

佛教文化研究

第 1 1 號

佛教文化研究所

京都・知恩院

1 9 6 2

佛教文化研究 第十一號

目次

「法然聖人繪」に關する諸問題……………藤堂恭俊 一—二四

——特に法然の詞を中心として——

民間に傳承する法然上人……………平祐史 一五—二四

——讃岐國佛生山法然寺藏傳親刻法然上人像と無形文化財瀧宮念佛踊をめぐつて——

信機と信法……………近藤徹稱 二五—二九

念佛論……………藤吉慈海 三一—四八

インド學研究の動向と日本の立場……………春日井眞也 四九—五三

インド佛教に於ける過去佛思想の展開……………竹本壽光 五五—六二

乾隆帝の敎團肅正政策と雍正帝……………塚本俊孝 六三—七六

漢字譯兩本より見たる如來藏經……………賀幡亮俊 七九—八六

三教優劣傳について……………牧田諦亮 八七—九六

書評と紹介……………(九九) 彙報……………(四〇)

『法然聖人繪』に關する諸問題

——特に法然の詞を中心として——

藤 堂 恭 俊

- I 『弘願本』の編纂意圖と法然の詞のもつ役割
- II 阿念佛が登場する教理的・歴史的背景
- III 傳記作者によつて作られた法然の詞
- IV 『一枚起請文』について
- V 法然と明遍とのつながりに關する獨自な説
- VI 『弘願本』の系統のみが傳承する法然の詞

I

『法然聖人繪』(『弘願本』)の編纂意圖については既に指摘したように、法然の生涯の傳歴を詞書によつて説き、しかもそれを繪畫的表現によつて視覺的に示しつつ、知らず知らずの間に、法然はいかなる教えを説いたかと言うことを伝えようとするものである。これを法然傳成立史的觀點より言うならば『弘願本』に先立つて成立したと認められる『源空聖人私日記』(『私日記』)や『法然上人傳記』(『醒醐本』)は、法然の傳記と法然の詞とを獨立的に取扱つてゐる關係上、兩者の密着というか、かみあわせを見出すことが出来ないが、そうした兩者のかみあわせ、密着を『傳法流通繪』(現存本は『本朝祖師傳記繪詞』(外題)卷第三卷首は『傳法流通繪』)に關する諸問題

から學びとつた繪詞形式の上に行い、一つと傳記としたのが『弘願本』である。従つて『弘願本』のもつ傳法繪的 성격は、この傳記の編纂意圖のあらわれであり、しかも數多い法然傳における最初の試みであつたわけである。こうした傳法繪性格はのちに成立した傳記に繼承され、漸次その卷數を増し、ついに『法然上人行狀繪圖』(『四十八卷傳』)のような四十八卷と言う老大な傳記を成立さすまでに至つたのである。茲に注意しておきたいことは、かゝる『弘願本』の編纂意圖——法然の傳記と詞とのかみあわせには、繪詞形式を必要條件としないと言ふ意見があるであろう。即ち『弘願本』の編纂者がたまたま繪詞形式を使用したものであつて、かゝる形式を用いなくても、傳記と詞とのかみあわせを成立させることができると言ふのである。そうした意見があるにも拘らず、——法然の傳と法然の詞とのかみあわせに必要條件でない繪詞形式を採用したと言ふことは、傳と詞の繪畫的表現が傳道の上に缺くことの出来ない要素であつたことを示すものである。

このような『弘願本』の編纂意圖に留意するならば、そこに引用さ

れている法然の詞が問題視されるのは當然のことである。しかるに従来の研究にあつては、法然の傳に關していろいろな角度からメスをあてているのに拘らず、法然の詞にふれることきわめて稀である。なんと言つても傳の研究と併行して詞の研究を行わない限り、その傳記の成立を正確につかむことは困難と言わなければならない。そうした従来の研究の缺陷を補う意味から法然の詞にメスを入れてみたいと思ふ。

私はこの『弘願本』において通算十九種の法然の詞を見出し、その出據を詮索し、さらにその傳承をのちに成立した傳記の上に見出したのであるが、今それらの出據を示せば左の通りである。

A類 『醍醐本』よりの傳承

- 1 佛の出世に遭わんとして龍となつた皇圓についての物語(第二卷第七段)

- 2 禪勝房へ與えた聖淨二門に關する詞(第二卷第八段)

- 3 鎮西の修行者の問いに對する解答(第二卷第九段と第三卷第五段 この箇所は錯簡があつて第二、三の兩卷に分散している)

B類 『傳法繪』よりの傳承

- 4 登嶺の決意を母に告ぐ(第一卷第五段)

- 5 常に仰せられた詞(第三卷第四段)

- 6 後白河法皇の菩提をとぶらう不斷念佛會で、念佛は自行のとめなることを誡め説く(第三卷第八段)

C類 『醍醐本』・『西方指南抄』よりの傳承

- 7 靈山における加法念佛會のとき、或人の問いに對して淨土の

九品差別について答う(第二卷第二段) — 建久七年正月

- 8 室においてげにげにしき修行者の問いに對して、三心具足のことを説く(第四卷第八段)

- 9 鹽秋の入道西仁の問いに對して、自力他力のことを説く(第四卷第九段)

D類 『西方指南抄』よりの傳承

- 10 禪勝房に對して信と行について説く(第二卷第八段 この10は屬した(2)と續きになつてゐる。『弘願本』の編纂者は(2)と(10)と兩つで一つの法語としてゐる)

- 11 必得往生について(第三卷第四段 この(11)は(5)と同じ第四段に記載され、(5)に續く文章であるが、(11)と(15)はそれぞれ獨立したものである)

E類 『明義進集』よりの傳承

- 12 明遍の問いに對して散心念佛における心得を説く(第二卷第六段)

F類 『決答授手印疑問鈔』よりの傳承

- 13 聖光房に對して三重念佛を説く(第二卷第三段)

- 14 源空の念佛と阿波介の念佛と同じ(第二卷第三段)

G類 出據のさだかでないもの

- 15 廁で申す念佛もくるしからず(第二卷第四段)

- 16 東大寺勸進職辭退の詞(第二卷第五段) 治承四年十二月

- 17 勢觀房へ授與した一枚起請文(第二卷第六段)

- 18 源空は明遍ゆえにこそ念佛者にはなりたれ(第二卷第九段)

- 19 鹽秋の入道西仁に對して稱名が往生の翼なることを説く(第四卷第九段)

以上の點ならびに錯簡の所在と正しい位置への配置に關しては、既に拙稿「法然聖人繪に引用されている法然の詞について」(『東山高校第八集』)に論じたから重複をさげたいと思う。従つて本稿にあつては舊稿において當然ふれなければならないのに拘らず、スペースの關係でふれ得なかつた課題の解明にあたりたいと思う。

II

先づG類 出據のさだかでないものについて、解決の糸口を見出したいと思ふ。

〔15〕上人 かわ屋にて

御念佛ありけるを

ある…御弟子いさめ

申ければ…不淨にて

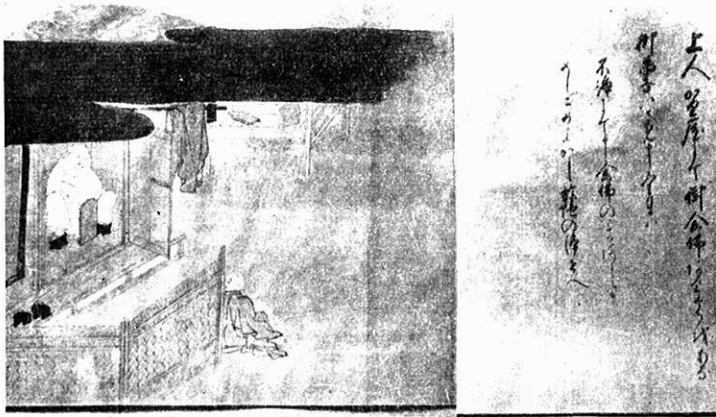
申念佛のとかあらは

…めしこめよかし彌

陀の淨土へ

この『弘願本』卷第二第

四段におさめられている文は、それに對應する廁の繪圖と、ともに、數多い法然の傳記はもとより、彼の著



『法然聖人繪』に關する諸問題

述、語録のいづれにも見出すことの出来ない唯一のものである。従つてこの法然の詞の出據については求めるすべがないのである。と言つてこのまま放置しておくことはできない。しからばこの詞の出據に關してではなく、なぜこのような記事——こともあろうに廁と言うような頂けないものを、祖師と仰ぎ祖徳を顯彰しようとする法然の傳記に登場せしめなければならなかつたのであろうか。私は先づこの問題に對して、法然の主張する選擇本願念佛の教行において、かかる廁念佛が肯定される契機がありとするならば、いかなる點においてであるか、という面からさぐりを入れてみたいと思ふ。

法然が稱名の一行をもつて淨土往生の正行正定業と規定したのは、言うまでもなく善導の『觀經疏』散善義に説かれる

一心專念彌陀名號 行住坐臥不問時節久近 念念不捨者是名正定之業順彼佛願故

という一文に導かれてのことである。又念佛は萬徳所歸の阿彌陀佛の名號を稱するのであるから、その功德も最勝であるとともに、大變修し易いことを指摘して

今勸念佛非是遮餘種種妙行 只是男女貴賤不簡行住坐臥 不論時處所緣 修之不難 乃至臨終願求往生得其便宜不如念佛

と「選擇集」第三章私釋段にのべている。このなか、「行住坐臥」とか「男女貴賤」「不論時處所緣」といつているのは、阿彌陀佛の名號を稱えることにはなんの拘束、限定もないことを示すものである。即ちいかなる行動をとつている時も、いかなる状態にあつても、又いつでも、どこでも、誰れでも、動機の如何にかかわらず、なんら支障のな

いのが稱名行なのである。しかも稱名は不斷相續が勧められている。そうした場合、稱名が不斷に相續されるということは時間的な問題であるから、その時間のなかに稱名の行者も一個の人間である限り當然さけることの出来ない生理的要求としての大・小便の時も稱名を行うべきであろうが、便所と言う不淨な場所で大・小便という不淨物を排泄する場合、稱名のような清淨行を實踐することは、かえつて清淨を汚染する懼れがないであろうか、否そうしたことをすることが、法を穢す行爲としてわが身に罰をうけはしないだろうか、という危惧の思いをいだけしめる。こうした危惧の念こそが、廁念佛の成否を問うに至らしめるものと考えられる。従つて廁念佛を問題視するということは、日常のくらしを念佛によつて統一せんとする人の、もつとも實際的、具體的な心使いから發したものと言い得るであろう。

さて視野をかえて歴史的にみた場合、『弘願本』に記述するような、廁念佛の可・不可についての問題が、法然の在世時代乃至、法然に接近する時代に提出されていたであろうか。言葉をかえて言うならば『弘願本』が廁念佛をとりあげたと言うことは、そうしたことに關心がそそがれている時代・社會を背景にして始めて成立つことがあるから、今そう言つた廁念佛を法然傳の上に登場せしめる歴史的背景をさぐつてみようと思う。かかる問題はあまりにも實際的でありすぎて、ともすれば記述にとどめられなかつたり、あるいは亦廁と言うことから自然、敬遠されて記述なれないまま埋れてしまひ易い性格のものであるから、史料として残される確率の低いものであるが、ともかく史料の上に残されているか否か、もし残されているとするならば、それ

に對していかなる解答が與えられているか、調べてみる必要がある。私の管見によると、『閑亭後世物語』卷上、『明義進行集』にこの問題を見出すことができる。

即ち『明義進行集』卷第二「白河上人信空」の條に

雅成親王明禪法師ノモトへ、不淨ノ時ノ稱名ノ事イカヤウニカ用意スヘキト御尋アリシニ、明禪ワレトハ計不被申、内マコノ(信空)上人ニ相傳シテ申サル

と言ひ、又同卷第三「安居院法印聖覺」の條に、

雅成親王念佛ノアヒタノ用心、ナラヒニ日々所作ニ、不淨ヲハ、カルヘシヤ

と言ひ、ともかく雅成親王が但州の謫所から法然門弟に發せられた疑問のなかに、不淨の時の稱名を見出すことが出来る。先づこの問いに對して隆寛は

肉食姦事ノ時ニハ、カナラス沐浴スヘシ、不淨ノ身ニテ、ミタリカハシク珠數ヲトリ、本尊ニ不可向、但シ病惱ヲモクテ、床ニシツミタラムヒトハ、イカニモイカニモシテ稱名スヘシ、佛像ヲモオカムヘシ、コレハ別ノ事ナリ、サレハトテ、身モツヨク、コ、チモヨカラム時ハ、ヨクノツ、シミキヨマルヘシ 『明義進行集』卷第二、長樂寺律師隆寛の條)

と解答を與え、又聖覺は

御念佛之間ノ御用心者、一切功德善根之中ニ、念佛最上ニ候、十惡五逆ノ罪障ト云ヘトモ、全ノ不爲其障、一稱一念ノ力、決定シテ可令往生之由、眞實堅固ニ御信受之可候也 聊モ猶預之義 努力々々不可候、

或憚身懈怠不淨、或恐心散亂妄念、於往生極樂成不定想、極僣僻事候、可背佛意候也 恐惶謹言

十二月十九日

法印聖覺御文

追言上

御念佛事、日々御所作、更不可彼憚不淨候、念佛本意、只常念爲要候、不簡行住坐臥時處諸緣候也、但毎月一日夜、殊御精進潔齋、御念事可候也、其外日々御所作、只御手水計可候也 以此旨可全被露給 重恐惶謹言〔明義進行集〕卷第三 安居院法印聖覺の條

と解答を與えている。かく隆寛は不淨の身をもつて珠數とすることも、本尊に向うことも禁し、沐浴すべきことを説いているのに對して、聖覺は不淨憚からずと言ひ、ただ手水すべきことを説き 月一日夜の精進潔齋を勧めてゐる。同門人といえども實際的な問題の處理には、異なる點のあることが知られる。

さらに毘沙門堂明禪はいかなる解答を與えたであらうか。明禪はみづから決しがたい點のあつたため、信空に書狀をよせて解答を仰いでゐるのである。

不淨ノ時稱名事、洗衣浴身^{カサレバ}莊嚴道場等^{カサレバ}別時之儀候、常儀ノ口稱三昧、唯繫念相續^{アツカフ}可爲先候、不淨之勤行、不可有強憚候敷之由、存念候、然而以短才、無左右、計申之條、冥顯之恐、尚難免候之間、相尋信空上人之處 御文如此、不申被仰下之旨内々相觸候仍他事相交候之間、切出進^{シテ}入候、彼上人内外博通^テ智行兼備^テ念佛宗先達、可謂傍若無人 申狀尤可爲龜鏡候敷

〔法然聖人繪〕に關する諸問題

切出被進入狀ニイハク 彼不淨不苦正^カ不覺候 經ノ唯除食時候、善導從不除食時 除睡時候、不論行住坐臥淨不淨意計^ハ分明候敷 〔明義進行集〕卷第二 白河上人信空の條

と云うのがそれである。明禪が信空にあてた書狀において、既に不淨の身は沐浴すべしと言ふ隆寛の説を、別時行儀の場合のときめつけ、不淨を許す尋常行儀の場合と一線を劃している。さて明禪は信空から解答を得、雅成親王のためにいかなる解答を作つたであらうか。即ち

往生要集下云 問一切善業各利益各得往生 何故唯勸念佛一門

答今勸念佛非是遮餘種種妙行 只男女貴賤不簡行住坐臥 不論時處

諸緣修之不難 乃至臨終願求往生得其便宜不如念佛文

ヨリ有ト云事モ主要ナリ 又經論常說修行ノヤウヲス、ムルニハ臥

ヲハユルサス 今臥ヲモキラハス サレハ身口ノ不淨ヲモユルスヘ

シトコ、ロヘラレタリ 不論時處トイフハ 不淨ノ時モ 不淨ノ處

モ簡ウマシトキコエタルカ

四分律行事抄終南山道宣云 若□中國本傳云 祇洹西北角 日光沒

處爲無常院 若有病者安置在中 若有屎尿隨有除之 亦無有罪 傳

云 原佛垂忍土 爲接群生意在拔除煩惱 不惟糞除爲要 如諸天見

人間臭穢 猶人之見屏廁臭氣 難言尚不以惡 恒來衛護 何況佛德

而有愛憎 但有歸投者 無不技濟^{或人師引此傳云 坐前有便 世尊不以爲惡之}

無常院 便利不淨 病人念佛ノ力^{ニテ}淨土往生^{スレ}、不淨ノ時モ稱名ハ

ハカラサルカ カレハ臨終ノ行ナレトモ 不淨往生ヲサヘハ 臨終

トモニユルスヘカラス（『明義進行集』卷第三、毘沙門堂法印明禪の條）
 と言うのがそれである。

この明禪の解答は、隆寛や聖覺の解答に比して詳しく、一一出據を出している點で懇切をきわめている。先づ『往生要集』の文をかかけ、そのなか特に「不簡行住坐臥 不論時處諸緣」に注目し、「身口ノ不淨ヲモユル」し、「不淨ノ時モ、不淨ノ處モ」えらばず念佛を修すべきことを指摘し、さらに『四分律行事抄』の文をかかけ、「不淨ノ時モ稱名ハ、カラサルカ」と説いているのである。

以上、雅成親王の問いに對する法然の門弟三師の解答を比較して來たのであるが、雅成親王はいかなる動機からこう言つた問いを發したのか、あるいはその不淨の概念規定が明確でないのは遺憾なことである。しかしそうした不明な點をのこしながらも、『弘願本』が廁念佛をとりあげた歴史的背景をつきとめることが出來たのである。

この外、『閑亭後世物語』卷上には、「小便の後、又はくだ物などを食て、うがひすべしや。又せずとも苦からずや」、「別時の念佛と身の不淨にて申す念佛と、功德勝劣如何」と言う問いがかかげられてあり、又『明義進行集』信空の條に、修理亮惟の忠義が嘉祿二年の秋のころ信空に尋ねた不審十四箇條に對する解答のなかに「彌陀念佛ハ行住坐臥ヲイハス、淨不淨ヲ論セサルコトナレハ、イカナル時、イカニツミフカキミナレトモ、只本願ヲタノミテ、佛名ヲトナウレハ……」と言うように、淨不淨をさしはさんでいるのである。又『黒谷源空上人傳』の第十段勸進念佛往生門に、聖光房と聖覺の二人が法然のところで法門を聽聞した時、法然の詞のなかに「願生の心の少にも南無阿

彌陀佛、散亂の増時も南無阿彌陀佛、妄念の起時も南無阿彌陀佛、善心の起時も南無阿彌陀佛、不淨の時も南無阿彌陀佛、清淨の時も南無阿彌陀佛……」と言うように、ここでも法然をして淨、不淨を語らしめているのである。これらはすべて廁念佛をとりあげあさす歴史的背景であり、かかる淨不淨への關心こそ廁念佛を成立たす基盤と言うことができる。

このように廁念佛の成立とその歴史的背景とについて詮索してきたのであるが、そうした廁念佛を単に詞書のみにとどめず、あえて繪畫的表現をこころみたとする點についても注目しなければならぬであろう。なぜならば、繪畫的表現をはばかるような廁を表現すると言ふことは、はばかれるものを露呈することであるから、大いにつつまなければならぬのである。不文立な社會通念を破ることであり、従つて廁を繪畫的に表現すると言ふことは、そうしたその根底に、繪畫的能表現者とそれを許容する社會とにおいて自由精神を見逃してはならないと思う。

〔註〕

(一) 雅成親王の問いに對する隆寛・明禪・聖覺の解答は『閑亭後世物語』卷上（續淨四、三九頁）に見出すことが出来るが、『明義進行集』の方が詳しくむしろ『明義進行集』にもとずいていとも推量しうる。

III

次にG類〔16〕東大寺再建の勸進職辭退の詞の出據について、左記の如く諸傳を比較對照してみると、『弘願本』の詞を各傳記が傳承して

いることが知られるのみである。このことは『弘願本』の作者が始めて法然の詞として作つたものとも、亦他に傳承されていた法然の詞を轉載引用したとも考えられる。

弘願本	琳阿本	古徳傳	九卷傳	四十八卷傳
聖人辭退申…さる其詞云 貧道もとより山門の交衆をやめ…て林泉の幽栖をよみずることはしつかに佛道…を修行して今度順次に生死をいへんとなり 然…に若大勸進の職に侍は劇務万端にして自行さ…ためてすみかたからんか自行す…ますハ化他なん…そやすからん いまにきてハ他のためにハ偏に淨土の…法文をのへ 自のためにハ專願力をあふく この二事の外ハ…他事をましえしと云云	上人したいして云貧道もとより山門の交衆をやめて 林藁の幽栖をよみずる事はしつかに佛道を修行して順次に生死をはなれむかため也 もし大勸進の職にをらは劇務万端にして自行さためてす、ミかたからむか 自行す、ますは往生とけかたからん いまにきてはひとへに淨土の法をのへ自のためは專稱名の行を修して この二のほかには他のいとみなからむと思ふと云云 (卷第三、第八段)	聖人辭退して云 貧道もとより山門の交衆をやめて 林藁の幽閑を好ずることは しつかに佛道を修行して順次に生死を出過せんかためなり もし大勸進の職に居せば 劇務万端にして自行化他なんそやすからんおもへらく 他のためにはひとへに淨土の法をのへ 自のためにはもはら稱名の行を修しつゝその營のほか他事をましへしと乞 天憐を垂て貧僧か素願 叡察をくたしませと (卷第三、第六段)	上人申されけるハ 源空山門の交衆をととめ 公請を辭し申事ハ しつかに修行して順次に生死を離れんか爲也 若大勸進の職におらは念劇ひまなくして 行業すたれぬへしと 行かたく子細を申さ	上人申…されけるは 山門の交衆をのかれて 林泉の幽…栖をしめ侍ことはしつかに佛道を修し ひとへに…念佛を行せんかためなりもし勸進の職に…居せば 劇務万端にして素意もはらそむく…へきよしを かく辭申されけり (卷第三十、第四段)

右の對照表によつても知られるように、法然が東大寺再建の勸進職辭退の詞——その理由は、おおむね『弘願本』のそれを繼承してゐる。今『弘願本』に先立つて成立した『傳法流通繪』の該當箇所をみると

治承四年_子十二月十一日 平家亂逆の時 東大寺炎上の庭に 舊

跡にまかせて 大佛治鑄し奉るへきよし 右大辨藤原行隆朝臣 奉行にて侍けるに 昔 一天四海の民土にすすめて御建立侍りける。今度も勸進上人をやつけれ侍へきよし勸答申ければ 先例にまかすへきよし宣くたされける刻 奉行辨 秘に法然上人に御勸進侍なりんと。内儀の返答に、源空は勸進のうつは物に非ず、同行修乘坊

に申合へき状はからひて 彼上人に披_レ君仰_レ侍けるところと記載している。これによると造東大寺長官となつた右大辨藤原行隆(1130-1187)の推擧によつて法然はその勸進職の命をうけたのであるが、「うつは物に非ず」というただそれだけの理由で辭退をしているのである。即ち『弘願本』のように辭退の理由をくわしく記述していないのである。さらにまた『傳法流通繪』以前に成立した『醍醐本』や『私日記』には、法然が東大寺勸進職の命をうけたことも、辭退したことも記述していないのである。従つてこの『弘願本』に記述されている勸進職辭退の詞は、『弘願本』の作者によつて綴られたものであることが知られるであろう。あるいは現存する法然の語録や傳記の類には記載されていないが、他に傳承されていたものがあつて、それを『弘願本』の作者が引用轉載したとも考えられるであろう。しかしそれはあくまでも推考の域を脱するものではない。ことよる『弘願本』の作者が『傳法流通繪』の「うつは物に非ず」と言う詞に満足できず、念佛に生涯をかけた聖法然にふさわしい辭退の言葉を、誰もが納得のいく理由として物語らしめたのではなからうか。

私は今法然の勸進、職辭退の詞は『弘願本』の作者によつてつくられたと推察したのであるが、そもく法然が東大寺再建の勸進職の命をうけたということは、既に先學者によつて指摘されたように、法然と同門であり、しかし兩者の師寂空の没後法然の弟子となり、「本尊聖教三衣坊舎、コトゴトクニモテ相傳」(『明義進集』卷第二、)をうけた信空と法然との關係を母胎とし、信空の父である藤原行隆と法然及び、俊乘房重源とを結びつける意圖のもとになされた造事であるか

ら、たとえ他に傳承されていたのを轉載したとしても、法然の辭退の詞自身は、法然以外のなものかによつて作られたと言ふより外ないのである。

従つて『昭和重修法然上人全集』の編者石井教道博士が、この東大寺勸進職辭退の詞を、教書・法語・消息・對話・傳語・制誡のいずれにも屬さないもの二十六篇三十六を集めた雜篇(第七輯)と銘打たれる第七輯のなかに収めているが、むしろ新たに設けらるべき疑作篇に収むべきものであろう。

〔註〕

(一) 田村圓澄氏稿「重源聖人と法然上人」(『重源上人の研究』)、「南都佛教」

特輯號(所載)

IV

次にG類〔17〕勢觀房源智へ授與した「一枚起請文」について考察をここみようと思う。先づは法然の傳記のなかにこの「一枚起請文」を轉載しているのは『弘願本』の外に、『九卷傳』(卷第七下第四段)と『四十八卷傳』(圖版2)(卷第四十五第一段)とがあり、又文永十一年〔11〕法然滅後六十二年にして望西樓了慧によつて編纂された『黒谷上人語燈錄』(元亨元年〔13〕版)卷第十一(『和語燈錄』卷一)に収められている「御誓言書」(源智所傳)及び「同」(卷第十五(『和語燈錄』卷五)におさめられている辨阿上人傳説の詞(聖光所傳)との都合五種の「一枚起請文」を左に比較對照しておこう。

弘願本

九卷傳

四十八卷傳

御誓言書

辨阿上人傳説の詞

もろこし王か朝にも
 諸の智者達の沙汰し
 申…さるゝ觀念の念に
 もあらず 又學問を
 して念の心を…さとり
 て申念佛にもあらず
 た、往生極樂…のため
 には南無阿彌陀佛と
 申てうたかひなく…往
 生するそと思とりて
 申外には別の子細候
 はす…只三心四種(しよん)な
 んと申ことの候はみ
 な決定して南無…阿彌
 陀佛をもて往生する
 そとおもふうちにこ
 もり候也…この外に
 おくふかきことを存
 せは二尊の哀にはつ
 れ…本願に漏候へし
 念佛を信せん人はた

もろこし我朝に
 諸の智者たちの沙汰し
 申さるゝ觀念の念に
 もあらず また學問を
 して念の心をさとり
 て申念佛にもあらず
 た、往生極樂のため
 には南無阿彌陀佛と
 もうして疑なく往
 生するそと思ひとりて
 申外には別の子細候
 はす 但三心四修
 と申事の候はみ
 な決定して南無阿彌
 陀佛にて往生する
 そとおもふ中にこ
 もりて候なり 此外に
 奥ふかき事を存
 せは二尊のあはれみに
 はつれ本願にもれ候へ
 し念佛を信せん人はた

もろこし我朝に
 もろくゝの智者たちのさたし
 申さるゝ觀念…の念に
 もあらず 又學問
 して念佛の心をさとりなとし
 て申念佛にもあらず
 た、往生極樂のため
 には南無阿彌陀佛と
 申てうたかひなく往
 生するそとおもひとりて
 申ほかには別の子細さふら
 はす た、し三心四修な
 と申ことの候は
 決定して南無阿彌
 陀佛にて往生する
 そとおもふうちにこ
 もり候なり このほか
 おくふかきことを存
 せは二尊のあはれみにはつ
 れ本願にもれ候へし
 念佛を信せむひとした

もろこしわか朝に
 もろくゝの智者たちの沙汰し
 申さるゝ觀念の念に
 もあらず 又學問を
 して念の心をさとり
 て申す念佛にもあらず
 たた往生極樂のため
 には南無阿彌陀佛と
 申してうたかひなく往
 生するそとおもひとりて
 申すほかには別の子細候
 はす た、し三心四修な
 と申す事の候はみ
 な決定して南無阿彌
 陀佛にて往生する
 そと思ふうちにこ
 もり候なり このほかに
 おくふかき事を存
 せは二尊の御あはれみにはつ
 れ本願にもれ候へし
 念佛を信せん人はた

念佛往生と申す事は もろこ
 しわか朝のもろくゝの智者た
 ちの沙汰し 申さるゝ觀念の
 念佛にもあらず 又學問を
 して念佛の心をさとりとほし
 て申す念佛にもあらず
 た、極樂に往生せんかため
 に南無阿彌陀佛と
 申してうたかひなく往
 生するそとおもひとりて
 申すほかには別の事なし
 た、三心そ四修そな
 と申す事の候はみ
 な南無阿彌
 陀佛にて決定して往生する
 そとおもふうちにお
 さまれり た、南無阿彌陀佛
 と申せは決定して往生する事
 なりと信しとるへきなり
 念佛を信せん人はた

とひ一代の法をよく く…學したりとも 一文不知の愚鈍の身 になりて…尼入道の 無智のともからに同 して智者の振舞…をせ すして…た、一向に 念佛すへきなり	とひ一代の御法を能 く…學すとも 一文不知の愚鈍の身 になして 尼入道の 無智の輩に同 ふして智者のふるまひ をせずして た、一向 に念佛すへし	とひ一代の法をよく く…學せりとも 一文不知の愚鈍の身 になして あま入道の 無智のともからに同 して智者のふるまいをせ すして 一向に 念佛すへし	とひ一代の御のりをよく く…學すとも 一文不知の愚鈍の身 になして 尼入道の 無智のともからにおなしく して智者のふるまひをせ すして た、一向に 念佛すへし	とひ一代の御のりをよく く…學しきはめたる人なりと も文字一もしらぬ愚痴鈍根の 不覺の身になして 尼入道 無智のともからにわか身をお なしくなして智者のふるまひ せずして た、一向に南無阿 彌陀佛と申てそかなはんす
--	---	---	--	--

以上の對照表によつて知られるように、源智所傳の『御誓言書』に近く、聖光所傳のものでないことが知られる。従つて「爲證以兩手印」以下の添書をもたない點で、これをもつ金戒光明寺所藏の法然眞筆と稱し傳えられているものと一應別系統のものであることが知られる。(鎌倉末の書寫本徳富蘇峯氏舊藏(圖版1)、應永三十三年六月三日隆堯筆寫に係る「善導寺消息」—安土浄嚴院藏)所謂源智所傳の『一枚起請文』がこの『弘願本』に引用轉載されるに至る経路について、つまびらかに出来ないことは遺憾である。しかも『一枚起請文』は、法然が弟子に授與した相傳本的性格をもつものであるから、やはりそうした師資相傳したものをここに掲載したのであることは想像にかたたくない。

この勢觀房へ授與された所謂『一枚起請文』の名稱に關してであるが、『弘願本』には「勢觀房にさづけてのたまはく」として、その題號についてなら言及してないのである。しかるに『四十八卷傳』には

まことに末代の龜…鏡にたれるものか 上人の一枚消息となつ…

『法然聖人繪』に關する諸問題

けて 世に流布するこれなり
と言ひ、あきらかに「一枚消息」と銘打つていたのである。又『九卷傳』卷第七下第四段によるに

勢觀上人敢て披露せず 一期の間 頭にかけて秘藏せられける
を 年來師檀の契淺からざるける 川合の法眼にかり聞きける
を 懇切に望申ければ 授られてより以來 世間に披露して 上人
の一枚消息と云ふものなり

と言ひ、これ亦「一枚消息」と稱し、しかも呼稱した時期を法然滅後、川合の法眼が勢觀房から譲りうけてのちのこととしている。従つて初めはこの文に對して別段名稱がつけられていなかつたようであるが、のち「一枚消息」と呼稱したことが知られるとともに、望西樓が『黒谷上人語燈錄』を編纂した頃には『御誓言書』と一般的に呼稱されていたためか、あるいは彼自身がかく命名したのかさだかでないが、とにかく『御誓言書』と題している。

では『一枚起請文』と言う呼稱はいつ頃から始まつたのであろう

か。建武年間1324～1338に存覺が綴つた『袖日記』には「法然上人御起請文」（圖版3）と記し、又知恩院藏貞治四年1328版本（圖版4）には「黒谷上人起請文」と記している。従つてこの頃から『九卷傳』や『四十八卷傳』が呼稱している『一枚消息』の呼稱が『起請文』にすりかえられるに至つてゐる。1390～1393に成立した聖因の註には『一枚起請之註』と題されている。しかるに享徳二年1330足利義政の筆寫（圖版5）（知恩院藏）は無題である。かく現今呼稱する如き『一枚起請文』なる題號はさらに後世のことに屬するのであつて、題號に種々の變遷のあることが知られるであらう。

V

次にG類〔18〕「源空は明遍ゆえにこそ念佛者にはなりたれ」といふ、法然の詞について考察をこころみよふと思ふ。

源空は明遍の故にこそ念佛者にはなりたれ…たれ 一代聖教の中よりは念佛にてそ生死ははなるへきと…見さためてあれとも 凡夫なればなをおほつかなきに僧都の…一向念佛者におはすれば 同心なりけりと思故にうちかため…て念佛者にてはあるなり 人多念佛宗建立すとてなんすれ…とも 其はものともおほえずと云々

この巻第二第七段の詞は、高野山よりきたつた敬佛房に對して仰せられた詞で

常州の敬佛房まいり給へりけるに 上人問云 何處の修…行者ぞ
答申云 高野よりまいりて候 又問云 空阿彌陀佛…はおはする
か 答 さ候 其時被仰云 なにゆへに是へは來給へるそ…只それ

にこそおはせ、

という一文が、これに先行している。さて明遍空阿彌陀佛の門弟敬佛房と言ふのはよくわからないが、『一言芳談抄』に出てくる敬佛房と同一人物のようである。



さてこの敬佛房に對する法然の詞は、法然の語録や傳記のなかにたえて見出すことの出來ない、まったく異色のものである。従つてその内容について何人でも、法然について若干の知識をもつ人であれば理解に苦しむ點が見出されるであらう。即ち法然が敬佛房に物語つたその内容は「源空みずからは、既に佛一代の聖教のなかで念佛こそ出離生死の道で

あると氣づいていたが、しかし凡夫のかなしき、そのことに安心決定することがどうしても出来なかつた。しかるに明遍のような念佛者のあることを知つて、同信同行を得たと言ふ思ひは、念佛こそ出離

生死の道であるという確信、安心決定にまでたかまり、ついに念佛者となり得たのである。だから私は明遍なくしては念佛者となり得なかつたのである」と言うのである。この法然の詞は、はたして歴史的事實を傳えたものであろうか。甚だ疑わしいのである。明遍の傳記は詳しくはわからないが、法然が念佛に安心決定しかねている時期——つまり四十歳前後の時期は、明遍の三十歳前後の時期に相當するが、丁度この時期における明遍は南都にあつて敏覺に師事しながら維摩會の講師や精義をつとめていたのである。従つて師の敏覺と言ひ、又彼が住した東大寺東南院と言ひ、ともに南都淨土教の傳燈をもつとは言うものの、もはや既にこの時期に明遍が一向念佛者であつたとは考えられないのである。このような點から『弘願本』のみが傳えるこの法然の詞は、眞を傳えるものでないことはあきらかな事實と言わなければならぬ。

もはや事實でないことが明白となつた以上、眞を傳えるものでないのに、なぜあたかも眞を傳えるかのように、記載したのであろうか。即ちここに問題の焦點を眞偽と言ふことから、なに故に偽なるものを眞として傳えねばならなかつたか、と言ふ點に移してみようと思ふ。私はこの解決に二つの案を用意している。即ち先ず第一案は、『弘願本』に記載される法然の詞を文字通り正直に法然のそれと受けとつた場合、法然が敬佛房に對するなんらかの作意があつて、事實でないことを事實であるかのように物語つた、ということが考えられる。つまり、いまだ出離生死の道を念佛に決定していない、明遍の弟子敬佛房をして、念佛において安心決定しめんがために、法然みずから事實を

まげて物語つたのではなからうか、と言ふのである。第二案は『弘願本』に記載する法然の詞は傳記作者の捏造であると言ふ立場に立ちながら、なに故に捏造しなければならなかつたか、と言ふ點をつきとめようとするものである。つまり傳記作者がいかなる意圖のもとに、この捏造をあえて行つたか、と言ふ問である。少くとも傳記作者が南都の淨土教、ないし高野山の淨土教と法然とのつながりを、あきらかにしなければならぬ状態下に置れていたことを想定し得るのである。この想定を確認するには弘願本の傳記作者の問題と關係せしめて、始めてその結論をみちびき出すことが出来るであらう。

〔註〕

(1) 『一言芳談抄』には數多くの敬佛房の詞を収録している。彼の詞のなかに「僧都御房」と言ふのを見出すことが出来るが、「僧都御房」とは明遍僧都を指すのであらう。

(2) 『明義進行集』卷第二に「東大寺ニ住シテ、敏覺法印ニ師ツカヒシテ、三論宗ヲ學ス」(第二高野僧都明遍の項)と傳え、さらに『三會定一記』第一には

保元三年(1158) 講師玄修興福寺堅義心鏡五十七女利壽東慶延壽・三喜應二年

(1170) 敏覺法印弟子安元二年(1176) 講師貞敏三論宗堅義信憲五十二

宗廣五十二元興分東慶慶三專寺探題別當法師教緣他寺探題權律師藏俊

七初 精義權律師明遍一擬講樹朗寺分

と記録されているのによると、明遍は二十九歳にして講師を、三十五歳にして精義を勤めたことが知られる。

(3) 東南院には『往生拾因』や『往生講式』の著者永觀を始め、『十二禮疏』の著者覺樹(東南院務次第)によると第十代)等が住し、覺樹には『決定往生義』の著者珍海や『西方集』の著者重譽等の弟子があり、敏覺も亦重譽の同門である。敏覺は『明義進行集』によると、平清盛のために

斬刑に處せられた左衛門入道西光の出離と自身行法のために光堂を建立し、「等身ナル光ホトケヲ圖シ、左右ニ木像ノ觀音勢至ヲタテ」て往生講を修し、「ツヒニ臨終正念ニシテ、往生ヲトケオハヌ」と録されている。かく明遍の師匠と言ひ、彼が住した東大寺東南院と言ひ、浄土教的傳統をもつていたのである。

