

佛教文化研究

第 3 號

佛教文化研究所

京都 知恩院

1953

佛教文化研究 第三號

目次

隋の江南征服と佛教……………	塚本善隆	一
——晉王賈(煬帝)と江南佛教——		
佛教における道德と宗教……………	諸戸素純	二五
觀無量壽佛經に於ける諸問題……………	春日井眞也	三七
十住毘婆沙論漢譯攷……………	藤堂恭俊	五一
君主獨裁社會に於ける佛教々團の立場(上)……………	牧田諦亮	六三
——宋僧贊寧を中心として——		
五代南唐の王室と佛教……………	塚本俊孝	八一
一言芳談の編者について……………	三田全信	八九
——頌阿と推考す——		
道世者の宗教的考察……………	田村圓澄	九九
法然上人傳研究會紀要(二)——學界展望(七)——書評(一一)——佛教關係論文目錄(一四)——彙報(二〇)		

隋の江南征服と佛教

— 晉王廣(煬帝)と江南佛教 —

塚 本 善 隆

本稿は私の隋、初唐における佛教について研究したものの一部をぬき出したものであり、また天台宗開創史の社會的背景を明かにしようとしたものである。隋は五八九年に陳を滅し、兄皇太子を排除して皇帝への野望をつんだ晉王廣が揚州に總管府をおいて江南を統治し、天台智顛に敬事し、江南宗教界の人材を總管府下に招致した。この晉王廣を中心とした江南への宗教政策が、特に佛教に対してとつた態度と處理とが、隋唐佛教史の上に如何なる意義をもつかを考へようとするものである。

尙本研究は昭和二十七・八年度文部省科學研究費による研究成果の一部であることを附記しておく。

一、江南 征服

二、教團の肅正抑壓

三、晉王廣の智顛師事

四、皇太子以後の廣と天台教團

五、揚州(江都)中心の佛教事業

一、江南 征服

隋の文帝が北周を革命して長安の新都をきづき華北に君臨して八年、南北支那の一統をめざす征陳の大軍五十一万八千は、東は海邊から西は四川に及ぶ全線の各路から、一齊に進軍を開始した。時に開皇

隋の江南征服と佛教

八年(五八八)十月。總帥は帝の第二子晉王廣二十歳(後の煬帝)、その下で軍務百般の處理に當つたのは左僕射高潁、右僕射王韶。翌年正月には早くも隋軍は陳都建康に迫つた。陳帝(後主)は、建康に總動員令を下して、「僧尼道士も盡く皆執役」せしめた。しかし防禦は一たまりもなく突破せられて都城は蹂躪せられ、帝以下王室も文武百官も多く捕虜となり、三月には遠く長安へ護送せられた。文帝は使者を遣して敗残の南朝貴族を慰問せしめたが、「後主已下、在路五百餘里、疊々不絶」という使者の報告をうけて、さすがの勝者も深い嘆聲をもらさざるを得なかつた。

南朝滅亡の悲劇は、江南文化を代表して榮えていた佛教教團の悲劇であつた。

例へば當時陳都の名刹光宅寺では、天台宗祖智顛が、陳の帝室を始め左僕射徐陵、吏部尙書毛喜、儀同沈君理などの名臣顯官の深い歸依をうけて盛な弘法活動に従つていた。智顛は陳の後主叔寶の再三の懇請をことほりきれず、天台山を出でて再度の建康宣教に出たのは至徳三年、隋の開皇五年(五八五)であり、以來大極殿で皇帝顯官の前に仁王般若經を講じ、皇帝の光宅寺行幸捨身もあり、皇后沈氏、皇太子を

始め徐陵らも智顛を戒師として受戒して菩薩戒の弟子と稱したし、光宅寺で法華經の講義が行はれたのは開皇七年であつた。翌年末は既に隋軍殺到の危機に迫られ、やがて正月陳滅亡の悲劇を見、師徒離散、智顛は廬山に逃れている。時に智顛五十二歳、師に侍して法華經講義を筆録（法華三大部の一である法華文句）していた灌頂が、この悲劇を「金陵土崩、師徒雨散」と懐古している。短い中に敗戦滅亡離散の悲痛がもりこまれている體驗の言である。ひとり建康光宅寺の天台教團の離散のみでない。南朝歴世の王室貴族の奉佛を中心にして、建康が佛教の全盛、その文化の黄金時代を出現していたことは、あまりにも有名である。梁の武帝に極まつた都の寺七百をこえる盛觀も、梁末の侯景の乱で一時は荒廢したが、陳の治世に再び寺院の修造相つぎ、「臺を連ね棟を接して皇居に栞比し、表刹相望んで治下に星羅」する佛都に再興していた。陳室自ら、東安寺、興皇寺、天居寺、太皇寺などを創建し盛に造像建塔度僧寫經を行い、陳世五主三十四年間に「寺一千二百三十二所。國家の新寺一十七所、百官の造るもの六十八所。郭内の大寺三百餘所」と數えられるに至つてゐる。

建康城内の三百をこえる大寺には、朝廷や百官の創建或は支持によるものが多かつたであらうが、かかる陳室官僚貴族へのつながりの深い多數寺院の僧徒も、隋軍防禦に一齊に動員せられたことは、征服軍の江南佛教政策を考える上に留意しておくべきであらう。隋軍侵入に當つて陣地となつた、香閣寺、寶田寺などは勿論、その他にも戦禍に破壊された寺が少くなかつたであらう。僧衆の大半は四散したであらうし、残存寺院も占領軍の兵營、官廳、住宅などに徵用せられるものもあつた。一朝にして荒涼化した南朝の都に對しては、

詔。建康城邑宮室、並平蕩耕墾。更於石頭、置蔣州。

という行政處置がとられて、王韶をここに留めて晉王廣は凱旋し、弟の秦王俊が揚州總管四十四州諸軍事に任ぜられて廣陵に鎮することになつた。

かようにして、隋はこの一戦で陳を滅ぼして、その州三十、郡一百縣四百を新領内に加えることになつたのであるが、しかし江南の人民が、久しく對立して敵對意識をもち、かつ野蠻人の國と蔑視していた北方の隋に、そう簡単に心服するはずはない。

在來の陳の地方長官が免ぜられ、蘇威が作つた五教が強制的に誦せしめられるに及んで、陳の舊士民の怨嗟は次第に深まり、北方への強制移住の流言もとんで民心の不安深まり、やがて開皇十年十一月には婺州の汪文進、越州の高智慧、蘇州の沈玄愴などが反旗をひるがえして自ら天子と稱し百官をおき、今の江蘇、浙江、福建、廣東の地方まで江南の沿海地方一帯にわたつて反乱が蜂起し相い響應して隋の新官僚に抗戦した。かかる時に、國の滅亡と共に寺を失ひ檀越を失つて生活難に追ひ込まれた僧徒の間にも、反隋感情にもえて、或は生活の爲に反亂軍に走つたものもありはせぬか。

叛將汪文進の下に樂安の蔡道人がある。汪政權の司空の任につき樂安地方を鎮守した。「蔡道人」が如何なる人であつたかは明かでない。樂安は天台山のある台州の地方にある。江南沿海地方は古くから佛道二教の盛な地帯であり、陳末には特に佛教の主要な中心（例へば三論宗祖吉藏、天台宗祖智顛もこの地方で活動した）であつた。貧困に苦

しみ知的教養も低い民衆は、容易に宗教的信仰を紐帯として結束し、しばしば指導者に盲目的に身命を捧げて官權反抗に蜂起するものであり、古くはこの地方を中心に孫恩の乱が、道教信仰を紐帯として東晉朝廷を久しく悩ましたこともあつた。近くは陳の創業期には之に反抗した陸法和の軍も佛教的信仰をもつて結束され、彼の部下は、彼を宗教的指導者―師と仰ぎ、彼も部下を弟子と呼び宗教的なるものをもつて統御した。彼は江陵に壽王寺を造つており、また他との對談に際して、自らを貧道といひ、對者を檀越という、當時僧侶が用いた自稱他稱の語を用いている。佛教的なものが紐帯となつてその軍隊を結束せしめていたことは明かである。

このような時代、社會における反隋軍中に有力な將となつた、樂安の「蔡道人」の宗教的性格も想像ができるであらう

「陳の故境、大抵皆反す」^鑑といふこの反乱も、將軍楊素らの力で平定せられたが、隋の文帝は江南の統治に秦王俊に代つて晉王廣を再び起用することにし、廣は揚州總管として揚州（江都）に鎮し、毎年一度帝都に朝することになつた。弟の秦王俊の短期の揚州總管があつたが、陳の征服もその後の長期にわたる江南統治の擔當者も晉王廣であつたのであるから、江南における佛教政策を（もちろん文帝の意をうけ、また行政の實際に當つた人々によつて行はれたとしても）、やがて皇太子になり煬帝になる晉王の政治に歸して考へてもよいであらう。討滅直後に舊陳領域の佛教々團に如何なる處置がとられたか。

二、教團の肅正抑壓

隋の江南征服と佛教

開皇十年陳を平定した隋は、新領の佛教界を安定せしめ、僧徒を懐柔する爲であらう、その年、出家希望者を申出でしめ隋の公度の僧と認めることにした。彭城崇聖道場釋靖嵩の傳に

隋高廓清百越、文軌大同、開皇十年、勅僚庶等、有樂出家者、並聽、時新度之僧、乃有五十餘萬。

とある。陳度僧五十餘萬の多くは、陳の舊僧であらう。國は滅されたが僧は希望さえあれば、そのまま隋の公度僧と認められたのである。靖嵩は元來北地の僧で、北周武帝の廢佛にあつて三百餘僧と共に江南に逃れ來り、建康佛教界で認められるに至つていた人であるが、隋の征服により隋の僧と公認されるや、二百人ばかりの僧と北して徐州に至り、徐州總管の下で三寶興隆の事業に活動した。陳佛教徒が國の滅んだ直後大量に、隋の高祖文帝の佛教興隆政策のよき協力者になつた一例である。

彼等は元來北地の出身僧である。陳國はえぬきの僧は、必ずしも彼のように直ちに隋を信賴して北上するわけにも行かなかつたし、占領者も必ずしも陳國內の舊僧を自由に放任しておくわけにも行かぬ。

佛教には國境はないし僧は「方外の賓」で政治圏外にあるとはいはれるが、陳の佛教は、陳の王室や豪族官僚の外護によつて經營され興隆したものが多かつたのであるから、僧侶にもまたその信者の間にも陳を滅ぼし、昨日までの檀越であつた王公官僚らの多數を捕虜として北地へ移した隋政府に對して、好感をもたぬものが少くないのが當然である。中央の僧徒のみならず、地方でも民衆の反隋感情がはげしく起つたことは前節にのべた如くであるから、これらの人々を信者とす

る地方の寺院の僧衆も新統治者に好意をもたず、或いは進んで抗撻運動に参加するものもあつたであらう。何れにしても、止むを得ぬ勅命とはいへ、隋軍防禦に總動員せられた建康の僧徒は勿論のこと、地方の僧徒も、新占領者にとつては一應すべて敵國民と考へねばならず、少くとも敵對感情の所有者として取締りを必要とし、監視をゆるめられぬものである。

僧徒の中で陳室や官僚から最も恩顧をうけ、その國家行政機構の一部に入つていたものは僧司の僧官である。かかる陳の僧官は當然にまづ罷免さるべきものであり、かかる際こそ隋にとつては、政治の圏外に佛教の戒律を嚴持する僧が望まれる。

律學の大徳として陳朝に重きをなした建康の奉誠寺智文（五〇九—五九九）は、隋が陳を滅した時は既に八十の高齡であつたが、尙かくしやくたるものであつた。その傳に

大隋革運、別降綸言。既、屏、僧、司、憲、章、律、府。

とある。占領軍の當然の處置であらう。傳文にこれにつづけて

大軍之後、荊棘攸生、十濫六群、滋彰江表、文又案法澄剪。尋得無聲深。可謂少壯免白髮之妖、穉秀絕青田之穢矣。

とあるのも注目すべきである。前述した陳の滅亡の直後、江南一帯に蜂起し擴大した反隋の動亂に際しての、この老律學者の僧界肅正の努力を述べているのである。十濫六群の六群は、佛の在世に集聚して非法の事をなし、群して出で隊して入り、世の非難をまねき佛の戒律制定の因となつた、いわゆる六群比丘のことである。前述の樂安の蔡道人の名とともに反亂軍中に舊陳僧の潛入したことを察せしめるもので

ある。敗戦、占領、亡國の直後に道義の混亂が生じ、様々の反抗がおこることは避け難いことである。かような情勢の中で八十歳の持律の大師智文は、律によつて僧衆を警告し指導して、若い僧徒が反亂軍に加はるようなことがないようにつとめたのである。智文は既に陳の宣帝がかつて軍事緊要の際に運輸に僧衆を徵用したのに對し、嚴誅を恐れずして諫止したこともある。

陳宣帝命旅烈有淮淝、一戰不功、千金日喪、轉輸運力、遂情衆僧、文深護正法、不懼嚴誅、乃格詞曰、聖上誠異宇文廢滅三寶。君子爲國、必在禮義、豈宜以勝上福田、爲胥下之役。非止延敵輕漢、亦恐致罪尤深。有勅許焉、事即停寢。

かように持律嚴肅にして、陳主に對しても専ら僧の自分を強調して、断乎として軍役を拒否した前歴をもつ老師こそ、占領直後の行政を擔當した隋の將軍や官僚が尊敬し、また反隋感のあふれている社會における衆僧の、政治的軍事的方面へ走る輕舉を阻止することに、協力を求めたものであらう。

隋は陳を征服すると共に、前節に述べたように地方官を盡く更迭し、久しくそれぞれの土地に有力な地盤をききすいていた、世族土豪の勢力を一掃することに努めたのであるから、僧界でもこれらのものと最も關係深く、かつ陳の官僚機構の一部をなす僧司を廢止することは、當然のことであるが、更に舊陳領域の佛寺の大整理をも、發令したようである。

隋の江都慧日道場は後述の如く、揚州總監として赴任した晉王廣が建てた寺で、ここに集められた舊陳國の高僧は、王の家僧として生活

を保證され、また優遇をうけたものである。慧日道場慧覺(五五四—六〇六)もその一人であるが、その傳に

隋朝剋定江表、憲令惟新。一州之内、止置佛寺二所。數外伽藍、皆從屏廢。

とある。一州に佛寺二所をのこして、他を廢するというきびしい處置であるが、この發令が、開皇九年の陳を滅ぼした直後のことか、同十年末の江表各地の反亂蜂起の後かは明かでなく、またここにいる州が或は蔣州(建康)のみのことか、反亂地一帯の州のことか、或は陳の故土全州にわたるのかも、にはかに決定し難いが、慧覺は

懼金剛之地、淪毀者多、乃百舍兼行、上聞天聽。

と廢毀を阻止する爲に身を挺して入京し、その結果

有勅、霑然從其所請。啓沃神襟、弘護像法、信有力焉。

と喜ばれることになつた。若しこの記事を信ずれば、一州二寺をのこして以外の寺を廢するという、新占領地佛教に對する思い切つた大整理案は、とりやめとなつたのである。しかし一度發せられた佛寺整理の命が、また撤回せられたとしても、それほど末端まで徹底し得たか。反隋熱の強い地に強壓統治に任ずる新任隋地方官の中に、既に若干の佛寺廢止に着手したものもありはしなかつたか。中止されたとしても、被征服者である故陳國佛教徒の心裏が、極めて不安であつたことは充分想像される。殊に反隋戰爭で荒廢した地區では、佛寺が叛亂者の據り處や祕密連絡所などになつたりして、直接戰禍によつて荒廢したものも少くなかつたであらうし。戦後も隋の軍隊や官僚による接收も、一時的にもせよ、起つたことであらう。寺を失つたり占據

せられた僧衆は、隋の官權からすればいよいよ監視を要する不平分子と考へられたのであらうし、僧徒自らもますます不安におい込まれたことであらう。中でも新に蔣州と改められた陳の帝都であつた建康において、このような事情が特に深刻であつた。

開皇十二年二月、蔣州の奉誠寺慧文、龍光寺法令、光宅寺智勝らは管王廣の菩薩戒の師となつて深い歸依をうけた智顛に、建康地方の空寺が官符をもたらず使者によつて廢毀を進められるが、事實は、それが僧の住している寺にまで及んでいることを告げ、次の如く訴願している。

伏見使人齎符、壞諸空寺、若如即目所覩、全之與破、及有僧無僧、

毀除不少、伏惟大王菩薩(管王)……豈不弘護佛法、留心塔寺。但

此處僧徒、忽見毀廢、咸懷憂恐。……(智者禪師)……必願運大慈悲、

垂爲申達。翼未壞之寺、庶得安全。……(國清百錄)

この哀訴をうけた智顛はこの手紙にそへて願の書狀を管王に呈した。その中にいう。

近年寇賊交橫、寺塔燒燼……昔居戎在陳、尙得存心。況息武興文、

方應光顯。至如慧文所述、擄剔伽藍、必由在所官人、多生僻解、致

令外僧惶惑憂懼不寧。(中略)若謂寺多州少、國或不聽、方便善權、

仰由安立。若須營造治葺城隍、江南竹林之鄉、採伐彌易。仰希弘紹

提拔將沈。故寺若存、新福更長(三三)

と。前年十一月受戒をうけ法名を「總持」ともらひ、同時に智顛を尊んで「智者」と號することにしてまだ三箇月しかたぬ管王廣も、智顛に對して辯解もしまた建康佛寺僧徒に安心を與へるよりに返事せざ

るを得なかつた。その返書にいう。

竊以僧居望刹、食惟分衛、所立精舍、本依聚落。近年奉詔專征、弔民伐罪、江東混一、海内又寧、塔安其堵、市不易業。斯亦智者備所明見。而亡殷頑民不慚懷土、有苗恃險敢恣螻蟻。橫使寺塔焚燒、如比屋流散、鐘梵輟響、鷄犬不聞。廢寺同於火宅、持鉢略成空返。僧衆無依、實可傷歎。彼地福盡、方成丘墟。所餘堂塔、本不壞毀、其有現僧、亦許房住。唯虛廊檐宇、會當倒壓、所以移來還充寺館。其外椽版、權借築城、若有空寺步廊有完全者、亦貸爲府解。須一二年間、民力展息、卽於上江結筏、以新酬故。本勅所司、具條孔目、無慮零漏。恐遠僧未能曲見。頓用仰誣……(三四)

と。要は、僧は食を托鉢に求めるものであるが、今蔣州(建康)は戦禍の爲に寺も町も荒廢して廢墟となり托鉢も不可能になつてゐる寺が多い。そうでない寺は決して壞毀もせず、現在僧の居住も許すのである。ただ空虚になつてゐる寺の建築をこはして公用の建物にし、或は築城の資材にし、また空寺の回廊などの完全なものは一時貸りて府解とするが、これらは一、二年の後に民力の休養ができたなら、上流から筏をくんで新用材を以て古材にかえて立派にして返還するのである。勿論これらの處理に誤りがないように警告も出すが、私が陳の故土に臨んで寺も民も従來通りに安んぜしめてゐることは、禪師の御存じの通りだから、十分眞意を理解してゐない僧らにも安心せしめられた。とつうのである。

戦争直後の荒廢地で軍事政治の事務を開始する占領者として、やむを得ぬ措置であると一應は認められる。但し建康の寺は元來主として

王室貴族等の支持によつて成立し、行乞によつて衣食する寺は少なかつたであらう。久しく陳の王室貴族の恩顧をうけ、またそれと師弟交友の關係深かつた僧徒によつて率いられてゐる教團は、陳の臣民の一部であり、氣をゆるめられぬ團體であるから、占領者に對する怨恨が最も深いはずの荒廢の陳都佛寺僧徒を、懷舊の情をあほり易い舊寺に存在せしめることは、新統治者として好ましからざることであつたであらう。晉王の辯解的な書狀の裏に、かような占領者の心理を讀みとることができであらう。

智顛は同年續いて廬山から、先徳の遺蹟である東林峯頂の兩寺が、驛道に近い爲に旅行者が去來して混雜し、清淨道場をけがしてゐるので王の力で公私の停泊を禁じてもらいたいと請願し、晉王はこれを諒承する返事を與へてゐる。返事にいう。

陳二寺偏近驛道、行人往來頗成混雜。須勒彼州令去公私使命、不得停止。卽付所司依事頒下。

と。往來する一般旅行者の宿泊で苦んでゐるように見えるが、敬虔な檀越信者の宿泊ならば、寺は寧ろ歡迎する筈である。恐らく事實は、官權をかさにきて強制的に寺の一部を占據したり、宿泊したりして、寺僧に不安を與へ近在庶民にも迷惑を與える、隋の官僚や軍人やその末端公務員が少くなかつたのであらう。これも昨日までの敵を支配者に戴かなければならなくなつた亡國の人民、教團の、避け難い現象である。

智顛は廬山から更に江を遡つて故郷荊州に向つた。さすがに故郷の僧俗老若は既に五十五歳をこえて円熟した名徳智顛を迎えてその法席

に雲集した。灌頂は智者大師別傳にこの時のことを

涪宮（荊州）道俗、延頸候望。扶老携幼、相趨戒場。垂黑載白、雲屯講座。聽衆五千餘人。

と、専らその盛況をやや誇張して傳えているが、その反面にこの歡喜の大宣教が悲劇に終つたことをかくしている。しかし智顛自身が、その臨終に際して晉王廣に送つた遺書の中に、出家以來の宗教生活を反省して慚愧の中にきびしい自己批判を加えて、この時のことを次のように告白している。

於荊州法集、聽衆一千餘僧、學禪三百。州司惶慮、謂乖國式。豈可聚衆用惱官人。故朝同雲合、暮如雨散。設有善萌、不獲增長。此乃世調不堪、不能諧和得所。五恨也。（國清百錄三の六六）

千を越える僧俗を雲集せしめた大德智顛の教化も、官權は國家の法令違反として解散を命じたのである。朝に雲の如くに集つた求道者も暮には雨の如くに散じて、せつかく芽ばえた善心も増長せしめることもできずに終り、全く衆生教化の能なきものと自省し慚愧する老智顛（六十歳）の宗教的人格には頭が下るが、ここにも、隋の治下におかれた亡國陳の佛教徒の自由を拘束され、監視をゆるめられぬ、苦難の生活が推察せられる。

以上散見する諸資料を綜合して、隋の江南占領直後數年間の對佛教政策を次の如く要約できよう。隋は陳を亡ぼすとその舊地方官をやめしめて、隋の新官僚制の下におくと共に、陳官僚の一部をなす陳の僧司僧官も廢止したが、現在僧は隋の新度の僧として認めた。しかし舊陳人民の反隋感強く、間もなくその反亂蜂起にあつて、州に二寺を留

めて餘を廢毀するといふ思ひ切つた陳佛教々團の整理案も立てざるを得なかつたのであらう。それは全國的に實施されるまでには至らずにすんだが、建康の如く陳の王室官僚と不離の關係にあつた多數の寺を擁する佛教々團に對しては、既に戰禍による破壊、市街荒廢、檀越没落に頓に衰廢していたのに加えて、建築物の撤去、現存のままの接收公用化などを相當に行ひ、南朝文化の花であつた貴族的寺院を中心とした佛教を頓に衰退せしめた。

反感怨恨の深い新占領地行政の必然の處置として、各地方の佛教々團も相當の監視抑壓をうけ、特に集會は疑惑をもつて監視或は禁壓せられたり、勝者新支配者の權勢をかるものの寺院の接收や強制居住も行はれて、不安の中に宗教活動は著しく衰微した。

しかしながら注意すべきは、北周の廢佛後をうけた隋は、創業以來、傳統的儒教治國を傍にして、佛教の再興に率先し、佛教治國の政策にまで進んでいたのであつて、江南征服を完成した開皇九年十年の頃は、正に文帝の興佛熱が最も高潮に達し、長安を中心に華北の佛教が非常な興隆の勢を示していた時である。隋は江南を征服してもその佛教を亡ぼす意志はなく、逆に隋帝國の翼賛者として陳佛教徒を懐柔して、その地にも佛教興隆をとげしめよとするものであつた。ただ舊陳佛教徒が反隋勢力になることを恐れたのである。されば前述のように戒律嚴持によつて舊陳世俗勢力との断絶を期待したのであり、戒徳すぐれた高僧を尊敬しその協力が求められたのである。開皇十年正月、早くも長安の文帝が高僧智顛に對して、帝の周武帝廢佛を復興する誓願をつけ、江南統一も正法を尊崇し以て蒼生を安んぜんとする爲であ

るから、師の如き世網を離れた大徳が協力せられて、僧徒を俗塵にそまぬように指導勸勵せられたいと、丁重な勅書を下しているのも、この方針を示すものである。

前述のように、隋は占領直後に陳の任命した僧官を罷免したが、漸く占領行政がおちつくと、自らの手で僧官を任命し、華北同様に國家の佛教興隆政策に協力せしめた。吳郡虎丘山釋智聚（五三八一六〇九）はその傳に、

開皇十一年。爰降勅書。殷勤勞問。法師栖身淨土、援志法門。普爲衆生、宣揚正教。勤修功德、率勵法徒、專心講誦。曠濟群品。欽承德業。尙書令楚公素、左僕射鄧國公蘇威、並躬到道場、接足頂禮、咸捨淨財、資莊形命。

とあるように、江南の征服統治を自ら擔當して苦勞した揚素や蘇威からも最も尊敬するにたる僧と認められ、文帝からも勅を下して専心に佛教の修道と門徒の指導に任ずることを慰勞表彰された。つづいて（開皇）十三（宋元明本宮本作二）年。勅置僧官、道俗稽請、居平等之任。とある。占領地の民心も安堵し、佛教徒も隋の政治に協力するようになり、南北支那の一統の實が上つてきたのが此頃からであらう。陳僧中の學徳高き人を隋朝廷のよき協力者に引きあげること、江南統治の上に有力な施策の一であつたであらう。

さて然らば、かかる父帝の佛教政策を江南に行うべき揚州總管晉王廣は、如何に江南佛教界を隋に協力する佛教興隆者に導いたか。

三、晉王廣の智顛師事

江南に赴任した若い晉王廣の敬虔な奉佛態度は、先づ父文帝が早く

開皇十年に歸依信願の勅書を下した智顛に對して示された。

當時の智顛は江南佛教界に於いて最も傑出した指導者であつたのみならず、陳滅亡の直前に三年間にわたつて陳帝懇請による建康光宅寺の宣教によつて、王室はもとより、宰相以下の臣僚も智顛を師と仰ぐに至つていたのであり、門下はもとより、彼を指導者と仰ぐ僧徒も少くなかつたのであるから、彼が隋室に好意をよせるかよせぬかによつて、隋の江南統治に及ぼす益損の差は極めて大きいことは明かである。のみならず當時の文帝並に皇后が、熱心な奉佛者であり、而も最も熱心に興佛事業を積極的に推進していた時であり、その上陳帝以下滅亡の直前まで親しく法席に侍した智顛の最大の歸依者多數が捕虜となつて長安に入り、ここで相當に待遇せられるに至つていたから、智顛の學徳は當然文帝の耳にも入り、帝も之に注目しかつ敬慕するに至つていたことは明かである。前述した開皇十年正月の文帝の智顛への懇篤な勅書は、帝の奉佛歸依心と江南安定の政治的意圖との兩面から、出されたものであらう。父帝に、智顛に對するこの尊敬の意志あれば、占領地統治の任をうけた揚州總管秦王俊も、當然父の意圖にそらすべきである。況や王は、既に「仁恕慈愛、崇三教佛道」、請爲沙門（上）「許」という經歷のある奉佛者であつた。王は、この年十二月、歸依の至情を示して、智顛へ屈請狀を出した。

冬暮寒切、道體何如。法務勤辛、有以勞念。安州方等寺、奉爲皇帝修立、屈法師、向彼行道、甚不可言、已所司發遣供給、願以熏修爲懷、不憚利涉也。（國清百錄二・二三）

續いて翌年五月、再度施物をもたらす王の使者の請をうけて、智顛

は、江を下つて行こうとしたが、高智慧等の反隋叛亂蜂起の爲にはたさなかつた。

次でこの大反亂の爲に、弟の後に代つて揚州總管に來任した晉王廣も、叛亂が平定されると、早速前者にならつて熱心に智顛を請致し、爲に揚州の禪衆寺を修繕してその居住宣敎の道場も準備した。開皇十一年十一月、晉王廣は揚州總管府に千僧齋を設けて、智顛を戒師として菩薩戒をうけて法號「總持菩薩」と名けられ、王も亦智顛に「智者」の號をさしげ、爾來智顛に對する書信には自ら「弟子總持」と書し、師を「智者禪師」と呼ぶようになった。王は時に二十三歳、智顛は五十四歳である。王の受菩薩戒疏にいう。

謹以今開皇十一年十一月二十三日、總管金城設千僧蔬飯、敬屈禪師授菩薩戒。戒名孝、亦名制止。方便智度、歸親奉極。以此勝福、奉資至尊皇后、作大莊嚴……(同二)

二王は江南統治に赴任した早々に、江南の舊陳僧の中で特に父皇帝が尊敬の意を表示した智顛による佛事を企劃し秦王俊は「皇帝の御爲に」方等寺を修め行道を請うことを明記し、晉王廣も皇帝皇后の御爲歸親奉極の受戒の勝福を修めると述べていることに注意したい。

二十歳そここの二王の法事も、篤信の父母の下、興佛最も盛な社會の中で成長したのであるから、特に奇異の事でもなく、その奉佛心に出づることを否定することもない。しかし同時に、父皇帝と母皇后とは、五人の皇子の生活態度に對して、監視を極めて嚴重にしており、その忌避にふれることは自らの破滅であるから、二王もその側近者もこの點の周到な注意を忘れることができぬ情勢下におかれていたこと

も考慮さるべきである。特に晉王廣は、文帝と皇后獨孤氏との四子の中でも、小さい時から「美姿儀」、小敏慧、高祖及后、於諸子中、特所鐘愛」であつたが、二男であつて皇太子従つて天子になれない身分であるにもかかわらず、「每矯情飾行、以釣虛名、陰有奪宗之計、」何とかして兄の皇太子勇を排除して自ら皇太子にならうと熱望した。そして著妾嫌ひの母后の氣に入る爲には後宮の女に子ができてもすべて育てず純潔を裝い、或は權臣や中官にも禮を厚くしてこびを賣り、「仁孝」の評判を父母に達せしめ、その信任を一身に集めることに腐心し、同時に揚州を中心にして壽州總管宇文述、洪州總監郭衍らと密謀し、中央の揚素に連絡して兄太子を失脚廢除せしめる密謀を推し進め、終に開皇二十年十月、皇太子勇及びその諸子を並びに廢して庶人におとししまい、十一月には皇太子になることに成功したのである。

殊に注意すべきは、皇太子勇が、あたかも開皇十年前後から、漸く父母の信任がうすらぎ愛を失ひつつあつたことで、特に開皇十一年正月、皇太子妃元氏が暴薨し(文帝紀)、皇后はこれを皇太子の寵愛する昭訓雲氏のなせる所として憎んだが、皇太子の雲氏寵愛はいよいよ深くなり、皇后はますます憎悪して人をして皇太子の過をうかがはしめるようになった。母の太子への憎悪は、逆に第二子晉王への寵愛に凝集してくる。隋書四十五勇の傳に、このことを記した後、

晉王知之。彌自矯飾、姬妾但備員數、唯共蕭妃居處。皇后由是薄勇、愈稱晉王德行。

とあり、また晉王が揚州に還るに臨んで、皇后に別れをつけに入内し

た時、皇后が忿然として、太子が豚犬にも等しい雲氏を専寵して無病の妃を毒殺したことをかたり、母子共に嗚咽悲歎したことを記して

此別之後、知皇后意移、始構奪宗之計。因引張衡定策……

と、かねて太子になりたいと願望していた晉王が、皇太子妃の死に好機をつかんで兄太子排除の陰謀を積極的に進めるようになったことを述べている。張衡は晉王の揚州總管赴任以前からの久しい晉王の側近であつて、その傳隋書五六に

及晉王廣爲河北行臺、衡歷刑部度支二曹郎。…及王轉牧揚州、衡復爲掾。王甚親任之、衡亦竭慮盡誠事之。奪宗之計、多衡所建也。

とある人である。若い晉王廣の帝位への野望は、張衡を側近參謀として進められたのであるとすれば、揚州總管以來の晉王のすべての事業の背後に「奪宗の祕策」をねる張衡のあることを忘れてはならぬであらう。

要するに帝都長安を離れた揚州總管晉王廣が、開皇十一年十一月に天台宗祖智顛を屈請して菩薩戒弟子總持と稱する敬虔な佛弟子となつてから、皇太子になるまでの滿九年の揚州總管時代こそは、何よりも「奪宗之計」を懸念に考へかつ推進する時代であることを忘れずに、彼の佛教的事業を考察せねばならぬのである。

當時文帝と皇后とが、師父の禮をとつて敬し自由に宮廷に入らせしめて法を開いたのは、既に八十歳に近づいた清禪寺の曇崇禪師である。

時處大内、爲述淨業。文帝禮接、自稱師兒、獻后延德、又稱師女、及在于本寺、則勅令載馳、問以起居、無晨不至（續高僧傳卷十七）

というほどに、父母が傾倒歸依している曇崇の本寺は、文帝が開皇三年に興寧坊に建てた清禪寺である。帝も皇后も、この曇崇の寺の爲には、莫大な寄附をしているが、晉王廣もこの寺の謙虚な檀越となつて父母に追隨することを忘れていない。

隋氏晉王、欽敬禪林、降威爲寺檀越、前後送戶七十有餘、水禮及碾上下六具、永充基業、傳利于今。（同上）

殊に曇崇がこの寺に十一層の塔を建てることを發願するや、帝は宮廷所藏の舍利六粒を送つてその宏業に協賛し、建築の名匠をその任に當らせたし、「帝又送_二身所_一著衣、及皇后所_一服者、總一千三百對、以助_二隨喜_一」。という熱誠ぶりであつた。江南に赴任した晉王は、またこの父母の熱誠に同調することを忘れていない。

開皇十一年、晉王鎮總揚越、爲造露盤并諸莊殿。十四年内、方始成就。舉高十一級、竦耀太虛、京邑稱最。爾後贈遺相接、衆具繁委。王又造佛堂僧院、并送五行調度、種植樹木等事、並委僧衆監檢助成。（同上）

この長安における皇帝皇后の最も歸依する老曇崇（開皇十四年十月三十日卒八十歳）の清禪寺へ、晉王が敬虔を極めた功德業を献げている同じ時に、揚州では、皇帝が江南隨一の高徳禪師として遙かに慰勞の勅書を送つて歸依の意を表した智顛に對して、菩薩戒の師たるべきことを懇請し、禪衆寺修營、宣教勸請が行はれていることを忘れずに、若い晉王廣と智顛との宗教的交渉を考えるべきであらう。

さて智顛は揚都禪衆寺に於いて、晉王から法事に必要なあらゆる供養をうけまた一切の生活保證をうけて、師徒四十餘僧が行道し、求禪

崇慧の者の來ることを期待したが、眞剣な求道者は集り來らず、結局この宣教は眞摯な老大徳を失望せしめ、彼は王の慰留をきかずして、翌年江を遡つて西に歸つた。

年既西夕、恒惜妙道、思值明時、願逢外護、初蒙四事、既勵朽年、師與學徒四十餘僧、(三)の誤か百許日、於江都行道、亦復開懷待來問者、儻逢易悟、用答王恩、而不見一人求禪求慧、與物無緣、頓至於此、謬當信施。化導無功、此三恨也。(國清百錄三ノ六五)

とは、五年の後、六十歳の智顛が死に臨んで王に與へた遺書の中に、この時の江都宣教を反省し慚愧したものである。思うにこの江の北岸にある江都宣教の間、開皇十一年末から翌年初にわたる頃は、前節に述べたように、江の南の蔣州(建康)では、官權の空寺破毀、寺院接收が續々行はれて、舊陳僧が不安におびえていたのである。舊陳佛敎界は全體的に未だおちついても居らず、晉王廣の政治へも未だ必ずしも信頼をもつに至つていなかつたのであるから、揚州總管府の所在地まで修道に進んで出かけるものがあまりなかつたのが當然であらう。

揚州總管に就任早々の若い晉王廣がとつた、江南隨一の名僧智顛に對する敬虔な態度、受戒師事は、(一)江南佛敎界並に一般民心の安定收攬に資しようとする政治的意圖から、(二)篤信の皇帝皇后の信任を得ようとする個人的野心から、(三)自らの奉佛心から、これら何れからとも決定し難いが、寧ろ三者共に混在して、純一至誠の宗敎行爲と解しない方が當を得ていると思はれる。

智顛は前節に述べたように占領行政下に苦んでいる蔣州の佛敎徒の爲に、また廬山の寺の爲に、晉王に懇請し、開皇十二年には夏安居を

廬山ですまし、衡山に師慧思の靈をとむらい、故郷の荊州に歸つて玉泉寺等の造營に着手し、晉王の後援を請い何れもその快諾を得た。晉王は次から次に來る智顛の申入れをよく理解しその意志にそうようにし「弟子總持」と自稱して實に敬虔な書信の數々を残し(國清百錄卷二三四—四三三)開皇十三年長安に入朝した。晉王は當然江南統治の實狀報告の中に奉佛興佛に熱心な父母に、彼が名僧智顛と師弟の契を結んで、その指導をうけて種々の功德の業をなし、江南の人心安定に成功を修めていると報告することを忘れなかつたであらう。それは興隆三寶に熱心であつた皇帝皇后を喜ばせたことと十分に推察できる。現に皇帝は十三年七月二十三日附の勅で、荊州の智顛を慰問し、その修造の寺に玉泉寺の名額を賜つている(同四)。晉王のとりなしによることは云うまでもない。長安の江南出身の名門、後梁主蕭瑛、前の陳領軍裴徽からも、長安興國寺曇暹からも、隨喜渴仰の手紙が送られてきたが(同上卷四九—五七)蕭瑛は「承れば玉泉に遊止して坊宇を創建せられ、名僧雲の如く會し、問道遠くより集る。」といひ。曇暹は「仰で惟れば聲高く道邁に佛圖澄和上の來儀かと疑はれ、徳遠く智深く彌天の道安の再生かと思ふ。」という。晉王の長安入りで、戒師智者禪師を宣傳すること相當なものである。

開皇十四年陝西地方は大旱飢饉であつた。八月帝は關中の老若を伴ひ、食につく爲洛陽に移つた。晉王は帝に泰山の祭をすすめ、終に開皇十五年正月、泰山行幸に隨從して、祭をおえて揚州總管府に歸り來つた。これに先つて智顛には再三懇篤な手紙を出して揚州への再來が要請せられていたので、彼も晉王の歸來に相前後して揚都禪衆寺に

來つた。皇帝を始めとし帝都方面に於いて、師智者の名聲大にあがつたことを確認している晉王は、いよいよ智者に對する尊敬を加えて弟子の禮を示した。毗曇の滯有、三論の入空の失を越え、教理學に勝れても禪の體驗のないこの地の學僧と異り、智者の宗教こそ第一完全なものとし、智者こそ禪智雙美の聖者だと聖化するまでに至つてゐる。(國清百錄卷二)。(四六一五〇)しかしこの頃の晉王の心には、いよいよ皇太子へ天子への野望が首をもたげて、その爲にはあらゆる策謀をつくし、目的達成の爲には人倫を無視し、邪魔者を排除しよう決心してゐたことも殆んど疑ひない。王の智者への謝天冠并請義書(四八)に、智者の指導によつて完成した菩薩の天冠を喜び

冠尊於身、端嚴稱首、跪承頂戴、覽鏡徘徊、有飾陋容、增華改觀、弟子多幸、謬蒙師資、無量劫來、悉憑開悟……とあるが、天冠をつけて鏡に對して悦に入る野望にみちた若い皇子から、その心に去來する天子の夢を讀みとり得るように思う。

開皇十五年に再度揚州に來た五十八歳の老智顛は、晉王の野望を知つてか知らでか、その年の七月には淨名疏の初卷を晉王に上つて天台山入りを請ひ、近い棲霞寺滞在のすすめを斷り、王から天台山寺修造の檀越となる承諾を得て九月末頃に天台に入った。晉王もまた長安に向つた。開皇十七年また晉王より懇請あり、入山以來専ら治めた未完成の淨名經の疏三十一卷をもつて揚州に向つたが、途に疾を得てまた立たず、自らの出家以來の宗教生活の跡を反省して嚴しい自己批判を加へて慚愧するとともに、死後の佛法について王に遺囑する長文の遺書をのこして、十一月、六十歳の生涯を終つた。

貧道灰壤雖謝、願留心佛法、詢訪勝德、使義門無廢、深窮佛教、治道益明、徧行徧學、是菩薩行、如來滅度、法付國王、貧道何人、慧門憑委、欣然就盡、沒有餘榮。……命盡之後、若有神力、誓當影護王之土境。(國清百錄卷二) (三一六五)という遺書は、菩薩戒弟子に對する遺教も懇切であるが、老師は既に晉王の強い帝位願望を察知し、その實現の可能を推測するに至つてゐたのかも知れぬ。

智顛の弟子灌頂、普明は使者となつて晉王に師の計を告げ師の遺書と遺物を上つた。晉王は師に因縁深い揚州禪衆寺で追悼の法會をつとめ、また翌正月灌頂らの歸山に伴つて使者を山に送り、智者の靈前に盛大な法會をつとめ、師が遺書に囑した諸件のすべてを承認し實行すべきことを告げ遺弟を安堵させた。その文、師を證悟の聖者と仰ぎ實に信仰深き弟子たるを失はぬ。一周忌も王によつて天台山に營まれた。しかし同時に考へるべきことは、この間に晉王の兄皇太子を排除して自ら太子に上る陰謀はいよいよ實動に進んでゐた。開皇二十年四月、晉王は大軍を率いて北邊に侵入した突厥達頭可汗討伐に向つたが、突厥は恐れて遠く逃れ去つてゐた。晉王は揚州に歸つたが長安では十月太子及びその諸子が廢せられて庶人とされ、十一月には晉王が皇太子にせられた。

四、皇太子以後の廣と天台教團

智顛寂し、次で晉王廣は皇太子の目的を達して揚州總管時代は終つた。皇太子を勝ち得たことは、次に早く天子になりたいことである。智顛示寂後の天台教團と彼との緊密な關係も、彼の強い皇帝欲に目を

ふさで考へるべきではなす。

文帝は年漸く老いて、いよいよ宗教信仰に熱心になつた。

帝以年齢晩暮、尤崇尙佛道、又崇信鬼神、二十年、詔沙門道士、壞

佛像天尊、百姓壞岳瀆神像、皆以惡逆論。(隋書二五)

(刑法志)

この詔は文帝本紀によれば、開皇二十年十二月、即ち晉王廣が十一月に皇太子になつたその翌年のことである。父天子のひざ下に來た皇太子廣はいよいよ奉佛の敬虔な態度を示さねばならぬのである。この點は次節にも述べるが、ここで智顛歿後の天台教團と煬帝との密接な交渉を一顧しておくことは、開創期の天台宗を明かにする上にも、晉王廣のとつた江南宗教政策を理解する上にも無駄ではなからう。

開皇二十年末、最大の檀越にして亡師の弟子たる晉王廣が皇太子となるときや、天台山からは、衆を代表して灌頂らが祝賀使となつて直ちに皇太子のもとに至つた。翌年仁壽と改元。十月に灌頂、智瓌は天台一衆の使節となり皇太子のもとに至り、太子出資によつて造營を進めた寺の成つたことを告げ、特に師の廟で種々の靈驗があつたことを強調した。この報告を皇太子に取次いだ右庶子張衡は、前述のように晉王揚州總管に隨從して皇太子のりとの陰謀に始めから相談者となつていた晉王廣の側近である。皇太子は天台山に使者を送り、先師智者の靈龕を開かした。師の遺體嚴然と安坐のままであると報ぜられた。この時の皇太子の天台における設齋願文に

弟子幸憑勝緣……生在佛家、至尊皇后、慈仁胎教、有八王子日月燈

明之恩、十六沙彌大通智勝之勗。(國清百錄)

(三十七六)

と信仰深い父母をたたえることを忘れていなす。

皇太子として長安に住むようになつた晉王は、次節に述べるように、都の勝地曲池に營まれていた第林内に仁壽元年日嚴寺を造り、かねて揚州慧日道場を中心に集めていた江南の名僧をここに移住せしめた。揚州總管側近の代表的江南佛敎徒が、帝都皇太子側近家僧として、北地佛敎の中樞に進出することになつたのである。

仁壽二年、揚州慧日道場の僧慧莊、法論の二師をして、智顛の疏によつて淨名經を東宮に講せしめて皇太子親しくこれをきき、また天台に使を派し智顛の法華經義に通じているものに、疏をもたらし入京するよう申入れた。天台山からは、師の法華經の講義、更に「法華玄義」「摩訶止觀」の講席にも侍してこれを筆録している灌頂が選ばれて、その任に當つて入京した。智顛の法華經疏は、淨寫されて皇太子に献上された。皇太子は彼に莫大な施與をしたし、また天台山で師智者禪師の爲に千僧齋を設けた。

ところで、この年秋八月に皇太子身近くに重大なことが起つた。母皇后獨孤氏の死である。皇后は五人の子の中で特に晉王を特に寵愛し、晉王の第一の願望であつた、兄の太子勇を廢して彼を皇太子に上らせる爲に盡力した人である。文帝も皇后に深く信頼していた。著作郎王劭は、かねてから隋室の爲に示現せられる靈瑞を帝につげ、また天下に宣布することにとめていたが、この時も帝に上言した。

佛の説に、人が天上や無量壽國に生れる時には、天佛が大光明を放ち香花音樂を以つて來迎するとあるが、獨孤皇后こそ正にその人である。八月二十二日には仁壽宮に金銀の花がふつた。二十三日には大寶殿の後に夜神光があつた。二十四日には永安宮北に種々の音樂

が虚空にみち、皇后は夜五更に至つて奄然ねむるが如く斗退せられた。經の所説とよく一致しています。

信仰深い帝はこれを見て悲しみまた喜んだ。皇太子は、帝や宮人の前で哀慟絶氣し悲に堪えざるが如くであつたが、私宅に歸ると飲食談笑平生の如くであつたといふ。しかし王は、その新設の日嚴寺に招致した名僧たちによる、母后追善の法要嚴修を忘れなかつた。

及献后（獨孤氏）既崩、福事宏顯、乃召日嚴英達五十許人、承明内殿、連時行道。（續高僧傳九、智脫傳）

周到な策謀をつんで皇太子をかち得た智頭の菩薩戒弟子總持（廣）が、いよいよ究極の熱望である皇帝をかちえる時も近づいた。

仁壽四年（六四七）七月。文帝崩す（皇太子のなす所といふ）。

皇太子即位。八月、末弟の并州總管漢王諒が反したが、晉王廣の爲に太子勇廢除の陰謀に參與し之を實行した揚業の討伐をうけ、一萬八千の戦死者を出して降り、庶民におとされて幽死した。晉王の久しい願望、大隋皇帝獨裁權を全支那に示す日が到來した。

天台山の智越は、十一月三日、一山を代表する祝賀使僧智瑛を長安に遣した。翌年太業元年と改元、八月に、かつて久しく揚州總管として在位し、智頭から授戒もうけた江都（揚州）へ皇帝として最初の行幸をした。天台山からは勿論拜謁の使僧（智瑛）が特派された。帝は智瑛を送つて勅使を天台山に派し、十一月二十四日、智頭の忌齋を靈龕前につとめて、仁壽元年皇太子として使者を派して開いて以來、開いたことのない龕をあけさせた。仁壽元年には嚴として安坐のままの遺骸が存したのに、今は唯、空牀虚帳のみであつた。これこそ智頭が已

に變化得道せられた證であり、かつて王への遺書に「王の國の爲に擁護利益せん」と述べられたことが實現される瑞相であると宣傳せられた。灌頂が撰した智頭の行狀一卷（天台智者大師別傳）が奉られ、これによつて勅を奉じて柳願言は天台國清寺智者禪師碑文（國清百錄四ノ九三）を撰した。行狀は「先生生れてより以來、入寂に至るまでの間に靈異少なからざること」を記しているものであり、柳願言の碑文は菩薩戒の弟子暢帝の功業帝徳に結びつけて、行狀に見える智頭生誕以來の種の靈異を高揚すると共に、大業元年十一月皇帝發願の天台山智頭忌齋に先師が身を化し來つて國供を受けて千僧齋が不思議な千一僧齋になつたといひ、龕中の智頭の靈體が消え去つたことなどに併せて、隋の國祚永昌の祥兆とし「百司拜賀し四海馳聲す」と述べている。

晉王廣の出資によつて完成した天台山の寺に「國清」の寺號を贈つたのも、この江都行幸の時である。江都の名僧からよい寺名を選ばせて、禪門、五淨居の二案が出たが、天台山の使僧はある靈瑞を奏上して寺號にすることを求めた。昔陳の世の神異の僧定光禪師が、智頭に「今寺を造らうとしても時でない。三國が一家となれば大力勢の人あつて寺をたててくれる。もし寺が成就すれば國即ち清からん。必ず呼んで國清寺となせよ」と夢告せられた云々と。

帝は「これこそわが先師の靈瑞、即ち用いよ即ち用よ」と大牙殿の勝をとつて國清の寺名を書して寺門にかかげさせ、新寺の爲に四十九僧を度し莫大な施物をなしたのであつた。

これらのことが勿論、暢帝の師智頭に對する歸依尊敬の情に發することは認められるが、同時に新皇帝が夙に神異の聖者智頭の弟子とし

て特別に指導をうけ、師も帝を信頼して歿後にも國土を護ることを誓はれたのであるから、帝の即位こそ、天、佛の聖意に冥合したもので、必ず治國平天下の實をあげ、また佛教興隆の和平時代を招致する名君であると、廣く全國に宣傳することを目ざしていることも覆うべくもない。中世のシナ社會は、こうしたことが最も有效な社會であり、殊に帝位につく爲に兄弟を排除し、少なからざる背德行爲をあえてやつて即位したような帝にとつて、このような宣傳工作が必用であり、またシナ帝國において常に行はれることである。智顛歿後の天台教團は、菩薩戒弟子總持の強烈な「皇帝愆」に引きづられ利用された面が少くないと思はれる。

他方天台山の僧徒側から云へば、また先師への尊敬追慕の至情から發していることであるに相違ないが、同時に教主智顛を失つて、そのこされた自分らをふくめた教團を維持し安定し盛大にせねばならぬ現實の切實な問題に當面して、その爲には先師に特別の因縁をもつた而も最有力な晉王廣に一邊倒することが、最も有效な方法である、と考へられたからであらう。智顛歿後の天台教團は高弟智越によつて率いられたが、晉王廣を中心とした對外工作には灌頂が最も活動した。灌頂が隋唐革命期の戰亂裏に、師智顛の歿後のことを追懷して

余乃掃墓植樹、更伏灰場、口誦石偈、思愆畢世、事不由己、迫不得止、戴函負封、西考(考は朝か)闕庭、私去公還、經途八載、日嚴評論、追入咸陽……(大般涅槃經玄義下)

と記している中から、彼が先師の徳を顯揚する爲に、またのこされた天台教團の安定確立の爲に、遠く長安と天台山とを往還した苦慮を十

分に推察することができる。灌頂の目的は確かに煬帝によつて達せられたが、この煬帝一邊倒こそは、やがて來た煬帝威嚴の没落、隋の滅亡の後、唐の佛教諸宗隆昌期にもかかわらず、天台教團の非勢を招致する所以の一つの原因ともなつたのである。

要するに陳、隋時代の江南佛教を代表し、また鳩摩羅什以來の大乗教學のシナの發展の頂點をなす天台宗開創が、梁陳の革命隋の平陳の間に端を開いてから、晉王廣の帝王をねらう野望達成とからみあいながら進展していることを認められるであらう。強く現實社會の教化をめざしている天台智顛の宗教が、その現實社會を離れて存するものではない。絶對否定と絶對肯定の相即の境地を「空假中三諦圓融」

「一念三千、一色一香無非中道」の教學に大成して行つた智顛の實踐的教學大系を、羅什譯の諸經論から、或はその後の瓔珞經などの諸佛典から、或は南北朝の諸學者の成果から、はたまた慧思の宗教の糺述から、説明することも勿論正しい。それと同時に自らを處した現實世界が常に否定せられ、而もその否定したものを肯定せねば生きてゆけぬような革命興亡の社會激動期に、求道と教化、禪と慧とを兩立せしめる宗教生活を、生きぬいてきた智顛によつて、圓熟せしめられた否定の論理を媒介として到達する絶對肯定の宗教を、社會のつながりなしに論考することも、決して眞の天台宗理解の道ではないであらう。智顛こそは、自ら

生來所以周章者、皆爲佛法、爲國土、爲衆生。(晉王への遺書)(國清百錄三)

というように、常に國土の爲、衆生の爲、具體的にいへば、武力侵略者によつてしばしば悲境に追いこまれてきた江南の人々の爲に、如何

に救ひを與へ導きを與へるかの爲に苦惱し求道しつづけた宗教人であつた。この現實の否定された國の人民と共に、またその人々の爲に、生きぬいていた智顛の宗教は、彼の周邊の社會の流動激變と共に成長し圓熟したことを把握する所に、天台宗開創の歴史的真相をつかみ、その歴史的意義を見ることができるのである。そして以上の記述によつて、その宗義の圓熟期から、その教團確立期が、陳の滅亡、晉王廣の江南統治、その帝王への野望達成期とからみあつてゐることが、ほぼ推知せられたと思ふ。¹⁸⁾

五、揚州(江都)中心の佛教事業

佛典蒐集整備

文字書籍を尊重し隨つて學者を尊重することは、漢族國家社會の強い傳統であり、中夏に君臨する皇帝、殊に建國初世の皇帝はこの傳統に忠實なることを示すことによつて、信を天下に得ることができた。

隋の文帝は開皇三年に、使者を各地に分遣して書籍を搜求し、書一巻に絹一匹を賞與するほどにして民間の異書を求めた。陳を平定してのち漸く増加した書籍を整理し書寫官を任命して正副二本づつを造つて宮中に藏し、餘を祕書省内外の閣に藏せしめた(隋書經籍志)。この帝の下で、平陳後の江南統治の任を擔當した揚州總管晉王廣が、江南各地の文献蒐集に盡力するのは當然である。初唐の道宣は、

隋開皇十年、煬帝鎮於揚越、廣搜英異、江表文記、悉總收集。

(集神州三寶
威通錄卷中)

ここでは文献の蒐集よりも、もつと重視さるべきものは、「廣搜英異」

すなわち舊陳領内のすぐれた人的資源を求め集めたことである。晉王は敗亡の陳の文學者を招いて之を任用した。虞綽、諸葛穎、王胄など何れもその例である。¹⁹⁾ 在俗の士のみならず、佛道二教の宗教人の間にも人物を求めて、これを揚州總管府の下に集めることに努力した。

思うに、第一に舊陳領内の各地のあらゆる階層にわたる指導的人物に恩恵をほどこし、特にこれらを彼らの勢力のうえられてゐる郷土から引離して、身近に引きつけておくことは、新占領地に殘存する反隋意識を緩和し、反隋抵抗を骨ぬきにするこゝともあるし、主要人物を監視しつづ、彼らの郷土へ向つての懐柔工作に、陰に陽に役立てることが可能である。

第二に前述のように、晉王廣は兄に皇太子勇あり、弟に秦王俊、越王秀、漢王諒があつて、これらの兄弟を排除し制壓して皇帝皇后の信任を一身に集中し、何とか「皇太子へ、帝位へ」の道を進みたいと、心をくだいてゐる。他の兄弟に優越する多數の人物を周圍に集めることは、この目的の爲にも必要のことである。

第三にそこまで突つこんで考えなくても、いつたい、人民に對して大きな支配權をもつ者は、その威嚴を示す爲に人民も尊重する各方面の一流人物を屬僚とし、以て自らの高い文化的裝飾としたい意欲が強く、またそうしなければ統治力が強く及び難いのが舊い傳統的シナ社會である。皇太子を奪つて帝位へをめざしてゐる晉王廣は、かかる意欲の最も強い人である。彼が帝位についてから、好んで江都(揚州)に行幸したが、その時には文武百官はもとより、後宮女官から僧尼、道士、女道士、諸外國人までも隨從する豪華な船團を誇りとし樂

しんだものであるが、この同じ支配者心理が、揚州總管府へあらゆる階層の著名人を招致しようとする晉王の心に動いていたのであらう。その上彼にとつては、學者文人宗教人などの平和的人物の招致優遇は、太子、皇帝をねらう野心をかくす上にも、父母の甘心を得る上にもよい外衣になるのである。

右のような諸理由が揚州總管府への江南の人物招致に考えられるが、さて本稿の問題は、その中の宗教人、特に佛教人の招致、並びに佛教文献の蒐集整理である。

道宣は前引の文につづいて、晉王が求め集めた文献の中の雜記中に、西域僧が將來したある瑞石佛像の緣起があつて、それが廬山西林寺にあることがわかつたので使者を派してこれを發見し、揚州總管時代は常に身に隨えて珍藏したが、王が皇太子となるに及んで、この像が長安曲池の日嚴寺に封藏せられるに至つたことを記している。片々たる雜記まで廣く搜求せられたらしいが、陳の討滅、つづく廣汎な反隋叛亂の平定の直後における江南統治擔當者のこの事業には、表面には文運興隆を志向する平和的文化事業であることを推し出しているが、同時に裏には、民間に存する隋朝廷に不利益な不穩文書や民心をまだはし統治に邪魔になるような圖讖その他の迷信的文書などの類まで、すべての民間潜在の不良文書狩、引いて危険分子一掃に資する政治的意圖も含んでいたのであらう。

佛教文献の蒐集の本すじは、もちろん大藏經にある。大藏經の蒐集整備は、北周の廢佛後の革命朝廷として父文帝が即位以來、熱心に行つてゐる所である。晉王もこの父の意にそうべきこの事業に熱意を示

