

佛教文化研究

第 8 號

佛教文化研究所

知 恩 院

1 9 5 9

佛教文化研究 第八號

目次

法然上人の和歌に就て……………	岸	信宏	一
「七箇條起請文」と「送山門起請文」とについて……………	香	月乘光	七
——その偽作説に對する反論——			
鈴木正三の念佛觀……………	藤	吉慈海	元
機根名義攷……………	水	谷幸正	四
インド佛教に於ける過去佛思想の形成……………	竹	本壽光	咒
譯註 魏書釋老志(二)……………	塚	本善隆	六
香港の佛教事情……………	近	藤徹稱	(七七)
淨土教學大會研究發表概要……………			(八三)
彙報……………			(101)

法然上人の和歌に就て

岸 信 宏

はし が き

和語燈録第五に一百四十五箇條問答というのがあつて、その中十九ヶ条が勅修御傳（四十八卷傳、勅傳）第二十二に抜萃せられてある。和語燈では五十六番目、勅傳では九番目に、歌よむことについての是非の問答が出ている。

一、歌よむは罪にて候か。答、あながちに得候はし、但罪ともす、功德ともなる（勅傳知本一七四頁）。

法然上人のお答の意味は、よむ人の心持如何によつて罪ともなり、功德ともなるのであつて、それが専修念佛の助けとなるならば功德となり、妨げとなるならば罪となるのである。法然上人は日常生活のすべての行事を念佛に集約せられた方であつたから、歌人として名を成した方ではない。しかし念佛の法門をよろこばれる心持がおのずから歌となつて、今日、諸種の上人の傳記の上に二十餘首の和歌を数えることができる。勅傳第三十（知本二六三頁）に上人の和歌を集録するにあたり次のようにのべてある。

上人やまとうたを事とし給はざりけれども、我國の風俗にしたがひ

法然上人の和歌に就て

て、法門によせてはとき／＼おもひをのべられけるにや、あるひは門弟のなかにしるしをけるを申しつたへ、あるひはてづからかきつけ給へるを没後に披露しける。

いま、第三十卷に集録するところは十七首であるが、その他第三十四卷に「露の身はこゝかしこにて」という一首があり、第二十一卷に「いけらは念佛の功つもり」という今様歌が一首あるから、勅傳には總じて十九首を数えることができる。これらの和歌は上人の諸種の傳記にも散見するのであるが、勅傳に出でざるもので上人の眞作と思われるものを拾うと、和語燈第四に「これを見んおり／＼ことに」という一首、高田本⁽³⁾法然上人傳法繪卷下等に「こくらくもかくやあるらむ」、「いかにしてわれこくらくに」という二首、弘願本⁽⁴⁾法然聖人繪第二に「不浄にて申念佛の」という一首を加えて、總計二十三首とすることができよう。

以下先づ法然上人の和歌についてその解説、眞偽を區別した書物について一瞥し、次いで上に數うる眞作と思はるゝ二十三首について諸種の書物にのるところの文字、假名遣の同異、類歌等についていさゝか解説を試みることにする。

一、歌數の相違

(一) 湛澄の「空花和歌集」

湛澄は洛北報恩寺第十四世であつて、法然上人の和歌について詳細なる解説を施したのがこの空花和歌集三巻であつて、續浄土宗全書第八に収められている。空花とは空公の詞花という意味で源空即ち法然上人の詞の花である上人の和歌をさすのである。本書は元祿九年に刊行せられ、上人の和歌十九首が選ばれている。それは上にあげた勅傳第三十の十七首と第三十四の「露の身はこゝかしこにて」の一首と和語燈第四の「これを見んおりくことに」の一首とである。

(二) 安西覺承氏の「法然上人の和歌」

本書は昭和十八年の刊行である。上人の眞作として二十首をあげて解説せるものである。それは空花和歌集にあぐる十九首の外に上に示した勅傳第二十一の「いけらは念佛の功つもり」の今様歌を加えたものである。この外に参考として「傳法上人作歌集」として十三首をあげている。即ち

拾遺古徳傳第二より一首、同第八より一首。十卷傳第一より二首。

同第八より一首。正源明義抄第四より一首。同第七より三首。吉水法語集より一首。安心用意集より一首。念佛明要抄より一首。空華和歌集より一首。計十三首である。

右のうち拾遺古徳傳と正源明義抄とは眞宗系統の法然上人傳記であり、十卷傳は西山系統の法然上人傳記である。従來は十卷傳のみ浄土宗全書第十七に収められてあつたが、近時この三書とも井川定慶氏の

法然上人傳全集に収められるにいたつた。いま正源明義抄よりは第四、第七より、計四首を出してあるが、第二にも二首存しているのであつて、いづれも日吉神社參詣の節の歌である。そのうち「註連の内月暗れぬればたひの夜も秋をそこむる緋のたまかき」というのは古徳傳第二にもものつていて、いままも參考にあげてあるが、「神代より曇らぬ月の光にて秋にかはらぬしめの内哉」の一首はあげていない。なお明義抄第一には母子訣別の際に、母が「形見とてはかなき父か」とめおきし子の別さへ又そ悲き」と歌われたのに對し子(後の法然上人)は「別路のなに歎ますたらちめよ二蓮の法の道ゆく」と歌つたとある。安西氏の書にはこれをあげていないが、石井教道博士の昭和重修法然上人全集にはこれを偽撰の部にあげてある。また古徳傳第八の「いかにしてわれ極樂にむまれまし彌陀のちかひのなき世なりせは」と、十卷傳第八の「極樂もかくやありけんあらたのしはやまゐらはや南無阿彌陀佛」という二首はいずれも高田本法然上人傳法繪卷下、弘願本法然聖人繪第四にいとるところであつて、この兩書は古徳傳、勅傳、十卷傳よりもその成立が古いもので史料的价值も高いとせられている。これは次にのべる石井博士の法然全集にも眞作の部に入れてあるのである。この私の小論考に於いても眞作として二十三首のうちに數えてある。

吉水法語集というのは順阿隆上人が文化八年に法然上人の六百年御遠忌記念に集むるところで文政十二年に刊行せられている。安心用意集と念佛明要抄とはともに眞宗假名法典巻中に収められている。空花和歌集より「世の中は何にたとへん水鳥のはしふる露にやとるつき

かけ」という歌を出してあるが、前出の續淨第八に収められている空花和歌集にはこの歌はない。安西氏及び石井博士はともにこの歌を釋教歌詠全集第二に収められている空花和歌集より出してあるのであるが異本と見るべきであらうか。

(四) 石井教道博士の「昭和新修法然上人全集」

石井博士の法然上人全集は昭和三十年に刊行せられた。その第七輯雜篇の中の項目二一より二七までに上人の眞作としての和歌を集め、第八輯傳法然書篇の中の項目六九―七二、七七、八五に僞作と思われる、和歌を集めてある。

まず二一の元久二年十二月の詠歌は勅傳第三十に「上人てつからかきつけ給へりける」と題せる五首の歌であつて、そのうちのいくつかは和語燈第五等にも出ずるところであるが、こういう題をおいて五首そろつてゐるのは勅傳のみである。

二二の元久三年七月の詠歌「小松とはたれかいひけん」というのは四卷傳第二、高田本傳法繪卷下、弘願本聖人繪第四に出ずるところであつて、四卷傳には「吉水を出て小松殿に移り給ひ明月を詠し給ける」という題があるが、他の兩書には明月云々という詞はない。このお歌「小松とはたれかいひけんおほつかな雲をささふるたかまつのきを」というのは、前の二一の五首の中にある「おほつかなたれかいひけむこまつとは雲をささふるたかまつの枝」というのと上の句に字句の置換があり、下の句に少しの相違があるのみであるから重複と見て差支がないであらう。

二三の讃岐流罪の折、九條兼實が詠める歌への返歌「つゆの身はこ

法然上人の和歌に就て

かしこにて」というのは勅傳第三十四、和語燈第五、九卷傳第六上にいざるところである。

二四の建久二年三月、高階時遠入道西仁が館に於ける詠歌「こくらくもかくやあるらむ」というのは高田本傳法繪卷下、弘願本聖人繪第四、九卷傳第六下、十卷傳第八にいざるところである。そのうち高田本と弘願本とは上人は讃岐鹽飽島の西仁の館に於て温室(浴室)にて旅の疲れを休められし時、よろこびのあまり、この歌と共に次の二六の中にあぐる「阿彌陀佛といふよりほかは」の歌をもよまれたと傳えている。ちなみに勅傳第三十五の西忍の館につかれし時の記事にはこの歌はなく、西忍の俗名時。遠は九卷傳、十卷傳ともに保遠となつてゐる。

二五の讃岐松山にて詠める和歌「いかにしてわれこくらくに」というのは高田本傳法繪卷下、弘願本聖人繪第四、古德傳第八にいざるところである。

二六の和歌とせる項目の下には本書には十四首あがつてゐる。勅傳第三十、同第三十四、和語燈第五、弘願本聖人繪第二、同第四、古德傳第七、同第八、十卷傳第九等より集めてある。二一より二五までは年代の明らかになつてゐるものを順次にあげたのであるが、いまの二六は年代の不明なるものを一括してあげてある。その中で四季を詠ぜられし歌の中、秋と題して冬の「ゆきのうちに佛のみなをとなふれはつもれるつみそやかてきえぬる」という歌をあげ、秋の歌「阿彌陀佛にそむる心の色にいては秋の木すゑのたくひならまし」という歌と冬という題の二行分を脱してある。おそらく印刷の誤りであると思われ

る。この故に二六の下の歌数は十五首となるのである。しかしその中の「つゆの身はこゝかしこにて」という歌は二三の九條兼實への返歌と重複している。

以上二一より二六の項目の中に於て本書には總じて二十三首をあぐるのであるが、重複が二首と脱落が一首とあるから、總じては二十二首となるのである。この小論考に於て私が上人の眞作の歌数を二十三首としたのは石井博士の法然全集にあぐる今の二十二首に勅傳第二十一にあぐる今様歌「いけらは念佛の功つもり」の一首を加えたからである。

石井博士の法然全集第八輯は傳法然書篇として、八六の項目にわたつて、僞撰と思わるゝ法然上人の法語類を集めてある。頁數も三百頁に及び、全集の四分の一をしめ、その博綜ぶりは本書の一特色をなしている。その中に上人の和歌としてあぐる所は次の如くである。

六九に和歌と題して十三首、古徳傳等より出している。

七〇に同じく和歌と題して一首、御袖の下という法語より出しているのである。これは國書刊行會の信仰叢書によつていのであるが眞宗聖教大全附録の異義集第五によるものである。

七一に、同じく和歌と題して、策傳和尚送管控というより二首出している。この書物について石井博士に照會したところ、近年刊行せられた書物であつて、策傳とは西山派の人であると思うという返事であつた。

七二に熊谷入道に與へし名號に記せる和歌と題して、眞宗遺文纂要より一首出している。

七七に御詠歌と題して、異本法然上人御法語より五首出している。

この書は高瀬承殿氏の舊藏するところで、同氏の解説を附して昭和九年に刊行せられている。了惠の和語燈録に續くものとして、足利初期に編纂せられたものと思われる。高瀬氏の解説によれば、類本に念佛縁起と法然上人様御文というのがある。念佛縁起という眞宗系の書物があつて石井博士の法然全集にも収められているが、今いうところの御法語の類本たる念佛縁起とは内容よりも別本である。今の縁起は内容に於て御法語より欠けるところがある。法然上人様御文というのも下巻のみの殘欠本である。この三本は内容に於て互に關連を有するものであるが、その成立の年代は御法語、縁起、御文と次第するものと思われている。

いまこの御法語にあぐる五首の中、四の「くまのこんけんの御うたに」と題せる「たゝたのためよろつのつみはふかくともわかほんくわんのあらんかきりは」という歌は前の七二の「熊谷入道に與へし名號に記せる和歌一首」と題せる歌と同一であるから重複と見なければならぬ。

八五に法然上人五十六首御詠歌と題して大谷大學所藏のもので、寶永四年に専修坊空閑の筆寫の奥書のあるものが収められている。眞宗流の安心を歌えるもので、後世談義僧の口調を帯びたものである。

前記安西氏の著書の終の「註」に近時高瀬氏の所藏に歸した「法然上人御詠歌」と題する五十餘首の短歌集のあることを指摘して、なお調査を要する旨が書かれてあるのは、いまの五十六首御詠歌をさすのであろう。

右のうち六九に古徳傳等より十三首をあげているのであるが、これは安西氏の書物に参考としてあぐるところとほゞ同じである。その中に於て前にのべたように古徳傳第八の「いかにしてわれ極樂に」というのと、十卷傳第八の「極樂もかくやありけん」というのは眞作の部にいれてこゝには入れていない。また安西氏は正源明義抄より四首をあげてあるが石井博士は同抄より七首をあげてある。その中第一の「別路のなに歎ます」というのと、第二の「神代より曇らぬ月の」というのが安西氏の書物にあげていないことは前にも指摘したのであるが、第六の「極樂に參んことうれしさに身をは佛にまかせける哉」と

いう歌は住蓮、安樂の二人が處刑せらるゝにあたつて、上人に進じた手紙の中にある歌であつて、上人の歌ではないのである。その他安西氏があぐる吉水法語集の「しして後我身にそへる」という歌は石井博士はあげていない。その他の安心用意集、念佛明要抄、空花和歌集よりの歌は兩者とも同一である。

上來のぶるところを要約すると次の如くである。

湛澄「空花和歌集」十九首。

安西覺承氏「法然上人の和歌」眞作、二十首。参考、十三首。

石井教導博士「昭和新修法然上人全集」第七輯雜篇二一―二六（眞

作）二十三首（内、重復二首、脱落一首、計二十二首）。第八輯傳法

然書篇六九―七二、七七、八五（僞作）七十八首（内、他人の作一

首、重復一首、計七十六首）

安西氏の参考にあぐる十三首と石井博士の傳法然書篇六九にあぐる十三首とを比較すると次の如くである。

法然上人の和歌に就て

同。古徳傳第二の一首、十卷傳第一の二首、明義抄第四の一首、同第七の三首、安心用意集、念佛明要抄、空花和歌集の各一首、計十首。異。①安西氏にあぐる古徳傳第八の一首、十卷傳第八の一首は石井博士は眞作の部に入る。②安西氏にあぐる吉水法語集の一首は石井博士あげず。③安西氏のあげざるものにて石井博士にあぐるものに明義抄第一と同第二に一首づゝあり。④石井博士にあぐる明義抄第六の一首は住蓮、安樂の作と傳えて、傳法然上人の作ではない。

一、眞作とする二十三首の各歌の解説

前にのべた眞作とする二十三首の各歌について、各種傳記の上に於ける文句、假名遣いの相違などを比較して、簡單なる解説を加えることとする。底本としては知恩院所藏の勅修御傳即ち四十八卷傳を用いる。

いま諸種の傳記並に歌集に出ている同一の歌で、眞名と假名との相違は――をつけ、詞の相違は○をつける。濁點はすべて和歌本來の姿の上から、また勅傳知本等の原文に従つてこれを省いた。勅傳知本と相違する點をあぐるにあたり、諸本の順序は當麻本、翼賛本、和語燈、各種法然上人傳記（成立年代順）、勅選歌集等、類歌とする。

1 春

さへられぬひかりもあるををしなへてへたてかほなるあさかすみかな

（勅傳知本第三十）

翼賛本、ひかりを光とす。

空花集、をしなへてををしなへてとす。

この歌は春の霞によせて佛の無礙光のはたらきを現わしたものである。おだやかなる調子の歌ではあるが、光をしばし礙えて我がものがほをしている朝霞にたとえられた我等の煩惱をふかく自省すべきを教えられたきびしい歌である。

2 夏

われはたゝほとけにいつかあふひくさこゝろのつまにかけぬ日そなき

(勅傳知本第三十)

空花集、われを我とす。

この歌新後拾遺集第十八に入り、釋教歌の部にいず。

釋教の歌とて詠みける

源空上人

我れは唯佛に何時かあふひ草心のつまにかけぬ間そ無き

(國歌大觀本)

夏の景物であるあふひ(葵)によせて、念佛行者の佛にあふことのできる喜びの日をまつ思慕の情をのべた歌であり、それには下の句の意味する無間修の必要を説いた歌である。こゝろのつまとは心の端、心の奥、心の内というほどの意味である。

3 秋

あみた佛にそむる心のいろにいてはあきのこすゑのたくひならまし

(勅傳知本第三十)

翼賛本、阿彌陀佛にそむる心の色にいては秋の梢のたくひならまし

空華集、翼賛本は梢を木すゑとす。

この歌は深心のすがたを秋の紅葉によせてよめる歌であつて、信樂の深さは日を追うてその人の生活の上に現われることを示せるもので

ある。

4 冬

ゆきのうちに佛のみなをとなふれはつもれるつみそやかてきえぬる

(勅傳知本第三十)

翼賛本、雪のうちに佛の御名を唱れはつもれるつみそやかてきえぬる

る

空華集、雪のうちにほとけの御名をとなふれはつもれるつみそやかてきえぬる

翼賛はこの歌を佛名會の詠としているが、空花集は單に稱名滅罪の徳とし、類歌として拾遺集の貫之の「年のうちにつもれるつみはかきくらしふるしら雪とともにきえなん」を佛名會の歌として引いている。

5 逢佛法捨身命といへることを

かりそめの色のゆかりのこひにたにあふには身をもをしみやはする

(勅傳知本第三十)

當麻本、をしみをおしみとす。

翼賛本、逢佛法捨身命と云へる事を

かりそめの色のゆかりの戀にたにあふには身をもをしみやはする

空花集、題は「佛法に逢ては身命を捨つといへることを」とし、歌

は翼賛本と同じ。

空花集に引く類歌の中もつともこの歌に近いものは玉葉集第十九の

釋教歌中の勝命法師の歌であろう。

壽量品、一心欲見佛不_三自惜_三身命_一

勝命法師

かりそめのうき世計の戀にたにあふに命を借みやはする

(國歌大觀本)

6 勝尾寺にて

しはのどにあけくれかゝるしらくもをいつむらさきの色にみなさん

此歌入
玉葉集 (勅傳知本第三十)

翼賛本、柴の戸にあけくれかゝる白雲をいつむらさきの色に見な

さん

空華集、柴の戸にあけくれかゝるしら雲をいつむらさきの色に見な

さん

和語燈第五、しはの戸にあけくれかゝるしら雲をいつむらさきの

いろと見なさん

古徳傳第八、しはの戸にあさゆふかゝるしら雲をいつむらさきのい

ろとみなさん

この歌は勅傳知本に割註して指示してあるように玉葉集第十九釋教歌中に入る。

(無題)

源空上人

柴の戸にあけくれかゝるしら雲をいつ紫の色にみなさん

(國歌大觀本)

上人七十五歳、建永二年二月遠流の宣命下り、三月讃岐におもむき、十二月赦面の宣旨下る。しかも尚都への歸還をゆるされなかつたから攝津勝尾寺の西谷の草庵にとどまり、七十九歳の建暦元年十一月歸洛の宣旨下るまで滞在せらる。その間に朝夕の感懐を白雲によせてよまれた歌である。

法然上人の和歌に就て

7 極樂往生の行業には餘の行をさしをきてたゝ

本願の念佛をつとむへしといふことを

あみた佛といふよりほかは津のくにのなにはのこともあしかりぬへし

(勅傳知本第三十)

翼賛本、極樂往生の行業には餘の行をさしをきてたゝ本願の念佛を

つとむへしと云ことを

あみた佛といふより外は津の國のなにはのこともあしかりぬへし

空華集、極樂往生の行業には餘の行をさしをきてたゝ本願の念佛を

つとむへしといふ事を

阿彌陀佛といふよりほかは津のくにのなにはの事もあしかりぬへし

し

和語燈第五、阿彌陀佛といふよりほかはつづくのなにはの事もあ

しかりぬへし

高田本卷下、あみたふといふほかにつづくのなにはの事もあし

りぬへし

弘願本第四、阿みた佛といふよりほかは攝津國のなにはの事もあし

かりぬへし

古徳傳第七、阿彌陀佛といふよりほかは攝津國のなにはのこともあ

しかりぬへし

この歌は夫木和歌集第三十四の雜部、釋教の項目の中に入る。

釋教歌中

源空上人

阿彌陀佛というより外は津の國のなにはの事もあしかりぬへし

(國書刊行會本)

この歌は翼賛に或説にとして上人が後白河法皇と共に四天王寺西門の新別所に於て日想觀を修せられた時の歌であるとし、空花和歌集もこの説によつてゐる。蓋し「津のくにのなにはのこともあしかりぬへし」という詞からの類推であろう。高田本、弘願本、古徳傳はいずれもこの歌は上人が讃岐の鹽飽島の高階時遠入道西忍の館につかれた時、美膳、温室（浴室）の好遇をうけて長途の旅の疲れを休めて、よろこびのあまり詠まれた歌としてある。高田本、弘願本はこの時上人は「こくらくもかくやあるらむあらたのしとくまいらはや南無阿彌陀佛」（高田本）という歌をも共に詠まれたと傳えている。古徳傳は今の「阿彌陀佛といふよりはかは」の一首のみをあげている。前にものべたように入道西忍の俗名は高田本、弘願本、古徳傳ともに時遠としてあるが、勅傳第三十五、九卷傳第六下、十卷傳第八には保遠となつてゐる。

8 (無題)

極樂へつとめてはやくいてた、は身のおはりにはまいりつきなん

(勅傳知本第三十)

常麻本、翼賛本とともに、おはりををはりとす。

十卷傳第九、極樂エ勤テハヤク出タラハ身ノ終リニハマイリツキナ
ン

この歌夫木和歌集第三十四の雜部、釋教の項目中に入る。

釋教歌中

源空上人

極樂へつとめてとくと出た、はみのをはりにはまゐりつきなん

(國書刊行會本)

翼賛、空花集には類歌として「極樂ははるけきほと、き、しかとつとめていたるところなりけり」(空花集)という歌を出してある。兩書によればこの類歌は千載集には空也上人、拾遺集には仙慶法師、袋草紙には千觀内供の歌としてある旨が記されてある。

9 (無題)

あみた佛と心はにしにうつせみのもぬけはてたるこゑそす、しき

(勅傳知本第三十)

翼賛本、阿彌陀佛と心は西にうつせみのもぬけはてたるこゑそす、しき

空花集、阿彌陀佛と心は西にうつせみのもぬけはてたる聲そす、しき

翼賛、空花集、安西氏の「法然上人の和歌」にも言及してゐないのであるが、この歌の類歌として夫木和歌集第三十四の雜部、釋教の項目の中の一遍上人の左の歌をあぐることができるであろう。

釋教歌中

一遍上人

なにかなふ心はにしにうつせみのもぬけはてたる聲そす、しき

(國書刊行會本)

この類歌は國文東方佛教叢書第二輯の第七、文藝篇の中の一遍上人和歌にも収められ、題に「二宮の社の正面に打給ふ御札に」とある。また歌の初句「なにかなふ」が「名にかなふ」とあるために理解を助けるようである。

うつせみとは空蟬のことであるが、心を西に移すという意味と、現身という意味をも含んでゐるのである。空蟬とは本來蟬のぬけがらの

ことであるが轉じて蟬の總稱となつてゐる。

10 光明遍照十方世界念佛衆生攝取不捨のこゝろを

月かけのいたらぬぎとはなけれともなかわる人のこゝろにそすむ

此歌入
續千載集
(勅傳知本第三十)

翼賛本、光明遍照十方世界念佛衆生攝取不捨の心を

月影のいたらぬ里はなけれともなかわる人のこゝろにそすむ

空花集、題は翼賛本と同じく、歌は知本と同じ。

和語灯第五、題は無く、歌は知本と同じ。

この歌は勅傳知本に指示してあるように續千載集第十釋教歌の中に入る。

光明遍照十方世界(下半句なし)と云へる心を 源空上人

月影のいたらぬ里はなけれともなかわる人の心にそすむ

空花集には類歌として紀貫之(古今集第十七)の「かつみれとうとくもあるかな月かけのいたらぬ里もあらしとおもへは」と、慈鎮(拾玉集第六)の「月はよな明石のうらそ更科もたゝ見る人の心にそすむ」というのをあげている。

この歌は法然上人の和歌の中にも最も代表的なるものとして愛誦せられ、現に宗歌として撰定せられている。それだけに信仰の高い世界を歌いあげている。まことに信仰の世界にあつてはながむる心が大切である。そこに佛心を受け入れた攝取護念の利益を蒙ることができるのである。

11 三心の中の至誠心のこゝろを

往生はよにやすけれとみなひとのまことの心なくてこそせね

法然上人の和歌に就て

翼賛本、三心の中の至誠心の心を

(勅傳知本第三十)

往生はよにやすけれとみな人のまことのこゝろなくてこそせね

空花集は翼賛本にほとんど同じであるが、たゞ「よにやすけれと」を「世にやすけれと」とす。

この歌は觀無量壽經の三心の中の至誠心のこゝろをよまれたものであるが、また無量壽經の中の往生の道は「易往而無_レ人」のこゝろに通ずる歌である。

12 睡眠の時十念を唱へしといふ事を

あみた佛と十_二念となへてま_一とろま_二むな_一かきねふりになりもこそすれ

(勅傳知本第三十)

翼賛本、睡眠の時十念を唱へしと云事を

阿彌陀佛と十聲唱へてま_一ろま_二ん_一な_二か_一きねふりになりもこそすれ

空花集、睡眠の時十念を稱ふへしといふ事を

阿彌陀佛と十_二念となへてま_一とろま_二ん_一な_二か_一きねふりになりもこそすれ

和語燈第五、(無題)

阿彌陀佛と十_二念となへてま_一とろま_二ん_一な_二か_一きねむりになりもこそすれ(浄全本)

和語燈の元亨版は「ねふり」となり、正徳版は「ねむり」となつてゐる旨が石井博士の法然全集に指摘せられている。言海にはねぶるは寢經るであり、ねむるはねぶるの轉としてある。

空花集にあぐる類歌の中に、慈鎮の「阿彌陀佛と十度となへてま

ろまんやかてまことの夢ともそなる〔拾玉集第二〕というのがある。

この歌は化他五重の睡時十念の傳につねに用いられる歌であつて、念佛行者の一日の生活の終に安息を興うる歌である。

13 上人てつかからかきつけ給へりける

ちとせふるこまつのもとをすみかにて無量壽佛のむかへをそまつ

(勅傳知本第三十)

翼賛本、上人てつかから書付給へりける

千とせふる小松のもとをすみかにて無量壽佛のむかへをそまつ

空華集、その中の「かきつけ」を「書き付」とし、歌は翼賛本に同じ。

和語燈第五、(無題)

千とせふるこまつのもとをすみかにてあみたほとけのむかへをそまつ

まつ

勅傳には以下五首の歌の終に「元久二年十二月八日、源空」という

識語がある。和語燈にはない。元久二年は上人七十三歳の時である。

翼賛にはこの歌は「一説に」として、平重盛の小松殿の山莊にてよまれたものとしてある。

14 無題

おほつかなたれかいひけむこまつとは雲をさゝふるたかまつの枝

(勅傳知本第三十)

翼賛本、おほつかなたれかいひけむ小松とは雲をさゝふる高松のえ

た

空花集、翼賛本に同じ。

和語燈第五にはこの元久二年十二月八日の一連五首の歌の中、この

一首を缺く。

この歌は夫木和歌集第三十四、雑部、釋教の項目の中に入る。

釋教歌中

源空上人

おほつかな誰かいひけん小松には雲をさゝふるたかまつのえた

(國書刊行會本)

しかるに四卷傳第二には、「同(元久)三年七月、吉水を出て小松殿に移り給て、明月を詠じ給ける」と記して

小松とはたれかいひけんおほつかな雲をさゝふるたかまつのきを

(法然傳全集本)

という歌を出してある。この歌は今の勅傳の歌と上の句に於てたゞ字句の顛倒があるのみで、同一の歌と見てよいであろう。高田本、弘願本ともに四卷傳と同じく、元久三年七月、小松殿に於ける歌として

この歌を出しているのである。

高田本卷下、元久三年七月に吉水をいて、小松殿におはしましける

時。こまつとはたれかいひけむおほつかなくもをささふるたかまつ

のきを。

弘願本第四、元久三年の七月に吉水をいて、小松殿におはしましける時。

小松とはたれかいひけむおほつかな雲をさゝふるたか松の木を

石井博士の法然全集には前者勅傳にいずる分を元久二年十二月の詠

歌とし、後者四卷傳、高田本、弘願本にいずる分を元久三年七月の詠

歌として別出してある。これは重複と見て差支がないであろう。

翼賛にこの歌は上人が四國の小松に滞在中、近くの高松の地名をも

よみこんで歌われたもの、ように解説をしてある。しかし四巻傳等によるかぎり元久三年は上人七十四歳で未だ四國においてならぬ時であるから、この歌も前の13の「ちとせふるこまつのもとを」と共に重盛脚の小松殿に於ける歌と見る方が妥當である。

15 (無題)

いけのみつ人のこゝろにたりけりにこりすむことさためなければ

(勅傳知本第三十)

翼賛本、池の水人の心に似たりけりにこりすむことさためなければ
空華集、池の水人のこゝろに似たりけりにこりすむことさためなければ

和語燈第五、「にこりすむこと」を「にこりすむ事」とす。

この歌續後拾遺集第十九の釋教歌の部に入る。

(無題)

我こゝろ池水にこそ似たりけりにこりすむこと定めなくして

源空上人

翼賛にはこの歌は知恩寺傳説によれば、賀茂の河原屋にて庭上の池水を見て詠まれた歌であるとしてある。賀茂の河原屋は賀茂の神宮寺のことである。河原屋は瓦家のことと神道に於ける寺院の忌詞である。今の百萬遍知恩寺の前身が賀茂の神宮寺であるとせられている。神宮寺の舊時の地所は今の相國寺の區域とせられ、現在も「法然水」と稱する小池が境内に保存せられている。

16 (無題)

むまれてはまつおもひ出んふるさとにちぎりしものふかきまことを

此歌入
新千載集(勅傳知本第三十)

法然上人の和歌に就て

當麻本第三十、「ふかきまこと」を「ふるきまこと」とす。また「此歌入新千載集」の註なし。大正新校本には此註、本文と異筆の旨を記す。

翼賛本、むまれてはまつ思ひいてんふるさとに契し友のふかきまこととを

空華集、むまれてはまつ思ひ出んふる里にちぎりし友のふかきまこととを

とを

和語燈第五、「おもひ出ん」を「おもひてん」とす。

この歌新千載集第九釋教歌中に入る。

(無題)

源空上人

生れてはまつ思ひ出でむ故郷にちぎりし友のふかき心を

翼賛にこの歌夫木和歌集にも出する旨が記されてあるが見當らな

い。

17 (無題)

阿彌陀佛と申はかりをつとめて浄土の莊嚴見るそうれしき

(勅傳知本第三十)

翼賛本、空華集、ともに知本に同じ。

和語燈第五は「阿彌陀佛」を「あみたふつ」となし、他は知本に同じ。

この歌、夫木和歌集第三十四、雜部、釋教の中に入る。

釋教歌中

源空上人

阿彌陀佛と申はかりをつとめて浄土の莊嚴見るそうれしき

(國書刊行會本)

夫木和歌集第三十四には上來あげし如く源空上人の歌として7の「あみた佛といふよりほかは」と、8の「極樂へつとめてはやく」と14の「おほつかなたれかいひけむ」と、今の17の「阿彌陀佛と申はかりを」との四首をいだして、「此四首歌指南抄中よりかきいだせり」としてある。指南抄とは法然上人の法語類を親鸞聖人が康元二年に筆寫せる西方指南抄のこと、おもわれる。現在高田本山専修寺にその眞蹟本が残つていたのであるが、それには法然上人の歌をのせていないのである。夫木和歌集は伏見天皇のころ藤原長清が勅選集にもれたる歌を集めたるもので、康元二年よりは五十年ほど経過している。當時親鸞聖人の筆寫せられた西方指南抄はいわゆる抄物で、尚他の法語類を含んだ指南抄が別存してあつたのであろうか。興味をひく問題である。

18 建永二年三月十六日、上人、讃岐の配所へ出立の時、

兼實公への返歌

露の身はこゝかしこにてきえぬともこゝろはおなし花のうてなそ

(勅傳知本第三十四)

翼贊本、空花集、ともに知本に同じ。

和語燈第五、露の身はこゝかしこにてきえぬとも心はおなしはなの

うてなそ

九卷傳第六上、「きえぬとも」を「消ぬとも」となす。

兼實公が上人との別れを惜んで送られた歌は「ふりすて、ゆくはわかれのはしなれとふみわたすへきことをしそおもふ」というのである。當時兼實公はすでに政治的地位を離れて、それより五年前の建仁

二年に出家をとげ、上人が建永二年三月に四國の配流地におもむかれたその直後、四月五日に薨去せられたのである。この和歌の贈答がそのまゝ、永別の挨拶となつたのである。

19 十二箇條問答の終に

これを見んおりくことにおもひて、南無阿彌陀佛とつねにとなへよ

(元享版和語燈第四)

寛永版和語燈第四、これを見むおりくことに思ひ出て南無阿彌陀

佛とつねにとなへよ

正徳版和語燈第四、これを見むおりくことにおもひいて、南無阿

彌陀佛とつねにとなへよ

淨全本、正徳版和語燈に同じ。

空花集、これを見んおりくことに思ひ出て南無阿彌陀佛とつねに

となへよ

空花集によればこの歌は十二問答の終にあるとしてあるが、今は十二箇條問答をさすのである。兩者は別箇の問答であつて和語燈第四には十二問答の次に十二箇條問答をあげている。十二問答の終に「この問答の間をば、進行集には、禪勝房の問といへり。ある文には隆寛律師といへり、たづぬべし」とある。現在殘缺本の明義進行集には禪勝房の傳は見えないが、九卷傳第四下、勅傳第四十五の禪勝房の傳記の中にはこの問答と符合する幾條かゞある。石井博士の法然全集にもこの問答は禪勝房との問答としてあげてある。その参照文獻の中に西本願寺所藏、長祿四年書寫、往生要義鈔合綴の十二問答には「十二問答、隆寛律師問、上人答」とある旨が記されてあるから、和語燈に

「この問答の間を、乃至、ある文には隆寛律師といへり」というのと相應するように思われる。古くよりこの問答の問者について異説のあつたことが知られる。

十二箇條問答については誰人との問答であるかを知ることができないが、和語燈日講私記には「此の尋は誰人と云ことを不知、但し第一問の詞より見れば女人の尋と見へたり」という。けだし第一問は女人成佛についての問であるからである。

20 建永二年三月二十六日、鹽飽島高階時遠入道西忍が館に於ける詠歌

こくらくもかくやあるらむあらたのしとくまいらはや南無阿彌陀佛

(高田本卷下)

弘願本第四、極樂もかくやあるらんあらたのしとくにまゐらはや南無阿彌陀佛

國華本卷下、極樂もかくや有覽あらたのしとく參らはや南无阿彌陀佛

九卷傳第六下、極樂もかくやあるらんあらたのしはやまいらはや南無阿彌陀佛

十卷傳第八、極樂モカクヤ有ケンアラタノシハヤマイラハヤ南無阿彌陀佛

この歌は上人が讃岐鹽飽島につかれた時、高階時遠入道西仁の館にて好遇をうけられ、浴室にて長途の旅の疲れを休め、喜びのあまりよまれたものであり、高田本、弘願本はこの歌と共に前の7にあげられた「あみたふといふよりほかにつのくにのなにはの事もあしかりぬへ

法然上人の和歌に就て

し」(高田本)という歌をもよまれたと傳えていることは上述の如くである。

21 讃岐松山にて詠める和歌

いかにしてわれこくらくにむまるへきみたのちかひのなきよなりせは

(高田本卷下)

弘願本第四、いかにしてわれ極樂にむま。ま。ま。み。た。の。ち。か。ひ。の。な。き。よ。な。り。せ。は

古徳傳第八、いかにしてわれ極樂にむま。ま。ま。ま。み。た。の。ち。か。ひ。の。な。き。世なりせは

この歌は讃岐松山に人々と共に觀櫻をなされた時の歌となつていゝる。人々はこの歌は遠流の身をもつて觀櫻をする情景があらわれないから「落題」であると申上げた時に、上人はよい景色をながめるにつけ極樂のしたわれて、かようによまれるのであると答えられたので、人々は感泣したと記してある。

22 厠にての念佛の時の歌

不淨にて申念佛のとかあらはめしこめよかし彌陀の淨土へ

(弘願本第二)

この歌は弘願本のみにある歌である。「上人かわやにて御念佛ありけるを、ある御弟子いさめ申ければ」として、この歌をあげ、上人が厠に上つて用をたしていられる珍しい繪が描かれてある。歌として素材があまり珍奇であるために他の諸傳記に採らなかつたのである。弘願本は史料としても高く評歌せられているものであるから、石井博士の法然全集にもこれを眞作の部に入れてある。快食と快眠と

快便とは健康の三要素であるから、この歌は我等の日常生活に直結した興味ある歌といふことができよう。

23 今様歌

いけらは念佛の功つもり、しなは浄土へまいりなん。とてもかくても此身には、思ひわつらふ事そなき (勅傳知本第二十一)

翼賛本、知本に同じ。

この今様の歌は、「上人つねに仰せられける御詞」の一群の簡單なる御法語二十七ヶ條の最後に出ているものであつて、この歌をうけて「と思ねれば死生ともにわづらひなし」という詞が添えられてある。

念佛行者の人生觀が極めて明了にあらわされ、我等の日常生活の指針とすべきものである。勅傳第二十八にはこの今様の歌を上人が禪勝房に與えられたことが記されてある。それには「しなは浄土へまいりなん」というのが「しなは往生うたかはす」となつてゐる。津戸三郎入道尊願が八十歳になつた時、釋尊も法然上人も八十歳の入滅であるから、自分もこの歳をもつて往生したいと願つて自害往生をとげたのである。そのことを批難して傳記作者は念佛行者はふかく上人の勸化を信じて、念々相續し、畢命を期すべきであると、上人もかつて禪勝房にこの歌を示されたと傳えているのである。念々相續の中に人生を全うすることが念佛行者の尊い姿である。

註

(1) 大正十三年、中外出版より藤堂祐範、江藤徵英兩氏により、知恩院所藏の四十八卷の勅傳御傳を大正新校法然上人行狀繪圖として刊行し、その副本とせらるゝ大和當麻往生院の四十八卷傳と義山の四十八卷傳翼賛(浄土宗全書第十六)とを對校してある。この大正新校本を以下に勅傳

知本とし、當麻往生院本を當麻本とし、義山の翼賛を翼賛本と略稱す。語燈錄は望西樓了惠の集録する法然上人法語であり、漢語と和語との別がある。漢語は十卷と拾遺一卷、和語は五卷と拾遺二卷ある。和語燈の刊本には石井教道博士の昭和法然上人全集によれば、元亨版と寛永版と正徳版とがある。浄土宗全書第九卷に收むるものは正徳版である。この版は義山の修補を経たもので文辭等整つてはいるが往々にして古態を失つてゐる嫌がある。石井博士の法然全集には和語燈の文を載するに當つては年代の最も古い元亨版を底本とし、他の版との異同をあげてゐる。今は和語燈の文を引用するに當つて、從來多く使用せられてゐる浄土所收の正徳版によるも、和歌の辭句については石井博士の法然全集によつて他版との相異をあげることにする。

(3) 高田本法然上人傳法繪。高田の専修寺に所藏せられるもので卷下のみの殘欠本である。井川定慶氏の法然上人傳全集に收められるものによる。

(4) 弘願本法然聖人繪。所持者弘願の署名あるもので全五巻と思はるゝ殘欠本である。第一、第二、第三巻は現在京都の堂本四郎氏が藏し、第四巻は知恩院に藏せられ、第五巻を缺く。

