

佛教文化研究

第 2 號

佛教文化研究所

京都 知恩院

1952

佛教文化研究 第二號

目次

明・清政治の佛教去勢……………	塚本善隆	一
——特に乾隆帝の政策——		
華嚴經壽命品の彌陀淨土説とその展開……………	香月乗光	七
居士佛教に於ける彭際清の地位……………	牧田諦亮	三
原始無量壽經思想形態推定への課題……………	春日井眞也	四
法然傳の諸問題（續）……………	田村圓澄	三
無量壽經論註に説示せられる佛身土に関する見解……………	藤堂恭俊	七
中國に於ける密教受容について……………	塚本俊孝	九
——傳入期たる善無畏金剛智不空の時代——		
佛教とヴェーダンタに於ける辨證法……………	チャンドラダス、シヤルマ著	一〇
	藤吉慈海譯	

明・清政治の佛教去勢

——特に乾隆帝の政策——

塚本善隆

一

中華民國における僧尼の数は六十萬乃至八十萬ありといひ、國民の四分の三は何等かの程度における佛教信者であるともいはれていた。

民國二十年の内政部の各省人口統計報告によると、僧尼の最も多い江蘇省では僧四萬五千二百二十人、尼一萬二千八百二十四人、合計五萬八千五百三十人で、男子四百七十人に對して一僧、女子一千二百五十人に對して一尼の割合であるという。この中央地區の統計によつても、中華民國の佛教教團の數量は相當なものと認められるが、その社會的發言力も指導力も極めて弱く、殊に指導層へのそれは甚だ弱體であつた。印光・太虚などの指導的僧の熱心な運動もあつたが、全般的には新しい中國の進みにマツチして行ける程にはならなかつた。近世的世界の急速な進展に即應しえられなかつた佛教教團が、その中世的な型態のあらゆる面を近代人から嫌がられ輕視され無用視、有害視までされるに至るのもやむを得ぬことで、中華民國佛教教團の弱體の主因は、もちろんそれ自體の中に求められる。しかし近世のアジアにおける漢

譯佛教の無力化、特に朝鮮・中國におけるそれには、有力な外部から原因もあけられる。儒教主義で固められた國家の政治と、それに深い關連のある官（學）民（無學）を分離した社會構造とが、宗教の發達や活動を阻止したことである。儒教主義政治は宗教を官（士）から引きはなして庶民（愚民）のものたらしめ、更に庶民からも引はなして社會から孤立する存在たらしめようとつとめた。明清の儒教主義政治は、佛教を愚民の宗教へ、更に社會から遊離した孤立の教團へとおひこみつその社會的教化力を去勢し、近代化へ飛躍する中華民國になるまでに、對社會活動力をほとんど喪失した形骸たらしめる有力な原因となつたものである。

思うにシナでは古く漢の治者階級が儒教の世界觀・人生觀により、その古聖人の「經」に權威をおいて國家社會の秩序を固めて以來、近く清朝が滅びるまで、二千年以上にわたつて治者階級の思惟は強く古典の權威に拘束せられてきた。外來佛教は幸運にもこの間、儒教古典の拘束力がやや弱まつた魏晉南北朝時代に、連續傳來し急速に受容せられてシナの宗教或は教學となつて發達し得た。しかしこの間と雖も、

漢族の知識人とし治者としていわゆる中華文化をになつてゐる士階級が、儒教を捨てたのではなく、依然として儒教古典の教養こそ、漢族指導階級の第一に備ふべき教養であつた。たゞ古典の頑強な拘束力が、少しく緩んだ、或は漢代の如き儒教のみで固められてゐた古典の世界が、儒教以外の古典界にも開放せられた、というに過ぎないのであつて、古典による中華思想や禮教主義からする外來佛教排斥論は、しばしば唱へられてゐる。

唐をへて宋時代になり、外からの佛教傳道の流が弱まり、内に儒教が再び國家の指導階級の唯一の指針となり、その強力な拘束力を發揮するに至つて、治者階級の佛教排除論もはけしくなつた。唐の中期、韓退之が有名な「佛骨表」を崇佛朝廷に上つて、遠く南の僻地へ流されたことは、後の儒士からいたく同情せられたのみならず、宋の文學界は韓退之の文章を師範として興り、文聖と敬慕せられる彼の文章を學習し愛誦した。恰も儒教主義が強まり、かつ北方民族からの強壓に苦んで排外感情や國粹思想がたかまつていたから、宋の知識社會では、韓退之の排佛論はそのまま襲用せられて、彼等の富國強兵の論策の一要目にあけられるのが普通となつた。儒教主義が含んでゐる中華至上主義、漢族優越の意識は、インド胡族の教なるが故に、佛教は中華の風教に價値なし、中華の教化から胡族の佛教を排除せよとの議論に共鳴した。宋の儒學は元來、起信論・唯識論などの思想や禪宗的な思辨の傾向を受容して發達したが、この佛教・儒教的形而上學から進んだいはゆる宋學が、はげしい排佛論者朱子によつて大成し、而もこの學派

が學界政界の權威たる地位を固めたから、指導者社會における排佛抑佛の論説は、ほとんど常識化さへして行つた。もつとも、宋を滅した蒙古族の元は、逆に厚い佛教保護の政策をとり、特に蒙古人はチベット佛教即ちラマ教を熱信したが、儒教的讀書人はこれを淫蕩背徳の邪教と斷ぜざるを得なかつたし、元朝衰亡の一因は佛教熱信による濫費と風俗荒廢にありとも斷じた。かくて漢族國家を再興した明は、再び佛教の抑壓肅清に進み、特に儒教の禮教主義によつて國家體制を強化し、朱子學が權威化したから、その排佛論も抑佛政策も、強くとりあげられて行つた。

明の宗教政策は、佛教も道教も國家にいらぬものであるが、漢以來久しく民間に浸潤してゐるので、廢しつくすことは難しいから、禁約を嚴にして盛大にならぬようにすべきである、佛教道教は學問と政治を荷う士、治者たるものの信奉すべきものではない、少くとも官吏の公的生活からは放逐すべきものである、被治者たる愚民の信奉は許容せられるが、僧侶の彼等に對する教化活動はなるべく遮斷すべきである、少くとも僧と一般國民との接觸面は、できるだけ狭くしておくべきである、出家者たる僧は世俗社會から遊離した寺院内に孤立修道せしめておくべきで、僧侶寺院の漸減、できればその消滅が望ましい、というにあつた。

明を滅した清朝は滿洲族であつたが、明の儒教國家體制を繼承し強化した。その佛教政策も亦、明の相續であつた。明・清を通じ六百年にもわたつて、儒教の世界觀・人生觀に立つて政治する天子と官僚の

下で、佛教は官界から知識社會から斥けられ、彼等が敢て「愚民」と稱した無知な庶民社會の低俗な方便的教とせられ、而も僧と寺とを社會から遊離孤立せしめられてきたのであるから、舊シナが崩れ、佛教古典の權威がおし流される民國革命が来るまでに、佛教教團が數量の存続にもかかわらず、社會的活動力を喪失した去勢教團へおちて行つていたのも、無理ならぬことでもあらう。もちろん權力へのレジスタンスに強力に團結し得なかつた佛教徒の、教義信仰そのものも、きびしく批判せられねばならぬが、所詮儒教的古典國家社會では、宗教としての佛教は認容せられ得ないものであつたのである。

二

一體シナ國家に採用せられた儒教は、治者の學、治者の倫理たるべき教として整理せられた教である。天子と官僚の學であり倫理であると云つてよい。「禮は庶民に下らず」とか、民は「依らしむべし、知らしむ可らず」といふやうな語によつて、讀書人であり、治者階級である所謂「士大夫」の社會から一般庶民を區別する、國家的官僚的教學である。かくの如く、儒教古典を中心とした學問を獨占する階級から出づる官と、かゝる學問の埒外におかれてゐることを當然とせられた庶民との間に、キツバリと段階を設けてゐるシナは、神々への祭りも官民を分離したのであつて、官民を通ずる全國民に共有せられる宗教の發達が、望まれ難い所であつたのである。

明・清の朝廷官吏は、古典に基づいた國家の法典の上に、その公的

生活に於ける神々の祭祀を定められていた。シナには、上(天帝)、日月、雨師、風伯などの天の神々、地、社稷、五嶽、四瀆などの地の神々、祖先、先農、先蠶、先師孔子、諸功臣などの人の神靈から、龍神、火神、門神などの神々に至るまで、その數は甚だ多いが、朝廷官吏は儒教古典によつて國家の祀典に定むるものゝ外は、祭祀しないのが原則である。祀典に定むる祭祀は、大祀、中祀、群祀の三に大別せられてゐる。ところで神々を祭ることも、天子から地方官庶民に至るまで、分に應じた規定があり、越權の祭は禁ぜられてゐる。

凡郊廟・社稷・山川諸神。皆天子親祀。(中略)

各王國及有司、俱有祀典。(中略) 止令有司各立壇廟、祭社稷風雲

雷雨山川城隍。孔子旗纛及厲。庶人祭里社。鄉厲。及祖父母。并得

祀。餘俱禁止。(大明會典八十一)

という明の會典に定められた祭祀の階級的遮斷は、儒教の禮教主義からは當然のことである。祀典に載せられた神靈は、官吏の祭らねばならぬもので、祭るべき時に祭るべき神を祭らねば罰があり、祭るべからざる神をまつても罪になる。大明律の禮律はかゝる所罰を定めてゐるが、その地方官に對するものとして「致祭祀典神祇」の一文がある。曰く

凡社稷山川風雲雷雨等神、及聖帝明王忠臣烈士載在祀典、應合致祭神祇、所在有司、置立牌面、開寫神號、祭祀日期、於潔淨處、常用懸掛、依時致祭。至期誤祭祀者、杖一百。其不當奉祀之神而致祭者杖八十。

清律もほゞ同じ規定があるし、「褻瀆神明」なる條文には民間で天神をまつることが僭越の罪におちることを定めている。

凡私家告天拜斗、焚燒夜香、燃點天燈天七燈、拜斗、褻瀆神明者。杖八十。

婦女有犯、罪坐家長、若僧道修齋設醮而拜奏青詞表文・及祈禳火災者。同罪還俗重在探奏、若止修齋祈禳而不拜奏青詞表文者不禁

褻瀆の罪とは、僭越の罪にはかならぬ。私家にあつて備うべからざる物を備え、行うべからざる禮を行う祭祀をするのを僭越とし、神明を褻瀆する者として、國家が處罰するのである。天神に青詞（青紙に黃字で書く）表文（黃紙を用う）を奉つて告げたり、北斗を拜したり、

その爲に天燈や北斗七星の燈などを燃したり、することは、庶民に許されざることである。古代の自然崇拜殊に最高の天神に對する祭祀は、

儒家の禮典に收められて天子の獨占とせられ、少くとも庶民はこれから遮斷せられてしまつたのである。右の清律の褻瀆神明律の註解には

告天、拜斗、焚香、點燈。皆敬禮天神之事。祀典各有其分。私家所得祭者、祖先之外、惟里社五祀。若上及天神、則僭越矣。

と説いてゐるのである。（天神に祈願する民間信仰が秘密結社化せざるを得ないシナ庶民宗教の實情の一つの原因は、こんな所にも考えられるであらう。）かゝる禮教主義によつて神靈の祭祀を階級づけ制限した政府も、儒教古典の外に成立し、夙に上下社會に普及し、既に民間生活の中に抜くべからざる信仰となり習俗となつて浸透している佛道二教に對しては、民にその神佛の禮拜祭祀を認めざるを得なかつた。もとより儒教からすれば、儒教以外の教は異端であり左道であつて、

之を抑壓し排除し去るのが、いはゆる風俗を正し、聖人の禮教を振興する所以である。かゝる趣旨からする佛道二教抑壓排除の論策は、儒教學者たる治者階級からしばしば出てゐる。儒教主義をとる明清の朝廷も亦、かゝる根本方針をとることは忘れていないが、實際の政治の運用の上からは、庶民の社會に廣く深く根をはつてゐる歴史の古い佛道教を、即急に廢除することは難しいから、その繁榮擴大をできるだけ抑壓しつつ、治者でない民、——「愚民」の宗教として、しばらく存在を認容したものである。

大明會典卷一百四、禮部の僧道の條の初に

釋道二教。自漢唐以來。通於民俗。難以盡廢。惟嚴其禁約。毋使滋蔓。令甲具在。最爲詳密云。凡稱道士女冠者、僧尼同、若於其受業師、與伯叔父母同。其於子弟、與兄弟之子同。凡僧尼道士女冠、並令拜父母、祭祀祖先、喪服等第皆與常人同。違者杖一百還俗。……

とある。佛道二教は民間の宗教として久しく普及してゐる爲に、盛になりすぎぬ様に嚴重に監視しながらその存在を認めておくのである。六朝時代に、君父に禮をせずと、あくまで抗争した僧が、儒教の禮教の規律下におかれてゐることに注意すべきである。清の康熙會典卷七十一の僧道の條に

釋道二教。亦王化所不廢。惟嚴其禁約、毋使滋蔓

とあるのも、同一趣旨を繼承するものに外ならぬ。然らば明清朝廷は、如何に民間の宗教たる佛道二教の盛大を抑壓してきたか。先づ之を法

制上に眺めて見よう。

三

明も清も、その法制上では佛教と道教との教團のことを一括して、民の宗教として取扱つてゐる。欽定大清會典卷五十五に

凡民有出家爲僧道者。置首領以約束之。

と冒頭して、佛道二教によつて出家して僧道となるものを、管括して行くべき中央と地方との僧道官を、僧道の中から任命する制度を立てている。この僧道官の制度は左の如きもので、僧界の第一流人から選任する僧官も六品以下の低いものである。

僧官

道官

京師 僧錄司

道錄司

左右善世二人 正六品

左右正二人 正六品

闡教 二人 從六品

演法 二人 從六品

講經 二人 正八品

至靈 二人 正八品

覺義 二人 從八品

至義 二人 從八品

府 僧綱一人 未入流

道 紀 一人 未入流

州 僧正一人 未入流

道 正 一人 未入流

縣 僧會一人 未入流

道 會 一人 未入流

この清初の僧道官制度は、明の洪武年間に定められたものをうけつたものである。清朝では、既にその滿洲に於ける創業時代たる天聰六年（一六三二）に

明・清政治の佛教去勢

各廟僧道。設僧錄司道錄司總之。凡通曉經義、恪守清規者。給與度牒。

と定めているが、これが既に宗教政策では明制をつぐ方針を示している。次で北京に都をさだめた後、康熙十三年に右の如き明の制度をそのまゝ襲ぐ制度を定めたのである。

さて僧道とは民の出家者である。儒教的倫理並びに政治の根幹となつている家族生活から離脱し、民の戸籍からぬけ出すものである。明律でも清律でも、その戸律の中に僧道に關する律を若干條設けているが、僧道の結婚が國法によつて嚴禁せられてゐる。

大清律では戸律婚姻の條にある「僧道娶妻」なる律文が之である。曰く、

凡僧道娶妻妾者。杖八十還俗。女家主婚人同罪。離異財禮入官寺觀住持知情與同罪以因人連累不、不知者不坐。

若僧道假託親屬或僮僕爲名求娶而僧道自占者。以姦論以僧道犯姦加人凡和姦罪二等論。婦女還親。財禮入官。係強者。以強姦論

大明律も同じ所に同文を出しており、この清律が全く明制の繼承であることがわかる。清律の註解者は、「僧道は妻妾を娶つてはならぬ、女家は僧道に嫁入らせてはならぬ。住持はその娶を認容してはならぬのであるから、これ等の全ての者が俱に杖八十の同罪に處せられる。娶つた者は戒律を守らなかつた者であるから僧道たる資格のないものである。故に還俗せしめる。」と宗教生活を官が規定し監督するのである（大清律例彙輯便覽卷十二）。

シナでは國家の法律で僧道は結婚すべからざるものと規定し、彼等の如何なる方法による婚姻も國法によつて處罰せられた。換言すれば、爲政者によつて、佛教は非結婚生活者にのみ與へられる狭い特殊な教ときめられていたのであつて、かゝる國家の内では、せつかく大乘教義が大に發達しても、出家者比丘である舍利弗や大迦葉を呵責し去る維摩居士的な佛教をくんで、例へばわが聖徳太子が山林閑處に坐禪を好む出家隱遁の修行者を小乘頓到の輩と斥けたような、或は法然が宗教は魚食はぬ猿や魚食ふ鶴の問題ではないと喝破したような佛教への發展も、望み難いわけである。シナ政府は、僧侶は山林佛寺内に世俗と遮断してゐることが、正しく且つ望ましいことと決めていたのである。欽定大清會典卷五十五禮部の條に

僧道、不得於市肆誦經托鉢、陳說因果欲聚金錢。違者懲責。

とあるが、政府は僧侶道士の民間布教を好ましからざること、否、最も危険なものとなし、宗教が寺廟の内て孤立してゐることを望んだ。禮教主義の法制は、婦女の寺詣りをも、犯罪視して處分した。前出の清律の「褻瀆神明」の律の第二條に

若有官及軍民之家、縱令妻女於寺觀神廟燒香者、笞四十、罪坐夫男、無夫男者、罪坐本婦其寺觀神廟住持及守門之人、不爲禁止者、與同罪。

とある。明律にも既に規定してあつたものである。シナに於いては、我が鎌倉佛教の如き僧俗男女の垣をとつた同行衆の佛教の展開は、いよいよ望まれにくかつたわけである。

出家者である僧道は、民の戸籍から離脱し、課役を免ぜられる。明清政府は課役擔當の戸口が減少するという恐れからも、僧道とその寺廟の増大とを出来るだけ抑制せねばならぬとした。一面、佛道二教と僧道の存在を認容しておりながら、同じ法制上に、これ等が出来るだけ減少することを望むという不徹底な政策を持続しているのである。大明律並びにこれをそのまゝ用いてゐる大清律の戸律戸役の條の第三條「私勸庵院及私度僧道」は、かゝる規定に外ならぬ。大清律の文は左の如くである。その一は寺院の増加擴張を抑へるもの、その二は僧道の増加を抑へるものである。

凡寺院庵院。除現在處所先年額設外。不許私自勸建增置。違者杖一百。

僧道還俗發邊還充軍。尼僧女冠入官爲奴。地基財

若僧道不給度牒。私自釋剃者。杖八十。若由家長、家長當罪。寺觀

住持及受業師、私度者與同罪。當差入籍

元來、宗教に關すること、即ち僧道に關することは、禮律に載せられていたのであるが、この條が戸律戸役に特に收められてゐる理由を「輯註」に説明して、「僧道には戸籍差役がない。僧道は丁差を免れ得るから、僧道多ければ戸口が減少することは自然の勢である」といひ、更に

此輩不耕不業にして民に衣食す。又豈その勸建以て民財を耗するを聽し、その釋剃以て戸口を虛くするに任すべけんや。故に特に之を禁す。而して勸建に於て尤も嚴なるは、耗費の重くして引誘の多きを以てなり。

と述べている。以て清朝立法者の佛道二教團に對する見解を察すべきである。

四

滿洲から起つた清朝が北京を都として、漢・滿・蒙・藏・回の諸民族を包含する大帝國に君臨し、シナ史上にも空前の盛期を招致したのは、實に康熙（一六六二—一七二二）、雍正（一七二二—一七三三）、乾隆（一七三六—一七九五）の三代の英主の治績によつてである。就中、高宗乾隆帝は自ら儒教的教養高く、而も之を漢族官僚即ち儒教的讀書人階級に誇示したほどであつて、儒教的天下の皇帝としての體裁を十分にとのえた人である。滿洲民族の固有の生活保持にも十分に顧慮しながら、色々の宗教を奉ずる諸民族を統治して行く上に示されたこの儒教的英主の佛教に對する實際政策の過程こそ、少くとも民國革命までのシナ國家と佛教との關係を規定したものといつてもよく、儒教的官僚の治下に於ける佛教が如何になるべきか、を示すものと云つてよいであらう。

前節に述べたような清朝の佛道二教政策が、明のそれを殆んどそのまま用ひて、儒教主義に立つた抑壓佛道の方針をとつて來たことは、乾隆以前からのことである。康熙四年（一六六五）の題准には、
木戸不及三丁。及十六歳以上。不許出家。違例者治罪。僧道官及住持知而不舉者。一併治罪。罷職還俗。（嘉慶大清會典事例三九〇）
といふ如き、課役を負擔する戸口から僧道への道を、嚴重に狭く制限

してあるし、雍正二年（一七二四）には、婦女の寺詣りを嚴重に取締つてゐる。しかし康熙帝も雍正帝も相當に崇佛の念厚く、殊に雍正帝の如きは、禪的教養も高く、禪と淨土との雙修による佛教的修養の必要も認めて僧侶との接觸も多かつたことは、よく知られてゐる所である。

しかるに乾隆帝に至つては、少くとも表面公式には非崇佛の態度を明かに示すに至つてゐる。もとより崇佛の文帝の下で、帝も亦佛教に就いての知識教養を相當につけていたのであるが、俊敏な若い帝の、佛教殊にその僧侶に對する觀察は相當に鋭いものであり、その肅正政策は政治に熱心な即位早々の帝によつて矢次ぎ早に示されて行つた。

雍正十三年（一七三五）八月に即位した帝は、九月壬寅には、父雍正帝は萬機の餘暇に僧を召見し共に修道を聽まされ、彼等をして勸善去惡の一助たらしめんと勉められたが、數年來はこの聖訓をよく領解する僧も少く、父皇帝も歎息していられた。今やかゝる風がますます甚しい。かつて、世祖章皇帝の禮遇をうけた木陳忞の著「北遊集」は飛騰庸鄙の語多く、また王琳國師の弟子骨巖行峰の著「侍香紀略」も、荒唐の噴飯ものであつて、文帝の時に既に兩書の廢毀處分が行はれてゐる。凡そ内廷に出入を得たる僧は、特に注意して修道につとむべく、造言不法の徒は平人以上に重罪に處すべしとの諭を出してゐる。帝は佛教に造詣深かつた崇佛の文帝の繼承者でありながら、早くも宮廷出入を許されてゐた名僧一派の著述もつまらぬものであることを指摘して僧の自肅を要請したのである。

次で十七日後の同月己未には、佛教界の實情を痛烈に指摘して、度

牒制度による僧界肅正を詔した。曰く

國初の頃には、僧徒も甚しく多からず、かつ玉琳國師や節溪禪師の如き相當な人物が佛敎界を指導僧風を振作していたが、近日は僧徒太だ衆くして品類混淆し、各省の僧衆の中には、眞心に出家修道する者は百に一もない。愚下無類の者が遊手聚食する團體であり、その中には犯罪の者さへ身をかくしている。かくて佛門に人日に衆くして佛法は日に衰へ、流弊いうにたふべからざらんとしている。朕は佛法を崇敬し父雍正帝からも佛道修得の深きを嘉賞せられたが、正敎を護持する爲には、今や僧中の不良分子淘汰を遂行せねばならぬと認める。出家を願う者には禮部より度牒を給して、之によつて僧風肅正を期する故、府州縣官も僧官胥吏を嚴に督勵して不正ならしめるようにせよ。

というのである。次で十月には、木陳忞の門人の書いた「帝王明道錄」といふ著述が無稽荒唐なることを指摘し、「木陳忞禪師や玉琳國師が宮廷に佛法を講論したのは「偶爾方外」の交にすぎぬのであつて、記載すべきものでない。今兩人の門下衆徒多く、中には無知不正の者も少くない。かゝる徒輩の中に、宮廷の偶爾の恩遇を種にして荒唐の談をなし世を惑はす者がある。凡そ佛寺にある彼等の書を探索檢閲し、世祖・聖祖・皇考の恩遇を誇張するものあらば、全て廢毀し片紙も私藏せしめざれ。地方官は毫も寛容してはならぬ」

と嚴諭した。佛敎僧侶の庸鄙荒唐を指摘して、僧徒が朝廷に於ける崇佛や恩遇を誇張して社會に宣傳することを禁ぜんとするものである

が、進んで寺院にある僧と宮廷との近親交渉關係を傳へる書をなくし、宮廷と佛敎との公式の關係を遮斷する方針が示されたものといつてよい。

同年十一月の「命甄別僧道」の論は、ますますきびしいもので、妻帯の僧（應付僧）と道士（火居道士）との整理が命ぜられている。

士農工商の中で、商も人に益なきに非れども、尙、古聖王は之を抑壓せられたものである。然るに今の僧中の應付と稱するものは、田宅を私有し酒肉を食ひ、甚しきは妻子を畜へている。道士の火居と稱するものも同様である。かゝる僧道一を増せば農民一を減す。彼等はただに不耕にして食ひ不織にして衣するのみならず、食は精良、衣は細美にして、住居も亦華美で、農夫三人の肉祖深耕もかゝる僧道一人の衣食を給するに足らざるほどのものである。朕がこの整理の命を降すのは、佛道二氏を尙ばない爲ではないが、思うに、今の學佛の人には、たゞに佛祖の如きものがないのみならず、近代の高僧にも、よく形骸を外にし清淨超悟する者は稀である。今の道士がたゞに老莊の如き者なきのみならず、能く神氣を凝し壽命を養う者も稀である。もし彼等にしてよく戒律を遵守し、山林寂寞の区に焚修し、布衣粗食、獨り其身を善くするならば、猶民に於て害はないといへるが、今は則ち作業を事とせず、甘食美衣にして千百群をなし農工商の供養をうけており、その師の説に於てすらも毫も能く守つてゐない。かゝる僧道は獨り國家にありて游民たるのみならず、佛老の敎の中にあつても亦敗類である。放任して民財を耗し民俗を

みださしめてはならぬ。總督巡撫はよく州縣をして調査せしめ、名山古刹、十方叢林にあり、及び城市にあるも、度牒をうけ、戒律を遵守し、閉戸清修を志す者を除く外は、應付僧、火居道士を集めて面前で質問し、還俗を願う者は之を聽すことにせよ。寺院を守ることを願う者も之を聽してよいが、この者は弟子を収め得ないことにせよ。所有の資産は還俗者及寺院を守る者の生活に必要なだけは給與し、餘は公に歸してその地方の養濟窮民の用にあてよ。

この諭旨では、帝は僧道はあくまで獨身で山林寂莫の所に修道し、粗衣粗食獨りその身を善くするもの、換言すれば一般社會生活から遊離した世捨て人の修行者であることが要請せられ、而もかゝる社會から孤立的遊離的な寺院僧ならば、あつても民に害なしとして認めるまでのものである。彼等が世俗社會に活動することは、害のあることであるとするのである。何れにして彼等の社會教化を望まず、その存在を國家社會に有益とは認めぬものである。そして特に帶妻肉食の僧道は、國家にも社會にも、佛道二教にも有害であると、斷定しているのである。

次に寺院も名山古刹十方叢林は認めるが、個人的子弟に相續される所謂「子孫廟」に對しては、文面には明示されてゐぬが、その縮少を期待してゐる。これより先、九月乙丑には、前代雍正帝の時に既に行はれた叢林古刹の齋田調査に追加して、その他の庵觀茶亭廟淨室等の所有財産數目の届出を、その住持をして州縣になさしめるように命

ぜられていることに注意すべきである。應付僧火居道士の整理に附屬して、その住所となる小寺廟の類の整理をも考慮せられてきていることが推察せられるであらう。

たゞ政治家として賢明な帝は、民衆と數多くの接觸面をもつてゐる僧道であり、かつその數も相當に多い應付火居の僧道を整理することによつて、人心の不安動搖の起らざるよう、頗る慎重な態度を諭旨の上に示してゐるのである。而も帝は、この整理には頗る熱心であつたらしく、更に次々に之に關する諭旨が實錄の上に見られるのである。

帝の度牒制度による僧道整理肅正方針に對する禮部の答申案は、虚文多く實際少くして帝意によくあはないものであるとして、同年十二月庚辰にまた諭旨が出てゐる。其の大意は、

前諭は、佛老を尙ばず、異端の名を屏斥せんとするものに非ず。たゞ僞僧僞道士ともいふべき、佛道の害にして、また社會にも流弊あるべき應付火居の僧道を肅正し、無頼の徒が佛道教團に竄入せざるやうにし、以て二教を培養する深意に出じたものである。若し朕に沙汰僧道の意があれば、僧道に強制還俗を命せずして、度牒制を酌み善惡の甄別を慎重にせしめるようなことはしない。僧道も吾が赤子である。朕の根本趣旨を體して度牒發給による應付火居僧道肅正案を再検討して答申すべし。

といふのである。

思ふに儒教古典の學者が集つてゐる禮部では、帝の諭旨を一步進めて、異端たる佛道教の全面的整理にまで意あるものとして案を立て

たものであらう。一方地方僧道界に於いても、前論旨を誤解して、佛道の廢毀？と恐れて動搖を來したさきもあつたらしく、翌乾隆元年二月己丑の論旨は、この邊の消息を傳へ、重ねて帝意が佛道中の不良分子淘汰の爲にたゞ應付火居の僧道の肅正にむけられたものであることを明示しているのである。

前に應付僧火居道士は佛道の名を竊んで修持の實なく、甚しきは犯罪者のかくれ所ともなつてゐるので、度牒の法によりその肅正を期し、還俗希望者に就いては適當に資産を給與してその餘は公に歸して養濟窮民の資金にあてしめることにしたが、これは専ら應付僧火居道士に就いて言へるもので、名山古刹に於ける修道者に及ばざることとは前降の論旨に明白である。然るに聞く所によれば、一切の僧道に皆惶惑不安の意あり、資産の歸公と恐れて財産隱匿の計に狂奔するもの多しといふ。かかる謀利恣財の僧道は、佛道の糞糞である。かかる財を公に歸して窮民の養濟の資にあてることに何の不可もないわけである。たゞ朕の本意は、天地好生の心を心とし、一物も溝中におしおとすことなからしめんと期するものである。この庸愚無知の僧道も亦天下の一物であり、同様に仁政の内にある。況や先降の論旨に甚だ明なるが如く期する所は、僧道の護持にあつて僧道に苛刻なるに非ず。思ふに無知なる彼等は、人に恐嚇せられて原降の論旨を知らざるものなるべし、當局者は、よく僧旨を曉かにして迷惑を去らしめよ。應付僧、火居道士の資産の着する所なきによりて養濟窮民の説ありしまでにして、國家の養濟窮民費をかかる区

々の財物に需むるが如きものではない。

また尼僧なるものありと聞くが、彼等は年老ひ依る所なく、剃髮を行ふものは別とし、年少にして出家の心未だ定らざるに強制的に尼とせられた者は、風俗の害をなす所以ともなる。尼たらんとするものは、必ず四十歳以上になるのをまちて許すべく、その他は概ね禁止すればよろしい。云々。

以上の如き帝の再三の注意により、その眞意に添うべく禮部が審議覆奏した左の如き度牒制度による僧道肅正案の要綱は、乾隆元年四月に裁可せられてゐる。

僧録等の僧官は、地方官をして戒僧の内から樸實謹慎の人を選択して禮部に報告して充補する。道録等の道官も道士の内、家室なく實在に廟に住む者から詳慎選擇し充補する。

現在受戒してゐる僧と、全眞教道士(妻帯せず)の清規を守つてをり、保證人もある者には、均しく度牒を給與する。地方官は各僧道の年貌籍貫並びに焚修の所を調査記入した帳簿を備えて、總督巡撫を経て禮部に報告し、禮部はこの名簿に照して度牒を發給し、地方官をして僧道に與へしめる。

應付僧に至つては、地方官が彼等を集めて調査し、實心に出家したもので、受戒をして戒僧たらんとする者には度牒を與へるが、受戒を願はざる者は還俗せしめて里甲に編入して民となす。もし老年孤疾にして既に受戒し難く、又還俗もし難い者は、實を查べた上で度牒を給與し寺廟を看守して天年を終ることを許す。深山僻地の寺廟

で遠く受戒に出てこれぬ者及び俗家の歸る所なき者も、姑らく度牒を給與する。但し之等のものは、僧名簿に別に註しておいて、永く徒弟を收めることを許さぬことにする。即ち應付僧は出家受戒しても一代限りである。

道士もほほ同様である。

尼僧は僧道の例に準じて還俗を行ふ者は還俗せしめる。歸る所なき者は暫く度牒を與へるが、年少の女を徒弟に收めることを許さぬ。

爾後は婦女年四十に達せざる者の出家を嚴禁する。

といふのである。

更に同年の覆准に、沙彌童道の度牒給與に就いて嚴重に制限を加へてゐる。

年少沙彌童童。察其果無父兄可依者。應暫留寺觀。造册備案。年至

二十。不願受戒。及二十以內。力能謀生。願還俗者聽。至年少女尼。

不准暫留庵廟。惟四體偏廢。吾官闕陷。及實無所歸。應照原題內僧

道殘疾之例。暫行給牒。以贖餘生。(嘉慶會典事例卷三九〇)

これでは、

没法子。就做和尚。

とか

十個姑子(尼)、九個娼。下餘一個是瘋狂。

などといふ、僧尼を極端に侮蔑した諺も當然生れて來るわけである。

五

儒教古典の學によつて官吏となり、佛道を異端とする儒學を以つて治國の根本としてゐる地方長官の中には、中央からこの度牒制施行の命をうけて、「これは異端たる佛道二教整理が實施せられることになつたもので、度牒は今度給した後は、給しなくてもよいのである。」と解したのもあつた。安徽巡撫であつた趙國麟(その後中央に召されて大學士となつた)の如きも、かゝる解釋をした一人であつた。帝はかくの如く地方官の中に、この度牒制度を佛道沙汰にまで行きすぎた解釋するものゝ少なくないことを恐れて、乾隆二年三月には、三度び論を出して、度牒制の眞意を明示した。

朕が度牒制をとらしめたのは、僧道の徒衆太繁にして賢愚混雜し、中には父母親戚が孤貧の童稚を出家せしめたものであつて、自らの志願によつて僧道になつたものではない者が多い。亦僧道に身を託して寺廟の財産によつて生活の安逸を求むるものもあり、甚しきは匪類の僧道となつてかくれる者もある。それで度牒發給制によつてかゝる者の簡別をする據り所となさしめようとしたもので、恰も民間の保甲により、或は貢監の執照によりて悪事を取締るが如きものである。之によつて教律も正されるのであつて、決して殊更に法禁を繁くして「方外之民」を苦しめるものではない。

「釋道はもと異端である。」然れども經書を讀誦して而も禮教にもとる者は、罪を聖賢に得ること異端に比して一層甚しきものである。かつ星相雜流や回々教天主教も、未だ概ね禁絶を行つていない。かの僧道となることも「營生之一術」なるのみ。窮老孤獨が多く頼つて

以て存活する所である。その勸善戒惡、愚頑を化導する點でも、亦小補なきに非ず。帝王たるものは、天下含生の類をして一もその所を得ざることならしむるにある。僧道が果してよく閉戸禁修し、亦「隱逸之士」の如く山林に遯跡すれば、世教に大害あるに非ず。豈盡く驅りて還俗せしめ、失業に苦しましむるに忍んや。

若し「僧道一人多ければ農事一人をかく」としても、今の僧道の全てが力出し得るものでもなからう。年々の末に、その年の度牒を給與した實數を報告せしめることによつて、徐々に僧道を減じて行くことが出来るので、今盡く人の僧道となるものを禁絶せんとするものではない。前二回の度牒發給、僧道肅正の諭旨の眞意をよく了解するやう、三度この旨を地方各長官に知らしめよ。云々

漢族の儒教主義學者の官僚の上に立つ天子として、古い歴史をもつて民間に親しまれてゐる佛教道教に對する實際政策の上に、帝は相當な苦慮を累ね、結局以上の如き溫情主義を示したのである。しかしこの溫情は、「佛道二教は異端である。」と認める儒家の主張に同意し、これを公示するものである。僧道は此には、「窮老孤獨の營生の一術、即ち實社會に於ける生活敗殘者が、たよつて口すぎをする方便とする避難所である。その善を勸め惡を戒める教には愚頑を化導する小補なきに非るも、なくもがなのものである。個人的に修道者は認めるが、これも山林に遯跡をかくして修行する方外隱逸の生活をとるべきものである。かゝる隱棲の修道者は世教に大害なきものとして之を認めるのであつて、彼等から在家の生活者である士庶の社會の教化を求むるも

のではない。宗教家としての活動は害惡として封するものである。要するに佛教も道教も聖賢の道たる儒教主義のシナ國家には不要のもの、今直ちに甚しき害なきが故に、しばらく貧民生活の一術として天子の恩恵を與へて存在せしめおくにすぎぬもので、宗教としての社會教化活動は拒否してゐるのである。かくて清朝治世に於ける佛道二教の社會的宗教活動の發展は、望まれ難くなつたのである。

既に應付僧、火居道士も、還俗を願はざるものは、一應は度牒を與へられ受戒して正式の僧道として認められるが、徒弟を收めることを許さぬから一代限りである。僧道は自ら年と共に減少するわけであるが、乾隆三年五月には更に僧道遞減の具體的政策が上奏せられ、戒僧も全眞道士も老成して入師に堪へる者にしてはじめて徒弟を招受し得ることとし、年四十をこへてはじめて徒一人を收むるをゆるす。然らざれば違律令に照して笞罪にし、僧道官の之を容隠してゐる者も同罪、地方官の查明を行はなかつた者も罰俸三月に處する、等のことが定められた。

思ふに帝は、康熙・雍正の崇佛の後をうけて、即位すぐさま着手した僧道肅正の實施であるから、「二教を尙ばざるに非ず」とか、「僧道を護持する爲である」とか、相當に遠慮や溫情が示されている様であるが、儒教國家の天子として、僧道遞減、佛道二教抑壓の理念は覆ふべくもない。乾隆四年六月の諭のきびしい佛道觀を見よ。

論軍機大臣等。往昔帝王之治天下。每有沙汰僧道之令。誠以緇黃之流。品類混雜。其間閉戸潛修。嚴持戒律。百無一二。而遊手無藉之

人。借名出家。以圖衣食。其有作奸犯科之徒。畏罪潛蹤。倖逃法網者。又不可以數計。夫一夫不耕。或受之飢一女不織。或受之寒。天下多一僧道。即少一力作之農民。若輩不耕而食。不織而衣。且甘食美衣。公然以爲分所應得。不知愧恥。是以上農夫二三人肉袒深耕之所入。而不足以給僧道一人之用。既耗民財。復瀾民俗。在國家則爲遊民。在佛老教中亦爲敗類。誠不可聽其日引日多。而無所底止也。惟是此教流傳已久。人數繁衆。一時難以禁革。是以朕令復行頒給度牒。使目前有覈查。將來可以漸次減少。此朕經理之本意也。

とある。僧道の大部分が、國家にあつては游民、佛老教中にありても敗類であると認めて、之を將來に漸次減少せしむる政策を即位と共に熱心に意圖し遂行したものが、清朝の全盛を致した英主乾隆帝であつたのである。帝は更につゞけていふ。

今禮部から各省に頒發した度牒は、既に三十餘萬帳である。この度牒を與へられた僧は各徒第一人を招受することが許されるから、師徒合して約六十餘萬人と認められる。地方官にして未だ深く朕の漸次裁減の本意を知らざるものがあるかと思はれる。爾等、密かに信を各總督巡撫に寄せて彼等をして徐々に留心し、僧道をして漸々に減少せしめよ。その目的達成には歲月を以てし、一時に功をあけざるように注意し、擾累を多からしめざるようにせよ。

と。徐々に僧道をして漸次減少せしむるよとの密旨をうけた地方長官から、この政策を喜んで報告してゐるもの二三が「實錄」にも著録されてゐる。

同年二月には、老疾等の爲に還俗のできぬ應付僧・火居道士に姑く度牒を給したが、その度牒に「不許招受生徒」と大書して、地方官等をしてかゝる僧道の一代限りを勵行せしめることにしてをり、翌五年一月の諭には

僧道亦窮民之一。朕不忍概從沙汰。故復行頒給度牒。使有覈查。今禮部頒發牒照。已三十餘萬張。而各省繳到者尙少。是或仍事因循。僅奉行故事。則甚非朕所以禁游惰、勸力作之本意矣。著各該督撫留意。善爲經理。並著於歲終。將所減實數。具摺奉聞。

とあつて、僧道が漸減する實際の數が報告せられてくるのを期待してゐるのである。

地方長官は固より帝の意を迎えて、僧道減少の數を年々報告したらしい。しかし僧道の數がはたして實際に年々に相當漸減の一途をたどつていたかどうかは疑問である。乾隆十年六月の諭に

數年以來。各省所報冊籍。多寡不同。自因本地僧道多寡不同之故。但止有沙汰之數。而未有續收之數。是有裁而無收也。亦非朕當月辦理此事之意。

とて、地方官よりの報告が減少の數のみで、新收の僧道について少しも報告されてゐない。僧道の減少數と新に僧道になることを許した數字が對照して報告せられて漸減の實情が報告せられるのであるのに、今ただ裁の數のみが出てゐることは、朕が實施した佛道肅正策の本意を得てゐないとなし、

古聖人之嚴關異端者。因其有害於政教。今之僧道。不過鄉里無依之

貧民、竄入空門。以爲糊口計。豈古昔異端之可比。而能爲正教之害耶。

僧道は全く無力者にして、異端には相違ないが政教を害ふ程の力ある異端として數へあける必要のないものと蔑視し、一僧道を還俗せしめて必ず一力田の農民が増すならば善政であるが、實際には安逸に慣れ切つた彼等を還俗せしめても、市井中に無数の「遊惰生事之輩」を添へるに過ぎぬことにならう。寧ろ之を寺觀の中に收めて羈縻あるに若かずとなし、「漸次裁減」の旨を行きすぎて、「盡く汰して遺すなし」といふ如き苛酷な策をとらざるやうに注意している。而も、もし地方官がこの朕の意を誤解して、「佛老を崇高するものであるとなさば、又非なり」と特にことはつてある。

乾隆帝が佛道は信奉すべきものに非ずと公示せられた所は、後の清朝皇帝の當然に遵用すべき所で、嘉慶帝の上諭にも

釋道二氏、尙不可信。況西洋教耶（嘉慶十年五月上諭）

とある。天子が佛道二教を信すべからずとすることは、官吏も信すべきものに非ずとなすべきものである。佛教は道教と共に、治者の社會から追放されてしまつたのである。佛教も道教も、同類の愚民の宗教としてしばらく存在を許されたのみである。愚民中の出家獨身者の教であり、それは出来るだけ還俗せしめるべきもの、出家者を漸次減少し、異端たる佛道二教が漸衰し、出来ればやがて聖人の教即ち儒教一本で風俗が正される佛道二教なき中華禮教の國に進めたいと望まれたのである。しばらく佛道二教の存在を許された民の社會は、これは驚

くべき無學者の集團である。文字も知らぬ、少少文字は知つてゐても文章がかけぬ人々の社會であり、迷信が横行し附和雷同し易く、邪教迷信を紐帯にした結社が生れ易く、而もそれが貧困の爲に、或は政府の抑壓に對する反抗から、或は政治的野心者の誘惑から、匪賊化し或は内亂化し易いものである。かゝる社會にあつて、僧道が邪教結社の指導的人物となる場合が少くない。佛道二教教團中でも、民間在俗生活に最もよく繋つてゐた、而も教養の比較的低い應付僧火居道士が、前述の如くに、俄かに排斥され抑壓せられてきた場合に、彼等が民間の宗教性をもつた秘密結社の中に入り込んでくる機會が多くなるであらう。乾隆十八年の覆准に

聚衆爲匪之衆。多由姦邪、僧道、主謀。平時煽惑愚民。日漸釀成大案。

應令該地方文武各官。查照元年四年議准僧道牒照確取保結詳咨授受頂給之定例。實力奉行。（下略）

とある。乾隆帝は即位と共に熱心に佛道二教を宮廷官界から遠ざけ、特に應付、火居の妻帯肉食の僧道を佛道中の敗類として度牒制度を以てその肅正をやり、引いて僧道全般の漸減をも期したこと上述の如くであるが、次で帝は邪教秘密結社類——佛教或は道教の信仰を媒介とし僧道の介在せるものが多かつたらしい——の取締りを強化し勵行してゐる。帝の佛教觀或は佛教政策は、この問題をも併せ考ふべきであるが、清朝の宗教的祕密結社とその對策については、稿を改めて別の機會にゆづることとする。

以上、清朝全盛期の英主乾隆帝が、即位と共に熱心に企劃し遂行し來つた度牒制による佛道二教團の肅正政策を通じて、「儒教主義中華皇帝」によつて導かれるべき佛教觀は、十分にうかゞひ得るであらう。乾隆の政策は、やがて清朝皇帝により祖宗の聖訓として遵奉さるべきものであり、その官吏によつて遵奉さるべきものである。かくて唐以前には朝廷も官界も密接に交渉をもち、讀書人階級からの出家者も少くなかつたシナ佛教團は、今や朝廷・官界即ち専ら儒教古典の學、「中國聖人」の教を遵奉すべき知識人の社會から公然と放逐せられることになつた。少くともその公的生活から佛教は放逐せらるべきものと公けに絶對君主の名で告示せられた。僧は生産につとむべき民から出家離脱するものであるから、國家の經濟軍事上からも、風教の上からも、「好ましからぬもの」で、なるべく數がへるようにつとむべく、その少數の僧も官界からはもとより、民の社會からも遊離して、寺院内にのみ修道生活すべきものとして認められ、甚しきは愚民の中の哀れむべき生活敗殘者として天子の仁慈下に寺院生活を許容せられるもの、とさへ公言せられた。僧の官民の家庭や村落都市への教化活動も拒否せられた。聖人とその古典とにのつとつて統治せられる中華に、宗教は無用とするのであるから、僧道の社會的教化活動が封ぜられるのは當然であるが、ここでは僧は法を弘める人、傳道布教者としては認められず、ただ天子の仁慈の下で寺院内で遁世修道を許容せられる

獨身孤立者にすぎぬ。僧界に之に反撥する殉教的指導者傳道者も出ず、教團に強固な組織團結も見られなかつた。もとより僧中にもすぐれた宗教者もあつたが、概してこれ等の者さへ世俗離脱を清高とする「遁世方外」の傳統的思惟の中に住し、これを超克して社會教化に挺身する傳道者になり切れなかつた。かくて明・清六百年にわたる官の宗教排除抑壓の政治の下で、佛教が寺と僧との數量を持續しながらも、社會的教化の使命も情熱も失つた、無力な孤立的宗教教團となつて行つたのも當然であり、民國革命がなり儒教的古典の權威が崩壞して、全ての思想信仰に解放された近代化が念に開けてきても、既に社會的に無力となつていた佛教教團が、新たに「今」に足をつけて近代社會の宗教に更生して行くことも至難であつたのである。

私は明の宗教政策をうけつぐ乾隆帝の宗教排除の政治に、近代シナの佛教教團無力化の一因を見たが、他にもこれと關連して考へられるべきことがある。例へば、帝のいはゆる愚民の教である佛道二教僧侶の社會的活動を封鎖し監視し刑罰をもつて臨む政治は、愚民の宗教を祕密結社化したまた反政府感情にさへかり立て易い、治者に従順なる「愚民」の生活は、神々への信賴依存なしにおれないものである。貧と愚の社會に、よき宗教指導者を失へばどうなるであらうか。乾隆以後に祕密結社的宗教の活動が活潑化し、官權の嚴重な取締りにもかかわらず、反政府的宗教匪が全國的に續發している。この民間宗教の祕密化匪賊化の一因も、滿洲人支配への反感と共に、宗教排除抑壓政策への反抗に求められるように思う。第二に儒教主義政治は形式主義尙古

主義になり易い。古典に拘束せられた法律制度や詔勅や官僚の上奏文は、必ずしも彼等自らの實際生活に即しては、現實とのずれが少なくない場合が多い。官僚の公的生活面は法制や詔勅や古典に則するが、その郷里や家庭に於ける私生活とは必ずしも一致しない。個人の信仰は所詮強制劃一し得べきものではない。知識人官吏の家庭にも佛教信者があり、彼自らが佛教信仰に進むものがあり、僧を師友とするものもあつた。明末清初以來の有力な知識階級間に、在俗のままの奉佛者即ち居士の佛教研究と實踐とが、政治の佛教排除にもかかわらずおこつて來て、民國までつづいている。しかしこれも官界と背を向けあつた知識人佛教であるから、國家的社會的活動へはもり上りにくいものであつた。清朝佛教の全面的考察には、寺院の僧佛教と共に庶民佛教

、居士佛教を併せ考へるべきであるが、この三者も必ずしも同信感で結びあうものではなく、むしろ相互に孤立し時には相排するものであつた。かくしてシナ佛教が社會の各階層に浸透し相當の敷草をもつていても、民國以來の近代社會の進みの中に有力な指導力をもち得なくなつていたことは、佛徒自身によつて嚴しく自己批判せられて然るべきであらう。

本稿は昭和二十六年度文部省科學研究助成金による禿氏祐祥博士を班長とする共同研究「アジアに於ける佛教受容の諸形態」の中の私の擔當研究の一部である。

また本誌前號の拙稿「寶卷と近代シナの宗教」及び佛教大學編「東洋學論叢」所收の「中華民國の佛教」は本稿と關連を有するものである。参照せられたい。

華嚴經壽命品の彌陀淨土說とその展開

香 月 乘 光

- 一、緒 言
- 二、華嚴經壽命品に於ける彌陀淨土說
- 三、華嚴家に於ける彌陀淨土初地所見說と華嚴極樂同體說
- 四、淨土家に於ける極樂淨土初門說
- 五、結 語

一、緒 言

法然上人は選擇集に華嚴經を傍明淨土の經典として、その最初に擧げて居られるが、これはたゞに華嚴經が大乗經典の第一に數へられると云ふ通例に従ふのみではなく、彌陀淨土に就いての華嚴經の所說の重要性に因るものと考へられる。この重要性は華嚴經が佛陀成道最初の教說として大乗經典の代表的地位に置かれ、一乘圓教稱性本教として大乘思想の究竟的價値を與へられてゐると云ふことに依つて、又經典に於ける佛と淨土の中、最も發達したものと認められる毘盧遮那佛及び蓮華嚴世界を説いてゐると云ふことに依つて、更に深められるのである。これらのことは即ち彌陀淨土に就いての華嚴經の所說に、重大な意義がもたれて居り、解明さるべき課題が含まれてゐることを示すものに外ならない。云ふまでもなく彌陀淨土の思想と、彌陀に歸し

華嚴經壽命品の彌陀淨土說とその展開

てその淨土に往生せんことを期する往生淨土の教法とは、廣く諸經論に宣説される所であるから、それに就いての華嚴經の所說を明かにする場合には、それが特に華嚴經に於いて説かれる思想的意義、華嚴宗や淨土教の上に示す教義的立場が注意されなければならない。そしてその爲には先づそれが華嚴經に攝取されるに至つた經典史的事情、華嚴經に於いてその教說と結合され得る教理的根據が検討されなければならない。

華嚴部の經典は縮冊藏經に依れば、二十八部二百三十三卷であり、その中に於いて彌陀を説く文は尠くなく、九經に就き二十三の文を數へることが出来る。この九經の題名は淨土宗全書第一卷に收められる傍說淨土教經論集(註)に掲げられてゐるので、之に依つて列記すれば次の通りである。

大方廣佛華嚴經	唐	實又難陀譯
大方廣佛華嚴經	唐	般 若 譯
大方廣佛華嚴經	東晉	佛陀跋陀羅譯
顯無邊佛土功德經	唐	玄 奘 譯
較量一切佛刹功德經	宋	法 賢 譯

文殊師利發願經

東晉 佛陀跋陀羅譯

大方廣如來不思議境界經

唐 實叉難陀譯

大方廣佛華嚴經不思議佛境界分

唐 提雲般若譯

大方廣佛華嚴經修慈分

唐 提雲般若等譯

大正藏經の華嚴部によれば、これに尙ほ唐不空譯の普賢菩薩行願讚が加へられるので、すべて十經になるのである。この十經の中には同本異譯のものがあり、且つ佛陀跋陀羅譯及び實叉難陀譯の兩部の大華嚴經には、壽命品（壽量品）と入法界品との二品に、彌陀に關する文があるのだから、之に基づいて今の十經を整理すれば、次の五種に分類することが出来る。

一、大方廣佛華嚴經（佛陀跋陀羅譯） 壽命品

大方廣佛華嚴經（實叉難陀譯） 壽量品

顯無邊佛土功德經

較量一切佛刹功德經

二、大方廣佛華嚴經（六十華嚴） 入法界品

大方廣佛華嚴經（八十華嚴） 入法界品

大方廣佛華嚴經（般若譯） 卷第三十九迄

三、大方廣佛華嚴經（四十華嚴） 卷第四十

文殊師利發願經

普賢菩薩行願讚

四、大方廣佛華嚴經不思議佛境界分

大方廣如來不思議境界經

五、大方廣佛華嚴經修慈分

これ等の中、古來特に重視され論議されて來たものは、第一の壽命品及び第三の四十華嚴第四十に説かれる彌陀淨土である。今本稿に於いては特に壽命品の所説に就いて、考察を加へようとするのであるが、これは後世華嚴家にあつては初地所見の淨土として見られ、更に進んで蓮華藏世界と同體とする説を出したものであり、淨土家に於いては淨土初門の説として唱へられたものであるから、先づその本文について考究し、次にこれに關する華嚴淨土兩家の所説を検討することとする。そしてこの壽命品の彌陀淨土は從來四十華嚴第四十の彌陀淨土とその所説に於いて大なる相違を認められて來たものであるから、それとの關聯に留意して考察を進めたいと思ふのである。

二、華嚴經壽命品に於ける彌陀淨土説

六十華嚴第二十九壽命品（3）には、釋迦佛の娑婆世界、阿彌陀佛の安樂世界、金剛佛の聖嚴世界、乃至賢首佛の勝蓮華世界等の時間の長短を比較して、各前者の一劫は後者の一日一夜に當るとし、特に勝蓮華世界に於いては百萬阿僧祇世界の最後世界の一劫を以て一日一夜とし、普賢等の諸大菩薩がその中に充滿すると説いてゐる。これは華嚴經探玄記（3）第十五に「賢首刹に至る已後は、則ち利海平等にして優劣あることなし。」と云つてゐるやうに、賢首佛の勝蓮華世界に達すれば、世界は平等に歸するが、そこに至るまでの諸の世界には壽量に於いて優劣差別のあることを、加上的段階的に示したもので、順次に前者を劣と

し後者を勝とするのである。従つて阿彌陀佛の淨土を判すること非常に低く、娑婆穢土に最も近い最劣の淨土とし、その上に尙幾多の勝れた淨土があり、勝蓮華世界を以て普賢等の諸大菩薩が充滿する所の、最勝究竟の淨土と見るのである。勝蓮華世界とは蓮華藏世界を指すものと考へられ、諸佛淨土を超過した華嚴經の理想世界であり、之を顯す爲に彌陀の淨土を最劣として諸佛淨土の優劣次第を明し、且つこれ等の諸佛刹と勝蓮華世界との間に、百萬阿僧祇の世界のあることを説いてゐるのである。蓋しこのやうな敘述は諸佛淨土の思想が相當に發達し彌陀淨土に對する有力な淨土説が成立した後でなければ爲され得ない所と云はなければならぬ。即ち蓮華藏世界説が成立し、之を諸佛淨土特に彌陀淨土に對して顯揚すると共に、之によつて諸佛淨土を統攝しようとする意圖をもつものであらうと考へられる。そこには明かに華嚴經の立場が示されてゐるのであり、その内容から見て壽命品は六十華嚴の諸品中、比較的後期の成立に屬するものと云ふことが出来る。恐らく數種の華嚴部の經典が集成統合されて、大華嚴經が成立するに當り、その地位を彰顯しようとする對他的意圖の下に編述されたものではなからうか。従つてそこに説かれる彌陀淨土思想は、華嚴經成立過程の後期に於いて、その中に攝取されたのであり、華嚴經との關係の上にその立場から見られた爲に生じた獨自的な説と認められるのである。

八十華嚴第四十五壽命品に説く所も、ほゞ之と同一であるが、この品の異譯である顯無邊佛土功德經、較量一切佛刹功德經には増廣追加

された記述が見られる。即ち六十八の大華嚴經には唯佛土の晝夜長短のみを説いてゐるのに、顯無邊佛土功德經には更にこの經を受持讀誦思惟して、廣く他の爲に説けば、命終の時に臨んで十方佛土の無量の諸佛が皆その前に現じ、無量の善根を増進し、願に隨つて諸佛の淨國に往生すると云ひ、較量一切佛刹功德經にはこの經を受持讀誦して他の爲に解説すれば、命終に十方佛刹の諸佛如來が悉く皆現前し、一切の所願を滿すると述べてゐる。又壽命品では心王菩薩の説法となつてゐるが、異譯の二經では佛の説法となり、更に説所を設け、經の初めには「如是我聞」と云ひ、終には「皆大歡喜信受奉行」と云ふ等、全く一經としての體裁を具備するに至つてゐる。この二經は共に六十華嚴より遙かに後世の譯出であり、而も以上のやうな記事の増廣がなされ、形式内容共に整へられた點から見れば、大華嚴經中の一品を別行して、一經としたものであることを知るのである。されば壽命品はその後更に別行經として發達流傳したものとされるのであるが、それが別行されたことには、何等かの理由がなければならず、而も別行に當つて往生の思想が増加されたことは注目されなければならない。尤も佛土があれば、それに關聯して往生が説かれることは自然のことであるから、その別行に當つて内容の充實を圖る爲に、取入れたものであるともされるが、この場合は往生を説くことが別行の目的と見られるのであるから、それ以上に重大な意義をもつてゐることを認めなければならない。ここに於いて考られることは、淨土往生の思想が盛行した爲に、之を攝取した方が流通に役立つたことによるか、或ひは教義