した。初唐の法琳の「辯正論」に、隋帝の佛教事業を總括してのべた中に

平陳之後、於揚州、裝補故經、并寫新本、全六百一十二藏、二萬九千一百七十三部、九十萬三千五百八十卷……(三)

とあるし、廣弘明集卷二十二の煬帝の寶臺經藏願文に、平陳と叛亂と相つづく戰亂によつて、江南の靈像尊經の破損散亡が甚しいのを憂慮して、遠く衆軍に命じてそれぞれの地方の佛典を收聚せしめたが、一年ならずしてこれをのせた輕舟が總て揚州に至つた。學司に命じ(慧日)道場等の學僧に囑して、整理し修補し寶臺四藏十萬軸にもなつた。寶臺正藏は止めて自らの受持する大藏經とし、その餘は(揚州)慧日・法雲の兩道場や長安の日嚴寺、并州の弘善寺、その他の京師や地方の諸寺に寺の大小や僧の多少などを斟酌して分與すること等が述べられてゐる。寶臺經藏は揚州總管府の晉王邸内に設けられたもので、江都慧日道場釋慧覺傳に

江都舊邸、立寶臺經藏、五時妙典、大備於斯、及踐位東朝、令旨允屬、掌知藏事、僉曰得人。

とあるものがそれであつて、王が建てた慧日道場に屈請せられていた慧覺は、仁壽年間にその主管者に任ぜられたのである。

會稽剡の人、釋智果は、法華を誦し文筆を愛し特に書に達していたので、晉王から召されて寫書に用いられたが、出家でありながら他人に使はれるのは不可である、王はわが身に逼つても心には逼ることができぬとし「眼闇く筆が遅べない」と申し出た。ところが王は大に怒り「長囚江都、令守寶臺經藏」という處罰をした。江都寶臺經藏

の番人にされたのである。舊陳國の僧は、總管の下で必しも樂ではない。家僧となつた限り俗の隨身のようなもので、「方外」の自由はないし、而も亡國の僧が救はれて、その才能をかわれ召されて生活保證をうけているのであるから、王の支配權下に制壓せられるのは覺悟せねばならぬことであつたであらう。

2 四道場—江南名僧招致

さて晉王は江南宗教界から著名な人物を揚州にあつめて、これを四道場—慧日・法雲の二佛寺と、玉清・金洞の二支壇即ち道觀に住せしめて、その宗教生活に必要なすべてを總管府の費用で支辨した。道宣が續高僧傳義解篇の論に

自爰初晉邸即位、道場慧日・法雲、廣陳釋侶、玉清・金洞、備引李宗。一藝有稱、三徵別館、法輪長轉、慧炬恒明。風靡之化、覃延復遠。

と特筆し、また

(煬帝)昔居晉府、盛集英髦。慧日・法雲、道場興號。玉清・金洞、玄壇著名。四海搜揚、總歸晉邸。四事供給、三業依憑。禮以家僧、不屬

州省。迄于終曆、徵訪莫窮。(集古今佛道論衡卷乙)

というものがこれである。

揚州にはもとから若干の寺があつた。例へば前述の如く晉王が開皇十一年、始めて智顛とその門下を迎えたのは、揚州城外邗溝にあつた禪衆寺である。また陳室が善美を極めて建造した建康の泰皇寺寺主であつた住力は、陳の滅んだ後揚州の長樂寺に入り、開皇十三年には五層塔を送り、同十七年晉王から寺主に任ぜられた。梁武帝の時に傳つ

た優填王像が建康龍光寺にあつて信仰をあつめていたが、陳の滅亡、寺の焚毀にあつたので、住力はこの靈像を長樂寺に迎えて大に寺を改築増營して三百餘僧の住む盛大な道場²³にしている。その他慧達²⁴が七層の塔を建てた白塔寺、前述の慧覺が大論の法席を開いた永福道場など、何れも晉王時代から存在し、また晉王の在位によつて大に盛大となつた揚州の寺である。

ところで晉王は新たに總管府を造營すると共に、これら佛寺の外に新しく晉王直營の寺觀として、前記の佛寺二道觀二を造つた。思うに荒廢したとはいえず久しく盛觀を誇つていた南朝の帝都建康を始め、幾多の都市をもつ江南の廣い新占領地を統治する爲に、總管府所在地、いはば隋の江南首都となつた揚州に、總管府を造營するに當り、隋帝國の力を誇示しまた總管晉王の威嚴をそこなはぬような建設計劃が行はれるのは當然である。文帝が營んだ新帝都長安には、大興善寺と玄都觀の官立寺觀各一が都市計劃に入れられていたし、更に文帝は官民に帝都に寺院建營を勸奨したものである。揚州總管府の造營に二寺二觀が計劃中に入れられたことは、長安造營の精神を繼承しているものとも考へられるが、何れにしても晉王が江南宗教界の人材を側近に集めようとする爲には、直轄經營の寺觀が必要なわけである。

晉帝昔在晉蕃、南鎮淮海、立四道場、追徵四遠。有名釋李、率來府供。(集古今佛道論衡丙)

晉王は廣く僧俗にわたつて江南の人材を總管府直轄下に集めようとしたもので、宗教界についても佛教道教の名師を共に集めようと少くとも形式の上では準備したのであるが、梁、陳以來佛教の全盛下に道

教が壓せられていたから、その數も人物もとても佛教の比ではなかつた。その上に、當時文帝も「雅信佛法、於道士蔑如也」(隋書經籍志)という状態であつたから、父の意を迎えねばならぬ晉王としても、佛教界に重點をおき、また事實佛教界からならば、多數の人材が集め得られる情勢にあつたのである。道士としては玉清玄壇に迎えられた王遠知の名が傳えられているぐらいである。もつともこれは、道教側の文献の不備も考慮せられねばならぬのであつて、前引の隋書經籍志の文につづいて「大業中、道士以術造者甚衆」と、煬帝即位と共に道士の進出が目立つてきたことを記している文面から、彼が二宗教教團に對して公正平等の態度を示したことがうかがわれると共に、即位までの十餘年に、揚州の二つの道觀に招致せられていた側近道士らが彼の爲に活動したことも想像することができるであらう。

さて本論の目ざす佛教については、新建の揚州の慧日・法雲二道場に、江南佛教界の各方面から、凡そ一藝に秀でた僧が熱心に搜訪せられ招致せられて、特に慧日道場が、名僧學者の淵藪となり、隋唐佛教發展の重要な地位をしめるに至つたことが、續高僧傳等に散在する資料によつて明かにされ得る。

晉王が揚州總管として執務し居住する新總管府とこれに併せて企劃せられた四道場の落成期については、次の開皇十二年十月十日、晉王が智顛に與えた手紙によつてほぼ推察できる。

弟子渡江還、去月初移新任、多有造次、未善安立。來旨勗以法事。實用慚悚、始於所居外援、建立慧日道場、安置照禪師以下。江陵論法師、亦已遠至。於內援建立法雲道場、安置潭州覺禪師已下。(國清百錄二一四〇)

隋の江南征服と佛教

智顛はこの年、晉王が棲霞寺で夏安居をすませてから出發せよと慰留するのを辭して、三月―四月の頃に揚州を去り、廬山で夏安居をした。晉王も江を南にわたつて舊陳都の地方を視察しつゝ、新總管府の建築落成をまち、九月に還つて新築に移り住むに至つた。四道場もこの總管府と共に、恐らくその威容を莊嚴する一部として、相前後して落成したものと思はれる。即ち開皇十二年の夏安居の終る頃にはほぼ成就して、早くも外援の慧日道場には照禪師、論法師、内援の法雲道場には覺禪師などが請致せられるに至つていたのである。

外援、内援の意味は明かでないが、恐らく内援の法雲道場は晉王の私宅に近い所で、家族の宗教生活に結びつけられている、いはば朝廷の内道場的なもの、外援の慧日道場は總管府の外郭部にあつて、對外的解放的に佛事や説法や道修研學が行われる道場であつたのであらう。

法雲道場に迎えられた智顛も舊知であつたらしい潭州(長沙)の覺禪師は、尼僧ではあるまいから、その寺が始めから尼寺として企劃せられたとは考えられぬが、王の住居家族に接近した者は女性へ接近するものであるから、自ら次第に尼僧になつて行つたかも知れぬ。恐らく、王が即位してその隨從に僧尼道士女道士の船を加えて江都(揚州)洛陽間を往來する頃には、既に法雲道場は道教の金洞道場と共に、それぞれ尼、女道士の道場になつていたのであらう。何れにしても、法雲道場に所屬した名僧知識の名をのこす者は殆んどないのに比し、慧日道場は規模も法雲道場よりも大きかつたと見え、多數の名徳學者がここにまねかれ、多數の僧衆を率いて盛な法要宣教が行はれ、隋・唐佛教の展開に重要な源泉の一つとなるのである。

三論宗祖、會稽嘉祥寺の吉藏は、陳末には桂陽王らの歸依をうけてこの地方佛教界の有力な指導者になつていたが、晉王は彼を慧日道場に迎えて優遇した。晉王が太子になる野心を達して長安日嚴寺を建てると、また此に移り、そのするどい論法で長安佛教界を風靡し、唐初武徳六年七十五歳入寂まで、中央宣教に活動した。日本に早く三論宗が傳つたのもこの中央宣教があつたからと認められる。

陳の舊都建康の建初寺で三論を講じ、常に百人の聽者を集めていた智炬も、慧日道場に迎えられ、次で開皇十九年、即ち晉王が太子になつた年に長安に移り、日嚴寺に住せしめられた。吉藏と同系の三論教學が、同様の経路をとつて長安に弘まつたのである。(大業二年、七十二歳寂)

晉王の寶臺經藏の主管になつた慧覺のことは前に述べたが、彼も王から

弟子欽風籍甚、道味尤深、今於城内、建慧日道場、延屈龍象、大弘佛事、盛轉法輪、上人名稱普聞、衆所知識、今遣迎候、遲能光拂也
 という、丁重な招状をうけて慧日道場の僧になつた。彼は廣く大乘の經論に通じ特に廣く智度論に達したのみならず、身長八尺、風表絶倫にして外典に通じ文章をよくし雄辯家であつた。揚州では或は永福道場で大論を講じて晉王を感歎せしめ、或は白塔寺に宣教し、

恒事敷説、大品、涅槃、華嚴、四論等、二十餘部、遍數甚多、學徒滿席。法輪之盛、莫是過也。

という、晉王管下の揚州の佛教學興隆に貢献する所は頗る大きかつた。大業二年煬帝に従つて洛陽に向ふ路で疾を得て五十三歳で寂したが、彼に教育せられた僧徒の、煬帝に従つて長安洛陽方面に出たもの

も少くなかつたであらう。

慧乘は陳都の成實論の學者として桂陽王、尙書毛喜、僕射江總らの歸依をうけた名僧であるが、揚州の慧日道場に迎えられて晉王の家僧となつた。王の入朝に隨從して長安に入り、淨影寺慧遠の講席に參して、慧遠をしてするどい論辯に感歎せしめたこともあるし、開皇十五年正月の文帝泰山行幸にも晉王に従つていたが、勅によつて江南吳僧と關東大徳との論義が行はれるや、その辯説を振つて帝を感服せしめた。家僧としてこのような有能の學匠を隨えた晉王廣の得意や察すべきである。彼も亦煬帝が即位した後は、常に帝の行幸に隨從して各地で法音を宣布した。

その他北地の華嚴、十地の學と陳都の成實學とを併せ學んだ智脫、陳都の三論學者法澄、文才の勝れた荊州天皇寺法論なども、何れも揚州慧日道場に迎えられ、次で晉王が皇太子となり長安に日嚴寺を建てると、ここに移住した人々である。(註)この中の荊州天皇寺法論は、前引の開皇十二年の晉王の智顛宛手紙に出づる江陽の論法師で最も早く慧日道場に迎えられた名僧の一人である。彼が廣く文學に通じ、傳に「王有『新文頌集』、皆共詢謀」とあるように晉王の文學生活のよき相談相手ともなつた人である。

これらの人々は多く佛教教學における陳の代表的學者であり、或は辯論に、或は文才に秀でた人々で、特に北地佛教教學に對して江南教學を特色づける三論、成實などの空觀系佛教の學者が多い。羅什系統の空觀系佛教のみならず、晉王管下の揚州には、かつて陳の國都の佛教界から「嶺表所譯、多明、無塵唯識、言乖、治術、有、蔽、國風、不、隸、

諸華、可_レ流_レ荒服」と排斥せられた眞諦三藏が譯した、無著、世親の攝大乘論等を中心とした新唯識教學も大に興隆し得たもので、更にそれが長安方面に弘通する所以となつたものである。⁽⁵⁰⁾

教義上の學者のみではない。慧日道場に迎えられた惠雲は、陳都における梵唄聲明の達人で、その門にて教をうけるもの恒に數百といはれた人である。⁽⁵¹⁾

要するに江南平定直後の統治を擔當した晉王廣は、揚州總管府を中心に江南の人材を集めることに努力した。殊にそれは佛道二教の宗教界に向つても行はれ、爲に四道場を設置して、ここに招致した二教の人々の生活を保證し、大にその教學宣布に活動せしめたが、佛教の名僧大徳の招致は特に盛況をみた。その中心は慧日道場であつた。かくて揚州には江南の傳統的な成實、三論系の教學を始め、遠く廣州地方に行はれた眞諦三藏の新譯唯識教學も、また天台、三論らの宗祖によるその宗風の宣布も行はれた。但し天台智顛は、最高の歸依と優遇とをうけ、その滯留が懇請せられても、彼は揚州に長期の滯在はせず、また慧日道場の家僧にもならなかつた。そこに三諦圓融の境地に進んで現實世俗の絶對肯定に遊びながら、而も同時に常に現實を否定し、自己を批判し、世俗と出世、教化と修禪を變行した、いわゆる禪慧雙美の實踐的宗教人の面目が見られる。

彭城の崇聖道場を中心に、眞諦三藏新譯の唯識教學の宣揚につとめた靖嵩は北齊の都の鄴で大に法席をはつて法主とあがめられたが、北周武帝の攻略に亡國の僧となつたのみならず、その廢佛毀釋にあつて江南に逃れ、建康に入つてまた數百の學侶の指導者として名を知られ

るに至りながら、隋に滅されて再び亡國の僧となつた、頗る智顛と類似した經歷をもつ人である。彼は

隋煬帝鎮揚越、立四道場、教旨載馳、嵩終謝遣。及登紫極、又有勅徵、固辭乃止。

と、總管晉王の揚州道場への招致にも、煬帝中央からの内道場への懇請にも、「王域有_レ限、動止嚴難、雖_レ内道場、不_レ如_レ物外」と終に拒否して行かなかつた。

思うに江南平定後に征服者からの召致には、一面名徳を尊敬する殷懃な態度も示されているが、同時にある強制も含まれており、支配化隷屬化の意欲もほのみえる。⁽⁵²⁾眞摯な求道の宗教人が、これを忌避し、或は不即不離の態度をとつたのも當然である。況や開皇も末年に近くに従つて、奪宗の謀略をかくして外を飾る晉王の野望背徳も、眞面目な僧の間には多少看取せられてきていたと思はれるに於ては、なおさらである。

大觀して、慧日道場を中心に揚州に興隆した佛教は、江南の貴族的玄論的學解佛教であつたといえる。晉王が智顛を再度揚州に迎えようとつとめた王重請義書^(百錄二)に

當今數論法師、無過此地。但恨不因禪發、多起諍心。とあるのは、揚州佛教の實情であつたのであらう。

既に新支配者の側近に招致されて衣食住の供給を全面的にうける。晉王の家僧である僧徒が、個人的自由を制約せられ王への忠誠を約束せしめられるようになるのは當然である。晉王が帝都へ年に一朝するのに隨從して王の文化的裝飾或は臣僚の一部となり、皇太子をがち得

て長安にかえり住むようになったのは、その新に營む長安日嚴寺に移住せしめられ、帝位に即いては東都洛陽の内道場へ移住せしめられ、更に道士、女冠、尼と共に江都洛陽往來の隨從者となり、宴席に陪侍するに至つては僧尼も臣妾に外ならぬ。煬帝が大業三年四月發布した新律(隋書刑志)によつて、僧道士は帝王權、官權に隸屬すべきものとして(隋書刑志)によつて、僧道士は帝王權、官權に隸屬すべきものとして隋煬帝大業三年、新下律令格式、令云、諸僧道士等、有所啓請者、並先須致敬、然後陳理。(廣弘明集二十五)とか、

隋煬帝、大業中、改革前政、令沙門拜帝及諸官長等、懸之雜令。(彥深撰、集沙門不應拜俗等事卷二)

と規定するに至つたのも當然といふべきである。江南宗教界の學匠名徳が、揚州の四道場に集り、帝王權を望んで割策している晉王の厚い供與を甘受するに至つたことは、やがて煬帝へ臣屬し、その官權へ隸屬する宗教教團へと、むかし廬山の慧遠が、あくまでおし通した「沙門不敬王者」の江南佛教の傳統を屈する一步をふみ出していたのである。

さはいえ、晉王によつて、揚州に集り榮えた江南各種の佛教が、晉王の皇太子、皇帝への進みを媒介として、大量に長安へ洛陽へと進出したことは、また揚州慧日道場を中心とした晉王の佛教政策が、南北佛教綜合統一への重要な寄與をする所となつたもので、直ちに朝鮮日本へも擴大する隋唐佛教の發達大成の上にそのもつ意義は極めて重大である。

晉王廣と江南佛教という本稿は、更に皇太子時代、更にその即位以

來の宗教政策のすべてを論述した上で、結論がなされるべきであるが、既に甚しく長篇になつたから此で筆をとめておく。尙晉王の四道場に於ては、山崎宏博士の「晉王廣(煬帝)の四道場」(東洋學報三二ノ三)があるから参照せられたい。

註「第一節」

(1) 建康實錄二〇、南史一〇、隋書帝紀等參照

(2) 光宅寺はもと梁の武帝が即位の後、自らの故宅を寺としたもので、僧祐がつくつた一丈八尺の無量壽佛銅像が安置せられた。陳の宣帝はもと江陵の梁の元帝に仕えた。つまり智顛の父と同僚である。宣帝の長子で帝をついだ後主も江陵で生れた。即ち智顛と生地を同じくし、何れも江陵陥落の悲劇にあつた人である。宣帝が智顛に歸依し、後主も亦師事したのも因縁ありといへる。後主の光宅寺捨身、同寺修營のことは灌頂撰國清百錄卷一に見ゆ。帝の捨身は最大の奉佛行爲であるといへ、群臣等は帝身を買ひもとず爲に出資せねばならぬので、事實に於ては、帝が發願する佛教事業の爲に、群臣に莫大な寄附を要請する奇妙な手段となるものである。陳の王室臣僚の智顛歸依のことは國清百錄二を見よ。

(3) 灌頂撰、大般涅槃經玄義下(大正三八・一四頁)

(4) 唐法琳撰、辯正論三、抽稿「陳の革命と佛牙」(東方學報京都十九)

(5) 通鑑一七七、隋書三一地理志、六二王韶傳等

(6) 通鑑一七七開皇十年十一月の條に反隋感情抗戰のはげしさをよく描出している。

江表自東晉已來、刑法疏緩、世俗陵鵠寒門、平陳之後、牧民者盡更變之、蘇威復作五教、教民無長幼悉誦之、士民嗟怒。民間復詭言、隋欲徙之入關、遠近驚駭、於是務州汪文進、越州高智懸、蘇州沈玄倫、皆舉兵反……自稱天子、署置百官。……陳之故境、大抵皆反、大者有衆數萬、小者數千、共相影響。執縣令、或抽其腸、或齧其肉食之、曰、更能使儂誦五教邪。

このような、陳の地方士民の反隋感情のほげしさを、ともかく武力で鎮壓した直後に、晉王廣の揚州總管としての占領地統治がはじまることは、その宗教行政を考へる上にも考慮せねばならぬことである。

(7) 北齊書三二、北史八九、

〔第二節〕

(8) 續高僧傳十(大正五〇、五〇一頁)。靖嵩は大業十年八十七歳寂。その傳は門下の益州道基によつてかかれた「行狀」によつたものである。

(9) 續高僧傳二十一、陳揚郡奉誠寺大律師智文傳。智文は開皇十九年九十一歳で寂し、この傳は智文の弟子にして晉王広の家僧となつた道志が隋の仁壽年間に建てた碑文(法論撰)によつたものと認められる。

(10) 智文の傳にいう。

前後州將、甫及下車、皆尊仰年德、罕不修敬。柱國武山公郭衍、祇敬倍常、躬携妻子、到寺禮捨、盛設法齋、請敷律題。……

武山公郭衍は開皇十年の江南一帶の反隋反亂の平定に功あり、蔣州刺史として晉王に信任せられ、開皇十八年には涇州總管に轉じた。

晉王の皇太子をねらい皇位をねらつた策謀に片腕となつたものである(隋書六一)。智文の弟子道志が晉王の家僧になつてゐるのと共に、揚州總管時代晉王とこれらの人とのつながりを考へる上に興味深い。

(11) 續高僧傳十二(大正五〇、五一六頁)江都慧日道場秋豐覺傳、この傳は、人處世南爲文、金紫光祿大夫内史侍郎處世基爲銘。末に「秘書詔誥舍早於別集」とある資料によつて書かれてゐると認められるから、隋代の史料としては信用度の高いものとしてよいだらう。

(12) 國清百錄二ノ二二

(13) 續高僧傳十、(大正五〇、五〇三頁)

註〔第三節〕

(14) 隋書文序紀、文帝紀、張衡、宇文述、楊素、郭衡らの傳參照。

一例として卷六十一宇文述傳を抄出しておく。

時晉王広鎮揚州、甚善於述、煩述近己、因奏爲壽州刺史總管。王時

隋の江南征服と佛教

陰有奪宗之志。請計於述。述曰、皇太子失愛已久、令德不聞於天下、

大王仁孝著稱、才能蓋世、教經將領、深有大功。主上之與内宮、咸所鍾愛、四海之望、實歸於大王。然廢立者、國家之大事、處人父子骨肉之間、誠非易謀也。然能移主上者、唯楊素耳。素之謀者唯其弟約。述雅知約。請朝宗師、與約相見、共圖廢立。晉王大悅、多資金寶資述入闕。……

註〔第四節〕

(15) 聖年仁壽元年の六月十三日(文帝誕生日)には、大學四門及び州縣學廢止という儒教教育無視に近いことを断行すると共に、有名な舍利塔の全国的建立事業をはじめてゐる。文帝の奉仏興仏については、拙稿「國分寺と隋唐の仏教政策並に官寺」(日支仏教交渉史研究所收)、山崎宏氏「隋高祖文帝の仏教治國政策」を參照せよ。

(16) 資治通鑑一七九等參照

(17) 國清百錄三ノ八七、八八、四九〇、九一

(18) この問題は本年春の龍谷大學における印度學仏教學大會で發表し、その要綱を同研究誌二号によせておいた。天台大師の傳記は灌頂の別傳が宗の權威書とされているが、更に灌頂集撰の國清百錄等の根本資料を駆使し、當時の政治經濟社會の中に再現せらるべきである。本稿はその政治的背景を描出して、天台宗開創史研究の準備にしたものである。なを「天台大師別傳」については、山内舜雄君が嚴密な考訂研究を進めており、「國清百錄」についてはアメリカから留學中のレオン・ハービッツ君が英譯註解を計劃していることを紹介し、兩篤學者による天台研究の基礎工作がやがて公表せられるのを期待しておく。

註〔第五節〕

(19) 隋書七六文學傳にそれぞれ傳がある。尙同じく文學傳にある潘徽も陳の著名な學者で、第一代揚州總管秦孝王俊が召して學士となし、俊が薨すると晉王広が引いて揚州博士とし、「江都集札」百二十卷を撰せしめた。揚州における儒教の文化事業の一例である。

(20) 通鑑一八〇、大業元年の條に八月の江都初行幸の船圍の豪華が記され

ている。道場、玄壇の二船は僧と道士の船である。更に同書卷一八一大業六年の條には次の如き酒宴の席の倍従者となつた僧尼道士女官が記されている。

其在兩都及巡遊、常以僧尼道士女官自隨、謂之四道場……帝每日於苑中林亭閣、盛陳酒饌……僧尼道士女官席、帝與諸寵姬爲一席、略相連接。罷朝即從之……

また広弘明集卷三十にのせる煬帝の「捨舟登陸示慧日道場玉清玄壇德集」一首の詩にも、洛陽江都間を巡遊する煬帝の臣僚の一部となり文芸の御相手役となつた、揚州に設けた慧日、玉清の二道場に集められた江南の仏道二教の大徳たちの実情を暴露できる。

(21) 前掲拙稿「日支仏教交渉史」六頁「文帝の重興佛教」の條参照

(22) 願文には

次藏已下則慧日法雲道場、日嚴弘善靈刹。

とあるが、慧日法雲二道場は揚州、日嚴靈刹が長安であることはいらうまでもない。弘善靈刹は、長安の常樂坊に開皇三年独孤皇后が、父独孤儉の爲に立てた宏善寺があるが、并州にも晉王が立てた弘善寺がある(辯正論)。上の三寺が何れも晉王建立の寺であるから、弘善寺も并州のもので、先づ自己建立の寺に収めたものと解したい。

(23) 續高僧傳二十九(大正五〇、六九五頁)、揚州長樂寺釋住力傳。武徳六年歿死。八十歳。傳文は感世南の碑文によつたものと認められる。

校正終つて新刊の史學雜誌(六二ノ八)を手にし、新刊「東洋史學論集」の批評紹介があり、その中に、山崎宏教授の「隋の煬帝と天台大師智顛」なる勞作が收られていることを知つた。しかし私はまだこの書を見ることができない。何れ拜見して拙稿を補正し得る日が來ることと期待している。また山内舜雄氏「天台智者大師別傳並に註釋について」(駒澤大學々報二)も發表せられた。

(24) 同右(大正五〇、六九四頁)、隋天台山瀑布寺狀慧達傳。大業六年八十七歳歿。

(25) 貞觀十六年撰、唐國師昇眞先生王法主眞人立觀碑(茅山志)、太平広記三三引「陔賓錄」

(26) 續高僧傳十一(大正五〇、五一四頁)、また吉藏撰淨名玄論にいう。(大正三八、八五三頁)

金陵沙門釈吉藏、陪從太尉公晉王、至長安縣芙蓉出水日嚴精舍、養器乖方、仍抱脚疾、恐旋尙遠、而朝露非香、每省愍諭之言、遊心調伏之旨。

(27) 續高僧傳十一(大正五〇、五〇九頁)

(28) 同二十四(大正五〇、六三三頁)

(29) 三者何れも續高僧傳九(大正五〇、四九九頁以下)

(30) 同卷一(大正五〇、四二九頁以下) 拘那羅陀傳、法泰傳、及び卷十一(大正五〇、五一三頁) 法侃傳参照

(31) 八瓊室金石補正二十五、大隋太尉晉王慧日道場故惠雲法師墓誌。

(32) 續高僧傳十四(大正五〇、五三三頁)、唐蘇州武丘山釋智珠傳に、煬帝居蕃、惟揚作鎮、大招英彦、遠集賢明。珠既道盛名高、教書爰及。慮便乎之負罪、嗟以己之累人。乃披衣出谷、蒙敬厚礼、因以辭疾、得返旧山。

とある行動にも、このような実状がよみとられるであらう。

佛教における道德と宗教

諸 戸 素 純

一

道德の問題を倫理的に考察することには、佛教はあまり興味を持たなかつたようである。現實の行爲をそのまま肯定的に考え、進んでは、これを根據すけようとするとともに、倫理學の出発點があるとすれば、佛教においてはむしろ反對に、これらの現實の世界を越え行くべきもの、やがては否定し去るべきものと見ようとする。そこに倫理學が必要とされなかつた理由があるようである。同じ宗教であつても、キリスト教においては、神の愛のこの世への働きかけとして、現實の世界における行爲を重んじるためか、倫理學が説かれていたが、佛教においてはそれがあまり積極的に現われていないのである。プサンの「佛教倫理學」は俱舍論の解説の如きものであるが、このヨーロッパの勝れた佛教學者によつて佛教倫理を説くものと解されている俱舍論の業品や隨眠品においては、行爲の本質についての考察が極めて組織的に進められ、論議に精彩を放つているが、その行爲の道德性の問題になると、必ずしも理論的に分析が深められているとはいえないようである。業に具わる性として、善と不善（即ち惡）と（そのいす

佛教における道德と宗教

れとも決定できぬ）無記との三性を立て、業の善惡について論じているが、この三性論に僅かに倫理的な色彩を認めることができるにすぎない。しかも、業の善惡についての論議が多方面にわたつていながらも拘らず、その善と悪い惡というものが、果して何ぞやという點になると、その考察は、實は常識の域を脱していない。社會生活の本質を考え、もしくは人間性を省察しつゝ、善とか徳とか正義という徳目について論ずるといふ倫理的な態度が、そこに認められないのである。^(註)これは恐らくは俱舍論だけにかぎるものではなく、佛教一般の傾向と見るべきであらう。成唯識論第五等においても、その立場から見ても爲に直接關連したものである。六轉識乃至は七心界をあげるべきであらうが、その六轉識等の性として三性論を展開させているが、その時の善惡の考え方についても、俱舍論と變るところがない。

今、これらの諸論について、倫理學的關心の比較的薄い中からも、しばらく善 ^(註) Kusala とは何ぞやを問うて見るに、この問題に直接答えるものとしては、まず自性善を指摘すべきであらう。例えば俱舍論第二、第十三等によると、諸法が善性となるには四種の因があるとす。勝義と自性と相應と等起とを數えている。即ち、ある意志や行爲

をして善ならしめる原因に四種を数えるのである。この中、勝義善とは解説をい、自性善とは、それ自體がそのまゝ善なるものをい、相應善とは、自性善と相應して善性を得るもの、等起善とは、自性善及び相應善に等起せられるものをいう。これによると、四種の善は大別して二類に分けることができる。自性、相應、等起の三善は自性を中心に纏めるべきで、これを一類とし、他に勝義善を立て、二類となる。この中、勝義善は解説という宗教的理想を意味するから、道德的善について考えようとする今の場合、しばらく別とし、後に宗教と道德との關係を吟味する時に問題とするのが適當であらう。これに對して、自性善とは、それ自らの體性が善であるというから、いわば善そのものと見るべきである。では善そのものとは果して何ぞやというに、同論ではたゞ具體的に、無貪、無瞋、無癡と、慚、愧と五種の徳目を列擧するにとゞまつていて、積極的に善そのものを明にしてはいない。佛教においてこれらの徳目が重んぜられ、殊に無貪、無瞋、無癡が三善根として、即ち善の根本をなすものとして、特に重要視せられた徳目であることは、更めていうまでもない。しかし、徳目を列擧するにとゞまるかぎりでは、これらがなぜ善であるかを、必ずしも明かにする所以ではない。又次に、俱舍論第四に心所法を論ずる條に、善の心理學的解明を試みているが、これによると、善心がある時、これに伴つて必ず起る心所に二十二種ありとし、十大地法と十大地法と尋と伺とを數えている。この中、十大地法とは、信、不放逸、輕安、捨、慚、愧、二根、不害、勤をいう。この中、二根とは三善根の中の無貪と無瞋とを意味するもので、無癡をあげないのは、既に十大地法の中にこれを出しているからである。^(注)この十大地法においても亦、徳目もしくは心理情態を列擧するにとゞまつていて、善とは果して何かという道德原理への問に對する答が與えられていないことは、依然として變るところがない。

倫理學的な觀點よりする善の概念規定に近いものとしては、幸福との關連において善を規定せんとする點が指摘できるようである。俱舍論第十五にこれに關する諸説をあげる中、第一説として、可愛の果報を招いて、諸の苦を濟うことができる安穩の業を善と名すくとい、これを善業の相と説いている。又次に、欲界の善業は可愛の果を招いて、有情を益するから、これを福 *puṇya* と名すくとし、第三説に、果報として樂 *ananda* を感ぜしめる業が善であるとい^(注)。これら三説は、結局において同じことを意味しているのであつて、たゞ第二、三説がいずれも、われわれ人間に身近い特殊の事例をあげるに對して、第一説が一般論をなすにすぎない。その意味するところは、要するに苦のない安穩の情態を果報として招く業を善となすのである。因果の理法によれば、業因には必ず果報を伴うべきであり、逆にいつて、現實の事態には、必ずその事態を生むに至つた原因としての業がなければならぬはずである。^(注)このような因果論よりすれば、善の果報として福樂が考えられ、善は悪の果報とせられることは、極めて自然とせねばならない。善は必ず樂を招き、悪はいつかは苦を生ずべきである。現實を苦と判断する佛教においては、その苦の因として惡しき宿業を考え、又現世に善業を積むのは後世の福樂を求むるためであつた。今この善と樂とを結ぶ時間の間隙を無視すれば、樂はそのまゝ善であ

り、苦は悪となり、善悪と苦樂とはそれぞれ表裏の關係をなすものと考へることが出来るであらう。右の俱舍論の文でも、善業のとる相が福樂であるといつてゐる。

二

このように考へる時、佛教においては、苦樂の情態においてある現實の事態が基礎となつて善悪の概念が成立してゐるものとせねばならない。善が善そのものとして、善そのものの資格において、考へられてゐるのではなかつた。考察の出發點はあくまでも、現實に對する價值判斷にあつたのである。従つて、現實に苦樂を感じつゝ生き、吉凶禍福においてある存在者と關連せしめて善悪の問題が吟味さるべきであらう。苦樂の相においてある存在者を離れては善悪の問題、従つて道德の問題は提起されないようである。

このような現實の存在者を、漢譯佛典では、衆生もしくは有情と名づけてゐるから、この衆生に即して善悪の問題を考へべきである。衆生と有情とは、支那においては同じ意味に用ゐるのが普通であるが、もしも區別を立てるならば、有情は梵語 *satva* の譯語であり、衆生の原語としては *bahujana* 或は *jagat* などが挙げられる。この中、*satva* とは、文字としては *being* とか *sein* と全く同じであつて、存在者という意味であるが、漢譯佛典でこれを有情、含識などと譯するところをもつてすれば、その存在者とは、人間界よりは廣く、生物もしくは動物一般を含めての存在者と解されてゐたものとすべく、その生物も佛教的には更に天人、鬼類などの神話的存在者までも含むべ

きはいうまでもない。次に衆生について見るに、その解釋は、支那においては必ずしも簡單明瞭ではないが、その中、現代人にやゝ理解しやすいものとしては、往生論註第一に「衆多の生死を受くるを以ての故に衆生と名ずく」というところをあげることが出来る。俱舍論光記第一もこれに同じい。これは衆多の境涯に生死してゐる輪廻の主體を衆生と名づけるという意である。今、輪廻の主體に即して考へるならば、衆多の境涯は同じ主體のその時々にとつた相、もしくはその時々を経験した情態と解すべきであるから、これら衆多の境涯は、輪廻の時間の中に入れて考へれば同じ主體によつて貫かれていて、結局は同じものゝ異つた相に他ならないと解することが出来るであらう。即ち衆多の境涯が全體としてそのまゝ一類の衆生ということになるべきである。一體、衆生といふ輪廻という考へ方の根底には、衆多の境涯相互の間に生命が共通してゐるという信念があることを忘れてはならない。人が畜生に轉生するとは、人と畜生との間に生命が共通するといふ主張を、時間を媒介として言い表わさんとしたものと解すべきである。又現われた相としては衆多の存在であつても、それらを輪廻によつて貫いてゐる主體について見れば、衆多の相も實は一個の存在者がその時々にとる相と解すべきである。従つて、一個の存在者として見る時には有情と名づけられるものも、輪廻の主體としては衆生とも呼ぶことができるのであつて、有情も衆生も結局は同じものと解することが出来るであらう。

この衆生が輪廻の過程において示す種々相を具體的に列擧したものが五趣と呼ばれるものである。五趣とは天人、人間、畜生、餓鬼、地

獄をいうが、この他に阿修羅を畜生の次下に別立するならば六道となる。これら五種もしくは六種の境界に、存在者として存在する状態が盡くされていて、いやしくも存在者であるかぎり、六道の外に出ることができないのである。六道の中にあるかぎり、常に輪廻の主體とならねばならない。しかも、輪廻とは迷える者の生き方であり、迷いの姿であるから、六道とは、全體として輪廻轉生の世界であり、輪廻の故に又迷の世界に他ならないのである。

善惡が問題となるところに道德が存在するとすれば、衆生の生きるこの迷の世界が、そのまま道德が成り立つ地盤と見るべきである。一體、人が存在するとは苦樂を感じつゝ存在することであり、吉凶禍福の相において存在するに他ならないから、存在者の範圍はそのまま苦樂の體驗される場でなければならぬ。現實の苦樂に基いて善惡という概念が構成されている佛教の立場よりすれば、この苦樂の場としての五趣、六道が即ち善惡の成立する地盤であり、従つてその全領域にわたつて道德が問題とならねばならないはずである。六道を善惡に二分して、三善道と三惡道となす古來の通説は、明かに六道をそのまま善惡の世界、即ち道德の世界となすものと見ねばならない。三善道とは、天人、人間、阿修羅を指し、いずれも幸福な境界であつて、こゝに生れるためには十種の善業を修することが必要である。殺、盜、姪、妄、惡口、兩舌、綺語、貪欲、瞋恚、邪見を犯さぬことを十善業と稱す^(註)。これに反して、これらの十種の惡業を犯した者は三惡道、即ち畜生、餓鬼、地獄、というような、不幸苦難の境界に墮ちるものとせられる。衆生については俱舍論は一貫して五趣説に従つてゐるが、大智

度論第十によれば、五趣説は上座有部の所説であつて、小乗の中にも婆蹉弗妬路部即ち犢子部の如き六道説を採る部派のあることを指摘している。殊に大智度論が、五趣よりも六道をえらぶ所以の一は、衆生をこの善惡の二類に分とうとするところと關連があるものと推測される。同論第三十に「善惡を分別するが故に六道あり。善に上中下あるが故に三善道あり、天と人と阿修羅となり。惡に上中下あるが故に地獄と畜生と餓鬼となり。若し爾らずんば、惡に三果報あつて、而も善には二果あらん。是の事は相違す。若し六道あらば、義に於いて違ふこと無し」とあるをもつて知ることが出来る。

このように六道の全領域にわたつて道德の場が展開するのであるが、又この六道の外までは、道德の勢力は及ばないのである。十善業というような善なる行爲の招く果報の極限が天人であり、十惡業の得る果報の極限が地獄であることは、善惡の世界即ち道德の場が六道の外に出ないことを告げるものでなければならぬ。道德的善業が如何に勝れていても、又その善業を如何に數多く積み重ねようとも、それだけの力では所詮は輪廻の強いきずなを脱しきれず、迷の境界をつき破る力を持たない。善惡は輪廻の世界から一步も外に出ることができないのである。

三

佛教はこれに對して、輪廻の外に出ることをもつて究極の理想とする。その理想の境界としての涅槃は、迷の域を脱したものととして、悟の世界を意味する。六道と涅槃との間には、流轉するものと流轉せざ

るものとの對立、迷と悟との對立がある。この對立關係は、正しく聖と俗との關係と見ることができらるであらう。近代宗教學においては、宗教の本義を相互に否定し合う聖と俗との矛盾背反の關係に求めようとするが、このような對立關係を、今の涅槃と六道との間に認めることができるであらう。^(註)涅槃が聖なるものであれば六道はすべて俗である。従つて善惡の本性は俗なるところにあり、道德とは俗界の事象となすべきである。佛教が自らを宗教として自覺するということは、六道をもつて俗なるものと認めようというに他ならない。民族の傳統的な宗教としての婆羅門教をも含めて、從來の生活態度をすべて俗なるもの、宗教の外なるものと斷定するのである。民族的宗教の諸神が、六欲天として、欲界に配せられている。又婆羅門教の主神と見るべき大梵天も漸く色界の初禪天に配せられてはいるが、娑婆世界主として、要するに迷界の主にすぎず、依然として輪廻轉生をまぬがれぬとなすのである。

このように、佛教の道德觀においては、婆羅門教をも含めて、民族の傳統的な生活態度をすべて俗なる道德と見なそうとするが、他面に、佛教自らは宗教として、道德との間にはつきりと區別を立てようとする。宗教と道德との峻別が、佛教においてもやはり重要な問題であつた。この見解は俱舍論においても明瞭に讀みとることができらるである。すでに第一節で述べたように、俱舍論で四種の善を立てる中、勝義善と、自性善を中心とする他の三善とは區別して見るべきものである。同じく善と名すけても、その意味するところには、大きな差のあることを認めねばならない。同論第十三に、勝義善とは眞の解

脱を謂い、勝義不善とは生死の法を謂うとなして、解脱と生死の法とを、善と惡とに配している。これによれば、眞に善なるものとはたゞ解脱のみであつて、輪廻して六道に生死している衆生の生き方は惡であるべきであつた。ただ右の論においても續いて説くように、別の觀點より、本來は惡であるべきこの生死有漏の法の中に、更めて善惡無記の三性を分かとうとする。これが自性善等の三種の善である。この別の觀點を俱舍論自體では「異熟に約して」と説明するが、その言わんとするところは、有漏の法において、愛の異熟果を記するものを善とすとなすものである。即ち六道の中において、更めて苦樂を吟味して善惡を分とうとするものであつて、その別の觀點とは道德の立場であると考えることができらるであらう。従つて、勝義善を絶對的善、宗教的善であるとするならば、自性善は相對的善、道德的善と見ることができらる。二つはいわば次元の異つた、全く異つた性質のものとして、剌然と區別されねばならないのである。しかもその時、勝義善と勝義不善とを分けて、特に無記を立てないのは、これら二つが反對概念ではなくして矛盾概念であることを示すものでなければならぬ。言いかえれば、道德と宗教とは、單に相異なるだけではなく、相互に疎外し合い、背反し合う性質のものであることを意味するものでなければならぬ。同じ俱舍論の第二十二に勝義と世俗との二諦を説くが、今の勝義善が勝義諦であり、勝義不善即ち自性善等の三善が世俗諦に當ることはいうまでもない。俱舍論においても宗教と道德との別が立てられていて、その間に矛盾關係のはたらくことが意識せられていたことは明かなりといわねばならない、いわば聖と俗との矛盾關係

が宗教と道徳との間に認められていたのである。

世俗的生活の法としての道徳と、佛法自らの生き方としての宗教と即ち道徳と宗教との矛盾關係を今少しはつきりと示すものに阿彌陀經がある。即ち羅什譯によると經中に「不可以少善根福德因緣得生彼國」という一句が讀まれる。善根や福德を少しばかり積むだけの因緣では、極樂國土に往生することはできぬとなすものである。現存の梵文によつて見ても羅什譯とほとんど變るところがなく、少善根をもつては、阿彌陀如來の佛國に生ることができぬという。玄奘譯の稱讚淨土佛攝受經の非少善根云々も恐らく同じ意味に解することができるであろう。この少善根福德の因緣とは、初に解したような意味よりして、道徳的に善なる行爲と見るべきであるから、このような道徳的善を少々積んでも佛國土には到達できぬとなすものである。善導はこの文に釋して「極樂の無爲涅槃界は、隨緣の雜善にては恐らく生ずること難からん」といつたが、この雜善は念佛に對するもので、道徳的善と見るべきである。

これについては、もし少善根が不可ならば、多善根をもつてすれば往生が可能かという疑問が當然残るであろう。多善根がもし道徳的善を數多く積み重ねることを意味するならば、この疑問に對する阿彌陀經自身の解答は明かに否定的である。右の一句に續いて、阿彌陀佛の極樂國土に往生することを得んには、たゞ一日乃至七日の執持名號によるとなすのである。たゞ襄陽の石刻阿彌陀經には、右の文の下に「專持名號、以稱名故諸罪消滅、即是多善根福德因緣」の二十一字を加えて有名であるが、この多善根とは明かに道徳的善の多數という意

ではない。こゝでは少善根と多善根とが、量的差ではなく、質的差として解されている。これについては選擇本願念佛集にも「少善根とは多善根に對するの言なり。然らば即ち雜善は是れ少善根なり、念佛は是れ多善根なり。(中略)たゞに多少の義あるのみに非ず、亦、大小の義あり。謂はく、雜善は是れ小善根なり、念佛は是れ大善根なり。

亦、勝劣の義あり、謂わく、雜善は是れ劣善根なり、念佛は是れ勝善根なり」と釋されている。少善根とは劣小の善で即ち雜善であるに對して、多善根とは勝大の善であり、即ち念佛である。雜善とは劣小で道徳的善、念佛は勝大で宗教的善となすものと解することができるであろう。これらの諸説を受けてか、マックス・ミュラーは梵文阿彌陀經の英譯に當つて、この少善根を誤譯となすものゝ如く、その原文の梵語 *avaramātraka kusalamūla* を「パーリ語の相當語 *oramatāka* を介して、「この世の善業」と解している。即ち羅什譯の少善根を道徳的善と讀もうとするものに他ならぬ。

又、羅什譯阿彌陀經によれば、その宗教的理想の世界を極樂と名ずける。梵本でこれを *sukhavati* という。樂有の意であるが、安樂とも譯されている。極樂とはこの *sukhavati* の譯とも解釋し得られるが、古い譯例より見て、或は、原語は、「樂無量」を意味する *sukhamati* でなかつたかとも推定せられている。いずれにしても、極樂とは絶對的樂の意と解することができよう。そして、もし樂果が善因に基くならば、この「極樂」に往生することのできる念佛の行は「極善」でなければならぬ。いわば絶對的善であり、勝義善に當るべきである。要するに、善惡とは俗世のわざである。この世のわざは、たとえ

如何なる善業であつても、彼岸の世界には關しない。彼岸を願う宗教には、宗教独自の行法がなければならぬとして、極樂と俗世とを峻別するのが阿彌陀經の眞精神でなければならぬ。

宗教が自らを勝義の善と見る點はしばらく別として、道德的な意味における善惡の世界からの判然たる區別を主張するところに、宗教の最も重要な特性がある。俗なる道德の世界と、聖なる宗教の世界とは全く別なる世界であるが爲に、俗世の俗世たるところ、この俗世を支配する原理は決して宗教の世界には通じない。如何に勝れた善業もそれが道德的なものであるかぎり、その果報として俗的世界の極點にまでは上ることができるとしても、俗世よりかけ離れた、全く他なる彼岸にまでは躍進できないのである。宗教の世界は善惡より超越したものである。善といふ惡といふことは、實は宗教に通ずる途ではない。同じように又、宗教も、本來、善惡にかゝるべきではない。善においても宗教が成り立つと同時に、惡においても亦同様に、宗教が成り立つのである。淨土宗略抄に「かの國にむまるゝ事は阿彌陀佛のちかひにて、人の善惡をえらばず」としるされている。

四

六道に輪廻する生き方としての道德と、涅槃に住する宗教との間に、はつきりとした區別が認められ、進んでは聖と俗との矛盾關係さえも、その間に意識せられていた。少くとも佛教の一部には、このような道德觀が行われていたことは明かである。けれども、佛教全般について見れば、實はそのように單純に、又劃然と割りきつていたので

はなく、これら二つの世界が、一往は區別されながらも、しかも直接に結びついているが如くに見える場合が少しとしない。直接に單純に結びつくとは、二つの間に聖俗の矛盾關係が解消していることを意味するものであつて、宗教性の喪失と見ねばならない。宗教と道德との結びつきについての佛教の態度は果してどこにあつたか。

先づ第一に考えられる點は、宗教が道德を保證すると見る倫理學的な態度が、佛教に認められるか否かの問題であらう。元來、道德的な善惡の働く場としての六道を全體として苦なりと觀じ、この六道輪廻の苦を脱れようとする佛教は、道德には無關心であるべきであつて、決してこれを肯定しようとするものではない。まして、道德の原理を宗教的なるものによつて根據すけようとする倫理學的態度は佛教的ではなかつたのである。生死即涅槃といふ、諸法實相というところに端的に表現されているような、世俗と神聖とが即一するという大乘佛教独自の理念の中には、一見、宗教による道德の根據すけが認められるようである。けれども、こゝでの問題は、生死のその場を外にし、生死の在り方を外にしては、涅槃の在り場所も在り方もないということであつて、生死の法がその生地のみで肯定されているのではない。まして、涅槃によつて生死の法を根據すけようというのではない。生死即涅槃ということの底には空觀がはたらいてるのであつて、この空觀によつて、生地のみ、生死から涅槃に即した生死へと轉換するのでなければならぬ。生死の中に涅槃を生かそうということは、決して涅槃によつて生死を根據すけようとするものではない。言いかえれば、例えば涅槃の境地を背景となすことによつて善をなし得るとい

うように、宗教によつて道徳を根據するものではないと見るべきであらう。

次に、道徳が宗教と結びつく最も單純な形式として、道徳が發展して宗教となる場合が考えられようが、實は二つが、しかく單純に結び合うべき性質のものでないことは、こゝに重ねていうまでもない。けれども事實佛典の中には、二つの連續を信ぜしめるが如き場合も亦なしとしない。例えば、勝義善が自性善とともに同じく善と名づけられる所以は、前にも述べたように、いずれも苦より脱れしめる安穩の業であるが爲であつて、そのかぎり、ともに同じように善と名づけることは不都合ではない。大智度論第二十七にも「三種の善道あり、人道天道、涅槃道なり」といつて、兩者を同類に扱つてゐる。これら諸種の善は、その性質においては、いわば絶對的なものと相對的なものとの差があつても、同じく安穩の業として、同じ方向を指しているものと認めねばならない。殊に佛、菩薩、聲聞、緣覺、天、人間、乃至、地獄と次第する十界の思想が、或は俗と聖との單純な連續を許すものでないかを疑わしめるものがある。十界とは、聖なる世界としての四聖を六道の上に重ねたものであつて、一往は六道即ち六凡と四聖との連續を説くが如くである。この時、衆生の存在の一樣態としての天の次に緣覺が連續的に直接することが、極めて不合理であることは、上に述べたところより見て明かである。この難點を打開して十界説を導いたものが、支那天台の諸法實相の哲學であつた。十界説は諸法實相論の裏づけによつて始めて成り立つものとするべきであつて、聖と俗との即一をその立論の基礎とすべきである。即ち、先ず第一段階と

して、四聖の聖なる世界と六凡の俗なる世界との相互融即が成立し、次にその聖俗二つの世界の即一が具體的に展開したが、第二段階としての十界に他ならない。十界とは互具することによつて始めて成り立つ概念であり、又、互具する十界にして一貫連續の系列をなし得るのである。たゞ十界互具であるかぎり、各界においてそれぞれ聖俗の融即が成り立つわけであり、従つて、俗より聖への發展ということはその意味をなさないものと言わねばならない。一見、單純に四聖と六凡との連續を説くかに見える十界の思想においても、實は佛菩薩より餓鬼地獄に至る序列には、あまり重大な意義を認めるべきではなく、従つて、道徳より宗教への發展を説くものとなすことはできない。

道徳と宗教とは單純に結ばれるべきものではなく、その間に斷絶があるとして、斷絶の介在するまゝに道徳が宗教の成立に對して必須の前提條件をなすならば、道徳と宗教との間には一種の連關がはたしているものと認めることができよう。即ち道徳の準備なくしては宗教に入れぬとなすものであつて、俱舍論に説く賢聖論、或は成唯識論に見られる大乘菩薩の五位の説などをその典型的なものとする。今しばらく俱舍論賢聖品によるならば、賢 dhāra はいまだ善を問題としていて、有漏の世間を出ないが、聖 bhāra に至つて無漏の聖道を得る。賢が道徳の限界内にあるに對して、聖は宗教の領域に屬するのである。しかも、この賢の位は聖に對しては方便であり加行であつて、聖位に進むための必須な準備の段階をなすものである。又同論第二十三によると、賢の中の最勝の段階にある「世第一善根」即ち俗世における最高の道徳的善は、無間に見道に入り、聖位を得るといふ。こゝにい

う無間とは、間断のない意で一刹那をいうから、賢より瞬間にして聖に入ると説くものである。成唯識論第九に説くところもこれと全く同じく、賢位に攝すべき第二加行位が、聖位に属する次の第三通達位に瞬間に進轉して行くが如くに説かれてゐる。一見、漸進的連續を思わせるこの賢と聖との間にも、實は斷絶が信ぜられ、質的差が介在するとは、俱舍論第二十二に「(煩惱等の)斷は必ず道の力に由るが故に得するなり」といふ、又第二十三にも世第一法は「同類因を離れて聖道を引生ず」というによつて明かである。道德の世界より宗教に進轉せしめる原動力は宗教の側に仰がねばならぬとなすものであるが、これは、道德が單に發展して自然に宗教に變ずるのではなく、その間に斷絶を認めることに他ならない。たゞ賢聖論、或は五位の説において重要なのは方便とか加行の考えである。賢と聖との間の斷絶を飛び越える力が、宗教の側より與えられるの他ないとして、その力を受けるに足る條件を具えるものは、たゞ賢の最高位に達したものに限られるとなす加行の思想は、宗教理論としても必ずしも不合理ではない。道德的段階を次第に上りつめ、その極點に達した時に、瞬間に飛躍的に、宗教の世界に進入する力を與えられるとなすのである。こゝに俱舍論などの根本的な立場がある。

又七佛通誠偈として知られる「諸惡莫作、衆善奉行、自淨其意、是諸佛教」の一偈の意も、道德から宗教への途を説くものとなすべきである。更にこのような考え方を戒定慧の三學にあてゝ見るならば、先ず、戒に非ざれば定を發せず、定に非ざれば慧を發せずと八宗綱要にも説くように、戒定は慧に對する準備の段階とも見ることができ

が、この戒と定とによつて漸進的に上昇し、最後に慧の働きによつて飛躍的に涅槃を證するに至る。要は惡より善に進み、その延長上に宗教を位置すけようとし、道德の準備なくしては宗教に入れぬとなすものである。このような態度が、佛教史を一貫して流れてゐる、いわば佛教の通念であつたのである。

五

ピンデルバントがその「哲學概論」の宗教哲學の章、および *Prinzipien* 等に説く神聖論 *Das Heilige* によれば、善を無限に延長した極點は、眞、美の極點とも一致するものであつて、その眞善美の極點を「聖なるもの」と見るのであるが、この見解は、道德に關する佛教の通念に通うものがある。ピンデルバントは無限によつて超越性を説かうとしたが、たゞそれだけでは、なお連續の一面を残してゐて、全く他なるものとして隔絶した聖の超越性が説明し盡せなかつたのである。^(註1) 前節に述べた賢聖、五位の理論においても、一往の斷絶性は説かれてはいても、聖に入るために賢位の加行を必要とするところには、やはり一種の連續性を残してゐて不徹底というべく、ともに宗教理論としては無視できぬ缺點を含むものとせねばならない。現代の宗教學説はキリスト教の地盤の中に芽生え發達したものであるが爲に、その根底においてはキリスト教的な色彩を濃くするものであり、殊に聖の超越性を強調するところは、その傾向が著しいが、それらの點を考慮に入れてもなお、聖の超越性は一般に宗教の本質を示すものとして重要視してよいものと信ずる。佛教において、勝義諦と世俗諦、

即ち眞俗二諦の説を重要な教理とし、殊に二諦の間の矛盾關係を力説するのも、要は聖の超越性を主張せんとするにあるものと見るべきであらう。

宗教に入るために道德的行爲を必須の條件とするならば、それは宗教の世界が善の方向に開けていて、悪よりも善に近いとなすものであつて、いまだ眞に超越的でないとせねばならない。聖が眞に俗より超越して全く他なるものであるならば、それは俗中の悪より隔絶していると同時に、善よりも同じ程度に隔絶していなければならぬはずである。たとえ聖を絶對的な善と見るとしても、それを俗中の相對的な善の延長上に求めて、悪よりも善に近いと見ることは、眞の超越性を見失つたものと評さねばならない。宗教に問題となるところは俗的存在者自體であつて、俗界の中に分別せられる道德的善惡の差には格別の意義を認むべきではない。極樂は一般に地獄に對せしめられる。これがもし、俗界中の最悪なるものとしての地獄をもつて、極樂より最も遠いものとして、對蹠的に取上げられているのであれば、俗界の差別に拘泥した謬見とせねばならない。地獄は六道の一端にあるものとして、他の端に立つ天人にこそ對すべきであり、従つて、極樂に對應するものは地獄と天人とを含んだ六道全體でなければならぬ。極樂が勝義善であるならば、それは勝義不善としての六道に對立すべきは論をまたない。この勝義不善としての俗世を娑婆と解し、これが極樂に對立すべきものと見ることができはしまいか。^(註2)五濁惡世とせられる娑婆國土こそ極樂淨土に對するものとしてふさわしいであらう。往生大要抄に「淨土門はまづこの娑婆世界をいとひすて、いそぎ

てかの極樂淨土にむまれて、かのくに、として佛道を行ずる也」という。極樂にとつて、従つて又、その主としての阿彌陀佛にとつて、關心の對象となるべきものは娑婆自體でなければならぬ。言いかえれば、彌陀の攝取を蒙つて極樂に迎え入れられるものは、地獄より天人に至る娑婆の住人であり、六道に輪廻する餓鬼畜生の類としての凡夫の者である。曠劫よりこのかた常に汝し常に流轉して出離の緣あることなき、罪惡生死の凡夫こそ正しく極樂への正機であつた。罪惡生死の凡夫とは、決して六道の中に善惡と區別される相對的道德的な意味における、凡夫の中の惡人の意であつてはならない。凡夫として存在すること自體が惡の相であり、罪惡深重の相においてより他に凡夫としての在りようはないのである。俗世には所詮一人の善人もあり得なかつたのである。「善人なをもて往生をとぐ、いはんや惡人をや」という一句が宗教の要諦を示しているならば、その惡人とは右のような罪惡生死の凡夫と受取らるべきである。この時強いて善人の意を求めらるれば、俗人に對する聖人、六凡に對する四聖を意味すると見て、聲聞、緣覺等と解することができよう。「定んで凡夫の爲にして聖人の爲にせざる」(觀經玄義分)念佛の法であつて見れば、聖人にも往生の可能性があるかぎり、まして惡人としての凡夫においては、いかに及ばぬところである。このように聖の超越性については、佛教の中でも特に淨土の法門において顯著である。こゝにおいて漸く道德的善を必ずしも必須の條件としない宗教のすがたが明かに見られるであらう。「善人なをもて往生をとぐ、いはんや惡人をや。しかるを、世のひとつねにいわく、惡人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という