(5) 拾遺古徳傳。拾遺古徳傳繪九卷、正安三年、覺如撰、井川定慶氏法然上人傳全集所收。

(6) 十卷傳。法然上人傳十卷の略稱、大永六年撰、浄土宗全書第十七、井川氏法然傳全集所收。

(7) 正源明義抄。九卷、井川氏法然傳全集所收。

(8) 四卷傳。本朝祖師傳記繪詞四卷の略稱、嘉禎四年、航空撰、永仁二年の寫本、筑後善導寺に所藏せられる。淨全第十七、井川氏法然傳全集所收。

(9) 九卷傳、法然上人傳記九卷の略稱、淨全第十七、井川氏法然傳全集所收。

(10) 新後拾遺集。二十卷、勅選集の一、足利初期の永和元年に北朝の後圓融院の勅を奉じて藤原爲遠が着手せるも、未完成にて死歿せるため、更に藤原爲重勅を奉じて至徳元年に選進。

(11) 玉葉集。二十卷、勅選集の一、鎌倉末期の正和元年、伏見院の院宣により京極爲兼の選進。

- (12) 夫木和歌集。三十六卷、鎌倉の末期、伏見天皇の頃、藤原長清が従來の勅選集にもれたる秀歌を集めたる私選集である。明治三十九年に國書刊行會より單行本として刊行せられる。
- (13) 續千載集。二十卷、勅選集の一、鎌倉末期の元應二年に後宇多上皇の院宣によつて二條爲世の選進。
- (14) 續後拾遺集。二十卷、勅選集の一、南北朝時代後醍醐天皇の勅を奉じて、藤原爲藤、同爲定の選進。
- (15) 新千載集。二十卷、勅選集の一、南北朝の初期に後光嚴院の勅により、藤原爲定、延文四年に選進。
- (16) 明義進行集。河内金剛寺藏、第一卷を缺き、第二、第三の兩卷現存す。敬西房信瑞の著、第二、第三、兩卷には法然上人の主なる門下の傳記をあぐ。第一卷に法然上人の傳記をあげしものと思われる。大正十三年、中外出版より佛教古典叢書の一として刊行せらる。

「七箇條起請文」と「送山門起請文」とについて

——その偽作説に對する反論——

香 月 乘 光

一、緒 言

「七箇條起請文」は元久元年比叡山の大家が、専修念佛の停止を座主眞性に訴えた時に、法然上人が七箇條の制誡を示し、門弟の非行を誠しめて署名せしめると共に、眞性に送つたものであり、「送山門起請文」はこの時に更に眞性に對して意中を陳べられたものである。前者は信空の執筆、後者は聖覺の執筆と云われ、専修念佛の反對運動に對する法然の態度と立場とを示すものとして、重要な意義を認められてきたのである。

所が最近田村圓澄氏はその著「法然上人傳の研究」において、「送山門起請文」を以て偽作とし、續いて坪井俊映氏はその論文「初期法然教團における法難について」特に七箇條制誡・送山門起請文の成立について¹⁾において、「七箇條起請文」「送山門起請文」の何れをも偽作とし、それぞれその所論を發表された。

問題は極めて重要であり、若し兩氏の所論の如くであるならば、法然の研究にとつて實に影響する所多大であるが、私はその何れに對しても讃意を表することが出来ない。よつて今些か卑見を陳べて、その

「七箇條起請文」と「送山門起請文」とについて

根據と理由とを明かにしておきたいと思う。²⁾

一、田村氏の所論に對して

田村圓澄氏は「送山門起請文」の内容から見て、それが比叡山を下り聖道門をすてた法然として、又「選擇集」にのべられる法然の主張に照して、矛盾するものであるとし、これを思想上の理由から偽作と斷ぜられたのである。³⁾

田村氏は先づ法然が自らを「叡山黒谷沙門源空」と稱していることを指摘し、これは専修念佛に歸して叡山を下り、天台に對して訣別を示し、更に下山以後三十年間天台を含めた聖道門の批判者として終始した法然にとつて、何の意味があるであろうかと疑つて居られる。³⁾併し法然はたとひ元久元年を去ること三十年前、即ち承安五年に専修念佛に歸して叡山を下つたとしても、それが直ちに比叡山との訣別を示すものという事は出来ない。田村氏が言われるように「法然は、天台宗やその他の宗派の外に、淨土宗という教團を組織しようと考えていたとは思われない。」⁴⁾のであつて、たとい叡山を下つたとしても、黒谷叡空の弟子として「叡山黒谷沙門」であることには變りはなかつ

たのである。併しその得脱の道としては、専修念佛に歸入する外なかつたのである。建久九年四月八日の日付を有する法然の「没後遺誠文」に、黒谷の本坊、寢殿、雜舍等を、信空に遺屬する旨を記していることは、法然が叡山を下つた後でも、黒谷の坊舎等を自ら所有していたことを證するもので、従つて法然は叡山を下つた後でも、黒谷の坊舎を所有する「黒谷沙門」であつたわけである。尤も田村氏はこの「没後遺誠文」をも偽作と見られるのであるが、若しそれがかりに偽作であるとしても、その中に記述される坊舎等が、法然の所有であつたことまでは否認しがたい所で、田村氏も「その遺誠文に列記されている家屋や土地が、もともと法然に關係があつたことは疑いえない。」として、それが法然の財産であつたことを認められているのである。文治二年奈良東大寺に於ける淨土三部經講義の講本である「無量壽經釋」や「觀無量壽經釋」にも「天台黒谷沙門源空記」という署名が見られるのであるが、これも如上の意味から首肯される所であり、まして天台座主に宛てた今の「起請文」に、黒谷沙門の稱を用いられたとしても、決して不思議ではなく、下山した法然の山門に對する親近感をも表すものとして、寧ろ當然のことと考えられるのである。

次に田村氏は「送山門起請文」に「欣淨土之類豈捨妙法哉」といい、「源空當念佛餘暇披天台教釋」とあるのを指摘して、「天台宗に對する法然の妥協的態度である。」とし、「法然自身、天台の徒であることを告白したと同然である。」といい、「選擇集」に「夫速欲離生死、二種勝法中、且闍聖道門選人淨土門」と述べているのと「同一人の言葉であるとは受けとれない」と述べられている。

併し法然は「送山門起請文」の中に、

齡衰不堪練行、性鈍不堪研精之間、誓置難解難入之門、試示易往易修之道。

と述べて、難解難入の聖道門を捨てて、易往易修の淨土門に歸すべき旨を示している。「暫」とか「試」とかという言葉が用いられてあつて、「選擇集」に比すれば文面は緩和されているようであるが、内意は同一で明かに主張の根幹が開陳されている。元來聖淨二門の教判は佛道修行の上に立つものであつて、學問研究の上にも及ぼされるものではないのである。周知のように法然は常に聖教に親しんで、自らわれ聖教を見ざる日なし。木曾の冠者、花浴に亂入のとき、たゞ一日聖教を見ざりき。

と述べられた程であり、「遣北陸道書狀」にも

抑貧道從山修山學之昔五十年間、廣披閱諸宗章疏、叡岳所無者、尋之他門必遂二見、鑽仰年積、聖教殆盡。

と記述されているのであつて、前者はその五十一歳の時のことであり、後者は七十七歳の時に記されたものであるから、専修念佛歸入の後と雖も、更には晩年の頃に至るまで、決して學問研究を廢捨ては居られないのである。従つて「送山門起請文」に「披天台教釋」というのも別に怪しむに足らないのである。又聖淨二門の教判はこの「起請文」に「非存教之是非、只偏思機之堪不」というように、決して教法としての是非とか淺深とかによるのではなく、たゞ修道實踐の上において堪え得られるか否かによるのであつて、聖道門の理の深いことはこれを認めているのである。この意味からすれば「欣淨土」

之類豈捨「妙法」⁽¹⁵⁾と言つても、別に矛盾しているわけではないのである。

たゞ併しこゝで問題となるのは、この「起請文」に「凝信心於玉泉之流、致渴仰於銀池之風」とあつて、法然がたゞ學問研究の上だけでなく、修道信心の上にもまで天台智顛の教に心を傾けていたように表されていることである。福井康順博士も「法然傳についての二三の問題」において、この文に注目し、「玉泉」とか「銀池」の、天台智者の行迹に係けている表現であることは明かであると述べられてい⁽¹⁶⁾る。思うに法然は凡人報土を標榜して淨土宗を開立し、彌陀の本願力に乗ずるが故に、未斷惑の凡夫も報土に往生することが出来る旨を主張されたのであるが、もとより報土は地上の菩薩にして始めて感見し往生することが出来るのであつて、従つて凡夫がその淨土に佛力によるとは言え往生することが出来るとすれば、その教理的根據が明確に把握されることが肝要のこととなるのである。「登山狀」に

報佛報土は是地上の大菩薩の所居にして、未斷惑の凡夫は、たゞちにむまるゝ事あたはざるところ也。

と述べてあることは、即ちこの點に關心のあつたことを示すものといふことが出来る。そしてこの問題の解決はやはり天台の一乘圓教の教理によつて、「摩訶止觀」等に明す「不斷煩惱涅槃」の思想によつて與えられるものであらうと考えられるのであるから、この意味において法然が特に天台宗の研究を続け、智顛の教説に心をかけたであろうことも推察に難くないのである。従つて「凝信心於玉泉之流」という文章も、このような法然の天台に對する深い關心の表れである

「七箇條起請文」と「送山門起請文」とについて

と見れば、首肯出来る所であると思う。

更に田村氏はこの「起請文」に、念佛が、特に「老後邇世之輩愚昧出家之類」すなわち、「齡衰不能練行性鈍不堪研精」る者を對象とした「方便」であるという言葉を指摘して、これを「選擇集」の「男女貴賤、不簡修行性坐臥、不⁽¹⁷⁾論時處諸緣」⁽¹⁸⁾「爲令一切衆生平等往生、爲本願」という言葉に對比すれば、全く矛盾していることが分かると述べられている。その「老後」とか「愚昧」とかと言ふ言葉は、老若賢愚を簡はず、一切衆生を救済するという「選擇集」の説と一致しないようでもあるが、しかしそれはたゞ當時法然の教を受けた代表的なものについて述べただけのことであつて、それだからと言つて直ちに「選擇集」と矛盾すると斷ずることは出来ないのである。そのようなものが救済される教であるからこそ、すべての衆生が救済されるのである。まして法然が正しく對機とした所が、「信空上人傳説の詞」に

彌陀如來の本願の名號は、木こりくさかりなつみつくみのたくひこときもの、内外ともにかけて、一文不通なるが、となふればかならずむまれなんと信して、眞實に欣求して、つねに念佛中を最上の機とす。

とあるように、「愚昧」の徒であり、又實際にその教を受けたものが、「愚管抄」第六に

法然房ト云上人アリキ。マチカク京中ヲスミカニテ、念佛宗ヲ立テ

(中略)愚痴無智ノ尼入道ニヨロコバレテ。とあるように「愚癡」の輩であつたことを思えば、決して矛盾すると

は言えないのである。

従つて法然がこの「起請文」において、決して自己の所説までもまげて妥協しているのではないことは明かであると言わなければならぬ。たゞその態度が頗る鄭重であり、懇懇である爲に、その内面に含まれる眞意が覆われる點のあることは、否まれない所であるが、だからと言つてその文面に捉われて、眞意を没却する所があつてはならぬのである。

思うにこれは法然が、他宗との間に事を構えるのを好まなかつたことと、自説の主張に當つても訪ね來る者に説くという態度をとり、積極的に傳道を行われなかつたことによるのである。この根本的態度は「鎌倉の二位の禪尼へ進ずる御返事」に、

念佛ノ行ヲ信セヌ人ニアヒテ論ジ、アラヌ行ノ異計ノ人人ニムカヒテ執論候ヘカラス。アナカナニ異解異學ノ人ヲミテハ、アナツリソシルコト候マシ。イヨイヨ重罪ノ人ニナシ候ハムコト、不便ニ候と言ひ、「選擇集」に

然間希問津者示以西方通津、適尋行者誨以念佛別行。

と述べていることによつて明かである。このような法然の態度が、比叡山の念佛停止の運動に當つても表れたのであつて、その文言は表面から見れば、「興福寺奏狀」に「上人之詞皆有表裏、不知中心」と評されるようなことにもなるのであるが、その内面に含まれる眞意に照して見れば、直ちに領解されるところであつて、「送山門起請文」もこの點に留意すれば、それが決して僞作でないことを認めることが出來ると思ふのである。

三、坪井氏の所論に對して

坪井俊映氏は「七箇條起請文」も「送山門起請文」も共に「法然滅後つくりあげられたもので、事實として無かつたのであろうと思ふ」と言われている。即ち

一、制誡、起請文の思想内容が選擇集の考えと異なること。二、古い成立の傳記及び三長記等の日記に記載されて居らぬこと。三、後世の成立と思われる傳記ほど記載の文章語句に妥協的、誇張された表現が多く、制誡の署名人数が増加していること。四、四卷傳の記事が諸傳のうち一番素朴な形を傳えていること。五、送山門起請文の「去年沙汰す起請」とはなにをさすか明らかでないこと。

の五項の理由を挙げ、「元久元年のものでなく法然滅後のものである」と思ふ⁽²⁵⁾と言ひ、更に「七箇條制誡」には貞應三年叡山の僧綱が六箇條の失をあげて、念佛停止を強訴した時の奏狀に對して、その非難攻撃を避けるために、辨明したと思われる點のあること、建保五年より嘉祿三年に至る約十年間に亘る天台宗よりの迫害を避けるためのものであると思われることを指摘し、

法然を擁護するために師法然の名を借りて作つたものが、この七ヶ條制誡及び送山門起請文であると思ふ。それでこの成立は嘉祿の法難以後、四卷傳の書かれた嘉禎三年までの間であらうと推定するのである

と述べ、續いて

嵯峨は法然の生前滅後を通じて念佛の盛んな處であり、貴族と深い

關係をもつ湛空の居住地である。また湛空の住する二尊院は嘉祿の法難をさけた法然の門弟が師法然の遺骨を葬つた處である。

と言ひ、このことから進んで、今の二つの「起請文」の「作者は嵯峨門徒であろうと思う。」と推察し、その偽作の事情、年代、作者にまで論及されている。

さて右の中の第一の「制誡、起請文」の思想が選擇集の考えと異なること。「¹」という理由については、田村氏の擧げられた偽作の理由と同じく、捨てた聖道門たる天台宗に對して妥協的屈伏的であり、「選擇集」の法然の思想と矛盾するというのである。併しこのことについては既に前述した通りであつて、妥協や矛盾と見ることは出来ないのである。

第二の「古い成立の傳記及び三長記等の日記に記載されて居らぬこと。」という理由であるが、併し「七箇條起請文」の書かれた翌年、即ち元久二年十月に貞慶の草したという「興福寺奏狀」には、明かに「叡山發^レ使。加^三推問^一之日。源空染^レ筆。書^レ起請^一。」とあつて、法然がこれより先き叡山の推問に對して、起請を書いたものであるから、これは正しく「七箇條起請文」を指すものであると言わなければならない。而も「三長記」元久三年二月二十一日の條には、

源空不謗諸教之由書進起請云々、其後所々猶不止謗誦、已奏事不實、違勅者也、尤可被行罪科、

と記されて居り、「七箇條起請文」には、その第一條に「可^レ停止^レ未^レ窺^レ二句文^一、奉^レ破^レ眞言止觀^一、謗^レ餘佛菩薩^一事」とあつて、正しく諸教を謗すべからざる旨が書かれているのであるから。この「三長記」

「七箇條起請文」と「送山門起請文」とについて

の記事は、必ずや「七箇條起請文」を指したものであらうと考えられるのである。してみると「七箇條起請文」という明かな記録はなくとも、またその内容の記述がなくとも、「三長記」等の日記に記載されて居ないとは、決して言えないことになるのである。

所で更にこゝに動かすことの出来ない重要な證據があることを忘れてはならない。それは現在二尊院に藏せられる「七箇條起請文」の原本と稱せられるものに見られる信空の署名である。即ちその署名が高山寺に藏せられる元仁元年十一月の信空上人眞筆「圓頓戒々脈」に記載される信空の署名と全く同一であるという明かな事實である。今この二本を對照して信空の筆蹟を検すれば、どうしても「七箇條起請文」を法然滅後のものと言うことは出来ないのである。この署名については嘗て塚本善隆博士が、「法蓮房信空上人の研究」において、

信空の署名を、嵯峨二尊院所藏の有名な七箇條誓文の最後の門下署名中の信空の二字と相比較して見よ。兩者の間には十五年の距りがあるけれども尚「空」の字など他人に簡單に眞似の出来ない特長ある筆蹟を示し、一見兩者が同一人の筆たるをうなづかしめる。我々は二尊院文書によつてこの高山寺戒脈の眞を證し得ると共に、從來一部の^レ人から、原本に非ずして後の寫しならんと疑惑をかけられてゐた、二尊院の誓文の眞實性をも證明し得ることを喜ぶものである。

と述べられて居るのである。それで實はこのことだけでも、「七箇條起請文」が偽作でないことは、多言を要さなくとも明かであると言わなければならないのである。辻善之助博士も二尊院の原本が、紙質並

に筆蹟は源空當時のものとして何等疑がなく、確かなものであると述べられている⁽³²⁾。このような點からすれば、たとい「源空聖人私日記」や「法然上人傳記」（醍醐本）という古い成立の傳記に、元久元年の念佛停止、「七箇條起請文」のことが何等記されてなくとも、これを疑うことは出来ないのである。

第三の「後世の成立と思われる傳記ほど記載の文章語句に妥協的、誇張された表現が多く、制誡の署名人数が増加していること。」という理由については、文章語句と署名との二に分けて研討して見なければならぬ。先づ文章語句であるが、たとい後に成立した傳記ほど妥協的であるとしても、これによつて滅後偽作説の證據とすることは出来ないと思うのである。所がその所謂妥協的文章語句として指摘される「送山門起請文」のそれについて、私の見るところでは、後世の成立と思われる傳記にあつても、決して妥協的誇張された表現が多くなつてはいないのであつて、事實は寧ろその逆である。試みにこの「起請文」を載する傳記の中最も古い「四卷傳」と後の成立である「四十八卷傳」とをとりあげて比較してみれば、直ちに首肯される所である。即ち「四卷傳」卷第二の「起請文」には、坪井氏が妥協的であり屈伏的であるとされる「是則齡衰不能_レ練行_レ性鈍不堪_レ研精之間、暫置_レ難解難入之門、試示_レ易往易行之道、佛智猶設_レ方便、凡慮豈無_レ斟酌哉。」と言う文章があり、更に「欣_レ淨土之類、豈捨_レ妙法哉」と言うような語句さえも見られるのに、「四十八卷傳」第三十一には全くそれらの文言はないのである。されば、この事實だけでも、坪井氏の説は不當であると言わなければならない。尤も「九卷傳」卷

第五上の「起請文」には

源空壯年の昔は、天台の教釋を披て三觀のとほそにつらなる。衰老の今は善導の章疏を伺ひて九品の境にのぞむといへども舊執なを存す。本心何ぞ忘れん。

とあつて、天台宗に對する妥協と見られる文章があるが、「四卷傳」には見られないから、これを指して後世の成立と思われる傳記ほど妥協的であると言われるのかも知れないが、實はこの文章にしても、「古本漢語燈錄」卷第十のそれと比較すれば、甚だ緩和されていることを知るのである。即ち「漢語燈錄」には

源空當念佛餘暇披_レ天台教釋一凝_レ信心於玉泉之流一致渴仰於銀池之風_レ舊執猶存本心何忘

とあつて、「天台の教釋を披く」のは「九卷傳」の如く「壯年の昔」ではなく、現今の「念佛の餘暇」であり、又「九卷傳」では「衰老の今は善導の章疏を伺いて九品の境にのぞむ」とあるのに、「漢語燈錄」には「凝_レ信心於玉泉之流一致渴仰於銀池之風」とあつて、天台智顛の行迹を渴仰することとなつていたのである。而も「九卷傳」の文章は「漢語燈錄」の「起請文」の最初にある「源空壯年之昔日粗窺_レ三觀_レ戸_レ衰老之今時偏望_レ九品境」という文章を用いたものであつて、即ち「凝_レ信心於玉泉之流一、致渴仰於銀池之風」という文章を之によつて書き改めたものと認められるのである。従つて「九卷傳」の文章語句においても、妥協的表現が多くなつたと言うことは出来ないのである。

次に署名であるが、坪井氏は「弘願本」と「高田本」と「拾遺古德傳」

とを、早い成立と思われる傳記の署名が、少い例として出し、「弘願本と高田本と拾遺古徳傳とは同人名を列し、人数もほとんど同じであるから同一系統のものと考えられ」、「弘願本と拾遺古徳傳とは已上二百餘人連署とあるが、これは誇張した表現であつて、實際は二十數人と考へる」と言われている。併しこれには種々の疑問が提出されるのであつて、第一に「弘願本」と「高田本」と「拾遺古徳傳」とに、同人名を列していると言われるが、此の中「高田本」には最も重要な人物であり、而も「弘願本」と「高田本」との兩傳には明記されていゝる信空の署名がないのである。而も「高田本」には信空の署名がないのと同時に、署名の順序が違つていゝるのであつて、この二つのことの間にはつながりがあるうし、何か重要な意味があるうと考へられるのである。して見ると簡単に同人名を列しているとかたづけられることは出來ないのである。第二には二百餘人連署とあるのを誇張であるとして、實際は二十數人と考へると言われるのは、一體何を根據としての所論であるか、頗る明確をかくのである。親鸞が康元元年に書寫した「西方指南抄」卷中末に載する「七箇條起請文」にも「已上二百餘人連署了」と明記されてあり、又「二尊院本」に百九十人の署名があることを見れば、これを直ちに二十數人の署名と見てしまうのは、速断に過ぎるといふなければならない。第三には「弘願本」の署名のあとに「三十三人」とあり、その後「已上二百餘人連署畢」と記されていることは、これが二十數人ではなかつたとを示すものであり、併せて二百餘人が二十餘人の誤りでないことを證するものと言ふことが出来るのである。以上のことからすれば、「弘願本」「高田本」「古徳傳」

「七箇條起請文」と「送山門起請文」とについて

の三傳の署名が單なる二十數名であつたと見ることが出來なくなるのであつて、却つて「二尊院本」の如き多人數の署名のものから、二十數人を拔萃したものと見なければならぬのではないかと思ふのである。まして署名の人数がこの「七箇條起請文」を記載する傳記の中、最も古い「四卷傳」には何等記されていないのは「四卷傳」自らがその卷第二にこの「起請文」を擧げるに當つて言つていゝるように「取要略之」⁽³⁸⁾したからであつて、署名はこれを略したものと見られることからすれば、尚更坪井氏の第三の理由は根據薄弱となるのである。「九卷傳」卷第五上にも「署判之門人七十五人略之」⁽³⁹⁾といつて居り、明かに署名を略した例があるから、「四卷傳」の署名も亦略したものと見ることが出來、従つてその略した人数が不明である限り、後世の成立と思われる傳記ほど署名の人数が増加していると斷定することは許されない筈である。而も原本と考へられる「二尊院本」の署名が多く百九十人にも達していることは、一體どのように見るかという問題が當然起るのであつて、これについて坪井氏は何等解明される所がないのである。更に今一つ指摘しておかなければならないことは、「四十八卷傳」の署名八十八名は、「漢語燈錄」卷第十の署名八十八名と全く一致し、同一名が掲げられていることである。⁽⁴⁰⁾即ち「四十八卷傳」は明かに「漢語燈錄」所收の「七箇條起請文」について、その署名をそのまま繼承しているのである。而も署名を七十五名とする「九卷傳」は、「漢語燈錄」よりも後の成立と考へられているのであるから、この點からも第三の理由は否定されるのである。とまれ早い成立の傳記においては署名が少なく、後世の成立と思われる傳記ほどその

人数が増加していると見るのは、妥當の説と言うことが出来ないのである。

第四の「四卷傳の記事が諸傳のうち一番素朴な形を傳えていること。」というのは、これも私の見る所では、決して素朴というべきものではないのである。前述したように「四卷傳」の記事は「取要略」之^④したもので、一見した所素朴であるようであるが、それは詳細なものからの略出であるからである。このことは「七箇條起請文」だけでなく、「送山門起請文」についても言えることであつて、「古本漢語燈錄」に出すものと比較すれば、直ちに明かになるのである。「四卷傳」に記述される「起請文」の全文は、すべて「漢語燈錄」の「起請文」の中にあり、それと一致するのである。たゞ「四卷傳」の方にな文章が「漢語燈錄」にあるだけであつて、これは即ち「四卷傳」が省略したものであるかと思ふのである。従つて「四卷傳」の記述は他と比べて素朴というべきものではなく、略出したものであると見るべきものである。

第五の「送山門起請文の去年沙汰す起請とはなにをさすか明らかでないこと。」という理由にしても、これによつてこの「起請文」を偽作として疑うのは早計に過ぎると思ふのである。「四十八卷傳」第三十一によれば、元久元年の念佛停止の事件が起る前にも、既に問題の存したことを傳え、

土御門院の御宇門徒のあやまりを師範におほせて、蜂起するよしきこえしかども、なにとなくてやみにしほどに、元久元年の冬のころ、山門大講堂の庭に三塔會合して、専修念佛を停止すべきよし、

座主大僧正真性に訴申けり。

と述べて居り、伊藤眞徹氏は「専修念佛停止運動―興福寺奏狀をめぐる―」において、この「四十八卷傳」の記述が「送山門起請文」の「此等子細先年沙汰之時進起請了」というものに「相當する記事」であるとし、土御門院の御宇即ち「元久元年より以前建久九年以後において、大衆の第一回防壓運動が展開せられたことが知られる。」と述べられて^⑤いる。されば元久元年以前にも起請文を書かれるような事情があつたと言わなければならず、かの「登山狀」の如きも残つて^⑥いることを思えば、あながちに「送山門起請文」の「先年沙汰之時進起請了」という記事を疑う理由はないのである。

以上坪井氏が「七箇條起請文」と「送山門起請文」とを以て、法然滅後のものであるとされる五項の理由について一卑見を述べ、意見を表することの出来ない所以を明かにしたのであるが、更に重要なことは坪井氏が、この「七箇條起請文」を以て「貞應の奏狀」に對するものであると見られることである。成程この「起請文」を「貞應の奏狀」に對比して見れば、提示されるような關係があるように考えられるが、同様のことは「興福寺奏狀」についても言えるのである。即ち「興福寺奏狀」の「第四妨萬善失」の條に、

今執一佛之名號。都塞出離之要路。不唯自行。普誠國土。不唯棄置。剩及輕賤。而問。浮言雲興。邪執衆涌。我云讀法華經之者墮地獄。或云受持法華淨土業因者是謗大乘一人也。上人者智者也。自定無謗法心。歟。但門弟之中。其實難知。至愚人者。其惡不少。根本枝末。恐皆同類也。

と云い、⁽⁴³⁾「第六略浄土失」の條に、

專修黨類。謬以三井蛙之智。猥汗海鼈之德之間。默而難止。遂及三
天奏。若愚癡道俗。不_レ得_二此意_一。或輕_二往生之道_一。或退_二念佛之
行_一。或又不_レ兼_二餘行_一。無_レ生_二淨土_一者。全非_二本懷_一。還可_二禁制_一。
縱又依_二此事_一。雖_レ爲_二念佛取理_一。比_二其輕重_一。猶不_レ如_二宣下_一敷。
と云い、⁽⁴⁴⁾「第七誤念佛失」の條に、

若不_レ學_二諸宗之性相_一者。爭輒知_二一門之眞實_一哉。

と云い、⁽⁴⁵⁾「第八捐釋衆失」の條に、

專修云。圍碁雙六。不_レ乖_二專修_一。女犯肉食。不_レ妨_二往生_一。末世持
戒市中虎也。可_レ恐_レ可_レ惡。若人怖_二罪憚_レ惡。是不_レ惡_二佛之人也。如_レ
此麤言。流_二布國土_一。爲_レ取_二人意_一。還成_二法怨_一。夫極樂教門。盛勸_二
戒行_一。淨土業因。以_レ之爲_レ最。

と云つてゐるのは、坪井氏が「貞應の奏狀」に對して指摘された「七
箇條起請文」の

諸宗を謗るものは「一句文をうかがは」ざるもの、「無智身」のも
の、「聖教をはなれて師説にあらざる」もの、「正法を不知、種々
の邪法を説く」もの

と云う文言と對比することが出来るのである。而も「七箇條起請文」
は「興福寺奏狀」の前年に書かれたものであるから、既にこのような
狀勢が當時あつたことであろうし、それに對して叡山の念佛停止が起
つたのであるから、「七箇條起請文」の書かれる客觀事情は充分に存在
したと見なければならぬ。このように見えてくると、「七箇條起請文」
や「送山門起請文」を滅後の偽作とし、嘉祿の法難以後の成立と見る

「七箇條起請文」と「送山門起請文」とについて

ことは、根據不充分であり、到底妥當の見解と認めることは出来ない
のである。

ましてこれを嵯峨門徒の作とすることは、假説の上に立つた憶説に
すぎないと言ふより外はないのであつて、も早やとりあげる必要もな
いと思ふのである。勿論嵯峨門徒は坪井氏の言われるように、法然の
滅後その遺骨を奉じ、二尊院に之を葬つたのであるから、「嘉祿の法
難の如き重ねての迫害を恐れ」たことは確かであろうが、併し「これ
をさけるために妥協的な起請文や制誡を作つて法然を擁護し、併せて
自己の立場を辯護せんとしたものであろう」とまで推察することは行
き過ぎであると思ふ。たゞ嵯峨門徒が念佛排撃の法難の中にあつて、
この「七箇條起請文」を自らの誠めとして、又他に對する辯護の爲
に、これを傳持したであろうことは推察し得るところである。

四、結 語

以上論述し來つた所によつて、「七箇條起請文」も「送山門起請文」
も共に、偽作とすることの出来ないことは明かになつたと思ふ。田村
氏も坪井氏も共に「送山門起請文」が、「選擇集」の所説と矛盾する
内容をもつてゐるということを偽作説の根本理由とされるのである
が、このことに對する私の論點は、次の二つの面から慎重に考究しな
ければならないということ、これである。その一は「選擇集」の所説
のもつ教理的意味の面であつて、法然の主張なり立場なりは、「選擇
集」を基本として考えなければならぬことは勿論であるが、そこに
含まれる思想内容を正確に精細に理解することがなければ、法然の眞

意を把握することは、むづかしいということである。その二は「選擇集」の所説が人々に伝えられる場合の、法然の對他的態度の面であつて、法然は必ずしもこれをそのまま、積極的に傳えたのではなく、或は他宗に對しての、或は傳道に當つての態度を理解することがなければ、法然の眞意を把握することは出来ないということである。「選擇集」の末尾に、

遮幾一經^一高覽^二之後、埋^三于壁底^四莫^五遺^六窓前^七。恐爲^八不^九令^十破法之
人墮^{十一}於惡道^{十二}也。

と書かれてあることを見れば、その思想をそのまま、開陳することが、如何に誤解をまねくものであつたか、又如何に困難な事情にあつたかを知ることが出来るのであつて、法然を理解する爲には、そのような思想とそのような事情に對處された態度とを考慮に入れることが肝要である。従つて苟も法然の述作について、その眞偽を論ずるには、少くとも以上の二點を充分に検討しての後でなければ、結論は下せない筈である。

又坪井氏が「七箇條起請文」についてとりあげられた偽作に關する所論は、主として文献上の理由に基づくのであり、「送山門起請文」についてもこの點からの所論もあるが、このことに對する私の論點は、次の二つの面から詳細に考究しなければならぬということ、これである。その一は文献は必ずしも事のすべてを記録したものであるでもないこと、その二は重要な事でも記録されないこともあり、又古いものについてこれを簡略にし抜萃する場合もあることを考慮すべきで、今

の場合は正しく後者に屬するというものである。而も「七箇條起請文」の場合は原本と見られるものが現存するのであるから、たといその事が古い文献に記述されなくとも、別に問題とするに足らないのであり、又その署名にしても少人数から多人数に増加して行つたと認める確實な理由もなく、更に「送山門起請文」においても、素材ものから増廣された形迹は全く見られないからである。その二は文献の作られた歴史的背景なり事情なりを充分考慮しなければならぬということである。法然の場合、他宗からの非難を受けるような原因は、既にその思想自體にあつたのである。そして、それが歴史の場において問題となる可能性は、早く法然自身が察知していたのであつて、前述した「選擇集」の末尾の文は、これを證するものである。だからして「七箇條起請文」の書かれる前に、何等かの起請文が作られる事情も存したことであろうし、まして滅後にならなければ、「七箇條起請文」が成立する事情が生れないなどと言うことは出来ないものである。従つて以上の二點を明かにすれば、滅後偽作説など成立する餘地はない筈である。

註

- (1) 印度學佛敎學研究第六卷第一號所收。
- (2) 大橋俊雄氏も「七箇條起請文偽撰説を疑う」(印度學佛敎學研究第七卷第一號)及び「法然上人研究の回顧と展望」(四四頁)において、この問題をとりあげ、眞撰書と推定されている。但しその署名についての所説は、私と見解を異にするのである。
- (3) 田村氏の所説に對しては、本誌第六・七號所收の拙稿「法然上人の淨土開宗の年時に關する諸説とその批判」において論及しておいたのであるが、些か補足したいこともあるので、改めて論述する次第である。

- (4) 田村圓澄氏著「法然上人傳の研究」二三八頁。
- (5) 同書一〇三頁。
- (6) 「信空大德者、是多年入室之弟子也。(中略)爲表悲志、聊有遺屬、謂黑谷本坊釋尊、白川本坊釋尊、坂下箇一所、洛中地一所、此外本尊三尊、聖教十卷、付屬之了。別紙在」とある。(石井教道博士編昭和修法然上人全集七八四頁)
- (7) 田村氏同著二三八頁。
- (8) 石井博士編同全集六七・九七頁。尙「阿彌陀經釋」にも「天台黒谷沙門源空記」という署名がある。(同書一四七頁)
- (9) 田村氏同著二三九頁。
- (10) 石井博士同書七九五頁。
- (11) 「四十八卷傳」第五、井川定慶氏編法然上人傳全集二三頁。
- (12) 石井博士同書八〇二頁。
- (13) 同書七九五頁。
- (14) 拙稿「淨土宗教判説の一考察」(佛教論叢第二輯) 参照。
- (15) 印度學佛教學研究第五卷第二號二三九頁。即ちこゝに「玉泉」というのは湖北省當陽縣の「玉泉寺」を指し「隋天台智者大師別傳」に「於當陽縣玉泉山而立精舍。蒙勅賜額號爲一音。重改爲玉泉。」とあるものである。(大正藏五十卷一九五頁a)「銀池」というのは天台山の「銀地嶺」を指し、「佛祖統紀」卷第六の智顛傳に、智顛が建武七年九月天台山に入り、佛隴南峯において神僧定光と逢い、「此處金地吾已居之。北山銀地汝宜居焉。」と言われ、「乃於北峯創立伽藍。」したと言ふところである。(大正藏四十九卷一八二頁a)
- (16) 石井博士同書四二七頁。
- (17) 「摩訶止觀」第八上に「不斷煩惱而入涅槃」。不斷五欲而淨諸根。」と言ひ、又「名修行非道通達佛道」。亦名煩惱是菩提。亦名不斷煩惱而入涅槃也。」(大正藏四十六卷一〇三頁b、一〇四頁c)と言つてゐる。この思想は「維摩詰所說經」卷上弟子品に「不斷煩惱而入涅槃。」(大正藏十四卷五三九頁c)と説いてゐることに基づく

「七箇條起請文」と「送山問起請文」とについて

- ものであろうが、天台圓教の教理を通して更に明確にされるものであり、更に「往生論註」卷下に「有凡夫人煩惱成就亦得生彼淨土三界繫業畢竟不斷煩惱得涅槃分」(淨全一卷二四二頁a)といつてゐるのも「維摩經」に導かれた思想であると考えられるが、これが天台の教理によつて裏づけられて、淨土教の凡人報土説を大成するに至つたものであろうと思ふ。併しこの問題については、稿を改めて論ずることとした。
- (18) 田村氏同著二三九頁。
- (19) 石井博士同書六七頁。
- (20) 新訂増補國史大系第十九、一八六頁。
- (21) 石井博士同書五三一頁。
- (22) 同書三五〇頁。
- (23) 大日本佛教全書本一〇八頁下。
- (24) 坪井俊映氏「初期法然教團における法難について」(印度學佛教學研究第六卷第一號二五〇頁)
- (25) 同上二四九頁。
- (26) 同上二五〇頁。
- (27) 大日本佛教全書本一〇八頁下。
- (28) 史料大成本二四二頁。
- (29) 石井博士同書七八七頁。
- (30) 塚本善隆、三谷光順兩氏「法蓮房信空上人の研究」所載(專修學報第一號)の「高山寺藏信空署名の圓頓戒々脈」及び「二尊院藏源空七ヶ條制戒」の寫眞。又は惠谷隆戒氏著「圓頓戒概論」所載の「圓頓戒々脈」の寫眞、及び望月博士編「佛教大辭典」第二卷附圖五百九十六「七箇條起請文」の寫眞参照。
- (31) 專修學報第一號六六頁。
- (32) 「日本佛教史」中世篇之一、三一七・三一八頁。
- (33) 井川氏同書四八二・四八三頁。
- (34) 同上四〇九頁上。

- (35) 佛教古典叢書本四五頁。
 (36) 眞宗聖教全書四ノ一五六頁。
 (37) 井川氏同書五三五頁。
 (38) 同上四八一頁。
 (39) 同上四〇九頁上。
 (40) 同上二〇三頁。淨全九卷四四八頁。
 (41) 井川氏同書二〇一頁。
 (42) 佛教論叢第四號、二三頁。
 (43) 大日本佛教全書本一〇四頁下。
 (44) 同上二〇六頁下。
 (45) 同上二〇七頁下。
 (46) 同上二〇七頁下。
 (47) 坪井氏論文、印度學佛教學研究第六卷第一号二五〇頁。
 (48) 坪井氏論文、同上二五〇頁。尙嶮峨門徒については、田村圓澄氏の「釋迦堂清涼寺と初期専修念佛教團」(佛教文化研究第三號一〇九頁)同氏著「法然上人傳の研究」二一〇頁参照。
 (49) 石井博士同書三五〇頁。
 (50) 若し署名が次第に増加して行つたとすれば、その理由は極めて不可解である。特に「九卷傳」以後において増加される必要が何處にあるか、甚だ領解に苦しむ所である。聖道諸宗の壓迫が激しい時であれば肯くことも出来るが、既に法然滅後七八十年を経過した頃に及んで(田村氏は「九卷傳」の成立を弘安十年以後元亨二年以前と推定される。―「法然上人傳の研究」四五頁署)署名を増加する事情があつたとは考えられない。従つて諸傳における署名の人数の多少は、やはり多数の署名から拔萃した爲の相違と見られるのである。されば「圓光大師行狀畫圖翼贊」第三十一にも「七箇條ノ正本嶮峨ノ二尊院ニアリ此中ニ記スル所(「四十八卷傳」を指す)大ニ略セラル但ソノ要ヲトレハナリ(中略)九卷傳云述判之門人七十五人十卷傳漢語燈錄ニ八十五人今傳二尊院ノ正本百八十五人ヲ記セリ今ノ傳等或ハ初日ヨリ一日二日ノ集會ヲ注セルナラン日ヲ