(4) 『明義進行集』によると明遍は、「律師ノ時、五十有餘ニシテ、ハヤク道心ヲオコシテ、本寺ヲステ、光明山ニ籠居モシ、(中略)カクノコトクスルコト五年トイウニ、イマハ一切ニオモイオコトナントテ、律師ヲ辭シテ、ナカク高野山ニ籠居」と傳えられている。これによると五十有餘にして籠居した光明山は東大寺の別所であるのみならず、東大寺三論家の浄土教形成に重要な役割をはたしたところであるから、彼が光明山に籠居したと言うことは浄土教との深いつながりに於て理解するべきであり、しかもその高野山に入つて蓮華谷を中心として念佛集團を形成したことを考え合せる時、彼が念佛者としての精神生活を始めたのは彼の五十歳以後のことであり、従つて法然六十歳以後のことに属するのである。なお明遍が浄土教の信仰をもち念佛者になつたその背景として、彼の肉兄弟を忘れてはならない。即ち是憲(遊蓮房)、澄憲及びその子聖覺の如き法然浄土教に有縁の人々がある。『佛教大學々報』第二十六號所載 伊藤真徹教授稿「法然上人と通憲一族の歸浄」参照

VI

最後にG類〔19〕について考察をこころみようと思う。

名刹は生死の木繩 三途の鐵網にかかる 稱名は往生の翼…九品の蓮臺にのほる

この詞は『弘願本』巻第四第九段に記載され、法然が「讃岐國鹽秋の地頭するかの權の守高階の時遠西仁の館」においてもらされた詞であつて、『弘願本』の異本と考えられる高田本『傳法繪』下巻、及び

『弘願本』を傳承する『古徳傳』巻第七第七段にのみ記載されている外、他傳にはたえて記載されていない詞である。従つて『弘願本』の系統のみが傳承している詞と言わざるを得ない。石井教道博士はその編著『昭和重修 法然上人全集』の第四輯對話篇一六高階入道西忍に示される御詞並に御歌の〔其二〕にこの詞を掲載し、「法然上人の撰述又は法語等と傳へている所謂眞偽未詳のもの八十六篇を集め」た第八輯傳法然書篇に収めていないから、一應法然の詞と認めてよいようである。しかし『東山高校研究紀要』第八集において指摘したように、『弘願本』に引用されているA類以下F類に至るまでの法然の詞を、この傳記よりのちに成立したと考えられる『琳阿本』、『九卷傳』、『四十八卷傳』並びに『黒谷上人語燈錄』のどれかが傳承しているのに拘らず、今のG類〔19〕をなぜ傳承しなかつたのであろうか、と言ふ問題がのこされているのである。法然の詞の眞偽はただその詞の傳承の範圍のみで決定することが出来ない點で、容易なことでないのである。

なお注目すべきことは、『古徳傳』のみがこのG類〔19〕を傳承するに先立つて、

又法門のついでに くちすさひたまひける句に云

と言ふ一文を置いているのである。

現存『弘願本』の成立年代やその作者等について論及しなければならぬが、主として法然の詞を中心に検討してきた私は、さらに詞以外の傳記——詞書の研究をもふんまえ、稿を改めて論じたいと思ふ。

民間に傳承する法然上人

——讚岐國佛生山法然寺藏傳親刻法然上人像と

無形文化財瀧宮念佛踊をめぐつて——

平 祐 史

一

本邦の各地において宗教的天才にまつわる民間の口碑傳説はすこぶる多い。就中、聖德太子・行基菩薩・弘法大師などに關する民間傳承は全國津々浦々に流布潜在している。然しながら日本佛教史上、又は信仰史上、最も一般的でしかも佛教の民間下降に大きな役割を果したと云われているにもかかわらず、この種の民間傳承の類が極めて稀薄な宗派の祖師もある。

特に淨土宗法然に關するこの種の民間傳承は從來皆無に均しいとさえ考えられていた。その理由は、法然のもつ教義が比較的純一無雜性を主張するところから、奇跡などをさしはさむ間隙がなかつたことにもその一因を求められようが、他面法然在世中における遍歴が極めて少なく、晩年の四國遠流が唯一の長途の旅であつて、法然自身の地理的行動半徑も極めて狭く限られており、従つて此の種の民間傳承を各地に散布し生長せしめる余裕がなかつたことにも一因が求められよ

民間に傳承する法然上人

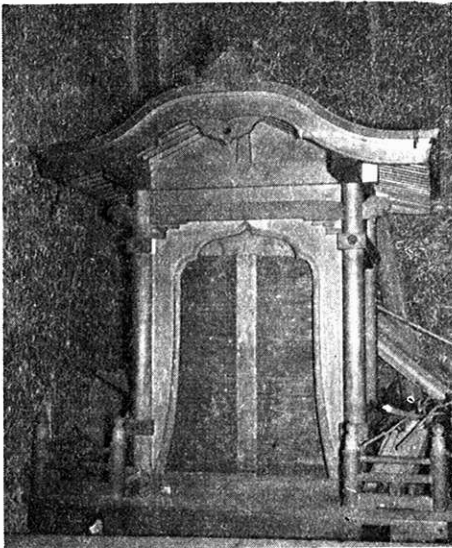
う。然し後者の場合は弘法大師の傳承傳播地域の狀況と考え合せてみて首肯出来ない。

又、若し假りに一地方に法然を主人公とする民間傳承が現存していても、宗門においてはそれが法然の教義や歴史と直接關係のない限り單なる一地方の民俗として一瞥され、文化的にも學術的にも極めて價値の低いものと云う偏見的先入觀から看過され勝な問題であつたかも知れない。ところがこうした看過され勝で、しかも今尚埋れたままになつてゐる法然に關する民間傳承と年中行事の一例をはずらずも法然流滴の地として最も關係の深い香川縣高松市佛生山町法然寺において採集する機會を得た。

さて、その口碑傳説は、法然上人讚岐國流滴の砌り、讚岐國佛生山の近かく瀧宮（又は綾川）のあたりで七日間の別時念佛を修せられたことがあつた。時に此の地方に早魃が續き農民達は大變困窮してゐた。丁度、別時念佛の第七日目に大雨が到り、これによつて今までの早魃の惱みは一時に解消し農民達は大いに喜び大雨の中を嬉々として



踊り法然を取り巻いて念佛踊を行った。これが現今この地方に傳承する無形文化財瀧宮念佛踊の緒であると傳えている。農民達は一重に法然の徳と信じ、永くその偉徳を後世に顯彰したいと法然にその記念の



しるしを乞うたが法然は固辞された。然し再三の農民の希望に法然は綾川の瀧に自からの姿を映寫して自像を親刻され、これを傳授されたと傳えるのが法然寺に現存する瀧宮の法然上人像である。此の像は一本造りの非常に素朴な彫刻で瀧川の巖上に立たれた姿である。

爾來、この地方では慣例の念佛踊の外に、早魘が續くと臨時に法然寺より此の像を勸請して念佛踊を興行する習慣になつてゐる。又、本堂の左脇には此の像を乗せる輿が一丁置かれてゐる。(法然寺住職・細井照道師談)

以上が此の地方における法然に關する傳承の大梗であるが、もつとも念佛踊や雨乞踊の類は本邦の各地で見聞するものであつて、その分布も廣範圍に及んでおり、すでに民俗學の領域においては早くから着目され調査が進められてゐるので、今ここでこの地方の念佛踊を取り擧げて殊更興味深げに紹介するまでもない。然しながら類型的に處理された念佛踊や雨乞踊の把握の外に、此の地方に傳承する念佛踊の口碑が從來稀薄とされる法然の傳承を付會して發生の縁起としてゐることに興味をおぼえるのである。この意味において念佛踊の類型的把握による意味づけより更に異つたものを抽出する可能性が秘んでゐる。恐らく法然の傳承をこの踊に冠する限り從來の民俗學の方法にのみ限つて處理出来ない問題を含むものと見てよいであらう。従つて、かかる法然に關する民間傳承の問題も單に民俗學の領域にのみ放置するだけに止まらず宗門の傳道史、或は法然に對する民衆の信仰史への一試論として把えるならば宗門教學上極めて重要な課題を提起するものと考えられる。

二

さて、瀧宮の念佛踊について『西讃府志』は、

延喜三年二月廿五日、菅氏五十七歳薨。讃岐國民。至今每歳七月廿

五日。於瀧宮爲舞曲祭之。俗謂瀧宮躍矣。

と傳えており、他の最近の地誌類においても仁和二年菅原道眞が讃岐國司として在任中、寛平元年たまたま此の地方が旱魃し五穀が枯死したので、道眞は民の窮苦を救わんとして天に雨を祈つたところ、忽にして霖雨沛然として至つた。時に土民は雀躍して喜び、それが慣例となつて念佛踊を残したと傳え、毎歳七月二十五日菅公を祭る綾歌郡瀧宮天満宮において興行されると傳えている。(日本地理風俗大系十一卷・名勝地誌第八編)

以上のように瀧宮念佛踊の發生の傳承は、前述の法然寺に傳承するものとは全く異つたものを傳承していることに氣付くのである。即ち、佛生山法然寺では踊の縁起の主人公を法然とし、他方、瀧宮天満宮においては道眞がその主人公となつてゐることである。そこで我々は直感的に道眞の場合は怨靈信仰や雷神信仰と結び付けて當然このよ様な傳承が予想され得るが、法然の場合はその教理や歴史の上からむしろ奇異と觀ぜられ、何かの機會に傳承の主人公をすり替へたのではなからうかと云う可能性を考えないでもないが、強いて法然傳中に法然が雨を願つた記事を探ろうとするならば、勿論、從來の法然の正傳とされる傳記中には見當らず、元禄年中に刊行された談義本と目される『法然上人秘傳遠流記』(以下『遠流記』と略稱)の中に見出される。

民間に傳承する法然上人

即ち『遠流記』によると、法然が流罪中松崎の長樂寺に立寄られたとき、治部の律師の母親が死後餓鬼になつて業苦に悩んでいるのを別時念佛の功德によつて、その業報を救われたと傳える記事中に、

七日別事の念佛を始め上人と律師と共に餓鬼のまわりを行道し、念佛し給ふ。餓鬼もと一人のまはり給ふに隨つて、四方にくる／＼とまわる。別時五日に當時雨ありければ、あの雨を受けて我れに與へよと餓鬼申しき則ち雨を受けて與ふ。此水を受けて天に指し上げて四句の文を誦す。

と記しているが、此の記事はここで取り擧げる雨乞の念佛踊そのものと直接關係はない。又、數多い法然傳中、踊りに關するものとしては、『法然聖人繪』(以下『弘願本』と稱略する。堂本四郎氏所藏)第一卷の末尾に、のどかな田植舞の圖が小兒上洛の圖に續いて無雜作に繼ぎ合わされてゐるが、その詞書は見當らない。これは恐らく、『本朝祖師傳記繪詞』(善導寺本)に見られる法然誕生の場面の田園風景と同じ部分に相當する繪であろう。よく肥えた馬にすきを引かせて田を耕している男、田の中央では三人の男が面白可笑しく鼓を打つて樂しげに踊つており、この拍子に合わせて菅笠姿の乙女が田植歌でも歌つてゐるのであろう懸念に早苗をとつている田植舞の繪がある。この繪も農耕儀禮とは最も關係深い圖であるが、ここで云う雨乞や念佛踊とは直接關係のないものである。然しこれらの法然傳中に所載されるこの種の記事や繪の問題は傳道史上何らかの命脈を秘めているように考えられる。

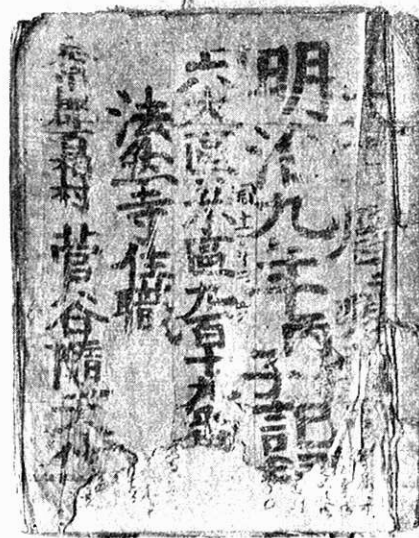
さて、以上のような念佛踊と法然傳との關係はさておき、更に仔細に此の念佛踊の發生する讃岐地方の風土的條件を概觀して見ると、こ

の地方は申す迄もなく四國山脈の北に位し、瀬戸内海の島嶼や中國山脈に圍繞されているため季節風はこれによつて遮断され一年中の雨量は可なり寡少であつて、特に香川縣は典型的な瀬戸内式氣候であると云われている。その爲雨を貯える必要上無数の溜池が散在しており佛生山法然寺境内に見られる放生池やその附近にある讃岐三大池に算えられる三谷池・神内池などは明瞭に灌漑用池としての機能を備えるものである。こうした此の地方の風土的立地條件を考慮に入れることによつて、此の地方の雨乞の行事が農耕に必要な水を極度に要請される場所より發生するものであると見ることが出来る。従つて、この地方では灌宮の念佛踊のみに限らず廣く雨乞の念佛踊が流布している（細井照道氏報告による坂出市大屋富町の「松山の踊」など）と報告される所以もここにある。

かかる意味で、この地方に廣く傳承する雨乞の念佛踊のもつ發生的傳承の意義はともかくとして、この地方の殆んど雨乞踊が大同小異の形式と類型を踏むものを傳えていると見做してよいであらう。従つて、佛生山法然寺附近に傳承する念佛踊も灌宮天満宮において行われるそれと極めて近い姿態をもつところから、恐らくこの地方の踊りの代表的名稱である「灌宮念佛踊」として一般に呼稱したものと看做してよいであらう（大浦濱にも灌宮踊と稱する踊があるが、これは同名にて踊は一般の盆踊と異らない。大日本地名辭書 上 参照）。然しながらこの念佛踊に傳承する縁起の主人公は明白に近時に至つても一方は法然であり、他方は菅原道真であることを否められない。

三

佛生山に傳わる法然の念佛踊に關する記録については古いものは殆んど皆無である。幸い明治初年法然寺住職であつた菅谷隨天師が書留めた日鑑（以下「佛生山日鑑」と呼ぶ）の中に灌宮法然上人の念佛踊について若干の記録が見受けられる。



同日鑑 明治九年十月十三日（舊八月二十六日）付の綾郡牛川村念佛講中 鹽田小平左外三名連署の法然寺方丈宛書翰の留書きによれば在地農民のこの念佛踊に寄せる關心のほどが見られる。

（前略）乍恐奉入御耳口上

圓光大師御在世之砌今世ニ到迄御傳來ニ相成居申候念佛踊今佛縁到來仕候 而載本年七月七日御當山へ御招ニ預リ登山仕初庭躍候段 誠以何レモ難有將冥加至極奉存候 此上之御願ニハ後世ニ到迄壹ケ

催すもので、特に踊の中核となるものが「中躍り」と稱するもので、これが踊の總指揮をとるものであるらしい。これを繞つて牛川村と北村との間に中躍りの前後をいづれが擔當するかがその紛争の焦點で、これを圓滑に運営するために度々會合をもつてその打開策を講じたのであるが、然し容易に打開策を見出せずその解決を法然寺住職に依頼したが、住職もこの一件には相當難澁した模様で、同日鑑八月廿六日の條に、

(前略) 牛川村同村より同村最初ニ中躍爲致候様ニ北村へ申吳様申出候へ共夫レニテハ難熟 瀧宮躍之通北村ヲ中躍リ主ト致シテ一郡熟シハ義ニ付一統今日罷出候事 兼テ牛川村モ承知致シナガラ當寺ガ牛川ヲ初メト命シクレハ様當寺へ申出候義之由ニ付牛川へハ此一件ハ寺ガ難命シ其元ニテ熟談有之度由申聞セハ所熟談之上北村中躍持話ニテ三度躍リ仕舞候事 依之後々モ北村ヲ主トシテ其後ハ牛川中躍被致候テモ宜哉ト粗決シハ事躍リ前御勤ニ二院へモ申遣し出 勤鳥渡飯出しハ事 タキ民藏并連レ二人へモ此元より飯出ス

と記すように寺側は念佛踊に關して極力寺方の支配を避けるようにつとめ、むしろ當該村落相互間に於いて解決をはかるように示唆している。この問題は單に踊を主催すると云う表面的な問題に止まらず、恐らくその背後には村落相互間の勢力關係による原因が潜んでいるのではなからうか。即ち右の記事に見られるように瀧宮踊は從來北村が中踊の主尊權を掌握していたようで、これに對して法然寺で催す場合には地元の關係上牛川村が中躍の最初の擔當することを主張したことにこの問題の端緒がある。このことは牛川村と北村との勢力がほぼ均等

の關係にあつたことを意味するものであろう。かかる村落相互間の勢力關係を意味する状況下において寺方が積極的な解決策を示すことはかえつて不都合な事件を惹き起す恐れがあつたからとも考えられる。従つて、この念佛踊は單に農民の宗敎的な年中行事或は娯樂としてだけの意味だけではなく、廣く農耕生活と云う同一グラウンドにおける村落相互間の利害關係又は生活權——入會權・用地の水利問題など——と結びついているものであろうし、農耕生活者によつて構成する地縁集團の團結をこの踊によつて更に強固にし、且つ村落を統制しようとする契機として重要な意義をもつたものであろう。

このような種々な意味あいを持つたであらうと考えられる瀧宮念佛踊の宗敎的・歴史的意義を強める主人公の法然像勸請については前記日鑑の明治十年七月三十一日の條に、

法然上人綾川御像牛川村ガ請待ニ來リ此元より智海 甚作 榮助守 護 御輿ニテジリカ子ニ捧突二人 凡廿人斗迎ニ來ル双バンカイ嚴重ニ御出ニ相成

と上人像の御迎への状況を記しており、同年八月三日(舊六月廿四日)の條には、

綾川法然上人去ル卅一日牛川庵御出 一日夕山田法泉寺へ御出 兩所共大參詣之由且念佛踊二所ニテ卅六庭あたし 終滿山へ御出御歸リニ相成當山ニテ又念佛躍二庭あたし牛川山田講中初卅人斗送り來ル

とあるように、法然上人像勸請の各村落における念佛踊の盛況と殷賑の状況を傳えている。

このようにこの地方の法然への信仰或は理解は雨乞の念佛踊を媒介として理解され、更にそれが農耕生活の共同體的結合を高める契機となつて年中行事化していることに氣付くのである。

四

以上の考察からこの踊を媒介として、少なくとも明治初年に至るまでこの地方の村落においては法然をただ浄土宗の宗祖としての理解だけでなく、又念佛の煩瑣な教義上の理解はさておき、むしろ雨乞の法然上人、若しくは念佛踊の法然上人として廣く理解されて來たもので、換言すれば生活から來る民衆の知慧によつてこの様な形式に念佛が消化されて來たものと見てよいであろう。そうして、これがこの地方の傳統的な年中行事として農民の生活の中に這入り込み藝能化するまでに昇華されていると云う事實は、法然を宗祖と仰ぐ一宗教團にとつて看過出來ない數多くの示唆にとむものがひそんでいると見なければならぬ。然もこの讃岐地方は弘法大師の出生の遺跡である善通寺の影響もすこぶる大きく隨所に數多くの弘法大師の傳承や遺跡を今日に至らしめており、眞言宗系の進出のめざましい地帯でもある。又法然寺住職細井照道師の談話では法然寺の法筵に連なる參詣者の八割強が眞宗興正寺派の門徒であることを指摘されているように眞言・眞宗兩宗信者層の分布密度が濃厚で浄土宗信者層の稀薄な地方でもある。こうした宗教的信者層の分布や密度にもかかわらず法然がこの地方の念佛踊の縁起の主人公として登場して來るのはどうした理由によるものであろうか。もつともこの地方が法然流謫の地と云われるとこ

ろに相應の意味と原因もあろうが、然し前述したように念佛踊の草創縁起が瀧宮天満宮では菅原道眞と傳え、それが何時の間にその主人公を法然に轉化したものか。若しくは何時頃から二つの傳承が併存するものなのか。若したとえ法然流謫の因縁の地であろうとも浄土宗信者層の稀薄な土地ならば強いて法然を傳承の主人公とせずとも菅原道眞でよいはずである。それにもかかわらず二つの傳承縁起を付會しつつ今日に及んでいるのは何に起因するものであろうか。これについて次のような假設の設定を試みて若干の私見を加えたい。

さて、その一つの手がかりとして、佛生山法然寺に所傳するしかもこの念佛踊の中心となる傳刻の法然上人像の製作年時について考えてみることにする。先ず此の像が法然の親作であるか否かと云う點であるが、『法然上人行狀繪圖』(『四十八卷傳』と略稱する)第三十五卷によれば、法然が讃岐國子松庄生福寺に掛錫の時

かの寺の本尊、もとは阿彌陀の一尊にておはしましけるを在國のあひだ脇士をつくりはべられけるうち、勢至をば上人みづからつくり給て、法然本地身、大勢至菩薩、爲_レ度_レ衆生_レ故_レ顯_レ置_レ此道場_レ我毎日影向_レ擁_レ護歸依衆_レ必引_レ尊極樂_レ若我此願念_レ不_レ會_レ成就_レ者_レ永不_レ取_レ正覺_レとぞかきをかれける。勢至の化身として、みづからその體をあらはしなりのり申されける。

とあるように自像を彫られたのではなく化身としての勢至菩薩を彫られたことを傳えているのみである。『全讃史』においても

生福寺(中略)天正年中羅兵火_レ只彌陀善尊像存焉_レ皆上人所親刻也

と記すように親刻の法然像があると記されていない。又、最近丸龜市文化財保護委員眞木信夫氏の筆者宛の照會による香川縣文化財専門委員松浦正一氏の報告によれば『佛生山法然寺寶物記録』中に

一、元祖上人尊像 上人眞作 長六寸 英公 命造一像之於内一尺

四寸客殿安置

とあるが恐らく江戸初期のものではなからうかと寄せられている。従つてこの像は法然の親作とは先づ考えられない。

次いで、法然寺の沿革を概観してみると、法然寺草創の前承は『四十八卷傳』第三十五卷に傳えるように法然掛錫の讃岐國子松庄生福寺に求むることが出来る。『全讃史』は

建永二年法然上人配流讃州 寓止於那珂郡子松郷 建寺曰生福寺 爲念佛三味道場

と記しており、その後 生福寺は前述の通り天正年中に兵火に罹つて焼失し法然上人自作の影像等を那珂郡岸上村の眞福寺に移安した（『望月佛教大辭典・全讃史』寛文八年（一六六八）藩主松平頼重の外護により眞福寺の本尊を現在の地香川郡百相村に移し堂舎を建立し、佛生山來迎院法然寺と號し法然の遺跡とした（日本名勝地誌八・全讃史）。

更に同十年（一六七〇）正月二十五日 知恩院宮尊光法親王が寺法二十八箇條を下し、京都三箇本山及び關東十九檀林一名越檀林下野圓通寺を含む——がこれに連署し（佛生山條目）、延寶元年（一六七三）十二月には徳川家綱は朱印三百石を附して山林竹木諸役を免役し（『望月佛教大辭典』佛生山法然寺の現在を礎いたと傳えている。

この寺傳で注目すべきは、法然寺が眞言宗生福寺に始まり眞福寺・

法然寺と次第し、實に三轉していることで、特に第二の前承寺院である岸上村の眞福寺から法然の遺跡として、然も宗祖の名を寺號に冠して百相村に新しく堂舎を備え大きく轉生する寛文年中に誰しも目を向けられるべきであらう。このことは法然寺がその前承である生福寺や眞福寺を踏まえて法然流滴の遺跡として更に大きく飛躍し法然の顯彰をより意義づける時機でもあつた。その頃浄土宗は近世幕藩體制の確立に伴い教團體制を樹立し整備し終つた時機でもあつた。こうした時に法然寺の誕生は、從來浄土宗の教線の最も稀薄なこの地方に教線を伸張する強固な足場をつくることを意味した。又親藩松平頼重の外護は益々寺運の盛長に大きく作用し、特に徳川家と最も關係の深い江戸傳通院より眞譽相閑を招請して中興としたことなどは明白にこの地方における浄土宗教勢の伸長を目ろんだものにちがいない。

加うるに浄土一宗としては、寛文元年（一六六一）が法然上人四百五十年御忌に相當し、このあたりより法然に關する傳記類の研究や刊行がおびただしく見られるようになる。就中、浄土宗として記念すべきは元禄十年（一六九七）法然に圓光大師の謚號が下賜されたことであつた。いわばこの時代は法然鑽仰のピークを画す時機であることを忘れられない。ここに前述の『遠流記』などの談義本が刊行される契機を生み出したのであらう。

『遠流記』は行舉によつて元禄二年に刊行されたものであるが、周知の通り他の法然諸傳にはあまり所載を見ない奇怪な虚構的事件や潤色された記事を所載しており、從來の法然傳とはかなり逸脱したものである。勿論これは正傳として取擧げられるものではなく、所謂談義

僧の使用した布教本であつて、行擧によつて刊行されたから法然に關する奇怪な附會潤色の行狀が紹介されたと見るべきでなく、むしろこうした法然にまつわる奇怪な傳説が早くから巷間に流布していたものを一本にまとめたものであろう。『遠流記』はその所載の附會潤色の奇怪譚の點から系譜をたどると『法然上人傳』十卷（以下『十卷傳』と略稱）や『法然上人秘傳』（以下『秘傳』と略稱する）と脈絡があるようだ（井川定慶氏著『法然上人繪傳の研究』）とされているところから、恐らく眞宗系の手になつたものであろう。若し『遠流記』の附會潤色された傳説の脈絡が『十卷傳』や『秘傳』と同じくするものであるならば『十卷傳』や『秘傳』の製作推定年時が十五世紀末葉のものとされている（井川氏「前掲書」）ところから、更に又、親鸞傳の場合においてもこの種の類型を踏む傳記と見做される『親鸞聖人御因縁秘傳抄』がほぼこの時期に成立を見たと言われている（北西弘氏書評「法然上人傳の成立史的研究」佛教文化研究一〇所収）ことなどから推考して、かかる附會潤色の傳説が談義僧の手によつて巷間に流布したのも、恐らくこの時期あたりからであろうと見做されよう。従つて、かかる法然の附會潤色の奇怪な傳承は『遠流記』刊行よりはるかに以前に組立てられ、巷間に流布し民庶の間に根強く植え付けられていたものと見て差支えないだらう。

そこで以上の考證から再び佛生山法然寺の法然像の縁起を考え合せてみるならば次のようなことが考えられる。

即ち中世中葉から近世初頭にかけて多數横行を見た民間の遊行ヒザリの中において、特に一向系の念佛聖や談義僧が法然流謫の地におい

て古くから傳わる草創不明の口碑や藝能に、こうした法然に關する附會潤色の傳説を脚色して流布したものと考えられる。こうした素地の中で、更に近世に至つて法然寺が生福寺や眞福寺の縁起を踏まえて大きく轉生し、佛生山を法然の遺跡として喧傳するために當時の宗學上の煩瑣になりつつある念佛の釋義でもつて宣教するよりも、むしろすでに民間に傳承する強固な民間行事や農耕儀禮と結合し易い巷間流布の法然傳を添えた方が傳道上最も効果的と考えられたにちがいない。こうした假説から恐らく眞福寺が法然寺として轉生する近世期に無名の談義僧の手によつてこの地方の最も有力な農耕儀禮である雨乞踊に法然の縁起を假托して説き固定化せしめたものと考えられる。ここにこの地方の代表的藝能の縁起が佛生山附近では法然の傳承を踏まえ、瀧宮天満宮でもやはりその宗教性と歴史性をたかめるために、その祭神道眞を踊の草創者として附會する結果になつたのではなからうか。

五

以上のような假説設定から、浄土宗の傳道史或は民衆の法然上人信仰史の上に次のようなことが考え合されよう。

先ず瀧宮念佛踊に附會する法然の傳説は、現在においても尚この地方において脈々として傳承されておりこれを否むわけにはいかない。それは少なくともこの地方において法然への信仰は雨乞等の農耕儀禮と關連して根強く残つていることを意味するもので、このことは傳道上當該地方の風土或は民俗を全く無視して強行出来ないことを物語るもので、純一無雜性を主張する教義だけに依存して傳道や宣教は可能

でないことを意味する一例である。むしろかかる風土や民俗を踏まえ、それを包攝し傳道布教を実施するところに根強い信仰が育ぐまれて來ることを意味する一例ではないかと考えられる。然し本稿においては全く數少い例證である爲あくまで假説の域を出ないものであつて、これを強める爲には更に各地の寺院の間に潜在する各種の民間行事や信仰をつぶさに調査する必要もあろうし、更に比較検討を加えねばならない課題が秘んでいる。そうして本稿の如き假説がはたしてどこまでたえられるかどうか、と云う課題も含んでいるだろう。諸賢の御批判、御教示を切望してやまない。

追記

本稿稿了の直後 佛教大學藤堂恭俊教授より次の如き本研究に重要な資料の教示を受けたので参考の爲に掲げておく。

知俊撰「迦毘淨土論餘暉鈔玄義第三」

誠哉會我開山。讚州左遷時。居三小松庄。今金毘羅是也。讚州瀧宮。

七月二十五日誦念佛。鉦鼓七十挺或說云亦同國大川請雨之節。跏念佛。以三於鉦鼓三十挺二祈禱。則願無レ不成。此大川。尋二於本地一。則彌陀也。此本地佛。今也爲三乎佛生山一。(續淨七・一三九頁上)

右の著者知俊は讚州高松の人で、寛保三年(一七四三)瀧山大善寺より黒谷金戒光明寺第四十一世として晋董した。本書撰述はその序によると「寶曆壬申」(一七五二)とある。

本稿は昭和三十六年八月佛教文化研究所法然上人傳研究會が實施した現地調査の報告の一部である。

信機と信法

近藤徹稱

この論集の前號に於て、西川知雄師が「信機と信法」についての小論を發表された。その概要は次の如くである。

まづ「信」を

- ① 悟性的信、
- ② 理性的信、
- ③ 悟性的、理性的自己を包越する他力の信、

といふ三つに分類する。そして信機の「信」は第二の理性的信であり、これは悟性的信が即自的であるのに對して對自的であり、自己の主觀的、有限的な悟性能力では到底眞理を認識しえないことを「信」ずるのである。しかし「自己」が「自己」に否定的に對決するといふ「論理」は、「自己」の即自對自的綜合といふ「論理」を導くが、これは「論理」が救はれることを示すものであつて、このやうな論理を動かしてゐる實存である生きた「自己」は依然として救はれてはゐない。却つて「自己」のまつてゐる理性能力をはぎとり、「自己」を赤裸々にすることが、「自己」に向つて來迎する包越者の包越的救ひを待期し、迎へ入れる準備段階の「條件」となる。そこに法自身が「既」もつてゐる「決定的」な包摂的救ひの「働き」がなされる。これ

が第三の他者の力による信であり、信法の「信」である。

大體以上のやうな内容であると思ふ。

私はこの論旨を手がかりとして私見を述べてみたいと思つてゐるが、案外蛇足を加へることになるのかも知れない。

西川師の論文は、悟性から理性へ、更にそれを越えるものへと段階的に論が運ばれ、信機信法もその線に沿つて信機から信法へと一方的に論ぜられてゐる。私は信機から信法への方向を否定する者ではないが、機が信ぜられる時、自ら氣付く、氣付かないに拘はらず、既にそこには法の光が豫想されてゐるといふことを言ひたいのである。自己を中心に置いて自己の方から考へると、信機から信法への方向が自然であるやうに思はれる。しかし見方を變へて信機の相を法の側から考へると、機の信は法の基底の上に成立すると言へる。機の自己反省が深まることは、法の働きかけによつて現實の機のすがたが明るみに出されるからであり、信機は常に信法を離れてはあり得ない。その意味では、逆に信法から信機への方向も考へられる。何れにしても、信機信法は、信機から信法への一方的な方向だけで割り切つてしまへるものではなく、丁度一枚の紙の表裏のやうに、或は影が光にそふやうに

微妙に關係し合つてゐる。信機は信法の影であり、信法の反照でもある。更に言へば、信は、信機から信法へ、信法から更に信機へと交互に媒介し合つて無限に深まりゆくものだとも言へる。否、機法は本來一體であつて、ここでは信機もなく信法もない。信機と言ひ、信法と言ふことが言はれ得るのは實はこの機法一體の立場から始めて可能になるのである。一般にものの見方には、個々のものを差別して見る見方と、それらの個物を貫いて支配してゐる秩序——縁起性（回互性と言つてもよいかも知れない）——の面から見る見方とがある。機と法とを分けて考へる立場は前者であり、機法一體といふ立場は後者である。しかし今は一般的なものの見方について述べる時ではないから、この問題に深く立入ることはしないが、信機も信法も機法一體を根據として始めて成立するといふことだけは、ここで注意しておきたい。

さて、われわれが法について知り考へるやうになる最初の契機は聞法であらう。「聞く」のは、普通には耳で聞くのであるが、耳で聞くだけではすぐに法を知り法を信する境涯にはなれない。聞く自己は、いはば自己中心の自己であり、世界―内―存在である。それに對して聞かれる法は、さういふ存在のもとにありつつ、世界―内―存在を包み越え、逆に世界―内―存在を成立せしめる根據になつてゐる。そして法は、そのことを世界―内―存在に知らしめ、自らの方に引接しようとする超―世界―内―存在である。自己中心の自己は、「自己が法を聞く」といふであらう。ここでは、自己と法とが對等の關係にあつて、その間に聞くといふことが成立つてゐると考へられてゐる。しかし法は決して自己と對等の關係にあるものではない。それ

どころか法は、自己中心の、世界―内―存在としての自己の足もとを見すかし、「自己が法を聞く」と豪語する自己の自己中心性を剝奪して、自己が世界―内―存在であることを氣付かしめようとする。「自己が法を聞く」と思つてゐる自己が、逆に法によつて見すかされてゐるといふ意味で、奇妙な言ひ方かも知れないが、「自己が法に聞かれてゐる」とでも言ふべき事態が成立する。「法を聞く」といふことは、法の側から言へば、法が法自らを開示することであるが、法が自らを開示する時の契機が所謂「機」であらう。法は法自らを開示するといふかたちで「機」に對し、「機」の可發性に觸れるとも言へよう。「自己が法を聞く」ことは自己を法に聞くことであり、「法に聞かれる」ことである。

機と法とのこのやうな相互關係を通して始めて機が機自身を「知る」といふことも可能にされるのである。（西川師は論理的整合による安心感、自己満足を「信」と呼んで居られるが、私は、信機信法の「信」は何れも論理の世界を越えたところに成り立つと考へるので、ここでは敢へて「知る」と言つておく。）しかしこの場合の機の知は悟性の働ぎであり、そして人間の悟性はものを對象的にしか知り得ない。たとへば非存在とか無とかいふことが語られても、それは非存在といふ存在、無といふ存在（有）として、何時の間にか存在（有）にすりかへられてしまふ。悟性の立場では、知るといふこと、論理的に了解するといふことは、すべてさういふ對象化といふ仕方での把握である。従つて機を知ると言つても、ここでは自己を對象化して、對象化された自己について知的に知るだけである。

「自身はこれ煩惱具足の凡夫、善根薄少にして、三界を流轉し、火宅をいでず」

「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流轉して、出離の縁あることなし」

と知ると言つても、對象的に知るだけであるから、知られる事柄は知る自己、能知の自己には直接的な繋がりをもたない。「知る自己」と「知られる自己（罪惡生死の凡夫）」とは互に遊離してゐるだけで、その間には全くの乖離がある。このやうな知り方で知ることが、自己が本當に自己にふれることにはならない。それどころか、恰も蠶が繭を造つて、それによつて自らを束縛するやうに知的な自己満足によつて、自己中心の殻をいよいよ堅固に固めることになるだけである。

かういふ悟性の自己中心性のうちに反省を喚び起すのは法の光である。勿論悟性も法を理解しないわけではないが、悟性的な理解は、悟性自身の自己反省を促す働きをもつたものではない。悟性は、自己といふ枠の中からのみ法を理解してゐるにすぎない。實はさういふ堅固な自己といふ枠を粉碎するものが法なのであるが、悟性自身の能力によつては悟性自らを對自的に批判することは不可能であり、悟性的自己に否定的に對決するのは理性である。理性は法を知ることによつて、自己の自己中心性、有限性を自覺する。西川師はここを「信機」と見て居られるが、私はその説に反對する。「信機」の信も、信である以上は理性を越えたものでなければならぬ。たとへ信機が「理性的存在としての人間の限界狀況」であるとしても、「人間にとつての最後の、理性能力」であるといつても、それだけならば理性の内でのこ

とであるに過ぎない。理性は自ら理性能力を「燒盡する」ことはできない。なるほど、法を知れば知るほど、自己の理性の限界が見えて来て、自己はぎりぎりの狀況にまで追いつめられることになるであらう。しかし理性はそれ以上に出ることはできない。信機信法の「信」の境涯に至つて始めて「理性の最高能力を燒盡し、自己を全裸にする」ことができるのである。それ故、信の境涯では、むしろ「實存」としての自己が救はれるのでなければならぬ。「論理的に整合するといふ意味での『論理』のみが救はれるといふこと」であつてはならない。そのためには、信機の「信」が信法の「信」と同じ性格のものとして考へられねばならない。つまり、共に「他力の信」であつて、信法と信機とは正に光と影との如く、どちらが先行するとも言へない關係にあるのだと思はれる。

さきに理性が自己反省的に（或は對自的に）法を知ると言つた。理性は法を知ることによつて、自己の世界―内―存在に氣付き、「出離の縁あること」なき「罪惡生死の凡夫」であつたことを反省し得るやうになる。佛の本願は本來、機の自覺を促す働きを内藏してゐるからである。佛の本願を知ることが自己の罪業と有限性を知ることであり、また自己を否定的に自覺することは同時に法を知ることでもある。しかしわれわれは、いくら理性的に法を知り、自己の有限性を認めても、やはりさういふ自己に執着してゐる。「知る」として「信」ずることとの間には底知れぬ深淵が横たはつてゐる。われわれは有限性の自覺においてこの深淵にさしかけられながら、言ひかへれば、無に直面しながら、その深淵に向つて捨身できないで、不安定のまま流

轉を續けてゐる。實存としての機は、正にこのやうな「罪惡生死の凡夫」の當體ではなからうか。

西川師が第三の信と呼んで居られる他力の包越的信が、私の此處で言はうとする信である。西川師の言葉を借りると、

「第三の信は、自己の悟性能力によつても、理性能力によつても、論理的整合を得られないとき、自己の能力を越えた、自己の外から包越的に働きかけてくるところの『信』である。自己が、その悟性的能力、理性的能力を燒盡し盡くしても、なほかつ自己のうちに於ける論理的整合を得ることができず、自己の實存そのものすべてを擧げて捨身しようとする刹那において、外から自己の實存を抱きとめるが如く包越的に働きかけてくるところの『信』である。いはば『合理なるが故に信ずる』のではなく、『不合理なるが故に信ずる』のであり、『自己が信ずる』のではなく、『信ずることによつて自己が實存であることを許される』のである。自己が先づ在つて、その自己が信ずるといふ作用をなすのではなく、信ずることが先行し、その信ずるといふ外から働きかけてくる作用に抱きとめられることによつて、はじめて自己の實存がその存立を得るのである。むしろ第三の信は、自己が『信ずる』ことではなく、『自己が信ぜられる』ことである。第三の信は、いはゆる『信法』の信である」

