

佛教文化研究

第 12 號

佛教文化研究所

1 9 6 3

佛教文化研究 第一二號

目次

要義問答に就て……………	岸	信	宏	一—二四
法然上人の淨土開宗における佛教の轉換……………	香	月	乘	光 一五—四三
法然上人の出家の因由一考……………	三	田	全	信 四—五
淨土教における觀・稱の問題……………	藤	堂	恭	俊 五—三三
——特にシナ淨土教にみられる觀より稱への移行——				
十住毘婆沙論易行品の構成……………	静	永	賢	道 三—七四
分別と空……………	近	藤	徹	稱 七—六
——「中邊分別論」相品第一の註釋的研究——				
佛教における「方便」の思想について……………	澤	田	謙	照 七—二五
第十三世紀初期のインドの淨土教……………	藤	吉	慈	海 一七—三三
——ダルマスワミンの傳記を中心として——				
ハワイの宗教事情……………	新	保	義	道 二三—三四
——特に佛教を中心として——				

要義問答に就て

岸 信 宏

『和語燈錄』第三に『要義問答』という一篇が輯録せられている。石井博士の『昭和新修法然上人全集』の第四輯對話篇の五十箇の對話の初頭に之が載せられている點から見ると、法然上人の法語としては初期に屬するものであらう。石井博士は底本として『西方指南抄』巻下ノ末に所収せられたるものを用い、『和語燈錄』の元亨、寛永、正徳の三版を對照してその校異を明らかにしてある。

本書の内容は十三番の問答からなつてゐる。序の言葉、及び第一の問の中の言葉によつて、この問者は出家して間もない初心者であると思われる。問答は出家をしても道心のおこしにくいこと、如何なる教を修行すべきかということについての問答の後、淨土の教について先ずその修行としての五種正行、及び稱名念佛に就て問答を進め、さらに念佛修行の上に大切な三心、四修について詳しい説明がある。終りには念佛相續の姿である一心不亂について、或は念佛修行の上におこつてくる魔縁について、又念佛の功德である滅罪について、最後には、觀念の念佛の困難なることについて問答がなされてある。一部を通じて、道心をおこして出家せることの貴いこと、佛教のどの教も有縁の人にはそれぞれ利益があるのであるが、我等凡夫にとつては西方

淨土に往生せんとする阿彌陀佛の信仰が最も因縁の深い貴い教であることを示して、往生淨土の行法としての稱名念佛のすぐれたることが明らかにせられてある。このように念佛についての要義を明らかにしてあるから『要義問答』と名付けられてゐるのである。

本書に引かれてある書物は南都淨土系の永觀律師の『往生拾因』が二カ所に引かれ、あとは多く叡山淨土系の恵心僧都の『往生要集』が引かれ、最後にはいつも善導大師の著述の『觀經疏』等によつて決着をつけてある。このことはおのずから法然上人の教學の骨格をなすものであつて、後年『選擇集』として大成せられる素材を本書の上にも伺うことができるのである。

序の詞（道心のなき悩み）

本篇十三番の問答の序言となつてゐる詞には、病身であつたと思われる若き出家修行者は先ず道心の發りにくい自分を省みて、次のようにのべてゐるのである。

「マコトニコノ身ニハ、道心ノナキ事ト、ヤマヒトハカリヤ、ナケキニテ候ラム」

これは若き出家が法然上人に對して訴える切ない心持である。道心あればこそ出家はしたもの、深く自分の心を省みる時に、果して道心といえるようなものを持つていようかと思はれるのである。さらに出家は次のような意味の言葉をのべている。「私は出家の身分ですから、渡世の道に奔走するというようなことはありませぬ。たとえ衣食に欠けるようなことがありましても、それにわずらわされるというようなこともありませぬ。しかしこの世の苦しみ多い姿、無常の有様を目前にします時、どうしても心が落ちつきませぬ。どうか私の進むべき眞實の道を教えて下さい」(取意)。そうして次のような言葉で結んでいるのである。

「ウケカタク人界ノ生ヲウケテ、アヒカタク佛教ニアヒ、コノタヒ
出離ヲモトメサセタマヘ」

第一問 答(破戒と無戒)

佛道修行の上に於て、出家をして修行にはげむということは容易なことではないのである。出家の生活には世間の在家の生活とはちがつたきびしいおきて、いわゆる戒律がともなうからである。一旦志を發して出家の生活にはいつても、日々の生活を反省する時に、自分の道心の薄いこと、出家としての戒律を守ることの困難なることに悩みは深いのである。こうしたなげきを訴えて、それでも尚出家の生活は在家の生活よりもまさつていたのでありましようかというのが第一番の問答の間の意である。

「サウナク出家ヲシタリトモ、ココロニ名利ヲハナレタル事モナ

シ、持戒清淨ナル事ナク、無道心ニテ人ニ謗ヲナサレム事、イカカトオホエ候、ソレモ在家ニアリテオホクノ輪廻ノ業ヲマサムヨリハ、ヨキ事ニテヤ候ヘキ」

まことに切々として胸にせまるものがある。これは破戒にて悩むのと、無戒にて平然たるとの勝劣、即ち破戒と無戒との勝劣をお尋ねをしたことになるのである。

これに對して法然上人は當時の通念として、出家して佛道修行にはげむことの如何に貴いかを説いて、その例として永觀律師の『往生拾因』の第一因の「廣大善根故」の中であげてある攝津の國の勝如が、七歳の時に両親と共に出家して佛道修行にはげんだ功德をたたえてある。この勝如は後に勝尾寺の證道上人について勉強し、十二年間無言の行をした人であるが、播州賀古に住む沙彌教信の稱名念佛の修行によつて立派なる往生をとげた事實を傳え聞いて、翻然として自分もまた無言の行を捨てて、稱名念佛の修行者となつて立派なる往生をとげたのである。この物語は後世念佛教國の人々の上に大きい影響を與えているのである。『往生拾因』の作者永觀律師は東大寺の學僧であり、後に京都の禪林寺に入りて淨土念佛を唱導した人である。法然上人の専修念佛の確信による立教開宗の上に、永觀律師等を通した南都淨土教の影響が、從來考えられていたよりも大きいことが近時の學界に於て論議せられてゐる。

法然上人はこの間に對して『往生拾因』によつて勝如の例をあげて出家修行の貴い姿を説いていられるのであるが、更に『大集經』月藏分の文によつて、釋尊は當來の導師たる彌勒慈尊に對し、破戒重惡の

ともがらといえども、剃髮染衣の出家修行者であれば悉く汝に付屬するとのべていられるから、破戒の者といえども三會得脱のたのみある旨を説いていられるのである。しかし尚最後には出家修行の持戒の姿の貴いことを次のようにのべていられる。

「マコトニ佛法流布ノ世ニムマレテ、出離ノ道ヲエテ、解脫幢相ノコロモヲ肩ニカケ、釋子ニツラナリテ、佛法修行セサラム、マコトニ寶ノ山ニイリテ、手ヲムナシクシテカヘルタメシナリ」

上人のお答はまことに複雑なる感じを與えるものである。即ち出家の破戒者といえども得脱の機會があるから、持戒修行をはげむべきであるといわれて、問者の若い修行者の立場を支持していられるのである。出家の修行者が戒をたまたんとしてもおのずから戒の破れてゆく惱みは、戒をたまたんとする貴い心もちがあつての反省である。この意地を正見という。古來佛道修行の上に「破戒のともがらとなるといえども邪見のともがらとなることなかれ」といわれるゆえんである。法然上人の『四十八卷傳』第二十一には稱名念佛の獨立性を強調して、

「本願の念佛には、ひとりたちをせさせて、すけをささぬなり。すけといふは智慧をもすけにさし、持戒をもすけにさし、道心をもすけにさし、慈悲をもすけにさす也」

とのべてある。戒をたまたんとする苦しい努力は、念佛することによつて、自然に解放せられるのであつて、持戒と同じ姿にかえつてゆくのが念佛行者の正しい姿である。今の問答に於てはいまだそこまで話が進んでいないのである。

第二の一の問答（寛容なる教訓）

出家をして佛道修行をする以上は、迷いの生死を離れて、悟りの菩提の道に到達することが本來の願いである。それには如何なる修行をいたすべきであるかということが第二番の問の意である。

「マコトニ出家ナトシテハ、サスカニ生死ヲハナレ、菩提ニイタルム事ヲコソハ、イトナミニテ候ヘケレ、イカヤウニカツトメ、イカヤウニカネカヒ候ヘキ」

これに對して法然上人は、道綽禪師の『安樂集』の文によつて聖道門、淨土門の二種のすぐれたる教のあることを示されてある。このことは『選擇集』の第二章に『安樂集』の聖淨二門の文を引いていられるのとその趣きを一にしている。そうして龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』の難易二道の文によつて、聖道門をもつて難行道とし、淨土門をもつて易行道としてある點も同じであるが、自他二力への配當は今はない。

『選擇集』の上には第一章の篇目の上にも「道綽禪師立聖道淨土二門二而捨聖道正歸淨土之文」というように捨聖歸淨の意味が明らかにせられてあるが、今の答の中には眞實の道として聖淨二門の二種の勝法があげられてあるのみで、どの道によれとは示されずに、自分の好むところに従えと極めて寛容なる教訓となつてゐる。

「生死ヲハナルルミチミチオホシ、イツレヨリモイラセタマヘ」

法然上人の對機說法の上にはいつもこうした寛容なる態度を、その事蹟の上よりも、また御法語の上にも數多く見受けることができるのである。そうしてこのゆるやかなる教示の中に相手の者をしておのず

から上人の信念に歸依せしむる力をもっているのである。

第三の問答（浄土門への歸入）

前の問答に於て若き出家修行者に對して、法然上人は佛道修行の上には二種の勝法、即ち聖道、淨土の二門があることを示されて、どの道によつてもよろしいから自分の考えるところにしたがつて修行をしなさいと答えられたのである。こういう風に答えられると、若き修行者は自分の進むべき道を自分で選ばなければならぬのである。そこで若き修行者は深く自分の機根をかえりみて第三の問に、

「サレハワレカコトキノオロカナルモノハ、淨土ヲネカヒ候ヘキカ、イカニ」

と上人にお尋ねせざるをえなかつたのである。そこで法然上人は前の問答に於て引かれた道綽禪師の『安樂集』の文によつて、聖道門の修行が我等にとつて如何に困難なる道であるかを示し、その理由として第一には大聖釋迦牟尼世尊の時代を去ること遠く、直接に釋尊の説法を聞くことのできない「去聖遙遠」の悲しみ、第二には釋尊の説き残された教のうち聖道門の教はその義理深くして、容易にその義理を悟ることのできない「理深解微」の悲しみが示されてある。これは上人が十八歳で黒谷にのがれ、四十三歳に至つて淨土門の教に歸入せられるまでの二十五カ年間の勉學修行の苦しかつた體驗をば、『安樂集』の文によつて物語つていられるのである。そうして淨土門の教によつて救われたるよろこびをば『大集經』月藏分（『安樂集』所引）と、永觀律師の『往生拾因』の流通分の文とをあげてのべていられるので

ある。そうして最後に上人の言葉として淨土門に歸入したよろこびをば次のような言葉に托して、若き修行者にも極めて穩やかなる言葉で淨土門の教に歸入すべきを示されているのである。

「マコトニ觀念モタエス、行法ニモイタラサラム人ハ、淨土ノ往生ヲトケテ、一切ノ法門オモ、ヤスクサトラセタマハムハ、ヨク候ナムトオホエ候」

この言葉の中には法然上人の淨土門に對する深い自信と、若い修行者をもおのずから納得せしむる力を含んでいることを感ずるのである。

第四の問答（西方の淨土）

前の問答に於て、佛法には聖道、淨土の二門の別あることを知らされ、さらに聖道門の教による修行は到底自分の進み得る道でないことがわかり、どうしても淨土門の教によつて救われる道を見出そうと覺悟をした若き出家修行者は、猶も大きい疑問に出會つたのである。それは淨土に往生して佛の救いにあずかるとしても、佛の淨土は十方にあるとせられる。何故に西方の阿彌陀佛の淨土を願うのであろうか。現に彌勒菩薩の兜率の淨土へ往生することを願っている人も多いではないか、これを如何に心得べきでありましょうかというのが第四の問となつてゐる。

「十方ニ淨土オホシ、イツレオカネカヒ候ヘキ、兜率ノ上生ヲネカフ人モオホク候、イカカオモヒサタメ候ヘキ」

これに對して法然上人のお答は先ず支那天台宗の中興第九祖妙樂大

師の『止觀弘決』第二の文にある「諸教所讚、多在彌陀」、故以西方、而爲一順（順の字、寛永版には準とす）

という有名な句をあけて、諸の經論に讃歎する所は多く阿彌陀佛の功德に就てであるから、その西方淨土に生れることが一つの標準になつてゐるのであると説き、さらに日本の恵心僧都の『往生要集』卷上ノ末の極樂證據門の文によつて、十方の淨土の中に西方の阿彌陀佛の淨土をすすめる所以、また兜率の淨土に對して阿彌陀佛の淨土のすぐれたる所以及び往生に就ての難易を知るべきであると示されてある。

その『往生要集』には極樂と兜率との淨土の勝劣に就ては、懷感禪師の『群疑論』の十二の勝劣、慈恩大師の『西方要決』の十異、道綽禪師の『安樂集』の四種の別をあげ、またその兩土への往生の難易については『群疑論』によつて十五の同義と八の異義とをあげてある。

これら先徳の教示の中で法然上人は前記妙樂大師の「諸經所讚、多在彌陀」の句に深い感銘を覺えられたことが、久留米の善導寺に傳わる法然上人の傳記である『本朝祖師傳記繪詞』（四卷傳）第一に次のようにのべてある。

「事のはしめは、高倉院の御宇、安元元年乙未、齡四十三より、諸教所讚、多在彌陀の妙偈、ことにらうたく心肝にそみ給ければ、戒品を地體として、そのうえに毎日七萬遍の念佛を唱て、おなしく門弟のなかにもおしへはしめ給ける」

即ち上人は妙樂大師の妙偈によつて、阿彌陀佛の信仰に入り、専修念佛の宗風を開かれたというのである。

法然上人の立教開宗は普通には『四十八卷傳』第六に上人の述懐と

して記されてゐるように、上人は恵心僧都の『往生要集』の指南により、唐の善導大師の『觀經疏』の散善義の「一心專念彌陀名號云々」の文によつて、専修念佛を旨とする一宗を開かれる決心がついたとせられてある。いま妙樂大師の「諸教所讚、多在彌陀」の句に深い感激を覺えて専修念佛の門に歸入せられたという記述の中には、比叡山黒谷の報恩藏に於て、十八歳の時より四十三歳の齡まで二十五年の間、一切經五千卷を五度もくりかえしてよまれたという上人の求道の情熱が、天台宗の僧侶であつた上人として、その宗旨の祖師の一人である妙樂大師の著述の上にあるこの句に、如何に深い感動を覺えられたかを察することができるのである。釋尊一代教説の歸結としての専修念佛の法門にあうことのできた喜びをば、上人はこの問答の終りに、

「極樂コノ土ニ緣フカシ、彌陀ハ有緣ノ教主ナリ、宿因ノユヘ、本願ノユヘ、タタ西方ヲネカハセタマフヘキトコソオホエ候へ」と結んでいられるのである。

ちなみに法然上人の立教開宗の文據について上來あげた二文の外に、『四十八卷傳』第五に依れば、あるとき法然上人が兼實公の月輪殿に於て比叡の一山僧と會見せられた時に、山僧が上人に向つて、如何なる文據によつて淨土宗を立て給うかとお尋ねした時に、上人は善導大師の『觀經疏』の附屬の文を解釋せられる所に出ている「上來雖説三兩門之益云々」という言葉によつて淨土一宗を立てたのであると答えていられる。即ち法然上人の立教開宗の文據としては三説をあげることができるのである。しかしその中にあつて「一心專念」の文に據られたとするのが最も重要視せられてゐるのである。

第五番の問答（五種正行）

釋尊一代の諸の經論に讃歎するところは、多く阿彌陀佛の功德であるといふことを聞かされた若き出家修行者は、自分も阿彌陀佛に歸依して、まずその淨土である西方極樂の世界に生まれるということが、自分の救われる唯一の道であるという確信をもつことができたのである。それならば如何なる方法、修行によつて極樂に生まれることができるのでありましょうかと、法然上人にお尋ねをしたのが第五番の問となつてゐるのである。

「マコトニサテハ、ヒトスチニ極樂ヲネカフヘキニコソ候ナレ、極樂ヲネカハムニハ、イツレノ行カスクレテ候ヘキ」

これに對する法然上人のお答は直ちに善導大師の『觀經疏』第四散善義に示されてある正雜二行の文をあげて、正行とせられる五種の行が往生のためには直接の修行であり、それ以外の修行をば雜行と名ずけて、これは往生のためには間接の修行であることを示されてある。

五種の正行とは阿彌陀佛に関する禮拜、讃歎供養、讀誦、觀察、稱名の行であると次第してあげてある。この順序は『散善義』にあぐるものと少し／＼相違するのである。即ち『散善義』は讀誦、觀察、禮拜、稱名、讃歎供養となつてゐる。前記『要義問答』にあぐる順序は『西方指南抄』に収められたものの五種正行であるが、『和語燈錄』に収められた『要義問答』の順序は禮拜、讃歎供養、讀誦、稱名、觀察となつてゐる。この順序の不同について『和語燈錄日講私記』第三には、法然上人は暗記して答えていられるために順序が混雜したのであ

ると、事もなげに解釋をしてゐるのである。しかし私は『和語燈錄』よりも古態を存して史料としての價值が高いとせられる『西方指南抄』に収められた『要義問答』に、法然上人が五種正行をあげられるのに、稱名を一番最後にあげていられるところに、上人の信念が不用意に出たものとして重視したのである。それは世上に於ても一番大切なものを最後に出す例が多いからである。「偏依善導一師」を宣言していられる法然上人が、善導大師の示された五種正行の順序をかねて、稱名を一番最後にあげられたところに、稱名念佛をもつて淨土一宗を開かれた上人の信念が、善導大師の指南を越えておのずから不用意に出たものと解釋する時に、私は上人のこの『要義問答』に於ける五種正行の順序の變更に深い興味を覺えるものである。上人はこの問答の終りに、

「淨土ヲネカハセタマハハ、一向ニ念佛コソハマフサセタマハメ」と結んでいられるのである。

第六番の問答（念佛と諸行）

法然上人の教は「ただ一向に念佛すべし」というにある。この教はそのたやすさに於て廣く當時の庶民の間に受け入れられて、念佛教團の形成を見るに至つたのであるが、また道を求めて修行をしてゐる當時の人々に多くの疑問をなげかけたのである。果たして稱名念佛の修行一すじによつて我々は成佛の果報を得ることができるであらうかというのである。『要義問答』の第六番の問はこの問題についての疑問を扱つてゐるのである。

「餘行ヲ修シテ往生セムコトハカナヒ候マシヤ、サレトモ法華經ニハ即往安樂世界阿彌陀佛トイヒ、密教ノ中ニモ決定往生ノ眞言、滅罪ノ眞言アリ、諸教ノ中ニ淨土ニ往生スヘキ功力ヲトケリ、マタ穢土ノ中ニシテ佛果ニイタルトイフ、カタキ徳ヲタニ具セラム教ヲ修行シテ、ヤスキ往生極樂ニ廻向セハ、佛果ニカナウマテコソカタクトモ、往生ハヤスクヤ候ヘキトコソオホエ候ヘ、マタオノツカラ聽聞ナトニウケタマハルニモ、法華ト念佛トヒトツモノト釋セラレ候、ナラヘテ修セムニ、ナニカクルシク候ヘキ」

問の意は當時の佛教界の大勢を占めて居つた天台の教に於ても、眞言の教に於ても、佛果を得るために阿彌陀佛の淨土に往生する道を説いてゐるのである。この土に於て悟りを開くという困難なる修行を回向するならば極樂往生ということもたやすいように思われる。平常の聽聞にも法華經に説くもろもの修行と稱名念佛の修行とは同じであると承つてゐるから、これを併修しても差支ないように思われますが如何がでしょうかという意味である。

法然上人のこれに對するお答は次のようになってゐる。『無量壽經』の上には往生人を三輩に區別して、それらの人々の修すべき行法が種々に説かれてあるが、いずれの行法にも「一向專念無量壽佛」という言葉が附け加えられてゐるのである。『觀無量壽經』の上には九品の淨土に往生すべき種々の行法が説かれてあるが、釋尊がこの經を阿難尊者に付囑せられる時には、この經の眞意は「汝好持是語」、持是語者、即是持無量壽佛名」という稱名念佛にあることを明らかにせられてある。この意味をさらに明瞭に解釋せられたのが唐の善導

大師であり、我が國では恵心僧都や永觀律師である。淨土門の教にあつては諸の經論に説くところの教義の優劣を論證するのではなく、自分の機根を省みて、自分はどの教の修行によつて救われるかということとを一番大切な問題とするのである。

諸の經論にはそれぞれ宗とするところがある。『般若經』は空慧をもつて宗とし、『維摩經』は不思議解脱をもつて宗とし、『法華經』は眞如實相をもつて宗とし、『大日經』は即身成佛をもつて宗としてゐる。善導大師は『觀無量壽經』の宗とするところは觀佛三昧と念佛三昧との兩三昧を明らかにするにあると『觀經疏』の玄義分にのべられてある。即ち『觀無量壽經』には定善の機のために觀佛三昧が説かれ、散善の機のためには念佛三昧が説かれてあるのである。いずれも阿彌陀佛の淨土に往生するのをもつて宗とするのである。我等の如き散善の機根は念佛三昧の教によつて、阿彌陀佛の淨土に往生して成佛の果報を得んとするものである。ここに無限にのびんとする我等念佛行者の生活の態度と歎びとがある。諸行と念佛との併修ではなく、念佛によつて統攝せられる我等の生活の上に諸善萬行が自然に實踐せられるのである。

以上のようなお答の中に、教義の優劣を證うのではなく、機根を省みることの必要なることを説いて、

「教ヲエラフニハアラス、機ヲハカラフナリ」

とのべ、最後には、

「コレヲ按シテ、專修ノ一行ニ入ラセタマヘトハ申スナリ」

と結んでゐる。

第七番の問答（所依の經論）

前の問答までに於て、眞實に道を求める者が深く自分の機根を省みる時に、廣く佛法の中にあつて多くの經論に説かれてある念佛の教、しかもそれは阿彌陀佛の本願による單信口稱の念佛の修行が最も適當であることが明らかにせられたのである。そこで若き出家修行者は第七番の問に於て、

「淨土ノ法門ニ、マツナニヲミテココロツキ候ナム」

と問うてゐるのである。これに對して法然上人は、經の中には淨土の三部經、列祖の論釋の中には善導大師の『觀經疏』等の著書、道綽禪師の『安樂集』、慈恩大師の『西方要決』、懷感禪師の『群疑論』、天台大師の『十疑論』、我が國にあつては、恵心僧都の『往生要集』をあげていられるのである。これ等の書物はいづれも上人の『選擇集』等に引用せられてゐるのであつて、おのずから上人の教學の系統を示すものである。

『選擇集』第一章の聖淨二門を明す下に於ては、淨土門正依の經論として三經一論をあげ、傍依の經論として往生淨土を明かす諸の經論があげられている。その中正依の經論としての三經一論とは『無量壽經』、『觀無量壽經』、『阿彌陀經』の三經と、天親菩薩の『往生論』をさすのである。今の答の中にはこの『往生論』をあげていないのである。

以上あげられた書物の中に於ても、上人の「偏依善導一師」の立場より、善導大師の著述である五部九卷の書物が最も重要視せられ佛

るのである。五部九卷とは『四帖疏』といわれる『觀經疏』四卷、『法事讃』二卷、『往生禮讃』一卷、『觀念法門』一卷、『般舟讃』一卷である。この中、『般舟讃』は上人生前中に御覧になる機會がなかつたと伝えられるものである。この善導大師の書物に法然上人が特に心をひかれるようになったのは、比叡山天台宗の大徳恵心僧都の『往生要集』の指南によるのであつて、そのことを上人は『四十八卷傳』第六に次のように述べられてゐる。

「恵心の往生要集、もはら善導和尚の釋義をもて指南とせり」

「源空は大唐の善導和尚のおしへにしたかひ、本朝の恵心の先徳のすすめにまかせて、稱名念佛のつとめ、長日六萬遍なり」

いまの『要義問答』に於て、法然上人は口稱念佛を明らかにせられた上記の書物をあげられたのち、それらの書物の要領を見のがさないようにつとむべきを注意して次のようにのべていられるのである。

「タタナニヲ御覽ストモ、ヨク御ココロエテ、念佛申サセタマハムニ、往生ナニカウタカヒ候ヘキ」

第八番の問答（三心について）

若い出家修行者が法然上人に對していろいろと信仰上の悩みを訴えて問答を重ねて來たのであるが、上人は極めて寛容なる態度で、釋尊一代の佛教を明らかにし、修行者をしておのずから淨土門の教に歸入せしめ、阿彌陀佛の本願による稱名念佛の教えこそ、我等の救われる唯一の教であることに氣付かしめられたのである。そこで修行者は念修行についての心がまえについて、第八番目の問答として次のよう

にお尋ねをしたのである。

「ココロオハ、イカヤウニカツカと候へキ」

これに對して上人は先ず、

「三心ヲ具足セサセタマヘ」

とのべられて、そのあと、善導大師の『散善義』の文である三心即ち至誠心、深心、廻向發願心の文を和訓で引いていられるのである。その中に有名な二河白道の譬喩が出てゐる。この譬喩は記主禪師の『三心私記』巻下の指南によれば『涅槃經』第二十三及び『大論』第三十七等に出してある説話によるものとせられる。人生の苦惱を水と火との二河にたとえ、その中の清き白道である念佛の教を實踐修行して、苦難の此の岸から常樂の彼岸に到達するのが念佛者の生活である。この二河白道の譬喩を心得て念佛修行の生活を全くするのが、わが浄土宗門の故實であると二祖鎮西上人が仰せられた旨が隆圓上人の『淨業信法訣』第三にのべてある。本宗の五重相傳の要偈道場にては、この二河白道の譬喩の姿を道場に現わし、受者をしてこの白道をふんで道場に入る形を取らしめているのである。

この『散善義』の二河白道の文は法然上人の選擇集の三心章にも引かれてある。その中に於て、念佛の白道を進まんとする時に、後方より「その道は危嶮である、あとへかえれ」と呼ぶ聲が聞こえたとある。この聲の主をば群賊、惡獸にたとえ、又別解、別行、惡見の人としてある。それを法然上人は私釋段に於て、聖道門の人々の學解をさすとしてある。このことに關し、法然上人當時、梶尾の明慧上人や笠置の貞慶上人等は聖道門の教を群賊、惡獸にたとえることの非をなら

して、専修念佛教團に對する當時の迫害に拍車をかけられたのである。

他の經論の説話によつて、善導大師は『散善義』の上に二河譬喩の説話を詳しく構成し、浄土門以外の異學、異見、別解、別行の人を群賊、惡獸にたとえ、それをまた法然上人は私釋段に於て聖道門的見地に立つ人と解釋を下していられるのであるが、それは念佛の白道に對して行者に確信を得せしむる一つの説話である。いたずらに他の立場を誹謗するものではない。このことに關し、法然上人は『散善義』の中の文により、次のようにのべていられるのである。

「ナムチカヒクトコロノ經論ヲ、信セサルニハアラス、ナムチカ信スル經論ハ、ナムチカ有緣ノ教、ワカ信スルトコロハ、ワカ有緣ノ教、イマヒク所ノ經論ハ菩薩人天等ニ通シテトケリ」

法然上人は専修念佛に對する深い確信を内に藏して、他の教を誹謗することをきわめて誠めていられるのである。それは上人の温厚なる人格によるものでもあるが、當時雨水が大地に浸透して行くような姿でその勢力を擴大しつつあつた新しい念佛教團に對する南都北嶺の既成教團、それと深く結びついている社會の誤解と迫害とに對しても、法然上人は門下に常に他宗への誹謗と抗爭とを誡めていられることは、上人の傳記、法語類の上に隨所に見ることができるのである。寛容なる精神こそ宗教的信念のもつ一つの貴い姿である。

第九番の問答（一心不亂について）

念佛を申すについて阿彌陀經の上には、一日乃至七日一心不亂に念

佛を申すならば、行者は必らず、阿彌陀佛及び諸の聖衆の來迎を蒙り、正念に住して極樂に往生することのできる旨が説かれてある。その一心不亂ということについて、若き出家修行者が法然上人にお尋ねしたのが第九番の問答である。問の意は一心不亂ということを一聲の念佛にかぎるならば我々にもできるように思われますが、一日乃至七日、更には一生の間、一心不亂に餘念をまじえずに念佛を申すということは容易なることではないように思われますが如何でしょうかというのである。

「阿彌陀經ノ中ニ、一心不亂ト候ソカシ、ミナコレ阿彌陀佛ヲ申サム時、餘事ヲスコシモオモヒマセ候マシキニヤ、一聲念佛ヲ申サムホト、モノヲオモヒマセサラム事ハ、ヤスク候ヘハ、一念往生ニハモルル人候ハシトオホエ候、マタイノチノオハルヲ期トシテ、餘念ナカラム事ハ、凡夫ノ往生スヘキ事ニテモ候ハス、コノ義イカカココロエ候ヘキ」

これに對して法然上人は善導大師の『散善義』の釋義によつて、至誠心、深心、回向發願心の三心さえ具足して、一生の間、念佛相續するの一心不亂というのであつて、これほどたやすい修行はないから、易修、易行の法といわれて、萬人救済の教となつている旨を答えていらるのである。

「善導コノコトヲ釋シテノタマハク、ヒトタヒ三心ヲ具シテノチ、ミタレヤフレサル事、金剛ノコトキニテ、イノチオハルヲ期トスルヲ、ナツケテ一心トイフト候」

「コノココロヲ具セムモノ、モシハ一日モシハ二日、乃至一聲十聲

ニカナラス往生スル事ヲウトイフ、イカテカ凡夫ノココロニ散亂ナキ事候ヘキ、サレハコソ易行トハ申コトニテ候ヘ」

「雙卷經ニハ、横截ニ五惡趣、惡趣自然閉、昇レ道無窮極、易レ往而無レ人トケリ。マコトニユキヤスキ事、コレニスキタルヤ候ヘキ」

上人はこの口稱念佛の往き易き道を通る人の少いゆえんについて可成り詳しい説明をしていられるのである。この道を通るのにはただ佛の本願を信ずる人間としての誠の心が必要とするだけである。誠の心を廣ければ三心となる。三心は佛の國に生れんとする誠の一心につつまる。法然上人のお歌に「往生はよにやすけれとみな人のまことの心なくてこそせね」（『四十八卷傳』第三十）というのがあるが、このお歌の中には上人の佛心を通したやるせない悲しみの心持をくみとることができるのである。現代社會の狀勢の上に現われる非行の氾濫、暴力の横行をおもう時、佛心の歎きが私共の心にもひびき傳わつてくるのを覺えるのである。

第十番の問答（四修について）

若い出家修行者が法然上人に對して、淨土の宗義をお尋ねしている十三番の問答のうち、第五番に往生の行である五種正行が明らかにせられ、第八番に往生の心がけとして必要な三心について問答が行われ、第十番に往生の行を如何様に進めて行くべきかについて四修のことが説明せられているのである。五種正行は起行であり、三心は安心であり、四修は作業といわれ、この三つのことから淨土宗義の骨格をなすものである。先ず起行が先きに説かれているところに、行を重

んずる淨土宗義の特長を見るのである。『選擇集』十六章段に於ても、第二章に正雜二行を分別して五種正行が明らかにせられ、第八章に三心の必要性を説き、第九章に四修のことが示されてある。『要義問答』の次第するところと同一である。

起行には安心の裏付けが必要であることは勿論であるが、専修念佛を進めてゆく行者の用心が即ち四修である。第十番の問には、

「信心ノヤウハウケタマハリヌ、行ノ次第イカカ候ヘキ」

とある。行の次第とは行を修する方法ともいうべきであろう。答の中には、慈恩大師の『西方要決』、善導大師の『往生禮讃』、恵心僧都の『往生要集』等によつて四修のことが明かされてある。

四修とは長時修、懇重修（恭敬修）、無間修、無餘修である。長時修とは一生涯の間、念佛の修行を怠らないようにすることである。懇重修とは恭敬修のことである。阿彌陀佛等の一切の三寶をお敬い申し上げることである。無間修とは間斷なく念佛を修行することである。無餘修とは稱名念佛以外の修行を交えないということである。往生極樂のために専修念佛の一行をもつて一生を貫き通すという純眞なる信仰態度を示してあるのがこの四修である。

四修の中でその中心をなすものは恭敬修である。佛への眞實の恭敬が捧げられるならば他の三修はおのずから全くせられるであろう。このために『西方要決』等には恭敬修の説明が最も詳しいのである。その中にまず第一に有縁の聖人を敬うという項目がある。それは極樂の聖衆を敬うということで、阿彌陀佛を本尊としてお敬い申し上げるということである。それがためには

「行往座臥、西方ヲソムカス、涕唾便利、西方ニムカハサレ」

とのべてある。この「不背西方」の行者として名高いのは熊谷直實の逆さ馬の物語である。直實は京都に於て法然上人の教を聞いて無二の念佛行者となり、この「不背西方」の文を信じて、これを實踐した人である。京都より關東へ下向する時に、馬に乗るのにも、さかさまに乗つて、西方に背を向けなかつたというのである。直實はこの時「淨土にもこうのものとやさたらん西にむかひてうしろみせねば」と歌つたことが『四十八卷傳』第二十七にのせてある。

若し場所の關係でどうしても西に背を向けなければならぬ場合には、心の中に方角を轉換すればよいとして次のようにのべてある。

「木ノカタフキタルカ、タウルルニハ、マカレルニヨルカコトシ、コトノサワリアリテ、西ニムカフニオハスハ、タタ西ニムカフオモヒヲナスニハシカス」

最後に専修念佛の一願一行にはげむべきことを次のようにすすめてある。

「善導釋シテノタマハク、西方淨土ノ業ヲ修セムトオモハムモノハ、四修オツル事ナク、三業マシフル事ナクシテ、一切ノ諸願ヲ廢シテ、タタ西方ノ一行ト一願トヲ修セヨトコソ候へ」

文中、「善導釋シテノタマハク」とあるが、これは『和語燈錄』の元亨、寛永、正徳の各版ともに「善導の御弟子の給はく」となつてゐる。それはこの文は善導大師の御弟子懷感禪師の『群疑論』第四に出ている文であるからである。

四修の中に於て恭敬修が最も詳しく論ぜられていることについて思

うことは、佛を恭う心はそのまますべてのものを恭う心に通ずるからである。現代の人々、ことに若い人々に缺けているのはこの恭う心ではなからうか。

第十一 一番の問答（魔縁について）

物が順調に進んでいる時に、ふと支障が生じたりすることがある。世の中から「あの人は善い人だ」といわれている人に、思いもかけぬ行いがでたりすることがある。そんな時に世間ではよく「魔がさしたのだ」という。念佛行者の上にもよくそうしたことが起る場合がある。今の若き出家が佛道修行を始めて先づそのことを経験したものが、第十一番の問答に於ては魔縁について、法然上人にお尋ねをしているのである。

「一切ノ善根ハ魔王ノタメニサマタケラル、コレハイカカシテ對治シ候ヘキ」

これに對して上人は、一切の魔縁は自力執心の上に起るものであつて、佛の本願力を信じて念佛する者の前には、魔縁や誘惑がそのたよりの得る餘地のないことが強調せられて、次のようにのべていられる。

「念佛ノ行者ハ、ミオハ罪惡生死ノ凡夫トオモヘハ、自力ヲタノム事ナクシテ、タタ彌陀ノ願力ニノリテ往生セムトネカフニ、魔縁タヨリヲウル事ナシ」

自力をたのむ事なく、ひとえに佛の本願を仰いで、自分の救済を願う念佛行者の姿はおのずから謙虚ならざるを得ない。もし自分が念佛

者であることに誇を感じて高ぶるようなことがあれば、それは高慢心というものであつて、それをたよりとしていろいろの魔縁が生ずるから、氣をつけなければならぬということが、『四十八卷傳』第二十一の御法語の中に次のように出ている。

「われ程の念佛者、よもあらしとおもふ僻事なり、この思は大僣慢にてあれば、即三心もかくるなり、またそれをたよりとして魔縁のきたりて往生を妨くるなり」

不幸なる出来事がおこつた場合に、それは惡魔のしわざとか、怨靈のたたりとかいう通俗なる信仰や傳説があつて、多くの人の心を惑わしているようである。そういう人々の心の迷いと弱さにつけこんで教線の擴張を計っている多くの新興宗教を見受けるのである。佛の本願を信じ、他力の救済を仰ぐ念佛行者の心がくべき點である。この問答の答の中には、

「彌陀の一事ニハ、モトヨリ魔事ナシ、觀人清淨ナルカユヘニトイヘリ」

とある。文中の觀人という言葉は『和語燈錄』の諸版には、いずれも果人とある。果人とは清淨なる果報を得給える佛のことである。佛を信ずる者の前には魔縁の起る餘地はないのである。

第十二 一番の問答（滅罪について）

法律にふれた罪は國家の法律によつて罰せられ、道徳上おもしろくない罪は社會から非難せられる。そういう罪が表面に出ない場合、或は宗教的反省の上で罪と思われることが私共の生活の上には非常に多

いのである。眞實の道を求めるものにとつては、これが大きな心の悩みとなる。若き出家修行者は法然上人に對して念佛修行の上の滅罪についてお尋ねをしているのが『要義問答』の第十二番目の問答となっている。

「阿彌陀佛ヲ念スルニイカハカリノ罪オカ滅シ候」

この問に對して法然上人は次のようにのべていられる。『觀無量壽經』の九品の往生人の内の下中品、下下品の往生人は一念の念佛によつてよく八十億劫の生死の罪を滅することができるとのべられ、また同經の流通分には、ただ阿彌陀佛のみ名、觀音、勢至の二菩薩のみ名を聞くだけで、無量劫の間の生死の罪をも除くことができるとのべられている。上人のお答は經の證文をあげていられるのみである。念佛することは佛の光を感じることである。光は闇を退ける。千古の闇室にも一道の光が通れば闇はおのずから退散するのである。ただその光をさえぎる煩惱の闇雲の強弱によつて室内の明るさにも強弱の差がおのずから生ずるのである。滅罪の上に強弱の差のあるのは凡夫の心力の差によるものともせられる。

善導大師の『觀念法門』には念佛の利益として五種の増上縁があげられる。五種とは滅罪、護念、見佛、攝生、證生の五であつて、いずれも關連性のあるものであるが、まず滅罪を最初にあげているのである。

上人のあげられた滅罪の證文の上に、滅罪の原因として稱名の思想と聞名の思想とが現われている。これは淨土教の上の二つの大いなる思想の流れであつて、稱名の思想は口稱を主とする行中心の宗風とな

り、聞名の思想は聞法を主とする信中心の宗風となつて行つたのである。この稱名得益と聞名得益とについて『和語燈錄日講私記』第三に於ては、

「三經の説、今家の意、皆稱名を以て滅罪を明す。然るに稱念せずして唯名を聞し者、聞名得益の言あれども、念佛せずは往生許しがたし。されども機縁熟し、信心深くば、名號の不思議その益無きにもあらじ」

と、著者義山上人は稱名念佛を主とする行中心の我が淨土宗義の立場を堅持しながら、信中心の義をも認めていられるのである。

第十三番の問答（觀佛三昧について）

『要義問答』の第十二番の問答に於ては、淨土宗義の大體とそれに附屬して出て来る疑問について上人の解答が與えられたのであるが、猶も若き修行者、ことに聖道門の一般の教養を経て來たと思われる人として、最後まで心の中に残つていたと思われる念佛に對する考え方、即ち觀念の念佛、觀佛三昧のことについて、さらに上人に對してお尋ねをしているのである。

「念佛ト申候ハ佛ノ色相（ヲ念シ候カ）」

文中、かつこの中の文字は『和語燈錄』元亨、正徳版によつて補つたのである。『和語燈錄』本はこの補つた語の次に「（答。佛の色相）」という文字を更に補つて、それ以下を上人のお答としているのである。その方が文意はよく通するのである。『西方指南抄』本は答を「善導ノタマハク」以下にしてある。

これに對して法然上人は佛の色相、光明等を觀ずるは觀佛三昧である。佛の報身を念じたり、同體の佛性を觀ずるというようなことは、智あさく、心せばき我等の境界ではないのである。このために善導大師は『往生禮讃』や『觀念法門』などに本願の文の乃至十念という言葉を使ひ、わかりやすく「稱_ニ我名號_一、下至_ニ十聲一聲_一」と書き換えて、念佛とは單信口稱、無觀稱名の念佛であることを明らかにしているのである。

法然上人は一枚起請文の初めに、まず「もろこし我朝にもろもろの智者たちのさたし申さるる觀念の念にもあらず」と斷言せられているのである。しかし一般佛教、ことに聖道門の立場に於ける念佛といえは觀念の念佛である。佛の心、佛の姿、佛の世界を觀察するということは、我もまたその佛と同體であることを觀じて、入我我入、佛凡一體の境地を現實に觀じ取ることである。即ち悟りを開くということである。これは佛教一般の理想とするところである。然しそうした境地に達する觀念、觀察の修行は我等に取つては容易なることではないのである。このために佛の本願の上に衆生救済の條件として、佛の本意は誰にでも修行することのできる稱我名號、即ち唯一向に佛の御名を稱えるということを明らかにせられたのが、唐の善導大師であり、また我が國の法然上人であつたのである。この結論の出るまでには佛教思想の長い歴史の流れと、先德達の御苦勞とが積み重なつて來たのである。

法然上人はこの問答の終りに、

「トクトク安樂ノ淨土ニ往生セサセオハシマシテ、彌陀、觀音ヲ師

トシテ、法華ノ眞如實相平等ノ妙理、般若ノ第一義空、眞言ノ即身成佛、一切ノ聖教、ココロノママニサトラセオハシマスヘシ」
とのべられてある。この御言葉は若き出家修行者の十三番の問題すべてに答えられた上人の結語であると共に、淨土教が一般佛教からのすべての質問に對する解答とも見ることができるのである。

附 記

これは本年の冬安居に「教化の本義」と題して『要義問答』の大綱を話した時のメモを基にしたものである。本書は十三番の問答から成つていたのであるが、若い出家修行者の質問に對し、法然上人が淨土の要義を説かれたものであり、その質問の内容からして、聖道門的な教養を持つて居つたと思われる一人の求道者を淨土門信仰に導き入れられた上人の教化のあとをしのぶことができるのである。特に「教化の本義」と題したのは第八番の問答に於て、三心の中の廻向發願心を説明するところに、

「カノクニニムマレオハリテ、大悲ヲオコシテ、生死ニカヘリイリテ、衆生ヲ教化スルヲ廻向トナツク」

という句がある。これは還相廻向を説明した詞であるが、その中に使われている教化という文字に深く心をひかれたのである。眞實の教化は淨土を通し、佛心に徹したところに始めて行われるものである。教化の任にあたる者の心すべき點である。本書十三番の問答の上に現われている法然上人の説示の中に、一人の求道者を念佛の教に歸入せしめられた教化の本義を見ることができると思ふのである。

法然上人の淨土開宗における佛教の轉換

香 月 乘 光

- 一、緒 言
- 二、佛教轉換の契機
- 三、佛教の轉換
- 四、淨土教の轉換
- 五、結 語

一、緒 言

法然上人が承安五年四十三歳⁽¹⁾の時、従來行われてきた八宗の他に、別に新しく淨土宗を開いたことは、佛教史上極めて重大な意義をもつ。この法然の新宗淨土の開立は、ただ單に従來諸宗の間に附隨して行われていた淨土教⁽²⁾を、一宗として獨立せしめるに至つただけでなく、法然独自の立場に立つて、従來の淨土教をも含めて、廣く佛教全般を見直し、新しい佛教を樹立したのである。「選擇集」に示される聖淨二門の教判は、道綽の「安樂集」によるとは言え、またこの法然独自の佛教觀に立つものである。その所謂淨土門は、選擇本願の佛意に基づき、凡夫と雖も専ら稱名の念佛を修すれば、佛の本願力に乘じて、淨土に往生することが出来ることを明かにするものであつて、そ

法然上人の淨土開宗における佛教の轉換

こに法然独自の立場が示されているのである。この法然独自の立場に立つて、佛教を見直した時に、聖淨二門の教判が淨土開宗の基盤として、新しく大きな意義をもつてくるのである。

法然にあつては、淨土門はただ單に聖道門に對立する佛教の一法門であるのではなく、聖道門に代る唯一の法門として立てられているのである。⁽³⁾勿論聖淨二門の教判は、佛教を聖道門と淨土門とに分つのであるから、この點において二門を對立的に見ているようではあるが、その實、聖道門を捨てて淨土門に歸すべきことを明かにするものであるから、この場合、捨てられた聖道門に代つて、淨土門が立てられたのであり、淨土門の立場から佛教が見直されていることを見逃してはならない。「東大寺十問答」に、

問。釋迦一代の聖教を、みな淨土宗におさめ候か、又三部經にかきり候か。

答。八宗九宗、みないづれをもわか宗の中に一代をおさめて、聖道淨土の二門とはわかつ也。

と述べているのは、この立場を明かに示したものである。即ち聖道淨土の二門として佛教を判別した時に、舊來の八宗、又はこれに禪宗を

含めた九宗は、すべて聖道門として、淨土門の立場から見直されているのであり、しかも淨土門は聖道門に對立するものではなく、一代の佛教をすべておさめるところの唯一の法門と見られ、新しい意義をもつに至っているのである。

一體、聖道門を捨てて淨土門を取るということは、聖道門の佛教を淨土門の佛教に置きかえきりかえるということである。しかもその淨土門に、八宗といわず九宗といわず、すべて一代の佛教をおさめるところのことであれば、佛教全般を淨土門の立場から、見直し立て直したのであつて、淨土門の外に佛教はないといわなければならない。「四十八卷傳」第五によれば、法然は

おほよそ一宗のならい一代聖教にをきて淺深を判する つねのことなり しかれは一切經はおなし釋迦一佛の所説なれとも宗々の所學にしたかひて 淺深勝劣不同なればいづれの宗の一切經といふへし 天台宗の一切經あり 華嚴宗の一切經あり 乃至法相三論にもをのく一切經あるへし

と語つたと伝えられるが、ここにも法然の佛教觀がよくあらわされているのであつて、この言葉によつて「淨土宗の一切經あり」ということも認められ、一切經は淨土宗の立場から見れば、淨土宗の一切經として立て直され、體系づけられてくるのである。

ここに法然において佛教が新しく體系づけられ、大きな轉換を遂げていることを知ることが出来る。舊來の佛教の體系とは別に、それと異なる新しい佛教の體系が成立したのである。もつとも新しい佛教の體系といつても、聖道門淨土門と名づけられるように、それは實踐修道

の體系である。法然にとつては舊來の佛教はたとい八宗九宗の別があつても、畢竟聖道門という實踐體系によつてまとめられる佛教であり、その體系によつては、到底速かに生死を離れることが出来ないから、それと異なる別の實踐體系である淨土門によつて、生死を離るべきであるといふのである。「選擇集」に

夫速^レ欲^レ離^ニ生死^一、二種^ノ勝法^中、且^テ閣^ニ聖道門^一、選^ニ入^一淨土門^一。

というのは、即ちこの意である。

それでは一體法然の淨土開宗によつて、佛教は淨土教をも含めて、如何なる轉換を遂げ、如何なる實踐體系をととのえたのであろうか。本稿はこの淨土開宗に見られる佛教の轉換について考究し、そこに形成された新しい佛教體系を明確にする端緒を開きたいと思うのである。

二、佛教轉換の契機

法然の開立した淨土宗が、舊來の佛教と異なる獨自の立場に立つ別種の佛教となるべき原由は、既に法然が淨土宗を開立するまでの修行の態度において見出されるのである。それは法然の高弟鎮西聖光の著した「徹選擇集」上に、かつて法然が聖光に語つたという次のような言葉が載せられていることによつて知ることが出来る。

出離^ノ之志^至深^カ之^間、信^ニ諸^ノ教法^一修^ニ諸^ノ行業^一。凡^ソ佛教雖^モ多^シ所詮^ハ不^レ過^ニ戒定慧之三學^一。(中略)然^ル我^ガ此身^於於^ニ戒行^一不^レ持^ニ一戒^一、於^ニ禪定^一不^レ得^レ之、於^ニ智慧^一不^レ得^ニ斷惑證果之正智^一。

然、戒行之人師釋云、尸羅不ニ清淨ニ三昧不ニ現前ニ。云云 又凡夫心隨、物易レ移、譬、如ニ猿猴ニ。實、以、散亂、易レ動、一心難レ靜。無漏之正智何因、得レ發。若夫無ニ無漏之智劍ニ者、如何方斷ニ惡業煩惱、繩ニ乎。不レ斷ニ惡業煩惱、繩ニ者、何得解ニ脫ニ生死繫縛之身ニ乎。悲、哉悲、哉爲レ何、爲レ何。爰、如予者、已非ニ戒定慧三學之器ニ、此三學外、有下相應、我心ニ之法門上耶。有下堪能、此身ニ之修行上耶。求、萬人之智者、訪ニ一切之學者、無ニ教レ之人、無ニ示レ之論ニ。

この言葉は法然が苦悶にみたされた求道、困難にさらされた修行における悲痛な體驗を自ら吐露したもので、その切實な心情と熱烈な意欲との中に、佛教に對して志向し希求したところがよく示されている。

ここで注意しなければならないことは、第一に佛教の修道は、この私の心に相應するか否か、この私の身に堪能であるか否かによつて、取捨が判別され決定されるということ、第二にこの立場に立つて從來佛教修道の綱格とされてきた戒定慧の三學によらないで、それとは別の修道が求められているということ、これである。つまり法然は自己への深い内省に立つて佛教を見、この私に即應する佛教でなければ、私にとつては何の意味もなければ價值もないという立場に立つたのである。教法を先きとして、この私をその教法によつて導こうとするのではなく、この私を先きとして、この私を導く教法を求めたのである。教法に我が身を即應させるのではなく、我が身に教法を即應させようとしたのである。法然によれば自己は戒定慧三學の器でない罪惡亂想愚癡の凡夫であつて、到底三學の修行によつては、生死を離れる

ことの出来ない無力なものであるという深い自覺が先きに立つたのであつて、その結果、どうしても佛教通途の實踐體系である戒定慧の三學とは別に、他の實踐體系を求めざるを得なかつたのである。所詮三學は智慧を磨いて無漏の證果に入る聖人への修道であつて、愚惡の凡夫に相應する修行ではないとし、凡夫である我が身にひきあてて佛教を見直したのである。ここに法然における佛教觀の基盤があり、佛教轉換の契機がある。

ところでこの契機は内的契機とも言うべきものであつて、これと同時に外的契機とも稱すべきものがあることを見逃してはならない。それは當時の佛教界の狀勢である。法然の時代には、天台にしても華嚴にしても眞言にしても、深奥な教理、幽遠な思想をもつて、哲學的理論的には極めて勝れたものであつたが、その反面において、宗教的實踐的には甚だ缺けるものがあつた。勿論これら天台等の諸宗には教理の體得に進む行法が、戒定慧の實踐體系に基づいて示されているのであるが、教理が深奥であり、思想が幽遠であるだけに、どうしても學解に滞り理論にひきずられる傾向に陥り易く、實踐が弱まり修道に遠ざかる結果となつたのである。本來宗教として實踐されるべき佛教が、哲學として學解の對象になつていたのである。修道のための學解であるべきものが、單なる學解のための學解になり終つていたのである。鎮西聖光も「徹選擇集」上に、このような實狀を慨歎して、

設觀ニ至極上乘之法門ニ、更非斷惑證理之智慧ニ。此是問答料簡之智慧也。以ニ此智慧ニ生死難レ出乎。

と強い語調を以て述べているほどである。それのみでなく、その學解

でさえも、深遠な教理、精妙な思想に通曉するためには、すぐれた能力とたえざる努力とを必要とするのであるから、一般的には難入難解であつて、勢い實踐修道がおろそかになる状態にあつたのである。

