と併列的な關係で説かれたのは、のちの智

頤等が、「五時」内に頤教もしくは「華嚴」を位置させたに比し、教判の素朴さを示すものであると共に論理的にはかえって「華嚴」の特色を発揮した、教判説としては複合的妙味をもったものと言える。五時説については後述するとおりであるが、頤・漸両教を一応伍格に見たところに、慧観の教判説のゆとりと将来への発展性を見出すことができよう。

ハ 五時教とその由来

慧観がその漸教中にふくまれるものとして説いたという「五時」の教は、初時「有相教」、第二時「無相教」、第三時「抑揚教」、第四時「同帰教」、第五時「常住教」である。これは仏説が次第を追うて低位から高位にうつったものという理解に立つ。しかも漸教のすべてがさきの頤教「華嚴」と相覆うものである。仏一代の説法の化儀が頤機と漸機により二大別され、さらに漸機に対し五時の次第順序をもったというわけである。当然、この頤・漸両機の關係が問題になるべきであろうが、慧観説では十分その問題の解決がなされていないと見られる。それはその主力が五時説内にそそがれたによるとも見られよう。五時のうち、(一)有相教は小乘。所説の見有得道の法を指し、声聞・縁覚・菩薩の三乗が順次各別に四諦・十二因縁・六度の教法を受けるものなるがゆえに、またこれを「三乗別教」とも名づける。(二)無相教は般若。所説の見空得道の法を指し、三乗通じてこれを学するがゆえに、またこれを「三乗通教」とも名づける。(三)抑揚教はまたこれを「褒貶教」とも名づけ、維摩・思益等のごとき、菩薩(大乘)を讃揚し、声聞(小乘)を抑挫する経過的な教を指して言う。(四)同帰教は、法華に、三乗を会して一極に帰したものを言い、(五)常住教は、涅槃は、仏性常住を説いたのを指すのである。

これによって、慧観の漸教Ⅱ五時説は、その頤教判とも、大小乗の經典説を秩序的に見ようとしたものであることが知られる。それについて、さきにすでに羅什に「一音教」の教判思想のあったことをのべたが、羅什の門人、竺道生(三五五〜四三四)はさらに、如来の説法に(一)善淨法輪、(二)方便法輪、(三)眞実法輪、(四)無余法輪の四種の別あること

を述べたのが参照されねばならない。道生は涅槃研究で有名な人であるが、他方で維摩をも研究（註維摩詰經参照）していたから、この經の「三転法輪於大千、其輪本来常清淨、天人得道此為証、三宝於是現世間」（仏国品第一、嘆仏偈）の句にも注意したにちがいない。三転の（一）示、（二）勸、（三）証なることはさきにも一言したが、道生の右の四種法輪説はさらに包括的である。すなわち、「善淨法輪」は、如来がはじめ一善ないし四空を説いて三塗の穢を去らしめた小乗説。「方便法輪」は、無漏の道品で有余・無余の二涅槃を得させる般若説。「真実法輪」は、三の偽を破し一の実を成ずる法華説。「無余法輪」は、常住の妙旨を明かした涅槃説をそれぞれ指すものである。道生が六卷泥洹經によって、つとに「闡提成仏」の旨を唱えたことは有名な事実であるから、いまその教判説において涅槃經を「無余法輪」に当て、最高位のものとしたのはむしろ当然であろう。

慧観の教判説は、その華嚴頓教と漸教第三時抑揚教とを別にすれば、右の道生の四種法輪（小乗・般若・法華・涅槃）の継承・発展にはかならないと言える。しかも同時に、その華嚴を加え、維摩を五時中に置いたところこそその教判説としてのおのずからなる特異性と独自性があるとしなければならぬ。

二 涅槃の五味喩

総じて涅槃經の經旨が、教判思想形成にふかい関係をもったことは既述のとおりであるが、ことにその「五味」の喩と言われる（一）乳、（二）酪、（三）生酥、（四）熟酥、（五）醍醐の譬説は、この經の盛行と共に仏一代の教説を理解する方式として通念化し、ことに江南の地では齊の僧柔（四三一～四九四）、慧次（四三六～四九〇）、梁の智蔵（四五八～五二二）、法雲（四六七～五二九）等みなこの趣意によって仏説を把握したことは、天台教判の前階をなすものとして歴史的にきわめて重要である。