といふのである。全くその通りだと思ふが、それは何も信法の信に限られたことでない。信機の信もまたさうでなければならぬ。自己の悟性的能力や理性的能力によつて、論理的整合を得るから、「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫」であると信ずるのではなく、如何にしても

「出離の縁あることなき自己が外からの働きかけによつて破られるのである。信は自己の内と外との離隔の場が破られるところに成立することができぬ。信は自己の内と外との離隔の場が破られるところに成立することができる。「知る」立場では、「知る者」と「知られるもの」とがどんなに緊密なつながりを持つものであつても、ぢかにそのものにふれることはあり得ない。「信」の立場は能所の離隔が消えて直接にふれる立場である。出離の縁なき自己だと「知る」のでなく、出離の縁なき自己と「信ずる」のである。出離の縁がないといふことは、論理的整合を得るとか得ないとかに拘はらず、それよりもつと以前のことであり、もつと身近かなことであつたのである。「決定して、深く信ず、自身は現に……出離の縁あることなし」といふやうに「決定して」の語は信法のみならず信機の方にも附加されてゐるのは、信機の信も亦、人間の思慮や疑に對する相對的、人間的信ではないことを意味するものと思はれる。つまり機と法との出あひの瞬間に於て、機が法を見てみた立場が全く逆轉して、法の全現が機を見通すのである。法自身ももつてゐる「攝取不捨」といふ決定的な働きかけが、機の信を催さしめるのである。従つて、機を信ずることは、これを裏返せば、法を信ずることである。自己が本當に自己にふれることができぬのは、法の實在にふれることと同時にである。その關係は、自己の無力無能を通して始めて法にふれ得たとも言へるし、法に働きかけられて信の中へ捨身したとも言へよう。何れにしても、自己のかけがれ無きとすることは、それだけ法の輝きを増すことである。このやうにして信機は信法を助け、信法は信機を促し、互に一方が他方を刺戟して信

はいよく深まつてゆくのでなければならぬ。

信機信法の信は他力の信と言はれる。他力とは、十萬億土の彼方にある超越者が、慈悲の發動によつて、彼岸から此岸へと自ら動いてくる包攝的な力であり、他力の信とは、その力に乗ずることである。即ち、包越者の來迎に応じ、包越者の引接に従つて、攝取せられてゆくことである。自己を彌陀にゆだねた決定深信の境涯に於て、言ひかへれば、法の實在にふれることに於て、自己は本當の自己にふれてゐるのである。「ただ、往生極樂のためには、南無阿彌陀佛と申して疑なく往生するぞとおもひとりて申す外には別の仔細候はず」とか「ただ、一向に念佛すべし」と言はれるとき、機法は一分のすきもなく、全く一體になつてゐる。そこには信すべき機と信すべき法とを分別する知は更がない。これこそ「ただ一向に」といふことであり、往生の決定したすがたではないであらうか。

念 佛 論

藤 吉 慈 海

- 一、はしがき
- 二、念佛の種々相
- 三、宗教的行としての念佛の意味
- 四、念佛の當爲相
- 五、むすび

一、はしがき

佛は常にいませども、現ならぬぞあわれなる、
人の音せぬ曉に、ほのかに夢に見え給ふ。(梁塵秘抄卷第二)

眠られぬ夜をあかした者ならずとも、永遠なるものへの憧れをもつ人間にとつて、神とか佛とかいわれるものが、一體いかなるものであるか、その姿を見、その聲を聞き、その教によつて救われたいと願うのは、悩み多き人間に本來的な欲求であろうか。佛教が日本に伝えられ、人々に信奉せられるようになってから、目にはさだかに見えねども、佛はつねにいますものとして、それは人間の知れぬ願いや訴えや告白をききとどけるものと考えられ、人々の祈念や觀察や憶念の對象となつて來た。その結果、人間の宗教的經驗として、佛は信仰深い

人の夢枕に立たれることもあり、また時には念佛者の定中にその姿を現じ給うこともあつたと伝えられている。多くの佛教經典は佛についていろいろ記述をのこしているが「至心念佛、佛亦念之」¹⁾とか「若念佛者佛常在也」²⁾と説かれてるように、佛の教を信じ佛を至心に念ずれば、佛もまたこの人を念じ給うと考えられた。佛の教を信する者にとつて佛は常に實在するものであるが、その佛が如何なるものであるかについては、多くの考え方があり、人々はその實體の把握に苦んだようである。しからば、人は今まで佛をどのようなものと考え、どのようにこれを念じて來たであろうか。また佛を念ずるといふことは、人間にとつて如何なる意味をもつものであろうか。さらに又、念佛というもののより眞實なあり方は一體どうあらねばならぬであらうか。ここに念佛の種々相と、宗教的行としての念佛のもつ意味と、その當爲相の三つのダイメンションが考えられる。しかし、それらはまた互に密接に關連し合つていたので、これを明白に區別して論じられないところもあるが、できるだけその線にそつて考究し、論述することによつて「念佛」の意義をより一層、明らかにしてみたいと思う。

二、念佛の種々相

念佛とは文字通り佛を念ずることで、これは觀法や坐禪と共に佛道修行の基本的行法の一と考えられて來た。しかし佛を念ずるといつても、その念ぜられる佛が又いろいろに解せられるので、念佛の種類や形態もそれによつて自ら異なるわけである。この點に關連して、一般にロゴスのな理としての佛を念ずるのを法身の念佛といい、佛のもつ功德や佛の相貌を心に思い浮かべるのを觀念の念佛、佛の名前を口に稱えるのを稱名の念佛という。このように從來、法身の念佛・觀念の念佛・稱名の念佛が考えられて來たが、前二者は心業つまり心のはたらきを主とするから、外にあらわれないが、佛の名を口に稱える稱名の念佛は聲となつて外にあらわれるので、その特色が明確となり、さらに稱名の念佛は前二者に比して實踐しやういところから、稱名念佛が一般的となり、念佛といえば、ただ稱名の念佛を指すようになった。また念ぜられる佛も種々あるわけであるが、阿彌陀佛の信仰が普及するにつれて、一般に念佛といえば阿彌陀佛を念ずることで、口に「南無阿彌陀佛」と稱える口稱の念佛であると看做されるようになった。

しかし、多くの佛教經典によると、一口に念佛といつても、それ程、單純ではなく、古く阿含の經典には、念佛は三念・六念・十念の二に數えられ、梵語では *buddhānusmṛti* という。つまりそれはシヤカに對する歸敬・禮拜・讚歎・憶念などの意で、その念佛によつて煩惱がおこらぬようになり、天に生まれたり涅槃を得たりすることができると説かれている。たとえばインドとギリシヤとの文化的交渉を知

る上に重要な經典として知られている「那先比丘經」には「船中の百枚の大石は船に因るが故に没するを得ず。人に本惡ありと雖も、一時念佛すれば、是れを用て泥梨の中に入らず、便ち天上に生ず」とあつて、念佛によつて生天の可能なることを説いている。

また大乘佛教では、念佛三昧の法を説き、これによつて罪を滅し、定中に佛を見るといい、また佛の國に生れたいと願つて佛を念ずると、その佛の國に生まれると説いてある。たとえば「般舟三昧經」行品には「何の法を持つて此の國に生ずることを得るや。阿彌陀佛報へて言はく。來生せんと欲せば、當に我が名を念ずべし。休息あることなくんば則ち來生することを得ん」とある。また「大阿彌陀經」卷下には「十方世界諸天人、有志心欲生阿彌陀佛刹者、別爲三輩、其上輩者、捨家棄欲、而作沙門、心無貪慕、持守經戒、行六波羅蜜、修菩薩業、一向專念阿彌陀佛、修諸功德、是人則於夢中見佛及諸菩薩聲聞、其命欲終時、佛與聖衆悉來迎致、即於七寶水池蓮華中化生、」とある。これをもつてみればはじめにあげた「梁塵秘抄」に見える夢の中に佛をみるという歌も實は經典にその根據をもつものなのである。

また梵文の阿彌陀經の中にある念佛・念法・念佛の念佛は、初の原語は *buddhamānāsikāra* 後の方は *buddhānusmṛti* で、前者は作意（心をおこす）、後者は憶念（おもいうかべる）の意味である。また執持名號の原語も *manāsikāra* であつて、淨土教ではこれを稱名と解しているが、原語からはその意は見出し難い。インドでは多くの淨土教經典をはじめとして、馬鳴の作とされる「起信論」や龍樹の作とい

「十住毘婆沙論」易行品や世親の「往生論」等によつて、淨土の信仰が深かまり、その思想的發展のあとも推測される。念佛についてもはじめは諸佛を對象としたが、次第に阿彌陀一佛に限定されるようになった。かくの如くインドでも阿彌陀佛の信仰や念佛の思想はかなり擴まつたと推察されるが、今日ではその跡をとどめないいで、佛教の衰微と共におとろえ、その信仰的情熱は Dhakti (信愛) を説くヴィシヌ派のインド教にとつてかわられたように思われる。

中國では阿彌陀佛は、はじめ無量壽佛として受容せられた。福祿壽を願う極めて現實的な中國人は、阿彌陀佛よりも無量壽佛を念じて長壽を願つたりしたようであるが、次第にインドの語である阿彌陀佛を念ずる方が呪術的効果も加わつて一般化した。そして廬山の慧遠あたりになると、阿彌陀佛像に向つて觀想的な念佛の行を實踐する集團もできたようである。白蓮社の結社念佛というのがそれであるが、唐の道綽・善導頃になると末法思想も強くなり、稱名念佛が觀想的念佛よりもより一層強調されるようになった。そして末法思想の普及と共に現實世界を五濁惡世とみるようになり、それと共に自己の罪の意識も次第に深かまつた。そして現世において開悟することの困難や深い罪業の自覺から救を未來に期待し、來世に阿彌陀佛の淨土に生まれる教が歓迎され、凡夫救済の道として稱名念佛の教がひろくひろまつたようである。

中國では諸師が念佛をいろいろ分類していられるが、その中で懷感の「釋淨土群疑論」卷七には、念佛三昧に有相・無相の二種があるとし、無相の念佛三昧を得るには法身佛を念じ、有相の念佛三昧を得る

ためには報化身佛を念ぜよと教えている。⁽⁶⁾このように念佛三昧に有相無相の差別があるが、念佛三昧による定中見佛については廬山の懷遠なども、その理解に苦しんだようである。來朝した羅什に質問をして、その疑問を解決しようとしている。⁽⁷⁾舊譯華嚴經第七賢首品には「念佛三昧は必ず見佛し、命終の後佛前に生ず。彼の臨終を見ては念佛を勧め、また尊像を示して瞻敬せしめよ」⁽⁸⁾とあるが、ここでは念佛三昧は定中に見佛することを目的としているから、それは觀想的な念佛である。そして見佛の體驗を得ると、命終の後佛前に生ずと信ぜられた。それで臨終に際し尊像を示したり念佛をすすめたようである。「般若三昧經」には一心に他方現在の佛を念じ、佛に三十二相ありて光明徹照し、端正無比にして、衆の中にあつて説法していると念ずれば、定中において彼の佛を見、亦その國に往生することができると説いてあるが、これも有相念佛三昧に屬するわけである。また「舊譯華嚴經」第二十金剛幢菩薩十廻向品には「正しく三世一切の諸佛を念ぜば、念佛三昧悉く具足することを得ん」⁽⁹⁾とあり、また「文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經」卷下には「一行三昧に入らんと欲せば、應に空閑に處して諸の亂意を捨て、相貌を取らず、心を一佛に繫けて専ら名字を稱すべし。佛の方所に隨つて端身正向し、能く一佛に於て念々相續せば、即ち是の念中に能く過去未來現在の諸佛を見ん」⁽¹⁰⁾ともあつて、心を一佛にかけてその佛の名字を稱することがすすめられている。これは正しく稱名念佛であるが、ここでは佛の名字を稱し、よく一佛に思をかけた念々相續すれば、この念中に能く過去・未來・現在の諸佛を見るというのであるから、稱名念佛が定中見佛のたすけになるといふ思想

である。また舊譯華嚴經第四十六入法界品には、功德雲比丘が善財童子の問に對し、菩薩の要行として、圓滿普照念佛三昧門、一切衆生遠離顛倒念佛三昧門等二十一種の念佛三昧を示している⁽¹²⁾。その名目をあげると、前にあげた二つのほか一切力究竟・諸法中心無顛倒・分別十方一切如來・不可見不可入・諸劫不顛倒・隨時・嚴淨佛刹・三世不顛倒・無壞境界・寂靜・離月離時・廣大・微細・莊嚴・清淨事・淨心・淨業・自在・虛空等の念佛三昧門である。かくの如く種々の念佛三昧門が語られていることは念佛三昧のもつ性格やその功德やはたらきがそれぞれ異なるからであろう。

念佛三昧には以上のような區別があるが、一般的な區別としては、佛の名號を念ずると、佛の色身を念ずると、諸法實相を念ずるとの別がある。「大智度論」第二十一には、念佛を修する次第を説き、初めに佛の十號を念じ、次に佛の三十二相八十隨形好および神通功德力を念じ、次に佛の戒定慧解脫解脫智見の五分法身を念ず、次に復た佛の一切智、一切智見、大慈大悲、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法等を念ずべしと言っている⁽¹³⁾。また龍樹の「十住毘婆沙論」第十二助念佛三昧品には「行者先ず色身の佛を念じ、次に法身の佛を念ぜよ。何を以ての故に。新發意の菩薩は應に三十二相八十種好を以て佛を念ずべし。先に説くが如し。轉た深入して中勢力を得ば、應に法身を以て佛を念ずべし。心轉た深入して上勢力を得ば應に實相を以て佛を念じて貪著せざるべし。(中略)是の人は未だ天眼を得ざるが故に、他方世界の佛を念ずるに則ち諸山の障礙あり。是の故に新發意の菩薩は應に十號の妙相を以て佛を念ずべし。(中略)十號の妙相とは、所謂

如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊なり。(中略)是の人、爾の時即ち禪法に於て相を得、いわゆる身に殊異の快樂を得ん。當に知るべし、般舟三昧を成ずるを得たることを。三昧成ずるが故に諸佛を見ることを得⁽¹⁴⁾とあるが、ここでは佛の色身から法身、實相と次第に念佛のしかたが進んでいることを述べ、さらに新發意の菩薩のために佛の十號の妙相を念ずることをすすめている。また「思惟略要法」にも、はじめに生身觀法、次に法身觀法を擧げ、後更らに十方諸佛觀法と觀無量壽佛法を示し、次に諸法實相觀法を明し「諸法實相觀とは、當に知るべし諸法は因縁より生ず、因縁生の故に自在を得ず、自在ならざるが故に畢竟空相なり。但だ假名のみありて實なるものあることなし。若し法實に有らば無と説くべからず、先に有りて今無き、是れを名づけて斷と爲す。常ならず斷ならず、また有無ならず、意識處滅し言説もまた盡く。是を甚深清淨觀と名づくるなり⁽¹⁵⁾」といっている。これらによつて念の種別と行修の次第を知ることができ、念佛について一般的に言われることは、はじめは有相の佛を念じ、次第に無相の佛を念ずるようになすめられていることである。これは初歩の人には有相の佛を念ずる方が、無相の佛を念ずることより容易であると考えられていたからであろう。そのことが何時でも何處でも通用することであるかどうかは嚴密に検討されねばならぬ問題であり、觀想的念佛の問題として考究すべき點も多いのであるが、今はそのときではないから割愛せざるを得ない。

また「攝大乘論」卷下には、法身を縁じて念佛を修習するのに七種の相あることを明し、世親の「往生論」には奢摩他(止)と毘婆舍那

（觀）との法によつて、阿彌陀佛およびその淨土を觀察すべきことを説いているが、止に對して觀は單に阿彌陀佛および淨土の觀であるのみならず、次の回向門をひき出すに必要な穢土の現實相を觀することをも含んでいるであろう。また智顛の著と傳える「五方便念佛門」には、念佛に稱名往生念佛三昧門、觀相滅罪念佛三昧門、諸境唯心念佛三昧門、心境俱離念佛三昧門、性起圓通念佛三昧門の五種をあげ、念佛三昧の重要なことを述べている。「もし念佛するものは當に知るべし、この人は文殊師利等と異りあることなし。何を以ての故に。この三昧は諸佛世尊の遊戯するところ、首楞嚴等諸大三昧の始めて出生するところ。ここに知る、諸佛の法に入らんとする方便まことに多し、もし一言を以て衆門を具するに、念佛に過ぎたるは無し。所以はいかん。一切の賢聖は皆念佛より生ず。一切の智慧は皆念佛によつて有り」等と述べ衆生の諸佛の國へ往生せんと欲する者には稱名往生門を示し、諸佛の身を親て懼障を見ることを欲せざる者には、觀相滅罪門を示し、迷心あつて境を執する者には諸境唯心門を示し、實有を計する者には心境俱離門を示し、深寂滅を希つて無生滅に趣かんと欲する者には性起圓通門を示し、おのおの念佛を修すべきであるといふ。これらによると念佛三昧にもいろいろの種類と目的と功用とがあることがわかる。⁽¹⁸⁾

また澄觀の「華嚴經疏」第五十六にも、一、緣境念佛門、二、攝境唯心念佛門、三、心境俱泯（念佛）門、四、心境無礙（念佛）門、五、重々無盡（念佛）門、の五種をあげ、華嚴教學の立場から念佛を五つに區分して説明している。⁽¹⁷⁾

また宗密の「華嚴經普賢行願品別行疏鈔」第四には、稱名念、觀像念、觀想念、實相念の四種の念佛を出し、その中、文殊般若經の説にもとずき相貌を取らず、専ら佛名を稱念するを稱名念とし、大寶積經等の説にもとづき、塑畫等の像を念觀するを觀像念とし、觀佛三昧海經、坐禪三昧經等にもとづき、佛の相好を觀するを觀想念とし、文殊般若および占察經にもとづき、自身および一切法の眞實相を觀するを實相念としている。⁽¹⁸⁾これによると念佛が稱名という口業を主とする念佛と觀像、觀想という佛の形像を想念する意業の念佛と、特定の佛ではなく自己を含めた一切法の實相を想う念佛の三類型に大別されている。

また先にも引用したように懷感の「釋淨土群疑論」第七には、有相無相の二種の念佛三昧をあかし、無相の念佛三昧を得んと欲せば法身佛を念じ、有相の念佛三昧を得んと欲せば報化身佛を念ずべしとし、法身は相を離れ萬徳の眞體であるから、無所得の心を以て眞を體して佛理を念ずれば功徳不可思議であるが、淺學の者はこの無相の念を作すことができぬから、有所得の心を以て如來の清淨の色身、殊勝の相好、恒沙の萬徳を觀じて、至誠に稱念すれば無邊の功徳をうる事ができると、下輩の者に對しては無相の念佛よりも有相の念佛をすすめている。⁽¹⁹⁾源信の「往生要集」卷下末には、尋常の念相に定・散・有相

・無相の四種があるとし、坐禪入定して佛を觀するを定業とし、行住坐臥に散心念佛するを散業とし、或は相好を觀じ、或は名號を念じ、偏に穢土を厭い淨土を求むるを有相業とし、佛を稱念し淨土を欣求すと雖も、しかも身土は畢竟空にして幻の如く夢の如く、體に即して空、

空なりと雖もしかも有、有にあらず空にあらずと觀じ、この無二に通達して眞に第一義に入るを無相業と名づけ、これを最上三昧となして（20）いる。

飛錫の「念佛三昧寶王論」には未來佛を念じて速に三昧を成じ、現在佛を念じて心を一境に專注し、過去佛を念じて因果相同じきを知る（21）と論じている。

傳燈の「大佛頂首楞嚴經圓通疏」第五には、念佛に念他佛、念自佛、自他俱念の三種の別あることをあげ、智旭の「藕益宗論」第七にまたこの説を用い、他佛を念ずとは、阿彌陀佛の果徳莊嚴を我が所念の境となし、或はその相好を念じ、或は法門を念じ、或は實相を念ずるを總じて他佛を念ずと名づけ、若し歷々分明一心不亂なるに至れば、三昧功成じて徑に淨域に登ることができ。自佛を念ずるとは、直に現前一念介爾の心を觀するものにして、即ちこの心は無體無性にして横に偏じ堅を窮め、過を離れ非を絶して思議すべからず。百界千如種々の性相自ら具足し、三世の佛と平等無二なりと觀するのである。若し此の如く觀察して功深く力到らば、圓に五住を伏し六根を淨め、密かに無明を破して頓に秘藏に入ることを得べし。自他俱念とはいわゆる心佛衆生三差別なく、衆生は是れ諸佛心内の衆生、諸佛は是れ衆生心内の諸佛なりと了知し、彼の果上の依正に托して自心の理智を顯すに名づく。これ即ち我が心性本具の功徳不思議なると同時に、また諸佛果中の威力も不可思議なるが故に、感應道交して自他隔てず、極果と圓因と理に稱いて映發するに由るとなし、この中、はじめの念他佛を廬山慧遠等の諸師、次の念自佛を西天二十八祖ならびに

東土の六祖、および南岳天台等の諸師、後の自他俱念を永明延壽、楚石梵琦等の修せしところの念佛であるとしている。

またわが國淨土宗の開祖法然上人源空は、淨土の血脈相承に廬山の慧遠、慈愍三藏、道綽・善導の三流の別ありとし、また念佛に摩訶止觀の念佛、往生要集の念佛、善導勸化の念佛を分つてゐる。摩訶止觀の念佛は止觀の助行として稱名念佛をなすものであり、往生要集の念佛は觀察と稱名とを雙修することを勧め、善導勸化の念佛は稱名の一行為を以て順彼佛願の正定業となすものであるとしている。そして自ら偏えに善導によつて觀念の念佛を排して稱名の念佛を主唱したので、法然以後觀想的念佛はすたれ、稱名念佛が行われるようになった。

この他、念佛の種類としては、攝心念佛、數息念佛、參究念佛、看話念佛、融通念佛、秘密念佛、釋迦念佛、藥師念佛、彌勒念佛等の別がある。また念佛の實修のしかたによる區別としては、同志相集つて共に念佛するのに結社念佛とか念佛會とか念佛講とかがあり、長時間に亘つて念佛を相續するのに不斷念佛とか常念佛とかがある。また日時を特に定めて道場を嚴淨にして修する念佛を別時念佛といひ、晝夜六時に禮拜念佛するのを六時念佛、寒中に巡行して念佛するのを寒念佛といひ、多數集つて大きな念珠を繰りながら念佛するのを百萬遍念佛という。また眞正に佛名を稱念するのを眞讀念佛とか六字分明の念佛といひ、訛略して唱う念佛を訛略念佛、曲調をつけて佛名を稱揚するのを引聲念佛、または甲念佛、歌のように唱詠するのを歌念佛、鉦または太鼓をたたき、踊りながら念佛するのを踊念佛といふ。この踊念佛に空也念佛、六齋念佛、泡齋念佛、葛西念佛、嵯峨大

他佛、往生念佛、千本念佛、音亂念佛等の別がある。

またこの外に通の念佛と別の念佛という區別がある。すなわち一般に諸佛に通じて念ずるのを通の念佛、特定の佛にかぎつて念ずるのを別の念佛という。淨土宗では念佛の通別についてこれと異つた考え方があつたが、これについては後述する。さて善導をはじめとする淨土教オーソドックスでは、無量壽經に説く阿彌陀佛の四十八の本願のうち第十八願に「設我得佛、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺、唯除五逆誹謗正法。」とある乃至十念の念を「下至十聲」の聲と同じ意味と見て、いわゆる念聲は一の義を立て、稱名念佛を鼓吹し、觀想的な念佛より稱名念佛を重視した。淨土宗では無觀稱名といつて觀佛よりも稱名念佛が重視され、見佛の目的で稱名念佛することもあるが、一般には見佛の目的を立てることなく、ひたすら念佛する稱名念佛が普及した。「無量壽經」には阿彌陀佛の本願を信じて念佛する者は極樂に生まれるとあるので、本願を信じて稱える念佛を本願の念佛という。そしてこれは佛の智慧によつておこされたものであるから智慧の念佛といい、愚かな者も本願の念佛によつて淨土に生まれることができるから、これを愚鈍念佛という。また他の行法を混えず、専ら稱名念佛することによつて淨土に往生することをお願いのを専修念佛というが、わが國にも専修院等と稱する念佛の道場はすくなくない。また稱名を自分の力でつとめ勵まねばならぬとするのを自力の念佛といい、稱名念佛を佛から與えられた信心の必然的なもよほしとするのを他力の念佛という。この念佛が自力であるか他力であるかについては法然以後に論證がくりかえされたようである

が、積極的に自力の念佛を主張する者は禪者の念佛となり、これは新たな念佛の道を開いたが、一般には阿彌陀佛の本願他力を信ずる信の強弱によつてこの論争がおこつたようである。また念佛を事と理とに分ち、稱名念佛を事の念佛、觀想的念佛を理の念佛といい、その兩者を併せ行うのを事理雙修の念佛という分け方もある。

源信の「往生要集」巻下末には、念佛する方法に尋常、別時、臨終の三をあげている。尋常念佛は日常の念佛、別時念佛は特定の時期、場所をきめてする念佛で、法然などもしばしば別時の念佛を修すると共に、他にもすすめ、その行儀方法を教えている。臨終念佛は死にのぞんで佛の來迎を期待して申す念佛をいう。わが國において彌陀來迎圖が多く画かれたのも、この臨終念佛の重要性を示しているが、信仰における日常性の重視がたかまるにつれて、臨終念佛より平生念佛に重點がおかれるようになった。特に淨土眞宗では平生業成を説くから別時や臨終の念佛を説かず、阿彌陀佛の來迎引接を重視しないので來迎佛や淨土をモチーフとした淨土教美術において見るべきものがない。そしてただ聞信による他力廻向の信心の深まりを強調するようになったので、人間の内的罪の自覺や救済の自覺においてすぐれた特色を示している。また靜かな心でおもいを凝らしてする念佛を定心念佛、日常の亂れた心でする念佛を散心念佛、毎日のつとめとして數をきめてする念佛を日課念佛という。法然も日課として毎日六・七萬遍の念佛を稱えたと傳えられているが、これは念佛生活に徹底した法然の彌陀信仰の自らなるあらわれであろう。また日常いずれの時いずれの場所をえらばずにする念佛を長時の念佛というが、今日の淨土教者

が常念主義などというのも、この長時の念佛や平生念佛の趣旨に由来するものと考えられる。

また念佛を数多く稱えるのを多念、一聲となえるのを一念、一聲一聲の稱名によつて罪を滅するのを念々滅罪という。觀無量壽經には佛名を稱するが故に、念々の中において、八十億劫の生死の罪を除くところがあるが、念佛による滅罪の思想は念佛の普及にも役立つところがあつたようである。

また大集經日藏分には「或一日夜。或七日夜。不作餘業。至心念佛。乃至見佛。小念見小。大念見大。乃至無量念者。見佛色身。無量無邊。」⁽²²⁾とあるが、懷感はこれを「大念とは大聲の念佛、小念とは小聲の念佛」と解している。この大念は大佛を見、小念は小佛を見るという信仰にもとづき、大聲に稱名するのを高聲念佛とか大念佛といつて、融通念佛宗などでこれが行われている。淨土宗で六字分明の念佛というのは、南無阿彌陀佛と一字一字明瞭に發音しながら稱名念佛することによつて、他力の信仰を確立すると共に、道力を養成することにも役立つたようである。

また念佛を音樂的に行う仕方として中國の法照禪師によつて始められた五會念佛というのがある。これは五音の曲調に寄せて音樂的に六會に分けて念佛するものである。比叡山には中國の五台山の法道から傳えたという聲を長く引いて稱える引聲念佛というのがある。また民間では踊りながら念佛する踊念佛や、念佛や歌曲を節をつけて唱う歌念佛がある。空也念佛とか六齋念佛というのが踊念佛に屬し、歌念佛のことをまた浮世念佛ともいう。時宗でも踊念佛をやるが、このよう

な音樂的効果や身體的な動作による宗教的エクスタシーを伴う念佛によつて次第に念佛が庶民の中に浸透して行つたようである。

比叡山では般舟三昧経にもとづく常行三昧の不斷念佛が円仁の頃から行われ、山の念佛といわれた。これは常念佛ともいつて、一定の日時を定めて、晝夜休みなく彌陀の名号を稱えたようであるが、これに類する常念佛の行は京都の知恩院をはじめとして、各地の古刹や尼僧院等において行われていたが、今日では次第にそれも行われなくなつたようである。

法然上人源空は善導の教にもとづき、淨土宗を立てて、彌陀の本願力によつて淨土に往生するには念佛の一行が根本であるとした。これを往生の業には念佛爲先とか念佛爲本とか念佛爲宗という。それで一般に後世では淨土教のことを念佛門とか念佛宗などというようになってきた。この念佛は申すまでもなく稱名念佛の意であるが、一灯園の西田天香は、法然上人が一枚起請文の最後に「ただ一向に念佛すべし」といつて「稱名すべし」といつていないのをとあげて、「念佛する」ということは、口先だけの念佛ではなく、生活全體が念佛になることであると解している。これは、念佛が口業の念佛にのみ傾き、身口意の三業に生きていない現代の念佛者に對する誠めとも解せられる。

法然上人門下のうち、鎮西派は念佛を稱名の行と解し、通別の念佛を分けて、通の念佛とは本願の行である稱名念佛のことであることとなし、別の念佛とは本願の行である稱名念佛のことであるとしてゐる。また三諦円融の理を一心に内觀し、一心三觀して念佛する理觀としての摩訶止觀の念佛と、佛の相好を觀じて念佛する觀念の念佛とし

ての往生要集の念佛と、佛の本願を信じ口に佛名を稱える口稱念佛としての善導勸化の念佛を三重の念佛といっている。また念佛を諸師所立の念佛、本願の念佛、選擇本願の念佛に三分し、これをも三重の念佛という。また西山派においては、來迎、念佛、定散といつて、佛の救済力を來迎、衆生を定散、來迎が定散の機の上に来てあらわれたのを念佛とする。時宗では名號にうちまかせざる端的の一念を念佛とし、これを當體の念佛とか、三業のほかの念佛とか離三業の念佛などという。淨土眞宗では、念佛を信心とも、稱名とも、名號とも解するが、稱名と解するのが一般である。すなわち①彌陀をたのむ信の一念②信後の報恩行としての稱名③衆生に信じさせ稱えさせるはたらきの根源である名號そのものを、それぞれ念佛としている。

高辨の「摧邪輪莊嚴記」には、觀經にとく像觀真身觀や諸宗の念佛觀行等を自性念佛といい、稱名等およそ正見と相應し佛に歸信する一切の善を資糧念佛としている。(23) 中古の比叡山では、約心觀佛の説にもとづいて、覺運などが、わが心が即ち佛であるとす観心念佛を説き、享保年間には、天台宗の靈空が、ほぼ同じような考から即心念佛を説いて、佛を念じ三諦三觀の理を觀じて、稱名念佛することをすすめた。以上、念佛の種々相について、極めて概括的なスケッチをこころみただのであるが、それぞれの教學の立場において念佛が多様な意味を持ち、各々その意義を發揮して來たことがわかる。佛教の實踐的方面において、念佛はこのような多角的な展開を示しているが、それは一般的にいって人間の深い宗教的反省と救済の自覺を呼びさますものといえよう。そこには機の自覺や罪業の意識をはじめとして、信における

決斷や、歸依の純粹性がみられると共に、實踐の直截性や、行法の單純化もまたそこに感ぜられる。特に罪惡にみちた凡夫が本願によつて救われる、いわゆる機の信心から法の信心への轉換等に淨土教者の宗教的體驗の特色がよくあらわれている。その意味において、念佛は常に實踐的主體の中心問題として、個人の救の契機となつたのであるが、そこには個人の罪の自覺のみならず、末法意識や成佛の可能性の問題とも密接な關係をもつて展開したことに深く注意すべきであろう。

三、宗教的行としての念佛の意味

佛教を研究對象として、佛教に關する知識を積み重ねることも、佛教の科學的開顯のために非常に重要なことであることは言うまでもない。このフィールドにおいて、いくらかの學問的成果を加えるために、努力を惜まない佛教學者の生涯は、極めてじみではあるが、珠玉の如く尊い一生であると言えるであろう。しかし科學としての佛教の學問が如何に進歩したとしても、それは人間の知的關心や知的欲求を満足させることはあつても、人間の宗教的關心や宗教的欲求を充たしてくれるものではない。佛教の學問においても、「文字を數える學者」とか、「他人の財を數えるだけで、自ら半錢の得分もない」といわれるような、學問のしかたもあるであろう。毘米の佛教學者の中には輝かしい佛教學的行績をのこした人も多いが、彼等の信仰や實踐はその學問とは一應別なものであつた。彼等の多くは宗教的または實踐的關心からではなく、純粹に科學的な關心から佛教に向つていたようである。

したがって彼等は佛敎學者ではあり得ても、佛敎者ではありえなかつた。しかし最近、歐米人の佛敎に對する關心がたかまり、しかもそれが單なる好奇心や學問的關心からではなく、自己の問題の解決のために、これを學ばんとする人が多くなつて來たようである。これは佛敎を求道的關心のもとに學ばんとするものであつて、それは單なる學問的關心ではなく、實踐的關心の上に立つてゐるわけである。そのように主體的な求道の關心をもつてする佛敎の學問は佛敎を學ぶことによつて、自らその人が佛敎的になるといふような學問のしかたである。法然が「學生骨となりて念佛や失はんずらん」と言ふような學問のしかたでは、念佛が次第に失われて行くであらう。

しからば一見學問と對立するようなこの念佛は一體、人間にとつてどのような意味を持つてゐるであらうか。宗教的行としての念佛の意味が改めて問われるわけである。さてこのような観点から念佛の意味を考えてみるに、先ず第一に、われわれに近い念佛者として法然をとりあげてみたいと思ふ。これは多少唐突に思われるかも知れぬが、わが國において念佛の意味を明確に自覺した人として法然の存在を無視することはできぬからである。さて「聖覺法印に示されける御詞」によると、「有時上人、予に語ての給はく、法相三論天台華嚴眞言佛心の諸大乘の宗、遍學し悉明るに入門は異なりといへども、皆佛性の一理を悟顯ことを明す。所詮は一致なり。法は深妙なりといへども我が機すべて及難し。經典を披覽するに其智最愚なり。行法を修習するに其心翻て味し。朝朝に定めて惡趣に沈んことを恐怖す、夕夕に出離の縁の闕たることを悲歎す、忙々たる恨には渡に船を失がごとし、朦朧た

る憂には闇に道に迷うがごとし。歎ながら如來の教法を習、悲ながら人師の解釋を學、黒谷の報恩藏に入て、一切經を披見すること既に五遍に及ぬ。然れども猶いまだ出離の要法を悟得ず、愁情彌深、學意増盛なり。爰に善因急に熟し宿縁頓に顯れ、京師善導和尚勸化の八帖の聖書を拜見するに、末代造惡の凡夫出離生死の旨を軌定判し給へり。

粗管見していまだ玄意を曉めずといへども隨喜身に餘り、身毛爲堅てとりわき見こと三遍、前後合て八遍なり。時に觀經散善義の、一心專念彌陀名號の文に至て善導の天意を得たり。歡喜の餘に聞人なかりしかども、予が如の下機の行法は、阿彌陀佛の法藏因位の昔かねて定置るをやと、高聲に唱て感悅隨に徹り、落涙千行なりき。終に承安五年の春、齡四十三の時たちどころに餘行をすて、一向專念佛門に入て始て六万遍を唱²⁴とあるが、これは聖覺の筆を通して見られる法然の求道歷程である。機根不相應の故に聖道門の教を捨てて淨土門に歸し、一日六万遍の口稱念佛者となつた法然はその後、どのような宗教的境界に進み得たであらうか。「禪勝房に示されける御詞」によると、「上人の座下を辭し下向の暇を申ける時、上人京づとせんとて、聖道門の修行は、智慧をきはめて生死をはなれ、淨土門の修行は、愚痴にかへりて極樂にむまると心得べしとぞ仰られける。」²⁵とか「いければ念佛の功つもあり、しなば往生うたがはず、とてもかくても、此身にはおもひわづらふ事ぞなきと心得て、ねんごろに念佛して畢命を期とせよ²⁶」とあつて、自ら智慧を極めて生死をはなれる聖道門の教をすて、口稱念佛の生活に入ると共に、人にも念佛をすすめたのである。その淨土門の教とは愚痴にかへつて念佛することによつて死後淨土へ

生まれるといのであるが、その教によつて、上人は死生のわずらいを
超えて安心立命し、生涯念佛三昧の生活を送つたのである。この安心
立命といひ念佛三昧の生活とは、上人が念佛の教に歸してからなくな
られるまでの宗教的生活を表現する言葉であるが、それは一體どのよ
うなことを意味するであろうか。「法然上人御夢相記」や「三昧獲得
記」や「夢感理相記」によると、晩年上人は唐の善導大師の夢を見た
り、建久九年正月から二月にかけて別時念佛を修するうちに、水想、
地想、寶樹、寶池、宮殿等、淨土の莊嚴なるすがたを感じていられ
る。その後元久三年正月四日念佛中に三尊が全身を現じ、五日にも同
様の體驗をされたように記るされている。²⁷これらの神秘的體驗は上人
のような念佛者にとつて必ずしも不自然なことではない。ただこのよ
うな内的體驗は他人に語ることをはばかるものであり、たとえ記録に
とどめるところがあつたとしても、その保存は容易なことではない。
善導を三昧獲得の聖者として尊敬した法然が、自らもそのような體驗
を得たいと念願したことは極めて當然なことである。したがつて夢に
善導を見、別時念佛中に極樂の好相を感じること位はあつてしかる
べきである。これらの著作が法然滅後一部の人によつて捏造されたも
のであるとか、田村圓澄氏が「佛教文化研究」第一號で論述せられた
ように、これによつて法然を三昧獲得の聖者として神秘化し、善導か
ら法然へ淨土宗の傳燈を確立するため偽作されたものであると解する
必要はあるまい。自己の信仰し尊敬する人物が夢の中にあらわれると
いうことは、人間の心理的經驗として必ずしも不自然なことではな
い。インド大菩提會の創立者ダルマパーラの日記を讀むと、彼も一八

