

佛教文化研究

第 14 號



淨土宗教學院研究所

1 9 6 8

佛 教 文 化 研 究 第 十 四 號

目 次

無生法忍の淨土教的展開……………	山 本 啓 量 一—三
淨土宗における現世利益の系譜……………	大 橋 俊 雄 一五—二四
初期佛教における人間形成論……………	高 橋 弘 次 二五—四〇
淨土教における人間形成論……………	香 川 孝 雄 四一—五五
法然上人の立教開宗とルターの宗教改革(一)……………	清 水 澄 吾 五—六
ハリバドラ小註の研究(4)……………	眞 野 龍 海 六—七
徹定上人年譜稿……………	牧 田 諦 亮 九—一四

無生法忍の淨土教的展開

山 本 啓 量

一

佛教認識論に於ける最も原初的形態は、原始佛教の觸 *phassa*, *sa-mphassa* に於て見る事が出来る。「根境識、三事和合して觸あり」と云われているが、三事とは「見る事」と「見られるもの」と「見わける」乃至意、法、意識の三事であつて、之等三事によつて認識が成立する。即ち主體と對象と方法とが認識の主要素又は主要件をなすのである。この三事を如實に正觀する所に解脱があると云うのが、原始佛教の認識形態であつて、原始佛教以來の佛教認識論の傳統をなすものである。

十二因縁は觸を中心とした教施設である。無明が明に轉ずる事によつて憂悲苦惱が滅するが、觸を中心とする時は、無明觸より明觸に轉じた事を意味する。十二支縁起に於て、「觸―受」以下の縁起は愛を本とした心理的存在論的な系列であり、「六入―觸」以上の縁起は識を中心とした論理的認識論的な系列である。觸所生の受に就いて *S. 14.2-5.9* には眼觸所生の受 *Cakkhusamphassam paticca uppaṭṭi*

cakkhusamphassajā rūpasamphassajā vedanā と色觸所生の受 *rūpasamphassam paticca uppaṭṭi rūpasamphassajā vedanā* とを擧げて、主體の側と對象の側とを區別して受の所生を明らかにしているが、更に受には樂受、苦受、不苦不樂受の三受あり、之等三受によつて夫々貪欲、瞋恚、愚癡の三毒が生ずるとせられる。また十支縁起に於ては、識と名色の相關に止まつているが、識と名色は觸の事であつて、*S. 12.24 Annatithiya, 67 nalakalāpya* 等には、正しい認識は名色と識との觸に於ける正觀にある事を強調している。

名色を五蘊に相當せしめれば、名は受想行或は受想行識であり、又受想思觸作意ともせられている。名色と識とに縁つて觸があると云われるのは、色―受想行識がその儘觸の關係にある事に外ならない。五蘊を時間的な認識過程とするとき、色と受想行との間に觸の介在する事が豫想せられ、*S. 22.62 Asutvā* には五受蘊の各蘊に於ける我的取著が、「觸を本とする *phassamūlaka* 縁起」の正觀によつて滅に至る事を強調する。*S. 22.53-55* には「色(受想行)に識住せば、色(受想行)を所縁として色(受想行)に止住し、喜に近寄る *randu-*

「pasevanam 住し生長増廣せん」「我は色(受想行)を離れて識の來往、死生、長益、廣大を知らしめる parinipesami」という事は處あることなし」と云つてゐる。即ち根境識三事和合觸は五蘊の存在性を先験的に捉えたものであり、人間の存在的心情を中斷し、その斷面を露呈したものである。原始佛教の施設に於て知らるべき法 parināyeyadhammāとして擧げられてゐるものは、五蘊、六觸、四大を始めとして緣起、生法は凡て滅法、一切世間、一切苦法、我、受等であるが、之等は何れも觸の要因となるもの、觸自體、又は觸の増廣擴大したものであり、S. 35.65 以下には「觸によつて名施設 nāmapaññati あり、三事なき所には觸なし」として、觸の施設 phassapaññati を明らかにすると共に、知らるべき法は觸に統一せられ觸によつて施設せられるとしてゐる。

四諦説は原始佛教の施設の中核をなし、一般に集諦と滅諦とがその中心をなすものとされてゐるが、四諦説の要點は、集法 sammudaya-dhamma がそのまま滅法 nirodhadhamma であると正觀する事により、集滅の構造を慧に即して體得するといふので、集滅の法 sammudaya-nirodhadhamma の施設であり、この施設を通して獲得された智慧を生滅の慧 udayatthagāmini paññā と稱し解脱智の主要な素因をなしてゐる。M. 63. Cūḥamālukya-suttam 等に世間の常無常、邊無邊、身命、如來死後の問題を戲論であるとし、戲論を排して現法に於ける征服を施設する ditthe dhamme niṣṭhātam paññāpemi とし、四諦を説いてゐる。即ち集滅の法の正觀により解脱智を得るとし、更に S. 22. 116 に集滅の法は五蘊の事であるとしてゐる。従つて四

諦説も亦觸の施設であると云う事が出来る。

原始佛教の三界説で説く、色界と無色界の禪定過程に於ても、觸の正觀次第を見ることが出来る。欲界を脱する爲には欲惡不善の法を離れるのであるが、欲惡不善の法とは一般に貪瞋癡の三毒であり、之等の三毒は夫々樂受、苦受、不苦不樂受によつて生じ、三受は三觸に緣つて生ずるとせられ、三毒の煩惱の生起の據處を觸においてゐるが、中阿、分別六界經には、欲に長養せられる喜憂捨、不善に長養せられる喜憂の五を欲惡不善の法と稱し、欲界の離脱にも喜憂捨の三觸の正觀が豫想せられる。色界初禪に於ては離より生ずる喜と樂とあり、第二禪では定より生ずる喜と樂とあり、第三禪では身安樂にして彼の聖の説く捨に住すとせられ、第四禪では樂を捨て不苦不樂にして捨念清淨に至るとせられてゐる。即ち色界四禪に於ては、觸の正觀の内容が禪定の次第によつて淨化せられ、第四禪に於て完成せられる。而して第四禪の捨は二種類に於て行われ一は捨觸を如實に觀察して正覺への契機にある捨であり、他は捨せんとして捨を脱する事が出来ず、捨の捨を無限に追求する捨受に於ける捨である。前者は解脱への契機に立つ捨であり後者は無限性の捨であつて、無限性のままに無色界の定處へ移行する。

五蘊はそのまま三界の人間の存在形態に相應させる事が出来る。即ち欲界の欲惡不善の人間の存在性は五取蘊に相當し、色界は色蘊に、無色界は受想行識蘊に相當する。今、人間の存在性が、第四禪の捨に依つて無色界に移行するとすれば、無色界の四禪は「捨觸―捨受」に基づく受想行識の滅の方向に進む無限追求の禪定と云う事が出来る。

即ち空無邊處は、人間の存在性を虚空の無限性の中で否定せんとする定處であり、第四禪の「捨觸―捨受」の關係が無限性の故に移行し、一切の色想を超え *samatikkama* 有對の想 *paṭigasañña* を滅しているが、捨觸に緣る捨受に基づくものであり、従つて虚空無邊處は觸の「根境―識」の根境の側を否定の方向に無限に追求するものである。無限を追求する限り自我を非存在の面でも對照的に肯定し、解脱への契機を持たないで、「捨觸―捨受」の關係がそのまま識處へと移行する。識無邊處は觸における「根境―識」の識の側を否定の方向に無限に追求し、無限に否定する限り自らの存在を脱する事が出来ないで、「捨觸―捨受」の關係が無所有處に移行する。虚空の外と識の内との無限性による否定の次に、内外の總合的關係に於てある根の側の主體的な爲作性(行)を否定せんとする。従つて此處では特に我の問題が否定の方向に考察せられる。非想非非想處は想の否定の無限追求に於ける定處である。非想非非想處は想の否定の捨觸に緣つてある最勝の細想に於ける定處であり、之を超えて想受滅定に至るのである。

法 *pariñhēya-dhamma* であるとし、如實に正慧を以て知るべきなり *Yathābhūtam sammapaṇāya dīrhabbān* とし、如實性を中心として「知る」と「知られる」との能所の關係よりその正觀を實現せんとしている。即ち四諦、七處等の施設については「如實に知る *Yathābhūtam pajānāti*」としているが、又一方では「寂想に専心せよ、眼は無常なり」と、如實に顯現す *Yathābhūtam okkhāyati* としている。即ち前者は如實知見の内容が能觀の方から見られ、後者は所觀の方に於て示されたものであり、*pajānāti* と *okkhāyati* とが能所の觀察に對應せしめられたのである。觸の正觀は能所の關係に於て如實に知る事であるが、具體的には之等の「知るべき法を」無常、苦、變易の法、無我と見る事であるとせられる。原始佛教のつた之等の方法は、否定的表現ではあるが、「その眞意は」如實知見によつて煩惱を滅し執著の根據を斷絶するにある。

二

原始佛教に於ける解脱への契機は、如實知見 *yathābhūtañāna-dassana* におかれ、五蘊、六觸、四大、緣起、我、受等を知らるべき

經には觸によつて受ありとせられ、又苦等の三觸、喜等の三觸より三受を生じ、三受より貪瞋癡の三毒が生ずると云われる。忍 *khanti*, *khanti* には二種あつて、忍によつて瞋が滅するときと、貪瞋癡の根本は癡又は無明に歸するとき、癡又は無明を斷ずる爲の智への先行的な忍がある。前者は心理的な忍ではあつても、認識論的な忍の先存在的なものとして取り扱われている。後者は貪瞋癡を滅する所より生ずるが、また逆説的に忍によつて貪瞋癡の滅する事が考えられる。即ち認識論的な忍にも二種あり、忍と三毒の滅とは相互に轉換的に作用して進むものである。之は忍に否定と肯定の二面があることによるのである。婆沙論第六に忍は「亦得亦捨」と云い、得と捨とを同時に持つ

中間的意義を附與しておる。智度論遍學品には「八人の若しは智、若しは斷乃至辟支佛の若しは智、若しは斷は、菩薩の無生法忍なり」とし、無生法忍が智と斷の否定と肯定の義を含み、忍が慧の能動性を擔つて智の先端に立つことを示している。更に觸と忍の關連について、菩薩内戒經第三時、忍を受くる阿惟越致法の摩訶般若波羅蜜の因縁を説く中に「根上下智 *indriya-parāparajñāna* は眼根等佛の知り給う所を一切天下の人をして皆知らしめんと欲す」として、根上下智が媒介となつて佛智を「知らしめる」事が述べられている。即ち眼根等が觸の成立に參與しているが、忍は眼根等の參加する觸の正觀に於て佛智の最高に至らしめる作用を行うものである。

緊那羅王所問經第四に、無生法忍を得る事について四種を擧げている中で、その第三に「陰・界・入一切法の性を知り、菩提を集め、菩提の性は陰乃至諸法の性なりと定んで疑なし」と云つておる。大般若無雜法義品第六七に、菩薩が安忍波羅蜜多について般若波羅蜜多を行ずる事を明す中で、「五取蘊は如實に如夢乃至如變化事と了知し、無相安忍波羅蜜多を圓滿す、五取蘊は實相無しと了知するが故に安受忍と觀察忍を得る」とし、此の二種忍によつて無生法忍を得るとしている。即ち五取蘊の觀察は、原始佛教では觸の正觀に相當し、大乘般若經が無生法忍とするのである。今觀察忍によるに「諸法は如幻不實にして自在ならず、虚空の無なるが如く我乃至見者は一切不可得なり、故に著すべからず」とし、無生法忍を釋して、「少分の惡不善の法も生ずるを得ず、故に無生法忍と名く」と云うのは、觸の正觀によつて惡不善の法を滅して無生法忍を得ることを明かすものであり、「一切

の我と我所慢等の煩惱を究竟して寂滅せしめ、如實に如夢乃至如變化事と忍受せしむ」「此の智を得るが故に無生法忍を獲得す」としている。究竟寂滅の斷と、忍受の智と即ち否定と肯定とを持する無生法忍が獲得せられる事を、「五取蘊は實相なしと了知する」による事を示すものである。茲に於て原始佛教の觸の正觀を般若經が大乗的に繼承するものと云うべきである。

般若經が觸施設の正觀をこのように無生法忍として繼承するが、原始佛教の様に主體と對象と方法の關係を、觸に於ける根境識の三事と合としてのみ捉える事なく、廣く一切法に於て見んとする。即ち原始佛教では根境識の三事と合を世界と見たが、般若經では様々の主體と對象と方法の認識關係に於て一切法を捉えんとするのである。「一切法は無所有にして能著、所著、著處、著時、不可得の故に名法は假の施設なり、一切法の名に著せず、法に著せず、相に著せず、方便善巧に著せず」（大般若經教誡教授品）とあり、即ち能所の關係を一切法とし、之を無所有とし、從つて主體の側は取るべきなくして不可得なりとする。對象と主體とが無所有と不可得であり、方法も亦取すべきでないので、方便善巧にも著せず、即ち無所得空なりと云うのが、般若經の説く空施設であり、此の認識が無生法忍の普遍的基體をなすのである。「一切は虚空に等しく、自性自相は皆畢竟空にして都て所有なしと達し、法の能生・所生・生處・生時を貴重するを生ずべきなし……此の菩薩は無上菩提の作意を成就して大菩提心を遠離せず」（同不退品）として生滅の不可得を四事對立によつて説いている。此の四事の構造を正觀し作意の成就する事は、俱舍論賢聖品の「所緣念住は慧の所緣

の諸法を以てなす、食と觸と作との集る故に次の如く身受心法を集らしめ、其等の滅する所に次の如く身受心法を滅せしむ」と云う事と相應する。即ち觸の構成と、般若經の所謂主體と對象と方法とによる認識の構成とは、構造的に相應し、不生不滅に即して無生法忍を得る契機にある事を證明するものである。又修習に關しては、「戒波羅蜜多を修する時、淨戒乃至般若を得ず、能修・所修・所爲を得ず、是の如き諸法を遠離せずして布施波羅蜜多を圓滿す（戒等略）」（成熟有情品）と云い、六波羅蜜の二々についても、諸功德品に施者・受者・施物・施の原因・目的・方法は無所得なりと云い（戒等略）、妙慧を得て菩提を證するに就いては、能得・所得・得處・得時の四事を分別し、本性空の中では一切有に非ずとし（不可動品）、一切法は皆畢竟空なれば、畢竟空中には法の能證・所證・證處・證時の由りて以て證すべきなし（眞如品）、としている。蓋し證處と證時は、一切法は無依處を依處とし且つ三世平等であるからとせられる（求般若品）。

又根裁品では能生と所生とを分別し、能證の根と所證の栽培とが併行する根裁俱行を起さない事を、能所の不可得なるによつて強調する。又般若波羅蜜を行ずるについても「行者・行處・行時不可得なり、此の無所得の法も無所得なり」（聲聞不二品）とある。

般若經が能所の對立を否定する時、無所得と畢竟空と本性空とを擧げている。主體の側が無所有 *akiñcana* であり、對象の境が不可得 *na grihyate* であり、能所共に自性空なる故に、方法は従つて無所得 *apṛāpi* なのである。而してこの事が畢竟空と云われるのは、對象と主體と方法とが能所の對立維持にかかるものであり、假和合に過ぎない

という事に基づくのである。嚴淨佛土品に「自性は都て不可得、唯和合の所作に執著あるのみ、自性皆畢竟空なりと審察すべし」とせられ、諸功德品には「畢竟無際之二空を觀察し二空に安住し、色等一切法は夢乃至變化事の如く實有に非ず」としながら、善不善、有漏無漏、世間出世間、有爲無爲、聲聞緣覺、無上正等菩提を安立するとせられるのは、畢竟空の内に各種事實のある事を肯定是認するものである。智度論往生品にも畢竟空の相を明かす中で、「涅槃の際を眞とせば、世間の際も亦眞なり、涅槃と世間と別なし」と云つている。即ち世間を壞して世間を捨てず、畢竟空を説いて涅槃と世間を相即せしめ、對立の矛盾を統一せしめてゐる。般若相品に、色等の一切法が生滅なく染淨なく清淨なのは、色等は假設であり不可説不可得であり、畢竟空であるからであるとしている。更に六波羅蜜を始めとして一切の修習の法を興えず捨てずとし、乃至諸佛の法を興えず獨覺法を捨てずとし、不與不捨に基いて畢竟空を説いている。即ち畢竟空によつて生滅等の法を空の中に對立せしめ、否定と肯定とを含む二重性を附與したのである。原始佛敎に於て四諦における集法を、滅法と見る觸の正觀を、第一の轉法輪とするに對し、此の肯定と否定の二重性を施設する畢竟空を説いて、第二の轉法輪と宣言し、此の畢竟空による認識を無生法忍と稱したのである。

本性空は不可動品によれば、「本性空の中には能得・所得・得處・得時一切は有に非ざれば、菩薩は安住して有情を證得せしむ」「菩薩は有情をして本性空の理に住せしめ、安住せしむと雖も二相なし、本性空は二無く二分なければなり、無二法はその中で二相を作すに非ざればなり」と云つている。二とは有であり否定と肯定の對立である

が、無二は對立を超えることである。更に「勝義諦とは本性空にして、本性空は諸佛所證の無上菩提なり」と云い、本性空の理に安住して修行せば一切智智より退失せず、諸法及び有情の本性空は最極靜にして増減・生滅・斷・染淨・得果・現觀なしとしている。無所得は能所二縁が自性空なりと説き、本性空はその中に能所の對立なしと説き、畢竟空は本性空を基體として之を豫想すると共に、空の二重性によつて眞に至らしめる教施設の空である。即ち無所得によつて往相的に畢竟空に入り、本性空の根源的自覺によつて還相的に、二重否定操作によつて一切法を見るのである。従つて畢竟空の往相還相の二重性によつて無生法忍の認識が成立するものと云うべきである。

無生法忍は菩提増上の上よりすれば、道と果とを保持して無上に至らしめる認識作用である。智度論無生品には無生忍を中心として認識過程を考察し、順忍と無生忍と菩提を擧げて三種菩提とするものと、發心・伏忍・明心・出到・無上菩提の五種菩提を擧げるものと、二者が示されている。出到とは「般若波羅蜜の中で方便力を得るが故に般若波羅蜜に著せず……無生法忍を得て三界を出で薩婆若に到る」とせられ、無生法忍は無上菩提に至る契機に立つのである。仁王般若經菩薩教化品に伏忍・信忍・順忍・無生忍・寂滅忍を擧げているが、伏忍は地前三賢の觀解を修し煩惱を伏するのみ、信忍は隨順して疑わず、初二三地菩薩に配せられ、順忍は四五六地に、無生忍は七八九地に配せられ、寂滅忍は佛と菩薩とが此の忍を用いて金剛三昧に入るとせられる。即ち三種菩提、五種菩提、五種忍の何れに於ても、無生忍に至るまでは往相的であるが、無上菩提や寂滅忍はその無上性と佛位の寂滅性によつ

て、無生法忍に對して、還相的且つ反省的に教施設の意義を附與し、無生法忍をして解脱と濟度の二重性の教施設の契機に立たしめている。

三

無生法忍 *anutpatika-dharmakṣānti* を最もよく説く經典は般若經と華嚴經であつて、その得忍は十地を説く中に詳説せられる。大般若經辨大乘品第十五や大品般若經第六發趣品では、方便力を以て初地より十地に至るとせられ、第六地までをその準備狀態とし、第七地に於て無生法忍を得ることを説いている。乃ち今主として智度論の釋に從つてその認識の過程を考察する。

初地に於ては十事を行ずるとし、特に深心を釋して、「信等の五根を成就し、十二入の無明、六情を離れて薩婆若に向う」とせられる。初地に於て説く所の等心と捨心は觸の正觀に拘わるものであり、他は正觀の爲の助業である。第二地では戒清淨等の八法を思惟し修習し、忍辱力に住するも菩薩の初行なる故に、但だ忍を説いて法忍を説かず、單に諸波羅蜜を勤求するに止まる。第三地では五法を行じ、精進にして慚愧に住する。

第四地では十法を捨てず、即ち阿蘭若住處を捨てず禪定を主とするものであり、頭陀の因によつて持戒清淨、持戒によつて禪定、禪定によつて無生法忍の眞の智慧を得るとせられる。戒を捨てず戒相を取らず諸法實相を知り、空無相無願の三解脱門を成就し、心は不沒不畏にして眼色の中に眼識を生ぜず、乃至意法の中に意識を生ぜず、不二法門に住して六識を離れしむとあり。第五地では常樂我淨は不可得なれ

ば之を遠離し、三毒を滅して觸の正觀を完成している。十二事のうち十不善道の遠離等は觸正觀の爲の助業である。第六地では六波羅蜜を具足するとし、六法を爲すべからずとせられる。聲聞緣覺の二地に墮せず、衆生を念じ大悲心あり、一切諸法の畢竟空を知るが故に布施を正しうし、六波羅蜜を具足し、未だ方便を得ずとも無生法忍の深法の中に於て疑うなく、「一切の論義は皆過罪あり、唯佛の智慧のみは諸の戲論を滅し而も能く方便を以て諸善法を修す」とし、六波羅蜜を具足して無生法忍に至る事を説いている。

第七地に於ては二十法に著せず、我乃至知者見者に著せずとは、畢竟不可得の故であり、斷常に著せずとは諸法は畢竟不生の故であり、相をなさずとは煩惱なき故であり、因見をなさずとは心に相を取り因を説き因果の一異等を説かざるを云う。名色、五衆、十八界、十二入に著せずとは觸の正觀を云うものであり、三界に著せずとは煩惱の生起の世界に著せず、著處、所期處、依處を作らずとは煩惱生起の根據を作らざる事である。智度論では之を釋して二十法を衆生空と法空によつて著すべからずとし、一切を攝している。更に二十法の具足を説き、空を具足し無相を證し無作を知り、十善道を具足し身口意の三業清淨にして、一切衆生を慈悲智の中に入れ、法平等忍にして諸法實相を知るも諸法實相に著せず、無生法忍を得て、生滅なき諸法實相の中に於て信受し通達して無礙不退なりとせられる。第三地までは甚多く定少し、第六地までは定多く懸少し、第七地に於て定慧等しく菩薩の道を行じ阿鞞跋致地に隨い、漸漸に一切種智を得るとせられる。第七地の無生法忍は第八地第九地の基底となり、無生忍の認識のもとに淨

土行と説法行とを具足せしめる。

第八地では一切衆生の心心所を知り、諸佛の國を觀じ、住し、想を越さず、菩薩はその所見の諸佛の國土と等しくその國を莊嚴し、如實に佛身を觀すとせられる(淨土行)。更に五法を具足するが、衆生の上下諸根を知り、衆生に應じて諸身を受け、攝化濟度すると云われる。上下根を知るとは佛果に至るまでの衆生の認識の全貌を知つて佛智に至らしめる事であつて、無生法忍の認識作用である。第九地では十二法を具足し、衆生を教化し佛世界を淨め、自利利他の深大なるを云い、第十地は六波羅蜜の行を完成し、方便力を以て佛地に住するのである。

華嚴經に於ては無生法忍は第七地を中心にして説かれている。歡喜地では始に十願門を明かし、この十大願は十盡句を以て成就するとし、正法は寂滅、空、無相、無願、無染、無量、廣大なるに、無明の爲に正觀する能わず、よつて十二因緣の苦觀を明かし、捨心に基く施行を説いている。この十二因緣の苦觀は第六現前地に於て完成し「深く緣起に入らしむ」とせられるものである。第二離垢地では三聚淨戒を説き、六處によつて四顛倒を起し、五蘊によつて煩惱の集起する所以を明かし、十善道を行ずる事を説いており、戒波羅蜜多しとせられる。第三發光地では十種の深心を起し、一切の有爲を如實に觀じ、縛は微薄にして三毒皆斷ずる事を説き、上三界の禪定によつて貪瞋癡を滅し、忍辱等十三心を具して忍波羅蜜偏えに多しとせられる。第四焰慧地では十の法明門を修行し、三十七道品を説き四念處に於て三毒を生ぜざらしめ、四神足等の厭離滅捨(四諦に即應し觸の正觀を強調する)を説いている。第五難勝地では十種平等心を以て趣入し、苦諦等

の四諦、俗諦、第一義諦、相諦、差別諦、成立諦、事諦、生諦、盡無生智諦、入道智諦、一切菩薩地の次第に相續して成就し乃至如來智の成就諦を知るとせられている。

第六現前地では「深く緣起を知る」と稱し、初地の十二因緣の苦觀に始まり、第六地に於て甚深緣起を成就している。即ち初地乃至第六地は、觸によつて生じた三毒煩惱を觸の正觀によつて滅し、その忍が次第して成就完成せられる過程を現わしている。十二因緣を觀じ、我なく人なく自相空にして作者受者なきを知り、空解脫門現前し有を解脫して相なく、無相解脫門現前して願求なく、大悲を主として衆生を教化する。經には特に無相解脫門を緣起觀に配しており、無相平等や有無不二平等を觀じ、空無相無願現前するが故に隨順忍であるが、無生法忍とは云われない。

第七遠行地では、十種平等によつて無生法忍を得るとせられ、否定と肯定とを同時に持つ忍の二重性を附與せんとしている。又十波羅蜜を念々に具足し、十地の中で菩提分法を最勝とし、第七地の功用の行滿じて智慧自在に入り無量の佛法を起すとせられる。無生法忍は否定と肯定とを二重に持つて、無上菩提に至るのであるが、この事を「二つの中間を得て過ぐる事難し」と云つてゐる。無生法忍の認識を基體として方便波羅蜜によつて二つの中間を得るものと云うべきである。

無生忍を成就する事によつて第八不動地に入るが、之を深行の菩薩とせられ、又この地に寂滅現前すと云われる。第七地では身口意三業の無の業を淨めるが故に無生法忍の光明を得るとせられるが、第八地は三業の念務は皆息みて報行に住するのである。第八地の智は如來

の智であつて、此の忍は諸佛の法に順ずるのである。三界の成壞を知り、差別の相を知り、そこに佛境現前する。無生法忍を基體とする淨土行であるが、往相的作用が多いので願波羅蜜最も多しとせられる。第九善慧地では善慧を以て「如實に衆生心、煩惱、業、根、解、性、樂欲、隨眠、受生、習氣相續、三聚差別の稠林を知り、衆生の諸行の差別を知り、教化調伏して解脫を得しめる」とある。即ち四無解礙辯を起し法を説き、説法陀羅尼を得るとせられ、無生法忍に基いて還相的に説法行により、黑暗煩惱を息滅せしめる所から力波羅蜜最も多しとせられる。第十法雲地では、如實に一切智を以て一切集を知り、無量の菩提に隨順し一切智を得るとせられる。十波羅蜜の中で智波羅蜜最も増上である。

四

上來般若の十地と華嚴の十地を擧げて、第七地の無生法忍が認識の中心をなす事を明らかにしたが、十地はすべて認識の過程を示し、第七地に於て得た無生忍を基底として、第八第九地に於て淨土行と説法行となるが、第八第九第十地は佛教認識論上の佛身佛土論に相當する。我々は此處に於て、佛身佛土の觀察と往生成佛を説く所の淨土教典に於て、無生法忍が如何に取扱われているかを考察せなければならぬ。

無量壽經の中に説く法藏菩薩の四十八願に於て、無生法忍を説くものは、第三十四願と第四十八願である。第三十四願に「もし我佛を得たらんに、十方無量不可思議の諸佛世界の衆生の類、我が名字を聞いて菩薩の無生法忍、諸の深總持を得ずんば正覺を取らじ」とせられ、無生法忍の得忍の主體は諸佛世界の衆生の類であり、得忍の要因は聞

我名字であり、内容は諸の深總持である。所が第四十八願では「もし我佛を得たらんに、他方國土の諸の菩薩衆、我が名字を聞いて、即ち第一第二第三法忍に至るを得ず、諸佛の法に於て不退轉を得ること能わずんば正覺を取らじ」と云つてゐる。得忍の因は共に聞我名字であるが、得忍の主體は前者は諸佛世界の衆生であり、後者は他方國土の諸の菩薩衆である。得忍の内容は前者が深總持とするに反し、後者は音響忍に基き、順忍を徑て得無生法忍し、不退轉に至るものである。

第三十四願の得忍は得深總持であつて、第三十一願は國土清淨にして十方一切の無量、無數、不可思議の諸佛世界を照見する願であり、第三十二は淨土の宮殿樓閣池流華樹等國中の萬物芳香を薰じ、菩薩は此の香を聞いて佛行を修すとあり、第三十三は十方無量の諸佛の衆生が佛の光明を蒙り、光明に觸れたものは、貪瞋癡の三毒の煩惱が消滅すると云われている。即ち見ること(三十一)、香を聞くこと(三十二)、光觸を蒙ること(三十三)の眼鼻身の三觸の願の完成を説いて、第二十四の供具如意と第三十四の聞名の願と共に、五觸の正觀を説くものである。又第四十五は見佛を、第四十六は聞法を、第四十七は名字を聞いて不退轉を得る事を説き、第四十八では名字を聞いて、三法忍を得て不退轉を得る事を説いている。此處に留意すべき事は、第三十三、三十四は「十方無量の不可思議の諸佛世界の衆生の類」の得忍であり、第四十七、四十八は「他方國土の諸菩薩衆」の得忍である事である。之等の願は共に衆生と菩薩の別なく、法藏菩薩所願の淨土に攝する事を示すものであるが、前者と後者の間に衆生と菩薩の差別を立てる事は、得忍に二種あり、前者の得無生法忍が總持の得忍であり、後者は不退

轉の得忍である事を示すものである。

無量壽經に於て道場樹を説く中で、「微風諸の枝葉を吹くに無量の妙法の音聲を演出す、その聲流布して諸佛の國に遍す、其の聲を聞く者は深法忍を得て不退轉に住す」と云い、聞法得無生の法忍を明かしている。又更に「佛道を成ずるに至るまで、耳根清徹にして苦患に遭わず、身にその光を觸れ、心に法を以て緣するに、一切みな甚深の法忍を得て不退轉に住す、佛道を成ずるに至るまで六根清徹にして惱患なし」として聞法の深法忍を根底におきながら、眼耳鼻舌身意の六觸による無生法忍を説いており、四十八願中の第三十四、四十八の二種無生忍と相應するものと云うべきである。同經卷下に淨土往生の要因を説く中に「あらゆる衆生その名號を聞いて、信心歡喜し乃至一念至心に廻向して彼の國に生ぜんと願せば即ち往生を得て不退轉に住す。唯五逆と正法を誹謗するを除く」とあり、第十八願に云う至信心樂欲生我國とあるに相應している。そうして之等の三心は上中下輩の三輩に通じて往生の要因となり、又聞佛名は稱佛名と相對立しながらも三心によつて統一せられてゐる。

觀無量壽經に於ける無生法忍は、定善義と散善義に於て説かれてゐる。定善は淨土の依正二報を觀察する十三の觀法であり、その中心は禪定によるのである。然るに散善に於ては散亂心の凡夫の爲に説かれ、上中下の三輩九品に分別して、大乘、小乘、惡法に遇う凡夫の爲の往生の方法である。定散二善を通じてその觀法の中心となるものは、三心を具足する事であり、無生法忍の得忍も亦三心によるのである。觀經に云う觀は曇鸞の往生論註には「心にその事を緣するを觀と云

う」とあり、vipaṣānaの事である。原始佛教では無常苦空無我等と観ずる事が正観とせられ、五蘊十二處十八界の正観、四諦十二因緣觀等は觸の正観に歸し、得忍の要件をなしている。更に此の觸の正観が大乗に於ける不生不滅觀としての無生法忍に連るのであるが、我々は此の得忍が、定散二善の十六觀と如何に關連するかを考察しなければならぬ。

定善十三觀は菩薩十地における第五難勝地以上に相當し、散善三觀は凡夫三輩の散亂心であるから、第四焰慧地以下に相當する。蓋し十地を十波羅蜜に相應せしめれば、禪定波羅蜜以上は定善に相當するからである。佛陀は韋提希の散亂する心を鎮める爲の觀法として、日想觀、水想觀、地觀を説かれたが、是の三觀は禪定波羅蜜に相當せしめられる。即ち佛陀は韋提希に日想觀を教え、錯亂せる韋提希の心が漸く靜まるに及んで、水想觀に移り、「その光華の如く又星月に似たり、虛空に懸處して光明臺となる。樓閣千萬あり、百寶をもて合成せり、臺の兩邊に各百億の華幢、無量の樂器あり、以て莊嚴となす。苦空無常無我の音を演説せしむ。是を水想となす。」とあり。即ち智慧の光明によつて、苦空無常無我の説法を爲すと云い、第三寶地觀では水想より水想を觀じ、「瑠璃の大地を觀ずる觀想が成ずる時、一一に之を觀じ極めて了了ならしめよ、此の地を觀ずるものは、身を他世に捨てて必ず淨國に生ず」とあり。此等の三觀は一連した統一の觀法であり、特に水想と地想とは連続し、第二觀の苦空無常無我觀は淨土往生の認識論的基底をなし、第三觀に於て三昧を得て淨土に生ずとせられている。

第四寶樹觀では「寶樹林を觀せば一一の樹木を觀じ、樹莖枝葉華果

を觀見して分明ならしめよ」と云い、第五寶池觀では「その摩尼水華間を流注し、樹を尋ねて上下す、其の聲微妙にして苦空無常無我、諸波羅蜜を演説す」「如意珠王より金色の微妙の光明を湧出し、其光化して百寶色の鳥となり、常に念佛念法念僧を讚す」とあり、第六寶樓觀では「樂器あり虛空に懸處せり、鼓せざるに自ら鳴る、此想を成し已るを名けては極樂世界の寶樹寶地寶池を見るとなす、是を總觀の想となす。」「此を見る者は、命終の後必ず彼の國に生ず」とあり、この總觀は第四第五第六觀の一連の統一した觀法である。第五觀では苦空無常無我の外に諸波羅蜜の説法を聞き、苦空無常無我の認識を通じて慧波羅蜜の多きを成じ、第五第六觀に於て念佛念法念僧の聞法を具足して淨土に往生する事を明かすものである。之等三觀の認識論的基底を、苦空無常無我と諸波羅蜜の聞法においている。

第七第八第九觀は方便波羅蜜に相當する。第七華座觀では、無量壽佛空中に住立し二菩薩左右に侍立したまい、韋提希見佛し、佛更に華座觀を説き、「此の想成ずる者は、必定して極樂世界に生ずべし」とし、法藏菩薩の願成就の必然性を述べている。第八像想觀では、「諸佛如來は是れ法界身なり、一切衆生の心想中に入りたまう、是の故に汝等心に佛を想う時、是の心即ち三十二相八十隨形好なり、是の心佛を作る、是の心佛なり、諸佛正徧智海は心想より生ず」とあり、衆生心の佛を作ること、衆生心即ち佛なる事、佛は衆生の心想より生ずる事を明かすものである。之は無生法忍の否定と肯定の相即の面を、衆生心と佛との即の面より示したものである。更に一佛二菩提の像想の成るとき、「水流、光明及び諸寶樹、鳧鴈、鴛鴦みな妙法を説くを聞

くべし、定より出づるも定に入るも恒に妙法を聞かん、行者の所聞出定の時憶持して捨てず、修多羅に合せしめよ」「合することあらば麤想を以て極樂世界を見る」として現身中に念佛三昧を得ると云つてゐる。第九佛身觀では第八觀を更に進めて「佛身を見奉るを以ての故に念佛三昧と名く」「佛身を觀ずるを以ての故にまた佛心を見る。此の觀を成す者は身を他生に捨て、諸佛の前に生じ無生法忍を得ん」とあり、第九觀は第七第八と共に得無生忍を現わし、見佛が得無生忍に連る事を説いている。

第十觀音觀では「その光は柔軟にして普く一切を照し此の寶手を以て衆生を接引したもう」とし、第十一勢至觀では「智慧光を以て普く一切を照し三塗を離れしむるに無上力を得たり」「下方金光佛刹より上方光明王佛刹に至るまで、其の中間に於て無量塵數の分身の無量壽佛、分身の觀音勢至皆悉く雲の如く極樂國土に集り妙法を演説して苦の衆生を度したもう。」「此の觀を成じ已るを名けて具足して觀世音大勢至を觀ず」とあり、即ち第十第十一觀は二菩薩の衆生濟度を説き、妙法を聞いて淨土に往生する事を説くものであり、第十觀音觀は十地における第八淨土行に、第十一勢至觀は第九説法行に相當し、夫々願波羅蜜と力波羅蜜とに相應せしめることが出来る。