經ヲ追テ集來リケレハ都テ百八十餘人ニ及フト聞エタリ或ハ百ノ字脱セル歟此ノ傳ノ交名都テ計ルニ八十八人アリ(淨全十六卷四八二頁)と述べて略出説をとつている。但しこの中に、「漢語燈錄」の署名を八十五人としているが、これは今檢すると八十八人であつて、上述したように「四十八卷傳」の署名と全く一致するのである。されば「四十八卷傳」の署名は「漢語燈錄」によつたものであつて、二尊院の原本によつたものではないとしなければならぬ。従つて「翼贊」に言うように、「百ノ字脱セル歟」と見るのは誤りであつて、「四十八卷傳」は八十八人が署名のすべてであると思ふべきであらうと考へられる。同傳が「七箇條起請文」を掲ぐる直前に「七箇條の事をしるし起請をなし、宿老たるともがら八十餘人を多らびて連署せしめ、ながく後證にそなへ、すなはち座主僧正に進ぜらる。」(井川氏同書二〇二頁)と述べ、八十餘名で署名が完結しているような書き方をしているのはその爲であらう。そして「漢語燈錄」の署名は二尊院本の中始めの九十九人から十一人を除いたものであり、「西方指南抄」の署名は二尊院本の始めの十九名に蓮生、善信、行空の三名を加へたものである。その中善信は二尊院本には練空とあり、蓮生と行空も共に二尊院本にその署名を見るものである。それで私は「漢語燈錄」の署名は二尊院本に基づいて、これを拔萃したものであり、「指南抄」にしても或は同様であつて、その「二百餘人連署了」というのも、二尊院本の百九十名の署名を指すものではないからうかと推察するのである。こゝで尙問題となることは、二尊院本に多くの同名の署名があることで、辻善之助博士は「同名異人であるかも知れぬ。」と言われ、(日本佛教史中世篇之一、三一八頁)高瀬承嚴氏も「署名の人は假令同名であつてもそれは悉く別人と見るのが至當であろう。」(「法然上人門下列表」我祖法然上人八三頁)と述べられている。私もこれに従うものであるが、小川龍彦氏所藏の二尊院本の寫眞を見ると、そのことが首肯されるのである。例えば四ヶ所に見られる行西の署名、三ヶ所にある安西の署名等を檢すると、すべて筆を異にするこ

鈴木正三の念佛觀

藤吉慈海

1

現代に生きるわれわれが、宗教を求め、宗教的生活をするということは、具體的にはどのような生活をするのであろうか。今日もなお出世間的な修道院やそれに類する出家者の僧團が存在しないことはない。しかし、現代に生きるわれわれが、宗教的世界に生きるということは、具體的には、われわれがわれわれの職業に己をつくし、この職業を通じて、絶對的な人生の究極的世界に生きるということ以外にないのではあるまいか。今日問われている職業倫理の根柢に、このような宗教的世界を見出すことこそが、眞摯に生きんとする現代人の切なる要求でもある。聖徳太子により出發した日本佛教がわれわれに訴える宗教的眞實は、一貫して、それがこの線にそつて展開して來たところにあるともいえるであらう。

岩波文庫に「驢鞍橋」というおもしろい本がでたのは昭和二十三年のことであつた。それからまもなく「鈴木正三道人全集」が刊行され、鈴木正三しゅうざんの名も一般に知られるようになった。全集の編者鈴木鐵心氏は、少くとも禪に親しみ禪を口にする人なら、また念佛に生き、

念佛を振り下げようとする人なら、正三道人を度外視することはできないであらうといつてゐるが、正三の佛教史上における功績は、世俗的職業倫理の佛教的基礎づけと、求道の佛教者としての實踐面における鋭い批判的精神の發揮にあるといえるであらう。

中國佛教のカウンターパートといわれる日本佛教の、新しい展開の面にみられる一つの特徴は、佛教的實踐面の單純化にあるといわれるが、それと関連して、世俗性の重視ということがいえるであらう。つまり出世間的佛教から世俗の中にある佛教へという方向は、日本佛教展開の上にもみられる一つの特色である。世俗と勝義との一致は古くインド大乘佛教において強調せられた思想であるが、聖徳太子によつて方向づけられた日本佛教も、大乘佛教の精神を宣揚し、出世間的佛教を排して、世俗的現實生活の中に佛法を活かそうとする努力がなされて來た。この傾向は單に勝義と世俗との一致を説くのみならず、さらに進んで世俗の中にこそ眞實の佛法ありとする思想にまで徹底して行つた。したがつてその實踐面においても、出家遁世して特殊な生活環境の中で特殊な宗教的實踐をなすのでなくして、世俗生活のなかで自己の職業におのれをつくすことが宗教的實踐につらなると考へた。つ

まり、佛道の修行が各自の職業を離れて別にあるのではないと考えられるにいたつた。そのような思想を代表する佛教者の一人に鈴木正三をあげることができるであろう。

鈴木正三（一五七九—一六五五）は若くして禪に心を寄せた三河の武士で、父や弟と共に關ヶ原の戦にも出陣している。四十二歳のとき江戸に出て出家の後は、法隆寺に經律を學び、玄俊より沙彌戒を受け、爾來、禪と念佛によつて修行を積んだ人である。彼は普化の境涯を理想としたようであるが昏沈の坐禪、無事の工夫を斥けて、世法即佛法の立場で、活動的な禪を主張した。彼の弟子慧中の編になる「石平道人行業記」によると、彼は寛永十六年（一六三九）八月二十八日の曉、廓然として開悟しているが、「既にして月餘、をもうらく何ぞ悟處に坐在せんと、當下に放過、退て孜孜研研たり。時に六十有一歳、卒に數載の後、果して未だ十成ならずといひ、或は未だ餓鬼畜生を出でずといへる事有り」と。果して彼は弟重成の語により悟處に坐在せず天草へ行きキリスト教兵亂後の思想安定のため「破吉利支丹」を著してキリスト教を批判し、佛教の勝れていることを論じている。即ち創造主に對し本覺眞如の一佛を以てし、奇蹟に對して「正法に奇特なし」といひ、さらに靈魂説等を批判しているあたり頗る科學的でもあり佛教的でもある。彼の著作には「盲安杖」・「萬民徳用」・「籠草分」・「二人比丘尼」・「念佛草紙」・「破吉利支丹」・「因果物語」等を數えることができるが、その宗教的眞髓を知るにはこれらの著作のほか、弟子慧中の編した「驢鞍橋」三卷と編者不明の「反故集」二卷が重要である。

正三は佛法と世間法との關係についていたるところに關説しているが、「佛語に、世間に入得すれば出世あまりなしと説給へり。此文は、世法にて成佛するの理なり。然れば世法即佛法也。花嚴に、佛法不_レ異_二世間法_一。世間法不_レ異_二佛法_一。如此説給へり。若し世法にて成佛する道理を不用ば、一切佛意をしらざる人也。願は世法を則ち佛法になし給へかしとの念願なり。」（萬民徳用）と。彼は常に世俗生活の宗教化というか、世俗生活の中で宗教的眞實にふれて生きることを念願したのである。またある職人が後世菩提が大切とは思ふが、家業を營むに隙なくして、佛道修業をすることができぬのどうして佛果に到りえようかとの問に對し、「何の事業も皆佛行なり。人々の所作の上にひて、成佛したまふべし。佛行の外成作業有べからず。一切の所作、皆以世界のためとなる事を以しるべし。佛體をうけ、佛性をなはりたる人間、意得あしくして、好て惡道に入事なかれ。本覺眞如の一佛、百億分身して、世界を利益したまふなり。」（職人日用）と述べて佛法と世間法との一致を強調し、世間法によつて成佛すべきことを説いている。そして佛性をもつ人間はみな眞如一佛の分身であつて、本覺眞如の一佛はこの人間を通して世界を利益するといつてゐる。また「佛法世法二ツニ有ラズト云ハ、世間ノ上ヲ修行ニ用ル也。然レバ亦修業ノ功ニテ、世間ヲ次第ニ自由ニ使フ也。佛法ナクシテ世間自由ニ使ルベカラズ」（驢鞍橋中八六）ともいつて、世間における日常生活をそのまま佛道の修行として、色々工夫することによつて、次第に世間法において自在を得ることができるようになる。佛法なしには世間において自由自在に生きることができないと主張している。かくて彼は

世俗における所作や色々の職業のその人に對してもつ意味を佛教的に基礎づけたのである。そして彼は折にふれて徳川初期における武士から庶民にいたるまでの、いわば職業倫理を説くと共に、各自の職業が、そのまま佛道の修行にほかならず、それによつて成佛すべきことを強調している。その點、英語で calling とか独逸語で Beruf というような言葉によつて暗示されるクリスト教の職業觀や、儒教でいう天職という考方といささか異なる面を發揮している。

さて、このような態度で佛敎に對し、現生において成佛せんと期した彼は、在來の佛敎者に對してあくまで辛辣な批判の言葉を殘している。すなわち「昔より僧俗に付、道者多しといえども、皆佛法知に成た計にて、世法萬事に使ふと云ことを云たる人一人もなし。有もこそせんずが、今迄終不聞。大略我云始かと思覺る也。撰亦、日本の僧俗、或は頌を作、歌を詠、名頌の、道歌の杯と云こと多し。是慰み佛法と云物也。亦或はなにと問たれば、なにと答えり、好答也と、人貴きことと思えば、自も佛法と思て、醜句の様なことを云者有。是、でき口佛法と云物也。其外、今時の邪解數をせず。向上佛法、さび佛法、活達佛法、だて佛法、悟佛法、へご佛法、此外様様の私し佛法多しといえども、皆是病也。我曾て不し好。我は只朝から晩迄、きつと果眼に成て居が好也。我も如レ是勤。人にも如レ是教るを佛法修行とす。我法は果眼佛法也。」(驢鞍橋下四一)と喝破してゐる。佛敎を對象的に取扱つて、徒らに佛敎についての知識を積み重ねるだけが佛敎を學ぶ方法ではない。彼はそれを「佛法知に成た計にて」と非難しており、そのような佛敎に關する知識だけでは世法萬事を自由に使うことはできな

い。それは佛敎が單に對象的な知識にすぎず、未だ主體化され主體的智となつていないからである。佛敎が本當に自己において體得されたときに指めてそれが「世法萬事に使いうるもの」となる。このような佛敎の主體的なとらえ方の肝要なることを主張した彼が、當時の佛敎ジレットに對し、これを「慰み佛法」・「でき口佛法」等といつて非難しているのも當然である。この外、徒らにさとりを得んとして向上の一路に執し向下を忘れた者に對し「向上佛法」とか「悟佛法」と非難し、その方言的用語の意味はよくわからないが、佛法を趣味的に弄ぶ人々に對し、「さび佛法」「活達佛法」「だて佛法」「へご佛法」等と稱して、「皆是病也」ときめつけている。そして自らの佛法を「果眼佛法」といつている。「果眼」とはどういう意味かよくわからぬが、おそらく果合をする時のような眞劍な眼を意味するでもあろう。彼はそのように佛法と生命がけで取り組んだ眞劍な態度を好んだのである。それで、佛道修行のしかたに關しても、次のように言つてゐる。「一日人間、四民ニ書給フ所浮心ヲ如何用ンヤ。師示曰、虎口腸ニ望心也。亦果眼ニ成、ジリノト懸時ノ心也。此機ナクシテ、萬事ニ使ルベカラズ。佛道修行ト云ハ、始ヨリ終迄、只此機一ツヲ以テ、生死ヲ離ル、事也。生死サエ離レバ成佛也。然間、此機一ツヲ以テ成佛スベキ也。別ニ入事ナシ。見解杯ト云事モ、指テ用ニ立ヌ物也。毒藥變ジテ藥ト成ト云ガ如ク、藥變ジテ毒ト成、結句怨ト成事多カルベシ。見解ヨリモ何ヨリモ、只勇猛ノ心ヲ以テ練付テ行ガヨキ也。古歌ニ、悟トハ悟ラデ悟ル悟也。悟ル悟ハ夢ノ悟ゾト有、誠ニ悟ル悟ハアブナイ事ゾ。我モ悟ラヌ悟ガスキナリ。法然ナドノ念佛往生モ悟ラヌ

悟也。」(驢鞍橋下五)といてある。つまり危険な場所へのぞむときの緊張した心とか、果合の時、敵に向つて、ジリ／＼とかかつて行く時の眞劍そのものの心、そういう機なくしては生死を離れ成佛することはできないというのである。それ以外のものは一切不用で、禪では悟得するところあれば見解をていしたりするが、そのような見解などというものも、大して役に立つものではない。却つて、そんなものに執着すると、藥變じて毒となるごとく、結局あだとなることが多いから、悟などに執われず、勇猛に修行して行くべきであると主張している。また、悟つたなどというのは本當の悟ではない、悟つたなどというのではないのが本當の悟で、法然のいう念佛往生もそれは死後に約束されているのであるから、現生においては往生ということはないが、現生において安心決定しているということは悟らぬ悟にほかならないといつてゐるのは、まことに注目すべきことである。彼は法然をかくの如く高く評價しながら、「昔モ實ニ隙ノ明タルハ釋迦御一人ナルベシ。其外ノ祖師、殊ニ我朝ノ傳教弘法、マダ境界ニハ遙ナルベシ」(驢鞍橋下二〇七)といひ、また「道元和尚杯ヲ、隙ノ明タルノ様ニコソ思ワルラン、未佛境界ニ非ズ。」(同二二二)といつて傳教・弘法・道元を未だ眞に悟を得た人ではないと見てゐる。前に引用した慧中の「行業記」によると、正三は六十一歳のとき開悟したことになつてゐるが、彼自身はそのことをはつきり言つておらず「私シ見性少シ有レドモ、何ノ用ニモ不立……」(驢鞍橋上五七)としかいつてゐない。しかも「我モ八十迄生タレド、何ノ變モナシ。乍レ去我ハ髓ニ種ハ取タ也。」(同二〇七)といつてゐるところを見ると、確乎たる悟を得ること

はできなかつたが、その大悟に至る基礎になるものはつかみ得たと自覺していたと見るべきであろう。

2

さて正三の念佛觀については、その著作の隨處に見られるが、特に「二人比丘尼」「念佛草紙」に詳わしく、「驢鞍橋」や「反故集」にも散説されている。先ず注目されることは、彼が念佛について五つの觀方をしてゐることである。すなわち比丘尼の質問に對して、「答云、行は萬行なりといへ共、今時、強行成難し。殊に女人なれば、身に相應の念佛の行を用給ふべし。然といへ共、信心なくしては吓べからず。人の根機まち／＼なれば、心ざす所には差別有べし。一つには、つねさまの人は、他力本願を頼て、極樂淨土に往生すべき心にて、一筋に念佛するも有。二つには、無始劫來、輪廻する事は、貪瞋の念を因として、生々世々、苦をうくる事を敷て、三毒の心を滅すべき願力をもつて、捨身の心を用て、身心を責て、罪業を懺悔して、一筋に念佛するも有、三つには、念佛はみだの利劍と觀念して、一切の念を截斷する心を用て、善惡の念、共に切拂ひ／＼、勇猛の心にて念佛するも有。四つには、生死を離るべき心を本意として、只今を臨終と思ひ定て、一念々に命を捨る心にて、今生のことをすて、切に急に念佛するも有。これは偏に臨終正念の念佛也。故に古人云、平常、臨終なれば、臨終も又平常といへり。五には、萬事にかゝらず、信心堅固にして、一切を離る心を用て、念佛するも有。是則離相離念の念佛也。人々の根機に隨而、其品差別ありといへ共、信心勇猛の一念、心

に差別なし。經云、一念彌陀佛、卽滅無量罪と説給へり。此文疑ふべからず。」(二人比丘尼)と「二人比丘尼」の中で老比丘尼をして答えしめてゐる。これを要約すると、第一は他力本願の念佛、第二は罪業懺悔の念佛、第三は彌陀利劍善惡截斷の念佛、第四は臨終正念の念佛、第五は離相離念の念佛と名けることができるであろう。彼は人に對し念佛を説明するには、常にこの五種の念佛をもつてしたようであるが、この五種の念佛に關して、尾州の百姓のある念佛者に對しては次のように説いてゐる。「我古エヨリ聞ネドモ、チヨット思付テ、念佛ノ申ヤウ五種有ト云テ示レ之。第一ニ、功德ノ念佛ト云ハ、經ニ云、阿字十方三世佛ト云ハ、經ニ云、阿字十方三世佛ト云ハ、經ニ云、阿字十方三世佛、彌字一切諸菩薩、陀字八萬諸聖教、皆是阿彌陀佛ト也。此文ノ心ハ、阿ト云ヘバ三世十方諸佛ニ通ジ奉、彌ト云ヘバ一切諸菩薩ニ通ジ奉、陀ト云ヘバ八萬諸聖教ヲヨミタルニ當トノ儀也。如レ是一切ノ功德ハ、此六字ニ籠タルト念得シテ申念佛也。第二ニ、慚愧懺悔ノ念佛ト云ハ、身心ノ惡業煩惱ヲ慚愧懺悔シテ申盡ス念佛也。第三ニ、截斷ノ念佛トハ、念佛ノ劍ヲ以テ、善惡ノ念共ニ、南無阿彌陀佛ト切拂フ念佛也。第四ニ、末期ノ念佛ト云ハ、唯今ヲ臨終ト思定メ、南無阿彌陀佛ト死習フ念佛也。第五ニ、平等ノ念佛ト云ハ、萬事ニ不レ碍、南無阿彌陀ト、松吹風ト齊ク申念佛也ト云ハ、彼等ヒシト受、扱扱キビ好念佛哉。ドレモ人ヌ、我ハ只截斷ノ念佛一ツ也。是一ツニテ用ハ調ヒタリト云テ、悦事限ナシ。」(鹽鞍橋下三六)と。これによつてみると、第一は功德の念佛、第二は慚愧懺悔の念佛、第三は利劍截斷の念佛、第四は末期の念佛、第五は平等の念佛ということができよう。この二つの五種

念佛は、その内容において大體符合するが、彼は第一の他力本願の念佛をその功德の面からみて、功德の念佛とも考えていたようである。第四の臨終正念の念佛と末期の念佛とは、その内容は一致しているが、それは平常を臨終の思にてなす念佛のことであつて、臨終において三毒の邪念起ることなく、専ら正念に住することを念ずることではない。第五の離相離念の念佛は、その得られた境地からこれをみれば平等の念佛ともなるわけで、彼はこの兩者を一つのものの異つた表現としていたかと思われる。さてこの五種の念佛のなかに般若三昧經に説く如き觀想の念佛の入つていないことは注目し値することである。これは日本の淨土教においては、法然によつて強く否定された爲めであらうかと思われる。また彼は人間の三毒の煩惱を指摘してはいるが、それは自己の願力によつて克服さるべきものであり、「曠劫以來常沒常流轉して出離の縁あることなき自己」が「雜毒の善虛假の行」といふごとき罪惡意識にめざめ彌陀の本願力を頼む方向には進んでいない。そしてむしろ死に直面した無常觀の意識の上に立つて念佛を策勵し、三毒の心を滅すべき自己の願力を以て妄念を拂い、「自己の眞佛」にめざめんとする自力的念佛觀が強調されている。さらに彼は念佛に關して「我身一人のじやう佛をわすれて、一さい衆生もる共に、成佛をねがひたまひて、わが身をわする、やうに念佛し給うべし。一遍上人のうたに、となふれば、佛もわれもなかりけりなむあみだぶつのごゑばかりして。是をしやうねんのねんぶつと申なり。」(念佛草紙下)といつてゐるのをみると、これは正念の念佛かと思われるが、これに對し「びくにとふ。佛もわれもなくて、いづれのと

ころをか、成佛と申べく候や。」と問をもうけ、「答、たとへばわが目にて、わが目をみる事あたはず。こゝをもつて、しりたまふべし。われすなはち、ほとけなるとき、ほとけをみる事あるべからず。ゆいしんのじやうど、己心のみだとおしへたまふなり。ただ心のじやうど、心のみだをしりたまふべし。このころのみだをしりたまはんとならば、ただなに事もうちすて、ねんぶつしたまふべし。このころのみだ、あらはれたまはん事、うたがひなし。もしも、ねんのおこり候ときは、わがいのち、いづるいき、入いきをまたず、いまにもやあるらんとおもひつめて、ねんぶつしたまふべし。死のみち、わするるところへは、あくまどもいでて、しやうげをなし候なり。ただ二ごころなく、ねんぶつしたまふべし。南無阿彌陀佛く。」(念佛草紙下)と教えているところをみると、彼自身の自ら期していた念佛は、唯心の淨土、己心の彌陀を證せんとする念佛であつて、淨土教オーソドックスのいう報身報土に往生せんとする念佛ではないことがわかる。それで念佛といつても彼の場合、念ぜられる佛は結局眞實の自己自身であつて、それを彼は「自己の眞佛」といつている。それで「一大事のこゝろざしを上げまし、萬念を放下して、所作所爲の上に就て、切に眞實勇猛の念佛を以、自己の眞佛を信仰せば氣の熱するに隨て、自然に誠の心至極して、終に信得し、究時、不覺無我、無人、無所住の境に入て自己の眞佛顯然たるべし。一筋に信仰せよ、信仰せよ」(職人日用)といつている。

往生ということに關しても、「びくに問、わう生といふ事、しゝてのちの事斗に候や。又、つねにも其心候や。答、平生りんじうなれ

ば、りんじうも、又、へいぜいなりとおしへたまふ也。ただつねに往生の心もちい給ふべし。されば、わが命、出るいき、入いきをまたず、只今にもやあらんと、たしかにおもひつめて、いつもりんじうの心にて、なむあみだ佛ととなへ給はゞかならず、りんじうのとき、又へいぜいの心成べし。是をへいぜいわうじやうとは申なり。」(念佛草紙下)といつて平生往生を力説している。また像末の世における念佛往生の敎の重要なことを、「心のいたらざる人は、念佛往生をあさき事におもひ、餘の法をふかくおもふもあるべし。是則、正理をしらざるゆへ也。古來より座禪工夫、觀念、觀法を用るも、念佛わうじやうにかはらんや。禪宗には、萬事の中に工夫をなし、工夫の中に萬事をなせとおしへおかれ候。何れのをしへにも、座禪觀法の外はなし。念佛往生を用る人は、おほえず座禪の機にかなへり。總て、もろくの佛像をよくく見給ふべし。何も禪定の躰ならぬかたちはなし。さる程に、一筋に他力本願をむねとして、名號をととなへ奉る心中に、佛躰有事うたがいなし。」(念佛草紙上)とも述べて、他力本願をむねとする稱名念佛も座禪工夫や觀念、觀法と異ならないとみている。それは稱名念佛して往生を期する人も宗教的體験の上では自ら座禪・觀法をなす人と同じことになるからであると理解している。そして稱名念佛者の心中に佛躰あること疑なしとみて、救済の根據を彌陀の本願におく淨土教プロパーに對し、彼は自己の心中にある佛體、すなわち「自己の眞佛」にこれをおいていることも注意すべきことである。

正三においては五種の念佛が考えられてはいたが、彼にとつて、それは、畢竟、禪の工夫と同じ性格をもつものとして領解せられてい

た。それで彼の念佛は他力本願の念佛よりも自方の念佛の面が強く、したがつて、その念佛の實踐方法についても、いろいろな工夫がなされ、稱名念佛のこつ、というようなものが考えられていた。これは正三における念佛の深かまりということもできるであろうが、浄土教オーソドックスからいえば、すべて禪的な念佛の理解ということになるであろう。「一日示曰、皆行ズル處ニ眼ヲ著テ強ク行ズベシ。先、念佛ヲ申サン人ハ、念佛ニ勢ヲ入テ、南無阿彌陀佛く、ト唱フベシ。如レ是セバ、妄想イツ去ト無自ラ休ベシ。」(驢鞍橋上三五)といつて、勢のいい稱名念佛によつて妄想をとり去ることができると考えていた。さらに禪の見性と念佛とについて「我モ私シ見性少シ有ドモ、何ノ用ニモ不レ立、結句今時見性シタリト云人ハ、大形人悪ク成也。其方モ、只土ニ成テ念佛修行セラルベシ。彼者問、修行トハイカナル事ナリヤ。師答曰、我ヲ盡ス事也。亦問、土ニハナニト成候ヤ。師答曰、其方ガ胸ノ中ノ知解妄想ヲ悉ク打捨、南無阿彌陀佛く、ト道理ヲ申ケシ、我ヲ申ケシテ、虚空一枚ニ成ヲ、土ニ成テ成佛スル修行ト云也。師亦曰、今時諸方ニ安ク佛法ヲ授クル人多シ。我ハ授クベキ物ナシ。我處ニ來テノ得所ニハ、何トモ成ヌ物チヤト云事ヲ知ラルベシ。是ヲ授ケ申ゾ。然ドモ措ル、事ニ非ズ、一大事ナレバ、世々生々ニ於テ種ヲ失ワズ、終ニ佛果菩提ヲ成ゼント思フ心ハ我モ強フ持也。其方杯モ、只念佛申ニ成メサルベシ。法然杯モ、念佛ノ外ハ菩提ノ爲ニ成事ヲ知ズト云テ、一枚起請、二枚起請、三枚起請迄書置レタリ。我モ是行ヲ能思フ。先此行ニハ病ガ著ヌ也。大ガネヲ胸ノ中ニグワンく、ト扣キ込デ、南無阿彌陀佛く、ト力ヲ出シテ申ベシ、惡業少シモ面ヲ出スベカ

ラス。如レ是平生用ヒテ念ヲ滅ス事也。」(驢鞍橋上五七)と述べ、土に成りて念佛修行し、土に成て成佛する修行を強調しているが、要するに、これは知解妄想や道理や我を、稱名念佛によつて捨離して、虚空と一つになる離相離念の念佛のことである。また彼は現生における成佛を期し得ない場合は、世々生々にわたつても遂に佛果菩提を得ることを期して、その種を失わず保持することをすすめている。また「一物ヲモ覺ヌヲ佛法ト云也。是ニ仍テ覺テ置事ヲ嫌ヒ捨、只念佛ヲ以テ、胸ノ中ノ塵ホコリヲ拂捨く、スル事ヲ勤サスル也。如レ是勤テ、佛法世法共ニ忘レ果、ハラリット手ヲ打扣タ如クニ成ヲ成佛ト云也。」(驢鞍橋上八六)と念佛をもつて胸中の煩惱を拂捨てる方法と考えている。また「念佛申ニモ二科有、念佛ヲ申シ佛ニ成ント思フハ輪廻ノ業也。實ニハ、念佛ヲ以テ一切ノ煩惱ヲ申シ消ユ正理トス。其故ハ、總ジテ今佛ニ成物ニアラズ、煩惱ヲサエ申シ消バ、本自ラ佛也。然ルニ死シテ後、佛ニ成ン杯ト思フハ、皆死欲カワキ也。尤機ニ隨テ、死欲ヲ以テ娑婆欲ヲ奪方便ナキニアラズ。死欲ニ生欲ハ替物ナレドモ、輪廻ノ業ト成事ハ一ツ也。悪キ我ヲ盡セドモ、却テ善我ヲ建立スル也。兎角後能成ント思テ勤ルハ皆輪廻ノ業也。然間萬事ヲ放下シテ、南無阿彌陀佛く、ト息ヲ引切く、常ニ死習ヒテ安樂死ヌル外ナシ。只強ク念佛スベシ。沈ミ念佛申スベカラズ。總ジテ強ヒ機ニハ病ガ付ヌ物也。」(驢鞍橋上八七)と、死後に成佛せんと思ふが如きは輪廻の業であるといつておるのは注目すべきである。それは將來によくなることを期待するからであり、悪い我は盡きてなくなつても、善き我が相續することになるからと考えている。それで彼の念佛は未來往生を説くの

でなく、現世において萬事を放下して眞劍に念佛して常に死習いて安樂に死する外ないといつてゐる。彼は勢のよい強い稱名念佛をすすめ、氣持のめいるような沈み念佛を申してはならぬと諷めてゐる。また念佛と職業との關係については、既に法然は「縦餘事をいとむとも、念佛を申し／＼これをするおもひをなせ。餘事をしし念佛すとは思へからず。」(つねに仰られける御詞)といつて念佛を主體とした生活のしかたを教へてゐるが、法然においては餘事とか職業とかいうものが、念佛の助業と考えられ、念佛が目的で、その他の一切は念佛の手段であるかの如き觀がないでもない。これに對し正三の考方は念佛と職業が全く一つに考えられてゐる。即ち武州鳩谷寶勝禪寺にて、近里の百姓數十人に對し「師示曰、農業便佛行也。別ニ用心ヲ求ベカラス、各々モ鉢ハ是佛鉢、心ハ是佛心、業ハ是佛業也。然レドモ、心向ノ一ツ惡敷故ニ、善根ヲ乍レ作、還地獄ニ入ラル、也。或ハ憎ヒ愛ヒ懼ヒ食ヒ抔ト、様々私ニ惡心ヲ作出シ、今生日夜苦ミ、未來ハ永劫惡道ニ墮スルハ口惜事ニ非ズヤ。然間、農業ヲ以テ業障ヲ盡スベシト大願力ヲ起シ、一鎌／＼ニ南無阿彌陀佛／＼ト耕作セバ、必ず佛果ニ至ルベシ。只天道ニ萬事任セ奉リ、正直ヲ守テ、私ノ欲ヲカワクベカラス。然ラバ亦天道ノ恵ミニテ、今世後世トモニヨカルベシ。」(驢鞍橋上九八)と説いてゐる。ここで、農業が即ち佛行であり、農業の外に別に特別な修行をする必要はなく、農業を以て自己の業障を盡すと思つて、一鎌々々稱名しながら耕せば、必ず佛果に至る筈だと力説してゐる。そして、正直に世務にはげれば天道の恵みにて今世後世ともに善果を得るのであらうと言つてゐる。「天道の恵み」とは果して何を意味するも

のかよくわからないが、漠然とした天の恵みという程の意味である。百姓等に對しては、彼はこのような言葉をを用いて導いたのであらうと思われる。また修行の用心を問うた醫師に向つては、「別ニ用心ナシ、醫者ノ任樣ヲ教エ申ベシ。先、我ハ世界ノ病人ヲ救エトノ天道ノ仰付也。此役人ゾト思ヒ定メ、身心ヲ世界ニ抛テ、藥代ノ事ヲモ、何事ヲモ不レ思、只天道ニ任セ奉リ、一筋ニ醫ヲ施サルベシ。然ラバ、亦命ヲツナグ分ハ、必ズ天道ノ擬有ベシ。如レ是勤メラレバ、機ノ熱スルニ隨テ、必ズ徳有ベシト也。」(驢鞍橋下八三)と言つて、醫道即佛道なることを説き、「別に用心なし」と答へ、あとで五種の念佛を説いて「念佛申ニ成メサレヨ」と稱名念佛をすすめてゐる。

また「一日衆ニ語テ曰、初心ノ者ニ悟ヲ安ク授ケ、暫時ニ隙ヲ明サスル事大罪也。今時、世間ニ此類ヒ多シ。恐ベキ事也。我ハ只淨土宗ノ様ニ念佛ヲ申習ワスル位ヒガスキ也。其故ニ初心ノ者ニハ、先所作ヲ授ル也。」(驢鞍橋上二〇三)といつて當時の悟を安易に得られるものとする傾向に對して稱名念佛のしかたを教へ、死後の往生成佛を説く淨土宗のような行き方を勧めてゐる。これは禪においても大して修行することもなく悟を得たといつたりする人々や、淨土系においても已に阿彌陀佛の救いにあづかり悟を得たとか念佛によつて自己の本性を悟つた等といつたりする人々に對する批判である。

また「去者、法然上人ニ後生ノ願樣ヲ問、法然答曰、後世ヲ願ト云ハ、唯今頸ヲ切ル、者ノ心ニ成テ念佛申ベシト也。是ヨキ教エ也。誠ニ如レ是念佛セズンバ我執盡ベカラスト也。」(驢鞍橋上一二五)ともいつてゐる。法然系の念佛には念死念佛という語もあり、それと相通する

考であらうが、正三にとつて念佛は浄土に往生するためのものではなくして我執をなくするためのよい方法であつた。それでも法要を問いに來た老婆に向つては、何も教えるべき事は知らぬが、「シヌゾヨく、死ヌ事ヲ不レ忘シテ念佛申メサレヨ」(同上二六一)と念死念佛をすすめている。正三は常に稱名念佛していたが「一日長老曰、昨夜夢ニ、師ノ念佛ヲ申給フヲ無用ト異見申タルト見也。師聞曰、夢ニマデ見玉フハ、我念佛ヲ申ヲ惡ク思召ト見ヘタリ。夫ハ御意得惡シキ故也。我南無阿彌陀佛ノト云ハ、放下着ノト申也。但シ是惡シキヤ、放下着ノト云ヨリ、南無阿彌陀佛ノト云ハ、結句耳ニ碍ルマジキト思フガ。イナ事ト也。」(同上二六二)といつてのをみると、彼の念佛が萬事にかかわらず、無心になろう無心になろうとする離相離念の念佛であることがよくわかる。

神通に關して禪僧と浄土の僧とのおもしろい話を引用して、神通の意味を明らかにしている。すなわち「師語衆曰、此前關東、去ル渡シニテ、禪僧出舟ヲ喚ブ、船中ニ浄土ノ上人有、曰、達磨ノ如ク、何ゾ芦ノ葉ニ乘來ラザル、僧無語、亦其僧追付キ、終ニ上人ヲ把住シテ曰、汝善導ノ如ク、三尊ノ彌陀ヲ吹ケ、我芦ニ乘ベシ。時ニ上人、南無阿彌陀佛ト三度吹ク、僧亦無語、是レ二重ノ收闕也。此僧ニ代テ云テ看ヨ、衆無語、師呵シテ曰、法ノスベ惡シキニ仍テ云レズト云テ、便代曰、我レハ達磨ノ直指人心見性成佛ノ道ヲ學也、更ニ有相ノ神通ヲ不レ學、其方ハ成佛ノ道ヲ忘レ、神通奇特ヲ尊ビメサル、カ、愚ナ人哉ト云ンズト也」(同中六七)と教えている。この話はおそらくフィクションであらうが、この浄土の僧は神通の本意をわきまえていた人

物として取扱われている。

また念佛に關しては「然ル間、念佛ヲ唱フル人モ、念佛ヲ以テ煩惱ノ病ヲ退治スベキ心有テ、發ル念ニカマワズ、ヒタ責メニ責メテ念佛スルハ、即心成佛ノ念佛ナルベシ。極樂浄土ノ快樂ヲ望ミ、來世ヲ願フ念佛ハ、輪廻ノ業増長ナルベシ。此類ハ專死欲也。此理ヲ知テ、常ニ心強ク、夢中ニ不レ忘、日夜守リツメテ、身心ヲ責拔、無事ノ人トナルヲ、鐵心肝トモ云、大丈夫ノ人トモ、解脫ノ人トモ云也。是物ニ勝得タル人也。此人ニ何ノ生死カアランヤ。此心ニ至ル時、煩惱即菩提、生死即涅槃也。去間、悟ノ前ノ是非ハ、是非トモニ是也。迷ノ前ノ是非ハ是非トモニ非也トイエリ。」(同中八四)また「一日去侍來テ、念佛ノ申様ヲ問。師示曰、武士ノ役義ナル間、敵ノソナエヲ造リ立、其中ニ、一筋ニ南無阿彌陀佛トハ飛籠、南無阿彌陀佛トハ飛籠、自由自在ニ入ル、ホド、飛籠念佛ヲ申サルベシ。」(同下三六)ともいつて、武士には武士にふさわしい念佛の方法を教えている。正三は武士には武士にむくように、百姓には百姓にふさわしい念佛のしかたを教え、生活と一枚になつた念佛を説いているが、彼の佛法に對する體驗の深さを示すものであらう。また念佛の申し様についてある俗士に、「眼ヲ見スエ、拳ヲ握、キツト胸ヲ張出シテ曰、ナマダブノト申サルベシ。常住如レ是用ズンバ、用ニ立ベカラズト也。因ニ曰、修行ト云ハ、機ヲ抜サヌ事一ツ也。」(同下七八)といつて、修行の上で、この機といふことを非常に重視している。平生の機の用いようを教えんといつて、「何事ヲ作ント思トモ思ヒ立ト、其儘分別ナシニ作タルガ好也。後ニ抔ト思ハ惡シ。亦、餘所エ行ント思フニモ如レ是スベシ。機

ノ發スルト、其儘フト出テ行ベシ、後ニト思ベカラズ。縦ヒ雨降雪降トモ、面白雪哉、童ベノ時分ハ、雪遊ビセシモノヲト思ヒ出ツベシ。萬事如_レ是無分別ニ仕習エバ、殊外心ノ輕ク成物也。」(同下六八)などといつて無分別とか無心とかいうような禪的契機の修道上における重要性を説いている。

また若い女性の後世の用心を問えるに對しては、「我後世ノ願様ト云ハ、此糞袋ヲ秘藏スル念ヲ申消ベシト大願ヲ立、日夜強ク念佛スル計リ也。時ニ一女曰、左様ニ勤メ候ヘバ何ノ徳有ヤ、師曰、如_レ是勤テハ苦ヲ離ル也。總而後世ヲ願フト云ハ、死シテ後ノ事ニ非ズ。現ニ今苦ヲ離テ大樂ニ至ル事也。然ニ其苦ハ何ヨリ起ト思フヤ。只此身ヲカワユガル念ヨリ起也。此身サエ無ンバ、何カ苦ナルベキ。故ニ此身ニ離レタルヲ成佛トス。扱亦無間地獄ノ苦ト云モ、此身ニテ受ル苦也。然ニ此理ヲ知ズ、此身ヲ秘藏シ、却テケスリケワツテ執着ノ念強ク、日夜地獄ヲ造堅メテ、樂ミ居ル、事、扱扱怖シキ事哉。……加様ニ間モナキ苦ヲ受_ル受_ル受_ル無間ト云也。外ヨリ不_レ來。扱亦如_レ是ノ苦躰ハ何ヨリ得ト思ヤ。只今各々日夜造出ス念ニヨリ得也。其方扱、今ノ念ノ形チ、面ニ出シタラバ、如何様ナル形チナラント思ワル、ヤ。大略皆蛇ノ躰計ナルベシ。淺間シキ事ニ非ズヤ。然間無念千萬ナル事哉ト、慚愧懺悔シテ、力ヲ出シ奥齒ヲ咬、拳ヲ握テ胸ヲ扣キ、身ヲツネリ、僧ヒ糞袋メ載ト睨付テ、南無阿彌陀佛ノト申ベシ。少モ油斷セバ、我地獄ハ罔_レキ、アノ女ハ善ノ惡ノ、誰ハ憎愛ト、餘所ノ妄想返取來、胸ノ中ニ取込_レンデ、我地獄ト成物也。返返願力強ク起シ、善惡トモニ一念モ胸ニ留メジト、五臟六腑ヲ吐出シテ念佛申サル

ベシ。」(同下七二)と教えている。また天徳院の茶堂にて、僧の茶をたつるを見て、「若衆ニ茶ノタテヤウヲ教ユベシト、自ラ茶ヲタツル模様ヲナシテ曰、莫_レ妄想ノトタツツベシト也。」(同下七四)全く隨處に修道の用心を説いている。彼の教化の態度が常に僧俗を問わず、如何にして成佛すべきかの一點にしほられていたことがわかる。しかし、教化者としての僧の重要性を認めては「俗方ヤ女人ニハ、勇猛ノ機移リタル人有トモ、出家ニ此機移リタル人無、是非ナキ事也。何トシテモ出家ニ移ラネバ、衆生ノ爲ニナラズ。亦末世ニ殘サレズ。御坊主達、勢ヲ出シテクレメサレヨト也。」(同下七六)等といつて、僧侶を大いに策勵している。また「昔は道心有人は、寺に入て、知識の教をうけ候ひしが、今は昔にかはり、少も道心有人は、寺を出候也。其故は、知識に道心なく、聚僧も心ざしなくして、おそろしき心成故也。志有人の交るべき様あらざれば、寺を出るは理也。」(二人比丘尼)とある僧をしていわしめている。

また「反故集上」には「人ノ心、區區ナレバ、教法品多シトイヘドモ、肝要ハ實有ノ念ヲ覺シ得ノ外ハ有ベカラズ。一物不將來ノ時如何ト問ハ、有念ノ語ナリ。古人一則ノ公案ヲ授ケ玉フ事、念根ヲ截斷セシガ爲ナリ。又念佛ノ一行ヲ授ケ玉フ事モ同意ナリ。其義正シキ則バ、南無阿彌陀佛ト唱ルモ、念根ヲ截斷スルノ劍ニシテ、菩提ノ正因ト成ナリ。又、其義錯ル則バ、話頭公案ナリトモ、有所得ノ念ニシテ、却テ輪廻ノ業ト成ベシ。」(示僧)と述べている。彼の念佛が禪の公案と共にその目的と宗教的作用を同うするものであることがわかる。それで、「與_レ或士」では「御老母御達者ノ由、念佛油斷ナキ様

