# 佛教文化研究

第 6 · 7 號

佛教文化研究所

京都 · 知恩院

1 9 5 8

# 佛教文化研究　第六・七號

目　次


法然上人の常の詞に就いて……岸　信宏　一
法然上人の浄土開宗の年時に關する諸説とその批判　——承安五年開宗説の解明——……香月乘光　五
法然上人の圓頓戒の正統者について……三田全信　三五
曇鸞の浄土に關する見解……藤堂恭俊　四九
嵯峨釋迦佛の江戸出開帳について……塚本俊孝　五五
「精神主義」の限界……田村圓澄　五九
ムルティ教授著「佛教の中心哲學」に於ける空の理解……田中順照　八五
禪佛教の問題　——胡適と鈴木大拙との對論をめぐつて——……藤吉慈海　九七
譯註　魏書釋老志（一）……塚本善隆　一〇九
The Oldest Commentary of the Mahāyānaśraddhotpāda Śāstra 大乘起信論……Walter Liebenthal　一
インドに於ける佛教研究の現況（一）……春日井真也　九
法然上人傳研究會紀要（六）……（一二九）
浄土教學大會研究發表概要……（一三四）
彙　報……（一四八）

# 法然上人の常の詞に就いて

岸　信宏

## はしがき

法然上人行狀繪圖（四十八巻傳、勅修御傳、以下單に御傳と稱す）第廿一に「法然上人のつねに仰られける御詞」といふのが廿七ケ條のせられてある。いづれも短い詞であるが法然上人の念佛思想をうかゞふのに大切なる詞の集録である。最近刊行せられた石井教道博士の昭和新修法然上人全集には、第二輯法語類篇の三二にこの廿七ケ條が收められ、この詞の出據と思はるゝ文献が指示せられてある。尚追加すべき文献をこの小稿に於て多少補つてゆきたい。

右の廿七ケ條の外に法然上人の常の詞として傳ふる所が諸種の書物に散見してゐる。それらをば石井博士の全集には、第二輯法語類篇の三一に十ケ條集録せられてある。その中には前の廿七ケ條と重復するものもあり、またその中の第五にあぐる「衆生稱念といふ、われ豈その人にあらざらんや云々」といふ詞は法然上人の詞ではなく門弟隆寛律師の詞であるから、それらをば指摘しておきたい。尚他に、常の御詞といふ句を置いた文献を一、二追加することもできる。

法然上人の念佛思想の要諦は一枚起請文に窮まるといはるゝが、鎭西の聖光上人の相傳せられた一枚起請文が善導寺御消息として全集の第二輯法語類篇の四に收められてゐる。その御消息の終りに「ヒシリ（聖）ノヲムハウ（御房）ノタシカニヲシヘヲカセタマヒシコト、百度モ千度モ如レ此シ」（全集四三五頁）とある。百度も千度もかくのごとしといふのであるから、常に仰せられた御詞と受け取つて差支へがないであらう。むしろ常に仰せられた種々の御詞は悉くこの御消息、即ち一枚起請文に歸結するものと見ることができやう。

以上、全集の第二輯法語類篇の三二に收められた御傳第廿一の廿七ケ條の法語と、同じく法語類篇の三一に種々の書物から集められた十ケ條の法語と、同じく法語類篇の四に收められた善導寺御消息とをば、法然上人の常の詞としていさゝか解說を試みむとするのがこの小稿の目的である。

## 一、御傳第廿一の廿七ケ條

（一）「口傳なくして淨土の法門を見るは往生の得分を見うしなふなり」云々。この文は東宗要第四（淨全十一ノ八九頁）の次の文を和訓せるものである。

祖師云、無二口傳一見二淨土法門一見二失往生得分一也、其故極樂往生上上勸二天親龍樹一下至二末世凡夫十惡五逆罪人一勸レ之、而我身最下凡夫見下勸二善人一文上、起二卑下心一思二往生不定一、不レ得二順次往生一也、然則勸二善人一見レ為二善人一、勸二惡人一文欲レ當二我分一為得分一也、如レ此見定二決定往生信心堅立一、乘二本願一遂二順次往生一也。

今いふところの口傳といふ言葉は平安の中期から鎌倉の初期にかけて盛んであつた天台、眞言の口傳法門に於て使つたやうな嚴しい、煩鎖な意味をもつた口傳ではない。念佛信仰に對する心がけ、心の持ちやうといふほどの意味である。その心の持ちやうを明らかにしたのがこの文である。即ち念佛による極樂往生の思想は上は天親、龍樹等の菩薩をすゝめ、下は十惡五逆の罪人ますゝむる敎である。この故に造罪最下の機たる反省に立つ凡夫が善人をすゝむるところを見て、却りて卑下の心を起して往生を不定に思ふが如き場合がある。かゝる時は善人をすゝむるところは善人の分と見、惡人をすゝむるところを我分と見てゆくのである。さすれば信心もかたまり、本願に乘じて、決定往生の機となることができるのである。

東宗要にあつてこの文は三心の分齊、卽ちその在方を問へるに對し、二河白道の喩を心得るにありとし、強盛の貪瞋（水火）の生活の中に、たとへ往生の願心（白道）は微々たるものであつても、それは下機にあつては止むを得ざることであるから、往生を疑ふに及ばないとしてある。然し尚願心の微弱なるを反省して往生を疑ひ、かゝる輕々しき心を以ても往生ができるであらうかといふ問に對して、それには口傳を聞いて思ひ定むべきであるとして、こゝにあぐる所の「無二口傳一見二淨土法門一見二失往生得分一也云々」といふ法然上人の詞を引くのである。それは惡人を勸めたまへるところをば我分と心得ることであつて、その罪惡の機たる自覺の上に二河白道の喩を味つて念佛することである。今引く所の文に續いて東宗要には左の如くいふ。

如乙彼云下貪瞋強故喩如二水火一、善心微故喩如中白道上之釋甲者、雖レ起二貪瞋一依二念佛力一得二往生一也、是正我等之得利也、無始習雖レ起二貪瞋一欣二極樂一唱二念佛一往生不レ可レ有レ疑、宍賢宍賢、守二此口傳一往生一定可二思堅一也。

（二）「念佛申にはまたく別の樣なし云々」。この文は明義進行集第二（信空の條）、和語灯第五（白川消息）に出づるところである。明義進行集の全文は次の如くである（中外版四四頁）。

先師法然上人ノアサユフヒトニヲシヘラレシコトナリ、念佛ニハ全ク樣ナシ、タヽ申セハ極樂へ詣ル事トシリテ、コヽロヲ至シテ、只申セハマイルコトナリ、モノヲシラヌウヘニ、道心モ無ク、イタツラニソ（ユ、和語灯）ヘナキ物ノイフ事（コトヲイフ、和語灯）ナリ、サ、イハムロニテ、阿彌陀佛ヲ一念ニテモ申セカシト候シ事ナリ。

和語灯錄には右の文に續いて左の如き物語がのせられてある（淨全九ノ六〇五頁）。

又御往生の後、三井寺の住心房と申す學生、ひじりに、ゆめのうちに問れても、阿彌陀佛はまたく風情もなく、たゝ申す事也と答へられたりと、大谷の月忌の導師せらるとて、おほくの人の中にて說法にせられ候きと。　白川消息よりいでたり。

この住心房の夢の記事は御傳第廿一（浄全十六ノ三三九頁）には別の項目として扱はれ、一言芳談抄巻下（中外版二二頁）にも獨立の項目となつて居り、いづれも大谷の月忌以下の記事を缺いてゐる。

住心房については御傳翼賛第廿一及び第五十八（浄全十六ノ九二八頁）に次のやうな同じ文がのつてゐる。

考ニ大系圖一、右大辨行隆朝臣之息有ニ山ノ阿闍梨覺顯、號ニ住心房一、信空上人之兄也、蓋此師歟、或出雲路ノ住心房覺瑜上人歟。

住心房が信空の兄とすれば、信空の白川消息にその名前の出てくるのは不自然ではない。しかし大系圖には「山ノ阿闍梨」とあり、四十八巻傳、和語灯、一言芳談抄には「三井寺の住心房」とある。

住心房を以て或は出雲路の住心房覺瑜とすれば、この人は御傳第四十八（浄全十六ノ六九八頁）によれば諸行本願義を立てた覺明房長西の依止者（同情者）であるから、法然上人門下の上足たる信空とは縁遠い人である。

「大谷の月忌の導師」といふのを廣く法然上人滅後の中陰の營みにも通じて解すれば、上人の中陰の佛事は信空の發議により、世間の風儀に順じて行はれたのであるが、その三七日の導師には住眞房があたり、四七日の導師には信空が自らあたつてゐる（御傳第三十九）。三七日の導師の住眞房について選擇第三十九及び第五十八（浄全十六ノ九三六頁）には同じやうに「未レ考、若ハ出雲路ノ住心房ナルニヤ」といつてゐる。若し住眞房を住心房とするならば三七日の導師は出雲路の住心房ではなく、信空の兄にあたる三井寺の住心房と解するのが自然である。しかれば和語灯に引かれた白川消息の「大谷の月忌の導師せらるとて、おほくの人の中にて説法にせられ候きと」といふ詞は、一見すると信空が導師をつとめた時に住心房の夢のことを語つたやうに見えるが、之は「信空上人又いはく」の下に示された詞であり、また三人稱風の詞であるから、信空の兄の住心房が法然上人の中陰三七日の導師をつとめた時に、自ら夢の中に法然上人の教示をうけたこの御法語の意味を説法したことを信空が傳へてゐる詞と見るべきであらう。

（三）「南無阿彌陀佛といふは別したる事には思べからず云々」。意味は前の（二）と同じやうであるが、全集にも參照がなく出據不明である。

（四）「罪は十惡五逆のものなをむまると信じて云々」。これと同類の文（字句に小異あり）が同じ御傳第廿一にある小消息の文の中にある。小消息の文は西方指南抄巻下末と和語灯第四とに出てゐる。和語灯にのみこの御法語に「黒田の聖人へつかはす御文」といふ題をつけてある。この黒田聖人をば伊藤祐晃師は「浄土宗史之研究」の中の「伊賀國黒田莊に於ける古碑調査と黒田聖人考」に於て大佛勸進の俊乘房重源であるとしてある。

この御法語と同じ詞を決疑鈔第一と東宗要第四にいづれも記主良忠上人が祖師（法然上人）の詞として傳へてゐる。決疑鈔第一（浄全七ノ一九九頁）には選擇集第一章に引かれたる安樂集の文の中の「縱使一形造レ惡、但能繫レ意專精常能念佛、一切諸障自然消除定得ニ往生一」といふ句の解釋のもとに

但起ニ於レ罪無レ過之思一、縱令念佛不レ可ニ往生一是邪見故、故祖師ノ云、信ニ十惡五逆尚得ニ往生一而不レ犯ニ小罪一、惡人猶生況善人哉云々。

東宗要第四（浄全十一ノ八七頁）には第十六問三心名義如何の下に種々の問答を設けて

尋云、信ニ自身罪惡一者信ニ造惡無一レ咎歟、答、祖師云、罪信ニ十惡五逆者尚生一レ思ニ少罪一不一レ犯、罪人猶生況善人、行信ニ一念十念不一レ空無間修、一念猶生何況多念云々。

これらの御法語は罪惡と念佛信仰との關係を示した重要なる御法語であつて、淨土教學の上の大切なる論題であると共に、淨土教團の上に種々なる問題を生ぜしめた詞である。中にあつても「罪人なをむまる、いかにいはんや善人をや」といふ詞は、一度本願強調の立場に立つ時「善人なをむまる、いかにいはむや罪人をや」といふ對遮的なる思想に一轉するのである。この過程を示す詞として見のがすことのできないのは醍醐本法然上人傳記に收められたる一期物語中の「三心料簡および御法語」の項目の下の詞である（全集四五〇頁）。

此宗惡人爲ニ手本一善人攝也、聖道門善人爲ニ手本一惡人攝也。

惡人を手本として善人をも攝すといふ詞は法然上人の「罪人なをむまる、いかにいはんや善人をや」といふ義にそむかない。その反對の表現である善人を手本として惡人をも攝すといふ聖道門の立場は「善人なをむまる、いかにいはんや罪人をや」といふ思想に直接には通じない。しかるに一期物語のこの項目の最後に（全集四五四頁）。

善人尚以往生、況惡人乎事口傳有之。

といふ詞があつて、法然上人の常の詞とは相反した思想が表はされてゐる。この詞をそのまゝ法然上人の詞として受け取る事はできないであらう。「見聞出勢觀房」として記された「一期物語」の成立當時、本願強調の眞宗教團の思想に對抗して附加せられた詞であらうが、「口傳有之」と註して、一期物語の筆者が續いて、私云の句を置いて、この詞に對する淨土宗團の正しき見解を示してゐる（全集四五四頁）。

私云、彌陀本願以ニ自力一可一レ離ニ生死一有ニ方便一善人爲ヲコシ給、哀ニ極重惡人無他方便一ヲコシ給ヘリ、然菩薩賢聖付一レ之求ニ往生一、凡夫善人歸ニ此願一得ニ往生一、況罪惡凡夫尤可一レ憑ニ此他力一云也、惡領解不一レ可一レ住ニ邪見一、譬如一レ云ニ(本)(脫字)爲凡夫兼爲聖人一、能々可一レ得一レ心、々々々。

本爲凡夫、兼爲聖人といふ詞は法然上人が選擇集第一章の私釋段に（浄全七ノ四頁）引かるゝやうに元曉の遊心安樂道（浄全六ノ六二五頁）にもとづく詞とせらる。この本爲凡夫、兼爲聖人の立場を素直に理解して「罪人なをむまる、いかにいはんや善人をや」の信念に立つのが法然上人の正しき勸めである。しかるに本爲凡夫を強調すると自ら惡人正機の思想に轉化するのであつて、眞宗教團の上に之が現はるゝに至るのである。歎異鈔十八條中の第三條（中外版眞宗聖典一二〇五頁）には次の如くいふ。

善人なをもて往生をとぐ、いはんや惡人をや、しかるを世のひと、つねにいはく、惡人なを往生す、いかにいはんや善人をや、この條一旦そのいはれあるににたれども、本願他力の意趣にそむけり。

田村圓澄氏は「惡人正機說の成立」（史學雜誌第六十一ノ十一号）に於て、この思想は淨土宗系にあつては醍醐本法然上人傳記の一期物語、眞宗系にあつては唯圓の說と傳ふる歎異鈔、覺如の著である口傳鈔にのみ出づる孤立的思想であつて、親鸞の著述の上にも見當らない。こ

れは覺如の時代に眞宗教團確立のために、被抑壓の庶民階級の罪惡觀を後世往生に於て解放救濟して、人心を收攬せむとする歴史的背景の上に成立した思想であることを明にしてゐる。

（五）「一念十念に往生をすといへばとて云々」。この法語は醍醐本法然上人傳記、東宗要第四、一言芳談抄卷上に出づるところであり、念佛に於ける信と行との關係を明にして「信をば一念にむまると信じ、行をば一形にはげむべし」と主張するのである。

醍醐本法然上人傳記（全集六九七頁）には「或時遠江國蓮花寺住僧禪勝房參二上人一、奉レ問二種々之事一、上人一々答レ之」として十一ケの問答があがつてゐるが、その中の第八の問答にこの詞がある。問の意は往生禮讃の深心釋の中に「十聲一聲定得二往生一乃至一念無レ有レ疑」とあり、又觀經疏の深心釋の中にも「念々不レ捨者是名二正定業一」とあり、一念の念佛にて事足りうるやうであるが如何といふ問に對して、法然上人は次の如く答へらるゝのである。

十聲一聲釋是信二念佛一之樣也、信取二一念往生一、行一形可レ勵也。

東宗要第四（全書十一ノ八七頁）の文は三心の名義に就て種々に問答する下に出づる詞であつて、前の（四）にあげた祖師（法然上人）云の詞につゞく文である。

又云、十聲一聲等釋信二念佛一樣、念々不捨者釋行二念佛一樣也云々、又云、雖レ云二一念十念往生一、念佛疎相唱信妨レ行也、雖レ云二念々不捨者一、一念十念思二不定一行妨レ信也、故信取二一念生一、行可レ勵二一形一云々。

一言芳談抄卷上にあぐる文（中外版七頁）は上下卷通じて一五三項の中、二七と二八との二項目にわたつてゐる。

（二七）法然上人云、一念十念にて往生すといへばとて、念佛を疎相に申は信が行をさまたぐるなり、念々不捨者といへばとて、一念十念を不定におもふは信が行を妨也、信をば一念に生と取て、行をば一形にはげむべし。

（二八）又云、一念を不定に思ふは、念々の念佛ごとに、不信の念佛になる也、其故は、阿彌陀佛は一念に一度の往生をあてをき給へる願なれば、念ごとに往生の業となるなり。

前にあぐるところの醍醐本法然上人傳記と東宗要第四との文は一言芳談抄の二七項にあたり、二八項を缺く。今の御傳第廿一にはこの兩項目を一連にしてあげてゐるのである。

全集の參照欄にはこの一言芳談抄の文を參照してゐない。今の廿一ケ條の常の御詞の中、一言芳談抄には（五）より（九）、並に（十一）の同類の文があるが、全集にはその中の（七）と（十一）とのみを參照してある。

ちなみに全集の參照欄に就て一言すれば、前の（四）の場合、「此條、黒田の上人へつかはす御文（小消息）」とあつて、その文獻が收められてゐる西方指南抄下末、和語灯第四、御傳第廿一の名前をあげてゐない。今の（五）の場合、「此條、禪勝房に示されける御詞」とあつて、その文獻の收められてゐる醍醐本法然上人傳記の名前をあげてゐないのはいさゝか不親切ではなからうか。以下の參照欄に於てもさういふ不備の點があるのでその都度指摘しておきたい。

（六）「煩惱のうすきあつきをもかへりみず云々」。全集の參照欄には大胡消息と往生大要抄とをあげてゐる。大胡消息といふのは大胡

太郎實秀へつかはされたる法然上人の消息をいふのである。御傳第廿五に實秀につかはされたる上人の消息がのつてゐるが、これには今あぐる所の詞はのつてゐない。和語灯第四によればこれは實秀の妻室につかはされたる御返事である。西方指南抄巻下本の巻頭にのつてゐる宛名なき御返事はこれと同類である。

今あぐるところの法語の載つてゐる大胡消息とは西方指南抄巻下本（二番目に出づる消息）、和語灯第三、九巻傳第五下にのつてゐる正しく實秀へつかはされたる御返事である。三心の中の深心を釋する下の詞である。

往生大要鈔の文も深心釋の下の詞であるが、少しく詞が異つてゐるから左に出しておかう。

たゞ心の善惡をもかへりみず、罪の輕重をもわきまへず、心に往生せんとおもひて、口に南無阿彌陀佛ととなえば、こゑについて決定往生のおもひをなすべし。その決定によりて、すなはち往生の業はさだまる也。

全集には參照がないが、この詞も一言芳談抄巻上（中外版八頁）にのつてゐる。御傳の文と殆んど同じである。

（七）「縱餘事をいとなむとも云々」。これも一言芳談抄巻上（中外版九頁）に出てゐる詞であつて、禪勝房の傳ふるところである。

禪勝房云、故上人の教あり、たとひ餘事をいとなむとも、念佛しゝこれをするおもひあるべき也。餘事をしゝ念佛せんと思ふべからず。

（八）「往生をねがひ極樂にまいらん事を云々」。全集に參照するところがないが、これも一言芳談抄巻上（中外版八頁）に出てゐる詞であつて、「つねの御すゝめに云」といふ詞が添へてあり、初めの方の詞に少し相異がある。

又つねの御すゝめに、往生極樂をまめやかにおもひ入たる人のけしきは、世間をいくねりうらみたる色にてつねにはあるなり云々。

（九）「人の命は食事の時、むせて死する事もあるなり云々」。この詞も全集には參照がないが、一言芳談抄巻上（中外版八頁）には次の如くいふ。

又或人にをしへて云、人の命はうまき物を、大口にくひて、むせてしぬる事もある也、しかれば南無阿みだ佛とかんで、南無阿みだ佛とて、くとのみ入べし。

大口にくひてとか、くとのみ入べしとか極めて素朴なる表現を用ゐて居るところが面白いと思ふ。

（一〇）「法爾の道理といふ事あり云々」。全集の參照欄に「此條、念佛問答集に出づ」とある。一見すると、さういふ書物が現存するかのやうであるが、これは和語灯第五（浄全九ノ六〇八頁）にこの詞をのせて、終に「念佛問答集にいでたり」と註してあるのを引用したので、現存しないのである。本書は、禪勝房と法然上人との間にかはされた問答を集めたものであるが、和語灯第五には諸人傳説の詞の下に、「禪勝房のいはく」とて、この問答集の中から七篇を傳へてゐる。

この文の終の「佛の來迎は法爾の道理にてうたがひなし」といふを和語灯には「佛の來迎は法爾道理にてそなはるべきなり」とある。

（一一）「善導の御釋を拝見するに、源空が目には云々」。これは授手印の奥圖の次にある釋文の詞である。奥圖（浄全十ノ八頁）には三心、四修、五念、三種行儀についていふのであるが、釋文には三種行儀を除いてある。

東宗要第四（浄全十一ノ九七頁）には釋文と同じ詞を引き、授手印疑問鈔巻上（浄全十ノ三七頁）には三心と五念とについてのべ、一言芳談抄巻上（中外版八頁）には三心と四修とについてのべてあるが、いづれも授手印の文を簡単にして傳へたものである。

（一二）「弘願といへるは、如二大經説一云々」。全集にも參照するところなく、出據不明である。

（一三）「我はこれ烏帽子もきざる男也云々」。全集の參照欄に「此條和語灯巻五諸人傳説の詞、西宗要巻四、筑紫物語集ノ中ニモ出ヅ」とあるが、これも筑紫物語集といふ書物が現存するのではなく、和語灯第五（浄全九ノ六〇五頁）の諸人傳説の詞の下に、「物語集にいでたり」として辨阿上人の傳ふるところ四篇を出せる中の一である。今あぐるところの文と多少の相異がある。

辨阿上人のいはく、故上人の給はく、われはこれ烏帽子もきざるおとこ也、十惡の法然房が念佛して往生せんといひて居たる也、又愚癡の法然房が念佛して往主せんといふ也。

西宗要第四（浄全十ノ二一三頁）の文には、法然上人の常の詞である旨が書き添へられてある。

故上人常言云、我烏帽子モキヌ法然房也、黒白不レ知童子如、是非不レ知無智者也、只念佛往生仰信。

（一四）「學生骨になりて、念佛やうしなはんずらむ」。この文も出據不明で、全集にも參照するところがない。

（一五）「本願の念佛には、ひとりだちをせさせて云々」。全集の參照欄にはたゞ「念佛問答集等にも出づ」とのみあるが、これも和語灯第五（浄全九ノ六〇八頁）の諸人傳説の詞の下に、念佛問答集より禪勝房の傳ふるところを示したものである。今あぐる御傳の文とは少しく相異する。その著るしい點は、「本願の念佛には、ひとりだちをせさせて、すけをさゝぬなり」の次に「助さす程の人は極樂の邊地にむまる」といふ詞がある。その少異は次の傍線の箇所である。

それに善人は善人ながら念佛し。
さりながらも悪をあらためて善人となりて念佛せん人は。
とあらんかくあらんとおもひて。

（一六）「佛語阿難、汝好持是語云々」。この法語は全集に參照するところがないが、全集（四八九頁）の第二輯法語類篇の三一、「常に仰せられける御詞」の其一と其二とにあぐるところは、今の文と同類である。而して其一は四巻傳第三の文であつて、參照に傳法絵流通巻下の文をあげ、其二は九巻傳第二上の文であつて、琳阿本法然上人傳絵詞第六の文を參照にあげてゐる。この故にこゝにあぐる四種の文献はいづれも今の（一六）の參照にすればよいのであつて別出する必要がないやうに思はれる。右の四種の文献の中、琳阿本を除いて他の三本にはいづれも「上人つねに人にむかひて唱たまへる文云」の詞を置いてゐる。

（一七）「近來の行人觀法をなす事なかれ云々」。これも全集には

參照文をあぐることがなく、出據不明である。無觀の稱名をすゝめられた詞である。

（一八）「往生の業成就は、臨終平生にわたるべし云々」。これも出據不明である。往生の業事成辨は臨終と平生とに通ずるといふ正統の考をのべられたものである。

（一九）「他力本願に乘ずるに二つあり云々」。これも出據不明である。他力本願に乘ずる條件と、乘ぜざる条件とを同じくして、そこに救ひを見る二律背反の宗教信仰の極地を示された詞である。

（二〇）「せこにこめたる鹿も云々」。全集には參照文をあげてゐないが、祖師一口法話（中外版二頁）にのつてゐる。それにはたゞ、「いくへ人あれども」が「いくら人あれども」になつてゐる。

（二一）「稱名の時に心に思べきやうは云々」。これも出據不明である。全集には人の膝などをひきはたらかしてや、たすけ給へと云定なるべしと句點が打つてあるが、やは掛け聲であるから「人の膝などをひきはたらかして、や、たすけ給へと云定なるべし」と句點を打つのが親切であると思う。

（二二）「七日七夜心無間といふは云々」。これも出據不明である。

（二三）「人の手より物をえんずるに云々」。これも出據不明である。文中「源空はすでに得たる心地にて念佛は申なり」とあるのは（一八）の平生業成の意味に通ずるであらう。

（二四）「往生は一定と思へば一定なり云々」。これは往生大要鈔（全集六〇頁）にも出づるところであるが、不定の語を先にしてゐる。往生は不定におもへばやがて不定なり、一定とおもへばやがて一定する事なり。

（二五）「念佛申さんもの十人あらんに云々」。全集の參照欄に「念佛問答集中ニモ出ヅ」とあるが、これも和語灯第五（浄全九ノ六〇八頁）に出づるところであつて、禪勝房の傳ふる詞である。文に小異がある。

たとひ念佛せんもの十人あらんか中に、九人は臨終あしくて往生せずとも、われ一人は決定して念佛往生せんとおもふべし。

（二六）「一丈のほりをこえんと思はん人は云々」。東宗要第四（浄全十一ノ八四頁）は漢文にて、一言芳談抄巻下（中外版二十二頁）は和文にて、今あぐるところと殆んど同じ詞をのせてゐる。全集の參照欄にはこの他に筑紫物語集をあげてゐるがこれも和語灯第五（浄全九ノ六〇五頁）に出づるところである。その文の初に「人ごとに上人つねにの給しは」の詞を置き、終に「ゆるくしてはかなふべからずと」という詞を添へてゐる。

（二七）「いけらば念佛の功つもり云々」。全集の參照欄に「禪勝房に示されける御詞」をあげてゐるが、これは御傳第廿八（大正新校本二四八頁）に、津戸三郎爲守（尊願）の自害往生をのべ、かゝることは末代に斟酌すべきであつて、ゆめ〳〵このみ行ずべきでないといましめ、その證言として、法然上人もかつて禪勝房にかういう詞をさづけられたとして、今あぐるところの「いけらば念佛の功つもり」の今様風の詞を出してゐるのである。和語灯第五（浄全九ノ六〇七頁）の諸人傳説の詞の中の禪勝房の項目の下にも出ない詞であるから、禪勝

房が直接傳へてゐる詞ではないのである。御傳第二十八に引く詞は今あぐる詞とは少しく相異がある。

上人も、いけらば念佛の功つもり、しなば往生うたがはず、とてもかくても此身には、おもひわづらふ事ぞなきと心得て、ねんごろに念佛して、畢命を期とせよとこそ、禪勝房にはさづけられけれ。

まことにこの御詞はよく念佛行者の現在、未來を通じての生活態度を示された貴い御詞である。

以上、御傳第廿一の法然上人のつねに仰られける御詞について、その出據と思はれる文獻の參照を主として解說を試みたのであるが、それを表のやうにして示すと大体次の如くである。書名の傍に○點を附したのは、上人が常に仰せられたといふ意味の詞を置いた法語であり、——線を附したのは石井博士の全集に參照の文獻名をいださゞるものであることを示す。

（一）「口傳なくして淨土の法門を見るは、往生の得分を見うしなふなり云々」、東宗要第四。

（二）「念佛申にはまたく別の樣なし云々」、明義進行集第二（信空の條）、和語灯第五白川消息、一言芳談抄卷下。

（三）「南無阿彌陀佛といふは別したる事には思べからず云々」、出據不明。

（四）「罪は十悪五逆のものなをむまると信じて云々」、西方指南抄卷下末、和語灯第四（黒田の聖人へつかはす御文）、御傳第廿一（小消息）、決疑鈔第一、東宗要第四。

（參考）醍醐本法然上人傳記（一期物語）。

（五）「一念十念に往生をすといへばとて云々」、醍醐本法然上人傳記（禪勝房との十一問答中の第八）、東宗要第四、一言芳談抄卷上。

（六）「煩惱のうすくあつきをもかへりみず云々」、西方指南抄卷下本、和語灯第三（大胡太郎へつかはす御返事）、九卷傳第五下、往生大要抄、一言芳言抄卷上。

（七）「縱餘事をいとなむとも云々」、一言芳談抄卷上。

（八）「往生をねがひ、極樂にまいらん事を云々」、一言芳談抄卷上。

（九）「人の命は食事の時、むせて死する事もあるなり云々」、一言芳談抄卷上。

（一〇）「法爾の道理といふ事あり云々」、和語灯第五（念佛問答集）。

（一一）「善導の御釋を拜見するに、源空が目には云々」、授手印、疑問鈔卷上、東宗要第四、一言芳談抄卷上。

（一二）「弘願といへるは、如ニ大経一云々」、出據不明。

（一三）「我はこれ烏帽子もきざる男也云々」、和語灯第五（筑紫物語集）、西宗要第四。

（一四）「学生骨になりて、念佛やうしなはんずらむ」、出據不明。

（一五）「本願の念佛には、ひとりだちをせさせて云々」、和語灯第五（念佛問答集）。

（一六）「佛告阿難、汝好持是語云々」、四卷傳第三、傳法繪流通卷下、九卷傳第二上、琳阿本法然上人傳繪詞第六。

（一七）「近來の行人觀法をなす事なかれ云々」、出據不明。

（一八）「往生の業成就は臨終平生にわたるべし云々」、出據不明。

（一九）「他力本願に乘ずるに二あり云々」、出據不明。
（二〇）「せこにこめたる鹿も云々」、祖師一口法語。
（二一）「稱名の時に心に思べきやうは云々」、出據不明。
（二二）「七日七夜心無間といふは云々」、出據不明。
（二三）「人の手より物をえんずるに云々」、出據不明。
（二四）「往生は一定と思へば一定なり云々」、往生大要鈔。
（二五）「念佛申さんもの十人あらんに云々」、和語灯第五（念佛問答集）。
（二六）「一丈のほりをこえんと思はん人は云々」、東宗要第四、一言芳談抄卷下、和語灯第五（筑紫物語集）。
（二七）「いけらば念佛の功つもり云々」、御傳第廿八。

## 二、御傳以外の十ヶ條

前にものべたやうに、石井博士の法然上人全集の第二輯法語類篇の三一には常に仰せられける御詞として、御傳第廿一に傳ふる常の御詞以外、他の文献に現はれた常の御詞を十ヶ条集録してある。

今の三一項の常の御詞をばa類とし、前にのべて來た三二項の常の御詞をばb類として比較する。

a一「佛告阿難、汝好持是語云々」。四卷傳第三、傳法繪流通卷下。

a二「佛告阿難、汝好持是語云々」。九卷傳第二上、琳阿本法然上人傳繪詞第六。

右の二種の詞は殆んど同一の詞であつて、またb（一六）とも同類の詞であるから、こゝに別出する必要を認めないこと前にのべた如くである。

a三「山の住侶なを契あるべし云々」。九卷傳第三下。これは聖光上人の「金剛宝戒疑問事」に答へられた法然上人の詞であつて、その中で特に聖光上人を賞めてゐられる詞である。全集所引の文には脱落が多くて意味が通じない。今九卷傳の文（浄全十七ノ一四〇頁）をあぐれば次の如くである。棒線を施せるはその校異を示し、カッコの中は脱落せる文である。

上人の常の仰には、山の（門）住侶なを契あるべし、況や辨阿（は證眞法印の門人也、彼法印は源空が）甚深の同侶、後世菩提まで契りし人の（弟子にて）ありしが、源空が弟子となりて八ヶ年受学せる也。

これと殆んど同類の文が念佛名義集卷中（浄全十ノ三七四頁）にも出てゐるが全集の參照欄には指摘してゐない。

a四「源空は智徳をもて人を化する猶不足也云々」。九卷傳第九下、御傳第四八。これは空阿彌陀佛の行徳を歎ぜられた詞である。所引の文は九卷傳の文（浄全十七ノ二三二頁）を底本にしてあるが、假名を眞名にせる所が多い。浄全の九卷傳の假名の部分は御傳の文（大正新校本四一九頁）の假名の部分に近い。底本の九卷傳は浄全所収以外の寫本にでもよつたものであらうか。

a五「衆生稱念といふ、われ豈その人にあらざらんや云々」。全集の參照欄によれば御傳第四四よりこの文を出してゐるのであるが、この文は隆寛律師の詞であつて法然上人の詞ではないのである。御傳第

四四（大正新校本三六八頁）に隆寛の傳をあげてゐる。隆寛は毎日阿彌陀經四十八巻を讀み、念佛三萬五千遍を稱へ、のちには六万遍の念佛修行者となつたのである。或時阿彌陀經轉讀のことを法然上人に申上げると、上人は「源空も毎日に阿彌陀經三巻をよみき、一巻は呉音、一巻は唐音、一巻は訓なりき、しかるをいまは一向稱名の外他事なき」よし仰せられたから、隆寛は阿彌陀經四十八巻の讀誦をやめ、毎日八萬四千遍の稱名を修した。特に往生禮讃後序にある「若我成佛、十方衆生、稱我名號、下至十聲、若不生者、不取正覺、彼佛今現、在世成佛、當知本誓、重願不虛、衆生稱念、必得往生」の文をよろこむだのである。隆寛の述懐を次の如くのべてゐるのである。

往生の肝心この文にあるべし。文字又四十八、まさしく本願のかずにあたれり。さだめてふかき心あるべしとて、常の詞には、衆生稱念といふ、われ豈その人にあらざらんや。必得往生といへり、ひとりなんぞかの迎にもれんとて、感涙はなはだしかりき。

この禮讃の文の中で、特に隆寛は衆生稱念、必得往生の詞に深い感激を覺えたことをのべてゐるのである。今の三一項の十ケ條の詞を除いて他は皆「上人の常の仰には」といふやうに、上人とか先師とかいふ文字を冠してゐるのであるが、この詞だけにはたゞ「常の詞」とあつて、法然上人の詞であることを示してゐない。即ちその表現に於ても相異を見るのである。

a六「浄土の法門と遊蓮房とにあへるこそ云々」。これは御傳第四四（大正新校本三七七頁）にのぶる遊蓮房圓照の傳歴の中の詞である。遊蓮房は通憲（入道信西）の子であつて、當時教界の巨匠であつた澄憲、明遍等の兄に當る人である。法然上人が叡山を下つて西山に在住せられた時代に、念佛往生の實證を遊蓮房の上に見られて、その信念をいよ〳〵深くせられたことが、椎尾法主の「浄土教の中核」に大きく取扱はれてゐる。

a七「罪は五逆もさはり無と知とも云々」。隆寛の閑亭後世物語巻下（續浄四ノ四五頁）に出づるところであるが、前のb（四）の小消息の文と同類であつて、字句の表現に多少の相異があるが、こゝに別出する必要はないであらう。

a八「我烏帽子キヌ法然房也云々」。これは西宗要第四の文であるが、前のb（一三）にあぐる和語灯第五（筑紫物語集）の文と同類の文であつて、すでにその參照欄にこの西宗要第四をあげてゐるのであるから、これもこゝに別出する必要はないであらう。

a九「三心ヲ安ク具ル様アル也云々」。これは念佛名義集巻中（浄全十ノ三七三頁）の文である。その結語として「決定往生センスルソト思切テ申シ居ル程ニ三心ヲ具ルコトハ安キ也」ト。この詞に續いて次のやうな詞がある。

加様ニコソ故法然上人ノ御房ハ教ヘ給ヒシハ年來ノ間、副參セテ無シ不レ聞時、世ノ常ニ聞キ居タリシコトニコソ候ヘ」。

a十「武士與ニ上人一、多到二最後一、顯二恥辱一也」。この痛烈、骨を刺すやうな詞は選擇要決（浄全七ノ一八二頁）に出づるところである。この書は源智の撰と傳へられてゐるが、近時の研究（石井博士の「選擇集の研究」註疏篇）に於ては信寂の著とせられる。當時、選擇集に加へられた十難の中第九難に答ふる中にある詞である。第九難といふは

「此集所レ明只是随機説耳、於二其實義一我獨相傳」といふので、その當時京洛を中心にして盛にならむとしつゝあつた西山、眞宗等の流義からの非難である。それに答へて、先師法然上人の主張はこの選擇集にすゝめる通りであつて、他に實義があるといふ譯ではない。現にこの書物にすゝめられる通り單信口稱の念佛を修行し、立派に臨終には正念に住し、種々の奇蹟を現はして往生の現證を示してゐるではないかと答ふるのである。更に臨終正念の現證について、當世流布の義（西山、眞宗をさす）は往生の得不を判定するのに臨終の正不を以てせず、所謂平生業成の義を主張するのである。然し念佛の行者は必ず臨終正念に住することが出來るのであつて、先師法然上人が常に仰せられたやうに「武士與二上人一、多到二最後一顯二恥辱一」といふのは、死を重んずること最も深い武士と出家にして、尚かつ臨終正念に住することの少いのは、法然上人のすゝめられた單直仰信の念佛行者でないためである。眞の念佛行者であるならば必ず臨終には佛の來迎を得て正念に住することができるのである。然ればおのづから臨終の正不は往生の得不を判定する事ができるのである。要決には左の如くいふ。

静思、念佛行者宿善所レ誘、無上功德日日積集、無量罪業念々消滅、聖衆外護、災障内除、至二其命終一、則如來迎接、菩薩胡跪、諸邪業繫無二能礙一者、有二何道理一心識顚倒。

臨終正念を祈るための念佛ではなく、臨終には必ず佛の來迎を蒙つて正念に住することができるとすゝめて、臨終に対する怖畏を除かれたのが法然上人の偉大なる教の一つである。その旨は、西方指南抄巻下本、和語灯第四の正如房につかはされたる御文に詳しくのべらるゝところである。

以上、この項にあぐるa類の詞十ヶ條のうち、一、二、七、八の四ヶ條は前のb類の詞と重複し、五は法然上人の詞でないから、全部で五ヶ條に減少するわけである。これをまた前のやうに表に示すと次の如くである。

a、法語類篇三一、常に仰せられける御詞、十ヶ條、各種文献より。

b、法語類篇三二、つねに仰せられける御詞、廿七ヶ條、御傳第廿一。

a一「佛告阿難、汝好持是語云々」。四巻傳第三、傳法給流通巻下。

b一六の類文。

a二「佛告阿難、汝好持是語云々」。九巻傳第二上、琳阿本法然上人傳給詞第六。

b一六の類文。

a三「山の住侶なを契あるべし云々」。九巻傳第三下、念佛名義集巻中。

a四「源空は智德をもて人を化する猶不足也云々」。九巻傳第九下、御傳第四八。

a五「衆生稱念といふ、われ豈その人にあらざらんや云々」。御傳第四四、隆寛の詞にして法然上人の詞にあらず。

a六「淨土の法門と遊蓮房とにあへるこそ云々」。御傳第四四。

a七「罪は五逆もさはり無と知とも云々」。閑亭後世物語巻下。

b四の類文。

a八「我烏帽子キヌ法然房也云々」。西宗要第四。

b一三の類文。

a九「三心ヲ安ク見ル様アル也云々」。念佛名義集巻中。

a十「武士與二上人一、多到二最後一、顯二恥辱一也」。選擇要決。

この他、尚詳しく諸書を検するならば、上人の常の詞といふ文字を置いた法語を多少見出すことができるのではなからうか。いま次のやうな二文のあることに氣づく。

全集第二輯、法語類篇十二（全集四六七頁）の乘願上人傳説の詞の其二に「又人目をかざらずして、往生の業を相續すれば、自然に三心は具足する也云々」といふ詞がのつてゐるが、その終りに「これは故上人のつねにたとへにおほせられし事也」とあつて、「かの二十八問答よりいでたり」と註をしてある。これは和語灯第五（浄全九ノ六〇二頁）の諸人傳説の詞の中より引いたものであるが、その典據の二十八問答といふのは現存しない書物で、おそらく乘願上人と法然上人との間に交はされた問答集であらう。

右の全集の文に續いてあげてある乘願上人傳説の詞の其三の文に「ある時又の給はく、あはれこのたびしおほせばやなど云々」という詞があつて、その終りに「閑亭問答集よりいでたり」という註がある。これは同じく和語灯第五、諸人傳説の詞の中より引いたのである。その典據の閑亭問答集とは閑亭後世物語のことであり、その巻上（續浄四ノ三六頁）にこの文が出てゐる。また御傳第廿一（大正新校本一五二頁）にものせるところである。全集の參照欄には指摘してゐないが、この文はまた一言芳談抄巻下（中外版一九頁）にもいづるところであつて、その初に「法然上人つねの御詞に云々」といふ詞が置いてある。

## 三、善導寺御消息

善導寺御消息とは近時安土淨厳院にて發見せられた古文書の題名であつて、應永三十二年六月三日隆堯法印の書寫するところである。全集の第二輯、法語類篇の四に收められてゐる。その中に鎭西の聖光上人が法然上人より相傳せられた所謂一枚起請文が收められ、初にその起請文を鎭西上人が人々に披露せらるゝ因緣をのべ、終に次のやうな結語が添へられてある（全集四三五頁）。

故法然の御房はおほせ候しか、自かきゝつめ、聖の御房のたしかにをしへをかせ給ひし事、百度も千度もかくのことし。

安貞二年十一月七日　　沙門辨阿在判

傳授口決師入阿在判

「百度も千度もかくのことし」といふ詞は、「常に仰せられける御詞」といふ意味と同じであると解せられる。この故に法然上人の常の御詞として、この消息の文を指摘し、常の御詞もまたこの消息の御詞に歸結するものであることを述べたいのである。この消息の中で最も大切なる詞は、この消息の正宗分の最後の詞である。

尼入道の無智のともがらに我身を同くして、智者のふるまひをなかくせすして、たゝ一向に南無阿彌陀佛と申てそかなはむするとこそ。

という詞である。これはまた法然上人の常に仰せられた御詞の歸結である。

全集にはこの善導寺御消息を収むるにあたり、この消息と同類の古文書で、先年徳富蘇峰氏所蔵の文書の中に發見せられた法語を底本とし、淨嚴院所蔵の消息と、和語灯第五の諸人傳説の詞の下に筑紫物語集より引ける同類の法語とを參照してゐる。この三種は同一系統の所謂一枚起請文であつて、鎭西上人の相傳せらるゝところである。

普通に一枚起請文と稱するのは勢觀房源智上人の相傳せられしものであつて、その名稱は黒谷金戒光明寺所蔵の傳法然上人眞筆によるものである。この一枚起請文を全集の法語類篇二（全集四一五頁）に収むるにあたり、和語灯第一の御誓言の書を底本とし、御傳第四五の一枚消息、黒谷本山の一枚起請文、その他九巻傳第七下、存覺袖日記、知恩院蔵貞治四年板本、弘願本法然聖人繪第二の文を參照してある。

右の如く所謂一枚起請文には源智上人相傳のものと二系統あるのである。文字には具略があるが、文意には相異がない。源智上人相傳のものは法然上人臨末の書と傳へられてゐるが、聖光上人は法然上人に受學すること八ヶ年、元久元年（法然上人七十二才、入滅八ヶ年前）鎭西に歸る時、すでにこの法語を傳授せられてゐるのである。その趣旨は受學中朝夕に百度も千度も聞いて居られたのである。

淨嚴院所蔵の消息の日付は安貞二年十一月七日とあり、徳富氏所蔵の法語の日付は同年十一月十日となつてゐる。和語灯第五の分にはこの日付などの後書がない。淨嚴院所蔵の後書にあるこの消息傳授相承の入阿は敎蓮社入西のことであつて聖光上人（辨長）の高弟である。入阿が授手印の裏書（淨全十ノ九頁）に記すところによれば、聖光上人は安貞二年十月廿五日より十二月十三日まで四十八日間の別時念佛を十六人の衆徒と共に行つてゐられるのであるが、その間の十一月七日に入阿はこの消息を傳授せられ、十一月十日には他の誰かゞこの法語を傳授せられたのである。さうして授手印は十一月廿九日に出來上つてゐる。このことは宗門の傳書として最も重んぜられる授手印に先き立つて、この消息が門下の人々に傳授せられたことを示すのである。それはまたこの消息の文意が授手印の基本となつてゐることを現はすものであつて、聖光上人が法然上人に八ヶ年受學中、朝夕に百度も千度もきかれた常の御詞が骨子となつて、傳法の書たる授手印を完成せられたことを意味するものである。

# 法然上人の浄土開宗の年時に關する諸説とその批判

## ——承安五年開宗説の解明——

香月乘光

一、序言
二、新研究に見られる諸説
三、諸傳記に見られる諸説
四、開宗の意味と開宗の年時
五、化他の態度と開宗の年時
六、他宗に對する態度と開宗の年時
七、結語

### 一、序　言

法然上人の浄土開宗は、從來諸宗の間に行われていた彌陀念佛浄土往生の教法を以て、新たに浄土宗という獨立の一宗として別開したものである爲に、また從來の諸宗が支那の人師から親しく法を傳え、勅許を得て唱道したのに對し、何等そのそうなこともなく、ただ唐の善導大師の「觀經疏」を指南として、いわば單なる己證に基ずいて、私に開宗したものである爲に、更にまたその選擇本願專修念佛の教旨が、佛教通途の説から見れば、極めて注目すべき獨自の見解を有し、革新的思想を含んでいた爲に、その當時は勿論後世にまで種々の問題を投じ、或は一宗としての成立が疑われ[1]、或はその所説が非難される[2]に至つたのである。

從つてその開宗の年時の如きも見方によつて種々に分れるのであつて、法然の諸傳記の間にも數説を擧げることが出來るのである。併し從來一般に浄土宗の説に從つて、承安五年法然の四十三歳の春、即ち法然が唐の善導の「觀經疏」によつて專修念佛に歸し、比叡山を下つた時を以つて浄土開宗としてきたのである。所が近時法然の行蹟に關する研究が進むに伴つて、その年時が新しく問題としてとりあげられ、椎尾辨匡博士、重松明久氏、田村圓澄氏、井上光貞氏、福井康順博士等の注目すべき論説が、相ついで發表されたのである。その爲に浄土開宗の年時が改めて究明を要することとなつたのであつて、今諸傳記に見られる諸説を稽え、これら諸氏の新研究に基ずく論説に言及しつつ、些か愚見を開陳したいと思う。

### 二、新研究に見られる諸説

先ず初めに椎尾博士等五氏の所説の概要を簡單に摘記すれば、第一に椎尾博士はその著「日本浄土教の中核」[3]において、

普通は上人四十三歳にして專修念佛の行者となつた時を以て開宗と

し、眞葛定中の相傳をも結びつけ、やがてその道を弘めるために下山されたものとする。上人の内面生活からいえば一貫した動きであるから、思想の大轉換により專修念佛者となつた時が開宗といえるが、それは回心であり眞の入道であつて、教團開始とはなりかねる。[4]

と言い、法然の下山以後を十年一期として四期に分ち、

第三期には凡入報土義、選擇本願念佛の顯揚、その付法講說、全國への熱烈なる傳通等によつて明かなる新宗別立となる。[5]

と述べて、淨土開宗を第三期即ち六十三歳から七十二歳までの間にあると主張されている。而もその四十三歳下山の要件は、高倉天皇への授戒の爲であつて、[6]

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。專修念佛弘通の爲に山を離れ廣谷に庵したともいえない。成程西山に東山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台僧に外ならぬ。[7]

という見解に立つて居られる。

第二に重松明久氏はその論文「淨土宗確立過程における法然と兼實との關係」[8]において、法然の淨土開宗の時期について、「私日記」「十六門記」「行狀繪圖」等による四十三歳說と、「淨土隨聞記」等による晩年（六十六歳以後）說との二種があるとし、[9]その中四十三歳說について、法然が四十三歳立宗以後においても、「玉葉」に見えるように兼實に對して病氣祈禱の授戒を行つたことは、專修念佛者としての純粹さと矛盾し、[10]甚だ解し難いと述べて[11]その立宗を疑い、更に立宗は善導の夢告によつて決意されたもので、且つ宣言を前提とするものであるという見解の下に[12]この說を檢討し、「私日記」「十六門記」においては、四十三歳專修念佛歸入後夢告を得たのであるが、その時期も示されず、宣言もないから、立宗の時期は不明であるとし、[13]「行狀繪圖」においては、四十三歳の專修念佛歸入と夢告とを切離し、專修念佛歸入即立宗とするから、これは明かに誤謬であると斷じている。[14]そして「淨土隨聞記」「遣北陸道書狀」によつて晩年立宗說を主張し、[15]それは恐らく建久九年六十六歳以後で、

兼實の政治的地位に基づく庇護を少からず受けて、選擇本願念佛集による立宗宣言をなし得たのである。[16]

と結ばれている。

第三に田村圓澄氏はその著「法然上人傳の研究」[17]において、法然が承安五年四十三歳の時に、專修念佛に歸したことを、

「十六門記」や「四十八卷傳」の語るように、淨土宗の開創すなわち天台宗よりの獨立と同一視するのは不當である。[18]

と述べ、その下山は天台教團からの離脫を意味してはいるが、しかし法然は、天台宗やその他の宗派の外に、淨土宗という教團を組織しようと考えていたとは思われない。[19]

とし、

法然が叡山を下りて大谷に移つたのは、傳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圖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。[20]

と述べられている。そしてそのようにして下山した法然は終生、自己をあらわに表現しなかつたと考えられる。[21]

とし、「玉葉」に記するように法然は授戒を拒まなかつたが、それは「選擇集」に示される本心をあらわにすると、法然および法然を取り巻く念佛者が南都北嶺から迫害を蒙らなくてはならないからで、法然自身からすれば偽れる裝いをもつていたであろう。[22]

と言い、専修念佛の本心をそのまま教化に移すことのなかつたことを明かにされている。

第四に井上光貞氏はその著「日本淨土教成立史の研究」[23]において、「選擇本願念佛說」の成立を以て法然の宗教的回心とし、その意味における回心の年次は到底これを詳らかにすることはできない。ふつう、法然の回心は承安五年(安元元年)以前のこととせられ、その結果、この年に離山したと說かれるが、(中略)その念佛が即ち、選擇本願念佛說であつたという證據はどこにもないからである。そればかりではなく、最も古い傳記としての「私日記」にはこの年淨土門に入るとし、ついで「閑觀淨土二給」と述べている。この言葉を文面通りにとると、觀相念佛をさすものであつて「觀念の念にはあらず」とした法然の後の所說とは全く相反するであろう。飜つて「選擇本願念佛義」は建久元年の作とする「三部經釋」以後にはみえるから、この時までにこの考えが成立していたことは明らかであるが、したがつて、いまもし「私日記」の說によるなら、承安五年の離山はかえつてこの說の成立の上限となり、もしこれにさほどの信をおかないとすれば、建久元年以前の何時か明らかにしえないということになるであろう。察するに「選擇本願念佛說」の樹立・確信にいたるまでの間には、承安五年の離山をふくむ前後かなり長い期間を想定しておくのが自然であるように思う。[24]

と述べて、その時期を承安五年の離山以後、建久元年の「三部經釋」述作以前とし、更に法然の行歷について考察を進め、その存在が内亂終結直後から社會の表面に大きくうかびあがり、天台教團内部の人々に、つづいては貴族や武士にも影響を與えるようになつたことに注目し、その理由を推測して、

それは、あたかもその少し前に、法然が、かの選擇本願念佛義にたつ念佛を、確信を以て說きはじめたからではなかろうか、さらにいえば、法然がこの所說に到達したのは「彼地獄の業風なりとも、かばかり」といわれた治承・壽永のころであり、ここに天台教權を否認するというおもい切つた所說に到達し、かつ確信し、それを力强く說きはじめたからではあるまいか。[25]

と述べ、そして諸傳にみな文治二年の大原問答をかかげ、この天台僧との念佛說の對決を、法然の世間的進出の第一歩とみなしている點をとりあげ、

かような念佛說の對決がまず先にあり、つづいて各種・各層の人々が次々と法然に歸依し以て法然教が大きな成長をとげたということは、たしかにみのがしがたいものがあるのであつて、その近き以前に、新念佛說の提唱があつたらしいことを察せしめる。[26]

と說き、大原問答の行われる近き以前に「選擇本願念佛說」が成立し、天台教權を否認したものであろうと考えられている。

第五に福井康順博士はその論文「法然傳についての二三の問題」[27]において、法然は後世淨土宗の立教開宗といわれる承安五年の專修念佛歸入の後も、更には「選擇集」を撰述して聖道門に挑戰した後でも、

人をして彼の專修の純一さを强く疑わしめるものがある。[28]

と言い、その例證として元久元年の「送山門起請狀」に自ら「叡山黒谷沙門源空」と稱すると共に、「舊執猶存、本心何忘。」と言つていること、「四十八卷傳」に法然が「慈覺大師の九條の袈裟をかけ、頭北面西にして」入寂したと記していること、及び山門東塔の住侶であり、天台の人も知る唱導の達者である所の、即ち法然から見れば、本來は雜行雜修の人である聖覺を推して「わが心をしれり」と言い、己心中の法門を完全に信受していた如く告げていることを指摘されている。[29]

そしてこれに對して

思うに、法然の行狀には、元來、「いわば內專修外天台」とも稱すべき二重の面があつたのでは無かろうか。（中略）法然は、いわゆる內證の世界においては、彼一流の專修義に立つており、外相は、なお以前として、始終、天台宗義などからは離れていなかつたのであろうと考えられるのである。しかもそれは、擬態ではなくて、法然の眞實の信念からして發していた態度であつたろう、と考えられるのである。[30]

と述べ、その結果開宗の年時について、定說は承安五年であるが、實は晩年のようで、恐らくは元久元年以後に求むべきものでは無かろうか。[31]

とされている。

以上の五說に共通する主張は、承安五年の法然の專修念佛歸入を以て、直ちに淨土開宗と認めることは出來ないということこれである。その論據は實に開宗の根本にかかわる重要性をもつのであつて、大略して二種となる。一は開宗の意味に關することで、或はその時敎團が開始されたのでもなく、或は立宗を宣言したのでもなく、或は布敎の爲に下山したのでもなく、或は「選擇本願念佛說」の成立が明かでもないというのである。二は對他的態度に關することで、自らは專修念佛に歸入しながら、化他に當つても、又他宗に對しても、それと合致しない行爲が見られ、純粹さが疑われるというのである。そしてこの理由によつて所論の殆んどが、淨土開宗の時期を晩年に下げる結果となつたのである。[32]從つて本論文においては、この二點に主眼をおいて、その時期を解明したいと思うのである。

## 三、諸傳記に見られる諸說

一體淨土開宗の年時に關しては、諸傳記の間に左のような諸種の說が見られるのである。

一、永萬元年、三十三歲。「私聚百因緣集」第八法然上人事に
御年三十三永滿元年乙酉歲より始入二往生淨土敎門一。（中略）從レ其以來自行化他偏往生極樂敎門也。[33]
と記している。

二、承安四年、四十二歲。「拾遺古德傳」卷三に、
諸方の道俗を化せんがために、承安四年甲午のはる、行年四十二にしてくろだにをいでてよしみづに住したまふ。それよりこのかた、ひ

とへに淨土の法を談じ、ねんごろに念佛の行をすすめたまふ。(34)

と言い、「獅子伏象論」巻中末に「本傳」を引いて、

承安四年甲午春二月九日出二叡山黒谷一、住二洛陽東山吉水大谷一。興二淨土宗一。行二勸化一弘二一心不亂念佛妙行一。(35)

と述べ、「元亨釋書」第五源空傳に、

晩見二信師往生要集一、乃棄二所業一、倡二淨土專念之宗一。承安四年出二黒谷一居二洛東吉水一、盛說二專修及圓頓菩薩大戒一。緇白靡然向レ風。(36)

と記している。

三、承安五年（安元元年）、四十三歳。「源空聖人私日記」に、

高倉院御宇安元元年乙未聖人齡自二四十三一始入二淨土門一、閑觀二淨土一給。(37)

と言い、「本朝祖師傳記絵詞」第一に、

事のはじめは高倉院の御宇安元元年乙未齡四十三より、諸經所讃、多在彌陀の妙偈、ことにらうたく心肝にそみ給ければ、戒品を地體としてそのころに毎日七萬遍の念佛を唱て、おなじく門弟のなかにもをしへはじめ給ける。(38)

と述べ、「法然上人傳記」（九巻傳）第二上に、

高倉院御宇、承安五年の春上人四十三、黒谷をいでて吉水に住し給ふ。其より以來、淨土の法を談じ、念佛の行をひろめ、普く萬人を勸め給ふに、化導に隨て念佛を行ずるもの、たとへば衆星の北辰に歸し、萬流の東海に宗するが如し。(39)

と記し、「法然上人行狀絵圖」（四十八巻傳）第六に、

これによりて承安五年の春、生年四十三たちどころに餘行をすてて、一向に念佛に歸し給ひにけり。(40)

と述べ、「黒谷源空上人傳」（十六門記）に、

終に承安五年乙丑の春、齡四十三の時たちどころに餘行をすてゝ一向專修念佛門に入て始て六萬遍を唱。(41)

と言つている。

四、建久九年、六十六歳。「淨土法門源流章」に、

建久九年歳次戊午、于レ時源空年六十六、録二選擇本願念佛集一卷一開爲二二卷一、立二淨土宗一大顯二義理一。自レ此已後淨教甚昌、貴賤俱修都鄙咸遵。(42)

と記している。

五、建永元年、七十四歳。「愚管抄」第六に、

建永ノ年。法然房ト云上人アリキ。マチカク京中ヲスミカニテ。念佛宗ヲ立テ專宗念佛ト號ノ。タダアミダ佛トバカリ申ベキ也。ソレナラヌコト顯密ノツトメハナセソト云事ヲ云イダシテ。不可思儀ノ愚癡无智ノ尼入道ニヨロコバレテ。コノ事ノタダ繁昌ニ世ニハンジヤウメツヨクヌコリツツ（下略）(43)

と述べている。

これらの諸說の間には、最も早い三十三歳說から最も晩い七十四歳說まで、非常に大きな年時の隔りが見られるのであるが、これは開宗についての見方の相違によるもので、大略して三種に分けることが出來る。第一は法然が自ら專修念佛に帰入した宗教的回心の時を以て開宗とするもので、三十三歳、四十二歳、四十三歳の三說(44)がこれである。この場合には必ずしも開宗とか立宗とかいう言葉が用いられては

いないが、後世一般に専修念佛歸入を即ち開宗と解しているのである。第二は専修念佛の教義が確立顯示された時を以て立宗とするもので、六十六歳説がこれである。これは「選擇本願念佛集」が撰述されて、専修念佛の教義が組織的に明示されたことによるのである。第三は専修念佛の教が社會一般に廣く一宗として知られた時を以て立宗とするもので、七十四歳説がこれである。その頃は既に南都北嶺の専修念佛停止の運動が興された後であり、その年には住蓮、安樂の事件が起つているのであつて、専修念佛の教は廣く世間の注目をひくまでに至つていたからである。

この三種の中、從來一般には法然の専修念佛歸入を以て淨土開宗と見るのであつて、その時期は承安五年四十三歳とするのが通例である。というのはそれが淨土宗において専ら依憑として重視する「四十八巻傳」に記する所であり、且その第三祖然阿良忠の「選擇傳弘決疑鈔」第五にも、

承安五年乙未歸二善導疏一入二専修門一。四十三歳(45)

とあるからである。実は私も亦これに從いたいと思うのであつて、それはこのことを記載する「私日記」が、法然諸傳の中、最も古い成立と言われるものであり、(46)又元久元年十一月比叡山の大衆が、専修念佛の停止を座主眞性に訴えた時に、法然が書いた「七箇條起請文」の次の記述にも合するからである。即ち

年來之間、雖レ修二念佛一、隨二順聖教一、敢不レ逆二人心一、無レ驚二世聽一。因レ茲于レ今三十箇年、無爲渉二日月一。(47)

とあつて、元久元年より三十箇年前は正しく承安五年に當るのである。ところが「一期物語」「淨土隨聞記」「遣北陸道書狀」には、承安五年淨土開宗とするのに合致しない記述が見られるのである。即ち「一期物語」には

幼少登山。十七年瓦二六十巻一、十八年乞レ暇遁世。是偏絶二名利望一、一向爲レ學二佛法一也。自レ爾以來四十餘年、習二學天台一宗一、粗得二一宗大意一。(48)

とあつて、十八歳から四十餘年の間、天台宗を學んだというのである。「淨土隨聞記」にもこれとほぼ同文を掲げているのであるが、(49)これによると淨土開宗は少くとも五十八歳以後としなければならないこととなり、重松氏は即ちこれを以て晩年立宗説の一根據とされるのである。法然の五十八歳は文治六年（建久元年）であつて、恰も東大寺において重源の請により、淨土三部經を講じているのである。この時の講録「三部經釋」には、明かに選擇本願念佛の義が示されてあり、井上氏はこれに注目して「選擇本願念佛説」がこの時までに成立したと言われるのであつて、そのような點からすれば、法然の五十八歳はその行歴の中重要な一時期と言わなければならない。併しこれより先き文治二年に所謂大原問答が行われたとされるのであつて、「私日記」によれば法然はその時に、

淨土宗義念佛功德、彌陀本願之旨、明々説レ之。(50)

と言われているのである。これは少くとも聖道門に對して淨土門を説いたのであるから、開宗以後のことゝしなければならない。井上氏が「選擇本願念佛説」の成立を、この大原問答の近き以前にあると推論されるのは、實にこの意味からも認められるのである。そして「一期

物語」や「淨土隨聞記」もこの大原問答のことを記して居り、且つ「玉葉」巻五十七によれば、その文治六年三月六日の條に、大原問答によつて法然に歸伏した顯眞について、

顯眞、遁世年久、偏入二念佛之一門一、棄二眞言之萬行一。三千貫首、更無二希望一之由、書二起請一事數度。(51)

と記し、顯眞が専修念佛の行者となつたことを傳えている。これらのことからすれば淨土開宗を建久元年以後とすることは出來ないのであつて、「一期物語」としても天台習學中に大原問答があつたこととなり、前後矛盾する結果を招くのである。田村氏は嘗て「佛教文化研究」第二號において、(52)この「四十餘年」というのは、「四十餘年の間」ではなくて、「四十餘の年まで」の意ではないかとされ、現に井川定慶氏編の「法然上人傳全集」にはそのように送假名が付せられているのである。(53)何れにしてもこの「一期物語」等の記述によつて、淨土開宗の年時を定めようとするのは、根據不充分と言わなければならない。

次に「遣北陸道書狀」であるが、これは承元三年六月法然が自ら記したものと傳えられるものであつて、その中に、

抑貪道從二山修山學之昔一五十年間、廣披二閲諸宗章疏一、叡岳所レ無者、尋二之他門一必遂二一見一。鑽仰年積、聖教殆盡。加レ之、或一夏之間修二四種三昧一、或九旬之中行二六時儀法一。年來長齋修二練顯密諸行一、身既疲二老後一勸二念佛一。今就二稱名之一行一、雖レ期二易行之淨土一、猶於二他宗教文一、悉成二敬重一。(54)

と述べてある。これによる時は山學の昔から五十年の間諸宗の章疏を閲し、四種三昧等の顯密の諸行を修し、今老後に及んで稱名の一行に就くというのであるから、開宗は頗る晩年のこととなるのである。即ち山學の始から五十年と云えば恰も「選擇集」撰述の六十六歳前後に當るのであつて、重松氏はこれを以て晩年立宗説の一根據とされるのである。併しそうすると法然自ら「選擇集」の末尾に、

靜以善導觀經疏者是西方指南行者目足也。然則西方行人必須二珍敬一矣。(中略)於レ是貧道昔披二閲玆典一、粗識二素意一、立舍二餘行一、云歸二念佛一。自レ其已來至二于今日一、自行化他唯綜二念佛一。然則希問レ津者示以二西方通津一、適尋レ行者誨以二念佛別行一。信レ之者多不レ信者尠。(55)

と述べているのを如何に解釋するかの問題が起る。この「選擇集」の文による限り、法然は少くとも六十六歳を相當遡る「昔」に、善導の「觀經疏」によつて自ら専修念佛に歸入し、他にも之を勸めて來たのである。更に大原問答や「三部經釋」に見られる淨土門顯揚の意趣をどうするかの問題も起るのである。而も「三部經釋」の中「阿彌陀經釋」には、

然予昔在二叡峰一、扇二天台之餘風一、挹二玉泉之下流一、三觀六即疑雲未レ披、四教五時迷霧未レ曉。況又於二異宗他門一乎。爰於二善導所立往生淨土之宗一、雖レ有二經論一鑽仰之無レ人、雖レ有二疏書一習學之無レ倫。是以疎二相承血脈法一、乏二面授口訣義一。夜光從二晦冥一、何敢不悲歎。予因少探二佛意一、粗窺二聖訓一、從二三昧發得之妙旨一、宣二九品往生之義意一。(56)

と言つて、天台の教によつては迷闇を晩めることが出來ないで、往生淨土の宗において自ら佛意を探り、往生の義意を宣べたことを明かにしているのであるから、「遣北陸道書狀」に言うように、六十六歳の

頃まで顯密の諸行を修し、然る後に始めて淨土念佛の教に歸したとは考えられないのである。從つて淨土開宗を六十六歳の頃とすることは出來ないのである。

## 四、開宗の意味と開宗の年時

そこで承安五年四十三歳專修念佛に歸入した時、即ち回心の時を以て開宗とする「私日記」等の説をとることになるのであるが、そうすると建久九年六十六歳「選擇集」撰述の時、即ち教義確立の時を以て立宗とする「源流章」の説、建永元年七十四歳念佛の教が廣く社會の注目をひいた時、即ちその存在が一宗として一般に認められた時を以て立宗とする「愚管抄」の説を如何に見るかとの問題が起る。これを解決する爲には、「開宗」とは一體何を意味するのか、それは果して何によつて決められるのかが明かにされなければならない。思うにこれは開宗を主觀的な回心として見るか、或は客觀的な事實として見るかによつて分れるのであつて、四十三歳説は前者であり、六十六歳説、七十四歳説は後者である。前述の五氏が或は教團の開設もなく、或は立宗の宣言もなく、或は布教の活動もなく、或は教義の成立もないという理由によつて、承安五年の開宗を認められないのは、開宗を客觀的な事實として見る側に立たれるからである。

ところが「宗」とは元來主觀的なものを指すのであつて、宗教的確信が内心の事實として把握され、新しい精神的世界が開かれることを開宗と言うのである。釋尊の教を自己の身に引きあてて、究極的な得脱の道を見出す所に、その得脱の道が自己にとつて唯一絶對の依據として「宗」となり、そこに開宗の事實が存するのである。從つて開宗は他宗に對して新宗を別開しようというような心の動きによつてなされるのではなくて、確信を得たこと、そのことが自ら開宗となり、開宗を意識することとなるのである。この意味において承安五年善導の「觀經疏」によつて信心決定し、專修念佛に歸入したことを以て、明かに開宗ということが出來るのである。田村氏の力説されるように、實に「法然が求めたのは自身の得脱であつて、天台宗よりの獨立ではなかつた。」[57]のであるが、併しその得脱の道を得たことが、結果的には開宗となつたのである。そしてこの確信は自らの確信に止らず、やがて他に對しても傳え得るもの、他もこれによつて同じく確信を得ることが出來るものという確信を生ずる。法然の諸傳の殆んどが、專修念佛歸入後、善導との夢中の對面によつて、他に弘める確信を得たとするのは、[58]これを示すものであり、かくて下山となる。

椎尾博士は下山の目的は高倉天皇への授戒の爲で、淨土宗を別立し教團を開設せんとしたものでもなく、專修念佛弘通の爲でもないとされ、田村氏も傳道教化が主目的でもなく、淨土宗という教團を組織しようという考えもなく、天台教團の改革を意圖したのでもなくて、叡山に居ることが都合悪くなつたからであろうと言われる。法然が決して開宗しようとして開宗したのでないことは、先きに述べた通りであり、また初めから教團開設の考えをもつていたわけでもなく、まして天台教團改革の意圖を抱いていたのでもない。併しそれだからと言つて、その時の開宗を否定する理由はないのである。開宗とか、教團開設とか、天台教團改革とかというような意志の有無に拘らず、開宗は

法然の心内において厳然とした事實となつていたのである。そしてその下山は決して高倉天皇への授戒という一事だけによるのでもなく、また叡山に居ることが都合悪くなつたからでもなくて、既に専修念佛の行者となつて、叡山修學の目的が達成された上は、叡山にとゞまる必要がなくなつたからであつて、やはり専修念佛の法を得た確信が下山となり、やがて布教へ移ることゝなつたと見るのが自然であると思う。椎尾博士は下山後の布教の狀態が、餘り勇敢でないことを指摘し、

初二十年より第三の十年に、特に七十三歳以後の猛然たるに比しては始めから宗義宣傳念佛弘通が中心であつたともいわれない。(59)

と述べられているが、布教活動が年月を追うて漸次盛大に赴くのは當然であり、晩年に強烈になるのは他にそれだけの理由があるからで、最初の頃あまり顯著でないからと言つて、直ちに下山の目的や下山後の行動の中心を布教以外にあると斷定することは出來ない。たとい布教に當つたとしても、直ちに世の耳目をひくだけの狀態を呈するに至ることもなかろうし、從つて當時の記録に殘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布教が漸次もり上つて、やがて表面に顯れるととなつたと見るべきであろうと思う。

また開宗は必ずしも教團の開設を意味するものではなく、このことは法然の場合において特に明白である。先ずその著作法語に出てくる「淨土宗」とか「淨土宗を立つ」とかという言葉の用例を見ても首肯される所である。例えば「選擇集」に

問曰。夫立二宗名一本在二華嚴天台等八宗九宗一。未レ聞下於二淨土之家一立中其宗名上。然今號二淨土宗一有二何證據一也。答曰。淨土宗名其證非レ一。元暁遊心安樂道云淨土宗意本爲二凡夫一兼爲二聖人一。(中略)其證如レ此。不レ足二疑端一(60)

と述べ、「一期物語」に

我立二淨土宗一意趣者、爲レ示二凡夫往生一也。(中略)依二善導釋義一、與二淨土宗一時、即凡夫生二報土一云事顯也。(中略)若不レ立二別宗一者、何顯下凡夫生二報土一之義上哉。(61)

