

三階教の教団規律について

— 『制法』一巻の研究 —

西本 照真

I. はじめに

ペリオ蒐集の敦煌漢文写本の中に、これまで注目されていなかった三階教文献と思われる写本が存在することが明らかとなった。その写本とはP2849である。この写本の翻刻、概要、文献的性格などに関しては、「三階教新出資料P2849の基礎的研究」（西本[1995b]）として発表の予定である。そこで、本稿では、P2849に筆写されている3つの文献の中の第1文献、『制法』一巻と表題された文献を取り上げ、その内容をさらに深く解明してみたいと考える。『制法』は、序文と20項目にわたる教団規律から構成されている。前掲論文において、『制法』が三階教の教団規律ではないかとの仮説のもとに作業を開始し、すでに第1項と第2項に関する考察を終えた。この2項は、教団を構成する主体に関するもので、唾羊僧を中心として教団を運営することや唾羊僧であるための条件などについて述べられていた。この2項目の検討によって、『制法』が三階教の教団規律であることをある程度確定しえたのではないかと考えるが、本稿では残された総論部分である第3項から第5項までの内容を、他の三階教文献と比較しながら検討を加えることにより、『制法』の文献的性格を最終的に確定したいと考える。したがって、本稿は前掲論文の続編としての性格を有するものである。

II. 『制法』の依憑

第1項と第2項において、実践の主体者として唾羊僧と呼ばれる最鈍根の僧侶の姿が浮かび上がってきたが、彼らはいったい何を拠り所として修行に励めばよいのであろうか。第3項「依法不依人」の箇所には次のように述べられている。

一、勘經驗教，末法惡時下根之流，邪多正少。唯合依法不得依人。其坐禪者，一須依經坐禪依教觀行，不得從人受法。乃至余法界行亦如是。（466a24-b2）

一、經をしらべ考へ、教をしらべ見るに、末法惡時の下根の流には、邪が多く正は少ない。ただ法に依り、人に依ってはならない。坐禪をする者は、ひとえに經に依り、坐禪し、教に依り觀行するべきである。人から法を受けてはならない。ないし、他の法界行もまた同様である。

わずか五十数文字の依法不依人に関する規定は、それ自体としては三階教文献であることを主張していない。確かに、末法惡時に邪が多く正は少ないという認識は三階教が好んで用いる、いや、むしろ三階教の時機觀の根底に据えられているともいえる認識であるが、やはり三階教文献であることの十分条件にはなりえない。依法不依人に関する記述も同様である。したがって、この項目に関する考察は、この文献が三階教文献であるということ

が確定してはじめて意味を持ちうるものであるが、とりあえず本節では三階教の依法不依人観として考察を加えておきたい。

さて、依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經という、いわゆる「法の四依」の教説は部派仏教や大乘仏教の諸経論に広説されているが、三階教ではいかなる文献に検索され、いかなる経論を教証として形成されているのであろうか。たとえば、『対根起行法』（以下、『対根』）では、第三階仏法の柱である認悪の1つに32種偏病を挙げ、その中に依人・依語・依識・依不了義經が批判の対象として挙げられている。ただ、その具体的な内容は明らかではない。敦煌本『三階仏法』（以下、敦煌『三階』）3では、

不依法唯依人，不依義唯依語，亦名綺飾文辭，亦名莊嚴文飾，准依大般涅槃經四依品，第九卷等説。（313b25-27）

法に依らずただ人に依り，義に依らずただ語に依る。また綺飾文辭といい，莊嚴文飾ともいう。『大般涅槃經』「四依品」と第9巻などに説かれている。

と述べられている。これによれば、文章を飾りたてることが批判の対象とされており、教証としては『涅槃經』の「四依品」と第9巻¹⁾が挙げられていることがわかる。文中の「綺飾文辭」という語句は「四依品」（大正12, 642b18-19）に、「莊嚴文飾」という語句は第9巻「如来性品」（大正12, 422a1）に見出される。具体的な内容を知るべく、第9巻の該当箇所を見てみよう。

善男子。我涅槃後正法未滅余八十年，爾時經於閻浮提當廣流布。是時當有諸惡比丘，抄略是經，分作多分，能滅正法色香美味。是諸惡人雖復誦讀如是經典，滅除如来深密要義，安置世間莊嚴文飾無義之語，抄前著後，抄後著前，前後著中，中著前後。當知如是諸惡比丘是魔伴侶。（大正12, 421c25-422a3）

善男子よ、私が涅槃した後、正法がまだ滅しないで80年を余すその時に、この經典は閻浮提に広く流布することになるであろう。その時に、悪比丘がいて、この經典を抄略し、多くの部分に分け、正法の色・香・美味を滅することになるであろう。その悪人たちはこのような經典を読誦するとしても、如来の深密の要義を滅除し、世間の莊嚴し文飾された意味のない語を安置し、前を抄出して後に著け、後を抄出して前に著け、前後を中に著け、中を前後に著けるであろう。知るがよい。このような悪比丘は魔の伴侶である。

このような状況を、三階教は邪の四依の具体的な状況とみなしていたのであろう。また、『涅槃經』以外の教証を用いている文献もある。たとえば、本邦本『三階仏法』（以下、本邦『三階』）3では、『涅槃經』9の上記の箇所を挙げ、さらに『像法決疑經』や『最妙勝定經』などの偽經を引用している²⁾。まず、『像法決疑經』からは、

善男子。未來世中，諸惡比丘，在在處處，講說經律，隨文取義，不知如来隱覆秘密。（大正85, 1337a2-4）

善男子よ。未來世に、惡比丘たちがあちこちで經律を講説し、文字面にしたがって意味を取り、如来の覆い隠された秘密（の意味）を知らない。

の箇所と、

像法之中、諸惡比丘、不解我意、執己所見、宣說十二部經、隨文取義、作決定說。當知、此人三世諸仏怨、速滅我法。（大正85、1337a21-23）

像法において、悪比丘たちは私の意を理解せず、自分の見方に執着して、十二部經を宣説し、文字面にしたがって意味を取り、それを決定的な説であると考え、知るがよい、この人は三世諸仏の怨むところであり、速やかに私の法を滅す。