九六年九月十六日の日記に佛陀の夢を見ておるし、日記の編纂者デー
バプリヤ・バリシンハの註記を見ると、インドの長者J・K・ピルラ
も佛陀の夢を見て、佛陀と語つたことが記るされている。²⁸善導を思慕
すること深かつた法然が、夢に善導に会い問答したということは、
夢中の體驗としてはありうべきことであつて、この夢中の體驗を超越
相承等といつて淨土宗の傳燈のベグルンデンに利用したりモディファ
イしたのは、後世の宗國意識のなせるわざであろう。しかし、又、そ
のような信仰體驗を頭から否定しがちなのも近代史學の通弊であつ
て、宗教史の取扱いに慎重を要する點である。

ともあれ源空は戒定慧の三學のうち、その一つにも堪え得ぬ器であ
るとの自覺のもとに、三學のほか、自己の機根にふさわしい佛法を
見いださんと努力して、一切經を讀み、善導の「觀經疏」の「一心專
念彌陀名號。行住坐臥。不問時節久近。念念不捨者是名正定之業。願
彼佛願故。」という文におどろき、佛名すなわち阿彌陀佛のみ名を稱
えることによつて救われるという自覺を得た。それは、わが名を呼ぶ
者は救われんという阿彌陀佛の本願によるからである。この本願を信
じ佛名を稱するといふ易行易修の實踐によつて、未來に淨土に往生す
ることができるといふことは、戒定慧の三學のうち、いずれの行をも
實修し得る器にあらずとの自覺に立つ法然にとつて、天來の救の聲で
あつたにちがいない。しかも、そのことは文獻の上では、釋迦の所説
の形をとつて淨土經典のなかに阿彌陀佛の本願として明示されている
のであるから、この稱名念佛の教が、上下貴賤男女を問はず、多く
の人々に歡迎されたのも當然なことである。しかし、佛教の本來から

考えて、このような彌陀の本願を信じて、安心立命を得るということが、佛敎者として究極的な生き方であろうか。成佛すなわち悟りを得て佛になるということを究極の目的としている佛敎が、安心立命ということでもつて現生を終るということは中途半端なことではないであろうか。浄土敎においては成佛するのは現世ではなくして來世においてのことである。現世においては安心立命を得るとか必至滅度の位とか正定聚に住することをもつて究極の境地としている。平生業成とか往生の業事成辨といつても、それは佛になることと直ちに同一ではない。本爲凡夫、兼爲聖人を立てまえとする浄土敎では、現生において眞の悟を得るといふようなことは期待できないのではないか。しかし念佛の敎は下根劣機のための法門として、多くの人に信ぜられるということは「選擇集」の所説をまつまでもない。このような浄土敎のもつ一種の庶民性ともいふべきものは、凡愚のものに深い信根を培い、いわゆる賢者の測知し得ない智慧を彼等に體得せしめたようである。それは浄土の妙好人等に見られる人生の智慧であつて、それは自己を佛にまかせきるところに得られる無我無執の智慧である。法然が、「学生骨となつて念佛や失はんずらん」といい、蓮如が「後世を知らざる學者」として、信仰心のない學者に警告を與えているのも、念佛の敎によつて信心の智慧ともいふべきものが與えられることを暗示している。

念佛の敎によつて、そのような智慧が體得せられるといわれるが、そのような智慧は自我の執着をはなれた般若の叡智であつて、それはものの實相を知る智慧である。そのような智慧を得るための方便とし

て念佛が考えられるとき、浄土門の敎もまた智慧の敎であることになり、念佛の敎は佛敎一般に通ずるものとなる。はじめ念佛は戒定慧の三學のほかにある敎でありながら、後には念佛の敎によつて自ら戒定慧の三學を成就せしめるような結果となる。眞に念佛に生きる者は、生活が調い、戒にそむかず自ら持戒の生活者となる。また至心に念佛するものは、心身寂靜にして、亂心なく、自ら禪定に住した生活者となる。また他力の信仰に生き念佛してくらす人は自ら自我の執着を離れて、人生の實相を見る智慧が恵まれる。かくの如くして、三學のほかにあつた念佛の敎が、自ら三學を成就せしめる結果となる。ここにもまた一行一切行、一切行一行といわれる佛敎的實踐のもつユニークな性格が如實にあらわれている。念佛の一行のなかに自ら戒定慧の三學が成就せられて行くところには、稱名念佛が單なる口業の一行に限定せられず一切行となることを物語つてゐる。口業の念佛が口業をこえて自ら身口意の三業に生きてはたらくことになり、そこに眞の佛敎的生活が展開される。眞の口業の念佛は、そのような佛敎的生活を導き出すものでなければならぬ。

四、念佛の當爲相

念佛の敎が他の坐禪や唱題と同様に佛敎の究極を體得せしめる一つの行法であるとするならば、その敎は佛敎の中一派として十分存在の意義があるといえるであろう。しかし、浄土門では「究竟大乘浄土門、諸行往生稱名勝、我擱萬行選佛名、往生浄土見尊體」といわれるように、念佛の敎は、單に佛敎の一派たるにとどまらず、それは究竟

大乘の教であると自負している。ここにいう究竟大乘ということは何なる意味であろうか。それはおそらくは浄土教が萬機普益の教であるという點で大乘教中の大乘教であるという程の意味でもあろう。しかしここでも往生浄土見尊體とあるように、この念佛の教は浄土に往生して阿彌陀佛の尊體を見たてまつるといのであつて、現生における見佛とか證悟とかを説いてはいない。しかし、浄土宗でも第七祖了譽聖闍や増上寺を開いた第八祖西譽聖聰あたりになると、浄土の教義に對して、これを新しく解釋しなおす傾向が目立つている。それは主として聖道門の教、特に眞言宗や禪宗に對する配慮から、浄土の教をそれらと對比して説いているように思われる。たとえば西譽聖聰は、その「一枚起請見聞」に、往生について三機を分ち、第一は無生の生の往生。第二は現世證得の往生。第三は見生無生の往生をあげている。⁽²⁹⁾第一の「無生の生の往生とは、言う心は、往生は無生なり。生じ生ずれども不生なり。滅し滅すれども不滅なり。立地に成佛し、大般涅槃を即身に證する機なり。」といつては、これは往生ということとを、生滅をこえて即身に證する成佛のことであると解している。次に「現世證得の往生とは、是は他力本願の理を信知して、現世に無生を證得する機なり。彼の韋提等の如し。」といつては、これは阿彌陀佛の他力本願の理を信知して、現生において無生の理を證することであると解している。この二者は往生を未來世のこととせず、現生における證悟であると解している點に注目される。第三は「見生無生の往生。此の機は堅く往生を執し、十萬億刹の浄土を願う。彼の國土は元來無生なり。彼の無生を見れば自然に悟るが故に、往生の見、全

く無生と云うなり」といつているが、これは十萬億刹の彼方にある浄土へ生じたいと願うのであるが、その浄土は元來無生のところであるから、その無生なることを見れば自然に悟るから、往生といつても、これ全く無生であるというのである。それで「都て云う時は、往生とは成佛得道の果名なり。故に前の二機は去此不遠、是心是佛と悟るを往生と名くるなり。後の一機は彌陀の來迎を得、蓮華化生以後に實相を悟るを往生というなり」と述べている。これによると、西譽聖聰は往生を「成佛得道の果名」とか、「去此不遠、是心是佛と悟ること」とか、「彌陀の來迎を得て蓮華化生以後に實相を悟ること」と等と解しているが、これらはみな往生を證悟に結びつけた解釋である。そして前者は明らかに現生における證悟を指し、第三は未來の浄土における證悟と解している。このように往生を現世に證得されるものとして扱ふことは、禪宗や眞言宗等、現世に成佛することを説く教に對抗して説かれたものと思われる。彼は天台・淨影等をはじめとし恵心・永觀等は、或は唯理・唯性の旨を存し、或は唯事・唯相の趣き存するのみにして、浄土宗の性相兼ね含み、事理俱頓の義を未だよく知らざるものと批判している。すなわち聖道門の人々は事と理に關していえば、たゞ理にのみ偏するか、事にのみかたむき、浄土門の事理俱に頓を説く深旨を知らず、性と相とに關して言えば、聖道門の教は性と相とのどちらか一方にのみ偏し、浄土宗のように性相かね含んでいないというのである。これは浄土宗の教が理と事の両面に亘つて行きとどいた教であること、性と相との見地から見ても、性と相の両面に亘つて、これを兼ね含んだ完全な教であると主張するのである。蓋し、浄土の教

は理や性といわれる佛敎の本體面においては、聖道門の人の體得する證悟と異らない往生という最高の境地を、機根すぐれた者は現生において無生の理を悟ることによつて體得し、下根劣機の者も來生においてそれを證得することができるからである。更らにまた淨土門の敎は事とか相とかいわれる佛敎の現象面においても、口稱念佛というような、理や性よりも事や相に屬する行によつて、たとえ一文不知の愚者でも、往生という最高の境地にいたることができるという點で、性相かね備え事理あい含んだ敎であり、淨土門の敎は他の聖道門の敎よりもすぐれているというのである。この見解は往生というこを成佛得道の果名と斷じ、しかもそれは現生においても證得せられるものであるとすることによつて、淨土門が聖道門から受ける非難を救わんとしたものである。往生を直ちに成佛であると解することには教學的な問題が残るのであるが、聖聰のこの見解は淨土宗の教義に一つの會通的解釋を加え、暗に聖道門よりする批判に答えたものとして注目すべきものである。

さて念佛の當爲相が問題となるとき、聖聰のこの見解は、すくなくとも機根すぐれたる人は念佛によつて現生において成佛できるということを示したものと見て注目されるが、果して人間は念佛によつて人間の到達しうる最高究極の境地ともいふべき佛となりうるであろうか。この難問に對して一つの挿話を以つて、この問題の要點を解明してみたいと思う。

ここに念佛によつて生死を脱せんとする一人の修道者がいた。彼はその師によつて、彼が念佛者として到達し得た境涯を示せとせまられ

た。彼は世に一遍上人の作という「となふれば佛もわれもなかりけりなむあみだぶつのごゑばかりして」と詠んで、自らの境涯を披瀝した。それは彼自身が念佛中に體験した境地に近いものがあつたからである。しかるに師は、それは念佛によつて得られた境地の説明にすぎない。わしは念佛者の境涯を概念的に知りたいとは思わない。念佛者の境涯そのものを見たいのだと言つてこれを許さず、更らに修行することを命じた。感ずるところあつた修道者は更らに幾年か思索し念佛し、その境涯を鍊つた。そしてある日、師の前に進み出て、その境涯を示さんとして、「となふれば佛もわれもなかりけり南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛」と最後の南無阿彌陀佛を無心にとなえたが師はなおも印可しなかつた。一遍上人は法燈國師に參じて、ここで印可されたということとは有名な話である。彼もこれを知つていたに違いない。彼が最後に念佛したのは、眞に念佛するときわれも佛もない入我我人の境涯、佛と我と一體になつた境涯に達するから、それをその場で現じたのであつた。およそ念佛者の境地としてはこれが究極のものである。しかし師は、なおも印可を與えず、さらに百尺竿頭進一歩せよと叱咤した。これは一體何を意味するであろうか。ある人曰く。それは入我我入といつても、そこにはまだ阿彌陀佛が残つている。阿彌陀佛をも越えたところがなければならぬ。本當の念佛者は、もはや阿彌陀佛に救われようと救われまいと、そんなことはどうでもよくならねば駄目だ。修道者はこの言に感ずるところあつて、更らに念佛しつつ心境を鍊つた。そして遂に省みるところあつたという。「稱うれば佛も我もなかりけり、ハンマーの音煙突の煙」とは彼が後にその境地を詠

んだ歌だという。

念佛の教は成佛の道であるというならば、念佛によつて本當の解脱が得られねばならぬであらう。ハンマーの音、煙突の煙の中にあつて、眞の念佛者が、われが仕事か仕事か、自ら自己を仕事の中に没入し、無心に生産に従事している時、それは、念佛が主體となつて働いているともいえるであらう。そこには無的主體の自由自在な創造的はたらきがあるのみである。念佛者が念佛に執している間はまた本當の念佛者とは言えない。念佛することも忘れて、自己の仕事に没入し専心これを佛行として行じうるまでに心境がすすめば、「念佛成佛自然なり」という境地にいたるであらう。しかし、そのような自由自在な境地に到達するためには、やはり眞劍に念佛することが大切である。「生けらば念佛の功積もり死なば浄土へまいりなん、とてもかくてもこの身には思い煩うことぞなしと思ひぬれば、死生共に煩いなし」と述懐したといわれる法然の境涯は、念佛の教によつて、生も死も共に超越した安心立命の境地である。晩年の法然はこのような境地に逍遙したようであるが、念佛者のこのような無礙自在な境地は、人中の芬陀利華と呼ばれている。それは煩惱のあるまま、その煩惱に悩まされず、煩惱を契機として救済のはたらきをする絶対自由人の境涯である。維摩經に「菩薩は非道を行ず」というのもそのような境涯を指すものである。眞の念佛者が泥中にあつて汚泥に染まず、清淨に咲く白蓮華のようだと表現される所以である。「念佛者無礙一道也」ともいわれているが、念佛によつて一步前進させられるところに無礙自在な白道が自らひらけてくる。あらゆるの茂吉は「あかあかと一本の

道通りたりたまきはるわが生命なりけり」と歌っているが、念佛者もまたあかあかとした一本の大道を歩む者で、その一步一步に永遠の生命がある。念佛によつて生かされた生命の充實した生涯がそこにあるからである。

このことを教學的に反省してみると、次のようなことになるであらう。前に一言した如く、一遍上人は離三業の念佛ということを言われたが、久松眞一博士は念佛について超三業の念佛ということを提唱されたことがある。その内容は大體において一遍上人の離三業の念佛に近いように思われるが、その要點を記すれば次のようである。人間の行爲を佛教では身口意の三業によつて説明しているが、念佛といつても、これを實踐する者の立場に立つてみると、身口意の三業の念佛を出でないであらう。佛像等に向つて合掌禮拜する如きは、これ身業の念佛である。また口に佛名を稱するのは口業の念佛であり、心の中で佛を憶うのは意業の念佛である。この三業の念佛のほかに念佛のしかたはない筈であるが、身業の念佛といつても兩手の無い人は合掌することすらできず、口業の念佛といつても啞は南無阿彌陀佛ということができない。それでは心の中で阿彌陀佛を思うといつても睡眠中や氣絶している時には阿彌陀佛を憶念することはできない。三業の念佛は、その意味では相對的なものであり、それはある限界内のものである。三業の念佛をもつて絶対的なものとすることはできない。念佛が三業に止まつている限り、それは絶対的な念佛とは言えないわけである。三業の念佛が三業を越えた絶対的な念佛とならねば本當の念佛とは言えない。三業の念佛によつて三業を越え、三業を越えた絶対的な念

佛によつて、今度は自由自在に三業を生かすことが念佛者の究極ではないか。本當の念佛者の生活は三業の念佛にあるのではなくして、三業を超えた絶對的念佛によつて三業が眞實に生かされ、はたらくところにある。超三業の念佛が主體的に三業において働くところに念佛者の究極的世界がある。

しかしその場合、三業の念佛は超三業の念佛への手がかりとなるものである。身業の念佛が單に身業に止まらずして、身業の念佛を手がかりとして身業を超え、行住坐臥の念佛となり、生活全體が念佛となるような絶對的念佛にならねばならぬ。また口業の念佛によつてその口業を究極のものとしないうような絶對的念佛とならねばならぬ。また意業の念佛によつて、その意業の念佛を究極のものとなせず、意業を超えた絶對的念佛とならねばならぬ。そしてたとえ睡眠中にも對談にもつねに佛敎的主體性が了々として覺されているところに絶對的な超三業の念佛がある。それは佛作佛行といわれ潛行密用といわれるような働きをなす無的主體である。「其手常出無盡之寶」というが、無盡の寶を出すその手とは、この三業を超えた念佛者の手でなければなるまい。念佛がここまで行くと、それは正しく證悟であり、佛の境界である。その意味において、この超三業の念佛者は往相面にある未信者に對し還相的なはたらきをするものである。しかし往相還相といつても、淨土教者にとつて本來の家郷は淨土である。人は本來の家郷である淨土に歸りつつあるのであるから、普通という往相が實は還相といふべきで、普通という還相が衆生救済のために往くのだから往相ということになる。それで往相還相が普通の場合と全く逆になるわけであ

る。既に淨土教者の言葉の中には「お淨土に歸る」とか「彌陀の懷にかえる」とか言われ、法然なども「われもと淨土にありし身なれば淨土に歸る」のだというような表現があるように、淨土こそ本來の家郷であるという思想は強い。そして往生人は本來の家郷にとどまらず、菩薩として衆生救済のために娑婆世界へ出かけて行くのである。人は本來の家郷に歸る途すがら、このような往相の菩薩に出會うわけである。それが善知識といわれ、正師と仰がれ、妙好人といわれるような人々であつて、それは念佛者の内觀の世界において自覺されるものである。そして自らもまた超三業の念佛者となつては、現生において既に利他的慈悲を行ずる人となるのである。それが念佛者の究極的あり方であるといえるであらう。

以上、久松眞一博士の念佛觀を私なりに解説し布行したのであるが、久松博士の淨土教批判はその著「絶對主體道」にかなり厳しく述べられている。淨土教において到達される境地を問題とすると、博士の淨土教批判は正當であると思う。しかし、そのような究極的境地に到達するということは極めて限られた人においてのみ可能なことであつて、多くの人々は博士のいわれるような人間としての究極的境界に到達するということにはならないのではないか。もちろん、それでよいというのではない、「行いては到る水の窮まる」といわれるように、どこまでも究極的境界を追求することが人間にとつて絶對に必要なことは言うまでもない。中途半端はこの際許るされないのである。しかし、それにも拘わらず、現實は中途半端どころか、そのようなことに氣づかぬ人すら多い世の中である。そのような大多數

の人々に對し眞實の生き方を自覺させるということは、たしかに容易なことではない。三業を超える絶對的念佛への手がかりとして三業の念佛が強調されるのもそのためであろう。淨土教がえらばれた人のためではなく萬機普益といわれ、群萌の宗教といわれる所以もそこにある。

五、むすび

念佛ということを中心として、その意義と、その實踐形態の種々相と、宗教的行としての念佛の意味と、念佛によつて到達せられる人間の究極的境地とを考察し、念佛が相對的な三業の念佛にとどまらず、三業を超えた絶對的念佛にならねばならぬことを論じ、念佛の當爲相を明らかにしたつもりであるが、念佛について考察すべき問題はこれにつきないであろう。特に念佛によつて到達する境地に關しては、法然系の念佛者の中にも、いろいろの特質を持った人が考えられるが、それらについては他日を期して詳細に究明してみたいと思う。宗教的行としての念佛についても、さらに多方面から考究されねばならぬが、いまは最も中心なことしか論ぜられなかつた。念佛についての、このような論述のしかたに對しては異論も多いことと思うのであるが、あえて、このような雜駁な論議を展開したのは、從來の宗學的研究や、佛教學的乃至佛教史學的研究のさかんなるに比して、いわば宗教哲學的な自由な論究が乏しいからである。宗學にしろ佛教學にしろ、今やその使命は宗義や教義のもつ歴史的傳統的な堅い殻を打ち破つてその教のもつ内面的意味を解きほぐし、これを検討し批判して、

新しい宗義や教義の組織體系をつくり出すとこにありはしないか。あえて宗旨宗派に執われず、時には時間と空間との制約を超えて、念佛について反省的考察を加え、そのあるべき相にまで言及した所以である。

註

- (1) 「思惟略要法」(大正藏經第十五卷、二九九頁a)
- (2) //
- (3) 「那先比丘經」下(大正藏經第三十二卷、七〇二頁c)
- (4) 支婁迦讖譯「般舟三昧經」(大正藏經第十三卷、八九九頁a・b)
- (5) 王日休校輯「大阿彌陀經」卷下(大正藏經第十二卷、三三七頁a)
- (6) 懷感「釋淨土群疑論」第七、(淨土宗全書六、一〇〇頁下)
- (7) 「鳩摩羅什法師大義」卷中
- (8) 「六十華嚴」卷第七、(大正藏經第九卷、四三七頁b)
- (9) 支婁迦讖譯「般舟三昧經」卷上、(大正藏經第十三卷、九〇五頁a・b)
- b)
- (10) 「六十華嚴」卷第二十、(大正藏經、第九卷、五二四頁c)
- (11) 「文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經」卷下、(大正藏經第八卷、七三一頁)
- (12) 「六十華嚴」卷第四十六、(大正藏經第九卷、六九〇頁a・b)
- (13) 「大智度論」第二十一卷(大正藏經第二十五卷、二一九頁b—二二〇頁c)
- (14) 「十住毘婆沙論」第十二卷(大正藏經第二十六卷、八六頁a・b)
- (15) 「思惟略要法」(大正藏經第十五卷、三〇〇頁a)
- (16) 「五方便念佛門」(大正藏經第四十七卷、八二頁a・b)
- (17) 澄觀「華嚴經疏」第五十六卷(大正藏經第三十五卷、九二四頁b)
- (18) 宗密「華嚴經普賢行願品別行疏鈔」第四卷(續藏經一ノ七ノ五、四五七頁—四五八頁)
- (19) 懷感「釋淨土群疑論」第七卷(淨土宗全書六、九三頁上)
- (20) 源信「往生要集」下(大正藏經第八十四卷、八二頁a)

- (21) 飛錫「念佛三昧寶王論」(大正藏經第四十七卷、一三四頁以下)
- (22) 大集經目藏分(大正藏第十三卷、二八五頁c)
- (23) 高辨「摧邪輪莊嚴記」(浄土宗全書八、七九四頁)
- (24) 昭和新修「法然上人全集」七三三頁。
- (25) 昭和新修「法然上人全集」六九六頁。
- (26) 同右 六九六・七頁。この語は知恩院本四八卷傳卷二「上人つねに仰られける御詞」によると「いけらば念佛の功つもあり、しなば浄土へまいるん、とてもかくても、此身には思ひわづらふ事ぞなきと思ぬれば死生ともにわづらひなし」とある。
- (27) 「法然上人御夢想記」、「三昧發得記」。(昭和新修「法然上人全集」八六〇頁～八六七頁。)これらの著作の眞偽を疑う學者もあるが、念佛の行者法然上人には、このような體驗があるのは自然であると思われるので、敢えてこれを採用した。
- (28) Cf. The Maha Bodhi, Vol. 63, February no. 2, 1955.
 1896. Sept. 16th. Last night or it may be early this morning I had the significant dream wherein I saw the Blessed One standing and addressing an audience. I approached near the figure and made my salutations and the Blessed Lord addressed me and said "You are my cousin. I expect no worship from you." When I was about 14 years of age I saw in a dream the figure of Buddha standing and I was standing far away. *Seth Jugol Kishore Birla told me about a similar dream he had. When he prostrated before the Lord, He told him that it was not the right thing to do. Birlaji asked him what he should do but before he could get a reply, he woke up. — Editor
- (29) 西譽聖聰「一枚起請見聞」(浄土宗全書九、七頁～十二頁)

インド學研究の動向と日本の立場

春日井眞也

インド學研究の動向が、世界的な傾向として如何なる方向を指してゐるかといふことは、第二次世界大戰の後にすでに二十年も近づこうとする現代において、すでに何等かの形として従來とは異つたものが、やうやく明瞭な形をとりつつあるといつてよいであらう。このことは、日本といふ限定せられた風土的環境をはなれて、インドそのものの中に居住してゐる現在において、私自身の問題として極めて切實なる問題なのである。従つてここに居て、手にとり、眼にふれるところの世界の各地で刊行されてゐるインド學關係の論文や著作といふ業績については、先づ私自身の立場から讀まれ、紹介され、批判されなければならぬし、同時にまたその成果は常に私自身の體系との對決において生かされなければならぬものであるから、本來は全く異つたものである筈の研究プロパーのことと、動向を展望するといふこととの間には、實際問題として私自身の上には實感的な距離をもつてゐない。けれどもそのことを簡單に語ることは極めてむづかしい。視野を戦後の資料だけに限つて云つても、まことインド學研究の業績は分量的に膨大なものであり、更に方法的にも文字通り日進月歩といつてよいであらう。

インド學研究の動向と日本の立場

更に注意すべきことは、第二次世界大戰を契機としてあたかも自然科學研究に於てエレクトロニクスをはじめとする科學研究が、物性とか光合成とか生命とかの問題に向つて、各分野から情熱的意欲によつて、極めて大きく促進されてゐるのと同じ様に、此處に於ても云はば人文科學と社會科學との交點とも云ふべきインド研究——そして廣く云つてアジア研究——が情熱的意欲の對象となつてゐることは、世界的傾向として、嘗てなかつたことであることが先づ注意されなければならぬ。そういうことなどを深く考へて、ここでは便宜上、次の様な形で話をはこんで見たい。

チョーサー (Geoffrey Chaucer, 1340-1400) 以來の英文學の傳統の上で、おそらく T・S・エリオットと並ぶと云はれる現代イギリス文壇の巨頭である エドワード・モルガン・フォースター (Edward Morgan Foster) に『インデへの道』(A passage to India) といふ小説がある。

これは一九二四年といふ第一次世界大戰後の文學的混亂期に出た長篇である。フォースターのこの書は、現代イギリス小説の典型的名作とされてゐて、そこには現代のイギリス小説の現代性と、イギリス的

な特質とが、誰よりも見事に、豊富に、精緻に組み合わせられてあるところの、おどろくべき高雅な知的陰翳に富む文體の生んだ「完成」の美をもつ作品であると云はれてゐる。

この小説の主題は、インド人とイギリス人といふ國際關係論的立場に置かれた人間關係の特定の局面としての民族意識の衝突と屈折とのあらゆる相貌を描いてゐる。

私はこの小説に極めて高い意味を與へてゐるのである。そこではインド學研究の世界的傾向の一つとして、第一次世界大戰後から第二次世界大戰までの期間に、支配的であつた *International Relations* 即ち國際關係論的立場を充分に消化して書かれてゐるものと私は考へようと思ふのである。

この小説は全三十七節からなり、第十一節までは第一部・寺院、第三十二節までは第二部・洞窟、第三十三節より第三十七節までは第三部・神殿となつてゐる。従つて分量的には第二部の洞窟が一番力をこめて書かれてゐる。

その第十二節の冒頭に次の文章がある。

『ガンジス河はヴィシュヌ神の足許から、シバ神の髪のおひだを流れてはゐるものの、あまり古い河ではない。宗教よりも遠い昔をみはるかす地質學は、この大河もそれを養つたヒマラヤの山脈も存在せず、ヒンドスタン民族の聖地を蓋つて、大洋が波立つてゐた昔をも知つてゐる。山岳が崛起し、その堆積土が海をうずめ、神々がその上に座を占めてこの河をつくり、かくてわれわれが太古の國と稱するインドは、はじめて出現したのである。』

このところまでは、極めて明快である。彼は更にすぐ續けて云ふ。

『だがインドは實はそれよりも遙かに古い。この有史前の大洋の時代にも半島の南部の地はすでに在つたし、ドラビディアの高地も陸地の始原以來の陸地であり、一方ではおのれと陸つづきであつた大陸が沈下してアフリカの出来るのを眺め、他方ではヒマラヤ山系の海中から盛りあがるのを眺めてゐた。これらの高地こそは世界のいかなるものよりも古い。いかなる水もこれを蓋ふたことはなく、幾エオンとも知れぬ時間、それを見てゐた太陽は、われらの球體が彼の胸から引離される以前からのこの形狀をば、いまもなほその稜線から見わたることができよう。もし太陽の肉の肉なるものに、いづこかで觸れられるものとすれば、この信すべからざる悠遠の昔に成れるこれらの丘のうちにおいてでなければならぬ。』

ここに彼——フオースター——の云はんとしてゐるところは、従来の意味において、いはゆる東と西との出會ひに——もつと判きり云ひ切るならば西方系文物の東方新世界に確定した成果研究の學問としての——インド學を立てようとする立場に對する反省の發想基盤であるといつてよいであらう。

インド文物が、いはゆる西方世界との連關のあるインド・アリアン語系の文化だけではなしに、固有のドラビダ語系・ムンダ語系の文化をも考慮せなければ充分でなくなつた今日において、フオースターの立場は、ただ單にさきに云つた國際關係論的立場に於ける民族意識の追及といふことだけではなく、宗教よりも遠い昔をみはるかす地質學的限度を更にこえたところにあるもの、彼の言葉で云へば『太陽の

肉の内なるもの』とも云ふべき、文化綜合 (Cultural Synthesis) に觸れるために、人間的知能の最上限まで遡行することの可能性を認めたものと考へてよい。

フォースターが、ここに可能性を認めながら必要性とはなさなかつたところに、私は彼の小説を高く評價する別の意味がある。

彼は終始、この小説では、民族意識の衝突と屈折といふ國際關係論的立場においての記述をつづけながら、實は、慧眼にも、第二次世界大戰後のアメリカのアジア研究の壓倒的な傾向である「地域研究」(Area Studies) の段階をとばして、文化綜合 (Cultural Synthesis) の過程における見通しのもとに、文章を書いてゐることが注意されなければならぬ。私は彼の『インドへの道』といふ小説が、刊行以來四十年に近い今日まで、新鮮な興味を讀者につなぎとめてゐる秘密がここにあるものと理解してよいと思つてゐる。

インド學的に云つて、その研究材料を無限に蒐集することが出来る寶庫とも云ふべきインドそのものの風土の中に居住する日本人として、日本及びヨーロッパならびにアメリカのインド學乃至はアジア研究の傾向を靜觀すると、夫々に獨自な歴史があつて、極めて興味深いものがある。

ヨーロッパ諸國のインド學乃至は東南アジア研究は古い研究の歴史をもつてゐる。そのことはまた彼等がアジアの各地を植民地或は屬領として支配した歴史とからみ合つてゐる。従つて西歐諸國、イギリス・フランス・オランダ・ドイツの過去における歴大なアジア研究の遺産は、主として植民地統治の必要性から發達したと云つてよい。

彼等は、先づ自己自身の直面したアジアの植民地統治の必要から、土着住民の生活と歴史の研究が必要となり、それから考古學・民族學・言語學・宗教・信仰・慣習・法制・文化史などに關する研究の發展を見るに至つた。

これに反してアメリカのインド學は、中國・日本・インド・その他の東西アジア諸國といふ風に四つの主要な對象領域をもつアジア研究の一部をなしてゐる。またその研究の歴史として第十九世紀にはじまる東洋學 (Oriental Studies) としてサンスクリット研究をはじめたハーバード大學などの企圖の順當な發展擴大としてあるのではなくして、全く別個な極めて最近に開拓せられた研究分野に屬するものであることが注意されねばならない。

アメリカに於けるアジア研究は、その様な意味で、極めて珍らしく一九五〇年頃からはじまつたものと云つてよいであらう。而もその新しい研究體制下に、多くの共同研究のプログラムやプロジェクトが實施に移されて、めざましい成果を擧げつつある現況である。

この様な事情であるから、アメリカのアジア研究が、外側から第三者的に見てゐると、多くの社會科學者たちの、異常なまでの、情熱をかき立ててゐる如く見られるのは、アメリカの學問的傳統が實用主義的性格をもつこともさることながら、そこではもはや單純なアジアに對する研究といふ如きものではなく、ヨーロッパ社會で發達した社會科學上の假設や用具が、アジアなる地域社會の現實に於て、如何に檢證され、そしてそこに文化綜合 (Cultural Synthesis) としての可能性の限界を測定しようとする人類の比重の全量をかけた學問的使命感に

よつて鼓舞されてゐるからであると、見ることが出来るのであろう。

アジア研究の現段階はすでにその様な意欲的な方向にむかつて急速な勢でながれはじめてゐる。従つてその研究方法は、かつて人文科學者・社會科學者・自然科學者たちとの協力作業を通じて確立された総合的な地域研究 (Area Studies) の方法論の成果から更に前進して、廣い意味での社會學的接近方法 (Sociological Approach) が支配的である。既に地域研究の段階に於て、個人的能力の限界を充分に知らされた學者たちが、狭い意味の單なる社會學的アプローチではなくして、それぞれの分野の専門學者たちの協力の下に、經濟學的・政治學的・文化人類學的・社會心理學的なアプローチを複合した意味に於ける學問的研究協力の態勢を、廣い意味の社會學的な體系の上で検討することを意味してゐる。この意味から問題把握の方向は、インパクト (衝擊) とリアクション (反應) との相互作用に於ける傳統的社會のチェンヂ (變動) の方向・態様・規模・速度の把握に向つて收斂することになる。このことを言葉を換えて云へば、アメリカのアジア研究は、經濟的要因と非經濟的要因との衝擊・反應關係にあらはれた社會變動 (Social Change) 理論の確立を期してゐるものと見られると云つてよい。従つて問題設定の上においても、傳統的社會より近代の社會への移行過程を條件づける促進的要因と阻止的要因とのからみ合ひに標準を合せてゐて、インパクトの側の問題となるものは、經濟成長・工業化・資本形成・技術進歩・外部經濟・都市化傾向などの問題がとり上げられ、リアクションの側の問題としては、經濟企業過程・政治的統率力・傳統的價值觀・宗教倫理・村落社會の變化・カースト・國家意

識・郷黨意識・宗國意識・民族意識・地方政權問題・少數民族問題などがとり上げられてゐる。

これらのアメリカのアジア研究の問題設定の意識のうちには、すべての問題が現代に於ける問題意識から出發してゐることが特徴づけられる。このことは逆にかえて云へば、歴史學的アプローチを十分に消化し得て居らないところから來る制約であろうと私は考へてゐる。テンポの問題を除外さえすれば、アジアの歴史は常に現代につながつてゐる。

たとへ現實的には、從來の歴史學者のやつて來てゐたやうな歴史的研究の方法は、現代アジアの問題を解明するのに役に立たなかつたといふことが事實であつたとしても、従つてそのことから別個の新らしい方法論的考察の視點を設定する方向に導かれるべきであつて、決して歴史的研究の方法の無用を結論する方向に導いてはならない。

アジア研究に於ける社會學的アプローチは、アジアの歴史的理解を基礎としたところに本當の意味の開花を待つべきである。一方インド自身もかかる傾向に呼應して、すでに新しい胎動を示してゐる。一九六〇年秋に新しくニューデリーに新装の一部を開館した國立博物館は、アメリカの女流學者の一人であるモーレイ博士によつて指導されてゐるのであるが、ここには從來インドの各地の何れの博物館にも見られなかつた新しいディスプレイが一般に公開せられつつある。私は最近四月にも此處をたづね、前回のときよりも更に新らしく、大きく、充實してゆくこの方向が大きな期待のうちに完成が待たれるものである。インドが如何様な意味においてソシアル・チェンヂをもつ

て来たかといふことが歴史學的な解明を許す資料を整備したとき、アジア研究の様相は一段と明快性をもつてくるのであろう。

日本のインド學・中國研究・アジア研究が如何なる意味を、現代の學術の國際交流の場に於て果すべきであらうか。

日本はインド・中國・マラヤなどを含めたアジアの世界に屬してゐるのである。そのことは日本における研究の歴史の長いことは當然のことであつていくら長くても長すぎることはない。接點がちがうからである。従つて日本の運命にとつて、現在および將來の生活圏として最も relevant な關係にあることを、もつと深く自らの上に自らのものとして再認識せなければならぬ。もしもこの様な自覺を、ここに前向きの姿勢と云ひ得るならば、この前向きの自覺が眞實のものであるかぎり、アメリカの社會學者たちがアジア研究にそそぐところの、異常なまでの、情熱よりも更にはげしいものが研究意欲となつて、彼等よりはより有利な理解に於て歴史學的な新らしい立場から動き出すことになるであらう。

そのときにおいてこそ、アジア研究は、眞に新たな出發點に立つことになつたと云へるであらう。そのことはまた別の立場と意味あひから、フォースターの『インドへの道』をよみなほさねばならないことを意味してゐる。

インド佛教に於ける過去佛思想の展開

——特に無量壽經に於ける過去佛に就て——

竹 本 壽 光

浄土宗の正依の經典である無量壽經の中に燃燈佛 (Dipaṅkara) から世自在王佛 (Lokesvararāja) に至る過去佛が述べられて
いる。この過去佛は、大乘佛教思想の興起によつて成立したものであり、従つて、それ以前に成立した過去七佛、過去十五佛、
二十四佛と比較した場合かなり性格の異なるものがある。

本稿は、インド佛教に於ける過去佛思想の形成と展開過程の中で、無量壽經の過去佛がいかなる性格をもつものであり、同時
に、インド佛教に於て過去佛はどのような展開を示して行つたかといふ問題を考察しようと思ふ。

一

梵文無量壽經の第三章は、世尊が阿難に説法される次のような文章
にはじまり、Dipaṅkara から Lokesvararāja に至る八十二の過去佛名
が記されている。

「Bhagavān ānandan etad avocāt | bhūta pūrvam ānanda atīte
'dhvanīto 'sankhye ye kalpe 'sankhyeyatara vipulē 'prameye 'cintye
yadāsitena kalena tena samayena Dipaṅkaro nāma tathāgato
'rhatśamyaksambudho loka udapādi | Dipaṅkarasya ānand pareṇa
paratarān Pratāpavān nāma tathāgato 'bhūt | tasya pareṇa para-
tarān Prabhākaro nāma tathāgato 'bhūt | tasya pareṇa paratarān

Candanagandho nāma tathāgato 'bhūt | tasya pareṇa paratarān...
.....」⁽¹⁾

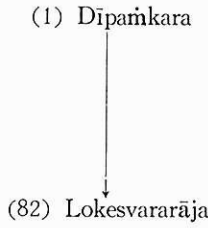
ところで無量壽經の過去佛を考える場合、引用した文章の中、tasya
pareṇa paratarān という文章の解釋が問題になる。

tasya は三人稱代名詞 tat の屬格であり、pareṇa は「モニエルの梵
英辭典によらば」[farther, beyond, past (with acc.), thereupon, after
wards, later than, after (with abl. or gen.)] とおつて、⁽²⁾ 即ち、⁽³⁾
pareṇa が業格 (accusative case) にとりまなうときは、「更に遠く」「より
と先に」「越えて」「過つて」といふ意味になり、從格 (ablative case)
又は屬格 (genitive case) にとりまなうときは、「その後」「その後」
「より後に」「後」といふ意味になる。paratarān は para の最上級