第十二普觀は自身が淨土に往生した事を觀想し、「佛菩薩の虚空の中に滿つるを見る時、水鳥樹林及び諸佛の出す所の音聲みな妙法を演ぶ」「此の事を見已るを無量壽佛の極樂世界を見ると名く」とあり、無量壽佛と二菩薩を中心とした淨土の相を説くと共に第十三雜相觀の前提をなすものである。第十三雜相觀では「先の所説の如く無量壽佛

の身量無邊なり、是れ凡夫心力の及ぶ所に非ず、然るに彼の如來の宿願力の故に憶想する有れば必ず成就するを得る」「阿彌陀佛は神通如意にして十方の國に於て變現自在なり、或は大身を現じ虚空の中に滿ち、或は小身を現じ丈六八尺なり」「觀世音大勢至二菩薩阿彌陀佛を助けてあまねく一切を化す」として阿彌陀佛と二菩薩の衆生教化の相が説かれてゐる、即ち智波羅蜜に相當する。

散善三觀では、大乘小乘罪惡の三輩の凡夫往生を説き、何れも至誠心、深心、廻向發願心の三心を具する者は、必ず淨土に往生するとせられてゐる。散善上品の中で上生は、施戒忍進の四波羅蜜を相當せしめる事が出来る。上品上生の三種の衆生を擧げて「慈心にして殺さず諸の戒行を具す」「大乘方等經典を讀誦し」「六念を修す」とし、此の人精進勇猛なるが故に、阿彌陀佛は二菩薩乃至七寶の宮殿と與に淨土に迎え給うとせられる。施を戒行に、忍を精進に含め、此の事を大乘經典の義趣に合せて、如來の來迎によつて往生し、光明寶林の妙法を聞いて無生法忍を得るのである。上品中生の者は「大乘經典の義趣を解し第一義に於て心驚動せず、因果を信する」功德を以て淨土往生を願求する。命終に際し彌陀の來迎によつて往生するが、第一義に於て驚動せずとは、華嚴般若に説く第七地の得無生忍の一條件に應ずるものであり、上品上生と呼應し、戒行と精進とは説かないが、總じて上品上生に準ずるものである。「前の宿習によつて普く衆生を聞くに純ら甚深第一義を説く」とせられ、見佛聞法の因縁によつて無生法忍を得るとせられる。上品下生の者は、「因果を信じて大乘を謗せず、但無上道心を發す」と云い、此の功德を以て廻向して淨土往生を願求す

る。即ち上品中生の「信因果と不謗大乘」が同一である。彌陀の來迎によつて往生し、「衆音聲皆妙法を演ぶるを聞き」、同じく見佛聞法によつて百法明門を得て欲喜地に住する。即ち得無生法忍の可能性を得るものである。

小乗の凡夫往生のうち、中品上生の者は、「五戒八戒齋を受持し、諸戒を修行し」此の善根を以て廻向して淨土往生を願求する。彌陀の來迎に預り、苦空無常無我の説法を聞き淨土に往生する。衆の音聲の四諦を讚歎するを聞き、阿羅漢道を得て、三明六通八解脫を得る。中品中生の者は「一日一夜、八戒齋沙彌戒具足戒を持し」淨土往生を願求し、彌陀の來迎により、淨土に往生して須陀洹を得て阿羅漢を成ずる。中品下生の者は「父母に孝養し、世の仁慈を行じ」命終の時、「淨土の樂事と法藏菩薩の四十八願を説く」を聞き、淨土に往生し、後に阿羅漢を成ずる。

下品上生の者は「衆の惡業を作る。方等經典を誹謗せずとも、衆惡を造つて慚愧有る事なし」命終にあたり善知識に遇い、大乘十二部經の經題を讚嘆するを聞く。之によつて極重惡業を除き、善知識より稱名を教えられ、佛の遣わす化佛の來迎に合う。淨土に往生して甚深の十二部經を聞き、信解して無上道心を發し初地に入るとせられる。下品中生の者は「五戒八戒及び具足戒を犯し乃至諸惡業を行い」その惡業によつて地獄に墮つべきところ、命終に際し、善知識の阿彌陀佛の十力威徳、佛の光明神力を説き、戒定慧、解脫、解脫知見を讚するを聞き、生死の罪を除く。二菩薩は大乘甚深の經典を説き、聞法して無上道心を起すとせられる。下品下生の者は、十惡五逆を造り、三惡道

に墮ちて無限に苦を受くべきところ、命終の時、善知識より念佛する事を教えられ、令聲不絕稱名念佛して、生死の罪を除いて極樂に往生することを得る。二菩薩爲に諸法實相、滅罪の法を説き、聞法歡喜して時に應じ菩提心を起すと云われる。

下品三生に説く下輩遇惡の凡夫往生に共通の事は、化佛の來迎にあい、往生の後、二菩薩の甚深の説法を聞いて菩提心を發すと云う事であり、第十三雜想觀に説く「この二菩薩は阿彌陀佛を助けて普く一切を化す」と云うに應ずると共に、三心によつて定散二善が淨土往生に於て連續せしめられている事を知るのである。

觀經に於て佛陀が十六觀を説くに當り、「彼の國土の極妙の樂事を見て、心歡喜するが故に時に應じて即ち無生法忍を得ん」とあり、觀經疏第二序文義に之を釋して、「心歡喜の故に得忍すと云うは、阿彌陀佛國の清淨の光明忽ち眼前に現する時は、何ぞ踊躍に勝せん、この喜に因るが故に即ち無生の忍を得る事を明かす、亦喜忍と名け亦悟忍と名け亦信忍と名く。此れ乃ち玄かに談じて未だ得處を標せざること、は夫人等をして心に此の益を憐わしめんと欲す、勇猛專精に心懸して見る時、方に忍を悟るべし、此れ多くは十信中の忍なり、解行以上の忍には非ざるなり」としている。即ち淨土を見て無生法忍を得るとせられ、此の無生法忍の内容を歡喜する故に善忍、廓然大悟する故に悟忍、その位十信なれば信忍と名けるとしたのである。

無生法忍は華嚴經や般若經では第七地に於て得忍せられるが、觀經では聞法と見佛（或は淨土を見て）によつて得忍せられる。觀經の疏に於て喜忍悟忍信忍の無生法忍は解行以上の忍に非ず、十信中の忍な

りとせられるのは、華嚴や般若が第七地に於て得忍するとするものを、凡夫をして淨土に攝取せんが爲に、十信中の忍にまで廣く及ばしめたものであり、十信中の忍と十地中の七地を中心とする忍とを、三心によつて貫綜せしめたのである。

善導の觀經疏によるに、三心の中で至誠心とは眞實心の中に止惡修善、身口意の三業に於て、阿彌陀佛及び依正二報を讚歎し生死三界等の自他の依正二報を厭離する。深心とは機の深心と法の深心を具する事を明かし、中でも阿彌陀佛は四十八願をもつて衆生を攝受し、疑なく慮なく彼の本願力に乗じて往生を得ると深く信じ、又佛陀が觀經に於て定散二善を説き、人をして佛の依正二報を欣慕せしめ、又阿彌陀經の中に、六方の諸佛が一切の凡夫が決定して往生する事を證誠し、護念し給う事を深く信ずる事を明らかにしている。又廻向發願心を釋して、過去及び今生の身口意三業に修する世間出世間の善根と、他の一切の凡聖の身口意三業に修する世間出世間の善根とを隨喜せると、此の自他の所修の善根を以て、悉く皆眞實深信の心中に廻向して彼の國に生ぜんと願すと釋している。更に淨土三心を二河白道の譬を擧げて明らかにしている。即ち群賊惡獸許り親しむとは、六根六識六塵五陰四大に喩えられ、水火の二河は貪瞋に喩え、三心は總じて、三毒煩惱の此岸を厭離し、至心に淨土を欣求し、本願力に乗じて白道を進むことによつて無生法忍を得る事を説くものである。原始佛教の觸の正觀は、菩薩十地の第七地を中心とした得無生忍へと進展し、更に本願力による得無生忍へと展開したのである。

浄土宗における現世利益の系譜

大橋俊雄

一

浄土宗義の根幹をなすものは安心であり、安心に總安心と別安心とがある。總安心を更に菩提心と厭欣心に分け、別安心は三心であつて、浄土宗侶にとつて安心は、最も大切な心構えとされ、法然上人は「安心とは心づかいのありさまなり」と述べ、浄土行人として宗教信仰が確立して、敢えて動搖のしなるところを安心というている。就中厭欣心は現世をいとい、浄土を願ひ求める心である。

法然上人の教化の對象とした一般民衆は、商工業従事者・農民・漁師・獵師といった被支配者層の人たちであつて、彼らは好きこのんでそれらの家に生れたわけではなかつた。運命が許せば、公家に武士に生れたかつたであらうが、此の世においては力に訴えて、實力によつて漁師が武士に、また商人が公家になることは許されない。この世におけるかぎり民衆は被支配者層として、悲惨な生活を送らなければならぬ。それは宿業であり、業縁であつて、自分の意志ではどうにもなるものではなかつた。その場合、この世で業縁につながれてどう

することもできなければ、現世においては幸福の追求はあきらめ、極樂浄土への往生を願ひ、來世をまつほかはないのである。

法然上人にとつて、「いけらば念佛の功つもり、しならば浄土へまゐりなん。とてもかくても此身には、思ひわづらふ事ぞなきと思ひぬれば、死生ともにわづらひなし」(四十八卷傳)(卷二十一)といひ、また

極樂に往生する行、又様々におほく候へども、その中に念佛して往生するよりほかには、こと行はかなひかたき事にはある也。そのゆへは、念佛はこれ彌陀の一切衆生のために、身つからちかひ給ひたりし本願の行なれば、往生の業にとりては、念佛にしく事はなし。

されば往生せんとおもは、念佛をこそはせめと申候き。いかにいはんや、又最下のものの、法門をもしらず、智恵もなからん物は、念佛の外には何事をしてか、往生すへきといふ事なし(津戸三郎へつ新法全五)六七頁)かはず御返事

というてゐるように、法然上人にとつて來世こそすべてであり、その來世を極樂浄土でおくるために、専修念佛を説かれた。そして念佛以外の行を雜行としてしりぞけ、往生のためには念佛こそ大切であつ

て、雜行はあえて必要とはしないと説いておられる。いわば、法然上人にとつて念佛以外の雜行は不必要であつたところか、往生決定のために諸佛諸神に祈ることすら邪魔になつたのである。というても、それはあくまで阿彌陀佛に身をささげて仰信する法然上人の態度であつて、念佛する人にとつては、「たとへ法然上人にすかさぜまいらせても」という強い信念があつた人なら別として、この世こそかけがえのない大切な世界であり、現世の利益は願つても願いたらないほど欲しいものである。従つて法然は信仰心のあつた僧侶には往生淨土の旨を説述しているが、念佛者自からの求める現世利益はむげに退けることはしてはいないように思われる。

即ち九條兼實が北政所の病惱の重くなられたとき法然は招かれ授戒されている。「玉葉」正治二年九月三十日の條によれば、「女房今日殊ニ大事發ス。仍テ法然房ヲ請テ授戒セシム。其ノ驗アリ、尤モ貴ブベシ」というて、病氣の際法然上人は招かれて授戒されているが、この事實は法然上人が病氣平癒を祈念したのであることを物語っている。また北政所につかはされた消息に

マタ傳敎大師ノ七難消滅ノ法ニモ、念佛ヲツトムヘシトミエテ候。オホヨソ十方ノ諸佛、三界ノ天衆、妄語シタマハヌ行ニテ候ヘハ、現世後世ノツトメ、ナニ事カコレニスキ候ヘキヤ。イマタタ一向専修ノ但念佛者ニナラセオハシマスヘク候(新法全五三四頁)と見えている。七難消滅の法が傳敎大師最澄のいづれの著書にあたるかについては明らかでないが、親鸞は「現世利益和讃」に

山家の傳敎大師は

國土人民あはれみ

七難消滅の頌文には 南無阿彌陀佛と唱ふべし
一切功德にすぐれたる 南無阿彌陀佛と唱ふれば

三世の重障みなながら 必らず轉じて輕微なり

と述べ、「七難消滅の頌文」というている。もしこれが傳敎大師全集所収の「七難消滅護國頌」を指すものとすれば、その文中には「大日本國人依正、國家隆平人求道依正、安隱修念佛」とあつて、念佛というてはいるものの、念ずる佛が阿彌陀佛を指すものであるとはしていない。護國頌の題號の下に「亦三部略長講」と記し、その下に「天下疫癘之時、山家大師作之、令諷誦之、天下泰平人民安隱云」と記してあるところよりすれば、最澄が三部というのは法華經・仁王經・金光明經であるから、念佛を阿彌陀佛と解するのはどうかと思う。三部の長講を最澄がはじめたのは、「叡岳要記」の説によれば大同四年の春としてゐるから、「護國頌」は長講會と關連をもつ著述であつたかと思われる。長講會は三部の經典を講讚する法要であつて、天下泰平を祈り、人民の安樂を願うのを主眼としている。とすれば、法然上人が北政所にあてた消息に「七難消滅ノ法ニモ、念佛ヲツトムヘシト見エテ候」というているのは、「念佛を申したならばどのような功德にあづかることができますでしょうか」と問われた消息に對する返信で、時に法然上人は「あなたもご承知のように、念佛をとなえれば國家は安泰に、人民は安隱になると七難消滅の法にも説かれております。ですから念佛を申し、一向専修の但念佛者になられるようにして下さい」と消息を送られたのではないかと思われる。

また鎌倉の二位の禪尼に

モシハ佛ノ在世ノ衆生、モシハ佛ノ滅後ノ衆生、モシハ釋迦末法萬年ノノチニ、三寶ミナウセテノ後ノ衆生マテ、タタ念佛ハカリコソ、現當ノ祈禱トハナリ候へ(同上五)
二八頁
といひ、

マタ娑婆世界ノ人ハ、ヨノ淨土ヲネカハムコトハ弓ナクシテ空ノ鳥ヲトリ、足ナクシテタカキコスエノ華ヲトラムカコトシ。カナラス專修ノ念佛ハ、現當ノイノリトナリ候也(同上五)
三二頁
と述べ、更に

彌陀の本願をふかく信して、念佛して往生をねかふ人をは、彌陀佛よりはしめたてまつりて、十方の諸佛菩薩、觀音勢至、無数の菩薩、この人を圍繞して、行住坐臥、よるひるをまきらはず、かけのことくにそいて、もろくの横惱をなす。惡鬼惡神のたよりをはらひのそき給ひて、現世にはよこさまなるわつらひなく、安穩にして、命終の時は極樂世界へむかへ給ふ也。されは念佛を信して往生をねかふ人、ことさらに惡魔をはらはんために、よろつのほとけかみにいのりをもし、つゝしみをまする事は、なしかはあるへき。……いはんや又佛の御ちからは、念佛を信するものをは、轉重輕受といひて、宿業かきりありて、おもくうくへきやまひを、かるくうけさせ給ふ(淨土宗略抄Ⅱ二位禪尼消息、同上六〇四頁)

と述べて、現當の祈禱を説き、轉重輕受を説いて、念佛申すことによつて、このような功德が自然に得られると言つてゐる。現當の利益をいうてゐるのは、現存してゐる法語によるかぎり九條兼實の北政所および二位禪尼への消息のみで、その他の人に對する消息には

淨土宗における現世利益の承譜

コノ世ノイノリニ、佛ニモ神ニモ申サム事ハ、ソモクルシミ候マシ。後世ノ往生、念佛ノホカニアラス行ヲスルコソ、念佛ヲサマタクレハ、アシキ事ニテ候へ(津戸三郎へつかはす御返事、同上五〇四頁)
といつて、祈禱を肯定した法語は殆んど見當らないようである。

しかし、法然上人が「コノ世ノイノリニ、佛ニモ神ニモ申サム事ハ、クルシミ」であるとして、阿彌陀佛以外の一切の佛や神を祈念するようなことはしてはならないといつてゐるのは、念佛に諸佛諸神の萬徳がこもつてゐるから、殊更に祈る必要はない。病は宿業であつてどうすることもできないけれども、念佛を信するものは、「おもくうくへきやまひを、かるくうけさせ給」い、又命をのばすこともできるが、「本願をたのむ心」のうすい人は「圍繞にも護念にもあつかる事」はないといふ意であつて、所謂求めようとしても求められるものではない。すなわち、受益は念佛申すことによつて自然に得られる利益であるといつてゐるのである。従つて念佛による利益を、不求自得の益といふ。

法然上人は「選擇集」に

佛ノ言ハク、若シ人專ラ此ノ念彌陀佛三昧ヲ行ズレバ、常ニ一切ノ諸天、及ビ四天王、龍神八部、隨逐影護シ、愛樂相見スルコトヲ得テ、永ク諸ノ惡鬼神、灾難厄難、横ニ惱亂ヲ加フルコトナシ。具ニハ護持品ノ中ニ説クガ如シ。又云ハク、三昧ノ道場ニ入ルヲ除キテ、日別ニ彌陀佛ヲ念ズルコト一萬シテ、命ヲハルマテ相續スル者ハ、即チ彌陀ノ加念ヲ蒙リ、罪障ヲ除クコトヲ得。又佛ト聖衆ト、常ニ來リテ護念シ給フコトヲカウムル。既ニ護念ヲ蒙レハ、即チ延

年轉壽ヲ得ト(同上三
四六頁)
といひ、また

念佛スル者ハ、命ヲ捨テテ已後、決定シテ極樂世界ニ往生ス。餘行ハ不定ナリ。凡ソ五種ノ嘉譽ヲ流ヘ、二尊ノ影護ヲ蒙ル、此レハ是レ現益ナリ。亦淨土ニ往生シテ乃至成佛ス、此レハ是レ當益ナリ。又道緯禪師ハ念佛ノ一行ニ於テ始終ノ兩益ヲ立ツ……當ニ知ルベシ。念佛ハカクノ如キ等ノ、現當二世、始終ノ兩益アリ(同上三
三八頁)と述べて、當益と現益を説いている。現益は二尊の影護を蒙ることであり、當益とは極樂往生のことである。念佛に利益のあることは法然上人が先師と仰いだ善導大師も「觀念法門」に五種増上縁を説いておられる。即ち五種増上縁とは

一者滅罪増上縁

二者護念得長命増上縁

三者見佛増上縁

四者攝生増上縁

五者證生増上縁

で、前三者は現益、後二者が當益であつて、現益の延年轉壽については、「安樂集」に

問テ曰ク、念佛三昧既ニ能ク障ヲ除キ、福ヲ得ルコト、功利大ナラハ未審シ。亦能ク行者ヲ資益シテ、年ヲ延ベ壽ヲ益サシムルヤ、以不答テ曰ク必ず得テ(卷下、淨全一
の六九八頁)

と述べ、善導大師は「觀念法門」に

阿彌陀佛ヲ稱念シテ、淨土ニ生セント願スル者、現生ニ即チ延年轉

壽スルコトヲ得テ、九横ノ難ニ遭ハス(淨全四の
二二七頁)

と説いておられる。法然上人が偏依善導の立場から、唐善導大師の説を承けていることは當然であつて、法然も「日別ニ彌陀佛ヲ念ズルコト一萬シテ、命ヲハルマデ相續スル者ハ、即チ彌陀ノ加念ヲ蒙リ、罪障ヲ除クコトヲ得、又佛ト聖衆ト、常ニ來リテ護念シ給フコトヲカウムル、既ニ護念ヲ蒙レハ、即チ延年轉壽ヲ得」と説いている。次に法然上人の現益についての所説を法語を通して述べて見るに、

(一)、滅罪増上縁、即ち滅罪の現益については

罪業深重の輩も愚癡闇鈍の族も、唱ればむなしからざるは、彌陀の本願也。罪ふかければとて卑下し給べからず。十惡五逆も廻心すれば往生し、一念十念も心をいたせば來迎す……たとひ無間の重罪なりといふとも、稱名の功德にはかつべからず。利劍即是名號、たもてば魔縁ちかづかず。一聲稱念罪皆除、唱へば罪業のこりなし。罪障を消滅して極樂往生をとげんこと、他力本願にしくはなし

(九卷傳卷二上、
新法全七四〇頁)

といひ、また「雪の中に佛の御名を唱ふれば、つもれる罪ぞやがて消えぬる」の御歌の中に、一聲の念佛よく重罪を滅するといふ意が明かされている。

(二)、護念得長命増上縁、即ち護念の現益とは一聲の念佛に應じて、佛菩薩が即時に應現し、圍繞護念されて行者を擁護するといふことで、「淨土宗略抄」に往生禮讚の「阿彌陀佛を稱念禮觀するに、現世にいかなる功德利益がある」といふ文を引いて、

かの文の心は、彌陀の本願をふかく信じて、念佛して往生をねかふ人をは、彌陀佛よりはしめたてまつりて、十方の諸佛菩薩、觀音勢至、無數の菩薩、この人を圍繞して、行住坐臥、よるひるをもきはす、かけのこどくにそいて、もろくの横惱をなす、惡鬼惡神のたよりをはらひのそき給ひて、現世にはよこさまなるわつらひなく安穩にして、命終の時は極樂世界へむかへ給ふ也(同上六)
(〇四頁)

といているのは、彌陀佛が常に念佛者をまもるので、現世を安穩にすごすことができることを明したものと解することができる。

(三)、見佛増上縁、換言すれば見佛の現益ともいふべきもので、「觀經」に善導の三縁の中の近縁を明し、

衆生佛ヲ見ムト願ズレバ、佛即チ念ニ應ジテ目前ニ現在シタマフ。
故ニ近縁ト名ヅクル也。衆生佛ヲ念ゼザレバ、佛衆生ト遙遠ナリ。
之ニ付テ、二ノ意有リ。一ニハ平生ニニハ臨終。一ニ平生トハ、若シ人佛ヲ念ズレバ、阿彌陀佛ハ無數化身化觀世音化大勢至ト、常ニ此ノ行人ノ所ニ來至ス。念佛ノ草庵少シト雖モ、恒沙ノ聖衆雲集シテ菴羅園ノ華虛ニ同ズ。三昧之道場校シト雖モ、無數ノ賢聖側塞シテ、靈鷲山ノ菩提ニ等シ。十萬億刹土モ遠カラズ、咫尺往來ノ如シ。一間ノ方丈ノ室殆ンド太虚ノ如ク、宛ラ滿ツ。若人佛ヲ念ゼズンバ、恒沙ノ聖衆一人モ來ラズ。無數ノ化佛一佛モ來タリ玉ハズ。作サザレバ佛ト極遠ナルガ故ニ、光明ヲ攝取セズ。佛ヲ念ズル者ハ、佛行者ノ身ニ近キ故ニ光明ヲ攝取スル也。今日禪門禪尼同念同稱ノ人、皆佛ヲ稱スレバ近シ。二ニ臨終トハ、一切念佛ノ行人、命終ラント

欲スル時、佛來迎シ玉フ。九品ノ行人、一人モ空シカラズ、佛來迎ス(同上)
(三二頁)

と言ひ、また「御臨終日記」に

凡ソコノ十餘年ヨリ、念佛ノ功ツモリテ、極樂ノアリサマヨミタテマツリ、佛菩薩ノ御スカタヲ、ツネニミマイラセタマヒケリ。シカリトイエトモ、御意ハカリニシリテ、人ニカタリタマハス侍ルアヒタ、イキタマヘルホトハ、ヨノ人ユメユメリ侍ラス。オホカタ眞身ノ佛ヨミタテマツリタマヒケルコト、ツネニソ侍リケル(同上八)
(七二頁)

といているのは、念佛の功德によつて、極樂の莊嚴、また阿彌陀佛を見奉ることができるということを示めたもので、それに御歌「阿彌陀佛と申すばかりをつとめて、淨土の莊嚴見るぞうれしき」によつても、稱名念佛によつて、見佛見淨土をよろこばれている姿を知ることができる。

しかし、ここで當益と現益について考えてみれば、當益は極樂淨土に往生することであつて、現世利益ではない。とすれば現益即現世利益であろうか。現世利益とは「祈禱修法作善念佛等に由りて、息災延命除病滅罪、乃至國家安穩等の利福効益を受くる」(望月信亨編「佛敎大辭典」第一卷九七三頁上) ことであるから、今日的な理解、即ち唯物的理解によるかぎり、見佛は現益ではない。しかし、滅罪とか延命轉壽はいふまでもなく現益であり、それを求むる方法として淨土宗では念佛を用いる。宗名が淨土宗であり、また御法語や御消息などの法語類を見るに、法然上人は勿論のこと法然に接する人々のすべては、往生を一大事と考え、如何にすれば往生が得られるかということを念頭においていられる。換

言すれば、法然の法語において當代人の最大關心事であつた往生に言及してないものはないというても過言でない。とすれば宿業、業縁によつて、現世において救われなかった場合、救いは極樂淨土に求めなければならぬ。ここに念佛の本義があり、その念佛の第一義は往生淨土のためであることは言を俟たない。念佛申すことによつて、その功德により延命とか息災が得られる。これは命ながらえようと念じているわけではないが、念佛の功德によつて自然に壽命がのび、長生できる。重くうくべき病は、軽くうけ、事なきを得る。従つて先徳は、あえて求めようとして得られた利益ではないから、不求自得の益と呼んでいる。ここでは念佛は現益を求むるための手段としては、強いて用いていないということができよう。

要するに法然上人は「詮するところ、往生をねかふほかに異事をば、ねがふまじき也」(淨土宗略抄)と言ひ、「いかさまにも候へ、末代の衆生は今生のいのりにもなりまして、後生の往生は念佛の外にはかなふまじく候」(ある人のもとへ)とも申されて、結歸するところ、往生のためには念佛のみにして、念佛には現當の兩益があるのであるから、あえて現世の利益を得んとして、祈禱する要はないと見ているようである。

二

二祖聖光上人は

眞實心ト雜毒心トノ二ツアル事ハ、念佛ノ一行ヲ以テ臨終正念往生極樂ト計リ是ヲ用テ、時餘ノ用事ニハ用ヒザル也。是ヲ一向專修往

生ノ行ト爲ス。若シ夫レ念佛ヲ以テ往生ノ用事ニ當ズ。現世ノ名聞ノ爲ニ之ヲ當テ、恭敬ノ爲ニ之ヲ當テ、利養ノ爲ニ之ヲ當ツルハ、全ク至誠心ニ非ラズ。只是レ虛假心也。一向專修ニ非ズ、種々今生用事ノ爲メ也 (西宗要第二、淨全一〇の一五九頁)

と述べ、念佛を現世の名聞利養等の所謂現世利養のために用いようとするのは不當である。これは虚假心であつて、一向專修の念佛ではない。念佛を今生のために祈念するのは、穢土不淨輪廻の業で、往生のために念佛申すことこそ無上清淨の業であるというている。又授手印に「餘事廻願ハ宗意ニアラズ。若ハ壽命長遠ヲ願シ、若ハ福ヲ願ズルナリ、人々ノ所望各別ナリ」といひ、「念佛名義集」には

大般若經仁王經等ヲ讀ミ奉テ、世ノ常ノ人ハ是レ世ノ中ノ殃わざヒ至ラシム事ヲモ防ギ、幸ヒナラン事ト思ヒテ、後ヲ祈ル。後世ノ爲メニハヨム人更ニ無キ事也。熊野へ參詣シ三所へ參ル人モ、大様ハ現世安穩ノ悦ヒヲ賜ラント祈レトモ、後世菩提ヲ祈ル人ハ甚タ希レ也。又念佛申セトモ、加様ニ願ハ、往生ハシソコナイツヘキ也。所謂ル我カ此ノ申シ候念佛ヲ以テ、阿彌陀佛福ヲモ賜ヒ御座セ。又命ヲモ延ベサセ給へ、幸ヲモアラセ給へト願ヒ志シテ、加様ニ廻向セバ往生シ損ヒツヘキ也。サレハ第三ノ廻向發願心ト申スハ、カク申シタラシ念佛ノ功德ヲ以テ、只タ一脉ニ臨終正念往生極樂ト願ヒ志ザセト云フ廻向發願心ト云也 (卷中、淨全一〇の三七一頁)

と述べている。この法語よりするかぎり、聖光は全く祈禱を否定されてきている。ここで更に法然上人の法語を考へてみるに、現世祈禱はもとより否定はしているものの、人情の常として現世の幸福をねがうのは

當然であり、當代の宗教界の狀勢よりみても天台眞言の兩宗は祈禱を主とした佛敎であつたから、舊佛敎の行儀を念頭にもつていた人たちが、信者の要請があれば、念佛は往生極樂のためのものではあるけれども、念佛申せば現當兩益を得ることができると説かれたのである。

三祖良忠は「決疑鈔」の下で問答し、

問。若シ行者有テ淨土ヲ志求シ、兼テ延年ヲ祈ランモ、亦往生ヲ得ンヤ。

答。若シ自ラ延壽ヲ念ゼン者ハ、即チ穢土ヲ厭ハズ、若シ厭穢ノ心ナクバ、何ゾ欣淨ノ思ヒアラン。厭欣若シ無クンバ、何ゾ淨土ニ生ゼン。但シ機類萬品ナレバ、平生ノ時ハ兼テ二世ヲ祈リ、臨終ノ時ハ偏ニ往生ヲ期シテ、其ノ本意ヲ遂ル人アルベシ。

問。全ク往生ヲ期セザルノ類、念佛シテ延年轉壽ヲ得ベキヤ。

答。猶ホ其益アリ(卷五、淨全一〇の三三九頁)

と明し、延年轉壽を祈るために念佛申しても差支えない、その益を得ることができるとしている。

延年とか息災等の福を敢て求めようと志向するとき、祈禱とか祈念という要素が入ってくる。良忠の孫弟子で、一條派禮阿の弟子向阿は、比丘尼明信のために、元徳元年(二二九)十月淨土三部經を讀誦して、病氣の平癒を祈り(藤堂祐範氏舊藏、向阿上人願文)、又良忠の資淨心の門下で、後ち百萬遍知恩寺八世の法燈をついだ善阿普寂は元弘元年(一一三)七月疫病が流行した時、後醍醐天皇の勅命を奉じ、一七日の間百萬遍の念佛を修して、疫病の退散を祈念された。その功あつて疫病も

やみ、天皇から「百萬遍」の勅額と弘法大師利劍の名號を賜い、その後若し天下に疫病が流行したときは、この名號を本尊として、百萬遍の念佛を修したといわれる。而して此の法は文安五年から六年(一四四七)にかけて水災地震疫癘がおこつたときにも、又文明元年(一四四八)にも百萬遍念佛をつとめたらしく、二十一世法譽聖然は四月九日(六九)にも百萬遍念佛をつとめられたという。聖然はま日御所において、國家安康と天下靜謐を祈禱されたという。聖然はまた翌二年十二月二十七日、時の帝後花園天皇が御病氣のとき、病床に阿彌陀佛の像をかけ、「御あしとの方にさふらひて、念佛唱へ」御病氣平癒を祈られたといわれ、淨華院の等淵も應永三十二年(二二四)稱光天皇に召されて、病惱平癒を祈念されたという。

隆堯が「念佛奇特集」に、良俊法印が毎年正五九の月に觀音經並びに大般若經一萬卷を讀誦し祈禱されていたのを、「されば現世往生の祈、今は念佛に過たることあるべからずと、祖師の言にも見へて候へば、ただ御房も一萬卷のお經を百萬遍の同音念佛に作し給へ」といつて、現世の祈禱には念佛が最もすぐれているからといい、念佛にかえさせたという。とすれば隆堯は、念佛をもつて祈禱の手段としたであろうことを知ることが出来る。「奇特集」にはこの外、二十の物語を収めているが、そこには現世利益を通して、念佛を弘通しようとした態度を伺うことができる。

文明二年九月増上寺は御祈願所となり、知恩院は延徳三年(一一四)七月勅願所となつてゐるが、御祈願所や勅願所は天皇又は將軍・守護大名乃至戰國大名などの御願によつて創建せられたか、特に御歸依された寺院で、天下泰平とか武運長久を祈願することが要求された。室町

期の戦亂たえまなく打ちつづく時代にあつては、如何にして此の世を生きぬくか、戦亂に勝をしめるかが當面の問題であつたから、御家の繁榮を祈念し、武運長久を祈ることは、御祈願所として當然の使命であつた。かくして淨土宗寺院の中には、香華院となり、御祈禱所となるものが多く見られた。祈禱念佛が公然として認められたという傾向に對し、淨土宗本來の在り方からすれば祈禱は安心にそむくものであるとし、法然上人在世の昔にもどしと念願されたのが、捨世派の鼻祖といわれる稱念であつた。

三

稱念は「我朝の大小の神祇、垂迹和光の御本意は、偏に佛法守護縁利物の爲」であるから、宗侶としては神祇は崇敬しなければならぬ。又天下國家あつての念佛であるから、「天下太平寶祚延長を祈ること」は當然の義務ともいふべきもの、従つて「我宗の通規」(稱念上記卷下淨全一七の六七九頁)であるから、公的の祈禱念佛を修することは何等差支えない。しかし、「名利の起請有るべからず」として、その身の安泰をはかるための祈禱、即ち現世利益を意圖する念佛は修してはならないとされている。

夫不定の世に現世を祈る人は多くして、一定の後世を知る人すくなし。人ははかなし。我はかしこしといみしかほに、事をいとなみ、恚に萬の罪を造る。是愚なりといふにたらんや。又信心をなすといふは、穢土を厭ひ淨土を欣ぶべし。諸の神佛にも後世を願申せば、其哀みの餘りには、かならず今生までの利益あり(同上六八一頁)

といい、念佛申す行者には自然に現當の兩益がそなわるものであるから、敢て祈禱するには及ばない。「信心をなすといふは、穢土を厭ひ淨土を欣ぶ」ことであつて、「祈禱念佛の輩は、乘彼願力定得往生の人といふ」ことはできない。

關通も亦「唯往生極樂の爲めに、一向口稱を示して、自然の現益ある事をば説かざるなり」(本願念佛勸化本義 關全三の二〇三頁) といつて、淨土宗の本義として念佛を勸化することは往生淨土のためで、「曾て現益護念を求むるの教あることなし。況や現世の祈禱をや」(同上三〇三頁) として、現世利益を蒙むることを祈念することを破斥されている。然らば何が故に、現世祈禱をしてはならないかというに、

一には惣じて厭穢欣淨の宗風に合はざるが故に

二には別して至誠深心回向の三心を失却するが故に

三には決して定體定判に乖違するが故

であつて、「祈禱念佛勤修の輩は、乘彼願力定得往生の人とはいふべからず」(同上三二〇頁) と、本願に乗じて淨土に往生する機ではないとしている。淨土に往生する機でないということは、念佛申しても、それが祈禱念佛であれば往生できないということである。往生の望みがうすいとすれば、當時祈禱念佛をしている人たちにとつては容易ならざる事態がもたらされる。それは又、生死にかかわる問題であつて、黙視することはできない。

この論に接した無相文雄は

鎮護國家ノ祈リ有レドモ、專修ヲ妨ゲザルヲ緇流ト謂フヤ。耕サズシテ食ヒ、織ラズシテ衣ル。國家ノ恩ヲ謝スベク、薄伽梵誨ヘテ四

恩ヲ報ゼシムル者ハ、是ガ爲ナラズヤ。况ヤ官寺勅願寺ニ在ル者ヲヤ。官舎ニ居シ、官祿ヲ食ム。臣民ナラザルコトヲ得ンヤ。宣ク己レヲ克テ、鎮護國祚ヲ奉鑄スベシ。縦ニ官寺ニ住セザレドモ、其ノ上人ト稱セララルル者ハ、皆綸綍ヲ賜フノ官僧也。禱ラズンバ、則チ國家ノ罪人也。謹テ君命ニ遵フ者、專修ヲ障礙ストナサン(專修論一四丁)と述べ、鎮護國家を祈ることをも雑修といい、安心に反するものといふことになれば、官寺勅願寺に住する人は雑修者といふことになるのであろうか。朝廷や幕府の保護を受け、御朱印を拝領して生活する官僧が、御恩奉謝のために、鎮護國家を祈ることは當然なことではないか。にも拘わらず祈願することばかりならぬというならば、國家の罪人といわれても致し方あるまいというて、鬪通の説を破し、「專修ノ行者、現生ヲ祈ル」ということを否定するといふごとき、極めて偏執であり、固執の至りもはなはだしいとまで極論している。