天台では、この涅槃「五味」喩を、そのまま仏一代の教説に配当して、（一）華嚴、（二）鹿苑（阿含）、（三）方等、（四）般若、（五）法華・涅槃の五時教ある譬喩たらしめたが、一には機の次第に淳熟するにもたとえたもので、前者を「約教相生」

と称するに對し、これを「約機濃淡」と言っている。しかし、隋の智顛（五三八―五九七）によって、いわゆる「五時」の代表的な教判説がなされるまでには、智顛自身がその『法華經玄義』十上にのべたような諸説が南北各地でなされてきて、その綜合または集約の結果として智顛の天台教判が新たな宗教的意義をおびて創唱されたものであることがわかる。

ホ 「南三北七」の教判説

智顛によって「南三」と指称されたのは、(一)虎丘山の爰法師、(二)同じく虎丘の学僧で宋・齊代の存かと言われる宗愛法師、(三)建業上定林寺の僧柔・慧次二師（蕭齊代）および道場寺の慧觀法師（劉宋代）の諸師である。そのうち(三)のグループが、有相・無相・抑揚・同帰・常住の五時教説に属することは既述した。しかるに(一)の爰法師は、漸教に有相・無相・常住の三時教を立て、(二)の宗愛法師は、同じく漸教に有相・無相・同帰・常住の四時教を設けていたと言われる。しからば、(三)の五時教説が、(一)の三時教に同帰（法華）の一教が加わって(二)の四時教となったものに、さらに抑揚（維摩）の一教が足されたものなること明瞭である。ここに南北朝仏教においては阿含・般若・涅槃および華嚴の諸経に伍して、法華・維摩の両経が急速にその地歩を高めつつあったものであることがわがらう。南地としては頓・漸両教のほかに「不定教」の一目を立て、勝鬘・金光明等の經説を当てたが、天台教判に至って重要となる一面である。

さらに「北七」とは、北地諸師の説においてつぎの種別を見ようとするものである。

(一) 人天・有相・無相・同帰・常住の五時教を説くもの。これは慧觀の「五時」から第三時教（抑揚）を除くと共に、「人天」（提謂波利を指す）の一項を新加してしかも初時に置いたもの。浄名と般若を合して「無相」教としたもの、それだけ維摩をうとんじた結果となり、この精神がやがて天台教判で「方等」内に維摩を没しさせたと考えてよい。

(一) 半字・満字の二教を立てるもの。十二年前が半字教、十二年後が満字教という。後魏菩薩流支の説とされる。したがって、流志には一音教、頓漸二教、半満二教等の諸説があったことになる。その時代と思想的立場とからかような教判的反省が行われたのであろう。師は地論宗の祖であり、また世親の無量寿経論を伝訳したため浄土宗の一祖ともされ、曇鸞に観経を授けたことで有名である。

(二) 後魏仏陀三蔵下の慧光(光統律師)は四宗の判教をのべた。1、因縁宗(毘曇) 2、仮名宗(成論) 3、誑相宗(小品・三論) 4、常宗(涅槃・華嚴等)がそれである。これは隋の慧遠や唐の窺基にも依用されるに至った一連の教判型のはじまりを為すものである。法華経の見えないのが特色である。慧光は別に漸・頓・円の三を立てたが、その円教は華嚴経であった。したがって「頓」・「漸」というも前来の頓・漸二教の立て方に於けるとは相違し、順序も「漸」がさき、「頓」があとで、まず1、無常から常、有から空と漸次に進むのが「漸教」2、常・無常を一具に説くのが「頓教」であり3、華嚴は如来の究竟果海を説くから「円教」と名づけるのである。ついであるがら円教は偏教に対する意味で、光統律師がこれを立ててから、天台(化法四教の第四、法華・涅槃)・華嚴(五教の第五、華嚴)の兩宗のほか、道宣の三宗教(その第三、唯識円教)・日本の台密(真言教)・真宗(本願一乘法)等でも内容は異なるがこの名を各宗の至極を示すものとして用いている。

(四) 「有師」は五宗教を開いた。その前四は慧光の四宗に同じく、ただ第五宗として「法界宗」を加えたものである。護身寺自軌大乘の所用と言われる。護身は地論宗北道派道寵下の人とされる。法界宗は、さきの「常宗」から華嚴を別立したものである。