である。
マックス・ミュラー博士 (F. Max Müller) は、その英譯の中で、この箇所を

「The Bhagavat then spoke to Ānanda: At the time, O Ānanda, which was long ago in the past, in an innumerable, and more than innumerable, enormous, immeasurable, and incomprehensible kalpa before now, -at that time, and at that moment, there arose in the world a holy and fully enlightened Tathāgata called 1. Dipaṅkara, Following after Dipaṅkara, O Ānanda, there was a tathāgata 2. Prataṅavat, and after him, 3. Prabhākara, 4. Kandanagandha.....」
(*)

と譯されている。これは genitive case を用いた譯であり、従つて、この意味から云えば八十二の過去佛は順次的排列を示すことになる。つまり時間的前後關係に於て、Dipaṅkara は Lokeshvararāja よりも過去であるということを示している。

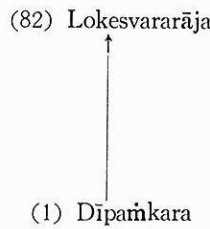


萩原雲來博士は、梵文無量壽經の和譯の中で、この箇所を、

「世尊は阿難陀に告げて曰く、阿難陀、往昔過去の時、今を距ること無数の劫波、尚無量廣大無量不可思議なりし時、其時分を以て燃

燈と名けし如來、應供、正等覺者は世に興出したまひき。阿難陀、燃燈の前の更に前に具光輝と名けし如來は在しき、其前の更に前に光作と名けし如來は在しき、其前の更に前に旃檀香と名けし如來は在しき、.....」
(*)

と譯され、この意味から云えば八十二の過去佛は逆次的排列を示すことになる。つまり時間的前後關係に於て Lokeshvararāja は Dipaṅkara よりも過去であるということを示している。



二

ところで、無量壽經の他のテキストを調べてみると、過去佛の排列順序に、順次的排列を示すものと、逆次的排列を示すものとの二種の譯がみられる。

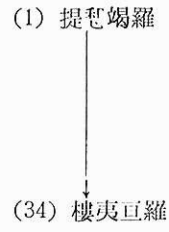
今假に、前者をA類に、後者をB類に別けると次のようになる。

〔A類〕 順次的排列を示すもの

1、支謙譯「佛說阿彌陀(三耶三佛薩樓佛檀過度人道)經」

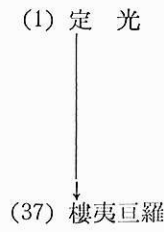
「佛告阿難。前已過去事。摩訶僧祇已來。其劫無央數不可復計。乃再時有過去佛。名提絜竭羅。次復有佛。名旃陀倚。已過去。次

復有佛。名須摩扶劫波薩多。已過去。次復有佛。名維未樓……
〔3〕



2、支婁迦讖譯「佛說無量清淨平等覺經」

「佛語阿難。前已過去劫。大衆多不可計。無邊幅不可議。乃再時有過去佛。名定光如來。復次有佛。名曰曜光……」〔6〕



3、康僧鎧譯「佛說無量壽經」

「佛告阿難。乃往過去久遠無量不可思議無央數劫。錠光如來興出於世。教化度脫無量衆生。皆令得道乃取滅度。次有如來名曰光遠。次名月光……」〔7〕

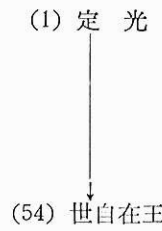


4、王日休校輯「佛說大阿彌陀經」

「佛言。前已過去劫。大衆多不可計。無邊幅不可議。再時有佛出

インド佛教に於ける過去佛思想の展開

世。名定光如來。教化度脫無量衆生。皆令得道乃取滅度。次有佛名光遠……
〔8〕



〔B類〕 逆次的排列を示すもの

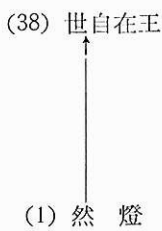
1、菩提流志譯「無量壽如來會第五」

「爾時佛告阿難。往昔過阿僧祇無數大劫。有佛出現號曰然燈。於彼佛前極過數量。有苦行佛出興于世。苦行佛前復有如來號爲月面……」〔9〕



2、法賢譯「佛說大乘無量壽莊嚴經」

「爾時有佛世尊出現於世。名曰然燈如來應正等覺。彼然燈佛前。復有世尊出現世間。名鉢囉多波野輪如來。又彼佛前有佛出世」〔10〕



3' hphags-pa hod-dpag-med kyi kod-pa shes-bya-ba theg-pa chhen
-poi mdo

「…………… dehi sia rol gyi yan ches sia rol ……………」⁽²¹⁾

(82) hjig-rten
-dban-phug
rgyal-po
(1) mar-me-mdsad

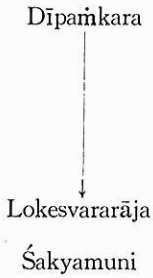
無量壽經の諸本に於て、過去佛の排列順序に相反する二類の解釋が見られることは、無量壽經を理解する上に極めて重要な問題を提起している。

無量壽經の過去佛の排列順序は、A類か、B類のいずれかでなければならぬはずである。従つて、兩者を比較對照して正しい解釋を見い出さなければならぬ。

三

A類即ち「時間的前後關係に於て Dipaṅkara 佛は Lokeshvararāja 佛よりも過去である」という考え方をすれば次の如くである。

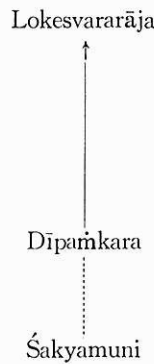
説法者 Śakyamuni 佛と Dipaṅkara 佛及び Lokeshvararāja 佛は



という系列を示すことになる。この系列に於ては、Śakyamuni 佛と Dipaṅkara 佛との關係が明かでない。何故ならば、過去佛としての Dipaṅkara 佛は常に Śakyamuni 佛とのつながりに於て存在しているからである。

B類即ち「時間的前後關係に於て Lokeshvararāja 佛は Dipaṅkara 佛よりも過去である」という考え方をすれば次の如くである。

説法者 Śakyamuni 佛と Dipaṅkara 佛及び Lokeshvararāja 佛は



という系列を示すことになる。この系列に於ては、Śakyamuni 佛と Dipaṅkara 佛及び Lokeshvararāja 佛との關係は明確になる。

それは、過去佛としての Dipaṅkara 佛が、大乘佛教の興起によつて出現された佛であり、過去十五佛、過去二十四佛の時に見られた如く、常に Śakyamuni 佛とのつながりに於て存在して居り、しかも、Dipaṅkara 佛は過去に於ける Śakyamuni 佛の師として、特に授記者として出現しているのである。この意味からすれば、Śakyamuni 佛と Dipaṅkara 佛の關係は、Dipaṅkara 佛が Śakyamuni 佛よりも過去であることを示し、しかも兩者は、過去と現在とを結ぶ一つの線上に於ける直結した存在であるといえるのである。そして、Dipaṅkara 佛から Lokeshvararāja 佛に至る無量壽經の過去佛は、こうした關係の過去への延長線上にそれぞれ位置していると考えられるのである。

又、永遠なる過去を表示する Lokeshvararāja 佛が Sakyamuni 佛と Dipamkara 佛との中間存在であることは無量壽經の意圖するところではなく、Sakyamuni 佛と Dipamkara 佛との關係の延長された永遠なる過去に Lokeshvararāja 佛が存在しているという事實が無量壽經の意圖するものであると考えられる。

スッタ・ニパーター、テララ・ガーター、長部經典、相應部經典などには Vipāśyin 佛から Sakyamuni 佛に至る過去七佛をあげているが、Vipāśyin 佛から Kāśyapa 佛までの過去六佛は、過去から Sakyamuni 佛へ指向する諸佛であつた。



又、佛本行集經に於ける Dipamkara 佛から Kāśyapa 佛に至る過去十五佛、南傳本生經に於ける二十四佛も同様に、過去から Sakyamuni 佛へ指向する諸佛であつた。

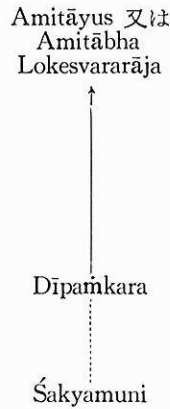


これは、これらの過去佛が Sakyamuni 佛を指向する諸佛として想定されたことによると考えられる。

ところで、無量壽經は、Sakyamuni 佛が阿彌陀佛による救濟を説い

インド佛教に於ける過去佛思想の展開

た經典であり、従つて、Dipamkara 佛から Lokeshvararāja 佛に至る過去佛は、この阿彌陀佛へ指向する諸佛として想定されたものと考えられるのである。



この意味からすれば、無量壽經の過去佛は、Dipamkara 佛から Lokeshvararāja 佛へ向う逆次的排列を示すものでなければならぬ。

萩原雲來博士は、無量壽經の過去佛の順位の問題について、Sakyamuni 佛より Dipamkara 佛までの劫數と、法藏因行の劫數を比較對照して逆次的排列を示すものであることを論證され、泉芳環教授は、無量壽經の過去佛の順位が諸本によつて異つてゐることは *parenā* という言葉の解釋方法に問題があることを指摘された。即ち *parenā* は *para* の具格であるから、もとの *para* は「あるものから全く關係が無くなつた」という意味を根抵に有して居り、従つて、この場合、時間的に或る期間をはなれ、それとまつたく關係が絶たれてゐるところに重點が置かれるから「前」「後」いづれもこの條件にあてはまることになる。そうすれば、無量壽經の過去佛の順位はいづれに解釋すれば論理的に正しいか。Dipamkara 佛は Sakyamuni 佛の師であり、この Dipamkara 佛を基準として Lokeshvararāja 佛の時期を決定するのが大乘佛教經典の通軌である。今無量壽經の場合 Dipamkara 佛をすでに過去の佛としている意圖から判斷して、それより想定される佛

が、Dipaṅkara 佛よりも新しい佛であることはありえない。故に、その連絡辭である *pareṇa* は「前」を意味していると考えなければならぬ」と述べられ、逆次的排列を主張されている。⁽¹³⁾

四

法華經の序品第一に、日月燈明佛と同名の二萬の過去佛が説かれている。これは、このように永遠なる過去の時から多くの佛がこの法を説かれ、この教えを證明されているということを表現せんとするものである。つまり、法の尊重者、法の時間的普遍性を確證する存在として重要視されるものである。これは、過去六佛、過去十五佛、二十四佛に於ても同様に見られたところである。

ところで、無量壽經に於ける過去佛は、永遠なる時間的普遍性を確證する存在として、同時に永遠なる過去と現在とのつながりを證明するものである。又、永遠なる過去の事實（即ち世自在王佛の時に於ける法藏菩薩の修行、そして成佛、説法の実績）が、同時に、現在の意義をもつという淨土教の意味から考えても、無量壽經の過去佛の存在價値を正しく理解する必要があるのではないだろうか。

十住毘婆沙論の易行品は、初めに難易二道を説き、次に十方十佛、十方百七佛、過去七佛と彌勒、東方八佛、總三世佛、百四十三菩薩をあげ、應に憶念してその名號を稱すべきことが説かれている。この中の十方百七佛は過去佛でなく現在十方の諸佛である。けれども、この諸佛は無量壽經の過去佛の配列形態を有している様に考えられると

いう点で興味ある問題を提起している。

「更に阿彌陀等の諸佛有り、亦、應に恭敬し、禮拜して其の名號を稱すべし。今當に具に説くべし。無量壽佛、世自在王佛、師子意佛、法意佛………（中略）………燃燈佛………」

ところでこの場合、無量壽經で過去佛であつた世自在王佛や燃燈佛が、十住毘婆沙論では現在佛になつていたのである。この過去佛から現在佛に轉化する論理は、過程と結果という關係に於て理解すべきではないだろうか。即ち過程とは「法藏菩薩が修行されて阿彌陀佛になれる道程」であり、結果とは「法藏菩薩が阿彌陀佛になられてからのこと」である。そうすれば無量壽經に展開されるものが過程であり、十住毘婆沙論に展開されるものが結果を意味することになる。もし、こうした考え方が許されるならば、無量壽經の世自在王佛や燃燈佛は、永遠なる過去を表示するものであり、法藏菩薩が阿彌陀佛になれる過程での存在意義を有するものである。そして、十住毘婆沙論における世自在王佛や燃燈佛は、無量壽經に於けるそうした過程をへた以後の諸佛としてあらわれているものであり、従つて、「過去の事實が、ただ單に過ぎ去つた事實としてでなく、現在性を有するものである」という考え方をすれば、過去佛から現在佛に轉化する論理も理解できるのである。

もともと、無量壽經の過去佛は、そうした現在性を有した佛として理解すべきなのではないだろうか。

註

- (1) Sukhāvativyūha chap. 3 テキスト「梵藏和英合璧淨土三部經」P. 12
- (2) Monier Monier-Williams : A Sanskrit-English Dictionary. P. 586
- (3) F. Max Müller : The Larger Sukhāraṭi-vyūha chap. 3 前掲テキスト
P. 377
- (4) 萩原雲來博士譯「梵文無量壽經和譯」前掲テキスト
- (5) 大正 vol. 12 P. 300 b-c
- (6) 大正 vol. 12 P. 280 a
- (7) 大正 vol. 12 P. 266 c-267a
- (8) 大正 vol. 12 P. 327 c-328a
- (9) 大正 vol. 11 P. 92 c
- (10) 大正 vol. 12 P. 318 b-c
- (11) 前掲テキスト P. 226-330
- (12) 萩原文集 P. 238-241
- (13) 泉芳瑤教授「梵文無量壽經の研究」 P. 93-99

乾隆帝の教團肅正政策と雍正帝

塚本俊孝

序

一 乾隆帝の肅正の上諭にあらわれた雍正帝との關係

イ、取利邀名の具となすを排す

ロ、度牒制による肅正

二 乾隆帝及び雍正帝の佛學

結語

序

乾隆帝の即位とともに行われた佛道二教團への肅正政策は、清朝實録に詳しい史料が存在する。この史料を中心として、昭和二十七年九月、塚本善隆博士が「明・清政治の佛教去勢——特に乾隆帝の政策——」（佛敎文化研究2）と題して報告になり、結論として、この肅正政策が近代中國の佛教敎團無力化の一因であることを指摘されている。ところで父の雍正帝との關連については、「雍正帝の如きは禪的敎養も高く、禪と淨土との雙修による佛教的修養の必要も認めて、僧侶との接觸も多かつたことはよく知られている所である。しかるに乾隆帝に至つては、少くとも表面公式には非崇佛の態度を明かに示すに至つてゐる。もとより崇佛の父帝の下で、帝も亦佛教に就いての知識敎

養を相當につけていたのであるが、俊敏な若い帝の佛教、特にその僧侶に對する觀察は相當に鋭いものであり、その肅正政策は政治に熱心な即位早々の帝によつて矢次ぎ早に示されていつた」と述べてあるのみで、この肅正政策の前景たる雍正時代との關連は稀薄であつて、殆んど問題にされてゐない。しかるに私は雍正時代の佛教を考察して（¹）¹くうちに、乾隆帝の教團肅正政策は雍正帝の佛學やその教團に對する考え方、及びそれらの實踐と共に考察するのが妥當ではないかと思ふものである。かくしてこそ、博士が同報告で最後に「清朝佛教の全面的考察には寺院の僧佛教と共に庶民佛教・居士佛教を併せ考へるべきであるが、この三者が必ずしも同信感で結びあうものでなく、むしろ相互に孤立し、時には相排するものであつた。」と述べておられることを理解できるようにするのではないかと思ふものである。

一 乾隆帝の肅正の上諭にあらわれた雍正帝との關係

塚本博士の報告では、父雍正帝との關連が稀薄であるとみられるので、まず乾隆帝の肅正の上諭を内容により項目別、年月の順に、全く

問題にされなかつた處も原文で示しつつ、抄譯されはぶかれてゐる處も補ぎなつて直譯し、全文を示して、その中より雍正帝との關連を追求したい。

イ、取利・邀名の具となすを排す

雍正十三年九月壬寅（高宗純皇帝實錄卷二）の條に、

又諭。佛法以明心見性、興善能仁、舍貪除慾、忍辱和光爲本。而後世緇流、竟借佛祖兇遜之名、以爲取利邀名之具、奸詐盜僞、無所不爲、以致宗風頹敗、象教衰微。此皆不肖僧徒貽之咎也。

わが皇考は聰明睿知にして、天の多能をゆるさる。しかして性宗の理(い)において精微に洞晰し、奥妙に深通し、萬幾の餘暇、つねに僧衲を召見して、指示堤擻し、彼等が勉力して參悟せんことを冀い、佛教をして廣く人に伝えるあらめ、もつて勸善去惡の一助となされた。これ大慈悲父の覺世の苦心である。數年以來、(僧衲)の眞によく聖訓を領會する者が甚だ少く、皇考は嘗つて歎息をなされてゐた。今、陸續と外に散出し、其の間に品行の一ならず、端を借りて事を生ずるの人なきを保ち難い。

昔し、世祖章皇帝の時、木陳忞の如きは、大いに名望があり、深く恩禮を被つたが、その著す所の北遊集は狂悖乖謬の語が甚だ多く、その恩遇を誇張する處に至れるは、尤も庸鄙である。又玉琳國師の弟子骨巖行峯の著せる侍香紀略一書は更に誕妄荒唐であり、人に嘖飯を供している。己に皇考が特に嚴旨を降して、查出し銷燬せらるるを蒙つたのは、これ中外の共に知る所のものであり、前事鑒る可く、朕は申飭を心に留めざるを得ない。該部に著して傳旨し、

曉諭を通行させたい。

凡そ内廷にあつて、曾つての行走の僧人は、理として應に皇考の指迷接引せられた深思を感戴して、身心を放倒して努力參究し、方に聖慈の期望の至意に負かざるべきであるのに、倘ほ、天顏を偶見し曾て聖訓を聞いたによつて、遂に端を借りて誇耀し或は言辭を造作し、或は不法を招搖せんと欲す。此等の人は、國典に在つては、則ち匪類、佛教にあつては罪人、其の過犯は平人と等しからず、朕は一經に察出して、必ず國法佛法に按じて、加倍治罪せん。稍も、寬貸せず。

と雍正帝が北遊集と侍香紀略の二書を銷燬せしめた上諭を、更に通行せしめんとし、内廷にかつて奉仕した僧人が、端を借りて、誇耀し、言辭を造作したり、不法を招搖せんとするのを厳しく戒めている。つぎに同月庚戌の條に、

又諭。従前法會中僧人等有會蒙皇考賞賜御書、及硃批等件、不論字數多寡、俱著恭繳不許私藏。若有朕賞賜字蹟、亦照例繳進。

と恐らく同じ考えにより、僧人の雍正帝より賜つた御書、及び硃批等の件の、乾隆帝自身のものも私藏を禁じてゐる。同年十月辛巳（卷五）の條に、

又諭す。昔し我が世祖章皇帝は萬幾の餘暇、内典に留心せられた。この時、玉琳琇國師、木陳忞禪師は並びに宣召を蒙つて、佛法を講論したが、これは偶爾の方外の交にすぎず記載すべき者でない。前年我が皇考は玉琳琇・木陳忞の語録を檢閲し、木陳忞の著す所の北遊集六卷を見て、その中の乖謬荒誕の處はことごとく述ぶるべか

らずとし、又玉琳琇の弟子骨巖の作せる侍香紀略一冊は、恩遇を記すこと、誕幻支離にして竟に夢中の囁語と同じなるをもつて、我が皇考は已に旨を中外に降して此の書をもつて悉く查燬を行われた。

今、朕は又、帝王明道録の一書を査出するに、木陳の門人の記載する者に係るが、其の荒唐の處は侍香紀略と等しい。蓋し當日、玉琳、木陳は、並びに世祖章皇帝の答注を承けたが、しかも二人の優劣は、はるかに不同である。兩人の門徒に至つては甚だ衆く天下の狂悖無知、行止不端の人も、往々その中に藏し、遂に偶爾の恩遇によつて、矜肆誇張し並びに全く影響なきの談を造り、世を欺き衆を惑わす。これまた人心風俗の關係する者あり。昔し我が皇考、已に查燬の論旨を降さる。朕、外間、奉行力めざるを恐れ、密かに寄信して各省の督撫に與ふ可し。凡そ叢林寺廟の中、勅賜の御書、扁額、對聯、碑文を除くの外、若し世祖・聖祖・皇考の批論の字蹟、及びこれらの鈔録せる藁本と、僧人の刻する所の語録の北遊集・侍香紀略・帝王明道録等の如き書の時事に干渉し、言詞を捏造し、恩遇を誇耀して、一字も世祖・聖祖・皇考に關係する者あらば、刻本・寫本を論んずるなく、悉く査出を行い、密封して部に送り、旨を請いて銷燬せよ。片紙も私藏するを得ず。此の事、奉行せよ。各處の寺廟、貼寫告示して、もつて圍り了り事やむにあらざるなり。必ず員を發して密訪し、細々、捜察せよ。又、端を借りて事を生ずるべからず。若し疎忽に遺漏する等の弊ありて、將來發覺せば、朕、必ず乾隆元年二年の該省の督撫もて、これ問わん。稍も寬貸にせざれ。とあり、博士の指摘されている通り、僧徒が朝廷に於ける恩遇を誇張

して宣傳することを禁じ、さらに進んで寺院にある僧と宮廷との近親交渉關係を傳える書をなくして、宮廷と佛教との公式の關係を遮斷する方針が示めされたとも見られよう。但し、勅賜の御書・扁額・對聯・碑文の殘されている點も注意すべきで、一番の問題は門下の僧徒が宮廷との交渉を取利、邀名の具とすることを嚴禁し、その材料を排除したとみるべきである。ところで、雍正帝が北遊集・侍香紀略及び聖祖皇帝巡幸の時、僧衲が記載した書中、佛法を講論するを除くほかのものも查燬せしめたときの上諭が、文獻叢編の清世宗關於佛學之論旨の中にあり、その一が名前はないが、内容からしてその上諭に該當している。

乾隆帝のさきにあげた三つの上諭は「夢中の囁語」とか、「人に噴飯を供す」とか、のちに一部を示す如く内容の主旨はいうまでもなく、表現まで殆んどこの雍正帝の上諭から出ていることが裏づけられるのである。この上諭は相當長文であるので、まず終りのまとめの部分の要點のみを示すことにしたい。

夫佛教以明心見性、興善能仁爲本、與儒教亦相表裏。然其人可傳其書、則覺世牖民、可獲利濟之益。若如木陳忞之北遊集、行峯之侍香紀略、則市井浮囂虛偽之談、並無關於佛法、且有害人心。若聽其流傳、不行銷燬、後世之帝王見之、必以延接緇流爲戒。則佛法淪落、信心者憚於護持。乃一二妄說胎之咎也。著該部行文各省、將北遊集・侍香紀略及聖祖皇帝巡幸時、僧衲記載之書其中除講論佛法外、凡有書寫時事、虛妄捏成、誇耀恩遇者、概行查燬、並曉諭衆僧、不許私自收藏。有違旨隱匿者、他日查出以不敬律治之。

これによつて、北遊集、侍香紀略の銷燬の理由は、これらの書が市井の浮囂虚偽の談であつて、並びに佛法に關するなく、且つ人心を害するにあり。もしその流傳を聽し、銷燬を行わずば、後世の帝王がこれを見て必ず緇流を延接するをもつて戒となし、則ち佛法は淪落し信心の者は護持を憚ることになるからである。つまり問題の中心は、市井の浮囂虚偽の談で並に佛法に關するなく、人心を害うにあるが、さらに雍正帝がその上諭で示めしている具體的な例を二三あげて、その意味する處を考えたい。

1、今試舉其一二。如紀載云、上一日語及近來經生、只做得幾篇腐爛時文、於己身性命二字、全不留心。師對曰、皇上但懸一格。有人悟得祖師禪定、即與他今科狀元之名、自然個々留心矣。此言是以祖師禪定、爲博取狀元之具。且國家以狀元之名、誘人參學。尚得謂之禪定乎。何議論卑議至此。

2、如紀述、世祖諭旨云、願老和尚勿以天子視朕、當如門弟子旅菴相待。此等尤爲誕妄之至。

3、以紀恩遇、其中荒唐誕妄之處、不可枚舉。如云、端敬皇后崩。珩溪森於宮中奉旨開堂、且勸朝廷免殉葬多人之死等語。我朝並無以人殉葬之事。不知此語從何而來。又云、上郊祀天壇。皇太后皇后皆同往。此等皆如夢中囈語、不知爲何人所欺誑。而冒昧筆之於書也。其他錯悞鄙俚處、覽之令人噴飯。

即ち、

一、は、科擧に試す經生が時文を修得して、己身の性命に留心しないという世祖の話に對し、木陳忞が祖師の禪定（悟り境地）を悟り

得たものに、今科の狀元の名を與えたら自然に個々の者が留心するようになるに對しては、佛法の方からは祖師の禪定をもつて、狀元を博く取るための道具となすものであり、國家は狀元の名をもつて人を參學に誘うこととなり、これをどうして禪定と謂えようか、全く卑議がこゝにまでいたつたのかというのであり。

二、は、世祖が木陳忞に天子をもつて視る勿れ、門弟子旅菴の如くあいつ待せと云つたのを誕妄の至となし。

三、は、玉琳琇の弟子苴溪森が殉葬する多くの人の死を免ぜられんことを勧めたとし、世祖が天壇に郊祀したとき、皇太后、皇后が皆な同じく往つたとしているのを夢中の囈語と言つてゐる。

これらの實例により、查燬された理由は、佛法そのものに關する事ではなく、時事を書寫して虚妄をもつて捏成し、恩遇を誇耀するからであり、つまり佛法をさきの取利邀名の具となさんとしたからである。

博士の壬寅の諭旨に對して「帝（乾隆帝）は佛教に造詣深かつた崇佛の父帝の繼承者でありながら、早くも宮廷出入を許されていた名僧一派の著述もつまらぬものであることを指摘して僧の自肅を要請した」とあるのは、名僧一派の著述が、取利邀名の具たるを諭旨された父帝に従つたものであることに提正すべく、更にこの項の結論とされた「進んで寺院にある僧と宮廷との近親交渉關係を遮斷する方針が示されたものといつてよい」とあるのは佛法そのものについての宮廷と僧との交渉は、方外の交であつて、遮斷すべくもなく、例えば雍正帝の選著にかかる御選語録や當今法會は尊重されたとみられるが、教團の僧人が、宮廷と佛教との交渉を世俗的に教線擴大のために取利邀名

の具となすを完全に遮断せんとしたのであつて、乾隆帝は雍正帝のなした方針を一層つよく實施したといふべきである。しかして雍正帝や乾隆帝の佛法そのものについては後章で詳論したい。

ロ、度牒制度による肅正

度牒制度による肅正は、乾隆帝の教團肅正策の中心問題となる處である。雍正十三年九月己未(卷三)の條に、

僧衆に命じ、仍つて度牒を給さん。論して曰く、歷代、僧人は披剃して度牒を給與するの制あり、ゆえは、梵行を稽し、律儀を重んずるなり。我が世祖章皇帝、順治八年において、その納銀を停めて、仍つて、度牒を給し、聖祖仁皇帝の康熙初年まで、並びに度牒を給發するも、また停止を經たり。蓋し其時、僧徒なお未だ甚だしくは多からず。又玉琳國師、苜溪禪師が法席を主持するにあたり、相つぎてこれを振興するの餘り、猶ほ共に遺軌に循うが如く、故に度牒を給せずして、また行う可きに屬す。

近日、緇流はただ衆く、品類が混淆し、各省の僧衆は眞心もて出家し修道する者、百に一二なし。而も愚下無頼の人、遊手聚食し、且つ罪を獲て逃れ匿くる者、その中に跡を窺す。こゝをもつて佛門の人、日に衆くして、佛法、日に衰う。たゞに正覺を參求し、宗風を克紹する者、寥寥、觀るに希れるのみならず、即ち戒律を嚴持し、小乗を習學するの人も、亦多く見ず。清規を蔑棄し、たゞ塵垢を増す。これ、その流弊、將に言うに勝うべからず。朕、佛法を崇敬し、信を秉る夙に深く、參悟まことに功る。皇考の嘉獎を迎蒙し、當今法會中、無上に契超する者、朕が第一たるを許さる。

並びに、釋子を薄待するの成見なきこと知るべし。特に正教を護持するの殷懷をもつて、その薰齋を辨じ、これに甄別を加えざるを得ず。該部に著して、仍つて度牒を頒發し、在京及び各省の僧綱司等に給して行わん。嗣後、出家を情願するの人は、必ず須らく度牒を給して、方に披剃するを准さん。仍つて府州縣等の衙門に飭して、僧官、胥吏に嚴査せしめん。端を借りて需索し、僧徒を擾累する毋れ。違う者は重に從つて治罪せん。爾が部、即ち論を遵んで行え。

とあり、これによつて順治八年に明以來の納銀制を停止して、度牒を給し、康熙初年まで、度牒制が行れていたが、その後、また停止されることゝなつたことがわかる。これは玉琳國師や苜溪禪師が法席を主持しており、佛の遺軌に循うが如くで、度牒を給せずしても、よかつたからである。ところが、度牒制にふみきつた理由として述べている「近日より……將に言うに勝うべからず」「薰齋を辨じてこれに甄別を加えざるを得ず」は、雍正帝がしばしば「言つてゐる所で、例えば、「未法の黃冠緇流の下愚を顧りみるに、率ね皆な餓夫、懶漢にして、苟も利養を希うを以ての故に、招堤・蘭若ついに垢を藏し、汚を納むるの地となる。此輩なお穀の稗あり、粟の秕あるが如く、惟だ就が稗、就が秕なるかを分別するにあり、豈に穀粟を併せてこれを概棄すべけんや。」「近十年來、たゞに指月清機、宗風透徹なる者、みるにまれなるのみならず、即ち教律に精通せる者も亦、未だ其人を聞かず。叢林の凋謝、太息に勝うべし。」(雍正硃批諭旨浙江巡撫李燾への硃批)「天下の宗徒、たゞに向上の一關を透得せる者、その人あるにまれなるのみならず、即ち能く本參を破し正智正見を具する者も、また多く得ず。宗風

かくの如し。實に今日より衰うるはなきなり。「若したゞ邪知邪見をもつて、密傳口授し己を欺き人を欺き、名を食はり利を逐い、世諦が流布して、戒を毀ち律を犯せば、則ち俗子もこれしかず、豈に法門の宣しくある所ならんや。」(御選語錄卷十二ノ附録)⁽⁵⁾の如くである。

これは同時に乾隆帝もいつている如く釋子を薄待するの成見なく、特に正教を護持せんがためであるが、その正教とは、乾隆帝が參悟したものであり、こゝでは、「朕、佛法を崇敬し、信を秉る夙に深く、參悟まことなる」といい、その證據として、雍正帝がその悟りでもつて實踐した當今法會中、悟り得たもの、第一として、後の乾隆帝を嘉獎したことを述べている。つまり乾隆帝の悟得している佛法は、雍正帝から得たものであり、それが乾隆帝のいう正教でなければならぬ。雍正帝をのちで述べる通り現在佛としてゐる乾隆帝は、父帝がなしたと同様に自己の得た悟りの方向へ教團を整飭せんとしたと考えられるのであり、つまり乾隆帝が父帝から悟得した佛法の内容が、帝の教團肅正策全般の實施に大きな影響をもつことが推察される。幸にして當今法會中、乾隆帝が悟得した内容は、御選語錄の卷十九當今法會に現存するので、それを考察したいが、長くなるので、のちの別章にゆづることとする。

かくてこの上論は、雍正帝の佛學や教團への考え方、及びその實踐たる當今法會や教團の整飭をぬきにしては考えられないものである。

つぎに、甄別へ進み、雍正十三年十一月辛丑(卷六)の條に、
僧道を甄別するを命じ、諭して曰く、四民の中、たゞ農夫は苦を作して、自らその力を食し、最も愧ずる無し。八材を飭庀し、もつ

て民用を利するは、百工にあらざれば、備えるなし。士は則ち大人の學を學ぶ。故にその賢者能者を録す。商賈に至りては貨賄を阜通し、亦、未だ嘗つて人に益なきにあらず。而も古昔の聖王は尚ほ、未を遂う者の多きを慮り、衣絲、乗車を得ざらしめ、推擇して吏となし、以つて之を重く抑さぶ。

今、僧の中、號して應付と爲す者あり、各々房頭に分れ、世々田宅を守り、飲酒、食肉、並びに顧忌するなく、甚だしき者は妻子を畜う。道士の火居する者、また然かり。夫れ一夫、耕さざれば、或ひとこれが饑を受け、一女、織らざれば、或ひとこれが寒を受く、一僧道、多ければ、即ち一農民、少し。乃ち若輩はたゞに耕せずして食い、且つ食は必ず精食、ただに織せずしてきて、且つ衣は必ず細美、室慮器用、百物争つて華靡を取る。計上するに、農夫三人肉租深耕するも、尚ほ以つて僧道一人を給するに足らざるか。朕、二氏の學、皆なその源流を洞悉す。今、この旨を降すは、並びに博く、佛老の名を尚ばざるにあらざるなり。蓋し今の佛を學ぶの人を見るに、豈に特に、佛祖の如き者ある無きのみならず。即ち近代の高僧、實に外、形骸を能くし、清淨超悟せる者、亦、稀なり。今の道士、豈に特に老莊の如き者ある無きのみならず、即ち、前世の山澤の糶の如く、實に能く神氣を凝し、壽命を養怡する者、亦、稀なり。然れども苟くも能く戒律を遵守し、山林寂寞の區に於いて、布衣粗食し、獨り其の身を善くするは、猶お民に於いて害なきなり。今は、即ち作業を事とせず、甘食美衣、十百をなし、農工商賈、終歲に竭蹶してもつてこれに奉るも、而も蕩檢踰閑なり。其の師の説にお

いて、亦、毫も守る能わず。これ獨り國家に在りて游民たるのみならず、即ち繩するに佛老の教をもつてするも、亦敗類たり。其の民財を耗らし、民俗を濁がすを聽す可きか。直省の督撫に著して各州縣に飭し、籍を按じて稽查し、名山古刹の收接せる十方叢林、及び城市にあるも、而も度牒を受くるを願ひ、戒律を遵守し、閉戸清修する者は問わざるの外、其餘の房頭の應付僧、火居道士は皆な集衆し而問して、還俗を願う者はこれを聽し、寺院を守らんと願う者も亦これを聽す。但し身、度牒を領するも、生徒を招受するを得ず。有する所の質産は、還俗及び寺院を守る者に如何が量給して、衣食の計となすや、其餘は公に歸して留めて地方の窮民を養濟するの用に爲さん。並びに道士も亦、度牒の法を給さん。該部、詳細に妥議して具奏せよ。

とあり、つぎにこれによつて禮部で審議され議覆されたが、雍正十三年十月庚辰(卷八)の條に、

總理事務王大臣に諭す。禮部の議覆せる僧道の度牒を給與するの一事は、虛文多く而も實際少く、朕が意と尚お相符せず。朕の論は、僧道を清查せしむる者にして、併せて博く佛老を尚ばす。異端を屏斥するのみに非らざるなり。蓋し僧道の中、應付火居の二種ありて、奸を作し科を犯して、肆に忌憚するなきを以つて、將來口流れ日下り、更に底止する所なきを恐る。これ度牒の法を酌復し、其の薰蕕を辨じ其の眞僞を判じてもつて、志ありて焚修する者をして永く清規を守らしめ、市井無頼の徒の其中に竄入し、佛老の玷となるを得ざらしめん。此れ乃ち二民の法門の深意を培護し、其の肅

清嚴整を望むなり。若し朕、僧道を沙汰するの心あらば、即ち何ぞ旨を降し勅して伊等を還俗せしめざらんや。而も、乃ち度牒の制を酌復し、慎に甄別を加うるは、又何のためなるか。度牒を給發するの一事に至りては、若し僧道録司の手を經由せば、勢として必ず又、苛索の弊を滋くせん。且つ禮部、度牒一張は、銀三錢と交せんと議稱するも、夫れ官に交する者、僅かに三錢といえども、而も本人の費す所は、恐くはこれに十倍せん。此等の人も亦、吾が赤子、朕、豈に岐視して其の所を得ざら使むるに忍びんや、僧は宗門・教門・律門の分あり。皆な戒律を遵守して清淨焚修する者は、即ち應に此の中に於いて僧録司を選擇し、以つて緇流の領袖となさば、或は亦、行う可く、應付の僧徒に至りては、皆な受成せしめ度牒を給與せん。若し受成を願わざる者は、勅して還俗せしめん。此事の禮部議す所、多く未だ備らざるなり。總理事務王大臣に著して九卿を會同し、定議具奏せよ。若し此の擧を以て多事と爲し、僧道に益なくして徒だ煩擾を滋くする者ありとせば、亦た、奏聞して旨を請うを准す。とあり、この上論は外省に誤り傳えられて、一切の僧道の惶惑をまねいたようで、つぎの乾隆三年二月己丑(卷十三)の條に、

諭す、朕、前に、應付僧、火居道士をもつて、二氏の名を竊み、而して修持の實なく、甚だしきは、且つ作奸・犯科し、約束を稽査するに難しとなす。こゝをもつて度牒の法を酌復し、志ありて修行する者は永く清規を守らしめ、而して無頼の徒の其中に竄入し、もつて佛老の玷となるを得ざらしめん。その還俗を情願する者は、資産を量給し其の餘は公に歸し、留めて窮民を養濟する用となさん

は、此れ亦、専ら應付僧、火居道士の爲めに言うなり。名山古刹の閉戸して清修する者は、問わざる所にあり。前に降せる諭旨、甚だ明かなり。現に王大臣に交して九卿會議す。乃ち聞く、外省が錯誤を傳述し、一切の僧道、皆惶恐し不安の意あり。贖産をもつて公に歸せんことを恐れ、遂爾、弊端、百出す。己身の田宅をもつて、他人の戸下に詭寄し、藏匿を希圖する者あり。書吏に謀囑して、花戸を分立し、詭名して、多を以つて少と報ずる者あり。價を減じて速かに售賣を求め、銀に變じて橐に入る、者あり。且つ局外の匪類が中に從つて借名し索詐する者あり。夫れ此等の僧道、既に利を謀り、財を戀うこと、かくの如し。之を仙佛の法に揆らば乃ち糠粃稂莠なり。即ち其の私橐を収めて公に歸し、以つて窮身を養濟するも、亦、何ぞこれある可からざるや。天下後世、自から公論あらん。但し朕の本意は、原より天地好生の心をもつて心と爲す。一物その所を得ざれば、已でに推してこれを溝中に納むるが如し。此の庸愚無知の僧道も亦、天下の一物のみ、朕、何ぞ同膜の外に視るに忍びんや。況や先に降す所の旨、甚だ明かなり。もとより、僧道を護持するを以つてし、意ありて僧道を苛刻にするに非ず。今、伊等の情形を観るに、これ愚昧無知、人に恐嚇せられて、原降の諭旨を知らざるなり。該部に著して先ず曉諭を行い、其の迷惑を去らん。應付僧・火居道士の贖産に至りては、歸著する所なきに因り、こゝをもつて窮民を養濟するの說あるも、究竟、國家、窮民を養濟するは、豈に此の區區の財物を需めんや。亦、必ずしも稽査して公に歸せざるべし。此の處、別に議して具奏せよ。又聞く外間、尼僧の一