の箇所を引いている。また、『最妙勝定經』では次の箇所を引いている。

吾滅度後、一切比丘取我十二部經、競共誦誦、以上着中、以中着下、以下着上、中着前後、非義言義、義言非義。（『三階教之研究』（以下『研究』）別篇、349）³¹

私が滅度して後、比丘たちは私が説いた十二部經を取り上げて、競ってともに誦誦し、上を中に着け、中を下に着け、下を上に着け、中を前後に着け、義にあらざるを義といい、義を非義という。

この箇所は、明らかに『涅槃經』の記述を受けていると思われる。6世紀前半から半ばにおいて作られたと推定されるこれらの偽經に『涅槃經』と同様の描写がなされているのは、偽經作者たちが当時の仏教界の現状を告発するためであっただろうし、6世紀後半に生きた信行においてもこれらの經典の記述が現実の仏教教団の姿と重なって認識されたのであろう。四依の教説は、信行にとってまさに現実的な意味をもっていたといえよう。

では、四依の教説の重視は、三階教自身の実践にいかなる影響を及ぼしており、上記の諸經文において批判の対象とされている行為を自ら回避するために、いかなる手段を用いているのであろうか。敦煌『三階』2には次のように述べられている。

一切三階仏法、唯除第一階第二階第三階九字是人語已外、余者悉是經文。与一切章疏問答由安人語故始得広説、一種相似。（230a8-10）

すべての三階仏法は、ただ第一階・第二階・第三階の9文字が人語である以外は、他は悉く經文である。すべての章疏問答が人語を安置するから広説できるのと同様である。

また、本邦『三階』4の末尾には結びの文句として、

此一卷人集録經文内、唯除減五十字是人語已外、余者皆悉普是經文。或有人語引經説者、或有唯是經文説者（『研究』別篇、415）

この一卷の人集録の經文の内、ただ50字未満が人語である以外は、他は悉く經文である。ある箇所は人語によって經説を引き、ある箇所はただ經文の説だけである。

とある。これらの箇所では、人語と經文を厳密に区別しようとする姿勢が窺える。それによって經文への絶対的帰順、すなわち四依の実践が保証されると考えていたのであろう。それは同時に、大部分が經文である自らの著作の眞実性への自信のあらわれと解釈することもできよう。ただし、經文を重視しつつも、一方では自らの思想体系に応じて編集を加えるために人語を用いざるを得ないというジレンマも読みとることができる⁴¹。すべての章疏問答が人語を用いてはじめて説くことができると述べた箇所には、依然として經文と人語の緊張関係が処理されないままに残されているように見える。三階教においても、人語と決別し全面的に經文に依拠することは至難の業であった。ただ、結果に対する客観的

評価は別として、三階教が主観的には依法不依人を初めとする法の四依を依憑としていたことは、以上の考察からほぼ明らかになったと考える。

Ⅲ. 出世に要求される実践

『制法』では、実践の主体者、依憑に続いて、さとの世界に入っていく（出世）ために要求される実践が述べられている。「悪世界悪時悪衆生学出世行法」第4では次のように述べられている。

一、明悪世界悪時悪衆生学出世行法。唯有与悪世界悪時悪衆生学出世因相当者、始能得出世。一者、唯得自見自説自身一切悪、不得自見自説自身一切善。二者、唯得見他説他一切善、不得見他説他一切悪。唯除自呵嘖門徒弟子及於和僧衆内治罰破戒比丘者、不在其限。何以故。明一切邪見成就顛倒衆生、唯将一切正善人法解行作一切邪善人法解行、唯将一切邪善人法解行作一切正善人法解行故。三者、唯得学一切無相三昧坐禪。四者、唯得学一切自利行。一唯得一人。二唯得一行。三唯得觀一境界。四唯学一相続。五唯得一身業、不得多遊行。六唯得一口業、不得多語言。七唯得一意業、不得多覺觀。若能与悪世界悪時悪衆生学出世因縁法相当者、得共同聚行道。若不与悪世界悪時悪衆生学出世法相当者、任更別処行道。（467b4-19）

一、悪世界・悪時・悪衆生の出世の行法を明かす。ただ悪世界・悪時・悪衆生の出世の因と相当する者があれば、始めて出世できる。

一には、ただ自身の一切の悪を自ら見、自ら説くべきであり、自身の一切の善を自ら見、自ら説いてはならない。

二には、ただ（他者の）一切の善を他者に見、他者に説くべきであり、（他者の）一切の悪を他者に見、他者に説いてはならない。ただ、自ら門徒・弟子を呵責し、および和合衆内で破戒の比丘を治罰する場合はその限りではない。何故か。一切の邪見を具えた顛倒の衆生は、ただ一切の正善の人法解行をもって一切の邪善の人法解行となし、ただ一切の邪善の人法解行をもって一切の正善の人法解行となすということが明らかだからである。

三には、ただ一境界のみを觀よ。

四には、ただ一切の自利行のみを学べ。一にはただ一人のみ学べ。二にはただ一行のみ学べ。三にはただ一境界のみ学べ。四にはただ一相続のみ学べ。五にはただ一身業のみ学べ。多遊行は学ばざれ。六にはただ一口業のみ学べ。多語言は学ばざれ。七にはただ一意業のみ学べ。多覺觀は学ばざれ。

もし、よく悪世界・悪時・悪衆生の出世の因縁の法と相当する者は、共同（ともに）に聚して道を行じることができる。もし、悪世界・悪時・悪衆生の出世の法と相当しない者は、更に別処で道を行じるに任せる。

まず、『制法』の時機觀について考察してみたい。この第4の文章に表れる情勢認識は、悪世界、悪時、悪衆生という3点である。序文には「末代」という語があり、先ほどの「依法不依人」第3の箇所には「末法悪時、下根の流、邪多く正少なし」という一文もあ

った。また、「坐禪」第6では「悪世界、仏滅度後の一切悪出家人はただ坐禪をもって本となせ」とあり、「不聴説他人法長短」第15では「仏滅度後、悪世界、悪時、悪衆生、ただ自身の一切の悪を自ら見、自ら説くべきである」云々⁵⁾とある。これらの記述から判断すると、『制法』の種々の行法や規律は、仏滅度の後の悪世界、悪時、悪衆生という情勢認識の下で、それに応じる形で提起されたものであることがわかる。