と言い、「東大寺十問答」に

問。釋迦一代の聖教を、みな淨土宗におさめ候か、又三部經にかぎり候か。答。八宗九宗、みないつれをもわか宗の中に一代をおさめて、聖道淨土の二門とはわかつ也。(中略)宗をたつるおもむきもしらぬものゝ、三部經にかきるとはいふなり。(62)

と記しているのであつて、これらに「淨土宗を立つ」というのは、純然として信念乃至は教義を意味しているのであつて、決して教團開設を條件とはしていないのである。まして法然は田村氏の指摘されるように、淨土宗という教團を組織しようとは考えていなかつたのであつて、法然の場合、開宗は教團開設を予想してはいないのである。法然は「七箇條起請文」に

此上猶背二制法一輩者、是非二予門人一、魔眷屬也。更不レ可レ來二草菴一(63)

と云い、「愚管抄」第六に、

マヂカク京中ヲスミカニテ(64)

と述べているように、草菴に住して、京中を東山吉水を始め、賀茂の河原屋、小松殿等と住處を移して居り、(65)教化の中心となる伽藍をもつこともなく、門弟を統括する組織をもつこともなかつたのであつて、

「没後遺誡文」に、

我同法等、於二我没後一、各住各居不レ如レ不レ會、閑諍之基由二集會一之故也。(66)

と誡めている程である。

さて開宗はこのような主観的な回心において見られるのであるが、その時に得られた信念の内容を、思想的に體系ずけて客観的に表す場合に教義が成立するのである。主観的な宗が客観的に開顯されたものが教であつて、宗は教において一般的妥當性、宗教的眞理性を確立するのである。されば自己の得た信念を他に傳える布教においては、宗は常に教として示されるのである。(67)従つて嚴密には開宗と立教とは區別されなければならない筈で、教義が成立していないことを以て、開宗を否定することは出來ないのである。法然の場合此の教義は即ち選擇本願念佛説であつて、これは建久九年の撰述になる「選擇本願念佛集」において、最も組織的に論明されたのである。「淨土源流章」はこの時を以て立宗とし、椎尾博士はその所謂第三期（六十三歳より七十二歳まで）において、選擇本願念佛説が顯揚されたとし、「明かな新宗別立となる」と言われるが、併しこれは立教ではあつても開宗ではなく、開宗の事実が教義において顯示されたものである。而も前述したように、選擇本願念佛説は建久元年五十八歳の「三部經釋」に既に示されているのであるから、かりに教義の成立によつて開宗を定めるとしても、これより以後に時期を下げるのは、おそきに失すると言わなければならない。

井上氏はこの選擇本願念佛説の成立を以て法然の回心とし、その説は恐らく文治二年の大原問答の頃には成立し、建久元年の「三部經釋」には明かに記述されているが、併し承安五年離山の時の念佛が、それであつたかどうかは疑問であるとし、

そこに大きな心的轉回があつたであろうことは推定されるし、同時にまた、これまでとは異なる念佛義を説きだしたということも承認してよかろうが、その念佛が即ち、選擇本願念佛説であつたという證據はどこにもない。(68)

と言われている。勿論承安五年の専修念佛歸入の時に、後の「三部經釋」や「選擇集」に示されるような選擇本願念佛説が、組織的に成立していたとは言えないであろうが、少くともそのように組織立てられる素地は、その時に既に出來ていたものと認めなければならない。「三部經釋」よりも以前、恐らく専修念佛歸入の頃の撰述と考えられる「往生要集釋」「同略料簡」「同料簡」に何れも、

諸行専爲二往生一不レ説レ之、念佛専爲二往生一選説レ之。(69)

と云い、「選擇」の意が見られることは、これを示すものということが出來る。但し「私日記」には、

聖人齢自二四十三一、始入二淨土門一、閑觀二淨土一給。(70)

とあるので、このことからすれば井上氏が、

この言葉を文面通りにとると、觀相念佛をさすものであつて、「觀念の念にはあらず」とした法然の後の所説とは全く相反するであろう。(71)

と言われるように、四十三歳の頃にはまだ「選擇」の義が見られないようである。併しその續文に、

初夜寶樹現、次夜示二瑠璃地一、後夜者宮殿拜レ之、阿彌陀三尊來至也。

とあり、又「四巻傳」第一にも四十三歳念佛歸入を述べた後に、

上人、心閑に淨土を觀じ給ける。はじめの夜は寶樹を現じ、次夜は瑠璃の地をしめし、後には宮殿を拜し給。(72)

とあるように、これは三昧發得を示したものであつて、恐らく建久九年の「三昧發得記」によつて、恰かも四十三歳の時の如くに記されたものではなかろうか。この「私日記」の文と「三昧發得記」の文とは兩者を對照すれば、明かに關連のあることがわかるのであるが、これについて田村氏は「私日記」の文が「三昧發得記」を本としているか、あるいは「三昧發得記」が「私日記」の文によつて作られたかは、あきらかでないと言われるが、(73)これはどちらかと言えば「私日記」が「三昧發得記」によつて書かれたものであろうと思う。何れにしても三昧發得は多年の念佛修行の功積つて自ら得られた所であつて、念佛門歸入の當初のこととは考えられないのである。專修念佛の身となりながら、殊更に淨土を觀じたとすれば、無觀稱名を立場とした法然として矛盾した行爲となり、選擇の説と相容れないこととなるが、建久九年六十六歳にして三昧を發得したのであれば、それは決して專修の立場選擇の主張と相反するものではなくて、實に不求自得の利益として、念佛修行による體驗の深さを示すものといわなければならない。(74)とまれ選擇本願念佛の説は、四十三歳の時に得られた專修念佛の確信に胚胎するものであつて、これが後に組織的に示されることゝなつたのである。

また開宗をこのように主觀的な内心の出來事とすれば、重松氏のいうような宣言を必要とはしない。氏は「選擇集」を立宗宣言書と見られるわけであるが、この書は藤原兼實の要請によつて内密のうちに述作され、述作の後も兼實に進覽した外は公開を避け、ごく一部の門下にだけ書寫を許されたのであつて、決して宣言に用いたものではない。そこで氏も、

立宗決意の確立が、選擇本願念佛集による秘められた立宗宣言となつたのであろう。(75)

と言わざるを得なかつたのである。氏は「七箇條起請文」に云う「三十箇年」によつて承安五年が算定出來たとしても、それは法然自らの念佛行の問題であり、四十三歳立宗説の何らの根據にもなり得ない。(76)

といわれるが、立宗については宣言などより寧ろ自らの念佛行が問題なのである。何れにしても法然は立宗の趣意を述べたことはあつても、之を宣言の形において行つたことはないのである。更に重松氏は選擇集の一般公開による立宗宣言が容易なことではなく、立宗のためには、有力な擁護者を必要とした。(77)

と言われ、兼實の歸依を立宗と結びつけて、

政治的社會的には、兼實を第一の擁護者として、淨土宗を立宗し得たのである。(78)

とされた爲に、

鎌倉幕府成立後、兼實の政治的地位に基づく庇護を少からず受けて、選擇本願念佛集による立宗宣言をなし得たのである。(79)

として、立宗を晩年のこととせざるを得なくなつたのである。併し法

然には外的權威によつて立宗を確實なものにしようというような意圖は毫もなかつたのであつて、そのことは「興福寺奏狀」の第一條に「立二新宗一失」をあげて、法然が勅許を待たないで宗を立てたことを非難していることによつても明かである。[80] 法然にとつてはそのような政治的權威などは問題ではなかつたのであり、事實「選擇集」撰述の頃は、既に兼實は政治的權力の座から離れているのである。法然はたゞ純粹な宗教的立場に立つて淨土宗を開いたのであつて、別に宣言などというようなものはなく、またその爲に外護が必要であつたわけでもないのである。それを重松氏は立宗には宣言を必要とするという見解に立たれた所から、「選擇集」を以てその宣言書に擬し、その撰述と兼實の外護とを結びつけるに至つたのである。以上のような意味において開宗はやはり承安五年四十三歲の時として何等差支えはないと思うのである。

## 五、化他の態度と開宗の年時

法然の開宗には上述のように、明らさまに教義の體系も示されず、教團も組織されず、宣言もなく、政治的な權威にたよることもなかつたのであつて、その自證に生きた眞摯な態度、内心に得た念佛の信仰を弘めようとした純粹な態度が見られる。所がその化他の態度や他宗に對する態度において、專修念佛の主張に照して、純粹さが疑われているのである。

その中、化他の態度に關することは、「玉葉」の文治五年から正治二年に至るまでの間に記される法然の兼實に對する授戒、及び兼實の妻や長女宣秋門院に對する病氣祈禱の爲の授戒が、專修念佛の主張と矛盾する行爲であるというのである。このことは嘗て望月信亨博士、高瀨承厳氏、大屋德城氏、一田善壽氏等によつて指摘された所である。高瀨氏はその論文「關白兼實の眼に映じた法然上人」において、兼實は法然を祈禱師として遇したのであり、從つて法然の眞精神にふれ得なかつたのであつて、法然諸傳に兼實が深き歸依者と記載されているのは、事實の捏造であろうとされ、[81] 大屋氏はその論文「佛厳と十念極樂易往集—藤原兼實の信仰に關する疑問—」において、兼實の源空に對する態度は、受戒特に病氣邪氣を治する方便としての受戒の戒師として、佛厳や湛叡と一列に請用して居り、その理由は「有二效驗一」が爲であつて、どこにも雜行雜修を嫌う專修念佛の行者らしいところは無いから、

淨土教側に傳ふる傳說は今一應の吟味を受けねばならぬことは明白なる事實である。

と言われている。[82] 即ちこの兩氏の說は、兼實は法然の專修念佛の歸依者ではなかつたということによつて、「玉葉」の記述に解決を與えようとされたのである。併しそこには尚專修念佛の主張者であつた法然が、授戒特に病氣祈禱の爲の授戒を行つたのは何故であるかの問題が殘される。望月博士はこれに就いて、その論文「玉葉に現れたる法然上人」に、

自己を始め、中宮又は妻室などの病惱を祈らんが爲に、屢々上人を屈するのは定めて迷惑の感ありしならん。[83]

と言い、これは兼實の「前習未だ全く去らず」してなされた所である

とし、法然の「九條殿下の北政所へ進ずる御返事」に、

いまはたゞ餘行をとゞめて一向に念佛にならせ給べし。念佛にとりても、一向專修の念佛が目出たき事にて候なり。（中略）君達などの御いのりのれうにも念佛がめでたく候。往生要集にも、諸行の中に念佛すぐれたるよし見えたり。又傳敎大師の七難消滅の法にも、念佛をつとむべしと見えて候。おほよそ現世後世の御つとめ、なにごとかこれにすぎ候べきや。(84)

とあるのを引いて、

以て見るべし、當時兼實公、並に北政所などが法然上人の敎を受けつつありしにもかゝはらず、種々の儀法、讀誦等の餘行を棄てず、且浮世の幸福の爲に主として受戒念佛等の勤行を修められたるものなることを。法然上人の主唱は、往生極樂の爲に專ら念佛を勸むるに在り。君達などの御祈りの料にも念佛がめでたく候とあるは、眞に一時の方便巧說にして、之に因りて一向專修に入るべき由漸を作らしめんと欲するに過ぎざればなり。現世の祈りの料に念佛を用ゐしめんことは、斷じて上人の素意にあらず。(85)

と述べられている。これによつて見ると、望月博士は受戒等のことも專修念佛に入らしめる爲の敎化上の一時的手段として行われたものであるとの見解を持つて居られたということが出來る。一田善壽氏はその論文「法然上人の現世祈禱的傳戒論」において、法然の兼實に對する現世祈禱的傳戒は本意なくされた所であるとし、

當時は現世祈禱全盛時代であつて、持戒も念佛も皆それ等の爲めの宗敎行儀であつた。故に法然上人も兼實公の歸信を一身に集められる迄は、本意なく嘆き悲しみ給ひつゝ現世祈禱的念佛會の導師ともなられ、又現世利益の戒師ともなられたもので、その心底には焔ゆるが如き一向專修の傳道心があつた事は、言を俟つ迄もない事である。(86)

と言い、併しそのようなことは選擇集撰述までであつて、撰述以後は「一向專修の白旆が押し翳され」て、「自己の全一心の有の儘を傳弘される事となつた」と言われるのである。(87)されば望月博士も一田氏も共に、法然の本心は專修念佛であつたけれども、敎化に際してはやむなく授戒も行われたとされるのである。

然るに重松氏はこれについて、

從來のごとく、法然の立宗を四三歲とし、この時を轉機として咒術性を脫却した專修念佛の提唱者としての態度を堅持したものと解するかぎり、其の後まで病氣祈禱の授戒を行つた彼の行實は、專修念佛者としての純粹さと矛盾する。(88)

と言い、淨土宗立宗を四十三歲とするのに對して疑問を投げると共に、「愚管抄」第六に、

九條殿ハ、念佛ノ事ヲ、法然上人スヽメ申シヲハ信シ(89)

とあるのを引いて、兼實が遂には法然の念佛の信奉者となつたことを指摘し、淨土宗立宗はその懇請による「選擇集」撰述の年、即ち建久九年六十六歲以後であると主張されているのである。椎尾博士も法然が下山後も念佛一行になり得なかつたことを指摘して、

專修念佛弘通の爲に山を離れ廣谷に庵したともいえない。成程西山に東山にと居を占め求めるものに與えられたが又台敎も佛學も講ぜ

られ授戒も法華儀法も行われた。信ずる所は念佛往生であつたが行持は天台僧に外ならぬ。[90]

と言い、

宮中仙洞公卿等に授戒し、僧衆に台學を講ずる序に念佛往生をも語つた。[91]

とも言い、前述のように開宗を六十三歳以後にあるとされているのである。又田村氏も

法然は玉葉に記するように授戒を拒まなかつたが、それは選擇集に示される本心をあらわにすると、法然および法然を取り巻く念佛者が南都北嶺から迫害を蒙らなくてはならないからで、法然自身からすれば僞れる裝いをもつていたであろう。

と言い、その爲に、

終生、自己をあらわに表現しなかつた。[92]

とされている。

併しこのようにたとい法然に專修念佛の主張と合致しない行爲があつたとしても、それによつて直ちに四十三歳開宗が疑われるであろうか。また果して法然の態度が僞裝と言われるであろうか。これは更に檢討を要する問題であると思う。

法然が「津戸三郎へつかはす御返事」に

京邊なんとのつねにきゝならひ、かたはらをも見ならひ候ひぬへきところにて候たにも、おもひきりて專修念佛をする人は、ありかたき事にてこそ候。[93]

と言つているように、その當時においては專修念佛の教は、法然を以てしてもその自證のまゝこれを傳えることの出來る狀態ではなかつたのである。而も法然が「淨土宗略抄」に、

たゞ詮するところは、まめやかにほとけの御心にかなはん事をおもひて、うちにま事をおこして、外相をは機嫌にしたかふへき也。

（中略）たゝうちの心のま事にて、ほかをはとてもかくてもあるへき也。[94]

と云つているように、外的事情によつては内心の信念をそのまゝ外相に表すことがなくとも、その信念をそこなうことはないと考えられていたのである。このことから見れば、「玉葉」にあるような行爲があつても首肯されるのである。即ち法然が自ら、その專修念佛の信念乃至は主張と矛盾するような行動をとつたのは、當時はまだこれをそのまゝ教化に移すことの出來ない實情にあつたことゝ、そのまゝ教化に移すことが出來なくとも、自己の信念をそこなうまでに至らなかつたことゝによるものであろうと思われる。

これは畢竟自證門と化他門との二つに分けて考えなければ、到底解決出來ない所である。まして法然は「玉葉」巻六十六によれば、「選擇集」撰述の翌々年正治二年九月三十日に兼實の妻の病惱に際して授戒しているのである。即ち

女房、今日殊大事發、仍請二法然房一令二授戒一、有二其驗一、尤可レ貴々々。[95]

と記している。さればたとい開宗の年時を重松氏の説のように「選擇集」撰述の建久九年にまで下げても、尚かつ問題は解決されないのである。尤も重松氏は「選擇集」撰述による立宗について、

選擇集を述作して、立宗意圖を固めたが、最初これを秘したことによつてわかるように、公開には極めて愼重な態度をとり、一般に流布して立宗を公開するに至るのは、述作後二、三年を經過してからであつたろう。[96]

と云われ、「選擇集」の撰述と立敎開宗との間に、二三年の隔りを見られるのであるから、正治二年の病氣祈禱の授戒はその間のことゝなるのであるが、併し「選擇集」による立宗公開などということは法然のとらなかつたところであり、かりにそうであるとしても重松氏のように、授戒が專修念佛と矛盾するという見解をとる限り、一旦兼實の爲に「選擇集」を述作して以後、その妻に授戒を行つたことは、やはり解決出來ない難點として殘るのである。若しどうしても專修念佛の主張が、そのまゝ敎化に表れた時を以て立宗の時とするならば、それは「愚管抄」の言うように、建永の頃まで下げなければならないこととなるのであつて、その意味において「愚管抄」の說も理由があるのである。併しこれは辻善之助博士が、承安五年を以て、淨土開宗とし、

一宗自立はしたものゝ、それはなほ公には認められては居らず、世間一般に弘く一宗として知られるには尚多くの年所を要したのである。[97]

と言われるように、たゞ世間に知られていなかつた開宗が、知られるようになつただけのことに過ぎない。そして專修念佛を宗とした法然が授戒を行つたことは、やはり法然の敎化上の態度に歸すべきものと考える他ないのであつて、內にははつきりとした專修念佛の信念に住しつゝ、外には相手によつて授戒をも行つたものと見なければならない。されば勿論專修念佛の趣意を以て臨んでよい場合には、時期の早晩に拘らず自證のまゝその信仰を傳えているのである。例えば顯眞に對する大原問答の如き、奈良における三部經講說の如き、兼實に對する「選擇集」撰述の如き皆そうである。さればたとい敎化に際して、專修念佛の主張と相容れないようなことがあつても、四十三歲開宗を疑うこともなければ、また法然の態度を僞裝であると言うこともないのである。

元來法然には一切の行から念佛一行を選擇する立場と同時に、一切の行を念佛の中に統攝する立場とが認められるのであつて、「一期物語」に

依二淨土宗意一者一切敎行悉成二念佛方便一。[98]

と述べ、「十二問答」に

我ココロ彌陀佛ノ本願ニ乘シ、決定往生ノ信ヲトルウエニハ、他ノ善根ニ結緣シ助成セム事、マタク雜行トナルヘカラス、ワカ往生ノ助業トナルヘキ也。[99]

と言い、「十二箇條の問答」に、

たとへは人のみちをゆくに、主人一人につきて、おほくの眷屬のゆくかことし、往生の業の中に念佛は主人也、餘の善は眷屬也。しかりといひて餘善をきらふまてはあるへからず。[100]

と言つている通りである。卽ち念佛一行選擇の究極において、一切の行は念佛に統攝されるのである。このような觀點に立てば、法然の所行は別に專修念佛に背馳するものではないとしなければならない。

## 六、他宗に對する態度と開宗の年時

次に他宗に對する態度に就いては、元久元年冬比叡の大衆が專修念佛の停止を座主眞性に訴えた時に、最もよく顯われている。即ち法然はその年の十一月七日に「七箇條起請文」を草して、門弟に對しその制誡を遵奉すべきことを嚴達すると共に、之に連署せしめ、別に「送山門起請狀」を書いて、之を座主眞性に送り、鄭重な態度を以て意のある所を表明している。就中「送山門起請狀」の初めに「叡山黒谷沙門源空敬白」と署し、その文中に、

欣二淨土一之類、豈捨二妙法一哉。就中源空、當二念佛餘暇一、披二天台教釋一。凝二信心於玉泉之流一、致二渇仰於銀池之風一。舊執猶存、本心何忘。[101]

と述べている。この言葉は實に專修念佛者としての法然としては、解し難いものであり、いかにも自己の所說を主張しない妥協的な態度と見られるようである。

それで田村氏は

奇怪に思われるのは、天台宗に對する法然の妥協的態度である。「欣二淨土一之類豈捨二妙法一哉」といい、また、「源空當二念佛餘暇一披二天台教釋一」とする至つては、法然自身、天台の徒であることを告白したと同然である。[102]

と述べ、福井博士も

この文によると、法然は、「妙法」を棄捨してはいないのである。「玉泉」とか「銀池」の、天台智者の行迹に係けている表現であることは明らかで、しかも更に、「本心何ぞ忘れん」というに至つては、いよいよ法然は、山門からは離れてはいないといえよう。[103]

と言い、

人をして彼の「專修」の純一さを強く疑わしめるものがある。[104]

と記されている。そして田村氏は更にこの言葉が「選擇集」における「夫速欲レ離二生死一、二種勝法中、且閣二聖道門一、選二入淨土門一」[105]という言葉を想起すれば、同一人のものであるとは受けとれないとし、またこの「起請文」に念佛が「老後遁世之罪、愚昧出家之類」すなわち「齡衰不レ能二練行一、性鈍不レ堪二研精一」というような者の爲に、佛智によつて設けられた方便であると述べてある言葉を擧げて、これが「選擇集」の「男女貴賤不レ簡二行住坐臥一、不レ論二時處諸緣一」「爲レ令二一切衆生平等往生、捨レ難取レ易爲二本願一歟」[106]という言葉と全く矛盾しているとして、この起請文が

法然の名を借りた僞作であると考えられる。[107]

と論斷されている。また福井博士はこれについて前述のように、他の事例と併せ考えられて、

法然の行狀には、元來、いわば「內專修外天台」とも稱すべき二重の面があつたのでは無かろうか。[108]

とし、

法然は、いわゆる內證の世界においては、彼一流の專修義に立つており、外相は、なお以前として、始終、天台宗義などからは離れてはいなかつたのであろう。と考えられるのである。しかもそれは、擬態ではなくて、法然の眞實の信念からして發していた態度であつたろうと、考えられるのである。[109]

という見解を示し、之を理由の一として浄土開宗は、

恐らくは元久元年以後に求むべきものでは無かろうか。(110)

と結ばれている。かくて田村氏はこの「起請狀」が妥協的であり、「選擇集」と矛盾するということを指摘して、その理由から僞作説を出し、福井博士はその妥協的な態度については「内専修外天台」ということで解決を與えられたのであるが、開宗年時を極めて晩年に見られることゝなつたのである。

併しこの問題は「起請狀」の全文を通じて。今一度考究を要する所である。「起請狀」には先ず近日の風聞に「源空偏勸二念佛教一、誘二餘教法一。諸宗依レ此陵夷、諸行依レ之滅亡。」と云われるが、阿彌陀佛の本願には「唯除二五逆誹謗正法一」と示されてあるのであつて、「勸二念佛一之徒、爭謗二正法一」と述べて、念佛の教を勸めることは、決して正法を誹謗するのではないことを強調し、次に先に掲げた「就中源空、當二念佛餘暇一披二天台教釋一」云云の文を出し、自らも天台の舊執を猶存していることを示してその證とし、次に自分の勸める所は「但老後遁世之輩、愚昧出家之類」の爲に、「以二極樂一可レ爲二所期一、以二念佛一可レ爲二所行一」と教えるのであるが、それは「齡衰不レ能二練行一、性鈍不レ堪二研精一之間、暫置二難解難入之門一、試示二易往易修之道一」ものであつて、「敢非レ存二教之是非一、只偏思二機之堪不一」からであると、その趣意を明かにし、若しこのことが、「可レ爲二法滅之緣一者、向後宜レ從二停止一」と述べ、更に

此外以二僻説一弘通、以二虚無一披露、尤可レ有二糺斷一、尤可レ有二炳誡一所レ望也、所レ歡也。(111)

と云つて、その所信の程を披瀝し、最後に、

一事一言以二虚空一說二會釋一者、每日七万遍念佛、空失二其利一墮二在三途一、現當二世依身、常沈二重苦一永受二楚毒一。(112)

と記して、その言の虚僞でないことを誓つて文を結んでいる。即ちこの「起請狀」は、浄土念佛の教が決して正法を誹謗するものではなくて、たゞ老齡の者鈍根の者に對して、難解難入の門をさし置いて、易往易修の念佛往生の道を示すものであり、教の是非を存するのではなくて、機の堪不を思うだけである。若しそれが法滅の緣となるものであるならば、停止に從おうけれども、斷じてそのようなことはないと明言されたものである。言辭は誠に鄭重であるが、内意は頗る峻嚴であり、自説の根幹が開陳されると共に、確信の程が披瀝されているのである。

「黒谷沙門」と云い、「豈捨二妙法一哉」と言い、「披二天台教釋一」等と云えば、聖道門を捨てゝ浄土門に歸した法然として自己矛盾のようではあるが、久しく黒谷にあつて天台の教釋に親しんだ法然としては、黒谷に對し天台宗に對し、頗る親近感をもつていられたことであろうし、山門に送る起請狀として、その親近感がこのような表現をとることとなつたのではなかろうか。「私日記」に

或時聖人相二語弟子一云、我昔有二天竺二交一聲聞僧一、常行二頭陀一、本者是在二極樂世界一、今來二干日本國一學二天台宗一、又勸二念佛一身心無二苦痛一(113)

と記し、「四十八巻傳」第三十に東大寺にて三部經を講ぜられた時のことを記して、

そのつゐでに、天台圓頓の十戒を解説し給に、吾山は大乘戒、この寺は小乘戒とのべ給ければ（下略）[114]

と言つている所にも、この意を窺うことが出來る。「黒谷沙門」と言われたのも、もと黒谷に住していたという気持からであつて、山門に送る起請狀であるから、特にその署名となつたものではなかろうかと思う。それにたとい聖淨二門の教判によつて捨聖歸淨を明かにしたとは言え、それは教判として佛道修行の上に立つてなされた所であり、學問研究の上にまで及ぼされたものではないのである。周知のように法然は常に聖教に親しんで、自ら

われ聖教を見ざる日なし、木曾の冠者、花洛に亂入のとき、たゞ一日聖教を見ざりき。[115]

と言われている程であり、「遣北陸道書狀」にも、

抑貧道從二山修山學之昔一五十年間、廣披二閲諸宗章疏一、叡岳所レ無者、尋二之他門一必遂二一見一。鑽仰年積、聖教殆盡。[116]

と述べられているのであつて、「起請狀」に「披二天台教釋一」と言うのも勿論事實であろうと思う。從つて同じ「起請狀」に一面には學問研究の立場から、「披二天台教釋一」と言いながら、他面には聖淨決判の修道實踐の立場から、「暫置二難解難入之門一、試示二易往易修之道一」と述べられてあるのである。「暫」とか「試」とかとあつて、「選擇集」に比すればやゝ消極的で緩和されているようではあるが、捨聖歸淨の意であることには間違いないのである。そしてこの教判は法然自ら「非レ存二教之是非一、只偏思二機之堪不一」と言うように、決して教法としての是非とか淺深とかによるのではなく、たゞ修道實踐の上において堪え得られるか否かによるのである。聖道を捨てゝ淨土を取るのは、「選擇集」に示されるように實に「理深解微」の故であつて、聖道門の理の深いことを認めて、之に対する機の理解力の微劣なことにその理由を見ているのである。[117]「十二問答」に

抑淨土一宗ノ諸宗ニコエ、念佛一行ノ諸行ニ勝タルト云事ハ、萬機ヲ攝スル方ヲ云也。理觀菩提心證誦大乘眞言止觀等ハイツレモ佛法ノオロカニマシマスニハアラス、皆生死濟度ノ法ナレトモ、末代ニナリヌレハ力不レ及、行人ノ不法ナルニヨリテ機ハ及ハヌ也。[118]

とあるように、萬機普益ということにおいて淨土門をとるのであつて、聖道門の教について是非を論じ、淨土門が教理的にそれよりも勝れていることを示すのではないのである。「一期物語」に「全非二勝他一」[119]と云い、淨土宗を立てるのは全く他門に勝れていることを示す爲ではないとするのは、即ちその意である。この意味から法然はこの「起請狀」において、明かに捨聖歸淨の意をのべ、念佛易修の旨を示しているのであつて、それが決して聖道の教法を誹謗するのでもなく、法滅の縁たるべきものでもないと主張したのである。又その老後とか「愚昧」とか云えば、老若賢愚を簡ばず、一切衆生を救濟するという「選擇集」の説と一致しないようでもあるが、しかしそれはたゞ當時法然の教をうけた代表的なものについて述べたのであつて、それだからと言つて「選擇集」と矛盾することはないのである。そのようなものまでが救濟される教であるからこそ、すべての衆生が救濟されるのである。まして法然が正しく對機とした所が「愚昧」の徒であつたことを思えば、決して矛盾するとは言えないのである。

従つて法然はこの「起請狀」において、決して自己の所説まで枉げて妥協しているのではないことを知らなければならない。たゞその態度が頗る鄭重であり慇懃であつた爲に、その内面に含まれる眞意が覆われる點のあることは首肯される所であろう。思うにこれは法然が他宗との間に事を興すのを好まれなかつたことによるのであつて、「鎌倉の二位の禪尼へ進ずる御返事」に

念佛ノ行ヲ信セヌ人ニアヒテ論ジ、アラヌ行ノ異計ノ人人ニムカヒテ執論候ヘカラス。アナカチニ異解異學ノ人ヲミテハ、アナツリソシルコト候マシ。イヨイヨ重罪ノ人ニナシ候ハムコト、不便ニ候。(120)

と言い、「登山狀」に

念佛を修せんものは、餘行をそしるへからす、そしらはすなはち彌陀の悲願にそむくへきゆへなり。餘行を修せん物も念佛をそしるへからす。又諸佛の本誓にたかふかゆへなり。しかるをいま眞言止觀の窓のまへには念佛の行をそしる、一向専念の床のうゑには諸餘の行をそしる。ともに我々偏執の心をもて義理をたて、たかひにおの〳〵是非のおもひに住して會釋をなす、あにこれ正義にかなはんや。みなともに佛意にそむけり。(121)

と述べ、また「末代念佛授手印」の裏書に聖光が法然の遺誡を示して、故上人遺誡云我門徒不レ可レ好二其義一不レ可レ好二其論一例如二彼慈覺智證疎一二其論義一亦可レ怖二抜舌地獄之苦一依レ之稱名行者成下不レ知二一字一之身上成下不レ辨二黒白一之身上以二稱名許一朝夕可レ歌レ之於二吾身一者卑下愚者一與二他門人一不レ可レ論レ之。(122)

と記していることによつて知ることが出來る。

かくていかにも自説を主張しない妥協的協調的であるように見えた法然の態度は、福井博士のいわれるように、「元來、いわば内専修外天台とも稱すべき二重の面があつた」ようであるが、しかしその「内證の世界においては、彼一流の専修義に立つており、」外相は「始終、天台宗義などからは離れてはいなかつた」ものゝようであるとしても、「しかもそれは、擬態ではなくて、法然の眞實の信念からして發していた態度であつた」ことが判つたのである。このような法然であつたればこそ「山門東塔の住侶であり、天台の人も知る唱導の達者」で「本來は、雜行雜修の人」である聖覺を推して「わが心をしれり」と言い得たのである。(123) 法然の本心を知つた者は、聖覺の外にもなおあつたのに、特に聖覺をあげてきた所以のものは、そのような聖覺ですら専修の本心を理解し信受しているのであるということを示しているものであろうと思うのである。以上論述した所に基ずいて私は福井博士が淨土開宗を元久以後とされるのに對して、却つて承安五年でよいと思うのである。

## 七、結　語

以上法然の淨土開宗の年時に關する古今の諸説を擧げて、これを批判し、特に從來一般に用いられてきた承安五年開宗説をめぐる種々の問題を解明し、結局この説を採るべき事を改めて確認したのである。思うに淨土開宗は、教義の成立とか、教化の活動とか、教團の組織とかというようなことよりも、それに先立つて法然の内心の出來事に出ずるものであることを銘記しなければならない。淨土開宗はその本來

の意味において、畢竟法然の信仰の獲得、精神の開眼に基ずくのであつて、これをさし措いて他のどのような行実をとりあげても、開宗の事実は出てこないのである。法然の中心の信仰、根本の精神が何であるか、それが如何にして何時開かれたかを究明しなければ、淨土開宗の事實は決して理解出來るものではない。教義はその思想的組織において、教化はその實踐的發露において、始めて見られるものであつて、その根源を外にして、どれ程淨土開宗を論じてみても、到底核心にふれることは出來ないのである。

本論文は卽ちこのような立場に立つて、承安五年四十三歳の時における專修念佛歸入を重視し、これを以て淨土開宗と見るものである。法然が後年「選擇集」に記するところの三重の選擇は、實にこの時に自ら身を以て感受した信仰の過程、精神の轉換を示すものと見らるべきである。[124] 卽ちその結果法然は深く彌陀選擇の願海に歸投し、一向專修の稱名念佛に得脫の道を見出し、爾後自行化他を通じてその開顯に努力したのである。勿論前述したように「選擇集」に示されるような體系的な選擇本願念佛說が、この時に組織されていたとは思われないが、少くともその思想的根源はその時の確信の中に成立していたと認めなければならない。從つてその後においてたとい思想の發展推移[125]があり、或いは行動の純粹性が疑われるようなことがあつても、それらはすべて新宗淨土の開創者として、專修念佛の唱道者として、その確信の開顯に努力された過程に於いて生じた所であつて、その根柢においては終始淨土を宗とし專修を說くことを以て、一貫されていたと見なければならない。

併し何と言つても、天台宗等舊佛教の勢力の強い京都において、諸行雜修の盛んな當時において、淨土を宗とし專修を說いたのであるから、そこには困難も伴い、問題も起つたことである。そのような困難や問題の中に淨土宗が開かれたからこそ、開宗の意義も深いのであつて、その困難や問題がすべて解決されなければ開かれないような淨土宗ではなかつたのである。從つてその困難や問題を考慮に入れなければ、決して法然の新宗開立を理解することは出來ないのであつて、これに對處された法然の言葉や態度をとりあげて、開宗の時期を晩年にしようとすることには、到底讃意を表しかねるのである。

註

(1) 元久二年十月法然七十三歳の時に記された「興福寺奏狀」の第一に「立二新宗一失」を出し、淨土宗の開立を非難して、「夫佛法東漸後、我朝有二八宗一。或異域神人來而傳受、或本朝高僧往而請益。于レ時上代明王勅而施行、靈地名所隨レ緣流布。其興二新宗一開二一途一之者、中古以降絶而不レ聞。(中略) 今及二末代一始令レ建二一宗一者、源空其傳燈之大祖歟。(中略) 若自レ古相承不レ始二于今一者、逸二誰聖哲一而授口決、以二幾内證一教誡示導哉。縱雖二有功有德一、須下奏二公家一以待中勅許上。私號二一宗一甚以不當。」と云い(佛全本、一〇三頁)、法然滅後十二年貞應三年五月に書かれた延曆寺からの奏狀の第一に「不レ可下以二彌陀念佛一建上宗事」を掲げ、同じく淨土宗の開立を指彈して、「謹檢二舊典一、建レ教建レ宗有レ法有レ式。或外國眞僧歸化而來翼、或吾朝高僧奉レ勅而往諮。豫知一朝之根機已張二八宗之教網一、論二其祖宗一無レ非二賢聖一、尋二其濫觴一皆待二勅定一。相承有二次第一、依憑無二忤誤一。爰頃年有二源空法師一、卜二居於黒谷一之初、未レ有二博學之實一、移二棲於東山一之後、頻吐二誣惑之言一。猥以二愚鈍之性一、欲レ追二賢哲之蹤一、私建二一宗一、還謗二三寶一。思生二袖拳一、敢無二師說之稟一。言任二于胸臆一、不レ依二經論之誡說一。(中略) 或稱二念佛宗一、或號二淨土宗一。夫淨土者万善之所レ期、念佛者諸宗之通規、何以二此兩事一別立爲二一宗一哉。」と

述べ（大屋徳城氏「日本佛教史の研究」第三、二三八頁）、共に浄土宗が傳燈なく勅許なくして開立されたことを以てその理由としている。また元亨二年法然滅後百十年師錬の撰した「元亨釋書」第二十七には、浄土宗を以て寓宗と貶して、「又有二浄土一焉、有二成實一焉、有二俱舎一焉。斯三爲二寓宗一。譬二國之附庸一焉。（中略）浄土一宗、或大或小、依二修者一而然。無二祖宗之定系一故也。（中略）本朝空也師倡レ之。猶二尊之於一レ唐。源信源空繼而助レ之。雖二盛行二四部一、而無二統系一故今爲二寓宗一。」と述べ（新訂增補國史大系第三十一、四一一頁）、祖承のない故を以て獨立の一宗たることを認めていないのである。松本彦次郎氏は「舊宗教側は事實上法然の新宗派の獨立を認めざるを得ざるに至つても尚之を八宗のうへに加へることを躊躇した。」と述べ、日蓮の消息文、東福寺文書を擧げて例證されている。（「聖覺を中心としたる親鸞と法然」日本文化史論二八三頁。）

(2) 「興福寺奏狀」に「永糺二改沙門源空所レ勸專修念佛宗義一」と稱し、特にその第三に「輕二釋尊一失」第四に「妨二万善一失」第六に「暗二浄土一失」第七に「誤二念佛一失」を擧げて、そのたゞ彌陀一佛に歸し、專ら稱名念佛の一行を修するのを排撃し（佛全本、一〇三頁）、建暦二年十一月法然入滅のその年に高辨の著した「於一向專修宗選擇集中摧邪輪」に「選擇集」を以て邪輪とし、「撥二去菩提心一過失」と「以二聖道門一譬二群賊一過失」との二大難を出して、これに論難を加えたのは（浄土宗全書第八、六七五頁）、その最も顯著な例である。

(3) 昭和二十五年六月發行。

(4) 「日本浄土教の中核」九頁。

(5) 同上、一〇頁。

(6) 同上、二三頁。

(7) 同上、九六頁。

(8) 名古屋大學文學部研究論集Ⅱ、昭和二十七年三月發行。

(9) 「浄土宗確立過程における法然と親鸞との關係」名古屋大學文學部研究論集Ⅱ、一四六頁。

(10) 同上、一四一頁。

(11) 同上、一三六頁。

(12) 同上、一四八頁。

(13) 同上、一四七頁。

(14) 同上、一四八頁。

(15) 同上、一五二頁。

(16) 同上、一五九頁。

(17) 昭和三十一年五月發行。

(18) 「法然上人傳の研究」九九頁。

(19) 同上、一〇三頁。

(20) 同上、一〇四頁。

(21) 同上、一〇二頁。

(22) 同上、一〇二頁。

(23) 昭和三十一年九月發行。

(24) 「日本浄土教成立史の研究」三〇七頁。

(25) 同上、三二三頁。

(26) 同上、三二四頁。

(27) 印度學佛教學研究第五卷第二號、昭和三十二年三月發行。

(28) 「法然傳についての二三の問題」印度學佛教學研究第五卷第二號、二三九頁。

(29) 同上、二三九頁—二四一頁。

(30) 同上、二四二頁。

(31) 同上、二四三頁。

(32) 田村圓澄氏は承安五年の專修念佛歸入を以て、天台教團からの離脫を意味するものではあるとしても、それを以て浄土宗の開創すなわち天台宗よりの獨立と同一視するのは不當であるとされるが、併しこれによつて浄土開宗の時期をそれ以後に求められてはいない。即ち氏は「法然が求めたのは、自身の得脫であつて、天台宗よりの獨立ではなかつた。また浄土宗を開くことが、生死の出離と何の關係があるであろう。」と述べ、

浄土開宗よりも専修念佛歸入を重視されている。（「法然上人傳の研究」九九頁、一〇三頁。）これは氏が立教開宗とは教團組織を意味するものと解し（佛教文化研究第三號所載「法然上人傳研究會紀要」の同氏執筆になる「開宗の文據」の項による。）「法然は、天台宗やその他の宗派の外に、浄土宗という教團を組織しようと考えていたとは思われない。」（「法然上人傳の研究」一〇三頁。）とされるからである。

(33) 法然上人傳全集、九八五頁。

(34) 眞宗聖教全書三、六八一頁。瓜連常福寺藏元亨三年寫本には承安五年とあるも、行年は四十二としている。

(35) 續浄土宗全書第四、三九八頁。

(36) 新訂增補國史大系第三十一、九二頁。

(37) 法然上人傳全集七七一頁。

(38) 同上、四七三頁。

(39) 同上、三四六頁。

(40) 同上、二四頁。

(41) 同上、七九六頁。

(42) 浄土宗全書第十五、五九〇頁。

(43) 新訂增補國史大系第十九、一八六頁。建永は二年十二月に承元と改元されたが、今の文の續きに、建永元年十二月の住蓮、安楽の六時禮讃修行のことを記しているから、「建永ノ年」とあるのを「建永元年」としたのである。

(44) 「私聚百因緣集」第八の三十三歳説は他にその例を見ないし、根據も明かでないが、これに關して石井教道博士は「依憑解らぬ」「正否を確める材料を持たぬが、少くとも自證のほどは四十三歳以前であつたことは明かと思ふ。」（「法然上人の日本的宗教八三頁）と述べられている。又四十二歳説と四十三歳説とであるが、これは恐らく元久元年の「七箇條起請文」に記される「因レ茲于レ今三十年」（註(47)）によつて逆算した結果生じた相違であろうと思う。石井教道博士は「開宗宣言は四十二にして山を下り、四十三にして正しく呼びかけられたものと見るべきであろう」（「法然上人の日本的宗教」八五頁）と言われるが、併し「九卷傳」には明かに「上人四十三、黑谷をいでゝ吉水に住し給ふ。」と記しているから、四十二歳下山と決定することは出來ないと思う。尙專修念佛歸入の動機、文據等に就いて論述すべきこともあるが、今はこれを略する。たゞ古來一般にその文據として示される善導の觀經疏の「一心專念」の文について述べておけば、この文は古い成立とされる、「私日記」「一期物語」「四卷傳」等には記されていないで、「九卷傳」第一下（法然上人傳全集三四五頁）、「四十八卷傳」第六（同上二四頁）「十六門記」（同上七九六頁）に出されているのである。併しこの文は古く聖光の末代念佛授手印（浄土宗全書第十、二頁）、「徹選擇集」上（浄土宗全書第七、九五頁）、良忠の「選擇傳弘決疑鈔」第五（同上、三四六頁）に明かに專修念佛歸入の文據として記する所であるから、「九卷傳」等は即ちこれを受けたものと考えられる。又この文は叡山の良源、源信等が引いて居ないのに對し、南都の永觀、珍海等が引いているのであつて、この點から見ても法然がこの文によつて專修念佛に歸入したことは重視されなければならない。而も法然が「無量壽經釋」においてこの永觀、珍海の二師を以て雜行を捨てて專ら正行を修する者であるとし、永觀については「禪林者、即當寺權律師永觀也。即依二善導道綽意一、作二往生十因一、永廢二諸行一、於二念佛一門一開二十因一。豈非二但念佛行一哉。」と言い、珍海については「越洲者、亦同當寺三論碩德越洲珍海也。是亦同作二決定往生集一卷一、立二十門一、明二往生法一。其中亦依二善導前文一、傍雖レ述二諸行一、正用二念佛往生一。」（昭和新修法然上人全集八七頁）と述べていることは、法然の一心專念の文の發見と、それによる專修念佛歸入とが、これら二師と關係あることを示唆するものではなかろうか。そしてこの文は永觀以前に既に源隆國が宇治の南泉房に於いて、延曆寺阿闍梨數十人と共に撰集した「安養集」に記される所であるから（拙稿「永觀の浄土教」佛教大學學報第三十號八四頁）「決疑鈔」第五、「九卷傳」第一下等に法然が黑谷の報恩藏においてこの文を見たというのに對し、行觀の「選擇本願念佛集秘鈔」第一に「從二宇治法藏一尋二出觀經四帖疏一入二

一向專修一也。」（浄土宗全書第八、三四〇頁）と記しているのは注目される所である。

(45) 浄土宗全書第七、三四六頁。
(46) 田村圓澄氏「法然上人傳の研究」二六九頁。
(47) 昭和新修法然上人全集七八九頁。
(48) 同上、四三五頁。
(49) 浄土宗全書第九、四五五頁。
(50) 法然上人傳全集七七一頁。
(51) 國書刊行會本第三、五九七頁。
(52) 佛教文化研究第二號書評の同氏執筆になる重松明久氏「浄土宗確立過程における法然と兼實との關係」の項。（一二九頁）
(53) 法然上人傳全集所收法然上人傳記（七七三頁）
(54) 昭和新修法然上人全集八〇二頁。
(55) 同上、三四九頁。
(56) 同上、一四六頁。
(57) 「法然上人傳の研究」九九頁。
(58) 「私日記」（法然上人傳全集七七〇頁）「一期物語」（同上七七四頁）「拾遺古德傳」巻三（眞宗聖教全書三、六七八頁）「九巻傳」第一下（法然上人傳全集三四五頁）「十六門記」（同上七九七頁）に何れも皆自身の得脫について確信を得た後、これを弘通することに心勞し、夢に善導と對面して、弘法の心が決定したと記している。但し「四十八巻傳」は善導との夢中の對面は說くが、これと弘法との關聯は說いていない。（法然上人傳全集三二頁）
(59) 「日本浄土教の中核」二一頁。
(60) 昭和新修法然上人全集三一一頁。
(61) 同上、四四〇頁。
(62) 同上、六四三頁。
(63) 同上、七八九頁。
(64) 新訂增補國史大系第十九、一八六頁。
(65) 「四十八巻傳」第六、法然上人傳全集二五頁。
(66) 昭和新修法然上人全集七八三頁。尙法然に教團組織のなかつたことは、松本彦次郎氏（「聖覺を中心としたる親鸞と法然」日本文化史論二八一頁）重松明久氏（「浄土宗確立過程における法然と兼實との關係」名古屋大學文學部研究論集Ⅱ一四三頁）井上光貞氏（「日本浄土教成立史の研究」三二〇頁）等の既に指摘された所である。
(67) 宗と教とに就いては川田熊太郎博士著「佛教と哲學」第二章第二節「宗の教とレリジオン參照。
(68) 「日本浄土教成立史の研究」三〇七頁。
(69) 昭和新修法然上人全集一三頁、一六頁、二六頁。
(70) 法然上人傳全集七七一頁。
(71) 「日本浄土教成立史の研究」三〇七頁。
(72) 法然上人傳全集四七四頁。
(73) 「法然上人傳の研究」二四二頁。
(74) 田村氏は「法然上人傳の研究」（二四五頁）において「三昧發得記の内容は、教義上からいつて、非法然的といわれなくてはならない。無觀稱名が法然の立場だからである。」として、「三昧發得記」偽作說を立てられるのであるが、併し念佛修行による不求自得の利益としての見佛は認められなければならないのであつて、三昧を發得したからと言つて、强ち非法然的であり、無觀稱名の立場に反すると言うことは出來ない。
(75) 「浄土宗確立過程に於ける法然と兼實との關係」（名古屋大學文學部研究論集Ⅱ一五三頁。）
(76) 同上、一五五頁。
(77) 同上、一五四頁。
(78) (79) 同上一五九頁。
(80) 註(1)
(81) 歷史地理三六巻二號（重松明久氏「浄土宗確立過程における法然と兼實との關係」所引による。名古屋大學文學部研究論集Ⅱ一三七頁）「日本佛教史の研究」三、二六六頁。二七六頁。
(82)

(83)「浄土教之研究」六三三頁。
(84)「四十八巻傳」第十九（望月信亨博士法然上人全集八七四頁）
(85)「浄土教之研究」六三二頁。
(86)専修學報第二號一二〇頁。
(87)同上、一二三頁。
(88)「浄土宗確立過程における法然と兼實との關係」名古屋大学文学部研究論集Ⅱ一四一頁。
(89)新訂增補國史大系第十九、一八七頁。
(90)「日本浄土教の中核」九六頁。
(91)「法然の浄土教と佛教眞理」佛教の根本眞理一〇八七頁。
(92)「法然上人傳の研究」一〇二頁。
(93)昭和新修法然上人全集五七一頁。
(94)同上、五九四頁。
(95)國書刊行會本第三、九四四頁。
(96)「浄土宗確立過程における法然と兼實との關係」名古屋大學文學部研究論集Ⅱ一五四頁。
(97)「日本佛教史」中世篇之一、二九三頁。
(98)昭和新修法然上人全集四四七頁。
(99)同上、六三三頁。
(100)同上、六七九頁。
(101)同上、七九四頁。
(102)「法然上人傳の研究」二三九頁。
(103)(104)「法然傳についての二三の問題」印度學佛教學研究第五巻第二号二三九頁。
(105)昭和新修法然上人全集三四七頁。
(106)同上、三二〇頁。
(107)「法然上人傳の研究」二四〇頁。
(108)(109)「法然傳についての二三の問題」印度學佛教學研究第五巻第二號二四二頁
(110)同上、二四三頁。
(111)(112)昭和新修法然上人全集七九四頁。
(113)法然上人傳全集七七二頁。
(114)同上、一九八頁。
(115)「四十八巻傳」第五（法然上人傳全集二三頁）
(116)昭和新修法然上人全集八〇二頁。
(117)拙稿「浄土宗教判説の一考察」（佛教論叢第二輯）參照。
(118)昭和新修法然上人全集六三二頁。
(119)同上、四四〇頁。
(120)同上、五三一頁。
(121)同上、四二五頁。
(122)浄土宗全書第一〇、一〇頁。
(123)福井博士「法然傳についての二三の問題」印度學佛教學研究第五巻第二號二四一頁。
(124)望月信亨博士は「選擇集」の三重選擇は換言すれば三重の淘汰で、法然の信仰の歷程を語るものとし、「始め黒谷隱遁より四十三歳に至るまでは、捨聖歸浄の意志はあつても未だ決行せられず、本願の元旨に尚ほ明かならぬ所があつて、研鑽を續けつゝ雜行雜修を事とした時代である。それから承安五年の立教開宗は、捨雜歸正も亦斷行されたのであるから、前二重の淘汰が同時に行はれたものと見るべく、更に後年に及んで阿彌陀經の讀誦も止め、色相觀も廢せられて、但信稱名の行人となられたのは、即ち第三重の淘汰と見られる。」と言われている。（新修略述浄土教理史一〇八頁。）これによると第三重の淘汰が行われ、専修念佛の行者となられたのは四十三才の開宗以後となるのであるが、併し第三重の淘汰もその時に心内には成就されていたと見るべきであると思う。
(125)石井教道博士は法然の思想を浅劣念佛期（萬行随一念佛期）本願念佛期、選擇念佛期の三期に分つて、その發展を見られている。（昭和新修法然上人全集序五頁。「元祖教學の思想史的研究」浄土學第二十五輯三頁）

# 法然上人の圓頓戒の正統者について

三田全信

## 一、序言

元祖の圓頓戒は、叡空からの相傳は勿論、叡空滅後に於ける斯道の地位は自他共に高く認めるところである。

元祖は、然しながら天台の圓頓戒を相傳されのではあるが、淨土宗開宗と云ふ展開と共に此の圓戒を如何に取扱はれたか、殊に鎭西聖光、記主良忠へ傳々相承が果して行はれたかに就いて從來から異說のあるところである。聖光、良忠等は宗統相續者であつて、圓戒の相傳者ではなかつたようである。

そこで圓戒の相傳者として信空、湛空、源智等が有力であるが、中にも信空は、初め叡空の弟子、後元祖の弟子となつた關係があり、彼をめぐり圓戒史料が、近年發見されつつある。筆者も亦その一參考史料を茲に提示する。

此等の史料によつて元祖の圓頓戒の實態を把握し得られると思ふ。

## 二、元祖の圓戒

元祖の圓戒の相傳については、今茲に論及しない。元祖が叡空滅後に於いて、斯道の權威者として、皇室、貴族の間に出入した事も、貴族の日記類を繙けば、直ちに見出される所である。更らに天子の戒師としての立場から元祖は五德を具備されてゐたので、叡山の大衆も異議を挿さまなかつたと大玄(一六八〇―一七五六)の「圓戒啓蒙」[1]に述べてある。

御年四十三歲承安五年叡山ヲ下テ洛東ニ出給フ、其頃高倉院御受戒アルベシトテ、叡山ニ勅ヲ下シ戒師ヲ選シム。天台戒疏ニ云。五德ヲ具シテ戒師トナルベシ。五德トハ。一ニハ持戒清淨。二ニハ十臘以上受戒以後十夏ヲ經ルナリ。三ニハ律藏ヲ解ス。四ニハ禪思ニ通ズ。五ニハ慧藏玄ヲ窮ムトナリ。此時叡山ノ大衆會合シテ僉儀區々ナルニ五德ヲ具セル人ハ。圓光大師一人ノミナリ。……

とあつて叡山大衆が五德具備の戒師なるが故に元祖の皇室に於ける授戒に異議を挿まなかつたと云ふ史實については、吟味しなければならないが、少くとも皇室に於ける圓頓戒の戒師となるためには五德を具備しなければならなかつたことは事實であろう。

元祖が淨土開宗後、この圓頓戒を如何に扱はれたか、これに就いて江戸時代の圓戒學者の意見がある。先づ大玄の「圓戒啓蒙」[2]に依れば

……戒ニ二種アリ。一ニハ雜行ノ戒、二ニハ雜行ニ非ルノ戒ナリ。

一ニ雜行ノ戒ト云ハ。念佛ヲ不修シテ唯戒ノミヲ行ズ。觀經ノ中三品ノ類、是ヲ雜行ノ戒ト名ク。念佛ノ助業ト成ラザルガ故ナリ。或ハ念佛ヲ修ストイヘドモ。念佛ニ不足ノ思ヲ成シテ戒行ヲ行ズ。此人ハ戒ヲ以テ正因トシ。念佛ヲ助因トス。是故ニ雜行ノ戒ト名ク。二ニ雜行ニ非ルノ戒ト云ハ。念佛ノ助業トナル時ハ雜行ニ非ズ。是レ體ハ雜行ナレドモ。期心各別ナルガ故ニ雜行ト不名。是故ニ元祖ハ選擇集ニ異類ノ助業ト名ケ。鎭西モ助業ト釋シ。（宗要一之記主モ廿六丁）爲ニ念佛ノ持戒ナルガ故非ニ雜行ニト判ジ。（聰書上問師モ傳戒論六丁ニ辨然兩師ヲ引テ。助業ト釋シ給ヘリ

とあつて、稱名の正定業に對して圓戒を異類の助業と判じ念戒の二元的な存在を否定して、列祖の判釋によつて、一元的に扱つたことは傳統の判釋である。元祖の立敎開宗に就いて歷史的考察をすると、建久九年（一一九八）「選擇集」の撰述された頃には圓戒は既に助業とされたであろうが、立敎開宗前後の頃には、圓戒は決して助業ではなかつた筈である。又逆に元祖の晩年に近づくほど元祖が諸人に示された言葉の中に戒行すら持ち得ないと云ふことを述べられてゐる。それで立敎開宗後は圓戒を如何に取扱はれたか、即ち永捨か暫捨かの意見がある。

大玄の「(3)圓戒啓蒙」に

有人ノ說ニ。元祖四十三歲高倉ノ院ノ時。閣テ圓頓ノ妙戒ヲ弘ムニ一向專修念佛ニト云ヘリ此ノ閣ノ字ニ就テ。永捨暫捨ノ二義アリ……

此有人ノ說ヲ記主ノ說ナリト云人アリ。爾ルニ有人ト記主ト大ニ異ナリ。記主ハ四十三歲ト不言又五十餘帖ノ中ニ。四十三歲捨戒ノ說一字モ無シ……

と記し永捨について文證と道理とを擧げて實證し否定し、暫捨の場合即ち念佛を弘める時は圓戒を暫く閣くと云つた意味で暫捨の義だとされてゐる。

又貞極（一六七七―七五六）の「(4)圓戒二堂記」に

……選擇集下付屬章曰。次散善中。有ニ大小行一。世皆以爲。持戒行者。是人眞要也。破戒之者。不レ可ニ往生一乃至散善十一人皆是貴（レトモ）而於ニ其中一此四行（發菩提心、解第一義當世ノ人殊所レ欲之行也。以ニ此等一行ニ殆ト抑ニ念佛一已上既ニ當世之人所レ欲之行ナリ。止事ヲエズシテ說給ハン。上人自ラ曰フ。予ガ如ク大乘戒沙汰シタル人ハ少キ也。此學德アリ。人定テコレヲ求メン。豈不レ說カエンヤ。上人戒ヲ勸メ給フベカラズ。何者。既曰以ニ此等行一殆抑ニ念佛一ヲ世ニ多ク以ニ持戒一抑ニ念佛一ヲ妨ルヲ見テ。上人悲給ハザラン乎。傷ミ給ハザランヤ。選擇此釋何ノ用ゾ。……今世執戒ノ人。念佛妨ル事現ニ多シ。若念佛ヲ抑ヘザルニ。殆抑念佛トノ給ハバ上人大妄語タリ。若シ妄語ニ非ズバ。他妨グル事疑ナシ……

源空聖道ヲ捨テ。淨土歸スル根源。惡止メ難キ故ナリトノ給ヘリ。上人何ゾスベテ戒ヲ持テト勸メ給ハン。善勝房ニ示曰。末法ハ持戒ハ無キ也。縱使對機說法タリトモ。自身持律ニシテ。如是ノ給ハバ人是レヲ信ズベキヤ。否。人曰。我等無戒ノ身也ト。菩薩戒ノ通受ハ不レ知。護他律儀於テハ上人持不持定メ難シ……

とあつて貞極は元祖が、出家としての圓頓戒は當然持たれたであろうが、その他の持戒持律は無かつたと論じ、そして江戶時代に於ける執

戒の人々を批難した。

又「略述大乘戒義」[5]巻下に著者妙瑞（一七八六）は

問。吉水一時告二門人一云。佛敎雖レ多。不レ過二戒定慧三學一。所謂小乘戒定慧。大乘戒定慧。顯敎戒定慧。密敎戒定慧也。然我於二戒行一。不レ持二一戒一。又云婬酒食肉。一往制禁。不レ息二妄念一。不レ可二以名一。戒行具足一。吉水既言レ不レ持二一戒一。而傳二圓戒於門人一者。其意難レ測。誰不レ疑レ之。答。我宗有レ依二通軌一。有レ依二別軌一……

吉水若依二佛門通軌一。則有二與而勸一隨分持戒一。若依二今宗別軌一。則有二奪而談一三學無分一。應レ知其言レ不レ能レ持二一戒一者。此依二宗別軌一。以示下深信二本願一之用心上。其傳二圓戒於門人一者。此依二佛門通軌一。以立下深信因果一之宗義上也……

とあつて、元祖が一戒をも持ち得ないと云ひ、又婬酒食肉を一往禁ずるが妄念をやまないと云ひながら門弟に圓戒を授けてゐるのは、趣旨が徹底してゐないではないかとの問難を設け、それに答へて佛法通軌によつて隨分戒を持つので、元祖が一戒をも持ち得ないと云つたの小乘戒の意味で、大乘戒に於いては一戒も持ち得ないと云ふならば造悪を恐れない結果となる。持戒は寧ろ往生の行果を助けるものであるから、元祖は圓戒を末法中に弘傳されたのであると論じてゐる。

以上江戸時代の本宗の戒學者は立敎開宗を中心として戒行の暫捨か永捨かを論じ、専修念佛の前に戒行をさしおくと云つた暫捨の義だとし、又佛門通軌の戒までも拋つのではないが、其他の一切の戒行は持ち得ないとされたのであると論じられた。

然し元祖の専修念佛が、門弟に受容された形は、「七ケ條起請文」の第四條に

一、可レ停下止於二念佛門一號レ無二戒行一、専勸二婬酒食肉一適守二律儀一名二雜行人一、憑二彌陀本願一者說上レ勿レ恐二造悪一事

とある如く、元久元年（一二〇四）元祖七十二歳の頃には、専修念佛の前には戒行が無いと受容され、亂行の者が出來てそれを停止しなければならないほどであつた。

又「興福寺奏狀」に依れば

第八損釋衆失　専修云圍棊雙六不乖専修、女犯肉食不妨往生、末世持戒中虎也、可恐可悪……剩破戒爲宗叶道俗之心、佛法滅緣大於此……

とあつて、専修念佛の受容者の實態を物語るものである。

これ等の事より推考すれば、元祖が立敎開宗後は戒行を餘り取り立てて、云はれなかつた事を物語るものであり、江戸時代の戒學者の念戒一致の主張論と事實とは相反するものがあつた。然しながら元祖自ら戒行を捨てられたかと云ふと決してそうではなかつた。元祖の自行の面を知る史料が乏しいけれど、今玆に參考となり得るものがある。

「門葉記」[6]第百十三入室出家受戒記紺十一に「戒集」と云ふのがあつて「文永十年五月十八日始之」とあつて文に

問。今ノ相承ノ中濫行僧無之歟

答。無其儀。法然房子息モケタリナント人□ケレトモ常存スルトコロハ浄行僧也。法蓮房又勿論浄行也。此兩人以前又浄行勿論也云々

とあつて法然房は子息を生ませたなど讒する人があるが、それは間違つてゐる。常に守つてゐるのは浄行の僧であると他宗門から一般の批

評である。文永十年は元祖滅後六十三年目であつて比較的此の記事内容は事實を記してゐると考へられる。

さて戒儀について古來から多種あつたようである。江戸時代に顯了（一八三一）の「浄土宗圓頓戒玄談」に數へたものに

古徳玄。戒儀多種アリ。戒儀トハ作法ノコトナリ 一玄奘三藏渡天シテ。戒賢論師ヨリ戒受タル戒儀アリ。二荊溪大師ノ戒儀妙樂十二門戒儀是ナリ 三明曠大師ノ戒儀師ノ梵網疏四四明尊者ノ戒儀。教行錄五遵式尊者戒儀。金園集ニアリ ニアリ。六元照律師ノ戒儀芝苑遺編七善無畏三藏ノ戒儀。無畏禪要ニアリ。以上七本震旦撰。八黒谷戒儀古本。九新戒儀大師ニ尊院ニ於テ作リ給フナリ十庭儀。十一机戒儀傳戒論ニ此名アリ 十二宗覺ノ戒儀。十三慈舟戒儀。十四聖臨ノ戒儀靈潭律師ノ作荊溪ニ準ズ 十五敬首ノ戒儀 以上八本ハ日本ノ撰也 此度授所ノ戒儀此中第八黒谷古本戒儀ナリト知ルベシ云云

とあつてシナに七本を數へ日本に八本を擧げてゐる。此の中元祖に關するものは第八の黒谷古本戒儀と新本戒儀とである。ところが聖冏の「顯浄土傳戒論」[3]に依ると

廼感ニ得瑞夢於源空一傳衣傳戒已畢故南岳十七代袈裟妙樂十二門戒儀悉得ニ讓於叡空一自作ニ金剛寶戒章一即成ニ天下戒師一……

とあつて元祖が「金剛寶戒章」を作られたことを示し又全長（一七一七頁）が机戒儀本を梓行したその議語に

……傳戒論云ニ廣中略三種戒儀一也。第一庭儀廣本。即妙樂十二門戒儀。共ニ異本金剛寶戒章一板刻行ニ干世一是者也……

とあつて同じく「金剛寶戒章」は異本として世に刊行せられてゐることを示してゐる。然しながら「金剛寶戒章」は聖光[9]も之を元祖の作でないことを實してゐるし、了恵も亦「拾遺和語燈録」巻上跋に言及してゐるから僞書であることは明かである。ところが「黒谷古本戒儀」と「新本戒儀」とは果して如何であろうか。中でも「黒谷古本」について古來から異説があつて、「決疑鈔直牒」[10]巻十には古本も新本も元祖の作であるとしてゐるが、觀徹の「圓戒誘蒙」[11]には中古以來叡空まで傳へ來れるから古本と名くと云ふ一説を擧げて居る。又ある説では、叡空の作であるから黒谷戒儀と云ふのであると云ふ。今玆に作者を判定する資料がない。然しながら元祖が最も親まれた戒儀であることは勿論ながら江戸時代に至るまで古本戒儀[12]を用いてゐる。新本戒儀は、嵯峨二尊院に藏せらる湛空所傳本であると云ふが、義山及び梁道が寶永年間に書寫したと云ふ。故林彦明勸學の「昭和新訂授菩薩戒儀」の解説に依れば勸學が二尊院に斯本を求められたが得なかつたとある。

新古二本の最も古い議語年代を求めて見ると、「古本には「白河信空傳授慈胤本」の奥書の正嘉二年（一二五八）の年號が見え、新本には「攝心寫本奥書」[14]の弘長三年（一二六二）の年號が見えてあるから新古共に略同じ頃のものが傳へられてゐると云はねばならない。又その内容が新古兩本著しく相異してゐるが、兩本から浄土宗的な感覺を見出すことは困難であると林勸學も同書の解説に述べられてゐる。

要するに古來から新本よりも古本が最も親しまれて來たことは事實である。

## 三、鎭西・記主の相傳の有無

聖光が元祖から圓頓戒を相傳されたかどうかと云ふことは疑問がある。聖光が元祖の門に入つた時には、既に天台僧として完成してゐる。恐らくは、聖光は叡空門下であり師である寶地房證眞から既に相傳を受けてゐるから元祖とは同じ流である。

了惠の「天台菩薩戒義疏見聞」[15]第一に

鎭西上人、十五歲、登壇受戒、而即住二東塔東谷佛頂坊一。在二寶地房證眞座下一、學二天台宗一之中、十七歲建久元年承二此戒疏一、而賜二私記及戒儀等一。

とある。圓頓戒は金剛戒と云はれるほどで一度受ければ永久に不壞の戒である。勿論元祖と入門後の聖光との間に圓頓戒學に就いての質疑應答はあつたと考へられるが、相傳について寧ろその必要がなかつたものであろう。

「今岡教授還曆記念論文集」の石井教道博士の「辨阿聖光作圓戒秘決己證に就て」の論文に於いて勿論「圓戒秘決己證」は聖光作でなく僞作であることを論證されてゐるのであるが、島地大等師の天台教學史に見える惠心流血脈を擧げ

源心、覺超、定誓、惟命、
圓禪、嚴算、珍仁、隆兼、證眞
- 隆眞
- 宗順
- 永尊—永海（中略）定珍
- 寂範
- 聖光（惠檀兩流血脈圖 先德明匠記 諸嗣宗脉記）

ここに聖光の名を見るが、證眞教學の態度は文獻主義であつたから（現存著書による）又聖光教學もその思想型を繼承してゐる。從つて口傳主義を採られなかつたと論ぜられてゐる。

尚ほ又最近小川龍彦氏が德富蘇峰氏藏の鎌倉期に書寫された「假名法語」の紙背に所謂元久二年三月日の記年のある「二箇條疑問事」が書かれてあることを發見された。その第二條に

二、金剛寶戒疑問者、或淨土宗學者云、付二淨土宗一有二一戒品一。所謂金剛寶戒是也。於二諸宗戒品一是異也、密々口傳所レ傳レ之也、是吉水上人御房傳也云云。

小僧辨長救云、吉水上人御房御義全以不レ然、淨土宗者只彌陀本願專修正行、此一行爲二往生正路一、全以不レ令レ兼二餘行一、何以於二此宗一可レ令レ付二金剛寶戒一哉……

この文獻がその發見によつて確實な史料となつたことは云ふまでもないが此語の樣相から推考するに聖光が元祖から圓戒の相傳を受けたものならば、必ずその旨が記される筈であるが、專修念佛の相傳の義のみ掲げて圓戒相傳のことに言及してゐない。それで元祖に質す必要が生じて來たのである。

後年聖問をして「金剛寶戒章」を元祖の作と誤らしむるほどに普及したことである。聖光はその晩年、元祖の口傳と稱して異議及戒行について亂行の僧俗が横行したことを慨き、「末代念佛授手印」を首め「念佛名義集」等を著はして戒についての誤つた行ひを誡められたほどである。

聖光と良忠との關係を考へても宗統の相繼は行はれたけれども、圓

戒の相傳はなかつたと考へられる。良忠も又既に圓戒相傳濟みの人であつたからである。

前記石井博士論文に

記主良忠禪師乞戒疏を載録してゐるが、これは怪しいものである。あの一宗獨立について喧々囂々の非難のある嘉禎三年（一二三七）の頃に、善導寺戒壇が別立してゐさうな筈がないし、亦、雖實な傳記にも、良忠が聖光から善導寺一乘戒壇に於て授戒したといふ記録はない。寧ろ良忠は自ら選擇傳弘決疑鈔第五に

弟子嘉禎二年九月八日詣天福寺始偈先師二箇年間觀經疏法事讃觀念法門禮讃般舟讃論註安樂集選擇集往生要集並十二門戒儀一一讀傳畢

とある如く、十二門戒儀すら讀み傳へられた程度である……

とあるのを以つてしても聖光から良忠の圓戒相傳はなかつたと云はねばならない。

良忠門下の了恵が、その資隆恵に相傳した圓戒血脈譜（文保元年二月十八日。（清淨華院藏））に依れば、了恵は良忠、慈明、覺空から相傳してゐることが記されてある。殊に覺空の說戒を筆録して「天台菩薩戒義疏見聞」と稱した。

「同見聞」第一に

（弘安）七年甲申七月廿九日二更。於二萬壽禪院方丈佛前一受二圓戒一畢……

とあつて了恵は弘安七年（一二八四）七月廿九日萬壽寺の方丈で長老覺空から圓頓戒を傳受してゐる。覺空は嵯峨の湛空から相傳してゐる人である。（法水分流記。見聞第一）了恵が、若し元祖、聖光、良忠、と圓戒の相傳、之れに關する戒學、戒儀等の相傳があつたとしたならば何を苦んで覺空から學んだであらう。禪宗の興隆と共に師資相傳の傳法形式が喧ましく云はれると師資相傳に乏しい淨土宗では何とか考へなければならなくなつて來た。ところが圓頓戒こそ天台から傳々相承して他宗に誇り得る傳法形式が整つたものである。然るに元祖は、專修の一行を力說されて、圓戒は影をひそめた。覺空も云つてゐるように

予。思惟。黒谷上人。既不レ造二此戒抄物一。又未レ知二圓戒 義道一御弟子

と、あつて元祖は圓頓戒の註釋書等を作らず弟子中にも圓戒の義道を知らぬ者があるとあつて、これが元祖の圓戒に關する態度であつたと考へられる。時代が流れて諸宗に對する立場にある淨土門流の了恵の苦慮、聖問の「顯淨土傳戒論」の述作はこの欠陥を如實に物語るものであろう。

## 四、信空の相傳

元祖の圓頓戒は宗統派の聖光、良忠に傳授されてゐないとするならば、何人に傳へられたであろうか。この疑問に答へ得るものは、その直弟である信空である。

信空は云ふまでもなく元祖の高弟であるが昔は叡空門下の同法であつた。信空の研究は「專修學報」第一號に塚本、三谷兩師の共同研空「法蓮房信空上人の研究」に譲り、その研究によつて信空の圓戒系譜