的な佛土の優劣比較だけよりも、淨土往生の思想を攝取した方が流通を促進したことによるか、何れにしても淨土往生の思想と結合することに依つて、その流通を圖つたと云ふことである。顯無邊佛土功德經にその受持讀誦解説をすれば往生が得られると説いてゐるのは、即ちこの消息を傳ふるものであらう。所でこゝに謂ふ往生は、諸佛の淨土への往生であつて、優劣比較の結果最勝とされた勝蓮華世界への往生のみを指すのではない。本來佛土の優劣を比較した經であるから、その往生も最勝の佛土に就いて説かるべきであるが、實際は之を問はないで、優劣差別の佛土の上に直ちに往生を説いてゐるのである。これは思ふに廣く諸佛淨土の往生を許し、之を通じて最勝の世界に至らしめようとしたもの、勝蓮華世界への段階過程として認めたものではなからうか。即ち教義としては佛土優劣論に立つて勝蓮華世界を顯揚し、彌陀淨土等の諸淨土を抑貶したのであるが、實踐としては淨土往生説をとり入れた爲に、彌陀淨土等にもその意義を認めるに至つたものと思はれる。かくて彌陀淨土は壽命品にあつては、華嚴經的立場から教義的に劣土とされたにも拘らず、今別行經に至つては往生思想と結合した爲に、單なる劣土に留まることなく、實踐的に華嚴經の理想世界に至る道程として見直されて來たのである。こゝに壽命品が更に別行經として流布された理由と意義とを認めることが出来る。

一體彌陀のことは前掲したやうに、大部華嚴と支流華嚴とを通じて見ることが出来るが、その淨土への往生のことは大部華嚴にはなく、支流華嚴に見ることが出来るのである。即ち大方廣如來不思議境界經に

は、一切義成佛、阿彌陀佛、寶幢佛、阿闍佛、毘盧遮那佛、寶月佛、寶光佛等の十方無量の諸佛につき、その形像を觀じ一心不亂に如來眞實身の想を作せば、佛の眞身が現前することを説き、更に「自心佛を作り、心を離るれば佛無し。乃至三世一切の諸佛も亦復是くの如し。皆所有なく唯自心に依る。菩薩、若し能く諸佛及び一切法は皆唯だ心の量なることを了知すれば、隨順忍を得、或ひは初地に入り、身を捨て、速かに妙喜世界に生じ、或ひは極樂淨土の中に生じ、常に如來を見て親承供養す。」と述べてゐる。大方廣佛華嚴經不思議佛境界分(10)に出だす所も之と同様である。これは唯心思に立つて見佛を説き、佛を見ることと云つてもそれは心の所作であつて、實性あることなく、よく之を了知すれば淨土に往生することが出来るとするものである。而して見佛の場合には阿彌陀佛阿闍佛と共に毘盧遮那佛等を説きながら、往生の場合にはたゞ阿彌陀佛と阿闍佛との淨土のみを出してゐることを注意しなければならぬ。又大方廣佛華嚴經修慈分(11)には、この經の聽聞の得益を擧げる中に於いて「其の中間に於いて或は臨終に至つて、必ず十方の諸佛を見奉ることを得。(中略)其の心安隱にして死畏あることなく、永く一切の諸惡道の苦を離れ、必ず清淨極樂佛國に生ず。」と述べ、見佛と共に往生を説いてゐる。而もこゝでは始めに十方諸佛について見佛を云ひながら、後にたゞ極樂のみの往生を出してゐるのである。文殊師利發願經(12)にも初めに一切の諸佛を見ると云ひながら、最後には「願はくは我れ命終の時に、諸の障礙を除滅して、面り阿彌陀を見たてまつり、安樂國に往生せん。」と述べ、たゞ往生極樂を願ふ

ことを説いてゐる。又入法界品の異譯である四十華嚴第四十には、普賢十大願の受持讀誦書寫の功德を示す中に、「是の人命終の時に臨み最後の刹那に、一切諸根悉く皆散壞し、一切親屬悉く皆捨離し、(中略)一切復た相隨ふものなきも、唯だ此の願王のみ相捨離せず、一切時に於いて其の前に引導し、一刹那中に即ち極樂世界に往生することを得、到り已つて即ち阿彌陀佛を見る。」と述べ、専ら彌陀淨土の往生を勸説してゐる。この四十華嚴第四十には文殊師利發願經及び普賢菩薩行願讚の異譯があり、六十八の兩華嚴經には共に無いのであるから、もと別個の經として行はれたものが、後に入法界品の最後に取入れられたものと思はれる。以上のやうに彌陀淨土の往生は支流華嚴に説かれる所であつて、それが或ひは諸佛淨土と共に、或ひは彌陀淨土だけで、説かれてゐると云ふ二つの場合があるとしても、これは淨土往生の思想を取入れることによつて、流通を意圖したものと考へられる。花嚴經修慈分にその經の聽聞の得益として、又四十華嚴に普賢十大願の受持讀誦等の功德として、往生極樂が説かれてゐることは、即ちその間の事情を示すものと見ることが出来る。このことは即ち壽命品と顯無邊佛土功德經との間に於いて見られたことと揆を一にするものであり、壽命品がその流傳の爲に淨土往生の思想を附加して別行されたこと云ふ推察は、他の支流華嚴を傍證として、それから導き出すことが出来るのである。従つて華嚴經が流通する爲には往生思想との結合が重要であつたのであり、特に彌陀淨土が諸佛淨土と共に説かれるのみでなく、たゞそれだけを示してゐるもののあることは、頗る注目され

なければならぬ所である。尤も六十八の兩華嚴經にも諸所に往生が説かれてゐるが、それは皆特定の淨土を目的とするものではなく、一切諸佛の淨土に往生しようとするものであつて、支流華嚴の場合と異つてゐるのである。而して彌陀のことが大部華嚴に説かれるにも拘らず、その往生のことが支流華嚴のみに見られると言ふことは、之と支流華嚴編述の意圖との間に重大な關聯のあつたことを示すものであり、その焦點は深遠な教説をもつ華嚴經の普及流傳にあつたものと思察されるのである。

所で支流華嚴に於ける彌陀淨土の往生は、このやうに流傳を意圖して擷取されたものと見られるのであるが、そこには明かに華嚴經との教理的結合が考慮されてゐることを看過してはならない。大方廣如來不思議境界經に、唯心思想に立つて阿闍陀佛、阿闍佛、毘盧遮那佛等の見佛を説き、よく之を了知すれば阿闍或ひは彌陀の淨土に往生することが出来るとするのは、即ち之を示すものである。こゝに言ふ所の見佛は六十華嚴第四十六入法界品に、無量壽佛、阿闍如來、毘盧遮那如來等の諸佛を意に隨つて見ることが出来る、而も彼の諸佛は此に來らず、我も彼に往かず、一切佛の從來する所なく、我の至る所もないと述べてゐることと同一思想であり、兩者ともに華嚴經的立場に立つものである。即ち六十華嚴第十に「心と佛と及び衆生と、是の三は差別なし。(中略)若し人三世の一切佛を知らんと欲求すれば、應に是の如く觀すべし。心は諸の如來を造ると。」と云ひ、同第二十五に「三界は虛妄なり、但だ是れ心の作なり。」と云つてゐる所によつて知られる

やうに、正しく華嚴經的唯心思想に基づくものである。但し入法界品に於いてはたゞ見佛を説くのみで、往生については何等言及してゐないのに不思議境界經に於いては見佛と共に往生を説いてゐるのであつて、こゝにも大部華嚴と支流華嚴との相違を見ることが出来るのである。然るにこの見佛と往生とは、華嚴經の唯心思想によつてかたく結合され、唯心思想に基づく見佛が往生の行因とされて居るのであり、唯心思想と往生思想とが矛盾するものでないことを示すと共に、教義としての唯心思想の實踐的意義を表してゐるのである。又四十華嚴第四十の普賢の十大願による極樂往生にも、華嚴經との教理的聯關を認めることが出来る。四十華嚴即ち入法界品は善財童子が、五十三の善知識を應訪して菩薩行を修し、遂に華嚴の理想世界たる法界に證入することを述べたものであり、その第四十は最後に普賢が善財童子に對し、十大願を説いて往生極樂を勧め、自己も亦西方を願ふことを述べてゐるのである。四十華嚴が結局十大願に結歸し、彌陀淨土の往生を説くことは、阿彌陀佛説林第一に「是に於いて善財、一切佛道の成辨唯だ西方往生にあることを證知す。」と述べてゐるやうに、極樂往生によつて佛道の修行が達成されること、華嚴の理想世界たる蓮華藏世界に證入し得ることを示したものに外ならない。是には唯彌陀一佛極樂往生のみを示して、更に他佛他土を説いてゐないのであつて、極樂を歸依の勝土と認めたと云ふべく、華嚴經が彌陀を尊び、極樂を重んずることを充分に表してゐるのである。これによる時は往生極樂は即ち證入華藏でなければならぬのであつて、彌陀淨土教が華嚴經の

理想達成の方途として取入れられ、重要な地位を占むるに至つてゐるのである。華嚴宗第四祖清涼澄觀は華嚴經行願品疏第十に於いて、この四十華嚴の往生極樂を釋するに當り、華藏に生ぜず極樂に生ずる理由として四意を出し、その中に極樂は華藏を離れないこと、阿彌陀佛は即ち本師毘盧遮那如來であることを述べ、以て往生極樂が即ち證入華藏である趣意を明かにしてゐる。四十華嚴の第四十がもと別行してゐたものであり、後入法界品の最後に附加されたものであることは前述した通りであるが、このやうな別行の經典を入法界品の最後に加したことは、華嚴經と彌陀淨土教とを實踐面に於いて完全に結合し、密接不離の關係を成立せしめたものとして、極めて意義深いものがある。蓋し華嚴經は之によつてその理想達成の道をすべての人の前に開き、實際に於いて一切皆成の趣旨を全うすることが出来たのである。

以上述べ來つた所によつて、彌陀淨土往生の思想は華嚴經の流傳の爲に取入れられると共に、教理的にも密接な關係を結び、その實踐面に於いて重要な意義をもつに至つたことを明かにすることが出来たのであるが、このことは又壽命品が往生の思想を取入れて別行された爲に劣土とされた彌陀淨土について往生を認め、華嚴經の理想世界に至る道程として實踐的意義を認めるに至つたと云ふ前述の考へを支持するものとなるのである。而して壽命品に於いては劣土として諸佛淨土の最下位に置かれた彌陀淨土が、四十華嚴に於いては専らそののみが證入華藏の勝世界と見られるに至つたこと、及びそのやうな發展が往生淨土を機縁として行はれたことを重視しなくてはならない。

三、華嚴家に於ける彌陀淨土初地所見説と

華藏極樂自体説

華嚴經壽命品の彌陀淨土は、華嚴家に於いて初地所見の淨土として解せられた。謂ふ所の初地所見とは壽命品所説の彌陀淨土等の十種の世界を十地に約して説明し、之を機の所見に隨ふ差別であると見ることによるのである。十地に約して説明してゐるのは、智儼の華嚴經孔目章第四に「此の義十地に通ず。」と云ひ、法藏の華嚴經探玄記第十五に「漸教に約するに娑婆等は局りて地前と爲す。化佛の土なるが故なり。安樂等は通じて地上と爲す、報佛の土なるが故なり。乃至賢首刹は十地の後不可説の處に當るなり。」と云ふものである。機の所見に隨ふとするのは、華嚴經孔目章第四に「機に隨うて應に差別不同を見る。」と云ひ、華嚴經探玄記第十五に「機の所感に隨うて脩短を現す。」と云ふものである。これらの智儼及び法藏の解釋に従つて、最下位の彌陀淨土が初地に於いて感見する所とされるのである。由來初地と極樂とは關係深く、龍樹は十住毘婆沙論に初地を釋する中に、易行品を設けて彌陀法門を明し、大方廣佛華嚴經不思議佛境界分、大方廣如來不思議境界經には、初地に入つて極樂淨土に生ずることを述べ、觀無量壽經には極樂に往生して歡喜地に住することを説き、入楞伽經第九には龍樹が歡喜地を證得して、安樂國に往生したことを記し、又親光の佛地經論第一には他受用土を説明して、地上の菩薩をして法樂を受けしめる爲に、隨宜に現するところの土で、西方淨土が即ちそれであるこ

とを述べてゐる如くである。蓋し唯識の系統に於いては、他受用土を以て地上の菩薩の所見としてゐるのであつて、梁譯攝大乘論釋第十四に淨土に二の可得があり、それは一に最上品の意行の菩薩、二に諸の如來であるとし、淨土の中には唯如來と初地以上の菩薩とのみが住することを明し、成唯識論第十に他受用土を初地以上の菩薩の爲に變爲する淨土、變化土を未登地の有情の爲に化爲する佛土としてゐるのは、即ちその説である。之による時は他受用土である極樂は、初地に達して始めて見ることが出来るのであつて、前引の佛地經論の説は之に當るのである。而して今法藏が華嚴經探玄記に壽命品の佛土を解して、娑婆を化土なるが故に地前に局り、極樂等を報土なるが故に地上に通ずとしたのは、即ち唯識家の説に一致する所であつて、自ら之を漸教に約すと云つてゐるやうに、唯識の説によつて判じたものと考へられるのである。

所で華嚴家に於いてはこのやうに壽命品に説く佛土の差別優劣を以て、十地による機の所見の相違に歸するのであるが、實は華嚴一乘としては諸佛諸淨土の間に差別を見る筈はなく、彌陀も遮那も、極樂も華藏も究竟する所は無差別とされなければならないのである。さればこのやうに諸佛土の差別を説くことは、矛盾するやうに思はれるのであつて、このことに關して華嚴經孔目章第四に問答を起して説明し、「問ふ。其の經文に依るに、娑婆國土をもつて阿彌陀國等に對して、命の短長を辨ず。此れに據るに三千界處の命根と佛土の命根と、短長ありと雖も根法は異らず。此の義云何。答ふ。三乘の義に據るに淨土

に命を説く、即ち是れ報命なり。(中略)若し一乘の義には、たとひ世界性等の十種の土中の有らゆる命根に福分轉勝ありと雖も、命亦異らず。」と述べてゐる。即ち三乘の義によれば佛土の壽命には長短があるが、一乘の義によれば異なることがないので、佛土は本質的には無差別であるから、一應差別して説いても、根本は異ならないと見るのである。蓋し華嚴家に於いては十地の相即を説き、佛土の融通を明すのであつて、極樂を以て初地所見としても、初地は第十地を具し、第十地は初地を具し、十地各圓融無礙であるから、固より初地所見と限るべきものではなく、十地の全部に通ずるとしなければならぬ。

と同時に最下位の極樂淨土もたゞ最下位のみには止るものではなく、最高の勝蓮華世界にも融通すること無礙であると云はなければならぬ。即ち壽命品の淨土は單に布列羅列とする行布門の立場からのみ見るべきものではなく、圓融門の立場からも眺められなければならないものである。このやうに考察して來ると、前項に於いて顯無邊佛土功德經により、彌陀淨土に往生することを以て勝蓮華世界に至る道程としたことが、華嚴の行布圓融の理に即應するものであることを知るのである。何故ならば見佛及び往生を説く顯無邊佛土功德經によつて、壽命品所説の諸佛淨土を見れば、阿彌陀佛の極樂淨土は最下の劣土であり、賢首佛の勝蓮華世界は最高の勝土であると共に、阿彌陀佛を見るのがやがて賢首佛を見ることとなり、極樂に往生することがやがて勝蓮華世界に往生することとなるからである。

智儼が華嚴經孔目章第四に、壽命品を釋するに當り、特に壽命品内

明往生義の一章を立て、詳細に極樂往生の義を明したのは、即ちこの意を表さんが爲であつたと思はれる。智儼はその中に、彌陀の淨土に一乘三乘の不同があるとし、若し一乘に依らば世界海の攝に屬して圓融不可説であり、若し三乘に依らば實報土であつて、法性土、事淨土、化淨土にも通じ以て四土を成ずると述べてゐるのである。之に依ると極樂を報土と判じて初地所見とするのは、即ち三乘の立場によるものであり、一乘の立場からすれば極樂は蓮華藏世界に攝せられて圓融相即し、極樂に往生することは即ち蓮華藏世界に往生することとなるのである。かくて智儼は西方往生を以て蓮華藏世界に達する所以とし、極樂に往生して不退を得、それより已後展轉増勝して無邊の佛土に生じ、普賢界に至つて彼の蓮華藏世界に入ると述べ、極樂を蓮華藏世界と名づけてこの世界に入るのを目的とした天親の往生論の説を用ひ、その五念門及び五功德門を以て、漸次相資の法とし、之によつて往生の行法を修すべきことを勧めたのである。されば壽命品の彌陀淨土は、智儼に於いて初地所見と解せられると共に、更に進んで蓮華藏世界と同體と見られるに至つたことを知らなければならない。一體智儼が唯佛刹の晝夜長短のみを説いてゐる壽命品を解釋するに際して、特に往生章を立てた所以は、壽命品には華藏極樂同體の立場に立つて極樂往生を明すことを必要と認めた爲であると考へられる。もとよりこれは彼自身の西方往生の信仰から壽命品を眺めた結果であらうが、又同時に三乘と一乘との相違を明かにする教義的根據から出たものと云はなければならない。尤も顯無邊佛土功德經は玄奘によつて唐高

宗永徽五年九月に大慈恩寺に於いて譯出(33)されたもので、智儼の示寂(34)に先立つこと十五年であるから、智儼は或はこの經を見たのかも知れない。終南山至相寺に住した智儼が長安大慈恩寺に於いて譯出されたこの經を見たであらうことは、容易に想像されるし、又孔目章に「此れより已後展轉増勝して無邊の佛土に生ず」と云つてゐるのは、この經の題名とその文に「有情の福轉増す」と云ふ所から取つたものではないかと推察されるのである。併し智儼の著書中にこの經の題名が見當らないことからすれば、之を確實とすることは出来ない。若し孔目章が永徽五年以後の述作であり、彼がこの經を知つてゐたとすれば、壽命品内に特に往生義を述べたのは、この經の往生の說に關係あるものとしなければならぬ。何れにしても六十華嚴の本文にない往生の思想を、その釋に於いて他章よりも特に懇切に具陳したことは、且つ四十華嚴の譯出前に極樂往生を以て、華嚴の理想世界に達する方法としたことは、彼の卓見と云ふべく、僧樸の安樂集講錄上三(35)に「至相の孔目第四に壽命品に於て往生の義を立つるものは、蓋し密意を探るものなり。」と述べて、之を讃揚してゐる。蓋し壽命品の彌陀淨土に就いてのこのやうな彼の見解は、彼の西方往生に對する信仰と、一乘三乘を區別する教義的立場とに由るもので、華嚴經傳記第三(36)に彼が臨終に弟子に對して、「今當に暫らく淨方に往き、後に蓮華藏世界に遊ばん、汝等我に隨へ。」と諭したと傳へられることに於いても、窺知される所である。

この彌陀淨土に對する智儼の見解は、新羅元曉に繼承され、その著

遊心安樂道(37)に、一乘三乘の別に依つて彌陀淨土を判じ、「若し一乘に依らば、極樂淨土は是れ華藏世界の攝に屬す。何を以ての故に、是れ十佛の土圓融不可説なるを以ての故なり。(中略)若し三乘に依らば西方淨土は通じて四土を成す。一に法性土、二に實報土、三に受用土、四に變化土なり。」と論じてゐる。これは別に壽命品とは關係ないが、もと壽命品の彌陀淨土を解釋した說によつたものであることを注意しなければならぬ。この說は法藏に於いては見る事が出来ないが、澄觀、宗密に至つて再び探りあげられてゐる。澄觀は華嚴經疏第六(38)に「華藏刹海は皆遮那の化境なり。無量壽等は未だ刹種の中を出でず。豈是れ此の佛に非ざらんや。」と述べて、阿彌陀佛が華藏世界の中を出でないものであるから、毘盧遮那如來と一體であることを明し、更に華嚴經行願品疏第十に、前に一言したやうに四十華嚴第四十の文を釋して、極樂が華藏を離れず、彌陀が本師毘盧遮那であることを示してゐる。宗密は華嚴經行願品疏鈔第六(39)に師說を布衍して、同様の說を擧げてゐる。かくて智儼に於いては、六十華嚴壽命品の彌陀淨土を解釋するに當つて主張された華藏極樂同體說が、澄觀、宗密に至つて四十華嚴第四十の彌陀淨土の往生を解釋するに際して用ひられることゝなつたのである。これは智儼の說が壽命品の彌陀淨土を單なる劣土と見ず、明かに華嚴一乘の立場に立つて理解したことによるので、このやうに考察して來ると、壽命品の彌陀淨土も四十華嚴の場合と結局同趣旨に歸せられたことを知るのである。茲に於いて彌陀淨土教は華嚴教學に契當するものであることが明かにされ、極樂往生は華嚴宗に

於いて、無邊の佛土に至る要路とされ、證入法界の要門とされるに至つたのである。そしてこのことは華嚴が宗教的に表れて淨土教と結合し、淨土教によつて宗教的要求を満足し、化他的展開を促進したものと見られる。

四、淨土家に於ける極樂淨土初門説

壽命品の彌陀淨土は夙に淨土家に於いて、十方淨土の中特に西方を願求する所以、その往生の得易い理由を證明する爲に引用せられ、極樂淨土初門の説をなした。これは道綽によつて唱へられたもので、その著安樂集卷上(40)に「十方の淨土は皆是れ淨にして、深淺知り難しと雖も、彌陀の淨國は乃ち是れ淨土の初門なり。何を以てか知ることを得たる。」と云ひ、この壽命品の説を出し、次に正法念經によつて娑婆が穢土の末處であることを示し、「此れに準するに乃ち是れ(娑婆)穢土の終處なり。安樂世界は既に是れ淨土の初門なり。即ち此の方と境次相接けり。往生甚だ便りあり。何ぞ去らざらんや。」と述べて往生を勧めてゐる。即ち壽命品に依つて、極樂は淨土の初門であり、娑婆と境次相接して往生に便宜があるとし、之を理由として十方淨土を願生せず、西方淨土を願生すべきことを明してゐる。道綽と同時代の吉藏も壽命品に依つて、彌陀淨土を最下品の淨土としてゐる。その著觀無量壽經義疏(41)に「佛は普く十方の淨土を現す。夫れ人何なる意によつてか西方阿彌陀に生ぜんと願うや。解して云はく、華嚴に辨ずる所の如き、百萬阿僧祇品の淨土、西方彌陀は是れ最下品なればなり。」と云ひ、

十方淨土の中西方を願う理由として之を出し、更に「既に是れ下品なり、何が故に往生を願うや。解して云はく、始めに穢を捨て、淨に入る。餘の淨は易く階むべからず、是の因縁の爲に唯だ西方淨土に往生することを得るのみなり。」と述べて、彌陀の淨土は最下品であるから、他の淨土より往生を得易いとしてゐる。此の彌陀淨土初門の説は、道綽以後支那に於いては見られないやうであるが、日本に於いて永觀の往生拾因(42)、珍海の決定往生集卷下(43)、覺鑊の孝養集卷中等に安樂集の説を承けて之を述べ、それ〴〵境次相接の故に往生に便りある旨を明してゐる。又了惠の選擇集大綱抄上(44)にも十方と西方とを相對して「今西方には別願あるが故に、(45)境次相接の故に、(46)專心有在の故に、(47)是の故に一向に立て、自宗と爲す。九方の淨土には此の三由なし。是の故に一向に廢して取らず。然るに三由の中には本願を先となす。」と云ひ、十方淨土の中に西方を選ぶ理由の一として、今の安樂集の説を擧げてゐる。

一體道綽は安樂集卷上(48)に聖淨二門を判じて淨土門獨立の旨趣を論じ、大乘同性經によつて極樂を報土とし、且つ往生論によつて之を出過三界の淨土と見、曇鸞の無量壽經奉讚の「妙土廣大にして數限に超えたり、自然七寶の合成する所なり。佛本願力の莊嚴より起る。(中略)世界光曜なること妙にして殊絶せり。適悦晏安として四時なし、自利利他の力圓滿したまへり。」と云ふ文を引いて、その殊勝超絶の世界であることを主張したのであつて、吉藏が觀無量壽經義疏(49)に彌陀の淨土は衆生往生の土を佛から見れば應土であるとし、且三界の所攝と

解したのとは、全くその立場を異にするのである。このやうな道綽の立場からすれば、壽命品に基づく極樂淨土初門説を用ひて、十方淨土の中に於いて西方を願生する所以や、極樂往生の得易い理由を證明してくるのは、果して妥當な立論であらうかと云ふことが問題とされるのである。極樂を淨土の初門とすれば、道綽が自ら「是くの如く優劣相望して乃ち十阿僧祇あり。」と云つてゐるやうに、既にそれ以上の勝れた淨土のあることを豫想し、極樂は諸佛の淨土より低く、彌陀は諸佛に劣ることゝなつて、極樂を勝妙の淨土とする自らの説と矛盾するのみならず、淨土門の歸依の對象としては甚だ弱いものとならざるを得ない。淨土門としては何としても無量壽經(48)に説かれるやうに、「最尊第一」の彌陀であり、「超勝獨妙」「無雙第一」の淨土であるべきで、決して壽命品の説に律せらるべきものではない。壽命品のそれは、勝蓮華世界を最勝とする華嚴本位の思想であるから、之をそのまま淨土門の論據に用ひた所に問題が存するわけである。たとひ凡夫が往生する淨土であるとしても、最劣の淨土でなく無雙第一とする所に淨土門としての立場が存し、此の立場から西方願生の理由も、往生の容易な點も説かれなければならないのである。されば道綽が極樂を殊妙超絶の勝土としながら、一面に於いて初門の劣土と見たのは、華嚴經の説に制肘された憾みがあり、善導に比して淨土門の立場を充分發揮し得なかつた點のあることを認めなければならない。善導が多く道綽によられたにも拘らず、この點には何等言及されることなく、又元祖も何等ふれられる所がなかつたのは、以上のやうな理由に基づくも

のではなからうか。善導も元祖も華嚴經に基づく淨土初門の説をかるまでもなく、「順彼佛願故」の純淨土門の一句によつて、すべてが解決出來たのである。鎮西が西宗要第三(49)に、「十方淨土と極樂淨土と勝劣の事」と云ふ題を設け、極樂を淨土の初門とするのは此の宗の意ではなく、「既に二百一十億の諸佛の淨土の莊嚴を以て一の極樂淨土の莊嚴とせり。」と云ふ所から極樂を以て勝れた淨土とすべきことを述べてゐるのは、即ちこの元祖の意を顯はしたものと云ふべきである。されば永觀や珍海は暫らく措くも、了惠が淨土初門の意を以て、西方願生の理由に加へたのは、たとひその中心を彌陀本願に置くとしても、迂言であつたと言はなくてはならない。

所でこの極樂淨土初門の説は、淨土門として右のやうな難點を含んでゐる爲に、鎮西以後宗義上の一問題として採りあげられ、無量壽經との相違の會通が試みられ、安樂集に説かれる意義が考察されることゝなつた。即ち良忠の安樂集私記卷上(50)に「極樂淨土初門の義は淨土經の最尊第一の文に相違す。云何が和會するや。」と問ひを起し、之に對して先づ有人の説、鎮西の説を挙げ、後に自説を出して答へてゐる。序分義傳通記第二(51)にも此の説を掲げてゐるが、之によると有人と云ふのは竹谷乘願房を指すのであつて、その説は淨土は所居の地位に隨つて無量の差別があるので、今極樂は凡聖同じく生ずるが故に初門であり、普賢賢首等の土は淨土の終處である。たゞ淨土經典に極樂を殊勝とするのは、凡夫所生の淨土の中に於いて第一とする意で、華嚴經の場合と對望する所が不同であるから、兩經は更に相違する所がないと

云ふのである。此の説によれば極樂は單に劣土中の勝土にすぎないこととなるので、記主は「此の義未盡なり。」と斥けてゐる。鎮西の説は極樂は自力門に約せば初門の劣土であるが、他力門に約せば第一の勝土であつて、入門は異つても所入の淨土には差別はなく、各利益がある。即ち華嚴經は菩薩が斷證増進して行く上に、機の上下に隨つて土の優劣を見るのであり、淨土經は凡夫が佛の本願の強縁に由つて、直ちに勝妙の淨土に往生することを得るのである。自力他力の旨趣が既に異つてゐるのであるから、一論を用ひて諸藏を開いてはならないと云ふのである。これは即ち自力他力の修道の別によつて、兩者の特異性を論判し、それぞれの立場を混同すべきでないことを主張したので、極めて妥當の説と云はなければならぬ。次に記主は諸經に説く所の極樂に等勝劣の三義があるが、これは機宜に隨ふのみであつて、皆實説として利益がある。淨土は深に通じ淺に通じて機縁に逗するもので、今華嚴を用ふるのは且らく下劣の機を勸めんが爲に、劣土を示して欣求の心を發さしむるのであるから、その間の相違を和會する必要はないと説いてゐる。彼は又東宗要第一に「下機の生に約して初門と云ふと雖も、土に約すれば最勝なり。」と云ひ、自説と鎮西の説とを折衷してゐる。即ち極樂を初門とするのは劣機誘引の爲にする隨機の説に過ぎず、土そのものは最勝であるとし、以て安樂集の所説に意義を見出したのである。こゝに等勝劣の三義といふ中の等は、隨願往生十方淨土經に十方淨土の無差別を説くのを指すのであつて、彼はこの三者間に會通の要はないと云つてゐるが、實際には鎮西が自力門の立場

から見るべきものとした初門劣土に對して、他力門の立場から劣機誘引と云ふ解釋を下したのである。所がこの説はたとひ所入の淨土を最勝であるとしたとしても、些か苦しい説明であつて、結局一論を以て諸藏を開くことを誠めた鎮西の説に合しないこととなるのではなからうか。鎮西が劣土も所入の淨土につけば勝土であつて、差別がないと説いたのは、自力門に於ける斷證増進を前提としたからで、始め劣土を見るも修道の結果、遂に勝土に入ると云ふ論旨に基づくものである。されば今記主が鎮西の説を他力門に轉用する限りに於いては、劣機誘引の爲に説かれる劣土と、その所生の勝土とが一致する教理的根據が論明されなければならぬ筈である。然るにたゞ劣土は劣機誘引の所説であると云ふ一往の解釋のみに止つて、その劣土と所生の勝土とが無差別であると云ふ解釋をなすべきことが見逃され、兩者の相違は和會する必要がないとして顧みられなかつたのである。勿論淨土宗としては、彌陀の本願力を増上縁とするが故に、劣土に生すべき凡夫が殊勝の淨土に往生することが出来るのであるから、これを根據として劣機誘引の劣土を所生の淨土につけば勝土であることが出来るとしても、それが劣土とされる以上、他力門の淨土と云ふことは出来ない。他力門に於いてはすべて本願力に乗托して生ずる勝土でなければならぬ筈で、劣土を説いてくる理由は何等認められず、こゝに記主の説の欠陥が見られるのである。尋いで了惠は往生拾因私記卷中に、鎮西と記主の説を併用して、自力他力の二門に就いて等勝劣の三義を會通し、初門劣土を他力門に攝して解釋したのである。前述したやうに彼

が極樂初門の意を西方願生の理由に數へたのは、こゝにその所以があると認められるのである。後聖問は釋淨土二藏義第二十二⁽⁶⁰⁾に之等の諸説を綜合して「諸土と極樂とに就いて劣と等と勝との三義あり。劣とは未斷凡夫の生るゝに約す。等とは内證平等に約す。勝とは選擇攝取の莊嚴なり。各一義に據つて三説共に存し、悉く所被に返じて並に相違せず。問ふ。三義の中何を正とするや。答ふ。一往再往の二義あり、一往にして之を言はゞ三義共に佛説にして、各機縁を失はず。何ぞ傍正を論ぜんや。但し宗意に依つて再往之を論ぜば、勝義を正と爲す。謂はゆる淨土は諸の佛刹に超えたり。彼の華嚴の中には而も凡夫大根性の者の爲めに、且らく菩薩昇進門の意を説く。自力一途の施設なり。故に斷煩惱の人の生ずる所の淨土は最尊最上なり。未斷惑の人の生ずる所の土は最劣最下なり。然るに安養界は別願不共にして、凡を攝して生ぜしむ。是の故に未斷も亦生ず。若し實の如く説かば未斷生ずと雖も、極樂最勝なり。斷惑昇進自力の教門皆以て破れん。他力の機根未熟を以ての故に、能生の機の未斷劣弱に約して且らく初門と説く、然るに佛意の邊は即ち最勝に在り。」と述べ、以て極樂最勝の義を論成した。こゝに勝の義を正意とし、極樂は別願不共にして未斷惑の凡夫が往生しても最勝であると論斷したのは、正しく善導元祖の趣意を表し、自力他力の二門について勝劣の相違を決判したのは、鎮西の所説に合するものであるが、併しその後矢張り記主以來の未斷惑の劣機の爲に初門の淨土を説くしする見解を認めたのは、華嚴經の説に煩ひされて淨土門の獨自性を弱めるものと云はなければならぬ。

上來鎮西以後の極樂淨土初門に就いての見解を一瞥したが、そこには華嚴經を問題にしなから、所謂一乘の立場からする解決が、一向に表れて來なかつたことを注意しなければならない。若し智儼の孔目章にいふやうな華藏界と極樂とを同體と見る一乘の義に基づく論議が行はれてゐたならば、今少し積極的な見解が發表されたのではないかと思はれる。元祖の淨土初學鈔の華嚴宗の目録⁽⁶¹⁾には、孔目章が掲げられて居らず、且つその末尾に「文義廣しと雖も往生極樂の事を演べず、是れ西方の指南に非ず。」と云はれてゐる所からすれば、本宗に於いてはこの書はあまり讀まれなかつたかも知れないが、記主は往生論註第五⁽⁶²⁾に「既に一乘と云ふ。故に知りぬ極樂は即ち華藏界他受用土なり。」と云ひ、了惠は選擇集大綱抄卷上⁽⁶³⁾に「安樂國土は唯だ一佛乘にして二もなく三もなし。(中略)往生論には大乘善根界と判じ、蓮華藏世界と名づく。」と云つてゐるのであるから、この立場からする主張が見られてもよい筈であつたとも考へられる。此の華藏極樂同體の説は、記主が自ら云つてゐるやうに、智光の往生論疏の説を受けたものであるが、若しこれが、智儼の孔目章の往生義を通じて、初門説と結びついてゐたならば、記主の説に就いて指摘された問題點、即ち劣機誘引の劣土が所入に約すれば勝土とされる根據が、一乘の立場を轉用することに於いて論明されてゐたのではないかと考へられる。徳川の末葉に至り、華嚴に通じた定仙によつてこの點が注目され、安樂集の初門説が華嚴一乘義に基づいて解釋されてゐるのである。即ちその著海藏念佛典決卷中⁽⁶⁴⁾に安樂集の文を出し、之を「四願淨土の極致」として、「夫

れ諸佛本報の所居は、若しは身若しは土法界に究竟し虚空に周偏す。所以は何ん。一切の諸法は唯だ是れ一心にして平等一相障礙あることなし。十方盡く大光明心地の智海となる。是の故に彌陀を以て法門の主とすれば、則ち十方諸佛九界の衆生乃至草木國土何物か彌陀の全體ならざらん。是くの如く一一の佛身一一の妙土重重無盡にして同時同處なり。増なく減なく廣大周偏して處として有らざることなく、但だ衆生の機解の異に由つて見る所の淨土各差別す。故に四土九品乃至無量の不同あらしむることを致す。若し能く一行三昧に契會して萬法唯心を了達すれば、西方に即して十方に入り、一佛を見て諸佛を供養す。又法性平等を知らざる者も、亦能く佛の大願力佛名號の功德力に因つて、一たび彌陀安養國に到らば、方に知る法界即ち是れ如來の國なることを。良におもんみれば衆生の亂想寄託するに由なし。諸佛の善巧直ちに西方を指して餘の九域を簡ぶ。是を以て一心一廻向一處一境界一佛名號、但だ能く専心相續して願行不退なれば、則ち此世後世念に隨て解脫す。當に知るべし、西方の標想は十方會に入るの要路、六字の持名は華藏の闢を開くの秘鍵なり。是れ皆天真法爾の妙道、諸佛只だ舌相を出して不可思議功德を稱讚するのみ。」と述べてゐる。この説は彌陀を以て法門の主とすれば、十方の諸佛諸淨土は皆彌陀の全體として統攝されるので、萬法唯心を了達することによつて、西方に即して十方に入り、又この理に了達しない者も、彌陀の大願力によつてその淨土に生じ、之に即して華藏界に入ることが出来るのである。こゝには明かに自力他力の二門の區別に立つて、極樂と華藏との同體が

論ぜられてゐるのであり、之に基づいて壽命品の彌陀淨土を單なる淨土と見ず、華藏と同體の淨土とし、それと無量壽經の勝妙の土との相違を解決してゐるのである。即ち一乘義を用ひながら、淨土教の立場は堅持されてゐるのであつて、頗る注目し得る説と云はなければならぬ。たゞこの説が徳川末といふ後代のものであり、且つ重要視されなかつた爲に極樂初門説を通じて華嚴一乘義が、淨土宗學に影響を及ぼすことが殆んどなかつたわけである。

五、結 語

壽命品の彌陀淨土が諸佛刹中の劣土として説かれたにも拘らず、その別譯の顯無邊佛土功德經に於いては、他の諸佛土と共にその往生が説かれ、更に四十華嚴に至つては彌陀淨土の往生が菩薩道修行の歸結とされ、證入華藏の要路として現されたのである。そして華嚴家に於いては始め智儼によつて、この壽命品の彌陀淨土が、一乘教の立場から教理的解釋を施され、極樂を以て華藏の所攝と見、この根據に立つて往生極樂が勧められたのであり、後又澄觀はこの見解を繼承し、四十華嚴の往生極樂の趣意を解釋したのである。こゝに華嚴經が實踐的に表れて往生極樂を説き、諸佛土の往生から彌陀淨土の往生へ移つたことを知るのであり、華嚴宗に於いても同様な徑路を辿つたことを認めることが出来るのである。これは即ち教理から實踐へ、一般(普)から特殊(別)への展開を示すものであり、それが實に彌陀淨土教によつて進められたのである。そして之を通じて始めは劣土として諸淨土

の最下位に置かれてゐた極樂が、後には蓮華藏世界と一體の勝土と考へられるに至つたのである。このやうな展開をもたらしたのは、始め華嚴經がその流傳の爲に、往生思想と結合したことに由來し、更に之を教理的に關係づけたことに基づくものと考へられるのであり、後華嚴宗に於いてはこの展開の上に立つて、その宗教的な方面を全うしようとしたものと想はれる。

又壽命品の彌陀淨土は道綽によつて、淨土往生を勸説する爲の教證として引用され、淨土初門の説をなしたが、その説は後世日本の諸師によつて繼承され、永く淨土門の上に影響を與へたのである。特に淨土宗に於いてはそれを勝土とする無量壽經の説との會通が問題とされたが、併し壽命品の極樂を單なる劣土と解した爲に、充分に之を解決するに至らなかつたのである。華嚴宗に於いて普より別へ進んで、その彌陀淨土の上に實踐的意義を見出したやうに、若し淨土宗に於いて別より普を尋ね、その一乗教の上に教理的意義を求めたならば、往生淨土の教旨を更に發揚することが出來たのではなからうかと思はれる。蓋しかゝる態度の欠如は從來淨土宗學が殆んど實踐論の解明に終始し、淨土の問題をとりあけなかつたことに原由するもので、茲に淨土宗學の今後を負ふべき課題の一方が示されてゐることを留意しなければならぬ。但しその課題の解決に際しては、他力門としての淨土教の立場が堅持されることが最も肝要であり、鎮西の一輪を以て諸藏を開くこと勿れと云はれた誠めが、常に反省され尊重されなければならぬ。

- ① 望月信亨博士著淨土教の起原及發達四九一頁。同博士著淨土教概論一〇五頁參照。
- ② 淨全一、一九九頁上。
- ③ 大正藏經九、五八九頁下。
- ④ 大正藏經三五、三九〇頁下。
- ⑤ 望月信亨博士は淨土教之研究(九一頁)に壽命品を以て「彌陀思想成立の後、數多の年月を經、淨土に關する教義が幾變遷をなしたるの時に於て、方に編纂せられたる經典」であると云はれてゐる。
- ⑥ 大正藏經一〇、二四一頁上。
- ⑦ 大正藏經一〇、五九二頁上。
- ⑧ 大正藏經一〇、五九二頁中。
- ⑨ 大正藏經一〇、九一一頁上、下。
- ⑩ 大正藏經一〇、九〇七頁下—九〇八頁中。
- ⑪ 大正藏經一〇、九六一頁上。
- ⑫ 大正藏經一〇、八七八頁下。八七九頁下。
- ⑬ 大正藏經一〇、八四六頁下。
- ⑭ 大正藏經九、六九四頁下—六九五頁上。
- ⑮ 大正藏經九、四六五頁下—四六六頁上。
- ⑯ 大正藏經九、五五八頁下。
- ⑰ 藤吉慈海氏は「瑜伽行派に於ける淨土教の問題」(佛教文化研究第一號、四九頁)に於いて、唯心思想と往生思想との關係を論ぜられてゐる。
- ⑱ 眞宗全書本六一頁。
- ⑲ 善財童子は一百一十城を經て(大正藏經一〇、八三六頁下)最後に普賢を訪ね、極樂往生を教へられるのであるが、この數は蓮華藏世界が一百一十一の世界より成ることと合致するのであり、(石井教道博士「蓮華藏世界論」參照。淨土學二二、二三輯、一二頁。)従つて善財は蓮華藏世界を歴遊した結果、極樂に往生することとなる。こゝに華嚴極樂同體説の成立する一の根據を認めることが出来る。
- ⑳ 大日本續藏經第一輯七套四、三八五丁b。
- ㉑ 大正藏經四五、五七六頁下。

- ⑳ 大正藏經三五、三九〇頁下。
 ㉑ 大正藏經四五、五七六頁中。
 ㉒ 大正藏經三五、三九〇頁中。
 ㉓ 淨全一、四八頁、四九頁。
 ㉔ 大正藏經一六、五六九頁上。
 ㉕ 大正藏經二六、二九三頁中。下。
 ㉖ 大正藏經三一、二六二頁上。
 ㉗ 大正藏經三一、五八頁下。
 ㉘ 大正藏經四五、五七六頁中。
 ㉙ 大正藏經四五、五七六頁下。
 ㉚ 智儼が天親の往生論を用ひたのは、その論に往生の行法として、奢摩他毘婆舍那による廣略修行の法を説き、極樂の三種二十九句の莊嚴が一法句に入り、廣略相入することを明してゐる所に、華嚴の義に合するものを見たことにもよるであらうと思はれる。
- ⑳ 開元釋教錄第八、大正藏經五五、五五五頁下。
 ㉑ 華嚴經傳記第三、大正藏經五一、一六三頁下。
 ㉒ 眞宗叢書五、四三四頁上。
 ㉓ 大正藏經五一、一六三頁下。
 ㉔ 淨全六、六〇七頁下。尙ほ元曉は同じく遊心安樂道に壽命品の説を出し、娑婆は短命であり多劫に尙勞しても、猶退することがあるから、佛は勸めて西方に攝し、長壽の一生において地に登らしめるのであるとし、そこに往生の意を認めてゐるが、これも智儼の説を受けたものである。(淨全六、六〇七頁中—下。)
- ㉕ 大正藏經三五、九六二頁中。
 ㉖ 大日本續藏經第一輯七套五、四九九丁a。
 ㉗ 淨全一、六八五頁上。尙ほ茲に一言して置きたいことは、安樂集所引の華嚴經の文が、八十華嚴の譯語によつてゐることである。即ち安樂集には極樂世界、袈裟幢世界と云ふも、六十華嚴には安樂世界、聖服幢世界と云つてゐる。八十華嚴は道緯の時には未だ譯出されてゐないのであるから、その譯語による筈はない。傳寫の誤りに歸すべきであらうか。
- ⑳ 淨全五、三四一頁下。
 ㉑ 淨全一五、三八二頁上。
 ㉒ 淨全一五、四九八頁上。
 ㉓ 續淨一二、三〇頁下。
 ㉔ 淨全八、七頁下。
 ㉕ 淨全一、六九三頁。六七六頁。六七九頁下。
 ㉖ 淨全五、三二八頁下。
 ㉗ 淨全一、一三頁。一一頁。五頁。
 ㉘ 淨全一〇、一九八頁。
 ㉙ 淨全一、七二九頁下。
 ㉚ 淨全二、二六五頁上。
 ㉛ 阿川貫遠氏も「淨土宗學より見たる華嚴經」(大正大學々報、第三〇、三一輯、五一—四頁)に於いて、自力他力門について會通するのが妥當のやうであるとされてゐる。併しその理由は述べて居られない。
- ㉜ 淨全一一、二七頁上。
 ㉝ 大正藏經二一、五二九頁。
 ㉞ 淨全一五、四二九頁下。
 ㉟ 淨全一二、二五九頁下。
 ㊱ 淨全九、四三九頁下—四四〇頁。
 ㊲ 淨全一、三四〇頁上。
 ㊳ 淨全八、三頁下。
 ㊴ 本書はその自序によれば、天保四年(一八三三)六月の著。尙ほ寶曆十二年(一七六二)に寂した眞宗の僧様は安樂集講錄上三に「彌陀の本願は極樂最下の機を攝するが故に初門と爲す。生と言ふは得生者の情ならくのみ、彼に到れば生即無生にして大寂滅海に冥じ、寂滅海中横に無邊佛土を具す、初にして後、淺にして深なり。」と云つてゐる(眞宗叢書五、四三四頁下。)から、定仙の説は之に導かれたのかも知れない。

居士佛教に於ける彭際清の地位

牧 田 諦 亮

居士佛教とは主として中國近世佛教史上に於ける漢民族の佛教受容の一つの場を示す言葉として用いられるものである。中共政權の支配するまでの中國に於て、近代佛教界の主流をなしたものが實に居士佛教であつたことは未だ世人の記憶に新なるところである。

比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷の所謂四衆の中の前二者が出世間の生活に入り、世俗の服と長髪を棄て、佛の具足戒を嚴に保つて、如法の修行をすることが要求せられるに對し、後の二者は佛教は信奉するが猶長髮俗衣、日常の起居動作は世間生活の範疇にある者である。

居士とは社會的に相當の地位と教養とを持つた此の優婆塞、即ち佛教の深義に通じ、經典についても専門的な教養と理解とを持ち、又佛教々團の護持にもつとめる篤信の人士を指すのである。佛教信奉の女子については彭際清によれば善女人と呼ばれる。(陶明潛に居士の傳記を編著した先覺集、同じく善女人の傳記を蒐録した優婆夷志のあることは周知の如くである。)

中國に於ては、仕官の意を絶つて、方外の境に悠々自適する士大夫

居士佛教に於ける彭際清の地位

階級讀書人士が普通に居士と呼ばれた。しかしながら近代中國に於て居士と呼ばれ、又自ら居士と稱する者はすべて佛教信奉の有識者と言ひ得られ、以て所謂居士佛教の盛行を窺ひ得るものがあるのである。

かゝる意味での中國佛教初期に於ける居士としては、「理惑論」の著者と稱される蒼梧太守牟融とか、放光般若經、維摩詰經等を翻譯した竺叔蘭、或は廬山東林寺慧遠法師の許で、同志一百二十三人と共に淨土往生を誓つた白蓮社の劉遺民等が數へられる。又梁の僧祐の「弘明集」、唐の道宣の「廣弘明集」、明の心泰の「佛法金湯編」、夏樹芳の「名公法喜志」等の編著の中に、護教的な活動をした王侯宰相權臣名士等極めて特殊な政治的社會的地位を占めていた人々を對象として、其等の佛教尊信の狀や又は佛教に關心を有していたこと等を記しているものも多いのであるが、これ等は特に佛教の優越性、獨尊性を強調した場面があり、必しも衷心より佛教を信奉した眞摯な居士の記録とは言ひ難いものもある。

由來、中國社會即ち漢民族社會に於てはいはゆる宗教社會は否定されがちであつたとなし、「怪力亂神を語らざる」孔子に其の根據を求めんとするのは經學を宗とする人々の常識となつていた。六朝隋唐佛

敎の盛行も敢て之を蔑視し、文字を持つ士大夫階級は宗教を要せず、僅に文字を持たざる愚昧の階級のみ宗教が許されたとするのである。(東洋文化講座第三卷所收吉川幸次郎氏中國人と宗教參照)然しながら、かゝる見解は一面の觀察であつて、例へば、中國佛敎史を通じて其の勢の最も衰微したと言はれる清朝に於て、かへつて佛敎が、文字を持ち、有力なる官職にあつた人々の間にも浸透し、僧侶に非ずして僧侶以上に經論に通じ、學解信行共に秀でたいはゆる居士によつて、佛敎が動かされ、中國佛敎史上に始めて、佛敎が傳道者たる僧侶の手を離れて、有識層自身による居士佛敎の成立を見ることとなつたのは注目すべき現象であつた。(もとよりかゝる眞摯な居士の輩出にあつて貢獻をなしたのは、長江流域を中心とする禪宗諸家の宗風肅正、行儀嚴正にあつたことは蔣維喬氏の中國佛敎史卷四に指摘する如くである。)

清朝に於ける代表的な參禪修淨の居士としては、宋文森世隆(康熙四〇二年)、畢紫嵐奇(康熙四十七年)、周安士夢顔(一六五六一一七三九)及び彭際清の四人を數へるが通例である。(蔣維喬氏中國佛敎史卷四、小川貫式氏、居士佛敎の近世的發展——龍谷大學論集第三三九號)

此の外、考證學を公羊學に導くに功あり、かつ清末の革新思想の發生に重要な役割を占めた龔自珍(一七九二—一八四二)、朱傑勤氏に民國二十年刊國學小叢書本の龔定盦研究あり)、自ら刻經僧と號して經典の印刷普及に努め、蘇州、常熟、浙江、如皋及び揚州の五處に刻經處を設けその出版に係る經典三千卷と稱される鄭學川(一八二六一一八八〇)、金陵刻經處の創設者として中國近世佛敎史上に特筆さるべき護法活動

をなした楊文會(一八三六一一九二〇)等の名を逸することはできない。然しながら清朝後半期に於ける此等の居士については公羊學派との關連のもとに考察すべきであり、今はたゞ、自らは特に江南に傳統的な士大夫階級の名門を誇る出自でありながら、僧者も及ばぬ戒行と義解とを持ち、かつ「居士傳」、「善女人傳」等の著述により居士佛敎の性格を判然させた彭際清について、彼の人と其の思想を論じ、今日の中國に於ける居士佛敎の隆盛を來した所以をたづね、更に中國人の宗教社會が「愚昧階級」に於てのみならず、有數の讀書士大夫階級の中に成長していたことに言及せんとするものである。

二

清朝が其の政權を漢民族社會の中に維持するために執つた政策は、懷柔と恐怖の二面に互つている。康熙・雍正・乾隆の諸帝により主として士大夫階級を對象として彪大な編纂事業が開始され、これが異民族朝廷への漢人讀書士大夫階級の不滿を若干緩和し、儒學の復興、考證學の流行にまで進んでいったことは周知の所であり、殊に儒敎に基く政治思想の確立は、華夷思想なる特殊な現象をさへ見るにいたつた。

(安部健夫氏、清朝に於る華夷思想、人文科學第一卷三號)

もとゞ清朝の諸帝は早くより喇嘛敎を尊崇していたが、雍正帝の「御選語錄」にも記している「歷代佛天を敬禮し、然も僧道を崇ぶについては其の道德の高下を以て判する」といふ態度によつても知られる通り、入關以後の清朝は、固有のシャーマンズムを以てしては高度

の文化性を持つた漢民族の信仰の歸趨を得るに由なきを悟り、漢民族の佛教について深い理解と、厳しい統制を以て臨むこととしたのである。其の宗教政策としては、白蓮教とか咬菜事魔とかの叛亂を起しやうい秘密宗教結社乃至は「忠孝」なる儒教倫理に背く佛教教團に對し嚴重なる禁令若くは制限が實施された。（これについては「清初の宗教統制」として其の研究の概要をかつて佛教論叢第二輯に掲載した）「十朝聖訓」の太祖天命三年（一六一八）の條に、

仙佛は善、鬼魅は惡なりとするのが世の定めであるが、結局は此の二者共に人間の道德的な力に勝つことはできない。徳を得、又は徳を失うことの方が超越的な力よりも實際の影響力が大である。従つて人君天を奉じて國を理め、政教を修明するに克く寛、克く仁なれば世を舉げて太平の福を享受し得る。仙佛はかゝる大きな幸福を多數の人に與へることはできぬ。

と説き、又世宗雍正十三年（一七三五）の條に、

四民の中に農夫は最も苦勞して食糧を作る。又工人が居なければ困る。學者も必要である。商人は私利私慾に眩み、勝手な事をするが猶かつ使ひ途もあつて、帝王は官吏をして之を抑へしめている。僧侶に至つては全く無用の長物であつて、赴應僧の如く無爲徒食の徒が多い。一人の僧尼が徒食するためには三人四人もの農夫が汗水たらして働かねばならぬ。地方官は寺院の内容をよく調査して還俗させるとか、度牒を確實にするとか、弟子を養はせないとかの處置を講じよ。

居士佛教に於ける彭際清の地位

と命じているが如きは、以て主權者の佛教觀を知ると共に、自己の政權を維持するために清朝がとつた儒教振興といふ逆説的な手法を見ることが出来る。かゝる素地に於て、たとへ一方に順治帝が南京古林寺性璞を宮中に召して賜紫のことあり、康熙帝が「雍正上諭」の卷頭に「御製旃檀佛西來歷代傳記」を掲げたり、又雍正帝が「御選語錄」十卷を撰集するといつたことも、其の動機については検討の餘地があり、雍正帝がかの「魔祖弘忍」の語によつても知られるが如き禪門への大千渉を實施し、極端な愚僧政策を實行するにいたつたことは忘るべからざる事件である。

かくの如く、政治的にも佛教は必しも優遇されてはいらず、思想の上からは、いはゆる周程張朱の老莊佛教をとりいれた經學に對する反動としての原始儒教兩漢經學への復興の叫ばれた時代（載震は彭際清に書寄せて、宋以前に孔子は孔子より、老釋は老釋より夫々自家の見を以て解したのに、宋以後は孔子を解するに儒者は雜うるに老釋の言によつて以て解せんとしてゐると儒佛融合の説を批難している。）に於て彭際清の如き徹底した佛教信奉の居士が生れたことは注目すべきことである。

三

黄河の改修に功のあつた嘉慶の進士廖鴻が、彭際清の祖父定求（訪瀛）の撰述にかゝる「南酌小題文稿」に序して、

我が朝科名の盛なるは首めに長洲の彭氏を數う康熙丙辰（十五年）、

雍正丁未^(五七二七)の兩科、南昶(定求)は侍講、芝庭(際清の父啓豊)は尙書たり。祖孫先後して天下に魁たり、士林傳へて美談となす。崑山の徐、華亭の王と視ぶるに、之に過ぐるあるも及ばざるは無し。」

と記していることによつても、彭氏が江南士大夫階級の典型的家系であることが知られる。高祖父彭隴も順治十六年の進士であり、父の啓豊は雍正間の廷試第一の榮を得、兵部右侍郎を以て致仕し、朝に在ること四十年、官吏登用試験の任務のため足跡全國に遍く、よく士を得たりと稱された。

同治間に湖北巡撫となつた彭祖賢の編輯にかゝる長洲彭氏家集四十五本によつて、彭氏一族の學問を知ることができる。

彭定求の學問の師は、明史を修め、後に大清會典副總裁官、兩江總督、工部尙書を歴任した湯斌(二七〇一—二七六一、清史稿卷二七一)である。更に溯ると孫奇逢、鹿善繼と次第して王陽明に始まる。然も定求は必しも王學一派に偏することなく朱子、陸象山の長所を併せ取るに吝かでなかつたことが四庫提要(卷一八三別集類)に記されている。それは定求の編録した「儒門法語輯要」にも、朱文(熹)公答宋澤之書、陸文安(象山)公與包顯道書、陳文恭(猷章)公禽鷗說、王文成(陽明)公拔本塞源論、高忠憲(攀龍)公困學記等諸家の説を引き、其の題詞に、「入門異にして歸墟同じく、偏舉を容るるなし。」と發していることから容易に理解されるところである。然も佛敎に對しては必しも好意を持つていたのでなかつたことは、「姚江釋毀錄」にもま

ゝ記す所であり、殊に、乾隆三十七年羅有高撰の「奉政大夫翰林院侍講贈光祿大夫吏部右侍郎加一級彭公行狀」にも、初め職を止めて故郷に歸つた時に、里中の一二の奉佛の友人がしきりに其の仲間に導かんとしたが定求の心は動かさず、かつ友人達が佛敎を賞揚し、佛敎を抑へるのを聞いて慨歎にたへず、よつて「儒門法語」を編著して、佛敎の宣揚につとめたことを説いているのは、後に清代無雙の奉佛家たる彭際清を出したのと對比して興味ある事實である。(彭際清編不譏錄參照) 又啓豊の曾孫に當り、後に工部尙書となつた彭纘章は、其の「佛法論」に於て、

先儒言釋典、皆惠遠僧肇之流、竊莊列之言而爲之、非眞從西域來。蓋西域與中華文字不同、釋典皆出重譯、但堪得其大略、何能析取精微、……其他幽渺之論愉悅之說、皆六朝及唐學佛者之所作也、至所謂禪者、乃晉人清談之餘緒、原本莊老而託於佛氏、故其言與儒理相似、吾未入其中、何知而辨哉。

と論じているのは、彼が彭際清の族孫であり、從祖二林公と尊稱している間柄であることから、彭氏一門の佛敎觀を物語る好資料である。(踰機叢稿卷三、卷十一參照)

四

彭際清、名は紹升、字允初、尺木居士と稱し、又知歸子と號した。彼の尊敬する廬山劉遺民と梁谿高忠憲二公の修學の地が同じく東林なりしところから、又二林居主人とも號した。際清は其の法號である。

啓豊の第四子として乾隆五年（一七四〇）出生した。長兄紹謙は乾隆丁卯の舉人、次兄紹觀は同じく丁丑の翰林で、何れも其の秀才を謳はれたのである。彼の傳は「國朝耆獻類徵」初編卷四百三十七、「清史列傳」卷七十二等に記載されており、殊に彼自身の著書、「居士傳」卷五十六知歸子傳、「一行居集」、「二林居集」等の所々に詳しい。