一方、三階教文献の中にこのような情勢認識を検索することも容易である。たとえば、敦煌『三階』2には次のように述べられている。

諸仏菩薩、若為最大好世界好時好衆生起教、即是一切第一階仏法、一乗根機菩薩合学。若為最大悪世界悪時好時不定衆生起教、即是一切第二階仏法、三乗根機衆生合学。若為最大悪世界悪時悪衆生起教、即是一切第三階仏法、九十六種道・・・・空見有見衆生・・・・合学。(241a5-14)

諸仏菩薩が、最大好世界・好時・好衆生のために教を起せば、それはすべての第一階仏法であり、一乗の根機の菩薩が学ぶべきである。最大悪世界・悪時好時・不定衆生のために教を起せば、それはすべての第二階仏法であり、三乗の根機の衆生が学ぶべきである。最大悪世界・悪時・悪衆生のために教を起せば、それはすべての第三階仏法であり、九十六種外道・・・・空見有見衆生・・・・が学ぶべきである。

これを表にまとめると以下のごとくである。

第一階	好世界	好時	好衆生	第一階仏法	一乗根機菩薩
第二階	悪世界	悪時好時	不定衆生	第二階仏法	三乗根機衆生
第三階	悪世界	悪時	悪衆生	第三階仏法	空見有見衆生

これによると、『制法』の情勢認識は第三階の情勢認識であることがわかる。したがって、第4で説かれる出世の行法は第三階の出世の行法ということになる。

そこで、第三階の出世の行法について具体的に検討してみよう。出世の行法に関する4項中の1と2、すなわち自身の悪と他者の善の認識に徹底することは、「唾羊僧衆簡択人法」第2や「不聴説他人法長短」第15でも取り上げられている。これら3箇所の文章は若干の異同があるものの基本的な文面はほぼ一致している。同一の内容を、同一の文面で、3箇所において取り上げているのはこの問題において他には見られない。『制法』においていかにこの問題が重視されているかが窺える。

しかるに、この問題は三階教の他の文献においても重視される問題である。敦煌『三階』2にはこの問題に関する教証が挙げられている。主な教証は、『涅槃經』26「高貴徳王品」(北本)の菩薩が涅槃經を修めた時に得られる功德の中の直心に関する箇所(大正12, 517c-519c), 『維摩經』巻下「香積仏品」の菩薩が成就する八法の1つ、「常に己の過を省みて、彼の短を訟(とがめ)ず」(大正14, 553b)という箇所、『法華經』巻四「法師品」の、如来滅後に法華經を説く者は如来の室に入り、如来の衣を着け、如来の座に坐すべきであるとして、室は大慈悲、衣は柔和忍辱、座は諸法空であると説いた箇所(大正9, 31c, 32a), 『法華經』5「安樂行品」の、如来滅後の末法中において法華經を説こうとする者は安樂行に住し、「他人の好悪長短を説かず」という箇所(37c-38a), 『法華經』6

「常不輕菩薩品」の、威音王如来が滅度の後、正法滅後の像法中に、常不輕菩薩は道俗に對して善惡を問うことなく、将来、仏になるであろうと言って礼拝讚歎したという箇所(50c)などである。これらの教証は、菩薩の実践として説かれた箇所が多いという点、『法華經』からの3つの教証は如来滅後における教証である点などが注目される。

では、三階教における善と惡とは、具体的には何を意味するのであろうか。善惡の基準はどこに設定されるのであろうか。それを解く鍵を、教証の第1に挙げられている『涅槃經』26の直心の箇所に見出すことができる。そこには次のように述べられている。

菩薩摩訶薩雖見衆生諸惡過咎，終不説之。何以故。恐生煩惱。若生煩惱，則墮惡趣。如是菩薩，若見衆生有少善事，則讚歎之。云何為善。所謂仏性。讚仏性故令諸衆生發阿耨多羅三藐三菩提心。(517c29-518a4)

菩薩摩訶薩は衆生の諸惡過咎を見ても、最後までそれを説かない。何故か。煩惱が生じるのを恐れるからである。もし煩惱が生じれば、惡趣に墮ちる。この菩薩は衆生に少しの善事が有るのを見れば、それを讚歎する。善とはいかなるものか。仏性のことである。仏性を讚歎するから諸の衆生に阿耨多羅三藐三菩提を發させるのである。これによると、善を仏性と規定していることがわかる。また、これに続く箇所では一闍提の問題が論じられ、生得の善法が断たれた者、仏性があることを信じない者が一闍提であると規定されている。したがって、善惡の基準が仏性をめぐって設定されていることがわかる。仏性の問題を中心としたこのような『涅槃經』の善惡觀を三階教は採用し、それを軸に三階教の善惡觀を構成していると考えられる。

ならば、三階教の善惡觀はいかなる体系としてまとめられているのであろうか。我々は、それを認惡と普敬の思想に見ることが出来る。普敬と認惡の思想は、『對根』において第三階仏法の中心的課題として提起されている⁶⁾。普敬は、(1)如来藏仏法、(2)普真普正仏法、(3)無名無相仏法、(4)拔断一切諸見根本仏法、(5)悉断一切諸語言道仏法、(6)一人一行仏法、(7)無人無行仏法、(8)五種不忤尽仏法の8項目を内容とし、一言でいうならば善認識の体系的把握である。認惡とは、(1)其心顛倒常錯謬常行誹謗語、(2)善惡兩種顛倒、(3)内外四種顛倒など12種の顛倒として提示され、その一つ一つはまたいくつかの顛倒から成り立っており、合計すると70以上の顛倒となる惡認識の体系的把握である。まず、普敬において中心となるのは第1の如来藏仏法である。如来藏は一切諸仏・菩薩・声聞・縁覚ないし六道衆生などの体であるから一切衆生を如来藏・仏性・当来仏・仏想仏と觀するのである。そしてこの如来藏等の四仏を觀ずることを自己と他者との係わりの中でいかに実践していくかというのが第2以下の内容であるといってもよからう。そして、それらの項目の第6には、『制法』で出世の行法の4番目の自利行の中の一人と一行が挙げられていることが注目される。その第6の箇所は次の通りである。

六者一人一行仏法。一人者、自身唯是惡人。一行者、如法華經説。常不輕菩薩唯行一行。於自身已外、唯有敬作如来藏仏性当来仏仏想仏等故名一行。(524b1-4)