(五) 「有人」が、「光統は四宗と言うも、収めざる所あり」として、さらに開いた「六宗」である。陳鍾山香閣寺安廩の所用とされる。その前四は慧光の四宗に同じく、第五は「真宗」として法華経を挙げ、第六は「円宗」として大集経を採ったものであるが、その「真実」の経として法華を数えたのは注意される。とくに大集経を円としたのは

それが「染淨俱融、法界円普」を説くからである。

(丙) 「北地の禪師」は、「二種の大乗教」を明かした。一は「有相大乗」、二は「無相大乗」である。華嚴・瓔珞・小品等は階級十地の功德行相を説くから「有相」であるとし、楞伽・思益等は眞法にして「一切衆生・即涅槃」というごとき詮次なきが故に「無相」であるとする。しばしば維摩經と共に「抑揚教」に数えられてきた思益經が、楞伽經と一連に無相大乗とされたことは注意すべきであろう。

(乙) また「北地の禪師」は、四宗・五宗・六宗・二相(有相・無相)・半滿等を非し、但だ「一仏乘」で、無二亦無三とし、仏は「一音に説法し、(衆生は)類に随つて異解す。諸仏は常に一乘を行ずるも、衆生は但だ三を見る。但だこれ一音教のみ」とする。これまた一音教の旨にかえつたものである。

以上、南三北七、十家の判は要するに隋代以前におこなわれた教判の代表的なものであつてよいのであろう。

へ 隋代の教判

隋代となり、まず智顛(五三八〜五九七)は、「三種教相」、および「五時」・「八教」の判をなした。「三種教相」とは、法華經と他經とを対立的に論じたもので、(一)根性の融・不融、(二)化道の始終・不始終、(三)師弟の遠近・不遠近であり、すべて法華經を他經より一段すぐれた權威あるものとする見方で、法華經第一主義の最たるものとして極めて注意すべきである。さらに「五時」・「八教」とは、これまた法華經を根本立脚地として従前の諸教判をいわば集大成したもので、後世への影響も亦いちじるしく、その思想的意義は実に大きいと言わねばならない。「五時」とは、1、華嚴、2、鹿苑(阿含)、3、方等、4、般若、5、法華・涅槃であり、華嚴を初時とし、法華・涅槃を一つにして第五時としたこと、および鹿苑(小乘)ののち般若のまゝに「方等」の一時を置いた所に大きな特色がある。淨土教のごときは、理として方等時にふくまれるわけである。つぎに「八教」とは化儀の四教と化法の四教とであり、

前者は頓・漸・秘密・不定の四、後者は藏・通・別・円の四であり、あわせて八とするのである。化儀四教のうち秘密とは、一類の機に対して秘密に法を説き、一会の人をして自他互に知らしめないのであり、同じく不定とは、一会に一法を説き、得益不定なのを指す。いずれも一佛教の趣意に通ずるものをもっている。

また同じく隋の吉藏(五四九〜六二三)は、声聞藏・菩薩藏の「二藏」を立て、菩薩藏中さらに、(一)根本法輪、(二)枝末法輪、(三)撰末帰本法輪の三を開いた。そのうち「根本法輪」とは華嚴の一因一果の法門、「枝末法輪」とは法華以前の三乘法門を指し、さらに「撰末帰本法輪」とはまさに法華に至って三乗を会して一乘に帰さしめたのを指すのである。菩薩藏のほかに声聞藏を別出した所に特色があるが、菩薩藏における三法輪の次第には、智顛の五教と類したものが無くはない。

ト 唐代の教判

唐代に至って道綽(五六二〜六四五)は、聖道・浄土の「二門」説を立て、此土入聖の法を聖道門とし、往生浄土の法を浄土門とした。仏教中、アミダ仏の願力に乗じ、西方浄土に往生する他力の一門を別立し、余他の法門を聖道自力に一括して時機不相応のものとして見ようとしたことは、当代仏教に対する批判の趣意がこの教判にあったことを示し、ことに浄土門の宣揚は、同じ頃信行(五四一〜五九四)が唱えた三階教と共に、正像末の仏教史観に助けられている。いずれにしても、浄土一家の中国および日本でのこの後における発達は、ふかくこの教判に根ざしていることは注意すべきである。

