### 佛教文化研究

第 9 號

### 佛教文化研究所

知 恩 院

1 9 6 0

號

目次

註譯

魏

書釋

老 志 (三) ·······

塚

本

誓

隆

当一岩

淨土敦學大會研究發表概要………(元三)

彙

報 ..... (107)

### 還 相 廻 向

論

海· 士: 教 10 お け 3 還 相 性 0 問 題

藤

吉

慈

海

はれるならば、それは宗教の堕落である。教条と云うのは、我々の命根を断つ双に過ぎない。我々の自己が宗教的になればなる程、已を忘れて、理を尽し、情を尽すに至らねばならない。 何等かの形式に囚ら 一西田幾多郎哲学論文集第七より

#### 序 説

 $\Xi\Xi$ 廻回の一般的意義と浄土教における二種廻向について

世親の廻向観

五 道綽の廻向観 曇鸞の廻向観

云 善導の廻向観

印 日本における浄土教者の廻向観

五云 親鸞の廻向観

現代における浄土教者の廻向観

論

### 序 說

うに、 生 ナ、エロスとアガペ、向上と向下、往相と還相、 る宗教的 極めて概略的な言い方ではあるが宗教の本質的構造にはタブーとマ 自利と利他、 見互に相反する二つの基本的な方向が考えられる。 目的にい 掃蕩門と建立門、 たらんとする方向であり、 還源と起動、 後者はその目的から再び 上求菩提と下化衆 真空と妙有というよ 前者はあ

還

相

硘 向

論

他のはたらきを忘れるならば、それも亦、 れるのみで、 のである。また、もしも浮土教が此土から彼土への往相だけで、彼土 はない。宗教的な愛はアガベとか慈悲とかいつて、利他的向下的なも な向上の愛は人間的な愛であつて、 るであろう。 向をもつことによつて、宗教としての必要なる條件をみたすことにな もとのところへ還らんとする方向である。宗教としてはこの二つの方 淵に堕在して、 がれぬであろう。現實の否定を説く掃蕩門の現實否定道は、あらゆる 路に専らにして、 みたし得ないことになるであろう。また人あつて、自ら心を向上の一 から此上への還相を説かなかつたならば、それは自利の一面が強調さ 宗教にとつて不可缺のものではあるが、 て、否定の否定としての肯定面に出ることなく、ただ徒らに虚無の深 向下を忘れた向上は單なる理想主義にすぎず、エロス的 利他の面に欠けることになり、 あらゆるものを真實に生かし、 解脱を得たとしても、その境地に止つて向下的な利 向下的な神的愛を内に含むもので それが單なる否定に止まつ 利己の妄執たるの謗をまぬ 宗教として充分な條件を 新たな現實の創造につ

ものである。 であり、 して理解されるのも、 上求菩提の道と下化衆生のはたらきは佛教において不可欠の二大要素 つことによつて、はじめて完全な宗教ということができるであろう。 還る還源の方向と、その本源から歴史を新たにつくり出す起動面を特 すことにはならないであろう。 くす建立面に缺けたならば、 大乗佛教において、 佛教にその兩面が具備されていることを物語る 眞空と妙有とが、絶對否定と絶對肯定と それもまた宗教として完全な條件をみた 華厳などにおいても、 その本來の姿に

22 力において、 既に向下的なものがそこに内在しているわけである。 ころの修行が言われるのもその故であつて、向上の出簽點において、 ることを示すものであろう。 はじまり、 であるとも思われる。 後點において既に向下が意識されており、 形においてはじまるかということである。一方から見ると、向上の出 て向下が、否定に對して肯定が、 は しているのも、 はできないが、この問題を解く一つの重要なポイントは、向上に對し 宗教にとつて極めて重要な問題の一つであつて、容易に論斷すること さて然らば、 [1] 一體どのような關係において考えられているであろうか。 上が完成してはじめて本営の向下がなされうる。向上の過程に 煩惱無盡哲願斷、 [6] 向上のはじめに既に向下的な大悲の誓願がなされてい 宗教における否定と肯定、 1:0 佛教にいう四弘哲願が、先ず衆生無邊哲願度に 路が徹底しなければ向下のはたらきは考えられ 法門無量輕願學、 「群生を荷負してこれを重擔となす」と 往相に對して還相が、いつ如何なる 向上と向下とは同時同處的 向上と向下、 佛道無上誓願成と次第 しかし、また一 往相と還相と これは

> 下のはたらきとしてもなお不十分なものにすぎぬとも考えられる。 考えられて來たかについて考察してみたいと思う。 0 いては範圍を浄土教に限定して、浄土教においてはこの問題が如何に の關係として廣く論究せらるべき重要な問題であるが、この小論にお おける向下のはたらきは結局「末通らざる」ものであつて、 |問題は宗教者の第一義的な求道の面と、利他的な社會的實踐の面 それ 11 [ii]

となつてしまつて、現實逃避的な消極的自利の教たるに止まり、 かい 教者の徹底した社會的實踐等、 宗教ということになるであろう。そしてそのような淨上教 にとって ないことになり、 は、現世は厭離せらるべき穢土、はやくすぎ去るべき假りの宿にすぎ 生とそれに續く還相に希望をいだいて彼土を欣求しつつ現實を生きる 可能であるとするならば、浮土教は現實の世界においては未來世の往 ら後のことであると一般に考えられている。しかも淨土に往生すると を救済し浮上に導くことである。 果を得た者が、現實の世界へ歸つて來て、未だ解脱を得ていない人々 いうことが、現世においてなされるのではなくして、 はたらきは、淨土教においては一度淨土に往生して、 求浄上が往相であり、 還相とは浮土から穢土へ還つてくることである。 係でとらえられてきた。往相とは穢土から浄土へ生れることであり、 周知の如く、浮土教においては、この問題は一般に往相と還相 もしそうだとするならば、 現世における浮土教者の還相的なはたらきや、浄土 還相とは還來穢國度人天で一度淨上へ生れて佛 到底考えられないことになりはしない 淨土教は現實を輕視する單なる未來教 したがつて還相という利他的慈悲の つまり脈雌穢土・欣 神通力を得てか 未來世において 太來

ないか。 利他を强調する究竟大乗淨土門等とは到底言い得ないことになりはし

それらのすべてが現代人に素直に受容せられうるかどうかが問題であ 相而における廻向とが説かれているが、 おいて、 教の新しい展開の方向を知りうることにもなるであろう。 會的實踐の問題や現實生活のあり方の問題が自ら明らかとなり、 ついても檢討してみなければならぬ。 るので、そのような浄土教の根本的契機たる往相と還相の問題や廻向 ることに氣づくであろう。淨土教においては往相面における廻向と還 このような疑問をもつて浄土教を眺めるとき、 同じ浄土教の中でも多彩な教義の展開がなされている。 往相と還相とに關連して廻向という考えが常に附 現代の浄土教者が一體これをどのように理解しているかに そのことによつて淨土教者の社 この廻向の解釋の如何によつ われわれは浄土教に 随 しかし、 して 淨土

と、淨土教における二種廻向の考え方から考察して行きたいと思う。えられて來たかを探究する前に、先ず廻向ということの一 般 的 意 義しかし、われわれは淨土教において往相と還相との問題が如何に考

## 二 三 廻向の一般的意義と浄土教における

する何ものかのために善根功徳をふりむけること、すなわち merit-向し、衆生に施與することであると解されている。つまり自己の意企義といわれる。すなわち自己の作した善根功徳を廻轉して菩提等に趣廻向とか回向という語は元來、梵語 pariṇāma の訳で、廻轉趣向の

838) transferenceということが廻向の一般的意味である。 實を求める心であつて、有爲を滅して實際を趣求するために、 法を廻して他に與えんと願うこと。第三の實際廻向とは有爲を厭つて 第二の衆生廻向とは、 とは自己の修した一切の善法を廻して、菩提の種徳を趣求すること。 生廻向・實際廻向の三種に分類している。すなわち、 向する所あるが故に、 淨影寺の慧遠 (523-592) は、 廻向し、 事行を廻して理所成の事に向う。 廻して圓融の行に向う。 六に比を廻して證に向う。 の因行に向う。 廻して他に向う。二に少を廻して多に向う。三に自の因行を廻して他 と實際廻向の説を、 趣向するが故に廻向と名づく。」 といつて、この菩提廻向と衆生廻向 られる目的の如何によつて決定する。唐代の華嚴學者の澄觀 の如く菩提廻向と衆生廻向と實際廻向の三種に分かれるのは、 善根を廻して、平等なる如實の法性を求めることである。 している。 善根功徳を菩提と衆生と實際とにふりむけることをもつて廻向の義と は果および實際に通ず。」 は 「廻とは轉なり、 次の三はみな菩提に廻向し、 四に因を廻して果に向う。 さらに十種に開顯している。 廻向と名づく。」と述べ、廻向を菩提廻向・衆 深く衆生を念うが故に、 九に世を廻して出世に向う。十に理に順ずる 向とは趣なり。 七に事を廻して理に向う。八に差別の行を と述べているが、 「廻向と言うは、己れが善法を廻して 前の十義の中、 次の二は實際に廻向し、 五に劣を廻して勝に向う。 自らの萬行を轉じて三處に これらは皆自己の修する 自己の修した一 すなわち「一に白を 初の三はみな衆生に 隋代の仏教學者 第一の菩提廻 廻向がかく 自己の 後の二 切の善 廻向せ (737 -

還

う」と説いていることである。 別随喜廻向」を否定し、 真の廻向は無所得の廻向でなければならぬとみて、 さらに廻向の意義について注意すべきことは、般若空の立場か かかる 「廻向の心は妄想分別にして 毒を 雑 「有所得取相の分 5

とである して、 の土に歸り、 その意味が少し異つている。すなわち還相廻向とは還相位における列 向の義であつて、 林に廻入し、一切の衆生を教化して共に佛道に向わしむるなり」と言 る廻向心のことであつて、それは自己の作した善根功徳を衆生に廻施 つている。これによると往相廻向というのは無量壽經等に説かれて 生じ已りて、 なり」と述べている。さらに還相廻向に關しては「還相とは彼の土に(®) 衆生に廻施し、共に彼の阿彌陀如來の安樂淨土に往生せんと作願する た疂鸞(476-542)は、往相廻向というのは「己が功徳を以つて一切 廻向と還相廻向のことであつて、 れるのは浄土教における二種廻向説である。二種廻向というのは往相 廻向については、 共に淨土に往生せんと願うことである。この點でそれは衆生廻 奢摩他、 一度び淨土に生れて後、 切の衆生を敎化して、 廻向の一般的意義と異らない。 更に色々と分類して説かれているが、 毘婆舎那方便力成就することを得て、 中國における淨土教の基礎を確立 共に佛道に向わしめんとするこ 大慈悲心をおこして、更らにこ しかし還相廻向は、 特に注目さ 生死の稠

を廻施する意味において、それはみな自力廻向というべきであるが 向を脱いている。 さて淨土眞宗では、 今まで述べたところはすべて自己の修する善根功徳 この廻向の意義に關して自力の廻向と他力の 如

> して、 向けかえると解することもある。またこの他に死亡した人のだめに讃 宗の他力廻向説であるが、それらについては後述することにする。 しめて、 彌陀佛が南無阿彌陀佛という六字の名號の中にすべてのものを具備 よるのでなくして、 いつている。これによると親鸞においては往相還相共にそれは自力に 陀廻向の法なれば、不廻向と名づけてぞ、自力の稱念きらわるる」と(s) えしむなれ。」といい、また正像末和讃には「眞實信心の稱名は、(8) 修した功徳を廻向して往生をねがう行ではないから、 3 真宗では、 いうのである。 親鸞 (1173-1262) は高僧和讃の中で「彌陀の廻向成就 なお廻向を廻思向道の意すなわち他へ向いていた心を浮土の一道に の廻向すなわち他力の廻向とみている。そして他力の念佛は自己の 往相還相ふたつなり。 これを衆生に廻施すると理解している。これが有名な浮土 この往還二廻向を自己の力によるものとせず、 他力すなわち阿彌陀佛の力によるものである。 これらの廻向によりてこそ、 これを不廻向と 心行ともに 爾陀 佛 眞 Knj

たかについて考察してみたいと思う。 教者の廻向觀を考察しながら、 のであるが、さらに以下インド、 者に廻施して佛道に向わしめる意において、 教體驗を得た後の宗教者の現實世界におけるあり方を如何に考えて 經念佛等をなすことを廻向というが、これは讀經念佛等の功徳を先亡 以上われわれは廻向の一般的意義と淨土教の二種廻向説を概觀した 彼等がその還相性の問題、 中國、 日本に亙つて、 廻向というのである。 主要なる淨土 すなわち宗

## (三) 世親の廻向観

いる。 に作願し、 • 作願 割愛しなければならぬ。 程多くの著作を残した彼がその数型的側面と、その浮土顧生者として 學を大成した世親 Vasubandhu は大體第五世紀頃の人といわれてい と名く。菩薩は入の四種の門を以つて自利の行成就す。應に つて教化地に至る。 して、應化身を示して、 前 ろの五種の果門を説いているが、その第五門を園林遊戯地門といい、 に」と述べている。 第五の廻向門において、 實踐面を明らかにしている駐に注目しなければならぬ。そして、その 種々岩察論議せられて來たが、 淨上の願生者であることを告白している。世に千部の論師といわれる 舎願生偈 るが、彼は瑜伽唯識の教學に力を注いだのみならず、 0 信仰の面を如何に調和統一していたかということに關しては、 菩薩は出の第五門の廻向を以つて利益他の行成就す」と述べてい 親學派と共にイ 卽ち「出の第五門とは大慈悲を以つて一 種の門は入の功徳を明かし、これは出の功徳を明かすと説いて 觀察・廻向の五念門という實踐の形に結晶され浄土願生者の (浄土論とか往生論ともいう) をつくつて、 廻向するを首と爲して大悲心を成就することを得る が 故 本願力を以つて廻向するが故に、 また彼は阿彌陀佛の浄土に往生して得られるとこ ンド大栗佛教の有力なる一派たる瑜伽行學派の教 ただ彼の至純なる浮土願生の念が禮拜・讃歎 生死の鼠質惱の林中に廻入し、 彼は「一切苦惱の衆生を捨てずして、心に常 ここではその問題に深入りすることを 切の苦惱の衆生を観察 是を出の第五門 自ら阿爾陀佛の 無量壽經優婆提 遊戯神通を以 知るべ 從來

するといつても、 浄土の願生者としての世親の廻向觀も、 は、 同じうするものである。したがつて、その有相莊嚴の浮土への願 る。 門は往相であり、 薩道を理論的な根據としていたと考えられる。 いるわけである。 と轉依とを基盤として此上と彼上、 説かれる 向門を強調せざるを得なかつたであろう。 にあっては、 る不住生死不住涅槃を菩薩道の根本として自己の立場を主張する世親 とつて浮土と此土は極めて密接に結びついていたとも考えられる。 の釋に説かれるような唯識智を憶とする十八回洋の浮土とその構造を 實智慧無爲法身を體とするものであるから、 入の世界といわれるように、 した世界ではないように思われる。しかもその彼上なる浮土が廣略相 此土を越えた世界のようでありながら、 五の廻向門は彼土に往生したる後の還相位においていわれることであ るのを見ると、 「般若に由つて生死に住せず、慈悲に由つて涅槃に住せざる\_(ピ) 結局、 してみると世親においては、彼上は勝過三界道といわれる如く、 世親において往相の四門は此土と彼土とにわたる實踐であり、 「無住處涅槃は轉依を以つて相となす」(3) 真質智慧無為法身の證得を意味するのであるから、 浄土教においても人の四門に對して出の第五門として廻 五念門のうち、 ここに彼の教學と信仰との基本的な類似性があり、 願生せられる浮土は廣略相入の世界であつて、 第五の廻向門は還相であることは明瞭である。 有相莊嚴の世界でありながら、 はじめの禮拜・讃歎・ 生死と涅槃とが密接に結びついて 他方それは此土から全く断絶 轉依と同様に無住處涅槃の菩 しかも不住生死不住涅槃の それは攝大乗論並びにそ したがつて浮土を願 のであるから、 作願・觀察の それは真 世親に いわゆ 廻向 L 4: かい JU

身の證得につらなるわけで、 智慧無爲法身を體とするものなる故、 一還相も可能になるわけである。 願生による無爲法身の證得の故に此上へ 浄土の願生が、 そのまま無爲法

#### 愁 0) 廻 向 徊

111 阿彌陀如來を見て、 る「我作論説偈 て廻向の意味に關しても、 を立場とする浄土教の教學を確立したともいえるであろう。(1) 親の洋土教が菩薩の立場において論ぜられているのに對し、 って世親においてはまだ自覚的でなかった「五濁の世」「無佛の時 けていることは言うまでもないが、 浄土教に歸したといわれている。その後彼は世親の浄土論 に 註 を 加 いたといわれるが、 向説を確立したほか、浮土論全假を五念門に配當し、 論におい | は廻向の意味を衆生廻向の意に解していることがわかる。世親は淨 向門とみている。 北魏の景戀 二門に分けているが、 無量壽經奉證や略論安樂淨土義を著わし、 そして彼の思想が四論の教學を通じて龍樹の影響をう (476 - 542)「信佛の因緣」と「佛の願力」を强調した。それで世 願見賴陀佛 心と五念門の實踐とによつて得られる五功徳門を入 洛陽において菩提流支より觀無量壽經を授かり、 安樂國に生ずるなり」と註しているのを見ると、 また「己が功徳を廻して普く衆生に施こし、 **曇鸞はこれに對して「廻向に二種の相あり、** 11 彼は世親の考えをさらに明瞭にし往還:廻 五臺山において出家し四論の學に通じて 普共諸衆生 彼は世親の浮土論を註するにあた 往生安樂國」とあるのを 浄土教の 教學的基礎 論偈最後の何 したがつ 彼は凡夫 共に

場所の變化と、 り。 は往、 数化地に至る。 察して應化身を示して生死の園煩惱の林中に廻入し、 利他教化が菩薩の白娯樂であるといつていることは正に注意すべきこ 是れ菩薩の自娯樂の地なり。 寓に至るべし。修行成就し巳つて當に教化地に至るべし。 相なり。謂く大乗正定聚に入りぬれば阿耨多羅三藐三菩提に 近 林遊戯地門の五門を說いているが、曇鸞はこれに註して「この五種 ているが、ここでも彼は往相も還相も共にみな衆生のためのものであ 廻向を主として大悲心を成就することを得るが故にと言えり」と言つ(s) 生死の稠林に回入して一切衆生を教化し、共に佛道に向うなり。若く は彼上に生じ已つて零摩他・毘婆舎那の方便力成就することを得て、 とである。 いつている。これによると、そこには浮土にいたるプロセスと修行の つて常に修行安心の宅に至るべし。 入川の次第の相を示現す。 土に鯖る還相の次第に關して世親は近門・大會衆門・宅門・屋門・園 ることを醍醐している。さらに此上から浮土に至る往相と浮土から此 に往相、二に還相なり。 浮土に入り巳ぬれば便ち如來大會衆の數に入る。衆の數に入り巳 作願して共に彼の阿彌陀如來の安樂淨土に往生するなり、 若くは選 世親も 本願力を以つて廻向するが故に是を出の第五門と名づ 修行完成後における利他行が説かれているが、 皆衆生を抜いて生死海を渡せんが爲めなり、 「出第五門とは大慈悲を以つて一切苦惱の衆生を觀 往相とは己が功徳を以つて一 入相の中、はじめて浄土に至る、是れ近の 是の故に出門を園林遊戯地門と稱く」 宅に入り日つて當に修行所居の屋 遊戯神通をもて 切衆生に廻施 教化地とは 選相と きな 7

といつているが、鼻鸞はこれに註して「應化身を示すとは法華經

菩薩の五念二利の根本が阿彌陀如來の願力を增上緣としていると感得 るとすべてこれを如來の側に歸して解しているところである。彙慧は がさらに佛願に徹底して、 爲す」ことを適確に示している。ここは三願的證といわれ、後に親戀 る第十八・第十一・第二十二の三つの願を引いて、 阿彌陀如來の本願力に緣るが故に」と述べて、(2) ……凡そ是れ彼の洋土に生るると、及び彼菩薩人天の所起の諸行は皆 ぬようであるが、論註卷末にいたつて、彼は阿彌陀佛の本願力を强調 するには非ずと云うことを知るべしとなり」といつている。ここまで(g) に由るが散に則ち能く自利す。是れ能く他を利せずして而も能く自利 能く他を利せずと云うこと行ること無し。應に知るべしとは謂く利他 向の因を以つて敎化地の果を證す。若くは因、若くは果、一事として 五門の廻向をもて利益他の行成就す。應に知るべし。成就とは謂く廻 る者なく、衆生を度すと示すこと遊戯するが如し。……菩薩は出の第 所有なし。無量の衆生を度すと雖も、 戯するが如し。二に度無所度の義とは菩薩、衆生を觀ずるに畢竟じて 生を度すること譬えば師子の鹿を搏つに、 の普門示現の類の如し。 したことは、 ところでは、 「然るに襲かに其本を求むれば阿彌陀如來を增上緣とするなり。 を首として大悲心を成就することを得たまえるをいうのであ 廻向とは佛が一切苦惱の衆生を捨て給わずして廻向 たしかであるが、 **昼鸞は世親の浮土思想を大體において祖述したにすぎ** 遊戯に二義あり。一に自在の義とは菩薩の衆 如來の廻向を知らしめんが爲めにその訓點 彼は親鸞が解釋しているほど他力廻向 而も實に一衆生として滅度を得 爲す所難からざるが如く游 無量壽經に説かれてい 「他力を増上緣と

説に徹底していたわけではない。

に、 1 ある。たとえ一生造悪の凡夫といえども、 の生活に入るものと理解していたであろう。それは尝慧が 生の理を證得するのである。 も、それは無生の理を證得した後の生活以外の何ものでもないわけで ることにほかならぬ。 であるから、 いないが、その往生の理解においては、生即無生、 はその無量壽經奉讃にみられる如く西方浄土の願生者であつたにちが が曇鸞自身は浮土の信仰生活をどのように考えていたであろうか。 以上は世親の浄土論に卽しての景鸞の浄土 西方の浮土に生れると信じて五念門の行を修するうちに、 生死卽ち涅槃なりと知る」無碍の生活である 西方の浄土に往生するといつても、 したがって昼鸞においては、 無生の理を證得すれば、 見生にして無生という如 思想なり、 それは無生の理を悟 見生無生を說くの もほや選相廻向 廻向観である いうよう 自ら無

## [五] 道綽の廻向観

る。 異を感じたと傅えられ、道俗の歸依も篤く、 土教のこの書に負うところもまた大なるものがある。 と二百遍に及んだといわれる。 するにいたつた。 で景鸞の碑文を見て、 していたが、 この書は弟子善導の觀經疏の先驅をなすものであつて、 (562-645) は 隋の大業五年 稱名念佛すること一日に七萬遍に及び、 續高僧傳卷二○によるに、 その芳躅を慕い、 (609)著作としては安樂集二卷が傳つてい 四○歳のとき、 同寺に留つて専ら浮業を修 觀無量壽經を講ずるこ はじめ涅槃經に精 汶水石壁の玄中寺 彼は曇鸞に私淑 種々の競

る だけで、 ころの諸業をもつて阿彌陀佛に廻向して、彼の國に至れば 六 通 を得 彼の廻向思想も原理的には不住生死涅槃にもとずいている。しかも① て①は道に住まらず、 は往還二廻向にわたり、 て悲念して善に向わせること、⑥廻入して分別の心を去ること。そし を廻して上に向うこと、 て、この世へ還り衆生を救うこと、②因を廻して果に向うこと、 ある。そしてその廻向の功を以下の六つに分類している。①修すると 苦を愍んで西方に廻向することを勸めて大益を成ぜしめんとするので であるが、修行が十分に満たされず、 うに述べている。 して、淨土教の獨自性を强調した。なお廻向の意味に關して、 の十念成就は過去の宿因に由るものであるから別時意ではないと主張(②) 確にし、また攝大乗論の臨終の十念は但だ往生の因となることを得る 天台・淨影 卽時に往生することはできないという別時意説に對し、 ・嘉祥の觀經疏に對して、 すなわち一切衆生はみな佛性があつて成佛を願うの ②③①は世間に住まらずといつているように、 ②③④は往相、 ④ 遅を廻して速に向うこと、 輪廻を免れないので型者はその ⑤⑥は還相にあたるようであ 聖道門・淨土門の區別を明 ⑤衆生に廻施し 次のよ (3) 觀經

所ぞ。こ 以つて卽ち大乗正定聚に入る」ともいつている。また「若し能く明ら 是れ安樂國に生ずるの時なり。 るいは不退が考えられるが、安樂集によると「此の命跡ずる時、 たであろうか、 さらに道綽は浄土の信を得た人の究極的境地をどのように解してい といい、また「佛の願力の故に卽便ち往生す。佛力の住持を 般に淨土教において到達する境地としては正定聚あ 一たび正定聚に入れば更に何の憂うる 削ち

> また 息として感得していたであろう。 生において願生の心決定するとき不退を得るということも、 **寛廣略相人の淨土であり、それは無生の世界であるから、彼とても現 綽とても
>
> 臺鸞の影響を
>
> 張くうけて
>
> いるので、
> その
>
> 行相莊嚴の
>
> 浄土は** に 濁の世の自覺の强かつた道綽としては、現生における成佛で は ざる無し。一たび彼の國に到れば卽ち正定聚に入る。この修道一萬劫 願して西に向へば、上は一形を盡し、下は十念に至るまで、皆な往 方に至り、位不退に階す」と述べている。また「若し能く意を作し回(3) は彼の國に生れて、正定聚または不退にいたると解している。末法五 と功を齊うするなり」と。これらの文によつて推察される如く、 いよ。壽の長短に隨つて、 て卽ち至り位不退に階す。 かに佛經を信じ淨土に生ぜんと願ずれば、壽の長短に隨つて一形にし 有相莊嚴の淨土への願生が素直になされ得たであろう。 「若し幾心して西に歸せんと欲すれば、單に少時の禮觀念等を用 向終の時に臨んで、光臺もて迎接し迅に彼 此の修道一萬劫と功を齊うす。」ともい 己證の しかし道 な

#### 云 善 導 0) 廻 [i] 観

や道綽 くの民衆の歸依をうけたが、 の門に入つて淨土教を究めた。その後、 年、二十九歳のとき、 子在世の頃である。 善尊(613-681)は隋の煬帝の大業九年に生れたが、 (562-645) によつて、その真意が明らかにせられては 幼時に出家して諸宗の學を究めたが、唐の貞觀九 道綽禪師に謁して觀無量壽經の講説を聞き、 當時は佛教も盛んであり、 都、 長安に出て念佛を弘め多 日本では型徳太 浄土教も景観 1: 7

還相廻向論

8 L ための数であつて決して聖者のために説かれたものではない」と主張 佛を排して平易な稱名の念佛をすすめた。さらに浄土の教は「凡人の して一向に専ら彌陀佛の名を稱せしむるにあり」といつて、(8) に善導は有名な觀經疏を著わし、 なる稱名の念佛ではなくして質習困難な觀念の念佛であつた。 のための教えであると解していた。そしてその説くところもまた平易 く浄土数も行われていた。これらの諸師は觀無並壽經をみるにして が、 意を開頻した。 浮上数を凡人の救の数であると、これを主候的に理解し、その真 なお浮影寺の慧遠や天台の智顗や嘉祥寺の吉臧等の理解にもとず これを凡夫のためとみず、 章提希のような菩薩の化身とか聖者 「佛の本願に望むれば、意、 概念の念 衆生を しかる

なお彼は三心釋の中で、廻向發願心を解釋して「廻向發願心と言うなお彼は三心釋の中で、廻向發原心を説明する時に、有名な二河白道の喩をて、彼の國に生ぜんと願ずるが故に廻向發願心と名く。」といつていて、彼の國に生ぜんと願ずるが故に廻向發願心と名く。」といつている。そして、この廻向發願心を説明する時に、有名な二河白道の喩をる。そして、この廻向發願心を説明する時に、有名な二河白道の喩をる。そして、この廻向發願心を説明する時に、有名な二河白道の喩をる。そして、この廻向發願心を説明する時に、有名な二河白道の喩をる。そして、この廻向發願心を顧明する時に、有名な二河白道の喩をる。そして、この廻向發願心を解釋して「廻向發願心と言う。

成佛に至るを亦回向門と名づく」と還相廻向の意を述べている。觀經に回入して衆生を教化すること、後際を徹窮して心に厭足なく、乃ちさらに彼は往生禮證偈に「彼の國に到り已つて六神通を得て、生死

なり、 も亦、 稍名常懺悔の中に、 おける現賃生活は淨土願生への二つの契機たる二種の深心に統一され ては一應當然のことではあるが、彼においては、 體的死後と考えていたことは明瞭である。機の自覺に徹した善導とし せば慶喜何ぞ極まらん」といつている如く、彼は往生をわれわしい。 である。しかも「命を捨て已後、彼の國に生ずることを得、 び淨土に往生して六神通を得てから後のことであると考えていること 説き示している。ここで注目されることは、彼もまた還相廻向は一度 が、これは阿鰯陀佛の浄土に生まれて、方便力を成就し大慈悲心をも 硫第四には くして、衆生の心想の中に影現す」といつてるように、 ば真質の往生は肉體の死後と考えながら、彼は ていたのである。そしてこの二種深心の生活は自ら三業を浮め、 つて、生死の穢土に還つて來て、衆生を敎化して佛道に向わしむるを おいて淨上の實在を信知しつつ至純な信仰に生きた人のようである。 生死に回入して衆生を教化するを亦回向と名づく」といっている 四 廻向というのであつて、 方極樂は思議し難し」とうたい、また 「また回向と言うは、 無作の利他行をなしたとみるべきであろう。 回向に往相と還相の二種があることを 彼の國に生じ巳りて還つて大悲を起 「願陀の身心法界に通 「彌陀佛國は能 浄土教者の往相時に 彼はこの世に れの肉 所の感

## 【七】 日本における浄土教者の還相廻向觀

見ることができないように思われる。しかし彼が善導を彌陀の化身と達するが、法然の還相廻向觀は善導と殆ど同樣にして、格別の發揮を日本の浄土教は、善導に専ら歸依した法然にいたつてその頂點に到

慈心( 心なる点は同じであるが、 つて還相の心はいらないと言つている。 必ず具す必要があるが、 相の心を起すのではない、としており、 牒第九」によると、 んとするものであるに対し、 もあつて、一定していない。たとえば下品生の機は、往相の心だけあ るとしており、 あるかどうかについては異説がある。 ことについては異説はないが、往相において還相の心をおこすべきで 同異に腐して、 さらに浮土に願生せんとする者が、 浄上に往生するには唯、 -1297)先ず浄土に生じて後、 鎭四派日旗流の祖、 慈心は二者は全く同じであるとし、寂意は共に大栗 は 浮土宗鎮西派一條流の祖、 往相の心と共に 還相の心も共に具えて往生す 選相の心は具するものもあり、 菩提心は先ず維濟の心を起こして他を救わ 選相廻向は自己の迷いに沈淪しているこ 往相廻向だけで可能であり、穢土より還 生死に選入して衆生を化せんとす 良原返悉 (1251-1328) は往相は 往相廻向の心を起すべきである 聖問 (1351-1420) の決疑鈔直 また鎮四派小幡流の祖、 また還相廻向の心と菩提心と 禮阿然空( 具せざるもの -1297)**以**空

ているところに、その他力廻向説の特色がみられる。生者のものではなくして阿彌陀佛が凡夫に與えたまうものであるとしものと解しているのであるが、親鸞は、往相廻向も選相廻向も共に願要するに還相廻向の心を以つて、淨土を願生する者の自らおこすべきるものであるからその意味は大いに異つているとしている。これらは

## 「八」親鸞の廻向觀

得する相であり、 なり。 と言つている。 若は囚、 淨土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。 のであるとした。すなわち、「教行信證」の「教巻」の日頭に「謹んで れているところであり、そのすべては、 願力に徹底して、 えるところに非ることあることなし。 に證が誓われていると見たのである。親鸞はさらに阿賴陀佛の大悲小 ては、「聞異名號」に行、 念」に行、「若不生者」に證を、そして、 である。すなわち、 宗教的假殿から、この四法の根據を阿爾陀佛の本願の上に見出したの 親鸞は教行信證の四法をもつて一宗の規模としたが、 「それ眞宗の教行信證を案ずれば、 往相の廻向に就て、 若は果、 けだし往相とは念佛者が浮上に往生して 教行信證の四法の根據は、 一事として阿彌陀如來の清淨願心の廻向成就したま 還相とは往生の後、 第十八願の「至心信樂欲生我國」に信、「乃至十 眞質の教行信證あり」と述べ、(39) 「信心歡喜乃至一念」に信、 再びこの土に還死して衆生を化 因浮なるが故に果も亦浮なり。」 (4) 如來大悲廻向の利益なり。 一つには往相、 如來の凡夫に廻向せられたも 第十八願の成就の文にお 阿爾陀如來の本願に説か 「即得往生 彼はその深 二つには選相 「證経」に

崩 妙位、 生に正定聚の位に住し、 益する 往机、 住するが故に必ず減度に至る。必ず減度に至れば卽ち是れ常樂なり。 た證大涅槃の願と名くるなり。然れば煩悩成就の凡夫、生死罪濁の群 滅度之順、 就された真質證であるとする。 由つて必ず大涅槃を超證すべし」(信卷)といい、他力念佛の行者は現 としている。 他教化の果をえしめ、 槃は卽ち是れ無爲法身なり。 大果を得るのである。減度の大果とは阿爾陀佛が第十一願において成 行えしむれば、 むなれ。 ち是れ法性なり。 相廻向の大慈より、 り」と言つている。 から廻施せられたもので、 樂は削ち是れ畢竟寂滅なり。 と述べている。 無上涅槃の極果なり。 「相廻向の心行を獲れば即の時大乗正定案の數に入る。 相をいう。 大不思議にて、 選相ふたつなり。 往相の廻向ととくことは、 難思議往生、謹んで真實證を顯さば、 さらに宗教的質踐としての行信に関しては「斯の信 生死すなわち涅槃なり。 そしてこの二種の利益は、 法性は即ち是れ眞如なり。 また正像末法和讃には 還相廻向の大悲をう、 すなわち諸有に処人して、 また浄土高僧和激には 往相廻向の利 臨終 これらの廻向によりてこそ、 すこしも凡夫の發起するところではない 則ち是れ必至減度の願より出でたり。 無為法身は卽ち是れ質相 寂滅は卽ち是れ無上涅槃なり。 そして親鸞は 念の夕には真質報土に往生して減废の 社能には、 爾陀の方便ときいたり、 還相の廻向ととくことは、 如來の廻向なかりせば、 「南無阿彌陀佛の廻向の、 眞如は即ち是 れ もともと阿彌陀 選相廻向に廻 「膯疮」において「必至 彌陀の廻向成就して、 則ち是れ利他国滿の 普賢の徳を修するな 心行ともにえし なり。 入せり。 正定聚に 質相は即 悲願の信 如來の願 一如な 無上涅 行に 利 ま 淨 往

> て、 **廻向を我等凡夫にあたへましますなり。** 13 上の菩提は は中すなり。」(4) なるが故に、これをもて如來の廻向をば、 んがために、 後の列祖もまた師の説をうけつぎ、 「阿彌陀如來の因中に於て、 凡夫のなすところの廻向は自力なるが故に、 阿彌陀如來の凡夫の爲めに御身勞ありて、 廻向成就し給ひて、 かがせん。」 と述べている。 ともいつて他力廻向説 我等凡夫の往生の行をさだめ給ふと 一念南無と歸命するところにて、 殊に運如はその御文章(三ノ八) 故に凡夫の方よりなさぬ廻向 行者のかたよりは不廻向と 此廻向を我等にあたへ 成就しがたきにより を強 調している。

り、 るもの 活ということはできない。 は必ず滅废すなわち涅槃に到ることを信じて、 8 のではない。 到ることが約束されているということであつて、 も滅度そのものではあり得ない。 る位をいう。 定聚と滅炭の關係であつて、 要するに浄土真宗においては現生において他力処向の を選相位とみることはできない。 それはやはり凡夫的なものであつて、 日々報恩の生活にいそしむわけである。 信仰を確立することによつて正定緊不退の位 とい わなければならぬ したがつて正定聚に住する生活を以つて直ちに減度的 したがつてそれは減度と密切な關係を保ちながら、 それはあくまで往相位の生活であつて、こ 正定聚は滅废に到ることを約 正定聚に住するということは滅废に 如 何に利他的な生活では 佛の慈悲行とは本質的に異 ここで問題となるのは 佛恩の尊さを感謝し 正定聚は減度その に住し、 信 内間の死後 東されてい 心 をうけ あつて しか

還相廻向論

## 「九」 現代における淨土教者の廻向型

ない。 して るるのである。 選 順 7 も我身の罪業をいささかなりと知らせていただいたことは、 る 7 單獨に修行せられたのではなく、常に近くわれら衆生の世界に來たつ てまつりつつあつたのでなかつたか。法職菩薩はわれわれと無關係に 法臓菩薩兆載永劫の御修行に裏づけられておるのであつて、 常信以前を單なる迷妄無信の狀態と考えるけれども、 相とし、信開發以前を以て還相と理解すべきであろう。 X2 して、信前・信後を分別するならば、 中で、次のように言つている。 て注目すべき二三の淨土教者の廻向觀について述べてみたいと思う。 永劫御修行の經文を拜誦すれば、その一文一句が肺肝をつくものがあ 一相廻向に對面せしむることによつて、 にも逆にも不可思議なる還相廻向の事質に對面するのである。 如來の御辛勞であつたと懺悔せざるを得ないのである。これによつ 先ず第一に淨土眞宗大谷派の曾我量深はその「大無量壽經聽記」の これまで歴史上重要な淨土教者の廻向觀をみて來たが、 過去永劫のわれわれの反逆の姿が限に浮ぶのである。 われわれは家庭や社會の有縁の人々を始として、天地禺物の上に われわれを養育教化せられたに違いないので、「大經」 (われわれ)は反逆と疑謗との劍を向け、あらゆる妨害を加えた 過去· 現生における限りなき還相の養育に對する自身の反逆 選相廻向は單なる果後の來生の要請に止まるものでは 「われわれは普通に信の一念を起點と いわゆる信以後の相紐を以て往 自身の往相を成就し證明せら 質は願 われわれは通 現代におい 今日せめて それに對 容易なら 勝行段の 陀の因位

限りがない。 る。 る。 ٤, ものについて言うならば、 て、この往相の道は限りがないと思う。つまり一人一人の衆生という てみるならば、それはさらに廣大無邊な還相でないか。 る 即ち衆生の自利、この往相に對しては、 き往相の道というものが、 成立するのである。そうして、それが結局はその大いなる還相のなか りたまいて本願を起させられたということそのことが、 來生の還相の裏づけである。 (45) れは選相であろう。 であるというのは一應の道理であつて、 12 選相の意義を持つわけであると思われる。 の還相というものを示してくださるのではなかろうか。 もつて、 還 極であると説かれておるわけである。 えに、われわれはそれをめじるしとして、往相というものがはじめて から還相が始まると、一應考えられるわけであるが、 相というものではなかろうかと思うのである。 往相は限りなく續くであろうと思うのである。 けれども、 けれども、 かくの如くして限りなき衆生がその次その次と生まれて、 われわれを喚び覺してくださる、その事柄がわれわれに一つ 自分が佛になつたから往相はそれで終り、 それが佛の本願の御廻向であるが故に、その次その次 もう一つ佛の大いなる本願というものをもつて照らし けれどもその人自身からみれば、 そこに成立するわけである。 往相というものは一度しかない また、 だから佛になつてしまえば、そ 「この佛が、 佛の根本の本國がおのずから 眞質の義からいえば昇道無 われらにあつては 佛が南無阿 往相が成就してそ 生死の世 衆生からみれば これ 大きな一つの 事質は 我等の往 それあるがゆ かくの如くし わけであ 往相であ から選相 限りな 往相に 來た

して、 て往くものは往相の道を辿るものである。根本に佛の本願があるから から自分は還相だ、と言つた人は一人もいない。みな佛の本願に乗じ どこまでもどこまでも往相しかないと、 みれば往相である。往相卽ち還相であり、 行くのである。それは如來の面からみれば還相であり、衆生の面から とはないわけである。それゆえに限りなき生死流轉という、 れば、この還相のあるところ常に往相である。どこまで行つても自分 ているのである。けれども、 つまり誓願一佛乗というものであろうかと思うのである。 相の道、 議の意義があると思う。涯しなく盡未來際まで續くところの、この往 で終つたということはないわけである。そこにはじめて本願の不可思 ざるを得ないと思う」と述べている。 いところの宿業のうちにありながら南無阿彌陀佛が限りなく流行して 人が殺われるが、自分一人が救われてそれで濟ましておるというこ われ衆生の願いにしたがい、往相・還相の解釋というものが施され 佛の無上涅槃の道というものは極りがない。 それが南無阿彌陀佛というものでなかろうかと思う。それが 如來の本願の真實の御精神から申します 言わざるを得ないと思う。 還相卽ち往相であると言わ 自分の仕事はこれ しかし、 はてしな 昔 b

て、天地萬物の上に順にも逆にも不可思議なる還相廻向の事實に對面れるようである。「われわれは家庭や社會の有緣の人々をはじめとし界に還相してくるという風な素朴な浮土教的思想については明確な説界に還相してくるという風な素朴な浮土教的思想については明確な説料は佛の還相であるから、われわれが死後淨土に生れて、再びこの世種我師によれば、われわれにとつては、ただ往相のみが存する。還

int.