而も當時は末法到來の意識が廣く人々の間に瀰漫して、時代觀念ともいわれるべき状態に達していたから、このような佛教界の傾向は更に著しいものとなつたのである。たとい深遠な教理を説き、これを實踐し證得するために、高妙な行法を示しても、末法時という制約をうけて、その行法が如法に進修されないために、教理は修行から遊離する結果を招いたのである。教理はただその深奥な思想を誇示するに過ぎず、まさしく窺基の「大乘法苑義林章」第六に、末法時を以てただ教のみあつて行證なしと説いているのに合致する状態を呈したのである。このことは法然が「無量壽經釋」に、

抑三乘四乘、聖道、正像既過、至末法、但有教、無行證、故、末法、近來無斷惑證理、無斷惑證理故、以之、無出二生死之輩。

と、⁽¹²⁾「一期物語」に、
僧作法、在二大小、戒律、雖然、末法、僧不隨之、源空縱禁之、誰人隨之。⁽¹³⁾
と、⁽¹⁴⁾「十二問答」に

サテオハシマスタタミヲサエテノタマハク、コノタタミノアルニヨリテコソ、ヤフレタルカヤフレサルカトイフコトハアレ。ツヤツヤトナカラムタタミオハ、ナニトカハ論スヘキ。末法ノ中ニハ持戒モナク、破戒モナシ、無戒モナシ、タタ名字ノ比丘ハカリアリト、

傳教大師ノ末法燈明記ニカキタマヘルウエハ、ナニト持戒破戒ノサタハスヘキソ。

と述べ、⁽¹⁵⁾又聖光が「徹選擇集」上に

末法之習、昨日今日、雖有戒定慧三學之名、無戒定慧之行。人。無乘急之智者。但是有名無實也。

と記していることによつて明らかである。

更にまたその教理は、天台にしても華嚴にしても、所謂汎神論の哲學である。一念三千や一心法界の理によつて、現象即實在の旨を明し、煩惱即菩提、生死即涅槃と説き、生佛一如、娑婆即寂光と示すのである。汎神論の哲學は哲學としては究極的なものとされるように、この天台等の教理は確かにすぐれた思想であり、佛教哲學の究極といつてよい。しかし汎神論の哲學は、實在の立場から現象が見られ、現象は實在におさめとられてしまふのでつて、そこからは實踐が力強く出てくることが難しい。「汎神論の世界觀にとつては惡は非存在であり、迷妄は空無であつて、」⁽¹⁶⁾現實に對しては「これを迷妄や顛落とする積極さがなく、これを眞實として肯定する態度をとる」のである。⁽¹⁷⁾煩惱即菩提の立場に立てば、そこには「惡も迷妄もない」⁽¹⁸⁾のであつて、源信の「往生要集」卷中末に、
衆罪性空、無三所有

といつてゐる通りである。従つてそのような立場からは、惡を除き迷妄を拂おうとする積極的な修行の動きが出にくいと言わなければならぬ。同じく源信の「觀心略要集」に、

凡繫緣法界、一念法界。一色一香、無非中道。己界

及^レ佛界衆生界^モ 亦然^カ 陰入皆如^{ナレハ} 無^ニ苦^シ 可^キ捨^ツ 無^ニ明^シ 塵勞即^チ是^レ菩提^{ナレバ} 無^ニ集^シ 可^キ斷^ス 邊邪皆中正^{ナレバ} 無^ニ道^シ 可^キ修^ス 生死即^チ涅槃^{ナレバ} 無^ニ滅^シ 可^キ證^ス 無^レ苦^ク 無^レ集^ク 故^ニ無^ニ世間^シ 無^レ道^シ 無^レ滅^ク 故^ニ無^ニ出世間^シ 純一實相^ニ 實相^ノ外更^ニ無^シ別法^一。

という(20)ような態度がとられるのである。これは實に佛の立場から人間を見、本覺の立場に立つて迷妄を見ることによる當然の結果ではあるが、しかしたといそのような立場に立つても、惡や迷妄は現實においてはなお存在しているのである。このような現實からすれば、天台等の教理において示される煩惱即菩提、生死即涅槃という境地は、遙かに隔つた高遠な境地である。従つて若しこのことが哲學として理解されても、その境地を現實に立つて體得しようとすれば、天台の觀心のうちに極めて難行難修となるのである。かくて天台等の教理が實踐に移されるということは、甚だ困難なことであり、教理そのものの中に實踐から遠ざかる原因があるといわなければならない。

法然の當時の佛教には、以上のような教理的な或いは時代的な理由によつて、教理と實踐との不均衡が見られ、實踐の缺如がもたらされたのである。佛教はたとい哲學としては究極に達していたとしても、宗教としてはその意義を危まれる状態に至つていたのである。これが法然における佛教轉換の外的契機となつたのであつて、そこには教と時との両面が見られ、この兩者がともに内的契機となつた自己の内省、機の自覺を深めたのである。法然は「念佛大意」に

佛道修行ハ、ヨクヨク身ヲハカリ、時ヲハカルヘキナリ。

といつて(21)いるが、實に時機をはかつて、それに相應する教を求めたの

である。思うに法然は久しく比叡山に學び、また時には南都に遊んで、天台華嚴等の學行に精勵し、すぐれた成果を挙げ、著しい進境を示したのであるが、それによつて備さに當時の佛教の状態、特に末法の様相を觀察するとともに、自らそれらの修行が至難であることを體驗したのであり、更に後述する佛教轉換の内容から見て、深遠難解な教理に對して、實踐面からの批判を加えるに至つたであらうと推察される。そしてこの法然の觀察や體驗や批判は、更に從來の教がこの時に私の私に相應しないもの——時機不相應の教——であり、この時この教によつては、私は修行の器でないという内省を深め、又その内省によつて佛教の現状が觀察され、この教では到底生死を離れ難いという自覺を強めたことであらうと思う。ここにおいて法然は從來の佛教とは異なる別の佛教——時機相應の教——を求めざるを得なかつたのであり、どうしても佛教の轉換がなされなければならない精神的基盤が形成されて行つたのである。つまり法然における佛教の轉換には、内的契機と外的契機とが見られるのであつて、法然自らの學問と修行とによつて、内的契機が深められると共に、當時の佛教の狀態が外的契機となつて、更にこの内的契機を助長し促進して行つたのである。

而もそのような法然の精神的基盤が深まり、佛教轉換の契機が強まつても、そこから出てくる旺盛な求道の意欲に對して、應答を與えるものは一人としてなかつたのである。ここに法然の苦悶は更に深刻を加え、前述したような「求^メ萬人^ノ之^ニ智者^ニ、訪^{ヘトモ}一切^ノ之^ニ學者^ニ、無^ク教^ヲ之^ニ人^ニ、無^シ示^シ之^ニ倫^ニ」という悲痛な心境におかれたのである。解決の道を塞がれて越え難い深淵に立たされた法然は、その間に對す

る答を自ら得るより外に方法はなく、かくて一切經の披讀に精魂が傾けられたのである。一切經を披讀することによつて、直接佛の聲を聞くとしたのであつて、「徹選擇集」上によれば、法然はその時のことを自ら次のように語っている。

然間歎歎入經藏、悲悲向聖教、手自披之見之。善導和尚觀經疏云、一心專念彌陀名號、行住坐臥不問二時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼佛願、故上文見得之後、如我等無智之身、偏仰此文專憑此理、修念念不捨之稱名、備決定往生之業因、非管信善導之遺教、亦厚順彌陀之弘願。順彼佛願故之文染神留心耳。かくて法然は遂に善導の「觀經疏」により阿彌陀佛の本願による專修念佛往生淨土の教に遭遇し、久しく求め續けてきた「我等如き無智の身」である凡夫に相應する佛教、三學の進修によらない佛教に到達したのである。時に法然は四十三才であつたが、その後二十數年を経た六十六才の時に撰述した「選擇集」の末尾に、自らその間のことを回想して、

貧道昔披閱茲典、粗識素意、立舍餘行、云歸念佛。自其已來至干今日、自行化他唯緣念佛。然間希問津者、示以西方通津、適尋行者、誨以念佛別行。信之者多、不信者少。當知淨土之教、叩時機而當行運也、念佛之行、感水月而得昇降也。

と述べている。即ち法然は舊來の佛教を時機不相應としてこれを捨て、新たに時機相應の佛教を立てて、淨土宗を開いたのである。ここ

に佛教は哲學としての佛教から宗教としての佛教に立ち直り、學解理論の佛教から實踐修道の佛教に移り、聖人のための佛教から凡人のための佛教に變つたのであつて、明かに大きな轉換を遂げたのである。

三、佛教の轉換

1 捨聖歸淨における轉換

さてそれならば一體この淨土開宗における佛教の轉換は、如何なる内容をもつものであろうか。このことが次に究明されなければならぬ。いうところの佛教の轉換とは、前述したように、法然が從來行われてきた三學進修の佛教を、時機不相應としてこれを捨て、善導によつて新しく見出した專修念佛の佛教を、時機相應としてこれに歸したことにある。この旨は「選擇集」を始めとして、その著作法語の隨所に見られるところであつて、道綽の「安樂集」によつて、前者を聖道門、後者を淨土門と名づけ、聖道門を捨てて淨土門に歸すべきことを力説しているのである。従つて聖淨二門によつて示される法然の佛教觀を考究すれば、その佛教轉換の内容を解明することが出来る。

先づ初めに聖道門とは、自ら三學を進修することによつて、此の土において煩惱を斷じ菩提を證する教をいい、次に淨土門とは、専ら阿彌陀佛の名號を稱えることによつて、その佛の本願に乘じ、煩惱を斷ずることなく、淨土に往生する教をいうのである。従つてこの兩者は全く實踐體系を異にするのであつて、醍醐本「法然上人傳記」によれば、法然はこの相異について、

凡聖道門極智慧、離生死、淨土門還愚癡、一生極樂。所以

趣^ス聖道門^ニ之時^ハ、登^イ智恵^ツ守^リ禁戒^ツ淨^ム心^ヲ以^テ爲^ス宗^ト。然^ル入^ル淨土門^ニ之日^ハ、不^レ愚^ク智恵^ヲ、不^レ護^リ戒行^ヲ、不^レ調^ヘ心器^ヲ、只々無^キ甲斐^ニ成^ツ無智^ノ者^ト、愚^ク本願^ヲ願^フ往生^ス也。

といひ、又、

彼^レ成佛^ノ教^ヲ此^ノ往生^ノ教^ヲ更^ニ以^テ不^レ可^ク同^ス。

と述べており、西山證空の「選擇蜜要決」第一によれば、法然は「選擇集」を撰述した時に、

今所^ハ選^ズ者^ハ、非^ズ智恵^ノ分^ニ、宜^{ブル}佛^ノ大慈悲^ニ也。

と語っている。即ち聖道門は自らの智恵による成佛の教であつて、三學を進修して智恵を磨き、煩惱を斷じて法をさとするのであるが、淨土門は佛の慈悲による往生の教であつて、三學を進修することなく、愚痴のままで、或いは愚痴に還つて、専ら阿彌陀佛の名號を稱え、ただひたすらに佛の本願他力を憑むのである。

このように見てくると、聖道門は法をさとするための實踐體系であつて、法とつながることによつて成立する言わば「法による佛教」であり、淨土門は佛にすくわれるための實踐體系であつて、佛とつながることによつて成立する言わば「佛による佛教」である。かくて法然において佛教は、「法による佛教」から「佛による佛教」に轉換したといふことが出来る。「法による佛教」は、どうしても法をさとらなければならぬから、智性によつて法を理解し領得することが基本となるので、勢い哲學的傾向に進むのであるが、「佛による佛教」は、ただ佛に救われればよいのであるから、寧ろ智性によらず、ひとえに佛を仰信してその慈悲にすがる人格的關係が基本となるので、當然宗教的性

法然上人の淨土開宗における佛教の轉換

格が顯著になるのである。法然における佛教の轉換が、哲學としての佛教から宗教としての佛教への轉換であつたのは、實にその故である。法然においては法によつて佛道を進むのではなく、佛によつて佛道を歩むのであつて、佛との人格的なつながりの上に立つて、全佛教が見直され、人格的交渉の上に成立つ宗教に置きかえられたのである。

法然における佛教の轉換がこのような意味をもっていることは、實は「選擇集」に示される聖道門を捨てて淨土門に歸する理由によつて、明かに見とどけることが出来る。即ち

立^ツ聖道淨土二門^ノ意^ハ者^ハ、爲^{ナリ}令^メ捨^テ聖道^ノ入^リ淨土門^ニ也。就^レ此^ニ有^ル三^ノ由^一。一^ハ由^ル下^ニ去^リ大聖^ニ遙遠^ニ上^ニ、二^ハ由^ル理^ニ深^ニ解^ニ微^ニ。

といふものである。この二種の理由は、もと道綽の「安樂集」巻上に聖道門が「今時難證」である理由として出されたものであるが、法然はこれを依用してその意趣を述べたのである。これに就いて然阿良忠は「選擇傳弘決疑鈔」第一に

道理^ノ中^ニ有^ル三^ノ由^一、一^ハ斥^フ時^ヲ、去^リ聖遙遠^ニ是^レ也。謂^ハ釋迦去^リ世^ヲ、已^ニ經^ニ一^ニ千^ニ五^ニ百^ニ餘^ニ歲^ニ、大小^ノ聖人^皆從^テ滅沒^ニ、誰^ノ人^カ示^シ津^ヲ。是^レ故^ニ難^シ證^ス。二^ハ斥^フ機^ヲ、理^ニ深^ニ解^ニ微^ニ是^レ也。謂^ハ人法二空^ヲ其^ノ理^ニ甚^ニ深^ニ。見^ル濁增^ニ機^ハ其^ノ解^ニ微^ニ劣^ニ。何^ノ輒^ニ得^テ悟^リ。是^レ故^ニ難^シ證^ス。

と解釋し、聖道門が時機不相應であるから、今時難證であり、従つてこれを捨てて時機相應の淨土門に歸すべき旨を示している。今この良忠の解釋によつて判るように、第一に「大聖を去ること遙遠なるに由る」という理由は、釋尊の入滅から遙遠なる歲月を経過して、その時間的な距離感のために、釋尊に對する實感が稀薄となり、親しくその

直接的な教導を受けた在世時代に比して、全く人格的な關係が斷絶していることを示したもので、そのような状態にあつては、たといどのようなに深妙な法が遺されていても、その法を解了することは難しいとするのである。第二に「理は深く解は微なるに由る」という理由は、釋尊の説き遺された法は、その理が深遠であるが、これを理解する人の能力が、どうにも微劣であることを示したもので、そのような微劣な理解力しか持たないものにとつては、到底その法を領得することは難しいとするのである。即ちこの二つの理由はともに、法によつては生死を離れることが出来ないものであるから、どうしても佛の力―人格的な力―が加えられなければならないとするのである。その結果この土には、現在法だけがあつて佛がおられないから、聖道門の修行は困難であるが、幸にも西方淨土には、現在阿彌陀佛がましまして人々を攝化されているのであるから、その佛にすがつて、その淨土に往生すべきであるとし、聖道門を捨てて淨土門に歸すべきことを勧めているのである。

このような趣意は、今の道綽の聖淨二門説の先驅と考えられる曇鸞の「往生論註」卷上に掲げられる難易二道説にも、既に見られる所であつて、法然も「選擇集」にこれを引いて、

曇鸞法師、往生論、注云、謹案、龍樹菩薩、十住毘婆娑云、菩薩求阿毘跋致有二種道。一者難行道、二者易行道、難行道者謂五濁之世於無佛時求阿毘跋致爲難。(中略)易行道者謂但以信佛因緣、願生淨土二乘佛願力便得往生。彼清淨土。佛力住持。即入大乘正定之聚。正

定、即是阿毘跋致。

と述べている。⁽³⁰⁾ここでは道綽において見られる「大聖を去ること遙遠」であるという觀念が、「五濁の世無佛の時」という意識によつて表現されている。佛道修行において法をさとつて阿毘跋致を得るのに、これを指導する佛がましまさないと自己自覺が、佛道の實踐を難行とするのであるが、阿彌陀佛を信じてその淨土に往生しようと願すれば、その佛の本願に乘托して、往生することが出来、佛力に住持されて阿毘跋致に至るのであつて、ここに佛道の實踐が易行となるといのである。此の土における無佛の意識は、彼の土に阿彌陀佛いますという有佛の信仰によつて除去され、難行である佛道が易行である佛道に轉換されたのである。而もその難行における無佛の意識は、同じく「往生論註」卷上に「唯是自力、無他力持」と言われるように、法をさとするにただ自力によるだけで、佛の人格的な力に支持されることがないところにその理由が歸せられているのであつて、これに對してその易行においては、「佛の本願に乗じて」とか、「佛力住持して」とか言われるように、佛の人格的な力のはたらきが、著しく強調されているのである。これによつて淨土教が佛との人格的なつながりに依りて成立するものであることを示している。

またこれと同様の趣意は窺基の「西方要決釋疑通規」にも繼承されているのであつて、法然は「選擇集」にこれを引いて、

西方要決云、仰惟釋迦啓運弘益有緣。教闡隨方一蓮。靈法潤親逢。聖化道悟三乘。福薄因疎。勸歸淨土。作斯業者。專念彌陀。一切善根。生彼國。彌陀本

願誓^{ツタ}度^{シタマフ}、娑婆^{サハ}。上^シ盡^シ現生^{ゲンシヨウ}、一形^{イツギョウ}。下^カ至^シ臨終^{リンシュウ}、十念^{ジュンネン}俱能^{クニョウ}決定^{ケツヂョウ}、皆得^{ミナトク}往生^{オウジヤウ}。又同^{マタドウ}後序^{コゴ}云^ク、夫^{ソノ}以^{モツキテ}生^{ナマセ}居^ニ儂季^{ニョウキ}去^レ聖^{セイ}斯^カ遙^{トホ}。道預^{ダウヨ}三乘^{サンショウ}、無方^{ムホウ}契悟^{セツブツ}。人天^{ニンテン}兩位^{ニイニ}躁動^{ソウドウ}不^レ安^カ。智博^{チハク}情弘^{セイコウ}、能堪^{ニョウカン}久處^{キウヂョ}也^ナ。若^シ識癡^{シキチ}行淺^{コウセン}、恐^{オソ}溺^{ニョク}幽途^{ユウト}、必須^{スズク}遠跡^{エンシキ}、娑婆^{サハ}、栖^ニ中^{チュウ}心淨域^{シンジヨク}。

と記している⁽³¹⁾。これは釋尊の在世において、親しく聖化に逢える者は、三乗の道を悟ることが出来たのであるが、聖を去ること遙かな今、福薄く因疎かな者は、三乗の道に預つても、契悟する方途がなく、従つて専ら阿彌陀佛を念じて、その淨土に往生すべきであるとするのである。このように法然は「安樂集」や「往生論註」「西方要決釋疑通規」等によつて、佛道の修行はただ「法による」だけでは成就し難く、「佛による」時にその人格的な力に導かれて成就することが出来る旨を強調したのであつて、ここに法然が聖道門を捨てて淨土門に歸した所以を確かめることが出来るのである。

2 捨離歸正における轉換

かくて法然においては、法をさとするための「法による」實踐修行は、すべて廢捨され、ただ阿彌陀佛に救われるための、佛との人格的な交渉乃至は結合に進む「佛による」實踐修行のみが選擇されたのである。法然は「選擇集」に善導の「觀經疏」を引いて、往生の行に正行と雜行との別があり、雜行を捨てて正行に歸すべき旨を明しているが、これは即ちその趣意にもとづくのである。その所謂雜行とは阿彌陀佛以外の諸佛菩薩等に關する行もあるが、概していえば菩提心、三

法然上人の淨土開宗における佛教の轉換

學、六波羅蜜等の法をさとするための行である。即ちその第二章に、有^ニ布施持戒等^ニ、無量之行^ニ、皆可^レ攝^ス盡^ス雜行之言^ニ。

といひ、第三章に阿彌陀佛がその第十八願に衆生因の行として、六波羅蜜や菩提心等の諸行を選擇したことを明して、

第十八念佛往生願者、於^ニ彼諸佛土中^ニ、或有^ハ下^リ以^テ三布施^ニ爲^スニ往生^ス、行^ニ之^ニ土^ニ、或有^ハ下^リ以^テ三持戒^ニ爲^スニ往生^ス、行^ニ之^ニ土^ニ、或有^ハ下^リ以^テ忍辱^ニ爲^スニ往生^ス、行^ニ之^ニ土^ニ、或有^ハ下^リ以^テ精進^ニ爲^スニ往生^ス、行^ニ之^ニ土^ニ、或有^ハ下^リ以^テ三禪定^ニ爲^スニ往生^ス、行^ニ之^ニ土^ニ、或有^ハ下^リ以^テ般若^ニ爲^スニ往生^ス、行^ニ之^ニ土^ニ、或有^ハ下^リ以^テ菩提心^ニ爲^スニ往生^ス、行^ニ之^ニ土^ニ……今^ハ選^ニ捨^ニ前^ニ布施持戒乃至孝養父母等^ニ諸行^ニ、選^ニ取^ス專稱佛號^ニ。

と述べ、又第十二章に定散の諸行を廢する旨を明らかにし、特に持戒、菩提心、解第一義（理觀）、讀誦大乘の四箇の行を擧げて、これらは「當世之人、殊^ニ所^ニ欲^ス之行^ニ」であり、「以^テ此^ニ等^ニ行^ニ殆^ニ抑^ニ念佛^ニ」る程盛んではあるが、廢捨さるべき旨を示していることによつて知ることが出来る。佛道修行の綱格とされる三學乃至は六波羅蜜が廢捨されただけでなく、その根源とされる菩提心まで廢捨されていることは、極めて注目しなければならないところであつて、ここに法然における佛教の轉換が、如何に徹底的なものであつたかが示されている。

而もこれらの行は往生の行として、從來淨土教において實修されてきたものであり、特に持戒、菩提心、理觀、讀誦大乘の四箇の行は念佛を抑える程盛んであつたにも拘らず、すべて雜行の名の下に一括して廢捨されたのであるから、淨土教にとつても大きな轉換であるといわ

なければならぬ。今その中の菩薩心をとりあげても、法然が淨土の祖師として數える曇鸞、道綽、善導等が皆その往生の行としての重要性を強調しているのである。即ち曇鸞は「往生論註」巻下に

願^{スル}生^{セシト}三^ニ彼^ハ安樂淨土^ニ者^ハ、要^{ラズ}發^{スベシ}無上菩提^ニ心^ヲ也^ニ。若^シ人^ハ不^レ發^ス無上菩提^ニ心^ヲ、但^ダ聞^ク彼^ノ國土^ヲ受樂^ノ無間^ニ爲^ス樂^ノ故^ニ、願^{セバ}生^{ズルコトヲ}亦^モ當^ニ不^レ得^ス往生^{スルコトヲ}。

といひ、道綽は「安樂集」巻上に

大經云、凡^ニ欲^ス往^ク生^{ズル}淨土^ニ一^ニ要^{ラズ}須^シ發^ス菩提^ニ心^ヲ爲^ス上^ニ源^ト……今既^ニ願^ス生^{ズル}淨土^ニ一^ニ故^ニ先^ニ須^シ發^ス菩提^ニ心^ヲ也^ニ。

と説き、善導は「觀經疏」第一に

道俗時衆等、各發^ス無上^ニ心^ヲ一^ニ生死^ノ甚^ニ難^ク厭^ヒ、佛法復^タ難^ク欣^ヒ、共^ニ發^ス金剛^ノ志^ヲ一^ニ横^ニ超^ス斷^ス四流^ヲ一^ニ願^ス入^ル彌陀海^ニ一^ニ歸依^ス合掌^シ禮^ス……願^ス以^テ此^ノ功德^ヲ一^ニ平等^ニ施^ス一切^ニ一^ニ同^ニ發^ス菩提^ニ心^ヲ一^ニ往^ス生^{ズル}安樂國^ニ。

といひ、同第四に

以^テ此^ノ功德^ヲ一^ニ回^シ施^ス衆生^ニ一^ニ悉^ク發^ス菩提^ニ心^ヲ一^ニ慈心^ヲ相向^ヒ佛^ヲ眼^ヲ相看^テ、菩提^ヲ眷屬^{トシ}作^リ眞^ノ善知識^ト一^ニ同^ニ歸^シ淨國^ニ一^ニ共^ニ成^ス佛^道。

と述べている。又法然が自らその淨土門歸入の先達といつた源信の

「往生要集」にも菩提心を重視して、その巻上末に
當^ニ知^ル菩提心^ハ是^レ淨土菩提之綱要^{ナリ}。

と説いて、廣くその行相、利益等を明し、更に巻中末に
問、上^ノ諸門^ノ中^ニ所陳^ス既多^ニ、未^ダ知^ラ三何^ノ業^ノ爲^ス二^ニ往生^ノ要^{ナリ}。

答、大菩提心^ヲ、護^{ルト}三業^ヲ一^ニ深信^ニ、至^{シテ}誠^ニ、常念^ス佛^ヲ、隨^ヒ願^ス決定^シ生^{ズル}極樂^ニ。況^ヤ復^タ具^ス餘^ノ諸^ノ妙行^ヲ。

と述べている。このように菩提心は古來淨土往生の要行とされてきたのであるが、法然はそれにも拘らず敢えてこれを雜行として廢捨したのである。もつとも法然は「一期物語」によれば、

淨土^ノ人師^ニ雖^モ多^シ、皆勸^{メテ}菩提心^ヲ一^ニ觀察^ス爲^ス正^ト。唯善導一師^ノ許^下無^シ二^ニ菩提心^ニ之^ヲ往生^ス一^ニ以^テ二^ニ觀察^ス判^ス稱名^ノ助業^ト。

と述べて、善導が菩提心を發さなくとも往生が出来ることを認めたとし、自己の主張の依據を善導においている。善導の「觀經疏」等を見れば、勿論そのように解釋されるところもあるが、積極的にそのことを論明されてはいない。法然の偏依善導の趣旨より見れば、その論據は善導にあるとされるところでも、これは法然の立場に立つて善導を見た結果であつて、善導によりながらも、その實は法然によつて形成された獨自の見解によるものと言わなければならない。このことは法然の所論を非難した毘尼高辨の「摧邪輪」に、同じく善導を依據としてその反論を述べていることによつても知ることが出来る。法然の新しい淨土門の立場が、舊來の聖道門の立場に立つ高辨にとつては、全く理解の外であつたのは寧ろ當然であつて、このような見解の相違をもたらしたのは、實に法然における佛教轉換の上に理由があるといわなければならない。

思うに法然が菩提心や三學を廢捨したのは、それがもと聖道門の行であるからである。菩提心等は法をさとするための「法による」修行であつて、佛に救われるための「佛による」修行ではないのであるから、淨

土門の立場に立てば、捨てられるのが當然である。従つてそれがたと
い難行としてでも往生の行となるためには、必ず浄土門の行として轉
換されなければならない。それで法然は「選擇集」に
修スル難行ヲ者、必用ニ廻向ノ之時ニ、成ル往生ノ之因ト。若不用ニ廻向ノ
之時ニ、不レ成ニ往生ノ之因ト。

と述べて、その意を明らかにしている。これは善導の「觀經疏」第四
に

若行シ後ニ難行ヲ、即心常間斷ス。雖可モ廻向シテ得ル生ズルコトヲ衆ベテ
名ニ疎離ノ之行ト也。

という文にもとづくのであつて、難行は元來阿彌陀佛に關する行でな
く、これを修する行者の心は常に阿彌陀佛と間斷しているから、これ
によつて往生を得るためには、必ず廻向して阿彌陀佛につながる行に
轉換されなければならないというのである。この法然の見解を菩提心
について見れば、「三部經大意」に

淨土宗ノ心ハ淨土ニ生レムト願ルヲ菩提心ト云ヘリ。

といひ、「逆修說法」に

今淨土宗、菩提心ト者、先往生シテ淨土ニ、欲スル度ニ一切衆生ヲ、斷ジ
切煩悩ヲ、悟リ二切法門ヲ證ラント、無上菩提ノ之心也。

といつてゐるのであつて、法をさとることを求める菩提心は往生を願
う願生心に轉換されて、始めて浄土宗の菩提心となり、往生の行とな
るのである。

次に所謂正行とは、専一純正に阿彌陀佛にかかわる行であつて、法
然は「選擇集」に

純ハ是極樂之行ナリ也。
といひ、「三心義」に

正行ハといふは阿彌陀佛におきてしたしき行なり。

といつてゐる。即ちただもつぱら阿彌陀佛と人格的な親しい關係につ
ながることの出来る「佛による行」であり、正しくその行自體がそのま
ま佛に救われて、その佛のいます極樂淨土に往生出来る「純往生極樂
の行」であつて、決して「法による行」「法をさとる成佛の行」では
ないのである。法然は善導の「觀經疏」第四によつて、この正行に讀
誦、觀察、禮拜、稱名、及び讚歎供養の五種があることを示し、一心
に専らこれらの正行を進修すべきことを力説するとともに、更にこの
五種正行を正助二業に分ち、第四の稱名正行を正定業とし、前三後一
の讀誦等の四正行をその助業として、稱名念佛の一行を専修すべき旨
を明らかにしているのであるが、それらの行を正行或は正助二業とし
て修する理由として示されたところは、すべてそれらの行がただ阿彌
陀佛との人格的な關係の上に成立つ行であるという一點に歸せられて
いるのである。このことは正難二行の得失を親疎對、近遠對、有間無
間對、廻向不廻向對、及び純難對の五番の相對によつて判じていると
ころに、即ちその親、近、無間、不廻向、及び純によつて示される正
行の得の説明(52)において、明らかに看取されるのである。先づ第一に
「親」については、
親ト者、修スル正助二行ヲ者、於ニ阿彌陀佛ニ甚ダ以テ爲ス親昵ト。
といひ、善導の「觀經疏」第三に說かれる念佛者のうける三縁の功德
の中の親縁の文を引いて、

衆生起^{シテ}行^ツ口常^ニ稱^{スレバ}佛^ヲ、佛即^チ聞^{キテ}之^ヲ。身常^ニ禮^{スレバ}敬^{スレバ}佛^ヲ、佛即^チ見^レ之^ヲ。心常^ニ念^{スレバ}佛^ヲ、佛即^チ知^{リテ}之^ヲ。衆生憶^ニ念^{スレバ}佛^ヲ者、佛憶^ニ念^{スレバ}衆生^ヲ。彼此三業不^レ相捨離^セ。故名^ニ視縁^也。

と述べてこれを證している。第二に「近」については、
近者、修^{スル}正助二行^ニ者、於^ニ阿彌陀佛^ニ甚^ダ以^テ爲^ス隣近^ト。

といい、前と同様に「觀經疏」の三縁の中の近縁の文を引いて、
衆生願^ハ見^レ佛^ヲ、佛即^チ應^{ジテ}念^ス現^ニ在^ニ目^ニ前^ニ、故名^ニ近縁^也。

と述べてこれを證している。第三に「無間」については、
無間者、修^{スル}正助二行^ニ者、於^ニ阿彌陀佛^ニ憶念不^レ間斷^セ。

といい、第四に「不廻向」については

修^{スル}正助二行^ニ者、縱令^ヒ別^ニ不^レ用^ニ廻向^ニ、自然^ニ成^ル往生^ノ業^ト。

といい、その理由を「觀經疏」第一の

今此觀經、申^{シテ}十聲稱佛^ヲ、即^チ有^リ二十願十行^ニ具足^{セリ}。云^フ何^ニ具足^{スル}。

言^フ南無^ニ者、即^チ是^レ歸命^ニ、亦^モ是^レ發願廻向^ノ之義^{ナリ}。言^フ阿彌陀佛^ト者、即^チ是^レ其行^ニ。以^テ斯義^ニ故^ニ、必^ズ得^ル往生^ス。

という文を引いて説明している。第五に「純」については、

純者、修^{スル}正助二行^ニ者、純^ニ是^レ極樂^ノ之行^也。

といい、前掲の文を出している。このように、法然は正行について、それが阿彌陀佛と衆生とを親近な關係において、間斷なく直接的に結ぶ純一な行であることを強調し、雜行を捨てて正行を修すべき旨を勧めていたのであつて、明かに「法による行」から「佛による行」へ轉換されているのである。

3 專修一行における轉換

ここで注意しなければならないことは、雜行の失に對して正行の得を説明するのに、正行といわないで、正助二行といっていることである。これは既に善導の「觀經疏」第四に正行を雜行と對比するのに、正助二行としていっていることによるのであるが、ここに法然の眞意が正行を五種正行として五種を同等に見るよりも、これを正助二業に分つて、稱名を正定業とし、觀察等の四行を助業として見ることにあつたことを表わしている。即ち五種正行を稱名を中心にして再組織し、その上で正雜二行の得失を論じたのであつて、法然の往生行の體系が稱名の一行に歸結することを示し、これを專修すべき實踐的根據を明らかにしたのである。而しこのことは「選擇集」に

欲^{セバ}入^リ淨土門^ニ、正雜二行^中、且^ハ拋^ク諸^ノ雜行^ヲ、選^ビ應^{ジテ}歸^ス正行^ニ。
欲^{セバ}修^ム於^ニ正行^ニ、正助二業^中、猶^モ傍^ニ於^ニ助業^ニ、選^ビ應^{ジテ}專^ニ正定^ニ。
正定^ノ之業^者、即^チ是^レ稱^ス佛^ノ名^ニ、必^ズ得^ル生^ス、依^テ佛^ノ本願^ニ故^{ナリ}。

と論結されることによつて決定づけられているのである。五種正行の中に於いてただ稱名の一行だけが選ばれて正定業とされるのは、即ちそれが佛の本願「第十八願」に誓われた生因の行であるからであつて、「選擇集」に、

問^フ曰^{ハク}、何^ニ故^ニ五種^ノ之中^ニ、獨^リ以^テ稱名念佛^ヲ爲^ス正定業^一乎^ト。答^{ヘテ}曰^{ハク}、順^ニ彼佛願^ニ故^ニ。意^ニ云^フ、稱名念佛^ハ是^レ彼佛本願行^也。故^ニ修^ム之^者、乘^リ彼佛願^ニ、必^ズ得^ル往生^ス也^ト。

と述べている通りである。ここに法然の往生行に對する究極的な見解が明らかにされている。稱名の行が佛の本願の行であるということ

は、本願という佛自らの人格的意志によつて、諸善萬行の中から稱名の一行が選擇されて生因の行とされたということで、實に重大な意味をもつてゐる。本願は佛が法をさとるために自ら發し、法をさとつて自ら達成したもので、勿論法を離れてあるものではなく、そのはたらしきの根底には法があるといわなければならないが、しかしそれが本願としてはたらく場合は、どこまでも佛の人格的な力として見られなければならない。佛のさとりにおける人格的な力は、いうまでもなく智慧と慈悲とであるが、佛の本願はこの智慧と慈悲とにもとづき、そのあらわれとしてはたらくのである。⁽⁵⁵⁾ 本願が智願といい悲願といわれるのはその故である。このような本願において、稱名の行が生因の行として選定されたということは、佛の人格的な力はたらしきのすべてが、その名號の上に結集攝盡されたということである。法然は「選擇集」にこれを示して、

名號^ハ是^レ萬德^ノ之所^レ歸也。然^{レバ}彌陀^ヲ一佛^ヲ所有^ル四智^ヲ三身^ヲ十力^ヲ四無畏^ヲ等^ヲ一切^ヲ內證^ヲ功德^ヲ、相好光明說^ヲ法利生等^ヲ一切^ヲ外用^ヲ功德^ヲ、皆悉攝^{セリ}在^ニ阿彌陀佛^ノ名號^ノ之中^ニ。

と述べてゐる。このことは佛と衆生との人格的な結合の成立する接點が究極的に佛の名號において見出されたということを意味している。阿彌陀佛はその第十八願において、ただ自らの名號を以て自らを衆生の前に示されたのである。佛はその名號において衆生の前にあらわれ、衆生は佛の名號を稱えることによつて佛につながるのであつて、佛と衆生との人格的なつながりが、佛の意志によつて佛の名號において成立するのである。従つてそこでは智慧を磨いて法を究めるといふ

ようなことはすべて捨てられて、衆生はただ佛の本願に歸投し隨順して、本願に示されるままに稱名の行を專修すれば、本願の力に救われて、決定してその淨土に往生することが出来るのである。かくて稱名の行が佛の意志にもとづく本願の行として、一切の行の中において、絶對の價值と無上の權威とをもつに至つたのであつて、稱名の行は往生の行として、ただそれだけで實踐的意義を全うする獨立の行となつたのである。前引した「選擇集」の文には「猶^ハ傍^ニ於^ニ助業^ニ選^ニ應^ニ專^ニ正定^ニ」とあつて、助業を伴うように述べられているが、その助業は助成のためであつて、補助のためではなく、必ずしも助業を兼ねることが條件となるのではない。⁽⁵⁷⁾ 従つて助業なくとも正定業だけで往生することが出来るのであつて、ここに法然の專修一行の本義が認められるのである。法は佛を離れてはさとることが出来ないという立場に立つて「法による佛敎」から「佛による佛敎」に轉換した法然の淨土宗は、ここに佛の名號による佛との人格的なつながりにおいて成立する稱名の一行を專修することにその歸結を見たのである。このことは稱名の一行に立つてあらゆる佛敎の實踐行法が見直され集約されて、「佛による佛敎」の新しい實踐體系が確立されたことを意味するのである。

この實踐體系において注意されなければならないことは、その體系の究竟するところに立てられた稱名の一行と、他の諸行との關係である。五種正行においては正助二業としてその關係は明らかであるが、その正行以外の雜行との關係が見とけられなければならない。前述したように雜行は正助二行に對比して、疎、遠、有間、廻向、及び雜

の失があるとして廢捨されるのであるから、それとどまる時には問題はないとしても、しかしそれは「必ず廻向を用うるの時、往生の因となる」のであるから、衆生が本願に歸投し隨順して稱名の行を修し、それを往生行の中心とする立場に立つ時——法然の實踐體系からすれば、必ずそうなるべきであるから——そこに雜行が廻向されると、どうしても稱名と關係をもつこととなるのである。このことに關して法然は「選擇集」に五種正行における觀察等の四種の助業（讚歎と供養とを分ければ五種）を同類の助業とし、雜行に攝せられるその他の諸行を異類の助業として、

爲^レ助^ニ成^ニ念佛^一說^ニ此^レ諸行^一者、此^レ亦^ニ有^ニ二意^一。一^ニ以^ニ同類^一善根^ヲ助^ニ成^ニ念佛^一、二^ニ以^ニ異類^一善根^ヲ助^ニ成^ニ念佛^一。初^ニ同類^一助^ニ成^ニ者、善導和尚、觀經、疏中、舉^ニ五種^一助行^ヲ助^ニ成^ニ念佛^一一行^ヲ是也。(中略)次^ニ異類^一助^ニ成^ニ者、先^ニ就^ニ上輩^一而論^ニ正助^一者、一向專念無量壽佛^{トハ}者、是^ニ正行^一也、亦是^ニ所助^一也。捨家棄欲而作沙門發菩提心等^{トハ}者、是^ニ助行^一也、亦是^ニ能助^一也。謂^ニ往生之業^一念佛^ヲ爲^ニ本^一、故^ニ爲^ニ一向修^ニ念佛^一、捨^ニ家棄^ニ欲^一而作^ニ沙門^一、又發^ニ菩提心^一等^{トハ}也。

と述べている。即ち觀察等の四種或は五種の助業は、正定業である稱名と同じく阿彌陀佛にかかわる五種正行という實踐體系に攝せられるから、同類の善根としての助業となり、その他の諸行は雜行として本來阿彌陀佛にかかわらない異つた實踐體系に屬するから、助業となるとしても、異類の善根としての助業となるのである。異類の善根はたといそれが本來的には雜行であつても、廻向されることによつて往生

の行となり、念佛に結びつく時に、念佛の助業となるのである。されば法然はまた「十二問答」に、

餘佛餘經ニツキテ、善根ヲ修セム人ニ、結縁助成シ候コトハ、雜行ニテヤ候ヘキ。

という問に對して、

我ココロ彌陀佛ノ本願ニ乘シ、決定往生ノ信ヲトルウエニハ、他ノ善根ニ結縁シ助成セム事、マタク雜行トナルヘカラス。ワカ往生ノ助業トナルヘキ也。

と答へ、稱名念佛によつて實踐的基盤が確立すれば、進んで他の善根を修しても、その行は決して雜行となるものではなく、助業となるべきものであるとまで述べている。⁽⁶⁰⁾更にまた「一期物語」には、

依^ニ淨土宗^一意^ニ者、一切^ノ教行^ハ悉^ニ成^ニ念佛^一方便^トといひ、「十二箇條の問答」には、

たとえば人のみをゆくに、主人一人につきて、おほくの眷屬のゆくがごとし。往生の業の中に念佛は主人也、餘の善は眷屬也。しかりといひて餘善をきらふまではあるべからず。

と述べて、稱名念佛と諸行との關係を示している。これは諸行を念佛の助業として見る時に言えることであつて、稱名以外の諸行も、稱名に隨伴して往生の行となる時には、稱名によつてひきいられる新しい實踐體系の中に位置づけられることを明らかにしたものである。かくて稱名の一行を本願の行として、ここに往生行が究竟することを見出し、これを正定業として専修すべきことを説く法然の實踐體系においては、五種正行の中の一正行が助業とされることは勿論、それ以外の一

切の諸行も雜行から助業に轉換されるのである。従つてこの實踐體系においては、概念としては正行に對する雜行が存在するとしても、實際においては雜行は存在しないこととなるのである。何故であるかといへば、雜行は廢捨されるのでなければ、すべて助業として轉換されるからである。

このように見てくると「選擇集」における所謂三重⁽⁶³⁾の選擇——①聖道門を捨てて淨土門に歸し、②雜行を捨てて正行に歸し、③正定業を専らにして助業を傍にする——は、一貫して「法による佛教」から「佛による佛教」への轉換を示すものということが出来る。その選擇が進むと共に、その轉換も進められ、遂にその究極に至つていることを知るのである。一たび第一の選擇である聖道門を捨てて、淨土門に歸した時に、第二、第三の選擇は、この轉換のもつ内面的な要請によつて方向づけられていたと見なければならぬ。否それよりも法然自身の體驗からすれば、選擇本願の佛意に味到して、念佛往生の確信を得、その確信に立つて佛教の實踐が見直されたのであつて、第三の選擇の立場に立つて、第二、第一の選擇が行われたと見る方が妥當であらう。

「法による佛教」から「佛による佛教」に轉換した限りに於いて、この第三の選擇に究極的立場をおくことが當然であつたと言わなければならない。このように法然の所謂淨土門は聖道門と全くその實踐體系を異にするのであつて、到底この兩者を同時に修することは出来ないものである。客觀的に又概念的には、佛教に兩門があるとして、並存するようではあるが、しかし主觀的に又實踐的には、決して兩立するものではなく、どうしても何れか一を選択しなければならないのである。

る。法然は即ちこの二者擇一の立場に立つたのであつて、聖道門によらない限り、當然淨土門に歸する外なかつたのである。そして淨土門に歸する限りに於いて、諸種の往生行の中に於いて、阿彌陀佛の本願の行である稱名念佛を専修することに歸着する外なかつたのであつて、ここに法然のすべてがかけられたのである。かくして法然における独自の實踐體系が確立され、佛教の轉換がなしとげられたのである。

四、淨土教の轉換

法然の淨土開宗における佛教の轉換は、上述したような契機と内容をもつてなしとげられたのであるが、これは舊來の諸宗を總括する所謂聖道門の佛教を、新しい淨土門の佛教に轉換しただけではなく、舊來行われてきた淨土教の轉換をもなしとげたのである。このことは從來諸宗の間に附隨して行われてきた淨土教が、法然において獨立の一宗として開かれたという事實によつて、直ちに首肯することが出来る。法然以前の淨土教は何と言つても、凝然が指摘するように、聖道諸宗に附隨してその宗の立場から理解され實修されたのであつて、決して聖道門の圈外に出ることは出来なかつたのである。即ち前述したように、聖道門は法をさとるための「法による佛教」であるから、その立場に立つて行われる淨土教は、やはり「さとりの淨土教」であり「法による淨土教」であつたということが出来る。勿論淨土教である限りにおいて、佛に救われて淨土に往生することを説くとしても、それはあくまでも成佛の手段として見られるのであつて、成佛こそが正

しくその目的とされるところである。これに對して法然の淨土宗は、聖道門と異なる別の體系において成立した獨自の立場に立つ純粹の意味における淨土教であつて、それは「すくいゝ淨土教」となり「佛による淨土教」となつたのである。ここでも勿論佛敎である限りにおいて、成佛が説かれるけれども、それは往生後の得益として自ら達成されるのであつて、往生こそが正しくその目的とされるところである。

このことは前述したように、「選擇集」に示される當時往生行として盛んであつた持戒、菩提心、解第一義、讀誦大乘の四箇の行のいづれもが、成佛を求める修行であつて、法然がこれらをすべて雜行として廢捨し、ひとすじに本願念佛の一行を専修して、往生を遂ぐべき旨を説いたことにおいても、明らかに窺知することが出来るのであるが、今ここでは更に北嶺淨土敎の代表者と目される源信と、南都淨土敎の代表者と見られる永觀とをとりあげ、これによつて法然以前の淨土敎と法然のそれとを比較して、兩者の相違を考究し、その轉換の内容を解明したいと思うのである。

先づ源信はその著「往生要集」に、世親の「往生論」に説かれる五念門を用いて往生の行としてゐるが、その中の作願門について、同集卷上末に淨土に往生するには菩提心を發すべきであるとし、その菩提心は四弘誓願であつて、これに緣事の誓願と緣理の誓願との二種を分ち、緣理の誓願を以て「最上の菩提心」としてゐる。その緣理の誓願とは緣理願者、一切諸法本來寂靜、非有非無、非常非斷、不生不滅、不垢不淨、一色一香無非中道、生死即涅槃煩惱即菩提、翻一一塵勞門一即是八萬四千諸波羅蜜。

無明變爲明、如融氷成水、更非遠物、不餘處來。但一念心、普皆具足。如下如意珠、非有實非無實。若謂無者即妄語。若謂有者即邪見。不可心知、不可言辯。衆生於此、不思議不縛、法中、而思想作縛、於無脫法中、而求於脫。是故普於法界、一切衆生一起大慈悲、與四弘誓、是名順理發心。

というものであつて、「摩訶止觀」第一下にもとづき、天台の諸法實相の理に順じて發す菩提心である。源信は緣事の誓願も「雖不如此緣理、此亦有勝利」と述べてゐるが、しかしそれよりも緣理の發心を重んじたことは確かであつて、ここにその淨土敎が天台宗の立場に立つ「法による淨土敎」であり、往生を願うには必ず菩提心を發さなければならぬが、それは往生のための菩提心ではなく明らかに成佛のための菩提心であることを知るである。従つて往生は成佛のための手段にすぎないのであつて、源信はこれを花とその果實とに喩えて應知、念佛修善爲二業因、往生極樂爲二華報、證大菩提爲二果報、利益衆生爲二本懷」と述べてゐる。

また觀察門について、同集卷中本に觀念とともに稱念をも説いてゐるが、その本意は觀念におかれており、稱念は附隨的に勧められてゐるに過ぎない。即ち先づ初心觀行不壞深奧、如三十住毘婆沙云、新發意菩薩先念佛、色相、又諸經中爲初心人、多說三三相好功德、是故今當修三三三觀。此分爲三。一別相觀、二總相觀、三

雜略觀。隨^{ナリ}意^ニ樂^ニ應^ニ用^レ之^ヲ。

と述べて、初心者は深奥の理觀を修するに堪えないから、今は色相觀を修すべきであるとして、別相、總相、雜略の三種の觀法を示し、次にこれに堪えない者は稱念でもよいとして、

若有^シ不^レ堪^ハ觀^ニ念^{スル}相^ハ好^ク或^ハ依^リ歸^リ命^ノ想^ニ或^ハ依^リ引^リ攝^リ想^ニ或^ハ依^リ往^リ生^ノ想^ニ應^ニ一^ニ心^ニ稱^ス念^ス。

と言つてゐる。ところがその中の總相觀において、佛身の總相を觀じて、それが成就された後、意樂に隨つて佛が三身一體の身であること

を觀すべきであるとし、
三世十方諸佛、三身、普門塵數無量、法門、佛衆法海圓融、萬德、凡無盡法界、備^ニ在^ニ彌^レ陀^ノ一^ニ身^ニ不^レ縱^ニ不^レ横^ニ亦^ハ非^ニ一^ニ異^ニ非^レ實^ニ非^レ虛^ニ亦^ハ非^ニ有^ニ無^ニ本性清淨、心言路絕、(乃至)當^ニ知^ル所觀^ニ衆^ノ相^ハ即^チ是^レ三^ニ身^ニ即^チ一^ニ之^ノ相^ハ好^ク光^ニ明^ニ也。諸佛同體、之^ノ相^ハ好^ク光^ニ明^ニ也。萬德圓融、之^ノ相^ハ好^ク光^ニ明^ニ也。色^ハ即^チ是^レ空^ニ故^ニ謂^フ之^ヲ眞^ニ如^ニ實^ニ相^ニ一^ニ空^ハ即^チ是^レ色^ニ故^ニ謂^フ之^ヲ相^ハ好^ク光^ニ明^ニ也。一色一香、無^レ非^ニ中^ニ道^ニ受^ニ想^ニ行^ニ識^ニ亦^ハ復^シ如^シ是^ノ我^ハ所^ニ有^ニ三^ニ惡^ニ道^ニ與^ニ彌^レ陀^ノ佛^ノ萬^ノ德^ハ本^ニ來^ニ空^ニ寂^ニ一^ニ體^ニ無^レ礙^ニ願^ハ我^ハ得^テ佛^ヲ齊^ニ聖^ニ法^ニ王^ニ。

と述べてゐる。この觀は阿彌陀佛の衆相が、三身即一の相好光明であり、諸佛同體の相好光明であつて、その相好光明は眞如實相に外ならず、從つてその佛の萬德と我等衆生の三惡道とは、「本來空寂一體無礙」であると了得するのである。これは即ち「摩訶止觀」等に導かれたもので、天台の十界互具、生佛一如の思想に立つ理觀であるから、源信は初心の觀行は深奥に堪えないとして色相觀の事觀を説きなが

法然上人の淨土開宗における佛教の轉換

ら、而も出来るならばこの事觀から進んで理觀に入るべきことを勧めたものと見なければならぬ。他面において色相觀に堪えない者に對して稱念をも許したとしても、源信の眞意はやはり理觀にまで進むべきところにあつたことは確かであろう。このことは同集卷下末に、尋常の念相について定業、散業、有相業、無相業の四種を分つて
一 定業、謂^フ坐^ニ禪^ニ入^ニ定^ニ觀^ニ佛^ノ。二 散業、謂^フ行^ニ往^ニ坐^ニ臥^ニ散^ニ心^ニ念^ニ佛^ノ。三 有相業、謂^フ或^ハ觀^ニ相^ハ好^ク或^ハ念^ニ名^ハ號^ニ偏^ニ厭^ニ穢^ニ土^ニ專^ニ求^ニ淨^ニ土^ニ。四 無相業、謂^フ雖^モ稱^ス念^ス佛^ヲ欣^ニ求^ニ淨^ニ土^ニ而^モ觀^ニ下^ニ身^ニ土^ニ即^チ畢^ニ竟^ニ空^ニ如^レ幻^ノ如^レ夢^ノ即^チ體^ニ而^ニ空^ニ雖^モ空^ニ而^モ有^ニ非^レ有^ニ非^レ空^ニ通^ニ達^ニ此^ハ無^ニ二^ニ眞^ニ入^ニ第^ニ一^ニ義^ニ是^ハ名^ニ無^ニ相^ニ業^ニ是^ハ最^ニ上^ニ三^ニ昧^ニ。

といひ、更に定散の念佛ともに往生を得るが、散業は淺、定業は深であるとし、有相無相の業ともに往生を得るが、初學の輩は有相業の色身を觀じ、後學の徒は無相業の法身を念すべきであると述べて、散業よりも定業を、有相業よりも無相業を重んじ、無相業を以て最上の三昧としてゐることによつても知ることが出来る。源信にあつては稱念は易行ではあつても劣行であり、觀念は難行ではあつても勝行であつて、努めて稱念よりも觀念を修すべきことが勧められ、觀念の中には、事觀より理觀に進むことを究極としたのである。されば源信の淨土教は稱念と色相觀による觀念とを勧めたことにおいて「佛による淨土教」と言うことが出来るようであるが、しかしまた理觀を示したことにおいてやはり「法による淨土教」であると言わなければならず、從つて「願^ハ我^ハ得^テ佛^ヲ齊^ニ聖^ニ法^ニ王^ニ」という歸結に達したのであつて、

