

佛教文化研究

第 5 號

1 9 5 5

佛教文化研究所

知恩院

佛教文化研究 第五號

目 次

聖如房に就て	岸信宏
新出「草案集」と安居院流學派	山口光圓
曇鸞の名號觀とその背景	藤堂三
嵯峨清涼寺史 平安朝篇	塚本俊
嵯峨清涼寺史 近世篇	塚本善
嵯峨清涼寺に於ける淨土宗鎮西流の傳入とその展開	田谷全
原「知恩院」の變遷について —法然上人と隆寛已講—	田谷全
慧琳の言語系譜 —北天系轉寫漢字の對音—	成田俊
法然上人傳研究會紀要(五)	(元) 評
佛教關係論文目錄	(元) 索報

聖如房に就て

岸信宏

一、聖如房に遣はされたる法然上人の消息

勅修御傳（法然上人）第十九に尼聖如房に遣はされたる法然上人の消息がある。この聖如房については義山の翼賛に「尼聖如未檢」とし、

同師の隨聞記、和語燈日講私記にも何等言及するところがない。上人の門弟に對する親愛の情のみちくた消息である。最近この聖如房について小川龍彦氏より後白河天皇の皇女式子内親王のことであるといふ説をきく、同氏の近著新定法然上人繪傳の第三十圖の解説にもその旨が記されている。若しもさう斷定することができればそれは頗る興味ぶかいことであり、上人の傳記の一部に明るさをますことになる。それについて私の知り得たるところを備忘のために記しておく。

その名前の書方について、和語燈錄第四には正如房となつてゐる。また西方指南抄下ノ本にはしやう如ばうとなつてゐる。勅修御傳は忍激の縁起によれば舜昌によつて徳治二年以降に編輯せられたものであり、法然上人滅後九十五年以降の記録である。和語燈錄は巻末の識語によつて了惠が文永十二年（正應二年相當）に集録するところであり、上人滅後七十七年にあたる。西方指南抄は高田本（眞宗聖典所収）

の卷末識語によれば親鸞が康元二年に筆寫せるところで上人滅後四十五年にあたる。しかばこれらの書物の年代順は西方指南抄、和語燈錄、勅修御傳と次第する。この故に聖如房の書方も、しやう如ばう、正如房、聖如房と變化して行つたことを知るのである。

小川氏は賀茂齋院記によつて式子内親王が出家せられて承如法と稱せられたといふ記録によつて、承如法がやがて正如房、聖如房と書き傳えられたのであらうといふ。いまのところ式子内親王が法然上人に就いて教を受けられたといふ適切なる記録は見出されないのである。この消息によつて感じとられることは法然上人が日ごろから親しくして居られた高貴の婦人に遣はされたるものであらうといふことである。

この消息文の具略については指南抄と語燈錄とは殆んど同一であるけれども、語燈錄は指南抄の假名を本字に直し、辭句を訂正せるところが多い。勅傳の文は前二者の約半分の省略文であつて、その文體は語燈錄（元亨元年開板、淨全本）の文とほど一致するけれどもなほ字句の出没あり、かへりて指南抄の古態を存するところもある。しかば勅傳所收のこの消息の原文は語燈錄所傳以外の資料によるものと思はれる。

である。

聖如房の近侍の人より、聖如房の病篤くして臨終のま近き旨の通知に接せられた法然上人は、いま一度の見參を希望せられたのであるが、恰も別時念佛中のため他出を思ひとどまり、細かに淨土の安心、臨終の用心などを書き送られたのがこの消息である。

註四

法然上人は房籠りと稱して別時念佛をば毎年正月の初から或は七日間、或は三七日間、或は五十日間修せられ、これを恒例の行事とせられたのである。後に論ずるであらうが式子内親王の薨去は明月記により正治三年正月廿五日であることがわかる。御年齢は五十二歳位と推定せられる。法然上人は六十九歳の時である。三昧發得記によれば、上人は建久九年に六十六歳で念佛三昧を發得せられた。爾來三年後の六十九歳の頃はその心境の最も圓熟せる時代である。正治三年(建仁元年)の二月八日には後夜に極樂の衆鳥並に琴笛等の音を聞く瑞相が現はれてゐる。その前年の二月の頃、その翌年の正月五日にも瑞相の現じたことが記されてあるから、この前後の年頭恒例の別時念佛は法然上人に取つてはもつとも眞剣なる別時であつたことが推せられる。この消息が式子内親王の臨終の正治三年の正月に、法然上人が恒例の年頭別時念佛中に認められたものであると解するに矛盾はない。

この消息の内容の主要なる點をあぐれば次のやうに思はれる。

一、往生は機根の善惡によるものではなく、佛の願力によるものである。

二、臨終の善知識は必ずしも必要としない。佛を善知識と仰ぐべき

三、佛の來迎によつて行者は必ず臨終正念に住することを得るものであつて、行者の臨終正念によつて佛の來迎があるのでないと強調せられ、臨終に對する怖畏を一掃するにつとめてゐられる。このことは從來の聖道門的來迎觀を是正せられたものであつて、法然上人の卓見の一つである。上人以前の諸師は多く臨終の正念を望むで苦修練行せられたのである。この來迎觀の文の一段は指南抄、和語燈にはあるが勅傳には略せられてある。

なほこの來迎觀一段の文と殆んど同一の文が大胡太郎實秀に遣はされたる三月十四日付の法然上人の消息文中にも見えてゐる。この消息は和語燈第三、九卷傳第五下、指南抄卷下本に出づるも何故か勅傳には之を缺いてゐる。ともあれこの來迎觀は法然上人が門弟達に時に應じて物語られたところであることを知るのである。

次に聖如房の人柄をしのぶことのできると思はるゝ文を左に二、三摘記して見やう。

一、たゞれいならぬ御事、大事になどばかりうけ給はり候はんだけに、いま一度みまいらせたく、をはりまでの御念佛の事もおぼつかなくこそ思ひまいらせ候べきに、まして御心にかけてつねに御たづね候らんこそ、まことにあはれにも、心くるしくおもひまいらせ候へ。

このたびの御病氣は或は臨終の大事にたち至るかも知れないと承るにつけ、いま一度見參をとげて最後のお念佛のこともいろいろとお話をしたいと思つてゐるのですが、思ふやうに参ることもできませぬ。

常日頃お心にかけておたづね下されたことを思へばまことに心ぐるしいことでありますとある。このお言葉を通しても聖如房と法然上人との間の平素の親交のほどもしのばれるのである。

二、一向専修の念佛にいりて、一すじに彌陀の本願をたのみて、
ひさしくならせおはしまして候。

聖如房は一向専修の念佛行者となつてからすでに久しい年月がたつてゐるといふのである。式子内親王が念佛門に入られたといふ積極的な文献は見當らない。内親王の出家の年月も判明しない。たゞ建久八年三月に起つた橘兼仲の妻が後白河天皇の神靈に託して妖言を流布した事件に内親王も連座の嫌疑をうけて洛外移御の沙汰があり、その沙汰は止むだのであるが、これが動機となつて内親王は出家せられたものと思はれる。⁽⁶⁾ 建久八年は内親王四十八歳位と推定せられるのであるが、薨去の正治三年までには五ヶ年の歳月しかない。もし聖如房を式子内親王とする場合、この消息のお言葉の、一向専修にいりてより年久しうあるのを如何に解すべきであらうか。専修念佛に入られたのを出家以前より見れば差支はないが、これより三年先の建久五年六月五日には、御室所藏の加行事といふ文書によれば、内親王は兄宮にあたる御室の道法法親王より眞言の十八道の傳授をうけてゐられるのである。當時の貴顯の人々の念佛門歸入をば淨土宗教團の文献に傳ふる如く直ちに専修の形を持つてゆくことは困難であるかも知れない。

次に法然上人の聖如房に對する親愛の情と別時念佛に對する毅然たる態度とを知ることのできる點をこの消息の中から摘記して見やう。

一、左右なくうけ給はり候まゝにまいり候てみまいらせたく候へど

聖如房に就て

も、おもひきりてしばし出あるき候はで、念佛申候はばやと思ひはじめたる事の候を、様にこそよる事にて候へ、これをば退してもまいるべきに候に云々。

御病氣のほどを承りましてすぐにもお見舞にあがるべきであります
が、思ひきつて他出をやめて、お念佛を申しあじめたることでありますからこのたびはよう參上いたしませぬ。本來ならば如何なる事情があらうとも、それをさし置いて參上いたすべきでありますがと、親愛と修行との交錯したる纏綿の情愛を感じながら、毅然として修行を廢せられない上人の尊いお姿を見るのである。