廻向

向の事實があると、還相を内觀的な事實として把握していることがする」と述べているところをみると、順逆あらゆるものの上に還相

かる。

で、 佛と凡夫との關係は對應的呼應關係ではなくして、むしろそれは背面 う往相的活動として具體的でなければならぬ。 る。 働きは、それがそのまま現實界における佛の積極的な教化活 的に現實界における教化活動として具體化する。 否定の働きは單なる自己否定として止まるものではない。それは積 道に向わしめる働きといわれるが、生死の現實界に廻入する佛の ということは、生死の稠林に廻入して、一切の衆生を敎化して共に佛 濟という働きのうちにのみ佛が存在するということである。 を救濟してつくさない間に已に佛になつたと説かれていることは、救 のである。救済の働をしない佛は生きた佛ではない。佛は十方の衆生 が、それは佛が自ら自己否定することによつて、その大悲行を行ずる 火中に生ぜねばならぬ。 方向は佛の自己否定の方向である。 的にそむきあつている。このような背面的關係にあるとき、 いるがそこにはバルト神學の影響が見受けられる。 働きは、 降りるためには、佛は一度逆轉しなければならない。佛の凡夫への 次に淨土真宗本派本願寺派の星野元豊教授は、 この浄土教における還相性の問題を、親鸞を媒介として追究して そして、 現實においては人間の佛への働きとして活動しているのでな このような積極的な教化活動は 「回向を首として大悲心を成就する」 佛は淨土の命を捨てて三界難生の 「共に佛道に向う」とい それ故に佛の人間 即ち佛の自 その著 星野教授によれば 「沿土」 邑否定 還相廻向 動 という であ 0

るが、 ければならない。 る。 る おいては還相卽往相である。 佛への働きである。 なわち佛は自己否定するところに佛として積極的に存在するのであ の相をとる。その相を往と還とに分けたに他ならない。具体的活動に に分けうるにすぎない。廻向という一つの大悲の働きが具体的に二つ を静的に分析したとき、 いているということである。 廻向とは佛の自己否定即佛の自己肯定において成立する働きであ 親鸞は 本來それは一つの働きである。 「高僧和讃」で ひとはこの二つの働きを別々のものと考えがちであ 人間が佛へ働いているということは、 佛の人間への方向と人間の佛への方向と二つ 佛の自己否定即佛の自己肯定である。 それは本來一つの働きであるが、これ 佛の人間への働きが卽ち人間の 佛が人間 す

彌陀の廻向成就して

往相選相ふたつなり

これらの廻向によりてこそ

心行ともにえしむなれ

ある。 このことを鮮明にしているのは親鸞の南無阿彌陀佛の解釋である。 具體相においては、 還的自己運動において佛は大悲を成就し、そこに自己を満足するので び自己へ歸向するという佛自らの自己運動である。かかる佛自らの国 自己を否定することにおいて自己を肯定し、 しなければならぬ。往相と還相とにおいて成就される廻向は佛が自ら といつているが、これも平板に理解することなく、 まことに救濟の働きは佛の「自娯樂」である。それは現實界の 人間の宗教的實踐として活動しているのである。 かくすることにおいて再 動的具體的に理解

> 結晶であり、 戀においては、 佛の自娯樂の現實化である。(\*) 南無阿彌陀佛という念佛は 現實における宗教的實踐の

である。 廻とについて、次のように述べている。 て現われることもあれば、 迹であるということを人が中すだけでなく、御自身におつしやつたり 往相廻向の教化であったが、この垂迹の信仰が強くなって、 である。大體法然上人の御教えには七十才以前にはもつばら願往生の にこれをいえば、それは勢至の往生人が還相して毎日化益なさること が勢至菩薩の應現であるとの信念が次第に強くなられた。これは當時 が往生した人々のこの世に還つたことである。かように信ずべきもの とに現われるもので、 いろの人の姿、人々の交わりの間に現われることもある。 ちろん、いろいろの仕事となつて現われることもあれば、 生人の尊い力がこの世に現われて來ることで、その現われは花となつ が、これは輪廻の姿であつて、 は ということは、ただ極樂へ行つた者が、またこの世へ戻つて來るとき 信仰は高まつたものである。そこで一つ考えておくべきことは、 書いたり彫刻をしたりなさるほどになつたのであるから、 一般的になつていた本地垂迹の思想にもよるものであるが、 次に淨土宗の指導的立場にある增上寺法主権尾辨匡博士は還相と輪 どこかの赤ん坊に生れて出て來る、こういう考え方が普通である あらゆることを一つの還相なりと受取る。 香いとなつて現われることもあり、またも 還相ではない。還相ということは、往 晩年の法然上人には自分自身 あらゆるこ よほどその 同時にいろ 選相

以上三者の還相廻向に對する理解のし かたの基本的な點を略述した

的でなく、いわば立體的に、靜的でなく動的乃至頃環的に理解されて理解されて來た還相觀が輪廻として否定せられ、往相と還相とが平面とみているようである。ここにおいて、從來の淨土教において素朴にが、三者共に還相を輪廻と區別し、自己に内感される佛の宗教的働き

### 

論

いることに注意すべきであろう。

あり方、 從來の素朴な表現をもつ淨土教思想が現代人の宗教的要求にマッチし の宗教といわれ、 なくなりつつある事質に目を覆つてはならぬであろう。淨土教が群崩 その自主性自律性の尊重されることを以て特色とする現代において、 體的に理解することによって、 な有神論的宗教においてはその非神活化 浮土教はそれに相應しい展開をとげたであろうか。 祖述的である批難はまぬがれぬであろうが、みなその努力を惜まなか もつ浄土教も、 教的情感に満足する人々に限定するならば、從來の如き素朴な表現を つた人々である。 い教義の體制を整えなければならぬであろう。淨土の列祖は主として 以上、 トマンによつて提唱せられているが、浄土教においても、それを主 本來、 その理解のしかたについて、概觀して來たが、人間の理性と 還相廻向の問題を中心として、淨土教における信後の生活の 萬機普益を標榜する淨土教であるならば、現代に相應し それなりに何等かの宗教的役割をはたすであろう。し 近代という時代の、中世よりの飛躍的發展に對し、 その救濟の對象を一文不知ではないが、 その非神活化が敢えてなされねばなら Entmythologisierung がブ キリスト教のよう 中世的な宗

> が、 曾我・星野・椎尾の三師とも認められるところである。 開を阻止するような内部的契機も認められる。 その往相の生活の中に佛の還相が色々の形で體驗されるということは どこまでも往相のみといつていられる。たしかに浮土教者にとつて、 き、それによつてわれわれは信仰を確立し、 は信前信後を通じて浄土に往生するまでを往相とみているようである るが、これは非常に重要な理解のしかたである。 らしめる一つの要素は、 に深く立入る餘裕はないが、淨土教をして、より完全な現代的宗教た ぬであろう。 た如何にあると思われる。曾我師は信前を還相、 曾我師は廻向は他力廻向であるから、信前に佛の還相 が は たら しかし今日の教團にはそのようなラディカルな批判や展 私が今まで論じて來た還相廻向の理解のしか それからは昇道無窮極で 筆者はそのような問題 浄土教一般において 信後を往相とみてい

淨土教の新しい教義の綱格として、 相ということになる。 此土の現實に歸ることが還相である。しかし、本來の家郷ともいうべ し、此土に淨土を建立するのが、たてまえである。 かの問題が残るが、 通にいう往相がむしろ還相であり、普通にいう還相が衆生救濟への往 るわけであるから浄土に還るというべきで、その關係は逆になり、 き浄土を主體としていえば、浄土に行くというより、 ら彼上の理想の世界へ行くことが往相であり、そこから利他のために ねばならぬ。 しかし往相・還相の問題は、此土の現實を主としていえば、 その要点を述ぶれば、 佛教本來の立場からすれば、 そしてなおその浄土を彼土とするか此土とする 此土往生の思想が真摯に考案され 稱名念佛あるいは信仰を深かめ 此土において成佛 この点に關連して 真實の家郷に歸 此 1:

還

相

六

**废宗教的死を體驗することなしに眞の宗教的生活はあり得ない。現實** あろうが、肉體的死がそのままで宗教的死ではありえない。現實に一 來の立場からいえば、死ということは肉體的死というよりも、 である。往生を肉體的死後の來世に限る立場も考えられるが、 その體驗を得てから後を衆生救濟のための往相とみる。その場合現生 に死して新たによみがえるところに眞の宗教生活があるので あるか 宗教的死でなければならぬ。 においてその體驗を取得するから、それは此土往生ともいわれるわけ ることによつて得られる宗教體驗をもつて本來の家郷への還相とみ 死後とは宗教的死後と解することができないであろうか。 宗教的死こそ重視すべきものであつて、往生を死後とするなら、その 浮土教が内體的死のみを重視することは如何なものであろうか。 肉體的死も宗教的死の一契機にはなるで むしろ 宗教本

淨土教に對する批判にも答えうるであろう。(51) 浄土教者の宗教的體驗を通してなされるならば、そのよろこびは筆者 ろもあると思うが、これを機緣として新しい淨土教の理解と展開とが 人のものではあるまい。 以上は淨土教の新しい展開への一私見である。いろいろ未熟なとこ

> 1 ぜば、即ち徃生を得」 號を聞いて信心敬喜乃至一念し、 至心に廻向して彼の國に生ぜんと願 嚴經第十五、十廻向品、 とあるのは、廻向の一般的意味と解される。 是の如く廻向し、此の善根功徳の力をして一切の処に至らしむ」(舊華 一此の菩薩摩訶薩は一切の諸の善根を修習するとき、 (無量壽經卷下、大正藏十二卷二七二頁中段) 大正藏九卷四五五頁上・中段)とか 彼の善根を以て 「其の名

- 2 大乘大義章第九廻向義、 大正藏四四卷六三六頁下段
- (3) 華嚴經疏卷第二十六、十廻向品、 大正藏三五卷六九四頁下段
- 六九四頁下段六九五頁

4

上段

- 5 大品般若廻向品、大正藏七卷八八二頁上段
- 6 徃生論註下卷、淨土宗全書一卷二三九頁下段
- 7 往生論註下卷、淨土宗全書一卷二四〇頁上段
- 8 淨土高僧和讃、大正藏八三卷六六一頁中段

法然は「あ

- 9 正像末法和證、 大正藏八三卷六六六頁上段
- 淨土宗全書一、一九三頁

業となるなり」といつているが、業とは未來往生の業因の意味ではな(5)

くして、敢えて念々に往生の業となるとこれを現生における淨土教者

の自然法爾なる利他的活動の意に解するならば、

「真の絶對的受動からは絶對的能動が出て來なければならぬ」とする

みだ佛は一念に一度の往生をあてをき給へる願なれば念ごとに往生の

- 11 **淨土宗全掛一、一九八頁**
- 12 世親、攝大乘論釋、眞諦譯、卷十三、大正藏三一卷二四七頁中段
- 13 同

西田幾多郎博士の

- 14 たとえば「以佛名號爲經體」とあるは 觀無量壽經にとく下下品の機を 凡夫と規定していることがわかる。 意識しておるし、 かに凡夫の立場であることは言うまでもない。 「又如劣夫跨驥不上…」とあるは他力の機を明瞭に また「見生而無生」の立場も明ら
- 17 16 15 淨土宗全書一、二三九頁~二四〇頁
  - 二五三頁~二五四頁
- 一九八頁
- 二五四頁~二五五頁

18

19

二五五頁上段

- 20 **静上宗全書一、二五五頁上**
- (21) 安楽集上、大正藏四七卷一〇頁上中段
- 22 23 上下 二〇頁下段 一一頁中段
- 24 Ŀ. 一二頁中段
- 26 25 八頁下段 六頁下段
- 27 九頁上段
- 28 **淨上宗全書二、七一頁下**
- 29 上段 觀經疏玄義分第一、淨土宗全書二、五頁上段、 および八頁下段~九頁
- 30 觀経疏散義第四、淨土宗全書二、五八頁下段
- 31 善導往生禮讚偈、淨土宗全書四、三五五頁下段
- 32 觀經疏散善義第四、淨土宗全書二、六〇頁下段
- 33 觀經疏散善義第四、淨土宗全書二、六〇頁下段
- 34 徃生禮證偈、淨土宗全書四、三七三頁下段
- 35 // 三七二頁上段

36

- 選撰集に「仰討」本地・者四十八願之法王也、 佛」俯訪⑴垂迹」者専修念佛之導師也」といい、また「何況大唐相傳云善 導是彌陀化身也」とある。 十劫正覺之唱有」憑:干念
- 37 證空觀經散善要義釋觀門義鈔卷三、大日本佛教全書五五、三五四頁上
- 38 淨土宗全書七、五七五頁下段~五七六頁上段
- 39 大正藏經八三、五八九頁中段
- 六一七頁上段

 $\widehat{40}$ 

- 六一六頁上中段
- $\widehat{42}$   $\widehat{41}$  $\widehat{43}$ 六六一頁中段 六六六頁中段
- 44 六九一頁上段
- 還 相 廻 向 論

- 45 自我量深、大無量壽經聽記一四頁~一五頁
- 一八頁~二〇頁

46

11 11

- 四頁
- 星野元豊、 净土一三頁~一六頁

48 47

- 49 椎尾辨医、法然上人の影一五七・八頁
- 51 50 法然、 つねに仰せられける御詞、昭和新修法然上人全集四九二・三頁
- 西田幾多郎著哲學論文集第七、一四九頁~一五〇頁

# 燉煌畫觀無量壽佛經變相に於ける未生怨因緣譚の

### 完成經過

Ŧį, 一、問題の所在 日本の浄土曼陀羅の荷つた意義 観經諸注疏の佛教經典史上に於ける性格 燉煌書阿彌陀浄土變相の未生怨因糅圖相 諸注疏に於ける未生怨因欲譚の完成經過

のである の上に於ける漢字譯大藏經中に於ける阿彌陀佛信仰の優勢を傳えるも 「諸經所」讃多在「鶸陀」」と歎じたことは、 第八世紀までの シナ譯經 唐代に於て荊渓湛然(A七二ー七八三)が止觀輔行傳弘決第二之一に

陀二と表現するに至つたものである。

ないものを、湛然に於ては進んで觸れて、そこを「諸經所證、多在」彌

障起念仏、所向便故」という理由から説明せられる。これに加えて「障 の解釋に出て来るのであつて、 起既命ョ専稱三一佛。諸經所」讃、 と結ばれている譯である。 荊渓湛然がこの語を用いているところは「隨一佛方面等」という段 そこでは「隨向之方、 多在"彌陀"。故以"西方:而爲二一準二 必須三正西、若

燉煌畵觀無量壽佛經變相における未生怨因緣譚の完成經過

味の方法を説明するところに見えるものであるが、摩訶止觀に於て常 行三味のところであつて、この常行三昧は佛立三昧とも呼ばれるもの 而もその理由については天台智顗(A五三一-五九七)は觸れるところが て、その事のために阿彌陀佛をもたらすことになつて來るのである。 であるから、對象的・客觀的佛像を想定せなければならない譯であつ に阿彌陀佛名を唱えることを説くのは、四種三昧のうちの第二の 佛方面とは、 摩訶止觀第二上のはじめに見える常坐一行三

この随一

春

日

井

眞

也

得られざるものであり、心を用いて佛の色を得られず、色を用いて佛の 佛を以て法門主となす」という偉大なる宗教的信仰にまで至る宗教体 阿彌陀佛名を稱することは、即ち十方佛を唱することになり、「阿彌陀 心を得られざるもの」なのであるからして、歩歩聲聲念念に唯だ西方 得」佛」なるものであり、而も「佛は心を用いて得られず、身を用いて 天台智顗の立場に従えば、常行三昧の立場は「從」心得」佛、 從」身

ついて、思想形成史の上で注意して行かなければならないことを示し 佛思想を説く諸經典及びそれの諸注疏が果した決定的な重要な意義に ればならない。この事は唐代佛教の哲學的組織化の上に於て、阿彌陀 する思想体系自体の背景が、これに決定的な立場をもつものと見なけ いうこと、即ち多いか少いかの絶對數の優劣の問題、に先行して存在 系の確立の上に於ては、実に荊渓湛然の云うが如く「多在である」と

上に於けるある一断面を、広い意味からいう經典史的立場に於て追求 しようとするものである 本論文では、その意味から唐代浄土教の形成せられる重要な經過の

- してゐて(頁一八二c)、異本を出してゐない。
  (2)大No一九一一vo四六、頁一一b
  (3)大No一九一一vo四六、頁一一aー一三a
  (4)大No一九一一vo四六、頁一二b
  (5)大No一九一一vo四六、頁一二b (1)大N·一九一二吋四六、尙大正大纛經では「諸教所讚多在彌陀」を本文と

第三釋經録の部分に於て、無量壽經義記以下の無量壽經註疏二十一部 觀無量壽經義疏以下の觀無量壽經註疏四十五部・阿彌陀經義疏以下 阿彌陀經註疏三十九部を挙げている。 登明長西(A、一一八四—一二二八)の淨土依憑經論章疏目録によれば、

また大正新脩大藏經勘同目録には、無量壽經註疏約一○○部・觀無

史の上で極めて大きな重要な立場をもつていることを意味しているも て知り得ることは、觀無量壽經は阿彌陀經とならんで淨土教思想發展 のと見るべきである は既に佚書になつているものも多いけれども、この二つの目録を通じ もとより此等の註疏のすべてが現存している譯ではなく、現在に於て 量壽經註疏一五○部・阿彌陀經註疏一四○部の題目を出していて、こ こでもやはり観無量壽經註疏が占める比率が大きい事を示している。

別に、幾種かの異つた解釋が行われた事を、知る事が出來ることにな 中心として、 理解の體系を確立して いる 日本の淨土教學の解釋とは この事を通じて「偏依善導」の立場に於て、觀無量壽佛經疏四巻を

する註疏を年代的に擧げると、次の如くなる いま以上の註疏のうち、觀無量壽經に関する代表的意義をもつ現存

一、觀無量壽經義疏二巻(大No-七四九、vo三七) **隋淨影寺慧遠(A五二三−五九二)撰** 

觀無量壽經義記とも、觀無量壽義記とも、觀經淨影疏とも云われ、

最古の觀無量壽經の註釋書である。

二、觀無量壽經義疏一巻(大No一七五二、vo三七) 院嘉祥寺吉藏(A五四九一六二三)撰

か天台疏に次ぐものであるとするか尚問題がある。 觀經嘉祥疏と云い、年代的には浮影疏に次ぐ古いものであるとする

佛説觀無量壽佛經疏一巻(大N-七五〇、vo三七) 隋天台智者大師智顗(A五三一—五九七)説

に天台宗徒の手によつて作られたものと云われる 遠の觀經疏の要文を轉用して作つたもので、荊渓湛然の出世するまで なる。この點に關する佐藤哲英博士の研究によれば、本書は淨影寺慧 て天台説を信ぜしめた理由そのものについては問題を淺している事に とを證することにはなるものではあるが、そこには尚ほ荊渓湛然をし たとされている。この論理はこの書が唐代に天台説として流行したこ することによつて、そこに荊渓湛然に於て既に天台述作説を信じてい に進んで法聰の釋無量壽佛經記の後記に出すところの円珍の記を檢討(s) た。上杉文秀博士は、その妙宗鈔講要に、日諦の七難を悉く駁して更 來、この書の真偽論は學界の一問題として攷究せられることになっ には至つていない。近代に至り、京都の妙顯寺の學僧日諦は、その著 ているのであるが、そこから更に進んで強く僞作説を展開するところ 集記に、「この書は淨影の觀經疏を引用して自身の解釋としていると ころを指摘して、天台智顗の解釋に非ず」ということを早くも指摘し 「窓燈塵壺」に於て七難を擧げて天台の名に よる 偽作説を唱えて以 觀經天台疏というが、古く然阿良忠(Д | | 九九 | | 二八七) の往生要

### 唐善尊(A)六一三一六八一)集記 唐善尊(A)六一三一六八一)集記

には記していない。しかしこれより百年以上も早く正倉院文書、天は天安二年(Aハ五八) 円珍の請來になるものと傳えられるが、請來録橋に亘つて破斥楷定せられたものと云われる。日本では古來この書善尊は古今の觀經註疏を楷定して、淨影寺慧遠の觀經疏以下を二十二玄義分・序分義・定善義・散善義の四帖より成り、四帖疏とも云う。

燉煌鴣觀無量壽佛經變相における未生怨因緣譚の完成經過

として、不當に虐待した形に於て取扱われねばならなかつた様な事情 神秘經驗を通じるまでもなく、恐らくは佛教以外の宗教に属する文献 についても考えねばならない。 い。從つて第四巻末に見える三具の磑輪とか白駱駝などという宗教的 られなかつた理由については明らかでない事が多い。しかしこの書が うちの最も重要な観經四帖疏でさえが、かくの如く唐代諸書に引用せ 長安の光明寺・慈恩寺等に於て淨土教義を弘通した筈の善尊の著作の き、また 戒度(A 一一七四—一一八九—) が唯玄義世に行われると記すと に於て既にこの聖僧を佛教以外の宗教者と見なしていたのかも知れな 聖僧の證明を請うたため證定疏といわれる程なのであるが、この時代 ころから見ると、玄義一巻のみが別行して世に行われた如くである。 てはじめて知られ、その後、元照(A一〇四八—一一一六)が玄義分を引 現存の諸書にその名を見ず、宋代慈雲遵式(Aカホニー「O三二)に至つ ところから、天台の影響下にあつた事が判る。この書について、唐代 の科段の分け方は天台智顗の法華玄義及び法華文句と同じくしている が一般に明示せられて、日本淨上教の最も重要なる聖典となつた。そ 次第に流行を見るに至り、鎌倉時代に入るや法然によつて本書の真質 に四巻が書寫せられて、平安時代の中期以後に、諸書に引用せられて いて四軸となせるものと、考えることが出來る。そしてこのあと漸次 とある。この正宗分四巻とは正宗分たる定善義・散善義の 二 帖 を 開 十六年(A 七四四)十二月十四日の 寫經所解に、觀經正宗分四巻七十六紙

平法聰は湛然の弟子で、本書は天台の觀經疏を註釋したものである。五、釋觀無量壽佛經記一卷(卍續心31一・三二・四)唐法聰述

て、將來せられたところである。良忠は決疑鈔の中にこれを引用して 時、大中十二年(Aハ五八)三月二十三日台州開元寺に於て 筆寫 せしめ この書はシナに於て早く湮滅したが、日本には智證大師圓珍の入唐の

## 六、無量喜觀經續述一卷

響力をもつた註疏であると見るべきであるから、鎌倉時代に長西が現 と云う名で呼ばるべき觀無量壽經の隨文解釋をなしている注硫である れたものであったが、乙本の厄園の書名によつて「無量壽觀經緻述」 本の二種を加えて三種ある。 大英博物館本は矢吹慶輝博士によつて首 道問・ 經疏一巻卅一丁法常(普光寺真諦三藏弟子攝論宗)・ 經記二巻 が、この燉煌本の現存形態が三種とも別質の紙を用いて居り、それぞ る。この績述の著者については判きりしたことは知ることが出來ない 文と同筆で「天寶十三載七月十四日弟子孔含光寫畢」と記された奥書 が二本あるが、それについて詳しい事は知り得ない。乙本の巻尾に本 ことが知られるに至つた。しかしこの名による全體は巻頭に残缺があ 尾破爛・失題残巻に内容より推して假りに觀無量壽經義記と名づけら られている大英博物館S三二七號寫經及び龍谷大學所藏の甲本及び乙 九十丁龍興などの 三種の 觀無量壽經註疏のうちの一つと考えることが 存を録していて今はすべて佚書となつている 經疏二巻七十二丁 西明寺 れ別個のものの一部であることを意味していて、この時代に相当に影 があるから、この註疏の成立の最下限をA七五四年に置くことが出来 つて尚完備していない。北京國立圖書館には燉煌本の觀無量壽佛經統 墩煌本であつて、大正大蔵經八五巻古逸部№二七六○として収録せ

出來ようか

七、觀無量壽佛經疏妙宗鈔六卷(大N·一七五一、vl三七) 宋四明智禮(Aカ六〇-1〇二八)撰

巻(卍績10三一五)がある。日本の靈煌光謙(Дー六五二—一七三九)は智禮 の説によつて、即心念佛談義本一巻を著わしている となした趣旨を明かにしたものである。智禮にはこの外に、融心解一 佛を説き、天台智顗が観無量壽佛經の經宗を「心觀爲宗・實相爲體」 隨文解釋しつつ、唐末五代の戰禍の後の佛教衰頽期に當つて、約心觀 此書はシナ天台再與の祖と云われる四明尊者知禮が天台の觀經疏を

八、觀無量壽佛經義疏三巻(大N·一七五四、vi三七) 宋靈芝崇福寺釋元照(A一〇四八一二二六)撰

廢立を辨ずる一段を設け、 天台の思想を用い且 つ善導の 玄義分 を引 遷及び淨土の信仰の必要を説く章がある。 く。またそのうちに臨終見佛を魔とする説を破して、シナ淨土教の變 此書は靈芝觀經義疏とも新疏とも呼ばれる。書中に上巻の終に古今

九、靈芝觀經義疏正觀記三卷(卍續N三一八)

宋四明龍山足卷戒度(A一一七四一一一八九一)撰

元照の觀經義疏の末釋である。

十、觀經挟新論一卷(卍續%31一・三三・一)

宋四明龍山足菴戒度(AII-ヒ四ーニーハ九ー)撰

で、戒度がこの扶新論を著わして返破したのである。 九〇一一一六七)が觀無量壽經輔正解を作つて、 元照の疏を非難した の 本書は南宋宜和年中(A-1-1九-1-1三五)に天台の草菴道因(A-0

以上に見た十種の現存本觀無量壽佛經註疏をシナ佛教思想の上に檢字ると、智顗・佛説觀無量壽佛經疏一卷及び知禮・觀無量壽佛經疏妙すると、智顗・佛説觀無量壽佛經疏一卷及び知禮・觀無量壽佛經疏妙時。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことを換言して云えば、淨土教關係の研究資料はシナに於ない。このことはまた同時に幾多の貴重な註なとが知られる。

て 化を吸収しはじめるその初期、 註疏もチベット語にせられていない。この事はチベット文化が佛敎文 び無量壽經はチベット譯せられて大藏經中に収録せられているが、(:) がチベット譯されているのみならず、更に漢字譯に存在せない九種類(g) 壽佛經註疏一五○種と比べた上の比率から云えば、般若心經そのもの によれば、 とも注意すべきことである。 無量壽佛經はチベット語に譯せられていない。更にまた淨土敎關係の 主に群がチベット大蔵經に収録せられているのに對して、 觀無量壽佛註疏が一本もチベット大藏經中に収藏せられていないこ 4 じめから現存の 及び中央アジア並びにシナに於て營まれた佛教文化圏の文 一二〇種を敷えることが出來るが、これだけの數を觀無量 チベット大蔵經が成立する第十三紀にかけ 般若心經註疏は大正新脩大藏經勘同目録 即ちデンカルマ目録の作製せられる第 阿彌陀經及 视

が、如何なる面に於て接觸を保つことに なる か を意味することにな物と、新らしく受動的に佛教文化の核を形成してゆくチベット文化と

る。

七・八・九・十の四種類とは夫々全く異つた性格をもつものであるこ えると、ここに列擧した隋より宋に亘る十種の觀無量壽佛經註疏は決 することは出來ないことになる 或は西域地方に營まれていた浮上教の全生態を描き盡していると理解 存本の諸々の觀無量壽佛經註疏のうちのどれか一種のみを以て、 上で、正當な地位を與えられていなかつた從來の立場から考えて、 とを知らねばならない。 無量壽佛經註疏のうち、一・二・三・四の四種類と五・六の二種類と はないことは云うまでもない。そのことを具体的に云えば、 して一貫した文化的發展の各相に於て營まれた成果を意味するもので にもせよ長安を占領するほどの勢をもつていたことを背景において考 の安禄山の反亂の後は、全く河西の地を壓し、AD七六三年には (A七二六)ごろから活潑に唐との國境を侵略し、天寶十四年 (A七五五) チベット民族は第八世紀はじめ急速に勢力が強くなり、(t²) 従つて觀無量壽佛經註疏がシナ佛教思想史の 開元十四 前述の觀 一時的 シナ 現

## (1) 大日本佛教全書、佛教書籍目録第一所收

- (2) 昭和法實總目錄第一卷所收
- No. 三六乙 佛說無量壽經 pp.243a-244a No. 三六五 佛說觀無量壽佛經 pp.244b-245c No. 三六六 佛說觀無量壽佛經 pp.245c-246c
- (3) 良忠·徃生要集記 淨土宗全書第十五卷 p.358a-b

- (4) 觀經疏妙宗鈔講要 上杉文秀 一九一四刊
- (5) 滑土宗全世第五卷 p.239b
- (6) 佐藤哲英・天台觀經疏の再吟味(宗学院論輯第二三輯
- (7) 矢吹慶輝・鳴沙餘韻解説第一部 p. 57
- 《8)龍谷大學西域文化研究貿編、西域文化叢書、資料編第二集、無量壽觀經

□ (こここ)、非社長長計学は任命のには、頁一○二も西域文化研究會編、西域文化研究第一、頁一○二も

、)、「直」の表言が登出されることでは、成と思しなことの発記に(9)大No一七五〇、佛説観無量詩佛経疏序v0三七、頁一八六c

| この九種類の般若心經註疏を東北大学西戴大藏經總目錄による番號によって出すと (1) tìkā No.3818; (2) tìkā No.3821; (3)vyākhyā No.3819; (4) vyākhyā No.3823; (5) sādhana No.2640; (6) sādhana No.2641; (7) arthaparijñāna No.3822; (8) tīkārthapradīpa No.3820; (9) vrtti No.4353 の九種類であるが、このうち(1), (2), (3), (4) (7), (8), (9)の七種は、榛葉元水編西藏文般若心經注釋全書(昭和十三年刊)のうちに加へられて出版せられてゐる。

(11) ジウゼッペ・ツッチ教授の大著 Tibetan Printed Scrolls. vols. 3.1949によると阿闍世王の父王殺害の物語がチベットに知られてゐたことを示してゐる(p. 486 a-b. Plate 104)。それは所謂タンカ形式のチベット諧中央よりやや下の部分から阿闍世を膝にした頻婆娑羅王が見え右下角に中央よりやや下の部分から阿闍世を膝にした頻婆娑羅王が見え右下角に中央よりやや下の部分から阿闍世を膝にした頻婆娑羅王が見え右下角にれるが、そこでの挿話は全く異つたものである。

究第一所收) (12) 塚本菩隆・敦煌佛教史概説 pp. 63-66(西域文化研究會編、西域文化研

=

無量壽佛信仰を中心課題とするものではあるが、阿彌陀淨土變相は無阿彌陀淨土變相及び觀無量佛經變相は、両者ともに、阿彌陀佛即ち

世 宗經及び阿彌陀經などの經典に語られる西方極楽淨土の莊嚴相を圖 世 宗經及び阿彌陀經などの經典に語られる西方極楽淨土の莊嚴相を圖 世 市 のであるから、その各々はその出簽點を異にしているものであるのであるから、その各々はその出簽點を異にしているものであることは云うまでもない。ところが現實の問題としては、この相異 あることは云うまでもない。ところが現實の問題としては、この相異 した圖相が結合して阿彌陀淨土變相たると同時に、また觀無量壽佛經 と記述の表別、及 であるのであるから、その各々はその出簽點を異にしているもので あることは云うまでもない。ところが現實の問題としては、この相異 ところが現實の問題としては、この相異 ところが現實の問題としては、この相異

日本に多數模寫が遺存していて、而も淨土教曼陀羅信仰の隨一に數えられるものに當麻曼荼羅がある。その原圖は、いま當麻寺寶蔵に藏えられるものに當麻曼荼羅がある。その圖相は内外二陣に大別せられ、内陣には觀無量壽佛經の所説によつて極楽淨土の依正二報の相を表顯し、外陣には右縁に經の序分を、また左縁に日想觀より雜想觀に至る十三観を、更に下縁に上品上生より下品下生に至る九品往生の相を、

を、唐温州内道場徳國座主は則天皇后(Aハ六七)ことが、 知られせられた四百副の一である長さ一丈五尺・廣さ一丈の極楽淨土變一舗と、唐温州内道場徳國座主は則天皇后(A六二三―七〇五)によつて 縫繡と、唐温州内道場徳國座主は則天皇后(A六二三―七〇五)によつて 縫繡と、唐温州内道場徳國座主は則天皇后(A六六七) に依る

后の縫繍したと同じ様な流行が日本にも風靡していた。 この時代の日本とシナとの關係は極めて接近していたから、則天武

日本書記第二十五巻孝徳天皇白雉元年(Д六五〇)冬十月に「始めて丈(Д六五一)春三月には「丈六の繍像等成るを以て十師(トハシラノホワ(Д六五一)春三月には「丈六の繍像等成るを以て十師(トハシラノホワ(Д六五一)春三月には「丈六の繍像等成るを以て十師(トハシラノホフや)等を請いて、設齊(ヲガミ)した」ことが知られる。この四十六像とは決して佛像と見るべきではなく、繍帳或は曼陀羅と見らるべきであるから、四十六像とは當麻曼荼羅註記に云うが如き阿彌陀佛三十五體・釋迦佛六體などという數と同じ様な數を示せるものと見るべきであるから、四十六像とは當麻曼荼羅註記に云うが如き阿彌陀佛三十五體・釋迦佛六體などという數と同じ様な數を示せるものと見るべきであるから、四十六像とは當麻曼荼羅註記に云うが如き阿彌陀佛三十五體・釋迦佛六體などという數と同じ様な數を示せるものと見るべきであるが、四十六像とは當麻曼荼羅註記に云うが如き阿彌陀佛三十五體・釋迦佛六體などという數と同じ様な數を示せるものと見るべきである。

堂に阿彌陀淨土の繍帳が安置せられていたことが知られる。その高さ更にまた薬師寺縁起によれば、持統天皇の六年(A元九二) 薬師寺講

燉煌畵觀無量壽佛經變相における未生怨因緣譚の完成經過

すめている。 帳であり同時に極めて大規模なものであつた事が知られるから、當麻 孝徳天皇白雉二年の丈六繍像とを併せて考えると、両變相がともに繍 て、日夜に寶地を觀想する場合の功徳」について述べ、すぐ續いて **味功徳法門によれば「人あつて觀經等に依りて淨土莊嚴の變を諧造し** なるものであつたかは知られない。しかし善導の觀念阿彌陀佛相海三(~) 會に盛行していたことが知られる。この善導の畵いた淨土變相は如何 れるから、繍像に限らず曼陀羅様式の變相作製が長安に於ける一般社 て信を得たこと、また自ら淨土の變相二百舗を畵いた」ことが傅えら 後幼きとき西方變相を見て感銘し、具足戒を受けたる後に觀經を讀み 下で、シナ將來の粉本に基いて作製せられたものと見るべきであろう。 曼荼羅は西紀第七一八世紀のころに流行した淨土曼陀羅縫繍の風潮の 繍してあつたと云う。これを前の圓珍に贈られた極楽淨土變一舗及び 三丈・廣さ二丈一尺八寸、阿彌陀佛・脇士・菩薩・天人等總じて百餘體を 「經に依つて變を温き質樹・寶池・寶樓の莊嚴を觀想すること」をす また往生西方淨土瑞應傳によれば、善導(A ホー三ー六八一)は「出家(1)

見なしていて、所謂「阿彌陀淨土變相」と所謂「觀無量壽佛經變相」と所謂「輕經等に依りて」という「等」については、所謂六部往生經の方無量壽經・十六觀經・四紙阿彌陀經・般舟三味經・十往生經・淨即ち無量壽經・十六觀經・四紙阿彌陀經・般舟三味經・十往生經・淨即ち無量壽經と十六觀經・四紙阿彌陀經・般舟三味經・十往生經・淨此處に經といつているのは觀無量壽佛經であるから、善導の淨土變此處に經といつているのは觀無量壽佛經であるから、善導の淨土變

な場合が多い。從つて實際の問題として燉煌遺品の上に於ては、 見わけることは、燉煌遺品をはじめ各種の遺品の上では技術的に困難 ては薬師・癩勒・釋迦等の浮土變相の中から、特に阿彌陀淨土變相を とを區別していなかつたと考えることが出來る。また淨土莊嚴變に於 陀淨土變相と觀無量壽佛經變相とを區別する事は困難となる。 阿彌

る。 の岡輯した浄土曼陀羅と、 元興寺智光の感得 した 浄土曼陀羅とがあ 當麻曼荼羅にならんで數えられる淨土三曼陀羅の中に、起昇寺清海

〇)の當麻曼荼羅疏第五によれば、筆者を清水觀世音菩薩に擬し、一夜 説と見るべきものであろう。 紀第十二世紀以後に淨土曼陀羅信仰が盛大に趣くに從つて作られた傳 は當麻曼荼羅縁起を模倣せるものであることが明らかであるから、 鑫淨土九品曼陀羅の聖容を圖繪せることを傳えるのである。この傳説 にして、一は金剛界五百餘尊、一は胎藏界七百餘尊の二舗を伴う、 清海曼陀羅の造立の由來については、 酉界聖聰  $\widehat{AD}$ 一三六六一一四四 西 安

寺より更に轉じたるものと云われる。 の舊藏にかかる重要文化財淨土曼陀羅は清海曼陀羅と傅えられ、 はその後流傳して京都聖光寺に遷り今尚ほ在りというが、奈良極楽寺 た。真阿觀徹(AI - 六五七— - 七三二)の清海曼陀羅合讃によれば、 九)三月、井戸若狭の兵燹に罹つて曼陀羅もまた遂に所在を失うに至つ 時は同寺に安置せられてあつたものであるが、後に長禄三年(AD この曼陀羅は西譽聖聰の當麻曼荼羅疏第五によれば、應永三十四 一四二七)超昇寺に参詣して拜見せることを記しているから、その當 岡相については、現存本に見え 四五 聖光 原圖 华

> る限りでは、佛菩薩總じて九十九体・鳥形十二翼あり、 いうことが出來る。 つて當麻曼荼羅より粗であつて智光曼陀羅よりも密なるものであると その構想は從

此の原圖は西紀第十二世紀以後盛に模寫せられていた。 に極楽坊の智光の西方曼陀羅は禪定院に於て、燒失することになる。 十月に至り出火によつて、靈龜二年(A七一六) 建立以來の諸堂宇と共 寺經藏又は禪定院に移安せられてあつたところ寶徳三年(A一四五一) れば、智光は夢に極楽に至り彌陀の掌中に現ぜる浮土を見、覺めて後、 の舊居なりし奈良元興寺極楽坊に安置せられていたが、其の後は元興 書工をしてその相を圖せしめたるものであるという。原圖はもと智光 智光曼陀羅は慶滋保胤(A一五九四十一六五七)の日本往生極楽記によ

雖も、 十八菩薩・八童子を畫かれているに過ぎない。 佛菩薩の尊數をはじめ所々省略せられていて、凡てで一佛 を以て圖したと稱する金胎房覺禪 (A一一四三—一二一七—) によると、 比丘・八童子及び鳥形六翼ありといひ、元興寺の板面に圖せられた正本 している。また西大寺所藏の模寫本によつて最も詳細に傅える真阿觀 拜見の望み深いとの理由から特に許されて拜見したところによると、 徹の智光曼陀羅合讃によれば、 は七月十五日の外の餘日には出すことのない秘質を、遠國の人であり 方一尺二寸の小曼陀羅であつて、その狭少な書面の上に微細ならずと 當麻曼荼羅疏第四によれば、酉譽聖聰は親しく極楽坊を訪い、(6) 粗ぼ當麻曼荼羅に違はない浄土の莊嚴が書かれていたことを記 總じて一佛・四化佛・三十三菩薩・二 · 四化佛 通例

大順(A-七二1-一七七九)の當麻曼荼羅搜玄疏には、 智光曼陀羅と

を得ない。 粉本に対して、西紀第十二世紀以後に傳説化せられたものと考えざるう。何れも智光の感見したところなりと傳えるも、恐らくシナ将來のの、二は奈良念佛寺に藏するもので長さ四尺・潤さ一尺七寸なりとい稀するものに二種あ り と し、一は觀徹の智光曼陀羅合讃に記せるも