ここに往生のための浄土教から成佛のための浄土教となつたのである。

また源信はその著「観心略要集」において、理觀を修さなくとも散心稱名の念佛によつて往生を得ることを明して、

問。不^レ修^ニ理觀^一、只稱^ニ一佛^一、名號^ニ人^一、得^ニ往生^一不^レ如何。答。亦可^レ得^ニ往生^一也。彼^ハ繫念^ニ定生^一之願、未^レ云^ニ修^ニ理觀^一。聖衆來迎^ニ之誓^一、只是^ニ至心^一、稱名^ニ夫名號^一、功德^ニ以^ニ莫大^一。故^ニ所以^一空假中^ニ三諦^一、法報應^ニ三身^一、佛法僧^ニ三寶^一、三德^ニ三般若^一、如此^ニ等^一一切^ニ法門^一、悉攝^ニ阿彌陀^一三字^ニ。故唱^ニ其名號^一、即誦^ニ八萬^一法藏^ニ、持^ニ三世^一佛身^一也。纔稱^ニ念^ニ彌陀佛^一、冥備^ニ此諸功^一德^一。

と述べているが、その稱名は天台の所謂三諦の理によつて見られているのであるから、その基底においては理觀の立場を離れたものではないと言わなければならない。このことはまた「観心略要集」に或いは往生極樂成佛華報、證大菩提、所期果報也。先離^ニ苦界^一、詣^ニ彼淨刹^一、欲^ニ除^ニ深重^一罪障^一、瞻^ニ彌陀尊容^一者、是憑^ニ凡聖^一在^ニ一心^一、機應不中^ニ相隔^一上^ニ故^一也。

と述べ、或いは

四土本是一^ニ、三身遍^ニ法界^一、我身即彌陀、彌陀即我身、娑婆即極樂、極樂即娑婆。(中略)故遙過^ニ十萬億^一國土、不可^レ求^ニ安養淨刹^一。翻^ニ一念^一妄心^ニ、而思^ニ法性理^一、己心見^ニ佛身^一、己心見^ニ淨土^一。

と述べて、生佛一如、娑婆即極樂の立場に立つて往生を見ていること

によつて更に明らかである。されば源信の浄土教は「観心略要集」によつても、一面において稱名だけの往生を認める「佛による浄土教」に見えるようではあるが、その實天台觀心の立場に立つ「法による浄土教」であつて、妄心を翻して法性の理を思うことが求められ、「往生極樂は成佛の華報」にすぎず、證大菩提こそが所期の果報とされるのである。

もつとも源信は「往生要集」卷下末に
問。若^ニ凡下^一輩亦得^ニ往生^一、云何近代於^ニ彼國土^一求^ニ者千萬^一、得^ニ無^一一二。

という問を出し、これに對して善導の「往生禮讚」の文を引いて、
善導和尚云。若能^ニ如^レ上^一、念念相續、畢命爲^ニ期^一者、十即^ニ十生^一、百即^ニ百生^一。若^ニ欲^ニ捨^レ專修^一、雜業^ニ者^一、百時希得^ニ一二^一、千時希得^ニ三五^一。

と答えている。この文は阿彌陀佛の本願の行である稱名念佛を專修すれば

無^ニ外^一、雜緣^ニ得^ニ正念^一故、與^ニ佛本願^一得^ニ相應^一。故、不^レ違^ニ教^一故、隨^ニ順^一佛語^ニ一故^一。

という理由によつて、十人は十人ながら百人は百人ながら皆往生する旨を説いたもので、従つて源信もこの文による限り、稱名の專修を主張したと見られるのである。法然も「無量壽經釋」においてこの「往生要集」の文に着目し、これを引用した後に、

此問答意、明^ニ以^ニ善導和尚^一二修^一、欲^ニ決^ニ往生極樂之行^一者、也。意云。若^ニ依^ニ專修^一而行用^ニ者^一、千萬悉生。若^ニ據^ニ雜業^一而

欣求者一二匡生。既惠心、意、於西方行、以導前、而爲指南。其餘末學、寧不依憑。既知、專心尚以敍用、何況於其餘世人乎。就中、我輩攝二賢愚者、萬萬里焉。人情念念下劣、故去時代者二百廻矣。佛法日日澆薄之故、云何近代淺識之徒、處愚誦賢、居末非本。然則決定欲得生二彼極樂國土、由此答意、捨雜修專、是先德意。

とまで述べている。法然が善導の著書にたずね至つた機縁は、恐らく「往生要集」の今の文にあつたと想察されるのであつて、その點からすれば、この文は重大な意義をもつものと言わなければならない。しかし源信と法然との主張を比較する時には顯著な相違が見られるのであつて、先述した「往生要集」と「觀心略要集」とについての二三の見解に例をとつても明かに指摘される。即ち源信は菩提心を以て往生の要行とし、緣事の發心と緣理の發心とを明したのに對し、法然は前述のようにそのような菩提心は雜行として廢捨し、淨土宗においては願生心を以て菩提心となすとし、また源信は觀念を勝行とし稱名を劣行としたのに對し、法然は「選擇集」に

念佛是勝、餘行是劣。

と言つてゐるように、觀念をも含めた諸行を劣行とし、稱名の一行を勝行としてゐるのである。また源信は「我身即彌陀」「娑婆即極樂」として「遙過二十萬億國土、不可求安養淨刹」といつたが、法然は「逆修說法」に、

不明即身頓悟之旨、不說歷劫迂迴之行、說娑婆之外有二極

法然上人の淨土開宗における佛教の轉換

樂、我身之外有阿彌陀、而明可願厭此界二彼國、得中無生忍之旨也。

と述べてゐるのである。これらの劇然とした相違は法然において淨土教が明かに「さとり」の淨土教」「法による淨土教」から「すくい」の淨土教」「佛による淨土教」に轉換したことを示すものに外ならないのである。

次に永觀はその著「往生拾因」において、稱名念佛の一行に十因があるとし、その十因を通じて、終始稱名念佛の功德を擧揚し、その功德によつて必ず往生を得ることを力説している。先づその第一因に、一心に阿彌陀佛を觀念すれば、廣大善根の故に必ず往生を得るとし、詳しく名號の功德を論じて、稱名が善根である所以を明かにしている。即ち阿彌陀佛の名號には、その佛の萬行萬德を具足してゐるから、一たびこれを稱すれば、廣大無盡の善根を成ずるとして、

彌陀名號中、即彼如來、從初發心乃至佛果、所有一切萬行萬德、皆悉具足、無有欠缺。非唯彌陀一佛功德、亦攝十方諸佛功德。以一切如來不離阿字故。因此念佛者諸佛所護念。今此佛號文字雖少、具足衆德。如如意珠、形體雖少、雨二無量財。何況四十二字功德圓融無礙、一字各攝諸字功德、阿彌陀名如是、無量不可思議功德合成。一稱三南無阿彌陀佛、即成廣大無盡善根。

と述べ、故に稱名は眞言の陀羅尼、天台の法華三昧にも勝過し、自ら無上の功德が得られると説いてゐる。またその第十因に、一心に阿彌陀佛を稱念すれば、隨順本願の故に必ず往生を得るとし、「無量壽經」

の第十八願の文を出して、稱名の念佛がその本願に隨順する行であると述べている。而も特に善導の「觀經疏」第四の文を引いて、

善導和尚云、行有三種、一、一心專念彌陀、名號一、是名正定業、順彼佛、本願故。若依二、禮誦等、即名三助業。除此二行、自餘諸善、悉名雜行。已上是、故行者、係念悲願、至心稱念。

といひ、往生の行について正雜助正の別があり、稱名は本願に隨順する正定業であるから至心にこれを行すべきことを明らかにしている。

ところが永觀はするように稱名を勧めながら、その稱名を以て三業相應の業とし、散亂を止めて三昧の發得に進み、更に法身同體の觀を修すべきであるとしたのである。即ちその第七因に、一心に阿彌陀佛を稱念すれば、三業相應の故に必ず往生を得るとし、稱名において聲を發するは口業、舌を動かすは身業、意を經るは意業であるといひ、稱名は三業相應の業であるから、これによつて專念を發することが出来ることを明し、

近代行者念ニ佛名ニ時、雖動ニ舌口而不發聲、或執念珠、只計數遍、故心餘緣、不能專念、散亂甚多。豈得成就發聲、不絕稱念、佛號、三業相應、專念自發。

といつてゐる。これによれば永觀の專念とは稱名によつて三業相應し、散亂を離れて定心に住する意味であることを知るのである。即ち永觀が口業の稱名を勧めるのは、專念を發さんがためであり、專念を成じなければ往生は出来ないものであつて、

爲成ニ專念、今勸三業相應、口業、設雖一念、專念若發、

引業即成、必得往生。設雖萬遍、專念不發、引業未熟、不得往生。

といひ、專念を勧めること甚だ急である。またその第八因に、一心に阿彌陀佛を稱念すれば、三昧發得の故に必ず往生を得るとし、散位の稱名を修するのは、定位に入つて三昧を發する爲であることを示し、

凡夫行者、誰從初心有定者、從散位入定位、是三乘行人入聖之方便也。……唱此散稱、爲發專念。而今不肯散稱、蓋是無志之甚也。

と述べてゐる。即ち散心の稱名はただ定心の三昧に入るためのものとして、意義をもつのであつて、若し三昧の發得を期さなければ、志なき者であると痛論している。かくて永觀は三昧を發得して、專念を修し一心を得べきことをこれ勧めるのであつて、

夫諸法本無自性、唯是一心所作。流轉生死心之染相、趣向菩提、心之淨相、但散心事難成、專念業易成。如彼酒、反河中、箭穿石裏、非麤引之功、是一心之力也。染淨諸法皆以如是。往生淨土、業豈不依一心哉。

と述べて、その理由を明らかにし、散心は染で事成じ難く、定心は淨で事成じ易く、菩提に趣向するにも淨心の一心によるように、淨土に往生にするにも一心に依らなければならないのである。ここに往生が成佛と同じ實踐修道の系列の上に位置づけられていることを知るのであつて、その故にこそ定心による專念が強調され、淨心の一心が往生の要件とされるのである。永觀はこの第八因を以て「十因之興意在斯因」とまで言つてゐるが、その淨土教の性格はこれによつ

て決定づけられていると言わなければならない。而もその第九因に、

一心に阿彌陀佛を稱念すれば、法身同體の故に必ず往生を得るとし、
今以ニ諸法無自性ニ故、法性無レ阻、法界一相、是一相、故心
無ニ分別、無ニ分別ニ故、妄念即止、頓悟如來、平等法身、佛與ニ
衆生ニ同體無異、衆生同體、佛、利ニ穢土ニ無レ障、諸佛同體、衆
生、往ニ淨土ニ隔、

と述べている。これは諸法無自性の理に立つて佛と衆生とをもと同體
であると見、その故に佛が穢土を利し、衆生が淨土に生ずることが出
來るとするのである。永觀は更にこの理を説明して、

妄念本無、是緣生故、心性本淨、非ニ緣生ニ故、而無念智、
所證、心性不異ニ虛空、無下所、不止、遍、空、外無ニ智、而可レ
知、智、外無ニ空、而可レ證、境智冥合、一味平等、今見ニ心性、
常住不變、無ニ長短方圓之形、無ニ青黃赤白、色、無ニ苦樂憂喜之想、
無ニ貪瞋癡慢之惑、十方求之終不可得、三世尋之亦畢竟
空、

といひ、また、

今覺ニ知、法界唯眞萬法一如、無ニ煩惱、可レ斷、煩惱即菩提、
無ニ生死、可レ厭、生死是涅槃、(中略)此、觀成、時、無ニ前、境
界、可レ起ニ妄念、皆是佛身、何緣、生レ惑、

といつて、萬法一如心性本淨にして煩惱の斷すべきものなく、煩惱即

菩提であるとして、法身同體の觀の成立する根據を示している。永觀
は即ちこの立場に立つて法身同體の觀を往生の業として重視し、

往生淨土之業、無レ如ニ此觀、今觀ニ行者、法身同體ニ妄、輕ニ自

法然上人の淨土開宗における佛教の轉換

身一勿レ生ニ疑惑ニ矣。

と述べているのであつて、それがたとい稱名を前提とするとしても、
三論宗の教理にもとづく淨土教であることは言うまでもない。

このように見えてくると、永觀の淨土教は一面において、佛名を稱す
ることによつて無上の功德をうけ、佛の本願に順じて往生を期する
「佛による淨土教」「すくいの淨土教」であるということが出来るよ
うであるが、しかしその稱名が、實は三昧を發得するためのものであ
り、また進んで法身同體を觀する理觀に入るためのものである限りに
おいて、三論の所謂諸法無自性の立場に立つ「法による淨土教」「さ
とりの淨土教」と言わなければならない、往生のための修道が、成佛の
ためのそれと同一の實踐體系に歸せられるに至つたのである。もつと
も永觀は自ら念佛宗永觀と稱し、曇鸞、道綽、善導、懷感等の淨土正
系の祖師に依ることが、著しく目立ち、特にその第十因において、善
導の「觀經疏」によつて一心專念の文を引き、稱名を以て本願隨順の
正定業とし、また第八因において、「往生禮讚」の意をうけて、
行者廢ニ餘一切諸願諸行、唯ニ願唯ニ行、念佛、一行、散慢、之
者千不ニ生、專修、人萬無ニ失、然、人不ニ木石、好、專
念、發、

と述べて、餘行を廢捨て念佛の一行を專修すべきことを勧めている
のであつて、このことは極めて注目されなければならないところであ
る。善導による限り稱名が本願隨順の行とされ、これを專修すべきこ
とが強調されるのは當然であつて、このことがやがて法然に至つて、
稱名を選擇本願の行とし、更に組織的に主張されることとなるのであ

る。法然の説は勿論善導に基づく所であるとしても、法然が浄土開宗の文とされる一心専念の文を得るに至つたのは、永観に導かれたものではなからうか。法然も「無量壽經釋」に自ら

禪林者、即當寺權律師永観也。即依善導道緯意、作往生十因、永廢諸行、於念佛一門開二十因、豈非但念佛行哉。

と述べて、永観を念佛専修の先縦としていることからすれば、兩者の間に關係があつたと見ることが出来ると思うのである。しかしこの兩者の間には明確な相違が見られるのであつて、前述したように永観が散心の稱名を勧めるのは、進んで定心を得んが爲であつて、その専念は既に散心の専念ではなく、定心のそれであり、定心を得て初めて往生することが出来るのである。されば法然の専念が散心のそれであり、決して定心を得るためのものでなく、而もただ散心の稱名だけで往生を得るとすると、永くその趣旨を異にするのである。されば永観は第十八願の至心をも定心を意味するものとして、

此人欲生我國、口唱我名、心猶散亂。若非一心、違我本願。可恥可恥。早速制伏一心不亂。

といつて居り、法然の意と反している。同じく善導によりながら、法然はただ散心の稱名を説き、觀法等は事理の別なくすべてこれを廢捨し、特に法身同體の觀の如きは、當世の人の殊に欲する四箇の行の一である解第一義として、廢捨すべきことを指摘しているのであつて、ここに永観と大なる相違があることを知らなければならぬ。これらの相違は永観が念佛宗を稱しながら、やはり三論宗の立場を離れるこ

とが出来ず、従つてその浄土教が「法による浄土教」となつたことを示すものであるとともに、法然において浄土教が「佛による浄土教」に轉換したことを示すものに外ならないのである。

かくて浄土教は法然において全く「佛による浄土教」となつて、その独自の立場を確立するに至つたのである。法然は浄土宗の教義を組織するには、法による分別も解説も行つたが、しかしその歸結するところは、前述したように本願稱名の一行を専修することにあつたのである。例えば「選擇集」に阿彌陀佛が諸善萬行の中から稱名念佛の一行を選擇された理由を説明して、

聖意難測、不能輒解。雖然、今試以三義解之、一者勝劣義、二者難易義、初勝劣者念佛是勝、餘行是劣、……次難易者念佛易修、諸行難修。

と云い、念佛は功德勝れて修し易く、諸行は功德劣つて行じ難いとして、更に詳しくその理由を説明しているのであるが、その説明は法然が自ら言うように「試みに」なされたもので、その本意は「聖意難測」であるから、我等凡夫の力では「不能輒解」というところにあるとしなければならぬ。念佛の一行を以て諸行よりも勝にして易であるとするの説は、本願の行に對して教法としての裏づけをし、それに理論的根據を與える點から見て、教義組織としては肝要なことである。しかし法然においてはこのような法義の解説はたといなされなくとも、本願の行はそれ自體本願の行として意義をもち、聖意というだけで、絶對の價值をもっているのである。強いて聖意に對して説

明を加えれば、却つて義解に陥り、引いては疑難を招くおそれが生ずるのであつて、醍醐本「法然上人傳記」に法然の言葉として、

諸行與念佛二比較之時、云念佛勝餘行劣、彌諍論不絶事也。只念佛、本願行也、諸行、非本願行也。云時、眞言法花等、甚深微妙行、全非二比較也。存此旨、可云二比較義也。

と言つてゐる通りである。法然はこの本願に佛の廣大無邊の慈悲を感じとつたのであつて、「無量壽經釋」に

萬機攝二願、千品納三念。以此平等慈悲、普攝一切也。

といひ、「選擇集」に

彌陀如來法藏比丘之昔、被催平等慈悲、普爲攝於一切、不下以造像起塔等諸行、爲往生本願、唯以稱名念佛一行、爲其本願也。

と述べてゐるのである。法然の淨土教は實にこの佛の慈悲の前に自らのすべてを擧げて歸投し、佛の本願に信順してひたすら念佛を行ずるところにその眞髓が存するのである。

そこで法然は念佛を専修するために、三心四修等の法數をあげて、懇切にこれを説明するのであるが、これは教義組織としても、實踐體系としても重要なことであるとしても、結局それらはすべてただ念佛する中におさまることを強調するのである。「選擇集」一部十六章に互つて、廣く教義を組織的に論述しながら、結局それは「選擇」の二字によつて佛意の所在を示し、「往生之業念佛爲先」として「南無阿彌陀佛」の稱名の一行に歸せられてしまふのである。「一枚起請文」に

たはし三心四修と申す事の候は、みな決定して南無阿彌陀佛にて往生するそとおもふうちにこもり候なり。

といひ、聖光の「末代念佛授手印」に法然の言葉を示して、
我法然上人言、拜見、善導、御釋、源空、目、三心、五念、四修、皆俱、見、南無阿彌陀佛也。

と述べてゐるのも、すべてその意である。

また法然の著作法語を通じて、最も詳細に懇切な説明が行われるのは三心であるが、その三心にしても、決してそのような説明を理解しなければ往生が出来ないというのではないのであつて、「大胡の太郎實秀へつかはす御返事」に三心の解説をした後で、

コノコロヲ申セハ、マタヤスキコトニテ候ソカシ。コレヲカヤウニココロエシラネハトテ、三心具セヌニテハ候ハヌナリ。ソノナヲタニモシラヌモノモ、コノコロコヲオハソナエツヘク、マタヨクヨクシリタラム人ノ中ニモ、ソノママニ具セヌモ候ヌヘキコロコニテ候ナリ。

と述べてゐるのである。即ちたとい三心の名目すら知らなくとも、ただ念佛さえすれば三心は自ら具足されるというのであつて、義解を離れた仰信の念佛を強調してゐるのである。

これを要するに法然の根本的立場は義解を以て本願に向うのではなく、仰信によつて本願に順ずることにあつたことを知らなければならぬ。ここに法然の淨土教が「佛による淨土教」である所以が存するのである。

五、結 語

法然の浄土開宗において、佛教が法をさとするための「法による佛教」から、佛にすくわれるための「佛による佛教」へ轉換したことは、上述したところによつて明らかである。その轉換は實に法然が「選擇」の佛意に歸投し隨順したところに達成されたのであつて、その轉換の根基は「選擇」の二字にあると言わなければならない。「法による佛教」はすべて「選擇」の二字によつて、その中におさめとられ、「佛による佛教」に轉換したのである。阿彌陀佛の選擇によつて、佛教を見直した時に、新しい佛教の實踐體系が見出され、浄土宗が開かれたのである。この浄土開宗における佛教の轉換は、その著作法語の全般に見られるところであるが、特に「選擇集」はこれを組織的に論述したものであり、また「一枚起請文」は更にこれを簡潔に要約したものである。

一體法然においては、阿彌陀佛や極樂浄土の實在を理論的に解明しなければ、阿彌陀佛が信ぜられないというのでもなく、極樂浄土が願求されないというのでもない。また稱名念佛によつて往生できる所以が理解されなければ、念佛が修せられないというのでもない。阿彌陀佛を信じ、念佛を修することが先きであつて、理論的根據はその實踐の上にひき出されてくるのである。その實踐は理論を全うしながら、理論を超えて進められるのである。罪惡愚癡の凡夫、具縛の凡夫であるこの私が生死を出でるには、阿彌陀佛を信じ念佛を修する外はないとして、阿彌陀佛を信じ念佛を修せずにはおれない内心の動きが根本

となるのであつて、決して理論を先きとし、理論を通すということをも前提とするのではない。從來の佛教は先きに理論があつて、これに基づいて實踐が進められたのであるが、法然の佛教はただ佛の本願を信じて念佛すれば、必ず浄土に往生することが出来るという、佛との人格的關係の上にすべてがかけられているのである。「大胡大郎實秀が妻室のもとへつかはす御返事」に、

極樂ニ往生スルニソノ行ヤウノニオホク候ヘトモ、ワレラカ往生セムコトハ、タタ念佛ニアラスハカナヒカタク候ナリ。ソノユエハ念佛ハコレ彌陀ノ本願ノ行ナルカユヘニ、本願ニスカリテ、往生スルコトイトヤスク候。サレハセンスルトコロ、極樂ニアラスハ生死ヲハナルヘカラス。念佛ニアラスハ極樂ニムマルヘカラサルモノナリ。シカレハフカクコノムネヲ信シタマヒテ、一向ニ極樂ヲネカヒ、ヒトスチニ念佛ヲ修シテ、コノタヒ生死ヲハナレ極樂ニムマルムトオホシメスヘキナリ。

と述べているのは、この邊の消息をよく言いつくしているということが出来来る。佛と私との間にのつびきならぬつながりが感じとられて、ただ佛の本願を信じ、専ら念佛の一行を修するところに、即ち「但直仰信」「専修一行」に、法然の佛教の本義がある。されば「三部經大意」に今彌陀の願意ハ如此サトレトニハアラス、唯タ深ク信心ヲ至テ唱ル者ノヲ迎ムトナリ。耆婆扁鵲カ萬病ヲイヤス藥ハ、萬草諸藥ヲ以テ合藥セリト云ヘトモ、病者はヲサトリテ、其ノ藥種何分藥草何兩和合セリト不知。然而トモ是ヲ服スルニ萬病悉クイユルカ如シ。但シ恨ムラクハ、此藥ヲ信セスシテ、我病ハ極メテ重シ、何カ此藥ニテ

癒ル事アラムト疑テ服セスハ、音婆カ藥術モ、扁鵲カ秘方モ、空クシテ其益アルヘカラサルカコトク、彌陀ノ名號モ又如此。

と述べて、⁽¹⁰³⁾本願の意はよしわきまもなくとも、ただこれを信じて念佛すれば、必ず往生できる旨を示している。ここに法然の浄土開宗によつて確立された「佛による佛教」の究極的意義があることを銘記しなければならない。

〔註〕

- ① 法然上人の浄土開宗の年時については諸説があるが、今は浄土宗の用いる承安五年説をとる。詳しくは拙稿「法然上人の浄土開宗の年時に關する諸説とその批判」(『佛教文化研究第六・七號』參照)。
- ② 凝然の「浄土法門源流章」に「浄土教觀不爲別宗、各隨自宗解釋法義。」(浄全十五、五九〇頁)と云っている。
- ③ 聖浄二門の教判については、拙稿「浄土宗教判説の一考察」(『佛教論叢』第二輯)參照。
- ④ 石井教道氏編「法然上人全集」六四三頁。この問答はその奥書によれば、建久二年三月十三日東大寺聖人俊乗房重源の問に對して、法然が答えたものである。
- ⑤ 九宗とは八宗(南都六宗平安二宗)に禪宗を加えるのであつて、「一期物語」に「八宗之外加三佛心宗、互三九宗。」とある。(石井教道氏編「法然上人全集」四三五頁)
- ⑥ 「法然上人傳の成立史的研究」第一卷對照篇上、三二頁。
- ⑦ 石井教道氏編「法然上人全集」三四七頁。
- ⑧ 浄全七、九五頁。この文は「和語燈錄」卷五に和文になおして掲げられている。(浄全九、六〇六頁)
- ⑨ 石井教道氏著「選擇集の研究」總論篇にこのことを指摘して「祖師や一部の碩徳は別として、多くの末徒は、その行についての理解に能力が費やされ、體得すべき行の實踐にまで進む間が無いやうな傾向にあつたのである

法然上人の浄土開宗における佛教の轉換

る。即ち止觀行の如き、一念三千、諸法實相の妙理を體得せねばならぬが容易に聞思より修慧の境界に進み得ない。その聞思の間の諸法實相の理解の仕方についても諸説相分れて蘭菊の美を競ふに至つては、何れを正統として理解すべきかに迷はざるを得ぬ状態である。自然、探究に日暮れて實踐の道遠しの感がある。」(二七頁)と述べている。

- ⑩ 浄全七、九六頁。
- ⑪ 「大乘法苑義林章」第六三寶義林に「佛滅度後法有三時。謂正像末。具三教行證三名爲正法、但有二教行一名爲像法、有教無餘名爲末法。」(正藏四十五、三四四頁b)とある。
- ⑫ 石井教道氏編「法然上人全集」六八頁。
- ⑬ 同上 四四四頁。
- ⑭ 同上、六三四頁。
- ⑮ 浄全七、九六頁。
- ⑯ 高山岩男氏著「哲學概説」二四二頁。
- ⑰ 同上、二四三頁。
- ⑱ 同上、二五六頁。
- ⑲ 浄全十五、一〇五頁。
- ⑳ 惠心僧都全集第一、三一五頁。
- ㉑ 石井教道氏編「法然上人全集」四〇五頁。
- ㉒ 浄全七、九五頁。
- ㉓ 石井教道氏編「法然上人全集」三四九頁。
- ㉔ 同上、四五二頁。
- ㉕ 同上、四四四頁。
- ㉖ 浄全八、二四七頁。
- ㉗ 法然の浄土開宗に對して、元久二年十月興福寺が非難を加えた「興福寺奏狀」に「凡立三宗之法、先分三義道之淺深、能辨三教門之深淺。引淺、分通深、會三宗、分歸實。大小前後、文理雖繁、不出三其一法、不超三其、一門。探彼至極、以爲三自宗。譬如三流之宗、巨海、猶似三万郡之朝、一人二矣。若夫以三浄土念佛、名別宗者、一代、

聖教、唯説彌陀一佛之稱名、三藏旨歸、偏在西方一界之往生歟。」と述べて、浄土宗が法によらないことを指摘している。（『大日本佛教全書』興福寺叢書第二、一〇三頁。）

②⑤ 石井教道氏編「法然上人全集」三二二頁。

②⑥ 浄全七、一九四頁。

③⑦ 石井教道氏編「法然上人全集」三二二頁。

この曇鸞の難易二道説における無佛の觀念については、藤堂恭俊氏著「無量壽經論註の研究」（三七頁）参照。

③⑧ 同上 三二三頁。

③⑨ 「選擇集」に「除上禮三拜、彌陀已外、於一切諸餘、佛菩薩等及諸、世天等、禮拜恭敬、悉名禮拜難行。……除上稱彌陀、名號已外、稱自餘一切、佛菩薩等及諸、世天等、名號、悉名稱名難行。」（同上 三二五頁）といっている。

③⑩ 石井教道氏編「法然上人全集」三一五頁。

③⑪ 同上、三一九頁。

③⑫ 同上、三四三頁。

③⑬ 浄全一、二五一頁。

③⑭ 同上、六八〇頁。

③⑮ 同上、二、一頁。

③⑯ 同上、七二頁。また「往生禮讚」にも「願共法界衆生、捨邪歸正、發菩提心、慈心、相向、佛眼、相看、菩提、眷屬、作善、善知識、同生阿彌陀佛國、乃至成佛」とあり、（浄全四、三七五頁）「法事讃」巻上にも同様の文がある。（同上、一四頁）

④① 「一期物語」に「往生要集爲先達、而入浄土門」（石井教道氏編「法然上人全集」四三七頁）とある。

④② 浄全十五、六九頁。

④③ 同上、一〇八頁。

④④ 石井教道氏編「法然上人全集」四四三頁。

④⑤ このことに就いては、石井教道氏著「選擇集の研究」總論篇に「確かに觀

經の結論に對する一向專稱彌陀佛名の釋文と云ひ、又一心專念彌陀名號一是名正定之業順彼佛願故の文と云ひ、一言も菩提心に觸れず、稱名に絶待價值を示されてゐる。それを更に溺水の凡夫を救済し給ふを特色とする善導教學上の浄土機根論等と照應してみると、善導のみ菩提心なくして往生を得と示された意味はれたのは當然である。（六頁）と述べている。

④⑥ 「摧邪輪」には至る所に善導の「觀經疏」等の文を引いて、善導が菩提心を往生の正因としたことを強調し、法然が善導に違背するものであると非難している。試にその例を挙げると、その巻上に「浄土門、人師善導道綽等、皆言、以三無上菩提心爲中、正因上」（浄全八、六八〇頁）といひ、「今依三善導、意於三浄土家、可取緣發心。……云三世俗時衆等渡無上心等、以三菩提心爲往生正因」といひ、（同上、六七九頁）また「唯我入念佛宗、以三善導道綽等所製爲三依憑。於此選擇集、設雖有何邪義、若相順善導等義者、何強噴汝乎。然披閱善導釋、全無此義。汝任三自邪心、顯三善導正義」と述べている。（同上、六九〇頁）

④⑦ 石井教道氏編「法然上人全集」三一六頁。

④⑧ 浄全二、五八頁。

④⑨ 石井教道氏編「法然上人全集」四五頁。

④⑩ 同上、二四〇頁。また同じく「逆修說法」に「善導、御意、先生三浄土、滿三菩薩、大悲願行之後、還入生死、欲遍度衆生、此心名菩提心」とある。（同上、二四二頁）

④⑪ 同上、三一六頁。「三心義」にも「正行は純極樂の業也」とある。（同上、四五七頁。）

④⑫ 同上、四五七頁。

④⑬ 同上、三一五頁。

④⑭ 同上、三四七頁。

④⑮ 同上、三一四頁。

④⑯ 眞諦譯「攝大乘論釋」第十に、願を解釋して「清淨意欲、以爲其體。依般若故得清淨。依大悲故有意欲」といっている。（正藏三

十一、二二八頁C)

⑤6 石井教道氏編「法然上人全集」三一九頁。

⑤7 良忠の「選擇傳弘決疑鈔」第二に、法然のこの意を明して「若_レ念佛_者、心念口稱常_ニ能_ハ勇猛_ヲ、唯修_ハ念佛_ヲ。不_ニ必_ズ兼助_ヲ。若_レ有_ニ行人_ニ其_ハ性懶惰_ヲ、數念_ハ念佛_ヲ、則_レ於_ニ其_ハ時_ニ修_ハ助勵_ヲ、正_ヲ。」といい、續いて觀察等の四種の助業がすべて正定業である稱名を助成する所以を述べている。(浄全七、二二八頁)。

⑤8 石井教道氏編「法然上人全集」三二三頁。

⑤9 同上、六三三頁。

⑥0 このような助業に對する法然の見解は、更に念佛者の生活の全面にひろげられて、「十二問答」に「衣食住の三は念佛の助業也。能々たしなむへし。(中略)すべて是をいは、自身安穩にて念佛往生をとけんか爲には何事もみな念佛の助業也。(中略)念佛の助業ならずして今生の爲に身を貪求するは、三惡道の業となる。往生極樂の爲に自身を貪求するは往生の助業となる也。」と述べられている。(同上、六四一頁)。

⑥1 同上、四四七頁。

⑥2 同上、六七九頁。

⑥3 望月信亨氏著「新修略述浄土教理史」八八頁〜一〇九頁参照。

⑥4 註③参照。

⑥5 浄全十五、六九頁〜七八頁。望月信亨氏著「新修略述浄土教理史」七二頁〜七四頁参照。

⑥6 正藏四十六、九頁a、b

⑥7 浄全十五、七九頁〜八五頁。望月信亨氏著「新修略述浄土教理史」七五頁〜七八頁参照。

⑥8 八木吳恵氏著「恵心教學の基礎的研究」五一九頁参照。

⑥9 浄全十五、一四〇頁。

⑦0 法然の「往生要集詮要」に「然_ハ觀念_ヲ、稱念_ヲ、勝劣_ヲ、難易_ヲ、即_チ觀念_ハ勝稱念_ハ劣_{ナリ}。(中略)又觀念_ハ難_シ修_シ、稱念_ハ易_シ行_フ。」とある。(古本「漢語燈錄」第六。佛教古典叢書本、三三三頁)。

法然上人の浄土開宗における佛教の轉換

⑦1 恵心僧都全集第一、三三九頁。「觀心略要集」の名號觀については、拙稿「法然教學に於ける稱名勝行説の成立」(『佛教文化研究』第四號)参照。

⑦2 同上第一、二九〇頁。

⑦3 同上第一、二八八頁。

⑦4 浄全十五、一三八頁。

⑦5 「往生禮讃」浄全四、三五六頁。

⑦6 石井教道氏編「法然上人全集」八五頁。

⑦7 同上、三一九頁。

⑦8 同上、二七一頁。

⑦9 永親の浄土教については、拙稿「永親の浄土教―特に法然の浄土教との關聯について―」(『佛教大學々報』第三十號)参照。

⑧0 浄全十五、三七二頁。

⑧1 同上、三九一頁。

⑧2 同上、三八三頁。

⑧3 同上、三八四頁。

⑧4 同上、三八五頁。

⑧5 同上、三八四頁。

⑧6 同上、三八八頁。

⑧7 同上、三八八頁。

⑧8 同上、三八九頁。

⑧9 同上、三九一頁。

⑨0 永親は「往生拾因」を撰して「念佛宗永親集」と記し、またその後序に「眞言止觀之行、道幽_ニ、易_ニ迷_ニ、三論法相_ノ之教、理奧_ニ、難_ニ悟_ニ。不_ニ勇猛_ニ精進_ニ者何_レ修_レ之。不_ニ聰明利智_ニ者誰_カ學_レ之。(中略)今至_ニ念佛宗_ノ者、所_レ行_ハ佛號不_レ妨_ニ行_ニ往坐臥_ニ、所_レ期_ハ極樂_ニ、不_レ簡_ニ道俗貴賤_ニ。衆生罪重_ニ一念_ニ能_ハ滅_ハ、彌陀_ノ願深_ニ、十念_ニ往生_ニ。(中略)幸_ニ依_ニ念佛_ノ之一宗_ニ、聊集_ニ往生_ノ之十因_ニ、出_ニ輪廻_ノ之泥_ニ、至_ニ不退_ノ之上_ニ、若_レ非_ニ此_ノ行_ニ復尋_ニ何_レ道_ニ」(浄全十五、三九四頁)と述べている。これは三論宗等の諸宗に説く所が、難行難證であり、念佛宗によって始めて輪廻を出過すること

とが出来るとし、それらの諸宗を離れて、念佛宗に歸する意圖を示すものであつて、法然の「選擇集」に所謂捨聖歸淨の意趣につながるものというべきである。法然が「要義問答」に、「永觀ノノタマハク、眞言止觀ハ理フカクシテ、サトリカタク、三論法門ハ、ミチカスカニシテ、マトヒヤスシナムト候」(石井教道氏編「法然上人全集」六一六頁。)と述べて、この後序の文を引いているのは、これを證するものといふことが出来る。

- ⑨ 永觀は「往生拾因」の序に「何時^ニ早^ニ抛^ニ万事^ヲ、速^ニ求^ニ一心^ヲ、依^ニ道^ニ緯^ニ之^ヲ遺^ニ誠^ニ、火^ニ急^ニ稱^ニ名^ヲ、順^ニ懷^ニ感^ニ、舊^ニ儀^ヲ、勵^ニ聲^ヲ念佛^ヲ、有^ニ時^ニ五^ニ體^ヲ投^ニ地^ニ稱^ニ念^ヲ、有^ニ時^ニ合^ニ掌^ヲ當^ニ額^ヲ專^ニ念^ヲ」(浄土十五、三七一頁)といひ、本文に「往生論註」「安樂集」等を引用している。

- ⑩ 浄全十五、三八四頁。

- ⑪ 石井教道氏編「法然上人全集」八七頁。

- ⑫ 浄全十五、三八五頁。

- ⑬ 石井教道氏編「法然上人全集」三一九頁。

- ⑭ 同上、四四九頁。

- ⑮ 同上、七三頁。

- ⑯ 同上、三二〇頁。

- ⑰ 良忠の「浄土宗要集」書「本に法然の言葉を引いて、「予立ニ選擇、一義、造、選擇集也。」といつてゐる。(浄全十、二六二頁。)

- ⑱ 浄全十、八頁。この法然の見解は聖光に繼承され、「末代念佛授手印」において、更に體系づけられ、結歸一行の旨が論明されたのである。望月信亨氏著「新修略述浄土教理史」(二二頁～一三九頁)、拙稿「鎮西聖光の浄土教學における結歸一行説の成立と構造」(塚本博士頌壽記念「佛教史學論集」) 参照。

- ⑲ 石井教道氏編「法然上人全集」五二〇頁。

- ⑳ 同上、五〇九頁。

- ㉑ 同上、三九頁。

法然上人の出家の因由一考

三田全信

一 序 言

近來法然傳記の研究が盛んになつて來たことは慶ばしいことである。しかし戰前派と戰後派との研究の趣が異なつてゐることは誰もが氣付くところであらう。戰前派の人々は主として護教的な立場から歩みを進めた。これは宗門にとつては肝要なことであつたかも知れない。しかしその缺陷として往々史實が曲げられたり、或は問題のある部分には觸れないで敬遠されたりした。戰後派の研究者は、このような點では素直に研究を進めて行つた點では確かに一つの進歩と觀られよう。だが主として社會經濟政治史觀に立つて事件を割切つて了う風潮にあることは明らかである。これは新しい傾向である。しかし社會政治史觀だけでは解決し得ないものもある。例えば法然の兩親の生存時代の佛教に對する一般の信仰はどんなであつたかという問題、時國夫妻の信仰や法然の少年時代の僧侶への憧れといったもの、又法然を教育して有爲の人材と見込んだ師僧の見識等といったものを理解することなしに、當時の社會情勢や家庭の事情をのみ考究しても大象の一部分に觸れた程度に過ぎないであらう。筆者自身も法然出家に關する事

法然上人の出家の因由一考

由などなお研究中で、このことに關して論斷を下し得ないのである。表題について研究發表があれば一つの前進と觀て慶意を表するものである。今回は法然の父母が當時の佛教に對して信仰を保持し、ただ一人の家督相續者である法然をして出家することを認めたことを前提して史論を擴めて見たい。

二 定 明 論

法然傳研究に最も障害となるものは未だ充分に法然諸傳の書誌學的な研究が遂げられていないことである。従つて引用書について一一検討吟味を加えなければならぬ不便さがある。従つて宗内における事柄が眞實を傳えてあつても一往護教的な記事でないか、又事實を曲げていないか、他宗の傳える記事と一致するか、しないかを吟味しなければならぬ。ここに一宗の史學者達は宗書を敬遠して、出来ることならば他の有力史料に據ろうとする傾向が生じて來た。これは一往無理からぬ事ではあるが、一宗内に關する事柄は、一宗として最も關心が拂われている筈であり教義に關しては種々な解釋が出来るが歴史的事實については、それほど自由な解釋は容れられないから、記事内容

をよく吟味すれば、立派な史料となり得ると考える。

法然の生家漆氏については或は父時國の職である押領使が果して事實とすべきか、或はその當時稻岡荘が存在していたか否かについて知り得る史料は乏しい。従つて諸傳の説を一往その儘受領する他に途がないが、時國の襲撃された事について、對蹠的な二系統の傳記がある。

その一は法然九歳保延七年（一一四一）春の頃時國が夜打に遭つて傷死した。その敵は明石源内武者（定明）であると説く「私日記」

（法然傳には類似書名が多）「四卷傳」⁽²⁾（但し敵を明石源内武者（定明）とは記していない）「百因縁集」⁽³⁾「弘願本」⁽⁴⁾「琳阿本」⁽⁵⁾「古徳傳」⁽⁶⁾「四十八

卷傳」⁽⁷⁾「元亨釋書」⁽⁸⁾「九卷傳」⁽⁹⁾「十六門記」⁽¹⁰⁾「十卷傳」⁽¹¹⁾等である。

その二は法然の父時國は豫ねて敵に狙はれていて、時國は自らこれを自覺し法然出家の後討死を聞かば菩提を弔うようと離別の詞を残していたが果して法然の十八歳頃に父討たるの報が伝えられたという説である。これは「醍醐本」⁽¹²⁾等に見えるところであるが、父の襲撃されたことは前者と同じである。然し年齢が相異することと、敵を明示していないし登山後の事で出家の原因については根本的に見解を異にしているといわなければならない。襲撃事件を扱っていないのは、宋傳の「明義進行集」の前半と目される信瑞の「黒谷上人傳」⁽¹⁴⁾で、これを引用している「獅子伏象論」⁽¹³⁾の法然傳がある。この傳記が何故襲撃事件を載せなかつたか。原本を作つた信瑞は信空、隆寛に師事した學者であつた。彼がこれを歴史的事実と認めたのならば必ず自著の法然傳に記さねばならぬ筈である。この説を裏書するような記事が他書にも見える。それは出家の因由に觸れる時に擧げよう。

夜襲の敵が、定明と斷定することが出来ない理由は「合記」の康治二年（一一四三）七月廿四日の記事に定明の記事が見え、定明の父定國が嘗て堀川院の瀧口侍を勤めていた、定國は笛や笙の修理をすることが巧だったので院の寵をうけ、院が崩御の後美作へ下向した。定國は無學で假名の書面を書いて子の定明を瀧口に推舉して欲しいと宗輔へ依頼し、宗輔は左大臣頼長に相談したが先約があつて果さなかつたといふのである。⁽¹⁵⁾

この記事は襲撃のあつたという保延七年（一一四一）から定明推薦のあつた康治二年（一一四三）まで僅か二年のことである。私圖が若しあつたとすれば皇室への推舉相談などあるべき筈がない。法然諸傳の定明逐電などとは思ふもよらぬことである。こう考へて來ると諸傳の根本資料としての「私日記」の記事が疑わしくなる。定明を敵と斷定しなかつた「四卷傳」はこの意味に於いて「醍醐本」と通ずるものがあるようである。しかし保延七年、法然九歳の出来事とする點では「私日記」を襲うている。「私日記」は高田尊修寺藏の「西方指南抄」中末に収められた現今では最も古い寫本の法然傳である。しかしその内容については吟味しなければならぬ點がある。その全體から受ける感覺は法然を靈異の人として扱っているが、法然が最も感謝の念をもつて親んだ叡空の名を佚しているし、重複の記事があつたり、誇張の記事があつたりする。古い傳記ではあるが最も不手際なものであるといわねばならない。

これに反して「醍醐本」は醍醐の義演の筆寫にかかるもので比較的后世のものであるがその原本がその頃あつて勢觀房源智の見聞を集め

たものように全體を概観すると法然の靈異的な面は記述していない。法然の日常生活に即したものを記録している。此本の記事が明らかに「私日記」にも引用された箇所があるから、その成立は「私日記」より少し先であると考えられる。(拙著淨土宗史の諸研究参照)

「私日記」の記事が後續の諸傳に多く引用されているからという理由で夜襲の敵を明石源内武者定明と斷定することは對蹠的な記事が「台記」や「醍醐本」等に見える以上認めるわけにはゆかない。九歳の少年が小箭で敵の目を射た。この疵で發覺を恐れて敵は逃げ去つたなどという記事は、出誕の時兩幡降下の記事と同様、法然の靈異を修飾する文學的記述である。佛道を歩む少年法然に出家の因縁をこのような悲劇的な事件によるものとし、母との離別においては一層文學的創作に力を加えて讀者の哀愁をそそつたものと考へねばならない。ここに法然傳の傳道用的要素の萌芽が見うけられる。

三 出家の因由

われわれは幼時に植えつけられた法然傳の先入觀を除き去つて白紙になつて考へ直すということは容易でない。然し研究者には、これは是非行われねばならないのである

父の死が法然の九歳の時とするならば、自らの意志による出家とは考へられない。そこに父の遺言という型態が求められて來よう。母の離別ということも人間的愛情の綱を斷つ意味で悲壯に考へられる。復讐という惡循環を排して出家による一子の安全な生活を求めさせたということも考へられよう。政治經濟史觀では家督相續が漆家にとつて

は最も重要な問題で、それを斷ち切るには遺言という古代的命令による他はない。法然が親言を容れたことになっているが、あくまで孝養のため復讐を志したならば法然は地方の一領主におわるることになつたかも知れない。しかし若し夜襲という事があつたならば、すぐ近くに居た時國の弟時氏⁽¹⁷⁾の動きはどうであらう。夜襲事件を以つて時國の敗北と假定してその一族の時氏や立石家⁽¹⁸⁾が無然として手を拱いて法然の出家を無理からぬ事として認めていたと考へるのは餘りに事件の解決があつけないものだつたといわねばなるまい。そんなことに嫡子を出家させねばならなかつたらうか。一家の滅亡を自覺して法然に出家すべく遺言しなければならぬような孤立した漆家であつたらうか。然し筆者は父の襲撃された事件が九歳の時とは認めないが全くなかつたと否定する立場に立つものではない。明石源内武者定明を敵と斷定すべき資料を欠くけれども「醍醐本」や「四卷傳」の説の如く何者かに、それは若し時國が押領使であつたとするならばその役柄に關連して不逞の輩の仕業ではなかつたかと考へる所以である。不逞の輩では漆一統の人々も如何としても手の下しようがなかつたであらう。

このように考へて來ると九歳の夜打事件は疑がわしくなる。法然の出家の因由には何か更らに殊なるものがなければならぬと考へざるを得ない。それは法然の身近くに隨從した弟子達が法然から直々に承けた述懐或は物語こそ事實を伝えるものがあらう。流派色を通じて見ようとする教權擁護の見解があると假定しても、各流の人々の傳承が或る程度一致するならば、それは強ちに教權擁護の傳承記事とばかりはいえない。筆者は近來まで湮滅されていた「醍醐本」の記事を吟味

して漸く一つの曙光を得た。然しこれを以つて直にすべてを解決しようとは思っていない。更らに研究の分野を擴められるならば幸甚である。「醍醐本」の「別傳記」の記事は

上人慈父云、我有_レ敵、登山後聞_レ被_レ打_レ敵可_レ訪_レ後世云々、即十五歳登山、黒谷慈眼房爲_レ師出家授戒、然間慈父被_レ打_レ敵畢、上人聞_レ此由_レ師乞_レ暇遁世云

とあつて「私日記」の記事とは全く對蹠的な部分がある。更らに同「一期物語」には

十八年乞_レ暇遁世、是偏絶_ニ名利望_一一向爲_レ學_ニ佛法_一也

との兩記事を總括して考察すると父の襲撃事件は、法然の十八歳の時の事となり、青年法然は世の無常と父の非業の最期を聞いて悲みの餘り學僧名僧となろうとした望を捨てて眞實の佛法を求めるためひじり生活を志願したという意味に解される。これを或人は父の菩提を弔うために、遁世しないと出来ないことでもない筈であるとか、十五歳や十八歳の少年が父が死んだからといつて遁世しても、今まで師について學んでいた難解な佛教學を獨りで理解出来るであらうかと論ずるが、それは餘りに父を失つて悩める法然に對して酷烈な批評というものである。領家の相續人として漆家を相續しなければならぬ法然の出家を無下に許してくれた慈父の最期の報を聞いて感動しない冷酷な青年法然を考へるならば別である。修業なかばの法然の餘りにも激しい悲歎をみた師の寂空は

遁世之人无智惡候也、依_レ之始_ニ談義三所_一、依_レ之三ヶ年亘_ニ六十卷_一畢 (別傳記)

遁世ということ并希望するが遁世の人も無智ではないけないと訓誡されている。そこで法然は以前にも増して修學に勵んだとある。これはどうも自然なようである。

「四卷傳」以後の傳記類は法然發心の由來を述べて父の遺言によるとあつて、これこそ法爾法然の人だということになっている。然しよく考へて觀れば父が悲業の最期に及んでの遺言によつて發心したなどとは、どうして法爾法然の詞があてはまるだろうか。寂空が法然の個性に合うように法然房の房號を命名した筈である。それは父の遺言によるのでなくて「少年にしてはやく出離の志をおこし」たからである。聖光房辨長といへば直ちに流派色を塗り立てて觀たがるが、教義上の事ならば種々受領の仕方によつて解釋が異なると考えられるが歴史的記事においては事實を語るものであるから異つた解釋の生じようがない。餘りに警戒が過ぎて長蛇を逸する恐れがある。聖光は兎角法然からの見聞の一部を事の序に記しているが「徹選擇集」上の

以前上人向_レ予具以告言世人有_ニ因縁_一發_ニ道心_一也。所謂別_ニ父母兄弟_一離_ニ妻子朋友_一等也。然源空無_ニ指因縁_一法爾法然發_ニ道心_一故師匠授_ニ名號_一法然_ニ出離之志至深之間信_ニ諸教法_一修_ニ諸行業_一……

とある。させる因縁がなくて法爾法然に道心を發したから師匠もこれこそ法然の名に相應しいと考え、世間の出家僧のように父母兄弟妻子朋友に死別した悲みから出家したのではないというので、筆者は思はず法然命名の理由理路の整然たるものを感じた。

聖光は「徹選擇集」ばかりでなく「念佛三心要集」にも
黒谷法然上人十歳道心者

と記し、又「末代念佛授手印」裏書にも

黒谷法然上人自十^一歳道心者……

と年齢は多少相異があるが兎角幼少からの道心があつて遂に出家の本懷を遂げられたことになる。勿論觀覺得業のいた菩提寺への入寺を意味するが、九歳の時ではなかつたようである。又流派色を考える人には厭られるが西山派の善惠房證空の孫弟子に當る行觀の「選擇集秘鈔」には

抑上人者美作國人自二十^二歳發菩提心入菩提寺聖教房觀室一學俱舍……

とある。この説は善惠からの相傳による詞と考えて十歳の時菩提心を發して菩提寺へ入寺したという記事は聖光の見聞と全く一致するではないか。僅か十歳位の少年が「俱舍論」を理解するなどということはあり得ないと論ずる人もあるが、われわれでも六七歳頃には經文の音讀を教わつていたので、此の記事とても「俱舍論」の頌を何人もやるように習讀したと解してよからう。政治經濟史觀に立つ人は流派色と正統相傳という意味で自己に有利に事實を曲げると解釋する點とを大いに警戒するが、法然滅後百年頃までは、さほど流派色などなかつたのである。その證に善惠の孫弟子觀明房遍空(二八五)は知恩院の祖跡を繼いでいるし、澄圓(二九〇)の「淨土十勝論」を繙いても聖光と善惠とを同列に扱っている。元來善惠は他宗からの彈壓の後法然門下であることを秘していたのは周知の如くで彼の著書には法然との關係が片鱗も書かれていない。書かれていないから關係がなかつたとはいえないので、口傳として門葉に傳えていたようである。それが相