が京都高山寺に發見され、信空(A)が玄朝に傳授した脈譜があり、信空は叡空と元祖から圓戒の相傳を承けたことはその譜線の示すところである。尚ほ信空、隆寛の弟子となつた敬西房信瑞の著「明義進行集」第二に依れば

叡空上人入滅ノ後、源空上人ヲ師トシテ法ヲ學ス、シカレバ信空上人ハ、源空上人ノ爲ニハ、ハジメニハ同法、後ニハ弟子ナリ、コノ故ニ、源空上人ノ補處トシテ、本尊聖教三衣坊舍、コトコトクニモテ相傳シ給ヘリ、オホヨソ一朝ノ戒師、萬人ノ依怙ナリ、ココニ或人ノイハク、法蓮上人ハ、戒ハカリコソ、上人ニハ相傳セラレタレ、淨土門法門ハシカラスト云云……

とあつて世人の批評に圓頓戒だけを相傳せられた云ふことほど、信空は圓頓戒を元祖から親しく相傳したと考えられる。

尚ほ信空の戒系を示す有力資料として「昭和新訂授菩薩戒儀」の林彦明勸學の解說、及同勸學の「專修學報」第九號の「白河信空の授菩薩戒儀」に於いて恵谷隆戒師が青蓮院に於いて發見された正嘉二年九月一日筆寫にかかる慈胤相傳本に關す研究が、信空の元祖滅後の圓戒の實態を示す有力資料となつた。

又「門葉記」第百九入室出家受戒記補七に

天台菩薩戒相承血脈略抄傳敎大師將來
釋迦如來靈山聽　黑谷慈眼房
法次第……中略……叡空上人
同谷法然房　同谷法蓮房
源空上人　信空上人　慈胤

右諸人結緣傳受之內授禪快阿闍梨畢

文永四年歲次丁卯七月二十八日癸丑己初尅

法印大和尚位

とあつて信空が隆寛の子慈胤に圓頓戒を相傳し、慈胤は禪快に相傳した記錄である。又その時の戒儀の內容が「門葉記」第百十、入室受戒記、補八に記錄されてある。その第七正授戒の箇處に

叡空授二源空上人一。源空授二信空上人一、信空授二慈胤法印一、〻〻去文永四年七月廿八日巳初尅。於二山城州愛宕郡八坂鄕康樂寺僧伽藍處阿彌陀如來像前一授二當座戒師禪快一……

とあつて前記血脈と戒儀との內容の一致を示す記錄である。これは信空の戒系を示すものであるが、元祖から相傳の戒儀の內容を傳へてゐるもので其後約百年尊道に傳へられたものと同一である。

慈胤本が黑谷古本戒儀とその內容殆んど同じであつて、字句の具略のみである。但し黑谷古本は十重禁を極めて略しその名目のみを擧げてゐるのに反し慈胤本は一々叮嚀に記して問遮を行つてゐる。それで細〻同一系統のものと云ふことが出來る。又「門葉記」第百十「入室受戒記補八」には榮運が尊道に傳へた戒儀が收錄されてある。記年がないので明確でないが文中「從二釋迦如來一二十四代相傳之戒……」とあるから慈胤本の「二十二代」より二代の時代が下ることである。ところが尊道は應永十年（一四〇三）七月五日寂されてゐる。尊道は後青龍院宮と云ひ、第百三十四代の座主後伏見院の皇子で尊圓親王に入室されてゐる。門葉記第百三十に依れば

延文元年八月九日、隨榮運法印、一心三觀血脈七箇大事、並圓頓戒秘決等相承之

とあつて延文元年（一三五六）八月九日榮運から天台血脈と圓戒相傳を受けられてゐるから恐らく前記の授戒はこの時の記録であろう。慈胤が文永四年（一二六七）に禪快に授けてから九十九年目である。その内容を見るに戒儀の首尾に行はれた法式は慈胤本や黒谷古本とは相異なるがその内容は著しい變化を見ない。寧ろ黒谷古本を參考してそれに忠實であると思はれる箇處すらある。而も第七正受戒の相傳の處が、慈胤本と相異して

源空授二信空湛空兩上人一信空又授二湛空上人一湛空授二恵尋上人一恵尋授二法印權大僧都成運一。成運授二法印權大僧都榮運一。榮運奉レ授二天台座主法親王尊道一……

とあつて信空、湛空共に元祖より相傳をうけ信空が又湛空に相傳したと云ふ恵尋戒系を示してゐる。これは湛空系の發展を示してゐるものであろう。然し此の慈胤、榮運の兩本とも遡れば全く信空の戒系を示すものであると云はねばならない。

## 五、慈胤本の疑問

巻子本の慈胤本は恵谷隆戒師が青蓮院の寶庫にあることを紹介され故林彦明勸學が研究し「專修學報」第五號に發表された信空系の戒儀である。慈胤本は巻子本であつて奥書等があるけれども、これと全く同文が「門葉記」第百「九人室受戒記」補七に記録されてある。

巻子本の巻首に

天台菩薩戒相承血脈譜略抄……

黒谷慈眼房　同谷法然房　同谷法蓮房
叡空上人　源空上人　信空上人　慈胤

右諸人結緣傳授之内授禪快阿闍梨畢

文永四歳次丁卯七月廿八日癸丑己初尅法印大和尚位慈胤。

とあり同奥書には

御本云

正嘉二年九月一日雇永舜令筆寫訖即是法蓮上人信空書寫所授向蓮房西進本也爲自用加減詞有之後見悉之矣

假名菩薩比丘慈胤六十九五十七記之

とある。これは正嘉二年（一二五八）九月一日に慈胤は永舜を雇つて信空が向蓮西進に授けた本を寫さしめたものだと云ふのである。

ところが、此本の内容の第七正受戒の下に

（信空）授二慈胤法印々々去文永四年七月廿八日巳刻初尅於二山城州愛宕郡、八坂鄉（朱字）康樂寺僧伽藍處阿彌陀如來像前一授二當座戒師禪快一……

とある。尚ほこの事は前掲「門葉記」第百九巻に「入室出家受戒記」補七に記録されたものと全く同文で、その記年の下に慈胤の二字がなく、林勸學も西進傳授の原本の字とは別人の筆であると述べられてある點及び正嘉二年（一二五八）は文永四年（一二六七）を遡る九年である。

一、此奥書は慈胤の追記か

二、後人の假托か

慈胤の追記であるならば、文永四年の年號のある戒儀を用ひないで正嘉二年以前信空が西進に傳受した内容の戒儀を用ふべきであるそれ

をわざわざ文永四年禪快に相傳した本を用ふることは怪むべきことである。殊に隆寛の眞弟として青蓮院の重き任務にたづさわつてゐる慈胤が「假名菩薩比丘」などと全く奇怪な文字を用ひてゐると云はねばならぬ、假名菩薩は名字菩薩とも云はれ、形だけの菩薩と云ふ意味で、新本戒儀の十重禁戒のところには十重禁を持たないものは「非二眞菩薩一假名菩薩無慚無愧云云」とあるのを見ても假令自ら謙遜せる意味であるとしても戒師として堂々と傳授してゐる慈胤としては餘りに不相應な文字である。このような意味から考へるならば、これは後人の假托の奥書であろうと考へる。恐らくこの意圖するところは圓頓戒が元祖や信空に偏して天台宗から影をひそめようとするのを憂ひてこの正系が傳持されてゐることを示めそうとした努力に外なるまい。

前述した如く此の慈胤本の内容と「門葉記」の内容とは全く一致してゐる。「門葉記」は「佛書解說辭典」の擔當執筆者田島德音師が云はれるように青蓮院尊圓親王が大僧天永元年中から應永年中に至る（一一一〇―一四二九）約三百年の記録で極めて愼重に記録された各時代の第一史料を採録したものであると述べられてある通り貴重なものである。恐らく慈胤本の奥書者は、この「門葉記」の内容をそのまま抜書して奥書を付したものと思はれる。

## 六、結　語

元祖の淨土の法門と圓頓戒との關係は、念戒一致と云ふことが從來云はれて來たのであるが、何か一致しないものがあるようであつたので、鎭西系の教學の中から聖問を遡つて探求して見ると非常に興味深い發見が出來た。そして元祖が相傳された部分に極めて濃談が見出されたことである。宗統相續としての鎭西系の人々には淨土の法門に關しては極めて精細な相傳があつたけれども圓頓戒に關しては稀薄であり又傳授の事實もないことであつた。これに反して圓頓戒に關して精密な相傳をうけたのは信空系の人々である。[16]淨土の法門について勿論広い幅を與へられてゐないのが知られる。だが、圓頓戒については初め叡空門下の同法であり、叡空は元祖が淨土宗を自立せしむる志があることを思ひ憚つたが他に相傳に堪へる人がなかつたので元祖に傳へた（傳記）と云ふこのような事情から元祖は叡空の志を尊重して黒谷戒系を信空に傳へしめようとしたことが窺はれる。それと共に慈胤及び尊道の戒儀等は明らかに信空系の圓頓戒を示すもので、信空系の圓頓戒は、鎭西流には流れ込まないで、[17]天台や[18]眞言の所謂聖道門に傳へられて行つた。これに反して湛空系は鎭西流に流れ又勢觀系は全く鎭西流と合糅して了つた。湛空系と勢觀系との嫡流諍ひのあつたことが[19]名越派の傳書に見えてある。元祖は門弟各分に應じて相傳されたであろう。然し元祖が師の叡空系を存續しようと考へられた以上信空が此の條件に該當する人である。このような意味から信空は叡空、元祖の圓戒の正統者と考へられる。

註

（1）續淨土宗全書九・236
（2）續淨土宗全書九・239
（3）續淨土宗全書九・264
（4）續淨土宗全書九・222
（5）續淨土宗全書九・109

(6) 大正藏經圖像部一一
(7) 續浄土宗全書九・347
(8) 浄土宗全書十五・894
(9) 德富蘇峰氏藏「假名法語」紙背文書
(10) 浄土宗全書七・443「高祖上人作二淺略戒儀一略二彼十二門戒儀一製レ之、此有二古本一有二新本一……」
(11) 續浄土宗全書九・159
(12) 大玄「圓戒啓蒙」第十八、「今時モ諸檀林ニ傳戒ノ名目アリ、許可ニハ古本戒儀ヲ以テ授クト云ヘリ」
(13) 京都、青蓮院藏、但し正嘉二年の記年があるが疑問がある。
(14) 京都、知恩院藏
(15) 大日本佛教全書七一・149
(16) 明義進行集第二
(17) 青蓮院の慈胤、榮運
(18) 高山寺戒脈、密教系の玄朝
(19) 良山本授手印決答聞書、良榮宗要見聞第二

(A) 京都高山寺藏信空戒脈

(前　略)

虫損

叡空 ― 慈眼房 ― 信空 ― 源空上人
　　　

# 曇鸞の浄土に關する見解

藤堂恭俊

願生思想とともに浄土教思想の中核を形成する、いま一つの支柱とみなされる佛の浄土について、曇鸞はいかなる理解をこころみたであろうか。

先ず第一に曇鸞は世親の『無量壽經論』に説示する三種廿九句の莊嚴功德を具備する浄土の有的性格についての理解は『論註』巻上における『出有而有』[1]という彼の表現に見出すことが出来る。これは『論』の妙声功德の偈である「梵聲悟深遠。微妙聞十方」という、微の一字に關する彼の理解にしかすぎないが、この短かい端的な表現を通して浄土の有的性格に對する彼の理解を讀みとりうるであろう。かく曇鸞は積極的に浄土の有の眞實性を表明しているが、そうした彼の見解は彼に既成すると想定されるいかなる見解にもとずいて成立っているのであろうか。特に僧肇の思想を繼承する曇鸞の理解に注目したいと思う。即ち曇鸞は

不從因緣有故即眞。今眞諦曰眞。眞則非緣。眞非緣故。無物從緣而生也。

という僧肇[2]の『般若無知論』の見解を、みずからの理解の根據としているように考えられる。この僧肇の見解によるならば、曇鸞が「出有而有」といっている有は

緣法故非眞。非眞故非眞諦也。故中觀云。物從因緣有故不眞。

と『般若無知論』[3]にいっているように、「所知既生知。知亦生所知。所知既相生。相生即緣法」[4]と言われる因緣において成立つ有に對するものとして、そのような因緣の外なる有であることを示すものと言えよう。從って曇鸞は緣起の外なる有として浄土を把握する以上、因緣において成立っている有との間にこえがたい一線が劃さるべきである。即ち浄土は是とか、非とかいうような所知——知の對象としてとらえることのできないことを『論註』巻下において指摘して

蓋無非之曰是也。自是無待復非是也。非是非非百非之所不喩。是故言清淨句[5]。

と言っている。このことは、浄土は所知・能知という認識——知という作の領域の外なるものであることを示すものであって、國土莊嚴の一つである妙色功德の偈を注釋するにあたっても、そうした考えを具體的に示している。即ち

佛本何故起此莊嚴。見有國土優劣不同。以不同故高下以形。高下既形是非以起。是非既起長淪三有。是故興大悲心起平等願。願我國土

光炎熾盛第一無比。[6]

といっているように、「出有而有」という有は所謂三有を指すのであり、三有はあくまでも對象的にものを認識し、價値判斷する世界である。そうした三有をこえるものとして淨土が「出有而有」という位態において、如來の願心によって建立されたことが知られるのである。

そうした淨土の有的性格についての曇鸞の理解は、視點をかえることによって幾度となく説示されている。先ず老莊的な表現を借りて説示しているものに

法性寂滅故法身無相也。無相故能無不相。是故相好莊嚴即法身。[7]

という一文がある。このなか、「無相故能無不相」というのは、有相に對して相がないという意味で無相というのではない。むしろそのような、相對する有相・無相をともにこえた高次の相であることを、「無相故能無不相」という表現によって示そうとするものである。しかし相對する有相・無相をこえるといっても、さらにそれらに相對するものとして無相の相をたてるのではない。僧肇が『涅槃無名論』のなかで

豈曰有無之外。別有一有而可稱哉。[8]

といっているのと同じ考えである。なぜならば、既に所知・能知という認識――知という作が否定されているのであるから、對立視するなにものもないからである。言いかえれば、もし兩者を對立視するならば、知という作がいまだ否定されていない證據に基ずく外はないということになる。そうした有相・無相をこえた絶對としての無相の相は、『宗本義』に

雖觀有而無所取相。然則法相爲無相之相。[9]

といっているように、取相し得ない世界を無相の相というのであり、『般若無知論』にいう「能不取而知」といっているような、能取によって能取されることのない般若智によってとらえられた相をいうのである。從ってそれは、なにものをも否定することなく、それにかかわる知という作を否定することによってかえってものそのものを高い立場において肯定せんとするものである。即ち『般若無知論』に

雖不取於有無。然亦不捨於有無。[10]

と言い、又『答劉遺民書』にも

非有所以不取。非無所以不捨。不捨故妙存即眞。不取故名相靡因。[11]

と言われる所以である。このように曇鸞の理解は、その底流に僧肇の般若觀を繼承しているのであるが、學者の指摘[12]するところによると僧肇の般若觀は、西晋末期の郭象の思想に多く負うていると言われている。

このように曇鸞は淨土を「雖不取於有無。然亦不捨於有無」という般若智の世界とし、これを無相の相と表現しているのであるが、かかる般若智の世界としての淨土について曇鸞は視點をかえて、別な角度から次のように論じている。即ち彼は『無量壽經論』に説示される「彼無量壽佛國土莊嚴。第一義諦妙境界相」という長行の文に對する註釋において、

第一義諦者佛因緣法也。此諦是境義。是故莊嚴等十六句。稱爲妙境界相。此義至入一法句文。當更解釋。[13]

といっている。このなか、「第一義諦者佛因緣法也」という理解は、龍樹の『十二門論』觀性門に「諸佛因緣法名爲甚深第一義諦。是因緣法無自性故我說是空」[14]と論じているのに導びかれたものと推測される。かく第一義諦を緣起・無自性・空と内容ずけることは、それが「能不取而知」という般若の無分別智の所知であることを示すものであり、その限り是非分別をこえた、所謂「出三有」のものとして、眞實・眞理と譯しうる諦の字をもってその眞理性を示したものである。さらに「此諦是境義」といっているのはいかなることであろうか。それは般若の無分別智の所知をもって佛の境界とすることであり、「莊嚴等十六句。稱爲妙境界相」と言われる妙境界相を指すのである。かく般若智の所知がそのまま國土の莊嚴を意味するということは、阿彌陀佛という特定の佛の般若智の所知であることを示すものである。從ってかかる曇鸞の理解には既に阿彌陀佛の因位における願行を豫想し、そうした因緣によって生じた果報として淨土を理解していることを文底に讀みとる必要がある。そうした問題は後述にゆずるとして、曇鸞が「此義至入一法句文。當更解釋」といっている彼の解釋に注目しようと思う。即ち彼は

上國土莊嚴十七句。如來莊嚴八句。菩薩莊嚴四句爲廣。入一法句爲略。何故示現廣略相入。諸佛菩薩有二種法身。一者法性法身。二者方便法身。由法性法身生方便法身。由方便法身出法性法身。此二法身異而不可分。一而不可同。是故廣略相入統以法名[15]。

とその見解を示している。ここでは三種廿九句の莊嚴全体を廣となし、眞實智慧無爲法身を略とし、その關係をのべているのである。このなか廣略の表現、乃至概念については『大智度論』巻第八十三に

略者知諸法一切空無相無作無生無滅等。廣者諸法種種別相分別[16]。

というのに基ずいたものと想定される。これによると「廣略相入」とは、般若にまつわる無分別と有分別という相反する二つの相互關係が相において成立つことを言いあらわすものである。曇鸞はこの相互關係を法性・方便二法身の由生[17]・由出によって論じている。この相互關係をよりよく理解するために、

般若者達如之慧名。方便者通權之智稱。達如則心行〔處〕寂滅。通權則備省衆機。省機之智備應〔衆機〕而無知。寂滅之慧亦無知而備省〔衆機〕。然則智慧方便相緣而動相緣靜。動不失靜智慧之功也。靜不廢動方便之力也。是故智慧慈悲方便攝取般若般若攝取方便[18]。

という名義攝對の文を通して論じようと思う。

これによると慧と名ずけられる般若は「非是非非百非之所不喩。是故言清淨句」という、清淨句＝一法句にかかわる無分別智を指し、智と名ずけられる方便は能所なる分別の世界にはたらき出る般若の有分別智を指し、前者が出世間的であるのに反し、後者は出出世間的である。しかも前者は「寂滅之慧亦無知而備省〔衆機〕」というように、無分別性に止住するものでなく、分別の世界へのはたらきをもつものであり、又後者は「省機之智備應〔衆機〕而無知」というように、分別の世界へのはたらきが單なる有分別性としてそれに止住することのない無分別の分別なのである。かかる慧と智との動的な理解は、能取によって能取されることなき般若の力用として成立つことを示すものでなくてはならない。このような慧と智とは法性・方便二法身の核心

にふれるものとして、その理解を容易ならしめるものである。即ち入一法句なる略（法性法身）は所謂戯論の止滅せる無知――無分別性を指する點で慧と把握され、三種廿九句の功徳莊嚴なる廣（方便法身）は分別の世界にはたらき出る有分別なる方便――後得清淨世間智を指す點で智と把握される。かく法性・方便の二法身は慧と智とをあらわすものと理解される。しかして「此二法身異而不可分、一而不可同」というように、法性・方便の二法身はそれぞれ自己完結的に別個に存するものでなく、相互的關係をもつことを指摘している。即ち「由法性法身生方便法身」というのは、「寂滅之慧亦無知而備省〔衆機〕」とあるように、戯論の止滅せる般若の慧が智として展開することを示すものであり、「由方便法身出法性法身」というのは「省機之智備應〔衆機〕而無知」とあるように、分別の世界へのはたらきが能取によつて能取されることがない點、よく無分別なる慧へ志向せしめることを示すものである。そこで入一法句なる略（法性法身）の智的展開が廣（方便法身）なる三種廿九句という莊嚴功徳相においてあらわれるということは、「無相故能無不相」と言われるように、般若の慧が對立視される個々の相をより高次の立場において肯定することであり、又三種廿九句の莊嚴功徳相なる廣（方便法身）が入一法句なる略（法性法身）に志向せしめるということは、その分別の世界へのはたらきが無分別なる慧を離れず、「雖分別諸法殊相而不乖一相」[19]と言われるように、どこまでも對立視される個々の相を超えた無相であるからである。このように「廣略相入」という相互的關係は、慧によつてあらわし出される勝義の世界は無相という超越において止住しないで、必ず具体的な莊嚴功徳相において始めてみずからをあらわし出すことが出来ることを示すものであり、又智によつて分別される莊嚴功徳相はその有的な相を通して、衆生に染淨の別を知らしめ、染淨をこえた慧なる一法句＝清淨句に入らしめるということは、それが無相なる一相の顯現に外ならぬことを示すものである。

ここで注意したいことは「此諦是境義」についての理解において、それが般若の無分別智の所知をもつて佛の境界であることを指摘しておいたのであるが、かかる佛の境界としての三種廿九句の莊嚴功徳相は觀察の對境として、別な角度から理解する事ができる。即ち三種廿九句なる莊嚴功徳相は方便法身とされるが、その方便の原語を upāya と言い、「眞如が清淨世間智として、人間に到達し、人間に近ずき、人間はそれを道として、たよりとして眞如に到らしめる」[20]ことであると、語源的な理解がなされているように、慧なる無分別性において知り、獲得された最勝なる眞實を、有分別の世界に表示することを意味し、かかる刹土化された莊嚴功徳相を觀察の對境とする事によつて、「使珍寶具足嚴麗自然。相忘於有餘自得於佛道」[21]といつているような無生智への翻轉がなされるのである。従つて境は artha と共に vi'saya の二義をもつものであり、勝義を知り、獲得することにかかわるものであることが知られる。

かくして「廣略相入」の理解につとめたのであるが、入一法句なる慧の智的展開がなに故に三種廿九句の莊嚴功徳相としてあらわれねばならないか、という課題について曇鸞はいかなる見解を表示しているであろうか。曇鸞は廣略相入を説示する直前――淨入願心章において、

「應知此三種莊嚴成就。由本四十八願等清淨願心之所莊嚴故果淨。非無因他因有也」[22]と言い、又願生偈の註釋において一一の莊嚴功德について「佛本所以起此莊嚴清淨功德」[23]とか、「佛本何故起此莊嚴」[24]といつた自問によつて知られるように、三種廿九句の莊嚴功德は衆生救濟の清淨願心に基ずくことを指摘している。この清淨願心に基ずくが故に慧の智的展開が三種廿九句という特殊相において刹土化されるわけである。曇鸞はこの始終について

性是本義。言淨土隨順法性不乖法本事同華嚴經寶王如來性起義。(A)

又言。積習成性。指法藏菩薩集諸波羅蜜。積習所成。(B)

亦言性者是聖種性。序法藏菩薩於世自在王佛所悟無生法忍。爾時位名聖種性。於是性中發四十八大願修起此土。即曰安樂淨土。是彼因所得。果中說因故名爲性。(C)

又言性是必然義不改義。如海性一味衆流入者必爲一味。海味不隨彼改也。又如人身性不淨故種種妙好色香美味入身皆爲不淨。安樂淨土諸往生者無不淨色。無不淨心。畢竟皆得清淨平等無爲法身。以安樂國土清淨性成就故。[25](D)

といつている。このなか、(A)は淨土を性起の義に同じといつている點、法界眞如の理が阿彌陀佛の智を通して顯わし出された世界と言いえよう。(B)は淨土は因位において法藏菩薩が諸波羅蜜の修行をつまれた果——願行具足の結實である事を示すもので、特に「積習成性」[26]というように、その結實の果を性として說示したものに外ならない。次に(C)は四十八種の大願が聖種性位において發起され、そのことあることによつて三種廿九句の莊嚴功德相の形成がなされたことを示すものであり、(D)は淨土がすべてを清淨化するはたらきをもつことを示すものである。これら性に關する四義のなか、慧の智的展開がなに故に三種廿九句なる莊嚴功德相となつてあらわれるかという點について、(B)(C)を通してその所以を知ることが出來るであろう。

このように曇鸞の淨土の有的性格についての理解は僧肇の見解に導かれつつ、獨創的な法性・方便二法身說などを通してその實義の顯揚に努めたわけである。

註

(1)『論註』卷上(淨全 1, 227 a)
(2・3・4) 大正藏 45, 154 a
(5)『論註』卷下(淨全 1, 250 b)
(6)『論註』卷上(淨全 1, 224 b)
(7)『論註』卷下(淨全 1, 250 b)
(8) 大正藏 45, 159 b
(9) 大正藏 45, 150 c
(10) 大正藏 45, 154 b
(11) 大正藏 45, 156 b
(12) 福永光司氏稿「僧肇と老莊思想」村上嘉實氏稿「肇論における眞」(塚本善隆編『肇論研究』所收)
(13)『論註』卷下(淨全1, 244 b～245 a
(14) 大正藏 30, 165 a～b
(15)『論註』卷下(淨全 1, 250 a-b)
(16) 大正藏 25, 639 a
(17)『註維摩經』卷第二、方便品に道生の說として、」生曰。夫佛身者丈六體也。丈六體者從法身出也(續藏經 27. 189. b)という從出との關係が指摘される。
(18)『論註』卷下(淨全 1, 253 a)

この文中に慧と智とを區別して使用していることは注目すべきであつて、勒那摩提の譯出にかかる『究竟一乘寶性論』巻第三、一切衆生有如來藏品第五（大正藏 31, 836 c）の所説に導びかれたものと想定される。

(19)『註維摩經』巻第一（大正藏 38, 335, a）
(20) 山口益博士『空の世界』61～62
(21)『論註』巻上（浄全 1, 224 b）
(22)『論註』巻下（浄全 1, 250 a）
(23)『論註』巻上（浄全 1, 222 b）等。
(24)『論註』巻上（浄全 1, 223 b）等。
(25)『論註』巻上（浄全 1, 223 b～224 a）
(26)『大智度論』巻第二十四に、「性名積習」（大正藏 25, 239）と言うも、『書經』太甲篇に示される「習與性成」というのにも符合し、既成文化たる儒教的思想に基ずく佛教の理解とも考えることができる。

# 嵯峨釋迦佛の江戸出開帳について

塚本俊孝

序
一、本尊の靈佛化と開帳
二、江戸出開帳の起り（元禄十三年の開帳）
イ　江戸開帳の願い
ロ　出發と護國寺開帳
ハ　お城入りの儀
ニ　集納金銀
ホ　再建の成就
ヘ　商人特に住友氏との關係
三、享保以後の開帳と武家との關係
四、享保以後の集納金銀並に商人との關係
五、江戸出開帳の影響と信仰史上の嵯峨釋迦佛の地位
結語

## 序

開帳とは靈驗あらたかとして平常厨子にとじてある靈佛秘佛を、扉をあけ帳をあげて、何年に一度と期を定めて親しく拝する法會であり、特に遠方へ出張して行うのを出開帳という。この出開帳の記録は、古くは、資治通鑑巻二百四十唐紀五十六に、

元和十三年十一月功德使上言、鳳翔法門寺塔有佛指（法門寺在鳳翔府岐山縣、時功德使言法門寺有護國眞身塔、塔内有釋迦牟尼佛指骨一節。）相傳三十年一開、開則歲豊人安。來年應開。請迎之。

十二月庚戌朔、上（憲宗）遣中使、帥僧衆迎之。

十四年春、中使迎佛骨至京師。上留禁中三日、乃歷送諸寺。王公士民贍奉捨施、惟恐弗及。有竭産充施者、有然香臂頂供養者。

刑部侍郎韓愈上表切諫……

とある。この上表文「佛骨表」は宋代古文復興にあたり韓愈の文として著名になつたのでこの出開帳の記録が相當詳しく殘つたとも考えられる。これにより

一、三十年に一開する。
二、開帳すれば歲豊かにして人安らかになる靈驗がある。
三、禁中に三日間、中使をつかはして迎えられた。
四、京師の諸寺でつづいて開帳になり、王公士民の贍奉捨施のさまは、産を竭して施にあてるものあり、臂や頂に香をたいて供養するものがあつた。

以上のことがわかり、この唐の佛骨を迎えたときのが、出開帳の最

も盛大な典型であると考える。

日本佛教史上には、勅封ということは散見するが、これに類する程の出開帳の記録は存しないようである。

しかるに先年嵯峨清涼寺の本尊所謂「優塡王造梅檀釋迦佛」の躰内より、約千年前の秘寶が發見され、清涼寺釋迦像綜合研究班ができ、直接發見されたものの研究の外、釋迦像の信仰の歴史や寺史も再確認される必要が生じてきた。その一つとして私は嵯峨釋迦佛の江戸出開帳に關する史料をあつめてみた。幸い清涼寺には相當莫大な江戸出開帳の記録が存し、

又江戸時代の隨筆等の文學作品（喜遊勝覽・蕪石雜誌・一話一言・鹽尻・五元集等）に散見するし、元禄十三年の出開帳は當時の官撰文書たる徳川實紀にも記載がある。

時代の大きな開きというか、唐憲宗が佛骨を迎えた出開帳とは、比較にはならないが、しかし最初の出開帳元禄十三年のときは、徳川桂昌院の迎えがあり、護國寺で開帳して非常に多くの參詣捨施をえ、特に江戸城中で開帳すること二ケ日間ひきつづき當時の權門の屋敷に迎えられたこと、のち三十年に一出開帳したこと、など、幾分かは比較し得る點もある。この近世の江戸開帳が商人とも結びついていることに注目しつつ、その實態を明らかにしたい。徳川時代とくに元禄前時から徳川末期まで、善光寺阿彌陀佛、成田の不動尊等の靈佛靈神の出開帳が盛んに行はれ、一面、金集めに興業化したようであるが、嵯峨釋迦佛も元禄出開帳が先例となり幕末まで以後九回にわたつて江戸出開帳をなしている。これら徳川期の佛教信仰の一特徴である出開帳による靈佛信仰において、嵯峨釋迦佛は如何なる地位をしめていたかへも論及したいと思う。

## 一、本尊の靈佛化と開帳

嵯峨清涼寺の本尊は開祖東大寺奝然が入宋して、印度より傳わつた釋尊生身の姿と信仰される「優塡王造梅檀釋迦佛」[1]を約千年前に台州で、造佛博士張延皎・張延襲[2]に摸寫せしめて寛和二年（九八六）請來した尊像である。

その異國的な尊容からして、これが所傳のとほり釋尊生身のお姿と信仰され、嵯峨には「生身の釋迦います」と一般に信仰されるようになつたのは、平安末期[3]と推定される。そしてこの尊像の靈佛化は、奝然の摸寫せしめたものでなく、印度より中國に傳わつた眞佛を、そのまま日本に請來したと信んぜられるようになり、南北朝期の增鏡の序は、「二月の中の五日は、鶴の林に薪盡きにし日なれば、かの如來二傳の御かたみのむつまじさに、嵯峨の清涼寺にもうでて『常在靈鷲山』など、心のうちに唱へて拜み奉る」と始じまつているように、三傳[4]の像でなく、二傳の像と信ぜられきたつたことを示めしている。

室町期になると、東福寺虎關が濟北集第三に、

清涼院俗傳優塡眞像至今輪跡去地寸餘、

妙相自然三十二　豈容天匠斧斤招

誠看未點地跟脚　果可梅檀入細雕

とうたい、現に空中にたつておられるとの信仰をきたした。

かゝる靈佛化が尊像前に戸帳をひき、開帳を要するようになつたと

考えられる。文献の上で開帳を要す記録の最初は、鎌倉中期最明寺入道時頼が廻國の際、嵯峨釋迦堂に參籠したときとなる。

宝前に一宿被成、其夜佛前に於て少眠給ふに、尊像戸帳を打あけ御厨子を出給へば、最明寺時頼公直に奉拜と思召感歎の餘に和歌を詠じ給ふ。

嵯峨の寺、後の世懸けて祈しを　君ぞ忘るな、我も忘れじ

（永正十二年成立の釋迦堂繪縁起詞書）

とあり、更に、室町期に入ると、足利義政の寄進した明の錦地の嵯峨切戸帳が現存している。

本尊を親しく拜するのに開帳を要することはその開帳をつかさどる僧が清涼寺の運營を擔當する主動權をにぎることとなる。これは古來からの眞言系と、鎌倉期法然參籠後、弟子念佛房の承久回祿後の勸進、更に應仁の亂後その法系[5]と考えられる堯淳の復興と、念佛系が深く入ると、開帳權をめぐつて、眞言念佛兩系の爭にまで發展するに至つた。この開帳權が眞言系から念仏系へ移行したのは、徳川家康の力であると考えられる。

家康は慶長二年・慶長十四年と二度の仕置狀をつかわして、釋尊前での四十八夜の別時念佛執行を外護し、特にあとの慶長十四年度は、それに障をなした清涼寺子院の眞言僧を追拂い散錢收入も念佛系にあたえ、それが支配權を確立させた。

かくて念佛系の堯仙が綸旨を得て住持となり、元和二年には、家康の末娘で早世した市姫の位牌所として、實母英勝院の大方丈寄進のことあり、秀忠の室が二世安樂の爲、雲光院（神尾氏家康妾）が家康追善の為、常燈を寄進している。

その後寛永の頃には、念佛系の住持の上に、眞言系は子院を管理する大覺寺門跡の支配權がありとし、寛永十三年日光山縁起の手本として、釋迦堂縁起を台覽になつた際も、初め門跡へ話があつた。それを住持堯鑑は門跡の支配を受けないことを主張して、傳馬人足を給わつて、直接江戸へ持參している。

寛永十四年十月十四日、清涼寺の西北往生院町より火を發し、西北の突風にあぶられ、釋迦堂・彌陀堂・方丈子院等思はざる類燒の厄にあつた。幸に釋尊はじめ、光背・台座にいたるまで、一物も失はず避難させることが出來たが、一時は釋尊も大覺寺門跡の持佛堂にあづけられることとなつた。しかし、ただちに假堂をこしらえて遷座させ、承應元年には泉屋理兵衛友以の寄進[7]により八間四面の假堂の建立をみた。住持堯鑑は寛永の回祿後、ただちに江戸に下つて、類燒の次第を報告し本尊釋迦佛の無双の靈佛たること、清涼寺と徳川氏との關係を述べて、幕府による再建を訴訟しているが、家光の他界にあい、とりあげに至らなかつた。寛永回祿前後の清涼寺の支配は、住持と稱する念佛系と、總支配を主張する眞言系と二系にまたがつていたようで、釋尊開帳は、念佛系法會のときは念佛僧が開帳して勤行し眞言系法會は眞言僧が開帳していたようである。回祿後より、堂塔の再興修造をまかせられている念佛系が、自由に開帳し募財にあてるようになつた。幕府の宗教統制策としてすでに本末帳提出[8]のこともあつて、こゝに又、開帳權をめぐつて紛爭を生じたが、念仏系を中心として、再興の勸進が行われている際でもあり、さきの仕置狀や徳川氏が淨土宗で

あることなどからして、門跡よりの訴えは、京都奉行所でも、江戸でもとりあげられなかつた。

## 二、江戸出開帳の起り（元祿十三年の開帳）

### イ、江戸開帳の願

明暦三年堯鑑遷化し、五條大納言爲庸の息堯鎭綸旨をえて住持となり、寛文五年八間四面の假阿彌陀堂を成就し、釋迦堂の再建を訴訟したが取りあげられなかつた。鎌倉再建の際の例にならひ、元祿六年十月、十方檀那奉加による建立を願い出で、同年十二月許可をえ、元祿七年より着工することとなる。

當時の日鑑によると、嵯峨町は申すに及ばず、近郷（現在の殆んど全右京區）、京都より、毎日何十人と、人々の砂持の寄進、地築の寄進等の勞力奉仕により、大體地形の完成をみたが、梁間拾三間半桁行十四間の大堂再建の目途はなかつた。

かくて佛教信仰に厚い綱吉の生母桂昌院の請待を希望しつゝ、江戸勸進のため、無双の靈佛たること、徳川氏との關係をのべて、釋尊出開帳を願い出ることとなつた。その文は次の通りである。

乍恐奉願候

嵯峨清涼寺釋迦堂之儀六十二年以前丑の年類火にて燒失仕り、到于今假堂に本尊奉遷置候。

依之六年已前酉年建立之儀奉願候處に、願通り被仰付候。翌戌之年梁間桁行之儀、以綸圖奉願候得者、是又先規之通に可仕旨被仰付、難有奉候而京洛中洛外致勸進以其力地形等不寄せ仕懸申候得共、成就之方便無御座候。此上者、本尊江戸江奉守候而開帳仕り、諸人之以結緣僅ニ茂釋迦堂建立仕度奉存候。此本尊は抜嗟國之主優塡大王戀慕渴仰の餘りに、國中之巧匠を召て栴檀香木を以て如來の形像を作らしめんとす、彼工ども白て言く、我等小分之相好をば摸し奉るべし。光明威徳をば、いかでか寫奉るべきと申時、毘須羯摩天、則ち其身を化身に變え、一人之工と成りて作り奉る。御長五尺二分也。（實法量身長五尺二寸八分）其後毘須羯摩天天上仕給ふ。

一、此本尊者三國傳來之本尊にて和朝第一之名尊に而御座候。南都東大寺之沙門斉然我朝に奉守委縁起御座候。

一、此本尊は古より諸人尊敬不淺罪業ふかき人にはまみへ不給、到于今參詣之中に御像をしかと拜し不付者時々有之事、縁起にも御座候。

一、應仁・建武之兵亂に記録大形燒失、殘所之靈寶今に存在御座候。

一、勅願所、御綸旨　御代々頂戴仕每年住持直參内於清涼殿奉勤來候。

一、天下様、御代々九拾七石之御朱印頂戴仕、住持每度御目見江仕來候。

一、權現様御給縁起　大猷院様御代被仰付候節、嵯峨釋迦之給縁起依名筆、道中御傳馬人足被下、先住持從嵯峨日數五日半に持來仕、日光山之御給縁起之手本に罷成候。其節も御目見江仕時服白銀拜領頂戴仕候。

一、權現様清涼寺兩度御仕置狀被成下候。其時之寺社御奉行金地

院・圓光寺、所司代板倉伊賀守殿御判形被下候。

一、我朝に佛躰幾萬躰茂御座候共、在世之如來開眼供養座祇園精舍之本尊は此佛躰に而御座候。天竺・震旦・我朝に渡り衆生濟度し給ふ。隱元禪師・木庵禪師・其外唐僧來朝之砌者、先嵯峨來て此本尊を奉拜候。

一、餘寺に違い清涼寺者淨土無本寺に而御座候。依つて勅命天下安全御武運御長久之御祈禱毎年越に奉勤來候。

右之通に御座候間於江戸開帳之儀以御慈悲を被仰付被下候者難有可奉存候　以上

嵯峨　清涼寺

堯鎭

元祿拾一年寅七月四日

御奉行様

出開帳は許可になつたが、開帳場として回向院を指定していたが、眞言地である桂昌院建立の護國寺になつた。開帳權をめぐつての紛爭が未解決であつたので、異儀を申したてた。

……清涼寺は淨土宗たる之處、眞言之寺地にて開帳之義迷惑の由、段々申處、承知せしめ候。併三之丸様（桂昌院）御拜遊ばし爲せらるやも候之間、護國寺に開帳尤に候。右之趣に候えば、眞言之寺にて開帳致し候義、以後之障には相成らざる事に候。（清涼寺への御下知扣綴）

との趣意書をえ、桂昌院御拜なされるやもとのことで承知し、元祿十三年江戸出開帳となる。

## ロ、出發と護國寺開帳

元祿出開帳の記錄は、金錢集納の部だけしか現存せず、享保等の後の開帳記に先規の例として、元祿の事情を傳えているにすぎないが、出開帳前後の日鑑と、當時の官選文書たる徳川實紀、及び其角の五元集等に記載されている。その出發の模様は日鑑によると、

三月四日、江戸下向のため釋尊、臺座後光等の寸法をとり、長持の用意をなした。

四月十七日、承應の假堂を寄進した泉屋友以の子泉屋甚兵衛友信、江戸下向の一部として金四百兩を都合し、一族のものや手代を附きそわしむる準備をなす。

四月廿七日、江戸へ惣人數合せて百拾七人、内、道心者拾人、侍拾人、中間三十六人、上下之者四十七人、其外方丈始め僧衆各々あいそうて出發した。

途中、桂昌院御拜を仰付けらるとの報をえ、五月十六日、護國寺に入つた。

徳川實紀にも、「元祿十三年五月十六日、桂昌院殿の仰せにより、京嵯峨清涼寺の釋迦佛を護國寺にむかへらる（日記・万年記）とある。

五月十六日より同廿九日まで假堂等の諸準備をなし、五月廿九日より八月廿九日まで、初め六十日の許可を、桂昌院の柳澤吉保をもつての仰付けにより、（享保以後の開帳記の先規の例の文による）一ヶ月のばしと三ヶ月開帳をなした。その參詣者の一人であつた其角は五元集に次の如く述べている。

年々の春秋武江の寺社に廻り給ふなる靈佛靈神、君を守りのあと

しめて、興廢の御威現あらたなる中にも、當時の開帳はさがのお寺と札をうたれて、官駕鬮馬のさかひに暑をなやます。霍亂・虫氣のさはりもなく、蟻のごとくにもうでつだう。行程の遠近を辻番にたずねて、

まはらばまはれ、振舞水の下向道

如何に參詣者が群集したかは、この文で充分想像出來る。また元祿五年善光寺如來の江戸出開帳等、年々出開帳があつたようであるが、「當時の開帳はさがのお寺と札をうたれて」の表現でもわかるように、嵯峨釋迦佛が最も信仰をあつめ、盛大であつた事が證明される。

九月十日十一日とお城入の儀あり（後述す）

九月十二日より十月朔日まで、方々御請待、この中廿日・廿一日と奉行所へ再建について繪圖を持參して說明をなした。

十月五日朱印人馬を給わつて江戸を出發す。

十一月五日仙洞（靈元太上天皇）御所よりの釋尊御請待に應じて、清涼寺に歸着している。

ハ、お城入りの儀

お城入りの儀は次の如く德川實紀に詳しい。

九月十日、桂昌院殿の仰とて、嵯峨清涼寺の釋迦像を、さきより護國寺にて衆人に拜せしめられしが、けふ其像を二丸にむかへられ御拜あり、寺寶どもかずかず御覽に備ふ。御臺所もわたらせ給ひ拜させ給ふ。本尊に御所より銀千枚、臺のうへより百枚進薦せられ、又うへより清涼寺堯鎭に縮緬十卷・檜重一組たまひ、護國寺僧正快意に時服三賜う。今夜、此像を二丸にやどすにより、目付ことさらに勤番す（日記）

十一日　五丸の方（お傳の方）二丸へ渡らせらる。釋尊おがませ給ひ、銀五十枚進薦あり、紗綾十卷を清涼寺堯鎭に、時服三を僧正快意に賜う。今朝近習の輩みな二丸にて、この像を拜せしめたまう（憲廟實錄日記）

この時に拜領したものの各目錄[8]が、この記事を實證するかに、清涼寺に現存する。後の江戸開帳記の先規の例の文でこの記事にない處を補うと、

御姬君樣（鶴姬）御成、御拜之上、釋尊御身拭之御法事[9]被仰付、且以上意御簾之內江清涼寺十念差上申候。……從桂昌院樣宮殿御厨子御建立之儀被仰付、九尺貳寸四方內外惣金御屋根向赤銅葵御紋附幷九つ目金御紋……且歸京之節御朱印人馬被下置……

また清涼寺に現存する寶永元年增上寺雲臥の詞書になる「明信院君（鶴姬）敬佛感應記繪卷」は、この鶴姬の釋迦佛への信仰を詳細にえがいているが、二丸で釋迦佛にあうことの出來た嬉びを「京より遠くはなれた江戸にある身には、千載に一度さく憂雲華にあいえた嬉び」と述べている。

かゝる城中の釋迦佛への信仰は、綱吉と五丸の方との間に恵まれた一男一女（國松・鶴姬）の內、國松の幼折にあい、すでに護國寺の建立・繼嗣をうるための隆光の祈禱・生類あわれみの令、護持院の建立等、現世利益的な祈禱にも、なかなかかなえられ難い時、三國傳來の釋迦佛の靈驗にすがる心が、秘められていたと考える。

ちなみに、このお城入りの儀にならつてか、元祿十四年、善光寺如

來を江戸城中に迎えているが、その記録は、同じ徳川實紀に、

八月九日、信濃國善光寺の佛像、さきより谷中感應寺にて衆人に拜させけるをけふ三丸に迎へ給ふよて、かしこにわたらせられ御覽あり、かくて又二丸にわたり給ひ、日光門跡公辨法親王饗せられ、囃子あり、法親王に金紗十巻半、晒布百疋　蠟燭千挺遣はされ、僧綱等みな時服を賜ふ。

とある。

嵯峨釋迦佛の場合は、寶物は御覽という言葉であるが、釋迦像に對しては、すべて拜せられたとの表現をつかっている。善光寺如來の御覽ありの表現と比較して、この實紀筆者の單なる筆のはこび違いとは考えられない。かゝる信仰の表現は、嵯峨釋迦佛そのもののもつ、異國的な端嚴徹妙の靈感に發するところであり、思うに、嵯峨釋迦佛は斎然請來の等身大の眞佛をそのまゝ出開帳しているが、善光寺の場合は恐らく眞佛でなく、開帳佛というか、開帳のための摸像でなかつたかと考える。

この江戸開帳、それにつづく元祿の再建に城中より寄進されたものは、桂昌院より宮殿御厨子（現存）一部手ぬいされたと傳える絹製幢幡一對（現存）鶴姫より金燈籠一對・絹製幢幡一對（現存）・天蓋（現存）打敷一・縮緬幕二帳・桃燈二張・釋尊緣起之箱（現存）があげられる。現存する目録から養女八重姫より銀子五十枚・紗綾十重・御臺所より縮緬等が進薦されている。

九月十三日より十月朔日までの釋尊御請待は水戸家に迎えられて白銀三十枚・柳澤吉保邸に迎えられた記載はあるが詳細は不明である。

しかし後述する御請待により集納された金銀高からして、相當多數の權門の屋敷に迎えられたことが想像される。

## ニ、集納金銀

さて江戸出開帳の目的である釋迦堂再建資金の集納狀況であるが、次の通りである。

元祿十三年辰年江戸開帳動金指引覺

一、金七兩貳歩貳朱
　銀拾匁五厘
　錢三拾五貫六百四十二文　　從嵯峨江戸まで下り道中集納

一、金貳兩貳歩貳朱
　銀四拾匁壹分五厘
　錢四拾六貫九百七十壹文　　辰五月十六日より同廿九日まで護國寺にて集納

一、金千六百拾四兩
　銀三拾五貫六百九匁三分五厘
　錢貳萬四千百五拾壹貫八百四文　　同五月廿九日より八月廿九日まで開帳中之集納

一、金三百兩
　銀四拾九貫四百五拾匁
　白銀千百五十枚之代　　御拜領

一、金四百四十貳兩壹歩貳朱
　銀四拾壹貫四百九拾貳匁九分
　錢四百五十九貫三百拾壹文　　十月朔日まで方々御請待拜禮之時集納

一、金八百六兩貳歩　米五百八拾八石壹斗拂代納

一、金七拾七兩壹歩貳朱　銀百六拾壹匁貳分二厘　假屋諸屋包拂物代集納

一、金七百四兩壹歩　銀拾匁五分　日月牌祠堂金銀集納

一、金三百七拾四兩壹歩貳朱　銀五匁　多寶塔奉加金銀集納

金〆四千四百拾七兩壹歩貳朱

銀〆百貳拾七貫五百九拾三匁貳分三厘

此金貳千四百五十三兩貳歩ト銀拾壹匁貳分三厘　五拾貳匁替相場

錢〆貳萬四千八百四十壹貫六百五十五文

此金六千四百四十九兩壹歩ト銀壹匁三分五厘　拾三匁五分替

右十口惣高合金壹萬三千三百貳拾兩貳朱ト銀拾貳匁五分八厘

右之内拂方

一、金千八百八拾四兩三歩　銀拾貫拾五匁壹分五厘　江戸下拵幷滞留中諸色雜用・假屋・諸屋具・日用人足歩入用引、委細小帳存之

一、金三百拾四兩貳歩　銀貳貫百四拾壹匁八分五厘　屋中足下諸入用引

一、金千九兩貳朱　銀拾四貫四百三百八匁九分四厘　大阪泉屋吉左衛門より寅三月より辰の十月まで普請前入用江戸下り等數々指扣申に付元利を相渡す委小帳在之

一、金千七拾八兩貳歩貳朱　銀拾五匁五分　日月牌祠堂金幷多寶塔奉加金引

一、金四百拾兩程　銀四拾四貫貳百目程　辰十月より巳四月まで普請大工日用木挽屋根幷前之材木調申候殘銀諸國入用拂引委細小帳在之

五口合　金四千六百九拾七兩　銀七拾貫八百拾壹匁四歩四厘

右指引殘高　金六千百六拾九兩貳歩貳朱　銀五拾六貫七百八拾三匁壹分四厘

右之通り京都奉行所へ差上申候

この集納額は、日鑑に「萬事首尾よし」の表現でもあきらかな如く、大體再建に必要な豫想額に近い金銀が集つたようである。この莫大な高からして、如何に多く江戸の貴賤の信仰を得たかがわかる。又錢のあがり高貳萬四千八百四十壹貫六百五十五文（金六千四百四十九兩ト銀壹匁三分五厘）が金銀のあがり高金四千四百拾七兩壹歩貳朱と銀を金に替えて貳千四百五十三兩貳歩ト銀拾壹匁貳分三厘とのほぼ和に達することは、二文・三文の錢をさゝげた江戸の庶民大衆が如何に多かつたかを物語るものである。拂方の内、直接江戸出開帳に費つた金銀だけをのぞくと、約金壹萬兩餘が集納されたことがわかる。

嵯峨　清涼寺
同役者　蓮池院
同　看松庵
同　多寶院

ホ、再建の成就

この集納の差引残高金六千百六拾九兩餘は、出開帳の金錢收支を奉仕した大阪泉屋吉左衛門方にそのまゝ預けられた。元祿十四年に入つて本格的工事にうつり、十一月十九日上棟の式をあげている。その棟札には、

征夷大將軍源綱吉公辱賜白金若干兼募諸官及庶人　鼎建寶殿奉安梅檀瑞像者

竊願　皇帝仁於寰中不隔遐邇普被恩澤　將軍行令於塞外不動干戈自致昇平

次冀　檀波歸法而不退　善根增長　家門吉祥　佛日揚明而無窮　魔障消除　伽藍鎭靜

旹　元祿十四年龍集辛巳黃鐘良旦　五臺山清涼寺住持比丘　堯鎭謹誌

同又一枚

所司松平紀伊守信玆　副司奉行瀧川山城守利庸　安藤駿河守元行　水谷信濃守勝阜　造作司中井主水正正朝　發起檀越那波義山素順　歸依檀越住友吉左衛門　京都諸檀越　江戸諸檀越　大工棟梁藤元彌右衛門　山本勘兵衛

元祿十四辛巳年十一月十九日

清涼寺役者　蓮池院閑哲　看松庵慶圓　多寶院善察

とあり、江戸開帳が再建の基本をなしたこともうかがわれる。

しかし上棟すぎた頃には、大阪泉屋にあづけた江戸集納金もなくなり、江戸講中にあづけた日月牌料金七百四兩程も流用し、發起檀越の子那波九郎左衛門が集めた金五百兩も使い（日鑑）多少借金して、元祿十六年十二月十九日落成遷佛法會、翌二十日堂供養勅會御法要をあげている。

しかし天井・瓦葺等はなく、建立成就を期して、寶永六年七月末より六十日、大阪西光院で出開帳をなし、銀五十壹貫七百七十六匁を得て、天井を完備し、享保五年の京都出開帳で銀百貳拾五貫餘を得て瓦葺に着手し、大願を成就することが出來た。

多寶塔は出開帳の際の奉加金をもとにして、江戸講中により、江戸で作りあげて、元祿十五年十月、廻漕して舊基檀の東に建立を成就した。その惣拂高合金は金五百九兩貳歩ト銀壹匁五分貳厘（多寶塔諸色入用目錄）である。

ヘ、商人特に住友氏との關係

江戸出開帳の一切の世話をなしたのが、上棟札の歸依檀越住友吉左衛門の父、前述の泉屋甚兵衛友信である。泉屋住友氏は初代以來嵯峨釋迦佛の信仰にいき、初代員外嘉休は後陽成天皇の歸依をえた新興教團涅槃宗[10]の祖空源及意の高弟で空禪と稱したが、歸商ののち、晩年にその教主と仰ぐ釋迦如來の生身の靈像を安置する清涼寺内に、隱棲して信仰生活に入つた。その庵室を双軒庵[11]という。二代理兵衛友以は實家の西洋流の銅吹[12]を修得して、銅業に精勵し大阪に進出して泉屋をおこした。又前述の通り一族をあげて承應の假堂を寄進している。（註7の意趣書）

三代甚兵衛友信のとき、別子銅山の發見とともに、愈々家運隆盛にむかつたが、故あつてか、壯年にして子吉左衛門友芳にゆづり、隱居

として京都四條河原町にあり、若い友芳の後見をなした。又父祖の信仰をうけつぎ、元祿出開帳、釋迦堂再建の世話をなし、前述の再建の前入用金江戸下向の路銀等を都合した外、出發の際も嵯峨よりこの河原町の店で、ひとたび落着き、諸準備をととのへて出發している。（日鑑）江戸と京都との連絡は、この泉屋の手代によつて行われ、金錢收支を奉仕した。

江戸開帳が莫大な金銀を集納しえたのも、友信の嵯峨釋迦への信仰とともに、そのたくましい商魂が効果をもたらしたのかもしれない。

ともかく江戸開帳は、首尾よく終り、前記の通り、元祿十一年（寅）三月より十三年（辰）十月までに借入した再建の前入用金・江戸下向の路銀等、元利を付けて金千九兩貳朱と銀拾四貫四百三拾八匁九分四厘を泉屋に返濟している。又殘金六千百六拾九兩餘と銀五拾六貫七百八拾三匁程もそのまゝ預けられたのであるから[13]、泉屋にとつても江戸出開帳は決してマイナスではなかつたと考える。

しかし完成まぎわに金銀の不足をつげ、元祿十五年より寶永三年十二月まで、少しづつ、たびたび、泉屋に借入をなし、その金額は、新金貳百五兩、新銀壹貫七百五十匁に達した。

堯鎭の晩年、すでに友信、友芳没し友昌の代になつていたが、享保七年二月廿五日、友以、友信、友芳の菩提のため、借入金銀は嵯峨釋迦佛前に寄進[14]された。以上よりして、この嵯峨釋迦佛の江戸開帳は再建の勸募のためとはいえ、唐憲宗の佛骨を迎えたのと比較し得る點もあるほど盛大なものであり、特に信徒の商人住友氏の活動が注目される。

## 三、享保以後の出開帳と武家との關係

再建の大願が大體成就すると、開帳權をめぐつての清涼寺總支配に關する紛爭は寶永三年江戸で最後的決定が下され、總支配權は大覺寺門跡にありとなつた[15]。しかしこれは儀禮的なものが中心で開帳權は念佛系にあり、以後もすべて出開帳は念佛系で行われた。

しかし、そのつど始め大覺寺門跡に許可を願い出で、あとで祝儀をおさめている。

徳川時代は先規・先例の尊ばれる時代で、元祿出開帳が先例となり、享保十八年、明和七年、天明五年、享和元年、文化七年、文政二年、天保七年、嘉永元年、萬延元年と九回にわたつて、江戸出開帳を行つている。清涼寺には各開帳記の莫大な史料が存する。

いづれも目的は釋迦堂等堂塔修復のためとして願い出ており、惣人數百二三十人がつきそつている。場所は常に回向院で、元祿開帳が一ケ月のびたのが例となり、願い出は六十日で、實際は九十日間開帳し、時期も春から夏秋となつた。往復の道中は、宗派をとはず寺々で開帳をしながら進んだのである。

回向院開帳がすむと、先規の例として、月光院（享保のとき）等將軍の生母・奥方・姫君の請待で、お城入りの儀があり、城中の贈奉捨施をうけ、のち請待に應じて、親藩や權門に迎えられた。歸路は證文人馬を給わつている。

いま、城中で如何に信仰されたかの史料として、享保以後の開張記の先例として城中で寄進されたものの覺を示すと、前述の元祿の時を

のぞいて、次の通りである。

一、葵御紋附打敷壹枚　享保十八年五月
一、葵御紋附打敷壹枚　享保十八年六月　四口　月光院（勝田氏輝子徳川家宣の妾・家継の母）様御寄附
一、葵御紋附釋尊縁起六巻之表紙
一、葵御紋附融通大念佛縁起貳巻之表紙
一、葵御紋附打敷貳枚　享保十八年六月　天英院（近衛氏照姫徳川家宣の室）様御寄附
一、葵御紋附唐織三方戸帳　明和七寅年八月廿二日　心觀院（倫子女王徳川家治室）様御寄附
一、葵御紋附打敷壹枚　明和七年寅年八月廿六日　淨巖院様御寄附
一、葵御紋附三方戸帳　文化七年九月廿日　廣大院（島津氏寔子徳川家齊室）様御寄附
一、葵御紋附巻上戸帳　同年同月　淨觀院（喬子女王徳川家慶室）様御寄附
一、葵御紋附水引壹掛　同年同月廿六日　清湛院（徳川氏鎮子徳川齊朝……尾州家……の室）様御寄附
一、葵御紋附打敷壹枚　文政二年十月　峯壽院（徳川氏美子徳川家脩室）様御寄附
一、葵御紋附御幡八流　天保七申年十一月　貳口　淨觀院（喬子女王徳川家慶室）様御寄附
一、葵御紋附打鋪壹枚　同年同月
一、葵御紋附三方戸帳　弘化三年十一月　天親院（鷹司氏任子徳川家定室）様御寄附
一、葵御紋附水引壹掛　嘉永元申年十月　二口　峯壽院（徳川氏美子徳川家脩室）様、松榮院（徳川氏滝子松平斉承室）様、溶姫君（徳川家齊の娘前田齊泰室）様・末姫君様、晴光院（徳川氏都子酒井忠學室）様・誠順院（徳川氏永姫徳川齊位室）様御寄附
一、葵御紋附打敷一枚　同
一、大御幢幡　萬延元年十一月　天璋院様御寄附

登城の列もすべて先現の通りとあり、恐らく元祿の時以來、かゝる列を作つて登城したと考えられる。

いま精姫（家齊の娘のち有馬慶頼に嫁す）請待の嘉永元年の例を示すと、次の通りである。

御登城列之扣

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 高張 | 持人三人 | 持人三人 | 持人三人 | |
| 後光長持 | 臺座長持 | 十大弟子長持 | 靈寶 | |
| 高張 | 臺持壹人 | 臺物壹人 | 臺持壹人 | |
| 持人三人 | 持人三人 | 持人三人 | 役者 | 待草履取 |
| 長持 | 靈寶長持 | 靈寶長持 | | |
| 臺持壹人 | 臺持壹人 | 臺持壹人 | 役者 | 待草履取 |
| 高張 | 持人八人 | 侍 | 先箱手代貳人 | |
| 御鳳凰 | 臺持壹人 | 役者草履取 | 下座見 | 立傘貳人 |
| 高張 | 張人貳人 | | 先箱四人 | |

徒士　同伴僧　草履取　跡箱手代弐人
徒士　徒士　中小姓　役者　錫
徒士　打物弐人　御駕陸尺六人　朱傘
徒士　中小姓　同伴僧　跡箱三人

掉

取　茶辨當　翕箱　同　同　同　同　灯燈持

掉八人

嘉永開帳記による御初穂等の拝領は次の通りである。

公方様（家慶）より御初穂　一銀　貳拾枚
右大将様（のちの家定）より御初穂　一銀　七枚
峯壽院様・松榮院様・溶姫君様・末姫君様・晴光院様・誠順院様より
一銀　三枚宛
精姫君様より　一銀　五枚
御初穂　一金貳百疋宛　貳拾四通　一金百疋宛　八拾七通　一金五百疋宛　貳通　一金六百疋　壹通　一金三百疋　壹通　一金五拾疋　九通　一銀包　八拾九通　一鳥目　九通

元祿開帳の際も、徳川實紀に「寺寶どもかずかず御覽に備う」とあるが、かずかずの表現で想像されるように相當多かつたわけである。のちの開帳では、大體次に示す嘉永の時と變りはない。恐らく元祿のときも大體同じと推定される。

覺

一、釋尊繪縁起　六巻
右詞書青蓮院准三后尊應親王筆　畫古法眼元信筆　但貳重箱　御紋阿梨蒔繪箱ニ入
一、融通大念佛繪縁起　貳巻
右詞書後小松院御震筆　其外將軍家御寄合書　畫土佐一家寄合書　但梨地蒔繪箱ニ入
一、夢相釋迦畫像
右狩野古法眼元信筆　但長サ八尺貳寸幅三尺七寸
一、佛眼之舍利　但高六寸程之舍利塔ニ入其厨子者無之
一、佛牙之舍利　但厨子入
一、釋尊藕系之袈裟　但梨子地蒔繪文庫入
一、唐畫拾六羅漢　拾六幅　但長五尺程幅壹尺九寸
一、同摸　周信・常信・峯信　三筆
一、圓光大師持蓮花自作　但三尊之小佛入
一、同眞筆　但軸物ニ而御座候
一、迎接曼多羅
右圓光大師筆　但長六尺八巾幅貳尺六寸五分
一、同摸
右繪所在久筆　但長巾共右同斷
一、熊谷蓮生自筆誓願狀　但軸物ニ御座候　圓光大師眞筆ニ候ト貳巻壹所ニ仕リ箱ニ入
一、愛宕權現錫杖
右中興堯淳上人授與但箱入長四尺壹寸
一、多羅葉
右迦葉尊者筆　但箱入

一、牛華曼　但箱入

申　十月

右之通り

城中でも釋尊御身拭法要を行い釋尊血脈お手掛の名號を授與している。

權門の請待の例として、最も記録のはっきりしている享和元年開帳の際を示すと、次の表の如くなる。

| 月日 | 請待主 | 捨施金銀 |
|---|---|---|
| 十月二日 | 御城入 | 銀五拾九枚（貳貫五百三拾七匁）、金三拾五兩貳歩、小玉四拾三包（百三拾匁）、錢壹貫四百文 |
| 十月五日 | 黒田眞含院様 | 金五兩貳歩、銀拾六匁七厘、小玉九ツ、錢五貫百文 |
| 十月四日 | 松平上總之助奥方様宿坊良雅院ニ而 | 銀八枚（三百四拾四匁）、金三歩貳朱、銀六匁三厘、錢五百貳拾文 |
| 十月六日 | 水戸様 | 銀九枚（三百八拾七匁）、金五兩二歩、銀拾壹匁六分、錢九貫三百文 |
| 十月九日 | 黒田官兵衛様 | 銀五枚（貳百拾五匁）、金貳兩三歩、小玉三拾貳匁、錢壹貫九百文 |
| 十月十日 | 清水様 | 銀七枚（三百壹匁）、金三兩壹歩、小玉五拾六匁、錢貳貫九百文 |
| 十月十一日 | 佐竹様　淺草御屋敷 | 金拾貳兩壹歩貳朱、銀六匁、錢貳貫七百拾文 |
| 十月十二日 | 一ツ橋様 | 銀拾貳枚（五百拾六匁）、金六兩貳歩、小玉九匁四厘、錢貳貫百三拾文 |
| 十月十三日 | 有馬様 | 銀貳拾枚、金壹兩三歩、錢四貫六百文 |
| 十月十五日 | 藤堂様奥方（御參詣） | 銀拾八枚、金壹兩 |
| 十月十六日 | 松平相摸守様<br>御隱居傳心院様 | 銀八枚、 |
| 十月十六日 | 松平甲斐守様（御參詣）<br>酒井雅樂守様（御參詣） | 銀四枚、金貳歩<br>銀二枚、金貳百四 |
| 十月十七日 | 松平肥前守様 | 銀八枚、金五兩貳歩、小玉四拾壹匁貳分、錢拾壹貫 |
| 十月十八日 | 皐安院様 | 銀三枚　御身拭料 |
| 十月十九日 | 本所津輕様 | 銀六枚、金三兩、銀壹匁八分、錢九貫貳百文 |
| 十月廿日 | 後奈院様 | 銀三枚　御身拭料 |
| 十月廿日 | 田安様 | 銀十枚（四百三拾匁）、金三兩、銀四匁九厘、錢貳貫三百六十四文 |

| | | |
|---|---|---|
| 十月廿一日 | 松平下總守様 | 銀十二枚 |
| 十月廿二日 | 松平越前守様 | 銀十六枚、金貳兩貳分、銀六匁九厘、錢貳貫百文 |
| 十月廿四日 | 尾州様 | 銀十三枚、金拾二兩貳朱、小玉九拾三匁貳分、錢七貫四百文 |

以上よりして、徳川末期まで、江戸開帳の際は常にお城入りの儀があり、のち權門に迎えられて、徳川氏を始め、武家の釋迦佛への信仰は、元祿以後、變りがなかつたと言える。

なほ、回向院開帳がすむと、増上寺内にひきあげ、觀智院を宿所としていたことが多い。嘉永の時は寛永寺にも請待され、宮様はじめ凌雲院以下住僧、ことごとく參拜している。かゝる點、宗派を越えて、佛教界にも厚く信仰されていたといえる。

## 四、享保以後の集納金銀並に商人との關係

享保以後の江戸出開帳集納金銀は、一部不明の處もあるが、今、判明するものだけをあげると次の通りである。

享保十八丑年（一七三三）四月二日より同六月

江戸本所於回向院嵯峨釋迦御開帳乃記録

金三千三百三拾四兩貳歩ト銀四匁三分　但金銀錢三口之惣上り高

内

金千五拾貳兩　此銀六拾貳貫九百貳拾八匁四分六厘　但諸入用高

殘金貳千五百貳拾五兩壹歩ト銀拾壹匁

明和七年（一七七〇）寅六月

惣上り高金四千八百八拾七兩餘

一、金千六百百拾八兩餘　入用高

殘金三千百九十九兩

天明五年（一七八五）午

惣金貳千三百兩壹歩貳朱ト銀壹貫百貳拾壹匁三分（収納帳の最後の高で回向院より淨運院逗留中まで）

享和元酉年（一八〇一）

一、金千百四拾七兩貳分　開帳収納高

一、金四拾七兩貳分貳朱

一、金貳千三百八拾兩三分　賽錢之分

〆金三千五百七拾四兩三分貳朱

内貳千六百六拾三兩貳朱　諸入費

殘高　九百拾壹兩三分

文化七午年（一八一〇）

一、金七百貳拾九兩三分　開帳中収納高

一、金四拾七兩貳分　丁銀小玉之分

一、金千八百兩　賽錢之分

〆金貳千五百七拾七兩壹分

内千八百五拾八兩壹分　諸入用高

殘高　七百拾九兩

文政二卯年（一八一九）

一、金千百五拾三兩壹分貳朱　開帳中収納高
一、金三拾七兩壹歩餘　丁銀小玉分
一、金千五百五拾七兩餘　賽錢之分
〆金貳千七百四拾七兩貳歩貳朱餘
　内千四百六拾貳兩四歩餘　諸入用高
　殘高　千貳百八拾四兩八歩

天保七申年（一八三六）
一、金千四百七拾五兩三歩三朱　収納高
一、金貳拾八兩壹分貳朱　丁銀小玉之分
一、金千九百七拾兩貳歩　賽錢之分
〆金三千四百七拾四兩三分壹朱
　内貳千六百拾兩三分餘　諸入用高
　殘高　八百六拾四兩

惣上り高で、最高は明和七年の四千八百八拾七兩餘で最低が文化七年の貳千五百七拾七兩餘である。これは享保・天保等の幕府の緊縮政策の影響というよりは開帳年度の問題で元祿十三年（一七〇〇）より享保十八年（一七三三）明和七年（一七七〇）と約三十年に一出開帳を行つているが、天明五年（一七八五）享和元年（一八〇一）と十五年に一度となり、文化七年（一八一〇）文政二年（一八一九）と十年に一度となつたためと考える。

最高の明和七年の開帳は燕石雜誌に、

諸國の靈佛凡夫に誘引はれ、この大江戸にてをがまれ給う。いづれも〳〵疎なるはあらざめれども、明和七年の夏洛北嵯峨清涼寺の釋迦如來回向院にてをがまれ給う程に、ことしは雨氣なくて、炎暑のたへがたきをものともせず、結緣の爲にとて參詣の老弱いく億萬といふをしらず……

とあり、盛況の程がうかがはれる。

江戸庶民の嵯峨釋迦佛への信仰は、元祿出開帳以來盛況を維持してきたようで、安永八年より文化十二年頃までのことを書いた大田蕙の喜遊勝覽に、

江戸にて開帳あるに何時にても、參詣群聚するは善光寺の彌陀と清涼寺の釋迦佛、また成田の不動などなり、此等の佛像いづれも殊勝なれ共、嵯峨の佛も世に三國傳來といふは非なるべし、

とある。

また文化七年の開帳は、一話一言巻二十三「嵯峨開帳」に、

庚午六月十五日より兩國回向院にて嵯峨瑞像開帳あり、同十六日舟をうかべて兩國にいたる。淺草御藏前泉屋茂右衛門は予が札差なり、此者の案内にて内陣にいり、諸の寶物をみる事を得たり、十六羅漢の畫十幅・不動明王・文殊・普賢の三幅いづれも古畫にして希世のものなり、古法眼元信畫緣起一巻、融通念佛緣起（一巻）あり、開帳場に出たる十六羅漢はこの寫なりと、

とあり、この泉屋茂右衛門は大阪泉屋住友氏の一族で世話人であつたと考える。

開帳場の運營は江戸の所在信者の有力商人が講を作つて奉仕した。嘉永開帳記によつて各部署を示すと、次の通りである。

奉納所・臨時御用達、玄關詰燒香場・大門通元問屋連、（銅鐵金物仲

間）内陣靈寶場取締・臨時元講中、御打敷講中、御日供講中、能仁講中、施餓鬼場御花場・臨時新諸講中、札場・御薫物講中、血脈場百八燈場・御厨子講中、御蠟燭講中、西御高盛講中、珠數弘場・御造花講中、御奥講中、萬人講勸進並御影場・御朱蓋講、女人講中、永代經勸進並大小緣起場・御鳳凰講中、御印文場百納御饌御鏡餅・大門屋講中（是ハ金物仲買連也）御影札場・護摩講講中、陀羅尼講中、御身拭香水御茶湯・御茶湯講中