八才の時災禍により一眼を失つたが、幼より其の才を識られた。早く郷試に挙げられ、乾隆三十四年（一七五九）進士になつた後、某地の知縣に選ばれたが遂に任地に赴かず、養性の學に心を用いた。彼の自傳に、

世爲儒、其父兄皆以文學官於朝、知歸子年未冠、用儒言取科第、既益治古經注疏及世間文字、窮晝夜不自休、嘗慕古杭直士、如洛陽賈生之爲人也、思欲考鏡得失之故、陳治安之書、赫然著功名於當世。

と書いているのは、家學に精進して僅か十九歳にして登第する程の秀才ぶりを自ら認めているものであつて、「良吏述」、「儒行述」、又「論語集註疑」、「孟子集註疑」、「大學章句疑」、「中庸章句疑」等の四篇を著して、陸、王の立場より朱子の學風に挑む所があつたが、結局、儒教は單なる當世功名の學に過ぎずとする見地より、離世の志を起し、今度ほど道家修鍊の術に入つたが三年習つて効なく、たまく友人の勧める者あつて佛道に歸した。かくして佛家の書を読むに至つて、心眼開け、「道の歸する所茲に在り」との境地に到達したのである。

「一行居集」卷六に、四大師傳（蓮池大師株宏、紫柏大師眞可、溆山大師德清、蕩益大師智旭）の一章があり、其の中に、

居士佛教に於ける影際清の地位

佛教に歸依するに至つたのは、まづ紫柏大師の文集を読んだのが縁となつて、次で雲棲の書を読み、溆山、蕩益と次第して、西歸の願ますく堅固となつた。

と告白しているのは、彼の歸信の過程を示すものである。知歸子の號はもとより、西に歸するを知るの謂である。（一行居集卷三、蓮池大師文錄序參照）

「問津錄」の序によれば、儒教を棄て、道教に入つた際清が、道教も亦言ふ所の多くは他の宗門を徒らに貶斥するに止り、人天の小果を得、無生を以て究竟とするに過ぎないことを悟つて、三十餘歳始めて佛教の信仰に入つたという。

眞實の宗教生活はかく三十歳をすぎたからのことであるが、彼が心を佛門に致すやふになつたのは二十四歳の時であつた。然も其の種子は更に六年溯つて彼が十八歳の時、即ち乾隆二十二年、吳江の黃氏（時に二十歳）と結婚した時にまかれたものである。黃夫人は熱心な佛教信者であり、夫際清の歸佛以前より入信してゐたために、夫婦仲が稍もすれば不和のこともあつたが、よく忍び、夫の歸信以後は共に佛道修行に勤め、夫が菩薩戒を受けてからは、夫人も素食の生活に入り、二女と共に大乘經を誦して佛事に勵み、夫の父啓の死後、優婆夷戒を受け、鬪病生活と共に念佛の淨業怠ることなく、乾隆十五年、夫に先だつて往生の素懷を遂げたのである。（一行居集卷六）際清の淨土教歸信が、夫人の内助とによると共に、かつ夫人が病身に終始して家庭的に必しも幸福とは言へなかつたことも原因としてゐるとも推察され

るのである。

始め、天月山禪源寺に住し、後に紹興吉祥寺、江陰香山寺、次で蘇州靈巖山に住した開學禪師實定（七一―一七七八）は際清の師で、二十四の才時師に従つて菩薩優婆塞戒を受けたことを記している。（一行居集卷六）禪師は、雍正帝に禪を講じて宮中に名の高かつた玉林國師（即ち大覺普濟能仁國師）五世の法孫と言はれ、際清とは師弟の交り特に深く、際清の名も實定より授けられた。禪師は乾隆四十三年正月世壽六十七歳で香山寺に於て西化した。（二林居集、淨土聖賢錄卷六、新編高僧傳卷四十六參照）常に念佛法門を提唱し、淨土詩百八首其の他の著あり、臨終の際にも阿彌陀佛號を連稱し、蓮華池上彌陀を見たてまつらんとの説偈を残して往生した。

雲棲株宏の書が際清の琴線にふれて、佛門に歸したことは前述の如くであるが、彼が私淑したものは、株宏について蓮宗第九祖と號せられた思齊大師實賢（一六八六―一七三四）であり、人命は呼吸の間にありとなし、自ら衆生に代つて苦を受け、速に念佛三昧を證して淨土往生を遂げ、更に穢國に還來して苦の衆生を化度せんとの熱烈なる信念のもと、晩年雜縁をすて、専ら淨教の宣揚につとめ、晝夜佛號十萬聲を稱へた其の事蹟は、際清を齎せしむるに足るものあつたことは、彼の重訂した「省庵法師語錄」に附された省庵法師遺書序に詳かである。株宏等に於ける禪淨融合宗は、實賢に於ては其の「淨業堂規約」に示す通り、

毎日課程、十時念佛、九時作觀、一時禮懺

となり、専ら六字の洪名を持して力を一心不亂に致し、「思佛規約」にも示す通り、臨睡入觀の時も「稱佛千聲」となり、兼修は專修となり、祖師の持戒念佛を守りつゝ、「禪淨」は「專淨」に轉移してゐるのである。（省庵法師語錄卷上）

かく道教を見棄てた際清も、猶「飛鸞化行」「鸞術」（一種の神をろし）については興味を覺えていたものと思はれ、屢々之に關する神祕的な記載をなしている。即ち彼が乾隆五十七年に重訂した「西方公據」卷下、「往生現果」は主として吳の念佛往生人の行業を集録したものであるが、其の中に

乾隆四十九年春、西方大士玉壇に下り、諸弟子のために淨土の法門を宣揚す。

以下の一文がある。また、

寂根大士の玉壇に下るや、司鸞者は陸近堂なり。近堂名は士詮、元和の人。初め壇にあつて友のために疾を祈る。……大士鸞を降すと先後十一會。

とて降鸞の實際を示し、更に先に逝つた費夫人については、玉壇の弟子黃敬普をして普門大士に伺はしめた所、

大士示云、一念能回向、送心生到西、功修久已積、終不退菩提、現生懈慢國、將來可登九品。

と答へたという。

其の内容は極めて通俗的なものであつて、彼の如き有力なる讀書士大夫にして猶かゝる信仰の一面のあつたことは、又清朝に於ける佛教

信仰と、十朝聖訓等に屢々見える、謠言を放つ惡僧の取締令の強行等、道佛何れか區別し難きまでに混糅した中國の民族宗教の一斑を示すものである。

もつとも、際清自身此の術に惑溺したのではないことは、「玉壇者舊傳」の論（一行居集卷七）に、

玉壇の書を読み、諸先輩の所證を見るに、概ね阿斯陀果にすぎず。生死の一大事の因縁に於て未だ聞くことあらず。……我が佛の慈悲不可思議、衆生の根機亦不可思議、此の縁に遇ふ者は勇猛心を發して不退行を修す。

とあるのは、此の間の事情を物語るものである。

開學禪師に菩薩戒を受けてからの際清は、其の日常の行儀は律僧そのものゝやうな嚴格なものであつた。自傳に、

斷肉食、絶姪欲、作偈曰、我身爾身、爾肉我肉、大德曰生、與爾並育。

と云う。

これより後は屢々文星閣に閉關靜修し、殊に乾隆四十九年父啓豊の死後は、全く文星閣に屏居して、専ら著述に稱名念佛の生活を送り、亡父の追善菩提のため念佛道場を建て、之に屏居し、嘗て誦した所の華嚴經十部、阿彌陀經一千部、金剛經一千部、念佛一千萬聲の功德を父の往生淨土の業因に捧げ、或は安居回向の偈に、

歸命無量壽、於安居期內、持誦如來名、一聲出一佛、佛々滿虛空、日以三萬聲、施彼三惡道。

居士佛教に於ける際清の地位

と誓うが如き精進に十二個年を終始したのである。

際清とほゞ時を同じくして佛教信仰に生きた居士に羅有高(雲山)、汪縉(大紳)があり、屢々際清と共に西湖に遊び、或は共に法筵に連り、其の交友頗る密なるものがあつたことは、彭績の「秋士先生遺集」にも再三記すところがある。(卷五、三子文叙、送羅雲山叙等)其の儒學の傾向に於ても同一の流れにあつたことは、小川貫式氏が前掲論文に指摘された通り、張之洞は「書目答問」附録、清代著述諸家姓名略中に、三人皆理學而兼通釋典、此爲國朝理學別派。

と言つてゐる。

羅有高は、日課佛名十萬遍、轉華嚴經一兩遍といふ眞摯な念佛行者であり、乾隆四十四年四十六歳を以て卒した時、際清は「祭羅雲山文」を作り、「安樂國土同行學人彭紹升」として、道友を悼む衷情溢るゝものがあつた。

有高も亦晩年は閉關靜修し、或は楞嚴經を讀んで、

東西の二聖人は權實互用、門庭は即別、其の宿に歸するや名相離れ、言思絶す。一も且く立たず、二つながら復何ぞ有らんや。惟自ら證する者之を知る。口舌を以て争うべきに非ず。

として儒釋の一致を説くところがある。(二林居集卷二十二、羅雲山述)彼の著作は其の死の日全部を火中にしたが、後に際清は遺稿を輯録して「尊聞居士集」八卷とした。(二林居集卷六、尊聞居士集叙、一行居集卷八)これは、後に李祖陶により、其の文の淳なるものを録して二卷に改め、「國朝文錄續編」に收められている。其の「尊聞居士文錄引」に、

長洲彭允初見其行卷異之、結爲密友、遂相從談禪遍讀三藏之書、始欲法之以爲文、繼遂淫焉癖焉醉焉飽焉、若非此不足以安身而立命者、世未嘗不異其才而悲之而惜之也。

と記し、正統派の立場からは、彭際清、羅有高等の居士も淫し、癖し、酔ひ、飽くとされていることは時代の背景を知る上に興味あるものである。

王氏良知の學の榮へていた間は未だ佛儒に悪感情は必しも大ではなかつたが、清初以降王學衰へ、程朱の説をなす勢がたかまると共に、その城壘を高くして、兩者の懸隔は甚しくなつてきた。此の間に在つて、「居士傳」其の他の際清の編著に多大の貢獻をしたのは汪縉であつて、よく程朱陸王の學に通じ、佛氏の十善五戒六度萬行と道家の太上感應と、聖人の作易、開物、成務の教との一致を説いた（居士傳卷四五箕子凡傳）のは安易な行き方ではあるが、彼の本領はやはり念佛行者としてとあつて、百八念珠を手にとり、喃喃聲たゞず、夜天空に衆星を見ては一星一聲佛とする姿は、既に小儒の境を超へた大悟の域にあるものである。乾隆五十七年六月五日六十八歳を以て歿した。（秋先先生遺集卷三、汪大紳念佛、二林居士集卷二十二、汪大紳述）

彭際清を中心とする居士連の動きは、やがて龔自珍、魏源、俞樾等の公羊學派の碩儒によつて繼承され、清朝末期、金陵刻經處によつた仁山楊文會によつて、中國佛教史上に一時期を劃する居士佛教の全盛期を招來することとなつたのである。

際清の佛學研究は後に述べる通り、十數種の著述となり、殊に其の

實踐面に於ては、彼に永く隨從した從子彭祝華が「一行居集」の跋に記しているところに依ると、放生、惜字、恤鰥、飯僧、刻經、施衣等のあらゆる部門の善行をなし、此等の事業の資金を産みだすために、八百五十畝の田を捐て、世の例の如く彭氏一族の共濟のため四百五十畝の田を捐して祝華に管理せしめていたのである。かくして嘉慶元年（二七九六）正月世壽五十七歳を以て稱名往生の素懷を遂げたのである。

五

「生平佛門大著作、所以闡念佛法門」が際清の日常生活に於ける著述の態度を率直に表現したものである。彼の儒教は陸王の踏襲として、「大學の書は古の聖人の傳心の學であり、傳心の學は明德を明かにするにあり」に盡きるとされる。今は問題の外にあるため、特に佛教に關する重要な著述校訂のみを列擧すれば次の如きものを算するのである。

無量壽經起信論	三卷	乾隆四十年
觀無量壽佛經約論	一卷	〃
阿彌陀經約論	一卷	〃
一乘決疑論	一卷	乾隆四十五年
華嚴念佛三昧論	一卷	乾隆四十八年

居士傳 五十六卷 乾隆四十一年

善女人傳 二卷 乾隆四十六年
淨土聖賢錄 九卷 乾隆四十八年(彭希棟編)

活關羅斷案 二卷 乾隆四十三年重訂

省庵法師語錄 二卷 乾隆五十一年

西方公據 二卷 乾隆五十七年

念佛警策 二卷 乾隆重訂

二林唱和詩 一卷 乾隆三十五年

二林居集 二十四卷

一行居集 八卷 道光五年彭祝華編

(此外、觀河集節抄、測海集節鈔其の他若干あり)

六

父啓豊の死の翌年即ち乾隆五十年に、際清は文星閣に閉關して、彼の別號を一行居と稱するのは此の時に始まる。

「欲修一行三昧、繫心一佛、專稱名字」の見地より自ら其の房室に一行と冠し、此の三昧を習ふこと久しとしている。

「一行居集」卷一に收められた自警文には、

大清國の男子彭紹升、一心に西方極樂世界阿彌陀佛觀世音菩薩大勢至菩薩に歸命したてまつる。……念々に歸依し時々に向し、遠く煩惱を離れて疾く菩提を證せん。此の報身を盡して終に淨刹に生ぜ

居士佛教に於ける彭際清の地位

しめたまへ。……某々等梵唄を宣揚し鴻名を諷誦せん。

と誓つてゐる。それは、受菩薩戒發願文に、

速に念佛三昧を得せしめたまへ、命終の時に遠く塵垢を離れて親しく彌陀を見たてまつらん。

と念ずると共に、淨土往生への結歸一行三昧をあらはすものである。此の念佛往生の信念は如何なる根據を持つのであらうか。

際清は其の居所文星閣に畫工をして極樂莊嚴圖を描かしめた。これは淨土三部經、袁中道の紀夢編(念佛警策卷下、居士傳卷四十六に袁中道が極樂の莊嚴を見たことを記している)等を參考とし、際清が重訂した「省庵法師語錄」卷下には「題藍田叔畫蓮華佛國圖」の章があり、おそらくはこれも彼の極樂莊嚴圖に重要な影響を與へたものであらう。それに際清の創意を加へて構圖化し、極樂淨土を樂ひ、念佛修行する者の用に供せんとしたものである。其の極樂の莊嚴は樓閣欄楯は阿彌陀經により、飯食經行誦經聽法、七寶池に浴する場面等は大經小經により、瑠璃池、功德水乃至華臺寶幢の類は觀經の所説に基き、それら圖示された。これは所謂三經一徹を簡明に表現したものである。然も天龍八部衆は華嚴經により、又その偈頌に、「若人欲了知、三世一切佛、應觀法界性、一切唯心造。我れ華嚴の偈を讀んで淨土門に信入す。諸佛の淨願によつて妙莊嚴を成就せん。」と書いてゐる。此れは、彼の淨土往生の思想を現す代表的著述と言はれる「華嚴念佛三昧論」を變相化したものに外ならない。

華嚴宗は清初の柏亭大師續法の出世によつて著しく復興した。その

註疏するもの六百餘卷と言はれ、傍明淨土の論疏も多かつた。此の後漸く華嚴の教勢は稍南北に振うこととなつたが、其の多く所依とする四十華嚴、「入不可思議解脱境界普賢行願品」に、普賢の十大願を説き、此の十大願を速に成就満足せんとすれば、「皆得往生阿彌陀佛極樂世界」にしかずとして、其の偈に、

願我臨欲命終時 盡除一切諸障礙

面見彼佛阿彌陀 即得往生安樂刹

と見へ（大正藏卷十、八四八頁）、靈芝元照の、一乘の極唱終歸悉く樂邦を指すと歎せしめた所以である。

彭際清は、此の經に於て聖淨二門の念佛に對する會融を討らんとして、乾隆四十八年撰同五十六年再録になる「華嚴念佛三昧論」一卷を公けにしたのである。

華嚴に諸佛の一切三昧を備へ、一切三昧の中に念佛三昧がその王なり、大なることは過ぎるはなく、方なることは是に過ぎるはなく、廣きことは是に過ぎるはなき様を、所謂多佛の普念、一佛の專念の二門を、華嚴の一多相入、主伴交融、即自即他、亦專亦普の立場より明かしたものである。

念佛法身直指衆生自性門、念佛功德出世諸佛報化門、念佛名字成就最勝方便門、念毘盧遮那佛頓入華嚴法界門、念極樂世界阿彌陀佛圓滿普賢大願門の五義によつて同歸一乘の旨を明かにし、華嚴經も極樂往生を以て歸趣とすることを説いている。

従來の禪淨融合、或は台淨一致等の諸説をこへて、茲に華嚴（教）

念佛（淨）の一體を唱へたことは彭際清の卓見であり、これは既に念佛の唯一絶對を認めたものであり、確固たる居士の念佛に對する信念を表したものである。

際清の儒佛大同の立場を鮮明にしたものに、起稿より滿十年を経て乾隆五十六年脱稿した「一乘決疑論」がある。もとく際清は始め韓愈の排佛論に共鳴して佛教の攻撃をしたのであるが、生死の究明に當つて遂に佛教に歸依したと言ふ。佛教に關する儒家のいはれなき偏見を正し、其の疑惑を解くに究竟一乘の旨によるとして種々論破している。程明道、陸象山、王陽明、高攀龍の四碩儒を拉しきたつて、其の各々が佛教の説を採りつゝ敢て佛教を論難せんとする誤謬を指摘している。

生死の問題を例にとれば、開卷第一に、程明道の説をひき、儒家は、生死は人間の本分であるから佛教に於るが如く、事々しく論ずる必要はないとする。此に對し、際清は、孔子様ですら、朝に道を聞くことを得ば夕に死すとも可なりという。即ち未だ道を聞かずして死せばこれ虚生と申すべきでないか。虚生は聖人の甚しく懼れる所である。佛教に於て死生を大事とする所以は、此の法を聞かず、道を聞かずして空しく死せんことを變うるのである。道を聞けば即ち何ぞ死を恐れんや。故に不生不滅といひ、往來の如くにして往來なく、尋常茶飯事を論ずるのであるとしているのである。戒殺生の問題についても、汪縉が、儒佛道三教調和の立場から、際清の直言を刪去して事を起すを避けんとしたが、敢て論破している。蛇蝎と忌まれるものでも、儒家に於

ては君子に「不忍の心」有るが故に、之を殺さない。程明道の兄が蝎を見ながらも之を殺すに忍びず敢て放任した。然して「殺之則傷仁、放之則害義」としたのに對し、際清は、蝎自身に殺されるべき罪はない。當然放つべきであり、放つて義を害うとするのは儒教の所謂仁義に徹したものでない。蝎は夫れ自身存在し得るものであり、蝎を殺さないのは義を害うと解するのは却つて仁を害う所以のものであり、殺生を戒むの一事に於ても儒佛の見解は一致すべきものとしてゐる。又「一行居集」卷四に、六字の名號を以て自己の眼目となし、「致良知存天理」は此の名號の中に攝められると説いてゐる。

かく聖淨を融會し、儒佛を會通して、一行念佛三昧に歸した彼の淨土三部經に對する信仰は極樂莊嚴圖に見られるが如き三經一徹のものであり、三經は鼎の三足の如く、小經を讀まざれば信門に入らず、觀經を讀まざれば三昧門を成就する能はず。三經合して淨土の資糧備はる。一經の中三門を具足し、三經の要は全く一實に歸するとする。(一行居集卷三)

「阿彌陀經約論」に於ては一心不亂を解釋して坐臥經行餘念無く、其の心の淨きに從つて則ち佛土清く、娑婆を轉じて極樂となすは唯當人にあるとして、即佛即念の説を謂ひ、いはゆる唯心的觀念主義をとるが如くであるが、然も蓮宗九祖省庵に私淑し上述の如き眞摯なる日々數萬聲を算する專念稱名行は、際清居士によつて理解された念佛が口稱專念行の實踐に外ならぬことを如實に示すものである。

心佛衆生是三無差別の華嚴の思想にもとづく「無量壽經起信論」に

居士佛教に於ける際清の地位

依據されている無量壽經が現行本と異り、平等覺經以下の五譯を合糅したものであることは、經典取扱の上に異とすべきであるが、このことは考證學流行の當時の學界の影響を受けると共に、際清の淨土教に對する信念を物語るものでもある。これは宋の龍舒居士王日休の大阿彌陀經が過去の四譯を會通して出されたものであるに對して、龍舒本の不備、刪去すべからざるものを刪去してゐるのに注目して雲棲株宏本等を参照して善美を盡さんと期したものである。(續藏一ノ三十二)

「二林唱和詩」に、「悲願善引導、女人及根缺、劣弱皆可到、決定勿復疑、專持彌陀號、至彼極樂國。」と言ひ、「居士傳」卷五十六知歸子自傳に羅有高が讚して、際清の日常生活を、「香華一瓶、名香一罇、一箇蒲團、一箇盃盂、佛號數萬聲、華嚴一兩卷、不亦樂乎、不亦樂乎。」とするもの、何れも際清の口稱念佛——專念を意味するものである。

從來の天台系或は臨濟系の兼修念佛が本宗をはなれて漸次に專修念佛へと變りつゝあつたことは自ら根機と時運の然らしめた趨勢とはいへ、際清が一即多、多即一の支那的論理を持つ華嚴と念佛の會融をとらへ、專念口稱の念佛に歸着を見出したことは、近世居士佛教の性格を規定するものであり、彼以後の居士佛教界は悉くといふも過言でない程に口稱專念を綱領としている。かの楊仁山の如きも平生「教宗賢首、行在彌陀」を信條とし佛學研究に任ずると共に、經典の頒行普及と極樂莊嚴圖の如きものを世に弘めるに生涯を捧げたのである。

際清の善書普及事業の一に「活閻羅斷案」の重訂がある。乾隆四十三年十月の自序がある。「活閻羅斷案」とは、もとより閻魔王の裁判

を書いた勸善の俗書である。生前悪事をなして地獄の冥罰を受くべき者も一念念佛すれば閻羅王の威を以てしても之の罪人を許さなければならなかつたという。

「一念念佛、而繼之而又繼之、即念是佛、即佛是念、地獄衆生皆佛也」といふ際清の思想は、「一稱稱念罪皆除」に同じく、又彼の重訂本「西方公據」に下品上生——生平積惡、未遇良師、一稱佛號、生蓮華池、下品下生——十惡五逆、臨終苦逼、教稱十念華開金色」と言ひ、往生功行に誦經——讀誦大乘、懺悔——懺除業障、作福——勸修方便、普度——等度冤親の四を分つてゐるが如き、此のあまねくすくう（普度）の考へが濃厚に出ていることは、清朝佛教の時代性を考へる上にも重要な意味を持つものである。かゝる勸善俗書の出版に有数の士大夫が力を致していることも、又破天荒のことと申すべく、以て際清の護法弘法の眞剣さを知り得るのである。（「活閻羅斷案」に關する詳細なる

研究については別の機會に譲る）

又、清朝の代表的な居士がすべて江南の出身であること、（宋文森——長洲（蘇州）人、畢紫嵐——江南歙縣人、周安士——崑山人、鄭學川——揚州江都人、楊仁山——安徽石埭人）も將來の考慮にまつこととしたい。

かくして、際清が自行化他、念佛行に其の生涯を捧げ、願往生人の宿望を達したことは前代に類を見ないことであり、專修淨土教の發展と、中國居士佛教史上に不動の足跡を残したものである。又、長い歴史を持つたシナの佛教が居士佛徒に於て遂に念佛專修の究極に到達したことは、彭際清が直接に善導に私淑したことを記してはいないが、持戒念佛、專念見佛等に於て、善導の教義に類似するものがあり、江南に於ける善導宗の發展の上からも興味ある問題を提起したものである。（昭和二十七、六、十五）

原始無量壽經思想形態推定への課題

春日 井 眞 也

- 一、五存といふこと
- 二、無量壽經の八本
- 三、八本の外相
- 四、諸本の性格的分類
- 五、八本の共通性
- 六、共通性の課題
- 七、共通性の佛教的位置

淨土宗の正依の經典である無量壽經は梁の僧祐(1)が作つた現存最古の經錄である出三藏記集第二新集異出經錄の中に、無量壽經に一經五人の異出ありとして以來傳統的に五代の翻譯が存した如く見られて來てゐる。勿論僧祐の擧げてゐる五人の異出は

支謙出「阿彌陀經」二卷。

竺法護出「無量壽」二卷。或云無量清淨平等覺。

鳩摩羅什出「無量壽」一卷。

釋寶雲出「新無量壽」二卷。

求那跋陀羅出「無量壽」一卷。

原始無量壽經思想形態推定への課題

であつて、現今に於てはこの中から一卷經である雜什譯及び求那跋陀羅譯の二は小阿彌陀經を指すものと見られるから、これ等を除くとき、僧祐は無量壽經に支謙譯と法護譯と寶雲譯の三出を認めたと過ぎないのである。その意味から云へば、五代の譯出の典據を僧祐に基くものと云ふことは嚴密に云へば正しい事ではない。しかし一應は五人の異出ありと云ふ記事から云ふならば、五代の翻譯を云つたと見る事が出来る。これを受けた唐の智昇(2)の開元釋教目錄に於ては、無量壽經に「此の經前後十一譯を經たり、四本在藏す。七本闕なり」と云ふのである。玄宗の開元十八年(AD七三〇)に於て四本在藏七本闕に對して、宋に至つて法賢による大乘無量壽莊嚴經三卷を加ふるとき、茲にはじめて傳統的に稱せられる五存七缺が成立した事になる。かくの如くして、僧祐が三存に小阿彌陀經二存を加へて五存を標擧したあと、智昇の四存七缺の七缺を加へ、法賢譯出になる宋本を得るまで五〇〇年近き春秋が経過してゐることが知られる。

その五存七缺の外に、法賢より一〇〇〇年近く経過した今日に於ては、龍舒居士王日休による文藝學的な編著の外、サンسكريット本及びチベタン本を加へて、少くとも八種の無量壽經を所持し得ることに

なる。かくの如くして現在に於ては、無量壽經に關する諸問題の設定の場合五存七缺ではなくて、今日に於て見ることの出来る八種の無量壽經を客観的な資料とするものでなければ充分でない事になった。

- ① 僧祐 (AD 四四五—五一八)
 - ② 卷一四 (大正 55, p. 626C)
 - ③ 法賢譯宋本無量壽經譯出雍熙二年 (AD 九八五) — 眞宗咸平四年 (AD 一〇〇一) 僧祐 (AD 四四五—五一八)
- ∴ (985~1001) - 518 = (467~483)

二

⁽¹⁾ 無量壽經として現在われわれの所持し得るものは次の八本である。
即ち

- (一) 支本「阿」 支謙本
阿彌陀 (三耶三佛薩樓佛檀過度人道) 經⁽²⁾
(Amita-sūtra)
吳・黃武建興年間 支謙譯 (西紀 223—226)
二卷
- (二) 龜本「平」 支謙本
無量清淨平等覺經⁽³⁾
(Amita-guḍḍha-samyaksambuddha-sūtra)
魏・高貴卿公時 龜茲白延譯 (西紀 256—259)
四卷
- (三) 康本「無」 僧鑿本
無量壽經⁽⁴⁾
(Amitāyus-sūtra)
二卷

- (四) 魏・嘉平四年 (西紀 252) 初譯
晋・永嘉二年 (西紀 308) 竺法護修譯
唐本「如」 寶積本
無量壽如來會第五⁽⁵⁾
(Amitāyur-tathāgata-parśad)
唐・菩提流志譯 (西紀 693—713)
二卷
 - (五) 宋本「莊」 法賢本
大乘無量壽莊嚴經⁽⁶⁾
mahāyānāmitāyur-vyūha-sūtra⁽⁷⁾
宋・法賢譯 (西紀 980頃)
三卷
 - (六) S本「梵」
Sukhāvatīvyūha. Ed. by F. Max Müller and B. Nanjio
1883 四十七章本
 - (七) 丁本「藏」
hpags-pa hod-dpag-med kyi kod-pa shes-bya-ba theg-pa
chhen-pohi ndo (Amitābha-vyūha)
三卷本
1. Jñāmitra, ve-ges-sde 譯本 (ブリゲ版・ナルタン版)⁽⁸⁾
2. Kluṅ-rgyal-mtshan (Nāg-dhv-ja) 譯本 (北京版)⁽⁹⁾
 - (八) 王本「大」 王日休本
大阿彌陀經⁽¹⁰⁾
(五十六章本) 二卷
趙宋・龍舒居士王虛中日休編 紹興三十二年 (西紀 1162)
- の八種である。

これら無量壽經諸本を客觀的に取扱ふことなくしては資料の正當なる價値評定を爲したものと云ふことは出來ない。かくの如き多數の經典が時代と場處とを異にし、思惟方法を異にした文化様相を以て墮られた遺物として、一貫した連鎖をなしてわれわれに與へられてゐる事は興味あることである。こうした材料を客觀的な研究對象として、いま原始無量壽經といふものを何等かの形態的なものとして推定した場合、その原始無量壽經の意圖したであろう所の主張内容とは別に、現在までの歴史的な事實として、中國と日本のみか主として康本により無量壽經に於ける佛教性を主張して來たのに對し、ネパール及びチベットに於ては寶積部系の無量壽如來會本によつて佛教性を開顯してゐた様に考へる事が出来る。

また中國に於ては康本を受用しつつも順次に翻譯される諸他の淨土教思想を受け入れるに從つて、隋時代までは有力であつた無量壽佛の信仰が、唐時代になると殆んど阿彌陀佛なる梵名に代つて行つた事を忘れてはならない。無量壽經の受容がこう云つた思想の色彩づけせられた地域に浸透してゆへにつれて、初期に於ては豫測せなかつた意味に理解せられ、役立てられて來る事にもなるのである。この事は無量壽經の諸本に對して選擇權を有し得なかつた各地域に於て、この時代の佛教精神を傾向つけた中觀派並びに瑜伽派の二大思潮に傾向づけられつつ、佛教性の開顯に努力しつつあつた思想動向の諸斷面を表はすものと云ふことが出来る。こうした立場は各個の經典をその經典の教理だけから理解するのではなくて、思想背景を併せて考察せんとする

ものであることは云ふまでもない。無量壽經の如く連鎖的に存在する遺物を材料と爲し得るとき、この研究が甚だ有利な條件に置かれることになる。

かくの如き構想の下に企圖せられてゐる研究の一部として原始無量壽經の思想形態を推定し、その發生した基盤を見極めるならば、現存諸本の特異相形成の背景思想に對する明確なる把握を得ることが出来ることになることと云ふことが出来ることと考へる。

- ① 無量壽經の八本のうち五存に當るものについては、從來の見解と異なるものがあるであろう。しかしそうした問題に答へるものとして別な論稿が存するのである。ここではそれらの成果の結論だけを出したに過ぎない。
- ② Nanjio. No. 23 (5) note (III)
Nanjio. No. 26. Amitāyusa-vyūha or Sukhāvati-vyūha. 至元錄 No. 92. 昭和法律總目録二、p. 186c.
- ③ Nanjio. No. 23 (5) note (II)
Nanjio. No. 25. Amitāyusa-vyūha or Sukhāvati-vyūha. 至元錄 No. 93. 昭和法律總目録二、p. 186c.
- ④ Nanjio. No. 23 (5) note (IV)
Nanjio. No. 27. Aparimitāyus-sūtra. 至元錄 No. 94. Ārya-Aparimitāyus-sūtra. 昭和法律總目録二、p. 186c.
Nanjio. No. 23 (5) note (XI)
Nanjio. No. 23 (5) Amitāyusa-vyūha 至元錄 No. 46. Ārya-Amitāyusa-vyūha 昭和法律總目録二、p. 184b
- ⑤ Nanjio. No. 23 (5) note (XII)
Nanjio. No. 963. Amitāyusa-vyūha or Sukhāvati-vyūha 至元錄卷四 No. 493. 此經與大寶積經第五無量壽如來會同本、昭和法律總目録二、p. 202b
- ⑥ 東北日録 No. 49. p. 14 Ka 函fol. 237b1行—270a5行

- ⑦ 河口ナルタノ日録 No. 33 (5) p. 31 Kaifu fols 394a 7行—448末
- ⑧ 大谷甘殊爾日録 No. 760 (5) p. 234. Tshihuo fols 270b5行—303末
- ⑨ Nanjio. No. 203. 如来會を除くた四譯を基にして校輯した一種の合部無量壽經
- ⑩ 塚本善隆博士支那佛敎史研究所收 龍門石窟に現れたる北魏佛敎
 (3) 釋迦・彌勒から阿彌陀へ—北魏から唐への變化—p. 581. p. 585. また、
 龍門の石窟 p. 231 以下にはそれが釋迦彌勒から阿彌陀へ、無量壽から阿彌陀へ—北魏から唐への變化—となつてゐる

三

無量壽經の現存諸本の理解を深める事が原始無量壽經の思想形態形成の背景をなす精神機構を分析する第一段階をなすものと考へることが出来る。無量壽經の諸本に共通する最も大きな特徴は、散文と偈文の並存といふ事である。この特相を最も典型的に示すものはS本である。S本に於ける表現形式は左の如くである。

第一章 序偈	散文	第四章 嘆佛偈	散文	第九章 重誓偈
第二章 問信偈	散文	第三章 往觀偈	散文	第四
第四章 流通偈	散文	第四七章 緣起法頌		

いま無量壽經の諸本をS本の表現形式を基にして、先づ外形的特相を類型的に比較すると次の如きことが判る。

一、支本の外相

○羅闍祇耆闍崛山中

萬二千人——→△嘆佛偈缺如

○二十四願——→△重誓偈缺如

二、龜本の外相

○王舍國靈鷲山中

千二百五十人——→○無量之光曜 二〇偈

○二十四願——→△重誓偈缺如

○散文——→△問信偈缺如

○散文——→○譬若如恒沙刹 三二偈のうち

○散文——→○流通偈(非有是功德人 以下一二偈)

五惡段の部分

天下太平。日月運照。倍益明好。風雨時節。人民安寧。強不凌弱。

各得其所。無惡歲疾疫。無病瘦者。兵革不起。國無盜賊。無有怨枉。

無有拘閉者。君臣人民。莫不歡喜。忠慈至誠。各自端守。皆自然守

國。……

三、康本の外相

○王舍城耆闍崛山中

萬二千人——→○光顏巍巍 二〇偈

○四十八願——→○我建超世願 一一偈

○散文——→△聞信偈缺如

○散文——→○東方諸佛國 三〇偈のうち

○散文——→○流通偈(若人無善本 以下一〇偈)

五惡段の部分

天下和順。日月清明。風雨以時。災厲不起。國豐民安。兵戈無用。

崇德興仁。務修禮讓。

四、唐本の外相

○王舍城耑闍崛山中

萬二千人——→○如來無量無邊光 一〇・五偈

○四十八願——→○今對如來發弘誓 一二偈

○散文——→△聞信偈缺如

○散文——→○東方諸佛刹 一二・五偈

○散文——→○若於福德初未修 一〇・五偈

五惡段の部分 缺如

五、宋本の外相

○王舍城鷲峯山中

三萬二千人——→○如來微妙色端嚴 九偈

○三十六願——→○我今對佛前 一三偈

○散文——→△聞信偈缺如

○散文——→○東方世界恒河沙 一〇偈

原始無量壽經思想形態推定への課題

○散文——→○若不往昔修福慧 六偈

五惡段の部分 缺如

六、S本の外相

○王舍城鷲峰山

三萬二千人——→○嘆佛偈 一〇偈

○四十八願——→○重誓偈 一二偈

○散文——→○聞信偈 五偈

○散文——→○往觀偈 一一偈

○散文——→○流通偈 一〇偈

五惡段の部分 缺如

七、T本の外相

○王舍城鷲峰山

○三萬二千人——→○嘆佛偈 一〇偈

○四十八願——→○重誓偈 一二偈

○散文——→○聞信偈 七偈

○散文——→○往觀偈 一一偈

○散文——→○流通偈 一〇偈

五惡段の部分 缺如

八、W本の外相

○王舍國靈鷲山中

千二百五十人——→○如來妙色相 一一・五偈

○四十八願——→○我今對佛前 一二偈

○散文——△開信偈缺如

○散文——△東方諸世界 一三・五偈

○散文——○若不往昔修福慧 五・五偈

五惡段の部分 缺如

無量壽經の諸本の外形的特相を比較した結果として次のことが云へる。

イ、S本の表現せんとする意圖を無量壽經思想と稱し得るならば、現存する八本は俱に無量壽經思想を表現せんとする文學的作品と見ることが出来る。

ロ、無量壽經思想の諸々の文學的表現に於て散文と偈文の交互配置の形式によつて、その原文に於ては、文學的作品としての構造的効果^イが最も有効に發揮せられてゐると云ふことが出来る。

ハ、散文の冗長を以てして説明せられてゐる無量壽經思想に、點綴せられた偈文を正しく理解することなくしては、無量壽經思想の理解は正當を缺くものと云へる。

ニ、無量壽經に於て散文の部分の表出してゐる思想と、偈文の部分の表出してゐる思想との連關性について、先づ第一に充分に考察した後でなければ、原始無量壽經の思想形態を考察することは出来ない。

ホ、散文を構成する言語と、偈文を構成する言語とは必然的に異つた言語的感覚を有するものであるから、そうした異質的な二種の方法の交渉の上に表現せられ様とする思想の理解は、充分に周到な準備

の後に企圖せられねばならない。

ヘ、散文のみで構成されてゐる支本の表現する最も重要な場面を二十四願の部分と假定した場合、その第一願に表現されてゐる思想と、散文と偈文の竝存形式に於て最も整備してゐるS本及びT本にのみ存する開信偈の意圖してゐる主張との間に、生長してゆきつつある印度の宗教的自覺の發達を明確にあとづける事が出来る。

ト、無量壽經の説處を耆闍崛山といふ音寫にて出ずものは支本・康本・唐本の三種、靈鷲山とするものは龜本、宋本・王本の三種である。

S本・T本の示すところも同様であるから、譯語はとも角、八本ともに同一説處と云ふことが出来る。

チ、無量壽經の會衆は三萬二千人會であつて、萬二千人となすものは三萬二千人の略である。龜本・王本の二種のみは形式的な千二百五十人會となしてゐる。三萬二千人會經にはこの經の外に大乘本生心地觀經などがある。

リ、S本・T本のほか漢字譯無量壽經のすべての諸本には開信偈が存しない。この事は無量壽經がインド思想史上に占める長い影響の分野に於て、S・T二本の有する特異な相を證するものと云ふことが出来る。

ヌ、流通偈の所在を、S本で規定した第四章の定位置に置くものは唐本・宋本・S本・T本・王本である。これに反して流通偈をS本で云ふ第三章なる往觀偈末に轉在せしめてあるものは龜本・康本の二本である。支本に於ては流通偈のみならず總ての偈頌を缺如す

る。流通場に見られるかくの如き事實から、我々は無量壽經に於ける散文と偈文の文藝學的性格の相異を知ることが出来る。

ル、所謂五惡段の部分の存するものは支本・龜本・康本であり、五惡段の部分の缺如するものは唐本・宋本・S本・T本・王本である。

- ① 大 No. 362, vol. 12. P. 316 a-b この項の次項との類同の問題は別に考へる。
- ② 大 No. 361 vol. 12. p. 298 a-b
- ③ 大 No. 360 vol. 12. p. 277 c
- ④ Max Müller 本は四六願、神博士將來本四七願、荻原博士校訂本四九願 S本の願數決定には尙研究を要する點多々あるもここには四十八願とする。
- ⑤ 北京版は四九願、青木校訂本も河口校訂本も四九願であるが、ここには四十八願として考へる。
- ⑥ 大 No. 159, vol. 3. pp. 251 a-331 c
外に手近かなものを舉げてみると
無量義經 (大 No. 276, vol. 9. pp. 384 a-389 b) —— 萬二千人俱
妙法蓮華經 (大 No. 262 vol. 9. pp. 1 c-62 b) —— 萬二千人俱
添品妙法蓮華經 (大 No. 264, vol. 9. pp. 134 c-196 a) —— 萬二千人俱
如來不思議秘密大乘經 (大 No. 312 vol. pp. 704 b-751 b) —— 四萬二千人俱
陸曇分陀利經 (大 No. 265, vol. 9. pp. 197 a-198 a) —— 四萬二千人俱
普門品經 (大 No. 315 vol. 11. pp. 770 c-780 c) —— 四萬二千人俱
大乘方廣總持經 (大 No. 275 vol. 9. pp. 379 a-383 b) —— 六萬二千人俱
大乘悲分陀利經 (大 No. 158, vol. 3. pp. 233 c-289 a) —— 六萬二千人俱
悲華經 (大 No. 157 vol. 3. pp. 167 a-233 c) —— 六萬二千人俱
方廣大莊嚴經 (大 No. 187 vol. 3. pp. 539 a-617 b) —— 萬二千人俱
Saddharmapundarika-sūtra 卽 sardham, dvādaśābhir bhikṣu-saṁghaiḥ sarvair arhādabhiḥ. (Wogihara, Tsuchida 1934 p. 1)

原始無量壽經思想形態推定への課題

Lalitavistara 卽 sardham dvādaśābhir bhikṣu saṁghaiḥ (Lehmann 1902 p. 1)

會衆の人数についての討究すべき問題は別論にふれたいと思ふ。

ここに特に大乘本生心地觀經を挙げた理由は、正法念處經第六一卷 (大 No. 721 vol. 17. p. 359 b) とならんで四恩を説いてゐる大乘本生心地觀經の四恩と、四十八願の第十八願に付加される唯除五逆誹謗正法の五逆との交渉を見とどける爲なのである。五逆の中から出血佛身を除けば、世間出世間の四種の恩の否定せられたものが四逆に教へられてゐるに過ぎなう。この事は康本の唯除五逆誹謗正法を唐本に於ては唯除造無間惡業、誹謗正法及諸聖人となつてゐる。この無間業とは俱舍論卷十七 (冠導本十五 a) に云ふ如く五無間業であつて五逆を指してゐる。又無間といふ理由は「異熟の果決定して更に餘業餘生の能く間隔をなすこと無きを云ふとしてゐる。唯除以下の付加文が願文全般の構成上感ぜしめる突出感を解決したいと思ふ。また佛教教理史上に於て云ふならば五無間業に内外の二種を立てる楞加經卷五佛心品 (大 No. 671 vol. 16 p. 541 a) などの成立を考慮するとき、何等かの理解方法があるものと考へる。心地觀經そのものは常盤大定・幸村法輪兩氏による解題がある (國譯一切經經集部六 pp. 151-163)。そこには現在得られる最も詳しい解題がある。

無量壽の四十八願は (8×6) 二十四願は (8×3) であり三萬二千は (8×4000) であり、この系列はカウティルヤ實利論 (中野義照譯一〇三頁) に云ふ八を基數とする數使用の側のものであり、俱舍論卷十二 (冠導本一 b — 2 a) に云ふ如き七を基數とする數使用の側のものではなう。

また津田左右吉博士が云はれる如き (念佛と稱名——東洋思想研究第一 p. 45) 「虛無之身、無極之體」の項は道家の語であると私は思はなう、このうち虚無とは南本涅槃經卷五 (大 No. 375, vol. 12 p. 632 b) 及び北本般涅槃經卷五 (大 No. 374, vol. 12 p. 392 a) に虚無即是解脫。解脫即是如來。如來即是虚無非所作。の文があること。またここに出る無極とは度無極の略であつて、度無極とは波羅蜜の譯語である。無量壽經の諸

本を對照研究して見るとこの度無極の諸相が種々のアスペクトを以て示されてゐることが知られる。ここに觸れた事項の種々については別論、無量壽經諸本對照研究上の諸問題についてを見られたい。

⑦ 五惡段は無量壽經の思想史的な理解の上で果して正當なる主張場面を荷ふものであるかどうかは早急な結論は出せないのであるが唐、宋、S、Tの諸本に共通に存在せない事は甚だ注意を要する。しかし五惡段の部分は涅槃經などの成立素材と何等か理解を交し合ふべきものがあると思ふ。

四

無量壽經研究の現段階に於て、私の云ひ得ることは、無量壽經の原始思想形態は表現形式としては散文のみによる文藝的作品であつたものと推定し得るといふことである。この推定は現存八本のうちでは「支本」に似た形式であることを意味してゐる。しかしこの似た形式であるといふことは、「支本」は必ず原始經典であるといふ事を意味するのではなくて、現存「支本」の内容構成要素の中には尙且つ整理せられねばならぬものを含んでゐるものの、形式的には溯源可能の極限的な要素を多分に含んでゐるといふ程度の意味である。

無量壽經の原始思想形態は、内容に於ては二十四願經であり、五惡段の部分を有するもの、そして阿逸他への説示を附録として有すると云つた程度の、少くも四、或は五種の經典の經集的なものを意味する事になるのであるが、その經典の意圖したところは、一切衆生の成佛可能を論證せんとする平等覺、或は過度人道を趣旨とせるものであつた筈である。この趣旨は現存無量壽經の諸本に於ける法藏菩薩の發願

に共通に見出すことが出来る。この意味から云へば、第二十五章に開信偈——、一切衆生の成佛可能を聞と信とによる斷疑に置く教誡は、力づよい共感を呼び起す効果と相俟つて、無量壽經に於ける一つの頂點を形成してゐる——を有してゐるところのS本(五偈)・T本(七偈)は、龜本以後王本に至る現存無量壽經諸本の系譜を、インド精神史の上に還元して考へた場合の、全無量壽經思想史に於て、最終的な發達層に屬するものと見ることが出来る。

王本は「阿」「平」「無」「如」の四本合採による編緝無量壽經であるから、原始無量壽經の思想形態推定の場合、それ自身に獨立した發言權を有するものではなく、校輯者王日休の文藝學的態度の中に見られる中國佛敎界の主張せんとする意識的な粘着性と分離性が、四本を参照する編緝の際に如何に働いたかは廣い意味の佛敎思想史上の宿命的課題であると云ふ事が出来る。王本が何故に四十八願を固執し、何故に五惡段を放棄したかは大阿彌陀佛經序(王日休)にも、經跋(法起)にも、直接には何等觸れてゐないけれども、其處には十二世紀に於ける中國佛敎界に底流した意識の一部が表出されたものと理解することが出来ること云ふことが出来る。

康・唐・宋の三本について見るとき、このうち唐本は寶積系如來會であるから、康・宋の二本とは同一場面而論することは差し控えねばならないから、この場合、當面的には先づ康・宋二本の性格的解明に努力することが、間接的に康・唐・宋の三本の列次決定といふ問題の解決の鍵となる。しかし乍ら康・宋の二本の現存本としての現在の形

態形成には、その背後に藏された背景思想ならびに歴史的事實を考慮することなくしては、正確な理解を期することは出来ない。特に現存本の康本たるや魏の初譯のあと晋に至つて巨匠竺法護による斧正を経たのであると考へることが出来るから、現存寫本の最も古いものによつて明確な定本を得ることから始めなければならぬ。この意味に於ては神瑞寫經・太安寫經など敦煌本の幾多のものとの對校が顧慮されなければならぬ。

また宋本の原本たるやその譯出年代に正比例して後期に下るものではない。それは細密に康本及び唐本と比較するとき、康本に似るのではなくて、唐本即ち如來會系のもの原型に近いものであることを知るのである。宋本の原本が、譯出の時期に於て三〇〇年程古い唐本の原本よりも、無量壽經の原始相に屬するものであると爲す場合、唐本・宋本・S本・T本・王本など五惡段の部分を缺如する系譜に屬するものは、原始無量壽經の構成素材そのままを繼承したうへに偈頌の部分を添加して整理しようとする側のものではなくて、構成素材を整理した後、偈頌の部分を添加して再整したもの側のものに屬することを知らなければならない。

嘆佛偈について見ても、内容的には嘆佛の偈頌である事は間違いないのであるが、その文藝學的な表現形式に於て、龜本（五言四句二〇偈）、康本（四言四句二〇偈）の比較を通じて感受出来る親近性と、唐本（七言四句一〇・五偈）・宋本（七言四句九偈）の比較を通じて感受出来る親近性との對立には、明瞭な異質性を認めなければならない。

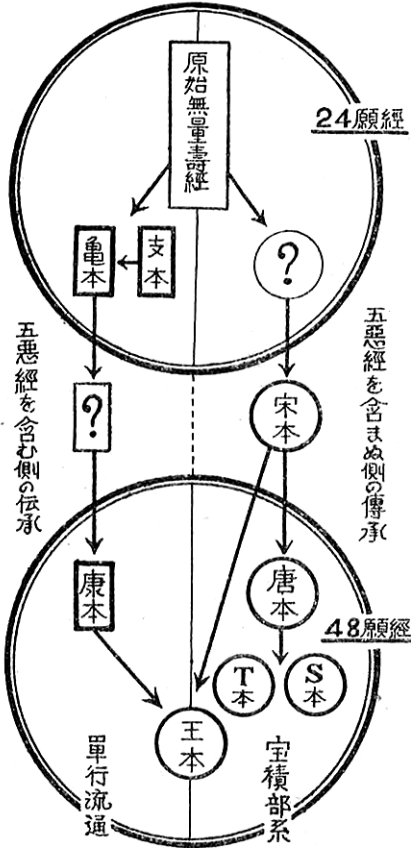
もつとも、この嘆佛偈はS本に於ては重誓偈と同じくブシユビタアグラ調二句一〇偈である。T本はこれを譯して九綴四句一〇偈にしてゐる。康本はブシユビタアグラ調の三行詩頌の各行を四言四句に譯したために、S本の二句一〇頌が四句二〇偈になつたものと思はれる。康本がこの偈を、若し重誓偈の場合の如く五言に譯してゐたならば、五言四句一〇頌になつたのかも知れないと思はれる。龜本は嘆佛偈を五言四句二十偈にしたが、同じ種類の詩頌である重誓偈を缺如するため、その翻譯の態度を推定する事は出来ない。康本の原本の嘆佛偈及び重誓偈がS本に見られる如くブシユビタアグラ調であつたとするならば、その同一詩頌を一方の場合には二行詩頌一偈を四言四句二偈に譯し、他方の場合には五言四句一偈に譯してあると云ふ事が出来る。かかる浮動性を以て譯出された漢字譯經典の本當の性質を、客觀的に見極めることなく、單に表面的に固執してゐたとするならば悲しき事である。またこの事と同様に、T本に於ても、嘆佛偈を九綴四句一偈に譯して居るのであるが、重誓偈の場合には十一綴四句一偈に譯してゐる。かくの如き不注意は、言語構造の異つた他國語に文化の移植をなす場合特に注意せなければならぬ事の一つである筈なのであるから、かかる不手際は漢字譯及び西藏語譯の數多き場合の中に於て、無量壽經の康本及びT本の翻譯を通じて發見せられる譯場の内部に存在した翻譯論上の文藝學的考慮の不足といふ不備に歸することが出来る。

また王本は唐本を除いたほかの四譯の譯文を校緝して原形的な一本の表現を企圖したのであるが、この場合校緝者である王日休の佛敎的

理解の結果として、内容的には康本及び唐本の四十八願の型式を繼承しながら、表現形式に於ては宋本を主たる素材となしたから、康本・唐本・S本・T本に於て最も重要な個所となつてゐる第十八願文は、終りに第二十九願に至つて考慮せられてゐるに過ぎない。このことを外相的に規定づけるならば、王本は唐本・S本・T本など寶積部系諸本に共通な五惡段の部分の缺如を宋本から承けた事になるといふことが出来る。

原始無量壽經への溯源に於ては、龜本・康本の親近性の側には支本を加へ得るのであるから、支・龜・康の三本と唐・宋の二本との對立を見極めつつ、一方に於てはS本・T本への文藝學的な反省を考慮して始めて可能な關門に立つものとなる。支・龜・康・唐・宋・S・Tの諸本がたゞ龜本を除いた外はすべて三萬二千人會であつたとしてゐることは、原始無量壽經の原型復原の可能を示すものである。その

第一圖



場合、原始無量壽經編纂のための素材となつたものが如何なるものであつたかといふと、現存無量壽經諸本への影響範圍で決定するならば、法藏經及び願經ならびに願成就經の部分であると云はねばならない。かくしてここに現存無量壽經の諸本に對する性格分類の圖式が得られる。

- ① 大 No. 364 vol. 12. pp. 326 c-327 b
- ② 大 No. 364 vol. 12. pp. 339 c-340 b
- ③ 大魏神瑞二年 (AD. 415) 四月弟子王澄爲父母供養經、大谷大學圖書館所藏禿庵文庫、野上俊靜——無量壽經漢譯攷(日本佛敎學會年報第一五號)
- ④ 北魏太安四年 (AD. 458) 敦煌石室寫經題記與敦煌雜錄
- ⑤ Puspigraha 調(尖端に花咲けるの調)の一行は左の如き詩頌の形式をとる。

五

無量壽經といふ名は譯者又は讀者が便宜の爲め呼びなしたものであつて原題ではないであらうといふことは正しいであらう。現存諸本のうち支本に云ふ過度人道經、或は龜本に云ふ平等覺經といふ題號が、無量壽經の諸本を通じて共通に主張される阿彌陀佛の濟度衆生といふ思想が人間精神の分野に於て占める在り方の側面を示してゐるものと云ふ事が出来る。そしてこの傾向の最も擧揚された個處は、第二章聞信偈、及び第四四章流通偈の附近であると見られる。

開信偈に於て強調される「信は第一義諦を得るための根本なり」(S本第五偈c、T本第七偈c)、と流通偈に於ける「たゞ佛のみ佛の功德を知る」(S本第五偈A・T本第五偈A)とは、救済を求めてさまよふ人間精神の主體的な開眼の法悦であると思はれる。しかし阿彌陀佛の濟度衆生の主張は、無量壽經の願經ならびに願成就經の部に於て、明瞭なる塑像を作り上げんとして力をこめて繰返されるのである。

願經の部に於てS本には *secen the haggavan* で始まる四十八回の繰返しが、リズムに乗つた音楽的快感の中に阿彌陀佛像を浮き出しにする爲に繰返されてゐる。四十八回に亘る散文の願文はこの故に、散文詩として目を見張る様な言語の華麗を並べつつ、波打つ如き調子のなだらかな同義異語の羅列に陥つて仕舞つてゐる。この事はサンスクレットの有する宿命的なものであつて、漢字譯佛典の上に直譯して表現した場合には、原文の上では音楽的快感をもつに拘らず、その効果が全く殺滅せられて意味の上では極めて冗長な散漫さを感じしめるものである。しかも願經に於ける中核的なテーマは宗教的な情熱の連続した昂揚である。無量壽經の五本及びS本・T本が、この意味に於て宗教的なインド世界に結晶した各地域・各時代の獨特なジャンルを背負つた精神生活の得難き文獻であると云ひ得るものである。

また王本は、そして今後作出されるであろう現代語譯無量壽經は、その故に、十一世紀及び二十世紀の世界に獨特の存在理由を有して、生活する人間の生命を支へる背景思想の中に於て編輯・構成せられ、またせられなければならないといふ方向を示す標幟として私は理解し

てゐる。

無量壽經の中心思想は阿彌陀佛の濟度衆生なのであるが、しかしこの場合、救済の能主としての阿彌陀佛が先に成佛して居り、その阿彌陀佛によつて救済せられる所救済者としての衆生が救済せられるといふ様な淨土教が説かれるのであるならば、それは縁起を根本理念とする佛敎ではない筈である。また衆生が先にあるとする場合にも、もとより批判の對象となる。また眞の淨土教は阿彌陀佛と衆生とが同時に個別的に存在して居つて、そしてそれが相應して救済が成立つと考へるやうな論理でもない筈のものである。無量壽經の諸本を生み出した筈の佛敎教團の思想的背景及び理論的基盤を理解することなくしては、無量壽經の理解は充分であるとは云へないことになる。

無量壽經の諸本の願經を細密に比較するとき、この理解に資するものがあると考へる。願經の部分と比較する。

支本・第一願。使某作佛時。令我國中。無有泥犁禽獸豺狼蝮蛇蠍動之類。得是願乃作佛。不得是願終不作佛。

龜本・一我作佛時。令我國中無有地獄禽獸鬼蜮飛動之類。得是願乃作佛。不得從是願終不作佛。

康本・設我得佛。國有地獄餓鬼畜生者。不取正覺。

宋本・世尊。我發誓言。願如世尊證得阿耨多羅三藐三菩提。所居佛刹。具足無量不可思議功德莊嚴。所有一切衆生。及焰摩羅界。三惡道中。地獄餓鬼畜生。皆生我刹受我法化。不久悉成阿耨多羅三藐三菩提。一切皆得身眞金色。

唐本・若我證得無上菩提。國中有地獄餓鬼畜生趣者。我終不取無上正覺。

U 本・Sacen me bhagavānis tasmīn buddhākṣetre nirāyo vā tirya-
gṣyonī vā pretaviśayo vāsuro vā kāyo bhaven mā tāvad aham
anuttarāni samyaksaṃbodhīni abhisambudhīyem.

L 本・boon-dan-ḥdas gal-te bdag-gi saṅs-rgyas-kyi shin de na sems-
can-dmval-ba-dan, dud-hgrohi-skye-gnas-dan, yid-btags-kyi-yul-
dan, lha-ma-yin-gyi-ris-mchis-par gyur-pa de srid-du bdag bla-
na-med-pa yan-dag-par-rdsogs-paṅi byan-cub-tu mñon-par rds-
ogs-par ḥtshan-rgya-bar mi-hgyiḥo.