二、斯様に念佛をかきこもりて申候はなんどおもひ候も、ひとへに
わが身一つのためとのみはもとよりおもひ候はず、おりしもこの
御事をかくうけ給はり候ぬれば、いまよりは一念ものこさず、こ
とくくその往生の御たすけになさんとこそ廻向しまいらせ候は
んずれば、かまへて／＼おぼしめすさまに、遂させまいらせ候は
ばやとこそふかく念じまいらせ候へ。

かうして別時念佛を修するといふことも、私一人の得脱を願つての
修行ではありませぬ。おりしも御病氣の重いといふことを承りました
以上、今日よりの念佛修行の功德をばことくあなたの御往生のた
すけになるやうにと御回向申上げる次第でありますから、かならず
く思召しのまゝに御往生をとげらるゝやうにふかく祈念いたします
と。法然上人の心境にはすでに自他の差別がないのである。上人の修
行はそのまゝ聖如房の修行である。

この消息はかなり長いものである。上人は終りのところに、もしこ

の手紙を近侍の人がよみあげるのをしづかにきかれて、少しでも御心のはげましともなればと思つて、こんなにこまかに書きしるしました。

もし御身體の衰弱がはげしいやうでありますから、この手紙はすこし長すぎますから、近侍の人がその要をとつてお傳へして下さいと結んである。まことに上人のこまやかな情愛と心づかひとが言葉のすみぐにまでにじみでてゐる消息である。さうしてその言葉づかひは鄭重をきわめて、如何にも高貴な方で親交のあつた方へ差出されたものとうなづかれるのである。

二、式子内親王

式子内親王の出家後の法名を承如法と稱したといふ史料の加茂齋院記は群書類從にのつてゐるとのことと、その書物の借覽を知恩院の華頂文庫の係をして居られる勝田圭通氏に依頼をして置いたところ、同氏は永らく宮内省の事務官をして居られた關係で、宮内省の京都事務所に式子内親王に關する史料について照會をして下さつたのである。幸ひ同所々藏の後白河天皇實錄第五といふを借して頂いた。それには後白河天皇の皇子、皇女に關する史料が集められてある。その中に式子内親王に關する史料も年代順に集められてある。加茂齋院記は薨去のところに引かれてある。

式子内親王

後白河院之皇女也、母從三位成子、季成之女、平治元年ト定、號

大炊御門齋院、能僊歌、出家、法名承如法。
今この實錄にあげられた史料によつて式子内親王の傳歴をうかゞふ

こととする。

吹上本帝王系圖によれば後白河天皇の皇子、皇女は左の如くである。

後白河院

二條院
以仁王

母從三位成子、季成卿女、
高倉院

守覺法親王
圓惠法親王

定惠法親王
靜恵法親王

承仁法親王
道法法親王

殷富門院
母同以仁王

式子内親王
齋院准三官、母同、高倉宮、
大炊御門齋院、出家法名承如法、

式子内親王の母儀は藤原季成卿の娘從三位成子であつて、以仁王、殷富門院と同母である。表中の靜恵法親王は勅傳第十三によれば聖護院無品親王と稱し、臨終に法然上人を招請して念佛往生をとげてゐられる。勅傳にはその沒年を記さないが、明月記によれば建仁三年三月十三日であつて、式子内親王の薨ぜられた正治三年（建仁）より三年後のことであることを注意して置きたい。

内親王の誕生日月日は明らかでない。後白河天皇の第三皇女であることは山槐記の左の記録によつて察せられる。

永暦二年四月十六日戊午、天晴、今日初齋院院第三女、母儀三品禊東河入御紫野院北本院也、以日也。

内親王のことを帝王系圖に高倉宮と申上ぐるのは母儀の局名によつたものと思はれ、又同系圖に大炊御門齋院と申上ぐるのは後白河法皇の御殿であつた大炊御門御殿を法皇崩御の後、内親王に賜はつて住居せられたからである。また愚秘抄に萱齋院と申上ぐるのは法住寺萱御所にも住居せられたことがあつたからである。

内親王が加茂の第卅一代齋院に卜定せられたのは平治元年十二月廿五日である。この時内親王の年齢は判明しないが十歳前後と推定せられるのである。當時の加茂齋院は十歳前後の内親王が多く治定せられてゐる。伊藤祐晃氏が淨土宗史の研究に於て、法然上人の臨末に影現せられたといふ傳説の加茂草提希夫人をば當時の加茂齋主であつた後鳥羽天皇の第二女禮子内親王であると論じてゐられるのであるが、この内親王は正治元年の出生で、元久元年六歳にて加茂齋主に任せられ、建暦二年十四歳で病によつて退任、承久二年廿一歳にて出家、法名真如性、文永十年七十四歳にて薨去、嘉陽門院と號せられた方である。

式子内親王は加茂齋院を在職十ヶ年にして嘉應元年七月廿六日、病によつて退職せらる。廿歳頃である。

後白河法皇が建久三年三月十三日に崩御せられ、明月記並に心記によればその御満中陰法要が大炊御門御殿にて行はれてゐる。その時四座の法要が修せられてゐるが、第三座の法要が式子内親王の施主であつて、本尊は等身の普賢、導師は澄憲であつた。他の三座の施主は修

理大夫定輔、仁和寺道法法親王、前齋宮(伊勢好)であり、本尊は三尺の普賢、等身の彌勒、等身の阿彌陀がまつられ、導師は聖覺、雅縁、澄憲がつとめてゐる。澄憲と聖覺とは親子の間柄で當時有名の唱導師であり、法然上人とも深い關係があつた。式子内親王の四十三歳頃の出來事である。

同年五月十三日には法皇の満中陰後最初の月忌が六條殿に於て行はれ、心記によれば三座の法要が修せられてゐる。本尊は三座ともに繪像の不動であり、導師は前二座が澄憲、良安である。第三座は特に式子内親王の發願で行はれ、一般の僧侶退下の後、六人の僧の祇候のもとに行はれ、導師は公胤で、阿彌陀經が誦せられてゐる。この三井寺の公胤もまた法然上人と關係のある方である。これ等の追善の法要是當時の貴族の間に行はれた儀式によられたものであつて、特に法然上人の淨土教と直接の結びつきを見出すことは困難であるが、法然上人の淨土教に關係のふかい澄憲、聖覺、公胤が奉仕してゐることは注意すべきことであらう。

建久五年六月五日には御兄宮にあたる御室の道法法親王より眞言の行法十八道の傳授をうけてゐられるのである。内親王四十五歳位の時である。即ち仁和寺所藏の加行事には左の如くいふ。

北院御室日記云(建久五年)六月五日申午、宮被詣前齋院御所(勸解由小路)被奉授十八道次第、有御贈物(付銀蓮枝)

この時内親王は勸解由小路信房卿の宅に居られたのであるからいまだ出家以前のことであると思はれるが、すでに眞言の行法の基本的次弟である十八道の傳授を受けられるほどであるから、その御心境は出

家に近いものであることが知られる。

建久八年三月に橋兼仲、その妻女、僧歎心の一昧が妖言を流布して事を起さうとしたことがある。それは兼仲の妻に後白河法皇の靈がつき「我れ祝へ、社つくり、國よせよ」（愚管抄）などいひふらしめたことである。このことには當時の政治的背景があることゝ思はれるが、これに式子内親王も同意してゐられるといふ風説がたつた。そこで朝議は内親王を洛外に移し申さうとしたのであるが、そのことは沙汰止みとなつた。この事件をつたふるものに猪隈關白記、皇帝紀抄、愚管抄（伊藤眞徹氏提供）などがあるが、いま左に皇帝紀抄の文を引いて置かう。

三月之比、藏人大夫橋兼仲并妻女、依謀計事被配流國々、又一心房上人歡心依同意事、被召禁武士許、前齋院式子内親王後白河法皇女同意此事之間、不可座洛中之由雖有沙汰、有議被止了。

兼仲は隠岐へ、妻は安房に遠流せられた。式子内親王の出家の年時を記した文献は見あたらないのであるが、その出家の動機はおそらくこの兼仲等の事件にあるものと思はれる。洛外移居の沙汰も止むだことは内親王の落飾出家を裏書するものではなからうか。内親王四十八歳位の時の出来ごとである。