元〆泉屋甚左衛門

この泉屋甚左衛門は大阪泉屋住友氏の一族であつて、江戸出開張の際は常に、江戸の泉屋の出店が、中心になつて世話をなした。又この各講中は十年毎に開帳になると、次の開帳へそのまゝひきつづいた。泉屋住友氏は元祿出開以來、明和七年・金弐千百拾三兩・文化七年、二百兩、萬延元年・二百兩と全部或は一部支度金を時には無利子で融通[16]している。

以上によつて、商人を中心とする江戸庶民の嵯峨釋迦佛への信仰は、幕末まで變らず盛んであつたと言へる。

## 五、江戸出開帳の影響と信仰史上の嵯峨釋迦佛の地位

元祿出開帳以後、從來靈佛として厨子深く安置されといた尊像を動かすことが出來ることとなり、鳳輦・長持等すべて準備されているから、諸國出開張が行われるようになつた。いま江戸出開帳も入れて示すと次の通りである。

元祿十三年（一七〇〇）江戸開帳
元祿十三年十一月五日　仙洞（靈元太上天皇）御所へ釋尊院參
寶永　六年（一七〇九）大阪西光院帳
享保　元年（一七一六）京都了蓮寺靈寶開帳
享保　五年（一七二〇）京都佛性寺（清涼寺里坊）開帳、つづいて
享保五年五月廿八日　禁裏（中御門天皇）御所へ釋尊參内
同　廿九日　法皇（靈元法皇）御所へ釋尊院參
享保十二年（一七二八）京都佛性寺（清涼寺里坊）拜膽
享保十八年（一七三三）江戸回向院開帳
寶暦　四年（一七五四）京都佛性寺（清涼寺里坊）開帳、つづいて、
同　年十月十二日　禁裏（桃園天皇）御所へ釋尊參内
同　年十月十三日　女院（青綺門院）御所へ釋尊院參
寶暦　七年（一七五七）京都淨敎寺開帳
寶暦　九年（一七五九）大阪一心寺開帳
明和　七年（一七七〇）江戸回向院開帳
安永　五年（一七七六）京都佛性寺（清涼寺里坊）拜膽
同　十九・廿日　新女院（恭禮門院富子）御所へ釋尊院參
同　廿四日　大女院（青綺門院藤原舍子）御所へ釋尊院參
天明　四年（一七八四）京都淨敎寺開帳
同　五月十六日　大女院（青綺門院藤原舍子）御所へ釋尊院參
天明　五年（一七八五）江戸回向院開帳
寬政　七年（一七九五）大阪一心寺開帳
寬政　十年（一七九八）京都圓福寺開帳　つづいて

同　六月六日　禁裏（光格天皇）御所へ釋尊參内
同　六月十二日　女院御所へ釋尊院參
享和元年（一八〇一）江戸回向院開帳
文化三年（一八〇六）大阪一心寺開帳
文化四年（一八〇七）京都檀王法林寺開帳
文化七年（一八一〇）江戸回向院開帳
文化十一年（一八一四）京都誓願寺拜膽　つづいて
佛性寺（清涼寺里坊）拜膽
文化十三年（一八一六）紀州和歌山利益院開帳
文政二年（一八一九）江戸回向院開帳
文政四年（一八二一）大阪一心寺開帳
文政六年（一八二三）京都佛性寺（清涼寺里坊）開張
文政十二年（一八二九）越後開帳（三月廿九日出發――十月十二日歸着）
天保二年（一八三一）大阪法善寺（清涼寺末寺）開帳
天保四年（一八三三）京都佛性寺（清涼寺里坊）開帳
天保七年（一八三六）江戸回向院開帳
天保十年（一八三九）京都佛性寺（清涼寺里坊）開帳
弘化二年（一八四五）大阪法善寺（清涼寺末寺）開帳
嘉永元年（一八四八）江戸回向院開帳
安政元年（一八五五）越後開帳（四月廿六日出發――十一月十六日歸着）
萬延元年（一八六〇）江戸回向院開帳
明治五年（一八七二）京都聖光寺開帳
明治六年（一八七三）京都西林寺開帳
明治七年（一八七四）京都聖光寺開帳　つづいて
同　年　東京回向院開帳
明治廿年（一八八三）北陸越後開帳
明治廿六年（一八九三）西國（九州中國）開帳（四月十五日より五百日間）
明治三十二年（一八九九）東京・大阪開帳（五月一日より百五十日間）

この開帳はすべて、奇然請來の眞佛を奉じて行つているから、實に嵯峨釋迦佛の足蹟は、東は江戸、北は越後、西は九州、南は和歌山となり、恐らく日本国中、これほど諸國をめぐられた佛はないと言いうる。亦、隨筆燕石雜誌を初めとして、開帳に關する項のトップ記事は嵯峨釋迦の出開帳である。其外の五元集に現われた元祿開帳だけでなく、以後の開帳においても、嵯峨釋迦が一番信仰をあつめていたと言ひうる。

江戸城中への請待や禁中や女院御所への請待は徳川封建體制下の武家・商人・農民に、將軍さまや天子さまも親しくおがまれたというので一層、信仰の度をましたであろうし、いままで遠隔の地で、親しく拜することの出來なかつた一般庶民も、或は遊里の女たちまで、親しく結緣することが出來るようになつた。

こゝに江戸文學の事實小説の部(17)にも嵯峨釋迦佛の御登場となる。元祿開帳がすみ、寶永六年の大阪開帳の直後、寶永七年九月、湯漬氏甥水の御入部伽羅女序巻之二、八たのみは乳母が詞一種に、三國一番の

御佛。神のお身にも聞たぶのよいとわるいと、京中男女願文をかけ奉るにしきの下帯、という項に、

誠に此事去秋より談合、勝久美男のよし、女心にいとうれしく、心の内にてちかくなれば、大佛様に祈誓かけまく、いよ〳〵此首尾成就いたし、私夫となし給はば、鐘の緒は申すに及ばず、下帯錦の模様はお望次第、幾筋なりとも命の限り、朝から晩まで拝詰の大佛様、と息女が私が夫にと、奈良の大佛さんに願をかけるが、かなへられず是はむごひなされやうぞや、同じ日で小そうにも、嵯峨の釋迦様か、善光寺の如來様をたのんだら、もはや急、御夢想請て今時分は、ひとつの夜着に寢ることもあろうに（女のなげきのことば）……殊に夢想の沙汰がないとて、嵯峨佛善光寺よりおとつたとの言分（大佛の佛勅のことば）……

と戀のなかたちも夢想のお告げによつて成就させてもらえると、書いている。

こゝでも嵯峨釋迦佛・善光寺如來を並列的に出しているが、嵯峨釋迦が先きである。かゝる點からも、もともと富貴・貧賤・男女・老若の別なく信仰された嵯峨釋迦佛は出開帳により一そうその信仰を庶民化し、かかる文學にも題材にされて、日本一というよりは、この題のとほり三國一番の靈佛といひうる。

## 結　語

嵯峨釋迦佛の元祿江戸出開帳は、恐らく出開帳という點だけでは、日本佛教史上最も盛大なもので、城中で開帳されること二日間、城中の贈奉捨施をえ、さきの護國寺開帳、城中での開帳がすむと、つづいて權門に迎えられ、歸路は朱印傳馬人足をたまわつたなど、唐の憲宗が佛骨を迎えた出開帳に、多少は比すべき点をもつている。

しかもかゝる信仰は傳來の嵯峨釋迦佛そのもののもつ端嚴微妙な威光によるものであつて、以後も九回に亙つて江戸開帳が行はれた。そのたびに常に城中でも開帳されその後請待されて將軍初め一般武家僧侶商人農民にまで、親しく信仰され、幕末までその信仰は變らなかつた。明治維新後も、庶民の信仰はつづき、東京開帳を行つている。

元祿開帳により釋迦佛を勸しうることとなり、北海道・奥羽・四國をのぞいて、全日本に足蹟をのこすようになり禁中にもしばしば請待された。出開帳を請われた靈佛としては、善光寺如來と並び稱せられるが、當時の文献からして二つならべられているものも多いが、その内でも、第一位であつたと言ひうる。所謂開帳佛という模像は出來ず、常に眞佛が強く要求された點も、嵯峨釋迦佛が北宋よりの傳來佛で、所傳の通りこれこそ生ける釋迦と厚く信仰された特異な尊像である點開帳佛を作るに困難であつたからである。

出開帳により信者は全佛教徒に廣められ、結緣がもとめられて、その信仰は庶民化し、江戸文學には奈良の大佛様よりすぐれて、戀の仲立をも夢想のお告によつてとくと、成就して下さると、登場されるに至つた。御入部伽羅女序流に言えば奈良の大佛が大きさで日本一とすれば嵯峨釋迦佛は少さくても題目のとほり三國一番の靈佛といえる。

註

（1）（2）塚本善隆「清涼寺釋迦像封蔵の東大寺奝然の朱印立誓書」（佛教文化研究第四號）所收「拙稿宋初の佛教と奝然」（同上）

（3）（4）塚本善隆「嵯峨清涼寺史平安朝篇」（佛教文化研究第五號所收）
（5）（6）（8）（15）拙稿「嵯峨清涼寺に於ける浄土宗鎮西流の傳入とその展開」（佛教文化研究第五號所收）

（7）清涼史略に、釋尊假堂施主大阪泉屋住友理兵衛意趣書御厨子之内に是を記す。云、山城國嵯峨五台山清涼教寺御假堂再興之意趣者爲元祖及上住持三寶恩謝、次父母六親眷屬施主無上菩提也。然此尊依爲三國無双生身如來衆生有緣靈佛、去巳年從五月廿日同六月十五日迄、右之尊靈志效御開帳、參詣衆人貴賤集衆、一度禮拜恭敬、罪業消滅、蒙利生無疑。我今及五旬漸覺生死眠無常殺鬼近念念驚遍、爲後世菩提會修行。奉拜之信心銘肝。于時御假屋及破損靈像既有風雨難悲。今勵無二志父母兄弟一類集小財會建立當寺。三月下旬事始同年奉成就七月廿九日、則予依懇望永代毎年八月七日釋尊奉定御開帳、乃至一灯一華一禮行者、造立施主親緣二類子々孫々先亡後滅罪祉所願不虛得其德益。冀酬此恵力信心無懈怠臨終正念於此命終、即往安樂世界阿彌陀佛大菩薩圍繞住處生蓮華中寶座之上而已。微小寶加之人々志趣、平等獲得利益、如來證涅槃、永斷於生死、若有至心聽常得無量樂。願以此功德並及於一切我等與衆生皆共成佛道。

承應三年甲午八月念日

施主山城國洛陽生今攝州大阪住泉屋住友理兵衛尉友以敬白

當寺第八世天蓮社仙譽堯鑑

法名即心良入

大工棟梁洛陽谷口庄兵衛藤原常安
松譽利貞　壽光春貞　信受了慶　深信壽元　呈學了運　心日了栖　臨壽良俊　藤屋半兵衛　泉屋熊之助　同亀之助　同牛之助　同虎吉　市郎兵衛
清譽宗佐　信心一入流之　大工棟梁精譽淨閑　覺譽永壽　圓遙貞壽　仙譽堯鑑　心月周意　學保行圓　壽滅道法　心月了意　心月了栖　大竜云
右意趣書文躰法號列次粗雜相分候者雖有之先古記に準て鈔錄之事

（8）今例として、將軍・御台所・五之九方よりの目錄を示すと次のとほりである。

表包　從公方樣被成下候御目錄　加藤越中守殿　諱明英（別筆）
　　本多伯耆守殿　同正永（別筆）
　　元祿十三年辰九月十日　二之御丸に而御執次
内　白銀　千枚
表　御臺樣ゟ　元祿十三年九月十一日二之丸江御成之節（表包紛失）
内　御初尾　銀子百枚
表包　辰九月十一日　五之御丸樣より　御目錄
内　御初尾　銀子五十枚　以上

（9）四月十九日菩寺から送られる水で香をたき、白布をしたして、引聲念佛の中に尊像を拭い奉る法會、由來は後堀川院のとき、北白川の女院御在世中善根なく、畜生道に生れ牛となつたのを院の中宮安嘉門院の信仰と釋尊のお導びきにより、立派に業因をはたしその牛の死せんとするとき、釋尊の御肩を拭うた白布で經帷子を作り牛に着せたが、苦痛なく極樂往生の奇瑞がただよつたという話による。人間一生の内故意になした罪知らずになした罪も、生身の釋迦如來のお肩にふれた白布を身につけ懺悔し業をはたすことにより罪がなくなるという特に出開帳には、臨時にお身拭が行われた。

（10）禿氏祐祥氏「後陽成天皇と涅槃宗」竜谷大學論集三五三號　泉屋叢考第貳輯文殊院の研究、同上第參輯五文殊院遺文六釋及上東流抄

（11）清涼寺内双軒庵の故地に双軒庵の碑があり、棲霞寺脇檀に空源及意・文殊院・友以の木像と一族の位牌を双軒庵廢絶ののち、移して安置してある。

（12）泉屋叢考第五輯八蘇我理右衛門壽濟翁の研究。

（13）大阪泉屋吉左衛門方江預ヶ金銀請取扣　元祿十三年辰十一月五日　紙數貳拾枚

（14）（16）住友家史料寺院關係の部

（17）御入部伽羅女をおさめている大正三年四月發行國書刊行會の徳川文藝類聚事實小說第一の例言に朝倉無聲が事實小說とは、所謂際物小說の部類に屬するものにして其多くは各作家の直接見聞にかゝりしものなれば、當時代の氣分全紙に充溢するのみならず又史實の闕漏を補ふに足るべきこと多しと述べている。

# 「精神主義」の限界

田村圓澄

## はしがき

近角常観は、清澤滿之を追想して、「先生の一生は實に血を以て書かれた一生であつた。志されたことは一事々々みな破壊し、通られた道は後から後から皆んなこはれて仕舞うた」と記している（『清澤滿之全集』（浩々洞編）第三巻三五七頁、以下全集と稱す）。

もともと在家に生を享け、東京大學で西歐の哲學・宗教とりわけ近代合理主義思想の洗禮をうけた「文學士」清澤が、俄かに宗門人となつた時、かえつて多くの矛盾に直面せねばならなかつた。彼が在職二年足らずで、東本願寺の經營になる京都尋常中學校の校長をやめたのも、洋服を法衣にかえ、禁酒禁煙菜食の克己生活を始めたのも、畢竟、衰頽して行く眞宗の僧風を、自己において刷新したいとの要求に促されたことによるのであろう。また彼が、稲葉昌丸・井上豊忠らの同志を語らい、教界時言社に據つて、東本願寺の改革運動に奔走したのも、清澤自身の愛宗護法のあらはれ、というより、むしろ彼自身の内的要求の然らしめるところであつた。從つて、妥協を拒む清澤の純粋性は、時には東本願寺から除名され、彼が住職であつた愛知縣西方寺の檀徒とも圓滿でなかつたらしく、最後には、清澤自身が東京移轉を計劃し、次代を背負う宗門後繼者養成に希望と期待を托した眞宗大學の學監の地位を去らねばならなかつた。彼が清澤家へ養子緣組をしたことも、さまざまな煩累の原因となつたであろう。更に頑固な疾病は、終生清澤を惱ましつづけ、六月に長男を、十月に夫人をなくした翌一九〇三年（明治三六）、激しい喀血の内に、四十一の生涯を閉じた。養子として、父として、また夫としての清澤は、家庭的に恵まれず、宗門改革者としての清澤は敗退を餘儀なくされ、教育者として清澤は、學生から裏切られる結果となつた。

しかし清澤が提唱した「精神主義」は、ユニークな性格をもつている。というのは、日本の佛教思想、とくに親鸞の思想と、ヨーロッパの合理主義思想乃至キリスト教の思想とが、清澤において統一的に理解されたからである。幕末から明治初年の佛教者は、キリスト教に對して何らの積極的見解を示さなかつたのみならず、却つてキリスト教を「邪教」の名によつて排撃した。

一九〇一年（明治三一）に佐々木月樵・多田鼎・暁烏敏ら浩々洞同人によつて、その第一號を發刊した『精神界』は、ヒューマニズムの

香りに溢れた、從つて當時の佛教雜誌としては、破格の新鮮味ゆたかなものであつた。そこには、悦び、悲しみ、憂い彷徨う人間が、息づいていた。淨土眞宗を開いた「聖人」としてではなく、迷える「人間」としての親鸞を發見したのは浩々洞の業績の一つである。

以下、精神主義に就いて、概觀を試み、それが占める明治思想史の位置に論及したい。

## 一、宗教と道德

清澤は、肉體的にも精神的にも、終生苦惱しつづけた。そして清澤が置かれた境位は、清澤をして、佛教學者たらしめず宗門政治家たらしめず、求道者たらしめた。「宗教の肝要は、所謂信念でありて、宗教上に於ては、學說の研究だの、經文の講義だのと、云ふものは、畢竟信念を開發せんが爲に外ならぬ」。清澤は最後の瞬間まで、この「信念」の開發に精進し、また精進せねばならなかつた。だから、「純粹なる實行上に於ては學說の研究や、書物の講義は、餘り必要を感じないことであります」（「精神主義」第二、全集三、三五頁）。自分一個人の苦惱をもてあましている清澤にとつて、學說の研究や經文の講義は、苦惱の解決には殆んど役立たなかつた。大乘非佛說を主唱するところの「客觀的の事實の考證に專從せるもの」に對して批判的であり（「臘扇記」全集五、六〇頁）、從つて佛教の歷史的研究に就いても、「學問上の進歩としては、如何ともすべからざる所なりと雖も、若し夫れ事の決着信仰等の實際に至りては、其妨障決して鮮少にあらざるなり」とされねばならなかつた（「修養時感」全集四、二四〇頁）。

魂の救濟に就いては、人間の理性が、從つてまた合理主義的な學問が、何らの權威をも主張できぬことに氣付いた清澤は、理性を超えたところの、人生の智惠を求める求道者になつた。「宗教は、人間たるの道にはあらずして、人間以上の或者にならうと云ふ道であるから、この道に進まうと思うたならば、是非共、人間世界の事物を賴みにするやうな心を離れねばならぬ」。人間世界の事物は、それによつて苦惱せしめられる原因とはなつても、救濟を現成せしめる根本とはなりえぬからである。「宗教的天地に入らうと思ふ人は、形而下の孝行心も、愛國心も捨てねばならぬ。其他、仁義も、道德も、哲學も一切眼にかけぬやうにならねばならない」（「宗教的信念の必須條件」全集三、一一九頁）。かくして地上的人間的な價値は否定せられ、「厭離穢土、欣求淨土」の行が實踐せられた。

友人澤柳政太郎から借覽したエピクテータスの語錄に導かれ、清澤は、人間省察の智惠を與えられた。しかも清澤が、その人間省察によつて見出したのは、親鸞的人間＝自己であつた。「内觀を盛にして、自己の立脚地を省察せば、我等の第一に感知する所は、自己の闇愚無能、所謂罪惡生死の凡夫であると云ふことであります」（「精神主義」第二、全集三、五一頁）。一八九二年（明治二五）に三〇歲で出版した自著『宗教哲學骸骨』で清澤は「宗教の目的は無限にあるが故に、之に向ふを善とし、之に背くを惡とする」とか、「進化を助くるは善にして、退化を助くる惡なり」というやうに（全集二、五七頁）、當時もてはやされたスペンサーやダーウィンの影響を受けたところの發展的肯定的立場をとつているが、人生途上のさまざまな挫折は、善惡についての清澤の思想を改變

せしめた。「我曾て罪悪の言を聞き、之を嘲笑しき。如今少しく修養の事に従ひ、善悪の義を思ふに至りて、終に罪悪の念に到達せり。何ぞや、曰く、自ら善と思ふ所の事あり、而して之に背反するの行爲を避くる能はざるは、是れ罪悪なり。又自ら悪と思ふ所の事あり。而して之を制止する能はざるは、是れ罪悪なり。是に至りて、先の他言を嘲笑せるを顧みれば、慚懼尚且つ犯罪の苦痛を消す能はず」（「有限無限録」全集四、三）。道徳的自我の崩壊は、清澤を回心せしめた。そして回心の清澤を支えたのは、『歎異抄』であつた。「予の三部經は阿含經と歎異抄とエピクテタスの語録である」と清澤は告白している（住田智見談、全集三、二五四頁）。

「自分の行爲に對しての最後の判定者は、決して他人であるべきではない、社會であるべきでない、自分自身でなければならぬ」（「客觀主義の弊習を脱却すべし」全集四、一一九頁）。ここに假借なき自己省察・人間直視がある。『歎異抄』に説かれる悪人正機の思想は、『歎異抄』以後、その後繼者をもたず、長い間、日本の思想史上において孤立していた(1)。清澤が愛讀した香月院深勵（一七四九―一八一七）の『歎異抄講義』において（安藤州一記、全集五、三六〇頁）、深勵は、「罪悪深重トハ、五逆十悪四重破戒等ノ悪ナリ」と述べるだけで（『眞宗大系』二巻四一二頁）、その罪悪深重が内觀によつて逢着した自覺像であることには、言及するところがない。だから他面、「他力ノ人モ随分悪ハツツシムベシ、故ニ當流ニオイテモ掟ノ處ニシテハ五常ヲ守レトモ云ヘリ」と封建道徳の遵守が説かれる（前掲書、四一四頁）。では何故に、「悪人正機ノ彌陀ノ浄土ユヘニ悪人ノ往生スルガアタリマヘユヘ、善人サヘ往生スルモノ況ヤ悪人ヲヤトススメ」られたのであるか。深勵はいふ、「コレハ自力ノ疑ニ屈執シテ居ルモノニ他力ノ不思議ヲ信ゼザルトキハ加様ニイハネバナラヌワケアリ、コレミナ勸信誡疑ノ中ノ誡疑ノ勸ナリ、コレガ吾祖一代ノ御骨折ノ所ナリ」（前掲書、三八八頁）。高倉學寮の講師であつた深勵は、當代眞宗學界の最高峰に位置するのであるが、しかし深勵には、自己否定を媒介とする悪の自覺は見られない。清澤と同時代の先輩に當る前田慧雲も、「大凡淨土門に於ては、本爲凡夫兼爲聖人を定格とす、……其凡夫といふもの、亦自ら善悪智愚の別あり、其中特に極悪者を擇で、以て正所被の機とす、所謂悪人正機とは是なりと述べているように（『前田慧雲全集』四巻、三八五頁）、自己省察と、それによつて内觀せられた悪の自覺を缺如することにおいて、前田慧雲も、深勵と同じ基調に立つている。

しかし『歎異抄』の悪人正機説は、清擇によつて追體驗せられた。罪業深重の意識＝自己否定の極限において清澤は如來の救濟を自證せしめられたのである。「吾人は絶對的に他力の掌中にあるもの也」という清澤の言葉は（「臘扇記」全集五、七〇頁）、人間であることに躓き、幾多の苦しい遍歴を餘儀なくされた清澤の行きつくした境地を示すものといえるであろう。そしてこの境地に立つならば、かつて自己に對立し、その前に挫折せしめられた道徳に對しても、改めて主體性を確立する事ができる。「如何なる罪悪も、如來の前には毫も障りにはならぬ事である。私は善悪邪正の何たるを辨ずるの必要はない」（「我信念」全集三、一四五頁）。

宗教と道徳は、その領域を異にする。「今日以後の宗教は、積極的でなければならぬ、倫理的でなければならぬ」という主張を、清澤は、「宗教に對する誤謬」として斥けると共に（「精神主義」第二、全集三、四〇頁）、

人間の救濟は、道德によつては不可能であり、宗敎こそ究極の依據であることを說いた。刑務所に收容せられた殺人犯に對して、或る敎誨師が、「敎誨の趣意としては、成る可く倫理的に成る可く道德的に談ずるが故に、我等が常に囚人に說く所は、罪惡のままが救濟よりも、寧ろ倫理的になれ、道德的なれと勸告するに在り」といつたところ、清澤は、「是れ瀕死の罪人に向て鐵槌を加ふるなり、罪に泣く人に向て罪を責む、嗚呼亦慘なり、役等安んぞ救濟の門に入るを得んや、我等の宗敎は倫理の宗敎に非ず、いよいよ惡人の宗敎と銘を打たんかな」と評したことは（安藤州一記、全集五、三五七頁）、倫理的道德的規制に挑戰した清澤の、宗敎的立場を語つている。

「罪惡のままの救濟」「泥足のままの救濟」を說く清澤にとつて（前掲書、全集五、三七二頁）救濟は、端的に現成する事實であつた。「私の信ずる如來は、來世を待たず、現世に於て、既に大なる幸福を私に與へたまふ」（「我信念」全集三、一四二頁）。しかし、これまで眞宗の門徒にとつては、死後の往生極樂に重點が置かれてゐた。試みに眞宗の說敎集を見ると、たとえば一九〇六年（明治三九）出版の『眞宗講師法集』第八號前編に、「浮世ノ中ハ何ニモ實トノ樂ハナキホトニ、實ノ樂ハ安樂世界ヲ願フヨリ外ハナイ」と說いて、感覺的愉悅的な極樂への往生を勸め、同じ頃に刊行された佐々木の『末代無智章說敎』には、「彌陀如來の本願と云は、現世よりも未來を肝要と立てさせられた御本願」であり、從つて、「假令此世に命のある中は憂は辛苦はの艱難はあらうと儘よ」、「信心の得られた同行なら息き切れ眼こ閉ぢ次第には、安養淨土へ往生遂げ、妻子兄弟供會一處の樂のしまるるのが、信心領解の身の上である」ことが繰り返し說かれている。

ところで清澤は、曉烏敏宛の書簡の中で、「田舍の門徒は死んで極樂へ行くのみを思ひて云々」とある曉烏の言葉を取り上げ、「若し新鮮なる靈光の此間を照破する無かりせば、眞宗の法燈豈危からずや」と述べている（「書簡集」全集五、二三四頁）。いわゆる善男善女に受け容れられた眞宗の救ひは、指方立相の感覺的實在界としての極樂淨土に往生することであつた。しかし、清澤にとつては、「來世の幸福のことは、私は、まだ實驗しないことであるから、此處に陳ぶることは出來ない」だけでなく（「我信念」全集三、一四二頁）、「地獄極樂の有無、靈魂の滅否は無用の論題」である（「當用日記抜萃」全集五、一〇四頁）。かくして「後世の一大事」のみを強調して來た眞宗の敎義は、清澤によつて、自己省察とそれに基ずく罪惡深重の凡夫の救濟という新しい解釋を、附與せられることとなつた。

清澤は念佛を說かず、また往生淨土を勸めなかつた。しかし清澤によつて、善男善女に獨占されていた親鸞は、近代合理主義の啓蒙を經驗した青年智識層にまで、解放せられた。

清澤が、單なる「行者」「高僧」でもなくまた「學者」「碩學」でもなく、ユニークな思想家でありえたのは、西歐の文化を背景とし、エピクテータスの哲學に導かれ、自己の體驗を媒介として『歎異抄』の悪人正機說に直參しいわゆる「精神主義」を唱導したからである。そして清澤の登場によつて、中世の親鸞は、近代合理主義思想と對決する資格を獲得した。前近代的思惟と結び付く親鸞は、清澤によつて、近代社會に再生しえたのであり、從つて、清澤の回心＝親鸞發見は、二〇世紀初頭における親鸞の回心でもあつた。

註

（1）拙稿「悪人正機説の成立」『史學雜誌』六一の一一所載。

## 二、「精神主義」の限界

清澤が提唱した「精神主義」の對象になつたのは、西方極樂淨土に慰安を求める善男善女ではなかつた。西方寺住職としての清澤は、門徒から嫌われて居り、「お説教とすれば話がむづかしくつてさつぱりわからないから、聽衆は皆歸つてしまう」有樣である。(1) つまり清澤の精神主義は、善男善女すなわち封建的意識につつまれた農民層には、受け容れられなかつた。では、精神主義の周圍に集まつたのは誰であるか。それは、死後の救濟のみを説く淨土眞宗に不滿を抱く青年インテリであつた。『精神界』第一號において、編集同人はいう。「私共は、現代の我青年學生の間に、精神的向上の趨勢有之候と見て、竊に歡喜に不堪候、或人は現代の社會を以て、腐敗堕落、到底救濟の見込無之者と申候得共、私共は之を信ぜず候、私共、現代青年學生の一部於ける向上的傾向を見る時、確に現社會の前途に於いて、一道の光明を認め申候、されば私共は、此際一方にありては、青年學生の一層の奮勵を望むと共に、一方にありては、我先進諸師の誠實なる指導の、常に青年學生の上に降らむことを望申候」(2)。從來の眞宗學乃至眞宗の教義を、あきたらなく感ずる青年學生の中に、もちろん清澤もまじつていた。清澤が、「私共は、地獄極樂がある故に、地獄極樂を信ずるのではない。私共が地獄極樂を信ずる時、地獄極樂は私共に對して存在するのである」と語るとき（「宗教は主觀的事實な り」全集三、九〇頁）、「如來あるが故に信ずるにあらず、信ずるが故に如來あり」と換言されるこの格言は、「先生（清澤）の時代にありて、確かに驚異すべきものであつた」（金子大榮「我信念を讀みて」全集六、一四六頁）。善男善女の淨土眞宗は、清澤によつて、青年インテリのものとなつた。「信は超智識であらねばならぬといふ論理よりは、先生の智識の限界を窮められた經驗こそ、私には懷かしい」という金子大榮の感懷は（前掲書、全集五、一五五頁）、浩々洞に集まつた青年に共通のものであつたであらう。

實在界の極樂淨土が、十萬億土の彼方の西方にあり、死後そこに往生するという善男善女の素朴的信仰は、清澤を始め當時の青年、とりわけ西歐合理主義思想の洗禮を受けた智識層を、滿足させなかつた。他方、西方極樂淨土の實在を信じている善男善女に、共通して缺如している自己省察―自己否定の道程が、清澤らによつて辿られた。「有漏の穢身は變はらねど、心は淨土に住み遊ぶ」と詠う親鸞の心境に共鳴し（「他力門哲學骸骨試稿」全集二、三三三頁）、また、「他力救濟の念は、能く我をし述て迷倒苦悶の娑婆を脱して、悟達安樂の淨土に入らしむるが如し」とべる清澤にとつて（「他力の救濟」全集三、一三六頁）、淨土は、客體的實在界ではなく、かえつて、現在の時點における清澤個人の根底を支える依據であつた。

極樂淨土に對する右のような新しい見解の附與を、清澤が果した役割の第一に擧げるならば、その第二に、清澤が否定の道を明らかにした點を擧げねばならぬであろう。

清澤によれば、人間は、「根本的に變化的有限的存在」であり、「眞個の不變的無限的なるものに逢着」することにより、甦るのであつた（「破邪顯正談」全集一、四五五頁）。そしてこの回心の過程において、およそ地上的

人間的なものは、すべて棄てられねばならない。「是非共、人間世界の事物を頼みにするやうな心を離れねばならぬ」（「宗教的信念の必須條件」全集三、一一九頁）。

「京都の眞宗大學を以て、東京巢鴨に移轉せしに就き、欣喜押ゆる能はざるの一事あり。積極主義の沸騰點に達せる東京市中に在て、消極主義を唱導すること是なり、是れ炎塵中の氷柱なり」と清澤は語つてゐるが、日清戰爭の勝利による日本資本主義の躍進期に當り、進化發展のみを説くこの時代に、それとは逆の、否定の道をあきらかにしたことは、注目すべき點である。しかし、同時にこのことは精神主義に對する批判の集中するところでもあり、「世人は、先生（清澤）の主義を評して、あきらめ主義、退歩主義、隱遁主義、消極主義なり」と言つてゐる（安藤州一記、全集五、三四八頁）。

清澤が果たした第三の役割は、人間悪の自覺に到達した事である。「私共は漫りに他人を罪人視せざるのみならず、寧ろ自己を以て、實に罪悪の源泉たるが如く思ひ、此自己の罪悪を根治せずして、徒らに他人の罪過を評論するの空言たるを知らねばならない」（「善悪の思念によれる修養」全集四、一〇四頁）。もともと罪業意識は、淨土教の本質をなすものであり、法然や親鸞も、實はそのような罪業に躓き、罪業から救われたのであるが、しかしかかる罪業意識も、法然・親鸞の時代を終るに從ひ、忘れ去られていつた。淨土教の法系に屬する人で、清澤以前において、人間の罪業に惱み、それからの救濟を説くことに積極的であつた例は、殆んどない。ところが古代ローマの哲人エピクテータスに導かれ、自己省察の眼を開かせられた清澤は、「罪悪生死の凡夫」の自覺に到達した。

しかし、清澤のこの回心に、キリスト教の思想的影響はなかつたであろうか。清澤は、ルナンの『キリスト傳』を讀み（「書簡集」全集五、二四五頁）、またポケット版の英文聖書に、墨で叮嚀にアンダーラインしたのが、その藏書中に見出される。一八九〇年（明治二三）に村上專精は、「諸君は眞宗の教義を見て、耶蘇教と同一視するの誤見は之なき乎、予を以て之れを見るに方今世の識者、否、其身佛門に在ながら、眞宗を見て耶蘇教と同一視するの誤見を懐ける者多々之あるを見る、實に妄見誤解も亦甚しといはざるを得ず」と指摘しているのは（『眞宗要領』）具體的な點は不明であるが、キリスト教の原罪と、眞宗の罪悪意識との交渉にも觸れてゐるのかも知れない。そして清澤の精神主義の場合と同様、明治のキリスト教も、青年インテリの多くを、その周圍に集めてゐた。ただ清澤が示した罪業の自覺、およびそれからの救濟は、倉田百三の『出家とその弟子』を始め、西田幾多郎・和辻哲郎・田邊元・片山正直・亀井勝一郎などの哲學者・思想家によつて取り上げられ、親鸞の思想が問題とされる場合、常にその中心課題となつた。しかも清澤と同様、これらの哲學者は、西歐の哲學・キリスト教にも、深い理解を有してゐる。

清澤が果した役割の第四の點は、倫理道徳に對する宗教の優位をあきらかにしたことである。清澤と同時代の眞宗内部においては、極樂淨土への往生と倫理道徳の遵守とは、平行して説かれてゐた。「世法の道が缺けておりては、眞宗の御門徒じや御同行じや御領解の得られた人とは云はれぬぞ、えいか世法と云は何じやと云ふと孝貞忠信夫に經濟じや」と信心と共に世俗の道徳を強調し（佐々木了山『末代無智章說教』）、「眞俗

二諦ノ御教ナレハ此世ニアリテハ人間義務ヲ忘レヌ様、富國強兵ノ思ヒ一日モユルガセニシテハナラヌ」と國策支持を説き（渥美契華『六通辨說教』）、また、「念佛ノ行者カ未來淨土へ參ルカ有難サニ守ル王法、己カ心ヲ和ケテ家内ノ者ハ睦ク親ヘ孝行、君へ忠義、人ニ義理ヲ失ハヌヤウ、慈悲ノ思ヒヲ忘レヌヤウ」に誡められ（『眞宗講師法話集』第八號）、「教育勅語」が敷衍され（『布教典範』）、さらに、「忠良の臣民たるべき生活の標準」まで示されて來る（河崎顯了『果報と分限』）。そしてこの狀態は、宗教の立場における道徳との妥協ではなく、宗教本來の立場を見失ひ、世俗的道徳に迎合したことを意味するが、しかし清澤は、宗教と倫理道徳との間に、超えることのできぬ一線を劃した。「今の學者、口を開けば則ち言く、宗教は倫理的ならざる可らずと、されど餘は然かく思はざるなり、宗教と倫理とは、全く其方面を異にす」。否、兩者は領域を異にするだけでなく、宗教は倫理に對して優越する。「時有ては、宗教は倫理の教條を打破し、自己の信仰のためには人をも殺さざる可らず」（安藤州一記、全集五、三九八頁）。そしてこの立場に立つことなくしては、悪人正機の救濟は貫徹しない。「無限の大悲は殺盜姦淫等の有無によりて、其救濟を異にすることがない」のは（「宗教的道徳（俗諦）と普通道徳との交渉」全集四、二一三頁）、如來の慈悲が、道徳的規側に優越するからである。

しかし清澤の道徳倫理に對する宗教優越の見解は、他の面から考察されなければならない。

一八九〇年（明治二三）に教育勅語が發布せられ、明治絶對主義國家の道徳的理念、とりわけ、天皇歸一の臣民道徳が、上から強制されたが、その翌年、第一高等中學校で教鞭をとつていたクリスチャンの内村鑑三が、教育勅語に向つて拜禮することを拒否したため、國粹主義者から國賊と罵られ、教壇から追われた。

明治ナショナリズムの高揚に伴ひ、第二の内村事件が次々に發生したが[3]、一八九三年（明治二六）に井上哲次郎は『教育と宗教との衝突』を刊行して、教育勅語＝絶對主義國家の倫理を相ひ容れないことを理由に、キリスト教を攻撃した。井上圓了や村上専精らも、井上側に參加して、ナショナリズムの見地からキリスト教排撃を説いた。兩者の論戰は、結局、日清戰爭前夜の國内情勢を反映して、國粹論者に有利な結果をもたらすが、「宗教は、社會上の利益や、倫理上の行爲の外に、一種の別天地を有する」事を主張する清澤は（「精神主義」第二、全集三、四〇頁）、むしろキリスト教に近い立場をとつた。

一九〇一年（明治三四）に刊行された『精神界』第六號に、「日本の思想界に於ける樞軸の轉回」と題して、次のような論説を掲載してゐる。

一般の傾向が倫理に向ひて集中しつつあるは、現代の日本の思想界の趨勢なり。政法、教育のことはいふに及ばず、哲學者も倫理を中心として其學説を組み立てむとし、文學者も倫理の規律に違反せむことを恐る。甚しきは宗教の徒、亦此倫理のみに基き、此倫理の範圍のみに滯まるを以て其樞軸としつつあるなり。されども倫理は全能のものに非ず。倫理は人間思想の全體にあらず。また其基本にあらず。まして現代の倫理思想といふもの、共に茫漠不明の根據に立つものたるに於いてをや。如何ぞ我等が思想をして之に憑らしめ、之に立たしむるを得むや。現代日本の思想界の樞軸は、終に回轉せられざるべからざるなり。而して此機、今や

漸く我思想界にあらはれ來らむとす。視よ、井上哲次郎氏をして、倫理的宗教の必要を唱へしめたる『太陽』第七號は、又其側において高山林次郎氏をして左の如くいはしめたるを。

道徳全能主義は、由來民族の痼疾なるが如し。吾人自ら製作したる道徳を全能なりと安信するの日、即ち是れ方便主義、僞善主義の勝利を得たる日なり。

予は今の時代に於いて、道學先生の理倫運動よりは寧ろロウマンチシズムの勃興を希望せむ。庶幾くは、我思想界の面目の爲めに一新せらるべきなり。

ああ是れ現代の倫理思想に對して、一種の反抗を示すものにあらずや。願くは此等の聲をして益盛ならしめ、日本の思想界をして、其樞軸を轉ずるに到らしめよ。日本の思想界をして、偏狹なる倫理よりも、猶一歩を進めて、思想の深秘に入り、精神の奥底をたたいて、其處に一層廣潤なる天地を求めよ。然らずむば、壯大なる生命の氣、終に日本思想界を去るに至らむ。

道徳的倫理的規範からの解放、そして近代的自我の確立を指向する精神主義は、明治文學における自然主義の隆盛と、その時期を同じくした。田山花袋・島崎藤村・岩野泡鳴・徳田秋聲らの作家をもつ明治三〇年代の自然主義は、ロマンティシズムと結びつくことにより、多くの青年の共感を得たが、社會の因襲の破壞や、道徳的規範に對する反逆、個人の感情の高揚が底流をなし、近代的自我の主張がなされてゐる。清澤が唱えた精神主義が單に東本願寺の教團内部の運動であるだけでなく、當時における一つの思想運動としての擴がりをもち得たのは、國家主義道徳乃至封建倫理に對する抵抗を標示することにより、眞宗内外の青年層を抱含したからである。すなわち悪人正機の立場からであるとはいえ、既存の倫理道徳至上主義に反對し、精神の自主自由を要求したことは、精神主義の進歩的側面であつた。だから精神主義の對象は、國家主義乃至封建道徳の桎梏を意識せぬ善男善女ではなく、自我に目覺め、自由を求める青年、インテリ層であつた。

しかし精神主義は美醜や善悪が、「外物の上の性質ではなく、共に我精神の上に存する區別である」ことを主張し（「遠美近醜」全集四、七五頁）、また、「總ての煩悶憂苦を以て、全く各人自己の妄念より生ずる幻影と信ずる」（「精神主義」第一全集三、四頁）。そしてここで現實否定が、要請されるのであるが、このことは、たとえば「貧富の本據は畢竟精神的なり、故に貧富は寧ろ貧心富心と云うて可なり」というように（「貧富は精神にあり」全集四、三二五頁）、現實社會における身分的經濟的差別を、主觀的態度に解消する結果となる。「精神主義の目的は、物質主義を去り、動物主義を去り、社會主義を去り、國家主義を去り、個人主義の中にも、肉體主義、不足主義、競爭主義を去りて、精神主義、滿足主義、自由主義に就くにあり」。精神主義は、國家主義、社會主義が安住の天地を開くことを期待せず、ただ「自己の爲め」を第一とする。すなわち、國家主義、社會主義に對する近代的自我の確立＝個人主義の優位が、精神主義における前提とされるのである」。その個人の精神を第一として、「その精神が現在の境遇に滿足して自由自在に活動する處に、吾人は安住の地位を得べき事を唱導する」（「精神主義と三世」全集三、二七頁）。

精神主義からすれば社會制度の矛盾を指摘し、それを除去乃至改造

することは、問題にならなかつた。身分や貧富などによつて差別のある「吾人の生存は、是れ與へられたる問題」である。だから、その生存に就いて、不平不滿をいうのは、精神主義の立前に反する。「吾人は吾人現在の境遇の中に於て、滿足の見地を發得せざるべからざるなり」（「精神主義と物質的文明」全集三、七頁）。つきつめていえば、心の持ち方一つで、世界は如何様にもなる。「私共の心さへ立派になれば、自ら社會は立派になる」のである（「精神主義」第三、全集三、五九頁）。從つて、道徳的倫理的側面において、封建的乃至絶對主義的道徳に對する批判的立場をとりえた精神主義も、しかし、既存秩序を肯定し、現實の社會制度に對する忍從を是認することにおいて、反動的役割をもつものであつた。

清澤の死後、浩々洞にも消長があつた。しかし、明治絶對主義政府の專制下にあつて、進歩的立場を裝いえた精神主義も、日露戰爭の勝利を契機とする日本資本主義の劃期的躍進と、はじめて政黨政治を實現せしめたブルヂョワジイの擡頭は、「精神主義」を遲れた思想たらしめた。殊に第一次大戰後、殿來のデモクラシイ、自由主義、人道主義、平和主義などの諸思潮が流入する反面、一九一七年（大正六）のロシア革命の影響は、日本の労働者や知識層を目覺めさせ、基幹産業部門における労働爭議が頻發して行つた。『精神界』は、古屋芳雄の戯曲「幻の笑ひ」（一七の一、大正六年一月刊）、島田清次郎の詩「黒い手帖より」（一七の六、大正六年七月刊）、それに倉田百三の評論「愛の二つの機能」（一七の八、大正六年八月刊）というように、宗門外の有名人の原稿を掲載したが、しかし精神主義そのものが、もはや進歩的役割を果たす餘地は殆んどなくなり、從つて、青年インテリ層をつかむことも、出來なくなつた。一九一八年（大正七）八月、東京、大阪、京都を中心に、全國的に勃發した米騒動最の中に刊行された第一八巻第八號を最後に、二〇年近く發行されて來た『精神主義』は、その姿を消した。(4)

註

（1）西村見暁『清澤滿之先生』二〇七頁。
（2）同上　三五二頁。
（3）『明治文化史』宗教篇（洋々社刊）三五四頁。
（4）清澤滿之の生涯と思想については拙稿「清澤滿之」（家永三郎篇『日本佛教思想の展開』所收）を參照せられたい。

# ムルティ教授著『佛教の中心哲學』に於ける空の理解

田中順照

## はしがき

現在我國に於て、緣起とは相依相待と云うことであり、ものが相依關係に於てあることが空の意義であると云う解釋が行われている。即ち、「相依相待に於て彼此が生起しあり得られている。」（山口益、般若思想史、三四頁）と説かれ、又「一個としての全體性を否定する空は、法々人々の別體としての相異對立を無みするのみであり、……つまり個々的存在をして總全體的相依關係の中に融没せしめんとするのである。」（宇井、印度哲學史、二九一頁）と説かれている。なるほど、龍樹は因待を説く。因待するものの例としてあげるところは、實體と屬性、主體と働、主觀と客觀等であつて、その對立は反對對立でもなく、相關對立である。相關對立は白と黒との對立の如き反對々立でもなし、又神と人間との如き矛盾對立でもない。まして況や、單に關係していると云うような意味に解さるべきでないことは、云うまでもない。相關對立するものは、反對對立と異り、一般者を認めない程接近せるものであり、對立者は全體の一契機として初めて存立する。從つて上述の二つの説は、龍樹の因待の例としてあげるところが相關對立であるところから、當然導き出される結論である。しかし、龍樹が因待を云う所以は、かようにものは獨立自存的なものとしては存立し得ないが、全體の一契機として存立すると云うのであろうか。否、因待するものは一と云うを得ず、從つて不可得であると云うにある。吾々の思惟は、Aならざればであり、又そのいずれかでなければならないとして、即ち同一律、矛盾律、排中律によつて動いて行く。龍樹の因待を説く所以は、かゝる吾々の思惟の自己矛盾を示すことによつて、存在は吾々の思惟を以てしては把えることができないことを示すにある。この空のノエシス的な面は、我國の學界では殆ど注意されていない。拙稿「空觀の論理」（密教文化第二十三號、昭和二十年）は、このことを明かにした。ムルティ教授の所論も、この空のノエシス的面を高調する。然しそのノエシス的理解に全面的贊意を表するとは云え、その所論に全く疑問が無いと云うのではない。例えば、緣起は當然相依と解さるべきであり、龍樹は緣起を相依と解したと云うが如きは、その一である。前述の拙稿で明かにしたように、私は緣起の本來の意味は一方的な條件の追求であると解する。又龍樹は緣起を相依と解したのではなく、緣起本來不生を明かにしたと解する。しかし、空

のノエシス的理解を明確ならしめる点に於て、教えられるところが非常に多い。例えば、現在我國に於ては、相待の關係を云わば絶對視して、それに問題を提起された學者は殆どない。たまたま問題を呈せられる學者があつても、相依關係そのものを問題とせず、如何に相依しているか、その相依の仕方に問題があると論ぜられるにとどまつている。これに對して私は、因待そのものの不可得が龍樹に於て論ぜられていることを明らかにした。ムルティ教授も等しく、ブラドレーを引用して、關係そのものが主觀の構成であることを明かにする。緣起を相依相待と解して、それを客觀的眞理の如くみなし、それを知るところに解脫があると説いている學者にとつては大きな驚であるにちがいない。その驚によりて開眼されるとき、因待そのものの不可得と云うことも理解されるであろう。更に空に絶對的意味の空と相對的意味の空との二つがあると云う。現在我國に於ては、概念的虛構を超えたものとしての空の意味が殆ど注意されることなく、たゞ無自性の意味に於ける空のみが説かれている。絶對無としての空の意味は殆ど理解されることなく、たゞ二三の西洋哲學專攻の學者にして、佛教に深い理解を有する學者によつて理解されるだけである。更にムルティ教授の所論について注意すべきことは、概念的思惟の滅が同時に直觀であると説かれることである。空をノエマ的にのみ解する論者には、その空を直觀する神秘的主觀の如きものが問題になるかも知れぬ。然し、空のノエシス的理解に於ては、思惟に對する直觀が問題になる筈はない。概念的思惟に對立する直觀の如きものが認められるならば、あらゆる立場、あらゆる見の破棄を説く空と相容れないことは云うまでもない。かようにムルティ教授の所論は、緣起を絶對的眞理の如く解してこれを超ゆべきことを知らず、又空をノエマ的に解して主觀を云々し、又所謂現象的意味の空のみに始終して絶對的意味の空を知らない學者たちに反省を促すことになるであろう。

## (一)

ムルティ教授の「佛教の中心哲學」（一九五五刊）は、次の三篇からなつている。第一篇、中觀哲學の起源及び發達、第二篇、哲學體系としての辯證法、第三篇、中觀派と類似の諸體系。第一篇に於ては、中觀派の起源を、有我説と無我説との對立によつて生じた矛盾を解決せんとする試みに見出し、その先蹤を佛陀の有名な默に求めている。ついで唯識説やベーダンタ哲學への影響を論じている。第二篇が本書の中心であり、中觀哲學の批判的解明、その辯證法の構造、思惟の諸範疇への適用、絶對者の觀念、その倫理と宗教等の問題を論じている。著者自身の注意する如く、辯證法の適用を論ずる章は歷史的であり、專門的である。第三篇は中觀派と西洋の有名な辯證法的體系、例えばカント、ヘーゲル、ブラッドレーとの比較であり、更に進んで、種々な絶對論、即ち中觀派、唯識説、ベーダンタの相違を論じている。今、第二篇、第一章の「中觀派辯證法の構造」の紹介を試みよう。それは、㈠辯證法の起源と地位、㈡インド哲學に於けるコペルニカス的轉回、㈢辯證法―理性の矛盾、㈣論争の解決としての辯證法、㈤あらゆる問題に於ける四つの選言肢、㈥辯證法は歸謬法による諸見の排斥である。㈦因果律の辯證法的分析、㈧あらゆる説は自ら非とさ

れるので、對當させられるのではない。(ロ)辯證法の原理―本來的に無、凡ては相關的（緣起せるもの）である。(ハ)辯證法の契機、の諸節からなつている。

## (二)

* * *

印度における有我説と無我説とは、西歐の合理論と經驗論の對立よりも、更に鋭い對立をなしている。

我の傳統を代表するサーンクヤ學派と初期ベーダンタ學派とは、實體説を主張する。彼等は經驗の普遍的な面を強調し、結果は原因と同一であると理解する。ガウダパーダやシンカラが變化、差別、多様は迷妄であると云うとき、この立場の中に含まれている意義をとりだしたにすぎない。

一方、原始佛教にとつては、刹那的なもののみが實在する。ものは異つた瞬間に於て、それぞれ異つている、持續はない。永遠とは個々の瞬間的な存在の上に置かれた主觀的構成である。區別される様相があるだけ、それだけ存在がある。個々の存在は獨一のものであり、普遍的なものは假象である。

この二つの見解は、因果の問題について、等しく生成を明かすことができない。即ち、結果が原因と同一であるならば、新しい何物も生じないから生成はない。他面、異るならば、原因と結果との間に連續はない。中觀派はその辯證法によつて、因果律のみならずあらゆる範疇が矛盾を生ずることを論證する。

中觀派は次の如く原始佛教を批評する。原始佛教が實體の存在を否定したことは正しい。しかしこの無我説を、個々の瞬間的存在の實在を説く教義にかえた時、明かに獨斷的である。實在を自己充足的な存在の系列に切つてしまうことは、一つのものが他から生ずることを明かにする所以ではない。各々の存在は絶對的に自己充足的であるから、依存關係もなく、また運動變化もない。結果は偶然的に出現せるものとなる。佛陀はものが刹那に滅すると云う教義を、究極の教として説いたのではなく、空に到る一段階として教えたにすぎぬ。

佛教の根本教義である緣起は、中觀派によれば、ものが相互に依存していること、即ちそれ自らの實在性をもたないことを意味する。かくて、中觀派の辯證法は二つの極端説、即ち實體説と様態説、特に後者の批判から生れた。

* * *

インド哲學に於て中觀派の占める地位は、近代ヨーロッパ哲學に於けるカントの地位に等しい。カントの批判主義は合理論と經驗論との矛盾對立から生れた。この二つは實在とその認識に關して全く正反對の見解を主張する。同様の、否、恐らく一層はげしい爭が、インド哲學に於て、有我説と無我説との對立によつて起つた。辯證法には、理性に於けるこの爭いの意識である。カントが合理論と經驗論との二つを獨斷論として斥けた如く、中觀派は有我説と無我説との兩者を獨斷的見として斥ける。批判的に分析される時、各々の見はその内的矛盾

を露呈する。般若（直觀智）は見の破棄である。インドに於けるコペルニカス的轉回は中觀派によつて引き起された。

カントの批判哲學がフイヒテ、ヘーゲルの觀念論的體系を生んだ如く、インドの二つの絶對論的體系、即ち唯識說とベーダンタ學派は、中觀派の空を是認しないけれども、なお中觀派辯證法の直接の結果である。

*　*　*

辯證法は自覺的な精神の運動である。それは必然的に理性の批判である。理性の批判は定立と反定立との對立の意識なくしては不可能である。少くとも正反對の二つの解釋が無ければならない。

常識や科學に於ては、二つ以上の対立せる概念が事物の解釋に用いられる。例えば、あるものは瞬間的に流れ行くものと考えられ、また、あるものは永遠的で變化しないと考えられている。しかしこれらの二つの型は、事實の同一の面の說明として提供されるものでもなく、また、そのいずれの型も普遍化されない。しかし哲學に於ては普遍化は不可避である。哲學はいくつかの型の中から特殊な型を選び、これを誇張し、無限にこれを普遍化された型、即ち概念は、カントの所謂理念となる。中觀派はこれを見、又は極端說と呼ぶ。

科學では、對立する假說に關する論爭は、最後に感性的經驗に訴えることによつて、少くとも原理上解決される。しかし哲學に於ては、假說はかゝる手段によつて證明され、又は否認されることができない。論爭ははてしない爭となる。辯證法は理性に於けるこのはてしない論爭の自覺であり、同時にそれを解決せんとする試である。

*　*　*

それぞれの哲學體系は實在に關して價値ある見解を示している。しかしその誤は極端說に、即ち他の面を無視するところにある。對立せるあらゆる見解を結合して包括的な體系にすることによつて、對立を解決せんとするのが、ジャイナ敎やヘーゲルの方法である。又はこの破壞的な事能に於てその解決に絶望するとき、人は容易に懷疑論や實證主義におちいる。

中觀派の立場は實證主義と混同されているが、カントの場合と同じく、決して實證主義ではない。それは心髓まで精神的である。中觀派は實在がないと云う理由からではなく、實在は理性にとつて近づき得ないと云う理由から、形而上學を否定する。それはより高い能力、即ち眞實在と同一である直觀（般若）を確信している。

ジャイナ敎にとつては、實體說も樣態說も、實在の現實的な、缺くことのでない面に注意を引く限り等しく眞實である。根本的な選言肢は二つ、肯定と否定とである。それは順次にか又は同時に主張されて、それぞれ「有にして無」と云う合成的見解や無規定の立場を生ずる。無規定は前三者と結合されて、更に三つの派生的選言肢を生ずる。實在の規定はこれらの六つの選言肢以下では完全ではない。あとの選肢は先の選言肢に代るのではなくして、付加せられるのである。かくて、ヘーゲルに於けるように、より高い見解もなければより低い見解もない。各々は事實の見解である。實在は統一でなくして、差別

の多様である。ジヤイナ教の論理は選言的綜合である。

ヘーゲルにとつても、全體のみが眞實である。ヘーゲルは經驗に訴えないで、概念の論理的分析によつて對立者を導き出す。辯證法は概念から概念への移り行き、運動である。それは同時に、より新しいより包括的な概念の創造者である。辯證法的運動はラセン形をなす。むしろさかさまにされたピラミツドと考えてよい。その始は内容の最も乏しい觀念（純粋有）で規定され、終は最も包括的な概念（絶對觀念）で規定される。全辯證法的運動は單に觀念的—形式的であると云う非難に對して、ヘーゲルは思惟と實在との一致を以て答える。思惟の構造の探究は同時に實在の探究である。

ヘーゲルの辯證法は結合的、即ち結合して全きものにする綜合である。それに對して、ジヤイナ教の辯證法は選言肢の選言的綜合である。それは綜合と云うより、むしろシンクレティズムである。ヘーゲルにとつて思惟は創造的であるが、ジヤイナ教にとつて思惟は實在を表象するにすぎぬ。ジヤイナ教の論理は實在論と多元論との論理であるが、ヘーゲルの論理は觀念論と絶對論との論理である。しかし兩者は次の點に於て一致する。「思惟に於ける差別は單に思惟だけのものでなく、即ち主觀的でなく、眞に實在の指示する。」このことを中觀派は否定する。彼にとつて思惟の差別は全く主觀的であり、それが實在の組織と考えられるとき、實在の曲解にすぎぬ。中觀派は、對立者の結合的綜合も選言的綜合も、一つの見にすぎないと言う。あらゆる見を斥けることは、理性の實在を理解する能力を斥けることである。實在は思惟を超えている。諸見の排斥は積極的な根據によらないで、各々の見解に含まれている内的矛盾にもとずいてなされる。中觀派の辯證法の機能は、純粋に否定的、分析的である。

* * *

基本的な選言肢は二つ。即ち有と無、肯定と否定とである。これら二つを同時に肯定するか、又は否定するかによつて、二つの他の選言肢が導き出される。即ち、「有であつて同時に無」と、「有でもなく無でもない」の二つである。二つの極端を避けることに於て、中觀派は兩極端の間にある中の立場をとると考えられるかも知れぬ。しかしそれは間違つている。彼はどんな中の立場もとらない。換言すれば中は立場ではない。これは概念や言語をこえている。即ちあらゆるものの批判であるから超越的である。

肯定と否定とはいずれも排他的であり、あますところがないから、他の選言肢を容れる餘地がない。從つて肯定と否定との兩者を同時に肯定し否定することは、新しい態度を意味するものではない、と考えられるかも知れぬ。なる程、有でもあり無でもあるとすることは肯定であるだろう。しかしこの場合、單なる有と單なる無との一面的であることに氣付いているから、それは新しい立場である。同樣に、有と無との兩者を斥けることは否定ではあるが、どんな對應する肯定も有効でないと云う意識をもつてなされるから新しい態度である。しかしそれは決定の態度ではなくして疑惑と絶望の態度である。思惟の能力が問題にされていないから、見にすぎず又見を捨てることでもない。それは中觀派の立場ではない。

四つの選言肢は凡ての哲學説を分類する圖式として役立つ。實在を一様な、普遍的な、あらゆる所に於て同一な存在と考えることは肯定的見解であり、我の傳統の諸體系によつて代表される。佛敎の見解は否定的態度のよい例である。それは實體の否定であり、普遍的なもの同一的なものの否定であり、無の肯定である。ジャイナ敎やヘーゲルの見解の如き綜合的見解は、第三の選言肢の例であり、不可知論者やピローンやサンジャヤの如き懐疑論者は第四のよい例である。

*　*　*

中觀派はあらゆる見解を斥けるにあたつて、たつた一つの武器を用いる。即ちある見解の内に含まれている意味を引き出すことによつて、その自己矛盾を示す。中觀派は prāsaṅgika、又は Vaitaṇḍika（一定の立場に立たないで臨機の處置をとる議論家）である。中觀派は論敵の主張を否定する。がしかし、自分自身の如何なる主張をも論證しない。

ブラサンガは、反對論を否定することによつて、間接に自己の主張を證明する間接論證ではない。カントが理性の二律背反に於て、定立と反定立とを證明するため引くところのあらゆる議論は、間接論證の典型的な例である。原因と結果との非一を主張する説を否定することによつて、原因と結果との同一を主張するサーンクヤ學派の證明や、永遠的なものを否定することによつて刹那性を證明する佛敎の論證は、インドに於ける間接論證の例である。かゝる論證は一見もつともらしく見えるが、確信をもたらすことができない。何となれば、論敵を否認することは、いかに有力であつても、自己の立場を眞として確立することを意味するものではない。自己の見解も論敵の見解も等しく誤であることがあり得る。

又、一つの主張を斥けることは、その拒否の必然の結果としての、それと反對の主張を認めることにはならない。例えば自からの生成を斥けることは、他からの生成が認められることを意味しない。それは純粋否定である。それは三段論法を構成しないし、また自らの議論や論證を引き出さない。

ところが、反對論を論證することを信じた中觀派の分派がある。それはスヴァタントリカ中觀派であり、その主張者は清辯である。しかし主な中觀派の師たち、例えば龍樹、提婆、佛護、月稱、聖天等は常にブラサンガ論を用いる。

*　*　*

原因と結果との關係は四つの異つた方法で考えられてきた。サーンクヤ學派は二者の同一を主張し、ものは自より生ずると云う。佛敎徒はこれに對して、原因と結果との相違を主張する。ジャイナ敎の見解は、上述の二つの見解を結合して、結果の偶然的な面と共に持續的な面を主張する。唯物論者や懐疑論者はあらゆる選言肢をしりぞけて、ものは偶然に生ずると云う。

サーンクヤ學派はものは自から生ずると云う。しかし自から生ずるとき、二つを比較すべき點がなく、又その過程には終が考えられない。サーンクヤ學派は、自分は相違を否定するのではない。なるほど

現れた相は確に新しい。がしかし實體の相違になる譯でなく、相違はたゞ、同じ實體の形相や狀態に存するだけであると、云うだろう。しかし、この相違は根抵に横たわつている基體の同一に矛盾しないだろうか。顯れた相は存在を作用（ハタラ）くものたらしめるものであるから、因果の本質的な意義とみなされなければならぬ。更に同一は相違を認めないで主張することはできぬ。AはAであると主張するためにさえ、吾々は時、場所、Aの生起する事情等の相違の助けをからなければならぬ。絶對的同一は思想によつて表現することができぬ。かようにサーンクヤ學派の主張は自己自身に矛盾する。この矛盾をとりのぞくことによつて、吾々は表現することのできない絶對的同一に到達する。吾々はそれを同一とさえ呼ぶことができぬ。それは思惟を超え、陳述の範圍外にある。

次に、もし原因と結果とが異つているならば、結果は原因にとつては他者である。すると何物も他のものを生ずることができないし、又、何でも何處からでも生ずるであろう。かように相違を主張することは、無關係に導き、因果の破棄に導く。如何なる屬性も主語に述語されることができぬ、何となればそれらは互に無關係であるから。又、各々は獨一で、同一の標準ではかることができないから、二つの存在を比較することができぬ。それらは異つているとも云われない。これをものと呼ぶべき共通の概念、名辭さえも見出すことはできぬ。何となれば、ものと呼ぶことはそれらを一つの部類に屬するものとして同一視することであるから。純粹の差違は思惟を超えている。

佛敎徒はディレンマに直面する。即ち相違を主張することによつて因果と關係とを捨てるか、又は因果や他の關係を認めて絶對的差違を捨てるか、そのいずれかを捨てなければならぬ。しかし佛敎徒は両方とも保持しようとする。從つて全く自家撞着することになる。

さて、佛敎徒は因果の見解に相違と共に同一を認め、サーンクヤ學派は同一と共に相違を認めることによつて、それぞれの立場に含まれる矛盾を除去することができると考えられるかも知れぬ。しかし、同一と相違とが單に一緒に投げこまれているならば、困難を減じないで、却つてこれを增すことになるだろう。何となれば、その時には實在は二つの異つた面をもつことになり、「二つ以上の相反する特質を與えられたものは一つではない」と云う佛敎徒の主張に矛盾する。吾々は一つの要素に優越を與え、他をそれに從屬させることができる。即ち同一を先なるものとしてとり、相違をそれに從屬さすことができる、又はその逆も可能である。しかし從屬の概念は、相互に依存し互に缺くことのできない存在の場合には、理解することができぬ。更に、從屬せるものは、なくてもすまし得るであり、ものの本性は從屬せるものがない時も、何ら影響されない。その時、この選言肢は最初の二つのいづれかに歸せられることになる。

綜合が第三の何か、即ち第三物の下にあるならば、新しい型をもつことになる。しかし、この綜合的統一と構成要素の各々との間の關係は何であるか。同一であるか、異であるか、又は兩者であるか。もし新しい綜合が求められるならば、無限に溯源しなければならぬ。もし同一と差違とを超えていると云うならば、それ自身表現され得ないことを認めることになる。

ものは自からも生ぜず、他からも生じない、即ちものはでたらめに現れると云う第四の選言肢は容易に斥けることができる。もし理由がこの主張に與えられないならば、それは獨斷的主張にすぎぬ。ところが理由が與えられるならば、主張することゝ主張の仕方との間に、明かな矛盾がある。即ち、前提から因果の關係をたどつて導き出された結論を持つことになる。

＊　　＊　　＊

因果に於て、吾々は原因と結果とを分つとともに同一視しなければならぬ。二者の關係は、同一として差違として又はその兩者として考えることができぬ。そうかと云つてそれを斷念することができぬ。「互に同一とも異るとも考えられないものは、いずれも、實在として確立されることができぬ。」と龍樹は云う。

この原理は中論頌の殆ど各章にくりかえされている。實體說は屬性や樣態なくして實體があると考え、樣態說は實體なくしてすますことができると信じている。しかし、實體のない樣態もなければ、屬性のない實體もない。これらは合しても理解されない。何となれば、そのときにはどうしてそれらを分つことができよう。龍樹は人と煩惱との關係を論じて云う。「それらは合しても、又離しても、存在しない。」同樣に如何なる存在も、「合しても又離しても存在しない。」狀態を離れて自我なく、また狀態に統一を與える自我なくして狀態はない。また合しても存在しない。火と薪との關係や、行爲と行爲者との關係に於ても同樣のことが云われる。相互依存によつて、その存在と本性とを得るところのものは、本性上無である。それらは實在ではない。

關係は二つの相反する機能を果さなければならぬ。即ち二つの關係の項を結びつけるものとして、それらを互に關係せしめることに於て、二者を同一視し、他面、二者を結びつけるものとして、二者を分たなければならぬ。この困難は次の決論に到達せしめる。原因と結果、實體と屬性、全體と部分、主觀と客觀等は相互に依存し相關的である。從つてそれらは、それ自身に於て存するものではない。相關的なものは主觀的であり、實在せざるものである。如何なる現象もこの普遍的な相關性を脫することができない。ブラツドレーはその「現象と實在」に於て云う。「關係は性質を豫想し、性質は關係を豫想する。それぞれは、他と合しても、また他と離れても成立つことができぬ。かゝる惡循環は實在に關する眞理ではない。……關係ずける思考法―關係の項と關係との機關によつて動くところのもの――は、現象を與えるが、眞實を與えない。」（同二一―二八頁）

ヘーゲルの學徒ならば、この事物が本來依存していることを、對立者を通じて働き、それらを分つとともに統一する理性の、辯證法的必然として歡迎するだろう。彼にとつて事物の相互依存は實在の徵標である。ところが中觀派にとつて、相互依存は內的本質の缺如である。眞實在は自存的である。事物を差異と關係によつて理解する理性は、實在を曲げて解釋し隱すから虛僞の原理である。條件ずけられないもの、無制約者としての絶對のみが實在である。まさしくこの理由のため、絶對は存在、非存在、又はその兩者等として考えられることができぬ。

關係樣式の一つでも、それを完全に分析することは、事物が本來空（ウツロ）なることを確信せしめる。

* * *

辯證法の契機即ち段階は、次のように圖式化することができる。

最初に獨斷論の契機がある。この自然的、形而上學的性質は、早晩、二つ以上の哲學的體系を生ずる。この對立はその起源に於て經驗的でないから、吾々はその爭の重大さに氣ずくと共に、實在を知らせると云う思想の要求に疑をもつようになる。ここに批判は生れる。

第二の契機は、先驗的迷妄、即ち思惟の主觀性の自覺と共に生ずる。理性の批判としての辯證法は、思辯的理性の主張を完全に曝露する。このことは内的矛盾を示すことにより、即ち歸謬法にあつて行われる。ある立論を曝露するに當つて、その反對論が認められるのでないから、對立はあますところなく解消される。

中觀派の辯證法はヘーゲルの辯證法と異り、その性格に於て純粹に分析的である。批判は空性である。即ち實在を示すものとしての思想を全く否定することである。先驗的迷妄の自覺は、思惟が空しくも一致せんとする理想によつて可能である。思惟によつては近ずき得ない無制約者（無分別、眞實在、法性）がないならば、思惟の主觀性の意識のある筈はない。無制約者は思惟を超えている。それは直觀によつてのみ確實に近ずくことができる。思惟の死が般若、即ち差別のない智の誕生である。カントは、理性はたゞ知識らしいものを與える故を以て、その主觀性を確信していた。彼はその先驗的迷妄の說の註釋として、實在の認識を認めるべきであつた。勿論、思惟によつてでないことは云うまでもないが、然し彼は知的主觀をもち得ると云うことを否定する。中觀派にとつて、思惟の完全な滅は實在の直觀である。實在はどこからか新に出現せるものではない。いつもそこにあつたのだ。たゞそれは思惟によつて覆いかくされていた。

思惟の形式を通じて見られた絶對者は、現象（生死、世俗、文字通りには覆われたもの）である。後者が思惟の與える形相を離れたときは絶對者である。相違は認識論的であつて、實體論的ではない。從つて絶對は完全に經驗に内在する。この内在、即ち絶對の現象化の活動は二種である。一は無知を通じてであり、即ち無明とそれより生ずる煩惱とを通じてであり、他は智慧と慈悲とによつてである。前者は無知な人の無意識的活動であり、後者は佛陀や菩薩の活動である。

理性の思辯的概念的働きを全く棄てるとき、哲學的意識は完成して知的主觀、即ち般若となる。そこでも知識（理性）とその對象（實在）とは一致する。二元はない。それが又空性である。般若又は絶對には二元がないから。

かように空、空性と云う言葉は、現象と絶對者との兩者に適用される。現象はそれ自らの性質をもたないから空である。何となれば相互に依存しているから。絶對者は、全く有無の概念的區別がないから、即ちあらゆる主觀性を離脫しているから空である。

その極點に於て主觀となる中觀派の辯證法は、理論的意識の完成であるばかりでなく、同時に又、實踐的宗教的意識の完成である。苦惱と不完全の原因は、無明、即ち實在を概念化せんとする傾向である。

「自在は行爲と悪の根源との滅である。これら行爲と煩惱は分別から生ずる。分別は戯論（理性の概念的働き）から生ずる。戯論は空性の認識と共に滅する」と説かれる如く、非概念的、主觀的認識としての辯證法は苦を離脱せしめる。それは吾々の求むべき最高善である。それは自在そのもの（涅槃）である。

般若波羅蜜としての辯證法は、如來（法身）、即ち、あらゆる存在者が本質に於てそれであり、又精神的修練によつてそれに到達し得る完全者と同一視される。

カントに於て批判は單に否定的であり、理論理性を沈默せしめる。カントに對して、神、自由、靈魂の不死を保證する唯一のものは實踐理性であつた。從つて知的形態と倫理的、宗教的形態との分離がある。思惟の否定としての中觀派の辯證法は、絶對者の主觀である。それは又煩惱を引きぬくことゝして自在（涅槃）である。又それは完全者との合一として完成である。

## （三）

以上が「中觀辯證法の構造」の大要である。第二篇の諸章はこの詳説と見ることができる。その中で先ず第一に注意すべきことは、既にはしがきで述べた如く、中觀派は緣起を相互依存と解したと説かれることである。なるほど中論の諸章では、例えば主體と働、主觀と客觀、實體と屬性等の關係をとらえ、それらが互に依存していることを論じ、相互に依存するものは一と云うを得ず異と云うを得ず畢竟じて不可得であると論じている。然し觀因緣品に於て緣起を論ずるとき、はたして緣起を相互依存と解しているだろうか。そこではAによつてBあり、又はAによつてB生ずと云うことの矛盾を指摘しているのであつて、原因と結果との相互依存を論じて、相互に依存するものの不可得を論じているのではない。緣起は明かに一方的な條件又は原因の追求であつて、決して相互依存と解されていない。かくて吾々は、相依を明かして不可得を論ずる考え方が如何に中論に支配的であるにせよ、緣起を相依と解したと見ることができない。

次に注意すべきことは、實に現象の空と絶對者の空との二を分つことである。既に述たように、絶對者の空、即ちあらゆる規定を絶したものとしての絶對者の空は、我國の學界に於ては、二三の學者を除いて殆ど注意されることなく、たゞ無自性の意味の空のみが説かれている。相互依存せるものは一と云うを得ず異と云うを得ず不可得であると云うとき、もしそれが吾々の概念的思惟の自己矛盾を指摘するにあるならば、はたして現象の空を示し得るだろうか。一異不可得の論から導き出されるものは、「でない」であつて「がない」ではないのではなかろうか。勿論龍樹は因待するものについて、「がない」と云つている。そこからムルテイ教授の、概念的思惟によつてとらえられた現象の空、無自性が云われるのであろう。しかし中觀辯證法と云うように、その本質があくまでも思惟の自己矛盾を指摘するにあるならば、あくまでも「でない」であつて、「がない」ではない。概念的工夫によつてとらえられたものは、それ自體に於て存在しない、それ自らの性質をもたないと云うこと、例えば眼前の鉛筆がその自性をもたないと云うことは、鉛筆一本と雖も思惟を以てはとらえることのでき

ないものとして絶對であることを意味しないだろうか。更に四諦品に於て緣起せるのは空であると説かれるのは、現象の「がない」を示すものであろう。然しその「がない」が假説であると説かれることは、その「がない」が思惟を超えたものであることを示している。思惟を超えた「がない」に於て、はたして「がない」と「でない」とを分ち得るだろうか。この「がない」と「でない」とについては稿を改めて論じなければならぬ。

次にインドに於ける二つの絶對論的體系、卽ちベーダンタと唯識説とは中觀辯證法の直接の結果であるが空を認めないと云う、ムルテイ教授の説については、更に教授の説を聞かねばならぬ。教授が第二篇第八章、「中觀派は哲學を般若波羅蜜と考える」に於て述べるところは大要次の如くである。

中觀派、唯識説、ベーダンタの絶對論は、すべて二元を迷妄として斥けるところに確立される。しかし出發點である迷妄とその否定の方法はそれぞれ異つている。ベータンタと唯識説は經驗的迷妄、卽ち縄蛇（縄に於て誤り見られた蛇）や對象から出發する。ベータンタにとつて、迷妄は實在を蛇と誤るところに存立する。「これ」は實在し、認識の作用から獨立している。だが蛇は知られることを離れて存在しないから虚僞である。この縄を蛇と誤る迷妄の分析が宇宙的迷妄に適用される。ブラフマンは「それ」に對應し、現象は蛇に對應する。

唯識説にとつて迷妄は、本質的に意識の狀態であるところのものを誤つて客觀化するところに存する。蛇は觀念としては實在する。然し、「これ」として意識の外にあると想像されるとき、それは實在しない。この分析が現象界に適用される。與えられた對象は虚構されたものであるが、意識はかゝる實在しない對象の構成者として實在する。

ベーダンタの迷妄の分析は實在論的であり、認識論的立場からなされている。認識の對象は認識の作用から獨立している自明の物自體である。唯識説は全く反對の立場に立つている。卽ち實在は意識の構成的働であり、主觀的な認識の働から獨立していることが非實在の本質である。かく唯識説とベーダンタとは迷妄の分析に於て全く反對の立場に立つているが、一つの共通點をもつている。それは最初に經驗的迷妄を分析して、それを世界的迷妄に擴大し適用することである。迷妄の分析がたとえ正しいにしても、それを世界的迷妄に類推して適用するところに獨斷がある。世界的迷妄を説き、何かがその根柢にある實在であると主張するために、ベーダンタはウパニシヤドに示される實在から出發し、唯識説は對象が脱落してたゞ意識のみが唯一の實在として殘る最高の恍惚狀態に根據をおいている。

中觀派は世界的迷妄そのものの直接性と普遍性とから出發する。世界的迷妄は哲學説の對立として現れる。中觀派は種々な見によつて特徴づけられる世界の迷妄を自覺している。從つてベーダンタや唯識説に見られるような、經驗的迷妄の分析を世界的迷妄に類推的に擴大すると云う獨斷的手續をとらない。

これら三つの絶對論に於て、最高の認識は二元の痕跡の全くない直觀である。しかし中觀派の不二（aduaya）とベーダンタの不二（aduaita）との間に區別がなされなければならぬ。アドヴァヤは有と

無、存在と生成等の極端説の二元を脱した知識である。

アドヴァイタは無差別の實體、即ち梵又は識の知識である。唯識説はその絶對に對してアドヴァヤと云う言葉を用いるが、實際はアドヴァイタ體系である。アドヴァヤは全く認識論的な道であるに對して、アドヴァイタは存在論的な道である。中觀派アドヴァヤ説の唯一の關心事は認識能力の淨化である。吾々の知性は、實在を同一として又は差異として、永遠的なものとして又は瞬間的なものとして見る根強い傾向に染つている。これらの傾向から知性が淨化せられる時、直觀（般若）が現れる。實在はあるがまゝに、即ち如として、絶對界として知られる。かくて强調せられる點は、吾々の認識態度にあるので、知られる側にあるのではない。

不二ベーダンタの存在論的立場に於ては、知られるものが强調される。ブラフマンの體驗は非二元的である。ベーダンタや唯識説の第一目的は、眞に實在的なものを求めて、それを以て精神が實在と全く一つになるので、精神を掩つてしまうところにある。辯證法は實在に關する種々な見解の虚僞を證明するために用いられる。ベーダンタは差別、二元、特殊を否定するために辯證法を用い、それによつて變化なく普遍的な唯一實在を確立する。唯識説は對象の實在と二元とを否定するために辯證法を用い、間接に識の唯一實在を確立する。

中觀派は存在に關する説、即ち存在論をもたない。ベーダンタや唯識説の眼には、純粹に認識論的な道をもつているが、實在に關する説をもたない中觀派は虚僞として映ずる。中觀派の「無教説」の態度は、ベーダンタや唯識説によつて、「無實在」の教説として理解される。彼等は中觀派を、實在を全く否定し根據としての實在を全くもたない假象の説を認めるものとして非難するが、それは當を得ていない。中觀派は實在を否定しない。たゞ實在に關する諸説を否定するだけである。

以上によつてムルティ教授がベーダンタや唯識説は中觀辯證法の直接の結果であるが、空を是認しないと説く意味が理解されるであろう。

# 禪佛教の問題

## ——胡適と鈴木大拙との對論をめぐつて——

藤吉慈海

1、はしがき
2、胡適の主張
3、鈴木大拙の回答
4、禪佛教の問題

## 1 はしがき

最近中共の學者から「主觀唯心論的歷史觀とか、資産階級人生觀とか、實用主義哲學的反動思想家」として批判[1]されながら、中國文學ならびに中國思想史界に令名高い胡適博士が、禪思想の研究と普及とに世界的な活躍を續けていられる鈴木大拙博士に對し、禪に關する批判的論文を掲げ、鈴木博士がこれに回答を寄せられたのは一九五三年のことであつた。[2] この對論は中國思想史家としての胡適と禪佛教者としての鈴木大拙との禪に對する態度ならびに取扱ひ方の相異に歸せられるでもあろうが、その論述はひとり禪に關心をもつもののみならず、廣く思想史研究に志す者にとつて極めて興味深いものである。胡適の論文は中國における禪の歷史と方法とを取扱つている極めて啓發的な論文であるが、紙幅の都合上、その方法論を紹介するにとどめ、[3]これに對する鈴木大拙の回答を摘記して、禪に對す理解を深めると共に、いささか禪佛教の問題を考究して、御教示を得たいと思う。

（1）胡適思想批判第一輯、第二輯（生活・讀書・新知三聯書店出版・北京・一九五五年三月）參照

（2）HuShih: Ch'an(Zen)Buddhism in China, Its History and Method, D.T. Suzuki: A Reply to Hu Shih, Philosophy East and West, April. 1953. Vol. 3, No. 1. University of Hawaii Press.