更に大我は「專修祈禱論」を、安宅は「雲説和尚萬機普益念佛意樂錄」を著わして、現世利益を肯定しておられる。即ち大我は夫レ祈禱ヲ爲サズシテ、其ノ國ニ在ル僧ハ、是レ國ニ素餐スル者也。祈禱ヲ爲サザル者ハ、居ヲ我が大王國ニ安スベカラズ。當ニ疾ク杼ニ乗テ海ニ浮ブベキ也。曰ク、専ラ往生ノ爲ニ念佛スル者ハ、自ラ護念増上縁ノ益ヲ蒙ル也。然ルニ念佛ノ功德ヲ以テ、攘災受福國家安寧等ヲ祈求スル者ハ、是レ所謂不回向心也。曰ク、其レ祈ルカ、禱ルベカラザルカ。我レ聖ニ非ズンバ則チ之ヲ知ラズ。但夕佛祖之大訓ヲ信ズルノミ。知ラザルヤ。一家大師ノ言ク、願クハ此ノ功德ヲ以テ、大唐皇帝ヲ資益シ、福基永固聖化窮リ無シ。又願クハ

淨土宗における現世利益の系譜

皇后慈心ニシテ、平等ニ六宮ヲ哀愍セン。又願クハ皇太子恩ヲ承ルコト、地ヨリ厚シ。山岳ノ移ルコトナキニ同シ。福命唐唐トシテ、滄波ニ類シテ盡ルコト無シ。又願クハ天曾ト地府ト閻羅ト伺命ト、罪障ヲ滅除シ、善名ヲ注記セン。又願クハ修羅戰諍ヲ息メ、餓鬼飢ヲ除キ、地獄ト畜生トヲ虚クシ、俱時ニ脱ルルコトヲ得ン。豎ニ三界ニ通ジ、横ニ九居ヲ括シ、等ク娑婆ヲ出テ、同ク淨土ニ歸セザルコト莫レト。是ノ如クノ願文枚擧ニ違アラザル也。是レ祈ルベキ者、釋家ノ樞機ニシテ宗門ノ闡闡也。若シ之ヲ不回向心ト謂ハハ、則チ導師ヲ以テ不回向心者ト爲サンヤ(專修祈禱論四丁)

と述べ、國にあれば國の安泰を祈り、家であれば其家の安全を祈るのは當然で、往生のために念佛しても護念増上縁を得ることはできる。護念増上縁は善導の説かれたところで、若し攘災受福國家安寧等を祈るものを不回向心というならば、善導も不回向心者であらうか。決して善導は不回向心者ではない。祈禱をなさなくて、國に在る僧こそ國に素餐するものであり、國に安坐するものといふべきであらう。従つて「我カ黨ノ祈禱スル者ハ、普ク天下泰平國家安穩一王萬民攘災受福捨邪歸正發菩提心往生安樂國」と祈念するも何等差支えはない。大我自身、狛座に坐する毎に、四恩を報ぜんがために、

我黨所稱無上功德伏冀三界諸天倍增法樂國內神祇威光自在一天泰平風雨順時百穀成熟萬民豐樂佛日恒輝法輪常轉三等攝化常不退轉今上皇帝寶祚長遠仙院國母御願圓滿文武百僚各願成就征夷大將軍武運鞏固公卿子孫幕下諸士善願即辨有緣無緣過去精靈速出火宅頓入蓮城六趣群迷同遊覺海一會聽徒齊騰義天

と祈念されたという。

淨土宗の官僧は、香衣を賜い、幕府の保護を受けていたから、國家の隆昌を祈り、徳川將軍歴代の靈牌をまつり、大將軍家の繁榮を祈念することが、御恩報謝の道であると考えていた。従つて祈禱念佛を肯定し、又布教僧も布教の手段として祈禱念佛を高調していたが、一方淨土宗の本義は往生淨土であり、専ら念佛を修すべしと説かれた法然上人の御心からすれば、祈禱念佛は雜業であると認めたのが稱念の流れをひく捨世派の僧たちであつた。その後關通の流れをひく大日比の法岸・法洲も、口を極わめて祈禱の非なることを論難し、念佛を勧進するのに、「不正の勧め三等あり」として、

一、無病息災富貴延命の爲に申せと勸む

二、現當兩益二世安樂の爲に申せと勸む

三、念佛は往生の爲、此世の祈りには各々司どる法にて祈れと勸むの三由を挙げ、祈りをすすめれば、念佛で祈禱せず、如何なる方法で祈禱しても、やはり娑婆執着の法であり、且つ總別二種の安心が立たないから、此れ亦淨土宗の布教とすべきことではない。何となれば往生淨土の義に背くからである。すべて布教は隨自專修の正義を説くべきものであつて、決して他を省みてはならない。而して厭穢欣淨の義に反して、現世の執着となるべき方法をとる一切を破斥して、悉くこれをなすものを、布教者の獅子身中の虫、編蝠とまで極論されているのである。更に法洲は語をつづけて、

念佛行者の祈禱を爲すもの、ただ無益のみならんや。總別二種の安心缺けて、たとひ頭燃を拂ふが如く勸むるとも、現世に於ては攝取

護念の益を蒙らずして、魔嬈に遇ひ、未來に於ては報土往生の大益を失ひて、惡趣に墮す。（此の惡趣に墮すと云ふことは、祈禱せし故に墮すと云ふには非ず。祈禱せし故、本願に斥く。本願に斥く故に、攝光護念に蒙らず。攝光護念の益を得ざるが故に、罪業を滅せざるが故に、墮獄すと云ふことなり。此の意を得ずして誹謗すること勿れ）見つ可し、祈念祈禱すれば、却て護念にあづからず。唯往生の爲と志せば、攝取護念の益にあづかる。是を不求自得の法門と云ふ

というて、祈禱は本願に誓われた行ではないから、祈禱を修したところがかえつて彌陀の護念にあづかることはない。行者は唯一向に念佛しなさい、往生極樂のために念佛すれば、自然に攝取護念の益にあづかることができるのだ。決して祈禱念佛をするようなことがあつてはならないと強く誠しめている。

四

淨土宗寺院は大別すると、教院・律院・捨世地となり、そこにそれぞれ住僧が止住していたが、概して前二者では祈禱念佛を認めていたらしく、專修念佛を標榜し、法然に還ることを理想とした捨世派の僧は、祈禱念佛に否定的態度をとつておられたようである。

（本稿は昭和四十一年度文部省科學研究費による總合研究「日本宗教史における現世利益の研究」分擔報告の一部である。

初期佛教における人間形成論

高橋弘次

一 はじめに

ここにいう人間形成とは、たんに人間の形象構成を意味する外的な形成をいうのではなく、また人格形成といった場合の人間の内的な形成に限つていうのではない。人間の外的、内的両面にかかわる、より根源的な立場からみる人間形成を意味するといつてよいであろう。というのは、ほかでもなく人間の形成される原理的な内面を、初期佛教の教説のなから解明しようとしているからである。

またここに初期佛教というものは、一般にいう原始佛教と部派佛教とを合せ總稱したものであり、つまり人間の形成される原理を、まず原始佛教においては五蘊説や十二縁起説などの行 *saṅkhāra*, *saṅskāra* に求め、部派佛教においては業 *kamma*, *karma* に求めて、それぞれの立場から解明しようとするものである。

もつとも初期佛教の教説のなから、人間を形成する原理的な内面を解明していく場合、それは必ずしも行や業の思想内容に限られるも

初期佛教における人間形成論

のではない。例えば『雜阿含』十三・三(大正二卷八七頁下)に、
此等法名爲^レ人、於^三斯等法^一作^二人想^一 衆生 那羅 摩菟闍 摩那
婆 士其 福伽羅 耆婆 禪頭⁽¹⁾

とあるごとく、初期佛教時代におけるいろいろな人間の名稱が見られるが、これらの名稱のそれぞれの立場からみても、人間を形成する一面が考えられないとはいえない。あるいは『スッタ・ニパータ』において人間を「喜なる生存」 *naṇḍibhava* 「欲なる生存」 *kamabhava* 「渴愛なる生存」 *taṇhābhava* と呼んでいる、これらの立場から考えても、人間を形成する側面がうかがえないとはいわれない。さらに人間が有情 *satta*, *sattva* と稱され⁽²⁾、また有 *bhava* といわれる、その思想的背景から考える場合においてはいうまでもない。

しかし人間の形成される内面を、より原理的な立場に限つてみるならば、初期佛教の教説のなからはやはり行 *saṅkhāra*, *saṅskāra* や、業 *kamma*, *karma* の思想内容に求められるのがもつとも妥當な見方であろう。またここにいう原理的な立場に立つというのは、た

んに人間の形成される内面を佛教の宗教的な立場からみていくというのではなく、初期佛教の教説なかの存在論的、認識論的内容に注意しながら、人間存在の内的な形成面を捉えていくことを意味しているといつてよいであろう。

二 原始佛教における人間形成

1 五蘊説について

原始佛教において人間存在そのものを説き示す教説としては、まず五蘊説が指摘されるであろう。またその五蘊説のなかのとくに行蘊の内容によつて、人間の形成される様態がうかがえるものと考えられるが、まず人間存在そのものが五蘊説によつていかに説き示されるのかをみていこう。

いうまでもなく五蘊説は、巴利經典の大體つぎの箇所においてみられる。すなわち巴利相應部 (samyutta-nikāya) の二二・蘊相應 (khandha-samyutta) 一五八經、二三・羅陀相應 (rādha-samyutta) 四六經、二四・見相應 (dīthi-samyutta) 九六經 (S. N. vol. 3, pp. 1~224) の一群の經典においてである。

これらの經典のなかで、まず人間 *satta* とはいかなる存在かを問うならば、例えば相應部二三・二 (S. N. vol. 3, p. 190) には、

衆生、衆生と説くは、大徳よ、如何なるをか説いて衆生と爲すや
satto satto ti vuccati kittāvata nu kho bhante satto ti vuccati

羅陀よ、色に於て欲、貪、喜、愛あり、此に纏綿するが故に説いて

衆生と爲す。 *rūpe kho rādha yo chando yo rāgo yā nandi yā tanhā tatra satto tatra visatto tasma satto ti vuccati*

受 *vedanāya* ……………

想 *sañhāya* ……………

行 *saikhāresu* ……………

識に於て欲、貪、喜、愛あり、此に染著し此に纏綿するが故に説いて衆生と爲す。 *vināne yo chando yo rāga yā nandi yā tanhā tatra satto tatra visatto tasmā satto ti vuccati*^(*)

とあるように、人間 (衆生 || *satta*) は、五蘊、色・受・想・行・識という人間個體の構成要素に執著するから人間といわれる、と説いている。さらに相應部二二・四八 (S. N. vol. 3, pp. 47~48) には、

諸比丘よ、我、汝等の爲に五蘊 *pañcakkhandhe* と五取蘊 *pancupāṇṇakkhandhe* とを説かん。

諸比丘よ、何をか五蘊と爲すや。

諸比丘よ、所有ゆる色の過去、未來、現在、内、外、麤、細、劣、勝、遠、近なるをば名づけて色蘊と爲す。

所有ゆる受……………

所有ゆる想……………

所有ゆる行……………

所有ゆる識の過去、未來、現在、内、外、麤、細、劣、勝、遠、近なるをば名づけて識蘊と爲す。

諸比丘よ、此等を名づけて五蘊と爲す。

諸比丘よ、何をか五取蘊と爲すや。

諸比丘よ、所有ゆる色の過去、未來、現在……乃至……遠、近にして有漏 *sāsavam* 所取 *upādāniyam* なるをば名づけて色取蘊 *rūpapādānakkhandho* と爲す。

所有ゆる受……

所有ゆる想……

所有ゆる行……

所有ゆる識の過去、未來、現在……乃至……遠、近にして有漏、所取なるをば名づけて識取蘊 *viññānupādānakkhandho* と爲す。⁽⁴⁾

とあり、ここでは時間的、空間的諸條件が加わつて五蘊と五取蘊との宗教的辨別がなされている。すなわちたんなる五蘊 *pañcakkhandha* と有漏 *sāsava* 有取 *sa-upādāna* の五取蘊 *pañcupādānakkhandha* とが區別され、人間存在はまさにその有漏、有取の五取蘊として存在することが説き示されている。

もとよりこの人間存在が五取蘊とされるその取 *upādāna* とは、相應部二二・八二 (S. N. vol. 3, pp. 100~101) に、

大徳よ、此五取蘊は何を根となすや。ime kho pana bhavante *pañcupādānakkhandhākimmulakāṭṭhi*

比丘よ、此五取蘊は欲を根となす ime kho bhikkhu *pañcupādānakkhandhā chandamulakāṭṭhi*……乃至……

大徳よ、彼五取蘊は即ち取なりや、五取蘊を離れて取ありや *taññeva va nu kho bhante upādānam te pañcupādānakkhandhā udāhu aññatra pañcupādānakkhandehi upādānam ti* 比丘よ、彼五取蘊即ち取なるにも非ず、五取蘊を離れて取あるにも

非ず、彼に於て欲貪あらば此、取なり。nako bhikkhu *taññeva upādānam te pañcupādānakkhandhā nāpi aññatra pañcupādānakkhandehi upādānam, api ca yo tatha chandarāgo tam tatha upādānam ti*⁽⁵⁾

とあり、欲貪 *chandarāga* をもつて取 *upādāna* の根源となすことが説き示されている。

さてこの三つの引用文によつていえることは、まず人間は、色・受・想・行・識という五つの要素で構成されるものであるが、それは欲貪を根源とする取の作用があることによつて、はじめて五取蘊として存在するものである、ということが出来る。すなわちここでは、五蘊 ↓ 欲貪 ↓ 取 ↓ 五取蘊 という系列をみることによつて、人間は人間として存在しうるものであるというのである。⁽⁶⁾

しかしてここにいる人間の構成要素となる五蘊とは一體何を意味するのであるか。もとより色・受・想・行・識という五支のなかの色は、人間の肉體的構成要素とされ、また受・想・行・識の四支は、人間の精神的構成要素とされている。しかしいま少し五蘊の各支について經典の説示から理解してみよう。

まず色 *rūpa* とは、相應部二二・七九 (S. N. vol. 3, p. 86) に、諸比丘よ、何をか説いて色と名づくるや。諸比丘よ、惱壞せらるるが故に色と名づく、*rūppatīti*……*tasma rūpam ti vuccati*

何を以て惱壞せらるるや、寒を以て惱壞せられ、熱を以て惱壞せられ、飢を以て惱壞せられ、渴を以て惱壞せられ、虻・蚊・風・熱・蝸・蛇の觸を以て惱壞せらる。諸比丘よ、惱壞せらるるが故に色と

名づく。

とあるように、色 rūpa は「惱まやれさ」[苦しめられさ] ruppatti (to be vexed, appressed) という言葉によつて規定づけられている。すなわち人間存在の唯一の物質的肉體的構成要素とされる色が、人間の内面から捉えられ、主體側から規定づけられている。この主體の側から客體をも規定づけるといふことは、看過してならない注意すべき點である。

なお rūpa (色) には $\sqrt{rup} = \text{to form}$ と $\sqrt{lup} = \text{to break, pain}$ $\sqrt{rup} = \text{to suffer}$ (\sqrt{lup} と \sqrt{rup} とは同語根と思われ⁽⁸⁾) との二つの語根が指摘される。このなか \sqrt{rup} は形而上的な意味に理解され、 \sqrt{rup} は心理的な意味に理解されるようであるが、さきの經典に説き示す色 rūpa は、おそらく後者の語根に基くものと考えられる。もつとも色の本來の語根は前者に求められるべきであろうが、後者の語根にあえてよるといふことは佛教独自の立場を示すものといえよう。すなわち五蘊のなかで、ただ一つの客體的なものとされる色が、意識作用の對境として具象化され、またそのように色が規定づけられるといふのは、ほかならぬ佛教の立場においてのみ許されることであろう。⁽¹⁰⁾

つぎに受 vedanā とは、相應部二二・七九 (S. N. vol. 3, pp. 86-87) に

諸比丘よ、何をか説いて受と名づくるや。

諸比丘よ、領受するが故に受と名づく、vediyanti……tasma ve-

dana ti vuccati

何をか領受するや。樂 sukham を領受し、苦 dukkham を領受し、不苦不樂 adukkhamasukham を領受す。諸比丘よ、領受するが故に受と名づく。

とあるように、樂・苦・不苦不樂を領受する vediyati ということにおいて受が規定されている。

この受 = vedanā という語は、 \sqrt{vid} あるいは \sqrt{ved} とよまじ「知る」といふ語根より生じた語で、feeling, sensation とも譯される語であり、一般にいう感受作用の意味であろう。もつともこの vedanā の感受作用は、心理的な内容(心受 = cetasika-vedanā) のみに限られるものではなく、身體に觸れて感受する作用(身受 = kayika-vedanā) も含まれているであろう。vedanā が feeling と譯される點からも看取されるであろう。

またこの受は、六根・六境・六識のおおの三和合(觸)によつて生ずるものである、といわれ、その立場から六觸身、あるいは六受身⁽¹²⁾として解釋されるが、要するに客觀世界(色)とそれに對應する主觀とのはじめに起る結合作用をいふものであるといえよう。

つぎの想 sañña は、相應部二二・七九 (S. N. vol. 3, p. 87) に
諸比丘よ、何をか説いて想と名づくるや。

諸比丘よ、解するが故に想と名づく。sañjanāti……tasma sa-ñña ti vuccati

何をか解了するや、青を解了し、黄を解了し、赤を解了し、白を解了す。諸比丘よ、解了するが故に想と名づく。

とあるように、感覺的な知覺作用として想 sañña が規定づけられて

いる。

この想 *sañña* と同じ語は、*sañ + viñā* ⁽¹³⁾「知る」という語根より生じた語である。この語についてリス・ディヴィツ夫人は ⁽¹⁴⁾「*sañña* は感覺的知覺に限られるものではなく、全ての類の知覺することを含んでいる。われわれの用語の *perception* が類似している」と指摘しているように、知覺、記憶、想像などの作用を含んだ廣い意味の知覺作用をいつているということができよう。

もしこの想をさきの受との關係において考えるならば、受が客觀世界(色)を感受したその全内容を知覺するということになり、いわば受が感受した客觀世界(色)の主觀化の段階をいつているものといえよう。

つぎに行 *sañkhāra* とは、相應部二二・七九 (S. N. vol. 3, p. 87)

に、

諸比丘よ、何をか説いて行と名づくるや。

諸比丘よ、有爲に造作するが故に行と名づく *sañkhataṃ abhisankharonti* …… *tasmā sañkhāra ti vuccati* 何をか有爲に造作するや。色を色性の爲の故に有爲に造作し *rūpaṃ rūpattāya sankhataṃ abhisankharonti* 受を受性の爲の故に有爲に造作し *vedanāṃ vedanattāya sañkhataṃ abhisankharonti* 想を想性の爲の故に有爲に造作し *saññaṃ saññattāya sañkhataṃ abhisankharonti* 行を行性の爲の故に有爲に造作し *sañkhāre sañkharattāya sañkhataṃ abhisankharonti* 識を識性の爲の故に有爲に造作す *viññānaṃ viññānattāya sañkhataṃ abhisankharonti* 諸比丘

初期佛教における人間形成論

よ、有爲に造作するが故に行と名づく。

とあるように、五蘊をして五蘊たらしめるのが行であると規定している。(行についてはあとで詳しく論證したい)

さいごに識 (*viññāna*) とは、相應部二二・七九 (S. N. vol. 3, p. 87) に、

諸比丘よ、何をか説いて識と名づくるや。

諸比丘よ、了知するが故に識と名づく、*viññatīti* …… *tasmā viññānaṃ ti vuccati*

何をか了知するや。醋を了知し、苦を了知し、辛を了知し、甘を了知し、苛を了知し、不苛を了知し、鹹を了知し、不鹹を了知す。

諸比丘よ、了知するが故に識と名づく。

とあるように、識は識別作用とし規定づけられている。

この識 *viññāna* という語は、*vi + vñā* ⁽¹⁶⁾「知る」という語根から生じた語であり、識別、了別を意味する語である。もつとも識が主觀であり、色・受・想・行が客觀である、とする五蘊の理解の仕方からは、まさしく識は人間存在(五蘊假和合)の主體を意味するものといふことができよう。舟橋博士は、心(識)について「肉體的面と精神的面(即ち心所)とを有する有情の個體を統一するものは、心である」といつておられるように、識は五蘊假和合としての有情(人間)個體の主體といふことができる。

以上のように、五蘊各支の意味内容を經典の説示によつて理解したわけであるが、嚴密な五蘊各支の内容規定ということは、非常に困難な問題であり、また一つの規定づけにとどまるものではない。⁽¹⁷⁾ いずれ

にしてもこの五蘊が人間存在の肉體的、精神的構成要素となることは變りはない。また五蘊の蘊という語は、語根 $\sqrt{\text{skandh}} = \sqrt{\text{skand}}$ (to collect)⁽¹⁸⁾ という語根より生じた語であり、リス・ディヴィツ夫人は aggregate と譯しているように「集り」を意味する語である。つまり五蘊とは、「五つの要素の集り」を意味しているといえる。しかもこの五つの要素の集りが、ほかならぬ人間存在そのものを指し示していることになるのである。もつともこの五蘊の蘊という語については、後代の阿毘達磨佛敎にいたつていろいろと定義づけられるのであるが、ここでは省略する。

2 行について

このように初期佛敎經典においては、五蘊、五取蘊と稱せられるところに人間存在そのものの内容が示されているわけである。がしかしこの五蘊のなかの一支である「行 saṅkhāra」に人間存在の形成される原理が求められるということは、一體どういう理由からであろうか。その理由を求めながらその内容について考察してみよう。

そこでふたたび相應部二二・七九 (S. N. vol. 3, pp. 86-87) における「行」の説示をみよう。行とは、「有爲を造作する saṅkhatam abhi-saṅkharonti が故に行と稱せられる」とあり、つづいて「有爲を造作する」とは「色を色 rūpatāya たるに有爲を造作し、受を受 vedanattāya たるに有爲を造作し、想 saññattāya……行 saṅkharattāya ……識を識 viññānattāya たるに有爲を造作するのである」とあるように、「有爲を造作するが故に」といわれることによつて、色・受・想・行・識の五支(有情構成要素)を、まさに有爲たらしめるのが行

である、と説き示されるのである。

もどよりこの行 saṅkhāra という語は、「sañ 集め」+「khāra 造ること」より生じた語であり、語根 $\sqrt{\text{ki}}$ 「造る」⁽²¹⁾ から出来ている。したがつて「有爲を saṅkhatam 造作する abhisankharonti」とは、「集め sañ 造られたもの khātam」すなわち五蘊の五支をもつて五支和合の人間存在(有情)を成り立たしめるということである。つまり「五蘊をして五蘊たらしめる」というのが五蘊のなかの行ということができるのである。ここに五蘊のなかの行に、人間存在を形成する原理を求める、根本的な理由があるわけである。

しかしこの行の解釋については、一通りではない。リス・ディヴィツ夫人は、行 saṅkhāra についてそれは「丁度、人が粥を造るために粥を料理しているようなものである」⁽²²⁾ といい、さらに「材料(色・受・想・行・識)を調合して造りあげる」ものである、といつて、「行の本質的な特徴は、心の根本的なはたらきである」と説明している。このことは、舟橋博士が「五蘊をして五蘊たらしめるのが行(五蘊中の行)である」といわれ、また「有情の生存を成り立たしめる原動力は行であり」、さらに「一切法をして一切法たらしめる原動力は行である」⁽²³⁾ といわれている内容と、ほぼ同じ意味に理解されるであろう。しかしさいごの「一切法をして一切法たらしめる原動力は行である」ということの「行」の意味内容は、ただ人間存在の形成ということの立場に限らず、一切の存在にかかわつていくことを物語つており、行が非常に大きな意味内容をもつていることを指し示しているといえよう。

さらにこの行について、和辻哲郎博士は、『原始佛教の實踐哲學⁽²⁴⁾』
においてつぎのように述べておられる。

「行 (sankhāra) は能動性、形成、合成物、集合體、有機的過程、
情意の動きなどと解せられているが、sati (together), kar (to do)
の前を強調すれば集合の意となり後を強調すれば能動性、活動等の
意となるのであつて、その點からは兩者を平等に含意する「形成」
の語が最も適切かと思はれる」

とあり、さらにさきの相應部二二・七九の行の説示について、

「この行は、五蘊中の行をも行であるものに爲作するところの、高
次の行である。それは五蘊の一たる行を註釋してはならず、
五蘊を五蘊たるものに爲作するところの根本的な行を註釋して
のである。かかる根本的な行の概念は恐らく緣起説の立場に立つて
發達したものであつて、五蘊の一たる行とは區別して理解されな
ければならぬ」

とある。

この和辻博士の「行」についての説明は、行 || sankhāra は「形成」
という譯こそ適譯であり、さらにさきの經典に説示されるところの行
は、五蘊のなかの一支出としての行と、五蘊を五蘊たらしめるところの
高次の行とに區別して理解されねばならないことを指摘しているもの
といえよう。したがつてこの和辻博士の指摘にしたがつていうなら
ば、人間存在の形成される原理として求められる行は、五蘊のなかの
一支出としての行ではなく、まさしく高次の行とされるところの行であ
る、ということができよう。そこでこの高次の行とされる意味内容

を、もう少しほかの面から追究してみよう。

五蘊の一般的な解釋は、色が物質的肉體の要素とされ、受・想・行
・識の四支が精神的要素とされている。すなわち後の四支は精神的
的な意味内容を含むものとして理解されているわけである。しかし
この四支のうち行 sankhāra は、ほかの受・想・識の三支に比らべ
て精神的心理的な意味を汲み取ることを困難とするものであるとい
うことができる。それはさきの經典における行の説示の内容からみても
そうであるように、また原語の面からみてもそうである。

すなわち受 vedanā 想 saññā 識 viññāna の、これらの語から
は、少なからず精神的心理的な内容が汲み取られるわけであるが、行
sankhāra sañ + √kr 「集め造る」の語からは、たとえそれが精神的
要素として理解されるべきところに位置していても、「集め造ること」
または「集め造るもの」という意味よりほかに理解される他意なく、
精神的心理的な意味あいは汲み取り難いのである。このことは、和辻
博士が、この行は緣起説の立場に立つて發達したものである、と指摘
されているように、心理的意味を超えた緣起所生としての「集め造ら
れるもの」|| という意味において理解されることの意味内容を物語つ
ているともいえよう。

いづれにせよ、このように行の意味内容を追究してくるならば、行
が一つの意味規定にとどまるものでなく、複數の意味内容をもちなが
ら、しかも五蘊説の重要な意味を示すものとして理解されねばならぬ
理由を、ここにみるわけである。

しかしこうした複數の意味内容をもつ行について、木村泰賢博士は

『原始佛教思想論』に「極めて曖昧な作用で、従て其語義も亦判然し難きものがある」といいながらも、その論證の結果「行 *sankhāra* は心の活動方面、即ち意志の方面を代表する」といい、さらに「識より一層本質的な統一原理である」と述べておられる。つまり行は、心||意志的なものであり、しかもそれは識より本質的な統一原理としての作用をもつものであるということになる。この木村博士の行の理解は、さきに指摘したりス・ディヴィツ夫人の、行とは「心の根本的なはたらきである」と理解する立場と同じであるが、要するに行とは心||意志の根本的な作用を意味するということになる。

このように行 *sankhāra* の意味内容についての諸氏の理解をみると、およそ行の複數的意味内容というものは、大きく、(A)人間存在の心の根本的な作用としての意味と、(B)一切存在の縁起所生としての意味との、二つに分つてみることができる。つまり行は、心意的な意味と、原理的な意味との、二つの意味を合せ含んでいるといえるのである。⁽²⁵⁾

したがつて、相應部二二・七九の行 *sankhāra* の解釋におつて、例えば舟橋博士が「五蘊をして五蘊たらしめるものは行である」と解釋され、宇井博士が「五蘊の一」が、それとして、成り立つこと、並びに、成り立つていることである」と解釋され、リス・ディヴィツ夫人が「色・受・想・行・識を調合し造りあげるもの」と解釋され、また和辻博士が「すべてのものが爲作相に於て存する……爲作一般」⁽³¹⁾と解釋されている、これらの解釋はすべて行の縁起所生としての原理的な意味、すなわちさきに指摘した(B)の立場に屬するものであるとい

うことができよう。

行はこのように縁起所生としての原理的な意味に解釋されるが、その一方において行が心意的な意味内容として解釋される立場というのは一體どういう立場なのであろうか。經典(相應部二二・七九)の説示からも、また原語の面からも、行の心意的な意味は汲み取り難いといいつながらも、さきに指摘したように行の心意的な解釋がいろいろとなされている。こうした行の心意的な意味内容について、いまし經典の説示にしたがつてみてみよう。

まず相應部二二・五六 (S. N. vol. 3, p. 60) にはつぎのような説示がある。すなわち、

諸比丘よ、何をか行と爲すや。諸比丘よ、六思身なり *katamā ca bhikkhave sankhāra chāyime bhikkhave cetanā* 色思、
聲思、香思、味思、所觸思、法思なり、此を名づけて行と爲す
rūpasāñcetanaṃ saddasāñcetanaṃ gandhasāñcetanaṃ rasasāñcetanaṃ phoṭṭhabhasāñcetanaṃ dhammasāñcetanaṃ ime vacci bhikkhave
sankhāra⁽²⁶⁾

とある、これは行 *sankhāra* が思 *cetanā* であることを示すものである。思 || *cetanā* は state of ceto in action, thinking as active thought, intention, purpose, will⁽²⁷⁾ などに譯わさるゝに、意志⁽²⁸⁾あるいはその意志の作用を意味するものである。すれば行 *sankhāra* が思 *cetanā* であるといふことは、ほかならず行が心意的な意味内容を含むといふことを物語るものであり、行が意志、あるいはその意志の作用を意味することを示すものであるといふことになる。

したがって、行の解釋において心意的な意味を示すものとして、例
えば木村博士が「行 saṅkhāra は心の活動方面、即ち意志的方面を
代表する」と解釋され、またリス・ディヴィツ夫人が行とは「心の根
本的なたらぎである」と解釋されている、これらの解釋はすべて
saṅkhāra = cetanā³⁵であると示す經典の說示による解釋であると考
えられる。いずれにせよ行の心意的な意味内容を含む立場が理解でき
るわけである。

さて、このように行 saṅkhāra は思 cetanā であると考えられる
立場(相應部二二・五六、五七||雜阿含二・九、三・三)、すなわち行
の心意的な意味内容の認められる立場から、さらにその行 saṅkhāra
は業 kamma, karma である、という理解が生ずるのである。⁽³⁴⁾そ
れはあとで詳しく述べられるであろうが、「業の體は思である」とい
われる立場からである。もとより行は業であると阿含・ニカーヤによ
つていう場合は、舟橋博士が指摘されているように、⁽³⁵⁾緣起說の無明↓
行という體系において理解されるのがもつとも相應しいものと考えら
れる。

いずれにせよ、この五蘊說の行も、十二緣起說の行も、いずれの行
も業であると理解されることには何ら異論はないようである。ただ例
えば雜阿含一三・三〇(大正二ノ九二頁下)に「愛所作名爲業」とあ
り、また同じく一三・四(大正二ノ八八頁中)に「諸業愛無明、因積⁽³⁶⁾
他世蔭⁽³⁶⁾」とあるように、業は愛、無明によつてある、ということは、
十二緣起說の無明↓行の體系と相應するものであり、この點から行は
業であると理解される場合、五蘊說の行よりも、むしろ十二緣起說の

行に相應しい立場があるというべきである。

もとよりこの行=業であるという立場において、その行も業も人間
存在、あるいは一切存在を形成する原理として、原動力として理解さ
れ、しかもそれらが無明を根源としていることには異なるところはない
のである。例えば『スッタ・ニパータ』の六五四に、

業より衆生は起り、業に由て衆生は存在す、業は衆生を制限す、猶
ほ轄が回る車輪を制むるが如し kammanā vattati loko, kam-
manā vattati pajā, kammanibandhanā sattā rathassāṇiya
yayato⁽³⁷⁾

とあり、ここで「衆生」といわれ、まれそれが「車輪」に譬えられて
いるのは、ほかならぬ人間存在そのものを指しており、さらにそれが
業によつて起り、存在する、とあるのは、いうところの形成を意味し
ていることは、説明するまでもないことである。

しかして、行 saṅkhāra が思 cetanā であるということから、行
は業 kamma karma であり、そのいずれもが欲貪、あるいは無
明に根源づけられているということは、ほぼ明らかにされたものと思
う。すれば人間存在を形成する、その作用、原動力というものは、お
そらく無智蒙昧な意志力、あるいは無目的性なる意志作用、というよ
うな表現をとるべきであろう。しかしそうした宗教的な辨別をともな
つて、それを直接的に論じることにはここでは避けたい。

三 部派佛教における人間形成

——特に業について——

すでに原始佛教における人間形成の問題は、阿含・ニカーヤに説示されている五蘊説の行の内容に求めながら考察してきた。つぎに部派佛教における人間形成の問題にうつるわけであるが、それはすでに指摘してきた「行は業である」とされるその業の内容を中心に考察してみよう。

部派佛教といえば、その名稱が示しているように、それぞれの部派における教義思想の傳承があるわけであり、その教義思想の傳承は一通りではない。したがってその時代の人間形成の問題が、業の思想内容に求められるといつても、それは、それぞれの部派が傳承する業思想に基いて、しかもその各部派の比較考察がおこなわれなければならぬわけである。しかしここではそうした各部派が傳承する業思想の比較考察をおこなうことをせず、むしろ部派佛教時代の代表的な著作とされている『俱舍論』を中心に、そこに示される業思想の内容に基いて、少しく人間形成の問題に觸れることにしたい。

しかして人間の形成される問題に關して、原始佛教においては五蘊説の行が指摘され、また部派佛教においては業思想が指摘されるといえば、その業思想は原始佛教時代には存在しなかつたように考えられるが、そうではない。原始佛教時代にも業思想は明らかに存在するが、たまたま人間の形成される問題に關しては、五蘊説の行の内容に顯著に示されていることから、原始佛教においてはあえて行の内容に求められたというべきであろう。さらにいえば、行 *saṅkhāra* は思 *cetana* である（相應部二二・五六、五七、雜阿含二・九、三・三など）とする立場からも、行は業である根拠が認められるわけである

が、さらに *saṅkhāra* も *kamma*, *karma* も「ともに語根「*v*kr 造る」より生じていることは⁽³⁸⁾、偶然の一致ではない。ここにも行と業が同じ思想内容をもつ根拠があるというべきであろう。したがって原始佛教において行が代表されて人間の形成問題が論じられたとしても、それは業思想と大きく異なるところがなかつた、といつても過言ではなからう。

さて雜阿含一〇・五（大正二ノ六五頁下）に、
五受陰是本行所、本思所願⁽³⁹⁾

とある。これはすでに述べてきた行の意味内容を簡明に示したものと理解されるが、これに基きながら、しかもその意味の發展的な内容を示すと考えられる文を、『俱舍論』一三（冠導一三〇一右）にみることができる。すなわち偈に、

世別由業生、思及思所作、思卽是意業、所作謂身語 *karmajam*
lokavaicitryam cetanaṁ tatkrītam ca tat cetanaṁ mānasam kar-
ma taje vākkāyakarmanī te tu vijñāpyavijñāpī kāyavijñāpī
isyate⁽⁴⁰⁾

とあるのがそれである。もとより俱舍論においては、すでに業の内容は思業、思已業と區別され⁽⁴¹⁾、さらにその思業の思 *cetana* が意業 *manas-karman* とされ、思已業の思の所作 *tat-krīta* が身業 *kāya-karman* 語業 *vāk-karman* と區別されていざことは説明するまでもない。