ニ、朝夕御進有ベク候。是第一ノ行ナリ。今時、心得愚ナル人ハ、念佛ヲ淺キ事ニ思ヘリ、是大ナル錯也。佛祖何レモ工夫長養ナクシテ、修行成就シタル人無レ之候。見性ノ後ニモ、猶工夫長養専ナリ。達磨大師モ、西來ノ後、九年面壁ナサレ候。然バ、工夫ト念佛ト、少モ替有ベカラズ。替タルト思ヘルハ、其人ノ心不レ到故也。今時、修行モナキ人ノ、少シ理窟ヲ以テ、悟ダテヲ致事、甚愚痴ノ至也。南無阿彌陀佛ノ一念ノ中ニハ、佛モナク衆生モナシ。隨ニ一切ヲ離レ、三界ヲ滅却スルノ大法也。願クハ、貴方モ此行ヲ御用有ベク候。今時、古人自心ノ働ヲ沙汰シ置レタル處ヲ取來テ、我物トナシテ、心得ダテスル有。是宛テ愚ナル事ニ候。道理ヲ少沙汰スル事ハ、何レノ行ニモ勝レ可申候。生死ヲ脱クル事、修行無シテ、全ク不レ成事也。心ヲ御付候テ、浮世ノ人ヲサゲスミ玉フベシ。修行無シテ、今、何レノ人カ生死ヲ離タル人有之候ヤ。但、念佛ヲ唱フル人ノ中ニモ、極樂ノ正理ヲ不レ知シテ、光明紫雲ヲ求ル人アリ。此念佛ハ有漏ノ因ニシテ、出生死ノ因ニ非ズ。只一切ヲ離ル、ノ念佛ハ、工夫長養ニ能相應致候。返々、今生ニ於テ生死ヲ離レ玉ハズンバ、來生、更ニ益有ベカラズ候。以上。〔反故集下〕と述べているが、彼は念佛と禪の工夫とが全く同じものであること、南無阿彌陀佛の一念の中には佛もなく衆生もなく、念佛は一切の相を離れ、一切の念を離れ生死を解脱する大法であると説いている。また念佛者が光明や紫雲を憧れるのはあやまりであつて、念佛によつて一切の相を離れるよう工夫すべきであるとしてゐる。彼は念佛の工夫によつて現生において生死を離れることができることを確信していたことがわかるが、一方において人間の機根の差別を認めておるの

で、他力本願の念佛を全面的に否定したわけではない。ただ稱名念佛が人間生活の中に如何に受容され、如何に體驗せられて行つたかを知る上において、鈴木正三の禪と念佛を無視することはできない。禪の正統からも淨土教プロパーからも輕視せられて來たこのような人こそ眞劍に佛教を自己のものとしようとした人として高く評價さるべきであらう。

註

(1) この歌に關しては一遍上人と法燈國師との話が有名である。一遍上人がその念佛の境涯を法燈國師に呈するときこの歌を以てしたが、法燈國師は未だしとして印可しなかつた。それで商量したあげく一遍上人は「となふれば佛もわれもなかりけり南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛」と念佛の境涯を端的に示したら、法燈國師も満足して印可したといわれている。しかし久松眞一博士はこの後の歌でもまだいけないといわれている。念佛者の進歩すべきところは一體どこにあるのか。賞山撰「一遍上人繪詞傳直談鈔卷十二」(大日本佛教全集)によれば、一遍上人の第二回目の歌は「棄ハテ、身ハナキ物ト思シニ、寒サキヌレバ風ソ身ニシム」とあつて「蒙印可」と「法燈禪師年譜」より引用している。

(2) 二枚起請文は「昭和重修法然上人全集」一一二九頁に傳法然として出てゐるが、おそらく法然のものではあるまい。三枚起請文については不詳當時民間にそのようなものの流傳してゐたことを知るのみ。

機根名義攷

水谷 幸正

一

機法二深心は淨土宗學における重要眼目であることはもちろん、學解より信行へのたかまりを脈うたすものである。善導大師によつて、いみじくも吐露された「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し常に流轉して出離の緣あることなし」のあの機の深心なくして淨土教の本旨いずこにありや、本願も念佛もこの機の白覺なくしては畫餅にすぎない、とかねがね思つているし、また宗學ではそのたてまえになつてゐるはずである。

ところで、この「機」とは、この場合「この私」と領解しておいてよいだろう。しかし、これを弘く佛教學一般の場に通用さそうとするとき、すなわち、佛敎通途の用語としての「機」は實に甚深な意義を含んでいる。なぜなら、對機說法、機法一體と術語化されているように、佛敎教義の最大の概念である「法」には對應する考えかたを想定しているからである。そして、「機根」という合成語によつてその概念内容が一般化されている。しかも、時機相應の教法といわれるように、佛の教、佛の法に應ずる「いつか、どこかの、いかなるだれか」

の人間という概念において、いいかえれば、佛敎における人間觀、あるいは人間における佛敎的要素の規定として、極めて重要な意義を荷なつてゐる。それにも拘わらず、少しでも佛敎に親しんだ者によつて、この語は常識的に用いられながら、案外漠然としか把握されていないようである。

そこで、まず「機根」の名義を明確にすることによつてこのような曖昧性を拂拭し、またその意義を論理づけることによつて複雑性を處理し、ひいては佛敎思想に占める問題をも論攷したい。

二

「機根」という佛敎術語はわれわれにさほど耳新しい言葉ではない。いな各宗各派の極めて親しい用語であり概念でさえある。たとえば、淨土門では往生（極樂）の機、惡人正機といい、また定散二機に分け、日蓮宗では直雜の二機に分けて法華一乘の機を選び、密敎では顯密の二機に大別して、さらに秘密の九機を立て、禪門では投機をあげつらうなど、「機」を云々しない宗學はないといつても差支えないほどである。

「機根」と同義に使われている用語としては、單に「機」とか「根」とか、あるいは「機品」「機類」「根機」「機縁」「心機」など數多くあげることが出来るが、これらを綜合し代表するものとしてやはり「機根」が最も適切に用いられている。この場合、「機」と「根」とは區別して考えるべきで、両語の合成語にはかならない。ところで、「根」は ∇ Indriya ∇ の譯語である。感覺器官のはたらき(能力)を眼・耳・鼻・舌・身の五根といい、また證果の道に趣かせるについてすぐれたはたらきのある實踐徳目を信・勸・念・定・慧の五根というものがそれであつて、増上の義と解釋されているように、 ∇ Power, force, faculty ∇ の義より、教法を受ける能力、あるいは教法にしたがつて修行し得べき能力を意味する。しかも、その能力、はたらきに種々の個人差が認められるから、「利根・鈍根」「上根・中根・下根」と用いるにいたつた。⁽⁴⁾ (但し「善根・不善根」という場合の根は、根本の義である ∇ mūla ∇ (root, basis, origin) の譯語であるから、全く意味が異なる)⁽⁵⁾ このように根 ∇ Indriya ∇ とは主として、優劣に區別し得る人間の素質、能力を意味するいわば差別的「根性」をさすのであり、その語義は明瞭である。

したがつて「機根」という場合、持業釋(機即根)、依主釋(機の根)、の場合の勿論のこと、相違釋(機と根)を適用するにしても、問題になるのは「機」であるから、ここでは一應「根」は括弧に入れておいて、「機」についての語義を中心に論究を進めていきたい。それがとりもなおさず「機根」の名義致になるであろう。

三

インド撰述とされている經典、論書の中にはこの術語は先ず見當らない。それに關聯ある用語はないことはいし (Indriya, Niyata, Gotra, Bhāvya, Bhajana, Pātra, etc.)、またそれに類似したことを説く教説も極めて古くから少なからずあるが、恰も「法」が ∇ Dharma ∇ であるように、「機」の還元語であるオリヂンとしての原語を探し出す材料は絶無といつてよいであろう。いいかえるならば、現在われわれが常用語としている「機根」の言語的なオリヂンをインドの原典の上に求めることは不可能である。

しからば、シナにおいて用語化されたことになるが、シナにおける經論、宋疏中でも明瞭に出てくるのは、天台大師智顛の法華玄義までさがらなくてはならない。⁽⁶⁾ しかも、唐初の信行、道綽たちの唱導による末法思想の深刻化につれて、さかんに用いられ、善導による淨土教の鼓吹によつて一般に普及し、自覺化された跡が明きらかである。⁽⁶⁾

かく、「機」そのもののオリヂンをインドの佛教には求め得られないこと、そしてシナ佛教における末法思想の展開につれて明確化していること、を先ず立論しておきたい。

四

では、「機(根)」に最も親しいインド的用語は何であろうか。私は ∇ Bhājana ∇ 「器」を擧げなければならないと思うが、それについて

考察するまえにさきに挙げた關聯ある用語の吟味をしておこう。∧
Indriya>(根)については前述のとおりである。∧Niyata>は∧fi-
xed, controlled>と譯される形容詞で、いわば「決定づけられた、必
然の」の義である。これが∧Niyata-rāsi>と用いられて「正定聚、
邪定聚、不定聚」の三定聚を分類定立するところの、その「定聚」を
意味するにいたる。すなわち、佛道において決定づけられた根性を有
する三種の人間を指すのであつて、かの差別的な「根」論と同一趣旨
であり、むしろその「根性」を必然的なものとしているところに規定
化の厳しさがみられる。これをさらにカースト的な本來性を附加して
先天的な素質、能力を差別化したのが∧Gotra>である。かの「菩薩
種性、緣覺種性、聲聞種性、不定種性、無種性」の五性各別論をもつ
て代表される「種性」にほかならない。またこの∧Gotra>は∧Dh-
atū>(界)義と共に「佛性」論を展開するにいたるのであるが、⁽¹¹⁾とも
かくこれも差別的な「根性」と同趣であるといえる。∧Bhavya>は
∧able, capable, to be about>の義の形容詞で、⁽¹²⁾未來的に存在すべき
もの、存在するにふさわしきものをあらわす可能性を意味している。
したがつてこの語は、さきの諸語によつて示めされる差別された「根
性」が外に現われる可能性、すなわち佛道に應じて顯現する状態にあ
ること自體を指している。そういう意味では、増上の義としての「根」
がよくこの語に示めされており、また一面「機」に最もふさわしい用
語のように思われるが、だからといつて直ちにこれが「機(根)」の
原語であるとはいえない。しかもこの語による佛教術語化の傳承のテ
イビカルなものがないから、用語として取りあげること躊躇せざる

を得ない。かくて、われわれは「機根」につらなる原語として∧Bha-
jana>∧Pātra>を挙げなければなるまい。このうち∧Pātra>は∧
bowl, drinking-vessel, cup>の義より三衣「鉢」あるいは佛鉢という
ように「鉢」と漢譯されているが、さらに∧capable or competent
person>あるいは∧measure of capacity>を意味して、⁽¹³⁾人間の差別
的な「根性」をさすのであり、「器」とも漢譯されるから、∧Bhaja-
na>と同義である。したがつて、以下∧Bhājana>を中心に詮義を進
めてゆこう。

この用語は古くから律典や經典にしばしば用いられている。佛の教
法を被り、修道し得るべき「うつわ」である者を「法器、道器」と呼び、
そうでない者を「非器」と呼ぶが如きである。∧Bhājana>とは、⁽¹⁴⁾
∧division, sharing>分配、⁽¹⁵⁾区分すること。⁽¹⁶⁾∧participating in,
entitled, relating, belonging to>參加、干與、關係、從屬すること。
⁽¹⁷⁾∧partaker of, recipient, pot, cup, vessel>關係者、受領者、容
器、容れもの、容れ場處、などの義であるから、漢譯の「器」は正し
く適譯といふべきであつて、一定のものを分けて入れる容れもの、さ
らに、容れもののように分けられ各々關係せしめられた人間を意味す
るのである。したがつて「法器」とは教法や戒律を分け入れる容れも
のとしての人間を指すのであつて、佛法に對應する人間が「器」とい
う面において把握され、類別されていたことを知り得るであらう。
しかも、Kāvya Literature によるならば、この∧Bhājana>が、
⁽¹⁸⁾素質の顯著な人間。⁽¹⁹⁾相應じた對象。⁽²⁰⁾何ものかを受けるに
足る、價値ある人間、を意味するのに用いられているから、初期にお

いては特に戒律の面において、律を受けるに足る佛教者を規定しようとするところに、用語の意圖があつたと思われる。ともあれ、法とか律を受容するものとしての人間を捉えていこうとしたところに「器」の素朴な原語の意味が存する。

ところで、ここで看過し得ないことは「器」に對する「非器」という否定語である。成立が古いと謂われている寶積經普明菩薩會の梵本である *Kāśyapa parivarta* では ∇ *Abhūjana* ∇ 、あるいは ∇ *Abhā-janibhūtesu* ∇ といつているが、 ∇ *a* ∇ とか「非」という否定詞をもつて、本質的に「器でない者」としてシャットアウトし、きめつけてしまうものなのであろうか。いいたすならば、さきに例示した五姓各別という ∇ *Gotra* ∇ 論における「無姓有情」 ∇ *Agota* ∇ のように、また ∇ *Niyata* ∇ 論における「邪定聚・不定聚」のようにカテゴリー化して、定性として決定づけてしまうものであろうかということである。

Lalita-vistara などの用語例では ∇ *Bhājani-bhūta* ∇ は「器である者」ではなく、「器に成る者、器を得る者」を示義している⁽¹⁸⁾。また、*śāma* の *Kāśyapa parivarta* でもチベット本の該當箇所は、 ∇ *Semican snod-pa mi-gyur-pa* ∇ といつている⁽¹⁹⁾。すなわち ∇ *Hgyur-pa* ∇ の過去受動形の否定法を用いているから、「器に成つてない者、器に成熟していない者」を意味することが知られる。

したがつて、「非器」は「器」の單なる否定ではなく、「未成熟の器」を指すにほかならない。すなわち、「非器」は「器に非ざるもの」として、器と斷絶した非器ではなく、器に成り得る可能態にあるものとして、器に連らなつた非器である。

かかる器につらなる非器のあり方は寶篋經に説示されることである⁽²⁰⁾。しかもそれが三乘に夫々配當されて五姓各別への途を開いていることは注目すべきであるが、要するにこの「器」論に基づいて、 ∇ *Co tra* ∇ 論があり、 ∇ *Niyata* ∇ 論が展開してくるのであつて、インド佛教における一種の機根論として重要な思想的展開を示しているといえよう。佛性、如來藏の思想がこれらに關聯して展開していることはいうまでもないが、これについては別論を参照されたい。⁽²¹⁾

五

「機」の原語の意味を解明せんがために、「器」を補助手段としていわば側面攻撃をしたのであるが、「機根」がシナにおいて術語化されたという推測に誤りがないとするならば、さらに論攷の鋒先を漢語に向けなければならぬ。

康熙字典によるならば、⁽²²⁾大學や説文をはじめその他の經書、註釋書では、「機」の語義として、(一)、衣を切る音の微韻なること。(二)、矢を發するしかけ。(三)、氣運や萬物自然の變化。(四)、眞性、天眞、自然。(五)、要、密。(六)、おり、しお、はずみ、適宜の時期。(七)、巧詐、たくみなこと。(八)、織機、機械。(九)、發動のよるところ、はたらき。などを擧げている。したがつて「機」とは何かを發動すべき眞性としての要^{カケ}であり、はずみであるところのはたらきともいふべきものを意味する、極めてデリケートな、しかも妙に言い得た語である。佛教の訓話學において「機とは可發の義なり」と解釋しているのは、正しくこの邊を示義するのであろうし、また、天台大師が「微・關・宜」の

三義をもつて解釋して以來の傳統的な理解のしかたも、當然として納得できることである。すなわち、「機」とは發動すべき可能態にある（この意味では〈Bhavya〉の原語が最も適當である）その當體であり、佛教的にいえば、法を被り、法に遇つて發動し得る可能的な存在者をさすのである。人間を佛法顯現の可能態として把握し規定しようと思圖しているところに、さきの「器」でいえば、非器が器に連らなつていゝというその當面を示そうとしているところに、「機」の根本的な語義があるといえよう。

六

「機」のインド的オリザンに決定打なく、しかもシナのオリザンとしてその言語的意味が究明されたとするならば、かかる「機」の精神が原始佛教以來の佛教教義の流れの中において顯現しているさまを、その用語こそ探し得ないにしても、達意的にでも辿り得る途が残されている。⁽²⁵⁾

佛の方便慧が衆生各人の根性を觀察して、夫々の能力・素質に應じて説法したということは、阿含やニカーヤで説くところであり、このような衆生の根性を明し、差別する意味での機はいわゆる對機説法として、普く知られているところである。これもたしかに機根論を形成するものであるが、かゝる差別する意味での理解のしかたは「根」に比重が大きく、「機」論としてはむしろ第二義的なものにすぎない。われわれがさきに理解したような發動すべき可能態としての「機」の意味が原始經典といわれるものにおいて探り得ないであろうか。これ

をとく第一の鍵を根本佛教以來の一貫した精神であるといわれている緣起法に求めることが出来る。すなわち、かの有名な「如來が世に出づるも若しくは出でざるも、このことわりは定まつており、法として常住性であり、法として定期性であり、すなわち緣起（相依）性である」と説かれてゐる無始法爾、法界常住の理念、あるいは「我れ（佛）を見るものは法を見、法を見る者は我れを見る」⁽²⁶⁾「緣起を見るものは法を見、法を見るものは緣起を見る」⁽²⁷⁾と説く佛陀觀、ダルマ觀がよくこのことを示めしている。惟うに眞實の法は無始以來永遠の眞理として佛陀の出現、衆生の存在に關係なく嚴然として展轉相續して法爾のものである。かゝる法が歴史的存在者としての人間釋尊によつて悟られた時、その法が佛陀としての釋尊の上に顯現するのである。すなわち、この歴史的存在者としての釋尊、法を悟るべき人間釋尊こそ、まさしく、ダルマを發動し顯現すべき可能態としての機であり、成等正覺した佛陀釋尊は機法一体、機法一如の佛にほかならない。「機」の第一義的な意義をここにみることが出来る。しかも佛陀のみならず、聲聞、緣覺、菩薩たちも、そして一般衆生も法を現成し得る可能態にある。すなわち、成佛し得るといふことが「機」である。逆にいえば、法を現成する可能態という「機」を、「衆生」というのであるといつても過言ではあるまい。

釋尊の遺教と傳えられるかの「自らを洲とし自らを依處とし、法を洲とし法を依處として、他と依處とするなかれ」⁽²⁸⁾と、う *attadīpa* の文の *atta*（自）の意味するところもやはり、佛に成り得るところの衆生の「機」を示すものではなからうか。衆生たるわれわれ人間一般

が、ダルマを悟るべき可能態という点においてのみ把握されるというところに、「機」によつて示めされる佛教的人間観があるといえる。

七

原始經典の精神に滲み出ている機の第一義的意義よりして、はじめにわれわれが想定した法に對應する概念としての機の意義を理解し確かめることが出来た。それは器に成り得べき非器としての義を持つ器によつて、また發動すべき可能態としての漢語「機」によつて表現されるに充分な資格をもつものである。法はいわば眞如性、理法として普遍平等のものであるが、それを正覺する衆生には境遇、思想、行爲、念願などの相異や、性格、素質、能力、時、處、位の差別があるところに多種多様の機が考えられてきたのであるが、この場合の「機」は「機根」の「根」に相當するもので、後世はこの「根」を主とするさきの第二義的なすなわち差別的な多種性の面において「機」の意味が理解されてきており、種性論や定性論を含むところの機根論が展開するにいたつたのである。しかし、「機」はあくまで可能態としての、いわば佛性論や如來藏思想をその背景に予想するところの第一義的な意味を根本とするものである。「いつか、どこか、いかなるだれか」という措定された人間の差別性を超えてその基底を與えるもの、いいかえれば「いつでも、どこでも、いかなるだれでも」という任意性における措定の場を與えるものとしての普通の人間こそ、永遠普遍的ダルマに對應する「機」なのである。善導大師によつて味得されたかの機の深心が單なる能力・素質の深心でないことを深く味うべきであらう。

(昭和三三・一二・二〇)

註

- (1) 觀經正宗分善義卷第四(淨土宗全書卷二) 56・a)
- (2) 望月佛教大辭典卷一、四九一頁參照。
- (3) W. Monier, Sanskrit English Dictionary, p. 167. b
- (4) F. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, p. 115. a
- (5) この用語例は原始經典・大乘經論を問わず各經論に見出される。例えば Mahāvagga 1, 5, p. 6 俱舍論卷二十三、同卷二十五 中論觀四諦品、瑜伽師地論卷八十一等。なお、アビダルマ佛教において論じられる根性の分類(人品の施設)については、福原亮殿「阿毘達磨に於ける聲聞道」(佛教學研究六所收)に詳述されている。
- (6) W. Monier, S. E. D., p. 826. b, F. Edgerton, B. H. S. D., p. 436. b
- (7) Nyāya 等の諸原語については次節で考察するが、類似したことを説く教説としては、註(4)のほか、註(14)に列擧した經典の「器」の用語例などがその主なものである。なお古いところでは雜阿含經第一二四八經(大正二・342・a・ff) 增一阿含經卷三十九、四三ノ六 (Ibid. 761・b・ff) Majjhima Nikāya. 34. vol. 1, 225. には佛が方便慧をもつて根性を差別してゐることを譬喩をもつて説いており、大婆沙論では「佛以二音演說法、衆生隨類各得解」(大正・二七・410・a) といつて二音說法における衆生の類あることを論じている。
- (8) 經典から「機根」の用語例を抽出することはまず不可能である。ただ増一阿含經卷十九に「智不可窮智無底底。智有速疾之智有輕便之智。有三利機之智有甚深之智。有審諦之智」(大正・二・611・b)とあり、帝釋所問經に「今此五智乾闥婆王子根緣成熟」(大正・一・247・c)と説いている。また金光明最勝王經卷七に「隨彼根機合習定」(大正・一六・436・b)、同卷一に「豈惟如來不般涅槃、是爲三希有、復有千種希有之法、是如來行云何爲十……中略……六者佛無是念、此諸衆生、有上中下三隨彼機性、而爲說法然佛世尊無有三分別、隨其器量普應機緣、爲彼說法」(Ibid. 407・c)とあつて、類似用語を指摘し得るが、他の二つの舊譯(北涼譯・隨譯)には該當箇所その用語を見出すことが出

- 来ないから、唐佛教の影響ということを考慮に入れなくてはならないであらう。また釋摩訶衍論卷一に「謂光明大覺等一百契經中開示一切無量法藏隨機。量攝。攝取利益無所闕失、……中略……然而衆生根性差別利鈍不_レ等、心行差別廣略不同、既所化之機異、能化之人不_レ能_レ自同、……中略……經論異廣略根別、根謂四種根、機謂三乘機」(大正・三三・539・a-b)とあるが、この論も唐時代のシナ作であるという學界の定説からして、やはり唐佛教の影響を考慮に入れなくてはならない。また瑜伽師地論卷八十一に「機請者、謂因三機。請問而起言說、此復根等差別當_レ知有二十七種補特伽羅、……」(大正・三〇・750・e)とあるが、該當箇所と同じく玄奘譯出の顯揚聖教論という拔萃本があつても、舊譯の異本はない、また俱舍論卷十二には「然諸有情居三無邊界、時處根性差別無邊、佛應三遍觀。此有情類、如_レ是時處處應_レ見_レ世尊、佛便應_レ機現、通說法」(大正・二九・65・a)とあるも、舊譯である眞諦譯の該當箇所には全く見あたらないから、これら兩論も同じく新譯佛教の所産ともいわざるを得ない。なお大乘集菩薩學論卷二十五に月燈經の偈を引いて「説時勿倉卒 當擇器非器 既審其機已 不請亦爲説」(大正・三二・142・c)とあるが、梵本(ベンドール本)に該當原語なく、宋譯であるからこれも前掲諸論と同じく取扱つてしかるべきであらう。また、大乘莊嚴經論卷六には、語および字の成就を説くに「應機」の術語を用いているがこの論書も唐譯であり、しかも梵本(シルヴァン・レヴィ本)によるならば相當原語は「Yatharhan」であるから、「應」の譯語が本意であらう。
- (8) 妙法蓮華經玄義卷六上(大正・三三・746・e)に機を微・關・宜の三義に分けて解釋している。なお、該處で「感應」と關聯して機の解義をなしていることは、前註の大乘莊嚴經論の「Yatharhan」>「應機」という譯義へつらなるもので、機のシナ的理解として注目すべきである。
- (9) 信行の三階佛法(三階教之研究・別篇九頁以下)、善導の觀經序分義(淨土宗全書卷二・29・b)等參照。
- (10) W. Monier, S. E. D., p. 552. a. F. Edgerton, B. H. S. P., p. 298. a.

機 根 名 義 攷

- (11) 拙稿「如來藏と佛性」(佛敎大學學報 第三十一號 所收)、「Dātūn と Gotra」(佛敎大學研究紀要 第三十六號 所收)を參照された。
- (12) W. Monier, S. E. D., p. 750. a. F. Edgerton, B. H. S. D., p. 407. b
- (13) W. Monier, S. E. D., p. 612. c. F. Edgerton, B. H. S. D., p. 340. b Mahāvīryupatti No. 8588, 8590, 8591, 8949 (補本)
- (14) 例えば法華經卷十二、華嚴經卷十、卷二十九、卷五十八、寶積經三十八卷九十二、大乘集菩薩學論卷六(地藏經)、卷二十五(月燈經)、文殊現寶藏經、日藏經卷六、月藏經卷六、大方廣寶篋經等。
- (15) W. Monier, S. E. D., p. 752. a. F. Edgerton, B. H. S. D., p. 408. a
- (16) Ibid. (W. Monier)
- (17) Kāśyapa parivarta, (六種合刊本) by Saeki-Holstein. p. 25
- (18) Ibid. (W. Monier)
- (19) Ibid. (Kāśyapa parivarta.)
- (20) 大方廣寶篋經卷上「文殊師利童子語須菩提 大德今用菩薩法爲 大德須菩提 一切聲聞及與緣覺非菩薩法器 須菩提言 文殊師利唯願演説 諸器衆生自當聽受 ……中略……大德須菩提語文殊師利 法性是一如一實際 云何分別説器非器 文殊師利言大德須菩提 譬如陶家以一種泥造種種器 一火所熟或作油器蘇器蜜器或盛不淨 然是泥性無有差別 火然亦爾無有差別 如是如是 大德須菩提 於一法性一如一實際 隨其業行器有差別 蘇油器者喻聲聞緣覺 彼蜜器者喻諸菩薩 不淨器喻小凡夫 須菩提言 文殊師利 頗有是器説名非器非器爲器 文殊師利言有 須菩提 習名爲非器 是名非器 是亦説名爲佛法器 若斷一切諸煩惱者 如是之器非佛法器」(大正・一四・466・b-c)
- (21) 前掲註(11) 拙論參照。
- (22) 辰集中・百三・左
- (23) かゝる觀點からする論攷として、西義雄「原始佛敎に於ける般若の研究」四三〇頁以下、がある。
- (24) 註(9) 參照。なお佛性論にも阿含經に説くとして、衆生に種々の性が

- あることを挙げている(大正・三十一・789・c)。
- (25) *Samyutta Nikāya* vol. II, pp. 25~26. 雜阿含經卷十二第二九六經
(大正・一一・84・b)
- (26) *Samyutta Nikāya* vol. III, p. 120. なお増一阿含經卷二十四第六經
(大正・二・677・b~678・a) にもこれに似た教説がみられる。
- (27) *Majjhima Nikāya* 28 vol. I, pp. 190~191.
- (28) *Dīgha Nikāya* vol. II, p. 101. *Samyutta Nikāya* Vol. V, pp. 161
~165. 長阿含經卷二遊行經(大正・一・11・b)

インド佛教に於ける過去佛思想の形成

竹 本 壽 光

歴史的佛陀 (Gotama Buddha) より以前に、併も、その歴史的佛陀と直接に連なる神話的諸佛を過去佛と呼んでいる。この過去佛という觀念がインド佛教の中で形成されてきた要因の一つは普通次の様に考えられている。

佛教はゴータマ・ブツダの眞理 (普遍的理法 (dharma) の發見によつて成立した宗教である。ゴータマ・ブツダは決して眞理を創造されたのではなく、眞理を見いだされたのである。

「我得⁽¹⁾古仙人道、古仙人遷、古仙人道跡。古仙人從⁽²⁾此跡去。我今隨去。」

従つて、その見いだされた眞理そのものは、ゴータマ・ブツダ以前にすでに存在していたのでなければならぬ。

「苦佛出世、苦末出世、此法常住、法住法界、彼如來自所⁽³⁾覺知、成⁽⁴⁾等正覺、爲⁽⁵⁾人演說、開⁽⁶⁾示顯發。」

こうした考えに立つならば、過去の世にもゴータマ・ブツダの如く眞理を見い出して佛陀になつた人が幾人かあつたにちがいないと考えられるようになる。又、一般に佛陀 (Buddha) と稱するときには、ゴータマ・ブツダ唯一人を指すのではない。Buddha とどう言葉の意味は、「眞

理をさとつたもの」であつて $\sqrt{\text{buddh}} + \text{ta} = \text{Buddha}$ という構造にある。従つて、眞理をさとつたものが佛陀と呼ばれるのであるから、理論的にゴータマ・ブツダ以前に眞理をさとつて佛陀になつたものが幾人かあつたにちがいないと考えるようになる。こうした思惟方法が過去佛思想形成の要因の一つとなつたのであるが、本稿では、(一)初期インド佛教に於て形成された過去佛、(二)その過去佛という思想の展開過程、(三)過去佛の信仰について、(四)過去佛思想形成の社會的要因などの問題を分析究明し、新しい立場からインド佛教に於ける過去佛思想の形成とその展開過程について考察しようとした。

註

- (1) 雜阿含經、一二(大正、二、八〇頁)
相應部經典、一二、六五(南傳、一三、一五〇頁)
- (2) 雜阿含經、一二(大正、二、八四頁)
相應部經典、一二、二〇(南傳、一三、三六頁)
- (3) 中村元博士「東洋人の思惟方法」第一部インド人・シナ人の思惟方法、一八一—一八四頁。宇井伯壽博士「佛教思潮論」三七—三九頁。干渴龍祥博士「本生經類の思想史的研究」五七頁等参照

インド佛敎に過去佛思想が形成されたのは比較的早く、原始佛敎經典の最古層に屬すると考えられているスッタ・ニパーター (Sutta-nipāta) にすでにその萌芽が見られる。即ち、その二二九—二五二の物語りは、過去世に迦葉佛が、バラモン僧ティッサに説法したことを傳え、同じく、スッタ・ニパーターの他の部分では、佛陀のことを「第七の仙人よ」と呼びかけている。⁽¹⁾ 佛陀が仙人或は大仙人と呼ばれていたことは初期のインド佛敎に於てなされたことであつて、⁽²⁾ 「第七の仙人よ」と佛陀が呼ばれるときは過去佛の系譜に連なる第七佛が佛陀であることを意味している。

テラ・ガター (Theragāthā) には、毘婆尸〔佛〕の踏み、尸棄、毘舍浮〔兩佛〕の踏み、また俱留孫、拘那含牟尼及び迦葉〔佛〕の踏みたまひし道によりて瞿曇佛は往かせたまへり。⁽³⁾ 「渴愛を離れ、取著を去り、七佛は滅盡に入りたまへり、この法は、この是の如き法ある〔人〕によりて説かれたり」⁽⁴⁾ とあり、又、テリー・ガター (Therīgāthā) には、拘那含牟尼佛について言及している。⁽⁵⁾

長部經典アータナーテーヤ・スッタ (Āṭṭhānāṭṭiya-suttanta) には、「明眼にして光輝ある毘婆尸佛に歸命す。

あらゆる有情を慈愍する尸棄佛に歸命す。

煩惱を洗ひ除きたる苦行者毘舍浮佛に歸命す。

魔王の軍を打碎きたる拘樓孫佛に歸命す。

完全を得たる婆羅門の拘那含牟尼佛に歸命す。

あらゆる方に於て解脱したる迦葉佛に歸命す。
あらゆる苦を除くべきこの法を説きたる

光輝ある釋子アンギーラサに歸命す」⁽⁶⁾ と傳え、相應部經典、二、二二、四にも同様に過去佛が説かれている。これらの經典によると、インド佛敎で過去佛が形成された最初は、七佛という形式で現はれて居り、それらの過去佛を整理すると次の如くなる。

	(梵)	(巴)	(藏)
① 毘婆尸	vipaśyin	vipassi	rnam-par-gziogs
② 尸棄	śikhin	śikhi	grsang-tor-can
③ 毘舍浮	vīśvabhūj	vessabhū	Kun-skyobs
④ 俱留孫	krakucchanda	kakusantha	log-pa-dan-sel
⑤ 拘那含	kanakamuni	koṅgama	gsor-thub
⑥ 迦葉	kaśyapa	kassapa	hod-sruus
⑦ 釋迦牟尼	Śakyamuni	śakyamuni	śākya-thub-pa

これら①—⑥の諸佛は、すべて過去世に於て正覺を成じたものであると傳え、⁽⁸⁾ ゴータマ・ブツダは、それらの過去の諸佛が歩まれた道に於て眞理を見出し覺者になられたとするのである。又、佛敎の中心敎説である緣起説 (Paṭiccasamuppāda, pratityasamutpāda) についても、それは、ゴータマ・ブツダによつて悟られた普遍的眞理であるけれども、それは、ゴータマ・ブツダ以前の過去佛がすでに觀ぜられたものであるとする。即ち、ゴータマ・ブツダの悟りを過去に求めようとする思惟方法が原始佛敎經典の中に見られる。⁽⁹⁾

更に長部經典マハーパダーナ・スッタ (Mahāpadāna-suttanta) に於ては、七佛を説き、特に毘婆尸佛に關して詳しい傳記をのせている。そして、この毘婆尸佛が十二因縁を觀じて佛となられたとき、次の戒經を説かれたと傳えている。⁽¹⁰⁾

「忍辱、苦行、隱忍は第一、涅槃は第一なりと諸佛は説き給ふ。他人を害ふは出家ならず、他人を傷くるは沙門ならず。一切の罪惡の因たらずして、善業を受くるものを清淨ならしむるものたれ、こは諸佛の教誡なり。争はず、害はず、而して波羅提木叉に於て攝制す、食事に量を知り、坐臥に人より離れ、而して高潔なることに心を専にす、こは諸佛の教誡なり」。

過去佛が形成された初めは戒經なるものがなく、唯佛名のみであつた。そして、この經典に至つて初めて毘婆尸佛の戒經が述べられていゝる。毘婆尸佛以外の過去佛の戒經は、この經典の中に見い出せない。

註

- (1) 經集 三五六
 (2) 〃 一七六、一七七、四八一、一〇五四、一〇六一、一一二六等
 (3) 長老偈經 四九〇(南傳、二五、二〇七頁)
 (4) 〃 四九一(〃) 〃 〃
 (5) 長老尼偈經 五一八、五二二(南傳、二五、四一八—四一九頁)
 (6) 長部經典アターナーテイヤ・スッタタ(南傳、八、二六一—二六二頁) この經典で釋迦牟尼佛を「釋子アングーラサ」と述べていることは過去佛思想がリグ・ヴェーダ以來の觀念を受けていることを示すものであろう。即ち、アングーラサ(Angiras)は、リグ・ヴェーダ(V. 2, 15)に於て七人の賢者(vishva)と述べて居り、それを釋迦牟尼佛の一稱呼としたものである。又、スッタ・ニパーターに於ける「第七の仙人よ」という表現もリグ・ヴェーダ以來の七人の仙人、或いは七人の聖人の影響を受けているものである。(中村元博士「ゴータマ・ブツダ」三〇八—三一〇頁) 故に、佛敎の過去佛の思想は、リグ・ヴェーダ以來の觀念を受けたものと考えられる。
- (7) 相應部經典、二、一二、四(南傳、一三、六頁以下)
 (8) 長阿含經、第一、大本經(大正、一、一) 長部經典 マハーパダーナ

インド佛敎に於ける過去佛思想の形成

・スッタタ(南傳、六、三六一頁以下) 增一阿含經、第四四(大正、二、七九〇頁)

(9) 雜阿含經、一五、(大正、二、一〇二頁)
 (10) 長部經典 マハーパダーナ・スッタタ(南傳、六、四二二頁以下)

二

部派所傳の戒經によると、過去佛は七佛各々その所説の戒經がある¹⁾と傳えている。

摩訶僧祇律比丘戒本¹⁾ 根本説一切有部戒經²⁾

毘婆尸佛

毘婆尸佛

忍辱第一道 涅槃佛稱最 忍是勸中上 能得涅槃處

出家惱他人 不名爲沙門 出家惱他人 不名爲沙門

尸棄佛 尸棄佛

譬如明眼人 能避嶮惡道 明眼避險途 能至安隱處

世有聰明人 能遠離諸惡 出家惱他人 不名爲沙門

毘舍浮佛 毘舍浮佛

不惱不説過 如戒所説行 不毀亦不害 善護於戒經

飲食知節量 常樂在閑處 飲食知止足 受用下臥具

心淨樂精進 是名諸佛敎 勸修增上定 此是諸佛敎

拘留孫佛 拘留孫佛

譬如蜂採華 不壞色與香 譬如蜂採花 不壞色與香

但取其味去 比丘入聚落 但取其味去 苾芻入聚然

不破壞他事 不觀作不作

拘那含牟尼佛 拘那含牟尼佛

欲得好心莫放逸
聖人善法常懇學
若有智寂一心人
爾乃無復憂愁患

迦葉佛

一切惡莫作 當具足善法
自淨其志意 是則諸佛教

釋迦牟尼佛

護身為善哉 能護口亦善
護意為善哉 護一切亦善
比丘守口意 身不犯諸惡
是三業道淨 得聖所得道

迦葉佛

勿著於定心 勸修寂靜處
能救者無憂 常令念不失

若人能惠施 福增怨自息
修善除眾惡 惑盡至涅槃
釋迦牟尼佛 一切善應修
一切惡莫作 是則諸佛教
遍調於自心 是則諸佛教
護身為善哉 能護語亦善
護意為善哉 盡護最為善
志芻護一切 能解脫眾苦
善護於口言 亦善護於意
身不作諸惡 常淨三種類
是則能隨順 大仙所行道
彌沙塞五分戒本⁴

四分律比丘戒本³

毘婆尸佛

忍辱第一道 佛說無為最
出家惱他人 不名為沙門

尸棄佛

毘婆尸佛

忍辱第一道 涅槃佛稱最
出家惱他人 不名為沙門

尸棄佛

譬如明眼人 能避險惡道
世有聰明人 能遠離諸惡
毘舍浮佛 世有聰明人 能遠離諸惡
不諱亦不嫉 當奉行於戒
飲食知知足 常樂在空閑
心定樂精進 是名諸佛教
拘樓孫佛 譬如明眼人 能避險惡道
譬如蜂採華 不壞色與香
但取其味去 比丘入聚然
不違戾他事 不觀作不作
但自觀身行 若正若不正
拘那含佛 世有聰明人 能遠離諸惡
譬如明眼人 能避險惡道
譬如蜂採花 不壞色與香
但取其味去 比丘入聚落
不破壞他事 不觀作不作
但自觀身行 諦視善不善