六には、一人一行仏法である。一人とは、自身だけが惡人であるということである。一行とは、『法華經』に説かれるごとくである。常不輕菩薩はただ(礼拝讚歎の)一

行のみを行い、自分以外に対してひたすら敬って如来蔵・仏性・当来仏・仏想仏などであるとするから一行というのである。

これによると、『制法』で繰り返し説かれている自己悪と他者善の徹底は、実は一人一行仏法という概念で規定された内容であることがわかる。そして、一人において観ずべき悪の内容の詳細は認悪として述べられているのである。ところが、普敬の第7の無人無行仏法では、一見すると一人一行仏法の内容に反するような記述がなされている。その箇所は次の通りである。

七者無人無行仏法、自身及他一切衆生、同是一如来蔵、無有別体故名無人無行仏法。
(524b4-6)

七には、無人無行仏法、自身および他の一切の衆生は、同じく一如来蔵であり、別の体はないから無人無行仏法という。

これによると、自身も体としては如来蔵であるということになる。一人において自身は悪人とされ、無人無行においては如来蔵とされているのである。いったい、両者の矛盾はいかなる見地から統一されるのであろうか。『対根』の末尾には、次のような興味深い問答が挙げられている。

問曰。敬他善得自見善不、見自身惡得見他惡不。答曰。不合。以自他相对故。猶見自徹惡、即見他善徹。若自他俱見善、即自見惡不徹。若自他俱見惡、即敬他善不徹。譬如两国共戰、必須別、自国軍衆着黄、他国軍衆着赤。由国軍衆别有記識、鬪戦用力即齐可有勝劣。若两国軍衆其相一種不別、自許軍衆衣半黄半赤、他国軍衆衣亦半黄半赤、即不任鬪戦。何以故。彼此相同故。(538a3-11)

質問する。他の善を敬うのであれば自らに善を見ることができるとか、自身に悪を見るのであれば他に悪を見ることができるとか。答える。そのようにすべきではない。自他は相対するものであるから、自らに徹底して悪を見れば、他に善を見ることが徹底する。自他ともに善を見れば、自らに悪を見ることが徹底しない。自他ともに悪を見れば、他の善を敬うことが徹底しない。例えば、両国が互いに戦えば、必ず区別して、自国の軍衆は黄色を着、他国の軍衆は赤色を着る。国々の軍衆に別の記識(しるし)があるから、戦闘で兵力を用いればすぐにみな勝劣があらわれるのである。両国の軍衆が相貌を同じくして区別なく、自国の軍衆が半黄半赤を着て、他国の軍衆もまた半黄半赤を着れば、戦闘にならない。何故か。彼此ともに同じであるからである。質問者が論理的な可能性を問うているのに対して、回答者は戦争という実践的な例えを用いていることから明らかのように、自己悪と他者善の認識に徹底することを極めて実践的な観点から捉えていることが窺える。この問答を通して、一人と無人の矛盾について考察すると、本質的には自己にも如来蔵は存することが認められるのであり、それが無人無行仏法と位置づけられている。しかし、実践的な観点からすれば自己においては悪を認めることしかありえるべきではない。それが一人なのである。このように見てくると、三階教の善悪観は、単なる論理的なレベルで処理されているのではなく、まさに出世の行法として実践の中心課題に据えられた問題であったのであり、そのためには自他の区別をなん

としても明確にする必要があったといえる。さらにつけ加えるならば、このような実践的な善悪観を根底において支えているのは、第三階人に対する能力認識であろう。仏滅度後の悪世界・悪時・悪衆生という情勢の中で、空的な見方や有的な見方にとらわれた邪見の衆生が自らの認識能力のままに認識すれば悉く顛倒した認識とならざるをえないのである。それを回避する実践的方法が一人一行仏法であったといえる。

次に、出世の行法の第3として説かれる一境を觀ずることと第4の自利の行について、少し触れておきたい。第4の自利の行として挙げられている、(1)一人、(2)一行、(3)一境界、(4)一相続、(5)一身業、(6)一口業、(7)一意業の7つは、『対根』においても第三階の学ぶべき仏法として挙げられており、この仏法を学ばないで第一階や第二階の正見人の仏法を学べば、根機に適合した仏法ではないために、邪錯を増幅させ、無窮無尽阿鼻地獄などの業をなすことになり、無間の苦を受けるとされている(519b14-18)。『対根』もこの7つの仏法の詳しい説明を施していないが、第三階の出世の行法においては「多」ではなく「一」が重視され、「利他」ではなく「自利」が重視されていることは明らかである。では、第三階においてはなぜ「一」あるいは「自利」に仏法が収斂していかなければならないのだろうか。敦煌『三階』2では、一人一行仏法について次のように述べている。

由凡夫從無始世界已來心常散亂。若學一行能得相續，若學多行不能得相續。所以人行不得相並。(237b16-18)

凡夫は無始世界以來、心が常に散亂している。一行を学ぶ場合には相續できるが、多行を学ぶ場合には相續できない。ゆえに人の行は並行すべきではない。これによると、凡夫の心が散亂しているために多行を行なうことは不可能であると判断していることがわかる。また、『対根』では、自利と利他に関する問答を設けて、瓦は焼かないで屋根を覆うと雨が降れば壊れてしまうが、十分に焼けば雨は瓦を壊せないという譬喩を用いて自利と利他を説明し、続いて次のように述べている。

下根衆生亦復如是。未得出世，自是凡夫，具有煩惱。若欲利生，不免還從緣起惡。未得法忍已來，唯學自利，不學利他。得法忍已去，緣不能轉，欲利他者，不在其限。(537b9-12)

下根の衆生もまた同様である。出世できていないならば、自身は凡夫であり、煩惱を具有している。他の衆生を利益しようとするれば、かえって縁によって悪を起すことを免れない。法忍を得ない時点では、ただ自利を学ぶべきであり、利他を学ぶべきではない。法忍を得て、縁によって悪が起きない状態で、他を利益しようとする場合は、その限りではない。これによると、下根の凡夫では、能力的に利他が利他として成立しえないから、自利に徹するべきであると説いていることがわかる。

『制法』の出世の行法は、冒頭において、悪世界・悪時・悪衆生という情勢認識を明確に提示し、そのような情勢に適合した行法を修めた場合に限り、はじめて出世できると説いていた。その指摘どおり、個々の行法はいずれも第三階の能力に基づいて提起されたものであることが確認された。