法然上人の出家の因由一考

承せられて行觀の註釋書に頭角を顯らわしたものである。それで行觀の見聞だから信憑性が全くないとはいえない。

法然が九歳の時父の傷死ということがなかつたと前提すれば當時の慣習として嫡子を出家せしめた理由が理解できないと考られよう。政治經濟史觀からすれば、少くとも領主の嫡男であるものを出家などさせることが常道でない、のみならず只一人の男の子であつて見れば、その子が出家すれば漆一家の衰頹は明らかである。その自明の理を兩親が知らぬ筈はない。だから九歳夜襲による傷死説が自然で、身分の比較的自由的な僧になることを奨め一子の保全を計られたものであると論じようとする。しかし九歳夜襲説に疑義がある以上全く反對に兩親が生存してゐて家督相續者の嫡男の出家を許した事が考えられる。時國夫妻は信仰心の厚い人であつた。立石家は眞言宗であるが漆家はもと天台宗であつたようである。當時の佛教教團は腐敗墮落したと評せられるが、決して衰滅してしまつた譯ではない。殊に美作のような地方では一般の信仰心は盛んであつたと考えられる。時國夫妻は幼い法然の教養に配慮して、當時論議を終えて得業となつた秦氏の弟という菩提寺の院主觀覺に法然の教育を依頼された。ところが法然は「俱舍論」のような頌をすら教えれば忽ち闇誦するので、觀覺は田舎に朽ちさせるのは惜しいと考え、時國夫妻を説得した、勿論法然には異存がなく、都會へ出て存分に才能を伸ばしたい希望に満ちていたであらう。時國夫妻は家督について又一家の後事について考えたであらう。しかし觀覺のような地方において信望のある而も立派な學僧が法然出家を讃嘆し推奨したので直ちに受諾するより他はなかつた。勿論時國

夫妻の日常の厚い信仰心から法然が家を捨てて出家して僧になることを尊敬の念をもつて邀えたからであろう。これは恰も尾張三河の人々が、一家から長男でも出家を出すことを誇りとしたように、一の類型として考えられる。それは単なる經濟上の問題から貴族の末子が、佛教教團に入つて地位と生活の保證を得たものとは異つて兩親の厚い信仰心からである。

以上のように考えてみると、法然の出家の因由は、法然自身の希望と觀學の推奨と時國夫妻の信仰心に基く理解とにより而も叡空の命名法爾法然の法然房なる意味が徹底して自然な理解が齎される。

法然諸傳が悉く九歳夜襲事件を取扱っているから、それが眞實で「醍醐本」の記事があつたからとて直ちに九歳夜襲説を否定するなどという理由はあり得ないと論ずる人があるかも知れない。しかしその所引の根本史料に誤謬があつたり推測が加えられている場合や事實に反した修飾が加えられることもあり得ることで、筆者は偶「醍醐本」の記事によつて假定を行い、その裏付となる資料を求めたが、不充分ではあるが、それによつて兎に角解釋することができた。然しそれについて「醍醐本」が法然傳研究の絶對的優良な史料とも考えていない。「私日記」の漆家悲劇の文學的な叙述よりは、合理的な面があると考えたまでである。

四 苦惱の隱遁

法然の登山年齢については二説がある。十三歳説と十五歳説とであるが、十三歳説は「私日記」「四卷傳」「増上寺本」「私聚百因縁集」

「弘願本」「琳阿本」「十六門記」「十卷傳」等であるが十五歳説は「淨土高僧和讃」（源空聖人）「醍醐本」「古徳傳」「九卷傳」「四十八卷傳」「獅子伏象論」所引信瑞法然傳、良忠の「決疑鈔」等である。ここにも根本出典である「私日記」と「醍醐本」との對立的な相異がある。十三歳説は「私日記」を踏襲した傳記のみが掲げているが、十五歳説は聖光や親鸞の見聞に據つているから幅が廣く従つて妥當性が多い。のみならず當時の出家受戒の年齢は十五歳だつたからこの點でも符合する。法然が登山受學した三師、源光、皇圓、叡空の受學の順序などにも疑問があるが今詳論する邊がないから十八歳隱遁の過程を論及したい。

法然は出家の身でありながらなお隱遁を望んだのであろうか。出家はいうまでもなく捨家棄欲の身である。本義はそうであつても、實際には名聞利養の出家であつたことは、その當時の僧侶の生活史が物語っている。法然はかような出家を厭つたので黒谷別所へ隱遁したのである。法然は一往肯づける。しかし傳記は「父の遺言忘れ難く」ということとは一往肯づける。しかし傳記は「父の遺言忘れ難く」という理由である。九歳死別ならば此時十八歳だから九年の年月が流れている。何故十八歳の時に思い出したように隱遁しなければならぬのか。機會は出家受戒と同時にあつた筈である。こんな美しい文學的な表現が先入觀となつて、隱遁というような法然の生涯にも稀な出來事の意味を忘れ去つていた。法然の生涯に忘れ得えない、否法然の前途の希望すら覆がえすような出來事が身に迫つて來たからである。それは三年前、父母と離別した時「登山の後自分を狙う敵に打たれたと知つたならば後世を弔つてくれよ」という生前の遺言に適中した事件が

發つたからである。回顧すれば、家督を相續して兩親に孝養をつくさねばならぬ我身でありながら、それもなし得ず、我が出家の志望を無下に許してくれた兩親の慈愛、而も敵のためにその慈父が身命を失つたとあつては、青年法然の胸は張り裂けるほどであつたことは否定さるべきでなからう。法然は少年ながら名譽榮達に憧れて登山したのであるが、最早一切を放下して隱遁者の群に入つて世の交渉を持ちなくなつたので、師の寂空にこの由を語り許を求められたが、寂空は弟子の悲歎をもつともな事としりながらも學問放棄の非を諷めたといふのである。この説は筆者には自然に受容されて、無理がないと考えられる。「醍醐本」の僅か數行の文ではあるが、法然の隱遁を切實に描き出している。このように法然の隱遁は法然生涯の苦惱の極致を示しているといえよう。

五 對立論の焦點

法然諸傳の根本史料と目される「醍醐本」と「私日記」とは成立は殆ど同時代と考えられるが、「醍醐本」が「私日記」より僅かに先に成立したことは前述の如くである。時國の襲撃をうけた年齢は、「醍醐本」においては十八歳と推考されるが、「私日記」では九歳ということになる。「醍醐本」は敵を指名していないが「私日記」は明石源内武者と指名している。此の兩本の直後に成立した「四卷傳」は、兩本を折衷した説を採つて、襲撃事件を九歳としたが、敵を明石源内武者とは指名しない點では「醍醐本」に據っている。

襲撃事件が九歳のときとするならば明石源内武者（定明）は、前掲

法然上人の出家の因由一考

「台記」の記事によつても明かであるように恐らく「定明」ではない。しかし更らに推考して十八歳の時の事件とするならば、又「私日記」の記事に誤がなかつたと假定して兩本を會通するならば、或は敵は源内武者（定明）であつたかも知れない。しかし事件が九年も後の事に屬して、定明の行動に關する記録がないから定明と斷定出来ない。しかし「醍醐本」の襲撃事件の年齢を十八歳の時とすれば、時國は宿敵を豫知しているし定明であるならば、もう少し具體的な表現がありそうなるものである。美作の地名に定明の父定國と同名の地があつたり、院庄⁽²²⁾という地名も現今遺つてゐる。地名の起源については詳かでないが、堀河院の庄園や定國の所領の土地がそのまま地名として遺されてゐるのではなからうか。しかしそれが果して漆家とどんな關係があつたものか筆者の調べた段階では窺うことができない。いづれにしても法然にとつては父時國の死は重大事であつたろうが、事件そのものとしては、漆一家の滅亡というほどのことではなかつたようである。直ぐ近くには時國の弟時氏もいたし、津山には本家筋の立石一家もいたのであるから、これ等の一族が動いていないとすると不逞の徒の不意打ちで、襲撃後散つてしまつては如何とも出来なかつたのである。又法然出家後に漆家には適當な後繼者が迎えられていた筈である。法然が後四十二歳黒谷を下りて西山廣谷に庵室を建て後これを東山吉水に移して中房と呼んでゐる。⁽²³⁾この草庵建立も郷里の實家の力によるものと推考される。殊に法然房號の命名は前述の如く法爾法然に合することとされてゐるのであるから、この點でも「醍醐本」の記事の方が妥當なようである。

「私日記」を基盤として論じられているのは田村圓澄氏の「法然上人傳の研究」、小林文瑞氏の「法然傳」(日本歴史一一四号)、鈴木成元氏の「法然の出家に關する疑問」(日本佛教第一五号)、法然出家の原因(印度學佛教學研究第二二号)にそれぞれ論ぜられている。又「醍醐本」を基本として法然門下の見聞に符合する點を指摘したのは拙著「淨土宗史の諸研究」である。

六 結 語

法然傳記作者は、二三を除いて殆んど著者が知られていない。それも自己の備忘のためか傳道用のために作られたものが多く、そのために文學的な要素や推考した事柄が含まれている法然傳で法然の四十二、三歳頃から以後は、記録されてある年時と比較的正確になつて來るが、それ以前の年時には信憑し難いものがある。その年時が明確に記されてあればあるほど怪しまざるを得ないものがある。或は年時が正確でなくとも物語つた相手の記録などには比較的正しいものが相傳せられていることも考えられる。法然の門弟達は法然と親近であり正義を傳えたことを主張したとしても虚構の事を捏造するような、そして流派を濃厚に攪き立てるようなことは初期の門弟間にはなかつた筈である。だから聖光の見聞も信空、證空、源智の傳承も親鸞の記録もある程度正しいものが遺されていると考える。然し編纂者の時代の推考、例えば「私日記」の夜襲年時や「四卷傳」の母子離別の母の和歌など作者の作事を後世後續の傳記が事實と誤認して掲げた如きをそのまま受領することはできないのである。筆者は「醍醐本」の記事と聖

光の見聞、善恵の傳承等が一致する法然出家の因由を夜襲や父の遺言に基くものでなく、法然房命名に起因するところ自發的意志からであり、而も父母の信仰心による認容に基くものと考えられる所以である。然し向後の研究に於いて新資料による決論が得らるるならば、筆者の史論は放棄してもよい。

註

- (1) 源空聖人私日記一卷寫本、高田專修寺藏、西方指南抄中末。淨土宗全書十七。
- (2) 本朝祖師傳記繪詞、四卷、就空、寫本筑後善導寺藏。淨土宗全書十七。
- (3) 私聚百因緣集九卷、愚勸住信。佛教全書一四八。
- (4) 法然聖人繪 風谷上人傳、殘欠、一、二、三卷京都堂本四郎氏藏。四卷、知恩院藏。法然上人傳全集。
- (5) 法然上人傳繪詞、卷九、寫本、東京、妙定院藏。淨土宗全書十七。
- (6) 拾遺古德傳、九卷、覺如、寫本、鳥栖、無量壽寺。爪連當福寺藏等。眞宗假名聖教四。法然上人傳全集。
- (7) 法然上人行狀繪圖四十八卷、舜昌、正本知恩院、副本当麻往生院。淨土宗全書十六。
- (8) 元亨釈書二十卷、虎關師鍊。佛教全書一〇一。國史大系所収。
- (9) 法然上人傳記九卷、法然上人傳記繪詞殘欠。淨土宗全書十七。
- (10) 黒谷源空上人傳一卷。統群書類從第九輯上。淨土宗全書十七。
- (11) 法然上人傳、十卷。寫本愛知縣法藏寺藏。淨土宗全書十七。
- (12) 法然上人傳記、寫本、醍醐三寶院藏。望月法然上人全集。
- (13) 續淨土宗全書四。
- (14) 佛教大學研究紀要通卷第三十八號拙稿「澄圓所引の法然上人傳の考究」。
- (15) 「台記」の康治二年(一一四三)七月廿四日の條に

權大納言宗輔來談云、故堀川院御時、有馬允定國者、本、堀川院御時、後叙
自瀧口時常召仕、任馬允後猶召仕、是依細工也、且今有便子笛笙等修造

之故也、或又直承勅命、上崩御後、戀哀無止、常來宗輔家、相與語上生存時事、又曰、上崩後、生龍王在北海、我將詣其所、余問曰、因夢知歟、納言云、不言因何事知之、又不問之、尤遺恨、納言曰、已下大納言、又曰、大納言事語、幾許年之前、自今年八定國以其子定明、令持消息送宗輔、其書曰、

如先日申已參故院御在所、常令奉戀之由、宗輔奉、若見參者、可有定國不知文、其書假名、某先哭後問故、定明曰、定國下向美作國、出家之後、期年而造龍頭舟、乘之、以佛經置其

内、懸帆、南風烈時、浮北海、舟差北速走、子息以是日發哀、以是日爲忌日矣、予問云、其消息猶在歟、答云、尙在、今上受禪之時、予爲東宮傳、給瀧口一人、宗輔云、有望瀧口之者、申請欲補、予問曰、誰人、宗輔曰、依故定國遺言、欲補子定明、予依先約他人、不承諸終、終身爲恥、

不賞忠臣之故也、宗輔、不忘遺言舉之、賢哉、件定國定明等、非宗輔家臣

(16)

一、四師敬服の事、「私日記」が「聖人所學之宗宗師匠四人還成弟子畢」とあるが四人の師といながら四人についての説明がない。そして終始鏡空についてはその名が見えない。これは明らかに「醍醐本」の寂空・寂賀・智鏡房(觀覺)・藏俊の名が見えた後に「已上四人師匠皆進二字狀」の字句に據っているものと見ねばならぬ。ここに引用の誤が見うけられる。

二、又「私日記」に重複と見られる箇所は「今修念佛三昧立淨土宗」という文と「高倉院御宇安元元年乙未聖人齡自四十三始入淨土門」という文は立淨土宗と入淨土門との違い分もあるが、事實は全く同一であるが記事が逆になっているし、重複したように考えられる。

三、誇張記事としては大原問答の參會者を「私日記」には三百餘人とあるが「醍醐本」には大原の隱遁諸上人と重源とその弟子三十餘人と記してあるから多くて四五十人程度である。なおこの事について拙著「淨土宗史の諸研究」に詳述しておいた。

四、「醍醐本」の「三昧發得記」を引用していること。

(17)

「九卷傳」は時國を三男とす。「知恩傳」「十卷傳」時氏の名を擧ぐ。「百萬遍知恩寺古文書」四男時氏とす。

法然上人の出家の因由一考

美作誕生寺の東北四〇〇米許の處に「御所屋敷」というのがある。これが時氏の邸址という(作陽誌、久米郡誌、寺傳、石橋誠道師論稿「美作國誕生寺の傳説」摩訶衍一一) 現今は田で土地の人は「ジヨウ」と呼んでいる。城の意味か。

(18) 沼田頼輔著「日本紋章學」第十章。立石家譜抄。

(19) その一、淨土十勝論第二に聖光と善恵との三心不退の義について述べ「聖善兩哲、且雖證論退不之義、津梁一撥、大道無爽、是則折金杖金體無殊、爭皮衣衣體不破之謂也……」とあつて兩流祖の教義について會通して體については殊るものでない論じ格差勝劣をつけた流派色を見ない。

その二、知恩院初期世代に於いて第五世覺生第六世觀明房遍空は西山派の人であり、第七世了信、第八世如一國師如空は鎮西派の人である。

(20) その一、信瑞傳(獅子伏象論所引)岩間觀音祈願、以下の諸傳佛祈願を載す。その二、時國館の門前に竹本院、淨土院等があつた。時國夫妻は崇信していたようである(達門精舍田詞第三十三冊)

その三、菩提寺觀覺を信敬す(諸傳)。

(21) 中央町定國、美作誕生寺より北西四軒の處にある。

(22) 姫新線津山驛の次の驛が「院庄」である。

(23) 明義進集第二。歿後起請文。

浄土教における観・稱の問題 (1)

——特にシナ浄土教にみられる観より稱への移行——

藤 堂 恭 俊

序

1. 浄土教と大乘禪觀

2. 曇鸞における観から稱への移行過程

序

阿彌陀佛の浄土に往生を願う浄土教において、その願生の素懷を上げるための實踐として、阿彌陀佛の名號を口稱する稱名行をとりあげ、しかもそれをもつて、まさしく往生浄土の決定業——正定業とまで規定するに至つた。かかる正定業の確立は、五種正行を設定し、さらにそれを正助二業に分判した唐の善導の創見にかかるものであるが、このことは一朝一夕にして成立つたものでなく、前時代からの傳承をふんまえていることを等閑視することが出来ない。今こうした正定業の確立が、いかなる経過をたどつたかについて考えてみたいと思う。

今ここに、こうした問題をとりあげる所以は、シナに展開した浄土教にとつて縁の深い經論のなかに『觀無量壽經』あり、世親の『無量

壽經論』がある。前者には十六觀を説き、特に日想觀以下の十三觀は定善にもとづく觀を説くものであり、後者には奢摩他、毘婆舍那を根幹とする五念門を説いている。しかるにこれらを傳承し、修習する人々によつて、觀は實踐上から漸次後退せしめられ、阿彌陀佛の名號の口稱をおもてだて、ついに正定業の確立に至つたことが問題視されるからである。

1

このように問題視される、觀が實踐上から後退せしめられるという傾向は、次章において論ずるように北魏の曇鸞に始まるのであるが、それ以前の浄土教において實踐行をいかように説き、實踐していたであろうか。

シナに佛教が移植されてのち、鳩摩羅什による大乘禪觀の翻譯がなされる前後の時代にいたるまでの期間において、いかなる修行が實踐されていたであろうか。今これをみるにその傳承の歴史をくわしく知ることが出来ないが、後漢の安世高の譯出にかかる『安般守意經』を

始めとする多くの小乗禪を説く經典や、同じく後漢の支謙の譯になる『般舟三昧經』に負うところ大なるものがある。即ち、『安般守意經』は三國時代に韓林、皮業、陳慧、康僧會によつて傳習されていたことが知られるが、その後の傳習については、魏晉時代の空白の時期を経過した前秦の釋道安を待たなければならなかつた。この釋道安による禪觀の鼓吹宣揚とその大乘的理解とは、彼が來朝を期待してやまなかつた鳩摩羅什による大乘禪觀の譯出とその傳習とに直接つながるものとして、重要な意義をもつものである。かかる釋道安は禪觀の傳習において、兜率上生の行因を見出し、ついに彼をして彌勒信仰者たらしめるに至つた。これに反し、大乘菩薩の禪觀を説く『般舟三昧經』の傳習は東晉代に始見しうるようで、かの廬山の慧遠が般若臺精舎の阿彌陀佛像の面前において結社念佛を始めたが、その念佛は鳩摩羅什の指導もあつて、『般舟三昧經』による定中見佛であつたことは著明な事實である。又僧叡は鳩摩羅什の譯出にかかる『坐禪三昧經』の傳習者として、ついに西方願生者となつたのであるが、このことは『坐禪三昧經』に説く般舟三昧の説に導びかれてのことであると考えられている。このように、釋道安による小乗禪觀の大乘の見地に立つた傳習は彌勒信仰をひきおこし、慧遠・僧叡による大乘菩薩の禪觀の傳習から、彌勒信仰者を輩出するに至つた。

ともかく、東晉時代における阿彌陀佛の淨土教は、慧遠や僧叡にみられるように、鳩摩羅什の譯出禪經典と彼の指導によつて、大乘禪觀と密接なつながりをもつていたことが知られる。かかる傾向の背後に、次に指摘するような事實のあることを忘れてはならない。即ち、

慧遠も僧叡とともに釋道安の遺弟であり、しかもともに師が示した『般若經』に對する關心及びに禪觀の鼓吹宣揚を傳承した人であるということ、さらに彼らは鳩摩羅什の指導を得て禪觀を實踐したのみならず、鳩摩羅什の譯出にかかる般若系經論の研究者でもあつたということである。そうした事實は、慧遠や僧叡が、夙に師の釋道安によつて推奨されていた鳩摩羅什を期待をもつて迎え、一世の師表として仰ぐ反面、鳩摩羅什も亦、これら二人を「東方の聖人」として遙かに禮していた釋道安の高弟として受け入れ、その期待にこたえたであろうことが想像される點、相互の間にかわされる尊敬と親愛の上に行われたことが想起される。このことは、慧遠や僧叡が『般舟三昧經』にもとづく念佛三昧の實踐者となるに至つた、契機を示すものである。

さて慧遠や僧叡が『般舟三昧經』による念佛三昧を實踐するに至つた内的必然性を考えてみたいと思う。彼らはともに般若と禪觀とに多大の關心をもち、しかもこの二つを別個のものとして扱わずに

禪非_レ智無_二以第_二其寂、智非_レ禪無_二以深_二其照。然則禪智之要照_レ寂之謂 其相濟照不_レ離_レ寂 寂不_レ離_レ照 感則俱遊應必同趣。(廬山出

修行方便禪經統序)

と慧遠は禪と智との相關關係を強調し、僧叡も亦

無_レ禪不_レ智、無_レ智不_レ禪。然則禪非_レ智不_レ照、照非_レ禪不_レ成。(關

中出禪經序)

と、同じく般若智と禪との關係をのべている。これら慧遠・僧叡の見解は、禪において現成する般若智を説くものであり、他面それは、彼らみづからが體得しようとしていたところのものである。

今ここに、かかる慧遠らに見出される實踐課題である般若智の現成は、彼らが實踐した念佛三昧といかにつながり、結びついていたかと言ふことを、慧遠の遺稿にもとづきながら考察を進めようと思う。慧遠には『念佛三昧詩集序』という遺稿があるが、彼はその劈頭に

夫稱「三昧」者何、專思寂想之謂也。思專則志一不分。想寂則氣虛神朗。氣虛則智恬其照。神朗則無幽不徹。

と、三昧を規定している。即ちこの一文によると、三昧には思いを專注——つまり思いを一處に凝集して散亂せしめないと言ふ面と、想いを止滅せしめるという面との二面あることを指摘し、ついで憶想分別がやまつて心が平靜になると、そこに般若智が現成し、かついかなるものにも透徹するという、智のはたらきが働くことを説いている。この三昧の規定は、彼が『廬山出修行方便禪經統序』において示した、禪智に關する説明となんら相違するところがない。

しからば慧遠は、みづからの實踐上に於ける主體的欲求である般若智の現成を、なぜ念佛三昧において期待したのであるうか。彼はそれを「功高易進」という、實踐者にとつて願つてもない好條件をそなえもつ念佛三昧に見出したまでのことである。では言うところの念佛三昧とはいかなるものであろうか。慧遠は

窮_レ玄極_レ寂 尊號_ニ如來_一。體_レ神合_レ變 應不_レ以_レ方。故令_下入_ニ斯定_一者 昧然忘_レ知 即_ニ所緣_一以成_レ聖。明則內照交映 而萬像生焉。

非_ニ耳目之所_一至 而聞見行焉。『念佛三昧詩集序』
と言つている。この文のなか、如來に關する説明は、鳩摩羅什が慧遠の問いに對する解答において示したところの説明と關聯せしめて考え

るべきである。即ち

釋迦文佛所說衆經 明阿彌陀佛身相具足 是如來之至言。又般舟經種種設_レ教 當_ニ念佛_一分_ニ別阿彌陀佛在_下於西方過_中十萬佛土_上 彼佛以_ニ無量光明_一常照_ニ十方世界_一。(A)

諸佛身有_ニ決定相_一者 憶想分別 當是虛妄。而經說_下諸佛身皆從_ニ衆緣_一生 無_レ有_ニ自性_一 畢竟空寂。(B)

『大乘大義章』卷中 次問念佛三昧并答

と鳩摩羅什は教示している。このなか、(A)は『念佛三昧詩集序』に「體_レ神合_レ變 應不_レ以_レ方」と言つているのに相當するものであり、「阿彌陀佛は身相・光明等をもつて衆生に應現し給うことを指摘したものであり、亦(B)は、同じく『念佛三昧詩集序』に「窮_レ玄極_レ寂」と言つているのに相當するものであり、奥深い空寂の道理をきわめ、體得し給うた如來には、決定相のないことを指摘したものである。このように鳩摩羅什も、慧遠とともに、如來に二面のあることを指摘している。

されば念佛三昧に入るものは、なにに對して「專思」すべきであらうか。かの『白蓮社誓文』によると

蓋神者可_ニ以_レ感涉_一。而不_レ可_ニ以_レ迹求_一。必感_レ之有_レ物則幽路咫尺。苟求_レ之無_レ主則眇茫河津。今幸以_ニ不_レ謀而會_ニ心西境_一。

と言つているのによると、先づ佛の身相を對象とすべきであつて、もし對象となるべき佛の身相がなければ專思することが出来ないことを指摘しているが、それは衆生の日常心が散亂・動搖していることに起因する。従つて般若智を現成せしめる念佛三昧は、先づ佛の身相に

「専思」することから始められるわけである。

しかば、佛の身相を想い、それに思いを凝集し、分散せしめないと言ふことは、慧遠の鳩摩羅什に對する問いのなかに、「想_レ相專則成_レ定 定則見_レ佛_{（佛）}」と言つてゐるように、佛の身相を想い、それに思ひをはこぶことによつて成立つのであり、その限り「専思」は憶想分別と言わなければならないであらう。かく「専思」が憶想分別である限り、「専思」と憶想分別の止滅である「想寂」とは、いかにして兩立するであらうか。

若行人如_レ經所說_二能見佛_レ者 則有本末。非_二徒虛妄憶想分別而已_一。

（中略）

憶想分別 亦或時有。若當_レ隨_レ經所說_一常應_レ憶想分別者 便能通_二達實事_一。

と言ふ、鳩摩羅什の見解にもとづいて、さらに推察を加えるならば、憶想分別することがやがて憶想分別を離れうることを指摘したものとみることが出来ないであらうか。今『般舟三昧經』によるならば

心作_レ佛 心自見。心是佛 心是恒薩阿竭。心是我身。心見_レ佛 心不自知_レ心 心不自見_レ心。心有_レ想爲_レ癡。心無_レ想是泥洹。是法無_二可_レ樂者_一。皆念所爲。設使_二念爲_レ空耳_一。設有_レ念者亦了無_二所有_一。

（卷上 行品第二）

と説いているが、これは「非_二徒虛妄憶想分別而已_一」ということ説明するもので、能念・所念ともに空・無所有であるから、能念にして執著することなき状態においてこそ、憶想分別を離れうることを示したものである。慧遠はこのことに關して『念佛三昧詩集序』のなかで、

「入_二斯定_一者 昧然忘_レ知_{（15）}」と言つてゐる。かかる忘知——憶想分別の止滅した無分別智のはたらきにして、よく「通達實事」と言いうるわけである。「通達實事」とは、諸佛の身は無自性であり、畢竟空寂であるから決定の相をもたないのであるから、畢竟空寂を證得することではなくてはならない。だからと言つて、佛の身相を見ることを否定するものではない。かかる佛の身相を見、しかも空寂を證得するといふ體驗は

無性之性謂_二之法性_一。法性無性 因緣以_レ之生 生_レ緣無_二自相_一。雖_レ有而常無 常無非_レ絶_レ有（『大智度抄序』）

（15）
という、慧遠の般若に關する理解と一致するものであり、又それは、慧遠が鳩摩羅什の教示を得て理解したところの

一謂法身實相 無來無去 與_二泥洹_一同像。二謂法身同_レ化 無_二四大五根_一。如_二水月鏡像之類_一。三謂法性生身是真法身 能久住_二於世_一。猶如_二日現_一。此三各異 統以_二一名_一。故總謂_二法身_一。

（17）
という法身觀に外ならない。つまり慧遠の念佛三昧の實踐は

心不_レ待_レ慮 智無_レ所緣。不_レ滅相而寂。不_レ修定而閑。不_レ非_二神遇_一以斯通焉。識_二空空之爲_レ玄斯其至也_一。斯其極也。（『大智度抄序』）

（18）
と指摘されるところの至極のものでなくてはならない。

かくして慧遠の淨土教は、般舟三昧の實踐であり、しかもそれが禪智をあらわし出すものであつた點で、淨土教と禪觀との本質的な結びつきを見出し得るわけである。

（1）康僧會撰『安般守意經序』——『出三藏記集』卷第六所收 大正藏5543b

(2) 香月乘光氏稿「東晉時代に於ける禪法と淨土教」——「淨土學」特輯「念佛と禪」所収。

(3) 『大乘大義章』卷中所収の「次問念佛三昧并答」——大正藏45 134 b—135 a、こうした問答の外、鳩摩羅什の譯出にかかる『大智度論』卷第二十九や、『坐禪三昧經』卷下等には般舟三昧を説いて諸法實相に入することを明示しているが、これらの經説も亦、指導的役割をもつたと言いうるであらう。

(4) 註二参照

(5) 釋道安による禪觀の傳習が本質的に彌勒信仰につながることは、鳩摩羅什の譯出になる『禪秘要法經』卷下（大正藏15 268 a）や『思惟略要法』（大正藏15 298 c）に説く、白骨觀成において見出すことができる。釋道安が兜率を願生せる所以は、「先匠所以輟章慨思決言於彌勒」（僧叙撰『毘摩羅詰提經義疏序』——『出三藏記集』卷第八所収——大正藏55 59 a）と指摘しているように、疑義の解答を彌勒に期待してのことであつた。鳩摩羅什は懸遠の質義に對して見佛三昧に三種あることを説くなか、その第二として「雖無神通 常修念阿彌陀等現在諸佛 心住一處 即得見佛請問所疑」（『大乘大義章』卷中「次問念佛三昧并答」——大正藏45 134 b）と言ひ、阿彌陀佛等を見佛する三昧に於ても疑義の解答が期待され得ることを指摘している。

(6) 『出三藏記集』卷第九——大正藏55 65 b

(7) 同右——大正藏55 65 b

(8、9) 『廣弘明集』卷第三十一——大正藏52 351 b

(10) 大正藏45 134 c

(11) 『出三藏記集』卷第十五所収「慧遠法師傳」中——大正藏55 109 c

(12) 『大乘大義章』卷中——大正藏45 134 b

(13) 同右 大正藏45 134 c

(14) 大正藏13 906 a

(15) 『念佛三昧詩序』に「以茲而觀 一觀之感 乃發久習之流覆 割昏俗之重迷」（大正藏52 351 b）と言ふ述懐は、この「忘知」を表現したものと思われる。

(16) 『出三藏記集』卷第十一——大正藏55 76 a

(17) 『大乘大義章』卷上所収「初問答眞法身」——大正藏45 123 a

(18) 『出三藏記集』卷第十一——大正藏55 76 a

2

曇鸞における觀・稱の問題を、『論註』卷下にかかげられる五念門釋を中心として検討してみたいと思う。先ず曇鸞の奢摩他・毘婆舍那の解釋に注目してみよう。即ち第三作願門の釋に

譯奢摩他曰止。止者止心一處不_レ作_レ惡也。此譯名乃不_レ乖_二大意_一於義未_レ滿。何以言之。如止心鼻端一亦名爲止。不淨觀止_レ貪慈悲觀止_レ瞋 因緣觀止_レ癡。如是等亦名爲止。（中略）奢摩他言止者今有三義。一者一心專念阿彌陀如來願生淨土。此如來名號及彼國土名號 能止一切惡。二者彼安樂土過三界道。若人亦生彼國自然止身口意惡。三者阿彌陀如來正覺住持力自然止下求聲聞辟支佛心。此三種止從如來如實功德生_{（一）}と言ひ、また第四觀察門の釋に

譯毘婆舍那曰觀。但汎言觀義亦未_レ滿。何以言之。如觀身無常苦無我九相等皆名爲觀。（中略）毘婆舍那云觀者亦有二義。一者在此作_レ想觀_二彼三種莊嚴功德_一。此功德如實故修行者亦得_二如實功德_一。如實功德者決定得_レ生彼土。二者亦得_レ生彼淨土即見_二阿彌陀佛_一。未證淨心菩薩畢竟得_レ證平等法身。與淨心菩薩與上地菩薩畢竟同得_二寂滅平等_一。と言ひ、さらに「心緣其事曰觀」と言っているのは、觀の対象を

國土・佛・菩薩の三種莊嚴功德に限定することを意味するものである。この一文によると、五念門における止觀の対象となる阿彌陀佛の淨土は、阿彌陀如來の如實功德そのものであることを指摘するとともに、他の禪觀にみられる止觀⁽³⁾の対象と一線を劃⁽⁴⁾せんとする意圖の存することが感じられる。つまり止觀するものが、止觀の対象自身にもたれる如實功德のはたらきを受けけることによつて、始めて止觀をまつと申し得ることを明示したものであり、これに反し他の禪觀においては対象からはたらきかけを期待し得ないことを暗に示唆するものであつて、曇鸞がみづからの當時における佛教界を風靡していた行觀を、「唯是自力無⁽⁵⁾他力持⁽⁵⁾」と看破した所以も亦そこにあつたのである。従つて、止觀の対象自身にもたれる如實功德のはたらきを他力となし、自力の行觀と區別すべきであらう。

しかば、かかる他力の行觀はいかなる歴史的背景において成立つたであらうか。夙に指摘したように、曇鸞は阿毘跋致を體得するために行う實踐が、いかなる場においてなされるのであらうか、と言う一點に視野をしぼり、その實踐が行われんとする現實の今を、鋭るどい直觀をもつて五濁の世であり、しかも無佛の時——この地上に肉身をもつて出現して衆生を教化し給う釋尊も、彌勒も、ともにこの今の世に在しませない時・世と感じ取り、さらにそうした時、世を阿毘跋致體得のための實踐が行われる場とすることは、はたして効果的であるか、否かを自問自答し、ついに「於⁽⁸⁾五濁之世、於⁽⁸⁾無佛時、求⁽⁸⁾阿毘跋致爲難」と判斷をくだし、その事由を五項目にわたつて明示したのである。しかば曇鸞は、阿毘跋致を體得するための實踐の場を、

どこに求めたであらうか。言うまでもなくそれは、五濁の世ならぬ清淨土であり、しかも無佛の時ならぬ有佛の時であつたことは當然のことであり、そうした要請に應じうるものとして、彼の見出したのはまさしく現在佛たる阿彌陀佛の淨土であつたわけである。

従つて阿毘跋致の體得を求めてやまない曇鸞にとつて、先づ第一になすべきことは、その實踐が行わるべき場の形成にあつたわけである。ここに場を形成すると言つても、それは阿毘跋致の體得を祈念するものがみづからの力によつて形成すると言うのでなく、むしろ既に形成された阿彌陀佛の淨土をみづからの實踐の場とすることであるから、みづからをそこに移すことが先決問題とされるに至つた。かかる先決問題の解決をめぐつて、他力の行觀が曇鸞に成立つのである。即ち

易行道者謂 但以信佛因緣願生淨土、乘佛願力便得往生彼清淨土。佛力住持即入大乘正定聚。正定即阿毘跋致。譬如水路乘船則樂。というのがそれであつて、阿彌陀佛の在します淨土への願生は、佛願力（第十八 念佛往生の願）を信ずることを因とし、阿彌陀佛の願力を増上縁として、始めて果遂されるのである。

さて止觀するものが、止觀の対象にもたれる如實功德のはたらきを受けると言うが、いうところの如實功德について曇鸞は、觀の解釋においてなんら具體的に示していないが、止の解釋において佛及び國土の名號、國土自身の力用、正覺住持力の三種をあげている。かく如來の如實功德をはたらきの面でとらえると言うことは

從⁽⁹⁾菩薩智慧清淨業一起莊嚴佛事 依⁽⁹⁾法性入⁽⁹⁾清淨相 是法不二願

倒^二不^一虚偽^一 名爲^二眞實功德^一。云何不^二顛倒^一依^二法性^一順^二二諦^一故云何不^二虚偽^一攝^二衆生^一入^二畢竟淨^一故

とあるように、衆生をして畢竟淨に入らしむるはたらきを指すのである。又三種莊嚴の本質であると曇鸞によつて規定される清淨功德（國土莊嚴第一）偈の釋のなかに

佛本所^二以起^一此莊嚴清淨功德^一者 見^二三界^一是虚偽相 是輪轉相 是无窮相 如^二蜚螻循環^一 如^二蠶繭自縛^一 哀哉衆生^一此^二三界^一顛倒不淨。欲^二置^一衆生於不虛偽處不輪轉處不無窮處得^二畢竟安樂大清淨處^一

處上

と説かれる、佛の大慈悲心のはたらきであつて、第四觀察門の釋に見出される如實功德も亦、これと同じでなくてはならないであろう。従つてこのことは、別の言葉をもつて言うならば、如實功德とはまさしく阿彌陀佛の本願力そのものに外ならないのである。かく阿彌陀佛の本願力を、佛及び國土の名號、國土自身の力用、正覺住持力の上に見出したと言うことは、修行者の行ずる止觀よりも、止觀の對境自身にもたれているはたらきをおもてだつて扱うことであり、結局他力を重視するものとして等閑視し得ないであろう。

曇鸞が第三作願門の釋において、「一心專念^二阿彌陀如來願^一生^二淨土^一するものは、如來の如實功德のはたらきをうけて、「止^二一切惡^一」「止^二身口意惡^一」「止^二求^一聲聞辟支佛^一心^一」というように、三種の止をまつとうすることを指摘している。このなか、一切の惡とか、身口意の惡とか言う、その惡についてその内容規定を行つていないからよくわからないが、止を單なる止惡と解する理解は

舎梨子 若比丘比丘尼成^二就止觀^一、以爲^レ車者便能捨^レ惡修^二習於善^一という、『中阿含經』卷第十五「三十喻經」の説に基ついたものでなからうかと思われる。そのことはともかく、止 Samatha は瑜伽行派の論書において、「大乘中五百定等名^二奢摩他^一」⁽¹²⁾と言ひ、又定については「於^二所緣處^一令^二心善住^一 名^レ之爲^レ定。由^二不散亂不動搖^一故^一」⁽¹³⁾と示されてゐるように、散亂し動搖する心を所緣の境に凝集して散亂、動搖することのない平靜な精神狀態を奢摩他と言うのであるから、曇鸞の奢摩他に關する理解とは相當なへだたりのあることを認めなければならぬ。曇鸞の理解に見出される瑜伽行派的理解の闕如は奢摩他のみにとどまらず、第四觀察門釋及び第二讚嘆門釋においても見出すことができる。

しかば、かかる曇鸞の理解に見出される瑜伽行派的理解の闕如は、一體なにに起因するのであらうか。曇鸞の當時における瑜伽行派に屬する論書の漢字譯は、皆無であつたとは言ひ得ないが、極く少なかつたことは事實であり、世親的理解に關ける點のあることは、むしろ避けがたい歴史的限定であつたわけである。従つて曇鸞の獨創的見解は、そうした障壁の突破を意味するものである。そのことはともかくとして、讚嘆、作願、觀察の三門は、相應、奢摩他、毘婆舍那の實踐であり、これら三種は、『大乘莊嚴經論』卷第七教授に説くところの十二種作意のなかの、止道、觀道、二俱の三作意に相當するものである。即ち、「心常作願一心專念^二畢竟往^一生安樂國土^一欲^二如實修^一行奢摩他^一故^一」⁽¹⁴⁾と言う第三門の奢摩他は、往生が願われる安樂國土を作想しつつ、おもひを他に移すことなく一心に、そこに往生を願うこと

によつて心を凝集して奢摩他を行ずるのであるから、「止道者謂奢摩他作意、此作意但緣諸法名」というのに相當し、「智慧觀察正念觀レ彼欲ニ如實修ニ行毘婆舍那」¹⁶と云う第四門の毘婆舍那は、奢摩他の上においてはたらく智慧によつて、所緣の境を觀じるのであるから、「觀道者謂毘鉢舍那作意 此作意但緣諸法義」というのに相當し、第二門の相應は、「二俱者二相應作意 此作意能一時緣名義」というのに相當するものである。今この二俱作意について、その安慧釋¹⁶を左に掲げておこう。

それら攝せられたその道が、二俱として知らるべきであると言うに對しては、止と觀との二俱しない時には各別に了得す。止によつて名 nama と句 pada とを了得し、觀によつて義 artha を能取する。あるいは、止と觀とが二俱するならば、名と義とを各別に了得しないけれども、その二を一として集めて、止觀が平等に相合す。能取のその道は、止と觀とが二俱の道として知らるべきである。これによつて二俱作意（『二相應作意 yuganaddha manaskāra』）という。

かく『大乘莊嚴經論』に示される止道、觀道、二俱の三作意と、その順位を異にしているが、二俱作意が、よく名と義との二を一時に緣ずるものであつたように、五念門における第二讚嘆門の相應も亦、よく名と義とを一時に緣ずるものであり、この點で作願・觀察兩門を一時に行ずるものであることが知らるべきである。しからば論に「如彼名義欲ニ如實修ニ行相應」と言つてゐるのはいかなることであらうか。このなか、先づ名については『俱舍論』卷第五分別根品に、「名謂作

想。如レ說ニ色聲香味等想」と言つてゐるように、名を作想と理解するならば、その作想することと「稱ニ彼如來名」とを、いかに關係さして理解すべきであらうか。即ち、「彼如來」というのは第一の禮拜門に明示されている「阿彌陀如來」を指すのであるから、その阿彌陀如來の名を稱えることによつて、その如來の身相を想うかべ、所謂作想し、その作想された像を所緣處として、そこに心を凝集して散動せしめず、入定して佛身を了得する。さらに義を境と理解するならば、如來の智慧——無分別智・無分別後智にもとづく出出世の善根によつて形成された三種二十九句の莊嚴、即ち「彼如來光明智相」を所緣の境として觀察して、佛の身土を能取する。このように名と義とを各別でなく、それらを一として止觀を行ずるのを相應というのである。

さて曇鸞はこの第二讚嘆門をいかに理解したであらうか。

稱彼如來名者謂 稱ニ無礙光如來名也。如彼如來光明智相者 佛光明是智慧之相也。此光明照ニ十方世界ニ無レ有障礙一 能除ニ十方衆生無明黑暗一 非レ如ニ日月珠光但破ニ空穴中闇一也。如ニ彼名義ニ欲ニ如實修ニ行相應 故者 彼無礙光如來名號能破ニ衆生一切無明一 能滿ニ衆生一切志願。然有下稱名憶念而無明由在不滿所願二者何者。由下不ニ如實修行ニ與ニ名義ニ不相應也故也。

¹⁸と言つてゐるのによると、無礙光如來の名を稱するならば、その名號自體にもたれる彼の佛の光明の力用が、よく稱名するものの無明を除き、願生の素懷をとげさしてくれと解してゐるようである。従つて「稱ニ無礙光如來名」とは單なる稱名のみであつて、そこには作想と

いうことをさしはさんでいないし、又義を觀察の對境と考えずに、名號自身にそなる如來の力用とうけとつてゐる。つまり曇鸞は、稱名憶念することこそが、名號にもたれる無明を除去し志願を成就せしめる如來の力用を、わが心身にうけ得る所以を指摘することによつて、名義相應の理解を示したのである。ただし彼は、名義相應するのは二つの條件を必要とすることを明示している。即ち、一は信仰の對象そのものにかかわることであり、他は信仰の對象に對する態度についてである。前者は、信仰の對象を「知_三如來是實相身為物身_二」という二知であり、後者は、信仰の對象に對して信心を淳厚にし、決定し、相續するという三信である。これら二知三信のそなることを如實修行となし、如實修行においてこそ、名義相應すると言つてゐる。

かかる曇鸞の獨創的な理解は、さらに作願門の理解の上にも持ちこまれてゐる。即ち、奢摩他（止）に關する三義のなかの第一義に

一心專念_三阿彌陀如來_二願_レ生淨_三土_二 此如來名號及彼國土名號能止

一切惡

といつてゐるのは、まさしく名義相應の説を繼承するものに外ならない。さらに曇鸞はこの名義相應の説に立脚し、一段と名號を重要視して

名即_レ法者 諸佛菩薩名號般若波羅蜜 及陀羅尼章句禁咒音辭等是

也

（21）
と言ひ、名號そのものに法體が相即していることを力説し、さらに名號の力用についても

譬如_下淨摩尼珠置_三之濁水_二水即清淨_上。若人雖有_三無量生死之罪濁_二

淨土教における觀・稱の問題

聞_三彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號_二投_三之濁心_一念念之中罪滅心淨即得往生

又是摩尼珠以_三玄黃幣_一投_三之於水_二水即玄黃一如_三物色_一。彼清淨佛土

有_三阿彌陀如來無上寶珠_一以_三無量莊嚴功德成就帛_一裏投_下之於_三所往

生者_二心水_一 豈不_レ能_下轉_三生見_一爲_中無生智_上乎

と強調している。これら佛名號の重要視は、『觀無量壽經』の下下品の經說に視點を置いて、『無量壽經』所說の第十八願文を讀みとつた曇

鸞の達見のあらわれであり、この點で彼の名號觀の背景に阿彌陀佛の本願のあることを忘れてはならない。

このように曇鸞の五念門に關する理解において、如實功德が強調されてゐるということは、直接的な表現がないにしても、つまるところ阿彌陀佛の本願力を他力とみなし、彼の言う止觀を達成せしめるはたらきのあることを認めようとすることであり、又名號の本體やその力用を強調する彼の名號觀も亦、その背後に阿彌陀佛の本願を予想するのである。これら二點が曇鸞によつて願生の實踐の上に登場せしめられたと言うことは、五念門の中核をなす止觀の本來的なすがたを變貌せしめたとも、あるいは止觀にとつてかわつたことを意味するものと考えられる。いづれにしても、五念門の實踐の上に、稱名が重要な意義をもつて登場したのは曇鸞においてであり、かかる稱名の登場は、やがて道綽を経過し善導に至つて始めて、正定業とされるに至る重要な契機となるものである。この點で曇鸞の名號觀のもつ歴史的役割は實に大なるものがあると言わなければならない。（未完）

（1）淨土宗全書1 239 上―下

(2) 同 右 1239下

(3) 奢摩他の釋において示される「止心鼻端」は、曇無讖譯『大方等大集經』卷第二十二虚空目分に「入初禪已欲得身通 繫心鼻端觀息入出」(大正藏1360c)とあり、又佛陀跋陀羅譯『觀佛三昧海經』卷第九に「繫心鼻端 繫心額上 繫心足指。如是種種隨意繫念專置一處 勿令馳散使心動搖」(大正藏15690c)、又鳩摩羅什譯『禪秘要法經』卷中に「復當移想繫念 諦觀鼻端 觀鼻頭已 心不散亂」(大正藏15259a)、同譯『坐禪三昧經』卷上に「觀亦有三品。或初習行 或已習行 或久習行(中略)若久習行當教言 身中一寸心却皮肉 繫心五處 頂額眉間鼻端心處。如是五處住意觀骨不令外念」(大正藏15272a) 又同卷下に「當觀淨門繫心三處 鼻端眉間額上」(大正藏15281c) 不淨・慈悲・因縁の三觀は五門禪なり。即ち『坐禪三昧經』には治貪欲法門として不淨觀を、治瞋慧法門として慈心觀を、治愚癡法門として因縁觀を、治思覺法門として數息觀を、治等分法門として念佛觀を説いている(大正藏15271a、277b) なかの、第一、二、三とである。曇摩蜜多譯『五門禪經要法』には、安般(治亂心)、不淨(治貪愛)、慈心(治瞋恚)、因縁(治著我)、念佛(治心沒)の五觀(大正藏15325c)をあげている。これらの譯には慈心觀と稱して慈悲觀と名づけていないが、曇無讖譯『大般涅槃經』卷第三十六には、慈悲觀、十二因縁觀等の七種の觀をあげている。

さらに毘婆舍耶の釋において示される「觀身無常苦空無我九相」について、『禪秘要法經』卷下に、「汝等於佛法中 應勤精進 常觀苦空無常無我」(大正藏15269c)と云い、又『大智度論』卷第四十八に「觀身法種種門 無常苦空無我等」(大正藏25403c)と云う。又『大乘大義章』卷下「問實法有并答」のなかで鳩摩羅什は、「爲鈍根衆生故說無常苦空。是衆生聞一切法無常苦已即深厭離 即得斷愛得解脫。爲中根衆生故說一切無我安穩寂滅泥洹。是衆生聞一切法無我准泥洹安穩寂滅 即斷愛得解脫」(大正藏45137a)と云っている。

九相は九想のことで、『大智度論』卷第二十一の經文に九相を列記し脈相、壞相、血塗相、膿爛相、青相、噉相、散相、骨相、燒相」(大正藏25217a)としている。これに關する龍樹の註釋があるが繁をさけて省略す。

(4) 『般舟三昧經』にもとづく念佛三昧を修した廬山の慧遠は、『念佛三昧詩集序』において、「若以匹夫衆定之所緣 固不得語其優劣 居可知也」

(大正藏521b1c)と云い、念佛三昧は他の種種なる定とをくらべて比較が出来ない程優秀であると表明している。この優秀さを念佛三昧のなかに求むべきであらうか。『大乘大義章』卷中「次問念佛三昧并答」によれば、「又下者 持戒清淨信敬深重 兼彼佛神力、及三昧力 衆緣和合即得見佛」(大正藏45134c)と鳩摩羅什が言っているが、もし慧遠が「彼佛神力」に注目していたとすれば、曇鸞の見解に近いようである。

(5) 淨土宗全書1219上、さらに「論註」卷下に、「引例自力他力相。如人畏三塗故受指禁戒 受持禁戒故能修禪定 以禪定故修習神通 以神通故能游四天下。如是等名爲自力。又如劣夫跨驢不上 從轉輪王行便乘虚空遊四天下無所障礙。如是等名爲他力。(淨全1256上)とあり。

(6) 「易行思想とその展開」(拙著『無量壽經論註の研究』所収)

(7) 「釋迦・彌勒二聖に對する隔絶感の形成」(拙著『同右』所収、及び拙稿「シナ佛教における危機觀」特に隋・唐時代以前における諸問題」(『佛教大學研究紀要』第四十號所収)

(8) 淨土宗全書 1219上

(10) 同 右 1222上なお「眞實」についての理解は、拙著『無量壽經論註の研究』172頁參照

(11) 淨土宗全書 1222下

(12) 東晉僧伽提婆譯 大正藏1519c

(13) 眞諦譯『攝大乘論世親釋』卷第十五釋智差別勝相に示される、十八圓淨說の第十六淨圓淨の釋文なり。(大正藏31263c)

(14) 「六門教授習定論」(大正藏31775a)

(15) 大正藏3124b

(16) 影印版西藏大藏 唯識部1(108)31912以下

(17) 大正藏2929a

(18) 淨土宗全書1239238下

(20) 同 右 1239238上

(21) 同 右 1238238下

(22) 同 右 1246238上

道綽・善導における觀・稱の問題については、紙數の關係もあつて別稿にゆずりたいと思う。

十住毘婆沙論易行品の構成

静 永 賢 道

一、十住毘婆沙論の構造

二、易行品の構成

- (A) 諸・久・堕の三難
- (B) 水路乗船の譬
- (C) 方便思想
- (D) 易行思想

三、結 び

一、十住毘婆沙論の構造

龍樹の十住毘婆沙論は十地經の釋論であるが、その卷數や品數については古來調卷不同である。今且らく大正新修大藏經本にしたがえば十七卷三十五品からなっている。就中、始めの二十七品は大体十地經の初地、後の八品は第二地を釋している。それ故十地經の釋論としては第三地以下を欠き未完結のもと云わねばならない。

十住毘婆沙論が何故十地經の釋論として未完結に終っているかについては賢首大師法藏の傳えるところによれば、本論は佛陀耶舍の口誦によつて羅什が譯出したものであるが、第三地以後は耶舍の口誦がな

十住毘婆沙論易行品の構成

かつたために以下を欠いたということである。（「華嚴經傳記」第一、正藏三五、125c）これによつて本論が第三地以下を欠くことは所傳と合致する。従つて十地經全般に對する龍樹の解釋をうかがい知ることが出来ない。それ故未完譯であるという點から同じく十地經の釋論である世親の十地經論の如く研究もされず註釋書らしきものもあらわれなかつた。ただ後世、北魏の曇鸞がその著往生論註の劈頭にその易行品によつて難易二道の教判を樹立して以來、淨土教家に易行品のみが尊重研究されて、所釋の十地經との對比研究がおろそかにされ來つた憾みがある。しかし十住毘婆沙論はその題名の如く十住即ち十地思想の廣説された釋論であり、十地經の釋論としてあくまで研究理解されなければならないであらう。

先ず龍樹が本論に於て如何様に十地經を註釋しているかと云うに、それは龍樹が大品般若經を註釋した大智度論の如く、或は世親が十地經を註釋した十地經論の如く、經の本文を一節毎に忠實に引用して註釋しているのとは異なり、偈頌を以て經文を要約し、長行釋に於てその意味を布衍するという様式をとつてゐることである。十住毘婆沙論の偈頌と十地經と照合してみると、經の本文についてあますところな

く随文解釋していることが知られる。(長谷岡一也氏「龍樹の淨土教思想」二十一頁以下参照)しかし兩者比較研究して知られることは、本論三十五品の中、直接經の本文を解釋している品と、經の本文を離れて只經意を布衍している品との二群が存することが知られることである。今それをわけて見ると左の如くなる。