(註) 拙稿「三階仏法におよぼした維摩經の影響について」(宗教研究三三三の三頁号)参照。

つぎに法相の玄奘(六〇〇〜六六四)は、解深密經・金光明經等によって、(一)転法輪、(二)照法輪、(三)持法輪の「三法輪」説をなした。「転法輪」は阿含、「照法輪」は般若、「持法輪」は深密等で、とくに持法輪は三性(徧・依・円)および真如不空の理を説くものを指すのである。一説には、これは梁の真谛(四九九〜五六九)が創唱した所で

あるとも言ふ。

その頃、中インド、マガダ国に波羅頗迦羅蜜多羅 Prabhākarānira (五六五〜六三三) という学僧あり、ナーランダ寺に遊学して戒賢に師事し、学徳衆にまさったが、のち東遊し貞観元年(六二七)来唐した。このひとに「四諦・無相・観行・安養・守護」の五教説があったが、順次「阿含・般若・華嚴・涅槃・大集」の諸経説を指すものであった。他にも印法師の屈曲(涅槃等)、平道(華嚴等)の二教説あり、敏法師等もこれを用いたという。

また道宣(五九六〜六六七)は、性空教・相空教・唯識教の「三観教」を立てた。そのうち(一)性空教は小乗のためにする「諸法性空・無我」の説、(二)相空教は小菩薩のためにする「諸法本来、これ空」の教、(三)唯識教は大菩薩のためにする「諸法の外塵、もとより実なし」と説く教を言うのである。

つぎに親基(六三二〜六八二)は、「三教」「八宗」の説をなした。三教は(一)阿含等の小乗義たる「有教」、(二)三論・般若等の「空教」、(三)華嚴・深密・法華等の「中道教」であり、「八宗」はさきにも一言したように、小乗部派諸説を批判的に見たものをはじめとして、大乘の至極説にいたるまで仏一代の教説を八段階にして眺めたもの、すなわち(一)我法俱有宗(犢子部等)、(二)有法無我宗(薩婆多部等)、(三)法無去來宗(大衆部等)、(四)現通假実宗(説假部・經部および成論)、(五)俗妄真実宗(説出世部等)、(六)諸法但名宗(一説部等)、(七)勝義皆空宗(般若經および中・百論等)、(八)応理円実宗(法華等の經および無著等所説の中道教)であるが、教相判釈の意義が歴史的に見てきわめて広いものであったことが知られる。(なお本論集一九五九年7号拙稿「初唐仏教の一断面」参照)

華嚴の元曉(六一七?)にも「四教」説があり、(一)三乘別教(人空の理を説く四諦・縁起等)、(二)三乘通教(般若・深密等)、(三)一乘分教(瓔珞・梵網等)、(四)一乘滿教(華嚴・普賢等)の四である。

さて中国において天台の「五時八教」にならび称せられるのは華嚴の「五教十宗」説で、これを立てたのは賢首大師法蔵(六四三〜七一)である。そのうち「五教」は、(一)小乗教で、阿含・婆沙など灰身滅智の涅槃を説く教。(二)

大乘始教で、これに深密・唯識等の五性各別を説くもので、これに依他の諸法を建てる「相始教」と、般若・三論等の諸法皆空を説く「空始教」とを分ける。いまだ一切衆生・悉有仏性（涅槃）と説かないから、大乘の初門とする。

③大乘終教で、楞伽・起信等の一切皆成仏を説いた教。④頓教で、頓に理性を徹見することを教えるもので、維摩、經のごとぎが当てられる。⑤円教で、華嚴・法華など円融具徳の一乘を明かす教である。これらはすべて法蔵にはじまるといふわけではなく、すでにその名称等はやく杜順（法順五五七と六四〇）にあったと言われるが、法華・涅槃を円満とした天台教判に対し、華嚴を至極とする華嚴宗の判は、中国仏教が一方では涅槃への傾きを示しながら、他方ではつねに成道への志向をとどめていたながい伝統の結成がやがて賢首教判たるものであることがわかる。さらに法蔵の「十宗」とは、前掲窺基の「八宗」中、その前六宗を継ぎ、これに別に、または新たに四宗を加えたもので、新加の四は、⑥一切皆空、⑦真徳不空、⑧相想俱絶、⑨円明具徳の名で呼ばれる。「五教」と「十宗」の關係は、前者が教理的に仏説を概括したものとすれば、後者は歴史的にそれを実証したものであることとなるであろう。すなわち十宗中の前六が小乗教、第七が大乘始教、第八が同終教、第九が頓教、第十が円教に当るのである。