この俱舍論の偈の内容からみれば、世 *loka*⁽⁴²⁾ の別の生ずるのも、人間の意業に基くものとして理解されるわけであるが、これは原始佛

教において人間存在、あるいは一切存在の形成が、行の内容に求められたのと等同するものである。すなわちここにいう業 karma によつて生ずる世 loka とは、有情世間と器世間とであり、その有情世間とは界、趣、生であつて、また器世間とは妙高山と洲などである。⁽⁴³⁾ これら有情世間、器世間のすべてが畢竟じて意業 manas-karman によつて生ずるといふのである。これはさきの行の本質が全ての存在に對してその存在性をあたえるといふ内容と、意味的にほとんど一致するものであるといふことができる。

さらにこの業は、『俱舍論』一九(冠尊一九ノ一右) 隨眠品の最初に、
前言下世別皆由業生^レ 業由^レ隨眠^レ方得^レ生長^一、離^レ隨眠^レ業無^レ感^レ有能^一

とあり、つづいて、

隨眠諸有本 mulam bhavasya ⁽⁴⁴⁾ nūsayah

とあるように、無明を根源とした煩惱性(隨眠)に基くものであることはこれも説明するまでもないであろう。

このようにみえてくると、俱舍論に示される内容も、さきの原始佛敎にみられる内容も、何ら異るところがないといえるのであるが、しかし俱舍論の内容を詳しくみてみると、その内容は一通りではない。有情(人間)に關する場合、毘婆沙師(有部)の見解と、經量部師(經部)との見解があり、とくに有部の見解は界品、根品、世間品、業品などの全體から明らかにされねばならず、また經部の見解はとくに破我品から明らかにされねばならない。したがつて、さきにも述べたごとく俱舍論を中心にみていくといつても、有情(人間)の形成面に焦

點をあててみることにとどめたい。

そこで『俱舍論』(賢聖品)の四聖諦を論ずるなかの集諦についてみてみよう。まず『俱舍論』二二(冠尊二二ノ九右より)において、
契經唯說^レ愛爲^レ集⁽⁴⁵⁾

とあるが、有部はこの愛のみが集諦であることに不充分として、

說^レ愛爲^レ集理實所餘亦是集諦(冠尊二二ノ九右)

といつて、集諦は愛のみでなくその餘のものも含まれるべきことを主張する。そこでいま一つの經典を示す。すなわち、

如^レ薄伽梵伽他中言^レ業愛及無明爲^レ因招^レ後行^レ令^レ諸有相續^二名^レ補特伽羅^一(⁽⁴⁶⁾冠尊二二ノ九右)

と。このほかにも經典をあげて經證とするのであるが、

然經說^レ愛爲^レ集者偏說^二起因^一伽他中說^レ業愛無明^一皆爲^レ因者具說^二生起及彼因^一(冠尊二二ノ九左)

といい、愛のみを説いて集諦とするのではなく、業、無明が加えられて説くべきことを明し、さらにその集諦の因、業と愛と無明のこれらは、業が生因 upapattihetu とされ、愛は起因 abhinivṛtihetu とされ、無明はその業、愛の因、すなわち因因であるときれるのである。⁽⁴⁷⁾

彼經中次第顯^二示後行等有^レ緣有^レ緒故(冠尊二二ノ九左)

とあるのは、十二緣起説の無明↓行の系列を想定して、無明を因とし、ないものはないことを説き、無明を因とするところのものである。

そして業の生因、愛の起因とされる説明をするのである。すなわち、

何法名^レ生何法名^レ起(冠尊二二ノ九左)

という問に對して、

界趣⁽⁴⁸⁾牛等品類差別自體出現説名爲^レ生。若無^三差別^レ後有相續説名爲^レ起。業與^三有愛^二如^三其次第二爲^二彼二因^一、(冠導二二ノ九左)と答えている。さらにつづいて、

譬如^下種子與^三穀麥等別種類芽^二爲^レ能生因^一、水與^三一切無差別芽^二爲^レ能起因^一、業及有愛爲^三生起因^一應^レ知(冠導二二ノ九左)とあるように、業を種子に譬えて能生の因とし、愛を水に譬えて能起の因としている。

ここに業が世の別を生ずるといふ業の因は、差別を生ずる因として、すなわち人間は人間として、畜生は畜生として生ずる因ということができよう。したがつて業の因は、全ての存在に對してその存在の決定をおこなう因と理解されるわけである。つぎの愛の因は、業の因の差別を生ずるのに對して、無差別的な因として理解されるが、愛を起因とすることについては三つの理由をあげている。まず第一の理由として、

離^レ愛後^有必不^レ起故謂有愛離愛^二俱命終唯見^三有愛者後^有更起^一、由^三此理^二證愛爲^三起因^一起有起無定隨^レ愛故(冠導二二ノ一〇右)とあり、第二の理由として、

由^レ愛故相續⁽¹⁹⁾趣^レ後現見若於^三是處^二有^レ愛則心相續^趣於彼^一由^レ此比知^レ以^レ有^レ愛故能令^三相續^馳趣^レ後^有一(冠導二二ノ一〇右)とあり、第三の理由として、

取^レ後身^二更無^レ有^レ法封執^堅著如^三貪愛^二者如^下華豆屑於^二瀑浴時^一和^レ水塗^レ身至^三乾燥位^二著^レ身難^レ離餘無^レ以^加如^レ是無^レ有^下餘爲^二因法^一執^レ取後身^一如^三我愛^二者^一(冠導二二ノ一〇右)

とあつて、さいごに、
由^三此理^二證^三愛爲^三起因^一(冠導二二ノ一〇右)とある。

このようにみてくると、集諦についての内容は、ほぼつぎのような系列において理解することができる。すなわち、

無明(因因)↓愛(起因)↓業(生因)∥集諦(人間存在)
こうした系列においてみられる業の内容は、集諦を論ずるとき教證として引用された經典(註⁽⁴⁹⁾)のつづきの部分に業の説明があるが、その内容に等同するものといえよう。すなわち、雜阿含一三・三一(大正二ノ九二頁下)に、

彼癡者是無明。癡求欲名爲^レ愛。愛所作名爲^レ業とあるのがそれである。

いずれにせよ、この無明(因因)↓愛(起因)↓業(生因)∥集諦(人間存在)という系列において理解される内容は、ほかならぬ人間存在を形成する過程を示しているといつて間違ひはないであろう。このようにみてくると結局のところは、五蘊の行、あるいは十二緣起説の無明↓行の内容となんら異るところはないといえるのである。

また『俱舍論』九の偈に(冠導九ノ一三左)
從^レ感生^三感業^一 從^レ業生^三於事^一 從^レ事事感生 有^支理唯此 kleśat
kleśah kriyā caiva tato vasta tatah punah vastu kleśaś ca
jayante bhavaṅganam ayaṁ nayāh⁽⁵⁰⁾

とあるが、これも感 kleśa↓業 karma↓事 vastu という系列においてみることができよう。もとよりこの感↓業↓事の内容は、十二緣起説

の三世兩重の因果を説くものであるという點において、三世の循環關係⁽⁵³⁾を看過することはできないが、所詮さきの集諦の内容と異るところはない。さらに「有支理唯此」とあるが有支 bhavaṅgaṇam とは、輪廻的存在（人間存在）を意味するものであり、その輪廻的存在は、まさに惑↓業↓事という理法のほかに何も無いといつていることを見逃してはならない。

四 おわりに

以上のように部派佛教における人間形成の問題を業 karma の内容においてみてきたのであるが、その理解してきた立場は、純然と部派佛教の時代的立場に立つたものではなく、さきの原始佛教では人間を形成する面を行 saṅkhara の内容において理解した、その思想的な流れを中心とするものであつた。したがつて部派佛教、ことに『俱舍論』において、いかに原始佛教の人間形成の問題が受け継がれたか、という點をみたに過ぎない。そしてその結論においては、原始佛教における人間形成の問題は、部派佛教（俱舍論）において明らかに受け継がれており、すなわち行 saṅkhara の内容は業 karma の思想内容に含まれて理解され、両者はその原語的立場においても、思想的內容においても、本質的には一つのものであるということであつた。

しかして部派佛教の時代的な立場に純然と立つて業思想を考へるならば、もとより原始佛教の行の内容を受け継いでいることは否定できないとしても、業思想はたんにその行の内容を受け継いだことにとどまるものではない。部派佛教の業思想は、つねに輪廻思想と合せ論じら

れている。さきの惑↓業↓事の循環關係もその一例であるごとく、その思想内容は組織的に示されており、單純ではない。原始佛教においては、人間存在を形成する内容が行を中心に考へられても、輪廻思想におよんで論じられることも少なく、その理解は部派佛教のそれに比べて複雑ではない。

さらに原始佛教の五蘊説や十二縁起説における行の内容と、部派佛教の業思想との關係は、少くとも部派佛教の時代には五蘊説や十二縁起説などの根本教説は、ほかの發展した組織的な教義の擡頭によつて、あるいはこれらの根本教説と併存していた業思想などの強力な發展によつてその根本教説の教義的機能は稀薄となり、またはその強力なほかの思想に吸収されたものと考えられる。ほかならぬ原始佛教における「行」の意味内容は、その業思想に吸収されたとみて大過はないであらう。

もとより原始佛教における五蘊説の教義的機能は、人間存在の構成要素を示す場合と、人間存在の形成様態を示す場合との二つの面がある⁽⁵⁴⁾と考えられておるが、教義的機能としてはいずれとも決めがたいといわれており、少くとも部派佛教時代には人間存在の形成様態を示す機能は業思想に吸収されてしまつて、ただ人間存在の構成要素としての機能を果すのみに至つた、とみるのが妥當な見方ではなからうか。したがつてこの小論は、原始佛教の人間形成を論じるのについては五蘊説における人間存在の構成要素としての面も、形成様態を示す面も合せそなえている教説として取り扱つたのであり、とくにその形成様態を示す行の意味内容を中心に考察したに過ぎない。さらに部派佛

教における人間形成は、その「行」の一連の思想系譜として、その上にみられる「業」の思想内容のみに焦点をあてて少しく考察したものである。

〔註〕

- (1) 舟橋一哉著『原始佛教思想の研究』三二頁の註③には「*ya*のことも原語が興えられている。」「*nara* (男子) *manuja* (意生) *mahava* (備蓋) *purusa* (士夫・經典の「士其」は「士夫」の) *pudgala* (人) *jiva* (命者) *jantu* (生者) の音寫」と。
 - (2) 雲井昭善著『佛陀と人間』二四〇～三〇頁、『東洋大學紀要』文學部編第19集における西義雄氏の「原始佛教に於ける衆生 (*sattva, satta*) の研究」などを参照されたい。
 - (3) 引用の譯文は『南傳大藏經』によるものであり、原文は P. T. S. 本 (*Pali Text Society*) によるものである。以下同。
 - (4) 漢譯雜阿含二・二二 (大正二ノ一三頁中) には「我今當説陰及愛陰。云何爲陰。若所有諸色。若過去若未來若現在。若内若外。若麤若細。若好若醜。若遠若近。彼一切總説三陰。隨諸所有。受想行識。亦復如是。彼一切總説受想行識陰。是名爲陰。云何爲受陰。三何爲受陰。若色是有漏是取。若彼色過去未來現在。生三食欲瞋恚愚癡及餘種種上煩惱心法。受想行識。亦復如是。是名受陰。」とある。これについて赤沼智善氏は『佛教學の諸問題』(三七三頁) の『五蘊論』において「五蘊を顯はすにその一々に就いて「過去未來現在三世色」「乃至識」とするものと、(雜阿含一・八一 大正二ノ一) S. N. 22. 9~11 雜阿含二・二九ノ三〇 (大正二ノ二〇上) S. N. 22. 9~11) 「過去、未來、現在内外廉細遠近好醜色乃識」とするもの (雜阿含一・二二ノ二四 大正二ノ四下ノ五中—S. N. 22. 124, 91, 92) との二種あるが勿論後者は、前者から發展したものであろう」と、發展のあることを指摘している。
 - (5) 漢譯は雜阿含二・二六 (大正二ノ一四頁中) に相當する。また『婆沙論』七五 (大正二七ノ三八七頁上) には「問蘊與取三蘊、有無差別。
- 答名即差別彼爲蘊此名取蘊。復次蘊通三有漏無漏。取蘊唯無漏」とあり、五蘊と五取蘊との區別を明らかにしている。このことは五蘊は有漏無漏に通ずることを示すものである。
- (6) これは十二緣起説の愛↓取↓有の系列と同じように理解される。
 - (7) Rhys Davids and Stede-Pali English Dictionary, p. 573 b.
 - (8) W. D. Whitney-The Root of the Sanskrit Language p. 143 (註) 參照。
 - (9) Monier-Williams-Sanskrit English Dictionary, p. 884 c 赤沼智善著『佛教教理の研究』一五二頁參照。
 - (10) 後代の阿毘達磨佛敎においては、色蘊は五根・五境及び無表色として理解されるようになる。『俱舍論』一 (冠導一・五右、十右より) 同二 (冠導二・二右) に論じられたこと。
 - (11) Rhys Davids and Stede-Pali English Dictionary, p. 648 a.
 - (12) 相應部二二・五七 (S. N. vol. 3, p. 63) には「六受身なり、謂く眼觸所生の受……乃至……意觸所生の受 *chayime*……*vedanākāyā, cak-khusamphassajā vedanā, la, manosamphassajā vedanā*」とあることである。
 - (13) Rhys Davids and Stede-Pali English Dictionary, p. 670 b.
 - (14) Mrs. Rhys Davids-Buddhist Psychology, p. 49.
 - (15) 舟橋一哉著『原始佛教思想の研究』六七～八頁參照。
 - (16) Rhys Davids and Stede-Pali English Dictionary, p. 618 a.
 - (17) 例えば相應部二二・五六 (S. N. vol. 3, p. 58~61) には「*ya* といふ五蘊の説示がある。
- 色 *rūpa*—四大種及び四大所造の *cattāro ca mahābhūtā catummam ca mahābhūtanam upādāya rūpam*
 受 *vedanā*—六受身 *chayime vedanākāyā*
 想 *sannā*—六想身 *chayime saññākāyā*
 行 *saṅkhāra*—六思身 *chayime cetanākāyā*
 識 *viññāṇa*—六識身 *chayime viññāṇākāyā*

◎中村元著『インド思想とギリシヤ思想との交流』七八頁には、五蘊のい
ろいろの譯語が示されている。また Rhys Davids and Stede-Pali
English Dictionary, p. 233 a には、このような英譯がなされてい
る。

rūpa-material qualities, vedanā-feeling, saññā-perception, sañk-
hāra-coefficients of consciousness, viññāna-consciousness.

(18) Monier-Williams-Sanskrit English Dictionary, p. 1265 b.

(19) 例えば『婆沙論』七四(大正二七ノ三八三頁下)には「聚義是蘊義。
合義是蘊義。積義是蘊義。略義是蘊義。若世施設卽蘊施設。若多增語卽
蘊增語。」とあるが、一つの意味にはとらまらぬようである。

(20) この譯文は特に舟橋博士の『原始佛教思想の研究』六七頁のなかの譯
にしたがった。

(21) Rhys Davids and Stede-Pali English Dictionary, p. 664 b. ぞ
らに、『宗教研究』一七五號の風間敏夫氏論稿「Sankhāraを中心とす
る五蘊無我説の解明」には、釋尊以前の資料による sankhāra の解明
がなされるなかで、原始佛教聖典からみられる sankhāra の語義内容
の多様性が指摘されている。

(22) Mrs. Rhys Davids-Buddhist Psychology, p. 49.

(23) 舟橋一哉著『原始佛教思想の研究』六七〜八頁参照。

(24) 和辻哲郎著『原始佛教の實踐哲學』一九二頁参照。この san (to-
gether), kar (to do) とある。kar (to do) は √kr (the Roots, verb-
Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language-by
W.D. Whitney—p. 21 参照) とする方が正しいように考えられる。

◎なお昭和四十二年度印度學佛教學會において、水野弘元博士は
「Patikasamuppāda etc. の言語學の意味」と題する研究發表のなかで
「sankhāra は合成せしめる力」と説明された。

(25) しかし sankhāra に全く心理的要素を認めないというのではない。
これについては舟橋一哉著『原始佛教思想の研究』一〇一頁、『宗教研
究』一七五號五八頁、前掲・風間敏夫氏論稿を参照されたい。

初期佛教における人間形成論

(26) 木村泰賢著『原始佛教思想論』一六一〜四頁参照。

(27) このように行をみていく立場は、舟橋博士が緣起説を有情數緣起と一
切法因緣生との二面に考えていく立場と同じである、といえよう。『原
始佛教思想の研究』六一〜二五頁参照。

(28) 舟橋一哉著『原始佛教思想の研究』六七頁。

(29) 宇井伯壽著『佛教思想研究』五八〜九頁。

(30) Mrs. Rhys Davids-Buddhist Psychology, p. 51.

(31) 和辻哲郎著『原始佛教の實踐哲學』二二二頁。

(32) 漢譯雜阿含二・九(大正二ノ九頁下)には「云何行如實知、謂六思
身。眼觸生_二思。耳鼻舌身意觸生_二思。是名爲行」とあり、また雜阿含三
・三(大正二ノ一五頁下〜一六頁上)にも同じ内容が示されている。

(33) Rhys Davids and Stede-Pali English Dictionary, p. 271 b.

(34) 舟橋一哉著『業の研究』一七頁参照。

(35) 舟橋一哉著『業の研究』一八頁参照。

(36) この雜阿含に相當する巴利經典はない。

(37) この譯文は荻原雲來譯の『釋迦牟尼聖訓集』によつた。なおこれに相
當する漢譯は雜阿含四九・二(大正二ノ三五六頁下)の「車從_二諸業_一
起、心識轉_二於_一車、隨_二因而轉_一至_二因壞車則亡_一」である。赤沼智善著『漢
巴四阿含互照錄』二四頁参照。

(38) Whitney-The Roots etc. of The Sanskrit Language, p. 21〜22.

(39) この引文の読み方について、今は『國譯一切經』II 阿含部一ノ二七頁
の(註)に従つた。大正藏經には「本所思願」とあるのを「本所思願」と
つたのである。これに相當する巴利經典はない。

(40) V. V. Gokhale-The text of the abhidharmakośakārikā of
Vasubandhu, p. 85.

(41) この思業、思已業の區分は、中阿含二七・五(大正一ノ六〇〇頁上)
にある「云何知_二業。謂有_二業。思已思業_一」によるものとされている。
有部は表業、無表業を立てて、身業と語業には表業、無表業を分け、そ
して意業には表業も無表業も認めない。これは舟橋博士が『業の研究』

- 四二頁に指摘されているごとく、有部の業論の最大の欠陥である。したがって原始佛教の業説を忠實に繼承したのは經部ともされるのである。
- 〔業の研究〕三九頁参照)ことに有部の意業と無表業との關係は同書一二九頁を参照されたい。
- (42) 冠導俱舍一三・一右の長行釋には「論日非由二主先覺一而生と但由三有情業差別一起」とあり、また「器世間」の成り立ちをみると、同書一二・四左に「一切有情業増上力空中漸有微細風生是器世間將成前相」とあるように、器世間の成立も有情の業によることが明らかにされている。
- (43) 舟橋一哉著『業思想序説』三三頁参照。
- (44) V. V. Gokhale-The text of the abhidharmakośakarikā of Vasubandhu, p. 90. こゝに「有」(bhava)とは、欲・色・無色の三界(三有)のことである。
- (45) 中阿含七・三(大正一ノ四六八頁中下)に「諸賢、云何愛集苦集聖諦謂衆生實有愛內六處。眼處耳鼻舌身意處。於中若有愛有膩有染有著者。是名爲集。多聞聖弟子知下我如是知此法。如是見如是了如是視如是覺。是謂愛集苦集聖諦。如是之云何知耶。」とある。大正藏經には「集」は「習」とあるが(註)元・明本の「集」に従つた。
- (46) 雜阿含一三・四(大正二ノ八八頁中)の偈に「於三斯等作想一施説於衆生、那羅、摩窶闍、及與摩那波、亦餘衆多想、皆因三若陰一生、諸業愛無、明因積三他世陰」とある。これに相當する巴利經典はない。
- (47) 雜阿含一三・三一(大正二ノ九二頁中下)に「眼有因有緣有緒。何等爲眼因眼緣眼緒。謂眼業因業緣業緒業。有因有緣有緒。何等爲業因業緣業緒業。謂業愛因愛緣愛緒。有因有緣有緒。何等爲愛因。愛緣愛緒。謂愛無明因無明緣無明緒。無明有因有緣有緒。何等無明因無明緣無明緒。謂無明不正思推因。不正思惟緣。不正思惟緒。何等不正思推因。不正思惟緣。謂緣三眼色。生三不正思惟。生三於癡。緣三眼色。生三不正思惟。生三於癡。彼癡者是無明。癡求欲名爲愛。愛所作名爲業。如是比丘。不正思推因三無明。爲愛無明因爲愛。愛因爲業。業因爲眼。耳鼻舌
- 身意亦如是説」とある。『國譯一切經』毘曇部二六下ノ二一二頁の註一〇八に従つて大正藏經に「傳」とあるのを「緒」とした。
- (48) 冠導俱舍八ノ一右以下に詳しい説明がある。界に欲界、色界、無色界の差別があり(三界)趣に地獄、餓鬼、傍生、人、天等の差別があり(五趣)、生に卵、胎、濕、化の差別がある(四生)。
- (49) 『國譯一切經』一毘曇部二六下ノ二二三頁(註)には「相續」は五蘊の依身が後有に越くこととされている。
- (50) 同には菹豆とは豆、菹豆屑とは洗粉とある。
- (51) 同には我愛とは、私の五蘊を緣じて起る愛のこととある。
- (52) V. V. Gokhale-The text of the abhidharmakośakarikā of Vasubandhu, p. 82.
- (53) 『國譯一切經』一毘曇部二六ノ五八頁参照。
- (54) 佐藤密雄博士は『印度學佛教學研究』(第六卷第一號六〇頁)において「五蘊を人間生存の構成要素と見るか或は生存の形式法と見るかは、今日と雖も決定しない問題である」といつておられる。

浄土教における人間形成論

香 川 孝 雄

序

近年、「人づくり」ということが盛んに論議せられ、「期待される人間像」が中央教育審議會より答申されるに及んでその議論は最高頂に達した。このように人間形成について世論の高まつて来たことは、戦後の機械文明の急速な發達に伴う精神文明の立ちおくれにより、「眞の人間らしき人間」或は「より完全なる人間」があまりにも欠けており、犯罪の急激な増加、人間道徳の低下を招いている現状に対する反省でもある。この世間的關心事に佛教は如何に答えればよいであろうか。この小論は、そのことに對する一試論である。

佛教教理史をふりかえると、人間形成追求の歴史であるといつても過言ではないであろう。勿論、聖道門においては、いかにすれば「さとりに」到ることが出来るかを追求したのに對し、浄土門では、いかにすれば往生を得ることが出来るかと文字の上では異なるであろうが、理想的人間像を求めていることにおいて變りはない。その人間像へ向つて邁進すべき道を佛教は説いて來た。それを現代流の表現で「人間

形成⁽¹⁾」と云つたのである。

佛教の根本命題が、「迷いを轉じて悟りを開くこと」であるとするば、迷いは苦しみに悩む現實の姿であり、悟りは安樂の理想的境地である。迷いの姿を悟りに導くことが佛教の最高且つ唯一の任務であるが、これはなかなか至難である。しかし釋尊はこれを達成せられたばかりでなく、誰でも成佛の可能性はあると教えられた。大乘佛教の「一切衆生悉有佛性」や「即身成佛」の説をまつまでもなく初期佛教において次のように説かれている。

自分の教に従つて五蘊の無常・苦・無我・無我所を正慧を以つて如實に觀じ、乃至解脱し、乃至更有を受けずと自覺せる者達は自分と同じく世間最勝者・阿羅漢・世間に於ける無上の佛陀 Buddha-loke anuttara⁽²⁾なり。

正慧を以つて如實に觀じ、自覺せるものは悉く佛となることが出来る⁽³⁾と説くのである。つまり覺りたるものは覺者—buddha—である。今「浄土教における人間形成論」を述べる前に先ず佛教における人間形成論を概觀し、兩者の比較の上において浄土教の人間形成論の特色を

明らかにしたいと思う。

一、仏教における人間形成論

佛教における人間形成論と云えば非常に大きな問題であり、簡単に述べることは出来ないが、今は佛教の修行道として説かれる三學、八正道、六波羅蜜に限って検討して見たい。

先ず三學は四分律第五十八に

復た三學あり、増戒學、増心學、増慧學なり。此の三學を學して須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果を得。是の故に當に勤精進して此の三學を學ぶべし⁽³⁾

と説かれ修道の肝要とされた。戒の修習によつて定が得られ、その定によつて智慧が獲得されるのであるが、智慧はすべての煩惱を斷じて自分自身の「さとり」は勿論、他人の煩惱をも滅することによつて、利他の慈悲行が展開するのである。その意味において三學の中心は慧であることとなる。佛教の實踐道としてその他に八正道や六波羅蜜等があるが、これらの場合も、慧の獲得が中心課題であることは三學と同じである。のみならず、八正道においても六波羅蜜においても、いづれも戒・定・慧の三學に攝せられるのである。例えば三學と八正道との關係について、馬鳴の「サウンドラナンダ」に

正語・正業・正命の三は戒學

正見・正思惟・正精進の三は慧學

正念・正定の二は心學に所屬する。⁽⁴⁾

と説かれており、又、瑜伽師地論第十五には、

有八支聖道所攝。令諸必蕪究竟斷結。三種修法。謂修戒修定修慧。正語正業正命。名爲修戒。正念正定。名爲修定。正見正思惟正精進。名爲修慧。⁽⁵⁾

と説かれており、「サウンドラナンダ」の説と全く同じであることからも、四諦の教説において説かれた八支聖道も實は三學が基調となり三學を開いて八支に數えられたに過ぎないので、修道としての兩者は軌を一にするものである。

又、大乘佛教で最も代表的な實踐道たる六度の行についても、やはり三學に統攝せられることが後世の論書において述べられている。即ち大乘莊嚴經論第七には次の如く説かれている。

爲攝三學故 說度有六種⁽⁶⁾

初三二初一 後二二二三

釋曰。此偈顯示爲攝三種增上學故。立波羅蜜數唯有六。此中立初三波羅蜜。爲攝初一戒增上學。……此中立後二波羅蜜。如其次第。爲攝心慧二增上學。此中立第四一波羅蜜。應知具攝三增上學。由三一切三學精進爲伴故。⁽⁶⁾

最初の偈は要領を得ないが、後の釋論によれば布施、持戒、忍辱の三波羅蜜は戒學に、禪定波羅蜜は心(定)學に、智慧波羅蜜は慧學に攝し、精進波羅蜜は三學に通ずる意と受け取れる。しかるに瑜伽師地論菩薩地第四十九によれば

由三四種波羅蜜多資糧自性眷屬守護。當知圓滿修諸菩薩增上戒學。由其靜慮波羅蜜多。當知圓滿修諸菩薩增上心學。由其般若波羅蜜多。當知圓滿修諸菩薩增上慧學。⁽⁷⁾

と説かれ、布施より精進に至る初め四波羅蜜を戒學に攝し、禪定を心學に、般若を慧學に攝しようとする考え方であつて、先の莊嚴經論の説とは精進波羅蜜を戒學に攝する點において相異している。けれども六波羅蜜が三學を基本とするものであつて、三學に攝せられるという點においては變りはない。従つてその理念においても變りはないのであつて、三學が戒の修習によつて定が得られ、定の獲得によつて、慧が完成するのである。慧の完成は、如實に智見し、諸煩惱を斷じて解脱に至ることを意味するから、三學における中心は慧學である。このように八正道においても、正見が中心であり、六波羅蜜では智慧波羅蜜を成滿することが究極の目標である。ここに佛教が智慧の宗教と云われる所以がある。

以上、三學、八正道、六波羅蜜の三つの實踐道が、いづれも三學を基本とするものであり、又、智慧の獲得が中心であることを述べたのであるが、それでは智慧の獲得による心の内相はいかなるものであるうか。それを大品般若經第五十一⁽⁸⁾の所説を手がかりとして考へて見たい。

須菩提。若有下求佛道善男子善女人。從初發意已來以我我所心。布施持戒忍辱精進禪定智慧。是善男子善女人布施時作是念。我是施主我施是人我施是物。我持戒我修忍辱我精進我入禪我修智慧。是善男子善女人念有是施是我施。乃至念有是慧是我慧。……是人不爲檀那波羅蜜。乃至不爲一切種智所護故。墮聲聞辟支佛地不能到薩婆若。

この經文は先ず佛道を求める者は我我所の心を以つて六波羅蜜を修

してもそれは眞の波羅蜜ではない。布施を例にとるならば、我が施主である、我はこの人に施した、我はこの物を施したと云うように我我所の心を以つてする布施行は本當の布施波羅蜜ではなくて、聲聞辟支佛の地に墮するものであると説き明かした後に眞の波羅蜜行を説いている。即ち

須菩提。菩薩從初已來以方便力布施無我我所心布施。乃至無我我所心修智慧。是人不作是念。我有是施是我施。不我以是施自高。乃至般若波羅蜜亦如是。是菩薩不念我布施。不念我施是人用是物施。不念我持戒有是戒。……忍辱……精進……禪定……智慧。何以故。是檀那波羅蜜中無如是分別。遠離此彼岸。是檀那波羅蜜相。……尸羅……辱提……毘梨耶……禪那……般若波羅蜜相。何以故。是般若波羅蜜中無如是憶念分別。是菩薩摩訶薩知此岸。知彼岸。是人爲檀那波羅蜜所護。……尸羅……辱提……毘梨耶……禪那……般若波羅蜜所護。乃至爲一切種智所護故。不墮聲聞辟支佛地得到薩婆若。如是須菩提。菩薩摩訶薩爲般若波羅蜜方便力所護故。不墮聲聞辟支佛地一疾得阿耨多羅三藐三菩提。

と説かれ、このように我我所の心なく、憶念分別なき波羅蜜行によつて一切智を得て、阿耨多羅三藐三菩提を得ることとなるのである。この場合、六波羅蜜一つ一つを順次に修習するのではなく、布施波羅蜜の成滿は他の五波羅蜜の完成によつて達成せられるのであり、他の波羅蜜も同じく他の波羅蜜の完成によつて得られる相依相成の關係にある。かくして布施波羅蜜によつて代表される慈悲と智慧波羅蜜によつ

て代表される智慧はお互に關連し合い慈悲のない智慧はなく、智慧のない慈悲もない。智慧の獲得にとどまることなくそれが慈悲の利他行へ展開するところに大乘菩薩道の特色がある。今述べた施主、受施者、施物の三者を否定した我我所なき心はまさに波羅蜜行を成就せる佛心の内相であり、七佛通誡偈に示される「自淨其意」を究極にまでおし進めた状態であり、又、觀無量壽經に説かれる「佛心とは大慈悲これなり」の教説にまで通ずる佛教の理想像である。このような觀點から佛教の理想的人間像⁽⁹⁾を追求して行くならば、それは智慧と慈悲とを完全に具えた人格であり、その心的内相は、何物にも執われない清淨心であることとなるであろう。

そのような人格に形成することが佛教の主張である。

本願文

上輩に相當、()は願數

吳	漢	魏	唐	宋	S
(7)有作菩薩道奉行六波羅蜜經若作沙門不毀經戒斷愛欲齊清淨	(8)有作菩薩道者	(9)發菩提心修諸功德	(9)發菩提心	(10)	(11)
一心念欲生我國晝夜不斷絶	常念我淨潔心	至心發願欲生我國	及於我所起清淨念復以善根迴向願生極樂	求生我刹念吾名號發志誠心堅固不退	他の諸世界の諸有情は無上なる正等覺に於て念を發し、我が名を聞き已りて歡喜心を以て我を隨念せんに、設し彼等の臨終の時節の現前せしとき、其の心不散亂のために、我は比丘衆に圍繞恭敬せられて其の前に立つ
若其人壽欲終時我即與諸菩薩阿羅漢共飛行迎之即來生我國	壽終時我與不可計比丘衆飛行迎之在前立即還生我國	臨壽終時假令與大衆圍繞現其人前	諸比丘衆現其人前	彼命終時、我令無數苾芻現前圍繞來迎彼人經須臾間得生我刹	
則作阿惟越致菩薩智慧勇猛	作阿惟越致	現其人前	現其人前		

二、淨土教の人間形成論 (一)

淨土教において説かれる人間形成論は一般佛教の場合と比べると餘程違つた形を示している。その最も大きな違いは佛教で一般に説かれる最終の目標が成佛であり、それに向つて邁進するのが佛教の教であつたが、淨土教では阿彌陀佛の本願力によつて救われ、淨土に往生することが究極の目標となつている。従つて如何にすれば彌陀の救済に浴することが出来るか、どの様な人間像が往生人として理想であるかが問題となる。ここでは無量壽經を中心としてその問題を考察したい。無量壽經では往生の生因については魏譯で第十八、第十九、第二十願とその成就文に説かれているが、無量壽經思想の展開の跡を知るために他の諸異本とも對照して見ると次の通りである。

中輩に相當

(6) 作善若分檀布施
造塔燒香散花然
懸雜綵飯食沙門
起塔作寺斷愛欲
齋戒清淨一心念我
晝夜一日不斷絕皆
令來生我國作菩薩

下輩に相當

(5) 若前世作惡聞我名字
歡來生我國者即便反政
自悔過爲正作善便持經
戒願欲生我國不斷絕
壽終皆令不復泥犁禽獸
薛荔卽生我國在心所願

(4) (後半)
聞我名字
莫不慈心
歡喜踊躍者
皆令來生我國

欠

(19) 前世爲惡聞我名字
及正爲道欲來生我國
壽終皆令不復
更三惡道則生我國在心
所願

(17) (後半)
聞我名字
皆悉踊躍
來生我國

欠

(20) 聞我名號係念我國
植諸德本
至心回向
欲生我國

(18) 至心信樂
欲生我國
乃至十念
若不生者不取正覺
唯除五逆誹謗正法

欠

(20) 聞說我名
以己善根
廻向極樂

(18) 聞我名已
所有善根心
心廻向
願生我國
乃至十念
若不生者不取菩提
唯除造無間惡業
誹謗正法及諸聖人

欠

(14) 聞吾名號
發菩提心
種諸善根

欠

隨意求生諸佛刹土

欠

(19) 我が名號を聞き已りて彼の佛國に生
るべきために念を發し及び諸善根を
廻向せんに

無間業を作りたると、又誹謗正法の
障礙を作れる諸有情を除きて、設し
彼らはたとひ十念を發してでも其の
佛國に生れずんば我はその間は無上
正等覺を證得せざるべし。

成就文

呉 (漢はほぼ同じ)

若善男子善女人、願欲往生阿彌陀佛國者

有三輩、作徳有大小

轉不相及

佛言何等爲三輩、最上第一

輩者

當去家捨妻子斷愛欲行作沙

門

就無爲之道當作菩薩道、奉

行六波羅蜜經者作沙門不虧

經戒慈心精進不當瞋怒不當

與女人交通齋戒清淨心無所

貧慕

至誠願欲往生阿彌陀佛國常

念至心萬斷絶者

其人便於今世求道時即自然

於其臥止夢中見阿彌陀佛及

諸菩薩阿羅漢

其人壽命欲終時阿彌陀佛即

自與諸菩薩阿羅漢共翻飛行

迎之則往生阿彌陀佛國

便於七寶水池蓮華中化生即
自然受身長大則作阿惟越致
菩薩

魏

十方世界諸天人、其有至心願生彼國

凡有三輩、其上輩者

捨家捨欲、而作沙門

發菩提心

一向專念無量壽佛修諸功德願生彼國

此等衆生臨壽終時無量壽佛與諸大衆現其人前即隨彼佛往生其國

便於七寶華中自然化生住不退轉

唐

若有衆生

於他佛刹發菩提心

專念無量壽佛及恒種種衆多善根發心廻向願生彼國

是人臨命終時無量壽佛與比丘衆前後圍繞現其人前即隨如來往生彼國

得不退轉當證無上正等菩提

宋

若有善男子善女人

聞此經典受持讀誦書寫供養

晝夜相續求生彼刹

是人臨終無量壽如來與諸聖衆現在其前經須臾間即得往生極樂世界

不退轉於阿耨多羅三藐三菩提

S (Tはほぼ同じ)