直接經文を解釋する品

經文の解釋を離れた品

〔初地釋〕

序品 第一

- 入初地品 第二
- 地相品 第三
- 淨地品 第四
- 釋願品 第五

分別布施品 第十二

- 發菩提心品 第六
- 調伏心品 第七
- 阿惟越致相品 第八
- 易行品 第九
- 除業品 第十
- 分別功德品 第十一
- 分別法施品 第十三
- 販命相品 第十四
- 五戒品 第十五
- 知家過患品 第十六

- 四相品 第十九
- 念佛品 第二十

- 助念佛三昧品 第二十五
- 譬喻品 第二十六
- 略行品 第二十七

〔第二地釋〕

- 分別二地業道品 第二十八
- 分別聲聞辟支佛品 第二十九
- 大乘品 第三十
- 護戒品 第三十一

- 戒報品 第三十五

- 入寺品 第十七
- 共行品 第十八

- 四十不共法品 第二十一
- 難一切智人品 第二十二
- 善知不定品 第二十三
- 讚偈品 第二十四

- 解頭陀品 第三十二
- 助尸羅果品 第三十三
- 讚戒品 第三十四

右に依つて知られる如く、直接經の本文を解釋せる一群は入初地品第二以下十五品で、これらは一々十地經の經文を引用し、それに随つて解釋を施しているものである。次に直接の經文の解釋を離れた一群

は序品以下二十品である。これらは十地經からの直接の引用文は見られない。この一群の中、序品第一は造論の意圖を明かすのが目的であるから、これは經文を離れていることは當然であろう。次に發菩提心品以下六品についてであるが、發菩提心品に於て、すでに入初地品で説かれた發心について闡説しているとしても、十大願を釋する釋願品に續いて叙述されている點から入初地品の直接の別解廣釋と見ることも出來ず、また内容的に釋願品に續くものとも思えない。入初地品の發心の廣釋とすれば入初地品に續くべきものであるが、殊更に間を置いて釋願品に續いていることは初地の經文を離れて別な立場から發心について論じたものであろう。まして易行品の思想の如きはとうてい初地の經文からはうかがえないところのものであるから、易行品を中心としたこの前後六品は經文を離れた一つの獨立したまとまれる思想體系を叙述したものである。

次の分別法施品以下共行品にいたる六品は布施の廣釋であるから、これらは分別布施品に註釋された經の布施について更に廣釋を加えたものと思われる。次に四十不共法品から讚傷品にいたる四品は念佛についての廣釋であるから、これらは念佛品の思想を展開したものである。次に第二地釋に入つて解頭陀品以下三品は戒についての廣釋であるから護戒品の思想を詳述したものと見ることが出来る。

かく考察してみると分別布施品以下六品の一群と四十不共法品以下四品の一部と解頭陀品以下三品の一部は何れも間接的ではあるが經意を布衍していることが知られる。特に第二地釋全體は經意に忠實に従つて解釋されていることが知られる。只初地釋の中、序品と易行品を

中心とした前後六品が所釋の十地經の初地、第二地の經文から離れて獨自の立場から論述を展開している點を注目する必要がある。
今、淨影寺慧遠が經典を釋するに、釋文論、釋義論、釋宗論の三別ありとした方法によつて十住毘婆沙論三十五品を整理すれば左記の如くなるであらう。

釋	文	論	釋	義	論	釋	宗	論
〔初地〕			地釋					
入初地品	第二	分別法施品	第十三	序品	第一			
地相品	第三	歸命相品	第十四					
淨地品	第四	五戒品	第十五					
釋願品	第五	知家過患品	第十六					
分別布施品	第十二	入寺品	第十七					
四相品	第十九	共行品	第十八					
念佛品	第二十	四十不共法品	第二十一					
助念佛三昧品	第二十五	難一切智人品	第二十二					
譬喻品	第二十六	善知不定品	第二十三					
略行品	第二十七	讚偈品	第二十四					
〔第二地〕								
分別二地業道品	第二十八	解頭陀品	第三十二					
分別聲聞解支佛品	第二十九	助尸羅果品	第三十三					
大乘品	第三十	讚戒品	第三十四					
護戒品	第三十一							
戒報品	第三十五							

右によつて知られる如く現在十住毘婆沙論三十五品のうち、十地經の經文を引用して直接解釋しているのが入初地品以下十五品で、更にその釋文されたものについて廣説していると見られる釋義に關するものが分別法施品以下十二品。十地經の經文をはなれて達意的に經意を述べている釋宗に屬するものが序品第一以下七品である。これによつて十住毘婆沙論の大体の敘述の様式が知られる。

また初地釋と二地釋の品數の相異について知ることが出来る。今、初地釋二十七品に對し二地釋八品を對比する時、第二地釋は初地釋より品數が少くなく略釋されたのではないかと考えられる。かの大智度論一百卷のうち大品般若經の初品釋に三十四卷をついやし、以下は譯者羅什が略釋した點から、十住毘婆沙論も第二地釋以下は略釋されたものと一般に考えられている。例えば宇井博士の如きはその印度哲學史 (p. 301) に二地釋については二十品弱を切り捨てたであろうと思われ、第三地以下もこれに準ぜば全部は老大な論であつたと見られると述べられている。しかし右の圖表によつて初地釋と二地釋の品數を比較してみると、初地釋には經文を離れた論述として、序品と易行品をふくむ六品、計七品が特別に附加されていることであり、それに念佛品とそれを廣釋した四十不共法品等計五品は十地經初歡喜地の經文この歡喜地に住する菩薩は廣大見と願力とによりて、多くの佛が現れ給う、又廣大見と願力とに依りて、數百の佛、數千の佛、數百千の佛、數百千那由他の佛、數億の佛、數百億の佛、數千億の佛、數百千億の佛、數百千億那由他の佛が現われ給う

(梵文和譯十地經龍山本第二章二十三節、梵文十地經 Rahder

本 p. 10)

の一段を釋したもので十地の各地の結釋として各地に共通して説かれているところのものである。それ故に第二地釋護戒品にはその節段に及んで

初地の中にすでに般舟三昧の見佛現在佛助三昧法を説きたり。

(正藏二六、109 b)

と述べ、その解釋を初地釋に譲り重複をさせている。それ故、念佛品以下五品は初地釋にのみ有つて二地釋以下には重複をさける意味からはふかれてゐるものである。

かく見て來ると初地釋には前記の序品と易行品を含む前後六品と今の念佛品以下五品、計十二品というものは當然二地釋より多いわけになるから、これらを除いた初地釋十五品と二地釋八品を比較する時、兩者の比重は宇井博士が指摘される如く二地釋で二十品弱切り捨てたというほどの隔りは無いと見るべきで、この二地釋の品數を基準としてみれば初地釋の品數を以て想像する程、十住毘婆沙論の原典は老大なものではなかつたと思われるのである。

以上、十住毘婆沙論の構造に就いて検討を加えた結果、現在の初地釋、及二地釋は十地經の經文に従つて逐次註釋していることを知つたのであるが、その中、特に易行品を含む前後六品は初地釋の中に含まれながら、初地の經説とはかわりなく獨自の形態を以て組み入れられていることを知ることが出来る。然らば特にこの易行品は如何なる思想を以つて構成され、しかもそれが所釋の十地經の思想と如何に關係のあるものか、次に検討するであらう。

二、易行品の構成

易行品は大正新修大藏經本では四頁十九行の一短篇で、その内容は七章段からなっており、論文の表面からすると善徳等の百三十三佛名及び善意等の百四十餘菩薩名が列擧され、その稱名憶念の易行道を説いたものである。就中、東方善徳等十萬十佛のことは寶月童子所聞經阿惟越致品の中に説くとことだと典據を示している。また阿彌陀佛等の現在一百七佛は無量壽經に依つたものであること及び彌陀別贊の三十二偈は特に平等覺經に依つたものであることは往年、望月博士の「淨土教の研究」所収論文「龍樹の十住毘婆沙論易行品」に於て詳しく研究發表されたところである。今はこれらの問題にはふれず、易行品に於ける思想を検討し、それが十地經の思想と如何なる關係を持つものであるか考察したいと思う。

(A) 諸・久・墮の三難

易行品の初めに

阿惟越致地に至る者は諸の難行を行じ、久しうして得べきも、或は聲聞辟支佛地に墮せん。
(正藏二六・四七)

と述べられてあるが、これは菩薩道の前途に横わる「諸久墮の三難」と言われる障害で、菩薩が阿惟越致地を求めることは如何に至難の行であるかを意味するものである。また二乘地に墮することを菩薩の死と言われるほど恐るべきものであることを助道の法の中に説くが如しと言つて菩提資糧論第三卷(一八一—二二偈)に相當する偈を引用している。

一般に菩薩の修行は三大阿僧祇劫を要することは増一阿含や大毘婆沙論等に説かれる小乗の説で、釋迦はこの三大阿僧祇の修行をして成佛したということであるが大乗の菩薩の修行はなお長時の修行を要する難事業である。それは本論序品第一(正藏二六・四七)に三乗の解脱に至る時劫を論じ、二乗は短時の修行によつて度脱し、菩薩の修行は多劫を要するが、その所以は偏に利他の爲めなりと述べている。初地の菩薩にとつて百千億劫の修行を要請せられることは入初地品に明かすところであるが、これは菩薩は利他を主とし、その對象となる衆生が無邊であり、無量の煩惱があるからに他ならない。阿惟越致を求める菩薩にとつて久しうして言うのはこの長時の修行を指すもので、これと共に諸の難行に當面することになる。

十地經によれば十地の修行に於て初地乃至六地に於て六波羅蜜を究めた大乘の菩薩はその修證の當處に於て空見にかかり「七地沈空」の難におち入るといふ。これが第七地である。実に第七地は前六地と後三地との契機點をなすもので、其處に越え難い關門に逢着するのである。

即ち十地經第七遠行地に

卿等佛子等よ。譬えば實に、雜染に清淨なる世界と、一向に清淨なる世界と而世界の中間界は超え難くして、大神道力を持するものを除きては、實の如く超ゆること能わず。

(龍山本第八章九節 Rat. p. 58)

とある。この中間界とは六地以前と八地以後の中間つまり第七地である。中間界が越え難いといふのは第七地の難關を云うのである。

何故六地を越えた第七地が越え難いかというに、十地經第六地は十二因縁の順逆觀をとくが、その結びに

かくの如く十種の行相ある縁起を觀察し、本來我無く、衆生無く、命なく、補特伽羅無く、作者受者を離れ、主無く、因縁に由り自性空寂靜にして、自性無きものとして觀察する時、空解脱門が生ずるなり
(龍山本第七章十七節 Rat. p. 52)

とあるが、これは縁起觀を深く修することによつて般若の空觀に達し、眞實の菩薩行に出發し得ることになるのであるが、ここに空見に墮するおそれが生ずることになる。これが第七地である難關である。即ち

十地經第七遠行地に

第一菩薩地より始めて一切の菩薩行は菩提へ廻向する力によりて煩惱の汚れを離ると認めらるべし、されど分に應ずる道の平等性による限り、第七菩薩地に於ては煩惱の行を越えたりと言わるべからず

(龍山本第八章十節 Rat. p. 58)

とある。

即ち「分に應ずる道の平等性による限り」とある「分に應ずる」の分は bhāga で部分という意味で、如何なる空觀平等性も部分にとらわれる限り、空見に墮し、煩惱を斷ずることは出来ない。

曇鸞はこのところを往生論註に解釋して次の如く説明している。

菩薩七地の中に於て大寂滅を得れば上に諸佛の求むべきを見ず。下に衆生の度すべきを見ず、佛道を捨てて實際を證せんと欲す。その時、若し十方諸佛の神力の加勸を得ずんば、すなわち滅度して二乘

と共に異なることなし

(淨全 1 248. a)

と。即ち菩薩は永い間の修行によつて空觀を體得し、如何に菩提を求むるも虚空を飛ぶ如く迹なきを知り、如何に衆生を度するも不増不減なることを知り、所謂七地沈空の難におち入らしめられるのである。これが二乘に墮せしめ「菩薩の死」となさしめるところのものである。

易行品冒頭の菩薩の諸久墮の三難は菩薩道に於ける第七地の七地沈空の難にもとづいた思想と見ることが出来る。

(B) 水路乗船の譬

易行品に於ける水路乗船の譬は曇鸞の往生論註の劈頭、易行道の説明に用いられて以來極めて有名である。易行品には次の如く述べられている。

佛法に無量の門有り、世間の道に難有り、易有り、陸道の歩行は則ち苦しく、水道の乗船は則ち樂しきが如し、菩薩の道も亦、是の如し
(正藏二六・二b)

この水路乗船の譬は一般には中阿含に見られる筏喻經や那先比丘經にその典據を求められているが、十地經にも諸處に説かれている點からも、先ず所釋の十地經にその典據を求めるのが順序ではなからうか。

十地經第七遠行地に

譬えば實に或人が大海に巧みに水相に通じ、賢して優れ、海にて得たる推察力を具え、まさしく大船に乗り、舟に巧み水に巧みにして、大海中にて水難によりて冒さることなし……同様に此の第七菩薩地に住する菩薩は一切智海の大海に入り、波羅蜜の大船に乗

じ、實際の住によりて住するも、滅盡を現證することなし

(龍山本第八章二十節 Rat. p. 61)

これは波羅蜜を大海を渡る時の船にたとえたものである。
次に第八不動地には

譬えば實に大海を行く船が大海に到らざるうちは撓を用うることあり、それが大海に到るや否や撓を用うることなく風輪によりて進み行く……同様に菩薩が大善根の資糧をよくあつめ、大乘の證誠に乘じ、菩薩行の大海に到れる時、一須臾の間に、智の功用なく一切智者により證入するところは先の有功用の業によりて百千劫を経とも無量劫に到るとも到達すること能わず

(龍山本第九章十六節 Rat. p. 67)

とあるが、これは船を無生法忍による無功用の行業に譬えたものである。
これらの諸喩より更に一步進めて正しく水陸二道の譬喩を出して來るのは、龍樹の大智度論で、同七十七卷に

未だ無生法忍を得ざれば用力難艱なり、譬えば陸行の如し、無生法忍を得れば用力甚だ易し、譬えば船に乗るが如し

(正藏二五、602 a)

これは明らかに前述の十地經の譬えにもとづいて、その構想を更に進めたものである。かく見て來ると易行品に於ける水路乗船の譬もその素材を十地經に求めたものと言うべきであらう。

(C) 方便思想

龍樹は易行品に於て阿惟越致地を求める者は晝夜に精進して頭燃を

救うが如くすべしと説き乍ら、憊弱怯劣の者の爲めに開示したのでこの方便説である。

是の故に若し諸佛の所説に易行道にして、疾く阿惟越致地に至ることを得る方便有らば願わくは爲めに之を説き給えと自問して次の如く自説している。

菩薩の道も亦是の如し、或は勸行精進する有り、或は信方便易行を以つて疾く阿惟越致地に至る者有り (正藏二六、41a b)

と、易行品では方便説は怯弱下劣の者の爲めに説かれたことになつてゐる。大乘起信論の修行信心分の最後の結文に

衆生初めに此の法を學し、正信を求めんと欲するも其の心怯弱にして、此の娑婆世界に住するを以て、みづから常に諸佛に値うて親善供養すること能わざるを畏れ、信心成就すべきこと難しとおもいて意退せんと欲せんことをおそるる者は、まさに知るべし如來に勝方便ありて信心を攝護することを。 (正藏二六、603 a)

とある。この起信論の勝方便説はおそらく易行品の思想に導かれたもので、(望月博士・講述大乘起信論一九七頁参照) 方便説というものは大體機根の劣れるもののために説示されたものであると見られてゐる。所謂權假方便とも言われ、眞實なるものより一段と價值の低いものと考えられやすい。

しかし曇鸞が往生論註に述べた如く、それは決して價值の低いものではない、即ち往生論註下に、

方便とは一切衆生を攝取して、共に同じく彼の安樂佛國に生ぜんと作願することなり、彼の佛國は即ち是れ畢竟成佛の道路、無上の方

便なりければなり

(淨全一・252 a)

とあり、それは衆生を救済する慈悲の活動を示すからである。この慈悲というものは眞實の智慧から發動するものだからこそ尊いのである。このことは世親の往生論に次の如く述べていることによつて知られる。

智慧と慈悲と方便の三種の門は般若を攝す。般若は方便を攝取す

(淨全一・197)

とある。方便とは智慧が慈悲として發動するはたらきであり、智慧が慈悲へと實踐的に發動する媒介が方便である。この般若の智慧が慈悲としてはたらき出したところが、十地經で言えば第七方便波羅蜜地である。

彼には十波羅蜜中方便波羅蜜最も殊勝なり

(龍山本第八章二七節 Rah. p. 63)

と經に述べられている。

十波羅蜜とは布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧の六波羅蜜に最後の智慧を方便、願、力、知の四波羅蜜に開いたもので方便は智慧のはたらきである。十地經にあつては六地と八地の間の越え難い中間界である七地を越えるのにはこの方便の力によらなければならない。それは最早や菩薩の自力の行でなく、佛からはたらきかけて來る力、慈悲でなくてはならない。

十地經第七遠行地に

難染に清淨なる世界と、一向に清淨なる世界との兩世界の中間界は越え難くして、大神通力を持する者を除きては、實の如く越ゆる能

わず、同様に難染と清淨との中間の菩薩行は越え難くして、大願方便智慧神通の力を持するを除きては實の如く超ゆること能わざるなり。

(龍山本第八章九節 Rah. p. 58)

とあり、菩薩の十地の修行の中に於て方便の力というものは極めて重視されているのである。この方便力等がなければ第七地の難關を突破することが出来難いのである。易行品に於て機根の劣れる停弱怯劣の者が信方便によつて阿惟越致地に至り得るということは十地經第七地の方便説に依れるものであるからと言わねばならない。佛の眞實智慧が慈悲としてはたらきかけて來たもの、かかる意味の方便である。

(D) 易行思想

易行品の中心思想は易行品と言われる題名によつて示されている如く易行思想である。もともと、阿惟越致地を求める菩薩道修行は難事であつて既に述べた如く諸久墮の難に逢着し二乘地に墮する恐れは常につきまとうのである。ここに易行道の開顯が要請されて來るのであつて、これは停弱怯劣、丈夫志幹の言に非ずと言われつつも、かかる機根の人たちの爲めに信方便易行の道が開かれて來るのである。阿惟越致地は諸の難行を行じ、久しうして得べきもの、この勸行精進してやまない難行が菩薩道の正門とすれば易行の道は菩薩道にとつて如何なる意義と價值を持つものか、反省されねばならない。

菩薩の行目である六波羅蜜は大體、部派の教學に於ては福德道という意味であつたが、大乘佛教が興起するにつれて大品般若經等に於ては六波羅蜜中般若波羅蜜を重視する思想が台頭し、般若波羅蜜なき諸波羅蜜は單なる世俗道にとどまり、眞の波羅蜜でないとしてまでせられる

に至った。このことは龍樹の十住毘婆沙論にもうかがわれることであつて、

分別布施品第十二によれば

菩薩は布施を行ずるに唯空、智慧等種々の功德と和合す。

(正藏二六・50. b)

とあり、眞の布施は空觀に根ざすものでなければならぬといふ。亦、戒についても

護戒品第三十一に

内外の法は畢竟空にして所得なしと知り、亦畢竟空に於て取相戲論せずんば、是れ最勝の尸羅と名づく。

(正藏二六・110. c)

と述べ、空を知ることが眞の持戒であるとしている。第三地以下の釋を欠くために忍辱、精進、禪定等についての龍樹の見解を知ることが出来ないが、阿惟越致相品第八に漸々轉進の菩薩の阿惟越致不退に至る要法として

菩薩我を得ず、亦衆生を得ず

諸法を分別せず、亦菩提を得ず

相を以て佛を見ず

(正藏二六・39. a)

と、五功德を説いているが、これは畢竟空觀で阿惟越致不退に至る菩薩の行目を要約したものと見ることが出来る。

菩薩の修行が難行と言われるのは空見に墮して、なお分別、煩惱を斷じ切れないところにある。これが十地經第七地の沈空の難であることは既に述べたところであり、難行と言われるところのものである。

この難關を越えるには分別、空見を捨てて無功用行に依らねばならぬ

十住毘婆沙論易行品の構成

いと十地經に説いている。

十地經第八不動地に

菩薩は此の第八地の不動地を得ると共に、一切の功用を去り、無功用の法性を得、身口意の努力を離れ、一切の動搖、憶念、流動せる分別を離れ、異熟の法性に住するなり。

(龍山本第九章四節 Ral. p. 64)

即ち無功用行とは「功用を無くして」*anabhoga*とか、「一切の功用を去り」*gavā bhoga nigato*とあるように無意志的、無作意、任運とかの意で三業が悉く法性に隨順し無作の妙行となることである。難行に對する易行という言葉は無功用行の意味であつて易行品の易行はこの十地經の無功用行に依つたものであると見ることが出来るであらう。

易行品に於ける

發願して佛道を求むることは、三千大千世界を擧ぐるよりも重し、汝、阿惟越致は是法甚だ難し、久しうして乃ち得べし、若し易行道有りて、疾く阿惟越致地に至ることを得るやと言ふは……」

(正藏二六・41. b)

と述べられているところは

十地經第八不動地の

一須臾の間に智の功用なく一切智者によりて證入するところは、先の有功用の業によりて百千劫を経とも、無量劫に至るとも到達すること能わず。

龍山本第九章十六節 (Ral. p. 67)

の叙述と全く符合するもので、難行と有功用、易行と無功用と兩者相

即するものである。

曇鸞は往生論註に易行道を解釋して

易行道とは信佛の因縁を以て淨土に往生せんと願すれば佛の願力に乗じて便ち彼の清淨の土に往生することを得、佛力住持して即ち大乘正定聚に入る。

(淨全一・219c)

と述べているが、易行とは佛の願力、佛力に乗ずることであつて吾人の分別はからいによるものではなく、無功用の行であることを述べているのである。所謂佛力の絶對縁起の世界に投入することであり、他力である。

易行品彌陀章に於て

阿彌陀佛の本願は是の如し、若し人、我れを念じて名を稱し、自ら皈せば即ち必定に入らん。

(正藏二六・42c)

とある稱名不退説が成立するのも易行品の易行思想が十地經第八地の無功用心によつて法性に隨順すること根拠するが故であると云わなければならない。易行思想は十地經の正統思想である。

三、結 び

以上易行品に於ける諸久墮の三難、水路乗船の譬、方便思想及び易行思想について、それぞれ十地經の思想との關連について検討を加えたのであるが、諸久墮の三難は十地經第七地の沈空の難、水路乗船の譬は第七第八地の船の譬、方便思想は第七地の方便思想、易行思想は第八地以後の無功用心の思想にそれぞれ基いていることを知ることが出来た。

菩薩の十地思想は布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧の六波羅蜜の外に、第六智慧波羅蜜を更に方便、願、力、知に開き十波羅蜜を修行することであつて、特に第七地の智慧と方便との干係は十地の修行の眼目であつて、「七地沈空の難」とか「諸佛摩頂の勸誡」ということがあつて菩薩道に於ける一大轉機をなすところのものである。菩薩が六波羅蜜の修行をして六地に到達する。其處は般若の智慧、空觀によつて一切は空と説く。ここに空見にとらわれると所謂七地沈空の難におち入りに求むべき菩提がなく下に度すべき衆生もないということになり、結局二乘と同じような立場に立ち修行の停滯となる。其處に至ると初めて自己を超えた諸佛の方便が感得されて來るのである。六波羅蜜の修行は自力の行である。それが第六般若波羅蜜の空觀に到達して、何かあると思ひ理想に向つて來た菩薩が、何も無いということを知られるのである。進んで行く道が無くなつて修行が停滯した時、向うから働らきかけて來るもの、それは般若の智慧が方便の慈悲として働らきかけて來るものである。諸佛の方便である。般若波羅蜜から別開された方便、願、力、知は佛智佛果の別徳であり諸佛の大悲方便に外ならない。これらの行は自力の行でなく他力である。これが第七地及第八地以下の十地經の中心思想である。易行品が十地經の第七地、第八地の思想を以て構成されているということは、十地經の中心思想を以て構成されているということに外ならない。そしてこの易行品を通じて十地經の佛智佛力の絶對縁起の他力思想が淨土教に開花して行くわけである。曇鸞が往生論註の劈頭に易行品の難易の見解を取り上げたことは惘眼と言わねばならないし、また論註を通じて知ら

れることは曇鸞は十地經についても深い研究者であつたことである。

最後に問題となるのはかかる十地經の中心思想を以て構成された易行品が何故に初地釋の中に含まれているかということである。もともと十住毘婆沙論の原典に於てもやはり初地釋の中に含まれていたものか、それとも十地經の中心思想を釋する部分、第七地か第八地釋の中の一品としてあつたものか、これは現在、梵文の原典の存在しないために何等手懸りはない。只、諸經錄を検するに本論の譯出者の羅什入關以前に除業品、分別功德品、阿惟越致相品等と共に易行品も別譯流傳していたことが知られるから古くから易行品等は研究し信奉されていたことが分かる。かく羅什の翻譯以前すでに易行品等は單獨に有名であつた爲めに翻譯に際して初地釋の中に含め譯出したのではないかと想像されるが、これはむしろ思想的に解釋すべきであらう。何故十地經の中心思想で以て構成された易行品が初地釋の中に含まれているかについては、それは龍樹が初地を以て十地の根本とみなし、初地を重視したからであると見るべきである。

略行品第二十七によれば

初地を歡喜地と名づく……諸佛の法は無量無邊なれども是の地を本と爲す
(正藏二六・91c)

とあり、龍樹は初地爲本とみている。これは華嚴系の思想は菩提寂滅道場に於ける始成獨悟の自内證を説くものであるから初發心時、便成正覺、信滿の出發點に成佛の究竟を見んとする。龍樹もこの思想を繼承したものであらう。即ち

十地經序品に

十住毘婆沙論易行品の構成

此れ實に最初の行、此れ實に一切の佛法の證成なればなり。

(龍山本第一章二十三節 Rah. p. 7)

とあり、梵文 *ādicārya samudāgamo buddhacharṇaṇam* は「最初の行：一切佛法の成就」の意味で、晉譯華嚴經十地品ではこのところは初章爲本(正藏九・543c)となつている。龍樹もこの初地爲本、初章爲本の思想に導かれて、この立場に立つて初地釋に力を入れ易行品に於て十地經の中心思想を叙述したものと思われる。

かく易行品等を中心とした初地釋の中に於て既に十地經の中心思想が餘すところなく解釋されているとすれば、現存の十住毘婆沙論は未完結のものではあるが、内容的には十地經の釋論として充分意を盡し完結していると見ることが出来るであらう。かかる點からその譯出に際して第三地釋以下を故意にとりやめたのではないかと推測されるのである。

未完結の釋論として永く傳承されて來た十住毘婆沙論が、内容的に十地經の釋論として首尾完結したものを内に含むとすれば本論の價值は更に高く評價されるべきものであり、また十地經の釋論として菩薩十地思想の發達の立場からも見直おさるべき多くの課題を提擧するものである。且亦易行品を基調とする淨土教思想は一般佛教思想と淨土教思想の關係交渉に新たな視點を示唆することとなるであらう。

分別と空

——「中邊分別論」相品第一の註釋的研究——

近 藤 徹 稱

前 書

われわれが佛教を研究する場合に、他の學問と同じように、佛教を客觀的實證的に研究するということは、言うまでもなく非常に大切なことである。しかし佛教は、ただ過去にあつたものというだけではなしに、現代に生きてはたらくものでなければならぬ。

現代は、科學の時代であるが、科學の發達に伴つて、マスコミやオートメーションの含む問題がクローズアップされてきて居り、更にプラグマティズムやマルキシズム、或はキリスト教や新興宗教など、思想信仰の面に於ても、いろいろなものが混迷の渦を巻いている。これらの渦のただ中に置かれてゐるわれわれは、この混迷狀態にある現代の境位に於て、佛教がどのように生きて働くか、世界の思想の中で佛教の果す役割は何であるか、その解決を迫られてゐる。

このような問題意識をもつて佛教の論書を見るとき、そこに埋もれている解釋の可能性を出来る限り發掘するということが、どうしても必要になつてくる。そこに發掘される解釋は當然新しい解釋になるわ

けであるが、その發掘によつて永遠の泉が掘り當てられた時には、そこから湧き出す新しい解釋も、古今を貫く「いのち」を息吹くものとして、われわれの「いのち」を震撼せしめずにはおかぬであらう。

この小論は、このような觀點から、「中邊分別論」相品の偈頌に對して筆者が試みたささやかな試掘のあとである。

「中邊分別論」は、漢譯と西藏譯の兩傳によると、根本の偈頌は彌勒(Maitreya)が造り、世親(Vasubandhu)が之に釋を書いたと言われている。その中、彌勒の「偈頌本」は、漢藏兩大藏經中に何れも獨立に存在するが、普通「中邊分別論」または「辯中邊論」と稱して研究の中心となつたものは、世親釋の附せられた、いわゆる「釋論」である。別に西藏譯には安慧(Shiramati)の註疏がある。これは世親の釋論に對する復註であり、この復註本の梵本は山口教授によつて既出版されていることは衆知の如くである。

筆者はこれらの梵漢藏本を一應讀んで、數年前にこの小論を書いたが、その後、長尾教授が世親釋論の梵本を演習に使われたので、筆者もその演習に参加して、前に書いたものに少し筆を加えてみた。演習

に使われた梵本は、一九三四年 Rahula Sankritayāna がナル (Ngol) の寺院に於て發見したもので、梵本の詳細については、長尾教授が「中邊分別論の梵本寫本」と題して、東方學會創立十五周年記念「東方學論集」に書いて居られる。その中にも述べて居られるように「相品第一は、漢譯廿二偈(論體を除く)あるに對して、山口刊本は之を廿一偈半とし、第廿二偈後半は本來存しなかつたとする。この點、バターチャルヤ、トゥチ兩氏の刊本に於ても、同様に考へるものの如くである。然るに梵本によれば、第廿二偈は次の如くに完結している。

na kīṣṭā nāpi vākiṣṭā śuddhāśuddhā na cāiva sā /
prabhāvaratvāṁ cīṭasya kleśāyāganukatatāḥ //

これ即ち漢譯の

非染非不染 非淨非不淨

(心性本淨故 由客塵所染 (玄奘譯))

というものに合致する。」この廿二偈以外には、少くとも相品に關する限り、梵本と漢譯との間の際立つた相違はない。従つて、ここでは漢譯の偈頌のみを擧げて、梵文からの和譯は擧げないことにした。漢譯の偈頌はすべて上段に玄奘譯、下段に眞諦譯を置いた。偈頌の上の數は相品第一偈から第廿二偈までの次第を示すものである。

一、虛妄分別

a. 有無相

1. 虛妄分別有 虛妄分別有
於此二都無 彼處無有^二

此中唯有^レ空 彼中唯有^レ空
於^レ彼亦有^レ此 於^レ此亦有^レ彼

「虛妄分別有」という第一句は unbestimmt に所取 (grāhya 自己に所有せられ執着せられている對象) と能取 (grāhaka 對象を所有しそれに執着する自己) との分別 (parikalpa) が有るとする立場である。虛妄分別 (abhūta-parikalpa) とは、所取と能取との二者が、その上に (asmin) 或はそれによつて (anena) 増益せられ遍計せられる (parikalpa) という意味で、虛妄分別自體は遍計を成立せしめる所依であり、遍計をなす際の作具であるにすぎないのであつて、二取を離れているといわれる。そこに分別が虛妄 (abhūta) であるとせられる理由があり、虛妄分別という言葉の背後には、豫め唯識學的な反省が何等か加えられていることが看取せられる。然し今はそういう哲學的思惟を狭まないので、最も單純に、一般に世間に於て「分別は有る」と是認せられ信賴せられている所謂世間的基準の立場、素朴な實在論の立場を問題への手懸りとして、批判への前提として提起する。われわれは分別することによつて一切のものを知り、分別を基底とする立場を信憑してその根據を疑おうとしない。かかる分別の世界に安住して、そこに何等の矛盾や疑問を抱かない限り、分別が反省への素因として問題視せられることはあり得ない。従つて、分別の立場そのものが問題になるとときには、實は既に分別の世界を離れて、分別の根據が反省されているわけである。つまり、虛妄分別が虛妄分別であると自覺される爲には、虛妄ならざる眞實有、言い換えれば、世俗を超出せる勝義の立場に立たねばならない。ここでは、一應そのような反省に至る以

前の、最も卑近な現實的な分別の世界に立脚して、その立場を *unmittelbar* に首肯し、そこから出發して問題を展開する。

「於此二都無」とは、虛妄分別に於て所取と能取との二者が無いこと、つまり二取の否定である。「此中唯有空」とは、虛妄分別中に所取と能取を離れた空性があるということで、「虛妄分別有」という立場からは二取が否定されるその同じ線上に於て、空性の立場からは *positive* に空性が自らを露わにしているという關係にある。換言すれば、所取と能取との二の根據を内奥から不安ならしめ、二を否定の淵へと轉落せしめるのが空性であり、その意味に於て、二取の無によつて空性が成立するというよりは、むしろ反對に空性によつて二取の無の成立が可能になる。従つて二取の否定は、これを裏面から見れば、空性の肯定であり、二取の無がそのまま空性の有ということでもある。「於彼亦有此」とは彼の二の空性中に虛妄分別があるということ、空性の有の否定に於て、「無の有」としての虛妄分別の本來 (*Original*) の相が明らかにされてくることを表示している。ここで「虛妄分別有」という最初の立場が、否定を媒介として、もう一度見直されてくることになる。然し兩者の間には、無自覺な凡夫の立場と、自覺體としての菩薩の境界という、いわば次元の相違があり、質的な轉換がある。即ち、「虛妄分別有」という第一句の中には、二取の無、つまり空たる有、という執も當然含まれるわけで、その立場に於ては、「虛妄分別有」と「於此二都無」「此中唯有空」とは、同時的並列的に成立する。ところが、虛妄分別の二の空たる立場に立つて反省するときには、並列的抽象的のみ成立すると考えられていた「虛妄

分別有」と「於此二都無、此中唯有空」とが、立體的具體的關係に於て把握されてくる。かかる關係の中に於て、「虛妄分別有」を第一の立場、「於此二都無、此中唯有空」を第二の立場とすれば、「於彼亦有此」は第三の立場であり、第三の立場は、第一、第二の立場を否定的に超越しつつ、而もそれらを内包してゆく立場であるということが出来る。このように觀察してくる時、偈頌の第一句と第二・三句と第四句という序列が、單に理論的推移として理解されるということのみには止まらないで、修道の階梯としての内容をもつたものとして受取ることが出来る。

これを要するに、始源の對立意識なき *an sich* な虛妄分別が、二取の否定を通じて *für sich* に空性と對立し、更に自他を *aufheben* して *an und für sich* な綜合の自覺に達する辯證法的な展開と見ることが出来る。「於彼亦有此」とは、*für sich* な空性を媒介して、自覺的に *an sich* な直接的無對立な虛妄分別にかへつた狀況である。

2. 故說ニ一切法

非レ空非レ不レ空

非レ空非レ不レ空

有無及有故

有無及有故

是則契ニ中道ニ

是名ニ中道義ニ

ここに「一切法」とは、諸の有爲法と無爲法とであり、虛妄分別を有爲と名づけ、二取の空性を無爲と名づける。「非空」とは、空性と虛妄分別とが有る故に空ではないというのであつて、その場合の空性は、空性ありと執着せられ対象化せられた空性であり、その意味では、虛妄分別の中に内包され解消され得る性質のものである。「非不空」と

は、玄奘譯の世親釋に依れば、所取と能取との性が無いからという理由をあげている。これは第一偈の「於此二都無、此中唯有空」、つまり二取の無→空の方向に於ける解釋である。これに相當する箇所の眞諦譯に従えば「非不空者謂由能執所執故」とあり、玄奘とは逆に、空たることの上に能所の執が成立しているという第一偈の「於彼亦有此」の方向に於て解釋している。梵本は *na cāsūnyam dvayaena grāhyena grāhakeṇa ca/* ななつて居り、西藏譯も *mi-ston-min ges-bya-ba ni/ gñis-pa ste/ gzuñ-ba dan hdzin-pas so/* となつてゐるから、梵藏とも眞諦譯と同じ立場である。「有」とは、「有空性虚妄分別故」と玄奘譯に見えているが、これに對し山口教授は中邊分別論釋疏二二頁(4)に、「眞諦譯、西藏譯、安慧註共に空性の語なく、空性に關しては次の『及有故』の下に述べられるのであるから、此『空性』の語は除かるべきを可とする」と記して居られる。梵本にも「空性」の語は見當らないから、山口教授の説は正しいわけであるが、しかしそれだからと言つて、「空性」の語を生かして理解することが必ずしも不可能であるということにはならない。というのは、その前の「一切法非空非不空」を釋する中、玄奘譯、眞諦譯共に「非空」とは空性と虚妄分別と有るが故にと述べ、對象化された空性を虚妄分別と同列に置いてゐる。今問題になつてゐる「空性」もそれと同義に解釋する時、その語を排除しなくても理解は成立するわけである。更に「空性に關しては次の『及有故』の下に述べられるのであるから」という理由に對しては次の様にも考えられる。即ち「及有故」の下に述べられる「空性」は虚妄分別中に空性有り、空性中に虚妄分別があるという立體的

な把握に於て言われているのであつて、「有」の下に述べられる「空性」は平板化され本來の意義を失つたものとして理解される。表面的に同じ「空性」であつても、このように違つた意味内容をもつものとして理解される場合には、「空性に關しては次の『及有故』の下に述べられるのであるから」という理由は、もはや理由にならなくなるわけである。次に「無」とは、所取と能取との二性の無である。「及有故」とは、虚妄分別中に空性が有ることと、空性中に虚妄分別が有る故である。そして、「有」と「無」と「及有故」とが、それぞれ第一偈の「虚妄分別有」と「於此二都無」と及び「此中唯有空、於彼亦有此」とに相應しているのであると見る時には、「有者謂虚妄分別有故」と言つて「空性」を有の中に含めない眞諦譯等の穩當さが認められる。「是則契中道」とは、一切法は一向空 (*ekāntena śūnyam*) ともなく、一向不空でもない、かくの如きの如趣 (*yukti*) が中道 (*madhyamā pratipad*) に契うのであつて、また般若等の經に、一切法非空非不空と説くのに符順すると言われたのである。

b. 自 相

3. 識生變^{シテ}似^ス義^ト 塵根我及識^{トトトトトトト}
- 有情我及了^ト 本識生似^{シテ}彼^ニ
- 此境實非^ニ有^レ 但識有無^シ彼^ニ
- 境無故識無^シ 彼無故識無^シ

「識」とは阿頼耶識 (*ālaya-vijñāna*) であるが、阿頼耶識は、一般にその自相を、「一切の種子を有するもの (*sarvajñaka*) と定義づけられる因相と、現に分別として生起している諸識の異熟果 (*vipākā-*

phala) たる果相とに於て考察される。即ちそれは、一切の雜染法 (samkleśa-dharma) として自らを顯現せしめる功能を有すると同時に、却つてそれら雜染法として現行する諸識の分別に熏習せられた結果として、存在すると言われるのである。「識生」とは、阿頼耶識が義 (artha) 有情 (satva) 我 (ātman) 及び了別 (vijñapti) という四部の行相へと自らを顯わし出すことである。その中「變似義」とは、色 (rūpa) 聲 (śabda) 香 (gandha) 味 (rasa) 觸 (spṛśa) 及び法 (dharma) とく諸境に似て現ずることであり、「變似有情」とは、自他の身の五根性に似て現ずるのであつて、先の義を「所」とする「能」の立場として、ここに感覺的な五識の生ずる要素が確立する。然し、義と有情との能所相關によつて、直ちに五種の感覺表象が生ずるわけではない。感覺器官を媒介として對象の表象が受容される爲には、その根底に我性の原理がなければならない。その原理を示すのが次の「我」である。即ち「變似我」とは、阿頼耶識を所縁として我あり我のものありと執する第七末那識 (manovijñāna) を指すのであり、末那識は恒に我癡 (ātmamoha) 我見 (ātmadṛṣṭi) 我愛 (ātmārśa) 我慢 (āsmimāna) とく四煩惱と相應するところから、染汚意 (kṛtsi-manas) とも言われる。この染汚意を背景とすることによつて、始めて五識が五識として成立するのである。同時に、それら五識を統合し認識を成立せしめる能力である第六識もそこに生ずるわけで、「變似了」とは、それら前六識をいうのである。従つて六種識は、前方に義と有情、言い換えれば、器世間と有情世間とをふまえながら、その深底に於ては、阿頼耶識を根據とせる染汚意に支えられて居り、染汚意

の基底の上に立つて、義と有情とに關係するという構造を持つていることになる。これを側面から見れば、種子が現行を生じ現行が種子を熏するその交互關係の *cycle* する點に染汚意があり、その點を通して五根が所現の境を受容する所に前六識が生ずるとも言えよう。要するに、これら四部の行相の叙述の順序は、第八識から第七識及び前六識へと次第して述べられる平面的な叙述と違つて、外的なものから内的なものへ、そしてその根據へとという、いわば前者の現象論的な記述であるのに對して、本體論的な構成を追究したあとを示していると見ることが出来る。安慧釋によれば、これら四部の形相の中、義と有情との顯現 (pratibhāsa, abhāsa) は所取相 (grāhyarūpa) として顯現し、我と了別との顯現は能取相 (grāhakarūpa) としての顯現であると言っている。かくして阿頼耶識の顯現に於て對象界と主觀とが成立し、所取能取という虚妄なる分別が現起するのである。かくの如くにして現起せる分別は、無記ではあるが有覆である染汚意を根底としているが故に、善か惡かの業であるが、その現行識の異熟果として、宛も香が衣に熏ずるように、基體に熏ぜられた無始時來の習氣 (vāsanā) としての阿頼耶識は、直前までの善惡に決定されることなく、常に無覆無記 (anivṛtyākṛta) の立場に立つ。分別はこの無覆無記なる習氣から直接に顯現するのであり、而もかかる交互關係は因果同時と言われている。それ故にこそ常に現在に於て分別雜染を清淨へと轉換する行の可能性をはらむと同時に、他方また現在に於て分別を解脱しようとする主體にとつて分別への傾向性が如何に抜き難く強い根據をもつものであるかが反省されたのである。

次に「此境實非有」という「境」とは、四部の形相であるが、その中、義に似、根に似るものは行相 (āraha) 無きが故に非有であると言われる。ここにいる行相とは、所縁を無常等の相として取る相であり、或は所縁を正受するのが行相であると安慧は釋している。つまり單なる對象の相ではなく、對象が能取の識と何等かの關連を保ち乍ら存在するあり方をいうのである。所現としての義や有情は、認識の所依 (āśraya, ādhāra) として所縁 (alanbana) ではあつても、能取義 (grāhakatva) が無いから、行相が有るとは言われない。更に、我に似、了別に似るものは非眞に現するが故に非有であると言われる。これは阿頼耶識が生ずる時には我性の原理によつて外境の illusion が現するのであつて、本來の位態である縁起が眞現 (tathapratibhasatva) であるのに對して似現 (ābhāsa) 即ち非眞 (vicitra) の顯現として區別される。眞現は有であるが、我と了別との似現は所取性としては無である。「境無故識無」とは、現行識が阿頼耶識の顯現せる所取を能取することによつてのみ、即ち分別のある限りに於てのみ、阿頼耶識はその分別の根據としてあるのであつて、所取の義等の四境が無い時には能取の諸識も亦實有ではないから、その際には、阿頼耶識はもはや阿頼耶識としては定立し得ない。既に第一偈に於て言われた如く、その場合には、虛妄分別は所取能取の二の無なる空性へ脱自的に超越しているからである。而もそこに於て虛妄分別がよみがえつてくるのであつて、それが虛妄分別の自體としての所取能取を離れた依他起性である。従つて、阿頼耶識は、これを強いて言えば、空性に於て虛妄分別がよみがえつた場合の虛妄分別の根據、言い換えれば空性の内容の根

據へと轉換し、その意味に於て、既に阿頼耶識の名を以て呼ばれるべきではなく、智の境界 (gocara) であると言われる。それ故にかかる轉換の行を轉換得智と稱するのである。

4. 虛妄分別性

亂識虛妄性

由_{リテ}此_ノ義_ニ得_レ成_{ズルコトヲ}

由_{リテ}此_ノ義_ニ得_レ成_{ズルコトヲ}

非_ニ實_有全_無

非_ニ實_有無_二故_ニ

許_ニ滅_解脫_一故_ニ

滅_レ彼_ガ解_脱

「虛妄分別性由此義得成」とは、前の第三偈の意味を結釋しているのである。「非實有」とは、阿頼耶識の顯現である限りの四部の行相は眞有ではないということであり、「非全無 (sarvathā nāstiva)」とは亂識 (bhraṇti-vijñāna) が有るといふことである。自體としては無であるが而も行相を以て顯現するものが「亂」と稱せられる。如何にして亂識は所取能取の無なる如く全無と許されないかと言へば、第四句にある如く、亂識を滅することによつて解脫があるからである。それ故に亂識が全無であると執するならば雜染は無いから繫縛も無く、繫縛よりの解脫も皆無であるといふことになる。このような場合には雜染と清淨とを撓無することになる。それ故に畢竟して「虛妄分別は有り、所取能取の二は無し」と定立すべきである。

c. 攝

相

5. 唯所執依他

分別及依他

及圓成實性

眞實唯三性

境故分別故

由_ル下_ガ塵_ト與_ニ亂_識一

及二空故說

及_ニ二_無上_ガ故_ニ說_ス

虛妄分別には、第一偏に於て見られた如く、現實に足場をおいて見る立場と、それとは全く逆に空性の側に於て見る立場と、それらの二つの立場を包越する立場という三つの立場があつた。第一は虛妄分別を *unbesimmt* に措定し、第二はこれを全く否定し、第三は虛妄分別を本來の位態に於て生かすものであつた。今三性が説かれるに當り、もう一度この三つの關係が虛妄分別の攝相という角度から問題にされているのを見る。即ち虛妄分別は自性としては依他起性である。その上に所現の四境―器世間と有情世間と我と了別―が所取能取として有り増益されたのが遍計所執性である。この兩者の關係に於て第一の立場が成立する。然しそこでは遍計所執性が表面に出て依他起性がその背後にかくされている状態にある。従つて虛妄分別自體は、遍計所執の所依ではあるが、究竟じて二取を離れていると言われた。その二取の無は空性によつて成立するわけであつたが、その空性が圓成實性である。この圓成實性と遍計所執性との關係に於て第二の立場が成立する。その立場は遍計所執の側からは「二取の無」といわれ、圓成實の側からは「空性の有」といわれたのである。かかる二取の無なる空性の上に虛妄分別があるというのが虛妄分別の自性であり、従つてまた依他起性でもある。しかしこの依他起性は本性が空性であるという依他起の眞の相を自覺したものとして、最初の無自覺な依他起とは區別されねばならぬ。この依他起性と圓成實性との關係が第三の立場である。それ故に依他起は、一方に於て遍計所執の中に攝せられ遍計所執と一に見られる可能性をもつと同時に、常に圓成實と相互に包括し合うという關係にある。

以上は大體安慧等の三性説であるが、これに對して護法の所立は、三性のうち特に遍計所執に關する點に相異があるといわれる。玄奘は、梵文の長行に *arthah parikalpiyah svabhāvaḥ* とあるのを「虛妄分別境は遍計所執自性なり」といわずに、「依止虛妄分別境故説有、遍計所執自性」と譯している。その所以を、慈恩は「辯中邊論述記」に、成唯識論八の護法等の所説に従つて、「前五識と第八識とは執が無いから一切の虛妄分別境が皆計所執であるのではない。妄分別の體は性寬く、遍計所執の境の能緣心は狭きが故に」と述べているが、この點については問題があると思う。まづ第一に慈恩のいうような意味を意識して玄奘が「依止……有……」という表現を使つたかどうかということである。というのは、「依止……有……」という表現は、單なる原因を現わす「由」の意味にも解され、また虛妄分別を根本となし、虛妄分別が三性を攝する意味（虛妄分別の攝相）を表示せんとしたものともし解することができるからである。假りに玄奘が慈恩のいうような意味で「依止……有……」という表現を使つたとしよう。その場合でも、遍計所執に關する限りに於ては慈恩のいうことが首肯されるが、三性のすべてに遍計所執の場合と同じ表現形式が何故用いられねばならなかつたのかよく分らない。三性の各々に「依止……有……」という表現が用いられている點からすれば、虛妄分別が三性を攝していることを現わすための表現法と見るのが一番穩當のように思われる。もしそうでないとすれば、「依止、虛妄分別性故説有、依他起自性、依止、所取能取空故説有、圓成實自性」の「依止……有……」を如何に解すべきであらうか。慈恩はこの點には關説していない。更に慈恩の論據である護法の能遍計を

第六・七識と限定する點に關しては次のように考えられる。即ち、第三偈の虛妄分別の構造を述べる中で既に見て來たように、識の構造を平面的に見た場合には能遍計は第六・七識であつて前五識と第八識には執がないといえるが、しかし實際に識が働く場合には、それらが別々に働くことはないのであつて、前五識が五識として働くのは第七識があるからであり、そこに同時に六識も成立するわけであり、また第七識は第八識を根據としてるのであつて、それら諸識の相互間には不可分な關連が存する。それらは切り離して考えることのできない關係にある。従つてそのような諸識の構造の中に於て能遍計を第六・七識に限るとすることは識の抽象化である。或は護法が能遍計を第六・七識に限るとしたのは、遍計所執が實は偶來であり、根のない浮いたものであるということを用意してのことであつたのであろうか。どうもそれだけではなかつたように思われる。というのは、護法等の所説は、*dynamical* な關係にあるものを、その關係に即してその關係の内側から把握しないで、外側から、その關係をばらばらに切離して *static* にとらえている場合が多い。護法等の有相唯識の所説は、無相唯識の所説に比して精密な分析にはたけていたかも知れないが、その反面に於て煩瑣哲學化の餘り宗教的生命が枯渇するという短を免れ得なかつたのではなからうか。

d. 入無相方便相

6. 依^{ツテ}ニ識^ノ有所得^ニ 由^ルレ依^ニ唯識^ニ故^ニ
 境^ノ無所得^シ 境^ノ無體義^ニ成^シ
 依^{ツテ}ニ境^ノ無所得^ニ 以^テニ塵^ノ無^レ有^レ體^ニ

識^ノ無所得^ス

本識^チ即^チ不^レ生^セ

この偈は、梵文及びチベット譯によれば、「有所得に依りて無所得生じ、無所得に依りて無所得生ず」となつていて、ちよつと理解しにくい偈である。「有所得」というのは、三界は唯識であると知ることである。唯識の識^チ *vijñāna* は、先の第三偈において「識生變^ニ 似義有情我^ニ」と言われた場合の「了」であつて、阿頼耶識ではない。唯識學者は唯識の識を阿頼耶識と區別するために「記識」と名づけてゐる。記識というのは、所縁が所縁として獨立にあるのではなく、所縁が何らかの意味で能取の識のマークをつけたものとしてあるという意味であらう。つまり所縁は能取の識とのかかわりにおいてのみその存立を保つのであつて、能取の識とのかかわりを離れては存存し得ないのである。従つて唯識ということは所縁の客觀的實在性に對する否定を意味することになる。しかし唯識ということはただそれだけの意味に止まるものではない。唯識の「唯」は、能取の識も亦記識であり假 *vināpū* であるにすぎないという意味をもっているものであり、更に唯識という語は「唯識ということ」も假であるという自己否定を自らの中に含んだものとして成立している。つまり能所の二は無くして有るということを見現そうとするのが唯識ということばである。それ故に唯識へ悟入することは當然唯識の無へ悟入することをその前段階とする筈のものである。その意味でこの偈は、唯識ということばの内容を無相に入る方便として展開したものと見ることもできる。