一切惡莫作 當奉行諸善
自淨其志意 是則諸佛教
釋迦牟尼佛

釋迦牟尼佛

善護於口言 自淨其志意
身莫作諸惡 此三業道淨
護身為善哉 能護口亦善
護意為善哉 護一切亦善
比丘護一切 便得離眾苦

釋迦牟尼佛

能得如是行 是大仙人道 比丘守口意 身不犯諸惡

是三業道淨 得聖所得道

こうした部派所傳の戒經を整理すると、大衆部、有部、化地部、法藏部は過去佛を認めて居り、化地部系の戒本(彌沙塞五分戒本)と大衆部系の戒本(摩訶僧祇律比丘戒本)とはまったく同一であるのに對して、法藏部系の戒本(四分律比丘戒本)と有部系の戒本(根本說一切有部戒經)との間には多少異つた表現がなされている。又、「一切惡莫作 當奉行諸善 自淨其志意 是則諸佛教」という有名な偈文にしても、有部系は釋迦佛の所説とするのに對して、化地部系、大衆部系、法藏部系は迦葉佛の所説として傳へている。これは各教團が一樣に過去佛を認めながら、それぞれ異つた系統をもつて過去佛所説の戒經が傳承されてきたことを示すものである。さて、この様な佛教の倫理的教説は、その大部分を法句經に見い出すことができる。即ち毘婆尸佛の戒經は法句經一八四「苦を忍受する忍は最勝の苦行なり、涅槃を第一とす、(是れ)諸佛の説なり、他を損ふ出家なく、他を惱ます沙門なし」。毘舍浮佛の戒經は法句經一八五「誹らず、害はず、言動を慎しみ、食するに量を知り、閑靜の處に坐臥し、専心に思惟す、是れ諸佛の教なり」。拘樓孫佛の戒經は法句經四九「蜂が華と色と香とを損ぜず、蜜を取りて飛び去る如く、智者の村に乞食するも亦然るべし」。同五〇「他の過失と他の作と不作とを(觀るべから)ず、ただ己の作と不作とを觀るべし」。迦葉佛の戒經は法句經一八三「諸の惡を作さず、善を奉行し、自心を淨む、是れ諸佛の教なり」。釋迦牟尼佛の戒經は法句經二八一「語を慎しみ、意を護り、身に不善を造らず、此の三業道

インド佛教に於ける過去佛思想の形成

を淨めよ、(大) 仙所説の道を得ん」に相當するのである。法句經の文句はいづれもゴータマ・ブツダによつて説かれたもので、過去佛が形成されてくると、こうした教説を過去佛が説かれたとするに至つた。

後代になると過去佛の數が増加され、佛本行集經⁽⁵⁾によると十五佛を數え、ゴータマ・ブツダが前生に於てこれらの諸佛から授記せられたと傳えている。南傳本生經⁽⁶⁾には二十四佛をあげ、ゴータマ・ブツダが菩薩であつたとき過去の二十四佛の所で誓を立てて四阿僧祇十萬劫をすごされ迦葉如來の次にはこの等正覺者を措いて他に佛は存さずと過去二十四佛の所で予言を受けられたとするに至つた。その後、過去佛の數は更に増加され過去、現在、未來に千佛が出現し、大乘佛教經典には時間的、空間的に無數の佛を想定するに至つた。

註

- (1) 摩訶僧祇律比丘戒本(大正、二二、五五五頁)
 - (2) 根本說一切有部戒經(大正、二四、五〇七頁)
 - (3) 四分律比丘戒本(大正、二二、一〇二二頁)
 - (4) 彌沙塞五分戒本(大正、二二、一九九二〇頁)尙、增一阿含經、四四(大正、二、七八六―七八七頁)にも同様に過去佛の所説戒經がある
 - (5) 佛本行集經(大正、三、六五五―九三二頁)によると過去佛は十五佛である。燃燈佛、一切勝佛、蓮華上佛、最上行佛、德上名稱佛、釋迦牟尼佛、帝沙佛、弗沙佛、見眞義佛、毘婆尸佛、尸棄佛、神闍佛、拘婁孫如來、拘那含牟尼如來、迦葉如來。
 - (6) 本生經、一、因緣物語(南傳、二八、一八一―九三頁)
- 燃燈、橋陳如、吉祥、善意、離日、所照、高見、蓮華、那羅陀、蓮華上善慧、善生、喜見、義見、法見、義成就、帝沙、弗沙、毘婆尸、尸棄、毘沙浮、拘留孫、拘那含牟尼、迦葉。

又、マハーウツンサ、第一章に於ても二十四佛を述べている。「往昔、私らの勝者は、正覺者燃燈(Dīpaṅkara)を見給ひ、世間を苦惱から脱がれさせようとて、佛陀たらんとの誓願を起し給うた。それより正覺者橋陳如(Koṇḍañña)聖者吉祥(Maṅgala)須摩那(Sumana)離婆多(Ravata)及び大聖蘇毘多(Sobhita)正覺者高見(Aṇomadassi)蓮華(Paduma)勝者那羅陀(Nārada)正覺者蓮華上(Padumuttara)及び如來須彌陀(Sumedha)修闍多(Sujāta)及び喜見(Piyadassi)導師義見(Athhadassi)法見(Dhammadassi)及び悉達多(Siddhattha)帝沙(Tissa)同く勝者弗沙(Phussa)毘婆尸(Vipassi)正覺者尸棄(Sikhī)赫々たる正覺者毘婆浮(Vosabhu)正覺者拘留孫(Kakussandha)また同じく拘那含(Koṅgamaṇa)及び善逝迦葉(Kassapa)これら二十四の正覺者に愛しまれ、一切の波羅蜜を成じ了つて、大雄は佛の授記を受け給うた。かくして最勝の瞿曇(Gotama)佛は、無上の正覺を成じて有情等を苦しみから脱がれしめ給うた。」

(7) 過去莊嚴劫千佛名經(大正、一四、三六五頁以下)
 現在賢劫千佛名經(大正、一四、三七六頁以下)
 未來星宿劫千佛名經(大正、一四、三八八頁以下)

三

アショーカ王の石柱詔勅の中にニガリー・サーガル(Nigari Saigar)詔勅というのがあつて、その中に過去七佛の第五佛である拘那含佛の名が出てくる。それによると、アショーカ王は、即位灌頂十四年をすぎた年、コーナーカマナ佛の塔(thube)を再度(或いは二倍[duitivari]に)増築し、又、即位灌頂二十年をすぎた年に、みずから親しくここに来て供養を行い、又、石柱を建てしめた。アショーカ王が、即位灌頂十四年をすぎた年に、コーナーカマナ佛の塔を再度(或いは二倍)に増築している事實は注意しなければならぬ。「再度或

いは二倍に」ということは、それ以前にコーナーカマナ佛の塔があつたことを証明するものである。しかれば、その塔は、アショーカ王の佛教への回心(Conversion)の年、即ちB.C. 261年以後に建てられたものであろう。アショーカ王の即位灌頂の年はB.C. 268年であるから、即位灌頂十四年をすぎた年はB.C. 253年である。従つて、コーナーカマナ佛の塔は、八年後に再度(或は二倍に)増築されていることになる。僅か八年の間に増築が行はれている事實は何を意味するのであろうか。

又、統一国家の王が、即位灌頂二十年をすぎた年に親しくここに参拜しているのである。統一国家の王が、こうしたことを行つたことは當時の社會的通念からすれば大きな国家的出来事であつたにちがいない。ともかく、アショーカ王時代に過去佛信仰が行はれていたことはこの考古學的資料から確定付けることができる。

ところで、過去佛というとき我々は「一切惡莫作 當奉行諸善 自淨其志意 是則諸佛教」という七佛通戒偈を想起するのである。この第三句「自淨其志意」は、パーリ文、法句經(dhammapada, XIV)にはSaccita pariyodapananiとなつてゐる。Saccita(自己の心を)pariyodapanani(淨むること)とは、緣起の理法を知り自己の心を克服することである。自己の心を克服し、緣起の理法に適合した行爲を實踐することが佛の教であるといふのである。

この偈を考える時、インド文化史上の貴重な考古學的資料であるアショーカ王碑文と對比する必要がある。そこには、この偈の精神と一致する箇所が見い出されるからである。「善は爲い難し、何人にもあ

- (2) サンスクリット文有部律戒本は *sucīta paryavadānam* とあり、チベット律は *Yous su gdul* とあつて「調伏」となつてゐる。又、玄奘譯の瑜伽師地論卷一九(大正、三〇、三八五、七五〇頁)には「自調伏其心」となつてゐるが、これはその意味を最も良く表はしたものと見える。
- (3) 摩崖詔勅 第五章
- (4) 石柱詔勅 第二章
- (5) 摩崖詔勅 第七章
- (6) 過去四佛は拘樓孫、拘那含、迦葉、釋迦の四佛。過去三佛は拘樓孫、拘那含、迦葉の三佛である。そして、これら過去四佛、三佛の遺跡は、中インドから南インド、西インドにかけて分布している。又、法顯は玄奘と同じく過去四佛、三佛の遺跡があることを傳えている。
- (7) 宿命智は三通或いは三明(宿命、天眼、漏盡)の一つで、自他の過去の世の生存の状態を知る働きである。
- (8) サンチーの場合、大塔東門横梁面に五佛の塔と二佛の道樹とを刻し、過去七佛の崇拜を示している。

四

佛教の過去佛思想が法の尊重の精神によつて形成されてきたことは初めに記した通りである。勿論、ゴータマ・ブツダ在世時代の佛教の基盤は、法を悟り、それを實踐することを目的としていた。従つて、法(dharma)が先づ中心となり、そこから佛教の全てが展開されてくる。「是の故に阿難よ、我が滅後には自らを光とし、自らを依處として住し、亦、他の依處による勿れ、法を光とし法を依處として住し、亦、他の依處による勿れ」⁽¹⁾

従つて、ゴータマ・ブツダ滅後の教團が、この精神をついで法を中心としたことは言うまでもないことである。ゴータマ・ブツダの滅後

久しからざるとき、王舎城に於て、阿難が、バラモン瞿默躡連及び大臣雨勢から佛の後繼者を問はれたとき、ゴータマ・ブツダの如き依りどころとなる人はいないけれども、我々は人に依るのでなく、佛の説かれた法に依るのであると答へてゐる。この様にして、法尊重の精神が強くうち出されるとき、ゴータマ・ブツダ以前の過去佛は、法の尊重者、法の時間的、普遍性を確證する存在として重要視されるのである。

長阿含第一大本經⁽⁴⁾、七佛經⁽⁵⁾、七佛父母姓字經⁽⁶⁾、増一阿含經第四十五などの經典が傳える過去佛の事跡は、ゴータマ・ブツダの事跡の投影化されたものと考えられる面が多い。こうした現象は、他の面から考へるならば、現在の宗教が、過去の世から現在にいたるまで、普遍的性格をもつものであり、傳統的なものであるといふことを立證しようとする傾向であるといえるのである。南傳本生經序説に於ては、過去佛は佛統であると述べられてゐる⁽⁸⁾。

インド的思想方法の特質の一つとして、傳統を重視し、傳統を尊重し、近代のものを重視しない傾向がある。

「ヴェーダに基礎を置かざるすべての聖傳及び如何なる邪見も、すべて死後の何等の功德をもたらさず。なんととなれば、それらは暗黒に基礎を置くものと宣べらるればなり」⁽⁹⁾。「これ(即ちヴェーダ)と異り、且つ生じ、且つ滅ぶる如何なるそれらの教義も功德なく、又、虚偽なり。なんととなれば、そは近代のものなればなり」⁽¹⁰⁾。

傳統を重視し、傳統を尊重するという傾向は、バラモン教的色彩の濃厚な當時のインド社會に於ては、一つの社會的通念であつた。それ

故に、過去にさかのぼり、そこに何らかの連絡を構成し、現在の宗教を普遍化しようとする傾向が、インドの他の宗教にも見られるのである。例えば、バラモンは、リグ・ヴェーダのプルシヤ・スークタ (Purusa-sūta) に示す如く、プルシヤの口より創造されたものとされ、リグ・ヴェーダを誦出した詩聖の後裔で、七聖の系統を引いたものであると信じられている。⁽¹²⁾

ジャイナ教の教主マハーヴィーラ (Mahāvira) は、彼が世に現はれる以前に、二十三人の悟者が現はれ、マハーヴィーラは、その二十四祖であると伝えられている。⁽¹³⁾

又、アージーヴィカ教 (Ajivika) の教主ゴースラ (Makkhali Gosāla) に於ても、彼以前に七人の祖師があつたと考えられている。⁽¹⁴⁾

こうした並行現象が見られることは、佛教の過去佛思想が獨自的なものでないことを示すものであると考えられる。しかし、佛教の過去佛と、他の宗教の過去遡及的現象を區別する必要がある。佛教の過去佛は、過去遡及的現象という點に於ては他の宗教と共通しているけれども、過去佛の塔を造つて供養をしたり、その過去佛を信仰の對象としたということは佛教だけに見られることであつて、他の宗教に見い出すことが出来ない。又、佛教の傳統性樹立ということに對して、インドの他の宗教が非難したことはなかつたようである。むしろ、そうすることがインド社會の性格に適合していたのであろう。しかしながら、佛教に過去佛思想が形成されたということは、佛教が、バラモン教的文化と密接な關係にあつたことを立證するものであると思う。經典によれば、過去佛の族種は次の如くである。⁽¹⁵⁾

インド佛教に於ける過去佛思想の形成

	燃燈佛	王族
過去	陳如	〃
	吉祥	〃
	善離	〃
	所照	〃
	高見	〃
	蓮華	〃
	那陀	〃
	連華	〃
	善慧	〃
	善見	〃
過去 (莊嚴劫)	義見	〃
	法就	〃
	成沙	〃
	帝沙	〃
	弗沙	〃
	毘尸	〃
	毘尸	〃
	毘浮	〃
	拘留	婆羅門
	拘那	〃
現在 (賢劫)	迦葉	〃
	釋迦	王族

	燃燈佛	婆羅門族
過去	一切勝	〃
	蓮華上	〃
	最上行	〃
	德名稱	〃
	釋迦牟尼	〃
	帝沙	〃
	弗沙	〃
	見眞	〃
	毘尸	〃
	毘尸	〃
過去 (莊嚴劫)	拘樓	婆羅門族
	拘那	〃
	迦葉	〃
	釋迦	〃
	釋迦	〃
	釋迦	〃
	釋迦	〃
	釋迦	〃
	釋迦	〃
	釋迦	王族

	佛	王族
過去 (莊嚴劫)	毘尸	〃
	毘尸	〃
	拘舍	婆羅門
	拘樓	〃
	拘那	〃
	迦葉	〃
	釋迦	〃
	釋迦	〃
	釋迦	〃
	釋迦	王族

右によれば、過去佛の族種は、現在（賢劫）に於ては婆羅門種、過去（莊嚴劫）に於ては王族或いは婆羅門種である。このことは、現在と過去とを區切つて考えた場合、現在に於ては婆羅門種が、インド社會で宗教的に優位であるけれども、過去に於てはゴータマ・ブツダの族種である王族が、婆羅門種と同位に、むしろ、婆羅門種以上に宗教的であるということを示したものであると考えられるのである。

又、他の經典によれば次の如くである。

「前佛の現れたまふこと有れば、皆刹利種より出でたまへり、拘孫より迦葉に至るは婆羅門より出でたまへり、最勝にして能く及ぶもの無く、我今天人師たり、諸根淡泊にして刹利の姓より出でたり」⁽¹⁵⁾。

「諸佛は毗舍や首陀の家には生れ給はず、世界の人に敬はれる刹帝利や婆羅門、唯この二つの種族にのみ生れ給ふ。今は刹帝利族が世界の人に敬はれて居る。私はその一族の中に生れよう、スッドーダナという王は私の父となるであらう」⁽¹⁶⁾。と家系を觀察された。

過去佛が、このように必ず刹利種或いは婆羅門種より出ずという考え方は、佛教の中に種姓制度を尊重する傾向があることを示すものである。と同時に、過去佛が、極めて限定された種姓を條件として出現していることを教えている。これは、佛教々國に於けるインドの民族性の自覺を示すものであるが、佛教が、一つの新しい宗教として社會的に發展する上に當然とらなければならなかつた社會的條件の一つであつたと考えられるのである。

註

(1) 是謂阿難白熾燃。熾燃於法。勿ニ他熾燃。當ニ自歸依。歸ニ依於法。勿

他歸依。佛告阿難。吾滅度後能有修行此法者。則爲眞我弟子第一學者。長阿含經、卷二、遊行經（大正、一、一五頁）

(2) 尊者阿難答曰。雨勢。我等不依於入而依於法。中阿含經、卷三六、瞿曇目犍連經（大正、一、六五四頁）

(3) 雜阿含經、卷四四（大正、二、三三二頁）

(4) 長阿含經、卷一、大本經、一（大正、一、二一三頁）

(5) 七佛經（大正、一、一五〇頁）

(6) 七佛父母姓字經（大正、一、一五九頁以下）

(7) 增一阿含經、第四五（大正、二、七九〇—七九二頁） 尚、毘婆尸佛には特別に一經がある。毘婆尸佛經（大正、一、一五四頁以下）

(8) 本生經、一、因緣物語（南傳、二八、一九三頁）

(9) マヌ法典 一一、九五

(10) マヌ法典 一二、九五

(11) 原人の歌、リグ・ヴェーダ 一〇、九〇、一—一六

(12) リグ・ヴェーダに於ては、その一一の名稱は明かでないけれども、ブリード・アーラヌヤカウペニシヤッド（第二篇、第二章、第四節）によれば、Gautama, Bharadvāja, Vīśvamitra, Janadagni, Vasistha, Kasypa, Atri である。

(13) Usabha, Ajīya, Sarbhava, Abhinandana, Sumati, Pannappabha, Supāsa, Candappabha, Surūhi, Puppādanta, Siyala, Sejjānasa, Vāsupūjja, Vimala, Ananta, Dharmā, Santī, Kuntū, Ara, Mallī, Mupisuvvaya, Nami, Arithānemi, Pāsa, Yaddhānāpa (Kalpa Sūtra. 2. 金倉圓照博士著「印度古代精神史」二三三頁)。

(14) 金倉圓照博士著「印度古代精神史」一九三—一九四頁。

(15) 增一阿含經、卷四十五、不善品 第四十八、入前品中

(16) 本生經、一、因緣物語（南傳、二八、一〇五頁）

(17) 七佛—長阿含 卷第一（大正、一、三頁）

十五佛—佛本行集經（大正、三、六五五—九三二頁）

二十四佛—本生經、一、因緣物語（南傳、二八、一八一—九三頁）

五

以上の考察によつてインド佛教に於ける過去佛思想の形成とその展開過程について次の如く述べることができる。

(A) 佛教に於ける過去佛は、リグ・ヴェーダ以来の觀念を受け継ぎ、それが、初期佛教に取り入れられて佛教的に改革され、過去佛思想を形成するに至つた。そして、それが形成された最初は、七佛という形式をとつている。

(B) 部派所傳の戒本の傳える過去佛の所説は、各教團によつて異つた傳承がなされて居り、その戒經の大部分を、ゴータマ・ブツダの *anthology* (論華集、佳句集) と言はれる法句經に見出すことができる。

(C) 後代になると、過去佛はその數を増し、ゴータマ・ブツダを別にして十五佛或いは二十四佛という形態を取るに至つた。そして、ここでは過去佛が授記佛であり、又、他の經典によると、過去佛は「救濟者としての佛」という性格をもつていた。

大乘佛教になると、その數が更に増加され、過去、現在、未來に千佛、時間的空間的に無數の佛を想定するに至つた。

(D) マウリヤ王朝時代の社會的種々相を考慮に入れて過去佛信仰を考察するとき、その信仰は、アショーカ王時代以後次第に民間に浸透し、ゴータマ・ブツダと最も關係の深い地域を中心として、インドの各地に行はれた。そして、過去七佛の中でも、過去四佛或

インド佛教に於ける過去佛思想の形成

は過去三佛の信仰が盛んであつた。これは、過去四佛或いは三佛が、賢劫の佛であつたからであらう。

(E) 佛教の過去佛は、法の尊重という觀念によつて形成されてきたと同時に、インドに於ける對社會的な一つの條件として形成されている。この場合、過去佛は法の尊重者として、又、法の時間的普遍性を示す存在として價値をもつている。

(F) 現在佛があつて過去佛を考へるといふことは、未來佛の存在を可能ならしめる思想を含んでいる。過去佛が形成されて間もなく未來佛が成立し、大乘佛教になると、過去現在未來、更に十方に無數の佛を想定するに至つた。

このように、過去佛の資料を整理してみることは、インド佛教の思想的社會的發展の過程を理解する上に、過去佛思想が極めて重要な位置にあることを示摘することができるのである。

註 譯

魏

書

釋

老

志

(二)

塚

本

善

隆

とい、その劉孝標の註に

釋氏經曰、一切衆生、皆有佛性、但能脩智慧、斷煩惱、万行具足、便成佛也。

とあるやうに解するのが、この時代の佛教に関心をよせていた知識人の一般的佛教知識である。

道爲聖悟の句は、まづ道は牟子理惑論に、

道之言尊也。尊人致於無爲。

とあるやうに、尊と同義に解し、道(尊)爲は二字で一動詞として

(凡人を)聖なる覺りに導き至らしめると讀めばよからう。

例へば、王充の論衡卷二、率性篇に、

善漸於惡、惡化於善、成爲性行。

また、

然而韋弦附身、成爲完具之人。

とあり、大般涅槃經卷二壽命品一ノ二(大正十二・三七四頁C)に、

純陀答言、文殊師利、汝今何故食爲此食、而言多少、足與不足、

今我時施。

とあり、國清百錄二(大正四六、八〇四頁b)に、

願運大慈悲、垂爲申達。

とあるやうに、成爲、食爲、垂爲と同様に、漢魏から南北朝に見ら

れる語法と解するのである。

b、言滅穢^{いとうごへ}穢^{ヘン}成^シ明道^ト爲^ル聖悟^ニ(也)。

と讀むもので、明道を菩提、聖悟を佛の義と解するのである。佛祖通載は誤りてか、或は正しくか、「成」を除いて、「滅穢明」

道、爲^ニ聖悟^ニ也」と句を作つてゐるが、これは通じ易い。しかし、魏書にも廣弘明集にも存している「成」を、元時代のテキストによつて除くことは躊躇せざるを得ない。

あるいはこの原文には、誤脱があるのかも知れぬが、今は一應第一の讀方によつておくことにした。しかし何れにしても明確な斷定をなし難い一文である。

八

凡其經旨大抵言⁽¹⁾。生生之類、皆因行業而起。有過去當今未來。歷三世、識神常不滅。凡爲善惡、必有報應、漸積勝⁽²⁾業、陶冶麤鄙、經無數形⁽³⁾、藻練神明⁽⁴⁾、乃致無生而得佛道。

其間階次、心行等級非一⁽⁵⁾。皆緣淺以至深、藉微而爲著。率在於積仁順、蠲嗜慾、習虛靜而成通照也。

* 藻當作潔

【註】

(1) 大抵 史記禮書

應劭言、抵至也。臣瓚云抵歸也。索隱云、按大抵猶大略也。臣瓚以抵訓爲歸、則是大略大歸。

「凡其經旨大抵言」以下の佛教大綱概説は、廣弘明集の他にも、破邪論上、初學記二三、太平御覽六五三、佛祖統紀三八、佛祖通載七等に引用している。

有過去當今未來。歷三世、識神常不滅。

の歴三世の三字句は少しおちつかない。經歷三世とでもするか、或は佛祖通載のように「歴」字を除いた方が、句がととのうようにも感ぜられる。諸書の引用は、

有過去當今未來。歴三世、識神不滅也。(廣弘明集)

有過去當今未來三世也。(破邪論、及び廣弘明集〔後漢書郊

祀志の末に「魏書云」として引くもの)

有過去當今未來三世、識神常不滅也。(佛祖通載)

有三世、識神不滅也。(初學記)

三世識神、常不滅。(佛祖統統)

(2)漸積、佛祖通載作多積

(3)「形」は廣弘明集の高麗本は「劫」に作る。しかし釋老志によつて書いてある隋書經籍志の佛經總説には、無數形を無量身としている。形でよいであろう。

(4)漢練神明 漢は初學記、太平御覽は漢に作る。漢にも漢繪と熟するが、漢練の方が分り易い。晉の束皙の讀書賦に、
漢練精神、吸清虛。

という用例がある。南北朝時代における、魏收と同様な佛教についての理解の例は、前に引いておいた世説新語上之下文學篇の殷中軍の條に見られる。

(5)廣弘明集一所引の文は「其間階次心行等級非一」を「其修道階次等級非一」と平明に書き改めている。

〔譯文〕

凡そ佛の經旨の大略は(次のように) いうのである。

すべての生類(有情のさまざまの苦樂の生涯)は、皆(自らが身・口・意に行つた)善惡の造作(業 kamma)に因つて起るのである。過去、現在、未來(の三世)がある。三世を經歷して識神は常に滅しない(三世にわたつて不滅の識神がある)。凡そ善惡の行をすれば必ず(それに對する)報應があるのであるから、漸次に勝善の行業をつんで(識神の)粗鄙を陶冶し、無數の形(の生)を經過して靈妙な精神(佛性)をみがきあげて行けば、(輪廻轉生から離脱して)無生を致し、佛道を成就することができ。この(佛道を得るに至るまでの)間の階次、心行の等級は一ではない。皆、淺によつて次第に深に至り、微をかりて著に進んで行くのである。大體は仁順の徳をつみ、嗜慾をのぞき、(心を)虚靜(の境に安ずること)を修習して、(一切を)通照(し得るさとの智、すなわち般若智)を成就するにあるのである。

九

故其始修心、則依佛法僧。謂之三歸。若君子之三畏也。又有五戒。去殺・盜・婬・妄言・飲酒。大意與仁・義・禮・智・信同、名爲異耳。云、奉持之則生天人勝處、虧犯則墜

鬼畜諸苦。(又善)惡生處、凡有六道焉。

* 又善の二字は雅本魏書及び廣弘明集所引の釋老志に存す。

【註】

(1)三歸 (tri-saraṅga-gaṇana) は三歸依、三歸戒ともいい、僧・俗・男
女を問はず、佛教徒となりたいたいものが先づ受けねばならぬものとせ
られたことは、阿含經典や律にも説かれている。一般に三歸をう
け、次に五戒をうけて優婆塞と稱し得るものとせられ、三歸五戒を
連稱せられている。(北涼曇無讖訳、優婆塞戒經等参照)

(2)論語、季氏に、孔子曰、君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之
言。とある。君子たるものが、この三に對して畏ればかかるをい
う。

(3)魏收と同時代の北齊顏之推の家訓に、

内典初門、設五種之禁。與外書仁義禮智信五常符同。仁者不殺之
禁也。義者不盜之禁也。禮者不邪之禁也。智者不酒之禁也。信者
不妄之禁也。

とある。五戒を五常に類同せしめる理解は、儒教的教養の普及して
いる漢族知識層の奉佛者の間では、常識的になつていたものであろ
う。殊にそれが北齊佛教界に一般化していたことは、在家者の爲に
三歸五戒の受持を説き特に五戒を五常五行五方等に配して、五戒は
「諸佛の母である」とか、「天地之根」、「衆靈之源」、「万物之母」、
「万神之父」、「大道之元」、「泥洹之本」などと説いている提謂波利
經が、第五世紀中期、太武帝の廢佛令が除かれて復佛運動が勃興し

た時に、北魏の僧によつて作られ、爾來それが南北朝から隋唐にま
でよく流布したことによつても知られる。この經については拙著
「支那佛教史研究、北魏篇」に詳説してあるし、またこの經の寫本
がスタイン將來の敦煌本 (S. 2051) に存する。

【譯文】

故に、その始めに (佛教徒として) 心を修めるには、佛
・法・僧 (三寶) に歸依するのである。之を三歸という。
(論語に孔子がいわれた) 君子がおそればかかる三畏 (畏天
命・畏大人・畏聖人之言) と同じようなものである。また
五戒がある。殺・盜・姪・妄言・飲酒を去るのである。大
意は (中國の儒教にいう) 仁・義・禮・智・信と同じであ
つて、名が異なるのみである。

(また) いはく、これを奉持すれば、天・人の勝處に生
れ、これを虧犯すれば餓鬼・畜生などの諸の苦しみの生に
墮ちる。善惡の生處にはおよそ六道 (地獄・餓鬼・畜生・
阿修羅・人間・天上) があるのである。

【解説】

上の釋老志著者の述べている佛教の大意は、晉の袁宏 (288—376)
の後漢紀卷十に

佛者漢言覺、將悟群生也。其教以修善慈心爲主、不殺生、專務清
淨。其精者、號爲沙門。沙門者、漢言息心。蓋息意去欲、而歸於無
爲也。又以爲、人死精神不滅、隨復受形、生時所行善惡、皆有報

應。故所貴行善修道、以鍊精神而不已、以至無爲、而得爲佛也。とある簡素な佛教要義の記述が、業や佛性を説く佛教々學の普及によつて改修數演されたものと見てもよからう。魏收が識神といひ神明という神は神の義でなく、生物の形体に對する心、精神——靈妙なはたらきをもつた心の義である。魏收と同時代の北齊の顏之推が顏氏家訓に、「神滅形消」(名實篇)とか、「形體雖死、精神猶存」(歸心篇)というのと同じ用例である。

人の死と共に神が減るか否かの問題は、東晉、南北朝の學者の間に盛に論戰せられ、特に佛教徒は、三世にわたる精神の不滅を信じて、善惡業による輪廻轉生を説くことが佛教の主教義であるとして、儒家側の神滅論に對抗したものである。もとより佛教では「無我」は根本教旨であり、常住の我なきことは大・小乘の諸經にとかれ、漢以來の譯典にも多く見えている。殊に般若經などのすべての「空」を説く經は、後漢以來譯出を重ねており、これらの般若系佛典の研究は盛であつたが、老子が道を「無」と表現したのと對比して考察され理解せられるのが一般で、これら的大乘經が識神も本性的に空であると説いていることを明確に理解することは容易ではなかつた。このような般若經の「空」教義が、シナの指導的な僧侶に理解されるようになったのは、道安門下に研修し、次で師の歿後、鳩摩羅什に學ぶことができた僧侶が述懐して、

此上先出諸經、於識神性空、明言處少、存神之文、其處甚多。中百二論文未及此、又無通鑿 誰與正之、(毘摩羅詰提經義疏)

と記しているように、鳩摩羅什によつて、龍樹・提婆の大乗佛教が傳

譯され教授せられて以來のことである。それまでのシナの歸佛者は、外來の佛教傳道者や傳譯佛典によつて、物も精神も空であり、一切の常恒存在でないことを示されていながら、物の無常、空は理解できても、精神の空は理解できず、善惡の「業」による輪廻轉生の教義と伴つて、逆に精神は不滅であると理解してきたのである。而も鳩摩羅什以後と雖ども一切の「性空」に徹する空觀の理解の如きは、少數の専門的學匠によつてとげられ、一般的には、精神は不滅で、その精神が現在の生涯になした善惡業によつて次の善惡の生へ再生輪廻して行くことを教えることこそ、佛の大抵の教旨であるとせられたのであり、かかる教義こそ兩晉南北朝の人々の心を動かし、多數の人々を佛教信奉に誘引した所以であつた。晉の袁宏が前の佛教概説を結んで、「故に王公大人も死生報應之際を觀ては矍然として自失せざるはなし」(後漢紀卷十)と記しているのによつても、また宋の范曄が後漢書卷一一八に佛教について「又精靈の起滅は報に因つて相尋ぐとは、晝かなるがごとくにして味きものなり。故に通人も多く惑う」と述べているのによつても、この間の消息を知ることができる。南北朝の社會一般に弘がった奉佛は、かかる善惡業の應報による輪廻轉生の教説の基盤の上に興隆したものである。思うに西曆第一・二世紀インドに於ける貴霜王朝の興隆時代は西北インドに説一切有部が盛であつたし、カニシカ王もこの派の佛教々學の興隆の爲に援助を與えた。カシユミールの有部派は中央アジア諸國にのび、龜茲などはその教化の下にある佛教國になつていたことは、鳩摩羅什の傳や法顯の旅行記によつても知られる。(『聖論研究』に收めた拙稿参照) 般若經などを中心とする初期大

乘佛教も興起していたが、なお「有部派」の傳統的地位を壓倒する勢力とならず、大小乗共にシナに伝わってきたとはいえ、理解し易い善惡業による輪廻轉生の教説が小乗、恐らく有部系傳道者や信者によつて、シナに傳わり受容され普及するのは當然の情勢であつた。特に東晉以來の胡族を支配者とした社會での佛教受容はそのようであつたし、今の釋老志のかかれた魏收時代の北朝では、善惡業應報のことを詳細に説いている小乗の説一切有部學派の諸教義書——阿毗曇論——の教學、即ちいわゆる毗曇學が盛に行われていたのであるから、釋老志が佛教についてこのような記述をするのも當然であろう。

さて魏收が精神を識神といつたのは、その外界に對する感覺認識の作用の面からの稱であり、また神明といつたのは、その本性が純淨にして靈妙なものと考へた面からの稱であろう。

晉代のシナ思想家に至大の影響を與えている魏の王弼に、
聖人茂於人者、神明也。同於人者、五情也。（何劭、王弼傳）
という表現があるが、この學風を繼承して佛教に進んだ僧肇は、

夫聖人……誠以異於人者、神明。故不可以事相求之耳。（般若無知論）とか、「物、至人の神明を累する能はざるなり」（不眞空論）とかいつている。神明は聖人至人即ち佛菩薩の本性である。

魏收と同時代の顔之推は神明を次の如くに用いている。

若其愛養神明、調護氣息、慎節起臥、均適寒暄、禁忌食飲、將餌藥物、遂其所稟、不爲夭折者、吾無間然。（顏氏家訓養生篇）

北齊の思想界でも佛教界でも、「靈妙な神明は、すべての人に内在する。人はこの神明を練成して本然の純淨の性をあらわし出すことに

よつて、仙となり、聖となり、佛となり得る。」と、一般的に考へていたようである。特に佛教界では、第五世紀の初期に大乘の涅槃經が南北に傳譯せられてその研究講述が盛となり、すべての衆生に常住の佛性が存するとの教が普及し、神明は佛性と同義語的に用いられた。前掲の劉孝標の解説はその一例である。北魏末から北齊にかけても、涅槃經の研究講述は極めて盛であつた。更に北魏では、第六世紀には菩提流支らによつて、無著、世親系統の新大乘佛教々學や、一切の根源として、阿頼耶識とか如來藏とか、眞如とかを説く經論が傳譯せられて、その研究が勃興していた。魏收はこのような佛教の行われている環境で成長し、かくの如き教義を奉ずる學僧に佛教學を聞いた人である。即ち菩提流支についてその譯出した世親撰、十地經論を學んだ學者道寵（出家前の儒學者張寶）の門に邢子才、楊休之等と講義を聞いた。道寵門下には多くの十地論の學者を出し、魏收の活動期は鄴における十地論を中心とした佛教學の全盛期であつた（續高僧傳七道寵傳）。かくの如き魏收が、かくの如き佛教學の特に盛な中で、釋老志をかき、北魏の佛教について論述したのであるから、晉以來のシナの思想界でよく用いられていた「神明」が、佛教の佛性、如來藏心などと結びつけて同義語として用いられるのも自然のことであろう。

釋老志に佛道成就までの修行階次が述べられているのも、北齊の鄴（帝郡）佛教界が、地論學の興隆全盛期で、十地經論などを中心とした初地の菩薩が十地まで進み成佛に至るまでの各階次の修行についての研究に關心がむけられていたこと、また佛の説法、換言すれば佛經には、人天、聲聞、緣覺、菩薩などの對象の異りによつて、教示する

「法」にも淺深の差別があり、差別のある諸經は、入信求道者を淺から深へと導いて行く修道上の敎育過程であるとして、整理し類別し體系化する努力——いわゆる「敎相判釋」をなすこと——が佛敎學者によつて盛に行はれていたこと（インドでは異つた學派の經典であつた大小乗の經典を、同じ釋尊が對象を異にした時の説法であるとして、相互に連絡をつけ内容の淺深價値を判定し、多數の經の間から釋尊究極の敎、即ち佛の「宗」として認められる一經を探求し選擇して、之を究極として全諸經を一佛敎にまとめあげるもので、ここに新しく印度と異つたシナの諸宗が成立するのである）を、釋老志撰述時代の背後に考えて理解すべきである。

北魏の後半以來、専ら在家者の奉佛修行を勧める經として、盛に行はれたものに提謂波利經があつた。北齊時代には、佛の生涯の説法を五時に分ち、この提謂波利經を商人の爲に人夫の勝處に生れる道を説き示した佛敎の初門においた全經典の體系化——いはゆる「北地の五時敎判」が行はれていた。提謂波利經は翻譯經典ではなく、北魏の太武帝（四四一—四五二）の廢佛のあつた後に、佛敎が復興を許された時、復興佛敎事業に熱狂した佛敎徒が、四六〇年頃に在家者への傳道の爲に撰述したものである。續高僧傳一、曇曜傳の末に附して、

時又有沙門曇靖者。以創開佛日、舊譯諸經並從焚蕩、人間誘導、憑准無因。乃出提謂波利經二卷。意在通悟、而言多安習。

と述べている。民間在俗者に奉佛を勧める爲の經であるだけに、平易通俗であり、シナ民俗信仰を多分にとり入れて三歸五戒を受持する功德を説いている。この偽經はよく在家信者の心をとらへ、第六世紀末

には關中地方でもこの經による民間信仰結社（毘義）もできて、月二回の修養會も行はれた。續高僧傳の上引の文に續いて、
隋初開皇（五八一—六〇〇）、關隴往々民間猶習提謂。毘義各持衣鉢、月再興齋、儀範正律、遞相監檢、甚具翔集云。

と記している。この經は、佛が成道して七日目に提謂と波利の二人に率いられた五百人の商人の爲に、三歸五戒十善をうけ守るべきことを説き、五戒を持すれば人に生れ、十善を行へば天に生れる等と敎えてゐる。佛は出家の比丘の爲に鹿野苑で阿含經を始めて説かれたが、それより前に提謂らの在家者の爲にこの經が説かれたのであつて、佛の敎化説法の最初のものであるとせられた。江陵の奉佛の隱士として朝野から尊敬をうけていた劉虬（四三八—四九五）が、早くもこの經に注目した。彼は釋迦の一代の説法のすべてを頓漸二敎に大別し、更に漸敎を五時七階に分つた。頓敎とは佛が成道した直後に菩提樹下を立たずに、彼のさとりそのままを説いた華嚴經であるが、この説法は佛道修に何の準備もできていない者には全然理解されなかつた。そこで佛は衆生を成佛まで導く爲に、淺い敎から順次に深い敎に進ましめる敎化の課程によつて、五時七階の説法をせられた。それが種々の敎を説いている諸經即ち一切經である。



かくの如く佛の生涯の説法を五時に分つて、漢譯佛經を整理し、全佛經を一佛陀の教として組織化し、かつ各經の價值づけをし、佛の究極の教義を明かにしようとした「五時教判」は、爾來、南北朝の佛教學者によつて採用された。ただ南朝では、人天教は成佛を求める教でないから除くべしとしたが、北朝では、魏末から隋にかけて次の如き佛敎の五時分類が行はれた。

第一時	人天教	提謂經
第二時	有相教	阿含經
第三時	無相教	維摩經、般若經
第四時	同歸教	法華經
第五時	常住教	涅槃經

釋老志がかかれた頃の北支那佛敎界では、最後の説法をされる涅槃經が、最初の説法といはれる華嚴經と共に佛敎中の最深の教理であり、佛が修學して究極に入らしめようとする成佛の境界は、華嚴、涅槃兩經に示されていることが、普通になつてきていたことを了解して、釋老志の佛敎教義概説をよめよく理解できる筈である。

釋老志の佛敎概説が参照したと想像されるものは、晉の袁宏字は彦伯の後漢紀卷十の記述であり、また明かに釋老志を参照して書いているものは、隋書經籍志の佛經の項の記述である。

一〇

諸服其道者、則剃落鬚髮、釋累辭家、結師資、遵律度、相與和居、治心修淨、行乞以自給。謂之沙門、或曰桑門、亦聲

相近。總謂之僧、皆胡言也。僧譯爲和命衆、桑門爲息心、比丘爲行乞。⁽³⁾

* 命當作合

俗人之信憑道法者、男曰優婆塞、女曰優婆夷。其爲沙門者、初修十誡、曰沙彌、而終於二百五十、則具足成大僧。婦人道者、曰比丘尼、其誡至千五百。

* 人當作入

皆以五戒爲本、隨事增數、在於防心、攝身、正口。心去貪・忿・癡。身除殺・姪・盜。口斷妄・雜・諸非正言。總謂之十善道。能具此謂之三業清淨。凡人修行粗爲極云。可以達惡善報、漸階聖迹。