（3）胡適には禪宗史的一個新看法（胡適言論集甲編・自由中國社叢書之二十一）という禪宗史研究の方法論に關する論文があるが、彼の學問の立場や方法については中共の諸學者から反動的學者の代表だとの批判がなされている。

## 2 胡適の主張

胡適の主張を要約すると大体次のようである。

禪は非論理的・非合理的であるから、われわれの知的領解の域を超えてゐるという鈴木博士の考や、その研究方法にわたくしは失望せざるを得ない。というものはそのようなものであろうか。禪の運動は中國佛教史に缺くべからざる位置を占め、中國佛教史は中國思想史の重

要な一部分をなしている。他の中國の哲學的な學派がその歷史的位置づけ historical setting において研究され理解されねばならぬように、禪もその歷史的位置づけにおいてのみ適切に理解されうるのである。しかるに禪を非合理的なものと紹介する人々は、この歷史的研究方法を無視して、禪は時間空間の關係を超えてゐるので、歷史的事實をも超えるものであるという。このような非歷史的または反歷史的な態度をとる者は、禪の運動や禪の祖師たちの教をよく理解することが出來ないのみならず、禪を世界の人々に理解せしめることも出來ないであろう。しかし、もしもこの禪の運動をその時空關係に戻し、適當な歷史的位置づけの中におき、この禪の運動とこのおかしな教を歷史的事實として研究するならば、この中國思想史上における偉大なる運動は、その時になつてはじめて知的に合理的に理解せられるであろう。

以下胡適は彼のいう信憑すべき資料と敦煌出土の新文獻[2]によつて、中國における禪の運動について概略次のような注目すべき論述をなしている。

はじめに彼は神會と中國禪の成立を述べ、神會の占める位置の重要性を力說してゐる。すなはち神會は漸悟を說く神秀や普寂の說は本當の禪ではないと主張した。神秀は生存中自ら第六祖であるといつたことはないが、その弟子の普寂が自ら第七祖と稱するために、師の神秀を第六祖としたのであつて、これは許るさるべきでない。列代の六祖はみな頓悟を說いていると主張した。また神會は普寂とその一派の禪定の四形式を否定し、あらゆる坐禪の形式も不必要だとした。もし坐禪することが正しいなら、何故に維摩は森の中で坐禪していた舍利弗を叱つたか。わが宗では何等の思ひのないことが坐禪であり、自己の本性を見ることが禪であるといつている。かくの如く神會は皇帝によつて最高の名譽を與へられた神秀の一派を非難して、新しい禪を革命的に宣言した。それは禪そのものを捨てるので、もはや禪とはいえないものであつた。しかし神會はこの頓悟說は自己のものでも慧能のものでもなく、菩提達磨の派に屬する六祖全體の眞の教であると主張した[3]。

さらに胡適は神會の事蹟を詳しく述べ、神會はその雄辯と通俗的說教によつて、澤山の信者をひきつけたので、何か政治的陰謀をたくらむものとして江西の戈陽に追放された位である。しかし神會の師慧能のみが附法の弟子であるとする主張は多分神會の捏造であろうと述べている。

次に、慧能は嶺南の下層階級の出身で、その素撲な人々の間における生活體驗から、何か突如として人を目醒ましめる行爲によつて人々の心を開く可能性のあることを學んだであろうともいつている。また神會の勝利は歷史的に孤立した事件ではなく、第八世紀に主として南支におこつた佛教内部の革命の一部にすぎない。神會は當時の禪匠たちが色々な方法で危險な思想を懷き危險な教理を說いていた革命的時代の産物である。彼は時代の徵候を理解し、それに對處する方法を知つていた政治的天才でもあつた。その大膽な戰術と不斷の攻擊と、一般にわかりやすい說教が多くの大衆や知識階級の人々の心をとらえたからである。この時代の危險な思想とは、もはや本當の信仰をもつている者はいない、佛も法も善も惡も、それ程重要ではないというよう

な教である。こんな考え方が俗耳を喜ばす偉大なる眞理として受容されたと主張している。

胡適は宗密の禪源諸詮集都序によつて、その當時存在した禪の三派をあげ、更に圓覺經の疏によつて禪宗の七分派をあげて、その特徴を指摘してゐる。また彼は丹霞天然（八二四歿）が寒夜、佛像を燒いて煖をとつた話をあげ、このやうなことは革命的時代の一般的知的傾向の光を通してはじめて正當に理解されると述べている。そして忽滑谷快天氏が中國禪の偶像破壞的であつたことを指摘するのみで、その生れて來た歷史的背景に注意していないことを批判し、鈴木大拙博士が「純粹に禪的立場から圓覺の功德が如何なるものにあれ、彼のこのような行爲は非常に神佛を瀆す行爲であるとみなすべきであり、またすべての敬虔な佛教徒によつて排除さるべきである」[4]と述べているのに對し、これらの敬虔な佛教は決して中國の禪を理解し得ないであろうと言つている。

またこれらの敬虔な佛教徒たちは「存在するすべてのものを自ら空しくせよ、そして存在しない如何なるものも具體的なものとするな」[5]といふ有名な定言を殘した龐蘊居士を理解することは出來ないであろう。この定言は有名な「オツカムの剃刀」[6]のように鋭く且つ破壞的で實にすばらしい言葉である。この「龐居士の剃刀」ともいふべき剃刀によつて中世の幽靈や神々や諸佛諸菩薩や四禪や四無色定や六神通が遮遣さるべきであつた。これが第八世紀の中國の禪で、それはもはや禪ではなくて、佛教内における支那的變革であつたと述べている。

次に胡適は中國における佛教の迫害について述べ、特に八四五―六年に亙る大迫害が、大きな寺院や僧院の膨大な財産や建築に依存しない禪僧の威信を高める効果があつた。たしかに彼等は經典にも依らなかつた。彼等の中には理論的にも偶像破壞的であり、實際的にもそうである者がいた。禪の巨匠たちはこれらの大迫害によつて、それほど精神的に煩はされることもなかつた。この大迫害につづく數十年間の最大の禪匠が偶像破壞的な德山宣鑑（八六五年歿）と臨濟義玄（八六六年歿）であつたことは不思議とするに足らぬと述べている。

宣鑑は佛教の神聖なことを語る時、最も世俗的な言葉を用いることを好んだ。「ここには佛もなければ祖師もいない……菩薩たちは糞のかたまりのような苦力にすぎぬ……」と述べている。臨濟の偉大性は知的解放の働きを中國禪の眞の教として強く認めたことにある。彼等の言語はみな民衆の素朴な言葉（白話）で書かれていて、それは中國の禪になりきつていて、もはやインド的な禪ではない。しかるに敬虔な佛教徒たちは禪匠たちが傳えようとするものは、これらの明白にして世俗的な言葉が傳えようとするものではないといふ。彼等は人間の理解の範圍を超えた禪の言葉で話しているそうだと皮肉な言葉をあびせている。

次に注目すべき論述は禪の方法の發達についてである。中國思想史の一時期として禪の時代は大體七〇〇年から一一〇〇年にいたる四百年間である。その最初の一五〇年間は中國禪の創立者たちの時代で、危險な考え方や勇敢な懷疑や平凡な話方の時代である。彼等は平明な間違のない言葉で教え、決して謎のような言葉やゼスチュアや行爲に頼らなかつた。馬祖やその直弟子たちに歸せられるいくつかの有名な

謎のような答は後世の捏造である。しかし禪の諸派が尊敬されるようになり、禪が知識階級の間や政治界の人々の間に流行するようになると、本當の理解や信念もなく禪匠の言葉を語つたり空談するディレッタントも出て來た。かくて禪の諸派祖の偉大なる考が、いわゆる口頭禪に墮する危險性も實際にあつたわけである。しかし一方、禪は急速に他の佛教の諸形態をもとの姿に戻しつつあつた。諸山に住む禪匠たちは都市の大寺院の長に招かれ、世俗的な世界との接觸をする必要が生じ、その體得した真理を傳える方法を發展せしめることとなつた。臨濟は棒や喝によつて、これらのテクニックを多分最初に紹介した人である。信憑すべき記錄や同時代の批評家の證據をよくみると、外見上は狂氣じみており、混亂しているようであるが、その背後には自覺的な合理的な方法が存している。それは嚴しい方法による教育法とか、個人をして自らの努力と常に廣まりつつある生活の經驗を通して、ものごとをみてゆく教育法といつてもよかろう。そしてこの教育法には三つの段階がある。第一には不說破（あまり平易に說きすぎるな）として述べられている基本的な原理がある。弟子は自ら考え、自分でものごとを發見し自ら勵まねばならぬ。第二は第一の原理を實行するために、第九・十世紀の禪匠たちが工夫した多種多樣な奇矯な方法である。そしてこの逆說的な時には謎のような問答を解くことの出來なかつた者たちは第三の段階ともいふべき行脚に出かける。この行脚の間に多くの師に接し經驗も豊かになり、自らの問題を主體的に深かめて、遂に自得するにいたる。禪の方法は非合理的で神秘的であるから人間理解の領域を絶對に超えるといふ批評家たちは、この第三の局面の偉大なる教育的價値を玩味することを忘れている。以上が胡適の禪の方法に對する合理的の概要である。

（1）胡適は王維（六九九―七五九）の六祖能禪師碑（唐文粹六三）と宗密（八四一歿）の圓覺經大疏釋義鈔（續藏經一ノ一四ノ三）と禪源諸詮集都序（大正藏經二〇一五・四八巻）と贊寧（九一八―九九九）の宋高僧傳巻八の慧能と神會の傳を擧げている。

（2）神會和尙遺集（パリの Bibliothèque nationale にあるペリヨ蒐集の敦煌文書の三〇四七a、三〇四七b、三四八八と British museum にあるスタイン蒐集文書の四六八を集めて胡適が一九三〇年神會の傳記を添えて編集出版したもの。この完全な佛譯が Jacques Gernet によつて一九四九年 "Entretiens du Maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö" という名でハノイの極東學院から出版された。この佛譯については梶山雄一君の紹介がある。（禪學研究四三號）ゼルネは一九五一年に "Biographie du Maître Chen-houei du Ho-tsö" (Journal Asiatiques, Tome ccxxxix) をも出版した。）

荷澤神會禪師語錄（胡適が出版したペリヨ文書の三〇四七に幾分對應する他の敦煌文書で、これは石井光雄氏の所藏になり、一九三二年にそのコロタイプ版が私版として出されたが、一九三四年に鈴木大拙氏がこれを胡適本と校合して、上記の名前で新しく出版した。この本は胡適本の九七頁から一〇三頁に相當する最初の部分を缺いているが、最後に六祖慧能の略傳（六〇頁―六四頁）を含む追加資料（四九頁―六七頁）が加えられている。）

（3）胡適は頓悟說は哲學的な中國僧道生（四三四歿）によつてはじめて教えられたと述べ、彼の "Development of Zen Buddhism in China" (The Chinese Social and Political Science Review, Vol. XV, no. 4, 483-485) を參照せよと註記している。

（4）Professor Nukariya: The Religion of the Samurai, Suzuki, Essays, First Series, p. 317

（5）「但願空諸所有、謹勿實諸所無」

(6) Occam or Ockam: William of. died 1349? British Scholastic Philosopher.

## 3 鈴木大拙の回答

鈴木大拙博士の論點を要約すると、胡適は歷史について澤山知つているかも知れぬが、歷史の背後にいる行爲者を全然理解していない。歷史は自らの判斷にしたがつて、それは處理する自由をもつすべての人に接近しやすい一種の共有財産である。その限りにおいて歷史は何かの客觀的なあるものである。そしてその資料や事實は歷史を紛飾することにおいて全く不安定なもので、それは學徒によつて試められるように用意された科學的對象物のようなものである。もちろん、それらは計畫された實驗に對する主題ではない。一方歷史の行爲者は創造者または歷史の背後にあるものは歷史家の客觀的處理を巧みに避ける。その個性や主體性を構成しているものは歷史的探求の對象たりえない。何となれば、彼は自らを各觀的に表現することを拒むからである。彼は彼自身によつてのみ玩味することが出來。彼はまたとないユニークな存在で、その形而上學的意味における、またはその最深の意味におけるユニークさは彼自身によつてのみ直觀されるといつたらよかろう。それを凝視することは歷史家の仕事ではない。實際どんなに多くやつてみても、歷史家は常にこの企てに失敗するであろう。胡適はこれを理解しそこなつている。

更に人間には禪のわかる人、したがつて禪について何か發言しうる權利をもつ人と、全然禪の何たるかをつかみえない人とある。この二つのタイプの相異は質の相異であつて互に妥協する可能性はない。第二のタイプの見地からすると、禪はこのようなタイプの心を全く超えた領域に屬するから、それについて多くの時間を費す必要はない。第一のタイプの人は何處で第二のタイプが固められているかをよく知つている。何となれば彼等も禪を體得するまで、其處にいたのであるから。

胡適の論文から得た第一印象は、胡適は禪が中國佛教發展の一般的思想運動、特に道教や儒教や中國的處世法に關係していると考えていること、次に彼は第二のタイプを代表する人で、彼は禪をその色々な歷史的位置づけから離れて禪を禪として論ずるに適當な資格も裝備もない人であるといふことである。禪は内面から理解すべきであつて、外側から理解してはならぬ。人は先ず第一にわたくしのいふ般若直觀を得なければならぬ。そしてその客觀的表現のすべてを進んで研究すべきである。いはゆる歷史的資料を集めて禪の中に入ろうとし、また禪を禪として、禪そのものを、またはわれわれが一番内奥において生きる禪として決定的に性格づけようと試みることは正しい方法ではない。

胡適は歷史家として、禪の歷史的位置づけはわかつているが、禪そのものを理解していない。彼は禪には歷史と獨立したそれ自身の生命があることを自覺していないようにみえる。彼は禪をその歷史的位置づけにおいて詳述した後、禪がなお全く生きていること、そして彼の「非歷史的」取扱を要求していることを全然注意していない。

わたくしの論爭點は①禪は單なる知的分析によつては說明出來な

い。その知性が言語や觀念に關しているかぎり、それは禪に到達することは出來ない。②禪が歷史的に取扱はれる時でさえも、胡適の禪の歷史的組立への位置づけ方は正しくない。何となれば彼は禪が如何なるものであるかを理解していないから。われわれは先ず第一に禪がそれ自身何であるかを理解しなければならぬ。それから胡適がやつているように、その歷史的客觀化の研究に進むことが出來る。第二の點において胡適は歷史的位置づけにおける「頓悟」の眞の特性を理解していないようである。彼はこの語に對したくさん道生の引用をしていて、ここにこの禪思想の起源があると考えている。しかし頓悟に關する限り、これこそは佛教の本質であつて、すべての佛教は大乘も小乘も瑜伽行派も中觀學派も、わたくしの見解では淨土教すらも、佛陀の悟の經驗にその起源をもつている。數千年昔の佛陀の正覺こそは頓悟であつた。

禪の歷史においては慧能が最初で、彼は中國禪の第一祖と考えられる。彼の教は眞に革命的であつた。彼の教は禪と智とは一つであつて、禪のあるところ智があり、智のあるところに禪がある。この二つは互に分けられない。慧能以前にはこの二つは別なものと考えられていたか、またはその一致は明瞭に認められていなかつた。そして智のかはりに禪の方が多少強調されていた。佛陀の最も重要な悟の體驗は動的ではなく靜的に紹介されるにいたり、佛教の思想構造の柱石である空性說は死せるものとなつていた。慧能はその悟の體驗を復活させた。

慧能と神秀との兩派の相違が表面にあらはれ、その優劣を競う爭がはじまつたのは胡適が記述してゐるように慧能の若い弟子神會によるものである。しかし神會の頓悟說の強調は慧能の眞精神を正しく寫してはいない。それは禪と智との一致說のむしろ側出である。わたくしの歷史的理解によると、一致說が最初に來て、これが把握されると頓悟が自然と出て來る。神會は多分神秀派から強い反對をうけたので頓悟說を強調しなければならなかつた。神會については宗密の神會についての註釋からよりよく理解される。その中で宗密は神會の教を「知の一字はすべての秘奥への門である（知之一字衆妙之門）」と性格づけている。ここで知とは般若の直觀を意味し、普通の意味での知ではない。知が胡適によつてなされたように知識と解せられると、神會や慧能のみならず、禪そのものもすべて失はれる。知はここでは禪のすべての秘密をひらく秘鍵の語である。

禪が知に他ならぬということは慧能の直觀であつた。それは中國における佛教思想史上眞に革命的なことであつた。智顗は偉大なる哲學者であり、法藏は更に偉大なる哲學者であつた。後者は中國における佛教思想のクライマックスにある。華嚴經グループの中に詳述されている思想の法藏による組織化は中國人の頭腦によつてなされた一つのすばらしい知的成果で、世界思想史にとつても最も重要なものの一つである。禪の直觀の方法における慧能の成果は智顗や法藏と文化的價値において同樣である。この兩者は中國のみならず、全世界において最高級の頭腦である。

慧能の定と慧との一致說とは何か。禪佛教の諸派の發展の上に、それは如何に貢獻したかについては近刊の「禪思想史研究第三」に論じ

ておいた。神會が一致説についてある禪僧と議論しているとき、主人役の王維に向つて言つた。「こんなにあんたと話している時、定と慧とが一致している[1]」と。これはその説を一言で言いあらはしている。神會はその實際的實行者であるといつた方がよいかも知れぬ。この定と慧との一致から馬祖の有名な定言が自然に出てくる。「わたしの平常の思想が道である(平常心是道)」これは馬祖自ら次のやうに説明している。「平常の思想とは何か特別なことをしていないことを意味する。それは是と非、取と捨、虚無主義と永遠主義とからの自由と、聖人でもなければ凡人でもなく、賢人でもなければ菩薩でもないことを[2]意味する。わたくしの行・立・坐・臥と情勢の變化に應じ、ものごとの去來にしたがつてこれを取扱ふ事、これらのすべてが道である。」

中國の僧侶は「只如此」「是麼」「只遮是」というような語を用ひるが、それは言葉をこえるものや觀念によつて媒介出來ないものを表現せんとするものである。さらによりよく表現しようとするとき彼等は「岩上に花を植えるようなものだ」とか「無底の籠に野菜を積んでるようだ」という。彼等が自らをより一層表現しようとすると、より一層わかりにくくなる。彼等はこれを何か特別な教育的方法でやつているのでない。彼等は心の中にあるものを表現しているだけだ。彼等は不可知論の唱道者ではない。彼等は同僚に何かいいたいものをもつている單なる禪匠にすぎぬ。如何なる歷史的位置づけに禪が適合するとしても、また如何に歷史家がそれを革命的にまた偶像破壞的にまたは反傳統的に取扱うとしても、この種の禪の取扱方は決して禪の自性 svabhava or svalakṣaṇa を明らかにするものではない。禪の歷史的取扱方は他のいはゆる歷史的要素との客觀的關係性より以上に出ることは出來ない。もしも禪そのものを理解しようとするならば、これを内部から把握すべきであつて。胡適はこの面を忘れている。

胡適は神會の知的方法を知識と誤解しているが、それはむしろ般若直觀というべきものである。知識は主觀と客觀との關係の上に成立つていて、このような區別がなければ知識は成立しない。しかし、もしもそこに何か純粹に理知的な素質をもつているならば、知的方法を知識ときめてはならぬ。というのは、そうすることによつて混亂に陷り、解けぬ矛盾に陷るであろうから。自己が常に引込みつつある意識のプロセスの最後において、自己自身を意識するときに、この最後のものはその最深の意味において自己意識と呼ばるべきものである。これは主客の區別のない眞の自己意識であり、そこでは、主が客であり客が主である。もしも、そこに主客の分岐があれば、それは未だ意識の限界ではないであろう。われわれは今やその限界を超えて行つた。そして超越の事實を意識している。ここにはもはや自己性のあとはありえない。ただ無自己の無意識のみである。何となれば今やわれわれは主客の關係の領域を超えているから。神會はこれを知と呼んでいるが、それは般若直觀に他ならぬ。または知すなはち分別知に對立する般若に他ならぬ。ここに人間の理解の領域を超えた禪の非合理性がある。知は般若の絶對的對象であり、また同時に般若そのものである。中國の佛教哲學者たちはこれを同語反復的に般若之智慧という。職業的哲學者や歷史家は、われわれがここに持つているやうな智の實存と實在性とを拒否するであろう。何となれば特に歷史家はそれが禪の客

觀的にして歷史的な取扱に邪魔になると思ふからである。歷史家はここでおかしな戰術をつかう。彼は自分の歷史的位置づけにうまく適合しないものをみな捏造とかフイクションとか發明とかとして捨てて顧みない。わたくしはこんな歷史を客觀的であるとはいいえない、それは最も主觀色の强いものである。

次に禪の認識論について少し述べやう。眞實在についての二つの知識がある。一は眞實在についての知識であり、他は眞實在そのものから來るものである。前者は知られる知識であり、後者は觀念の媒介によつては知られ得ない知識である。前者は相對的であり、後者は絶對的、超越的である。後者は內的經驗の結果であり、それ故に個人的であり主觀的である。しかし、この知識を持つている人、その個人性にも拘わらず、その普遍性を絶對的に信じている。彼はすべての人がそれを持つていることを知つているが、すべての人はそれを意識していない。絶對的知識は彼と彼の知識との間の如何なる媒介なしに直接的に彼自身もつている知識である。彼は彼自身を知るために主と客のような要素に自分自身を分たない。われわれはそれを內的知識の狀態であるといつたらよかろう。そしてこの識知性は人間の心を恐怖と心配から自由にたもつことに役立つ。

般若直觀の一般的性格は派生的ではなく根源的であり、推理的、合理的知覺的ではなく直接的である。分析的ではなく綜合的であり、認識的ではなく象徵的である。意圖的ではなく單に表現的であり、抽象的ではなく具體的である。進行的、目的々でなく事實的、究極的であり、最終的であつて還元され得ない。永遠に退却的でなく無限に包括的である。更にもう一つの重要な特色はその權威性にある。この直觀は絶對に確實で虛僞でなく、「わたくしが究極的實在である」とか「わたくしが絶對的知者である」とか「わたくしは自由であつて如何なるおそれも知らぬ」（法句經一五三・一五四・一七九）といふような感情に全く確信的であり貢獻的である。この般若直觀の特性化が禪經驗に他ならないが、その性格は多くの禪匠たちの禪經驗によつて實證されるものである。

他の表現をかりれば、幾何學的圓は圓周と一つの中心點をもつているが、禪は圓周も中心もない、それ故に無限の中心をもつ圓の存在を許す。禪の立場からみれば、宇宙は圓周のない圓で、われわれの一人一人は宇宙の中心である。より具體的にいえば、わたくしが中心であり、わたくしが宇宙であり、わたくしが創造者である。

歷史は時間を取扱うが禪もまた取扱ふ。しかしこんな相異がある。歷史は無時間性について何も知らないで、多分それを捏造として片づけるが、禪は時間を無時間性と共に、すなはち無時間性の中にある時間と時間の中にある無時間性とを取る。禪はこの矛盾の中に生きている。禪は生きているが、歷史は生きた如何なるものをも避ける。何となれば生きているものは過去や死人と共にされることを好まない。禪はいつも死んだ者を取扱つている歷史家にとつてはあまりにも生きている。禪は死人をもう一度甦らせ、彼等の生活を新しく語る。正確にいえば、禪には如何なる復活もない。何となれば、そこには生もなく死もないから。われわれはみな無時間の中に生きている。わたくしは、このすばらしい事實を胡適に知つてほしいのだが。しかし、それ

は歷史家たちには關係のしないことかも知れない。

禪は歷史の隅つこに小じんまりと置かれることによつてつきるものではない。禪は歷史以上のものであるから。歷史は禪について、その他のものやその他の出來事との關係において多く語るが、しかしそれはすべて禪についてであつて、われわれがそれを生きている禪そのものについてではない。禪はある意味で胡適のいうように偶像破壞で革命的であるが、それだけにつきるものではない。實際禪はその網の目の外に立つている。禪をして偶像破壞的で革命的たらしめるものは何か。何故に禪は罵倒的な言葉や時には非常に不信仰な言葉を用いることを好むか。またつきなみでない言葉や最も世俗的な言葉を是非必要であるとも思えない時に何故に用いるのか。禪の信奉者が單に破壞的で、傳統的に確立されたすべてのものに對し反對することを欲しているということは出來ない。禪は革命的であるということは十分でない。われわれは禪者の行爲をしてそのようにあらしめる理由を探つてみねばならぬ。それについて非常に積極的で肯定的な何かがある。それを發見するために、わたくし自身一種の歷史家にならなければならぬであろうか。

禪は實際に世界思想史の中で偉大な革命的運動であつた。それは中國におこり他のどこにもおこりえないであろう。中國は世界に誇りうる多くのものをもつている。それは文化的國家主義のセンスでいうのではなく、人間意識の發達の世界的水準の上でのことである。大體慧能（七一三年歿）の時代までは中國の佛教はインド的な抽象的思惟の色彩が强かつた。この線にそつて中國人の成果は實際めざましいもので、智顗や法藏のような佛教哲學者は世界有數の思想家である。疑もなく彼等は中國の所産であるが、彼等の考方はインドの先驅者に刺戟されており、彼等は馬鳴、龍樹、無著等の直接の後繼者である。しかし中國人の心がある意味でインド人の心に反對して完全にそれを支持したのは禪においてであつた。禪は他の如何なる國でも如何なる人々の間でも發展することは出來なかつた。唐宋時代を通じて禪が中國の全部を如何に一掃したかを見よ。これは中國史上における注目すべきことである。何が禪をしてこんな力强い道德的・知的・精神的影響を中國において振舞わしめた。

もしもある民族や人種の特性を一語でいうとするならば、中國人の心はインド人の心に比して著しく實際的である。インド人の心は推理的で抽象性や非世俗性非歷史的心にかたむいている。佛教僧がはじめて中國に來たとき、人々は彼等の働かないことや獨身生活に反對した。もしも僧侶たちが働かないなら誰が彼等を食べさせる。俗人がこの働かない食客のために働かねばならぬ。もし僧が結婚しないなら誰が彼等の祖先の靈を祀るか。インド人たちは精神的指導者たちが肉體勞働に從事せず、その衣食住を俗人にたよるのは自然なことであると考えていた。畑で働き薪を割り血を洗うことは彼等の威嚴をそこのうことであつた。このような社會的狀態の下にあつては禪はインドでおこることは出來なかつた。というのは師と弟子とがあらゆる肉體勞働を共にし、こんなに働いている時に非常に高いテーマについて問答することは禪の最も典型的な特色の一である。しかしながら彼等は抽象的な語を用いることを注意深く避けた。彼等は眞理の普遍性を確信さ

せるために周圍にある如何なる具體的なものも實用的に用いた。禪僧にとつて生活そのものが、その活動性と共に道の雄辯な表現であつた。それで師が草鞋をつくつたりお茶を飲んでいたら僧が近かづいて問を發するであろうし、また草を刈つたりお米をはかつている弟子をつかまえて師が無邪氣なしかし内面的には深い意味にみちた問を出して彼等に答えしめた。これが禪の實際的學習である。もし禪が推理の知的線にそつて發達するものならば禪はおこらなかつたであろう。しかし禪は般若直觀で動き、その仕事が行われ生活が生きられる絶對現在に關係してゐる。この絶對現在の周りで禪研究はなされている。禪そのものは生きること働くことにあつて、その評價は第二義的で、その働きそのものにとつては本質的なことではない。

世俗性と神聖性、禮節と無作法の問題は抽象や疎外の結果である。問題がおこると禪はもはやそこにはない。一つのことが因襲的に禁じられているかどうかの馬鹿げた議論に、禪者は手間どるべきではない。彼等の目的は偶像破壞ではなく、彼等の價値判斷の方法は自發的に彼等の内的生命から出てくる。禪はかくの如く生命との緊密な連關を保つている。わたくしはインド人の心がそうでないというのではない。むしろ中國人の心がより地上的なものに關心をもち、地上からあまり高くあげられることを嫌う。中國人はこの意味で實際的である。そして禪はこの精神を深く注入されている。慧能はお米をはかり木を切ることをやめない。百丈はこの作業の原理に基いて禪院を組織することにおいて偉大なる天才であつた。

胡適は疑もなくすばらしい作家で抜目のない思想家である。しかし非合理主義的でみたところ馬鹿げている禪の方法論が有力なパトロンに支持をたのむ經濟上の必要から來ていると推定する彼の論理はすくなくとも非合理的で彼の合理的歷史主義に合わないものである。

胡適は不說破（習慣的に外面的に說くなの意）の本當の意味を理解していない。それはただ平易に說くなということではない。あらゆる知性化の企てを避け、いわゆるすべての平易な話方を拒む般若直觀の性質の中には何かがあることを忘れてはならぬ。これは目的々にこの表現を避けているのではない。般若直觀はディレンマの二つの尖端を超えて進むので、それをどちらかの側にまかせることを惜む。これが禪は人間理解の領域をこえるという意味である。禪經驗またはそれと同じものである般若直觀を概念化すると、それはもはや經驗そのものではなく何か他のものになる。不說破は教育法ではなく、それは經驗の構造に内在するもので、禪匠さえもそれをどうすることも出來ないものである。

胡適は中國における禪の歷史的研究において、禪はもと梵語から來ているが、インド佛教の dhyāna の實踐と禪は殆ど關係ないことを注意すべきであつた。瞑想とか靜慮とか精神集注とかとしての禪の意味はもはや六祖慧能以後には適用されなかつた。この分離をなしたものは慧能の革命運動であつた。慧能の中國佛教に對するメッセージは般若と禪定の一致であつた。神會はこれを最もよく表現した。彼は馬祖や石頭等よりも禪の理解において知的であつた。それが神會の派が中國人の心から忘れられた理由の一つである。中國人の心は知的になる傾向はなく、むしろ形而上學的である。そして中國人の精神性の生え

抜きの所産としての禪はその研究において知性の氣風をひどく嫌つた。臨濟のとつた禪の取扱方は禪の精神によく適合し、中國人の實際を好む性質や對象に向つて直接的に進む性格とうまく行つた。ともあれ、般若と禪定との一致にもとづいている禪の本質は神會によつてわかりやすい方法で示された。慧能以前においてはこの禪定と智慧との關係の問題はそれ程鋭く中心に齎らされなかつた。インド人の心は自然に般若より禪定を强調した。中國の佛教徒はこの問題にあまり注意を向けずにインド人の先驅にしたがつた。しかし慧能があらわれると、彼は般若が佛教研究の最も本質的なことであると認知し、禪定の實踐が般若を犧牲にしてなされる間、本當の結果は無視されがちであつた。そして禪定は止と觀とに混同され、それは天台宗の後繼者たちの非常な關心事であつた。わたくしは慧能がこれらのことを歷史的に意識していたとは思わない。彼はただ彼の般若直觀を宣言したいと欲した。この狀勢は神秀やその信奉者たちが神會を頭とする慧能の運動に大聲で反對したとき顯著になつた。まだ一般に中國の禪とインド佛教の禪定の實踐とを混同している佛教學者が多いようである。

（1）荷澤神會禪師語錄（鈴木本）三一頁三二頁。

（2）景德傳燈錄卷二十八のこの英譯に相當する部分（大正藏經五一卷四四〇頁上段）は「謂平常心無造作無是非無取捨無斷定無凡無聖。經云。非凡夫行非賢聖行是菩薩行。只如今行住坐臥應機接物盡是道」となつている。鈴木博士の「賢人でもなければ菩薩でもない」という譯語は讀み違いであろう。

## 4　禪佛教の問題

胡適は禪そのものを全然認めないわけではないが、一般の歷史家が陷るように禪の外面的把握によつて、禪そのものを理解したと誤認しているようである。この點に關し鈴木大拙の回答は懇切であり、歷史と宗教との關係を色々と論じているが、この問題は宗教體驗とその表現の問題にも關連しているので、なほ論述しきれないところがある。歷史の立場にある胡適の論述は概ね合理的で斬新な見解も多い。彼のような禪の歷史的研究は從來の禪の研究がその歷史的背景を顧慮することなく、禪者の自内證の問題に偏していたのに對し、一つの新しい光を與へるものであろう。禪の社會にあらわれた外面的現象の研究に關する限り、廣い視野に立つてその歷史的位置づけを考へることは今後の研究に必須なことである。しかし宗教には歷史の領域に還源出來ぬ宗教獨自の領域がある。歷史の中にあつて歷史を超えるもの、歷史の背後にあつて歷史をつくり出すもの、それが宗教的主體といわれるもので、禪の本質もそこにある。したがつて禪の研究は禪そのものの主體的把握を俟つてはじめてなされうるもので、禪の内面的把握なしに禪についての外部的知識を如何に積み重ねても、禪そのものの理解とはならない。禪そのものの研究は眞の禪者にしてはじめて正當になされうる。その意味で禪の研究はその深奥性においてユニークなものをもつている。鈴木大拙の回答は主としてこの點に向けられている。われわれは彼の論述を通して、禪の本質あるいは禪そのものが歷史の根源、いいかへれば時間と空間との根源をなす源時間・源空間といはれるようなものであると理解すべきであろう。神會はこれを般若無羅蜜と名づけ、その體は不可得にしてあらゆる表現を超えている。し

かしそれ自體は智體であつて不可得の體を照らしている。そしてそれは湛然常寂にして恆沙之用があるといつている。(1)神會のいうごとくこのような智慧の主體は無得自在な大悲のはたらきをなすもので、それは學者は智體悲用とか絶對無的主體の絶對有的妙用という。(2)そのような無得自在は歷史を創り出す能動性をもつたもので、それが東洋的無の能動性といわれるものである。(3)時間空間の根源にあつて、時間空間に自己を現わす主體、それが禪そのものである。この源時間・源空間的なものが現在においては、働くので、それは絶對現在的である。即今に永遠を生きるのが禪で、鈴木大拙博士がいはれるように、禪が中國人の實際的性格の故に、インド的抽象を脫して日常生活の中に生きたものとして中國的發展をとげたのも、本質的には禪のもつ無得自在な性格と絶對現在に生きる本性に基くものであろう。禪のユニークな性格はそこにあるが、その深奥性を理解せず、禪の外面的觀察によつて如何に合理主義的な解釋を施こしても、禪そのものの解明とはならない。禪そのものの理解に關する限り胡適の合理主義は完全に挫折せざるを得ない。それにも拘らず、われわれが胡適の論述に共鳴を覺えるのは、彼の徹底的な合理主義と、廣い視野に立つ禪の思想史的解明にある種の斬新さを感ずるからである。禪佛教の問題は深遠にして、簡單に論じつくされないが、紙幅の都合上次の機會に讓りたいと思う。

（1）般若波羅蜜、体不可得、是無法可說、般若波羅蜜、体自有智、照見不可得体、湛然常寂、而有恒沙之用（荷澤神會禪師語録　鈴木本二九頁）

（2）能動的無（久松眞一著　絶對主体道・一八六頁）參照。

（3）東洋的無の性格（久松眞一著　絶對主体道一二四―一二八頁）參照。

# 註譯 魏書釋老志（一）

塚本善隆

# 解　説

釋老志は、現行の「魏書」の最後第百十四巻に収められた、魏の佛教と道教についての歴史である。「魏書」は北齊の天保二年（五五一）に勅をうけた史官魏収が中心となつて上進し、引つづいて同年十一月までかかつて十志二十巻を撰し、計百三十巻としたのである。「魏書」に對しては種々の批判があり、後の改訂もあり、残欠部もあるが、漠北から起つて北シナを支配したセンピ種タクバツ部の歴史研究には第一の根本史料である。

タクバツ魏は周知のやうに、初期の都大同地方には雲岡大石窟をのこし、次の都洛陽には龍門石窟をのこし、その洛陽佛教の盛況は、名著「洛陽伽藍記」に生々と描出せられている。タクバツ魏の文化は佛教に代表せられ、その政治も經濟も、佛教並びに佛教に對抗した道教と極めて緊密な關係をもつている。

さすがに史官魏収は、從來の官撰歴史の體例に存しないことではあるが、「釋・老は當今之重」なりとして、敢て「釋老志」の一志を立てて「魏書」に加えた。北齊も奉佛朝廷であり、官僚の間にも奉佛者多く、少くとも佛教についての教養を具へるものが多かつた。魏収の家庭も彼自身もその例外ではないが、彼と佛教については別に論ずる機もあらう。

ともかく、「魏書」釋老志は、シナ佛教史中の佛教興隆期研究上に必須の史料であるので、此にその讀解を試み、かつ關係史料をあげて研究者の便に供する次第である。なお本稿の英譯は、京都大學人文科學研究所刊行の「雲岡」第十六冊に附録せられている。（釋老志の本文は、商務印書館發行百衲本魏書に據つた）

## 一

大人有作(1)。司牧生民(2)。結繩以往。書契所絶(3)。故靡得而知焉。自羲軒已還。至於三代。其神言秘策。蘊圖緯之文(4)。範世率民。垂墳典之迹。秦肆其毒。滅於灰燼。漢採遺籍。復若丘山(5)。司馬遷區別異同。有陰陽・儒・墨・名・法・道德六家之義。劉歆著七略。班固志藝文。釋氏之學。所未曾紀。

【註】

①易、上經　飛龍在天、大人造也。文言曰、夫大人者、與天地合其德、與日月合其明、與四時合其序、與鬼神合其吉凶。

②左傳、襄公十四年　天生民而立之君、使司牧之。

③易、繫辭下　上古結繩而治、後世聖人易之以書契、百官以治、萬民以察。

④易、繫辭上　河出圖、洛出書、聖人則之。本文の圖緯は、河圖洛書及び緯書を總稱したものであらう。緯書は經義に依託して、未來を預言し吉凶を說いたもので、易緯、書緯等の七緯があつた。前漢末頃に孔子の作と假託して世に出たものであるが、後漢以來の儒學者によつて立論の依據として盛に用いられ、學界にも普及した。

⑤總序。　孝武皇帝敕丞相公孫弘、廣開獻書之路。百年之間、書積如邱山。（快閣師石山房叢書之一所收、七略第一）

〔譯文〕

中國では古に聖人が出て、人民を治め導かれた。その古聖の統治のあとについては、繩を結んで文字にかへて意志を傳へたといふ文字以前の時代のことは、文書に記されなかつたから知ることができないが、（伏羲が出て始めて書契を造つて結繩の政に代へられたので、）伏羲、軒轅（黃帝）から以來、三代（夏殷周）の聖人の政治については、その靈妙神祕なる言敎や方策は、伏羲の世に黃河から出た河圖や、禹の時に洛水から出た洛書や、及び諸の緯書にあつまつてをり、社會にのりをたれ、人民を率いて行かれたことが、三墳（伏羲・神農・黃帝の書）、五典（少昊・顓頊・高辛・唐・虞の書）といはれる古典に、書きのこし示されてゐた。然るに秦の始皇帝が出て、暴政をほしいままにして、これ等の尊い古書を焚きほろぼしてしまつた。秦に代つた漢は、遺籍を採集してまた丘山をなすほどにしたので、司馬遷はこれ等の書籍の異同を區別して、陰陽・儒・墨・名・法・道德の六家の類別をなし（史記太史公自序）、劉歆は七略を著はし、班固は（漢書に）藝文志を書いた。しかし釋氏の學については、まだどの書物にも記していなかつた。

〔解說〕

この一段は、佛敎傳來を述べるについて、序說として、その傳來以前のシナ學術思想を概說したのであるが、その論旨は南北朝時代の漢

族知識人に、ほぼ共通に認められているシナ古代史觀であり、儒家古典に基いた政治觀、道德觀でもある。魏書釋老志の著者の時代に、學界に權威ある書としてよく讀まれていた儒教古典、すなわちシナ官僚たるべきものの必讀書の中に、この一文と類似したものがある。次の孔安國の尚書序なるものである。

古者伏犧氏之王天下也。始畫八卦、造書契。以代結繩之政。由是文籍生焉。伏犧神農黃帝之書。謂之三墳。言大道也。少昊顓頊高辛唐虞之書。謂之五典。言常道也。（中略）及秦始皇滅先代典籍、焚書坑儒、天下學士、逃難解散。我先人用藏其家書于屋壁。漢室龍興、開設學校、旁求儒雅、以闡大猷。……

この尚書序は、今日の學界では、前漢の孔安國の作ではなく、三國・晉の僞作であるとせられている。しかし南北朝時代には、孔安國の眞作としてよく行われていたのであるから、釋老志の著者魏收の如きも、親しんでいた文章であつたであろう。隨つて釋老志の文は、この文から影響をうけているものかも知れぬ。今、釋老志を佛道二教の歷史を記述した書として研究する上には、上の文が如何なるシナ古典に出典をもとめて書かれたかは、必ずしも詳しくせんさくする必要もないが、シナ社會、殊に人民の指導者をもつて自任している漢人の官吏・學者が、彼等の國の古代が、聖人である統治者によつて治められたことを信じ、それらの聖人の政治、道德に關する教を録していると信じるようになつていた古典の權威の下にあることは、注意しておかねばならぬ。佛教の受容も、このような古典の拘束力のはたらく中で行われているからである。魏書の著者魏收は北齊の史官として、その皇帝の勅命をうけて本書を撰述した。本書は先づ皇帝に上られる書である。漢人儒學者の史官は、釋老志の最初にも彼等の政治道德の理念を述べると共に、その事へている胡族の皇帝に、中華の皇帝は、上古の聖皇帝の如き、古典の道を體し實行する統治者であるべきことを要請しているともいえるであろう。

儒教古典を政治・倫理の準尺としているシナ國家では、儒教古典以外にある佛教や道教の如きものは、官撰の國史の中に特別に章まで設けて記述せらるべきものではなく、これまでの歷史編纂にその例を見なかつた。魏收は、北魏歷史においては、佛道二教が極めて重要な地位を占めている、いわゆる「當今之重」であるから、特に從來の歷史書の體例を破つて、「釋老志」を書いたと、魏書を上る時に辯明しているが、こんな辯明が必要なほどに儒教古典の優越性、拘束性が作用している。かかるシナ的官僚の通念の中で、儒教的理想を國家に行うはずである中華の皇帝に上る國史に、記述される佛教・道教の歷史「釋老志」であることを、研究者は知つておくべきである。

## 二

案漢武元狩中。遣霍去病。討匈奴。至皐蘭過居延。斬首大獲。昆邪王殺休屠王。將其衆五萬來降。獲其金人。帝以爲大神(1)。列於甘泉宮(2)。金人率長丈餘。不祭祀。但燒香禮拜而已。此則佛道流通之漸也。

【註】

①大神　刊本の冊府元龜、廣弘明集は天神に作る。但し高麗本廣弘

明集、靜嘉堂藏明抄本冊府元龜、釋氏通鑑卷一、佛祖通載卷七等は何れも大神とす。甘泉宮が天神を祭る所であることから、天神とするに至つたものであろうか。

②甘泉宮　漢の皇帝が天を祭つた所。太平御覽禮儀部に引く漢舊儀に、「漢法、三歲一祭天于雲陽宮甘泉壇。」といい、また漢書地理志雲陽縣下の注には、「有休屠金人、及徑路神祠三所。」とある。王充の論衡一六亂龍篇に、休屠王の太子金翁叔の甘泉殿における說話をのせている。休屠王來降以來、漢にとつては匈奴に對する恩威を示す紀念の所となつていたようである。

金翁叔、休屠王之太子也。與父俱來降漢。父道死。與母俱來、拜爲騎都尉。母死。武帝圖其母于甘泉殿上。署曰、休屠王焉提。翁叔從上。上甘泉拜謁。起立向之、泣涕沾襟、久之乃去。

〔譯文〕

案ずるに漢の武帝は元狩年中（西紀前一二二―一一七）に、霍去病を遣はして匈奴を討たしめた。霍去病は皐蘭山（甘肅省）に至り居延澤を過ぎ、多くの敵首をあげ大に捕虜ぶんどりを得、匈奴の昆邪王は休屠王を殺して、その衆五萬をひきいて來り降つた。霍去病は休屠王の（祭天の）金人をえて歸つたが、武帝はこれ大神であるとし、甘泉宮に列置した。金人は率ね長さ丈餘で、（中國風の犧牲を供える）祭祀をせず、ただ燒香して禮拜するだけである。これが佛教が中國に流通するようになるはじめである。

〔解說〕

霍去病の匈奴討伐については、史記匈奴列傳、同衛將軍驃騎列傳、漢書武帝紀、同衛青霍去病傳、同匈奴傳に詳しい。元狩三年（1)春に皐蘭山方面で勝利を得て金人を獲た。(2)夏に居延澤の彼方で勝利を得た。(3)秋には昆邪王が來降したのである。釋老志は、この三回にわたる匈奴征伐の功業を一括して記し、而も金人を獲たことを最後に記しているので、この文のままでは、歷史事實の經過を誤らしめることに注意しておくに止める。

休屠王の祭天の金人は佛像ではないであろう。白鳥博士「匈奴の休屠王の領域とその祭天の金人に就いて」、（三宅博士古稀祝賀紀念論文集所載）等を參照せられよ。しかし注意すべきは、この匈奴の祭天の金人を佛像と解する說は、既に三國時代の張晏に見られる。漢書卷五五霍去病傳の「收休屠祭天金人」の注に曰く、

張晏曰、佛徒祠金人也。

と。次で北魏の崔浩も亦、佛像なりと解しているのであつて、史記匈奴傳の索隱に

崔浩云、胡祭以金人爲主。今浮圖金人是也。

とある。然らば魏收が、別に批判も加えず金人を佛像と解したのも、畢竟當時の一般の說に隨つたものと認めてよかろう。

さて本文の昆邪王殺休屠以下金人祭祀の部分は、世說新語（卷上之下文學篇）の註に、梁の劉孝標が「漢武故事」に曰くとして引用している左の文に、殆んど一致する。

昆邪王殺休屠王、以其衆來降。得其金人之神、置之甘泉宮。金人皆

長丈餘、其祭不用牛羊、唯焼香禮拜。上(漢武帝)便依其國俗祀之。

魏收の文は、この漢武故事から出てゐるものなるべく、而してこの漢武故事とは、隋書經籍志巻九雑事類の劈頭に

漢武帝故事二巻　今存

とあるものであろう。ここに撰者の記されていない漢武故事は、宋代には、玉海巻五十一に崇文目を引いて班固撰と記しているのを始めとし、一般に班固撰と傳へるようになつている。しかし、もとより班固の撰ではない。宋の晁公武の「郡齋讀書志」巻二下には、唐の張柬之の言によつて南齊の王儉撰となしている。曰く、

漢武故事二巻

右世言班固撰。唐張柬之「書洞冥記後」云。漢武故事、王儉造。

この張柬之の言は、幸にして晁載之の「續談助」巻一、洞冥記後跋に出ていて、相當の根據のあるものの如く解せられるのである。

張柬之言。隨其父在江南。拜父友孫義猷、李知敬二公言。似非子横所録。其父乃言。（中略）昔葛洪造漢武内傳・西京雜記。虞義造王子年拾遺録。王儉造漢武故事。並操觚鑿空。恣情迂誕。而學者耽閲。以廣聞見。亦各其志庸何傷乎。

また清の孫詒讓は、西京雜記の葛洪序によつて、漢武故事も葛洪の手に出づるものであろうとの説を出している。（札迻巻十一）葛洪の漢武故事一巻から、更に南齊王儉の漢武故事二巻に發展したものかも知れぬ。何れにしても、東晉から南北朝時代に、漢の武帝の方術信仰に結びついている説話を本にして作られた一種の小説である。さればこれを、歴史的事實を傳える記事とてし直ちに用いることは出來ぬ。唯ここでは、既に魏收以前から、史記等に傳える、武帝が得た匈奴の祭天の金人を以て、佛像なりと解する説が行われて居り、魏收も亦かくの如く解していたことを知ればよい。

尚、現行の漢武故事は六朝の舊文ではない。その六朝の遺文は、清の洪頤煊が集めて、經典集林巻十六収めているものについて見るのが便利である。（問經堂叢書三十八種所收）

## 三

及開西域。遣張騫使大夏。還傳其旁有身毒國。一名天竺。始聞有浮屠之教。(1)

【註】

①張騫の西に使したことについては、史記巻一六、同一二二、漢書巻六一、同九五等に見え、その詳密な研究に、桑原博士の「張騫の遠征」（東西交通史論叢所收）がある。史記巻一二三大宛傳には、彼が大夏の東南の身毒國即ちインドに就て述べたことを、次の如く記している。

其（大夏）東南有身毒國。騫曰、臣在大夏時、見邛竹杖蜀布、問曰安得此。大夏國人曰、吾賈人往市之身毒。身毒在大夏東南可數千里。其俗土著、大同與大夏、而卑濕暑熱云、其人乘象以戰。其國臨大水焉。とあるのを始め、史記、漢書は張騫がインドの存在をきいた事は出ているが、この國の佛教について傳聞したことは何れにも書いていない。魏收の「始聞有浮屠之教」は、彼の推察による附加であろう。しかし漢朝廷がインドの存在を知つたのであり、

その後、積極的に西方諸國との貿易政策が熱心にとられて、東西の交通が盛となつたのであるから、佛教についての知識がシナ人に知られ、またいつかは佛教が傳るのは自然の情勢となつたのである。

〔譯文〕

（武帝が）西域との交通を開く（政策をとる）ことになつて、張騫を大夏に使せしめた。張騫は還つて來て、大夏の傍に身毒國一名天竺があることを傳えた。中國で始めて佛の教があることを聞いたのである。

四

哀帝元壽元年。博士弟子秦景憲。受大月氏王使伊存口授浮屠經。(1)中土聞之、未之信了也。

【註】

①哀帝云々の記事は、三國志魏志の西戎傳に引く魏略にいず。昔漢哀帝元壽元年、博士弟子景盧（釋老志作秦景憲）受大月氏王使伊存口受浮屠經。また口受は世說新語上ノ下文學篇の註所引のものは口傳、唐の杜佑の通典卷一九三天竺の條に引くものは口授となつている。藤田豊八、「佛教傳來に關する魏略の本文について」、（東西交涉史の研究西域篇所收）參照

〔譯文〕

哀帝の元壽元年（紀元前二年）に、博士弟子秦景憲が、大月氏王の使者伊存が佛經を口授するのを受けた。中國の人が佛教を聞いたのではあるが、未だ之を信するまでにはならなかつた。

五

後孝明帝。夜夢金人頂(1)有白光。飛行殿庭。乃訪羣臣。傅毅始以佛對。帝遣郎中蔡愔博士弟子秦景等。使於天竺。寫浮屠遺範。愔仍與沙門攝摩騰竺法蘭。東還洛陽。中國有沙門及跪拜之法。自此始也。

【註】

①頂は明抄本冊府元龜、佛祖歷代通載卷七所引の文には項に作る。洛陽伽藍記、白馬寺の條も項に作つている。項を正とする。竺法護譯の釋迦傳である普曜經に、

見三十二相、軀體金色、頂有肉髻、其髮紺青、眉間白毫、項出日光。

とある。かくの如き佛の相好を記述したものの頂・項が混同誤記されたものか。

〔譯文〕

その後、（後漢）の孝明帝が、夜夢に金人が項に白光を有し、空を飛んで殿庭に來たのを見た。帝はこれを群臣にたづねた。傅毅が始めて佛であることを對えた。帝は郎中蔡愔、博子弟子秦景等を天竺に派遣して、佛の遺した教を書寫せしめた。蔡愔はやがて沙門の攝摩騰・竺法蘭ととも

に束して洛陽に還つた。シナに沙門及び跪いて佛をおがむ法があるようになつたのは、ここに始まるのである。

〔解説〕

この明帝の夢をみて佛教を求める使節を派遣した説話は、魏收の釋老志撰述前のものとしても牟子理惑論(弘明集一所収・四十二章經序(出三藏記集六所収・東晋袁宏の後漢紀(巻十)・宋范曄の後漢書(巻一一八)・慧皎高僧傳巻一攝摩騰竺法蘭傳・北魏楊衒之の洛陽伽藍記及び梁陶弘景の眞誥(九巻)・老子化胡經(北周甄鸞撰の笑道論所引)などがあげられる。慧皎並びに楊衒之の記す所が釋老志に近いが、當時よく傳承され或は流布されていた白馬寺の縁起の如きものが別にあつて、これによつたものかも知れぬ。この説話が史實であるか否かについては、既に學者の間に多くの論著がある。このような佛教初傳の説は、西晋時代には既に成立しており、東晋南北朝時代には一層普及し、佛教以外の学界宗教界にまで一般に廣く認められるに至つた。魏收もこの一般に認められている明帝求法説を以つて、佛像、佛經、佛僧のいはゆる三寶の具備した佛教の公傳であり、朝廷による造寺造佛譯經まで行われたと解したのであつて、史官として國史編纂の任にある魏收がこのことを特筆したのは當然であろう。私は此説話を必ずしも史實とは認めないが、明帝(五八―七五)の治世には、既に佛教についての知識が洛陽朝廷を中心とした知識人の間に存したのみならず、帝の異母弟楚王英一家の如き奉佛者もできていたことが、明帝が英に與えた詔等によつても明かに知られる。沙門・優婆塞と稱せられる恐らく外來の僧俗の佛教信奉者の宣教も若干行われ、漢の中央文化域内にあつても、それらを尊敬し供養する漢人もできていたのである。

尚、以上の佛教のシナ傳來に就て、休屠王の金人を佛像を認め、魏略の前漢哀帝の朝に於ける大月氏王使の浮屠教口授を認め、後漢明帝の感夢求法を認めるのは、梁の劉孝標の世説新語註と同様である。劉孝標が若い時、北魏軍に捕えられて大同地方にあつてその佛教徒と交渉をもつていた人であるから、北魏末北齊初の魏收の説がこれとほぼ一致するのも當然であり、北魏における佛教傳來史は、魏收のみでなく一般にかくの如く認められていたのである。

## 六

悟又得佛經四十二章及釋迦立像(1)。明帝令畫工圖佛像。置清涼臺及顯節陵上。經緘於蘭臺石室。悟之還也。以白馬負經而至漢。因立白馬寺於洛城雍關(2)西。摩騰法蘭咸卒於此寺。

【註】

①立像　明抄本冊府元龜(玉)像に作る。同刊本は立像、歴代通載巻七も立像である。立をとる。

②雍關西は雍門西に作るものが多い。洛陽城の西の南より第二門が雍門である。洛陽伽藍記巻一に、

西面有四門、南頭第一門西明門(中略)次北曰西陽門、漢曰雍門、魏晋曰西明門、高祖改爲西陽門。

同書白馬寺の條に

白馬寺、漢明帝所立也、佛入中國之始、寺在西陽門外三里御道南。(中略)時白馬負而來、因以爲名。明帝崩、起祇洹於陵上。

自此後、百姓冢上或作浮圖焉。

とある。現存文献で洛陽白馬寺の初見するものは、西晋竺法護の太康十年（二八九）四月譯文殊師利淨律經、同十二月譯の魔逆經の出經後記である。後者には洛陽城西白馬寺とある。此頃の白馬寺は洛陽における有力な寺の一であつたが、その建立が何時まで遡り得るかは明かにし難い。北魏末の白馬寺は、洛陽伽藍記の前文に引つづいて

上經函至今猶存、常燒香供養之。經函時放光明、耀於堂宇。是以道俗敬禮之、如仰眞容。浮圖前奈林蒲萄、異於餘處。枝葉繁衍、子實甚大、奈林實重七斤、蒲萄偉於棗、味竝殊美、冠於中京。帝至熟時常詣取之、或復賜宮人。宮人得之、轉餉親戚、以爲奇味、得者不敢輒食、乃歷數家。京師語曰、白馬甜榴、一實直牛。……

とあつて、佛教初傳當時の將來經と傳える寺寶が、特別の尊敬を集めており、また他處に例のない、見事な味のよい奈や蒲萄何れも西方よりの果實が帝室の御料となり、京中に珍重されていたことを記している。北魏帝都時代の洛陽に於る白馬寺は、シナ佛教最初の名刹としての一般信仰を地盤にし、更に珍果實で帝室に結びつき得て、有力な地位を得ていたのであろう。

〔譯文〕

蔡愔はまた佛經四十二章及び釋迦立像を得てきた。明帝は畫工を佛像を圖せしめて、清涼臺及び顯節陵上におき、經は蘭臺石室に藏した。蔡愔の還るにあたつて、白馬寺を洛陽城雍閭西に立てた。摩騰や法蘭はみな此寺で卒した。

## 七

浮屠正號曰佛陁。佛陁與浮圖聲相近。皆西方言。其來轉爲二音。華言譯之則謂淨覺。(1)言滅穢成明、道爲聖悟。(2)

【註】

(1)佛陀を淨覺の譯語で用いる例はあまり多くない。しかし魏收の前後にはその例がある。

北魏正光五年（五二四）の、劉根等四十一人造三級浮圖記（開封博物館所藏）、及び洛陽龍門蓮華洞にある永熙二年（五三三）元□等法儀二十餘人造像記に

大聖莊嚴、理無虛應、十方淨覺、見爲我證。

とあり、廣弘明集巻十六所收齊永明四年（四八六）繡像題贊并序に

維齊永明四年歲次丙寅秋八月己未朔二日庚申。第三皇孫所生陳夫人。含微宅理、炳慧臨空。結言寶住（宋元明三本八位）。騰心淨覺。敬因樂林寺主比丘尼釋寶願。造繡無量壽尊像一軀

とある。殊に興味深いことは、北魏の菩提流支が、永平元年（五〇八）同四年にわたつて譯した世親の十地經論の巻一（大正巻二六一、一二七頁C）に、

何故淨覺人　念智德具

とあり、淨覺の譯語が新に出ている事である。十地經論の譯は、北魏洛陽朝廷の奉佛全盛期に、朝廷の事業として勒那摩提、佛陀扇多の兩印度僧や千餘の僧俗の學者を會して行われ、本論の研究は北魏末から北齊にかけて最も盛になつた。魏收はこの新譯十地經論の研

究が盛況を極めている中にあつて釋老志を撰述しているのである。また同じく世親撰涅槃論一巻達磨菩提譯が存し、その最初に「淨覺海を頂禮す」とある。涅槃論が世親の作か、また達磨菩提の譯であるかは疑問である。恐らくシナにおける偽作かも知れぬが、少くとも隋代には十地論宗の間に用いられていたと認められる。隋の仁壽勅撰の衆經目錄巻一に、大涅槃經論一巻達磨菩提譯と著錄し、唐の靜泰錄巻一にも著錄し、之を次いだ大唐内典錄（大正五五・二七〇頁b）は、本論を北魏の李廓の衆經錄目の項にのせ、帝代を顯かにしていないので疑問であるので、北魏錄の末に附する隋の灌頂の涅槃經疏には、この論の涅槃經の七分類説を引いて、北方地論師がこの説を用いていると述べている。涅槃論が何れに於いて翻譯もしくは撰述せられたかは別として、北朝末の北シナに關係をもつようである。最初頂禮に淨覺海を標示する論が、北齊頃の北地地論學派の間に、即ち魏收の周邊で行われたことが推察せられるのである。魏收が、シナ佛教界では珍しい「淨覺」の譯語を取出したことは、彼の時代の佛教界の新譯語をとりあげたものとして興味深い。

(2) 言滅穢成明道爲聖悟は讀み難い一節である。ウェヤー氏はこの文の次の凡其經旨の凡を、上文につけて「言うこころは、穢を滅し明道を成じ聖となり凡を悟らす」とよんだが、凡は下文の發言の辭である。廣弘明集巻二所收の釋老志は、聖悟と凡の間に也があり、佛祖通載七の所引のものも、滅穢明道爲聖悟也と也で結んでいるが、「明」の上の「成」字を略している。何れも凡は悟凡と讀む凡人の義ではなく、下文をおこす「凡そ」と讀まれているのである。初學記二十三には「凡其經旨」以下が抄出されているし、冊府元龜九九六の抄出も、華言譯之、則謂淨覺、滅穢成明、道爲聖悟、服其道者相與和居……とあつて、聖悟で切つている。さて凡は下文へまわすとしても、この文は二つの讀み方が考えられる。

a. 言滅穢成明、道爲聖悟と四字句に切る讀方上の淨覺をうけて説明するのに、淨を「穢を滅し明を成ずる」義とし、覺を「聖悟に導いてゆく。」義とする。即ち大乘佛教における佛の常識的な解釋である自覺（滅穢成明）と覺他（道爲聖悟）は表わしたものとするのである。ウェヤーム氏は明道を菩提 bhodhi の譯語としたが、そんな譯例はないようである。明は Vidyh の譯語と解するのである。北魏北齊の佛教界に權威ある維摩經の註として認められ、魏收もそれを認めている。僧肇の註維摩巻經八に、

肇曰、明惠明也、無明癡冥也。

という明の解釋がある。愚癡を滅除した覺者の智慧を意味するのである。思うに魏收の時代の北シナ佛教界では、諸大乘經論によつて、人には本來清淨無垢な佛性が存するが、それが煩惱でけがされかくされているから、これを修行によつて、淨明なる本來の相にあらわし出すことがさとりであると、一般に理解せられていたのである。尤も僧肇等の如き出家の求道的學者は、煩惱を除去して明が現われるというが如き相對的な理解をせず、煩惱即菩提で無明は即して明を覺えることを主張する。しかし常識的には世説新語上ノ下、文學篇殷中軍の條に

佛經以爲祛練神明、則聖人可致。

# 法然上人傳研究會紀要（六）

## 卷第四（補遺）

○慶雅法橋に就いて

法然に華嚴宗を傳えた學匠として、『四十八巻傳』などの法然傳に現れる慶雅法橋に就いては、『翼贊』に記されたように、仁和寺の法眼であり、鳴瀧華嚴院がその住房であつた、という程度しか判らない。先般『法然上人傳の研究』を刊行したときも、慶雅に就いて知るところがないので、觸れることをしなかつた。

最近、東大寺尊玄の『華嚴孔目章問答鈔』を讀んでいると、その「往生章」の条で、「仁和寺景雅法橋會云、至二孔目釋一安養兜率相對分二界内界外一之時、西方異界、兜率自界云文者、彌勒極樂常隨菩薩也、若爾者遂二兜率往生一之日、同可レ預二極樂往生一也、彼如二龍樹讃歎云　繫二念一華一天子　亦得レ往二生如意殿　云々」と記し、また「雅云、至相寺大師勸二彌勒念佛一、釋令遂二極樂往生　云云、見二彼傳文一」とも述べて、景雅すなわち慶雅が、極樂淨土と兜率淨土との會通を試みた個所に言及している（『日本大藏經』華嚴宗章疏上二〇三頁）。右の景雅の「傳文」も、あるいは智儼の『孔目章の註疏の類であろうか。しかしすでに散佚して傳えられぬのは、惜しむべきことである。