正治元年五月以降、内親王は大炊卿門御殿に於て病にかゝられた。五十歳頃である。内親王は和歌の道に長じてゐられたので定家卿と親交があつたのである。卿の明月記には御病氣の様子が逐次詳しく記されてゐる。御病氣は風氣、脚氣の症狀にて、温石、針灸などを用ひて療養してゐられる。そのほか當時の貴族の風習として、病氣平癒の祈禱等も行はしめられ、正治二年の十二月八日には日吉社に願文を奉ら

しめてゐられるが、内親王にはその意思がなく、たゞ人々の申すにより形の如く行はしめられた。⁽⁵⁾このことは若くして加茂の神事にたづさはり、また真言の十八道の傳授をうけられた内親王の心境としては意味ぶかいものがあるのではなからうか。神事並に真言の行法は祈願を中心とする場合が多い。しかるに内親王はこれをきらつて居られるのである。内親王が聖如房であつて淨土教に心をよせてゐられるのであれば、淨土教は大體に於て祈りなき宗教である。願生の行者にはおのづから病や死を超えた平安がある。内親王が病氣平癒の祈願の行事に關心のうすかつた御心境が、生死を超えた淨土欣求の念佛行者の平安から來てゐるとすれば式子内親王を聖如房とするに都合がよい。

正治二年七月に後鳥羽上皇より内親王の和歌一百首を選むで上のべき御沙汰があつたので、御自身でこれを選定なされたのを、九月には定家卿にお示しになつてゐる。御病氣もその年の暮には一旦治つたのであるが、翌正治三年正月廿五日には薨去になるのである。その薨去になつた年時を直接に記す史料に乏しく、明月忌にあつても薨去の時の記事を缺いて、一周忌の記事からその薨去の年時を知る程度である。

建仁二年正月廿五日、天陰、雨降止、午時許東帶參大炊御門舊院、今日御正月也。

御正月とはこゝでは一周忌をさす。その前年の建仁元年は正治三年である。この年二月に改元になつてゐるから薨去の年月は正治三年正月廿五日である。御年齢は五十二歳位と推せられるのである。法然上人の六十九歳の時である。

式子内親王は和歌を能くせられ、その歌集の元祿十三年刊繪入式子内親王集といふのが校註國歌大系の第十四卷、近古諸家集といふに收められてゐる。その解説には内親王の如上の傳記の大要ものべられてゐる。家集には二百九十九首が收められ、その中歴代勅撰集にのつてあるものは一百四十六首ある。その他家集になきものを數ふると六十一首あるから、内親王の和歌として現存するものは三百六十首といふことになる。家集には歌のみ集められて詞書がはぶかれてあるから、如何なる場合によまれたるお歌であるかを知ることができない。そのお歌も特に佛教的信念、淨土教的信仰を歌はれたものと思はれるものに接することのできないのは遺憾である。解説の中に岡西惟中の歌評がでてゐる。

詞がらの面白く聞ゆるは泉聲幽所に聞く如く、心ばへの美しくなだらかに見ゆるは月色靜中に見るに等し。

内容は三部に分れ、いづれも春、夏、秋、冬、戀、雜等に分れてゐる。抒情の纖細なる、いかにも女性ならではよみ得ざるものと思はれる風趣のお歌が多い。

以上私の備忘のつもりに記した式子内親王の傳記の中から、直接に法然上人に教を受けられたといふやうな史料を見出すことはできない。たゞ父君後白河法皇、兄君高倉天皇及び靜恵法親王と法然上人との關係などより、内親王の周囲が法然上人に因縁の深かいことがわかるのである。自然に内親王も法然上人に接せられる機會があり、淨土の教にも心をよせられたことゝおもふ。而して唯一の結びつきとなるものは出家せられて承如法と稱せられたといふことであり、その承如

法が西方指南抄のしやう如ばう、和語灯錄の正如房、勅修御傳の聖如意と變つて行つたといふ史料である。更に聖如房を式子内親王として、内親王の傳記をふり返つてみると、法然上人との關係に於て歴史的矛盾を見出せないといふことが最も強みである。

註①三昧發得記（淨全第九、四五四頁）。

建久九年正月朔日、予赴三山桃法橋教

慶之請、歸庵之後未刻、正月一七箇日恒例別時念佛始之。

②勅傳第八（淨全第十六、一八四頁）。

上人元久二年正月一日より靈山寺にして三七日の別時念佛をはじめ給ふに、燈なくして光明あり。

③拾遺和語燈錄卷中（淨全第九、六二九頁）。

この正月より別時念佛を五十日申て候しに、いよく風をひき候て、二月の十日ころより、すこし口のかはく様におぼえ候しか、二月の廿日は五十日になり候しかば、それまでとおもひ候て、なをしづて候し程に、その事がまさり候て、水などのむ事になり、又身のいたく候事などの候しか、今日までなやみもやみ候はず、ながびきて候へども、又たゞいまいかなるべしともおぼえぬ程の事にて候也。

④校註國歌大系第十四卷中の近古諸家集に收められたる成子内親王歌集の解説。

⑤淨土宗史の研究三〇二頁、百万遍知恩院寺史考中の七、賀茂草提希夫人に就て參照。三田全信氏は伊藤氏の説を摩訶衍第十六號に反駁して、當時國母草提希夫人に擬せらるべき方は建暦二年十四才であつた賀茂齋主禮子内親王ではなくその母君にあたる後鳥羽天皇の皇后修明門院であらうと論じてゐられる。

⑥明月記、正治二年十二月七日の條、頼基申、御風脚氣由、而不被用云々、午時許被始御灸、但更懲不思食云々、此條又有恐、此御邊本自無信受、惣無御祈、今日人人依申如形被行御祈等。

追記

(一) 建久八年三月の橘兼仲並にその妻女の妖言に關する記事につき、伊藤眞徹氏より提供せられた三種の文書の中、本文には皇帝紀抄の文をあげて置いたのであるが、他の二種は次の如くである。

(猪隈關白記) 是月、參議藤原公時ノ家人橘兼仲ノ妻、後白河天皇ニ託シテ妖言ヲ發スルヲ以テ、兼仲ヲ隱岐國ニ、妻ヲ安房國ニ流シ、又一心房歡心ヲ執フ。

(愚管抄) 又フカシキノ事トモアリキ、後白河院ウセサセ給テ後ニ、建久七年ノコロ、兼仲ト云公時二位入道カウシロミニツカイケルヲトコアリキ、ソレカ妻ニ、故院ツキシマセヲハシマシテ、我レ祝ヘ、社ツクリ、國ヨセヨナト云コトヲ云イタシテ、沙汰ニノリテ、兼仲妻夫、妻ハ安房、夫ハ隱岐へ流罪セラレナトシタル事ノ出キタリシ也。

(二) 後鳥羽天皇より式子内親王に百首の歌を上るやう仰ありし時の明月記の記事は次の如くである。

正治二年七月十五日、天晴、未後大雨雷鳴、巳時許内供來臨、宰相中將有示送事等、其内院有百首沙汰。

九月五日、天晴陰、入夜暴風雷雨、參大炊殿、給御歌見之、皆以神妙、秉燭之程歸廬。

(三) 式子内親王の和歌に就て、校註國歌大系に收むる式子内親王集の解説の中に、後鳥羽院御口傳といふのを載す。

ちかき世にとりては、大炊御門齋院(式子)、故中御門攝政、吉水

大僧正(慈圓)、これら殊勝なり、齋院はことにもみくとあるやうによまれき。

今、内親王の和歌を二三例示して、その歌風をしのぶことゝしやう。

傍くて過ぎにし方を數ふれば花にもの思ふ春ぞへにける

大系本の頭註によれば、新古今集下に入り、「百首の歌に」と詞書がしてある。

忘れめやあふひを草に引きむすぶ假寢の野べの露の曙

新古今、夏部に「齋院に侍りけるとき神だちにて」と詞書してある。

とふ人もをらでを歸れ鶯の羽風もつらきやどの櫻を

玉葉、春下に「正治二年百首の歌に」と詞書してある。

今朝見れば宿の梢に風過ぎて知られぬ雪の幾へともなし

風雅、春下に「正治二年後鳥羽院に奉りける百首歌の中に」と詞書してある。

日ぐらしの聲も盡きぬる山陰に又おどろかす入相の鐘

お歌の中に佛教的用語としてはこの「入相の鐘」ぐらゐである。

深くともなほ踏み分けて山櫻あかぬ心のおくをたづねむ

女性らしい抒情、叙事のお歌の多い中にこのお歌などは内面的にして求道的なお歌といふことができやう。

新出「草案集」と安居院流學派

山 口 光 圓

目 次

- 「草案集」の發見
- 「草案集」の體裁と内容
- 澄憲僧正と聖覺法印
- 聖覺法印の學系と著作
- 聖覺法印と唱導
- 結び

○「草案集」の發見

私は古書漁りが好きで、仲々判讀し難い古寫本の類を読むことが面白く、折にふれては集めてみた。「草案集」もその中の一なのであるが、暇を得て讀むつもりであつた。

來年は天台大師千三百五十年遠忌（戰爭や何かで大分おくれたが）を叢山で營むというが、天台大師供表白の未だ讀まれていないものもありはせぬかと思つて、篋底より取出したのが「草案集」であつたが、案の定、天台大師供表白二通の外、興味あるものを種々發見した次第である。