諸々の有情が

彼の如來をしばしば思念し多くの無量善根を植え、菩提に心に向けて彼の世界に生れんと發願せば

彼らの命終の時が現前せしとき、彼の無量光如來應供正等覺者は多くの比丘衆に圍繞せられて其の前に立ちたまうべし。それ故に彼の世尊を見て、歡喜の心を起して死して彼の極樂世界に生るべし。

便即與諸菩薩共翻覆飛行供養八方上下諸無央數佛即速智慧勇猛樂聽經道其心歡樂所居七寶舍宅在虛空中恣隨其意在所欲作爲去阿彌陀佛近

佛言諸欲往生阿彌陀佛國者當精進持經戒奉行如是上法者則得往生阿彌陀佛國可得爲衆所尊敬

其中輩者其人願欲往生阿彌陀佛國

雖不能去家捨妻子斷愛欲行作沙門者當持經戒無得虧失益作分檀布施常信受佛經語深當作至誠中信飯食諸沙門作佛寺起塔散華燒香然燈懸雜繒綵如是法者無所適莫不當順惡齋戒清淨慈心精進斷愛欲念

欲往生阿彌陀佛國一日一夜不斷絕者

其人便於今世亦復於臥止夢中見阿彌陀佛

其人壽命欲終時阿彌陀佛即化令其人目自見阿彌陀佛及其國土

是故阿難其有衆生欲於今世

見無量壽佛

應發無上菩提之心修行功德

願生彼國

其中輩者

十方世界諸天人民其有至心

願生彼國

雖不能行作沙門大修功德當

發無上菩提之心一向專念無

量壽佛多少修善奉持齋生起

立塔像飯食沙門懸綵然燈散

華燒香以比廻向

願生彼國

其人臨終無量壽佛化現其身光明相好具如真佛與諸大眾現其人前

是故阿難若有善男子善女人

願生極樂世界欲見無量壽佛

者應發無上菩提心復當專念

極樂國土積集善根應持廻向

由比見佛生彼國中得不退轉

乃至無上菩提

若他國衆生發菩提心

雖不專念無量壽佛亦非恒種

衆多善根隨已修行諸善功德

廻向彼佛

欲往生

此人臨命終時無量壽佛即遣化身與比丘衆前後圍繞其所化佛光明相好與真無異現其人前攝受導引

若有善男子善女人發菩提心

持諸禁戒堅守不犯饒益有情

所作善根悉與之令得安樂憶

念西方無量壽如來及彼國土

已

是人命終如佛色相種々莊嚴

生寶剎中賢聖圍繞速得聞法

彼らの臨終の時に色、相、廣、高と比丘衆

に圍繞せられたることにおいて彼の無量光

如來應供正等覺者と全く同じ化佛はその前に立つべし

往至阿彌陀佛國者可得智慧勇猛	即隨化佛往生其國住不退轉功德智慧次如上輩者也	即隨化佛往生其國得不退轉無上菩提	永不退轉於阿耨多羅三藐三菩提	彼らは全く一心に歡喜して其の如來の相貌を思念し正念を失わずして死し、即ち彼の佛國に往生すべし
其三輩者	其下輩者	若有衆生	若有善男子善女人	諸有情ありて
其人願欲往生阿彌陀佛國	十方世界諸天人民其有至心欲生彼國	住大乘者以清淨心		
若無所用分檀布施亦不能燒香散華然燈懸雜繒綵作佛寺起塔飯食諸沙門者當斷愛欲無所貪慕得經疾慈心精進不當瞋怒齊戒清淨如是法者	假便不能作諸功德當發無上菩提之心			
當一心念欲往生阿彌陀佛國晝夜十日不斷絕者	一向專意乃至十念無量壽佛願生其國若聞深法欲喜信樂不生疑惑乃至一念念於彼佛以至誠心願生其國	向無量壽如來乃至十念念無量壽佛願生其國聞甚深法即生信解心無疑惑乃至獲得一念淨心發一念心念無量壽佛	發十種心、所謂一不偷盜、二不殺生、三不婬欲、四不妄言、五不綺語、六不惡口、七不兩舌、八不貪、九不墮十不癡、如是晝食思惟極樂世界無量壽佛種々功德種々莊嚴、志心歸依頂禮供養此人臨終不驚不怖心不顛倒即得往生彼佛國土	十念を起して彼の如來を隨念し彼の佛國に欣樂を起し、甚深なる諸法の説かるる時に、喜足を得て衰えず卑怯に墮せず、懦弱に流れずたとい一念の發起なりとも彼の如來を思惟し、彼の佛國に欣樂を起す者は、
壽命終即往生阿彌陀佛國	此人臨終夢見彼佛亦得往生	此人臨命終時如在夢中見無量壽佛定生彼國	有無量無數諸佛世尊稱讚無量壽佛功德名號聞是法已永不退於阿耨多羅三藐三菩提	また夢中にありて無量光如來を見て、極樂世界に生れて
可得尊敬智慧勇猛	功德智慧次如中輩者也	得不退轉無上菩提		無上なる正等覺より退轉せざるべし。

以上の對照表を見てわかることは同じ無量壽經類でありながら、往生のためには色々な方法が説かれていることに驚く。けれどもその雑多な往生への道を大別すれば諸行往生と念佛往生の二に大別出来るであらう。そこで先ず諸行往生から述べよう。

生因の願の成就文には呉、漢、魏の三本では上、中、下の三輩に分つて説かれているから、その順序で見て行きたい。上輩は呉譯成就文によると「家を去り、妻子を捨て、愛欲行を斷じ、沙門と作る」出家である。この出家が往生を得るためには

無爲之道に就き、當に菩薩道を作し六波羅蜜經を奉行すべき者は、沙門と作り、經戒を虧かず、慈心精進にして當に瞋怒せず當に女人と交通せず齊戒清淨にして心貪慕するところなし

とあり、このような者が阿彌陀佛國に往生したいと願つて至心に念じたならば往生を得と説かれている。この内容は本經文でもほぼ同じであり吳譯の第七願が今の箇所¹⁰に相當する。但し漢譯は第十八願が相當箇所であるが、「有作菩薩道者、常念我淨潔心」とごく簡単に説かれているに過ぎない。吳、漢兩本ではこのように、「菩薩道」や「六波羅蜜」や「持戒」のことが出て来るから非常に自力的である。しかしこれは初期の經典であるから當然のことであり、念佛には必ず持戒が不可欠の要件であつたことは、やはりごく初期の大乗經典と云われる般舟三昧經を見ても同じである。例えば般舟三昧を得るための念佛であるが、

何因致¹⁰現在諸佛悉在前立三昧。……持戒完具。獨一處止。心念¹⁰西方阿彌陀佛。

とあり、又、見佛のための念佛に

若沙門白衣。所¹⁰聞西方阿彌陀佛刹。當念¹⁰彼方佛。不¹⁰得¹⁰缺¹⁰戒。一心念¹⁰若一晝夜。若七日七夜。過¹⁰七日¹⁰以後。見¹⁰阿彌陀佛。

と説かれているから、初期大乘時代においては持戒の念佛が普通であつたものと考えられる。しかるに魏、唐兩本では吳譯の如き複雑な教説は姿を消して、「發菩提心」と書き改められ、宋譯は全く何もなく梵本は「無上正覺の心を生じて」とある。ここに無量壽經思想發展の跡を窺うことが出来る。

次に中輩を見るに、上輩の如き出家ではなくて在家のかなり熱心な信者である。即ち

當に經戒を持して虧失を得ること無かるべし。益々分檀布施をして常に佛經の語の深きことを信じ、當に至誠中の信を作して諸の沙門に飯食せしめ、佛寺を作り、塔を起し華を散じ、香を焼き、燈を然し、雜繪綵を懸くべし。是くの如きの法の者、適莫するところなく、當に瞋怒すべからず、齊戒清淨、慈心精進にして愛欲の念を斷じて

とかなり詳しく在家信者の實踐すべき道が説き明かされており、下輩は分檀布施、焼香、然燈等は不能であるが

愛欲を斷じ貪慕するところなかるべし、經を得て疾く慈心精進にして當に瞋怒せず齊戒清淨なり

と説かれている。このような自力的善根を修した上での念佛を説くのが、吳、漢兩本の特色である。しかし魏譯以下の諸本になれば、吳、漢兩本に示されたような一々の菩薩の修行徳目はごく簡略化されて「菩提心を發す」という表現に變つていくところに大きな變化が見られる。一々の修行徳目を羅列することから「發菩提心」と簡單な説示に移したことは、形にあらわれた形式よりも、心の實質的内容に重點を置くようになったことを示すものである。更に魏譯以下においては善根を積むだけではなく、それを廻向することが説かれるようになっていく。廻向は吳、漢兩本には全くなくて次第に重要性を増し、觀無量壽經では三心の一つに廻向發願心と説かれるようになるのである。かくて諸行往生の諸行は初期無量壽經では往生のための重要な地

位を占めているが次第に簡略化されて、往生の生因としては念佛往生に重點が置かれるようになって行くのである。

三、浄土教の人間形成論 (一)

次に念佛往生について無量壽經の所説を考察しよう。前項において述べた如く、吳、漢兩本の念佛はあまり重視せられず、寧ろ諸行に重點が置かれて、そこに説かれる念佛は諸行を實踐した上での念佛であった。魏譯以下の諸本でも勿論、植諸徳本の如き願があつて諸行が全くないと云うのではないが、特に魏譯、唐譯では念佛往生の願を獨立せしめ、成就文では下輩のところで念佛を詳細に説き示そうとしていることは、無量壽經の生長に伴つて諸行より念佛へ、そして救濟の主たる對象が上輩より下輩へ移行していることを示している。そこで次に無量壽經における念佛の意義を解明したい。

漢字譯無量壽經諸本で「念」と譯されている原語は三種類ある。

- (1) anu √smṛi
- (2) manasi √kṛi
- (3) citta

右三者の使い分けは明瞭でないが、いづれも漢字譯では「念」と記されているのである。その使用例を次に挙げて見よう。

- (1) anu √smṛi

梵本第十八願

mama nāmadheyāṅ śrūtvā prasannacittā mām anusmāreyas ⁽²¹⁾

彼らは我が名號を聞いて淨心を以つて我を隨念するならば

梵本第二十九章

ye satvās taṁ taḥāgataṁ daśacitotpādāt samānsmari-
syaṅti ⁽²²⁾

若し諸々の衆生あつて、十念を起すことによつて彼の如來を隨念するならば

元來この語は「六隨念」の場合に用いられるのであるが、般舟三昧經にもこの語が用いられていた形跡がある。即ち三卷本に「聞阿彌陀佛。數々念」⁽¹⁴⁾とし、拔跛菩薩經に「彼有阿彌陀佛已聞數數念」⁽¹⁵⁾と譯されている箇所のチベット譯は、*yaṅ dag par rdzes su dran par byed* とあるから、その原語は *samanu* √*smṛi* が想像されるのである。

- (2) manasi √kṛi

梵本第二十八章

ye punas taṁ taḥāgataṁ na bhūyo manasikariṣyanti ⁽¹⁶⁾

又、若し人あつて、彼の如來を多く思念するであらうならば、

梵本第二十九章

antaśa ekacitotpādenāpi taṁ taḥāgataṁ manasikariṣyanti ⁽¹⁷⁾

たとひ一念の發起によつてすら彼の如來を思念するであらうならば、

右の外にこの例はいくつかあるが、他經では阿彌陀經の「執持名號」のところに相當する梵文にこの語が用いられている。

tasya bhagavato 'mitāyusas taḥāgatasya nāmadheyāṅ
śroṣyati śrūtvā ca manasikariṣyati ⁽¹⁸⁾

彼は、かの無量壽如來の名號を聞くべし。又聞きて思念すべし。

以上の用例があるが、その使い分けは不明である。寧ろ深い意圖があつてこの兩者を區別しているのでもないようである。それは阿彌陀經に極樂國土の鳥は晝夜六時に五根五力七菩提分の聲を出し、その聲を聞けば念佛念法念僧の心を生ずとあるが、その場合の念は *manasi kara* であるが、次の多羅の行樹が微風に吹かれて妙に樂しき音を出し、それを聞いて起す念佛念法念僧の念は *anusmriti* である。このように同じ經典で、しかも同じ念の用い方でも一方では *manasikāra* を、一方では *anusmriti* を用いつていることは兩者が全く同じ意味で用いられていることを示すものである。實際、語義の上から見て *manu* *√smri* は to remember, recollect を *manasi* *√kri* は to bear or ponder in the mind, remember, recollect を *manasi* *√kri* は to bear or ponder in the mind, remember, recollect の意を持ち、共に「想ひ起す」とか「心に持つ」ということを意味している。

(3) *citta*

この語は *cittam* *√utpad* (念を起す) 或は *cittam* *sanhipresya* *√upapad* (念を係ける) として用いられ、先の *anu* *√smri* や *manasi* *√kri* と同義異語である。その他に「一念」とか「十念」の「念」にも用いられ、教學的には問題のある語であるから、その内容を検討して見よう。魏譯第十八願の「乃至十念」は善導大師によつて「念聲是一」の解釋を生んだ重要な句であるが、今その「念」の内容を成就文によつて窺ふこととする。

*ye kecit sattvās tasya bhagavato 'mitābhasya nāmadheyam
sriṅvanti sruṅvā cāntasa ekacittotpādam apy adhyāśayaena
prasādasahagatena cittam utpādayanti to sarve 'vāivartika-*

tāyām samtyanuttarāyāḥ samyaksambodheḥ //26//⁽¹⁷⁾
あらゆる衆生は、かの無量光世尊の名號を聞き、聞き已りてたゞ一念の發起なりとも淨心 (*prasāda*) と俱なる深心 (*adhyāśaya*) を以つて念 (*citta*) を發起せば、彼がすべからず無上正等覺より退轉せざる位に住す。

*tataste tam bhagavantam diṅṣṭvā prasannacittāścṛutāḥ
santastatāṭvīva sukhāvatyāḥ lokadhātāvapapatsyanṭe/yaścā-
nandākāmkṣetra kulaputro vā kuladhūtā vā kim ityahaṁ
diṅṣṭa eva dharṁe tamamitābhaṁ tathāgataṁ paśyeyamiti
tenānuttarāyāḥ samyaksambodhāu cittanūtpādādhyāśayā-
tīsayatayā santatyā tasmīnbuddhakṣetre cittam sanhipresyopa-
pattaye kuśalamūlāni ca pariṇāmayīavyāni* //27//⁽¹⁸⁾

それ故に彼らは彼の世尊を見て、觀喜の心 (*prasannacitta*) を起し、死して彼の極樂世界に生るべし。阿難陀よ。現生に彼の無量光如來を拜見せんと欲する善男子或は善女人は、無上なる正等覺に心 (*citta*) を起し、堅固な深心 (*adhyāśaya*) の相續を以つて彼の佛國に生るために念を係け、そして諸善根を廻向すべし。

先の第二十六章の文では「たとい一念の發起なりとも深心と俱なる深心を以つて念を發起せば」としているところから念の内容が、「淨心 (*prasāda*) と深心 (*adhyāśaya*)」なることが知られる。又、第二十七章では、見佛によつて歡喜の心 (*prasannacitta*) を起して極樂世界に往生出來るのであるが、その爲には堅固な深心 (*adhyāśaya*) の相續を以つて念を係けるのである。かかる念の内容を説くものは單

に無量壽經のみではなく、法華經においても見られるのである。例えば法華經の分別功德品には次の如き文がある。

sattvāir ekacittōpādikā 'py adhimuktir utpādita 'bhūtra-
ddadhānātā vā kritā kiyat te kulaputrā vā kuladuhitaro vā
puṇyaṁ prasavaṇi⁽²³⁾

諸の衆生は一念の發起でも信解を生じ、或は淨信をなせば彼ら善男子或は善女人達は福を生ず。

この場合の念の内容は信解 (adhimukti) であり、淨信 (abhiśra-ddadhānātā) であるが、それらは citta-prasāda や adhyāśaya とシノニムに用いられる言葉であるから、たどいその結果が一方は往生であり、一方は福であつても、その念の内容には變りはないと見てよいであらう。又、同じ分別功德品には

yadā cājita sa kula-putro vā kula-duhitā vemaṇi tathāga-
tāyus-pramāṇa-nirdeśaṁ dharna-pariyāyaṁ śrutvā 'dhyāśaye-
nādimucyate tadā tasyēdam adhyāśaya-lakṣaṇaṁ veditavyaṁ
yad uta gridhrakūṭa-parvata-gataṁ māṁ dharmāṁ nirdeśa-
yantaṁ drakṣyati bodhisattva-gaṇa-parivṛtaṁ bodhisattva-
gaṇa-purasakṛitaṁ śrāvaka-saṁgha-madhya-gataṁ /⁽²⁴⁾

又、阿逸多よ、善男子或は善女人がこの如來壽量の説示の法門を聞いて、深心を以つて信解せんに、その時はこの深信の相が語るべきである。そして又、彼は菩薩衆に圍繞せられ、菩薩衆に恭敬せられ、聲聞衆の中において法を説きつつある我を見るべし。
ここに無量壽經において用いられていたことゝの adhyāśaya が信

解と共に用いられているのを見る。これらの語が同義異語なることは山口益博士が十住毘婆沙論卷二の地相品にある「清淨を樂う」という語の解釋に「清淨 (prasāda) とは語の煩惱の垢濁を離れるなり。ある人の言わく、信解 (adhimukti) を名づけて清淨となすと。ある人の言わく、堅固の信 (adhyāśaya) を名づけて清淨となすと。この清淨心は佛法僧寶に於てあり、苦集滅道諦に於てあり、六波羅蜜に於てあり、菩薩の十地に於てあり、空・無相・無作の法に於てあり。略してこれを言わば、一切の深經と諸の菩薩と及び其所行の一切の佛法を悉く皆心に信ずるは清淨なり」とある文を指摘されて證明せられているところである。「信」と「心清淨」との関係については俱舍論卷四に「信者令心澄淨⁽²⁷⁾」と説かれている如く、信は心を淨める働きをなすのである。このように考えるならば「念」の内容は無量壽經においても法華經においても「心清淨」であり「深心」であり「信解」の心であること云つてよいかと考えられる。その意味で魏譯第十八願の「乃至十念」を理解するならば、往生の爲には「信」が第一と云うことにならばであらう。そのことは梵文無量壽經の第二十五章に次の文がある。

sarve'pi sattvāḥ sugatā bhavayur /

∴

śraddhā hi mūlaṁ paramārtha-prāptaye⁽²⁸⁾
tasmād hi śrūtvā vicīṁ vinodayet /

一切の衆生は残らず善逝となるべし。

∴

信こそ實に第一義を得るための根本なり。その故に實に聞きて疑を斷ち去るべし。

信を佛道修行の第一義とすることは、初期佛教以來變りのないところで、經論を繕けばいくらでも見出されるところであるが、今無量壽經においても「疑を斷つて信の一念で彼の佛を念すること」が往生の要因である。觀無量壽經に説かれる三心の中、「至誠心と深心は共に *adhyakṣaya* 或は *śāyā* を原語とするものであることは高田寛我博士²⁹によつて解明せられているが、三心具足の念佛と云われるのは *uttā* の考察によつても裏付けられるのである。

以上の考察において「念佛」の内容が至誠心、深心を基礎とするものであることがわかつたが、それだけで止まるものではなく、魏譯卷下に「其の名號を聞いて信心歡喜乃至一念し、至心に廻向して彼の國に生ぜんと願えば、即ち往生を得」と示されているように、「至心に廻向する」ことによつてはじめて大乘の極地に達するのである。廻向については呉・漢兩本では見當らないようであるが、魏譯になると右の様に説かれ、更に唐譯では最も屢々出て來ている。廻向は *pariṇāma* を原語とし、自己の作善根功德を他へ「ふり向ける」意味であるから、自己の救済が他への救済と云う大悲行に轉回することでありそこに大乘菩薩の願が展開するのである。そのことは丁度、般若の慧が智慧の體得にとどまることなく、その金剛の智慧で以つて我執我所執の煩惱を限りなく砕破して行く大悲行へ轉回するのと同じである。それが觀無量壽經に説かれる三心の中の廻向發願心であろう。このように自己の心の淨化だけでなくその清淨が他へ及ぼされるところに眞

の念佛の意義がある。

結 語

本稿では先に人間形成としての佛道體系を三學、八正道、六波羅蜜に求め、いづれも智慧の獲得を目標とするものであり、それが利他行となつて大悲の活動をなすところに佛道の眞髓があることを見た。次に淨土教では無量壽經によつて、往生の生因に諸行と念佛の二ある中、無量壽經思想の展開史よりして、初期には諸行往生に重きが置かれていたが、その成熟期には念佛往生が中心的位置を占め、「念」の考察より、念佛は觀無量壽經の説く如き三心具足の念佛が淨土教としての佛道體系の本質をなすものであることを知つた。即ち「至誠心」「深心」は、「心清淨」「深心」「信解」の心であり、「廻向發願心」は世間的な淨化の働きとして把握せられる。心清淨は七佛通誡偈に「自淨其意」として説かれているように初期佛教以來の傳統的教説であるが、今淨土教においても「至誠心」「深心」という言葉で再現されているのである。一般佛教では「心清淨」という心的内容は智慧によつて得られるのであるが、淨土教では法然上人も「選擇集」第八章段三心釋に善導大師の「觀經疏」を引用せられ、

決定して信ず、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没在し流轉して出離の緣あることなし

との人間觀に立つているから、自身で智慧の獲得ということは至難のわざである。そこで機の深心に目覺め、彌陀の本願力を仰ぐこととなるのである。法然上人が屢々口にされたという「還愚」は智慧の宗教

といわれる佛教の立場から見れば、一見矛盾した考えのように受け取れるが、自身はこれ罪惡生死の凡夫なりと目覺めることは、目覺めしゆる智慧があつてはじめて目覺めるのである。従つて「還愚」ということは單なる「愚」ではなくて智慧によつて覺られた「愚」なるところに世間一般で用いられる「愚」との異りがあるように考えられる。愚鈍を自覺する智慧により、「心清淨」が究竟せられ、それが他へ廻向されて行くところに淨土教の實踐がある。

かくして淨土教の人間形成は一般佛教の場合と比較して智慧の宗教と還愚の宗教という様に一見異りはあるが、共に智慧を予想していることにおいては異なるものではなく、且つその智慧の實踐によつて心清淨を得、大悲行として他への廻向へと發展して止まることなく、他に向つて大悲行を實踐する活動的な人間像が理想とせられるのである。その意味で、三心具足の念佛行が淨土教によつて説かれた人間形成への道であると考えられる。

(1) ここで人間形成の語を用いたのは現代の日本において、よく用いられるからであつて別に深い理由があるわけではない。戦前では「人格の陶冶」と云う言葉がよく用いられたが、これはドイツ語の *bildung* の譯語として明治以降繼承されて来たようであるが、「人間形成」の方は、E・クリーク(一八八二)の著書に *Menschenformung* なる語があり、それを「人間形成」と譯して戦後は、この方が盛んに用いられるようになった。「人格の陶冶」といひ或は「人間形成」と云えば、いづれも例えば粘土で人形を作り上げるように外から力を加えて形作るような感じが強い。従つて、どちらかと云えば佛教でこの語を用いることは適當でないかも知れない。佛教では、各人に本來具えている佛性を説き、その開發によつて悟るのであるから、内から顯現すべきものであ

る。そのような意味からすれば教育の英語 *education* はラテン語の *educō* ドイツ語の *Erziehung* 即ち「引き出す」より來ているから、この考えの方が佛教に近いと云わねばならぬ。

- (2) S. N. XXII, 76.
- (3) 大正二三、九九六 C
- (4) *The Saundarananda of Asvaghosa*, ed. with notes by E. H. Johnston, Canto VII, vv, 31-33.
- (5) 大正三〇、三五五 a
- (6) 大正三一、六二八 a
- (7) *Asaṅga: Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*, ed. par Sylvain Lévi, Paris, 1907, p. 100.
śikṣatrayamaḍhikṛitya ea sat paramitā jinaṅg samakhyatāḥ / ādyā tiro dvidhā antyadvīyatasiṣṛisṛivekā //7//
- (8) 大正三〇、五六六 b
- (9) *Bodhisattvabhūmi*, ed. by U. Wogihara, p. 373.
この問題については、知恩院淨土宗學研究所發行の「淨土宗學研究」第一号を参照せられたい。
- (10) 般舟三昧經上、大正一三、九〇五 a
- (11) 同 大正一三、九〇五 a
- (12) 梵藏和英合璧 淨土三部經、三〇頁
- (13) 同 九八頁
- (14) 大正一三、九〇五 b
- (15) 大正一三、九二二 b
- (16) 前掲淨土三部經、九六頁
- (17) 同 右
- (18) 釋亮三郎「解說梵語學」二五八頁
- (19) モニエル梵英辭典、四一 b
- (20) 同 七八四 a

- (21) 前掲「淨土三部經」九六頁
- (22) 同 九六頁
- (23) *Saddharmapuṇḍarīka sūtram*, ed. by U. Wogihara and C. Tsuchida, p. 284.
- (24) 同書 p. 286.
- (25) 山口益博士「心清淨の道」六六―六七頁、外に長谷岡一也氏「龍樹の淨土教思想」一一三―一四頁
- (26) 大正 二六、二六 a―b
- (27) 大正 二九、一九 b
- (28) 前掲「淨土三部經」九二―九四頁
- (29) 高島寛我博士「三心の思想史的考察」(佛敎大學研究紀要第34號)
- (30) 大正 一二、二七二 b

法然上人の立教開宗とルターの宗教改革(一)

清 水 澄

本稿はルターの宗教改革の理解が法然上人の立教開宗の意義を明かす一助となりうるという期待の上に成り立っている。このような期待が妥当なものであるかどうかが先づ吟味されるべきである。一方の理解が他方の理解のために役立つというような関係が積極的に成り立つためには兩者の間に「對應」関係が見出されるものでなければならぬ。法然上人の立教開宗とルターの改革との間にこの「對應」関係が認められるものであるのか。若し認められるとすればそれは如何なる場で成立するものだろうか。

法然上人の立教開宗とルターの宗教改革との對應關係については早くから論ぜられてきたし、又、それに對する批判もなされてきた。⁽¹⁾ここでその一々は検討しえないけれども、法然上人に始まる鎌倉新佛教運動やルターに始まる宗教改革の如き大規模な出來事は見方に應じていろいろに解釋し得ることが出來よう。たとえば、教團の權威からの個人信仰の解放という點、或は世俗生活の肯定という點、或は被支配階級の解放という點等から兩者の對應を論じることが出来る。しかし多くの見地から解釋されうるといふことはそのどれか一つを以

法然上人の立教開宗とルターの宗教改革(一)

つて全體を規定することの困難さを思わせる。社會的・經濟的な見地からのみこの出來事を解釋しきれぬものでもなく、宗教現象の面からのみ解釋しきれぬものでもない。各々の見地からの綜合的な理解をまつて初めてこの出來事を把握することが出来る。けれども、多くの見地から解釋せられうるといふことは、他方では、その出來事が何か雜然とした混亂を意味するものではないであろう。確かにその出來事には色々な要素が混り合い、紆餘曲折の過程がみられよう。しかし一つの要素が中核としてあり、それによつて他の諸々の事象がその要素としてそこに巻きこまれ綜合せられて一つの出來事を形成していると思われることが出来る。従つて兩者の對應關係の是非は、兩者の構造即ち何がその中核をなし、それがどのように他の諸要素と結びついているかを見ることによつて決められる。

ここで常になされる批判に觸れておかねばなるまい。それは、佛教とキリスト教、日本とドイツ、中世初頭と近世初頭等の根本的な相違點を強調することからなされる批判である。法然上人の場合とルターの場合とに全く同一な現象が見られることは、當然のことながら、決

してない。しかしそれと同時に兩者の場合に類似する現象がみられない譯でもない。兩者の類似現象をただちに同一視するのは當然誤りであると共に、かかる現象を殊更に分離するのも誤りであろう。兩者の對應關係を論ずるのは彼此の文化的基盤の相違を無視し或は時代錯誤を犯すものであるとするのは、殊更に彼此の特異性を強調し、彼此が共に持つ普遍性、例へば法然上人の宗教が持つ普遍的な性質を、否定するものとせねばならない。従つて兩者の相違を見極めつつ、しかも、兩者の「對應」をみていかねばならない。相違の中に働く「對應」する力を認めねばならない。この力は法然上人の立教開宗とルターの宗教改革を文化史の面からみる場合に見落されがちである。

所謂宗教改革はベルグソンの言へば生命の飛躍である。改革をその生命が固定化してしまつた諸現象の面からではなく、寧ろ宗教的生命からみるべきであろう。上にのべた宗教改革の中核をなす要素とはこの宗教的生命に他ならない。宗教的生命への見通しによつて法然上人の立教開宗とルターの改革との「對應」關係を検討することが出来る。けれども、この宗教的生命は抽象的概念としてとらへることは出来ない。各事象に生き生きと働いている限りに於て、それは宗教的生命と言われる。又、それは宗教的ア・プリオリといつたものではない。そこに於て法然上人の宗教とルターの宗教とが一つに合してしまふのではない。そうではなくて、そこに於て兩者の「對應」がまさしく成り立つのである。法然上人とルターとの裡に躍動した宗教的生命を兩者の宗教體驗の核心と解してよいだろう。兩者の宗教的體驗の核心における對應性が本稿の中心問題となる。しかし記述の次第はそれ

を論ずる前に、所謂文化史の面での諸現象が宗教的核心に收斂せられるということを明らかにしておこうと思う。何故なら、宗教改革の研究の歴史をみると、今述べた一見當然と思われる見解がすべての人に決して自明なものとされていないからである。⁽³⁾そこでルターの宗教改革を文化的な面、教團的な面、社會的な面で概観しておこう。

- (1) 田村圓澄・日本佛教思想史研究(浄土篇)一三九頁〜一四二頁参照。
 (2) 本稿に云う「對應」にこゝには *Mensching: Vergleichende Religionswissenschaft, S.19ff. & die Parallelen zu den die Anealogen* 参照。
 (3) R. Bainton: *Studies on the Reformation*, p.106ff.

I

宗教改革 *Reformation* は一五一七年十月三十一日⁽¹⁾にウィッテンベルグ城の教會の扉に貼り出したルターの九十五箇条提題を端緒として始まつたのであるが、一四八三年から一五四六年に至るルターの生涯は、ヨーロッパ各地で天才達の活躍している時代である。ドイツに於ても十五世紀末から文藝復興の波が押しよせ、J・ロイヒリンとR・ムチアヌスがルターに一世代先んじて生まれ、エラスムスとパラケルススとはルターに僅かに前後して生まれている。ルターの生涯は文藝復興の輝かしい時代の眞只中に位置している。

一五一七年に始まる宗教改革は大約十四世紀から十六世紀に至る文藝復興の中での出来事である。文藝復興と宗教改革とは一連の運動であつて、共に中世から近世を劃するものである。文藝復興が古代ギリシャ・ローマの文藝の復活であるとすれば、宗教改革はパウロの信仰の復興である。この故に宗教改革は、文藝復興が世俗的ルネッサン

ス、文藝の復興と呼ばれるに對して、宗教的ルネッサンス、敬虔の復活と呼ばれる。けれども、文藝復興を擔つた人々を尋ねてみると、たちまち雑多な印象に途惑わされる。文藝復興をどのように把握するかは大きな問題である。たとえば文藝復興を、古典の復活と文藝復興独自の積極的な原理との問題、中世から近世への轉換軸としての問題からみると、J・ブルクハルトはイタリア・ルネッサンスに於ては古典復活が本質的なものではなく、個性の自覺と發揮という獨自な原理があるとする。⁽²⁾ E・トレルチは文藝復興は獨自の積極的原理をもつものではなく、中世から近世への轉換軸とはなりえず、その役割を演ずるのは十八世紀の啓蒙主義だとする。⁽³⁾ J・ホイジンガーはより根本的な疑問を提出して、一體文藝復興を轉換軸として近世に對照的な中世というものがあるのかと問う。⁽⁴⁾ けれども、そこに於て古代の精神を復活させ、中世世界をゆすぶつて近世へと向つていく大約三百年のゆつくりした精神運動があつたことは何人も認めない譯にはいかない。そして宗教改革も、どのような關り方であれ、この運動と關つていることを認めない譯にはいかない。

ルターの改革の原理と云われているものの一つはただ聖書のみによることであるが、これは古典に歸ろうという人文主義の運動と軌を一つにしている。四〇五年にヒエロニムスが完成したラテン定譯聖書 *vulgata* に幾多の疑問點があることは既に十三世紀にローマ教會自身が認めているところであつたが、それをギリシャ原典とつき合せたのが人文主義者 L・ヴァラの「新約聖書註解」*Adnotaciones in NT.* である。エラスムスは更にこれを進めて四種のギリシャ寫本と對比させた

法然上人の立教開宗とルターの宗教改革(一)

校訂本を出し(一五一六年)、同時にギリシャ原典からのラテン新譯聖書を出版した。J・ロイヒリンは「ヘブライ語基礎」*Rudimenta linguae hebraicae* を出版し(一五〇六年)、舊約聖書研究への道を開いた。ルターが一五一五〜一六年のロマ書講義の準備の際にはウルガーと共にエラスムスのギリシャ語原典を見ていたのであり、彼が新約聖書をドイツ語に譯出したのは(一五二二年)エラスムスのギリシャ語原典からである。續いて彼はヘブライ語原典から舊約聖書をドイツ語に譯出した(一五三四年)。ウルガータにのみ正當さを認め、法王にのみ聖書解釋權を認めるローマ教會の權威を先づ揺り動かしたのはこれら人文主義者である。ルターの改革の原理の一つは萬人司祭というのであるが、これと世俗的職業の神聖化とによるルターの積極的な世俗世界の肯定は文藝復興の現世肯定と近いものがある。神の國と現世とをたとえ前者が後者を包攝するという形であつても連續的にみようとするとスコラ學の世界觀と中世一般人の即物的な世界觀とは必ずしも現世肯定的な要素を含まない譯ではないが、そこで支配的であるのは現世否定的な傾向である。これに對して文藝復興と宗教改革とは共に現世肯定的である。ルターの改革の原理の一つに信仰義認があるが、これは中世的な人間觀では人間存在の確かさはローマ教會の權威によつて保證されるに對して、文藝復興の精神と共に、人間各個人の裡にその保證を求めようとするものであるとみることが出来る。中世的傳統や煩瑣な體系を嫌惡した人文主義はローマ教會の傳統的權威と固定的な形式主義を攻撃したルターの改革との間に通じ合うものを持つていよう。更にローマ教會の墮落に對する人文主義者の嘲笑がヨ

ローロッパに擴まつていたことがルターのローマ教會批難に對して人々の共感を容易に呼ばしめていたのは事實であらう。これらの他に、ドイツ語譯聖書による近代ドイツ語の形成に對する寄與や、教育再興にみられる人文主義的傾向等に於ても兩者の近しさが認められる。このようにみてもルターの改革とドイツ文藝復興とは密接な關係をもつものであつて、エラスムスの生んだ卵をルターが孵化したと云つてもあながち云い過ぎではなからう。⁽⁵⁾

しかし、一五一七年に九十五箇條提題を貼り出したルターはアウグスチヌス派の修道士であり、教區の人々の靈の面倒をみる司祭である。彼が修道會に入るそもその契機は雷の恐怖の裡に結んだ聖アンナとの約束である。一五〇五年に彼が修道會に入る迄法律を學んでいたエルフルト大學は當時未だ文藝復興の決定的な影響を受けていなかった。⁽⁶⁾そこは最後の偉大なオッカム主義者たるガブリエル・ビールの弟子達を守るオッカム主義の牙城であつた。ルターが大學で學んだのは後期スコラ哲學即ち理性と信仰とを分離し、理性に對する意志の優位を説くオッカムの思想であり、就中、再びトマスの思想に影響されたビールのオッカム主義である。修道院で修めた學問も後期ノミナリズムの解釋を通してではあるとしても、ペトルス・ロンバルドゥスの命題集初め傳統的なスコラ學である。⁽⁷⁾文藝復興の波は修道院をも避けることはしなかつたけれども、ルターが入り修道誓願したのは現狀順應派 *Konventualen* ではなく、アウグスチヌス修道會の最も厳しい戒律嚴格派 *Observanten* の修道院である。⁽⁸⁾しかもルターはここで敬虔な修道士として完徳への道に勵み、勵むに従つて自身に絶望し神

に絶望し悩み苦しむ抜いたと云われる。彼を救つたのはこの派の長であるヨハン・V・シュタウピッツである。ルターは彼に導かれて、聖書に即ちイエス・キリストに出會うことになる。しかし聖書研究はアウグスチヌス修道會の傳統であり、オッカム主義もまた神の啓示としての聖書を重んじていたものである。ルターは一五一二年から一五一九年にかけての、しかも本質的には自身の救を求めての、聖書研究の裡で決定的な體驗をなした。⁽⁹⁾このようにみても、一五一七年のルターを形成したものは文藝復興ではなく、ローマ教會の傳統的神學であり修道院であるとしなければならぬ。

一五一八年にメラニヒトンがウィッテンベルグ大學に來て以來ドイツにおける人文主義的教育はその大學から本格的になつていくのであるが、ルターと人文主義者との交渉もこの頃から密接になつていく。ルターの改革と人文主義との相似點についてはすでにのべたが、兩者の決定的な相違點は人間の自由意志をめぐつてのルターとエラスムスとの論争の中に集約的に明かされている。エラスムスが「自由意志論 *de libero arbitrio* (一五二四年) で人間の意志・行爲に人間性の獨自性・自由を認めようとしているに對して、ルターは「奴隸意志論 *de servo arbitrio* (一五二五年) で徹底的に神を究極としている。予定論 *predestination* が宗教改革の教義の一つの中心である。先きに世界・人間についての見解で宗教改革と文藝復興との類似點をみたが、神についての見解をみると、前者にあつては神はイエス・キリストの父なる唯一の超越神であり、裁きと救いの神である。後者にあつては神はギリシャ・ローマの神々にも連なる神であり、世界に内

在し觀照せられる神である。ここに根本的な相違をみる事ができる。宗教改革の現世肯定・人間への信頼は、個人と對決する神と峻厳な罪の意識と確固不動な來世觀とを契機とするものである。これに對して文藝復興の世界と人間との肯定は逆にそれらの否定を契機とするものである。宗教改革は中世的理念に向うものであるに對して文藝復興は近代的理念に開けるものである。兩者は原理的に異なるとせねばならない。但し事態を單純化する危険に陥らないために次の二點を考慮しておかねばなるまい。トレルチは、文藝復興の精神は關心方向を轉換させただけであつて、宗教改革とは異なつて何らの積極的な獨自の原理をもたなかつたとしてゐる。人文主義者達はローマ教會を批判・嘲笑したが、それに代る原理を見出すことは出來ずに、或はルターの陣營に加わり、或は精神の自由をローマ教會の權威の庇護の下に求めたのである。ホイジンガーは、自由な個人的感覺・異教的享樂欲・信仰に對する無關心等は文藝復興の誇張された特徴であつて、文藝復興は寧ろ中世的な一面をもつてゐるとする。人文主義者達が古典的(異教的)・世俗的であり、ローマ教會に批判的であつても、やはりキリスト教的であつたのであり又それに終始したのである。エラスムスはルターと分れてローマの庇護を受け、モアはローマ教會に殉じて聖列せられ、モンテーニユは疑いながらもカトリックに留まつたのである。もう一つの點はトレルチが十六世紀の古プロテスタントイズムと十七世紀以降の新プロテスタントイズムとを峻別してゐるところにある。⁽¹¹⁾ルターの改革のもつ教會的文化の理念、啓示の絶対確實性、全生活のキリスト者化等の原理が、十七世紀以降になるとそれを否定するかも知

法然上人の立教開宗とルターの宗教改革(一)

れないところの歴史學的・文獻學的・哲學的神學や、自由教會運動や、個人主義的・主觀主義的哲學と結びついてくる。ルターの改革の原理がそれと方向を異にする啓蒙主義の精神の契機となつてゐる。ルターの改革におけるメラニヒトンの位置が非常に微妙なものであることに象徴されるごとく、ルターの改革と文藝復興とは密接な關係をもつてゐる。しかし以上述べたように文藝復興がルターの改革を生み出したのでは決してない。ルターの改革と文藝復興との關係はルターの宗教的核心から説明出来るものであつて、その逆ではないといわなければならぬ。

(1) 九五箇条提題が何時・何処で發表せられたかという問題がある。cf. F. Lau : Luther, S. 64.