「識の有所得に依つて境の無所得が生ずる」というのは、これを一口に言えば「唯識無境」ということである。唯識無境というのは、能

取の識だけがあつて境が無いということではなく、無境ということが唯識ということである。言いかえれば義と有情と我と了別という境、つまり能所の二がすべて記識——阿頼耶識の所現——であるということである。そこでは存在するものすべてに關して、それらの差別の面ではなく、統一の面に着目されている。そしてあらゆるものを秩序づける力とでもいふべき阿頼耶識が問題となり、阿頼耶識を離れては何一つ存在するものはあり得ないということが明らかにされる。即ち義も記識であり有情も記識であるという唯識の立場においては、個々のものが個々ばらばらに知られるのではなく、個々のものが成立しているその根據から統一的に知られるのである。すべてのものがその成立の根據から統一的に知られるときには、すべてのものは記識という唯一色にぬりつぶされて、個々のものの自性と差別は消されてしまふ。その意味で無境ということがいわれるのである。

「境の無所得に依つて識の無所得生ず」というのは、認識の所依である所縁が無ければ了別——能所の二——ということもあり得ないというのである。前にも觸れたように、唯識ということは、境が無いということであり、同時に唯識ということも無いということであつて、境の無を媒介としなければ唯識の無に到達できないという性質のものではない。唯識ということ自體が唯假つまり非有非無ということだからである。従つて先に識の有を説き、次に境の無を説き、その境の無を媒介として識の無に入るといふ、この偈の説き方は少しまわりくどいように思われる。しかし前後の偈との關係を考えると、まわりくどいように思われるこの説き方も必然性をもつものとして肯われる。

即ち直前の第五偈に於て三性が説かれたから、その三性をふまえて「識有所得」によつて依他起を、「境無所得」によつて偏計所執を、「識無所得」によつて圓成實をそれぞれ現わしるのである。また、第七偈は第六偈の結論というような形で、「識の有所得」と「識の無所得」との平等を説く。第六偈は一方では三性をふまえ、他方では次の偈を引き出す導き手となり、いわば第五偈から第七偈への橋渡しの役をしているのである。

玄奘譯では第一句の識と第四句の識と同じ識 *viñāṇa* であるが、眞諦譯では第四句の識が「本識」つまり阿頼耶識となつてゐる。しかし長行では梵文通り「由三所縁境無有體故、能緣唯識亦不得生」と譯されている。この一偈を獨立の偈として見る時には第四句を「本識即不生」として、境、即ち義、有情、我、了別が無ければ、その根據である阿頼耶識が生ずるということも無いという意味にとつた方が論理的に徹底するように思われる。しかし次の偈とのつながりの上では、能所二取が當面の問題となつてゐるし、「識の有所得」と「識の無所得」という語が次の偈に明らかに見えてゐるので、矢張り「唯識の無所得生ず」という方が自然なのであらう。

7. 由三識有得性 是故識成三就

亦成三無所得 非識爲三自性

故知三三有得 不識及與識

無得性平等 由三義一平等

阿頼耶識が生ずる時、種々の虚妄の境に似現し、そこに所取を能取するといふ認識作用が起るわけであるが、唯識觀の修習によつて、所

取が無いから能取も亦無いと了達すれば、その時二取の無である空性の立場へ轉換する。同時にこの立場から見れば、能所二取は「無の有」として有るともいえる。それ故に「二取の無」と「無の有としての二取の有」とは、無所得性、つまり空性であることに於いて平等であるというのである。

直前の偈が、「境の無」を媒介として「唯識の有」から「唯識の無」への轉換を述べたのに對して、この偈は、「唯識の無」と「唯識の有」という全く矛盾する二つの立場を包摂する究竟的な立場の現成を表明するものと思われる。言いかえれば、「誰識の有」である依他起に密着していた遍計所執(境の有)を踏み臺とすることによつて、かえつてその底が抜けて(境の無)圓成實(唯識の無)に脱落するというのが前の偈の意味するところである。そして圓成實に脱落してみると依他起と圓成實とは本來離れたものではなかつたことがわかるというのがこの偈の趣意である。依他起の背後には圓成實があり、依他起は圓成實の内容をなすものである。そして圓成實にまで透徹しない依他起は迷であり、また依他起を内容としない圓成實は空虛である。それにも拘らず依他起と圓成實とを隔離して考えるのは遍計所執のなすわざである。唯識ということは、ここに至つて明らかにされるように、本來唯識ということも無いという意味を自らのうちにもつていのである。それ故に「唯識の有」と「唯識の無」との平等ということが成立しうるのである。第六偈に於て「唯識の有」から「唯識の無」へ入ること、が述べられたのは、有無という分別の立場に従つて人を無相に導くためであり、そこに入無相方便相といわれた意味があると思われる。

8. 三界心サハ心所ハ 虛妄總類者
是虛妄分別サハ 三界心サハ心所ハ

f. 異門相

唯スル境名ノミ心ハ 唯塵智名ノミ心ハ
亦別名ナル三心所ハ 差別名サハ三心法ハ

この偈の前半は虛妄分別の差別相を示し、後半は異門相を示す。虛妄分別の差別相というのは、心心所のはたらく境界という點から差別して、欲界(苦の世界)の心心所と色界(苦を離れた世界)の心心所と無色界(苦樂を離れた世界)の心心所とがあるというのである。これは虛妄分別の堅の面を論じたものである。これに對して異門相というのは心と心所のはたらくを横に開いて説いたものである。即ち心心所が境を了別するとき、境一般いかにえれば境の自性のみを了別するのが心であり、境の特殊相を分別するのが受、想、行等の心所法である。

g. 生起相

9. 一則名ハチ緣識ハチ 第一名ハチ緣識ハチ
第二名フタ受者フタ 第二是用識ハレ是緣識ナリ
此中能受用スル 於塵受分別スル
分別推心所スル 引行謂心法ナリ

ここに「一」というのは心心所のうちの心のことであり、「緣識」というのは阿頼耶識のことである。阿頼耶識は餘の七識が生ずる緣であるから「緣識」というのである。「第二」というのは心所のこと、で、「受者」というのは七轉識のことである。七轉識のうち、「受

用」というのは、眼でものを見、耳で音を聞き、鼻で香をかき、舌で味わい、身でもものに觸れるという仕方で外境をうけこむ *passive* な心のはたらきであり、そのはたらきによつて苦とか樂とか、苦でも樂でもないとか感ずるのである。「分別」というのは、前五識によつて受用された外境を種々に分別する六識のはたらきである。「推」というのは、欲と、身口意の上に種々の作業を發動させる思惟と、心心所を警覺して作用を起させる作意等のはたらきである。これは第七識に相當する。このように外境をうけこみ、それを分別し、またそれらのはたらきを引き起させる心のはたらきが「受者」であり、「心所」である。「受用、分別、推」の三つはそれぞれ五蘊の受、想、行蘊を意味していることは言うまでもない。また「縁識」と「受者」という二種の生起は、攝大乘論所知依分の二種の縁起、即ち分別自性縁起と愛非愛縁起に當り、前者によつて自然界が、後者によつて歴史界（業の世界）が生起する。

「縁識」はそれ自體雜染でも清淨でもないが、「縁識」の生起に於て、直ぐ同時に「受者」の我意をも一緒に生起する。ということとは、我性の原理が「縁識」の根底として存在するということでもある。我意が現勢化して雜染の世界が展開するのは「受者」の生起に於てであるが、現勢への單なる潛勢としては、「縁識」の根底に雜染の萌芽を有する。「受者」のうちなる我性は、「縁識」を我とし我がものとなし、そしてそれ故にまたより深い雜染の根底として現われ、やがて清淨の世界の展開し出る足場を築くのである。

h. 雜染相

10. 覆障及安立、
將導攝圓滿、
三分別受用、
引起並連縛、
現前苦果故、
唯此惱二世間、
三三七、雜染、
由二虛妄分別、
亦七由二虛妄、
11. 覆障及安立、
將導與攝持、
圓滿三分成、
領觸並牽引、
執著及現前、
苦故惱二世間、
三種二種難、
亦七由二虛妄、

右の二偈は、無明から老死に至る十二有支に随つて雜染相を明かすものである。「覆障するが故に世間を惱ます」とは、無明によつて如實の理を覆い、眞見を障えるから、無明によつて世間は惱まされるところである。「安立するが故に」とは、諸行によつて本識中に業の習氣を安立するが故にということであり、「將導」とは、業によつて熏習された識が相續して起るとき、有取識が有情を將導し發動せしめることである。無明の根據は阿賴耶識であるから、「覆障」も「安立」も「將導」も一應はすべて阿賴耶識に歸せられるわけであるが、そのうち殊に「覆障」は阿賴耶識が、無明縁起、言いかえれば阿賴耶妄縁起の根據として、縁起の全體的な雜染相を總括して藏していることを現わしていると思われる。従つて「覆障」によつてまず阿賴耶識があげられ、次にその阿賴耶識をして無明の根據たらしめている原因を追求してゆく。そこに「安立」と「將導」とが問題になる。「安立」とは現行が種子を熏ずる方向に於て、又逆に「將導」とは種子が現行

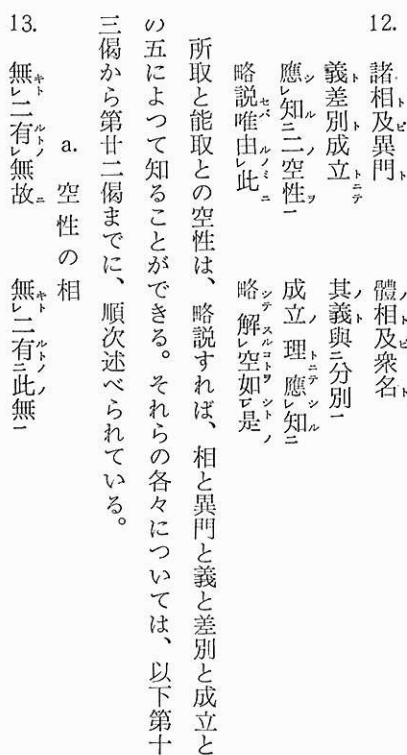
を生ずる方向に於て、阿頼耶識がいかにして無明の根據たり得るかを探求するものである。その結果、現行熏種子と種子生現行との交互關係の *cycle* するところに、し、このように存在して、それらの交互關係を動かしている力が我の原理（第七識）であるという結論にゆきあたる。「安立」と「將導」とは實にこの第七識のはたらきに外ならぬのである。その中「將導」とは種子をして現行を生ぜしめることであつたが、かかる現行の構造が次下に分析されてゆく。まず現行つまり能取所取の相對を示すのが名色である。名とは受、想、行、識という能緣の識を意味し、色とは所緣の境を意味する。「攝」とは、名色即ち能所の分別が有情の自體を攝持していることである。その場合、名色は分別を成立せしめる要素であつて、それら二要素を媒介して知覺作用へと導くものは根（六内處）である。そこに根境識の三者が具足されることによつて始めて分別が生起する條件が圓滿する。そのことを「圓滿」といのである。この根境識の三者が接觸するところに苦とか樂とか、苦でも樂でもない捨とかいう感覺的知覺判斷（三受）が生ずる。「三分別」とは、觸が苦と樂と、苦でも樂でもない捨との三受到順つて三種に觸知し分別することで、つまり前六識の成立を意味していると思われる。かくして「覆障」と「將導」と「三分別」とは種子生現行という一聯の方向に於て理解されうる。これに對して次の「受用」は、前に述べられた「安立」と共に現行熏種子の方向に於て考えられる。つまり「受用」とは、觸知し分別することによつて順と違と非二との果報を受用することである。

以上は雜染相の空間的構造である。これに對して以下は過去から未

來への、いわば時間的構造を示すものであると思われる。即ち無明の根據である阿頼耶識が生じて（覆障）、根境識三者の（攝、圓滿）接觸によつて種々なる分別が生じ（三分別）、受用によつてその分別の果が習氣として識中に熏習せられる（受用）。かかるはたらきの動力因をなしているのが我の原理であつた（安立、將導）。かくの如く横に展開せられた雜染相の構造が、繰返し反覆され相續されるところに時間が成立する。それが次に示される雜染相の縦の關係である。「引起」とは、渴愛の力によつて過去の業の習氣から現行が引き起されることであり、「連縛」とは、欲取、見取、戒禁取、我語取という四取によつて諸識が縛られ、それらに執着して諸識が生ずることである。「現前」とは、業による苦しみの存在（有）が、來生に異熟果を與えるために、過去の業を來生に趣向せしめることである。「苦果の故に世間を悩ます」とは、以上の如き識轉變の結果、生死輪廻（生と老死）は不斷に相續して諸趣を悩ますというのである。かくの如く無明より老死に至る十二有支は世間を逼惱して安穩ならしめることがないのである。

「三と二と七との雜染」といふのは、十二緣起支によつて三種雜染と二種雜染と七種雜染とが示されるというのである。それらの關係を圖で示すと、次の如くである。（次頁参照）

この諸の雜染は皆虛妄分別より生ずるのである。その一々については、既に述べてきた「覆障」から「苦果」に至る十一種の雜染の意味によつて推測され得ると思うから、繰返し述べないことにする。



分別と空

であるならば、法性は異法であることになつて他の諸の法の中の一であるにすぎない。そのような異法は他の法の法性であることはできない。そこには更に異法を求めねばならないことになつて無窮の失に陥る。無常性が無常より異ではなく、苦性も亦苦より異つたものではない如く、空性も虚妄分別より別異なものではない。もしまた空性が虚妄分別と一ならば、空性は法の自相より異ではないことになり、然もその法の自相は清浄ではないから、清浄を境界とする智が成就しないことになる。また空性が法の自相より異でないときには共相も成立しない。それ故に空性は虚妄分別と一ではない。異でもない。空性は虚妄分別と非一非異の關係にあるのである。換言すれば、われわれが空性に向つて精進する、いわば向上面に於ては、空性と虚妄分別との關係は異であると見られているわけで、異であるからこそ虚妄分別を脱して空性に至らんとする「修の立場」が成立するのである。しかし解脱し空性を證得して根本智に至れば、そこに於てはもはや空性とか虚妄分別とかいう差別はなく、空性も虚妄分別も全く平等であり一である。これが「性の立場」である。かくの如く一應「修の立場」からは異と見られる空性と虚妄分別とが「性の立場」からは一と見られるのである。それ故に、一とみ異とみるのは共に眞實の相の一面をそれぞれ statical に捉えているにすぎないのであつて、實はそれらを dynamical に綜合し止揚した立場に於てこそ眞實の相が見られるのである。否、「修の立場」と「性の立場」とを綜合し止揚するというよりもむしろ「性の立場」そのもの、つまり空性こそが實に眞實の相だつたのである。というのは、空性はその性格として決して自らに安住し

ていることを許さない。安住することは空性という有に轉落することであり、有に轉落した空性はもはや空性ではない。空性が眞に空性であるためには常に空をも空じてゆく後得清浄世間智の境界にあらねばならない。つまり空性と虚妄分別との相互否定的な圓環運動である(中)道こそが後得智であり、そこに於て始めて空性と虚妄分別との一異を離れた如實の相が現成するのである。

b. 空性の異門

14. 略説空異門^{スレバ} 一如及實際^ト

謂眞如實際^ト 無相與眞實^ト

無相勝義性^ト 法界法身等^ト

法界等應知^{ナリトシ} 略說空衆名^{ナリ}

c. 空性の異門の義

15. 由無變無倒^ル 非變異不倒^ト

相滅聖智境^ト 相滅聖境界^ト

及諸聖法因^ト 聖法因及依^ト

異門義如次^レ 是衆名義次^{ナリ}

眞如、實際、無相、勝義性及び法界等は空性の同義異語である。これらの語によつて空性の意味が一層明らかにされるであらう。

まず「無變に由りて眞如なり」とは、眞性は常に如であつて變異せられることがないというのである。「無倒に由りて實際なり」とは、「實際」は分別の所縁ではないから顛倒の依事とはなり得ないというのである。「無倒」というのは無分別のことである。われわれは分別を信憑するあまり、空性と言へば空性というものが有ると思ひ、無い

と言えは全く無い、と思う。しかしものあり方はそんなに簡単に割切れるものではなく、今まで述べて来たように「無くして有る」とでもいうより言い方がないようなあり方で、あるといえはあるのである。そういう矛盾したものが一つになつてゐるような立場からわれわれの分別を見なおしてみると、われわれの分別は、それがどんなに正しく精密な分別であろうとも、顛倒の見と言わざるを得ない。空性とか「實際」はそのような分別を超えた無分別の境界である。次に「相滅に由りて無相なり」とは、空性には一切の相が無いから無相であるというのである。「聖智の境に由りて勝義性なり」という中、「勝」とは勝れた智、無分別智（出世間智）のことで、無分別智の對境が「勝義」である。「聖法の因に由りて法界なり」とは、恰も魚が水を要素として生きているように、諸聖法は空性に因つて、空性を要素として生ずるが故に、空性はまた法界（法の因）ともいわれるといふのである。眞諦譯では更に「依なるが故に法身なり」の語が加わつてゐるが、これに對しては釋疏八〇頁註(1)の山口教授の説に従つて、所譯の原本が異つてゐたものと見ておかう。梵藏本にはそれらに相當する語は存しない。

d. 空性の差別

16. 此^ル雜染^ト清淨^ト 亦染^ト亦清淨^ト
 由^ル有垢^ト無垢^ト 如^レ是^ハ空^ノ分別^ヲ
 如^シ二^ノ水界^ト金^ト空^ト 水界^ト金^ト空^ト靜^ト
 淨^{ナル}二^ノ故^ニ許^シ爲^ス淨^ト 法界^ト淨^ト如^レ是^ハ

空性の差別は略していえば二種ある。一には雜染、二には清淨であ

分別と空

る。「有垢無垢」とは、空性の中で有垢の分位を雜染と説き、垢を出離して無垢となつた分位を清淨となすといふのである。眞諦譯の偈には「有垢無垢」に相當する句がなく、却つてその長行の中に「有垢亦無垢」とある。梵藏本共にそれが偈の第二句になつてゐるし、文の前後から考えても「有垢亦無垢」の句は偈の第二句として別出する方が自然である。眞諦譯では「有垢亦無垢」につづいて「若在^ニ其位中^ニ是諸垢法未^レ得^ニ出離^ト與共相應是位處說^ニ不淨^ト」。若在^ニ此位^ニ出^ニ離諸垢^ト此位處說^ニ淨^トとある。もし「有垢亦無垢」を長行の一部と見るならば、次の「其位」という「其」は「有垢亦無垢」を指すことになる。そうすると、「有垢亦無垢」の位が先ず *an sidd* に出され、其の「有垢亦無垢」の位の中にあつて、諸垢法を未だ出離しない位が雜染、諸垢を出離せる位が清淨であるといふ風にも理解せられる。

次に、もし先に雜染であつて後に清淨になるというならば、そこに變異があるから、空性は無常であるといふことにならないであろうかという疑問を打消すのが偈の第三・四句である。即ち、水と金と虛空との淨なる如く空性も本來淨であつて、客塵によつて染汚されることはあつても、それは客であつて自性の變異に關係するものではないといふのである。

17. 能食^ト及所食^ト 食者^ト所食^ト空^ト
 此^ハ依身^ト所住^ト 身^ト及依處^ト空^ト
 能見^レ此^ハ如理^ト 能見^レ及如理^ト
 所求^ニ二淨^ト空^ト 所求^ニ至得^ト空^ト
 爲^ニ常益^ト三有^ト情^ト (欠)

爲^メ不^ル捨^ガ三^テ生^ニ死^ツ

爲三善無二窮盡一

故觀^{ニシテ}此爲^レ空

19. 爲三種性清淨一

爲^メ得^シニ諸相好^ヲ

爲淨三諸佛法

故菩薩觀空

欠

これらの偈と次の第二十偈によつて空性が十六に差別される。十六空とは、内空、外空、内外空、大空、空空、勝義空、有爲空、無爲空、畢竟空、無際空、無散空、本性空、相空、一切法空、無性空、無性自性空である。「能食」とは眼等の六根であり、これの空が「内空」である。「所食」とは色等の六境で、これの空が「外空」である。「食」とは受用の意である。「此依身」とは能食と所食との依りどころであり、その空が「内外空」である。「所住」とは器世間のことであり、廣大な器世間が空であるというのが「大空」である。以上の四つは、第三偈に於て、「識生變相似義有情我及了」と言われた場合の「義」と「有情」と「我」と「了別」とに相當する。「義」はここでは「所住」であり、「有情」は「依身」である。「我」はここでは「了別」の中に包含され、その「了別」の空が能所に分けられて「能食空」と「所食空」とになつてゐる。つまりここでは、第三偈の場合とは全く逆に、「了別」から「有情」へ、更に「義」という方向に空じてゆくことになる。言いかえれば、内なるもの、最も身近なものから次第に外なるものへと向つて空じてゆくのである。それが

修道の自然の相なのであらう。そのことは、受用する者の中に根ざす自我の意識があらゆる煩惱の根幹をなすものであり、その自我の根幹を根こぎにしないことには、その根幹から出ている枝葉である所食や依身や所住を空することはできないということを示すものである。

能食、所食、依身、所住の四空によつて、一應すべての「もの」が空であることは「知られる」のであるが、そこに「知る」ということに致命的な二元性が再び問題になる。即ち、能食等が空であると知るのは無分別智であるが、その場合に、日常の分別とは違つた、無分別智というすぐれた、「もの」の理を知るはたらきがあつて、その智によつて空という理が知られるという風にいつても、智は能知であり空は所知であることに變りはない。「知る」ということは何かを何かを知るのであつて、たとえ「空」であることを知るとする場合でもその「空」は對象化された空という「こと」に外ならない。「能く此を見る空」というのは、そのような空の理を知る無分別智というものがあつて、あるのではないのである。一切の「もの」が空であると知る智も亦空であるというので、これを「空空」という。それに對して「如理空」とは、無分別智があれば、その智によつて知られる勝れた境——眞理——があることになるが、そういう勝境（勝義）も空であるというのである。これが「勝義空」である。

これより以下は空の修習の用を示すもので、始めに修道と修道の目的である涅槃について「有爲空」と「無爲空」とがあげられる。「二淨」というのは「有爲淨」と「無爲淨」とである。道は有爲であつて而も善であるから「有爲善（有爲淨）」であり、涅槃は無爲であつて

而も善であるから「無爲善（無爲淨）」である。それらは共に空であるというのが「有爲空」と「無爲空」とである。

われわれは通常、修行をすると言え、禪とか念佛とかいう修行の方法を考え、それによつて悟りを得るとか浄土に往生するとかいう果を考える。禪も念佛も特定の相をもっている。坐禪には坐相があり、念佛には禮拜とか口に稱えるとか心に念ずるとかいう相がある。しかしそういう相をもつたものが修道であるのではない。たとえ禪とか念佛とかいう修道の方法をとつたとしても、それらの仕方に附随するあらゆる相を離れなければ道とはいえない。また修道には修道の目的があつて、禪によつて悟を得、念佛によつて浄土に至るといふ。禪や念佛によつて至る悟や浄土がもし有るとすれば、その有としての悟や浄土は考えられた悟であり浄土である。「それでは悟も浄土も無いのか」と人が尋ねるとすれば、その人は自己の内側から悟や浄土を外なるものとして見ているのである。このように修道といい、涅槃といつても、それが自己と離れて對象的に見られている間は、そこに何らかの相が残っている。見られるものの上にある相は自我の影に外ならない。ここで道が空であると言われるのは、それを修する自我の枠が突破されたところを意味する。禪で「大死一番」といふのは道が空になることを言うのである。浄土教でいう信仰も、自我の枠が突破された地平で成立する信仰でなければ本當の信仰とはいえない。自己の内から何か或る對象を志向するという場がふみこえられ、對象の眞實性の中へ自己がすつぱり入りこむところに信仰が成立するのである。「彼（彌陀）此（自己）の三業相捨離せず」と言われるのは、そういう境界をいうのである。そこでは自己が全く没却されてしまうようであるが、自己を無にして攝取不捨の彌陀の本願を受取るところで、自己が眞に自己自身になるのである。自己自身になるとはいつても、それは同時に自己のものではない。それが本當の信仰の姿であり、道が空になつたところである。

このように自己の無が轉換の場所となつて、そこに開かれる世界が涅槃である。涅槃は自己の本源であり同時にあらゆるものの成立の根據でもある。涅槃は自己が修道によつて至るところというよりは、むしろ涅槃が空であるからこそ、修道ということも修道をする自己も成り立つのである。自己が自己自身の本源に歸つたところ、そこが涅槃である。そこでは自己は眞に自己自身であり、あらゆるものがそれぞれそのものの眞實性を發揮する。自己は自在に自己自身を無化して他の有情の中に入つてそのものの眞實性にふれることができるし、他の有情をすべてその存在の根底から自己自身の中におさめることもできる。そのことによつて自己は自己自身の眞實性にふれ、他の有情もそれぞれ自らの眞實性を自覺する。それが涅槃であり空である。

そのような涅槃の境地に至つて始めて眞の意味で「常に有情を益する」ことができるのである。普通、有情を利益すると言へば、自己の優位を誇るために有情を利益するとか、自己の名利のために有情を利益するとかというようになる。そして利益の内容にも何らかの制約があり、利益する時も一時的であり、利益する有情にも自ら限度がある。そのような利益の仕方がなされるのは自己が他の有情を對象として見る意識の立場に立つてからである。利益する自己が中心

におかれてゐるから、利益される他の有情も利益ということも自己の外なるものであるにすぎない。ところが涅槃の立場に立脚した人は、有情を利益するとき、有情の苦痛が、その苦痛の成り立つ根據から直接自己の苦痛として受取られ、その自己の苦痛を克服して自己が救われることが有情を利益することになつてゆくのである。他のことが單に他のことには止らないで自己のこととして自己のうちにうつされてくる。自と他の離隔の場が破られて、その間に寸分の隙間もなくなる。従つて有情を利益するということも言えないといえる。それが眞に有情を利益することである。つまり空の場を離れないで有情を利益することである。空の場を離れないで有情を利益するときには、利益の相に於ても、利益の時に於ても、何らの限定がなく、一切相一切時に利益することが出来る。「眞際を動ぜずして諸法を建立する」というのはこのような立場をいうのである。言いかえれば、利益する者も、利益される者も、利益するということも空であるというのが「畢竟空」である。

「畢竟空」の次に擧げられる「無際空」と「無散空」とは「畢竟空」と共に有情利益のことに關するものであつて、前に述べた「常に有情を益する」常^レということを生^レ死と涅槃との觀點から詳説したものである。「無際空」の無際というのは、利益さるべき有情は無邊であるから、有情を利益することには前後際限がないということである。しかも有情が生死輪廻の世界にゐるということは、或る意味では自己自身が生死輪廻の世界からまだ完全に抜け切つてはいないということであり、有情を利益する間は自己も生死輪廻をいつまでも繰返さなければ

ならない。そのことを知ると、衆生は際限のない生死を厭つて捨てるかも知れないから、「生死を捨てない爲」に「無際空」を觀ずるといふのである。「善を窮盡なからしめん爲」といふのは、有情利益という善を捨てない爲といふことで、たとえ自己が生死輪廻の世界を離れて無餘依涅槃の位に至つても、他を利益することを捨てない爲に「無散空」を觀ずるといふのである。要するに「常に」といふことは、生死涅槃を問わず無始無終にということであり、それを裏返していえば、一瞬一瞬その場その場ということにもなる。今此處で他を利益しないならば、「常に、他を利益する」といふことは永遠になされることはないであらうからである。

次に「種性」といふのは生れながらに持つてゐる本來性で、一切有情は如來性を本性とし、如來性が自然にそなわつてゐる者である。そのことを自覺し、本來性を「清淨にする」のが「本性空」である。「本性空」といふのは、自己の本性も空であるが、他の有情の本性も同様に空であるという自他平等の立場である。本來、何の作意を加えなくても、われわれは自他ともに如來性を自らのうちにそなえてゐる。われわれが修行するのは「本來空」が前提となつてゐるという一面がある。しかし實際には自己の本性が空であることは中々自覺されない。まして他の有情をして、その本性が空であることを氣付かしめることは容易なことではない。直前の「畢竟空」と「無際空」と「無散空」との三空に於て問題とされた「常に有情を益する」ことは、究極的には、他の有情をして本具の如來性をあらわならしめることなのである。それ故に「常に有情を益する」ことが本當の意味で成

就されるとき、一切有情の「種性を清浄ならしめ」ることができるのである。

「本性」に對して「相」というのは、その本性が形をとつて外に現われ出たすがたであるから、本性が如來性であれば、その相好も自ら如來の相好となるわけである。如來の相好は無相好の相好である。如來には如來の相好が有ると考えるのは、考えるわれわれの方に有無の偏計執があるからである。佛の「諸相好を得んが爲」に「相空」を觀ずるというのは、あらゆる相好を空じたところに如來の相好が得られるというのである。

最後に「諸佛法を淨めんが爲」に「一切法空」を觀ずるという。佛の説かれた法はそれ自身清浄なもので、それを改めて清浄ならしめるということは不可解のようであるが、清浄なる佛の法も一旦われわれの世界に流れ出るとわれわれの手垢で汚れてしまうのである。つまり説かれてゐる法はそれ自身空であるにも拘らず、われわれは空という「ことば」或は「文字」にとらわれて空を概念化する。しかし空は「ことば」や「文字」の中にあるものではなく概念化され得るものではない。佛の説法は「一字不説」である。一字も説かれていない。一字も説かれていない法こそが佛の法であると觀することが「諸佛法を淨め」ることである。これまで長々と虚妄分別や空性について述べてきたが、これも所詮は「一切法空」という一點に歸してしまふものである。

20. 補特伽羅法

實性俱非レ有

人法二皆無

此中名爲レ空

分別と空

此無性有性
故別立三二空
彼無非ニ是無
此中有二別空

第十七偈から第十九偈までの間に述べられた空の境に於て、人と法との實性は空であることが明らかにされた。ここで再び人法の空が擧げられるのは空の自性、空の眞實相を明かす爲である。「此無性」というのは、人法の無ということ、これが「無性空」である。空の自性は「無性空」であると同時に「無性自性空」である。「無性自性空」というのは、人法は無であるということも亦空であるということであつて、人法は無くして有ることである。つまり空の場に於ては、あらゆるものはそれ自身ではなくしてそれ自身であり、それ自身でありつつそれ自身ではないのである。その有は眞にして假、假にして眞である。そのことは、それぞれの「もの」が互に包み包まれつつ有ることである。他を自己の中に包み入れるその自己が、また他の中に包み入れられるのである。他を包む自己は、他の中に包み入れられたときには、自己とは言えない「もの」になる。自己を包む「他」が却つてそこで「自己」になり、「自己」であつたものが「他」になる。この自己と他との逆轉、そしてそれに伴う「自己が自己でありつつ他であり、他が他でありつつ自己である」という關係、これが空の自性であり、自他の圓滿した姿である。

d. 空性の成立

21.

此若無ニ雜染

若言ニ不淨ニ者

一切應ニ自脫

衆生無ニ解脫

此若無ニ清淨

若言ニ無垢ニ者

22.

功用應ニ無果一
 非染非ニ不染一
 非淨非ニ不淨一
 心性本淨故
 由ニ客塵所ニ染
 煩悩客塵故
 功用無レ所レ施
 不染非ニ不染一
 非淨非ニ不淨一
 心本清淨故
 煩悩客塵故

あらゆる「もの」の自性が空であるというならば、そのような空と雑染・清淨との關係はどうなるのか。もし雑染も清淨もなければ、衆生が努力精進して解脱するという修道は無意味になつてしまふであらう。しかし世間には煩悩があり、煩悩の對治ということがあり、その結果として解脱がある。ここで問題になるのは、一体煩悩とは何であるかということである。煩悩の本質を明らかにするのはこの偈の直後にある「障品第二」の課題であるが、これを要略すれば、「我執」の一語につぎるように思われる。我執は「顛倒せる意志」であり、圓滿なものの、無限なものの一部分が欠如した不完全なもの、有限なものを積極的に立てるのが我執である。三毒煩悩と言われるのは煩悩の中でも根本的な煩悩であるが、その中の貪というものは、存在する「もの」の眞理、即ち「もの」は有でありつつ無であるという眞理、自己は有でもあるが無でもあるという眞理の中で、「もの」が無であり自己が無であるという一面を欠如した、そういう自己の有、「もの」の有を積極的に立てようとするものである。自己は自己でありつつ自己ではなく、自己は主でもあるが他の従でもあるというあり方が、自他の圓滿なすがたであり、すべて存在する「もの」の眞のあり方である。これが空ということである。その一部分が欠如したがたは不完全な斷

片的なものであるにも拘らず、「顛倒せる意志」はそれこそが完全なものの統一的なものであるかのように錯覺して、その不完全なものに執着する。つまりわれわれは自己中心の立場に立つて、他者が自己に隨順するあり方を順境と名づけ、その順境に積極的に執着する。それが貪である。瞋恚というのは、他者が、自己が主であると思つていた場所へ入つてきて、その他者によつて自己が従の立場に逆轉させられ、自己が有から無に轉落したとき、自己を無化した他者に對して發せられるものである。自己が常に主であり中心であつて、他は従であり周邊であると考えことは顛倒である。他者を主にして考えれば當然自己は従の立場に立たなければならぬ。しかし自己を中心にして考える場合には、他者が主で自己が従であるというあり方は不都合であり、そのような他者は自己を障えるものであり、自己にとつては邪魔者である。そこで「顛倒せる意志」は他者を退けて自己をもとの主の立場に引き戻そうとする。しかし思うようにならない。そこに瞋恚が起るのである。つまり瞋恚は逆境に於る我執の發露である。痴というのは我執を通してものごとを認識するところに成立つ誤謬であり、欠如性有限性に對する無知である。そしてこの無知が貪瞋の基盤にもなつていたのである。これら貪瞋痴という煩悩によつても知られるように、「もの」の自性、「もの」の眞實相に對する欠如性有限性という消極面と、その欠如性有限性を積極的に立てるといふ積極面との兩面をもつのが煩悩である。煩悩が客塵とか偶來とか言われるのは、逆に眞實性である空性が、存在する「もの」の主人公であり本來であるからである。眞實性の一部が欠如したものに執する煩悩は、主に對しては

客、本來に對しては偶來である。それは丁度、客が自己の内側から、外にある主なる空性に對し、主の全容に觸れないでいるようなものである。そこでは空性は切斷されたすがた、何か欠如した姿でしか現われていないのである。その内と外との離隔の場が破られて、そこから轉換が起ると、そこに空性の全容が現われて煩惱はその中に包みこまれ無になる。客塵は主に還元し、偶來はその本來性に立ちかえる。そのことは煩惱といわれるものは本來無いということに外ならない。何故なら欠如性有限性は「もの」の眞實相ではないからである。眞ではない假なもの、假空なものに對する執は、眞實なものがあらわになつたとき自ら消滅する。このように雜染はもとも無であつて雜染ではないのであるが、而も雜染への可能性をはらんだものとして不染でもない。同様に清淨も本來は無であつて、清淨ではなく、而も雜染を斷じて清淨ならしめるものとして不淨でもない。これが「心性本淨」ということである。

筆者は、この小論を書きつつ、自己の解釋がオリジナルな内容をゆがめる主觀的なものに陥らないように祈つてきたが、ここでは中邊分別論に關連のある唯識諸論書の引用や、それらとの比較研究という横へのつながりを一切無視したので、理解の過誤を招いていることも多いかと思う。その點諸賢の御教示をお願いしたい。尚、第一偈から第四偈までは大谷大學佛教學會會報第八號に「虛妄分別の自相」と題して發表したことがあることをおことわりしておく。（昭三七、一〇）

佛教における「方便」の思想について

澤 田 謙 照

緒 言

現今では「方便」という語は一般に、手段、方法という意味で、更に、かりそめな手段というように、眞實ならざる一應の假りの手段をいう場合に多く用いられている。更にいえば、眞實ならざる虚偽・嘘を内容とするような手段を意味しても許容せられる語義として輕率に用いられている。しかし、周知の如く、方便という語は佛教では重要な意味をもつて使われており、特に大乘佛教は方便という語を除いては語られることもできず考えることもできないほどである。維摩經、法華經などの大乘の主要經典は方便品を缺いては理解出来ないくらいである。

ただ、方便という語自體が眞實そのものを意味せず、普通、眞實への手段、階梯をその本來的な意味として、ことから、ともすれば、眞實に相對したもの、従つて、眞實に對して價值的に低いもの、というように理解せられ誤解せられている場合が多く見受けられる。たとえば、インド佛教で了義說、未了義說という教法の形式における未了義說が、何ら了義說に對して價值判斷をしたものでないにかかわら

ず、中國佛教の教相判釋においては、方便が、相手の教法を批判し誹謗する場合に、それを方便說ときめつけることによつて價值的な低劣さを示そうとして用いられている場合が多い。しかし、佛教でいう方便とは果してそのようなものとして考えられていたのであろうか。私はそういう單純な問題を契機としてこの問題を考察することにしたのである。

勿論、「方便」と漢譯せられた原語は決して一語でなく多く見られるし、又、佛教の歴史的展開とともに、その意味が異つて使われている場合もあるから、「方便」をこうであると一つのタームでもつて定義的に斷定することはできない。けれども、そういう種々の語義を整理し、更に、佛教における方便の本質的にして一貫した意味が何であるかは嚴密に考察されねばならぬ。その必要性は漢譯佛教の領域で生じてくる問題であるが、中國では慧遠が、『大乘義章』十二巧方便義で、方便の語義の煩雜さを分類整理している。『方便に四有り。一には進趣方便、見道の前の七方便の如し。二には權巧方便、二智の中の方便智等の如し。實には三乘なく權巧これをなす。三には施造方便、方便波羅蜜等を説くが如し。凡そ爲作するところ善巧に修習するが故

に方便という。四には集成方便、諸法は同體にして巧に相集成す。一切を備へ、一切に一を成ずるが故に方便という。⁽¹⁾。といつて方便を四つに分類している。また、曇鸞や吉藏は、「方便」という語を「方」と「便」とに分つて理解し解釋している。⁽²⁾

ともかく、このように方便という語は、その意味が複雑であり、従つて難解である。しかし、であるからといつて、方便の原語及び語義を種々な形態に分類するだけでは、佛教の方便は十分に理解できない。大乘佛教において方便という語が非常に重要な意味をもつて多く使われるようになって來た由來が、その語義に即して探られなくてはならない。

こういう問題意識から、インド佛教の展開の中で、「方便」なる語がどのように使われ、又、その「方便」なる語がどこでどういうように形成され展開していつたかということ、主に「方便」という語の種々な用例を吟味検討することによつて理解し、それによつて佛教の方便の本質的な意味を考究したいと思うのである。

註 (1) 大正藏經第四卷七六一頁上

(2) 山口益博士著「空の世界」五九～六〇頁參照

一、方便の語義と方便思想

漢譯「方便」の原語としては、パーリ語では upāya, paṭiyāya, upāniśa などが見られ、梵語では upāya, prayoga, mānaskāra, vidhi, abhyupāya, ārambha など多く見ることが出来る。この中、佛教の方便、思想、という場合の方便の原語は、 upāya (skt, pali) であるので、これを中心に考察してゆきたい。

upāya は upa + √i と語源分解されるが、その upa という接頭字は、near to を意味する場合が多く、従つて to approach 「近づきゆく」が語源解釋からの代表的な語義である。長部「等誦經」⁽¹⁾に方便善巧といわれるときの語の善巧を基本にして āya-kosalla (増益・入來善巧) apāya-kosalla (損減・離去善巧) upāya-kosalla (方便善巧) の三をあげているが、この āya, apāya, upāya なる語は、ともに語根 √i (to go) に於て成立している。これらは、

āya = a + √i こゝろに來る

apāya = a + √i けうに去りゆく

upāya = upa + √i 近づきゆく

と語源分解できるのであり、接頭字によつて語義がこの様に變化して來る。このように三者對存の形で善巧の三つの内容が見られることは興味がある。この三善巧は、『清淨道論』⁽²⁾や『分別論』⁽³⁾で解釋せられているが、そこでは語源に即してその意味内容が具體的に解釋し出されてないし、三善巧の關係が明らかでない。ただ、その『分別論』の中で、方便善巧が、

Sabbā pi tatra upāya paññā upāyakosalla

また、そこに近づくことによる一切の智慧が方便善巧なり。

といわれるが、この upāya (近づく) の語は、upa + √i の原意をよく示している。然し、この三善巧の中の方便善巧が、大乘佛教で強調せられる方便善巧 (upāya-kauśalya) の思想と關係あるかどうかは、今はわからない。

ともかく、この様な語源をもつた upāya は、普通、「手段」「方法」

という意味で使われている。今、『スッパパーラカ聖者本生物語』⁽⁴⁾では、

法友の方々よ、實に佛陀は、大智、廣智、明智、速智、利智、銳智であらせられる。臨機應變する方便智 (upāya-pañña) を具備せられ、その智は、廣大なること大地の如く、甚深なること大海の如く、廣潤なること虚空の如し。

といつて、方便智として出されてある。この方便は、手段・方法の意味であるが、それが佛陀の智慧 (pañña) の内容としてあげられている。『河水滿本生物語』⁽⁵⁾でも、先の所説と同じようなことを語つた後に、前生にも如來は智慧があり、方便に巧みであつた。

と方便を智慧の内容として語つてゐる。阿含經典で upāya が手段・方法という意味で使われる場合、常に智慧の内容として、或いは智慧との關連において語られているが、これは注意されるべきである。たとえば、⁽⁶⁾ upāya-pariggāha-ñāna (方便攝取の智慧)、⁽⁷⁾ upāya-kosalla-ñāna (方便善巧智)、⁽⁸⁾ upāya-pañña (方便慧) とあり、それがまた、⁽⁹⁾ upāya-kosalla, upāya-kusala (方便善巧) ともいわれるのである。このように、upāya が常に智慧の内容として用いられていることは、すでに阿含經典における「方便」の意味が、最高なる智慧 (pañña-parimita) のはたらきによる手段、大乘佛教の用語で言いかえれば、「後得清淨世間智のはたらき」として使われていたといえる。大乘佛教の、智慧—方便という流れが單純であるけれども、ここに見られる。

方便は「手段」であり「方法」を意味しながら、それは、あくまで出世間と世間との係りにおけるそれである。「方便」は、出世間者 (佛陀) と世間者 (衆生) との關係で成り立ちうるが、衆生對衆生と

佛教における「方便」の思想について

いう世俗世間内の關係では、最高⁽¹⁰⁾の智慧がそこには缺如しているから、方便として成り立たない。我々が今、「方便思想」と呼ぶのは、「方便」の語の内容に、「最高なる智慧からの」という意味が含まれていることをもつてそういうのである。阿含經典において、upāya なる語が、次に述べる如き全く別の意味で使われない限り、upāya が方便・手段の意味は、智慧の内容としての方便・手段として理解して良く、それを「方便思想」と呼びたいのである。

阿含經典には、upāya が「手段」という意味とは全く異つた「近倚」「封帶」という意味で用いられる場合も多い。

迦旃延よ、この世間は多く upāya に取著し (upādāna) 計し、囚わる。「聖弟子は」この心の依處 (adhiṭṭhāna) に取著し、計使せられて、「わが我なり」と囚われず、著せず、住せず、苦生ずれば生ずと「見」、苦滅すれば滅すと「見て」、惑わず、疑わず、他に縁ることなくして、ここに彼に智生ず。迦旃延よ、かくの如きが正見なり。⁽¹¹⁾

とあり、upāya が雜染なる煩惱の依處である「封帶」という意味で用いられ、それには愛と見との二種ありともいわれている。⁽¹²⁾従つてこの場合には、upāya-upādāna (方便に執着する) と熟語化されて用いられる用例が多い。しかし、upāya がこういう意味では、大乘佛教に受け繼がれてはいない。受け繼がれたのは、手段・方法という意味の方である。

註 (1) 南傳大藏經第八卷二九九頁

(2) 〃 第六四卷七頁

- (3) 〃 〃 〃 第四七卷二八頁
- (4) 〃 〃 〃 第三三卷四二一頁
- (5) 〃 〃 〃 第三〇卷二九四頁
- (6) 水野弘元博士著「南傳大藏經索引」第二部七九頁参照
- (7) 南傳大藏經第一三卷二四頁
- (8) 〃 〃 〃 第一三卷一九五頁註11参照

二、方便思想の形成と展開

①

阿含經典の上で方便が方便智というような智慧のはたらきとして力動的に表現せられている場合が多いことを先に指摘したのであるが、それは、方便が「手段」という意味ではあつても、手段としてあらわれたもの、よりもむしろ手段としてあらわれ出る動向を内容としているといえる。それは先に掲げた『スッパバーラカ本生物語』や『河水滿本生物語』の所説での用例の如く、佛陀の最上の智慧 (pañña-paramita) の内容として語られていることで明らかである。

さて、そういう方便思想がどういう場で形成せられていったかを、「方便」という語が大乗經典の如く凡ゆる場處で見られるようには未だあらわれない原始經典で考察するのは無理かも知れないが、ただ少ない用例ではあるが、そういう意味での方便の用例が殆んどジャータカの中に使われていることは一應注意してよいであろう。ジャータカは、釋尊滅後に佛教徒の釋尊を超人化してゆく傾向がインド一般民衆の信仰である輪廻・業思想と結びついて、釋尊はその前生に於て既に佛陀たるべき功德業を積まれ因縁を結んでおられたものにちがひ

ないと考えられて、そこに釋尊の種々本生を考案し語り傳えることになつたものであるといわれる。⁽²⁾ そういうジャータカが形成される心情は、歴史的佛陀出現の原因を單に前生に求めて、そこに因果關係を説明しようとするものでなく、むしろ佛陀によつて今、この私が救われてゆくという歡喜と、そういう佛陀に對する感謝の念が契機となつて、その佛陀苦難のイメージを前生の姿の上に求めたというべきであらう。しかも、その前生において既に佛陀に智慧と方便があつたと語ることは、実は、佛陀の前生それ自體が佛陀の方便行であつたことを意味しているといえる。こういうようにジャータカが語られる心情を理解すれば、方便思想の形成の源流は、今生の佛陀の偉業を佛陀の前生の苦難の行に求めるジャータカの出現に求めてよいのでないか。方便の用例の殆んどがジャータカにあることを考え合わせるとき尚更そのように思えるのである。

従つてこの方便思想においては、方便をなす智の主體は佛陀釋尊に限定せられ、餘の衆生は専らその方便の恩恵を蒙るといふ受動的立場にあり、衆生自身が方便行の主體にはならない。それは、佛陀釋尊のみを特別扱いにし、弟子達の到達可能な階位は阿羅漢であり佛ではないという当時の思想から當然のことである。勿論、大衆部系のものから、普通の衆生ではないが佛陀たるべく確定している有情としての菩薩というものが考えられ、佛陀を慈悲そのものと見る觀方から菩薩も衆生救済のためにあらわれているものと見、菩薩は佛陀と同格であるが衆生救済の願いによつて自ら好んで種々なる有情の相をしていると考えられてもいた。⁽³⁾ しかし、そういう菩薩はあくまで佛陀と同格のもので

あつて、大乘佛教という衆生自身が菩薩行を行ずるという場合に用いる語としての菩薩ではないから、方便は、それが佛であれ菩薩のあれ、衆生が行ずる方便ではなく、佛菩薩の行であつて、衆生はただそれによつて育まれてゆくという受動的な立場にあつたに外ならない。かくして、智慧―方便という方便思想はジャータカにその源流を見出すことができるが、当時においては、その方便が衆生の主體的必須行であるという自覺は未だ明瞭には出て來ないのである。

②

しかし、その後、佛陀釋尊の精神を主體的に自覺し、自利々他の菩薩道を以て衆生自らの必須行としなければならないとする大乘佛教思想の興起は、般若空教學を根底として、方便思想をもその立場において、衆生が主體となる方便行でなければならないということを促す。

般若空思想を體系づけて大乘佛教の始祖と仰がれる龍樹(Nāgārjuna)は、その教學史的立場が阿毘達磨の有執を遮けることにあつたから、中論における縁起の觀察を根本として空に直入する一向遮遣にその教學の中心があつたけれども、その一向遮遣の場において方便が問題にされている。特にそれが智度論に屢々論じられている。『智度論』に、

(經) 佛告須菩提、菩薩摩訶薩 能學三諸法無性、教三化衆生、淨三佛世界、成三就衆生。知三世界衆生亦無性、即是方便力……如是須菩提、菩薩摩訶薩應行三無性般若波羅蜜、須菩提、是名三菩薩摩訶薩方便力。

(論) 無所有法性中學入觀、亦能集三諸功德、教三化衆生、淨三佛世界、即是

佛教における「方便」の思想について

方便力。所謂有無二法能一時行故。所謂畢竟空集三諸福德。是人行三波羅蜜二時、修三治佛道。

という。「有無二法、能一時行故」といつているが、無の行に對して別に有の行を指示するのではなく、「無所有法性中學入觀」ことがそのまゝ、「能集三功德、教三化衆生」ことであり、「畢竟空」の行がそのまゝ「集諸福德」ということにほかならない。それが方便である。無・空の行とは、有なるものを無にする行ではなく、「實として有なるものあり」とする執着を縁起・無自性・空の觀察において破析していくことであり、更にそれにおいて、本來無なるものを無なりと知らしめる(Brahmāṇa)ことであり、それが空亦復空の行である。そういう畢竟空の行が迷える衆生という有へひるがえることにおいて益々徹底されることになるのであるから、「有無二法」といつても別々の行ではなく、無の行がそのまま有への行であるから、「能一時行故」といえるのである。『智度論』に、

佛道有三種一 波羅蜜道 方便道 淨世界道。

というが、この三種の道が個別的な別行としてあるのではなく、波羅蜜道の徹底が方便道であり淨世界道であるというように理解すべきであろう。

同じく『智度論』に、

菩薩道有三種。一者般若波羅蜜道、二者方便道。……般若波羅蜜中雖有方便一 方便中雖有般若波羅蜜、而隨多受名。般若與三方便、本體是一。以三所用小異、故別說。

という如く、本質的にはそれらには別に區別さるべきものはない。

従つて先の智度論の『佛道有三種 波羅蜜道 方便道 淨世界道』という所説も、畢竟空の行としての波羅蜜道が方便道であり淨世界道でもあると理解されねばならぬ。方便道、淨世界道ということは、空の行としての波羅蜜道が空見・空への執着に墮してはならないことを意味している。波羅蜜道の外に方便道があるのであれば、前者の眞實に對して後者は前者の一屬性であつたり一附加物であつたりすることになる。しかしそうであつてはならない。龍樹―月稱の教學を繼承して西藏佛教を大成したツォンカバは、『菩提道次第論』の中で、

智慧 (prajñā) と方便 (upāya) は、それは大乘である。例えば、「聖伽耶頂經」に「諸菩薩の道は略して二あり。二は何かといえは方便と智慧である」と説かれている。また「聖如來秘密經」にも「曰く、方便と智慧と此の二を以て、菩薩の一切の道が攝せられる」と見えている。⁷⁾

と、二經を經證にひいて、それが大乘であることを強調する。智慧と方便が大乘であるということは、方便が智慧とともに絶對的價值を、眞實性を、もっていることを意味する。方便が智慧の一附屬物であるならば、わざわざ方便をとり出して大乘という必要はない筈である。事實、方便は表現上、智慧や眞實に相對して示される。佛教に關係のない一般用語としての方便ならば、眞實の附屬物であつたり、目的への單なる手段であつてもよい。しかし、佛教の方便思想における、「方便」は眞實なる智慧の内容でなければならぬ。そういう眞實と方便との内的連關を龍樹は智度論で「方便力」といつている。先の智度論の所説「即是方便力、所謂有、無二法 能一時行故」の如く、有無

の二法が一時に行ぜられることが方便力なのである。方便は有の行であり、それは無の行を根底として即時に成り立つが、その有無の二行が同時に成り立つ根據を方便力といつている。従つて、方便力とは智慧と方便が同時に、而もともに眞實性において成り立つ根據を意味するが、それは結局、智慧が智慧として成り立つ智慧の力動性を意味するにほかならない。『智度論』に、

無³⁾方便力²⁾故入³⁾三解脱門²⁾直³⁾取涅槃²⁾。若有³⁾方便力²⁾住³⁾三解脱門²⁾見³⁾涅槃²⁾以³⁾慈悲心²⁾故能轉³⁾心還起²⁾。⁸⁾

といつて方便力がいわゆる無住處涅槃であることを示しているのもそういう意味であらう。そういう方便力において、智慧に對して有の行としての方便が語られるのである。かくして、方便が智慧に對して矛盾せず眞實性としてありうるのは、方便力によつてであることがわかる。