○「草案集」の體裁と内容

新出「草案集」と安居院流學派

「草案集」一冊は、恐らく草稿本の原本であろうと思われるが、建保四年（一一二六年。七三八年以前。）の年號があり、表紙共三十四枚、三ヶ所假綴、堅三十糊、横三十六糊、墨付三十三枚、裏表なれば六十六頁のもので、表白、佛教說話（談義）、論義を内容とする。

表紙に「草案集」と中央部上に書し、右下に花押らしきものありて、左下に「明□之」と書している。明□之の缺字は三十二枚目の終に「建保四年正月二十四日酉時許寫之取筆明尊之」とあるところから考へると、この缺字は「尊」の字であつたと察することができ『明尊之』と判讀したのである。

表紙裏には落書もあるまいが、天台の論義に關する手文ようのことが無難作に八行に書きつけてある。

佛在世無有三藏名事

謂論三乘皆是菩薩之事

未出三界名在家斷見惑爲出家事

經文諸佛身金色百福相莊嚴事

上言未得々々於眞事

爲修行道先說之事

在家奉（）梵名梵志事

無量卽法雲無邊卽無法雲事

また表紙から二枚目の表に

われみてもひさしくなりぬ敷見よしの

きしのひめまついくよへぬ羅む

と古今集（雑部、題しらず、讀人しらずとして出づる歌）の和歌が一

首書きつけてあり、或る茶人がこれを見て、この風格ある一枚を、茶
がけにほしいなどといったので笑つたことである。

第二枚目の裏には僅か二行に

問三藏名言佛在世之時有之歟答佛在世時不可有、難云貪著小乘三藏

と、この頃すでにこんなことが研究材料となつてゐたことが判る。

第三枚目からいよいよ本文というわけで、「草案」と内題して法則、
表白類の作文雛型ともいうべき三枚が費されてある。こんな調子で、

その目次ともなるように私に見出しを拾つてみると次のようにある。

草案集目次

法則、表白の雛型（づけた）

阿彌陀供養法表白

大師供表白

楞嚴譯表白

第五卷（法花經五卷目）

第八卷（法花經八卷）

三身釋第一

第二

第三（終りに「澄憲法印ノ言」
説ナリ」と註している）

第四

第五

經論よりの引用文例

（建保四年正月二十四日の議語）

金光明經講贊解題（けた）

己上である。三身釋第三の終りに割註して「澄憲法印言説ナリ」とあるところから見れば、安居院の唱導談義に關係のある記録と見ることができるであろう。

○ 澄憲僧正と聖覺法印

澄憲は入道少納言通憲の子で、練行房法印、或は安居院（アグ）と號して、叡山の探題であり、證義者として、檀那流の僧正學匠である。その父通憲は文章博士實兼の男、母は信濃守源有房の女、或は下野守有家の女、或は通宗の女、或は齋院の女房などという。高階經敏に養われ、鳥羽、崇徳、近衛の三朝に歴事して正五位下日向守となり、天養元年累進して少納言となつたが、やがて雑髮して圓空と號し、後信西と改めた。その妻朝子は白河天皇の乳母であつたので特に親任せられ、その子俊憲（近江權守東宮學士參議從三位）、貞憲（飛彈攝津守右中辨少納言從四位下）、成範（遠江、播磨陸奥守正一位中納言）な

どと共に要職に進んだ。

保元の亂に通憲は勅を奉じて軍事を源義朝と譲り、その策によつて

勝利を得たが、その亂平ぎて頼長の餘黨潛匿せるものを通憲は謀を設けて悉くこれを捕えて斬つた。その頃藤原信頼が近衛大將たらんことを望んでいたので後白河天皇はこれを通憲に御諮詢になつた。そのとき彼はその器でなき旨を奏上したのでそのことは遂に止んだ。然るに信頼は深くこれを悪み、また義朝も通憲を恨んでいたので、信頼と義朝と詰託して兵を擧げ、通憲の宅を焼き亡ぼした。そのとき通憲は逃れて大和の田原に到り、地を堀りて自ら埋めて匿れたが、源光康のために捕えられて殺され、首を獄門に梶されたといふのが通憲の一生である。このことは平治物語などにも見ゆるところである。

また通憲の著に本朝世紀、法曹類林、日本紀註、日本書籍目録などがあつたという。

通憲の一生は晩年こそあわれであつたが、門閥だつただけに大變な豪勢な生活であつたこととその勢力のあつたことは、澤山な子供があつたことを翼賛に傳えている。

俊憲、貞憲、是憲(少納言)、成範、長憲(美乃少將)、雅憲(信乃少將)、修憲(參議正三位)、範信(興福寺法印大僧都)、圓顯(阿闍梨)、女子(平忠房室)、靜賢(法勝寺執事法印)、澄憲(安居院法印僧正)、光憲、寛敏(廣隆寺別當法眼)、憲耀(仁和寺)、覺憲(興福寺別當權僧正)、明遍(高野山學洞院權大僧都)、勝賢(東大寺別當東南院權僧正)、行憲(三井阿闍梨)、憲俊(三井已講)、寛兼(三井)、女子(中納言隆季室)、女子(中納言長方室)、女子(中納言親信室)、女子

少納言有房室)、女子(定房室)と、男二十二人、女六人、都合二十八兄弟の十二人めの男子が澄憲法印である。

澄憲法印の傳は佚するもその事蹟はいろいろ傳えている。男兄弟のうちでも參議、從三位、大中辨少納言從四位下、正二位中納言などになつてゐるし、女姉妹も相當なところへ嫁し、桑門でも兄に嘉祥寺別當法印、興福寺法印大僧都、阿闍梨、法勝寺執行法印などあり、弟には廣隆寺別當法眼、興福寺別當權僧正、東大寺別當東南院權僧正、三井阿闍梨、三井已講などになつていて、名門の一族として立派な方が多い、殊に高野山學洞院權大僧都明遍の如き澄憲の俗弟の一人である。かように佛教界でも相當な名師ばかりを兄弟にもつ安居院の法印澄憲僧正も、當時の叡山に於ける著名な一學匠であつた。その著に法華三十講品釋一卷

無量壽經四十八願釋

悲華經 阿彌陀四十八願鈔一卷

往生要集疑問一卷

六道惣釋一卷

轉法輪抄 獄陀部

十王秘釋一卷

法滅記一卷

白月集集表一卷

言泉集一卷

澄憲作文集一卷

白毫讚一篇

公請表白一卷

文章數篇

表白收山門

佛經供養略作法一卷

如意論講贊一軸

唱導鈔

法成寺立義題者表白收天台

六月會立義題者表白

などがある。

殊に法華三十講品釋の如きは現に比叡山などの論義にもこれが用いられている。然し現に流行するものは坊本として小型横帖のもので木版明治二十三年七月版にしたものであるが、その原本は元文四年四月輪王寺探題大僧正亮潤の編集印行せしめたものである。この書には澄憲の著であることは何處にも書いていない。また叡山で論義に出るものゝ多くはこれを用いながら澄憲のものとは気がつかぬらしいが、澄憲の三十講品釋として日本大藏經法華章疏第二に収録さるゝものと比較するならば一見して同文なることを看取することができる。なほ貞享三年宗海の識語によると