なお尊玄自身、同書（卷四上）奥書で、「抑齡闌二八旬　餘命幾日、夏臈徒登既列二高位之伴一、現世之望既絶、所レ志者只西方之淨刹、……　建保五年五月十二日於　東大寺北院住房一記レ之」と書いている。（田村圓澄）

## 卷第十四

○顯　眞

京都の人。藤原顯能の子、幼にして比叡山に登り、最雲親王に師事し、又明雲について顯教を習ひ、相實に密灌を受け、權少僧都に補せらる。承安三年（一一七三）四十三歳官職を辭して、大原に籠居して、名利を厭ひ出離の要道を求めた。（天台座主記）

覺運—遍救—清朝—澄豪—
- 辨覺—明雲
- 智海—明禪
- 永辨—智海
- 長輝—
  - 靜鐵
  - 顯眞

（天台明匠記）

安元二年（一一七六）七月後白河法皇の后建春門院薨去の後御菩提の修法、三大師天台・傳教・慈覺の勤め、四季懺法等の諸種修法等を嚴修したが志は出離にありながら、一向になり得なかつたと云ふ。（傳文）

養和二年（一一八二）四月顯眞は比叡山に於いて貴賤上下を勸めて三七日間如法經を轉讀し、ついで三塔法華堂で、金泥如法一日經を書寫し、日吉社に供養した。後白河法皇をお招きして御臨幸を得た。舞樂などあつて極めて盛儀であつた。ところが京中にデマが飛んで、山衆は法皇を擁して平家討伐するのであると云ふので大騷ぎとなり、平重衡は軍を率ひ法皇を迎へ奉り、俄かに還御なつたと云ふ事件が起つた。その翌年即ち壽永元年（一一八二）五月高倉宮の御子並に伊豆守師綱の子を平家の對敵である木曾義仲のところへやつたと云ふので永雲を薩摩の國へ、顯眞を土佐の國へ配流に處した。（源平盛衰記）

壽永二年（一一八三）九月法印に叙せられたが、受けなかつた。（座主記）

顯眞が法然と法談したことは永辨の仲介によるようである。その年を明記してゐるのは「古德傳」「琳阿本」「十巻傳」であるが、前二本は文治二年（一一八六）頃とし後者は文治元年（一一八五）春としてゐる。然し諸傳が此の年を大原談義の行はれた年としてゐるので、此の三本は對談と大原談義の年とを混同してしまつたものであろう。その場所を坂本とするものに「醍醐本」「琳阿本」「四十八巻傳」あり下山對談とするものに「古德傳」「十巻傳」ががあり單に一日對談を記するものに「九巻傳」がある。この對談は大原談義の誘因となるもので、顯眞が法然の說を理解し盡さず、だがこの對談によつて顯眞の淨土教への自己反省が促された。

その後文治二年（一一八六）に行はれた大原談義

| 記事 | 傳記 | 私日記 | 醍醐本 | 四巻傳 | 増上寺本 | 弘願本 | 古徳傳 | 琳阿本 | 九巻傳 | 四十八巻傳 | 近衛本 | 十巻傳 | 知恩傳 | 十六門記 | 沙石集 | 百因縁集 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 顯眞と法然との關係記事 | | 文治二年ニ、坂本ニ於ケル大原談義ノコトニカヽル | 二、大原談義<br>三、行道念佛<br>四、妹ノ尼ニ消息 | 二、大原談義<br>三、行道念佛<br>四、不斷念佛 | 二、大原談義<br>三、行道念佛<br>四、不斷念佛 | 文治二年<br>二、大原談義<br>三、行道念佛 | 文治二年<br>二、大原談義<br>三、行道念佛<br>四、不斷念佛 | 文治二年頃<br>二、坂本對談<br>三、大原談義<br>四、行道念佛（四、妹ノ尼ニ消息） | 二、隱遁ノ志<br>二、坂本對談<br>三、大原談義<br>四、行道念佛（五、人滅）<br>（六、妹ノ尼ニ消息） | 二、隱遁ノ志<br>二、坂本對談<br>三、文治二年ノ秋<br>三、大原談義<br>四、行道念佛（五、姉ニ消息）<br>（六、取意文）<br>七、不斷念佛（八、人滅） | 文治二年ノ秋<br>二、大原談義<br>三、大原談義 | 文治元年春<br>二、下山對談<br>三、大原談義<br>四、不斷念佛 | 二、大原談義 | 二、大原對談<br>三、大原談義 | 顯眞四十八日間往生要集談義法然等談義ノ衆ト | 文治五年大原談義 |

は顯眞が主役を演し諸宗の碩學を招き法然の淨土敎を難問してゐる。法然は溫容を傾け聽衆を魅了することは諸傳悉く筆を揃えてゐる。「私日記」「弘願本」「古德傳」は單に文治二年或はその頃としてゐるが「四十八卷傳」「近衛本」は秋とし「十卷傳」は文治元年春とし「百因緣集」は文治五年と異說を出してゐる。何れが正しいか判明し難いが古い傳記類に文治二年說を採つてゐるからそれが正しいであろう。秋・春・年次の相異のものは、詳細を望んで却つて正鵠を失してゐるのではあるまいか。

大原談義が終つて顯眞は歸依の餘り行道念佛を行つた記事は「醍醐本」「四卷傳」「增上寺本」「琳阿本」「九卷傳」「四十八卷傳」等で、不斷念佛を行つた記事は「古德傳」「四十八卷傳」「十卷傳」である。「四十八卷傳」は文治三年（一一八七）正月とある。尚特殊記事を擧げてゐるのは「九卷傳」「四十八卷傳」は建久三年（一一九二）十一月十四日顯眞の入滅を記してゐるのと、「沙石集」が顯眞が四十八日の「往生要集」の談義を行ひ法然、重源を談義の衆として最後にこの二人が談義の批評をするこれを聞いて顯眞が感服する筋書になつてゐる。

重源の評に「秦太瓶一なりとも、執心とまらん物はすつべしとこそ心得て候」とある、この詞は「一言芳談」にも收錄されてあるから、この詞を中心とした記事であろう。尚ほ「四十八卷傳」に依れば「念佛勤進の消息」即ち一般に「顯眞の消息」と云はるゝ取意の消息文を掲げてゐる。文治二年（一一八六）十二月廿九日護摩堂の燒の禪尼に與へたとあるが、「醍醐本」「琳阿本」「九卷傳」には妹の尼とある然し此等の本には消息文は掲げられてゐない。「選擇」所引の「大系圖」に依れば、姑（父の姉妹）八人與（母ノ姉妹）六人あるけれども潮度されたことは記されてない。妹一人あつて中納言雅敎の室で雅長の母である。雅敎の母は按察使顯隆の女、雅敎の第三の女は大納言實長の室、侍從公經の母で離別の後出家されてゐる。是姑孫で妹の娘、顯眞には姪に當るとある。然し果して此の人が護摩堂の尼であるかどうかは決定し難い。

文治六年（一一九〇）三月天台座主となり五月最勝講の證義を勤め、同月權僧正になつた。七月辭職を願つたが許されないで、十一月後白河法皇、日吉社で千僧行道を修せられ、內論義を行はせられた。

## 卷第十六

○明　遍

明遍は京都の人。姓は藤原氏、入佛と云つた。少

承安四年以來斷絶して十六年目である。建久二年（一一九一）辭職を願ひ出たが勅許されず、十一月內論議を修し、十二月法住寺南御所で安眞法を行ひ、翌年十一月淑光門番論議を行ひ、又淨土院番論義を修し、同月十四日東塔圓龍院で示寂した。年六十二（座主記）

顯眞は名刹を厭ひ淨土敎に心を傾け聖の生活を望みながら結局天台の要職を辭し去る勇氣もなく、その枠內から一步も踏み出すことが出來なかつた人である。兼實が「玉葉」に

「顯眞遁世年久、偏入念佛之一門、專眞言之萬行……」—文治六年三月六日—

と顯眞の念佛歸入を記す直ぐ翌七日には天台座主を受諾してゐるので

「外表二上人之翔一、內有二貫主之望一……」

とは如實に此の事を記してゐる。（三田全信）

| 傳記／記事 | 私日記 | 醍醐本 | 四卷傳 | 明義進行集 | 増上寺本 | 弘願本 | 古德傳 | 琳阿本 | 九卷傳 | 四十八卷傳 | 近衛本 | 十卷傳 | 知恩傳 | 十六門記 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 明遍ト法然トノ關係記事 | 大原談義ノ衆 | ナシ | 大原談義ノ衆 | (明遍略傳)一、善光寺參ノ途中面會(明遍ト諸人ノ問答) | ナシ | 一、善光寺參ノ途中對面法問<br>二、大原談義ノ衆 | 一、大原談義ノ衆<br>二、選擇集批評、夢想<br>三、善光寺參途中法問 | 一、大原談義ノ衆<br>二、選擇集批評、夢想<br>三、善光寺參途中法問 | 一、三昧發得記披見隨喜<br>二、選擇集批評、夢想<br>三、不實念佛 | 一、三昧發得記披見隨喜<br>二、明遍略傳<br>三、選擇集ノ批評夢想<br>四、善光寺參途中法問<br>五、摧邪輪ヲ斥ク(六、不實ノ念佛) | 一、對面法問 | 一、大原談義ノ衆<br>二、三昧發得記披見隨喜<br>三、選擇集批評、夢想<br>四、(不實念佛)<br>五、善光寺參途中法問 | 一、問答ノ事<br>二、德行ノ一人 | 一、大原談義ノ衆 |

納言通憲の子で、貞慶、聖覺の伯父に當る。又「三長記」の筆者三條長兼の叔父である（大系圖）。幼時南都東南院の敏覺（長門の法印）に師事して三輪を學び密敎を習ひ、その奥義に達した。嘉應二年（一一七〇）〔一說承安二年（一一七二）〕選ばれて維摩會の講師となり、明年律師〔一說權律師〕になつた。安元二年（一一七六）維摩會の精義を勤めた。（僧綱補任、高野春秋）、後師の敏覺が歸依者左衛門入道西光のため且つは自身行法のため等身の光佛の図左右木像の觀音勢至を安置した光堂を讓られその堂に安住した（明義進行集）。五十餘歲〔一說三十七歲或は三十一歲〕隱遁の志を發し大和の光明山に籠居した。ついで五年を經て〔一說建久六年〕律師を辭退して高野山の蓮華谷（高野別所）の蓮華三昧院に隱棲して專ら出離の道を求めた。又覺海から中院流の秘法を傳へ、又意敎から醍醐流を傳へられた（諸傳）。

法然との接觸は、何年頃から始つたかは判明しないが、文治二年（一一八六）の大原談義の會衆の一人として「私日記」「四卷傳」「弘願本」「古德傳」「琳阿本」「十卷傳」「十六門記」等にその名が見られる。又明遍が善光寺參詣の途中法然に面接法問されたことは、「明義進行集」「弘願本」「古德傳」「琳阿本」「四十八卷傳」「十卷傳」等に見え、單に對面法問を記してゐるのは「近衛本」と「知恩傳」であるが、これは記事を省略したと考へられる。所が此の記事は「明義進行集」が採錄してゐるのが最初で「進行集」以下の諸傳は、小松殿に於ける對面であるとしてゐるのに、「四十八卷傳」のみ、天王寺とある。「四十八卷傳」は何故に天王寺に因緣を求めたか、又如何なる典據によつたか判明しない。恐らく諸傳の如く小松殿が妥當であるまいか。又法然は京都を離れて住居を變られたことは稀である。

次に「選擇集」に關連した記事、即ち、偏執の失ありとして夢想に法然が天王寺に於いて病人に粥を進められたことを感見し、時機相應の敎であることを自覺し歸淨して空阿彌陀佛と云つたこと、これは「古德傳」に初まり「琳阿本」「四十八卷傳」「十卷傳」が踏襲してゐる。「四十八傳」卷四十には高辨の「摧邪輪」並に「莊嚴記」を長房が持參したが、明遍は目もくれなかつたこと、又仁和寺の昇蓮房（明遍の弟子）が此の書を見せたところが明遍は立破の道は、先づ所破の義を充分盡してからでなければ破せられないものだと述べてゐる。この記事は他傳には見當らない特殊記事である。又法然滅後に發見されたと云ふ「三昧發得記」の感激的記事は「九卷傳」「四十八卷傳」「十卷傳」に見え、法然の遺骨を一期の間頸にかけ、後に高野の大將法印（貞曉、賴朝ノ三男）に讓つた記事は「四十八卷傳」のみである。尚ほこれは法然に關聯のないことであるが、明遍が諸人との問答は「明義進行集」に記されてあるが、明遍が不實の念佛を自戒した記事精神したので明遍のフリ〳〵念佛と云ふは「九卷傳」「四十八卷傳」「十卷傳」のみである。尚をその他の行狀を記すものには「四十八卷傳」が最も詳しい。「一言芳談」には明遍の詞が多く揭げられてある。

明遍は貞應三年（一一二四）〔一說二年〕六月十六日甥の仁和寺、求佛房理覺を臨終の善知識として寂した。年八十三〔一說八十二〕（法水分流記・諸傳等）

明遍は法然との接觸が多いように諸傳に見えるが、面談は前後を通じて一・二回程度である。然し

法然を最もよく理解した、そして共鳴した人であつたと云ひ得る。その一族には、親法然派と反法然派とあつた。親法然派には明遍・聖覺は勿論、澄憲の子仁和寺の求佛房理覺、明遍の兄遊進房圓照等があり、反法然派には解脫房貞慶があつた。澄憲は寧ろ中性的な人のようであつた。尚お明遍の研究には、佛教研究第一ノ三「明遍僧都の研究」名畑應順氏の稿がある。（三田全信）

## 卷第十七

○聖　覺

聖覺、此の呼び名についてセイカク或はショウカクの二通りがある。前者は浄土門流（明義進行集・唯信鈔等）の呼稱で、後者は天台宗流（探題故實記）の呼稱であると云はれる。（山口光圓師説）

聖覺は少納言通憲の孫、澄憲の子で、初め叡山に登り、竹林房静厳に師事して顯密二教を學し、後京都安居院に住した。（明義進行集等）父の澄憲と共に唱導に秀で、出藍の譽があつた。（明月記）

聖覺が法然門下に入門した年代は詳かでないが、聖覺は法然の弟子でないと云ふ説へ松本彦次郎氏「聖覺を中心としたる親鸞と法然」の論稿（日本文化史論）もあるが、「華頂要略」第三十四に「兩界堂源空上人弟子」とあり、尚「佛教文化研究」第五號の山口光圓師の「新出「草案集」と安居院流學派」の論文中所引の系圖にも「兩界堂源空上人弟子」と見えてあり、又「門葉記」第八十二の後白河法皇如法經の記事の中にも法然が「兩界堂上人」と見えてあるから即ち文治四年（一一八〇）頃には既に入門してゐたものと考へられる。（此年二十歳に相當）、但し弟子と云ふ概念は明瞭でない詞であるから、法然から浄土教學を授つた程度の意味にとつた方がよい。聖覺は終始青蓮院の執事として勤務してゐる。（門葉記、華頂要略）

元久二年（一八六五）八月法然が瘧病を患つた時聖覺も同病にかゝつてゐたが病を押して説法遂に兩師共に平癒したとの記事は「醍醐本」「四巻傳」「明義進行集」「古德傳」「琳阿本」「九巻傳」「四十八巻傳」「近衛本」「十巻傳」「十六門記」の記するところである。その場所を小松殿と云ひ白川二階坊との兩説がある。「明義進行集」は白川二階坊で患つて小松殿に歸られたと詳しく記してある。又「四十八巻傳」には兼實が法然の病を憂ひ醫師等を招いて手當せしめたが、はかばかしくないので聖覺を招き、善導の圖繪を繪師に描かしめて供養などしたとある。この記事は簡略に過ぎて、法然の日頃の專修の一行ではなく雜修のように考へられる記事であるが「進行集」は更に詳細で聖覺が熱辨を振つて善導の一向專修の無觀稱名の義を唱導したところ兩師共にオコリが落ちたとある。のみならず聖覺も時々病惱をうけ治療をされた實例、恵心の先例を擧げて説明されてある。次いで南都北嶺の僧徒が念佛停止を強訴するに及んで法然は師に所謂登山狀の起草を依頼した。（四十八巻傳）又法然が罪の一部を赦されて攝津勝尾寺に留錫し歳經を此の寺へ寄進した時師を招いて唱導をしてもらつた。この記事は「四巻傳」「琳阿本」「四十八巻傳」「十巻傳」「知恩傳」に見えてゐる。法然が病に臥し、その病床を訪れ又臨終に侍る人々に師の名が見えるのは「國華本」でその殘後六七日中陰の導師になつた記事は「四巻傳」「高田本」「古德傳」「琳阿本」「四十八巻傳」「十巻傳」である。

| 傳記／記事 | 聖覺と法然との關係記事 | 私日記 | 醍醐本 | 四巻傳 | 高田本 | 國華本 | 明義進行集 | 增上寺本 | 弘願本 | 古德傳 | 琳阿本 | 九巻傳 | 四十八巻傳 | 近衛本 | 十巻傳 | 知恩傳 | 十六門記 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | ナシ | | (一)瘧病ノ事 | (一)瘧病ノ事　(二)勝尾寺ニ説法ノ事　(三)元祖中陰導師ノ事 | (一)元祖中陰導師ノ事 | (一)元祖病床ニ侍ヘノ事　(二)元祖臨終ニ侍ヘノ事 | (一)瘧病ノ事　(二)但馬宮ヘ返信ノ事　(三)唯心抄ノ事　(四)元祖褒称ノ詞（略伝） | 欠 | ナシ | (一)瘧病ノ事　(二)元祖中陰導師ノ事 | (一)瘧病ノ事　(二)勝尾寺ニ説法ノ事　(三)元祖中陰導師ノ事 | (一)瘧病ノ事　(二)但馬宮ニ返信ノ事　(三)後鳥羽院へ宗要通信ノ事　(四)登山狀草スルノ事　(五)勝尾寺ニ説法ノ事　(六)法然中陰導師ノ事　(七)眞如堂ニ説法ノ事　(八)法然教義ノ理解（唯信鈔）　(九)（法印往生ノ事） | (一)瘧病ノ事 | (一)瘧病ノ事　(二)勝尾寺ニ説法ノ事　(三)元祖中陰導師ノ事 | (一)勝尾寺説法ノ事　(二)元祖飯依ノ人ノ事 | (一)法門ノ事 |

建保二年（一二一三）正月法然の三回忌を眞如堂に修し、說法唱導して諸人を感奬せしめたと云ふ（四十八巻傳）。又承久三年（一二二一）但馬宮雅成親王の下問に対して念佛往生の法をしたゝめて書簡を送つた。（明義進行集・四十八巻傳）。嘉禎元年（一二三五）三月五日示寂（明義進行集―年号天暦二年と誤。四十八巻傳）六十九。著書唯信鈔（一部明義進行集・四十八巻傳所引）四十八願釋。「私日記」「弘願本」は共に聖覺の作と稱せられるが恐らく後人の假托とせられてゐる。

（三田全信）

## 巻第十九

### ○聖如房に就ての補遺

佛教文化研究第五號に於て法然上人行狀繪圖第十九に出づる聖如房に就て小稿を草して、それが後白河天皇の皇女式子内親王ではなからうかといふ説を紹介したのである。その中で内親王は和歌を能くせられたので、その方面から内親王の信仰の状態を伺ふことができないかと思ひ、校註國歌大系第十四巻近古諸家集に収められた式子内親王集を一讀した結果に就ても記したのである。家集には三百首餘（二百九十九首）が収められ、その中に歴代勅撰集に入れるもの一百四十六首を含むのである。この家集には歌のみ集められ、詞書がはぶかれてあるから、如何なる場合によまれたるものであるかを知ることができず、またその歌の意味する寓意を知ることも困難である。從つてそのお歌のみを一讀したゞけでは特に佛教的信念、浄土教的信仰を歌はれたものであることを指摘することがむつかしいことを書いて置いたのである。

その後、本研究所の研究生高橋俊成氏から、式子内親王にも佛教的信念、浄土教的信仰を歌はれた和歌のあることを注意せられ、改造文庫の土岐善麿編「作者別萬葉集以後」を借りることができた。それには式子内親王のお歌として歴代勅撰集から一百四十七首を収めてある。いづれも詞書があるから便利である。いまその中から特に佛教的信念、浄土教的信仰を歌はれたものをぬき出すと次のやうである。

百首の歌の中に、決文の歌の中に、普賢願の唯此願王不相捨離といへる心を

ふるさとをひとりわかるゝゆうべにもおくるは月の影とこそきけ（千載集）

百首の歌の中に、毎日晨朝入諸定の心を

静かなる嘯ごとにみわたせばまだふかき夜の夢ぞかなしき（新古今集）

百首の歌の中に、大悲代受苦の心を

けちがたき人のおもひに身をかへてほのか（ほイ）にさへや立ちまさるらむ（新勅撰集）

阿彌陀を

露の身にむすべる罪はおもくとも洩さじものを花のうてなに

住みなれしあとを忍ぶるうれしさにもらさず過ぐる身とは知らずや（新後撰集）

尚、藤原定家の明月記には、定家がつねに式子内親王の和歌の指導にあたり、内親王の晩年の御病狀について詳しく記してゐることを前に述べたのであるが、京都新聞、昭和三十二年二月十日の「都大路」の記事に、内親王の御墓が今出川通千本東の般舟三昧院の嘉樂門院陵内にあることを記し、この御墓について、謡曲「定家」に現はれた傳説を紹介してゐる。これによると定家と内親王との親交の餘りに深かつた爲に、定家の執心が蔦かづらとなつて内親王の御墓にまきついたことをのべてゐる。

（岸　信宏）

# 第一回 浄土教學大會研究發表概要

昭和三十年六月廿五・六日
京都市 知恩院 雪香殿

## A 共同研究發表

### 1 原「知恩院」の變遷について
——法然上人と隆寛已講——

三田全信

『佛教文化研究』第五號 所收

### 2 浄土教の課題
——その史的考察——

田村圓澄

源信の浄土教は、佛身・佛土の觀想に重點が置かれた。念佛も、源信にとつては、觀想を前提としていた。究極に於て源信は、諸法實相の智慧の獲得を目指して居り、從つて、娑婆即寂光土の諦觀を指向するものであつた。源信の天台流念佛と訣別し、遠く唐の善導を繼承した法然は、厭離穢土・欣求浄土の立場を徹底せしめた。現世は、諦觀によつて浄土に轉ずるのではなく、あくまで厭離せらるべき穢土に外ならない。法然の、この立場を形成したのは、古代末期の動亂不安な、五濁惡世の末法的世相であつたであろう。そして「後世」の強迫から解放されえなかつた中、下層の民衆は、その末法的體驗を媒介として、法然の專修念佛に歸した。

娑婆即寂光土を説く源信とは異なり、厭離穢土・欣求浄土を立前とする法然の場合、「現世」は住むに價せぬものであつた。のみならず、自己すなはち人間存在そのものが、流轉の一コマであり、從つて「後世」の恐怖から免れることはできなかつた。自己の罪業におののき、無限に繰りかえされる輪廻の宿報に悲しんだ人々は、いうまでもなく、自己の無力に絶望していたのである。そしてこのような人々が、法然とその時代を同じくし、法然の浄土教を受け容れた。

が、もし、「後世」が強迫の根源でなくなり、「罪業」が人々を支配しなくなれば、浄土教受容の客觀條件は變らざるをえないであろう。そしてこの時、浄土教は、如何に説かれるであろうか。

いま一つ法然の時代の人々は、いわば、「佛教的世界」の中に生きていた。浄土教を受け容れる人も、浄土教を拒否する人も、共に佛教者であることに變りはなかつた。佛教は、自己に対立し、自己を否定するようなイデオロギイに直面することなく、ゆるぎなき權威をもつて君臨していた。

しかし、「後世」が克服され、人々が「罪業」から解放される過程は、歴史的にいうならば、佛教が、イデオロギイとしての唯一最高の支配的王座から、すべり落ちることでもあつた。かつては神道をも、思想的に從屬せしめた佛教は、十六世紀以降に於て、はじめにキリスト教側から、つゞいて儒教・國學の側から批判・対決を迫られ、十九世紀以後に於いては、西歐のさまざまな思想に対して、みずからの立場を明確にせざるをえなくなつた。そしてこの場合、浄土教も例外ではありえない。

浄土宗學は、もともと、聖道門から如何に自己を区別するかに、その主眼が向けられていた。宗學の相手は、だから法相宗であり天台宗であつた。

しかし法然滅後に分派したそれぞれの念佛教團は、浄土宗學の目標を、法然の正統な繼承者であることの理論づけに見出した。當然その宗學の相手は、浄土教團内部の、一念義であり、西山義であり、諸行本願義などであつた。

從來の宗學者が、恐らく經驗しなかつたところの、そして現在の宗學者が直面しているところの、浄土宗學そのものの困難さは、對決の相手が、限られた聖道門諸宗とか、浄土教内部の諸派であるのではなく、「後世」を認めず、「往生」に関心を示さぬ「近代思想」そのものだからである。

宗學者は、宗學上の個個の問題を問われているのではなく、宗学の根據について問われている。浄土教は現在如何に説かれるべきであろうか。

これらの問題をめぐつて、大正の末期以來あらわれた椎尾辨匡氏の共生會運動・同時期の金子大榮氏の立場および光明會に就いて考察したい。

(拙稿「日本の浄土教」『思想』昭和廿九年二月號所載・同「悪人正機説の成立」『史學雜誌』六一の一一所載・同「專修念佛の受容過程」『歴史學研究』一五四號所載參照)

## B 一般研究發表

### 1 法然上人と解脱上人

高根俊成

### 2 元和條目の成立史的考察

平祐史

淨土宗教團史上、中世初頭に於ける、法然の立教開宗を思想的宗團の展開と見るならば、近世に於ける教團制度の確立は形式的教團の展開と見て然るべきである。

此の宗團の形式的展開運動の先鞭をなすと考えられるものは周知の十四世紀中葉、淨土宗中興圓・酉二師に始まる寓宗、附庸宗脱却運動であるが、漸次、幕藩體制の確立と、期を同じくして一應の落着きを示し、こゝに所謂「元和條目」の制定によって表現される教團の姿が見られるに至つた。

こうした教團の形式的形成をなした元和條目の法制化の過程に於て、法然の立教開宗以降、近世封建社會の確立に至る約三世紀餘に亘る歴史的時間に成生された——法然の七箇條起請文を起點として元和條目に至る——あまたの掟書、覺書、清規、制規、條目、法度等に流れる精神は、一貫して宗義顯彰念佛相續と云つた宗教的精神を盛り込んで成り、しかもこの精神は來るべき近世封建社會に於て制定される元和條目の骨子となつて働いていることは否めないが、尚且つ之等法度類はやはり社會的、政治的、經濟的、其の他社會的諸條件の制約を受け且つそれを踏まえつゝ成立して居り、この時代精神は直接間接を問わず宗團乃至教團統合を規定する諸法度類の成立に大なる作用を爲していることに注目する。

從つて、元和條目の成立精神は淨土宗開宗期に見られる内的な自律の要求から成立した精神とは異り、全く外的な力による他律的な性格を含んで居るのではなかろうか。こうした性格は近世幕藩體制の中にある淨土宗教團のみならず、佛教各教團に共通の歴史的運命を負荷されているものであつて、近世封建思想の何ものかゞかゝる佛教々團の一こまにまでも強く浮き出していることに気付くのである。

### 3 法然上人の法語における「殿上」の語を一資料として

小川龍彦

### 4 三業を超える念佛

藤吉慈海

「超三業の念佛」とは久松眞一博士が、その著「起信の課題」（昭和二十三年七月初版）において、佛教の宗教哲學的立場を炳かにせられてから、淨土教に對する批判的所論において、隨時關説せられたところである。博士の所説によれば、一口に念（buddhānussati, buddhānusmṛti）といつても、その所説の經典や各宗各派の理解においても、夫々異つた意味をもつているが、それは三業の念佛・すなわち身業の念佛・口業の念佛・意業の念佛を出でないであらう。合掌して佛を禮拜することは身業の念佛・佛名を称することは口業の念佛ということが出來る。普通に念佛といえばこの三業の念佛を出でないのではないか。しかし、本當の念佛は身口意の三業を超えた念佛でなければならぬ。手足の無い者には身業の念佛は出來ないし、唖では口業の念佛は出來ぬ。また眠つていては佛を憶念することは出來ない。三業を超えた念佛にして、はじめて両手がなくても合掌禮拜することが出來三業を超えた念佛者にして、はじめて口稱しながら口稱を最後のものとしない念佛が出來また超三業の念佛者にして、はじめて眠つていても覺めていても佛を憶念し、佛と一體でありうる。三業の念佛に止つている間は念佛も相對的な念佛で、絶對的な念佛ということは出來ない。三業を超えた絶對的念佛にして、はじめて三業の一々にあらわれうる念佛となる。三業の念佛は三業を超えた念佛への手がかりとなるものである。三業の念佛によつて三業を超え、三業を超えた絶對的念佛によつて三業に生きるというのが久松博士の所論の要旨である。佛教一般の立場から當然この様な議論が成立しうると思われるが、これを法然上人の宗教に當てはめて考察するとき、上人の「生けらば念佛の功積り死なば淨土へ詣りなん、とてもかくてもこの身には思ひ煩ふことぞなしと思いぬれば、生死共に煩ひなし」との述懐は、生死の世界にあり乍ら生死に執われず生死を超えた念佛者の内面的風光をあらわしている。しかも特に口稱の念佛がすすめられるのは、その實踐の難易と功徳の優劣によるとせられているが、それは本來的には三業の念佛が三業を超えた念佛への手がかりとなるからであらう。三業の念佛が三業に止る限り念佛本來の意味を失

う。三業を超えた絶對的念佛によつて三業に生きるところに念佛者の還相行がある。還相面を輕視して來た從來の淨土教が、明治以後、色々の形において、それを補足しなければならなかつた所以もそこにある。

## 5　蓮華藏世界と極樂淨土

香月乘光

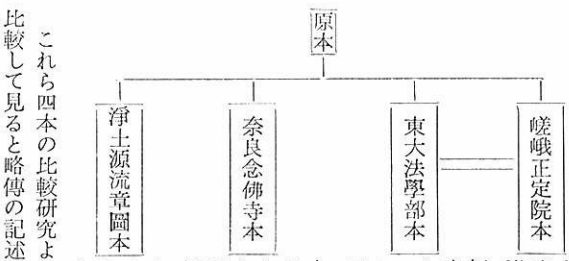
## 6　淨土總系譜に就いての一考察

嵐瑞澂

一、現存淨土總系譜について　眞宗關係のものを除き、淨土總系譜類の現存するものに、法水分流記、西山總系譜(蓮門宗派)＝數本の類本あり、宗派流傳＝數本の類本あり、淨土總系譜＝大澤圓通寺。淨土宗派承繼譜(大血脈譜)。淨土血脈論。諸嗣宗脈記。淨統略讚。淨土源流解蒙。淨土傳燈總系譜、等が一般に知られているが、その外にこゝに考察する白旗總系譜とも呼ばれるものが嵯峨正定院、奈良念佛寺、東大法學部研究室に所藏されている。その他略系譜が數多く殘されているが今は論じない。

二、所謂白旗總系譜について　この類本に就いては、今日正定院、念佛寺、東大法學部、大正大學所藏淨土源流章圖所收の四本が傳えられている。これらは比較研究によつて同じ原本によつて寫傳、轉寫され、更に後師を加えて行つたものであることがわかる。

今その關係を簡單に圖示すれば左の如し、詳細比較は省略す。




白旗總系圖と題し最も原形に近いものと考えられ湛譽了鑑の跋語がある。

師閑、宗派圖と呼ばれ正定院本と大体同樣であつたものが後代眞京人によつて改變されている了鑑の跋語がある(淨土学廿四集、金山正好師論文)

内題なし、大略同樣であるが序題なく内容も稍異なつている。原形の簡略したものと思はれる。東暉上人所持本、(摩訶衍鵜飼光順氏論文)

大正大學藏本書寫の便宜上からか体裁を改めて○堅の列となし後人を列加している。

これら四本の比較研究より推して他の總系譜類と比較して見ると略傳の記述は法水分流記より精しく蓮門宗派より簡であり承繼譜と比すれば西山派諸師以外は精しい。蓮門宗派の如く宗祖の寂年を以て他師の何才に當るかを記述し、隆寬、法蓮寺の略傳も類似しているがその他の多くの諸師の略傳は全く異なつている。又宗派流傳とは全く別種のものである。

三、作圖年代と編圖者について　寂恵門中に列記している酉願、盛蓮社、善知、觀勝、靜照の五師の人々の下に死去過去圓寂の記があり、冒頭下に圓蓮社(嵯峨本)とある點より見れば了鑑が跋語で考究している如く一樣定恵の弟子の圓蓮社聖滿良順の編圖とも考えられるも正確には未詳。とにかく諸本とも所謂本山傳系統を(一寂恵一聖滿一了專一良畔一祐滿)記し、有名なる祐崇を欠くが以下異本とある點よりして編圖者は寂恵の高弟の逝去を聞きて記入しその在世中(良順とすれば応永十六年(一四〇九)五月十六日入寂八十二歳)の所屬、特に白旗教團の諸師を列記したものと推定される。而してこの系譜を傳襲した所謂本山系一鎌倉光明寺系その一連の法系を加列して行つたものと思はれる。

かくすれば關東地方の淨土教團は未だ草庵的な談義所でありその中心地たりし鎌倉悟眞寺一蓮華寺一光明寺も他と大差がなかつた。然し六世良畔が伊勢備中守の三男として伊勢氏の外護をうけしを発端として觀譽祐崇が關東、東海、京都に勢力を拡張し關東總本山の基礎づけをなせしも、當時鎌倉管領その他の外護を受けて成立発展せる禪宗教團の圧倒下にあつた。當時發展を企劃しつゝあつた白旗教團がかかる状勢下の必要に応じて大体時を同じくして西山に蓮門宗派、白旗の常福寺系に宗派流傳が編圖された如く光明寺系もこの總系譜が作圖されたものであろう。

四、了鑑の跋語について　この跋語の考究は金山師がなされているが今ここに二、三の資料を附加して推論の材料を提供したい。

1、嵯峨本には湛譽了鑑が三緣山會下にて書寫していることとを明記すること。

2、正定院には瓜連常福寺の宗派流傳を同じ了鑑が直接筆寫し、疑滯の中三項に就き論じていること。

3、その文により增上寺生譽の圓戒脈譜を批判した「秘決記」があること。

4、京都市信行寺に湛譽了鑑が緣山學頭寮傳々の

感譽の眞筆の五重指南目録を貞享元甲子霜月に所寫した轉寫本が現存している。

5、淨土宗典目録、淨統略譜に報夢鈔考述一巻春怒の訂正本があること。

以上の點より金山師が湛譽了鑑が然譽了鑑の寫誤ではないかと云われたが貞享年迄は當時の学僧として岡鑑、見超、欣說、在圓、了圓、正眞、觀徹、圓中、慧光、貞譽と列記の中に二老了鑑とあり當時の縁山の佛學、極めて盛んであつたことを記しているからこの了鑑が然譽と改號したのではないかと考えられる。

7 近世における念佛・眞言兩系の清涼寺一山支配に關する紛爭

塚本俊孝

『佛教文化研究』第五號 所收

8 蛍戀教學における『觀經』の受容過程とその役割

藤堂恭俊

9 阿育王小摩崖法勅の教團史的意義

春日井眞也

10 佛教の女性觀

靜永湛澄

11 淨影寺慧遠の如來藏思想

梅辻昭音

12 初期佛教教團の分布狀態推定に關する問題

——異部宗輪論の四衆を解釋する爲の根本的制約——

賀幡宪俊

B.C四—三世紀頃に於ける佛教々團の分布は、A.D前後に於ける佛教々團の異狀な程の急速な生長と對比する事によつて、印度精神史の輝かしき數頁を彩るものであるが、斯る精神史を形成する社會背景については全く斷片的にしか知ることが出來ない。ここに於て本研究に於ては右の分野に於ける諸問題を解明せんとする作業の一例である。

一、資料に於ける諸問題——大唐西域記巻第八摩掲陀國の條下に根本八塔を改築して八萬四千塔を建立した記事が存する。この記事はインドに於けるB.C二四九年三月四日の皆既日食豫報の記事として古代インドの天文學上の知識を示すものとして知られるものであるが、同時に又これは當時に於けるインドとギリシヤとの交涉事實をも傳えている。阿育王はその記事の中、鬼神を召集し、鬼神に命じている。この鬼神とは土木建築技術者として活躍したギリシヤ人を意味するものと見なければならぬ。この事を阿育王詔勅摩崖碑文に傳えられる第十三章法勅は、フルチュの云う如く(Corpus Inscriptionum Indicarum Vol 1. Introduction P. 46. Aśokas conversion) 即位灌頂の後十二年より以前ではあり得ないという點と合せて考えると、「アンティヨーカ」と稱せらるるヨーナ人の王及びそのアンティヨーカ王を超えて存するトウマヤ王とアンテーキナ王とマカー王とアリキヤシユダラ王と稱する諸王たちとの交誼はB.C二五五年頃の知識を示すものと見ることが出來る。かかる事實から考えて阿育王の小石柱法勅の傳える教團分裂への誡告は初期佛教々團の地域から大地域への發展の氣勢を傳えるものと考える事が出來る。

二、異部宗輪論に於ける四衆の理解——異部宗輪論に就ては、漢字譯及びチベット譯に於て同一資料群と見るべきものは、漢字譯に於て三種類及び眞諦三藏による註疏の斷片、チベット譯に於て三種類がある。これ等に就て見ると同一資料群とは云え、必ずしも全同ではない。而もそのうち羅什譯と推定出來る失譯十八部論を始めとし、正量部系傳本と見られる眞諦譯部執異論まで考慮して、初期佛教々團の根本分裂時期に於ける勢力分布狀態推定に關する根本的制約に就て考察しようとする。

★資料としてインド地圖要圖その他要文を印刷せる別紙一葉を準備す。

13 五輪塔成立史の研究

齋藤彦松

日本國をして佛土たらしめている物の一つに五輪塔が在る。町に村に是をみない所は無い程數多く遍在するに反し其の研究成果は極めて少ない。考古學の側から石田茂作博士は寧瓶塔を印度古塔の調和的形態の舍利瓶への聯想により案出されたと推論され「五輪塔も又同じ系統に置かるべき様に考へられる」と其の形を捉えんとされた。佛教學の側から拇尾祥

雲博士は密教の六大縁起説より五輪五形の關係に迄論及され五輪塔内容の研究上稀重な成果を掲げられたが、其の成立研究としては論及範圍が佛典を出ざる爲それだけ不足する所がある。以上に其他の研究を綜合しても五輪塔成立の解明には成り難いのが、五輪塔研究の現況である。

五輪塔は他の人工物と同じく「形」と「内容」とを本具し、其の兩者に區分して考える事が出來る。此の兩者は佛教前の古代印度に於て婆羅門社會の間に夫れぞれ別個に生育して來たと考へられる。其の形は、「祭火爐」であり其の内容は「五大思想」である。

吠陀以來印度諸思想が梵書の頃に生み出した「梵」は奥義書時代に入るや「一、世界の支配神。二、物器世間。三、有情。」の三態に現象化し所謂世界を顯現した。其の内の物器世間を更に細分する如く「空→風→火→水→地」を生じ五大思想の扉を開いた。以來五大思想は大きく成長し印度諸哲學の深奥に入り且つ極微論さえ生むと共に常識思想に迄普遍化して行き、佛教も例外たり得なかつた。

祭火爐は婆羅門の主要宗教行事たる火祭の壇爐として生育し、其の幾つかの爐形は「方、圓、三角、半月」等であつた。この一群の爐形が佛教内に密教の生起と倶に護摩爐として流入し三國傳來日本に迄及んでいる。此の一群の爐形が爐とは無關係に佛教に採入され大きな影響をそれに與えた事が二回數へ得る。其の一つは初期佛教に於ける世界觀である。須彌山の四方に配された方、圓、三角、半月の四個の形がそれで、殘りの一つは印度密教の五大思想五部眞言との結び付きで、此の形と内容の結び目こそ「塔形」が成立した時であり五輪塔の最大成因であるA.D七世紀頃であらう。此の頃の密教軌に蓮華（又は葉形）の護摩爐の事が見えて來る。密教は陸海路東漸し唐文化と習合關係に入り、一世紀經ずして日本に到るや立體的五輪塔が成立し所謂佛土の形成となつて來るのである。

14 『涅槃經集解』における如來藏義
加藤善浄

15 唐代讀誦音の一遺影
水谷眞成

16 宗教生活への關心
山下英弐

17 佛教用語の現代語譯について
小林義弘

18 『大乘義章』における佛性義
水谷幸正

學的研鑽の美を競つたシナ南北朝時代の佛教概論書ともいうべきものに浄影寺慧遠（五二三～五九二）の大乘義章がある。本書を通覽するとき當時、佛教用語に教理的組織を與えて理解するのに諸師がいかに苦心していたかゞ推測される。「佛性」義もその一つであつて、嘉祥大師吉藏（五四九～六二三）が「大乘玄論」巻三「佛性義」において、佛性正因の體に關して十一家の異議を擧げてこれを破釋しているが如く、諸師はきそつて佛性義の討究に力をつくしたのである。就中、地論家にとつては「八識」義と共に重要な課題であつたと思われる。大乘義章巻一には「佛性義」をあげ (1)釋名、(2)辨體、(3)料簡有無内外三世當現義、(4)明因義、(5)就性所以、の五門分別を設けて、諸經所説の佛性義、特に涅槃經のそれを中心に按配網羅し組織だてゝいる。そこには、佛性について最も心を砕いたと思われる涅槃家の説や天台家の説と比べて特徴ある獨自の論説はまず見出されない。但だ、佛性の體を明す中、佛因の自體を佛性と名づけそれは眞識心であるとしており、また佛性を能所に分ちて、能知性（眞識心）、所知性（法性、實際、實相、法界、第一義空、一實諦、中道）となしているのは、第八アラヤ識を眞浄識となし、しかも心識論の内容として理解する地論南道派の立場をよく示めすものであり、そのほか、佛性を果に對し分別して、法佛性、報佛性、應佛性となしているが如きが、他に見られないところであろう。

所で、この「佛性」の解釋が、用語の變遷という思想史的理解の面において如何ように把握されるべきであろうか。涅槃經にいう一切衆生悉有佛性という意味での「佛性」(buddhatā, buddhatva) が經典に見えてくるのはそう古くはない。如來藏經などがおそらく最古かも知れない。しかし、佛種性（姓）としての「佛性」buddha-gotra は古くから考えられていたし、さきの佛性とは異なつた一つの系統をなしていたようである。大乘義章では「性」の義

として、(1)種子因本の義、(2)體の義、(3)不改の義、(4)性別の義の四義をあげているが、これはむしろ原語より理解するならば buddha-dhātu の釋義に近い。すると同じ佛性といつても (1) buddhatā (tva.) (2) buddha-gotra, (3) buddha-dhātu の三義が考えられてくる。しかも更にそれは、「如來藏」の異名とされ同義に理解されている。兩者は全く區別がないのであろうか。また「成佛」と如何なる關聯を有するものであろうか。大乘義章において顧りみられなかつた思想面を加味することによつて、新たな佛性義を分別解釋すべき餘地が殘されている。

## 19 宗教發生に關する生物學的一考察

南　慈朗

人間は他の動植物と並んで生存する一個の生物體である。凡そ生物は如何なる生活環境に棲息するにせよ、その生物の生命を營む器官なり行爲なり習性は、夫々その周圍環境に應じて變化し分化している。これを適應 (adaptation) と云つている。このやうな適應をなすことによつて全ての生物は、自己を保存し發展せしめ種族の存續を圖つてゐると觀られる。

このような生物が示すところの自己の生活環境に對する複雜な適應現象には、各個體が遺傳的に得た先天的なものと、生後の生活經驗によつて得た後天的なものとの二つに大別して觀られるが實際に生物の生命現象を考察するに、先天的なるにせよ後天的なるにせよ、自らの持つ適應能力によつて全ての生活環境に適合しあらゆる事象に順應し謀せるものでないことが觀出せるのである。唯生物は出來得るかぎりよりよく自らの環境に對して調和し適應して生命の存續を圖ろうとしているにすぎない。即ちこのような適應現象は生物の特性ではあるが、亦その生活環境も恒に一定ではなく種々の變化がある爲從つて生物は環境の變化に無限に調和し適應し得るものではなく、自らその範圍は制限があるのである。

さて此處でこのような適應の現象に關して、人間と其他の生物との間の相異に眼を向けてみなければならない。そこに觀出されることは、人間は他の生物と異り、全ての自己の生活環境に適合しあらゆる事象に順應し、あくまでも完全に無限に適應したいと云う欲求を人間自らが意識していると云う一事である。然し人間も他の生物同樣適應現象に制限がある、けれども人間の欲求は無限であり、斷念しないなんとかせねば所謂宗教で云ふ安心立命の境には至り得ない。そこで人間が執る適應方法は二つに大別して觀られる。(イ)合理的 (自然的) 方法、(ロ)非合理的 (超自然的) 方法である。前者の合理的方法による適應は人間に既存の適應能力の範圍内のことを意味するが、この方法に行きずまりを生じたとき、無限の欲求をもつ人間は、遂に後者の非合理的方法によつて適應するようになる。このような適應方法のうつり變りの轉機に於て宗教的な感情なり意識が發生すると觀られるのである。而して自己の生活環境に對するかゝる非合理的 (超自然的) な方法による適應の行爲の樣式の中に宗教現象は現れると觀るのである。

## 20 中國における佛教信仰の推移

——曾誌和尚傳攷——

牧田諦亮

佛教文化研究所研究報告　第三
牧田諦亮著
『中國近世佛教史研究』所收

# 第二回 淨土教學大會研究發表概要

昭和三十一年六月九・十日
名古屋市　建中寺　德興殿

## A 共同課題 平安朝の往生淨土思想

### 1 往生要集研究序說

藤吉慈海

往生要集に關する研究は現在もなお各方面からなされているが、共上光貞氏は往生要集成立の思想的背景として鷹學會や二十五三昧會に注目していられる。即ち往生要集は鷹學會が二十五三昧會へともりあがつてきた念佛結社の運動をその精神的環境としてうまれた。院政期の貴族社會は藤原時代とは異つた要素をもち、藤原中期からおこつてくる末法觀に

刺戟され、貴族階級の轉落を眼前にみることによつて、浄土教への歸依を深めていつた。しかしその浄土教は美的觀想・諸行往生・功德主義の上に立つものとして、結局聖道門的立場を脱却することはできなかつた。この院政期に大原の良忍や天台聖の活動があり、これは民間の宗教的欲求が反映した結果であり、決然の宗教の興起もその歸結であるとみていられるが、おそらく正しい推定であろう。しかし源信その人は往生要集が貴族社會に高く評價されたにもかかわらず、貴族的社會から次第にその影を没していつたといわれる。これは源信その人の宗教者らしい性格によるでもあろうが、往生要集述作の意趣にもその一面が窺われる。すなわち源信は學の人であると共に信の人でありまた行の人でもあつた。彼が道綽・善導・懷感の糟を重視しているのも「餘が如き頑魯の者」の自覺においてこれらの先達に親しさを覺えるからであろう。その厭離相としての穢土の論述においても、われわれは彼が單に「これを座右に置き慶忘に備う」といつている以上のものを感ずる。つまり彼はこの自作の書を座右におき、自己を省みては自ら厭離穢土・欣求浄土の思を切にし、自らの道の資としたであろうことが想像される。しかし彼がなお學の人として、往生要集を組織立てるのに、自己の主體的苦惱や反省を直接的に表現することなく、經典の所説をかりて静かに自ら反省せしめるごとく本集を作製している點に注目される。彼は人間を如何に把握していたかについて考察してみるに、先ず注目されることは彼が人道を明すのに不浄相・苦相・無常相をもつてしていることである。このけがれと苦しみとはかなさ、これは人間のいわば肉體的・生理的必然性にもとづくものである。これに對し源信は、怨憎會苦・愛別離苦・求不得苦等の如き、より精神的な、そしてまたより主體的な苦惱について何等關説していないのはいささかもの足りなく感ぜられると共に、源信その人の人間觀の素樸さを思わずにいられない。

また、もし無常・苦・空等の觀をなすならば、それは小乘の自調自度（ひとりみちをおさめ、ひとりげだつす（花山譯））と異らないではないかという問に對し、彼は法華の衣坐室の喩をもつて答えている。即ち諸法空に坐して慈悲を説き、諸法空觀は大慈悲心を妨げない、苦・無常等の觀は却つて菩薩の悲願を催すであろうと大乘的な立場から解答している。これは小乘の見地が現世の無常を觀じては、この世をかりのものとして、地上に抜苦與樂の天國を築くような積極的努力を忘れていることに對する大乘的立場に立つ解答として注目される。

この外、教義上の問題としてはまだ論ずべき多くのものがあるが、佐藤教授が問題を提起していられる源信と親鸞との關係について一言しておきたい。法然は疑もなく往生要集の往生之業念佛爲本の教をうけ、念佛をもつて往生の行法と定めたのである。しかし、異論もあるが源信の後期の著作であろうと思われる觀心略要集には念佛を往生の業たるのみならず成佛の教とみる念佛成佛の思想がみられる。略要集の思想は彌陀三諦説にみられる如く、天台の教義に基いている觀心に關する著作であるとしても、往生要集から觀心略要集への思想的推移は、天台的



教學の基盤に立つ浄業の實踐者源信の上に必ずしも不自然なコースであるとは考えられない。後世に與えた影響の如何は別として源信の思想的立場は往生要集にあるとみるよりも、觀心略要集にあるとみねばならぬであろう。このような見地から念佛成佛の法義を説く親鸞の宗教の日本における先驅を源信の略要集に求めることも、念佛成佛の思想に關する限り格別不自然ではあるまい。

なお往生要集の地獄と極樂に關する叙述は經論に基いたものではあるが、非常にリアルであつて、讀むものをして自らの陷るべき地獄の相を自ら判斷して戰慄を覺えしめるものがある。この地獄と極樂との叙述によつて往生要集が一般的になつたとすら考えられる。またこれはダンテの神曲 Divina Commedia に對比せられるが、往生要集は神曲より約三〇〇年以前に出來ている。ダンテ（一二六五～一三二一）は中世期最後の詩人として、中世思想を現代に最も有力に紹介している一人である。その神曲は幻想的經驗において、惡の憎むべきことと德の美しきこと、および愛の普遍性と全能性とを力強く説いている。神曲は死後の魂の幻想の形における人間の生活と運命とを説いた寓話であるが、これを往生要集と對比するとき、その後世に與えた影響の大なる點については兩者その撰を一にするものであるが、その構成や内容にいたつてはそれぞれの思想的基盤があつて、これを同一に論ずるわけにはいかぬ。ダンテは晩年濱職と教會に對する反抗の故に牢獄に入り、遂に一三二一年火刑に處せられている。それは熱烈に浄行を修して七十六歳の生涯を静かに

とした清僧源信の生涯に比すべくもないのであるが。

## 2　禪林寺永觀の思想
### ——『往生拾因』を中心として——

藤堂恭俊

○

南都系浄土教を代表する永觀（一〇三三！一一一一）の『往生拾因』を通して、日本浄土教の大成者法然（一一三三——一二一二）との間に一線を劃すべき理由を指摘しようと思う。

善導の浄土教思想は源信（九四二—一〇一七）以降平安朝末期に至るに従つて、漸次注目を引くようになり、日本浄土教の形成の上に重大な役割を果している。永觀も亦、そうした趨勢の圏外にみづからの浄土教思想を樹立した人ではなかつた。即ち源信は善導の『觀念法門』『往生禮讃』『玄義分』を『往生要集』のなかに引用はしたが、『散善義』を引用するには至らなかつた。しかるに宇治大納言源隆國（一〇〇四—一〇七七）の編にかかる『安養集』全十巻には『散善義』の文を引用し、善導の説に注目を浴びせかけている。そうした趨勢に沿うかのように永觀も亦、『往生拾因』に『散善義』を引用し、自説をその上に展開している。「偏依善導一師」とその立場を明示した法然の思想は、特に『散善義』を根據として成立ついていることは言うまでもない。

斯様に善導の『散善義』をめぐる永觀と法然の浄土教思想は決して同じものでもなく、又永觀の浄土教思想の延長線上に法然のそれがあるのでもなく、その間に一線を劃すべき理由があるとするならば、いかなる點においてであろうか。

永觀は『拾因』の第八において、「（善導）和尚既是三昧發得之人也」と、善導に注目をよせながら、「善導和尚云。若得口稱三昧者心眼即開。見彼浄土一切莊嚴」という『觀念法門』の文を引用し、つづいて「和尚既是三昧發得之人也。豈有謬乎。故知一心者唯等持定　依レ斯行者靡二餘一切諸願諸行一唯二願唯行念佛一行一散慢之者千不一生　專修之人萬無二一失一」とその理由をのべている。即ち永觀は稱名による三昧發得を以つて往生の因とする根據を『觀念法門』の作者であり、三昧發得という善導の實踐的足跡に見出さんとするものである。これに對し法然は『選擇集』第十六章私釋段において「善導和尚是三昧發得之人也」と言ついている。これは法然の「偏依善導一師」の理由であり、詳しくいうならば『散善義』に示される「正定之業者即是稱二佛名一稱レ名必得レ生　依佛本願故」という一文により、浄土一宗の行法を稱名一行とし、これを以つて往生の因と規定する根據を、「於レ道既有其證一」といわれるように善導の實踐的足跡に求めんとしている。かく一は口稱念佛がよく三昧發得を成就せしめることを、他は口稱念佛が正定業として佛本願の聖意に順ずる行であることを、善導が身をもつて體得した實踐的足跡に見出したのであつて、兩者とも實踐的効果の根據、證據を問題としながらも、觀點の相異を見逃すことができない。

又永觀は『拾因』の第十において、念佛が本願に隨順する行であるから往生因となりうることを、「善導和尚云　行有二種　一一心專念彌陀名號是正定業　順彼佛本願故　若依禮誦等即名助業　除此二行自餘諸善悉名雜行」という、『散善義』の「就行立信釋」を以つて論證せんとしている。しかして彼はこの引用文につづいて、「是故行者係二念悲願一至心稱念　除下不二至心一者上　不順本願故」と結んでいるのである。これは『無量壽經』の第十八願に對する彼の見解を示すものであり、彼が第八因において示す「人欲レ生二成國一　口唱二我名一必猶散亂若非二一心一違二我本願一可レ恥可レ恥　早速制伏一心不亂」といつているのと同じ考えであり、又第七因に「心餘緣不レ能二專念一散亂甚多豈得二成就一　發レ願不レ絶稱二念佛號一　三業相應專念自發　故觀經說　至心稱名令二生不一レ絶」といつているのも亦同じ考えである。これらの永觀の説を綜合してみると、正定業、第十八願の念佛、下下品の念稱をもつて散心の稱念でないと規定しようとしている。これに對し法然は『選擇集』第二、二行章において『散善義』の「乾行立信釋」を引用し、正定業を強調するのであるが、つづいて第三、本願章において、第十八願を書きかえた「若我成佛十方衆生　稱我名號下至十聲　若不生者不取正覺」（『往生禮讃』又同調の『觀念法門』の文を）引用し、永觀が特に強調した「至心」にふれることなく、永觀のふれなかつた「乃至十念」に細心の注意を拂つているのである。かく兩は同じく『散善義』の正定業をめぐりながら、第十八願文の理解に相違するところのあることが知られる。

斯様に永觀も法然も、ともに善導に注目ししかも同じ點に關心を拂いながらも、その見解に大きなひ

らきをみるに至つたことは、その受容における年代的な差、教養の差、社會的要請の差が主たる原因の背景をなすのではなかろうか。

○

斯様な永觀と法然との間に見出される落差は一體どこに主たる原因があるのか。永觀の浄土教思想の解明はよくこのことに解決を與えるであろう。

永觀は『拾因』において念佛の一行に十種の往生因を認め、その一因ごとに「一心稱念阿彌陀佛……必得往生」というタイトルをつけている。ここに言う一心とは、彼が第八因において、「諸法本無二自性一唯是一心所作流轉生死心染相　趣向菩提心之浄相（中略）染浄諸法皆以如レ是　往生浄土業豈不レ依二一心一哉」といつている一心なのである。所謂理心としての自性清浄心をもつて往生浄土の實踐がはこばれる根據とするものであり、實踐的には「但散心事難レ成　専念業易レ成　是一心之力也」といつているように、起行の一心となり、散心の許されるはずなく、専ら定心が強く要請されるに至る。つまり一心である自性清浄心を根據とするということは、具體的に實踐の上では、第七因に示されるように嘉祥が「口業稱名必具二三業一　發レ聲口業　動舌身業經レ意意業」と指摘している三業相應の説に基づいて、「發レ聲不レ絶稱二念佛號一　三業相應専念自發」というような、専念を行者に強く要請し、さらに第十因において行者係念悲願至心稱念除不至心者不順本願故というように、至心の稱念こそ佛の本願行なる所以を強調するのである。かくして一心は念佛實踐の上において、行者の側から言えば専念においてあらわれ、亦佛の側から言えば至心においてあらわれるが、この至心・専念・一心はより具體的には「一心者唯等持定」と言われるように、三昧發得という心的狀態とならざるを得ないのである。永觀が三昧發得をあかす第八因を結ぶにあたつて「十因之與意在二斯因一」と言つていることにより、その重要性を伺うことができる。

しからば永觀は「心餘緣不レ能　専念一　散亂甚多」（第七因）というように、専念の實現が容易でないことをよくわきまえ乍ら、何故に至心・専念・一心・三昧發得を強調しなければならなかつたのだろうか。即ち彼は第九因「法身同體故」の見解をもつて、この問に對する解答を準備している。この法身同體觀は自性清浄心というような、衆生の本來的な在り方を表面的に強く打ち出すことにより、生佛一如・心性不二を強調するものであり、三界六道に生死流轉する衆生の現實相よりも、むしろ衆生の本來相に視點を置かんとするものである。かかる視點に立てばこそ、一心としての唯心の實踐が専念・至心という稱念行の上に強調されるのは至極當然のことと言わねばならない。かかる唯心の實踐が口稱三昧により全うされるとする永觀の主張は、彼が等持定に關する内容規定のなかに、その理由を讀みとることができる。即ち「等持通定散」といつているが、嚴密には「唱二此散稱一爲發二専念一而今不背二散稱一蓋是無志之甚也」といつているように、ただ佛名の稱念がよく散をして定に向わしめ、よく一心をあらわすことをと指摘している。從つて佛名の稱念を説くのが彼の最終的な目的でなく、むしろそれによつて三昧發得、一心たる自性清浄心の實踐を説かんとするにあつたのである。

かくして永觀の浄土教思想の基本的立場がそうした點にありとするならば、法然との間に一線を劃すべきはむしろ當然すぎる程のことに屬すと言わねばならない。

○

永觀の名號觀を始め、法身同體觀に關連して佛風觀・罪惡觀など解明すれば、さらに法然との間に存する越えがたい溝が認められるが、今は省略せざるを得ない。

詳論は『日本佛教學會年報』昭和三十一年度の拙稿を參照されたい。

## B　一般研究発表

1　法然上人の圓頓戒正統者について

『佛教文化研究』第六・七合併號　所收

三田全信

2　嵯峨釋迦如來信仰と徳川氏

——江戸開帳と元錄の再建——

塚本俊孝

『佛教文化研究』第六・七合併號　所收

3　享保の改革と浄土宗教團

平　祐史

「元禄ノ比ヨリ田舍ヘモ錢行渡テ錢ニテ物ヲ買事ニナリタリ」(1)と荻生徂來がその著「政談」において

語る様に元禄年間より商業經濟は急速な発展を見た。從つて土地（農村）經濟の基盤を原則として成立する幕藩體制と呼ばれる封建制を根底から動揺せしめ遂に封建制の矛盾を表面化するに至つたのである。

農村經濟から商業經濟への移行は唯單に封建經濟の危機のみに止まらず當該社會の思想、精神の流れに於いても大幅な變動を招いたことに注目するのである。特に封建社會に於いて「親子は一世、夫婦は二世、主從は三世」と云われる如く、主從の關係は絶體的倫理となつて、封建制の紐帶を緊張せしめるものであつて、此の關係は唯だ單なる功利的結合だけではなく殆んど宗教的感情に基づくと云つて良い程、上位者の絶對と專制を許すと共に下位者の歸依を強いるものであつた。かゝる特異な倫理は武士社會のみならず町人、百姓の社會に於いても見られ、佛教教團に於ける「本末の關係」はかゝる倫理の範疇に入るべき同類型的組織と云つて過言でない。

然るに貨幣經濟の發達はかゝる封建倫理をも覆すが如き狀態に立ち至つたのである。

徂來は、「政談」に於いて、

「免角金サヘ有バ賤キ民モ、大名ノ如ニシテ何ノ咎モナシ、只悲キハ不レ持レ金手前悪シケレバ、高位有德ノ人モ自ラ肩身スボマリテ、人ニケヲトサル、今ノ世界也」(2)

と云い、又

「少モ能町人ハ衣服食事家居器物迄モ金サヘ有バ大名ト同ジコトニテ、誰制スル者モナシ」(3)

と、貨幣經濟の浸潤を見て、制度（封建制）の崩るゝを嘆いている。此の様に貨幣（商業）經濟の發達に伴つて、貧富の差を開かしめ、亦經濟力による下剋上的風潮を生じこゝに強固な封建倫理も覆えされ、封建制の紐帶は、弛緩しはじめるに至つたのである。

こうした經濟的動搖と停滯、更に幕藩體制の矛盾が思想的にも表面化しこゝに封建制の危機が到來し、八代將軍吉宗が宗家繼承した享保初年はその極點に達していたと考えられる。かゝる封建制の危機に直面した吉宗は、それに對應する爲に、「權現樣御定めの通り」と云う絶對的信条を掲げ慶長、元和の江戸幕府創業時代の精神に還るべく、文治政治を捨てゝ武家政治の本質に還る復古的、武斷的、反動的改革を行つたのである。これが所謂享保の改革と云われ後の寛政、天保の改革と合せ後期封建時代の三代改革と云われるものである。

こうした經濟變動がもたらした封建制の紐帶關係の弛緩と動搖の影響は佛教教團内部にも及ぼし特に淨土宗教團の場合に於いても見られるに至り教團統制の最も組織的紐帶となつている本末關係が一般社會の風潮と同様の形態に於いて多少の弛緩を生むに至つたことである。

知恩院に襲藏される「當山書翰控」の享保九年（一七二四）十一月二十八日付の「河野豊前守御參府ニ付御頼之御口上書」(4)がある。これは淨土宗の總本山たる知恩院と、總録所たる増上寺との間に生じた本末の抗爭において知恩院が「本末寺作法」について幕府に訴えた書翰であつて、此の抗爭の原因はやはり經濟的實力の差異から来るものと考えられる可能性が強い。即ち、一つは政治及び商業、經濟の中心たる「江戸」と云う本邦最大の都市に位する經濟的条件、二は関東十八檀林を随え教學を把握する条件、三は總録所としての宗政上の政治的条件と云う三つの絶體的條件を兼ねそなえる増上寺の實力が公家的性格をもつ知恩院よりはるかに優れこれが本末的關係の均衡を破つたと考えられるのである。

ちなみに知恩院及び増上寺の所領及びその石高を擧げて比較に供するならば

寛政六年六月廿日付「當山書翰控」によると、知恩院の石高數は(5)

都合七百三石貳斗餘
　内五百石　　方丈領
　貳百三石貳斗貳升餘　　役者分

とあつて、慶長八年十月六日付の家康朱印の知恩院領(6)とは同石高數であつて、その後加増されてないことがわかる。

他方、増上寺は、享保十一年録所の御朱印地調査(7)によると

　緑山領　一萬五百四十五石

と見られ、慶長十七年五月三日付　家康御判の安堵状に見られる「合千石」の当時より見れば加増十倍の飛躍を遂げたことがわかり、知恩院と増上寺の間にはすでに石高數によつて、決定的差が見られるのである。又宝暦年間（一七五一―一七六三）播州小野藩の一柳家が増上寺の貸付金に苦しめられた(8)と云う話は、増上寺が商業經濟都市を背景として、祠堂金を基金とし之による一種の金融業を営み利をた

くわえたことを物語るものである。

かゝる兩寺間の經濟的實力差は当然封建的倫理を無視し、徂來の云う「金サへ有バ大名ト同ジコトニテ誰制スル者モナシ。」と云う狀態が本末の抗爭を必然的に表面化し、教團統制の最も組織的紐帶である本末の關係を破碎に導くに至つたのである。

かくて、本末關係の弛緩は教團統制の危機でありその打開の爲に知恩院側が講じた策は決して進歩的改革による統制ではなくむしろ幕府の復古的神權政治に準じた絶對的な封建倫理に基づく指導原理でもつて、時局に對處した。

享保九年十一月二十八日付の書翰控[9]に

知恩院之事　淨土宗惣本寺ト申候義ハ權現樣　御定被下候ヨリ以下　別而萬代不易之事ニ而御座候然ルニ近來　增上寺威勢ツヨク候ニ付却テ本寺ヨリ末寺へ隨ヒ候樣ニナリ來リ候　定ニ東照宮之神慮ニ背キ候事　難默止候へ共　時節モナク猶豫致候　然處ニ去々年ニ諸宗へ仰出ニハ作法ヨロシカラザル事之有候ハヾ其本寺々ヨリ法度書ニテモ指出候哉……（中略）……知恩院ハ一宗ノ本寺ニテ增上寺ヲ首トシテ諸檀林之本寺ニテ候間、諸國之末寺く相觸レ申度候、尤モ先例有ル之其上權現樣御書被下候ニモ　淨土宗法度之義ハ從本寺知恩院可相定トノ御事ニ候……（下略）

と、見られる樣に本末の危機を訴え、知恩院の權威失墜と動搖を防止する手段として、「權現樣御定被下候ヨリ」或は、「東照宮之神慮ニ背キ」と云つた如き神格化された絶對的權力を背景として、成立する復古的封建倫理を揚げ云う迄もなく「權現樣御定」と云うのは、江戸幕府創業の元和元年七月家康より發布された「淨土宗三十五ヶ條の法度」を指すのである。

更に、翌日（享保九年十一月二十九日）付の知恩院日鑑[10]に

所司代松平伊賀守より六役山役の分限を定める事の「申渡之覺」の冒頭に

元和年中被仰出候　御條目之御旨遂一無疎略、可嚴重執守候（外十條略）

と述べられ、元和條目が如何に當代の教團統制に於いて重要な位置を占めたかゞ考へられる。この樣な神權的復古的封建倫理を掲げる統制の意圖の反面現實の權力に依ろうとすることも見逃せない。

「口上書」の末尾に、

此上ハ以御威光無相違右之制狀相守候樣奉願度候。[11]

と、「神の子孫」たる幕府の權威によつて此の危機を乘り切ろうとする意圖が見られる。

上述の樣に元祿より享保へかけての社會經濟的變動は、唯だ單なる經濟上の問題だけに限らずその波がすでに封建思想にまで波及し佛教の教團内にも大なる影響を与えたことに注目出來る。此の事實は佛教の教團が封建社會の構成員として、封建制を支持し、封建制に完全に組みしかれた中のみに於いて活動させられている相を見、然も宗政危機の對策に於いても幕府の政治精神に準じた方向に展開しようとする動きは、封建制下にある佛教教團の他律的性格をよく物語るものと云えよう。



註（1）「政談」巻2「諸色直段之事」（日本經濟叢書　第三巻四一二頁）

（2）「右同」三九六頁

（3）「右同」四一〇頁

（4）「知恩院史」一二七八頁

（5）「知恩院史」一〇八頁

（6）「知恩院史」六四頁

（7）增上寺日鑑（淨土宗年表五七六頁による）

（8）辻善之助著「日本佛教史近世篇之四」四二〇頁參照

（9）「知恩院史」一二七八頁

（10）「知恩院史」一〇五―一〇六頁

（11）「知恩院史」一二七八頁

## 4　法然上人における「苦」について

西川知雄

四諦　十二緣起、八正道は佛教のもつ根本的な思想體系であると思われる。この體系の出發點である四諦の苦から集諦と滅諦の展開としての順逆の十二緣起が、さらに道諦の展開としての八正道が説かれ、こゝに佛教が統一的な一連の體系となつて周到するのである。

苦諦とは「人生は苦なり」と明かに認知することである。「人生は苦なり」と認知することは、決して悲觀でもなく、自棄でもない。むしろかゝる認知は、人生をあるがまゝにその通りに觀ることであり眞理を眞理として把握することであつて、このような認知は眞相を回避したり、眞相に目をそむけたり眞相を糊塗したりすることを許さないものである。

眞相にたじろがず、眞相から目をそらさず、眞相の中に生き抜こうとする人生への積極性が實は苦諦なのである。

人生は苦なり、ということは、自己が人生の外に出て、人生を傍觀することによって云いうる言葉ではない。自己が人生の中にあって、なお且つその人生が苦であることを觀ずることが出來る積極的な自己であるが故に　人生は苦なり　ということが出來るのである。人生は苦なりという事は、人生に「對する」自己の苦ではなく、人生に於ける自己に「對する」自己の苦である。苦諦とはいみじくも、自己の、自己自身に対する關係の眞相を直視することである。苦の本質は、自己の自己自身への關係のうちに、すなわち實存としての自己自身の存在にかゝわるものである。

自己自身に「對決する」自己は對自的（向自的）自己である。あくまでも自己自身に目をそらさず、自己自身を見つめる自己であろうとする存在構造をもつ自己である。このような自己こそが苦諦をもちうる自己である。これに反して、自己自身のうちに埋没し、溺死し、沈淪しているところの自己は、即自的自己である。このような自己は苦の原因を自己以外のものに求めようとする。まさに生盲の自己である。このような自己は苦の原因を自己以外のものに求めようとする。まさに生盲の自己である。從つて苦諦をもつことは出來ない。

自己自身に對する自己の關係をすなわち苦の本質を自覺することに於て、はじめて苦諦が可能になる。苦は所退治でありながら、自己の自覺への、從つて苦諦から出發する八正道への解脫行の體系への必要條件である。佛教の體系に於て、解脫への道が周到するためには、「苦」を必要條件とするのである。しからば法然上人に於ては、凡夫救濟の必要條件として、「苦」がどのように說かれているであろうか。私は深心の中の信機に注目したいのである。