(2) J. Burchardt : The Civilization of the Renaissance in Italy, vol. I pp. 143, 147, 175.

(3) トレルチ(内田譯)「ルネッサンスと宗教改革」二三頁以下。又 E. Troeltsch : Protestantism and Progress p. 86, 153 以下。

(4) ホイジンガー(里見譯)「文化史の課題」二三頁参照。

(5) R・ベイントンは、エラスムスがルターよりも遙かに強く中世カトリシズムを破壊したとして、次の三點を擧げてゐる。即ち、一つは彼が山上の垂訓を手引きとして原始キリスト教の復活をもくろみ、二つは神學教義を毛嫌いして行爲をより重んじ、三つは肉面的・靈を重んじたことである。(R・ベイントン(倉塚・田中譯)「宗教改革」五六頁。

(6) F・ラウやR・ベイントンはこのようにみてゐるが(F. Lau : Luther, S. 31ff. ベイントン(青山・岸譯)「我ここに立」一一頁参照)「テイラーはムチアヌス(1471~1526 : Erfurt へは一四八六年に來る)を頭とするエルフルト・人文主義派があり、ルターも人文主義的・自由主義的教育を受けたとする。H. Taylor : Thought and Expression in the 16th. Century, vol. I, pp. 149, 261.

- (7) F. Lau : Luther, S. 36.
 (8) *ibid.* S. 35.
 (9) 但しそれが一五二二年～一五二五年の詩篇講義に際してであるか (R・ベイントン「我ここに立つ」57～58頁、同上「宗教改革」28頁)、或は一五二五年～一五二六年のロマ書講義に際してであるか (F. Lau : Luther, S. 68.) 或は一五二八年～一五二九年の第二回詩篇講義に際してであるか (F・ラウは近來これが有力だとする、同上七一頁) という問題がある。
 (10) J・ホイジンガ「文化史の課題」二一四頁。
 (11) E. Troeltsch : Protestantism and Progress, pp. 46.

II

周知のごとくルターの九十五箇條提題は直接的には贖宥狀販賣に對する批判であるが、この贖宥狀はマインツの大司教アルプレヒトが販賣したものである。事情はこうだつた。ホーヘンツォルレルン家のブランデンブルグのアルプレヒトは若年にしてハルベルシュタットとマデブルグの司教となつていたが、更にマインツの大司教職を得ようとした。そのためには一萬デユカーテンを任命手数料として法王に収めねばならなかつた。一方、メデイチ家出身の法王レオ十世にはお金が必要であつた。アルプレヒトは、フッガーのドイツ銀行から一萬デユカーテンを借りて、法王にそれを支拂つてマインツの大司教となつたが、これに對して、法王はこの借金をフッガーに返させると共に、ペトロ大聖堂の建立のためにローマへ納めさせるべく、アルプレヒトに八年間その領地で贖宥狀販賣の權利を與えた。この販賣にはドミニカンのテツツェルが當つたが、彼は、これをかうすることによつて總べて

の罪が許され、煉獄にいる魂をもそこから救い出すことが出来ると思つた。ザクセン選帝侯フリードリッヒはテツツェルが自分の領土へ入ることを許さなかつたけれども、フリードリッヒ公自身が贖宥に價する聖遺物の蒐集を誇つていて、毎年萬聖節の前夜にそれらによる贖宥を布告することを許されていた。この贖宥は寄附金と引き換えに與えられ、集つた金は領内の教會や大學の維持のためにも使われていた。贖宥 *indulgentia* はすでに十一世紀にフランク王國で行なわれており、その後アベラール等の一、二の異論があつたにしても一般に正しいと承認せられている教會教理の一つであつた。それは一つの罰に他の罰を以つてすること、つまり斷食の罰を十字軍参加に代え、十字軍参加を罰金を拂うことに代えるものである。贖宥は當時としてはポビユラーであつた。しかし十六世紀に入ると人々はより知的になり、一方この制度の悪弊も大きくなつてきた。ルターは一五二七年に初めてこれに反對したのではない。彼はフリードリッヒ公の贖宥布告にすでに一五二六年に二度に亘つて反對を表明している。九十五箇條提題による反對はアルプレヒトの贖宥に反對すると共にフリードリッヒ公のそれにも反對するものであり、贖宥そのものに反對するものである。九十五箇條提題には多くの主張が含まれているがベイントンはこれを次の三點に要約している。⁽¹⁾ 即ち第一は法王の擄取に對するドイツ國民的憤りに關するものであり、第二は法王の煉獄に對する支配權に關するものであり、第三は贖宥は人の心を荒廢した悪しき状態に陥れることに關するものである。第二の點については、既に一四七七年のシクストゥス四世の勅書が煉獄の魂の救いも可能であるとしてゐる。し

かしルターは、法王は地上で自から課した罰のみを許すことが出来るとしてこれに反対した。つまり、カトリック教義學は永遠の罪からの赦しと一時的な處罰の免除とを區別するが、贖宥でもつて法王が許せるのは後者の許しだけであるとするものである。このルターの見解は多くの保守的な神學者と同じものであつた。第三の點についてはルターは罰を許される道は罰を免れることによつてではなく罰を寧ろ受けることだと考えた。罪は贖宥状を買ふことによつて赦されるものではない。罪の赦しは痛悔・告白・贖罪のカトリック的悔悛の秘蹟によつては不可能である。扱て、このような贖宥状をめぐるルターの主張から直ちに彼の改革が始まつたのではない。前述の第一の點については既にドイツ諸侯が要求していたところであるし、第二の點については未だ明確な贖宥理論はなかつたからであり、第三の點については人々は未だその重要さに氣附いていなかつたからである。しかし、これを契機として捲き起つた論争の裡で次第に改革の核心が明らかになつてくる。それは秘蹟論であり、従つてローマ教會と法王の權威についての問題である。贖宥は秘蹟體系に含まれるものであるが、その秘蹟はローマ教會に貯えられている諸聖人の功德を法王の權威の下に人々に授けられるものであつたからである。

イエスがキリストであるという信仰にキリスト教は基づいている。そこで歴史上イエスに於て現れた神がその一回きりにも拘らず歴史を通じて現われつづけていることの説明に、大きく分けて信者の集團そのものに神が現われているとするものと、信者各々に現われているとするものとの二通りがある。⁽²⁾ローマ教會はマタイ傳十六章十八、十九

法然上人の立教開宗とルターの宗教改革(一)

節に従つて前者に依るところにその成立の根據がある。目に見えるローマ教會が永遠のキリストの體であり、神の力を伸介する權威を持つ。ローマ教會だけが地上に於ける唯一の救濟機關である。十四世紀に大成された教會理論では、ローマ教會はペテロの後繼者である法王を頭に戴いた世界的且つ獨占的な秘蹟—儀式集團である。⁽³⁾しかしローマ教會は宗教上の最高權威であるばかりではない。法王權は七五四年のフランク王ピピンによる教會領寄進、八〇〇年のカール大帝のローマでの戴冠式以來徐々に大きな世俗的權力を持ち始める。やがて法王權は、他方に皇帝權という中心點をもつ橢圓形的統一世界の、もう一方の中心點となる。⁽⁴⁾ここで兩つの權威の間に必然的に争いが起り、しかもこの争いによる緊張が中世世界を維持していたのである。ローマ教會の世俗權については措くとして、宗教的な唯一の救濟機關であるローマ教會はこの救濟を秘蹟を通じて行なう。しかし、ローマ教會の世俗化と共に、秘蹟を執行する聖職者の宗教的品位が問題となつてくる。つまり聖職者にとつて秘蹟の有効性が主觀的であるのか客觀的であるのかということである。ローマ教會は客觀主義をたてまゑとするけれども、實際上、墮落した聖職者による秘蹟の有効性が疑われてくる。ここに福音書の清貧・使徒的生活を實踐しようとする改革運動・教派運動が繰り返し起つてくる。かかる運動は、一方では異端として迫害せられ、他方では修道院の形をとつた。修道士は、規則に従い完徳の道を勵む一方、傳道にも従事し、更にローマ教會の權威の代行者ともなる。修道院は、自らの中で改革を繰り返し乍ら、時代を通じてローマ教會の支柱となつていく。一五一九年にザクセン侯ゲオルグの

主權で行なわれたエックとのライブチツヒ論争を通じてルターが明らかにした見解は法王・教會會議の不可謬性の否認である。⁽⁵⁾つまりルターはフストと同じくローマ教會が救済の唯一・最高の權威であることを否定したのである。一方、ルターは修道院における完徳への道が救いへ通じるものではないことを明らかにした。つまり救いは人間の業によつて成就されるものではない。聖人と云へども又罪人である。

ローマ教會が執行する秘蹟の數には時代によつて多少の相違があるけれども、ルターの當時には婚姻・叙品・終油・堅振・悔悛・聖餐・洗禮の七つが敷えられていた。これに對してルターは聖餐と洗禮のみを嚴密な意味での秘蹟とし、悔悛の外の四つは切り捨てた。⁽⁶⁾就中叙品の切り捨てによつて、聖職者は特別の權威をもつものではなくなり、萬人司祭への道が開かれてくる。しかしながら、これらのことについて大切な點は、ルターはローマ教會の秘蹟體系を否定したけれども、秘蹟そのものを否定したのではなく、ローマ教會のとは異なる原理に基づいてそれを立てたことである。ルターにとつては、秘蹟は法王の權威の下に教會が貯藏している功德が授與されることではない。たとえばそれを執行する司祭の品位が劣るとも、受ける側の信仰によつて、神の恩寵に與かることが出来るのである。⁽⁷⁾これによつて形式主義的・功德主義的なローマ教會の權威が否定せられるのであるが、ルターはだからといつて教會そのものを否定した譯ではない。トレルチの分類で云えばルターは church-type に屬するものであつて決して sect-type に屬するのではない。⁽⁸⁾後でミュンツァーに關連して述べるように、ルターはローマ教會に對すると、勝りこそすれ劣らぬ激烈さでもつて教派主

義者を攻撃する。ルターはローマ教會と同じく教會を通じて恩寵に與りうるとする。しかしそれはローマ教會の教義とは異なる原理に基づく教會である。それは聖書に基づいて秘蹟が執行せられ、聖書に基づいて信仰を一つにする者の集まりである。それは目に見えない教會である。⁽⁹⁾けれども、一方にはアンチ・キリストたる法王を頭に戴いたローマ教會があり、他方ではルターを指導者とするウィッテンベルグの教會があるというのではない。ローマの贗の教會に對してルターが眞の教會を樹立したとすれば、永遠の教會という言葉が偽りとなる。ルターの目に見えない教會は、最初からの、常に存していた教會であり、ルターはそれを積極的に顯わにしたというのでなければならぬ。

ルターはローマ教會の腐敗・墮落を問題にしたのではない。一々の法王や制度・儀式を批判・攻撃したのではない。ローマ教會の欠點を改良しようとしたのではない。ルターはローマ教會の依つて立つ權威を原理的に問題にしたのである。しかし他方、ルターは教派主義的熱狂主義的な原理をもつてこれに代えたのでもない。彼は自から體得した教會原理でもつてこれをなしたのである。教會・教團に對するルターの態度は彼の宗教的核心から説明されるべきであり且つ出来るのである。

(1) R・ベイントン(倉塚・田中譯)「宗教改革」三三頁。

(2) cf. R. Bainton: Studies on the Reformation, p. 108.

(3) cf. R. G. G. Bd. 3 1308

(4) 増田四郎「西洋中世世界の成立」二四三頁。

(5) 法王の不可謬性の否定が當時直ちに異端となるものではなかつた。そのことが確定されたのは一八七〇年のバーゼル公會議に於てである。ル

ターの當時は、コンスタンツ(一四一四～一四一八)及びバーゼル(一四三一～一四四九)の改革大教會々議のいきさつからも知られるように、法王權と教會々議權とは優劣を決しがたかつた。

(6) J. Dillenberger(ed): M. Luther, Selections from his Writings (Pagan Servitude of the Church), p. 256.

(7) op. cit. pp. 275, 290.

(8) E. Troeltsch: the Social Teaching of the Christian Church, vol. 2. pp. 462, 477.

(9) Dillenberger: op. cit. (Sermon in Castle Preissenburg Leibzig) p. 242f.

III

ルターの九十五箇條提題による贖宥の否定とドイツ國民のすぎまじい反響をみて、アルブレヒトはそれをローマに告訴した。一五一七年末から翌年の半ば頃までは修道士相互の論争の相を呈していたが、ルターは一五一八年五月にアウグスブルグ議會へ喚問された。一五一九年に諸侯・貴族も列席したライプテツヒ論争があり、一五二〇年十月には六十日以内に歸順しなければ破門にするという法王レオ十世の大勅書が發布された。これに對してルターは所謂宗教改革の三大論文を書いて自分の見解を明らかにし、同年十二月に大勅書と教會法典とを公然と焼き捨てた。一五二一年四月ルターはヴォルムス帝國議會で最後の審問をうけ、同年五月にカール皇帝は法王の破門命令を帝國の法律として發布しルターを帝國追放に處した。ルターはヴォルムスからの歸途、フリードリッヒ公のワルトブルグの城に連れ去られ、そこにかくまわれた。ルターはこの様にローマ教會によつて異端として早急に處罰されることなく、しかもドイツ國內で審問され、申し開きの機

法然上人の立教開宗とルターの宗教改革(一)

會を與えられたこと、又破門を豫告されながらその實施が延ばされてきたこと、更にはローマ教會によつてではなく、ドイツの帝國議會で最後の審問されたことは、ドイツの領邦分裂とローマ教會の政治的配慮によるものである。この様な國內的・國際的な政治的條件の下にルターの改革は成り立ち、先づ第一にルター自身が生きのびることが出来たのである。

ドイツは一四八八年のシュヴァーベン同盟、一四九五年のヴォルムス議會を通じて領邦統一への氣運が高まりつつあつたが、國家的統一は未だみていながつた。それに乘じてローマ教會の世俗的權力が強くなり残つていた。ルターがローマへの納税をやめるよう呼びかけている如く、毎年約三十萬ドゥッカーテンの大金がローマに流れていた。彼が、法王は皇帝に世俗的に優越するものではなく、ゲルマン人の王はローマに從屬することはないと訴えている如く、法王のドイツに對する政治干渉はきびしいものであつた。ルターはドイツ人であり、ドイツ人の常として愛國者であつた。ルターの愛國心がドイツの諸侯・騎士・市民・農民の琴線に觸れたのであろう。ドイツの貴族達は一五二〇年のルターの呼びかけに應えて、長年來のローマ教會に對する忿懣を集大成してそれを一つの形で表すことが出来た。それは高位聖職者の選出に法王が干渉してドイツに不利益な人物を押しつけないこと、法王の苛酷な取り立てをやめること、法王はドイツに對して公平な處置でもつて臨むべきこと等を決議した一五二一年のヴォルムス議會のCentum gravaminaである。⁽³⁾けれども、そのルターをカール皇帝は宗教的權威よりも政治的權威にとつてより大きな脅威であるとして刑

を宣告したのである。ザクセン南部を支配するザクセン侯ゲオルグは政治的危機を呼んだフスの徒に組みするものとしてルターを攻撃した。ドイツ諸侯のすべてがルターを支援したのでは決してない。他方、ルターを助けた諸侯はローマ教會からの獨立、教會領の沒收等の政治的・經濟的な理由のみからルターを擁護したのではない。ルターを當初から擁護した選帝侯フリードリッヒはキリスト教的正義を貫かんとしたものである。⁽⁴⁾フリードリッヒ公を始めとして諸侯は必ずしもルターの教えをよく理解していたものではないが、彼等はラテン諸國の君主達よりもより宗教的であつた。彼等はゲルマンの素朴な宗教的雰囲気、就中神秘主義の影響の下にあつた。そこから、たとえはアンハルト公のように、世俗の位を捨てて修道士の嚴しい苦行を積む人が生み出されていた。ルターを擁護した諸侯は、そのことによつて法王と皇帝に對して自身の生命・領土をも賭けていたのである。

ルターの改革は、それまでも領主や司教(彼等も屢々領主であつた)に對して反抗を試みていた、農民達には解放の合圖と見えた。ルターのローマ教會の權威の否定は農民をして苛酷な教會税からの解放へと向わせ、聖書の前の萬人平等の主張は領主から課せられた制約・負擔からの解放へと向させた。一五二五年に起つた南ドイツの騎士團の反亂に續いて、一五二四年から二五年に亘つてライン地方に大規模な農民の反亂が起つた。先づシュワーベンの農民達がシュワーベン同盟の領主達に對してキリスト教同盟を結んで、農奴制廢止、共同地の權益の保證、諸負擔の輕減・撤廢等を聖書の名の下に要求した。比較的富裕でありルターの教えを理解していた農民側はルターの説得に従つて

この反亂は終つた。しかし續いてテューリンゲンを中心として起つた農民の反抗は更に激しいものであつた。彼らは身分・財産の平等を要求するまで尖鋭化していた。ルターはこの反亂に對して、狂犬を撲殺するように農民をたたきつぶし絞め殺し刺し殺すべきだと、領主達に訴えた。領主達は徹底的に農民の反亂を制壓して、これらの戰いで約十萬人もの農民を殺したと云われる。ルターはこのことによつて、諸侯貴族・中産農工業者の味方とはなるが、下層の農民を捨てる結果となつた。F・エンゲルスはこの彼をもつて、テューリンゲンの指導者T・ミュンツァーを平民的革命家とするに對して、市民的改革家とし中産階級と貴族との連合の代辨者として⁽⁵⁾いる。カウツキーはルターを一方では共產主義のための、他方では興隆しつつある絶対君主主義のための扇動家であるとして⁽⁶⁾いる。ルターが革命家であるかどうかは措くとしても、ルターの改革が社會的不安・暴動と結びついているのは事實である。

キリスト教の歴史はその性質よりして異教・異端との争いであり、しかしこの争いによつて自らの生命を絶えず新たにしているとみるこゝとが出来よう。異端の要因の一つはローマ教會の唯一絶対の客觀的權威を認めるかどうかにある。トレルチの二云う sect-type に屬するもの、例えば神秘主義的・德行主義的な傾向はこのローマ教會の權威を否定する。かかる傾向は教會の世俗化と共にますます強まってくる。中世に現われた多くの異端、例えばヴァルド派・アルビ派(カタリ派)・再洗禮派・ウイクリフ及びローランド派・フス及びタボール派等は、或は古代末期のモンタナウス派、或はドナティス派、或はペラギウス

派の異端の復活とみることが出来よう。これらの異端は腐敗したローマ教會の客觀的權威を否定し、司教であると共に領主でもあり得た教會の世俗的權力を否定する。千福年説を奉ずる再洗禮派・タボール派にみられる政治的・宗教的身分の差別及び租稅の廢止、アルビ派にみられる君主制や兵役制の否定等によつて、彼等はローマ教會のみならず國王、領主とも對立した。これらの異端は國王によつて鎮壓されたり、十字軍によつて制壓されたが決して滅び去らなかつた。そこには被支配者としての農民・市民の要求があつたからである。エンゲルスやカウツキーはドイツ農民戰爭をこの點から階級闘争とみている。けれども、彼等中世農民・市民は聖書や儀式という宗教的な要素を媒介とすることによつて初めて、司教・領主の壓制を自覺し、集つて一つの力となり得たともみられる。宗教的自覺をうながす聖職者の扇動・鼓舞の説教が彼等に大きな力を與えたのである。従つて農民戰爭は同時に宗教戰爭であり異端抗爭である。そしてルター自身が、ローマ教會の權威を否定することによつて、かかる異端を呼び醒したのである。扱てルターがチューリンゲンの農民戰爭を徹底的にたたいしたのは、彼が貧農階級の代辨者ではなく中産階級乃至諸侯の代辨者であつた故ではない。その反亂が再洗禮派の自由教會主義的な色彩を持つているが故に、それを彈壓する側に立つたのである。ルターは、その反亂の宗教的中核がこの世にかりそめにも信を置かず、常に罰と罪とを豫期し、世の成り行きに敬虔に服するという態度、そしてかかる態度を可能とする教會という、彼の福音主義教會の原理に對立しそれを破壊するものであるという考えに依つて行動したのである。

法然上人の立教開宗とルターの宗教改革(一)

ルターの改革が實際に始まつたのは、一五二一年から翌二二年にかけてルターがワルトブルグ城にかくまわれている時、つまりルターが死んだとされた時である。教會の制度・儀式が破棄せられ、ウィッテンベルグは混亂に陥つた。一五二二年にルターはウィッテンベルグに歸つて事態の収拾に當つたが、この火の手はドイツ各地に擴がつた。修道院や教會は掠奪に遇い荒廢した。聖職者達は爲す術を知らず右往左往し、大學も荒廢して學者の生活も困難となつてくる。農民達は神との目に見える絆を切られて自らの良心の重さをもてあまし、暴動の過程で信仰を失つていく。中世の如く現實的に宗教が生活の中核をなしている世界では、宗教的要因の變動によつてすべてが混亂に陥ることになる。このような窮狀に對して、ルターは、一方では領主權を借りて、他方では「ドイツ・ミサ」・「教理問答」をもつて、信者の宗教生活に指針を與え、新しい教會を形成していった。ここからもルターの領主權力への從屬が云われるのであるが、ルターが領主に依存し、人々に領主への服従をすすめるのは、領主が神の言葉に背かない限りにおいてである。より實際的に云えば、ルターの教會をローマ教會と教派主義とから守つてくれる限りに於てである。このルターの領主權力への依存は神の力に對する深い信頼によるものとせねばならない。

政治的・社會的状況がルターの改革を成就させたことは事實であるとしても、それらがルターの改革を作り出したのではない。ルターの改革は社會的・政治的要請に應えんがために起つたのではない。政治的・社會的な場におけるルターの改革もその宗教的核心から見えていかねばならない。

- (1) Dillenberger: op. cit. (An Appeal to Ruling Class), p. 432.
- (2) *ibid.*, p. 439.
- (3) H. Taylor: *Thought and Expression of 16th Century*, vol. I, p. 205.
- (4) 但しフリードリッヒ公が何故ルターを擁護したかは宗教改革史上、問題①としておられる。cf. F. Lau: *Luther*, S. 67.
- (5) エンゲルス (大内譯) 「ドイツ農民戦争」七九・九〇頁。
- (9) E. Troeltsch: *Social Teaching of Christian Church*, vol. 2, p. 821.
- (7) 又、領主のルター派牧師引渡し要求を農民が拒んだことから、多くの農民蜂起が起つてゐる。R・ベイントン「我ここに立つ」(青山・岸共訳) 357頁参照。

IV

宗教の相違、時代・場所の相違等の基本的条件はそのまま措くとしても、文藝復興、ローマ教會、農民戦争という文化・教團・社會の面で法然上人の立教開宗とルターの改革とに「對應」を見出そうとするのは困難である。しかしこれらの面で両者は全く相似點を持つていない譯ではない。法然上人の場合にも、齋然の宋版大藏經の將來、法會・説經の隆盛、説話文學の成立等の文化的な動きがある。法然上人の現實の人間の窮狀の直視、唐代の善導大師の信仰の復興もこれらと無關係ではあるまい。又、統一的な律令制國家權力から離れて氏族勢力に依存していたにしても、強力な南都北嶺の教權がある。法然上人はそれらの儀式的・教學的・世俗的權威から個人的信仰を解放したとみる事が出来る。又、貴族から武家への政權交替期、莊園制の弱體化等

の社會的・政治的不安・動亂がある。法然上人の淨土の教えは社會的な弱者被支配者の宗教的解放を指し示していることが出来る。法然上人の立教開宗もこれらの諸要件を離れてみることは出来ない。けれどもこれらの諸要件が立教開宗を生み出したのでもなく、それらを目的として立教開宗がなされたのでもない。

法然上人の場合にみられる文化的・教團的・社會的諸要因とルターの場合にみられるそれらとを對比検討することは困難であるし、又、それ自身あまり意義のあるものではない。文化的・教團的・社會的な場で見られる法然上人の立教開宗とルターの宗教改革とは共にその宗教的核心に収斂されるということ、逆に云えば兩者の宗教的核心から説明せられようということが重要である。ルターの場合、このように云えることは上に大略述べてきた。法然上人の場合も同様であろう。従つて上にのべた基本的諸条件及び文化的・教團的・社會的な条件の異なつてゐることが、必ずしも兩者の對應性の検討を妨げるものではないとされえよう。次ぎに宗教的核心に於ける兩者の對應性の吟味に移らう。

(未完)

ハリバドラ小註の研究(4)

—チベット譯『現觀莊嚴と名づける般若波羅蜜多〔經〕要釋論』の註と和譯—

眞野龍海

序

本研究は、チベット譯ハリバドラ (Haribhadra) 著 *Ses-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa-li man-nag-gi bstan-bcos mñon-par rtogs-pa-li rgyan ces-bya-ba-li hgral-pa*. (Skt. *Abhisamayālaṅkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-vṛtti*). (『現觀莊嚴と名づける般若波羅蜜多〔經〕要釋論』の註) / *Bstan-hgyur, Mdo-hgral VIII (Ja), 93a~161a* (北京版) / 同く *Mdo-hgral VIII (Ja), 88a~154a* (ナルタン版、大正大學圖書館藏 no. 三二八二番、東北目錄 no. 三七九三) の全八章の中、第三章の和譯である。本研究(1)(2)では第一章を譯し、淨土宗敎學院發行「佛敎論叢」第八・九號に、それぞれ發表し、(3)では、第二章を譯し、「大正大學研究紀要」第五十二輯に發表した。本論書の紹介は、(1)を参考とされた。

テキストは、北京・ナルタン兩者一語をのぞき、全同であるので、北京版により、譯文にその丁敷を付した。梵本は入手できないが、この小なる註をふくむ同著者による大なる註「大註」の藏梵本が利用できるから、對應箇所は全て註記したのである。

ハリバドラ小註の研究(4)

今回の譯に當つて特に注意した事は、本小註の對象である『現觀莊嚴と名づける般若波羅蜜多〔經〕要釋論』、即ち「現觀莊嚴論」本頌と、さらに、現觀莊嚴論が要釋科判をこころみた大品系般若經諸異本とを比較し、特に、その用語を調べた事である。その一つの目的は、「現觀莊嚴論」の作者、彌勒が、讀んだ般若經は、現存の梵・漢・藏のどの本に近いかを調べ、この面から、彌勒、即ち、「現觀莊嚴論」の成立年代を間接的に裏づける資料とするためである。さて、當第三章の要釋・科判の對象となつた大品系般若經は左の範圍である。

漢譯者	譯時	經名	自正藏卷・頁・段・行 至同卷・頁・段・行
竺法護	二八六	光讚般若波羅蜜經	欠
無叉羅	二九一	放光般若波羅蜜經	八・六五・a・二〇八・六八・a・一八
羅什	四〇四	大品般若波羅蜜經	八・三〇七・c・四〇八・三一・c・一四
玄奘	六六〇 一六六三	第三會	七・五八三・b・一三〇七・五八八・b・一一
〃	〃	第二會	七・一九五・a・二六〇七・二〇二・a・一一

〔梵本、東大寫本 二三四(舊No.二九)〕二二五・a・五〇二三六・a・一

ところが、「現觀莊嚴論」の頌の用語は、玄奘譯のテキストと略一致をし、それ以前の三々四世紀に中國に傳わり譯されたものには見當らないものが、若干づつ目につくのである。他の瑜伽系論書の傳承のように、彌勒が無着・世親へと次々に傳えたという記述は、ハリバドラも、「大註」の序の偈で、彌勒—無着—世親……聖解脱軍—〔賢〕解脱軍—〔ハリバドラ〕の系譜のような叙述があり、又、本文中にも彌勒は、無着に、般若經を註釋し、「現觀莊嚴論」を作つたと述べている。このような點からすると、彌勒は、宇井博士の論じられた如く、無着の前、三々四世紀の時代となる。すると、その所見の小品系般若經は、放光、小品に近い内容であらねばならない。

しかるに、上述のように七世紀に譯されたものに一致するという事は矛盾する。おそらく、本論の彌勒—無着の傳承は、所謂、傳彌勒—無着であつて、實際には、五々六世紀に何人かによつて作られたものではないかと考えざるを得ない。二人の解脱軍は、その註で見ると、ハリバドラの先師である事は首肯できるし、又、引用の般若經文からしても、六世紀前後に在世した事は認められる。この二人が「現觀莊嚴論」に註釋をしているのだから、それ以前、五世紀頃かに、彌勒と傳えられる作者が、同論を作つたと考えるのが、文獻的には自然である。

(註)

(一) (梵本)

Unrai Wogihara : Abhisamayālamkāraśloka Prajñāpāramitā-
vyākhyā, Tokyo 1932~1935 (以下 W・と略記)

Giuseppe Tucci : The Abhisamayālamkāra of Maitreyañātha and

the Aśāharikā-prajñāpāramitā, G. O. S. Vol. LXII, Baroda 1932.
(チベット本)

Bstan-hgyur, Mdo-hdrel VI (Cha), 1~426a (北京版)

(2) W・1。

(3) W・七五。

(4) 宇井伯壽「印度哲學研究 第一」四一三~四頁。

(5) チベット譯 聖解脱軍 (ārya-Vimuktīśena) 著

Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa ston-phrag ni-śu-lña

-pahi man-hag-gi bstan-bcos mnon-par rlogs-pāhi rgyan-gyi

hgrel-pa.

(Bstan-hgyur, Mdo-hdrel VI (Ka) 15b3~249a⁷ (北京版)

〔賢〕解脱軍著

Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa ston-phrag ni-śu-lña

-pahi man-hag-gi bstan-bcos mnon-par rlogs-pāhi rgyan-gyi

tshig-lehur byas-pāhi nman-par hgrel-pa.