歎異抄の立場は、法然上人乃至はその直門への批判として讀みとられる場合が多い。事實、上人には「悪人なほ生る、何に況や善人をや」(和語燈錄第四)との言葉があり、又念佛の信におぼれて、不道德な悪行を犯すことなきよう常に誡められていたことは疑いをいれぬところである。世の入常に曰くとは、直接には、或は上人を指すとも解せられよう。けれども上人のこの語は、その背後において、世の人から常に支持を受けていることを知らねばならない。世の入常に曰わくとは文字通りに解して、決して不可はない。悪人なほ生る、如何に況んや善人をやとは、極樂が悪よりも善に近いことを示すものである。その善惡とは明かに道德的な意味に用いられ、その意味するところは、佛教の通念に従うものである。道德を経て宗教に入ろうとする佛教の一般の態度が、こゝにもにじみ出ている。往生の思想をしばらく括弧に入れておくならば、上人のこの語は、道德についての佛教の通念を卒直に言い現わしたものであり、世の中の常に言うところと異なるところがない。

この淨土法門の立場に立つて、善惡に關する佛教の通念を批判するならば、宗教としての不徹底さを見のがすことができない。善人なおもて往生をとぐとの主張の出る所以である。けれどもその佛教の通念が、不徹底ではあつても俗耳に親しく、又、淨土の法門に矛盾しないかぎり、これを併せ説くことも亦一つの立場であらう。たゞこの時、善行が往生への「必須の條件」とされて見落してはならない。道德に對する宗教の獨自性が依然確信されている證である。けれどもやはり、道德の意義を無視しないところは、單に常識的だけでは

佛教における道德と宗教

なく、それが宗教に對する「有益な準備」であり得るが爲であらう。聖と俗との斷絶を信じ、その間に矛盾關係の支配することを認めながらも、なおその間に一脈の連りを求めようとして、キリスト教やイスラム教のような潔癖さを示さないところに佛教の特性があるものと言えよう。

註

- 1 de La Vallée Poussin: La Morale Bouddhique. 岡本眞鑿譯「佛教倫理學」昭和九年
 - 2 なお Poussin には俱舍論のフランス語譯がある。
 - 3 功德という觀念は本質的には、こゝにいう倫理學的な考え方ではあるがこれをもつて、倫理學の德に比較することは当らない。なお拙稿「日本倫理と知恩報恩」(淨土學第十六、七合輯)參照。
 - 4 善を意味するパーリ語は kusala にかぎらぬ。W. Stede の Pali-Engl. Dictionary に悪 papa に対する語として pūña, kalyāṇa, bhadda 等があげられている。
 - 5 成唯識論第六に説くところもこれと同じ。
 - 6 俱舍論第三によると、樂 sukha とは身心の悦ばしきをいう。
 - 7 成唯識論第五に「能く此の世と他の世とに順益を爲すが故に名ずけて善と爲す」という。
 - 8 梵語からの譯例より見ても、有情、衆生が混用されている。
 - 9 生天の爲の條件としては、阿含等に説かれる施、戒、修の三福業事をまづ考へべきであらうが、こゝでは、所論の便に従つて、十善をとる。
 - 10 拙稿「聖の超越性とその否定」(季刊「宗教研究」三六三)參照
 - 11 「選擇本願念佛集」所引
 - 12 前掲拙稿「聖の超越性とその否定」參照
- 娑婆については、古來必ずしも解釋が確定していない。一般には忍苦の土、難惡の世と理解されてきた。又法華經第一などに梵天を娑婆世界

主という時、その娑婆世界とは恐らく欲界を指すものとすべきで、宗教的理想界に対する俗界の總稱であつたことを思わせる。けれども、始めから極樂に對するものとして生み出された概念ではなかつたようである。

(昭和二十三年十月二十八日東北大學法文學部に於ける文部省人文科學委員會哲學部會に於て發表。二十八年七月三十一日再治)

觀無量壽佛經に於ける諸問題

春日井眞也

- 一 觀無量壽佛經の諸問題
- 二 諸觀經の性格に於ける諸問題
- 三 往生傳と觀經の受容に於ける諸問題
- 四 諸觀經に於ける經典史的諸問題
- 五 ウィグル文觀無量壽經の諸問題

一

觀經玄義分傳通記卷第三の末尾に於て、良忠は觀無量壽佛經の翻譯についで三代の譯ありとして、次の三本を記してゐる。

一、觀無量壽佛經 一卷

如來滅後一千餘年、未詳^ニ向帝年^ト。後漢代第一譯出^ス、但失^シ譯者名^ヲ。開皇錄云僧祐律師、出三藏記集、開元錄云、此經有兩譯、前本既亡^ニ。貞元錄云、後漢、失譯、錄中已有、此、中復載^リ、故知重也^ト。已上見隋、費長房唐、智昇圓照等錄。

二、觀無量壽經 一卷 亦云無量壽觀經

如來滅後一千三百七十三年宋文帝、世西域、三藏曇良耶舍、宋言時稱、元嘉元年甲子於揚州第二出。沙門僧含筆受、見道慧宋齊二錄及高僧傳、衆經錄、開皇錄、貞元錄。

觀無量壽佛經に於ける諸問題

三、觀無量壽佛經 一卷

如來滅後一千三百七十餘年宋文帝、世、夙賓、沙門曇摩訶蜜多、宋言法秀、元嘉年中第三出。

これについて考へるに、第二の曇良耶舍譯になる觀無量壽經一卷の存在は、慧皎の梁高僧傳卷第三に出る曇良耶舍傳に見ゆるところであるから、鐘山の道林精舍に於て僧含筆受のもと、劉宋元嘉年中(AD四二四—四四二)に翻譯のあつた事は事實であらう。この事實は法經錄第一以下諸錄に傳へるところである。

しかるに出三藏記集卷第四には、新集續撰失譯雜經錄を出して、その時代に存在した失譯雜經八百四十六部八百九十五卷の新集所得を記録してゐるうちに觀無量壽佛經一卷がある。この時代の新集所得が、失譯として斯くの如く多數を計上し得ることは、譯人に對する注意が缺如した故であると考へられる。僧祐にして觀無量壽佛經を失譯雜經に列せしめた理由のものは、たゞこれが曇良耶舍譯出にかかるものであることを知らなかつた事以外には別の理由は無い。慧皎の曇良耶舍傳に於て、資料としてゐたところの事實を僧祐が知つて居つたならば、觀無量壽佛經を失譯雜經のうちに編入する事は無かつたであらう。

かくの如く考へれば、出三藏記集卷第四に云ふ失譯雜經錄中の觀無量壽佛經一卷即ち良忠の謂ふところの後漢代第一譯出は、鬻良耶舎による第二出の觀無量壽佛經一卷と同一であることになる。そしてその分量は開元錄卷第十九に云ふ如く

觀無量壽佛經一卷 亦云無量壽觀經 一十六紙

といふ程度であつた様である。開元錄に於ては觀無量壽佛經について、鬻良耶舎譯と宋鬻賓三藏曇摩蜜多譯の二種を挙げ、この時に於て既に前後兩譯のうち一存一闕であつた事を述べてゐるから、その何れか現存のほうの分量が十六紙であつた事になる譯である。

歴代三寶紀に於ては卷第十に於て、鬻良耶舎譯の無量壽觀經一卷を擧げると共に、卷第四の後漢錄に諸失譯經一百二十五部一百四十八卷經呪のうち、觀無量壽佛經一卷を擧げ、更に又卷第七東晉錄に諸失譯經五十三部五十七卷經呪をあげてその中に觀無量壽佛經一卷を擧げてゐる。このうち卷第七の東晉失譯の五十三部は、僧祐錄の八百四十六部八百九十五卷のうちでこの時代に現存したものと爲してゐる。

これについて考へると三寶紀は、觀無量壽經は後漢及び東晉並びに劉宋の三代に、相次いで傳譯されたとする意味を有するのであるが、このうち東晉譯は出三藏記集の失譯説の繼承であるから、劉宋譯と同一と見ることが出来る。また後漢傳譯については、三寶紀卷第四のほかに傳へる古いものは無いから、何かの誤であると見て良い様である。又良忠の擧げた第三の曇摩訶蜜多譯觀無量壽佛經一卷については、實錄に出づるものとされる。しかし傳譯者である鬻賓三藏曇摩訶蜜多(曇摩蜜多)即ち法秀については、梁高僧傳卷第三に傳記が見えてゐ

て、それには元嘉元一十年(AD 424—433)の間に「禪經」、「禪法要」、「普賢觀」、「虛空藏觀」等の四部を出した事が知られるに過ぎない。歴代三寶紀卷第十には、以上の四部を合して十部十二卷を、また開元錄卷第五には、十二部十七卷を譯出せりとしてゐる。曇摩蜜多(宋言法秀)に觀無量壽佛經一卷ありとするのは、この開元釋教錄に至つてはじめて見ゆるものである。出三藏記集卷第二に於ける曇摩蜜多の元嘉年中祇洹寺に於て譯出せる經典は四部六卷であつて梁高僧傳の四部と同一である。これを以て判斷すれば觀無量壽經の劉宋曇摩蜜多譯の説は實錄に依るとは云へ、出三藏記集及び梁高僧傳にも一致して出さない事から、良忠の第三譯である曇摩訶蜜多譯觀無量壽佛經一卷は傳譯の事實を傳へるものと考へなくて良いと考へる。

また法經錄卷第一には大乘修多羅藏錄の第一に衆經一譯。合一百三十三部四百二十一卷のうち

無量壽觀經一卷 宋元嘉年沙門鬻良耶舎於揚州譯

と出し、また大乘經單本一百五十九部五百五十八卷のうち

無量壽觀經一卷 宋元嘉年鬻良耶舎於揚州譯と出し、また大乘經單

本一百九十一部一千二百六十二卷のうち

觀無量壽經一卷 十六紙 宋元嘉年鬻良耶舎於揚州譯

としてゐる。

以上を綜合して考へると觀無量壽經には、後漢失譯・東晉失譯・鬻良耶舎譯・曇摩蜜多譯の四種の譯出を傳へるのであるが、實際には單に梁高僧傳にいふ鬻良耶舎の一譯のみが存したと見るべき様である。

茲には現存本の觀無量壽佛經の譯者は梁高僧傳にもついで、鬻良耶

舎である様に述べたのであるが、譯者については尙ほ別に考究せなければならぬ問題が存する。これについては後の精攷を期したい。

(註) 觀無量壽佛經については嘉祥寺吉藏の觀無量壽經義疏(大No.1782 vol 37 p. 233 c)に梵名を推定して若存胡音云佛陀槃遮阿梨耶阿彌陀佛陀修多羅。此云覺者說觀無量壽覺者經。と云つてゐる。また兩條目錄には No.198 Buddha-bhāṣita-amītyār-buddha-dhyanā(?)-sūtra と譯してある。また東方聖書第四十九卷 1894, Oxford に高橋順次郎博士の英譯がある。SBE vol 49 partii pp 161—201 Amītyār-Dhyanā-Sūtra, the Sūtra of the Meditation on Amītyār 等がある。

- (1) 淨土宗全書 vol 2 p 152 b
- (2) 大No.2145 vol 55 p 22 a
- (3) 開元釋教錄 大No.2154 vol 55 p 683 c
- (4) 開元釋教錄 大No.2154 vol 55 p 595 b
- (5) 開元釋教錄 大No.2154 vol 55 p 629 c
- (6) 歷代三寶紀 大No.2034 vol 49 p 54 b
- (7) 歷代三寶紀 大No.2034 vol 49 p 74 a
- (8) 開元釋教錄 大No.2154 vol 55 p 524 b
- (9) 高僧傳 大No.2059 vol 50 p 343 a
- (10) 歷代三寶紀 大No.2034 vol 49 p 93 b
- (11) 開元釋教錄 大No.2154 vol 55 p 524 b
- (12) 衆經目錄 大No.2146 vol 55 p 116 c
- (13) 衆經目錄 大No.2147 vol 55 p 152 b
- (14) 衆經目錄 大No.2148 vol 55 p 184 b

二

出三藏記集卷第四に出すところの新集續撰失譯雜經錄の中から、觀無量壽經と同類の觀經を拾つて見ると

觀無量壽經 一卷

觀無量壽佛經に於ける諸問題

觀藥王藥上二菩薩經 一卷 或云藥王藥上二菩薩經 觀經或云藥王藥上觀經

また歷代三寶紀卷第十三の大乗修多羅有譯の中に於ては

觀佛三昧經 八卷

無量壽觀經 一卷

觀普賢菩薩行法經 一卷

觀藥王藥上二菩薩經 一卷

觀虛空藏菩薩經 一卷

の五經が見られる。

また衆經目錄大乗修多羅藏錄衆經一譯一合一百三十三部四百二十一卷

のうちには

觀佛三昧經 八卷 宋永初佛陀跋(一百五) 陀羅於揚州譯(八紙)

觀彌勒上生兜率天經 一卷 北涼世沮渠安陽侯譯(八紙)

無量壽觀經 一卷 宋元嘉年沙門曇良(十六紙) 耶舍於揚州譯

觀普賢菩薩行法經 一卷 宋元嘉年沙門曇無叡多於揚州譯(十六紙)

觀藥王藥上二菩薩經 一卷 宋元嘉年曇良耶舍譯(十九紙)

觀世音觀經 一卷 沮渠安陽侯於高昌譯

の六種が數へられる。

またその衆經異譯の部類から

觀虛空藏菩薩經 一卷 宋元嘉年沙門曇摩蜜多於揚州譯(二紙)

が加へられる。而もこれに對しては

虛空藏菩薩經 一卷(二十七紙)

虛空藏經 一卷 後秦世沙門佛陀耶舍譯(十七紙)

虚空孕菩薩經 二卷 隋開皇 彌多譯 (三十一紙)

の同本異譯が註録せられてゐる。

このほかに疑偽の部類に於ては

觀月光菩薩經 一卷

また闕本の中から

文殊觀經 一卷

などが見られる。

出三藏記集卷第二に出すところの新集經論錄四百五十部一千八百六十

七卷のうち

觀佛三昧經 八卷 (晋安帝時 佛跋跋陀)

觀普賢菩薩行法經 一卷 或云普賢觀經 下注 云出深功德經 中

虚空藏觀經 一卷 或云觀虚空 藏菩薩經

(右二經宋文帝時 曇摩蜜多祇洹寺譯)

觀彌勒菩薩生兜率天經 一卷 或云觀彌勒菩薩 經或云觀彌勒經

觀世音觀經 一卷

(右二經宋孝武帝 沮渠安陽侯高昌郡久已譯出於彼齋來京都)

などが見られる。

また開元錄卷第十四大乘經重譯闕本二百部四百八十四卷のうち

觀無量壽佛經 一卷 宋厨賓三藏曇摩蜜多譯 出寶唱錄 第二譯

普賢觀經 一卷 一名觀普 賢菩薩經 東晋西域三藏祇多密譯 第一

觀普賢菩薩經 一卷 姚秦三藏鳩摩羅什譯 第二

藥王藥上菩薩觀經 一卷 後漢安息三藏安世高譯 第一

觀佛三昧經 一卷 姚秦三藏鳩摩羅什譯

觀世音觀經 一卷 宋居士沮渠京聲譯

などが見られる。

この外に觀彌勒菩薩下生經(竺法護譯)があるが、大正大藏經第十四

卷に於ては觀といふ字と菩薩といふ字は除かれてゐる。この經典は彌

勒下生成佛經(鳩摩羅什譯)・彌勒下生成佛經(義淨譯)と同本異譯で

あることになつてゐるが經典としては必ずしも全同ではない。

以上の事を判断すれば安公錄に於ては、觀經は一種も記録せられて居

らないのに、その後於て僧祐の新集に五部十二卷、更に新集續撰に

一部一卷を加へる事が出来るのである。

チベット大藏經に於ては前記諸經のうち觀彌勒菩薩生兜率天經が、

漢文からの西藏譯本として編入せられてゐる。而もその編入は(13)

版のみであつてナルタン版・北京版には見られない。それは又チベッ

ト大藏經の現存の最古の目錄であるデンカルマ目錄にも編入されてゐ

ない。チベット大藏經には而もこれは

lphags-pa byai-chnub-sens-dpañ byans-pa dgan-ldan gnam-du

skye-ba blans-pa'i mdo 聖彌勒菩薩兜率天受生經)と譯されてゐ

て、觀彌勒菩薩生兜率天經の觀といふ字は見えない。この事は觀と

いふ字の意義に相當する西藏語の用例が無かつたからであるとも見

られる。このほかにチベット大藏經に於ては、聖觀大乘經と譯される

lphags-pa spyan-rts-gzigs (Arya-Avalokana) 經典がある。聖

觀大乘經の分量は北京版に於て十四葉(デリゲ版十五葉・ナルタン版

二十三葉)であるから、漢字譯された場合の分量は、無量壽經のチベ

ット譯が北京版に於て三十八葉(デリゲ版三十三葉・ナルタン版四十

目録)である事から考へて、大體無量壽經の半量程度即ち觀無量壽經より稍長い程度のものであると云へる。

以上の材料から次の如く云ふ事が出来る様である

一、諸觀經は第五世紀のはじめ頃に於て、一時に多種多數の譯出があつた事を漢字譯經典史の事實として認めねばならないが、その前後の時期に於ては諸觀經の譯出は見られないから諸觀經受容の形態には不明な點が少くない。

二、諸觀經の譯出者には中央アジアの緣故者が多い。曷良耶舍(西域人)・曇摩蜜多(罽賓)・龜茲)・沮渠京聲(西于闐)など。この事はいかかろ西域地域のこの時代の人が特別に興味を有した思想體系であつたと考へてよい様である。

三、諸觀經のうちで、觀佛三昧經が最も大部であるほかは、大體十
四・五紙—十八・九紙程度の分量のものが多く、

四、觀經は必ずしも「觀」といふ字の存する必要がないのみでなく、「觀」といふ字の用ひられる意味が初期佛教以來の觀といふ漢字譯の意味ではなくて一種の綱要書或は抄經的な意味を含む様である。この事はこの經は讀誦用經典でなくては説明用經典として宗教的實踐の順序次第を指示した經典として理解し得る分野のものとしての受用が行はれた事を意味してゐる。

五、法顯(第五世紀初期)及び玄奘(第七世紀中頃)などの記録に於て、特に諸觀經について關連事項の消息のないことは、諸觀經を生み出さねばならなかつた社會的背景測定の場合の奥行の深さを示すものと云はねばならぬ。諸觀經がたとへ一種の抄經であると假定する

ことが出来ないとしても、それ等諸觀經にに説かれる神々の世界は、更に大きな神々の世界の一相としての安定性を持つてゐる様な感を否定することは出来ないのである。夫々の諸觀經の説く特相は、直ちに、その特殊な宗教的環境を過して、佛教社會の實踐として大きく廣く包容せられてゐたと考へ得るのである。

六、譯文に於て十五・六紙といふ事は、原文に於て大體三十分—一時間程度の讀誦(或は説明)時間である事から考へて、かかる經典の成立が如何なる宗教的儀式的要請に答へたものであるかは別に考究せねばならぬにしても、西域地域に於ける宗教的儀式成立の問題、即ち諸觀經の佛教的範圍或は限界の問題と關連して甚だ興味ある事と考へられる。

七、于闐出土の經典のうちに書寫讀誦を説いた金剛經・ネパールに於ける九部大經の一とせられる金光明王經に於て維摩經・首楞嚴經・理趣經・僧伽吒經および觀藥王藥上二菩薩經・彌勒下生經があつた事を考慮に入れると、諸觀經の受用せられた印度以外の地域に於て並存した諸々の佛教思想系統を統一する佛教的な素材の輪廓を見ることが出来る。

八、西域地方に於ける佛教の盛衰を裏づける思想的、社會史的狀況は判然せないものが多いが、諸觀經の漢字譯出が盛んに行はれる直前であるAD四世紀に於て、龜茲國に於ては比丘大戒及び比丘尼大戒が用ひられてゐた様であつて、その衆學法の項目が他の場合と異つてともに百十事であつた事が知られる。

九、印度とシナとの交渉史から云へばAD五世紀の罽賓即ち當時のガ

ンダラ即ち現今の Peshawar を中心としたカブール河 (Kabul R.) 流域の佛教信仰をシナ傳來の諸資料から判断すると、その中心地に於ては、諸觀經は形成されて居らなかつたと考へてよい様である。

しかしこの地方に於ける兜率信仰の系統については AD 四世紀末道安 (一) 撰になる婆須密集序に一斑が察せられる。

十、鳩摩羅什 (AD 三四四—四一三) に對して屬賓及び龜茲の佛教社會が與へた佛教的教養が、諸觀經成立の環境とは、全く同じ系統に屬するものとは云へないにしても、七歳で出家したのちの羅什が佛教的教養を身につける間終始母親の扶助を受けてゐる事は、他の出家者の行實に於ては見る事が出来ぬことで、羅什にだけ認められる事であるが、かかる行動が許される龜茲の佛教社會は、既に印度的或は初期佛教的ではなかつたと考へ得る。

また羅什自身は十住毘婆沙論に對して興味はもつて居なかつたにしろ、その譯出をしてゐるところから判断して、彼も觀經者の文献に眼をさらした事はあつたと考へねばならない譯であつて、譯出者の専門的教養による選擇を超過して、この時代には各種の佛教文献が氾濫し出す傾向にあつたことが知り得るのである。

十一、かかる環境の中に、四世紀の終に近くガンダラの自由主義的風潮に刺戟せられて、インド大乘佛教經典の綱要書或は抄經として諸觀經が特殊な宗教的儀式に答へるべく編纂成立するに至つたものと考へる。

十二、かかる諸觀經は、當時の社會に於て、特殊な宗教的儀式を要請した觀經の徒に迎へられつつ、政治的、社會的動亂の中にも拘らず

その土地からは一種の世界觀的な哲學を生むまで思想的な汪溢が高まりつつあつたものと考へられる。

註 (1) 出三藏記集 大 No. 2145 vol 55 p 22 a p 22 b

(2) 歷代三寶紀 大 No. 2034 vol 49 p 109 c p 111 a p 111 c

(3) 衆經目錄 大 No. 2146 vol 55 p 115 a - 118 c

衆經目錄 大 No. 2147 vol 55 p 150 ff

衆經目錄 大 No. 2148 vol 55 p 182 ff

(4) 衆經目錄 大 No. 2146 vol 55 p 118 c

衆經目錄 大 No. 2147 vol 55 p 158 c

衆經目錄 大 No. 2148 vol 55 p 191 b-c

(5) 衆經目錄 大 No. 2147 vol 55 p 173b

(6) 家經目錄 大 No. 2147 vol 55 p 176 b

(7) 出三藏記集 大 No. 2145 vol 55 p 11 c

(8) 出三藏記集 大 No. 2145 vol 55 p 12 b

(9) 出三藏記集 大 No. 2145 vol 55 p 13 a

(10) 開元錄 大 No. 2154 vol 55 p 629 c

(11) 開元錄 大 No. 2154 vol 55 p 632 a

(12) 開元錄 大 No. 2154 vol 55 p 634 b

(13) デルゲ版、東北大學西蔵大藏經目錄 No. 199 Tsu 296b1 - 303a5 尙この觀經勸上生兜率天經には西夏語譯本もある。石濱純太郎 西夏語譯大藏

經考 龍谷大學論叢 No. 287 p 21

(14) しかし内題の漢字音を西蔵音寫した經名には K wan - ji - lin - phus - shan - i - yan - tai - si - shyar - k'yn (觀彌勒菩薩上天受生經) となつてゐて、「觀」といふ字が見えてゐる。

(15) デルゲ版、東北大學西蔵大藏經目錄 No. 195 Tsu 251 a 6 - 266 a 7

北京版、大谷大學甘殊爾目錄 No. 862 Mu 261 a 6 - 275 a 6

ナルタン版、河口目錄 No. 130 Ba 404 b 3 - 427 a 7

(16) 法顯、東晉隆安三年 (AD 三九九) 長安出發、東晉義熙九年 (AD 四一三) 青

州歸着

玄奘、太宗貞觀三年(AD六二九)長安出發、太宗貞觀十九年(AD六四五)

長安歸着

(17) 石濱純太郎—東洋學の話 p. 145

液邊海旭—壹月全集(上) p. 474—485

(18) 九部大經は一名方等經 Vaidurya-sūtra と云はれてゐるが、一派の聖典ではなくて、時代を異にして編纂せられ、異派に屬して居た或る一種の經典であつて、般若波羅蜜八千頌 (Asṣaśasārika Prajñāpāramitā) 妙法蓮華經 (Saddharmapuṅḡarīka) 普曜經 (Talitvīstara) 楞伽經 (Laṅkāvatāra, Saddharmalaṅkāvatāra) 金光明經 (Sūvarṇaprabhāsa) 寶嚴樹經 (Bhadravṛkṣa) 如來不可思議經 (Tathāgataḥ yaka, Tathāgataḥ pūjāna) 禪定王經 (Samaññīya) 十地王經 (Daśabhūmīyāra) の九種を含み、今日ネパールでは非常に尊敬せられてゐる。

(19) 維摩經に關連して云へば佛國品の直心・深心・廻向心の三心は觀無量壽經上品上生に出す至誠心深心廻向發願心の三心説に通ずるものである。

(20) 出三藏記集卷第十一 大No.2145 vol. 35 pp. 79-c-82a

拙稿—兩晋三秦のアビダルマ教學(上)佛大學報第28號 pp. 63—65 參照

(21) 出三藏記集卷第十 大No.2145 vol. 35 p. 71c

拙稿—兩晋三秦のアビダルマ教學(上)佛大學報第28號 63, 70

また京都藤井有鄰館所藏ガンダーラ様式(有髮にて水瓶様のものを持つ)佛像のうちに彌勒像がある。この項は昭和二十八年五月十七日干瀉龍祥博士によつて有鄰館見學の際に御教示を得たことを感謝するものである。その後重ねて、干瀉博士はそれは紀元三世紀位迄のものである。兜率往生信仰は二世紀中頃までには成立してゐたと見られ、従つてガンダーラには恐らく信仰の対象として作つたものと思はれる。しかし彌勒と觀音との區別は作品の上では區別が判きりせない旨の御教示を得た。タタラマカン沙漠南北のオアシス都市に行はれた盛んなる佛教

觀無量壽佛經に於ける諸問題

の信仰と優れた文化の精華について特に烏仗那の首府ダレル Darai に在つて法顯も玄奘もともに見て、禮拜の誠をささげた大彌勒像の佛法東流の豫言の如きは、西方世界に於ける佛教的情熱の洋溢を意味するものと考へられる。ここでは佛弟子末田底迦 (Machyātika) と結びつけられて彌勒崇拜が語られるのであるが、この記事から末田底迦を除き去つた單なる彌勒像の問題が重要なのである。そこには教理とか哲學とかではなく不惜身命の勇猛心と、苦難多き前途への不安との天秤計量が行はれた。東の世界からの求道者は別として、西の世界からの傳道者の人間愛をかき立てた精神的消息を判定せねばならない事は云ふまでもない。

「漢書」西域傳に「其(烏托國)西則有縣度」。…縣度者石山也。谿谷不通以繩梁相引而度」とある所謂「縣度の天險」がある。この險をはさんで諸旅行記の傳へるところでは阿縛盧積多伊濕伐羅 (Avāto Kītoevāra = 觀世音) 菩薩像及び先述の慈氏菩薩像がともに威靈極めて著るしく記述せられてある事は、この地方に於ける佛教信仰について、はやくも四世紀(末)に於て、既に成立してゐた新しい佛教社會に行はれてゐた觀音信仰・彌勒信仰の一斑を察する資料ではある。しかしこれを含めた中央アジアの佛教儀式の全容即ち諸觀經の神々の世界については詳にし得ないものが多い。法顯傳には烏長國 Udyāna の教勢は甚盛であつてその頃すでに寺院の数は五〇〇に達し小乘學を學んだと起してゐる。また西域記に於ける烏仗那 Udyāna には寺院一、四〇〇多くは已に荒蕪し僧徒は一八、〇〇〇漸く減少しつつも寂定を業となし戒行清潔なる事を傳へ大乘、律儀五部(法密・化地・飲光・一切有・大乘)のことを傳訓せる消息を傳へてゐる。西域の佛教事情については別稿を準備してゐる。

北方印度に於てはこのころやはり彌勒・觀音・普賢などの諸尊をならべて統一的な宗教的世界觀を構成してゐたと見るのであるが、この事實と同様に七世紀後半西印度・中印度に弘傳せられるに至つた密教の印度に於ける受容の消息について考へねばならぬこととなるのであ

る。(義淨—西域求法高僧傳下・無行—南荊州沙門無行在天竺國致於唐國書)。そして印度密教に於ては大日・阿闍・寶生・彌陀・不空成就の五禪定佛を以て五蘊を統轄するものとなしたことを併せ考へるとき、印度的宗教の思想的熱路が示されてゐる様である。

(22) 觀行は十住毘婆沙論、羅什 AD 402—412

三

戒珠の淨土往生傳卷上に出す正傳十九人の頭初に見える僧顯の傳に「淨土三事因願。九品往生次第」を説く梵僧傳譯の新經取得の記事がある。これを三福九品の經相であると理解するとき、觀無量壽經の説相と同一であると云ふことが出来る。僧顯は臨川南城の人、西晋末劉曜の京雒を騒がせた時、江東の名山に避け、禪定に日を送つたと傳へられる。この地に於て得た新經傳譯の譯者は明かでないが、右の傳について考へるとき、劉曜による長安の攻略は西紀三一六年であるから、僧顯の新經取得は西紀四世紀初となる。かくの如く判断し得るとき、鬻良耶舍傳に傳へる鐘山道林精舍に於ける劉宋元嘉西紀四二四—四四二年中の譯より約百年ほど古い事になる。而もこの事は良忠の傳通記に云ふ第一代の譯にあてて見ても、それより二五〇年ほど後れてゐることになる譯である。

戒珠の淨土往生傳卷上に出す十九人のうち、西晋は一名・東晋六名・姚秦一名・劉宋四名などであり、東晋六名は全部廬山系の往生人である點から考へると、時代的にも地域的にも資料に精粗がある事は否定出来ない。又卷上に收める後魏壁谷釋曇鸞傳にも修三福業とか想像九品とか見えるのであるから、いま僧顯の傳の淨土三事・九品往生とい

ふ項目は、戒珠ならびに廬山系淨土教學の中心課題を擴充して考察したものと見ることが出来る様である。僧顯の傳は梁高僧傳卷第十一習禪二十一人のうち頭初に出す竺僧顯と同一人であるが、「無量壽佛乘空來降」といふ特異な宗教的氛圍氣の中に命終するためには、必ずしも梵僧傳譯の新經を所有する必要は存在せないと考へる。かくして私に僧顯による西紀第四世紀初の新經取得を考慮せない立場をとるのである。

又殊宏の往生集卷一沙門往生類に出す僧顯の傳記の本文には晋竺僧顯と出すのである。

これは梁高僧傳に云ふ竺僧顯と同一であることは云ふまでもないが、本姓傅氏を名乗る北地の人が竺を冠して呼ばれるところは、彼の行狀よりして、何等か天竺の風を感じしめるところが在つたものと考へられる。しかしこの僧顯を戒珠の云ふ僧顯と同一人と見なければならぬとしても、梁高僧傳及び殊宏の往生傳の兩方とも梵僧傳譯の新經取得の記事は見えない。かくの如く僧顯の傳記には他の人の傳記と比べて特にインド的なものが感ぜられる次第であるが、それが如何なる理由によるものであるか決定する事は今のところ出来ない。しかし彼の傳記からインド淨土教に關連するものを見出し得るか、或は西域淨土教に關連せしめ得るかは今後の諸資料検討に待たなければならぬ。梁高僧傳卷第三に出す鬻良耶舍傳に見ゆる如く、沙門僧舍、請ひて「藥王藥上觀」及び「無量壽觀」を譯す。舍即ち筆受し、此の二經は、是れ轉障の秘術、淨土の洪因なるを以ての故に、沈吟嗟味して宋國に流通す。といふ記事は少くとも廬山系の淨土教理解の公式では無

かつたと云ふ事が出来る様である。

(1) 淨土往生傳 大No.2071 vol 51 p 109 a-b

(2) 梁高僧傳卷第三 大No.2059 vol 50 p 333 c

(3) 淨土宗全書 vol 2 p 152 b

(4) 淨土往生傳 大No.2071 vol 51 p 113 b-c

(5) 梁高僧傳卷第十一 大No.2059 vol 50 p 395 b-c

(6) 淨土往生傳 大No.2071 vol 51 p 109 b

竺姓を稱するものは、必ずしも印度人と限るわけではない。竺大力は天竺人ではなく単に西域人である。また竺法護は生地を燉煌となすのであつて血統的に月支人であるが、師匠の竺高座に隨ひ、自ら竺姓を稱してゐる。かかる従來の例からおしても竺僧顯といふ名には何か割り切れないものが残る。勿論竺僧顯の外に竺僧を名乗る者に道安と同時代の人で兜率上生を信仰した竺僧輔、及び竺曇無蘭の大比丘二百六十戒三部合異序に出るところの「昔し廬山中の竺僧符の許に於て一部を得成す」云云に出づる竺僧符などであるが、ここからも資料不足で新しい見解は得られない。

(7) 往生集 大No.2072 vol 51 p 138 b-c

(8) 梁高僧傳卷第三 大No.2059 vol 50 p 333 c

四

觀佛とは詳には觀佛三昧を云ふのであつて、佛を念觀する三昧の意である。時には念佛と同義に用ひられる。

觀佛經のうち最も大部のものである觀佛三昧海經卷第一に云何名爲觀諸佛境界。諸佛如來出現於世。有二種法。以自莊嚴。何等爲二。一者先說十二部經。令諸衆生讀誦通利。如是種種名爲法施。

觀無量壽佛經に於ける諸問題

二者以妙色身。示閻浮提及十方界。令諸衆生見佛色身具足莊嚴。三十二相八十種隨形好。無缺減相。心生歡喜。觀如是相因何而得。皆由前世百千苦行。修諸波羅蜜及助道法而生此相

と述べ、諸佛境界を知るための二種の法のうち十二部經の讀誦による方法即ち內的構造の理解による思惟ではなく、觀相即ち外的規定の觀察による實踐を選定して、以下に觀相品(五八パーツ)・觀佛心品(一七パーツ)・觀無量心品(三・五パーツ)・觀四威儀品(二二パー)・觀馬王藏品(一二パーツ)・本行品(八パーツ)・觀像品(九パーツ)・念七佛品(三パーツ)・念十方佛品(四パーツ)・觀佛密行品(五パーツ)の諸品を擧げ、特に觀相品に全體の三分の一近い分量を與へてゐる。觀相品と觀四威儀品との二品の分量を加ふれば、これだけで僅に觀佛三昧海經全十卷の過半量になる事になる。

而して觀佛三昧海經卷第十の末尾近くに於て兩時尊者阿難即從座起。頂禮佛足白佛言。世尊。當何名此經。此法之要當云何持

と問ひ、佛告阿難の形式によつて

此經名聚想不動。如是受持。亦名觀佛白毫相。如是受持。亦名逆順觀如來身分。亦名觀三十二相八十隨形好諸智慧光明。亦名觀佛三昧海。亦名念佛三昧門。亦名諸佛好華莊嚴色身。亦名說戒定慧解脫解脫知見十力四無所畏十八不共法果報所得微妙色身經。

といふ經名を出し、これにつゞいて汝好受持慎勿忘失と結んでゐる。この觀佛三昧海經の形式は、觀無量壽佛經の兩時阿難。即從座起。前白佛言。世尊。當何名此經。此法之要。當

云何受持。

と問ひ、佛告阿難の形式によつて

此經名觀極樂国土無量壽佛觀世音菩薩大勢至菩薩。亦名淨除業障生諸佛前。

といふ經名を出し、これにつゞいて汝等受持無令忘失と結んでゐる。これは又

爾時須菩提白佛言。世尊。當何名此經。我等云何奉持。

といふ金剛般若經第十三章如法受持分にも類似の形式を見出すことが出来るのである。

般若經典類の形成せられた時代に關する最近の學界の研究成果から云へば、少くとも現存のものはAD二世紀以前には有り得ない事になるのであるから、原始的な形態の成立したと考へられるBC二世紀以來のインド社會の情勢、特にAD一—二世紀に於て西北インドの政治的勢力の消長の間に般若經典類は漂ふことになるのである。そしてカニシカ王よりグプタ王朝盛期までの三五〇年間のインド文化の發達は佛教諸經典にそのまま反映してゐるのであるから、般若經典類の一類をなす金剛般若經の形式を諸觀經が受けたことは理由なき事でない。逆に云へば于闐出土の經典に、諸觀經と並んで金剛經の存する事は、この二類の經典に内藏する因縁を示すものと云ふ事が出来る様である。世友

(Yasumitra) 馬鳴 (Aryaghosā) 脇 (Pārya) の如き長老が西北インドに於て新鮮な佛教運動を指導すると共に、主都プルシャプラには模範的な僧院が設けられ、政治的にはマガダ地方との關係を増進し、カシユガルや于闐方面にその版圖を擴大して行つたカシユミラの佛教

はカニシカ王治下に於て大乘と云はず小乗と云はず中央アジアに進出し得たことは諸觀經成立の時代背景として理解されねばならない。また觀無量壽佛經十六觀の諸相は觀佛三昧海經卷九觀像品の説相と極めて類似する形式を豊富に所有する事は對照研究によつて容易に見出す事が出来る。

また般若經典類はその老大な分量と各種の様式を以て佛教精神史潮の中に、判然とした時代と地域を占めるのであるが、その大きな史潮の中洲にも譬へらるべき般若經典類と云ふ文化遺産に、恰も漂着した様な形で關連づけられる觀佛三昧海經の説相の中に觀佛心品の地獄の説相がある。それは阿鼻地獄にある十八小地獄の諸相であつて、十八寒地獄・十八黑闇地獄・十八小熱地獄・十八刀輪地獄・十八劍輪地獄・十八火車地獄・十八沸屎地獄・十八鑊湯地獄・十八灰河地獄・五百億劍林地獄・五百億刺林地獄・五百億銅柱地獄・五百億鐵機地獄・五百億鐵網地獄・十八鐵窟地獄・十八鐵丸地獄・十八尖石地獄・十八飲銅地獄などの十八種地獄である。この説相は他の經典に同一類例を見ないものであるから、これについては別に考究せねばならぬ問題であるが、觀佛心品の内容の殆んど全部が十八種地獄の説相を以て充たされてゐる事は、中央アジア各地に於て地獄變相の繪画遺品の斷片が多數發見せられてゐる事と併せ考究せねばならぬ。

觀佛三昧海經は觀相品に、首楞嚴三昧・般舟三昧・觀佛三昧の語が見える事から考へても、かかる思想との關連に於て理解すべきものたることは云ふまでもない。かかる諸問題の研究は別稿を待つべきである。

註(一) 觀佛三昧海經 大No. 643, vol. 15, p. 647b. (一)に觀地品と標して本文

に入るや直ちに云何名爲觀諸佛境界と述べてゐる。この事から云ふと地ニ諸佛境界と解して良い様である。この事は觀佛諸經の特徴ともなるもの考へる。

(2) 觀佛三昧海經 大No.623 vol 15 p 696b

(3) 觀無量壽佛經 大No.366 vol 12 p 346b

(4) 金剛般若經 大No.235(羅什) vol 8 p 750a No.236(流支) vol 8 p 754a No.238(流支) vol 8 p 752c No.237(眞諦) vol 8 p 763b

No.238(笈多) vol 8 p 768b No.239(淨译) vol 8 p 773b No.220

(9)(玄奘) vol 7 p 982a

抽稿 金剛般若波羅蜜經諸譯對照研究 第二部(上)頁一五參照

(5) 山田龍城博士「般若經典類の形成された時代の背景」(東北大學文學部研究年報第二號) p 38

(6) 般若經典類が如何なる内容を有するに至つたものかに關する經典史的

研究については梶芳光運博士「原始般若經の研究」p 257-264がある

(7) 諸觀經と併んで干闥より出土せる經典のうち思想史的に關連あるもの

としては 金剛經の外に金光明王經・維摩經・首楞嚴經・理趣經・僧伽

吒經のほか美術品のうち地獄變相が多數ある。

(8) 觀佛三昧海經 大No.623 vol 15 pp 668b-674a

この十八なる數の數へ方については立世阿毘曇論・長阿含經第十九地

獄品・大毘婆沙論第一七二・俱舍論・順正理論第三十一・瑜伽師地論第

四などのほか増一阿含經第三十六・大智度論第十六などを合せ考へて

八種地獄なる項目が決定してゐると考へることが出来る。その意味から

云ふと十八とは2×9ではなく10×8の意味であると考へることが

出来る。それが許されるとすると觀佛三昧經の時代に於てそれを形成

せしめた社會背景には十法界の思想が如何様かの意味に於て受容せら

れてゐたことになる。この事は大乘佛教思想に於ける十法界の思想史的

考究の立場から別に考へねばならぬ問題であると思ふ。事實上に於

て觀佛三昧海經と大方廣佛華嚴經とを比べて見て類似點のあることは

否定出来ない。

觀無量壽佛經に於ける諸問題

(9) 地獄變相については望月佛教大辭典 第四卷 pp 3580b-3581b

(10) 觀佛三昧海經卷第四 大No.623 vol 15 p 666a

五

大谷探検隊が西域に於て發掘した經文斷片のうちに、梵文より譯したと思はれるといはれるウイグル文の觀無量壽經の斷簡一紙がある。

二樂叢書によつてそれを檢すると次の如くなる。

ウイグル文觀無量壽經の斷簡は縦五二種・横二二種あつて、貝葉型の紙本で、通例のウイグル寫本の如く一紙の兩面に六耗大の文字を各行右より左に連接して記述してゐる。各面の各行とも矩形の短邊に平行に二六行宛あつて、上から1/2位のところに當る6・7・8の三行の中央部に徑五種の圓形空白部を存し、その中に絲を貫く爲の穴を穿つてゐる。表面第10・12の各行に出る burqan (佛)、13・22の各行に出る budistv (菩薩)、裏面第2・16・18の各行に出る burqan (佛)の七字だけは朱筆を以て記入してある。

この一葉の裏面には bašniq (第一卷の) turt (四) altnis (六十) といふ字が行外の「見出し」に當るところに記入されてゐる。これはこの一紙からだけでは斷定する事が困難であるにしても、從來たとへば橋瑞超氏の解讀せられた如く「第一章の六十四」と譯するのではなくて、これは他の系統の言語には例がない様であるが、古いウイグル語の一部のものには他の例が見出される如く、「第一卷の五十四」と譯するべきが至當である様である。例へば Sine-Ussu の碑文には bir jigirminic aj sikiz jigirm (ikā) (1.20月8.20日(=11月18日)) 254

例がある。またスタイン探検隊が Miran (扞泥城) 及び Tunhuang (燉煌) に於て發見將來したトルコ語文献にも *törtinc' aj toquz (qu)* (miran) (四月9.30日) = 四月29日) *bišinc' (aj) ad' (aj) kiz jig' (i)* *rmiğä (Tunhuang)* (五月8.20日) = 五月18日) など例がある。このうち *Sine Usu* の碑は回鶻第二代の葛勒可汗磨延峻 (AD 七四六—七五九) の紀功碑である。またスタイン本の年代は八世紀乃至九世紀のものとせられる。この事からウイグル語域の東部には八世紀乃至九世紀の頃に、かかる特異な數詞の組織があつたことが判る。西部にはそれが無かつた(か、或は失はれたか、とにかく早くから一般の十進法によるものに代置せられた)やうである。

また法華經の提婆達多品は古くから問題にされるものであるが、これのウイグル譯がある。これは觀無量壽經ウイグル譯本と經典の形式は同様の紙本寫經一葉であるが、矩形の短邊である横幅が少し廣い。現存のものは完葉でなく下半分を缺いてゐて、表裏各々十四行しか残つてゐない。觀無量壽經と同様に *burğan* (佛) と *su* の語のみ朱筆になつてゐる。羅什譯妙法蓮華經卷第四に於て大正藏經卷九、頁三五〇—三十五行諸天人民以下辟支佛まで五十一字、不墮地獄以下多寶佛まで五十八字であつて、この間五十字分を破損によつて失つてゐる事になる。若しこの一葉が缺損なき完葉であれば、各面に大正藏經にて五行程度を、ウイグル文にて存する様である。これを觀無量壽經に合して考へるとき、觀無量壽經ウイグル文は大正藏經卷十二、頁三四三C 頂有肉髻以下其天冠中に至る七十八字、有一立化佛以下十方界に至る七十四字であつて、十六觀文のうち第十の觀世音菩薩觀の一部であるが、それ

は嚴密には必ずしも漢字譯と一致せないのである。しかし翻譯上の對應個處の分量だけから云へば、法華經の場合と同様に、ウイグル文各面に大正藏經にて五行程度を容量としてゐると考へる事が出来る。

この事から觀無量壽經の分量について考へると、頂有肉髻以前の分量は大正藏經にて二四六行分であるから、以上の形式のウイグル文に於て計量すると、五十面程度にはなつてゐると考へられる。ウイグル文の寫經は表裏二面を以て一葉を成すものとすれば、現存ウイグル文觀無量壽經の第一卷五十四葉の前半は何か他のものが存したと考へねばならぬ事になる譯である。他のものがここに編入せられたとしてもやはり「第一卷」と云ひ得るものであろうか。この事について積極的に考察を進める資料は存しない。

ウイグル文の觀無量壽經には、頂有肉髻・項有圓光面各百千由旬の句に當る個處がある。この頂有肉髻は三十二相の隨一で、MVP にも *uñi-sa-čiraskas* (頤に密聚する蓋) として出るのであるが、項有圓光面各百千由旬は三十二相の中にも八十種好の中にも數へられなこの個處のウイグル文は

ätz i ming' isidin yingai öngin öngin yozar ming' yocan
身の肩の方向に各々百千由旬

toit tagirmi i yroiliq tilegani oi
満てる圓き光の輪がある

三十二相八十種好の成立は佛像彫刻の成立以降のものであるから、視覚的な表現をとつて記述される筈のものである。特にウイグル譯の如く後代の言語によつて、經相が理解せられたと考へる場合、既に固形



(ともに原圖の約三十分ノ一)



化して一見無關係に見ゆるものも、かかる補助手段によつて関連づけ得るものと思はれる。

ウイグル文に「身の肩の方向に」と云ふことから考へ得ることは、⁽¹¹⁾ スティン探險隊がミランの故蹟 (Ruins of Miran) から發掘した佛寺の腰羽目に見出される美しい羽のある天使の圖である。『附圖』。

この繪画はガンダーラ美術の系統に出るものであるから、ミランの天使圖の美しい羽が彫刻化された場合を想像するとき、視覺的には光炎が肩の上に附着したものと考へ得るものとなる。この場合、阿彌陀經の成立の時代に著るしく普遍化してゐたらしくて、二度までも引用される「焔肩佛」といふ固有名詞と関連するものと考へる。⁽¹²⁾ 羅什譯阿彌陀經の北方段及び上方段に出される焔肩佛・大焔肩佛はともに Mahā-suci-skandha (h-od-h-phrohi phui-po chei-po) と云はれる

觀無量壽佛經に於ける諸問題

から、阿彌陀經成立時代に於ける宗教的世界の美術的表現の遺物に於ては彫刻的には文字の通りの視覺的に焔肩佛として名づけられるに相應しき表現を有してゐたものと考へ得る。

以上のことから次の事が云へる。

一、八世紀頃のウイグル語域に於て觀無量壽經が受容されてゐたとしても合理的であること。

二、觀無量壽經のウイグル文と見られるものは漢字譯觀無量壽經と必ずしも全同でない。この事から直ちにウイグル文は梵文より直接翻譯せられたと考へることは出来ない。参考のために云へば干闥文金剛般若は直接には何より翻譯せられたかは別としても現存の二種の梵本即ちスティン本古梵文或はマツクスミユラー本の何れとも大いに異つた形態をとつてゐることが併せ考へられねばならぬ。

三、觀無量壽經のウイグル文と見られるものは、それを觀無量壽經と見るかぎり何か他の經典と一卷を爲す様に編纂せられた形跡があること

四、觀無量壽經のウイグル譯の現存が多くないことは、ウイグル語域に於ける定着性が、思想的にせよ宗教的にせよ深くなかつた事を意味する様である。

註記—二樂叢書に橋瑞超氏によつて觀無量壽經と決定せられたウイグル文について、今はそれが、觀無量壽經として論を進めたのであるが、このウイグル文が若し觀無量壽經に非ずとしても、この論に觸れた點だけから云へば影響は無い。しかし細部に亘つて考へた場合、私

自身の氣持から云へば、雲壤の間唯一の異譯の觀無量壽經であつて欲しいが、實際にはそれを否定せざるを得ぬ點も少くないのである。

その事については別論に於て觸れる所存であるが、何れにせよ、現在に於ては、只一葉のみについて論ずるのであるから、ウイグル文觀無量壽經の斷簡として置かねばならぬと考へる。またこの章については橋氏の用ひられた古い綴字を用ひてある。しかしこの事もまた本論の趣旨進行の上には關係がない。

この章の執筆に當つては、石濱純太郎先生の御教示と御鞭撻を頂いた。また泉井久之助博士よりも御教示を頂いた。ただ紙幅が少いため兩先生の御教示を充分に表現し得なかつた事を御詫びすると共に、今後の精研を期し厚く學恩を感謝する次第である。

- 註 (1) 現在に於てはこの現品について諸元を調査し得ぬ事情にあるため
- 二樂叢書 第一号 大正元年 pp 21—41 Fig 2 を用ひる
 - (2) 二樂叢書 第一号 p 33
 - (3) G. J. Ramstedt: - Zwei uigurische Runenschriften in der Nord-Mongolei (JSFOu. xxx, p 24—25)
 - (4) V. Thomsen-Steins' Manuscripts in Turkish (Runic) script from Miran and Tunhuang JRAS. 1912 pp 181—227
 - (5) 泉井久之助博士 突厥語における數詞の組織について (一般言語學と史的言語學 pp 381—390) p 384
 - 突厥語に於ける實例については、小野川秀美 突厥碑文譯註 (滿蒙史論叢第四 pp 249—425) p 350 の註 58 參照
 - (6) 池田澄達 法華經長者窮子の譬喩に就いて (印度哲學と佛教の諸問題 pp 33—45) pp 41—43
 - (7) 二樂叢書 第四号 大正二年 pp 115—119 Fig 2.
 - (8) 項有四光といふことは項部を中心點とした凹形光背の存在を意味する

ことである。こういふ條件が文學的な慣用句として確立する際にはどうしてもガンダーラ藝術に於ける表現様式の成立が先行すべきであると考へねばならぬ。この事は嘗て逸見梅榮博士が「禮拜像の形式研究」に於て論證されてゐる如く、相・好の條件は、文學的慣用句の成立より先に造像技術の制約として確立せねばならぬものであるからである。造像技術の必要上發生した諸條件が、そのまゝ文學的な慣用句として確立するといふことは、造像技術の歴史的な發展の上に位置づけ、考察せなければならぬものと云ふことが出来る。ここに於て、この項有四光の條件を分析する手がかりが存する譯であり、又同時にこの慣用句成立の社會的背景の理解が行はれ得ることとなる譯である。

- (9) Mahāvastu: 雜部十本 NO. 236 (1) 跋彌部十本 IV i p 10
- (10) 逸見梅榮博士 印度に於ける禮拜像の形式研究 p 54
- (11) Sir Aurel Stein: - On Ancient Central-Asian Tracks 1933 pp 109—128 chap. vii. The Ruins of Miran Fig 54
- 羽田亨博士 西域文明史概論 pp 44—52 圖版第 四
- Sir Aurel Stein: - Serindia, chap. xiii. sec. ii. iii. iv. v. ix 圖録 2 表 XL 2 M. III. viii. M. III. ii 〇 11 種が 〇 XL 1 〇 M. III. iii. M. III. iv. M. III. v. M. III. i. M. III. ix 〇 五種が 〇 XLV 2 M. V. col 〇 1 種合計に於て八種が Miran 發掘品の中から見出されるから類型的には同一形式で固定したものと考へてもよいであらう。
- ミランの遺跡は三世紀に於ける大月氏盛時の遺品と傳へられガンダーラ藝術の影響下にあるものであることは、センギム Singim やヤゼック Rin Bakalik の殿堂に残された壁画が印度のマジヤンタのものとの其の構圖を同じくするものである。また高昌の遺址 Turfan Karakhoja が中國の風俗の影響下にあるものなど明瞭に対比出来る。
- (12) 阿彌陀經 大 No. 366 vol 12 p 347c 北方段 pp 348a 上方段

十住毘婆沙論漢譯攷

藤 堂 恭 俊

十住毘婆沙論は十地經に對する龍樹の注釋書で、五世紀の初頭、姚秦の都・長安において鳩摩羅什と佛陀耶舍の共譯のもとに、譯出をみるに至つた。その後約一世紀を経過した、北魏の曇鸞はその著、無量壽經論註劈頭に於て、この論の卷第五、易行品に説示せられるてゐる、阿惟越致 *avinivartika*, *avivartika*, *avinivartaniya* (不退轉) の證得をめぐる二途としての難易二道説を、龍樹の見解とは異つた新しい獨創的な立場から取りあげ、これを自他二力と理解することによつて、淨土教の實踐的立場乃至その態度の闡明に努めること甚だ大なるものがあつたのである。

この小論の意圖するところは、その表題に示される如く、難易二道説の成立並びに自他二力と言う理解の成立に關する解明に先立つて、十住毘婆沙論の譯出及び、それをめぐる諸問題を究明しようとするものである。

鳩摩羅什は梁高僧傳(じ)などによると、姚秦弘始三年(西)十二月廿日をもつて長安に達し、種々異説(せ)あるなか、僧肇の鳩摩羅什法師誄(せ)によつ

十住毘婆沙論漢譯攷

て同十五年四月十三日をもつてその一生涯を大寺に終つたことが、知ることが出来る。この間、十一年四月足すの長安生活に於ける彼の翻譯事業の大半は、般若・法華・維摩などの大乘諸經典の重譯と、龍樹の論書の譯出にあつたと言ふことが出来る。このなか、龍樹の論書の隨一である十住毘婆沙論の翻譯の事情について、賢首大師法藏は華嚴經傳記第一(せ)に、左に掲げるような注目すべき記述をのせている。即ち

十住毘婆沙論一十六卷

龍樹所造 釋十地品義 後秦耶舍三藏口誦其文 共羅什法師譯出

釋十地品乃至第二地 餘文以耶舍不誦 遂闕解釋

と言つてゐるのによると、佛陀耶舍の口誦したものを、鳩摩羅什が秦語に翻譯したことが知られるとともに、佛陀耶舍の誦出が第二地を以て終りとし、第三地以下を口誦しなかつたので、完譯されるに至らなかつたことが知られる。この法藏によつて傳えられる記事は、なにごとに基づいたものであるか詳でないが、ともかく十住毘婆沙論は佛陀耶舍と鳩摩羅什との共譯であることを傳えるとともに、次のような疑問を喚起する。即ち、佛陀耶舍が口誦したと言ふのは、彼の記憶にとどめられていたものを暗誦したことを示すものとして、テキストを手にし、

それを誦出すると言う譯出の常規を逸している點に關心が注がれる。言いかえれば、このようにテキストを持たずに、ただ暗誦のみによつて經典の譯出が行われると言うことが、少くとも彼の他の譯出においてもあつたであらうかと言う問いが提出される。佛陀耶舍の四分律譯出について、慧皎は高僧傳卷第二に於て

耶舍先誦曇無德律 僞司隸校尉姚爽請令出之 疑其遺謬 乃請耶舍
 令誦羌籍藥方可五萬言 經二日乃執文覆之不誤一字 衆服其強記
 即以弘始十二年譯出四分律凡四十四卷

と記述しているのによると、四分律の譯出に際しても、テキストを持たないで誦出を行つたことが知られる。このように、彼の記憶力の確實性を保證する文献の現存する限り、十住毘婆沙論の口誦は肯定さるべきであらう。

次に十住毘婆沙論の譯出年時が問題視される。この問題の解決には、それに先立つて本問題をめぐる一、二の重要な問題の解明を試みて置かなければならない。先づ第一には、佛陀耶舍の長安入りの年時についてである。これに關して貴重な記事を傳える四分律序には

暨至壬辰之年 有晉國沙門支法領 感邊土之乖聖 慨正化之未夷
 乃亡身以徂險 庶弘道於無聞 西越流沙 遠期天竺 路經于闐 會
 遇曇無德部 體大乘三藏 沙門佛陀耶舍 才體博聞 明鍊經律 三
 藏方等 皆諷誦通利 卽於其國 廣集諸經於精舍還 以歲在戊申
 始達秦國 秦立姚欣然 以爲深奧冥珍嘉瑞 而謂大法淵深 濟必由
 戒 神衆所傳 不可有闕 卽以其年 重請出律藏

と言つている。このなか「於精舍還」と言うのは、夙に香月乘光教授

が指摘されてゐるように「於精舍還」と精の字を請に訂正さるべきである。かくして佛陀耶舍は、西域に經典採索中であつた支法領に遭ひ、彼の要請に應じて漢土に來至したことが知られる。このことは次に掲げる僧肇の答劉遺民書に於て確證づけられる。即ち