③

さて、その方便力の根源である智慧 (prajñā) と、方便力による有の行としての方便 (upāya) とは、如何なるあり方においてあるのであるのか。

先の智度論の所説の波羅蜜道と方便道とを、六波羅蜜でいえば、波羅蜜道は般若波羅蜜に相當し、方便道は餘の五波羅蜜に相當し、それはまた、それぞれ福智の二資糧という、智 (jñāna) と福 (puṇya) との資糧 (saṃbhāra) にも相當する。その福と智が、龍樹の『六十頌如理論』第六十偈に、

こ〔の論の善〕を以て、凡ての人々をして福智の資糧を積まし

め、福と智より出する「色身と法身との」二妙を得せしむべし。⁽⁸⁾

といつて出されているが、『菩提道次第論』はこの偈を引用することによつて、次のように、

道の分位において前述の如く方便と智慧とを毫も離るることなき福と智の無量の資糧を集むることによるのである。

といつて、方便を福に、智慧を智に相應せしめている。そしてそれに續いて、更に、

〔盡其所有 (yāvadbhava = 世俗) に對する決定解を得ることと、如所有 (yathāvad-bhava = 勝義) に對する決定解を得ることとの〕この二者が無いならば、方便と智慧との二種の道分を具備して心から學ぶことが無いからである。⁽⁹⁾

といつて、智慧を如所有に、方便を盡其所有に關係づけているが、我々は、これによつて智慧と方便の内實をよりの確に把握できるのである。

如所有 (yathāvad-bhava) とは、「あるがままに」ということ、ここでは『一切法に對して自體成就の自性は微塵もないこと』といわれているが、それは縁起が空性であるという勝義を意味する。そして、それに對して決定解を得ること、言いかえれば縁起が無自性であり、従つて空であると觀察 (pañña, vicāra) していくことにおいて、般若無分別智が證得されるのである。他方、盡其所有 (yāvadbhava) とは、「有る限り」ということ、ここでは『世俗の因果の繋り』といわれているが、「世俗のある限り」を意味する。そして、それに對して決定解をうることを、言いかえれば、如所有に對する決定解による智慧におい

て、無始時來、我執我所執して生死流轉して來ている自分が反省せられ、更に、一切衆生の苦惱が自分の主體的な問題として反省せられて來、それが「世俗の有る限り」の衆生の苦惱を知り盡さねばやまぬ心情となつて、方便としての展開があるのである。⁽¹⁰⁾このように、智慧と方便を「あるがまま」と「ある限り」として『菩提道次第論』が關係づけたことは、方便を理解する上に非常に適したものである。

以上の如く、般若中觀では智慧と方便で大乘を語り、その内的連關を方便力として力動的に語つたのであつたが、その方便力を瑜伽唯識教學では、後得清淨世間智という智の形で説明したと思える。般若中觀の論書では、それを無分別智なる智慧に對し、還相的實踐智としての後得智というように智の形でいわず、方便とか慈悲という言葉で表現するのが普通である。それは度々述べた如く、般若中觀教學が一向遮遣の畢竟空の實踐を提唱することを主としたからであるが、瑜伽唯識教學は、識 (vijñapti) なる依事 (vastu) の轉依 (āśraya-parāvṛtti) において智 (vijñāna) を了得する、という轉識得智の實踐體系を教學の中心とするから、智慧の力動性を方便力といわずとも、後得清淨世間智という智の形で表現することが可能になつたのである。従つて、その後得清淨世間智が、『唯識三十頌』第二十二偈 d「此 (圓成實性) が見られざるときには彼依他起性は見られず」の調伏天の復釋では、

その後に得られた清淨世間智の行境であるからとは、その後に得られるという意味で、その後に得られたのである。それとは出世間智を謂う。後とは力を謂う。これは清淨でもあり世間的でもある故に、清淨世間的である。出世間の力によりて得られる

ものであるから清淨である。所取能取の行相として生起するから世間的である。……出世間智の力によりて得られた清淨世間智によりて依他起は把握せられる。⁽¹¹⁾

と理解され解釋されている。この中、「出世間智の力によつて得られた清淨世間智」と述べている點に、『智度論』の所説の「方便力による方便」からそれへの教學史的推移が見られる。こういう展開は、方便思想の實質内容には何ら相異はないけれども、『解深密經』のいう、第二空無相法輪（隱密説）から、第三勝義決擇法輪（顯了説）への展開に沿つたものに他ならない。

④

先の『唯識三十頌』調伏天復釋に、『後得智は』所取能取の行相として生起するから世間的である』とあつたが、方便なる後得清淨世間智は、世間を所取（對象）として能取していくのである。それでは、それはどういふ方（方便）で世間を對象としていくのであろうか。

無分別智の後に得られる清淨世間智が依他起性を見るところは、その後得智が所取能取の行相において世間を對象としながら、所取能取有りと執じていく遍計所執性を對象とする方（方便）ではなくして、全くその二執を離れた認識のあり方であることをいう。従つて、その後得清淨世間智は『唯識三十頌論』が第二十二偈dに『彼の後に得られた智によりて、一切諸法を幻・陽焰・夢・反響・水月・變化に等しきものと見る』⁽¹³⁾という如きあり方（方便）で見るのであり、外内の一切諸法を實有（dravyast）としない境地である。それは無執着のあり方（方便）での世間

の認識であり、そういう認識である故に盡其所有（ある限り）に對する決定解ということも可能になるのである。このように無執着を内實とする後得智は何ものにも固執しないのであるから、それは又、「所の平等性（samata）を悟る」ということにもなつてくる。

その「平等性の證得」が、月稱（Candrakīrti）が『中論釋』で引用する如來不思議秘密大乘經（*Āryatathāgataguhyasūtra*）の中、

寂慧よ、方便善巧（*upāya-kusāla*）あるかの菩薩は般若波羅蜜によりて清淨にせられたとき所縁の平等性（*śamata*）を悟り、又善根の所縁を滅せしめない。……

と語られている。その所縁の平等性を、山口博士は、『大乘莊嚴經論』⁽¹⁵⁾菩提品から、平等性の四つの内容として次の様に要略していられる。

一、われなるものがすなわち一切衆生であり、一切衆生がすなわちわれであるとする平等性の證得。

二、無住處涅槃に住するによつて、生死と涅槃との二に差別なく一味であるとする平等性の證得。

三、第一の徳から自ら生起する一切衆生に對する慈悲を具すること。

四、第三における心情の發露として衆生の願樂（*adhimukti*）と意樂（*adhyakṣya*）とに従つて、衆生の前にみずからの身を示現すること。

と。これは目下の方（方便）を理解する上に重要であり、又理解を深からしめるものであると思われる。その中、まず第一は、智慧が方便として必然的に展開する根據を示すものであつて、空性なる智慧の境地は、

三、方便の向下性について

方便思想としての方便は、方便智、方便力、後得清淨世間智を實質とするからダイナミックに理解されるべきであり、また、その力動性は自他平等、生死涅槃一味という平等性の證得を根底として、方便なる後得智が世俗世間を所取・對象として能取していくというように、所取能取の行相で展開する。それは、言いかえれば、如來・菩薩が智慧 (prajñā) を得ることによつて一切衆生の苦惱を限りなく知り、その苦惱を自らの主體的な課題として利他行に専心することにより衆生を救済してゆく向下性、すなわち對世俗世間的な動向である。

その世俗世間はもとより所取能取の行相において成り立つており、それが所取の執 (grāhyagrāha) と能取の執 (grāhaka-grāha) との戲論 (prapañca) を性格とするよりして難染苦惱の生死が展轉してゆくのである。佛教における救済とは、その戲論を空しそれを超脱せしめることに他ならないが、世俗世間の一切衆生がその所取能取において執着し戲論している性格上、まず如來・菩薩の方便が何らかの相 (lakṣaṇa) で一切衆生を對象として顯現してゆくことでなければ、一切衆生が救済せられてゆくよすががない。すなわち方便なる後得清淨世間智が所取能取の行相として生起するその世間性は、一切衆生によつてもその方便が對象として認識されねばならないのである。その方便の動向による何らかの形 (lakṣaṇa) を一切衆生が所依とすることによつて、彼等が佛道に入っていく契機が與えられるわけである。そういうことが、龍樹の『空七十論』の、

勝義は緣起の一切法空なるそののみ。されど佛世尊は世間的實用 (laukika-vyavahāra) に緣りて種々一切を施設 (prajñapti) し給う。^①

ということである。従つて方便の動向は、衆生のために對象となる假設・因施設 (prajñapti, upādānam upādāya prajñapti 質量因によつての施設) として成就していく。それが、先の平等性の證得の第三「一切衆生に對する慈悲を具する」ということであり、慈悲の顯われ方はそういう方便としての假設 (prajñapti) にあることができる。

①

さて、その衆生のために對象となる相 (lakṣaṇa) が、先の「平等性の證得」の内容の第四「目における心情の發露として衆生の願樂 (adhimukti) と意樂 (adhyakṣaya) とに従つて衆生の前にみずからの身 (kāya) を示現すること」というその身 (kāya, rūpa-kāya 色身) の示現である。「衆生の願樂と意樂とに従つて」ということは、衆生がそういう有相なる身 (色身) を對象としそれを救済のよすがとしないかぎり、彼等には救済せられる契機がないから、衆生はそういうよすがを求めているのであつて、そういう求めに従つて、ということの意味している。この身示現の思想は既にジャータカに見られて、衆生に夫々親しみ易く近づき易い相 (所謂隨類形、等流身) として人間のみなならず天、鳥、獸、乃至地獄中のものなどとして考えられている。^②『智度論』には、

菩薩行ニ般若「作」是念^③。諸法雖ニ畢竟空^④。衆生狂顛倒故 深著

不^レ解。我若不^レ以^二方便力^一、則不^レ可^レ得^レ度。方便者所謂金色身三十二相八十隨形好、無量光明神通變化⁽³⁾。

といつて、「金色身三十二相八十隨形好」として擧げられ、それが方便であるといつている。これは先の『六十頌如理論』第六十偈に「福と智より出づる〔色身と法身との〕二妙を得せしむべし」といわれて、方便としての福が色身なる果を得せしむというのと同じ思想である。

勿論、方便と色身との間に時間的な前後關係は考えられないけれども、方便はまず必ず色身なる相として展開するのである。これは先の『智度論』の方便力↓金色身↓神通變化という順序にも示されており、方便力↓神通變化というような、色身を介さない奇蹟は方便ではないのである。

それは、後期の大乗諸經論に見られる佛身論が、法身、受用身、變化身の次第の如く、變化身(nirmāṇakāya)で佛身の成就を見るのであるが、この變化身が色身である點において、方便が佛身としては色身に究竟することは明らかであろう。山口博士が指摘される如く、變化身は安慧の『中邊分別論釋疏』では、對治修習品彼修分位で、至得位を法身に、勝利位を受用身に、成所作位を變化身に配當せしめて、三身に攝在せる佛地を示しながら、更に無上乘品修證無上義で、

彼〔事〕の止息するなきは菩提示現の修證なりとは、實に、彼の菩提が止息するなきは、大悲によりて世間のあらん限り菩提を示現することが菩提示現の修證なり。而して茲には、都史陀の住處に住すること、入胎、降誕、受樂、出家、苦行、轉法輪、大涅槃等が示さる。菩提の示現はそのことより別ならざるが故な

り。菩提の示現というのは標準(dīṣṭānta)のみを説くことによりて所餘をも攝せるなり⁽⁵⁾。

といつて、變化身を更に別出することによつて、修證の究極が變化身において成滿せらるることを示していることなどからもそれは明らかであろう。その變化身が、『大乗莊嚴經論』所説の「平等性の證得」の第四の内容と同じ言い方で、『中邊分別論釋』には、

自性身によりて有情の意樂(ādhyaśāya)を觀そなわし、所化のための行作の起ることに無邊の差別あるは變化身なり⁽⁶⁾。

といわれる如く、變化身は無邊の差別があつて種々であるけれども、直前の所説の如く、『菩提の示現』というは標準のみを説くことによりて所餘をも攝せるなり⁽⁵⁾といわれて、變化身が歴史的佛陀釋尊で代表せられている。『標準(dīṣṭānta)のみを説く』といつて佛陀釋尊が出されていることは、無邊の差別ある變化身の中で、歴史的的人格身としての佛陀釋尊が無邊の差別ある變化身の標準であると考えられていたことを意味している。『大寶積經』第三十八大乘方便會は、最初に菩薩の方便とは何かと問われることにより、大乘の方便が説かれていく構造になつているが、そこでも、兜術天から閻浮提、入胎、降誕、出家等の釋尊の生涯の凡ゆる部門の一々に、方便としての變化身であることがたしかめられてゆき、そのことが又、本經の中心をなしている。

また、『大乗莊嚴經論』菩提品第六十四偈には、

工藝を現ずること、生れること、大菩提を成ずること、常に涅槃を現ずることによつて、佛の變化身は衆生の解脱に關して、この大方便(mahā-upāya)を有す⁽⁸⁾。

といわれて、こういう佛身が大方便として表現されているのも、それに等同せられるものであらう。

勿論、千種萬別に示現するのが方便としての色身であるから、直前の「大乘方便會」には、釋尊を方便身の代表としながら、また、

善男子よ、今の提婆達多、大いなる醉象を放つて如來を害せんと欲し、亦耆闍崛山において大石を推し下せる如きも、俱にこれ如來の示現にして業報の罪には非ず。何を以ての故ぞ。この方便によつて無量の衆生を利益したればなり。⁹⁾

といわれて、人格身でありながらも最も非人格的な行爲にその身をおいていた提婆達多を方便身と見ている。これは逆縁さえも如來の方便と見る最も徹底したものであらう。

以上、方便の動向が、佛身としては色身に究竟することによつて初めて衆生に救済せられる契機が與えられるということを考察した。そこでそのような色身は必然的に行爲を伴うわけであり、従つてその行爲が問題になつてくるのであるが、その行爲の根本的態度について次に考察する。

②

方便としての色身・變化身は衆生の認識の對象となりうるような相 (lakṣaṇa) を具した身であり、一般にいわれる亡霊でも夢の中の身でもない。言いかえれば、それは、能と所、能と所と者という二者、三者對存のあり方においての身ということである。行爲でいえば、中論第八章で論究せられるような、作者と業、或いは作者と能作と所作の、

二者、三者對存のあり方としての存在ということであつて、一切衆生のあり方と何ら異なるものではない。ただ、その行爲の根本的態度として、衆生が二者、或いは三者の一人に我執我所執して生死を輪廻するに對し、方便なる色身はそれらに執着しない世間的實用のあり方、言いかえれば、三輪清淨というあり方での行爲である。それ故に、菩薩の方便行が三輪清淨でなければならぬということが、大乘諸經論の方便を語るいたるところに布施等の行爲に代表せしめて、説かれている。¹⁰⁾

『中邊分別論釋疏』、障品「波羅蜜に對する障」の中で、

施と戒との無窮盡に對する障なるものは方便波羅蜜の障なり。

彼施等は又、云何にして無窮盡となるか。菩提に廻向するによりて彼無窮盡なるが故なりと。大菩提に廻向せる施等の善根は佛果の如く盡きず。……三輪を執ずるは方便に善巧ならざることにして、その障なり。¹¹⁾

といわれて、方便善巧が三輪を執じないこと、すなわち三輪清淨でなければならぬということをいつているのもその良き例である。従つて、菩薩の行は三輪清淨がその根本的態度であり、三輪清淨を根本とする限り、如何なる行爲も方便の行として成立する。提婆達多が方便身であつたという「大乘方便會」の思想も、それにおいて成立する。

「大乘方便會」はそういうように方便を徹底した見方で見ているが、更にその一例を示せば、布施等の三輪清淨が説かれたに續いて、次のように犯罪や愛欲も菩薩の方便行として肯定されている。

菩薩が方便を行するには、一人のために大悲心を起して善法を合集する如きにも、犯罪に似たるが如し。若し實に犯罪して百千

劫に於て大地獄に墮すとも、世尊よこの菩薩は、諸々の惡及び地獄の苦を受くることに堪えて、この善根を以て一人をも捨てざらんと願するなり。⁽¹²⁾

といい、又、

若し餘の衆生ならば愛欲に由る故に地獄に墮せんも、方便を行ずる菩薩ならばなお梵天に生ずるなり。これを菩薩摩訶薩は方便を行ずと名く。⁽¹³⁾

といわれている如くである。方便を行ずる菩薩にとつて、倫理的な罪惡がこの様に肯定せられることは表面上は頽廢の感がないではないが、それが實は三輪清淨ということを根本的立場とするという前提のあることを理解するならばそれは罪惡とはいえなくなる。それは、菩薩にとつての罪惡は、生死を厭い涅槃に著する空の停滯、二乗への墮落であるからである。それ故に、

善男子よ、菩薩、解脫戒を百千劫に行じて、果を敢い、草を喰い、能く衆生の善惡の語を忍ぶと雖も、若し聲聞、獨覺と思惟の法を共にせば、善男子、これを菩薩摩訶薩は重罪を犯すと名くるなり。⁽¹⁴⁾

といわれている。

かくして、三輪清淨ということこそが方便の行爲の根本的態度であつて、大乘の諸經論が、方便として布施等の三輪清淨をしきりに説くのは、布施等の行爲そのものに重點があるのでなく、三輪清淨における、布施等の行爲というように、三輪清淨というあり方に重點があつたと見るべきであらう。

佛教における「方便」の思想について

註

- (1) 空七十論第六十九偈
- (2) 干潟龍祥博士「本生經類の思想史的研究」八五頁、山口博士等著「佛教學序説」二〇二頁參照
- (3) 大正大藏經第二五卷六三六頁下
- (4) 山口博士著「中邊分別論釋疏」四〇七頁註(8)を參照
- (5) 〃 〃 四〇五頁參照
- (6) 〃 〃 三〇四頁
- (7) 大正大藏經第一卷五九四・六〇七頁所載
- (8) 宇井伯壽博士著「大乘莊嚴經論研究」一六七頁
- (9) 大正大藏經第一卷六〇七頁中
- (10) 「中邊分別論釋疏」一四七頁、註(4)及び山口博士著「空の世界」二五・三二頁參照
- (11) 「中邊分別論釋疏」一四四頁
- (12) 大正大藏經第一卷五九六頁中
- (13) 〃 〃 五九六頁下
- (14) 〃 〃 五九五頁上

四、方便と教法

①

方便の動向は、變化身・色身が三輪清淨をその根本的態度にして衆生に對し行爲をするわけであり、その行爲はその身が種々差別あると同様に種々であるわけであるが、その行爲の究極的なものは何といつても教法を説くことにこそある。世親は『阿毘達磨俱舍論』で、「如理師 (yathārthasāsi)」ということの説明の中で、

如實無倒に教授誡勸するを「如理師」と名く。如理師というは、

利他の徳を顯す。能く方便 (upāya) を以て如理の正教を説き、
(以て) 生死の泥より、衆生を抜いて出でしむればなり。威力と
願と神通とによるに非ず。⁽¹⁾

という。俱舍論の註釋者稱友 (Yasomitra) は如理師の師 (śāstr) を
śāstr (to teach, to conduct) + tr (作者の義をあらわす接尾辭) と語源
分解することにより、「如理師」を「如理に教誡する人」と理解してい
る。⁽²⁾ 如理 (yathārtha) とは「緣起の道理の如くに」ということであ
り、如理師とは「緣起の道理のあり方で教誡する人」という意味であ
る。それが、「能く方便を以て如理の正教を説く」といわれる如く、
方便の行爲の最も徹底して普遍的なあり方である。それによつて、「生
死の泥より衆生を出でしむる」ことになるのである。このように、教
授・教誡、すなわち、説法こそが方便の基本的な行爲であつて奇蹟的
な神通の示現はそれではない。そういうことを、稱友は『俱舍論』の
註釋で力説しているが、それを今要略していえば、

如來すなわち如理師は、唯正教によつて衆生を救済し生死を出
でしむるも、輪王の威力の如き特殊な力や、大自在天が衆生の願
いかなえるが如き、又、毘瑟奴神が神道によつて凡ゆる形相を
示現するが如きには由らず。勿論、佛もまた時としては、所化の
有情に神通の神變を示現するも、それはただ、所化の有情を折伏
するのみにして、次第に貪等の對治を修し、輪廻より拔濟せしむ
るのは教誡神變 (anusāsana-prāhāra) である。⁽³⁾

と云つてゐる。同じく『俱舍論』の他の個所では、神變示導 (iddhi-prati-
hāra) 、記心示導 (ādesana-prāhāra) 、教誡示導 (anusāsana-prati-

hāra) の三示導を掲げて次の如くいう。

唯此の三種は、所化の生を引きて、初めて發心せしむること最
も勝となるが故に、或は此は能く正法を憎背するものと、及び處
中者とをひきて發心せしむるが故に、能く示し能く導くを以て、
示導の名を得。唯此の三のみ、歸伏し、信受し、修行せしむるが
故に、示導の名を得。餘の三は爾らず。三示導中教誡は最尊な
り。……教誡示導は、亦定んで他をして當の利益及び安樂の
果をひかしむ。能く如實なる方便 (upāya) を以て説くが故に。

これによりて教誡のみ最勝にして餘は非なるなり。⁽⁴⁾

といつて教誡示導の最勝を説いている。この三示導は、佛の身口意の三
業の徳用を示したもので、中阿含經等の原始經典にも見られるが、こ
中、口業の教誡示導を最勝といつたのは、世間的實用が言説 (vyavahāra)
を中心としているからで、その言説によることが衆生の救済を全から
しめる最勝の方便であるということからであろう。『智度論』でも、

方便者所謂金色身三十二相八十隨形好無量光明神通變化。能
以一指動十方三千大千國土。梵音說法無厭。⁽⁵⁾

といつて神通變化・梵音説法という次第が語られており、先に『俱舍
論』で「神通變化は所化の有情を折伏するのみ」とあつた如く、神通變化
だけでは方便は成就しないのである。従つて衆生の對象となりうる佛
陀とは、色身の説法佛であり、『俱舍論』、『中論』、『六十頌如理論』な
どの歸敬偈において、敬禮の對象たる佛陀が決して證悟において空寂
の境地にある佛陀ではなくして、説法者としての佛陀とされているこ
とは注意されねばならない。佛陀釋尊の生涯において、轉法輪に大乘

的性格を見ることが⁷⁾できるのも、その意味からである。

②

佛の方便は説法において成就するのであるが、しかしその説法が如何なる躊躇もなく容易に行われてゆくのではない。今、佛傳に事例をみるならば、佛陀は菩提樹下での成道後、自らの正覺の内容は極めて甚深微妙であり、到底人々の理解しうるところではない。それは人間の言葉や思惟を超越せるものであり、これを言葉の世界に委ねることは害あつても益はない、と考えられて説法を否定し斥けられたのであつたが、梵天の再三の勸請によつて、やつと説法に踏み切られたことが記るされている。佛陀が説法を躊躇せられたのは、正覺の内容が不可説 (anabhilāpya) であり、不可思議 (acintya) であつて、言説によつては、それが衆生に理解せられるのとは全く逆に、分別せられ固執せられ概念化せられて、戲論 (prapañca) せられる危険性のあることを、言いかえれば言説のもつ限界性を佛陀がよく承知せられていたからである。この言説に對するいふかりは、原始經典では、特に所謂、十四難無記 (avyākṛta vastunī) という佛陀の態度においても見る事が出来るであろう。龍樹は『中論』第十八品第九偈で、そういうことを、

他 (の言説) によつて知られざるもの (aparapratyaya)、寂靜なるもの、一切の戲論をもつて戲論せられざるもの (aprapañcīta) 無分別なるもの (avikalpa)、多義ならざるもの、かかる眞實の相が (空性) である。

といつて、正覺の内容 (＝空性) が一切の言説や論理的思惟を超越し

佛敎における「方便」の思想について

たものであること、言いかえれば、勝義 (paramārtha) は世俗 (saṃvṛti) と全く隔絶したものであることを示している。これは又、大乘の諸經論に一貫して流れる思想であることはいふ迄もない。

そのように勝義は世俗を超越しており、空性は一切の言説や論理的思惟を絶しているにもかかわらず、佛陀はあえて説法せられたのであつたが、それは、たとい佛陀といえども、言説なる媒介によるより他に衆生を解脱涅槃に誘引するための如何なる方法もなかつたことを意味している。説法すれば、衆生はそれに執われ戲論するであろうし、説法せざれば、永久に衆生は救済せられない、という言説が持つ有害性と有益性とに矛盾を感じつつ、佛陀はあえて説法せられたのであつたから、そこに説法することの容易ならざるものあつたことを我々は充分に知るのである。

『佛説華手經』には、

世尊よ、佛は法を説くや。堅意よ、凡夫の貧者する所の如くには説かず。智者の解する所に隨つて、名づけて如來は法を説くとなす。如來が如實に知る所の如きは無示無説なり。何を以ての故に。

一切諸法は不可説相にして、唯智者能く知る。凡夫にして若し知る所あらば、皆、文辭に著す。是故に佛は文字を説くも、語言即ち語言にあらず。

⁽⁸⁾と云われ、また、『小品般若經』には、

須菩提言、希有世尊、諸法實相不可得説而今説之。⁽⁹⁾

といわれている如くである。説くこと得べからざるものを而も説くことは容易なことではない。しかしそれが説かれることこそ、佛が佛た

る所以であり、衆生が救済せられる唯一のよすがとなるのである。また、『大品般若經』には、

須菩提白佛言、希有世尊、諸法實相不可說而佛以方便力故說。¹⁰

といわれている。方便が説法として成就するのは、「不可得説」なるものがあえて説かれるという容易ならざるものがそこにあることを見逃してはならない。方便力とは、まさにそういう峻厳なるものを内容としている。

衆生は言説において戲論をするのであるが、それは言説自體に雑染の因があるのではない。言説は此岸的、世俗世間的領域のものであるから有限なるものではあるけれども、それが戲論化せられるのは、言説なる教法を聞き用いる衆生が、それを了得し (upalabdhī)、執着して對象的に捉え、それを有とするところに起因する。言いかえれば言説の戲論化は衆生の「無明」に因つている。他方、如來においては、如何に言説を用いようとも、その言説によつて戲論に墮してゆくことはない。何故ならば、如來は、言説が能言所言、能知所知なる縁起としての存在、すなわち假設 (prajñāpūr upādāya、何ものかの素材によつて構成されているもの) としての存在であり、自體としては空であり無であることをよく知つているからである。従つて、如來の説法は常に空無へのひるがえりにおいてなされてゆく三輪清淨におけるものであり、そこには言説が概念化せられて固執せられるような戲論化は全くないのである。衆生を救済するという意義をもつ説法は、まさしくこのあり方において初めて可能なのである。

先に述べたように、衆生は自らの無明のために、如來所説の言説を

もすぐに戲論化する性格を有しているから、如來は、衆生をして戲論に墮せしめないような説法を、衆生の機根に應じて、種々な形でなさなければならぬ。従つて、教法は種々なる内容を具して我々に與えられて來ているが、その基本的な形式は『中論』第十八品第六偈で見られるであろう。

諸佛によつて我なりとも施設され、無我なりとも説かれた。また我も無我もなんら無しとも説かれた。

と。凡ゆる佛陀の教法は形式の上からいつてこの偈の所説の何れかに相當する。衆生の理解能力に應じて、或いは衆生の思想傾向に順じて、ある時には世間の常識そのままに「ものあり」と肯定し、或る時には「そのものは自體としてなし」と否定し、更に或る場合には「有無の何れでもない」として、絶對なる勝義諦を指示するという仕方において説法がなされてゆく。而もそれら何れもの形の説法は、衆生を矯正し、高次元に高めてゆくことによつて涅槃に向わしめる目的をもっているものであるから、第二義的な教説としての世俗諦から第一義的な教説としての勝義諦という順序・次第においてなされてゆくものであつて、従つて、それは隨宜の教説 (anūsāna) と¹¹いわれる。『中論』第廿四章第十偈にいわれる、

世間の言説 (vyavahāra) によらずしては勝義は示されない。勝義を了解せずしては涅槃は證悟せられない。

との所説からうかがえる如く、如來の方便なる説法は、世俗の論理に隨順しながら、衆生をして世俗の論理を超越せしめる次第と内容とを具えたものである。如來の方便が説法において究竟し成就すると

いうことには、「隨宜の教説」としての説法という容易ならざるものがあるところである。中觀學派が特に問題とする二諦説も、實は隨宜の教説における教法の形式を論ずることによつて、如來の慈悲の無限性とそこになされる如來の御苦心を説述していつたものとも理解できるであろう。龍樹は『中論』では第二十四章第八偈から第十偈にかけてそれを論じ、『六十頌如理論』でも第三十偈から第三十五偈にかけて論じており、何れも月稱の註釋を参照する時、その理解が深められる。因みに『六十頌如理論』のその個処では、佛の説法が唯自體不可得の道だけでなしに、我々所をも蘊處界をも説くものであり、その我々所や蘊處界の説法が用 (prayajana, 所由あるところ) に基づけるものであることを謂わんとしている。このように説法が用に基づけるものである、といわんとするあたりも、そこに如來が説法するに對して不可説のものを説かねばならない苦心を語っているものといふことができる。

註(1) 冠導俱舍論第一卷一左二右

(2) 荻原雲來博士譯註「稱友俱舍論疏」一一頁

(3) 〃 〃 一一二頁

(4) 冠導俱舍論第二卷十三左

(5) 大正藏經第二卷六三六頁下

(6) 俱舍論の歸敬偈には「諸一切種諸冥滅 拔衆生出生死泥 敬禮如是如理師 對法藏論當説」とあり、中論の歸敬偈には「生ずることなく滅することなく、断ならず常ならず、一ならず、異ならず、來ることなく去ることなく、よく諸々の戲論を寂滅せしめる縁起を、説き給える正覺者、諸々の説者中の最勝なるかの仏にわれは歸命し奉る。」とあり、六十頌如理論でも同じく龍樹は「諸法の生と壊とを、この道理によりて斷ち、

佛教に於ける「方便」の思想について

縁起を説き給えるかの彼牟尼の主に稽首禮す」という。

(7) 山口益博士著「佛教学序説」一〇六―一〇八参照

(8) 大正藏經第一卷二〇三頁中。

(9) 大正藏經第八卷五六六頁下

(10) 大正藏經第八卷三四五頁下、以上、(8)、(9)、(10)の三は、紀野一義著「法華經の探究」より引用す。

(11) 月稱は中論第十八品第八偈の註釋梵本三七一頁で「隨宜の教説 *anuśāsaṇa*」を、次第をもつて「惡道より正道に置く」の教 (*anupūrvāśāsaṇa*) であり、或は、教化せらるべき人に從つての教 (*vineyaśānaṇu-rūpyeṇa śāsaṇa*) ともいう。

(12) 山口益博士著「中觀佛教論」七二―七九頁参照

結 語

上來考察して來た如く、如來の方便は「隨宜の教説」としての教法において成就する。言いかえれば、それは、方便が衆生の經驗し認識しうる對象としての句 (pada, 依事) となることであり、それを依處 (prajñā) とすることによつて衆生は眞實なる涅槃に向ふことが可能となることを意味している。従つて、如來の本願の必然的顯現としての教法は、如來の方便によつて方便せられたもの、すなわち如來の方便の所産であるといふことができる。如來の方便の所産とは、如來の方便による假設 (prajñapti, 因施設) ということであり、それは衆生をして知らしめる (prajñapti) という内容をとしている。如來の教法はそのように假設有 (prajñaptist) であるから、それが衆生が涅槃に悟入してゆくための依事・依所となりうるのである。従つて如來の方便の所産としての教法が、眞實へ到るための方便 (upāya, 手段

・階梯」といわれて、方便がこのような意味で用いられることになるのである。この意味における方便の用例も大乘諸經論では多く見受けられるものである。

先に考察して来たような、如來の後得智の還相的はたらきそのものを方便という、それが方便の第一の意味であるということが許されれば、その第一の意味での方便によつて方便せられたものとしての教法が涅槃への方便（手段・階梯）となるというそれは、方便の第二の意味であるといつて良い。

この第二の意味での方便の用例は、月稱が『入中論』で

世俗諦(vyavahārasatya, 言說諦)は方便となるもの(upāya-bhūta)であり、

勝義諦は目的となるもの(ūpey-abhūta)なり。⁽²⁾

という「方便となるもの」という語で見られる。これは明らかに、目的としての空性・涅槃という勝義諦に相對した手段、という意味での「方便」である。これは、如來によつて施設せられた言說(vyavahāra)としての教法であり、而もそれは隨宜の教説として次第して種々に説かれてゐるから階梯(sopāna)⁽³⁾であり、また道(mārga)でもある。そのように如來によつて施設せられた階梯・道であり依事であるから教法が方便となるもの(upāya-bhūta)といわれるのである。従つてこの方便は、第一の意味での方便を力動的と性格づけることができるに對し、靜的と性格づけてよい。

以上考察して来たように、「方便」という語は、凡そ大別して、(一)方便力、善巧方便というように衆生の救済への還相的はたらきと、(二)

衆生が解脱涅槃に向うための依處、手段、という二つの意味において用いられているといつてよい。しかし、このように「方便」なる語を二つの意味に分類するだけでは、佛教の方便の本質的な意味を理解することなく終つてしまふであらう。たしかに方便という語は、以上の如き異なる意味をもつものであるけれども、そのことは、「方便」がそれらをただ一つの「もの」においてあることを言い表わしていることを意味している。二つの異なる「もの」が各々獨自にあることを言いあらわしていると考えられてはならないのである。そのただ一つの「もの」とは上來考察して来たことから明らかな如く、「教法」である。それは、中觀學派の月稱が、教法をして佛の隨説(anusāsana)とも、世間が解入の方便(loka-avatāra-upāya)であるとも稱していることからも明らかなことである。如來の後得清淨世間智は衆生を救済せずにはおかぬ還相的な力動であり、而もそれが世俗の領域にある言說を籍つて、教法として顯現していくことにおいて成就し究竟していくから方便(第一の意味)といわれるのである。その教法は能所の世間的實用の相としてあるのであるから、衆生はそれを認識することが可能であり、而も、それは衆生の機根に隨順した「隨宜の教説」として設定せられてあるのであるから、衆生はそれを依處として高次の認識へと誘引せられていく。そしてそれによつて、遂には凡ゆる認識を超越した佛の境界に超越的に悟入していくのである。従つて、そのように教法が衆生にとつて涅槃への手段・階梯となるから方便(第二の意味)といわれるのである。

そういうわけであるから、教法は、それが如來の智慧のはたらき

(『慈悲』の最も衆生に近づいた、従つて衆生に對して最も具體的な相としての顯現、という點からいつて、「後得智のはたらきの歸結(『成就したもの』)」という側面と、それが、衆生が涅槃してゆくための依事・手段となるという點からいつて、「解脱涅槃への契機」という側面との二を有しているということが理解できる。言いかえれば、教法は如來の還相と衆生の往相との接點という場にあるものである。龍樹がいう空の三態でいえば、それは、空性śūnyatā、空用śūnyatā-prayojana、空義śūnyatā-artha、という出入往還の關係における空義(śūnyatā-artha)ということであらう。教法が空義であるということは、世俗世間の言説という點からいつてそれは世俗の領域のものであるけれども、而も、衆生の戲論を寂滅してゆくという如來の智のはたらき(『空用, śūnyatā-prayojana』)においてのそれであるから、眞如の相(tathatā)、⁽⁶⁾ということの意味している。言いかえれば、教法は言説であるけれども、虚妄に非る眞實の言説であるということである。従つて、衆生はそれを依處とすることによつて戲論が寂滅せられてゆくことが可能なのである。『智度論』の劈頭で、龍樹が、『佛教の大海には信(adhimukti)を以て能人となす』⁽⁷⁾というその信は、教法に對する信を意味しているが、教法が眞實であるから、佛教の大海への能入が可能なのではないかというまでもない。

教法に對する信が佛教入門への基本的條件であるということは、教法においてこそ衆生にとつて、唯一の眞實があらわれていることを意味している。言いかえれば、如來の方便こそが衆生にとつて唯一の眞實であるということである。教法が涅槃に到るための手段である限り、言亡處絶の涅槃こそ眞實であつて、方便なる教法は手段にはなりえて

佛教における「方便」の思想について

も眞實ではないと考えられるかも知れない。しかし宗教としての佛教では、今ここにいるこの私の實存を無視して想定される如き涅槃は戲論として否定されるものである。今ここにいるこの私に、與えられた教法こそが眞實なのである。しかし、教法が眞實であるということとは、不可説なる涅槃が眞實であることを否定するものではない。教法が眞實であるという信こそが、不可説なる涅槃の境地を具現していくものであるからである。

以上の如く、我々は佛教における「方便」の思想を考察して來たのであるが、それによつて、「方便」という語がただ「手段」を意味するような淺薄な語義のものではなく、その語の背後に深い佛教思想が流れていることをうかがうことができるとともに、更に「方便」こそ大乘であるということができるとはなからうか。

- 註(1) 山口益博士稿「アラーヤの轉依としての清淨句」(『大谷學報』第四〇巻第二号)において、句(pada)には、言詮之句と依處(śāstra)という二つの意味が具せられていることを、究竟一乘宝性論の「七種金剛句」の句の理解によつて明らかにせられている。尙、この「句」が「方便」と關係あることの説述は、山口博士著「世親の淨土論」一五五―一五七参照
- (2) 安井廣濟博士著「中觀思想の研究」一八一頁参照
- (3) 方便が階梯(gaṇṭhi)であることは、山口博士著「無と有との對論」四五〇頁、安井博士著「中觀思想の研究」一八二参照
- (4) 山口博士著「中觀佛教論攷」二四六―二五四頁参照
- (5) 山口博士著「佛教學序説」一五五頁参照
- (6) 空義が「眞如の相」とは清弁論師が般若燈論釋の中に空義を解釋している中に見られる。
- (7) これについては拙稿「佛教における信の本質とその構造」(『佛教文化研究』第九号七〇頁参照)

第十三世紀初期のインドの淨土教

——ダルマスワーミンの伝記を中心として——

藤 吉 慈 海

一

インドを訪れる佛教徒は、誰れしも佛陀の遺跡を訪ね、往時を追想したいと思うのであるが、近時いちじるしく復興したとは言え、期待に反し、その遺跡の荒廢せるに悲嘆せざるを得ないであろう。もちろん、大都市の博物館や著名な佛教の史蹟には、破損した佛像やバゴダや僧院や壁畫等が現存しているが、それは主として佛傳に關するものも多く、大乘佛教とくに阿彌陀佛の信仰に關する資料の極めて乏しいのに氣づくであろう。インドのある地域には、かつて阿彌陀佛の淨土に關する教が普及していた筈であるが、現在のインドには寡聞にして、阿彌陀佛と名づけられる古い佛像のあることを聞かず、また阿彌陀佛の淨土に關する古い彫刻や繪畫等に接したことがない。また今日のインドでは、阿彌陀佛に關する經典はおろか、阿彌陀佛の名前を知る人すら極めて稀である。もちろん、これは淨土教に限らず大乘佛教一般に對する現代インド人の知識が極めて乏しいからでもあるであろう。しかし、かつて梵本の阿彌陀經や無量壽經が存在したように、インドに阿

彌陀佛信仰の實在せることを物語る資料が何程か存在しなければならぬと、かねて思っていたが、近年、インドの碩學ラーフラ・サーンクリトヤーヤナ Rāhula Sankrīyāna によつて中央チベットの僧院で發見されたチベット僧ダルマスワーミン Dhamasvāmin (Chag lo-tsa-ba Chos-rje-dpal) (1197~1264) の傳記の中に淨土教に關するいくらかのことが記載されている。このことによつて十三世紀初期のビハール地方における阿彌陀佛信仰の實態を管見することができる。もちろん、この傳記は密教的乃至淨土教的色彩の濃厚なチベット佛教の一人の熱心な信奉者のインド旅行中の見聞を、その在俗の弟子 Chos-dar が綴つたものであるから、無批判にこれを信用することはできないが、とにかく、阿彌陀佛の信仰にまつわる説話や、極樂淨土に關する會話が散見していることによつて、すくなくとも當時の淨土教信仰の一端を窺知することができると思う。

さて、ダルマスワーミンは大體親鸞と同時代のチベット僧であるが、彼の目に映じたネパールやビハール地方の佛教は一體どんな風であつたか。時あたかも日本ではインドの佛蹟を拜せんと熱望した明慈

があり、さらに源空・栄西・證空・親鸞・道元・日蓮・一遍といわゆる鎌倉期佛教の全盛時代である。しかるにインドではそれより約五〇年以前にパーラ王朝が滅びると、ムスリムの侵入によつて佛教は急激にインドからその姿を没しようとしていた時である。したがつてこの時代の佛教側の資料は極めて乏しく、チベットからインドへ入ることも、當時としては非常に危険視されていたようである。その意味で、この傳記はインドにおける佛教滅亡時の實態を知る極めて貴重な資料であるといわねばならぬ。

二

さて、不幸なことに、このチベット僧ダルマスワーミン Dharmasvāmin (1197~1264) の傳記は、その旅行の年月日について詳しい説明をしていない。したがつて彼が何時インドに入つたか明瞭でないが、アルテカル博士が推定されているように、彼は多分三十歳のとき、すなわち一二三四年の三月に一人で旅に出かけ、約三月かかつてネパールからチルフト *Tirhut* についている。⁽¹⁾ そこから六日かかつてヴァイシャーリー *Vaiśālī* についていたが、當時、この國は最も狭いところで八日、最も廣いところで二十日の行程の廣さであつた。そこで彼はターラー菩薩 *Ārya Tārā* の石像を拜している。⁽²⁾ ターラー菩薩は觀世音菩薩所現の身とせられるから、いうまでもなく大乘佛教特に阿彌陀佛の信仰とも關係深い菩薩である。パーラ王朝時代にはこのターラー菩薩像が多くつくられたようであるから、その中の一つを拜したのであろう。しかしこの一行がヴァイシャーリーについていた時、住民はツル

シカ兵の來襲をおそれて皆逃亡してしまつていた。⁽³⁾

ガンジス河を渡る時、二隻の渡船が綱でしばられ、一つの箱船のように見えたところがあるが、これは今日もみられるガンガールの風景である。

その船は當時約三百人の旅行者を渡していたと記されている。有名なヴィクラマシーラー *Vikramaśīla* 精舎は、彼の伯父のダルマスワーミン (1156~1216) やシャーキヤシーラーバドラ *Śākyaśribhadra* (1145~1235) が訪ねた時はまだ存在していたが、彼が訪ねた時は、もはやその跡をとどめず、ツルシカ兵がそれを土臺から破壊して、礎石をガンジス河へ投げ込んでしまつていた。⁽⁵⁾

彼がブダガヤに到着したとき王様はじめ皆、逃亡し僅かにセイロン⁽⁶⁾の僧が四人残つていた。彼も亦十八日間ムスリムの兵隊の難を避けていねばならなかつたが、後に歸つて來て、親しく大菩提像を拜している。⁽⁶⁾ その時、彼は、「チベットではこのシャーカムニ像の顔を見ただけで、地獄に陥ることを免がれるとインドやネパールでよく言われている」と述べているが、その言の通りであるとするならば當時、チベットではブダガヤの佛像を拜するための巡禮が、如何に大きな功德を持つものであると考えられていたかがよくわかる。そして地獄に陥ることからの救いが、單にこの佛像を拜することだけで可能であると言われていたことも、佛陀觀の變遷や浄土教における救済の條件としての諸行と比較して興味深いものがある。

またこの傳記には、觀世音菩薩の信仰や大乘佛教に對する小乘佛教の聲聞僧の考を知るに足る記事が記載されている。彼が *Aśṣaṭṭa-srikā prajñāpāramitā (bryad-ston-pa)* (八千頌般若經) の梵本を

持つて Vajrasana-Saṅgha-vihāra を訪ねた時、この寺の住持である聲聞僧は、「それは何の本か」と訊ねた。⁽⁸⁾彼は「これは般若經です」と答えた。聲聞僧は「貴方はよい僧のようだが、大乘の書物を背負っているのはよくない。それを川の中へ捨てなさい」と言った。彼はそれを隠さねばならなかった。聲聞僧はさらに言った。「佛陀は大乘を説かなかつた。大乘は非常に鋭い知性をもつた龍樹によつて宣説されたものである」と。彼は觀音 Khasarpāna かターラーの像を拜んだ。すると、その番人は、「貴方はよい僧のようだが、家主 Khyin-pa を拜むのは適當でない」と言った。⁽⁹⁾

この會話によつて知られるように、ここにいた聲聞僧は、大乘佛教は龍樹によつて説かれたもので、佛説ではないのみならず、大乘の菩薩はまだ世俗を捨て切つていないから、これを禮拜するのはよくないと考えていたようである。大乘の菩薩道の理解が不十分であることは申すまでもないが、このような考は佛陀の教説を純粹に保持して來ていると思つてゐるテラバーダ佛教徒によく見受けられ、佛陀以外の諸佛菩薩を崇拜するのは邪道であるという考は今日のテラバーダ佛教徒の間にも強い。しかし、この記事によつて當時、觀音やターラーの像が多く存在していたこと、そして又これを拜する者が單にこのチベット僧一人だけではなかつたことを反證している。そして又、インドにおける大乘佛教の衰微が、これらのテラバーダ比丘の偏狹な態度に負う一面もあることを見逃してはなるまい。

またターラー菩薩の名を呼ぶことによつて溺死しそうになつた聲聞僧が救われた話が記るされている。ある聲聞僧が河に溺れかけていた

時、大乘には溺れる者を救うターラーがいると思ひ、「聖ターラー」と叫んだ。するとターラーが河の中央に現われて、「平常何もないときは、私を思い出しもしなかつたが、危機に瀕して、汝はターラー・ターラーと叫んだ。出て行け。」と右手で道を示しながら言つたので、水が胸のところまでひき、その僧は助かつた。彼が見上げたとき、河の中に立ちながら、手を開いているターラーを見た。多くの(彼の)友達にも姿を現わしたターラー女神は、再び石像に變つた。その石像はターラー寺に招ぜられ、そこに安置されているが、「河のターラー」として有名であると記されている。⁽¹⁰⁾

このように大乘佛教の觀音やターラーはテラバーダ佛教徒の間にも、現世利益的な力を持つた救済神として知られていたことがわかる。そして、ダルマスワミンが拜したように、このようなターラーや觀音の像がビハール地方に多く存在していたことによつて、この地方に大乘佛教の普及していたことが推知される。今日インドの博物館に多く収蔵されているターラー菩薩の彫像がバー王朝時代のものと推定されているのも首肯されることであつて、觀音菩薩像やターラ菩薩像の存在は間接的に阿彌陀佛信仰の實在を物語るものでもある。

さてこの外に直接、阿彌陀佛の信仰に關係のある話も記るされている。金剛座の南方一月の行程のところに、非佛教徒の神ソーマナータ Somanātha (Zla-ba-ngon-po) を祀るところがあつた。非佛教徒たちは、ヴィルワバ・アーチャーリヤ Āchārya Virwapa (ri-phyug) に、「あなたはわれわれの神を崇拜すべきだ」と言つた。アーチャーリヤは、「私はあなたがたの神を崇拜することはできるが、あなたがたは

それを喜びましょうか。」と答えた。「われわれは不快に思うことはありませんまい」と非佛教徒たちは答えた。「よし、それなら、王様を證人に招かねばならぬ」と言つて、アーチャーリヤは王様を證人として招くことを要請し、その神像の前で平伏した。すると、その像は二つに割れた。二つを一つにして、又その前で平伏すると、その像は四つに割れた。アーチャーリヤは、「私は平伏せよと言われた時、かつてこの神の前で平伏した。この像は震えたけれど、それを割ることはできなかった。そこで像をよく見ると、その頭の上に佛教の神、阿彌陀 Amitābhas (s'Nān-ba mthah-yas) の像が明瞭に見えた。私が再び平伏すると、像は割れた」と言つた。そこで、非佛教徒たちは、「平伏しないでくれ」と言つた。そこでアーチャーリヤは忠告して言つた。「各自の家の神像への供物として三百頭の水牛を殺すかわりに、三百積みの穀物を供えよ」と。彼等はそのようにした。その時から家畜を殺すことは止んだ。今でも、この神像に稲を供えることは、旅行者に非常に役立つ。この稲は打穀しない米と言われている。ダルマスワームンは、この打穀しない米を「穀しき、Ikog-ma-phud-pa」というと語つた。人々が子孫や富を得たいと思う時、この神像を拜めば、彼等の願はかなえられる。¹¹⁾

この説話は、ダルマスワームンが非佛教像を訪問したことを取扱つてゐる第七章に含まれてゐるので、彼が實際に見聞した話であると思われる。金剛座から南方一月の行程とすれば、相當に遠隔の土地であると思われるが、ここにはヒンドゥ教の神ソーマナータに動物供儀の行われていたのを、やめさせたアーチャーリヤの話に關連して、阿彌

陀佛の出現が説かれている。さて、これによつて、當時、Amitābha 無量光佛すなわち阿彌陀佛の信仰がこのような形で存在していたことがわかる。これは阿彌陀佛の出現によつて動物供儀の惡習を改めて穀物を旅行者へ施すようにした話であつて、直接淨土教の信仰と結びついてはいない。Amitābhas (s'Nān-ba mthah-yas) という語も、ここに一度出て來てゐるだけであつて、それは申すまでもなく、無量光を意味するが、ここでは佛教の神と考えられている。したがつて、純粹に淨土教的な阿彌陀佛の信仰がどの程度に普及していたかは、これだけでは推知できない。このようなヒンドゥ教の盛んなところで、Amitābha が出現するというのは、ヒンドゥ教と大乘佛教との關係、特にヒンドゥ教の祭祀の一つである動物供儀の禁止に大乘佛教の阿彌陀佛の慈悲の教が役立つてゐるようにならされる。佛教の強調する慈悲の立場からヒンドゥ教の動物供儀の惡習を非難する意見は最近まで行われて來た。

さらに、積極的に阿彌陀佛の淨土に生まれる信仰を裏づけるものとしては、次のような會話が見出される。

ダルマスワームンがナーランダーで勉強を終えて、彼の年老いた師であり、當時ナーランダー僧院の院長であつた、ラーフラシュリーバドラと別れる時、師は彼に向つて、「汝はよい僧だ、チベットへ行け」と言つて涙を流した。そして、「私は老いた。しかもチベットは遠い。われわれはこの世で會うことはあるまい。われわれは極樂 Sukhāvatī で會おう」と言つた。¹²⁾

極樂 Sukhāvatī (bDe-ba-can) という語はこの傳記に一度しか出て

いないが、すくなくとも佛教の碩學ラーフラシュリーバドラとダルマスワミンは未來世に極樂淨土で會う信仰を共にしていたと一應考えられるであろう。この會話によつて、當時淨土教の信仰がこの地方に一般的であつたと推定することは早計であろうが、すくなくともナールランダーの僧院に共に住していた學問僧の間では、このような形で *Sukhāvati* に關する會話がなされ、肉體的な死後すなわち來世に、極樂淨土に生まれるという信仰が知られていたということは疑いない。ただ、ダルマスワミンはいざ知らず、ラーフラシュリーバドラがそのような信仰を實際に持つていたかどうかはなお疑問であるが、惜別の挨拶として、淨土の再會が語られたということは淨土の信仰の立場からは極めて注目すべきことである。

三

これらはダルマスワミンの傳記に見られる淨土教に關する貴重な記事であるが、これらによつて淨土教信仰の一端を推測することができるであろう。ともあれ佛教衰えたりと雖も、當時ナールランダーにはムスリム兵の攻撃を避けながら、なお七〇名の學僧が勉學にはげんでいたことが記されている。しかし、この有名な佛教研究のセンターもすでに經典類は散逸し、内部の規矩も弛緩していたようである。この僧院は經濟的にはオダンタプリー *Odantapuri* (今日のビハールセリフ) の在俗の長者ジャヤデーバ *Jayadeva* 等によつて支持されていたようであるが、ナールランダーでも祀られていた像は主として觀音やターラーや文殊やジュニヤーナナータ *Jñānānātha* (*Yeśes-mgon-po*)

であつた。ヴァイシャリーにしろブダガヤにしろ、あれほど荒廢していたのに、この當時ナールランダーが、まだこのように存続していたことは、むしろ不思議な位である。それはアルテクル博士が言われるように、ナールランダーが地理的に大道からそれていたことや、破壊するにも建物があまりに大きすぎたことや、ムスリム兵が聖物毀棄に對するおそれから攻撃を中止したためであろうとも考えられる。

しかし、その後、情勢はさらに惡化して十九世紀末にセイロンの護法家ダルマバーラが佛蹟復興運動に立ちあがるまで、⁽¹³⁾インド佛教の暗黒時代が續くわけである。ダルマバーラと日本の僧釋興然が一八九一年一月二十二日ブタガヤに參詣した時には、そこにはもはや一人の佛教徒もなく、大菩提寺もシバ派の教主^{バント}の管理下にあり、僅かにビルマの護法家ミンドン王の建てたレスト・ハウスが残つていただけである。それからダルマバーラの献身的佛教復興運動が展開し、アンベールトカールの率いる數千萬の賤民の集團的佛教への改宗⁽¹⁴⁾が行われ、著しく佛教人口が増加するわけであるが、そのことについては別に論述しなければならない。

註

- (1) *Biography of Dharmasvāmin* (*Chag lo-tsa-ba Chos-rje-dpal*),
A Tibetan monk pilgrim by Dr. G. Roerich, Moscow, K. P.
Jayaswal Research Institute, 1959, p. 8, p. 57.
- (2) *Ibid.* p. 10, p. 61.
- (4) *Ibid.* p. 11, p. 63.
- (5) *Ibid.* p. 12, p. 64.
- (6) *Ibid.* p. 13, p. 64.