会社

- (1)大№二〇七〇、vo五一、頁一〇五b—c、大正大臟經は慶安三年(A一一四三)寫本によつて變相二百餔として居り、續臟經は慶安三年(A一六五〇)刊本(大谷大學藏)によつて三百舗としてゐる。
- (2)大No一九五九、vo四七、頁二五 a。
- (3) 大No一九五九、vo四七、頁二四c。
- (4) 淨上宗全書第一三卷、页四五〇b-四五三b
- (5) 浄金第一三卷、頁四五二b、「應永三十四年十月十四日に始て聞きしか
- からであるから近國の人といふことが出來る。 た本校面に描かれたものとは云つてゐない。覺禪鈔には板面に描かれた ものと云つてゐる。かかる相違は秘佛として七月十五日の外の日には開 ものと云つてゐる。かかる相違は秘佛として七月十五日の外の日には開 様である。西譽聖聡は江戸增上寺の開山であるから、遠國の人であるの 及でなく既に高徳の人としての尊信者をもつてゐたから特に原圖を拜見 させられることが出來たのであろうか。その立場から云へば覺禪は京都 させられることが出來たのであろうか。その立場から云へば覺禪は京都 させられることが出來たのであろうか。その立場から云へば覺禪は京都 に和寺からであるから近國の人といふことが出來る。從つて原圖を特に に和寺からであるから近國の人といふことが出來る。從つて原圖を特に

年(A八六三)凉州の地を平定するまでの約百年間の燉煌地方の 政治状 佛の王者の施政とともにあつたのであるが、この時代の佛教寺院に於 るチベット系佛教は好まれた存在ではなかつたと考えること が出 とともに張義潮變文などがあるところを見ると、燉煌民心の上に於け き「變文」・「押坐文」などの燉煌發見の自話體文學作品の上に見ると ための台本の如きものと考えられる「講唱文学」のうちにいれらるべ て大衆に經文を分り易く説く説教としての地位にある「俗講」、それの 出して來るのは當然のことである。もとよりこのチベット系佛教は奉 ト軍占領下の燉煌に於て營まれた佛教活動の中にチベット系佛教が進 態が一體どの様な生活をこの邊域の都會に許したであろうか。チベッ の首領であつた張義潮が蜂起しチベット軍と對峙状態に入り、咸通四 る。やがて大中五年(A八五二)、チベット軍の内徼に乗じて沙州(燉煌) え、AT八二年には燉煌から漢人の僧尼八○○人を放逐することにな 末に糧食つきて降伏する。占領者は奉佛の王者の軍隊であつたとは云 波は、容赦なく燉煌を洗い建中二年(A七八一) には十餘年間の苦酸の また一方、開元十四年(AD七二六) 以來のチベット民族による侵略の 佛經的なものは別として非佛經的なもののうちに、張義潮出行圖

IJЦ

燉煌畵製無量壽佛經變相における未生怨因緣譚の完成經過矢吹慶輝博士が指摘される様に「燉煌千佛洞四百四十三窟中の壁畵

二八

る。

論ずる機をもちたい。 論ずる機をもちたい。 論ずる機をもちたい。 論ずる機をもちたい。 論ずる機をもちたい。

概經變相は燉煌畫以外には未だその例を見ることが出來ない。 佛經疏には説かれていない「未生怨因緣」に關する圖相が加えられているのであるが、かくの如きで達つて、觀無量壽佛經或は慧遠・智顗・吉藏・善導などの觀無量壽は一種のであるが、からの如きで、一種のであるが、からの如きで、一種のでは、一種のでは、その序分圖相

C C C C C C C C C C C C C C C C C C C	阿彌陀淨上變	未生怨圖相   觀經序分圖相
---------------------------------------	--------	----------------

> ・第二部が中央アジア博物館のスタイン蒐集給書目録(pp.1-211) ・第二部が中央アジア博物館所藏の給書目録(pp.213-319)になつて居る。また別にデリー中央アジア博物館所藏の給書目録(pp.213-319)になつて居はアンドリウスによる二冊の目録が發行されている。(Fred H. Andrews:Catalogue of Wall-Paintings from Ancient Shrines in Central Asia and Sīstān, Delhi, 1933; Fred H. Andrews:Descriptive Catalogue of Antiquities recovered by Sir Aurel Stein, during his Explorations in Central Asia, Kansu and Eastern Iran, Delhi, 1935)このうち後者のほう頁二一四一二三四に亘つて燉煌千佛 Delhi, 1935)このうち後者のほう頁二一四一二三四に亘つて燉煌千佛 Delhi, 1935)このうち後者のほう頁二一四一二三四に亘つて燉煌千佛 Delhi, 1935)このうち後者のほう頁二一四一二三四に亘つて燉煌千佛 Delhi, 1935)このうち後者のほう頁二一四十二三四に亘つて燉煌千佛 Delhi, 1935)このうち後者のほう頁二十四十二三四に亘つて燉煌千佛 Delhi, 1935)

ウェレイの目録から大英博物館所藏の阿彌陀浄土變相は四種(XXX XXXVII, LXX, CCXXII)、そのうち未生怨因縁圖相をもつもの二種 XXXV(6f. 10in×3f10in), CCXXII(6f. 8in×6f. 6in)であり、またデリー中央アジア博物館所蔵の阿彌陀浄土變相は八種、CCXCV(Ch. 0051), CCCXVII(Ch. 00104), CDXXVII(Ch. V. 001), CDXLVII(Ch. XXii, 005-7, 12-14), DI(Ch. Iii, 003), DXXII(Ch. Iv, 0033), DXX II(Ch. Iv, 0033), DXX II(Ch. Iv, 005-7, 12-14), DI(Ch. Ivi, 0018)、そのうち未生怨因縁 III (Ch. Iv, 0047), DXX II(Ch. Ivi, 0018)、そのうち未生怨因縁 III (Ch. Iv, 0047), DXX II(Ch. Ivi, 0018)、そのうち未生怨因縁 III (Ch. Iv, 0047), DXX II(Sf. 0in.×5f. 10in) × 4f. 0in.), DXX II(Sf. 6in.×3f. 11in), DXX II(Sf. 0in.×5f. 10in) である。

査に基いて記すと、 因縁図相をもつ四種の阿彌陀淨土變相の外縁の部分について実地の調 をのうちデリー中央アジア博物館に於て見出すことの出來る未生怨

CCCXVII(Ch. 00104)は天地左右の一部を失い断片の形となつているため、原初の圖相を詳細に知ることは出來ないが、殘存部について云えば、向つて右側外縁に序分圖相を下より上に配列し、その上を一段缺損し、その上方に未生怨因縁圖相を置いている。但しその部分も段缺損し、いるため圖相は不明であるが、殘存部に比較的明瞭に兩手を段缺損しているため圖相は不明であるが、殘存部に出いている一段がある。

CDXXVI(Ch. V,001)は向つて右側外縁に序分義圖相及び未生怨因縁圖相を容れているが、他三種と異る點は普通の觀經序分義圖相と未生怨因縁圖相とが同一外縁中に於て混在していることである。そこで生怨因縁圖相とが同一外縁中に於て混在していることである。そこでは(1釋尊没山の圖相を上にして、次いで(2)逐東、(3)馬上人物と仙人殺害、(4)阿闍世の章提希追跡、(5)章提希高樓上より嬰兒を墜す圖、(6)釋事、(4)阿闍世の章提希追跡、(5)章提希高樓上より嬰兒を墜す圖、(6)釋事、(4)阿闍世の章提希追跡、(5)章提希高樓上より嬰兒を墜す圖、(6)釋事、(4)阿闍世の章提希追跡、(5)章提希高樓上より嬰兒を受ける。

DXXVII (Ch. Iv, 0047) は向つて右側外縁に下より上に六段に亘って序分義圖相を容れ、更にその上位に未生怨因縁圖相を上下二段にして励馬人物の逐兎圖である。この變相は左側外縁の十六觀の部分は十つ騎馬人物の逐兎圖である。この變相は左側外縁に下より上に六段に亘っ一觀まで書いていて五圖相を略している。

段にして加えている。上段は仙人を草菴の傍に答打つている圖、下段亘つて序分義圖相を配列し、更にその上方に未生怨因縁圖相を上下二旦XXXVII(Ch. Iv, 0047)は向つて右側の外縁、 下より上に七段に

燉煌鵲觀無量壽佛經變相における未生怨因緣譚の完成經過

が記入文字が見えない。は白兎を逐う騎馬人物圖であり、手に應を持つている。傍記欄がある

以上に述べた四種の未生怨圖相をもつ觀經變相は CCCXWiが二呎×大形の曼陀羅であることが知られる。大英博物館の二種は更に大型である。かくの如くして現存燉煌遺品の半敷が未生怨圖相を有するといある。かくの如くして現存燉煌遺品の半敷が未生怨圖相を有するという事は、觀經變相簽達史の上に於ては、常麻曼荼羅形式の觀無量壽佛經、大生怨圖相を有するものも当麻曼荼羅と同様な意味に於て尊敬せられるばならぬことを意味している。

また一方チベット民族の侵入とともに燉煌地方の遺品の中に見出される様になつた「講唱文學」のうちの「變文」が、鄭振鐸の云う様に、保真宗(Дカカスー一〇三二)時代に異教のものとして禁止せられたとい字事情にあるにも拘らず、燉煌遺品のうちに觀經變相が多數現今に遺存しているということを考慮に入れるとき、變相という形の視覺的遺品がで考えるべきことを課題としてもたらすことになる。それ等について考えるべきことを課題としてもたらすことになる。それ等についておえるべきことを課題としてもたらすことになる。それ等については別に論ぜねばならない。

#### a

- (1) 鳴沙餘韻解說、第一部頁五八
- (2) 敦煌變文集(一九五六年刊)頁一一四一一二〇(2)敦煌變文集(一九五六年刊)頁一一四一一二〇
- (3) 鄭振鐸·中國俗文學史頁二六八
- (4) L. Giles: Dated Chinese Manuscripts in the Stein Collection,

. S. O. S. vol VII, part 4.

- (6)との弧括内の番號は燉煌千佛洞蒐集品の整理番號
- 竟完全的被禁止了。而僧侶們的講唱變文、也連带的被明令申禁。代(公元九九八—一〇二二年)、在那時候、一切的異教、除了道釋之外、代(公元九九八—一〇二二年)、在那時候、一切的異教、除了道釋之外、學文在實際上銷聲匿跡的時候、是在宋眞宗的時
- (8) 燉煌遺品の觀經變相は決して外國に運び出されてゐるものだけに限らず 所謂シナ甘粛省燉煌千佛洞の壁鵲に描かれたものを忘れてはならない。 ベリョの報告(M. Pelliot: Les Grottes de Touen-houang.)によっ てケーブ番號と彼の附圖番號を示すと、次の如くなる。第三三窟(II. Pl. [XX, LXXI)第三四窟(II. Pl. [XXII)、第四四窟(II. Pl. [XXVI)、 Pl. CIV)、第二一四窟(II. Pl. CXCVII)、第一二〇窟(II. Pl. CXLX)
- (9) 宗條的儀式を佛教が必要とするに至つた教團史的な發展段階の或る時期・或る地域といふ樣な事實に研究の興味が起つてから既に久しくなる。その制にして手持ちの資料も決して與少い譯ではなく、特にインドに於ける實際の見聞を加へて理解すれば一應の形態は爲して居る。けれども日本に於ける優れた美術史家として尊敬する一人 で ある 梅津次郎氏の日本に於ける優れた美術史家として尊敬する一人 で ある 梅津次郎氏の「繪解の繪譜史的考察」といふ論文の御惠與を頂いた上では、所謂アジアの東西交通路の各地に於てそれぞれの歴史的地理的必然を荷つた遺品があるわけであり、それを如何に無理なく理解し得るかの課題を夫々別があるわけであり、それを如何に無理なく理解し得るかの課題を夫々別があるわけであり、それを如何に無理なく理解し得るかの課題を夫々別があるわけであり、それを如何に無理なく理解し得るかの課題を夫々別があるわけであり、それを如何に無理なく理解し得るかの課題を夫々別があるわけであり、それを如何に無理なく理解し得るかの課題を表々別ではない。

文阿闍世者乃是西國正音。此地往翻名::未生怨了亦名:[折指]。 担视。 喜 」死既死已即誠□王宮□受」生。 常□其日夜、 夫人即覺□ 有身。 師」而奏」王言。臣知山中有二一仙人。不」久捨」壽。 言"因緣1者元本父王。無」有二子息。處處求」神竟不」能」得。 何故名"未生怨」及名"折指」也。答曰。此皆學"昔日因縁」故有"此名? 善導の觀無量壽經疏序分義によれば次の如き説話が存する。 是兒非」女。此兒於」王有」損。 我若與」王作」兒者。 欲」殺」之。 仙人曰。卿當」語」王。我命未」盡。王以一心口一造」人殺」我 至」仙人所。具岩二王意。仙人雕」聞」使説。意亦不」受。使人奉」動即 請若不得。當一即殺」之。既命終已。可」不一與」我作」子也。使人受」助 歸"屬我。今故以」禮相屈。乃不」承"我意。王更勅"使者。卿往重請" 仙教、還報··大王、 具述··仙意。 王曰、 使者1言。我更經三三年1始可11命終。王勒11即赴1者是事不可。 垂,恩早赴。使人受,教入」山。 命終。王言我今年老。國無二繼祀。 更満二三年、何由可」待。 王作,子。王聞徽喜。此人何時捨」命。相師答」王。更經二三年「始可」 」使入」山往請三仙人」曰。 當二天井中1生」之。勿」令二人承接。落在二於地。豊容」不」死也。吾亦 」能」得。乃有"相師(瞻"見大仙。不」久捨」命與」王作」子。 請願大仙 天明即喚:和師、以觀:夫人。是男是女。 相師觀已而報」王言。 吾亦無」畏。王聞』此語、憂喜交懷。王白、夫人、言。 相師遵言兒於」我有り損。 還以||心口|遺」人殺」王。 仙人兽|| 此語| 已即受 大王無」子。 闕無言紹繼。 處處求」神因」不 王曰。 我之國土皆捨二屬之。縱有」所 到:仙人所:見說:王請因緣? 夫人待以生」之日。在二高樓上? 我是一國之主。所有人物皆 命終已後必當:1與 吾共三夫人 忽行三相 仙人報 問日。 王即遺 使率1

隆」地。命便不」斷。唯損··手小指。因即外人同唱言··折指太子?無」薆。聲亦不」。區。夫人即可··王之計·及··其生時。一如··前法。生已

(2) とい。 この未生怨因緑譚の部分は、慧遠の觀無量壽經義疏によれば、涅槃 とこの未生怨因緑譚の部分は、慧遠の觀無量壽經義疏によれば、涅槃 とこの未生怨因緑譚の部分は、慧遠の觀無量壽經義疏によれば、涅槃 とこの未生怨因緑譚の部分は、慧遠の觀無量壽經義疏によれば、涅槃

はない。

十四巻迦葉菩薩品に於てそれを檢すると北涼の曇無讖譯では第三

棄之於地壞汝一指。以是因緣人復號汝爲婆羅留枝。
可切內人護汝心故謂爲善見。章提夫人聞是語已。既生汝身於高樓上想。善見復言。何故名我爲未生怨誰作此名。提婆達言。汝未生時一怨。善見復言。何故名我爲未生怨誰作此名。提婆達言。汝未生時一經,善見復言。國人云何爲辱於我。提婆達言。國人爲汝爲未生

害の因縁ではない。以上の記事は高樓より墜落の因縁を傳えるものであるが、例の仙人殺以上の記事は高樓より墜落の因縁を傳えるものであるが、例の仙人殺宋譯にも第三十一巻迦葉菩薩品に、全く同一の記事を出している。

事がある。 大般涅槃經では、更に別のところである第二十巻梵行品に、次の記書がある。

燉煌畵製無量壽佛經變相における未生怨因緣譚の完成經過一仙五通具足。見已即生瞋恚悪心。我今遊猟所以不得。正坐此人驅頻婆娑羅往有悪心。於毘宮羅山遊行猟鹿。周遍擴野悉無所得。唯見

汝。時王聞已即生悔心供養死屍。言。我實無辜汝以心口橫加貜害。我於來世亦當如是還以心口而害於言。我實無辜汝以心口橫加貜害。我於來世亦當如是還以心口而害於

は仙人殺害の因縁を傅えるものであるが、例の高樓より墜落の因縁で宋譯にも第十八巻梵行品に全く同様の記事を出している。この記事

表達の觀經義疏の言わんとしている涅槃経はこの梵行品の記事である。 を待たねばならぬことになる。 を待たねばならぬことになる。 を待たねばならぬことになる。 を待たねばならぬことになる。

つけるに至つている。 加えつつ阿闍世王折指の因縁譚と、山中殺害の仙人の因縁譚とを結び加えつつ阿闍世王折指の因縁譚と、山中殺害の仙人の因縁譚とを結び悲遠の註疏が、更に次の智顗の觀經疏に至つても未だ兩方の記事は悪遠の註疏が、更に次の智顗の觀經疏に至つても未だ兩方の記事は

たことになる。善導の観經疏序分義に云うところの「我今年老、國無行によつて、山中殺害の仙人の因縁譚とが、一つは提婆達の教唆によつて阿闍世王の意識に上つて來るという形をとつて來ると同時に、阿闍世王の不可意識に上つて來るという形をとつて來ると同時に、阿闍世王の表記と山中殺害の仙人の因縁譚が説話の正面に引き出されて來行によつて、山中殺害の仙人の因縁譚が説話の正面に引き出されて來行によって、山中殺害の仙人の因縁譚が説話の正面に引き出されて來行によって、山中殺害の仙人の因縁譚が説話の正面に引き出されて來行によって、山中殺害の仙人の因縁譚が説話の正面に引き出されて來行とになる。善導の観經疏序分義に云うところの「我今年老、國無行によって、山中殺害の仙人の因縁譚が説話の事件である阿闍世王折指

らは見出せない事を注意せねばならぬ。けれども、その様な社会的事情は、慧遠・智顗・吉藏などの諸註疏か綴祀」という記事は、阿闍世王の立場を合理化せしめる表現ではある

以上の如くして、次第に發達して加上せられてゆく所謂王舎城の悲劇なる説話即ち未生怨因縁譚が、觀無量壽佛經の所謂序分義の部分に關於した型をもつている善導の觀經疏によつて觀無量壽佛經の變相を作製しようとすれば、「父王幽閉」より「釋尊の没山出宮」に至るを作製しようとすれば、「父王幽閉」より「釋尊の没山出宮」に至るに關する圖相をも、それ等に附加して以て十六觀又は十三觀の外縁には關する圖相をも、それ等に附加して以て十六觀又は十三觀の外縁には關する圖相をも、それ等に附加して以て十六觀又は十三觀の外縁に以上の如くして、次第に發達して加上せられてゆく所謂王舎城の悲劇なる圖相に對する序分義外縁を作り得ることになる。

りA九九五年であるという事實の前に再反省を行わねばならぬことにとの諸々の註疏の上の発展の經過は、燉煌寫本の年代の輻がADの計をといるとの諸々の註疏の上の法と、表との出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經をが出來る圖相と出來ない圖相との關係にしばつて考えるとき、觀經を加來な問題を表示。

0 ころがあつたが、彼は觀經序分義傳通記第一に於てそれを整理して次(2) は今は存しないのであるが、このうちの最大の疏である龍興の疏につ ち經疏一巻卅一丁)を想定しようと考えるのである。この三種の註 ち、慧遠・天台・吉藏・善導などの觀經註疏によつて教理学的な体系 いては、極めて小部分の引用文を通じて知ることが出來る。 をもつたと同様に、 紀以來日本に傳えられ當麻曼荼羅形式の淨土曼陀羅信仰の形成に役立 (即ち經記二巻九十丁)・道誾疏 如く云つている。 然阿良忠(A一一九九—一二八七) は未生怨因縁圖相について、 この事を換言して云えば未生怨因縁圖相を有せない變相が、 未生怨囚縁圖相をもつた側のものとして 龍 (即ち經疏二巻七十二丁)・法常疏(即 知ると 第七世 與 疏

として取扱つている事は明瞭である。ところがこの照明菩薩經なるもなるが、そのことと涅槃經に別在する二つの出據とを全く別個なものなるが、そのことと涅槃經に別在する二つの出據とを全く別個なものなるが、そのことと涅槃經に別在する二つの出據とを全く別個なものなるが、そのことと涅槃經に別在する二つの出據とを全く別個なものははここではじめて照明菩薩經という名によつて出據を示すことになるが、そのことと涅槃経に別在する二つの出據とを全く別個なものは皆樂書目因縁等者首尾參雑。謂始從問相師至」遺言使於仙所。相似此皆樂書日因縁等者首尾參雜。謂始從問相師至」遺言使於仙所。相似

のについては、

彼は龍興疏によつている。

そのあと観選予分義略砂のうちに於て、この部分を分析して、然何理學的な意味で果した役割について、明瞭にしている。という然阿良忠の説明は、照明菩薩經が觀無量壽佛經解釋の上に教

そのあと觀經序分義略鈔のうちに於て、この部分を分析して、然阿

初頻婆娑羅王於毘布羅山遊行獨麞。悉無所得。唯見一仙五通具。王針。兎病死矣。於是父王又額上兩手兩膝釘打不得禮佛死云。涅槃經經第二十同也。 照明經終仙人成白兎王苑現。 王以針兎四 足口 舌頭初至相師指山中仙人可為王子云。照明菩薩經同之。令殺仙人下涅槃

の二岡相が照明菩薩經によるものであることを明らかにしている。 蘭 聞已造使斷仙粮餉。 又龍興疏引照明菩薩經曰相師見夫人曰山中有坐禪道人死可作子。 (2) また西界型聰(A一三六六—一四四〇)の當麻曼荼羅疏巻第十五には、 となしていて、 順殺仙人云 從遠城遊祝。 夫人以蜜與王。 **狩得此白兎以鐵釘釘四支及口鼻頭。兎即死已成王子。長大立位** 即作鐵釘釘王額 回車入城即作恶念。 觀經變相の圖相のうちにある仙人殺害及び白兎捕獲 王得蜜稱佛名字。禮佛禮僧。 兩手兩勝頭。 道人以禪通知王意。 王不得禮佛。 共諸臣提父王 閉着獄中。 爲王現死自作白鬼遊王東 病釘而 阿闍世大怒臨渴穿 不聽餉

る。

在3) 定。更見兵圍遂投丘井。井底有草東食草根經三七日遂便餓死。 更死 死已。夫人何無嫉耶。太史更占見彼仙人受一兎身。王復往猟欲殺此 死已。夫人何無嫉耶。太史更占見彼仙人受一兎身。王復往猟欲殺此 死已。夫人無子王問相師。以何因縁方得兒耶。相師占曰山中有

燉煌畵觀無量壽佛經變相における未生怨因緣譚の完成經過

明文。と書いている この 別記に註して然阿良忠は雖有此説。未見經論。不可爲定。更覓

シナ撰述經の性格をもつものであり、 事であることを思わせるものがある。 もつ同じ内容の資料は、 照明經の場合は極めて 西方的影響を受けた 記では鬼が投身する井戸になつている。この二つの全く異つた性格を 省略している。<br />
更にまた經では単に譬喩として用いられた井戸が、別 には極めて西方的な残酷な描寫があるが、別記の方ではそれ等を全く この別記を照明菩薩經の本文に比較して見ると、文章の上で經の方 別記の方は燉煌變文類に基く記

西陸聖聰は當麻曼荼羅疏に續いて、

可恐佛力可憑 沙無過得闍王非理害。雖然佛力所至遺富樓那。 辜。瓶沙王立使令殺我。若又爲王子者又雖無過殺王翮其恶願因。瓶 王頂。依聞法力雖無食助王命。依光明照用雖無行自然增進令成阿那 七所令殺白鬼關此因父王在禁獄中亦得閣王釘七處害。又仙人死時無 閣世害殺仙人翻因果聚也。依照明菩薩經仙人成白兎往王宮。**瓶沙**釘 今私西云思··此等三人始終。 實難遁因果。 又佛力有憑者也。父王受 遂不令墮地獄令生天中。嗚呼因果 令說法。放五色光照

が完結することになる。 と記していて、ここに於て三つの出所をもつた未生怨因縁譚が混然 と一様に併列されて、 同時に佛教的心情に於て安定性をもつた説明

(1)大No一七五三、vo三七、页二五三b-c

- (2)大N二七四九、vo三七、頁一七六a
- (3) 大No三七四、vol二二、頁五六五c
- (4) 大心三七五、vol二二、页八二二 a

(5) 大No三七四、vol二、頁四八三c

- (6) 大No三七五、vol二、頁七二七a
- (8) 大N·一七五二、vo三七、頁二三九b—二四〇b (7) 大No一七五〇、vo三七、頁一九〇a
- (9)大心二七五三、vo三七、 页二五三日
- (10) 淨全二、頁二三七b
- (12) 淨全二、頁五一一b (11) 淨全二、页二四Ob
- (13) 淨全十三、頁五一八b
- (4) 淨全二、頁二三八a
- (15) 淨全十三、頁五二〇c-五二一a
- 16 照明經を含めての所謂シナ撰述經についてはの經典史學的立場からの研 用せられてゐる。 話が出て來てゐる。この寓話は義淨譯譬喻經(大N二一七)及びマハバラ がると白黒鼠が嚙むといふトルストイが東洋の寓話として引いた有名な 經(大N:一六九○)に見えるだけである。この經には井中の樹根にぶらさ 蔵經は逸存經であるが、ここに俱羅王として出す王名は阿育王の事であ 用せられる三十二經などについては、昭和二十九年度及び三十年度佛教 究は別稿に記さねばなら ない。 經律異相に引用される一一四經をはじ タ第十卷五-六などに見え、また注維摩詰經(大N一七七五)第二卷にも引 つて、この俱羅王といふ名は求那跋陀羅譯賓頭盧突羅闍爲優陀延王説法 す食薬之疾。金藏經云俱羅王病遊從口出。夫人令天下有此疾者云云の金 大學特殊講義に於て取扱ふところがあつた。義楚六帖卷四、八丁右に出 め、法苑珠林及び諸經要集中に引用せられる五十餘經、義楚六帖中に引 かかる立場と同様な立場から照明經を扱へばデンカル

目録を介してチベット 譲つた理由である 佛教との關係をも追及すべきことになる。 別稿

17 ツッチ教授の大著 Tibetan Painted Scrolls 三冊を見ると、 つてゐることが注意せられる。しかしツッチ教授の蒐集はずつとおそい 四圖)その説話を頁四八六a-bについて讀むと、燉煌傳とは全く異 父王殺害の話を訪いたタンカ(タンカ番號七八)を出してゐる(第一 別記との關係に於てチベット佛教とは直接關係がない。 煌變文類とチベット佛教との關係についても考察すべきであるが、こ 止めて、それを含めた研究は後日を期した。 のであるから、チベットに異つた未生怨因緣譚があることを指摘する ジウゼッペ・

事は一代の碩學小野玄妙博士の佛教之美術及歷史(大正五年初版)に 身を委ねるの思いがしたのである。そして讀み進むにつれて、その記 見しつつ、その頁六○に良忠・觀經序分義傅通記という文字を見たと 折の感銘は大きなものであつた。その感銘を忘れるともなしに忘れて った。 餘韻を岩波書店から手に入れて讀んだのは昭和九年秋もたけた頃であ 書肆の主人金尾種次郎氏にも幼少の時より褥知を得ていた私にとつて 思つたのであつた。私のインドにもつて來ている小野博士のその著は いたのであるが、 大正十一年の曽補版であつて金尾文淵堂の刊行である。今は亡きこの よつて説明せられて居ることを知るに至つて、學問の世界の厳しさを あとがき・十五少年漂流記の和譯者の御世話で矢吹慶輝博士の鳴沙 全く人すまぬ異境に知人に遭うの思い以上のはげしいショックに あの高價な本を、まだそう幾人もが讀んで居らない頃に讀んだ ンド 一學界の水準に於て味うことの出來る幸福にあることを、 に在つてはじめて傳通記の著者としての然阿良忠上人の學 此處インドの地にあつてウエレイの燉煌諸目録を披 日本

う。 乎 が この論文の末尾に附記するような気儘な事も許されようかと考えた次 様な然阿良忠上人の七〇〇年 ら廿七年の間、一人さびしく誰か日本人の來るのを待つて 居 られ た なる。イギリス人ウエレイ博士の著書の中にかくれて、一九三一年か はじめて見出し得たことでも私の在印生活は無意義でなかつたことに 0 まだほんの幾つかを終つただけである。 らぬ立場にある。 中央アジア博物館の研究アドヴァイザーとして研究協力を果さねばな 柱となつている。 III 匠が示された道は第二十世紀の今日、私に如何に生くべきかを教えて が我々の生命であり淨土宗そのものなのである。西紀第十三世紀の學 る時間の上に期待をかけては失望が直ちに身にかえって 來るであろ い宗教的確信がある。現代の浮土宗はどうであろうか。現在の流轉す は新らしい文化を消化した多くの研究の上につみ上げられたゆるがな 第である。 西上人と記主禪師然阿良忠上人とい うこ の 同年輩の二大碩學の業績 くも今日と變らない科學的な方法を以て佛教を研究せられた覺明房長 各位に報ぜねばならぬ義務感を覺えるのである。鎌倉時代に於て早 いた思いがする。 のさびしさのことを思うと、そうした私的經験の事質を連ねて、 インドに來てから、 しかしその事は研究を中止せよという事ではない。研究生活自身 鎌倉時代の淨土開宗が決して簡単な事實ではない。そこに 私は此處サンチニケータンに在ると同時にデリーの 爲すべき仕事は片端から全部を覆わねばならない。 若き日に讀んだ鳴沙餘韻が私の生き方に一つの支 國際水準に於て認められているということを (正嘉二年AD一二五八年、傳通記完成の

一九六〇・二・十九・

燉煌畵觀無量壽佛經變相における未生怨因緣譚の完成經過

### 序 言

單なる師弟の間柄に於ける獨立別居の意味からも考察されねばならな てあるからこの面からも考察されることであろう。その何れでもない じて來るのである。又叡空との意見の對立があつたことも傅記に見え が、これを立教開宗に結びつけて考えられるところに重要な意義が生 がある。下山と云うことは別に取り立てて云うほどのこと でも ない 吉水に移られたとあるが、法然が叡山を下りられたことについて諸説 空の座下を離れて、一時西山廣谷に居住された、そして間もなく東山 う。若しこの考察が妥當であるならば幸慶である。 から獨立別居を許容されたと云う立場に立つて考察してみ よう と思 い。今筆者はこの師弟の獨立別居卽ち法然が學行共に成就して師叡空 「四十八卷傅」によれば法然が四十三歳頃叡山黑谷の師の慈眼房叡

#### 下山 理 由 0 ili 說

然の下山の要件は、 先づ第一に権尾博士は、 高倉天皇に授戒するためであつたとされ、 その著「日本淨土教の中核」によれば、 法

法然上人の下山につて

### 田 全 信

とあつて専修念佛弘通のために山を離れ廣谷に庵居したとも考えられ 佛弘通の爲に山を離れ廣谷に庬したともいえない。成程西山に東山 この時淨土宗を別立し教團を開設せんとしたとはいえない。専修念 台僧に外ならぬ(2) 戒も法華懺法も行われた。信ずる所は念佛往生であつたが行持は天 にと居を占め求めるものに與えられたが又台教も佛學も講ぜられ授

ないとあるが、博士の考察を更らに推測してみると専修念佛弘通のた めに下山されたのであれば、邊鄙な西山の山奥にある廣谷などえ移ら 化のためとも考えられないとの説のようである。 なくとも傳道教化に便利な場所を求めらるべきである。だから傳道教 法然が比叡山の黑谷から東山の大谷に住居を移したのは、天台教團 第二に田村円澄氏はその著「法然上人傳の研究」に から離脱したことを意味している。

### と述べられ、又

法然が、師の叡空や良忍、 断を促したのは、主として善導なのであるから、 いることは當然であるが、しかし法然をして、専修念佛に投ずる決 さらに源信の天台流念佛の影響を蒙つて 法然の立場は微妙

になつてくる。すなわち、善導の数を嗣ぐ法然が、叡山にふみとどまる積極的理由がなくなるのみならず、周圍の人たちが法然をみるのとすれば、善導憑依を表明した法然が、叡山の黑谷に居り難くなのたことを推測せしめるのである。してみれば法然が叡山を下りて大谷に移つたのは、傅道教化が主目的であつたからではなく、また天台教團の改革を意闘してのことでもなく、むしろ叡山に居ることが都合悪くなつたからであろう。

たのであろうと論ぜられている。とあつて、師叡空の觀勝稱劣の説は恵心流に基く念佛説で善導依憑のとあつて、師叡空の観勝稱劣の説は恵心流に基く念佛説で善導依憑のとあつて、師叡空の觀勝稱劣の説は恵心流に基く念佛説で善導依憑の

山をふくむ前後かなりの長い期間を想定しておくのが自然であるより三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその著『日本淨土教成立史の研究』に法然の回第三に非上光貞氏はその表

いていうのである。(5)

第四に香月乘光氏はその論文にであるが、その成立には長い期間を想定されると論ぜられている。的回心である。然しその回心の基礎となるものは「選擇本願念佛說」とあつて承安五年の離山を認められているが、その離山の理由は宗教

と述べ下山後の活動に言及して

たとい布数に當つたとしても、直ちに世の耳目をひくだけの狀態を 生するに至ることもなかつたろうし、從つて當時の記録に残される こともなかつたであろうからである。これは寧ろ最初の頃の隱れた であろうと思う。

れられないもの又自ら居住を快としないために下山と云う形をとつた次に田村氏は善導に偏依した法然の思想が歓空と對論し天台宗團に容れている。その答が高倉天皇の授戒と云う事で解決されようとした。らば何故西山の山奥である廣谷へ最初移られたかと云う疑問が投げららば何故西山の山奥である廣谷へ最初移られたかと云う疑問が投げら

動へと移行し、漸増的に盛んになつたのだと論ぜられている。

とあつて専修念佛の法を得た確信卽ち宗教的回心が下山を促し布教活

は從來傳統の說を繼承されたようである。選擇本願念佛說の熟成をつゞけるとの意に受容する。次に香月氏の說とされているようである。次に井上氏は法然の下山は天台僧のままで

展生工、。 した、 の大きなのための下山とは考えられないが布教の目的の下山でないことは廣谷居住によつて昔かれる。此の點香月氏の説に反することになるが、學行成就と云う點では首肯出來る。又田村氏の説に反することになるが、學行成就と云う點では首告出來る。又田村氏の説に反することが、 とは廣谷居住によつて昔かれる。此の點香月氏の説に反することになるが、學行成就と云う點では首告出來る。又田村氏の説に反することが、 とは度谷居住によって昔かれる。此の點香月氏の説に反することになかったように窺われる。次に非上氏は法然は離山して聖の群に投じなかったように窺われる。次に非上氏は法然は離山して聖の群に投じなかったように窺われる。次に非上氏は法然は離山して聖の群に投じなかったように窺われる。次に非上氏は法然は離山して聖の群に投じなかったように窺われる。次に非上氏は法然は離山して聖の群に投じなかったように窺われる。次に非上氏は法然は離山して聖の群に投じなかったように窺われる。次に非上氏は法然は離山して聖の群に投じなかったが、単位は、 と述えているが、別の、とれる下山の遠因と考えることに異を意味されているかに窺われる。これも下山の遠因と考えることに異を意味されているかに窺われる。これも下山の遠因と考えることに異なる。

# 三 法然諸伝の下山説

之道理や、但於言自身出離。官。思定華。爲論他人之難ふ欲よ弘ま之で、時機之道理や、但於言自身出離。第三反废。得下凱想、凡夫依之稱名,行言可。往生一反見性之思。往生難す。第三反废。得下凱想、凡夫依之稱名,行言可。往生一反見性之思。往生難す。第三反废。得下凱想、凡夫依之稱名,行言可。往生一天就傳記類の中でも原初のものである「醍醐本」(法然上人傳記一法然傳記類の中でも原初のものである「醍醐本」(法然上人傳記一法然傳記類の中でも原初のものである「醍醐本」(法然上人傳記一

難」叶故煩。而眠。夢、中。(以下善導と對面の 記事)

一二三六頃)にもほぼ同様にである。この「醍醐本」の記事に據つた「私日記」(源空型人私日記、決したが教化への時機を待つていたところ夢中に對面し得たと云うのとあつて法然は「往生要集」から善導の教に導かれ自身出離の道は解

と云う項があつて と云う項があつて と云う項があつて (空) (源空上人傳、一二八二) 此の 傳記については 詳論 ゆした「知恩傳」 (源空上人傳、一二八二) 此の 傳記については 詳論 存寫本は多くの記事を「四十八巻傳」 (法然上人行狀絵図) 及び「繪存寫本は多くの記事を「四十八巻傳」 (法然上人行狀絵図) 及び「繪と云う項があつて

二六) 「知恩傳」の殆んどそのままを繼承した「十巻傳」(法然上人傳一五「知恩傳」の殆んどそのままを繼承した「十巻傳」(法然上人傳一五とあつて前記の「醍醐本」や「私日記」の記事内容に同ずるもので、私安四年比。御年四十二歳時。委披--覧往生要集。云々

執心」泥」滯聖道門教相」之故也。至」第三反「都捨」本宗執情「一心詳善導釋」以爲」規。披」覧彼釋」至」第二反、未」得」宗義。此則拯」本宗上人此集(往生要集)爲」龜鑑、入」浮土門」給畢。但此集中處々引□

行餘善拋、偏一向專修歸、勸!!念化行1給。……(下略) 成造罪迷徒、依!!本願稱名强緣\,可\_社!!生淨土1也。依」之年信所修餘 覈之時、深得!淨土宗義、所」謂佛土報身報土、定旣想愚鈍凡夫、破

對而) 佛意。否、心勞之。爰安元々年三月十四日夜夢、(以下善導と夢中佛意。否、心勞之。爰安元々年三月十四日夜夢、(以下善導と夢中上人於::自身往生:者、已以決定。欲ト爲」板ト弘此法4、所:詳覈:義合: とあり、

叉

五年)と云うことになる。もつとも「弘日己」こまる年)と云うことになる。もつとも「弘日己」こまで、一七四(承安四年)で、而も自身出離の思いを決定したことが判明する。 化他の面で時機を窺つて夢中善導と對面したのは一一七五(承安要集」を見直して、引用されてある善導の疏にまで限を注がれたのは要集」を見直して、出等の傳記を總括すると、法然が從來習得していた「往生とあつて、此等の傳記を總括すると、法然が從來習得していた「往生

高倉天皇御宇安元元年未聖人齡自言四十三始入淨土門。(2)と云うことになる。もつとも「私日記」には

師繪詞、一二三七)も「私日記」の「入浄土門」を襲い、とある。「入浄土門」は自内證を示す語である。「四巻傳」(本朝祖

をしへはじめ給ける。としてそのこゑ毎日七萬邊の念佛を唱て、おなじく門弟のなかにも多在彌陀の妙偈、ことにろうたく心肝にそみ給ければ、戒品を地體事のはじめは高倉院の御宇安元元年乙未齒四十三より、諸教所讃、

無阿彌陀佛々々上來雖說定散兩門之益、望佛本願意在衆生一向專稱彌陀佛名、南

いる。四十三歳轉期を強調しているのは特に「私日記」である。「私とあつて一一七五(承安改元安元年)を四十三歳入淨上門説を强調して

二〇四(元久元年)起草された「七ヵ條起請文」の日記」が何故四十三歳説を强調したかと云う理由について井上氏は

とあつて、

めを示すできごとであるらしいことが知られるだけである。 とも述べていない。たゞこの年何か記憶すべき事實のあつたことはたしかで、また文面からみて、それは起語文執筆當時の境遇のはじたしかで、また文面からみて、それは起語文執筆當時の境遇のはじたしかで、また文面からみて、それは起語文執筆當時の境遇のはじたしかで、また文面からみて、それは起語文執筆當時の境遇のはじたしかで、また文面からみて、それは起語文執筆當時の境遇のはじた。

ある。 と註記されている。勿論四十三歳說が「七ヵ條起請女」に據ることはと註記されている。勿論四十三歳說が「七ヵ條起請女」に據ることは

ニ頃)である。それに依ればれつ~一三七一)の「獅子伏象論」巻中末所引の「法然傅記」(コニス法然諸傅の中、 立教開宗のための下山としている傅記は澄圓(コニ

「醍醐本」系統で勢觀房源智(二一八三~二二三八)の見聞から出ていとあつて下山を一一七四(承安四)年と明記しているが、この 傳記 は土宗:行:勸化:

るようである。同系統の「知恩傅」より約二十年を遡るものである。

澄岡所引傳の此の記事を繼承しているのが「古徳傳」(拾遺古徳傳)