王本・我作佛時。我刹中無地獄餓鬼畜。以至蜚飛蠕動之類。不得是願終不作佛。

右は第一願文であるが、ここでは地獄・餓鬼・畜生の三惡道を無からしめん事を發願した形となる。次に第二願文を比較して見る。

支本・第二願。使某作佛時。令我國中。無有婦人女人。欲來生我國中者。即作男子。諸無央數天人。蜚飛蠕動之類。來生我國者。皆於七寶水池蓮華中化生長大。皆作菩薩。阿羅漢都無央數。得是願乃作佛。不得是願終不作佛。

龜本・二我作佛時。令我國中人民有來生我國者。從我國去。不復更地獄餓鬼畜獸蠕動。有生其中者我不作佛。

康本・設我得佛。國中人人。壽終之後。復更三惡道者。不取正覺。

宋本・世尊。我得菩提成正覺已。十方世界所有衆生。令生我刹如諸佛

士。人天之衆。遠離分別諸根寂靜。悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提。唐本・若我成佛。國中衆生有墮三惡趣者。我終不取正覺。

U 本・Sacen me bhagavānis tasya tatra buddhākṣetre ye sattvāḥ
pratījānā bhavyus te punas taragcyutvā nirayāni vā tirya-
gṣyonī vā pretaviśayāni vāsuraṇi vā kāyāni prapateyur mā tāvad
aham anuttarāni samyaksaṃbodhīni abhisambudhīyem.

L 本・boon-dan-ḥdas gal-te bdag-gi saṅs-rgyas-kyi shin der sems-
can-gan-dag skyes-par-gyur-pa de-dag de-nas gi-ḥphos-nas sems-
can-dmval-ba ham, dud-hgrohi-skye-gnas-sam, yid-btags-kyi-
yul-lam, lha-ma-yin-gyi-ris-su lcuḥ-br-gyur-pa de-srid-du
bdag bla-na-med-pa yan-dag-par-rdsogs-paṅi byan-cub mñon-
par-rdsogs-par ḥtshan-rgya-bar mi-hgyiḥo.

王本・我作佛時。我刹中無婦女。無央數世界諸天人。以至蜚飛蠕動之類。來生我刹者。皆於七寶水池蓮華中化生。不得是願終不作佛。

第二願を比較するとき、王本が繼承して強調せんと意圖するところの無有婦女及び蓮華中化生の項を含む支本の系譜は、無量壽經諸本の中に於ては明かに別系のものである。第二願文の説相は龜・康・唐・S・Tの五本に見られる三惡道系のもの、宋本に見られる十方世界諸有衆生系のものに分れるものである。

無量壽經編述者の意識中に於ける三惡道なる概念と、十方世界諸有衆生の概念との象徴する域野の廣狹が、これを決定するものである。地獄・餓鬼・畜生といふ意識に於て、チベット人の意識した地獄なる

ものは何時でも *semi-can-dnyal-pa* 即ち有情地獄の形式であり、畜生は *skye-gnes* 即ち生處を、餓鬼は *ye* 即ち國土を、阿修羅は *his* 即ち種族を有するものであつた。かかる生處・國土・種族を有することは明瞭なる經驗的認識の分野に於ける存在の形式でなければならぬ。それは表現としては抽象的な感覺を與へるものではあるが、内容的に云ふならばインド精神に於ける存在一般の規定の一種類であると云ふことが出来る。この場合に所^o有^o衆^o生^oといふ宋本の衆生を存在一般と理解するならば、第二願に於ける無量壽經編述者の意圖は、第一願文に於ける主張と相俟つて無上正覺の外面的規定であると云ふことが出来る。無上正覺を可能とした佛教は現實のあらゆる存在に對して成佛 possible の論證をもたなければならなかつた。しかもそれが完成した體系的なものとしては、無量壽經編述時代に於てはインド思想上に於て、未だ充分な明確度をもつて示されては居らない。この事は無の極限から有の極限に亘る廣い分野を占めて横はつてゐるインド精神の中に立つて、緣起を論證せんと意圖する佛教思想が如何なる意味に於て、インド一般思想を受容、反撥したかの交渉史でもあると考へることが出来る。

S 本の第一願文と第二願文を比較すると、第二願文に於ては *ye sativāḥ pr. vājātā bhavyeṣu te puṁsataḥcyutva* なる一節が文相上では添加せられてゐるに過ぎない。この事は第一願文に於いて先づ意識の中に把へられた「三惡道の存在」の否定が、願經の主要なる目的とならねばならぬ事を意味するものとなる。この場合に濟度衆生と

は如何なる意味内容をもつ事となるのであろうか。此處に濟度衆生といふ場合、それは濟度と衆生に分けて、先づ第一に衆生の意義について考究せられねばならない。

① 大藏經南條目錄補正索引 p. 132b

佛教の教理學から云へば信は信進念定慧の五根の第一である、これは又五力とも名けられる、阿毘達磨大毘婆沙論第一四一卷(大 No. 1545. vol. 27. p. 726b)

また大乘集菩薩學論第二十二卷(大 No. 1536. vol. 32. p. 135a) に「法に於て深忍樂欲す」として信根の四つの作用を擧げてゐる。一には生死の中に於て世の正行を行じ業報を信ず。業も造るに由るが故に彼の報定めて有り。乃し命を失ひて終るに至るまで罪を作らず。二には菩薩所行の正行を信樂し餘業を求めず諸見に隨はず。三には勝義の中に於て我・衆生者・補特伽羅無きことを了知し、空無相無願の諸法に於て深く信解す。四には佛の功德力無畏等に於て決定の信を生じ疑網を斷除す。是を信根と名づく。」とあり。信が第一義諦の中に獲得すべき我・衆生者・補特伽羅等の無きことを第三に擧げてゐることを知る。

②

佛の功德については攝大乘論(大正三十一卷)に於ては「最も清淨なる慧なり」以下二十一徳を列擧する。魏譯(大、頁一〇三 c) 陳譯(大、頁一二 c) 唐譯(大、頁一四一 c) 世親釋では陳譯(大、頁一九五 c) 隋譯(大、頁二九三 a) 唐譯(大、頁三四七〇) 無性釋では唐譯(大、頁四〇九 b)

これは勿論華嚴經に云ふ二十一種の佛徳と數は同じであるが、内容的には同一ではない。

また瑜伽師地論第七四卷(大、No. 1579. vol. 30. p. 707c) に如來の功德を略攝して一には圓滿、二には無垢、三には不動、四には無等、五には能く有情利益の事業を作すこと、六には功德なり」といふ説が見える。これも大乘本生心地觀經第二卷に云ふ六種の微妙なる功德(大 No. 159. vol. 3. p. 299c) と數は同じであるが内容的には同一ではない。

また阿毘達磨正理論第七五卷(大 No. 1562. vol. 29. p. 749 c-750 c) に一因圓徳、二果圓徳、三恩圓徳の三徳を擧げ四圓徳にイ、無餘修、ロ、

長時修、ハ、無間修、ニ、尊重修の四種、果圓德にイ、智圓德、ロ、斷圓德。ハ、威勢圓德。ニ、色身圓德の四種、恩圓德にも又「四種あり謂く永く三惡趣と生死とを解脱せしめ、或は能く善趣と三乘とに安置せしむ」としてゐる。

- ④ 願經の部分及び願成就經の部分の比較對照及び願經と願成就經の比較研究については別論がある。

本論文三註⑥への關連から云ふと諸本のうち第一願及び三十二相願(支本一五願・龜本二一願・康本二一願・宋本一五願・唐本二一願・S本)マツクス・ミユラー本には脱落、萩原校訂譯にはT本より補つてゐる(淨全別卷テキスト頁三九、和譯頁三七、補註頁一六六)(T本二十願 淨全別卷頁二四二、二四三)即ち8×4系列のものうち唯一例だけである。このことも原始無量壽經の原型復原の可能を示す一證とする事が出来る。尙萩原校訂譯に於てT本より補足された部分が禪博士將來本には存在する。(佛教大學編東洋學論叢所收、足利惇氏博士——大無量壽經重誓之偈の梵文(二五) (p.56))

- ⑤ 大 No. 362 vol 12 p. 301 a
 ⑥ 大 No. 361 vol 12 p. 281 a
 ⑦ 大 No. 360 vol 12 p. 267 c
 ⑧ 大 No. 363 vol 12 p. 319 a-b
 ⑨ 大 No. 310 (大寶積經卷第十七) vol. 11. p. 98 b
 ⑩ 淨全別卷 テキスト頁二四 和譯頁二七
 ⑪ 淨全別卷 テキスト頁二三六 和譯頁二三七
 ⑫ 大 No. 364 vol 12 p. 328 c.
 ⑬ 大 No. 362. vol 12 p. 301 a-b 大正藏經校訂者は蓮華中生。長大皆作菩薩に作るも今は本文の如く改む。
 ⑭ 大 No. 361 vol 12 p. 281 a.
 ⑮ 大 No. 360 vol 12 p. 267 c
 ⑯ 大 No. 363 vol 12. p. 319 b 大正藏經は阿羅多羅三藐三菩提に作るも今は本文の如く改む。
 ⑰ 大 No. 310 (大寶積經卷第十七) vol 11. p. 98 b

- ⑱ 淨全別卷 テキスト頁二四 和譯二七、二九
 ⑲ 淨全別卷 テキスト頁二三六、和譯頁二三七
 ⑳ 大 No. 364 vol 12. p. 328 c

六

衆生とは慧覺の⁽¹⁾根橋易土集によれば薩埵即ち *sattva* なることが知られる。この場合の *sattva* と翻譯名義大集などに云う如く外教の哲學用語であることは間違ひない。而もその際に於ける使用例は *sattva* なる男性名詞單數主格形を出してゐる。これは *sattva* の用例が男性變化であることを示してゐる。しかるにモニエル梵英辭典に於ては *sattva* の語性は中性である。そして偈合詞の末尾にては女性に用ひられて、*sattva* となる事が加へられてゐる。このことは *sattva* なる語は一般には中性變化を行ひ、複合詞では女性にも用ひられるといふことを表はすものである。哲學上の意味に於ては、かかる一般的な用例に拘らず、男性變化せしめたものである。佛教の用語である菩薩は *bodhi* といふ女性名詞の意味するものと、*sattva* といふ中性名詞の意味するものとが、内容的に結合した *bodhisattva* なる語が男性變化に限つて用ひられるところに、この菩薩といふ語の原語的な新鮮さがあつた筈なのである。ここに原語的な新鮮さといふものは必然的に、内面理論の新鮮なる發展性を測定せしむる基準である筈のものである。

第二願文に於ける *ye sattvaḥ* の *sattvaḥ* は男性名詞複數主格であつて、従來の慣用された意味の中性名詞的な意味とは異つた感覺を與

た管のものなのである。この事は嘆佛偈第九偈 a に出だすと、この daṇḍiḅāta samagātāni sattvāḥ とするマックス・ミユラー本の *sattvāḥ* に對して萩原雲來博士は *samagātāni* なる形容詞が中性複數なることより推して、この偈文中の *sattvāḥ* は男性形をとるべきとなく *sattvā* としてブラークリットの中性複數とすべきであると訂正せられてゐる。しかしこの個處の各寫本が一致して *sattvāḥ* (男性形) に作るものを簡單に訂正することなく、この背後に經典成立史の一端を見なければならぬ。

現存無量壽經諸本に於ける偈文と散文との前後關係は、支本↓龜本の順序を認めるならば散文の先在を意味するものとなる。この場合にいまの例を合して考へるならば散文に表現せられる内容が一方で編纂せられつつ、それに並行する偈文の採用となつて、散文の内容との連關上偈頌の上に象形的な加工をも考へることが出来る。無量壽經の成立時代に於ける衆生の内容が、語感の新鮮さによつて内容の新展開を見る大乘佛教の思想成立と關連があるとするならば、原始無量壽經は如何なる背景思想の中に於て成立したかを究明せなければならぬ。

結論的に云へば、私はこの無量壽經の成立をクシャーン (Kshan) 王朝治上に於ける AD 一—二世紀頃ガンデーラ地方に勢力を有することになつた上座部系化地部の教團に於て、編述作製せられたものと考へるものである。

- ① 根橋易土集、哲學館出版本 pp. 426c-428a
 ② かかる例は *Loka* (M) 世間 + *dhātu* (M) 界 → *lokadhātu* (F) 世界 (M)

原始無量壽經思想形態推定への課題

の用例もあるが F に主として用いる) ならぬ。これは非常に勞苦の多い事ではある。しかし興味ある事と私は思つてゐる。梵文法華經 (Wogihara and Tsuchida 本 pp. 6-7) 序品に次の偈がある。

yāvan avīci paramam bhagāram,
 khetresu yāvanti ca teṣu sattvaḥ |
 satsū gatsū tahi vidyamaṇāḥ,
 cyavanti ye cāpy upapadyi tatra ॥ 5 ॥

阿鼻地獄より最高有の頂に至る迄
 それら諸國土に於ける所有ゆる衆生は
 彼の大趣中に在りて
 死し或は又そこに生る。

この偈文の *sattvaḥ* は男性形である。その故にその少し前の *yāvanti* は *yāvanto* の略形 *yāvantu* である筈である。しかし筆寫中に於て *sattva* は中性にも用ひられる事が意識中に働いてそれに合する爲に *yāvanti* に作つたものと思はれる。しかしこの意識は又次行に至つてもとに戻つた爲に *vidyamaṇāḥ* は *sattvāḥ* に一致して男性形をとつてゐる。

ここに結論だけを出すことは差し控へるのが正しいのかも知れない、しかし近稿にその證明の若干は出せることでもあるし、とり敢へず結論だけで御許し頂く。異部宗輪論に於ける一・二の問題について——印度的解明の立場から——佛教學研究特輯(明石教授選曆頌論文集所收豫定) など参照せられたい。

七

化地部は正地部(眞諦譯・部執異論)、彌沙塞部(失譯人名・十八部論)、*saṣṭon* (西藏文異部宗輪論) であり、化地部とは玄奘の譯語である。翻譯名義大集 CCLXXIV 9080(4) は、これの梵名を *mahīgasaka* とし、漢字譯では示地家・賢部? の名を與へてゐる。Mahi は地の意味

がある。Gasaka には *chastiser, teacher* の譯があたるから、名義大集の示地家の譯名がこれに正しく當るものである。また西藏譯の *shōton* もこれを正確に譯してゐるものと云ふことが出来る。化地部の化とは示地家の示か或は師地の師の意味とせねばならぬのであろう。そしてこの場合の「地」の意味は、後に瑜伽系地論派教學への發展をもつものと考へることの出来るところの初期佛教思想に於ける地の思想への關連に於て、理解せねばならぬものであろう。

部派佛教に於て重要な課題であつた時間論は、大乘佛教に於ける衆生論と佛陀論に對應するものである。

衆生といふ梵語の *sattva* は *sat-tva* の二に分解出来る。このうち *sat* は、そのまま男性名詞として用ひられる場合には善人などの意味を有するのであるが、これは更に *sat-ya* に分析することが出来る。この *ya* は第二種動詞・爲他言であつて、「あり・存在す」などの意に用ひられる。この *ya* は現在分詞の語基であつて *ya-* が第二種動詞のため第二類の變化を行ふので、その弱語基である *ya-* に附加して *ya-* となつたのである。この *ya* は状態・性質を示すための語基である。かくして言語學的感覺から云ふならば、*sattva* といふ語には時間的に規定して云へば、現在性が最も濃厚に瀰漫してゐると云ふことが出来る。

部派佛教教學のうちに於て、過去・現在・未來の三時區分について、俱舍論などの三世實有法體恒有説と、成實論の現在實有過未無體説との對立は古來云ひ古されたところである。ここに實有と云ふものも、佛教的實有である限り、インドの哲學に於ては、ナーステイカ (*na-stika*)

であつた。また佛教に於ては時間を實體とは考へないし、時間なるものの獨立の存在を認めないから、法體即ち「法たるもの」の恒有性を過去・現在・未來の三世に區分して認めることに外ならない。このことは無我説を基調とする佛教に於て、如何に合理化するかはその學派の主張の苦心が在ることになる。成實論は俱舍論などの五位七十五法に對して、五位八十四法を説くとせられる。その中には當時の佛教界で論ぜられた十種の問題について論述して現在實有過未無體説を主張し、俱舍論とは異つた經部の系統の主張を傳へてゐる。一見すれば相容れない學説の如く見える法體恒有説と過未無體説は、同系の經部の流派であり、同一ナーステイカ側の學説である事を考へて理解せねばならぬものである。異部宗輪論に集められる部派佛教の教學學説も廣く佛教的立場に於て理解するならば表現上の技術は別として、同一なる緣起の根本理趣の上に發達した佛教の種々の様相であることが理解出来る。

化地部は過去と未來の無を主張すると共に現在と無爲との有を主張するものである。しかもその部派中に過去未來現在の無を主張する一部と共に、過去未來の有を主張する者もあるのである。かくして化地部に於ては三世に於ける有と無とが並存することになる。この理論の進展は次に中有なしといふ根本教義を生むに至るのである。これはまた一部に於て、中有なしといふ側の傳承と、中有ありといふ反對を含めて、その派に於ける中有論は極めて寛容なるものとなつて仕舞ふのである。この中有ありは、勿論上座部の根本教義の系統をうけるもの

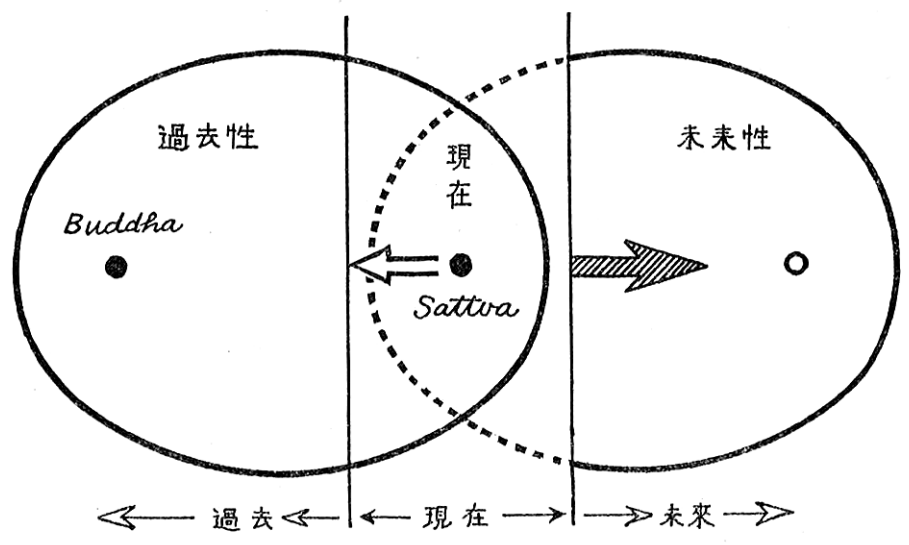
であるが、内容的には説一切有部に云ふ如く、欲界と色界とに於て許さるべきものである事は云ふまでもない。その意味から云へば大衆部系に於て云ふところの中有なしの意味するところは内容が異つてゐる。この系統に於ける中有は、説出世部の見解に従へば、破壊せるもの即ち過去と、未だ生ぜざるもの即ち未來との、中間的な有を意味する中有であることは間違いない。

衆生なるものの現實的な存在規定が、かくの如く化地部に於て寛容なる制約の中に置かれるとき、これに於ける濟度の可能が、如何なる論理に於て進められるかといふ事になる。この場合何等かの法が此世から彼世に移轉するものと考へるのであるならば、化地部はその移動を考へない側に立つものである。しかも犢子部の主張する補特伽羅の存在は認め得る。セイロン上座部の傳説に従ふとき、上座部は化地部と犢子部とに分れ、化地部から有部が分裂したと爲してゐる。このことは、上座部系諸部派に於ける補特伽羅論が、この場合に於て、考慮のうちに加へらるべきものであることを示すものである。かくして此處に衆生救濟の可能性が圖示される。

附記 限られた範囲内に大きな問題を集めた爲に論旨徹底せず、精粗よろしきを得ぬ、覺書の如き體になつた。細部の一々については筆を洗つて又稿を改める所存である。

① これに反して佛陀(Buddha)はV¹buddh(動①、爲他、爲己、動①、爲己) 悟る、覺る、知るの義に受動詞の過去受動分詞の語基であるを加へて作つたものである。この意味から云へばsattvaの方が現在性を濃厚に保有し、且つ動的であるに反し、Buddhaの方は過去性を濃厚に保有し、且

附圖第二



つ靜的なものであることが判る。かかる關係に於て buddha と sattva とは複素函數的存在であると云へる。
 アステイカ astika、ナーステイカ nastika については拙稿では異部宗輪論の研究(一) 佛教大學内アッタディーバ第三號頁三

- ③ 寺本・平松——異部宗輪論 pp. 69-70
- ④ 寺本・平松——異部宗輪論・調伏天 p. 43
- ⑤ 寺本・平松——異部宗輪論 p. 77a
- ⑥ 佛教に於ては個體の流轉と還滅に關する論究の場合必ずしも補特伽羅論をとらな。諸一切有部の大毘婆沙論に於てはかゝる場合に於て緣起論に立脚しつゝ業論の立場をとつてゐる 卷二三—二九（大No. 1545 Vol 27, pp. 116b-150c 雜蘊中補特伽羅納息）

法然傳の諸問題 (続)

田村圓澄

目次

- 一 『源空聖人私日記』と『法然上人傳記』(醍醐本)
- 二 法然の回心と源信
- 三 『三昧發得記』の成立
- 四 『夢感聖相記』の成立
- 五 結 語(以上前號)
- 六 法然研究の障礙(以下本號)
- 七 傳記作者の立場
- 八 『選擇集』撰述とその付囑

六 法然研究の障礙

法然の史的 연구に際し、致命的な障礙となるのは、法然の自筆文書が一通も現存しないことである。法然の眞蹟として傳えられているものに、大阪一心寺藏の寫經、京都虛山寺の『選擇集』の内題、および嵯峨二尊院の「七箇條制誡」の署名があるが、しかし、いずれも一行乃至二行の文字が、法然の眞筆であるというにとどまり、法然の思想を理解する鍵とはならない。法然滅後六二年目の文永一年(一二七四)に集録せられた望西樓了慧の『黒谷上人語燈錄』から描き出され

る法然像と、『西方指南抄』を通じて窺われる法然像とは、かなり著しい相違があり、眞宗學者によつても、最近まで、この『西方指南抄』は、後世の親鸞の徒が、宗祖の名をかりて、標準の法然像を眞宗的にゆがめるために制作した偽書であることを、あるいは公然と、あるいは暗黙のうちに認められていたのであるが、しかしこの點は、逆に、『黒谷上人語燈錄』にも妥當するであらう。

『黒谷上人語燈錄』の中に、法然の名を僭した偽書が含まれている。そしてこのことは、法然の言葉として傳えられるすべての法語を、法然の言葉として全面的に肯定することに、危惧の念を懐かしめるのであるが、この種の危惧も、もしここに、たとえば法然自筆の消息が現存しているとすれば、容易に解消せられるであらう。

京都嵯峨清涼寺(釋迦堂)所藏の法然より熊谷入道に贈る消息一通は、辻善之助博士によれば法然の自筆であるが、かつて釋迦堂の寶物を調査せられた三浦周行博士によると、右の熊谷入道あての消息は、法然の自筆ではなく、法然の滅後、追作せられたものであらう、ということである。もしそうであるとすれば、法然の自筆にかかる法語・消息の類は、一篇も存在しないこととなる。

周知のように日蓮や道元の眞蹟は、多く現存している。またかつてその抹殺説さえ唱えられた親鸞の自筆が、五十餘點も発見されているのに、なぜ法然には、かくの如き信頼に價する自筆がないのであろうか。

法然入滅の直後に書かれた高辨（明恵）の『摧邪輪』の序に、

上人（法然、筆者註）深智ありといえども文章を善くせず、仍て自製の書記なし云云、

とある。この言葉は、「有_レ人云」として、記されてあるのであつて、とにかく法然は、自己の思想を自在に表現できる達意な文章家でなかつたようである。また同じくこの序には、『選擇集』そのものすら、法然の製作ではなくして、門弟の撰述であらうという風評のあつたことを併記している。

法然の自筆が現存しない理由の一つは、法然の性向に歸せられるであろう。五十三歳で入滅するまで、倦むことなく『正法眼藏』を書きつづけた道元の如く、あるいは門弟・檀越に對して、夥しい消息を送つた日蓮のように、法然自身いわば筆、まめであつたとすれば、その眞蹟も多く遺されたであらう。

法然の自筆が現存しない第二の理由は、法然の滅後、彼を中心とした念佛教團が、南都北嶺の壓迫によつて分散せしめられた點に求められる。大谷にある法然の墓堂は、彼の滅後五年目の嘉祿三年（一二二七）に、叡山の大衆により破却せられ、京都における彼の有力な後繼者である隆寛、空阿、成覺は配流になり、またその餘黨の多くに對して、

逮捕が指令せられていた。

法然滅後の教團が、かくの如き迫害を蒙つたことは、あたかも知恩院の歴史が、一三世紀の中葉に到るまでの約半世紀の間、全く空白であるのに照應するのである。日蓮の『高祖遺文録』が『注畫譜』の奥書にあるように、日蓮入滅の翌年、僧俗の結集によつて編輯せられたか否かについては、疑問があるとしても、とにかく入滅後まもなく、直弟らの協力によつて輯成せられたことは確かである。道元の自筆が、永平寺に多く現存していることも、また親鸞の自筆が、東西兩本願寺や専修寺に傳えられていることも、當然であるといえるであらう。しかし法然の場合、六五年間という長い生涯を京都において送りながら晩年の五ヶ年間は、四國または攝津にあつて京都に歸りえず（法然は歸洛して二ヶ月もせぬ内に入寂した）、また永平寺に相當する大谷の墓堂が破却せられ、それに關聯して南都北嶺よりする執拗な壓迫は、法然の念佛教團を、一時は壊滅せしめるのに成功したのである。

法然の自筆が現在つたわらない理由は、法然自身、明恵・親鸞・道元・日蓮などのように、存生中、自ら筆をとらなかつたことにも依るであらうが、右に述べた如き教團の受難および、その一時的な壊滅に基ずく點も尠くないであらう。

なを第三の理由として、法然の滅後、念佛教團が、自己の正統性を主張する數個の流派に分裂した點が指摘される。法然の滅後四五年目に撰せられた『私聚百因緣集』によれば、すでに次の五派のあつたことが知られるのである。すなわち、幸西の一念義、聖光の鎮西義、隆

寛の多念義、證空の西山義、長西の諸行本願義がこれである。そしてこれらの流派は、單なる「學說」「教義」として、一念義や多念義を主張したのみでなく、法然の後繼者、法嗣者としての立場から、自派の正統性を強調している。日本佛教史上、法然の場合の如く、師の滅後、たちまち五派またはそれ以上の流派に分裂し、相互に自派の正統義を主張し合つた例は尠ないであろう。法然について書かれた傳記の多くも、實は、法然その人を描き出すというよりは、法然とその後繼者ととの關係を辨明するところに、重點があるともいえるのである。たとえば、『九卷傳』によれば、字津宮三郎入道が法然に向つて、「上人御往生の後、御門弟の中には、誰人にか不審の義をも尋申べく候らん」と尋ねたところ、法然は、「善惠房といへる僧に相尋べし」と答えている。『九卷傳』は證空の門流によつてつくられたらしいが、このような見地から考察すると、『源空聖人私日記』は法蓮房信空を、『法然上人傳記』（醍醐本）『浄土隨聞記』は勢勸房源智を、『拾遺古德傳繪詞』は親鸞を、『明義進行集』は長樂寺隆寛を、『黒谷源空上人傳』『知恩傳』『四十八卷傳』などは聖光房辨寛を、それぞれ法然の法嗣者として描かんとしている。もつともこの傾向は、『源空聖人私日記』や『法然上人傳記』あるいは『明義進行集』においては、なを稀薄であり、『四十八卷傳』に到つて極めて濃厚にあらわれて來るのであるが、しかし、『私聚百因緣集』が擧げた各流派が、それぞれの法然傳を遺していたとすれば、恐らく相互に相容れない法然像が、現れる結果になつたかも知れない。

室町時代以前の成立にかかる法然傳は、一六種現存しているが、すべての傳記作者に共通な立場の一つは、次節で述べるように、如來そのもの乃至如來の應現としての法然を描くことに終始し、他面、人間としての法然を描かなかつたことである。このことは、法然傳を通じて法然像を追求する場合避けることのできぬ制約と限界の條件となつている。

法語を通じて法然像を探求する場合、信憑すべき自筆の消息類などが一通も存在せぬことは、法然研究にとつて致命的である。ただ『選擇集』の立場に背反せぬ法語のみを、一應、法然の言葉と考へうるといふ點に、右の危険を回避する唯一の道が残されているに過ぎない。『玉葉』や『三長記』『町月記』あるいは『愚管抄』などに現れる法然の記事は、法然研究にとつて第一義的な役割を果たすであろう。これらの記事は、『源空聖人私日記』以下の法然傳を補足するのみならず、法然像の史的考察においては、かえつて偶像として法然を描く多くの法然傳に對して、修正する立場にすらあるからである。しかし當時の記録に現れる法然の記事は極めて少ない。そしてこのことも、法然研究にとつては障礙の一つとなつている。

- ① 武内義範「若き日の法然」『學藝』一九四八年五月號所載。
- ② 中澤見明「眞宗源流史論」九三頁以下。
- ③ 辻善之助「日本佛教史」中世篇之上、三〇六頁。
- ④ この話は井川定慶氏から直接聞いたところである。なを熊谷入道あての消息は、了惠の『拾遺和語燈錄』卷下に集録されてある。
- ⑤ 『知恩院史』三三三頁、三二二頁。

七 伝記作者の立場

八〇年の生涯において、法然が遭遇した重大な事件を挙げるならば(一)父時國の急死およびそれに基づく一家の離散、(二)登山、(三)専修念佛歸入、(四)土佐配流の四つであるであろう。そしてこれらは、いずれも法然自身の生活體驗としても、深刻な影響を残しているのであるが、同時に法然にとつて、その居住場所の移轉をも伴つてゐる。すなわち先ず父の死去により、九歳の法然は實家を去つて山寺に住むことになつた。一三歳の登山は、その後の長い生涯にも拘らず、再び故郷に歸る機會をさえ與へぬ結果となつてゐる。四三歳で専修念佛に歸した彼は、少年の頃より住みなれた叡山を後にして、吉水(今の知恩院の地)に居を移した。七五歳のとき土佐に配流せられることがあり、しかし半ヶ年餘りで赦免せられ、その後の四ヶ年間、攝津の勝尾寺に滞在するが、結局、七九歳もあと二月足らずで終るといふ時に、五ヶ年ぶりで入浴し、そして三ヶ月後には示寂するのである。

右の概観によつても知られるように、一三歳までの少年時代と、晩年の約五ヶ年間を除き、彼の生涯の大部分は、京都において過ごされている。彼が京都に移り住むようになってからは、彼と母との交渉も斷たれているのみならず、彼自身も再び故郷に趣く機會を有たなかつたやうである。『知恩傳』および『西山十卷傳』を除くすべての傳記が登山以後の法然とその母との關係に觸れていないのは、法然の登山以前に、すでに彼の母がなくなつていたか、あるいは、法然を佛の地位に

まで高めんとした傳記作者によつて、かかる骨肉の愛情に關しては、故意に目を閉じる態度をとらしめたかの、いずれかに基づくのであろう。しかしこのように法然の生涯の大部分が京都において送られたにもかかわらず、彼の生活のこの部分は、必ずしも明瞭であるとはいわれない。彼の生涯の全般についてみても、極めて断片的なことしか知られていないし、更に彼の叡山在住の生活については、保元元年(一一五六)の春、法然が二四歳の時、嵯峨の清涼寺に參籠して求法の一事を釋迦如來に祈願し、後、南都に學匠を訪ねた、ということだけしか傳えられていない。法然が黒谷叡空の室に投じたのは、一八歳であつたのであるから、四三歳で吉水に移るまでの二十代、三十代の生活は、釋迦堂參籠・南都遊學を除いて、何等知るところがない。いいかえれば、法然の前半生は、何れの傳記においても空白の状態である。では、かかる傳記の空白は、何に基づくのであるか。

法然の姿を傳記として描く場合、次の二つの方法があるであらう。一つは求道者としての法然を描き出すことであり、一つは、救濟者としての法然を描き出すことである。

日本における淨土教の歴史において、法然が果たした重要な役割は、本願他力の救濟をあきらかにしたことである。それは彼の四三の時のことであるが、しかしこのことが、法然自身の精神史においても劃期的なことであるだけに、専修念佛に歸する以前の、いわば求道者としての法然像は、念佛者にとつて必ずしも重要であるとは考えられぬであらう。

しかし彌陀の本願に歸した以後の法然は、求道者であるよりは、むしろ救濟者としての地位に置かれた。それは法然自身の本意でなかつたかも知れない。救濟は、ただ佛においてのみ可能であり、人間は、従つて法然自身も、救濟者たる佛に對して、被救濟者でなければならぬ、——法然の淨土教は、從來の聖道門から自己を區別する契機を、この點、すなわち人間の凡夫性・煩惱性に置いていたのである。が、それは法然自身の確信であつても、四三歳以後の法然は、實際上、救濟者としての役割を果している。

もし傳記作者が、求道者としての法然像を追求したとすれば、その法然傳は、現在の法然像とは餘程その趣を異にしたものとなつたであらう。というのは、『源空聖人私日記』以下のすべての法然傳は、救濟者としての法然を描き、更に法然その人に、救濟者の使命を最初から負わしていたからである。法然が勢至菩薩の化現であるというのも、すでに法然の出生以前において、すなわち前生から、法然に救濟者としての役目を荷負せしめていゝことに外ならない。

このように法然の生涯が、救濟者として豫定されていることは、それだけ逆に、求道者としての姿を、すなわち人間としての姿を減少せしめることになる。法然が大地を離れ、佛に近附いたことは、勢至菩薩の化現として當然であつたであらうが、法然自身が驕き、憊んだ凡夫性は顧みられず、法然の道は、われわれ凡夫の道でなかつたという結果になつてゐる。四歳の法然が、西の壁に向う癖があつたという記事も、求道者としての法然ではなく、救濟者としての法然を描くため

の、一つの伏線である。またすべての傳記が申し合わせたように、本願に歸す以前の法然について、語らうとする努力を示していないのは、もとより史料の少ないことにもよるであらうが、本來、求道者としての法然に關心を有つ程度の稀薄であつたことに基ずくのである。

右に見たように、専修念佛に歸した四三歳を基點として考えるならば、それまでの法然は求道者であつたが、それ以後の彼は、救濟者兼教化者になつてゐる。そして傳記作者はこのように彼の生涯を二分して、前半を求道者とし、後半を救濟者とする如き立場をとらず、彼の生涯を、すなわち法然の出現そのものに、最初から教化者としての使命を豫定していたのである。

求道者としての法然を描くことは、同時に人間の悩みや苦しみの中に在る法然を描くことである。これに就いては既に述べたように、法然の傳記作者にとつては、堪ええられぬことであつた。否それは必ずしも法然の傳記作者のみに限つたことではない。聖人や高祖といわれぬ如き宗教者を描く傳記作者に、共通した態度は、その宗教者が、われわれと同じ人間であるという前提に立たず、超越者としての、すなわち佛（菩薩）の應現とすることである。だからこれらの宗教者は、人間として出發した往相者ではなく、佛の側から派遣された還相者なのである。

法然の前半生が、その傳記において空白であるのは、右の事情によるのである。そしてこの態度は、すでに『源空聖人私日記』において顯著であつた。もつとも『源空聖人私日記』には、法然の釋迦堂參籠

の記事はなく、ただ「醍醐寺三論宗之先達」と藏俊僧都の兩者を訪ねたことになつて居り、その年次も不明である。が『源空聖人私日記』がこの兩者を引き合ひに出しているのは、前者をして、「總じてもの言わずして座を起ち、内に入りて文函十餘合を取り出して云わく、わが法門においては、餘の念なく、永く汝に付屬せしむ」と稱美せしめるためであり、後者をしては「汝まさに直人にあらず、權者の化現なり」と讚嘆せしめるためなのであるから、それは必ずしも求道者としての法然を描いているのではなく、權者の化現としての法然を描くことになるのである。ところで現存する法然の傳記はすべてこの『源空聖人私日記』に源流していることは、早く中澤見明氏により説かれたところであり、これについては、もはや異論をさしはさむ餘地がない。『源空聖人私日記』の影響を受けた自餘の諸傳記は、法然の事蹟についても『源空私日記』以上に出ることができなかつたのみならず、求道者としての法然ではなく、救濟者（能化）としての法然を描くという中世的宗教態度にも規定せられ、現存の法然傳が、一六種という多數を數えながら、その内容およびそれを描く態度においてはすべて共通するといふ結果になつて居るのである。

- ① 中澤見明「法然上人諸傳成立考」『史學雜誌』第三十四編第八・第十・第十一號（『眞宗源流史論』所收）

八 『選擇集』撰述とその付囑

をさしはさまない。しかしその述作年次については確定せず、またその傳授をめぐつて、弟子たちの間に葛藤が演ぜられている。

周知の如く『選擇集』の草稿本ともみなさるべき古本が、京都の盧山寺に現存している（盧山寺本）、また法然入滅の年の建曆二年（一二二二）九月には、早くも開版され（建曆本）、更に延應元年（一二三九）三月に再び上梓され（延應本）、以後、建長三年（一二五二）七月、正中間（一三三五）一〇月と刊行が續けられている。

右の古版本の内、建曆本を除き、他はいずれも現存している。なを建曆本の印板は、嘉祿三年（一二二七）焚書毀版の災厄に遭つた。すなわち、

法然房死去後、又重自山門訴申ニ依テ、人皇八十五代後堀河院御字、嘉祿三年京都六箇所ノ本所ヨリ法然房が選擇集竝ニ印板ヲ賣出シテ、大講堂ノ庭ニ取上テ三千大衆會合シ、奉報三世佛恩也トテ令焼失之（念佛無間地獄鈔）

しかし『選擇集』の成立年次については、あきらかでない。たとえば、『十六門記』・『四十八卷傳』（卷十）は建久九年（一一九八）に書かれたとして居り、また『拾遺古德傳』（卷六）は元久元年（一二〇四）の成立として居る。その他、元久二年とか建久八年などの異説もあり、正確なことは不明である。しかし元久元年の後半以降は、南都北嶺の壓迫が加わり、法然およびその門弟の生活も不安の状態に置かれることなので、『選擇集』の撰述も、それ以前ではないかとも思われる。し

修念佛についての理論的根據を與える意圖により、この『選擇集』がつくられたとすれば、元久元年十月以降のようにも考えられるのである。

「七箇條制誡」の後文に

年來の間、念佛を修すといえども、聖教に隨順し、敢て人心に逆わず、世聽を驚かすことなし、茲により今に三十箇年、無爲にして日月を渉る、而して近來に至り、この十箇年以後、無智不善の輩、時々到來す、管に彌陀の淨業を失うのみにあらず、また釋迦の遺法を汚穢す、何ぞ炳誠を加えざらんや、

とあつて、この制誡がなされた元久元年までの十ヶ年間に、念佛者の不善非行が、とかく問題になつていたことを語つてゐる。そして法然は「普く予が門人と號する念佛上人等に告ぐ」として、七ヶ條の制誡を掲げているのであるが、しかし訓諭の主要部分は、『選擇集』において、すでに法然自身によつてなされてゐるところであつた。たとえ

ば、未だ一句の文をも窺わずして、眞言止觀を破し奉り、餘の佛菩薩を謗るを停止すべき事……

という天台・眞言などに對する批判の停止は、

淨土宗の學者、先づ須くこの旨を知るべし、たとひ先に聖道門を學せる人と雖も、若し淨土門においてその志あらん者は、須く聖道門を捨てて淨土に歸すべし、(第一章)

いよいよ須く雜を捨てて專を修すべし、豈に百即百生の專修正行

を捨てて、堅く千中無一の雜修雜行を執せんや、(第二章)

というように、聖道門を棄てて淨土門に歸入すべき必然性をあきらかにして居り、あるいは、眞言法や止觀を雜行として斥けて專修念佛を立てる見解は、『選擇集』の隨所に見られるのである。

無智の身を以つて有智の人に對し、別行の輩に遇うて、好みて諍論を致すを停止すべき事、

とあるのも、しかし『選擇集』そのものが「有智人」「別行輩」である聖道門諸宗に對する諍論であることは、「庶幾はくは一たび高覽を経て後、壁底に埋めて、窓前に遺すこと莫かれ、恐らくは破法の人をして惡道に墮せしめん事を」と記した法然自身の認めるところであつた。

別解別行の人に對し、愚癡偏執の心を以つて、まさに木業を棄置すべしと稱し、強がちに之を嫌嗔するを停止すべき事、

という別解別行の人に對する輕慢を誡める一條も、しかし、

彌陀の光明、餘行の者を照らさず、ただ念佛の行者を攝取し給ふ、(第七章)

念佛はこれ既に二百一十億の中に選取する所の妙行なり、諸行はこれ既に二百一十億の中に選捨する所の麁行なり、故に全く比較に有らず、(同上)

という所説によつて、自ら導き出される結論であることは拒みえない。また法然の念佛教團が受けた非難に對して、しばしばその口實となつた念佛者の破戒無慙の所行について、

念佛門においては、戒行なしと號して、専ら婬酒食肉を勧め、た

またま律義を守る者をば、雜行の人と名づけ、彌陀の本願を恐む者は、造惡を恐るることなかれと説くを停止すべき事、
 といひ、更に、

戒はこれ佛法の大地なり、衆行まちまちなりと雖も、これを専らにす、

として持戒を主張しているが、しかし、

もし持戒持律をもて本願とし給はば、すなわち破戒無戒の人は定めて往生の望みを絶たん、しかるに持戒の者は少なく、破戒の者は甚だ多し、(第三章)

布施・持戒乃至孝養父母等の諸行を選捨て、専ら佛號を稱するを選取す、故に選擇というなり、(同上)

とある如く、持戒持律を雜行として抛つてゐるのである。

もつとも「七箇條制誠」の訓誠は、主として別解別行人との關係における念佛者の諸行爲、すなわち靜論や輕慢を誡めてゐるのであるが、しかしかかる念佛者の諸行爲の理論的根據は、すでに『選擇集』に明示されてゐるのみならず、念佛者である限り、自己自身の革命として、自己の内なる別解別行性を否定しなければならぬのである。「七箇條制誠」はかかる精神革命が、外部の別解別行人を對象とすべきでない點を指示しているが、『選擇集』は、自己内部の別解別行性を對象とすべきことを、不可避の課題としてゐるのである。

『選擇集』の後序に、

今圖らざるに仰を蒙る、辭謝するに地なし、仍りて今愍じに念

佛の要文を集め、剩へ念佛の要義を述べ、たゞ命旨を顧みて不敏を顧みず、

とある。その「仰」とあるのは、兼實を指しているときれている。ところが、『源空聖人私日記』には、兼實が頭光赫奕たる法然を拜したことを傳えているが、『選擇集』そのものについての記載はなく、従つてまた『選擇集』と兼實との關係にもふれていない。

權律師隆寛小松殿參向の時、上人、御堂の後戸に出對給て、一卷の書を持て、隆寛律師の胸間に指入、依ニ月輪殿之仰ニ所撰選擇集也、(卷二傳法給)

右と殆んど同一の記事が、『法然聖人繪』(知恩院本)にある。そして兩者とも、隆寛への『選擇集』傳授を元久三年(一二〇六)七月、法然が吉水の庵から小松殿(小松谷の正林寺)へ移つた後としてゐる。この小松殿は、もと平重盛の別邸であつたのを、後に兼實が傳領して別業としたものであり、法然が吉水から小松殿に移つたのも叡山の念佛教團迫害と關聯があるように思われる。

さて隆寛への『選擇集』傳授は、『明義進行集』に次の如く記されてゐる。すなわち、

元久元年三月十四日、コマツトノノ御堂ノウシロニテ、上人フト

コロヨリ選擇集ヲ取出シテ、ヒソカニサツケ給フコトハニイハク、

コノ書ニノスル處ノ要文等ハ、善導和尙ノ淨土宗ヲタテタマヘ

ル肝心ナリ、ハヤク書寫シテ披讀フヘシ、モシ不審アラハ、タ

ツネ給ヘト、タ、シ源空カ存生ノ間ハ披露アルヘカラス、死後ノ

ラフテヲソム、イソキ功ヲオエムカタメニ、三ツニヒキハケテ、
尊性昇蓮ニ助筆セサセテ、オナシキ廿六日ニ書寫シオハテ、本ヲ
ハ返書シテ、シツカニ披讀スルニ、不審アレハカナラス上人ノ許
ヘ參シテ、ヒラキ、然レハマサシク選擇集ヲ付屬セラレタルモ
ノハ隆寛ナリト云々(卷二)

『選擇集』付屬の年次は『傳法繪』と異なるが、しかしこれは元久三年を元年に讀み誤つたのであろう。ところで『明義進行集』は、隆寛をもつて、法然の正統の弟子としていたのであつて、換言すれば、隆寛以外の弟子は、法然の正統の法嗣者でないという主張が含まれているのである。というのは、台東兩密の影響により、文書聖教の付屬こそ、如來的傳の法を傳えるものとして重視せられ、その付屬を得たものは正統の弟子と見做されていたからである。しかし『明義進行集』のかかの主張がなされる背後には、すでに法然後後の念佛教團が二つ以上に分裂し、それぞれ自己の正統性を強調していたこと物語つてゐる。

隆寛が法然の弟子になつたのは、元久元年(一二〇四)か、または前年であつたとされている。⁽⁵⁾『尊卑分脈』によれば阿闍梨皇圓は隆寛の伯父に當り、彼はその皇圓について天台を學んでいたのであるから、『明義進行集』が記すように隆寛と法然とは「天台宗ニハ同法」である。そしてもし元久元年に法然との交渉が始まつたとすれば、法然は七二歳、隆寛は五七歳の晩年であつた。しかも元久元年一月の「七箇條制誡」

寛は天台宗に深い關係を有つていた。してみれば『明義進行集』の語るように、入室早々の隆寛に對して、法然が『選擇集』を付屬する如きことがあり得たであらうか。

『選擇集』の撰述について、『源空聖人私日記』が何ら觸れていないことは、すでに述べたところであるが、『源空聖人私日記』の系統を引く『古今著聞集』や『私聚百因緣集』も、やはり『選擇集』について言及するところがない。ところが法然の入寂した年、早くも高辨による『選擇集』の批判がなされ、また入寂の二二年目(元仁年中)南都北嶺の奏聞により、『選擇集』およびその印板が焚かれた。⁽⁶⁾

ところで『源空聖人私日記』の作者が、法然の生涯およびその教團に對し、極めて重要な役割を演じた『選擇集』の撰述について、全く觸れていないのは何故であらうか。中澤見明氏はこれを説明して、『源空聖人私日記』著作當時の人人が、よく見聞していた事柄であるから、特に記載の必要がなかつたからであらうとされている。⁽⁷⁾しかし前稿「源空聖人私日記と法然上人傳記」において指摘した如く、『源空聖人私日記』の作者は、天台宗に關係ふかい人であり、乃至擬態として、天台宗とのふかい關係を示す必要があつたのである。そしてこのことは、かかる擬態を用うることなしには、『源空聖人私日記』の發表が不可能であつた事情を語つてゐる。というのは、必ずしも天台宗に關係がなくても、とにかく表面においては、法然を天台の一僧侶とし、「いま日本國に來たり、天台宗を學び、また念佛を勸む」という媚態を

なましめなくては、法然傳が書かれなかつたのである。法然の在世滅後を通じて約四十年以上も續いた念佛敎團に對する舊佛敎團、特に叡山の執拗な迫害を考慮するとき、この點は容易に理解せられるであろう。しかもかかる迫害に、口實を與えたもの一つとして、『選擇集』のあつたことは、前言したところである。『選擇集』は、天台側よりする念佛敎團排撃の導火栓の役を有つていたのである。とすれば『源空聖人私日記』の作者が、禁忌としての『選擇集』撰述や「七箇條制誠」などの諸事件にふれなかつたのは、當然としなくてはならない。もし『源空聖人私日記』の作者の屬する敎團が、叡山の天台に對して事實上、獨立していたとすれば、『源空聖人私日記』は擬態を示しているものであり、またその敎團が、まだ完全な獨立にまで到つていないとすれば、すなわち天台宗に從屬していたとすれば、——具體的な一例を挙げれば、青蓮院と知恩院との關係の如く——『源空聖人私日記』の表現は、現狀を反映しているとしなくてはならない。

法然の後繼者乃至傳記作者が、『選擇集』を取り上げる場合に、次の二つの態度があつたであろう。すなわち念佛敎團以外の、他の佛敎敎團——聖道門諸宗——との關係において『選擇集』を取り上げてゆく立場と、他の一つは、念佛敎團の内部において『選擇集』を取り上げる立場とである。そして『源空聖人私日記』が、直接『選擇集』に言及しなかつたのも、それが深い考慮に基づいてのことである點において、やはり第一の立場、すなわち、天台敎團との關係において、『選擇集』を取り上げているのであり、また『傳法繪』も、この系統に入れてよ

いであろう。

ところが『明義進行集』の隆寛の場合は、あきらかに第二の立場、すなわち念佛敎團の内部において、自己の正統性を根據づけるために『選擇集』を利用していたのであつて、そこには、すでに念佛敎團と天台宗との緊張關係は、念佛敎團の獨立乃至天台宗に對する妥協という形において一應の結末がつけられ、念佛敎團内部における正統性の主張が、新たな問題となつて來たことを語つていたのである。すなわち天台宗よりする壓迫、およびそれに對する反撃という點において、法然または法然の墓堂を中心として一つに團結していた念佛敎團が、やがて外部よりの壓迫が解消すると、(と)いうことは念佛敎團の獨立を意味するのであるが、法然の正當なる法流であることを主張し合うようになるからである。

『選擇集』撰述の事情について、やや詳細に述べているのは、證空の『選擇密要決』である。すなわち、

この集は、月輪禪定殿下、毎月の御授戒に上人を參らしむ、しかるに六十有餘の時に暇を申して籠居し、證空を以つて代官に進めしむ、これに依り殿下禪閣より仰せ有りていわく、面謁の事希にて願心に疑ひあり、往生の信心を増進せしめんが爲に、抄物を記し賜るべしと、これに依り上人六十六之春、建久九年三月、この文を撰せられるの時、人を簡びて座に在らしめず、眞觀ありて法門の義を談じ、證空ありて經釋の要文を引き、安樂ありて筆を執りこれを書く、この外に人を簡びて在座せしめられず、……第二

章に至りて、安樂筆を閉きていわく、この文選作の座に召され執筆すること、これ生涯の面目なりと、上人いわく、後世において名を稱せられんと欲するか、その器量たるを以つて今執筆せしむと雖も、その心正しからずと、仍りて第三章より眞觀執筆して安樂を棄てらる、かくの如く日々座々重々の問答あり、(卷一)

『玉葉』は、建久五年九月以降、その記事が断片的になり、建久九年三月の條も缺如している。従つて、兼實のため、『選擇集』を撰述したという右の記事も、そのまま承認できないのである。というのは、正治二年(一一〇〇)三月の條を最後として、法然是『玉葉』から姿を消すのであるが、しかし『選擇密要決』が語る如く、法然が毎月、兼實に授戒していたとは考えられない。また證空が貴族の出自であるから、法然に代つて證空が兼實に授戒したこともありうる譯であるが、しかし、建久九年を例にとると、法然是六六、兼實は五〇、そして證空は僅かに二二歳である。そして兼實が法然に請うて授戒したのは、法然が効驗ある上人だからであつた。建久元年(一一九〇)、一四歳にて法然の弟子となつた證空が、二〇歳前後にして効驗をあらわしえたであらうか。そして何よりも怪しいのは、右の引用文の前に、

この集は口傳を以つて見るべきの書なり、暗にこれを見る者、相傳なきの輩は、その元意に迷わんか、その意趣を覺るの人なきか、として、『選擇集』を、聖道門諸宗に對する宗義書として取り扱わず、むしろ念佛教團内部における自己の優越性・正統性を證明する方便として取り上げている點である。その證空が、法然滅後一六年目におこ

つた叡山からの迫害に際して、専修念佛の張本、隆寛・空阿・幸西などと共に、山門から訴えられたことを知り、「周章、誓狀を書き且つ公家に進」め、慈圓の臨終の善知識となつたことを證據として、念佛教團に屬していないことを辨明している。¹²⁾それから二〇年間、西山の往生院に居を占めて、活躍をつづけたが、しかし諸行往生を認めた證空の立場は、天台に近いものがあつた。¹³⁾他方、叡山による念佛教團排斥は、證空入寂の一〇年前まで續けられているのであつて、果して證空の在世中、同じ念佛教團の他派に對して、自己の正統性を主張する必要があつたであらうか。

『選擇密要決』に疑惑をさしはさませる他の一つの理由は、その撰述の年月日の記載なきことである。『選擇集』にも撰述年月日の記載がないから、證空はそれを見習つたといえよそれまでだが、しかし『選擇密要決』は『選擇集』撰述の年月日を明記しているのである。そして置きながら、自身の書物の撰述年月日を書かなかつたのは何か理由がなくてはならない。法然が入寂した建曆二年(一一二二)に高辨は『摧邪輪』を著し、翌建曆三年には更に、『摧邪輪莊嚴記』を書いて『選擇集』を批判した。これに對して念佛教團の側からの反駁がなされている。例えば、中道寺覺性の『扶選擇論』および『護源報恩論』、あるいは信寂の『慧命義』などである。¹⁴⁾このような情勢下でありながら何故に證空は、『選擇密要決』において、護教的立場で『摧邪輪』などを論駁しなかつたのであろうか。『選擇密要決』が、念佛教團内部の他派を豫想しつつ、しかも『選擇集』そのものが意圖した如き、聖道門を對

象としていないことは、その書物の偽作であるやを推察せしめるのである。

しかし、もし嘉祿の法難を境として、念佛教團が分立して行つたと考へるならば、右の疑惑も解消するであろう。すなわち、聖道門から自己を區別する役割を果していた『選擇集』が、やがて念佛教團内部において、自己の正統義たることの證明に用いられるようになる。その分岐點が、嘉祿の頃に求められるとすれば、それ以後に書かれた『選擇密要決』が、護教的性格を有たぬのみならず、念佛教團の分立を豫想して書かれてあつても、何ら不思議ではない。しかし、日蓮の『念佛者追放宣狀事』の中に記されてある如く、嘉祿の法難以後、天福二年(一二三四)延應二年(一二四〇)と尊修念佛の停止が勵行されていたとすれば、念佛教團の分立および正統派としての自己主張は、それとは無關係に續けられていたと考へられる。

さて『選擇集』傳授の主張者として、右に擧げた隆寛や證空の外に、辨長(聖光)や親鸞を數えることができる。すなわち『徹選擇集』には、辨長がその付屬を受けたことを記している。

上人また告げて曰く、我に造るところの書あり、所謂る選擇本願念佛集これなり、この書を以つて秘かに汝に傳えんと欲す、……すでにこの集を造り畢り以つて殿下に進む、殿下、上人に告げていふ、今この書は淨土宗の奥義なり、上人在世の時、禪室草菴より披露せしむるなかれ、大師入滅の後、博陸槐門よりこれを弘通すべしと、源空この炳誠を蒙ると雖も、露命定めがたく、今日死

を知らず、明日死を知らず、故にこの書を以つて秘かに汝に付屬す、外聞に及ぶなかれと云云、ここに弟子某甲、低頭舉手合掌恭敬、跪いて以つてこれを賜ひ畢んぬ。歡喜身に餘り隨喜心に留む、伏して以つて報いがたく仰いで以つて謝しがたし、ただに義理を口決に傳うるのみにあらず、また遺書を眼前に授けらる、解行本あり文義すでに足る、それより以降、往生の願いよいよ深く、念佛の行ますます高し、(卷上)

『徹選擇集』は、その跋文によれば、嘉禎三年(一二三七)六月に選述せられている。辨長は當時、筑後にあつた。また親鸞は、主著『教行信證』において、元久二年四月十四日、親しく『選擇集』を傳授せられたのみならず、内題の字、および「南無阿彌陀佛、往生之業念佛爲本」の句と、釋綽空の名をも、法然が自筆にて書き與えたことを記し、また同日、法然の眞影を預けられ、閏七月廿九日、眞影の銘を法然が自書して授けたことを記している。

然るに愚禿釋の鸞、建仁辛の酉の曆、雜行を棄て、今、本願に歸す、元久乙の丑の歲、恩怨を蒙りて今、『選擇』を書く、同じき年の初夏中旬第四日、「選擇本願念佛集」の内題の字并に「南無阿彌陀佛往生之業念佛爲本」と「釋綽空」の字と空の眞筆を以て之を書かしたまひき、同じき日、空の眞影申し預り、圖畫し奉る、同じき二年閏七月下旬第九日、眞影の銘は眞筆を以て、「南無阿彌陀佛」と、「若我成佛十方衆生稱我名號下至十聲若不生者不取正覺彼佛今現在成佛當知本誓重願不虛衆生稱念必得往生」の眞文とを

書かしたまふ、又夢の告に依りて、「禪空」の字を改めて、同じき日、御筆を以て名之字を書かしたまひ畢んぬ、本師聖人、今年七旬三の御歳なり、『選擇本願念佛集』は禪定博陸月輪殿兼實・法名圓照之教命に依りて選集せしむる所なり、眞宗の簡要、念佛の奥義、斯に攝在せり、見る者論り易し、誠に是れ希有最勝之華文、無上甚深之寶典なり、年を涉り日を涉り、其の教誨を蒙るの人千萬なりと雖も、親と云ひ疎と云ひ、此の見寫を獲るの徒甚だ以て難し、爾るに既に製作を書寫し眞影を圖書す、是れ専念正業の徳なり、是れ決定往生の徴なり、仍りて悲喜の涙を抑へて由來の縁を註す、慶しき哉、心を弘誓の佛地に樹て、念を難思の法海に流す、深く如來の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ、慶喜彌至り、至孝彌重し、(後序)