法蔵はまた別に「四宗」の判をなした。①小乗諸部の所立が隨相法執宗、②龍樹・提婆の所立が真空無相宗、③無著・世親の所立が唯識法相宗、④馬鳴・堅慧の所立が如来藏縁起宗である。第二の無相は般若・中論等を、第三の法相は深密・瑜伽等を、第四の如来藏縁起宗または実相宗は、楞伽・密嚴・起信・宝性等の諸經論を指した。以上、法蔵が教判として諸説をもったことは、その学解の広さと実修の深さを物語るであろう。

法蔵の門人慧苑（年寿不詳）は、師説に叛いて「四教」の判をなした。①外道・外典の所説を「迷真異通教」、②小乗の所説を「真一分半教」、③瑜伽・唯識の説を「真一分滿教」、④事事無礙・理事無礙の法門を「真具分滿教」とするのである。その①で外道・世典に注意したことは先人にも「人天教」の判のあったに類するものとして注意すべく、③で得不變・未得隨縁を真一分滿、④で不變・隨縁二義具得なるを真具分滿としたのは、その教学的立場を表示

するものであらう。

華嚴宗第四祖澄觀（七三七〜八三八）は、法蔵の「十宗」中、あとの四宗を（甲）三性空有、（乙）真空絶相、（丙）空有無礙、（丁）円融具徳と改称し、その説また小異があった。同第五祖宗密（七八〇〜八四一）は、（一）人天教、（二）小乗教、（三）大乘法相教、（四）破相教、（五）一乘顕性教の「五教」説をなし、また別に、教・禪の二門について各三宗があるとした。すなわち禪の三宗とは、（一）息妄修心宗、（二）泯絶無寄宗、（三）直、顯、心性宗であり、また教の三宗とは、（一）密、意、依性説相教、（二）密、意、破相顕性教、（三）顯、示、真心即性教である。教から區別される禪の立場を教判的に規定した最初のものとして注意される。

つぎに李通玄（六三五〜七三〇）もまた法蔵によって「十種教」十時の説をなした。（一）小乗教は純有を明かす、（二）般若経は有を破し空を明かす、（三）解深密経は空と有を和合して不空・不有を明かす、（四）楞伽経は仮はすなわち真に契うことを明かす、（五）維摩経は俗に即して恒に真であることを明かす、（六）法華経は權を引いて實に歸させることを明かす、（七）涅槃経は三乘をして權を捨て實に向わしめるを明かす、（八）華嚴経は刹那の際に十世を通摂し、円融無始終、前後通該するを明かす、（九）共不共教は三乘等の入、同聞しても得益不同なるを言い、（一〇）不共共教は来会の機各別なるも得益の同じきを称する。これを見るに、前來教判論でつねに問題になった小乘（阿含）・般若・深密・楞伽・維摩・法華・涅槃・華嚴等の諸経ほとんどすべてにわたると共に、最後に、仏説と受教の共・不共を論じたもので、そこにひとしく「一音教」の判の復活または継承あったことを知るのである。

チ 宋代以後の教判

中国仏教の一特色は、これまで述べたように教判思想が顕著に發達したことであり、それも隋から唐代へかけて最も盛大であった。そして、その影響は直ちに日本仏教におよんだのであったが、宋代以後になると、さすがに往年の蘭菊その美を争うた絢爛さは見られず、ただ各代に一二のその説をなすものがあるにとどまった。いまそのうち代表

的なもの二三についてだけ記してみよう。

宋代では永明延寿（九〇四〜九七五）が、（一）相宗、（二）空宗、（三）性宗の「三宗」を立てたのと、元照湛然（一〇四八〜一一一六）が、（一）娑婆入道教観、（二）浄土往生教観の「二種教観」説が顕著なくらいで、一般には教判的な試みが急速に衰退している。それはひとつには、教判というものが「時代創造」的な、または「時期創造」的な意味を有するもので、一旦それが出現・認容・成立・固定すれば、いわゆる「宗我」的な形式化を伴うので、新たな工夫や意見をほとんどゆるさなくなるという歴史的社会的事情あるによるもので、その意味でも宋代以後には中国仏教としてはよほど固定化の傾向があったが、そのなかで宋にはなお前記延・元二師の教判が異色であった。すなわち延寿の三宗説は一切仏教を相・空・性の三に分ち、しかも自らは性宗（禪）に拠したものとして最も実践的または実際的であり、元照の二種教観説も一代の教を聖・浄の二法門に截断する鋭さを蔵しながら、持律の実修と共に欣浄のゆとりをのこした光彩に富む趣意のものであるからである。