三十講品釋者澄憲師述也、師者叡岳之法將竹林之偉虎、倡道於治承養和之間、常居乎碓之猪熊安居院矣、常依三段之帆釋三經之題科文相分、玄理相整、嗚呼惜哉現行之本傳寫展轉而有魚魯之謬、

今講贊之餘檢法華文句及群鈔以糺之補之示學者云
貞享三年次丙寅八朔開南天曜沙門宗海識

とある。治承(一七七)養和(八一)の頃と言えば親鸞聖人の幼時、八歳の頃までのことで、常に猪熊の安居院に居られたのである。なおそれよりさき(前)承安四年四月二十五日のことが面白い逸話として傳えられている。それは法華鷲林拾葉鈔(尊舜僧正の著で、その友人だつた仙波星野山北院住持法印實海の永正七年の序がある)に四百年を隔てゝ尊舜が法華文句を釋した鷲林拾葉鈔二十四卷は法華經の物語、説話集である。それに澄憲法印が承安四年四月二十五日炎旱の時最勝會に參勤し、請雨の表白を読みあげた、その音聲がいかにも優美で一同感嘆した。それで權大僧都に任せらるゝことになつたという。またあるとき澄憲法印が參内して説法した。そのとき扇を忘れて歸つた。その扇は説法のとき法華譬喻品を釋するので、扇をかざして月を喩えて調子よく得意の法話をした。辭去するときその扇を置き忘れてかえつた。その扇に歌をそえて送りとけられた。

譬へつる扇はこれに忘れけり

つきはと問はゞいかに答へん

その返歌に

眞なる雲井の空を詠れば

扇はものか月は忘れじ

一説には

秋月のたつや雲井の月を見て

馳れし扇も忘れはてけり

禁中無止事、月を見我扇々忘讀也或抄云虛空無丈尺、丈尺依虛空云妙法、內證不思議可說、虛空如無丈尺、獨一法界也然以譬喻ノ

丈尺一顯ニ妙法ノ虛空一處、丈尺依ニ虚空一云也（日藏拾葉鈔七ノP、二〇一）

と傳えている。

これによつて澄憲法印が御所に法談したことが判るのである。また華頂要略門主傳を見ると、仁安二年十月三日、栗田口青蓮院の門主となつて四回も比叡山の座主となられた慈鎮和尚慈圓が出家得度の日、式衆として御供澄憲、實明、全玄と列ねてあるところからすると相當なお坊さんだつたことが察せられ、澄憲法印が慈圓の得度式衆の筆頭に列ねてあるばかりでなく、天台座主記によると、建仁元年九月十六日（第六十五代慈圓座主の頃）から三七日間山王大宮の拜殿での法樂は立派な坊さん達二十三人を慈圓座主が率いて如法五種行を修し、結願に至つて十種供養が行われた、そのときの導師が安居院の澄憲僧正で、月卿雲客が伶人となつて仲々盛んであつたことが想像される。そのときの式衆二十三人の一人に權律師聖覺（三十歳）法印がいる、導師の澄憲とその子聖覺法印が式衆の一人であつたのだから父子ともに出仕された法要であることは面白い。

この當時の天下の動きは盛衰記、平家物語、東鑑、百練鈔、一代要記、歴代皇紀などによると比叡山々徒の横暴、元龜の厄難をかもすに至つたほどの横暴がつゞけられたのであるうが、山寺兩門の争鬭は天元座主の争いから、建保三年（草案集の書）の焼失に至る五回の焼打、十二回の争亂あり、更に朝廷に對し、南都及びその他に對して如何に横暴を極めたかが記述されてある。その頃の澄憲僧正、その子聖覺法印、父子共にその暴舉には參畫せず至つて學的に、教化の面に特有の手腕を振われたのである。

殊に安元三年（承元、一一七七）頃は澄憲法印は祇園社の別當であつた。三月に藤原師高が白山を焼き拂つたことを山徒が朝廷に訴えたところ何の沙汰もなかつたので、四月十三日に山徒が日吉の神輿と白山の神輿とを振つて入洛檄訴した。祇園三社も北野京極寺もまたかの末社なるが故に力を協せてこれを迎え、その他神人官仕も來り副うて洛の内外殆んど撼天動地の勢となつた。事態すでに容易ならずと源平の軍に勅して禁裏の四門を警固せしめられた。これを破り入らんとする山徒の振る神輿と、これを固く防ぎ入れずと對待した諍圖は誤つて十禪師の神輿に矢を射立て、神人官仕各一人を殺し、數多の負傷者を出した。この勢に辟易した山徒は神輿を路頭に棄てゝ山へ引きあげた。そのとき祇園社の別當澄憲僧正に勅して暫らく祇園社に神輿を入れ、後に山門に歸坐せしめるようとのことが記されてるので、澄憲僧正が祇園別當だつたことが知らるゝのである。

この澄憲僧正は練行房法印、または安居院法印と號し、珍兼（丹後己講）に賣け、珍兼は尊珍（戒定房己講）から嗣法した、尊珍は檀那流の惠光房大律師澄豪（承保）に嗣法されたことは師資血脉圖によつて知らるゝことである。

澄豪は檀那流の學匠として惠光房の大律師と稱して特に有名である。その系統を嗣いだ澄憲法印は證義者となり、進んで探題職となつた、その弟子に貞覺（廣嚴院法印入道右中辨貞憲の子）があつて法嗣となつてゐるのである。

この澄憲法印の實子に聖覺法印があるが、寺を承繼して安居院と稱するも、法門の相承は別にして、即ち檀那流を靜嚴に稟け、惠心

流を顯眞にうけている。惠檀兩流の學者としての聖覺法印があるが、

澄覺の嗣法は檀那流で

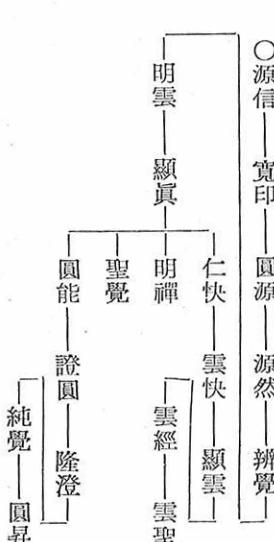
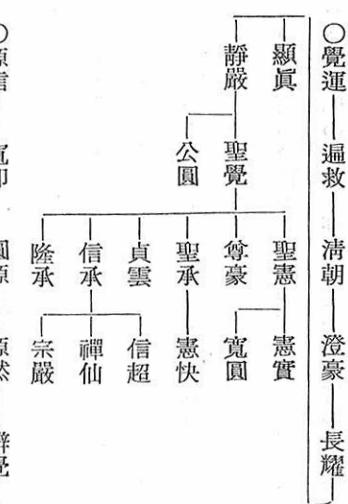
澄豪—尊珍—珍兼—澄憲—貞覺

と次弟している、肉身の親子と法門の師弟とは相承の上では別になつてゐることは注意すべき點であるが、法門師資相承が寺院や里坊や教化の上では親子相承になつた。この安居院流から法門相承のことを、法脈と稱したのが血脉という字を用いるようになつたのではなかろうか。

まま聖覺法印は竹林院法印とも稱し、法系は竹林院という。竹林房とは翼賛によると竹林房は東塔北谷なり、檀那の別流で毘沙門堂の流義を傳うる安居院の本坊なりとすることによつて知らるゝであろう。また靜嚴法印から嗣法した。靜嚴は贈相國良門十代之後、信濃守伊綱の孫、山門仁季の直弟、松井法橋長耀の附弟という。靜嚴は長耀に稟け（長耀は松井法橋乘明房備中の人という）、長耀は惠光房律師澄豪に嗣法したのである。（下の段）

また聖覺法印の弟子には聖憲（但馬守光憲の子）、聖承（後遁世して圓信上人）、貞雲（安居院法印右中辨貞憲の子）、信承（且智房直弟）の六人があつた。何れも證義者や探題になつた秀才揃いであつた。それがためか安居院流の盛んだつたことも肯かるゝわけである。

いま系譜でみると次のようにある。（下の段）
これによつて聖覺法印は檀那流を竹林院法印靜嚴に稟け、惠心流は小原の顯眞から稟け（顯眞は龍禪院と號し、中納言藏人顯能の子、建久三年十一月十四日入寂六十三歳）られたのである。



正治元年
(建久十年四月廿七日改元)