『教行信證』の成立が、天仁元年(一二三四)であるとすれば、法然滅後一二年目に當り、隆寛・源智・證空・辨長の中で、『選擇集』傳授の最も早い一人といわなくてはならぬ。ところで上來挙げ來たつた『選擇集』傳授の記事を見るに、一應は付嘱の先後を争つていようであるが、しかしその中でも、「マサシク選擇集ヲ付屬セラレタルモノハ隆寛ナリ」とか、「この集は口傳を以つて之を見るべきの書なり」(辨長)あるいは、「この書を以つて秘かに汝に傳う」(證空)という主張が、對外(聖道門)的な意味をもつた宗義書としての『選擇集』を、念佛教團内部における正統性強調に利用していることはあきらかである。これに對して、「この文は我が作るところの文なり、汝これを見

るべし」として『選擇集』を示された源智の場合、また「恩恕を蒙りて令、選擇を書いた親鸞の場合は、必ずしも、念佛教團内部の他派(異流)を豫想しているとは考えられない。現に親鸞は、右の引用文の前において、念佛教團に對する不法な彈壓に、深い憤りを敘している程である。

源智の『選擇集』付嘱を記した『法然上人傳記』が、やはり親鸞と同一の立場、すなわち淨土門(淨土宗)の立場に立つているのであつて、淨土門の内部の、一つの派を固執しているのではない。『四十八卷傳』は、『法然上人傳記』の精神を多分に繼承しているが、しかし、その立場は、淨土門にあるのではなくして、淨土門の内部の鎮西派に求められている。

ところが『法然上人傳記』の依據となつた『源空聖人私日記』は、聖道門の支配を拒みえぬのであつた。というより、『源空聖人私日記』を書く立場そのものが、聖道門、特に天台宗の内に置かれていたのである。この段階にあつては、法然を中心とする念佛教團そのものが、天台から獨立しえなかつたのみならず、『選擇集』も、その聖道門批判の故に、「破法の人をして惡道に墮せし」めることを、恐れなくてはならなかつたのである。

- ① 藤堂祐範『淨土教版の研究』
- ② 日蓮「念佛無間地獄鈔」
- ③ 梨月信亨「選擇本願念佛集」『淨土教之研究』七二〇頁。
- ④ 『法然上人行狀畫圖翼贊』(『淨土宗全書』卷一六所收)。
- ⑤ 大屋徳城「分立時代の淨土教」『日本佛教史の研究』第三卷三三二頁。

- ⑥ 平井正戒『隆寛律師の淨土教』一三頁。
- ⑦ 『天台座主記』
- ⑧ 日蓮『立正安國論』
- ⑨ 中澤見明『眞宗源流史論』一六〇頁。
- ⑩ 『知恩院史』四一頁以下。
- ⑪ 『四十八卷傳』卷四五。
- ⑫ 『明月記』安貞三年七月六日條。
- ⑬ 聖月信亨『略述淨土教理史』二〇五頁以下。また概念は、「證空上人、學天合宗、摸彼宗義、立此義門」といつている。〔淨土法門源流章〕
- ⑭ 聖月信亨『選擇本願念佛集』『淨土教之研究』七四一頁。
- ⑮ 山田文昭『親鸞とその教團』一四八頁。
- ⑯ 『法然上人傳記』(醍醐木)

(一九五〇年二月稿)

(附記)

法然は長い間、私の關心の對象であつた。佛教専門學校の在學中に書いた「法然上人の思想に關する二三の問題」は、その前半が『文藝摩訶衍』第七卷に、また後半が一九三七年の『教學週報』に連載された。

太平洋戦争が終つて後、「法然の淨土思想」(拙著『日本思想史の諸問題』所收)および「法然の思想と生涯」(同『淨土思想の展開』所收)を書いたが、この頃から私は自身の研究について、懷疑的となつて來た。私はこれまで、現存する法然の法語はすべて法然の言葉であると考え、また幾多の法然傳についても、その成立年代の前後などという問題には、全く無關心だつたからである。そこで先ず數ある法然傳を比較検討し、その系譜をあきらかにすることから始めた。たまたま知恩院の岸門主を中心として、法然上人繪傳研究會がもたれていたが、私も許されてその末席をけがすこととなり、これに刺戟せられて、餘暇に書きつづけた私の法然研究は、四〇〇字詰原稿用紙で五〇〇枚にもなつた。拙稿「法然傳の史的考察」(『佛教史學』第二卷第一・第二・第三號所載)や「法然傳の諸問題」はこの研究の一部である。正確な「法然傳」や「法然年譜」が書かれるためには、かかる研究の成果を前提としなくてはならないが、しかしそのためにも、解決を要する法然傳の諸問題は、なをすくなくならず残されている。

法然の思想や生涯についての研究は、淨土教理史やまた日本佛教史の領域に屬するが、法然の場合、特に顯著なことは、法然による専修念佛の提倡、およびその念佛教團が、幾多の彈壓迫害を蒙つている事實である。この點に注目するとき、日本の歴史において法然の果たした役割が問題となつてくるであろう。拙稿「専修念佛の受容過程」(『歴史學研究』第一五四號所載)同「惡人正機説の成立」(未發表)は、この分野の研究である。

これまで辿つて來た私一人の法然研究の足跡を整理すると、大體右のようであるが、しかし法然の思想・傳記・専修念佛教團などの諸研究を綜合し、統一的な法然研究にまで結晶せしめることは、今後の課題である。

(一九五二年九月二四日記)

無量壽經論註に説示せられる佛身土に關する見解

藤 堂 恭 俊

- 一 眞實と境界 その一
- 二 眞實と境界 その二
- 三 本願と名號

一

無量壽經論註において、みとられる願生思想に關する曇鸞の見解は、中觀思想的立場よりする鋭い批判のあとに、淨土教獨自の立場から、その論理を把握するといつたごとき態において理解のあとをとどめている⁽¹⁾。しかるに願生思想とともに、淨土教思想の中核を形成するいま一つの支柱とみなされる、佛身土に關する曇鸞の見解において、無量壽經論の能表現者たる世親の思想が、中觀系統の思想的洗禮を受けた曇鸞によつて、どの程度まで理解・把握せられるに至つているかということ、論究せんとするのがこの拙稿のねらいとするところであり、いわば淨土教における中觀・瑜伽二流派の交渉を、無量壽經論註に取材しつつ、跡づけせんとするものに外ならない。

先づ種種なる功德莊嚴を具備せる淨土の有的傾向に關する中觀思想的立場からの理解が、どのように進められているかということの詮索

無量壽經論註に説示せられる佛身土に關する見解

から始められねばならない。曇鸞は無量壽經論に示される「かの無量壽佛の國土の莊嚴は第「義諦妙境界相」なり」という長行の文に註釋して、「第一義諦とは佛の因緣法なり。ここに諦とはこれ境の義なり。この故に莊嚴などの十六句を稱して妙境界相となす」と、その理解を示している。このなか、「第一義諦とは佛の因緣法なり」という理解は、龍樹の十二門論に「諸佛の因緣法を名づけて甚深第一義となす。この因緣法は無自性のゆえにわれこれを空と説く」というのに導かれたものと推測せられるものであり、その限りにおいて、第一義 Paramārtha は緣起・無自性・空を指し、諦 satyam は眞實・眞理と譯されるから、前者は後者の内容をなすものでなければならぬ。しかるに「ここに諦とはこれ境の義なり」というのは、いかなることであろうか。いいかえれば、緣起・無自性・空を内容とする眞實を、境として把握する曇鸞の見解は、いかなるところに成立ちうるであろうか。言語的に paramārtha satyam のなか、境の意味を持つものは arthaであり、paramārtha は諦の内容をなすものであるから、「諦とはこれ境の義なり」という解釋が導きだされることとなる。この場合 artha は境として勝義を知り、獲得することにかかわるものであり、しかも「莊

嚴などの十六句を稱して妙境界相となす」と指摘しているように、具體的に無量壽佛の國土莊嚴とせられる。従つてそれは、世俗の世界に表現せられた勝義・眞實であり、凡夫はそれによつて勝義を知り、獲得するものとして、境は道諦的性格を荷負うものである。

このように「諦とはこれ境の義なり」という解釋をめぐつて、無量壽佛の國土莊嚴を世俗の世界に表現せられた勝義・眞實とする曇鸞の見解は、究竟的な諸法の實相を「心行言語斷」⁽⁶⁾、「心行處滅言語道過」⁽⁷⁾として、空に即するといふごとき行の範疇を借ることにより、肯定的説明に置きかえていた勝義の世界を、有的な在り方において肯定せんとするものであり、大智度論に「もし十方の國土及び諸佛空ならずんば空に偏ありとなす。偏あるを有空不空の⁽⁸⁾と名づく。いま實に偏せざるがゆえに、一切の法、一切の法相空なり⁽⁹⁾」といつているように、どこまでも淨土を有的に把握することを拒まんとする龍樹の思考との間に相異がみとられることとなる。そこに無量壽佛の國土莊嚴を世俗の世界に表現された勝義・眞實として設定するそのことに疑問が持たれるとともに、かかる境に對し行ぜられる作、及びその主體の豫想をめぐつて、すべての戲論の止滅においてある眞實・勝義を、所取・能取なる世俗の態において關係せしめんとする誤謬・及び自體の空無なるものにおいて、作の主體を豫想する過失が指摘される。かかる兩つの疑義のなか、前者に關する曇鸞の辯明は、「この義、入一法句の文にいたつてさらに解釋すべし⁽¹⁰⁾」といふ彼の行使せる方規にならつて次篇にゆづることとし、いまは後者に關する曇鸞の辯明を整理しよ

うと思ふ。

世俗の世界に表現された勝義・眞實としての無量壽佛の國土莊嚴に對して行ぜられる作に關する疑義に對し、いかなる辯明が曇鸞に期待されるであろうか。無量壽佛の國土莊嚴は境として、勝義を知り・獲得せんとすることにかかわるものであり、かかる國土莊嚴にかかわる知り、獲得するという知的行爲はいかなるものを指しているのであろうか。曇鸞は一般的に知的行爲を「凡心は有知なれば則ち知らざるところあり。聖心は無知なるがゆえに知らざるところなし⁽¹¹⁾」⁽¹⁰⁾といひ、有知・無知の兩つに分つている。このなか、眞實・勝義にかかわる知は、

「眞實とは實相の智慧なり。實相は無相なるがゆえに眞知は無知なり。

〔中異〕無知のゆえによく知らずといふことなし⁽¹²⁾」⁽¹¹⁾といふ見解から推知せられるごとく、無知でなくてはならない。しからば有知に對する無知とは、單に知るといふ作の否定を意味するものでなく、「知るところあらば則ち知らざるところあり⁽¹³⁾」⁽¹²⁾といわれるような、存在化された作ではないのである。かく知るといふ作の非存在性をあらわす無知をもつて聖心に基づかしめる所以は、聖心が所取・能取なる世俗の態を形成する凡心を超過し、その二無に位置するからである。しかるに「無知なるがゆえに知らざるところなし⁽¹⁴⁾」⁽¹³⁾といふように、ひとたび空無化されたものにおいて、知なる作の恢復を許容することは、いかなることであろうか。この知の恢復は對象を有として認識・把握する世俗的知の領域のものと混同され易い憂いをまぬがたいようであるが、眼前にあるものを取るといふような有所得・有分別のものではな

い。いまその杞憂を一掃せんがためには、曇鸞がそうであつたごとく、僧肇の論理を行使することが最も適確と思われる。すなわち、「有に非ざるがゆえに知にして而も無知なり。無に非ざるがゆえに無知にして而も知なり。これをもつて知すなわち無知、無知すなわち知なり」といふ般若無知論の一文のなか、「有に非ざるがゆえに知にして而も無知なり」といふ前半の句は、知の無自性に立脚してその無知なる所以を宣言するものであり、これに對し知の成立を緣起性に立脚して許容するのが、「無に非ざるがゆえに無知にして而も知なり」といふ後半の句である。いいかえれば、後者は能知・所知の二者、あるいは能知・所知・知者の三者の相依相待なる緣起性において、始めて知という作が成立つことを示すものであり、かかる知の成立が相依相待なる緣起性において許容されるのであるから、能知・所知の二者、あるいは能知・所知・知者の三者が、それぞれ自體として決定した自體なく、無自性、空なることを示すのが前者であるということが出来る。従つて無知の知は自體空なる能知・所知・知者が相待するところにその成立が許容されるのであり、杞憂の念が持たれた知の恢復は、自體空なるものとして、能取によつて能取せらるることなき知であるから、杞憂の念も亦、自然に解消することとなる。このような知であればこそ眞實・勝義の獲得ということも成立ちうるのであり、それは「彼の土はこれ無生界なれば、見生の火自然に滅す」といふ態において成立つものとして、願生行の究竟的段階に位置せしめらるべきものである。従つて無知の知は世俗の世界に表現された勝義・眞實としての無量壽佛の國土莊

嚴に對し、願往生人によつて展開される行道の實相を物語るものとはならない。なぜなら見生の火の現存するところ淨土は能知に對する所知として對象的であり、そこにはたらく知るといふ作は所取・能取る態を具せる有分別性のものであるからである。もし能取によつて能取せられることなき無分別性を、無量壽佛の國土莊嚴に對する願往生人に要請するならば、曇鸞の獨創的見解としてその偉業の高く評價せられる「見生而無生」なる論理は、なんらその存在意義を認められないこととなる。従つて最初に提出された疑義——すべての戲論の止滅においてある眞實・勝義を、所取・能取なる世俗の態において關係せしめんとする誤謬は、無量壽佛の國土莊嚴が世俗の世界に表現された眞實・勝義であるという點において、問題自身の撤回が要求されるものである。勝義を知り、獲得せんとするものにかかわるものとして無量壽佛の國土莊嚴が設定されるということは、勝義を知り、獲得せんするものの現實——能所なる世俗の態において勝義・眞實を表現することに外ならないから、それに對する知的行爲も亦、能所の態において行われるのであり、すべての戲論の滅せるものにかかわる知と區別しておくべくである。

さらにまた、知り、獲得するという作の成立をめぐつて、それを成立たしめる存在事體——所謂行爲の主體が豫想されるということは、自體空なるものにおいて自體を豫想する過失に陥入りはしないか、という疑義に對し曇鸞はいかなる辯明をもつてこたえるであらうか。しかしそれに關する辯明はなんらなされていないのである。いまこれに

關する推測が許されるとすれば、願生の主體について「凡夫のいうところのごときは實の衆生なり。〔中略〕この所見のこと畢竟じてて所有なきこと龜毛のごとく、虚空のごとし」と、世俗より勝義への行道としての願生法が、世俗において建立・發起されるにも拘らず、かかる世俗において往生せんことを發願する衆生を勝義の範疇においてその空無なることを説示したと同じ理趣に基づいて、知り、獲得するという作を成立たしめる主體を空無化するであらうことが指摘せられる。このように具體的な經驗を成立たしめる存在主體を等閑視するということは、曇鸞の思考において、存在主體の許容をもつて教學的特色の一つとする、瑜伽行派的思考の缺除をみづから露呈するものといわざるを得ない。

- 1 拙稿「淨土教における中觀・瑜伽の交渉」(東洋學論叢所収)。なほ願生思想をめぐる無生の論理と見生の論理とは、無量壽經論註において併列視され易いが、實は無生の論理は見生の論理へ移行・展開されている。この移行・展開において橋梁的役割を荷負つたものについては、昨秋の宗教學會において發表したところである。

- 2 大正藏經 26. 232. a
- 3 大正藏經 40. 838. c
- 4 大正藏經 30. 165. a-b (觀性門第八)
- 5 秋原博士 梵和大辭典 2. 129. a

普通一般に境とこう場合、その原語は *viśaya* である。曇鸞はこの *viśaya* の場合の境を、「衆生は別報の體なり。國土は共報の用なり」と、二種世間清淨の理解において示している。(論註卷下 大正藏經 40. 841. c) これは國土の莊嚴をいわゆる所縁の境界として、根及び識の對象として把握することであり、共業所感なる點において、國土の受用は自他に共通

- 的といわなければならぬ。
- 6 中論觀法相品第十八、第七偈前半 (大正藏經 30. 24. a)
- 7 大智度論 卷第二(大正藏 25. 71. c)
- 8 卷第九十四(大正藏經 25. 716c-717a)
- 9 大正藏經 40. 838. c
- 10 大正藏經 40. 839. c.
- 11 大正藏經 40. 841. b.
- 12 大正藏經 40. 839. c.
- 13 曇鸞は論註において僧肇の注維摩經を引用する外、肇論をも引用し、そこに行使せられる論理を、自己の論理として用いている。このことは北魏佛教の一般的趨勢より考えて、なんら不自然なことではない。かかる點において、僧肇の論理をもつて曇鸞の理解における理解しがたい點を解消してゆくことは、軌道を逸脱したことはならないであらう。
- 14 肇論(大正藏 45. 154. a)
- 15 大正藏經 40. 839. b
- 16 大正藏經 40. 827. b

11

曇鸞の「諦とはこれ境の義なり」という解釋において、無量壽佛の國土莊嚴を境として把握しているということは、凡夫の思慮、分別見の止滅せる勝義への行道としての願生法において、その行道を構成するものの一として、淨土の設定を許容することではなければならない。「諸法實相者 心行言語斷」という中論の説は勝義の世界をすべての戲論の止滅という行の範疇において把握し、而もそれを世俗の態においては表現し得ないものという建前を示すものである。したがって、曇鸞のように無量壽佛の國土莊嚴を境として、勝義への行道の一構成

要素たらしめることは、あくまでもその表現化を拒みつつある勝義を表現化し、しかもそれを勝義を知り、獲得せんとするものに對し境として對象化することであり、あきらかにその行道を能所の關係において成立たしめんとするものである。龍樹に私淑の最高を表白せる曇鸞にして、かような行の構成を表示せるところに問題の所在がある。

曇鸞の「法性は寂滅なるがゆえに、法身無相なり。無相のゆえによく相ならずということなし。このゆえに相好莊嚴すなわち法身なり」という解釋は、さきに示した「實相は無相なるがゆえに眞知は無知なり。〔中略〕無知のゆえによく知らずということなし」という一文をつらぬき、そこに行使せられる論理と同じ論理によつて、把握せらるべきであり、危懼の念を抱かしめる種種なる功德莊嚴なる有相の、自體空なることを示すものである。したがつて功德莊嚴という有の相は曇鸞によつて「有を出てしかも有なる」と指摘せられるような、空の有として把握せらるべきである。かかる空の有としての功德莊嚴が勝義を知り、獲得せんとするものにとつて境たる所以を論證せんとするのが、廣略相入の論理に外ならない。ここに行使せられる廣・略の概念は、「略とは諸法は一切空・無相・無作・無生・無滅などを知る。廣とは諸法の種種別相を分別する」という、大智度論の文に基づくものと推定される。このなか廣とは國土莊嚴十七種・佛莊嚴八種・菩薩莊嚴四種を指し、「諦とはこれ境の義なり」という解釋において、國土莊嚴のみを境として取扱つてゐるのは異なる點に留意すべきである。略とは入一法句を指すのである。この廣・略相互の間に行われる關係

を相入といい、「なにがゆえに廣略相入を示現するや」と自問しながら諸佛菩薩に二種の法身あり、一には法性法身、二には方便法身なり。

法性法身に由りて方便法身を生じ、方便法身に由りて法性法身を出す。この二法身は異にして分つべからず、一にして同すべからず。

と、具體的にその關係を説示している。この二種法身のなか、法性法身は單なる理としての法身を意味するものでなく、理智冥合の法身を指すものであり、そのことは大智度論に示される略の概念において、「知る」という動詞形が行使されていることにより容易に理解せられる。

したがつて法性法身は開應含眞説の第一身に相當せしめらるべく、これに對し方便法身は、大智度論に示される廣の概念において「分別す」といわれているごとく、有分別性のものであるから後得清淨世間智として、開應合身説の第二身に相當せしめられる。さらに曇鸞は名義攝對において

般若とは如に達するの慧の名なり。方便とは權に通ずるの智の稱なり。如に達すれば則ち心の行〔處〕寂滅し、權に通ずれば備さに衆機を省る。機を省るの智は備さに〔衆機に〕應じてしかも無知なり。

寂滅の慧はまた、無知にしてしかも備さに〔衆機を〕省る。しかれば則ち、智慧と方便と相縁りて動じ、相縁りて靜なり。動の靜を失わざるは智慧の功なり。靜の動を廢せざるは方便の力なり。このゆえに、智慧・慈悲・方便は般若を攝取し、般若は方便を攝す。

といふのによると、慧(智慧) (般若) は「是にあらす、非にあらす、百非のたとえざるところなり。このゆえに清淨句」といふ清淨

句Ⅱ一法句にかかわる無分別性——いわゆる戲論の止滅せる態をいうのであり、智 [prajña] (若那) は能所なる分別の世界にはたらしき出るものとして、慧の出世間的なるに反し出出世間的である。しかも前者は「無知にしてしかも備さに〔衆機を〕省る」というように、無分別性に止住するものでなく、分別の世界えのはたらしきを持つものであり、後者は、「備さに〔衆機に〕應じてしかも無知なり」というように、分別の世界えのはたらしきが單なる有分別性としてそれに止住するものでなく、無分別の分別なのである。このような慧と智とに關する動的な理解は、既に前篇において指摘したところの、「無知にして知る」、「知にして無知」といふとき、能取によつて能取されることなき勝義において成立つことを示すものでなくてはならない。かかる慧と智とは、法性・方便の二法身説の核心にふれるものとして、重要な役割を荷負うものである。すなわち、入一法句なる略と規定される理智冥合の法性法身は、無分別性たる點において慧として把握され、三種廿九句の功德莊嚴なる廣と規定される後得清淨世間智として方便法身は、智として把握することが出来る。かくして法性・方便の二身は慧と智とをあらわすものとして特色づけられるのであるが、「この二法身は異にして分つべからず、一にして同すべからず」というように、空的な無分別性なる慧と有的な有分別性なる智とは、異つたものとして同一視せらるべきでなく、両者ともに自己完結的に別個に存するものではないのであり、慧の智的展開において完結が求められるものとして、両者は一として不可分とせられる。いいかえれば、法性法身(慧)と

方便法身(智)とは、靜動として表現されるように、異つた面を持つものとして異なるもの、同一視せらるべきものではないのであり、またその両者が自己同一的に相即する完成態において、一なるもの、不可分のものとせられるのである。かく二種法身を理解するとき「法性法身に由りて方便法身生じ、方便法身に由りて法性法身を出す」という相互關係において、三種廿九句なる方便法身は無分別性なる慧の智的展開として、またそれは無分別性なる慧え志向せしむるはたらしきをもつものとして把握せられる。方便とはその原語を *upāya* といひ、「眞如が清淨世間智として、人間に到達し人間に近づき、人間はそれを道として、たよりとして眞如に到らしめることである」と、語源的な理解がなされているように、淨土が有的な表現をとることは、慧なる無分別性において知り、獲得せられた最勝なる眞實を、有分別の世界に表示することであり、しかもそのことが、衆生に染淨の別を知らしめ、その淨土に對して願往生の心を喚起せしめるのみならず、その見生の見をして無生の智に翻轉・轉換せしめる力用をもつものである。このように、勝智によつて知り、獲得せられた眞實・勝義を、世俗の世界に三種廿九句の功德莊嚴を具して刹土化せられるということは、言亡慮絶としてわずかに行の範疇を借ることにおいて、積極的に表現することからのがれていた勝義・眞實を、具體的な相をもつて表示することであり、そのことはまた、世俗の世界と隔離された態において——わずかに冷暖自知的に開かれていた勝義えの通路を、有的な世俗の表現において傳達するものに外ならない。また三種廿九句なる世俗の態

においてあらわし出された勝義・眞實は、「相は有餘を忘す⁽⁸⁾」というように、能所なる世俗の態にあらわし出されたものでありながら、能所二無なる勝義・眞實の世界を導入・翻轉せしめるはたらきをもつということは、勝義の世界が、それの實踐において「空亦復空」として、課題的なものとなりがちであつたのに反し、判然と三種廿九句という具體的な相において、實踐の目標を表示することであり、しかも世俗から勝義への道において、すべてのものの清淨化が、三種廿九句なる相に荷負れ、かつ約束づけられていることを物語るに外ならない。

さらに廣略相入という相互關係が成立つ基盤となるものはなにであるか。「諸佛菩薩に二種の法身あり」といい、「大悲を淨土の根となす⁽⁹⁾」といつているように、具體的に判然とは示さないまでも、人格的なものを豫想していることは否定しえない。かかる具體的な現實經驗を成立たしむる具體的な存在事體を判然と示さないといふことは、前篇の場合と同様であるが、いまの場合特に重要な問題を惹起する。すなわち、勝智において知り、獲得せられた勝義・眞實を世俗の世界に建立する場合、なにゆえに三種廿九句というような特殊な具體相において示されねばならないか、という問いに對し解答を持たないといふことに外ならなくなる。いいかえれば、三種廿九句の功德莊嚴相を勝義を知り、獲得せんとするものための境として把握しておくながらも、その能表現者のなにもなるかをあきらかにしていないことには外ならない。かかる未解決の問題は、さらにその立場を新たにしてい、次篇において論究せられねばならない。

無量壽經論註に説示せられる佛身土に關する見解

- 1 大正藏經 30. 24. a
 - 2 大正藏經 40. 841. b
 - 3 大正藏經 40. 830. a
 - 4 卷第八十三(大正藏經 25. 630. a)
 - 5 大正藏經 40. 841. b
 - 6 大正藏經 40. 842. c
- ここに慧と智とを區別して用いていることは注目に値する。六世紀の初頭、北魏の都洛陽において譯出された究竟一乘寶性論卷第三、一切衆生有如來藏品第五に、「以何等慧、以何等智(中略)一者佛法身中依出世間無分別慧、能破第一無明黑暗。彼光明照相似相對法應知。偈言慧故。日相似相對故。二者依智故。得一切智智知一切種。照一切事故光明顯耀。相似相對法應知。偈言智故。日相似相對故。(大正藏經 31. 836. c)と慧と智とを區別している。洛陽において新たに譯出された經論に關心を持ち、事實それらのなから、無量壽經論に註解を施し、また不增不減經、入楞伽經の文を引用している曇鸞が、この究竟一乘寶性論の慧と智とを用いることは、何等不思議なことではない。
- 7 大正藏經 40. 341. b-c
 - 8 大正藏經 40. 820. a
 - 9 「由法性法身生方便法身。由方便法身出法性法身」という、由生、由出なる關係規定は、註維摩經卷第二、方便品において、道生が「生曰。夫佛身者丈六體也。丈六體者從法身出也」(續藏經 27. 189. b.)と云つた從出に、術語的な關係がもとめられる。
 - 10 山口益博士著 空の世界 62
 - 11 大正藏經 40. 328. c

III

廣略の相互關係が成立つ具體的な基盤となるべきものはなにであるか、また有的な淨土の功德莊嚴を、慧の智的展開として把握する場合、なにゆえに三種廿九句というような特殊な具體相によつて示されるの

であるか、という兩つの課題に對し、新たな立場からする曇鸞の解答に期待がかけられる。すなわち、前者は淨土の能表現者にかかわるものとして、後者はまた、その能表現者の具體的な清淨意欲にかかわるものとして、それぞれ理解することができるといふことができる。かく提出された課題は兩つでありながら、つまるところ一つにおさまるべき性質のものであり、曇鸞の獨創的見解として、その價值の高く評價せられる「見生の論理」は、この課題に關する解答の上に成立つてゐる點で、この課題の存在理由が大きくクローズアップされるわけである。

曇鸞は廣略相入を説示するにあつて、その兩つの相互關係が成立つ基盤として、人格的なものを豫想してゐるのであるが、判然と具體的なものに觸れてゐないのである。このことは、そこに展開される論理が普遍的なものとなつて原理化せられ、一般化されることがあつても、その論理によつて開顯し得ない、固有名詞によつて示されるものの特性がおきざりにされてゐることを意味するものであり、かかる固有名詞によつて示されるものの特性こそ、慧なる無分別性において知り、獲得された最勝なる眞實を、三種廿九句というごとき有的な相として世俗の世界に設定する能表現者の根本なる清淨意欲にかかわるのでなければならぬ。このような重要な課題が取上げられてゐないところに、具體的な存在事體が見失われているといわれる所以が存する。しかし詮索をかさねるまでもなく、無量壽佛こそ廣略の相入を成立たしむる基盤であり、具體的な存在事體であることは疑う餘地のないほど明らかな事實である。かかる具體的な存在事體がみのがされて

いるということは、世俗から勝義への往相行と勝義から世俗への還相行とを、ともに無媒介的に説示せんとする中觀思想的な理解に基づくものといふべく、そこに具體的な事物・依事なる媒介について、等閑視されることの必然性がみとられる。かくして具體的な存在事體が判然と把握せられたからには、慧なる無分別性の智的展開が、なにゆえに三種廿九句というような有の相において示されねばならないかという課題に關し、おのづから解答があたえられるであらう。私はそれを、淨土敎思想に立場を置く曇鸞の解答において、期待せんとするものである。

曇鸞は廣略の相入を説示する直前——淨入願心章のはじめに、「應知とはこの三種の莊嚴成就は、もと四十八願などの清淨願心の莊嚴したまうところ」であるといひ、また願生偈の註釋において、廿九句の一一の功德莊嚴について「佛もとなにがゆえぞ、この莊嚴をおこされたる」佛もとの莊嚴功德をおこされたる所以は」といつたごとき自問をなしつつ、三種廿九句の莊嚴功德が衆生救済の具體的な清淨意欲に基づくものなることを自答してゐる。いわば、衆生を憐愍し濟度せんとする佛の大慈悲心を、そのはたらきが成佛において約束づけられるごとき根本誓願として把握し、この本願あることによつて、慧なる無分別性の智的展開が三種廿九句という特殊な具體相において刹土化せられることをあかしたものである。曇鸞はかかる慧の智的展開と無量壽佛の本願との關係を、性功德の註釋において示してゐる。すなわち、最初に「性はこれ本の義なり。いわく、この淨土は法性に隨順

して法本に乖かざること、華嚴經の寶王如來性起の義に同じ」といい、淨土の建立を如來の出現、如來の世に興せるものとして理解している。如來性起は實叉難陀譯において如來出現とシノニムせられてゐる。このなか、如來はその原語を *tathā + agata* と分解することができ、*tathā* なる如は、あるがままにある、緣起の道理のあるごとくにおかれてゐるということであり、それは眞如・法性などと同義異語である點より、如來とは性起・出現と重複語であることが知られる。つまり最勝なる眞實を知り、獲得せる慧における世俗に向つての行動・行爲が、緣起の道理の趣き向うかのごとく行われることを如來といふのであり、曇鸞の理解によるかぎり、淨土の建立もまた、緣起の道理の趣き向うかのごとく、世俗に向つて表示された慧のはたらき、行爲的展開として把握することができる。この曇鸞の理解はさきに論じた、かの二種法身の説のごとく、慧とその展開とを、成立たしめる具體的な存在事體について、なんらふれるところがないのであるが、これにつづく「積習して性を成ず」己下の三義において闡說するところがある。すなわち、「法藏菩薩、もろもろの波羅蜜をあつめて積習して〔性を〕成ず」というのは、法藏菩薩における慧の完成を、それに至る過程を通して説示するものであり、「はじめ法藏菩薩は、世自在王佛のところにおいて、無生法忍を悟られり。この時の位を聖種性と名け、この性のなかにおいて、四十八の大願をおこして此の土を修起せられ、安樂淨土といふ」というのは、四十八種の根本誓願の發起が聖種性位においてなされ、そのことあるによつて三種廿九句の莊嚴淨土が建立

されるに至つたことを述べるものである。しかして最後に示される必然の義・不改の義においては、四十八願修起の淨土の大乗 *great vehicle* 性と不變易性を示している。これら第二、第三において説示せられるところのものは、二種法身の説において闡說さるべくしてされなかつたところの具體的な存在事體を説示するものといふべきであろう。

かくして三種廿九句の淨土の莊嚴は、無量壽佛の根本誓願に基づくものであり、ゆわいる本願なるものは、衆生を憐愍し濟度せんとする大慈悲心に外ならないのであるが、曇鸞がその繁雜なることをいふことなく、一一の莊嚴功德について、それを發起された佛の意志を自問・自答の態において探究しているといふことは、その大慈悲心を虚偽(惑)と輪轉(業)と無窮(苦)のきわみなき人生を送つてゐる惱める衆生の切なる救済の要請・救いを求める聲に呼應するものとして、本願の内實を把握せるかのごとく理解することができる。かく無量壽佛の本願を呼應といふ能所の關係において把握してゐる側面には、「佛願に乗するを我が命となす」と意志表示せられるごとき、虚偽と輪轉と無窮との三つのあることなき畢竟安樂大清淨のところを得しめんとする佛の本願に呼應せんとする、前者とはその主客を異にせる呼應關係のあることをみのがしてはならない。このような主客・能所の位置變換において把握せられる兩つの呼應關係は、衆生の苦惱から離脱をのぞむ切實な心情に呼應する大悲本願と、攝取不捨なるあたたかい佛の親心としての本願に呼應せんとする衆生の歸命・願生の心情とい

つたごとき、相互にその方向を異にする兩つの精神として、兩つのも
 ののふれ合い、直結を豫想する。このような兩つの呼應關係が結ばれ、
 ふれ合うという最も緊張せる精神状態は、名號の念・稱ということに
 おいて把握せらるべきであり、そこにおいてこそ衆生の待望久しきと
 ころの往生の業事が、また佛の根本誓願なる本懷が達成せられるので
 ある。したがつて、名號を媒介とし、それを支柱とすることに於いて、
 呼應という宗教的關係が成立するものなることを銘記しておくべきで
 ある。すなわち曇鸞は、その獨創的見解として理解・把握せられる「
 見生の論理」を示す一節において、「もし人、無量の生死の罪濁あり
 といえども、かの阿彌陀如來の至極無生の清淨寶珠の名號を聞き、こ
 れを濁心に投ずれば、念念のうちに罪滅し、心淨くしてすなわち往生
 を得¹⁴⁾」といつているのは、その論理的な側面を示すものであり、惱み
 苦める衆生の救済をみづからの根本誓願とする無量壽佛の本懷と、救
 いを求めてやまない衆生の心情というごとき、互いに方向を異にする
 兩つの精神の直結を、佛が衆生救済の實現を約束づけした名號のゆわ
 れが衆生自身によつて聞かれ、しかもその名號の念・稱せられるとこ
 ろに見出している。さらに曇鸞は、一層比喩的に「氷の上で火をもや
 すとき、火のたけきときは氷がとけるとときであり、氷のとけるそのと
 きはまた、火の滅するときでもある¹⁵⁾」と示しているのは、名號の念・
 稱において、方向を異にせる兩つの精神が直結せる状態を、能所の二
 無という態において把握するものに外ならない。かく理解しきたると
 き、名號が念・稱せられるということは、そこに佛凡の一體化が實現

されることを意味するものであり、また他面、無量壽佛が本願として誓
 い、約束したところの衆生救済なる本懷を始めて實現することであり、
 衆生にして待望久しきにわたつてもとめぬいたところの、現實苦から
 の離脱を始めて達成することに外ならない。このような論理的側面よ
 りする把握と併行して、心理的側面よりする把握がおこなわれている
 ことをみのがしてはならない。このことは一に、無始已來の繫業によ
 る牽引と命おわるときにのぞんで南無阿彌陀佛と十念するその牽引と
 が、その力量をめぐつて輕重・強弱を論ぜられる一節¹⁶⁾において示され
 ている。すなわち、在心・在緣・在決定というごとき、三方面から精
 神的力量の測定をこころみるのである。一は主體の心的状態について
 眞實實相と虚妄顛倒の別を、つぎには、主體によつて緣ぜられる對象
 ——心の行處について眞實と顛倒の別を、最後に、心のはたらしを時
 間的な面から無後・無間と有後・有間の別のあることを、それぞれ指
 摘し、十念の牽引力の方が重く、強いことを示している。さらに三信
 三不信¹⁷⁾を説示して、信心の淳厚・決定・相續という三つの心理状態の
 相關性を強調している。これら兩つのなか、後者は「かの無礙光如來
 の名號は、よく衆生は一切の無明の黑暗を破し、よく衆生の志願をみ
 たす¹⁸⁾」という、佛の本懷に相應・隨順する上に持たるべき理想的心理
 状態を示すものであり、前者は、無量壽佛の本願に約束づけられた名
 號を念・稱するという道諦的性格において把握せられる、歸命・願生
 なる心の精神的力量の強大性を示すものである。したがつてこれらの
 兩つは、名號を念・稱するという精神の最も緊張した状態を示すもの

であり、かつ佛凡一體化がその上に成立つごとき、いかえれば、能所の二無なることを達成せしめる質的基盤ともいえるであろう。

かくして中觀思想的な論理によつては開顯し得なかつた、無量壽佛なる固有名詞において示されるものの特性——本願・名號について、中觀思想的立場とは別個な新しい立場——淨土教思想に立場する曇鸞によつて、開顯せられたところを整理したのであるが、そこに淨土教独自の論理が氣分的にほめかされていることをみとることができる。このような淨土教独自の論理の發見には、淨土三部の經典・淨土教信仰の體験に基づくものといわなければならないが、曇鸞によつて私淑の最高を表白せられている龍樹の十住毘婆沙論第五易行品に示される、信易行の説によるところ大なるものがあるといふべきであろう。

- 1 大正藏經 40. 841. b
- 2 無量壽經論註卷上、性・種種事・妙色・觸・地・虚空・雨・光明・口業・心業・大衆・主・不虛作住持・大菩薩遍至十方說法利生・一念一時供佛利生・一切世界供讚彼佛無分別心の諸功德について言われて居り、これに準ずるものとして、佛・身業の二功德が挙げられる外、「佛もとなにがゆえぞこの願をおこされたる」というのは、水・妙聲・主・眷屬・受用・無諸難・大義門・上首・無三寶處住持三寶の諸功德において行使されている。
- 3 同卷上 形相功德において行使されている。
- 4 大正藏經 40. 828. b (卷上)
- 5 東晋佛跋跋陀羅譯 大方廣佛華嚴經 卷第三十三に、寶王如來性起と名づくる一品あり。(大正藏經 9. 611. b)
- 6 唐實叉難陀譯大方廣佛華嚴經卷第五十に如來出現と名づくる一品あり。(大正藏經 10. 262. a)

無量壽經論註に説示せられる佛身土に関する見解

7 如來に關する言語的理解は、山口益博士の「空の世界」(295-57)によつた。

8 大正藏經 40. 828. b。この「積習して性を成ず」という思考は、書經太甲篇に示される「習與性成」というのに符合するものとして、既成文化たる儒教的思想に基づく佛教思想理解の一例と思われる。

9 大正藏經 40. 262. c

同右

10 卷上、清淨功德の釋文(大正藏經 40. 828. a)

11 卷下、受用功德の釋文(大正藏經 40. 838. b)

12 卷上、清淨功德の釋文(大正藏經 40. 828. a)

13 卷下、見生の論理を説示する段(大正藏經 40. 839. a)

14 同右(大正藏經 40. 839. b)

15 卷上、總結のなか第六、善惡校量の解において示されている。(大正藏經 40. 834. b-c)

16 卷下、讚歎門の釋文(大正藏經 40. 835. b)

17 同右

18 無量壽經論註、卷上に「釋迦牟尼佛在王舍城及舍衛國 於大衆中説無量壽佛藏嚴功德」(大正藏經 40. 826. b)

19 無量壽經奉讚に「大師龍樹摩訶薩、誕形像始理類綱、閉閉邪扇開正覺、是闍浮提一切眼、伏承尊悟歡喜地、歸阿彌陀生安樂、譬如龍動雲必隨、闍浮提放百卉舒、南無慈悲龍樹尊、至心歸命頭而禮」というのがそれであり、この中、龍樹往生安樂國のことは、魏譯の入楞伽經の所説に基づくもので、夙に梨月信亨先生によつて指摘せられたところである。かかる入楞伽經の所説の他に用いられる例の二、三を、佛教文化研究所年報、第一年に發表して置いた。

20 なほ曇鸞の淨土教歸入について、楞伽經の龍樹往生安樂國懸記の持つ役割の重要性については既に前掲の拙稿に論じたところであるが、十住毘婆沙論の信易行説についても、論註の開卷劈頭に引用せられる如き重要性が持たれる。特に阿彌陀佛別讚を出し、阿彌陀の本願、名號の稱・念について開説するところがある。

中國に於ける密教受容について

——傳入期たる善無畏・金剛智・不空の時代——

塚 本 俊 孝

序 論

釋尊の解脱の教えは時代・場所・相手・により所謂時機相應にあらはれている。一般にある宗教が行はれるには、それが行はるべき基盤があり、その基盤にとけこんで盛んとなり、新來のものも、それを育成させていくべき基盤となるものがなければ、大抵の場合早くなくなつてしまふものである。

後漢以來漸次傳つてきた佛教は南北朝時代の中國的思想を経て、隋の中國佛教の諸宗を成立させるのであるが、更に新らたに、玄宗の時代に長い傳來期の最後の大きな波となつて、印度的な色彩を多分に加味した異國的な密教が傳えられ、急激に盛んになるのは如何なる理由によるのであらうか。その時代に中國社會に受け入れらるべく如何なる基盤があり、どういふようにして受容され成長していくかを、政治社會的背景のもとに歴史的に考察してみたいと思ふのが、私の主旨である。

本 論

中國に於ける密教は帛尸梨蜜多羅が東晉の初め建業に到り、孔雀王呪を譯出し、又北魏には嵩山の菩提流支が呪術を行つて靈効があつた等、早くから呪術として傳はつてをり、唐の義淨も密教經典を傳えているが、經・儀軌・曼荼羅等をそなへた組織的な教學を有する所謂純正密教の傳はつたのは、善無畏による開元十三年(725)東都大福先寺に於ける大毘盧遮那成佛神變加持經七卷(大日經)の譯出と、金剛智による開元十一年(723)、資聖寺に於ける金剛頂瑜伽中略出念誦法四卷(金剛頂經)の譯出とに始る。

この兩部大經の成立は玄宗が印度から歸つた貞觀十九年(645)以後、大體七世紀中葉以後であり、大日經は西印度摩羅茶國の地方、又金剛頂經も相次いで同世紀末、印度の南海岸錫蘭に面した某地方と想定されている。唐帝國の境域が擴大され、西に回教による政教一致のサラセン帝國の興隆とその異教徒壓迫は祇教・景教・マニ教・佛教徒を東漸させた。かゝる事情のもとに密教も陸海の東西交通線上を、割合に早

く傳わり、唐代の國際的な色の濃い文化の一要素を作りあげるのである。善無畏・金剛智・不空の活躍は玄宗・肅宗・代宗の時代にあたるが、大體天寶十四年安祿山の反亂までを前期とし、それ以後を後期としたい。

前 期

玄宗は開元の初め姚崇・宗璟を相次いで宰相となしたが、この二人が玄宗を輔佐して政績をあげたことは、唐初の太宗の房玄齡・杜如晦に比せられ、つゞいて張嘉貞・張說・李元紘・杜暹・韓休・張九齡をもちい、玄宗の政治熱心とあいまつて唐室を中興せしめたのである。

佛敎に對しては、自由活達な實際政治家であつた姚崇の上言により、僞妄の僧徒を還俗せしめ、度僧並に寺院創建修理に對する嚴重な制限を設け、銳意中宗以來の弊害をのぞいているし、道教に對しても開元の初めは、老子を唐室李姓の祖であるとする國家的な見地から、開元十四年(726)、玄宗皇帝は仙聖の宗師にして國家の本系なりと尊崇しているが、後の開元末から天寶への妄信とは趣を違にしている。その間海外への勢力恢復につとめ、開元三年(715)には吐蕃と大食とが長く唐に内附していた烏孫王拔汗那を廢し、阿丁達を王となして攻めたため、拔汗那の求めに應じ西域に兵を出し龜茲より西數千里數百城を下し、更に監察御史孝崇は檄を諸國に傳え、咸西域に振い、大食・康居・大宛・罽賓等八國は皆使をつかはして降を請うた。かく唐が西域を恢復していく頃には、善無畏はすでに迦濕彌羅國・烏喜國・突厥・吐蕃・

河西を経て開元四年(716)、梵夾をもたらして長安に達している。又開元四年には、胡人が南海の珠翠奇寶などの貿易の利をすすめ、かつ師子國に行つて靈藥及び善醫の姫を求めんことをすゝめ、玄宗は監察御史揚範臣に胡人とともに往つて求めさせようとした。範臣の意見によりやめているが、しかし南海との交通あり、師子國には靈藥善醫の姫のをつたことがうかがはれ、この交通路にしたがつて開元七年(719)金剛智・不空が廣州に到着し翌八年(720)には長安に至つてゐる。

時あたかも一行が宮中にあり、彼は開元五年(717)三十五歳の時玄宗に召し出され、その信任は日に厚く、開元十年(722)永穆公主が王繇に下嫁するにあたり、玄宗が過度の仕立てを飾つて之を送らんとした時、大平公主の故事をひいて切諫してをり、當時廟堂で如何に有力であつたかが察知できる。一行が張說の推薦で印度の九執曆を改定して梁令瓚の協力により、開元十三年(725)大衍曆の草案を完成し、開元十六年(728)八月張說が開元大衍曆として、それをたてまつたことは有名である。隨唐以來印度ベルシヤの曆法は中國に入つてをり、丁度一行が天文卜算をもつて宮廷で有力なるとき、その學術の母國たる印度から善無畏・金剛智・不空が來た。彼等はずとく多分に天文・曆數・占星法・醫學の知識を包攝している密敎の大家として請雨・請晴法・醫術・卜占を實踐する。まさに當時朝廷や一行の求めている新來の科學知識であるため、當然一行の近かづく處となり宮廷で重んぜられる處となつたと考察される。宰相張說は封禪に詳しく封禪儀を上つてゐるが、この天地への祭祀は必然的に天文曆數の研究に向い、それは占星

術・卜占と結びついてくる。時に玄宗を補佐して中興に内助の功あつた王皇后も子なきによりうとんせられ、李林甫と組んだ惠妃との争となり、后兄太子少保守一は開元十二年(724)僧明悟をして子を求める后のために南北斗を祭り、霹靂木を割いて天地及び上(玄宗)の名をかつて合せ所持させた。これが露見して守一と通じていた張説も罪になるところであつたが多年の功により罪をまのがれている(其の事)。

かく宮廷内に僧をもちいて卜占の術が行れ一行の尊崇されている社会は、天文・曆數・醫術をもつた新智識たる密教がたやすく受け入れられる地盤であると考えられるのであつて、密教は先づこの地盤の上に傳譯をなし得たのであるが、幸にも開元末以後の玄宗朝廷は、帝の道教の神仙信仰接近によつて、新譯密教の受容興隆にも都合のよい環境ができてきた。

「天から寶符を賜つた」として開元の年號が天寶と改元せられたことにも、玄宗朝廷の道教化がよくうかがはれるが、時に輔弼の賢相なく宦官妃嬪と結んだ李林甫一人舞臺となり、陳希烈の如きは神仙符瑞をもつて宰相となつた(其の事)。更に楊貴妃を宮に入れて玄宗はますます政治にうみ長生をねがうようになり、上天子の好む處、李林甫以下私宅を道觀にかえんことを請う有様であつた(其の事)。

道教神仙信仰の盛な所は、やがて密教が受容され興隆し易い場である。教義における密教の即身成佛と道教の即身成仙の近似を始め、兩者の現世利益を中心とした修行實踐面も類似點が多いからである。かくして開元の傳譯密教はつづいて受容興隆によき時と處とを得たので

あるが、やがて安祿山によつて洛陽も長安も覆滅せられ、玄宗以下西奔の悲劇にみまわれたのである。

後 期

安祿山の亂前後から肅宗代宗の時代は不空が活躍し、譯經のみならず實踐面に於いても重くもちいられている。不空は密教を中國社會に傳入させた最大の功勞者であるが、如何なる状況にあつてまづどういつた面から尊崇されていつたのであるかを考察したい。

セイロン(師子國)生れの不空(705—774)が金剛智に隨つて唐にきたのは十六歳の時であつた。爾來二十餘年、朝廷の優遇の下、一行等の援助を得て密教傳譯に活動した金剛智が開元二十九年(741)に寂するまでの間に、師から密教を傳習したことはいうまでもないが、具足戒も廣福寺でうけた不空には、朝廷や長安地方の佛教界に幾多の知友もできていたであらうし、中國語にもよく達し中國人の弟子もできていた。かくて彼は開元末年までに善無畏・金剛智等の新傳譯密教を中國の中央社會に宣布し受容せしむる運動の指導者としての十分な資格をそなえていたのであるが、更に彼に密教傳授の師表としての箔をつけたのはセイロン求法である。

不空が師の遺志を奉じて弟子含光・惠警を伴ひ廣州から海路セイロンに到着したのは、天寶二年で、國王から非常な優遇をうけ、師を尋ねて密教の建壇修行を學び、印度本土にも足をのばして密教經論を求め、天寶五年再び長安に歸り、セイロン國王の表文と共に珍貴な土産

品の數々を玄宗に獻上した。^(註19) 不空は玄宗朝廷へ密敎の祕法を傳へる爲に歸國したのみならず、故國の王室との貿易國交を修める玄宗の使者でもあつた。玄宗がかねて南海貿易やセイロンの靈藥巫師に關心をよせていたこと、その帝が奢侈遊樂と長生法に熱中して行く時であることを想起しておくべきである。

やがて不空は宮中に召されて曼荼羅を建立し帝に五部灌頂を授け、淨影寺に住することゝなつた。不空の晩年の俗弟子趙遷がかいた不空三藏行狀には、この年の夏のひでりに帝の請により入内して孔雀明王壇法によつて雨を祈り三日にして慈雨を得、帝から親しく寶箱にもつた紫袈裟を賜り、また絹二百疋を賜つたこと、後に大風が起つた時に帝に一銀瓶を請ひ加持法を修して風を止めたこと、また池の鵝が誤つてこの銀瓶を倒して大風がまた起つたので、再び修法して風を止めたこと、などを列擧して玄宗が益々不空を尊信し、智藏の號を賜つたと記している。これらのことがすべて事實であつたかどうかはわからないが、不空の卒する前後に、既に天寶朝廷における不空がかくの如き修法の効驗あらたかな密敎大師として優遇されたと記されていることは注意すべきである。不空がセイロン求法から再び來た長安が、彼の後半生を密敎の宣布實踐に活動する恰好な場に成熟しつつあつたことが推察される。

天寶八載、恩旨あつて不空は再びセイロンに歸ることになり、驛傳の馬五疋を賜り南したが韶州に至つて病を養はねばならぬ身となつた。^(註20) 不空の歸國は何の爲であつたかは明かでない。再度の求法の爲か。そ

れとも當時玄宗朝廷の奢侈生活の躍進、帝の道敎信仰長生術への傾倒が、かねてから南海の珍寶やセイロンの巫師などに關心をよせていた帝の希望を滿す爲の使者の役目をもつものであつたか。何れにしてもこの頃以後の玄宗は道敎一邊倒の傾向がいよいよ強くなつて、例へば天寶八載には玄宗皇帝（老子）に聖祖大道玄宗皇帝と加號せられ、^(註21) 九載には太白山人王玄冕が玄宗皇帝が寶仙洞に下降せられたと奏上し、^(註22) 十三載には、大聖祖高上大道金闕玄宗天皇大帝というような至上の尊號が老子に上られている。^(註23) 遠く韶州で療病中の不空が帝都に歸つてきても従來のように佛敎興隆の爲に朝廷の援助を得られるか否かもわからぬし、數年にわたつて不空を迎える玄宗の使者もこなかつた。

ところが不空の傳道を懇請する奏上が方角ちがひの西北邊地武威の河西節度使からなされて不空の召還の勅となつた。^(註24) しかもこの武威への傳道こそ、安祿山の亂以來の唐朝廷を中心とした中原の密敎興隆に重要な素地となつたものである。

天寶十二載、河西節度使御史大夫平西郡王哥舒翰は韶州で療病中の不空を迎えて河西邊境の地を密敎の法益にうるおう福地にしたいと玄宗に奏請した。帝は勅を韶州に下して不空を長安に召還して保壽寺に留めて慰勞し休養月をこえて河西に赴かしめた。哥舒翰はこれを武威郡の官寺開元寺に迎え、灌頂道場を設けて自らその幕僚等と共に灌頂をうけた。師に隨つてセイロン・印度・に求法した含光もここに隨從して師と共に密敎弘傳に活動しており、士庶の道場に登るもの數千といはれる。^(註25)

特に後に朝廷の功德使として不空を中心とする朝廷の佛教事業を推進した涼國公李元琮將軍（七七六卒）もここで五部灌頂並びに金剛界大曼荼羅を授けられ、^{〔不空〕}不空の俗弟子になつてゐる。李元琮は不空が遺書の中に、

俗弟子功德使李開府、依吾受法三十餘年、勤勞精誠、孝心厚深、河西南海問道往來、淨影鴻臚躬親供養、瑜伽五部先以授之、十七五身更增祕密、吾銀道具五股金剛杵三股獨股鈴、並留與開府、作念受持速證悉地。院中師僧、開府往來檢校、如吾在日、務須安存、上下和睦（表制第三）

と俗弟子中の第一にあけて感謝し囑望してゐる所であり、次で彼の死にあつては、不空の嗣法の高弟大興善寺慧朗から

自國家置功德使已來、衆福日滋、群凶時滅、皇室起崇高之祐、緇門絕擘辱之虞、惟天所知人罕悟矣。一昨元琮薨歿帝京侶相視黯然、舉目增悲、中言下淚、又懼惡魔獲適心之便、外道得攘臂之秋、正教陵遲、邪林茂盛。伏乞聖慈擇一賢臣、職司功德、永國家惟新之福、

解僧人懷舊之悲……（表制集第五卷
請續置功德使表一首）

と同じく不空の有力な俗弟子中使李憲誠を通して功德使の續置を朝廷に懇願してゐる。これ等の文を通じて武威に於いて灌頂をうけた後の李元琮が、如何に長安朝廷を中心とした不空一門の密教興隆に功があり、如何に信頼せられていたかも明らかである。

河西節度使哥舒翰は更に不空に譯經を請ひ、

金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經二卷 行軍司馬禮部郎中李

中國に於ける密教受容について

希言筆受（大正一八）

菩提場所説一字頂輪王經五卷 節度判官監察侍御史田良丘筆受

一字頂輪王瑜伽經一卷 同人筆受

一字頂輪王念誦儀軌一卷 同人筆受

その他の小經の譯出が行はれてゐる。^{〔註分〕}何れも止廢息災その他現實に利益を蒙る密教實踐の具體的作法にふれたものである。田良丘は哥舒翰が後に安祿山討伐に召された時に、彼の幕僚中でも最高位にある人である。^{〔註分〕}武威の譯業を更に完備せしむる爲に、更に遠く安西から廣く漢胡の語學にも通じ譯業にも經驗のある龜茲の僧利言が迎えられることとなり、彼が伊西庭節度使安西副大都護御史大夫知節度事上柱國封常清から乘馬を給せられて武威に到着したのは天寶十四載二月で、^{〔註分〕}龍興寺などに住して不空の譯業を助けた。彼も亦安史の亂に河西安西の武將や、不空が相次いで長安に召されると、ともに長安に入り、以後不空中心の佛教興隆に參與してゐる。封常清は安西節度使高仙芝の部下である。^{〔註分〕}

當時安西は天寶十載黑色大食（アバス王朝）とのタラス戰役で高仙芝が破れ逃げかえつた後で、唐の武力は葱嶺外には及ばなくなつたといへ、尙葱嶺外の諸國は唐をしたつてゐた。それらの諸國の黑色大食への服屬は、支配者たる大食の異教徒壓迫と壓政により、すでに白色大食（ウマイヤ王朝）の葱嶺以西諸國への東進^{〔註分〕}以來始つてゐる祇教・景教・マニ教・佛教徒の東漸を一層増加させたと考えられ、又西域へ勢力を延ばさんとする吐蕃と唐は常に大勃律、小勃律附近で相對立し

おつてたのである。その西域への通路にあたる河西隴右の地は常に吐蕃が領有したいとねがけている地域であり、唐にとつては國防東西交通の政治經濟的な面からも誠に重要な地域であつた。隴右節度使哥舒翰が天寶十二年に、睿宗の景雲元年以來失はれていた九曲の地を回復してより、いよいよこの地域は安定し、中國でも最も殷富の地方となつていた。^{註35} 朝廷では實權をにぎつている楊國忠が、安祿山と仲の悪い、この哥舒翰とあつく結んで共に安祿山を排せんとし、翰をもつて河西節度使を兼ねしめ、秋八月には翰に西平郡王をたまはらせている。^{註36} その翌年に不空がこの重要にして廣い地域の軍政を掌握した翰の下に迎えられてその崇佛興佛の中心となり指導者となつた。哥舒翰は突騎施酋長哥舒部の裔で母は于闐國王の女である。^{註37} 龜茲僧利言を武威に行かせた高仙芝は高麗人である。^{註38} 哥舒翰はもとよりその幕僚と共に不空に歸依したが、高仙芝もその下の封常清も不空を尊崇したものと認められるし、これ等管下の部將にも兵卒にも密教に信を致すものが多かつたであらう。思うにこれらの節度使下の部將も兵卒も胡人が多かつたのであり、密教の呪文印契、曼荼羅、護摩などによる神祕的行法で災をばらひ魔を降し福を致すという如き教は胡人の信仰にあい容れ易いものであり、他教徒でも受容し易かつたものと思はれる。

不空の河西傳道二年にして天寶十四載安祿山反するや、高仙芝・封常清は入朝して討伐に向ひ、次いで哥舒翰も召されて防戦にあたつた、不空に尊崇し密教を奉信するに至つていた甘肅から、西域地方からの部隊が續々と唐室に忠勤をはげむ者として中原に入り來つた。不空等

も翌天寶十五載五月に入朝し、興善寺で灌頂道場を開き禍を轉じ災を禳らうべく専心したが、六月十日ついに祿山の胡馬が關内に侵入し、玄宗は蜀に、肅宗は軍を撫して靈武にのがれた。不空は長安に留まつたが弟子含光が肅宗に隨從し、隨つて不空への密詔の連絡が行はれたことは注意しておくべきである。^{註39} 至德二年兩京回復し、肅宗も上皇(玄宗)も相次で還都し、不空は喜びを表に奉つている。不空が還都後如何に國家のために宗教的活躍をなしたかは表制集や貞元錄に詳しい。