つづく元明代には、教判説はほとんど出でず、ただ明の智旭藕益大師（一五九九〜一六五五）の禪・教・律の「三学一源」論が、やや目立っているのみである。しかも、そのいわゆる三学が、禪定・教法・戒律の三を意味するものとして、かえって仏教本来の戒・定・慧三学の体に復類したことは、きわめて興味多いことと言わねばならない。このうち中国仏教は、清朝ないし現代にかけて僧院仏教と在家居士仏教との形における対立を顕著にし、しかもそれらが同一の仏教で語られるためそこに世間・出世間の思想的区別は逆にその影を薄めたというのが実情であろう。そういう段階において教判的な企図は到底のぞむべくもないと同時に、中国仏教の復興と刷新はかえってそこに偉大な教相判釈を試みる者が出でてのみはじめて成就するしごととも思えるのである。

四 日本 of 教判諸説

イ 三経義疏の教判意

仏教が日本に伝わってから最初に教判的な体裁を成したものは、聖徳太子（五七四～六二二）の『三経義疏』であったと言つてよからう。太子による勝鬘・法華・維摩三経の採扱は、当代大陸仏教に対する批判的態度から出たと言われる。しかも中国教判史上には、勝鬘は「不定」、法華は「同帰」、維摩は「抑揚」等として扱われたものであるが、太子はことに『勝鬘経義疏』では帰依と行善の義を、『法華義疏』では一大乗を、『維摩経義疏』では大悲為本をそれぞれ強調された。これは『十七条憲法』に「篤敬三宝」とあるに照応せしめても、順次、仏宝・法宝・僧宝の趣意において経旨を得させられたものと思える。したがって、日本仏教思想史はまた太子の教判的決意によつてはじめられたと言えないであらうか。

ロ 奈良平安の教判説

奈良仏教は事実上、唐代仏教の輸入・移植・紹介におわり、教判思想の面では、法相宗のごときが移入仏教のままに強く天台宗を排撃することに終始したのが目立つ。そこにつぎの平安時代となり、伝教大師最澄（七六七～八二二）が南都仏教に抗して苦難のうちにも法華経による「円頓戒」の置礎に努力し、また弘法大師空海（七七四～八三三）が横・堅の判を立て、横には顕・密二教を判じ、堅には十住心を建立して密教を最極秘奥とする新教創始に尽瘁しなければならぬ歴史的必然性があつたと言える。また、日本天台では伝教のち半世紀をへだてて出でた五大院安然（？～八八九から八九八の間に寂。伝教の苗裔と言う。）が、智顛の、したがって天台宗伝統の「四教」に密教を加えて五教となし円宗の完成と共に仏教の日本化を図ったが、その背景にあるものは真言宗にも共通して密教のもつ大乘仏教的根源性であつたと考えられる。その点で、中古天台には遠くインド大乘仏教の基本に復帰しようとするものがあつたと言えるであらう。