(Bstan-hgyur, Mdo-hgrel (Kha) 1~207a⁷ (北京版)

和譯

〔第三章 一切智性〕

〔第一節 有と寂と、その中にもない事〕

(一) 一九・a・三) 一切の實事を知らずして、正しく道を知る事な

し、⁽²⁾と、一切智性を、

〔三) 世の平等性を知るから、般若波羅蜜多是、

此岸にもあらず、彼岸にもあらず、その二の中間にもあらざるも

のと、考えられる。〳〵 (第一偈)

と説く。〔釋〕三世の諸法は、〔それが本來〕不生という行相によ

て、等同である事を覺知するから、諸佛諸菩薩に般若波羅蜜多は倚る
(*ñe bar gyur par = asanni-bhūta. W.*に該當なし。)と考えられる。

その〔般若波羅蜜多〕そのものは、慧によつて此岸、即ち輪廻と、慈
によつて彼岸即ち涅槃―順次に常と斷との相―にも、又、兩者の中
間にも存在しないから、有と寂とも存しない。一切智性章では〔以
上と〕對立的に説いて (*bzlog ste bstan pas = vyāyireka-nirdesena*)
聲聞等に於ては、三世を平等なりと知らずに、正しい般若波羅蜜多か
ら遠ざかるから、自己の覺知だけにすぎない般若波羅蜜多は、慈と慧
とを離れるから、(一一九・b) 實事とか、非實事とを認容するの
で、輪廻と涅槃の中にある、と知るべきである。

〔第二節 般若の遠ざかりと近づき〕

ある見解ありて、「緣起所生なるもの、それは空なり、と立てられ
ると云われているから、三世は平等性なりと知る事が、〔この〕句義
を覺知する事であつて、又、それは、〔三乘〕すべてにある事ではな
いか、どうして、聲聞と、菩薩とを、正しい般若波羅蜜多から、〔前
者は〕遠ざかり、〔後者は〕しからざるとにするのか。」と言ふならば

それ (般若波羅蜜多) は、有相を所得する點からは、無方便だ
から遠ざかるものであり、
それは、方便善巧なれば、正しく近づくもの〔である〕と、説
かれる。 (第二偈)

と説く。〔釋〕あたかも幻師に化作されたものが顯現している時、

その本體を知らない者には、有に對する執著性により、無自性が明ら
かとならないように、善友等の善巧方便を欠くから、實事が相を伴う
ものゝ覺知して、聲聞等、實事の自性を知らないものには、彼の等同
性を知る事がないのである。故に、彼等には、勝者の母〔般若波羅蜜
多〕が遠ざかる事となる。

菩薩は、(きわめて長い間、善友を歡喜せしめる顛倒なき教誡を具
え、二諦による聞等の智を生ずる善巧方便によつて、有への執著の迷
亂の相なきもので、かかる菩薩に於ては、色等の法を遍ねく知る事が、
即ち、その〔色等諸法の〕平等性である。故に、諸菩薩には、かの佛
母の正しい親近があるのであつて、〔聲聞は〕方便がないから、疎遠
なのに對し、方便によつて疎遠でないのである。

〔第三節 所對治〕

このように聲聞等に佛母への疎遠 (一一〇・a) が存する事は所對
治 (*mi mthun pañi phyogs = vipaksa*) ともあつて、

色等の蘊の空性、三世にある諸法と、及び、施等諸菩提分、
とに於ける行想 (*ṛpyod pañi ḥdu-śes = carvā-samjñā*) は、
所對治なり。 (第三偈)

と説く。〔釋〕色等に對して、有漏と無漏と、その兩方との三世諸
法の自體を實有であるとなす事全てに對して、及び、實事を所得する
によつて、他に依り遍計された「我」等に對して空なりと觀ずる事と
〔に於て〕成立する行想 (*ḥdu-śes = samjñā*) は、〔本來〕、それら

〔色等・三世諸法・計我〕に對する能對治 (gñen po = pratipaksa) であつても、⁽³³⁾〔聲聞等に〕顛倒により轉ぜられると遠離さるべきものとなるから、所對治である。⁽³⁴⁾

〔第四節 能對治〕

〔これら聲聞等とは〕菩薩は反對に能對治があつて、

⁽³⁵⁾施等に於ける無慢、他の者 (所化) 達とそのもの結びつき、
き、

これは、千萬の執著を否定するから、勝者等に於ては、執著は微細である。⁽³⁶⁾ (第四偈)

と説く。〔釋〕三輪清淨であるから施等に「我」^Iを認めないから、自 (菩薩) と他 (所化有情) との結びつきがある。〔これは〕、正しく行ぜられるから、一切の執著の積集の状態を否定する事によつて、〔菩薩に〕受容されるべきものであるから、すべて能對治である。〔しかし〕、如來等に對して作意する事は、福資糧の因となる點では能對治ではあるが、微細の執著を本質上、持つから、かならずしも、すべてが能對治ではない。⁽³⁸⁾〔第三章〕⁽³⁹⁾又、⁽⁴⁰⁾どのように微細な執著が、所對治であるかと言ふならば、

⁽⁴²⁾法の道は、本性からして離であるから、それは、甚深である。

／ (第五偈 a b)

と説く。〔釋〕諸法の種姓は、本性 (二二〇・b) 空であるから、それらは甚深である。だから、如來を認容する事も又、所對治である。⁽⁴⁴⁾

ではどのように捨離するか、とて、

諸法の本性一なりと知る故、執著の捨離あり。／ (第五偈 c d)

と説く。〔釋〕⁽⁴⁷⁾色等諸法の本性はただ一つて、即ち無性であるといふように、能知・所知が平等で一である事を知る事が、執著の捨離である。⁽⁴⁸⁾

又、⁽⁴⁹⁾なぜ法は本性甚深か、とて、

所見等を否定するから、その (佛母の) 難覺性が説かれる。 (第六偈 a b)

〔釋〕⁽⁵¹⁾一切の識に認容された對境を遠離するから、その本性は難覺だと説かれる。だから、それは甚深である。

又、⁽⁵²⁾このような難覺性は何か、とて、

色等に「よつても」知られないから、不可思議性が立てられる。／ (第六偈 c d)

と説く。〔釋〕⁽⁵³⁾色等から乃至不共法の行相に至るまでのものによつても、(佛母の) 本性は遍智されぬから、思考を超越するものと立てられる。だから、それ (佛母) は、難覺性である。⁽⁵⁵⁾

⁽⁵⁶⁾このように一切智性の理に於て、所對治と能對治との二の區別が餘す所なし、と、所説のようここで知るべきである。／ (第七偈)

と説く。「釋」一切智性章に於て、「以上」このように説かれた理により、順次に、聲聞と菩薩等の所對治と能對治の區別が知らるべきである。⁽⁵⁸⁾⁽⁵⁹⁾

〔第五節 加行〕

このように所對治等を説いて、「次に」その觀察 (rnam par rgom pa = vibhavana) の加行は何か、とて、加行道が

色等⁽⁶⁰⁾に於ける、その無常等に於ける、(一二一・a) その未滿と圓滿との二に於ける／

その無執性における否定からする行の加行がある。／(第八偈)

不變と、無作者と、三種の難事の加行があり、／

如實に果を得る事によつて、それは、虚しからざるものと考えられる。／(第九偈)

他を所縁としないもの、七種の名により知らしめる事がある。

／(第十偈 a b)

と説かれる。「釋」色等一切諸法と、それらの無常と、それぞれに未滿⁽⁶¹⁾と、圓滿⁽⁶²⁾と、無執⁽⁶³⁾と、不變異⁽⁶⁴⁾と、無作者⁽⁶⁵⁾と、順次に三の一切智性の自體に、所期⁽⁶⁶⁾と加行⁽⁶⁷⁾と作者との難事⁽⁶⁸⁾とがあり、所修⁽⁶⁹⁾の如く果を得る事虚しからざる事と、他縁⁽⁷⁰⁾によつて赴かざる事と、轉變・假和合 (mñam du rtsogs pa = sanāhāra) と實在との違背 (hgal ba = virodha) と、縁によらざるものと、實體は移動してゐない事 (ma hphos pa = a-samkranti) と、依持なき事と、及び、作者なき事との七種⁽⁷¹⁾の

名目 (snan pa = khati) を成就する遍智を、否定門から、諸菩薩のそれぞれに、十種加行を、順説門から説かれた。したがつて、聲聞達には、以上の所説と逆に (bzlog ste = viparyayena) 加行がある。⁽⁷²⁾

〔第六節 加行の平等性〕

平等⁽⁷³⁾という點から、加行が修せらるべきであるから、加行の次に、平等性をば

色等⁽⁷⁴⁾に對し、その四種の念がない事が平等性である。／(第十

偈 c d)

と説く。「釋」色等に對し、執著と、青等の相と、戲論と、證得との「四種⁽⁷⁵⁾の」念等、すべてに於て、所得なき事が、同様であるので、平等性である。⁽⁷⁶⁾

〔第七節 見道〕

加行⁽⁷⁷⁾の平等性を (一二一・b) 并別して、「次に」見道が學ばるべきという理由で、見道を、

苦等⁽⁷⁸⁾の「四」諦に於て、この法智と類智と／忍と智との刹那を自性と⁽⁷⁹⁾するものが一切智性の理に於ける見道である。／(第十一偈)

と説く。「釋」それぞれの諦に於て、法智忍と法智と類智忍と類智

とがあつて、このような十六剎那を自性とするものが、一切智性の章における見道である。(85)

諦の行相はどうか、とて、

色は常にあらず、無常にあらず、邊際を離る、清淨なるもの、

／

不生不滅等、虚空の如く、染着を離れる。／(第十二偈)

執著を離脱し、本性離言／

又、それ故に、その義は言説によつて他の者達に得られる事なし。(第十三偈)

無所得行、畢竟清淨、疾病不生／

斷惡趣、果の現證に對し無分別(第十四偈)

諸相遠離、事と相との二に於て智生ずる事なし。／

以上、一切智性剎那なり。／(第十五偈)

と説く。〔釋〕無自性の故に、色等は、常と無常とを離れるから、常も無常もまた無い事と、苦と不苦とを離れるから、常と斷との邊際を離れる事と、空と不空とを離れるから、清淨なるものと、我と無我の自性なき故、不生と不滅なる事と、即ち一切煩惱なき事と出離とが、苦諦諸行相である。

因と不因とが空しいから、虚空(一二二・a)と等しい事と、集と不集とを遠離するから、一切煩惱に染まらぬ事と、生と不生とが無いから、攝取を離脱する事と、縁と不縁とを脱するから、自體言亡な

り、というのが集諦である。

滅と不滅とに關係がないから、それ故、滅諦の義は言葉の説明では、他の心相續に傳達されぬ事と、寂と不寂がないから、有所得行がない事と、妙と不妙とがないから、兩邊を超過せる清淨と、輪廻と不輪廻とがないから、一切の輪廻が生じない事、というのが滅諦である。

道と不道とを離れるから、罪の絶滅があることと、理と不理とを結合しないから、果を現證するために方便は無分別である事と、行と不行とを脱するから、諸法の諸相に染著しない事と、出離と不出離とがないから、所説と能説の自性を相とする知と言語の二に對し知が生じない事、というのが道諦である。

このような相を有する一切智性のこれらの〔十六〕剎那が見道である。

聲聞達は、これと對照的に無常等の諸行相を修すべしというのが、一切智性〔章〕における見道である。聲聞道は、菩薩は遍智するが現證はしないから、修道として説かない。

〔第八節 結語〕

かく細説して、一切の義を集約して、三の一切智性を結論して、

又、これ(一切相智性)と、又、これ(道智性)と、又、

これ(一切智性)とて、三種がある。／

これは、三章の結論として明示された。／(第十六偈)

と説く。〔釋〕以上所説の理に於て、一切相智性、道智性、及び、

一切智性とがある。上來説きたつた三章によつて、「智の」三種を明示したもうたのである。

「現觀莊嚴論と名づける般若波羅蜜多〔經〕要釋論」中の第三章の註(一二二・b・四)

(註)

- (1) … (2) W・四一三・一三。
 (3) … (5) W・四一三・二四～二五。
 (4) … 本偈所釋部分の漢譯は玄奘譯(以下〔玄〕と略記)のみ左の通り該當文あり。「不得此岸、不得彼岸、不得中流、…三世法性平等故」(正七・五八三・b)
 (6) … (9) W・四一三・一四～二〇。
 (7) … (8) W・なし。
 (9) … (10) 〃
 (11) … (13) W・四一四・一～四。
 (12) W・四一四・六～七に、*uddeśa* を *anvaya-mukha, vyatireka-m, ubhayatha-m* とす。正説、反説、合説とすべきか。
 (14) … (20) W・四一四・一一～一四。
 (15) W・平等性
 (16) … (17) W・なし。
 (18) … (19) W・なし。
 (21) … (22) W・四一五・一四～一五。
 漢譯では、放光般若經(以下〔放〕と略記)、大品般若經(以下〔大〕と略記)とは、遠、近の語、及び、方便善巧、無方便等の成語なく、〔玄〕にはあり、本偈に近い。

ハリバドラ小註の研究(4)

漢譯では、偈の三項目、I～IVについて、「放」〔大〕略同じで、「大」がややくわしく、「玄」のみIIIではとくに「於布施…起行想著」とて、偈に近い。

- (31) … (34) W・四一六・二二～二五。Wとは若干異なる所あり。WはIIIへの註を欠く。
 (32) … (33) W・なし。
 (35) … (36) W・四一八・一〇～一一。漢譯略同じ。Wでは、「これ」は、IとIIとIIIとをうける。だから、「…千万の執著の否定、これ(I・II・III)は」という事になる。
 (37) … (39) W・四一八・四～八。
 (38) 正・七・五八四・cにあるように、念佛、隨喜、廻向等も、善根ではあるが、嚴密にいうと執著に入る點をいう。
 (40) チベット文で、小註を五分段に分ける第三章である。
 (41) W・四一八・二一。
 (42) W・四一九・一七。
 (43) W・四一・一三～一四。
 (44) … (45) W・四一九・一四～一五。しかし、(44) … (44) は、W・では「いかなる色を認容」となっている。
 (46) W・四二一・一七。
 (47) … (48) W・四二一・一三～一五。
 (49) W・四二一・二四。
 (50) W・四二二・四。
 (51) W・四二一・二六～四二二・二。
 (52) W・四二二・五。
 (53) 〃
 (54) … (55) 〃 七～九。
 (56) … (57) W・四二三・二六～二七。
 (58) … (59) 〃 二四。
 (60) … (61) W・四三一・二三～二六以下本東大寫本(P.と略記)對照。

I p. 二二八・a・三、II p. 二二八・b・二、III p. 二二八・b・九、IV p. 二二九・a・九、V p. 二二九・b・三、VI p. 二二九・b・四、VII (1) p. 二三〇・a・三、VII (2) p. 二三〇・a・四、VII (3) p. 二三〇・a・九、VIII p. 二三〇・b・三、IX p. 二三一・a・三、X p. 二三一・a・六。

- (62) W・四二四・一〇。
- (63) W・四二四・一八。
- (64) W・四二五・一。
- (65) W・四二五・三。
- (66) W・四二六・二二。
- (67) W・四二七・一三。
- (68) W・四二八・六。
- (69) W・四二八・一六。本小註と大註チベット譯では、*ched du bya* *ba* = *abhoga* とあるも、*W*により、*uddesa* と訂正。
- (70) W・四二九・八。
- (71) W・四二九・一四。
- (72) W・四三〇・三。
- (73) W・四三〇・一七。
- (74) W・四三一・一一。この七種の名目を漢譯と*p.*に求めると、合致するものなく、おそらく次の比喩の示す内容かと思う。「玄」では、「如幻、如夢、如響、如像、如光影、如陽炎、如尋香城、如變化事」(正・七・五八六・c)。コンズは、この中、第四を除いての七を當てている。
(E. Conze: *Abhisamayālaṅkāra*, S.O.R. VI, 1954 Roma, p. 46)
- (75) ... (76) W・四三一・二〇〜二一。
- (77) W・四三二・三。
- (78) W・四三二・一四。
- (79) ... (80) W・四三三・一〜一二。漢譯、*p.*略同じ。ただし、この四種は、漢譯、*p.*によると次のような考え方をさす。
1、不執是色 *rupam* *na* *manyate*

- 2、不執由色 *rupena* ♪ ♪
- 3、不執属色 *rupam mamēti* ♪ ♪
- 4、不執依色 *rupe pi* ♪ ♪
- (以下、*svapnam* ♪ ♪)
- (81) W・四三三・六。
- (82) ... (83) W・四三五・一七〜一八。
- (84) ... (85) W・四三五・一三〜一五。
- (86) W・四三五・二二。
- (87) ... (88) W・四四一・一五〜二二。漢譯、*p.*略同じ。
- p.*
- I 苦法智忍 二二三・a五 [支](正七) 五八六c八
- II 苦法智 二二三・a八 五八六c一二
- III 苦類智忍 二二三・b二 五八六c一七
- IV 苦類智 二二三・b七 五八六c二二
- V 集法智忍 二二三・b八 五八六c二七
- VI 集法智 二二三・b九 五八七a六
- VII 集類智忍 二二三・a二 五八七a九
- VIII 集類智 二二三・a三 五八七a一三
- IX 滅法智忍 二二三・a四 五八七a一七
- X 滅法智 二二三・a六 五八七a二二
- XI 滅類智忍 二二三・a七 五八七a二八
- XII 滅類智 二二三・b四 五八七b一二
- XIII 道法智忍 二三四・a八 五八七b二八
- XIV 道法智 二三四・b二 五八七c七
- XV 道類智忍 二三四・b三 五八七c一一
- XVI 道類智 二三四・b五 五八七c一二
- (89) W・四三六・六。
- (90) ♪ ♪ ♪ 八〜一〇。
- (91) ♪ ♪ ♪ 二三。

- (108) ∴ (109) W・四四四・一三〇一四。
- (107) W・四四一・二六。
- (106) W・四四一・一二。
- (105) W・四四一・一一。
- (104) W・四四一・一〇二。
- (103) W・四四〇・一八〇一九。
- (102) W・四四〇・一〇〇一二。
- (101) W・四三九・一〇〇一二。
- (100) W・四三八・一八〇一九。
- (99) W・四三八・四〇六。
- (98) W・四三七・二二一。
- (97) W・四三七・一九〇二〇。
- (96) W・四三七・一七〇一八。
- (95) W・四三七・一四。
- (94) W・四三七・一二〇一三。
- (93) W・四三七・七。
- (92) W・四三七・三〇四。

徹定上人年譜稿

牧田 諦 亮

知恩院第七十五世養鷗徹定上人（一八一四—一八九二）の傳記・業績などについて、従来も研究がなかつたわけではない。^{（註）}ことに藤堂祐範氏の考察のごとく、主として書誌學的方面の上人の偉業を網羅した異色のものもある。しかし、福田行誠上人における「行誠上人全集」のごとき、徹定上人全集がなお刊行されていないため、全生涯を通じての上人の業績を通観することはなお及ぼされていない憾みがあることは事實である。従来も、上人の全集を編輯する企畫が全くなかつたわけではなく、眞言宗の阿刀弘文氏も昭和四年頃大いに努力され、また大島徹水、石橋誠道兩先徳も配慮されたこともあつたが機が熟さず、今日にいたつている。

徹定上人の明治初期混亂動搖期の淨土宗の指導者としての努力もさることながら、發祥期の日本の考證學界に、古文化財保護の上に、どれだけ大きな貢獻をされたかは、今日、知恩院に藏する數多くの上人蒐集にかかる和漢の古寫經繪畫のどれを見ても直に諒解されることである。たまく／＼上人が東西淨土宗分裂といつた、徳川幕府の宗教政策の遺兒にわざわざいされた狭い宗門内の不幸な渦中に捲きこまれて、不遇

な晩年を過ぎたことが、ついに今日まで、全集の編纂刊行が實現しなかつた遠因の一であることを思う時、甚だしく悔まれるのである。

昭和二十一年春、知恩院に什寶係がおかれ、竹田聽洲・牧田らがその任を委嘱されて、徹定上人顯彰會を設けて上人蒐集古寫經その他の展觀を通じて、遺徳顯彰につとめたが、それぞれ他に轉出のため永續はしなかつた。しかし、全集編纂のことは、故石橋誠道上人・故前田聽瑞上人・故眞野正順上人・神田喜一郎先生・塚本善隆先生・藤原弘道先生らの激勵の言葉が今もなお耳を離れないままに、努力を專注することができず、最近ようやく徹定上人道文集の淨書のことのみが終つた段階である。

徹定上人の著作刊行物については、これをあつめることは今日もなおおむね可能であつて、それほどの困難はない。しかし全生涯にもされた尨大な詩文は、上人歿後七十七年を経て、すでに散佚したのもすくなくはない。上人自身、その散佚をおそれられてか、自ら「古經堂詩文鈔」を編集し、侍者をして淨書せしめておられる。今、この徹定上人年譜稿作製の諸資料について、解説しておく。

(一) 古經堂詩文鈔草稿 福岡縣久留米市寺町宗安寺所藏 第十三冊まであり、その中すでにその第一、第十の二冊が欠けており、(全十一冊借出中) 第十四冊以降はあつたのか否かは不明である。上人自筆の草稿がほとんどであり、ままだ筆せしめたものもある。必ずしも年代を追つて綴じあわされたものでなく、明治以降のものを中心として、ともかく散佚をおそれて片つ端から各冊百枚前後に無作為に綴じたものである。第十一冊には、明治六年九月十日から十一月十六日に亘る駿河巡回の日記「駿行日誌」も綴られていて、その記事は頗る興味深いものがある。若干の散佚した部分はあるにせよ、今日かくも大量に草稿がのこされたことは奇とすべきである。宗安寺は鶉飼家の宿坊にあたり、上人と特別の關係のあつた寺である(年譜本文中には稿と略稱した)。

(二) 古經堂詩文鈔

A 大阪府玉手山安福寺藏 徹定上人の高弟心海が住職していた關係からか上人存命中に編集淨書を終えたものの一部が、のちに安福寺に藏されたものであろう。稿本には河内玉手山安福寺印、里見の認印がおされている。八巻の中、序・記・疏・跋・五言律七言律の五冊が存し現に借出中である。神奈川縣大橋俊雄氏の示教によつて、菊池三溪、石川鴻齋兩碩儒の序文の存在が知られ、今左にその全文を記録しておく(乙は手許に寫眞なきたため大橋氏の書寫されたものをそのまま付印した。)

甲 古經堂詩文鈔序

傳布金精舎之衣鉢、紹述鶉嶺之法燈、學德名望、推稱桑門龍象者、

方今繙流果有其人邪、曰有焉、吾華頂法主松翁尊者是也、予辱尊者^之下交殆乎二十餘年、時見仰其盛藻獻皆可否、尊者靈懷如竹、是以其文之與詩駸々乎日見其進、去歲其弟徒德源真其平素所撰文爲詩若干篇、欲梓而頌之同好、以余與尊者締交尤有忝、爲序其卷端、乃不自揆試業其所見品藻之曰、其文章則汪洋雅健、法度森嚴、運以書卷鴻富、能濕化内外二典、繼而納諸一家機軸、命意超凡措詞工穩、前出千眼、闢局面玩味而熟讀之、清遠遒亮如聞步靈天樂之聲也、其高韻諸作陶冶之廣徑締六頌、大者如巨練、小者似寸紗、細大巨小諸體悉備而不失與、觀群怨之旨、端坐而莊誦之、寄托深遠春容大雅、有巖石點頭百花飛墜之概也、何其寄幻靈怪一至於此乎、雖然詞藝者末也、道義者本也、蓋尊者學德名望所以推以稱桑門龍象者、則其本有源、會著關邪管見錄、拈掌匪教擯斥異端、其言鑿々、萬春越越、人攻疾荒中其肯背、令二豎雖寵兒走之不暇也、俾其傳布金精舎衣鉢、鶉嶺法燈不至委滅者、要之尊者爲中流砥柱挽回頽波之所致、其以區々操管之士概之淺矣、見尊者也、乃發揮學德名望、自書其卷端、

明治十九年柔兆閏茂第九月下浣

平安 菊池三溪純子顯甫識

乙 序

自唐虞殷周之盛、歷秦漢六朝、詩文之體屢變更焉、至於唐宋、挽回古文、又新耳目、下至金元明清、諸儒輩出、各々闢壇坫、有明於經者、有詳於史者、有精於考證者、有遼於老佛者、續々紛々樹旗分派、以誘導後進、蓋所以臨機諸變投合人情也、於瞿曇氏之教亦然、其初未必分宗殊派也、知末世之人弗勝如說修行、爲八爲九、設時機相應之教、此亦所以酌量世態誘導人心也、蓋儒以禮立仁義、然周公

孔子之制、不行漢時、是以蕭何叔孫通之徒稍變之、佛以律持定慧、然龍猛龍智之教、不適梁隋之世、以故曇鸞善導諸師又易之、古人曰、取舍昔人之上務、苟會其時之可爲、雖先王之善法、不可以系鐘革焉。若株守古法、不知合變、所謂膠柱鼓栗之徒、亦非惑乎哉、徹定上人爲淨土門主、初學于芝山、又歷遊四方、遍觀察風土人情、遂轉住于華頂、偶遭王政維新之時、遇文華隆盛之秋、博究内外之典、又能達詩文之技、富瞻諷託、茹古吐新、以自己機軸、契古人矩矱、而篇章之間、寓詞諷託、皆關於世教、本於勸懲、固非庸人凡手所可企及也、加之以臨池之功、縱橫跌蕩、備極天成之妙、是以杖履所到、練楮爲山、苟有乞者、不問貴賤雅俗、揮毫與之、是亦以翰墨結緣者、非適時勢施教化耶、余與上人交久矣、風花雪月、有暇則許飲見招山莊、上人又多藏古經、錦襪玉軸、累々堆丈室、發函展卷、與評論前古、余儒生也、素暗於貝文、然翻手觸目、不覺闔堂編、至事理弗解處、索諸本編、探其奧理、不識不分、浪涉獵若干卷、周妻何肉、兼得學狐禪、是亦上人之賜也、頃書肆某欲刻上人詩文、上人固蟬脫六塵、不謀世之名利、平生所作爲、不敢留藁、隨書隨與、鴻爪雪泥、無痕可尋矣、但鶴金石、暨巨幅橫卷、書以與人者、其徒大率錄之、哀得若干篇、乃使其徒靈龍定性等校正焉、名曰古經堂詩文鈔、及刻成、使余序之、余與上人今世爲蓮社之友、來世欲復陪於九品蓮臺、此余所以不辭而序也、

鴻齋居士石英謹撰并書

B 神田喜一郎博士寄託本 神田博士が大島徹水上人から研究を委託され、あづかられた古經堂詩文鈔で、記・銘・七言律(欠五

徹定上人年譜稿

言律)・五言絶・七言絶の五冊である。博士は臺北大學在職中、彼の地に携行せられ、内地引揚の時には敵機の空襲よりする乗船沈没の危難を豫想して四六時中身體より離さず京都に持ち歸られた由である。昭和二十二年三月十五日、私が博士より借閱したのであるが、上述の縁山から、本鈔は全集編纂終了後は、最も適當な襲藏先として佛教大學圖書館に寄贈して頂くよう、博士の御諒承を得た。以上A・B二種類の古經堂詩文鈔の存在が知られるが、いずれも數本を欠いていて定本でなくかつ交錯があり、Aの中にBの系列に屬すべきものが混在しているなど、おそらく、最初徹定上人が存命中に編集し侍者龍定らに二部宛淨書せしめられたものが上人の死後、遺弟らの間で混雜したものであろう。完全な形としては、序・記・跋・銘・疏・五言古詩七言古詩・五言律七言律・五言絶七言絶の八冊をもつて、一部を形成するものであろうか。詩文鈔草稿が多く作成の年月を記しているにもかかわらず、詩文鈔においてはその日時を抹消していることは遺憾である。(本年譜稿に鈔と略記するものがこれである)大橋氏の所藏する古經堂詩文鈔は、近年の筆寫というが、このA・B二本の何れかの轉寫本であらう。なおA・Bともに巻首の二序文はない。

(三) この類に入るものとしては、地方寺院などにきわめて多く見られる上人自筆の扁額・軸物類(これは知恩院の不如意を補なうための重要な資源となつた)、個人的に藏されている書翰類、上人の知人などの傳記書類に散見する事蹟、また上人の晩年最後の侍者高橋定歡(のちに養鷗姓を名のる、東京清瀨長命寺前住)師の遺

族が所有する若干の文獻印章などがある。

本年譜は未定稿として、(一)、(二)を中心として記載し、ままた(三)を参照し、かつ宗安寺、西岸寺などを歴訪して得た諸資料などを勘案して作製したものである。煩雜をかえりみず、多くの詩文作成の年時までを記したのは、これによつて、より詳細な上人の行業を知り得る端緒となるに相違ないからである。淨土宗大年表に記された松翁年譜などを参照したことはいうまでもない。ただこの稿の性質上、上人の個人的な動静を中心とし、宗門内外の事件などは省略したものが多いことを諒とされたい。上人の法系については、かつて未定稿を油印したこともあるが、さらに精査の要もあるため、今回はその名のみを左に列記するにとどめた。

今後なお多くの諸君子の指教を得て、將來より完璧な年譜を作り、「徹定上人全集」に附したい心づもりである。

徹定——心海 猶龍窟主、玉手山安福寺主

——崇善(相馬)、猶龍窟主、明治九年ヨリ十七年マデ安土淨嚴院主、二十一年十一月入寂マデ兼務知恩院會計課長、二宮知足寺主

——貞道(池田) 猶龍窟最後ノ寮主、川越連馨寺第四十一世、明治三十六年平塚海寶寺ニテ入寂

——俊道 貞道ノ肉弟、戸塚清源院ヨリ平塚海寶寺主トナル

——覺定(徳永) 善導寺第五十世、明治四十五年入寂

——定性(服部) 覺定ニ就キテ得度ス、敦賀増福寺主

〔註〕

——東譽靈龍、福壽院第十三世 明治十九年寂
——櫻井卍堂 福壽院第十五世 大正八年寂
——定歡(高橋後ニ養鸚) 東京都清瀬町長命寺主、昭和十六年入寂七十二才、徹定上人入寂ノ時二十二才ナリ。
このほか侍僧・龍定あり、詩文鈔淨書などに従つた。

龍谷大學論叢二九三號(昭和五年八月發行)明治佛教研究特輯號、藤堂祐範稿、養鸚松翁徹定門主。②現代佛教第百五號(昭和八年七月發行)、高瀬承嚴稿、徹定と行誼。③佛專學報第二卷(昭和十五年七月發行)、藤原弘道稿、養鸚徹定上人の護國護法的佛教學。④佛教論叢第一輯(昭和二十二年十一月發行)、小島章見稿、古經堂徹定の考證學的著書。⑤同、牧田諦亮稿、エドキンスと徹定。⑥佛教藝術四六號(昭和三十六年三月發行)知恩院特集號、牧田諦亮稿、徹定上人の古經蒐集。⑦講座近代佛教第二卷(昭和三十六年三月)、牧田諦亮稿、行誼と徹定。⑧東山學園研究紀要第十二・十三合集(昭和四十二年十二月)藤堂恭俊稿、滿成と徹定による法然上人遺文の編纂。また大正十四年第十一回大藏會目錄は藤堂祐範氏ら苦心の編集になり、徹定上人研究の上には不可缺の資料である。
また菊地純の古經堂詩文鈔序(大橋俊雄氏藏本)は、轉寫のさいの誤りが多く見られる。原本と對照する機會を失つたことは残念である。
本稿作製にあたり、貴重な諸資料を貸與された諸寺院に厚く感謝の意を表明し、博雅の諸君子の今後の御支援と御教示をお願いする次第である(昭和四十二年九月)。

徹定上人年譜稿

年 號	上 人 年 齡	事 項
文化十一(二八 一四)年甲戌	一	三月十五日曉、筑後國有馬(今ノ久留米)ニ生 ル。父ハ有馬藩士鴉飼萬五郎政善、母ハ久保氏 利與(但シ實母ハ別)、上人ハソノ二男ナリ。菩 提寺ハ久留米市寺町宗安寺。父母兄ナドノ墓碑 現存ス。
文政二(二八 一九)年己卯	六	三月八日、久留米瀬下町西岸寺光譽禪龍和尚ニ 就イテ剃髮出家ス。
文政十(二八 二七)年丁亥	一四	西京ニ上リ、佛儒ノ學ヲ修ム、ソノ資ハスベテ 光譽禪龍ニ出ヅ。
天保三(二八 三二)年壬辰	一九	江戸ニ下リ、増上寺順應寮ニ入り宗學ヲ勵ミ、 五重宗法ヲ承ク。
天保五(二八 三四)年甲午	二一	十一月十一日、上人ノ師ノ久留米西岸寺中興開 基心蓮社光譽上人海阿護念禪龍大和尚入寂ス。 (墓碑ニヨル)
天保六(二八 三五)年乙未	二二	十一月、大僧正功譽念成ニ就キ宗脈ヲ稟承ス。 十二月、猶龍窟主定蓮社賜紫禪譽上人觀阿慧 道大和尚入寂ス。
天保八(二八 三七)年丁酉	二四	春、再ビ京都ニ上リ、重ネテ佛儒ヲ學ビ、ソノ 根底ヲ究ム。
天保十三(二八 四二)年壬寅	二九	四月、増上寺功譽巨東大僧正ノ命ニ依リ新谷學 寮司トナル。梵網經、遺教經ソノ他經疏類、原
弘化三(二八 四六)年丙午	三三	十二月三日、上人ノ父鴉飼政喜死ス(光臺院雲 譽現道居士、墓碑ニヨル)、猶龍窟廻向簿ニ、 天保五年八月三日トアルハ誤記ナラン。
弘化四(二八 四七)年丁未	三四	四月、筑後ニ歸省、ノチ鎮西國師ノ墓ニ詣ズ。 是年、甘露記ヲ撰ス。
弘化五(二八 四八)年戊申	三五	春、五百羅漢圖一幅ヲ購ウ。ノチニ之ヲ摹刻 ス。
嘉永三(二八 五〇)年庚戌	三七	諸佛變相圖讚輯錄一卷、大悲變相圖讚輯錄一卷 、十六羅漢圖讚輯錄二卷、古今佛畫名人小傳一 卷計五卷ヲ纂ス。 仲秋ニ緣山詩叢二冊新刊、久留米宗安寺前住顯 眞ノ後序アリ。
嘉永四(二八 五一)年辛亥	三八	仲夏、摹刻宋羅漢圖附言七則(稿三)、十六羅漢 圖考證序。
嘉永五(二八 五二)年壬子	三九	是年、了從トノ合編ニナル淨土宗經籍錄トシテ ノ闕山取藏古本搜索錄二卷、諸山藏經考二卷 (小島章見氏藏)アリ。
		三月、増上寺冠譽慧嚴大僧正ノ命ニ依リ、京都 鹿谷法然院ニ留錫シ、忍激上人ノ大藏經對校錄 ヲ見ル(過獅谷詩并引(稿十二)ハ此ノ時ヲ偲ビ シモノ)。ナオ落葉誤字等多クアルヲ歎キ、大 和ノ古寺ニツイテ隋唐ノ古經ヲ探リ、確實ナル 藏經定本ヲ搜求ス。

人論、曆象編等ヲ講義ス。是年十月、緣山詩叢
二卷ヲ編集ス。徹定上人最初ノ編著ナリ。
八月九日巨東入寂ス。

嘉永六(二八五三)年癸丑	四〇	是年、集瑞圖序四葉、一切經會考附錄揚本考一卷(小島章見氏藏)	安政三(二八五六)丙辰	四三	是年、知恩院藏元亨二年向阿上人摺寫供養文ノアル阿彌陀經ヲ影刻開板ス。 春、賀新築鑑蓮社(稿十二) 是年、跋趙仁穆上林圖(稿十二)
嘉永七(二八五四)年甲寅	四一	是年、佛照圖記二葉、題慈恩大師肖像後一葉(小島章見氏藏)	安政四(二八五七)年丁巳	四四	八月、了譽撰日本書紀私鈔ニ後跋ス。 九月、増上寺南溪ニテ了譽上人傳ヲ撰ス。 蓮月、杭州淨慈寺五百羅漢考(劉權之ノ五百羅漢像贊ヲフクム、稿三)
安政二(二八五五)年乙卯	四二	桂月、古經堂東窓下ニ藏經隨函音義ノ覆刻ヲ喜ブ、古經堂ノ名既ニ此ノ頃用ウ。 十月、増上寺月行事トナル。	安政六(二八五九)年己未	四六	仲春、「奉寫千卷僧正良辨」ノ奥書アル顯無邊佛土功德經(宇都宮市清嚴寺藏)ヲ影刻開板ス 七月、臨終行儀(沼津乘運寺藏)ヲ影刻開板ス。
安政二(二八五五)年乙卯	四二	二月、書惠心畫淨土變相後(稿十二) 五年、跋摹本藏經音義隨函錄後(稿十二) 夏、跋清涼寺緣起後、贈願海阿闍梨、題古本觀智儀軌後、跋大師繪傳後等アリ(稿十二) 季夏、書古本華嚴經(増上寺藏)後(稿十二) 秋八月、補寫大般若經跋、清嚴寺歡長代(稿六) 桂月、緣山詩叢跋(稿三) 冬十二月、題三卷書後(稿六)、緣山南溪謙翁敬識トイウ。 冬十二月、書觀經曼荼羅後、書無量壽經說相後、書彌陀經變相後(稿六)。	萬延元(二八六〇)年庚申	四七	二月、續興學篇ヲ撰ス(慶應二年刊)。 八月關邪管見集二卷ヲ編輯シ、關邪集二卷ヲ翻刻ス。出版ハ翌文久元年仲春。 是年、文治五年書寫ノ順次往生講式(現在知恩院藏)、ヲ影刻開板ス。 結夏日、白檀軸考(稿十一) 是年、書無垢淨光經後(稿九) 是年、藏外三經考(稿十一) 玉手山安福寺藏續華嚴疏第十三(南都尊勝院舊藏)、萬延紀元庚申初夏ノ跋アリ。
安政二(二八五五)年乙卯	四二	文久元(二八六一)年辛酉	四八	四月二十四日、檀林岩槻佛眼山淨國寺ニ住職ス第四十五代。 仲夏、延曆寺山家大師廟所極樂淨土院什物トシテ、華嚴要義問答二卷ヲ寄附ス(跋)。 九月七日、上人ノ實母(澄心院蓮譽知性大姉)死ス。墓碑現存。猶龍窟廻向簿ニ文久三、四年トテ	