二九四)である。

由を明記する傅記は「九巻傳」と「四十八巻傳」とである。先づ「九路方の道俗を化せんがために、承安五年甲の春、行年四十二にして、となつている。 然るに承安五年甲午とあるのは誤りで甲午の年は承安となつている。 然るに承安五年甲午とあるのは誤りで甲午の年は承安となっている。 然るに承安五年甲午とあるのは誤りで甲午の年は承安となっている。 然るに承安五年甲午とあるのは誤りで甲午の年は承安となっている。 然るに承安五年甲午とあるのは誤りで甲午の年は承安となっている。 然るに承安五年甲午とあるのは誤りで甲午の年は承安となっている。 然るに承安五年甲の春、行年四十二にして諸方の道俗を化せんがために、承安五年甲の春、行年四十二にして諸方の道俗を化せんがために、承安五年甲の春、行年四十二にして諸方の道俗を化せんがために、承安五年甲の春、行年四十二にして

ふに、化導に隨て念佛を行ずるもの、たとえば衆星の北辰に飯し、ふ。其より以來淨土の法を談じ、念佛をひろめ、普く萬人を勸め給高倉院御字、承安五年の春上人四十三、黑谷をいで、吉水に住し給

巻修]には

とあり、「四十八巻傳」には

萬流の東海に宗するが如し。

たるものあれば、淨土の法をのべ、念佛の行をすゝめらる。に歸し給ひにけり。(中略)上人一向專修の 身となり 給にしかば、承安五年の春、生年四十三たちどころに餘行をすてて、一向に念佛からに、かの廣谷のいほりを、 西山の廣谷というところに、居をしめいるに、かの廣谷のいほりを、 わたして、 うつりすみ給。 たづねいけるに、 かの廣谷のいほりを、 わたして、 うつりすみ給。 たづねいけるに、 かの廣谷のいほりを、 わたして、 うつりすみ給。 たづねいけるに、 かの廣谷のいほりを、 わたして、 うつりすみ給。 たづねいけるに、 かの原谷のいほりを、 わたして、 うつりすみ給。 たづねいたるものあれば、淨土の法をのべ、 念佛の行をすゝめらる。

とあつて法然が一向専修の身となつて下山されたように記 されて

あ

法然上人の下山につて

る。

「私日記」に據つたとも考えられるが鎭西流相傳の說卽ち「選擇傳弘「九巻傳」及び「四十八巻傳」が承安五年四十三歳說を用いたのは

承安五年未仮善導疏入專修門四十決疑鈔」巻第五の

に據つたものであろう。然し承安五年四十三歳說は夢中善導對面の年を意味するものであろう。然し承安五年四十三歳就は夢中善導對面の年本」(但し文中本傅とあるがこれが同時代の信空の弟子敬西房信瑞のの傳承と一致する)「知恩傳」「古德傳」等が「往生要集」披覧轉心と云うことに遠因を求め善導へ導入されて近因として夢中對面となるため承安四年四十二歳說を立て下山と云うことを記している。 又「四十八巻傳」が下山廣谷移住を記しているが他傳には見ない。 名、し廣谷移住は「没後起請文」に「謂。吉水、中、房本在四」とあるからこれに據つたものと考える。

# 四下山の理由

る。然し四十二歳說が誤傳であると云う證據は一つもない。法然常隨る。そして四十二歳は採るに足りぬ誤傳であるかのように扱われている。四十三歳說を考慮せられる人々には何かの目的を想定 されて いとつては重要な出來事の一つである。諸氏の所説は旣述した通りであとかては重要な出來事の一つである。諸氏の所説は旣述した通りであ

關するものがあるから「醍醐本」は事實を素直に記していると云わね ば、 の弟子であつた勢觀房源智の傳承から(澄圓所引傳が信空の傳承によ 研究を要するが)廢捨するわけにはゆかない。 十二歳下山四十三歳淨上門歸入が記されてあれば、それが正しいので 的に曲げて解釋することは出來ない。例えば殆んどの法然傳記が四十 記はそれぞれ何かの理由があつたからである。この記事の事實を一方 傅」以下の諸傅に掲げるところであり、 生要集」の講説が優れて後白河法皇の御感が深かつ たこと は「四巻 ば何故「九巻傳」や「四十八巻傳」に採用されなかつたかと云うなら るならばなおさら)出ているので全く根據のないものではない。 ある。今まで餘り顧られなかつた澄圓所引本「知恩傅」など(基本的 三歳淨土門歸入下山を書いていても只一つ信頼性のある「傳記」 云い切つて了うわけにも行かない。四十二歳及び四十三歳と記する傳 云うことに順序するようである。 わけには行かない。そして四十三歳善導の教義に基いて淨土門歸入と ばならない。それで四十二歳下山と云う記事を誤としたり又無視する 「七箇條起請文」の「今三十箇年」の逆算に基く操り方の相異とのみ 勢觀系の傳記は「往生要集披覧」に重点を置いている。「九巻傳」 四十八巻傅」は善尊に重きをおいているからである。法然の「往 これを単に一二〇四(元久元)年の 法然の著にも「往生要集」 に四四 然ら

際し黑谷の房舎等悉く譲られて處理している。《沒後起請文、決疑鈔然自ら叡空門下を離脱した證據がない。それとは寧ろ逆に叡空入滅にいと考える。何故ならば法然は叡空から破門された事實がない。又法法然の下山は私見としては師の叡空を無視して行なわれたのではな

原問答の浚端を記する文に 原問答の浚端を記する文に 原問答の浚端を記する文に 原問答の浚端を記する文に 原問答の浚端を記する文に 原問答の浚端を記する文に 原問答の浚端を記する文に 原問答の浚端を記する文に 原問答の浚端を記する文に

登られていたことを示すものである。 登られていたことを示すものである。 「の『申承』之事』、必令『音信』給、仍到『坂本』申』此由』座主下令』對面」とあつて大原問答は一一八九(文治五)年(成蹊項)上人五十七歳の時とあつて大原問答は一一八九(文治五)年(私瑗百)上人五十七歳の時である。 後の次と逐三見参い有を或時物語云、 後の資産を調査しません。

なお教空入滅の年時は詳かでないが、 一説によれば一一七九(治承三)年で恐らく此年であろうと考えられる。 して見ると法然は四十七三)年で恐らく此年であろうと考えられる。 して見ると法然は四十七元家を弔い滅後の處理を行い、信空を後房主とし飯錫されたと考えられる。

は親密であつたことは「明義進行集」に
顯時、行隆、信空などの關係が考えられる。叡空と信空の祖父顯時と 叡空が法然を下山獨立せしめた裏面の事情を推考するならば、葉窒

黑谷教空上人ト顯時、卿ト、師檀チキリ年久シ

進事」の中にも見え、殊に叡空滅後信空は法然を師と仰いだのであつ依したことは「源平盛衰記井巻第二十五」東大寺の「大佛造營奉行勸とあり此の因緣によつて信空の入室となり、信空の父行隆は法然に歸

葉室系… ない。 て見れば、行隆と法然とはまた密接な關係があつたとしなければなら 「尊卑分脈」顯隆卿流・葉室系圖に依れば 二為修寺一 葉室一流祖 重 長 略 隆— 隆 颎 修略 一組流 辨頭三参大 事木弁 長 顯. 権從民 中 納二卿 長 (略) (略) 時. 兼出家 長方 顯 行方 行長 行時 文治三、三十七卒 母右少辨有業女 能 行昭 觀• 母顯・同 -(七男)顯方一(四男)智真 密兼學 智母宗寺 同成方 大納言能俊女 山 山 川 法橋 阿闍梨 阿闍梨 法橋 三會講師 阿闍梨 顕密 新 第 第 主 、 房 權僧正

> 右の系圖によつて顯時・行隆は云うまでもないが觀性の存在を看過 信· 母空· 重喜東大、法橋長喜 が 東大、律師

一行光

山三鈷寺傳持次第」によると することが出來ない。觀性はその頃西山善峰寺にいたのである。

四

開山源算上人 (下略)

第二觀性法橋 二條院御宇應保元辛已依善峰僧教賢引導隱居當山自彼圖佛眼 老賢仁讓傅領後鳥羽院御宇建久元十一月入滅 萬院羅本堂本尊也高倉院御宇仁安四年已世改嘉應元年二月魄日依同寺宿

第三慈鎭和尚 或慈圓號吉水大僧正三十年計御住也嘉禄元已酉九月廿五日入

のである。

七十一歲

とあつて觀性は西山善峰寺から三鈷寺へ移り滅後は慈鎭が管理した

又「淨土法門源流章」 西山善峰寺延曆寺別院、

とあつて、後證空が慈鎭より讓受けたのである。善峰寺は源算が開基 處29 彼寺北尾往生院證空興隆彼處、永爲淨教行

一六一(應保元)年觀性が入寺し、

法然上人の下山につて

後北尾の往生院に更らに南

八七(文治四)年八月白河押小路殿に於いて如法經が行なわれた時、後 している 白河法皇の命によつて法然が先達を勤め、(3) が兼務し源頼朝から越前藤島庄の寄進を受けている。さて觀性は一一 尾に法華院を建立して一一九〇(建久元)年此寺で寂した。 人に加えられている。又「四十八巻傳」第十によれば彼は料紙を寄進 觀性は召されて寫經師の一 次に慈鎭

關係をみると善峰寺のある地は乙訓郡大原野村小鹽であるが、小鹽莊 は九條家の莊園である。 の地を西山廣谷に求めることが出來たのではあるまいか。更らに莊園 又顯時・行隆は同門の觀性に相談するところがあつて法然の別居獨立 このような事情から推考すると、叡空は顯時或は行隆の斡旋を得て ((莊園一覧)

考えられる。 小鹽から遠くない西山廣谷も恐らく九條家の莊園内にあつたものと

|知恩寺舊記| に依れば

粟生光明寺山後萬里小路殿所領處云々

家称である。 とあつて廣谷は萬里小路家の所領とあるが、 萬里小路家は後に出來た

(北家) 爲房 爲隆 經俊 (萬里小路祖**、**號吉田) —光房—經房(吉田) 定經-(下略) 一資經一

1. 11

すると

廣谷について「円光大師行状翼賛」及び「同覧聞記」によつて考察

來た頃には萬里小路家の所領になつていたとも考えられる。 に移つても大した変化とは云うことは出來ない。 ぎないのであるから廣谷を含む所領が時代の變遷によつて同門の別系 以上の系圖のように九條と萬里小路とは勿論藤原の一門の家系に過 **一爲隆一(下略)** - 顯隆一(下略) 長• 顯• 行隆 「知恩寺舊記」

#### 広 谷 0) 生 活

の出

Ŧi.

手に移建することは出來ないからである。 子である法然が庵室を建てる位の資力はある筈である。從つて此の庵 物は自身の財力で建立されたのである。と云うのは故郷美作の漆間家 が中房と呼ばれた。 室は自己の所有であつたから後吉水に移つた後移建されている。これ は時國殁後以來一族の者によつて繼がれていた筈であり、 あつたから、 である西山廣谷へ移られたのであるが、 下山後法然は報空・顯時・行隆・觀性等の力に依つて九條家の所領 法然も矢張聖生活の持続をされていたのである。勿論建 (( 残後起請文)) 若し他人の所有であつたならば勝 西山一帶は隱遁聖の住居地で 地方領主の

廣谷は地 理 的に極めて不便な處であつた事

廣谷は山 の中で温気が多くて永く住むに適しない 事

等が るので「隨聞記」によると、 知られる。 翼賛」 の著者義山(一六四八~一七一七)が實地踏査し

導教學 る。 と記されている。 よい二階房も都の中にあつた筈である。從つて天台淨上教家から善 何を好んで人里離れた山中を選らばれたかゞ不可解になる。 ゞ推考される。 1) 廣谷トハ粟生光明寺ノ山 谷ノ號ハ土人ト云ヘトモ知ル者少シ併ラ近里ニモ敷代ノ住人古老ハ 光明寺ノ後山ニテ則チ上人廟所ヨリ申ノ方去ル事四町計リ也但シ廣 ト云處アリ其乾ノ方ニ當テアル也、 、久シクハ居住ナリガタキ處ナリ、 出ル也、 、邊ヲ古老ニ親ミテヨタリ、時ハ貞享ノ始也從」之光明寺ニモ知」之 行ハ廣谷ト云處アリ、 上人庵室ノ地平ニシテ傍ニ池ノ形アリ最モ寂寞ノ地ナリ、 知ル者アリ、 踏み切られな 廣谷ハ其ノ地景極メテ惡シキ也、 若し此の地の居住が立教開宗後であつたとするなら 此の記事に據つても如何に人煙離れた山の中である 今此ノ山ヲ領スル一家ニテハ今モ尚ヲ 廣 い以前の聖生活の延長であることは明らかであ 光明寺ニテ娑婆堂ト云處ヲ尋テ行カハ廣谷 ノ後也、 光明寺ノ後ノ細路ヲ十四五町ハカ 山州名跡志第十一卅一丁云其處 京ヨリ丹波へノ通路ニクツカケ 濕氣モ深サフニ見へ中 谷 又便利 予此 1 呼

然の行動に注目し から翌一一七五 勢觀系の法然傳によると下山を一一七四(承安四)年四十二歳とする (承安五) なけ ればならない。 年四十三歲淨 PU 土門師入までに廣谷に於ける法 十三歳淨土門師入と云う事

> の前提となるべき出來事 がなけれ ばならない。

#### 六 南 都 0 碩學藏 俊 訪 問

な記事を接續せしめたからであろうと考える。 0 いで南部の學匠 多くの法然傳は一 を訪問されたように記されてある。 五六 (保元元) 年二十 四歳の嵯峨釋迦堂に参籠 勢觀系の 然し此等は個 知恩傳」 VE 别

は

保元々年丙子夏比。

四寸。(中略)上人:出黑谷、幽栖?。適、籠:居帝都以西!折節天下騒動

上人一夏間多二籠嵯峨釋迦堂一。

時上

人

行

华 #

彌隱居之思深,增:脈離之志,切也。

(中略)因以茲"九

勇猛精進也。

旬

參縮畢"即還三黑谷」。

三密行法。

四種三味

讀誦。

觀念。

觀法。

國土不言《安隱」。

黒谷と云えば法然の居住の地である。 谷に歸られたとある。 とあつて保元の兵亂を避けて一夏九十日嵯峨釋迦堂に参籠 然は戦働の終る頃まで嵯峨釋迦堂へ避難されたようである。 谷にまで及んでいることは、その情勢を察知し隠遁の志の深かつた法 六 (保元元) 年七月十七日源爲義は西塔の北谷黒谷の二十五三昧を行う 引き續き兵亂及び南都北嶺の確執が續いている。 都遊學が兵亂の最中になされたとは考えられないの 所へ行つて出家し、 法名を義法房と云つて降ている。 保元の亂は叡山も渦中にあつたことは、 戦渦が叡山の而も別所である黑 みならず、 ((保元物語巻二) して再び黑 從つて南 其後 一 五 五.

ば

\_ 五六 十二月平治の凱起る(百練抄・一 **- 代曆、** 恩管抄、 代要記、歷代編

法然上人の下山につて

敗(葬页要略、百練)一一六○ (元永曆 )六月、 延曆寺東西兩塔の僧爭い、東塔衆徒大一一六○ (平治二改)六月、 延曆寺東西兩塔の僧爭い、東塔衆徒大

し、菅原貞衡の官を奪つた。(記、華頂要略)十月、延曆寺僧徒神輿を奉じ强訴した結果菅原資成を流

て蜂起した。(主配、百練抄、等)一一六一(永曆改)四月、山徒平等院戒壇の設立の企てがあるとし

一六二 (應保二)○閏二月山徒新座主覺忠を排斥し確執、(天台座主一六二 (應保二)○閏二月山徒新座主覺忠を排斥し確執、(百練抄、

○関五月山徒三井の園城寺を燒く【短記九】

○十一月山徒、安樂寺を延暦寺の末寺としようと請うたが

聴かれなかつた(百練抄)

園城寺は從わなかつた。(百無抄、天台座主記)になるべき者は舊のように叡山で受戒せよと主張したがになるべき者は舊のように叡山で受戒せよと主張したが一六三 (應保三改)○三月延曆寺の訴えには園城寺僧で天台座主

○五月興福寺、天台座主覺忠の事を訴えている(百練抄)

一六四(長寛二)三月興福寺大衆、 喜多院円城房を焼いた (佐乗

代要記 ) ○七月山徒興福寺衆徒と諍翾した。(帝王編一六五 (長寛三改) ○七月山徒興福寺衆徒と諍翾した。(帝王編

○十月興福寺大衆神木神輿を奉じて入洛し天台座主俊円、

一六六 (永万二改) 平穩

専範と闘い禪定院大乗院松室等を燒いた。 (賣練抄、一代尋正) ○三月興福寺別當惠信は、別當した。 (百練抄、一代要) ○三月興福寺別當惠信は、別當一六七 (仁安二) ○二月山徒、 座主快修を逐放し、 明雲が新任

豆に流された。(冠、大乗院日記目録、興福寺別當次第)○六次第)○同月興福寺大衆別當惠信を訴え、五月惠信は伊別當)○同月興福寺大衆別當惠信を訴え、五月惠信は伊別當)

は逐電した。(一代要記)

月延曆寺三綱、

前座主快修を訴えている。

(百練抄)

・・スコ(仁安四枚) ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・(春秋) ○二月京都大火民家三千戸燒亡 (清解眼抄、) 一一六八 (仁安三)正月高野山の大衆が根來の徒と傳法 院 で 闢 つ

配した。(百練抄、一代要記) では、一代要記、日代要記、日代要記、山門三井確執記。)よつて成親を備中にた。(王葉、愚味記、百練抄、帝王編年)よつて成親を備中に一一六九(仁安四改) 十二月山徒神輿を奉じ入活藤原成親を訴え

一一七○ (嘉応二)正月山門僧綱等、時忠、信範を赦し成親を罰せ

七一 (五葉、) ○九月興福寺衆徒の請によつて七大寺の師で『一 (元葉の) ○九月興福寺衆徒の請によつて七大寺の師も一 (嘉応三改) ○九月興福寺衆徒の請によつて七大寺の師

七二(承安二)十二月興福寺僧徒六百人が神木を奉じて人洛し

嗷訴しようとしたが創止された。 (百練抄、與 福

一七三 (承安三)六月興福寺大衆が蜂起して多武峰を第 い た。 坂

母貞東本円大

敂

少僧都三己講

明東大

71

上の在家もこの災に罹つた。(極略記)

十一月興福寺の大衆が神木を奉じて入洛し山 が、 勅命によつて和解した。(百練抄) 徒と戦つた

成節

基範一

二男

母**貸**興 憲 僧 正

學憲僧正 憲信 與、與福寺別當

僧正

七四四 (承安四) 平穏

七五 (改元安元) 平穩

七六 (安元二) 平穏

然に親近した人を想到する。それは恐らく藤原通憲一 都の藏俊を訪れられたのではあるまいか。 地へ旅することは出來なかつたであろう。このような事情によつて一 係をもつ人であろう。 に密偵が放なたれたりして、社會秩序も安定せず一般僧は容易に遠隔 七四(承安四)年から一一七五(承安五)年の平穏になつた頃法然は南 以上の年表は南都北嶺の鬪爭史實を拾つたのであるが、この間相互 蔵俊への接近は恐らく後法 族の興福寺に關

> → 澄 | (註略) 一靜(註略)

聖覺|

( 長男)

長東大、法印-長恵 東大、法印-

法印大僧都

修範|

三男

範與信

法印、

大僧

與、三會、

權大僧都

| 円憲

(十男)

(八男)

定東 範大

東南院、東大寺別當醍醐座主法印

東、通觀上東、通觀上

通觀上人也

出來た人々を混え拾つて見ると藤原通憲の流に多い。 、尊卑分脈」に據つて南都に關係があり、 中でも後法然とも關係が

一寛(註略)

光憲

(八男) 惠敏

(南家貞嗣卿流) 俊志 貞憲 ・・ 修學碩才、名徳人、 (五男)貞慶 号解脱上人 母 (三男) 通遗 與福寺別當伯正 、三會已講得神変人也

法然上人の下山につて

寺(註略) - 行憲 - 行憲 一勝賢(註略) 與、童坂、 憲曜 明遍 覺憲 ○平治亂配下野。平治亂配伊豆國 (下略) | 名人也、住高野山發心堅固、平治亂配。| 東大、權大僧都、遁世、号空阿彌陀佛 權僧正、 與福寺別當 越後 或

四七

つとめたのは法然であつた。「明義進行集」に 要門照やその弟明遍、そして藏俊の高足であり円照の弟の豊憲そして 房円照やその弟明遍、そして藏俊の高足であり円照の弟の豊憲そして 房円照やその弟明遍、そして藏俊の高足であり円照の弟の豊憲そして 房内照やその弟明遍、そして藏俊の高足であり円照の弟の豊憲そして のとめたのは法然であつた。「明義進行集」に

又「山槐記」治承三年四月廿七日の條に

の1.6°では、「最等が、によっな、注目では、1.7℃であったことが知とあつて遊蓮房円服の入滅の住居が三間庵と云う堂であったことが知岸下有三三間庵堂1故信乃入道停晒子入滅所也臨終正念云云岸刻向1.善峰別所1西山當5大原野西南1女房爲5ポ=終焉地1(中略)其後

信西子是憲信濃入西山吉峰往生院ニテ最後十念成就シテ決定往生シられる。又「愚管抄」には十念大往生を記して

るところが大であつたとの意を述べられている。 眞徹氏は通憲一族の法然に歸依する者が多かつたのは遊蓮房の影響すとあつて「明義進行集」の記事の誤つていないことが知られる。伊藤

平治の亂で不利な立場にあつた通憲及びその一族は悉く遠流になつて法然と遊蓮房との接觸は廣谷止住時代にはじまると考えられるが、

「四十八巻専一丘こ (3) 中国上八巻専一丘こ

源平の亂よりさき、嵯峨に住したりし頃:「四十八巻傅」五に

とあつて源平の亂は「翼賛」によれば

治承ノ初ニ崩テ中間六年ヲ經テ壽永ノ初ニ至レリ

(治承三)年には叡空示寂 が 推 考 せられ、翌一一八〇 (治承四) 年にはとあり、法然が嵯峨に居住せられたことを明かしているが一一七九

あつたことが歿後起請文に見えるからである。 後廣谷の房舎を吉水に移建し中、房と 稱し 感西に譲與せられる豫定で後廣谷の房舎を吉水に移建し中、房と 稱し 感西に譲與せられる豫定でが窺がわれる。從つて法然は師の叡空減後信空に黒谷の後事を委ね廣が顕がわれる。従つて法然は師の叡空減後信空に黒谷の後事を委ね廣

はなかろう。によつて法然と藏俊とが面接することになつたと推考しても不條理でて、その弟の覺憲、覺憲はまた藏俊の高弟であつたからこの人の斡旋これより一一七五(承安五) 年恐らく法然は遊蓮房円照の便宜によつ

蔵俊は「隨聞記」四によれば

立?新義?依」之藏俊以後ヲ新義ト云此ノ人ヨリ始レリ法相中與ノ名ニ有ニ新義古義」藏俊已前ノ義ヲ云ニ古義; 藏俊古義ノ誤リヲ正シテ藏俊僧都トハ相宗ノ名匠ナリ古今ノ碩學肩ヲ並ル者ナシ、南都相宗

とあり又「春日御流記」に(35)

ヨリ以來ナラヒナカリシ人ナリ……一、與福寺權別當贈正藏俊者。學三藏ヲ兼ネ。道ニ明ニ達シテ中古

とあつて藏俊の學的地位を窺うことが出来る。

「三會定一記」第一によれば一一五四(久壽三) 年以後屢々藏俊の名(%)

【困權中弁、藤貞憲子。貞慶舎弟也】 兵令 東大寺 貞敏 東大寺

當法印教緣、他寺探題權律師藏後三、初 精義權律師明遍研學 擬講樹竪義 信憲。五十二。教琴。四十二。棐師分 束 東慶。三 專寺探題別

熟さに於いて自然であるように考える。解さに於いて自然であるように考える。というない、その年職後は七十二歳で法然は四十三歳である。職後が法然の學は、その年職後は七十二歳で法然は四十三歳である。職後が法然の學とあつて法然が一一七五(承安五)年に南都の藏後を訪れたとするなら

選

[擇」故雖二文面替」往生要集一同也

に觀覺は堅義を勤めていることである。「三會定一記」第一にたとも考えられるのは、此年を遡る五十九年卽ち一一一六(永久四)年のは郷里美作菩提寺の觀覺である。法然の話題に或は觀覺の名が登つのは郷里美作菩提寺の觀覺である。

とは考えられることである。とは考えられることである。とは考えられることである。とは考えられることであるとは考えられることである。とは考えられることである。とは考えられることである。とは考えられることである。とは考えられることである。とは考えられることである。とは考えられることである。とは考えられることである。

# 七 宇治の寳庫の觀經疏

硫1入二一向專修1也故往生要集爲11先達1以+尋11入善導疏1心地4作1見此釋文(往生要集)自5是尋11善導釋1從11字治法藏1尋11出觀經四西山派の行觀の「選擇集秒鈔」一によると

此

四(天平十六)年十二月十四日の寫經所解に「觀經正宗分四巻七十六紙」承によるものであろう。「四帖疏」の完本のあつたのは正倉院で七四ある。と云つて「醍醐本」にも見ない右の記事は恐らく派祖證空の傅とある。「選擇集秘鈔」そのものは兎角の評を免がれない 書 で ある

四種としたようである。とあるから此の年より以前に傳來していて正宗分を定散二善に開いて

又永超(1〇1四-1〇九五)の「東域傳燈目録」の集經部に「觀經 然傳記には何も觸れていない。永觀の「往生十因」に觸れているのは を」の文は永觀の「往生十因」や珍海の「決定往生集」にも引用され でいることは周知のことである。法然が南都を訪れて東大寺の藏書を 直接見られたかどうかは「觀經疏」の存在したこととは別問題で、法 然傳記には何も觸れていない。永觀の「往生十因」に觸れているのは だけである。

「四十八巻傳」四十四巻によれば順序するならばこれは遊蓮房円照に起因するところが多 い。 そ れ 故ゆわなければならない。而も藏俊への導き次いで「觀經疏」の後見と都訪問の時とするならば法然の回心に最も重大な意義を齎らすものと「選擇集秘鈔」の記事には年時がないが、もし法然の四十三歳の南

けたる、思出にて待れ」とおほせられける。上人つねに「淨土の法門と、遊蓮房とにあへるこそ、人界の生をう

を意義づけるものであろう。とあつてこの法然の述懷こそ、法然の回心を齎らしめた遊蓮房の存在

## 八結

Ħ.

を無視するわけには行かないであろうし師命によつて行動されたと見が存命されていることである。弟子の法然は如何なる理由にせよ師命法然の下山については諸説があるが、最も重要なことは、師の叡空

重大な意義をもつものではあるまいか。 つものではなく極めて自然な事であり、寧ろ下山後の動きこそ極めて 容れられるならば、法然の下山は別に取り立てて云うほどの意味をも 真觀房感西を一時廣谷に住まわせ東山吉水に移られたと考えることが むならば、そして此の間の史質の裏書ともなれば幸甚である。少くと 然四十三歳の時で遊蓮房を述懷した詞が法然にとつて重要な意味を含 たようである。 族中是態後の遊蓮房円照と廣谷に同居され、この關係から恐らく覺態 も法然は遊蓮房の臨終の善知識となつていられるから一一七八 (治承 と知り合うようになり覺意の師である碩學藏俊に面會する運びとなつ 谷に因縁を求められたこと而も平治の亂に不利であつた藤原通憲の一 た方が自然である。下山後の住居が黑谷別所と類似した西山の別 二)年の頃までは廣谷に居住し叡空滅後その處理を後繼者として行い 「觀經疏」の完本を見て遂に回心した。それは一一七五(承安五)年法 その歸途藤原家の寺である宇治平等院に立 寄り 茲に 所废

## 註

(1) 椎尾辨匡博士著

「日本浄土教の中核」二六頁

(3)田村圓澄氏著「法然上人傳の研究」一〇三頁

(2)同

- (4)同 10四~10五頁
- (5) 非上光貞氏著「日本淨土教成立史の研究」三〇七―三〇八頁
- (6) 佛教文化研究第6・7號「法然上人の淨土開宗の年時に關する諸説とその批判」
- (7)同號二三頁
- (8)同號二三頁
- (9)井川定慶氏編「法然上人傳全集」七七四頁

(1) 同 七四六頁 七七〇頁

① 14 ① 同 同 12 同

六六二頁

六六一頁

七七一頁 四七三~四七四页

(16) 「日本淨土教成立史の研究」三一八頁

(15) 同

(18) 田村圓澄氏著「法然上人傳の研究」一〇一頁、二五七頁

(17) 右同書

三一九頁

(19) 「法然上人傅全集」九八九頁

(22 同

(21) 同 20 同

三四六~三四七頁 二四~二五頁

五九八頁

(23) 浄土宗全書七・三四六頁

(24) 昭和新修法然上人全集七八四頁

(25) 法然上人傅全集七七四頁

(27) 決疑鈔裏書四 (浄土宗全書七・三七五頁) (26)拙著「淨土宗史の諸研究」一〇一一一〇三頁

(28) 佛教古典叢書所輯

(29) 浄土宗全書 - 五·五九八頁

(30) 門葉記第八十二、(大正蔵圖像部)

(31) 佛教古典叢書所輯「明義進行集」一三—一四頁

(32) 伊藤眞徹氏「日本佛教史」Ⅱ第三章法然上人と通憲一族の皈浄。

(33) 保元物語には安房國とする。

(34) 浄土宗全書一六・一四九頁。

(35) 大日本佛教全書 I 二四·二四一頁。

36 同

一二三・三一八頁。

三一二頁

37 同

(38) 觀覺が竪義になつた年齢は詳かでないがその前後各十年竪義になつた人

法然上人の下山につて

後であつたのではなかろうかと考えられる。 の年齢は不定であるがほぼ卅才前後の人々である。随つて觀覺も卅才前

39 浄土宗全書八・三四〇頁

40 田村圓澄氏著法然上人傳の研究九三頁

近

藤

徹

稱

\_-

いやしてきた。、その存在の狀態・存在の有り方を問題として佛教は多くの言葉を自己及び自己をとりまくすべてのものがどのように存在しているの

性の中のどの一つが欠けても花は咲かない。 性の中のどの一つが欠けても花は咲かない。 体の中のどの一つが欠けても花は咲かない。 作の中のどの一つが欠けても花は咲かない。 とはないであるが欠けても花は咲かない。 がせたのである。 種が地上に蒔かれないで引き出しの中にでも置き忘れられてあろうものなら、芽を出すことはないであろう。或いは種はまかれても、 も枯れてしまうであろう。だから朝顔の花は、種という因と、 土や熱まかれても、 日照り續きで、 その上、水もやらなければ、 出かけた芽まかれてしまうであろう。 だから朝顔の花は、 種という因と、 土や熱 を水などの縁によつて、 その歸結として存在するわけで、 それら諸條

い。種は花の因でもあり花の果でもある。條件・歸結の關係は、こところでその花の因になつている種はまた別の花の果實にほかなら

無始時來界における相依性の問題

ると、 ようなもので、 て網であり、 られる。 他方では被條件になつている。そこに全體的に見れば相依相關性が見 の目の一つ一つは他の網の目が存在するための條件であると共に、又 しない。 れて個々の網の目はなく、 の全體とも密接に關係しているからである。つまり網という全體を離 つの網の目と關係しているだけではなく、 が網として成立している。網の目はどこかひとこまを持ちあげれば網 ことに総つてのみ存在する。そうしてこのような網の目が集合して網 他の網の目も同様にそれ以外の網の目に緣つてあり、それとつながる はなくして、 る條件によつて條件づけられたものであつて、その關係をたどつてみ のように一つの歸結をもたらすための諸條件のそれぞれが更に先行す 全體が同時につながつて上がつてくる。それは一つの網の目はもう一 縦にも横にも複雑にからみあつてくる。それは例えば網の目の 以上の關係を整理してみると次の二點にまとめられる。 回網は網の目の集合で、 他を豫想し、多くの網の目を條件として成立している。 網の目のそれぞれは各々が網全體を映ずる部分として相 網の目のひとこまはそれ自身獨立に存在しているので 個々の網の目を離れて網というものも成立 集合せる網の目を持することによつ 個々の網の目をたどつてそ

い關連している。

は積集 ば結局は識と名色との相依相關に歸すると思われる。 とか積集というあり方も、 て識がある」という識と名色との相互縁の形態をとつているが、 うに、縁起説の最後の根據は、 あると思われる九支或いは十支の緣起說が極めて明瞭に示しているよ でも推測せられるであろう。それは十二縁起説よりも元初的な形態で よつて代表される各支の相依相關の關係の上に成立していることから の成立を衆緣の聚集で考える立場が、原始佛教における十二緣起說に 法の相依相待の關係である。このことは、 というよりは、 る な種々なる法の種子の集つたところ――網――が心だということにな が阿賴耶識なのである。 目との關係でもある れるもの まり自己と自己をとりまくもの、 ぞれ阿賴耶識という網全體を映している。②阿賴耶識と一切諸法、 賴耶(ālaya) であると言われる。 まり(sarvabījaka-vijāna)で、一切諸法を持する(ā-Vlī) (ālaya-vijāāna) 從つて心を離れて一切諸法はなく、一切諸法を離れて心はない。 **| 賴耶識はこの網を想像させるような一面をもつている。** (Vci) - それは個々の網の目の相互關係でもあり、 の義であるといわれるが、 法の相依性が心であり、積集の基調をなしているのは という網は一切諸法 - が相依相待關係にある。實はそういう緣起性 阿賴耶識は一名心と名づけられる。心(citta) 積集している内容を整理しつきつめてゆけ 「識に緣つて名色がある、 私と世間、 一切諸法という個々の網の目はそれ (諸轉識) という網の目 その場合にも網の目のよう 阿毘達磨の法論における法 識と境、 見るものと見ら しかし積集は有 網全體と網の 名色に総つ (1) から阿 阿賴耶 聚集 の集 0

> か。 論的な識と名色との相互的な依存關係のみを意味しているのであろう

教えている。 教えている。 ないのは、その総起説の根據をなす識と名色との關係を一つの譬喩でいるであるが、その総起説の根據をなす識と名色との關係を述べる場合に屢々「蘆東の如し」といつて蘆東にたとえられるからである。蘆東と名づけられている經典は十支の総起説を説くものからである。蘆東と名づけられている經典は十支の総起説を説くものからであるが、その総起説の根據をなす識と名色との關係を一つの譬喩であるが、その総起説の根據をなす識と名色との關係を一つの譬喩であるが、その総起説の根據をなす識と名色との關係を一つの譬喩であるが、その総起説の根據をなす識と名色との關係を一つの譬喩であるが、その総起説の根據をなす識と名の関係を一つの譬喩であるが、その総理を表している。

譬えば二つの蘆東が、 ある。六人に緣つて觸がある。……かくして全苦蘊の集がある。 色に終つて識があり、 て六人の滅がある。 て識の滅があり、 他を取り去れば他は仆れるであろう。それと同じく名色の滅に緣つ しこれらの蘆東の中、 識の滅に緣つて名色の滅がある。 六人の滅に緣つて觸の滅がある。 一つを取り去れば、一つは仆れるであろう。 相互に相い依つて立つ如く、それと同じく名 識に総つて名色がある。 名色に総つて六入が 名色の滅に終つ ……かくして 岩

の相依相關」は、その成立の相依が實はただちに飜つてそのままそれ名色とが相い依つて成立していると言うだけのことではない。この譬喩が强調しようとしているのは、むしろ二つの蘆東の相い依つて立つという蘆東の存在成立根據が、そのままそれの崩落の根據でもあると言う點である。故に存在の根據が一轉してただちに根據の崩落に飜える。この意味で老死の成立する爲の最後の根據としての「識と名色とが相似依つて成立していると言うだけのことではない。この譬言う點である。故に存在の根據が一轉してただちに飜つてそのままそれる。この意味で老死の成立の相依が實はただちに飜つてそのままそれる。この意味で老死の成立の相依が實はただちに飜つてそのままそれる。

全苦藴が滅する

vrtti)と呼ばれる根據の飜えりが界の本質となつているという點を見願係にある二つを統一する根據であるが、そこに轉依(āśraya-parā-順觀と逆觀とはこの根據の特殊な本質に由つて一つに結ばれている。順報と逆觀とはこの根據の特殊な本質に由つて一つに結ばれている。

È

逃すことはできない。

- る。それを圖で示すと次のような形をとる。ので、そこにおいては識と名色との相依相待が最後の根拠に な つ て い(2) 九支或いは十支の縁起説とは、十二支縁起の中の無明と行とを除いたも

\_-

無始時來界における相依性の問題 猫大乗論所知依分の劈頭に阿賴耶識の敎證の一として、次の如き大

乗阿毘達磨經の偈が掲げられている。

由此有諸趣 及涅槃證得 (玄奘譯無始時來界 一切法等依

より、 ことにする。 ある。 關連が課題となつている。 く一切諸法の根據とその根據の飜えりとの本質的關連 nirodha)とに相當することが分かる。四諦説の意味するところは正し 説の教義内容である苦の集 によって、 0 つたのであるが、この偈においても生死輪廻の根據と涅槃の根據との この a 内容をこのように分けて考えてみると、この偈は明らかに四諦 何に基いて生じてきたかを示すものである。第二段は偈の全體 C 偈の内容を二段に分けて考えてみることができる。 諸趣の根據が質は涅槃を證得する根據でもあるというので ここでは五趣とか六趣とかいわれる苦惱多き生存が何に 今は問題をこの點にしぼつて考察を進める (dukkhasamudaya) と言の滅 (集削滅) 第一段は偈 (dukkha-にあ

覺が、 なつている) 集は渇愛 ができる。先にあげた蘆東經もその一例である。さらに四諦説の苦の 苦蘊の滅をもたらすものとして説かれていることからも伺い知ること と縁起の逆觀 に展開したものが緣起説である。 に發展せしめたものであろう。 ところで、 直ちにそれの滅である所以を一層詳細に明らかにしようとした (tanhā)であるが、(十二支線起においては渇愛は第八支に 四諦説における苦の集と苦の滅とを中心に置いて、 この渇愛に對する深い省察の結果が、 (paţiloma) と呼ばれるものがいつでも全苦蘊の集、 そうだとすると苦集としての渇愛の自 このことは縁起の順觀 四諦説を縁起説 (anuloma) さら 全

であろう。 とき、識と名色との相依相關という新しい根據理念が提出せられたの

よいかも知れない。 は、 温愛は染汚意(kligta-manas)に相當すると言つても がうるならば、 温愛は染汚意(kligta-manas)に相當すると言つても がうるならば、 温愛は染汚意(kligta-manas)に相當すると言つても がうるならば、 温愛は染汚意(kligta-manas)に相當すると言つても がうるならば、 温愛という概念に置きかえられる。 さらに言 がうるならば、 温愛という概念に置きかえられる。 さらに言

あるのか。界が何故に無始時來なのであろうか。 ādikālika)とはどういうことであるのか。 また界(dhātu)とは何でところで初の偈に立ちかえつてみよう。偈の第一句の無始時來(an-

無始時(anādikāla)とは文字通り始め(ādi)が無いということである。 始めがあれば終りがあり、始めと終りの中間 もあるわ けである。ところが始めが無ければ終りも中間も成り立ち得ない。無始無終である。われわれは、われわれをとりまく一切のものをも含めて、何處から來て何處に去るのかを知らぬ全く不安定な存在である。このような存在の根據が無始時來の界と呼ばれている。つまり無始無終に生うな存在の根據が無始時來の界と呼ばれている。つまり無始無終に生きな存在の根據が無対している。

は見かけは土塊の相を呈しているが、内に金を職しているから燒錬すttikā)とは言うまでもなく「金を内に職せる土」のことである。金鍍はtikā)とは言うまでもなく「金を内に職せる土」のことである。金鍍中」 世上世 と述べている。金鍍(sa khoi-na gser-yod-pa, ka cana-garbhā-mṛ-と述べている。金鍍(sa khoi-na gser-yod-pa, ka cana-garbhā-mṛ-khā cana-garbhā-mṭ-khā cana-garbhā-mṭ-khā cana-garbhā-mṣ-khā cana-garbhā-mṭ-khā cana-garbhā-khā cana-garbhā-mṭ-khā cana-garbhā-mṭ-khā cana-garbhā-mṭ-khā cana-garbhā-mṭ-khā cana-garbhā-mṭ-