IV. 『制法』の善知識観と同行の思想

出世の行法に続いて、善知識に関する記述がなされている。「学諸仏菩薩求善知識度衆生法」第5には次のように述べられている。

一、求善知識度衆生、唯有常与衆生同行。第一常随喜。第二常見。第三常聞。第四常求。第五、一者与衆生八戒行等同行一日一夜身口意等一切不相捨離、二者与衆生五戒二百五十戒行等同行尽形身口意等一切不相捨離、三者与衆生菩薩戒行等同行乃至成仏三大阿僧祇劫身口意等一切不相捨離。如学持戒同行既爾、乃至学余一切行同行亦如是、類以可知。唯除同行衆法治罰使喚処別不同者、不在其限。(467b21-468a6)

一、善知識を求め、衆生を度するには、ただ衆生と同行せよ。第一に常随喜。第二に常見。第三に常聞。第四に常求。第五には、一には衆生と八戒行などを同行すること、一日一夜、身口意など一切相捨離せず、二には衆生と五戒二百五十戒行などを同行すること、形を尽くすまで、身口意など一切相捨離せず、三には衆生と菩薩戒行などを同行し、成仏に至るまで、三大阿僧祇劫、身口意など一切相捨離せず。持戒の同行を学ぶのは、以上のようにする。ないし、余の一切行の同行を学ぶのも、また同様である。例にならって、知れ。ただ、同行する衆法の治罰や使喚の場所が異なる点は、(同行の)例外とする。

三階教の捉える善知識とはいかなる具体的な実践をする人々かという点については、西本[1995b]において解明し、『制法』の唾羊僧像と『対根』などに説かれる善知識像が一致することを指摘した。一方、この項で提起されているのは修行のスタイルと関連した善知識観であり、同行の思想がその中心をなしている。同時代の智顛も3種の善知識の1つとして同行を挙げているが⁷⁾、それはあくまでも外護、教授と並説された善知識である。3種のバランスが保たれている所にかにも智顛らしい論理構成をみることができるのに対して、ここで説かれる善知識観は同行の一点に集約されている所に特徴がある。そして、具体的には(1)常随喜、(2)常見、(3)常聞、(4)常求、(5)同行の5点が挙げられている。

実は、『制法』と三階教の諸文献を比較していく中で、興味深いことにこの第5の文章は本邦『三階』4末の文章(『研究』別篇、414-415)とほぼ一致していることが明らかとなった。すなわち、『三階』ではこの文章の冒頭に「又明」の文字があり、「善知識」と「衆生」という語(合計6箇所)の前に「一切」という文字があり、また「第五」の「一者」、「二者」、「三者」の語の後に「明」の文字がつけ加えられているが、その他の箇所は全く一致するのである。この点は、『制法』が三階教文献であることの有力な根拠となりうるものである。本邦『三階』の興聖寺本の末尾には「大隋開皇12年在京師真寂寺撰」(『研究』別篇、415)とある⁸⁾。信行が長安に入り真寂寺に住み始めたのは589年であり、55歳で真寂寺に没したのが594年であるから、この奥書が信頼できるとすれば開皇12年(592年)に著された『三階』は真寂寺時代の代表的な著作ということになる⁹⁾。本邦『三階』が信行の晩年の著作であり、真寂寺に住みはじめて3年ほど後の著作ということであれば、それ以前に寺院規律である『制法』が制定されていたとする方が自然ではないかと考える。また、両者の一致する文章が規律に相応しい文体であることも、本邦『三階』が『制法』

の一文を引用したことの傍証となりえている。

では、同行善知識を求めることは、信行にとってどのような意味をもっていたのであろうか。州知事への上奏文などが収められた『信行遺文』（以下『遺文』）と仮題された文献には、次のように述べられている。

開皇七年正月、相州光嚴寺沙門信行、白州知事檀越、信少小患心勞損、由是不堪坐禪、亦不堪講誦、自從十七以來、求善知識、至今四十八歲、積滿三十二年、唯得相州光嚴寺僧慧定、相州嚴淨寺僧道進、魏州貴郷県党孫浪彪下王善行、趙州瘦陶県党王鳳龜下王善性等四人。（453b3-8）

開皇7年正月、相州光嚴寺沙門信行は州知事である檀越に申し上げる。私信行は子供の頃に病気にかかり、心が疲れはてた。そのために坐禪することができず、講誦することもできない。17歳の時から善知識を求め続け、48歳の今に至るまで満32年を重ね、ただ相州光嚴寺の僧慧定、相州嚴淨寺の僧道進、魏州貴郷県の党孫浪彪の俗人王善行、趙州瘦陶県の党王鳳龜の俗人王善性などの4人を得ただけである。

この開皇7年（587年）の州知事への上奏文によると、17歳から48歳まで善知識を求め続けて、わずかに4人の善知識を得たと述べている。信行がいかに善知識を求めるということを重視していたかが窺える一文である。この4人の名は、すでに開皇3年（583年）、44歳の時の上奏文においても、常樂我淨行能行人として挙げられている。その時の上奏文では王善性の年齢はまだ19歳であり、王善行と王善性は俗人であった点が注目される。まさに信行にとって善知識とは、道俗や年齢にかかわらず仏道をともしる人々に他ならなかった。しかも、本当に善知識と呼べる者は、48歳に至る人生のなかでも数少なかったことがわかる¹⁰⁾。さらに、『遺文』中の開皇3年の上奏文には次のような文章がある。

明常樂我淨行度衆生淺深義者、於內有五段。一者明、於十六行同行入、得十六種常樂我淨果。二者明、於十六行生隨喜人、得¹¹⁾十六種常樂我淨果。三者明、見行十六人、得十六種常樂我淨果。四者明、聞行十六行人、得十六種常樂我淨果。五者明、受供養人、得十六種常樂我淨果。（452b1-5）

常樂我淨の行が衆生を救うことの浅深の義を明かすとは、その中に5段がある。一には、十六行に同行する人は16種の常樂我淨の果を得る。二には、十六行に隨喜を生じる人は16種の常樂我淨の果を得る。三には、十六（行）を行じるのを見る人は16種の常樂我常の果を得る。四には、十六行を行じるのを聞く人は16種の常樂我常の果を得る。五には、供養を授ける人は16種の常樂我常の果を得る。