領公遠舉乃千載之津梁也 於西域還 得方等新經二百餘部 請大乘
 禪師一人 三藏法師一人 毘婆沙法師二人

と言つているなか、大乘禪師は佛駄跋陀羅であり、三藏法師は佛陀耶舍であり、毘婆沙法師二人は曇摩耶舍、曇摩掘多であることは、この引用文につゞく文章によつて知ることが出来る。従つて、之等四人の外國沙門はみな支法領の要請によつて漢土長安に來つたことが知られる。かの僧肇は長安にあつて鳩摩羅什のもとにいたのであるから、長安佛教の事情によく通じていたとせねばならない。たゞ四分律序の撰者が何人なるか詳でないとしても、彼此相通じて支法領が佛陀耶舍に漢土に來至することを要請したと言つてゐるのであるから、このことは事實を傳えるものと言わなければならない。かくして佛陀耶舍は支法領の要請により戊申の年——姚秦の弘始十年(398)をもつて、始めて長安に入り、同年四分律の譯出を姚主から依頼されたことが知られる。

次にこの弘始十年と言う年は、鳩摩羅什にとつて小品般若經を四月三十日に譯了した年であり、さらに梁高僧傳 卷第二によれば

方至長安 興自出候聞 別立新省於逍遙園中 四事供養 並不受
 時至分衛一食而已 干時羅什出十住經 一月餘日疑難猶豫尙未操筆

耶舍既至 共相徵決 辭理方定

と傳えているように、佛陀耶舎が長安に至つたその時、鳩摩羅什は十住經の翻譯に従事しつゝも、その翻譯に困りぬいていたのである。

鳩摩羅什が

夫弘宣法教宜令文義圓通 貧道雖誦其文未善其理 唯佛陀耶舎深達
幽致 今在姑臧 願下詔徵之 一言三詳然後著筆 使微言不墜取信
千載也

と、佛陀耶舎を姑臧から長安へ迎えることを姚興に要請した書簡のお
くに、十住經の翻譯に従事しつゝあつた彼の心情の一端を伺うことが
できるであろう。ところで四分律序によれば、佛陀耶舎が長安に至つ
た弘始十年に、姚興から四分律の誦出を依頼されるにあつて「重請」
と言われる所以は、四分律誦出の依頼を受けるに先立つて、他の經典
の誦出について依頼をうけていたことを物語るものである。はたして
然らば、四分律の誦出に先立つていかなる經典の誦出に關係したであ
ろうか。即ち鳩摩羅什が譯出にてこずつていた十住經の譯出に關係し
たであろうことは、容易に推測することが出来る。かく理解すること
によつて、一ヶ月間に亘る停滞状態にあつた十住經の譯出は、佛陀耶
舎の長安に達した弘始十年、彼の指導、援助によつて再開されるに至
つたことが推知せられる。このことは、鳩摩羅什が華嚴經系統の思想
に充分な理解を持つていなかったことを暗示するものとして、彼の佛
教的素養を知る上に重要な事柄としなければならない。

そこで、十住毘婆沙論はいつ譯出されたかと言ふ問題に移ろう。私
は、鳩摩羅什の他の譯出における翻譯方針を検討することによつて、
この問題解決の端緒を見出そうと思ふ。鳩摩羅什は摩訶般若波羅蜜經

を譯出するにあつて、いかなる翻譯方針をとつたであろうか。即ち
僧叙は

以弘始五年歲在癸卯四月二十三日 於京城之北道遙園中出此經 法
師手執胡本口宣秦言（中略）以其年十二月十五日出盡 校正檢括
明年四月二十三日乃訖 文雖粗定 以釋論檢之猶多不盡 是以隨出
其論隨而正之 釋論既訖爾乃文定

と大品經序に記述している。この記述によると大品般若經の翻譯は、
同經の龍樹の注釋書たる大智度論と密接な關係の下において完了され
たことが知られる。この事實は十住經の譯出にあつて、同經に關す
る龍樹の論書たる十住毘婆沙論の譯出を併行せしめることにより、經
の譯出に萬全を期したであろうことが容易に推測せられる。しかもこ
の經と論とを併行して譯出すると言ふことは、この場合いづれも鳩摩
羅什と佛陀耶舎とがコンビとなつて譯出にあつたのであるから、そ
の間に何等支障のおこり得る餘地は見出せないのである。かく鳩摩羅
什の翻譯方針に基づいて十住毘婆沙論の譯出は弘始十年、佛陀耶舎の
長安到着を契機として開始され、再開された十住經の譯出に併行して
行われたものと推定することが出来る。

しからば、十住毘婆沙論はなに故に完譯されなかつたか。佛陀耶舎
はなに故に第三地以下の誦出をこころみなかつたのであろうか。この
ような顛末を記述した文献の現存するのを見ないのであるが、そのあ
りうべき状態として、次に示すような四つの場合を推測することが出
来る。

その一は、佛陀耶舎は十住毘婆沙論のテキストを持たずに、ただ彼

が記憶にとどめていたものを誦出したのであるから、そこに當然、記憶の崩失と言うことが起りうる可能性が考えられる。即ちこれが誦出中斷の原因である。

次に律藏の譯出について、佛陀耶舎に對する姚の要請があつたことが考えられる。即ち國家權力を背後に持つ姚の要請は、幾分強制に近い性質を帯びているから、彼をして敢て十住毘婆沙論の譯出を中斷せしむるに至つたのではなからうか。

第三に、十住經の譯出において推知されたように、鳩摩羅什が華嚴經系統の思想に關し理解を缺いていたと言ふことは、その譯出に支障を齎らすのみならず、誦出者たる佛陀耶舎と彼との間に、疏通しないにものかが生ずる素因となりうる。このようなことがもとなつて、誦出の中斷をみるに至つたのではなからうか。僧傳・經錄のつたえる限りに於て偶然の戯れか、鳩摩羅什と佛陀耶舎との共譯は、十住經と十住毘婆沙論の兩つの場合を外にして、ないと言ふことは、一體なにを物語るものであらうか。

最後に、十住經と十住毘婆沙論とが併行して譯出されたとするならば、論の譯出は經の譯出に對しこれを扶助する任務を荷負うものでなければならぬ。今、十住毘婆沙論の場合、これを譯出することによつて十住經の譯出に對し直接的に參考となり、翻譯を扶助することが出来たであらうか。この問題は直接、論の内容そのものに關聯性を持つ。即ち、十住毘婆沙論は大智度論のように、隨文解釋の形式をとらないで、龍樹の時代に現行していた諸經典を、多く引用しつつ經意の布衍に努めているのである。この點、十住經の翻譯

に對し直接的に參考とはなり得なかつたであらう。このようなことから期待はずれの感が起り、翻譯方針に添わないものとして、遂に誦出の必要を認めなくなつたのではなからうか。

この四つの點について考えてみるに、第一は、佛陀耶舎の記憶力の強度性が、羌籍や藥方を短時日をもつて暗誦したと言ふことにより、裏書きされていることと矛盾する點、この第一の提案は却下さるべきではなからうか。

次に姚興の律藏譯出の要請が基となり、佛陀耶舎をして、敢て十住毘婆沙論の誦出を中斷せしめるに至つたと言ふ第二の提案は、律藏の誦出をもつて當時に於ける急務なる所以が、充分説明せられない限り承認され難い。かの四分律の序に「大法淵深 濟必由戒 神衆所傳不可有闕 卽以其年重請出律藏」と言つているのは、不可有闕と言ふような強い響をもつ、用法において所傳のテキストの全きことを希念するが故に、律藏の譯出を依頼したものと理解することが出来る。

然らば弘始十年當時、長安佛敎界において、律藏の闕分が意識され、その補充が希望されていたのであらうか。即ち、鬪質僧弗若多羅は姚秦弘始六年（394）十月十七日をもつて、長安中寺で十誦律の譯出に従事したのであるが、途中で死去したために完譯されずにあつたと言ふことは事實である。⁽¹⁶⁾然しそののち、廬山の慧遠の努力と姚興の敦請によつて、未譯の部分は曇摩流支によつて誦出され、鳩摩羅什がこれを秦語に譯出し、弘始七年（395）の秋已降（18）において、遂に完譯をみるに至つたのである。従つて佛陀耶舎の長安に來至せる弘始十年には既に完譯されたのちのことであつた。このようなことから、譯出中の十住毘婆沙論の

誦出を中斷せしめてまで、律藏を譯出せしめる程急務な理由は見出せない。ただ四分律序みづから「此土先所出戒 差互不同 每以爲惑 以今律藏檢之 方知所以」⁽¹⁹⁾と語つていられるように、既にこの當時、律藏相互間に盲點を發見していたことは認められるが、これの解決の急務なることが充分意識されていたかと言うことは、なを充分検討さるべき問題である。このような點から第二の提案は一應保留して置きたる。

これら第一、第二の提案に對し、第三、第四の提案は起りうべき可能性が大であると言わねばならない。即ち龍樹の論書の譯出に盡力した鳩摩羅什が、十住毘婆沙論の譯出に關係しながらも、これの完譯をみるに至らなかつたと言うことは、第三の提案において理解しうであらう。然し、このような兩者の間における疏通の闕除は、師弟の間柄⁽²⁰⁾と言うことにより、ある程度克服され、打開さるべき性質のもではなからうか。そうであるにも拘らず十住毘婆沙論の譯出を敢て中斷される所以はどこに求むべきであらうか。こと翻譯に關する問題であるから、思想的な面は一應師弟關係と言う間柄においてある程度まで寛和されうるとすれば、その他に秦語に翻譯せらるべき言語の問題が考えられる。即ち佛陀耶舍の誦出する言語が、鳩摩羅什にとつて不得手であるか、不慣れであつたため、譯出に要する努力と期間とが必要以上にかゝると言う點が考慮される。若し然りとするならば、龍樹の論書の譯出を企圖している鳩摩羅什にとつて、龍樹の根本的思想に關する論書を一時も早く譯出しなければならぬであらうし、弘始十年と言う年は、もはや彼は六十四歳と言う老の坂を登りつゝあるのでは

るから、この點に關し焦慮を感じていたであらう。はたせるかな、明けて十一年には中論・十二門論を譯出するに至つていたのである。このようなことから、十住毘婆沙論の譯出を中斷するに至つたものと考えられる。

第三の提案より第四の提案を願みるならば、十住毘婆沙論の譯出を、十住經のそれと併行せしめて進めて行つて行くことから切りはなし、全く別個な時期にあらためて譯出することを企圖し、一時その譯出を中斷したのであるが、その期の至らない間に、佛陀耶舍は惜くも殘部の誦出をこころみることなく、歸國してしまつたから、遂に完譯をみるに至らなかつたのではなからうか。

さらに一言、鳩摩羅什の翻譯態度について附記するならば、大智度論の譯出にあつて

胡文委曲皆如初品 法師以秦人好簡故裁而略之 若備譯其文 將近千有餘卷

と僧叡⁽²¹⁾をしてその序のなかに語らしめていられるように、不必要、乃至効果なしと認めた場合には、テキストに拘泥することなく完譯をさげ、抄出をこころみているのである。この事實は、十住毘婆沙論の譯出が、初地において詳しく、第二地において極めて簡單になつているところにおいても見出すことができる。このような傾向において、十住毘婆沙論の譯出が、十住經の譯出にさしたる利益、參考を蒙らざないことを確認されれば、敢てその譯出の中斷が行われることを豫想しうるのではなからうか。

- (1) 卷第二 鳩摩羅什傳 (正藏 50. 332 a) 出三藏記集 卷第二、八、十、十四 (正藏 55. 11 a, 53 a, 75 a, 101 b)
- (2) 梁高僧傳 卷第三には「弘始十一年 409 八月二十日 卒于長安」(正藏 50. 333 a) と言ひ、*shō* に ついて異説を紹介して「什死年月諸記不同 或云弘始七年 或八年 或云十一年 尋七與十一字或訛誤 而譯經錄傳中猶有十一年者 恐雷同三家無以正焉」(正藏 50. 333 a) と言ひ、亦出三藏記集 卷第十四には、「以晉義熙中 409—418 卒于長安」(正藏 55. 102 a) と傳へてゐる。
- (3) 廣弘明集 卷第二十三所收「癸丑之年 年七十 四月十三日薨于大寺」(正藏 52. 234 c)
- (4) 正藏 51. 156 b
- (5) 佛陀耶舍傳中 (正藏 50. 334 b)。又出三藏記集 卷第三 新集律來漢地四部序錄所收の、曇無德四分律の條にも、ほどこれと同様な記事がある。(正藏 55. 20 c) なをこのなか、「初耶舍於罽賓誦四分律 不覺胡本而來遊長安 於中寺安居 仍出之 姚主 無胡本難可證信」とテキストを將來しなかつたことを記している。(正藏 55. 20 b)
- (6) 正藏 22. 567 a—b
- (7) 佛教文化研究 第一輯 (昭和十九年四月刊) 所收 舊華嚴經傳譯考 271頁
- (8) 梁高僧傳卷第二によれば、「乃東適龜茲 法化甚盛 時住于姑臧遺信要之 裏糧欲去 國人留之 復停歲許 後語弟子云 吾欲尋羅什 可密裝夜發 勿使人知」佛陀耶舍傳中—正藏 50. 334 a) と言つてゐるように、鳩摩羅什の要請になつてゐる。出三藏記集 卷第十四 佛陀耶舍傳にも同様な記事あり。(正藏 55. 102 b)
- (9) 肇論 (正藏 45. 155 c)
- (10) 四分律の譯出に ついて、梁高僧傳 卷第二には「以弘始十二年譯出四分律凡四十四卷」(佛陀耶舍傳中 正藏 50. 334 b) と言ひ、出三藏記集 卷第十四には「弘始十二年譯出爲四十五卷」(佛陀耶舍傳中 正藏 55. 102 c) 又同卷第九 釋僧肇作 長阿含序には「以弘始十二年歲上章菴茂 請罽賓三藏沙門佛陀耶舍 出律藏四分律四十卷 十四年訖」(正藏 55. 63 c) と言ひ、之れとほど同様な記事が、同卷第三新集律來漢地四部序錄のなかに僧肇の序からの引用文として掲げられてゐる。(正藏 55. 20 c) この外、長阿含經序 (正藏 11 a) に出ている。然るに開元釋教錄 卷第四には、「弘始十年中寺出 懸辯傳譯見晉世雜錄及祐錄僧傳等」と言つてゐるのである。
- (11) 出三藏記集 卷第八 釋僧肇作小品經序には、「以弘始十年二月六日請令出之 至四月三十日校正都訖」(正藏 55. 55 c) と言ひ、同卷第二 鳩摩羅什譯經錄には、「四月二十日訖」(正藏 55. 10 c) とつてゐる。
- (12) 佛陀耶舍傳中 (正藏 50. 334 b)。なを出三藏記集 卷第十四 佛陀耶舍傳のなかに同様な記事がある。(正藏 55. 102 c)
- (13) 梁高僧傳 卷第二 佛陀耶舍傳中 (正藏 50. 334 a—b)、出三藏記集 卷第十四 佛陀耶舍傳中 (正藏 55. 102 b)
- (14) 香月乘光氏 舊華嚴梁傳譯考 (佛教文化研究第一輯 287頁) 參照
- (15) 出三藏記集 卷第八 (正藏 55. 53 b)
- (16) 「以僞秦弘始六年十月十七日 集義學僧數百餘人 於長安中寺延請多羅誦出十誦梵本 羅什爲秦文 三分獲二 多羅構疾奄然棄世 衆以大業未就而匠人殞往 悲恨之深有驗常痛」(梁高僧傳卷第二 弗若多羅傳中—正藏 50. 333 a) 又、出三藏記集 卷第三 新集律來漢地四部序錄のなかに同様な記事あり。(正藏 55. 20 a—b) なを毘尼心には、弘始八年をもつて弗若多羅が長安に來至し、十誦律を鳩摩羅什とともに出一分おわらずして死去したと言つてゐる。(正藏 55. 65 a, b)
- (17) 懸遠の曇摩流支に誦出を請う依頼の書簡等は、梁高僧傳卷第二の曇摩流支傳のなか (正藏 50. 333 b) 及び出三藏記集卷第三 新集律來漢地四部序錄のなか (正藏 55. 20 b) に出つてゐる。
- (18) 曇摩流支傳によれば彼は、「以弘始七年秋 達自關中」(正藏 50. 333 a) と言つてゐるから、おそらくこの年に未譯の部分を出したと思われる。鳩摩羅什が且て十誦律を受學した師である卑摩羅叉は弘始八年に長安に來至するのであるから、師弟の關係から言つても、當然彼が誦

出し、鳩摩羅什が譯をつけるのが當然であるが、敢て曇摩流支が誦出の任にあつたと言ふことは、曇摩羅叉の長安來至以前に、誦出并に翻譯を完了していたことを意味するものと解せられる。

(19) 正藏 22. 507 a—b

(20) 「後至沙勒國 國王不悉請三千僧 會耶舍預其一焉 時太子達摩弗多(中略)請留宮內供養 待遇隆厚 羅什後至 復從舍受學」(梁高僧傳卷第二 佛陀耶舍傳中—正藏 53. 334 a) 出三藏記集卷第十四 佛陀耶舍傳には同様なことを傳え、「羅什後至 從其受學阿毘曇十誦律」(正藏 53. 102 b)と言ふ、同卷第八 鳩摩羅什傳にはこれを裏づけるものごとく「後從佛教耶舍學十律傳」と言つてゐる。

(21) 影法師作 中論序の末尾に「羅什法師以秦弘始十一年於大寺出」(正藏 53. 71 b)と言ひ、又僧叡法師作 十二門論序の末尾に「羅什法師以秦弘始十一年於大寺出之」(正藏 53. 71 c)と記録している。

なほ鳩摩羅什は沙勒 Kassar において沙車(現今の Yarkhand)の王子、須耶利蘇摩 Shrya-Soma より大乘經典を教えられ、「吾昔學小乘如人不識金以鍮石爲妙」と歎じ、始めて中論・百論・十二門論の三部を受學したのである。(出三藏記集卷第十八 正藏 53. 100 c) 梁高僧傳卷第二—正藏 50. 330 c)

(22) 佛陀耶舍の歸國は十住毘婆沙論の誦出中斷に直接的に關係しないように思われるのであろうが、之れとの關聯性に於て理解すべきであらう。一言にして歸國の理由を言えば、彼の氣風品位と姚主を中心とした長安佛教の趨勢、慣習との間に、融和點が見出せなかつたことに起因するようである。僧傳は何等彼の歸國の理由を掲載していないが、彼が長安に迎えられるに際して、姚興の使者に語つた「檀越待士既厚 脫如羅什見處 則未敢聞命」と言ふ言葉や「四時供養並不受 時至分衛一食而已」と傳えられるように、歡迎の供養にも應せず、亦長阿含經譯に際しても「興卿耶舍有絹萬匹悉不受」と言ひ、四分律誦出に際しては、依頼主たる姚爽からテキストを持たないことを理由に、みづからの記憶力に疑がかけられ、その上にテキストまでさせられて相當感

十住毘婆沙論漢譯跋

情的にもおだやかならざるものがあつたであらうことが推測される。(引用文は梁高僧傳 佛陀耶舍傳中—正藏 53. 334 a)によつた)

このような兩者の間における溝の存在が、歸國の素因として考えられないであらうか。なをその外、僧傳などに「佛陀耶舍」行達姑賊 而什已入長安 聞姚興逼以妾勝勸爲非法 乃歎曰 羅什如好綿 何可使入棘林中」(梁高僧傳卷第二—正藏 53. 334 b)と、佛陀耶舍をして歎せしめてゐることは、出三藏記集に「姚主嘗謂什曰 大師聰明超悟天下莫二 若一旦後世何可使法種無嗣 遂以妓女十人逼令受之 自爾以來不住僧房 別立窟舍供給豐盈 每至講說常先自說 譬如臭泥中生蓮華 但採蓮華勿取臭泥也」(卷第十四—正藏 53. 101 c)と傳えられることゝ符合するのである。然るに戒律に嚴格であつた佛陀耶舍にしてみれば、到底許容することが出来ないこの種の行動を、敢てする鳩摩羅什引いては彼を中心とする長安佛教界のなかに、一生涯を終ることを心よしとせず、遂に歸國したのではなからうか。

(23) 大智度論序(出三藏記集 卷第十一—正藏 53. 75 a—d)。また大智度論記に「論初品三十四卷解釋一品 是全論其本二品已下法師略之取其要足以開釋文意而已 不復備其廣釋得此百卷 若盡出之 將十倍於此」とも言つてゐる。(出三藏記集卷第十一—正藏 53. 75 b)

二

十住毘婆沙論の漢譯は、たといそれが抄出であつたとしても、夙に經錄に傳えているように、早い時代からころみられていたことが知られるのである。従つて、佛陀耶舍と鳩摩羅什の共譯になる姚秦譯をもつて、この論譯出の嚆矢となすことは出来ないものである。即ち僧祐の撰した出三藏記集卷第二 新集撰出經律論錄に收められる竺法護の譯出目錄のなかに

菩薩悔過經 一卷 或云菩薩悔過法下注云出龍樹十住論

と記載しているのによると、三世紀の後半に竺法護によつて譯出された菩薩悔過經一卷は、一名これを菩薩悔過法と言ひ、亦菩薩悔過法經とも言い、その割注による限り、龍樹の十住毘婆沙論の抄出本であることが知られる。然るにこの經は現藏中に闕くのであるが、上述の竺法護譯出目録のなかに、「右九十〔五〕部凡二百卷 今並有其經」と記載されているのによると、竺法護譯出の他の諸經典とともに、僧祐が出三藏記集を撰述した、梁の天監四年〔535〕前後の時代には現存していたことが知られる。

この菩薩悔過經をもつて龍樹の十住毘婆沙論の抄出であるとする説は、上述の僧祐録の割注に基づくのであるが、これは十住毘婆沙論譯出の後、誰れかがこれらの兩者を比較した結果、かく經題の下に注記して置いたものを僧祐が採用し、もつて經録のなかに割注として書き入れたものと思われる。従つて竺法護がこの經を譯出した當初から、十住毘婆沙論の抄出であることが判明していたとは思えない。この説にもとづくと、菩薩悔過經は十住毘婆沙論十七卷の初地・二地のいづれかに位置せるものの抄出であると言ふことが出来る。現藏中に闕いていることであるから確實なことを言ひ得ないとしても、この經の内容は法經録がこれを「大乘毘尼藏録」に編入していることにより、大乘の戒律に關するものであつたことが確認される。かかる内容規定は明佺録に受けつがれているが、これより約半世紀のちに編纂された開元釋教錄卷第十六に、智昇はこれを「大乘律別生 七部七卷」のなかに編入しないで、「大乘論別生 七部一十一卷」のなかに編入しているのである。この法經・明佺兩録と智昇録における内容規定に關する相違

は、次のように理解することが出来る。前者は抄出本の母胎たる十住毘婆沙論を全く考慮に入れることなく、この經をもつて一經典として取扱ふことにより、その内容を大乘毘尼と規定したものであり、後者はこの經をもつて十住毘婆沙論の抄出本であると言ふ觀點から、これを大乘論別生に編入するに至つたのではなからうか。然らば菩薩悔過經は十住毘婆沙論のいかなる部分の抄出であらうか。今、十住毘婆沙論をみるに、淨毘尼經、無盡意菩薩尸羅品のような戒律に關する經典を引用する外、卷第五除業品に懺悔等の四方便を説くなか、つぶさに發露懺悔の法を説き、つづく卷第六分別功德品には懺悔の福德・懺悔と業障の關係について言及しているのである。この菩薩悔過經はそれらのなかのいづれを抄出したものか詳でないが、この除業品乃至分別功德品所説の懺悔法であつたとすれば、極く短篇の經であつたと言ふべきである。

竺法護の譯出經典のなかに悔過に關する經典が、今の菩薩悔過經の外に、佛悔過經 一卷、文殊師利五體悔過經 一卷、舍利弗悔過經 一經、三品悔過經 一卷の四部四卷をあげることができる。このなか佛悔過經・三品悔過經の二部をのぞく他の二部は、僧祐の時代に現存していた經典で、現藏中には文殊師利悔過經のみ現存し、その他はすべて現存していない。かの法經録の編纂者は、三品悔過經をのみ小乘毘尼藏録のなかにおさめ、佛悔過經などの三部を大乘毘尼藏録のなかにをさめている。竺法護は僧傳に記述されているように、西域地方に遊び、多くの梵經を賣して歸朝したのであるから、これら菩薩悔過經などの五部五卷の一類の悔過經典も亦、恐らくかの西域地方から請來

し來つた、諸經典のなかに含まれていたものと想像することが出来る。若し然りとするならば、諸種の悔過法が西域地方に於て現行してゐたことが推知せられる。

- (1) 正藏 55. 81. b
 - (2) 法經錄卷第五 (正藏 55. 139. a) 歷代三寶紀卷第六 (正藏 9. 63. a) 大唐內典錄卷第二 (正藏 55. 234. a, 241. c) 古今譯經圖記卷第二 (正藏 55. 353. c) 大周刊定衆經目錄卷第六・十二 (正藏 55. 404. b, 443. b, 450b 開元釋教錄卷第十一・十六 (正藏 55. 497. a, 654. c)。
 - (3) 正藏 55. 8. c。隋仁壽二年(602)編纂された彥琮錄の卷第五 (正藏 55. 177. a) には之を闕本の部に編入したのを始めとし、靜憲錄 (正藏 55. 214. c) などは之にならつてみな闕本の部に入れている。
 - (4) 卷第五 大乘毘尼藏 四十八部八十二卷 (正藏 55. 314. a)。
 - (5) 卷第六 大乘律所收 (正藏 55. 404. b)。
 - (6-7) 正藏 55. 654. c
 - (8) 法經錄には「下注云 出龍樹十住論」と言う割注を持たないが、明佺錄卷第六には割注を持つている。(正藏 55. 404. b)
 - (9) 第二卷第三品 第十五卷第三十品
 - (10) 第十六卷第三十一品
 - (11) 正藏 26. 45. a—b
 - (12) 正藏 26. 48. a—49. b
 - (13) 出三藏記集第二 新集撰出雜經錄所收 佛悔過經一卷 三品悔過一卷 (正藏 55. 9. b) 文殊師利五體悔過經一卷 舊錄云文殊師利悔過經 泰始七年正月二十七日出 (正藏 55. 8. a) 舍利弗悔過經一卷 太安二年五月二十日日出 (正藏 55. 8. b)。
- なをこの外、出三藏記集卷第四 新集續撰失譯雜經錄によれば、菩薩呵家過經 一卷 抄、央掘魔悔過法經 一卷 抄、申越長者悔過供佛經 一卷 抄、悔過除罪經 一卷 (正藏 55. 23. a, 23. c, 25. c, 35. c) の四部四卷の悔過經を出し、前三者は僧祐の在世當時現存していたのである。このように一類の悔過に關する經典の多くが抄出本であると言

十住毘婆沙論漢譯攷

ことは、僧團がこれらの悔過に關する經典の譯出を要請したためであろうし、亦僧祐の時代に多く現存していたと言ふことは、譯出後、僧團において實際用いられていたからであらう。

- (14) 佛悔過經と三品悔過經は「右六十四部凡一百一十六卷經今闕」(正藏 55. 9. b) と言われるなかに編入されているもので、僧祐未見の經典であるのに對し、文殊・舍利弗の兩悔過經は「右九十〔五〕部凡二百六卷 今並有其經」(正藏 55. 8. c) と言ふなかに所收しているものとして、僧祐時代の現存經典なることが知られる。
- (15) 卷第五 小乘毘尼藏錄所收 (正藏 55. 140. a) 同大乘毘尼藏錄所收 (正藏 55. 139. a—b)。
- (16) 竺法護譯出の諸經典のすべてが、彼が西域から請來したものと譯出ではない。たとえば光讚般若經は泰康七年(308) 干闥の沙門祇多羅が聲し來つたものを、竺法護がその年の十一月廿五日に之を譯出した。道安合放光讚略解序「出三藏記集卷第七」正藏 55. 48. c) ように、みづからが請來した以外の經典をも譯出しているから、このことは容易に決定することが出来ない。

三

梁の僧祐は出三藏記集卷第四の一巻を「新集續撰失譯雜經錄」に充當せしめ、一五〇六部一五七〇巻の多きに亙る失譯經典を列擧してゐる。このなか

初發意菩薩行易行法 一卷

出十住論
易行品

十住毘婆沙經 一卷

抄十住論

と言ふ二經典は、その割注の示すところから、十住毘婆沙論の抄出本であることが知られる。この失譯經典の出據を指摘する割注は誰れが記録したのであらうか。新集續撰失譯雜經錄には、僧祐時代に現存

する經典と、しからざる經典とを分けているなか、これら兩者は前者に屬するものであり、この雜錄の劈頭を飾る僧祐みづからの記述によるならば

其一卷已還五百餘部 率抄衆經全典蓋寡。觀其所抄(中略) 並割品截偽撮略取義 強製名號仍成卷軸 至有題目淺拙名與實乖 雖欲啓學實無正典 其爲愆謬良足深誠 今悉標出本經注之目下

と言つてゐるように、僧祐みづからが抄出經典の本經を詮索した結果を、書きとゞめたことが知られる。しからば「出十住論易行品」あるいは、「抄十住論」と言つてゐるからには、これら兩つの抄經を佛陀耶舍・鳩摩羅什共譯の十住毘婆沙論と比較對照することによつて、かく記述しえたのであらう。従つて兩者は、僧祐の所謂「一本數名」なるの類でないと言わなければならぬ。

この僧祐の雜經錄に列舉せられる、一千三百六部一千五百七十卷に及ぶ數多い失譯經典は、「祐所以杼軸於尋訪 崎嶇於纂錄也 但陋學諷聞多所未周 明哲大士惠縫其闕」と言つてゐるように、後世の經錄編纂者に課題を提供するものに外ならぬ。即ち、譯出者の決定、抄出經典の母胎たる本經を詮索すると言ふ兩つの課題に對し、隋の法經錄以下の經錄編纂者は、いかにこれを決定し、詮索したのであらうか。歴代三寶紀の編者費長房は、初發意菩薩行易行法をもつて、西晉の聶道真譯となし、內典錄・古今譯經圖紀、開元錄等これに従つてゐる。この費長房の説は、聶道真の譯出經典を列舉する最後に記載される、「此並見在別錄所載」という別錄によつたのであらうが、道宣・智昇らの經錄編纂者がこの説に依據したように、信頼のおけるものであら

か、否かを疑わしめるものである。

さらに開元釋教錄の編者智昇は、その卷第二

菩薩五法行經 初發意菩薩行易行法經 上三經並出十住論

と言ひ、亦、卷第十六 大乘論別生 七部一二十卷を列舉するなか

菩薩五法行經 一卷 祐錄云抄陳錄云抄十住論新編上

と言つてゐる。これによると智昇は陳錄にもとづいて、菩薩五法行經を十住毘婆沙論の抄出本としたのである。もとこの經は、僧祐の新集續撰失譯雜經錄にその名を出して居り、僧祐はただ「抄」とのみ注したものであり、この經をもつて聶道真譯となすのは、費長房の歴代三寶紀の卷第六に始まるものである。

次に十住毘婆沙經一卷は法經錄において、大乘阿毘曇藏錄の衆論別生(註)のなかに入れられてゐる。これによると法經錄の編者は、本經をもつて十住毘婆沙論の抄出本とは考えずに、他の大乘論の抄出本と考えていたようである。法經錄はかく十住毘婆沙經と言ふ、經と名付けられてゐるものを大乘論部に編入せしめてゐることは、一見奇異な感を抱かしむる。しかし僧祐が出三藏記集を編纂した梁の天監四年514の直後に寫經された、即ち神龜二年519の年號を持つ古寫本、摩訶衍經、第三十一や、普泰二年533寫本の摩訶衍經、大統八年544寫本の摩訶衍經、卷第八などは、みな釋摩訶衍論即ち大智度論のことであり、論を經と書き改めている。このようなことから、經と論の使い分けはいたつてルーズであつたことが知られる。従つて十住毘婆沙經の經の字に拘泥して、その内容決定の鍵をそれに求むことは差控えねばならぬ。又費長房及び道宣は「未觀經卷空闕名題」と言ひ、ともに後漢代

の失譯⁽¹⁷⁾となしている。然るに智昇の開元釋教錄⁽¹⁸⁾に至つて始めて後漢代失譯經の誤謬を指摘するに至る。

右佛遺日〔摩尼寶經 巳〕下六十六部七十二卷 或翻譯有憑 或別生疑僞 今既尋知所據故非漢代先源

と言ふのが即ちそれである。

更に法經錄卷第五 大乘阿毘曇藏錄⁽¹⁹⁾に

易行品諸佛名經 一卷

右一經出十住毘婆沙論

と言つている。この經は僧祐の新集續撰失譯雜經錄にその名を出さず、亦三寶紀・內典錄・古今譯經圖紀にその名を出さないのである。

このことはこの經がいかなる經典なるかを決定するに甚だ暗示的と言わざるを得ない。即ち法經錄・彥琮錄・靜泰錄の三つの經錄は、易行品諸佛名經を出して、初發意菩薩行易行法に全然關説するところがなからのである。かの僧祐⁽²⁰⁾が

新撰失譯猶多卷部 聲實紛糅尤難詮品 或一本數名 或一名數本
或妄加游字 以辭繁致殊 或據半立題 文省成異

と言つているように、初發意菩薩行易行法と易行品諸佛名經とは、「一本數名」の類として、同本異名と考えられるのである。即ち智昇は、開元釋教錄卷第十六 大乘論別生において、易行品諸佛名經

一卷 法經錄云出十住毘婆沙
或即與前易行法同

と言つてゐる。

蓋これを要するに、僧祐の時代に十住毘婆沙論から抄出されたものが、三種類現行していたことが知られる。即ち、初發意菩薩行易行法(一名 易行品諸佛名經)、十住毘婆沙經、菩薩五法經の三部三卷であ

る。これらの抄經出典は現存しないから、十住毘婆沙論の何品を抄出したものか詳に出来ないが、その經題を唯一の手がかりとして、何品を抄出したものであるかを考究してみよう。

先づ初發意菩薩行易行法は一名、易行品諸佛名經と呼稱せられる點、第五卷第九品の易行品を指していることは疑い得ない。現行本易行品をみるに、先づ難易二道の説を出し、しかるのち、東方善徳等の現在十方十佛をあげ、ついで阿彌陀等の現在一百餘佛、毘婆尸等の過去七佛及び未來世彌勒佛、徳勝等の東方八佛、過去未來現在の三世諸佛と次第し、最後に善意等の一百四十三菩薩の名を出してゐるのである。これは間違ひなく初發意菩薩行易法が、易行品の抄出なることを物語つてゐる。次に菩薩五法行經は、卷第四第八品の阿惟越致相品を抄出したものと考えられる。即ち、等心於衆生・不嫉他利養・不說法師過・信樂深妙法・不貪於恭敬の五つをよく實行出来るものをもつて、「具足此五法 是阿惟越致」と言い、阿惟越致菩薩の實踐として五法行を示し、これに對し、次には敗壞菩薩の行動を説示して 無有志幹・好樂下劣法・心不端直・不信樂空法・但貴言説の五相を掲げ、最後に阿惟越致に至る行法として、不得我・不得衆生・不分別說法・不得菩提・不以見佛の五法行を具さに説示してゐるのである。

今かの經の經題から判斷するに、菩薩五法行經は間違なくこの阿惟越致相品を抄出したものと言ひ得よう。最後に十住毘婆沙經はその經題から、その内容の検討を許さない程、莫然として居り、なに品を抄出したものであるかを見極めることは至極困難としなければならぬ。かく検討を重ねることにより、僧祐の新集續撰失譯雜經錄にをさめら

れる、初發意菩薩行易行法、菩薩五法行經の二部は姚秦譯からの抄出であり、亦十住毘婆沙經一部は姚秦譯の論題目と撥を一にする點、これも姚秦譯からの抄出であろうことが推察される。

惟うに十住毘婆沙論の流傳は詳にしないが、北魏の靈辨⁽²⁷⁾476—522はその著華嚴經論のなかにしばしばこの論を引用し、亦曇鸞は無量壽經論註に「謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云⁽²⁸⁾」と引用し、その劈頭を飾つてゐるのである。この靈辨・曇鸞の生存期間内に、南の方、梁に於て天監十四年514をもつて出三藏記集が編纂されたことを考へる時、これら三部三卷及び菩薩悔過經一部一卷の十住毘婆沙論の抄出は、これらの義解僧たちと全然無關係とは言ひえないであろう。特にかの易行品諸佛名經、菩薩悔過經は、明佺錄によるならば「已上二百一十經北地目大小乘闕本⁽²⁴⁾」と記述されてゐる部類に屬するものとして、北シナの地に流傳してゐたものであり、曇鸞がこの十住毘婆沙論の易行品を採用して新しい立場から、独自の見解を發表してゐることを思う時、一層その感を深くするのである。

- (1) 正藏 55. 28. a
- (2) 正藏 55. 29. a
- (3) 正藏 55. 21. b
- (4) 正藏 55. 21. c
- (5) 卷第六 (正藏 49. 66. a)
- (6) 卷第二 (正藏 55. 287. a)
- (7) 卷第二 (正藏 55. 355. a)
- (8) 卷第二 (正藏 55. 501. a)
- (9) 正藏 55. 501. a

- (10) 正藏 55. 625. a
- (11) 正藏 55. 22. c
- (12) 卷第五 (正藏 55. 142. a)
- (13) 摩訶衍正 第三十一の奥書に「神龜二年八月十五日 經生令孤世康所寫 用紙四十三張」。(京都大藏會目錄 27)、摩訶衍經 その奥書に「大代普泰二年歲次壬子口口月廿五日乙口弟子使持節度散騎常侍口西口陽王元榮⁽²⁹⁾」(敦煌劫餘錄 卷 20)。摩訶衍經 卷第八の奥書に「大魏大統八年十一月十五日 佛弟子辰州刺史鄧彥妻昌樂公主元敬寫摩訶衍經一百帛上願皇帝陛下國祚再隆八方熾軌 又願弟子現在夫妻男女家眷四大康體殃厄永滅將來之世 普及含生同成正覺」(松本博士 佛典の研究)
- (14) 卷第四 (正藏 49. 55. c)
- (15) 卷第二 (正藏 55. 226. a)
- (16) 卷第一 (正藏 55. 485. a)
- (17) 正藏 55. 141. c
- (18) 新集續撰失譯經錄序 (正藏 55. 21. b)
- (19) 正藏 55. 655. a
- (20) 正藏 26. 41. a—44. c
- (21) 正藏 26. 38. a—40. c
- (22) 佐藤泰舜教授 靈辨の華嚴經論について (印度哲學と佛教の諸問題所收 268—9頁)
- (23) 正藏 40. 326. a
- (24) 卷第十二 大小乘闕本目 (正藏 55. 445. a)

(昭和二十八年年度文部省科學研究助成補助による「六朝時代に於ける佛教受容」の一部)

君主獨裁社會に於ける佛教々團の立場（上）

——宋僧贊寧を中心として——

牧 田 諦 亮

- 一 趙宋帝室の佛教信仰
- 二 官僉士大夫階級の佛教抑壓論
- 三 贊寧の生涯
- 四 贊寧の著述
- 五 教團の立場

一

一介の武人より身を起し、遂に中原を統一した宋の太祖趙匡胤が、五代亂離の後を承けて、其の政權確立のために執つた政策は、五代の諸帝殊に後周世宗の政策を多く踏襲している。建隆四年（九六三）勅撰された「刑統」は宋代立法の先驅をなしたものであり、多く「唐律疏議」に依つてゐるが、直接には顯徳五年（九五八）張昭等によりて編纂された「周刑統」に影響されたものであることは周知のところであり、又世祖の佛教肅正に参畫した王溥、范質其の他の宰臣が、引續き太祖に任えて、司空兼門下侍郎平章事、司徒兼侍中等の重職にあつたことからしても、太祖の對佛教策が顯徳二年（九五五）の世宗の佛教肅正の詔勅を全然考慮に入れていないとは斷言できない。また宋朝に行はれた試經度僧の法や僧帳の制を見ても首肯される。建隆以來太祖が親

君主獨裁社會に於ける佛教々團の立場

衛諸將の兵權を回收し、藩鎮の權力を削減し、汚吏を肅清し、重法を以て濁亂の源を塞し、かくして、いはゆる「聲明文物の治、道德仁義の風、漢唐に比するも遜色なし」との史論を得たのであつて、此の政策は太宗・眞宗にもうけつがれて、かつては一國の社稷を動かすほどの兵力財力を擁した節度使も僅に高位、高祿のみあつて實力を持たぬ空官となり、宰相も、專權は國を紊る基として、つとめて實權を持たせられぬこととなり、かくして天子の意志が直接に政治に反映する、君主政治の獨裁強化が新しい政治様式となり、シナ史上に大きな時代的變革をもたらすこととなつた。

此の君主獨裁政治の思想的背景をなしたものは、前代よりも更に強調された儒教倫理であることは當然の道理であつて、庶政百般悉く條貫を正しくして、秋毫ももつとることを許されない。儒佛道三教の中、儒學獨り其の地位を尊くしたのは必然の勢であり、忠義、孝義が「宋史」に於て特にとりあげられたのは故なしとしないのである。

もとより、太祖自身佛教に關心を持ち、また國初繄々の際に太祖が行つた諸施策の中心が人心收攬にあつたことは申すまでもなく、軍士に優給し天下に大赦するが如き常套手段の外に、乾隆元年（九六〇）六月

辛卯には、顯徳二年五月七日の世宗の詔勅によつて停廢さるべき寺院の中、未だ毀たれないものは存すべきことを命じているし、乾徳五年（九六七）七月には、銅佛像を開封に集めて毀ち、鑄錢の用に供していたものをやめて所在に祀らしめ、かつ新に佛像を鑄ることを止めていた。⁽⁹⁾ 聖建隆二年正月には、宋建國の大業のために戦死した者の靈を慰めるために揚州の行宮を捨て、建隆寺としていることは、他の五代君主の戦死者に對する態度と思ひあはせ、軍閥に信ぜられた佛教の内容を知ることができる。また屢々金字銀字の藏經を寫さしめたほか、世界印刷史上にも顯著な事蹟としては、開寶四年（九七一）太祖が高品張從信を益州に遣はして大藏經を雕らしめ、太宗太平興國八年（九八三）にいたつて完成をみた蜀版大藏經の印刷も、太祖太宗二代のみならず後に東漸寺版・開元寺版の如き福州版・また思溪版・積沙版・普寧寺版と、宋代を通じて頻繁に鑄刻せられた大文化事業の源流として、道藏の刊行とともに記憶されねばならない。⁽¹⁰⁾

また建國草々の際、早くも乾徳四年（九六六）僧行動等百五十七人が西域に遊ばんことを請うや、詩を賜ひ、錢三萬を與へて其の行を盛んにし、以後毎歲多數の僧侶を西天に遣はしていることは、太平興國七年（九八二）太平興國寺に譯經院を設けたのとともに、多く外交上の政策に出づるものであるといへ、また宋室の佛教に對する信頼を窺ひ得るものである。「大中祥符法寶錄」卷三、「續資治通鑑長編」卷二十三卷二十四等によれば、太平興國八年十月、施護譯守護大千國土經三卷、法護譯大力明王經二卷が上進された時、太宗は宰相に之を示し、かつ、

浮屠氏之教有裨政治。達者自悟淵微。愚者妄生詖謗。朕於此道微究宗旨。凡爲君治人即是修行之地。行一好事天下獲利即釋氏所謂利他者。庶人無位蹤。或修行自若不過獨善。一身如梁武捨身爲出家奴。百官率錢收贖。又布髮於地令桑門踐之。此真大惑。乃小乘偏見之甚。爲後代笑。爲君撫育萬類。皆如赤子無偏無黨。各得其所。豈非修行之道乎。雖方外之說亦有可觀。卿等試讀之。蓋存其教非溺於釋氏也。

と諭し、趙普が「陛下以堯舜道治世、以如來之行修心。聖智高遠動悟眞理。固非臣下所及」と答へ、また、帝が「一僧に飯し一經を誦するが如きはもとより何の功德もない、佛前に焚香するたびに惟民庶の安輯を願うのみであつて、不近理の事は斷じて爲さない」と語つているものは、「宋朝事實」卷七、道釋に江少虞の「事實類苑」を引いて「太宗曰。古者一夫耕三人食。尙有受其餒者今殆二十人矣。東南之俗。連村跨邑去爲僧者蓋儲稼穡而避徭役耳。泉州奏未剃僧尼繫籍者四千餘人。其已剃者數萬人。尤可驚駭」と記し、また「續資治通鑑長編」卷四十四に、眞宗が「崇釋論」を著して「釋氏の戒律の書と周、孔、孟の經書とは迹異なるも道は同じであり、人に善を勧め人に惡を禁ずるものである。不殺は則ち仁、不竊は則ち廉なり」としているのと併せ考へて、儒教國家に於ける君主の佛教信仰の一面を明示しているものとして理解されるべきであらう。太宗に「蓮華心輪廻文偈頌」十一卷、「祕藏詮」二十卷、「妙覺集」五卷等六十一卷に上る御製のあることは「大中祥符法寶錄」卷十八に詳かである。

慶曆三年（一〇四三）北宋唯一の漢人譯經三藏惟淨（南唐李王從謙の

子)は、夙に塩鉄使陳恕等の冗費節約の立場よりする譯經院廢止論醜醜の趨勢、政府が權塩法を復して稅收入の擴大を計るに汲々とし、西夏、遼に對する歲賜の増大等による財政難の加重、さらにより根本的には譯出すべき原典の缺乏等の諸點から、もはや其の存立の必要なしとして四度譯經院の廢止を上奏したのに對して、仁宗は、

三聖(太祖、太宗、眞宗)崇奉。朕烏敢罷。且又賦貢所籍名件。皆異域文字。非鴻臚安辨として遂にその廢止を許さなかつたことは此の間の事情を示すものである。

かゝる宋室の佛敎に對する親和の感情も、必しも儒敎倫理に本づくことを施政の要諦とする政府官僚の同調を得ていなかつたことは、太祖が戰死者追福のために寺を造つたのに對する批判、陳恕の譯經院廢止の上奏のみに限らず、他に多く此の類例を見ることが出来る。

すでに乾德四年には河南府進士李鶯が「滅邪集」を作つて釋氏を誹謗し、又佛經を以て衾綯としたために僧侶の訴へる所となり、遂に皮肉にも沙門島(山東省)に配流されるのことがあり、また、開寶三年(九七〇)十月甲午には、開封府に詔して士庶の家の喪葬に際しては僧道を用いることを得ずとしている。胡俗に、燕樂する時に用いる樂器(鑼鈸)を喪葬に使用していることの無知を明かにして、俗を正したものである。

開寶五年(九七二)には愚民が冥福に資せんがために銖錢、農器を毀つて佛像浮屠を鑄造するの弊を警めている。同年十一月には經世に害毒を及ぼす方術風水の類を僧道が習學することを禁じているし、開寶六年に灌頂水陸道場を法令を以て嚴禁している。共に移風易俗に留意

する官僚統治の實態を示しているのは興味深いことである。

二

かくの如き趨勢にあつて、傳統的な儒敎倫理の維持發展を眼目とする官僚士大夫の、佛敎淘汰についての上奏は再三くりかへされた。

敢言直行を以て已れの任としたため、却つてしばしば昇進の機を失したと言はれる王禹偁(九五四—一〇〇一)が今時の弊病を救うに足る古人の章疏を編して眞宗に上つた「三諫書序」に、文教刷新、佛敎淘汰、冗官整理について次の如く記している。

一、摺紳浮競風俗瀆漓。率多躁進之徒。鮮聞篤行之士。不移舊轍漸紊彝倫。臣故獻劉寔崇讓論。

二、齊民頗耗像敎彌興。蘭若過多緇徒孔熾。蠹人害政莫甚於斯。臣故獻韓愈論佛骨表。

三、選舉因循官常墮紊。署置不已俸祿難充。但蠹疲民罕聞良吏。臣故獻杜佑併省官吏疏。

齊民頗耗、像敎彌興と、特に齊民の語を用いているところに儒敎の傳統に生きる爲政者の眞意をうかゞい得られる。また南北朝時代からの名門の出であり、唐初の功臣として知られた蕭瑀が(五七四—六四七)僧たらんことを願つた時の故事について王禹偁が擬した中に、「佛敎は胡方より出て、中土を幻惑し、我が黔首を耗盡し、我が皇風を雜亂するものであつて、それにもかゝはらず、輕々しく君親を離れ、膚髮を惜まずして出家を求めめることは既に股肱の體を失するものである」と極言し、苾芻(僧侶)たらんことを請うを責めていることは、儒敎

的國家意識の、外教に對する優越を端的に表明したものである。

端拱（九八九）二年正月、すでに契丹の來寇が宋朝の重要な問題となつてきた頃、太宗は文武の群臣に命じて備邊禦戎の策について上書せしめた際に、戸部郎中張洎は、天下不急の務を罷め、土木の功を留め、官吏の冗員を減じ、錫賚の優を省くべきことを奏し、知制誥田錫も亦塔廟の耗費を罷めて軍旅の賞給に廻充せよといつてゐる。恰も此の頃、かつて呉越より奉遷した佛舍利を安置するため、首都開寶寺の西北隅に八角十一級三十六丈に及ぶ大浮圖を前後八年の年月と所費億萬計と稱される莫大な國帑とを要して此の年八月に完成し、「巨麗精巧近代所無」と評された。王禹偁は此の時五事の奏議を上つた中に、軍人僧道の如き、坐して衣食を得る輩の頗る多く、天下の中その七を占め、勤耕苦織する者僅にその三に過ぎざることを處へ、遊惰を禁止して民力を厚くすべきを論じ、

望陛下。少度僧尼。少崇寺觀。勸風務田農則人力彊而邊用實也。昔軍運勞於外。遊惰耗於內。人力日削邊用日多。不幸有水旱之災則寇不在外而在乎內也。

と極言している。すでに太平興國元年（九七六）には天下の童子凡そ十七萬人を普度したことが「宋會要」にも見え、之が統制のために祠部に於て經試し出入を嚴にし、また還俗の僧の科擧に赴くことを禁止する等の抑制策をとらざるを得なくなつてゐる。天禧三年八月に天下道士女冠僧尼二十六萬二千九百四十八人を普度し、天禧末年に天下の僧三十九萬七千六百二十五、尼六萬一千二百三十九人を數へてゐる「宋朝事實」の記事も一つの参考となるものである。また六百三十區にのぼる

多數の房舍を持つた靈仙觀の築營、十三層の泗州僧伽塔の重建の如き不急の大土木事業の續行等が、かゝる反省を生んだのであらう。

「爲人無足取、其文章則詞藻瞻逸風骨高秀」と評せられる、譯經潤文使を兼ねた夏竦は洪州を知して大に妖巫を斷じ、淫祠を毀つて治績を擧げ、「傳法院碑銘」にも見られるとほり佛教に對しても相當の理解を有してゐたと思はれるのであるが、然も上古三代は文を以て邦國を經し、武を以て禍亂を裁め、政を以て民を齊へ、教を以て俗を導き、家給し人足り元々豊厚であつたのにかゝらず、老佛の教が生れて六朝李唐の代に大に行はれるに及んで、衣食を蠹耗し、吾民を誕誕したことを慨歎し、有司を督して度人の禁を強くし、紫衣の制を去るべきを上奏してゐる。後の歐陽修、司馬光等の佛教抑壓策の如きは暫く措くとして、かくのごとく宋初期、佛教々團が社會政策の上からいへば優遇されてゐた時代に、官僚によつて常に執拗なまでに佛教々團に對して抑壓が策せられていたことは史上に明かなところであつて、これは曩に塚本善隆博士が指摘された、佛教と知識階級殊に儒教との交渉が未だ具體化しない以前に、唐宋五代の亂離を経て中原の統一にのりだした中央集權の儒教國家の體制を整へるために必然的に要請されたものであるといはねばならぬ。

このやうな政治の一大變革期に、佛教々團が如何に對處したかは單に教團史上のみならず一般社會史上にも關心をよぶものがある。教團に對する國家の統制はすでに北方では羅什門下の僧碧が僧正に、僧遷が悅衆に、法欽、慧斌が僧録に任ぜられて國家より俸祿を給せられたことを以て最初とされるが、江南漢人社會には、もとより同時代に慧遠

件にめぐまれた南唐李氏における佛敎の盛行も亦吳越のそれと併せ考へるべきものである。長興三年（九三二）武肅王が死んで文穆王錢元璿が嗣ぎ、よく父王の治を承けたのである。天福元年（九三六）には蔣承勳等を日本に遣して、佛書を求めしめたことが「日本紀略」承平六年七月十三日の條に見えてゐる。其の頃贊寧は猶天台山にあつて研鑽にとめていたのであらうか、清泰二年（九三五）彼が十七歳の時、新羅人で天台山平田寺に留錫していた、蚊蚋虻蛭等に我が血を供養すること四十餘年といはれた道育と、石梁で同宿したことが傳へられてゐる。²⁸

六十歳の老齡に達していた贊寧が阿育王寺佛舍利を奉じて宋の首都開封に入京した太平興國三年（九七六）に至るまでの事蹟としては、

一、錢氏一族中の忠懿王、宣德節度使錢湛、奉國節度使錢億、越州刺史錢儀、金州觀察使錢儼、工部侍郎錢昱と親交あり、衛尉卿崔仁翼、工部侍郎慎知禮、内侍致仕楊惲等と共に詩文の應酬があつた。²⁹

二、光文大師彙征より文格を、前進士類纂より詩訣を授けられた。³⁰

此の頃江南の佛敎界には貫休、靈澈、齊己等の所謂儒僧と稱すべきもの、輩出を見、吳越の文運の隆盛とあいまつて、直接間接贊寧の儒學に對する關心を刺戟したものと思はれる。こゝに贊寧の聲望日隆く文學ます／＼さかんとなり、錢唐の數ある名僧の中に、論虎一契凝、文虎一義從、義虎一晤恩、律虎一贊寧の四虎の隨一として、又吳越監壇、副僧録、兩浙僧統として數十年の久しきに亘つて吳越佛敎に貢獻するところがあつた。明義宗文大師の師號を得たのも此の頃である。

此の間錢唐慈光院文備（九二六—九八五）淨光大師義寂等と特に親交

のあつたことは彼が「宋高僧傳」等に記することくである。³¹然しながら贊寧の史家としての本領はむしろ晩年の、宋に入つてから後に大に發揮されている。

長く浙東の地に獨自の地位を占めた吳越國錢氏（九〇八—九九九）も隆々たる宋室の國土統一の進涉と共に、遂に太平興國三年五月自ら其の國土十三州一軍八十六縣五十五萬六千八百八十一萬五千三十六を獻げて僅に一族の安寧を得たのであるが、贊寧も錢俶に從つて阿育王寺眞身舍利塔を奉じて入京し、太宗に滋福殿に謁し、一日七宣、玄井の西域記にも記されている、天台石橋方廣寺五百羅漢や、高さ五丈餘の大瀑布の上の崖にかけられた石梁について太宗から宣問を受け、之にこたへたことを自ら記している。³²

例として紫方袍を賜い、また改めて通慧大師と號せられ、大に太宗の信任を得、汴京の左街天雲寺に住した。³³

廬朱崖、李穆等と儒學、名理のことについて大に論じ、老年猶研鑽をかさねたのである。

歐陽修の「六一詩話」に次の興味ある話柄がおさめられてゐる。³⁴

吳僧贊寧は國初僧録となり、頗る儒書を讀み博覽強記であり、自ら著述もなし辭辯縱横で、時人で能く贊寧を屈する者がなかつた。その頃安鴻漸なる者が有つて、彼も亦文詞にすぐれてをり、殊に皮肉家でもあつた。たま／＼鴻漸が開封の町を歩いてゐた所、向うから贊寧が數僧を從へてやつてくるのにあつた。日頃心よく思つていなかつた鴻漸は贊寧を嘲つて曰く、「鄒谷の謂つた紫衣を受する僧がやつてきた」と一本きめつけた。響に應ずるがごとく、贊寧はこたへた。「秦

の始皇が埋めのこした輩がそこに居るわい。」

同じく歐陽修の「歸田録」には、太祖が初めて相國寺に幸して佛前に燒香した際に、拜むべきや否やを僧録贊寧に問うたことを記している。之に對し、陛下は燒香されるだけで、拜まねなくてよい。何故ならば現在佛である陛下は、過去佛を拜む必要はないのだからと答へたという。贊寧は頗る書を読みかつ口辯に長じてをり、今の語は役者の言の如くであるが然も上意になつたので太祖は微笑して領き、以後帝の佛寺行幸の際は焚香不拜が定制となつた。識者も亦之が禮にかなつてゐるとした。⁽⁹⁾

以上の挿話は、必しも事實とはなし難いものもあるが猶北宋初期、首都に於ける佛教乃至贊寧に對する官僚知識階級の偽らない感情を洩らしたものと云へる。元祐黨人の一人に數へられる呉處厚の「青箱雜記」卷六には、

近世釋子多務吟詠。唯國初贊寧獨以著書立言。尊崇儒術爲佛事。と評してゐるのは、また當を得たものであらう。

太平興國六年（九八一）には右街副僧録を命ぜられて右街教門の事を掌つてゐる。同七年詔を受けて杭州に歸り、七年に亘つて「高僧傳」を纂修してゐる。端拱元年（九八八）七十八歳の贊寧は再び入京し、ついで、淳化元年（九九〇）參知政事蘇易簡が太宗の旨を奉じて、「三教聖賢事迹」を編纂するに及んで、太一宮道士韓德純は道教を、贊寧は佛教を擔當して「鶩嶺聖賢錄」を著してゐる。もとより今日此の書は傳つてはいないが、三教同調の意圖から出たものであることは明かであり、それ／＼の權威者がその編著にあたつたものであらう。「小