賴耶識に熏ずることである。 nā) というのは、 る場合には、善でも不善でもなく無覆無記だからである。 熏習 (vāsa-法は善か不善かの何れかであるにも拘らず、その法が還歸統一せられ 阿賴耶識に還歸統一せられる。その還歸統一のあり方が異熟とか熏習 ではなく、因と果が同時である。卽ち阿賴耶識は義(器世間)と有情 諸法である。從つて前因から後果へと因果の間に或る時間を要するの が、 とかいわれるものである。異熟(vipāka)といわれるのは、現行せる を生ずると同時に、顯現せられた一切法は顯現の瞬間に消滅して再び らを顯わし出して、そこに所取と能取との分別を生じ境と識との對立 子は刹那減性であつて、種子が滅する瞬間に自らを願わにしたもの 物(果實)の場合と區別して考えねばならないが。 子も諸法の因であると同時に諸法の熏習(vāsanā)の結果でもある。 vabījaka)である。種子(bīja)としての阿賴耶識は一切法を顯現す 界とはわれわれの生死流轉の根本所依としての阿賴耶識のことである もつとも阿頼耶識が諸法の熏習の結果であるという點に關しては、植 に、一方では因であるが他方では果實でもあるように、 る因(hetu)である。ところで種子というものは、 法を藏し一切法の所依であるというのである。ここにいう無始時來の を所依としている。金鑛が金を藏し金の所依であるように、界は一切 れば金を抽出することができる。だから金は金鑛に因つてあり、金鑛 (有情世間)と我(ātman)及び了別(vijitapti)という諸法へと自 阿賴耶識は一切法の所依であり、 香を衣に熏ずるように、諸法の種子を習氣として阿 かくして阿賴耶識は因として現行という 一切の種子をもてるもの(sar-阿賴耶識における種 前にも述べたよう 阿賴耶識の種

fapti) と名づける。 果を生ずると同時に、 相互に因となり果となる(anyonyāpekṣā=paratantra 依地起) 界 廻 るということで、 識 行位の側においては直ちに諸法なのである。このように諸法が阿賴耶 る。 耶識は見るものと見られるものとの二部分より成るものではなくて、 まり阿賴耶識と諸法とは決して相離れた別體であるのではない。 顯現する 點にある。 賴耶識の側からはそれを自らの投影と見得るようなものであるという るにせよ有情世間であるにせよ、それが阿賴耶識の現われであり、 れることにおいて基調をなすものは、 有自性的に規定することはできない。ところで阿賴耶識の轉變とい ある。このような變化を阿賴耶識の轉變 (pariṇāma) 或いは了別(vij-かし顯現するということは能所の二(grāhyagrāhaka)として顯現す なる阿賴耶識の上に見るものと見られるものとが考えられるのであ うつしであり、 の中では自證せられない。 「耶識のうつしであり投影であるとは言つても、そのことは輪廻の世 や業の世界の中で捉えられるときには、人間存在の根據 と一なる限り、 諸法は種子位としては直ちに阿賴耶識なのであり、 阿賴耶識と諸法とは種子生現行、現行熏種子という仕方において (khyāti)という表現でその有り方が語られるのである。 阿賴耶識の方からはそこに阿賴耶識 顯現するという語は諸法の上にも使用せられる。 顯現せられた能所の二である識と法との關係は、 投影であるにすぎない。 阿賴耶識の轉變は無始時來であつて、その起源を 現行を因とする異熟果 阿賴耶識を知る智が成立するのは阿賴耶 轉變せられたものが器世間であ しかし識と法との關係が阿 (vipākaphala) (顯現者 khyātr)が 阿賴耶識も現 (阿賴耶識 わけで でもあ 阿賴 輪 0 Knj b

なる。 世界の映像も勢苦も一時に消滅する。けれども夢の世界と夢みる自分 は知らない。それが夢であると覺ることができない。覺醒すれば夢の 虚妄分別 Ipa-jñana) が生ずるのでなければ、 想される如く、 識においてではないからである。影を見得るところには背後に光が豫 までさかのぼつてその眞相を見極めることができると、 し夢の中では自己の心勢や働きがすべて空しいものであることを自分 いる限り、 も夢から覺めたとき始めて生ずるのと同じである。 い。根據は根據の轉換と一つである。 識がある」という存在成立の相依性は「名色の滅に緣つて識の滅があ 相依性である。識と名色との「識に緣つて名色があり、 た夢の如くに遍知せられて、 は否定せられ超越せられる。このように、いわば夢であつたと知られ の様な酸れた根據の上に成立つている。もし何かの方法でその根據に に意識も働くことができる。現世における世界と私との關係もまたそ との關係がつづく限り、 は識と名色との相依性は末那識 れてはじめてその意味を明らかにするからである。 しかもその覆蔽によつてのみ、 識の滅に緣つて名色の滅がある」という還滅の相依性に逆轉せら 阿賴耶識が轉じて阿賴耶識の所攝ではない無分別智(Nirvika-(abhūtaparikapa, vikalpa)の根據として知られることがな 自分はそこで様々に立ち働き種々に心を勞している。 投影は、 やがて光にとどき解脱へと超出する跳躍板と 兩者の根據は覆蔽せられていなければならな 識を轉じて智を得るものが識と名色との (manovijnana) によつて染汚せられ 阿賴耶識は阿賴耶識として、 自己は夢の世界に安住し、 例えば夢だと知ることが、 夢の世界に住して この世間において 忽ちその根據 名色に総つて 即ち

それでは夢から覺醒せしめるものは何であろうか。それは出世間のものが實體的に有ると信じて、この世間に安住しているのである。(kliṛṭa)覆蔽(paribhūta)せられているから、われわれはすべての

ずる、 最もすぐれた智慧の境涯に轉ずるわけではないからである。多聞熏習 れる。 ならない。そして存在と非存在との出あいの場が開かれるということ 存在と非存在との出あいの場を開くのが「聞」ということでなければ 征 變ずる。それは夢から覺めて夢であつたと自覺する現在の如くに、存 うことである。 ている根據がその内側から教法の光によつて照らし出されてゆくとい ている。 われる。釋尊が自内證せられた解脱の内容は教法として經論に説かれ せる正しき聞熏習 淨心である。出世間の淨心は「最も清淨なる法界より等流(nisyanda) 系の根は深く微細であつて、それを一瞬にして抜きとることは不可 とである。だから聞熏習は「一種の所依轉ずるところに在り」と言わ は た世界と私との相依關係は、その瞬間に崩れ落ちて、滅の相依相關に である。 によつて清淨心の種子が生じたとしても、 (lokottaram jiānam それでは夢から覺醒せしめるものは何であろうか。それは出世間の 阿賴耶識が無分別智 (夢)と非存在との出遭いの場が開かれることであるともいえる。 そこに一種の轉依が成立する。その場合に聞熏習は阿賴耶識を 「一種の」というのは、 私がその教法を聞くということは、世界と私とを成り立たせ 漸々に聞熏習の力が増し、 根據が覆蔽せられていることによつてのみ成立してい (śrutavāsanā)の種子より生ずる所である」 (般若の空智)へと所依(āśraya)を轉ずるこ tatpr:talabdham ca lāukikam) と呼ばれる 聞熏習によつて直ちに阿賴耶識が佛智 それによつて次第に異熟果識が減 無始時來の雜染の諸法の習 と言

> のである。 い。しかも聞熏習は異熟識と水乳の如くに和合して同處に倶に轉ずる空無化する法身・解脱身の種子であ る か ら、 それは阿賴耶識ではな

するように、 た焰は燈炷を焼き自己を亡ぼしゆくことによつて始めて焰として成立 されたときに始めて顯わに自らを示すのである。例えば燈炷から生じ 阿賴耶識それ自身をも含めた存在全體の有りのままの姿であると自覺 瞬々々における存在するものの轉變、存在から非存在への急轉直下が するものとして有自性的に存在するものではない。むしろそれは、 とになる。阿賴耶識は、 それが夢であつたと自覺することができる。言いかえれば、 のであり、 ては、その根據が覆蔽せられて遍知せられない。それ故に根 まま存在全體の崩落の根據でもある。 かけを待たなくても、 してのみ自らを顯示するのである。從つて聞熏習という外からの働き を破つて、 せしめていた諸條件が滅盡したところで始めて夢を知覺するというこ 先に夢の譬喩で述べたように、夢というものは夢から覺めて始めて その自覺を促すものが教法なのである。 根據にせまり、 阿賴耶識も常に本來的に非存在にさらされているものと あらゆる存在の成立根據である阿賴耶識がその 日常的經驗の領域、 その顯わな相を自覺せしめるものが必要な しかし日常的經驗の領域におい 世間の存在の全體を構成 夢を成立 機の複蔽

## (1) この偈の梵文は

H:

anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ / tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo'pi vā // (Sylvain Lévi's ed.: Trimśikā p. 37)

であり、四竅譚は左の如くである。
thog-ma med-paḥi dus-kyi-dbyińs /
chos-rnams kun-gyi-gnas yin te /
de-yod-pas-na ḥgro-kun dań /
mya-ńan ḥdas-paḥań thob-par ḥgyur //
(Mahāyāna-Saṅgraha; Bstan-ḥgyur, B. B. Li, LVI. 3b)

(2) 攝大乘論世親釋、縮、往七、八左

(2) 攝大乘論世親釋、縮、往七、八左

(2) 攝大乘論世親釋、縮、往七、八左

(2) 攝大乘論世親釋、縮、往七、八左

(3)四譯對照攝大乘論二二頁

=

四部における集を想起して み よ う。 四諦においては集は苦の因であとの關係として考えられるということは先にのべた。ここでもう一度無始時來界における諸趣と涅槃との統一の問題は、全苦蘊の集と減

無始時來界における相依性の問題

やがて轉依への萠芽となる。 やがて轉依への萠芽となる。 集(samudaya)は集起或いは集積などと譯されるように、すべる。 集においては一切法が難染であり苦である。樂も不苦不樂も集の立場 ないものはない。そこに却つて自己否定の契機があるわけで、それが ないものはない。そこに却つて自己否定の契機があるわけで、それが ないものはない。そこに却つて自己否定の契機があるわけで、それが ないものはない。そこに却つて自己否定の契機があるわけで、それが ないものはない。そこに却つて自己否定の契機があるわけで、それが ないものはない。そこに却つて自己否定の契機があるわけで、それが ないものはない。そこに知つて自己否定の契機があるわけで、それが ないものはない。そこに知つて自己否定の契機があるわけで、それが

yadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ) と、はつきり示してい majo)とか「集法であるものは皆滅法である」(yaṃ kiici samudahetum tathāgatato āha tesa i ca yo nirodho evam vādi mahāsa によつて生じる。如來はそれらの因を說き給う。又それらの減をも。 死輪廻もすれば涅槃をも證得するということは、根據自身が激動的で う全く相反する關係にあるものの根據が一つである。 界の意味は非常にダイナミックな性格のものとなる。諸趣と涅槃とい るのである。 趣の存在成立の根據である界はそれの崩落の根據ででもあるといわれ が質はそのまま飜つて諸趣の滅となる。それが涅槃である。 あるが、諸趣がただちに涅槃であるのではない。諸趣の成立する根據 據でもある。同様に無始時來界は諸趣の根據でもあり涅槃の根據でも る。 大沙門はかくの如く教え給う」(ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ そのことを佛陀は阿含の中で最も簡單な数の綱要として「諸法は因 四諦説における集は苦の根據であつて、同時にそのまま苦滅の根 つまり轉依という廻り舞台によつて諸趣の根據としての 一つの根據が生 だから諸

され、他方では解性とか眞如・如來藏・佛性等と説かれるのも、 得ないであろう。また界が一方では雜染の根據である阿賴耶識と理解 轉識得智するということも界自身が本來的に激動的でなければ成立し と振動し續けていることを表示している。阿賴耶識が聞熏習によつて 子という回環的な相續をするということは、界が集の極から減の極へ 雑染の世界の根據である阿賴耶識がこのように種子生現行、現行熏種 すると同時に、その現行は阿賴耶識に習氣を残して過去に崩落する。 あるということである。阿賴耶識において種子は能所二取として顯現 ミックな激動性をもつている證左であるともいえよう。 その性格を固定化するときに染浄いづれとも理解できるようなダイナ

(1) 四諦説の三轉十二行相では苦諦は遍知せらるべきもので、苦の遍知とは 理解することである。四諦と三性との関係は次のようになる。 るべきもので、依他起性の遍知は、それの雑染相である遍計所執性から 苦の集から理解することである。三性説においては依他起性が遍知せら

固成實 通計所執一prahātavya (應斷) 依他起--sākṣātkartavya(應證)-滅 -parijneya (應知) ----(pratipattavya應修)一道 叶

川箱

(2) 大正蔵經二巻一〇五a-b

(3)無性釋は界について「是誰因種 そこでは界を性と譯して直に如來蔵の義としている。ここで瑜伽唯識思 堅慧の「究竟一乗寳性論」にもこの同じ大乗阿毘達磨經の傷を引用し、 界を解性となし、勝饕經の文を引用して如來蔵の意味に理解している。 雑染のみの根據であると言うのに對し、真諦譯では、これと對蹠的に、 こと如來蔵思想との關係が課題となるが、それは後日に改めて問題にし 調一切法 此唯雑染」と稱して界は唯

たい。

### 緒 iii

川といえるから、そういう理解の仕方からすれば、宗學内での問題と る教法を自からの宗教的對象として、 た傾向がある。 して止まるのも當然といえる。 信は佛教に於いて重要な問題であるが、それに對する問題 充來ともすれば宗學の領域内で、 或いは教法という限定せられたものとの關係でのみ扱われて來 勿論、 信は、一般的には、 宗派それぞれの信仰の對象とな おくことに於いて生ずる精神作 ある人が或る佛、 或いは或 の仕方

て、

大乘佛教として回復する。

妙な偏見が起り、 るかということと共に、その信が佛教に於いては如何なる意味をもつ れねばならない。 ものか、 はいえないのであるから、 を説く教法であろうと、それが實體的に對象化せられた時には、 法が尊ければ尊い程、 佛教にあつては、 如何なる信が本質的なものか、という問題も合わせて考えら それが宗派我にも發展する。 でないと自らの所信の佛、 他の佛も他の教法も尊くなければならず、そ 何を所信の佛とし、どれを所信の教法とす 如何なる佛であろうと、 所信の法のみ尊しとする 自らの所信の佛、 如何に高遠な眞理 信と

> こに各々特性をもつ宗派の意義があり、 信の法に對する信が、 就していくのであろう。そういうことに於いて、自らの所信の佛、 こに法身佛が内觀せられ、一法 佛教者の信として成り立つものと思われる。 (眞如) 又、宗派が宗派の域を超越し が覺せられるという佛道が成

澤

田

謙

照

\$ 言語學上の客觀性を基盤としながら、 P は は か考察をしたい。 ٤, は た形で説述せられたものと思うが、それに大いなる感銘を 受 けた 私 こういうことは何も信という問題だけに限つたことではないけ そういう要請に應えたものとして、山口益博士著 然し、 それに契機を與えられて、 そういう反省の時期に立たされていると思う。 現代ではもはや受け入れられない。 自らの宗派の信こそ、最高であると考えられたりする 宗 信の構造とを、 ある宗派に於いては信が重要視せられなかつたり、 中観及び瑜伽唯識學派の諸論書によつて、 佛教に於ける信の本質的な 意 佛教に於ける信の性格を要略し 我々は信ということに於いて 「心清浄の道」は、 派根 味 或 内容 れど

性

味の相違は、考察の中で漸次明らかにしたい。 東語經典に於いて信という意味をもつ 梵語 に は、\$raddhā(信)、 文を見ることが出來る。このように信が種々の原語を もつこと (深信解・信認)、niścaya (決定解)などが見られ、佛教的な信の内容 (深信解・信認)、citta-prasāda (浄信・信心清浄)、abhilāṣa (願 と連翩したものとして、citta-prasāda (浄信・信心清浄)、abhisampratyaya

然し、何はともあれ、佛教を信ずる、とは、佛陀正覚の内容たる縁起のでなければならぬ。 ものでなければならぬ。

rakīrti)釋に於ける中観派と敵者の對論の所説である。(2)これに關して注意せられるのは、中論第七章第十五偈の月稱(Cand-

たのである。すなわち、「此有るときは彼有り、此生ずるが故に彼主の作者論を排除することによつて、一切諸法の真實を明示し給う自性・時・極微・那羅延なるジャイミニ・カナーダ・カビラ等の宗敵者抗論して曰う。……いまここに如來世尊は、世性・大自在・

生じつつあるものと、已に生じたるものと、未だ生ぜざるものつ、一切諸法の眞實を明示し給うたのである。〕 然るに汝は、生ず。無明を縁として諸行あり」云々なる不顚倒なる縁起を表示し

の無論者なる汝と諍論することを止めよう。て、如來を産む縁起なる母の殺害を行つたものである。よつて一切云々といつて、その〔不顚倒なる縁起〕について論破 を な し、以

とは云何にしても生ぜず。

を明かに説示し給うたのではないか。所以は、 を明かに説示し給うときには、一切法の無自性義(niḥsvabhāvatva) を明かに説示し給うときには、一切法の無自性義(niḥsvabhāvatva) を明かに説示し給うときには、一切法の無自性義(niḥsvabhāvatva)

一切の有我論を離れることであると明示している。縁起の信解とはそと――を概念的に認めることではなくして、無自性義を認めること・と――を概念的に認めることではなくして、現生、已生、未生の生を否定する中觀論者に對して、一切執著して、現生、已生、未生の生を否定する中觀論者に對して、一切執著して、現生、已生、未生の生を否定する中觀論者に對して、一切執著して、現生、已生、未生の生を否定する中觀論者に對して、一切執著して、現生、已生、未生の生を否定する中觀論者に對して、一切執著して、現生、已生、未生の生を否定する中觀論者に對し、中觀論者は、縁起の信解とは、世尊の教説――ここでは縁つて生ずるというこは、縁起の信解とは、世尊の教説――ここでは縁つて生ずるということ――を概念的に認めることであると明示している。縁起の信解とはそと――を概念的に認めることであると明示している。縁起の信解とはそと――を概念的に認めることであると明示している。縁起の信解とはそと――を概念的に認めることであると明示している。縁起の信解とはそと――を概念的に認めることであると明示している。縁起の信解とはそと――を概念的に認めることであると明示している。縁起の信解とはそと―――を概念的に認めることであると明示している。縁起の信解とはそ

れ故にまた無自性義の信解である。

つの問題をほのめかしつつ、次のように述べられている。でもある。今、月稱の四百論釋の一所説は、信を考察するに重要な一が、それ故に、縁起・無自性義の信解は、又、空性(śūnyatā) の信解が、それ故に、縁起・無自性美の信解は、又、空性(śūnyatā) の信解質に龍樹の功績は、縁起を無自性→空の論理に展開したことにある

器の因となるのである。

固より無自性空義ならざるものはないのであるが、然し、 てであるとされることは注意を要する。 する因なる善根が熟するのは、 であろうとも、 にのみ相應して語られるものであることを示す。 信解が如來の教法との關係にあつては、 信解がまさしく空性の信解であることを指示すると共に、 何れもそこに無目性空の理趣が示され、 直接に勝義諦空法が説かれる時におい 勝義論 言いかえれば、煩悩障(kleśa-(paramārtha-satya) 流し、 所論の根底は 世俗語の教法 空性を信解

> 達した時に於いてのみ言いうることができるのである。 達でarana)が除かれるのは、 直球法なる空性・勝義諦が説かれ、それをまず衆生が空はかかるものなるのである。かくて、我々が如來の教法を信ずるとによつて可能となるのである。かくて、我々が如來の教法を信ずるとによつて可能となるのである。かくて、我々が如來の教法を信ずるとによつて可能となるのである。かくて、我々が如來の教法を信ずるということも、信なるのである。かくて、我々が如來の教法を信ずるということも、信なるのである。

註釋する中で、所化の衆生を、下(hīna)、中(madhya)、上(utkṛiṣṭa) 先の中論偈の三種の敎説に、それぞれ配富している。 向う中道者であるという。そして、この下、中、 者であり、上とは先の下、中の如き損減、 有り、として善業をなす道徳者でありつつ、緑起の眞義を伺察しない 化衆生の意味、 の三段階に分けることに於いて説明している。そのなか下(下なる所 我を説き、或いは無我を説き、我と無我とは何等ないとも説いた』を 断じる二乗地の人々にあつては、未だ佛教に對する信が成就したとは 一切の施設法を雇無視して、不善の業をなす反道徳者であり、中と 言い得ない。そのことを、月稱は、中論第十八品第六偈『諸佛或いは さて、以上のような點から云えば、世俗諦に固執し、煩惱障のみを 增益(samaropa)を専らにするために、 中、上も同じ)とは、損滅(apavāda)を専らにし、 増益の二邊を離れて涅槃に 假設の一 上の所化の衆生を、 切法を質慢的

る一文で、ところで、この月梢釋で、信解に關して注意せられるのは上に對す

尊は我と無我とはなんらないと説かれた。 をういう所化の信解(adhimukti)の特質(viśeṣa)を考慮して、世そういう所化の信解(adhimukti)の特質(viśeṣa)を考慮して、世

られることを意味するものであろう。とい、下、中の註釋の中では、『そういう下(中)なる所化の衆生」とい、下、中の注釋の中では、『そういう下(中)なる所化の衆生」とし、下、中の註釋の中では、『そういう下(中)なる所化の衆生」

此界に入るということである。今、その能入(avatāraka) が、月稚の世界に入るということである。今、その能入(avatāraka) が、月稚の世界に入るということである。今、その能入(avatāraka) が、月稚の世界に入るということである。今、その能入(avatāraka) が、月稚の世界に入るということである。今、その能入(avatāraka) が、月稚の田野に入るということである。今、その能入(avatāraka) が、月稚の田百論釋の中で、

空が説かるべきである。 の上に、一切執を棄てて涅槃を得る因なる自性がるべきであり、その上に、一切執を棄てて涅槃を得る因なる自性が認いるべきであり、その上に、一切執を棄てて涅槃を得る因なる自性が認いるべき

とあるが、これは生起(pravritti)が説かれる世間説(laukikādeśanā

まれば、 出版語)が本題となり、それが了解されることに於いて、初めて、 といば、 といれば、 とのであることが理解出來る。それ故に、その人とは、山口博士に なものであることが理解出來る。それ故に、その人とは、山口博士に ないば、

き、能入の意味のその邊の事情を理解する一つの大きな手懸りとなるとされて、入が真實智を求めるという意味である事を明示されたこととされて、入が真實智を求めるという意味である事を明示されたこととされて、入が真質を求めるという意味である事を明示されたこととされて、入が真質を求めるという意味である事を明示されたこととされて、入が真質を求めるという意味である事を明示されたこととされて、入が真質智を求めるという意味である事を明示されたこととされて、入が真質智を求めるという意味である事を明示されたことと

であろう。

佛教に於ける往相としての入は、入として止まつては空の停滞となり、入とは言い得ない。往相が往相であることの成気は出としての利他の世界に入り(=佛法大海信為能入)、済度衆生の菩薩道としての利他の世界に入り(=佛法大海信為能入)、済度衆生の菩薩道としての利他の世界に入り(=御法大海信為能入)、済度衆生の菩薩道としての利他の世界に入り(=御法大海信為能入)、済度衆生の菩薩道としての利他をもその内容とする菩薩の實動の世界を求め、そこに於いて、そういう智慧をもその内容とする菩薩の實動の世界を求め、そこに入ることを意味するものである。 面もそういう世界は、空法の信解(adhimukti)とするものである。 面もそういう世界は、空法の信解(adhimukti)とするものである。 面もそういう世界は、空法の信解(adhimukti)とするものである。

- (1)山口益博士「中論釋」Ⅱ、p. 89
- (2) 右に同じ p. 89.
- (3)山口益博士「中観佛教論攷」中、「聖提婆造四百穊論に於ける説法百義の要項」p. 237~p. 238.
- (4)「上來」とは、四百論前七品の所說を示し、そこでは、中觀佛教論攷 p. 199 (第三品)、我執の斷方便を說く(第四品)、菩薩行の說示(第五品)、斷煩惱の方便を說く(第六品)、欲樂享受の執著の斷方便を說く(第五品)、斷のであり、これは世俗諦の說示である。詳しくは、中觀佛教論攷 p. 199 のであり、これは世俗諦の說示である。詳しくは、中觀佛教論攷 p. 199 へp. 258 参照。
- (5) 今、煩惱障、所知障としたのは、論文「若し上來の如く伺察することにと事佛」 p. 78 参照。

た境地である。

- (6) 月稱造 Prasannapadā プーサン本 p. 356~p. 358

p. 358

7

右に同じ

- (8)山口益博士「中觀佛教論攷」p. 240 参照。
- (9) 山口益博士「無と有との對論」p. 64 参照。
- (10) 山口益博士「般若思想史」p. 44 に入出の關係が說述されている故参照。

法・勝義諦という對象觀念すらない言亡慮絶・心行寂滅の般若の境地所信の法とするものであるが、實は、その信解に於いては、そこに空前述した如く、佛教の信の本質性としての信解は、空法・勝義諦を

佛教に於ける信の本質とその構造

ない』ということに對する三障を掲げ、その第三の障が、 論釋疏で、安慧は、『空性と甚深廣大なる佛菩薩法とを信解して怖れい、戯論寂滅の心に主體的に直入していくことに外ならぬ。中邊分別い、戯論寂滅の心に主體的に直入していくことに外ならぬ。中邊分別が展開されていく。即ち具體的に如來世尊によつて「我もなく無我もない』ということに對する三障を掲げ、その第三の障が、

て、信解は、能信者なる我と、所信の教法という能所の對立が寂滅し把握せられる限りは、信解とは言い得ないことの典據であろう。かくと説示せられるが、これは、たとい空法・勝義諦の教法も、對象的に實を悟了せず。夫故に不生等を信解せざるなり。

不生不減本來寂静等の義を聲の如くにのみ了解して深密の義の眞

それでは、勝義諦を對象とする信解に對して、具體的に如來によつて施設せられた世間的教法・世俗諦を信ずるという能所の現實的な在の方としての信は如何に理解すれば良いのであろうか。そういう問題は、俱舎論、入阿毘達磨論、成唯議論、安慧造中邊分別論釋疏、唯識三十頌安慧・調伏天釋などに見られる信の三相の所説を考察することに於い安慧・調伏天釋などに見られる信の三相の所説を考察することに於い安慧・調伏天釋などに見られる信の三相の所説を考察することに於いて解決されるであろう。

今、中邊分別論對治修習品の安慧釋で、(3)

(abhisa npratyaya) と淨信 (prasāda) と顯樂 (abhilāṣa) とは次第有性 (astitya) と徳(guṇa)と功能(śakti)とに對する深信 解

の如く信(śraddhā) の相なり。

る。曰く。 とあり、それが又、唯識三十頌安悲釋で、更に詳しく説明せられてい

の實事に對しては顯樂の行相がある「信が起るからである」。 wa)と心の澄淨 (citta-prasāda) と顧樂 (abhilāṣa) とである。信は 三種として起るからである。「即ち」 有徳或は無徳の實事に對して に對して起るからである。「即ち」 有徳或は無徳の實事に對して とである。信は 三種として起るからである。「即ち」 有徳或は無徳の實事に對して

るものである。 るものである。 そして此は欲に所依を與えるという作用あいの澄淨と離せられる。そして此は欲に所依を與えるという作用あいの澄淨と離せられる。そして此は欲に所依を與えるという垢のである。これによつ

されば、調伏天の複釋をも参照しつつ理解していこう。

註

(1)山口益博士「中邊分別論釋疏」p. 125.

さる悪意ある人々は、「翼の未だ生ぜざる鳥が己の巣を捨てて飛ぶ如く、ことのみに入りて、「空なれば此を行ずとも何をかせんとて」福徳を作さには、『【然るにかくの如く】離【自性空】の義を知らず、「徒、空の聲を〕 聞くには、

(2) 今は、俱舎論、入阿毘達磨論、成唯識論は中心におかず、主に、中邊分

自らを〕破毀するなり」とある。

(3) 中邊分別論釋疏 p. 282

(4) 山口・野澤兩博士共著「世親唯識の原典解明」p. 264~p. 266

a

まず、信認・深信解(abhisa npratyaya)は、俱含論四の「有説於法實事理中、深信認故」の信である。調伏天によれば、「有徳無徳にかかわりなく、〔諸業・諸果・及び苦・集二諦なる〕實事なるものに於いて有性を信認するという行相ある信」とせられる。これは六十頌如理論所説の、勝義としては不可得であり空であつても俗諦即ち用・四あること(第三十二偈前半)、 我々所、 蘿處界のあること(第三十三偈)等の世俗諦の教法を信認することを意味する。ここに於いて、世俗諦を信ずる、ということも、信認(abhisa.npratyaya)という語性俗諦を信ずる、ということも、信認(abhisa.npratyaya)という語に於いて許されるであろう。

さて、この信認という信の行相の内容を理解するに大きな手懸りとなるものは、先の六十頌如理論第三十三偈に續く第三十四偈の所説である。そこでは、藴處界等の説法(=世俗諦)が用・因縁による故に自體成就でないことを理(yukti)に由つて證立するが、その態(nīti)が由口博士によつて次の様に要略して述べられている。

縁起生の故に無自性空であることを知れば、識に依つて存在の覺知を了得し、法の存在を覺知しうるからである。回それ故にその識がを一切法が存在するとなし得るのは、我々が識・知によつてそれ

せられるものも無自性空なるに至る。

ういうことからすれば、 であるが、その如く説 yaprativijñaptiḥ)」という阿毘達磨に於ける識の定義と同内容のもの る」とは「識とは、 と言える。それ故に又、 に他ならぬ。それ故に、信認は、識の領域内に於ける心理操作である 信解とは意味内容を異にするものであることがわかる。 う信は成立する。かくて、 識していく下・中の所化の衆生の心理操作の領域に於いて、 ば我と信じ、無我と説かれば無我と、佛の所説のまゝにその有性を認 在(=有徳或いは無徳の實事)を對象的に把握し認識するということ の信認とは、質は、世俗諦の教法を依事(vastu)として、 この所説の①の、 彼々の境を各別に識知せしめる(vijñāna n viṣa-「法の存在が識(vijnāna)によつて了得せられ (=心・意) は對象を了別するものである。 中論十八品第六偈の所説の、佛が我と説かれ 用・因縁によつて施設せられた世俗諦の教法 信認は識をその内容とすることからして、 識が法の存 信認とい Z-

にも拘らず、下・中の所化の衆生に、世俗諦が、更には勝義諦が説かれることによつて、上なる所化の衆生に高まつていくことは、信認とが信解へと展開することを、その内容とするものであるから、信認と信解の内容が異るものでありながら、而も、それら兩者の根底にそれらを貫く一脈の流れがあるとみられる。もし、それら兩者の根底にそれらを貫く一脈の流れがあるとみられる。もし、それら兩者の根底にそれのであるう。それでは、兩者の根底を貫く一脈の流れとは何であろうか。

それをまず、中邊分別論釋疏相品虚妄分別下の攝相の所説に於い(3)

教に於ける信の本質とその構造

て、三性説的理解によつて考察しよう。そこでは、

所取能取と離れたる義よりしては圓成實なり。かくの如く虚妄分別〔所取能取として〕顯現するが故に遍計所執なり。彼同じきものがじきものは所取能取の体としては自性の有るに非ざるものなれども爾れば、虚妄分別こそ因縁なる他によるが故に依他なり。その同

中に三性は攝せられたり。

らすれば、 のに、所取と能取がそれぞれ實體的にありとするその逼計所執性が取 計所執性といわれる。又、所取の相能取の相としては質には無である る。 れば清浄でもない。 妄分別依他起とは、識 (=心・意) であるが、識の常體は雜染でもなけ と示されて、虚妄分別依他起に攝した三性の不異が語られる。 出來、そこに信認から信解へという展開可能な根據がある の世界に他ならぬことを、 に存するのではなくして、三性の根底は依他起 り除かれたそれを圓成實性というのであつて、三性がそれぞれ別體的 (grāhaka-grāha) なる執著がまつわりつく故に雜染であり、 然しながら、その識の上に、所取の執(grāhya-grāha) 信認も信解も、 所取能取の相としてあるがま、の縁起的存在であ 先の論文は意趣している。そういうことか 依他起をその根底としているということが (縁起) のあるがまゝ と能取の執 それが遍 その虚

る三性不異の論理だけでは充分でない。そういうことからすれば、三々に具體的に生じて來るものであるから、虛妄分別依他起を播相とすは、眞如より來生する(tathā-āgata)如來及びその教法に於いて、我三性不異の論理に求めたが、目下、主題とする信という宗 教 的 事 象以上は、その根據を中邊分別論所説の虛妄分別依他起を播相とする

ぬ。 連に於いて、信認から信解への展開可能な根據を更に考察せねぼならら、それは省略出來るであろうから、今は、如來及び敎法と信との關性不一ということも問題にはなつて來るが、信という目下 の 主 題 か

は十二種の所縁が示されるが、結局それらは、で、如來の教法が能所の關係で語られるのは注意に値いする。そこでで、如來の教法が能所の關係で語られるのは注意に値いする。そこでそれについて、中邊分別論釋疏無上乘品下の所縁無上義 の 所 説 中

第一、安立所縁(vyavasthāna-ālambana)=第三、所立所縁(sādhya-ālambana)

第二、法界所縁(dharmadhātu-ālambana)=第四能立所縁(sādhana-

・空性は能立所緑であり、教法は所立所緑といわれる。 浄世間智として、世間に教法に於いて行用するから、それ故に、真如る。その眞如・空性が、能なる立場をとつて、「無の右」なる後得清諸教法を意味し、第二の法界所縁は、眞如(=空性・般若)を意味す

しての還相性を裏付けとして、成立するものである。而も、その後得記:yanda)であつて所立法であるが、それが所化の衆生に對して、對は信認という心理操作は、所化の衆生自らが起すものではなく、所立ば信認という心理操作は、所化の衆生自らが起すものではなく、所立ば信認という心理操作は、所化の衆生自らが起すものではなく、所立はなる教法に於いて、起さしめられるものといえる。更に言えば、信認は、縁起覺證の境地が必然たらしめる後得清淨世間智のはたらきと

者を貫く根底を見ることが出來るのである。清淨世間智の裏付けという立場から、信認と信解を見る時にそこに兩ることであるから、この信認も信解への階梯である。かくの如く後得清淨世間智の行動の目的は、衆生をして信解たらしめ、正覺たらしめ

である。 者たる根據は、その展開を所化の衆生その人の必然性として見出した 口後得清淨世間智、の二に於いて求めた。その中、 たるべくは衆生をして往相せしめねばならないという入出相即の關係 ものと言える。 0 信認から信解へという展開を所化の衆生その人の可能性に見出し、後 以上、 根據も、畢竟、そこにあるといわねばならない。 上に佛道質修が成立するのであるから、信認から信解へという展開 が前 信認から信解へ、という展開の根據を、日虚妄分別依他起、 言い換えれば、それは、日往相門、 往相が往相たるべくは還相に於いてあり、 口選相門なる根據 前者たる根據は、

のといえるであろう。 我々が信ずる、という具體的な在り方の信も、信認として許されるもこの様に考えて來るときに、そういう根據に於いて、如來の教法を

11:

11)

1

中视佛教論攷 p. 75.

- (2) 右に同じ p. 77
- (3) 中邊分別論釋疏 p. 33~p. 34.
- (4) 「世親唯識の原典解明」 p. 343 唯識三十頻第十九偈安慧釋で、『二取とらが識によりて認められ、了別せられ、取らる、とする決定なるものは、所取の執と能取の執とである。その中、識より全く別に自己の相綴らが識によりて認められ、了別せられ、取らる、とする決定なるものは、所取の執と能取の執とである。その中、識より全く別に自己の相綴

間に、三質の名を弘通して浮信を生ぜしめて、然る後三質が存在す

b

とあることからわかる

佛教に於ける信の本質とその構造、神通を具有する菩薩が、佛法僧の名が弘通せずして無である世

れば、5 ぜられた境地と積極的に示されたのである。 故に、「信は」心の澄淨と稱せられる。」として、 随煩惱という垢の昏濁と離れる。依つて、心が信に合えば澄淨となる である。これに由つて「信が」それ「心」と相應するときには煩惱と くして、能所寂滅・心行處滅の境地にふかまつていくこと、 こでは凡ゆる一切の教法と解して良いであろう。而もその一切の教法 いう内容が、唯識三十類安慧釋では、 いう境地が信樂空法であり、心の澄淨(citta-prasāda)である。そう ば、識に依つて存在の覺知せられるものも無自性空なるに至る」そう を識によつて對象的に把握するという能所の相ある信認の仕方ではない。(4) して上なる所化の衆生に高まつて空法が説かれた時には、空法の有性 更に言説によつて上なる所化の衆生に空法が説かれることが、今、 信認させるための世俗諦が下及び中なる所化の衆生に對して説かれ、 なくして、空性を説く世間的勝義部をも内含している。まずは有性を とは、単に、質事なるものに於いて有性を信認させる世俗諦だけでは めるために弘通された三寶の名のことと思われる。三寶の名とは、こ 世間無分別智が清浄世間智になることによつて、衆生に浄心を得せし と。これによれば、看徳の實事としての三寶とは、まず眞如法性なる出 「三質の名を弘通する」と示されるのである。然し、ひとたび、 る世間界に生を安立する(生ぜしめる)、との意味である。 「回それ故にその識が縁起生の故に無自性空であることを知れ 「信は心の昏濁と相違するもの 煩悩及び随煩悩の断 言い換え 機熟

さて、以上の如く、信解が心の澄淨として理解せられるとき、信認

b

又、信認は信解へと進む必然性をもつものであることに於いてのみ、 信認の意義が許容せられる。そういう信認が信解へと展開したその信 いうことで止まるべきものではない。 内容が、心澄淨(citta-prasāda) という第二の行相である adhyāśaya)を名づけて清淨とするということである。 この清淨心 信解が心澄浄と同義異語であることは、十住毘婆沙論地相品第三に、 前述した如く、 prasāda) である。 は佛と法と僧との三質に於いてあり、 を名づけて清淨とするということである。 或人は 堅 固 信(=深 心 清淨とは煩惱の垢濁を離れるのである。或人は信解(adhimukti 佛教に於ける信は、 信認は、信解への階梯であり、 「實事に對する有性の信認」と 悉く皆な心信清淨 (citta-

とあることからわかる

さて、その信解とは、空法を信解・信樂することであつたが、その信解の内容が心澄淨である。而もその信解は、「八三寶なる」有徳の實事としての三寶に於いて」の意味が、先の唯識三十頌安慧釋・は、先の十住毘婆沙論の所説にも見られるところであつた。然し、「行は、先の十住毘婆沙論の所説にも見られるところであつた。然し、「行は、先の十住毘婆沙論の所説にも見られるところであつたが、そのは、先の十住毘婆沙論の所説にも見られるところであつたが、そのは、 質に明瞭である。 曰く。

六神通を具有する菩薩が、佛法僧の名が弘通せずして無である世

佛教に於ける信の本質とその構造

る世間界に生を安立する(生ぜしめる)、との意味である。間に、三寶の名を弘通して浄信を生ぜしめて、然る後三寶が存在す

れば、5 くして、能所寂滅・心行處滅の境地にふかまつていくこと、 とは、単に、實事なるものに於いて有性を信認させる世俗諦だけでは こでは凡ゆる一切の教法と解して良いであろう。而もその一切の教法 めるために弘通された三寶の名のことと思われる。三寶の名とは、こ 世間無分別智が清浄世間智になることによつて、衆生に浄心を得せし ぜられた境地と積極的に示されたのである。 故に、「信は」心の澄淨と稱せられる。」として、 随煩惱という垢の昏濁と離れる。 である。これに由つて「信が」それ「心」と相應するときには煩惱と いう内容が、唯識三十類安慧釋では、 いう境地が信樂空法であり、 ば、識に依つて存在の豊知せられるものも無自性空なるに至る」そう を識によって對象的に把握するという能所の相ある信認の仕方ではない。 して上なる所化の衆生に高まつて空法が説かれた時には、空法の有性 更に言説によつて上なる所化の衆生に空法が説かれることが、今、 信認させるための世俗諦が下及び中なる所化の衆生に對して説かれ、 なくして、空性を説く世間的勝義諦をも内含している。まずは有性を と。これによれば、有徳の實事としての三寶とは、まず真如法性なる出 「三寶の名を弘通する」と示されるのである。然し、ひとたび、 一回それ故にその識が縁起生の故に無自性空であることを知れ 心の澄淨 (citta-prasāda) である。 依つて、 「信は心の昏濁と相違するもの 心が信に合えば澄淨となる 煩悩及び随煩悩の断

さて、以上の如く、信解が心の澄淨として理解せられるとき、信認

失を斷つ爲に八斷行を修習せねばならぬことが示される中、 目惛沈と掉撃、 中邊分別論釋疏對治修習品四神足下で日懈怠、日聖言の忘失、 烟作 国不作の五過失があげられ、その懈怠等の五過 安慧は、

と能依と因と果との關係の次第は、 とき、懈怠は對治され、三昧の殊勝を得ることを示すが、それの所依 と示す。そして更に、精進を中心として、それが因を具し果を具する 安は堪能性(karmanyatā) なり。 動は精進(vīrya)なり。 輕安(prasrabdhi)の四あり。その中、 懈怠を断つ爲に、 欲 (chanda)、正勤 (vyayama)、信 信は深信解(abhisampratyaya)なり。輕 信、欲、正勤、 欲は願 (abhilāṣa) なり。正 輕安である。その (śraddhā)

<

は 信解あるときには願あるが故にと。所以は因果を信ずるときに 所作に對する願となるが故なり。

所説の中で、

う次第で示されている。然し、先の唯識三十頌安慧釋では、 十類釋の方が安慧の眞意を表明したものであり、 では相異がある譯であるが、 たから、そこでは、 信認であり、それ故に、この所説では、 とに於いて説かれたものと理解してよいと思われる。 ありとする中邊分別論釋は、 とあるが、この所説での信解の原語は、 「心の澄淨」は、欲に所依を與える作用あるものである。」とあつ そういう點では、 第二、心の澄淨から第三願樂へという關係であ 中邊分別論安慧釋と唯識三十類安慧釋の所説と 唯識三十頌釋所説の意味を内含させるこ 願樂は心澄淨に於いてありとする唯識三 sampratyaya であるから、 第一信認から第三願樂へとい 願樂が信認に於いて 「そして

> が更に決定解(miścita)とならねばならぬことを強調し、安慧も同じ 信の積極性は、又、解深密經聖者慈氏章の智藏註では、淨心(śraddhā) 信の第三の行相は、非常に積極的なものといえるであろう。そういう に可能な、又、道諦を生ぜしめうる能力ある有徳の實事に對して、欲 (chanda=will, longing for, desire) が生じ、それを願樂するそういう ともかく、かくの如くに、心澄淨が所依となつて、 大乗 在 厳經論 求法品第六、七偈の釋で、(5) 滅諦を證得する

定解せる (miscita) ということ。 淨心せる(prasanna)とは、信解せる(adhimukta)或いは、 決

と示すのである。

力(śraddhā-bala)であり、「信を手となす」ということであろう。 寶山に入つて寶を能く取るための絶對不可欠の必要條件であり、 の智度論所説の内容があるのである。 にするという後得智の用きが展開されて來ること、 の信力の力(bala)は、質動性の根源であり、そういう信なる手は、 に於いて、まさしく、空亦復空の般若が行じられ、 この様な積極性を内容とする顧樂の行相ある信が、智度論所説の信 さらに世間を清淨 即ち、 一智爲能度 そこ

#### 11:

- (1) 大正蔵經、二十五卷 p. 63 a。
- (2) 山口盆博士譯 「中邊分別論釋疏」p. 278.