これによると、十六行¹²⁾の同行入、隨喜人、見行人、聞行人、受供養人の5種が常樂我淨の果を得るとされている。『制法』の内容と比較してみると、常求と受供養が相違するものの同行・隨喜・見・聞が一致していることがわかる。したがって、『制法』で説かれる同行觀は583年の時点ではすでに形成されていたことがわかる。

では、このような善知識觀あるいは同行觀はいかなる経論に基づいて形成されたのであろうか。本邦『三階』4の善知識に関する文章に続く箇所には次のように述べられている。

又明、常与一切衆生同行一切五戒、因淺深分齊、階別不同、如大方広華嚴經賢首

菩薩品、明得見一切諸仏菩薩光明所由義内説。

又明、常与一切衆生同行、乃至成仏、三大阿僧祇劫、身口意等一切不相捨離多少淺深寛狭長短分齊、文義具足、如大方広仏華嚴經十地品初地十大願第八願内説。（415）

また明かす、常に一切の衆生と一切の五戒（など）を同行すること、因の浅深の分別、階位の不同は、『大方広仏華嚴經』「賢首菩薩品」の、一切諸仏菩薩の光明を見ることが出来る理由を明かす中に説かれるごとくである。

また明かす、常に一切の衆生と同行し、成仏に至るまで、三大阿僧祇劫、身口意など一切捨離しないことの多少、浅深、寛狭、長短の分別に関して、文義が具わっているのは、『大方広仏華嚴經』「十地品」の初地の10大願の第8願として説かれた箇所である。

これによると、同行の思想は『華嚴經』「賢首菩薩品」の一切諸仏菩薩の光明を見るという箇所と「十地品」の初地の10大願の第8願が影響を与えているであろうことがわかる。

まず、「賢首菩薩品」の該当箇所を挙げると次のごとくである。

隨其本行得光明、宿世同行有縁者。如其所応放光明、是名大仙智自在。所修行業有同者、及行隨喜功德分、聞見菩薩清淨行、彼人得見此光明、若修無量諸功德、恭敬供養無数仏、心常樂求無上道、彼人覺悟是光明。（大正9、438a17-22）

本行によって光明を得るのは、宿世に同行した有縁の者である。求めに応じて光明を放つ、それを大仙智自在という。修めた行業が同じ者で、隨喜功德分を行ない、菩薩の清淨行を聞見した、その人はこの光明を見ることが出来る。もし無量の功德を修め、無数の仏を恭敬し供養し、心に常に無上道を願ひ求めるならば、その人はこの光明をさとりである。

この経文によると、光明を見ることが出来る者、あるいはさとりすることが出来る者として三階教文献で挙げられている同行、隨喜、聞、見、供養、求がすべて含まれていることがわかる。したがって、三階教の同行観はこの経文に大きく依拠して形成されていることがわかる。さらに、「十地品」の該当箇所では次のように述べられている。

一切菩薩、同心同学、共集諸善、無有怨嫉、同一境界、等心和合、常不相離、隨其所能現仏身、自於心中、悉能解知諸仏境界神通智力、常得隨意神通、悉能遊行一切国土、一切仏会皆現身相、一切生処普生其中、有如是不可思議大智恵、具足菩薩行。

（大正9、545c21-27）

一切の菩薩が、心と同じくし学と同じくし、共に善根を積集し、怨みや嫉妬がなく、同一の境界にあって、心を等しく和合し、お互いに常に離れず、求めにしたがって仏身を現し、自心の中に諸仏の境界たる神通と智力を悉くさとり、常に随意に神通を得て、一切の国土に自由に行き、一切の仏会に出席し、一切の誕生の中に生をえる、このような不可思議の大智恵をもち、菩薩行を具足するように。

この箇所は菩薩の誓願として、「賢首品」に比べはるかに長い期間の同行が説かれている。『制法』の文では、第5の同行の中の3番目、菩薩戒行を説いた箇所の教証がこれに当たると考えられる。これらの教証から、三階教の同行の思想は『華嚴經』の思想に依拠した

ものであるといえよう。また、第5項では具体的には戒に関する同行が取り上げられているが、余の行の同行も同様であると述べられていることから、およそあらゆる実践はすべからず同行すべきものと考えていたことがわかる。

では、三階教において同行の思想はなにゆえ重視されたのだろうか。すなわち、なぜ、個人の修行ではなく、共同の修行がなされなければならなかったのだろうか。『遺文』には、任意ではなく同行でなければならないとして、その理由を「末世の凡夫、懈怠の者多く、精進の者少なし」（453a14-b6）と述べている。これによると、個々人で別々に修行すれば怠ける者が多いから、共同で修行することを重視したことがわかる。そのような傾向は、末世の凡夫、すなわち第三階人の本質的な特徴であった。したがって、三階教における同行の思想は、単に教証があるからのみ推奨されたのではなく、第三階人である以上、修行の成否を左右する極めて本質的な問題として位置づけられていたことがわかる。

V. 結び

本稿のねらいは、『制法』一巻の文献的性格を確定することであった。『制法』が三階教文献ではないかという予測のもとに、西本[1995b]における第1項と第2項の検討に引き続き、第3項から第5項までの箇所を三階教諸文献の内容と比較しながら検討を加えた。その結果、『制法』が三階教の教団規律であることが明らかになったように思う。そこで、改めて三階教規律としての『制法』の特徴を第1項から第5項までの総論部分を中心にまとめておきたい。

第一は、三階教の実践主体は唾羊僧と呼ばれる最鈍根の僧侶であるという点である。本来、唾羊僧は四僧の中で第一義僧、浄僧に劣るマイナスの評価が下されてしかるべき存在である。ところが、最鈍根の唾羊僧か空見有見利根の無慚無愧僧しか存在しえない第三階においては、無慚無愧僧の対極に位置する理想的僧侶像として主たる地位が与えられるに至った。顛倒性を回避できない第三階では、顛倒性の発揮という点において速度が鈍い唾羊僧が、相対的優位を得たのである。