種あり、その中、年老にして依るなく、削髮を情願する者は、尚ほ他の故なし。其の餘の年少出家の人、心志いまだ定らずして、強いて空門を寂守せしめ、往々、蕩閑、躑躅、人心風俗の害をなす。且つ聞く、江浙地方、竟に未だ削髮せずして號して比邱と稱する者あり。尤も詭異すべし。亦、應に僧道の例に照して、生徒を招受するを許さず。牽引して日に衆きを致すを免すべきに似たり。尼たるを情願する者は、必ず年齒四十以上を待ち、其の餘は槩ね禁止を行え。著して此をもつて一併に會議中に入れ、妥議して具奏せよ。

とあり。更に、その妥議せしめた結果、つぎの乾隆元年夏四月庚午（卷十六）の條に、

禮部、遵旨して詳議すらく、僧道を清釐するの法は、度牒を給するより善きはなし。而して度牒を給するの法は、必ず盡ごとく其の清淨を恪守せしめん。請うらくは、順天府・奉天府・直省の督撫をして、該地方官に轉飭して、文、三月内に到るにおいて、各々戒僧、全真道士の年貌籍貫、焚修する處所をもつて、清查造冊し、取具印結して申送り彙齊して部に到れば、度牒を發給し、地方官に轉飭して堂にあてて給發し、各僧道、収執す。事故あるに遇わば、追出して稟繳す。嗣後、出家を情願する人は必ず度牒を給されんことを請い、方に簪剃し受戒するを准す。如し借名影射、及び私行出家の者あらば、查出して治罪せん。應付の僧人に至りては、地方官をして一體に度牒を給與し、若し受戒を願はざる者は、即行、勒して還俗せしめ、其の中、老邁・殘疾にして、既に戒を受くるに難く、

又還俗するに難き者は、實を査して度牒を給與し、寺廟を看守して、以つて天年を終えしめん。又如し深山僻壤にして遠く出でて戒を受くる能わさず、及び俗家、並びに歸る可きなきの者も亦、姑らく度牒を給與して、仍つて別に註を冊に行わん。永く生徒を招受するを許さず。清微正一の道士、龍虎山上清宮は真人に由りて印照を給與し、各直省の清微靈寶の道士は仍つて部照を給し、給牒を庸うる毋きの外、火居道士は俱に令して還俗せしめ、其の年老にして、還俗する能わさざる者は亦、暫らく部照を給し、永く生徒を招受するを許さず。又尼僧も亦、應に僧道の例に照して還俗を願う者は、其の還俗を聽し、還俗する能わさざる者も亦、暫らく度牒を給し、永く年少の生徒を招受するを許さず。嗣後、婦女は、必ず年四十を逾え、方に出家を准す。年少の者は禁止を嚴行せよ。之に従えよ。

とあり、かかる方法で度牒制が實施されることとなつたが、地方官の中には、釋道を禁絶せんと帝の意を間違えるものがあり、更に、乾隆二年丁巳三月己亥（卷三十八）の條に、

又諭す。僧道に度牒を給與するの一事、朕、前後して兩たび諭旨を頒ち、明切に曉示し、督撫有司の辨理妥協せんことを冀う。昨問、安徽巡撫趙國麟に及ぶ。伊の奏稱に據るに、此の一番の澄汰ありて、嗣後、更に必ずしも度牒を再給せざるべし等の語あり。朕、趙國麟の意を知らず。將に度牒をもつて多事滋擾となして、必ずしも給せざるや。抑々謂うに、釋道の教、應に禁絶を行ひ、而して嗣後、給發を庸うる無く、遂に永く人の僧道となるを許さざるや。直省の督撫、未だ必ずしもかの如く精明強固にして聲色を動さざるあ

たわさるも、遂に天下をして一僧道もなからしむるならんを恐る。夫れ朕の度牒を酌復するは、本より僧道の徒衆太繁にして賢愚溷雜し、その中、童稚孤貧多く、父母親戚、出家を主張して、その願う所にあらざる者、亦、跡を緇黃に托し、その財産を利して、仍然、蕩檢、踰閑なる者あり、甚だしきは、匪類の作奸・犯科し、やむをえずして、難髮道粧して、以つて盤詰を避け、垢を藏し、汚を納めて、至らざる所なし。ここをもつて度牒を發給し、稽考する所あらしめ、亦、民間の保甲あるが如く、奸を藏するを致さず、貢監の執照ありて、假冒を容れず。果して能く奉行し善を盡くさば、則ち教律、整飭し、而して閭閻また肅清を覺ゆ。豈に繁く法禁を爲して、方外の民を苦累せしむるを欲せんや。夫れ釋道は原（もと）異端たり。然れども經書を誦讀して、行檢を顧る罔き者、その罪を聖賢に得て、異端を視る、尤も甚し。且つ星相の雜流、及び回回、天主等の教は、國家の功令、未だ嘗つて禁絶を概行せず。彼の僧となり道となるも亦、營生の一術にすぎざるのみ。窮老孤獨、多く頼みて以つて存活す。其の勸善戒惡、愚頑を化導するも、亦、小補なしとせず。帝王は天に法りて道を立つ。博愛無私、將に天下含生の類、一もその所を得ざるなからしめん。僧道が果して能く閉戸焚修し、亦隱逸の士の跡を山林に遯するが如くんば、世教において大害あるにあらず、豈に盡ごとく還俗に驅つて業を失ひ、依るになく、或は顛連して以つて世を終るを致すに忍びんや。小年に於いて尼となるに至りては、常に心志いまだ定らず、別に事端を生ぜんことを恐る。故に年、己に老成するを待ちて、始めて披髻を許すも亦、盡ごと

く、其の敎を絶つにあらざるなり。僧道一人多ければ、南畝を盡力する者、一人少しと言うが如きは、目今の僧道たる者、未だ必ずしも皆な背へて南畝に盡力する者にあらざるを恐るるなり。朕、直省の督撫をして、年終、彙題して、即ち徐々に之を辨理するの意を欲して、並びに目下、盡ごとく行禁して人の僧道たるを絶つを謂うにあらざるなり。趙國麟の此の奏に據るに、朕が意を誤會せり。他省の督撫の尚ほ此れに似たる者あるを恐る。故に再び申論を行い、務めて、朕、羣生を撫育し、物各々所を得るの意を體して、詳悉に妥議し、徐徐に辨理せよ。又前年、民間、喜んで寺廟を建て、舊時の寺廟、傾圮する者多きをもつて、特に諭して、ただ、舊寺舊廟を修葺するを許す。近ごろ聞く、舊址の重修する者、絶えて少し。間々、寺廟を新建する者あり。地方官、並びに朕が諭旨の宣布開導するをもつてせず。此れ亦、奉行、謹ならず、怠忽に従事するの一端なり。並びに直省の督撫に諭令して、これを知らしめよ。

とある。

以上の史料より博士は結論的に「漢族の儒敎主義學者の官僚の上に立つ天子として、古い歴史をもつて民間に親しまれている佛敎道教に對する實際政策の上に帝は相當な苦慮を累ね、結局以上の如き温情主義を示した」とされ、その温情主義の説明は、「思うに帝は康熙・雍正の崇佛の後をうけて、即位すぐさま着手した僧道肅正の實施であるから『二敎を尚ばざるに非ず』とか、『僧道を護持する爲である』とか、相當に遠慮や温情が示されている様である」と述べておられるが、私はその遠慮や温情の表現とされる「二敎を尚ばざるに非ず」「僧道を

護持するため」という言葉を、その言葉の意味のとおり受けとりたいたいと思うのである。即ちさきの「朕、佛法を崇敬し信を秉る夙に深く參悟まこと功る。……特に正敎を護持するの殷懷をもつて、」の文は言うまでもなく、つぎの「朕、二氏の學、皆なその源流を洞悉す。今、この旨を降すは、並に博く佛老の名を尚ばざるにあらざるなり」は、そのままにうけとりたいためである。その理由はさきに少し述べたが詳しくはのちの乾隆帝及び雍正帝の佛學の章にゆずりたい。これらの度牒制施行の史料からみても、乾隆帝の考えと、儒敎の學者の集る禮部の考えとの、相當な隔だたりがみられるのであり、博士のいわれる遠慮や温情はむしろ、その甄別にあつて、私は國家にあつては遊民、佛老中にあつても敗類とされる應附僧・火居道士、及び窮老孤獨等に對しての行政上の最高責任者としての態度及び處置にみられると思ふものである。

つづいて博士は、「しかしこの温情は『佛道二敎は異端である』と認める儒家の主張に同意し、これを公示するものであるとされているが、その根據は最後に揚げた上諭の「豈欲繁爲法禁、苦累方外之民耶。夫釋道原爲異端。然誦讀經書、而罔顧行檢者、其得罪聖賢、視異端尤甚焉。」とある處の「釋道はもと異端のもとを除かれたものであるが、もと異端とは本來は外來の宗敎であるが、今は異端の名に該當しないという意味を含んでいるのであつて、乾隆帝の少し前の十二月庚辰の上諭に、「朕の論は、僧道を清查せしむる者にして、併せて博く佛老を尚ばす、異端を屏斥するの名に非らざるなり」と述べていることでもわかる。「其得罪聖賢、視異端尤甚焉」を、博士は「罪を聖賢

に得ること異端に比して一層甚だしきものである」とされ、この異端は、さきの異端を佛道とされている點から、これも佛道をさす如くみられるが、私はこの異端は尤も甚だしいと最高級をつかつており、もつと一般的な正教以外のものという意味にとりたのである。かくて博士の如く佛道は異端であると公示するものとは考えられない。この異端は、儒者の行檢をかえりえざるものが最も異端だと對比していつている言葉であつて、公示するものとは云いすぎであると思ふ。故に最初の上諭の主張である應附等の糺糺根莠にあたる敗類の甄別肅正——あとの上諭ほどこの處置等が相當に詳しいが——と、正教を護持する方進は、一貫していてかわらなく、僧徒や外省の官吏が誤解した一并に禁止とはならなかつたのである。

なお雍正帝との關連において、雍正帝の在世中、江南江常鎮道王璣が、餓夫・懶漢・無頼の徒が僧界に入つて弊害を起すので、官給度牒制にして十兩・五兩の手數料をとらんとする意見を出したとき、帝は斷じて行ふべからず、殊に書生の習氣に屬す。法を犯し非をなすものあれば、隨時處分せよと殊批しているが、(雍正硃批諭旨王璣)この斷じて行ふべからずは、十兩五兩の手數料をとる點が、最も問題であるとみられ、乾隆帝が禮部の度牒を給發するに銀三錢の手數料をとらんとしたのを止めさせたのと、何にか關連がありそうである。

又、雍正帝は官給度牒制による甄別にまでは、進まなかつたが、應附僧等の敗類に對してはすでに嚴に治罪している處である。即ち、雍正三年夏四月壬申(世宗實錄卷三十一)の條に、

諭刑部。朕每覽所奏罪犯案內、多有僧人不法、致干憲典者。爲僧

無清淨心、行兇頑事、則其非僧也必矣。朕嘗覽釋氏之教、雖不足爲治世理民之用、而空諸色相、遺棄榮利、有戒定慧之學、有貪嗔癡之戒、爲說雖多、總不出寡慾・攝心・戒惡・行善四端、爲大要也。爲其徒者、雖有爲禪・爲律・爲講・爲持誦之不同。然莫不以四端爲本。至於混迹僧徒、實乖僧行者、飲酒食肉、肆爲不法。有應赴・馬流・鑿頭・挂搭・闖棍・江湖・捏怪・煉魔・潑皮等名色。皆敗壞僧教、甘爲非法。何得稱佛門弟子乎。若概以僧目之、則苗莠弗辨、而涇渭莫分矣。朕非爲僧人正其名也。蓋核名實辨是非。國家勸懲之法、不可忽也。爾部行文直省、嗣後凡遇緇流犯法、須按是何名色之僧人、入案呈奏。審擬定罪。若既稱戒僧、有干法紀之事必嚴加治罪。

とある如く、應赴・馬流……潑皮等の名色にわけて、何れの名色に該當するかを按じて嚴治しているのである。かくて雍正帝は官給度牒制にまでは、いかなかつたが、敗類を甄別し、正教を守らんとする方向はつきり立てられ、實施されていたのであつて、乾隆帝にいたつて一步すすめたと言えるのである。

二 乾隆帝及び雍正帝の佛學

さきに述べた如く、乾隆帝の參悟し得た佛法の内容が御選語錄卷十九の當今法會に存するので、まず當今法會とは、如何なるものかを、當今法會の雍正帝の自序を掲げて説明したい。

朕自去臘、閱宗乘之書、因遇輯從上古德語錄、聽政餘閒、嘗與在內廷之王大臣等言之、自春入夏、未及半載、而王大臣之能徹底洞明

者、遂得八人。夫古今禪侶、或息影雲林、棲遲泉石、或諸方行脚、到處參堂、乃談空說妙者、似粟如麻、而了悟自心者、鳳毛麟角。今王大臣於半載之間、略經朕之提示、遂得許人一時大徹。豈非法會盛事。選刻語錄既竣、因取王大臣所著述、曾進呈朕覽者、擇其合作、編爲一集、錫名當今法會、附刊於後。朕惟如來正法眼藏、涅槃妙心、如杲日在空、有目共觀、迷者自迷、悟者無語、誠於此一超直入、則經綸萬有、實爲行所無事。朕一日二日萬機、諸臣朝夕不懈於位、莫非平治天下之爲。而即於此、深嘗圓頓甘露之味、可知此事之爲實際理地、而非狂參及解路、所可得而託也。朕居帝王之位、行帝王之事。於通曉宗乘之虛名何有。況此數大臣、皆學問淵博、公忠方正之君子、一言一行從無欺妄。又豈肯假此迎合、爲諂諛小人之事。朕又豈肯默傳口授、作塗汚慧命之端。誠以人果於心性之地、直透根源、則其爲利益自他、至大而至普。朕之惓惓於此、固非無謂而然也。卷中言句、所爲師子祇三歲、便能大哮吼、可以啓人弘信、廣布正燈。是選之傳。或於宗風不無小補。至在內焚修之沙門羽士、亦有同時證人者六人。其所作亦附刊焉。是爲序。

雍正十一年癸丑九月望日

これにより内容を考察すると、

一、當今法會の由來、帝が雍正十年の暮れより、宗乘の書を閲し御選語録を編輯していたによつて、聽政の間、内廷の王大臣と宗乘のことを言い、十一年の春から夏に入り半載ならずして、王大臣の能く徹底洞明せる者ついに八人を得た。その王大臣は、ほぼ帝自身の提示をへて、一時の大徹を許すことが出来たのであり、法會の盛なるを述べ

て、今、御選語録の刊行が完成したので、その王大臣の著述した所、かつて帝の御覽に進呈したものを取捨・選擇し合作して、一集となし、この語録の後に附け加へて刊行したものであることがわかる。

二、帝の教團への觀察と悟りの主張、今古の禪侶が、或は雲林に息影し、泉石に棲遲し、或は諸方行脚し、到處參堂して、空を談じ妙を説く者は、粟の麻の如く多いが、自心を了悟せる者は、鳳毛麟角の如く少い。しかして悟りの境地たる如來の正法眼藏・涅槃妙心は、ちよど杲日が空にある如く、目あれば共に見るも、迷者は自ら迷い。悟者は語るなく、誠に、ここにおいて一超直入すれば、經綸萬有すべて、實に、行う所、無事となり。朕が一日二日の萬機、諸臣が朝夕、位において懈らないのは、天下を平治するためならざるはなく、しかも、即ちこゝ（現實の仕事の中で）深く圓頓甘露の味を管めるのであつて、此事の實際の理地であり、狂參や解路の得て託すべき所でないことを知るべきである。又これらの王大臣は、これによつて、朕に迎合しようというものでなく、朕も、禪侶の如く、默傳口授して、慧命を塗汚するの端をなすものでない。誠に人が果して心性の地をもつて、根源に直透せば、則ち自他に利益をなすこと、至大にして至善なるを述べている。

つまり雍正帝は、自己の心性の地をもつて根源たる性宗に直透するのが、悟りであり、この悟りは、現實の日日の生活の中において、悟りうるものであつて、禪侶の雲林泉石に身をすませ、或は諸方行脚し、致るところで參堂して、口頭の末なる禪問答で、悟りうるものでなく、まして悟りは、默傳口授されるものではないと當時の教團のありかた

を否定している。

つきに乾隆帝の佛學へと進みたい。乾隆帝の著作は、覺海論・水月說・阿佛罵祖論・示超鼎の四編であるがその大要を示したい。

1、覺海論、覺以海言喻也。……湛湛乎、蕩蕩乎、是海也。其自性之覺海歟。非從中出、非從外生、其先無始、其後無終。……生佛一體、於一體中而差別逕庭者、生佛之攸分也。差別逕庭而同歸覺海者、生佛之本來也。以覺海爲體、而不執覺海、不捨覺海者如來也。在覺海中而或執體海、或捨覺海者衆生也。教外別傳、令人透脫根塵、剝絕情見、並覺海二字、亦無所存、修而無修、證而無證、譬之百川歸海、而海不自識其容納也。夫修世間法、至於聖極矣。若明出世間法、廓然無聖、廓然無聖、聖凡等觀。……

2、水月說、……信乎水中之月本一、其不一者、有隔之而使然、非其本然也。由此觀之、不特天上之月普同、水中之月亦普同矣。天上之月、眞如也。水中之月幻有。幻從眞出、幻乃成萬、幻亦無萬、幻萬亦一、一亦不立。夫是以萬、然則眞如之月、即在水中……

3、阿佛罵祖論、或問宗門有阿佛罵祖之語、何也。王曰佛身充滿於法界、普現一切發生前、隨緣赴感靡不周、而恒處此菩提座。華嚴四句誠爲諸祖要語的旨。雖然人若於此隨語生解、便成天地懸隔。即此隨語、生解之心、便是業識茫茫、無本可據。……凡聖兩途、即是衆生無始以來之見病。必得聖凡情盡、然後人我雙妄、古德老婆心切。是以阿佛罵祖、除其見相云爾。或曰若然、則皇上之斥人阿佛罵祖、其義何居。王曰古德爲此、不過接引初機。……皇父以現在佛、顯如來身、慈悲無盡、……特爲爾申論之。夫虛空大地、皆屬幻結而

成。然此大地虛空、即是實際理地。眞全是幻、諸幻皆眞、幻全是眞、一眞亦幻、此幻影中、步步不離眞地、此眞如性、刹刹歷此幻緣。松原是直、棘原是曲、……松直棘曲、烏黑鶴白、尚不得改其自然之幻影。況人爲萬物之靈乎。是故爲臣當忠、爲子當孝、民則當仁、物則當愛、萬善具足、乃得圓此幻影、幻影眞如無二無別。幻影圓、卽眞如矣。離此一字、便屬魔外。夫佛祖者、以出世間法論、則無生身之所自生也。以世間法論、卽先聖先師也。下口呵斥、可乎不可乎。夫聖凡俱泯、然後前後際斷、……

4、示超鼎、禪喜次、示超鼎曰、佛法出世之梯航、世法住世之關鍵。徑異途分、南轅北轍、殆夫人而云然矣。然使其人、果於佛法、能了自心得無所得、則以不染之心、現隨緣之相、無憎無愛、無取無捨、自然不逐波流、不隨影住、而得理事一如。空相無二、世法正是佛法也。若或心依塵刹、任起糾纏、取捨愛憎、雜然紛錯。甚至奔趨名利、希望寵榮、隱顯異行、外內異習。如此、則雖三藏十二部千七百公案、一一如瓶瀉水、其所爲佛知見者、已不啻唾狸涎。況復藉古德之微言、作逢時之利器、了了於口、役役於心、其不至塗污慧命、垢濁祖庭者幾何。惟貴力行佛訓、信守沙門、於一切世法中、不生歡喜心、而持貪嗔戒、則雖鐵蛇橫路、終可作弄死蛇相、從未有不行戒定。頓爲了知。假借佛法以行世法、而不至習染因仍、增諸幻妄、以味佛性而攬世網者。我皇父以現在佛、發如來藏、……所以提持禪衲、整飭宗門、諄諄懇懇、……原爲如來教外之旨、實能普利十方、……不假外求、而修齊治平、兵農禮樂、政刑德教、及飲食起居、出入作息、一切有爲法、原無干礙。故欲護此一燈、永毋消殞。……

1、覺海論は覺の境地を海に喩え、自性を覺つた境地は海の如く、無始無終である。かかる覺りの境地からすれば、生物も佛も一體であるが、一體中において差別があるのは、生物と佛との分れる所である。差別は大いにひらきがあるが、同じく覺海に歸るのは生物も佛もその本來である。覺海を體として、それにとられず、それを捨てないのは如來であり、覺海中にあつて、體の海を執つて、覺の海を捨てたのが衆生である。世間の法を修むるは、聖に至つて極まるが、世間の法を明らかにすれば、聖凡等觀であると、雍正常の性宗の立場にあつて、如來と衆生を説明している。

2、水月説も、天上の月が眞如であれば、水中の月は幻有であるが、幻は眞より出で、幻は萬を成するが、幻の萬種はまた一であり、一だけではまた立たず。だから萬をもつてする。

しかれば眞如の月は水中にも存することになる。……と同じく性宗の理事無礙、更に事事無礙の場を説明している。

3、呵佛罵祖論も、佛身は法界に充滿していて、恒處これ菩提の座であり、華嚴四句は誠に諸祖要語の的旨である。呵罵するのは、覺りの境では人我雙妄するのであり、その見相を除くためであつて、初機を接引するにすぎない。ところで雍正帝が人の呵佛罵祖するのを斥ける意義は、それ虚空大地は皆な幻が結びついて成つてゐるが、この大地虚空はそのまま實際の理地であり、眞は全く幻であり、諸幻みな眞、一眞また幻で、此の幻影中、歩歩、眞地を離れない。これ眞如の性であり、刹刹、この幻縁を歴つてゐるのである。松は直、棘は曲、鳥は黒、鶴は白であり、その自然の幻影を改めることは出来ない。この

眞如の性をあらわしている自然現象は、萬物の靈長である人にもあてはまるものであらねばならぬ。臣は當に忠たるべく、子たるは孝、民には仁、物には愛、萬善が具足せば、乃ち圓かにこの幻影を得て、幻影は眞如と等しくなる。この圓の一字を離れば、魔外に屬す。それ佛祖は、出世間の法をもつて論ずれば、無生身が自ら生ずる所であり、世間の法をもつて論ずれば、先聖先師である。呵斥は不可とするがよいといふのである。

雍正帝の佛學は、その悟りへの道は禪であるが、性宗とある如く、華嚴教學などがその代表的な考え方で、この乾隆帝の理事無礙乃至事事無礙觀は、雍正帝のそれを受け繼ぐものである。雍正帝は本體である性の宗を悟る立場で儒佛道三教を一貫させ、三教の體は同じ、時には、その働きである用も同じとなしたが、乾隆帝はここにある如く自然現象の理をそのまま、人間社會にあてはめ、現實を肯定し維持する儒教道徳が圓かに動いている場合を眞如となしてゐることが注意される。つまり乾隆帝は華嚴の法界觀にさゝえられた現世(世俗)での儒教主義を肯定している。

4、示超鼎では、佛法は出世の梯航、世法は住世の關鍵と二つの道の違ふことを言い、しかし人が果して佛法において自心を了して、無所得をえば、不染の心をもつて、隨縁の相を現じ、無憎無愛、無取無捨、自然に波流を逐わず、影住に隨わず、理事一如をえ、世法が正に佛法となる。若し心が塵刹に依り、煩惱の起るにまかせて、愛憎し、雜然と紛錯し、甚だしきは名利に奔趨し寵榮を希望するなどに至るのであるが、かくの如きは、經典や公案はよく知つていても、その佛の

知見となす所の者は、狐狸の唾涎であり、また古徳の微言をかつて時の利器にうまくあうように作り、口を了了し、心を役役するも、慧命を塗汚し祖庭を垢濁するものである。ただ佛訓を力行し、沙門を信守して、一切世法中において、歡喜心を生ぜず貪瞋の戒を持つべきである。もし佛法をかつて世法を行い、習染に至らざるもなお、諸幻妄を増さば、佛性を味くして世網に觸れる者である。皇父は現在佛なるをもつて如來藏を發し、禪衲に提持して宗門を整飭する所以をとかれたが、如來教外の旨はあまねく十方を利し、弘く萬品を濟い、外求にからざれば、修齊治平より出入作息にいたるまで一切有爲の法に、干礙なく、此の一燈を護つて永く消殞する毋れと述べている。ここでも、外求にからず自己の心性の根源（性宗）を悟る雍正帝の佛法をそのままうけついでおり、しかも此の一燈を護つて永く消殞する毋れと言つている點を注目したい。また雍正帝の教團整飭の方向は、1世俗化を排し完全な出家道に依らしむること、2當時の教團が識神を生死の本と誤認し、別に言説を立てて畛域を横分し、各々門庭を立てて文字と捧喝を逐つて證せずして證といい、宗を分つて盲傳盲愛し、かえつて後の者を迷わしめ、宗徒愈々多くして宗旨愈々混ぶという實狀を、帝の心性の根源（性宗）を實悟する立場で統一せんとしたことであるが、この方向も乾隆帝によく承け繼がれていることがわかる。

以上よりして乾隆帝の佛法は雍正帝のそれをそのまま、繼承したものであり、雍正帝の教團整飭の方向もそのまま承けていて、乾隆帝の即位直後の教團肅正策は、官給度牒制をとつた點で、雍正帝の訓誨による整飭よりも一歩出ているが、やはりその發展的な繼承であると言

える。

なおこゝで問題になるのは、乾隆帝の佛法をうかがうる史料が、和碩寶親王時代の雍正十一年のものであるが、この點もさきに述べたとおり己未の最初の度牒制をしかんとする上論に、朕、佛法を崇敬し、信を乗る夙に深く、參悟まことに功るといつてこの當今法會で嘉獎され、契超せるものの第一となつたことを特に記しており、この上論の考え方が最後まで一貫しているとみられるからである。

結 語

塚本博士の雍正帝は崇佛の天子であり、その後繼者たる乾隆帝は、父とは反對に僧の自肅・教團の敗類の甄別へと即位早々の新鋭さでもつて實施したとうけとられる論考は、その乾隆帝の肅正政策が、雍正帝の佛法や、その實踐とみられる晩年の教團への整飭に發して、それに直接つらなつていることを述べて補正し得たと思う。

なほ近代中國の佛教教團無力化の原因について、この肅正策より一層重要なことは、雍正帝や乾隆帝の佛學が華嚴の法界觀で代表される性宗であり、これは宗教の萬人の救濟ということよりは哲學であり解脱であつて、求めればその傳統(2)はあるが、雍正帝の如きすぐれた人物によつてこそ、うちたてられたのである。しかも大清帝國の帝王たる地位にあり、自分の得た性宗の悟りこそ佛教の眞隨であつて、各宗派の傳統的な宗乘をそのまま、密傳口授することは、眞の悟りでないと廣言し、僧は出家者であるから、世俗をたつて完全な出家道をあゆませんと、その方向へ教團を整飭せんとするところに近代中國佛教教團無

力化の重要な他の一因があると考えられるものである。一般的にいつて居士佛教は雍正帝の立場につらなるものであり、教團という傳統的な組織をかかえている各宗派は、これと相排するものであると言わねばならないのである。

註

- (1) 拙稿 雍正帝の佛教教團批判 印度學佛教學研究7の1
 同 雍正帝の儒佛道三教一體觀 東洋史研究18の3
 同 雍正帝著揀魔辨異錄の主張 岐阜大學研究報告人文9
 同 雍正帝の念佛禪 印度學佛教學研究8の1
 同 雍正帝の佛教教團への訓誨 印度學佛教學研究9の1
 (2) 後述の乾隆帝及び雍正帝の佛學の項參照
 (3) 文獻叢編 清世宗關於佛學之諭旨の一に、「兩人之知遇本自不同、厥後皇祖綸音再召止及玉琳琇、而不及木陳忞、是則玉琳琇陳木忞之優劣、早已在聖心洞鑒中矣。」とあり。
 (4) 拙稿 雍正帝の儒佛道三教一體觀 東洋史研究18の3參照
 (5) (6) 同 雍正帝の佛教教團への訓誨印度學佛教學研究9の1參照
 (7) 雍正帝はその御選語録の總序に僧肇・永嘉・寒山・拾得・澹山・仰山・趙州・永明・雲門・雪竇・圓悟・玉林的十二禪師と藏外の紫陽真人をあけ其他は披覽いまだ周ねからず。即ち採掇いまだ及ばず。此の外とるべきなしというにあらざるなり。この數大善知識は實に皆な洞本に窮徹し、旨を究め宗に通ずとし、最後に念佛、參禪を礙げずとして雲棲をあけている。

漢字譯兩本より見たる如來藏經

賀 幡 亮 俊

如來藏經の對譯研究において我々が利用しうるものに、チベット文及び漢字譯の二種類がある。チベット文のものは、漢字譯二本のうち、新譯と呼ばれている不空の譯文に比較的類似した内容を示しており、特筆すべき一二の差異はあるにしても、思想内容の說示そのものについては比較對照するほどの大きな問題はなさそうである。それよりも、有部系の學者であり禪律法相を修めたといふ佛陀跋陀羅による譯本と、密教系屈指の學者不空(せうくう)の譯本との間に流れる、約三、五十年近い時間の隔りからくる、譯語技術の進展、並びに思想史的展開は當然のことであるにしても、不空の譯本は舊譯にみられない教理的成長をみせている。

漢字譯二本を分量的に比べた場合、新譯は舊譯の一、五倍強の豊かさである。勿論、新譯は、譬喩の扱い方など、常識的判斷にまかせておけばよいのと思えるほどにくどくどしい説明を加えているが、こうした部分にも舊譯では不明瞭である本經典成立に關する諸問題を解明してゆくための緒口を散見せしめている。それと同時に、新譯では見出せぬ語が、幾分のスペースを使つてまで語られる舊譯の意圖する

ものはなにか、という興味ある問題がおこつてくる。こうした諸問題をこの小論において述べていきたいと思う。

如來藏經においては、屢々というより餘りにも多く「聞」なる語が使用されている。聞とは言うまでもなく聞法ということであり、聽聞者の側から云えばあくまでも受身的なものである。即ち如來の他受用身を俟つて法樂を味わうことになる。従つてこの場合の聞法者は、第一義的には自らの意志による求法は要求されない。ところが聞法の結果、聞法者は願望して求法するようになるから、聞法は入信への直接的動機ともなり、結果論的にみればこれは法の妙用ともうけとれる。舊譯にだけ強調されるとみられる聞信に相當するところが、新譯ではずつと理知的に説明されて勝解という言葉におきかえられている。そのことによつて、求法には求道者の積極性が不可欠の條件とされ、一切衆生が藏している如來性も、「其本體不壞不染 亦不於人能作利益」と有情の自覺を契機としてその効用をなすことを隨所に説いている。即ち世間在在の因を理解し、如來體の世間遍滿を知解することが苦惱からの解放であり、斯かる無明止息の状態こそ有情身の如來身への轉

身を意味する。

ここで論じられる煩惱は忽然生起としてとらえられる。忽然なる用語は、舊譯に一度、新譯に三度用いられているが、このうち新譯で一度だけ生死の無常にして時を選ばぬ説明に當っている。しかし一般にはさして深い原因や理由もなく一寸した油斷から法性が曇ることをいひ、如來性と煩惱性との相違は極く微少であるというのである。つまり本性に極く微少のゆるみが生じたとき、それは煩惱性と呼ばれる。

この限りにおいて法性即ち如來は、我々有情と紙の表裏のような關係にあるが、一度煩惱海に身を没すると本性を見失うことが急であるから兩者の關係は遠ざかり或いは隔絶される。この論法は起信論⁽³⁾に用いられている水波の譬喩及び浄土系經典に於ける娑婆と浄土との間隔を説明する「去此不遠」⁽⁴⁾「過十萬億佛土」の句と共通しており、言はば佛教通有の概念である。これはまた、その逆の場合、つまり新譯のみにみられる「亦不附近」の如く、一度煩惱を驅逐すれば煩惱の生起を活潑ならしめないという説き方も許される。

煩惱の分析において、舊譯では貪欲恚癡諸煩惱と述べているだけで、貪嗔癡三毒の根本煩惱が幾種類の枝末煩惱に分れて解脱をはばむのか明瞭でないが、新譯では「百煩惱」「百千煩惱隨煩惱」と記して、説一切有部教學に於ける煩惱の細分類を認めている。この事は第三喩粳糧の譬、特に新譯及びチベット文に詳述されている稻麥粟豆の農耕作物が、中インド東部から東インドへかけての地域にのみ生産されることから、舊譯の粳糧が若し米でなしに麥を指しているとするれば西北インド地域まで擴大して考えてみなければならなくなるが、如來藏經

の説法の方が三本共通して中インドであることを明らかにしていることや、後で問題にする如來の神變ということが肯定される考え方は、傳統的な説一切有部の佛陀觀にみられぬ要素であるところから、如來藏經成立の場は恐らく有部教學が勢力をもつ地域以外のところ、そして農産物の豊かな地域が最も關係深いとみてよい。更に、常放光明佛を讚ずる段において、チベット文並びに漢字譯兩本が同調して照十方佛刹を叙べている。斯く方向指示に十方を語ることは、般若系諸經に見られぬ上下二方を加えていることから、本經原本の成立年代はどうしても西紀二世紀を遡らぬであろうことの想定に大きな役割りを果たしているから、原本は當然三九〇年前後をくだらない。つまり、グシヤーン王朝下に成立した有部教學の大著大毘婆沙論の煩惱に関する説明を利用しており、更に龍樹の十住毘婆沙論に説かれるところの、十方無量の諸佛を稱名すれば不退轉を得るといふ説を受けて、如來藏經ではその序文に、經名を聞くだけでも退轉せずといひ、諸佛を稱名することによつて得られる功德が、言はば經そのものが有する力によつて、經の名を聞くだけで同じ功德が得られるという進展した段階に到っている。このことは如來藏經の成立が龍樹の年代を遡らないといふ一つの手がかりにならないだろうか。そして又、如來藏經第四喩に不淨處の眞金の譬第五喩貧家珍寶の譬を出しているが、金が譬喩に扱われるほど人々に知られているということは、やはり金貨⁽¹⁰⁾による經濟社會が建設されていたと考えなければならぬから、それは當然ローマ帝國との交易によつてもたらされた尨大な金の流入を前提として、グ

プタ王朝が漸行した通貨の統一事業と結びつけられる。

インドにおける通貨の統一ということは、マウリヤ大帝國の英主アショーカ王については認められぬ現象である。クシャーナ王朝ではクジューラ・カドフィセスがローマに使節を派遣したことからローマとの通商が活潑になり、ローマの金がインドに大量に流入したので、次代のウエーマ・カドフィセスは金貨を發行した。この貨幣がパンチャープー一帯、カプール溪谷・マトウラーに至る廣範圍の地域から數多く發見された事は知られているが、この王朝の勢力の及ぶ東の眼界がサルナート・カーシーあたりであるとすれば、あるいは此の地域からも金貨が發見されるようになるかも知れない。然し、グプタ王朝の場合はその勢力範圍がぐんと擴大されて、東はネパールの大半及びベンガルを含む東インド一帯にまで及んでおり、ボンベイを含むナルマダー河以北のインド大陸をすべて支配下においている。従つて斯る地域内の一般住民は、貿易商人たちと同様に、政府の通貨統制によつて一様に金の貴重さを知らされていた筈である。ただ、傳統的有部の律典に於て、手に觸れることさえも禁じられている金及び金像が珍寶として扱われている事は、舊譯を含む如來藏經原本の作成された地域が有部の勢力範圍の外であつたことを推測させる。そして、流通分のところで、如來藏經の説時を過去無量劫とし、その法の演説者は常放光明王佛と號する過去佛であるといつて、經説の古さをことさらに強調しているのも、あなたがち佛教經典としての古さを誇示しようというだけではなくて、當時の宗教界に壓制的權力を持つていた婆羅門教の影響を考慮したものと見ても差支えはあるまい。斯る想定がゆるされ

るならば、如來藏經成立の時代はどうしてもグプタ王朝時代に入つてからと考えられる。

大毘婆沙論成立後から西紀四百年頃までのインド各地の政治權力の動きをみてみると、先ず此の頃の支配的勢力は、インド土着民族の王をたてるアンダラ王朝と西紀一世紀に西北インドから侵入したという月氏族の血をびくクシャーナ族の王朝とに二分される。アンダラ王朝は南インドを支配し純粹にインド帝國を建設して婆羅門教を保護し、婆羅門教の四姓制度を保存していつた。また、アンダラ王朝の翼下にあつた南インドの其の他の王朝も稍々アンダラ王朝と同じ立場をとり純インド的であつたのに對して、クシャーナ族の帝國は、西紀二世紀頃には西方パルティア及びウツジェイニーのサカ並びに東方パータリプトラにまで政治勢力の伸張を示し、西方インドに於ける一大強力國としてアンダラ帝國に並び威壓を誇つていつた。そうしてその政治・生活様式は中央アジア的なものを多く保持し、多分に外國の文化的要素を攝取包含していつたが、漸次インド古來の習慣習俗に同化していつた。然しながら、これは婆羅門教の傳統的な封建制に基いて構成されてきた従前の社會機構の強靱さを思ひ知らされる結果にはなつていつたが、宗教政策としては非常に自由な立場をとつていつた。即ち釋尊時代の諸國王やマウリヤ王朝の帝王たちがそうであつたように、信教自由の原則はクシャーナ族にも繼承されたのである。西紀一五〇年頃のクシャーナ帝國の王は二大轉輪聖王の一人カニシカである。彼はインドに於ける異民族の王として、身分の世襲制や傳統の古さを尊重する婆羅門主義をとるよりも一切平等を主張する佛教に共鳴した。彼は西