3

右に同じ

5 4

右に同じ 野澤静證博士

- 「大乘佛教瑜伽行の研究」p. 226.
- 46.

Ď.

結

illi.

信であるといえよう。 益々心澄淨にふかまつていくのであるから、 のま、後得清浄世間智の還相態となつて世間に回復する。その世間 淨の境地に於いて、 るが故に心澄淨更には願樂であり得るのである。 の信たりうるのである。心澄淨も今述べたような信認を根底としてい 必然性をその根底に見ることが出來るのであり、 る数法を裏づけとすることに於いて、 信として完全なものではないことを三行相ということで指示している そうではなく、 その各々の價値が全く異なる如くに思われるのであるが、質は決して 阿毘達磨的解釋であるが故に、あたかも別々のものゝ如くに思われ、 認が重要でないというのでは決してない。信の三行相という構造は、 相にまして重要であり、 にすぎないのである。 あるからといつて信認及び顧樂の二行相、特に信解への階挮である信 )回復は一切衆生の信認の根底となると共に、實はそれに於いて自ら 以上、 それでは、 構造を信の三行相に於いて求める事が出來た。 而もその三行 相 心の澄淨という行相は、 我々は、 信がそういう性格のものであるならば、 佛教に於ける信の内容がその何れを欠如しても佛教の 信の本質を縁起に對する信、 自力絶對否定の般若が強動し、そういう般若がそ 即ち、信認という行相にあつても、法性等流な それは願樂に於いてもまた爾りである 本質的なものと言うことが出來る。 信樂空法の内容であつたから、 心澄浄・顯樂の信へと幾展する 心澄淨もまさしく佛教の 即ち信樂空法に見、 而も、そういう心澄 それ故に信認も佛教 然し、 他の二行 -0 信 0

> うして :: 乗地に止まるであろうか。 必然的に心澄淨へとふかまるの他 ということを認めることなのである。 的に表現すれば、佛菩薩の慈悲によつて教法が我々に與えられている て、 う信の行相すらもないことになるのである。有性 (astitva) の信認と はないのである は、有自性(svabhāva=dravya) の了得という質體の把握ではなくし はなくして、二乘地に止まつてしまうということは、 乗地はないことになるではないかという疑問が生ずるが、實はそうで 因縁に依つてものがおかれているということを認めること、宗教 そういう信認であるならば、 そこに信認とい 3

るのである。 法に對する信も佛教の信として成立し、宗派も大乗佛教として成立す 世界であることを信ずるということにもなるであろう。 信は、又、言い換えればこの我々の世界が往相還相相即相入している いとか、 そういう信に於いて初めて、宗派によつて異る所信の佛、 以上のように考えて來る時に、 問題であるとかないとかという奇妙な問題も生じない。 そこには、又、自分の宗派では、 縁起を信ずるという本質的な佛教 信が重要であるとかな 所信 まさ の教

しく、

「佛法の大海は信をもつて能入となす」である

1

れる。 唯識世頌第二十二頌 d 『此が見られざるときには彼は見られず』の調伏 伽唯識學派的説述をもつて、 の自性は、出世間智の後に得られた清浄世間智の行境であるからである」 ない限り、他の智によりて依他起は把捉されない。 天の複釋『無分別なる出世間智によりて見らるべき円成の自性が見られ (山山) 野澤兩博士著 世親唯識の原典解明 この邊の事情をよく語つているものと思 p. 368~p. 369) は、

信認に止まる二

註 譯

魏

書

釋

老

志

(三)

塚

本

善

隆

み、 度と云う。或は常樂我淨という。變化や死滅も、 累らいもないことを明かしているのである。 韶

#### 四

滅也。 遷 隨時 斯應、 至極之體。 諸佛法身有二種義。一者眞實、二者權應。 (1) 但 修短應物、 體常湛然。 時無妙感 妙絶拘累、 權應身者、 形由感生、 故莫得常見耳。 不得以方處期、 體非實有。 謂和光六道、 明佛生非質生、 不可以形量限。 權形雖謝 真質身(者)、 同座萬類、 滅非實 真體不 生滅 有感 謂

#### E

(1)法身は dharma-kāya 6譯、 法の身の義。

(2)原文に者の字はないが、 したのであろう。 下文の權應身者とあるのに対すれば、 脱

(3) 老子道徳經の「和其光、同其塵。 が道を體得した智慧の光を深く隠して顯わさず、 世界の俗塵に混じ處して教化するをいう。 湛兮似或存。」の句を轉用し、佛 あらゆる衆生の

似この一節に相應するような、著者時代によく知られていた佛典と 中國人の著述を一つづつあげておこう。

曇無讖譯大般涅槃經三十四、迦葉菩薩品

即是万便應化之身。 我於經中、 説如來身凡有二種。 如是身者、 可得言是生老病死、 一者生身。二者法身。 長短黒白。 言生身者、

の苦し (中略) 法身即是常樂我淨、永離一切生老病死、

ている僧隆の また魏収と同時代の先輩である北魏の曇鸞が「往生論註」 「註維摩詰經」の序に に引用し

五六七頁上

(中略) 若佛出世及不出世、

常住不動、

無有變易。

(大正一二・

非白非黑、

非長非

與事會。 法身無象、 故能統濟群方、 而殊形並應。 至韻無言、 開物成務 而玄籍彌布。 冥權無謀、 mi

#### (譯文)

應ずる(示現する)が、 切の拘束煩累を妙に絶したものであつて、 である。 も形量を以つても限定出來ないものである。 應 諸佛の法身には二種の義がある。 (方便應化の身) である。 體は常に湛然として不變なるもの 眞實身は至極の體であり、一 一には眞實、二には權 方處を以つて 感あれば斯に

實身を) 質の體は不滅である。 生ずるが、體は實有ではない。方便の形は死滅するが、眞 ているのである。 も實生ではなく、 (その)生滅は時に隨い、 權應身なるものは、 常見し得ないのみである。 滅するも實滅ではない」ことを明かにし 六道に和光し、 たゞ時に 長短は物に應じ、 妙なななな なる感がないから これは、 萬類に 形は感によつて 同 「佛は生ずる PE して、 (眞

#### 五

佛 旣 謝 也。 瓶 亦不燋。 故世稱塔廟。 竭香花致敬慕。 世 或有光明神驗。(2) 香木焚尸。 建宮宇、 靈骨分碎、 胡言謂之舎利。 謂爲塔。 大小如粒。 塔亦胡言。 弟子收奉、 學之不壞、 置之寳 猶宗廟 焚

#### 

は謝往に作り、破邪論は去世に作る。いるが、意をもつて書き改めている。謝世は廣弘明集、佛祖通載いるが、意をもつて書き改めている。謝世は廣弘明集、佛祖通載七に引用す。破邪論上にも引いて

佛の火葬のことは、長阿含經巻四遊行經などに出づ。

(2)佛の遺骨すなわち舎利が小さい宝石の如き特殊なもので、 孫権による建康 る。 れていたであろう。 の舎利飯繳説話は、 あるとの信仰は、 出三藏記集卷十三、 (南京) シナ佛教徒の間には早く行われていたようであ 後者の文を抄出しておく。 魏収時代の北シナの佛教徒の間にもよく知ら の最初の寺、 高僧傳巻一の呉の康僧會傳にある、呉主 建初寺創立の由來について 魏書の文との類似 神験が

起塔乃八萬四千。 會日、如來遷迹、 金剛之杵、 照骚瓶上…… 不能碎。 夫塔寺之與、 忽逾千截、 舎利威叫、 ……(孫)權大歎服、 登直光相而已。 遺骨舎利、 以表遺化也……。 神曜無万。 即爲建塔。以始有 乃却態之火、不能 (舎利)五色光 昔阿育王、

佛寺故、號建初寺。

崇拜するようになつた。 遺骨の意であるが、シナ・日本の佛教徒は小い球狀堅質の光澤あるものと考え、いわゆる舎利と稱するものを容器や塔におさめてるものと考え、いわゆる舎利と稱するものを容器や塔におさめて

⑸宗廟、祖宗の廟。禮配祭法の疏に一舊解に云く、宗は尊なり、廟或はパリー語の thūpa の音譯。 或はパリー語の thūpa の音譯。

は貌なり。言うこころは、宗廟を祭り、先祖の尊貌を見るなり

#### 一譯文

とある

0 語でとれを舎利という。 てもやけない。 ゝ塔といつた。 大小粒の如くなつた。これを撃つても壊れず、 如きものである。 佛が既に死なれて、 あらゆる香花をさゝげて敬慕の情を致し、 塔も亦胡國の語で、 或は光明神驗があつたこともある。 故に世に塔廟と称するのである。 香木で尸を焚いた。 弟子達が舎利を收めて寳瓶 あたかも我が國 **靈骨が分砕して** 宮宇を建て これを焚い の宗廟 派に奉置 胡國

#### 一六

四干塔、布於世界。皆同日而就。今洛陽、彭城、姑臧、臨渭於後百年、有王阿育、以神力分佛舎利、於諸鬼神、造八萬於後百年、有王阿育、以神力分佛舎利、於諸鬼神、造八萬

皆有阿育王寺、蓋承其遺迹焉。

釋迦雖般涅槃、而留影迹爪齒於天竺、於今猶在、中土來往、(5)

### 並稱見之。

\*\* 渭は淄に改むべし。(出據は右に同じ。) \*\* 於は役に改むべし。(廣弘明集二・破邪論上・佛祖通战七に據る。)

#### 

山阿育は Aśoka 紀元前三世紀の中葉に、ほとんど全インドを統一したマウルヤ(孔雀)王朝の英主、阿輪迦とも音寫せられ、無要が、「釋老志」は西晉の安息三藏安法欽譯阿育王傳等によつてシが、「釋老志」は西晉の安息三藏安法欽譯阿育王傳等によつてシナ佛教徒の間に普及していた阿育王説話によつたものであろう。

號阿恕伽。分我舎利而作八萬四千賓塔、饒益衆生。 佛言、我若涅槃、百年之後、此小兒者、當作轉輪聖王、……

いる。(大正五〇・九九一一〇二頁)し、夜叉の力をかりて閻浮提内に一時に塔を造らせた次第を述べてし、夜叉の力をかりて閻浮提内に一時に塔を造らせた次第を述べてを取り出したこと、八萬四千の寶篋を作り中に一舎利を収めて嚴飾といい、阿育王が王舎城に詣り阿闍世王が埋めておいた四升の舎利

し、阿育王傳その他阿育王の本生譚も績々譯されたし、更に東貧南シナに來る外國僧やシナからの求法者によつても盛に宣傳せられたせられていた。その理想化され説詁化された阿育王の奉佛事績は、思うに阿育王は夙にインド佛教徒の理想的護法の大王として讃仰

[译] [1]:

魏書釋老志(三

特にシナ佛教徒の關心を引いたのである。

特という、奉佛の理想的印度統一王者の事蹟は、以中、北朝には、王室や政治を擔當する貴族や官僚によつて佛教が奉ぜら北朝には、王室や政治を擔當する貴族や官僚によつて佛教が奉ぜら

には白馬寺東一里となつている。 馬寺南一里許古基。俗傳為阿育王塔」とあるもの。廣弘明集十五馬寺南一里許古基。俗傳為阿育王塔」とあるもの。廣弘明集十五

(3)彭城の阿育王塔は未詳。

鍼育育王塔。……然塔未詳。」とある。 (4)姑臧の阿育王塔は法苑珠林三八に、「周涼州姑臧故塔」とあるも

(5 臨渭は臨淄が正しい。高僧傳九、佛嗣澄傳に

f, とあるもので、 澄日、 木茂盛、 青州臨淄城中阿育王寺として出づる。 臨淄城内、 可掘取之。即尚圖與使。 道宣の集神州三寶感通録上にも、 有古阿育王塔。 地中有承露盤及佛像。 依言掘取、 更に古くは宗炳の明佛 果得盤像 廣弘明集十五に 其 上林

# (6)法顯傳の那竭國の條に

論にも見えている。

(大正五二・一二頁下)

西南向。佛留影此中。去十餘歩觀之、如佛真形。金色相好、光城中亦有佛齒、供養如頂骨法。……城南半由延、有石室。搏山

明炳著。....

佛在時、剃髮剪爪、佛自與諸弟子共造塔。高七八丈。以爲將來

七七七

### 塔法。今猶在。

と同時代の東晉の宗炳の明佛論にも、と同時代の東晉の宗炳の明佛論にも、は「釋老志」にも述べられている。また法顯れに摸して佛影館を造つて供養することを許したことが、十誦律五十六に見えている。佛影を留めた窟は特に有名で、廬山の慧遠もこれに摸して佛影館を造つている。法顯の見聞が北朝佛教徒によく讀れに摸して佛影館を造つている。佛が須遠長者に髪爪とあり、佛の髪爪の塔は他の國でも見ている。佛が須遠長者に髪爪と同時代の東晉の宗炳の明佛論にも、

今影骨齒髮、遺器餘武、猶光於本國。

(7)た。なお、 せられていることは、彼等の歸佛心を振興するにたるものであっ つている。 とあり、 國人に限らず、 中 の意となる。中途の方は、道のなかば、 だから、 であろう。 上來往は、 北魏の宋雲・恵生の一行も之等の佛身の遺物を拜觀して歸 影迹は二字で佛の影像とも思われるが、影と迹 シナの佛教徒にとつて佛身の遺物が現存し尊崇され供養 「中國人の來往するものが蔵これを見たといつている」 廣弘明集等に中途來往者に作る。中土は中國の意味 佛が足迹の遺された石を法顯も記している。 「そこを旅行する者が……」の意となる。 途中の意であるから、 (佛足 中

#### 厂譯文

淄に皆阿育王寺があるが、蓋しその遺迹を承けたものであ塔は皆同日にしてできあがつた。今洛陽、彭城、姑臧、臨ち諸鬼神を使役して八萬四千の塔を造り、世界に布いた。釋迦滅後百年に阿育王があり、神力を以つて佛舍利を分

る。

にこれを見ると稱している。 中國から往來するものが、並びめ、今に猶存在している。中國から往來するものが、並び釋迦は般涅槃せられたけれども、影迹爪齒を 天 竺 に 留

#### 一七

其大歸、終以三乘爲本。

其大歸、終以三乘爲本。

其大歸、終以三乘爲本。

其大歸、終以三乘爲本。

其大歸、終以三乘爲本。

其大歸、終以三乘爲本。

其大歸、終以三乘爲本。

其大歸、終以三乘爲本。

#### 註

山大迦葉は Mahākāśyapa, 城結集といわれている。この結集のことは、諸律を始め阿育王傳 世王の援護の下に、五百人の弟子を集め、自ら上首となり、 で常隨していた。佛が滅した年、大迦葉は摩訶陀國王舎城で阿闍 本行集經四五、 その他諸經にも見えるが、北魏の曇曜譯(恐らく編集したもので 陀と音譯するが、 に經を誦せしめ集成した。第一結集、 あろう)という付法蔵因緑傳 大迦葉因縁品等に出づる。 阿難の略でよく行われている。佛の死する時ま 摩訶迦葉の音譯が用いられる。 に 五百集法、 阿難は 五百結集、 Ananda, 傳は佛 王舎 阿難 阿難

淨。最後法中、利安衆僧。知見具足、佛常證歎。宜可使彼集修大迦葉言。阿難比丘、多聞總持、有大智慧。常隨如來、梵行清

時は語誦で筆録はせられなかつた。 時は語誦で筆録はせられなかつた。 時は語誦で筆録はせられなかつた。 時は語誦で筆録はせられなかつた。 時は語誦で筆録はせられなかつた。

三蔵は經と律と論。 itivṛttaka 九、閣陀迦 jātaka 十、 いた經典を内容又は形式から類別したもの。 浮陀莲磨 adbhuta dharma 和伽羅那 vyākaraṇa 尼陀那 nidāna 十二部經は し、 阿波陀那 avadāna PU 一、修多羅 sūtra 十二、優波提舎 upadeša 伽陀 gāthā 毗佛略 vaipulya 十一、阿 Ξį =; 優陀耶 udāna 伊帝日多伽 孤夜 佛の説 geya

せられた九種の學派。漢書甕文志参照。 法・名・墨・縦横・雑・農、凡九家」とあるように、漢代に類別法・名・墨・縦横・雑・農、凡九家」とあるように、漢代に類別

#### (澤文)

り から親しく教法の囑授をうけて最も多く說法を聞 弟子の大迦葉、 初めに釋迦 これを記憶し 0 説かれ 阿難等五百人が撰集著錄した。 ていて、 た教法は、 よく深致を綜べ考えて漏失する 涅槃せられた後に、 阿難は釋迦 11 てお 聲聞

譯註

魏書釋老志

歸に統括すれば、終に三乘を以つて本となすものである。た。(わが中國の)九流の異りの如きものである。その大所がなかつた。そこで文字に綴り、三蔵十二部經に撰載し

#### 八

道。 論等是也。 後數百年、 (1)羅漢菩薩 sattva 呼ばれるようになつた。魏収はここでは、 ずるが故に應供と名づく」というが如きは、 大乗教が發達してから、 るすぐれた僧ぐらいの意に用いている。 のであるが、大乗教が發達してからは、 してよいであろう。 如來は諸過悉く已に斷盡し、福田清淨にして物の供を受くるに應 二十末に「一には佛は一切の悪法を断ずるに應ずるが故に應と名 た北朝の佛教學界の、 三に如來は一切の衆生を化するに應ずるが故に應と名づけ、 づけ、二に如來は寂滅涅槃を證するに應ずるが故に應と名づけ と譯されている。 摩訶衍(2) の略で覺衆生と譯される。 皆傍諸蔵部大義、 有羅漢・菩薩、 羅漢は阿羅漢 arhat の略、 大小阿毗曇、(3) 種々の解釋が行われたが、 佛教の修學者の最高の證に達したものをいう 阿羅漢に對するシナ的解釋の綜合大成と解 例えば大智度論五十二に「深く空法に入 中論、 相繼著論、 假立外問、 廣く佛道の修行者をさすが、 十二門論、 シナでは應とか應供、 小乗教の證悟者に對して 菩薩は菩提薩埵 小乘佛教の修學におけ 賛明 而以內法釋之。 魏収が身をおいてい 隋の慧遠の大乗義章 經義、 百法論、 以破外 成實 四に 應身

**修學者阿羅漢に對する、大乗教のすぐれた修學者というほどの意名を阿羅漢と呼ぶに對するようになつた。ここでは小乗教の専心るように、大乗佛教を専心修學するものをいい、小乗佛教の修學りて六波羅蜜を行じ、大慈大悲ある、是を菩薩人と名づく」とあ** 

例を示そう。 ・ のである。 のでる。 のである。 のでる。 のである。 のでる。 のである。 のでる。 のでる。

に用いている

# 、後秦・僧肇の用例

道形等皆識學洽通、僧肇尤為『其最》羅什之撰譯、僧肇常執筆、定』は、魏収自身が釋老志の後文に羅什門下の諸學者をあげて、り、その著も北朝佛教界に指導的權威をもつてよく行われていたことり、その著も北朝佛教界に指導的權威をもつてよく行われていたこと

『不真空論』にであるから、僧肇の著述を讃んだこともあるであろう。その 僧 肇 のであるから、僧肇の著述を讃んだこともあるであろう。その 僧 肇 のと、はつきりと記している。これほどに高く僧肇を認めた魏収のこと諸辭義。注言維摩經。又著三數論。皆有三妙旨。學者宗」之。

第一眞諦也。 摩訶衍論云。諸法亦非有相。亦非無相。中論云。諸法不有不無者、

て、大乗のある論という意味で用いているのではない。論云」として引用しているのであつて『摩訶衍論』は個有名詞であつこゝでは、同じ龍樹撰の『中論』と共に、智度論の一節を「摩訶衍

## 二、北魏曇鸞の用例

に『摩訶衍論』を引いて
は『摩訶衍論』を引いて
は『摩訶衍論』を引いて
は正に魏収と同時代にある。その『往生論註』を著わて、山西省の中部地方に盛な教化を垂れ、中國淨土教成立の基礎をして、山西省の中部地方に盛な教化を垂れ、中國淨土教成立の基礎を

土、純是菩薩僧。或有"佛土、菩薩聲聞會爲」僧。如"阿爾又摩訶衍論中言。佛土種種不同。或有"佛土、純是聲聞僧。

如二阿爾陀安樂國

或有一佛

等1是也。(卷上)

□、北齊沙門統法上(西暦四九五−五八○)とあるのは、『大智度論』巻三十四の論文を収意抄出したものである。

者のことを質問せられたのに対して、に活動していた人である。彼が高勾麗王から十地論、智度論などの著て、全盛期の東魏・北齊佛教界の總監として、穏収と回時に同じ帝都法上は東魏から北齊にかけて四十年にわたつて沙門統に 任 ぜら れ

論」が『智度論』のことであることも明かである。と答えたことが、隋の『歴代三寶紀』巻十にでている。この「摩訶衍を答えたことが、隋の『歴代三寶紀』巻十にでている。この「摩訶衍離、是龍樹菩薩造、晉隆安中、鳩麼羅什婆至三長安、爲三姚與 | 譯。

### 四、隋代の用例

五、北朝寫本に見る実例を撰述した鄴を中心とした地方で修學した、魏収の後輩である。を撰述した鄴を中心とした地方で修學した、魏収が「釋老志」隋初に三階敎を創唱した信行(五四○─五九四)の著述には「摩訶

えば故中村不折氏所藏の敦煌寫本の中には、北魏の左の如き奥書をも本の実例が正倉院聖語藏や、敦煌發見の寫本にいくつか見られる。例智度論を「廖訶衍經」或は「廖訶衍論」の名で書寫している北朝寫

神龜二年八月十五日經生令孤世康所寫

つた摩訶衍經卷卅

がある。

たる間のものと推定せられるものである。 行經」と題せられた智度論の寫本で、書體からは南北朝から唐初にわイン敦煌寫本の S. 2161, S. 2988, S. 4417, S. 4953 は何れも「摩訶これは智度論卷三十一である。またロンドンの大英博物館所蔵スタ

譯出で、弘始四年 姚秦王に招かれて長安に入り、 鳩摩羅什は龍樹の大乗佛教に傾倒していた大乗佛教の宣教者である。 ある注解として、 くシナの初期佛教學の中心となつていた般若經に對する、 えたものとして、 た(僧報撰、 をととのえて開始した大飜譯事業に、彼が最初にとりあげたものは、 わたつて、北シナ佛教學界に盛に研究せられたものが智度論である。 インド佛教史の上で、 『大般若經』の飜譯と、 著作した論の中で第一にあげられてよいものである。 以上の敷項で、 龍樹菩薩撰、 大智釋論序)。 後文に鳩摩羅什の飜譯と、 鳩摩羅什によつて紹介せられ、 釋老志の「摩訶衍」が「摩訶衍論」即ち「大智度論一 (四〇二) 夏から同七年十二月までかかつて譯出し 鳩摩羅什譯」であることは明かであろう。 大乗の最も偉大な學者、 魏収は、 その注釋である龍樹の 王室發願によつて空前の十分な 設備 盛な北魏佛教に最も重要な指導を與 その門下の研究宣教をあ 即ち釋老志のいう菩薩 『大智度論』 北魏から北齊・陪に いうまでもな 最高の權威 との並行 それは

> では、 都佛教界の衆望を荷つた二巨匠であつた。 で沙門統となり、 ていた沙門統慧光の門下である。 ている道長である。道長は有名な東魏の中央佛教界の最高位におされ 後である武平末(一五五〇)における知名の僧を列挙する最後にあげ ていた一僧を例に出しておく。 代 の指導書になつていたに於てをやである。ここにはただ魏収と同じ時 げたのは、 百餘人の僧俗の學者と協力して最初に譯した『大智度論』を第一にあ 明經義二というのにピッタリと合する大論で、 經』に對する龍樹の詳細を極めた注釋書、 論を記すにあたつて、 ンドに於ける小乘と大乘の學匠 十二門論、 げている。 同じ處、卽ち都の鄴の佛教界で盛な智度論の講義宣教で名をあげ 智度論こそは特に研究せられていて、 當然であるといつてよい。その上魏収時代の北シナ佛教界 百法論、 今ここの文で「摩訶衍大小阿毗曇」の下に列擧し 北齊の沙門統となつた法上とともに、 成實論のすべてが鳩摩羅什の譯である。 シナ佛教界に最も重要な經典である『大般若 それは魏収も釋老志の後文に東晉の最 (羅漢と菩薩)が著わした大小乗の諸 同じく悪光の門下で悪光の後をつい 換言すれば釋老志に いはゆる北地佛教の教恩 前も、 魏収時代の帝 鳩摩羅什が五 た中論

> > - 29

時人が

京師極望、道場、法上。

を、隋初の慧影の『大智度論疏』巻二十四(續蔵一ノハ十七)につくした學者であつて、彼がこのような智度論専門學者になつた由來長である。場と長とは音通である。道長は特に「智度論」講説に力をともてはやしたほどの佛教界人氣の焦點であつたのである。道場は道

此論。于時有一尼僧、善樂讀此論。故遂爲檀越勸化。令 此 法 師 講(慧)光律師弟子道揚……入嵩高山、十年讀大智度。已出邑、欲講

る。 をある。
鄴に於ける道長の『智度論』講席の盛況は、志念の傳に見え

說。

智度之與。

正在此人。

等。一期俊列。連衡齊」德。(續高僧傳十一) 乃荷」箱從聴。經司於數載? 便與三當席 1 擅」名。 所謂誕・札・休・繼要至三受具。問ュ道鄴都。有三道長法師。 精三通智論。爲三學者之宗。

とめたのは、北齊の文宣帝(五五〇一五五九)の治世であらう。修め、『智度論』と『雑心阿毘曇』との大小乗の二論を併せ講ずる學修め、『智度論』と『雑心阿毘曇』との大小乗の二論を併せ講ずる學をあら、彼が具足戒をうけて鄴に出で、道長の講席に列つて研修につるから、彼が具足戒をうけて鄴に出で、道長の講席に列つて研修につるから、彼が具足戒を入れている。

であらう。 しめてしまつた。思うに道長も晩年に北国の征服と廢佛とにあい、 齊を滅ぼし、盛であつた鄴下の佛教廢毀を斷行し、 門に入つて、専ら『大論』即ち『智度論』を學んだとある。 五七六年の頃のことであつて、翌年には北周武帝の軍が鄴を占領し北 魏書釋老志 衆望を擔い、 事蹟も佚して道宣の ―☆二八) も、出家して師の推薦により特に鄴下の大集寺道場法師の五五九 **續高僧傳』巻二十四護法篇に列ねられてゐる終南山智炬寺釋明瞻** 然し道長が が書かれていた時であつたことには、 その帝都に於ける講席の最も盛であつた時期が、 『續高僧傳』にも立傳せられぬ不幸になつたの 『智度論』 の學者として、 北齊佛教界に名聲高 全ての僧を還俗せ 疑ないのである。 それは西暦 恰も そ

(3)大小阿毘桑

阿毘曇學、その人を阿毘曇師といい、 ている一切部派の論蔵とであるが、今、魏収が阿毘雲といつている 曇の主要なものは、パリー文の分別上座部派の論蔵と、 學的な教養學書として發展した。これが阿毘曼である。 る東晉末の法顕のインド旅行記 た。 たシナ語化した外來佛教語で、 のは東魏・北齊時代に、少くとも北シナ佛教界に通用せられて 律に對する研究成果が、論藏として三藏を形成し、いよいよ煩瑣哲 に對する研究」を意味する。西暦紀元前後には經・律と共に、 法などと譯される。 阿毘曼 abbidharma の音譯、 阿毗曇師の名称は、 即ち一切有部派の謂である。これらの諸論を専門に修める學を アビダルマとは、 魏収時代によく讀まれたと後文に記してい 具體的にいえば漢譯になつた諸阿毘 (法顕傳) 阿毘達磨ともうつす。 略して毗雲學・毗雲師と稱し ダルマ即ち教法、 の中にも既に 漢譯になっ 現存の阿毘 つまり 無比法、 對

供…養般若波羅蜜・文殊師利・光世音等? 阿毗曇師者、供…養阿毘曇? 律師者、供…養律?……摩訶衍人、則

茲に於ける特異の存在となつたものである。(拙稿、佛教史上におるに於ける特異の存在となつためのである。(拙稿、佛教史上におる部派の佛教の全盛の國となつていた。ここで生れた鳩壓羅什もま有部派の佛教の全盛の國となつていた。ここで生れた鳩壓羅什もま有部派の佛教の全盛の國となつていた。ここで生れた鳩壓羅什もまる。さて後漢末から晋時代にかけて、佛教の東傳が急にと見えている。さて後漢末から晋時代にかけて、佛教の東傳が急にと見えている。さて後漢末から晋時代にかけて、佛教の東傳が急に

摩譯 阿毘雲甘露味論二巻 **雲毘婆沙論一百巻(存六十巻)** 毘曇心論十三巻 舎利弗阿毘曼論二十二巻 姚泰·曇摩耶舎·曇摩崛多共譯 造?僧伽提婆譯 者迦旃延子造 **尊**者尸陀般尼造 恣 衆事分阿毘雲論十二巻 宋·失譯 宋·伊葉波羅等共譯 北齊·那連提耶舎等譯 苻秦· 僧伽提婆譯 立世阿毘曇十三巻 尊者法救造 阿毘曼心論四卷 特秦·僧伽跋澄譯 尊者瞿沙造 宋·求那跋陀羅等譯 雜阿毘曼心論十一卷 北涼·浮陀跋摩譯 東晉法顕·佛陀跋陀羅共譯 尊者法勝造 阿毘曼心論十六巻 尊者法教 魏·失譯 陳·真諦譯 阿毘曇八韓度論三十卷 韓婆沙論十四 東晉僧伽提婆譯 雜阿毘尝心論 法勝阿毘雲心 六足阿毘蒙 宋·僧伽跋 雜阿 阿毘 答 绰

に、このような梁の武帝の朝に使したこともあつた。
最大義疏十餘萬言が盛に世に行われたとある。魏取は魏書 撰 述 の 前し、僧旻・法雲等の一流の學匠もその講述をきいたといい、その著毘時代に毘曇を以つて梁都の佛教界に獨歩し、開講毎に聽講者千人に達時代に毘曇を以つて梁都の佛教界に獨歩し、開講毎に聽講者千人に達時代に毘曇學者智集が、梁

然しながら『法華玄義釋籤』に

江南盛弘:成實、河北偏尚:毘曇

佛教界にあつて、「尚今の重」と認めて「釋老志」の筆をとつた魏収 中で中國に傳譯せられた諮論をさすものと解すべきである。 と複數にしたのであり、 相繼著論」とある「羅漢の相繼ぐ著論」を説明して「大小の諸毘曇 であるから、ここにインド佛教史から北朝佛教史の大要を記すに當つ にあげらるべき人で、鄴や長安で弘教し、隋の大業四年に卒している。 **陷へかけての中央佛教界に活動しているのであつて、志念はその第一** 敵し、徐州で長年僧統に任ぜられて北齊天保年中に卒した。 曇學者悲高は、 て、阿毘亮諸論のことを一言せずにはおかなかつたであろう。 と同時代である。 は東魏北齊の都鄴の佛教界で佛教教團を統監していた沙門統法上に匹 對し、北朝では毘曇學が特に尚ばれたものであつた。 といわれている如く、南朝では『成質論』の研究が壓倒的であつたのに 「釋老志」に「大小阿毘曇」とは、原文の「後數百年、 かくの如き阿毘曇の學が、身近かに盛大でかつ興隆をつづけていた 徐州で専ら宣教し、世に毘曇孔子と號せられ、 悲嵩門下から輩出した幾多の<br />
毘曇學者が、 具體的には前に列記したインドの諸阿毘曇の 高昌からきた毘 有羅漢菩薩、 正に魏収 北齊から 彼 から

-31 -

(4)時代には、 て三論宗を開創してからは、 羅什の譯である。 の撰した『百論』であろう。 『中論』と『十二門論』は龍樹撰。 換言すれば、 成質論は隋の吉藏が中論・十二門論・百論によつ 釋老志が書かれた時代には、 大乗論のわくから除かれたが、 『成實論』は訶梨跋摩撰。 『百法論』 は龍樹の弟子提婆 大乘論として 何れも鳩摩 南北朝

な影響下にあることが示されている。ている所に、北朝佛教が鳩摩羅什、並にその譯した大乘教義の大き行われていた。魏収が大乘論について鳩摩羅什譯の諸論をのみあげ

#### (譯文)

鳩摩羅什譯百論 鳩摩羅什譯 成實論鳩摩羅什譯 等がこれである。 龍樹撰 佛教以外の立場から質問を假に立てながら、 譯大小の これを解釋していつている。 薩たちが相繼いで論を著わし、 後數百年をへて、(小乘教の) にし、以つて佛教以外の諸學派を破つた。 (根本佛教である) (三) 蔵(十二)部 (經)の大義によりそつて (小乘の) 諸阿毘曇論、 阿羅漢たちや 佛經の義をほめたたえ明か 中論、 鳩 摩羅 什譯 大智度論與摩羅什 (大乘教の) 佛教をもつて 十二門論 占 퍒:

ものである。 ものである。 は主魏収の書いた極めて簡単な佛教の概説とインド佛教史は、も以上魏収の書いた極めて簡単な佛教観であり、隋唐の佛教も、このような佛教観の上に發展して行くものである點で、注意を要するような佛教観の上に發展して行くものである點で、注意を要するような佛教収の書いた極めて簡単な佛教の概説とインド佛教史は、も以上魏収の書いた極めて簡単な佛教の概説とインド佛教史は、も以上魏収の書いた極めて簡単な佛教の概説とインド佛教史は、も

に進む。
次から魏収はシナ佛教小史を述べ、その後に、北魏佛教の本論

#### \_\_ JL

漢章帝時、楚王英、喜爲浮屠齋戒。遣郎中令、奉黃縑白紈(3)

三月、與神爲誓。何嫌何疑。當有悔吝、其還贖、以助伊浦(5)二十匹、詣國相以贖愆。詔報曰、楚王尚浮屠之仁祠、潔齋三十匹、詣國相以贖愆。詔報曰、楚王尚浮屠之仁祠、潔齋

塞、桑門之盛饌。因以班示諸國。

您去奔泰、尚無爲。 桓帝時、襄楷言佛陁、黄、老道以諫。欲令好生惡殺、

少階

#### 註

(1)漢は後漢であり、章帝は明帝に訂正せらるべきである。 (2)楚王英は明帝の異母弟。母は許氏。建武十五年(西暦) 楚公に封ぜられ、同十七年王に進み、同二十八年に封國(彭城)に赴任した。中二年謀道の罪にとわれて丹陽にうつされ、翌年 (五角) 楚公に封ぜた。(後漢書七二)

光武帝——明帝——章帝

- 整王英

共に二千石。傅は中央の太傅に當る職掌。相は中央の丞相に當るの國相は楚國の相。兩漢の王國ごとに、傅一人、相一人をおいた。で、王の側近のことを掌つていた。俸禄千石。(後漢書百官志)

三長齋月という。梵網經巻下灌頂經第十二、提謂經(法苑珠林八で、五戒或は八齋戒を受持し、殺生をやめ菜食して非行を慎む、(5潔齋三月。一年に、正月・五月・九月の三月の一日から十五日ま

職掌。(後漢書百官志)

尼 間であつたのである。 界では早く漢晉の代から、 に乗らず兵杖を帯せず等と、 日までとで、齋日には魚肉を食せず、正午を過ぎて食せず、牛馬 から十五日まで、五月一日から十五日までと、九月一日から十五 十三にのせる晉の郗嘉賓の「奉法要」には、歳三僚とは 代に、特に在家信者の間によく信奉されたものである。弘明集巻 罪を除き福禄を得ると説いている。二經共に北魏末から北齊の時 娯樂するといひ、 八菩薩に迎えられ、 八所引)等に見える。灌頂經十二は藥師經であつて、 あつたことは興味深い。 清信士、 清信女が常に月六騫、年三長裔を修むれば、臨終に 提調經には、三長月齋を持すれば、增壽を得 八難を經ずに蓮華中に生じ、 Νú 在俗奉佛者の間に行われた特別修道期 匈奴にも正、五、九の三月祭天の風が 持衛の方法を述べている。シナ佛教 自然の音樂を相 比丘、 正月一日

(6)仁祠は太平御覧釋部には玄詣に作り、 る。仁祠にて可。佛陀は仁慈の教を説いたとせられ、 と稱したのである。 通鑑には仁慈に改めて 佛寺を仁祠 1,

(7)後漢書には、 た傅、 背の罪をもつて問責する必要なしと示したことになる。 佛を認容したもので、 初期受容の上に注目すべきことである。 の傅にこの詔を班示することは、 ん、儒教をもつて王を指導輔佐する官である。このような諸國王 王を導く師範役であり輔佐官である。 因以班示諸國中傳」とある。傅は諸王國におかれ 儒官が假に王家に奉佛者があつても禮教違 後漢の王族一門の間における奉 なお、楚王英奉佛のこと 後漢の傅は シナ佛教 もちろ

> る **黄縑白紈三十匹は、後漢紀には黄縑十五匹、白紈五匹 として** は、 釋老志はこれらの書により節略したものであろう。 『後漢書』七二の傳や晉・袁宏の 『後漢紀』一〇に詳しい。

袁宏(於東陽、年四十九) 撰・後漢紀巻十 が、釋老志を讀む上にも參照すべき文であるから、引いておこう。 の、東晉の在俗知識人がもつていた外來佛教に對する考え方の、代 て、著者袁宏の佛教觀を述べている。それは三六〇―七〇年頃、 たぬ人もあろう。 表的なものである點でも注目すべき一文である。少し長文である 支遁・道安・慧遠らの中國人僧が指導師主として尊敬をうけた頃 一十四史を備えていても、あるいは『後漢紀』は手 もとに しかし「後漢紀」は楚王英の事蹟に引きつづい