* 魏書諸本欠五戒二字、據廣弘明集。

【註】

(1) 沙門・桑門は梵語 *śramaṇa* の音譯で、功勞、勤勞の義とせられていた(玄應音義六)が、その巴利語の *samaṇa*、或は龜茲語の *samāne* または干闥語の *samana* の音譯であつたかも知れぬ。釋老志が桑門は息止となすと解しているのは、*śrama* を *sama* とし *sama* にある休息するの義をとるものであろう。中阿含四十八に、沙門とは、「諸惡不善の法の諸漏穢汚にして當來有本煩熱の苦報たる生老病死の爲の因を息止す。これを沙門と謂う」とあり、増一阿含四十六にも、沙門を息心と名くとある。

2 僧譯爲和命衆

「法」にも浅深の差別があり、差別のある諸經は、入信求道者を淺から深へと導いて行く修道上の教育過程であるとして、整理し類別し體系化する努力——いわゆる「教相判釋」をなすこと——が佛教學者によつて盛に行はれてきたこと（インドでは異つた學派の經典であつた大小乘の經典を、同じ釋尊が對象を異にした時の説法であるとして、相互に連絡をつけ内容の浅深價値を判定し、多數の經の間から釋尊究極の教、即ち佛の「宗」として認められる一經を探求し選擇して、之を究極として全諸經を一佛教にまとめあげるもので、ここに新しく印度と異つたシナの諸宗が成立するのである）を、釋老志撰述時代の背後に考えて理解すべきである。

北魏の後半以來、専ら在家者の奉佛修行を勧める經として、盛に行はれたものに提謂波利經があつた。北齊時代には、佛の生涯の説法を五時に分ち、この提謂波利經を商人の爲に人夫の勝處に生れる道を説き示した佛教の初門においた全經典の體系化——いはゆる「北地の五時教判」が行はれていた。提謂波利經は翻譯經典ではなく、北魏の太武帝（四四一—四五二）の廢佛のあつた後に、佛教が復興を許された時、復興佛教事業に熱狂した佛教徒が、四六〇年頃に在家者への傳道の爲に撰述したものである。續高僧傳一、曇曜傳の末に附して、

時又有沙門曇靖者。以創開佛日、舊譯諸經並從焚蕩、人間誘導、憑准無因。乃出提謂波利經二卷。意在通悟、而言多妄習。

と述べている。民間在俗者に奉佛を勧める爲の經であるだけに、平易通俗であり、シナ民俗信仰を多分にとり入れて三歸五戒を受持する功德を説いている。この偽經はよく在家信者の心をとらへ、第六世紀末

には關中地方でもこの經による民間信仰結社（邑義）もできて、月二回の修養會も行はれた。續高僧傳の上引の文に續いて、

隋初開皇（五八一—六〇〇）、關壤往々民間猶習提謂。邑義各持衣鉢、月再興齋、儀範正律、遞相監檢、甚具翔集云。

と記している。この經は、佛が成道して七日目に提謂と波利の二人に率いられた五百人の商人の爲に、三歸五戒十善をうけ守るべきことを説き、五戒を持すれば人に生れ、十善を行へば天に生れる等と教えている。佛は出家の比丘の爲に鹿野苑で阿含經を始めて説かれたが、それより前に提謂らの在家者の爲にこの經が説かれたのであつて、佛の教化説法の最初のものであるとせられた。江陵の奉佛の隱士として朝野から尊敬をうけていた劉虬（四三八—四九五）が、早くもこの經に注目した。彼は釋迦の一代の説法のすべてを頓漸二教に大別し、更に漸教を五時七階に分つた。頓教とは佛が成道した直後に菩提樹下を立たずに、彼のさとりを説いた華嚴經であるが、この説法は佛道修に何の準備もできていない者には全然理解されなかつた。そこで佛は衆生を成佛まで導く爲に、淺い教から順次に深い教に進ましめる教化の課程によつて、五時七階の説法をせられた。それが種々の教を説いている諸經即ち一切經である。



智度論卷三に、

僧伽秦言衆、多比丘一處和合、是名僧伽。……諸比丘和合、故僧名生。

とある。サンガ(saṅgha)は、和合の衆團の義である。和命の命は八正道の中の正命(samyagā-jīva)や、或は邪命(mitīyā-jīva)のjīvaの譯で、和命は和合の「生活」の義かも知れぬが、和合の誤寫ではないかとも思われる。漢譯佛敎で和合衆は普通に用いるが、和命衆の語はあまり用いられていない。

(3)比丘爲行乞の句の上に「又曰比丘」という如き一句があるべきであろう。比丘の語が直ちに上句につゞいて出るのは、解し難い。比丘の梵語は bhikṣu であるが、パリ語の bhikku からの音寫かも知れぬ。シルバン・レヴ(Sylvan Lévi)教授は龜茲語からの音譯であろうと論じたが、佛敎將來の史實からはそれが當つているかも知れぬ。

釋老志の著者の周邊によく行はれていた比丘の解釋を二三抄出してこの一節の參考にしよう。鳩摩羅什譯の大智度論卷三に、

比丘名乞士、清淨活命故、名爲乞士。

羅什門下の僧肇は註維摩經卷一に、

肇曰、比丘秦言、或名淨乞食。

といい、また北齊末の佛敎教義を綜合大成した隋の慧遠の維摩經義記卷一には、比丘の義譯五種をあげた中に、

二名乞士、既出家已、無所貯蓄、乞求自活。三名淨命、於乞求時、正命乞求、離五邪命、故名淨命。

とある。

(4)優婆塞は梵語 upāsaka 近事男と譯され、また清信士ともいう。優婆夷 upāsika はその女性。共に三歸、五戒を受持して在家の佛弟子として、二衆と呼ばれ、また佛敎教團を構成する七衆(出家の五衆に二衆を加う)に入る。

(5)沙彌の梵語は śramaṇera 或は śramaṇeraka であるが、パリ語の śāmanera 殊に龜茲語の samāne 于闐語 samanā の音譯と見た方がよからう。七歳以上で出家剃髮して十戒をうければ、沙彌として出家五衆の一に加へられた。沙彌の十戒は、

一不殺、二不盜、三不婦、四不妄語、五不飲酒、六離高廣大牀、七離花鬘等、八離歌舞等、九離金寶物、十離非食時。

(6)沙彌は二十歳になつて二百五十戒をうけて比丘となる。二百五十戒を具足戒 upasampadā とも大戒ともいう。佛敎の出家修道者としての戒品が具足して涅槃に親近するが故である。義譯して近圓という。具足戒をうけた比丘は大僧ともいう。比丘の具足戒を二百五十戒とするは四分律で、この律は東魏北齊の佛敎界即ち魏收の時代に特に盛に研究せられたものである。なお、比丘尼の戒を五百としていたことは、比丘尼戒本所出本末序(出三藏記集十一)に見え、大智度論卷十三にも具足戒を、比丘尼は「略説すれば五百戒廣説すれば八万戒」、比丘は「略説すれば二百五十戒廣説すれば八万戒」としてゐる。大智度論が魏收時代に最も権威ある佛敎學書であつたこととはいうまでもない。

(7)十善道は十善業(十善業道)とも、略して十善ともいう。梵語の daśa

Kuśāla karmīni の譯。阿含經等の小乘經にも説かれていて、シナでも早くから在家の奉佛者の間にも知られた。例へば東晉の郗嘉賓の「奉法要」に、

十善者、身不犯殺・盜・姦。意不嫉・恚・癡。口不妄言・綺語・兩舌・惡口。……

と述べているし、北魏般若流支譯の正法念處經の卷一卷二は、十善業道品と題して十善業道について詳説して、その口業四種は妄語、兩舌、惡口、綺語となつてゐる。釋老志の口斷妄雜諸非正言は少し明確を缺く。妄語を始め雜諸の非正言といふのか、妄語・雜語・諸非正言の三なのか。雜語は北魏によく研究せられた東晉佛陀跋陀羅譯の華嚴經卷十二、十無盡藏品に、

何等爲清淨戒、此菩薩捨離殺盜邪婬妄語。惡口麁言兩舌雜語、貪瞋恚邪見、具持十善。

とある。惡口は麁惡語ともいふから、惡口麁言が一つであるとすれば、雜語は綺語となる。綺語は無義語、散語ともいい、殊に新譯では雜穢語と譯している。雜語が綺語なれば、諸の非正言は惡口兩舌を併せたものであらう。この解釋に従つておく。但しこの他にも想像推察し得る解釋もあらう。例へば、雜は、しばしば離と誤寫される。兩舌は離間語ともいふ。妄、離(間)、諸非正言の誤寫とし、諸非正言に綺語惡口を併せて解するが如きである。

(8) 達惡善報にも誤があるかも知れぬ。達は脱(音から)或は逃(字形から)の誤かも知れぬ。今は假に脱の義をとつておく。惡善報もあり見なれぬ熟字で善惡報の方が普通であるが、強いてなおす必要

もなからう。善惡の行業による應報、即ち輪廻轉生から脱することをつけているのであらう。或はまた惡業報の誤寫かも知れぬ。

〔譯文〕

諸の専ら佛道に服する者は、鬚髮を剃り落して世俗の煩累をといて家を辭し、師僧を定めて弟子(資)となり、佛教の律度を遵守して相共に和合の共同生活をなし、心を治め清淨の行を修め、乞食を行つて(托鉢をして)以て自給する。これを沙門(sramana)といひ、或は桑門といふ。

これらの漢字に寫したのも發音が相近いのである。彼等を總括して僧(sangha)といふ。皆胡言である。僧は譯すれば和合衆(和合生活團體)であり、桑門は息心である(又比丘といふ)。比丘(bhikṣu)は行乞する者である。

俗人の佛教を信奉修行する者を、男を優婆塞(upāsaka)といひ、女を優婆夷(upāsika)といふ。

その沙門となる者は、初に十戒を修める者を沙彌(sāmaṇera)といふ。終に二百五十戒を修めるに至れば、これ(戒品)具足して大僧となる。女の入道の者は比丘尼(bhikkhū)といふ。比丘尼の戒は五百戒に至るのである。これ等の戒は皆五戒を根本として、事に隨つて數を増して行つたのであつて、心を防ぎ、身を攝し、口を正す(身口意の三業を制御し正す)にある。心は貪と忿と癡とを去り、

身は殺生、邪淫、竊盜を除き、口は妄語、雜穢語（綺語）いろいろの非正言を斷つ。總じてこれを「十善道」という。よくこれ（十善道）を完全に成就すれば三業（身口意）清淨という。凡そ人としての修行はほゞこれまでで極いたるといふ。そうすれば惡善の報（をうけて輪廻すること）から脱して聖の仲間になるようになるのである。

一一

初階聖者、有三種人。其根業太差。謂之三乘⁽¹⁾。聲聞乘、緣覺乘、大乘。取其可乘運以至道爲名。

此三人惡迹已盡。但修心、盪累、濟物、進德。初根人爲小乘、行四諦法、中根人爲中乘⁽²⁾、受十二因緣、上根人爲大乘、則修六度。雖階三乘、而要由修進萬行、拯度億流、彌⁽³⁾（歷）長遠、乃可登佛境界。

* 太字、廣弘明集・佛祖通載七作各。

【註】

(1) 聲聞、緣覺、菩薩の三乘の人がその能力の差により修行にも淺深があることは、兎・馬・象の三獸が河を渡るのに、兎は河を浮んで渡り馬は足が底にいたりつかなくたりして渡り、象のみ底に足をつけて渡ると同様だと説いた有名な譬喩が大般涅槃經卷二十七（大正十二、五二三頁）、優婆塞戒經卷一（大正二十四、一〇三八頁）等の北涼の曇無讖譯によりて紹介された。また法華經には羊鹿牛の三車の譬

喩がある。これらの經は北魏・北齊はもとより南北朝通じてよく行はれた佛典であり、この譬もよく普及した。隋の智顛の法華玄義八に「三獸は三人（聲聞、緣覺、菩薩）に喩ふ。二乘（聲聞、緣覺）の智は少なければ、深く求むること能わず、喩えば兎馬の如し、菩薩の智は深し。喩えば大象の如し。菩薩獨り底（實相）に至る」と述べている。特に北齊佛教々義學を集大成したものと云うべき慧遠の大乘義章十七下に詳説している。

(2) 聲聞乘を小乘、緣覺乘を中乘、菩薩乘を大乘という例は、北魏勒那摩提譯の究竟一乘寶性論二に見えている。シナ佛教徒の著述では、スライン將來の燉煌本、法華問答（大正八五、二〇〇頁）に、問、門外三車、譬於何法。答譬三乘。羊車譬小乘。鹿車譬中乘、牛車譬大乘。羊形小而力小、故譬聲聞小乘、鹿形中而力中、故譬緣覺。牛形大而力大、故譬菩薩乘。というのがある。

(3) 彌歴の歴は廣弘明集・佛祖通載によつて補つた。

【譯文】

初めて聖者の段階にのぼるものには、三種の人がある。その三種の人の能力修行には各々（廣弘明集等による）差異がある。これを三乘という。聲聞乘（śrāvakayāna）、緣覺乘（pratyekabuddhayāna）大乘（mahāyāna）である。（乘といふのは）三乘の人が乗運して以つて道（菩提・さとり）に至るべしとの意から名づけたのである。

この三人は惡迹已につきたものである。たゞ心を修め煩累をなくし生類を濟ひ徳を進めるのに就いて、初等の能力の人を小乗となして四諦の法を行はしめ、中等の能力の人を中乗となして十二因縁をうけしめ、上等の能力の人は大乘となして六度の行を修めしめるのである。三乗の階級はるが、要は、あらゆる善行を修め進めて、無数の物類をすくひ渡すこと長遠にわたりへれば、乃ち佛の境地に登り得るのである。

〔解説〕

前節から本節にわたる魏收の佛教概説、換言すれば、東魏・北齊の在俗知識人の佛教の要綱についての知識の依拠となつてゐるものと考へてよいのは、舊譯華嚴經卷二十四の十地品に説いてゐる十善説と三乗の説と、これに對する十地經論卷四の詳解である。前者の一節を抄出して置く。

行十不善道、則墮地獄・畜生・餓鬼。行十善道、則生人處、乃至有頂(天)。又是十善道、與智慧和合修行。

(1) 聲聞乘) 若心劣弱、樂少功德、厭畏三界、大悲心薄、從他聞法、至聲聞乘。

(2) 緣覺乘) 若行是十善道、不從他聞、自然得知、不能具足大悲方便、而能深入衆因緣法、至辟支佛乘。

(3) 菩薩乘) 若行是十善道、清淨具足、其心廣大無量無邊、於衆生中、起大慈悲、有方便力、志願堅固、不捨一切衆生、求佛大智慧、

淨菩薩諸地、淨諸波羅蜜、入深廣大行、則能得佛十力、四無所畏、四無礙智、大慈大悲、乃至具足一切種智、集諸佛法。是故我應行十善道、求一切智。

この華嚴經の十地品に對するインドの世親の註釋である十地經論こそ、魏收の時代に新に譯出せられ、かつ講述研究せられ、北齊佛教界の中心教學として榮え、魏收も亦その講述の席に列つた人であるから、釋老志の佛教教義概説はこの經と論とを無視して考へてはならぬものである。抄出した經文を熟讀して書き改めれば、釋老志の上記の數節に近いものになり得ることが、容易に理解できるであらう。

一一一

所謂佛者、本號釋迦文者。⁽¹⁾譯言能仁、謂德充道備、堪濟萬物也。釋迦前有六佛。⁽²⁾釋迦繼六佛而成道。處今賢劫。⁽³⁾文言將來有彌勒佛、方繼釋迦而降世。

* 規當作劫 ** 文當作又

〔註〕

(1) 本號釋迦文者譯言能仁。

冊府元龜九九六釋譯の條に抄出する文も同じ。但し者の字はおちつき惡し。もと、本號釋迦文。釋迦文者譯言能仁。とありしものが、上の釋迦文を脱するに至りしものか？ 或は者は此の誤寫か。佛祖通載の抄出は「本号釋迦文、此譯能仁」とあつてわかり易い。

釋迦文は *śakyamuni* の音譯。後漢竺天力、康孟詳譯修行本起經上には、

名釋迦文能仁、劫名波陀漢言為賢

とある。また能儒とも譯した。

呉の支謙譯太子瑞應本起經上には、

劫號為賢、汝當作佛、名釋迦文天竺語釋迦為能、文為儒、義名能儒。

とある。此等の本起經は釋老志にも言及している所である。後には釋迦牟尼の音譯が一般に普及した。śākya は種族の名で muni は尊稱で、寂然とか賢人とかの義。即ち釋迦族の賢人の義である。

- (2) 六佛は毘婆尸、尸婆、毘舍婆、拘樓遜、拘那含牟尼、迦葉の六佛で、釋迦を加えて過去七佛と稱する。長阿含經一、雜阿含經十五、增一阿含經四十五等の阿含經典を始めとし、律や觀佛三昧經や智度論などと大乘佛典にもひろく見えている所である。前三佛は過去莊嚴劫に出で、後の四佛は現在賢劫の出とせられる。長阿含大本經に過去九十一劫、時世有佛、名尸棄如來、復次卽三十一劫中有佛、名層棄如佛、復次卽彼三十一劫中有佛、名毘舍婆如來。復次此賢劫中有佛名拘樓孫、又名拘那含、又名迦葉、我亦今於賢劫中、成正覺。

とある。

- (3) 賢劫は賢は梵語 bhadrā の譯で善とも譯す。劫は kalpa の音譯、劫波の略。極めて長き時間。智度論五などにその説明がある。賢劫は具きには現在賢劫といい、過去莊嚴劫、未來星宿劫に對する時であつて、賢劫中に千佛が世に出るといふ。

- (4) 文言は「經文に言く」の義かともとれないこともないが、恐らく

「又言」の誤寫であろう。彌勒佛 Maitreya Buddha が未來この世界に出づる説は增一阿含經、賢劫經、彌勒下生經、大毘婆沙論、大智度論、阿育王傳などの諸經論に見えていて、北魏時代以來によく普及していた。過去六佛―釋迦佛―彌勒佛をこの世界に順次に出づる佛として信仰せられたことは、北朝の諸石窟によつても、よくうかがえる。それについては拙著支那佛教史研究北魏篇を見られたい。

〔譯文〕

いわゆる佛とは釋迦文である。釋迦文とは（中國語に）譯して能仁というが、それは徳も道も（その身に）完備していて萬物を濟うに十分な能力がそなはつてゐることを意味するのである。釋迦の前に六佛があり、釋迦は六佛の後を繼いで成道したのであるが、「現在賢劫」(bhadrakalpa)の時にあたつてゐるのである。經文には、將來に彌勒佛があつて、釋迦を繼いで兜率天からこの世界に降り出づるといつてゐる。

一三三

釋迦卽天竺迦維衛國王之子。天竺其總稱。迦維別名也。初釋迦、於四月八日夜、從母右脅而生。既生姿相超異者、三十二種。天降嘉瑞以應之、亦三十二。其本起經說之備矣。釋迦生時、當周莊王九年。春秋・魯莊公七年、夏四月、恒星不見、夜明、是也。⁽³⁾ 至魏武定八年、⁽⁴⁾ 凡一千二百三十七

年。云釋迦年三十成佛、導化羣生、四十九載、乃於拘尸那城娑羅雙樹間、以二月十五日而入般涅槃。涅槃譯云滅度、或言常樂我淨、明無遷謝及諸苦累也。

【註】

(1) 廣弘明集は迦維羅衛に作る。Kapilavastu の音譯、その王は *suddhodana* 淨飯王である。

(2) 後漢・竺大力・康孟詳譯、修行本起經、吳、支謙譯、太子瑞應本起經など。後者の一節を引いておくと、

到四月八日夜明星出時、化從右脇生、以天香湯、浴太子身、身黃金色、有三十二相、光明徹照、……當此日夜、天降瑞應、有三十有二種、……

(3) 莊公七年は 687B. C. 左傳に「う。」

夏恒星不見、夜明也。星隕如雨、與雨偕也。

(4) 東魏の最後の年、北齊の第一年で、西曆五五〇に當る。

(5) 梵語 *Kusinagara* パリー語 *Kusi-nāra* 曇無讖譯の大般涅槃經は佛在拘尸那國、力士生地阿利羅跋提邊止、娑羅雙樹間。

という書き出しである。娑羅は梵語 *śala* 娑羅の雙樹（二本の樹）の間については、隋の灌頂の大般涅槃經疏一等に解説がある。

(6) 般涅槃は梵語 *Parinirvāna* の音譯で、圓寂と譯されるが、普通には涅槃が用いられている。涅槃 *nirvāna* は「吹き消されたること」の義で、滅、寂、寂滅、滅度などと譯されている。滅度の譯例は、涅槃經二十九に「滅生死之故、名爲滅度」とあり、法華經序品に「佛此夜滅度、如薪火滅」とあり、無量壽經上に「必至滅度」

者、不取正覺」など、魏晉の譯例に多い。僧肇は涅槃無名論に「滅度者、言其大患永滅、超度四流」と説いている。

(7) 涅槃が常・樂・我・淨の四徳を具していることを強調するのは、周知のように、北涼の曇無讖が第五世紀の初期に譯した大乘の大般涅槃經 *Mahāparinirvāna-Sūtra* 四十卷である。曇無讖を中心とした北涼の佛教は、北魏のこの地を征服したことによつて、東して北魏佛教の重要な教學となつた。曇無讖は特にこの經の傳譯に熱心であつて、その門下によつても大に研究され宣布せられたものである。

釋老志の著者も曇無讖のこの經の譯出を特筆し、門下の智嵩が「涅槃經義記」を撰したことまで詳記している。曇無讖の譯と時を同じくして、東晉では新にインドから歸來した法顯によつて異譯の大般泥洹經六卷が譯出せられたし、續いて慧嚴等は兩譯本によつて大般涅槃經三十六卷を出すに至つた。このようにして、第五世紀以來のシナ、即ち南北朝時代には、この新譯涅槃經の大乘教學研究と鑽仰が急速に南北共におこつたのであつて、涅槃經を佛陀の最後に説かれた究極の教とし、多數の佛典の教義の歸すべき所であるして、涅槃宗の成立にまで發展した。

涅槃經に高揚せられた特異の教義の中でも、涅槃を、「常・樂・我・淨」と強調して、小乘の涅槃觀を斥けた點が、當時の佛教界で注目せられた。曇無讖譯本の卷二には

無我者、名爲生死。我者、名爲如來。無常者、聲聞緣覺。常者、如來法身。苦者、一切外道。樂者、卽是涅槃。不淨者、有爲法。

淨者、諸佛菩薩所有正法。是名不顛倒。……若欲遠離四顛倒者、應知如是常樂我淨」。(大正、一二・三七七頁)といひ、また同卷二十三には

二乘所得、非大涅槃。何以故。無常樂我淨故。常樂我淨、乃得名爲大涅槃也。(同五〇二頁)

と説いている。常樂我淨こそは、涅槃經を特色づける最も大切な教旨とせられたのであつて、現に曇無讖の涅槃經の翻譯に協力した涼州の道朗は、涅槃經の序に、

是以斯經解章、叙常樂我淨、爲宗義之林。開究玄致、爲涅槃之源」。(出三藏記集八)

と、この經の眼目が涅槃が「常・樂・我・淨」であることを提唱するにあると指摘している。また三井高公氏蔵の大般涅槃經卷三十一の敦煌寫經には、北周保定元年(五六一)の左の如き奥書がある。

大周保定元年歲次辛巳。比丘尼道英、謹惟、常樂幽玄、我淨難識。故割衣資、敬寫涅槃經一部(下略)

魏収が釋老志をかいた時代の北シナの佛教界では、涅槃經によつて、大乘のめざす涅槃と小乗の志す涅槃との異りを、「常・樂・我・淨」の四徳の有無を以つて強調したのである。魏収の周邊の佛教界が、かかる大乘佛教を奉ずる大勢にあつたことを明かにする史料は少くないが、これ以上にあげる必要もなからう。何れにしても、常樂我淨と説いたのは北朝の人として當然であつたのである。

James R. Ware氏の勞作「Wei shon on Buddhism (Young Pao 通報; Serie II, Vol. XXX, 1933) に「或言常樂我淨……」を「或

は常樂と言う。我は淨明なり、遷謝及び苦累なきなり」と讀まれたのは、シナ佛教々義學に理解を欠いた爲に生じた氣の毒な誤りである。因みに常は不變不遷にして常住の法なることをいい、樂は衆苦を永離し安穩にして大樂なること、我は經(二十三)に「涅槃は無我にして自在なるが故に名けて大我となす」とあるように、自在無礙なることをいい、淨は無垢清淨であり、經(二十三)に「純淨を以ての故に大涅槃と名く」とある。

〔譯文〕

釋迦は即ち天竺インドのカピラ國の(淨飯)王(Suddhdana)の子である。天竺はその國土の總稱であり、迦維は(その中の一地方の)別名である。初め釋迦は四月八日の夜、母の右脇から生れた。生れると既に姿相の(普通人に)超異する點三十二種あり、天が嘉瑞を降して以てこれに應じたのも亦三十二あつた。そのことは本起經に詳説せられてゐる。

釋迦の生時は周の莊王の九年に當る。「春秋」(左傳)に「魯の莊公の七年夏四月、恒星見えずして夜明かなり」とあるのは是である。魏の武定八年(五五〇)に至るまで凡そ一千二百三十七年である。

釋迦は年三十で成佛し、諸の生類を指導教化すること四十九年、それから拘尸那城娑羅雙樹の間に於いて二月十五日を以て般涅槃に入つたのであるという。涅槃は譯して滅

香港の佛教事情

近藤徹稱

私は東蓮覺苑の招聘に應じて、昭和三十三年八月から約一年間香港に滞在した。その間に見聞した範圍内で、香港の佛教事情を報告しよう。

香港は世界人種と世界商品の展覽會場のような所で、道を歩けば各國人にあり、一つのウインドに各國の商品が雑居している。宗教も御多分にもれず、各人種がそれぞれ自らの宗教を信奉しているが、何といても中國人がその住民の殆どをしめている所だけに佛教の根は牢固として強い。

香港は九龍側が中共と大陸続きでありながら、大陸と政治的に遮断されていること、そのため却つて海をへだてた臺灣との交通がはげしいこと、東南アジア諸國、特にタイ、ビルマには華僑の数が非常に多いので、勢い南方佛教との接觸の機が多いこと、等を考えあわせるとき、香港佛教は恐らく中國佛教と様相を異にしている點が多いことであろうと思われる。

佛教者は和尚、法師、師傅、居士と呼ばれる。和尚とか法師と呼ばれるのは男僧であり、師傅というのは尼僧、居士は在家の男女に通じて用いられる。僧の数は男僧三百、尼僧は千人に達するといわれ、尼僧が多いのは或程度お金の見寄りのない婦人が尼になるからであると聞いている。男僧の多くは

廣東州生れであるが、中には戦後大陸から逃れて来た人もあり、狭い香港にひしめく人々の胸中に往來するものは複雑であり、大陸のニュースには極めて敏感である。

香港佛教會に於て最も著名であり高齡でもあるのは倭虛法師である。かつて牧田先生が中國からの歸途香港へ寄られた折、一緒に臺灣の弘法精舎に華南佛學院長倭虛法師をお尋ねした。法師は既に八十歳を超えて耳が遠く、弟子たちに助けられてやつと歩を運んで來られた。はげしい求道を續けて來られたであろう法師の温容を尊く拜みながら、弟子たちの手になるおいしい精進料理を共に御馳走になつた。この法師についてはその一生の回想録である「影塵回憶錄」があり、その日本語譯がなされつゝあると聞いているから、この人についての詳細はその録にゆづらう。

倭虛法師についてその名を挙げねばならないのは筏可法師と海仁法師であるが、その兩法師についてのべるには先づ大嶼山のことを知らねばならない。

(註、大嶼山については寶蓮禪寺出版の釋明慧編「大嶼山志」がある。)

香港佛教は大きく二つに大別できる。一つは町の佛教であり、もう一つは山の佛教である。町の佛教

は更に香港島と新界(New Territory)とに二分される。香港は總面積が約四百平方マイル、人口は三百萬あるといわれている。その人口の殆どが、香港島という、自働車で二時間もあれば一周できるような小さな島に密集している。勢い建物は上にと向つてのびてゆき、十階建はざらである。驚くなけれ、その高い建物の何階かに寺があり僧が住んでいる。寺があるというよりは、フラットのついに小さな佛様が間借り生活をしてござるといつた方がより適切なわけである。セルフサービスのボタンを押し何階かにのぼり、ドアを開けばそこに小さな寺らしいものを見出すことができる。ずらつと椅子が並んでいて広い所は五・六十人も入れるであろう。それに比して新界には人家も稀なげ山が連なり、のんびりした空氣はいかにも大陸の一端へ來たことを思わせる。

新界の寺院は境内もゆつたりとして、香港島のようないなアバウト式のものとは全然見當らない。せいぜい二階建か、さもなければ平家である。寺らしい屋根の特色がないのは少々ものたりない。大きな寺では小學校、養老院、孤兒院などを經營している。有名なものを挙げると、

九龍の志蓮淨苑の志蓮義學校、志蓮安老院、志蓮慈幼院、沙田の慈航淨院の慈航義學校、般若精舎の般若老人院、青山の青山佛教義學校

(註、義學校 Free school とするのは、授業料納入の自由を認める學校である)

などで、青山佛教義學校が陳靜濤居士の經營になる

以外はみな尼僧の手によつて經營されている。兩奩老院は共に百人あまりの老婆を收容しており、その設備も完備して、老人の顔も明るい。

こうした町の佛教に對して山の佛教ともいふべきものがある。それは大嶼山といつて、香港の西、船で約三時間半の距離にあり、新界の一部で香港島の二倍ほどの大きさの島であるが、人口は數えるほどしかない。島全體が一つの大きな連山で、山あいの谷にそつて登れば約半日で頂上に達することができる。村人ははだしで石のごろごろした道を、米や野菜を荷つて暗いうちから山をのぼつてゆく。乗物といへばお籠があるだけで、人の往來の稀なこの山路では道を探ねることすらも容易ではない。この大嶼山には大小あわせて八十ヶ寺ほどあり、頂上には最も大きな寶蓮禪寺がある。名は禪寺であるが、内容は念佛である。香港佛教には宗派というものはない。筏可法師はこの寶蓮寺の住持で、同時に香港佛教會々長でもある。この法師が寶蓮寺の第二代住持だということであるから、寶蓮寺はきさして古い寺ではないわけである。筏可法師は六十歳餘りで持戒堅固な徳望の高い人であり、香港で唯一の戒師である。戒師は毎年新しく佛教會から推薦される制度になつてゐるが、高德な筏可法師は長年戒師に推薦され續けてゐると聞いている。數年に一度この寺で傳戒があり、その時には戒を受ける人々が香港の各地から寶蓮寺に集り、一月御講義を聞いたり行をしたりして最後に僧尼は頭に、居士は腕にお灸をすえる儀式が行われる。従つてお灸のあと（戒疤）は、一人前の僧尼或は居士であるという印であり、同時

に道心堅固であることを意味するわけである。

寶蓮寺から大分離れたところに小さな阿彌陀佛靜室がある。そこにねずみ色のつぎを澤山あてたぼろぼろのお衣をきた乞食坊主のような七十餘りの老僧がゐる。これが海仁法師である。背を眞直ぐにして椅子の上に坐し、書見をして居られた姿が今も目に浮ぶ。長年不眠の行を續け、椅子の上に坐つたまま、で數時間睡眠をとられるだけだと聞いている。その高德を慕つて遠近の僧や居士が衣類や食べものを運んで來ても、それらを他の人の上に上げて、自らは極めて質素な生活をして居られるとも聞いている。とにかく私が香港滞在一年間のうちで、かくもつぎのあつたねづみの御衣を着ている人には外に會つたことがないので實に印象深い。

電氣も交通の便もなく、數世紀も昔に歸つたかと思われるほど閑寂な山の中で生活している僧尼は併せて三百人もあろうか。しかし人の多少の如何に拘らず、その眞摯な求法の力は大きい。現實とは餘りにもかけはなれたようなこの山の佛教が實は香港佛教の母體をなし原動力となつてゐると私には思われる。俗事を忘れ名利を捨てて、専心求道に邁進する尊い人々が背骨としてあつてこそ、華やかな香港の佛教も墮落をまぬがれ、相共に助けあい補ひ合つてゆけるのであろう。

こうした大嶼山の人々と呼應して香港で活躍している人々は、臺灣の東林念佛堂の定西法師、東普陀の茂峯法師、正覺蓮社の覺光法師、菩薩學處の優曇法師、佛教講堂の度輪法師、大光園の大光法師らである。定西法師は十年程前に上海から香港へ來た人で



寶覺學校講堂における定西法師の講話

「無量壽經」「華嚴經」などの講話を何ヶ月にもわたつて續けて居られたが、その評判は非常にいい。しかし惜しいことに廣東語が話せないのので、講話の時は何時も通譯つきである。日本のような狭い所に住んでゐるわれわれには思ひも及ばない珍現象で、始めは一寸驚かされる。

識廬優曇法師は黒衣の中にまじつて何時もひとりビルマの黄衣をまといつてゐるので實によく目立つ。南方佛教の戒を實踐して非時食を守り、人と話せば

中共批判が始まる。優曇法師のみならず、香港の僧はみな、日本の僧と通つて絶對に肉食妻帯をせず、飲酒歌舞を避け、常に剃髮染衣を保つて内外相應して法城を護持している。その態度は實に敬服に價する。

こうした法師の間にまじつて、影になり日向になりして法師を激勵し、時には苦言をはいはばからぬのが林楞眞居士である。林先生は六十餘りで、表面は實にやわらかい感じのやさしい叔母さんであるが、こと佛教に關しては熱烈なる信念をもつて一歩も退かぬ氣慨の人である。大嶼山の海仁法師に師事して佛教の奥義をきわめ、現在、東蓮覺苑長、寶覺學校長の要職を兼務していられる。

東蓮覺苑は香港競馬場の近くにあり、山光道という坂道の途中にある香港唯一の寺院らしい美しい建物である。そりかえつたえび茶色の屋根が眞青な空の中にくつきりと映えて、緑の大木が鮮かな色彩を添えている光景は全く絶妙のようである。



東蓮覺苑

東蓮覺苑は一九三五年に故クララ何東夫人（一八七五—一九三八）によつて建てられたもので、クララ夫人の夫であるロバート何東紳は、香港では誰一人知らぬもの、ない大富豪であり、社會事業に貢獻した人としても有名である。クララ夫人は子供のときから佛教思想を吹きこまれて育ち、年と共に佛教が夫人の思想、活動に大きな影響を興えたように思われる。約三十年前、香港に貧しい家の少女たちの教育施設が皆無なのを憂慮したクララ夫人は、夫の財政的援助を得て、マカオと灣仔と青山に佛教義學校を開き、一九三一年には、更に波斯富街に寶覺義學校を開設した。これが現在の山光道にある寶覺義學校の前身である。その後クララ夫人は、故譚煥堂先生を助力によつて山光道に敷地を見つけ、新たに東蓮覺苑という、佛教寺院と學校の機能を一つにした建物を建てた。東蓮覺苑の竣工したのが一九三五年で、この時に波斯富街の寶覺學校はこの新しい立派な建物に移された。クララ夫人は自分で苑と學校の經營にあたり、林楞眞居士も行動を共にされたようである。クララ夫人は二十年前に六十歳あまりでなくなつたが、東蓮覺苑は現在までクララ夫人の遺言どおり、少數の宗教上の友人である王學仁先生、陳靜濤先生、林楞眞女史及び夫人の家族の人々から成る指導者會議によつて牛耳られ、夫人の生活理念を具體化したその事業は林楞眞苑長兼校長の手によつて續行されている。

日本軍の占領の間は、やむを得ず苑はその活動を中止した。當時の居住者は八人であつたが、その人々は言語に絶した苦しみを味わいながらも、苑長の

卓越した指導のもとに不屈の精神をもつて堪えてきた。林女史が日本語についてよく理解をもつていたこともあり、また多くの友人が食糧を補給し、特にこの苑に居住した西木願寺の宇津木二秀師の大きな助力もあつて、居住者たちは榮養不足で苦しむつも生きながらえることができたのださうである。私が東蓮覺苑に滞在している間何度となく、當時の居住者たちから宇津木師のお話を聞かされたが、今も彼女らは宇津木師を慕い、宇津木師の親切を心から感謝している。

一九四六年、苑は非常な困難のなかから再出發を始めた。一九四九年からは政府の補助金を受けるようにもなり、一種の慈善事業である學校として繼續されてきた。政府から受取る補助金は全經費（年額約二十萬ドル、ここにいうドルは香港ドルである）の約三分の二なので、指導者會議はそれを補充する資金を工面しなければならなくなつた。そのため、小學生は毎月「堂費」（教室をきれいにしておくための資金）として四ドル、中學、高校生は毎月「堂費」として四ドルと、裁縫・料理などの材料費として六ドル、都合十ドルを納めている。これが月謝である。こんな僅かな月謝は香港の學校のどこを探しても見あたらない。

東蓮覺苑の前にある寶覺學校の建物は、一九五〇年、バザーを通して有志者から集つた多額の寄附に政府からの補助金を加えて建てられたもので、そのとき多額に寄附した人々の名前は、現在各教室の名前となつて、それぞれの教室の入口に大きく刻まれている。その名前はみな夫人名である。この寶覺學

校は一九五一年、グランサム總督夫人によつて公式に開校された。夫人は香港の福祉事業の促進に貢献した人である。寶覺學校は既にこの建物と苑の中の利用し得られるだけの教室を併せてもなお狭い位であるのに、毎年何百といふ志願者があるということである。

苑の後にあつた空地には、一九五四年、先生たちの寄宿舎が建てられた。この増築は創立者、故クララ夫人の八秩冥誕を記念するためであつた。

(註、八秩冥誕とは八十歳の誕生日で、中國人は故人の誕生日におまじりする習慣がある。)

生徒数は、波斯富街に學校があつた頃は百人足らずであつたが、今日では夜間の生徒を加えると千人を遙かに越えている。

香港には學校が少い。そのために、あらゆる學校が教室を最大限に利用している。ある學校は、一階が商店で二階三階あたりが教室になつていて、二階も三階もあり、運動場は殆ど屋上である。そういう状態であるから、寶覺學校はその點大きな貢献をしている。寶覺學校は、小學は晝間・夜間共に各學年二クラスづつである。中學・高校はそれぞれ晝間の一クラスがあるだけである。どのようにして多數の小學生を一クラスしかない中學に收容しうるかと言われるかも知れないが、實は、小學生の多くは進學を斷念せざるを得ないのである。彼等は家族の生活を助けるためにかせぎに出るか、或は家事を引受けねばならない。ところが寶覺學校には給費制度があり、また月謝を納められない者には免除の制度もある。尤も生徒の中には、このような好條件すら利用する

ことのできないものもある。

寶覺學校は佛敎の精神を中心とした學校であるから、各學年共通に二時間佛敎の時間がある。教科書としては、小學生には東蓮覺苑編「佛化兒童讀本」、中學生には臺灣の釋印順著「佛法概論」、高校では同著「佛敎宗要」が使われている。

以上は寶覺學校の一般の生徒についてであるが、これと並んで佛敎班というのがある。現在約三十名の生徒があり、その中、尼僧は約十名で、あとは居士である。ここが香港に於ける尼僧教育の唯一の機關である。全寮制で朝晩勤行をし、主として佛敎の勉強をしている。現に阿彌陀經、八大人覺經、楞嚴經、法華經、大乘起信論などが講ぜられている。佛敎班は月謝も寮費も無用である。時には法要を頼みにくる信者もあり、そんな場合は佛敎班の生徒で勤行し、御布施はみなで分けていようである。法要は繞佛や禮拜など動きが多く、鼓、鐺、鉦、引磬などの鳴物が賑かである。