畜集」卷十には、著書新に成るを以て贊寧は此の年左街講經首座に充てられたとしてゐる。

寧公新拜首座

著書新奏御。亦詔承旨蘇公道士韓德純與公集三優詔及禪扇。首座名

雖貴。家山老未歸。磬聲寒繞枕。塔影靜侵衣。終憶西湖上。秋風白

鳥飛。

至道二年（九九六）には七十八歳の高齡を以て洛陽の佛教々團監掌の恩命を蒙つてゐる。此の年首都の文人の間に白居易の故事に因んだ九老會が屢々雅集を催した。太平御覽、太平廣記、冊府元龜、文苑英華等の宋初の大文化事業を總理した李昉を中心として、宋琪、楊徽之、魏丕、李暹、朱昂、武允成、張好問、それに方外沙門の中から贊寧を加へて九名で、何れも文名一世に高く、八十五歳の張好問を筆頭に、殆ど八十歳に近い人々の、繪畫、賦詩、朗詠を事とする風流集團であつた。たまく蜀地に叛亂がおこり、兵を四川に出すこととなつたため、中絶するの止むなきにいたつた。⁽³⁸⁾ 諤々の疏を以て知られ、詩論話の體では白居易をついだ王禹偁は、佛教に對しては決して好意は持つてゐなかつたが、ひとり贊寧に對しては、師事してゐたことは、「小畜集」にしばしば贊寧に詩を呈するところがあることから理解される。

此の間にあつて「宋高僧傳」を始め咸平二年（九九九）に重修した「僧史略」をおそらくは最後の著述として、内外の學に亘る數百卷の著述をなしたのであつて、此については後述する。しかも八十の高齡を

過ぎてなほ護教につとめ、史館編修、左衛僧録を経て、咸平五年（一〇〇二）八十五歳を以て杭州の地祥符寺に於て示寂し、錢塘龍井場に葬つたのである。天聖七年（一〇二九）法孫宗盛は先師の遺骸を茶毘に付して祀を新にした。崇寧四年（一一〇五）徽宗より圓明大師を加謚されて、其の學行を旌されたのである。其の後更に四十年を経た紹興十四年（一一四四）法道によつて「僧史略」が重刊されて、贊寧の佛先道後の主張が再確認されたのである。

孤山智圓が某日贊寧の影堂にいたつて詠じた追懷の詩は後人の心を惹くものがある。

經通慧僧錄影堂

寂爾歸眞界 人間化已成 兩朝欽至業

四海仰高名 舊跡存花社 遺編滿帝京

徘徊想前事 庭樹跪鳴

四

今日我々に残されている贊寧の名著は、後に述べる「宋高僧傳」三十卷、僧史略三卷であつて、このほかには、殘缺として若干卷傳へられる以外の殆どは既に早く散逸して見ることができない。しばらく各種資料より得られた彼の著述を列示すれば左の通りである。

- 一、内典集（佚）一百五十二卷
- 二、宋高僧傳（存）三十卷
- 三、僧史略（存）三卷
- 四、鷲嶺聖賢錄（佚）五十卷

小畜集卷七

五、事鈔音義旨歸（佚）三卷

律宗瓊鑑章

六、外學集（佚）四十九卷

小畜集卷七

七、駁春秋繁露（佚）二篇

青箱雜記卷六、經義考

八、柳春秋無賢臣論（佚）一篇

青箱雜記卷六

九、論語懸解（佚）一卷

四庫闕書目、光緒湖州府志

十、論語陳說（佚）一卷

通志芸文略、經義考

十一、難王充論衡（佚）二篇

青箱雜記卷六

十二、證蔡邕獨斷（佚）四篇

〃

十三、斥顏師古匡謬正俗（佚）七篇

小畜集卷七、青箱雜記卷六

十四、折海潮論兼明錄（佚）二篇

青箱雜記卷六

十五、非史通（佚）六篇

青箱雜記卷六

十六、答斥雜諸史（佚）五篇

〃

十七、簡譜（存）一卷

直齋書錄解題

十八、物類相感志（存）又、感應類從志一卷

重刊僧史略序、郡齋說書志、重較說郭

十九、傳載略八卷（存）說郭卷五、重較說郭卷二十二、宋史芸文志

二十、要言（佚）三卷 宋史芸文志、志雅堂雜鈔

以上の中、（一）内典集一百五十二卷（六）外學集四十九卷は、贊寧の文集序を書いた王禹偁の「小畜集」に見えるもので、其の名稱、卷數等より推して、贊寧の末年に一代の著述を集成したものと思はれ、おそらくは（二）宋高僧傳以下の内典及び（七）駁春秋繁露以下の外學に関する著述をふくんだものと察せられるのである。

「宋高僧傳」は、「端拱元年（九八八）十月日左衛天壽寺通慧大師賜

紫臣僧贊寧上表」による「進高僧傳表」、「宋高僧傳序」には、太平興國七年（九八二）勅旨を奉じて、「副陛下遺賢必取之心、助陛下隆典威修之美」のために杭州の故里に歸つて編修に着手したことをのべ、自ら、「循十科舊例、輯萬行之新名、或案誅銘、或徵志記、或問輪軒之使者、或詢耆舊之先民、研磨將經論略同、雠校與史書懸合、勒成三帙」と記している所によつて、明かなごとく、贊寧の博學を以て特に資料の捜求につとめ、ことに碑銘、野史の類を豊富に採り入れてゐることは本書の特色の一と言ひ得るものである。これはのちに「四庫全書總目提要」卷一四五にも指摘するところである。「傳後附以論斷、於傳授源流最爲賅備、中間如武后時人皆系之周朝殊乖史法：然其於諱銘志據採詳博文格亦頗雅贍」と賞揚している。

ともに纂修にあづかつたのは、弟子賜紫顯忠、相國寺賜紫智輪等であつたと思はれ、正傳五百三十三人附見一百三十人を列ね、こゝに道宣の「唐高僧傳」を續けたのである。もつとも北周佛授記寺法藏（卷五）、北魏西宗府檀特師、晉陽河禿師、新羅玄光、隋江都宮法喜、洛州欽師（以上卷十八）隋行堅、天台法智（以上卷二十四）北周法成（卷二十六）劉宋靈隱寺智一、北魏洛陽慧凝（以上卷二十九）の如き貞觀以前の高僧の傳を載せるが如き若干の不統一はある。もつとも贊寧は唐貞觀以前の諸僧を「宋高僧傳」に録するについては、卷十八、隋洛州欽師傳の系に、或曰魏齊陳隋與宣師耳目相接、胡不入續傳耶、通曰、有所不知蓋闕如也、亦猶大宋文軌既同、土疆之廣、日有奇異良難適知、縱有某僧也其奈史氏未編傳家無樣故亦闕如弗判及錄者、留俟後賢者也と會通してゐる。しかもその後序に依れば、至道二年（九九

六）贊寧が思命により洛陽教門の事を掌つた後、寸暇を得て法照（宋傳卷十一所收）等の行狀を撰して前來の闕如に易へたと記してゐることによつても知られるように、屢々校異治定を加へたのであり、「猶我に數年を加うれば僧傳に於て完璧を期さん」としてゐることは、咸平の初年（九九八）東京（汴京）開封）右衛後に（左衛）僧録となつた八十歳の高齡にあつた贊寧が、最後まで史家としての本分を發揮して推敵にこれつとめ、

俾將來君子知我者以僧傳、罪我者亦以僧傳。

と結んでゐるのとともに、僧傳執筆に對する彼の熱意を知り得るものである。

「宋高僧傳」に對する批判は、すでに慧洪覺範（一〇七一—一二二八）によつて行はれた。彼は狂僧、狂道士の讒訴によつて、生涯に四度獄に繋れ、殊に靖康の黨禁に連座して不遇の裡に生を終へたのであるが、護法の宰相張商英からは「今世融肇也」と信頼され、いはゆる江西詩派の祖黄山谷（一〇四五—一一〇五）と親交があり、「禪林僧贊傳」三十卷、「石門文字禪」三十卷、「冷齋夜話」等の著書が今日に残されてゐる。（融、肇は僧融、僧肇を指す）

いま、「石門文字禪」によると、禪者は専ら修道につとめるため、身世二つながら忘れて、未だ翰墨のことに從事したことがない。従つて唐宋の僧史は何れも講師（講學の人の謂）の筆に成つてゐる。然して唐傳の著者道宣は律には精通してゐるが、文詞は其の得意とするところでないため、習禪篇の如きは戸婚按檢の如くであり、宋の高僧傳を著した贊寧は學は博いが、其の識見は暗く、たとへば法眼宗下で禪淨融合を説いた永明延壽（九〇四—九七〇）を興福篇におさめ、巖頭を施身の

項にいれてゐるし、多くの碑碣の文を以て傳をたてゝいるため文體が一でない。⁴⁶⁾また贊寧の高僧傳には同じく雪峯義存の門に出て玄沙の師備(宋傳卷三)とならび稱され「日々是好日」の名句に名を知られた雲門文偃(八六四—九四九)の傳が見えない。おそらく雲門が禪者であるため、贊寧が故意に之を刪去したのであらうと噂され、また無段澄源(一九六〇)の傳は(もとより宋傳に録されていない)景德傳燈錄卷十七に収録されているが、曹山にあつた斷碣の文と比較すると極めて粗雑で眞を傳へていない。早くも黃山谷が高僧傳を改修せんとする意があつたが果さず謫死し、ここによつて遂に「禪林僧寶傳」撰述の意を生じたのであると⁴⁶⁾している。また「林間錄」に隨處に指摘された「宋高僧傳」に對する非難をみると、南山律の系統に屬する贊寧の、禪家に對する意識的乃至無意識的な手落ちと、主として江南にあつた贊寧の資料蒐集の上の偏見等が見られるのである。⁴⁷⁾然も猶梁唐宋明のいはゆる四朝高僧傳の一として、かつ儒典に通じていた贊寧の立場から、隨處に孔孟の言を引き立論してゐることは特に記憶さるべきであり、飛山戒珠の「淨土往生傳」にも、多く引據するところがある。「僧史略」三卷は佛降生年代より上元放燈にいたる五十八條並に總論の一條を以て、佛教各般の問題についてその緣由を記したものであつて、簡略ではあるが要を得たものとして古來重用されてゐる。後に法道によつて僧先道後の證憑として復刊され、それが今日に傳つてゐるのであるが、これについては別稿に譲る。⁴⁸⁾

また「駁春秋繁露」二篇は、董仲舒作と傳へられる「春秋繁露」に對して、宋人が多くその偽書なること疑つたが、贊寧の此の書はおそ

らくは其の先驅をなしたものと思はれ、「難王充論衡」「證蔡邕獨斷」「斥顏師古匡謬正俗」の如き、何れも散佚してゐるためその内容を知る由ないが、宋初の群經疏義の校勘の如き北宋儒學勃興の動向にてらして、彼の經學に對する造詣のほどを知ることができ⁴⁹⁾る。

また「荀譜」は典雅叢書本、十萬卷樓叢書本等があり、「玉壺野史」にも記すとほり、吳越錢昱との竹についての往返の結果、作られたものといはれ、その卷數は一定していないが多くの流通本があり、また「筆譜」として「百川學海」十一集「說郭」卷七十等におさめられ名、出、食、事、説の五類に分たれ、博引諺證、古來頗る好奇者の珍重とするところである。「群齋讀書志」卷十二に僧惠崇撰とするのは誤りであらう。⁵⁰⁾

なほ、贊寧の著述としては、「僧史略」卷上に記す「立壇得戒」の條に、十誦律等に説く最も原始的形態の佛塔である覆鉢形塔について、道宣の「關中創立戒壇圖經」に對する疑問をこいた「覆鉢形儀」の著のあることが知られる。さらに、贊寧に、「舍利寶塔傳」、「護塔靈變菩薩傳」各一卷の有ることは、民俗信仰の上からも貴重な資料を提供するものである。もとく阿育王寺の聖井に鰻魚がいて魚菩薩と稱されて、靈驗があつたといふことは道宣も記すところである。⁵¹⁾「宋本書影」所收内野岐亭氏舊藏宋刊本には、「明州阿育王山如來舍利寶塔靈變傳」があり、崇寧二年(一一〇三)佛國禪師惟白の序がある。(惟白には「大藏綱目指要錄」八卷「續燈錄」三十一卷等の著がある。)其の序によれば、堂塔寶鑿禪師達公行祖が重刻したもので、

寶塔靈變二傳皆國朝開寶中僧統贊寧之所述也、採摭瑞應、搜揚隱

顯、倫貫編……とあり、また、贊寧の自序には、

……天恭敬者且以神功不朽歲紀長雖補前文難述。未來之瑞應更期後哲好編無盡之微猷。贊寧想乾封絕筆之餘慮多遺墜。仰炎宋統天之勢。思欲播揚與劫齊休惟高不動者也。開寶五紀歲實沉固正朔且

と記している。開寶五年には贊寧はまだ汴京に日來していないが、すでに呉越で宋の正朔をも奉じていたであらうし、僧統贊寧述とすることからも呉越での作と信ぜられる。明萬曆四十五年（一六一七）漱山徳清序刊本「明州阿育王山志」にも淵靈廟禱雨記とともに收載せられ、（卷五）、シナに於ける根強い民間傳承の系譜をここにも見るのである。

五

五代の混亂から漸く離脱して、獨裁君主の天下一統へのめまぐるしい激動のさなかに推移した趙宋初期の佛教界に其の名をとどめたのは、贊寧をおいて他に求めることはできない。數百卷の新譯經典を出した西天三藏天息災、法天、施護等も遂に經錄の中にその名をとどめ、徒らに佛祖統紀の著者志盤をして、彼等が封官加爵を受けて公卿を稱することの不當を痛論せしめたに過ぎない。西天取經の行動等を始めとする多くのインド旅行の僧も殆ど爾後の活動をきかない。僅に天台教籍の蒐集につとめた螺溪義寂（九一九—九八七）や、おくれて山家山外の論争の端をひらいた四明知禮（九六〇—一〇二八）禪淨融合につとめた慈雲遵式（九六四—一〇三三）が杭州を中心とした舊呉越國の地に大に教線を張つたのである。然も概ね江南の地に局在してをり、よく贊寧のみが江南佛教全盛の地から、久しい戦亂に精神文化も荒廢した

君主獨裁社會に於ける佛教々團の立場

江北の地に進出したのである。

宋會要、慶元條法事類等を承けて、宋史卷一六五職官志五には、鴻臚寺の頃には傳法院は譯經潤文を掌り、左右街僧錄司は寺院僧尼の帳籍及び僧官補授のことを掌ると規定されている。高雄義堅氏が曩に指摘されたように、僧錄として太祖・太宗の頃に道深、神暉、可朝、省才、眞宗朝に澄遠其の他僧侶を擧げているが、僅に贊寧一人がまた其の事蹟も著しい。上述の如き儒教倫理の貫徹を國是とする獨裁君主の治下で、南山律の傳統に生き、またたぐひなく儒學に通達した僧官贊寧が、此の趙宋初期に教團は如何に對處すべきかを考へたのであらうか。隋・唐以後のシナ諸宗の展開の後をうけ、殊に唐末五代の政治的軍事的經濟的混亂がもたらした經濟基盤を中心とする社會構成の變化、それによつてもたらされた佛教受容層の擴大は教義佛教の衰退、禪宗淨土宗信仰を中心とする庶民階級への佛教信仰の浸透を見るにいたり、外國人の教であつた佛教を、從來のような沙門不敬王者を主張するが如き、インド佛教本來の法主王從的のものから引き下して、ひろくシナ人の社會に受容され同化された「新しいシナ人の佛教」に變貌せしめたのであるにもかゝらず、猶、儒教の教養のみを支柱とする士大夫官僚たちによつて、たえざる北方異民族の侵寇に對する反撥もあつて、單に佛教が夷狄の教であるとか、出家剃髮の如きが忠とか孝とかの傳統的な儒教倫理に背反するとかの、千遍一律の形式論を以て批判し、また、中唐以後寺院僧尼の無數に輩出した社會的背景を考へることなく、徒らにそれらが政治的經濟的困窮をもたらしつて國家の存立を危くするとして攻撃せられた。しかも後には容易にかつ無數に

僧尼をうむ賣度がかへつて焦眉の國家財政難を打開するものとして政府自身が積極的に關與するにいたつたのは甚だ皮肉なことである。

寺院僧尼の社會的特權を剝奪して、一般人民に超越した特殊性、優越性を打破せんとするのは、發展社會に於ては當然の傾向であるが、五代殊に後周世宗の佛教淘汰以後特に強化された教團に對する世俗的統制は、ますます教團の自主的行動に壓力を加へたのであるが、更に趙宋の天下一統による獨裁政策の推進によつて、ひきおこされた其の教團の運営にとつて極めて困難な時代に處した贊寧の立場は、彼の主著、「宋高僧傳」と「僧史略」に判然と表明されている。

もとより高僧傳が太宗の勅により修撰された其のことが、すでに前二高僧傳となつてをり、「左衛天壽寺通慧大師賜紫臣僧贊寧」が「進高僧傳表」を上表していることが、もはや贊寧の立場を規定しているとも言へる。本文中に唐朝以下五代十國宋室の諸帝の佛教に關する護教的な、しかも典據もさだかでない記載を甚だ多く採り入れ、かつて廢佛を斷行した諸帝の末路の悲惨さを對照せしめている。殊に呉越王錢氏崇佛の事例を細大となく記していることは、もとより筆者が呉越の出身であるばかりでなく、編纂直前に被征服王朝から宋都に入り、まのあたり隆々たる宋朝の盛運に際會した贊寧が、多少の感懷を以て、呉越佛教の盛を今の太宗に踏襲せしめたいとの意があつたであらうことも推されるのである。

また宋高僧傳卷十三、習禪篇の論に、

若相推重佛法增明、酬君主度己之恩、答我佛爲師之訓

と云い、同卷十六、明律篇の論に、

慈父多敗、子脫或翻惡歸善、變犯成持、或衆主之勸修、或名師之訓導、假王臣之外護、必法教之中興。

と記していることも注目されてよい。此の態度は「僧史略」に於てはさらに強く主張され、卷下、菩薩僧の項に、「佛法汚隆王臣制作遇其抑勒。知復奈何。凡百學徒觀此思事」とて、北周の武帝が建德三年（五七四）釋道二教を廢し沙門道士數百萬を還俗せしめたのち、通道觀を以て釋道の名徳のもの百二十員を置き、俗服を着せしめて學士となし、更に武帝崩じ宣帝即位するや、大像元年（五七九）には勅によつて、剃髮毀形しない、いはゆる「菩薩僧」二百二十名を東西二京の陟帖寺において、國のために行道せしめた故事等を引き、護法のためには王法に順應するの止むを得ないとの見解をのべている。このような妥協的な考へは、「僧史略」卷中、道俗立制の項に、律の外に僧制を設くる所以を説いた後に、「受僧者苟未修行、但能避刑憲亦道遙之上士也」と記し、「宋高僧傳」卷二十三、廬山香積庵景超傳に、本來遺身の科に列せられる者は薩埵王子のごとく必ず全身をすてるべきであるのに、近頃遺身の徳を以て擧げられるものが僅かに燃指や掛燈の小事にすぎないのに對し、「況亦像末尤成難事、其猶守小分之廉隅、入循吏傳同也」と通じているのととも、五代末期趙宋初期に於ける軍閥乃至專制君主に處する佛教々團の立場を如實に示しているものである。「教法はこれ有爲の法、詎んぞ遷流を免る者ならんや」と歎ずるのは、ひとり贊寧のみの慨歎ではなかつたであらう。

儒學に精通した贊寧の、此の王法爲本の態度は、獨裁政治の背景をなした儒學に對してもうかゞはれる。「道安と習鑿齒、慧遠と宋炳、雷

次宗、復禮と權無二、皎然と陸鴻漸等の例によつても知られる通り、佛敎者が儒者を心服せしめたのはまつたくよく外學にも通じていたからである。儒と道の二敎は義理玄邈である。既に本業（佛敎）に精しければ外學を鑽極して見聞を廣めることをさまたげない。一方に滯つてはならぬ。（僧史略卷上、外學）とする。

此の觀察は、「僧史略」の總論では、さらに發展して三敎調和を極言している。即ち此の著述は佛道を中興して正法を久住せしめんとするにありとし、宋朝が佛道を重じ、玄門（道教）を崇び、儒術を行ひ、太平を致す、既に中興なり、一介の比丘の微力を以て何ぞ佛道を中興すといはんやとの設問に、釋子が法も知らず、行も修めず、學科に勤めず、更に本起（因縁）を明かにせなければ帝王中興の業に副ふことはできず、また先師に著述は多いが（一方に滯つて）儒佛道の三敎が循環して始まることを知らないし、帝王有るが故に三敎の盛興があり、よつてもつて三敎が帝王をたすける所以ともなる。また、はやく儒は三王以降、道は五帝以前、王道を行ひ、帝道を尙ばんとしたものであり、釋氏の門も其の敎は、慈悲を以て暴悪をも變じ、喜捨を以て慳貪の心を變じ、平等を以て冤親を變じ、人の死して猶神明不滅なるをさとり、また天堂、地獄を以て賞罰を明かにしている。

三敎是一家之物。萬乘是一家之君。視家不宜偏愛、偏愛則競生、競生則損敎、已在其内自然不安。及已不安則悔損其敎、不欲損敎、則莫若無偏、三敎既和、故法得久住也、として佛敎が因果應報により、其の行爲の善惡によつてそれ／＼天堂地獄がむくひられるとなし、また、三敎既に和すれば正法久住を得とするという、此の贊寧の論は、佛敎

の本質より言へばもとより取るに足らぬ俗論として慧洪等によつて批難されてはいるが、趙宋初期佛敎の第一人者とも目される贊寧の此の動きは、やや時代を後にした他の人々の三敎調和説とともに獨裁社會の進展、宋學の形成、禪淨融合佛敎の隆盛など時代の趨勢を窺うことができるのである。建隆二年（一九六）撰になる教禪二門の樞要を説いた永明延壽の大著「宗鏡錄」に「天下元帥吳越國王俶製」の序がある。詳夫域中之敎者三。

正君臣親父子厚人倫。儒吾之師也。

寂兮寥兮視聽無得。自微妙升虛無。以止乎乘風馭景。君得之則善建不拔。人得得之延罔無窮。道儒之師也。

四諦十二因縁三明八解脫。時習不忘。日修以得。一登果地。永遠眞常。釋道之宗也。

惟此三敎並自心修。

と述べているのは、これが吳越僧統として鏡氏につかへた贊寧の影響によるものか否かは明かでないにしても、たとへ狭小であるにせよ江南の獨裁君主に此の言のあることは、興味を惹くものがあるのである。

詩經の「伐柯伐柯其則不遠」、孟子の「天時不如地利、地利不如人和」を結びとする「僧史略」の主張は崇儒、好道に盡き、老君先聖、孔子先師あつてこそ釋敎も顯揚し得るとするものである。

このような態度をとらざるを得なかつた贊寧の立場は、

一、永く吳越にあつて崇佛朝廷の保護下に大に佛敎が榮えたことを體驗していたこと。

二、中原にあつては佛教に對する君王の好惡の感情によつて屢々廢佛のことがあり、現に後周世宗の佛教淘汰など五代君主の破佛を身近に感じたこと。

三、中央の僧官として直接建設期にある趙宋初期の政情をよく理解してをり、佛教そのものに對し惡感情を抱く士大夫官僚階級とも接近していたこと。

四、江南儒僧の影響を受け、自らも儒學に造詣あつく、これを友としたこと。

などに基くものと考へられるのである。

宋初の道教々團は、眞宗徽宗朝にさかへたことは周知の通りであるが、なほ太宗朝には蘇易簡の奉勅撰「三教聖賢事迹」の道教に關しては太一宮道士韓德純が之に參劄したし、道藏も五代末に杜光庭が天台山桐柏宮に重建したといはれ、太宗はかつて道書を求めて七千餘卷を得、徐鉉、王禹偁等校讎して三千七百三十七卷とした。大中祥符初年、宰相であり羅天醮儀の著者でもある王欽若が、眞宗の命をうけて道藏編纂を總理して洞眞部六百二十卷、洞玄部一千一十三卷、洞神部一百七十二卷、太玄部一千四百七卷、太平部一百九十二卷、太清部五百七十六卷、正一部三百七十卷合計四千三百五十九卷の道藏を編輯して、「寶文統錄」と名を賜つてゐる。⁽³⁵⁾のち張君房は「雲笈七籤」を纂輯しているし、大いにその經典整理の業が進んでいるが、これはもとより範を佛教にとつたものであり、宋初には特に道教の佛教よりの優越の事實もなかつた。福井博士も「混元聖紀」卷九の文を引いて王欽若の道藏纂輯に際して「詔道釋藏經、互相毀訛者削去之」との事實を擧

げている。⁽³⁶⁾

贊寧も「僧史略」卷中、僧道班位の項に、佛道二教盛衰のあとをたづね、歷朝次第して今、大宋に於ては朝集毎に、僧先道後なることを擧げてゐる。

五代宋初の代表的隱士として知られ修心、養生、悟心を以て儒道佛三教の調和を説いた華山の陳搏（一九八九）が麻衣道者より、正易を授かり、「正易心法」四、十二章を得たといひ、「吾師は麻衣道者也」とするものは、俗諺にはすぎないであらうが、また當時佛道二教の關係をもがたつてゐる。

眞宗朝になつて、道教の祖として趙姓の玄朗（聖祖上靈高道九天司命保生天尊大帝）が祀られ、太上玄元皇帝（老子）を太上混元皇帝、玄聖文宣王（孔子）を至聖文宣王と改めて諱をさけ、各地に天慶觀が置かれるにいたつて、漸く道教の大發展を見ることとなり、後の徽宗時代の道教全盛の基盤をつくるにいたつた。⁽³⁷⁾が、すくなくとも趙宋初期に於ては、贊寧が僅にふれてゐる如く、道教はいまだ必しも佛教々團と拮抗する丈の力を持つてをらず、その下風にあることを餘儀なくされたものであらう。

以上、私は趙宋初期の佛教々團の動向を贊寧を中心として述べてきた。國家建設の意氣に燃える建國の直後に、儒教倫理の傳統に生きんとする官僚にとつて、非生産的な寺院僧尼はあくまで好しからざるものとして追放されるべきであり、まして僧尼の質的低下によつて逃亡軍人の隱匿所となり、富豪の脱税對象となり、犯罪者の巢窟となり、無

頼の徒の集團化した教團は、たゞく結社、法集等によつて庶民教化に多少の貢献するところがあつても、其のことが却つて社會不安を醸成するものとして指彈されにいたつては、其の存在の價値を疑はれるのも當然であつた。また獨裁君主にとつても、たとへば傳法院の譯經事業が、單なる對外文化政策の一斑としてのみ行はれたかのごとき印象を與へているにすぎないように、其の佛教信仰は必しも根源的なものでないとするれば、教團の立場は君主に對しては絶対服從——王法爲本——であり、官僚—儒教に對しては協調的、妥協的であることは理のおもむくところである。(かゝる時代がもたらした佛教々義の變化については之を次號に譲りたい)

宋學の勃興による佛教への反撥、民俗宗教の流行による庶民階級の佛教の浸透、教團に對する官僚統制の強化等から宋代に於ては特に此の問題がきびしく論ぜられ、贊寧ののちには智圓の「閑居編」、契嵩の「輔教篇」等を始め多くの三教融和又は三教併存に關する論も出ているのであるが、しばらく問題を宋初にかぎれば、おそらくはその先驅として、王朝交代の境に身を處して體驗した贊寧の立論は大に傾聽すべきものである。

贊寧の歿後約百十年を経て、紹興十四年(二四四)「僧史略」が寶覺圓通法濟大師法道によつて覆刻された。流石の慧洪覺範をして「道公膽大過身軀」と嘆ぜしめた法道は、軍事にも參謀し、殊に淮穎の間に軍糧徵發につとめたのであるが、かつて徽宗の道教妄信によつて僧道の順位が道先僧後となつたことを憤り、祖法に背くものとして屢々上訴し、其の證憑として「僧史略」の「僧道班徒」をとりあげた。

君主獨裁社會に於ける佛教々團の立場

再三の上奏を経て再び僧先道後となつたことを確認したは紹興三年(一一三三)であつた。實に林靈素が失脚してより十四年を経過していた。のち「佛法事理、來歴紀綱、捨此書而弗知也。苟斯文之墜地、顧大法之將沈、由是敢率同袍興心內護」のため「僧史略」を再雕したのであるが、僅に「僧先道後」を證する文獻としての意味で「僧史略」が重用されたことは、儒教に對してはあくまで協調的であつて、道教に對してのみ漸くその存在の優越を誇示せざるを得なくなつた佛教々團の苦衷を示すものであらう。

註

- (1) 嘉泰二年(一一〇二)に成つた慶元條法事類の道釈門は、宋代宗教政策を知るに極めて貴重な資料であるが、これに記されているところを、五代會要卷十二、舊五代史卷百十五等に記す世宗の佛教肅正の詔勅と比較しても、宋の宗教政策が多く世宗のそれによつてゐることが知られる。
- (2) 宋史卷三太祖本紀贊、また宮崎市定氏、宋の統一(東洋文化史大系、宋元篇所收)参照せよ。
- (3) 宋朝の性格については、周藤吉之氏、宋代官僚制と大土地所有(社會構成史大系所收)、中村治兵衛氏、王安石の登場——宋朝政權の性格、歴史學研究第一五七号等参照、堀敏一氏、五代宋初に於ける禁軍の發達、東洋文化研究所紀要第四册
- (4) 宋史卷四四六忠義傳序、士大夫忠義之氣、至於五季變化殆盡。宋之初興范質王溥猶有餘憾。況其他哉
- (5) 續資治通鑑長編卷一、諸路州府寺院經顯德二年停廢者勿復置。當廢未毀者存之。全卷八、先是諸道銅鑄佛像悉輦赴京毀之。丁酉詔勿復毀、仍令所在存奉、但得更鑄。金石萃編卷一二三、建隆元年二月十二日鳳翔府停廢寺院牒：奉勅訪問諸處多有山門皆是靈境古跡之地亦在停廢之數、宜令指揮其逐處山寺如未經毀拆者並與存留、如山下有屬山寺下院亦與此指揮仍具存留去處屋宇佛寺數目聞奏其州縣軍鎮城郭村坊停廢寺院一依元勅

處分。王禹偁小畜集卷十七、揚州建隆寺碑。

- (6) 長編卷二、建隆二年正月戊申詔行揚州行宮爲建隆寺。長編卷三、建隆三年九月、周行逢崇信釋氏；謂左右曰、吾殺人多矣。不假佛力何以解其冤乎。(資治通鑑卷二九三參照)また乾德二年五月安陸の下宮を奉先資福禪院となし、宣祖昭憲皇后の像を祀つてゐることも太祖の佛教信仰を知るに足るものである。(長編卷五)太祖にすゝめて佛寺を建てしめた孔承恭はその俸祿の大半を飯僧の資に供したほどの溺佛者流であつたが、世人は「修佛寺、普度僧尼」して戦死者の冥福を祈るは迂濶であると冷笑したという。以て宋初社會の佛教觀の一斑を知り得る。(長編卷二四)
- (7) 佛祖統紀卷四十三
- (8) 長編卷四十五、咸平二年八月丙子
- (9) 湘山野錄卷上
- (10) 宋、王撰、燕林翼貽謀錄卷三、喪葬不得用僧道
- (11) 長編卷七、乾德四年四月
- (12) 東都事略卷二、長編卷十三
- (13) 長編卷十三、十一月癸亥禁釋道私習天文地理。宋史卷三參照
- (14) 長編卷十四
- (15) 四部叢刊本小畜集卷十九。また同書卷十八、答鄒衷書參看、宋史卷
- (16) 小畜外集卷十二、擬賤蕭瑀出家詔、旧唐書卷六十三、新唐書卷百一參照
- (17) 長編卷三十、端拱二年正月また至道三年(九九七)五月十八日の詔言五事も參照すべきである。一、謹防邊通通盟好、二、減冗兵併冗吏、三、艱難選舉、四、沙汰僧尼使民無耗、五、親大臣選小人(長編卷四十二)
- (18) 宋會要輯稿卷二百道釋、又、佛祖統紀卷四十三、長編卷二十四、太平興國八年(九八三)十二月
- (19) 長編卷二十三
- (20) 宋史卷二八三、夏竦傳 文莊集三十六卷(四庫全書珍本初集)あり、文莊集卷二十六、傳法院碑銘は趙宋禪經史上の貴重なる文獻である。其の對佛教策については、崇政殿御試賢良方正能直言極諫科制策(卷十二)、禁淫祠(卷十三)、抑僊釋奏(卷十五)等參照

- (21) 溫國文正公文集卷二十四等、詳しくは別稿に譲る
- (22) 東洋文化史大系、宋元時代 宗教—佛教
- (23) 拙稿、後周世宗の佛教政策(東洋史研究十一の三)參照
- (24) 高雄駿堅氏 中國佛教史論、宋代の佛教諸制度參照
- (25) 史學雜誌第六十二の二
- (26) かつて隋の煬帝は三度高句麗を親征し、遂にはその失敗のために隋室を傾ける事態を生じた。渤海高氏の内地移住は此の遠征の結果からであらうか。後に玄宗の開元元年(七一三)高句麗の餘類大祚榮が渤海國の始祖高王となつた。
- 贊寧の傳記は、宋高僧傳、僧史略に自叙するほかに、王禹偁の小畜集卷二十所收の「左街僧錄通慧大師文集序」が最も信憑性に富みかつままつてゐる。但し四部叢刊本小畜集に貞明七年生るとするのはもとより五年の誤りである。其の他小畜集によつた、釋門正統卷八、佛祖統紀卷四十四、西湖高僧事略卷下等に見える。十國春秋、德清縣志等の記載は何れも如上のもの援引にかゝる。贊寧の宋高僧傳を承けた大明高僧傳(天台慈雲寺如惺撰)は贊寧を傳するを失念し、福田行誠師は、その校正にかかる僧史略(明治十六年頌典教社刊)に、「明高僧傳欠之者作者見聞之狹少可知也」と註している。光緒十八年江北刻經處本は「宋僧統寧法師傳」を補刻している。
- (27) 宋高僧傳及び撰然の律宗瓊鑑章、重慶の傳律圖源解集、懸壑の律苑僧贊傳等(大日本佛教全書本)による。天台宗相承の諸祖及び其の門葉の紀傳を集めた釋門正統に於ては贊寧は護法外傳中に著録されている。
- (28) 宋高僧傳卷二十三(大正五〇、八五八中)道育は天福三年(九三八)十月十日八十餘歳の高齡で歿した。
- (29) 宋僧文鏡撰玉壺野史卷一、錢昱と贊寧が竹に關して討論し、昱が竹譜三卷贊寧が竹譜十卷を著した。宋史卷四八〇參照
- (30) 孤山智圓の開居編卷十に「佛氏靈征別集序」あり、靈征が樂安の孫郎より古文を學び、文道大に壞れた五代の乱亡の中にあつて、よく傳統を維持し、文格に新意を拓いたことを揚げている。然も吳越の僧統として、

義、仁、貞、達の四徳を備へたことを記し、かゝる高僧を宋高僧傳に録することを忘れてゐる失を指摘して「不見大宋之十科者雖曰傳者不徹賢吾不信也」としている。

また宋高僧傳十三に後唐杭州龍興寺道愆（八六八—九三七）、晉會稽清化院全付（八八二—九四七）の碑銘を僧主彙征が撰したとしている。

宋高僧傳卷十六に漢錢唐千佛寺希覺傳あり、同じく永嘉の人吳越の僧主たり、鄭樵通志別集類に彙征集七希覺撰とあり、然らば希覺、彙征は同人なるや猶後勘をまたなければならぬ。

(31) 釋門正統卷五參照、閑居編卷二十一、錢唐慈光院備法師行狀「法師平時味道耽學、不以衣食聚念於禪觀誦經之外、手寫南北章疏、凡萬餘紙、辭藻頗富頗有著述。嘗撰別遺偈文、故左衛僧錄通惠大師贊寧在杭修僧史之日深貴其文」また螺溪振祖集（大正四十六）に贊寧作淨光大師讚あり。義寂は永嘉の人、贊寧と生年を同じくし、「往會稽學南山鈔既通律義乃造天台山研尋止觀」とあればおそらく贊寧と同學であつたのであらう。宋高僧傳卷七（大正五十、七五二中）

(32) 長編卷十九、東都事略卷三參照、吳越國錢氏の佛教については、小川貫弑氏、錢氏吳越國の佛教、龍谷史壇第十八號、阿部肇氏、吳越忠懿王の佛教政策に關する一考察、駒澤史學第二號參照

稍後のことに屬するが、海月大師懺辯（一一〇七三）が都僧正に補せられた時、蘇軾が之に序して「錢唐佛僧之盛、蓋甲天下、道德材智之士與妖庸巧僞之人、雜處其間、號爲難齊」としたのは、興味ある記事である。（東坡全集卷九五）

(33) 宋高僧傳卷二十七、天台山福田寺普岸傳（大正五十、八八〇中）、常盤博士、支那佛教史蹟踏査記に（四五二頁）實況が記されている。謠曲「石橋」の歴史性を書いたものに森克己氏「日宋文化交流の諸問題」がある。

(34) 入宋した裔然が左衛天壽寺で、照遠大師賜紫超會に面會したのは太平興國八年（九八三）である。（參天台五臺山記卷一、四、五）また覺範鈔第三、藥師法の項に彼軌云大宋國左衛天壽寺惠文阿闍梨口請得傳、端拱二年（九八九）正月八日庚寅日求尋待寫了日本國入唐五台巡禮賜紫沙門

君主獨裁社會に於ける佛教々團の立場

詐龍將來云々とある。

(35) 四部叢刊續編鄭守愚文集卷三、寄猷狄右蒸、逐勝儼開向杜陵。愛僧不愛紫衣僧。身爲醉客思吟客。官自中丞拜右丞。殘月露垂朝闕蓋。落花風動宿齋燈。孤單小隸輕舟在。心戀清潭去未能。また湘山野錄卷中參照

(36) 贊寧が入京したのは太平興國三年であるから太祖では事實に合しない。或は太宗かも知れぬ。之に對し佛祖統紀は全く妄説なりとし（卷四十四景德八年（大正四九、四〇五上）卷四十五熙寧五年（大正四九、四一四下）惠洪覺範の林間錄には「皆有深意決非符然。予聞君子樂與人爲善、雖善不善謂之矜、文忠公母恨平心爲難豈眞然耶」としている。

(37) すでに開寶五年（九七二）功德便を置いている（仏祖統紀卷四十三）

(38) 事文類聚、宋史卷二六五李昉傳

(39) 咸平元年（九九八）刑部郎中王禹偁は太宗實錄の編輯に當り、私意を以て恣に文意を改めたとして落職され知黃州となつた。（長編卷四十三）

(40) 贊寧の歿年については二三の異説がある。
一、至道二年（九九六）説 仏祖歷代通載卷二十六、西湖高僧事略、四庫全書總目提要卷百四十五

二、咸平二年（九九九）説 釋氏稽古略卷四
三、咸平四年（一〇〇一）説 釋門正統卷八、佛祖統紀卷四十四
四、咸平五年（一〇〇二）説 湘山野錄下卷

以上の中、小畜集には八十二歳にして未だ「視聽不衰」とあれば咸平三年以後の入寂でなければならぬ。佛祖統紀は釋門正統をうけたものであり、湘山野錄と釋門正統の二説の中では、湘山野錄説をとる。

(41) 西湖高僧事略卷四、重刊僧史略の法道の序に、寧師内外博通眞俗變究、寧師所集物類相感志、至於微術小伎、亦盡取之蓋欲學佛遍知一切法也と記すのは、贊寧の平常を知るに足る。

(42) 閑居編卷四十七

寄 贊 寧 上 人

支公兼有董狐才 史傳修成乙夜開 天子遠酬丹詔去 高僧不出白雲來
眉毫各別應垂雪 心印休傳本似灰 若念重瞳欲相見 未妨西上一浮杯

七九

贈 賀 寧 大 師

詔修僧史浙江濱 萬卷書中老一身 赴闕尙怨支通馬 援毫應對仲尼麟
溟濛雲影松窓曉 狼藉蒼花竹院春 還許幽齋暫相訪 却暫陶令滿衣塵

(44) 佛祖歷代通載卷十九(大正四十九、六八三中)

(45) 四部叢刊本石門文字禪卷二十六、題佛鑑僧寶傳

(46) 同 同 題珣上人僧寶傳

(47) 林間錄卷上

一、李肇國史補曰、崔趙公閭徑山道人法欽、弟子出家得否。欽曰、出家是大丈夫事。非將相所爲。趙公亦賞其事。賀寧作欽傳無慮千言。雖一報曉鷄死。且書之乃不及此何也。

二、賀寧作大宋高僧傳。用十科爲品流。以義學冠之。已可笑。又列嚴頭豁禪師爲苦行。智覺諱禪師爲興福。雲門大師僧中王也。與之同時竟不戰何也。

三、大宋高僧傳乃曰。釋弘忍姓周氏。其母始娠。移月光照庭室。終夕若晝。異香襲人。舉家欣駭。安知紫館本社屋生時置水中乎。又曰。其父偏愛因令誦書不知。何從得此語。其叙事妄誕大率類此。

冷齋夜話卷九、痴人說夢夢中說夢(殷禮在斯堂叢書本)に宋傳卷十八所載の僧伽和尚傳について、賀寧が「其言姓何、亦猶康僧會本康居國人使命爲康僧會、詳何國在碎葉東北是碎葉國附庸耳。」と記しているのを批評して「此又夢中說夢、可掩卷一笑。」と酷評している。

(48) 印度學佛教學研究第三號、拙稿「僧史略の世界」參照

(49) 程大昌(一一二三—一一九五、宋史卷四三三參照)の著作である「演繁露」を見よ、學津討原本第十二集に演繁露十六卷續集六卷、續古逸叢書之四十五に程氏演繁露十卷」等がある。

(50) 「崇文總目」によれば賀寧撰、錢侗集釋とあれば、清朝末期に於ても讀まれたことがわかる。四庫全書總目提要卷百十五參照

(51) 集神州三寶感通錄卷上(大正五二、四〇五上)

(52) 中國佛教史論所收、宋代の佛教諸制度—中篇僧官制度(支那佛教史學四の四、宋代に於ける僧官の研究)

(53) 東方學報京都第二十五冊に掲載豫定の拙稿、「中國に於ける民俗佛教成

立の一過程—特に泗州大士について—」は第十一回宗教學大會に於て發表した「五代佛教の性格」と共に、此の問題に對する私の一試論である。

(54) 「宋高僧傳」卷十九、感通篇之論(大正五〇、八三六上)

「僧史略卷中、僧道班位…有爲之法、何免四相遷移(大正五四、二四七上) 常經大定博士「支那に於ける佛教と儒教道教」昭和五年刊、久保田量遠氏「支那儒佛道三教史論」昭和六年刊參照

天台山德韶(八九一—九七二)も吳越の名僧として知られているが、錢弘俔に對し「他日爲國王當興佛法」の箴言を興へたといふ。

(56) 吳越國錢氏の施政については、新五代史卷六十七に「考錢氏之始終、非有德澤、施其一方而百年之際虛用其人甚矣」とあり、また湘山野錄卷中に左の記事がある。

吳越舊式。民間盡算丁壯錢。以增賦與。貧賤之家。父母不能保守。或棄於糶糶。或賣爲傭妾。至提支寄於釋老者。眞宗一切蠲放。吳俗始蘇。

(57) 「宋高僧傳」卷二十六、清泰寺支朗傳(大正五〇、八七六上)の記事は、僅に見出される賀寧のレジスタンスの一とみられるのである。

觀其唐世已上求戒者得自選名德爲師。近代官度以引次排之。立司存主之。不由己也。朗之求戒不其是乎。如是師資相練恩義所生。脫臨事請爲則喻同野馬也

(58) 陳國符著 道藏源流考(民國三十八年、中華書局刊)「歷代道書目及道藏纂修與鑲板」に雲笈七籤序、文獻通考卷二百二十四引宋三朝國志等を據證としている。

(59) 道教の基礎的研究 三〇二頁、佛祖統紀卷四十三(大正四九、三九七中)に、王欽若が「翊聖眞君傳」を著して、その中に佛を論じて甚だ當を得ないものがあることを記し、「欽若稍稱知佛、作傳之辭亦來必有此語。特恐道流下知天位、妄撰此言入於傳中、雖欲登天而卑佛、適所以誣天而慢佛也、戒之也哉」と述べている。

(60) 傳勒家著中國道教史(文化史叢書)第十三章參照
附註 天台四教儀二卷説の有力な資料としての通懺錄の賀寧眞撰を疑った、苗村高綱氏、天台四教儀の二卷説に於ける賀寧の百問書に對する疑問、龍谷學報 三一六參照

五代南唐の王室と佛教

塚 本 俊 孝

- 一、序
- 二、建國と佛教
- 三、南唐王室と法眼宗
- 四、季瓌季煜の崇佛行爲
- 五、滅亡と佛教
- 六、結 語

一、序

「天台學、華嚴學等に代表される隋唐の佛教は、南北朝より隋唐に至る傑出した思想家による印度佛教の支那的思想性によつて形成され、中晩唐まで支那佛教教學の深遠な思想を展開させているが、宋・明・清の佛教は母國たる印度佛教の衰退と共に、するどい印度的思想を受け取る機會もなくなつていき、佛教も印度的な色が漸次薄くなつて、支那民族に最もふさはしい支那民衆の佛教となつたと言へよう。この支那佛教に於ける性格の大きな相違は、唐末より五代宋初の間に成立しきたるものと考えられる。唐代まで南北朝以來の貴族社會に支持されてきた佛教は唐末の會昌の廢佛、唐の滅亡、五代の軍閥混亂の時代に舊來の貴族層の完全な没落によつて一大變化をきたしたのである。五代

の佛教は貴族にかはつた新興の軍閥節度使によつて支持されていつたようであり、宋の太祖、太宗朝に服屬されていく節度使に佛教信者が多いことによつてもうかがはれる。以後宋・明・清と王室の保護もあるが、富商等一般民衆に支持されつつ、その中にとけていき儒佛道三教合一へと進むのである。

この五代の一大轉換期にあつて、楊行密の淮南國のあとを襲つて、南唐は九三七年、建國し、先主李昇（九三七—九四三）中主李璟（九四三—九六一）後主李煜（九六一—九七五）の三代三十九年間にして九七五年宋の太祖に滅ぼされる。短い期間ではあるが、それでも五代五十年の三分の二以上をしめ、かつ佛教の盛んであつた六朝文化の傳統を傳えた江南富裕の地をしめて、三代共に佛教を奉じその興隆に力をつくした。北方中原地方が約五十餘年間に後梁、後唐、後晉、後漢、後周、と五王朝の交代をみて、革命で混亂し、且つ最後に後周の世宗の廢佛整理のあつたのに比べ、呉越、閩、南漢、の諸國と共に中原の混亂をよそに割合に平和な少康状態を保つことが出来たこの國の佛教は、相當重要な位置にあることが考えられる。宋以後の佛教は北方の五台山と南唐ならびに呉越、閩、南漢の地がその重要な淵藪であると

認められるのである。

しかるに從來南唐の佛教に關しては殆んど論説を手にし得ないのであるが、これは宋高僧傳にはその著者贊寧が呉越出身であるため、呉越のことは詳しいが、敵國であつた南唐に關しては二三をあげるのみであり、したがつて佛祖統記、歷代通載等にも一〇二つの記載があるにとどまる。景德傳燈錄に相當詳しい法眼宗の傳燈についての記載があるが、いまだ南唐佛教についての研究なく、佛教史家に看過されきつたのである。しかし南唐の歴史である北宋徽宗朝の馬令の馬氏南唐書、南宋孝宗朝の陸游の陸氏南唐書ともに浮屠の傳を立ててをり、後主李煜は溺佛亡國の點で梁の武帝と比せられている。

私は馬氏陸氏兩南唐書と景德傳燈錄を中心とし、歐陽脩の五代史記に五代會要、冊府元龜、資治通鑑、續資治通鑑長編等の別史、前掲の兩南唐書、江南野史、江南別錄等の朝史、釣磯立談北夢瑣言等の傳記小説―但し宋代までのもの―で註を附した清の彭元瑞の五代史記注を參考にしつゝ、續貞元釋經錄、宋高僧傳、もあはせ見て、まず南唐佛教の王室を中心とした展開とその状況を述べ、南唐佛教の支那佛教史上の一大轉換期に於ける性格に論及したいと思う。

二、建國と佛教

南唐の先主李昇は唐の憲宗の第八子建王恪の元孫で、祖父志は宗室をはなれて徐州判官となり、父榮は佛書を喜び佛寺に遊んで、李道者（共と）と號していた。先主は光啓四年（八八八）彭城に生れ天下喪亂に會し、濠梁にうつり家貧しくしてその二人の姉は尼となつた。淮南に據つて

いた楊行密が濠州をおとしたとき、その養子（共と）となり、次で徐溫の養子となつた。幸にして徐溫の妻は李氏で同姓であり、姉の尼も徐の家に出入しておつたので、徐知誥と名けられ諸子の上におかれた。

知誥は溫に從つて功をたて天祐九年（九二二）昇州刺史となり、善政をしき次で南朝の古都建業の南に新城を築いた。すでに天祐二年（九〇五）楊行密卒し、徐溫が政を専らにし、次で楊隆演、呉國を建て帝と稱するや（九一九）知誥はその左僕射參知政事となり綱紀をひきしめ、人心を得たが、徐溫病死（九二七）の後には、天祐元年（九三五）齊王に進封せられ、昇、潤、宣、池、歙、常、江、饒、信、海の十州（註も）を支配し、天祐三年呉より位を傳えられ昇元と改元し（九三七）同二年、李姓に復し國號を唐となした。

佛教信奉者の家系をもち、舊來の佛教文化の傳統をうけている李昇は新城を築き宮殿を完成すると佛教の説を用い無遮大齋七會をなし、工匠、夫役の死する者の爲に福をすゝめていた（陸氏南唐書列傳卷十四）陸氏南唐書は南唐佛教のはじめとして、胡僧中印度より來り、貝葉舍利を献上したとき、帝は豫章龍興寺の僧智元をして翻譯せしめた。

また文房に命じて華嚴經論四十部を書寫せしめ、かつ著者李長者の像を圖寫せしめて、これらを境内に班布したことを特筆している。これは恒安の大唐保大乙巳歲續貞元釋教錄一卷に李長者の新華嚴經論四十卷を僧勉昌が昇元二年進上し、今の禮侍郎孫忌が序を撰し大藏經内に編入したことをのべ、かつこの論について「右の一論は李通玄長者が開元十七年太原の東北孟縣同穎鄉大賢村に於いて造るところで、世に盛行す、昇元二年僧勉昌が入藏を進請し、大唐光文肅武孝高皇帝は令

して十本を書かせ、李長者の眞儀十軸を寫させて、諸州に散下し、藏末に編入させ、孫忌侍郎に勅して序を撰せしめ、論首におかせた。今故にこゝに編す、遺墮なからんことを慮う」と記しているのとよく合する。建國まもない時に華嚴經論を敢て大藏經中に編入し、かつその寫本を李通玄の像と共に十州に班布したことは、南唐王室の佛教に對する態度を全國に示したものと見て注目すべきである。

居士李通玄の新華嚴經論は僧法藏の華嚴宗の傳統の外におかれてゐるが、既に唐の大中年間（八四七—八五九）には南支那の福州開元寺の志寧が經論相對照せしめて華嚴經合論一百二十卷を作つてをり、後凡そ百二十年を経て、宋初の乾德五年（九六七）呉越國の慧研（慧研）が漏略を整へ、これを南唐王室の尊崇あくなき法眼禪師の高弟天台德韶門下の永安（永安）が版木に刻んで流通させてゐるのは、法眼宗に於いて華嚴經論が讀まれ德韶の門下にあつて重んぜられていたことがわかる。その傳統は明清に到り、明の李簡（卓吾）は浩漭であるためその要を取つて約して華嚴經合論簡要を作つてゐる。李通玄は唐の宗室の子とされ、五台山文殊信仰と結びついた多くの奇跡を傳えた居士（居士）であつて、同じ唐室出身の先主李昇が、その著並びに著者の肖像を世に普及しようとして勉めたことは意義深いことと言える。

同じく昇元二年六月、南朝の名刹瓦官寺を年號をとつて昇元寺と改めているのも、建國當初の佛教政策の一斑であると考えられる。

三、南唐王室と法眼宗

南唐王室の法眼宗への傾倒は、先主李昇の時代に初る。法眼宗の祖

清凉文益禪師は餘抗の人、越州開元寺で具足戒をうけ、希覺律師に律を學び、唐末令名の高かつた雪峯義存の高弟福州長慶院の慧稜の門に入り、後ち地藏院桂琛に參じて、豁然開悟しその深い影響をうけ、江表南唐の地に出でて、州牧の請を入れ、臨川（江西撫州府）崇壽院に住した。（傳燈錄第二十四）

當時法席に參じた人々の讀んでいたものは

諸人各會看還源觀、百門義海、華嚴論、涅槃經（景德傳統錄第二十四、昇州清凉院文益禪師の項）

の文よりして法藏撰の修華嚴奧旨安盡還源觀、同じく法藏著の華嚴經義海百門と、華嚴經論、涅槃經で、特に前述の如く各州に班布した李通玄の新華嚴經論も法藏の系統のものと共に、廣く讀まれていたことがうらづけられ、李昇の建國當初の南唐佛教界には華嚴系佛教が流通していたことが考えられる。文益が時弊を指し痛く誠箴を加えたその著宗門十規論の理事相違不分觸淨第五に

大凡祖佛の宗、理を具し事を具す、事は理に依つて立ち、理は事を假つて明かなり、理事相資け還つて目足に同じ。……………

……曹洞の家風の如き偏あり、正あり、明あり暗あり、臨濟は主あり、賓あり、體あり用あり。建化は類ならずして血脈あい通じて一つも該せざるなく、舉動みな集る、又法界觀の如し……………
……苟も其旨を知らずして妄に談論あらば觸淨分かつたず、譏訛辨せず、偏正迴互に滯り、體用自然に混ぜしむ

と華嚴の法界觀の事理相資相則の旨を忘れて妄に談論するを戒めてゐる。又同書には教典に通ぜずしてみだりに引證するとか、聲律に關せ

才理道に達せずして好んで歌頌をなす等を戒めて、禪教一致を主張している。

かゝる法眼の宗風は李昇建國當初の華嚴系佛教の流通の反映であり、發展であると考察される。この傳統は前述の如く高弟天台德韶門下の杭州報恩光教道場正覺空慧禪師永安の華嚴論一部百二十卷の開版流通へと進むのである。

李昇は文益を厚く尊崇し金陵報恩禪院に仰え入れて住せしめ淨慧禪師の號を著している。同じく地藏桂琛に參じ文益と深交のあつた休復(註)(悟空)禪師を請じて、徐溫の建てた興教寺を改めて甲辰の歲(保大二年、九四四)清涼大道場を創めたが、悟空の死後その依屬で文益は清涼大場所に移つてゐる。昇元七年(九四三)李昇が道士の金石を服して(註)突如没して後も、中主李璟の厚い尊崇をうけ、周の顯德五年(九五八)戊午七月十七日病に伏するや、中主は親しく禮問を加え、閏月五日跣(註)跌して逝くや、公卿李建勳以下をつかはし素服して送葬をなさしめ、大法眼禪師の諡を與えている。嗣法の高弟は、

天台山德韶(吳越國師)、文遂(江南國導師)慧炬(高麗國師)等
一十四人、先出世並爲王侯禮重。次龍光泰欽等四十九人、後開法各
化一方。……………後因門人行言署玄覺導師、請重諡大智藏大導
師。(傳燈錄第二十四清涼院文益の項)

の記載よりして、南唐のみならず吳越國、遠く高麗國にまで、國師として門下が尊崇されたのである。こゝではまず文遂、泰欽、行言、それに智筠を加へて南唐王室との關係を述べたい。文遂は杭州の人、池州僧正に參禪して落髮登戒をうけ、首楞嚴經に精博であつたが、淨慧

に參じてその禪法をうけた。

乾德二年(九六四)國主(李煜)延入居長慶、次清涼次報慈大道場、署雷音覺海大導師、禮待異他等(景德傳燈錄第二十五)

さきに文遂は江南國導師とある如く、雷音覺海大導師と名づけられ、清涼・報慈の大道場にあつて、一國の導師として特別に厚く尊崇されていたことがわかる。

泰欽は魏府の人、生れつき道を知り辯才無礙で、淨慧の室に入るや海衆は彼に歸した。初め、洪州(江西省南昌府)幽谷山雙林院に往し、次いで金陵龍光院、後ち清涼大道場に入つた。

江南國主(李煜)爲鄭王時、受心法於淨慧之室。暨淨慧入滅後、嘗問於師曰……………傳燈錄第二十五

泰欽は後主李煜とは同門の特別親しい關係にあり、彼が開寶七年六月疾を示すや、その遺言の中に、「老僧住持將逾一紀、每承國主助發」と(同上)その知遇を感謝している。

行言は泉州晉江の人、法を淨慧に得て後、江南國主(李煜)が新に報慈大道場を建てると、行言に命じて大いにその教を開らかせ、二千餘衆を參集させ、別に行言に導師の號を署している。行言も

師謂衆曰、此日英賢共會、海衆同臻、諒惟佛法之趣無不備矣。(傳燈錄第二十五)

と言ひ、李煜新建の報慈大道場に於ける法席の盛大さがうかがい知られる。

智筠は河中の人、普救寺果大師について剃髮し、後、金陵報恩道場に至つて、淨慧の頓悟の玄旨に參じて弟子となり、初め廬山の棲賢寺

に住したが

乾德三年江南國主（李煜）仰師道化、於北苑建大道場曰淨德。延請居之、署大禪師之號。（傳燈錄第二十五）

とある如く李煜は乾德三年、新に宮中の一部北苑に淨德大道場を建立し智筠を請いて居らしめ、大禪師の號を署している。後ち智筠禁庭に出入して、重ねて世主（李煜）を煩はしたのは自分の過ちであると言つて、遂に辭して廬山に歸るや、李煜はしたつて廬山の五峯樓玄蘭若を訪ねている。（同上）