## 5　日本浄土祖師石幢塔の研究

齋藤彦松

**一序**　浄土宗祖滅後百七十二年即ち至德元年（A.D. 1384）に「日本浄土祖師」と冒頭し六人の和尚名を連刻せる石塔が建てられ、濃伊賀國黒田莊に現存している。此の石塔に關し、江戸時代に養山[1]和尚、大正年間に伊藤祐光[2]師の研究記錄が在り尊い指針となつている。本研究では未解決の儘殘されて來た本石塔其のものの形式決定に主眼を置き、「形式の分類位置」「美術史的価値」等の解明に當りたい。

**二現地調査要記**

1名　称　日本浄土祖師石幢塔（通稱法然さん）
2所在地　三重県名張市黒田下黒田一九九七番地
（通稱黒谷）法然寺小堂内
3時　代　吉野朝　西紀一三八四　至德元年
4形　式　石幢塔
5材　料　多孔質黒色火成岩
6現總高　三尺五寸三分（曲尺）
7刻　銘　六角柱形の幢身石の表の三面に次の刻銘あり。四角内は推読

| | |
|---|---|
| 至德元季　甲子　六月廿五日 | |
| 源空大和尚　然來大和尚　向阿大和尚 | |
| 日本浄土祖師 | |
| 辨阿 | 大和尚 |
| 禮阿 | 大和尚　玄心大和尚 |
| 願主 | 沙門智玄 |

8現　狀　破損多く各部は針金にて縛す

**三構造**[2]　五個の石より構成され、最下に①基礎石、其の上に②幢身石、③中臺石、④請臺石、⑤相輪石と順次積重ねられている。各部は何れも枘（ほぞ）と枘穴に據つて接合されているが③中臺と④請臺との接合のみは誠に注目すべき構造になつている。④請臺の下部が鍋底の如き凸狀を爲し、之を受ける③中臺の上部は前者の鍋底形を受入れる樣に掘り凹められて、兩者は細部迄よく嵌入吻合する、他の枘接合もよく吻合し、他の諸條件からしても本塔構成の五個石は創建當初の物で、組合せ順序も當初の通りと認める事を妨げる何ものをも見出せない。即ち現形式は、當初の形式を維持しているものと考へられる。

各部文樣には、請花、垂花の蓮文樣が刻されているが、此處に誠に珍らしき文樣が施されている、それは相輪を受けている④請臺の上面で中央が圓形（徑四寸八分）に二分程凹起があり、其の周圍に放射狀に三十二本の花の雄芯樣の三十二本の各端末には半球狀の膨みが着いている、恰も凸起部を中心に雄芯が三十二本取巻いている形である。其の凸起部の中央には枘穴があり相輪は之に枘入し凸起部より僅か小なる底面積を以つて請臺上に直立して此の塔

に特殊な形式と風格を附与している。近年の某著は此の石塔を無雑作に「無縫塔」[4]に分類したのをみるが、無縫塔とすると現在の相輪を取去つて代りに卵形石を載せねばならない。卵形石の底面積は相輪石より可成り大きくならざるを得ない。すると中央凸起部を越えて更に外周の雄芯様文様部の相當量を蔽穏す事になる。此の種石塔類に文様部を蔽ふが如き構造は考えられない、從つて此の石塔の原形を無縫塔に推定する事は明白な無理がともなふ事になる。

**四形式論**　本石塔の形式に就いて前記二書からは「古碑」「石碑」「墓石」等の名稱を上げ得るが、具體的形式を示す迄には到らない。されば如何に形式名稱が適當であらうか。

一見して本塔の主體部は、刻銘を具有している②幢身である事は論を俟たない。すると是は「六面石幢」と言ふ事になる。然しながら石幢ではかたずかない問題を本具する。それは頂部に戴る⑤相輪である、廣く佛教美術の中で相輪を頂くもので「塔」と呼ばれないものはない、從つて是は「幢」であつて且つ「塔」である事になる。即ち「幢塔」である。其の全てが石である事からして「石幢塔」こそ之が形式名稱として最適と言はねばならない。

**五史上位置及価値**　幢は印度の Dhvaia から派生すると言はれる[5]。塔は同じく Stūpa を源流とする事は定説化している。即ち幢と塔とは全く別個に成立し、佛教の東方流傳と共に兩者は各々獨自の成育を爲して來た。塔は日本に其の初期より流入し、廣く展開し、多くの遺品を殘し今猶佛教美術の花と目されている。幢はそれに比し遺品も僅少で、之の研究も遲々として不詳の點が多い、そこで石幢遺品を史的配列してみると、平安期製作のものは見當らないが、其の様式を傳いるもののと考へられるものに、智辨[6]大師墓幢、斎然[7]墓幢がある。鎌倉期に入ると十輪院[8]石經幢、保月[9]石幢（嘉元四年 A.D. 1306）、東根[10]石幢が在り。吉野期に入ると早尾原[11]石幢、（暦応二年 A.D. 1339）、關東地方には數基の合板式の石幢がみられる、此の次に本[12]石幢塔が位置するのであるが、此の石幢塔に據つて始めて三國傳來して別個の成育を續けて來た塔形式と幢形式の融合となり「幢塔」なる形式の成立をみたのである。佛教美術史上頗る貴重な遺品と言はねばならない。

註（1）「黒谷上人和語灯録目講私記」（浄全九）享保二年寂

（2）「伊賀國黒田莊に於ける古碑調査と黒田の聖人考」（中外日報大正十三年十月）

（3）構造圖の詳細は第二回浄土教學大會の折り頒布した

（4）禪宗寺の開山塔及禪僧の墓石に多し

（5）松本文三郎博士著「印度の佛教美術」一七六頁

（6）京都市左京区岩倉　大雲寺内

（7）京都市右京区嵯峨藤ノ木町　清涼寺

（8）奈良市十輪院町十輪院石龍前

（9）岡山県上房郡上有漢村字保月

（10）山形縣北村山郡東根町北ノ宿

（11）大分縣大野郡上井田村早尾原

（12）大聖寺石幢　埼玉縣比企郡小川町下里（康永三年 A.D. 1344）

宿谷石幢　埼玉縣入間郡山根村宿谷（貞和二年 A.D. 1346）

普濟寺石幢　東京都立川町（延文六年 A.D. 1361）其の他



## 6　焔肩像をあらわすクシャーン王朝の貨錢の佛教經典史的意義

春日井眞也

浄土三部經の原典的解明を課題とする私の研究の分野に於て、原始形態推定の方法論を確立することが當面の關心事であつた。

渡印後二旬の昭和三十年末インド歴史學會に參加して貨錢學の新様相に觸れ、次でカルカッタのインド博物館の貨錢目録の閲録を手にするに及び低迷してゐた暗雲が霧散する如き感にうたれたのであつた。

インドの古代貨錢を地域と年代とを區別しながら愼重に様式を比較してゆくと、クシャーン王朝貨錢と、ペルシアのササーン王朝貨錢の中に、焔肩像のあらわれる一群を見出す事が出來るのである。また西方土候であるクシャートラパ（太守）の發行してゐる貨錢の中にも見出す事が出來る。

また一方これとならんでマーシャル卿の大著タキシラー三巻の傳える詳細な資料から多くの社會的現實を學ぶ事が出來るのである。

こうした具體的な事實を通じて、私は阿彌陀經及び觀無量壽經・無量壽經などの世界が形成されてゆく過程を、現實の歴史の上の事實として考へてゆく

道をひらきたいと考えてゐる。この問題について考察する資料としてタキシラー發見のものを基準として、新らしい年代秩序の中に金石資料を配列したいと考える。

（1）インド考古學の元老であるジョン・マーシャル卿は 1913～1934 年に亘るタキシラー三巻を發刊してゐる。これは西北インドに於ける歴史的な唯一つの都市をめぐる西暦初年を中心とする幾世紀に亘る異民族の活動を語る貴重な資料である。我々はこの資料を通じて、豊富な佛教文献の歴史性を確認せねばならぬと考える。特に從來の傳承資料のみによる部派佛教研究については、今後はこれらの資料なくして語る事が出來ぬ時代に入つたとさへ云へるであろう。これは同時に、かかる地域と時代に佛教の受容せられ變貌せられ行く一つの坩堝であるから。

（2）それの第三巻圖録第 244 圖に貨錢 No. 278 の圖を出してゐる。これについてはホワイトヘッド博士による註記が、第二巻 pp. 830-842 に記述され、それに先立つ pp. 795～829には、これを含む各貨錢についての詳細な調査記録が述べられてゐる。

（3）ここに問題としようとする貨錢の一つは1834年マニキヤーラ（Manikyala）の大寺跡から發見せられて、インド博物館に藏せられてゐる銀貨と同じ形式のものであつて、タキシラーのデブリス（Debris）のスツーパの北側で得られた銀貨である。それにはブラフミーとパフラヴヰーとクシャーン・グリークの三種の銘文をもつてゐて、多くの學者によつて論究せられたが、未だ銘文についても解讀せられない部分がある。この銀貨は裏にイーラーン風の神像が描かれてゐて、これはムルターンの太陽神と呼ばれるものである。かかる神像と銘文の種類から推して、この銀貨はインドとイーラーンの境で刻せられたものと見られる。これは今までの論究の結果によれば、ムルターンの王であつたヴァーヒー・ティギーン（VahiTigin）の時代のものと云はれる。彼は AD. 500 頃の王であつた。

（4）この貨錢の神像を見てゐると、直ちに我は百濟觀音と夢殿觀音を思ひ出すのである。その上半身及び寶珠形の光背をもつたこの尊像が、銀貨の上に刻せられてゐるものが當面の問題の中心になる。この銀貨にあらわされた神像は光背の寶珠形であること及びこの寶珠形の主要部分が火焔であること、そしてまた今までのこの銀貨の研究者の誰もが注意てしは居らないけれども、この神像の頭部肉髻の部分には化佛を頂いてゐるものと考へてよいのではないかと思われるところがある。かくの如き推察が許されるならば、この神像は太陽神ではなしに、觀世音菩薩が彌勒菩薩の像と見る事が出來る。

（5）觀世音のインドに於ける存在に關する古い記録は、後漢支曜の成具光明定意經（中平2年 AD. 185）であり、次で支謙譯の維摩詰經（AD. 223-253）に「闇音」なる譯語が得られる。また同時代のものと見られる郁伽長者所問經（AD. 252）には觀世音という名が見られる。また彌勒菩薩については、部派佛教時代の西北インドの社會背景即ち正しくクシャーン王朝時代と密接な關係に於て理解する事の出來る現存本の増一阿含經第38巻に、既に彌勒の記事がある。しかしこれ等の經典の形成せられた時代の觀世音像或は彌勒像については、遺品としては全く見出す事が出來ない。

（6）次に般若について註記すると、太康七年（AD. 286）光讃般若經（竺法護）、元康元年（AD. 291）放光般若經（無羅叉）が譯出されてゐるから、此より後れる阿彌陀經が、觀音・勢至の二菩薩を脇士とする觀無量壽經に生長するまでには、どの位の時間がかかるのであろうか。この問題を解決する一つの手段が、ここに表題としてかかげた焔肩像をあらわすクシャーン王朝貨錢である。

（7）インド博物館貨錢目録はヴィンセント・スミスの編纂になり、ラプソンによるインド貨錢目録とならんで極めて有益である。貨錢目録としてはホワイトヘッドによるパンヂャブ博物館所藏品の目録、ガルドネルによる大英博物館所藏品の目録などによつて豊富な資料が得られる。

（8）インド博物館貨錢目録の第三章（第一分冊）は 317 個に上るクシャーン貨錢の調査記録であるが、その中にヒルコーデース（Hyrkodes）銀貨がある。これは九個発見されてゐて、七個がベンガル・アジア協會に、二個がインド博物館にある。表は尖つた顎鬚のある王の横向き胸像で YRKW₂OY の銘をもち、裏は正面直立の神像、右手に槍をもち兩肩に火焔をもつ、この部分に銘があつて MAKAROY APZH6POY と讀む事が出來る。このヒルコーデースはバクトリアのクシャーン系の王であるが、その年代については異説があつて、ラプソンは BC. 50-1 の間に置き、スミスは AD. I-II のものと

する。その理由はこの貨錢の表面の圖型が西方土候と云はれるAD. 150以後の太守(Mahākshatrapa)たちの發行してゐる銀貨に酷似する故である。この西方太守たちの銀貨の裏面には三つの馬蹄型を爲した佛塔が現わされて居り、それにならんで七光の日輪が現わされたりしてゐるが、彼等の間の信仰の主要なものが佛敎であつた事が知られる。特にその佛敎はスゥーパを中心とする信仰であつたと言つて良いであろう。また日輪について七光の光芒を出すことについては、カニシカ王銀貨のうちの風神像に類似例が見られる。

（9）ところが兩肩に火焔をもつものだけのものであるならば、二つのグループに分けて、その類似例をたどる事が出來る。一はクシャーン王朝貨錢であり、他はクシャーノ・ササーニァン貨錢である。

（10）クシャーン王朝貨錢のうち焔肩像の見られるものはカドフヰセスⅡ(Vima Kadphises)の金貨に見出すことが出來る。これは表面は雲中から現われる胡坐せる斜正面の王の全身像である。兜とも見られる長い尾紐を風になびかせた帽子をかぶり、兩肩から火焔が上昇してゐる。この部分の銘はBasileus Ooemo Kaṭphises と讀むことが出來る。裏にはシバ神と聖牛が描かれ、シバ神は左手に虎の皮を右手に戰斧をもつ。この部分の銘はクハローステ ィ文字で Maharajasa rajadhirajasa sarvalogaisvarasa Mahisvarasa Vima Kaṭhphisasa tradara（大王、王者中の王者一切世界の自在者、大自在者 Vima Kaṭhphisa. 守護者）と記される。この型のものは彼の五枚の金貨のうちの四枚であり、銀貨の十一枚のうちからは見出されない。彼の年代は85～120 AD と見られる。

（11）カニシカ王の金貨は十四枚あるが、それ等にはすべて火焔が見られる。それ等は「祭壇に立つ王」と呼ばれるタイプなのであるが、これと同じ筈の他の五十四枚の銅貨の上からも、同樣に火焔と見ることが出來るものが見られる。彼は尖つた帽子、特有の外衣、ズボンをはいてゐる。これにはギリシャ文字で古代ペルシャ語の PAONANO PAOKANHPKI KOPANO (Shāonāno-Shāo kanēshki Koshāno) 王者中の王クシャーンのカニシカの銘をもつてゐる。この王像の兩肩から火焔が上つてゐる。裏には火神が描かれ、その肩からも火焔が上つてゐる。この部分に現代のペルシャ語の ātash にあたる Athsho がギリシャ文字で AϬPO と書かれてゐる。この神像は或る時には男性月神 MAO(Mao)、男性太陽神 MIIPO(Miipo)、女神 NANA(Nana)、シバ神 OHPO(Oésho)、戰神 OPAATNO(Orlagno)、火神 ΦAPPO(Pharro)、銅貨からは風神 OAΔO(Ado or Vado) に至るまで網羅してゐる。彼は佛陀像を刻した金貨を出したので有名なのであるが、この金貨では王像の方では火焔は横に一方にだけ現われ、そこにギリシャ文字の Shāonānoshāo Kaneshki koshāno の銘があり、裏面の佛陀像は正面直立で左手に鉄鉢を持つてゐる姿に描かれ、頭光と身光とを別に描かれ、横にギリシャ文字で BOΔΔO (Bodo) と云う銘を加へてゐる。この事は既にかかる形をとつた定形化された佛陀像が完成してゐたことを意味すると見てよい。マーシャルによるとカニシカ王の統治年代は AD. 128～151 である。

（12）カニシカ王を繼いだフヰシュカ(Huvishka)は AD. 150～180 と見られるが、彼の金貨の中にも王像が火焔をもつてゐる。その王像は胡坐して頭を横に向けてゐて、Shāonānoshāo Oéshki koshāno の銘がある。裏面は左掌に林檎をもち、腕に獅子の皮を下げ、右手に棍棒をもつたヘラクレスの像が描かれギリシャ文字で HPAKIΔO の銘がある。また彼の金貨のうちに MAACHNO(=Mahāsena, Kārttikeya Synonym) の銘をもつた戰神があり、また PAOPHOPO (Shaoreno, Per. Shāhrewar) という戰神をもあがめた樣である。

（13）クシャーノ・ササーニアン貨錢のものについて最も代表的な焔肩像は、AD·Ⅳ-Ⅴ のものと云われるシースターン（Sistān）のクシャーノ・ササーニアン諸王の金貨に多く見出すことが出來る。それ等は裏にはシバ神と聖牛が描かれてゐるが、表面に描かれた武裝して直立し、左手に三叉の槍をもつた王像が口を開いた獅子頭を頂いた兜を冠つてゐる。そしてその兩肩には典型的な火焔が見られる。この王像の足の間には逆L字型の卍字があつて、これも佛敎を意味してゐると見なければならない。しかしこの獅子頭の兜というのは極めて珍らしく、他には例がないが、類似例としては虎の頭を頂いたものとしては先に引用した AD. 500 頃と見られるヴァヒー・ティギーンの銀貨だけである。

（14）かくの如くして以上列挙した諸例は次の如く整理する事が出來る。

カドフヰセスⅡ(金)　火焔　王像　シバ神

キャロシュティ(G)
カニシカ　(金)火焔王像　諸神
ペルシヤ(G)
フヰシュカ　(金)火焔王像　諸神
ペルシヤ(G)
シスターン　(金)火焔王像　シバ神
ペルシヤ(G)
ヒルコデース　(銀)獅子冠王像　火焔一神
ギリシヤ(G)
ヴァヒー・ティギーン　(銀)虎冠王像　火焔化佛
ブラフミー・ペルシヤ・ギリシヤ

このことを(5)、(6)と關係づけて考察する爲には尚幾多の資料が必要なのであるが、戰神を必要とするクシャーン王朝の軍事的施策を維持した彼の金貨の材料となつた金は、ローマとの友交關係によつて輸入されたものと考へるべきであろうが、それ等の金貨の上に出身のクシャーンの名稱を銘記に加へてゐるところに、彼の意圖が極めて大きなエネルギーの上に支持されてゐるものである事を思うのである。外來民族として近隣諸國を支配して廣大な範圍を維持する武力政治國家の顧慮のうちには、インド世界の特性として極めて自由な宗教活動を許さねばならなかつた原因があると考へねばならぬ。諸神と同列に伍してゐる佛教文化が直ちに敏活な反應を示して固型化してゐた表現方法を變更して、柔軟且つ新鮮な宗教活動を展開して行つたものと考へる事が出來る。但し、この運動を支へたエネルギーが何であつたかは知る事が出來ない。カニシカ王が支持したと考へられる説一切有部系の教學からは決して新しい宗教運動は生れてこなかつたと考へてよいとすれば、彼の藩圖の周邊地區にあつた佛教信奉の諸候の中にもとめねばならない事になる。この事はクシャーン王朝の融和的傾向によつて包容されるものであろうが、この事の理解の爲には尚多くの政治的、社會的考察を必要とする。

(15) ガンダーラの佛教遺品について焔肩像を求めるとなると、直ちに思ひ浮ぶものはカブールに近いパイダヴからアツカン教授によつて發見せられた石彫佛像がある。この兩肩からは、カドフィセスやフヰシュカの貨錢に見られたと同樣な典型的な焔が出てゐて、干潟博士は三世紀末か四世紀初のものと判斷せられるものである。この年代を信じて、この彫刻の主題は身上出火、身下出水という根本説一切有部毘奈耶雜事卷26 (大24. P. 332) に出る舍衛城奇蹟を現わしたものであると見ねばならぬという點から考へると、説一切有部教學を支持したカニシカ王の治下に一應その教學態勢を完備した有部は、やうやく時代感覺をとりもどしつつ、他部派との對抗上、漸次に新らしい表現をとりつつあつたものと考へてよいであろう。

(16) 阿彌陀經の翻譯者である鳩摩羅什は阿彌陀經の中に三度まで繰り返される artiskandha を兩肩に火焔をもつという意味の「焔肩」という字を以て譯してゐる。この事を今の場合にあてはめて考へると、五世紀のはじめの羅什が六方段の附加された阿彌陀經を入手する契機は別として、六方段諸佛の中には、以上に述べて來た如くクシャーン文化の影響の存する事を確認せねばならぬ事になる。そしてこの事と、この經典を受容したクシャーノ・ササニアン文化圈に於ける理解が中央アジアよりシナに及ぶ淨土教思想體系の歷史の上に如何に影響するものであるかは、今後の研究を俟たねばならない。

(17) そして今は時間の都合で中止したのであるが、この化佛のある佛像は彌勒信仰との關係に於て論究せんとするものである。そして「虛空藏菩薩」の銘記をもちながら「百濟觀音」と呼ばれる有名な法隆寺の佛像は「クーラーサーン (Kurāsān) の佛像」と見るべきではないかと思う。日本に遺存する佛像のうち飛鳥時代の遺品である太秦廣隆寺の彌勒菩薩像のインドラといはれる頭髮の型なども、シナの遺品をこえて、直ちにタキシラーの遺品に結びつくものである事を思うとき、そしてまた奈良東大寺二月堂のお水取りとして知られてゐる「觀音悔過」の行法の傳承をたどるとき、私達はクシャーン王朝治下に於て、西北インドの廣地域で營まれた佛教文化の諸相の雄大さに、今更の如く驚くものである。ここでは觸れずにおいたのであるが、有翼神像の貨錢資料から、觀無量壽經に及ぶ考察についても別稿を準備してゐる。

——1956. 4. 18——
(文部省科學研究費による綜合研究の分担研究の一部である。)

## 7 漢譯佛典に於ける二人稱代名詞について

水谷眞成

## 8 『古今小説』にあらはれた明代佛教の庶民性

牧田諦亮

明末の著名な文學者馮夢龍（一五七四～一六四五？）の編纂した『古今小説』四十巻は、當時世に行はれていた代表的な短篇小説の選集であつて、文學作品として、當時の社會情勢やその底に流れる思想の動向を知る上に貴重な存在である。

もとよりこれらの小説は宋・元・明三代に亘つて編述されたものをふくんでをり、必ずしもそのすべてが明代に成立したものではない。しかし、たとへば第十八巻「揚八老越國奇逢」は揚八老が倭寇につかまつて、日本に連行され、十九年を經て、今度は倭寇の道案内として中國東南沿海に赴いた之の泰定年間の出來ごとをテーマーとしたものであるが、中國沿岸地區の郷村百姓が倭寇の襲撃をうけてさまざまな苦難にあえぐ様相をまざまざと描き出しているのは元代のことではなくて、實は明の嘉靖前後の倭寇の慘害になやんだ浙東地區の社會がその背景になつているのである。とくに佛教に取材したものには、第二十九巻「月明和尚度翠柳」第三十巻「明悟禪師趕五戒」第三十五巻「簡帖僧巧騙皇甫妻」第三十七巻「梁武帝累修成佛」等があり、その他にも佛教乃至は教團に關する話柄が豊富である。「明悟禪師趕五戒」は宋の明悟・五戒・蘇東波・佛印の三生相會の傳奇を中心として展開する小説であつて、その中には三教合一の思想や勧善懲悪の教訓が顯かに説かれている事件そのものは宋代のことであるが、その中に明初の瞿宋吉や萬曆年間の王之翰の詩が引用されていることによつても、この小説の今日の形にまで變化した時機が明末であることが知られる。三教從來本一宗、日々行方使、時々發道心、萬法本歸一……幻身如雷電、禪宗教法豈非凡、佛祖流傳在世間等の句からも知られるような明佛教の混融の概念がうかがはれる。因果應報とか、民間に流傳していた佛教の實態とか、庶民の指導役としての僧侶のすがた、そうしたものをこの四十篇の『古今小説』を通じて明代の庶民佛教の様相を究明し、中國人社會に信ぜられた「中國佛教」の一の姿を照し出したいと思う。

## 9 六巻泥洹經について

水谷幸正

ここにいう六巻泥洹經とは、東晉法顯三藏譯出の「大般泥洹經」六巻を指す。元來、涅槃系統の經典としては小乘系統のものと大乘系統のものとに二分されるのであるが、そのいづれの系統においても異種、異譯の多くの經典が傳えられている。それらは全く別個のものではなく、小乘系統より大乘系統のものへと展開していつたものであり、釋尊入滅の悲痛な歴史的事實に基づいて、その最后の教誡をもり上げているのである。小乘系統が主として入滅の事情に主題をおいているのに對し、大乘系統はむしろ釋尊入滅という佛の傳記に假托して、大乘的な佛教思想を組織だて體系づけているところにその特色があるといえよう。經典成立史の觀點より換言するならば、大乘涅槃經は大乘佛教思想展開の一過程において、地域的、時代的、或いは社會的背景といういろ〳〵な事情の中における思想類現の一手段として、それまでに傳持されていた小乘涅槃經を利用したのであり、それに加うるに大乘思想をもつて肉づけし、當時の人々の主張せんとする佛教的意味を骨組みとして、小乘涅槃經を換骨奪胎したものであるといえる。

六巻泥洹經とは右のような性格をもつた大乘涅槃經典群の一つであるが、ここでは先づ、この經典が、他の經典群の中において如何なる意義を有つているかを略考してみたい。大乘涅槃經としては開元錄によるならば、シナ譯されたものは古來七譯あり、三存四欠といわれている。すなわち

(一)、胡般泥洹經　二巻　後漢支婁迦讖譯（A.D. 147～186）欠
(二)、大般涅槃經　二巻　魏安法賢譯（A.D. 220～265）欠
(三)、大般泥洹經　二巻　呉支謙譯（A.D. 223～253）欠
(四)、大般泥洹經　六巻　東晉法顯共覺賢譯（A.D. 416～418）存
(五)、大般涅槃經　四十巻　北凉曇無讖譯（A.D. 416～423）存
(六)、般泥洹經　二十巻　北凉智猛譯（A.D. 432～439）欠
(七)、大般涅槃經後譯荼毘分　二巻　唐若那跋陀羅共會寧譯（A.D. 664～665）存

の七譯であるが、これらの一々について他の諸經録

によつて檢討するとき、必ずしもこの列擧が正鵠であるとはいいえない。またこのほかに現存するものとして、西晋法護譯（A.D. 269）といわれる二巻本の方等般泥洹經があり、そのほか、大悲經、無想經、福德三昧經、四童子三昧經、蓮華面經、法滅盡經などをはじめとする多くの經典が、この涅槃經典群の系統に屬するものとして擧げることが出來る。これらは涅槃經成立の前、あるいは後において涅槃經に影響與え、あるいは影響を蒙つているのである。いまこれらのすべてに亘つて檢討し説明する餘裕はないが、とにかくこれらの中で、シナ、日本における佛教思想展開史において最も重要な役割を果たしたものは ㈠、曇無讖譯四十巻本の大般涅槃經である。普通一般に涅槃經といつた場合、この四十巻本（北本）か、あるいはこれの再治本（慧嚴、慧觀、謝靈運などによる）である南本と通稱されている三十六巻本を依用しているのである。その他の諸經典は殆んど注目されていなかつた。たしかに、シナ佛教教理史の面よりするならば四十巻本、若しくは南本は無視することの出來ない重要性を持つている。このことはかの南北朝時代の佛教界を風靡した涅槃學派の威力、當時の夥しい涅槃經についての末疏などを見ただけでも肯き得るところであろう。ではいつたい六巻泥洹經はどうだつたであろうか。法顯が譯出して以來「一時的に注目され、忘れ去られて了つた」ようである。しかしわれ〳〵は以下述べるような理由により、この六巻本をいま一度新たに見直して經典成立史の面より光を投げかけることによつて、涅槃經典群中における延いては大乘佛教思想史における大いなる意義を認めるべきであることを主張するものである。その理由とは

㈠、六巻本の全十八品は四十巻本の前十巻の五品、すなわち壽命品、金剛身品、名字功德品、如來性品、一切大衆所問品に相當するのであるが、この前十巻によつて經文の説示が一應完結していること。換言するならば、六巻本は四十巻本の一部を構成しているわけであるが、決して四十巻本からの抄出ではなく、完全に獨立した經典であり、四十巻本中における前十巻も獨立した形態を備えているのである。

㈡、前記のことがらを裏づけるに足る多くの問題を呈示することが出來ること。すなわち

① 四十巻本の譯出事情を調べるに、やはり前十巻を曇無讖が最初にもたらして譯出しており、後の部分は數回に亘つてコータン邊りよりテキストを持つてきて補つているということ。

② チベット藏經中に二種の涅槃經が傳持されていて、一本は四十巻本のシナ譯からの重譯であるが、他の一本は六巻本に相當するものであり、しかも梵本からの譯出であるということ。

③ インドより長期にわたつて涅槃經が東來する事情を調べるに、北インドのケイヒン地方において、前十巻すなわち六巻本に相當するものがかなり遲くまで傳來されていたようであるが、四十巻全部については傳來の跡が見受けられないこと。

④ 内容の組織的な面からいつても、四十巻本の第十一巻以後である現病品第六以下は補足的なものとみて差支えないようであること。すなわち、詳しい論考をなす餘裕はないが、瑜伽論あたりから材料を承けついで組替えていつたような苦心の跡が見受けられるし、また獅子吼菩薩品などのように前十巻を註譯的に布衍したものにすぎないところもあること。

右のような理由からして四十巻本の原型は前十巻にあるとみなければならない。

㈢、すでにある程度の疑義が挟まれているように曇無讖の譯出事情にはインド佛教思想よりの直結とは推測し難い事情が多分にひそんでいるのに反し、六巻本は法顯がインドより直々に將來したものであるから原典の反映が著るしく、インド佛教思想解明のために六巻本においては思想の夾雜性が非除されているのである。したがつて、シナにおける涅槃學派の教義はともかく、インドにおける經典成立史乃至は佛教思想史の研究には六巻本は極めて注目すべき價値を持つているといわなければならない。

㈣、六巻本はたしかにシナにおいては忘れ去られたのであるが、では全く問題にされなかつたのかといえば、決してそうではない。たゞ後世において四十巻本が完本であり六巻本はその抄出にすぎないという誤解のもとに打ちすてられていつたのであろう。譯出當時は四十巻本が北涼という邊鄙なところで譯出されたのに反し、六巻本はすぐれた佛教僧たちが盛んに活躍していた江南において譯出されたのであるから、學界に與えた影響は全く比べものにならなかつたと思われる。南本が六巻本を基にして四十巻本を再治したものであることによつても、當時六巻本がいかに權威があつたかを察知し得るであろう。

㈣、六巻本と四十巻本の前十巻と及びチベット本との三本の内容を比較對照しても、たしかに六巻本が素朴であり四十巻本には種々手を入れた跡が歴然としている。チベット本を介在せしめて考察することによつてこのことがはつきりとしてくるのである。これについても詳論する餘裕はないが、結論的にいうならば、原型は六巻本であり、次ぎにチベット本、最後に四十巻の前十巻本という系譜が考えることが出來る。

以上五つの理由からしてわれ〳〵は六巻泥洹經の意義あるところを改めて認めなくてはなるまい。特に佛教思想史上に占める地位は、涅槃經典群の成立に關し本經がその基盤を與えている點を見逃すことが出來ない。「いつ、どこで、いかなる人々によつて」うみ出され奉持されていつたかということは、他の涅槃經典群との關聯性を考慮に入れつつ、本經自體の内容より聞き出さなくてはならないが、特に如來藏經典群の一基點を與えているという面からも見直さなくてはならない、これもまた結論的にいうならば、龍樹以後、彌勒、無着、世親以前の間において、龍樹とか世親とかいつたようなその時代を代表する人物の存在の許されない狀況の中で、いわば社會狀態の極めて混亂した時代に、そういう狀勢であればあるほどよけいに、如來藏思想を誇示しようとする人々のグループすなわち教團によつて、中インド地方において作り出され、北インド方面へと誦傳されていつたものと考えられる。このことについての詳しい考證は後日發表するが、ここで一つの視點として重要なことは、㈠、本經が彌勒、無着、世親という論師系譜によつて代表されている後期大乘佛教思想の歴史的背景をなしている多くの諸經論の中の一つの大きな基點をなしているということ、㈡、それが思想史的には大乘佛教思想の主流であつたとさえ見做し得るところの如來藏思想形成のための主たる材料を提供していることである。たとえば、涅槃經といえば人々はすぐに「悉有佛性」という教義を想起する程に、涅槃經典にとつて佛性思想は切り離すことの出來ないものであるが、それが果して本經においてどのような形で顯現されているかということはインドにおける佛性思想すなわち如來藏思想を系統づけるために見逃すことの出來ない問題である。（それらのことに關する一部について佛教大學研究紀要三十一號に拙稿がある。乞參照）

以上、簡單であるが六巻泥洹經が佛教思想史上看過し得ない意義を持つていること、しかもそれは涅槃經典群を解明する鍵であり、如來藏思想成立の基盤をなすものであり、無着、世親教學の背景を形づくるものであるということを示唆した次第である。

## 10　如來藏依持説について

加藤善浄

如來藏依持説とは勝曼經に創説されたもので即ち「生死者依二如來藏一　若無二如來藏一……不レ得二種レ苦樂一求二涅槃一」といえる如く如來藏によりて善惡染浄一切諸法が依持建立されるという緣起論の主體に關する問題を意味したものである。如來藏依持説はその後種々なる經論疏に繼承され、終に法藏によりて如來藏緣起宗として組織せられるのであるが、今はその間に於ける慧遠及び嘉祥の論書に現われた依持説の受容について異説したい。

慧遠は大乘義章第三末（八識義）の中

「若無如來藏者　不得厭苦樂求涅槃」という勝曼經の依持文を數回引用しているがこの場合慧遠は如來藏を藏識或はアリヤ真識と書換えている。そして依持義において「萬七妄識情有體無　起必託二真名一之爲レ依　第八真心相隱　性資二能爲一妄本一住二持於妄一故説爲レ持」といえる如く慧遠は真妄相對の上に於て依持を論じ如來藏を楞伽攝論起信論等の議説的理解に從つて第八アリヤ真識と同一視しこれを真如依持説として樹立していつたのである。更に慧遠はこの如來藏依持義に對し、依持と緣起の二門に開き真如依持説より真如緣起にまで論及している事は注意すべき點であり、やがてそれは法藏の如來藏緣起宗大成への一段階として看過する事の出來ぬ一コマである。

次に嘉祥は勝曼經寶窟中如來藏の理解に慧遠の如き議説との交渉はなく依持義においても「依とは所依處にして無爲常住なる體即ち佛性を意味し、持とは連持して斷絶なき義を表し、建立とは始終成佛する義」等と解している。これは本論中次に引用する三藏師即ち真諦三藏の依持説に順じている事が知られる。即ち「依者自性往佛性持者引出佛性建立者至得果佛性也」と述べているが、この真諦の説は正しく佛性論に於る三因佛性義の思想によつたものである。要するに真諦も嘉祥も如來藏依持説を佛性依持説に置換え常住無爲なる自性住佛性を根本原理即ち所依處となし、これによりて成佛も果德も成就する

旨を述べたものである。この様に嘉祥は寧窟に於て如來藏を常に佛性義に取り扱いこれを能攝、藏、所攝藏の二面から論説している事も全く佛性論の思想を根底としているものである。

以上兩者を比較檢討してみると、慧遠は如來藏を識説と同一體系の下に理解し、真妄の區別より、本體の考察へと、形而上學的方法によりて解明しているが、これに反し嘉祥は勝曼經の如來藏としては未だ八識説を認めないもの即ち如來藏とアリヤ識思想との交涉以前の經典として取扱い、慧遠の如き、萬有の考究でなく、佛性より成佛へと實踐論的な面から依持を論述している事が看取せられるのである。かゞる相違も一は緣起門、一は實相門という教學的立場を異にしているがためと云えるのである。

## 11 尊者物牸子に就て

賀幡亮俊

佛弟子に關する列名は早くは雜阿含に見え僅か二九行の短經中に十三名の比丘名を列ねてゐる。これをパーリ相應部に就て檢すると八名の男性名が列べられているのみである。この相應部八名中には尊者物牸子の名は現れず、雜阿含十三名に初めてみられ、パーリ増支・漢字譯増一阿含・阿羅漢具德經の各比丘名中にも見出し得る。然しここで現れる尊者物牸子はこの名で現れず、驃鞞又は Dabba-Mallaputta として現れる。尊者物牸子と Dabba-Mallputta とを同一人と認めさせる資料として大毘婆沙論を擧げる事が出來る。即ち玄奘譯と浮陀跋摩・道泰の共譯とは極めてよく一致するものであるが、玄奘譯百五卷の尊者物牸子と共譯になる百卷毘婆沙の五四卷の尊者陀婆摩羅子の記事は殆ど同文である。この Dabba-Malla-putta に就てはチベタン施設論では gyaṅ-bu-nor という長老の問を出し、ここでは火定に入っている Dabba-Malla-putta が語られてゐる。これが雜阿含經第二に受けつがれて「五指出光」「火光三昧入涅槃」となるもので、事火外道であった三迦葉の行蹟と深い關係をもつものであるが、有部系の根本論である施設論の中に斯る人物が語られることに注意せねばならない。

私は今ここで施設論と雜阿含經に太い線を引いてこの關係をきりはなし、これを一つの限界としてその内部に於ていまの問題を考え、この立場から前述資料の整理をやってみたい。

パーリ相應部は八人の代表人物をもち來ってそれを Kamman と名づけてゐるところから見ると佛弟子の行蹟を意味したものと考えてよいと思われ、ここに佛弟子のみに限り比丘尼以下を加えないところに此の經典の古さが見られる。ここに現れない Dabba-Malla-putta は雜阿含に於て「能爲大衆修供具」、パーリ増支には「敷牀座」として現れる。漢字譯増一では第十八番目に「施立斉講」續いて第十九番目には小陀羅婆摩羅として「安造房舍與招提僧」と述べ、ここでは大小二人の Dabba-Mallaputta を出し、而もこれが同じ様に佛道修行の外郭的な仕事をしてゐる。更に阿羅漢具德經では「坐臥等物悉皆具足」の比丘であると説く。漢字譯雜阿含の供具とは衣被・飲食・牀臥具・病瘦醫藥の四種を指すものであるから、これ等の記事に就ては斯る佛教僧團の給養關係の任務の重要さを加えた頃の記事と見る事ができる。彼の記事を傳える大毘婆沙論の記事の直後に云う相似の比丘という解釋は四分律に擧げる如き八種のうちの相似比丘ではなく、この記事に云う如く僧團内の比丘の習學傾向を意味するものと見る事が正しいと考えねばならない。これは發達してゆく僧團の内部に於て必然的に發生する現象でなければならないと考える。婆沙論の中にある左手放光とはヒンヅーの習慣に於ける左手不浄の觀念をあてはめ、この光を放つものを黄金と見るならば、ギリシャ方面よりマウルヤ王朝時代にはじめて東インドにもたらされた金貨と解する事が出來ようかと思われる。金貨を掌握して、それによって僧團のすべてを處置した人としてここに Malla 族の有する意義について考えねばならぬ事になる。

結論を急ぐならば漢字譯増一の記事そのものに多くの大乘思想、特に般若の影響と見るべきものを見出す事が出來る。ここの場所だけに就て述べても、佛弟子須菩提に空を説かし、慈悲喜護の四無量心を男子だけにかぎり、空・無相・無願の三三昧を女子修道者に共通に與えることなど尚多くの問題をもつものである。しかしパーリ相應部に存しなかったものが何時からそして何故に現れねばならなかったかという事について、私は今ここでマウルヤ王朝文化との關係に就て理解せねばならぬとしても、現實の成立は般若經典の成立と密接な關係にある次のクシャーン王朝の佛教文學作者に歸さねばならぬと考える。この作者達は既にこの初期の事實を神秘化してゐたと見ねばならぬ事になる。かくてAD百年頃まで

に成立してゐた施設論が全く異つた面の Dabba-Malla を傳えてゐるのに反して、その直後にここでは神秘化された Dabba-Malla は僧團維持の重要補給任務を行う地位に於て敏腕を振う人物として描き出される事になつたものと考えられる。

斯の如くして大毘婆沙論の成立するAD百五十年頃の社會と密接な關連に於て、特に「增一阿含」が理解されねばならぬ事が判然する。斯る立場より增一阿含を手掛りにして摩訶僧祇律が犢子部律と云われた初期の傳說を通じ、この Dabba-Malla が犢子と名づけられたところを通じ、異部宗輪論の各種の傳本の傳える事實とは別に今や全く異つた分野から部派佛教研究を行わねばならぬ事となるわけである。いま私は增一阿含を異部宗輪論の社會背景を傳える資料として用い得るという事を言いきつてよいと考える次第である。

註（1）比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の四品に分けて佛弟子を列名し、その行蹟を分類す。

（2）二百卷婆沙「左手放光右手分臥具等與相似種類苾芻」。百卷婆沙「左手放光爲諸相似比丘分房舍臥具」。發智論・八犍度論にはこの事に就て觸れて居らないことは注意すべきである。

（3）gyaṅ-bu-nro をプーサンは L'ayuṣmat Mallakoṣṭha ? と譯しているが、これは正しく Dabba-Malla-Putta とすべきである。（春日井教授說）

（渡印後も尚、御多忙の中からいろいろ御教示頂く春日井教授に感謝の意を捧ぐ）

12 ムルテイに於ける空の理解

田中順照

『仏教文化研究』第六・七合併号所収

13 パーソナリテイと宗教的適應について

*Personality and religious adjustment.*

南慈朗

近時心理學、臨床醫學の研究分野に於て、パーソナリティの研究は相當重要な位置をもつようになつている。意識の心理學より行動の心理學へと研究の傾向が移り精神病理學に於ける臨床研究と精神分析學派の研究業績が增すにつれて、このような諸研究中パーソナリティのもつ宗教的な面が重要視されて來ていることは見のがせないであろう。この場合、問題の領域はパーソナリティが環境の條件に適應して行く行動の樣式にあるとみられており、このような適應行動の樣式に於て宗教的な適應行動の特色とみられるものは、欲求の阻止に基く心理的緊張と再適應の行動樣式にあると考えられる。このような考え方に立つ一人としてフラワー（J. C. Flower）がある。フラワーは宗教的な適應とは危機的な情況に於ける再適應の行動の一樣式であるとみている。亦宗教的適應の特質についてのデューイ（J. Dewey）の見解は注目さるべきだと思う。デューイによれば、適應即ち個體としての人間の側に起る個體の條件の變化に於て個體の條件の特定の部分の變化ではなく、それら各部分の統合的全體としての變化を起すことがある。このような統合的全體的變化の起つたとき、その人間に宗教的な態度、構えというものが現れるのがみられる。換言すればその人間のパーソナリティは宗教的な樣相とか機能とかを現すとみているのである。



次に宗教的な適應に於て、欲求の滿足のさせられ方について最近のオルポート（G. W. Allport）は次のような見解をとつている。宗教的な適應に於ては阻止された欲求がそのまゝ直接宗教により滿足せしめられるのではないとみている。例えば死の問題を取上げてみると、宗教的な適應とは、それによつて生物學的な個體の死そのものがなくなり永遠に生きられるようになるのではなくて、この場合永遠の生という欲求は直接滿足させることは出來なくとも、永遠の生という欲求を阻止したその條件に對して安定して對應するに足るだけの態度、構えというものが人間という個體の側に形成されることであると考えてよいであろう。このような觀方によるならば欲求阻止により起つた緊張が宗教的な適應により解消されるその解消のされ方というものは、欲求そのものが直接滿足させられる合理的な適應ともちがい亦防衛、逃避、攻撃というような感情的な適應機制とも一致しないということが考えられて來ると思う。そうだとすればこゝに、適應の面から宗教を單なる生物學的な欲求充足機能においてみる觀方や宗教現象への病理學主義的な見解の批判さるべき一つの理由があり、宗教的適應の仕方により形成されたパーソナリティをもつ人間に於てもなお合理的な欲

求滿足の仕方が依然として價値を失わない理由があると考えられるし、亦パスカル（B. Pascal）による秩序（ordre）の相異の考えやマリノウスキー（B. Malinowski）によるトロブリアント島調査記録においてみられるような文化の二重性の問題があると考えられるし、なお亦非合理的宗教的なものから合理的科學的なものへという連續的な進化を考える文化觀、宗教觀への批判の一視點となるものがあると考えてよいであろう。そこで直接欲求が滿足せしめられるのではなくてしかもその欲求による個體の緊張を引き起した條件に對して安定した態度、構えをもつて對處し適應出來得る統合（integrate）されたパーソナリティを宗教的なパーソナリティとみることが出來る。而して亦このような事情により宗教的なパーソナリティは形成されると觀ることが出來、再適應としてその後の適應行動を規定する（作り出す）基礎的なものとなると考えられる。これについては特に突發的な回心に最もはつきりと實例を觀うると思う。

こゝで宗教の機能を理解するについてパーソナリティのもつ意味を考察してみると、よく適應せるパーソナリティとは、自己に對しては自己をよく承認した安定的な態度、構えをもつていること、亦社會に對しては自己の行動に責任をもち自己の屬する集團の一員としてふさわしい行動をとりうることが必要と考えられている。そこで人間が生を營むに當つて宗教とは人間にとつていかなる意味、關係、役割をもつ現象であるのかの問題においては、その最も中心となるべき問題は經驗的因果關係に基く合理的な手段により欲求の充足を圖り得る領域を超えたものに原因して引き起される個體の緊張關係を解消し、そのような緊張の條件に對して安定して對應出來るだけの態度、構えが個體自らの側に形成されるということ、並にそこから亦社會生活の面に於ける諸關係の安定が現れると觀られる點にあるとみるべきではなかろうか。

いずれにせよ宗教の機能的側面に關する理解が、このような態度、構えを形成するパーソナリティの統合の問題に中心をおかれて來ていることは注目すべきことだと思われる。

主要參考文献

大西憲明、性格理解の方法、金子書房　一九五四年
相良守次外編、意識と行動の心理學、河出書房　一九五五年、
岸本、増谷編、人間と宗教（人間の科學第五巻）中山書店　一九五五年
相良守次、心理學辭典、アテネ文庫、弘文堂、一九五三年
G. W. Allport; The individual and bis religion,
（オルポート、個人と宗教、原谷譯、岩波現代叢書　一九五三年）
K. Schneider; Zur einfürung in die religionspsychpathologie,
（クルト、シュナイダー、宗教精神病理學入門、懸田、保谷共譯　みすず書房　一九五四年）
J. Dewey; of Common faith; 1934
（デューイ、誰でもの信仰、岸本譯、春秋社　一九五一年）
E, Fromm; Man for himself. 1947
（Eフロム、人間における自由、谷口、早坂共譯　創元社、一九五五年）
R. Linton; The cultural background of religion. 1945
（ラルフ、リントン、文化人類學入門、清水、犬養共譯　創元社一九五二年）

## 14　後漢末に於ける黄老と佛教
### ——佛教の中國的受容についての一考察——

安居香山

資料的には司馬遷の史記に始めて見られる黄老の稱は、黄帝老子の略稱にして、兩漢に於ける支配的な思想の一つであつた。その思想内容は前漢時は所謂道家の別稱の如きものであつたが、後漢には多岐な内容展開をし、道家的なものと共に神仙的なを面も強くし、更には宗教的な信仰對象とまでなるに至つた。[1]中に於て宗教的な對象とされた黄老の出現は、佛教の影響であろうとされるのであるが、[2]これに關聯しつゝ、中國の佛教受容について二三私見を述べてみたい。

中國への佛教傳來説の中、漢哀帝元壽元年説（魚豢、魏略西戎傳）後漢明帝時説（牟子、理惑論）は、周ねく論ぜられて居るものである。中に於て、明帝時説は、同時代人の楚王英傳（後漢書七十八巻）に、「誦黄老之微言、尚浮圖之仁祠」とある等の理

由から、已にそうした社會の人々に信奉されるまでに佛教が流入して居たであろうとされて居る。

しかし、元來「中華」を以て任ずる中國が漸く西域と通ずる様になつた當時に於て、夷狄の宗教である佛教を、牟子説の如くそれ程積極的に受容すべく乘り出したか問題である。三絶三通と稱えられる西域の經營は決して生易しいものでなかつた。[3]明帝永平十七年漸く西域都護を復活したものの二年後の建初元年に廢せざるを得ない當時の狀況であつたのである。

襄楷傳に始まる老子仕胡説[4]は、佛教が相當流入して出て來た反動的な見解であろうが、中國人の思惟の立場からすれば當然考えられる立論である。從つて、西戎傳に「蓋以爲老子西出關、過西域、之天竺教胡」とある如きが當時の中國佛教受容の態度からきた至極の論であるまいか。内容的に殆んど理解されていない夷狄の宗教を受容するについて明帝説は稍誇張に過ぎるものがある。現に、この説は主に佛教者側の立説として、以後傳承されて居るのである。

佛教受容が中國人の考え方をもとにして爲された事は周知の事である。特に後漢時流行の神仙的な黄老の思想は、大いにこの受容に影響がある。例えば佛陀の理解を

況佛身相好、變化神力無方　（牟子、理惑論）

佛之言覺也、恍惚變化、分身散體、或存或亡、能小能大、能周能方……欲行則飛、坐則揚光、

（牟子、理惑論）

號曰佛、輕舉能飛　（四十二章經序）

とする如き諸例は、神仙的佛陀としての理解である。

思想内容の理解に於ても、黄老に對してと同様、現實的希求を滿すものとしての佛教受容が極めて強い。

遠宏の記す如き

其教修善慈心爲主、不殺生、專務清淨……生時善惡、皆有報應、故貴行善修道、　（後漢紀）

と言う理解は、現世の應報にその意義を認めんとする佛教の受け取り方である。

これに關聯して、桓帝時、黄老浮圖が共に祀られた事に特に注目される。そして、その際如何なる目的を以てこの祭祀が爲されたかは佛教受容の態度を知る好資料である。しかしこれについては特に資料はなく、唯、襄楷の諫言中、「又聞宮中立黄老浮屠之祠、此道清虚貴尚無爲好生惡殺」（後漢書六十六卷）とあるは、佛教の道家的理解と共に、現實的な受容の一端をよく示して居る。

更に襲譚の老子銘が注意される。[5]こゝに記載されている老子祭祀の意圖が、そのまゝ浮圖祭祀にまで通ずるとは考えられぬが、同時祭祀の事實よりして、一面通ずる事あるを認めねばなるまい。これに依れば皇上尚德、含閉光大、存神養性、意在凌雲

とされ、更に最後に

仰其永生、天人秩祭、以昭厥靈、羨彼延期

と結ばれて居る。「意在凌雲」とあるは登仙への希求であり、それ故に「仰其永生……羨彼延期」とされる長生久視への熱望があることを知る。この様な希求が、黄老祭祀と共に佛教に對しても向けられたであろう事は、その現實的な受容よりして推察し得られる。

一方、當時の中國に、新宗教を宣布する佛教徒の側よりすれば大難事である。その爲には先ず中國の思想なり、風習を理解せねばならぬ。曇柯迦羅が、「風雲星宿圖讖連變、莫不該綜」[6]とされ、又康僧會が、「明解三藏、博覽六經、天文圖緯、多所綜涉」[7]とされる如きは、彼等の佛教宣布に對する異常な努力の顯れと見てよいであろう。それ故に、牟子理惑論に

何以佛家有病而進針藥耶

とある如き佛家の針藥に對する技術的理解も、湯用彤氏[8]が

此又西域沙門與中夏道術、可以相通之又一事也

と言う如き兩者の類似性と解さるべきでなく、西域僧がかくまでして中國のものを身につけて、佛教宣布に努力した證據と理解すべきである。

註（1）この點については、秋月觀暎氏「黄老觀念の系譜」（東方學、第十輯）に後漢時の黄老分析がある。兩漢の黄老展開については、木村英一氏「黄老から老莊及び道教へ」（京都大學人文科學研究所二十五周年記念論文集）に詳考がある。

（2）塚本善隆氏「支那佛教の研究——魏晉佛教の展開」湯用彤「漢魏兩晋南北朝佛教史、上」秋月觀暎氏、前揭書等

（3）伊勢仙太郎氏「西域經營史の研究」（兩漢時代の西域經營史）

（4）襄楷傳には「老子入夷狄、爲浮屠」とあ

り、化胡説の原初的なものとされる。福井康順氏「道教の基礎的研究」（四三五頁以下――）

（5）隷釋　巻三所載

（6）梁慧皎撰、高僧傳　巻一

（7）同右書

（8）前掲、湯氏著（五四頁）

## 15　信生法師日記

鶴田湛泉

信生法師日記は永く世に知られなかつたが佐々木信綱博士によつて發見されたものである。

將軍實朝が鶴岡社に參詣して公曉に暗殺されたその翌日、御家人百餘名は哀傷の餘り出家してしまつた。日頃、將軍の恩顧を受けていた塩谷朝業は、その數日後數人の從者をつれて悄然と鎌倉を去つて行つた。彼が出家しなかつたのは郷里に母なくして父を待つ八歳の女子と七歳の男児があつたからである。

彼は塩谷の城主で宇都宮朝綱蓮生の弟であつた。いかに實朝の寵を得たかは吾妻鑑に建暦二年二月一日の條に和田新兵衛朝盛を使として歌を添えて梅花一枝を遣らるとある。

實朝の歌に「君ならで誰にか見せむわが宿の軒端ににほふ梅のはつ花」と、出家の希望を知つた幼児等は可憐にも持佛堂に入つて、父の志を止め給えと祈つたが斷ち難い恩愛の情を切つて郎黨に後事を托して京に上り出家して信生と號した。誰を師としたかは不明であるが、おそらく兄蓮生を訪ねたものと思われる。

かくて出家後六年、元仁二年二月參行のために京を出で東海道を下つた。日記はそこから筆を起されている。菊川の宿で宗行の筆の跡に袖をうるほし、鎌倉にては、實朝の後生を弔い、在りし日の蒙りし情を忍び、更級の里にては舊友伸賀與宗の謫所を訪ねて友を慰め、善光寺に詣じ、翌年再び鎌倉に赴いたが二位の尼の新しい喪にあつてそぞろと人生の無常を思い、更に武蔵野を分けて郷里に久々訪れた。愛児のつゝがなき容子に安堵し妻の十三回忌を營んで更に恩愛の斷ち難きを斷ち切つて、再び雲水の旅に登つて行つた。日記はこゝで筆が閉じられている。

其の後の彼のことは不明であるがその日記は鎌倉文學史上重要なものである。


中國近世佛教史研究
―佛教文化研究所研究報告　第三―
牧田諦亮著
中國における民俗佛教成立の過程
1　僧伽和尚
2　寶誌和尚
後周世宗の佛教政策
贊寧とその時代
趙宋佛教史における契嵩の立場
水陸會小考
『皇明文海』方外部の佛教史料について
『活圓羅斷案』攷
居士佛教における彭際清の地位
清末以後における刷産興學と佛教々團
附録
燉煌本　廬山遠公話
序、あとがき、索引
平樂寺書店刊　A5版本文三百十一頁
定價　八百圓

無量壽經論註の研究
―佛教文化研究所研究報告　第四―
藤堂恭俊著
第一部『無量壽經論註』成立の背景とその基本的思想
北魏時代における浄土教の受容とその形成
北魏における佛教の展開と曇鸞の教學
曇鸞教學に關する諸問題
曇鸞の名號觀とその背景
第二部　世親の『無量壽經論』とその浄土思想
『無量壽經論』序觀
世親の浄土觀とその思想的背景
附　録
『十住毘婆沙論』漢譯攷
索引序文、あとがき、
佛教文化研究所刊　A5版本文二六五頁
定價　六五〇圓

# 彙報

教學の振興と人材の養成を荷負つて、學頭塚本善隆博士の指導下にある研究員十五名、研究生十五名は鋭意研鑽をかさね、宗門の庇護と期待とに應えることはもとより、廣く學界に寄與すべく着着その成果を集積し來つたのである。三十二年四月以降、知恩院山内新門北横（元華頂看護婦養成所）成に研究所の本據を持ち得たことは、一に宗門當路者の配慮によるものにして、感謝に堪えない次第である。

研究員十五名中、嵐瑞澂、裏辻憲道、西川知雄、安居香山、山田智旭の五氏、及び研究生十五名中、石原良純、佐藤宏賢、澤田謙照、竹本壽光の四氏は三十二年四月就任された。又同年同月、宗規第二十七號佛教文化研究所規程第九條の定めるところに從つて、林隆硯、藤本淨本、松田貫了三勸學を名譽所員に、さらに井川定慶、田中順照、望月信成、諸戸素純の四氏を特別所員に任命されるところがあつた。研究員・研究生の研究課題に對する研究の外、共同研究として岸門主を研究班長とする「法然上人傳の研究」の繼續を始め、三十二年五月より研究生を對象として「選擇集」のゼミナーを香月研究員が指導にあたり、從來藤堂研究員が指導にあたつていた「大乘義章」の講讀は一應結束をみたので、三十三年二月以降「如來藏系經典の研究」を行うことになつた。

浄土宗教學院と本研究所共同主催になる第二回浄土教學大會は三十一年六月九・十日、名古屋市建中寺德興殿に於て開催、ついで三十二年六月二十二・三日には、華頂會館・華頂短期大學において第三回浄土教學大會を開催し、年とともに宗門人の學的關心を昂めると共に、その學的成果の向上をみるに至つたことは慶賀に堪えない。（本號には第一回、第二回大會の本宗關係發表者の研究發表概要を收録した）又研究員田村圓澄君は「法然上人傳の研究」（三十一年五月）を、牧田諦亮君は「中國近世佛教史研究」（三十二年八月）を、それぞれ佛教文化研究所研究報告第二、第三として、多年の研究成果を上梓し、學界に多大の反響を呼んだことは喜ばしい次第である。

又藤吉研究員は三十一年五月、ラングーンで行われた佛紀二五〇〇年記念式典並びに第六回佛典結集完了式に日本佛教徒を代表される岸門主に隨伴し、ついでビルマの宗教事情を調査し、一ケ月間に亘る旅を終つて歸朝した。又三十二年九月上旬、塚本學頭、牧田研究員は、中共の佛教協會の招聘により日中佛教親善の意圖をもつ佛教使節團に加わり長安、玄中寺、天台山等、中國の各地を視察し、十月中旬歸朝、藤吉研究員は三十二年九月、米國に客員教授として招聘された久松眞一博士の助手として渡米、佛教研究の現狀等を視察し、歸途歐州及びインドを經由して七月歸國の豫定である。三十年十月下旬渡印した春日井研究員は、サンチニケタン大學日本學部長として大いに活躍している。



## 研究員・研究生の研究課題

### 1 研究員

嵐　瑞澂　浄土宗史の研究
裏辻　憲道　佛教美術の研究
　—特に肖像畫—
西川　知雄　法然上人の浄土教思想
安居　香山　漢代宗教思想の研究
山田　智旭　教育者としての法然上人

### 2 研究生

石原　良純　中國佛教思想の研究
　—特に浄土思想の展開—
佐藤　宏賢　選擇集の研究
澤田　謙照　空思想における實踐の問題
竹本　壽光　原始佛教の研究

（三十一年以降の就任者）

### 3 研究題目の變更

三田　全信　浄土宗史の研究
田村　圓澄　明治佛教史の研究
藤堂　恭俊　浄土教理史の研究
香月　乘光　浄土教の原理に關する研究

## 研究會

三十一年一月十六日
佛教文化研究第五號　合評會
二月二日
罪惡の意識について
　田村圓澄氏

三月二十七日
圓頓戒の變遷
—宗祖滅後一世紀間における—　三田全信氏

四月三十日
音譯語の歷史　水谷眞成氏
佛教史學の一視點　平　祐史氏

五月十九日
第二回淨土教學大會打合會

六月九・十日
第二回淨土教學大會

六月廿五日
第二回淨土教學大會反省批判會

七月十日
永觀律師の淨土教思想　藤堂恭俊氏

七月三十日
往生要集の思想　藤吉慈海氏
罪惡思想の系譜　田村圓澄氏

十二月二十六日
嵯峨釋迦堂本像の江戸出開帳　塚本俊孝氏

昭和三十二年二月二日
五代佛教の資料　牧田諦亮氏
最近五十年間の日本佛教界　田村圓澄氏

三月六日
日本の上代における佛教受容の一斷面
—山上憶良の場合—　香月乘光氏

五月二十一日
禪佛教の問題　藤吉慈海氏
パスカルのみた人間の二重性について　南　慈朗氏

六月十日
第三回淨土教學大會打合會

六月二十二・二十三日
第三回淨土教學大會

七月二十七日
雍正帝と佛教　塚本俊孝氏
機根名義攷　水谷幸正氏

第三回淨土教學大會反省批判會

十一月十四日
私日記と醍醐本法然上人傳　三田全信氏
中國を訪問して　牧田諦亮氏
——スライド使用——

十二月二十一日
淨土教における出世本懷說　香月乘光氏
法然上人の遺文に見られたる「他力」の用語例　藤堂恭俊氏

この外、學術大會における發表も活潑であり、左に録して、今後の研鑽を期待する次第である。

田村　圓澄　清澤滿之の回心
（佛教史學會　於龍谷大學　30・10・8）

南　慈朗　宗教發生の生物學的基盤についての一考察

春日井眞也　阿彌陀佛と彌勒佛
（日本宗教學會　於東京大學　30・10・14）

塚本　善隆　融通念佛宗開創質疑
（日本佛教學會　於龍谷大學　30・10・20～21）

塚本　善隆　嵯峨清涼寺を中心とした佛教の動向

田中　順照　攝大乘論における阿賴耶識

藤吉　慈海　アルパート、シュワイツァーの佛陀觀

藤堂　恭俊　僧肇と曇鸞
—『論註』における僧肇の役割—

加藤　善淨　『涅槃經集解』の一特色
（日本印度學佛教學會　於佛教大學　30・10・22～23）

藤堂　恭俊　永觀律師の淨土教思想
（日本佛教學會　於叡山學院　30・7・15）

牧田　諦亮　皇明文庫方外部の佛教史料について

香月　乘光　鎭西聖光の淨土教學における念佛と諸行

藤吉　慈海　ビルマにおける佛教の受容

藤堂　恭俊　竺法護譯出經典にみられる心淨說

加藤　善淨　地論宗の形成

賀幡　亮俊　相似比丘ダッバマーラについて
（日本印度學佛教學會　於立正大學　31・10・20～21）

諸戸　素純　神觀念の構成

田中　順照　即の論理
（日本宗教學會　於京都大學　31・11・23～25）

田中　順照　賢首大師法藏の三性說

香月　乘光　法然の淨土開宗の年時に關する問題

牧田　諦亮　中華人民共和國における佛教の新展開

藤吉　慈海　頓悟大乘正理決について

藤堂　恭俊　『往生論』より『論註』への展開

水谷　幸正　「ギュシ」によるチベット醫學の綱格

梅辻　昭音　智儼の教判について
賀幡　亮俊　初期佛教々團を動かすもの
（日本印度學佛教學會　於高野山大學　32・7・5～6）
塚本　善隆　いわゆる「生身佛」清涼寺釋迦像胎藏品について（公開講演）
―五臟・鐘・經典・版畫・手印誓書―
諸戸　素純　報恩思想の成立
田中　順照　空と識
牧田　諦亮　新中國における宗教存在の限界
南　慈朗　宗教的動機づけについて
―特にパスカルの場合―
（日本宗教學會　於大正大學　32・10・25～27）

## 淨土教學大會

第二回淨土教學大會
第一日
指導講演　廣開淨土門の本義　椎尾　辨匡
共同課題　平安朝の往生淨土思想
平安朝の往生思想　阿川　貫達
―特に天台系の思想について―
平安朝における善導大師の往生思想受容について　恵谷　隆戒
禪林寺永觀の思想　藤堂　恭俊
―「往生拾因」を中心として―
一般研究發表
第一部
法然上人の圓頓戒正統者について　三田　全信
法然教學における悪の問題　坪井　俊映
淨土教と情意の論理　松崎　可定
法然滅後の宗義流布とその外的事情　戸松　啓眞
佛身論の一考察　大屋　瑞彦
―特に法然・親鸞を中心に―
往生要集の見方、法然上人の選擇眼　藤井　實應
諸行生不論の問題點　小澤　勇貫
門中寺院の説明と門中法要について　吉水　文雄
第二部
炎肩像をあらわすクシャーン王朝貨銭の佛　春日井眞也
教經典史的意義
思圓上人の太子觀　成田　貞寛
漢譯佛典に於ける二人稱代名詞　水谷　眞成
「古今小説」に現われた明代佛教の庶民性　牧田　諦亮
願（praṇidhāna）について　香川　孝雄
pratipatti
六巻泥洹經について　近藤　徹稱
如來藏依持説について　水谷　幸正
第二日　加藤　善淨
第一部
指導講演　淨土教美術と淨土信仰　塚本　善隆
一般研究發表
日本上代に於ける觀音信仰の形態　成田　俊治
義寂の四十八願觀　中岡　隆善
嵯峨釋迦如來信仰と徳川氏　塚本　俊孝
―江戸開扉と元禄の再建―
法然と親鸞における信仰の構造　梶村　玄昇
近世佛教々團統制の性格　平　祐史
―特に淨土宗教團の場合―
法然上人における「苦」について　西川　知雄
日本淨土祖師石幡塔の研究　斎藤　彦松
知恩院所蔵「禮佛懺悔作法」　伊藤　眞徹
法然上人の往生思想　千賀　眞順
―特に平安朝の往生思想に比して―
念佛信仰の二面性　中村　康隆
―その習俗性と修道性―
淨土教におけるアナロギアの論理　佐藤　賢順
第二部
尊者物犢子について　賀幡　亮俊
嘉祥大師に於ける空の理解　田中　順照
外道と異端　峰島　旭雄
古代佛教と自度僧　伊藤　唯眞
第六結集の佛典編纂について　石橋　眞誠
パーソナリテイと宗教的適應　南　慈朗
相應部有偈品偈頌の構成について　石上　善應
漢末に於ける黄老と佛教　安居　香山
佛教の宋學に及ぼした影響とその背景　廣山　秀則
―特に宗密と周濂溪について―
神子問答について　鈴木　成元
「壽」について　佐藤　良智
婆沙所収諸論師所属部派について　宅見　春雄
信生法師日記　鶴田　湛泉
罰とたたりの系譜　竹中　信常
討議　青年教化と五重相傳
第三回淨土教學大會
第一日
特別研究發表　「法然上人の淨土開宗とその教團について」
1法然上人の淨土開宗の年時と教化の態度に

ついて　香月乘光
2法然教團の教團組織について　大橋俊雄
—特に法然上人の御法語を中心として—
3法然上人傳の諸問題　早大教授文學博士　福井康順

一般研究發表

第一日

第一部

我が國に於ける念佛門の系譜　靜永湛澄
—空也上人と良忍上人—
「往生論」より「論註」への展開　藤堂恭俊
鈴木正三の念佛について　藤吉慈海
法然上人の「三昧發得記」　嵐瑞徹
補陀落信仰の性格　成田俊治
善導の實踐的立場　中岡隆善
隆堯法印の著書　鈴木成元
「三部經大意」について　戸松啓眞
淨土宗寺院に於ける朱印地成立の一例　佐藤行信
「十二問答」について　梶村玄昇
「七箇條の起請文」について　阿川文正
般若波羅蜜と念佛三昧　服部英淳

第二部

パスカルに於ける宗教への動機づけについて　南慈朗
佛滅年紀による「末法灯明記」の撰述期の研究　斎藤彦松
漢譯佛典に及せる西域語音の影響　水谷眞成
アショーカ王碑文における問題　竹本壽光
—Bhābrū法勅における法門—
部派佛教教團形成に關する考察　賀幡亮俊
「現觀莊嚴論」の結構と現觀の意味　石橋眞誠
初期佛教々團に於ける經濟現象　宮林昭彦
「宇治拾遺物語」の佛教説話について　武田斎彦
鎌倉時代に於ける諸宗融會合行説　伊藤眞徹
—特に無住一圓について—
部派所説の三世區分について　宅見春雄
無始時來界について　近藤徹稱
「金剛仙論」漢譯攷　香川孝雄
ラダクリシュナンの「信仰の回復」について　佐藤賢順

第二日

第一部

譖曲に見えたる彌陀信仰と淨土觀　吉水琢磨
至誠心の体は何か　郁芳隨潤
定明夜襲の疑點　三田全信
敦煌本「廬山遠公記」　牧田諦亮
淨土念佛安心の一考察　佐々木堯海
初期淨土教典籍の傳來について一考察　瀧安雄
佛性論と淨土宗教義　千賀眞順
臨終行儀について　中村康隆
法然教學における善導像の受容過程　坪井俊映
淨土教大乘傍流説への反論　小澤勇貫
貞慶の釋迦信仰の系譜　成田貞寛

第二部

道生の思想　加藤善淨
佛教用語の現代語譯に關する賛否兩論とその問題點　小林義弘
智儼五教判の成立について　梅辻昭音
漢代圖讖の宗教思想　安居香山
中觀派と唯識説　田中順照
宋學の源流と佛教　廣山秀則
—韓愈の排佛・李朝の學—
宗教的實存　峰島旭雄
—G・マルセルについて—
「一言芳談の出典」について　石上善應
Abhidharmattha-Saṅgrha に於ける心—心所法　佐藤良純
愚人正機　阿川貫遼
稱名の事的性格　佐藤良智
宗教的狀況の轉機としての死　竹中信常
南傳佛教の死　佐藤密雄
共同討議
現代に於て淨土教のいかなる點を私は強調するか　塚本善隆
佐藤賢順
千賀眞順


**編集後記**　▽こゝに漸く第六・七號を合併號として世におくることゝなつた。發行の遲延したことを先づお詫びする次第である。▽印度から春日井研究員の御配慮によつて、リーベンタール氏の玉稿を頂くことが出來た。深く謝意を表する。▽塚本學頭の釋老志の譯註は學界で待望のもの、本號から分載することゝなつたが、これによつて研究の便益を與えられることが大きいと信ずる。▽淨土教學大會も三回を重ねたが、こゝに第一回と第二回との發表概要を收録した。第三回の概要は近く開かれる第四回のそれと併せて次號に掲載の豫定である。（藤堂）

昭和33年 3 月21日　印　刷
昭和33年 3 月25日　發　行

佛 教 文 化 研 究　第6・7號

編輯者　佛 教 文 化 研 究 所
京都市東山区林下町知恩院山内

印刷所　松 崎 印 刷 株 式 會 社
京都市下京区油小路松原上ル

發行所　佛 教 文 化 研 究 所

# STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYÛ)
Nos. 6 • 7 March 1958

Published by

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

*CHIONIN, KYOTO, JAPAN*

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYÛ)

Numbers 6 • 7

CONTENTS

On the Words Customarily Used by St. Hônen
Shinkô Kishi ..... 1

A Critique of the Opinions on the Date of the Establishment of St. Hônen's Pure Realm Sect —— Clarification of the Opinion that It Was Established in the Fifth Year of the Jôan Period
Jôkô Katsuki ..... 15

On the Orthodox Successor of the ENDONKAI (Commandments of Perfect Immediacy) Given by St. Hônen
Zenshin Santa ..... 39

T'an-Luan's Opinion on the Pure Realm
Kyôshun Tôdô ..... 49

On the Ceremonial Exhibition of the Sakya Image of Saga Held in Edo
Shunkô Tsukamoto ..... 55

The Limitation of "Spiritualism"
Enchô Tamura ..... 75

The Understanding of Voidness in "The Central Philosophy of Buddhism" by T. R. V. Murti
Junshô Tanaka ..... 85

The Problem of Zen Buddhism —— Concerning an Argument between D. T. Suzuki and Hu-shih
Jikai Fujiyoshi ..... 97

A Japanese Translation and Annotation of the Original Chinese Text of WEI-SHU CXIV, Shi-lao-chi —1—
Zenryu Tsukamoto ..... 109

The Oldest Commentary of the Mahâyânaśraddhotpâda Śâstra
Walter Liebenthal ..... 1

The Present Condition of Buddhist Studies in India —1—
Shinya Kasugai ..... 9

Bibliography

Summaries of the Research Reports of the First & Second Conferences of the Society for the Study of Pure Realm Doctrine

Miscellany ..... 119

# The Oldest Commentary of the Mahāyānaśraddhotpāda Śāstra

# 大 乘 起 信 論

by Walter Liebenthal

The Ta-ch'eng ch'i-hsin lun i-shu 大乘起信論義疏 composed by T'an-yen 曇延 (516～588), of which the first part is extant in print (Hsü-tsang ching 1.71/3), is considered to be spurious by the experts. The following note is going to re-establish this commentary as genuine and old.[1]

P. Demiéville in his famous article on the Mahāyāna Śraddhotpāda Śāstra (Taishô 1666)[2] says that a commentary of this name in three chüan is mentioned in a document stored in the Shôsôin 正倉院 dated 751 A. D..[3] As the extant version comments on about four ninth of the Śraddhotpāda, and commentaries are usually more elaborate in the beginning than in the end (the part commented upon by YEN ends in both the YÜAN and HSIAO commentaries in the second parts), the division in three chüan should appear in it.[4] The extant version, however, has no division. So we may doubt if it is identical with that mentioned in the Shôsôin document. This problem is, anyway, without great importance as the colophon (YEN 280 c) tells us that YEN is based upon a MS of 741. I am translating the full text of the colophon:

The vinayadhara Myōzui of Kōyasan, when at Nyoirin-ji, had copied a manuscript stored there in the Library, consisting of two chüan, (labelled) "first" and "last".