法印の三十四歳法華大會ありて以來、慈圓

大僧正の弟子良快門主が十五歳で堅義遂業されたそのときの一ノ間を勤められたことが華頂要略門主傳第四に傳えている。かように法印は若い頃から叡山で大に認められていたことが知らるゝ。なお天台座主記には三十五歳建仁元年から六十六歳の貞永元年に至る間、叡山に活躍された法印の記事を散見するのである。

即ち建仁元年九月十六日から三七日山王神前の法要は前に述べたよ
うに澄憲、聖覺の父子師弟相寄つての法要であつたこと、なお傳うるところによると聖覺法印の手びきで範宴（親鸞聖人）が源空の門に入

られたという、これが華頂要略第三十四門下傳によると建仁元年三月十四日というから親鸞聖人二十九歳で法印は三十五歳、源空上人は六十九歳であつた筈である。法印が父澄憲と共に日吉の神前で彌陀懺法を修されたのもこの年のことである。

また華頂要略門主傳第三には法印四十二歳の承元二年八月十七日の記事「最勝金剛院で十種供養導師聖覺僧都」とある。また四十四歳承元四年八月權大僧都に昇進している。

なお天台座主記によると承元五年(建暦)八月十九日承圓座主並に前大僧正房(慈圓)前權僧正實全法印、經源、成圓、尊長、公圓長吏、權大僧都聖覺、明禪、承信、權少僧都公曉等土御門院の院宣を含んで各谷各堂の堂衆を勅免せらるべき旨を衆徒に仰せ含められたところ、山門忽ち擾亂し、その翌日(二十日)には山王七社の神輿を中堂に振り上げ奉つて騒いだので、勅免とりとめとなり、二日を経た二十三日には神輿を本社に下げ奉つて事は平かになつた。この日權大僧都聖覺をして一万軀慈惠大師の供養をとげしめたと見えている。聖覺法印が叡山に於て如何に利けものであつたかを察することができる。

その次の年、建暦二年正月二十三日八十歳の源空上人は大谷の禪房に入寂せられ、また草案集が明尊によつて筆寫されたのは建保四年丙子一月二十四日だつたが、その六月十五日から十七日まで土御門上皇が日吉神社へ御臨幸、坂本の梶井を御所とされた所、その場で番論議シガイが行われた、その導師は聖覺法印であつた。

また華頂要略によると、その年の十二月二十二日恒例報恩會が行われ、そのときの導師も聖覺法印で、詩歌童舞上卿中納言實宣卿院

司右衛門權佐頼資とあるから、いかに顯榮な法要の導師であつたかを窺うことができる。また五十三歳の承久元年十二月二日日吉大宮の寶前で御宸筆法華經によつて八講を修し、その證義者であり、お導師だつたという。その翌承久二年法印は五十四歳の三月から百箇日日吉山王十禪師權現の寶前で千軀の地藏菩薩を供養して結願の六月二十四日盛大であつたことが傳えられ、その翌承久三年法印五十五歳唯信鈔を撰述されていることが、高田専修寺藏親鸞聖人文暦二年六月十九日自筆書寫本によつて知ることができる。なお貞應三年(改元)に親鸞聖人の教行信證が出されている。唯信鈔が出てから三年目である。

法印六十歳嘉祿二年丙戌二月五日山王十禪師の寶前で紺紙金泥一切經供養をしたとき、御輿屋で開題を遂げたことを記し、美作よりの寄進のことからその分配のことに及んでいる。

その翌三月十九日に法華堂で靜春が殺害されたという記事に至つては叡山はなんと殺伐な亂れたものであつたことが察せらるゝが、その翌嘉祿三年(安貞)七月五日定照の彈選擇によつて端なしも隆寛等の嘉祿の法難のあつたことを座主記に

嘉祿三年七月五日流配專修念佛張本隆寛、成覺、空阿彌陀佛之由宣下定依山門訴請也

とある。この年は法印六十一歳還暦に當つて淨土教に深き關心をもち、唯信鈔を選述している聖覺法印には、この出來ごとがいかに響いたであろうか、叡山の僧正にして探題たりし聖覺法印は唯信鈔を著し、親鸞聖人が唯信鈔文意を著作されてゐる。道交密なりしも專修念佛の張本にはあらざりしか。藤原一門の出として、叡山僧徒の内に勢

力があつたゝめ、専修念佛の張本から除外されたのであらうか。

その翌年法印は六十二歳の安貞二年戌子十月二十七日關白道家公の六男で、後に大僧正になつた栗田口青蓮院の慈源門主の九歳、吉水良快僧正の坊で得度された。そのときの「申案内」の役割は法印がおつとめになつてることを華頂要略門主傳第五に記し、また「參會僧綱」として法印良雲、聖覺と十數名を列ぬる初めに擧げてあることによつても法難に安全だつたばかりでなく、重要な位置にあつたことを察することができる。

なお法印六十歳に当る貞永元年

九月二十一日水飲堂焼亡本尊悉化煙

九月二十九日三塔同心於中堂摺千部仁王經以法印聖覺爲導師是去八

月彗星出爲御祈也

月彗星出爲御祈也

といふ。第七十六代尊性親王座主の頃で彗星が出たのについて、叡山三塔心を協して仁王經千部を摺つて御祈禱をした。そのときのお導師も聖覺法印がおつとめになつたのである。かように天台座主記という公の記録に法印の記事を度々見出すことができるのは、叡山に於ける法印の位置を察するに充分であり、天台座主にこそなつていながら、内證佛法血脉相承譜裏(系譜)に日本天台教學の相承を記してゐるによると、聖覺法印が證義者であつたこと、その當時最高の學位である探題であつたことから見ても重要な學僧であつたことは言うまでもない。叡山の記録に出てゐる法印の記録は三十五歳(建仁)から六十六歳(貞永)までであることと、法印の記事が山王權現の神前に關することが多いこと、また現世祈禱に關するものが多いことは叡山のこの時代

の思想傾向であろうが注意すべきことである。

○ 聖覺法印の學系とその著作

聖覺法印は檀那院覺運僧正の學派である檀那流と、惠心院源信僧都の學派である惠心流との兩流を相承された學匠であるが、檀那流にその主なる信念をもつて居られたのであらうこととは、實父澄憲僧正、師匠の靜嚴などの環境から見て動かすことのできないことである。

その系統が如何に流傳したかといふに、檀那流が惠光房澄豪によりて惠光房流なるものを生じ、その惠光房流より澄豪の弟子長耀によつて竹林房流なるものができた。その弟子靜嚴にあり、またその弟子に聖覺法印があつたのである。

惠光房流でいう「西方念不念」についていふも檀那流は西方の阿彌陀、惠心は己心の阿彌陀を念ずるとなすのであるが、後には天台他力本願なる甚深の口傳法門があるようになつた。淺略について言わば、現に我等衆生は罪業深重にして無想觀を成すこと難し、故に法門を受持する功德によつて西方極樂に順次に往生を遂げるるのである。この功德を法界に向して十界共に極樂に往生せんと五悔中の發願に書き留めるのである。深義については一心を念じて己心の三佛を顯わす、己心の三佛とは三諦の阿彌陀である。この阿彌陀佛は十界三千に亘りて増減なきものであるから、十界に念佛を回向するのである。順次往生とは我が一心一念に順次の心、八葉中の阿彌陀に往生するという義である。一心三觀一念三千究竟圓滿するのを往生とも、極樂に生れたりともいうのである。すべて天台の意は萬法を三諦に究竟し、一心一念は

三觀三千に結歸せしめるにあると主張するのである。

正しく聖覺法印の學派は安^{アシ}居院流と稱せられて有名であるが、檀那

の嫡流である惠光房流から分派したもので、竹林房流のことである。

流祖安^{アシ}居院長耀法印は惠光房大律師澄豪の四傑の一にして松井法橋ま

たは乘明房と號し、備前の人であつたが、學殖博く、その資に靜嚴あり、靜嚴法印は幼名靜心といふ、後に竹林院法印と號し、信濃守平仲良の子である長耀法印の直參最聽にして探題となり、證義者であつた。寶池房證眞と同時代の人で、共に並び稱せられた中古の明匠である。