法眼門下の文遂、泰欽、行言、智筠は後主李煜時代の高僧で、當時の國都金陵佛敎界を指導し禪師の號よりは一段と高い導師、大禪師の號を授けられ、尊崇されていたことがわかり、且つこれらの人は李煜の鄭王たりしときの同じく法眼禪師に參じた同門の先輩もしくは同輩であり、この點より知遇を得て、王室の援助、歸依を得ること大であつたと考えられる。中主李璟の即位の翌年に創められた清涼大道場につづいて、李煜は報慈大道場を新に建立し更に乾德三年北苑に淨德大道場を築いてこれらの人々を請ひ延入させ、海衆を參集させたことは、馬氏南唐書の「後主即位好之彌篤。輒於禁中崇建寺宇、延集僧尼」の文とびつたり合するわけで、王室の絶對的な尊崇をうけ法眼宗が榮えていたことがわかる。

四、李璟李煜の崇佛行爲

中主李璟は先主の長子、かつて廬山瀑布の前に書齋を構えて他日の別邸となしたが、即位後、寺となし開先精舎と名づけている。時に諸

王大臣皆な浮屠を喜んだが、獨り弟の信王景暹だけは佛書（註）を毀つには至らなかつたが六經の名敎をもつて事となした。帝の即位時代の南唐王室官僚の佛敎化の深さが十分に察せられる。

次に先主の蓄積（註）した經濟力武力を繼承した中主李璟の治世に見られる佛敎的記載を先ず年代順にひろつてみよう。

1 保大二年冬十二月からの閩遠征に際し統軍查文徽は閩の鼓山神晏（註）の高弟清護を建州（福建、建寧府）より金陵に歸せしめ、李璟は更に長慶院に居らしめて衆を攝せしめた。

2 又部下の行營招討邊鎬は捕虜の生命を完うしたため建州の人から邊羅漢と稱せられた。（馬氏南唐書）同九年の楚遠征には、邊鎬は功により湖南節度使を賜ひ、占領政策に意をもちいたので、楚人より邊羅漢、更に邊菩薩と尊崇されたが、優柔不斷のため後、邊和尚と稱せられた。（兩南唐書邊鎬の傳）

3 保大十三年十一月、周の世祖の淮田進入を受けた際、東都（揚州）副留守馮延巳は破れて髮を削つて行脚僧となつて逃げてゐる。（馬氏南唐書卷二十一）これらの瑣事を通して李璟を中心とする南唐王室官僚の佛敎化がうかがわれる。かくて江北の地を割き（九四〇）都を豫章（江西、南昌）に移して間もなく帝は崩ずる（九四二）。

李璟時、朝中大臣多蔬食。月爲十齋至明日、大官具晚膳始復常。珍謂之半堂食。其後周師至淮上、取濠泗揚楚秦五州、璟又割獻滁和廬舒蕲黃六州。果去唐國土疆之半。則半堂食之應也。（五代史記注、青箱雜記）

とある説話は江北の地を失つて、國土の半滅したことを半堂食の報い

とする面白い風刺であるが、朝中の大臣多く蔬食をなし、月に十齋をなしていたことがわかる。こうした齋戒の風は後主李煜の時代にもうけつがれたことは「當時大臣亦多蔬食持戒以奉佛。中書舍人徐鉉獨不然」(續資治通鑑長編)の文よりしてもうかがはれる。

法眼禪師に法を受けた李煜の崇佛の日常の行状は馬氏陸氏兩南唐書墨莊漫錄に特筆する處である。

後主與周后頂僧伽帽、披袈裟、課誦佛經、跪拜頓額至爲癡癡。親削僧徒、則簡試之以頗少有芒刺、再加修治。其手不抄、常作佛印而行。

百官士庶稍稍効之。募道士願爲僧予二金。(馬氏南唐書浮屠傳第二十二) 皇后と共に僧侶と同じ服装をなし、日課誦經し、禮拜のため、額に瘡が出来たといひ道士の僧への改宗を金で勧誘するといふに至つては、崇佛の度を越えた溺佛の評も甘受せねばならぬものであらう。さうはいへこれほどの崇佛實行の帝の下にある官民の佛敎化の著しかつたことも十分に推察されるであらう。

李煜の生れつき生物^(註)を憐み殺生をしない心情は崇佛によります。高められ、ついに僧侶の破戒と刑獄の弛緩をきたすに至つた兩南唐書とも大體同じ記載があるが、

僧人犯姦、有司具牘、則曰、僧尼姦淫本圖婚嫁、若論如法是從其欲、但勒令禮佛百拜、輒釋之。由是姦濫公行無所禁止。(馬氏南唐書浮屠傳第二十二)

の文の如く、姦淫の者には結婚をはからせ、法によつて罰せられても百禮ですんだわけで、姦淫を禁止することが出来なくなつたとある。

刑獄の弛緩も兩南唐ともに記載あり、馬氏の方をあげると

諸郡斷死刑、必先奏牘、詳覆無疑、適幸遇其齋日則於官中對佛像燃燈、以達旦爲驗。謂之命燈若火滅則依法、不滅則貸死。富商大賈犯法者往往厚賂左右內官、竊續其燈、而獲免者甚衆。

死刑囚の所斷が決定しても、たまたま前述の齋日にあへば、宮中の佛像前に燃燈させ、火が明朝まで滅えなければ命がたすかつたわけで、當時擡頭してきた富商や大賈が宦官に賄賂を送り、命の助かつたものが甚だ多いとある。

續資治通鑑長編卷三十四淳化四年冬閏十月の條に、蘇易簡・趙昌言の李煜をのべる言葉に、「如犯大辟者、仍令衛士然燈以卜之、苟日數間燈不滅者、必移司勘劾、恐其冤枉」とあり、また「李煜は、夏には罪人に絹ばりのかやをあたへ冬には、安眠のために、衾被をあたへたために罪人が獄をはなれることを願はなかつた」とあるのと共に併せて考へて、生れつきの生物憐みの心情が佛敎信仰により、一層たかまひ、引いて刑獄の弛緩を來したことが十分察せられる。

かくの如き帝の崇佛から來る時弊に對しては、諫めるものもあつたが、かへつて所罰された。歙州の進士汪渙が封事をたてまつて、「梁武惑浮屠而亡。階下取知也。奈何効之」(陸氏南唐書)と諫めたが、終に李煜はその言を用いなかつた。

五、滅亡と佛敎

李煜は宋に對して常に怯順であつた。開寶四年(九七一)南漢が平定するや、懼れて上表し、唐國を江南國と改め、翌五年には貢金三十萬貫米麥二十萬石を送つて畏服した。開寶七年(九七四)秋太祖は、詔し

て煜を召したが疾と稱して従がはなかつたので冬、曹彬・潘美を將として討伐せしめた。討伐軍の嚮導をなしたのが樊若水である、彼は江南人で進士に及第することが出来ず、宋に歸することを決意し、采石磯に浮橋をかけんことを獻策し、李煜の佛教に信仰の厚いのを利用して、氣脈を通ずる北僧に采石磯に石塔を建てさせた。李煜はこの北僧を尊んで供養をささげていたが、やがて荊渚より下つた宋の軍船は采石磯の石塔を足かりとして浮橋をかけ金陵包圍の大軍を渡橋せしめた。

金陵圍まれ、李煜はかねて尊崇していた小長老^(註22)を召して、助けを求めた、長老は「北兵強しといへども、我が佛力にあたるなし」と豪語し、城に登つて一たびさしずをなすと、敵兵がやゝ却いた。李煜は眞に佛力のなさしめる所であるとし、歎異して厚くこれに賜與し、軍民に令して救苦菩薩を誦せしめること、江濤の如くであつたが、いくばくもなくして、梯衝城を圍み、矢石亂下すること雨の如く城は危殆に瀕した。倉皇としてふたたび小長老を召したが疾と稱して至らず、始めて國を毒するものなるを悟り、これを殺さしめた。城中千餘の群僧は、共に甲を授かり鬪いで、國難に死せんことを乞うたが、後主は「教法其可毀乎」といつて許さなかつた。(陸氏南唐書列傳卷十五)

かつて賜田千頃を得ていた廬山圓通寺の僧徒數百も相率いて抗戦に参加したが、幾ばくもなく金陵が、陥つたので、その衆も遁れ去つた。(五代史記注雜錄)

前述した宮廷北苑の淨徳大道場の一部と考えられる淨徳尼院には、凡そ八十餘の宮中出身の出家者があり、中には諸王公卿の處子もまじ

つていたのが、院庭に用意した積薪に火をかけて李煜との約をはたしてすべて焼死したと、(馬氏南唐書浮屠傳)傳えている。これらの亡國の悲劇物語の間にも如何に王室をあげて佛教が信奉されてあつたかわかる。

かくて國亡び李煜は途中で臨淮(江南鳳陽府泗州)の普光王塔^(註23)を禮し、金帛千計を施入して宋に入朝した。(同上)。又弟、從誦の子、祝髮して僧^(註24)惟淨となり博く梵學に通じ、北宋朝廷の傳法院を中心とした翻譯印經事業に外國三藏と並んで西域印度の地をふまざる譯經三藏として活躍した、これも全く南唐王室の厚い奉佛の影響であるといえよう。

結 語

五代の他の王室が所謂「なりあがりもの」であつたのに對し、獨り南唐は唐室の系統をひき、六朝以來の文化を傳えた江南をしめて、佛教信奉者の家系をもつていたので、建國後まもなく、同姓の李通玄の華嚴經論が普及され、更に、華嚴の法界觀を禪に實踐する禪教一致の法眼宗が南唐王室三代を通じて厚く尊崇されるに至つた。中主李璟後主李煜は文學藝能に心を馳せ、高い教養を身につけていたので、かゝる高次の佛教が王室中心に榮えたのである。しかし李煜の生物愛好の心情は佛教信仰により高められ、崇佛から溺佛へと進み、僧侶の破戒、刑獄の弛緩をきたした。上、王室のかゝる傾向は、すでに唐末以來すゝみつゝある一般大衆の低級な通俗佛教化への道を一層すゝめたと考えられ、宋の統一への、大勢のもと、日々、困難な事情が加はり、亡國にひんしてはかゝる佛教への狂惑となつたと考えられる。

- 註(1) 宋高僧傳卷十三、周金陵清涼文益傳、周盧山佛手行因傳、宋盧山圓通院緣德傳
- 註(2) 馬氏南唐書浮屠傳第二十二、陸氏南唐書列傳卷十四、五代史記注容齊續筆
- 註(3) (4) 五代史記、馬氏陸氏兩南唐書、五代史記注玉壺清話
- 註(5) 五代によく行なはれた風習である
- 註(6) 十國春秋
- 註(7) 續藏第一輯第五套第四冊、華嚴經合論序
- 註(8) 宋高僧傳第二十八卷、傳燈錄第二十六卷、華嚴經合論序
- 註(9) 續藏第一輯第五套第四冊、華嚴經合論主李長者事迹
- 註(10) 金陵梵刹志五十三卷
- 註(11) 續藏第一輯、第二編、第十五套第五冊
- 註(12) 傳燈錄二十五
- 註(13) 金陵梵刹志卷十九
- 註(14) 傳燈錄二十五
- 註(15) 陸氏南唐書、卷一本紀第一、昇元七年の條
- 註(16) 馬令南唐卷十列傳
- 註(17) 馬氏南唐書、卷五後主書第五、陸氏南唐書、第三卷後主
- 註(18) 馬氏南唐書、卷七江王景暹の條
- 註(19) 馬氏南唐書、卷五後主記書乾德二年の條、陸氏南唐書、卷一本紀第一昇元七年の條
- 註(20) 傳燈錄第二十四
- 註(21) 釣磯立談、其談國事每以富民爲務、好生戒殺本其天性
- 註(22) 馬氏南唐書、卷二十六浮屠傳小長老
- 註(23) 宋高僧傳卷十八、唐泗州普光王寺僧伽傳六參照、陸氏南唐書列傳卷十四
- 註(24) 大中祥符錄、佛祖統紀卷第四十三、陸氏南唐書列傳卷十四

「一言芳談」の編者について

— 頓 阿 と 推 考 —

三 田 全 信

一 序 言

「一言芳談」は、「後世」のつとめを中心として、淨土門の名僧知識の片言句を集めたもので、その意圖するところは、教權を擁護しようためではなく、意の趣くまゝに座右の銘とするために集められたことが窺はれる。それであるからこそ道俗に尊ばれ、喩炙されるに至つたものであらう。編者がかような意味から編者名を表示することはなく、否寧ろ表示することを欲しなかつたのかも知れない。従つて古來から何人の編輯であるか未詳とされてゐる。

「一言芳談」の傳本には凡そ三種があるようで、一卷本は「續群書類從」所收のもの、二巻本は「佛教古典叢書」所收、三巻本は「日本教育文庫」所收のものである。就中、「續群書類從」所收のものは粗朴な型が残されており、「佛教古典叢書」のそれは前者に比較すると訂正の部分が見受けられ、巻末に「依_レ輔定所望難_ク去早速馳筆、于時寛正第四載孟夏上絃之頃」と云ふ識語がある。「日本教育文庫」のものは、湛澄の「標註一言芳談抄」の標註等一切を除いた本文だけのもの

一言芳談の編者について

である。註釋書としては

一言芳談句解 四卷 元師撰 貞享五年刊

標註一言芳談抄 三卷 湛澄撰 元祿三年刊

等があつて註釋書として初期のものである。

今此等の註釋者が「一言芳談」の編者についての見解は、「句解」には

作者いにしへよりさだかならず、兼好のつれづれ、草存海法印の行者用心集にもたれの作といふ事をしるさず、しかしながら法然上人より後の門弟子の制作か、ある説には敬佛房のことばおほくかきたり、もしは敬佛房の門弟の抄出かりあり、又湛澄は「標註」凡例に

此抄の撰者は、たれともしれず、然阿上人よりは後、兼好よりは前にあつめたるものなれば、をよそ三百餘年にをよぶ書なり

と述べてある。又「佛教古典叢書」所收本の解説に禿氏祐祥博士は「何人の手になりしや明かならざるも云々」と云つて編者には觸れられてゐない。「佛書解説辭典」の斯本の解説擔當者高瀬承嚴師は

編者は不明であるが内容から見ると淨土宗第三祖門下の慈心（西紀一二九七寂）の語を引くを以つて最後として、又兼好（西紀一三五〇寂）の徒然草に本書を引いてゐるから編者は慈心及びその師良忠に師事した僧侶であらうと推考されてゐる。

今私は茲に更に探究の歩を進めて見たいと思ひ駄筆を驅る次第である。

二 本書の内容からの考察

「一言芳談」は前にも少し觸れたように、「後世のため」に凡そ自己の座右の銘とするに相應しいものを思ひのまゝに集めたところに編者の性格が見出される。後世者の在り方については、本書全體を通じて深く注意が拂はれてあることは一見して明かである。今参考に二三の例を擧げて見ると、明禪法印の詞として

後世をたすからむと思はんものは構えて人めにたつべからざる物なり。人をば人が損するなり。

とあつて後世者は名利を遠ざかることを述べ又敬佛房の詞の條に資縁無煩の人も長閑に後世のつとめするは極めてありがたきなり。是をもて思ふに。資縁の有無によらず、只心ざしの有無による也。

されば某は資縁の希望はながく絶たる也只後世ばかりぞ大切なる（中畧）後世の學問は後世者にあひてすべき也（下畧）

とあつて、之れによると、經濟生活の豊かなものと然らざる者とあつても何れも後世を思ふ事には無關係で、たゞ道心によること、又後世者

の學問は、その道の先輩者に學ぶべきことに同調してゐる點が窺はれ、又

寶幢院本願云。昔の上人は一期道心の有なきを沙汰しき、次世の上人は法文を相談す。當世の上人は合戰物語云云

これを見ると、道心、法門、合戰と時代によつて道心の衰微に眉をひそめ、又

傳教記云。後世者の住所は三間に不可過。謂一間は持佛堂。一間は住處。一間は世事處也

とあるのは後世者の生活様式が明かされてある。このように編者が要請するところのものを古聖の詞に求め、その表現に共鳴してゐるのである。

次に本書の編者は、法然、聖光、然阿を環る淨土門の人々の詞を擧げてゐることである。證空や隆寛、幸西、親鸞の名は見えないが、證空及び隆寛の弟子の名が見え、貞慶、顯眞、慈圓、源信、古くは傳教等の詞を引いてある。俗人には蘭田太郎智明、熊谷蓮生等が極めて僅かに引用されてある程度で大部分が僧侶である。編者は人に拘泥はしないで詞の選擇に主點を置いてはゐるが引用には僧侶が多い。此等の事情から考へると俗人ではなくて矢張僧侶であつて淨土門に關係深き人であることが推考される。

次に全文を通じて著しく目につくのは、淨土門の高野關係の人々で、全體の三分二以上を収録してゐることである。「句解」にも敬佛房の詞を多く擧げてゐるから、敬佛房の門弟の抄出したものではないかとまで推測してある。「句解」の見解も一因はあるとしても、それ

は餘りに偏狹であつて、更に視野を廣くもつ時には、高野山に關係のあつた人であることは直ちに理解せらるゝところである。即ち關係回數は次の通りである。

(居住關係)	(回数)	(土地に關係した人)	(回数)
明 遍	一四	俊乘房重源	一
敬 佛 房	三九	播磨上人(性空か)	一
心 戒	一	顯 性 房	一
寂 願 房	一	敬 佛 房	一
寶幢院本願(寬泉房か)	一		

次に本書の編纂年代であるが、湛澄は「標注」に

然阿上人よりは後兼好よりは前にあつめたるものなれば、をよそ三百餘年にをよぶ書なり。

とある。「佛教古典叢書本」の解説には

兼好の「徒然草」にこれを引用せる點より考へ建武年間を降るものに非ざるを知るべし。

とせられ、「佛書解説辭典」の本書の解説には「編者は慈心及びその師良忠等に師事した僧であらう」と推考されてゐる。

此等は編者そのものは兎角として、時代考證は首肯出来るものである。即ち兼好の「徒然草」に引用されてあり、又慈心の詞を最後の時代とする。慈心は永仁五年(西紀一二九七)示寂であるから、兼好の寂年觀應元年(西紀一三五〇)の間のことである。

以上四つの理由を總括して見ると、後世の道に標がれた所謂非人法師即ち遁世の法師であり、而も淨土の教を及び高野山に關係をもつた人で西紀一二九七—一三五〇の年間に生存した人でなければならぬ

い。これに該當する人は歌人頓阿法師を指さねばならないのである。

三 頓阿の性格

頓阿が前の四の理由に適合するかどうかを研討してみる。然し今茲に頓阿の傳記そのものを研討することは省略する。

それで「望月佛教大辭典」に據つて摘要すれば、

頓阿、京都の人、初の名は貞宗、下野二階堂光貞の子(一説梶井執當源全の子)正應二年を以て生る。二十四歳にして叡山に登り剃髮して泰尋と號し尋いで高野山に赴き感空と稱し、後京都四條道場金蓮寺に入り頓阿と改む。性和歌を嗜み、藤原爲世に従ひて其の奥義を究め又書を能くす。

延元三年爲世卒するに及び知己なきを歎じて復た賦詠せず。光嚴院素より師の和歌を愛し給ひ其の之を廢するを聞き惜みて藤原良基をして更に歌道に精勵すべきことを諭さしむ。(中畧)

貞和四年正月良基の勸めに依り小倉山の下に庵を結び毎月二十日秘會を開く、時に兼好、淨辨、慶運等之に會す。同年四月兼好と共に内野に六時念佛を始め粥を煮て飢人に施し、明年五月亦兼好を伴ひ伊勢阿野明神に詣で七日通夜し草子一冊を撰す(中畧)

師は時に或は三室に菴居し、或は蔡花園に栖遲し、又西行の芳躰を慕ひて東山雙林寺に住し應安五年三月十三日雙林に寂す。年八十四。會て「月やどる澤田の面にふす鴨のこほりよりたつ明方のそら」と詠じたるを以て世に澤田の頓阿と呼び、兼好、淨辨、慶運と共に當時の四天王と稱せらる(下畧)

以上は辭典の摘要であるが、頌阿の生涯を通じて世塵を厭ひ小倉山に或は内野に庵居し西行の芳躰を慕ふなど、非人法師の生活を慕つたことは明白である。而も彼は、時宗一遍の遺跡四條道場(後の金蓮寺)に入つて頌阿彌陀佛と云つたと云ふことは、聖道門から淨土門への轉入者である。然らば茲に一つの疑問があらう。「一言芳談」が若し頌阿が集めたのならば何故一遍の法語の一つ位選び上げそうなものだと云ふ點であるが、一遍は死に直面して一切の書物を焼いて只六字の名號だけを遺したと云はれる。頌阿はそれだから一遍の法語を引かなかつた更にその流祖證空の法語をも引かなかつたと云ふ譯ではない。法

然を環る淨土門の人々の法語に魅力を感じ、それへ導かれて行つたのは背後に何人かがあることを感ぜしめられる。この人に就いては後に論及したい。何れにしても、道友兼好と共に内野に念佛を修したり、彼の和歌を通じて淨土の行業を欣び賦詠してゐるのである。湛澄は「頌阿淨土長歌註」を著して彼の淨土門に關する和歌を集め註を施してゐる。

頌阿が高野に關係の深かつたことは、略傳にも明かで、康永三年(西紀一三四四)足利尊氏が高野の金剛三昧院に於て百二十首の歌會に師を招き、兼好、淨辨、慶運も共に列したことが及び、頌阿の「高野日記」と云ふのがあつて、これに、いろは四十八文字を頭字に用ひて和歌を作り大師前に献じてゐる。その和歌は殆んど厭欣淨土の教を詠じてゐる。今その一例を擧ぐれば

(み) みだの名をたのむこゝろのかはらずは

身のよしあしはとともかくても

とあるのを見ても能く心底を知ることが出来る。

四 卷末の識語

「續群書類從」本には識語はないが、「句解」及び「標註」等の註釋本の原本には識語があつて、

依「輔定所望難」去、早速馳筆、于時寛正第四載孟夏上弦之比

類論五十五

洛下田畔野叟 朱印

とある。「佛教古典叢書」本の解説には

「句解」はこれを注して 是は東福寺徹書記の奥書也、作者の跋にあらず、則印判は枯月と云ふ古文字の朱印也是疑なき書記の名也と云ひ「頭書」には「或云江州佐和山に古本有、徹書記の筆也、是はその本の奥書なり朱印に正徹とありとぞ」とせり、然るに正徹は長祿二年七十九歳を以て示寂したればこれより五年の後の寛正四年にこの書を寫せし人は正徹に非ざるべし

と述べられてある。然らば、此の奥書は解説の如く正徹の記したものである。正徹が「招月菴」又は「松月」と云つたから「松月」の誤りでなからうか。又「標註」に江州佐和山の古本の朱印「正徹」とあると云ふのも正しいであらうか。然し奥書そのものは誰れかの筆であつたとしても朱印の「枯月(松月か)」或は「正徹」と云ふのは、奥書者が故意に印鑑を作つて捺したとも考られない。「正徹」の藏書印のあつた所へ後人が奥書を書き添えたとは考へられる。「句解」も此の朱印については疑なく正徹の印である

好は人に依つて選んだのではない。兼好は「一言芳談」を何處で誰の集めたものかを示してゐないが見たことは明かである。頓阿や兼好は、そんな詮索することを欲しない非人法師の風流者である。兼好は頓阿に示されたであらう斯本を黙つて興味深く讀み、又この暗示を受けて「徒然草」を作つたと云はれてゐる。所が「一言芳談」の或人時料斷絶の由を聞いて入興の色有事、意云。世を遁るゝ有様は煙絶て幽なるこそ本意にてあれ云云

とふ一段がある。「標註」に依ると、兼好あるとき、齋料たへてよねたまへ。ぜにもほしと云ふ折向の歌を頓阿にくりし事あり。

と註されてある。「一言芳談」に云ふ「或る人」とは從來諸聖の名を掲げてゐるのに此の一段だけが「或る人」となつてゐるのは、兼好の名を掲げるよりも寧ろ秘めてその詞の妙味を會得しようためであらうか。何れにしても頓阿と兼好とが「とき料」が無くなつた非人法師の缺乏生活を寧ろ興味深く感じ合つたことを知ると共に、「一言芳談」の此の一段を關聯せしめて考へるとき、「一言芳談」が頓阿の編輯にかゝると云ふ面影を髣髴せしめるものがある。

又「一言芳談」に平宗盛の子心戒の詞に

有云。心戒上人常に蹲居し給ふ。或人其故問ければ、三界六道には心安しりすへてゐるべき所なきゆへなり云云

とあるを「徒然草」に引用して第四十九段に

心戒といひける聖は、あまりに此の世のかりそめなる事を思ひて、しづかについゐけることぞになく、常はうづくまりてのみぞありけ

る。

と見え、又法然上人の

「往生は決定とおもへば一定、不定と思へば不安なり」と云ふ法語は「一言芳談」「徒然草」共に掲げられてある。尙其他にも似通つた古聖の詞はある。之を以つて「一言芳談」の編者と「徒然草」の撰者と極めて深い關聯を有してゐることの證左であつて、敢て「一言芳談」の編者を頓阿と考へる所以である。

六 頓阿、兼好、向阿の關聯

頓阿と兼好と向阿とは同時代の人であり、向阿は最年長で兼好之に次ぐ、此間十七歳で、兼好と頓阿とは兼好が五歳頓阿より年長である。向阿と頓阿とでは、向阿は頓阿より二十二歳年長である。

頓阿と兼好とは、歌道に、趣味に、信仰に互に道交してゐたことは、各傳記に於いて明かである。然しその道交と云ふだけでなく親交であつたのである。「兼好法師集」に

○頓阿母のおもひにてこもりゐたる、春雪ふる日。つかはす。

はかなくてふるにつけてもあは雪のきえにし跡をさぞ忍覽

返し

なけきわひともに消なていたつらにふるもはかなき春の淡雪

とある二人の送答歌は、頓阿の亡き母を環つてその想ひを運び合つてゐるこの親交の深さを物語るであらう。又その趣味性に於いて、「徒然草」第八十二段に

「うすものの表紙は、とく損ずるがわびしき」と人のいひしに、頓阿

が羅は上下はづれ、螺細の軸は貝落ちて後こそいみじけれと申し侍りしこそ、心まさりて覺えしか。

と云つて兼好は頓阿の趣味觀の深さを稱してゐる

信仰の問題に於いて彼等を導いた人がなければならぬ。これこそ向阿であると考へる。向阿は淨土宗第三祖然阿の弟子禮阿然空の弟子、然阿の孫弟子であつて、「三部の假名鈔」を著はし和歌の道にも秀でた人である。

頓阿と向阿とが道交があつたと考へられるのは、頓阿の淨土教の信仰と地理的關係と和歌とであらう。頓阿は時宗の僧であるから勿論淨土門の有名な人々の言行には明るかつたであらうが、頓阿の十三歳(正安元年西紀一九九)には既に「法然上人行狀畫圖」は完成されてあり、法然上人の法語傳記類は舜昌に依つて集められてあるであらうし、頓阿が三十五歳(元享元年西紀一三二)には望西樓了惠が蒐集した法然上人の「語燈錄」が刊行されてある。その甥弟子に當る向阿は「三部の假名鈔」を製作するために此等傳記語録類を見てゐることは明かだ、彼自身にもそれをまのあたり見たと云つてゐる。頓阿は恐らく向阿を知つてからは、淨土門の高僧の言行に興味を覺え、彼の「三部の假名鈔」を閲覽して、愈々後世の道心者となり、その道の芳躅を貪り集めたと考へられる。而も頓阿は京都では了惠の住居三條から近い四條道場に居たこともあり、又洛西花園の蔡花園に居た。此の地は雙丘の兼好及び同じ雙丘池上の向阿の庵室とは指呼の間である。向阿の歌は、頓阿及兼好の二歌人の刺撃をうけたとも考へられる。「新千載和歌集」に

題しらす

向阿法師

一言芳談の編者について

めぐりあふ春やむかしの本の身と

月たにしらし墨染の袖

と出てある。

兼好と向阿との道交のあつた事は考へ得る。兼好は康永二年(西紀一三四三)雙丘に塔婆一基を建て傍に櫻數十本を植へ塔には南無阿彌陀佛の六字を刻み其の脇に

うへおきし花とならひの岡のへに

あはれ幾世の春をへぬらん

と書いて逆修に擬した。向阿は嵯峨清涼寺で夢想を感得して「桃李は一旦の榮花、松は千年のみどりなり。これ彌陀一教、利物偏増の義」として松を愛した。

向阿の「父子相迎」に

只看事、逐眼前過、不覺老、自枕上來、といひけむは、かかるつれなきもののききしれにこそ。げにかくよろづのことのおちぶれゆくにつけてもなにかわが身もしかとおもひなずらふる心なからむ。(中畧)古墓何人、不知姓與名と(中畧)佛の御はからひにても一期こゝろ無常わすれず、くちに念佛をやまぬ身にしあらば、いかばかり、世のありさまもどかしう。すみたる心のうちなん。これなん又なくあらまほしき心なり。

とある。これを「徒然草」では第四十九段に

老來りて始めて道を行ぜんとまつことなかれ。ふるき墳、おほくは是れ少年の人なり。(中畧)

人はたゞ無常の身にせまりぬる事を、心にひしとかけて、つかのま

もわするまじきなり。さらば、などか此の世のにこりもうすく、佛道をつとむる心もまめやかならざらん。

とあるのは、文の表現は異なるが明らかに兼好の文は、向阿の「父子相迎」と相通するものがある。

又「徒然草」第二百二十四段に

是法法師は淨土宗にはぢずといへども、學匠をたてず、たゞ明暮念佛して、やすらかに世を過ぐす有様、いとあらまほし。

とある。この是法とは果して何人であるか。心阿の「鎮流祖傳」卷三（西紀一七〇四）に依ると、兼好と親しく作歌は「新千載集」及び「新後拾遺集」に載せられ、又「作者部類」には、然阿の門弟とあるが、然阿の弟子か圓道の弟子或は兩師に參學した人であるかも知れないとことが記されてある。所が「法水分流記」（西紀一三七八）の如き古系圖に載つてゐないで、「蓮門宗派」（西紀一四四七頃）系統のものに「是法」の名が見えてある。「蓮門宗派」は兼好（西紀一三五〇）より約百年後のもので随つて「徒然草」に依つて付け加へたものと考へられる。

又「師圖」や「宗派流傳」のように鎮西流の古系圖には全然その名を見ない。なほ心阿の記の如く「新千載集」にはなくて「新後拾遺集」に夜もすがら山おろし吹きて衣手の田上川にこぼる月かげ

と出てゐるだけである。然らば是法は「徒然草」に淨土宗に恥ぢない學匠と指摘してゐるにもかゝらず、古系圖及び然阿以下の諸師の鈔本にも見出し得ないのである。これは恐らくは向阿は是心と云つたので或は別名を是法とも云つたのではあるまいか。向阿こそ淨土宗に恥ぢない學匠であり歌道にも秀で晩年雙丘に隱棲して念佛した人である

から「徒然草」の表現と頗る一致するのである。

以上向阿、頓阿、兼好の三人を關聯して、信仰上に、地理的に、歌道の上に、文學の上に一脈相通するものを發見する。これを更に「一言芳談」の編者へ關聯して考察するとき、一層頓阿を想定せざるを得ないのである。

七 「一言芳談」と類書「祖師一口法語」

「祖師一口法語」は「佛教古典叢書」に収められてある。本派本願寺に室町時代の古寫本があるだけで他に傳寫本がないと云はれてゐる。

「一言芳談」を包含して更に多くが集められてある。然し包含と云つたが嚴密な意味では多くの部分が含まれてゐると云ふべきである。「解説」には、「一言芳談」より古く、最初に黒谷上人、聖光上人と順序してあるから法然上人の法孫で鎮西流に屬してゐると思はれるとある。

「祖師一口法語」は「一言芳談」と頗る類似してゐるが果して「一言芳談」より古いものであらうか。

全體的な特色としては「一言芳談」より引語が多く、法然、聖光、然阿の引語は未知のものが多く、「一言芳談」に引かれたものは殆んど擧げられてゐない。法然上人を「黒谷上人」或は「法然上人」と兩様に遣つてある。又「一言芳談」に引かれてゐない隆寛、一向の語が引かれてある。又聖光の「念佛往生修行門」と云ふ書が引かれてある。此の書は向阿の「歸命本願鈔」下にも引かれてあるが、湛澄の「諺註」には「修行門はいまだ見ず、いづかたにありともきかず」と云つてゐる。

何れにしても語数の多しと云ふことは、直ちに古體とは考へられな
 い。寧ろ「一言芳談」に做つて更に増加したものと考えられる。今茲
 に研究することを止めて類書として「一言芳談」との關係を略記して
 その編者の夫々異なることを明かにした。

八 総 結

從來述べた所を總括すると、「一言芳談」に一貫して見出し得る思
 想は、「後世への道心」であり、「非人法師」の相を求める先哲の片言
 佳語である。此の編者はそれを廣く淨土の門流に求め、特に自己の環
 境からその多くを高野山に關係のある先匠に見出した。又兼好の「徒
 然草」に引用され、編者と兼好とは密接な關係があること、而も編者と
 兼好とに淨土教義を導いたと考へられる向阿の存在を想定し、和歌の
 道に於いて相通するものがある。以上の條件に最も合致する者は頼阿
 以外にはないと考察したのである。彼等は當時の時代思潮として、明
 かに名を表すことを欲しないばかりでなく寧ろ世俗の事として世事に
 超然とすることを理想とした。「一言芳談」が、頼阿の性格を通して
 考察される時あれば浄土門流の先哲の芳語を集めながら、教權擁護
 的な匂ひはなく、味へば味ふほど、その妙味を感じる點に於いて「一
 言芳談」と頼阿との結合は、決して不自然ではないと考へる。
 此の研究の参考書に便宜を與へられた京都大學附屬圖書館運用保管
 部書庫掛長伊藤祐昭氏に感謝する。

(1) 二階堂氏系図一姓氏家系大辭典
 藤原南家伊東氏族



(2) 尊卑分脈

- 藤原是公—二階堂行政…行實—宗實—光貞—眞宗(頼阿)
 (2) 泰尋(一)良阿(別名、高野日記解題の説)(二)聖護院仁譽の弟子(淨土宗
 史之研究五〇頁)
 (3) 二説ある。一、元中元年三月十三日世尋八十四(普通説)二、文中元年
 壬子三月十八日南山巡狩録(八十二歳)大日本史(八十四歳)以上淨土
 宗史の研究五三頁
 (4) 中外日報昭和二十八年一月十三日 柳宗悦氏の「一遍思想再検討促す」
 論稿
 (5) 國文東方仏教叢書、紀行、七五頁
 (6) 群書類從第十輯所收
 (7) 仏教古典叢書「一言芳談」解説
 (8) 群書類從第十輯所收
 (9) 歸命本願鈔下(續淨土宗全書八)
 (10) 二十一代和歌集(近衛文庫) 國歌大観
 (11) 三部假名鈔註序
 (12) 筆者藏書寫本及び淨土學第二十四集「師圖解題」金山正好氏論稿
 (13) 國歌大観に出づ
 (14) 仏教古典叢書「祖師一口に法語」解説

遁世者の宗教的考察

田村圓澄

一

『撰集抄』の作者が、西行であるか否かは別として、ここにおいて最も強調せられているのは遁世の生活である。皇后におくれた悲しさの餘り、「手ツカラ本鳥押シ切り、忽ニ妻子ヲフリ捨テ」た三位國行や、(一ノ四)、愛する女に先立たれ、「心モトドマラデ、本鳥切ツテ山ニ籠ツ」た一僧(二ノ五)、或は出世を他人に超されて世をはかなみ、「本尊持經バカリ、竹ノ笈ニ入ヲサメテヒソカニ三面ノ僧坊ヲ立出デ」た興福寺の一和など(一ノ九)、『撰集抄』におさめられた總計一〇四篇の説話の内、五九篇までが、この種の遁世に關聯している。

ところでかかる遁世者には、二つの道が待ち受けていた。一つは定住して庵に落ち着く道、他の一つは、所さだめず乞食流浪の生涯を送る道である。

庵の生活は、簡素でなくてはならない。「白川ノ邊ニテ、竹ナド拾ヒアツメテ、如形庵シマハシ」(一ノ二)、「山ノフモトニ、海ニ向テカタバカリナル庵ヲ結テ」(一ノ十一)、「人モ間ヒコヌ山中ニ、僅ナル草ノ庵ヲ結テ」(二ノ四)といわれる如く、その庵は雨露をしのぐ程度のものである。

遁世者の宗教的考察

ものであることが要求せられ、更に、「硯ヨリ外ニハ何モ持タズ」(二ノ一)、「身ニマトフ麻ノ衣ノ外ハ、本尊持經ヨリ外ハ、モタル物ナ」き生活が(四ノ九)、理想とせられるのである。

また「妻子ヲフリ捨テ、イヅチトモナクマギレ失セ」(二ノ四)、「アサノ衣ノコキ墨染ニヤツレテ、イヅチトモナク出ニケル」(三ノ三)、或は、「明暮サ、ラヲスリテ、獨ウタ打ウタヒテナン、アチコチ思アリク」(四ノ十四)といわれる如き「諸國流浪ノ乞食」(九ノ十四)の姿が草庵の生活と共に、『撰集抄』に描かれている。

草庵生活や流浪生活は、謂わば遁世者の外面的な生活様式である。では果してその遁世者たちは、如何なる精神生活を送つたであらうか。

盛衰ノ姿、無常轉變ノ理ヲ心ニカケテ、常ニ佛ノ御名ヲ唱ヘ奉リ給ハハ、往生ノ大事ハ、ヨモトゲハヅシ侍ラジ、大方ハ妻子ヲ捨テ、萬ヲ關テ勤メンコソ、イミジキ事ニテ侍ベケレドモ、ソレ叶フマジク侍ラバ、心ニコソヨルベキ事ナレバ、何事ヲイトナムトモ、是ヲオコタリナク、思出ル事ニテ侍レカシ(四ノ十六)。

右の言葉によれば、後世のつとめには、遁世が第一であるが、しかし

それが不可能であるとすれば、無常の理を識るべきである、というのである。ところで、「一擧萬里シテ、山深く尋ネ入リテ、心ヲ澄マサシヨリモ、大悲ノフカカランハ、マサリテゾ覺ル」(四ノ五)という時には、遁世よりも行としての慈悲が、より高く評價せられている。

百千萬ノ佛ヲ供養シ奉リテモヨシナシ、心ヒトツスマツバ、イタツラニヤホドコサン、只夢ヲサマス心ノミコソ誠ノ菩提ナラメ、佛ヲ造リ堂ヲタテヨリモ、心ヲ法界ニスマサンコソ、ゲンアラマホシク侍レ、智恵ヨリオコル道心、ナジカハサムル時アラン(四ノ十一)。

「一切唯心造」の立場からすれば、心を離れた供養諸佛や、建堂造佛は、いたすら事と異ならないであろう。してみれば、最も重要なのは、個々人の菩提心でなくてはならない。

しかし又、「何事カ後世ノタメニハ、ヨク侍ル」という問に對して、「心ヲトメテ無常ヲ觀ゼヨ」と答えた西仙上人の言葉(五ノ一)、「一遍ノ念佛ヲモ、後世ノタメニト思ヒ廻向シ」た伊勢の尼(七ノ六)、或は、「往生ハ只心ニヨルベキニヤ」といわれた江口遊女の場合(四ノ十三)などをみると、『撰集抄』の内に、佛道に對する一貫した立場を求めることは不可能に思われる。換言すれば、『撰集抄』は、教理的に決定せられた唯一の佛道修行を、強調せんとしているのではなく、むしろかくの如きことは『撰集抄』においては第二義的にしか考えられなかつたからである。では『撰集抄』において第一義に考えられたのは何であるか。——それは云うまでもなく遁世の、しかも生活様式としての遁世の姿なのである。だから、「世ヲ遁レテ、鳥モカヨハヌ所ニ、イマソカリケン事、貴ク覺侍リ」といい(二ノ九)、又、

「サリガタキ妻、イトラシキ子ヲフリ捨テ、行方シラズナリ給ヒケン心ノ貴サハ、筆ニモノベガタク、詞ニモツクシガタシ」と語られるのである(一ノ四)。「撰集抄」が描くのは、遁世者たちを動かした内面的精神的な世界ではなく、むしろ遁世者たちの外面的な生活にすぎない。そして遁世者の宗教的内面的要素の缺如こそ、『撰集抄』が文學書でありえても、宗敎書でありえぬ理由とされるであろう。更に『撰集抄』が、多くの遁世者たちに對し隨喜讚歎の態度を以つて臨んでいるにも拘らず、それを讀む者をして、常に或る種の距離を意識せしめずに置かないのも、ここにその理由が求められる。なぜなら、遁世者たちを動かした精神的宗教的内面性が缺如している限り、如何に『撰集抄』が涙を流して遁世者たちを稱讚しても、やはり我々を動かすことができないからである。しかし、『撰集抄』のこの空虚さは、やがて他の面において補われなくてはならない。それは宗教的ともいわれるべき自然界との交渉に就いてであるが、その前に、今一度、遁世者の性格に就いて顧みて置こう。

二

(一) 眞譽法眼 (二ノ十)

筑前國御蓋郡の小里の里という山中に、「イツクノ者トモナクテ、スミ波ル僧」があつた。「凡ソ物ナドモ多クハ食ハズ、タマイツトナク打シメリ、時々念佛シナンドシテモ泪ヲ目ニ浮ベテノミ侍リ」といわれる有様であつたが、彼はここで一年餘り住んで後、いすくともなぐ姿をかくしてしまつた。そしてその庵の板には、「昔ハ天台山ノ禪

徒トシテ、三千ノ貫主ニ至ラン事ヲオモヒ、今ハ小野ノ山中ニスンデ、彌陀ノ來迎ニアツカラン事ヲネガフ」といふ彼の言葉が書かれてあつた。彼が鳥羽院の第八の宮の青蓮院であることが、後になつて判明した。「哀レ三世ノ諸佛ハ、彼ノ青蓮院ノ御心ヲ、十カーノ心バセテ、付給ハセヨカシトマデ、思ヒヤラレテ、スマロニ涙ノコボレヌルゾ。」

(二) 花林院永玄僧正 (一ノ十二)

南都興福寺の花林院の永玄僧正は、既に六十近くにもなつていたが、「年比世ヲ遁ル、心深クテ、寺ヲシミ留奉リテ、心ニモアラズナガラヘ給シ程ニ、イニシ五月ノ比、官(貫)主ニアガルヘキヨシ其聞侍リシカバ、ハヤ跡ナクウセ給」い流浪の生活に入つた。そのやつれ果てた乞食姿に同情した一貴族が生活の保證を申出でた時、しかし彼は、自己のこの有様が、過去において犯した女性關係に基づく當然の報ひであると偽り、また姿を隠すのであつた。「ムカシノ奈良ノ京ノ御時、僅ニ傳ヘ聞ク、玄賓ハ昔ノ跡ニコソ、凡ソ多ク世ヲ遁ルル人ノ中ニ、山田モル僧都ノイニシヘハ、聞クモ殊ニ心ノスミテ貴ク侍リシガ、今ノ僧正ノ有様イデコシカタ思ヒヤル末ニモ、アリガタクゾ侍ルナル。」

(三) 靜圓供奉 (二ノ四)

叡山の靜圓供奉は、「慈惠僧正ノ遺弟、大宮ノ大相國、伊通ノ末ノ御子」であり、年少の頃から世を通る心が深かつたが、遂に「我山ノ外サマニスミニク、テ、アチキナクイツマデカ、ラントオモヒテ、サソラヘ出」た。攝津國住吉の境内で多くの乞食の中にまじり、「薙ノヤフレタルヲカタバカリ腰ニマキテ、鈴トイフ物ヲフリテ、啞ノ物

ヲ乞」う眞似をしたこともあつた。その後、彼の消息は分からなくなつて了つた。「只靜圓供奉ノ有様ヲ、閑ニ心ニ思ヒメクラシテ、此ノ振舞ヲスベキニコソト覺ヘテ侍リ。」

(四) 正直房 (三ノ一)

美濃國に身分の賤しい僧があつた。彼は里をめぐり歩いて奉公することを、自己の仕事としていたが、「態トヒトツ所ニハ久シクハイズ」二三日で歸るのが常であつた。素直な氣質なので、正直坊と呼ばれてゐた。いつしか彼の姿がこの里から消え、やがて或る山麓でその死体が發見されたが、傍の木には、「保延二年十月十五日、モ、スヂリユガミ房、マガレルナガラ往生シヌト、目出度手ニテ書」かれてある。「イカナル智者ノ一舉萬里ニヨヂテ、徳ヲカクシテ五トセノ程、心安キツブネトナリテイマソカリケン、今更保延ノ昔戀シク侍リ、又態ト一所ニ久シク跡ヲバトメ給ハザリケンモ、定メテフカキ心侍ラムト覺ヘテタウトシ。」

(五) 東大寺得業慶縁 (三ノ八)

越路の旅に出たとき、或る渡し船の中で、廿歳に足らない若僧に出會つたが、彼は、「サシモ寒キ空ニ、ヒトヘナル白帷一ニ、キヌ一重ナル衣ヲ着」ている許りである。彼が東大寺に住む得業慶縁であることは、その口から聞いたが、それ以上のことは分からなかつた。しかし後年、東大寺に詣でた節、かの得業慶縁は、「東南院ノ遺弟、久我大臣ノ御子」であり、「内外ノ才智ホガラカニシテ、花實備ハ」つたにも拘らず、この三年前、「此世ヲバ思ハナレントバカリニ、思ヘバ鐘ノウチサソフ也」といふ和歌を障子に書き付けて、いすくとなく

出て了つたことを聞かされた。「三千ノ禪徒ニ、イツキカシヅカレ給ヘキ人達ノ、身ヲナキ物ニシ給ヒテ、カキケチイマソカルラン、何ニ懸ルトシモナキ老法師ノ、タマ心ノマ、ニアラセテ、空シク此世ヲクランズラン、口惜シク覺エ侍ルゾヤ。」

(六) 永眼大僧都 (四ノ三)

山階寺ノ永眼大僧都は、「世ヲソムク心フカクシテ、寺ノマジハリウルサク覺テ、權長官マデ至リ侍リケレドモ、本意ナラズ侍リテ、人ニモ知ラレ侍ラズ、カキ消ツガ如クシテ、跡ヲ暗ク」した。そして信濃國木曾に留まり、「法文ノカタニハ、モテハナレタルサマヲゾフルマヒ」て、里に出ては下男奉公をし、或は山深く入つて歌をよむという如く、「玄賓ノ昔ノ跡ニ、露モカハル事侍ラズ」といわれる有様であつた。「一舉萬里ニヨリテ徳ヲカクシテ、世ノ中ノコトクサヲセシメテ、生キトシイケル類ヲ哀ミ、濟度シ給ヒケン、イトドアリガタク侍メリ。」

(七) 眞範僧正 (四ノ十二)

山階寺の眞範僧正は、五十を越してから、世を厭う心が深まり、遂に寺を出て近江國の志賀に形の如き庵を結んだ。が、「此庵ノ内ニ貴ゲナル聖ノオハシケルゾ」という風評が、いつしか立ち、やがて「人多ク集リテ、見オガ」むようにまでなつたので、「我本寺ヲ離レ侍リシ事ハ、徳ヲ隠シテ、心ノ底ヲスマサントテ離レシガ、又爰ニテ徳顯ハレケリト、本意ナクテ、イツチトモナク、迷ヒ行キ出デテ、偏ヘニツタナキサマヲシテゾ、サソラヘアル」いた。宇津の山部に分け入り、思ひを澄ましていたが、ここでも又、里人の厚意をうるさく思つ

て姿を消して了つた。その後、越後の國府でこの聖に出會つたが、その姿は、「鈴ヲフリテ啞ノ眞似ヲシテ、物ヲ云フコトナン」という有様である。が、見付けられた聖は又しても國府を後にして、海の方へさすらい行くのであつた。「ムカシハ山階寺ノ貫首トシテ、三千ノ禪徒ニイツカレキトイヘドモ、今ハ他國邊鄙ノ塵ニ交リテ、其ノ徳ヲカクシ給フ事、百千萬ノ佛ヲ供養シ奉リテモヨシナシ、心ヒトツスマズバ、イタツラニヤホドコサン、只夢ヲサマス心ノミコソ誠ノ菩提ナラメ。」

(八) 義景ト云フ武士ニ宮仕ノ僧 (六ノ八)

信濃國の一條次郎義景という武士に奉公している僧があつた。この僧は、食事といえ、一日に一合ばかり、それもただ一度、午の中の刻にたべる外は、何も口にせず、又、物をも云わずに心よく仕わられていた。しかし一年餘りして、突然、姿をかくして了つた。彼の部屋から、「實ニメテタキ手跡」が発見せられたが、それには、「イク幾カノ日、頭燃ヲハラフオモヒヲナシテ、念佛三萬遍申スナリ、又其日ハ戌ノナカハヨリ辰ノ半マテ座禪シヌ、次ノ日ハ不淨觀、或時ハ唯識觀ヲ修ス」などということが書かれてあり、「一筋ニ觀法ツトメノ日記」である。「誰トイフ智者ノ徳ヲカクシテ、ツフネトナラレケルヤラン、アハレ玄賓僧都ニヤイマゾカルラント、ムカシノアトユカシクゾ侍ル、……………コロホヒハ玄賓ニアヒアタレト、サダメテソノ人トサダムル事ヲエズ、アハレ床カリケル心カナ。」

(九) 南都覺英僧都 (九ノ十四)

陸奥國信夫郡のくづの松原に、庵の跡があつた。その附近は、「木

草ヨシアリテシゲリ、清水四方ニナガレチレリ、世ヲヒソカニノガレテ、此郷ノホトリニ住ミタキ程」である。が、見れば傍の松の木をけづつて、「ムカシハ應理圓實ノ學徒トシテ公家ノ梵筵ニ列リ、今ハ諸國流浪ノ乞食トシテ終リヲクズノ松原ニトル」と書かれてあり、更に「權少僧都覺英」という名前もみられる。この覺英僧都は、「後二條殿ノ御子、富家入道殿ノ御弟」であつたが、二十歳ばかりの頃、俄に發心して何處ともなく出て行つたのである。そして早くも十年餘りの年月が流れ、諸國流浪の噂のあつた人であるが、「一寺ノ官主トシテ三千ノ禪徒ニイツカレ給フヘキ人ノ、名利ノ思ヒヲフリステテ」かかる最後を迎えたのである。「世ヲスツトナラバ、カクコソアラマホシク侍レ、アハレカナシカリケル心カナ、カリソメノ名利ニツナガレテ、玄賓覺英ノ心ヲヨソニスル事ヲ。」

右に擧げた九名の遁世者は、『撰集抄』において可成り明確な性格をもつてゐるのであるが、これらの遁世者に共通な點は、いづれも、徳をかくしていることである。彼等の内、眞譽、靜圓、慶縁、覺英は貴族の出身であり、永玄・永暎、眞範は興福寺の貫主であるか、又は貫主たることを豫期せられた人達であり、そして正直房や義景に仕えた僧は、「智者」であつた。もとより彼等は貴族でありえ、貴族的僧侶であることも可能であつた。また自己の智識によつて身を立てることも不可能ではなかつた。しかも彼等は、自己の身分や才能を捨て——といふよりはそれをかくし——て、遁世の生活を送つてゐる。即ち、徳をかくすことそのことが、徳である如き道が、彼等によつて進んでゐるのである。いうまでもなく遁世の生活は、徳をかくすこ

とを可能ならしめる唯一の方法であつた。

ところで、右に擧げた諸例からしても窺われる如く、『撰集抄』においては、玄賓が遁世者の理想となつてゐるのである。

清キナガレニス、ギテシ、衣ノ色ヲ又ハケガサシノ、玄賓ノ昔ノ跡ユカシク（一ノ八）。

我等モ多百千劫ノ間、鳥獸ト生レテ、秋ノ田ヲオドロカスナル、山田守玄賓僧都ノ、ヒタ聲ニ驚ク村雀ニテモ侍リケン（二ノ二）。

高僧タチノムカシノ跡ヲ聞クニモ、又ハケガサシノ玄賓僧都ノ古ヘハ、聞クモ心ノスムゾカシ（九ノ十四）。

『撰集抄』において、玄賓僧都の名があらわれるのは、既出の分を合せて、六ヶ處に及ぶが、このことに就いては、既に川崎庸之氏が理想的人格として類型化された視點から玄賓を取り上げ、「山田守ル玄賓僧都」という如き一種の成句のでき上つてゐる點に注目してゐられる。（『日本佛教史學』二ノ一、「玄賓僧都のこと」）

とにかく『撰集抄』においては、玄賓は典型的な遁世者として、景仰せられる地位にあるのであるが、然らば彼は、如何なる生涯を送つたのであろうか。

三

玄賓は河内の人、俗姓を弓削氏といい、興福寺の宣教に就いて唯識を學んだ。「南都第一の碩徳、天下無双之智者」と評せられる程になつたが、遁世の志ふかく、遂に本寺を離れて伯耆の山に身を隠した。當時の僧侶が、自己の榮達に汲々たるを憂い、又、一族である道鏡

が、稱徳帝に媚びるを憎んだことが、彼の遁世の原因だともいわれている（『元亨釋書』）。延暦廿四年三月、恒武天皇の病氣に際し、使を伯耆に遣して玄賓を召した。同年七月には常勝等と共に度者を賜い、大同元年四月には大僧都に任ぜられている。その後、没年に至るまで年々法服や布綿を賜つた（『日本後紀』）。大同四年四月には、嵯峨天皇から「公廬山栖心、襄陽晦跡、弗爲久留、不可煩想」という書を賜い、弘仁五年五月にも、詩を賜つた（『類聚國史』）。「賓公遁跡星霜久、萬事無情愛寂然、水月尋常冷空性、風雷未敢動安禪、苦行獨老山中室、靈嶽偏宜林下泉、遙想焚香觀念處、寥寥日夜着雲烟」といふ詩であつた（『凌雲集』）。同七年八月には、玄賓の住む備中國哲多郡に勅して、法師在生の間、郡の庸米を停めて鐵のみを進めしめ、以つて民費を省いて供養に充當せしめられている（『類聚國史』）。弘仁の末の頃、玄賓は伯耆國會見郡に阿彌陀寺を建立したが、同國の百姓は隨喜して、寺田十二町九段餘を施入した（『三代實錄』）。弘仁九年六月、八十有餘の春秋をもつて彼が寂したとき、嵯峨天皇は、その死を哭して左の如き詩一首を賦した。

大士古來無住著、名山晦跡老風霜、隨緣化體厭塵久、歸正眞機忽滅亡、松掩舊口猶鬱茂、草暗新塔漸荒涼、生前靈席空留月、没後金爐誰添香、禪林時見擢技幹、梵宇長懷失棟梁、緇素共愁面體罷、遙遙仰拜向西方（『文華秀麗集』）。

右によつても知られる如く、玄賓は朝野の尊崇を受けたが、しかし一所一寺に住することなく、俗閑を去つて山野に跡をかくし、抖擻の生涯を送つた。玄賓の經歷に就いて、正史に見られるのは以上の通りで

あるが、世間を離れんとする彼の潔癖は、やがて、これに關聯した傳説を生むこととなる。即ち弘仁五年、玄賓が初めて律師に任ぜられると、これを辭退して、「三輪川ノ清キ流ニ洗テシ、衣ノ袖ハ更ニケガサジ」と詠み、更に大僧都に任ぜられると、これをも辭して、「外國ハ山水清シ、事多キ君ガ都ハ不住マサレリ」と歌つた（『江談抄』）。しかし、跡を晦ますことを愈々玄賓の心は、僧位を拜辭することのみを以つて、満足せしめられない。だから大僧都を辭した玄賓は、人に知られず姿をかくしている。「南都ノミナラズ天下貴賤借敷之」くが、見つからない。が、後年、北陸道で渡守をしていることが分かり、しかも自己の姿が発見せられると、また「逐電不知行方」という有様である。或は、伊賀の郡司に召使われ、草刈や飼馬の世話をする「流浪法師」ともなつてゐる。そしてここでも自己の身分が露顯すると、早くも跡をかくしているのである（『古事談』）。道顯僧都は、玄賓の渡守の話を聞いて、「渡守コソゲニ無罪世ヲ渡ル道ナリケレ」とて、早速、船一艘を湖に浮べたが（『古事談』）、しかしかくの如きこととは別としても、あきらかに玄賓は、敬慕の對象となつて來てゐる。例の「山田モルソウツ（案山子）ノ身コソアハレナン、アキハテヌレバトフ人モナシ」といふ歌が、「玄賓僧都歌」に附合せられ、それも「如雲風」サスラヒアカレケレバ、田ナド守ル眈モ侍リケルニヤ」といふ理由が附加せられるのも、玄賓の地位を示している。

しかし、『古事談』と『撰集抄』とを比較したとき、玄賓に對する兩者の態度の差異は明瞭である。即ち前者は、玄賓の風格を懐かしみ、それを敬慕する態度で、玄賓を描いているが、後者は、先蹤とし

ての玄賓を見出し、ひたむきにその跡を追わんとしているのである。

即ち『古事談』においては、多くの僧侶の言行の一つとして、玄賓の例が取り上げられているのであるが、『撰集抄』においては、「先師」としての意義を、玄賓に見出し、それに追従せんとしている。生きる道として『撰集抄』が求めた遁世の内容は、實に玄賓の生涯において具體化されているのである。

四

遁世とは世を遁れることである。が、この場合の世は、二つの意味を有つてゐる。一つは世俗の世界、他の一つは佛教教團である。『源氏物語』や『狭衣物語』或は『濱松中納言物語』をみると、戀の破綻が原因となつて、世を遁れてゆく人々の寂しい心が描かれている。もとよりこれを以つて、當時の社會に當嵌めることはできないであろうが、しかし道長やその妻倫子、上東門院、四條公任などの出家は、當時においても、特別の例ではなかつた。そして佛教の救いは、傷心の人たちを迎えとる出家の形において、用意せられていたともいはれるのであるが、この場合の出家は云うまでもなく、世俗の縁を断つことに外ならなかつた。