乾元三年、宮苑都巡使黎梅校尉右内率員外置同正員賜紫金魚袋内飛龍驅使史元琮の名で不空に命じて興善寺で國の爲に灌頂道場を修せしめられたいと奏請したが、その理由として度災禦難之法は秘密大乘に過ぎず大乘之門は灌頂を最とする。その道場には息災增益之教もあり、降伏歡喜之能もある。「この功力で群兇を滅し聖壽無疆、萬民清泰を得たい」とある。安史の亂未だ完全に平定されぬ時、朝廷官僚から不空の密教に何が期待されたかが知られる。史元琮とは前述の河西で灌頂をうけて以來、不空の第一の俗弟子となり不空佛敎の興隆につくした功德使涼國公李元琮のことと思はれる。もしそうだとすれば功により李姓を賜り、朝廷の爲に佛教的功德を修することを總監する功德使となり涼國公になつた。涼州方面の胡族出身らしい史元琮將軍の累進榮達は肅宗代宗朝の不空佛敎の興隆の運と密接に關連するものと考えられる。

肅宗の後、代宗の廣德元年には、郭子儀やその部將僕固懷恩の活躍、回紇の援助などで安史の亂は全く平定した。しかしこの大亂の爲に邊

兵の精銳なるものを皆な徵集し、入援させたことにより、かねて隴右河西をおさへ西域への道をふさぎ西域を勢力下に置かんとしていた吐蕃の乗する處となり、數年間の内に西北數十州は相繼いで没し、鳳翔より西、邠州より北は皆な吐蕃の領有する處となつた。^{註37)}

かゝる情勢のもと、廣徳元年十月突然吐蕃侵入したり、帝は陝州に遷幸され、長安は再び賊徒の劫略に「肅然一空」(通鑑)という荒廢をしたが、幸に吐蕃は早く退き、翌廣徳二年十一月に漸く安定し、翌年正月永泰と改元された。

同年四月、仁王密嚴兩經の譯出が大明宮南桃園に於て行はれた。この經の譯出が如何に朝廷に歡迎せられたかは、「貞元釋教錄卷上」及び「冊府元龜卷五十二」に詳かであり、代宗は兩經に御製の序を賜ひ、また資聖・西明の二寺に於て共に百座を置き、百法師を請じて仁王經を講じ百大德をして密嚴經を轉せしめてゐる。

たまたま僕固懷恩が反し、^{註38)}回紇・吐蕃十萬の衆を引いて入寇し來るの報あり、ために京師震撼し一時百高座講經を中止せしめたが、懷恩靈武に於いて病歿し、事なきを得、十月再開し百座道場の完了せる閏十月二十二日無遮大會を設けて慶散してゐる。僕固懷恩の入寇に際しては、僧侶を資聖寺大講堂に集め舉衆齊聲、摩訶般若波羅密多を稱念せしめ、僕固懷恩死して事なきを得るや、これ全く仁王護國の德であるとして、一層この經が尊崇され、不空を初めとし、それに従事した僧侶の尊崇されたことは言うまでもない。つづいて永泰二年十一月十二日、大曆元年と改元、十二月には周智光が反したが部下に殺され、

中國に於ける密教受容について

不空は賀平智光表を奉り、それに對して代宗は不空の護念を謝してゐる。^{註39)}

長安の平和緒につき、天寶の奢侈生活復活しけると、佛教もますます盛んとなり、有名な崇佛家杜鴻漸・元載・王縉等により、安祿山は子の安慶緒に殺され、史思明はやはり子の史朝義に殺され、僕固懷恩は侵略の逆軍を發すと雖も、途中にて病死し、回紇・吐蕃は大舉して京畿に侵入すと雖も戦はずして退き、これ皆な人力の及ぶ所に非ずして、報應の定まる所によるとして、最近切實に經驗した事實をもつて佛教の因果應報の説がとかれ信んぜられた。^{註40)}

かくしてもともと道教にこつていた代宗も佛教信奉者となり、常に禁中に於て百餘の僧に飯し、寇あれば僧をして仁王護國經を講せしめ、寇されば厚く僧に賞賜を加へた。特に永泰元年(765)十一月には不空の師金剛智に開府儀同三司と大弘教三藏の號とを追贈し、^{註41)}不空を特進試鴻臚卿に補し大廣智三藏の號を賜つてゐる。大曆三年(768)には大興善寺に灌頂道場を建てたるに對し莫大な賜與あり、近侍大臣・諸禁軍使に灌頂をうけしめた。この時には別に道俗五千餘の入壇者があつたといふ。^{註42)}不空は六十四歳の回熟者、代宗朝廷の官僚、内官から禁衛軍まで密教教化をうけたのであるが、當時禁衛軍や内官には胡族出身者が少くなく、而もこれ等の人が次第に朝廷における實力者に進みつつある時代であることに注意しておくべきである。

當時中國佛教界における第一の聖地、文殊菩薩が諸菩薩と共に現に住せられる靈山として中國の佛教界はもとより、印度・西域、或は朝鮮、

日本の佛教徒からも、その靈感に接する爲に巡禮すべき靈場としてあげられるようになっていたものは、山西省の北方、蒙疆への途にそびえる五臺山である。この地帯は胡族勢力と漢族勢力との交流地帯ともいへる。不空はその弟子含光と共に、五臺山佛教の劃期的な莊嚴興隆の事業を朝廷や權臣をうごかして遂行した。全佛教徒の尊崇し憧憬する靈場を興隆しその朝廷の爲の司祭者の地位を高めその密教受容に大きなプラスとなることは當然であるが、不空は更に一步進めて、奏して五臺山信仰の對象である文殊菩薩をまつる文殊院を置かすめ、特に大寺の新置文殊院には勅して國の爲に、彼の譯した大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經を長時に講せしめる事にしたのみならず、帝都の大興善寺に帝を閣主とし、貴妃公生等を贊助者として莫大な費を投じて文殊閣を造營し大法要を修している（永泰元年——大曆八年）。文殊菩薩莊嚴經は密教經典ではない。しかし全佛教徒讚仰する五臺山とそこに現在するという文殊菩薩信仰を全國に勅旨をもつて普及し、その指導經典に自らの譯本をあてた事は、密教の不空を全佛教の不空へ擴大するものである。中國佛教界の隆昌が密教のみによつて行はれていたのではない。當時の狀勢に願れば、ここに不空教團の政治的手腕のすぐれた所を認めねばならぬであらう。のみならず文殊信仰を密教と結びつけつつ、大乘佛教の宗師として推し出すことを忘れていない。不空が帝都の化度寺文殊師利護國菩薩堂に於る國の爲に三長齋月に念誦する僧として推薦した十四人の中には「業茂眞言」の故で擧げられたものもあり、殊に胡僧が數名加へられていて、かの武威に於ける不空譯業の協力者

として遠く安西から迎えられた龜茲僧利言も此數に加つてゐるし、或は「大聖文殊師利菩薩。大乘密教皆周流演。今鎮在臺山、福滋兆庶」(不空表制集二、天下食堂中置文殊上座制)といひ、謝勅置天下寺文殊院表には、「文殊聖者は即ち諸佛の祖師、大悲の弘願もて正覺をとらず、大衆もて引導し利樂期なし」といひ、特に釋尊の豫言に「一乘經典が中華に興つて至聖帝王ありて必ず大乘をもつて國を理む」とあるのは皆下こそその聖帝であるとし、

不空何幸、生遇聖朝、介修大乘、奉事文殊師利、當以此聖眞言、奉爲國家特誦、每蒙護念。

と述べてゐる。國の爲、攘災召福の修法の靈驗著しい密教の大師として尊信せられてきた胡僧不空が、七十に近づいた高齢と共に、いよいよ代宗朝廷——胡族の協力を除外し得なくなつていた朝廷の心をつかんできた過程を推察するにいたるであらう。この間大曆六年十月十二日代宗誕生日に奏して四十餘年間に譯した密教經軌七十七部百一卷の大藏經編入を請ひ、翌年正月、經軌の入藏流行を勅許せられたのは、正に彼の生涯をささげた密教弘布の事業の畫龍點睛ともいふべく、中國における密教廣流の態勢がすっかり整つたものともいへる。しかし彼は間もなく大曆九年七十歳をもつて入寂した。帝はこの歳に不空に開府儀同三司を加え肅國公に封じ、食封三千戸を賜ひ、勅使侍醫をもつて病床を見舞ひ、寂しては廢朝三日、その葬には高品李憲誠功德使李元璋をして監護せしめ、司空を贈り大辨正廣智不空三藏の號を加うるなど、胡僧に破格の禮遇をなしてゐるのである。

かく密教が王室・宰相・貴紳の間に受容され隆盛をきたしたのは如何なる理由によるのであらうか。不空の時代は天寶十六載安祿山の反以後つづいて史思明の大亂あり、吐蕃・回紇の來寇があつた危機に際してはなにか偉大な神力をもつたものにすがらうとする心情あり、安史の亂に際し、その討伐にあたつたのは多くは西北方の胡人部隊であつて、これらの胡人は前述の如く、もつとも密教をうけ入れやすい素朴な信仰をもち、不空の河西傳道により、密教に對し尊崇の念をもち、不空の信者であつたものが少くなかつた。それらの安史の亂に於ける活躍は同じく息難除災の法たる漢人の民族宗教である道教をこえて、不空を長安へ迎えさせ、大福力を致して息難除災の法をなさしめたわけである。加うるに佛教のとく因果應報の説が、安祿山・史思明の自分の子供に殺せられ、又僕固懷恩の病死、周智光の部下に殺されたなど、直接に體驗した事實として説かれたため、ますます尊崇され、こゝろした國家非常時の内亂・入寇に際し、人心を集中させる上に、國家的な色彩をもつて息難除災の行法がおこなはれたので、一層大きくとりあげられたわけである。

結 語

以上密教の傳入期に際し、善無畏・金剛智・不空の宗教が政治・社會的な背景のもとに、如何に受容されいくかを述べた。安祿山の反亂までの平和な時期には、玄宗の初世の佛教に對する刷新統制があつたといえ、則天武后の時代の隆盛につづく時期であり、印度・

ヘルシヤ文化東漸の國際的な唐文化形成の時期に從來の佛教とは一段と印度的な色彩の濃い異國的な神祕さをもつて天文・曆數・醫藥をもつた密教が傳はり、當時としては科學的な新智識であつたためと、丁度宮廷で一行が天文曆數をもつて尊崇されており、宮廷・宰相・貴紳の間に卜占が重んぜられていたため、密教は請雨・請晴法・占星法・醫術として重んぜられるに到つた。

すでに民間には以前からの呪文をとなへ、病氣の平癒息難除災の法としての雜密あり、玄宗が道教を尊び神仙的信仰に懲るようになる、道教と教義も多分に類似する所あり、且つ同じやうな修行面をもつた密教は一層かかる面から受けいられていつたと考へられる。しかし譯經が主であつて、以後一層盛んとなるべき基盤を作つて行つたと言えよう。

不空は前述のような意味に請雨請止風法の大家として受入れられ、ついで唐代西域への通路にあたる軍事・政治・經濟上もつとも重要な河西に迎えられて、哥舒翰を初めとして、胡人の武將をまず信奉させ、それらが安史の大亂に活躍すると共に不空も國の爲に息難除災の法を修する重要な役割を帝都にうけもつた。不空の信者哥舒翰等は敗死し、玄宗も太子も長安を逃れたが、不空の第一の弟子含光はやがて帝位につき長安を恢復する肅宗に従つて靈武に行つてをり、長安に留つた不空は密かに肅宗に連絡しその入京を迎えたのであるから、以來肅宗の不空信任は非常なものとなつた。のみならず引つづいて内亂外寇の危険にさらされた朝廷は不空の密教修法によりすがらざるを得ず、加

うるに宰相が熱心な信佛者で固められ、反逆者の運命が佛教の因果應報で説明信仰されて、長安中心の佛教勃興を迎え、また呪術祕密佛教を受容し易い素朴な胡人が或は内官に、或は禁衛軍に重要な地位をしめる時代がつづいた。この情勢の中に胡僧不空は修法の効験に深い信頼をうけて宗教家としても圓熟の境に入り、しかも久しい中國滞在と胡族布教の間に語學に通じ、漢胡の僧俗門人知友をもち、特に朝廷と佛教とを媒介する重要な役割を荷う官僚に門人を得て、これを熱心な協力者とし、五臺山文殊菩薩信仰の如き現實佛教界の信仰をとらへて、その指導中心となり、全佛教界の師主の地位を占めて、從横に活躍し、密教廣布の實踐をあげたのである。

太宗高宗の安定した社會に玄奘がもたらした煩瑣哲學的な識唯・俱舍の學派的佛教が隆盛になつたのと對照して、この戰亂期、胡族活躍期に神祕な修法實踐の密教が受容興隆されて行く點は注目すべきである。

- 註① 中國に於ける密教受容については柳博士の「弘法大師とその時代」に、又、塚本博士も「唐中期の淨土教」でふれておられるが如何に受容されたかについては、まだ充分論究されていないようである。
- 註② 小野玄妙博士佛教文學概論六秘密儀軌文學の成立大日經の製作・金剛頂經の製作の條、參照
- 註③ 資治通鑑
- 註④ 唐大詔令集一一三（適園叢書）全唐文二十一—三十資治通鑑、塚本博士唐中期の淨土教二二頁註玄宗の對佛教政策參照
- 註⑤ 全唐文卷二十二、册府元龜卷五十三
- 註⑥ 資治通鑑、開元三年の條、曾問吾原著、野見山溫譯補支那西域經綸史第八節唐と大食との西域の爭奪の項參照

- 註⑦ 唐・趙遷撰大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀
- 註⑧ 資治通鑑開元四年の條參照
- 註⑨ 舊唐書卷百九十一、一行の傳、宋高僧傳五、一行の傳、東洋史研究第七卷第一號春日禮智氏一行傳の研究、唐會要卷四十二、資治通鑑開元十年の條參照
- 註⑩ 柳博士「弘法大師と其の時代」四九頁より五〇頁、藤内清氏、隋唐曆法史の研究參照
- 註⑪ 弘法大師・付法傳第五祖金剛智阿闍梨の項
- 註⑫ 玄宗皇帝の鐘愛の公主病に沈んで瘖せんとするを癒息させた話、祈雨をなした話、宋高僧傳卷一、金剛智の傳、同、善無畏の傳祈雨のことあり、續資治通鑑長編に宋の太宗が祈雨して善無畏の廟にいのり雨がふらねば廟をこはすと言つた話あり、俗信仰として残つてゐる。
- 註⑬ 舊唐書卷九七、張説の傳參照
- 註⑭ 資治通鑑、開元十二年の條、舊唐書張説の傳參照
- 註⑮ 舊唐書卷九七張説傳附
- 註⑯ 資治通鑑、天寶九載
- 註⑰ 貞元釋錄卷第十五、大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀參照
- 註⑱ 密教研究第八十三號、長部和雄氏不空三藏渡天年時釋疑
- 註⑲ 天寶五載還歸上京、進師子國王戸羅迷伽表、及金環珞般若梵甲、諸寶白髻等。（不空三藏行狀）
- 註⑳ 不空三藏行狀、貞元錄
- 註㉑ 天寶八載閏六月丙寅帝親謁太清宮、上聖祖玄宗皇帝尊號爲聖祖大道玄宗皇帝、（册府元龜卷五十四尙昔老）
- 註㉒ 册府元龜卷五十四、尙黃老天寶九載十月の條參照
- 註㉓ 同 十三載二月の條參照
- 註㉔ 不空三藏行狀、貞元錄
- 註㉕ 十三載到武威、住開元寺、節度已下至于一命、皆授灌頂、士庶之類、數千人衆咸登道場、與僧弟子舍光、授五部法。次與今之功德使開府李元琛、授五部灌頂、并授金剛界大曼荼羅。（不空三藏行狀）
- 註㉖ 貞元釋教錄

- 註⑳ 舊唐書卷一百四列傳第五十四、哥舒翰の傳
 註㉑ 貞元釋教錄
 註㉒ 舊唐書卷一百四列傳第五十四、高仙芝・封常清・哥舒翰の傳參照
 註㉓ 慧超往五天竺國傳參照
 註㉔⑳ 資治通鑑、天寶十二年、十三年、十四年の條
 註㉕㉑ 舊唐書卷一百四列傳第五十四、哥舒翰の傳
 註㉖㉑ 同 高仙芝の傳
 註㉗㉑ 不空表制集卷第一、謝恩賜香陳情表一首
 註㉘㉑ 資治通鑑
 註㉙㉑ 舊唐書卷一百二十一、僕固懷恩の傳

- 註㉚㉑ 舊唐書、卷一百十四周智光の傳、不空表制集卷第二
 註㉛㉑ 舊唐書、卷一百十八、元載・王縉の傳
 註㉜㉑ 不空表制集、貞元釋教錄
 註㉝㉑ 不空三藏行狀
 註㉞㉑ 不空表制集、卷第二、貞元釋教錄
 註㉟㉑ 不空表制集、卷第三、貞元釋教錄
 註㊱㉑ 不空表制集、卷第二、貞元釋教錄
 註㊲㉑ 不空表制集、卷第三
 註㊳㉑ 不空表制集、卷第四

佛教とベエーダーンタに於ける辨證法

チャンドラダス・シャルマ博士著

藤吉 慈海 譯

本稿は筆者がベナレス大學にて直接指導を受けつつある同大學教授チャンドラダス・シャルマ博士の學位論文である「佛教とベエーダーンタに於ける辨證法」なる著書の部分的紹介である。本書は本文二百六十六頁の小著にすぎないが、インドに於ける最近の佛教研究の一端を示すものとして興味深いものである。

著者も序文の中に述べてゐるが「佛教とベエーダーンタについては根深い偏見が存在する。たとへばシュニヤバーダは虚無主義であるとか、ヴェイジュニヤナバーダはただ瞬間的觀念のみが實在すると唱導する主觀的觀念論であるとか、ナイルアートミヤバーダによると佛教は眞實の自己の存在を否定するとか、クシヤナブハンガバーダによればすべてのものは瞬間的であると宣言してゐるとか、佛教はベエーダーンタに對抗するとか、ベエーダーンタはすべてのものを佛教から借りたとか、このやうな又その他の悪い見解がここにすべて根柢から覆へされ、佛教とベエーダーンタに關するその他多くの誤解が明瞭にされてゐる。そして、佛教とベエーダーンタとは二つの對立する思想體系ではなくして一つの思想即ちウパニシャツドに出發し佛教によつて間接的に支持され、大乘佛教に於いてその精巧の作品をうみ出し、ガウダバーダに於いて公然と復興し、シヤンカラに於いて全盛を極め、シヤンカラ以後の哲學に於いてその極點に達した一つの思想の發展段階に於ける異つた舞臺にすぎないといふことが本書によつて明らかに證明せられてゐる。

私はここにその序説の翻譯を提供する。讀者はこれによつて些かでも著者の企圖せられるところ、思索の方法等を窺知して頂ければ望外の幸である。

佛教とベエーダーンタに於ける辨證法

尙本書は一九五二年一月に出版され、そのヒンデイ版は一九四九年に *Upeya dharma Darshana aur Vedanta* として出版され、H. P. 政府よりヒンデイ版の *Best Book* として賞金 1000 ルピーを得てゐる。尙著者は一九五二年一月「インド哲學」なる大著を出版してゐるが、ここに提供した序説以外の本文はその「インド哲學」の中にもそのまま含まれてゐることを附記しておく。

序 説

辯證法 (dialectic) といふ言語はギリシヤ語の *diálogo* (討論する、論述する) から來てゐる。それは古代インドの *shastatathā* にいくらか似てゐる。丁度この語がある人によると、相手に打勝つことを主目的とする單なるへ理窟 (*jalpa, vitanā, kutarka*) の意味に用ひられ、又他の者によつては、もう少し精巧な意味即ち眞理に到達するための論議 (*sutarka, sannayā*) の意味に用ひられたやうに、古代ギリシヤでは dialectic といふこの語は、ある詭辯論者によると言語上の手品として用ひられ、又他の者によつては、もう少し精巧な意味即ち眞理に到るための議論の意味に用ひられた。

アナキシマンデルは實在するものは一者、アペイロン、限りのないもの、無限定なもの、永遠なるものであり、すべてのものはそこから起り、それによつて存在し、再びそこに歸すると教へた西洋に於ける多分最初の哲學者であつた。この世界は互に、戦闘しつつある、對抗者の系列としてあらはれる。この對抗者の系列の主張、つまりあるものは他のものを、捨てる、といふつねに變らぬ不和はヘーゲル辯證法のなまの原型として理解せられるかも知れない。ピタゴラスの、媒辭、もまた、組織、混合、調節、即ち對抗するものの綜合である。

ヘーゲルが否定性を、一切のものの魂、とみなしたと同様にヘーゲルは不和や對抗や、戦、を、一切のものの父、と看做した。ヘーゲルによつてヘラクライトスの、變化、は、發展、に、その、對抗する緊張、は、定立と反定立、にその、調節、は、綜合定立、に變形させられた。バルメニデスは、將然存在、を、所信、の領域に移しそして、存在、を眞理とみなした。彼の弟子であり歸謬法 (reductio ad absurdum) の父であるツエノーやエレア學派の、駄々ッ兒、ゴルギアスは辯證法の破壊的な方面を最高度に發展せしめた。ソクラテスは辯證法の否定的な方面を強調したけれども實證は肯定的な眞理に到達することを欲した。ソクラテスは辯證法を眞理を自覺する最上の方法であると確信した。吾々は相手の所説の中にある矛盾を指摘して、その知識が單なる皮相の見解であり、眞理に對して更に努力すべきであると教へるべきである。ソクラテスにとつて辯證法は實在の科學である。それはそれを通して吾々がそのありのままの、形式、を知りそし

てその、形式、の外見上の複雑性は最高の形式即ち、善の形式、の統一の中に消え去ることを知る最高の科學である。プラトンは辯證法を形而上學即ち、諸科學の科學、即ち音樂や天文學や算術や幾何學等の基礎學が終つた後に研究されるべき最高科學を意味する純正哲學と一致せしめた。それは實在を單に吾々にあらはれるものとしてではなくそれがある通りに知る爲の綜合的又は統一的方法であつた。(それはそれによつて人をして雑多な現象の、洞窟から解放せしめること、であり、また實在をその純粹な光の中に於いて輝く通りにみる事が出来るやうにする方法である。)それは雑多な感覺の世界の基礎であり、科學と眞理の創造者、であり、知られるものに眞理を與へ、知るものを知る力を與へるもの、であり、それは崇高なる眞理、崇高なる美、崇高なる善として自らをあらはし、しかもその本質に於いてこれらすべてを究極的に超越する、善のイデア、の自覺である。アリストートルもまた辯證法をありのままの存在の科學としての形而上學と一致せしめる。實體は、潜在的存在、がそれに向つて努力する、現實化された存在、である。それはものをしてそれが有る如く形成する本質又は形式である。

カントにとつて辯證法は虚偽の企畫の妄想的論理である。理性がその力について論ずることなしに進むときに、それは矛盾や背理や二律背反に陥る。思想の性質こそは推論的でありまた關係的であるといふことである。それが感性と結合してゐる間はそれは正しくその現象をあらはすことが出来る、しかしそれが實在を知らうとする瞬間にそれ

は自己矛盾に到着する。それは決して實在、本體(Noumenon)、もの自體(Dieses Sein)を知ることは出来ない。ヘーゲルはカントの不可知論を拒否し、もの自體をすべての哲學的概念のうち最も馬鹿けたものと批評した。思想は單に推論的知性であるのみならず自己意識的理性即ち觀念である。辯證法は單なる肯定から否定を通じまた否定と共により完全な又より豊富な再肯定への、又は定立から反定立を通じまた反定立と共に綜合定立への思想の進軍である。思想は反對を引き起こし且つそれを克伏しつつそれによつて勝利の三和音のマーチの中に進む。矛盾、否定、對立は何かおそるべきものではない。それは反つて思想の生命であり力であり動きである。それ故にそれは、一切のもの、の魂、である。しかし矛盾の法則は絶對的に行き互るので思想は、矛盾の巢、の中に満足して安んじてゐることは出来ない。そしてそれ故にそれ等は綜合定立の中に調停されなければならぬ。矛盾の背後にある力は具體的な差別の中の同一または自己意識的理性の全體の力、ヘーゲルによつてそれ自身の中の又それ自身に對する精神と呼ばれる絶對精神の力である。ブラッドレーは有限なすべてのものはそれが究極的な實在であると理解せられるときに、それは全く自己矛盾であり、又それ故に單に外觀にすぎず實在ではないことがわかつていふことを指摘して破壊的な面に於いてツエノーやゴルギアスの仕事を完成する。構成的な面に於いては彼はカントとヘーゲルの間を進んでゐる。彼はヘーゲルと共に實在を精神的全體であると考へ、カントと共に實在は合理的なものと一致することは出来ないと考へる。思想は實在に

到達するためには、自殺、しなければならぬ。一種の競技である哲學することに於いて吾々は思想の法則を問ふことは出来ないが、しかし思想はせいぜい實在の梗概を與へることが出来るのみである。思想は元來相關的なものであるから、その細目やその「何故に」とか、如何に」とかを與へることは出来ない。思想に對する他の非難は、實體をエランヴィタル即ち常に伸展しつつある生命衝動とみなすベルグソンによつてなされる。何か變化するものは何も存在しない。ただやむことなき變化のみが存在する。「直觀」を通して吾々はこの生命衝動に於ける吾々の關係加入を自覺する。知性はただ實在の流れを切り吾々に非實在的な瞬間を與へることが出来るのみである。クローチエはヘーゲル派の基礎的觀念論や實在を精神的全體とみる見解を保持するが、ヘーゲルの「汎論理主義」には反對してゐる。彼は辯證法のすべての力を支持するがヘーゲルがそれを誤用したことを非難する。實在は、絶對的な論理形態ではなくして精神の實際的な過程である。思想はそれ自身の内に對立をもち、そしてそれは肯定と否定とである。「否定によることなしに肯定はなく、肯定によることなしに否定はない。しかし區別によることなしに肯定も否定もない。何となれば思想は差別であり、吾々は合同によることなしに區別することは出来ないから。」思想の抽象的分析的見解は「知性」と呼ばれ、一方その具體的綜合的見解は「理性」と呼ばれてゐる。しかし思想は常に思想であり、それは單に形式的であり知性的である經驗科學の「偽概念」とは異なる「純粹概念」と共に働く。その「純粹概念」とは「觀念」であり

それはアブリオリイな論理的綜合である對立の統一である。思想は常に豫備的段階として直観を含んでゐる。直観は直接の表象であり、それ自身創造的なそして又打解けた表現である。クローチエは藝術や自然のやうな精神の非論理的表現の自律性を支持することに於いてヘーゲルから分れてゐる。しかし彼は辯證法をその全力において支持し且つ、論理的曲線の最小量と最大量として高く聳える二つの頂上にすぎない定立と反定立との間には多くの含意的な段階があることを指摘することにおいてヘーゲルより一步進んでゐる。辯證法的な経過と歴史的な経過とは一つである。哲學は歴史であり歴史は哲學である。マルクス、エンゲルス、レーニンの辯證法的唯物論はヘーゲル主義とは對立するが、辯證法的運動の全力を支持してゐる。謂ふまでもなくそれは彼等の言ふ實在である物質に第一に適應し第二に實在の模寫、寫眞、又は影像にすぎないところの思想に適應するけれども。辯證法の力は物質からは決して來るものではなくただ思想からのみ來ることが出来るから、それはかくの如く正常化することなしに、意識的な目や意識的な手を通して働き、ものを知り、それらを知るものは自己意識的精神であることを忘れて、實在を心から物質へ、觀念から鐵へ、自己意識的精神からハンマーと鎌へ轉移することによつてヘーゲルの辯證法を轉倒させる。アレキサンダーやホワイトヘッドのやうな過程、實在論者達は相關性の學說に影響され、物理的自然を、空間と時間の中におこりつつある事件といふ語の中に認めてゐる。かくて心と物との間の反定立は非常に小さくなつてゐる。アレキサンダー

にとつて知識は経過され直ちに、樂しめる、沈黙考の行爲であり、共に存在する對象である。辯證法は發展進化の力または過程である。そして發展進化は機械的でもなくまた繼續的でもすらない。それは意味的でありまた突發的である。生命や心の中に於ける意味的なもの現出は自然のより低い段階に於いても一貫してゐる。

インド哲學の分野に於いてもまた吾々はこの辯證法の否定的及び肯定的な両面を見出す。ジャイナ教、サンキヤ・ヨーガ、ニヤヤー・バ イセイシカ、ミーナムサー、ラーマヌジャヤ・ヴェーダント、マドゥバ・ヴェーダント等は多かれ少かれ多元論的實在論を唱導する。大乘佛教やアドバイタ・ヴェーダントは絶對的觀念論の選手である。クダクダ、アカランカ、ヴィドヤナンド、シッドハセーナ、サアマンタブハドラ、ヘマチャンドラ、マリイセナのやうなジャイナ教徒や、サアンキヤのイシュバラクリシュナやビイジュニヤナピクシュウドヨタカラ、ウダヤナ、シヤヤンタ、ガンゲエシヤ、ラグナートハ、ジャガデイシヤのやうなニヤヤー學徒達や、ブラブハアカラ、クマアリイラ、シヤアライカナアトハ、バールトハサアラテイのやうなミイラムサ學徒達や、ラーマヌジャ、スツダルシヤナ、ベンカアアアアトハ、メエグハナアダアライ、マアドウバア、ジャヤンテイルトハ、ブアアサアテイルトハやその他の有神論的ヴェダント學徒達は多元論的實在論をまもり、絶對的觀念論を非常に偉大な辯證法的巧緻をもつて攻撃した。しかし多元論のまもりは一元論者の猛襲に比して弱く思はれる。それで實在論的多元論者達は自己矛盾を抱いてゐるが、さも

なければ暗々裡に絶対論を受け容れた。龍樹、チャンドラキイルテイ、世親、ドハルマキイルテイ、シヤンタラクシタ、カマラシイラのやうな佛教徒達、及びガウダバアダ、シヤンカラ、マンダナア、バアチャスパツテイ、ヰイムクタアトマン、ブラカアシアアトマン、スウレシヤバアラ、ヰイドラニヤ、シユリイハルシヤ、チツツクハ、マドウスウダナアのやうなアドバイタ・ヰエダクタ學徒達の破壊的辯證法の力強い打撃の前に、知性の範疇や概念、實體、性質、行爲、運動、變化、事象、自我、道德、神、宗教や哲學からさへ成立つてゐるすべての有限な現象的存在の全組織は厚紙の家や砂上に建てられた宮殿の如く、こなごなに碎け去るやうに思はれる。しかしながらこれらの外觀が全く失はれるといふことを承認することは彼等の辯證法的特質に對して最も偉大な無禮を示すことである。彼等の辯證法の構成的方面は外觀は經驗的に實在的であり、それは知性を否定するのではなくそれを完成するところの非二元的實在に變形されることを吾々に示す。實在は否定的言辭によつて最もよく記述されることが出来る。しかし吾々がさうしなければならぬやうにもしも肯定的記述を強調するならば、それは直ちに純粹實在であり純粹至福である純粹理性、純粹經驗、あるひは純粹意識として最もよく記述されることが出来る。佛教徒達はそれをタトハター（如性）、シユニヤ（空）、ヰイジュニヤナマアト（唯識）と呼び、ヰエダクタ學徒達はそれをブラフマンまたはアトマンと呼ぶ。

實在はそれ自身によつて又それ自身のうちに存在する。それ故にそ

れは自證せられるものであり又決して從屬させられることの出来ぬものである。實在の定義に於いて純粹意識のみがこれらの條件を満足させる。そしてそれ故にそれのみから實在と呼ばれるに値する。それは相關的知性によつては十分に把握することが出来ない。知性は超えることの出来ない主客の二元性を吾々に與へることが出来るだけである。それ故に知性は、直觀、とか、純粹理性、とかその他色々と呼ばれる直接に實在を現はすことの出来るより高い何ものかに變形されなければならぬ。知性が常に矛盾を通して働くといふことと、それはその限界を自覺しなければならぬといふこととは辯證法の否定的面である。知性が理性の純粹先驗的合一とか超合理的な直觀に變形されなければならぬといふことは辯證法の構成的面である。實在それ自身は物 (anna)、生命 (prana)、本能 (manas)、相關的知覺 (vijñana) とか自己意識的至福的な理性または直觀 (anda) としてあらはれる。物は物理的の面の上にある。生命は生物的の面の上にある。本能は心理學的の面の上にある。純粹理性または直觀は神秘的の面の上にある。辯證法は實在の自己表現の力である。それは内部からの理性の發展である。絶對はそれ自身の力を通して、實際それによつては觸れることは出来ないが發展的經過をなすものとしてあらはれる。辯證法は物、生命、本能の内に内在する。それは知性に於いてのみあらはになる。それ故に辯證法は人間生活の獨占である。それは否定的または破壊的、及び肯定的または構成的の二面をもつ。その否定的な面に於いてはそれは分析的、辯論的知性であり、すべての有限なものの中に内在する矛盾

を指摘することによつて進行する。有限なものが絶対的に實在すると誤解される時に、その眞の性質は突然發して、それをして相關々係の適當な分野に歸せしめるそれ自身に内在する矛盾をあらはす。その肯定的な面に於いては、辯證法は綜合的超越的理性または直観である。

それは主客の二元性を超越することによつて、すべての矛盾を調停する。實在を知るといふことは實在になるといふことである。丁度動物的本能が主客二元の分野に働くことが出来る前に人間の知性に變形されなければならぬやうに、この最高の經驗をたのしむためには知性は純粹理性または直観に變形されなければならぬ。

辯證法は一般にその否定的方面にのみ一致させられる。それは全く言語上のへ理窟、知的體操、思想のとんぼがへり、無益な論理的細事拘泥、議論のための議論、知的花火の幻惑的表示、手品師の繩棒にも似た墮落した知的手品、(bandhiki-nata-viṣay; jalpa; viṣādi; kutarka)として誤解せられるか、或はせいせいそれは本質的に相關的、辯論的、分析的、有限的であり、又有限なすべてのものの中に固有な自己相違を指摘しながら矛盾の力と共に進行し、究極的に實在であると考へられるときに現象的であり實在を知るためにはその無能力なることを告白しなければならず、また實在と一になる爲には自殺しなければならぬ眞の知性(sūtaṅka)と一致させられる。前者の見解は全く悪く後者は部分的に悪いことを吾々は甘受する。辯證法をその否定的意味にのみ限定することは非常に不適當である。何となれば思想は矛盾に満足して安んずることは出来ずその調停の途を講じなければ

ならぬからである。その反定立は必然的に綜合定立へ導かなければならぬ。辯證法が單に否定として宣告せられるそのことが論理的に肯定的の意味をも亦もたなければならぬと言ふことを意味する。何となれば肯定のない否定はありえないから。

辯證法の肯定的面は吾々を直ちに合理主義と神秘主義との間の古い論争に導く。三者擇一が考へられる。①吾々はカントのやうに實在は不可知であると言ふべきであるか、②吾々はヘーゲルのやうに、理性的なものが實在的であり實在的なものが理性的である、と言ふべきであるか。③吾々はヘーゲルのやうに哲學の領域に於いては思想は絶対的に行き互るけれども、それは實在に到達するためには自殺しなければならぬといふ考を支持するかである。第三の選擇は最も弱く直ちに黜けられねばならぬ。第一の選擇もまた支持し難い。吾々は外部から思想を批判することは出来ないと言ふことを支持することに於いてヘーゲルに同意する。すべての批判や區別の企圖は思想そのものに該當する。實在は不可知である、と言ふ人は自分の言つてゐることを知らないか自己矛盾のうちに言つてゐるのである。と言ふのは彼は尠くとも實在は存在すると言ふことを知っており、更にそれは知ることが出来ないといふことを知つてゐるから。實在は相關的な知性がそれを適當に叙述することが出来ないといふ意味において確かに叙述出来ない。しかしそれは最も確かに不可知ではない。それに反してそれはすべてのものの中で最も知られたものである。如何なる偉大な思想家も實在が相關的な知性と一致することが出来るると眞剣に支持する人は

一人もゐない。しかしそのことは又思想が否定さるべきものであると言ふことを意味するのではない。純粹思想、純粹理性、純粹意識それ自身その現象的方面に於いては相關的知性または推論的理解である。それ故にそれは知性の絶滅ではなくしてその矯正であり完成である。しかしながら吾々はジャイナ教徒やブハルトリブラパンチャ、ニンムパアルカア、ラーマーヌジャに反對するものとして佛教徒やヴェーダンタ學徒に同意する。そして實在は純粹意識と同じものであるところの自己意識的精神ではあるが、それは究極的に差別の中の同一と呼ばれることは出来ないといふことを支持する點に於いてヘーゲルやブラ

ッドレーにも反對する。現象は絶對の中にその個性を止めることは出来ない。如何なる情熱、如何なる貞節、如何なる肉慾の焔も、その個別的能力を保持し乍ら絶對の中で燃えることは出来ない。個性は無知によつて創造せられたものであるから、智慧がきざすときにどうして保持せられることが出来ようか。「個性」と「利己性」との間の如何なる差別もここでは役に立たない。利己性は勿論より賤しいものである。しかし個性でさへも絶對の中においては超越されなければならぬ。しかし吾々の絶對は「ライオンの洞窟」でもなければ「すべての牛が黒くみえる夜」でもない。もしも川が海にそそげばそれは川がなくなつたことを意味するだらうか。それはむしろ大洋になつたのである。それはより高い完成に到達したのである。現象は實在に變形される。すべての塵も宇宙のすべての卑しい一點も實在となる。その現象的實在性は強調せられても究極的に眞理の等級はなく實在の段階

はない。疑ひもなく差別の中の同一と言ふことは知性の最も高い概念である。それ故にそれは經驗的世界に於いては完全に有效である。しかし究極的にこの差別の中の同一も知性と共に超越されなければならぬ。直觀的同一は單なる同一ではない。それは超關係的であり叙述出来ないものである。よりよい言葉が無いので吾々はそれを純粹同一と呼んでゐる。思想は常に差別の中の同一として働く。單なる同一や單なる差別は想像や偽概念の假作である。單なる同一は意味の區別されない同一であり、それは關係以下である。これに反して神秘的な純粹同一は超關係的である。

さて、東西古今の神秘主義者達が色々の詩句の讚美の中に歌ひ且つ歌ひつつあり、また歌ふであらうこの「直觀」とは何か。それは思考の否定や關係以下の感情の再肯定を意味するのか。たしかに神秘主義者達はこの疑問に對して吾々と同様に強い否定を以つて答へるであらう。多分ある神秘主義者達は進み出て直觀は叙述することが出来ないものであるからこの疑問には答へることが出来ないと言ふであらう。賛成！彼が自らの陳述のもつすべての含意を理解してゐるとして吾々は推し進める。彼は絶對の沈黙を保持しなければならぬか又は直觀は叙述出来ないと言ふべきである。何となればそれは相關的な知性を超越し且つそれよりもより高いものであるからである。この直觀は吾々の純粹理性を同じものであらう。しかしもしも「直觀」が思考とは全くちがつた何ものかであり且つそれ故に何か關係以下のものの意味するならば、この直觀主義は自己斷罪である。感情は全く區別されな

い關係以下のものであるから一種の全體的のものである。吾々が感情について考へようとする瞬間に、それはその眠りからおこされてその全く無意味なることを自覺して思想の足下に身をまかせ手を組み乍ら組織的世界に場所を得たいと乞ふ。思想にとつて理想的なものとしてこの區別されない關係以下の感覺の直接性を主張することは全くおかしなことである。吾々は知性の人間的な段階から理性の天國へ上昇するかはりに感情の地獄におちなければならぬのか。しかし眞の神秘主義者は彼の直觀をこのやうな感情に墮落させはしない。彼の直觀は吾々の純粹理性である。そこにはただ名稱の相異があるのみである。吾々はこの直觀を純粹直觀と呼ぼう。この純粹直觀即ち純粹意識がただ一つの實在であるが、それは無知のために有限な知性のやうに思はれる。それは知性の否定ではなくしてその理性への變形である。知性はその無能力を自白し、ただ新しい生命と永遠の活氣とによつて若返らせられるのみであり、その自殺と思はれることは實はその獻身である。ただ眞の合理主義者のみが眞の神秘主義者であることが出来、眞の神秘主義者のみが眞の合理主義者たりうる。ある種の神秘主義者や合理主義者達が空しく互に戦ひ合つた。直觀をしてより高い思想たらしめよ。しかし思想それ自身よりも高くなく、そしてそれをして關係以下の區別されない感情の中に墮落せしめるな。しからばすべての困難は排除されるであらう。

ある人にとつては分析的な知性と綜合的理性との間の差別や低い思想とより高い思想との間の差別は無意味に思はれるかも知れない。彼

等に對して吾々は次のやうに答へる。吾々はこの差別は知性そのものによつてなされるものなる故に相對的であり絶對的ではないことを確かに認める。それはただ經驗的立場からのみ有効であるのでそれは實際的な調停である。その區別は經驗的立場と絶對的立場、フェノメナとノイメナ、現象と實在、Samvrti(世俗)又はVyavahāra(世俗)とParamārtha(眞諦)、意見と眞理、幻影と絶對との間の區別と同様である。ヤージュナバルキヤの、*Neti Neti* (ニアラズ、ニアラズ)、スベンサーの、不可知、ロックの、*Je n'sais quoi* (名狀シガタイモノ)、カントの、*Ding-an-sich* (モノ自體)、アウガスチンの、*Cognoscendo Ignorari*、ヘックハルトの、*Weder Dies Noch Das*、ハイモントの、*Ignorabimus*、ブラントの、*Somehow*、& *Weder not know how*、佛教の、*Nirabhāṅgya* (説明出来ナイ)又は、*Avachya* (ハツキリト説明出来ナイ)、ヴェーダーンタの、*Anivacharīya* (ヨク説明出来ナイモノ)——これらすべてのものは有限な知性の呼聲であつて純粹理性の呼聲ではない。彼等が思考そのものの無能力の結果に到る瞬間に彼等は自己斷罪を宣告する。それ故に低い思考と高い思考との間の區別は完全に有効であり經驗的立場より最も必要なものであるといふことを吾々は支持する。ここにその有効性を疑ふことは思考の拒否か全くの自己矛盾を抱くことである。

吾々は辯證法を形而上學または本來の哲學に一致させることにおいてプラトニーに同意する。それは第一原理の最高科學である。それは單に吾々にあらはれる通りの實在ではなくして其のままの實在を知らん

と欲する。思想としては辯證法は否定的または破壊的と肯定的または構成的の二つの方向を持つ。その否定的方向において辯證法は知性・理解・タルカ・ブデイ・ユクテイである。それは相關的、推論的、分析的である。それはすべての有限なものの中に固有な矛盾を指摘し乍ら進む。その肯定的方向において辯證法は純粹意識、自明の自己、自己意識の理性、純粹思想、純粹直観である。それは Prajna, Vijñāna, Jñāna, Chit, Samvit, Svānubhūti である。それは直接の、即時の、合一する、自己意識的、綜合的である。それはすべての矛盾を調節する。

構成的辯證法は知られない存在からはるかに遠い實在は實は最も知られたものであることを吾々に教へる。それは如何なる知性の範疇も十分にまた適當にそれを叙述することは出来ないといふ意味においてのみ叙述出来ないとか思考せられないといはれる。それはたしかに否定的ではないが否定的言辭によつて最もよく叙述される。それは理性を通して直接に自覺される。それは知性を通して哲學化されることは出来ない。かくの如く沈黙の哲學が最高の哲學である。この沈黙は智者の沈黙でもなければ愚者の沈黙でもない。反つてそれは賢者の中の最賢者の沈黙である。それはすべての人間の口舌につくされない方法において自ずと知られる沈黙である。それは非二元的な實在についての疑問にたいして沈黙を以つて答え、他の者が、でかした！究極の眞理はたしかに口舌や知性を超えてゐる、と呼んだあの佛教徒維摩の雷鳴のやうな沈黙である。それはヴェーダーンタ學徒バアドフヴァが

グアスカアライに向つて、私は貴方の疑問に對して沈黙を以つて答えてゐるが貴方は理解しない。最高の自己は沈黙である、と言つた偉大なる沈黙である。それは最後に沈黙によつて説教し弟子達のすべての疑問が消滅した偉大なるシャンカラの有名な沈黙である。それはウパニシャッドの有名な沈黙である。それは佛教やヴェーダーンタの有名な 'Anirvachanīyā' (不可言説性) である。それは墓場の沈黙ではなくそれは宇宙に對する全眺望に新生命と新しい意味を吹き込むところの沈黙である。人が實在を了得する時に悲しみや妄想は消え去る。グリーンによつて非常に強調された、正直な人や善良な市民の生命のすべての意義が自覺されるのはここにおいてである。プラトリーの解脱した洞窟の住人は他人を解脱せしめるために洞窟に歸る。ここにおいてギイターの眞の教が自覺せられる。この段階において人は佛陀のやうに全世界の苦惱を背負ふ用意が出来、菩薩のやうに他人の救済のために自らの涅槃を延期することが出来、シイバアやソクラテスのやうに人道が救はれ、またよく改善されるやうに一杯の毒を飲むことが出来、またクリストのやうに世界の魂を救ふ爲に自らの肉を十字架にかけることが出来るのである。

太子シッダルタは死んでしまつたがしかし佛陀は生き残つてゐる。四つの聖なる眞理や八正道は今日もなほ意味を持つてゐる。死すべきシッダルタに曙光がみえそめ彼をして不死なる佛陀とならしめた悟りは今日もなほ吾々に貢獻する。サアルナプトの鹿野苑に於いて佛陀によつてはじめて轉ぜられた法輪即ち縁起の輪はなほ廻轉する。マハア

バリニルヴァナ經の中に非常に生々と叙述されてゐるクシナアラアにおける佛陀の大般涅槃は疑ひもなく吾々は誰れでも潜在的な佛陀であることを證明する。

佛敎は多くの學派に分れ廣大な文献を持つてゐる。どれが正確に佛陀自身の敎でありどれがその弟子達によつてなされた解釋、敷衍、苦心の作であるかを言ふことは非常にむづかしい。佛陀は元來理論的哲學者といふよりも倫理的教師であり社會改良者であつた。彼は當時行はれてゐた多くの哲學的見解に言及して、其等を無益であると宣告した。形而上學的問題が彼に問ひかけられるときにはいつでも彼はそれらは最高善に對して有益でもなければ助けにもならないといつてそれらの問ひをさけた。人間存在は苦難と苦痛とにみちてゐる。それ故に吾々の直接の義務はこの苦難と苦痛とを除くことである。もしも吾々が不毛の形而上學的推測にくよくよするならば、その振舞はかの毒矢に射ぬかれた馬鹿者がその矢をぬくかはりに矢の出所や大きさや金屬や製作者や射手について無用な推測に時間を空費するやうなものである。たしかに私は君達に話した以上によく知つてゐる。弟子達よ、何故にそれを話さなかつたのか。何故かと言へば弟子達よ、それは君達に利益をもたらさず神聖なる進歩に導かないからである。何となれば、それは地上から轉ずることへ、すべての慾望の征服へ、無常の休止へ、平和へ、智慧へ、悟りへ、涅槃へ導かないからである。

佛陀は四聖諦、八正道、緣起説を力説した。これらの敎説のうちウバニシャッドの敎説をひどく妨げるものは何もない。吾々の論争點は

佛陀がウバニシャッドの敎説にひどく影響をうけたと言ふことや彼の弟子達にのこした法の燈火はウバニシャッドから借りたものであると言ふことである。しかしながら小乗敎はこの確固たるそして明るい光をもつこの燈火を明滅するかすかなものにしてしまつた。それ故に小乗敎は佛陀の眞の敎を代表するものではなく、リス・デエヰド夫人が言つてゐるやうに、言葉の上の上部構造や信條が佛陀が敎へた通りであるとしてしばしば主張せられた。大乘佛敎もまた言つてゐる。小乗哲學はより資格のない弟子達に適合するやうに佛陀の敎の中において調節した爲か (Upāyānushāya) 又は彼等が教主の眞の意味の理解を缺いた爲であると。

一般的瞬間説にもとづく徹底的な多元論である小乗哲學は矛盾の束である。それはすべてのものの實在性を信ずる (Satishvada) と外形上は言ふが、しかし實際はすべてのものの實在性を密かに害してゐる。それは心を瞬間的觀念に、物を瞬間的アトムに、如來を佛陀の體の聖骨に歸してしまつた。佛陀に如來、魂、物質に關する十四の有名な質問がなされたとき、彼は沈黙をもつて彼等に答へた。この佛陀の沈黙の意義は大乘佛敎が指摘する如く、これらの二律背反は知性によつては結局解決出来ないといふ事實の中に横つてゐる。辯論的論證は常に二元性と矛盾を通して進む。そしてもし實在が自覺するべきであるならばそれは直接の精神的洞察力とならなければならぬ。しかし小乗敎は佛陀の沈黙を如來、魂、物質の否定を意味すると誤解してしまつた。小乗哲學に於ける缺點はウバニシャッド哲學の光にてらして

佛陀の教に正しい解釋を與へた大乘教徒によつて訂正された。小乗教に於ける解脱の意味は否定的利己的であると云はれる。大乘教は涅槃は苦難の否定的終止ではなくして肯定的な至福の状態であると信する。その理想的聖者は他者の救済のために働くために自らの涅槃を延期する菩薩である。彼は他人を救ふ爲にはよろこんで苦難に處する。小乗の乾からびた苦行主義はこの世に對する解脱せる忠實な興味によつておきかへられる。神の否定は佛陀の神性によつておきかへられる。この佛陀はすべての實存にゆきわたる絶對的自己である。それぞれ瞬間的アトムや瞬間的觀念に歸せられることによつてなされる物と心との決裂は兩者は相關的に實在すると言ふことを認めることによつておきかへられる。超越的實在は絶對であり佛陀の輝ける體であるから。大乘佛教徒達はその本質を手練の中に保持しながら變化しつつあ

る周圍の條件に自らを適應する能力を持つが故に、彼等の信仰は活力にみちた進歩的な動的な宗教であると誇つてゐるのも尤もなことである。

アドバイタヴェーダーンタの基本的思想はそれが大乘佛教の文獻の中において發展したことによつて相當に影響をうけた。事實上大乘とアドバイタとは二つの相對立する思想體系ではなくして、同じ中心思想の發展における異つた舞臺にすぎない。否定的及び肯定的の二方面において叙述したこの辯證法の見解はインド哲學の精粹である。この二つの體系における漸次の發展の結果であつた。それ故に大乘佛教とアドバイタヴェーダーンタに於ける色々の舞臺を通して辯證法の發展を追ふことが非常に望ましいことである。

法然上人傳研究會紀要 (二)

本稿は昭和二十七年一月以降、知恩院門主岸信宏殿下を中心に、毎週一回開かれてゐる『法然上人行狀畫圖』を主とする各種法然上人傳の研究會(彙報所載)の研究ノートの一部である。毎回田村、藤堂、香月の三研究員と、特にお願ひした佛教大學教授伊藤眞徹氏との四人共同の下に研究を進めて居る。現在第六卷まで終つてゐるが、今回は都合により第三卷までを右四名が分擔して執筆掲載した。尙略称別稱を用ひた諸傳記は左記の通りである。(香月)

源空聖人私日記	私日記
本朝祖師傳記繪詞	四卷傳・傳法繪
法然上人傳記	醍醐本
法然聖人繪	弘願本
拾遺古德傳	古德傳
法然上人傳記	九卷傳
法然上人行狀畫圖	四十八卷傳・勅傳
法然上人傳繪詞	琳阿本
黒谷源空上人傳	十六門記
法然上人傳	十卷傳

序 文

1、型態を中心とした系列的な整理

第一類 a 群 傳法流通繪(四卷傳)、法然聖人繪(弘願本)、法然上人傳繪詞(琳阿本)の前半。

法然上人傳研究會紀要

これら三種のなか、四卷傳は原本的なものであり、弘願本は四卷傳の「干時嘉禎三年正月廿五日、沙門號空記之」というのを削除し、「畫圖にしろすことしかなり」というところで結んでゐる。文字の改變・文章の改變はごく少い。琳阿本は四卷傳の「良久しくなりけり」までの全文において、文字の改變、文章の簡素化をはかり、序文の前段としてゐる。

第一類 b 群 法然上人傳繪詞の後半、拾遺古德傳、法然上人傳(十卷傳)の第二序

これらの三種は、四卷傳の本文に關係あるもの。琳阿本の後半の書きだしの「如來滅後二千八十年……漆間朝臣時國」の一文は、四卷傳卷第一の「誕生の圖」の中央上部に書かれてゐる説明文を轉載したものである。以下「上人誕生のはしめより遷化の後に至るまで繪をつくりて九卷とす」という結びまでの文章は、この傳記獨自のものであり、序文の後段とみることが出来る。(この後段の直後に「産室・色旗二旛翻る圖」を持つてゐるという事は、繪詞の形式からするならば、後段全體を本文とみることが出来る。なほ「如來滅後」を本文の書きだしとしてゐるものに、弘願本・古德傳がある。)

古德傳の開卷劈頭の「伏以諸佛の世いづる時をもち、機をはかる時機これあひそむければ、感應も

ともあらはれがたし」と、十卷傳第二序(漢文體)の「又云蓋以諸佛世給 鑿機施益 日月照州給 計時廻光……爰以正法千年月氏佛法盛、像法千年震且佛法弘」とは、四卷傳の「誕生の圖」につづく「諸佛の世を利し給……像法のはじめ漢につたはりて」という文に基づくものである。

また十卷傳第二序の「加之摩騰後漢來……三國佛法將來如此というは、四卷傳序の「しな國には漢明帝に、摩騰迦葉……佛法興隆如來在世にことならず」というのに基づくものであり、さらに「愛聖人童形嶺山雲分……誕生始遷化後至傳作讚嘆奉者也」という結文までは、琳阿本序の後段「上人十三にして觀山の雲に……上人の誕生のはしめより遷化の後に至るまで繪をつくりて九卷とす」というのに基づくものである。

第二類 知恩傳、法然上人傳(十卷傳)第三序
これら二種はともに漢文體であり、多少の文字の改變・増加がみられるのみで、全く同文である。
なを「抑尋釋迦興世者……八十三萬四千三十六年也」というのは、四卷傳序の「南州中印土淨飯王の御宇……八十三萬四千三十六年」というのに基づくものである。

第三類 法然上人傳記(九卷傳)の前序、法然上人行狀繪圖(四十八卷傳)、法然上人傳(十卷傳)第一序

これら三種のなか、九卷傳前序は原本的なものであり、十卷傳は殆んど九卷傳に等しく、九卷傳の「聞ても信を生せず」以下結文までの所謂後半の

部分を削除している。四十八卷傳は文章の改題、出入が相當目立つて何はれるが、九卷傳を原本とせる痕跡は充分残されている。

第四類 法然上人傳記（九卷傳）の後序、黒谷源空上人傳（十六門記）

これらの二種は、その表現・型態から他のいづれとも對照・比較することの出来ないものである。

2、内容を中心とした系列的な整理

第一類 歴史的敘述を主題とするもの 傳法流通繪、法然聖人繪、法然上人傳繪詞、法然上人傳記の後序、法然上人傳第二序

これら五種のなか、四卷傳と弘願本とは、釋迦降誕・遺法結集・佛教の和漢傳來という、佛教の發生とその傳播とに關する簡単な歴史的敘述をその内容とするものであり、法然を三國佛教史の上にとらえんとするものである。琳阿本は四卷傳序の全文を前段とし、それにつづいて法然の誕生・幼時・登嶺・開藏・善導の觀經疏披見と次第し、自行化他一向專念佛で後段を結んでいる。而して後段において法然上人の誕生の前に「如來滅後二千八十年人皇七十五代崇徳院御宇」という記述をさしはさみ、三國佛教の傳播に關する敘述を持つ前段と法然上人の生活に關する敘述を持つ後段とを結びつけている。即ち法然上人を時間的な關係において佛教の創始者たる釋迦と結びつけるものであり、「如來滅後二千八十年」という時間的な経過を、簡單ではあるが、前段に示されるが如き歴史的・地域的に三國佛教傳播という具體相にお

いて表現したものである。九卷傳の後序はその製作の動機・方法・目的を敘述し、ついで釋迦出興、佛教の漢土流傳、漢家淨土諸家・善導遺文の本邦將來、叡山の淨土教、法然の決擇と次第し、傳記製作の過程を以て結んでいる。而してその内容は主として思想的であるといえよう。十卷傳は法然の生涯に關する略傳的記述を持つものであるが、それはその劈頭に示される機教相應の淨土教を勸進した聖者という意味に於て書かれたようである。

第二類 思想的敘述を主題とするもの 拾遺古德傳、知恩傳、法然上人傳第三序、法然上人傳記の前序、法然上人行狀繪圖、法然上人傳第一序、黒谷源空上人傳

これら七種のなか、古德傳はその製作動機を述べて、機教相應の教え、釋迦・彌陀二尊の教えである淨土一宗を開創した法然に對する報恩のためにと言っている。知恩傳と十卷傳第三序とは、聖道自力と淨土他力の對比、法然出世の意義、釋迦の出興と佛意の本懐、佛教の和漢流傳、善導の古今格定、法然の出生とその教化の實態を述べている。而して法然を、凡夫救済の淨土の法門を開いた人として、釋迦・善導の兩聖と直結せしめ、彌陀の本懐の弘傳者たることを強調している。九卷傳の前序は釋尊出興の意義、入滅、遺法——聖道門、及び淨土門を弘傳せし人々、時機相應、不信の徒の豫想、傳記製作の動機と過程、及びその目的を記し、これに基づく十卷傳第一序は、不信の徒の豫想已下の記述を省略している。また四十八