師の門下に聖覺法印があつた。法印は竹林房流中興にして安^{アシ}居院流

の大成者である。その資に隆承、聖憲、仲覺、猪熊光憲、猪熊良聖、良壽、安^{アシ}居院憲全、教王坊叡空、寶塔坊賢成、仙覺、永賢、安珍など

が相承している。かゝる法系にあつた聖覺法印の道交者に法然上人源空あり、親鸞聖人範宴のあつたことも決して不思議なことではなく、法印の教學は檀那流によつて指方立相の彌陀を念ずるという義をと

り、惠心流の教行證三重釋の如き、この當時法印によつて流行したものであつたことができるので、惠檀兩流を兼學されたのである。

また安^{アシ}居院の本據は華頂要略第三十四門下傳諸院家第一によると、左の如く示している。

安^{アシ}居院

山上本坊號安^{アシ}居院在東塔北谷

山下本坊號安^{アシ}居院在京師寺內大原之東

寺領 越前氣比庄、近江坂田別府

新出「草案集」と安^{アシ}居院流學派

備後津田庄、出雲鰐淵寺

安^{アシ}居院相傳目錄云

遍照光院本尊阿彌陀畫像

安^{アシ}居院常住居、住住所

本坊今擬本堂 住房一字

經藏一字 對屋二字 車宿

雜舍一宇北房

山上本坊竹林院 在東塔北谷八部尾
末房廣嚴院等所々散地等

櫻本房西塔東谷
有坊領

圓生院勅願寺在嵯峨有院領

本尊普賢像炎上以後奉渡當院

法勝寺大學頭職

豐原寺別當職遍照光
願德寺別當職院領

つゞいて寺領を示している。

安^{アシ}居院の本據となつた坊舎は大駄が築せらるゝも、安^{アシ}居院流の教學を知るには叡山に傳わる論叢ものに求めねばならぬ。『證義故實條々』なる探題故實記の一種がある。探題の記錄にして安政年間双嚴院本を圓義の寫したもので信を措くことができる。それによると「問答抄作者」なる一條がある。

問答抄作者

柏原案立九十六卷江州成菩提院貞舜撰

例講問答書合二百十二卷相傳云安^{アシ}居院聖覺撰

百題自在房十粟田靜明法師撰

雜々私用抄（亦天臺直雜、）三十卷順耀法師撰忠尋弟子也

台宗二百題十五東湖僧正智周撰

かのように作者を明記するも例講問答に限り「相傳云」の三字があることは考うべきで、聖覺撰には多少の疑いがあるにしても安居院流のものであることは疑うべくもない。また例講問答書合が如何に問題にされたかについては、同故實條々の中に惠心流と檀那流との宗要次第について異義がある。本書（書き合せ）はその何れにも屬せざるところに惠檀兩流を學んだ聖覺ぱりのあるところというべきである。

故實條々云

佛、五時、教相、二乘、菩薩、雜古來傳云惠心流

佛、菩薩、二乘、教相、五時、雜古來傳云檀那流

口傳云惠心次三寶爲次第一檀那以人法爲次第二今案立柏原次第用佛、五時、教相、二乘、菩薩、雜也、書合問答抄相傳云檀那流然次第非檀那例講書合宗要次第教相五時、佛、菩薩、二乘、雜也未知何次第一也惠心流有佛說五時五時說有教相教必有受之機先小次大也檀那以人法立次第一各有所以然例講未知其生起一

例講問答書合十二卷

唯心抄一卷

四十八願釋五卷

黑谷源空上人傳（記下云偽歟）

かつ流傳したかを考へても、論書の多くは寫傳さるゝのが通例であるが、本書は早くも版本として流傳したことである。慶安四年に刊本十二卷五冊になつて出で、僅か二十年経て延寶元年に十二卷十二冊として刊行されているのに見ても、如何に汎く用いられたかを窺うことが

できる。

そればかりでなく「台宗論義示處」三卷（寶永三年）がある。これはその名の示すように論義の典據を示すもので、例講問答の典據を出すことを主としたものであることを見ても、安居院流の論書や教學が全盛だつたことを知るに充分である。

なおその論書の名から考へても月例、年例の叡山にあつた論義の間講を書き合したもので、折に觸れ時に應じて書き合したものであると、いう書名から考へても、論義書の成立を思わしめるに充分である。これ等によつて安居院流が論義界の一大勢力だつたことも察するに難くないのである。

その他惠光房流の探題故實記によると安居院の論書として「宗要了因抄」なるものがあつたことが判る。即ち

聖覺法印了因抄立算次第畢□但隨時可上下

とある、論義會の重きをなしたる安居院の學風を知るべきである。なほ聖覺法印（仁安二年、一文暦）の著の主なるものは次のとおりである。

大原談義問答鈔一卷

○ 聖覺法印と唱導

安居院の聖覺法印が唱導家であつたことは元享釋書音藝志に如左傳えてゐる。

元享釋書第二十九音藝志七

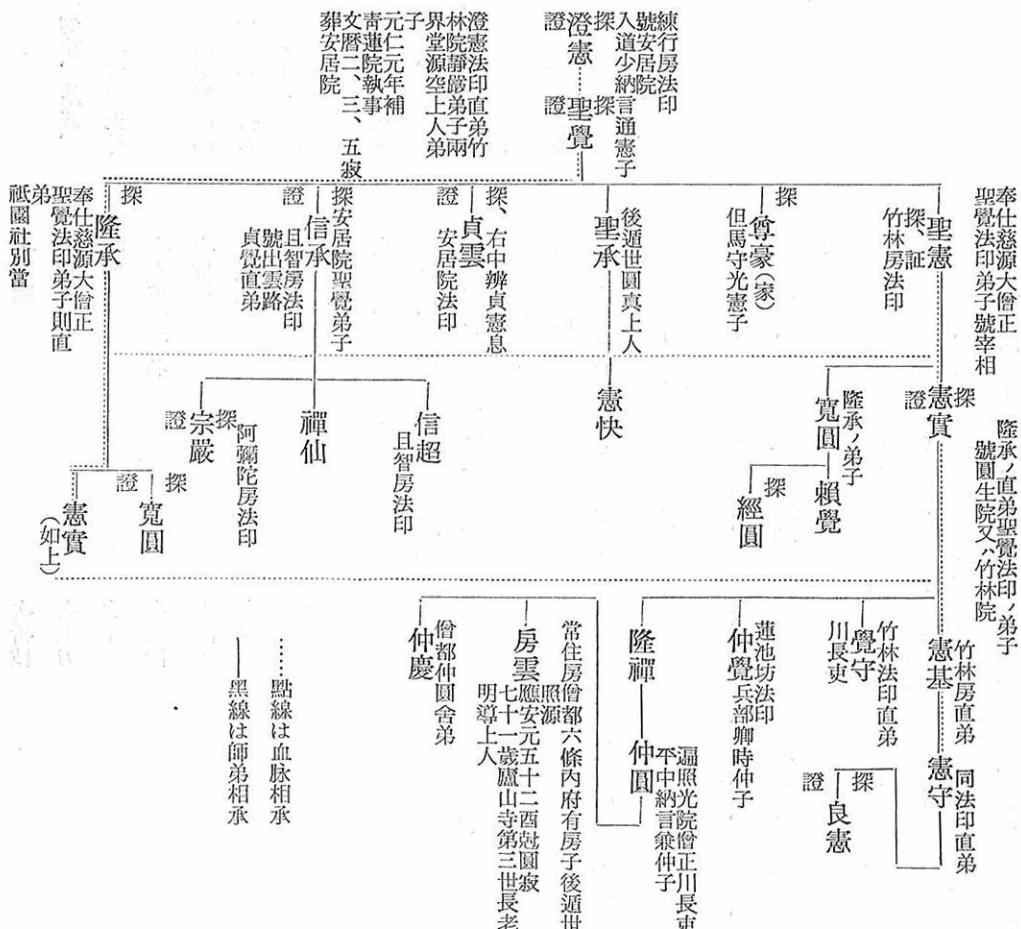
本朝以音韵鼓吹吾道者四家焉曰經師焉曰梵唄焉曰唱導焉曰念佛焉乃至

經師者持誦也亘顯密焉今之稱者資于法本也
云々唱導者演說也者滿慈子(第一)鳴應真之間
焉自從吾法東漸諸師皆功於諭導矣而廬山遠
公獨擅其美及大法爪裂斯道亦分故梁傳立
爲科矣