しかし一方、右の如き出家者を迎える場所としての寺院、特に延暦寺や興福寺などの諸大寺は、その使命であるところの佛道修行としての意義を放棄し、寺院そのものが、異なつた意味での世俗の世界を形成してくる。座主になることが「現世之榮進」といわれるのは、「慈惠大僧正傳」出家することによつて、世俗の世界が放棄されるのではな

く、むしろ、出家することによつて、世俗の世界が開かれることを語つてゐるともいわれるのである。叡山に學んだ法然が、漸くその學識を認められるや、師の皇圓から、「速かに大業をとけて、佛家の樞鍵として、圓宗の棟梁にそなはり給へ」と勧められている。しかし法然は「我いま閑居をねがふ事は、ながく名利の望をやめて、心靜かに佛法を修學せんが爲也」といつて、隱遁の志を願さなかつた（『法然上人傳記』第一下）そしてこの場合の隱遁は、それ自身、佛道修行に價せぬ寺院を出ること——世俗的な佛教教團に訣別すること——に外ならぬ。そしてかの鎌倉新佛教の唱導者たち、即ち法然を始め親鸞、道元、日蓮などは、いづれも既成教團に訣別を告げることによつて、自らの道を進つたのである。

しかし『撰集抄』にみられる遁世は、法然の場合とも異なるものである。法然が欲したのは、遁世ではなくして、生死の出離であつた。ただ生死の出離が、名利につながる現實の教團においては、成就しうべくもない故に、それを可能ならしめる場所に、身を置かんと願つたのである。だから第一義としての佛道修行が、法然を支配しているところから『撰集抄』においては、佛道修行よりも、むしろ遁世そのものが、第一義としての意義を帯びて來てゐるのである。「世ヲ遁レテ、鳥モカヨハヌ所ニ、イマシカリケン事、貴ク覺エ侍リ」（一ノ九）「世ヲ遁ル、人ノ有様、シナムニ侍レドモ、海ノホトリ、深山ノスマヒハ、殊ニ浦山シク侍ル」（二ノ一）、「大原小野ノ里、吉野ノ奥ノスマキコソ、アラマホシク覺ヘテ侍レ」（三ノ七）といわれる如く、遁世を導くものが、佛道修行ではなく、遁世そのもの——閑居——である如き

意識が、『撰集抄』を支配しているのである。そしてこの觀點に立つとき、かくの如き遁世者に相應しい自然界が、彼らを慰め、彼らを慰はせ、その魂を淨めんとして待ちうけていることが知られるのである。

谷ノ深キニカクレテ、峯ノ松風ニ雪消エテ、スメル月ヲ見給ヒケン、浦山數クゾ侍ル、只何トナク置キ置ケル跡ヲ聞クニモ、海ノホトリ、深山ノスマヒノスメル事ヲ見ルニハ、其事トナシニ、涙ヲ催ス事侍リ（一ノ五）。

長山四方ニ廻リテ、僅カニツマ木コル、オノ、菅ノ山ビコニヒマキ、峯ノヨブコ鳥、ヒメモスニ鳴キワタル、秋ノ草門ヲ閉ヂテ、ネヤノ葛ノシゲリテ、虫ノ聲枕ノ下ニ聞エケン、サコソ心モ澄ミテイマゾカリケン、タマハイカニモ、コノム所ヲモトムベキナリ、心ハ所ニヨリテスムベキニヤ（三ノ七）。

草フカクシゲリアヒテ、行カフ道モ跡タヘ、オ花クス花露シゲクテ、軒モマガキモ秋ノ月スミワタリ、前ハ野邊、ツマハ山路ナレバ、虫ノ音物アハレニ、哀猿ノ聲殊ニ心スゴシ、萩ノ上風枕ニカヨヒ、松ノ嵐ネヤニヲトヅレテ、心スゴキスミカニ侍リ（四ノ八）。

花コトニ面白ク、ムシノ音コエ、ニナキワタリテ、行キスギガタク侍リテ野道ニ徘徊シ侍ルニ、玉鉾ノユキカフミチノホカニ、スコシ草カタブクバカリニ見ユルミチアリ、イカナル路ニカアラント床シク覺エテ、尋ネテイタリ侍ルニ、ス、キカルカヤハギ女郎花ヲ手折テ、庵ムスンデ居タル僧アリ（五ノ五）。

遁世者たちが、その遁世を決定するに到つた動機は、もとより異なる

のであるが、しかし遁世は、もはや佛道修行を可能ならしめるものであるより、むしろ山里の自然美が、彼らに對する救済者の地位にあることがみられるであらう。「草花色々ニサキミダレテ、サナガラモモノ錦ヲヒロケタラン心地ノシ侍ル」武藏野の中で、「花ヲ手折りテ家居セル」僧が、「花ノツクエニ法花經ナラベテ、入於深山思惟佛道ト、タウトキ聲シテヨ」んでいることがあつたが（五ノ八）、それは求道者の姿ではなく、閑居に心を靜められた風雅な人を思わしめる。「天台ノ止觀ヲ伺フニ、海ノホトリニキテ、ヨリクル波ニ心ヲアラヒ、谷ノ深キニカクレテ、峰ノ松風ニ思ヒワスマセト侍リ」といい、或は章安大師の詞を引用して、「所ノ幽閑コレ大ナル知識ナリ」とも語つてゐるが（九ノ六）、とにかく求道者ならぬ遁世者の風格が、『撰集抄』には數多くみられるのである。

既に家永三郎氏は「日本思想史に於ける宗教的自然觀の展開」なる論文において、この點に關して、示唆多き見解を發表せられてゐる。即ち氏によれば、平安朝末期の深刻な社會的顛落から、如何にして救われるかという問題は、法然・親鸞或は道元などによつて連られた宗教の世界の外に、西行や長明の如く山里の自然美の内に救いを求めて、芳野大原の庵に投じた如き道、及び、藤原定家などの新古今派の歌人の連つた如く、詠歌を通して創造せられた超自然の世界によつて、彌陀の悲願にもよらず、また山里に奔るまでもなく、都の内に住み、管櫻の絆に終身纏われながら、猶ある種の救済に達する道の三類型のあつたことを、豊富な史料を駆使して解明せられてゐるのである。とにかく「自然美の魅力が佛道の安心にもまさる絶對性をもち、人生の痛

苦を消除する無上の救済者として意識せられる」宗教的自然観は、殆んど宗教に於けるそれにも等しい一種の救済者としてのはたらきをして來ていることは家永氏の論文において、明快に論證せられている。

ただ『撰集抄』に就いていえば、憂き世を遁れて山里に入つた遁世者の、外面的生活を描寫しているが、その精神生活にはふれるところが少なく、従つて自然美が、果して救済者としての役割を擔つていたか否かに關しては、疑問の餘地がある。換言すれば、遁世流浪の生活が、この現實界に落ちつきえぬ人の迫つた道であるにも拘らず、しかもその反面、『撰集抄』は、遁世者たちに、遁世を促したところの人生の諸問題を、解決しえたとはいわれないものが殘されている。無常を感じて遁世した人たちが、しかし風雅な閑居の生活の内に、いつしか無常を問題とせぬ様になるならば、それは無常を解決することにはならない。それは閑居の生活に憧れて遁世したのと、異なるところはないのである。

ふかき山路をたづね、幽なるすみかをしむるまでも、ひとすちに心のしづまらんためとしもおもはで、をのづからたづねきたらん人、もしはつたへきかん人のおもはん事をのみさきだて、まがきのうち庭のこたち、菴室のしつらひ、道場の莊嚴など、たとへめでたく、心ぼそく物あはれならむ事がらをのみ、ひきかまへんと執するほどに、罪の事も佛のおぼしめさん事をもかへりみず、人のそしりにならぬ様をのみおもひいとむ事よりほかに、おもひまじふる事もなくて、まことしく往生をねがふべきかたをば思もいれぬ事などのあるが、やがて至誠心かけて、往生せぬ心ばへにてある也

遁世者の宗教的考察

〔往生大要抄〕。

法然の右の言葉は、もとより『撰集抄』の遁世者たちを豫想したものではない。しかし又、この言葉に宿る自己凝視の態度は、『撰集抄』においては見出しえぬのである。

『撰集抄』の遁世者たちは、自己否定的な苦悶を経験していない。無常の問題を擔つて遁世した人たちですら、いつしかこの根源的な課題を忘れ去つたかに見える。——が、これは當然のことなのである。『撰集抄』は、あの支賓によつて示された如き、徳をかくす遁世者を描けばよいのである。徳ある人が、その徳をかくすのに、如何に苦心をしたか——『撰集抄』が、特にこの點を強調していることはいふまでもない。

墨染ノ形ニ身ヲヤツシ、念珠ヲ手ニクルモ、詮ハ只人ニ歸依セラレテ、世ヲスギムトノハカリコト、或ハ極位極官ヲキハメテ、公家ノ梵薙ニ列リ、三千ノ禪徒ニイツカレント思ヘルモ、名利ノ二ヲハナレズ、此理ヲシラザルタグヒハ、申スニヲヨバズ、唯識止觀ニ眼ヲサラシ、法文ノ至理ヲ辨ヘ侍ル程ノ人タテノ、シリナガラ捨テ侍ラデ、生死ノ海ニタマヨヒ給フゾカシ（一ノ一）。

徳をかくす遁世者たちを語つた『撰集抄』の背後には、名利をすてえぬ世俗的な僧侶の世界があつた。そして『撰集抄』は世俗的な世界を遁れることを、幾多の遁世者の例によつて示さんとしたのである。だからそれは、道心に促された遁世ではなく、名利を離れんがための遁世であつた。

しかし他面『撰集抄』は、あの自然愛に基づく超俗の世界を棄てる

ことができなかつた。山水の流れ、瀧の音、松ふく風や虫の音、色とりどりの草花、さては白い雲まで、疲れた魂を慰め、憩ひを與える故郷となつてゐる。『撰集抄』が、かかる世界を取り入れたことは、或は新古今の歌人たちの影響もあつたであらう。ただ名利を棄てるという道徳的實踐的立場と、閑寂な生活に身を置くという觀想的立場とが、同一の志向によつて貫かれてゐる如き感と興えるところに、『撰集抄』の特異な性格がみられるのである。定家によつて代表せられる新古今の歌人にとつては、名利を離れるという如きことは、最初から問題にならなかつたし、同じく名利を離れることを第一にした玄賓は「ツブネトナリテ人ニ隨ヒ、ミナレ掉サシテ、人ヲ渡スイトナミ」をしたが（四ノ三）、自然美の裡に救済を求める如き道を辿らなかつた。

五

最後に、『撰集抄』にあらわれた淨土思想に就いて一言したい。

『撰集抄』には、例えば座禪をしたり（一ノ五）、或は無常觀（五ノ二）三世不可得の觀（七ノ一）に住したりする外に、念佛する遁世者の姿が、幾人とも描かれてゐる。例へば、「方丈ノ座ニ、阿彌陀佛ノ三尊、ウツクシク立ナラヘテ、花香アザカニソナヘテ、彼御前ニタテ、靜ニ念佛シ給ヒキ」とあるのは、かの『方丈記』の座を聯想せしめるのであるが、しかし、この道心者は、「我ニ佛性アリ、カレトコシナヘニ明靜也、此故ニ、ワカナス所ミナカノ佛界ヨリ等流セリ」という「心佛及衆生是三無差別」の空觀に徹せんとしてゐるのである。即ち惠心僧都の「我モトヨリ佛ナリ、我オキフシハホトケノオキフシ

ナリ」という立場が反映してゐる（九ノ十）。

しかし又、かくの如き天台系の念佛とは別に、法然の立場に近い淨土思想も窺われるのである。

阿彌陀佛ノ、スガタヲ凡夫ニ化同シマシマシテ、我ラゴトキノサウ
ノ機ノタメニ、縁ヲムスビテ安養界ヘ道ビキ給フ事、申出ル事
モヲロカレナド……（六ノ七）。

阿彌陀佛ノ御チカヒハ、サラニ偏頗ハンベラズ、タ、ワレヲタノマ
ン人ヲ、スクハント誓ヒ給ヘリ、……一遍ノ念佛ヲモ、後生ノタメ
ニト思ヒ廻向侍ラバ、ナドカ阿彌陀佛見スゴサセオハシマスベキ
（七ノ六）

我身オロカニシテ、フカキサキラモナケレハ、タ、信心ヲオコシ
テ、ヒタスラニ佛ノ御名ヲモトナヘ奉ルヘキ（九ノ六）。

既に指摘した如く、『撰集抄』に描かれた多くの遁世者たちは、ただその遁世の同一性という點において、數々の行業が述べられてゐるのであつて、従つて、遁世者たちの内面的生活・精神的遍歴に到つては、各遁世者たちを通じて、一貫するところがない。しかし又、右の引用によつても知られる如く、「阿彌陀佛ノ御誓ハサラニ偏頗ハンベラズ」という如き思想は、法然の立場と深い關聯があることは拒みえない。ただ法然は、生活様式としての遁世を主張しなかつた。「現世をすぐべき様は、念佛の申されん様にすぐべし。」これが法然の立場である。

聖で申されずば、妻をまうけて申すべし、妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし、住所にて申されずば流行して申すべし、

流行して申されずば、家に居て申すべし（念佛問答集）。

自己の救済を、本願の念佛に見出した法然にとつて、生活様式は第二義以下にしか考えられない。魂の救済——これが法然には根源的な問題であつたのである。しかし『撰集抄』の二元的性格、即ち道心に導かれた遺世であるにも拘らず、道心の方向において解決への道が辿られず、結果からすれば、たゞ生活様式としての遺世のみが強調せられる一方、又あの『一言芳談』の如く道念にも徹底しえず、従つて、果して『撰集抄』が、山里の自然美を救済者として見出したとは、云ひえぬものが残されてゐるのである。

（附記）思想的に考察するならば、たとえば『撰集抄』は、いかなる階層の人を背景とし、またそれを豫想して書かれているか、あるいは遺世を強調した背後の社會との関連などが主要課題となるであろう。これらの問題は後日にゆずり、宗教的視點から考察した稿舊を掲げることとした。（一九五三・六・五）

釋迦堂清涼寺と初期専修念佛教團

嘉祿の法難に際し、法然上人の遺骨は弟子たちによつて、東山大谷の地から、嵯峨にわたされ、「在所を隱密すべきよし、をのを佛前にちかひて退散した。ここに佛前とあるのは、いうまでもなく釋迦堂清涼寺の釋尊像を指している。

上人の遺骨は、翌安貞二年（一二三八）正月に、さらに、「西山の栗生野の、幸阿彌陀佛のもとにわたしたてまつりて、茶毗をなした。そして門弟たちは上人の遺骨を寶瓶に納め、幸阿彌陀佛にあずけて置いたが、さて數年たつて、二尊院の西の岸の上に鴈塔が建てられ、正信房が他の門弟と共に幸阿彌陀佛を訪ね、上人の遺骨の引き渡しを申し入れたところ、幸阿彌陀佛の側は容易に遺骨を渡さなかつた。『四十八卷傳』卷四三）。

右の話は、栗生野の光明寺を中心とした幸阿彌陀佛一派と、嵯峨二尊院を中心とする正信房湛空一派との、對立・抗争を語つてゐる。ところで幸阿彌陀佛は、『四十八卷傳』の記事によれば、西山の栗生野に住んでゐたことになつてゐるが、比叡山實藏坊所藏にかかる「内證佛法相承血脈譜」の奥書に、「建保七年三月廿三日、於清涼寺之邊書之、執筆幸阿彌陀佛云々」とあり、幸阿彌陀佛自身、嵯峨にいたことがあきらかである。

法然は在世中において、一寺院の建立もなく、またあいつぐ迫害により、門弟たちも、京都の中に確乎たる根據をもちえなかつた。従つ

て、専修念佛の立場を棄て、天台教團と妥協した證空の一派を除き、洛中洛外の門弟たちは、黨類を結び、清水寺や祇園の邊や八條油小路、唐橋富小路・中山などに群集していたが、中でも嵯峨清涼寺附近は、初期専修念佛教團の搖籃の地であつた。

嵯峨往生院の念佛房は、法然の門弟を清涼寺に結びつけるのに、有力な役割を果たした。念佛房が「七箇條制誡」にも署名していることは、早くから念佛房が、法然の支持者乃至共鳴者であつたことを示している。建保六年（一二二八）十一月十日に、嵯峨釋迦堂（清涼寺）。阿彌陀堂（稻置寺）、塔婆、三昧堂その他が煙失したが、釋尊像は幸い、「別當法眼任雅いだし奉」つた（『仁和寺日次記』）。さて釋迦堂は、承久元年（一二二九）七月十九日に上棟が行われ（『百鍊抄』）、同じく阿彌陀堂は嘉祿元年（一二二五）十月十日に完成したが、この阿彌陀堂再建の願主は念佛房であつた。その日、聖覺法印は招かれて、群衆した道俗男女に説法をし、これを拜聴した藤原定家は、「感涙」にむせんだ。この日の説法聴聞料は、局一間につき、「鵝眼二貫、墨牙三斗、油五升」であつた（『明月記』）。

寛喜二年（一二三〇）四月十四日にも、念佛房は聖覺法印に請うて、「尊像」を供養している。「一念宗之長」といわれた「成覺房の弟子の教説」も參會した（『明月記』）。

また文暦二年（一二三五）二月、念佛房は、栖霞寺境内に多寶塔一基を建立し、佛舍利數粒を奉安したが、その願文において、「上界あに栖霞寺の事にあらずや、隨喜の涙、袖を濕す」と表白している（『願文集』）。

清涼寺を中心として、念佛者が群集し、また聖覺が清涼寺において説法していることは、やがて法然と聖覺との深き交渉が念佛者たちに

より創作せられる結果となる。つまり清涼寺を媒介として、念佛房や聖覺は、法然の門弟であるとの説話を生むのであつた。

『傳法繪』は、釋迦堂を中心とした念佛教團を背景として、成立している。その末尾に「法然上人、求法修行のはじめ、先ず當伽藍に詣す」とあるが、嵯峨の釋迦堂を、「當伽藍」といふものが、釋迦堂に關係のあつたことは拒みえぬ事實である。

なを清涼寺別當であつた法眼任雅は、中納言源雅頼の息であり、（『三長記』建永元年七月廿一日條）、その後、栖霞寺別當に改補せられたこともある（同上、建永元年九月五日條）。建保六年十一月の清涼寺炎上に際し、釋尊像を無事とり出したのは、この任雅であり、同年十二月十五日、大佛師快慶によつて、釋尊像の修造が行われた（釋尊像合座墨書錄）。しかし釋迦堂清涼寺が、貴族出身の任雅によつてではなく、むしろ出自のあきらかでない念佛房によつて、淨土教との關係を深めていつたのは、興味ある事實である。

その師は、生前において四國に配流せられ、滅後は幕黨破却の迫害を蒙り、また門弟たちもあいつぐ弾壓により、いわば非法化せられた初期専修念佛教團に對し、釋迦堂清涼寺がとつた態度は、延暦寺のそれではなく、同情的乃至同調的であつた。黨を結んだ専修念佛者が、清涼寺附近に集つたのも、右の理由によるであらう。やがて専修念佛者は、かれらに相應しい「魂の故郷」としての本寺を見出した。法然の遺骨が葬られた二尊院がそれである（拙稿「法然傳の史的考察」『佛教史學』二一・二・三號所載）。

釋迦堂清涼寺—二尊院—知恩院は、法然の遺骨が改葬せられていつた順路であると同時に、實は専修念佛教團が、激しい弾壓にもかかわらず、次第に地盤を固めて成長してゆく過程でもある。（田村圓澄）

法然上人傳研究會紀要 (三)

本研究所においては彙報所掲のように、『法然上人行狀畫圖』を中心として、各種法然上人傳の研究を行い、現在第十四巻まで終つてゐる。本誌前號にその第三巻までの研究ノートを發表したが、本誌には第四、第五の兩巻の分を掲載することとした。なお諸傳記の略稱は前號所掲の通りである。(香月)

第四卷

○嵯峨の清涼寺參籠

『源空上人私日記』を始め、『醍醐本』の『一期物語』及び同『別傳記』にはこのことを記載していない。『法然上人繪』―『弘願本』は殘闕のため、記載の有無を調査することが出来ない。しかるに『本朝祖師傳記繪圖』(『四卷傳』)巻第一には、『保元々年丙午求法のために、修行すとして先嵯峨に參籠』と記載し、同巻第四には「栖霞寺(中略)今釋迦堂、泉名をかりて清涼寺と稱す」と參籠した寺の名をあきらかにしている。『殘闕法然上人傳』(『増上寺本』)には「嵯峨栖霞寺」、『法然上人傳繪圖』(『琳阿本』)巻第三及び、『法然上人傳』(『九卷傳』)巻第一下には「釋迦堂」、『拾遺古德傳』巻第二、『法然上人行狀繪圖』(『四十八卷傳』)巻第四には「清涼寺」とし、更に『琳阿本』、『古德傳』、『九卷傳』、『四十八卷傳』のごときに至つては、その參籠の時期を春と定め、その期間を七日と規定して

いる。

このなか、各種傳記に於て寺名を異にしているのは、『四卷傳』巻第四の記述にその出處を求めるところが出来ることも、當代の日記類たとえば、『明月記』正治二年八月十六日の條には嵯峨釋迦堂とし、『吾妻鏡』巻第二十三 建保六年十一月廿五日の條には嵯峨栖霞寺とし、又『増鏡』の序や『古今著聞集』第十一には清涼寺としてゐるから、これら三種の呼稱のあつたことが伺われる。更に『琳阿本』等の四種の傳記に見られる參籠の時期と期間に關する記述は、その成立の早い傳記に見出せない點から、後世の附加と言ふことが出来る。

次に問題とされることは、『四卷傳』に於て始めて嵯峨參籠の記述を見るに至ることである。言い換れば、田村圓澄氏の指摘されたごとく、法然上人を嵯峨の釋迦堂と結びつけたのは、『四卷傳』の撰者であり、且つ釋迦堂と關係のあつた就空であろう。『法然傳の史的考察』―佛敎史學第二卷第一號 四二頁下段―四三頁上段)この就空は二尊院の正信房湛空(一一七四―一二五三)であらうと言ふ説も一應成立つとしても、之を無條件には受容れるべきではない。更に一考を要することは、なぜ就空が法然上人と嵯峨の釋迦堂とを結びつけたかと言ふ問題である。『増鏡』序の有名な文章は涅槃會の模様を筆を起して「かの如來二傳の御かたみのむつまじさ

に、嵯峨の清涼寺に詣でて」と言い、又平判官入道康頼記の『寶物集』第一に「ゲニヤ嵯峨ノ釋迦コソ、天竺へ歸リ給フانسルトテ 一京ノ人トモ道モサリアヘス、集リ侍ル」と記し、又同巻第一に「サテ御堂ニ參リ著テ見レハ、聞シニ不違多ク人參集テ」とも述べているごとく、『古今著聞集』の著者の言う「生身二傳の釋迦」に對する一般民衆の歸依信仰の存していたことを等閑視することは出来ないことも、兩者を結びつける思想的根據―即ち『四卷傳』の著者が「釋迦彌陀ちきりふかく」と記述しているその思想は、既に法然上人の著『選擇集』に示されている處のものであることを忘れてはならない。又廣く地域的に嵯峨の地と法然上人の關係、乃至法然上人をめぐる人々との關係に視野を轉じてみるに、いづれもともに既成の事實として、嵯峨參籠の背景をおのづから形成するものと考えられる。

然るに『私日記』には『七箇條起請文』の作成や『選擇集』の述作について記述するところがない。これらの兩つは法然上人の生涯を通じての重大事件である。『私日記』のごとく入滅後早い時代に成立した傳記は、誰もが周知の事實を一々列擧する必要を認めなかつたかも知れない。しかし記載しないと言ふこと、既成の歴史的事實の存在とはおのづから別個のものである。このような觀點に立つならば、『私日記』に嵯峨參籠の記載がなく、『四卷傳』が始めてそのことに觸れたが故に、就空による構想であらうと推定をくだすことも、推定の域を脱しないものと言ふべきであらう。

なお、嵯峨釋迦堂參籠の記述に關聯して、親鸞聖人の六角堂に於ける、一遍上人の熊野に於けること

き、夢告・神託に類することを物語っていないことは注目すべき事實であろう。

○學匠歴訪

各種の傳記を通じ、法然上人が歴訪された諸宗の大師として、藏俊・寛雅・慶雅・實範の四學匠をかぞえることが出来る。このなか、中川の少將實範について就學したことは『四卷傳』を始めとし、それにつづく『琳阿本』・『古德傳』・『九卷傳』・『四十八卷傳』に記載するところではあるが、その誤傳なることは明らかな事實で、そのことに關しては、いまは省略する。(第五卷の項参照)

『私日記』や『一期物語』には三論宗の先達と藏俊とを歴訪されたことを記載している。しかるにこれらの傳記において、その名を記さなかつた三論宗の先達を、『増上寺本』と『四卷傳』とはともに大納言律師寛雅とし、又『琳阿本』と『九卷傳』とは大納言法印寛雅とし、『古德傳』はたゞ法印寛雅とし、『四十八卷傳』は 權律師寛雅としている。尋いで藏俊歴訪については各傳とも等しく記載するところであるが、その成立の早い傳記が記載しなかつた慶雅法橋歴訪について、『琳阿本』、『古德傳』、『九卷傳』は記載し、『四十八卷傳』はこれを大納言法橋慶雅とするに至つてゐる。この慶雅歴訪の説は『醍醐本』所收の『別傳記』に傳える鏡實法橋歴訪の説であり、『琳阿本』以下の諸傳はこれを取入れたものと言ふことが出来る。

諸宗の大師歴訪の記事は、『私日記』以下各傳記悉く列擧するのみで、その間に時間的な前後を記述しないのであるが、たゞ一箇所、特に嗟嘆參籠を記

述した『四卷』『琳阿』『古德』『九卷』『四十八卷』の諸傳において、參籠の後南都に藏俊を尋ねた時間的経過をもつて記述してゐるのである。

藏俊(1104—1180)は大和高市郡池尻村の人で、覺晴・良慶等について法相を研學し、治承三年興福寺權別當に補せられ、明けて四年九月七十七歳を以て示寂。法然上人は彼を尋ねて法相の法門を談じて、藏俊から「非直人」(『私日記』)と尊敬され、彼の生存中毎年供養を受けられたのである。この供養をしたと言ふことは尊敬の意味なのか、更に師弟の禮を意味するのか、或は經濟的援助を意味するのか明瞭でないが、『九卷傳』には「かへりて師範と請して」と言い、さらに『四十八卷傳』には「二字をたてまつり」と言ふごとく、師弟關係の意味を明瞭に示すようにしてゐる。しかるにこれらの傳記より成立の早い『四卷傳』や『増上寺本』には「師範かへりて上人に歸す」と記述してゐる。この歸すと言ふのは尊敬・歸依の心情をあらわすものとして、師範の禮を意味するものとは言えないであらう。

寛雅。『私日記』に言う醍醐寺三論宗先達が『四卷傳』等に言う大納言律師寛雅であるとすれば、『源平盛衰記』卷第三に仁和寺の法印寛雅と言ふ、『平家物語』卷第一に木寺法印寛雅と言ふ人であらう。しかれば法勝寺の執行俊寛僧都の父であり、京極の源大納言雅俊卿の子であることが知られる。又『一條法眼記』によれば仁和寺寛雅大納言法眼金剛勝院並金剛心院上座とあるのによれば、『翼贊』の著者がその卷第四に「寛雅律師醍醐ニ住セラレシ事未ク勤」と言ふことになる。されば法然上人

の訪れた三論宗先達と言ふのは、『四卷傳』等がその名をあきらかにした大納言律師寛雅でないかも知れない。同異いづれにしても容易に決定する資料を關くことは遺憾としなければならぬ。ともかく法然上人と三論宗の先達乃至寛雅との關係は諸傳において、次の如く傳へられてゐる。即ち『私日記』等は、法然上人が所存を述べられたのに對し、彼は一言も返さず、文函十餘合を上人に授けて付屬したと言つてゐるが、『琳阿本』と『九卷傳』には、「二字してかの宗の血脈にわが名の上に上人の名をかき給ふ」と記述し、上人に師の禮をとるに至つたと言ふごとき、發展的段階を示すに至つてゐる。

慶雅。『別傳記』によれば、法然上人の訪問をうけた醍醐の華嚴宗の慶雅は「依上人開處々不齋」とにより、二字をたてまつり弟子となつたと言つてゐる。『翼贊』卷第四によれば「一條法眼記ニ鳴瀧華嚴院今常樂院是也景雅法橋房也。華嚴傳法ハ東大寺了覺得業ニ受ケ、高山寺ノ明惠ニ授ク」と言つてゐるから、地域的に合致しかねる。又『四十八卷傳』は『琳阿』『古德』『九卷』の諸傳が依處を記さなかつたのに反し、「仁和寺の岡という所」と言つてゐるのによつて、これも亦地域的に合致しない。しかるに『四十八卷傳』は「醍醐にもかよひけるにや醍醐の法橋ともいへり」と言い、醍醐と仁和寺との地域的の不同を辯證してゐる。はたして事實なのか、會通なのか決定する資料が見出せない。ともかく諸傳につたへる法然上人と慶雅との關係は次のごとくである。特に『古德傳』は「華嚴宗の章疏を白馬に負て黒谷にをくる」と兩者の關係を發展的段階を持つ

ていつて居り、『四十八卷傳』は『別傳記』に接近しつゝさらに發展して「戒の布施には、圓宗文類といふ二十餘卷の文をとりだして、(中略)黒谷へぞ送進しける」と言つてゐる。

「追記」「學匠歴訪」の項において法然上人と藏俊との關係を述べたなか、「經濟的援助を意味するの明瞭でない」と言つたのは、『私日記』等に「仍毎年贈供養物、已遂本意了」とあることが、はたして法然上人の生活費の一部、もしくはそれ以上になり得るような經濟的内容を持つた供養物であつたのか、たゞ「非直人」とされる法然上人に對して、尊敬の意を表する程度のものであつたのか、判然としないからである。(藤堂恭俊)

卷 第五

○中川實範

『合記』天養元年九月十日の條に、「後聞、今日、實範聖人、於光明山房、入滅云々、先日、即疾由、遣武部大夫盛憲、問之疾痛云々、或人云、往生極樂云々、件聖人、年來懸心於安養之由、對面時、所語也、又或人云、臨終、弟子等聞音樂云々、奇異之事也、」とある。實範が寂した天養元年は、法然の十二歳の時に當り、従つて、實範が法然から「鑑眞和尚相傳の戒をうく」とする『四十八卷傳』の記事は誤謬である。なをこの誤謬は、智鏡房と實範との關係を述べてある醍醐本『法然上人傳記』の「別傳記」の記事を、法然と實範との關係と見なしたことに基くのである。 (伊藤祐晃『淨土宗史之研究』二二頁以下) また律の再興者で

法然上人傳研究會紀要

ある實範自身、『合記』の記事からもうかがわれるように、一面、西方極樂の願生者であつたことも、法然と實範とを結びつけた一原因と考えられる。

○月輪殿

『翼贊』によれば、京都近邊において、月輪と呼ばれた場所は、(一)愛宕山の東腹、(二)修學院の附近、および、(三)東福寺の東の附近の三箇所あるが、兼實の月輪殿は、(三)の東福寺の東にあつた。『明月記』建仁二年一月廿八日の條によれば、兼實出家の報を聞いた定家は、急いで「法性寺月輪殿」に參入してゐる。

○開宗の文據

『源空上人私日記』によれば、法然を淨土門に導いたのは、源信の『往生要集』であるが、『傳法繪』は源信の『往生要集』にはふれることなく、「齡四十三より諸教所讚、多在彌陀の妙偈、ことにらうた心肝にそ」んだことを記している。また醍醐本の『法然上人傳記』によれば、法然の淨土門歸入の先達をなしたものととして、『往生要集』の役割を認めつつも、しかし出離の決定を與えたのは、善導の釋であつたことを指摘している。これらの事實は、法然の祖師を、天台の源信ではなく、唐の善導に求めんとする主張があらわになつたことを示している。いうまでもなく法然の念佛門歸入は、法然一個人の精神史における經驗であり、念佛教團の形成とは、直接の關係をもたなかつたのであるが、しかしその個人の精神史的變革に、教團組織(立教開宗)の意圖を見ようとするのが、たとえ「醍醐本」や、その系

統を引く『四十八卷傳』なのである。念佛教團の獨立は、天台の支配を離脱することを前提とするが、その限り、天台の支配を拒みえぬ段階にあつた『源空聖人私日記』などは、『往生要集』の役割を強調しなければならなかつた。これに反し、念佛教團の獨立が、既成の事實となつた段階にあつては、たとえば『十六門記』のように、「觀經散善義の、一心專念彌陀名號の文に至て、善導の元意を得たり」と記して、善導と法然との關係を強調するが、『往生要集』については何ら言及しない。しかし『選擇集』において法然自身、「貧道、昔この典を披閱して、ほほ素意を識り、たちどころに餘行をすてて、ここに念佛に歸す」と述懐してゐるように、四十三歳の法然を轉心せしめたのは、善導の『觀經疏』であつた。(拙稿「法然傳の諸問題」)

○木會義仲京都亂入の情況

壽永二年五月十一日、義仲は維盛の率いる平氏の軍を、礪波山においてうち破つた。「北陸軍、悉以敗績」との飛報が京都へもたらされたとき、「官兵之妻子等、悲泣無極」という有様であつたが、『玉葉』壽永二年六月四日條)それ以後「賊徒可入浴之由」の流言に京中は騒動し、「浴中上下。東走西馳。負馬積車連雜物」んだ(『吉記』同年六月二十九日條)。七月廿二日に義仲の軍は延曆寺に據つたが、同廿五日には宗盛は安徳天皇を奉じ西國に下つて行つた。兼實も難を避けて日野に行こうとしたが、武士に道をふさがれ、やつと稻荷神社の近くに辿りつくことができた。七月廿八日、義仲は入京した。その前後における京都の混亂は、「路以狼

籍不可勝計、或稱降將緣邊放火、或號物取追捕、入家一字無全所、眼前見天下滅亡、噫乎悲哉」(『吉記』同年七月廿六日條)とか「京中物取追捕、兼日陪增、天下已滅亡了、山崩巖穴、無可_レ用之所、三界無安之金言、誠哉此言」(『玉葉』同年八月六日條)とかいう所にかがわれるであらう。(田村圓澄)

○元品無明能斷の智位について

『宗要抄』上三川卷四末に、此の元品能治の問題は、三國に渉る論諍である。即ち印度に於いては護法は等覺智斷、青辨は妙覺智斷を主張し、中國に於いては開善は妙覺智斷を、莊嚴は等覺智斷を立場として互に論諍した。更に傳教大師は入唐時に於いて、道邊は等覺智斷を、行滿は妙覺智斷と傳授せしと云ふ。我國中古天台に於いては、實地房流は等覺智斷を立て、自餘の諸流は悉く妙覺智斷を強張し、特に惠光房流・相生流を以てその雄とする。即ち惠光房流は『宗要白光』に「妙覺の位に在つて直ちに妙覺智を以て之れを斷すと定むるなり。」とあり、但し若し「名別義圓の位ならば、七位廢立なる故、常の經論の如く等覺智斷なり。若し六即の時ならば名義俱圓の次位なる故妙覺智斷なり、當流の一義なり」とある。此の二説に對して中間的拆衷説を立てるものに竹林房の一義がある。『宗要白光』に「妙覺智斷と云ふについて、竹林房の一義には、位は等覺の位に在つて智は妙覺智を用ゆ云々」とあるのが之れに當る。

實地房證眞の云ふところは、『宗要抄』によれば「たとひ大聖文殊來り玉ふとも、等覺智斷と云ふなり」と云ひ、最後品の無明を斷することは、何かは

知らず、斷證證理と向ふ故に等覺智斷なるべし」と述べて、その理由を明して、例へば「雲晴れずんば月顯はる可らず、若し妙覺智斷と云へば、無所作の位と云ふ可らず」、されば佛果にも淺深あることになる矛盾を指摘してゐる。

此元品智斷の算題について、内容六種が考察せられる。即ち(1)此の算は別教を問ふか圓教を問ふか。(2)七位の廢立にて下されるか、又六即の廢立にて下されるか。(3)最後品の無明とは元品の無明か。(4)この無明とは一往大分の時の四十二の中の一品か、又無量無邊の中の最初の一品を接するか。(5)迹門の意にて下されるか、本門の意にて下されるか。(6)今の等覺とは從因至果の等覺、又等妙二覺一佛二名の等覺かの六種である。之れについて『宗要白光』は(1)唯圓教にて下さる、(2)六即の位にて下さる、(3)最後品をば元品の無明と習ふ。(4)無邊の中の最初の一品を指すと治定する。(5)迹門の意なれば等覺智、本門の意なれば妙覺智斷と云ふ義と、たゞ妙覺智斷と料簡して、本門の意にて治定する二義があり、(6)此等覺は從因至果の等覺にて下され、一佛二名の等覺なれば、論ずるに及ばざることなりとせられてゐる。

此の元品能治については

『宗要抄』上三川卷四末(天台宗全書二六八頁)

『雜難私用抄』卷三 (一〇六頁)

『宗宗二百題』(第六卷)

『宗要柏原案立』卷四(大正七四・四四〇)

に論ぜられてゐる。

『柏原案立』の立場は、「一義を存せば妙覺智な

るべし」と云ひ、「元品の無明は妙覺極地の障りなり、因位の智力の及ぶ所にあらず」、もし、「惑去りて後智顯はると云はゞ」、それは「いかにも斷証異時、明晦不同の意にして、圓家の斷惑にはあらざるなり」と述べ、「斷惑入位も圓の斷位なりと云ふこと、圓家には成論の入位斷惑を本とす」とあつて、妙覺智斷の論陣を張る。更に開善、莊嚴の諍ひの事は、開善は妙覺と云つて勝鬘經を引用する説を台家は依用するのである。若し之れを破するは惑智一體の旨を知らざるが爲めである。更に元品の無明とは、之れ「等覺の位に於て別に妙覺の位を求むる隔異の念これなり、故に不二の圓智にあらずんば之を斷すべからず」と、説くこと詳細に要を得てゐる。守脫は『妙玄講述』第三上に

元品能治享保議云、問、斷最後品無明爲用_レ等覺智、爲用_レ妙覺智耶、答、俱可有_レ其意也。已上、竊案_レ問辭、在_レ云_レ元品能治教門所判於_レ二覺智_レ而爲用_レ何智耶、二箇爲字著_レ眼、行人實修曾非_レ所問、又問_レ中無簡別之語、驗教意權實亦非_レ所問也、次案_レ答意、在_レ云_レ二覺智斷本是金口善巧隨宜異說、則俱可有_レ其意、原夫莊嚴執_レ等覺斷、開善執_レ妙覺斷、乃至本朝諸德亦存_レ異義、非可_レ容易決_レ之、故初答中語勢稍緩、可字著_レ眼

とて、更に次の十門を開して詳説してゐる。即ち(一)正述_レ所立旨、(二)明_レ教門施設爲_レ用_レ等覺智_レ之意、(三)明_レ教門建立爲_レ用_レ妙覺智_レ之意、(四)於_レ三覺智斷_レ判_レ了_レ不了、(五)就_レ斷証同異時_レ決_レ了_レ不了、(六)消_レ異文、(七)詳_レ唯識宗意、(八)

詳華嚴及眞言意(九)元品能治諸宗同異、(一〇)評異說(佛敎大系、法華支義二、三六〇頁—三六九頁參照)

○三惑同時斷異時斷の義

日本中古天台に於いて諸流の間に異義を主張してゐる。即ち寶地房流に於いては、住上に見思塵沙なく、住前に無明なきため、住前住上俱に前後斷なりと云ふ。之れに對して惠心流、竹林房流、毘沙門堂流、慧光房流は住前住上俱に同時斷と云ひ、更に惠光房流の一義には住前前後斷、住上同時斷と云ふ義を立つ。

今異時斷を説く者は、三觀一心なれども空假中と前後に之れを証し、三惑一體なりと雖も麁細不同なれば異時斷である。即ち初信に見を斷じ、二信より七信に至つて思を斷じ、後の三信に塵沙を斷じ、初住已上に無明を斷ずるのである、假令三惑同体なれども三智の能障、三土の能感は麁細枝末の不同は亂ることを得ざるものと云ふのである。

同時斷を主張する根據としては、圓實の教旨は能治の三觀既に一心なれば、所治の三惑のみいかでか異斷ならんやと云ひ、此の三惑は同体にて但だ麁中細を以て分別せるものである、故に一見一思法界にあらざるることなしと云ひ、一惑一切惑と談ず、既に是れ一体の三惑なり、されば何んか前後して之れを斷ずとなすべきやと云ふ。但し初信斷見等の説は之れ別教に附順して云へるもので、圓實の正意は三惑の麁分を見思と名づけ、細分を無明と名づくる故に、見思を斷ずる時塵沙無明も亦之れを斷じて三惑同時斷なりと云ふのが『台宗二百題』より知られる

法然上人傳研究會紀要

兩者の説である。

此の兩説に對し守脫師は、『觀音支義講述』卷三(天台宗全書二九二)に

論場有二條目、題云三惑同斷、(中略)竊案、一家三惑施設有、橫直、堅、橫則位三惑、堅則三惑次第、橫則據「實意」、堅則附「順權門」、故円家意即堅爲橫、說「同斷義」爲教正意、若據「即橫爲堅、且於三惑麁分、與「見思名」、三惑中分且名塵沙」、三惑細分且名無明、約此而論、塵惑任運斷處與「次第齊」、故雖「說」異時斷、而不妨「同時斷」、同時不遮「異時」、同異常相即矣、又復須「知、三惑同体約「理具法体」、三惑同斷約「円人解行」、若論「麁細前後」二者從「修門功用」耳とあつて、兩説に終止符を與えるものと思はれる。

尙同師の此れに關する詳細は、『妙支講述』五上、『止觀講述』卷第五を參照せられたい。(伊藤眞徹)

○十住心論に對する批判について

『四十八卷傳』第五によれば、法然上人は建仁二年九月十九日談議の時、弘法大師の『十住心論』に對して批判を加へ、「宗々を十住心に於て、淺深をさだめらるゝ條、そのいひなきことなり。」と云ひ、法相、三論、天台、華嚴等の諸宗をそれ、十住心の中の一心に攝し、勝劣淺深を判ずることの誤りであることを論明されてゐる。これは法然上人の教判に對する見解、他宗に對する態度を示すものとして注目すべき記述であるが、建仁二年即ち七十歳の時に談議の行はれたことも、その内容も共に、他の諸傳記には何等關説する所がない。その談議の年

時が何に基ついたものか明かでないが、このやうな記述がなされるのは、法然上人の眞言宗についての造詣の深かつたことを顯はさうとしたものと思はれる。『私日記』に「然後觀諸宗之敎相「悟顯密之異旨」と云つてゐる所から見て、『醍醐本』にもほゞ同様の記事がある。(今)の記述はその中の密敎に關して、特に具體的に布衍したものではなからうか。『四十八卷傳』がこの十住心のことを述べた直後に、上人が中の川の實範から密敎を授かつたとし、「許可灌頂をさづけ、宗の大事のこりなくこれをつたふ。」と記し、史實に合しないことまで述べて來るやうになるのも、(別項參照)同様の意圖に出づるものであらうと考へられる。

さて十住心論を批判する法然上人の言葉は、極めて重要な主張を含むものであるが、直接十住心に關することは暫らくおくとして、その中に上人の教判についての特色ある見解の示されてゐることを見逃すことは出来ない。その見解を要約すれば、各宗何れも独自の立場において一切經を判ずるのであるから、各宗にそれぞれ一切經があるといふべきで、從つて自宗の立場から、他宗との淺深勝劣を論ずるのは誤りであるといふのである。この記述は『四十八卷傳』のみに掲げられる獨特のものであるから、他のもつと確實な文獻によつて立證されない限り、ただこれだけでは直ちに上人の言葉として、そのまま受取ることには躊躇しなければならぬ。併しこれと同一の趣意を示す言葉を見出すことは出来る。例へば『十七條法語』(『西方指南抄』卷中本)に「我安置するところの一切經律論は、これ觀經所攝の法也。」と云ひ、『淨土隨聞記』に「此觀無量壽經若

依「天台宗意」則爾前教也。故成「法華方便」。若依「法相宗意」則爲「別時意」。然依「淨土宗意」則一切教行悉爲「念佛方便」。故言「淨土宗觀無量壽經」也。〔醍醐本〕にもある。と云ふものである。これは觀經について述べられた言葉であるが、これを布衍すれば十住心の批判に示されるやうな見解が成立し得るのであつて、『四十八卷傳』は即ちこれらに基ついてまとめられたものではなからうか。

惟うに自宗の立場から他宗との勝劣を論ずることの誤りであるといふ見解は、上人の他宗に對する態度の上に一貫してあるものである。他宗の立場はこれを認めて、それとの勝劣を問ふことなく、別に自らの主張を立てられたのである。このことは前引の『淨土隨聞記』の文にも、又同書に掲ぐる「我立淨土宗之元意爲顯示凡夫往生報土也。且如天台宗雖許凡夫往生其判淨土卑淺。如法相宗其判淨土雖亦高深不許凡夫往生。凡諸宗所談其趣雖異總而論之不許凡夫往生報土。是故我依善導釋義建立宗門以明凡夫往生報土之義也。然人多誹謗云勸進念佛往生何必別開宗門。豈非爲勝他邪。如此之人未知己也。若不別開宗門何顯凡夫往生報土之義乎。且夫人問所言念佛往生是依何教何師者。既非天台法相又非三論華嚴。不知以何答之。是故依道綽善導意立淨土宗。全以非爲勝他也。」といふ文（『醍醐本』にもある。）にも明かな所であり、更に『二位の禪尼に答ふる書』に「念佛の行を信ぜぬ人にあひて論じ、あらぬ行の異計の人々にむかひて執論候べからず。あながちに異解異學の人をみては、あなづりそしること候まじ。」（『西方指南

抄』卷中末）と云ふ言葉にも窺はれるのである。このやうな主張なり態度なりが、十住心の批判にも表されて來ることになつたのである。

所で『四十八卷傳』において教判に關する所論が、このやうなまとまつた見解で示されてゐることは、その編述の當時に於いて、恰も淨土宗が宗團としての形態をととのへて來る段階に達し、且つ偶々澄圓を経て聖圓に至る教判論確立の時期に當つて居つた爲に、その事情を反映するものであらうと推察される。

○禪に對する見解について

『四十八卷傳』第五に、法然上人が圓頓戒談義の時に、諸法の至極を戒體とする圓頓戒と、同じくこれを禪とする禪門と合するの否かといふ成覺房辛西の問に對して、圓頓戒は教内の理法、禪は修心の教外であつて、決して合するものではないと答へ、教禪各その立場を異にするものであるから、これを混同してはならないといふ旨を決判されたことを記してゐる。この記述も亦他の傳記には見られない所で、前項の場合と同様に、禪に對する上人の造詣を示さうとしたものと思はれる。その證據にはこの問答を掲げる直前に、「たゞ教内の宗旨に達するのみにあらず、又教外の佛心をぎろをさぐる。」と云ひ、直後に「禪の宗旨を論ぜられたる、上人の自筆の書いまにあり、未學うたがふことなかれ。」と記してゐるのである。上人が禪を學ばれたことは『私日記』に「八宗之外明佛心達磨等宗之旨」と云ひ、『醍醐本』にも「八宗之外加佛心宗」且「九宗」と云つて居り、『四十八卷傳』はこれらを受けると

共に、更にその造詣を示す具體的な例を擧げたものと思はれる。

法然上人が特に禪に對して關心をもたれてゐたことは明かで、『選擇集』に「夫立宗名二本在華嚴天台等八宗九宗。」と云ひ、在來の八宗の外に新たに建久二年榮西によつて傳來された臨濟禪を加へて、九宗を數へられてゐるのである。『選擇集』は建久九年の撰述であるから、新來の禪を直ちに「一宗」として認められたのであり、その点注目に値する所であらう。（石井教道氏著『選擇集講義』一〇〇頁參照。）更に建久二年における俊乘房重源との問答を記したものとされる『東大寺十問答』にも「八宗九宗みないづれをもわが宗の中におさめて、聖道淨土の二門とはわかつかつ也。」と云つてゐる。

『四十八卷傳』の編述當時は禪の興隆期であり、今の記事は禪に對して上人の地位を顯揚しようといふ淨土宗團の意圖を反映してゐるものと思はれる。だからこそ禪に關する著書までであるとされてゐるのであり、又この記事が禪に對して淨土宗を顯揚した聖圓によつて、『鹿島問答』に引用されるに至つてゐるのである。（香月乘光）

學界展望

日本の印度學佛教學の展望

ここ数年を通じて日本の印度學・佛教學の展望を限られた頁數で行ふことは、一見容易である様に見えるが、乍ら實は甚だ困難なことが多い。The Japan Signet Co. Review (Literature, Philosophy, History) vol. 3, 1952 は日本の(文・哲・史)科學の海外紹介の最高機關紙なのであるが、それによると、石津照璽博士による天台實相論の研究―存在の極相を求めて―(昭和二二・五A5五五頁弘文堂書房刊行)と中村元博士による東洋人の思惟方法、第一部インド人シナ人の思惟方法(昭和二三・五A5五五四頁)、第二部日本人チベット人の思惟方法(昭和二四・七A5五六頁、みすず書房刊)がある。これ等が日本の人文科學の最高水準であると思つても間違ひないことになる譯である。天台實相論の研究に於ては宗教の究極的な根據と、そこに於てみられる宗教の本質的な事實とを、明らかにしたいといふ願ひをもつて、人間の現實的な存在の場面に、そのことを索つて行かれた結果としてこの書が成つた。東洋人の思惟方法に於ては、普遍的教説としての佛教及び論理思想の受容が、シナ・日本・チベットの民族の特殊性において如何に變容せられたかといふ問題について、同一の方法すなはち、判斷及び推理の表現形式について、その思惟方法の特徴がとらへられてゐる。

また次の Japan Science Review のためには日本印度學佛教學會より山口益博士による世親の成業論―善慧戒の註釋による原典的解明―(昭和二六・一二A5三二九頁法藏館刊行)と宇井伯壽博士による安慧唯識三十頌論(昭和二七・四A5四一三頁岩波書店刊行)の二書が推薦せられてゐる。この二書は文部省科學研究費中の研究成果刊行費から刊行助成金の支給を受けて出版が促進せられたもので、それだけから見てもこの補助が無かつたならば、恐らくや現在の日本の状況では出版など思ひもよらなかつた部類の研究である。

世親の成業論については梵文からの直譯態であるチベット譯(東北目録No.四〇六二)が存するのみならず善慧戒の註釋(東北目録No.四〇七一)が存するところから六世紀に於ける毗目智仙による漢字譯(大正No.一六〇八)との藏漢對照による讀解成果に基く研究が茲に示された譯である。そこでは俱舍論と唯識論との思想的な懸け橋としての成業論の有する教學史的な意義が明らかにせられてゐる。この著はまた外觀的にも研究内容と相俟つて、戦後日本に於て國際的に萬丈の氣をはく西藏活字組本文が附加せられてゐて、恐らくかかる体裁を以ては世界何れの國に於ても實現不可能であらう様な日本最高の水準が示されてゐることは喜びに耐えない。

唯識三十頌論は數少く梵文論書の一である梵文唯識三十頌とそれに付せられてゐる梵文安慧釋疏と、漢字譯として現存する護法釋成唯識論とを比較研究に便する如く對照し、從來の性相研究の宿弊を脱して、眞に現代的な佛教學的研究への誘引を期して書

かれたものである。また唯識三十頌安慧釋疏に併せて調伏天釋疏の譯註が野澤靜證教授によつて、密教文化(高野山大學發行)に連載せられて居ることを忘れてはならないであらう。

事のついでに記すと山口博士には般若思想史(B6二〇二頁昭和二六・三法藏館刊行)がある。龍樹以後に於けるインド佛教聖典を思想史的な体系に立休づける般若思想は、それ故に、大乘佛教の思想史的な展開として理解せられる瑜伽唯識も如來藏も、淨土の教系も密教も、自ら般若思想史の中から源流せられねばならない。この意味に於て、この書の全篇十章は多くの意味で讀者を批益するものである。

また宇井博士にはこのあと四譯對照唯識二十論研究(A5二四九頁昭和二八・三岩波書店刊行)がある。ここでは唯識說一般に對する學的研究の立場から批評的に公平に考察し各各の説に正當な歴史的地位を與へんと努力して居られる。岩波書店が博士古稀を記念として公刊を得しめたことは近來の美事と云へるであらう。

唯識二十論については調伏天による釋疏が龍谷大學佛教學研究第三―四號に亘つて山口益博士によつて譯出せられてゐることを付記したい。宇井博士にはさきに佛教汎論(上卷A5五四九頁昭和二二・六、下卷A5六八四頁昭和二三・八、岩波書店刊行)があつて、佛教復興のため新進學者に自ら自己の立つ所を見究めることを得せしむる愛情から執筆せられた大著である。その著第二篇教法の各論に於ては自利教・利他教の二教を立て、その各々を有空二門に分けて論述する新教判が見られる。この著上卷は岩波

書店に品切れとなつて既に久しい。岩波にして更に深慮してこの著をして常に在庫ある如く企圖せられん事を念願する次第である。

昭和二十八年五月十二日、日本學士院第四三回授賞式に於て日本學士院賞を受けられた七題の研究のうち金倉圓照博士による印度中世精神史がある（上巻A5三二五頁、昭和二四・九、岩波書店刊、下巻近刊）。これは博士の前著印度古代精神史A5四六六頁

昭和一四・一、岩波書店）に次ぐもので、なるべく印度人をしてその思想を説かしめ、彼等の精神的雰圍氣の中に、讀者を導く様に企圖せられた名著である。いまこの上巻は、いはゞ古代に對して中古の精神史と名けてもよい部分を對象としてある。金倉博士には、また印度哲學史要（A5三〇八頁、昭和二三・九、弘文堂書房刊）のほか二三の著があるほか、梵文入菩提行論を和譯して岩波文庫の中に「悟りへの道」と題して近刊せられる筈である。

印度學關係に於ても、次第に研究成果の發表が活發となるものと考へられる。中村元博士の計畫される「インド哲學思想」といふ一連の叢書の最初の四巻は「初期ヴェーダーンタ哲學史」であるが、その第一冊初期のヴェーダーンタ哲學（A5三六頁、昭和二五・九）第二冊ブラフマ・ストトラの哲學（A5五〇八頁昭和二六・一一）が岩波書店から刊行せられ、第三冊が近刊せられる。また辻直四郎博士によつてバガヴァッド・ギーター（A5二三八頁江書院和昭二五・一二）がある。またこれによつてプラトーマナとシユラウタ・ストトラとの關係（B5二四七頁東洋文庫昭和二七・四）がある。

また中野義照博士によるヤーヂュニヤヅルギヤ法典（A5五三六頁昭和二五・三、高野山大學刊）マヌ法典（A5五〇六頁昭和二六・二、高野山大學刊）がある。また岩波文庫白一・二三番（三八二頁）に於てマヌ法典田邊繁子女史の麗筆になるものが加へられるに至つたのである。

佛教學關係に於ても、佛教に於ける有の形而上學・佛々木現順氏（B6一七四頁昭和二四・三、弘文堂）より佛陀と人間・雲井昭善氏（B6一四七頁昭和二八・四、平樂寺書店）まで數冊の眞摯な研究普及の解説書が數へられる。

また上田義文博士による佛教思想史研究—インドの大乗佛教—（A5四三二頁昭和二六・四、永田文昌堂）より舟橋一哉教授による原始佛教思想の研究—緣起の構造とその實踐—（A5二五五頁昭和二七・四、法藏館）に至る數冊の根源的な研究書が數へられる。そして目下印刷進行中の諸著の消息を知るにつけて百花濺亂とまでは行かなくても、この盛行に欣然とする次第である。

雜誌論文を通じ、ここ數年の特徴のうちの第一のものとして、金石文資料により印度史を記述する傾向が困難なる分野を開拓してゐると云へる。中村元博士による古代インドの社會的現實—マウリヤ王朝時代研究資料、佛教學研究第四號、第五號（未完）、靜谷正雄氏によるブラーフミー文字インド佛教銘文—クシヤーナ時代、及び同氏によつて學界に發表された數篇の論文、南天竺に於ける龍樹の遺跡（龍谷大學論集第三四一號）、ギリシヤ・サカ・バルテイヤ・クシヤーナ時代印度佛教銘文について（佛教學

研究第七號）、クシヤーナ統治下に於けるマトウラの佛教について（佛教史學第一號）、及びインド佛教銘文に見出される釋種比丘なるタイトルについて（印度學佛教學研究第一卷第二號）などがある。第二の特徴として經典成立及び受用の背景思想を歴史的社會的に究明しようといふ試みが行はれてゐることである。結城令開博士による唯識二十頌の背景思想とその製作についての梗概（東洋文化研究所紀要第二號）、山田龍城博士による般若經典類の形成された時代の背景（東北大學文學部研究年報第二號）などがある。

第三の特徴として大乘・小乗の交渉關係に關する幾多の優れた論述が見られることである。代表的には水野弘元博士による大乘經典の成立と部派佛教との關係（日本佛教學會年報第十八號）を挙げ他は論文目錄に譲つて此處には省略する。また舟橋一哉教授による冠導本俱舍論索引（B5三〇三頁昭和二五・六、大谷大學）稻葉正就氏による唯識學術語索引第一輯（B5三九八頁昭和二七・一〇、大谷大學）などは忘れる事の出来ない基礎的な勞作である。

また稻葉正就氏による古典西藏語文法要論（A5一一二頁法藏館昭和二四・四）同じく形態論より見たるチベット語文法（A5一五二頁法藏館昭和二八・四）については大きな意義を認めねばならない。稻葉正就氏にはさきに圓測解深密經疏の散逸部分の研究（B5九〇頁昭和二四・四、法藏館）がある。圓測疏の第一・八及び十卷の遺缺を、十數年に亘る精究の上で西藏文よりの還元譯を發表して居られる。また西藏學について云へばAD八二四年に編纂せられ