- (7) Ibid. p. 17, p. 71.
- (8) Ibid. p. 18, p. 73.
- (9) Ibid. p. 19, p. 74.
- (10) Ibid. p. 20, p. 75.
- (11) Ibid. p. 24, p. 82.
- (12) Ibid. p. 35, p. 97.
- (13) 拙譯「ダルマパーラの生涯」および拙稿「現代インドの佛教復興運動——大菩提会とアンベートカールの運動を中心として——」(東方學報第三十三冊)参照。

ハワイの宗教事情

——特に佛教を中心として——

新保義道

一、ハワイ古來の宗教

キリスト教傳來以前のハワイの宗教は、多神的偶像崇拜であつた。

多くの未開民族がそうである如く、ハワイ土人（ポリネシヤ人）も亦超自然の力を信じ、火山・雷電・旋風等凡そ人間の理解の限度を超えたものは神と考えられ、極めて多数の神々があつた。その中で中心をなすものはカネ KANE、カナロア KANALOA、クー KU、ロノ LONO の四大神であつた。カネは宇宙の主宰者、一説には森林の神。カナロアは山河、泉の神、一説には海の神。クーは戰の神で、性残忍、生贄を好み。ロノは農業の神で、性温和、生贄を好まぬと傳えられている。又土人の最も恐れた神にペレ PELE と言う火山の女神があり、その他、ふか・とかげ・ふくろうをはじめ幽霊・半神半人・小妖精・或は先祖をも亦神として崇拜した。これ等の神々の神體は或は木で彫られ、また鳥や魚、ぶかつこうな石等で表わされ、夫々の寺院 HEIAU、僧職者・祭式・生贄を持っていた。

禁令制度（タブー）も宗教と政治が結びついた形で、人を罰し或は

取締つた。この法には二種あつて、一は王或は酋長・偶像・寺院等に關するもので永久的であり、他は王より臨時に發布せられた一時的法律であつた。これらのタブーは酋長及び僧侶の口碑によつて、代々子孫に傳えられたものであつた。タブーの一例を示せば、男女は同室にて食すべからず。男は女の、女は男の食堂に入るべからず。平民は酋長の陰を横切つてはならぬ。女はバナナ・椰子の實・籐等を食すべからず等で、而も之を破つた者は死刑に處せられたのである。

二、キリスト教傳來前後

最初のハワイ統一王朝の創設者カメハメハ一世 Kamehameha I (一七三七—一八一九) は、古來のタブーを改革して新法を制定したが、彼の嚴格なる性質は、終生タブーを禁止して純然たる文明國法を用い得なかつた。一八一九年カメハメハ二世リホリホ王 Liholiho は從來のタブーを破り、婦人と同席して食事し、婦人は豚・椰子・バナナ等を食するようになった。次で偶像や、寺院を焼却し、タブー廢止の宣言をも行つた。之に對し、一部の酋長及び僧侶の叛亂があつたが、間も

なく之は鎮定された。

同じくカメハメハ二世即位直後、佛國探検船がカイルア（ハワイ島）に來航の折、總理大臣の職にあつたカラニモク Kalanimoku、次でホノルルに於て、カラニモクの弟であり、オアフ島知事たるボキ Boki がカトリックによる洗禮を受けている。

一方米國ニューヨークランドに於て、キリスト教ハワイ傳道が企圖され、一八一九年十月組合教會派の宣教師ハイラム・ビング・ハム Rev. Hiram Bingham、ヘーサー・サーストン Rev. Asa Thurston、醫師、技術者等十七名からなる一行が、ボストンを出帆、翌一八二〇年三月三十一日ハワイ島コハラ海岸に碇を下ろした。そしてカメハメハ二世の許可を得て布教に著手した。次で回を重ねて宣教師を送つたが、一八七一年に至り、ハワイに於て傳道師を得ることが出来るようになり、アメリカ傳道會社は、宣教師のハワイ派遣を中止した。

次で一八二七年七月七日カトリック教の宣教師が來布し、同十四日ハワイで最初のミサを開き、翌年一月一日ホノルルに小さな會堂を建設した。その後一時カトリック教の禁止、宣教師の國外退去令も出たが、一八四三年に至り、宗教の自由が宣言された。

一八五〇年にはモルモン教が渡來した。一八五二年には支那人移民と共に儒教・道教・佛教を同時にもたらし、所謂支那寺が各地に建てられた。一八五四年メソジスト、一八五九年英國教會、一八八三年ルーテル教會、一八八五年セブンスデー・アドバンティスト、一八九四年救世軍、一九〇二年クリスト・サイエンティスト、一九三〇年・一九四〇年に夫々北、南方バプテストが夫々傳來した。日本人關係キリ

スト教の傳來としては、一八八七年（明治二十年）メソジスト派の美山貫一、一八八九年（明治二十二年）組合派の岡部次郎牧師の來布であつた。

註 第一、二節共左記を参照、特に年代に關しては第三に據つた。

1. Ancient Hawaii Life, by Edwin H. Bryon Jr.
2. Religion in Hawaii, by John Field Mulholland
3. All about Hawaii 86th Edition 1962, Published by Star-Bulletin Printing Co.
4. 橋本花村著 布哇開國史
5. 藤井玄溟著 新布哇
6. ハワイ事情（ハワイタイムス社一九五八年版）

三、日本よりの佛教傳來

一八八五年（明治十八年）日本移民の來布と共に、佛教も亦傳えられたであろうが、僧侶による佛教のハワイ渡來は、一八八七年（明治二十年）眞宗の僧曜日蒼龍が來布、一八八九年よりホノルルを中心に各島を廻つて日本人に布教したのが最初である。その後彼は西本願寺に寺院建築の建議をしたが、「海外布教には方便上、本尊をゴッドと同體異名にすべし」と書いたのが筆禍となつて、その目的を果さなかつた。次で蒲生行也等二、三の僧侶が單獨で來布した。

一宗としては淨土宗がハワイ開教の嚆矢である。即ち一八九四年（明治二十七年）白石堯海・道重信教等有志の發願により、布哇宣教會が組織され、同年五月松尾諦定をハワイに派遣して一般事情を調査

せしめ、同年岡部學應を派遣して布教せしめた。岡部學應はハワイ島ハマクア及びパウハウ地方に布教し、一八九六年(明治二十九年)一月、ハマクア佛教會堂を建立し、入佛慶讃法要を營むに至つた。これが日本佛教の正式布教の第一聲であり、その結果出來た寺院の最初である。次で一八九八年八壽田大定、田中摩訶衍の二名の布教師が來布した。

淨土眞宗本願寺派では、曜日蒼龍の布教より十年遅れて、一八九七年(明治三十年)宮本惠順を視察特派員としてハワイに送り、次で一八九八年里見法爾をハワイ布教監督に任命し、ホノルルの假布教所に駐在させ、本格的布教をはじめた。

同大谷派では漣静が一九〇〇年(明治三十二年)布教を開始した。日蓮宗も同年三月高木行運をハワイに送り、同師はハワイ島カウに教會堂を建立した。曹洞宗は一九〇三年(明治三十六年)河原仙英を同胞慰問使として送り、眞言宗は一九一四年(大正三年)高野・醍醐兩派より關榮覺を派遣し一九一七年十二月に別院を新築した。一九三〇年頃岡本南針がマウイ島に臨濟宗の寺院を建立した。一九四一年東大寺布教師として來布した平井辰昇尼によつて、東大寺布教所が開創せられ、一九五五年十月華嚴宗ハワイ別格本山の稱號を與えられた。

以上の如く日本より渡來した佛教は、最初の間は、故國を後に異郷に移住せる移民の精神の安らぎと、故國への郷愁を慰す役目を果し、各地の寺院は、日本人移民の精神的センターとなつたのである。

併し、ハワイの一般米人は、佛教その他日本より傳來の宗教に對し、別に賛意も反抗も示さず無關心であつた。たまたま一九〇四年七月、オアフ島ワイパフ耕地に全耕地ストが起き、耕主よりの依頼で時

の齊藤總領事が鎮撫に赴き失敗した時、西本願寺第二代監督今村惠猛の慰撫によつて十一日目に復業して以來、耕主側は佛教の、特に本願寺の勢力を認めるようになり、勞働者操縦上からも、本願寺その他の各派佛教に百万便利を與えるようになった。

年代を経るに従い、本來の教化事業に乗り出し、布教傳道が活潑に實施されると共に、佛教婦人會、青年會、サンデー・スクールを起し、更に附屬事業として日本語學校はじめ各種學校、ボーイ(ガール)スカウト、保育所等々、多彩な活動を実施して來た。

第二次世界大戰中は、僅か数名の二世及び老齡開教使(師)を除く殆んどの開教使は、敵性外人として米大陸に抑留され、戦時中の佛教寺院は全く開店休業の状態で、その間に多くの若い佛教徒、或は一世の中にもキリスト教に轉じた人が相當にあり、ハワイ佛教にとつて、戦争中は全くの受難期であつた。

戦争の終了と同時に、抑留されていた開教使の大部分は夫々の寺院教會に歸り、教團、婦人會、佛青の再組織、サンデー・スクール、日本語學校の再興、或は寺院の新改築等、戦後十年を出ずして、その信徒數に於ては、或は戦前に及ばざるも、その活動に於ては戦前を凌ぐものがあつた。

併しハワイ佛教を概観する時、遺憾ながらも曹洞宗の日置黙仙の「ハワイの佛教の僧侶は開教使と云つても、それは實は慰撫使に過ぎぬ。土人や白人には感化が及んでいない」の語を肯定せざるを得ぬ。その理由として次の諸點が挙げられてよいと思う。

1. 氣の進まぬ相手に一の觀念を押しつけて改宗させたり、信者を獲

得する爲壓力を加えることでなく、佛陀の教えた道を萬人の前に提供すると云う、寛容な傳道上の根本精神が、日本にあると否とに拘らず、不知不識の内に僧侶の性格となり、傳道上自ら消極的となつた。

2. 語學力の不足、この一原因は宗門當局の開教政策が當を得なかつたと言えよう。

3. 言語の不自由を忍んでまで異民族に手をさしのべる前に、自分が對象とせねばならぬ日系人が餘りにも多過ぎた。

4. 僧侶としての特性でなく、一般的に言つて島國育ちの日本人は、異民族と手を握ることに消極的であり、又自分達の教團の中に異民族の加わることを、團員各自が必ずしも歓迎はしなかつた。又一世中心の教團その他の團體に異民族が加わつても、言語・習慣等の相違によつて、水の中に油を落した形にならざるを得なかつたであらう。このことは、同じ宗教でありながら、最近まで、日本人キリスト教會なるものが、各島各地に存在したことを以ても證明される。

5. キリスト教の教義は佛教に比し寛容性が低く、窮窟で柔軟性なき爲、キリスト教國に育ち、その習慣の中にあるキリスト教徒は、社會的慣習に束縛されて、教會から離脱することは非常に困難である。キリスト教以上に佛教に理解と好意を持つ人であつても、教會を離れることは想像以上の困難と、抵抗があると思われる。

従つて、ハワイに於ける佛教信者の絶對多数は、日系人と言つてよいのが實状である。

四、佛教の現況

1. 寺院の分布

ハワイに於ける佛教寺院の分布を述べる前に、その地理を參考までに書くならば、總面積は六四三五平方哩でほぼ日本の四國に匹敵し、普通ハワイ八島と言われている。本文に關係ある島について示せば第一表の通りである。表外には人口僅少で本稿と關係なきニイハウ島、無人島のカホラヴェ島、避難地カラワオ等がある。

	面積 平方哩	人 口				
		1920年	1928年	1956年	1961年	1961年 百分率
オアフ島	604	123,527	180,000	403,694	480,524	
ホノルル市			113,000	292,393	307,181	50.2
オアフ郡部			67,000	111,301	173,343	28.4
カウアイ島	555	29,483	37,200	28,737	28,409	4.6
マウイ郡		37,385	49,720	44,986	42,515	
マウイ島	728				34,908	5.7
モロカイ島	260				5,140	0.9
ラナイ島	141				2,467	0.4
ハワイ島	4,030	64,865	81,278	62,666	59,833	9.8
總計	6,435	255,215	348,767	540,359	611,281	

本文と無關係地域を除いた為、各島集計と總計に差異あり。
布哇年鑑及び All about Hawaii に拠る。

第一表 ハワイ面積・人口表

宗派別 各島別	開教使 教 計	淨土 宗	真宗 本派	真宗 大派	曹 洞 宗	日 蓮 宗	真 言 宗	単 立	計
開 教 使 教	116	17	45	6	16	5	20	4	
ホノルル市	49	1	3	3	1	1	6		20
オアフ郡部	16	1	7 (1)	1	3 (1)	1	1		14 (2)
カワイ島	11	2	5 (1)	1	1		1		10 (1)
ウマイ島	14	3	5 (2)		1	1	2 (1)	1	12 (3)
モロカイ島	1				1				1
ラナイ島	2		1				1		2
ハワイ島	24	6 (2)	8 (4)	1	2	(1)	4 (1)		21 (8)
計		13 (2)	29 (8)	6	9 (1)	3 (1)	15 (2)	5	80 (14)

第二表 宗派・島別寺院数（）は兼務 布教場
(一九六二年十一月現在)
日蓮 真言
本派 九十一

第二表は一九六二年十一月現在の在ハワイ宗派別、各島別の寺院及び開教使数である。二表を比較する時、誰しも気付くことは、人口と寺院が平均していないことである。現在寺院の大部分は、五十年前後、或はそれ以前の創建になるものであつて、第一表に示す一九二〇年以前の人口比率に基礎を置いた分布である。ホノルル市及びホノルル市所在のオアフ島と、その他の各島との比率は第三表の通りである。

第三表 ホノルル、オアフ各島比

	人口比	寺院比(含兼務)	開教使比	兼務比
ホノルル市	五〇・二	二五・(二一・二)	四二・二	
オアフ郡部	二八・四	一七・五(一七・〇)	一三・八	一四・三
その他の各島	二一・四	五七・五(六一・八)	四四・〇	二六・〇

兼務比とは開教使駐在寺院一〇〇に対する兼務寺の比率

若しホノルル所在の寺院が、各島所在寺院と同率で動いているならば、それは完全なる飽和状態とならざるを得ない。勿論ホノルルの寺院の半数は各宗別院でもあるが、寺院不足を補う意味からか、寺院比の二五％に對して、開教使比は四二・二％と、人口比にやや近づいている。また、さすがに第二表にある如く兼務寺は一寺もない。更に第一表にても明かな如く、總人口の上では増加を示しながらも、各島人口は減少し、その大部分がホノルル及びオアフに集中の一途を辿りつつある今日、寺院の再配置は緊急の要務である。この點に關しては後にゆずる。

前述の如く、佛教信徒の大部分が日系人である故に參考までに、總人口と日系人比を示せば第四表の通りである。

第四表 總人口と日系人比

	一九二〇年	一九二八年	一九六〇年
總人口	二二五・九一二	三四八・四四四	六三〇・七七二
日系人人口	一一二・二二一	一三四・六〇〇	二〇三・四五五
比率	四三％強	三八％強	三二％強

日系人と總人口比も減少の一途にあるのは、日系人の米大陸進出

2. 教勢

各派別教勢については第五表に示す通りである。

は兼務寺

計	単 立	日 蓮 宗	真 言 宗	曹 洞 宗	真 宗 大 派	真 宗 本 派	淨 土 宗	
80 (14)	5	3 (1)	15 (2)	9 (1)	6	29 (8)	13 (2)	寺院 數
116	7	5	20	16	6	45	17	開教使數
79 (12)	4	3 (1)	15	9 (1)	6	29 (8)	13 (2)	教 團
80 (5)	5	3 (1)	15	9 (1)	6	29 (7)	13 (1)	婦 人 会
61 (5)	1	2	8	8 (1)	3	29 (3)	10 (1)	シ 佛 ヤ ニ 青
51 (4)		1	4	4	3	29 (3)	10 (1)	ジ 佛 ユ ニ ヤ 青
66 (5)	2	2	8	8 (1)	6	29 (3)	11 (1)	日 校
30 (1)			1	1	2	21 (1)	5	ボ (ガール) イ スカウト
42 (2)			1	6	1	26 (2)	8	日 本 語 學 校
6	1			1		3	1	學 生 寄 宿 舎

二世以下になると、「家の宗教」と言う觀念は殆んど無く、幼少時より日曜學校に通つて關係を結んだ宗教に變ることが極めて多い。この點に關しては後に觸れることにする。従つて、日校を持たない寺院の將來は憂慮すべきものがある。普通には幼少時より日曜學校に通學させ、日校生の中で高校生を主對象としてジュニア佛青を組織し、成人の晩にはシニヤ佛青と云う順序で將來の佛教徒を養成するのである。之に對する關心の度合をみるために、各宗派毎に全寺院數と夫々の實施寺との百分比を出したのが第六表に現れた數字である。

第六表 将来に対する関心の度合 夫々の実施寺院と總寺院比

淨土宗	シニヤ 佛	ジュニヤ 佛	日 校	平
眞宗本派	七七%	七七%	八五%	七九・七%
眞宗大派	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇
曹洞宗	五〇	五〇	一〇〇	六六・六
眞言宗	九〇	四四	九〇	七四・六
眞言宗	五三	二六	五三	四四
日蓮宗	七〇	三〇	七〇	五六・六

五、キリスト教に對する諸問題

現下ハワイ佛教界の關心事は、遺憾ながら異民族に對して積極的に開教傳道すると言ふことよりも、一部の例外は勿論あるとしても、消極的と言われようと、日系人の子女を如何にして佛教徒たらしめ得るかと言ふことにある。現状は、異民族の殆んどがキリスト教徒であるので、キリスト教としては新舊各派を問わず、その攻略の目標は總てにして、而も唯一の異教徒たる日系人佛教徒に指向せられている。

私自身、小學校の六、七、八年生位の日系學童中には相當数のものがキリスト教會へ通つてゐるものと思つて、その割合を調査したいと思つていたが仲々之は困難であつて、漸くにして一校の四クラスを調査することが出來た。併し之は對象が餘りにも僅少である爲、一般化し得るものではないが、その結果を第七表として參考までに示しておくことにする。

第七表

日系人學童數	二九	一七	一二	一〇	平均比
佛 教 徒	一九	一二	六	八	六六・二%
キリスト教徒	一〇	五	六	二	三三・八%

第七表の數字のみからみても三分の一はキリスト教に入つてゐることになる。私はこの點に關し、何故日系人が佛教を捨ててキリスト教に走つたかを調べる爲、次の様な質問狀を出して回答を求めた。

その對象は、兩親が佛教徒であつて、本人が現にキリスト教徒にな

ハワイの宗教事情

つてゐる二・三世。

質問項目は次の通り、(原文は英文)

次に掲げる項目の中、該當する番号を○印でかこんで下さい。

A、あなたはどんな動機或は理由でキリスト教徒になつたか。

1. あなたの家の近くに佛教寺院が無かつた。
 2. 幼少時よりキリスト教會のサンデー・スクールに通つていた。
 3. キリスト教が佛教より理解し易いと思つた。
 4. 聖書の方が佛教聖典より理解し易いと思つた。
 5. 佛教僧侶の日本語が理解出來なかつた。
 6. 家族の誰か、或は友人にすすめられた。
 7. 家庭内での佛教的躰がなかつた。例えば親が寺參りをせぬ等。
 8. 牧師にすすめられた。
 9. キリスト教會及びその組織が、佛教のそれより近代的であると思つた。
 10. キリスト教は白人の宗教である故、佛教より優れてゐると思つた。
 11. キリスト教徒であることに優越感を持つた。
 12. 佛教僧侶が留守(特に戦時中全開教使が抑留された)だつた。
 13. 結婚後、配偶者がキリスト教徒だつたので、自分も變つた。
- B、何時キリスト教徒になつたか。
1. 小學校在學中
 2. 高等學校在學中
 3. 高等學校卒業後

4. 大學在學中
5. 大學卒業後
6. 結婚後
- C、年齢

質問調査表は、讀んでマークして、投函する以外は、切手を粘る必要もアドレスを書くことも不用にしておいたにも拘らず、佛教僧侶の手で實施した爲か、回収率は極めて低く一六三枚中五二枚の回収で三一・三%にしか過ぎなかつた。

回収出來た調査表を集計した結果A欄に關しては第八表の通り、

第八表

比率 %	2	37	27	21	8	50	13	8	15	2	4	15	17
マーク數	1	19	14	11	4	26	7	4	8	1	2	8	9
質問番號	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13

(註 マーク數は一人にて二つ以上あるのが多いので回収數五二を上廻っている)

五二名中二六名即ち五〇%の人が第六項、家族の誰か、或は友人にすすめられた。にマークしている。この場合、回答者に兩親が佛教徒であることと言う條件を付してある故、この大部分は友人の影響とみてよい。事實「家族の誰か」の文字を抹消してあつたのが三枚あつた。子供に對して無干渉主義の傾向の強いハワイにあつては、萬事友人の影響が非常に強いのである。

第二位は、一九名(三七%)の第三項、幼少時よりキリスト教會のサンデー・スクールに通つた、である。これは第四節中の教勢の中に

一寸觸れた點であるが、幼少時よりその宗教と縁を結び、その教化を受けると言うことは入信の原因としては大切なものである。日本に於いて、キリスト教の信徒が、徐々にはあるが而も堅實に増えると言うのは確かにここに重大要因がある筈である。ここで集計からみて「何故佛教徒の子供がキリスト教のサンデー・スクールに通つたか」を考える時、この第二項と第六項と同時にマークしてあるものが八枚、第二項と第三、第四、更に第九項と同時にマークのあるものと同じく八枚、残り四枚が第二項のみと云う結果からみて、友人にさそわれてキリスト教サンデー・スクールに行つた者が八名、キリスト教が佛教に比して理解し易く、且つ近代的であると云う點に魅力を感じた者が八名、その双方がその中の一名、單記四名は恐らく第一項、近くに佛教寺院がなかつたことに起因するのではないかと推測する。

第三位に來るのが一四名(二六・九%)の第三項、第四位が一名(二一・一%)の第四項で、共にキリスト教が佛教より理解し易いと言ふ點である。之は教理そのものと言うよりも、言語そのもの即ち日本語よりも英語が表現が容易だと云うことも或る程度言い得ると思うが、日本に於いて、同じ日本語の兩教の解説書及び聖典について比較してもこのことを認めざるを得ない。佛教關係書が徒らに専門用語及び用法を用い過ぎることは一考すべき問題ではないかと思う。佛教關係外人著述の翻譯、佛教學專攻以外の研究者の著作の方が一般人に理解し易いのも事實ではあるまいか。佛教聖典にしても近來種々のものが出て居るが帯に短し褌に長しの觀無きに非ず。流石に佛教東漸七十年記念會がアメリカに土産にするとして英譯した The Teaching of

Buddha (The Buddhist Bible) の原本、木津無庵師編「新譯佛教聖典」が、よくまとまつて、文意平易で理解し易いものである。全佛教が一丸となつて佛教聖典の定本とも云うべきものを編纂し、更に英譯本等を作ることが急務であると思う。

前項に關連して第六位の一つが第九項、キリスト教は萬事近代であると思うと云うもの。近代のと云う解釋にも種々あろうが、これ亦遺憾乍ら認めざるを得ない。米布佛教は好むと好まざるとに拘らず、キリスト教の模倣をも敢えてせざるを得ないと云うのは、強ち「郷に入れば郷に従え」的行き方のみではない。

以上合せ考える時、期せずしてサンデー・スクール關係の五項目がトップを占めて來たことになる。この點佛教として大いに考ねねばならぬ點がある。

第五位が九名（一七・三％）の結婚後、相手の宗教に變つた人である。勿論結婚後佛教徒になる者も無きにしも非ずではあるが、私の知る範圍に於ては、矢張り佛教徒がキリスト教徒に引かれる例が多い。信一本に徹したキリスト教の、信徒の信の強さか？更に、洗禮を受けたら絶對轉宗出來ないと考えている。

第六位の残りの一つは一二項の八名（一五・四％）の戦時中の佛教寺院の開店休業で、これは第三項で述べた通りである。

第七位は七名（一三％）の家庭内の佛教的訓練の無かつたことである。私のところのサンデー・スクールに來ている女子高校生の言であるが「パパやママが少しも寺參りをせず、自分達にばかり寺へ參れと云う」と。キリスト教徒にとつて、信仰表現の最大の場合は教會である

と言つてよい。その理由は佛壇に比すべき信仰の對象となる場を家庭内に持たぬからである。従つてキリスト教徒は一家こぞつて日曜日に教會へ出かけるが、佛教徒は毎日曜一家族揃つて寺參りと云うことは稀である。これは佛教徒にとつて日曜日に寺へ參ると云う慣習が出來て居らないことと、各家庭で佛壇に參ると云うことが、寺參りをしなくとも同じ佛さまにお參りするのではないかと云う觀念を懷き、安易の方につく結果になるのではないかと思う。

意外に思つたのは第八項と第一項の少ないことである。日本に比し宗教家を重くみる白人の支配して來たハワイで、佛教僧侶よりも牧師、神父を何か聖職者らしいと云う眼で見がちな日系人にして、キリスト教入信の理由の中に、牧師、神父の勧めが少いと言うことは意外にも思えるが、聖職者と言うものは、植物が成長する場合の日光や、肥料の様に、側面的に援助し、温かく包んでやると云う氣分に徹することが肝心ではなからうか、僧職者の在り方と云うものに對しても、一考すべきものがあると思う。

第一項に關連して、近くにある寺院教會の影響を強く受け、引いてはその信者になると言うことは自然の成り行きでもある。同じ佛教徒でありながら、一世は前述の如く「家の宗教」の觀念強く、遠くとも日本在來の宗旨の寺院の信者となつてゐるが、二世以下では殆んどが、その近くの寺院（宗派が異つても）の信者になつてゐる。私の寺に例をとつてみても、餘りにも受持範圍が廣い（十哩、二十哩と離れた所が多い）關係上、Sr. Y B A、Jr. Y B A、サンデー・スクールのメンバーの九〇％以上は淨土宗以外の家庭の者である。このことは他の

寺院にも通じることである。従つて各宗教、各宗派共これを防ぐ意味に於て、バス等を持ち、遠方の信者の送迎を實施している。今日の如く自家用車が發達し、不必要と思われる小さな部落にもキリスト教では、たとえその教會のみでは維持が困難で、本部が全額負擔をしてでも、教會を置き、或は更に新築しているのは、この點を雄辯に物語つてゐる。後述するが、公立學校の宗教々と關連してか否か斷言は出來ないが、私の居る島に關しては、公立學校の直ぐ近くにキリスト教々會が必ずと云つてよい程建つてゐる。このことも亦宗教に對する浮動學童を吸引するのに大きな効果がある。

次に入信の時期についての結果は、

1. 小學校在學中 一八名 (三七%)
2. 高校在學中 六名 (一二%)
3. 高校卒業後 八名 (一六%)
4. 大學在學中 四名 (八%)
5. 大學卒業後 一名 (二%)
6. 結婚後 一二名 (二五%)

この數字をみても、A欄に於ける、一、二位友人のすすめと、幼少時よりサンデー・スクールに通つたと云う數字と合致する小學在學中が三七%を占めてゐる。

六、その他の日本傳來の宗派

以上主として佛教及びキリスト教に就いて述べたが、之等以外の日本關係の宗教に關しては、所謂新宗教の殆んどがハワイにも來て居

り、キリスト教關係の新宗教等を加えて將に百花擲亂と云つた姿である。ハワイに現にある神社神道及び新宗教の名稱のみを擧げておこう。

神社神道 (伊勢大神宮、出雲大社、金比羅神社、稻荷大社、加藤神社及びその他の神社)

天理教

金光教

世界救世教

靈友會

立正佼成會

天照皇大神宮教

妙道會

生長の家

モラロジー

創價學會も亦目下ホノルルを中心として地歩を確步せんと活動を始めてゐる。

七、宗教一般

ここで一般の宗教狀態を簡単に述べてみたい。アメリカの一部であるハワイは、やはり米國の建國精神に基き、日本に比し宗教を非常に尊重するところであると言ひ得る。

合衆國議會も勿論そうであるが、ハワイに於ても州、市、郡の議會の開會式は必ず僧職者による「祈り」の言葉によつてはじめられる。

ハワイは特に佛教徒が多い故、最近では佛教僧侶によつても時折行われて來ている。

アメリカに於ては、法律によつて、結婚司式の免許状を持つ宗教家、若しくは裁判官のサインが無ければ結婚届が受理されない故、極く僅かの例外を除いて殆んど大部分の若者達は、寺院教會に於て僧侶、牧師等の司式で結婚式を行つてゐる。佛又は神の前で結婚の誓をして第二の人生のスタートを切るのである。

日曜聖集が一週間の重要行事の一となつてゐる故に、新聞紙上に「日曜聖集案内」が載り、觀光客用のガイド・ブックにも教會の所在等を掲げ、更に觀光客が日曜聖集に参加する爲に、電話一本で自動車無料提供をするグループさえ出来、ホテルに電話番号を置いてある。私の寺なども時折他島から觀光に來てゐる淨土宗の青少年がサンデー・スクールに出席している姿も決して珍らしいものではない。

新聞が宗教關係に提供する紙面の比率は日本の比ではなく、宗教に關しては大々的に報道する。

佛教のみに例をとつてみても、四月の花まつり、夏の盆法要及び盆おどり (Bon Dance と英語化している)、夏季休暇を利用しての、各宗教青年會の全島の年次大會、サンデー・スクール指導者講習會、十二月の成道會 Bodhi Day 等々、全宗派を、或は全島佛教徒を擧げての一大行事が各地で繰り展げられるのである。又キリスト教國である故、イースター、クリスマスの盛大さと言うまでもない。

メモリアル・デー (招魂祭) の行事も、日本の如く來賓綺羅星の如く居並び、何れが主賓かと疑われるのと異り、遺族と宗教家のみを中

心として、しめやかに行事が行われる。

このことはハワイ州に限つた問題でなく、アメリカの宗教尊重精神の現れであるが、全貨幣及び一部の郵便切手には IN GOD WE TRUST なる句が記されている。

最後に公立學校の宗教々育に關して述べるならば、ハワイに於ては、一九四五年制定、一九五五年修正の「宗教々育」に關する法律は、父母或は保護者の文書による請求があつた場合、一週間につき一時間、その請求された學童を請求された教會の宗教々育に出席させることを定めてゐる。現在州内で之を實施しているところは、私の調査範圍内では、マウイ島の主な學校に於て實施されてゐるのみのようである。現在私が實施している方法は、私が一定の形式の申込用紙を印刷し、それに父兄がサインして學校に提出。それに基いて學校では申込書に記入された寺院教會に、公立學校の正規の授業時間を割いて出席させて居る。従つて學童は殆んど日曜毎に通う自分の寺院教會の宗教々育に参加する譯である。

八、結

最近の當地日本語新聞の宗教欄の、眞宗本派の森川智徳開教總長の論說の一部に次の様なことを述べて居られた。

佛教が千四百年前日本に輸入され、五十年後に、理想的な佛教者聖德太子の外護があつて、更に奈良平安の時代を経た七百年後になつて始めて、眞の日本佛教が生れた。佛教の米國化従つて米國佛教の誕生に七百年を要するとは言わないが、唯それが十年や二十年で必ず出来

るとか、出来なくてはならないなどと思ひ込まないようにしてほしい云々。

言語に於ては日本語と英語の過渡期にあり、その何れを捨てても存立が困難となるハワイ佛教、而も近い將來には總てが英語でなければ繼續し得ないのが現状である。更に教理内容の面に於て、英語を話し、英語でものを考える二世以下、更に異民族に佛教を伝えるところは、英語で教義の説明上從來の日本佛教とは必ずや異つたものが生れて來るに違ひない。佛教が失われるよりは、少々異つた形となつても佛教が續く方がよいとは開教の先覺者達の等しく言うところである。言語と同様教理面に於ても、近き將來、日本佛教と米國佛教の過渡期が訪れて來るものと信ずる。以上で佛教を中心としたハワイの宗教事情を述べたのであるが、ハワイの佛教に對して提起されている課題の多くは、日本佛教に對するそれでもある。

法然上人傳の成立史的研究 對照篇

竹 田 聰 洲

本書は、岸信宏門主を首班とする法然上人傳研究會が過去十有餘年にわたつて行つた共同研究の成果を、對照篇三卷・研究篇一卷の全四卷にまとめて、宗祖七百五十年大遠忌を記念して世に問おうとされたもので、このほど對照篇の上中下三卷が出揃つた。

法然上人傳研究會は夙に、歴史的法然像の解明には、成立に新古の層があり記述に異同がある十數種にのぼる傳記を、詳細に比較對照して、問題の所在をつきとめることこそ急務であるとの見解をもつておられたが、このたび完了した對照篇の三卷はまさしくその主張の具体化であり、この研究會としてはじめてなされ得る勞作であるとの感が一入強い。

對照篇三卷（上中下）は、法然上人行狀繪圖（四十八卷傳）を基軸に、その巻別段毎の本文を他の主要法然傳の記事と比較對照して、相互の出入、異同を一目瞭然たらしめるよう四十八卷傳を最上欄に、他はほぼ成立の早いものから順位に配列してある。

第一卷（對照篇上）には基軸となる四十八卷傳の第一卷から第二十卷までの分、第二卷（對照篇中）は同様に第二十一卷から第三十五卷までの分、第三卷（對照篇下）には残りの第四十八卷までの分がそれぞれ収められている。なお各卷の巻首にはその巻で取上げた四十八卷傳の詞書全部の寫眞版が掲載されている。

る。また第三卷の巻尾には、四十八卷傳になくて他の諸傳記に出ている特殊記事を「諸傳遺文」と題してまとめている。

四十八卷傳と對照している諸傳は源空聖人私日記（私日記）、法然上人傳記（醍醐本）、本朝祖師傳記（繪詞（四卷傳）、法然聖人繪（弘願本）、拾遺古德傳（古德傳）、法然上人傳繪詞（琳阿本）法然上人傳記（九卷傳）、黒谷源空聖人傳（十六門記）の主要な八傳である。

對照に當つては、この研究會が原本又は最も信頼できる寫本によつて校訂した本文が用いられている。四十八卷傳は知恩院藏正本を用い、四卷傳は筑後善導寺本、弘願本は知恩院藏本と堂本四郎氏藏本、古德傳は常陸常福寺藏本、阿本は妙定院藏本、九卷傳は大正大學藏本に據つて嚴密に校訂されている。

さて本書をみるにいくつかの特色がある。先ず主要諸傳を比較して對照を一目瞭然たらしめたものは本書以外にない。また四十八卷傳の詞書全部を寫眞整版にしたのも本書が最初である。さらに各傳の本文は前記の如く嚴密な校訂を経ているので安心できよう。四十八卷傳の本文にはリーダーを附して原本の改行している。これも劃期的な事である。現行流布の四十八卷傳がかならずしも原本に忠實でないこ

とが、本書掲載の四十八卷傳の本文と比較することによつてわかる。

これなどはほんの一例であるがこの研究會が校訂に努力されていることが窺われる。また本書は四十八卷傳を中心に諸傳を對照しているもので、四十八卷傳以外の諸傳記は記事が分断され、前後関係が見失われがちになるが、諸伝記の記事の末尾に「法然上人傳全集」の頁數を示して、参照検索に便利なようにしてあるので、この點の不滿はやや解消されよう。

ところで以上のような多くの特色をもっている本書にも瑕瑾がないわけではない。第一卷には編集上の手違いからと思うが、對照すべき記事が他傳にあるにも拘らず脱落している箇所や脱字が二、三みられた。尤もこれはすぐに正誤表で補訂されはしたけれどまことに惜しいことであつた。また校訂に際して私日記、醍醐本、十六門記の三本はそれぞれ「親鸞聖人全集」「法然上人全集」「續群書類從」所収本を依拠としているが、他傳記は原本又は信頼できる寫本に據つて校訂しているのであるから、これらも矢張り原本等に當るようにはしてほしかった。

次に四十八卷傳の詞書の寫眞版であるが、折角の寫眞でありながらかなり縮小されているので、筆勢の弱い所などが鮮明に出ていない。

このため活字本文と寫眞版とを對照したとき讀み違いではないかと誤解される恐れがなきにしもあらずである。しかしこれは技術上の問題に屬することであるから多くを要求することはできない。また用字についてはできるだけ原本に近い活字が用いら

ているようで、できるだけ原本に忠實ならんとする意圖は充分に察せられるのであるが、通してみると不統一の感がないでもない。

さらに「諸傳遺文」であるが、四十八卷傳に對照できなかつたというだけで、各傳ごとにひとまとめにしておかなくて、なんとか整理の方針を見出し、もう少し整理した形―例えば遺文だけでの比較對照―で提供してほしかつた。「諸傳遺文」の中にも亦成立史的研究にとつて重要な鍵がひそんでいようかと思うからである。

次に欲ぶかい注文をつければ、索引は是非こしらえてほしいし、紐しおりを三本ぐらいつけていただければうんと利用し易いのではないかと思う。

ともあれ本書が、各傳記の嚴密な校訂を行った本文を掲載した點で、また本文を内容的に比較對照して法然傳の系列に関する研究や内容の對照的研究の基礎となるものを提供した點で、法然傳研究への功績はまことに大なるものがある。

しかし對照篇三卷はいはば研究素材であつて、もちろん法然傳研究の意圖するところも對照にあるのでなく、本来の研究目的は諸傳記の比較對照に基いて傳記研究上の諸問題を摘出し、それを解明することにある。従つてこの研究會の成果は第四卷の研究篇に結實するわけで、研究篇の一日も早く世に出ることを願う所以である。本書の書評は研究篇が出てからなさるべきであらう。とはいふものの對照篇の基礎的な作業に對しても高き評價が與えられてよい。法然傳研究は本書によつて畫期的な進展を示すであらう。

井川定慶 著 法然上人繪傳の研究

三 田 全 信

本書は井川定慶博士が四十年の蓄蓄を傾け「法然傳記」と名のつくあらゆるものを斷簡に至るまで探求検討し類別考證を加えられた雄著である。博士は前に「法然上人傳全集」を刊行されこれを前篇とし本書を中篇としてなお後篇に附録として「法然上人傳年表」を付しておられる。

抑も法然傳記は百種以上もあつて研究者を悩ますのである。若し法然傳記の研究を阻む原因がありと考えるならば多種多様ということ、著者編者の詳かでないものが多いこと、著作年代の未詳、繪畫の専門的な知識の欠如、流派色の潛入、綜合的な研究の未熟等といったことである。

著者編者の未詳ということは我國古來からの習弊といふべきか。法然の事に觸れている「愚管抄」や「平家物語」でさえ近年まで著者はわからなかつた。いな現今でも未決定のものがある。逆に信瑞の「黒谷上人傳」の如く著者も判然として信憑性の多い本傳が散佚している。殊に法然傳の繪詞がそのまゝ教化傳道用になつた「傳法繪」や詞書を省いて繪だけを描き並べた掛軸繪傳が成立すると、愈著者も編者もいらなくなつて博士、の詞を借りると「視覺傳道」の繪傳となり繪を散杖で指し示しながら口で法然傳や法義を説くといつた後世の「御繪説き」といふものに變貌して行つた。殊に「四十八卷傳」の

如き老大な傳記が成立すると作者を舜昌としているが、數名若しくは十數名の手に成つてゐることは明らかで、その成立の背後には原始林的先人未踏の領域が横たわつてゐる。

又著作年次の未詳は成立順位の決定に不利であつて混亂を招くことになるし、寫本、轉寫本に至つては好史料と雖も一目を控えねばならない。又繪に關する専門的知識の必要なことは勿論であつて、これが欠けると繪と詞書との相關關係が中斷される恐れがある。

本書に於いて最も異彩を放つ研究は「法然聖人繪」即ち弘願本の研究である。博士が斯本の發見者であり、あらゆる収輯と努力を拂われた考究で深く敬意を表するものである。

然し博士自ら警戒を忘れられていない如く斯本が殘欠本であるということである。未發見の部分に何が秘められてあるか未詳であるだけに興味も深い。現存の部分ですら副念佛の繪があり宗義史上未見の法談がある。故になお若き學徒によつて研究が續けられつつある。

數多い法然傳の中には特に聖光、證空、親鸞等を描こうとして作られた法然傳がある。流派色の濃くなつて來たのは法然滅後百年頃である。博士はこういう點にも觸れられているが、それを特に傳記類別

の要點として採用されてはいないようである。

又法然傳の綜合的研究ということは今や不可欠の要素となりつつある。社會、經濟、法制、思想、等といった近代科學陣野から法然傳の研究を進めて行かねばならない。勿論宗教史の一齣として信仰によつて生ずる事象を把握し研究することは法然傳においても必然行なわれることである。

又このような科學陣の研究と共に法然傳の成立史的研究が必要である。この傳記の系統的な研究は法然正傳を成立せしめ、その派生的なものとしては事項對照が行なわれるから、その傳記の特性が容易に知られ、事項の考證考察も容易となる。

前に刊行された「法然上人傳全集」についても慾をいえば戰後容易に原本を寫眞撮映することが出来るようになったのだから、今後原本又は映寫本によつて對校した校訂版を出して頂けるならば幸慶である。参考のため一例を挙げると義山本踏襲の多くの刊本の「四十八卷傳」十には「六時禮讚苦行」となつてある。これは「六時禮讚共行」の誤りで、諸傳共行としているのに義山が本文を読み誤つたのである。のみならず「翼贊」に苦行の説明まで書いているから尚更いけない。なお多くの誤りが諸傳にも發見されるのである。戰後の物資の乏しかった時代によく集大成された勞を感謝すると共に今後改訂版を要望して止まない。

又、博士の「法然上人繪傳の研究」には多くの參考にすべき寫眞版が挿入してあつて研究者には極めて便宜である。博士は繪畫に於ける専門家ではない。然しその道の専門家について詳かでない點を一

一質されている。こうした努力も本書を高く評價し得る理由の一つであらう。いづれにしても個人の集積した最大努力の結晶ということが出来る。しかし繪詞傳の研究は既に繪と詞書とから成つていたので嚴密にいうならば、又最近の研究方法によるならば綜合的研究による方がよいと考える。個人の力には矢張限度がある。そして繪と詞書といった二つの研究課題を同時に解決し了ることは出来ないのではなからうか。

なお本書に掲げられてある諸傳について遂一言及すべきであるが繁を省き單に總括的な評に終始した。しかし評とはいつたが甚だ肯綮を佚しているかも知れない。のみならず私の所感に過ぎなかつた點を多謝し、井川博士が溫蓄を傾けられた後進者指導の書として世に公にせられた本書は得がたき良書である。

(A5版附録「法然上人傳年表」、索引共二八八頁、寫眞四六點、昭和三十六年三月刊、發行所大阪府濱寺局高石町綾井、專稱寺内法然上人傳全集刊行會、特價八〇〇圓)

佛教に於ける空と識

田中順照著

- 第一章 空と識
 - 第二章 空觀の發展
 - 第三章 空觀の論理
 - 第四章 三性説の二形態
 - 第五章 攝大乘論に於ける唯識觀
 - 第六章 攝大乘論に於ける阿賴耶識
 - 第七章 成唯識論に於ける阿賴耶識
- A5版 本文二〇三頁 七〇〇圓

彙報

◎定例研究會

本年度行われた定例研究会は左記の通りである。

五月十五日

ハワイの宗教事情

新保 義道

七月三日

支那佛教史研究の諸問題

牧田 諦亮

七月十四日「佛教文化研究」第十一號合評會

竹本氏論文批評

高橋 弘次

春日井氏論文批評

藤吉 慈海

塚本氏論文批評

牧田 諦亮

牧田氏論文批評

塚本 俊孝

九月十四日「佛教文化研究」第十一號合評會

藤吉氏論文批評

香月 乗光

藤堂氏論文批評

平 祐史

平 氏論文批評

藤堂 恭俊

十月十六日

各種法然上人傳に引用されたる

法然上人の言葉

藤堂 恭俊

現代思想家の淨土教批判

藤吉 慈海

十一月十三日

阿彌陀佛と衆生

高橋 弘次

善導の引用した疑經について

牧田 諦亮

十二月十一日

楊皓の宋版法華經の刊記

塚本 俊孝

第十三世紀初期のインドの淨土教

藤吉 慈海

一月三十日

方便について

澤田 謙照

現代インドの佛教研究事情

佐藤 良純

三月二日

信仰言明の正當性の問題

清水 澄

◎塚本善隆・牧田諦亮兩氏東南アジア諸國の宗教事情調査のため出發

塚本善隆・牧田諦亮兩氏は二月十三日よりインド・ネパール・パキスタン・セイロン・ビルマ・タイ國・カンボジャ・南ベトナム・シンガポール・香港・臺灣等の宗教事情、特に華僑の信仰と佛教史蹟調査のため約三カ月の旅行に出發された。

◎淨土教學大會

本年度の教學大會は淨土宗の主催の下に、十一月十七・十八兩日大正大學において開催された。

第一日は大正大學講堂において開會式の後、武藤義一氏の「現代科學と佛教」と題する記念講演を拜聴し、直ちに「淨土宗における異安心論」という共同テーマの下に伊藤真徹、香月乗光兩氏の特別研究發表があり、質疑應答があつた。午後は第一部會、第二部會に分れて一般研究發表があり、午後五時から名溪會館において懇親會が催された。

第二日は午前九時から一般研究發表があり午後三時から「称名と信心」というテーマの下にシンポジウムが六號教室で行われた。問題提起者は宅見春雄・藤堂恭俊・眞野龍海の三氏であつた。熱心な質疑應答がくりかえされ、學人の愛宗護法の熱意を披露すると共に、現代淨土教學の重要課題への省察にみ

ちた発言がなされた。五時に閉會式を行い、次期開催地は關東以外の地において開催されると大會委員會の發表がなされた。

一般研究發表者とそのテーマは次の通りである。

第一部會

淨土宗における神信仰の系譜

大橋 俊雄

「選擇集」選述の理由

鈴木 成元

法然上人繪傳の重寫に就いて

阿川 文正

「小消息」私考

清水 澄

各種法然上人傳に引用されている法然の詞について

藤堂 恭俊

定散二善の念佛

戸松 啓眞

阿彌陀佛と衆生

高橋 弘次

法然教學の主体性

高橋 松海

法然教學における辨證法的性格

松崎 可定

偏依善導論

服部 英淳

阿彌陀經の經題について

内田 諦賢

唐代に於ける淨土教興隆の原因

柴田 哲彦

淨土教と方便

澤田 謙照

——經典論的立場からの考察——

念佛の一考察

別府 信空

經典に説示せられたる念佛と信心

香川 孝雄

現代思想と念佛信仰の生活

峯崎 成孝

淨土教の非神話化について(二)

藤吉 慈海

念佛斷惑論

阿川 貫達

稱名と信心

千賀 眞順

現今我國に現存する民間念佛の諸型態

伊藤 眞徹

民間念佛實態調査

遠州大念佛と藝能(8ミリ映画使用)

坪井 俊映

雨乞念佛と民俗信仰(スライド使用)

平 祐史

―特に天草若宮地方を中心に―

六齋念佛講と村落

成田 俊治

融通念佛宗に於ける御回在行事

伊藤 唯眞

(8ミリ映画使用)

明山 安雄

第二部会

行誡上人の布教について

江良 成實

無量壽經における中国思想の一考察

吉田慧日丸

「極樂淨土九品往生義」における

稱名念佛について

佐藤 成順

曇鸞大師の往生思想

金子 眞補

興福寺奏狀の思想的背景についての

一考察

成田 貞寛

法身について

水谷 幸正

往生要集における觀勝稱劣論

藤原 了然

十往生阿彌陀佛國經と阿彌陀覺諸大衆觀身

―淨土教と疑似經典―

牧田 諦亮

「増一阿含序」について

宮林 昭彦

現代庶民信仰とその運動

安居 香山

―創價學會を中心として―

現代社会における非宗教化作用の諸相

竹中 信常

佛教寺院の地縁類型

藤井 正雄

政權動揺時代の西福寺

佐藤 行信

誓願と誓願畫(Pranidhi-Bild)

平野 真完

近世善光寺の開帳

―特に享和・文政兩度江戸開帳用記に基づく―

如來藏經についての一考察

鷹司 誓玉

Nettipakarana に就いて

賀幡 亮俊

彌勒授記におけるユーバについて

石上 善應

般若經の内容的發展について

眞野 龍海

文學に表われた淨土教

白川 恵俊

「スーフイズム」發達史上に於ける

若干の問題

石井 道彦

バスカルの人間觀

南 慈朗

佐藤賢順博士の宗教哲學思想

峰島 旭雄

社會變革における適應關係と宗教變容

中村 康隆

アビダルマ倫理

佐藤 良智

編集後記

佛教文化研究はこれで第十二號を出すことになった。岸門主はじめ研究所内外の論稿をまとめ、學界におくり得たことを宗務當局はじめ知恩院の關係の方々に感謝したい。佛教文化研究所は、宗門の合同によつて、來年度から教學院研究所に發展的に解消することになるが、名前は變つても、この研究誌は續刊されるものと信じている。望月信亨上人の發願によつて祖山の下に發足した研究所が、塚本善隆博士の指導のもと、淨土宗學を中心として廣く佛教

文化の研究と高揚に寄與して來た過去を顧みて多少の感慨なきを得ないが、その成果については、各自深く反省してみねばならぬであらう。宗門が遠忌を契機として飛躍的な展開をなそうとしているとき、教學の研鑽にたずさわる者の責務も亦、實に大なりといわねばならぬ。佛教文化研究第十二號を公刊するにあたり、淨土宗門全學人のより一層の自覺と精進を期待したい。(藤吉)

佛教文化研究

第 12 號

昭和38年3月25日 印刷
昭和38年3月31日 發行

編 集 者 佛 教 文 化 研 究 所
京都市東山區林下町知恩院山内
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. 12 March 1963

Published by

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

CHIONIN, KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 12

CONTENTS

Concerning the <i>Yōgi mondō</i>	
KISHI Shinkō	1
The Change of Direction in Japanese Buddhism evidenced in Honen's Establishment of the Jōdo School	
KATSUKI Jōkō	15
Random Notes on Hōnen's Motives for Joining the Clergy	
SANTA Zenshin	43
The Question of Buddha-Viewing and Buddha-Calling in the Pure-Land School —with Particular Emphasis on the transition from the Former to the latter, as evidenced in the Chinese school—	
TŌDŌ Kyōshun	53
The Composition of the <i>I hsing p'in</i> in the <i>Shih chu p'i-p'o-she lun</i> (Daśabhūmikavibhāṣā)	
SHIZUNAGA Kendō	63
Parikalpa and śūnyatā— a study of the first chapter, the <i>Hsiang p'in</i> (Lakṣaṇapariccheda), of the <i>Chung pien fen pieh lun</i> (Madhyāntavibhāga)	
KONDŌ Tesshō	75
A note on Buddhist upāya	
SAWADA Kenshō	97
Early Thirteenth-Century Sukhāvātī Salvationism in India —with particular reference to the life of Dharmasvāmin—	
FUJIYOSHI Jikai	117
The Religious Situation in Hawaii—with particular reference to Buddhism	
SHIMPO Gidō	123
Miscellany	135