<p>ルハ誤リ。 是年、古經題跋・譯場列位ノ編集ニツトム。此ノ前後、古經ノ蒐集ニ全力ヲ盡ス。</p>	<p>慶應元(一八六五)年乙丑</p>	<p>五二 仲春、摹刻宋法能大師五百羅漢圖像記(稿三)是年、地藏十輪經卷十等二跋ス。</p>	<p>是年、大樓炭經卷三跋(稿九)、ソノホカ菩薩處胎經・優婆夷淨行法門經、超日明三昧經、冥報記、是法非法經、海龍王經、十地經論等多クノ古經ニ跋ス。イヅレモ現ニ知恩院藏ナリ。マタ華嚴經音義上下二跋ス(小川爲次郎氏藏)。</p>	<p>慶應二(一八六六)年丙寅</p>	<p>五三 續興學篇一卷ヲ撰集出版ス。慈彦孝・櫻井圓察(正堂)校訂ニアタル。</p>	<p>了蓮寺文雄輯録ノ蓮門經籍録ヲ増補ス。 是年、羅漢圖讚集三卷ヲ著ハシ、八月知恩院ヨリ刊行ス。マタ瑞蓮奇賞一卷ヲ撰ス。</p>	<p>慶應三(一八六七)年丁卯</p>	<p>五四 七月、増上寺等譽明賢大僧正ノ命ニヨリ、無量覺院大雲等ト共ニ増上寺山内源興院ニ興學所ヲ設ケ、イクバクモナク勸學院ト改ム。同月、猶龍窟廻向簿ヲ作ル。</p>	<p>是年、海龍王經、大通方廣經卷下、毘尼摩得勒伽卷六、般若燈論、犯戒應報輕重經其他ニ跋ス。</p>	<p>慶應四、明治元(一八六八)年戊辰</p>	<p>五五 二月、命ヲ奉シ西上ニテ幕府ノタメニ罪ヲ謝シ太政官ニ哀訴ス。此ノ時(五月)京阪寺院ノ請ニヨリ福壽院ニテ關邪集等ヲ講ズ。三月、釋教正謬初破二卷、同再破一卷ヲ撰シ、エドキンスノ釋教正謬ヲ破ス。ツイデ南蠻寺興廢記ニ序シ限定出版ス。マタ破提字子ヲ覆刻ス。</p>	<p>六月、譯場列位一卷ヲ輯録シ、コレニ序ス。 夏、蓮門經籍録ヲ校刊ス。 冬、古經題跋二卷ヲ輯録校刊シ淨國寺古經堂ニテコレニ序ス。</p>	<p>明治二(一八六九)年己巳</p>	<p>五六 五月、笑耶論一卷ヲ刊行。 仲秋、佛教受容ノタメノ對外的解釋ヤ破邪ニ關スル辨道書目提要一卷(木版、新村出氏藏)ヲ編録出版ス。 九月一日、増上寺ニテ釋教正謬初破ヲ講ズ。</p>	<p>是年、越後栢崎極樂寺藏經閣碑銘並序(稿三)是年、華積陀羅尼神呪經、金光明經、勝鬘師子吼一乘大方廣經、僧伽吒經、般舟三昧經其他ニ跋ス。</p>	<p>明治二(一八六九)年己巳</p>	<p>五六 五月、笑耶論一卷ヲ刊行。 仲秋、佛教受容ノタメノ對外的解釋ヤ破邪ニ關スル辨道書目提要一卷(木版、新村出氏藏)ヲ編録出版ス。 九月一日、増上寺ニテ釋教正謬初破ヲ講ズ。</p>	<p>元治元(一八六四)年甲子</p>	<p>五一</p>	<p>七月、元興寺舊藏轉讎論ニ、八月、岩清水八幡宮舊藏ノ地藏十輪經卷四轉讎論等(知恩院藏)ニ跋ス。</p>
--	---------------------	--	--	---------------------	--	--	---------------------	--	--	-------------------------	--	---	---------------------	--	---	---------------------	--	---------------------	-----------	---

晩秋、高野山明王院増隆、古經題跋二題ス。
是年、笑耶論・耶蘇興廢年表ヲ撰集シ、大イニ
耶蘇教ヲ破ス。東京諸宗會盟盟主トナル。

初秋、釋教正謬初再破序(稿三)

明治三(二八
七〇)年庚午

五七

三月、佛法不可斥論一卷(附十二問答)ヲ撰ス。
五月、山口ニ淨土宗講學所開設サレ、山下現有
・岸上板嶺等ト共ニ書籍三十六部金百圓ヲ以テ
學徒ヲ獎勵ス。

六月六日増上寺ニテ華嚴原人論ヲ開講ス。

九月、再ビ山口ニ出張(淨國寺寺務ハ沼田西念
寺ニ執務セシム)、十一月同地ニ傳法場ヲ開キ
大僧正明賢、上人ヲシテ代授セシム、受者二十
四人、檀林外ニテ付法ノ始ナリ。

三月、同盟清規、師弟辨并公舉議案ヲ著ス。

明治四(二八
七二)年辛未

五八

仲夏、沙門忌服辯ヲ草ス。日向延岡藩ニテ僧家
忌服アリヤ否ヤトノ問ニ、寺僧忌服ナシト答ヘ
シタメ、佛法ハイヨク邪法ナリト申出シコト
ヲ聞キ切齒ノアマリ、コノ述作アリト侍僧龍定
記ス、全文アリ(稿九)

十一月二十七日増上寺、沼田西念寺ノ岩觀淨國
寺看護ヲ解ク(徹定山口出張終ル)

十月五日通元院前任持春成、増上寺内專稱ニ、
徹定著不可斥論ノ愚論絶刊スベキヲ進言ス。

明治五(二八
七二)年壬申

五九

三月十四日、教部省設置サレ、十等出仕ニ補サ
レ、ツイデ六月、權少教正トナル。
六月二十四日淺草誓願寺ニ轉住ス。
七月九日權大教正トナル。

明治六(二八
七三)年癸酉

六〇

九月、小石川傳通院第六十二代住職トナル。
十月十九日、淨土宗管長トナル、本宗管長ノ始
ナリ。

正月九日傳通院ニ住ス。

九月、命ニヨリ駿河ヲ巡回、布教ス。

是年、釋教正謬初破再破ヲ増上寺ヨリ新刊ス。耶
蘇教ノ猖獗ニ鑑ミ、試問十則(稿十一)ヲ記シテ
僧侶ノ討論協議シテ邪正ヲ判決シ味者ノ疑問ヲ
冰解センコトヲ期ス。四國・三丹地方ニ巡錫ス。

十一月、増上寺本山ヲ稱スニ付キ各山意見一致
ス。

十二月三十一日、増上寺狂人ノタメニ焼カル。
九月十日ヨリ十一月十六日ニイタル駿行日誌
(稿十一)

明治七(二八
七四)年甲戌

六一

四月、高僧敬神錄一卷、華頂山藏板トシテ出版
ス。

四月十七日、教部省令ニテ知恩院ニ住職シ、五
月一日品川驛出發、各地ヲ經テ六月十一日入京
ス。十三日入院ス。

七月、知恩院ニ於テ傳宗傳戒ノ件山内六役等ヨ
リ建言ス。

八月、知恩院及ビ黒・百・淨三ヶ本山住職ヨリ
以後四ヶ本山ニテ傳宗傳戒ノ件、京都府・大教
院・教部省・増上寺等ニ具申ス。

九月、増上寺錄所、京都四ヶ本山ニテ傳法ノ
コトヲ認ム。

是年、甲戌吟草、派出餘興(稿九)
是年、後白河法皇筆、紺紙金字觀無量壽經ニ跋
ス。

明治八(一八七五)年乙亥

六三

三月七日、大教正ニ任ズ。宮中ニイタリ御眞影ヲ賜ウ。
八月二十七日、宗學研究ノタメ知恩院山内入信院ニ總本山勸學本場ヲ設置、始業式ヲ行ナウ。上人、勸學ノ告諭ヲ發ス。
九月、全末寺ニ祖山復興ノコトヲ布達ス。
是年、淨土宗宗規ヲ改正シ、淨土宗鎮西派規則トイウ。

是年、乙亥吟稿・大紹正宗國師贊・題天王寺蕪善園圖・乙亥六月大槻盤翁自東京來喜賦・謝大槻盤翁見寄稱讚淨土經等アリ(稿九)。
是年二月興聖寺舊藏假名觀無量壽經、四月、大悲經卷四、五月二十八日成唯識論述記、六月時非時經・校量數珠功德經、十一月長阿含十報法經卷下其他ニ跋ス。

明治九(一八七六)年丙子

六三

二月五日、公選ニヨリ淨土宗管長トナル。
四月、山内ニ華頂學校ヲ設ク。
九月二十一日、淨土宗軍稱許可サレ、西山派分立ス。
十月二十四日、式部寮雅樂大曲ノ傳授ヲ受ケ、大伶人トナル(辭令ハ東京都清瀬町長命寺ニアリ)。
十一月、鹿兒島ニ布教シ、不斷光院ノ再興ヲ計ル。亂ニ遭イテ果サズ。
十二月、鹿兒島ヨリ石井大宣權大教正アテニ、學問振興ノタメ西部宗學校ニ岸上恢嶺ノ西下ヲ懇請ス。

一月、同工異曲序(鈔一)
九月、書一紙法語(下賀茂神祠藏)序(稿七)

明治十(一八七七)年丁丑

六四

是年、鹿兒島縣下開設教法會疏(鈔五)々、丙子漫吟(稿九)

前年ヨリ鹿兒島布教中、西南ノ役ニ遭遇、辛苦ノ末、七月十六日飯山ス。
九月二十一日ヨリ門末會議ヲ開キ、祖山興隆宗風宣揚ニ努ム。宗教振起ノ方法確立ノタメノ一方策トシテ學校ヲ盛大ニスルノ議問ナド提案サル。
九月、年來蒐集ニカカル古寫經繪畫美術工藝品等數百點ヲ知恩院寶庫ニ納ム。
十月、吉水正統系譜略附、阿號考ヲ著シ、關東關西ノ各本山皆正統ニシテ傳法ノ權獨リ關東ノミニ限ルベキ理由ナキコトヲ明シ、ココニ傳法問題ノ端緒ヲナス。
天下和順ヲ題詠シタ諸歌ヲ集メタ清雅雜詠一卷ヲ出版ス。

明治十一(一八七八)年戊寅

六五

十月、蓮門小字彙序(稿五)
十二月、新鑄造鐵塔銘并序(稿五)
是年、丁丑詩稿(凡且試毫僑居于鹿兒島)、緬聞聖上及皇后宮幸吾知恩教院賦此以謝恩、其他アリ(稿九)是年、楞伽阿跋多羅寶經卷五ニ跋ス。
二月、華頂宮舊邸ニ淨土宗西部本部大學設立サル。同月、肉食妻帶勝手タルベキ旨ノ政府布告ハ、淨土宗規ニハ關係ナキ旨、知恩院ヨリ布達セシム。
三月、清國初代駐日公使何如璋・副使張斯桂ヲ天德寺少教正義應・石川鴻齋トトモニ訪ウ(同年刊鴻齋著芝山一笑ニ詳シイ)。マタ與何子猷・張魚生兩公、ソノ他詩數首(稿五)參照。
五月、知恩院諸堂宇修繕成ル。大教本院ヲ華頂

山ニ置ク。同月ヨリ北陸・東北・北海道ニ布教シ翌年四月飯山ス。
是年、三河以西ヲ西部淨土宗、遠江以東ヲ東部淨土宗トシ、上人ハ西部管長、石井大宣ハ東部管長トナル。
是年、圓光大師御法語一卷ヲ編刊ス。

- 一月、東京府下中教院開講式祝詞(稿四・五)
- 同、吞龍上人略傳序(稿五)
- 五月、大教院開筵祝疏(稿二・九)、跋芝山一笑(敦賀ニテ、稿五)、新開盲啞院祝文(稿二・七)
- 六月、獅谷法然院鐘銘並序(稿二、十二、十三)
- 八衢石文序(稿二)、百萬塔記(稿五)
- 七月、觀敦賀西福寺古書畫記鈔二、稿九、菅廟扁額記(稿二)、修敬齋居士大祥忌法會疏(稿二・五)
- 八月、追薦戰死者碑銘並序(稿二・三)
- 九月、越前永平寺第二祖契禪師遠忌疏(稿三)、祭吉祥山第二祖契禪師文(稿三)
- 九月、謝眞證女子(越中國放生津)見贈繕寫三經詩并引(稿十二)
- 十月、江差阿彌陀寺佛殿慶贊疏(稿二)
- 十二月、奥州八戸大慈禪寺大藏經閣慶贊序(稿三)、謝今野居士見贈舍利石詩并引(稿三)、石垣金光上人事蹟考(稿三)
- 是年、雅樂說アリ(稿九)、古經堂詩鈔アリ、鳥尾得庵中將、駐日清國公使、副使等トノ應酬ノ詩アリ(稿九)

明治十二(一八七九)年己卯

六六

知恩院阿彌陀堂再建募緣疏ヲ作ル(明治四十三年ニ至ツテ始メテ成ル)。本山護持ノタメ信源講ヲ作ル。

七月上旬、總本山知恩院寶物目錄(華頂文庫什

物目錄)ヲ刊行シ、之ニ序ス。
九月、蓮門住持訓ヲ校定覆刻ス(重刊蓮門住持訓序一稿四)。
十一月、尊超法親王遺具獨湛眞筆六字法號等ヲ筑後善導寺ニオクル。
三月、東西淨土宗合體復飯ニ付キ、各地ニ要望起ル。
五月八日、福田行誠増上寺住職トナリ、東部管長ニ任ゼラル(贈權大教正福田行誠上人詩并引一稿五參照)

- 二月、原道史要序(稿二・五・八、鴻齋評)
- 三月、跋玖麻山歌集(稿二、鴻齋評)
- 四月、西要鈔辨釋序(稿五)、修光明大師一千二百回忌法會疏(稿四)、大阪府四天王寺太子堂慶贊疏(稿二・五、菊池三溪評)
- 五月、西南役薦戰亡者記(稿五)、田中忠盛碑銘并序(稿五)、薦廣濟道光禪師偈并引(稿五)、廣濟道光禪師贊(稿十一)、西本願寺大教院開筵祝文(稿七)
- 六月、影寫宗祖大師七箇條眞蹟跋(稿六、三溪評)、修大槻盤翁居士小祥忌法會疏(稿二・三)
- 七月、成巖和尚壽塔銘並序(稿三)、刻觀經曼荼羅序(稿三・五)、華頂文庫什物目錄序(稿五)、八月、泰聖寺詠紅白蓮詩並引(稿四)、本朝祖師傳詞跋(稿四)、小松谷古刹緣起序(稿四)、九月、爲疫死者修法會疏(稿二・三)、融通念佛緣起跋(稿四)
- 十月、活版藏經緒言(弘教書院出版袖珍一切藏經一稿四)、賢善大僧都(天台)塔銘(稿十二)、大阪府東高津源正寺鐘銘并序(稿五・十三)、跋十六觀經後(稿十二)、廣島備後國深津定福寺鐘銘(稿十三)

明治十三(一八八〇)年庚辰

六七

十二月、熊谷蓮生法師碑銘并序(稿五・十三、鴻齋評)、永平寺開祖道元禪師特旨勅賜徽號日承陽大師洵法門之至榮也恭賦賀三章奉寄貫主環溪大教正(稿九)、
是年、弘現大和尚(智山)塔銘(稿二・三・四)、國史略第四編序(稿四)
是年、菩薩念佛三昧經卷五ニ跋ス。

一月十八日、眞新社新年詩歌會ヲ開ク、會者六十餘名(眞新會詩歌序一稿十二)
三月、和歌山縣明光浦ニ遊ブ(贈玉翁居士詩并引一稿五)
五月、道徳辨一卷ヲ撰ス。此ノ頃各地ニ親教ニ趨キ大イニ教線ヲ張り、十五日ニハ越前地方ニ赴ク。
是年、名古屋城舊藏ノ明版大藏經ヲ尾張侯ニ請ヒ、建中寺主吞隆ノ努力ニヨリ華頂學校ニ寄附サル(現在知恩院經藏ニアリ)。
八月ヨリ十月、信濃ニ巡回、下諏訪豊平村心光寺ノ再建ヲ援助ス(重建信濃心光寺祝詞、稿ニ參照)。

一月、書金字華嚴經後(稿五)、西要鈔辨釋後序(稿五)、聿修餘錄序(稿五)、美濃國赤阪驛東光寺來由記(稿五)、書融通大念佛緣起後(稿五)、選擇本願念佛集纂註序(稿三・十二)、櫻石記(稿三・五、鴻齋評)、跋朝野魚養書般若灯論後(稿三・五・六)、奉追薦清和天皇疏(稿二・三)、天靈阿闍梨壽藏碑銘並序(稿三)
二月、正二位前内大臣平重盛公碑銘并序(稿五)
三月、善導大師一千二百回忌御忌法會疏(稿二) 滋賀縣膳所緣心寺開法會疏(稿二・五)、大阪府

明治十四(一八八二)年辛巳

六八

難波延命閣開法會疏(稿二)
四月、重建西壽寺(宇多野)疏(稿十二)
五月、神儒偶談序(稿五)、越中國光明寺慶贊疏(稿十二)、答順天・貞操兩學校教員見贈祝詞(稿七・十二)、石川縣新川郡高野村國分寺鐘銘(稿十三)、三重縣下員辨那石山演暢寺鐘銘(稿十三)、阿英(江州石部福島眞治郎女)墓碑銘并序(稿十二)

六月、弔戰亡者(北越米山塚山長岡城戊辰役)詩並引(稿十二)
夏、追悼南溪和上(角毛偶語ノ著者)詩并引(稿十二)
八月、長野縣高井郡高野村圓通寺鐘銘(稿十三)
九月、八宗綱要攷證序(稿二)
秋、明葉大藏經記(鈔二)、大明三藏聖教目錄ニハ十二月中流トス。
十月、石鈔記(北越泊驛正福寺、稿七)、大施餓鬼法會疏(長野縣、稿七)、諏訪湖詩并引(稿七・八)、出山釋迦佛像記(長野縣濟生寺、稿十二) 弔節女阿虎詩并引(稿十二)、中條村陣屋古蹟記(稿十二)
十一月、鼎建恭謙寺(長野縣梓村)募緣序(稿十二)、觀音大士古像記(長野縣麻績村善導寺、稿十二)
是年、庚辰一集、庚辰乙集(稿十二)、祝鼎建飛彈高山天照寺序(稿三)

三月、華頂宮邸跡ニ宗學校新築サル。知恩院大教贊(今ノ東山高校ノ前身)上梁文ヲ撰ス。
是年、耶蘇教ノ侵入ニ對處スルタメ宗侶ニ釋教正謬初破等ヲ讀マシム。
五月二十四日、玉手山安福寺主香譽心海寂ス。

上人ノ高弟ナリ。

増上寺再建資金トシテ金一千圓ヲ寄附ス。

是年、六月ヨリ師籍久留米西岸精舎ヲ訪レテ述懐アリ。マタ、師光譽上人五十回忌、母知性大姉二十回忌法要ヲ豫修ス(稿八)。マタ、長崎大音寺ニテ陳芝田ト往酬ノ詩アリ(稿十)。

一月、成巖和尚(信濃筑摩郡專稱寺)壽塔銘並序(稿五)、美濃國赤阪驛東光寺來由記(稿五)

二月、書唐李巖書華嚴經後(稿十二)、

三月、華頂山大教覺上梁文(稿三)、長門淨名教寺上梁文(稿三)、重修小松谷勝(松)林寺慶贊疏(稿五)、

四月、遊宇治平等院記(稿五)

五月、京都淨教寺灯籠堂供養疏(鈔五)

六月、織田仙巖平公三百回忌法會疏(稿十二)

晚夏、贈五岳老人(稿十一)

七月、遊棋洞(稿十一)

十二月、勉修學校落成祝文(稿三)

是年、法道和上行狀傳序(稿五)、辛巳吟草(稿八)

六九

明治十五(一八八二)年壬午

三月十九日、華頂宗學校大教校開校式ヲ舉行ス
建築費二萬四千四百二十三圓。

四月十五日ヨリ懲罰法施行ニツキ、肉食妻帶等ニ亘リ告諭ヲ發ス。

五月ヨリ嚴島・錦帶橋等ニ到ル。夏、周防ヲ過ギテ海藏寺ニテ十地論ヲ見ル(跋十地論・跋大般若經、稿四)。

十一月、東京幡隨院ヲ知恩院別院トス、明年三月兼務住職トナル。

十二月、勅修法然上人繪傳天覽ノタメ宮中ニ留メオカル、翌年二月、此ノ間ノ事情ヲ具シテ、

勅修圓光大師圖傳目錄一卷ヲ刊行ス。

二月、(神道ヲ國教トスルニツイテノ)建言(稿三)

三月、静岡縣江尻驛江淨寺募緣序(稿二・三)、修大秦廣隆寺募緣序(稿三)、鳴門丸(笛)記(東京西窪大養寺裕岳ノタメニ代作)(稿三)

四月、吞浦菴沈聲翁碑銘並序(稿三)、知恩院阿彌陀佛殿建築募緣疏(稿三)、總本山保存結社募緣疏(稿三)

五月、筑前宗像郡新原村成道院開教校支院祝文(稿二・七)、修宇治平等院募緣序(稿二)、佛學三書序并附言(稿二)、芳山如意輪寺書畫連鑿序(稿二)

六月、豊前小倉諸寺院爲戰死諸靈魂建石浮圖序(稿六)、廣島縣鳳來山國泰禪寺鐘銘并序(稿六)

七月、廣島縣佐伯郡改造線路記(稿六)、讀林學協會集(稿六)、室積港專光寺前住職玄聞和尚挽詞(稿六)

八月、豫修忠譽慧林大和尚三百回忌法會流(稿六)

九月、遊大日比浦西園寺記(稿六)

十月、詣高津神祠詩並引(稿六)、石見向野田村良忠寺開法筵疏(稿六)

十一月、題勅修祖傳後(稿六)

十二月、美作菩提寺遷座供養法會疏(稿六)、積善講會募緣序(稿六)、新建三層石浮圖回願法會疏(稿六)、因葉邑美郡鳥取晴雲寺鐘銘(稿六)、寄誠一居士(居士印刷小本大藏經一千部)(稿六)、讚岐多度郡善通寺重建五層大塔碑銘并序(稿三、四)

是年、壬午課題アリ(稿十一)

明治十六(二八)年癸未

七〇

三月、野洲郡櫻生寶樹寺檀中ヨリ該地出土ノ銅鐸大小二口ヲ贈ラル。

九月、續古經題跋ヲ輯録ス。

是秋、九州ニ布教ス。九月二日、鹿兒島不斷光院落成式ニ臨ム。ノチ天草、長崎地方ニ巡教ス

一月、讚岐多度郡善通寺碑銘并序(稿三・七・十三、三溪評)、悼介石和尚詩并引(稿四・六)

國教會社同盟簿序(稿四)

二月、大保堂記(稿四・六)、攝津上野村安養寺大門慶贊文(稿四)

三月、遊石塔寺記(稿五)、耆年會詩并引(稿八・十一・十三)、古銅寶鐸歌并引(稿五)

五月、恭薦後法性寺月輪藤公疏(稿二・三)、大阪府中之島建記年標祭文(稿三)、寫經所紙筆授受并試驗生徒書類跋(稿八)

七月、下炬文(爲天壽院雄民居士、稿二)、燒香語(稿九)、入唐求法巡礼行記ヲ写ス。

八月、一紙法語冠歌序(稿九)

十一月、書金光明最勝王經後(稿十二)

十二月、書熾仁親王書彌陀迎接圖後(稿八)、重修目疾地藏尊堂宇慶贊疏(稿八)

是年、眞親會課題、介石和尚肖像贊(稿九)是年五月、舍利講式ニ跋ス(小林國達氏藏)。

明治十七(二八)年甲申

七一

三月、祖蹟跋文ヲ編録シ、元久古鈔本選擇集(當麻往生院)、熊本往生院・筑後善導寺・博多善導寺所藏ノ二祖親筆ノ末代念佛授手印ニツキ考證ス。

七月、知恩院大殿ニ晨朝説教(おあさじ)ヲ創始ス。同月、東上シテ芝金地院等ニテ講説ス。

八月、臨濟宗關無學等ト共ニ三教一致盟約ヲ作り、各宗管長ニ提案ス。是年、自ラ墓ヲ知恩院

後山墓地ニ造ル(甲申五月立墓碑一稿八)。

一月、保存會規則序(稿八)

二月、試補検査方法改良布達(大教院事務所名一稿八)

三月、弘法大師一千五十回忌遠忌課題(稿八)

四月、鹽竈町蓮光寺本尊彌陀佛遷座疏(稿六)、修西谷寺開山忠譽上人三百回忌法會疏(稿二)、馬關西谷寺本尊遷座供養疏(稿二)

五月、新建栗園先生壽藏碑文(爲淨嚴院代作一稿七)、宗祖大師塑像記(稿六)、玄談(大乘本

生心地觀經(稿二、十三)

六月、大分縣下豊前小倉港重建梵刹疏(稿二・六)、

七月、長門馬關德永大信居士小傳(稿六)、天壽院小祥忌法會疏(稿二)

九月、創建智明山繁成寺來由記(稿二・六)、皇華使館諸君辱被徵招賦此鳴謝(稿六)、芝區赤羽心光寺遷善光寺分身如來法會疏(稿六)

十月、跋元趙雪松書慈悲道場懺法(稿四・六・十二)、跋塞外金石志(稿六)、近江國御園村善勝寺觀音大士記(稿六)、筑後上妻郡馬場天福寺募緣序(稿十三)、重刊和語灯錄序(稿十三)、校註金七十論序(稿十三)、静岡縣下清水港鼎建鐵舟寺記、寄題鐵丹寺十景(石川鴻齋評、稿十三

仲冬、過獅谷詩并引(稿十二)、

是年、次韻鴻齋先生見寄、賀大善和尚住廣島淨國寺等アリ(稿十三)、マタ追悼板嶺上人三首(平等院主岸上板嶺ハ今年二月十五日入寂シタ、稿十三)、マタ追悼詩歌集序、追憶嶺公詩集序(稿十三)、甲申詩稿(稿八)

明治十八(二八)

七二

一月二十五日、永年ノ友西山光明寺六十一世哲

八五)年乙酉

空隆賢入寂。
二月十八日、筑後西岸寺檀徒渡邊清九郎死ス
(渡邊清九郎小傳(稿四))此ノ頃淨土宗東西ノ
抗爭甚ダシク、三月十二日、五箇本山十八檀林
等協議シテ管長ハ五本山住職一年交替ト定メ、
四月一日、上人ハ淨土宗管長ニ任ゼラル。居ヲ
福聚院(福壽院)ニ移ス。
四月、知恩院門末二分シ、一派ハ源光院ニ本部
ヲオク。

明治十九(一八八六)年丙戌

五月、東上シ十一月飯山ス。
五月十一日、知恩院永續ノタメ保存會ヲ設置ス
一靈供養冥加一圓、百萬枚ノ墓靈券ヲ發行計畫
ス。

六月一日ヨリ宗務所ニテ宗制寺法編纂ノ會議アリ、譜脈論ニツイテ増上寺、知恩院間ニ抗爭オ
コリ解決セズ。コノ時、上人ヨリ増上寺行誡ヘ
ノ信書ニ譜脈論争ノ次第ガ明白ニサレテイル。
(龍大、明治佛教研究、井川定慶氏論文参照)

二月、大教正廣谷隆賢大和尚(西山派)塔銘並序
(稿十三)、佛事略記附錄序(稿二)

三月、新築佛宇(東京谷中初音街)募緣序(稿十三)、
二條街見性寺佛殿慶贊疏

四月、科註原人論序(稿十三)、赤栴檀佛像記
(稿十三)、

五月、美濃勝山紀功碑銘并序、鴻齋評、(稿八)江
山鍾秀亭十二勝(稿八)

七月、當摩圖紀序(稿十三)、小和野翁小傳(稿十三)、
宇都宮清岸寺關譽上人碑銘并序(稿二)

八月、墨江舟修大施餓鬼法會疏(稿二)、爲溺
死餓死諸亡者修大施餓鬼疏(稿二・十三)、千足

信直居士肖像讚、千足信直墓誌(稿二)、尋常法
語講說(法洲上人)序(稿二)、三世之光序(稿二)、

七三

籍木山光明寺(下總香取)募緣序(稿二)、
九月、淺草區大眼院無緣塔祭文(稿十三)
是年、乙酉吟稿(稿八・十二)、乙酉草稿(稿十三)

一月二日、畫像ニ自讚ス(知恩院藏)。
同十一日、門跡號ヲ復シ、同二十九日、法主ヲ
門主ニ改ム。

二月、義財清納ニ付キ告諭ヲ發ス。各種法要中
ニ門主親修ノコトヲ定ム。

二月東上シ各地布教、十月伊勢ヲ巡回、十一月
飯山ス。此ノ春、徳川家康日課寶符ヲ山岡鐵舟
ノ媒介ニヨツテ徳川家ヨリ受ク、現在ハ玉手山
安福寺所藏、歡喜シテ賦此鳴謝并引ヲ作ル(稿二
・十二)

四月一日、任期滿チテ、管長職ヲ辭任、日野靈
瑞新ニ管長トナル。

七月三十日常隨ノ弟子靈龍、二十八才ニテ死ス
、福壽院、仲源寺住職ヲ兼ヌ。

十月、京都五條本覺寺佛殿落慶ニ因ミ、本覺尼
事蹟考アリ(稿十一)

十一月、知恩院・黒谷・百萬遍等連署シテ内務
大臣山縣有明ニ上申シ、日野管長ノ出願セル新
宗制ハ認可無用トセラレタキ旨ヲ述ブ。

二月、縮冊大藏經寶龜慶讚疏(稿二)、書宗祖大
師眞蹟往生記後(稿二)、

四月、下谷區全生庵銅鐘募緣序(稿二)
五月、書弘法大師四體心經後(稿六)

六月、肥前東松浦郡呼子村柴田伊兵衛感得舍利
記(稿十一)、明樂院殿初七日法會疏(稿四)、安
藝下市村長建寺本尊彌陀佛記(稿十一)

明治二十(二八八七)年丁亥

七四

七月、豫修明樂院殿滿中陰法會疏(稿二)、大施
 餓鬼法會疏(稿九)、
 九月、跋十二因緣圖(稿十一)
 秋、新鍔積橋易土集序、縮冊藏經閱覽便利叙、
 百題四教儀集註要論鈔序(稿八)
 十月、京都府五條本覺寺新築佛殿慶讚疏(稿十
 一、記念ニ稱讚淨土經一卷ヲ本覺寺ニ寄附ス)
 瞻禮聖德太子古像記、伊勢熊野村聖德寺記(稿
 三、石川鴻齋評語、松阪清光寺ニテ)、聖德太
 子二十五條錦袈裟記(稿三、石川鴻齋評語、伊
 勢飯野郡清水村西方寺藏ナリ)、十二月、介石
 上人記念碑落成祝文(稿三、鴻齋評語)
 是年、丙戌吟稿(稿十二)、京都府寺街聖光寺募
 緣序(稿十二)、丙戌眞親會課題(稿十二)
 是年六月七日午後四時、稱讚淨土經說相圖ニ米
 國孚英能呂瑛モ傾賞鑒定シタ由ヲ記ス。

日野靈瑞管長、上人ノ知恩院住職ヲ免シマモナ
 ク取消ス。次デ知恩院ヲ永世淨土宗管長所住ノ
 寺トナストノ命アルニ依リ、四月二日、上人ハ
 知恩院門跡ヲ辭シ福壽院ニ退隱ス(三月二十九
 日、四箇本山住職同時ニ辭任ス)。以後専ラ布
 教ニ努ム。四月六日、福田行誠知恩院住職トナ
 ル。

六月、大和ヲ巡回シテ吉野郡金龍寺ニイタル。
 十一月十三日、神戸ヨリ乗船、九州ニ向ウ。久
 留米ニテ聖光上人六百五十回忌法要ヲ嚴修ス
 (第二祖大紹正宗國師六百五十回忌追遠法會疏
 稿五)。

三月、青森縣今別村本覺寺銅塔記(稿十一)
 四月、樂善會名簿序(稿十一)
 五月、愛染不動兩王圖像記(稿十一)

明治二十二年(二八八八)年戊子

七五

六月、明樂院殿小祥忌法會疏(稿二)
 七月、雲譽賢龍上人碑銘并序(稿十一)、大和法
 隆寺塔頭西圓堂新鑄銅鐘銘並序(稿十三)、一譽
 齋成上人(館林善導寺)碑銘(稿十二)、立秋日、
 題明兆畫漢昭烈皇帝像經背(稿六)
 八月、一遍聖人六百回遠忌疏(稿二)
 十一月、薩摩鬼界島掘得石經記(鈔二)
 十二月、正宗國師降誕古跡碑銘並序(菊池純評
 語、稿四)、筑後生葉郡宮田村觀神字詩并引(稿
 四)、上古齋餅記(稿四)
 是年、筑前香月莊誕生山吉祥寺募緣序(鈔一)、
 大和吉野郡金龍寺記(鈔二)

正月九州ヲ巡錫ノ途、二月、筑後善導寺ニテ記
 主禪師六百回忌ヲ勤修(稿十二)、ツイデ筑後ノ
 諸寺院ヲ巡回シク留米西岸寺師籍ニ寓ス。マタ
 鹿兒島等ニ布教ス。

四月、福田行誠入寂。大イニ之ヲ悼ム。
 松翁尊者壽藏塔碑銘並圖詩(稿八)アリ、前淨土
 門主順徹定壽藏碑陰銘並序、弟子定幢・龍定等
 ノ賀詩アリ。西岸寺ニ建ツ。

一月、本利第二世勢觀房源智上人六百五十回忌
 追善遠法會疏(稿十一)、又、追善利益ノ一章ア
 リ(稿十一)

二月、益梅記稿(稿十二)
 仲春、筑後上妻郡靈巖寺觀陽石詩(稿十二)
 三月、新築赤司山聖光院記(稿十二)、(草野專
 念寺)大藏經閣慶贊供養疏(稿十二)、梵字三尊
 來迎圖記(稿十二)四月上流、觀牡丹記(稿四)
 五月、善導教寺放生池碑銘並序(稿四)菊池純ノ
 詩評アリ。悼行誠上人詩(稿四)、福岡縣穗南郡
 飯塚村無緣墓地建碑供養疏(稿四)、福岡縣筑前

編集後記

○待ちに待たれた本號がやつと出来上つた。早くから寄稿頂いていた諸先生方には、大變御迷惑をおかけしたことを深くお詫び申し上げる次第である。

○長い傳統を持つ佛教文化は、今日世界の注目をあびつつある。「佛教文化研究」と題する本誌は、その意味において世界の學界に應える重要な責務を負っている。

○本號に収録された数々の労作は、すべて學界に新しい光を投げかけた輝やかしい業績として評價されるであらう。

○淨土開宗八百年を記念して、「淨土宗大辭典」の編纂が、はじまつた。今や淨土宗の學人は、一丸となつてこの大事業の完遂に邁進しつつある。

○わが淨土宗教學が、これを機會に一大躍進を遂げることを願つてやまない。

(K)

佛教文化研究

第 14 號

昭和43年3月25日印刷

昭和43年3月30日發行

編集者 淨土宗教學院研究所
京都市東山區林下町淨土宗務廳内

印刷所 松崎印刷株式會社
京都市下京區油小路松原上ル

發行所 淨土宗教學院研究所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 14 March 1968

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT

(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYŪSHO)

KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYU)

Number 14

CONTENTS

The Development of "Anutpattika-dharmakṣānti" to the Pure Land Teachings Keiryō Yamamoto.....	1
The Lineage of Worldly Divine Favors in the Jodo Sect Shyunno Ohashi.....	15
The Study on saṃskāra and karma Koji Takahashi	25
On the Human Formation of Jodo Buddhism Takao Kagawa	41
Hōnen-shyōnin and Martin Luther (1) — a comparative study of their religions — Tōru Shimizu.....	57
A Study of Haribhadra's Smaller Commentary (4) Ryukai Mano	69
Notes on Tetsujō's chronological History Ryotai Makita	79

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 14 March 1968

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT

(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYŪSHO)

KYOTO, JAPAN