卷傳は九卷傳前序と殆どその内容を同じくしているが、淨土門の特長を記述している點が異つている。最後に十六門記はまづ最初に人間觀を示し、釋尊の遺法に聖淨二門あることを述べ、淨土の一門に遣えるを喜び、最後に製作の動機をのべ古德傳と同様に報恩謝徳としている。結局この傳の序は、「先師源空上人の慈訓の化益」に關する内容を教學的に闡明せんとするものである。なほ九卷傳の前序と四十八卷傳とは、いづれも思想的なものを内容に持ちながらも、その製作の動機が護教的立場に立つものであり、而もその意圖が布教的な方面に向けられていることがにちみ出ている。

これら第二類のなか、知恩傳、十卷傳第三序の兩者は、「爲釋迦使者示彌陀本願、爲善導後身成我等知識」というような超越相承的な承諾を試みんとする意圖が察せられ、さらに九卷傳の前序や四十八卷傳及び十卷傳第一序の三者において、多少の文句の出入があるとしても、「漢家には善導和尙彌陀の化身として本願の名號をひろめ、我朝には法然上人勢至の來現として他力の往生をすすめ給へり」という如き、知恩傳と同工異曲が演ぜられていた。なを第一類に編入して置いた九卷傳の後序は、「印土には釋尊出世の本懐たり、漢家には善導大師の證誠たり、我朝には惠心の先徳の開板たり、源空上人の決擇」という如く、四聖を一環として把握し、惠心を特に入れていたことは前五者と異るところである。これらに對して古德傳や十六門記は時機相應の淨土門の開創を強調する點において、法然の歴史的意義を見出さんとするものである。（藤堂恭俊記）

卷 第一

○美作國と京都との關係

法然上人の出生地である美作國に、古く賀茂社の御厨のあつたことが、伊藤祐晃氏によつて説かれた。(同氏『淨土宗史之研究』九頁以下)しかし稻岡庄の歴史は不明である。もし稻岡庄の本所・領家が判明すれば、漆間氏没落の事情もあきらかとなるであらう。

○上人の父母とその系圖

上人の父の漆間氏は、久米郡の郡領の家柄であり、母方の秦氏も久米郡の地方豪族であつたことは、左記に抄出する太田亮氏『姓氏家系辭典』の記事によつてあきらかである。

「漆間、ウルシマ、ウルマ、美作の名族にして、又漆氏とも載せ、海氏、菅家と共に美作の三貴族と呼ばれる。其の系圖に、『久米郡大領漆間首名』『久米郡押領使漆間時國』と載せ、又、『弓削少領漆間長勝』と見ゆる弓削も、和名抄久米郡弓削郷とある地にして、又笠庭寺記に、『西北條郡乃介庄(綾千疋)漆間武弘』と見ゆる北條郡も、久米北條郡の意に外ならず。以つて一族、久米郡に榮えしを知り、又大領・少領等、郡領たりしより見て、當國の古族たりしを想像するに足らむ。」

「美作の秦氏、貞觀七年十一月紀に、『美作國久米郡人秦豊永、天性孝行にして、志恭順に在り、幼稚の年二親を致養し、父母の亡後、常に墳墓を守る。位三階に叙し、同籍の課役を免じ、門閭に表して衆庶をして知らしむ焉』と云ふを載せ、また元亨釋書に、『釋慧達、姓は秦氏、美州の人、元慶二年八月

二日滅』などあり。下りて笠庭寺記に、『吉野郡弘山郷(蕎麥六石)秦武貞』と云ふを載せ、又誕生寺記に、『州の菩提寺院主觀覺は秦氏、棟梁兒の叔父也、初め台嶺に在りて大業に達せず、以つて遺憾と爲し、畢めて南郡に移り、法相を學び、深く精旨を探る也。觀覺得業と稱し、兒の聰慧にして、眞の法器なるを識り、乞うて弟子と爲す、兒、喜んで就學す。天材發機、覺、之を嘉し、伴つて菟岳に登り、書を源光に投じて曰ふ、活文殊像一軀を進上すと。時に兵養二年三月廿一日、兒年に十三』と。兒とは源空の事なり。

又、『秦氏は久米の名門也』と載せ、久米南條郡豐樂寺所藏の延文三年戊戌七月十三日如法經大施主名標中に、『秦安近、秦眞安、秦義維、秦利平、秦延國、秦成安』等の名見ゆ。猶ほ其の頃は秦氏、久米郡に在りて此の施繼なりしか(東作志)と。又津山の金工に秦勘平友房(勘七の男)あり、名高し。」

○上人の誕生とその奇蹟

上人の誕生が長承二年であることは、その入滅の年(建曆二年)から逆算したのであり、これは確かであるが、ただ出生の日時について、その成立の古い『源空聖人私日記』や醍醐本が、何の記載もしていないにも拘らず、それ以外の傳記が、「四月七日午の正中」と明記しているのは、恐らく釋尊の出生に附會したのであらう。(中澤見明氏『眞宗源流史論』四九頁以下)また上人誕生の際に、「兩幡天より降る」という奇蹟があつたが、これは傳記作者が、求道者人間としての法然ではなく、救済者勢至の化身・彌陀の應現としての法然を描く必要に促されたからである。また空より幡が降つたのは、

應神天皇誕生の時、八流の幡が産屋を覆つたという傳説から、『三社托宣抄』・『水鏡』・『神功皇后傳』考へつかれたのであらう。法然上人の滅後、上人に歸依していた惟方別當入道の孫が、夢の中で法然の墓所に詣でたところ、そこは、「八幡宮とおぼしき社」であり、「八幡の御聖体とはなにをか申すべき」との問いに對し、傍の人から、「この聖人の御房(法然)こそは、御聖躰よ」と語られた。(『諸人靈夢記』)法然上人の滅後まもなく、八幡と上人との關係が、かかる形で念佛者の間に流布していったとすれば、法然の誕生が、應神天皇の例にならつて、天より降り來つた幡によつて莊嚴された、という説話を形成するのも自然であらう。

○上人の幼年時代

上人の童名を勢至丸とするのは、『九卷傳』・『四十卷傳』であり、小矢兒とするのは、この二傳の外に『十卷傳』である。(なを『十六門記』は小箭兒と記している。)また『十卷傳』は、小矢兒の外に、蓮華王、而西童子の名を附けられたことを記しているが、しかし、これらの法然傳の外には、童名について何ら述べていない。上人に童名があつたことは疑う餘地はないが、それが如何なる童名であつたかは、漆間氏の實情が不明であると同様、不明である。古い法然傳に、上人の童名について記すところがないのは、傳記編纂の當時において、すでにその童名が判然としていなかつたからであらう。また上人の童名を、勢至丸とか而西童子としたのは、専修念佛を唱道する法然上人を描くための、伏線の意味をもつていたのであらう。

○時國の遭難

『古記』康治二年（一一四三）七月廿日條に左の記事がある。すなわち、

「權大納言宗輔來、談云、故堀川院御時、有馬允定國者、本瀧口、自一筋、任馬自瀧口時、常召仕、任馬允、後猶召仕、是依細工也、且今有便、予笛笠等修造之故也、或又直承勅命、上崩後、戀哀無止、常來宗輔家、相與語、上生存時事、又曰、上崩後、生龍王、在北海、我將詣其所、余問曰、因夢知歟、納言云、不言、因何事知之、又不問之、尤遺恨、納言曰、已下大納言、更又語、定國、幾許年之前、八九年也、定國、以其子定明、令持消息、送宗輔、其書曰、如先日中、已參、故院御在所、常令奉戀給之由、宗輔奉、若見參者、可達、定明本望瀧口之間、宜便可舉申、定國不其書、某先哭泣後問故、定明曰、定國下向美作國、出家之後、期年而造龍頭舟、乘之、以佛經一置、其内、懸帆、南風烈時、浮北海、舟差北速走、子息以是日發哀、以是日爲忌日矣、予問云、其消息猶在歟、答云、尙在、今上受禪之時、予爲東宮傳、給瀧口一人、宗輔云、有望瀧口之者、申請欲補、予問曰、誰人、宗輔曰、依故定國遺言、欲補予定明、予依先約他人、不承諾、終身爲恥、不賞忠臣之故也、宗輔、不忘遺言、舉之賢哉、非宗輔家臣、」

北の海に龍頭の舟を浮べ、佛經を置き、南風の烈しい日に帆をあげて、姿を消してしまつた。定國の遺言が大納言宗輔の許にもたらされたが、それには子息定明を是非とも瀧口に推挙して欲しい、と記されてあつた。そしてこの定明が、法然上人の父時國を殺害した明石源内武者なのである。『古記』のこの記事が書かれた康治二年（一一四三）は、上人の父時國が殺害されて三年目に當り、上人は十一才になつてゐる。

定明が、宗輔の家臣でないことは、右の記事で窺われるが、定明が預所であつた稻岡庄は、堀河院の御領であつたかも知れない。そして上人の父時國は、莊司の地位にあり、従つて莊民と利害關係を同じくし、これに對し定明は、預所として莊園領主の利害を代表してゐたとすれば、時國と定明との衝突も、日本莊園史の一コマとして理解されるであらう。（田村圓澄記）

卷 第二

○觀覺得業について

法然上人の故郷に於ける受學の師が善堤寺觀覺得業であることは諸傳の一致する所である。『十卷傳』には寬覺に作り、又『弘願本』、『醍醐本』、『古德傳』等には智鏡房、『選擇集秘抄』には聖教房の房號を出してゐる。『四十八卷傳』には觀覺はもと延曆寺の學徒であつたが、大業の望みを達することが出来ず、後南都に移り法相を學して所存をとげたので、ひさしの得業と云ひ、秦氏の弟であつたから上人の爲には叔父に當ると述べてゐる。この中「ひさしの得業」

の稱は、既に『四卷傳』に出て居り、『四十八卷傳』は之を説明したものと思はれる。上人の叔父であつたことは、『十卷傳』にも「聖人の伯父なり」と記してゐるが、『源空聖人私日記』、『四卷傳』、『古德傳』、『弘願本』、『増上寺本』等すべて記して居らず、たゞ善提寺の院主觀覺得業と云ふのみである。思ふにこのことは『四十八卷傳』に云ふ如く明かではなく、『翼贊』にも「父祖等事未詳。上人のをちとあれば秦氏の人なるべし。」と云ひ、極めて曖昧である。然るに『正源明義抄』第一には、更に父時國の引導師として迎へたとまで記するに至つてゐる。

○母子の訣別

法然上人母子訣別の記事は、『四卷傳』に出づるものが最も古いと考へられる。訣別に當り上人は母に對して、釋尊や大江定基の古例をひいて説得され、母はそのことばに於て「かたみとはかなきおやのとよめてし、このわかれさへまたいかにせん」の歌を詠ぜられたと記されてゐる。中澤見明氏は、『四卷傳』の第二卷の與觀空の署名の次に和歌二首、第四卷の與署名の次に和歌三首を載せ、又第四卷の本文中にも自詠一首を掲げてゐることに注意し、その著者觀空は和歌がすきであつたと思はれるから、この母子訣別の際の母の歌も多分著者の自詠を載せたものであらうとし、且此の觀空を正信房觀空とし、觀空が歌を好くしたことを以てその證據とされてゐる。（眞宗源流史論四三頁）傳記作者がその登場人物の心中を察して、歌に表はすことは、さもあるべきことで、而もその著者が歌に堪能な場合は殊更であらう。『正源明義抄』第一にはこの母の歌を「形見とてはかなき父がとよめおきし、子の別さへ又ぞ悲

き」と記し、更に之に對する上人の返歌として「別路のなに歎ますたらちめよ、一蓮の法の道ゆく」の一首を載せてゐる。以て潤色のあとを見るべきであらう。

○登山の年時

法然上人の諸傳及びその他の記録を検すると、上人の登山の年時について左の三説を得る。

一、天養二年十三歲説

二、久安二年十四歲説

三、久安三年十五歲説

今この『四十八卷傳』第二には久安三年十五歳の時とし、『醍醐本』『九卷傳』第一上、『古德傳』第一、『十卷傳』第一等も同説であるが、『源空聖人私日記』『四卷傳』第一、『十六門記』、『増上寺木法然上人傳』殘缺、『弘願本』『琳阿本』第二、『私聚百因緣集』第八、『正源明義抄』第一等には「天養二年十三歳の時とし、又「法然上人秘傳」上、『選擇集秘鈔』第一、『選擇之傳』等には久安二年十四歳の時としてゐる。

これらの諸傳中、その成立年代、史料としての價值から見て、最も信憑出来るのは、『私日記』及び『四卷傳』で、このことは學界において夙に認めるところである。従つて登山の年時も先づこの兩傳に據ぐる十三歲説を以て、事實を傳へたものと見なければならぬ。

今登山の年時に關する諸傳の記述を大略比較して見ると、『私日記』には「天養二年乙卯初登山之時……聖人十三歲也。然後十七歲天台六十卷讀始之。」と云ひ、『四卷傳』には天養二年乙卯生年十三の時初登山し、久安三年卯仲冬出家受戒したことを記してゐる。

る。然るに『九卷傳』には十五歳の時久安三年二月十三日入洛、三月十五日登山して源光の室に入り、四月八日桌圓の室に投じ、同年の仲冬に出家したと記し、『四十八卷傳』もほゞ之に同じいが、たゞ登山を二月十五日、出家受戒を十一月八日としてゐる。即ち『私日記』も『四卷傳』も共に登山を天養二年十三歳とするのみで、月日を明記して居らず、又『私日記』には未だ出家受戒のことを言はなかつたのに、『四卷傳』には之を久安三年仲冬のこととしてゐる。更に『九卷傳』『四十八卷傳』に至つては登山出家受戒をすべて久安三年十五歳の時とし、一々その月日を示してゐるのであつて、次第にその記述が詳細になつてゐるのである。之に關し中澤見明氏は

「四十八卷傳九卷傳等も同様に法然の登山を十五歲久安三年としてゐるが、これは登山と桌圓入門出家受戒とを同年と考へたからこの誤を生じたのであらう。」(眞宗源流史論五二頁)と云ひ、十五歲登山説を誤りとし、更に「觀覺が童子(法然)を源光に贈つたのは直ちに法然を出家受戒せしめるためではなく、喝食として贈つたのであらう。喝食は垂髮の童形のまゝで僧徒に隨從するものとして、當時の僧家の風習であつた。……童子(法然)は十三歲天養二年春に源光の喝食として贈られ、十五歳の時まで有髮のまゝであつたのであるまいか。そして久安三年仲冬十五歲で桌圓を戒師として出家したのであらう。」と云ひ、『四十八卷傳』に登山、桌圓入室、剃髮受戒の月日を一々明記したのは、「あまりに念の入つた造事ではないか」とされてゐる。(同上、五三頁)とまれ、『私日記』『四卷傳』の天養二年十三歲登山説が事實を傳へたものであらうと認められ、四十八

卷傳等が久安三年春十五歲登山、同年冬出家受戒としたのは、その方が十三歳より十五歳まで有髮の喝食とするよりも、祖徳を顯はす所以と考へた爲ではなからうかと思はれるのである。一體當時の比叡山に於ける入室及び剃髮の例を徴すると、それが同年に行はれる場合と二年乃至三年の期間を置く場合とがあるのである。例へば良導が文治三年七月二十五日十一歳にて入室し、同年十一月二十七日出家してゐる場合と、慈圓が永萬元年十一歳にて入室し、仁安二年十月十三歳にて出家してゐる場合の如きである。(華頂要略)卷第四之三)されば多くの潤色の認められる『四十八卷傳』等は、後から登山と出家とを同年とすることに改めたものと思はれる。

所で三祖の『決疑鈔』序には「爰源空上人誕應和國志學鑿登觀峯」と云ひ、十五歲登山説をとつてゐるやうである。然るに良榮の『決疑鈔見聞』に之を解して「志學者十五歲也。但相傳云上人十三登山云云。故決疑鈔異本十三云也。」と云つてゐるのであつて、之によれば十三歲登山が相傳の説であつたことを知るのである。寂慧の『決疑鈔見聞』には「志學者相傳黑谷上人十三歳にして登壇受戒すと云也。志學者十五歳と云也。若然者此義相違。爾者十三云本正なるべし」と述べてゐるが、これは前門主望月信亨博士の指摘されたやうに、登山の年と祭壇受戒の年とを混同したものであらうと思はれ、前の『良榮見聞』に相傳云とするものと同一所傳と認められる。而も「十三云本正なるべし」とは、『異本決疑鈔』を指したもので、寂慧も亦十三歲登山の説を用ひたものと云はなければならぬ。(淨土教之研究六〇四頁)従つて古くは十三歲登山が相傳の説で

右系圖の如くであつて、琳阿本に「三河權守重兼が嫡男少納言資隆朝臣の長兄隆學律師伯父」云々とあるが、之れ恐らくは隆寛の誤字であらう。皇圓に扶桑略記三十卷の著作あることは世に知られ、(本朝書籍目録)内容は六國史以下の古史及び僧傳・縁起・流記等を編年體に取詮輯録せるものである。しかし既に大半は散逸し、第二より第六まで五卷、第二十二より第三十まで十一卷の計十六卷を存し、神武天皇より平城天皇に至るまでの抄本である。後年上人が師の皇圓に關する述懐として『私日記』に「我師肥後阿闍梨云人智慧深遠也、然情計自身分際、此度不可出離生死、若度々替生隔生、即妄々故、定忘佛法、歎、不如此受長命之報、欲奉值慈尊之出世、依之我將受大蛇身、但住大海、者可有中、如此思定、遠江國等原庄内櫻池云所、取領家之放文、住此池誓願了、其後至干二死期、乞水入掌中、死了、而彼池風不吹浪俄立、池中塵悉拂上、諸人見之即注此由觸巾領家、期其日時、彼阿闍梨當逝去日、所以有智慧、故知難出生死、有三道心之故值佛之出世所願也、雖然未淨土法門之故如此發惡願、我其時若此法尋得、不願信不信、此法門中、而於聖道法者有、道心一期、遠生之緣、無道心者併住名利、以自力一願可厭生死、之者是不得歸依之證、也云云」とあるは、櫻池傳説の起原をなすものであり、得法の喜悅に先づ恩師、舊友、近親を回顧せられたことは、釋尊の五比丘教化と軌を同じくするものであり、開悟者の常道とするところである。

寂空は郷貫を詳かにせないが、一書に坊門權大納言宗通の孫、大宮攝政藤原伊通の子とあるが「尊卑

法然上人傳研究會紀要

分脈」等にその名を見出すことが出来ない。上人傳中その學解を讃歎するものは、『十六門記』に「彼師は、瑜伽秘密の眞言、玉を疊、圓頓大乘の戒律、鏡を懸、學解輩なく、道心最深して、誠に師の位に足れり」と云ひ、『九卷傳』には皇圓の言として「かの慈眼房寂空は、眞言大乘律におきては、當時たぐひすくなき英髦なり」と載せ、『琳阿本』も亦「九卷傳」と同様である。依つて寂空は密教圓頓戒の學行共に當代に秀でた英髦であることが知られ、良忍上人圓戒附屬の弟子として、黒谷に隱棲して往生要集を再三編き、更に良忍の教化により稱名念佛せられたことは、『淨土源流章』に「昔源信僧都作往生要集、傳之後世、自爾已來、歷世相傳、乃至黒谷寂空大德、傳持此集、成辨淨業」とあることにより知ることが出来る。

以上は諸傳多く一致するところの受學の師であるが、醍醐本には「即十五歲登山黒谷慈眼房爲師出家授戒、然間慈父被打敏華、上人聞此由師乞暇遁世、云遁世之人無智慧候也、依之始談義於三所、謂玄義一所、文句一所、止觀一所也、每日遇三所依之三ヶ年五六十卷」とあつて、寂空一師説を挙げ、三大部を三所に於いて受學せる旨を明してゐる。恐らく此説を繼承し三所三師に受學せるものとしたのに行觀の『選擇集秘抄』がある。即ち卷一に「抑上人者本美作國人、自十歲發菩提心入菩提聖教房觀覺室學俱舍、從十四歲登山入黒谷慈眼房寂空、此人爲師範、十五出家、從十六歲正月以三人之師讀始六十卷、西塔北谷光玄義師也肥後阿闍梨疏記北琉瑠先達房觀師也」

八歲學之」と記して、源光を玄義、皇圓を文句、先達房を止觀受學の師としてゐる。

○登壇受戒について

上人の登壇受戒について諸傳の記するところに窺ふに、『醍醐本』には(十五歲)「黒谷慈眼房爲師出家授戒」とあり、『十六門記』には「久安三年丁卯冬八日に出家受戒し給ぬ、時に十五歲なり。」「殘缺一巻本」には「近衛院御宇久安三年仲冬のころ延曆寺にして出家則大乘戒をうけて比丘僧となり給」その他『傳法繪』、『九卷傳』等、諸傳一致して十五歲久安三年仲冬(十一月)説である。

此處に問題とせられる點は、十三歲登山、十五歲出家授戒の間の年時の隔りについてである。今當時に於ける天臺宗著名僧の入室出家受戒の年時を『華頂要略記』から抄記すれば、慈圓は「仁安二年丁亥十月廿日於白川均」出家、十三日登壇受戒、華頂記云四月十日、和上梶井明雲座主、或記云、十三日臨時受戒、座主明雲先於講堂沙彌戒」と記し、慈圓の附弟たる良尋は文治三年丁未七月廿五日入室、十一月廿七日出家、同月廿九日受戒、和上は座主全玄僧正であり、眞性は壽永二年癸卯六月朔日入室出家、即日受戒、和上又座主なることを記してゐる。

此時代に於ける觀山傳戒の奏狀を、藤原經房は其日記である『吉記』の養和二年三月廿四日の條に「今朝史忠朝持來延曆寺戒狀、着布衣門外、仍遂歸了、官中陵遲殆不可謂、勿論事也、

其書様
延曆寺

應授戒當年春分年分沙彌等狀
合肆人

大乘沙彌澄成年十六左京三條一坊戶主、正六位上藤原朝臣惟俊戶口同
法師座主大僧正
法印大和尚位明雲

大乘——

四人也

以前年分沙彌等、以今月廿六日、便於當寺戒壇院應授戒之狀、依例言上如件、謹牒

養和二年三月十六日、都維那傳灯大法師澄尊座主大僧正法印大和尚位明雲

上座——

寺主——

持來

とある。之れを要するに登壇受戒のことは勅許によると雖も、時には臨時に行はれたることもあり、又出家の日と年月を隔てず、時には即日行はれたる例すら出見されるのである。此等の諸例により上人の久安三年仲冬登壇受戒説を肯定すれば、必ずやその和上は座主權僧正行玄であるべき筈である。

茲に考へられることは大乘菩薩僧の通規としての受戒と、更らに傳衣又は相傳の本堂聖教房舎の讓附を以て師資の正統の證とする戒學の系統の二種が存在するに至つたことである。後者の系譜に關しては、

望月信亨博士「元祖上人と圓頓戒の系統」、「再び圓頓戒の系統に就て」（淨土教之研究）の詳論及び一二頁上段引文を参照することを要する。

因みに現行の天臺宗の登壇受戒は、出家得度後、四度加行を成滿せるものは、年齢の制約なく允許せられ、四年一度の大會の年傳授せられるを定めと

し、傳戒の人は座主一人と定められてゐるのである。
○黒谷隱遁

隱遁の原因について醍醐本には「十八年乞_レ暇遁世、是偏絕_二名利望_一、二向爲_レ學佛法也」と、又然間慈父被_レ打_レ徹畢、上人聞_二此由_一、師乞_レ暇遁世云……」の二説を出してゐる。しかるに辨阿の徹選擇（淨金七・九五）には「小僧某甲自_二上人御手_一未_レ傳_二此選擇_一以前、上人向_レ予具以_レ告言、世人皆有_二因緣_一、發_二道心也、所謂_二別父母兄弟_一、離_二妻子朋友_一等也、然源空無_レ指因緣_二法術法然發_二道心_一、故師匠授_レ名而號_二法然_一」とあり、又「傳法籍」には「久安六年庚午生年十八、はじめて黒谷上人禪室に尋いたる。同上人いむかうて、發心の由來を問給ふに、親父夜打のため

に早世せしより、この遺詞にまかせて、遁世のよし思たちける次第つぶさにかきくどき給ければ」とある。凡そ此の四由に要約することが出来る。
黒谷は比叡山西塔北谷にあたる五箇別所の一であつて、傳教大師自刻の大黒天を安置せるため、もと大黒谷と稱したのが轉じて黒谷と呼ぶに至つたと傳へられてゐる。「西塔堂舎並各坊世譜」の西塔院別院青龍寺の條に「俗曰_二黒黒谷_一、中世已來爲_二當山五別所之一_一、在北谷境內、某年中、慈慧大師所_レ創_レ開也、厥后禪論等諸大德相繼居焉、中古寂源空師資相承傳_二圓頓大乘戒_一」と載せてゐる。

「十六門記」に「抑法弟聖覺、黒谷の爲體を闕見に谷深して流湮、嘗亂併去れり、路細して跡幽なり、隱居尤便あり、聖教藏に滿り、修學自勇本尊光を耀す、行法何忘らん。遁世籠居の上人の、心を留給こと誠に其謂あり」とあり。又「琳阿本」には「夫黒谷の體たらく谷ふかくしてたかねきよし、なかれにく

ちすして人すみぬへし、道ほそくしてあとかすかなり、あとをくらくする輩なんそをらさむ、しかのみならず春の花、夏の泉、秋の月、冬の雪、四季の感興一處にをのつから備へたり。又甘菓あり、かうはしき香あり、うへをさふふるに煩なし。本尊あり聖教あり、罪を懺するにたのみあり。名をのかれみちをたのしむ人、爰をすて、又何の所にかすまむ云」とある。

『比叡山堂舎僧坊之記』には別所黒谷には、本堂、文殊堂（舊跡）、大黒堂（舊跡）、鐘樓の名を列ねてゐるが、現存する諸建築物は慶長十八年から寶永二年に至る間に竣功した本堂、鐘樓、經藏、方丈庫裏等である。『山門名所舊跡記』には

- 一、青龍池、同_レ前（西塔北谷）黒谷之内
- 一、淨名水、同_レ前
- 一、淨名水、同_レ前
- 一、大黒瀧、同_レ前

慈惠大師創草時、大黒天出現此瀧、故處曰_二黒谷_一、瀧曰_二大黒瀧_一、
『今昔物語』第十三比叡山僧明秀なる者が、「年四十ニ成ル時ニ道心發テ、西塔ノ北谷トイフ別所有リ。

其ノ所ニ籠居テ靜ニ法花經ヲ讀誦シテ居リ、保元物語ニ爲義降參の事の條に、敗北後東國に逃れんとした爲義は、海道も塞り且つ重病に悩み、「日暮れしかば山上に上り、其夜は中道に通夜して、殊に重病失除の悲願を憑みて、終夜祈請せられたり。明くれば十七日（九月）西塔の北谷黒谷といふ所に、二

十五三昧行ふ所に行きて、出家を遂げ、法名義法房とぞつかれる」とあつて、一個人の宗教生活の建設を目的とした黒谷の別所が信仰集團（二十五三昧講式の實修）を形成しつゝあつたことが知られる。

因みに別所と遁世者については

里内徹之氏「日本淨土教成立前史に於ける念佛集團について——別所と遁世者を中心として——」（龍谷史境第三四號）

同氏「日本淨土教成立前史に於ける念佛集團について——地蔵講の形成と彌陀地藏兩信仰の通有性を中心として——」（龍谷史境第二六號）

西寺式部「上末期から中世に至る別院別所の末寺への展開」（龍谷史境第三六）参照を要す。

茲に一考を要することは菩薩戒指掌抄に

此戒傳來昔大師已來相承代々山門所傳戒法、而世間多流轉事大原良忍上人爲中興祖師也、此戒慈覺光定兩流、良忍上人光定流大原本覺上人授慈覺流黒谷寂空上人授大原流於今者傳人希也、黒谷一流都鄙多弘通也」

とある。此れ「勅傳」の「かの寂空上人は大原の良忍上人の付屬、圓頓戒相承の正統なり」とあるのと軌を一にし、寂空上人の付法は法然上人であることは疑ふべきところなし。故に圓戒の相承即ち良忍、寂空、源空の次第は、法然上人隱遁の風習を此の連關に於いて推知することが得られるのであるまいか。

良忍については「後拾遺往生傳」卷中に

臺嶺首楞嚴院禪徒也、中年以後、移住大原、偏願往生、常對佛前、消光明光、觀極樂依正二報、自餘之行非人所知、密告舍弟慧賢上人、教光房、我年來修白毫觀、罪無散心、妄不出聲、

とあり、又「三外往生傳」には

法然上人傳研究會紀要

良忍上人者、延曆寺東塔常行堂衆也、往年之比、一千日間、詣無動寺、不著麤履之類、如忘名聞之思、傍輩同法、以爲奇特、是祈菩提心也、其願成就、永絕交衆、樞小庵、止住大原、十二時修三昧行、年來不憊倦、兼披閱一切經論、造立堂舍佛像、多年練行、齡首難記盡矣

とある。良忍は「永絶交衆、樞小庵、止住大原」せる隱遁者であり、黒谷亦別所として信仰集團を結集しつゝあり、往生要集の考覈と二十五三昧の講式を相續して楞嚴の宗風を傳持しつゝ、且つ臺宗圓戒の正統を傳へて戒稱二門の如法修造が宗とせられてゐた。法然上人の隱遁に先立つことは二十年、大治四月十五日に入寂した西塔黒谷上人善意について、

「後拾遺往生傳」卷中には
幼登臺嶺、早作比丘、專嗜顯密之道、兼爲講說之師、山下洛下人、皆尊重、其識誦觀念苦修練行、銘心不語、誰以記之、又自幼日限終身、爲充現當之資、每日誦誦金剛般若經、卷數不限、證驗太多、又自去大治二年、限一千日講一乘經、能說之徒、皆爲講匠、

とある。以て黒谷別所の修道の眞學なる大要を窺ふことが出来る。

○諱と房號について

諱の字義については「康熙字典」には「増韻」を引き「護短曰諱、又生曰名死曰諱」とある、又「辭苑」には「(1)死後忌んで使はぬ生前の名、(2)實名、(3)死後に尊んで設けた稱號、おくりな諱」の三義を擧げてゐるが、我が國に於いては廣く實名の意に解せられてゐる。

又房號については、「釋氏要覽」に住處の所在の位置により「釋名曰房旁也、在堂兩旁故」と云ひ、又その起源について「五分律云比丘頗轉起請聽比丘受房舍施佛遂開許」とあり、又その意義については「十誦律云、僧房者或屬寮舍也、寮舍一人、若

寺院内各各」とある。我が國では夙に諸大寺に於て講堂の東西北に僧房を設け、之れを三面僧房と云ふ。その構造は一面に廊下を通じ、間口奥行とも二間の小室を多數設けたもので、「發心集」第二「眞淨房暫作天狗事」の條に「近來鳥羽僧正トテ……其ノ弟子ニテ年來同宿シタリケル僧アリ、名ヲハ眞淨房トソ云ケル。(中略)隣ノ坊ニ寂泉坊ト云僧云々」とある。坊の字も亦同義に用ひられてゐる。石田茂作氏「奈良時代の寺院組織に就いて」（奈良時代文化雜攷）参照のこと。

本來は房室の名であつたのが、後世所住の僧の別名となつて尊稱に用ひられ、更に通稱となつたのであらう。「御房」が僧侶の敬稱に用ひられたことは、その變遷上の一過程を示すものであることが知られる。説話文學上房號の表はれるのは「撰集抄」「發心集」等であるから、此等に取扱はれてゐる内容の時代がその初めであらうが、しかし上代に房名が絶無とは考へられない。房名を持つ僧侶が文學及び文獻上に大いに表れるやうになることは、佛教の社會的意義深きことが感取せられる。

上人の諱及び房號については、「傳法繪」に寂空上人に發心の由來を述べ給ふに、「さては法然具足の人にこそましますなれと侍しより、法然といふ名はたまひける」とあり、「十六門記」には「仁者少年にして早出離の心を發せり、實に法爾法然の上人なれば、法然をもて房號とすべし、實名は源空とす、これ源光の上の字と、寂空の下の字とを、捨取とぞ申されける」とある。諸傳多く房號實名の由來について傳ふところ一致してゐるが、田中智肇氏は諱を以て源信の源と寂空の空をとつたものとされてゐる。(無礙光第十九卷、第五號)又「十舍傳」には皇圓の室に在るとき上人の「何佛在世、童形修行無之承」と云ふ理りを盡しての出家の懇請に生年十五歳登壇受戒其名圓明房善弘付捨」とあつて、之れ諸傳に剃髮染衣登壇受戒の後尙僧名を傳へざる闕を補ふが如きも、遽かに肯綮に當るものと斷定することは出来ない。(伊藤眞徹記)

書評

Pralhad pradhan : *Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, critically edited and studied. Visva-Bharati Studies 12. Visvabharati Santiniketan, Prabhat Kumar Mukherjee-Santiniketan Press, Santiniketan, Birbh, um. 1950. Pp. xxxi+110. Price Rs. 6.*

瑜伽唯識派の基本テキストの二に数えられる「阿毘達磨集論」の梵文断簡十七葉が Rahula Sankrit-yāyana の第二回チベット旅行の際 Shalu 寺院に於つて発見され、その寫眞版が Bihar Research Society 圖書館に藏せられた。この Gokhale による二つの Ms. に關する研究報告がなされたが (H. J. A. S. vol. 11 1948)、本書は Ms. の精細なる研究の上に、チベット及び漢譯として現存する本論及び安慧釋を参照して、本論全體の還梵を試みたものである。以下に著者の研究成果の主なるものをその序文から引けば、先づチベット及び漢譯との對照により内容を検討することによつて、Rahula によつて整理された Ms. の numbering を訂正し、次に Bendall; Catalogue of the Buddhist Sanskrit Ms. に依りて Ms. の年代を十一世紀初となし、(年代決定は Gokhale と同じ)、又藏漢譯と比較の結果 Ms. の最後の葉 (第四二葉) が本論の終りに近き部分に當ることを述べて、梵文一葉に相當する藏漢譯の語數の

割合の計算から、原典は約四四葉であつたと推定する。(この點は Gokhale の結論と略々一致する) 本論の構成については、漢譯には本事分、決擇分を各四品に分つて八品となし、藏譯には全體を五品となすといふ相異を、Ms. を根據に決擇分を四に分つてを玄奘の創作と判定し、本來は藏譯通り本事分の四品と決擇分を合せて五品であつたであらうとなしてゐる。次に本 Ms. とチベット譯並に漢譯との出入異同を一々その文をあげて嚴密に對比し、更に漢譯に於ける附加を釋論中に見出されるものと見出されぬものとに分つて吟味した結果、それら相互の相異を各々所傳の Ms. の相異に歸してゐる。更に「成唯識論」、「現觀莊嚴論」、「三十頌釋」等に於ける本論の引用について述べて本論の重要性を指摘し、又本論中に言及された他の論書や教説に關してその源泉となるものゝ考察を行つてゐる。序文の最後には本論の屬する學派について述べ、各品の内容を概説する。著者は還梵を行ふに際して、それが restoration と云はるべきでなく、チベット譯及び漢譯からの retranslation と云ふべきことを特にこゝちをわづらひてゐる。(服部正明)

ati Santiniketan. 1949. Pp. xxix+108. Price Rs. 5.

本書の著者 Patel は一九四二年に已に物故した。彼は早くからガンヂーの民族運動に参加し、後ブハッタチャルヤの弟子として Vidya-bhavana にあつて、藏譯に基く佛教學を主として研究した。已に 'caustava of Nāgajūna' の完本を編輯し (Indian Historical Quarterly, 1932, Vol. III, pp. 316 and 689)、又 Subhāṣitaśāstrāha の新刊を企圖してゐたらしい。が、ヨシバ・ブハッタヤで七回程勉強した後再度ガンヂーの召集を受け、運動するうちに逮捕監禁されて二年間牢にあり、それがもとで背體を患つて四二年に病没した。本書は著者自身が已に早く大部分を印刷しながら病没、戦争のため出版に迄至らなかつたものを四八年にブハッタチャルヤその他が協力刊行したものである。此の心(障)清淨論は我國に於ては已に山田龍城博士がレヴィイが齎した原文によつて梵・藏・邦譯を與へて居られるが、(文化第三卷第四・八號・一九三六) Patel はそれを知つてゐる。彼は Haraprasad Sastri が発見した標欄葉の old Newari script を原本としてゐるが、之も第一葉を缺き第七葉は全く判讀出來ず多數の偈が磨滅してゐるのを、メンツェルが言及し山田博士が使用した Sans kṛis sgrīb pa nam par sbyoin Ba shes bya baḥi rab tu byed pa (Cittāvarāṇavīsodhan nāma prakaraṇam) 及び彼自身が見出した別種本 Sans rin po che sbyoñ bar byed par sbeḥ bya ba (Cittāvarāṇavīsodhanam) (Bridier, Vol. III, p. 232, T. Rgyud Yu. Narthang ed. fol. s. 215a. 6-222 a. 5)

Prabhubhai Bhikhabhai Patel (Edited by) : *Citāvisuddhiprakaraṇa of Aryadva Sanskrit and Tibetan Textes, with a foreword by Vidusekhara Bhattacharya. Visva-Bharati Studies No. 8. Visvabhar-*

のナルタン版藏譯を始め、類似の主題を取扱つた他のテキスト及び Subhāsitasanigraha を始めとする他書に引用された本論の偈句等々と比較校訂して原本に缺けた梵文を復原し、梵文、二種の藏譯をより正確なものに構成した。山川博士發表のものと比較すると梵藏共に相當の變改が施され、且前者の一三二偈が一三四偈に増されつゝある。Introduction は皆て此の本の序とする目的の Indian Historical Quarterly, 1933 に發表したものが轉載されてゐるが、そのほかにこの論の著者 Aryadeva は、Vajrayāna の旗幟を掲げ、Rahulabhadra の第十 Nagarijama, Jndra bhāṭī, Lakṣmīkāra 等が活躍した第七世紀の人で、Citrapakaraṇa, Svāhīśānāprabhadā, Anuttara-sāṁdhi 等の著者である Aryadeva と同一人であることと論じ、大乘佛教が後世 Paramitāyāna と Mantrāyāna とに分れ、後者は尙多くの枝派に分れたが、この著者は金剛乘家の中では Yogatantrayāna 派の影響の下にあると言つてゐる。中觀唯識の哲學に據りながら密教化した金剛乘派の思想の概略は、山川博士の記述と共に我々に多くの教示を與へてゐる。原文には題名を缺つてゐるが、著者は Subhāsitanirvraha 中の引用に見え、Citraviśuddhiprakaraṇa を妥當なものとして採用したのである。(梶山雄一)

N. Aiyasvarni Sastri : Karatataratna, Chhang-chen-lun or the Jewel in Hand (A L'gion-Phil's phial Treatise of the Mādhyamaka School) by Acarya Bhāvavivēka. Translated into Sanskrit from

Chin se version of Hsuen Tsang. Visva Bharati Studies No. 9. Visvabdarati Santiniketan. 1949. Pp. xvi+119, Price Rs. 5/-.

本書は今日なほ十分に盡されてゐない清辨 (Bhāvavivēka) の研究に注目すべき業績を加へた著作である。玄奘譯「大乘掌珍論」の梵語譯を主内容とするが、掌珍論はかつてプーサン教授が佛譯を發表し (Mélanges Chinois et Bouddhique, Vol. II) 羽溪了諦博士が國譯を試みられた(國譯一切經中觀部三) 外にはその研究を聞かなかつたものである。筆者は現在 Visva-Bharati, Cheena-Bhavana の教授であるが、一九三八—三九年の間、Buddhist Studies, Chinabharana の教授として掌珍論の研究に従事し、三九年の All India Oriental Conference 'Tirupati' に "Bhāvavivēka and his method of Exposition" の題名で報告を提出し、四五年 Chinese Research Fellow に採用され、新らしく出發した Visvabharati Annals にそれを改訂發表し、その後プーサンの佛譯の存在を知つて之と自分の梵譯を對照し、プーサンが疑はしいまゝに残して置いた箇所を前進させ得た。注意すべきことには著者は、民國九年南京の T'hs Setra-engraving Institute (金陵刻經所) 刊行の不完全な疏を伴つたテキストを用ひ、その疏を参照してゐる。この掌珍論疏は卷下のみが現存してゐて上卷を缺き作者不明であるといふ。そして漢譯の讀解に當つては Chinabharana の Director である Tan Yun Shan (譯名 山橋川、中國文化界人物總覽參照) 教授に負ふ所があると言つてゐる。

序文に於て阿含を例證しながら中觀派の原始佛教的起源を探り、中觀二派を敘述し、佛陀の教説の中に論理説の萌芽を見出し、佛陀の時代が形式論理乃至それに類した論證法と無縁だといふことの誤りを指摘する。ついで陳那が唯識論に於てなしたことを中觀學に於てなしたのが清辨であると説き始めてその生涯と佛教史上の位置を Bal. Pousin, Takusu 等の諸先輩によつて提供された中國の資料によつて記述し、清辨は西藏傳による Svāntarika-Sautāntika と Svāntarika-Yośācāra との二派の内前者に屬するものであると論證して、プーサンが清辨の心理學を瑜伽行派的であると斷じてゐることを責めてゐる。月稱や窺基の清辨批判の外に Karmāria Bhaṭṭa の清辨批判に言及してゐる。清辨の著作として七種類を擧げるがその中に已に傳へられたことであるが、Rahula Sankrītyāna が "Tarkajvala" の梵文を發見したことを再言し、著者自身が Mādhyamakārthasāngraha を梵語譯してゐる (Journal of Or. Res. Madras. Vol. V. pp. 41 ff.) を言ひつゝあるが、Tattvāntarāraṇa 中觀心論と別に掲げたり、中觀發證論を疑つてゐない點では山口益博士の業績の参照せられてゐないことが遺憾である。

次に掌珍論の English Summary を三二頁にわたつて記述してゐるが、これは論旨の展開を器用に整理してゐて甚だ便利であり、且本文讀解の上にも參考となる點が多いであらう。本文たる梵文は詳細な脚註と共に一〇四頁に及んでゐる。最後に經典引用、論師、梵、英の諸索引、ヒンディー語及び脚註にローマ字で引用した漢字を一括して別刷し

て附加してゐる。なほ著者は論中の全術語を網羅し梵語のエキバレントを附した漢語索引を已に作成し、出版の機会を待つてゐるさうである。西藏譯を持たない漢譯論典の梵語譯といふものが如何に評價されるべきか興味あることであるが、それはなほ厳密な検討をなした上でなされるべきである。とにかく、ブッサン佛譯と羽溪國譯との間に、章節の區切り方や、問を答とし、答を問としてゐるやうな顯著な相異さへ見られるこの困難な書物に、一つの他の譯讀の可能性を與へるものとして、十分に價値のあるものであらう。(梶山)

Suittkumar Mukhopadhyaya: *The Trisva-brāhmanīdesa of Vasubandhu, Sanskrit text and Tibetan versions, edited with an English translation, introduction and vocabularies* Visvabharati Series No. 4. Visva-Bharati. Bookshop, 210, Cornwalli, Calcutta. 1939 vi+71pp. Price Rs. 10/-

世親造三性論偈の梵文は、故シルズン・レヴィ教授が日本より歸佛の途上、ネパールで發見し複寫して持歸れるものを、山口益博士がフランス留學の際教授の勧めによつて再複寫し、西藏譯との對比によつて校訂せる本文及び譯註を「宗敎研究」新第八卷(一九三二)に掲載せられた。山口博士の參照せられた西藏譯はコルデイエ日録三八五に世親作として録されたものであるが、其の後ラ・ツアレ・ブッサンは同日録二九六の龍樹に歸せられたる四十偈より成

る *Sābhāratyapraśāsiddhi* (入三性論) のあることを注意し、龍樹作なることは疑ふべく、之が本論偈の異譯であり、山口博士の參照せるものよりも梵文によく一致する個處もあるとして、この二種の西藏譯の對照を梵文校訂及び佛譯と共に發表してゐる。(Mélanges chinois et bouddhiques II. 1932-33) また本論の梵文は右のレヴィの複寫の外にトゥッチが所藏すると報ぜられていたが、此れは未だ發表を見なかつた。本書は著書がトゥッチより送られた梵文複寫及び二種の西藏譯を嚴密な對校を経て出版せるものである。その梵文を山口博士及びブッサンの發表せるものと比較して見ると校訂上の異同は多少あるが、*Ms.* そのものは同一のものである。尙、著書は本文校訂に際し、前二者の研究について言及せず、その成果を參照して居らぬ様である。序文に本論偈の概要を鳥瞰し、その唯識的特色から見て西藏譯に於ける龍樹造説を否定し、卷末に英譯と、梵藏及び藏梵の索引を附しているが、本書の特徴は他の經論から各偈の意味内容に該當する *Parallel Passages* を可成り多く引いてゐることである。これは長行をもたず偈形で簡潔に述べられた本文理解の爲に資する所極めて大きいものと云ふべきであらう。著者の用いてゐるのは、「唯識三十頌」大乘莊嚴經論「中邊分別論釋疏」「楞伽經」である。「楞伽經」を除く外は山口博士の研究にも擧げられるが、必ずしも兩者同一個處のみではなく、又山口博士は「攝大乘論」「成唯識論」の當該個所をも引いて居られるから、彼此對照して參照する時一層の便宜が與えられ得るわけである。(服部)

Suittkumar Mukhopadhyaya (Editel by): *Nārāṅyapariprocā. Visvabharati Bookshop* 210, Cornwallis Street, Calcutta 1931. Pp. 21, Price Rs. 2/-

本經は漢譯では「外道問聖大乘法無我義經」(宋、法天譯、大正八四六號、第十七卷九三四頁)及び「尼乾子問無我義經」(宋、日稱譯、大正一六四三號、第三十二卷、一七三頁)に相當する。此の本の著者は梵本及び漢譯が存在することを知らず、*Leon Feer* が *Annales du Musée Guimet*, 1883 Vol. 50, pp. 180-186 に本經を藏譯より佛譯したのを見て居り、それが多くの誤譯を持つてゐるのを訂正しようとしたらしい。ナルタン版の藏譯から梵文に復原し一九二九年の一月、その原稿を印刷屋に持つて行かうとしてゐた時に、二八年の *Journal Asiatique* Octo-Decem. number が到着した。それを開いて見ると中にレヴィの 'Encore *Asvaghosha* が載つてゐるが、そこに本經のネパールより齎された梵文が發表されてゐた。かくして著者の梵語復原の努力と價値が失はれてしまつた。本經は梵藏文と日稱譯(馬鳴菩薩集となつてゐる)とは「爾時」(atha, de pas)といふ語で始まつてゐるので、これはより大きな作品の一部であらうと云つてゐるが、法天譯は「如是我聞」から始まつてゐることをもレヴィによつて教へられた。この書は *Leon Feer* の佛譯の批判を主要内容とする序文と、ナルタン版藏譯テキスト、著者の復原した梵文、最後にレヴィの發表した原梵文とより成つてゐる。以上のやうな事情で成立した本書は偶々、藏文よりの梵語復原の有する價値とその

限界とを證明する好箇の資料となつてゐる。(龍山)

Vi hushchakra Bhattacharya; mahāyana-vinśaka of Nāgārjuna, reconstructed Sanskrit text, the Tibetan and Chinese versions, with an English translation. Visvabharati Studies No. 1. Visvabharati, 1931. Pp. ii+44. Price Rs. 5/-.

大乘二十頌論は山口益博士が管て藏漢譯のテキストと共に英譯を發表せられたが (The Eastern Buddhist, Vol. IV, No. 1-2, 1925) 本書の著者はこれを吟味しつゝ更に研究の進められるべき必要を感じたと云ふ。まづテキストとして、山口博士が北京版の二種類の藏譯を掲げてゐるのに對してナルタン版をも併せてゐる。併しデルゲ版は見て居らない。漢譯は山口博士はもとより大正藏經によつてゐるが著者は山口博士の揭示した漢譯を上海版(頻伽精舍版のことであらう)と對照し第五偈第三行に一字の異同を發見した(煩惱—煩性)と言つてゐるが、この異同は大正藏經の上では已に記されてゐるものである。著者について所謂龍樹に二名あることを記し、その何れにこの論が屬すべきか不明のままに残してゐるが、著名な中論の作者たる第一の龍樹に屬するといふ明證は何ら存在しないと言つて二者の混同によつて生ずる誤解に警告してゐる。山口博士が此の論及び六十頌如理論、智度論等によつて龍樹の思想の内にも觀念論の存在することを論じ、それが無著、世親の唯識論に發展するものであることを指摘せられたのに對し、著者は Madhyamakavṛtti, p.

276 の月稱の識論者批判の所説を指示して、中觀派は最高の眞理に到達しない不敏な所化を導くためのみ觀念論を説くのであると言ひ、一切唯心を説く龍樹の一偈 (Subhāṣṭasāgraha, p. 20) を引く。龍樹に觀念論的所説のあることを肯定しつゝ、結局二十頌論は唯識及び空性の兩論の見解をあらはすもので、特殊な學派に屬するものでなく單に大乘の書なのだを結論する。

なほ此の書の第二十二偈が Indrabhūti の Jñāna-siddhi に一字の改變を以て引用されてゐることから此の書が七世紀に存在したことを確證し、その事實及び同じく第十偈が Āsāryacaryācāya の梵文註釋に āgama として引用されてゐることから、本書が權威ある書物として一般に認められてゐたことが知られると言つてゐる。尤も āgama といふ語の使用法は後世と上代とは價値の異なることは認めてゐる。更に諸本を内容批判した上山口番號による第八・九・十八・二三の諸偈が後世の摺入たることを證して之を還梵テキストから除いてゐる。主内容は著者の試みた梵語還原とその英譯、漢(上海版)藏(二種類・北京・ナルタン校合)の諸本と、梵語藏譯の爲の詳細な手續きを註としたものよりなつてゐる。注意されるのは、漢藏の三種本を一度別々に全部還梵しそれらの異同を吟味して定譯を作つてゐることである。(龍山)

Vidhushchakra Bhattacharya (Reconstructed and edited by): The Catuṣṣāka of Āryadeva, Sanskrit and Tibetan texts

with copious extracts from the Commentary, of Candrakīrti. Part II. Visvabharati Series No. 2. Visvabharati, 1931, Pp. xxiv+308, Price Rs. 8/-.

本書は P. L. Vaidya の "Études sur Āryadeva et son Œuvre" (1923) が多くの不正確を保持してゐるのを訂正したものである。本書は第二部で第八—十六章を含み、第一部は第七章迄を含むもので出来るだけ早く發行されるだらうと言つてゐるが、今度もそれは送附されなかつた。これはバイディヤ氏が北京版の藏譯に據つてゐるのに對してナルタン版を参照し、月稱釋よりの多くの抽出部分(特に終りに近づいてはその全部)を掲げ、原梵文が失はれてゐる箇所では藏譯より梵語に復原して、四百論のテキストを構成したものであるが、藏譯は行つてゐない。本書は既に我國にも知られて居り、山口博士もその一部について紹介批評してをられるから(中觀佛敎論叢、一六九—一七二頁等)、再びここに記述するを省略する。(龍山)

Amulyachandra Sen; Schools and Sects in Jaina Literature. Visvabharati Studies No. 3. Visvabharati, 1931. pp47. Price Rs 2/-.

ジャイナ敎の聖典は白衣派所傳によれば肢(āṅga)副肢(uvāṅga)等を總括して四十五部より成る。それらは敎祖 Mahāvīra の死後約一千年を経た西曆四五四頃 Devardhigaṇin を司會として、ググチャラー

の Valabhi 市の集會に於いて編纂され成文化されたと傳えられる。然し既にマウルヤ王朝のアシカ時代に、異説を正す爲に第一次の集會が行はれたと云はれ、聖典の内容をなす教説や紀律は恐らく教祖時代の直後から、教祖の説法を基礎に置きつゝ諸他の學説や信條との對決に於いて漸次に形成せられて来たものであらう。著者の意圖はこのジャイナ教義形成の歴史的な背景を明らかにせようとするにある。即ちジャイナ聖典の中には、教義や實踐の紀律が組織化せられつゝある時代の種々の見解や信仰、學説や教説に對する批判が述べられていて、それらをとら出だし、批判の對象となつてゐる各説を檢討することによつて、それらが我々の熟知する何れの學派の説に identify され得るかの考察を行つてゐる。その爲に著者は廣くジャイナ文獻を渉獵する外、佛教やバラモン諸派のテクストを参照しつゝ identification の妥當性を基礎づけてゐる。全體を三部に分ち、先づ第一部に於いてはジャイナ文獻にあらはれたる哲學的諸説を、ジャイナより見られたる重要性の順序に掲げ、第二部にその諸説を四大學派に分類する。第三部にはその他の宗教諸派やジャイナ教の分派についで述べ、最後に其等諸學派や宗派に對するジャイナ教よりの批判の要旨をまとめてゐる。著書のことわつてゐる如く、これら諸派の傾向の檢討は哲學史的意圖を以てなされてゐるのでなく、ジャイナ教徒が自らの信條の卓越性を確立する爲に、如何なる見解を斥け、如何なる見解をとつて行つたかを明らかにすることを主目的としてゐるのである。(服部)

Kapleshvara Mishra : *Brahmasūtras of Bādarāyana. Visvabharati, Pp. viii+67, Price Rs. 3/-.*

本書は著者がブハッタチャルヤの勸告によつて、種々の異つた註釋から集め得られる異同を提示して編纂したブラフマ・スートラのテクストである。ブラフマ・スートラは註釋者によつて多くの異つた讀解が施され、あるものは一偈を二偈とし、他のものは二偈を一偈とし、或ひは前偈の最後の語を後偈の最初につけたり、新偈を挿入し、語句を變更したりして、様々な解釋を生むに至つた。本書は Sankara の讀解を基本とし、Bhaskara, Ramanuja, Nimbakara, Madhva, Vallabha, Śhāradātha, Vijānabhikṣus, Baladeva 等の諸註釋を参照してその異同を註記し、ブラフマ・スートラの完全な復原への準備段階を提供したものである。三十頁の本文、脚註に傷及び語句の索引を附加してゐる。(堀山)

Raghu Vira and Chikyo Yamamoto: *The Buddha and the Bodhisattva in Indian Sculpture. part III, B5x2 Tables (Supplementary) pp. 112-163. Résumé pp. 166-189. Lah re 1941. Rupees 20/-.*

著者ラグ・バイラ教授は従前から在日印本留學生と縁故の深い人であつた。この著は教授の二巻本の名著の一部であつて、この第三部は山本智教氏との協力になる。印度各地に出土する佛像像並に菩薩像について、その所在現物について光脊・頭髻・頭

・顔・眉・眉間白毫・眼球・鼻・口・顎・耳等の諸部に就て各種の測定値を出すとともに、その資料を十五地域別に整理配列してある。それに就て見ると現實の數値の上に於てそれぞれ地域毎に傾向性をもつてゐる事が判る。かかる基礎的な研究によつて、我々は印度初期の佛教事情研究に甚だ得難き資料が提供されたものと考へる。この研究に於ては紀年遺物による點への考慮は大して拂はれて居らないけれどもエロラとかアジアンタなどの集團遺物の平均値がセイロンとかカシエミラなどのものとの相違を直接に示されると、かかる實體に基く調査資料が廣く佛教教理の理解の上に利用される日の近からん事を希ふものである。この著の理解の爲には先づ基礎的には印度に於ける造像の規定から理解せねばならない。その爲には日本文のものでは逸見梅榮博士「印度に於ける禮拜像の形式研究(東洋文庫論叢第二十一)・昭和十年が最もすぐれてゐる。(春日井)

シカゴ大學教授チャールズ・モリス教授著
「開かれた自我」(Charles Moris: *The Open Self, N. w. york. 1948. \$ 3.00*)

この本の著者モリス教授は一九四九年(昭和二十四年)九月末から翌月初にかけて一週開程のあつた日本に滞在した。それは中國・印度への研究調査の旅中に於てであつた。現在シカゴ大學に於て哲學の教授である彼は、ウイスコンシン大學の工科出身であるが、數學への研究を通じシカゴ大學の醫科に學び、精神病院に勤める傍らロックフェラー財團の基金補助をうけて記號論研究に没頭してゐる變つた經歷の

持主でもある。教授は生活に關する心理学・宗教・哲學の綜合的研究をめざして努力しつゝあつて、一方では國際綜合科學百科辭典 (International Encyclopedia of Unified Science) を刊行し、他方多くの著書がある。かかる廣い教養を有する彼が佛教に對する注告を讀みとれる著を書いた。それがこの本である。

「われわれは人類の生涯のうちで極めて危険な時期にある。われわれは未だ嘗て最悪が妖術師でさへも夢想しなかつた無制限な力をもつてゐる。われわれはいま原子力の恐怖の中にある。われわれがわれわれ自身を亡ぼすべきでないならば、この力を何の爲に用ふべきか、人間の目的はいまや決定しなければならぬ。」かくして出發した著者は人間文化の中に現はれてゐる人間像を求めて三章七二頁を用ひたあと七三頁以下に第四章生き方・第五章自然の墓場・第六多くの世界觀・第七開かれたる自我よりなる開かれたる社會・第八自由か失敗かの各章で一七四頁を終つてゐる。このうち第四章に今日まで人類の決定して來た道の十三種を並べてゐる。その中の第二に、個人は大部分は「ひとり行くもの」である。人からかくれて孤獨であり、自分のために多くの時間をもち、自分自身の生活を支配すべきである。自己満足・反省・冥想・自己に關する知識を強調すべきである。關心の方向は社會的集團との密接な交渉からはなれ、自然環境を支配しようとする意圖から遠ざかるのである。人は外面的生活を簡素にし、自分の外にある自然的社會的な力に依存しなくては満足を得られぬような欲望を節制し、修養・透明化・自己規制に注意を向けなければならない。「世間的な

生活」によつては多くのことは爲されぬし、また得られぬ。人は他人や事物に從屬することを避けなければならない。人生の中心點は自分自身の中に見出されねばならない。と述べてゐる。これを支持するのは調査の對象となつたアメリカの大學生約千名のうち僅か一%であつてこの第二のみを代表する思想は佛教であると云ふのである。アメリカ特にシカゴ大學に於ける佛教の知識は Clarence H. Hamilton :- Buddhism in India, Ceylon, China and Japan, 1931 Chicago に導かれるものであると云つてよ。このハミルトンの佛教にまともな上げた手際良さは敬服するものであるが、シカゴに於て此の著のあと二〇年足らずで記述時代より批判時代に入つたアメリカ佛教研究の成果に更に驚くものである。しかしモリス教授の種々の道のうち第七に於て述べられるものは調査回答の比率に於て實に四〇%の多數によつて支持される生活態度がある。アメリカに於ける知識人の人生觀を示す有力な資料であるこの調査表に於て、かかる大きな度合を占める支持者は一體何に引かれるのであろうか。第七の道にモリス教授は述べる。

「われわれは人生に於ける他のすべての道から何もかもを、異つた時期に、また種々の仕方、受けとらねばならぬ。しかしそのうちの一つに専ら與するものであつてはならない。或る時期にはそれらのうちの一つがより多く適切であるが、他の時期には他の道が最も適當である。人生は享樂と行動と沈思とをほぼ同量に含まねばならない。何れか極端に達すると、われわれの人生にとつて重要な或るものを失つて仕舞ふ。そこでわれわれは柔軟性を養い、われわれ自身のうちにおける多様性を承認し、この多様性の産出する緊張を受け入れ、享樂と活動のさなかから離脱の場所を見出さねばならない。人生の目標は、享樂と行動と沈思との動的な綜合のうちに見出される。従つて、それは人生に關する種々なる道の動的な相互作用のうちに存する。人は生活の建設のためにそれらの總てを用ひなければならぬ。いづれか一つであつてはならない。」この道はモリス教授は未だ嘗て歴史的人物によつて唱へられたことのないものであると云つて、マイトレイヤ (みろく) の道 *Maitreyanay* と名づけてゐる。この道の内容規定はわれわれ日本の佛教徒の立場から云ふならばモリス教授の意識するものよりもつと親しきを感じるものである。發達した佛教の形態が著るしくこの思想に近い事は誰もが認めるであろう。享樂とは戒の裏であり、行動とは慧の裏であり沈思とは定の裏である事である至らねばならぬ。ハミルトンが深き理解を缺いたところに生れ出たこの理解の良さに、われわれは今や躊躇する事なくアメリカ精神の中に、發達した佛教の精華を傳へる事に努力すべきであると信じるものである。そしてそれが唯一つの永遠の平和への道であると信じるものである。しかしこの努力に當つては、われわれの佛教自身もつと深く反省し足らざるを補ふために理論的な方法論に立脚して組織化せられねばならぬことは云ふまでもないであろう。宗派佛教の封建制を脱して、人類生活の向上の原動力とならねばならぬ。その十三種の生き方について詳しく説明する餘白がない事は残念であるが、綱要的に云つてそのアメリカ大學生のうちの支持者比率をつけると、

第一の道	ギリシャのアポロの宗教とシナの孔子の	支持者	一七%
第二の道	佛教		一%
第三の道	キリスト		四%
第四の道	ギリシャのディオニソスの宗教		三・五%
第五の道	マホメット		五%
第六の道	プロメーテウスの神話とベルシアのゾロアステル		七%
第七の道	みろくの道		四〇%
第八の道	エビクローロス		一〇%
第九の道	道教		一%
第十の道	ストア派		四%
第十一の道	理想的な生活		一%
第十二の道	能動的な行動		五%
第十三の道	奉仕的な生活		一・五%

この第七のみろくの道にさへも教授は「決して絶対的なものであつてはならない」と述べてゐる。この様な考へ方は佛教の般若教學で云ふ様に空亦復空（否定としての絶対者もまたそれ自身絶対者であることは出来ぬ）といふ思想と通ずるものである。ここに問題の重點が存するのである。生活態度としての第七の道の優越性は、日本の佛教研究者にとつて最も親しい自身の信仰の中に見出されるものである事を示された事になる。この事を知つて世界人類の爲に立つべき熱が出ない様であるならば、その事も又驚くべきである。（春日井真也）

——（尙この著については昭和二十六年三月研究会に於て詳しく紹介した）——

宇井伯壽

菩薩、佛の音譯について

日本學士院紀要第七卷第三號
（昭和二十四年十一月）Pp. 147-160.