寶覺學校の先生は五十名、大學出の人もあり師範出の人もある。それが皆女子の先生だというのがこの學校の特徴である。その半數は東蓮覺苑に寄宿し、朝夕の勤行にも参加している。五人の尼僧の他は居士で、居士も勤行の時には五條袈裟と衣を着ける。通勤の先生の中には少數のクリスチャンもあるが、年一回の佛敎辨論大會に、自分のクラスの生徒を優勝させようと努力している。その中に佛敎を學んでゆくらしい。先生たちの素食はすべて東蓮覺苑で用意される。勿論一切御精進である。

香港では人口の三分の二が佛敎者で、あとはキリ

スト敎、天主教、回敎の順である。しかし支配階級がクリスチャンであり、クリスチャンの學校が約半數をしめている。そういう香港では寶覺學校の存在は貴重である。

ここで東蓮覺苑の共住規約を掲げておこう。

一、本苑は何東隣紳と何張蓮覺居士(クララ夫人)によつて創立された十方女衆佛敎研究院であり、男性が留宿したり本苑を經營したりすることはできない。

一、本苑は大乗佛敎の自覺々他を學修することを宗旨とし、同住者は一切の規則をよく守らなければならない。

一、根本戒律を破る人は共住を許さない。

一、喧嘩する人は共住を許さない。

一、本苑の仕事以外の經營貿易をする人は共住を許さない。

一、外出歸宅の時には必ず執事に報告する。違ふ者は罰する。

一、自分のために自ら食事をつくる者は罰する。

一、因果を信ぜず、常住の財物を侵損する者は賠償させてから罰する。

一、職責を怠り、或いはそのために過失を犯す者は罰する。

一、公事に故なくして欠席し、或いは事をなす場合に衆に隨わない者は罰する。

一、上殿、過堂(食事)に故なくして衆に隨わない者は罰する。

一、住衆は過堂で談笑してはならない。用なくして二堂(食堂)へ行つてはならない。またひそかに

厨房に入つて食を取つてはならない。違ふ者は罰する。

一、住衆は門外にあつて遊戯し難談してはならない。違ふ者は罰する。

一、師長職員を輕視し、妄りに誹謗する者は罰する。

一、住衆及びその親友は苑内にあつて飲酒、茹葷、吸煙してはならず、賭博のような遊戯をしてはならない。違ふ者は罰する。

一、住衆は外出したならば、特別な事情のない限り、午後十時までに歸らねばならない。執事の許可なくして外宿してはならない。違ふ者は罰する。

一、住衆は、もし苑内の清潔が禮を失し、過失があつたならば、執事に報告し、檢察して呵責すべきである。お互いに争論してはならない。違ふ者は罰する。

一、住衆は、もし問題が紛糾した場合には、執事に向つて事情を陳述し、判斷を求めべきである。自ら争論してはならない。違ふ者は罰する。

一、住衆は執事の許可なくして檀に親友に食事を與えたり宿泊させてはならない。違ふ者は罰する。

一、遺失物を拾得した場合には、それを執事に渡し、自ら收蔵してはならない。違ふ者は罰する。

一、來訪者は執事の許可なくして檀に宿舎に入つてはならない。もし私かに招き入れる者は罰する。

一、住衆の郵便物はみな執事の檢閲を経なければならぬ。

一、苑内の一切の器具及び牆壁門窗などは愛惜保護

し塗汚毀損してはならない。違ふ者は照價賠償しなければならない。

一、毎晩、止静時には消灯し、談話してはならない。定められた睡臥の場所を變つてはならない。違ふ者は罰する。

一、住衆が金銀や貴重物品を失つた時には、本苑は責を負わない。もしそれらの物品を本苑に保管してもらおうと思ふならば、本苑が代つて保管する。但し意外な災難の場合には本苑は賠償の責を負わない。

共住規約は以上の二十五項目である。住衆の中には、先生と生徒以外に炊事婦、雜役婦等も含まれているが、皆よく共住規約を守つて苑長を中心になごやかな寮圍氣をかもし出している。

東蓮覺苑の定例行事としては日曜の晩毎に別時念佛會が開かれ、その時を機會に先生方が交互に講話をすることになつてゐる。

年中行事としては次のようなものがある。

十二月三十日より正月三日まで毎晩別時念佛

一月八日 聯歡會（佛教聯合會總會）

二月八日 釋尊出家日

二月十五日 涅槃會

二月十九日 觀音菩薩誕生日

四月八日 浴佛節

六月十九日 觀音菩薩成道會

七月十五日 盂蘭盆會

七月三十日 地藏菩薩誕生日

九月十九日 觀音菩薩涅槃會

十一月十七日 阿彌陀佛誕生日

十二月八日 成道會

以上みな農曆によつてゐる。これらの日には在家の人たちが花や線香やおそなえ物をもつて寺へおまいりにゆく。盂蘭盆會でも各家でおまつりすることは殆どない。一般に家が狭いためかも知れない。なお三月と九月は墓參りの月になつてゐる。

佛教書は殆ど臺灣で出版しており、東蓮覺苑が香港に於けるそれらの流通處になつてゐる。佛教關係の雜誌もみな臺灣から送られてくる。その中最も新しいのが月刊「今日佛教」で、内容は散文、小説、靈異物語及び教義解釋等である。旬刊「人生」「覺世」、双月刊「佛教青年」等は佛教文化方面に力を入れており、人生觀や哲學や佛教文化に關する記事が多い。「臺灣佛教」「中國佛教」「覺生」「菩提樹」等は月刊で、淨土思想を發揮する傾向が強い。「海潮音」は三十年前太虛大師によつて創刊されたものだそうであるが、今も續いて發行している。宗派に偏せず、自由な立場で經論解釋に力を入れてゐる。その他シンガポールの竺摩法師からは季刊「無盡燈」が送られてくる。香港では寶覺校友會で發行している「寶覺季刊」があるだけである。

最後に王覺仁居士のことをつけ加えておきたい。王先生は東蓮覺苑の眞向いに住んでいて、佛教會の實務を一手に引受け、後半生は全く生活の道も捨てて佛教會のために専心され、東蓮覺苑の指導者會議の一員としても活躍されたが、惜しいかな一九五八年糖尿病でなくなつた。まだ五十歳餘りで、今後の働きが期待されていただけに香港佛教會にとつて王先生を失つたことは大きな痛手である。現在では陳靜濤居士があとを引繼いでゐる。

第三回 浄土教學大會研究發表概要

會期 昭和三十三年六月二十二・三日
會場 京都市 華頂會館・華頂短期大學

A 特別研究發表

法然上人の浄土開宗の年時と
教化の態度について

香 月 乘 光

『佛教文化研究』第六・七合併號所収

B 一般研究發表

1 我國に於ける念佛門の系譜

——空也上人と良忍上人について——

靜 永 湛 澄

彼の聖問上人の「浄土眞宗付法傳」に依ると、我國に於ける浄土眞宗（念佛門）の第一祖として行基菩薩、第二祖空也上人、第三祖恵心僧都、第四祖永觀律師を擧げ、次に法然上人を擧げている。

他方、眞然大徳の「浄土源流章」の記載に依ると、智光、禮光始め昌海、慈恵、源信、永觀、實範、重誓、珍海、勝範に次いで法然上人及びその門下の諸流について詳述している。兩書を通じて擧げられているのは、源信僧都、永觀律師のみである。

この中、行基と智光、禮光とは略同時代の人であるが、唯、前者が法相宗、後者が三論宗である點で

異つてゐる。智光、禮光の念佛が觀想の念佛であつた事は傳記等から察せられるが、行基の念佛が如何なるものであつたか明かに分らない。源流章は、浄土の教觀について「浄土教觀不爲別宗、各隨自宗」解釋法義、青元興寺智光禮光各弘三論、兼通淨教」と述べているが、此「弘三論」兼通淨教の文の中、「三論」を法相とし、或は天台と書換えれば、各々兩書に擧げられた諸大徳の夫々に當てはまるのではないかと思われる。即ち浄土教は「偶宗的」存在であつて、浄土教の弘通に専念した人は稀であつた事が分るのである。

その中で、空也上人の如きは特に注目すべき人であつて、付法傳に依ると、「姪喜帝第三王子、天下第一無極道心者、初學三論後貴善導教化彼發心求道云、善導常可隨順三論宗人師念佛門師、故誓頂禮也」とあつて偏依善導の人であつた元祖法然上人に比すべき念佛門の先達である。又、古今著聞集に「念佛三昧を修する事は上古には稀なりけり、天慶よりこのかた空也上人のすめ給いて道場聚落この行盛にて、道俗男女あまねく稱名を専らにしけり、これ、くだんの上人化慶衆生の方便なり、市の柱に「一度も南無阿彌陀佛といふ人の蓮の上に上らぬはなし」と書付け玉いける」とあり、又、元亨釋

書にも恵心僧都、法然上人も空也上人の流れを汲む人であると記述せられている。因に、彼の有名な踊り念佛については蔡州和上傳に「空也上人は三論眞言など習學し給いけれども念佛行者となつて宋朝の少康法師の後をたずねて踊躍念佛し玉へり」とあつて、空也上人こそは念佛門の大先達といつても過言ではないであらう。

次に、源流章にも付法傳にも擧げられていないが、良忍上人の融通念佛宗を注目すべきである。良忍上人は一方で、天台の声明を改修した近代山門聲明の祖といわれる聲明の大家であるが、他方、大原隱栖後、苦修練行、持戒清淨、嘗行三昧の末に彌陀如来の示誨を賜つた時授けられたという、速疾往生の正因、融通念佛の偈文「一人一切人、一切人一人、一行一切行、一切行一行、是名他方往生」「十界一念、融通念佛、億百万遍、功德圓滿」等に依つて自他融通の念佛を唱道、燈に相照し、鏡に相映する如くで、之を所謂融通念佛と稱したのである。

即ち、それは天台の一即一切、融通の思想を念佛の人法の上に移して實證したのである。その實證のために拂われた上人の苦修練行の幾年は法然上人の累谷隱遁後の求法修學の幾星霜に劣らぬ苦難の年月であつたであらうと思われる。

融通念佛宗の教義を要約すれば「一人の稱名を以て衆人の功とし、衆人の念佛を以て一人の徳とし、又念佛の一行を以て餘の萬行に通じ、萬行をみな念佛の一行に歸むる故に、功德も廣大に往生も順次なるべし、一人往生を遂ぐれば、衆人も往生せん事疑いあるべからず」というのである。

融通を力説する邊は天台の教理を應用し、念佛を往生の正因とする處は淨土三部經の教えに依つてゐる。かの融通圓門章（大通融觀撰）に依ると、法華經の一念三千、十界互具の教理と華嚴經の圓融無礙、相即相入の教理とを併せ用いて融通念佛の趣旨を釋し、自他願行融通して能く億百萬遍の功德を成就し、他力往生を遂ぐる旨を強調している。

又念佛を通、別の二に分け、通の念佛とは諸佛を念ずる念佛、別の念佛とは彌陀を念ずる念佛とする。次に念佛を觀想（像）の念佛と口稱の念佛に分けてゐる。そして融通念佛宗の念佛は、別の念佛、口稱の念佛なりと主張している。彌陀一佛を念ずる口稱の念佛を主調する點で淨土宗の先驅といふべきである。何れにしても此宗門は、聖道門から淨土門に移る過渡的段階に生れた宗門であり、偶宗的存在であつた淨土教が獨立の宗門となつた最初のものとして注目すべきである。

以上に依つて、空也上人は稱名念佛の弘通に専念された念佛門の大先達として、良忍上人は念佛門の宗門としての獨立を爲さしめた最初の人として、共に、念佛門の系譜の上に特に記録さるべき人であるといひ得るのであらう。（昭和三二、八、二七）

2 機根名義攷

水谷 幸正

『佛教文化研究』第八號掲載

3 『往生論』より『論註』への展開

藤堂 恭俊

『佛教大學研究紀要』第三十四號参照された。

淨土教學大會研究發表概要

4 鈴木正三の念佛について

藤吉 慈海

『佛教文化研究』第八號掲載

5 法然上人の『三昧發得記』

嵐 瑞澂

6 謡曲に見えたる彌陀信仰と淨土觀

吉水 琢磨

謡曲は空門文學の粹であるが謡曲叢書に納むる五百有餘番を通してその中に現われた佛教思想は、彌陀、釋迦、藥師、不動、大日、觀音、文殊、地藏、勢至、般若、法華、念佛、真言、禪、山伏、を初めとして維摩、墨蓮、聖德太子、傳教、弘法、解脫、明恵、恵心、空也、良忍、一遍、日蓮、法然、西行、文覺、長明やその他、高野、叡山、三井、天王寺、往生院、粉川寺、施餓鬼、放生會、宗論等々種々難多に及んでいるが、就中、彌陀に關するものが末法厭世思想と結びついて謡曲佛教の大半を占めこれが大きな流れを成している。

無論前代に於ける法然、親鸞、一遍の新運動は廣く根強く一般に信じられた。殊に謡曲の作られた當時にも聖徳や蓮如、喜盛の諸師が出た時代である。

彌陀名号を稱えて死につくもの、念佛歸依の人ならば佛は尊卑の別なく攝取す、亡靈も念佛の功力に依つて正覺を得、罪障深き女人も彌陀は救わずにおかない、未來の淨土は此上なき樂しみの世界、釋迦滅じ彌勒未だ出世をしない此時に彌陀の悲願を頼まねば到底出離の道がない、阿彌陀の三字に一切の功德をおさめ、八萬諸聖教皆是阿彌陀佛等枚擧に違が

ないが、現世法華後生彌陀、現世藥師後生彌陀の信仰がよく出されてゐる。

次にその淨土觀であるが、心外有物の西方を欣求するもの隨所に見られ、大部分は日没月没と結合し、又十夜念佛とも結びつき、天王寺の日想觀から指方立相を論じてゐるが、これと全く相反し主觀的に彌陀淨土を唯心所變と見る、法相、華嚴、天台、禪、融通念佛の唯心淨土説が強力に現われ而も一曲に通じて出されてゐる事である。そしてその淨土は必ず西方に即する己心の淨土である。

當時禪は五山十刹、武士階級には全盛を極め、武士の式樂であつた謡曲即ち能樂がその藝道にも禪趣味を帯びた事、世阿彌がその著花傳書にも出している如く、能樂の前身猿樂が大和と近江即ち南都北嶺の寺社に附屬して行われていた事等から勢い唯心のな色彩が濃厚に出されて、詩材とするもの法然に僅かに一曲、親鸞にはその名さえも亦出されぬ事がうなづけるのである。又一方には良忍の勸進念佛が廣く貴賤に信仰を得、南北朝に法明出でて幾内を中心に行劇？と推考すれば融通念佛の影響はこの彌陀淨土觀にも見のがすことは出来ないのである。

謡曲が世阿彌に依つて集大成された應永年間を中心として三代義滿から八代義政に至る世に云う東山時代を現出して平和が長い間續いた。平和になれば現實的になり、前代に見られるような一向專修の真劍味がない。狂言綺語悉く讚佛乘の縁となり佛教は俗化してゆく。謡曲にその傾向思想が見られるがそれは當時行われた滑稽洒落半分の説經や祭文及び極

端なのは狂言で、日本人本来の樂観の芽生えとなつたのである。同じ中世とは云いながら鎌倉と室町は全く世界を異にする時代であつた。故に間師教學が頌義の著となつて現れたのである。

7 至誠心の體について

郁芳隨漣

定明が私怨を含んで法然の父漆間時國を夜討にしたと云う法然諸傳記の記事については疑問がある。法然がこれを動機に出家したと云う事もなく又定明に關する限り夜討の事實を示さない史料もある。今参考に諸傳の記事を圖表すれば

傳記名	年時	元祖	敵の資格	敵名	異説及摘要
醍醐本	久安六年頃	十八才頃	(不記)	(不記)	怨恨・慈父討たる
私日記	保延七年春比	九才	庄、預所明石源内武者	(不記)	夜討、殺害、逃隠
四卷傳	保延七年春比	九才	(不記)	(不記)	夜討
増上寺本					欠本
弘願本	保延七年春比	九才	伯耆守源長明男	定明	害せらる。にげかくれぬ。
古德傳	右同	右同	伯耆守源長明男、武者所明石源内武者、堀河院御在位瀧口	定明	怨恨
琳阿本	右同	(不記)	右同	定明	怨恨、夜討、逐電
九卷傳					夜討ノ圖(文ナン)
四十八卷傳	保延七年春	九才	伯耆守源長明嫡男、堀河院瀧口庄預所明石源内武者	定明	怨恨、夜討、逐電 (記事ヲ欠ク)
近衛本					怨恨、夜討、逐電
十卷傳	保延七年三月四日	九才	伯耆權守源長明男 明石源内武者	定明	「余傳ノ如シ」トス
知恩傳					怨恨、夜討、逐電
十六門記	保延七年春比	九才	伯耆權守、源長明息男、 明石の源内武者所	定明	怨恨、夜討、逐電
百因緣集	右同	九才	明石源内武者	定明	怨恨、夜討、逐電
元亨釋書		九才	寇者、堀河院衛曹	源長明	夜討、逐電

8 定明の時國夜討の疑點

三田全信

定明が私怨を含んで法然の父漆間時國を夜討にしたと云う法然諸傳記の記事については疑問がある。法然がこれを動機に出家したと云う事もなく又定明に關する限り夜討の事實を示さない史料もある。今参考に諸傳の記事を圖表すれば

以上のように

(一) 原初の傳記類には敵を定明と明記していない事、又夜討とも限らない事が特色づけられる。

(二) 「台記」康治二年(一一四三)七月廿四日の記事に

權大納言宗輔來談云、故堀河院御時、有馬允定國者、允、堀河院御後叙、是依細工也、且今有便、干管築等修造之故也、(中略)定國以其子定明、令持消息送宗輔、其書曰、如先日申、已參、故院御在所、常令奉戀給之由、宗輔奉若見參者、可○八本此所前本達、定明本望瀧口之間、宜便可舉申、(其書假名)文(中略)定明日、定國下美作國、(中略)餘問云、其消息猶在歟、答云、尚在、今上受禪之時、餘爲東宮傳、給瀧口一人、宗輔云、有望瀧口之者、申請欲補、餘問曰、誰人、宗輔曰、依故定國遺言、欲補子定明、餘依先約他人、不承諾、終身爲恥、不賞忠臣之故也、宗輔、不忘遺言、舉之賢哉、等非宗輔家臣

とあつて、藤原頼長(「台記」)と權大納言宗輔との對談の記事であるが、その對談中、定明の父定國は堀河院の瀧口侍で筥や笮の修理するので罷を蒙つたが、院が崩後美作へ下向して出家となり、行方不明となつたがその生前定國は無學であつたので假名書の書面を宗輔の許に送り子の定明が瀧口を希望しているから是非推舉して欲しいとあつた。宗輔は頼長に此事を相談に來たが先約者があつて果せなかつたと云うのである。

以上の事を總括して考えると、夜討のあつたと云う保延七年(一一四一)から定明を瀧口侍に採用の相談のあつた康治二年(一一四三)とは二年後の事である。

定明は堀河院の美作の莊園を管理する恐らくは預所であつたであろうが、時國を夜討にしなければならぬほど怨恨があつたかどうか疑問であり、又若し夜討の如き私闘を行なつた者を皇室が瀧口侍の採用についての相談などあるべき筈がない。これは「弘願本」以下の諸傳が、法然出家のために因縁を求めようとして定明が選ばれたが、定明こそ末代までの仇敵となつたと云わねばならない。又法然出家が夜襲に因つていない證據として

(一)聖光の「徹選擇」上に

小僧某甲自「上人御手」未傳此選擇以前上人向予具以告言「世人皆有因縁渡道心也。所謂別父母兄弟離妻子朋友等也然源空無藉因縁法爾法然發道心故師匠授名號法然出離之志探之間信諸教法修諸行業……………」

とあつて世間の出家は、父母兄弟に死別するとか妻子朋友に離れることによつて道心を渡すものであるが、法然自身にはそのような因縁はなく法爾法然に道心を渡したので師の歡空から法然房の號を授かつたのである。「徹選擇」は聖光の眞作であり聖光が法然から聞いた詞であるから誤りはあるまい。

(二)「醍醐本」の「別傳記」に、

本國之本師智鏡房本、上人十五歲、師云「非直人」欲登山。上人慈父云、我有敵、登山之後聞被

淨土教學大會研究發表概要

打敵可訪後世^{云々}、即十五歲登山、果谷慈眼房爲師出家授戒。然聞慈父被^{云々}打敵畢、上人聞此由^{云々}師乞^{云々}暇遁世云、(遁世之人無智惡候也)

此等の二つの資料によれば、法然は初め智鏡房觀覺に師事した。その年時は「選擇集秘術鈔」に依れば「從五六歲時讀俱舍」とか「從幼少修學聖教」とか「抑上人者本美作國人自十歲發菩提心入菩提寺理教房觀覺室學俱舍」とか見えてある。又聖光の「念佛三心要集」には「果谷法然上人十歲道心者」とある。此等によれば法然がほぼ十歳頃に觀覺に從つて佛教學を習得していたことは明らかで、それが夜討による原因とは斷定し難い。然し時國は押領使であつたから暴行不逞の徒を取縮る役柄として此等の徒から恨をうけ、法然十五歲登山後十八歲(一一五〇)の時父の訣別の時の言葉のように非業の最期を遂げられたので、この「別傳記」の記事と「徹選擇」の記事とがその内容の一致符合する所以である。又此の兩本の成立年代(一二三七頃)が殆んど同じ頃のものであるから相互に引用し合うことは考えられないのである。

又夜討の事實がないとすれば時國はただ一人の後繼である法然を何故佛門に送つたか、
一、法然の學習經過は「別傳記」の「非直人」と云う觀覺の讚嘆に起因すること。
二、時國の怨恨、鬭争の世界に於ける嫌惡觀によること。

三、時國の出家者に對する尊敬の念によること
以上の理由から法然の出家登山を許した。その後嗣は沼田頼輔氏著「日本紋章學」に依れば傍系の立石

家によつて相續されたことが窺える。

以上のように定明による夜襲は事實無根である。

註(一)「淨土宗全書七、95」

(2)「元亨版和語彙」は右を和文につゞる。

(3)「淨土宗全書」八、336

(4)「右同書」十、391

9 敦輝本「廬山遠公話」について

牧田 諦亮

矢吹博士の「鴨沙餘韻」や大正大藏經第八十五卷古逸偽似部に「惠遠外傳」がおさめられている。博士が大英博物館所蔵のスタイン文書調査中に發見されたものである。宋の開寶五年(九七二)張長繼書記の版のあるこの古鈔本は、殘闕本ではあるが宋初、敦煌附近の民間で行われていた慧遠説話の貴重な資料として、中國淨土教學史上にも特殊の地位を占めるものである。その内容は「鴨沙餘韻解説」にも略説されており、その内容からかりに「惠遠外傳」と名づけられたのである。最近京都大學人文科學研究所に大英博物館の敦煌文書の寫眞がもたらされ、關係者によつて整理が進められているが、すでに矢吹博士が殘缺なりとされていたこの「惠遠外傳」の首尾完全のものが見出された。首題は「廬山遠公話」と名づけられており、同じく「開寶五年張長繼書記」の跋文がある。

もとより廬山慧遠の歴史的文献ではなく、宋初のおそらくは地方俗間に傳承されていた慧遠物語であるが、一千餘年前のものも完全な姿で殘されていることは中國の佛教文學史上にも類例のすくないものであり、その内容、成立經由並びに矢吹博士が指摘

された普度の廬山蓮宗寶鑑と關係の深いものである。佛教文化研究報告第三「中國近世佛教史研究」(昭32年8月刊)の附録に「廬山遠公話」の原文並に解題を収めている。

10 パスカルに於ける宗教への

動機づけについて

南 慈 則

宗教学に於て作業假説としての宗教の概念規定を、宗教を動機づける要因との連關から規定しようとするものは一つの有力な傾向である、動機づけ(motivation)という概念は心理學の概念であつて人間をふくめて生活體を行動にかりたてることを意味する⁽¹⁾。

パスカル(Blaise Pascal 1623-1662)が宗教へ動機づけたものをさぐるうとする場合、彼が、人を「二重性」(duplicité)「相反性」(Contrariété)のものとしており、そしてこの人間のもつ二重性相反性こそ彼をして「宗教へ最も速かに近づけたもの⁽²⁾」としてゐること、及び彼が「人間は人間を無限に超えており⁽³⁾」、悲惨なのは人間だけだ⁽⁴⁾とみてゐること、を中心にして考察せらるべきであろう。

パスカルによれば、人間というものは一個の生物體であつてあくまで自然にたならぬが、しかも意識し思考する(Penser)が故に、無限なるもの(Divin)の觀念と、この無限なるものに對して一個の生物體としての人間は全く適合性を見出せないという「不均衡」(dispro = Portion)とを意識するものであるとみており、これを彼はまた「無限の深淵」(Tahime infini)とらしてゐる⁽⁵⁾。このような不

均衡の意識は生物學的な生存條件の不均衡とは秩序(ordre)次元(dimension)を異にし、人間独自の意識し思考することによつて來る不均衡でありこの意識は「人間の悲惨」の意識であるとみており、このため人間というものは自然的生物の秩序における適應(adjustment)のみによつて生きるだけでは不十分なので、自然的生物的な人間を超えて無限なるものとの不均衡を均衡の状態にもたらそうとすること、即彼のいう無限の深淵をこえて適合して行こうと動機づけられるもう一つの面を人間はもつてゐるとみてパスカルは、「人間は人間を無限に超えてゐる⁽⁶⁾」と考へたことが理解されるわけであり、こゝに宗教へ動機づけるものがあると思われることとなる⁽⁸⁾。

そこでパスカルに於ては、自然的秩序における生物體としての人間が生存に必要最適の條件からのずれによつて生ずる不均衡を均衡の状態へ復元しようとする適應の営みへ動機づけられるということ(「自然的生物的適應」と意識し思考することによつて來る無限なるものとの不均衡を均衡の状態へもたらそうとする適應の営みへ動機づけられるということ(「宗教的適應」とは同一に考へられないとみなければならぬ)であろう、そこで私は人間というものも他の生物と同様に一つの原理(または假説)をもつては説明しきれないのではないか、單に復元のダイナミズムの説明だけで十分なのか? ということを問題としてみたい。

先づ心理学に於てホメオスタシス(homeostasis)、サイバネティクス(cybernetics)とよばれる人間の

内的環境の自動的調節機能及び外的環境に適應する機能とにより人間は永久に規制されて行くだけではなくて、人間にはその中から意識し思考することにより自然的生物的人間を無限に超えて創造的に飛び出す(飛躍する)ものがあるのであつて、宗教への動機づけはこゝにあるのではないかとみられる点、次にゼームス(William James)の二つの類型に對應させてみると、自然的生物的適應は人間はどのような生き行けばよいかという性質の適應であつてゼームスのいう健全な心の人即ち一度生れ型とおき、宗教的適應は人間は何のために生きてゐるのかという性質の適應であつて病める心の人即ち二度生れ型とおいてみる⁽⁹⁾、そして、動物には自然であることも人間には悲惨であるといわれ悲惨なのは人間だけだ⁽¹⁰⁾とパスカルがみてゐるのを考え合せてみると、パスカルによればこの二つの類型は質的に異つた秩序を別にしたものとみなければならぬわけであり、またそれは個人別にあるのではなく同一人間に於ける両面とみなければならぬ、即ち自然的生物的人間性とそれを超えた人間性(宗教的人間性)との両面が考へられる、これがパスカルのいう「人間の相反性二重性」であり、また「人間は人間を無限に超えてゐる」といつてゐることであるとみられるわけで、従つてパスカルによれば宗教へ動機づけられるのは人間のみの獨自性によるとみることが出来る點である。

以上のようにみて來るとパスカルのみた人間の「二重性相反性」、及び「人間は人間を無限に超えてゐる」ということから、次のようにいえるのでは

る。「末法燈明記」に含まれる二つの佛滅年紀は、總て正計算に合致する。従つて撰述期の上限は平安前期に入る事を許さない。之以上に上限下限の間を短縮する事は次の研究に俟たねばならぬ。

12 漢譯佛典に及ぼせる
西域語音の影響

水谷 眞 成

13 「Bhabrū 詔勅について」

竹本 壽 光

マウリヤ王朝時代 (B.C. 317-180) の研究に際し、その基本的資料とされるアショーカ王碑文には、直接、佛教やその教團に言及する碑文が存在する。例へば、こゝで問題になる Bhabrū (Bhabhū, Bairāt No. 2, Calcutta Bairāt) 詔勅を始め、Sarnath, Kausanbi, Rūpnath, Sanchi などの碑文は、この佛教やその教團に直接關係を持つ碑文である。こうした碑文を手懸りとして考察の歩を進めることによつて、或程度まで當時の佛教教團の性格を知ることが出来る。今はその一部として Bhabrū 詔勅について考察することにした。

二

Bhabrū 詔勅は、一八四〇年に發見され、後、カルカッタ市に移され、現在ベンガルの Asiatic Society に存在する。この詔勅には、アショーカ王が、佛教僧伽に挨拶する前文があつて、その次に、正法を久住せしめるために特に指示した法門 (dhamma paliyaya) の名稱を擧げてゐる。その法門は、現

在までの研究によると次の諸經典に相當するといはれてゐる。⁽¹⁾

- (1) Vinaya-samukase—Vinaya-P., Mahāvā-
gga I, 7, 6, 8, 2 etc.; Udana V, 3
- (2) Aliya-vasani—Sangeṭi-Suttanta, Dasu-
tara-Suttanta (DN. 33) AN. IV, 28; X, 19
- (3) Anāgata-bhayāni—AN. V, 77-80
- (4) Muni-gāthā—Muni-Sutta (Sutta-Nipāta,
206-220)
- (5) Moneya-sute—Sutta-Nipāta 679-723,
Angutta III, 120, Iriyutaka 67
- (6) Upatisa-pasine—Sutta-Nipāta IV, 16,
955-975
- (7) Lāghulovāda—MN. 61, 62

これら七種の法門は、單に經典名のみであるが、この様に現存せるパーリ語經典に對比できるものは、その經典の内容を知ることが出来るのであり、従つて、これらは佛教經典成立史上に於ける貴重な資料である。

三

そこでこれらの經典を現存せる經典と對比した結果、次のことが考えられる。

- (A) この詔勅中のいづれの經典も、素朴な形態を有し、比較的短かい經典であり、しかも、その内容は、高度な哲學的教説ではなく、極めて實踐的教説である。
- (B) 少くとも、これらの經典だけは、この詔勅の刻される以前に成立していることは明かであり、その内容は、現存の經典とは多少異つていたか

も知れないが、これらの經典に含まれているような教説は、すでにこの時代に存在していたと考えられる。しかし、これらの法門を經典として見るか、經典としてまとまる以前の原始形態として見るかについては諸學者の意見が一致してゐない。⁽²⁾

- (C) (1), (4), (5), (6) の經典は、九分經の分類に入る。このことは詔勅におけるこれらの經典が、原始佛教經典の古層に屬することを示すものであつて、原始佛教經典成立史の一基準をなすものである。そして、我々が客觀的歴史事實として知りうるところの最も古い經典である。

(D) これらの經典の内容から當時の教團の形態を或程度まで知ることが出来る。例えば、これらの經典には、佛教の出家修行者が村落や都市からはなれて林や藪や高原や邊陲に坐臥して修行する時の正しい思惟と實踐方法がくわしく述べられている。これは、出家修行者の原始的生活様式を示すものであり、出家修行者が僧院を中心として生活するようになるのは、こうした時代をへた後のことである。⁽³⁾ 又 Anāgata-bhayāni の經典の内容から、Bhabrū 詔勅の起立する地域には未だ破僧伽的傾向は起つていなかったのであらうと考えられる。

(E) Mahāvamsa 及び善見毘毘婆沙には、アショーカ王が諸地方に傳導師を派遣して佛教を宣布したことを傳えている。その中に、各地で説いた經典の名稱が擧げられている。それらの經典を現存する經典に對比してみると、戒律に關する

るアショーク王詔勅サルナート文・コーサンピー文・サーンチー文及びルプナート文に語られてある破僧伽の禁誡刻文より推して、阿育王即位より稍々下つてB.C.二四〇年頃からA.D.一五〇年頃までを部派佛教時代ともすることが出来る。今假りに異部宗輪論の分派史に従つて佛滅後一六六年即ちB.C.二七〇年以降A.D.一五〇年までを部派時代とするにしても、根本佛教が分裂して部派教團が形成されるまでには相當長期の年代が経過された筈である。

破僧伽誡告文を刻まされた阿育王の意圖は、このころ既に分裂のきざしをみせはじめてきた佛教々團の統制を要請するところにあつたであらうことは察知するに難くない。即ち原始佛教時代からの佛教勢力圏内であり佛教々團の中心的役割を占める地域でもあつた中インドに斯る法勅が建てられねばならなかつたほど僧伽規定の權威は失墜しつゝあつたのである。釋尊在世當時から行われてゐた比丘たちの布教の分布が遠隔地へと擴大され、それにともなつて生ずる生活條件の相違はやがて律條の解釋に或は教理の理解に於て異つた見解を執持せしめる原因ともなつたと考へられる。

初期佛教々團の社會的な中心が教理中心であつたのか或は單なる教團統制を含んだ倫理中心であつたのか、或は政治とか在俗有力者と結合した外部の力との關係にあつたかは現在のところ極めて曖昧であり不明なことが多いのである。しかし少くとも在俗者である阿育王が出家の比丘團に對して誡告を發する權利を有して居つたことは、部派佛教形成期に於て根本佛教時代にみられた様な政治的支配力に超然

たる態度をとつてゐた面影は殘存しないことを意味する。又、當時の社會的基盤が王室の人々及び商工業者であつたところより、阿育王を中心とする在俗教團人の支持助成によらなければ佛教々團の運営がスムーズにいかないという經濟的理由と相俟つて、この時代の佛教は必然的に民衆的性格を帯びてくるわけであるから、教團形成に關與した彼等の存在は輕視することが出来ない。

傳統的保守系教團の側から好意をもつて扱われることなく寧ろある輕蔑の意味をもつて律典中に語られるダツバマラーは、主として僧事管理・金錢出納という世俗的意味を多くもつ面を擔當した比丘であるが、教團が確立されたあとA.D.四世紀乃至六世紀にもなると、アジャンタ佛教窟院に於て見られる如く佛教の教義的指導者と並座した形に於て經濟的指導者ダツバマラーは崇拜されるようになる。この事は教團維持經濟の膨張から財源供給者或はその仕事に關與する人達の教團内に於ける實權の昇華を示し、その頃の思想の變遷が教團内より教團維持者への尊敬が高まらねばならなかつた程廣く組織化されてゐたことを物語る。つまり佛典中の起源は佛弟子の一人として現われるダツバマラーが次第にその性格を曖昧化すると同時に任務が分離し、夫々獨立の人格をとつて行つたことも考へ併せて、教團に缺くことの出来ない經理面にタツチする比丘も固型した初期の素朴な教團規定では悪人となり、教團が大きく確立してからダツバマラーに代表される種類の比丘たちはクローズアップされてくるのである。従つて異部宗輪論の傳える大天の五事を討議したとい

う四衆も、實は具足戒を受けない佛教信者と持戒比丘とを包括したものであり、多聞衆と呼ばれるものこそ當時の政治經濟界を支配した阿育王以下の新興有力階級たる教團管理者たちであり、ダツバマラーによつて表詮される在俗教團人を意味するものとせねばならなくなる。

15 雍正帝と佛教

塚本 俊 孝

16 道生の思想

加藤 善 淨

17 佛教用語の現代語譯に關する

賛否兩論とその問題點について

小林 義 弘

佛教用語の現代語譯については、佛教關係の諸誌上ですでに多くの意見が發表されている。それが賛否のいずれであるかを問はず、そのうちもつとも基本的な問題にふれたものを要約して、次に紹介してみたい。

一般に「現代人に佛教が理解しにくい原因は難解な佛教用語にある」と思われ勝ちだが、佛教が判りにくいことの理由を「佛教用語」だけに押しつけるのは一方的であつて、むしろ「佛教を理解しよう」とする「求道心」の欠除を問題にすべきだ。「求道心を持つもの」なら「言葉がむづかしい」と云つて佛教を敬遠する様なことはない、「言葉の障害」など問題にならぬのではないか、佛教語の判り易いことが求道心のプラスになるかどうか疑問である。

「佛教語が判らない」と非難する者が求道心を欠

除している譯ではなく、むしろ熱意をもつて佛教を學ばんとつとめている者こそ、佛教が平易明確に説かれることをのぞんでいる。佛教傳道の任にある人達の努力によつてこそ「佛教が現代人のものになる」のである。

言葉平易にすることは、かつてその言葉が有した本質的な意味を失うことになり易く、従つて誤解曲解される結果を招くことになりかねない。「現代語譯」したとしてもそれがすべての人に正しく理解されるとは限らない。翻譯はいつの場合でもその言語の本來の意義を完全に表現しつづけるものではない。現代譯はわかつた感じはしても原典は輕視「誤解」されている恐れがある、まぢがつた解釋は眞理を犯すことになる。

現代語譯には色々の危険が伴う。然しだからと云つて古典的な言語のみが眞理を傳へ得るとは限らない。現に多くの古典的な佛教用語、たとえば「自力他力」「大乘小乘」などの様に誤解され一般化している例が多い。これは佛教者が新しい表現によつて正しく法を説く努力をしない結果だとも云える。言葉の理解し難いことが、その言葉の本當の意味を忘れさせ、そして引いては正法を見誤らせる原因になつてゐる。

如何なる領域の學問研究でも、まず術語を理解しなければならぬ。佛教を學ぶ場合も難解な術語のあるのが當然で、非難するのがまちがいである。佛教には長い歴史と深遠老大な教義がある。佛教語が複雑多岐で一朝一夕にたれにでも理解できるものではないのは止むを得ない。

淨土教學大會研究發表概要

術語が多いことや、むつかしいことはその學問思想が勝れていることではない。宗教の價値は自らその教に直參し、宗教體驗を得るところにある。その爲の適切な道標となり得ぬならば、いく萬の術語があろうと佛教の價値となんの關係もない。

佛教用語は洗練された佛教思想の結晶である。かけがえない言葉だ、かりに「慈悲」を「愛」とすると「愛欲」と混同され、「即」を「すなわち」と云えば、一面の説明に止まる結果になる。佛教の術語は正確な意味を佛教徒が記憶すべきで、その教育につとめるのが宗教家としての正しい道である。

宗教のもつ神秘的な面にあこがれ、意味も判らぬ經典が有難いと云う心理、これが佛教を呪術化した原因にもなる。知性的な佛教にこの様なシャマナの心理を支持せねばならぬ理由はない。佛祖の言葉だからこそ價値があると思つても、釋尊の言葉を祖師が使われたのではない。教學の専門家と一般人を混同し、難解な術語をつめ込もうとするのはおかしい。

佛教を説く人に強いノスタルジーがある。ことに身近な言葉はねうちがないと云つた氣持が從來の意譯口譯を古臭いものにした、佛教が誤解されぬかぎり多少言葉のニューアンスは變る程度の事は覺悟でなければ新鮮な表現はできない。「煩惱」をまよい「菩提」をざとりと譯しても、文章全體を新鮮な感覺にするには相當の決意が必要である。佛教入門にかくことのできぬ術語、佛教を誤解させる恐れのない言葉は、當然平易明快に改めるべきだし誤つた解釋で日常語化している佛教語の正しい意味を再認識