第二は、三階教は法の四依を依憑として掲げているという点である。その背景には、経文の解釈、講説に励むことが仏教の中心的実践であるかのように捉えられていた南北朝時代の仏教界の風潮があったものと思われる。このような風潮は、偽経において厳しく告発され、『最妙勝定経』のように文字どおり禅定を最勝とする偽経も作成された。三階教も偽経作者たちの現状批判を継承し、四依に依拠した実践を提唱したのである。たとえば、三階教文献において経文と人語を厳密に区別する著述態度は、四依の教説の三階教的具体化の方法であったといえよう。

第三は、三階教が出世のために要求した行法は、悪世界・悪時・悪衆生という情勢認識に基づいて提起されているという点である。自己悪と他者善の認識に徹底すること、多行を退け一行に専念すること、利他行を廃して自利行に邁進することなど、いずれも第三階の能力認識に深くかかわって導き出された行法であることが確認された。

第四は、三階教の善知識観は同行善知識の一点に集約されているという点である。『遺

文』における、17歳から48歳まで善知識を求め続けわずかに4人を得たという信行の告白は、三階教において善知識を求めることの意味を示唆するものである。三階教の同行の思想は『華嚴経』の「賢首品」や「十地品」の同行の思想に基づいているが、別行ではなく同行が要求されたのは、懶慢の者が多いため別行では精進しえないという第三階人の能力に対する評価によるものであったといえる。

最後に、経録などに表れる三階教の教団規律と『制法』の関係を指摘して、本稿を終えたい。『制法』は、『武周録』や『開元録』などに見られる『大衆制』もしくは『大衆制法』という文献と同一の文献であると考え（西本[1995b]参照）。また、『制法』の第5項の善知識に関する記述は本邦『三階』4の巻末にほぼ同一の文面で引かれており、興聖寺の本邦『三階』の末尾の開皇12年（592年）撰という記述に従えば、『制法』は本邦『三階』以前に信行によって制定された三階教の教団規律であるといえよう。また、『続高僧伝』の信行伝によれば、589年に長安に入る以前に『山東所制衆事諸法』という教団規律があったとされる。これが『制法』一卷である可能性もあるし、もし『制法』は長安に入って以降に新たに制定された規律であるとしても、以前の規律を継承した規律であったことは間違いあるまい。現時点では、『制法』制定の下限を589年に真寂寺に住しはじめて、それほど遠くない時期に設定できるのではないかと推定している。

なお、本稿は『制法』の総論部分に限ってその内容を検討したが、各論部分に関して、特に戒律、坐禅、礼仏、頭陀乞食という三階教の実践の具体相については別稿において考察を加える予定である。

〈略号および使用テキスト〉

- 『遺文』 『信行遺文』（仮題）、S2137、6世紀末写本（ジャイルズ目録推定、以下同様）、敦煌宝蔵16。
- 敦煌『三階』 敦煌本『三階仏法』。巻2はS2684、敦煌宝蔵22。巻3はP2059、敦煌宝蔵113。
- 本邦『三階』 本邦本『三階仏法』。引用にあたっては、便宜上、矢吹慶輝『三階教之研究』別篇の頁数を挙げた。ただし、大屋徳城校訂『三階仏法』上下二冊（便利堂コロタイプ印刷所、1925年）所収の写本影印本によって可能な限り校合した。敦煌『三階』と本邦『三階』の関係は、注9を参照。
- 『制法』 『制法』一卷、P2849、敦煌宝蔵124。他に、S1315（断片）、7世紀、写本、敦煌宝蔵10。P2849の欠落箇所をS1315により（）に入れて補った。
- 大正 『大正新脩大藏経』
- 『対根』 『対根起行法』（仮題）、S2446、7世紀写本、敦煌宝蔵19。
- 『略説』 『無尽蔵法略説』、S190、7世紀写本、敦煌宝蔵2。

本文中で、上記テキストから引用する場合、原文の最後に上記テキストの巻数、頁数などを（）内に示した。

(注記)

- 1) 「四依品」は36巻本の品名であり、第9巻とは40巻本の巻数である。この箇所に限らず、三階教文献では36巻本と40巻本の品名、巻数が混用されている。
- 2) 矢吹慶輝『三階教之研究』(以下、『研究』)別篇, 346-349.
- 3) 旅順博物館蔵の敦煌本は、関口氏の翻刻によれば「非義言義, 義言非義」の箇所を「非義言語, 義言非語」に作るが(関口[1950] 176), 今は本邦『三階』の引用文にしたがった。
- 4) 西本[1995a]参照。このジレンマを克服しえなかったために、具体的には三階教思想の骨格をなす「第一階, 第二階, 第三階」の九字が人語であったために、後に浄土教の懐感などから激しく批判されることになる。
- 5) 第15の文章は、第5の「一者」と「二者」の文を全文再録し、「唯除自呵嘖」云々の前に、「自今已去, 一向不得説他一切人法解行等長短。如有犯者不共同住」の一文を加えたものである。
- 6) 木村[1984] 177-181参照。
- 7) 『摩訶止観』4下, 大正46, 43a18-b6.
- 8) 矢吹氏は聖語蔵本を底本としている。聖語蔵本と興聖寺本は分巻を異にする。善知識に関するこの一文は聖語蔵本では巻4(最終巻)の末に、興聖寺本では巻五(最終巻)の末にある。ただし、この識語は興聖寺本のみに見られる。
- 9) 本邦『三階』は、敦煌『三階』と構成を異にする。本邦本は、古来から言われているように構成が体系的でなく、三階教思想の体系的把握には適さないが、個々の概念などに関する記述は他の文献に比べて詳しく充実しているという利点もある。一方、敦煌本の構成は、『対根』や『密記』巻上に示された構成と一致する。当然、いずれが真撰であるか、とくに本邦本の真偽が問題になるが、筆者は両者ともに信行の思想を著したものであると考える。その理由は以下の通りである。(1)本邦『三階』の興聖寺本巻5末に「大隋開皇十二年在京師真寂寺撰」と奥書がある。(2)信行の弟子本済の伝記の「信行の初達は山東に集録するをもって、既に本文無し、口づから済の為に述し、みな玄奥に究達す」(『続高僧伝』18, 大正50, 578a26-28)という箇所などを考案すると、撰述時期が異なる複数の『三階仏法』が存在した可能性がある。(3)弟子の裴玄証の伝記では、「凡そ著述する所、みな証の筆に委ねる」(『続高僧伝』17, 560a28)と述べられていることから、信行の著作とされるものは口述筆記という形で著述されたものが多かったと考えられる。口述筆記、あるいは講義ノートという体裁の場合、日時、場所、筆記者の相違によって構成や内容の差異は生じうると考える。(4)弟子が信行の主著と同一の題名を自らの撰述につけるとは考えにくい。(5)他の一部の三階教文献に見られるような7世紀以降に翻訳された経論の引用は、見られない。(6)『制法』の書写年代(S1315)は7世紀と推定され、その第5項は本邦『三階』4末の文章とはほぼ同一の文面である。
- 10) 『遺文』の内容などから判断すると、相州の時代に三階教の教義はほぼ整っていた