ハ 鎌倉およびそれ以後諸聖の教判思想

日本仏教として教判思想史上、大きな特色を成したものは、浄土教におけるそれである。浄土教そのものが既述のように道綽における強い教判的自覚に由来するだけに、ことに道綽の聖浄二門の判をさらに信仰的に徹底させた善導（六一三～六八一）を偏依とした鎌倉仏教の源空（一一三三～一二二二）は「選択本願」の判をなし、その門人成覚房幸西（？～一二四七）は、別に漸頓二教説に依り、頓教には凡頓と聖頓ありとして、十地聖者の此土得果が聖頓であるに對し、凡夫五乗が仏願に乗じて浄土に生じ、頓に初地に登るが凡頓であるとし、凡頓の宗としての念仏を強調した。同じく源空下の親鸞（一一七三～一二六二）は、大乘頓教中に難行・易行の二道、堅超・横超の二超を立て、同じく漸教中にも難行・易行の二道、堅出・横出の二出を判じ、また小乗教には縁覚・声聞の二教を分った。これにより全仏教を分けて、(一)難行道自力門の漸行（法相宗等）を堅出、(二)その頓教（華嚴・天台等）を堅超、(三)易行道他力門のうち、方便仮門である要・真二門を横出、(四)その弘願真實を横超とするにもとづけて、ことに本願力回向の横超他力道を卓越せりとするのである。さらに江戸時代の了譽聖罔（一三四一～一四二〇）は、声聞・菩薩の「二藏」を立て、その菩薩藏のなかに漸・頓二教をひらいたが、漸教にはさらに初分・後分があり、頓教にも性頓・相頓があるとし、性頓は難行聖道、相頓は易行浄土なりとした。（浄土二藏二教略頌参照）このように、教相判釈の実義が宗教的実修に密着したことは、インド・中国等ですで見られたことであったが、日本仏教としてはことに大きな特色となっている。

鎌倉仏教では他に栄西（一一四一～一二二五）や道元（一二〇〇～一二五三）の禅宗に拠る宗教的自覚の表明が、前者では『興禪護国論』後者では『正法眼藏』の著となったものであるが、教判思想上は共通して頓教の立場にあると言ってよい。しかし、本来、教外別伝を唱える禅宗として教判的努力そのものに対して批判的な一面があったと考えてよいのではないか。その点、他のいまひとり日蓮（一二二二～一二八二）は、(一)教、(二)機、(三)時、(四)国、(五)序（教法流布前後）の「五知」の教判をなしたが、このいわゆる弘通五綱は、ことに法華經の宣揚を期するものとして

最も宗教的特色を有し、教判思想としては、たしかに一異彩である。日本仏教としては、聖徳太子の法華経、伝教大師の法華経、日蓮上人の法華経の流れが教判思想史上の一枢軸と言ってもよい。そしてこの伝統を追うものが明治仏教に至ってもあったのである。

試みに明治の碩学村上專精（一八五一—一九二九）の主著『仏教統一論』について考えてみよう。專精は明治二十三年（一八九〇）『日本仏教一貫論』を出したが、書題中「日本」は特に細字であった。且その内容を実際論しても「日本」と冠する必要のないことは、それが（一）万有の時空に即する論、（二）万象の因果・無常・無我、（三）万有の本体論、（四）仏教哲理としての縁起・実相二論、（五）空間的縁起論、（六）主観的縁起論、（七）三学論、（八）攪破妄執、（九）迷界より悟界へ、（十）転迷開悟達成論（以上各取意）という十章の構成でごく一般的であり、最後の達成論では、難・易二行を分別して「易行道に決択させる趣意のもので、これを広義にとり教判的意図のものとする見ることとも不可能でなからう。はじめ三章には西洋学の影響も見られるようであるが、それは主として字面だけで実質的には仏教の立場にあるものである。しかしまた西洋哲学との比較的研究を拒むほど狭量なものでもとよりなく、むしろ積極的にその意義を認めているのである。そうした思想的立場から專精は一方、仏教の歴史的研究につとめ、それらの総合的成果として明治三十四年（一九〇一）から昭和二年（一九二七）の長期にわたり連作として公刊したのが前記『仏教統一論』で、その「一貫」から「統一」への理念的展開にも進歩が見られると共に、『統一論』そのものが、（一）大綱論、（二）原理論、（三）仏陀論、（四）教系論、（五）実践論の体系的構成をもっており、そこに仏一代の教学思想を統括的に理解し一元的に把握しようとする企てのあったことが明らかである。專精は「原理論」の跋で、普寂（一七〇七—一七八一）の『顕揚正法復古集』と自説とは全く相合するとしたが、そこにその思想や立場が近世日本の開明期における動きとその揆を一にしたものであることが知られる。

五 結論—教相判釈と仏教学

現代の仏教学ないし印度哲学に対する村上專精の思想史的影響についてはここで詳論するがぎりでないが、七百年のむかし鎌倉の凝然（一一二四〇〜一三二二）が『三國仏法伝通縁起』という史書と『八宗綱要』という概論書を成しつつ一方では「三經学士」として太子讃仰につとめ、他方では戒学の宣揚に尽したに照しても、仏教の發達は歴史的研究と同時に体系的自覚に本づけられてはその宗教的真実性の証示となり得たことが明らかであり、そこに「教相判釈」の歴史的地位と思想的意義も見定め得ることとなるのである。