方の神々と佛の像をもつた金貨を鑄せたり、諸傳に見えるような佛教の信奉者となつている。カニシカ王以後のクシャーン王朝は佛教擁護の政策をとつたカニシカ王の没後しばらくして、三世紀末葉になるとインド各地の政治的動亂はさすがの強大國クシャーン帝國にも波及し、權力の坐は西方新進の強國であるササン王朝にとつて代られる。この間、アンドラ帝國は幾多の群小諸國と對立しながら、やがて四世紀に入り、マガダから起つたチャンドラグプター一世が西紀三二〇年に即位してグプタ王朝を創始し、次のサムドラグプタが西紀三三五年即位後、南北に亘る全インドを征服してマウルヤ王朝以後始めての統一國家を形成したのである。

このように政治情勢の變動は激しく繰り返されるのであるが、社會構成の面ではどの王朝も大差なく封建的身分制を採用しており、グプタ王朝になるとその集權的官僚性が強化されていつたにすぎない。斯る社會政策を進展させていく爲には婆羅門教の教義をとりいれることがより効果的であつたから、カニシカ王の如き轉輪聖王や、積極的な廢佛政策をとるシュンガ王朝などは別として、一般に各王朝は婆羅門教を國教として扱い、他の宗教は特別な保護も加えないかわりに迫害することもなかつたようである。信仰は比較的自由的な立場がとられていたわけである。従つて婆羅門教主義をとるグプタ時代に於ける佛教は、婆羅門教が優勢になればなるだけ苦境に立たされるわけで、その事を一層激しくさせた原因となつたのは佛教の強力な外護者である商工業者が、ローマの衰亡にともなひ没落に遭遇したことにある。

佛教は斯る社會情勢の變化に對應して、公用語に規定されたサンス

クリットを使用し、婆羅門教哲學に於ける一般の哲學用語を用いて研究し、經典類の作成に力を傾けるようになっていつた。

この様な事情を考慮しながら第三諭皮繪中の粃糧の譬を眺めると、時代的にも如來藏經の語る社會は争ひを知らない比較的安定した様相を示しているから、如來藏經の舊譯のテキストと新譯のテキストとの間の成長は矢張り米麥を生産しうる肥沃な農耕地帯であるガンジス河流域の上に設定する方が、更に加えて變動を續けていたクシャーン時代よりも、グプタ朝になつてからの、而も實質的に政治權力がゆるがぬ地盤を固めたサムドラグプタ王の中期以後かチャンドラグプタ二世の治世とすることが妥當となるであろう。この想定に基づくならば、舊譯が翻譯されたのは原本成立後あまり時間的隔りがなかつたということになり、新譯及びチベット譯のテキストは其の後に於けるインド的發展の様相を傳へるものと云えることになる。

煩惱の所斷について、「煩惱衆惡業 覆弊最勝身 當勤淨除斷 顯出如來智」と舊譯では煩惱を捨離すべきものとして説明し、修所斷後得智による如來實性の顯現をいう、言はば二者擇一的思考は有部的學系の影響を連想させる。ところが新譯では煩惱の智斷をいうが、むしろ迷悟俱住を主張し靜動の分別が説かれる。即ち靜なるときは有情を如來と名づけることを言う。具體的修道方法に於て新舊兩譯にみられる大きな差異は、舊譯が特に「信」なる語を用い解脫に際して信が先行することを力説しているのに對し、新譯では全くそのことに觸れないで信に相當する個處及び其の他九個處に亘つて法の理解が求められ、「若能悟解則成正覺 堅固安住自然之智」の如くチベット文にも

見られぬ譯語まで挿入している。チベット文及び漢字譯二本が各々異つた原本から翻譯されたものであるとしても、新譯にみられる様な「勝解」「應當速解而恭敬」すればこそ即ち如來性の顯現あればこそ「能施無上之法財」が可能となるのであつて、如來體は自身に證得すべきものであると強く言いきつてゐる。そして、最上の施であるところの法施が成就されるためには、如來性智の用による演說法が要求されるのである。けれども第八喻貧女貴子を懐く譬の項に於て「不足知是何人類生於我腹」の如く人間思考判斷の限界を示唆することによつて、如來が具有する特相を、備えて居らない縛煩惱の有情に聞法の功德を深解させようとする。

如來藏經の場合、聞法の内容を分類すると、經説を聞くという意味のもの、如來藏經の名を聞くという二種類になる。その使用回数、經説を聞くという場合の聞が舊譯で一〇回、新譯で一四回も説かれ、經名を聞くという場合の聞が舊譯で一回、新譯で二回あるが、法の功德という立場からは、經の名を聞くだけでも經説を聞いただけでも得菩提は許さないので、説示者釋尊の本生譚並びに金剛慧菩薩の前生物語に續いて舊譯に「我因此善根 疾得成佛道 是故諸菩薩 應持說此經」と叙べて、この經が經中の最たるものであり、この經を手にするからこそ得道の根本因であると結んでゐるように、新譯でも同一の見解をもつて終つてゐる。

浄土經典と同一類型の説示方法を探るといふ點に於ても、舊譯「見斯光者一切歡喜」「黃金爲繩……微風吹動出微妙音……演暢……根力覺道」新譯「身光普照 而是光明令人適悅發生歡喜」「黃

漢字譯兩本より見たる如來藏經

金爲繩……出和雅悅意微妙之聲……根力覺分解脫」を擧げうる。然しながら新譯では「得聞此經名號 一切漸次善根成熟 已成熟已」と唯一度ではあるが舊譯には見當らない稱名の功德が擧げられてゐることは注目してよい。

更に譬喩の終つたあと、如來の特相をのべているところで、チベット文、舊譯共にみられぬ「具行」という語が新譯のみにある。この行が何を意味するのかこれだけでは即斷することをひかえねばならないが、通大乘の佛菩薩が具するところの行といふのであるから、これはやはり六度萬行とみてよいであろう。つまり自利行のみを行とせず、經を聞いて理解し是れを他に敷演すること即ち利他功德行を行ずることを如來藏經は隨處に説いており、施戒忍進禪慧なる六度の各項目が經中に散見していることも斯かる斷定への手がかりとなる。

密教的な表現である「忽然涌出」「現神變」なる用語は兩譯共に使つてゐるのであるが、神變を現ずるといふような理想化された佛陀觀はマウルヤ王朝時代から既にあつたけれども、その様な考え方は傳統的な有部の教學から生れるものではなくて、どうしても犍子部⁽¹⁸⁾あたりの見解ではないだろうか。佛陀跋陀羅は有部系の學者であつて、彼はカピラバスツに生れガンダーラに數年滞在し、のち海路を山東省の青州へ着いたのであるが、インド各地旅行中には諸部派の教義を見聞し、宗教的神秘を経験する機會をもつたものと思われる。従つて、如來藏經を翻譯する場合に神變の譯語を使うのにそれほど抵抗を感じることはなかつたであろう。

要するに漢字譯兩本の比較において、譯者の學系上の相違を譯文の

内容から抽出することは困難である。ただ、上述の二三の差異を指摘した以外に次のことが考察される。即ち説法會座に登場する聲聞が舊譯では一人の名も見出せないのに、新譯では阿那律・優波離以下の十⁽⁹⁾大弟子を含む十九名の聲聞を挙げ、その中には密教系の立役者須菩提をはじめ神通第一を誇る大目犍連や密行第一と稱される羅呼羅の名がみられる。更に舊譯より三名少い四十六名を数える同會座につらなる菩薩中に、陀羅尼自在王菩薩という密教臭い名のあることがわずかに不空の學系を思わせるのである。亦、新譯にだけ惡比丘として其名高き鄔波難陀が聲聞中にまじっていることは、經功德の期限が無限であつて「何時有情」の「除煩惱皮」も可能であるという説示と相俟つて、最下の種類の求道者も經の功德をうけられるということを示唆しようとする不空の意圖が伺われる。更に、慧遠が『沙門不敬王者論』を書かねばならなかつたほどの當時としては、佛陀跋陀羅の譯業上の社會的事情は「親屬悉蒙慶」というような語が挿入される必然的要素をもつていたのであろうし、先づ經を聞いてそれを信ぜよということが、佛教弘通の爲にも強調されなければならなかつたと考えてよい。不空の場合は、その肩書きや諡號が物語る如く玄宗皇帝はじめ政治權力者の絶大な歸依と保護をうけ、彼が要請すればすべて爲政者によつて外護され助成される状態にあつたことは、佛陀跋陀羅が苦慮したかも知れない譯經上の條件を全く意識せないのでよかつた筈である。

故に、新舊漢字譯並びにチベット譯との三本の原本が別々のインドに於ける發展を傳へるものとすれば、それらのテキストの終結的發展としては、新譯に説くように、如來藏經の主張するところは經法をた

だ信ぜしめるといっただけでなくて、確實なる信を獲得させるための判斷と理解が勧められ、法の勝解によつて自ら體得される信の積極的はたらきとして、利他を包含するところの六度が行ぜられるべきであるということである。かかる六度の圓滿なる實踐は、一切の有情が合掌禮敬並びに聞信の結果、その妙用として體現しうる如來の特相及び威神力を俟つてこそ可能であるとしていることは極めて重要な意味をもつものとなるであろう。

註(1) 出三藏記集傳中卷第十四佛大跋陀傳

字井伯壽佛教辭典九二七頁

(2) 字井伯壽佛教辭典九〇一頁

(3) 隈部慈明編二譯對照「大乘起信論」一四頁大正三三卷五七六頁。

(4) 佛說阿彌陀經大正十二卷三四六頁。

佛說觀無量壽經大正十二卷三四一頁。

(5) 阿毘達磨大毘婆沙論大正二六卷七一三頁。

品類足論大正二六卷七〇二頁。

(6) 大谷光瑞著「印度地誌」二〇四頁以下

(7) 山田龍城氏稿「般若經典類の形成された時代の背景」

大智度論大正二五卷二〇九頁 a には十方世界をいうも、この論は龍樹造

とは決定しがたいとする學說あり

(8) 出三藏記集錄卷第二

(9) 十住毘婆沙論大正二六卷四一頁 b 四三頁。

(10) 大乘佛教の成立史的研究三三八頁以下

中村元著「インド思想史」一三〇頁

(11) Historical Atlas of the Indian Peninsula, C. Collin Davies.

(12) 説一切有部毘奈耶大正二三卷七四〇頁〜七四一頁

根本薩婆多部律攝大正二四卷五六〇頁

善見律毘婆沙大正二四卷六七七頁

阿毘曇毘婆沙論大正二八卷三四頁c

十誦律大正二三卷五二頁a、b

(13) 西域記大正五一卷八七三頁c、八八七頁a

法顯傳大正五一卷八五八頁b以下

大毘婆沙論大正二七卷五九三頁a、一〇〇四頁a

其の他傳多し以下略す

赤沼固有名詞辭典二七五頁b、二七七頁b

(14) 大乘佛教の成立史的研究三七〇頁

(15) 中村元著「インド的思惟」二〇三頁以下

(16) 寺本・平松共著「藏漢四譯對校異部宗輪論」化地部の根本教義の項

(17) 大智度論大正二五卷一九七頁b以下

宇井伯壽著「印哲研究IV」阿含に現れたる佛陀觀

(18) 拙稿印度學佛教學研究通番號九・一二

拙稿第二回淨土教學大會發表「尊者物贖子について」

(19) 山邊習學著「佛弟子傳」一一頁、一二頁

赤沼固有名詞辭典該當項目參照

(20) 出三藏記集傳下卷第十五慧遠法師傳

三教優劣傳について

一

黒川真頼（一八二九—一九〇九）の舊藏書の多くが近年、日本大學圖書館に入庫した。その中に、菩薩戒弟子迪功郎前廬州録事參軍姚功言述になる「三教優劣傳」一冊があることを、同圖書館長秋葉安太郎博士より指示された。慶安三年（一六五〇）仲秋中旬、京都堀六左衛門の開板になるものである。その書名からみても、三教優劣論争に關するものであることは察せられるが、從來これについては佛書解説大辭典第四卷にその名のみを録し、著者姚功言の年代を明代としているが、その何によるかを知らない。京都大學附屬圖書館には、藏經書院寄贈書中に、もと叡山東塔南谷眞如藏の藏本をロートグラフにしたものが一冊蔵されている。もとくこれは「大日本續藏經」に収録する豫定で蒐集した資料に屬するもので、焼き付けてから公刊の機を得ず、すでに六十年近くを経過して、ようやく判讀し難いものも生じている。叡山藏本もその所在を佚し、龍谷大學、大谷大學の藏書目録にもその名を見出し得ない。南宋初期の儒佛道論争の一資料として、著者についての若干の考察をも附して、紹介する所以である。

三教優劣傳について

二

牧田諦亮

宋・金外交交渉史上にも功勞のあつた南宋の洪邁（一一二三—一二〇二）が撰集した、宋代の各種の異事風聞をひろくあつめた「夷堅志」は、同じく彼の著わした「容齋隨筆」とともに宋代の民衆生活を窺うための貴重な資料として知られている。その中、紹熙五年（一一九四）六月一日の野處老人（洪邁）序のある「夷堅支甲」卷七に、姚迪功の一節がある。

建昌新城姚叟、政和三舍法行時、爲軍學生、嘗謁夢於神、以下窮達、夢已著公服、設香案於所居門外謝恩、覺而不曉其旨、或云、老生當受恩科、而不及赴者、例門賜勅牒、以爲諸州助教、於是慚然自念曰、豈吾且夕預貢選、而蹉跎不第、至於特奏名乎、已而累舉不登籍、遂東書歸、絕意榮路、紹興己卯、皇太后慶八十、霑澤錫類、姚以孫思賢、獲鄉薦、得迪功郎、實祇命於家、距昔者之夢俗五十年、方驗。

ここにいう建昌とは、おそらく江西省南康府の建昌縣を指すのであ

ろう。その地の姚某なる老人（叟）についての逸話である。王安石が新法を行つて諸種の改革を斷行したことは著明なことであるが、熙寧元年（一〇六八）に實施した三舍法^①という學制も、學問の深淺や才藝の有無は科擧によつて試験することができ、人物の如何は科擧によつてのみでは正しく知ることはできないとして、彼が新に試みた、學問、人物ともに優れた人材を官吏として採用したいという希望から生れた新制度であつた。太學の定員を増して、豫科にあたる外舍（六〇〇人）、本科にあたる内舍（二〇〇人）、研究科にあたる上舍（一〇〇人）の三に分つて、試験によつて外舍から内舍へ、内舍から上舍へと進ませた。そして成績の優良のものは科擧によらずに官吏に任用されることとなつたのである。この制度は中央のみならず、地方の州學・縣學にまで及ぼされることとなつた。徽宗皇帝の政和年間（一一一一—一一一七）に三舍法によつて、姚某も軍（おそらく南康軍）の學生となつたという。たまく、夢に將來の窮達の占卜を得た。それによれば立身出世はのぞむべくもなかつた。そのことは彼自身はさとらず、他人に教えられた。しばしくこゝろみだが、遂に本官に採用の名簿にのらず、榮達の路をあきらめた。紹興二十九年（一一五九）、皇太后の八十歳の慶賀にさいして、郷薦によつて迪功郎の官を得たが、これは、まさにあの夢から五十年をへだてていて、ようやく、その通りになつたというのである。姚某が迪功郎を得たのは紹興二十九年、最初に夢を感じてからあたかも五十年を経過していたというから、軍の學生となつた時は、政和元年頃と推定してよからう。この「夷堅支甲」にいう姚迪功が、おそらく「三教優劣傳」の撰者姚鷟であらう。

（鷟は辯の俗字、功言又は巧言は誤りである。）

迪功郎の官については「文献通考」卷六十四、文散官の項に見える。^②隋に始めて將仕郎として置かれ、唐はこれを承け、宋の崇寧（一一〇二—一一〇六）の始めに軍、判官、司法などの七階に換えられ、ついで政和（一一一一—一一一八）の末に迪功郎と改められた。開府儀同三司から迪功郎にいたる三十七階の文散官の中の最も低い從九品の官であり、寄祿官と稱する、職事なく功によつて優待せられるものである。

なお、「三教優劣傳」の撰者の肩書に、前廬州録事參軍と見えるが、これもまた、もと通政郎とも稱し、のち從政郎と改められた正九品程度の低い散官である。

迪功郎という散官がおかれたのが宋の政和年中の末とこののであるから、とうてい彼は唐代の人であるとは考えられず、本文の註記に指摘するとおり、「三教優劣傳」の引用書目中に宗鏡録、寶林傳の名を出していることから、この書の著者の菩薩戒弟子迪功郎前廬州録事參軍姚鷟が「夷堅支甲」にいう姚迪功と同一人であらうとの推定も許されるであらう。ただ彼が從九品という身分の低い散官であつたから、彼の事蹟を中國の史上に求めることはなほまだ困難である。姚鷟がかりに、軍の學生となつた時を政和の始め、二十歳とすれば、紹興二十九年には七十歳近い老齡であり、徽宗高宗朝の、すこぶる内外多事多難な時代に生きた人である。宋・金の抗争はしばらく措くとして、徽宗帝の道教過信によつて、佛教は極端に壓迫された。宋初からの、僧先道後という宮中席次も道先僧後に改められ、政和七年正月に

は、帝自ら教主道君皇帝と稱した。これはもとより道士林靈素(？——一一九)の、現前の皇帝は上帝が人主としてこの世に降生したものであるという、天神降臨説にもとずいたものである。林靈素の失脚後、道教への徽宗の妄信もようやく弱まり、ことに高宗の紹興三年二月には、宮中席次も従前の僧先道後に復した。この時に最も活躍したのが廬山東林太平興龍禪寺の法道(？——一四七)であり、彼が立論の根據としたものは宋初の贊寧の著わした「僧史略」の中に記されている僧先道後の史實であつた。紹興十四年には法道はこの「僧史略」を出版して、この旨を闡明したのである。

姚習が「三教優劣傳」を著述したことは、おそらく、このような事象に刺戟されたからであろう。その迪功郎の肩書は、おそらく紹興二十九年以後本書が出版された時に加えられたもので、その著作が紹興二十九年以後というのではなからう。然し、著者の名も、「三教優劣傳」の名も百餘年後に編纂された「佛祖統紀」の中にも見出し得ない。「三教優劣傳」の記載は、唐初の法琳の「辯正論」・「破邪論」や道宣の「廣弘明集」などに引用している信憑性のすくない俗書をもつて立論の依據としているため、また著者自身が社會的には低い身分の人であつたために、單なる感情論の範圍を超えて、宋儒などとの間に教義の本質にまで立ち入つての論争が行われるようになった、この時代の共鳴を得るまでにはいたらず、世の注目するところとならなかつたためであろうか。

弘文莊反町茂雄氏の藏する「佛法和漢年代曆」と稱するわが南北朝時代の古寫本の中に、この書を引用するところがある。わが國現存最

古の佛教年表と稱し得るこの「佛法和漢年代曆」については別に詳論すべきであるが、如來誕生年、如來涅槃年、佛法來漢土年、佛法來本朝年、密教傳來唐朝年などを、主として破邪論・辯正論・廣弘明集などの唐朝初期の護法書に収録されている俗説を中心として述べ、その後、垂仁天皇九十六年即ち後漢明帝永平十年の佛教傳來に始まり、垂古天皇二十五年即ち隋の恭帝義寧元年(隋滅、三帝三十七年)に終る五百五十一年間の佛教略年表が記録されている(紙背は經錄の略抄のようである)。本書が附末で終つてゐることは、唐以後の分は未だ書寫されなかつたのか、或は下巻として別に書寫されたものが今日なお發見されていないかの疑問は存するわけである。その如來涅槃年の項に「三教優劣傳」を引用して左のように記してゐる。

弘法大師請來

定三教優劣不齊論姚習撰云、又案國臣記云、西方有大聖人、時訓天人、教化八部、八十年說法、周穆王五十二年二月十五日、天下黑雲狂、卒風起發、損人舍、樹木傷折、平侵天陰、穆王問扈多^ト大史曰、是何徵祥、大史答曰、西方大聖人今日滅度、穆王喜悅、我常恐此人侵我境土、今日已化度、甚大快哉、此是滅度之日月也。

この文は、やや節略があり、日本人の漢文調に句づくりが改まつてゐるところもあるが、本稿九六頁に見える「三教優劣傳」の記載にもとずいたものであることは首肯できる。弘法大師請來と右肩に書き入れてあるものは、「佛法和漢年代曆」の本文とは異筆で、おそらく「御請來目錄」などに「三教不齊論」の名が見えるのに惹かれた後人の加筆になるものであろう。「定三教優劣不齊論」とあるのは、「三

「教優劣傳」の内容に即して、かく呼んだものである。撰者姚警はもとより宋の勉功郎姚叟を指すものであろう。したがって、敦煌文書にみられる劉晏の「三教不齊論」とは關係はない。^⑤

この「佛法和漢年代曆」に引用された「三教優劣傳」が如何にして中國から日本に流傳したかはなお不明である。おそらく慶安刊本の刊記の前にしるされている「比丘普如謹助壹伯阡工刊、在靈隱寺の僧惠昭印行」とあるように、當時の首都臨安（杭州）の靈隱寺の僧惠昭によつて出版された刊本が、入宋僧の手によつて將來されたとの推定も、全然成立せまいとはいえないのである。それが、慶安三年（一六五〇）仲秋、京都三條日蓮宗本山要法寺前の堤六左衛門によつて開板されたものであろう。

「三教優劣傳」そのものの内容は、唐初の三教論争の遺産を無批判にうけたものであるが、唐初のそれに比しては、十不齊・三果不齊などの言葉が示すようによく整理されている。おそらくは徽宗の道教過

信の影響をうけた、法道の僧史略出版のような、北宋末・南宋初の僧先道後論争における一つの所産と見ることができよう。なお博雅の諸賢の御示教を得たい。

註

(1) 宮崎市定著アジア史研究第一所收、宋代の太學生生活参照

(2) 高宗の母、徽宗の章賢妃をいう。帝とともに金軍に捕われて北におもむいた。紹興七年に徽宗と鄭皇后が虜囚の身を金の五國城で死んだあと、高宗によつて章妃は皇太后と尊稱された。宋・金の講和によつて、主戦派の岳飛が殺されたのち、紹興十二年八月、皇太后は臨安に還つた。紹興二十九年二月丙辰の朔、皇太后の八十歳の慶壽の禮が慈寧殿で行われた。その年九月皇太后は崩じた。（宋史卷三高宗本紀、宋史卷二四三皇妃列傳下）

(3) 宋史卷一六九職官志第九

(4) 拙著、中國近世佛教史研究所收、賀寧とその時代参照

(5) 拙稿、劉晏の三教不齊論について（塚本博士頌壽記念佛教史學論集所收）参照

三教優劣傳

菩薩戒弟子迪功郎前廬州錄事參軍姚訢述

伏聞、三千刹土乃百億日月之都、名南瞻部洲、復是須彌之

南面。謹按釋迦方誌^①云、佛之所王土、號曰索訶。即古穠爲

娑婆世界。經中所謂忍土也。謂、此土人強識力念、能忍苦

樂、堪任道器。故佛王按之^{之(按)}。此封疆周輪鐵山。山外即是空

空不可測。山下即地、地下即金、金下即水、水下即風。其

風堅實、愈於金剛。故曰毗嵐風也。衆生心力同業所感、能

持世界、不令傾墜。自風以外、即是虛空。約此周輪、從下

而上、至無色界窮處、名曰有頂。論其盡界縱廣所經、卒非

里數之所度也。智度論云、從色界天、下一大石、經一萬八

千三百八十三年、方至地上。約此、上下方維、名爲一佛所

王土地也。即以大千鐵圍、而爲封疆之域。

大唐國乃閻浮一隅。於中三教並興、流傳萬古。蓋爲有情羣

生之設也。爾後三教纒立說、本道已長。古今紛紜不已、欲

分優劣公道。先論孔老二門、次言佛法功緣。佛法深廣、卒

難論辨。謹按歷代國臣記辨論弘明集春秋廣雅別傳三章百

家諸史等文、粗曾觀覽。且孔老二教不離此方。佛法乃大漢

永平年中、方自西國而來、導利群生。

今欲知老君事迹。謹按國臣記漢魏諸書云、周定王時乙卯歲、

於楚國秦陳群苦縣鄉曲人里、九月十四夜子時、生老子。周

簡王二十四年爲守藏吏、後遷爲太史。此則老子之官職也。

又按國臣記云、老子姓李名聃、其母指李樹而生。身長四尺

二寸、額垂眉粗頭白、唇蹇鼻返、膊尖膀闊、耳聾蓬頭、即

是老子之相也。未論其教、避後周之難、西邁函關、遇尹

喜、說五千言。即今道德經是也。一則不立祖宗出處、二則

不統徒衆、三則官爵卑微。乃老君之揚化也。老子年八十有

五、被德王凌持、逃身入秦地、別長安、西至槐柳鄉、身死、

埋於彼處。今扶風縣槐里存焉。

夫子則不然。按五經云、孔子魯國人、姓孔、名丘、字仲尼。

有賢德、生於周末。歷國無婚、畏於陳秦、懼於盜跖、圍於

匡、削跡於衛、經遊七十二國、莫能見用。求其學者三千人、

傳續者八百人、達者七十二人。惟曾參孝行。顏回至聖、不

幸短命死矣。若論夫子之能、刪諸書、定禮樂、修春秋、述

周易。惟與曾參說孝經一卷。叙衣冠竝修社稷。此夫子之揚化也。又按國臣記云、夫子為國大夫、後為魯司空。此孔子之官職也。父名叔梁紇、始禱於尼丘山、遂生孔子。河目海口、手長過膝、身長九尺四寸、髮長七尺、即夫子之相與也。當今國家社稷詩書禮樂、皆孔子之興焉。

今言孔老二教出處·釋迦文佛眷屬·說法度人·因果大略、三教不齊。

一宗族不齊 二父母不齊 三身相不齊 四眷屬不齊

五弟子不齊 六說法不齊 七降伏不齊 八付屬不齊

九示生不齊 十示滅不齊

又初果不齊 二中果不齊 三後果不齊

又化胡成佛謗、又稱道是天尊·佛是世尊謗。

第一宗族不齊 佛是萬代金輪王之孫、淨飯王之子。孔子是叔梁紇之子、父無官職。老子之父、又無官爵之榮。將孔老宗族比之、狀如幽泉。何更比金輪王之種族。豈不是金鼎類於泥沙。是一不齊。

第二父母不齊 釋迦佛父是淨飯王、母是摩耶夫人。父有六十二德、母有五十二能。孔子之父叔梁紇、德行兼備、為國大夫。其母名徵儀、範有四德、近於蠻國。老君之父名元累、母名積敷。有至德官祿榮顯、經典未聞。今將老君父母、比孔子父母、尚於皇天、類於白日。何更欲比淨飯王與摩耶夫

人。是二不齊。

第三身相不齊 佛身長丈六、紫磨金容、頂出肉髻。圓光一尋、三十二相、八十種好、端嚴具足。老君身長四尺二寸。孔子身長九尺四寸。若將孔老之形、比佛相與、何其螢火比日月之光。是三不齊。

第四眷屬不齊 佛居處、常有天龍八部·恒沙眷屬、護衛。所履之地、地神涌出金道、襯足。所行諸國、國王大臣奉迎、建造伽藍、香花供養。孔子所遊諸國、弟子數不滿三千。未聞其政、莫見其用。老子所行之處、寂寞無人。若將孔老眷屬、見比佛之眷屬、似將一微塵比十方利土。是四不齊。

第五弟子不齊 釋迦佛所有大迦葉·舍利弗·目健連·須菩提·富樓那·迦旃延·阿那律·優婆離·羅睺羅·阿難陀等、並證大阿羅漢果、得六神通、授記當來成佛。諸大菩薩八十億數、八千比丘·六千比丘尼證阿羅漢果。入天四眾無量無邊。孔子弟子難及三千。達者七十二人、惟曾參。有教行之德、顏回·閔子騫·冉伯牛·宰我·子貢。政事冉有、文學子游等。其中或有宰邑之家、與其教矣。老君唯尹喜一人。今將孔老弟子、比佛徒眾、似將一莖草比大地叢林。是五不齊。

第六說法不齊 如來說法、明一切眾生皆有佛性。善修方便、必證菩提。不生不滅常樂我淨。老子說理性、惟虛無自然為體。若比其法、只得神仙生大羅天。若言其實、尚在渺茫。

仲尼說法、仁義禮智信。此是五常之德、尚未生天。更入常樂我淨、始得如達。仲尼之法、只德生六慾天。然佛觀生天之報、如雞如疽。此夫子老君之極理、並為小乘之位、尚未達於初果。況擬攀於大乘。是六不齊。

第七降伏不齊 如來降伏九十六種魔軍外道、悉皆歸依。伏毒象、調毒龍。天魔惡黨、震雷掣電、飛砂走砲、劍戟刀鎗、種種侵擾撓亂。世尊端然正色、住大寂定、一毫無損。由是魔眾攝伏。孔子畏盜跖、懼陳邦。老君亦無所伏。以此而比、何異蚍蜉之羽翼與金翅鳥爭飛。是七不齊。

第八付囑不齊 佛說法華經時、眉間於白毫光、照東方萬八千國土。說涅槃·大集二經時、面門放五色毫光、照恒河沙世界。釋梵諸天龍神魔眾一切有情、皆來聽付囑。唯大梵天王恃其驕據。世尊種種辟喻呵責。其餘癡惡鬼神稍不赴大集會者、四天王飛熱鐵輪、追之令集。仍付囑上足弟子摩訶大迦葉、令次第傳持外、付囑國王大臣、外護佛法。難盡旨意。老君說五千言時、乘青牛、就函谷之中、遂得紫雲之瑞、獨與尹喜一人說之。餘無徒眾付囑。過函谷、渡流沙、杳無蹤跡。仲尼因宴寢間、為顏回曾參、說五常之禮。又為哀公季康子、說家國要道。刪詩書、定禮儀、藏小澤。孔老付囑、比如來付囑、如七寶之瓶比甌甑之器。是八不齊。

第九示生不齊 如來是金輪王位、作大法王。帝釋梵天四天

八部大國王等、皆禮佛足。仲尼·老士官爵、尚不能暢奏其身。況更被季孫所逐。老君為周君下吏、後遷中藏之中。今論孔老之榮華、比釋迦聖妙狀、如燕雀與大鵬爭力也。是九不齊。

第十示滅不齊 按涅槃經云、如來滅度時、入諸定相三昧、涌身虛空、去地高七多羅樹、雙林樹下右脇而臥、住大寂定、於金棺銀槨、化火自焚。收舍利八斛四斗、分布四大部洲、造八萬四千寶塔、與一切眾生、增長福田。仲尼臨化時、唯夢奠兩楹、托質山澤、自知綏遷、葬於墳塚。老子之化、托質砂磧。文吏尚不知處、或云秦地槐柳。今將孔老示滅與佛涅槃、豈同生之誕化。是十不齊。

又如來住世、有殊勝者三。

一 如來將欲下生、在兜率天、與諸同事天子、說無常法、種種勸勉勿貪五欲樂。復現十種瑞相、下應人間。不生邊地、徧觀閻浮何國處天之中、何國帝王君后仁慈祐物忠正賢能、堪為父母。由是下生於迦毗羅國。其母摩耶夫人、四月八日游毗嵐園、手攀無憂樹枝、從右脇誕生太子。九龍吐水、周行七步、指天指地云、天上天下唯我獨尊。是謂第一殊勝。世所未有也。

二 則太子長大、選擇師、傳授以詩書禮樂、乃至世間工巧文武伎藝靡不該通。以至無書可讀、無師可傳者。父王將以金輪寶位而以嗣之。先是、占相者言、太子即非金輪王位、

乃為法王之位、利益無邊。忽於夜半子時、逾城竟入雪嶺、六年而成道果。坐寶蓮、乘空、往忉利天、三月、為母說恩愛別離之法。種種安慰其母、以盡子母之情。阿闍世貝王湯佛慈誨、世尊遙知、帝釋天遣鬼神作三道寶塔。中央用閻浮檀金、右用琉璃、左用瑪瑙。欄楯雕鏤極為嚴麗。下降人間、還靈鷲山。是為第二殊勝。世所未有也。

三 則如來在世七十九載、化緣既畢、外道波旬請入涅槃、示現世間病相。起為阿難諸弟子等、付囑法藏。受梵釋諸天及純陀末後之供、然後入大寂定。神游五蘊·十八界·四禪·八定。於夜半子時、入於無為涅槃。準輪王葬儀。摩耶聖后、自忉利天而下、悲號哀泣。示双趺自金棺中。出示人天、涌身於虛空中、高七多羅樹。為母說離別法、然後化火自焚。出舍利八斛四斗。八國君主、臨壇競爭。以兵戰強取舍利。諸菩薩以如來慈悲平等之言、息其諍鬪、均為八分八國。各以寶瓶盛貯。其餘小邦或炭或灰、淨掃而歸本國、各起寶塔、奉安供養、以為植福之基。是謂第三殊勝。世所未有也。

又三果不齊。求道教、則燒丹·煉藥·吞霞·伏氣·行法·咒水。其藝不出世間有為之事。飲酒食肉却云不礙。求佛道者、或在家出家、棄食酒肉五辛、授受如來五戒十戒、不令毀犯。持經·坐禪·觀空·入定、一念纔悟、直超佛祖、解脫六道、不歷恒河沙劫。此是初果不齊。

又求道教人、只願昇仙之人、年長滿足、還落人間、如箭射空、勢盡還墜。此乃道之極也。事佛者即不然。昔有五百仙人、發意求無上菩提。中證菩薩、下證阿羅漢位。又昔五百仙人壽命皆五百歲、須跋多羅壽八萬大劫。後遇佛說法、乃授誠懺悔、出家證阿羅漢。此中果不齊。

又求道教者、若得神仙、即乘雲駕鶴、往來五嶽、游歷三天、不離人世。若得昇天、壽百千歲、期有數限。小見之流、以為長年、何異夏虫井蛙。必竟命極福盡、不免泥犁輪迴受苦之報。求佛道者即不然。發意不願生天、不願神仙、志求佛道、出離三界、超越輪迴、了見化身、將十方國土、入一毫之中、或放一毫相光、照開三千大千世界。故佛法化現不同。即是後果不齊。

又言化胡成佛謗、且凡夫垢重不懼因果。云化胡成佛、帝聞此語、寔為謬哉。可謂、自謗徒招虛妄之愆、於佛法一毫無損。謹按大藏所載、昔者劫燒之後、世界初成、未有日月之照。有二大菩薩、奉佛勅來、化身茲土、下救蒼生。一曰應聲大土、號伏羲皇帝。二曰吉祥菩薩、乃女媧帝后是。二菩薩爰立三光、始興八卦、利益無邊。又按空寂所問經及天地經云、吾續令迦葉尊者至彼方、名曰老子、號無上道。又令儒童菩薩至彼方、名曰孔子。爰立五常五行、班行于世。孝順天地父母、無非助揚化、若鼎足焉。民到于今、翕然從教。是知、

佛者高而無功、貴而無位。又按諸史記傳、晉明代周書異記云、隋朝博士姚長謙^④·曇無寂法師^⑤·琳法師別傳·國臣記·諸家歷代圖等云、釋迦文佛乃是周昭王二十四年四月八日生。昭王在位五十一年崩。立穆王五十五年、恭王二十二年、懿王在位二十五年、孝王十五年、夷王十六年、立厲王十一年、立宣王五十一年、幽王十年、平王五十一年、桓王十年、莊王十五年、僖王二十五年、惠王二十年、襄王二十三年、立項王六年、立定王二十一年。其乙卯九月十四夜子時、生老子。按歷帝記云、佛是周昭王二十四年甲寅四月八日生。至定王二十一年都計四百五十三年、方生老子。年代隔遠、何言化胡成佛。諸書不載、記傳無聞。愚惑雷同、共興謗訕。信與不信、事在當人、何假虛詞。毀訾大聖、非徒無益、枉招不善之報。又周定王二十一年、老子生時、佛已入滅度後。老子於砂磧嘆云、我生何太遲、佛滅何太早不。釋迦文心中常懊惱、果謂化胡成佛哉。僕一介布胃、粗竊陳篇、孤陋寡聞。何忍當例毀之。有志之士、洞明此理、慎勿疑謗。又謂、道在佛先。豈不聞、佛曰、吾得清淨自然之道、不動不變、充塞乎天地、湛然常寂。聖人於此體中、得大自在。至哉、安有先後。謹按破邪論云^⑥、吳國太宰齋問孔子曰、夫子聖人歟。對曰、丘博學強記、非聖人也。又問、三王聖人歟。對曰、三王善用智勇、聖非丘所知也。又問、五帝聖人歟。對曰、

五帝善用仁言^⑦、聖非丘所知也。太宰大駭曰、然則孰為聖人乎。夫子動容、有間曰、丘聞、西方有大聖人、不治而不亂、不言而自信、不化而自行、蕩蕩乎民無能名焉。吳主又問闕澤曰、孔子·老聃得與佛比對以否。闕澤對曰、遠則遠矣。孔老設教、法天制用、不敢違天。諸佛設教、諸天奉行、不敢違佛。在天同天、在地出沒隱顯、何施不可。欲界六天·色界十八天·無色界四天、總為二十八天、名為三界。我佛是即天之號。世尊號者三世之上、而得世尊之名。佛為二十八天之主、共立此號故、稱世尊。彼一天之獨號者、故稱天尊。咸謂、道是天尊、佛是世尊。故有是辨。所謂跋鱉與騏驎爭先馳也。按國臣記^⑧、佛是周昭王二十四年四月八日、於淨飯王宮降生太子。感天地震動·江河泛濫·草木開花·甘泉涌注。昭王問太史蘇由、是何祥瑞。由奏曰、西方有大聖人出世。昭王曰、此相狀如何。由奏曰、身長丈六、紫磨金容、項佩圓光、明如赫日、胸題卍字、足躡千輪。行則帝釋引前、坐則梵王隨後。昭王心生疑懼。於我國內、有損益乎、恐來相侵朕國土。由對曰、不然、此去一千年後、有教法流傳此土。即是降生祥瑞也。又國臣記云、漢明帝夜夢神人、身長丈六、殿上遊行。帝乃驚駭、乃問太史傅毅、此夢是何祥瑞。毅奏曰、臣曾覽周書異記云、西方有大聖人、其名曰佛、一千年後、教法流于此土。自周昭王至今、已得九百八十餘年。

必是佛教流入此土。帝乃龍顏大悅。即遣使、望西天迎請。至月氏國、見有二異人。圓頂方袍、白馬馳經。乃請問二菩薩摩騰·竺法蘭。將朱驢白馬、載四十二章經·白氎布畫釋迦佛像、云、欲至漢朝流傳教法。使臣迎接而歸本國。此教法流傳此土之始也。