と考えられるが、同行集団の規模は相州の時代にはそれほど大きくなかったであろうことが予想される。

- 11) 「随喜人得」の4文字は欠落して判読できないが、前後の文章表現ならびに『無尽蔵法略説』(S190, 189下)を参考として推定した。S190はジャイルズ目録では7世紀の写本と推定している。また、『遺文』は6世紀末の写本と推定しているが、その一部に『略説』の最後の部分が書写されている。したがって、『略説』も信行の真撰と見なして間違いあるまい。文中に「明所度衆生得益淺深者、位判有五。一者同行人、得十六法無尽。二者随喜人、得十六法無尽。三者見人、得十六法無尽。四者聞人、得十六法無尽。五者受供養人、得十六法無尽」とあり、『遺文』と内容は一致している。
- 12) 16種の常楽我浄無尽蔵行とは、三階教の無尽蔵思想を考える上で欠くことのできない概念である。無尽蔵の実践項目を16種列挙したもので、具体的には(1)～(4)仏(礼仏)・法(転経)・僧・衆生の供養、(5)離悪、(6)修善(十二頭陀)、(7)～(16)飲食・食器・衣服・房舎・床坐・燃燈燭・鍾鈴・香・柴炭・洗浴の布施の16項をいう。

(参考文献)

- 木村清孝 [1984] 「信行の時機観とその意義」、『仏教における時機観』, 167-183, 京都:平楽寺書店。
- 関口慈光 [1950] 「敦煌出土「最妙勝定経」考」, 石井教授還暦記念『佛教論攷』(『浄土学』第22, 23輯), 156-177. 『天台止観の研究』再収。
- 西本照真 [1995a] 「三階教の思想的枠組みの權威について」, 『印度学仏教学研究』43-2, 225-229.
- 西本照真 [1995b] 「三階教新出資料P2849の基礎的研究」, 『南都仏教』72, 奈良:東大寺南都仏教研究会。
- 矢吹慶輝 [1927] 『三階教之研究』, 東京:岩波書店。(『研究』と略)
- Giles, Lionel [1957] *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tun-huang in the British Museum*, London. (ジャイルズ目録)
- Lewis, M.E. [1990] *The Suppression of the Three Stages Sect: Apocrypha as a Political Issue*, *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu: University of Hawaii Press, 207-238.

(本稿は、平成7年度文部省科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。)

1995.7.23 稿

にしもと てるま 日本学術振興会特別研究員

Regulations for the San-chieh-chiao monastic life:
A study of the *Chih-fa* (制法) in Pelliot 2849

NISHIMOTO, Teruma

There are some Tun-huang manuscripts of the San-chieh-chiao (三階教) that have not been introduced by Keiki Yabuki and others. One of them is Pelliot 2849 (P2849), which I presume was transcribed in the 7th or 8th century. There are three texts in it. One of them is titled the *Chih-fa* (制法 Enacted Regulations, hereafter *CF*) and consists of twenty provisions with a prologue, the first five prescribing general remarks and the remaining fifteen enumerating particular cases.

This paper starts with the hypothesis that the *CF* presents regulations for the San-chieh-chiao monastic life, and proves it through the analysis of mainly the first five provisions in comparison with other San-chieh-chiao texts. The results are as follows:

1. The model type of monk that the *CF* describes is called the "dumb sheep monk" (*CF* 1&2). "Dumb sheep" is a metaphor for monks who are very slow in reacting in religious matters and remain silent. In the terminal age (末世) no judgments can be correct; therefore it is best for monks not to judge at all. If one is a "dumb sheep monk" then there is no fear of one's distinguishing between good and evil. The "dumb sheep monk" is also listed as a model for fellow trainee in the *Tui-ken ch'i-hsing fa* (对根起行法, *TK*).

2. While the San-chieh-chiao texts, as a whole, make great account of the teaching of the "four standards" (*Catvāri pratisaraṇāni*), the *CF* 3 emphasizes that the trainee should depend on the *sūtra*, not on persons, since there are many perverse people and very few righteous in the terminal age. This attitude is reflected in the fact that a rigid distinction is made between the *sūtra*'s words and the text writer's words.

3. The phases of the stage that the *CF* shows are those of "bad world," "bad time," and "bad people" (*CF* 4). Under the situation called "the Third Stage" in the San-chieh-chiao teaching, the ways of practicing to enter the realm of enlightenment are to reflect on one's own evil, to venerate others' goodness, to concentrate on just one practice, to train oneself for one's own benefit, and so forth.

4. The sentences about fellow trainees in the *CF* 5 almost agree with those in the manuscripts of the *San-chieh fo-fa* (三階仏法, *SC*, written in 592)

4 in Japan. The style is imperative and fits with regulations, which is essential to the content of the *CF* but somewhat alien to the *SC*. It is presumable that the *CF* was enacted before 592, and the *SC* quoted the sentences from the *CF*.

These studies verify the hypothesis mentioned above, that the *CF* gives regulations for the San-chieh-chiao monastic life.

According to Hsin-hsing's biography in the *Hsü kao-seng chuan* (續高僧傳), he wrote a work named the *Shang-tung so-chih chung-shih chu-fa* (山東所制衆事諸法 *ST*) before moving to Ch'ang-an in 589. This is also presumed to contain regulations for the San-chieh-chiao, and it might be the *CF* itself. Even if the *CF* is different from the *ST*, it must have been written not long after he moved to Ch'ang-an. The latest date of the *CF*'s enactment was presumably not long after 589. On the other hand, in some of the catalogues, such as the *K'ai-yüan-shih-chiao-lu* (開元釈教錄), one of the San-chieh-chiao texts named the *Ta-chung chih-fa* (大衆制法) is listed. This text can probably be identified with the *CF*.