させることは、佛教の呪術化を防ぐことにもなるのである。

佛教の術語には多く異つた意味が含まれているので、その全容を理解するには多くの譯語が用意されなければならぬ。

現代日本語の特徴として、「同音語」が多く、然も一語に多くの換音がある。その爲に聞いただけでその語を完全に理解させ得ないのは止むを得ない。

漢字自體に意味のない語「涅槃」などはつとめてかながきに改め、「般若」など慣用語には原音と意味をつけること、題目のよみくせのある語にはふりがなをそえること、などはすでに「在家佛教」などで實行されている手近な方法である。ただ佛教學には多くの専門的分野と學者があるから、それ／＼領域内の語彙を受け持ち、然も組織的に研究を進めなければ、正確な權威ある翻譯事業のできぬのは過去の例をみても明かである。

「佛教用語の現代語譯」に關しては、他にも多くの意見が發表されている。以上それらに共通した一般的な考への要點をまとめてみたが、整理不十分と紙面の都合で多くを割愛した事をお断りしておく。

18 智儼の華嚴五教判の成立について

梅 辻 昭 音

華嚴宗の第二祖智儼の著書、特に華嚴關係の中から彼の教判に關するものを求めると、華嚴經疏玄記からは、漸教、頓教、回教の所謂漸、頓、圓の三教と、一乘、二乘、小乘の名目と、杜順說智儼撰と稱せられる一乘十玄門から同じく一乘、三乘、小乘の分類と、小乘、大乘、通宗の名目、華嚴五十要問答

から一乘、三乘、小乗の分類、華嚴經孔目章からも同様に一乘、三乘、小乗と、それに小乘、初教、熟教、頓教、圓教、又は小乘、初教、終教、頓教、一乘の五教判とが見出される。そして五十要問答に於いては三乘が、三乘始教と三乘終教とに開かれていて、今一乘十支門の中の二種の分類を同意異語としても、彼が教判に用いた分類の中取り上げられるものに搜玄記の漸教、頓教、圓教と、五十要問答の一乘、三乘、小乗と、孔目章の初教、熟教、頓教、圓教の教判である。而してこの三種の教判はその掲載されている著書の著作年代順にその数を増しているものであり、遂に孔目章に至つて五教判を形成しているのである。然らば智儼に於いてこの三種の教判が如何様に取扱われ、各々如何なる關係にあつてこの五教判の成立を見たか、その成立過程を検討する事から合せて彼の敎學の傳統的地位と教判に關する思想的立場を究明することとする。

智儼著書の中に見られる三種の教判の中、五教判は前述の如く彼の最も圓熟せる述作、孔目章に見出されるのであり、その形態、内容、後世への影響から考え合せて、最も整つたものと言えよう。然らばこの教判の成立迄に、智儼に於いて先きの二種の教判はどのように取扱われたか。これを考察せんとする時、注目される一文がある。即ち搜玄記の中、眞諦の三教判を擧げる直前に「以此文證知有一乘及頓教三乘差別」と言つてゐる文で、今この文を見る時、漸、頓、圓の教判と一、三、小の二種の教判が混合されたものように思われ、これを通してその關係も窺われるものと思う。即ちこの文では、一三小の

教判の中一乘、三乘を掲げ、小乗のみを掲げず、漸頓圓の教判では頓教のみを掲げ漸教、圓教を掲げず、その掲げられなかつた漸、圓を各々、三、一に充當している形である。即ち三乘は漸教、一乘は圓教の名目に配されてゐる。かくして出來上る教判は、小乗を入れて、小、三(漸)、頓、圓の教判とも言わなければならないが、こゝに於いて又留意されることは、五十要問答に於いて三乘即ち漸教の開かれていた事である。即ち三乘始教、三教終教のある事である。三乘が始教、終教に開かれる事によつて、小、漸、頓、圓の教判が智儼の華嚴五教判、小、初、終、頓、圓の教判の成立が見られるのである。三乘即ち漸教を何故に開かねばならなかつたか、坂本博士指摘のように始教に瑜伽論、顯揚論、雜集論、無性攝論、唯識論、佛地論等の所説を配し、終教に涅槃經、大智度論等の所説を當て、いるところから、智儼は玄奘傳譯の新譯佛敎を從來の舊譯佛敎體系の中の何處に位置付けるかを検討し、三乘即ち漸教の中を始終二教に開き、始教の中に配置せしめたのであろう。然らばこの五教判を成立せしめたその骨格、基盤となつた漸頓圓、一三小の各々の教判は如何なるものであつたか。

漸頓圓の教判は智儼の二十七歳の著作、搜玄記にみられるところであるが、華嚴宗第三祖法藏の華嚴經傳記慧光の條下に「立頓圓三教以判群典以華嚴爲圓教」とある文で見られる漸頓圓の三教判と同様なのである。又法藏の華嚴五教章及び探玄記で古今の諸師の教判を述べ、慧光の教判をも擧げ五教章で「光統律師立三種教謂漸頓圓」と言い、探玄記で

「後魏光統律師承智佛陀三藏 立三種教謂漸頓圓」と言つてゐる漸頓圓の三種教と同一なのである。

又この三種教判は智儼の師、智正の用いるところでもあるが、今は彼の著書散佚して詳しく解明する事は不可能であるが、智正が華嚴經疏を作つた事は華嚴傳記及び新編諸宗敎藏總録によつて知られる。その斷片が今津洪嶽氏の指摘(佛書研究第九號 至相寺智正の事蹟と其の敎義)によつて博尾順高の起信論本疏總集記に同疏を引用している事を知るのであるが、この書に引用されている逸文の攝教分齊を明かした部分は、智儼の搜玄記の攝益文齊の個處と殆んど同じと見られるのである。その文を擧げれば「今此經者、二藏中菩薩攝漸頓中淳、爲根熟直入人說故 是頓敎法輪故亦名圓敎語、故經云說圓滿修多羅也 概知教分齊」で、智正も漸頓圓の三分類を用いた事を知るのである。

而して今智儼の傳記を華嚴傳に求むれば、「即當時智正法師下 聽受此經 雖閱舊聞 常懷新致 炎涼亟改 未革所疑 遂遍覽藏經、討尋衆釋 傳光統律師文疏 稍開殊軫 謂別教一乘無盡緣起云云」の文によつても知られる如く智正の下に於いて、華嚴の教を開き祖師慧光の教を繼承し、やがて別教一乘へと發展せしめていつたとみられるのである。而して今教判に關しても智正、慧光が同じく漸頓圓の三種教判をなしているところから、智儼は智正を通して、更に遡り、祖師慧光の三教判を受け継ぎ、當時流行せる攝論宗への解明に一三小の名目を用い、やがてはそれを媒介として五教判の成立へと進展せしめたものではなからうか。更にこの事から推して智儼の

傳統的的地位を見る時、その系譜は慧光—道憑—靈祐—靜淵—智正—智儼と次第する地論南道の系統を繼承するものであるというべく、その教學に於いては地論より華嚴へとやがて發展するその途上にあつたと見られる。而してこの智儼の後を繼ぐ賢首法蔵に至つて華嚴宗の大成をみるのであるが、その教判に於いてもこの智儼の五教判を受け継ぎ、更にそれを大成せしめたものと言えよう。

以上この論題を掲げて探索したことは、智儼の五教判が種々の影響もあるが、對内的には地論宗南道系の慧光。智正の漸頓圓の三教判を、對外的には一三小の教判を基盤として成立したということである。即ち五教判は漸頓圓の三教判に基き、一三小の教判を中立ちとして成立したものと見ることである。

19 漢代圖讖の宗教思想

安 居 香 山

古代民族が諸種の呪術的占下に依つて、日常生活諸般の事象を判斷し、或は餘兆に依りその行動の歸趨を除斷した事は、已に周知の事實である。そして、此の種人間生活の呪術的側面は、時代の推移と文化の進展に伴ない、その様相には種々變化があつたとしても、常に人間生活の一部にはこうした事象は存在したし、今尚、存在して居る。

漢代にあつては、こうした事象が圖讖の流行としてあらわれて居る。後漢光武帝の建武十三年（A.D. 54）に、

十一月甲子晦日、有食之、是歲初起明堂・靈臺、辟雍及北郊兆域、宣布圖讖於天下、

淨土教學大會研究發表表概要

（光武帝紀）

とある如く、帝王自ら圖讖を天下に宣布するまでになつて居た。従つて、爲政の任に當る者が、之に大きな關心を寄せた事は言うまでもない。建初年間の有名な白虎觀會議は、これ等圖讖に依據して五經の異義を正そうとしたものである。近時、侯外廬が白虎觀會議を論じて宗教會議としたのは、圖讖思想を宗教思想と認めたる事よりする論述である。

所でこうした圖讖思想は、已に古く古代人の呪術的占下に端を發しており、讖記或は讖書とされるものは、周易が古代人の古文の集成であり、體系化であると考えられる例と軌を一にする類のものである。そして、それ等は相當廣く流行して居たと考えられるが、今日では、讖緯として總括される如き、断片的な数多い資料を止めて居るに過ぎない。

従つて、讖緯として總括されるものの中、讖書、緯書は夫々別個に發生展開したと考えられる。即ち讖書は、餘兆餘知の呪術的占書であつたのに對し、緯書とは、所謂經書に對する稱呼であり、今日見得る如きものは、前漢末より後漢にかけて流行したものであるかと考えられ、そしてそれは、經書の即時的な新鮮釋書であつたのであろう。故に、その成書に於いては、讖書は緯書に先立つものであつた事は當然である。そして、この兩者は、當時流行して居た陰陽五行思想を紐帶として相混じり、後漢時に於ては、圖讖として總括的に稱呼されて居た様である。今日残存する緯書中、河圖、洛書と稱せられる一類のものは、讖的内容の多いもので、論語讖、河圖讖と稱せられるものと共に、讖書の一部であつた

のではあるまいか。

これ等圖讖を呪術的占書と見る限り、その荷い手となるべき人は、古代にあつては、巫祝、方士と名づけられる特殊な人々であつた。然るに、漢代にあつては、そうした人々と共に、一般の人々、特に爲政者の間に流行した事は留意されねばならない。この事は、如何なる理由に依るものであろうか。思うにそれは、所謂緯書との関連にもとづくものである。即ち、先述もした如く、緯書は經書の即時的な新解釋書の性格を持ち、經書と共に流行して居たと考えられる。従つて、其處に讖的内容が附加されたとしても、緯書本來の内容よりして、經書と共に、知識人間に流行する事又當然であり、従つて、圖讖の荷い手が經書と共に一般知識人となつたのであろう。

更に留意される事は、この程圖讖が上述の荷い手に依つて勝手に捏造される事屢であつたと言う事實についてである。最もな例の一つを見るならば、彼の楚王英傳に

英與漁陽王平顔忠等、造作圖書、有逆謀事、とある如きである。これは楚王英が、圖讖を造作し、これを利用して政治的陰謀を企畫した事に對し、その罪を指摘されて居る記録である。この事は、同様に李通が光武帝に圖讖説なりと稱して、

劉氏復起、李氏爲輔。

と上言し、その餘言的中する事を信ぜしめて光武帝の後漢再興を爲さしめ、自らも又政治的榮達を獲得した政治的陰謀の例と軌を一にしている。前者はその無謀をあばかれ、後者は完全に成功して居るよ

い例である。そのいずれにしても、當時圖讖が政治的に利用された實際の一面を示して居ると言えよう。

この様に、當時にあつては圖讖の人心に與える神秘的呪術的効用を利用する事甚だ多く、今日見られる緯書中にも數多くこの種のものを見得る。特に政治的な目的を以てする支配階級の利用は、日常生活に於ける圖讖利用の本來の面目を離れ、徒らに政治の用具となる事が多くなつた。先述した候外盧が白虎觀會議を神秘的宗教思想を以てする宗教的思想統制であるとするのも、こうした一面を強調する事より得た結論に外ならない。

従つて、圖讖の流行が社會の上下に迷信思想を流行せしめ、特にその放恣な流用に依り、世を欺惑する事甚だしく、當時の心ある識者からすれば默視し得ぬものがあつたに相違ない。桓譚、尹敏、王充、張衡、蔡邕等はその代表的な人々であつた。

然らば、これ等圖讖に依つて、如何なる事が餘想乃至は餘知せられ、又それがどの様に利用され、社會生活へ影響して行つたであろうか。

今これを光武帝の一例についてみるに、光武帝、建武元年、即位の詔に

讖記曰、劉秀護兵、捕不道、卯金修德、乃天子

と云う讖記の一節を引用し、自己の天子たる事を合理化すると共に權威を上げて居る。これは先述した李通の上言せる圖讖の「劉氏復興」に相應するものであるが、これ等は彼等の政治的意圖に基づいて捏造されたものであらう。權威の根據づけに圖讖説が必要であつたと云う事は當時圖讖が社會生活に如何に

重視され、流行して居たかを知り得よう。そして一般大衆は、この讖記に對し、符命的な必然の理由を見出し、納得して居たのである。こうした形で爲政者が自己の行爲を最もらしく理由づけて行く例は、公孫述等の諸例にもしばしば見る所である。

今これを、現存の緯書の内容より検討してみた。その一例として、讖の内容の多い河圖帝覽嬉及び河圖聖治符について、その内容を分類して考察してみたい。

これ等の多くは、極く短い句より成り、短いものは五六字から多いものでせいぜい五十字程のものである。果してこれ等が何處まで原形を止めて居るかが問題であるが、讖的なものの一般的形式よりして、この様な短文が多かつたのであらう。今この短文を分析するとき、

(1) 餘兆現象 ↓ 餘知事項

(2) 或る事象 ↓ 兆候

と云う二形式に分類される。(1)は災異祥瑞等の現象に依り、人事百穀の未來について餘知するものであり、(2)は、或る現象は「一則ち」「……の兆候」となつてあらわれるであろうと判斷するもので、(1)が生活現象の未來の餘知であるのに對し、(2)は現在更には過去の行爲の是非を、その兆候に依つて判斷せんとするものである。そして、餘兆乃至は結果的に見られる兆候とされるものは、その多くが天然の現象であり、占星的な性格を持つて居る。漢書其文志中に「天文二十一家四百四十五卷」とされて居るものも、多くこうした類のものではなからうか。

所で、如此ものに依つて判斷せられる生活の諸事

象は大別して人事(生、病、死、盛衰、喜慶等)社會(流民等の社會問題)政治、軍事、交通、經濟、自然(水、旱、蝗等の災害)その他諸事に分ける事が出来る。

これ等を通じて一般的に見られる事は、その大半が爲政者である國王か、又はそれに從屬する支配階級にとつての問題か、何等かの意味で彼等の政治的行動に必要とせられる事象に對する占術的判斷であると言ふ事である。この事は、これ等圖讖が支配階級の獨占物であり、支配の爲の具として發展し、維持され、更には作爲された事を示して居ると言えよう。そして、民衆はこうした支配者の意圖に隸屬する以外、彼等の生活を左右するものはなかつた當時の社會構造の實態を、こうした中にも見る事が出来るのである。

勿論、この中に民衆の怨嗟に似たものもないではない。例えば或る自然現象に對し、「君淫穢」「内淫」「主多内嬖」「權衡不得」等の如き判斷がこれである。支配者にとつて甚だ不利なこの判斷は、率直な民衆の聲ではないであらうか。然しこの種のものは極めて僅少である。

然し乍ら、人間生活にとつて、この種呪術的要素が何時の世にも不可欠であつた點より見て、彼支配階級たる大衆の中にこの種なものが皆無であつたとは考えられない。事實、史書にはこれに類したものをときに掲げて居る。ただ今日緯書について見る限り、その多くが支配階級、従つて知識階級のものとして流行し、維持されて來た事は、その内容よりして言ひ得るであらう。そして、それは經書に對する

たる心地にて念佛中なり。

と、このように未來形・現在形の往生が見出される。然らば法然は何故このように兩様の往生を説いたのであろうか。現在形往生が説かれている場合は主として自行の面と聖道門の人々に對して説いたようであり、未來形の場合は聖道門の即身成佛や祈禱の効驗をへた平安佛教の行詰り打開のためであり、現在の持續をなお未來にまで欲した時代の人々のためであった。此の未來形往生の説を受領した人々は

「京田舎サナガラユノヨウニナリテ」(愚管抄)とあつてその熱狂的な信仰をみ熊谷直實、津戸三郎爲守等の大往生人も出た。現在形往生換言するならば「論註」の無生の生によるもので法然は臨終に五色の絲を退けたり(琳阿本八)歸命想、引接想、往生想の三想についても往生想は普觀めがましと云つて退け、引接想を是としている。(疑問鈔下)又「三昧渡得記」は法然の自記で我等の憶測すべきでないが、法然内證の依正二觀の觀察記録であるが、その内容を一言にして云うならば三法忍の表現である。法然の往生についても大往生と驚き人々が集つたが、慈圓に云わしめるならば

ソレモ往生往生ト云ナシテ、人アツマリケレト、サルタシカナル事モナシ、臨終行儀モ増賀上人ナトノヤウニイハル、事モナシ (愚管抄六)

とあるのを見ても法然自身の往生については「論註」の無生の生の歸結であつたのである。

法然のこうした現末の往生思想の類型はその門下に繼承されている。未來形は隆寛に繼がれて彼は臨終斷證を唱えたが現世往生は説いていない。之れに

反して幸西は「能所無二信智唯一」を説いたから現世往生が窺える。證空は、「往生正覺同時一體」の成就を説いて即便往生即ち現世往生を明かし當得往生を後世來迎と見た。親鸞は現生不退即ち信心獲得後は現生に正定聚不退の位に入ると説き、即便往生を二分して、即便往生は即ち眞報土往生で便往生は化土往生と云つた。

此等を大別すると起行派は來世往生の類型に入り、安心派は現世往生の類型にはまる。

法然は當時行われていた源信の「迎講」や永觀の「往生講式」や信玄(眞源)の「順次往生講式」及び醍醐座主成賢の「臨終行儀」などと云つた往生に關する儀式に對しては恐らく雜行と判じて退けたと考へる。「後起講文」に當時一般に追善の行事として行われた「圖佛寫經等善、浴堂檀施等行、一向不可修」とあつて此等を退けている。

法然は臨終の儀式は退けたが、化他的には臨終善知識を勸めている。その例として降信の臨終善知識に住蓮・安樂を遣したり眞觀房感西の臨終には法然自身が當り、又藤原經宗、平重盛等の臨終善知識にならされている。鎮西の相傳に依れば

最後臨終之時一向專修之人可用善知識也是法然上人御義也(西宗要七十七)

とあつて、法然は當時流行の臨終の儀禮を退けたが、臨終の善知識と云つた人の臨終に於ける指導を重んじたのである。

法然滅後中陰佛事について高弟信空が指圖して世間の風儀に順じて念佛のほかの七日七日の佛事を修すへきよし申されければ、諸人にしたがふ(四

十八卷傳三十九)

とあつて、當時行われたような行事儀式が採られ導師・檀那・諷誦文・誦經物などがなされたが、固より法然の意志ではない。

年回の追善には六時禮讚、淨土三部經を誦誦することが後白河法皇十三回忌に當り蓮華王院で修せられてから「花落之諸人皆以淨土宗を修し追善」と聖光の「手次狀」にある。

聖光の臨終には五色の幡を取り一字三禮の阿彌陀經を手にして寂した(決疑鈔下)又良忠の臨終にも西方に向い五色の絲を取り、門弟磬を鳴らし念佛して寂し茶毘の後に舍利六粒現らわれたとある。(然阿上人傳)

このように聖光・良忠の臨終には五色の絲を採り從來の行事儀禮を廢捨することなく遵守したようである。此の意味から考へると、法然はよほど革新的であつたと云わねばならない。

後禪宗の興隆によつて來世往生は根本的に反省されねばならなくなつた。天台や禪宗によつて唯心の彌陀、己心の淨土が説かれると「捨此往彼」が批判された。

夢窓國師疎石の「夢中問答」は當時大きな波紋を投げた。澄圓は「夢中松風論」を著して大いて反駁を加え、有相往生の傳統宗義を護つたが、時代の波に抗し得なかつた。彼は晩年自坊を去り行方を晦らまして、自行に對する後世の批判を避けた。澄圓と時代を同うして聖間が出て、「見生無生」「相願淨土」「即相不退」「無華品無聲菩薩」の新義を立て禪宗の批難に備へた。これは原初宗學擴張解釋で、法

然以來の現在形往生思想が化他面にまで進出したことを意味する。聖間の往生は見生無生を説いただけに一切の儀禮的なものがなく念佛の他に

放生把住滿八十年即今端の知不識日交、東山二月

西天

の一偈を残して寂した。

江戸時代に入ると約三百年の平和な沈滞期が訪れた。稱名往生を型通り行つた人もあるが反動的に奇相往生が流行した。忍激や關通等は之れを諷めてい

るが、その類型を見ると

一、専修念佛往生（多念的技巧的）

二、捨身往生

イ、身體傷害（無能・福峯等）

ロ、斷食（宣覺・智了等）

三、舍利往生（滅後舍利を出す）

四、坐脫往生（彈指等）

五、持律往生（淨土律僧）

以上は諸種の江戸時代の往生傳に見えた類型であるが、何故このような奇相往生が行われたか。その一

の理由は惰眠をつゞける宗門覺醒の動きと、二の理由は釋尊や法然えの憧れ即ち還元運動である。

往生人の葬儀の例としては、檢死の形で枕經、親近者による除髮、洗浴（湯灌）、着經帷子、納棺、祭壇設置、香華供養、通夜（伴夜）、喪日になると前列提燈、幡、華籠、銘旗、僧侶、供物、鬘伽、靈供、棺、後列喪主、近親、會葬者と行列順序する、葬場には順次に四門を廻り棺を火屋に安じ、席定ると寺僧は鈺鉞等を鳴らし、葬いで導師下炬引導の後同音に誦經、次に喪主から近親及び會葬者順次燒香

淨土教學大會研究發表概要

し、終つて荼毘又は土葬にするのである。

現代の宗門信仰運動として光明會、共生會を擧げる。此等の指導理念から往生思想を描出すと、近代哲學や科學の精鍊を経た新しい匂いがする。

光明會祖辨榮聖者は往生と云う詞の誤解を嫌つて遣つていない。往生に相當する詞として「宗教的に至高至善の世界が彌陀の淨土で彌陀光明界の人となる」と云つたり、「報命終る時實在の安寧界に歸す」（以上光明生活より）と云つて現世往生的な思想感覺が見出される。但し時間的に現在・未來を否定し、空間的には東西を否定した立場からである。

共生會では椎尾博士は「一事一物一衆生皆悉く生きゆく世界、これが往生の世界」（極樂十相）と説かれ又「往生とは永遠の大生命の現われ」（授戒）

とも又「心をこめて昨日よりは今日よりは少しでも眞劍に行こう」と云うことが、そのまゝ、佛になり、そのまゝ、淨土往生をする歩みを全うすること」（同上）とあつて生き行くこと、永遠の大生命、向上への歩みと云つたことが現代的な往生であるとされている。

小西勸學は「時間的に三世を超越した時現在でも永遠的生命を持ちうる動作が出来る」（授戒講話）と述べて未來往生を解明されている。又友松円諦師は「釋尊の悟りを自己に具現することに於いて淨土がある。未來の世界を考へるのは生命の情力に過ぎない。『所作已辨』の氣持でさびしく死んでゆけば、いゝ、いゝ（これからの寺院）とあつて現代の往生はさびしく死ぬることと述べられてある。

このように往生の意義は種々な表現で示されている。法然が化他的に未來形往生を説き自行的に現在

形往生が説かれてから現代人は寂しく死ぬることにまで變遷して來た。茲に宗學の大きな壁に直面したと云わねばならない。往生思想が將來如何なる解釋的意義をもつかは今後の大きな課題であらう。

光明會が舊來の勤行式を排して讚佛歌と稱名を行い、共生會も又聖句と念佛とに要約されている。神田寺の行事儀禮も最も現代化されている。友松師の云われるように「葬儀の仕方は田舎にゆけばゆくほど丁重で、且つ形式的である。文化の程度の低い地方ほど懇切である。都市では葬禮から告別式にかはり、今日では近親者だけがあつまつてしめやかに弔をするやうになつてゐる」（これからの寺院）とは現代事情を最もよく盡されている。

要するに往生と云うことは、現代に近くなるほど法然の現在形的往生思想に近づき、又往生に關する行事儀禮は簡粗化され、實質本意に傾きつゝあることとは否定出来ない事實である。

註（一）昭和法然上人全集四九

（二）同 一七

（三）往生要集義記一、良忠、諸の受生に通ずれども然かも諸教に勸むる所は偏に極樂に在り。故に總言を以て而も別名に屬す。（和

譯）

（四）昭和法然上人全集四六七

（五）「松風論」九に禪勝等に示すとある。

（六）吾妻鑑に見ゆ

（七）四十八卷傳に見ゆ

（八）琳阿本「如此のことは是つねの人の儀式なり、我身にをひてはいまたかならずしも」

- (9) 昭和法然上人全集七八三
- (10) 四十八卷傳十二
- (11) 西宗要七十七

2 淨土宗定「日常勤行式」について

藤 堂 恭 俊

「日定勤行式」制定に至る歴史的過程に關する考察をさけて、現行の勤行式を宗祖の教學的立場に立つて批判を試みようとするものである。先づ第一、漢音について、吳音と漢音が入り混れていることの不統一が指摘される。それにも増していかに儀禮的形式を整えると言つても、信仰對策である阿彌陀佛を奉請したり、送佛したりすることは信仰態度としていかなるものであろうか。もつと宗義に直結し、それをふんまえた儀禮をととのえるべきであらう。さらに勤行の順序次第についても、また使用する偈の類についても反省を要する點の多いことを指摘し、新しい勤行式の在り方、勤行の運び方について關心をもつべきことを強調するものである。

B 個人研究發表

1 近世淨土宗形成の精神的素地

平 祐 史

『佛教大學研究紀要』第三十五號所收「淨土宗の近世化について」參照

2 「醍醐本」と「私日記」との比較

——特に成立について——

三 田 全 信

「醍醐本」とは詳しく云えば「一期物語」「禪勝

房への答」「三心料簡事」「別傳記」「御臨終日記」「三昧獲得記」の六篇を含む。「私日記」は「源空聖人私日記」で伊勢高田專修寺藏「西方指南抄」中末に收められ現存筆寫の法然傳記中最古(二五〇)のものである。「醍醐本」の六篇はそれ／＼成立年時を異にしているが現存筆寫本は醍醐三寶院にあつて比較的新しい(一五五八—一六二六)。

然しその原初に於ける成立は「醍醐本」六篇の成立年時を異にしてもなお「私日記」より成立が早い。

一、その一の理由として、「別傳記」に寂空・鏡賀・觀覺・藏俊の名及びその人々に關する記述を行つて次いで

已上人師皆進三、二字狀、

とあるのを「私日記」には

聖人所學之宗宗師匠四人還成、弟子、一畢

とあるけれども醍醐三論先達とあるは鏡賀(景雅)を意味するとして、藏俊、前に觀覺にも觸れたことがあるからよいとしても寂空の名を終始見出すことが出来ない。その寂空こそ法然にとつては密接な關係のあつたことは云うまでもない。「私日記」の編者が法然と同法で寂空について述べる必要がなかつたと考えられるが四人とある以上寂空も含まれねばならない。従つて「私日記」は「別傳記」を引用しながら寂空について記述を忘れたと見なければならぬ。「私日記」が「醍醐本」に據つている理由の一つである。

二、「一期物語」に

依善導釋義與淨土宗時凡夫生報土云事顯

也

とある。これを「私日記」が依用して

今修念佛三昧立淨土宗

とあり、更らに

高倉院御宇安元元年未。聖人歸自四十三始入淨土門

とある。「立淨土宗」と前に述べながら後には「入淨土門」とあるのは語意が逆になつてゐる。

もと天台僧であつた法然が淨土教に歸入し淨土宗を立てたと云うことが當然である。この逆の意味は、「一期物語」を採擇して「立淨土宗」とし、後に「入淨土門」に關する記述を付け加えたと做さねばならない。故に「私日記」は「醍醐本」の記事を引用した一つの理由と考えられる。

三、「三昧獲得記」の記事を要約したものが

閑觀淨土給……………阿彌陀三尊常來至

の箇處である。これは明らかに「醍醐本」の「三昧獲得記」の内容の要約である。だから「醍醐本」引用の一例である。

以上の三點から考察しても明らかに「私日記」は醍醐本に據つていると云わねばならない。従つて

- 一 誕生の事(一部)、四 登山の事(一部)、五 天台を學ぶ事、六 遁世の事(一部)、十三 四師敬服の事、十四 修學遠慮の事、一五 稱名念佛發見の事、十六 二祖對面の事、十七 肥後阿闍梨の事、十八 立宗の事、十九 大原問答の事(一部)、廿 淨土門に入る事、廿一 淨土觀察の事、廿四 流罪の事、廿五 歸洛往生の事、廿七 公胤夢想の事(一部)

以上の事項はその一部、或は全部に亘つて「私日記」が「醍醐本」から採擇しているのである。「私日記」には獨白の記事もある。即ち

- 二 夜討の事、三 出家の事、七 法華修行の事
- 八 華嚴披覽の事、九 暗夜放光讀書の事、十 眞言を修する事、十一 上西門院説戒の事、十二 高倉天皇得戒の事、廿二 靈山寄瑞の事、廿三 頭光踏蓮の事、廿六 釋尊入滅と比較の事

である。此等は「醍醐本」に據らないで他の見聞又は記録から取録している。殊に「八」及び「九」には信空の名が見え「十一」、「十二」には円頓戒に關連があるから徹空及び法然の円戒後繼者として信空が考えられる點から、此等特殊記事の見聞は信空から出ているではあるまいか。

兩本の成立年時を考察すると、兩本共に嘉祿の法難(一二二七)には觸れていない。後續の「四卷傳」は此の事を記している。又兩本共に「公胤」の事には觸れていない。公胤は建保四年(一二二六)に寂しているから法然入滅後四年である。それで「私日記」は此の間の成立とする見解もあるが、信空はなお生存(安貞二年一二二八)していた事であり、又「醍醐本」が六篇それ／＼成立年時を異にしている見聞が勢觀房から出たとあつても勢觀房(曆仁元年一二三八)も生存していたのである。中で「御臨終日記」の末尾語の

上人入滅以後及三十年……今聊抄記見聞とあるが之れは記録した人の附言であらうと云うのが定説である。

それで兩本共建保四年(一二二六)の記事の停點

淨土教學大會研究發表概要

として嘉祿三年(一二二七)を越えて「四卷傳」が成立した嘉祿三年(一二二七)までには必ず成立していなければならぬことが制約される。

「私日記」が法然の入滅に關連をもつ記事で限界を設け、「醍醐本」は法然の言行を録するを以つて目的としたから、兩本共法然滅後の事件には觸れなかつたと做なければならぬ。後續の「四卷傳」が主として「私日記」により、その欠けた記事を「醍醐本」に求めたかと云うと、「私日記」には欠點があつても、傳記として纏つた形態を有しているから、これを依準したのは勿論であり「醍醐本」は記事が着實であるがバラ／＼の記録であるからである。

要するに「醍醐本」は「私日記」の主要な資料となつてから成立は「私日記」より古いと云わねばならない。

- 3 「七箇條起語文」と「送山門起語文」とについて

香月 乘光

- 4 『佛教文化研究』第八號所收「曇鸞の「廣略相入」觀について

藤堂 恭俊

- 5 『佛教文化研究』第七號所收「曇鸞の淨土に關する見解」

- 6 筑後善導寺開山塔の研究

齋藤 彦松

淨土宗の根本資料たりうるもので、宗内最古に屬する貴重な金石資料が、鎌倉期の年紀刻銘を含み、

第二祖鎮西上人の墓塔として筑後善導寺に現存する。

- 1 塔形式 石寶塔
- 2 寸法 總高一米六八三(相輪五三纏、笠石四一纏、塔身四四纏、基礎三〇、三纏)
- 3 刻字 塔身四方に佛種字あり

同基礎石正・裏面に刻銘あり
(正面) 專修念佛師…辨阿聖靈墓…正助
行不退…往生極樂
(裏面) 嘉祿四年戊戌二月二十九日御入滅

形式の上からは相輪以外は全く鎌倉様式で、梵字も銘文字も鎌倉中期を降らざるものと推定される。全体形式は九州様式より本州鎌倉期様式に接近している。

善導寺墓地の一隅に現存する草野氏一族の墓石と傳うる石材殘缺の一群は、當開山塔の時代を決定する重要資料である。これら一群の石材殘缺は開山塔と同一の石質塔で、その塔身も同じく四方に佛種字あり、年紀刻銘(例えば文永三、建治三年、正安三年等鎌倉期のもの)を有する基礎石あり、その石材は開山塔と同一のもので造られ、他の多くの墓石と全く質を異にするものである。このことは開山塔がその刻銘通り嘉祿四年(一二二八)鎮西上人入滅直後に建立されたものと決定し得るであろう。

- 6 雍正帝の念佛

塚本 俊孝

- 7 靈巖寺共住規約について

牧田 諦亮

彙報

學頭塚本善隆博士の指導の下、宗門の庇護と期待に應えるべく、研究員・研究生ともにその職責に十分の努力を拂い、研究發表に或いは著書の上梓に、積集した業績を漸次公開し、教學界に寄與するところがあつた。

各研究員・研究生の課題研究はもとより、特に本年度には共同研究として岸門主を研究班長とする「法然上人傳の研究」も、四十八卷傳の回讀・研究を終了し、二月以降その研究成果の吟味と總整理を開始した。さらに藤堂研究員の擔當する「如來藏經典の研究」セミナーは繼續中で、その間、テキスト『梵藏漢三譯對照 如來藏經—附解題』の刊行があつた。又香月研究員の擔當する『選擇集』のセミナーは昨年七月をもつて終了し、以降『大原談義』をテキストとして繼續していたが、三十四年二月をもつて終了したので、藤堂研究員が『往生論註』の回讀指導に當つている。

第四回淨土教學大會は本研究所と淨土宗教學院との共同主催の下に六月五・六の兩日、東京都大正大學において開催、塚本學頭以下八名が参加し盛會、有意義裡に終つた。(本號には第三回、第四回大會の本宗關係者の研究發表の概要を收録した)。又研究員藤堂恭俊君は、昨年六月に『無量壽經論註の研究』(A5版 二八三頁)を、さらに研究員三田全

信君は本年一月に『淨土宗史の諸研究』(A5版 四六八頁)を、佛教文化研究所研究報告第四、第五として上梓、多年の研究成果を世に問われたことは喜ばしい次第である。

三十年十月渡印した研究員春日井眞也君はサンチニケタン大學の日本學部長として公私ともに活躍を續けているが、昨年七月下旬單身歸國、世界宗教史會議に参加する外、廣島大學における講義を終了し十月歸任した。三十二年九月、米國に客員教授として招聘された久松眞一博士の助手として渡米した研究員藤吉慈海君は、昨年七月歐州及びインドを經由して無事歸朝した。

研究發表表(三十三年度)

四月二十三日

平 祐史君

近世淨土宗團の形成

六月五・六日(於大正大學)

七月十八日

第四回淨土教學大會

『佛教文化研究』第六・七號合評會(第一回)

九月十五日

『佛教文化研究』第六・七號合評會(第二回)

香港佛敎事情(付スライド) 近藤 徹稱君

十月三日

インドの佛教遺跡からみた三尊形式と淨土敎

春日井眞也君

十一月二十七日

鎮西敎學に於ける結歸一行説の構造 香月 乘光君

十二月二十二日

如來藏經の思想的背景 藤堂 恭俊君

原始佛敎に於ける過去佛思想の形成 竹本 壽光君

二月五日

法然上人の淨土開宗の年次について 三田 全信君

二月廿四日

グーツとゴートラ 水谷 幸正君

東南アジアの近況(付スライド) 近藤 徹稱君

三月十六日

『大智度論』に於ける涅槃觀 澤田 謙照君

僧肇の『注維摩經』における十地思想 石原 良純君

この外、學術大會における研究發表も行われている。左記に録して今後の活躍を期待する次第である。

日本印度學佛敎學會第九回學術大會

昭和三十三年六月七・八兩日

東京都 東洋大學

シナ淨土敎の倫理性 藤堂 恭俊君

法然敎學に於ける選擇本願念佛説の成立 香月 乘光君

嘉祥における佛性の理解 田中 順照氏

大天五事非法について 賀藤 亮俊君

—初期インド淨土敎思想との關連から— 塚本 俊孝君

雍世帝の佛敎批判 牧田 諦亮君

熾煌本三大師傳について

第九回國際宗教學宗教史會議

昭和三十三年八月二十七〜九月九日

東京都 東京大學

Ancient Iranian religion as it appears in
Buddhist texts — its polyany and religions
practices 春日井真也君

Ancestor worship in China 諸戸 素純氏

The so-called King Udayana image of

Sakyamuni Buddha of sandal-wood in

China and Japan 塚本 善隆氏

第四回淨土教學大會

昭和三十三年六月五・六日

東京都 東京大學

特別研究發表(行事儀禮にあらわれた淨土教信仰の
型態)

往生思想と往生に關する行事儀禮

三田 全信君

淨土宗制定『日常勤行式』について

藤堂 恭俊君

個人研究發表

近世淨土宗團形成の精神的素地

平 祐史君

醒醐本『法然上人傳記』と『源空聖人私日記』

三田 全信君

「七箇條起請文」と「送山門起請文」とについて

香月 乘光君

靈巖山寺共住規約について

曇鸞の「廣略相入」觀について

牧田 諦亮君

雍正帝の念佛

藤堂 恭俊君

筑後善導寺開山塔の研究

塚本 俊孝君

(以上本宗關係者のみ記載)

齊藤 彦松君

淨土宗史の諸研究

——佛教文化研究所研究報告第五——

三田 全信 著

一、「醒醐本」と「私日記」との比較

二、定明夜討の疑點

三、賀茂の韋提希夫人の考究

四、皇室と元祖との關係

五、知恩院の起原と初期の變遷

六、元祖の經濟觀經濟生活の一考察

七、圓頓戒正嫡としての信空

八、勢觀房源智について

九、元祖門下の聖光の地位

一〇、住蓮・安樂について

一一、一言芳談の編者は頼阿か

一二、向阿證賢について

一三、「無常講式」と「父子相迎」

一四、旭蓮社澄圓について

一五、江戸時代における宗門警覺の動向

A 5 版 本文四三〇頁 定價一、二〇〇圓

編集 後記

ここに第八號を世におくることとなつた。○卷頭の岸門上人の論文は四十八卷傳研究會の紀要として綴られ投稿されたものである。○塚本學頭先生の魏書釋老志の譯註は前號に引き續くものであり、この方面の研究には等閑視し得ない貴重な參考資料となるであらう。○牧田諦亮氏の策彦入明記の研究後篇を近く世に問われることとなつている。○編集子の不手際で思わぬミスがあるやと恐縮している次第である。〔K記〕

佛 教 文 化 研 究

第 8 號

昭和34年3月25日 印刷
昭和34年3月31日 發行

編 集 者 佛 教 文 化 研 究 所
京都市東山区林下町知恩院山内

印 刷 所 松 崎 印 刷 株 式 會 社
京都市下京区油小路松原上ル

發 行 所 佛 教 文 化 研 究 所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYÛ)

No. 8 March 1959

Published by

THE INSTITUTE OF STUDIES IN
BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ-BUNKA-KENKYÛSHO)

CHIONIN, KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŪ BUNKA KENKYŪ)

Number 8

CONTENTS

On the Japanese Poems Composed by St. Hōnen Shinkō Kishi.....	1
On "the Document in Seven Articles" and "the Document Sent to Mount Hiei" : that they are not apocraphal Jōkō Katsuki	17
SUZUKI Shosan's View of the Thought of the Buddha Jikai Fujiyoshi	29
A Study of the Meaning of the Name of the Fundamental Potentiality Kosho Mizutani	41
The Formation of the Thought of the Past Buddha in Indian Buddhism Jukō Takemoto	49
A Japanese Translation and Annotation of the Original Chinese Text of WEI-SHU CXIV, Shi-lao-chi - 2 - Zenryu Tsukamoto.....	61
Buddhism in Present-day Hongkong Tessho Kondo	77
Summaries of the Research Reports of the Third & Fourth Conferences of the Society for the Study of Pure Realm Doctrine Miscellany	82