又國臣記云、魏明帝時、有僧曇無讖、與道士姜贇論義。乃問曰、何教法先。道士奏曰、老君化胡成佛。僧曰、佛、周昭王二十四年生、穆王時入滅。周定王二十一年、方生老子。相去一十八帝、計四百五十三年、老子始生。年代綿遠、豈不謬乎。按六十甲子、周穆王至定王時、佛滅度三百七十四年、定王治國二十一年乙卯歲、始生老子。在母胎中得八十年、生下頭白、故曰老子。若言化胡成佛、一則年代不同、二乃生時在後。實爲虛謬。帝乃大怒。據此全無道理。便勅國監博士許詢一十二人、於道觀檢尋經論。許詢等奏曰、老君只有五千言、餘外更無別說。臣等所議皆憑國臣記。據姜贇所說、誠為謬言、欺詐國朝。于時明帝愈行大怒、誑勅之罪、不欲盡言。又國臣記云、周穆王五十四年壬申三月十五日平旦、暴風卒起、傷折樹木、天地陰暝、江河騰沸、六種震動、白虹十二道、南北交光。穆王問太史扈多曰、是何祥瑞。奏曰、西天大聖人滅度、示見衰相。穆王暗生歡喜云、朕憂此人侵我國土、今已入滅。即涅槃也。又國臣記云、漢永平十五年、

洛陽西興白馬寺。五嶽道士嫉妬盡來朝、現便擬除佛法。明帝乃問竺法蘭等、如何合公道。竺法蘭奏曰、世間公道莫若於火。帝乃就白馬寺前、築壇燒經。於正月十五日午時、竺法蘭焚香啓告云、佛法委在國王大臣。今被五嶽道士諸善信等六百餘人、定其邪正。願佛慈悲、潛生加護。焚經、須臾之間火滅。道經皆成灰燼、佛教儼然不動。蓮華亂涌、驗視教字、不損一毫、只見烟熏、紙黃、木軸赤色、字轉金色。經卷皆作黃卷赤軸。明帝大悅、遂罪褚善信等、不可盡說。大興佛法、勅天下、應上元節、悉皆點燈、助佛光明。故知、佛法不可思議、造次之心莫能測度。又漢明帝問摩騰·竺法蘭曰、佛法種族如何。對曰、佛是萬代金輪王之孫、淨飯王之子。若不出家、決定作轉輪聖王、領四天下。七寶具足、千子圍繞。所捨王位而願出家。開人天眼目、示三乘涅槃、作衆生之慈父。孔老二教、東不流於海際、南不出於蠻夷、西不至於葱嶺、北不至於單于。佛法即不然。近則百億須彌、遠則徧周沙界、普及有情。況我佛、一則身相有異、二則說法不同、三則利益無邊、四則神通廣大。又初從摩耶夫人右脇降生之時、四方各行七步、地神涌出金蓮乘足。一手指天、一手指地云、天上天下唯我獨尊。初避宮室之榮華、別離二親、入雪嶺修道。夜半子時、淨居天子報之、四天王捧馬足、從空而去。六年道果圓成回宮。帝釋梵王及諸國王、父淨飯王、母摩耶

夫人、各禮佛足。若比孔老二教、遠則遠矣。僕乃按大藏典記所載、即非臆說、妄下雌黃。官徒之暇、因閱藏教、徧覽諸經、搜求聖意、備見諸佛慈悲、曲開方便、為群生故、出現於世。

優劣傳者、敬述三教出世先後、使之來者蕩除疑謗。若遇高才博雅多聞君子、更請詳究其源。伏望、同開曠達之懷、搜求諸佛無上妙道、俾十室至於千萬、同獲菩提之大果、超出一門、永為道種。豈不善哉。其間未甚深聞。母惜細看。

宗鏡錄 西域記 因果記 歷帝記 辨正記 寶林傳 國
臣記 破邪論 通明集(廣也) 法苑珠林 春秋廣雅 周漢史書
異傳

已上諸論集傳記、皆古今英烈帝王明臣釋子、類序編集、流布於世。誠非小補。既明教法、當具奉行。敬佛如身、重法如命、奉僧如親。興建伽藍、造立聖像、書寫經卷、布施珍財、捨闔諍之心、生難遇之想、利濟黎元、資益恩有。使帝基鞏固、同盤石之永安、佛日光輝、等風輪而不動。

三教優劣傳 終

註

(1) 唐・道宣撰釋迦方志卷上(大正藏卷五十一、九四八頁c)。以下の十行はすべてほゞ釋迦方志による。故佛王按之。此封疆……は故佛王之。按此封疆……の誤り。宋藏本は釋迦方誌に作る。

(2) この記事は、法琳の破邪論にもとずいた唐・道宣の集古今佛道論衡卷甲(大正藏卷五十二、三六九頁b)を承けたものである。同書には、通道觀道士姜斌と融覺寺法師曇謨最との問答として記録している。「周定王即位三年乙卯歲、於楚國陳郡苦縣屬鄉曲仁里、九月十四日夜子時生。至周簡王四年丁丑歲、事周爲守藏吏。簡王十三年遷爲太史、至敬王元年庚辰歲、年八十五、見周德凌遲、遂與函關令尹喜西入化胡」という。同じく道宣撰述の續高僧傳卷二十三曇無最傳參照。注(7)參照せよ。

(3) 大般涅槃經後分(唐・若那跋陀羅譯)など參照(大正大藏經第十二卷所收)。上欄の引用書目に見える寶林傳とは、その卷一、卷三などに見える佛傳や弟子達の記事を直接引用したのではなく、節抄したものを指すのであろう。このほか宗鏡錄・法苑珠林(卷四十)などを引用したことを記しているが、これも正確な意味で引據として明示しているのではない。

(4) 阿闍世王の一名阿闍貫の貫を、世貝の二字に誤りかけたもの。

(5) 大藏の所載とは、辯正論卷五の記事を指す(大正藏卷五十二、五二二頁b)。

(6) 空寂處問經はすでに佚した偽經の空寂菩薩處問經のこと。隋の法經らの衆經目錄卷二には、空寂菩薩處問經一卷、一名法滅盡、此經仍妄炳然、固非竺法護所譯。と記している。西晉竺法護譯といわれる法滅盡經(大正藏卷十二所收)も、その末法思想的な内容や、壽命延長・縣官刑罰などの文面からも、この經が五世紀頃中國において作製されたものであることを想像せしめるものがある(開元錄卷十八參照)。

天地經は、おそらく義淨譯と稱する天地八陽神呪經(大正藏卷八十五所收)を指すのであろう。しかし三教優劣傳に記すようなことは、現行の法滅盡經や、天地經にはみあたらない。破邪論卷上には、老子大權菩

薩經云、老子是迦葉菩薩、化遊震旦という(大正藏卷五十二、四七七頁c)。

(7) 唐・法琳の辯正論卷五には、隋世有姚長謙者名恭、齊魯濰州博昌人、在隋爲修曆博士、學該内外、善算術。……長謙紀云、佛是昭王二十六年甲寅歲生。穆王五十三年壬申之歲、佛始滅度至開皇五年、得一千五百七十六載。三教優劣傳のこの一段の記事は、辯正論のこの後に、與周書異記並漢法本内傳及法王本紀、與尚書令闕澤魏曇謨最法師所記不差。とあるのから推しても、おゝむね法琳の記事によつてゐることが知られる。晉明代周書異記とは、東晉明帝の代に撰述された周書異記の謂であらう。

(8) 曇無最は曇無(謨)最の誤りである。續高僧傳卷二十三、魏洛陽靈覺寺曇無最をいう。大乘義章を撰し、菩提留支が梵文に翻譯したという。通道觀學士姜斌との佛道優劣論争が知られている。洛陽伽藍記卷二に、彼が涅槃・華嚴の講を善くし、某人の夢に闍維王から講經は比丘第一の麤行であるとして、黒門に入ること命ぜられたと世に傳えられたことは周知されている。(塚本善隆著魏書釋老志の研究、洛陽の佛教教學參照)

(9) 破邪論卷上(大正藏卷五二、四七六c)四七七頁a)。吳主と闕澤との問答は同書(四八〇頁c)四八一頁a)に見える。

(10) 破邪論卷上に、周書異記云として記すところ(大正藏卷五十二、四七八頁b)と通ずるものがあり、唐初における佛道先後優劣に關する論議の資料の混淆さがみられる。

(11) 曇無最はもとより曇無最の誤りである。もつとも早く佛道先後についてのこの俗説を傳えたと思われる破邪論には曇謨最と記している。このような年代論の詮索は無意味なことであるが、破邪論卷上・集古今佛道論衡卷甲に老子が周の定王即位三年に生るとするものが、本傳には周の定王二十一年生るとし、また訛傳の原因などを推測せしめるものがある。これについては吉岡義豊著佛教と道教第一冊所收、道佛二教の對辯書としての「漢法本内傳」の成立について、及びそれに批評を加えた大淵忍爾稿、敦煌本佛道論衡書考(岡山大學法文學部學術紀要第十三號)、龍谷大學圖書館藏、古經堂徹定舊藏の天慶五年(九四二)書寫本を長寛元年(一一六三)に轉寫したものにもとずいた鎌倉期古鈔本「傳法記」など參照すべきである。

(12) 破邪論卷上、續高僧傳卷二十六曇無最傳には衛尉許伯桃に作る。本傳で國監博士許詢とするのは、東晉の頃支遁や王羲之などと親交のあつた許詢の名を採用して、その大をほこらんとしたものであらう。

書評と紹介

香月乘光著『日本の宗教』2(浄土宗)
伊藤唯眞著

平 祐史

本書は一口に云つて浄土宗通史である。浄土宗史の概説書には、周知の通り古くは岩崎誠玄氏の『浄土宗史要』(明治四十三年)があり、續いて大島泰信氏の『浄土宗史』(大正三年・浄全二〇所收)恵谷隆戒氏の『概説浄土宗史』(昭和十一年)及び『浄土宗史』があり、その外、井川定慶氏の『浄土宗史概説』(通俗浄土宗講座所收)等を擧げることが出来る。しかし、これらはいずれもはるか戦前の刊行であり、しかも従来浄土宗においては、宗史の概説書が極めて少ない。現在佛教各宗派史の研究において最も多くの概説書類を刊行し、しかも独自の研究分野を開拓し、宗史學の方向づけを試みようとしているのは、眞宗史の分野である。かゝる各宗派史の研究動向からみて、浄土宗史の研究はかなりおこなわれていると言わざるを得ない。その理由は従來の浄土宗教學界においては、宗學(組織宗學)の研究が優先し歴史的研究は常に第二義的に考えられたことを見逃すわけにはいかない。それは宗史の研究がいわゆる宗學者の研究の餘暇に行われると云う極めて副次的なものであつたことに起因する。又假りに宗史研究がなされたとしても、宗祖の周邊をめぐる極めて限られた問題に焦點が絞られ、現代の宗派の寺院

や僧侶の生活と最も關係の深い、しかも現在と最も近い近世及び近代の宗史に關する諸問題については、殆んど關心が示されていなかつたことにも一因がある。こうした教學界の傾向の中にあつて、この種の先驅的業績と見受けられるものに、やはり大島泰信氏の宗史を擧げねばならぬであろう。更にこの大島宗史の系譜を繼承すると看做されるものに、恵谷宗史が擧げられよう。従つて浄土宗史界では極く最近までこれらの業績の右に出るものがなく、換言すれば大島宗史及びその系譜が浄土宗史の研究を支配していた。加うるに宗學研究に比して、宗史研究の輕視は宗學のみならず宗史をもドグマ化する傾向を帯びつゝあつたことは否めない。

しかしながら戦後の歴史研究の著しい發展は、特に佛教史の分野においても顯著なものが見られ、組織佛教學とは別に佛教史學と云うユニークな研究分野を開拓し体系化するに至つたことは周知のことである。こうした新しい佛教史學の立場は、更に新しい宗門史學の方法を呼んだ。その濫端は宗門學匠の手によつてなされたものではなく、むしろ在家史家の刺激によつてなされたものと云つてよい。特に最近浄土宗においても、宗門史家の間では在家史家との交渉が頻繁となり、浄土宗史に關する各種の研究會の誕生が各地に見られるようになり、相互に史料の交換や共同研究等が活潑化して來たことは注目に値する。かゝる研究方向の轉換期に新しい浄土宗史の刊行が渴望されたのは云うまでもない。本書の著者香月・伊藤兩氏はこのような各種の研究會を母胎とし、相互に連繫しつゝ、研究に着手した人達でもあつ

た。

二

元來、宗門史の敘述には宗學的感覺と歴史學的感覺が要請される。特に煩瑣な宗學の問題については、歴史學徒は見送り勝であり、宗學者は歴史學の方法に手ぬかりが多い。従つて宗史敘述にはこれら双方の兼備することが最も望ましい。著者香月氏は廣く知られている通り宗學畑出身であり、その豊富な學識と體驗とは斯界の中堅とされている人である。又、伊藤氏は典型的な戦後派文化史の流れをくむ理論史學を修め、加えて民俗學的方法の洗禮をうけ、更に社會經濟史的方法の導人にも經驗を持つ青年歴史家である。こうした全く領域の異つた二つの分野からの相互連携は、従來の宗史の盲點を補う上に充分な布陣と見なければならぬ。かゝる兩者の連携は本書の敘述において、宗學と歴史學との連携を可能なまでに緊密にし、且つ有機的な宗史の把握を試みようとする意圖がよくみられる。

さて、本書の特色について紹介するならば、先ず注目されるのは、獨自の見解に基づく目次の編成である。従來の宗史における目次編成は、特異な宗史の歴史區分によつて教團動向をいわば發展的に把握しようとして試みて來た。しかし本書の立場は、歴史の解釋を單に發展の見解によらうとする従來の歴史の意味づけを脱皮して、その時代々々における教團の様相をそのまゝ、敘述し、その中に歴史的意義を把握しようとして試みている。しかもその章節には、教團史的な性格がにじみ出ている。このことは内容において

も同様で、従来の宗史が列祖や著名僧侶及びその寺院、更に傳燈譜脈を中心とする敘述の傾向をもつた、換言すれば傳燈史的把握であつたのに對して、本書は明らかに敎團史的敘述を試みようとしている點に注目される。かゝる敘述の基礎資料として、戦後の宗史に關する數多くの新學說や新資料を網羅し、且つこれを整理してその基礎にしていることである。例えば本書の『專修念佛の「開宗」』において見られるように、その開宗年時について數年來學界を賑わして來た椎尾博士を始め重松氏、井上・福井兩博士等の學說を取り擧げ、更にこれらの諸說について批判を試み、從來宗門で重視して來た承安五年四十三才説を法然の回心——精神の開眼——の年として意味づけようとしているのはその典型的な例である。この開宗についての見解は、香月氏の常に強調されることである（佛敎文化研究第六、七号等）が、このことは特異な宗學の立場と歴史學の立場を相互に連繫させつゝ、これを意義づけようとしているものといえる。又、法然を始めその周邊の問題についての論述はさすが宗學の傳統を繼承するものか特に光彩をはなつている。著者の兩氏が岸知恩院門主を上首とする「法然上人傳研究會」の有力な構成メンバーであるだけに、過去數年間に亘つて蓄積された研究の成果を披瀝して研究に厚みを加え、宗祖生誕や流謫地に關する考證についても、上記研究會が實施した實地調査の結果をそのまゝ紹介し、從來依憑されがちな『四十八卷傳』のみに頼らない有機性と彈力性に富む敘述方法を用いている。かゝる意味で本書敘述の中核をなし、然も本書の壓巻と見做さ

れるところは、第五章に盛られる『近世敎團の胎動』であろう。筆者は極論すれば本章なくして本書の特色はあり得ないと云いたい。即ち従来の宗史の範圍では元祖から三祖及びその門下の活躍までの宗史が語られ、次いで突如として聞・西二師の中興が語られるのが常で、三祖及びその門下から聞・西までの宗史の動靜については、殆んど皆無と云つてよい。又、假りに語られたとしても、傳燈系譜を中心にして編年的に列祖や著名僧の動きが敘述されるのみで、極めて平面的な考察に過ぎず、從來あまり敎團史の見解は示されなかつた。いわば敎團史の空白時代があつた。この空白時代を傳燈系譜に基づくアプローチから脱皮して、中世の宗史上恐らくあまり多く語られたことのない然も敎團構成上最も部厚い層をなす無名の僧侶群——換言すれば古代・中世を通じて佛敎の民間降下に活躍した多數の無名遊行僧・念佛聖の系譜に連なる民間宗敎家——の動靜を把握し、これらが浄土敎團形成史上どのような形式で参加したのかについて、メスを加えることによつて、この空白時代を埋めようとしている。これらの問題については、すでに堀一郎博士によつて、まとめられはしたが、著者伊藤氏が一九五二年頃より手がけて來た課題でもあつた。加うるにこの課題は竹田聽洲敎授を中心とする著者伊藤氏を含むグループが從來等閑視されて來た浄土宗の末寺帳である『蓮門精舍舊詞』の史料性を価値づけることによつて、この時代の空白を埋める研究の手がかりを得、本研究の進捗を促す基を開いたと云つてよい。こうした數多くの個別研究の成果を踏まえて、従来の宗史の

空白時代を取り戻そうと試み、併せてこの敎團基層部の動向を従前から大きく取り擧げられている聞・西二師の敎團意識の高揚と云う傳法定を中心とする宗學形成上の課題にまで止揚し、その接觸點を求めようとする意圖が見られる。又敎團形成の基盤を單に著名僧侶や著名寺院の動きにとらわれることなく、一般群小寺院の成立の事情を數個の類型に分けて把握し、これによつて寺院成立の一般的史的動向を掌握し、更に在地寺院の師檀關係の締結される條件や本末團の形成に到るまでを追究し、この狀況を近世敎團の胎動と見做しており、その形成の歴史的時点を中世末の動亂を経過した直後の中・近世の時代的轉換期と云う極めて特徴ある時期に求めようとしている。かゝる特異なアプローチによる宗史の敘述は、近世の浄土宗史は勿論のこと、近世佛敎史の歴史的意味の把握にも大きな影響をもたらすであろう。従来の見解に基づく近世佛敎の概念は、幕府のキリシタン禁制に伴つて成立を見たと言ふ寺檀制に支えられて、寺院及び敎團が今日に及んだと一般に考えられては來たが、然し本書の立場から考え合せると、こうした従来の一般的な歴史通念を再考せしめる餘地を殘したことである。即ち寺檀制の成立は、キリシタン禁制以前に成立を見たと言ふ在地寺院の事情から寺檀制の素型が中・近世の歴史的社會的交替期に求め得る可能性を示唆したことを意味する。こゝに近世佛敎の歴史的意義を新に考ふる上に極めて重要な意味を見出すであろう。

以上簡単に本書の特色について觸れては来たが、必ずしも全面的に賛意を表そうとするのではない。即ち前述の如き『近世教團の胎動』に比して、三祖「良忠の關東進出」の課題は、いわば中世浄土教團史を飾る最も大きな問題であるにか、わらず、本書においては極めて稀薄に取扱われたきらいがある。特に良忠を中心とするその教團と阪東の在地御家人、武士團との關連を、近世初頭の敘述の如き迫力ある筆致で示されたならば、尚有意義であつたらう。勿論、従来の宗史研究においても、阪東武士團と三祖良忠に關する課題については、あまり研究のメスは入れられていないし、特に社會經濟史の立場からも究明する必要があるであらう。こうした研究の状況下では、そのことはまことにやむを得ないことであつたらうが、若し假りに阪東武士團と中世浄土宗教團との關係が浮き彫りにされたならば、この部分の敘述はもつと迫力のあるものになつたであらう。更に本書がシリーズ物と云う特殊な刊行物である爲、紙幅の關係上やむなく割愛せざるを得なかつたと風聞しているが、全般的に社會的背景の描寫が稀薄であつたことは、本書が有機的な歴史把握に終始された力篇であつた點からおしまれてならないものがある。

次に甚だ重函の隅をつ、くきらいはあるが、近世における『教學の發達』において、教學上貢獻をした多數の學匠の中、名越派の學匠の名が特に注目される。この點、かつて三祖門下の尊觀が一念業成義

を立て、白旗派良暉と袂別した名越の系譜であるにか、わらず、近世において、本流と、他の著名檀林の學匠を壓制的に壓えて宗學研究上光彩を放つに到つた歴史の根據はどうしたことになるものであらうか。かゝる教學史上の課題にも検討が加えられるならば、尚面白いものがある。

本書は奇しくも元祖上人七百五十年大遠忌と云う記念すべき年に上梓され、八百餘年に亘る浄土宗史がこの個性ある一巻に網羅されたことは、斯學關係者として著者以上に嬉ばしく思うものである。戦後渴望されること久しく待望の書であつたこの先驅的な業績に對して甚だ輕薄な紹介を試み、且つ貴重な勞作に對して數々の非禮な愚見を加えたことを寛恕されたい。然しかゝる合理的近代歴史科學の上に立つ宗史研究が、今後の宗學研究の振興に資されるならば、本書上梓の意圖は充分に達せられたと見てよいであらう。尚著者の兩氏は限られた紙幅の關係上、充分意とするところを敘述出来なかつたと吐露されているので、更に割愛の部分を増幅の上、再刊を試みられる豫定と聞いている。著者兩氏の御研究が、今後も着實に進展することを希念して擲筆する。

(B6版、尚本篇の外千葉乘隆氏の「眞宗」が收められている。二六〇頁 昭和三十六年八月刊三六〇円寶文館)

浄土宗尼僧史 浄土宗尼僧史編纂委員會編

B6版 本文三四六頁 寫眞 一四頁
頒 價 五〇〇円

發行所 京都市東山区林下町吉水學園高等學校

法然上人七五〇年御遠忌記念出版として、「浄土宗尼僧史」が本研究員研究所研究生を主體とする浄土宗尼僧史編纂委員會の努力によつて、出版されたことはまことに慶賀に堪えない。浄土宗の尼僧史としては、おそらく本書を以つて嚆矢とするであらう。本書の内容は第一節でインド・東南アジア・チベット・中國・朝鮮・日本の尼僧についての概説がなされ、單に浄土宗尼僧の事蹟のみに限られていない。第二節では古く中將姫をはじめとして、近くは太田垣蓮月・慈本・久我聲圓・内田貞音・颯田本眞・同諦眞・海沼教隨・輪島開聲・木原圓隆・奥村得音・久世成章・井上惠薫・敷内實善・同好山・八幡清觀・森靈順・廣瀬定源・玉腰孝俊等、各方面に活躍した浄土宗尼僧の事蹟が關係深い人々の手によつて記述されている。この外、みるべきものに善光寺大本願の沿革や大阪の累徳學園の園歴をはじめとして、大阪の尼僧寺院に傳わる無量寺灸の由来等が含まれている。第三節には尼僧寺院として由緒深い奈良の興福院、京都の光照院・三時知恩寺・袋中庵・照臨院、尾張の貞壽寺等の沿革が述べられ、第四節に浄土宗全尼僧の團體たる吉水會の結成とその活動の歴史、さらに尼僧教育機關たる尼衆學校の創設から吉水學園への發展の經過等、浄土宗尼僧界の現況が述べられている。最後に四〇頁に及ぶ浄土宗尼僧史年表がつけられ、尼僧史としての體裁をととのえ

ている。

短期間に多くの資料を集め、これだけの出版をなし得た編纂委員の努力を多しなければならぬ。浄土宗全尼僧寺院の分布情況や尼僧の實數等の統計等に多少の瑕瑾はあるが、近世浄土宗尼僧界の實態は本書において他にその詳細を知ることとはできない。これらの事蹟を基盤として、更に廣く佛敎女性史が明らかにならねばならぬであろう。(藤吉慈海)

塚本善隆「魏書釋老志の研究」

昭和三十六年三月 佛敎文化研究
所出版部刊 A5 五四四頁

久しく待望していた塚本博士の魏書釋老志の譯註がついに出版された。學界にとつてこの上もない喜びである。魏書はいうまでもなく中国官撰史書の一であり、釋老志の項目を立てている唯一の正史である。それ故にこれを完全に讀解するには、北朝史の認識に加えて佛敎及び佛敎史の知識が絶対に必要になつてくる。一般に佛敎に暗い歴史家達にとつては難解で敬遠せざるをえなかつた。またこれが北朝佛敎史の根本史料であるにもかかわらず、一般史の素養を缺く佛敎研究者には函が立たないものである。しかく厄介な史料を驅使した譯註を作るとなれば、佛敎にも一般史にも精通しなければならぬ。廣い學殖と長年の研鑽を経られた塚本博士にしてはじめてなしうることである。今日まで内外の學界が博士の譯稿の公表を渴望して止まなかつた所以もここに存したのである。序文によればこの原稿はすでに十数年前に出來上つていたが、種々の事情から久しく博士の筐中に収められ、昨年博士の京都大

學退官の機によりやく出版の運びにいたつたという。研究の開始からすれば實に二十數年にもなるであらう。そして出版に際しては舊稿に補訂を加え、また釋老志の理解に資するための論文三篇を附載して、五五〇頁に及ぶ大著に仕上げられた。まさに本書こそ、多くの星霜を経て結晶せる博士の北朝佛敎史研究の精華といわねばならない。それ故にまた本書が學界に裨益するところも極めて大きいのである。以下簡単にその内容を紹介してみたい。

本書は解説篇、譯註篇、附録の三篇で構成される。解説篇では魏書の撰者魏收の生涯をたどつて、正史で唯一の釋老志を作るにいたつた彼の佛敎的環境を究め、併せて彼の生きた時代―北魏末より北齊―の佛敎の發展を明らかにして、釋老志の「東魏につづく北齊佛敎史を補」なわれた。したがつてこの論文は譯註への導言であるとともに、博士による釋老志續篇という意味をも有している。魏收は佛敎の景園氣をもつ家庭と社會の中で生長し、北魏洛陽の全盛佛敎も少年期に親しく見聞するところであつた。北魏史における佛敎道教の重要性を認めて著わした釋老志に佛敎の記事が壓倒的に多いのも、彼のかかる環境に起因する。東魏北齊期に佛敎の中心は都とともに鄴に移つたが、王室・貴族に支えられ華麗を誇る教團は實踐行を忘れ墮落頹廢の極に達した。魏收が魏の佛敎の結論で「流弊の極如何ともなし難し」と歎息したが、それは同時に現實の佛敎に對する痛烈なる批判警告でもあつた。すぐれた史眼と巧みな史料操作でかく説かれる博士の文章は一氣に讀ましめるものがある。ただ、魏收の小字が佛助

であつたことに注目しておられるが、この場合の「佛」は音ヒツ、彌の意で佛敎の佛とは無關係であらう。もし後者の意を含むとするならばそれは驚くべき事實で、彼の家庭は彌佛していたといわなければならぬ。第二篇の譯註は勿論本書の中核である。先ず釋老志の文を内容によつて七十七の節に分ち、一々に内容を示す標題が付けてある。利用するものにとつて大變有難い配慮である。各節では原文・校記・註・譯文の順序で記述され、その後解説あるいは補註がつく箇所もある。原文は百衲本魏書を底本とし、校記で魏書の他の諸刊本及び廣弘明集・冊府元龜など釋老志の抄出引用の文との異同が擧げられている。はじめに嚴密な校訂本でないことを斷わつておられるが、筆者が魏書の諸本と校合してみた限りでは、百衲本の文字の誤脱はかなり適確に指摘されている。氣付いた二三のミスを挙げれば、**・文言を又言に校訂しながら譯文では前者のままである(一一二頁―)**。與共談論の校記に「諸本は其」とあるが、百衲本のみ其で他本は共(一八三頁)。**・百衲本では一百四十尺の四十の二字なく(二七六頁)、また譯文は一百五十尺に誤る。長六寸を冊府元龜により六尺六寸とするが(三四七頁)、南監本は六尺に作る。昇高定分の昇は卑の誤り―百衲本も卑に作る、單なる誤植か―(三四三頁)、従つて譯文も訂正しなければならぬ。その他、校合の仕方が不統一である點も氣になつた。これらは些細な間違いで本書の價値を減ずるものではないにしても、この譯註書は將來半ばテキストとして盛んに用いられるに違いないのだから、原文に對する技術的操作には**

十全を期していただきたかった。次に註は實に詳密周到を極め、博士の釋老志における蘊蓄のほどを窺がいろいろ。なかには本書の四五頁を占める、獨立して一箇の論文になるようなものも少なくなく、また見ることの容易でない後漢紀の史料のごときは長文を引用するなど、讀者に對する行き届いた配慮がなされている。それは通り一べんの無味乾燥な註記でも、物知りの漫言でもない。生き生きとした、用意のある文章で綴られている。そして要處につけた解説とともに、これは釋老志の補正と肉付けの役目を果している。換言すれば、博士は魏収が書いた筋書に沿い處々添削を行ないつつ、註と解説を通じて佛教の傳來より東魏末にいたる自らの佛教史をも述べておられるのである。ここに本書の偉大さがある。

かかる背景をもつて譯された譯文も博士の圓満な學徳が滲み出たような無理のない文章である。その上、原文で理解出来ないところを他の關係史料で補い、歴史的背景をもつて裏付けを行なうなどは、永年にわたる研鑽にしてはじめて可能なことである。讀者はここに本書の眞價を見るであらう。附録には「北周の廢佛」「北周の宗教廢毀政策の崩壞」の二篇を収める。いずれも舊稿を増補したものであるが、これによつて釋老志に缺ける「西魏・北周の佛教を補い」魏収が慨歎した佛教の墮落と弊害の結末 || 北周武帝の廢佛・新佛教の萌芽 || をたどり、「釋老志の釋部の一結論」を示されたのである。

本書を通讀して強く印象づけられるのは、博士において魏書釋老志は完全に消化されて文字通り血となり肉となつてゐることである。それがかの『支那

佛教史研究・北魏篇』などの巨大な業績を生み出すもととなつたのだが、本書自體單なる譯註書に止まるものではない。前述のごとく譯註篇は形を變えた博士の佛教史であり、附載の論文三篇はその續篇であり、終結篇であつた。従つて本書はまさしく『北朝佛教史通論』なのである。讀者はよろしく本書の意のあるところを十二分に汲み取るべきである。

(竺沙雅章)

魏書釋老志の研究

塚本善隆著

第一 解説篇

第二 譯註篇

第三 附篇

一 北周の廢佛

二 北周の宗教廢毀政策の崩壞

A 5版 五四四頁
定価 一五〇〇円

京都市東山区林下町

發行所 佛教文化研究所出版部

彙報

新しい時代の要求にこたえる宗學の樹立のために、知恩院宗學研究所が御遠忌記念に開設され、本研究所から田中順照・諸戸素純・香月乗光の三氏が研究員として、藤堂恭俊・西川知雄・水谷幸正の三氏が嘱託研究員として、澤田謙照氏が助手として入所し、専心この方面の研究を担当することになった。これに伴い永い間、本研究所の主任として活躍された藤堂恭俊氏のとをうけて藤吉慈海氏が主任となり庶務を担当することとなった。

本年度研究例会の概要は次の通りである。

- 昭和卅六年度仏教文化研究所定例研究会
- 四月 知恩傳について 三田全信
- 五月 佛教に於る過去佛思想の展開 竹本壽光
- 六月 佛教文化研究第九號合評會 水谷幸正
- 近藤徹稱氏論文批評 近藤徹稱
- 九月 法について 近藤徹稱
- 十一月 佛教文化研究第十號合評會(第一回) 藤堂恭俊
- 藤吉氏論文批評 藤吉慈海
- 西川氏論文批評 藤吉慈海
- 十二月 仏教文化研究第十號合評會(第二回) 香月乗光
- 三田氏論文批評 三田全信
- 岸門主論文批評 三田全信
- 一月 法然聖人繪に引用される法然上人の詞 藤堂恭俊
- 三月 大原問答考 香月乗光

第七回浄土教學大會

本研究所と浄土宗教學院との共合主催による第七回浄土教學大會は、昭和三十六年十一月四、五兩日に亘つて、知恩院雪香殿において第一部・第二部の兩會に分かれて開催された。その研究發表者と研究發表題目は次のようである。特に注目すべきことは、「念佛をいかに生活に生かすべきか」というテーマのもとにシンポジウムを行い、熱心な討議がなされたことである。宗門の學者が、このような浄土教即今の課題について協同討議をなしたことは、本大會の一つの成果であらう。

十一月四日 第一部會

南都浄土教と光明寺をめぐる一考察

- 起行に於ける規定と無規定 明山安雄
- 嘉祿法難の疑問 別府信空
- 袋中上人諸傳記の成立について 鈴木成元
- 和語燈録と四十八卷傳 丸山博正
- 正信房灌空について——特に 戸松啓真
- 七箇條起請文及び四卷傳の著者に關する私見 三田全信
- 臨終來迎について 松崎可定
- 熊谷蓮生房について 阿川文正
- 善導教學に於ける罪惡意識 三枝樹隆善
- 浄土教と縁起の問題 近藤徹稱
- 新宗乘の建設 岸覺勇
- 稱名と散攝 大谷旭雄
- 浄土教の非神話化について 藤吉慈海
- 觀經の心理像 竹中信常

第二部會

- 推尾法主の「正傳法會」について 千賀真順
- 一念多念—教團史的考察— 伊藤唯真
- 觀經正依説について 小澤勇貫
- 「善導十徳」の成立について 大橋俊雄
- 指方立相私見 澤田謙照
- 示現凝然「往生註論議」について 峯島旭雄
- 浄土三派の諸行生不生論について 金子真補
- 念佛易行に關する考察 坪井俊映
- 往生論についての一考察 松野瑞海
- 法然上人の念と戒について 古川瑞浩
- 法然上人の回心と聖道門との關係 伊藤真徹

- 別所と散所 鴨谷圓我
- 行と業 高橋弘次
- 戦後に於ける宗教調査の方法について 吉田雅男
- 如來藏思想經典の成立について 石橋真誠
- カニシカ王の佛敎歸依に關する説話 佐藤心岳
- 浄禪一致について 塚本俊孝
- 宗教私見—罪について— 清水澄
- 古版本「寒山詩集」について 廣山秀則
- 目連説話の系譜 石上善應
- 如來藏義の中國的展開 水谷幸正
- 日本人の宗教に於ける知識と信仰について 南慈朗
- 西大寺叡尊の戒律復興について 成田貞寛

増上寺一山の神佛分類について
江良成 實
經道滅盡と稱名行
小林知道
法難についての一視點
成田俊治
法滅盡經と一・二の疑偽經典
藤堂恭俊
初期佛敎史傳の虚構と象徴について
宅見春雄

道宣の戒律觀の一考察
宮林昭彦
稱名の語について
香川孝雄
過去佛について
竹本壽光
鬼の念佛
中村康隆

敦煌本往生禮讚について
牧田諦亮
七箇條起語文についての一考察
柴田哲彦
現代のモラルと佛敎
静永湛澄
方便と俗諦
服部英淳

僧中有佛無佛論
佐藤良智
十一月五日
特別研究發表
法然上人の淨土觀
佐藤賢順
民間に傳承する法然上人
平祐史
シンポジウム

念佛をいかに生活にいかすべきか
藤原了然
西川知雄

『法然上人傳の成立史的研究』第二・三卷刊行

岸門主を中心に多年研究を續けてきた法然上人傳研究會では、その成果を「法然上人傳の成立史的研究」として昨年三月、その第一卷を發行したが、本年三月その第二・第三卷を刊行した。この三卷は諸

傳對照篇であるが、これは伊藤眞徹、伊藤唯眞、香月乘光、三田全信、平祐史、藤堂恭俊、成田俊治の七名の努力によるところである。なお研究篇として第四卷を續刊の豫定である。

佛敎文化研究所刊行圖書目錄

一、研究年報
佛敎文化研究所編 佛敎文化研究 第一號より第十一號まで

二、研究報告

牧田諦亮著 策彦入明記の研究	上A5版	三九六頁	一三〇〇円
田村圓澄著 法然上人傳の研究	下A5版	三五八頁	八〇〇円
牧田諦亮著 中國近世佛敎史研究	A5版	三二二頁	七〇〇円
藤堂恭俊著 無量壽經論註の研究	A5版	三一頁	八〇〇円
三田全信著 淨土宗史の諸研究	A5版	二六五頁	六五〇円
佛敎文化叢書	A5版	五四四頁	一二〇〇円

三、佛敎文化叢書

藤吉慈海著 印度セイロン紀行	A5版	四二八頁	七〇〇円
塚本善隆著 魏書釋老志の研究	B6版	一七六頁	二五〇円
佛敎文化研究所編 漢藏三譯對照如來藏經	A5版	五四四頁	一五〇〇円
法然上人傳研究會編 法然上人傳の成立史的研究 三卷	B5版	一一一頁	三〇〇円
聖典編集委員會編 新編淨土聖語集	A4版	各卷 一二一頁	一三〇〇円
〃 新譯淨土聖語集	B6版	各卷 三二六頁	二〇〇〇円
〃 新譯淨土聖語集	B6版	一一〇頁	二〇〇円

四、其の他

聖典編集委員會編 新編淨土聖語集	B6版	三二六頁	三〇〇円
〃 新譯淨土聖語集	B6版	一一〇頁	二〇〇円

佛教文化研究

第 11 號

昭和 37 年 3 月 25 日 印 刷

昭和 37 年 3 月 31 日 發 行

編 集 者 佛 教 文 化 研 究 所
京都市東山區知恩院山内

印 刷 所 松 崎 印 刷 株 式 會 社
京都市下京區油小路通松原上ル

發 行 所 佛 教 文 化 研 究 所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 11. March 1962

Published by

THE INSTITUTE OF STUDIES IN
BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYŌ-BUNKA-KENKYŪSHO)

CHIONIN, KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYÔ BUNKA KENKYÛ)

Number 11

CONTENTS

Some problems on the <i>Hōnen shōnin</i> E Kyōshun Tōdō.....	1
Hōnen shōnin in folk tradition : on the wooden image of Hōnen installed at the Hōnenji, Kagawa Prefecture and the Takinomiya Nembutsu dance Yūshi Taira.....	15
Belief in one's own capacities and faith in the Dharma Tesshō Kondō.....	25
On Nembutsu Jikai Fujiyoshi	31
Trends in Indian studies and Japan Shinya Kasugai	49
The development of the thought concerning the Buddhas of the Past in Indian Buddhism Jukō Takemoto.....	55
Emperer Ch'ien Lung's policy for the Reformation of Buddhist Religious Organizations and Emperer Yung Chêng Shunkō Tsukamoto	63
<i>Tathāgata-garbha sūtra</i> as seen from two different Chinese texts Ryōshun Kabata.....	79
Annotated text of the <i>San-chiao yu-lieh Ch'uan</i> Tairyō Makita	87
Miscellany	99