大現存や古のチベット大藏經目錄であるデンカルマ目錄が芳村修基教授によつて出版せられた(B5九頁昭和二五・一〇龍谷大學)。これはチベット大藏經の、云はゞ出三藏記集とも、また奈良朝現存經論目錄とも云へるもので、得がたき資料の公刊と云ふことが出来る。

尙長尾雅人博士による、蒙古喇嘛廟記(B6二六五頁昭和二二・三、高桐書院刊行)、蒙古學問寺(A5三四一頁昭和二二・十、全國書房刊行)、の二書がある。これは博士の「宗喀巴の教學について」(日本佛教學會年報第十六號頁一一二七)とも併せて、西藏及び蒙古に廣く流布するラマ教に對する教理的或は哲學的に内面的な研究であつて、直接に西藏語文獻により、ラマ教の思想信仰の内容を説明せんとせられた未踏の成果である。そしてこの確究の成果は博士の「中觀哲學の根本的立場」(哲學研究No.三六六、No.三六八、No.三七〇、No.三七一)の隨處に利用せられて、佛教の教理的理解を著るしく廣大にしてゐるところである。以上に於て關説した著書論文を以てして必ずしも展望を盡くして居る譯ではない。しかし實の一分は果されたものと思ふ。

(二八・四・春日井眞也)

シナ佛教史研究に関する著書

終戦後早くも八年、この間シナ佛教史研究に関する著書も數多く公けにされているのであるが、今は管見に屬するもの若干について紹介する。ひろく職

後に發表せられた諸論著を通してのシナ佛教史研究の動向についてはまた別の機會をまちたい。

新著ではないが、昭和十四年に出版された道端良秀氏の概説支那佛教史は昭和十九年の改訂を経て昭和二十三年六月に中國佛教史として再版されている。(法藏館刊A5版索引共三三〇頁)シナ佛教史概説としては既に定評あるもので、まゝ繁簡宜しきを得ないところがあるが、猶苦心の述作であり、出版事情困難な時期によく再版せられたことについても感謝したい。塚本善隆氏に支那佛教史(大東出版社宗教叢書ノ中、昭和二十三年刊)があり、さきに刊行された白揚社版支那宗教史所收、を受けたものであり、叢書の性質上教義史を中心とし、かつ紙數の制約もあつて必しも完備した概説ではない。昭和二十四年に發行され、昭和二十六年増訂再版された小笠原宣秀氏の中國佛教史綱要(平樂寺書店刊A5一三八頁)があるが、もとより著者の龍谷大學に於ける講案に基くものであつて、簡明を主として説かれてあり、かつ近世の敘述に於ていささか略にすぎざる嫌ひがないでもない。著者が序文に記してをられるが如き中國佛教史の概説の一日も早く公けにせられんことを期待するものである。(近く塚本善隆、野上俊靜、小笠原宣秀、小川貫式四氏合著の佛教大學の學生を對象とする中國佛教史概説が平樂寺書店より發行される由である。)また宮川尙志氏の六朝宗教史(昭和二十三年弘文堂刊B6三九頁)は論旨いささか難澁であるが、複雑な六朝宗教史の解明に貢献する勞作である。厦門を中心とする南支那民俗宗教の豊富な資料に基いて著作されたM・デ・フロートの「Religious System of China」が、清水金二郎、荻野目博道氏によつて中國宗教制度としてその第一卷が譯出されたが(昭和二十一年大雅堂刊A5、三二四頁)出版書肆の悲運から續刊されないのは遺憾である。これらについて小笠原宣秀氏に中國淨土教家の研究(昭和二十六年平樂寺書店刊、A5、二四〇頁)がある。龍谷史壇等に發表された慧遠、曇鸞、道綽、善導、大行等のいはゆる淨土教家の事蹟についての考察や、往生傳成立に關する論考等八篇かつ永觀堂禪林寺所藏の明初撰述と思はれる念佛感應傳の全文を收載して後學の便を計つている。高雄義堅氏のシナ佛教史研究の諸論文をまとめた中國佛教史論(昭和二十七年平樂寺書店刊A5、二八八頁)は、中國固有思想と佛教受容以下の十篇より成り、いはゞ著者が龍谷大學に於る二十數年に亘る研鑽の集大成ともいへべく、殊に中國佛教と中世の國家意識、末法思想と隋唐諸家の態度、宋代の佛教諸制度、宋代の淨土教、明代に大成せる功過格思想、雲棲株宏と明清佛教等夫々に特筆せらるべき研究をふくみ、まことに中國佛教史論の名に値する有益な出版であつた。雜誌「佛教史學」の發行所として斯學の發展に貢献するところの多い平樂寺書店が最近發行したものに野上俊靜氏の遺金の佛教がある。(A5、三二五頁)其の名の示す通り、著者が二十數年に亘る契丹女直族治下の佛教史研究の成果をおさめたものであつて、神尾式春氏の契丹佛教文化史考、田村實造氏の若干の論文を除いて、此の方面の研究が殆ど著者一人の功に歸せられることは、著者の筆になる「遼代佛教」に關する研究の發展「金代佛教」に關する研

究について等を一讀するに及んで何人も認めざるを得ぬところである。本研究は主として文獻のみの涉獵によつて立論されているのであるが、かゝる特定地域の佛教史研究にあつて、更に現地踏査による遺跡の研究等が附加されたならば、より貴重な業績を残し得るであらう。(竹島卓一氏に遼金時代の建築と其佛像—東方文化學院 東京—研究報告がある)。

雲岡の石佛について東方文化研究所の水野清一、長廣敏雄氏等の十數年に亘る實地調査が雲岡となつて刊行されつゝあることは今改めて述べるまでもない。戦後に於ける世界的な大出版としてまさに三十卷の偉容を誇らんとしている。さきに雲岡石佛群の刊行あり、戦後に於ても大同の石佛(水野、長廣共著昭和二十一年座右寶刊行會刊B6、圖版四〇、解説四六頁)、大同石佛藝術論(長廣、昭和二十一年高桐書院刊A5、一七四頁)等が續々刊行され、(長廣氏に飛天の藝術—昭和二十四年朝日新聞社刊あり)塚本善隆氏に大石佛(アテネ新書五十四、昭和二十八年八月弘文堂刊B6—一三頁)がある。從來の大同雲岡石佛に関する著書が主として考古學的、美術史的見解を中心とするに對し、大石佛開鑿の根源をなす宗教史的意義を深く掘り下げたものであつて、第十六洞より第二十洞にいたる巨佛群を帝王佛として理解するとき發願者曇曜の深意のほども察せられるのである。佛教美術に關連して、小林太市郎氏の禮月大師の生涯と藝術(昭和二十二年創元社刊A5、六六三頁)も亦逸することはできない。羅漢圖に獨特の地位を保つた貫休の生涯とその藝術については小林氏を以て他に其の人を考へることは不可能である。平凡社發行世界美術全集の中國篇(隋唐、宋

元、明清の各篇)も見落し得ないものをふくんでいる。なを、齋藤忠氏の朝鮮佛教美術考(昭和二十二年寶雲社刊A5、二四三頁圖版六四頁)、輕部慈恩氏、百濟美術(昭和二十一年寶雲舍刊A5、二六七頁)もまたシナ佛教史研究に連関なしとする事はできない。

前嶋信次氏の玄奘三藏(岩波新書一〇五、昭和二十七年岩波書店刊B6—一九一頁)も或る意味で劃期的なものともいえる。數多くの玄奘傳の中で、最も多く讀まれたものゝ一であらう。史實西遊記の副題の示す如く、もとより必しも學究的な勞作ではないが、これからのいはゆる佛書の一つの形を暗示しているものであらう。(普通我々は玄奘三藏と言つてゐるが、此の書には特に玄奘と假名をつけてゐるのは何にもとづくのであらうか)

居士陸川推雲氏の臨濟及び臨濟録の研究(昭和二十四年喜久屋書店刊A5、三八九頁)も著者の經歷よりしてもまた注目すべき勞作として逸することはできない。

道端良秀氏の中國の淨土教と玄中寺(昭和二十五年永田文昌堂刊B6、三二八頁)はもと「玄中寺の研究」と題されるべきものであつて、シナ淨土教の祖曇鸞大師の創建にかゝる石壁玄中寺の今日に至るまでの通志であつて、一寺の歴史についてかく詳細にまとめた著者の勞苦も察すべきである。

その半ば以上を日宋佛教交渉の諸研究にさいいてゐる森克己氏の日宋文化交流の諸問題(昭和二十五年刀江書院刊A5、三二三頁)も、日宋交通と末法思想的宗教生活との連関、日宋交通と阿育王山、佛舍利相承系圖と日宋交通との連関、宋版一切經輸入に

對する社會的考察、謠曲石橋の歴史性等の諸篇によつても窺はれる如く興味深い問題を提示している。

長尾雅人氏の蒙古喇嘛廟記(昭和二十二年高桐書院刊B6、二六四頁)、蒙古學問寺(昭和二十二年全國書房刊A5、三四一頁圖版七七頁)は相次いで版され、近刊の西藏佛教の研究(印刷中、岩波書店刊)とあいまつて、我國のチベット佛教研究の最高水準を示すものであらう。(呂瀛編漢藏佛教關係史料集が民國三十二年に刊行されたことも收獲の一であらう)

また此等の著書とならんで、わが佛教文化研究を始めとし、東方宗教、龍谷史壇、大谷史學、駒澤史學、佛教史學等の研究雜誌が續々發刊されてゐることは、斯學の發展のために喜ばしいことである。

シナ佛教史研究にあつては等閑に附すことできない民俗宗教—道教—については、近來大にその研究が進み、まづ橋樑遺著中野江漢編の道教と神話傳説—中國の民間信仰(昭和二十三年改造社刊B6、二一六頁)が出版され、中國人の宗教、道教概論、通俗道教、聊齋志異、泰山の神々、道教の女神等について説き、窪德忠氏は道教と中國社會(昭和二十三年平凡社刊B6、一九〇頁)に於て自ら新制高校生を対象としたと言ふが、從來の諸家の研究を基礎とした極めて要を得たものである。吉岡義豐氏の道教の研究(昭和二十七年法藏館刊A5、三四五頁)福井康順氏の道教の基礎的研究(昭和二十七年理想社刊四八〇頁)が相次いで刊行されるに及んで、戦前顧みられることの少なかつた道教研究が、戦後シナ宗教研究の王座を占めるかの如き觀を呈した。これは、現にシナ庶民の間に行はれてゐる代表的な民間

宗教の實態を知ることがシナそのものの究明に役立つことに思いたつたためであらうか。道教の社會的地位、乃至は彼等の果してきたシナ宗教史における役割については多くの疑問を持つものであるが、なにかつ此の研究が佛教史研究の上に大きな貢獻をいたすものであることには疑を容れないのである。これに關連して、李世瑜著現在華北秘密宗教（民國三十七年刊）、陳國符著道藏源流考（民國三十八年刊）等が出版されていることを記して置く。（何れも京都大學人文科學研究所に藏されている）

（牧田諦亮）

書評

文學博士 上村清延著

ドイツ文學と東洋

昭和二十六年一月東京都文堂出版七二九頁索引二八頁。インドで生れた佛教がアショカ王によつて四方に傳道せられた（BC二六〇年）。アジアとヨーロッパを結んでゐた絹貿易路（シルク・ロード）を経て東に傳はつた佛教は、秦始皇帝三十三年（BC二二四年）の記録となる。これより早く牽牛・織女の七夕物語に關係あるシナ古代文學はBC五世紀ごろに、中央アジアを経て、インドに知られてゐたとさへ云はれてゐる、さてシルク・ロードを西へ傳はつた佛教はどうなつたか。インドとならんで古いエヂプトのナイル河畔に生れた文化との接觸はどうなつたのか。インドに佛教文化以前に榮えたBC十五世紀頃の武器を持たなかつた平和民族の文化との關係は

どうなつたのか。ピタゴラスの學說とインドの哲學との關係はどうなつたのか。大きな問題が佛教の傳播をめぐつて文化史的に追求されなければならぬ。

—ギリシャ教會では八月二十六日・ローマ教會では十二月二十七日を聖日とされてゐるヨザファートは、その遺骨をアントワーブの一教會に祭られてゐるのであるけれども、現代言語學上の知識によつて、このヨザファートの原語はボーデイサツタ（*Bohidatta*) 即ち菩提薩埵（菩薩）の訛音であることが明かである。アラビア語に寫された菩薩といふ言葉が *hndasat* と云ひ、*b* と *y* の轉換によつて、*yndasat* 或は *yodasat* となり、終には *yosaset* 或は *iosaphat* となつたものである。又テツサリ一の僧院にバルラムの名がつけられてゐる。これもまた元に戻すとフハガザン (*Bahagan*) 即ち世尊といふ佛教語の訛音になるのである。

こうした事は表面的には大洋のうねりをなす波の起伏を遠望する様なものであつて、この下に一個々々の水の粒子の動きを考へる時、まことに微妙な事に驚かされる。この驚きを驚きに止めずに、精緻な分析と明哲の論理によつて整理されたとき、我々は自分自身の人生體驗の上に、時代と場所を超えた深い感銘をうけるのである。

この書は上村博士二十五年の精攻になる昭和十六年完成の學位論文である。文部省の研究成果刊行助成金の交付の下に出版が促進された大著である。海邊海旭先生の名著「歐米の佛教」のドイツの部の精論といふ様な意味で、佛教學徒の必讀を切に望む次第である。（春日井眞也）

文學博士 上田義文著

佛教思想史研究

—インドの大乗佛教—

昭和二十六年四月 京都永田文昌堂 四三二頁
何事でもあるが、四半世紀位の絶間のない研究、しかも各人の上にそれぞれ異つた立場からの研究が圓現した場合、誰かは必ず全然新しい研究の體系を立て得るものである。それは幸福といふよりも、その世界に於ける研究者のテーマに打ち當つて行く姿勢によるものであると思はれる。この書はインド大乘佛教の中心思想である「空」と「唯識」との思想について、無著や世親の思想について、唐代以來千年以上に互つて行はれた護法唯識即ち護法（五三〇—五六〇）—戒賢（五二九—六四五）—玄奘（六〇〇—六六四）—眞諦（四九九—五六九）—攝論宗との二様の解釋に對して、根本的に反省を行つて、このどちらともちがふ新しい見解をとるに至つたところの研究成果のうちで、その思想の根本構造に關する事項を扱つて居るのである。かかる特異なる立場の論著であるから、従つて在來の立場から云へば闕説すべき問題は甚だ多い。一見するところ健康に恵まれない病弱そうな著者が、瘦軀に韃ちながら、戦前戦中の困難の中に、十年近くの沈潜によつて、この成果を收められた御努力には敬服せざるを得ない。宇井博士がこの著に跋して、「一般に佛教の研究には學的に爲すと同時に、自己の體驗に訴へ、反省的に承認せられ得るや否やを實證することが極めて望

ましいことである」と書かれてある。それはそのうしろの文から見ると、學問と修養の關係に於て語つて居られる様であるけれども、私はこの言葉が、研究の場合に於ては、そのまま此の著者の後々の論作への方向づけであれかしと願ふものである。佛教の教學史の傳へるところによると、安慧の二系統の外に、難陀(四五〇—五三〇)―勝軍(五三〇—六四五)の系統の存在をも支婁・眞諦が學得してゐたが、系統としては斷絶したことを教へてゐる。この三系統の中から、二系統のみが残り、更に今や新しい理解が許されたとき、その立場がインド學的立論として、系統的に傳承があつてつけられることを、著者の今後の論著に期待することも出来る様である。印度に於ける西紀一―四世紀の佛教の様相が、東洋と歐米の諸學者の努力によつて、近時やうやく精緻を加へて來てゐる時に於て、この著がその第二章(頁二〇一―二九四)に於て「空思想と唯識思想」を、第三章(頁二九五―三三〇)に於て「如來藏緣起思想と唯識思想」について、第一章に於ける「唯識思想」とは異つた意味で努力されてゐる事は、將來の論述の方向づけでもありと共に、心から御健康を祈る次第である。(春日井眞也)

文學博士 深浦正文著

俱舍學概論

昭和二十六年七月京都百華苑刊行 三〇五頁索引
 二二頁。西紀一九二五年(大正十五年)シルヴェン・レギ教授によつて、それに先立つ年ネパールに於て發見せられた唯識二十頌と三十頌並びに安慧釋

論の校訂出版以來すでに四半世紀、日本の學界は從來にも劣らず唯識學の研鑽が盛んになつた。一方その間荻原雲來博士による稱友俱舍論疏及びその和譯第三分册までの刊行を見たけれども、俱舍の討究は極めて微々であり、これに與るもの又指に足らぬ程である。佛教研究の基礎學が古來云はる如く、性相の學即ち唯識俱舍の兩立であるからして、それを以て現代の教學を見れば、確かに跛行の狀であることは明瞭である。これは一に明快な初學入門の書が存しない事であつた。まこと絶無であつた。然るにいまこれを爲し得る人の資格に於て缺けることなく、また齡すでに唇を還した老練の、本書の著者を得たことは、毗曇の末學に列る評者として、心から欣快の情が湧くを覺えるのである。古くからの傳承を傳へ、而も新研究の成果にも觸れたこの著は、非常に地味な初學入門の書ではあるけれども、後世になつて佛教學の展開の後に見るならば、確かに轉機をなす著書の一に數へられるに至るであらうと思ふ。この機會に望蜀の一を記するならば、俱舍學に於けるチベット大藏經の寶庫に關説してほしかつた事である。頁九―十に於ては施設足論に關することであり、頁十九に於ては稱友以外に存在する龐大なチベット文俱舍注疏の存在に關説してほしかつたのである。この後の方はコルデイエのチベット大藏經目錄を見ても、東北大學デリゲ版目錄を見ても、直ちに資料は得られた筈である。

東北目錄では No.4089. 俱舍論本頌 (Ku 帙 fols. 1-25). No.4090. 俱舍釋論 (Ku 帙 fols. 26-258. Ku 帙 fols. 1-25)であるがその註疏としては次のものがある。

No.4092. 稱友註疏 (Ku 帙 fols. 1-330. Nu 帙 fols. 1-333)
 No.4093. 滿增註疏 (Cu 帙 fols. 1-347. Chu 帙 fols. 1-322.)
 No.4094. 寂天註疏 (Ju 帙 fols. 1-287. Nu 帙 fols. 1-95)
 No.4095. 陳那註疏 (Nu 帙 fols. 95-214)
 No.4096. 滿增註疏 (Nu 帙 fols. 214-237.)
 No.421. 安慧註疏 (Thu 帙 fols. 1-426. Do 帙 fols. 1-387.) すなはち現存俱舍釋論の分量の約二倍ほど以上の分量宛の、未だ知られざる註疏が、數種類もあるに至つては、寶庫と云はずして他の表現方法はない。

また前の方の事で少し付加すれば、チベット文施設論は集異門足論を引用してゐるのである。そしてその第三部に存する業論には眞諦譯俱舍論に云ふビンナカ外道の説を引用してゐるところもある。こうした事については明治末年以來椎尾辨匡博士による六足論研究の成果の上に、更に新らしく進められた日本の阿毘達磨研究の一つの成果である筈なのであつて評者は既に昭和24年に發表したものである。また古く出た La Vallée Poussin: Vasubandhu et Ya comitra (1914-1918) Appendix を参照して頂ければ良かったのと思ふ。また同様に La Vallée Poussin: - l'Abhidharmakośa de Vasubandhu (1925-1931) 即ち佛譯俱舍論の最終巻にあつて Introduction pp. Lxvii を参照して頂いてみたらと存する次第である。俱舍學に關する限り、學問的に取扱ふ場合、も早今日に於てはブーサン教授の佛譯俱

舎論を参照しないで論ずる事は出来ない段階に入つてゐる事を忘れてはならない。日本の一千年の傳統ある俱舎學流の末學の奮起すべき時が、今や歐米佛教學界の課題究明の上に、使命づけられてゐる譯なのである。この機會に俱舎學入門の學徒の一人でも多い事を望む次第である。(春日井眞也)

龍谷大學論集第三四五号

——龍谷大學三十周年記念論文集——

昭和二十七年十二月龍谷學會

森川智徳學長の題言のあと學内の長老乃至新進諸教授の寄せられた二十一編の力作嘉編の和文十八編二二五頁・英文三編五七頁の分量は龍谷大學の綜合機關紙として偉容を誇るものと共に、意義深きものがある。

その論文の一篇に山崎昭見氏の「最近の青年思想動向」pp. 141—202 がある。今日の日本社會の最も大きな問題の一つである青年の問題を、眞剣に研究して居られる山崎氏の論文がこの論集の中に收められてゐるところに重要な意味を認めねばならぬ。全體的に見ても一方では青少年犯罪の激増にも拘らず、他方には眞面目な青年達の地域的な自主的な青年運動、都市に於ける基督教青年會の隆盛、農村に於ける佛教青年會の擡頭、青年學級の振興策など色々な意味で青年問題が、クローズアップして來てゐる時に當つて、いづれの宗門の布道家たちも科學的に情勢判斷を誤つてはならないといふ意味に於て各宗布道家の方々に本書の中の本編の必讀を進めたい。第一項青年の人生目標に就て、第二項戦後青年の動

向、このうちに(1)反道德的な自主性を持たぬ青年の動向(2)自主的又は道德的な青年の動向に分けられ(1)の中にはa 唯物的傾向 b 犯罪的傾向 c 虚無的傾向の三項目があり(2)の中には急進的傾向、宗教的傾向、建設的傾向の三項目があつて論述せられてゐる。次に第三項 都市青年と農村青年の特徴の項があり、次に第四項青年と宗教心がある。これを(1)一般青年と宗教心(2)高校生と宗教心(3)大學生と宗教心の三部に分け四・五・六・七の四表を用ひて最も力を注いで論旨を進めてゐる。次に青年の宗教に關し聞きながら話題の一項を第五項としてこの論を結んでゐる。豊富な資料と正確な論述の間、布道家より見るならば教訓事項は隨處に見出し得るものと考へられる。

因に記せば昭和二十五年頃に於て京都の淨土宗關係宗立學校の間に構成してゐる宗教教育研究會のメンバーである塩籠義光氏(東山學園)の研究成果がある。またこれに香月乘光・藤堂恭俊兩研究員の協力の下に新らしく稿を改め、資料を整備した新しい研究も近く學會に提供出来るならば勞々以て、日本の青年たちの精神の幸福に役立つところ多大であると思はれる。布道家たちの御期待を願ふ次第である。(春日井眞也)

金山正好

宗派師圖

(淨土學第二十四集)

「淨土學」第二十四集に金山正好氏が「宗派師圖」について論稿を掲載され、「師圖」及び「宗派圖

本」について検討を加へられたことは、寔に慶賀に堪えない。幸に私は大正大學藏の寫本と思はれるものを轉寫して所持して居り、鶴岡光順君が私の本に山上正尊氏寫本のそれと對照記入しておかれてゐたので便宜であつた。

一、金山氏が「師圖」に就いて詳論されてゐるにも拘はらず、「師圖」と云ふ名稱について少しも觸れてゐないことが遺憾である。これは單に師匠から相傳した系圖を意味するのか、或は然師、罔師を意味する師の系圖なのか、未詳であつても、一應觸れて欲しいところである。

二、「師圖」の製作年代には、「法水分流記」に次ぐ最も古いものであるとし、「蓮門宗派」のそれよりもなほ古いとされてゐるが、定惠の流の中最も新しい人々は、鎌倉光明寺志に依れば、第十四世智蓮社法譽智聰で、天文十六年(西紀一五四七)四月三日に寂してゐる。なほ第十六世圓蓮社最譽源甫が世代が上下になつてゐる。「蓮門宗派」の最も新しい正確な年代の見えるのは良運で、享徳四年(西紀一四四七)を少し下る時代で、前者と後者との間に約百年の相違があつて「蓮門宗派」の方が「師圖」より古いことになる。

三、誌面の都合もあつたらうが、出來れば全體を掲載して學者の便宜を計つて頂きたかつた。

四、宗派圖本等の了鑑の跋語のあるものは、「參考本」として良き獲物であつた。

以上所感の儘を掲げ、妄言を多謝する。(三田全信)

佛教關係論文目錄

昭和二十七年年度

(×印論文要旨)

印度學佛教學研究 一ノ一 廿七・七	鈴木 大拙	× 印度學佛教學研究 一ノ二 廿八・三	辻 直四郎
東西哲學と佛教	西 義雄	ヨーガ・ストトラの成立と佛教との關係	金倉 圓照
佛教の「さとりに」關する一考察	結城 令開	道元禪師の立場とその時間論	増永 靈鳳
教行信證に於ける信卷別撰論攷	川田熊太郎	唐代佛教と家族倫理——父母恩重經について	道端 良秀
佛教哲學的特質	長尾 雅人	策彦入明記に現れたる明佛教	牧田 諦亮
佛教的主體性について	佐藤 哲英	佛教哲學の方法論	佐藤 賢順
天台大師の三諦三觀思想	堀 一郎	Nous と Prajña	川田熊太郎
我國の學僧教育について	水野 弘元	原始佛教に於ける社會觀	西 義雄
Artha Sūtra (義足經) にこころ	宇井 伯壽	菩薩十地説の發展について	水野 弘元
彌勒菩薩と彌勒論師	岡田 宜法	教行信證論攷の基經について	花山 信勝
道元禪師が教學の一面	大原 性實	日本天台の教判論——圓密一教思想の發達——	藤田 宏達
親鸞教に於ける社會的實踐の問題	石川 海淨	教判史上の誕法師	坂本 幸男
菩薩思想の源流に就いて	平川 彰	「和國の教主」論	福井 康順
佛教に於ける宗教的實踐の二重性	小田 慈舟	佛滅直後の佛德讚嘆會に對する史的考察	木村 日記
眞言密教の曼荼羅思想について	執行 海秀	インド教佛教交渉の一斷面	羽田野伯猷
日蓮の「觀心本尊鈔」に現れたる佛身觀について	橋田 良洪	回教對策を目的とせる時輪の形成に於ける——	——
維摩經の流傳について	橋本 芳契	インド佛教銘文に見出される Takṣaṃbika's n (釋種比丘) なるタイトルについて	石川 海淨
フラウワルナー氏の世親年代論について	櫻部 建	弊宿經の在方とその所説	金見 默存
最近に於ける世界の印度及び佛教の研究	中村 元	原始佛教に於ける輪廻の思想	——
梵文無量壽經の偏文	足利 惇氏		
		實性論に於ける如來藏の意義	高崎 直道
		究竟一乘實性論に表れた佛身論	中村 瑞隆
		成實論における四諦説	早島 鏡正
		熾煌出土の辯大乘論章について	勝又 俊教
		日蓮花押論	竹田 日瀾
		阿頼耶識の異名に就て	富貴原章信
		起信論に於ける無明の意義	鈴木 昭吾
		異生性と補特伽羅	宅見 春雄
		教行信證に於ける末法燈明記	結城 祐昭
		眞言宗に對する私の認識	釋 圓明
		Cūṭya の語義についての考	野村 耀昌
		智度論に引用された諸經典について	三枝 充應
		三聚淨戒について	石田 瑞麿
		波羅提木叉の比較	平川 彰
		三論源流考	結城 令開
		現行普門品に關する問題	上村 眞肇
		普賢行願と日本佛教	塩田 義遜
		日本に於ける五位説の變遷	佐橋 法龍
		行位の信——易行品「信方便易行」の文について——	眞野 龍海
		光明藏三昧の思想	角田 春雄
		天台の觀境に就て	多田 厚隆
		華嚴に於ける六相説の思想史的考察	日野 泰道
		ソンツェン・ガムボ王の年代推定に關する一考察	矢崎 正見
		陳那の言語觀	伊原 照蓮
		梵文三十論に現はれた阿頼耶識の用語と意味について	伊藤 重敬
		「種子生種子」批判	玉城康四郎
		——カントのパラロクシズメニとの照考に於いて——	長澤 實導

「正理一滴」に於ける法稱法上の論理學的特徴	月稱の佛教論理學派批判	「正見」に關する一考察	日蓮に於ける愛の辨證	精神主義と佛教的立場	無佛性と空	教行信證信卷別撰説の批判	「證心論」(煥煌出土)について	有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す	潮音道海の黑龍門派について	禪に於ける佛身の問題	玄奘三藏のアビダルマ學の特相	ヤシヨミミトラ・俱舍論疏に於ける abhidharma の語義解釋について	西藏語古典文法學の成立について	文殊儀軌經契印品について	梅檀について	新因明論式の成立根據について	パトリ小部の原形とその發達——各經成立の新旧より見て——	原始佛教教團の擴がりとその時代的區分——三段階は地理的に成立するか——	最近に於ける海外のインド及び佛教の研究(二)	大倉山論集 一	日本書紀の佛教傳來の記事	白隱の念佛論	大阪外國語大學學報 一	中國佛典所見のパーニニ	大崎學報 九十九	
日蓮宗教學の一斷面	本迹論と日蓮宗の分派	× 不輕品の破戒とその意義	× 教相と觀心	× 普賢行願と題目	× 歴史形成力としての宗教	× 體験と佛教	× 四種本尊相關考	× 宗教と國家の問題	大谷學報 三十一ノ三・四	淨土教的實踐の問題	同 三十二ノ一	同 三十二ノ二	同 三十二ノ二	同 三十二ノ二	同 三十二ノ二	同 三十二ノ二	同 三十二ノ二	同 三十二ノ三・四	同 三十二ノ三・四	大谷史學 二	宋代居士の概況とその印施活動	大谷大學研究年報 五	本願に於ける諸問題	竺道生撰「法華經疏」の研究	平安朝時代に於ける宗教的自覺過程	神奈川大學商經法論叢 三ノ二
望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚	望月 歡厚
大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	大野 信三	

佛教の本質に就て	高島 寛我	ハリ語の故郷の教團史的考察	前田 惠學	燉煌出土「無心論」考	關口 慈光
淨土宗學の課題	千賀 眞順	ハリバドラの中觀瑜伽說	眞野 龍海	商大論集 十	淵江 文也
般若心經の新解釋	加藤 精神	自由と自在に就いて	宮本 正尊	源語作者の思想背景に關する考察	
親鸞の迷信否定性	石田 充之	宗教用語の變化と共通性		平安朝佛教思想の一系譜	
受菩薩戒儀の系譜	石田 瑞麿	×同 一三三 廿七・十二		淨土學 二十四 廿七・十二	
坐の宗教性について	伊藤 和男	佛敎に於ける輪廻の主體の問題	春日井眞也	大本阿彌陀佛經の發達	大野 法道
房山石刻法華經と二十八品現形流行の問題	兎木 正亨	現法涅槃について	光地 英學	三代之釋風	林 隆碩
無生涅槃と法華經	塩田 義遜	佛敎に於ける否定と肯定の觀念	佐藤 密雄	縛阿傳受二祖眞筆授手印解題	鈴木 靈眞
世親の五念門について	色井 秀護	機法一體の一考察	田村 芳郎	淨土宗義の本質に就いて	惠谷 隆戒
「證心論」の撰者について疑義	關口 慈光	二分依他性	結城 祐昭	節圖解題	金山 正好
維摩經の宗教社會學的一考察	橋本 芳契	正確なる佛誕二千五百年祭	田中 順照	宗學展開の一課題	竹中 信常
無量壽經論註に説示せられる願生淨土の思想に關する兩つの見解	藤堂 恭俊	教行信證跋東本について	加藤 精神	宗敎心理學よりの一試論	宗川 宗滿
成實、三論兩家の二諦論争	早島 鏡正	日本宗教者の自由の用語例	森 西洲	名越派獨立運動のこと	村上 博了
五代佛敎の性格	牧田 諦亮	所問經 (Sūtrīnchā) の性格について	宮本 正尊	御祈願所増上寺について	稻垣 眞我
釋尊と阿彌陀	結城 令聞	最澄の宗教の成立	高崎 直道	——新史料を中心として——	
懸苑教學に對する一考察	坂本 幸男	羽黒修験の入峰修行に於ける鎮魂作法に就いて	鶴岡 靜夫	近世淨土宗と華嚴學人	
異部宗論に於ける四衆の試解	春日井眞也	親鸞の主觀性	戸川 安章	眞宗學 六 廿七・二	大原 性實
龍樹空觀の一考察——中論を中心として——	三枝 充恵	菩薩戒について	石田 充之	淨土教實踐法の展開に就いて	
經藏の戒學について	佐藤 密雄	佛敎の認識論とカントの認識論	石田 瑞麿	——特に五念門に關する考察——	神子上惠龍
深密の意義について	高崎 直道	眞諦所傳の唯識說	河合 眇明	念佛往生と信心往生(其一)	池本 重臣
婆沙論所收の諸異說に就いて	宅見 春雄	證悟測定の方法と其の儀式	勝呂 昌一	初期無量壽經の特異性(第三回)	池本 重臣
事々無碍への一階梯としての三性說	田中 順照	「現成公案」(道元)に於ける宗教の問題	來馬 琢道	譯經史上より羅什譯佛說阿彌陀經を考證する	楠 基道
阿陀那識に就いて	坪井 俊映	日蓮教學に於ける佐前左後の新研究	増水 靈鳳	——「經文執持名號を考う」——	
唯識に於ける認識と宗教との關係	服部 正明	佛敎に説く補特伽羅の意義に就いて	中濃 教篤	同 七・八 廿七・七	池本 重臣
大事譬喩譚に於ける本生話	平等 通昭	ジャイナ教の佛敎接觸の一場面	宅見 春雄	宗敎敎義の眞實性	土井 忠雄
三師七證について	平川 彰	住信の淨土思想	山田 龍城	親鸞聖人に於ける聖道教の受容について	野部 了懸
		眞言行と咒術	松野 純孝	淨土眞宗に於ける救濟論	新 昭良
		宗教文化 一〇 廿七・十二	加藤 章一	宗祖眼に映じたる龍樹教學の特異性	眞田 大道
				親鸞聖人の宿善觀	村上 速水
				眞宗名號觀の特異性	

教行信證文類の展望
親鸞聖人の願生論

大江 淳誠
大原 性質

唯識に於ける根據の問題
桐明女子學園紀要 二 廿七・六

服部 正明
生江 義男

性と修の問題——涅槃經に於ける展開——
智顛の法華三昧について——慧思との比較を中心として——
A western Buddhism

土橋 秀高
橋本 眞昭

他力廻向の思想について
三願轉入について

桐溪 順忍
普賢 大圓

來迎引接を中心として——
淨土教教理受容の史的考察

堀 一郎

×法華經と大日經との問題
×ガンダーラ美術の背景佛教
×法華經の略名に就て
×二重の意味をもつ中論偈
×覺鑒の往生思想について
×天台教學に於ける觀佛
× Gokhale 本 Abhidharmakosakarika 265p

Ronald Lin
高峯 了州
靜谷 正雄
小島 文保
西光 義徹
今井 圓明
榊原 勝史
福原 亮藏

親鸞聖人の佛性説
大行の立體的把握

神子上惠龍
加藤 佛眼

東北大學文學部研究年報 三 廿七・十二
上世佛教の呪術性と山林の優婆塞禪師について——修驗道前史——
名古屋大學文學部研究論集 二 廿七・五

重松 明久

淨土宗確立過程における法然と兼實との關係

同 三 廿七・一二

親鸞聖人の善導釋義

藤原 凌雪
石田 充之

眞理の寶環
東大寺戒壇院の四天王像

宇井 伯壽
柏瀬清一郎

佛敎藝術 十六 廿七・八
中國伽藍配置の溯源
鞏縣石窟の脇侍菩薩像——口繪解説——

村田 治郎
北野 正男

瀬戸内海地域の社會史的研究
戰國時代における安藝國一向宗の性格について

山中 壽夫

同 六 廿八・三
成唯識寶生論研究
日本佛敎學會年報 一七 廿七・六

宇井 伯壽

佛像の起源について
クンヤーナ時代のガンダーラとマトウラの佛像——
インド佛敎彫刻史要
——佛像を中心として——
ガンダーラ美術編年の問題

山本 智教
高田 修
樋口 隆康

臨濟錄の成立に關する書誌學的考察(一)

今津 洪嶽

同 六 廿八・三

同 三 廿七・一二

佛敎藝術 十六 廿七・八

福原 亮藏

「臨濟正宗」に就いて
臨濟錄の序者郭天錫について

柴山 全慶
陸川 堆雲

中國南北朝時代の佛敎學風
中世日本佛敎と佛敎文學の展開
親鸞の時代批判と眞宗の成立
唐代に於ける天台の傳承について
空思想及びその發達
原始佛敎取扱についての再檢討
眞言密敎の核心

横超 慧日
橋 純孝
宮崎 圓遵
大久保良順
宮本 正尊
西 義雄
金山 穆韶

同 十七 廿七・十二

同 三 廿七・一二

臨濟錄の舊訓批判
——臨濟錄札記抄(二)——

篠原 壽雄

同 五〇

同 三 廿七・一二

同 十七 廿七・十二

同 三 廿七・一二

梵文金剛經を讀む
佛敎學の反省

伊藤 和男
竹貫 純一

日本歴史 四七 廿七・四

同 五〇

同 十七 廿七・十二

同 三 廿七・一二

大正大學學報 三十八
金澤文庫「四十八願釋」に就いて

大橋 俊雄
石井 教道

永平道元の臨濟宗に對する感情

玉村 竹二

同 十七 廿七・十二

同 三 廿七・一二

大乘佛敎信仰史上に於ける阿彌陀佛
佛頂尊勝陀羅尼經の翻譯について

那須 政隆
服部 英淳

歎異鈔における親鸞の宗教思想
佛敎學研究 七 廿七・十

成川 武夫

同 十七 廿七・十二

同 三 廿七・一二

江戸時代に於ける中國佛敎の影響
新羅僧元曉攷

八百谷孝保
長澤 實導

同 十七 廿七・十二

同 十七 廿七・十二

同 十七 廿七・十二

同 三 廿七・一二

「唯識」の論理的構造
チベット語大藏經甘珠爾(經律部)の研究

壬生 台舜

同 十七 廿七・十二

同 十七 廿七・十二

同 十七 廿七・十二

同 三 廿七・一二

哲學研究 四〇八 廿七・五

同 十七 廿七・十二

同 十七 廿七・十二

同 十七 廿七・十二

同 十七 廿七・十二

同 三 廿七・一二

佛敎關係論文目錄

同 十七 廿七・十二

同 十七 廿七・十二

同 十七 廿七・十二

同 十七 廿七・十二

同 三 廿七・一二

佛教古典の訓讀
佛教交渉史の一編

禿氏 祐祥
宮崎 圓選

—— 鴉鷲の神祇批判 ——
宋人の見た金初の佛教

野上 俊靜

—— 松漢紀聞の記載を中心として ——
法照和尚の念佛觀について (下)

佐藤 哲英

最澄の東國傳道について
同 三ノ三 廿八・三

園田 香融

中國倫理と唐代佛教
クシャナ統治下に於けるマトウラーの佛教について

小笠原宣秀
靜谷 正雄

蒙古語古典文法書に及ぼしたる西藏佛教文法學の影響

稻葉 正就

日本感靈錄の撰者と成立
我が國に於ける迦才「淨土論」の流傳

永井 義憲
森川 昭賢

佛教大學學報 二十八 廿八・三
佛教の實踐的方向

岸 信宏

淨土教の本質論
離苦得樂を原理として

惠谷 隆戒
小笠 秀實

兩晋三秦のアビダルマ教學
—— 前秦のアビダルマ教學 ——

春日井眞也

法然教學に於ける戒の意義
俊乘房重源の福田事業について

千賀 眞順
伊藤 眞徹

佛教文化研究 二 廿七・九
明・清政治の佛教去勢

塚本 善隆

—— 特に乾隆帝の政策 ——
華嚴經譯命品の彌陀淨土説とその展開

香月 乘光

居士佛教に於ける彭際清の地位
原始無量壽經思想形態推定への課題

牧田 諦亮
春日井眞也

法然傳の諸問題 (續)

田村 圓澄

無量壽經論註に説せられる佛身土に關する見解
中國に於ける密教受容について

藤堂 恭俊
塚本 俊孝

—— 傳入期たる善無畏金剛智不空の時代 ——
佛教とベエリダグタに於ける辨證法

藤 吉 慈 海 譯

文化 十六ノ六 廿七・十一
唐初に於ける佛教教團の統制

諸戸 立雄

文化史學 五 廿七・五
淨土教美術主として來迎圖に於ける自然描寫の展開

石田 一良

文科報告 一 廿七・四
菩薩道の實踐について

菅昌 顯敬

—— 特に發心と願心との關係を中心として ——
密教文化 十七 廿七・五

佛陀囉咄耶の金剛薩埵成就法について

合密高僧の行狀
禪大乘論に於ける三性説

酒井 紫朗
大山 公淳

安慧選 唯識三十頌釋 (七)
調伏天造 唯識三十頌釋疏 (七)

野澤靜證譯註
田中 順照

英譯譯十卷章 卅字義 (一)
同 十八 廿七・八

高野山大學翻譯局

文殊菩薩の五字咒法に就いて
批判の極限原理としての *śūnyatā*

酒井 紫朗

合密の鼻祖と考へられてゐる一行
阿闍梨

吉原 榮覺

英譯譯十卷章 卅字義 (二)
同 十九 廿七・十二

高野山大學翻譯局

金剛頂瑜伽護摩儀軌の一節について

瀧井 紫朗

印度密教の側面——タントリズムム序説——
英語譯十卷章 卅字義 (三)

高野山大學翻譯局

立命館文學 八九 廿七・十
五支作法から三支作法へ——因明の論理性について(一)——

山口 惠照

同 九〇・九一 廿七・十二
因明論式成立の條件——因明の論理性について(二)——

山口 惠照

同 九三 廿八・二
三支作法對三段論法——因明の論理性について(三)——

山口 惠照

韻谷史壇 三七 廿七・十二
中國近代淨土教に於ける實踐

小笠原宣秀

西本願寺の西域探險
韻谷大學論集 三四四 廿七・七

小川 貫式

元代白蓮宗教團の消長
阿毘達磨に於ける認識の問題

小笠原宣秀

後期無量壽經の教理的展開
法然上人と淨土教 (英文)

福原 亮敏
池本 重臣

同 三四五 廿七・十二
興御書の偽作事情
護法清辯の論争——唯識思想史の一斷面——

藤本 龍曉

教行信證卷別撰説批判——特に内容の方面より——
五小部般若經に就て

禿氏 祐祥

「いまこせんのほ」私見
惡人正機説の展開

深浦 正文

日本佛教に於ける惡の問題
外學より見たる釋道安

大江 淳誠

歌詠と經典

月輪 賢隆

宮崎 圓選

神子 上惠龍

遊龜 教授

藤野 立然

眞鍋 廣濟

廣濟

眞鍋 廣濟

廣濟

阪東本「教行信證」の形態

小川 貫式

佛敎論理學の性格——陳那の比量論の特異性——

武邑 尙邦

涅槃經五行の展開

土橋 秀高

他力廻向性の考察

村上 速水

——特に超世の願の意義との關連に於いて——

法然上人と淨土教(英文)

藤本 龍曉

チベット佛敎學(英文)

芳村 修基

歴史地理 八三ノ一

勝野 隆信

淺草寺に關する新史料

井上 光員

法然と永觀

(水谷幸正編)

文學博士 宇井伯壽

成唯識寶生論研究

昭和二八年十一月三日文化勳章をうけられた宇井伯壽博士は益々御健在で、名古屋大學文學部研究論集VI(一九五三年)哲學2に成唯識寶生論研究を發行された。頁一〇三—二一〇に亘る大部のもので、唯識二十論に對する護法系の文獻が新たに加へられたわけである。尙この集には前年同論集Ⅴ(一九五二年)に出た眞理の宝環 Eshwari-tirthaの語彙及び正誤表が附加せられている。眞理の宝環は論集Ⅴに本文一〇頁・註記一三頁・訳文八頁・後記二頁、合して三一頁に亘つて収録されている。

(春日井眞也)

文學博士 塚本善隆著

大石 佛

——アテネ新書(五四)——

わが研究所の學頭塚本先生の近著「大石佛」は、夙に東方文化研究所員として、かの北支山西の雲崗において、實地調査にあたられた、長年に亘る研究の成果の一端を示されたものであり、現に京大人文科學研究所の水野、長廣兩氏によつて、續々報告されつゝある「雲崗石窟」や、先に先生によつて刊行をみた「支那佛敎史研究 北魏篇」と直接關係し、亦北支那に遺存する佛敎文化の寶庫とも言うべき、房山・龍門の二大石窟に關する研究書——「石經山雲居寺と石刻大藏經」(東方學報 京都第五册副刊 房山雲居寺研究所收)及び「龍門石窟に現れたる北魏佛敎」(東方文化研究所 研究報告第十六册所收)の姉妹篇とも言うべきものである。本書の前篇「廢佛毀釋」は蒙疆の地に遊牧狩獵の生活を遂つていた托跋族が、中原の地を征服し北魏を建國し、漸次漢文化々々されゆく過程において、佛・儒・道の三者が支配をめぐつて演じた文化的指導權獲得の争奪戦を描き出されたものであり、言はば後篇「大石窟開眼」に至らしめる歴史的背景を解明したものである。尋いで後篇は、廢佛の滅盡のなから復佛の詔をきいて、佛敎復興に挺身し、手腕を縦横にふる護法の一念に燃えた沙門曇曜の雄々しい姿を、彼の企圖によつて開鑿されゆく諸窟の造營、その財政的基礎の確立等の諸方面より追求されている。

(藤堂恭俊)

田中順照

攝大乘論に於ける三性説

(密敎文化第十七號)

空觀の論理——相依相待説の一批判——

(密敎文化第二十三號)

前者は攝大乘論を中心として、眞諦と玄奘の三性説に關する理解の相違を指摘しつゝ、その論理的意味を追求されたものであり、後者は、そのサブ・タイトルに示すように、「(一)緣起は果して、今日解されるように、相依相待と云うことであるか。(二)又その相依相待と云うことが龍樹の言う空の意味であるか」と言う兩つの問題をめぐつて、中論に説く空思想の闡明に努められている。特に後者は、「緣起とは相依相待と云うことである」と言う考へ方——正確な考へとして現今無批判に受容されているものに對する鋭い批判として、大いに傾聴に値いするものと言えよう。

(藤堂恭俊)

香月乘光著

年中行事の話 二卷

——佛敎布敎大系第二十三、二十四卷——

本書はわが研究所の香月研究員が、佛敎文書傳道協會の依頼を受けてもされたもので、氏の専門の研究と領域を異にする點、氏にとつて會心の著ではないであろうが、故望月博士のもとにあつて、なかく佛敎大辭典の編纂に従事協力された殷い視野と、資料の選擇よろしきを得たことにより、成立つたもので、布敎上のよき伴侶である。

(藤堂恭俊)

彙報

佛教文化研究所は前知恩院門主望月信亨博士によつて創設され、その御遷化の後も現門主岸信宏上人の學問研究に對する厚い理解と、知恩院當局並に淨土宗本派協議會の教學振興に對する深い熱意により、年と共に堅實な進展を示しつつある。塚本善隆博士は學頭として常に懇篤な指導を垂れられ、研究員研究生はその下にあつて研究を續け、逐次その業績を擧げてゐる。

前号彙報に掲載してから後、新たに研究員として稻岡順雄君(二八年六月一〇日)研究生として水谷幸正君、山下英弼君(二七年二月二五日)及び新保義道君(二八年七月二五日)が任命され、又研究生岡田玄哉君は辭任し(二八年九月二〇日)、現在研究員十名、研究生六名を數へてゐる。

此の十六名の諸君が別項記載の題目の下に研究に従事し、毎月研究会を開いてその成果を發表し、併せて新刊書や雜誌論文の批評紹介を行つてゐる。此の個人研究と共に共同研究を行ひ、岸門主を中心に田村、藤堂、香月の三研究員と、特にお願いした佛敎大學教授伊藤眞徹氏との四名が、法然上人行狀畫圖について毎週定例の研究会を開き、問題となる重要項目を選んで検討を續け、目下第十四卷まで終了してゐる。又塚本博士を中心として中國佛敎史籍の會讀を行ひ、既に宋高僧傳を終り、目下明高僧傳の

研究を進めてゐる。

昨年五月知恩院教務部より「法然上人の登山の年時」に就いて照會があり、研究員一同の名を以て、十三歳説をとるべき旨を具申ししたが、(その要旨は前号所載の法然上人傳研究会紀要の「登山の年時」の項参照)本年二月二十一日に開かれた審議會審査部の委員會に、この問題が採りあげられ、その要請によつて香月研究員は具申の趣意を説明し、審議の結果、更に専門委員會を設けて、その議に付することとなつた。

又塚本博士を初め牧田、春日井、藤堂の三研究員は、左記の通り文部省科學研究費の交付を受けられてゐる。

一、聲論研究

塚本善隆先生

一、日明文化交流の研究

牧田 諦亮君

一、西藏文施設論の翻譯並にその研究

春日井眞也君

一、六朝時代に於ける佛敎の受容について

藤堂 恭俊君

尙ほ塚本博士、牧田研究員は、研究成果刊行の助成金も併せて受領された。

知恩院の重要な年中行事の一である夏安居には、從來も研究員が出講してゐたが、本年は藤堂研究員が「往生論」を、香月研究員が「鎮西上人の教學」を講じた。

一昨年九月以來印度ベナレスのヒンズー大學に留學中であつた藤吉研究員は、多大の成果をおさめて無事その期間を終へ、更に五月以來セイロンのミリツサに赴いて、グナジリ比丘の寺に留まり、カシヤ

ツブ比丘の名においてその地の佛敎生活の實際を體驗されてゐたが、十一月末日に歸朝の豫定である。尙ほ大洋漁業株式會社々長中部兼吉氏は、菩提寺たる明石光明寺の山口諦存氏を通じ、本研究所に多額の淨財を寄附された。こゝに深く感謝の意を表する次第である。(香月)

研究員、研究生

現在本研究所において研究に従事してゐる研究員及び研究生とその研究題目は左の通りである。(五十音順)

研究員

一、宗教の必然性

稻岡 順雄

——特に社會的考察——

一、淨土教體系の原典的研究

春日井眞也

一、日本上世に於ける淨土教の發達

香月 乗光

一、一言芳談の研究

三田 全信

一、法然上人傳の研究

田村 圓澄

一、中國佛敎成立期の研究

塚本 俊孝

一、曇鸞敎學の研究

藤堂 恭俊

一、淨土敎の課題

藤吉 慈海

一、中國近世佛敎史の研究

牧田 諦亮

一、聖岡上人の研究

諸戸 素綱

研究生

一、佛敎用語の解説

小林 義弘

一、選擇傳弘決疑鈔の研究

新保 義道

研究會

- 一、鎌倉時代の淨土教 高根 俊成
- 一、佛教社會事業史 花田 順信
- 一、如來藏思想成立に關する研究 水谷 幸正
- 一、佛教のシナに於ける展開とその形態
——鳩摩羅什を中心として—— 山下 英弑

昭和二十七年九月以降（前號記載以後）開かれた
研究会は次の通りである。

九月十六日

- 一遍上人と神祇 田村 圓澄君
- 書評 玄奘三藏（前島信次氏著）
- 哲學的文化（中村元氏外敷氏著） 春日井眞也君

十月十一日

- 佛教文化研究第二號合評會（第二回）
- 十月二十二日
- 策彦入明記管見 牧田 諦亮君
- 一言芳談の撰者について 三田 全信君
- 佛教文化研究第二號合評會（第二回） 春日井眞也君
- 十一月二十四日

- 難易二道説の形成 藤堂 恭俊君
- 書評 唯識學術語索引（稻葉正就氏著） 春日井眞也君

十二月十八日

- 佛教々團の本質について 諸戸 素純君
- 昭和二十八年一月二十四日

佛教學に於ける二三の問題 田中 順照氏

——二分依他性と空の問題——

書評 中國佛教史（高雄義堅氏著）

中國淨土教家の研究（小笠原宣秀氏著） 牧田 諦亮君

論文評 惡人正機説の成立（田村圓澄君稿） 高根 俊成君

二月二十八日

如來藏思想史研究序説 水谷 幸正君

書評 原始佛教思想の研究（舟橋一哉氏著）

印度佛教史の性格（水野弘元氏著）

龍谷大學論叢三十周年記念号 春日井眞也君

四月十三日

蓮華藏世界と極樂淨土 香月 乘光君

書評 印度佛教銘文（靜谷正雄氏著）

Kusānka. (H.W.Bailey.)

論文評 師圖解題（金山正好氏稿） 春日井眞也君

四月二十七日 三田 全信君

觀無量壽佛經の諸問題

南唐の帝室と佛教 春日井眞也君

五月九日 塚本 俊孝君

僧史略の世界

金剛般若經に於ける塔崇拜の問題 牧田 諦亮君

如來藏の識說的理解 春日井眞也君

——六朝佛教の一特相—— 藤堂 恭俊君

五月二十三日

觀無量壽佛經の翻譯と成立 春日井眞也君

六月六日 淨土宗義發達の跡を辿りて 岸 覺勇氏

書評 IRANO-INDIA (H.WEALELEY)

形態論より見たる西藏語文法（稻葉正就 氏田邊一郎氏共著） 春日井眞也君

七月四日 祖先崇拜の社會的基礎 稻岡 順雄君

神佛習合について 田村 圓澄君

七月十八日 十住毘婆沙論漢譯考 藤堂 恭俊君

書評 安慧 護法唯識三十頌釋論（宇井伯壽氏著）

四譯 護法唯識二十論研究（宇井伯壽氏著）

對照 護法唯識二十論研究（宇井伯壽氏著）

護國尊者所問經（Easink） 水谷 幸正君

九月十五日 選擇要決の撰者について 春日井眞也君

書評 プラフマナとシユラウタスートラとの關係（辻直四郎氏著） 三田 全信君

世親唯識の原典解明（山口益氏著） 春日井眞也君

十月三日 天台宗成立の背景 塚本善隆先生

十一月九日 末法思想の先驅 藤堂 恭俊君

書評 西藏撰述佛典目錄（東北大學） 春日井眞也君

鍍金の佛教（野上俊靜氏著）

大石 佛（塚本善隆氏著）

牧田 諦亮君

第一號 目次

卷頭 言……………知恩院門主 岸 本 善 信 宏

寶卷と近代シナの宗教……………藤 吉 慈 海

瑜伽行派に於ける淨土教の問題……………田 村 圓 澄

——世親淨土論の瑜伽行學的考察——
法然傳の諸問題……………藤 堂 恭 俊

中國古代文化の性格……………春 日 井 眞 也

北魏に於ける淨土教の受容とその形成……………塚 本 俊 孝

——主として造像銘との關聯に於て——
北魏の佛教受容について……………M. De Groot (Foot
牧 田 諦 亮 譯

——
清朝に於ける佛寺道觀及び宗教生活に關する法律……………塚 本 善 隆

彙報
佛教文化研究所(塚本)法然上人繪傳研究會(岸、藤吉)京都附近法然上人史蹟傳説地(田中)南海
寄歸傳研究會(小西、春日井)宗義研究會(藤吉)佛說護國經の譯場列位(牧田)

第二號 目次
明・清政治の佛教去勢……………塚 本 善 隆

——特に乾隆帝の政策——
華嚴經壽命品の彌陀淨土説とその展開……………香 月 乘 光

居士佛教に於ける彭際清の地位……………收 田 諦 亮

原始無量壽經思想形態推定への課題……………春 日 井 眞 也

法然傳の諸問題(續)……………田 村 圓 澄

無量壽經論註に説示せられる佛身土に關する見解……………藤 堂 恭 俊

中國に於ける密教受容について……………塚 本 俊 孝

——傳入期たる善無畏金剛智不空の時代——
佛教とベエーダントに於ける辨證法……………チャンドラダス、シャルマ著
藤 吉 慈 海 譯

法然上人傳研究會紀要——書評——佛教關係論文目錄——彙報——インド通信

編輯後記
▽本號の發行は豫定よりも二ヶ月餘りおくれたが、研究所の成果を世におくることは喜ばしい。▽論文の中に香月の「鎮西教學に於ける稱名念佛深勝論」を掲載する筈であつたが、頁數の都合で次號に廻した。▽印度佛教及び中國佛教の研究について展望を試みた。次號には日本佛教及び淨土教のそれを収録したい。▽佛教關係論文目錄は二回目であるが、これを繼續すると共に、更に著作目錄を加へる豫定である。(香月)

昭和二十八年十一月十五日印刷
昭和二十八年十一月二十日發行

佛教文化研究 第三号

編輯者 佛教文化研究所
京都府東山区林下町 知恩院内

印刷者 文化時報印刷部
京都市下京区猪熊梅小路ル

發行所 佛教文化研究所
京都市東山区林下町 知恩院内

THE BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ

The Journal of Buddhist Culture

Number 3

Nov. 1953

CONTENTS

Articles :

- Buddhism and the Conquest of South China by the Sui
Prince Kuang of Chin (Yang-ti) in his relations with the Buddhism of
South china..... Zenryū Tsukamoto..... 1
- Morality and Religion in Buddhism..... Sojun Moroto 25
- Some Problems in the Amitāyurdhyāna Sūtra..... Shinya Kasugai 37
- The Chinese Translation of the Daṣabhūmivibhāṣā..... Kyōshun Tōdō 51
- The Position of the Buddhist Community in an Autocratic Society
In particular relation to the Sung monk Tsan-ning.....Tairyō Makita..... 63
- Buddhism and the Ruling Houses of the Five Dynasties and the Southe-
rn T'ang Dynasty..... Shunkō Tsukamoto..... 81
- On the Authorship of the Ichigon hōdan
An attempt to establish Ton'ia as the author.....Zenshin Santa..... 89
- The Religious Aspects of Eremitism.....Enehō Tamura 99
- Bibliography, Book Review and Miscellanies..... 1

Published

by

THE RESEARCH INSTITUTE OF BUDDHISTIC CULTURE

TIONIN TEMPLE, KYOTO, JAPAN