晉 許姫生楚王英、 號楚太后。 世和無寵。英最小、白(明)帝爲太子時、

黄老、 素積、 心 修善慈心爲主。不殺生、 浮屠者佛也、西域天竺有佛道焉。 湯沐邑、五百戸。英男子爲公侯王者、食邑如故。楚太后留楚。(中略) 圖書謀反。 有何嫌懼。 聞。詔曰、楚王誦黃老之微言、 贖。英造郎中令詣彭城(國相)曰、臣託在藩蔽、 英獨歸附上。上特親愛之。數加賞賜。英好遊俠、 葢息意去欲、而歸於無爲也。 修浮屠祠。(永平)八年、 喜聞大恩、 有司奏。英大逆不道、 而贖其罪。因還其贖。 謹上黃縑二十五匹白紈五匹、 **専務清淨。其精者號爲沙門。** 尚浮屠之仁祠、 上臨辟雍、禮畢、詔天下死罪得以縑 又以爲、人死精神不滅、随復受形 佛者漢言覺、 詩誅。 男子燕廣告、 上以至親不忍。 無以率先天下、 將悟群生也。 英與顏忠王平等、 潔齊三月與神爲哲。 以贖其愆。楚相 **麥通賓客。晚節喜** 沙門者漢言息 徒丹陽涇縣 其敎以 浩 以

例

無為而得爲佛也。 生時所行善恶、 無所不入。故能化通萬物、而大濟群生。 皆有報應。 佛身長一丈六尺、 故所貴行善修道、 黄金、 項中佩日月光、 以錬精神而不已、 變化 以至

餘八、

復上書曰。(中略)又聞、 好生惡殺、

贵尚無爲、

省慾去奢。今陛下嗜慾不去、殺罰過理、

旣

宮中立黄老浮屠之祠、

乖其道、豈獲其祚哉。 下。不欲久生恩愛。

或言、老子入夷狄爲浮屠、

浮屠不三宿

桑

精之至也。天神遣以好女、浮屠曰、此但革褒

乃能成道。今陛下、

姪女豔婦、

極

深遠難得而測。故王公大人、觀死生報應之際、 萬 名曰佛、其形長大、而問其道術。遂於中國而圖其形像焉。 初帝夢見金人、長大、 體之内、 以虛無以宗、苞羅精麤、 而所明在視聽之外。 項有日月光。 無所不統。善爲宏閼勝大之言。所求在 世俗之人、以爲虛誕、 以問群臣。或曰、 莫不矍然自失。 然歸於玄微 西方有神、 有經數千 其

(永平) 十四年夏四月、 視英妻子、慰勞楚太后、悉釋諸與英謀者。 故楚王英自殺、 以諸侯禮葬之。 <u>.</u>E: 造 4 黄

(永平) 十五年、 左右百官凄然 春二月庚子、 令天下亡命贖各差。行幸彭域 止楚

れひろがり得る情勢にあつたことが推察せられる ることと共に、この王家の佛教信仰が、 る。謀叛の罪によつて江南に徙されたが、その母やその一門がつづ 右の文によつて明帝が如何に楚王をかわいがつていたかが推察され いて優遇をうけていることは、 王館悲慟。 明帝が王家の佛教祭祀を認容してい 明帝の時代につづいて行わ

(7)裏楷のことは、 『後漢書』巻六〇下、襄楷傳に詳しい。

襄楷字公矩、平原隰陰齊州臨邑縣西 人也。 好學博古、善天文陰陽

とあり、 また、

延熹九年(一六六)、 楷 自家詣闕、 上疏口。 (中略) 書奏不省。 +

そしてこのことを

(楚以外の)

諸國

0

輔佐官)

にも班

示

天下之麗、甘肥飲美、 盛血、遂不盼之。其守一如此。 單天下之味。奈何欲如黄老乎

しめる詔が出た時に、 八年、 る (譯文) 僧 神と誓をなしている。 に申しあげたところが、帝は) のところにいつて徳を贖はしめた。 し。贖(の絹)を還えして以て居士 楚王は浮屠の仁祠を尚び、(年に)三(長)月の潔齋をなし、 後漢の明帝の時に、 おいた。 以下の譯文は後漢書によつて若干補つて、文意をわかり易くして (桑西 śramaṇa) 楚王英は、 天下の死罪の者に、贖罪の爲に絹を出して罪を贖は 喜んで佛教の齋戒をまもつていた。 を供養する費を助けしめよと。 楚王英は)郎中令を遣はして黄練、白 何の嫌疑があろうか。 (帝が最も親愛してい 詔でこのように答えられた。 (伊浦塞 upāsaka) や ( 楚國の相がこれを帝 常に悔吝ある た異母弟であ 楚國の (永平 相

せしめた。

極帝の時に、襄楷は佛陀や黄帝老子の教(が殺生、慾望、 を必を去る教であること)に就いて申しあげ、以て(帝を) であること)に就いて申しあげ、以て(帝を) を表る教であること)に就いて申しあげ、以て(帝を)

#### -

為蒙汜池、種芙蓉於中。 靈異、安得爾乎。遂徙於道[東] 為作周閣百閒。佛圖故處、鑿實異、安得爾乎。遂徙於道[東] 為作周閣百閒。佛圖故處、鑿龍,以佛舍利、投之於水。乃有五色光起。於是帝歎曰、自非魏明帝、曽欲壤宮西佛圖。 外國沙門、乃金盤盛水、置於殿

四十二所矣。 凡宮塔制度、 自洛中構白馬寺、 七、九。世人相承謂之浮圖、 後有天竺沙門曇柯迦羅、 猶依天竺舊狀、 盛飾佛圖、 入洛、宣譯誠律。 而重構之、 盡迹甚妙、 或云佛圖 晉世、 從一級至三、五、 爲四方式。 中國誠律之始也。 洛中佛圖有

漢世沙門、皆衣赤布、後乃易以雜色。

#### 註

(2) 道東、破邪論によつて東を補う。(1) この一節は破邪論上に引用す。

部註 魏吉釋老志 (三)

(3)この説話は、南北朝末から隋頃の偽作と思われる書ではあるが、 利 内、 東造周問百閒、 魏明帝洛城中、本有三寺。其一在宮之西、每繫幡刹頭、 十に「漢法本内傳」を引いて しかし佛教徒の間に 盛に利用せられた「漢法本内傳」に 出て い 五色光明、騰焰不息。帝歎曰、非夫神効、安得爾乎。乃於道 帝患之、將毀除壞。時外國沙門居寺、 道宣の『集神州三寶感通録』巻上、 名爲官佛圖精舍云。 道世の 乃齎金盤盛 『法苑珠林』巻四 水以貯含 机斥見宮

のであろう。 釋老志は「漢法本内傳」がよつたものと同じようなものに、よつた

のて、夏は水あり冬はかれているという。(4北魏時代の濛汜池については、洛陽伽藍記一に、長秋寺の北にあ

長秋寺、劉騰為長秋命卿、因以爲名。北有濛汜池。夏則有水、冬 一つて、夏は水あり冬はかれているという。

則渴矣。

の王逸注に芙蓉、蓮華也とある。 (5)六朝時代の芙蓉は蓮の花のことである。『爾雅』釋草に荷、芙の幻光朝時代の芙蓉は蓮の花のことである。『爾雅』釋草に荷、芙の劉騰のことは後に出る。龍門石窟造營に關係した宦官である。

律である。今佚。高僧傳一臺柯迦羅傳にも「中夏戒律、始まるこ(二四九―二五三)に洛陽に來る。『僧祗戒本』を譯す。大衆部の⑥曇柯迦羅 Dharmakāla 法時と譯す。中インドの人。魏の嘉平中

南北朝時代には、南朝では十誦律(有部の律)が盛に行われ、

と此よりす」とある。

れるようになつた。 北朝では僧祗律が盛に行われた。僧祗律は下に述べているように 北朝では僧祗律が盛に行われた。僧祗律は下に述べているように 北朝では僧祗律が盛に行われた。僧祗律は下に述べているように

|徑|| 穀水注には|| 一類水注には|| 一部場の底部。|| 四、白馬寺の條の外に、『水

故以白馬為寺名。 ……始以棆櫳盛經、白馬負圖、表之中夏、穀水又逕白馬寺東。 ……始以棆櫳盛經、白馬負圖、表之中夏、

のことが見えている。

2 研究 著名であつたことも推知される。 白馬寺壁、盐二千乗萬騎・繞」塔三匝之像」」とあり、『弘明集』に収 馬寺の沿革に關する疑問 たので、 遡るものかは明白をかく。竺法護譯經關係の文献などから、晉代に とが記されて、 めた「理惑論」にも、白馬寺の寺名は見えていぬが、ほぼ同様のこ 白馬寺の稱があつたことが認められる。そして『歴代三寶紀』巻四 (恐らく晉以後のものであろう) 白馬寺があつたことを 認 め 經像を白馬にのせて洛陽に至つたので、寺をたてて白馬といつ 長安白馬寺、 |齊・王琰の「冥祥記」(法苑珠林十三、大正五三・三八三頁) に、「於n ほぼ釋老志と同様の白馬寺の由來を記している。 (支那佛教の研究所収)、 「諸州競い立てて白馬の恩に報ず」といい、各地に古い 少くとも南北朝には、 建康白馬寺などは既に晉にあつた。 (史林五ノ一)、 湯用形·漢魏兩晉南北朝佛教史 但し白馬寺の寺名が、 洛陽の白馬寺が壁造をもつて 常盤大定·漢明求法 那波利真 何時頃まで 說 7 · 白 Ŀ; V

> 永平求法傳說之考證等参照 8.洛陽伽藍記序に

至晉永嘉、惟有寺四十二所。

晉朝三十二寺、盡皆湮滅、惟此寺獨存。但し、同書巻四の寶光寺の條には、隱士趙逸の語として

義里内の杜子体の宅を晉の王藩が立てた太康寺のあとだと告げた等ていたという説話は、同書巻二に正光(五二〇―五二五)の初に崇とあり。三十は四十(冊)の誤寫か? 趙逸が晉朝のことをよく知つ

(9) 理惑論に「今沙門被ニ赤布二 とある。 色とは 比丘三千威儀に見える。 よつて用いる衣の色が異つていたことは、 0 五正色ではなく、五正色がまじりたる間色である。シナでは木蘭 薩婆多部が赤衣を着すという。しかし一般には雜色を用いる。 曇無徳部が赤衣を用いたといい、 (赤にして黑を帶ぶ)を用いた。 『周禮』に盐績之事、 雞五色とあるように、青黄赤白黒の 『大比丘三千威儀』の終には、 インドにおける佛教諸部派に 『舎利弗問經』 前記の舎利弗問經や大 によれば、

#### (譯文)

つた。そこで帝は歎じて、靈異でなければ、どうしてこんおいて、佛舍利を水に投げいれた。すると五色の光がおとそうとおもつた。外國僧があつて、金盤に水をもり殿前に魏の明帝(三二六-二三九)は、曽て宮殿の西にある塔を壊

つくつて、中に蓮を種えたのであつた。
圍に百間の建物を作つた。もと塔のあつた所には濛汜池をなことがおころうかといつて、遂に塔を道東にうつして周

なつた。 に書かれた繪畵は甚だりつぱなもので、各地の塔の模範に と言語の質が視を宣譯した。中國に於ける戒律の始である。 で(三五の質)戒律を宣譯した。中國に於ける戒律の始である。

いる。晉の世には洛陽に寺が四十二所あつた。で、重層の建築である。一重から三、五、七、 九 重 に 至で、重層の建築である。一重から三、五、七、 九 重 に 至

色にかえた。 漢の世の沙門はみな赤布の衣をきていたが、のちには雑

#### 二 十 一

等。微言隠義、未之能究。 晉元康中、 有胡沙門支恭明。 譯佛經維摩• 法華• 三本起晉元康中、 有胡沙門支恭明。 譯佛經維摩• 法華• 三本起

出 **慨無師匠、** 後有沙門常山衛道安。 多有舛駿。 獨坐静室十二年、 乃正其乖謬。 性聰敏、 覃思構精、 日誦經萬餘言。 石勒時、 神 悟妙蹟。 有天竺沙門浮圖 研求幽旨, 以 前所

> 苻堅。堅素欽德問、 方。意 率門徒、 宗信、 澄3 道安曽至鄴候澄。 法汰詣揚州、 少於鳥萇國、 號爲大和尚。 南遊新野。 就羅漢入道。 法和入蜀。 澄見而異之。 既見宗以師禮。(9) 欲令玄宗在所流布、 軍國規謨、 道安與慧遠之襄陽。 澄卒後、 劉曜時到襄國。 頗訪之、 中國紛亂、 分遺弟子、 所言多驗。 後爲 道安後入 各趣諸 道安乃 石勒 所

旨大著中原。 宣安不後二十餘載、而羅什至長安、恨不及安、以爲深慨。 道安不後二十餘載、而羅什至長安、恨不及安、以爲深慨。 堅致羅什。什亦承安令問、謂之東方聖人、或時遙拜致敬。 堅致羅什。一種 與 與 與 是 與 是 與 是 與 是 與 語釋、 每 物 時 西域有 胡沙門鳩摩羅什、思通法門。 道安思與 語釋、 每 物 時 西域有 胡沙門鳩摩羅什、思通法門。 道安思與 語釋、 每 物

#### 註

(1)支恭明の譯經を傳える釋老志の記事には誤がある。晉の惠帝の元は沙門であつたが、支恭明は沙門でなく優婆塞であつた。胡沙門は沙門である。僧でなかつたから『高僧傳』には立傳せられなかつたが、『出三藏記集』巻十三に支謙(基明)としてその傳がある。但し『高僧傳』一、康僧會の傳中にその事蹟を述べている。後漢の靈帝の代に洛陽に來り住むに至つていた月氏人の子で、シを強の靈帝の代に洛陽に來り住むに至っていた月氏人の子で、シを漢の靈帝の代に洛陽に來り住むに至っていた月氏人の子で、シを漢の靈帝の代に洛陽に來り住むに至っていた月氏人の子で、シを漢の靈帝の代に洛陽に來り住むに至っていた月氏人の子で、シを漢の靈帝の代に洛陽に來り住むに至っていた月氏人の子で、シを漢の靈帝の代に洛陽に来り住むに至っていた月氏人の子で、シを漢の靈帝の代に洛陽にきている。

器註

世 泥洹·法何·瑞應本起等二九七經、曲得聖義、 大乗佛教を傳えた支要迦識の弟子支売から佛教を學んだ。 從黃武元年(三三三) 至建興中(三五二—二五三)、 帝の末に凱をさけて呉に奔り、やがて呉主孫權に學識を認められ て東宮を輔導することを囑されたという。その譯經については 中本起經、 製置菩薩連句梵唄三契。注了本生死經。 辭旨文雅。 所出維摩詰・大般 漢末献 又依無 皆行於

とある。

經も法華經も竺法護の譯があり、 僧祐は六部を追加して三十六部とした。その中に釋老志のいう維摩 く流布していた。 道安は支謙の譯を三十部 (それも僧祐は闕本としている)はあるが、 三本起經とは (最後の三部は譯でなく著述) をあげ、 鳩摩羅什の新譯が出るまでに、よ 法華經はない。維摩

瑞應本起經二卷 修行本起經二巻 中本起經二卷 後漢 後漢 会果·康孟詳譯 竺大力・康孟詳認

支謙譯

引の譯經のことを記した文に續いて 本起經のみが支謙譯である。支謙の卒時は明確ではないが、 の三本の釋迦平尼傳をさしているのであろうが、 唯その第三の瑞應 傳に前

書曰、 凡所遊從皆沙門而已。後卒於山中、春秋六十。 後太子登位、 支恭明不救所疾、 遂隱於穹隘山、 其業履冲素、 不交世務。從竺法廟道人、更練五戒。 始終可高、 呉主孫元、 爲之剛愴不能已 與衆僧

る拙稿参照

日

元康中(ニカーーニカカ)には生存していない。 在位中(二五二-二五七)の間のことであろう。 隨つて釋老志にいう晉 とあつて、孫亮から惜まれつつ世を去つたのであるから、 多分亮

躍の最中である。 釋老志のいう晉元康中とは支謙の殁後であるが、正しく竺法護の活 に法華も維摩も彼の譯と宣布によつて流布した所が大である。 譯と熱心な宣教とに負う所が最も大きくて、支謙の比ではない。 に於ける佛教の發展は鳩摩羅什以前にあつては、竺法護の大量の翻 の月支人竺法護の話に一言もしないのは不適当である。 そもそも鳩摩羅什以前のシナ佛教の發達をのべるのに、 殊に北シナ 燉煌生れ 前も 殊

6 く『肇論研究』姉妹篇として出版せられる『慧遠研究』下巻に収 その思想については字井伯壽・釋道安研究が出版せられた。また近 (2)道安傳は『高僧傳』 五、『出三藏記集』 十五、『名僧傳抄』 に收む。 の總合研究報告「肇論研究」所收の抽稿を参照せよ。 の北シナにおける佛教的活動については、京都大學人文科學研究所 て重要な竺法護の名を脱するに至つたものであろうか。 傳譯につとめた同じような佛教上の功績のある人であるから、誤つ 然らば、釋老志の著者は、支謙と竺法護の兩者の資料を集めなが 此 兩者が共にシナ生れの月氏人で華朝の兩語に通じ、 一節の釋老志は、佛教史質を誤つているものである、竺法護 何れにして 大乗佛教の

(3)浮圖澄すなわち佛圖澄の傳は、『高僧傳』 Wright 教授に佛圖澄傳の英譯がある。 九等。ライト (Harvard Journal of Arthm F.

Asiatic Studies, Vol. 11, nos. 3 and 4, 1948. また胡適校訂『封

■澄を尊信した。一石勒も匈奴種、曜劉を減して後趙國を建て、襄國(臺縣西南)に都石勒も匈奴種、曜劉を減して後趙國を建て、襄國(臺縣西南)に都の劉曜は前趙王、匈奴種、三二九年、石勒に滅さる。

(5)三四八年―三四九年の頃に佛圖澄、後趙王石虎相次で 鄴 に て 死し、國は混亂に隱り、冉閡が後趙を滅し鄴によつて魏を建て、胡人の大殺戮を行つた。非漢人佛教徒の犠牲者が多かつたのは当然であるが、漢人の間にすら、多鬚とか鼻高などと胡人の風貌に似ているからと殺されたものも少なくなかつた。 道安は難をさけて獲習縣 に居り、また太行山脈地帶を轉々して、立寺修道講説教化につくした。洛陽地方に遊學にきていた悲遠が、その弟の慧持とにつくした。洛陽地方に遊學にきていた悲遠が、その弟の慧持と共に道安門に入つたのも、この頃のことである。

(6)三六五年慕容恪 說 いて新野に至り、衆を分散した。『高僧傳』五道安傳、並びに 州曰、 難立。又敎化之體、 南投襄陽、行至新野。謂徒衆曰、今遭凶年、不依國主、 賞譽篇注に引ける車頻の「泰書」参照。『高僧傳』に曰く、 彼多君子、 (鮮卑種)が河南地區を攻略した。道安は衆を率 好尚風流。 宜令廣布。 法和入蜀、 咸曰、 隨法師教。乃令法汰詣揚 山水可以修閑。安與弟 則法事 世

(7高僧傳五竺法汰傳

子慧遠四百餘人渡河

(8)同 釋法和傳

譯註 魏書釋老志 (三)

時、其母語之。俱摩維什、汝向東方漢地、有一肉身菩薩、名爲 其所至方、應隨向禮者、明四依所在之處、應遙加敬也。什公來 一七四頁上)に法師品の「其所至方、應隨向禮」の經文を註釋して の奧書のあるスタイン燉煌本(S. 2733)の『法華義記』三(大正五・ 正始五年(五〇八)五月十日釋道周所集在中京廣徳寺寫記

である。 佛教界で、道安が如何に高く認められていたかを察知せしめるものとあり、四依の肉身菩薩として道安が敬れた話を傳えている。北魏

道安、

汝於神朝、

遙禮敬之可得、

度難往到、

此是其事。

二十餘年というべきを、卒後を誤り記したのであろう。
の道安は三八五年卒、羅什の長安入りは四〇一年。「二十餘年」の境摩羅什については前出の『肇論研究』所收の拙稿を見よ。

#### (譯文)

に佛經萬餘言を誦し、幽旨を研求した。師匠のないのを慨 後に沙門常山の衛道安があつた。生れつき聰敏にして日の微言隠義は未だよく究明することができなかつた。 か維摩經・法華經・三木起經等を譯した。しかし佛典 語の元康中(ニューニュュ)に西域(胡)の沙門支恭明(支

た。 軍事國政の計を彼にきいた。彼のいう所には効験が多かつ 塚に石勒に宗信せられた。石勒は彼を大和尚と號し、時々 後に石勒に宗信せられた。石勒は彼を大和尚と號し、時々 の時に裏國に到つた。 の時に裏國に到った。

生た。 道安は後に 子を分遣して各諸方に趣かしめた。 に出でた。 後に中國が紛亂したので、道安は門徒を率いて南して新野 常人に異つているえらい人物であることを認めた。 つてからは彼を尊び師の禮をとつた。 道安は曽て鄴に至つて浮圖澄をたづねた。 法和は蜀に入り、道安は慧遠と襄陽にいつた(三六五年)。 苻堅はかねて道安の徳間を欽んでいたが、 道安は佛教を各地に流布せしめんと欲して、 (前秦王) 苻堅のもと(長安)に入つた(三七九 (公) 法汰は揚州に詣 澄は彼を見て 澄の卒 既にあ 弟

弘通しようと思つていた。道安も彼とともに(佛教を)講時に西域に胡沙門鳩摩羅什 Kumārajūoa があり、佛教を

安の正した所の經義は、羅什の譯出する所と符を合わせる れを東方聖人といひ、時に遙かに拜して敬を致していた。 ようによく一致して、少しもたがつていなかつた。 安にあえないのを恨み、 めていた。 釋したいと思つて、いつも苻堅に羅什をむかえるように勸 いて佛教の教義が大に中原に行われるようになつた。 道安が卒して後二十餘年にして、羅什は長安に至り、道 以上の魏收の北魏以前のシナ佛教史についての略述はそれほど正 確でないことは注意を要する。 羅什も亦、 道安の立派な名聲を傳えきいて、 非常に殘念なことだと思つた。 此に於 2 道

#### <u>+</u>

#### 証

論述した。(支那佛教史研究北魏篇六二頁―六八頁)いては拙著「北魏建國時代の佛教政策と河北の佛教」の第一節にい神元(力徴)文帝(沙漠汗)昭成(什異株)と佛教との關係につ

沙漠汗を質子として西晉に送つたりして、私親關係を持つことに力微は山西・河北の北部にのばした勢力を保持する爲に、子の

# 第五回 淨土教學大會研究發表概要

會期

昭和三十四年十月廿六・七日

知

恩

雪

殿

A 特別研究發表

念佛一行の選擇に關する三代の見解

香月乘光

元祖法然上人の数義が、念佛一行を選擇された阿密に使の願意に順じ、この一行を専修して、その浄土に往生することを期するものであることは、改めて言うまでもない。しかしこの選擇本願専修念佛のて言うまでもない。しかしこの選擇本願専修念佛のである。二宗の非難を招き、門弟の異議を生じた程である。二宗の非難を招き、門弟の異議を生じた程である。二宗の非難を招き、門弟の異議とに對處しつつ、元祖の実義を解明し、真意を宣揚したものでつつ、元祖の実義を解明し、真意を宣揚したものであるとみられる。

ところがその解明と宣揚とが、ただ相承によるもところがその解明と宣揚とが、ただ相承によるもろがあることも事実であつて、そうすればその相承と展開とが、いかなる關連を持つかが、検討されなければならない。特に他宗の非難、異義の唱道に引かれて、元祖の主張にそわない点が生じてはいないかが、考究されなければならない。

その問題は要約すれば、①阿彌陀佛は何故にただ

淨土教學大會研究發表概要

念佛の一行だけを選擇されたか、②選擇された念佛の一行を専修するとしても、如何にしてその質を擧げるか、③選取された念佛と選捨された諸行との関係はどうであるか、の三とすることが出來る。そしてこれは畢竟「選擇一行」と「結뻐一行」との三つの問題をとりあげることになるが、これによつて「専修一行」の趣旨が解明されるのである。

今この三つの問題をとらえて、選擇本願専修念佛の教義が、元祖、二祖、三祖の三代において如何にの教義が、元祖、二祖、三祖の三代において如何にの教義が、元祖、二祖、三祖の三代における稱名勝のであるが、私はかつて「法然教学における稱名勝の成立」(「佛教文化研究」第四號)「鎮西製光の浄土教學に於ける念佛と語行」に於ける祖述と顯彰」(「佛教文化研究」第四號)「鎮西教學に於ける念佛と語行」に於ける祖述と顯彰」(「佛教文化研究」第四號)「鎮西教學のであるが、私はかつて「法然教学において如何にの教義が、元祖、二祖、三祖の三代において加入。

-

南無阿彌陀佛 念佛為先 南無阿彌陀佛 念佛為先 高無阿彌陀佛 往生之業 南無阿彌陀佛 往生之業

上に、
と標出されたことは、元礼の實験的立場を明示するものであつて、聖光はその著「徹選擇本願念佛集」無阿彌陀佛の稱名念佛の一行に結歸することを示すれは「選擇集」十六章に述べられる所が、すべて南ものとして、實に重要な意義をもつものである。こと標出されたことは、元礼の實験的立場を明示すると標出されたことは、元礼の實験的立場を明示する

ノハ三下) ル集所、列之一一章段亦皆稱名之義;也。(浄全七 ・ 山東方、列之一一章段亦皆稱名之義;也。(浄全七 ・ 山東方、列之一一章段亦皆稱名之義;也。(浄全七

一に、その意を明かにしている。

(浄全七ノ一九〇下)(浄全七ノ一九〇下)(浄全七ノ一九〇下)

きっているように、第一章は聖浄二門について、 浄土一宗の教判の大綱を示し、第二章以下は正雄二 行、五種正行、正助二業、三心、四修等の起行の綱 質に「南無阿獺陀佛」と標出されたのは、これらの 質に「南無阿獺陀佛」と標出されたのは、これらの 質しによつて明されるすべてが、稱名念佛の一 管議綱目によつて明されるすべてが、稱名念佛の一 では論することを示したものと見られるのであ る。

このことは「一枚起請文」に、

て、一向に念佛するところに、すべて具わるとされた、一向に念佛するところに、一致するのである。即ち三心も四修も實ころにも、一致するのである。即ち三心も四修も實ころにも、一致するのである。即ち三心も四修も實

たのである。

#### :

は、先づ始めに、て體系的に論述されたのである。「末代念佛授手印」て體系的に論述されたのである。「末代念佛授手印」におい聖光によつて繼承され、「末代念佛授手印」においま、正礼のこのような念佛笠踐の立場は、正しく二副

「除除行事。(浄全十ノ一下)
「浄土一宗之義」、修□浄土一宗之行」、首尾次第

浄土一宗之行二 ところの行相としている。
や主一宗之行二 ところの行相としている。
か主一宗之行二 ところの宗義とし、後の三心以下奥岡に至るまでを「修」方の宗義とし、後の三心以下奥岡に至るまでを「修」方の宗義とし、後の三心以下奥岡に至るまでを「修」方の宗義とし、後の三心以下奥岡に至るまでを「修」方の宗義とし、後の三心以下奥岡に至るまでを「修」方の宗義とし、後の三心以下奥岡に至るまでを「修」方の宗義とし、後の三心以下奥岡に至るまでを「修」方の宗義とし、後の三心以下奥岡に至るまでを「修」が出ている。

そして正助二行を明す下において、善導の「翻經をして正助二行を明す下において、善導の「翻經」として五義を出している。 後世「五義引證」と稱せられるものである。その五義とは、一書觀經三心之中深心是也。二者往生論中明。五念門1中口業觀歎門是也。二者往生論中明。五念門1中口業觀歎門是也。二者往生論中明。五念門1中口業觀歎門是也。

也。四者三種行儀中雖ト通ニ何行儀、別是尋常行儀之意

五者難易二道中易行道之意也。(浄全十ノ二下)というものである。この女は一心専念の女がこの五義を含み、そこに示される正定業の念佛が、この五義によつて全うされることを指摘するものであり、またこれに基づいて後の三心以下の行相が尊き出されるのである。

であなないなど、18、日本子の 引き引からという。 に三心の中について深心を、五念門の中について勝 、四修の中について無間修を、三種行儀の中 に三心の中について深心を、五念門の中について勝 、世紀である。西譽聖 、世紀である。西譽聖 、本名でいるとは、特

をなすものであると言わなければならない。 と述べている。してみるとこの五義引證は鬼闘に示と述べている。してみるとこの五義引證は鬼闘に示と述べている。してみるとこの五義引證は鬼闘に示と述べている。してみるとこの五義引證、相傳有。謂奧圖強宗義因。

#### 四

五義引證の第一は、一心専念の文に示されるところが、三心の中の深心であるという意味である。三心の中において特に深心を重視することは、元祖も説いたところで、深心が得られると三心自ら具足して、正定業の念佛が修せられるというのである。これを以て奥圖を見れば、深心によつて念佛が修せられることが肝要であつて、そこに三心が自ら具足され、三心のすべてが南無阿彌陀佛に結節することにれ、三心のすべてが南無阿彌陀佛に結節することになるのである。

五義引証の第二は、一心専念の女に示されるところが、五念門の中の讃歎門であるという。意味である。讃歎門は「往生論」に言うように、稱名の行であるからであり、ここでは五念門が讃歎門を中心として見直されているのである。これを以て鬼闘を見れば、讃歎門によつて稱名を修することにおいて、五念門のすべてが南無阿彌陀佛に結論することになるのである。

すべてが南無阿爾陀佛に結論することになるのであ 尋常行儀を中心として、三種行儀が修せられ、その のとされるからである。これを以て奥圖を見れば、 臨終の念佛は尋常の念佛の功によつて全うされるも の念佛は尋常の念佛を増進する爲のものであり、父 ある。三種行儀の中において、特に尋常行儀を本意 名を修することにおいて、四修のすべてが具足さ **祖も説いたところで、無間修によつて念佛を修すれ** とするのは、元祖の意をうけたものであつて、別時 ろが、三種行儀の中の尋常行儀であるという意味で ある。これを以て奥圖を見れば、無間修によつて稱 ろが、四修の中の無間修であるという意味である。 れ、南無阿彌陀佛に結歸することになるのである。 ば、他の三修は自ら具することが出来るというので 四修の中において特に無間修を重視することは、元 五義引證の第四は、一心専念の文に示されるとこ 五義引證の第三は、一心専念の文に示されるとこ

る。即ち以上の四義によつて念碑を修すれば、結歸ろが、難易二道の中の易行道であるという意味であ五義引證の第五は、一心専念の文に示されるとこ

いう易行道が成就されることになるのである。 一行の実があがり、佛の本願に順じて往生出來ると

五義引證によつてその趣意を明かにすると共に、こ なるのである。即ち聖光は一心専念の女を精檢し、 れに基づいて元祖から繼承した結歸一行の説を大成 **獺陀佛の一行に結歸するという實踐的關連が明かと** つて、三心も五念も四修も三種行儀もすべて南無阿 このように五義引證と奥圖とを照應することによ

型光の説の解説布衍にすぎないから、今は省略する 授手印鈔」「決答授手印疑問鈔」等に示される所で、 なければならないが、これはその著「領解末代念佛 なお三祖良忠の結構一行に關する見解を明かにし

本願観の展開

藤 堂 恭 俊

般研究發表

B

選擇集』第三章段の十八文字と平家

小 JII 龍 彦

欧米における浮土教的契機

2

藤 書 慈 海:

3 『日沒禮讃』 說偈發願 の文に

水 幸

善導大師は『往生禮讃』の最初に、『無量壽經』所 Œ.

> ている。 **焚し竟つたあとで、偈をもつてつぎのように強願し** る。そこで十二光佛を禮讃し、至心に懺悔して、作 説の十二光佛に依つて日没禮讃の偈女を頌して

願得離垢眼 禮懺諸功徳 無邊功德身 往生安楽國 願臨命終時 我及餘信者 成無上菩提 見無量壽佛 既見彼佛已

(浄全·四·359·b)

文の中に、 薩、眷屬などの命終における來迎、こういう經意に 身觀、第十四觀以下の散善義に説く阿彌陀佛や二菩 く無量壽佛および觀音・勢至二菩薩の見佛、第九佛 のこのような願意は、觀無量謬經の第七華座觀に説 法し安楽國に往生せんことを願つた文である。導師 ないところである。この説偈發願文の直前の要懺悔 基づいて表明されたものであろうことは疑いを容れ これはいうまでもなく、命終の時において見佛聞

願觀彌陀大悲主 恒願一切臨終時 觀音勢至十方尊 勝縁勝境悉現前

(Ibid.)

と頌しており、中夜禮讃の略懺悔五悔の發願文に、 往生安楽國 速見獺陀佛

願捨胎蔵形 奉觀諸如來

(Ibid. • 365 · b)

論」と細注されているように、觀無量壽經とは全く たかと推察することができる。 が禮

讃一部を通じて一貫している

導師の本意であつ と類していることなどよりしても、いかに臨終見佛 ところが、この説偈發願文は導師自ら「出 寶 性

> の廻向偈であるところの 關係のないことはもちろん、浄土教思想を直接に説 示していない論書である『究竟一乗寶性論』の最後

V

願得離垢眼 無邊功徳身 依此諸功徳 願於命終時 成無上菩提 我及餘信者 既見彼佛己

を轉用したものである。しかもこれと全く同意趣の 衆寶界如覺德業 我說句義所生善 因此願悉見彌陀 由得浄眼成正覺

(大正三十一・820・c)

(Ibid. 270 · a)

往生浄土の行を明かす傍依の論として、『起信論』 ところは当然『寶性論』の所説内容を示めすもので きないし、第一句の「衆資界如覺徳業」の意味する 釋の内容そのものと必然的な關聯を認めることがで られている。この廻向偈にいたつては全く攝大乗論 も、『寶性論』『攝大乗論釋』の中にこの侶があると たにすぎないものであるとみなすべきである。しか あるから、ただ『質性論』から廻向偈のみを借用し という廻向偈が『攝大乗論世親釋』真諦譯本に舉げ いうことだけで、法然上人は『選擇集』において、 『十往毘婆沙論』と共にこれら二論をも併擧してい

華厳經典にも、 向偈が頌せられているのか。 願我命終時 如何なる理由にもとづいてこれら二論にかゝる廻 除滅諸障礙 たとえば 『普賢行願讃』などの

阿彌陀如來 往生安楽國 生彼佛國己 現前授我記 成満諸大願

淨土教學大會研究發表概要

往生安楽國 (大正二十六・231・b) 我作論説偈 願見劑陀佛 普共諸衆生

保では 場がみられるし、一方また、『殺若燈論釋』の廻向 という廻向保があるが、これは論の内容からいつて という廻向保があるが、これは論の内容からいつて という廻向保があるが、これは論の内容からいつて

命終見彌勒 (大正三十・135・c) 願以一念善 随喜廻向等 與一切衆生

と類して見鰯勒の願求が述べられていることも大いと類して見鰯勒の願求が述べられていることを考慮に入れて、インドにおける臨終見佛思想の系統は奈とれて、インドにおける臨終見佛思想の系統は奈とれは佛教思想中においてどのような意義があるのか、というようなことがらを考究するときに、左のか、というようなことがらを考究するときに、左のか、というようなことがらを考できる。

① 華厳系統の經典によく説かれているということ。

いて阿彌陀信仰、彌勒信仰があつたということ。ということは、教義に關係なく信仰面、實踐面にお② しかし、他のいろくくな論にも説かれている

ことであれば、佛像襲作および來迎思想と切り難し③ 見佛とは何か、まのあたりに佛を見るという

て考えることができない。

① しかし見佛が心証として覚りを得るということであれば別の問題を考えなければならないが、鰯とであるから、その國土へ往くという往生安楽國ととであるから、その國土へ往くという往生安楽國と

⑤ 往生安楽國にしろ、見佛にしろ、命終という⑥ さらに、ここでいま一つ考えなければならないということ。① さらに、ここでいま一つ考えなければならないことは、佛教思想中における智慧と慈悲の思想といことは、佛教思想中における智慧と慈悲の思想といことは、佛教思想中における智慧と慈悲の思想という

⑤ したがつて、『管性論』は智慧と慈悲を所説の抵抗もなく理解することができる。ここに、智慧・慈悲と鰯陀ということに問題点が展開せしめられ・慈悲と鰯陀ということに問題点が展開せしめられるということ。

てくるのは當然である。

と慈悲を説く大乗佛教において最後に彌陀信仰が出密接なものであることを體系づけ得るならば、智慧

できるし、また組織的に究明しなくてはならない。題が含まれていることをわれわれは察知することがた偈文の中に、右のごとき極めて重要な思想史的問往生禮讃のほんの一隅に導師がなにげなく引用し

# 「知恩傳」の再吟味

4

「知恩傳」は従來から研究されている法然傳の三 田 全 信

私であるが、現行のものはその構成要素が抜き採られた云わば残滓的なもので軽視されているのではなかろうか。現行本は高潮承厳氏の発見にか、る写本で義山所持本と同一であつた事は井川定慶氏が京都入信院蔵本と對校された事によつて明らかである。本書の名の見えるのは義山の「法然上人行状書圖置替」第一と、玄智の「浄土真宗紗典志」巻三、藤堂祐範氏筆寫の「法然上人傳文献」(浄土學第十輯中野達慧代所収「五書文献史」のと同じ)で、その中野達慧代所収「五書文献史」のと同じ)で、その「文献史」に依れば

知心 鐵傳歷 知恩寺四代

世稱[知恩傳]

とあつて知恩寺の智心原作の法然上人傳が所謂「知とあつて知恩寺の智立原作の法然上人傳が所謂「知と時」であつたことが知られ「十巻傳」巻三に云う「知心傳」とは「知恩傳」を指すものであろう。智心は知恩寺の第五世(四世とあるは誤)で恵光房と応仁の大乱のため寺寶記録類が散佚して四世五世の傳歴は判らなくなつたとある。「伊藤結晃氏浄上宗史の研究」又「百萬遍知恩寺誌要」に依ると極山天皇の研究」又「百萬遍知恩寺誌要」に依ると極山天皇に戒を授けて慈空大僧正の號る賜つたとある。

(託記略) (託記略) (託記略)

とあつて智心と如一とは同法であつたことが窺わる『知恩傅』が成立したのは「同傳」の後記に「今名『知恩傅」が成立したのは「同傳」の後記に「今名『知恩傅」が成立したのは「同傳」の後記に「今年(一二八〇)頃であるから智心が知恩寺へ晋する二十年前である。智心が道意の弟子であつたとしたならば勢糰房が直々元亂から譲りうけた記録類も残ならば勢糰房が直々元亂から譲りうけた記録類も残ならば勢糰房が直々元亂から譲りうけた記録類も残ならば勢糰房が直々元亂から譲りうけた記録類も残ったことが窺わる。

j

現行の『知恩傳』を吟味すると、原作を智心としていた。「知思傳」を吟味すると、原作を智心とした事が知られる。それで少くとも三人三時代を經たた事が知られる。それで少くとも三人三時代を經たた事が知られる。それで少くとも三人三時代を經たた事が知られる。それで少くとも三人三時代を經たものである。ところが「如本傳」とは何本を指すか筆者はこれを「四十八巻傳」であると推考する。両本を對校すると全く符合一致するのである。そこで考えられることは抄出者(了恵より以後の人)が望西樓で筆寫しながら同意文の箇所を除いて「如本傳」としておいた。「細副九巻傳」も亦同様「如ニ繪詞」として除いた。「如『餘傳』も『九巻傳」として除いた。「如『餘傳』も『九巻傳」として除いた。「如『餘傳』

提供した事は容易に推考し得ることである。「知恩 料を提供し、「知恩傳」から傳記史料を抜き取つて が成立しつつあったから彼は「語燈録」からその資 傳」や「記主上人傳」を蓋しながら「法然上人傳」 たものが多く一見されるであろう。 もなお再検討を加え今までの法然傳に知られなかつ としなければならない。そうすると残された部分に の諸傅に先行する比較的成立年代の古いものである 傳」が智心の原作とする前提に於いて従來のような の關係を述べねばならないが、他日に譲つて「知恩 傳」と「四十八巻傳」と「九巻傳」と「十巻傳」と には着手しなかつた。これはその頃「四十八巻傳」 つた部分であると考えられる。 了恵は「聖光上人 すると「繒詞九巻傳」や「四十八巻傳」の資料とな の最も主要な構成要素でなければならぬ。巻ち換言 考える。抜き取られた部分を吟味すると「知恩傳」 ことが考えられ、従つて法然諸傳成立年時に於いて 「明義進行集」に次ぐものであり、「弘願本」以下 古今著聞集」「私聚百因緑集」「澄圓所引法然傳 知恩傳「の原傳は「醍醐本」「私日記」「四巻傳」 一四十八巻傳」及び「「知恩傳」成立以前の諸傳と

# 5 祖傳に見る二河白道の岡

井川定慶

ることが第二、而して菱願者の地位が上人門弟中のり、見るものをして信を起きしめて往生を遂げしめは祖徳をいついつまでも傳え遺すことが 第一 で あは祖徳をいついつまでも傳え遺すことが 第一 で あ 法然上人別傳の多種多様につくられていることは