佛教で説く十二因縁の名目中には、梵語と漢字譯との間に意義の相應しないものがある。しかるにトルコ語の經文の中に見える十二因縁の名目は漢字譯のものとは全然合致してゐる。この事はトルコ譯も漢字譯も、所謂大月氏即ち現在のアフガニスタンから北方印度の地方、換言すると現在のベルシヤ地方・サマルカンド地方の人々に用ひられた古ブラーフミー系の言語で書かれた經文から、譯出したものであると見る事が正しい様である。ところがこの古ブラーフミーは地方的變化を受けて、西紀前後に在つて、佛教の傳播と共に經典の翻譯の必要から、龜茲文字・于闐文字となつて發達するのである。かくの如くして漢字譯やトルコ譯の經文中に見える十二因縁の名目が梵語の名目と合致しないことの原因は、實に先づ第一に梵語から西域の言語である龜茲語なり于闐語なりに譯する時に、若くはその後に於て生じたものと云ふことが出来る。かくの如き經過から沙門・外道・出家及び律の波逸提などが正しき理解に導かれて來たのである。しかるに菩薩及び佛の譯語については古來何等の反省もなしに菩薩薩埵及び佛陀の略稱としてゐた様である。宇井伯壽博士は中村元博士の發見せられたカローシユネティー資料（Corpus inscriptionum indicarum, vol. 11, Part 1: Kharshtin inscriptions, P. 115, XLIX.）に基づき菩薩は菩薩薩埵の略稱ではなくて完全な獨立の音譯である

とせられてゐる。又佛を佛陀の略稱ではないとして僧祐の出三藏記集に擧げる新舊兩譯の相違の正否を批判して居られる。インドの古い刻文の中にポーサと書かれて居たものがカローシユネティー文字で記されてゐたといふ事は甚だ興味あることである。インドの書體に於ては阿育王刻文の大部分を始め普通に聖典書寫の爲に使用せられたブラーフミー系の文字に對して、一般にカローシユネティー文字は日常生活に使用せられた様である。カローシユネティー文字で書かれた佛教關係の遺物は阿育王刻文の内では西北印度に屬するシャーパーズガリー（Shāpārsārī）及びマーンセラー（Mānseharā）がある。この外に特に注意を引くものは有名なブラークリツト文の法句經斷片である。これはデウトロイユ・ドラン（Dureau de Villeville）及びペトロフスキ（Petrovski）が于闐に於て發見した樺皮に書寫した斷片であつて、これに現はれる言語は可なり古代に屬し、屢々經典以前の言語に相通するものを含んでゐる。プロック教授によれば、此の方言は若し印度内とすれば西北印度、若し外とすれば更に北方に行はれその年代は凡そAD一世紀と考へた。この事は阿育王刻文の一致と考へて興味がある。現在までの梵語・巴利語に關する研究を結論的に云へば、梵巴の現存經典は、阿育王以後大略百年即ちBC二世紀より以前には存在し得ないのであるから、この常語であるカローシユネティー文字で書かれたブラークリツト法句經斷片に注目するのは意味なき事ではなからず、AD一世紀と推定されるこの斷片は、例へば阿羅漢（Arhat）は Arhadha となつてゐる。これは阿育王時代のブラークリツトに共通するものである。かくの如

くして經典時代以前の思想が瞥見せられるための準備が序々に整へられつつあると云ふ事が出来る。

菩薩・佛の音譯だけについて云へば、宇井伯壽博士の説かれる様にそれだけで以て完全な音譯であつて決して略稱ではないであらう。しかし問題は斯の如き知識を得た事を以て終了するのではないのである。極めて雑多な而も年代と地域と思维方法を異にした思想形態の中から手探出さるべき線端がやうやく見出されたと云ふ程度なかも知れない。初期佛教思想研究のみちは前途甚だ遙遠である感を深くする次第である。

因みに記せば、宇井伯壽博士は今年古稀を迎へられ、壯者をしのご御健康の中に、日本學士院會員として學界を指導せられてゐる。昨二十六年八月最初の計畫以來八年目に門下生二十五名による還曆記念論文集「印度哲學と佛教の諸問題」岩波書店、本文五六三頁定價千貳百圓が出版せられた。また今春文部省の研究果刊行費の助成金によつて唯識三十頌釋論、岩波書店、本文四一三頁定價六百圓が出版せられた。これによつて安慧四七〇—五五〇・護法(五三〇—五六一)の兩學系の考究の資料が提供された譯であつて、唯識學の一段の進展を促す劃期的な著であるといふ事が出来る。博士の彌健を祈る次第である。(春日井眞也)

重松明久

「淨土宗確立過程における法然と

兼實との關係」

(名古屋大學文學部研究論集Ⅱ)

書評

『玉葉』を通して窺われる念佛者としての兼實の姿は、しかし兼實が必ずしも専修念佛者ではなかつたことを示している。この點を指摘されたのは大屋徳城氏であるが、著者はこれに對して、「大屋氏が兼實の宗教思想について、年齢的發展を無視した憾がある」とし、改めて兼實と法然および佛敎との關係を再検討された。その結果、兼實の四十一歳(文治五年)を境として、これまで兼實と深い關係にあつた佛敎および本成房湛敬との親密さが急激に冷却してゆく反面、これに代つて法然が登場してくることがあきらかとなつた。また兼實自身の念佛思想は、四〇歳頃までは、往生要集念佛の流れを汲み、念佛の外に布施・持戒・精進・讚誦法花などを行ふ雜修の行者であつたことが示されている。

しかし兼實晩年の念佛思想は如何であつたか。『玉葉』は晩年の七年間は空白であり、従つて『玉葉』からこの解答を導き出すことは不可能である。他方『愚管抄』『三長記』『明月記』などに散見せられる史料により、晩年兼實が、専修念佛者であつたことが推定される。

ところがもし法然の専修念佛歸人の時期を、法然の四十三歳とするならば、『玉葉』に見られるように授戒をしている法然の姿は、如何に理解すればよいのであろうか。法然は六十八歳になるまで、治病のための授戒を続けているが、これは専修念佛者の純粹な態度であるとはいえない。

著者は数多い法然傳の内、特に『淨土隨聞記』を高く評價せられる。その『淨土隨聞記』には、「吾年十五登天台山、至十七閱六十卷、十八辭山隱居黒谷、此爲偏棄名利、專學佛法也、爾來四十餘年習學

天台宗、粗得其大意」とある。すなわち法然は、「十八歳より四〇餘年間は天台宗を習學したというのであるから、六〇餘歳の頃までは淨土宗を開立せず、」そして法然の「立宗は恐らく建久九年、彼六十六歳以後であり、かく解することによつて、『選擇集』を書いた法然と、『玉葉』に見られる法然との矛盾が解消するのである。

論文の大意は右のようであるが、一疑問を提起すれば、著者の立論の根據となつてゐる『淨土隨聞記』は、望月信亨氏によれば、「醍醐本法然上人傳記」の「一期物語」に就きその字句を修飾した痕が著るしく、従つて「一期物語」が『淨土隨聞記』の原形である。(『淨土教之研究』増訂版)その「一期物語」によれば、『淨土隨聞記』の「吾年十五登天台山、至十七閱六十卷、十八辭山」とある個所は、「幼少登山、十七年五六十卷、十八年乞暇過世」とある。「爾來四十餘年習學天台一宗」は、「四十餘年の間」ではなく、「四十の年まで」の意ではなからうか。なを「一期物語」の原形となつたと考えられる『源空聖人私日記』には、「習學天台一宗、粗得一宗大意」というような、いわば高慢な態度を法然にとらしていない點が注意せられる。(拙稿「法然傳の諸問題」参照)しかしたとえ『淨土隨聞記』によつて、法然の専修念佛歸人を、六十六歳以後と推定しても、たとえ元久元年十一月七日の日付をもつ「七箇條制誡」の、「予也年來所修念佛、隨順聖教、不用私心、不敢違人意、又無驚世聽、因茲今三十箇年、未嘗遇患難、安靜涉日月」とある言葉を如何に理解すべきであらうか。元久三年より三十年前は、まさに安元元年すなわち法然四十三歳に當り、すべ

れた。

ての法然傳が、ひとしく法然の専修念佛歸入の行われたことを記した年である。のみならず『選擇集』において法然自身「於是會道普披閱茲典(『觀經疏』)粗識素意、立舍餘行云歸念佛」と表白しているが、もし法然の『淨土法門源流章』のように、「源空年六十六、錄選擇本願念佛集一卷」とすれば、法然の専修念佛歸入を、四十三歳に求めることによつてのみ、この「昔」が意味をもつてくるのではなからうか。なを著者の、「立宗」「開宗」の意味が明らかでなく、「立宗」のためには何らかの形で宣言を含まねばならない」とされているが、しかし法然の場合、このような意味での宣言を發した事實はなく、「號淨土宗」「立淨土宗名」てた『選擇集』をすべし、「庶幾一經高覽之後、埋于壁底、莫遺窻前」といつてゐるのであるから、法然自身の回心し専修念佛歸入以外に、立宗とか開宗とかいうことを考える必要はないであらう。(山村圓澄)

井上光貞

「法然と永觀」

(東京大學教養學部人文科學科紀要・歴史學研究報告 第1集)

「藤原時代の淨土教」において著者は、源信の淨土教を「靜的・情緒的且つ美的な觀想」として、また法然・親鸞の淨土教を「意志的・決斷的な信として把握せられたが、本論文においては、法然と同じく院政時代に育ち、しかし南都の教學を背景とする永觀をとり上げ、『往生要集』と『往生拾因』と『選擇集』を通して、この三淨土家の念佛論を比較検討さ

れた。先ず源信においては、佛を心に念ずること、すなわち憶念・觀念と共に、口に彌陀佛の名號を稱えること、すなわち口稱念佛とが併存しているが、永觀の場合、觀想・口稱ともに認めながら、しかし口唱に與えられた比重が高い。しかも「以一切如來不離阿字故、因此念佛者、諸佛所護念、今此佛號文字、雖少具足衆德」といわれるように、名號に神祕性を付與している點が注意せられる。

また念佛の仕方・心構えとして永觀が重んじたのは、「一心」であるが、その「一心」とは、「廢餘一切諸願諸行、唯願唯行念佛一行」であり、その故に永觀は、いわば専修念佛の立場にたつていたといえるであらう。これに對して源信の立場は、いうまでもなく布施や持戒をも、往生の因として認めるにあつた。では源信と永觀との相違は、どこに求められるであらうか。

『往生拾因』においては、切々たる無常觀と、命且夕に迫つた焦燥感がわれ／＼の胸をうつ。と同時に、生まれ難き人界に生まれ、「幸に今彌陀の本願と名號に值つた深い喜びが語られる。これに對して『往生要集』の根柢にあるのは、修道を障礙するところの劣機の自覺である。すなわち源信においては、先ず修道が問題であつたのであり、他方、永觀においては、緊迫した一種の危機感が、「修道」ではなくして「往生」に、眼を向かせている。『往生要集』と『往生拾因』との相違は、この兩者が念佛を選びとつた動機の差異に依るのであつた。

永觀は右に記したように、専修念佛の立場に立つていたが、同時に、名號に絶對の價値を置いていた。

そしてそれは恐らく、永觀が師事し、また學問をした先師や環境、すなわち眞言の教學に求められるであらう。しかし、名號そのものに價値を置き、怯弱ならざる心で稱名をばげむ立場は、自力に外ならぬ。「名號への信仰と自力との間には、明らかに對應の關係があり」、そして、「永觀は稱名を強度に力説した點で法然に近より、しかし又その點で、法然と相分かれる」のである。

彌陀の名號に懸けられた絶對の價値が、名號を選択した本願そのものに見出されるところに、法然の新發揮がある。法然は、諸行の中から念佛だけをえらびとるとともに、それを阿彌陀佛の選擇にかけた。かくして本願への信が、力強くおし出されて来たのである。だから「法然の新しい立場は、往生要集の念佛への批判という以上に、その後に来た永觀的なものへの批判であり、行から信への革命であつたことを物語りはすまいか。」

以上が論文の要旨である。いつもながら論證は明快であり、示唆多き論文である。ただ氣付いた點の一二を述べるならば、「彌陀名號、殆過大陀羅尼之德」というように、永觀が名號に高い價値をおいたのは、密教の影響を受けたことにもよるのであらうが、他面、懷感の『群疑論』にも基づくであらう。懷感は、「學念佛定令釋不絕、遂得三昧見佛聖衆」として、『大集日藏分經』の、「大念見大佛、小念見小佛云々」という有名な言葉を引用し、また自身「順懷感舊儀、勵釋念佛」しつづつあることを表白している。

次に法然の宗教の成立について、著者は醍醐本法然上人傳の、源智が開いた法然の言葉を引用されているが、それによれば、「……時故往生要集爲『先達』

而入淨土門、闡此宗真旨、於善導釋二反見之思往生難、第三反度得亂想凡夫依稱名行可往生之道理」とある。ところがこの醍醐木の原形になつたと推定される『源空聖人私日記』の同じ箇所は、「抑始自曇鸞・道綽・善導・懷感御作、至于楞嚴先德往生要集、雖窺真旨二反、拜見之時者往生猶不易、第三反之時亂想之凡夫、不如稱名之一行、是則濁世我等依怙、末代衆生之出離、令開悟訖」とあり、すなわち『源空聖人私日記』の『往生要集』が、醍醐木では「善導釋」に置き換えられているのである。この背後には法然の祖師を、天台の源信ではなく、唐の善導に求めんとする主張——『選擇集』の根本立場であるが——があることを語るであらう。（拙稿「法然傳の諸問題」）しかしそうであるとしても、このことは、著者の立場に對して、直接の關係をもつものではない。なを著者が、「往生要集に關する限り、源信が觀經疏をひいておらず、あるいはそれを見ていなかったと考えられる」とされているが、大文第十問答料簡、第二往生階位の項の第五問の答の條で、「觀經善導禪師玄義」の引用があるので、あるいは著者の間違ではないかと思う。序でながら、法然が南都東大寺再建の勸進職を辭退したという法然傳の記事は、恐らく東大寺別當寺別當を辭して、「偏修念佛、閑送余生」つた永觀の行實に暗示を得てつくられたのであらう。（田村圓澄）

前嶋信次著

玄奘三藏—史實西遊記—

岩波新書（青版一〇五）

玄奘三藏といふ名は佛敎者以外には西遊記の主人

書

評

公として知られてゐる。NHKの連続ものに出たり映畫になつたり、その内容の夢幻的なことを別とすれば、恰も「時の人」的な存在である。アラビア學者前嶋信次氏の近著玄奘三藏はそうした「時の人」的な三藏法師に歴史的背景を與へる爲に書き下されたものである。玄奘三藏は非常な謂はば冒険家である。常人では到達し得ないインド大旅行、その後につづく佛典翻譯、まことに一見はなばなしい生涯を傍目もふらず生きぬいて行くのはその事だけでも、人間精神の記録として讀みものになる價値はある。それに時代の背景が書き加へられるとき、更に興味深きものとなる。

學術的に云へば玄奘三藏傳には尙決定を要すべき重要な問題を含むのであるが、この著はそうした問題のうちの一つである長安出發年次を諸傳通説の如き貞觀三年秋八月とはせず、敢えて貞觀元年説を取つてゐる。そのため歴覽周遊一十七載といふ十七年説に對して、貞觀十九年正月長安歸齊まで數へると十九年説を立てた事になる。それは書いてないから判らないが、廣弘明集所載の表文と貞觀四年に死んだ統葉護可汗（トン・ヤブグー・カガン）との素葉（スーヤブ）城に於ける面會の期日からであらうと考へられる。著者がかくの如き年次の考定に參考に資したものは劉汝霖「唐玄奘法師年譜」（北京女師大學術季刊一九三〇—三一年）である。しかも著者は北京出版の論文まで見ながら日本で出版されてゐる高田修氏の最も勝れた研究（昭和十五年、國譯一切經史傳部一二）を參考に爲したとは思へないことは残念である。アラビア學者である著者には無理かも知れないけれども（頁二五）「西域をゆく」のうち、高

昌から西に行くこと約九百里で阿耨尼（アグニ）國に着いた。……アグニ國とは梵語で「火の國」の義、土地の者はヤンギ（漢籍の焉耆）と呼んでゐると書いてゐる。この阿耨尼は近時出土せる文書の語アルシ（Arsi）の音寫又は音略と見るべきであつて、アルシは龍の義で、南北朝時代より此の地の國王が龍姓であり、又唐代に焉耆人の植民せる部落を龍部落と呼んだことも併せ考へねばならぬ。同じ様な事が釋尊臨終の食物梅樹の茸について（七一頁）にも尙ほ附加せねばならぬ事がある。

玄奘は沙門不敬王者論といふ事が眞面目に考へられる中國の沙門の中では著るしく政治的である。これは西域からの出發を最も華やかにして呉れた恩人高昌王魏文泰の記事を西域記には太宗への顧慮から一行も觸れて居らない事でも判る。玄奘の死後直ちに翻譯停止を命ずる（一八六頁）朝廷をして、もたらずところの五百二十夾の經論のうちから七五部一三三五卷の翻譯を完遂した事は全く玄奘ならでは能はぬ事である。而もその二十年の譯業中に譯業成果を出してゐない永徽六年前後の事情には深く理解を要求する裏面がある様でもある。

また一方玄奘三藏がインドなる佛陀の聖地を巡遊したといふ權威を政治力と結合せしめて新しい佛敎の形成を爲しつつあるとき、地上のインドには考慮することなく、西方淨土を願求した道綽・善導の二人の偉人によつて、貞觀の治下に、民衆の精神の中を瀾漫しゆく新興淨土念佛の宗敎が長安光明寺を中心として延びてゐることについて前嶋氏は一言も觸れてはいない。これを望むことは玄奘西遊を主題とするこの書では無理な事ではあらうけれども。（K）

佛教關係論文目録

昭和二十六年年度

アッター・デイーバ 三 廿六・十

異部宗輪論の研究

春日井真也

如來藏の諸相

香川 孝雄

十地經論の受容に關する考察

藤堂 恭俊

岩手大學學藝學部研究年報二 廿六・七

明季天主教傳道と三教觀

上田 仲雄

印度哲學と佛教の諸問題(宇井伯壽選歴記)

上田 仲雄

念論文集)

廿六・十二

一遍上人の名號と其の性格

淺山 圓詳

法華經長者窮子の譬喩に就いて

池田 澄達

大般涅槃經三卷本の在り方に就いて

石川 海淨

妄念論

上田 義文

月稱著「入中觀論」第一章譯註

笠松 單傳

如來藏思想の發達に就ての一考察

勝又 俊教

ポロブドゥール塔研究序説

久野 芳隆

小乘佛教に於ける善惡の基準

坂本 幸男

靈辨の華嚴經論に就いて

佐藤 泰舜

新發見六卷分の解説

西 義雄

初期に於ける眞俗二諦論の意義

西 義雄

御物法華義疏の撰號

花山 信勝

「此は大委國上宮王」に就いて

花山 信勝

「私集非海彼本」に就いて

花山 信勝

菩薩の總願について

千湯 龍祥

聖德太子と涅槃宗義

布施 浩岳

道者超元に就て

古田 紹欽

佛教に於ける色(物質)の概念について水野 弘元

涅槃と問の限界

宮本 正尊

阿合とウパニシャッドと大乘の思想的發展

宮本 正尊

世友(Vasubandhu)に就いて

山田 龍城

大崎學報 九十八

廿六・七

最遊房について

影山 堯雄

開目抄の流承と乾闥本の價值について宮崎 明修

日蓮聖人における「謗法」といふことについて

茂田井教亨

大谷學報 三十の四

廿六・六

親鸞聖人の疑謗觀

名畑 應順

洛陽伽藍記の諸版本とその系統

畑中 淨圓

原始佛教の倫理

雲井 昭普

同 三十一の一

廿七・二

化度寺毘盧師塔銘校字記

中田勇次郎

同 三十一の二

廿七・三

俱舍論の教義に關する二、三の疑問

舟橋 一哉

御消息に忍ぶ晩年の親鸞聖人

船山 樹心

大谷大學研究年報 四

四

西藏譯 解深密經疏(分制瑜伽品)

野澤 靜證

大谷史學 一

廿六・十一

四天王寺の創立に關する研究

藪田嘉一郎

中世後期の禪林に於ける寺僧の生活 柳田 淳
西行求法の起源とその性格 諏訪 義讓

教化 八

太子信仰の發展 藤島 達朗

京都女子大學紀要 四 廿六・十二

親鸞聖人の「竊以」に就て 宮地 廊憲

教學的方法論の一課題として

郷土文化 六の四 佐々木隆美

願興寺佛

二ノ六 廿六・十二

藝林 二ノ六 廿六・十二 安津 素彦

神佛交渉の論

建築史研究 五 廿六・九

唐招提寺金堂諸佛について 久野 健

同 七 廿七・二

四天王寺講堂と伽藍の復原 藤島亥治郎

敦煌石窟編年試論 福山 敏男

考古學雜誌 三七ノ四 廿六・十二

粟原寺塔錄 藪田嘉一郎

同 三八ノ一 廿七・三

興福寺金堂の彌勒淨土像とその源流(下) 福山 敏男

唐招提寺金堂の諸問題 淺野 清

古代學 一の二 廿七・一

止利佛師と北魏様式との關係に對する疑問 望月 信成

神戶外大論叢 二ノ四 廿六・二

黃檗文庫を整理して 林 雪光

史學 二四の四 廿六・四

金剛童子隨心咒に就いて 岩井 大懸

史學研究 六 廿六・六

中世淨土教の一性格	史學雜誌	六〇の一	廿六・六	重松 明久
古代佛教思想史の研究の動向	同	六〇の七	廿六・七	井上 光貞
「自然法爾」消息の成立について	同	六一の三	廿七・三	森 龍吉
嚴島神社所藏反古裏經について	史跡と美術	二一〇、二一一	廿六・四、五	魚澄惣五郎
紫野知足院考(上・下)	同	二二二	廿六・六	川勝放太郎
法隆寺金堂二尊の光背	同	二二三	廿六・七	村田 治郎
仁和寺金堂及御影堂考	同	二二五	廿六・九	向井 芳修
藥師寺緣起の一記文と夏見廢寺	同	二二六	廿六・十	毛利 久
四天王寺創立の研究史(一)	同	二二七	廿六・十一	村田 治郎
千體寺の螺鈿彩繪厨子	同	二二八	廿六・十二	川勝政太郎
(宇治平等院の經藏と納和歌集記(上))	同	二二九	廿七・二	福山 敏男
四天王寺創立の研究史(三)	同	二二〇	廿七・三	村田 治郎
宇治平等院の經藏の納和歌集記	同	二二〇	廿七・三	福山 敏男
藥師寺再轉考	同	二二〇	廿七・三	田村 吉永
藥師寺南大門梁行の長さ	同	二二〇	廿七・三	山本 榮吾
瓦經の整理	同	二二〇	廿七・三	中村 直勝
瓦經に就いての二三の登書	同	二二〇	廿七・三	梅原 末治
櫻原發見瓦經の考察	史泉	一	川勝政太郎	
中世末期に於ける社寺の勸進について	斯文	四	廿六・十一	村山 修一
佛典漢譯に影響を及した儒學思想	宗教研究	一二五	廿六・四	中村 元
我が國に於ける眞眞渡來以前の戒律について	同	一二七	廿六・十	石田 瑞磨
法然の戒律觀について	同	一二七	廿六・十	石田 瑞磨
世親の唯識說について	同	一二七	廿六・十	勝呂 昌一
大乘經典に現れる宗教的歡喜について	同	一二七	廿六・十	久我 順
極微について	同	一二七	廿六・十	久我 順
親鸞と道元	同	一二七	廿六・十	光地 英學
中世自由の莊嚴譚について	同	一二七	廿六・十	櫻井德太郎
——その組織、機能と成立——	同	一二七	廿六・十	櫻井德太郎
江戸末期における在家佛教の發生	同	一二七	廿六・十	執行 海秀
——日蓮宗を中心として——	同	一二七	廿六・十	執行 海秀
「坐禪」と止觀	同	一二七	廿六・十	關口 慈光
四阿舍の四諦觀	同	一二七	廿六・十	早島 鏡正
寶林傳の研究	同	一二七	廿六・十	増永 靈鳳
聖德太子の佛教に於ける思惟	同	一二七	廿六・十	森田康之助
ワーツシャーヤナ疏より見たる正理學派の	同	一二七	廿六・十	森田康之助
我論——佛教の無我說との對比——	同	一二七	廿六・十	宮坂 宥勝
部派・小乘の「さとり」の系譜	同	一二七	廿六・十	山田 龍城
人間ゴータマの神格化	同	一二七	廿六・十	中村 元
聖德太子の觀音化身說について	同	一二七	廿六・十	福井 康順
解脫と自由の研究	同	一二七	廿六・十	宮本 正尊
——解脫と涅槃、自由と平和——	同	一二七	廿六・十	宮本 正尊
現前僧伽成立の條件	宗教文化	六	廿六・六	平川 彰
阿育王靈迹思想補考	同	七	廿六・十	古江 亮仁
中世社會に於ける密教受容の一形態	同	七	廿六・十	櫛田 良洪
佛教説話の日本的變容	同	七	廿六・十	永井 義憲
中世文藝に於ける佛教受容の一形態	同	七	廿六・十	佐藤 亮雄
宗教觀念の轉移と儀禮の變容(一)	同	八	廿七・一	竹中 信常
聖德太子觀音化身說の起源について	同	八	廿七・一	古江 亮仁
「南法華寺の古老傳」について	同	八	廿七・一	永井 義憲
宗教文化研究所報 三の三	同	八	廿七・一	永井 義憲
佛教思想の展開	同	八	廿七・一	黒田 親
眞宗學	同	八	廿七・一	黒田 親
超渡六八の願心(承前)——四十八願の組織——	同	八	廿七・一	黒田 親
安心決定鈔管見	同	八	廿七・一	黒田 親
成覺房幸西大徳の淨土教的立場	同	八	廿七・一	加藤 佛眼
三願欲生	同	八	廿七・一	瓜生津隆雄
人文研究 二の六	同	八	廿七・一	石田 充之
十牛圖頌の展開する藝術的價值	同	八	廿七・一	大江 淳誠
朝鮮學報 二	同	八	廿七・一	望月 信成
高麗大藏經板印出頭末	同	八	廿七・一	望月 信成
高麗出身僧圖測法師について	同	八	廿七・一	高橋 亨
哲學研究 四〇一	同	八	廿七・一	高橋 亨
印度に於ける論證學の性格	同	八	廿七・一	高橋 亨
中觀哲學の論理——序——	同	八	廿七・一	高橋 亨
轉換の論理	同	八	廿七・一	高橋 亨
轉換の論理	同	八	廿七・一	高橋 亨

哲學年報 一二 廿七・一

筑紫觀世音寺の梵鐘

谷口 鏡雄

東方學 二 廿六・八

三國演義に於ける佛教と道教

小川 環樹

同 三 廿七・一

嫩穰文書による攝論宗義の研究

結城 令聞

東方宗教 創刊號

五臺山の普濟佛教

吉岡 義豊

東北大學 文學部研究年報 二 廿六・十二

般若經典類の形成された時代の背景 山川 龍城

智光變相拾遺——付智光傳及び智光曼荼羅關係資料抄——

同朋學報 一 魚田 孜

曇鸞 高峯 弓州

——支那淨土教の成立——

東洋史研究 新一の三 廿六・十

後周世宗の佛教政策

牧田 諦亮

東洋文化研究所紀要 二 廿六・九

唯識二十頌の背景思想とその製作についての梗概 結城 令聞

讀書春秋 二の六 廿六・六

チベットの木

多田 等觀

同 二の九

デンカルマ——チベット最古の書誌——

日本大學 文學部研究年報 一 廿六・

蓮如教學の時代性について 藤田 彌生

日本佛教學會年報 一五 廿六・九

古逸諸禪籍の研究 増永 靈鳳

江戸初期に於ける日蓮宗の脱宗者とその教學

執行 海秀

顯密二教融合の一斷面

山口 光圓

金澤稱名寺の學風について

櫛田 良洪

大智度論に於ける阿波陀那について

平川 彰

無我の難點とその解決法

泰本 融

阿合に見えざる蓮華について

東元 多郎

無量壽經漢譯考

野上 俊靜

三諦三觀思想の起源及び發達

佐藤 新英

宗教の儀禮に關する考察

今津 洪嶽

同 一六 廿六・十二

宗喀巴の教學について

長尾 雅人

華嚴風潭と禪

鏡島 元隆

法花經にあらはれた菩薩の問題

室住 一妙

西藏佛教形成の一課題

羽田野伯猷

選擇集に於ける凡夫論

藤原 了然

眞宗如來觀の特色とその源流

神子上惠龍

日蓮聖人傳の特徴

鈴木 一成

日本文化 三〇 廿六・七

神通・遊戯譬喩法

黒田 親

日本歴史 四四

中世禪林に於ける莊子研究

芳賀幸四郎

同 四六 廿七・三

七大寺年表の史的批判

平田 俊春

本願寺と奈良町人

永島福太郎

ヒストリア 一 廿六・九

ひじり考——平安時代淨土教の發展

井上 薫

同 二

須彌山説について

梅原 隆章

美術研究 一五七

持丸 一夫

從仁寺障壁畫

同 一六三

大安寺の丈六釋迦如來像について

小林 剛

法華 三七の三

近藤 喜博

基術願經について

藤井 清

福井大學 學藝學部紀要 一 廿七・三

唐の玄宗朝に於ける佛教政策

深溝 徳味

福岡學藝大學紀要 一 廿七・三

平安朝前期の淨土思想

山田 龍城

佛教學研究 五 廿六・六

阿合の小波

明石 惠達

瑜伽派と彌勒菩薩

淳信

續華嚴略疏判定記卷第九後半伏文追補長條

同 六 廿六・十二

——東大寺圖書館藏古寫本二種について——

佛教に於ける眞理の開詮

高峯 了州

道安——支那淨土教の始源

武邑 尙邦

集景論研究序説

禪原 亮嚴

阿毘達磨に於ける聲聞道

井ノ口泰淳

Gotama氏の近業について

佛敎藝術 十二 廿六・六

——梵文、俱舍論偈頌並に阿毘達磨集論斷片——

プトンのチベット佛敎史——藏文和譯

佛敎藝術 十二 廿六・六

黄不動の美における位置

植田 壽藏

日本における不動明王とその展開

佐和 隆研

藤原時代における不動明王像の造立とその

作例について

蒙古の怖畏像

小林 剛

逆髮形について

長尾 雅人

印度の忿怒像

水野 清一

佛教藝術 十三 廿六・九

上代彫刻の材料史的考察

上野 照夫

小原 二郎

佛師巡慶について 林屋辰三郎

元興寺と神護寺の中門二天像 毛利 久

執金剛と不動尊 小林市太郎

佛教史學 二の二 廿六・五

牟子の研究(上) 福井 康順

本生譚表現について 長廣 敏雄

金澤文庫本念佛往生傳の研究 家永 三郎

近代佛教の思想史的系譜 柏原 祐泉

法然傳の史的考察(中) 田村 圓澄

宗像神社の阿彌陀經碑 禰氏 祐祥

融通念佛緣起の傳本について(補遺) 近藤 喜博

同 二の三 廿六・九

牟子の研究(下) 福井 康順

盤珪と洞門の人々 古田 紹欽

初期の番場時衆に就て 大橋 俊雄

佛教的同族神 竹田 聰州

法然傳の史的考察(下) 田村 圓澄

いまごぜんとその母 司田 純道

同 二の四 廿七・一

親鸞のいわゆる護國思想の問題 三品 彰英

——親鸞消息の研究 その一—— 執行 海秀

日蓮上人門下の分張とその教學 靜谷 正雄

婆沙の晝天に就いて 堀池 春峰

平城京禪院寺と奈良時代佛教 石田 瑞磨

法然上人の戒律觀(上) 松本義成の滯支活動叢 訪訪 義讓

佛教大學々報 廿七・八 廿七・二

——小西・高昌・前田三教授頌壽記念東洋學論叢

宗門の傳法について 小西 存祐

佛說觀量法天子受三飯狹免惡道經に就て

宗乘小見 高昌 寛我

大無量壽經重誓偈の梵文について 前田 聰瑞

清淨華嚴藏古文書考證數件 足利 惇氏

大部華嚴編纂の構想に就て 石橋 誠道

知恩傳攷 石井 教道

上代南都佛教の戒學 井川 定慶

佛教思辨學の體系的基盤について 大野 法道

具足戒の効用について 小笠原秀實

摩訶伽經の天文曆数について 佐藤 密雄

成唯識論に於ける阿頼耶識 善波 周

寺座 田中 順照

善賢行願講の註疏 竹田 聰州

——龍樹・世親・陳那・嚴賢—— 月輪 賢隆

中華民國の佛教 塚本 善隆

淨土教に於ける中觀瑜伽の交渉 藤堂 恭俊

——無量壽經論註に關する一試論—— 藤堂 恭俊

法華久遠偈 本田 義英

日本の阿彌陀佛の印相の推移 望月 信成

施設論攷 山口 益

阿彌陀經に於ける同屬目的語的表現 春日井眞也

佛教文化研究 一、 木村 秀雄

寶卷と近代シナの宗教 塚本 善隆

瑜伽行派に於ける淨土教の問題 藤吉 慈海

——世親淨土論の瑜伽行學的考察—— 藤吉 慈海

法然傳の諸問題 田村 圓澄

中國古代文化の性格 春日井眞也

北魏に於ける淨土教の受容とその形成藤堂 恭俊

——主として造像銘との關聯に於て——

北魏の佛教受容について 塚本 俊孝

清朝に於ける佛道觀及び宗教 牧田諦亮譯

生活に關する法律 五來 重

佛教民俗 一、 廿七・三

佛教と民俗學 五來 重

文化 一五の四

中國に於ける度牒初授の年代について諸戸 立純

文化史學 三 廿六・六

播磨の國安海寺の佛像群 今中 寛司

法隆夢殿救世觀音像 小川 光暢

——飛鳥彫刻についての文化史學的一考察——

同 四 廿六・十一

惠心教美術(上) 石田 一良

——文化史學的研究序論——

資料東大寺遺文(一) 堀池 春峰

三重縣立大學研究年報 一の一 廿七・三

伊勢國所見三頂相について 豊岡 益人

密教文化 十三 廿六・四

喇嘛教と日本佛教(上) 榊尾 祥雲

宗密の原人論について 加地 哲定

安慧造、唯識三十頌釋 野澤靜證譯

調伏天造、唯識三十頌釋疏(六) 高野山大學 齋譯局

英語譯十卷章 摩字實相義(六) 齋譯局

同 十四 廿六・六

土砂加持について 岩原 謙信

喇嘛教と日本佛教(下) 榊尾 祥雲

沙門一行の經濟思想 長邦 和雄

加持祈禱の科學的根據 平井 巽

文筆問答鈔疊書 船津 富彦

省略法則私案（大般若會・降誕會・常樂會）

岩原 諦信

瑜伽佛教の性格

近藤 隆晃

同 十六 廿六・十一

密教と香

岩原 諦信

定中悲願

中川 善教

執金剛阿利沙偈の譯讀に就て

清田 寂雲

大和文華 四 廿六・十二

大慧禪師と無相居士

田山 方南

理想 二二六 廿七・三

正法眼藏の宗教

衛藤 即應

道元禪師の生涯とその宗教

増永 靈鳳

禪と現代文化

秋山 範二

道元禪師の末法觀

高階 龍山

立正史學 一四

戰國時代の公家と佛教

伊木 壽一

龍谷史壇 三五 廿六・七

居士佛教の倫理的な性格

小川 貫式

愚管鈔の一考察

淺井 了宗

——荻野氏紹介による脱文について——

日本靈異記の延暦六年原撰説について 津本 了學

同 三六 廿七・二

天仁三年の法談開書

禿氏 祐祥

親鸞の歸洛

宮崎 圓邈

民族宗教を地盤とする戒律の受容

二葉 憲香

——僧尼令成立の宗教的基礎——

日本淨土教成立前史に於ける念佛集團について

——地藏講の形成と彌陀地藏兩信仰の通有性を中心として——

——地藏講の形成と彌陀地藏兩信仰の通有性を中心として——

上代末期から中世に至る別院別所の末寺への展開

——地藏講の形成と彌陀地藏兩信仰の通有性を中心として——

龍谷大學論集 三四一 廿六・六

西寺 式部

自然法爾章管見

瓜生津隆雄

サンスクリット佛典に於ける同義異語的表现

木村 秀雄

王朝の物語と佛教

眞鍋 廣濟

日本佛教史の始源に關する日本書紀の記述について

二葉 憲香

南天竺に於ける龍樹の遺跡

靜谷 正雄

同 三四二 廿六・十二

教行信證撰述問題私見

大原 性實

——内容より見たる本問題解決の示唆——

サンスクリット佛典に於ける同義異語的表现(下)

木村 秀雄

海外の佛教界消息

小島 文保

同 三四三 廿七・二

懸遠——中國淨土教の背景

高峯 了州

吉水時代の親鸞

宮崎 圓邈

後善導としての法照禪師

藤原 凌雪

海外佛教學界消息

小島 文保

歴史學研究 一五四 廿六・十一

尊修念佛の受容過程

田村 圓澄

和國 九

蓮如上人の東國教化について

日下 無倫

彙報

わが佛教文化研究所の開設の趣旨については、既に前號に塚本善隆博士が、創始者前知恩院門主望月信亨博士の自叙傳の記載を布符して詳述してをられるので、今は之を省略する。

現知恩院門主岸信宏上人が、學問に對する深い理解と熱情とを以て、我々を激勵せられ、自ら法然上人傳研究の先頭にたゝれて、末學を指導されて居ることは、誠に感銘深い所である。更に淨土宗本派協議會並に知恩院當局の諸師の援護によつて、塚本善隆博士の懇篤を極めた指導のもとに、たとひその歩みは緩くとも、着實な研究に進み得ることは、われわれの喜びとする所である。

現在個人研究としては前號の彙報所掲の各研究員の研究が繼續されて居る外、左記の諸君が新たに研究員として任命され、各その研究に従事してゐる。

- 一、日本上世に於ける淨土教の發達 香月乘光 (二六、五、一)
- 一、聖岡上人の研究 諸戸素純 (二七、七、二二)
- 一、一言芳談の研究 三川全信 (二七、七、二九)
- 又昨年より淨土宗社會事業史の研究に従つてゐた研究生松尾英俊君は辭任し (二七、五、一四)、新たに左記諸君が研究生に任命された。
- 一、選擇集の研究 岡田玄哉 (二七、六、一〇)
- 一、鎌倉時代の淨土教 高根俊成 (二七、七、二九)
- 一、佛教社會事業史 花田順信 (二七、七、二九)

一、佛教用語の解説 小林義弘 (二七、八、五)
 研究員の研究成果は平均月一回の研究會を開いて之を發表し、併せて著書や論文の紹介と批評を行つてゐる。尙ほ岡田玄哉君は毎週一回香月研究員の講義と指導とを受けてゐる。

共同研究としては門主を中心として、宗祖七百五十年大遠忌を迎へる昭和三十六年を研究完成の目標としてすゝめてゐる法然上人傳研究會、塚本善隆博士を中心とする中國佛教史籍の會讀等が行はれてゐる。

藤吉研究員は二十六年九月戦後初の印度政府招聘留學生の名譽を擔つて渡印した。印度各地の旅行等の消息については、別項掲載の通りである。尙ほ昨年秋杉本哲郎博士がインド政府に招聘されて、京都を出發の際、知恩院よりネル首相へ宛てた門主のメッセージを托し、更に英譯法然其の他を印度の大學に寄贈して、日印の思想交驛に貢獻せんとしたのであつたが、その後 Visa Bandaru のタゴール博士より、此の趣旨のもとに多数の印度哲學關係の書籍を、本所塚本博士に寄贈された。その中の主要なものについては別項京都大學梶山雄一、浪速大學服部正明兩氏の書評を参照せられたい。(牧田・香月)

研究會

昭和二十六年五月以降(前號記載以後)開かれた研究會は次の通りである。

五月二十六日 悪人正機説について 田村 圓澄君

六月二十九日

佛教文化研究第一號合評會

七月二十日

佛教に於ける批判的精神の問題 藤吉 慈海君

九月二十九日

見生の論理と無生の論理 藤堂 恭俊君

論文評 田村圓澄君稿「專修念佛の受容過程」 香月 乘光君

十一月十日

日本上代に於ける藥師信仰と淨土教 香月 乘光君

十二月十四日

慈鎮と法然 梅溪 昇氏

昭和二十七年二月十二日

Satchin & Atitha 藤堂 恭俊君

二月二十三日

彭際清と其の思想 牧田 諦亮君

三月八日

中國に於ける密教受容 塚本 俊孝君

三月八日

無量壽經の原典的研究 春日井貞也君

五月三十日

淨土教の機根について 田村 圓澄君

五月三十日

華嚴經壽命品に於ける彌陀淨土 香月 乘光君

六月二十日

全眞教の成立について 塚本 俊孝君

六月二十日

無量壽經にある開信偈について 春日井貞也君

七月二十二日

論文評 重松明久氏稿「淨土宗確立過程における法然と兼賢との關係」田村 圓澄君

支那に於ける民俗佛教成立の一過程

牧田 謙亮君

論文評 井上光貞氏稿「法然と永観」

田村 圓澄君

尙ほ二十七年六月十八日に知恩院古經堂において淨土宗教學院京都研究會と本研究所との合同研究會を左の通り行つた。

現代における宗學研究の課題 千賀 眞順氏

法然上人研究の最近の動向 田村 圓澄君

其の他、法然上人傳研究會が、二十六年五月二十九日、七月二十日の兩度公開して行はれ、二十七年一月より毎週一回非公開により行はれてゐる。

インド通信

藤吉 慈海

カルカッタに二泊して博物館を見學したりして、二十七日朝ベナレスにつきました。大學は思つたより廣大で、京都大學より敷地は廣いかも知れませんが、自動車や人力車や自轉車の學生が多く、私のとまつてゐるインターナショナルハウスには、英、米、セイロン、アフリカ、カンボジア、シナ等の教授や學生が十名ばかり住んでゐます。皆英語が上手です。セイロンやシナの人は佛教徒で、ことに親しみます。インド人は一般に人がよささうです。またところでは眞黒で、こはい顔をしてゐますが、暑さは日本の一番暑い時位の暑さです。まだ雨期が全く終

つてゐないので濕氣もあつて、セン風機がまはつてゐるのに、ペンを持つてゐる私のひたひからは汗が出てゐます。しかし水道で身體を洗つて例の麻のズボンと薄いシャツをつけると、流石に氣持よく、朝と夜は秋を思はせれます。インドでは殆ど上衣はいらぬやうです。牛乳は紅茶に入れてよくのみますし、ここはインド料理でないので、美味くたべられませんが、昨日日本へ来てゐるアトリア博士のところへ、インド料理をたべましたら、どれもこれも口にあはず、たべられませんでした。菜食主義者なので、ことに私共には口にあはず、悪いと思つてたべてゐると、むかつきさうでやめました。然し皆深切な人々ばかりです。二年も住めばなれて來るでせう。(九月二十八日夜八時。日本の夜十一時半)

やつとおちつききました。こちらの大學の圖書館をのぞいてみましたが、須伽精舎版の藏經が一種類あるだけで、あとは英文で書かれた大拙博士のもの位しか日本人のものはありません。誰れか篤志家が真正藏經や南傳大藏經や望月辭典等を寄贈してくるといふと思ひます。とにかくインド哲學のものは澤山あるやうですが、支那日本のもの皆無で、圖書館長も是非日本のものも揃えたいといつてゐました。明日からブーージャ祭で一ヶ月程休暇になります。その間にベナレスの見物や、サールナートへ行つて見學しておきたいと思つてゐます。

昨九日サールナート(鹿野苑)へ行つて來ました。暑くて随分疲れしました。まだ旅行には季節が早いやうです。佛陀伽耶にも行きたいが、正月頃に延

期します。只今はブーージャ祭といつてインド教徒のお祭です。今夜はガンデス河に船を浮べて、精靈流しみたいな行事をやつてゐます。その記事も中外にのせるつもりです。サールナートはベナレスの郊外になります。静かなところですよ。

食事はインドでは朝食は七時―八時頃に、ミルクの入つた紅茶と卵の半熟と薄いセンベイの様なパン(インド風の)とオートミルです。晝食は御飯にカレーや野菜や肉をかけてたべます。それにバナナがつきます。四時頃紅茶と油アゲの小さなお菓子(あまりうまくないものです)、そして夜八時頃夕食をたべます。これは例の薄いパンとスープ、野菜の煮たもの、肉の煮たもの、それに甘いバナナの入つた乳菜と紅茶です。牛乳と砂糖は豊富なのか澤山ありますが、油こいものがなく、野菜はトマトでもジャガイモでも豆でも皆煮てしまひます。煮たものは安全ですが、やつぱり日本食がいいと思ひます。そして普通の人は一番暑い十二時から四時までには休むやうです。夜は涼しいので、お祭等だとガンデス河畔に一杯の人出です。インド食にもなれて來ましたが、菜食主義者の料理は、一二度たべてみましたが、仲々口に合はずたべにくいものです。夜もセンブウ機をかけたままでない、暑くてやすめません。でもインド人はだん／＼いゝ氣候になつてきたと喜んでゐます。これからの暑くなると思ひます。學生等は一番暑い四、五、六月は山地へ移住するさうです。學校はその間休みになります。私もその間セイロン島へゆくか、山地へ本をもつて行くつもりです。三千米位の山地に住むと、オーバーをきてすご

すさうです。面白い國のやうです。

アトリア博士は十一月六日頃に歸省されるさうで、まだ到着されません。あちこち巡つてゐられるやうです。十一月十一日十二日の兩日は、鹿野苑の初轉法輪寺の創立二十周年記念式が、ネール首相の統裁の下に行はれるさうです。ネール氏が來場するかどうかはよくわかりませんが、昨日はビルマの首相が參詣されたやうです。私にも日本代表として是非來てくれ、そして野生司書伯と日本佛教について話をしてくれといつて來ました。先日はじめてお詣りして、二十年昔日本佛教聯合會がこの寺に寄贈した梵鐘（これも高橋鐘聲堂製作で、いつかの西念寺の鐘のことを思出しました）を撞いて、日本佛教のよさを味ひました。お寺の入口につつてあつて、參詣者が皆ゴーン／＼といつてゐます。この音だけはインドも日本も變らないと思つて、本當に懐かしく思ひました。そんなことで英語の話は自信がありませんが、二十周年日に私が近くに来て、この寺の壁畫を見事に完成された野生司先生についてお話しすることも、深い因縁であらうと思つて、當日行くことに決心しました。そして短い挨拶をして日本佛教の精神が、野生司先生の信仰をつちかひ、先生を通して釋尊の御一代をこの寺にかくも立派に講かしたのだと申しておきたいと思ひます。（十月二十八日）

いゝがなあとと思つてゐます。いやもう少しは寒くなくても大丈夫です。インドの秋と冬の景色を寫眞にとつておきたいと思ひますが、少し木の葉が色づくだけで、まだ感じが出ません。それでも百姓さんは取入れをして、麥を播いたやうです。青い芽が出てゐます。私の部屋の前に菩提樹が一本立つてゐます。星の美しい夜、外に出てその菩提樹の下を散歩します。菩提樹の葉は仲々いい形をしてゐます。これから押花にして保存しておきお土産にしたいと思ひます。佛陀伽耶の菩提樹は大變大切にされてゐて、誰れもとることは出来ないさうです。これも遺物崇拜の一つですか、やつぱり仲々いい形をしてゐると思ひます。昔佛教青年會の記章が、菩提樹の葉に明星を一つ配したものでしたが、ここの菩提樹の下から木の葉を通して星をみると、私のやうな者でも心が澄みきつて來て、お悟がひらけるやうな氣持がいたします。どうか本當の自己を見失はないやうにして、世のためにつくしてゆきたいものです。

この夏休はセイロンへと思ひましたが、何しろ暑くて旅行等出來そうにありませんので、ムスリーといふニューデリーの北方の高地に友人の家がありますので、そこへ一緒に行くことにしました。五月三日頃に出發して、六月一杯そこですごすつもりです。もうペナレスは一週間程前から百五度位になります。午後は窓を閉ぢて扇風機をかけて本をよむか、ねむるかです。外は暑くて誰れも歩いてゐません。五、六月は百三十度位になるさうです。朝夕はいくら涼しいのですが、まだ雨期（七、八月）にはなりませんので、むし暑くないのが何よりあります。

十日の夜ペナレスをたちラクノーを見學して、十二日當地へまいりました。ここムスリーはヒマラヤ山脈の西南麓ニューデリーの北になります。デラドンから自動車で一時間半曲りくねつた登山道を隊伍を組んで、バス、タキレーが一氣に二千米の高山へ登りました。今から七十年前程前英人が避暑地として建設しただけに、人口三萬の近代都市がこの山頂に出來、ペナレスでは百十度にもなる暑さに少々弱つてゐましたが、當地へ來てみると全く暑さ知らずの別天地です。昨夜など雷鳴がして寒さを感じました。地獄から極樂へ來たやうな思ひで、勉強にとりかかりました。圖書館も近くにあり、食堂も澤山あるので、便利至極です。ここにはインド各地にゐる外人や有産者のインド人が避暑に來てゐますので、一見人種の展覽會の觀があります。しかし日本人は誰れも來てゐません。支那人が少々ゐるやうです。ここでラフルサンクリットヤーナといふ佛教學者にあひました。日本へも來たことのある人で、ロシアにも二三回行つたことのある人で、平等通照氏をよく知つてゐました。

七月一日ムスリーをたち、ニューデリーに出て、ピルラマンデルに宿泊し、東京の正大から來てゐられる瀧照道氏にあひ、インドの議會やレツドフォトやラーヂガハト國立博物館等を見學し、マツラに出ました。ここでカニシカ王の石像をはじめ、澤山のマツラ彫刻をみて、アグラに出、美しいタヂマハール

第一號 目次

卷頭言	知恩院門主	岸	信宏
寶卷と近代シナの宗教	塚本	善隆	
瑜伽行派に於ける淨土教の問題	藤吉	慈海	
——世親淨土論の瑜伽行學的考察——			
法然傳の諸問題	田村	圓澄	
中國古代文化の性格	春日	井眞也	
北魏に於ける淨土教の受容とその形成	藤堂	恭俊	
——主として造像銘との關聯に於て——			
北魏の佛教受容について	塚本	俊孝	
清朝に於ける佛寺道觀及び宗教生活に關する法律	M. de Groot	亮譯	
彙報	牧田	諦亮	
佛教文化研究所(塚本)	法然上人繪傳研究會(岸、藤吉)	京都附近法然上人史蹟傳説地(田中)	南
海寄歸傳研究會(小西、春日井)	宗義研究會(藤吉)	佛說護國經の譯場列位(牧田)	

の月夜、アクバルの廣大な城跡におどろき、さらにラダスワミー運動の本部へゆき、新しい宗教運動の様子をみて、教へられました。それからラクノーへ来て、この二つの博物館を見學しました。ここにも佛教關係のものが相當にあります。エヂプトの火の女神の像といふのがあつて、興味深くみました。ベナレスへ六日夕到着、九日に開講式、副大統領のラダクリシナ博士が講演をしました。東京の荒さんが五日にベナレスに到着、待つてゐてくれました。日本人が二人になつたので随分面白くなりました。龍大の木村教授はどこへ行かれたでせうか。ベナレスではないかとお待ちしてゐますが、「佛教文化研究」第二號へと思つて、この大學教授の學位論文の一節を翻譯して送りました。「佛教とベヘンダに於ける辨證法」といふのです。今秋の佛教徒大會にはアトリア博士とナランダの研究所長カシヤツバ氏とラグビーラ博士が行かれるさうです。マハボデイからも誰れか行くでせう。私も今年中に論文を書かねばならないので、これから手をつけはじめます。この冬には南部インドへ出かけたいと思つてゐますが、論文が出来上らないと、それも不可能になりさうです。こちらはもう眞夏は過ぎて雨期ですが、ベナレスは今年早く雨が降つたので、毎日最高九十五度位で、風があるのであまり暑くありません。しかし雨が降つたあとなので、むしろ暑く感じます。(七月十一日)

昭和二十七年九月二十五日印刷
昭和二十七年九月三十日發行

佛教文化研究 第二號

京都市東山區林下町 知恩院内
編輯者 佛教文化研究所
京都市下京區油小路松原上ル
印刷者 松崎秀雄

發行所 京都市東山區林下町 知恩院内
佛教文化研究所

THE BUKKYŌ BUNKA KENKYU

The Journal of Buddhist Culture

Number 2

Sept. 1952

CONTENTS

Articles :

- Zenryū Tsukamoto, Emasculation of Buddhism by the Ming
(明) and the Ching (清) Government. 1
- Jyōkō Iatsuki, Theory on the Pureland of Amitābha in the
Shou-ming-ping (壽命品) of the Houa-yen-king (華嚴經),
and its Derivation. 17
- Tairyō Makita, Pao-chi-ching (彭際清 1740-1796), and his
Position among the Buddhist laymen. 33
- Shinya Kasugai, Induction to the Thought of the Primary
Sukhavatī-vyūha(無量壽經). 45
- Enchō Tamura, Problems in the Biographies of St. Honen
(法然). (continued)..... 63
- Kyōshun Tōdō, Interpretation of the theory of the Buddha-
hōcd and Buddhaland as found in Wan-shêng-lun-chu
(往生論註). 77
- Shunkō Tsukamoto, Chinese Attitude to the introduction of
Esoteric Buddhism. 89
- Jikai Fujiyoshi, Dialectic in Buddhism and Vedānta.
(Original by Dr. Chamradhar Sharma) 101
- Bibliography, Book Review and Miscellanies. 113

Published

by

THE RESEARCH INSTITUTE OF BUDDHISTIC CULTURE

TONIN TEMPLE, KYOTO, JAPAN