仏教はそのすべてがブツダの「なとり」（覺証）につながるものである。成道の事実こそ歴史的には仏教のアルファでありオメガであるであろう。しかも、ブツダ釈尊の地上における教化は八十才を一期としておわった。大乘仏教は成道を「華嚴」に語り、入滅を「涅槃」に示す。しかも華嚴義は無始であり涅槃義は無終である。これらの両義をぬうて「般若」、「維摩」、「法華」、「楞伽」等の諸經は出でた。諸經説くところ各各異なるようであるが、要は「初転法輪」の一事に淵源し、それよりの發展である。これを「四依」の説によれば、(一)依義・不依語 *artha-pratisaraṅena bhaviṭvayati na vyañjana-pratisaraṅena* (Tib, *don-la ton-par-byaiñ tshig hbu-la ton-par mi-bya*) (二)依智・不依識 *ñjana-pratisaraṅena bhaviṭvayam na vijñāna-pratisaraṅena* (Tib, *ye-śes-la ton-par-byaiñ mam-śes-la ston-par mi-bya*) (三)依了義經・不依未了義經 *ñtārtha-sūtra-pratisaraṅena bhaviṭvayati na neyārtha-sūtra prati-saraṅena* (Tib, *yes-pahi don-gyi mdo-sde-la ton-par-byaiñ drañ-bahi-don-gyi mdo-sde-la ton-par mi-bya*) (四)依法・不依人 *dharmā-pratisaraṅena bhaviṭvayam na pudgala-pratisaraṅena* (Tib, *Chos-la ton-par-byaiñ gar-zag-la ton-par mi-bya*) といふ。(維摩經、法供養品第十三参照)一音教の判をはじめとして全教判思想は、要するに「四依」をめぐる問題であつたと思う。成道と涅槃を二つの支点とも支柱ともして、大小の震幅をもって仏教の教理思想は語り出されたのであつた。否、これからも一層に多く語り出さるべきである。けだし以上の「とき」「教相判釈」を歴史的一貫的に眺めることはこれまで余りなされてない。そうした企てそのものに対しても或は批

判があるかも知れない。しかし、教判概念の固定化と教判理念の普遍性とは自ずから別である。恐らく最も正しい意味において教判的な反省や批判とそれに基づく宗教的自覚の前進を必要とするのが現代なのであろう。

付記。

1 村上博士『仏教統一論』は金沢大学暁烏文庫所蔵本に依つたが、同書第三編「仏陀論」(明三八、一月出版)巻末余白に赤鉛筆で次の暁烏師による書込みがある。同書の社会的思想的影響のほどが偲べる。(文中、非無とは敏の義で師の号)

明治三十八年六月十三日より十八日まで読了、古井村願力寺滞在中。連日の雨天、本書に光を得たるを感謝す。非無

- 2 第六回世界仏教徒会議が今秋カンボジア国プノンペンで開催されるに参加出席の機にインド仏蹟(ことに仏誕・成道・初転法輪・入滅の四大靈地)巡拝の便が恵まれることになった。その体験の上、近き将来本稿の再考を期したい。(二三六、一〇、三二)
- 3 仏蹟巡拝は前記以外に王舎城(靈鷲山)・舎衛城(祇園精舎)・ナールンダ寺の諸址等にも及び得た。またタジマハール(アグラ)等の回教寺院やジャイナ、ヒンズー両教の實際をも多少見学し、ことにカンボジアのアンコール遺址群へ到り得たのは大きな収穫であつた。北島道龍師が七日を要した香港までの旅程がいまではジェット機で三時間に短縮されている。(同師『天竺三行路次所見』三冊も暁烏文庫から借覧。師がプッタガヤに到つたのは明治十七年十二月四日)仏教徒会議議決事項中、最も将来性あるものの一に、南方・北方両佛教の統合的研究センターを INTRA-ASIAN BUDDHIST INSTITUTE (アジア相互仏教研究所)の名で開設することが含まれた。アショーカ王の積尊発見、大乘仏教のそれにつぐ第三次の積尊発見が現代仏教の根本課題のようである。さきに本稿の再吟味を予定したが一層精確を成してからにしたい。当面これでお許し乞う。(三七、三、二三三。校了に当り)