に傳持することを示すのが第三であつた。重要なところを占めて居り且つ祖師の念佛義を正統

鑑賞され渇仰されたものである。 鑑賞され渇仰されたものである。

立てて公開することがより効果的であると考え繪巻そこで祖徳鑽仰、信仰増進の爲には竪幅繪傳に仕憾みがある。

物の内容を竪幅に移行表現することになつたのであ

一幅(知恩院蔵)とは傳法繪系統に基いている。伊勢円生西導寺蔵・重文)と、「法然上入曡陀羅」伊勢円生西導寺蔵・重文)と、「法然上入曡陀羅」一幅後山南光照寺蔵)は古徳傳、「法然上入繪傳」三幅(備後山南光照寺蔵)とは傳法繪の内容であり、黒谷聖入傳」三幅(開東子)を、源寺蔵・重

さて「法然上人七幅繪傳」七福(知恩院蔵・鎖査の『改葬遺骨事』の條に湛空が小倉山麓二尊院に多の『改葬遺骨事』の條に湛空が小倉山麓二尊院に多質塔を建て土御門天皇御墓と並べて上人の骨を奉納也不断念佛を修したことが記され、今の第七幅に重層石塔二基の描寫に合致するし現在も宮内とで御陵・鎖査

ところで其の石塔の場面と上人滅後法難との間に ところで其の石塔の場が付出長撃氏本と比肩するのみは栗生光明寺本、御影村山長撃氏本と比肩するのみならず、僅少價値の存するものである。

岡を描き出している點である。法然上人點の何れの尚お此の祖傳(七幅傳)の末尾に近く二河白道の

のと解すべきである。 ころに傳道用としての繪傳の意義を一層高調したも 詞書にも見出さない二河の妙譬を特別に表現すると

### 佛教と現代科學

静 永 湛 澄

原始佛教に於ける五蘊説 特に「行」についてー

松 弘 次

upadanakkhandba)を説く釋尊の根本教説の一つ 五蘊(pancakkhandba)五取蘊(panc-

九六經、 てである。 uttam) uttam) 一五八經、二三・羅陀相應 (Rādba-samyutta-nikāya)の二二・蘊相應(Khandba-samy-の箇所に於て見られる。※ち、巴利相應部(samy-この五蘊説を原始經典に於て見るならば、大体次 四六經、二四·見相應 (Ditthi-samyuttam) (SN. vol. 3 p 1~224) の一群の經中に於

る。従つて五蘊説は有目的的教説である。 し、その有情的存在の在り方を示すのが五蘊説であ であるかというに、それは「有情的存在」を意味 これらの經中に於て、五蘊とは何を意味するもの

は、肉体的質料因であり、後の受(vedanā)想 存在を示すものとして、五支の中、最初の色(rūpa) の内容を理解したいと思うのである。五蘊が有情的 す内容から考察し、五蘊の「有情的存在」をしてそ さて「有情的存在」を示す五蘊を、その五支の示

> り立つものであるか、という點を重點的に考えて見 るのであるが、この五支の和合が如何ようにして成 てこの五支の和合をもつて有情が有情として成立す 質料因であると一般的に理解されるのである。そし (sañīa)、行 (saṅkhāra)、識 (vinnāna) が精神的

casamuppanna) のことであることは云うまでもな る」とは因縁が和合することであり、縁起生 (patic-いことである。 蘊の行は「集め造るもの」である。ところで「集め ば「集め san 造ること khāra」であり、従つて五 「行 (sankhara) である。 そこで五支の中注意され問題の中心となるの 行を語原的に解釋すれ

める功用をもつものである。 から、五蘊中の「行」こそ、五蘊をして五蘊たらし くものであり、「有爲を(sankhatarn)造作する 色、受、想、行、識として有爲たらしめることを説 あり、續いて「有爲を造作する」とは「色を色 tam abhisankharonti)が故に行と稱せられる」と しめるということである。その功用が「行」である り、五支をもつて五支和合の有情的存在を成り立た の(khāra)」即ち、因縁和合たらしめることであ 爲を造作するが故に」といわれることによって、 (vinnanatthaya)たるに有爲を造作するのである。 nattāya) たるに有為を造作し、…想…行…識を識 (rāpa ttāya) たるに有爲を造作し、受を受 (veda-(abhisankharonti)とは、「集め (san) 造られたも (SN vol 3. p86~87) という。これは「行」が「有 相應部二七・七九に「有爲を造作する(sankha-

> 内容の大なることが受けとられていくのである。 あるとされ、後に有情生存有(bhava)をもつて「業 と理解さるべきことから、極言して、行が「業」で 明らかであるが、行が「思」であり、 されることより、意識作用を出るものでないことは 有」とされる発展過程に於て、「行」の佛教々理の 而して、この功用とて、 「行」の精神的質料因と 「意」である

刻文資料による説法沙門について

幡

30

俊

信 0 岩

9

特に龍樹を中心として

Ш

濉

胍

10 唯 識 所 現 0 沪 1:

近 藤

徹

称

H

11

24

٤

Ш 4 順 脈

僧肇の十地思想について 『註維摩詰經』に現われた

12

原 这

のみの修行階位を明す華厳系の所謂三乗不共の十地 この中に現われた僧肇の十地思想に就て一者した されている資料に『註維摩詰經』十巻がある。今は と般若系の三乗共の十地とがあるが、僧肇が『註維 い。周知の如く大乗經典に於ける十地思想には菩薩 『肇論』と共に僧肇の 思想を 研究する上で重要視 と云う事は、

摩詰經』の中でとりあげているのは勿論後者である。「維摩經」を註釋するにあたつて、十地思想を響化にあつた伯肇にとつても、當然そうあつてしかるべきである。たゞ伯肇の註釋中、七住或は七住以るべきである。たゞ伯肇の註釋中、七住或は七住以上と云う表現が十二回、六住以下と云う表現を四回上と云う表現が十二回、六住以下と云う表現を四回上と云う表現が十二回、六住以下と云う表現を四回上と云う表現が十二回、六住以下と云う表現を図り、

る。従つて上住以上に於ては、七住と八住或は八作 法忍を得ていない所の菩薩とも區別された立場であ 如來とも區別して法身の菩薩としている。如來にあ が七住に於て無生忍を得れば、解脱であり、それは 脱であり、それは七住以上であると規定した。菩薩 れているのに僧童は慧と方便の二行を供備すれば解 初住に就いては全くふれていないのは何故であろう 用いているにもかゝわらず、八住九住或は五住乃至 内容を開示したものであるから、それが菩薩の解脱 も、それらはすべて無相の行であり、菩薩の悟りの と九住との相違は利他行としての川の相違であつて つて、法身の菩薩は、二乗とも六住以下の未だ無生 あるとして、これを解脱した菩薩とは區別した。従 ってはもはや無生法忍と云う忍の名さえない立場で 「大智度論」には、菩薩は七地に於て自利を具 利他行は八地以上に於て具足すべき事が説か

> の間の相違が特に大きい點に着限し、當時の般若数 の間の相違が特に大きい點に着限し、當時の般若数 のと云えよう。

經』の中でそうした態度がうかゞわれる わけ で あの問題を綜合的に論じているが、すでに『註維摩詰の問題を綜合的に論じているが、すでに『註維摩詰の問題を

# 13 破折法華三巻抄

小林知道

# 14 鎮護國家について

田村回澄

法相の徳一と天台の最澄とは三乗一乗権質の法論をまじえこの議論は、應和の宗論にまで引きつがれるが、しかし、『鎮護國家』を志向する 點に おいて、南都、真言の佛数はもとより、鎌倉時代の新佛教(たゞし浄土数を除く)も、ひとしく共通の立場にあつた。

國王を盗賊と同列に見なし、また國王の權力支配門不敬王者論』に見られる中國佛教とは異なり、日本の場合、「鎮護國家」の理念は、日本佛教の本質本の場合、「鎮護國家」の理念は、日本佛教の本質となつている。

律令政府・貴族の寄進にか、る寺領荘園に依據して 府の厳重な支配統制を受けていた。寺院の經濟は、 らず、僧尼と寺院は、公任の僧綱を通じて、律令政 験によつて、僧尼の身分、資格が付與されるのみな 験によって、僧尼の身分、資格が付與されるのみな りず、僧尾と寺院は、公任の僧綱を通じて、律令政 して、律令政 のみな

られる。六住以下と云う場合も繋縛と云う點からは

にした場合、それらの相違は直接關係しないと考えであるのかそれとも繋縛であるのかと云う事を問題

は七住以上と六住以下と云う表現しか用いていない六住も五住も乃至初住も同じである。従つて七住或

僧肇が十地の階位の中で六住と七住と

進出が續著になつて行く。は、延暦寺座主・與福寺別當に、上層貴族出身者のいたが、律令體制が弛縁する十一世紀以降において

の地位を獲得しえなかつた事質である。
や國家權力(=王法)に對して、對等もしくは優位令國家權力(=王法)に對して、對等もしくは優位

(王法)の下位にあつたことが知られる。世に對比するとき、日本では、佛教 は終始、俗權

日本はおいて、佛法が王法(=帝權)に優越した

事質はない。

型」として終始した點に求められる。十二世紀後半における法然の登場は、律令體制の局壊期にあたつていた。そして法然について特徴的局壊期にあたつていた。そして法然について特徴的局域期にあたつていた。そして法然について特徴的

の法會が行われたのであろうか。

集中していたことは明らかである。 法然にとつて最大の關心が、自己の救濟の問題に

の数説の中に、國家的志向を求めることは、不可能にのみ結びつく「佛法」を選んだ。法然の専修念佛像、(法相・天台など)と訣別し、「個人」の救濟法然は、「王法」=(國家)に志向されていた古代

であるのみならず無意味である。 それは法然の目的ではなかつたが、結果的にみれて、法然がうち立てた専修念佛の教説の 中 か ら、「王法」の要素は排除されていた。法然およびその門流が蒙つた迫害の理由は、基本 的 に、法 然 が、「至法」の要素は排除されていた。法然およびその「歪法」の要素は排除されていた。法然およびその「重護國家」の傳統に背き、國王、國家に特別な座の表記を唱導した點に求められてある。

# 15 燉煌本浄度三昧經について

### 牧田諦亮

經とその燉煌本』参照『佛教大學研究紀要』第三十七號所収『浄度三昧

16 シナの史書にみられる

心

> 暦三世紀頃まで續いた。こゝにアショーカ〔Asoka 上」以來の一大帝國が建設されたが、このクシャー 王」以來の一大帝國が建設されたが、このクシャー

正せしめるような結果とはならないであろう。したがつて、クシャーナ族の動向を今までよりももつともクシャーナ族のことに言及したシナの諸史料の研究にその歩を進めなければならない。もつとは『史記』の勾奴傳と大宛傳、『漢書』の張騫傳とは『史記』の勾奴傳と大宛傳、『漢書』の張騫傳とは『史記』の勾奴傳と大宛傳、『漢書』の張騫傳とは『史記』の勾奴傳と大宛傳、『漢書』の張騫傳とは『史記』の勾奴傳と大宛傳、『漢書』の張騫傳とは『史記』の勾奴傳と大宛傳、『漢書』の張騫傳とは『史記』の勾奴傳と大宛傳、『漢書』の張騫傳とは『東記』の公女と「大変」といるクシャーナ族の動向も或る程度まで明とされているクシャーナ族の動向も或る程度まで明とされているクシャーナをの動向も或る程度まで明とされているクシャーナをの動向も或る程度までのとされているクシャーナをの動向も或る程度までのとされているクシャーナをの動向も或る程度までいるである。した時代、すなわちクシャーナをの動向も或る程度まで明とされているクシャーナをの動向も或る程度まで明とされているクシャーナをの動向も変もである。した時代、すなりといるといるといるの表情を表している。

ゆる方面で意義があると考えられる。 社會的質情をあらかじめ理解しておくことは、あらの大乗諸經典の成立した時代でもあり、この時代の

17 パスカルに於ける愛の情念と

宗教的動機の問題

训

関係を中心にして―参照 動機について』―『愛の情念』と『現實の理由』との 動機について』―『愛の情念』と『現實の理由』との

# 18 山路愛山の佛教論

高根俊成

(1) 平民史學の立場(1) 平民史學の立場

科學的、實證主義的、歷史主義的佛教學及び佛教

に残らのかで、3・1・2 型式所用で記録金(3・2 型型の問題點歴史意識の根底と要山史觀と函数近代史學の問題點歴史意識の根底と要山史觀と函数近代史學の問題點歴史意識の根底と要山史觀と西歐近代史學の問題點歴史意識の根底と要山史觀と西歐近代史學の問題點歴史意識の根底と要山史觀と西歐近代史學の問題點歴史意識の根底と要山史觀と西歐近代史學の問題點歷史意識の根底と要山史觀と西歐近代史學の問題點歷史意識の根底と要山史觀と西歐近代史學の問題點歷史意識の根底と要山史和と同じ、1000年代表記述の根底と表記を

練に立つ文明」所集昭27・2刊)、其他版所集昭5・9刊)、トインビー「わが歴史觀」(「試版所集昭5・9刊)、トインビー「わが歴史觀」(「試人「山路愛山について」「(「史論集」解題昭9刊)、

〔三〕 愛山の三國佛教史觀

40年中)、印度論(『東西六千年』所集大5・1刊)、 「関係文献』 釋迦を拝す(2・4・28信毎)、小説 としての釋迦傳(3・9・28國民新聞)、日本宗教改 ・100世紀 ・

表的日本人」の内) 表的日本人」の内) (2・11「代数及文書」三號、内村黛三「日蓮上人」(2・11「代数及文書」三號、内村黛三「日蓮上人」(4・3「宗所収4・7刊)、弘法大師(『講演集』大5・刊)。

支那思想史(40・6刊)、法然聖人のこと(「源頼朝

[三] 愛山の佛教時評

年代の日本宗教界の示唆するもの。 愛山史論の刻心 (佛教者の使命感の喚起 )明治30

法輪)、鳥井博郎「明治思想史」(昭10・7刊)、村(昭3・3刊)、塩田良平「佛教小説」(昭13・8大〔參考文献〕 吉田久一「日本近代佛 教 史 研 究」ては民友社刊「愛山文集」(大6・11刊行)に據る〕

の佛教史釋」(昭10・2刊)、曾我量深「親鸞

愛山略年越

元治元年(一八六四)十二月二十六日幕士山路一下八四年(一八九一)夏上京「護数」(メンジスト同二四年(一八九一)夏上京「護数」(メンジストラ派合同機關誌)主筆。

の實りである。 同二五年(一八九二)一月、國民新聞記者となり、同二五年(一八九二)一月、國民新聞記者となり、

る。
□三○(一八九八)四月、信濃毎日新聞主筆とな場の「防長回天史」編集所主任となる。
□三一年(一八九七)青萍末松謙澄を總裁とする毛利

評論」創刊。

同三七年 (一九〇四)

「日露戦争質記」を競判、

戦

同四一年(一九〇八)「國民雜誌」主筆。「太陽」動の陣頭に立つ。「社會主義管見」遊禁。同三九年(一九〇六)三月、市内電車賃値上反對運同三九年(一九〇六)三月、市内電車賃値上反對運同三九年(一九〇五)八月、「國家社會黨」創立、意を鼓吹す。

「大日本史」の全翠赟刊。
「大日本史」の全翠赟刊。
「大日本史」の全翠赟刊。
「大日本史」の全潔熒刊。

して援助す。

○餘。
一月遺文集民友社より刊行。單行著述四元四歳。十一月遺文集民友社より刊行。單行著述四元四歳。十一月遺文集民友社より刊行。單行著述四元四歳。

19 人間關係における「誤解」

川知

加

質踐的方法論である。
二、浄土教は、かゝる目的質現のための、すぐれた涅槃寂静を人間において質現することである。一、佛教の目的は、質疑において、空、無常、無我、

づく主観的妄想)である。
がているのは、あらゆる種類の誤解(無明にもと三、コミユニケーションにおいて、人間を苦ならし

る。 めには、如質知見、高度の知的修練を 必 要 と すめには、如質知見、高度の知的修練を 必 要 と す四、コミユニケーションにおける誤解を無くするた

(聖人)のみ可能であつて、吾々凡夫の力には堪五、このような知的修練は、特定の能力 の ある 人

六、それでは、どうすれば誤解による苦がなくなる

八、叩ち、お互に至らない凡夫であることを告白し 七、それは、誤解することを止めることによつてで のないコミユニケーション(浄土)を成就するこ 合い(信機)、宥し合う(信法)ことによつて、苦 合い、宥し合うことによって實現される。 ない至らない人間同志であることを、互に告白し なく、お互に誤解することを無くすることのでき

九、誤解することを止めることのできない凡夫のま なることを浄土数は数える。 五に宥し合うコミユニケーションの世界の一員と ゝで、しかも誤解によつて苦を生じない「交り」、

十、コミユニケーションにおいては、互に誤解する ことを認め合い、その誤解を宥し合うことが、最 も勝れたところの、誤解によく苦をなくする方法

十一、誤解を捨離せず、誤解を肯定しながら、しか ることになる。 浄上数は、最も手近な方法で(易行)質踐してい 空、無常、無我、涅槃寂静の最も深遠な理法を、 も誤解にとらわれないという、佛教の 目的 たる

十二、人間の誤解を肯定することが「卽ち」誤解を 克服することであるという「論理」、 往生、凡入報士の教理である。 を最も鋭く適用しているのが、實に浄土教の凡夫 の特異な「即」の論理である。この 「即」の論理 これは佛教

### 20 浄土文學としての平家物語

磨

もその影響を受けていると思われる。 り と見るべき源平盛衰記は頸陀本願の四十八巻とな に異本頗る多い。流布本平家十二巻これに附加廣本 つ平曲して琵琶法師に依り傳承、流派を生じた爲め 平家は鎌倉期の代表作、作者不詳、讃本として且 爾陀本願思想の遊達、倍數關係から考えて平家

うている。 事にて候へどもまのあたりかゝる豪き事候わずと言 滅す樂しみつきて悲しみ生ると昔より書き置いたる 肥後守は御一門の御果御覧候へ生ある者は心ならず 膣々に念佛中し、とか「一門都落」 に重盛の墓前で に別れて歎き悲しむ事限りなし、朝夕鐘打ち鳴らし る。厭うべき世を「玄昉」には親は子に後れ妻は夫 に物語中の人物平家一門が生かされているのであ 頂の巻女院往生が代表する如く欣求浄土の獺陀信仰 報如何ともする能わず、この脈うべき現世を捨て灌 で祇園精舎の鐘の邌諸行無常に初まり一門の因果應 蹟を記す平家物語が佛教思想を根幹としたのは當然 否定して後生の常樂を希うに至つた。平家興亡の事 平安末期から源平の敵となり世相の變化は現世を

行道(燈籠)したこと、祗王佛前四人が嵯峨里で念 ねその死を知り念佛行道(少將都還)、俊寛は鬼ケ島 佛往生し(妓王)、成經父の世事を祈り念佛し (阿古 に四十八間の精舎を建てそれぞれ燈籠をかけて念佛 **彌陀信仰については、重盛が本願に準じて東山篖** 康頼と共に都選りの前父成親の配所をたづ

の御疏もおかれ(小原御幸)聖象の來迎を待つの 來迎三尊をまつり中尊には五色の糸をかけ善尊大師 られ一門の菩提を弔つて念佛し(小原入御)一間に

臣殿誅罪)、 安徳帝壇の浦で二位の尼と共に西に向 熊野に戻り父の死所を聞いて念佛四向(六代被斬)、 常に念佛せよと言い聞かされ(六代)、六代出家して 上げられて吉田にわび住居、出家後小原寂光院に入 なつて後生を弔う(藤戸)、六代は母より念珠渡され 沖で人水の好徳口より鰯陀の本願殊に第十八願を聞 能野に來詣して父の菩提を弔い(熊野來詣)、那智の 等の歌を流行る知る事が出來る。維盛高野山で出家 唱うべしと今様を歌つている(千手)から當時これ い念佛入水(先帝御入水)、共に入水の建禮門院引き いて念佛人水(維盛人水)これを聞いた北の方尼と 蝟も澄引接すと則詠を極樂願わん人は皆觸陀名號を 内裏女房)、 叉伊豆で千手が重衡を慰めた時十悪と 盛の北の方も夫の死を聞き一蓮托生と投身(小宰 宗盛篠原の宿で斬られる砌り西に向い合掌十會(大 裏の女房は共に尼となつて後生を弔つている(千手 托生を願い(重衡被斬)重衡の死を知つた千手や内 で斬られる時には佛を迎え御手に糸をかけて九品の 浄土宗義を傳えられて十戒を受け(戒文)、南都木津 家の運命これ迄と念佛して海中投身(太宰府落)通 西に向い高唱十會首をはねられ(忠度最後)、清經平 念堂十會自害(宮御最後)、忠度一の谷で最後に當り 寛義朝の後生を弔つた(事伊豆院宣)、頼政平等院で の方尼となつて夫の後生を弔い(新大納言死去)、女 で念佛を稱え臨終正念を祈り(有王嶋下)、成親の北 捕虜となつた重衡は法然上人を請じ罪障懺悔

(平住三)。

以上はこの物語の癇陀信仰であるが平家一門の悲惨な運命を作者は十二巻の最後灌頂の巻に於いて是は只人道相國一天四海を常に握つた上は一人をも恐は只人道相國一天四海を常に握つた上は一人をも恐に引の罪業は子孫に報ゆと言う事疑いなしと因果觀で結んでいる。

かくして平家の全篇は無常觀と因果觀を整糸とした思想に依つて美化された。それがこの物語の永遠土思想を横糸として織りなされ迷える岸は脈離穢か生思想を依って美化された。それがこの物語の永遠の生命で後世の文字に非常な影響をあたえたのである。

一特に但馬地方における郷土芸能を 一特に但馬地方における郷土芸能を 中心として―

21

田村信隆

ら、「佛教的民俗獲能の一形態」として但馬地方にと、「佛教的民俗獲能の一形態」として但馬地方に、いかなる過程を辿りつ、常民文化に溶けこんでいったかについては今なおわれわれに一つの課題をいったかについては今なおわれわれに一つの課題をいったかについては今なおわれわれに一つの課題をいったが、表層文化たる佛教の地方傳統によっていかなるが表情がある。

淨土效學大會研究發表概要

のである。 収集し、調査を行つたもの、一端について述べるもおいて行われる郷土藝能「ザンザカ踊り」の資料を

所で行われている。 がで行われている。 がで行われている。 がで行われている。 がは、太鼓おどりの名稱があり、大抵が神佛混淆の名 がなる。 殊に養父(やぶ)地方においては、通 稱 鬼 おど

この踊りの内容については、各々大同小異である(新淡心)、はやし方によつて成り、二重環の圓陣を作つた踊り手は腹部に大鼓をつけ更に中踊りは背に五色の切紙をはりつけた大皷扇をくくりつけて大鼓を打ち鳴らしつゝ踊る。この時の〔棒打(新淡心)は五色の幣をもち軍配をかざして二重環をめぐり、は五色の幣をもち軍配をかざして二重環をめぐり、はやしに合せて音頭をとる。特にその節々は念佛の要素となるものも入り混つており、更に踊り全体が顕魂呪術を目的とした儀禮であることは充分に窺い知ることが出來る。

の地名が多く、地理的狀況からも古代葬場であつた地方農民の自然風土の生活的關心の高まりと共に農地方農民の自然風土の生活的關心の高まりと共に農業教的な自覺のもとに起つた踊りの原始形態は、

するものであると考えることが出來る。 ことが知れ、ヤブ、ボサ的な意義をもつている。 この様な立場から見ても、農業が盛んに行われている當地方において、農耕神と考えられるものにはいる當地方において、農耕神と考えられるものにはいる。

須佐神社八月十五日祭禮)

惣堂について

22

ーその發展・機能—

初 史

Vi.

浄土宗史研究上、今なお暗黒に閉ざされ等閑視されている部分は近世封建社會確立期における浄土宗 教団を支える最も部厚い層である下部の一般寺院の 成立事情とその様態である。

**勲洲教授の指導の下に伊藤唯眞、成田俊治兩文學修筆者はかかる宗史上の盲點を解明するために竹田** 

れに参照していた々けば幸茜である。 大空国浄土宗の末寺帳である「蓮門精舎 高詞」を素 がとして共同研究を行い、昨秋知恩院で開催された 数學大會においてその成果の一端を各々の分擔課題 変型大會においてその成果の一端を各々の分擔課題 ある伊藤氏は「佛教論叢」第8號において分擔課題 ある伊藤氏は「佛教論叢」第8號において分擔課題 ある伊藤氏は「佛教論叢」第8號において分擔課題 ある伊藤氏は「佛教論叢」第8號において分擔課題 ある伊藤氏は「佛教論叢」第8號において分擔課題

-

寺、都合十一寺の例を検出することが出來る。をもつ寺院を検出してみると、「惣堂」と呼ばれる前生をもつ寺院は、山城乙訓郡に二寺、近江滋賀郡前生をもつ寺院は、山城乙訓郡に二寺、近江滋賀郡前生をもつ寺院を検出してみると、「惣堂」と呼ばれる前生をもつ寺院を検出してみると、「惣堂」と呼ばれる前生をもつ寺院を検出することが出來る。

そこで、雲詞所載の浄土宗所屬の全國寺院敷約七千寺の絶對的寺院敷から、「惣堂」「惣寺」「惣庵」と呼ばれる前生をもつわずか十一寺を抽出して、そと呼ばれる前生をもつわずか十一寺を抽出して、そと呼ばれる前生をもつわずか十一寺を抽出して、そと呼ばれる前生をもつわずか十一寺を抽出して、そと呼ばれる前生をもつわずか十一寺を抽出して、その割合を見れば殆んど取るに足らない敷でもあるには妥當ではない。然しながら、此の種の寺の機能が他の多數の寺院と同様に一般的な共通性が秘め能が他の多數の寺院と同様に一般的な共通性が秘められていたこそ、かゝる前生を基盤として一般寺院られていたこそ、かゝる前生を基盤として一般寺院と共通のものがある限り、それは一般的な史的動向を示す根本史料の鰤片として重視したい。

さて、鶏詞に記載の山城國乙訓郡において検出出来る二寺とは、城州乙訓郡菱川村惣堂「西迎寺」と年十二月に伏見肥後町、西光寺末となつたと記している。ちなみに、西迎寺は現在京都市伏見區羽京師菱川町、西向寺と稱したが、明治末年に近在の他の二寺と合寺し、現在は苺詞記載所在地「志水村」にはなく、伏見區羽京師鴨川町「三線寺」と稱する。從つて現在残つているのは菱川の「西迎寺」と稱する。從つて現在残つているのは菱川の「西迎寺」(現西向寺)のみである。

延寶八申年十二月七日 伏見西光寺末成也そして此の兩寺に關する唯一の記録的史料は(2)

片的な記録は宗門寺院史の類型的把握上、非常に重と記す以外に何物も見當らない。然しながら此の斷宗欣 印

派的色彩を鮮明にしたことを物語るものである。上宗という特定数圏に初めて所屬し、特定宗派の宗北宗という特定数圏に初めて所屬し、特定宗派の宗要な鍵をもつもので、換言すれば此等の惣堂と呼ば

よいのである。

期に及んで浄土宗としての宗派的色彩を鮮明にしこ れをもつて開創と呼んだものであろう。 知恩院の末寺として組み込まれ所屬したものでこの とが考え合わされ、恐らくこれらの開山者時代に新 ている通り近世封建社會成立期の前後に相當するこ れる。從つてその時期はすでに竹田教授が指摘され のぼるほど遠くない時期に開創されたものと考えら 開創年時を推定するならば、いずれも示家年時に逆 である。これらの判明している開山の示竅年時から 四寺の開山者の法名及び開山の示寂年時は共に不詳 年を寛永九年十二月四日と同書に傳えている。他の 年六月五日としており、光念寺は開山傳譽祐正の寂 宗清寺はその開山を澄譽宗清と記し、寂年を天正元 る。そして開創起立年時はいずれも不詳であるが、 六寺は共に滋賀郡伊香立村、新知恩院の末寺であ 津村惣堂)・念佛庵(同生津村惣堂)で、 これらの 物堂とは、進徳寺(滋賀郡伊香立之内上在地村物 村惣堂)・安養寺(同下在地村惣堂)・常徳寺(同生 堂)、宗清寺(同北在地村惣堂)·光念寺(同向在他 について考察してみよう。「舊詞」に記載される六 次に近江國滋賀郡伊香立の五村にある六寺の惣堂

東にこれらの寺を昭和十六年七月刊行の「浄土宗寺院名鑑」と對照してみると、光念寺と念佛庵のみらく現在に至るまでに他宗派に轉派したものか、廢らく現在に至るまでに他宗派に轉派したものか、廢らく現在に至るまでに他宗派に轉派したものか、廢りになつたものか、或は前掲の山城國乙訓郡志水村東によった。

現存する光念寺はその寺格を准能分五四等と記し現存する光念寺はその寺院は極めて等級の低い小規模な寺院であることの寺院は極めて等め、これによつてうかゞうに此種の寺院となつており、これによつてうかゞうに此種

院群と同様の運命を辿つた寺であろう。年刊)には記戚されておらず、此等もまた前述の寺年刊)には記戚されておらず、此等もまた前述の寺

は一體何を意味するものであろうか。れら「惣堂」「惣庵」「惣寺」と呼ばれる「惣」といて少しく歴史的意義を把捉してみたい。そこでこいて少しく歴史的意義を把捉してみたが、更にこれにつ以上十一寺の事例を擧げてみたが、更にこれにつ

惣とは十三世紀後半以降、特に古代的な荘園解體

に伴つて自營農民層の進出發展が著しくなり、それが地線的な村落結合となつて、村落における各種の年中行事、或は山林・草刈場などの入會地、用水問題・年貢課税の減免、他村との争いなどといつたものによつてその結合を強め、そうした村落を社會ののによつてその結合を強め、そうした村落を社會のれたのであつて、かゝる結合的な村落構成が典型的に最も早く出來たのは、山城・近江・大和など畿内に最も早く出來たのは、山城・近江・大和など畿内に最も早く出來たのは、山城・近江・大和など畿内に最も早く出來たのは、山城・近江・大和など畿内の三例などの惣堂の成立地域がここに指摘される畿の三例などの惣堂の成立地域がここに先づ首 肯 され内及びその周邊に成立を見たことに先づ 首 肯 されたのであつて、かゝる結合的な村落構成が典型的に最も早く出來たのは、山城・近江・大和など畿内の上側の先進地域に多いといわれている。 従っている。

このように「惣」の意味は農民の自治による協同とのように「惣」の意味は農民の自治による協同とが村落における協同生活の必要から村落共有の、民が村落における協同生活の必要から村落共有の、民が村落における協同生活の必要から村落共有の、民が村落における協同生活の必要から村落共有の、民が村落における協同生活の必要から村落共有の、民が村落における協同生活の必要から村落共有の、民が村落における協同生活の必要から村落共有の、民が村落における協同生活の必要から村落共有の、民が村落における協同生活の必要から村落共有の、民が村落における協同生活の必要から村落共同體的意義から前述の寺院を成立せしめる村落の景和をみると山城國乙訓郡菱川村(西迎向寺所在地)及び同志水村で五に隣接しており兩寺の檀家ともは共に羽東師村内の小自然村落(字)で現在四〇戸し三〇戸程度の農村で五に隣接しており兩寺の檀家とは共に、別の意味は農民の自治による協同を共に、東に伊勢多氣郡神宮領察宮村において「惣庵」と、更に伊勢多氣郡神宮領察宮村において「惣庵」と、東に、「惣寺」を成立せしめる「上郷」及び「下郷」も共じ、「大塚寺」を成立せしめる「上郷」及び「下郷」も共に、「大塚寺」を成立せいの意味が、「下郷」も共に、「大塚寺」を表している。

例へば、勢州多氣郡前野村、正念寺は元禄九年の調査當時無住寺院であつたが、その管理は同村名主利右衛門が行つており村持寺院の性格をよく物語つている。

伊香立五村六ケ寺の惣堂が地縁的關係からか同村新年十二月に伏見肥後町、西光寺の恵寺が共に延續八年十二月に伏見肥後町、西光寺の恵寺が共に延續八年十二月に伏見肥後町、西光寺の恵寺が共に延續八年十二月に伏見肥後町、西光寺の東寺が共に延續八年十二月に伏見肥後町、西光寺の東寺が共に延續八年十二月に伏見肥後町、西光寺の東寺が共に延續八年十二月に伏見肥後町、西光寺の東寺が共に延續八年十二月に伏見肥後町、西光寺の東寺が共に延續八年十二月に伏見肥後町、西光寺の東寺が共に延續八年十二月に伏見肥後町、西光寺の惣堂が地縁的關係からか同村新年十二月に伏見肥後町、西光寺の惣堂が地縁的關係からか同村新年十二月に伏見肥後町、西光寺の惣京の東京が出縁的関係からか同村新

必要から生じた

一所的佛堂であったことが知られ 宣布の末端機關としての寺院ではなく、村落生活の が開創営初――事質上の開創――より浄土宗の教義 とこの場合呼んでいることによつても此の種の寺院 たときをもつて、その寺の當住を開山又は中興開山 知恩院の末寺に加つているなとを見ても明らかであ かくて特定宗派に所属し宗派的色彩を鮮明にし

よう。 寺に關聯せしめつ、一般寺院に轉化したものと云え 舊惣堂的性格をそのま、踏襲しながら村落と村民を 展したとは考えられない。恐らく、それは前生的な 完全に払拭して純然たる宗義宣布の道場に轉化し發 に轉化した寺院は必らずしもその寺の前生的機能を 從つて、かかる前生を基盤として、一般宗派寺院

### 註(1) 「蓮門精舎舊詞」第四冊

2 見西光寺になったと記している。 「同右」・西願寺は延寳八年十二月六日伏

而得昇降也」なることは現代にして味讀すべきであ

- 3 「同右」第二十三冊
- (4)(5)(6) 「同右」第一五冊
- 7 世界歷史辭典(平凡社)・竹田聴洲「近世村 落の宮座と講」(日本宗教史講座3所収)
- 8 竹田氏「前掲論文」
- 9 「舊詞」第一五冊
- 10 「同右」第一三冊

23 選擇ということ

小 林 浅

**佛教の歴史を見ると、その發展はいつの場合で** 弘

> あつたことを物語つている。 宗派の生れた理由も、佛教が生きている人間の爲に かつた。教団の分裂も、卑派の成立も、更に多くの も、その時代その社會の人々をはなれてはあり得な

ない。 法然上人の佛教」とは無關係なものと云わねばなら 在するとすれば、それは所詮「釋尊の佛教」、「元祖 あり、今日に生きる人々の苦悩の解決に無關係に存 現代における佛教學が現代社會の問題に無關心で

間の爲に不滅なる真理を説く」ところにある。 知つていられたからであると云えぬであろうか。 されたのは、「選擇」の現代に於ける重大な意義を がすでに「阿彌陀佛の本願」にはじまることを強調 法然上人が「常に新なる選擇による佛教の展開」 佛数が古典的な史學と異る點は、「生きている人 「浄土教 即時機而坐行運也 念佛之行 感水月

其證故見用之」と云われた事をみても明らかであ はあり得ぬ、云う祖先の信念は「此等諸師 佛教は生きた人間の實踐と體驗をともなわずして 未得三味 善導和尚是三昧發得人也 於道既有 雖宗浄

女は、如何なる時代、どのような社會をもこれて、 の「一枚起請女」をみても理解されることである。 祖は「選擇の道」を説かれたのであつた。それはか 人々にとつての永遠なる生きがい」を示す爲に、元 **感問や宗團や國家などの爲ではなく、「すべての** 「爲令一切衆生平等往生 捨難取易爲本願歟」の

不滅なる選擇の正法を今日に傳えている。

思いおこすべきは、釋館か、また元祖法然上人がその 説きあかされた「選擇の道」である。 時代のあらゆる思想と對決し、そしてえらびとり、 佛数が生きていない時代もない、とすれば今我々が 佛教學が進歩した時代もない、然るにまた今日ほど 今日ほど法の必要な時代はない、そして今日ほど

辨 榮 聖 藤 堂 恭俊 著

H 次

生家にありて(一才一二十一才)

出家の身となりて(二十一才一二十七才)

慈恩を仰いで(二十七才―三十九才)

傳道と自内證の體系化 (三十九才―四十九才)

筑紫路に法器を得て(五十才―五十五才)

如來光明會の發足當時(五十五才—五十九才)

如來光明主義の顕揚(六十才一六十二才)

與するところあつたことを自負するものである。 經典』の回讀も熱心に行われている。 堂研究員を中心とした『徃生論註』幷に『如來蔵系 研究生こぞつて研鑚に努め、その業績は教學界に寄 められると共に、岸門主を研究班長とする「法然上 人傅の研究」は研究成果の整理の段階に入り、又藤 各研究員・研究生の課題に関する研究は着々と進 宗門の援助と學頭塚本博士の指導の下、研究員、

師の生涯を紹介するところがあつた。 後における新しい浄土教信仰運動者である山崎辨榮 榮聖者」(B6版洋裝二九二頁)を出版し、明治以 然上人の生涯を紹介した。又藤堂恭俊研究員は『辨 梓し、長年に亘る研究成果を一般人に解りやすく法 界に寄興するところがあつた。又田村円澄研究員は 究篇(A5版洋裝三四七頁法蔵館刊)を出版し、學 俗に引き續き、 『法然』(小B6版洋裝二七〇頁吉川弘文堂刊)を上 牧田諦亮研究員は先に上梓した『策彦入明記』上 三十四年三月下旬その下卷、所謂研

發表の概要を収録した)。 發表二十四名に遂した。 知恩院雪香殿において開催した。本宗關係者の研究 の共同主催の下に、十月二十六・七両日にわたつて 第五回浄土教學大會は本研究所と浄土宗教學院と (本號に本宗關係者の研究

> 研 究 發 表 (三十四年度)

Ŧî. 月 七 H 『選擇集』における一問題 藤堂 恭俊

六

月

-11-

E

法然上人の比叡山と廣谷の居住

\_: 十二月廿七日 + 九七 月廿九日 月十三日 一月六日 月 日 浄土教における環相性 鳩摩羅什譯と言われる禪經典にあ 第五回浄土教學大會反省會 明初の浄土教 らわれた念佛觀 『佛教文化研究』第八號合評 藤堂 牧田 三田 悲俊 全信 諦亮

**雍正帝の儒佛道三教一體觀** 藤吉 慈海

俊孝

塚本

H 本印度學佛教學會

第十回學術大會

催されたが、本研究所關係者にして發表を行つたも のは左記の通りである。 三十四年十月廿四・五兩日、花園大學において開

空観の發達

浄土宗義に於ける見佛の問題 日本の宗教における諸問題

雍正帝の念佛禪

鳩摩羅什譯出の禪經典について 歐米における佛教的契機 藤堂

紫柏眞可とその浄土教 藤吉 牧田 慈海

> 涅槃經典群に現われたる危機意識について 水谷

郊正

策彦入明記の 研 究 下

佛教文化研究所研究報告第六 牧 田 諦 亮著

E

妙智三世策彦周良傳 策彦入明記の系譜 上下

五山文學史上の策彦

と唐土行程記 策彦將來の圖相南北兩京路程とその類書漂海録 策彦入明記にあらわれた明佛教

漂海録 (三卷 崔溥撰

然

法

H 村

澄著

ij

次

H

時機相應 新しき救い

苦難の道 はじめに

Мį

對 立

師と門弟

徹稱 乘光

法 魂の家郷 難

塚本 田中 近藤 香月 稲岡

俊孝 順照

信と説

恭俊

法を嗣ぐ者

系岡・略年譜・参考文献

〇七

報

彙

佛教文化研究

第 9 號

編集者

佛教文化研究所

京都市東山區知恩院山内

印刷所

松 崎 印 刷 株 式 會 社 京都市下京區油小路通松原上ル

發 行 所

佛教文化研究所

#### STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYÛ)

No. 9 March 1960

Published by

THE INSTITUTE OF STUDIES IN
BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYÔ-BUNKA-KENKYÛSHO)

CHIONIN, KYOTO, JAPAN

#### STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION (BUKKYO BUNKA KENKYU)

#### Number 9

#### CONTENTS

A study of gensö-ekō (選相應向, the gift of returning from the Pure	
Land to this world)	
Jikai Fujiyoshi	1
The Ajātaśatru's Avadāna, as it appears in the "Illustrations to legends	
connected with Paradise"the process of its formation and completion,	
from the New Delhi Collection of Tun-huang Paintings	
Shinya Kasugai · · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	19
Honen's descendance from Mt. Hiei	
Zenshin Santa·····	37
An aspect of anādikālikadhātu	
Tessho Kondo····	53
The essence and structure of the śraddhā (faith) in Buddhism	
Kensho Sawada ····	61
A Japanese translation and Annotation of the Original Chinese Text	
of WEI-SHU CXIV, Shi-lao-chi-3-	
Zenryu Tsukamoto ·····	73
Summaries of the Research Reports of the 5th Conference of	
the Society for the Study of Pure Realm Doctrine	
Mescellany	93