---

1. In the following I shall designate it as YEN, the Ta-ch'eng ch'i-hsin lun i-shu 大乘起信論義疏 in 4 chüan, composed by Hui-yüan 慧遠 (?) (532-592), T. 1843, as YÜAN, the Ch'i-hsin lun shu 起信論疏, in 2 chüan, composed by the Korean Yüan-hsiao 元曉, T. 1844, as HSIAO, the Ta-ch'eng ch'i-hsin lun i-chi 大乘起信論義記, in 5 chüan, composed by Fa-tsang 法藏 (643-712), T. 1846, as TSANG, the Ta-ch'eng ch'i-hsin lun kuang shih 大乘起信論廣釋 (chüan 3-5 only), composed by T'an-k'uang 曇曠, T. 2814, as (KUANG) and the Ta-ch'-eng ch'i-hsin lun lüeh shu 大乘起信論略疏 (2 chüan), T. 2813, composed by the same, as (LÜEH).

2. Sur l'authenticité du Ta-tch'eng k'i-sin louen, Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, tome II, no. 2, Tokyo 1929, pp. 1-78. Cp. p. 27 note 2.

3. Demiéville refers to "Mochizuki, Recherches" (Mochizuki Shinkō: Dai-jō-ki-shin-ron no kenkyū) p. 208.

4. In the Taishô edition YEN would cover about 9 pp., the complete text 13 pp., against 26 2/3 (YÜAN) and 23 2/3 (HSIAO).

I asked permission to copy it. After a thorough investigation I discovered that the last chüan agreed completely with the Korean commentary (HSIAO). Therefore I did not copy it. The colophon (at the end of the last part?) said: "Copied on the second day of the tenth month of the thirteenth year of Tempyō, cyclical characters hsin-ssu (A.D. 741), in the Onshitsu-in of the Sumidera temple-compound. Śrāmaṇa Gyōgyō. "Copied from the copy on the eighth day of the sixth month of the eighth year of Anei, cyclical characters chi-hai (A.D. 1799). Śrāmaṇa Kaidō.[4a]

This note says that Gyōgyō when at Kōyasan was shown a MS which Myōzui had copied in a temple of Nara, called Nyoirin-ji. There it had been stored in the Imperial(?) Library. The colophon attached to it raises no problem at all, and I cannot see why it should not serve as evidence that the MS copied by Myōzui -and the extant version for that reason -is genuine and was composed before A.D. 741. We shall see later that this date can be shifted back appreciably by dint of internal evidence.

Dr. Matsumoto maintains that YEN, labelled "first chüan" by Myōzui, is a slightly changed and emendated version of the Korean commentary (HSIAO).[5] HSIAO has two chüan; so YEN would correspond to the first. But already Myōzui was wrong to call the extant part a chüan at all. For it ends in the middle of an answer.[6] Actually YEN is a fragment of a text which was not divided in chüan and is not related to HSIAO.

For this I have the following reasons: (1) There exists a superficial similarity in the subdivisions which might have prompted Matsumoto to declare both commentaries as identical. But investigation shows that the similarity of HSIAO is greater with TSANG and YÜAN than with YEN. (2) HSIAO never quotes YEN nor does he refer to YEN's quotations. (3) When YEN quotes the She lun 攝論 he refers to the She ta-ch'eng lun 攝大乘論, while HSIAO refers to some other book or books, in one case at least to the Chü-she lun 俱舍論.[7] (4) The doctrinal background of both commentaries is completely different.

---

4a. Prof. P. Demiéville kindly puts my attention to a note of Mochizuki op. cit. p.209-10 with description of a MS preserved in the Honsei-ji of Fukagawa. This MS was copied in 1773 by Saihi Esu. Esu quotes a comment of an earlier copist, a Zen monk Zendo, written in 1757, arguing that Tan-yen may have known Paramārtha. I have tried to inform myself about these persons but found nothing, and therefore desisted from discussing Zendo's opinion.

5. Matsumoto Bunzaburō: Bukkyō-shi no kenkyū, Kyoto 1927, p. 161 note.

6. The respective text of the Śraddhotpāda, vol. 32 p. 578 b 28-c3, reads: 答曰，真如本一而有無量無邊無明，從本已來自性差別，厚薄不同故 (YEN stops here.) 過恒沙等上煩惱……(c3) 唯如來能知故 (end of the paragraph). 又…… (a new paragraph begins) None of the other commentators has a paragraph end where YEN ends. Cf. HSIAO p. 218 a 4; YÜAN p. 193 b 1.··

7. Cf. HSIAO 212 b 12 and Kośa T. 1558 vol. 29 p. 12 b 2.

## THE RELATION BETWEEN THE FIVE COMMENTARIES.

(1) HSIAO and (KUANG) depend on TSANG.

Comparing these three commentaries, we find very many identical or partly identical versions in all of them and identical variants[8] in TSANG and (KUANG) but never in HSIAO and (KUANG). This proves that both copied from TSANG. This is to be expected because Fa-tsang is probably the oldest of the three. He took part in the re-translation of the Śraddhotpāda by Śikṣānanda. (KUANG) seems to rely exclusively on TSANG. (LÜEH) is a mere abbreviation of (KUANG).

(2) HSIAO knows (KUANG), (LÜEH) and YÜAN.

On HSIAO 205b 22 an outline of three doctrines begins. The third teacher (c 7) is obviously T'an-k'uang.[9] The second teacher (c 1) is probably Hui-yüan.[10] But apart from this passage little influence of YÜAN on HSIAO is noticeable.

(3) YUAN knows YEN.

We have seen that TSANG, HSIAO and (KUANG) form a group. YÜAN is independent. The same can be said of YEN. Yet, I think it can be proved that YÜAN knows YEN.

(a) Sometimes similarities in the themes struck are found which seem not to be accidental.[11]

(b) The contents of the Śraddhotpāda Śāstra are marked out in the Śāstra itself, but all commentators subdivide further. The subdivisions of HSIAO, YÜAN and YEN are often similar, while TSANG and (KUANG) stand apart. Sometimes only those of

---

8. Cf. e.g. TSANG 260b4, HSIAO 211b 8, (KUANG) 1126c 10. Notice the sentence 動相滅時濕性不壞 where HSIAO has 雖 for 時.

9. Cf. (LÜEH) 1091c 13-16. Not only the passage 一切即一, 故名一音, 一即一切, 故名圓音 (see TSANG 249c-250a) and the preceding 佛音無障無礙 etc. reappear literally, but also the following quotation from Śikṣānanda's translation of the Avataṁsaka Sūtra (T. vol. 10 p. 86b 24. 25).

10. Cf. YÜAN 178b 11 seq 如來一音, 大小並陳, 隨機等解, 不差機說 corresponding to HSIAO 205c 1 seq., and the following quotation from the Avataṁsaka 如來一音演說法, 衆生隨力名得解. HSIAO c 6.7 repeats this quotation (which is actually so vague that it cannot be traced to any of the Avataṁsaka versions with certainty) under a mere 經曰 and a little later gives another stanza but from Śikṣānanda's translation (T. vol. 10 86b 24. 25) under the name of the Sūtra. The doubtful quotation he could have found only in the YÜAN.

11. Cf. e.g. YEN 265a 8 ff. and YÜAN 176b 17 ff. All commentators distinguish 佛寶, 法寶, 僧寶, but YEN subdivides 佛寶 further in 法身佛, 報身(佛), 化身佛 (a 18). The TSANG group has nothing, only YÜAN mentions, though in a little different context, 法佛, 報佛 and 應佛 (176c 15, 17, 19). The use of - 佛 or - 身佛 by both commentators instead of the simple - 身 is striking. This type of agreement is significant because it is not paralleled in the TSANG group.

YÜAN and YEN are identical.[12]

(c) Occasionally YÜAN refers to another commentator who seems to be T'an-yen.[13]

## THE DATES OF THE COMMENTARIES.

After having brought the commentaries into a relative chronological order, we proceed to establish their absolute dates as far as that is possible.

HSIAO. We know that the author, Yüan-hsiao, a Korean, "entered T'ang" not long before A.D. 669.[14] If then he was twenty years old, he might have died between 720 and 730. This is, of course, a very rough estimate based on the fact that his work is voluminous. He knew the (KUANG) while T'an-k'uang knew Śikṣānanda's translation of the Śraddhotpāda, begun on the 8th day of the 10th month of the 2nd year sheng-li, i. e. the 6th September 699.[15] HSIAO may, therefore, have been written between 700 and 730 A.D.

(KUANG). Two persons with the name of T'an-k'uang 曇曠 are known of whom one was still living in 642 and the other in 774.[16] The first person is mentioned in the Hsü Kao-seng chuan 續高僧傳, biography of Hui-k'o 慧可,[17] as 曇曠法師. If he was

12. Cf. e.g. YEN 265d. 7-18; YÜAN 177c 6-12; HSIAO 204c 13-27; TSANG 248c 16-249a 5.

13. Cf. YÜAN 177c 13 就別釋中有二(this subdivides the 8 sections of the 因緣分, see Śraddhotpāda p. 575b 24) 一者總表其意, 二者從第三以下出所爲人, The division is therefore into 2 and 6. The exposition ends at 178a 22. Then follows, "These 8 hetu-pratyaya may also be divided into 1 and 7, a general and a particular portion" 亦可此八種因緣中初一是總, 後七別釋. YEN 266a 2 says exactly the same, almost literally. TSANG 249a 6 and HSIAO 204a 26 follow. (Perhaps TSANG knew also YEN. I have not investigated this problem.)

Cf. YÜAN 179a-c. The Śraddhotpāda Śāstra 575c 21-23 says 所言法者謂衆生心, 是心則攝一切世間出世間法……是心真如相. YEN 266d 17-18 explains this passage: 衆生心者, 此總出法體, 即是六七識心, 以能顯示故名為法 and 267a 12 again 是心真如相者, 心之體實, 即是(真)如也. That is: 心 has two aspects (相), viz, 生滅相 and 真如相 The first contains the sixth and the seventh vijñānas; the last mūla-vijñāna. YÜAN 179a 8 foll. has a quite interesting discussion in which he identifies 心 with 理 and 理 with 體. (The discussion contains many allusions to the Liang debate on 正因.) Then he says (a 21-24) 心真如者, 即是第九識, 第九識是其諸法體故.……是心生滅因緣相者, 是第八識, 第八識是其隨緣轉變……生滅因緣相也 (cf. also ibid. c 14). And, at the end of the exposition (c 16), he adds: 亦有一師云, 六識七識生滅也 This can only refer to YEN.

Cf. further YEN 273a 17 f. and YÜAN 185b 21 f.; YEN 273c 10 f. and YÜAN 185c 19 ff.

14. See W. Liebenthal: Note on the Vajrasamādhi, T'oung ≡pao, LXIV (1956) 357-359.

15. Cf. the preface and the discussion in P. Demiéville: Sur l'authenticité du Tatch' engk' isin louen (above note 2) p. (55).

16. Cf. Keiki Yabuki: Rare and Unknown Manuscript Remains 矢吹慶輝：鳴沙餘韻解說 p. 155.

17. T. vol. 50 p. 552c 14.

forty then, he would have been nearly a hundred when (KUANG) was composed. The second person with the name of T'an-k'uang, who in 774 composed a commentary[18], also cannot easily have written the two commentaries on the Śraddhotpāda. For this would imply that he worked with the composition of commentaries over a period longer than fifty years, Besides he hailed from a different place.[19] We may, however, argue that the two commentaries are virtually no better than dilutions from TSANG and therefore could have been written by a very young person. In any case, whoever the author was, (KUANG) can approximately be dated as written between 700 and 725.

TSANG. Fa-tsang (643-712) took part in the translation by Śikṣānanda of the Avataṁsaka Sūtra in 695-697, probably also in that of the Laṅkāvatāra (700) and of the Mañjuśrīvyākaraṇa (before 704.)[20] The Śraddhotpāda was translated between 700 and 704. Fa-tsang did not take part in later translations. Thus TSANG was composed between 700 and 712, most probably in the first years of the eighth century.

YÜAN, Mochizuki Shinkō 望月信亨 already doubted the genuineness of this commentary for two reasons: first because Hui-yüan is quoted,[21] then because passages from the Ta-ch'eng i-chang 大乘義章[22] appear in literal quotation. Demiéville follows.[23] I should rather draw a little different conclusion from these facts. I do not think that the phrase 遠法師解 refers to a commentary written by Hui-yüan but it seems to suggest that the author of YÜAN was given an oral explanation by the master. Occasionally he reports a debate the pūrvapakṣa of which does not occur in the Śāstra. Then also the phrase 解曰 or 解言 is used.[24]

This means that Hui-yüan answers a query placed before him in a debate among contemporary Chinese, most probably during a lecture on the Śraddhotpāda. The author of YÜAN must therefore be a disciple who took part in such a lecture. He may also have taken part in the compilation of the Ta-ch'eng i-chang, a work which was certainly not done by Hui-yüan alone without the help of disciples. This would explain the literal qu-

18. The Pai-fa-lun-tsung i-chi 百法論宗義記, interesting because the hundred dharma of the Yogācāras are here for the first time made the subject of a treatise. Cf. Yabuki l. c.

19. He is called 京西門道場少門 (Yabuki ibid. 156) while the author of (KUANG) is in the Preface mentioned as 建康少門. In the eighth century 京 can refer only to Ch'ang-an. 道場 cannot refer to a 道場寺 but simply means "monastery", as it was the common language at that time.

20. See Demiéville l. c. who gets his information from the 華嚴經傳記 T. 2073 ch. 1 pp. 155a,b.

21. 又遠法師解 p. 192b 28.

22. T. 1851, vol. 44.

23. Demiéville l.c. (27) note 3.

24. YÜAN 178c 23 and 25.

otations. There are three more reasons which prompt me to reject the proposition that YÜAN is a late forgery. a) The historical introduction, with which the YÜAN begins (p. 175 f.), ends with the Śraddhotpāda. b) The sixty odd quotations from canonical scriptures which occur in the YÜAN refer all, as many as I could trace, to versions which could have been known to Hui-yüan.[25] c) The problem of the ninth vijñāna was discussed only a very short time. The one man who took this theory seriously was Hui-yüan. After Hsüan-tsang (translated 645-664), it was no more discussed.

YEN. A date a quo is provided by two, apropos very inexact, quotations from the Mahāyāna-saṁgraha Śāstra, translated by Paramārtha in 563-5.[26] A date a quem can be deduced from that of the YÜAN. Hui-yüan died 592. If our above argument is correct, YÜAN was composed during the lifetime of Hui-yüan or not long after his death. T'an-yen died in 588, but his authorship of the YEN is doubted. and we have to deal with this problem first before forming an opinion on the dates.

## WHO WAS THE AUTHOR OF YEN ?

The Mahāyāna-saṁgraha was for the first time propagated in the North after T'an-ch'ien 曇遷 had arrived in P'eng-ch'eng, i. e. in 581. In 587 T'an-ch'ien was called to Ch'ang-an by Emperor Wen-ti of the Suei. There he lectured on the Saṁgraha until his death in 607. So much we learn from the Hsü kao-seng chuan.[27] If this report were correct, there would have been no time for T'an-yen to compose the YEN and we had to look for the author elsewhere. But already Demiéville doubts whether the Biography

25. Mochizuki, arguing tha YEN is a forgery, lays special emphasis on the quotation from the Avataṁsaka Sūtra on p. 178b 13 (commenting on Śraddhotpāda 575c 10). It is given in lines of seven characters each and seems to derive from Śikṣānanda's translation (T. 279, vol. 10 perhaps 443c 28) where the respective stanza is also written in lines of seven characters, while Buddhabhadra in the corresponding passage has only five characters (see T. vol. 9 787a 27 and b 4, 5.) But the source should rather be sought in the Vimalakīrti Sūtra T. vol. 14 538a 2(Cf. T'ien-tái' Hsüan-i 3A) though this sūtra is mentioned by neither of the two commentators. For there too we find a line of seven characters: 衆生隨類各得解 which is almost exactly the same as YÜAN's 衆生隨力各得解. The Laṅkāvatāra is quoted from Guṇabhadra's translation in one place (YÜAN 185a 17, cf. T. 670 vol. 16 484b 9 and Śikṣānanda's translation ibid. 594c 11). The other quotations (184a, b; 190a; 197a, b), though I could not trace them in Guṇabhadra's translation, must also be old on account of the language. Notice the 兩炎 for jñeya in 190a!

26. Cf. YEN 265 b 3.4 and Saṁgraha (Yamaguchi) 107-8 (T.131c, 132a); YEN ibid. 9.10 and Saṁgraha 109.7-8 (T.132a 19, 20). The only other quotation, this time literal, found in YEN is from the Ratnagotravibhāga Śāstra translated soon after 508. It consists of a complete stanza. Cf. YEN fol. 272c and T. 1611 vol. 31 p. 816 b 24-8 (842 a); Sanskrit (Johnston JBRS vol. XXXIV. 1, March-June 1950) p. 82.

27. Biography of T'an-ch'ien T. vol. 50 571b-574b.

does not exaggerate. In 581 the Governor of Yü-chang presented the Emperor Wen-ti with a copy of the Mahāyāna-saṁgraha upadeśa 攝大乘論釋. A gloss, added to the Preface of the extant text, composed by Tao-chi, says that the text of the Imperial copy agreed with that of T'an-ch'ien 豫章郡守王欽, 開皇元年五月奏此論, 與遍持論不殊. This can, however, refer only to the Śāstra because T'an-ch'ien's copy did not include the Upadeśa. As his Biography says, 獲攝大乘論,[28] Now, it is interesting to notice that, if we scrutinize the first, very inexact, quotation found in the YEN from the Saṁgraha and mentioned in our note **26**, we find that it actually does not derive from the Saṁgraha but from the Upadeśa.[29] This gives T'an-yen seven years in which he could have composed the YEN. It also excludes the otherwise plausible possibility that T'an-ch'ien was the author, For he did not know the Upadeśa. Therefore, it seems most probable that T'an-yen wrote the YEN between 581 and 587, before T'an-ch'ien came to Ch'ang-an. There is no reason to doubt that the Śraddhotpāda, known in Yeh before 577. was known in Ch'ang-an also before 581.

## THE CHARACTER OF THE YEN.

As a literary work YEN is not interesting, but it is interesting as material. The author was a Daśabhūmika and his treatment of the seventh vijñana shows the doctrinal background of this school. He knew the Ratnagotravibhāga, the Laṅkāvatāra, the Nirvāṇa Sūtra and the Saṁgraha (corresponding exactly with T'an-yen's range of learning). He explains the text with the help of the text itself. He knows nothing of the ninth vijñāna. This shows that in 587 this vijñāna was not known in Ch'ang-an and that therefore the Ta-ch'eng i-chang was compiled later. It seems to be the last work of Hui-yüan. It also shows that Hui-yüan's interpretation of the Śraddhotpāda Śāstra with the help of the eighth and ninth vijñānas is preposterous.

### CONCLUSIONS

Indeed, not only Hui-yüan but also T'an-yen explains the Śāstra with the help of theories not known to its author. Thus YEN, though the oldest of the extant commentaries, can teach us also little about the original meaning. But my new dating of the YEN has other consequences. It corroborates that the Śraddbotpāda was widely distributedin the North before 577, the year in which Hui-ssu died. The one argument which is quoted against the genuiuness of the Ta-ch'eng chih-kuan fa-men 大乘止觀法門 thus loses its force and this work more than any of the commentaries becomes intersting.

28. Ibid. 572a 26. Cf. T. vol. 31 152b 25 and Demiéville l.c. (53).

29. Cf. YEN 265b 2 諸菩薩應見法身, 恒與五業相應, 無暫時離 with T. 1595 vol. 31 264b 16, 17; YEN ibid. 3,4 (the names of the five karman) with 264b 19, 25, 29; c 9, 24 (the names of the five bala).

# インドに於ける佛教研究の現況〔一〕

春日井眞也

インドに於ける佛教研究を簡単に述べる事は難かしい。それを傳へるためには幾種類もの方法が考へつくし，また枚數も多く必要となる。しかし一言にして傾向的な事を云へばインドに於ける佛教研究は盛大に向ひつつあると云つてよいであろう。今年佛滅二千五百年をむかへて出版界も佛教書の出版でにぎわつてゐる。良い例がカルカツタ及びデリーにあるオツクスフオード・ブツク會社である。この書店からは以前からインド文化のカタログを出してゐて，それは第一集では哲學と宗教が同じブランチに入つてゐる。第二集ではインドの諸宗教といふ項と別に佛教が別のブランチに獨立してゐる。又今年に入つてからゴータマ・ブツダといふカタログを獨立に刊行して美術・歷史・哲學・インド以外の佛教といふ項目に亘つて書目をならべてゐる。このことはインドに於ける佛教研究の盛行を意味してゐるといつて支障はないであらう。しかし具體的に云ふと敍述の上でいろいろ困難がある。それはインドは1947年に獨立して中央政府をもつたとはいへ學問的にはまだ見るべき中央政府的最高峰を示す研究はあらはれてゐない。それは各州に支援された學問研究がまだ依然として各州の特別な性格を形成する強いバラモン文化の研究を中心として繼續されてゐるからである。こうした風潮の中でも極めて科學的なそして強力なものであるのはイギリス統治以來の傳統的なものであるが考古局による發掘事業がある。日本で考へられるどの規模のものも及びもつかぬ程大きくそしてまた強大な實行力を以てそして最近では極めて周到な科學的準備のもとに發掘調査が行はれてゐる。このやり方は各州藩の行ひ得ぬ技術と科學とが動員されてゐる。インド佛教は最も早くからこの様な科學及び技術の支持によつて明瞭化されだした事は興味がある。インドの佛教がこの様に科學的組織による發掘調査の資料に基いて研究されてゐる。インドに，近時やうやく漢字譯文献に保存せられてゐる資料をもつて肉づけて行くといふ方法がとられつつあるのであるから，ここに日本の佛教學の分野からの大きな寄與を期待することは當然のことになる。

もう一つの例を擧げて見やう。インド副首相ラダクリシュナン博士の弟子で藤吉慈海氏の居られたベナレス・ヒンヅー大學の哲學教授であるムルテイ博士の The Central Philosophy of Buddhism. 1955. といふ本がある。西洋哲學的思索方法を身につけた数少いインドの哲學者の一人によつて書かれた極めて優れた中觀哲學の研究書であつて，その中に幾多の注意すべき見解があるのではあるが，それは資料としてインド資料にのみ依つて書かれてゐて，漢字譯及びチベタン大藏經にある資料を參照しては居らない。この事は哲學書としては別として佛教學の

研究書として見るならば致命的なものであつて，こうした限られた資料に立脚する様な研究は今日では，もはや佛教研究と云ふに値しないと云つて良いのであらうか。これは今やヨーロッパの學者たちの共通の意見でもあり，世界のインド學佛教學の研究の現段階が漢字譯文献及びチベタン文献を缺いては，もはや研究と呼ばれるに値しないといふ風になつて來てゐるのである。日本の佛教學の分野からのこうした研究領域への寄與が今や切實に要求せられつつある現況である。ムルティ教授の著書は極めて優れた哲學的な書であるが，幸にも本研究所田中順照研究員の努力によつて漢字譯及びチベタンの資料を増補した翻譯が原著者の協力の下に計畫せられてゐる。これも日本佛教からインド佛教學への寄與の一つに數へてよいであらう。こうした意味のことを頭に入れてインドの佛教研究の現況を展望して見ることが出來る。

こうした意味で書き始め様として大きな困難を見出す。それはインドでは學問は個人的な研究業績であると同時にそれを完遂せしめた學的環境がどうなつてゐるかを併せて見なければならない。しかしこうした事に觸れた研究上の報告は未だ日本には出てゐないから，序々にではあるがそうした意味にふれて書いて見たい。

インドに於ける佛教研究の一つのピークを形作つた著書は歐米人のものを別にして近代ではダット博士の業績を没するわけには行かない。Naeinaksa Datt:-Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hinayāna. 1930 である。彼はベルギーのプーサン教授に師事して近代的な研究方法を身につけたのであるが，彼の著はインドの佛教研究の劃期的な名著といつて良い。しかしこれの資料はサンスクリット及びパーリ文献に止まつて漢字譯及びチベタンには及んでゐない。彼のこの傾向はギルギット發見の寫本に對する研究 Vol Ⅰ. (1939) Vol Ⅱ. (1941) Vol Ⅲ part 1. (1942) part 2. (1942) part 3. (1943) の何れにも共通に見られる。この意味で云へばシルヴン・レヰ教授による「ドーミヤン及びギルギットより將來の梵文寫本に關する覺書」Journal Asiatique, (1932. pp. 1～45) の研究の方が極めて我々には有益である。しかし彼のこうした意味の缺點もインド人學者は知らぬわけではない。非常な努力の下に漢字譯經典が自由に讀める様になつてゐる幾人かのインド人學者が既にある。Visva-Bharati の教授であつたバパット教授（現在は Fergusson College, poona）がハーバート大學に提出した學位論文である解脱道論と清淨道論の比較研究（Vimutti magga and Visuddhimagga. Poona 1937）である。これに次ぐものは巴宙教授がボンベイ大學に提出した學位論文である波羅提木叉の比較研究がある。こうしたところにもインドの佛教研究の方向がやはり世界水準に近づきつつある兆が判きり見える。先にのべたダット博士はアジア協會の Bibliotheca Indica の一部として法華經 Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra (1952) を發行した。これはアジア協會にあつたロシアのミロノフ博士のタイプ原稿を下にし南條・ケルン兩博士によるロシア佛教文庫 Bibliotheca Buddhica 本と比較して刊行せられたものである。このミロノフ博士のタイプ原稿はスタイン博士の中央アジア蒐集テキストによるものと云ふのであるが，この成果について見ると日本刊行の萩原博士・土田勝彌教授校訂による法華經の成果は參考にせられてゐるけれども，河口慧海教授がチベットからもたらされた梵文法華經古寫本も，そして戰後昭和２４年

(1950) 日本から出版せられた本田義英博士の梵本法華經刊行會出版の西域出土梵本法華經の勝れた業績も全く參照せられて居らない。こうしたことを考へるとインドの佛教研究はダット博士をしても尚且つ日本からの支持を得なければ完成した業績を世に出せない事を意味すると云つてよい。この著の緒言にもあるのであるが，この著の組版中にギルギット發見の古本のマイクロフヰルムが提供せられたが印刷を急いだ爲に參照し得なかつたことが斷つてある。また今春來の私信によるとナグプールにあるインド文化國際學院長ラグフヴィラ博士の訪ソによつてソ聯圏にあつた法華經研究の全資料がマイクロフヰルムによつてインドに將來せられてゐるといふのである。こうした現況を併せ考へると今や法華經に關する研究の爲には日本とインドとは必然的に協力して研究を進めねばならぬ段階に入つたものと云つてよいであらう。

ダット博士によつてカルカッタ大學が佛教學研究に大きな成果を擧げてゐるとき，カルカッタから北100哩，晩年のタゴール翁を中心としたVisva-Bharatiに於ても，いち早くも佛教研究の世界的水準を目ざして，漢字譯大藏經はもとより，タゴール翁の私費を投じて購入せられたナルタン版チベタン大藏經を擁して營々と佛教研究が行はれてゐた。

1924（大正13）年イタリアの旅からかへつたタゴール翁はノーベル賞受賞1913年のあと10年，世界的に赫々たる名聲を携へて第二回目の日本訪問を行つてゐるが，このとき彼はシナにも足を印した。このときシナには梁起超が北京大學總長として，インドの反英財閥ビルラ財團から2萬ルピーの援助を得て文學 Kshiti Mohan Sen，歷史學 Kalidas Nag，美術 Nandalal Bose の三教授をも招待した。この事がシナとインドを結びつける大きな力となつてゐる。1927年マラヤ及びジャバに趣いたタゴール翁はシンガポールで若きシナ人と面會し，彼の抱負を語つた。この若きシナ人は譚雲山である。翌年インドに趣いたこの若き譚雲山は，新しく1921年から國際大學となつて發足しゐたサンチニケータンに來て，シナ語の講座を開設，その後印シ兩國にまたがつて幾多の努力を重ね10年の努力の後，1937年4月14日ベンガル州の新年の吉日，現在の地に壯大な中國學院の建設を完了，インド國立大學中の唯一のシナ學部をもつ大學として，その後，多くの學者を養成する叢源となつて今日に至つてゐる。先に觸れたバパット博士もここで育つた人と云つて良いであらう。ノーベル賞受賞のあと活潑に世界各國にインドの文學哲學宗教を語り續けたタゴール翁はドイツのヴヰンテルニツツ，フランスのシルヴァン・レヴヰ，イタリアのチウゼフペ・ツッチなど學者を招き日本からは神秘思想家岡倉天心，美術家横山大觀その他幾多の人士を招いたが不幸にも第二次世界戰爭前より極めて稀薄な關係にすぎなかつた。こうした一班で以て全般が察せられる様に，ここサンチニケータンに於ける學風は欧米の科學的方法をとり入れ，東西思想の交流の上に，アジア人の眞の生活と思想を確立せんとするものであつたから，ここで當然佛教思想が大きな意味をもつて來ることになつた。この大學に於ける教育はあらゆる宗教に對して寛容であるが，ヒンヅー，佛教，ジャイナ，イスラム，シーク，キリスト教及び其他の順で並べられてゐる。佛教はここではジャイナより先に數へ上げられるところにこの大學の新らしい見解があるわけである。

ビシュバ・ブハラテイに於ける佛教研究は1931年 Vidhu Shekhara Bhattacharya Sāstri 博

士による「提婆の四百論」 (The Catuḥśataka of Āryadeva の出版を以て軌道に乗つた感がある。これはその出版に先立つ二十年近い研究の成果の一部であるといふが，これは丁度1914年ハラプラサード・シャストリー博士が四百觀論月稱釋梵文斷片を發表して以來，世界各國學者の關心を集めた時期でもあつた。現在のこの中國學院はこの大學ではビドヤ・ブハバナと呼ばれる印度學研究所に屬し，はじめの建築の兩翼に增築された教授研究室をもつ二階建である。階下は講堂及び研究者宿舍になつてゐる。歷代のビドヤブハバナの所長が，Vidhu Shekhara Bhattacharya Sāstri 博士，それを繼いだ Kshiti Mohan Sen 教授そのあと1956年1月急逝された Prabhoda Chanora Bagchi 博士に至るまでシナ文化特に佛教文化即ち漢字譯經典重視の傾向と相まつて，外部と密接な關係のある中國學院の經濟的富裕も大きく作用してゐたのであらうか。しかし二つの中國があり，そしてバグチ博士の急逝のあと副總長の地位につかれた S. ボース教授が自然科學者であり，そして又所長の任をついだバツタチャリヤ博士の見識をも考へ，いまここ中國學院では，客員教授として來て居られる W. Liebenthal 博士を中心としてインドに於けるシナ學研究は如何にあるべきかについて，眞劍な再檢討がなされてゐる。インドに於けるシナ學研究の進展をはばむものは，やはり何といつても良い辭典のない事が致命的な事である。佛教に關して云へば望月佛教辭典七巻の英譯の要望は世界の學界の一致した聲であるがそれが不可能である限り，他の方法を考へねばならぬ。いまアメリカのカリフォルニァ大學のレッシング教授からの呼びかけもあつて，その提唱になる佛教の六國語辭典に協力することの可能性について急速な結論を得る如く研究することになつた。この事に協力のことは別にシナ學研究の隘路を克服するための辭典の編輯は早急の事業でなければならぬし，インドではこの大學以外の何處もそれを果し得ぬといふ事を先づ研究所長及び副總長に認識せしめねばならぬといふ事から仕事の開始されることになつた。この幾回目かの席で，現代文學を如何に取扱ふかの問題が考へられた。そして何れにかかはらずシナ學の分野の中に包含せしめることに決定したことはインドに於けるシナ學研究の方向を見る上に大きな意義をもつものである。

この大學は1863年タゴール翁の父 Devendranath Tagore によつて設置せられた Santiniketan Asramo の生長したものであつて1901年タゴール翁によつて自由と相互信頼と喜悦の雰圍氣の中で學問する場所として學校となつた。1921年から東西文化交流の共通の廣場としての國際大學になつた。イギリスの壓迫の中にこの大學の傳統が維持され，第二次世界大戰中の翁の死1941年8月7日によつて自由に對する愛と，眞實に對する奉仕を信條とした偉大なる肉體は地上から消えた。1947年インドの獨立を見たあと1951年から國立大學となつた。ここでは經濟的維持は著しく改善せられた如くではあるが，今や往昔のタゴール翁の高邁な理想主義は全く消失したと云はれる。この事はインド精神の前進であるか後退であるかは一言にして云ひ切れないにしても兎に角一種の風格が失はれて行きつつある事は此處に住む日本人として厲い意味から嘆かざるを得ない。大學自身がこの様にして一般化しつつあるときシナ學研究の問題が眞劍に考へられてゐることはまことに意義深い。私は此處に住む日本の佛教學者としていつも

率直に自己の意見を述べてゐる。この事が日本の佛教學の分野からする最大の寄與であると信ずるからである。リーベンタール博士と協力してインドに於けるシナ學即ち漢字譯佛教文献の研究を少しでも世界的水準に近づけねばならぬと信ずるからである。こうした分野への配慮は此の大學に居るチベットのラーマである。もう少し判きり云へばチベット佛教の指導者であるラーマですらも佛教研究を傳統的なやり方以上の立場で理解しやうといふ風に努力する能力をもたないのではないかと疑つてよい。彼等のすべてにとつては傲慢にもチベット佛教の儀式と教義のみが全能だと確信してゐることは確かであるが，こう云ふ面については世界佛教徒會議のやうな機會を利用して少しづつでも見聞を廣めてゆくことからチベットの佛教を序々にではあるが前進してゆくものであらうと思はれる。

タゴール翁によるサンチニケータンの國際大學の構想は全くインド的な傳統性をはなれた素晴らしいものであつた。不幸にしてその構想の全貌は完成されては居らないが1921年發足したあと，やがてカルカッタの中心部に近いジョーラサンコと呼ばれるタゴール家本邸の中に出版事務所が設けられて，大學の學術研究成果を世に送り出す爲に役立つてゐる。

それは Kapileswar Misra の Brahmasūtra of Badarayana (1931) を第一號とする Visva-Bharati Series (既刊10種)，Vidhu Shekhara Bhattacharya Sāstri の Mahayānavimsaka of Nāgarjuna (1931) を第一とする Visva-Bharati Studies (既刊20種) 及びバグチ博士を編者とする Visva-Bharati Annals. (既刊七冊)，また同じくバグチ博士を編者とする Sino-Indian Studies (「中印研究」既刊五巻十四分冊〔この書は特殊な研究分野であるから日本に來てゐる部數は少いからその論文題目を別に出すことにした。〕) のほかベンガリー語 (既刊十五種)，ヒンデイ語 (既刊二種)，オリヤ語 (既刊四種) による刊行物を出してゐる。ノース教授 (1956年4月歸英，6月よりバンコックより歸任した前任編輯者クシテイ・ロイが復歸) による Visva-Bharati Quarterly (既刊21巻) 及びそこからの Booklet (既刊八種) などを出してゐる。この外にチーナ・ブハバナの Sino-Indian Cultural Soriety から中印學報 Vol I. part 1. part 2. 1948 が出てゐる。この會からは研究書としては前に觸れた。ここからアラハバード大學を經てセイロンに移つた Dr. W. Pachow による比較研究の成果である波羅提木叉の比較研究 (A Comparative Study of the Prātimokṣa (pp. v, 219, 34; 1955)) 及び大般涅槃經の比較研究 (Comparative Studies in the Mahā-Parinibānab Sutta and Its Chinese Version (pp. 10 +85, 1946)) 及び The Prātimoksa-Sūtra of the Mahāsaṅghikas (in Press) が出た。

この雜誌は僅か二冊で經濟的よりもむしろ政治的な事情から刊行を中止してゐる様であるが，特殊な内容の論文が收録されてゐて，日本ではあまり知られてゐないから論文題目だけでも記すことにした。

この大學のビドヤブハバナは最も古い建物の一つで二階建であつて，今はバグチ博士の藏書全部を購入した研究室がある。建物が古いだけに白蟻による書籍の被害が多い。ここには「インドに於けるサカ族」の研究書 Dr. Sudhakar Chattopadhyaya 教授の研究室やチベット學部もここに同居してゐる。他の教授の研究は中央圖書館二階をはじめ各所に分散してゐる。チ

ーナブハバナには大小四室の教授研究室があつて N. Aiyaswami Sāstri, Sujit Kumar Makhopadhyaya, Santi Bhikshu Shāstri の三名と私とである。ここには密教事相を専攻してゐる Haridas Mitra, 元史専門家である魏建孫博士，佛祖統紀を研究してゐる士雲華，釋迦譜及び釋迦方志を研究してゐる Bisvadev Makhevjee, 佛印史を専攻する Kalayan Sarkar など多くの研究者を擁してゐるわけである。肇論の英譯 (The Book of Chao (Monumenta Serica, monograph XIII, pp. XVI, 195,) Peking 1948) を出した Dr. W. Liebenthal はチーナブハバナ構内の中正館と名づけられてゐる別棟の自室で最近は禪思想史と研究して居られる。三年間の北京大學に於ける在外研究を終了した Vevkatoramanan は哲學の講義を主としてもつてゐるため，その研究室は少し離れて中央圖書館にある。

以下，少しく詳細に亘つてこれらの學者のうち佛教の分野を主とする學者の研究業績にふれて見たい。こうした種類のものは日本には未だ知られてないから。

アイヤスワーミ・シャーストリー教授 (Prof. N. Aiyaswami Sāstri) は 1899年 4 月マドラスのタミルナドに生れ，マドラス・サンスクリット・カレッヂで教育をうけた婆羅門である。南インド・マドラスの地方にはシヤーストリー一家とアイヤール (Aiyar) 家の二系の婆羅門があるうち，彼はシャーストリー家系に屬してゐる。1923年はじめて， Visva-Bharati 圖書館に勤務し，イタリアのローマ大學から來てゐたジュゼンプツッチ博士からシナ語を，ヴイドフ・シェクハラ・ブハッタチャルヤ博士からチベタンとパーリを學んだあと，南インドに歸り，アディヤール圖書館で佛教文献の整理を行ひ，1938年より一年間再びサンチニケータンに歸つて來た。任を終つて南インドに歸つてゐたが，1945年三度シナ國民政府の中印文化交流計劃に從つてサンチニケータンに復歸して今日に至つてゐる。この間 1848〜9 年の間チーナ・ブハバナの所長をも兼ねた。これ等の期間を通じて彼の主たる業績は，失はれてゐた佛教文献を見出すことと，漢字譯經典の梵語還元の二つに大別することが出來る。約四〇篇に上る彼の研究論文のうちについて見ると，タミール語の偈で作られたマニメカライ (Maṇi me kha lai) の主要な教義について紹介してゐるところがある。マニメカライについては日本では殆んど知られてゐないが Dr. S. Krishnaswami Aiyangar 教授のマドラス大學に於ける特別講演をもとにした Manimekhalai in its Historical Setting (1928 London pp. XXXV, 235.) が英文で書かれた唯一のものである。この原本は三十巻のタミール語の偈から成るが，このうち 29, 30 の兩巻はジャイナ教及び佛教の教理を述べてゐて興味がある。アイヤスワーミ教授は Manimekhalai の中に Nyayapraveśa (因明入正理論) の引用のあることを見出して從來の二世紀製作説を否定し，陳那以後に比定してゐる。 (Jonrnal of Sri. Venkatesvara Oriental Institute, Terupati, Journal of Oriental Research, Madras. Vol. v. part. 11)， また同じくタミール文献の中から，ジャイナ教に屬するニーラ・ケーシ (Nila kesi) の中にクンダラ・ケーシ (Kundala kesi) と呼ばれる佛教文献の引用のあることから，この引用を整理して，この書の中から佛教思想の特徴を捉へ様としてゐる。このクンダラ・ケーシはミリンダ・パンハとは關係は無いがナーガ・セーナといふ著者によつて作られたと云はれる。彼の意見によればクンダラ・

ケーシの著者のナーガ・セーナは7～8世紀の人とすれば良いと云ふ。

彼は既刊の著書として1934年マドラスから出版した中觀義集以來，目下印刷中の成實論まで十一種を數へる事が出來る。このうち清辨（Bhāvavika）の大乘掌珍論の梵語譯は Visva-Bharati Annals. vol Ⅰ.(1949) の巻頭論文として發表され，そのあと Visva-Bharati Studies, No. 9 として單行本になつた。N. Aiyaswami Sāstri:-Karatalaratnu, chang-chen lun or the Jewel in Hand (A. Logicophilosophical Treatise of the Madhyamaka School) by Ācārya Bhāvaviveka. Translated into Sanskrit from the Chinese version of Hsuen Tsang (H.D. 602～664). Visva Bharati Studies No. 9. 1949. pp. xvi＋119. 本書はなほ今日に於ても研究上未開拓の分野のある清辨の研究を前進せしめた業績の一つに數へてよいであらう。これまではプーサン教授の佛譯（Mèlanges Chinois et Bouddhique. Tom, Ⅱ）．羽溪了諦博士の日本語譯（國譯一切經・中觀部三）の外には資料とて無かつたものである。これには序論のあと32頁に亘つて Sunmary of the treatise を記述して，論旨の展開を器用に整理してゐる。本文の梵文は詳細な脚註を附して67頁，そのあと4頁のノートがあつて附録として引用經典・論師名と梵と英の術語索引・ビブリオグラフイ及び脚註にローマ字綴で出した漢字を一括して別刷にしたものを巻末に附してゐる。

Visva-Bharati Annals. Vol Ⅵ. 1954 に彼は十二門論の梵語譯を出してゐる。Dvādaśamukha śstra of Nāgārjuña. pp. 167～184, 185 ～231。

はじめ著者について觸れたあと18頁に亘る Sunmary of the treatise を述べ，多くの脚註をつけた本文を出してゐる。そのあと個有名詞索引を出してゐる。中論と密接な關係にある本論が漢字譯から梵語譯されてゐることは確かにインド人の側に龍樹に關する得がたい文献をとりもどしたものと云へるであろう。

この外，彼は「中觀義集」Madras, 1934.「流轉諸有經」Adyar, 1938.「轉法輪經」Poona, 1938.「入中論月稱註第六章」Madras.「觀所緣緣論」Adyar, 1942.「金七十論」Venkatesvara Oriental Series, 1945.「稻芋經」Adyar, 1950 などの業績を發表してゐる。

彼はいま鳩摩羅什譯訶梨跋摩の成實論十六巻の梵語譯を終了した。辻直四郎博士の好意によつて送られた國譯一切經（論集部宇井伯壽博士譯註）をたよりに，彼はここ數年專注してやうやく最近二回目の原稿を作り終つたところである。彼は論中の數多くの引用文を非常な努力の下に索出してゐる。巻16の馬鳴の偈

如現在火熱去來火亦熱

現在五蘊苦去來陰亦苦　（大. Vol. 32. p. 372a)

は馬鳴のサウンダラナンダ第十六に見出される。

Pratyaksamālokya ca janmaduḥkhaṁ daḥkhaṁ tathātitamapīti viddhi Ⅰ

yathā ca taddaḥkham idaṁ ca duḥkhaṁ duḥkhaṁ tathānāgatamapyavehi ‖1 4 ‖

〔bījasvabhāvo hi yatheha dṛṣṭo bhūto' pi bhavyo'pi tathānumeyaḥ Ⅰ〕

pratyakṣatac ca jvalano yathoṣṇo bhūto'pi bhavyo'pi tathoṣṇa eva ‖ 15 ‖

Saudarananda of Aśvaghosa, ed. E.H. Johnston. p. 113

この括孤の中の原文を漢字譯では缺いてゐる。かかる原文を缺如してゐる面も漢字譯の上の體裁が整つてゐるところに，彼は自己の翻譯經驗から云つて羅什の翻譯態度を好まず，かへつて眞諦の翻譯を高く評價してゐることは興味あることである。

また四十四智品に出る經（大 Vol. 32. p. 373a）

如$_{11}$經中說$_{1}$。王處$_{11}$城中$_{1}$　有$_{11}$雙使來$_{1}$。從$_{11}$一門$_{1}$入到　已向王說$_{11}$其事實$_{1}$。語已還去。諸門亦爾。

を雜阿含1175經のうち王城四門の譬以下（大. Vol. 2. p. 315c～316a）即ち S. 35. 204 Kimsukā のうち王城六門の譬以下（南傳. Vol. 15. pp. 302～304）に對同せしめてゐる。これは椎尾辨匡博士による校訂相應阿含經，六入誦，六入相應のうちにある第11854經の王城門の喩である（國譯一切經阿含部一，頁275）。この王城に四門と六門の二種があり，使者にSの如く「急ぎの使者二人とはこれ止觀の喩語なり」と出すものと，求那跋陀羅の漢字譯の如く，ただ遠使とするものとがある。當面の成實論が陰界入等の諸門とし雙使は止と觀とであると解してゐるものと對比すると，漢字譯よりパーリ本に近いことが判る。これ等の點は成實論の現在實有過未無體とか，心性本淨とかの重要テーマの形成を裏附ける教理學史的な基礎資料の一つとして有意義なものと私は考へてゐる。こうした教理學史的な基礎資料がかかるインド人の佛教學者から提出されることは，宇井伯壽博士の研究を以てトップとしてゐる感のある成實論研究を著るしく前進せしめるであらう。

また成實論が鳩摩羅什による譯出とすれば，羅什の年代に關する最近の研究（塚本善隆博士—肇論研究 pp. 130～135 は AD. 350～409 とする）との關係から，この譯出を歷代三寶紀や大唐內典錄に云ふ如く弘始八年（AD. 406）譯と見るべきことになるであらう。それは出三藏記集に收める成實論後紀の弘始十四年譯了を否定することになる。この問題の正面からは解き難い多くの問題を含んでゐる。これを決定する爲にはその年弘始八年五月に法華經を譯出してゐるのであるから，既に研究文獻の豊富な法華經と，今回の彼による成實の中に於ける引用經典の出據と羅什譯語例との比較から何等かの結論が導き出せるかも知れない。

私は此處サンチニケータンに來て赤沼智善先生の漢巴四部四阿含互照錄及び南傳大藏經各卷末索引，昭和法寶總目錄第一卷改收大正大藏經勘同目錄，大谷大學西藏經甘殊爾勘同目錄，望月佛教大辭典，佛書解說大辭典，國譯一切經內容總索引，山田孝雄博士一切經音義索引などを用ひて，多くの質疑を處理するとともに，その研究を促進せしめ得たと信じてゐる。これ等先人勞苦の結晶を國際的學術交流の場に於て利用し得て，日本の佛教研究の分野からインドの佛教研究を推進することが出來る事は，特にここ Visva-Bharati に於てこそ大きな効果をもたらすものと信じてゐる。謹んで諸先匠の學恩を感謝し無私寬容の心意を以て研究を繼續する意圖である。この機會にこの地への赴任を慫慂して頂いた東京大學教授中村元博士の御厚情に衷心から感謝するものである。

アイヤスワーミ教授の學風は逐語的翻譯であつて，そのため思想的に自ら理解出來ると思ふ

もの外以には手をつけない様である。而も漢字譯大蔵經全般についての知識はインド人には望むべくも無い。南條目錄とバグチ經錄を用ひて得られる知識に過ぎない出三蔵記集やその他の漢字經錄などを用ひて規正した精密な研究については，ここに客員教授として來て居られる肇論の英譯 (The Book of Chao, a Trauslation from the Original Chinese with Introduction, Notes and Appendices, Monnmenta Serica, Monograph XIII, The Catholic University of Peking, 1948 by W. Liebenthal pp. XVI +195) の著者として有名なアメリカのリーベンタール博士が促進する様に努力を重ねて居られる。今年70歳の老碩學は若き日，スタール・ホルスタインの大宝積經迦葉會品の出版に協力して來て以來，多くの佛教經典研究の勝れた業績を發表して居られ，いまシナ禪宗史の研究に没頭して居られる。しかし豊富な經驗をもつ博士の学殖とドイツ式の嚴密な方法論に對しては老成したインド人の學者には理解が出來るほど柔軟な頭腦をもつものがない様に見える事は殘念である。インドの學界は特に佛教研究の分野について云へばやはり一にも二にも若い世代に希望がかけられるだけであらうか。たゆまず絶へざる支援が日本からそそがれなければならぬ理由はここにもあるわけである。

アイヤスワーミ教授は引つづいて法救の五事毘婆沙論の梵語譯を完了した。この譯に入るまへはじめ私は品類足論五事品との關係から，引徴，記，魚釋，聞記などに至る日本の註釋書のことについてまでも話した。彼は新らしく中國で發見された觀所緣緣論の二種の註釋をもとにして護法註を研究せんとしてゐる。この旁，いまや私の滯印中にとて大毘婆沙論二〇〇巻の梵語譯の作業を開始した。今年6月からである。すつかり白髪に變つた頭髪のこの老婆羅門は白衣につつんだ頑健な身體を孜々として佛教文献の梵語譯の筆を進めてゐる姿は神々しくさへ思はれる。私の研究室の隣人である。

スジット・クマル・ムカーヂー教授 (Prot Sujit Kumar Mukhopadhyaya) は1906年西ブンガルに生れ，1917年以來サンチニケータンに來てゐる生粋のベンガル人である。Viddhu Shekhara Bhatta charya 博士の下で研究を終つて，1931年早くも第一著を出した。

Sajit Kumar Mukhopadhyaya:-Nāirātmya-paripṛicchā. 1931, pp. 21. 本書は漢字譯では，宋・法天譯「外道向聖大乘法無我義經」及び宋・日稱譯「尼乾子問無我義經」に相當する。これは Léon Feer の Annales du Musée Guimet. 1883. Tom. 50. pp. 180～186 の批判を主内容とする序文とナルタン版チベタン・テキスト・著者の復原した梵文・シルヴァン・レヴヰの発表したネパール梵文とからなる。1933年よりタゴール翁の命によつて東ベンガルで社會運動に從つた後，1937年サンチニケータンに歸り，研究生活をつづけ1939年世親造三性論偈を出版した。

Sujit Kumar Mukhopadhyaya:-The Trisvabhāvanirdesa of Vasubandhu, Sanskrit text and Tibetan versions, edited with an English translation, introduction and vocakularies, Visva-Bharati Series No. 4 1939 pp. VI+71.

イタリアのツツチ教授より送られた梵文及びコルディ目錄 No. 385 及び No. 296 の二種のチベタン譯を嚴密に對校して出版したもの，序分に本論偈の概要を敍述し，唯識的な面からコルデイエ目錄 No. 296 の龍樹造説を否定してゐる。巻末には英譯と梵蔵及び蔵梵の索引を附

してゐる。本書は偈頌であるため，本文理解のためその意味内容に該當する類似思想を可成り念入りに蒐集してゐる。三性論については山口益博士（「宗教研究」新第八巻 1931年）及びプーサン（Melanges chinois et bouddhique. Tom. 11. 1932～33）の研究があるが，その成果は本書には參照せられて居らない。この後は Bhatta charya 博士の仕事の関係もあり，彼は入菩提行經のベンガリー譯 Santideva Bodhi carya vatara (Bodhi caryavatara of Santideva) 1947. pp. XIV+92. を出したあと1950年馬鳴の金剛針論を出版した。Sujit Kumra Mukhopadhyaya:- The Vajrasuci of Asvaghosa 1950. pp. VI+52 はじめ Visva-Bharati Annals. vol II. 1949 に収錄されたものであるが，Sino-Indian Cultural Society, Santiniketan から再版された。これは11頁のテキスト，10頁の英譯のあと17頁を類似文例の提出にあててゐる。附錄として，Vaira-suci Upaniṣad 本文三頁，索引九頁がある。このあと彼はアヴアダーナの分野を専門にして Sujit Kumar Mukhopadhyaya:- The śārdūlakarṇā-vadāna 1954 pp. XVI+243. を出版した。これは漢字譯は南條目錄 No. 643, No. 644, No. 645, No. 646 の諸本及びナルタン版，デリゲ版のチベタン譯が參照されてゐる。現在の彼は漢字譯を對照したの Aśokāvadana 組版に着手してゐる。シヤーンティ・ブヒィクシュ・シヤーストリー教授（Prog. Sānti Bhiksu Sāstri）は1912年12月ラクノーのビビプールに生れ，1942年研究員としてサンチニケータンに來た。1942年第一著として世親の發菩提心論の梵語譯を出した。

Bhadanta Sānti Bhiksu:- Bodhi cittotpada-sutra śāstra of Vasubandhu, Fa bu T'i Hsin Ching Lun, trans-lated into Sanskrit. pp. XVIII+207 - 243. が Visva-Bharati Amals. vol 11. 1949の第三論文として發表された。彼は序論として14頁に亘る解說を行つてゐる。この後に彼は Bodhicaryāvatāra (SanskritText and Hindi translation) 1955. Lacknow. mahabodhisociety. 及びヒンデイで書いた大乘佛教の解說書として Mahāyāna, Visva-Bharati Granthālaya, pp. 24, 148. 1950 を出版した。彼は大乘佛教の教理に深い理解能力をもつことは發菩提心論の序論で察する事が出來る。この後，彼はその頃ネパール佛教の僧籍にあつた教團の束縛から離れて，同じくネパール教團の傘下にあつた現夫人と家庭生活に入るための一身上の事情もあつてか熱心に大乘佛教文献を研究した様である。いま平和な生活に入るに從つて Santi Bhikshu Sāstri:- Abhidharmāmṛita of Ghoṣaka, translated from chinese with notes and Introductry Study. Visva-Bharati Studies 17. 1953 pp. X+1951 が出た。これははじめ Visva-Bharati Annals. vol V. 1953 の巻頭論文として發表せられて，後に單行本になつた。このあと引つづいて說一切有部に於ける主要論書の一である發智論の梵語譯が，漢字譯の最初の二巻を第一分冊として出版した。

Sānti Bhiksu Sāstri:- Jñānaprasthāna-śāstra of Kātyāyaniputra, retranslated into Sanskrit from Chinese Version of Hiuan tsang (本文, pp,185)

さきの甘露味論は妙音の作とすることは開元錄以後の事であつて，まだ教理學的な地位については詳しい研究がなかつたものである。彼は本文の脚註に資料を提供し，巻頭の序論25頁は阿毘曇の法相を比較することに充てられてゐて便利である。それは歷史家としてのバグチ博士

の4頁に亘る序文と併せて讀むと興味がある。發智論は集異門・法蘊・施設・識身，界身，品類の有部六足論に對して身論とも名づけられる說一切有部宗根本所依論中の一である。これはまた迦旃延阿毘曇とも云はれ，異譯には阿毘曇八犍度論がある。この發智論の中にはインドの部派佛教間に論ぜられてゐたであらう一切の法相問題を取扱つてゐる。而もこの論自身の中からは諸法の實有思想については言及してゐない。有部系教學の上で言へば，この思想は婆沙論を俟つて明らかにされたものと言へるのであるが，こうした問題の所在を追及する事は彼の續刊及び解題にインド學的な見解を期待せねばならない。バグチ博士のこの著の序言に云ふ如く，アビダルマ比較研究の確乎たる基本資料を提供する意圖で五分冊の刊行計画をもつて始められたものである。この刊行が支障なく完了する事を念願する次第である。

はじめに觸れた Vidhu Sekhara Bhattacharya 博士によるこの大學よりの出版は

Mahayanavinišakao of Nagarjuña 1931. pp. ii+44

The Catuḥśataka of Āryadeva 1931. pp. XXIV+308

の二種にすぎないが，彼はこのあとカルカッタ大學に移つて多くの研究業績を出してゐる。彼はいま七十四・五歳であらうか，1956年春私が訪ねたときカルカッタ南郊に近い自宅に退職後の病軀をいたわりつつ Rahala Sānkrityāna のチベット旅行に於て得た寫本に基く瑜伽師地論梵文テキストの出版の事について「次の生では日本で佛教を勉强したい」と語るのであつた。彼によつてインド人側に龍樹研究の資料をとりもどす意圖はいま此處では哲學科の教授 Venka taramanan に代つてゐる様である。彼は1919年12月南インド・マイソールに生れマイソール大學卒業後 Sayyaji Rao Goekwad Fellow の奬學金をうけて1945～1947年の間ベナレス・ヒンヅー大學にあつて現インド副大統領ラダクリシュナン博士の下に佛教學中觀哲學を研究，1947年7月～1949年12月の間インド政府研究員として國立北京大學に留學，漢字譯資料による中觀哲學研究に從つた後に歸來，1950年2月より Visva-Bharati に印度哲學を講じてゐる。彼の研究は哲學の分野に多いのであるが Visva-Bharati Annals vol V. pp. 153～164, 165～242 に三彌底部論の英譯を發表してゐる。

K. Venkataramanan:- Sammitiya Nikaya Sastra. 1953. 西域記巻七によれば玄奘は正量部經律論十五部を將來してゐるが，而も一本の傳譯をも果してゐない。この漢字譯テキストは三晋代失譯であるが，正量部聖典中唯一の漢字譯として注意すべき論である。この英譯ははじめ10頁の序論，47頁の英譯，31頁に及ぶ註記とから成る。彼は在シ中より大智度論の英譯をはじめ完了後改譯原稿をも終了，その内容にもとづいて般若哲學をいま1000頁以内に凝縮しつつある様である。

以上述べて來たところで既に大分豫定より多くなつた。これだけで Visva Bharati に於ける佛教研究を述べつくした譯でもない。まだ述べるべき幾多の事をのこしてゐる。チベット學部の現況にも觸れなかつた。しかしそうしたことはインドに於けるチベット佛教學研究の現況をまとめるときに書いて見たい。

今年佛滅2500年をむかへていろいろの佛教研究の古典的な名著が再版せられる。そうた資料

が自由に手に入れられる環境の中からそれを超えた新らしい研究が生れて來ることが近いであらう。そうした傾向の中で漢字譯資料の存在をインド人に忘れずに思ひ出させるためインドに於ける唯一のシナ學部であるここ Visva Bharati のチーナ・ブハバナの意義が大きなものとなる。いまのプランによつてジャンテイビクシュ教授がヒンデーによつて佛教文學概論を執筆してゐる。漢字譯經典とアハバラタとトルストイを結びつける様な幅の廣さはインドでは思いもつかぬのであらう。これ等は日本の佛教學の分野からするインドへの一つの寄與となるであらうか。私はインド滯在の100日目を記念して法然上人一枚起請文を，200日目を記念して同じく小消息の梵語譯を作つた。それはアイヤスワーミ教授の援助を得たものではあつたが，私は彼に法然の教義を語つた。ブリハド・アラヌカヤ・ウパニシセフッドとの類似思想に驚いた彼は「名號を稱へる事によつて西方極樂に往生する」といふ法然上人の教義を佛教の終極的な發展として七月十一日ラジオ放送を通じて語つてゐる。おそらくインド人の口を通じてラジオに語られた法然上人の教義はこれが始めてであらう。私は彼の家で彼とともに彼の放送原稿を見ながら，錄音放送に耳を澄せつつ一人念佛し乍ら祖國の空に思ひをはせたのであつた。

論述の不備をおぎなふ意味も含めて研究雜誌の論文題目を下記に附屬せしめる事とした。

以上に觸れた書籍は全部購入して内地に發送ずみのものであるが，閲覽及び購入御希望の佛教研究の學者には出來るだけの御便宜を御計り致しますから御申出下さい。

The Sino-Indian Journal. ed. by Tan Yun-Shan.
(The Sino-Indian Cultural Society in India)

Vol. I, part 1 (July 1947)

India and China ……Jawaharlal Nehru
Meeting of Brothers ……Kshiti Mohan Sen
A Spiriyual Alliance ……Irene Ray

My Friend, the Chinese ……Gurdial Mallik
Impressions of an Indian Christian in China ……C. E. Abraham
Chinese Ideals of Education:-……Chen Li-Fu

China's Culture and Civilzation……Tan Yun-Shan
Chinese and Indian Art ……O. C. Ganguli
Budhism in Mongolia ……Prabhat Mukherjee

Sino-Indian Relations of Old……Sujit Mukhopadhyaya
The Divine Man ……Nalini Kanta Gupta
Centres of Activety for Sino-Indian Studies……P. V. Bapat

A General Course for Chinese Studies in Indian Universities ……Tan Yun-Shan
The Death Traffic ……Rabindranath Tagore
The "Kalpa" Chronology in Ancient China ……A. Balakrishna Pillai

Vol. I, part 2 December 1948-Gandhi Memorial Number Section one

Messages

From His Excellency Sri Rajagopalachariar, Governor-General of India

From Sardar Vallabhai patel, Deputy Prime Minister, Government of India

From Dr. Rajendra Prasad, President, Constituent Assembly, Government of India

From Dr. Chu Chia-Hua, Minister of Education, Government of China

From Dr. Pattabhi Sitaramayya, President, Indian National Congress

From Sri V. P. Menon, Political Adviser, States Ministry, Covernment of India

Articles

Gandhi Maharaj ……Rabindranath Tagore

Gandhi Stotra ……Tai Chi-Tao

Bapu ……Rajkumari Amrit Kaur

Mahatma Gandhi's Life Work-Chu Chia-Hua Candhi and China ……Tan Yun-Shan

A Talk About God ……Chandrashanker Shukla

The Great Crucifixion……Will Hayes

My First Visit to Gandhiji……Tan Yun-Shan

Section two

Two Views on the Contemporary Scenes:- The Present World Situation ……Sri Aurobindo

Prayer of the Faithful ……Tai Chi-Tao

Indo-Asian Contacts……Benoy Kumar Sarkar

Some Features of the Art Philosophy of India and China ……P. Narasimhyya

Jainism and China ……Kamta Prasad Jain

Indian Literature in Central Asia:- Buddhism among Si-Hia ……Prabhar Mukherjee

A Tibetan Account of Nagarjuna ……S. C. Sarkar

Buddhist Secular Literature ……N. Aiyaswami Sastri

The Spisit of Mahayana Buddhism ……Sujit Kumar Mukhopadhyaya

Buddhist Literature in South India……V. G. Nair

Sino-Indian Studies. ed by Dr. P. C. Bagchi

Vol. I, part 1

The beginnings of Buddhism in China
by P. C. Bagchi

A Brāhmī Stone Inscription from Tunhuang
by V. V. Gokhale

Vajragarbhatantrarajāsūtra, a new work of King Indrabodhi …… study and translation
by P. C. Bagchi

Chinese Coinsfrom Tanjore
by P. C. Bagchi

Vol. I, part 2

Sino-Indian Relations ····· The Period of the United Empires (1)
by P. C. Bagchi

Three Buddhist Hymns
by Chou Ta-fu

Two Buddhist Stotras restored by Sylvain Lévi

New lights on the Chinese Inscriptions of Bodhgaya
by Chou Ta-fu and P. C. Bagchi

vol. I, part 3

Indian Influence on the Study of Chinese Phonology.
by Lo Ch'ang-P'ei

Harivarman on Vāiśāradya
by N. Aiyaswami Sastri

Bodhisattva-śila of Subhākarasiṃha
by P. C. Bagchi

Vol. I, part 4 (July, 1945)

Sino-Indian Relations ····· The Period of the United Empires (2)
by P. C. Bagchi

Comparative Studies in the Mahāparinibbāna-sutta and its Chinese Versions
by Fachow

Miscellany ····· The Photographic Copy of the Manuscript of the Abhidharma-kośa in the Possession of the Bihar Research Society, Patna.
by P. V. Bapat

Reviews ····· Suvarṇasaptati-śāstra-Sāṅkhyakārikāsaptati of Iśvarakṛṣṇa (with a commentary reconstructed into Sanskrit from the Chinese translation of Paramārtha and edited with English notes, introduction and appendices) by N. Aiyaswami Sastri
by P. C. B.

Vol. II, part 1 (April, 1946)

Comparative Studies in the Mahā-parinibbāna-sutta
by Fa Chow

Ki-pin and Kashmir
by P. C. Bagchi

A lost Commentary on the Nyamukha
by. N. Aiyaswami Sāstri

Review ····· A Dictionary of Mo-so Hieroglyphics compiled by Li Lin-ts'an.
by Tsai-yu Wen

Vol. II, part 2 (July, 1946)

Ptolemy, the Niddesa and the Bṛhatkathā
by P. C. Bagchi

Vol. Ⅱ, parts 3 & 4 (Oct. 1946 & Jan. 1947)

On the Original Buddhism, its canon and language
by P. C. Bagchi

Chang so che lu (Jñeya-prakāśa-śāstra)
by P. C. Bagchi

Southern India and China
by V. R. Ramachandra Dikshitar

Vol. Ⅲ, part 1 & 2 (April, 1947 & July 1947)

On the Oldest Chinese Translions of the name Buddha
by Dschi Hiän-Lin

A Sanskrit Inscription from Yunan
by Walter Liebenthal

The Geographical Catalogue of the Yakṣas in the Mahāmāyuri
by P. C. Bagchi

Vol. Ⅲ, part 3 & 4 (1949)

Chinese Sources for Indian History
by Dr. Lo Chia-Luen, Ambassador of Chinā in India

Development of Zen Buddhism in China
by Dr. Hu Shih

On the Sanskrit Epuivalent of Fo-t'u-t'eng
by Dr. W. Liebenthal

On the Word 'Cittāvaraṇa'.
by Rev. Pai Hui

Shin-wei-she-lun of Shi-li
by Prof. Shu Hu

Vol. Ⅳ, part 1 (1951)

Buddhist Temples in China
by Hsu Hu

A Comparative Study of the Pratimoksa
by Dr. W. Pachow

Nagarjuna and Satkaryavada of the Sankhyas
by N. Aiyaswami Sastri

Vol. Ⅳ, part 2 (1951)

A Comparative Study of the Pratimoksa
by Dr. W. Pachow. (Continued)

Vol. Ⅳ, part 3 & 4 (1953)

A Comparative Study of the Prātimokṣa
by Dr. W. Pachow. (Continueb)

Report on a New Hoard of Chinese Coins
by Dr. P. C. Bagchi

Vol. Ⅴ, part 1 (1955)

A Comparative Study of the Prātimokṣa
by Dr. W. Pachow. (Continued)

Sanskrit Inscriptions from Yünnan ||
by W. Liebenthal

Mahayana Buddhism in Fu-nan
by Kalyan Sarkar

Vol. V, part 2 (1956)

The Earliest Inscriptions of Indo-China
by Kalyan Kumar Sarkar

A Clarification
by Dr. W. Liebenthal

Tāntric Prajñāpāramitā Texts
by Dr. Edward Conze

Vol. V, part 3 & 4 (1956)

Dr. W. Liebenthal's Volume. (in press)

Visva Bharati Annals. Vol. 1, 1945.
ed. by P. C. Bagchi

The first Pārājika of the Dharmaguptaka-Vinaya and the Pali Sutta-vibhaṅga
by P. Pradhan

Chuan Tsi Pai Yuan King and the Avadānaśataka
by Fa Chow

A note on the Avadānaśataka and its Chinese translations.
by P. C. Bagchi

Sūtra on Dreams of King Prasenajit
by A. Tagore

Two medical texts in Chinese translations
by Satiranjan Sen

Political Relations between Bengal and China in the Pathan period
by P. C. Bagchi

The Arthapada-Sūtra Spoken by the Buddha
by P. V. Bapat

Vol. II. (1949)

Karatalaratna
by N. Aiyaswami Sastri

Vajrasuci
by Sujit Kumar Mukherjee

Bodhicittotpada-Sūtra-Sastra
by Bhadanta Santi Bhikshu

Vol. III. (1950)

Arthapadasutra (contd. from vol. 1)
by Dr. P. V. Bapat

Methods of Meditation
by Sujit Kumar Mukherjee

Sigalovadasutta
by Bhadanta Pannasiri

Vol. IV. (1951)

Shah Wali Allah
by F. M. Asiri

Chandra Bhan Brahman and His Chahar Chaman
by F. M. Asiri

Studies in Islamic History
by N. B. Roy

Studies in Medieval Religion and Literature of Orissa
by Chittaranjan Das

Vol. V. (1953)

Abhidharmamṛita of Ghosaka
by Shantibhikshu Sastri

Sammitiyanikaya Snstra
by K.Venkataramanan

Vol. VI. (1954)

The Decline of Buddhism in India
by Dr. R. C. Mitra

Dvadasamukha Śastra of Nagarjuna
by N. Aiyaswami Sastri

Vol. VII. (1955)

The Sakas in India
by Dr. Sudhakar Chattopadhyaya

Vṛttivallabha-A Chāyānataka
by Gouriswar Bhattacharya

Vol. VIII (in Press)