吾國向方之初尙若彼又無剖判焉故慶意受先
泣之譽緣賀有後讚之議而未有閥閱矣治
承(一一)養和(八二)之間澄憲法印挾給事之家
學據知者之宗綱台芒射儒林而花鮮性界
出舌端而泉湧一昇高座四衆清耳晚年不
慎戒法屢生數子長嗣聖覺克家業課唱
演自此數世系嗣帙帙覺生隆承承憲實實
生憲基朝庭謹其諭導緩于閨房以故民族益
繁(佛全本三五六)

唱導とは演説なりと釋書に言うが、能説の導師として貴紳の間にもてはやされたること玉葉、百

新出「草案集」と安居院流学派



鍊抄、古今著聞集、四十八卷傳、砂石集などに詳しい。

法印が唱導師たりし以上聲明ができたであろうことは勿論、談義、法談、諷誦、導師ができ、當時佛教界の流行つ子としての技量を充分そなえていたることを察することができる。

建仁二年法然上人が攝津勝尾寺の一切經開題供養のために聖覺法印を招請せられた折の法印の表白文、法然上人寂後法要をつとめた折の法印の表白文の如き、天下の大導師、名聲諍々たる能説の法印を偲ぶに好都合な文献である。

なおその系統のものとして、魚山叢書という聲明の奥傳の中に「安居院流法則集」なるものがある。安居院信承法印の撰といふ、その奥書によつて永仁六年三月二十二日の寫本を應永十二年に轉寫したものであることが知られる。信承法印とは聖覺法印の弟子且智房法印出雲路貞覺直弟と稱している。いまその系譜を抄出するならば次のようである。(表前十九頁)

この信承法印の法則集が安居院流のまとまつた法則というべきで、
(藏本) 大體の體裁は次の通りである。

(外題) 法則集(安院流上下二帳合本)
信承法印撰良秀

(内容)
法則次第
次願文讀事

次打磬事

次布施

次墨物

次弘

次開題

次詠經

次發願

次奉導師佛名

次散花

次諷誦

次說法 不教香呂

次回向

次惣回向

口傳、秘傳云說法者三諦也始心經空後□□□云云

永仁六年三月二十六日書寫之此書安居院信承法印御製作矣可秘々々唯受一人也

六種回向

本云應永十二年十一月十五日於坂本書寫訖 往生極樂願證菩提

○ 結 び

さて叢山にありし聖覺法印、聲明に、唱導に、法談に、談義に、諷誦に導師に、論義に専門に二利圓滿のために自ら愚僧を以て任じていたことは凡僧の眞似のできぬところである。それで自ら愚禿と稱して謙讓の美德を發揮せられた發願文の思想が消化されていて、といふべき、古今を通じての高僧、一世を風靡した學德の名僧、探題僧正聖覺法印が下座の行をいとわぬ一生の心掛けが、法印をして顯榮

次折枝

次太刀

次牛

次鞍置馬

次飾馬

次裸馬等

(布施咒願)

なる一生たらしめたのであろう。

安居院の學風は論義と法談と法式の三方面を通じた學風で、教學論義の面にこれを見ても法華による淨土信仰である。その意味に於いての草案集はまだこれからも読みつゞけて譯文の作製中であるが、聖覺法印在世當時の用語や國文學として、その時代の喫いを通じて知ることができるとともに、諷誦や法則の範例、表白類いかにも安居院得意とする面について記録した草案で、法談、談義については法華經の五卷、特に提婆品につき、この當時の思想から女人往生の問題を扱い、第八卷は普門品を中心として觀音信解を鼓吹し、當時の人情にふさわしき因縁嘶を以て說法さるゝ安居院の特徴を忌憚なく發揮した草案集であることが面白い。當時の佛教思想の研究資料たるは勿論、當時の人情を基とした説教、假名遣い、その字體を看取することのできる資料であることを紹介して、これから完全な譯文を作つて活字でよめるようにし、寫眞で複本を作つて識者に見せたいと念願している。たゞ資料の紹介と安居院流の大體を述べたにとゞめて一とまづ筆を擋くことゝする。

(昭和二十九、七、初、未定稿のまゝ)

曇鸞の名號觀とその背景

藤 堂 恒 俊

小序

シナにおける淨土教思想の展開の上で、佛の名號に關して自己の見解を説示したのは、北魏末より北齊の初めにかけて生存していた『無量壽經論註』の著者、石壁玄中寺の曇鸞をもつて嚆矢とする。彼の名號觀は他力という受動的實踐態度の上にくりひろげられる佛名號の念・稱について、その底にはたらく名號のはたらきなどに關する見解を示したものであり、見生而無生という易行・他力の宗教體系⁽¹⁾のなかで重要な役割を荷負うものである。従つてこの名號觀は、曇鸞が『論註』の開卷劈頭、實踐的態度の切りかえを要請する意圖のもとに宣言したところの、「唯是自力無他力持」⁽²⁾ものに對するはげしい抵抗のながら、それらを克服し、超出しうるものとして打ちたてられた實踐の中核をなすものとして、誠に深い歴史的意義をもつものと言わなければならぬ。

私はこの拙稿において、先ず曇鸞の名號觀の確立の背景の一つとして、彼の名號觀に一視點を與える『觀無量壽經』下下品の經説が、な故に彼によつて注目されるに至つたかということを文化史的立場よ

り探求し、しかるのち、曇鸞の名號觀を究明しようと思う。曇鸞の名號觀の確立の背景についてはさらに論すべきものを用意しながらも紙數の都合上割愛したが、その發表を他の機會にゆずりたいと思う。

1 摄稿「易行思想とその展開」（印度學佛教學研究 第三卷第二號）参照
2 淨土宗全書 1. 219. a

一

曇鸞がみずから名號觀を確立するには彼がいかなる經典に注目し、いかなる經典に導びかれたかを検討する必要がある。先ず第一に彼が註釋をこころみたという點で最も親近性のある世親の『無量壽經論』には淨土往生行として五念門を説示し、その第二讚歎門に「稱彼如來名」といつている。この「稱彼如來名」は相應 yoga 行を説くものとして奢摩他 samatha・毘婆舍那 vipasyanāとともに五念門の中核をなすものであるが、曇鸞はこれを瑜伽行と理解せず、別な理解を通してみずから名號觀確立に直接的な關係を見出すに至つている。この『無量壽經論』に求められる直接的關係に先行し、曇鸞をして佛名號に深い關心を向けしめるもののあつたことを指摘して置かねばな

らない。即ち、曇鸞の淨土教思想の形成に重要な役割を荷負つたもの上に視野をうつすことによつて見出すことが出来る。即ち曇鸞が淨土教に回心するにあたつて最後的な決定を與えたものは、四論の學者としての彼が夙に私淑し、敬意を拂い權威を認めていた龍樹その人であつたのであるから、特に龍樹の『十住毘婆沙論』易行品（姚秦・鳩摩羅什譯出）⁽³⁾に説示する稱名思想に導びかれるであろうことが推察される。斯様に曇鸞の名號觀は『易行品』の稱名思想の洗禮をうけていりといつても、『易行品』の説示する多くの佛・菩薩のなかから特に阿彌陀佛、いな無量壽佛を選びだして信仰對象の特殊化をこころみる必要がある點で、所謂方向づけがなされたものとみるべきであろう。

そこで先ず問題視されることは、いかなる過程をたどることにより信仰對象の特殊化をこころみたかということである。このことについて曇鸞が味讀した淨土三部經典を始め、『無量壽經論』よりうける影響をみのがし得ないが、特にそれを受容し、信仰するものの側に既成する關心に注目すべきである。即ち曇鸞がその信仰對象を多くの場合に無量壽佛と呼稱していることは注目すべき事實であり、亦問題解決の鍵を提供するものともいうことができる。いいかえれば、阿彌陀佛という梵名をしりぞけ、その漢譯である無量壽佛という名稱をもつて信仰の對象を呼稱していることは、信仰對象の特殊化を理解する重要な視點といえよう。阿彌陀という個有名詞を無量壽という漢譯された名稱で呼稱することは、神仙的、兜術的なものが廣く一般民衆の間に浸透し、而も道敎的な性格を多分におびた偽疑經が佛教僧の手によつて撰述される社會をその歴史的背景とするからである。従つてかかる社

會にあつては阿彌陀という梵名に對する關心よりも、むしろ神仙で説く長老不死のシノニムとして容易にうけとられる漢譯の無量壽に對する關心の方が壓倒的に多いといわねばならない。この無量壽に對する壓倒的な關心、その社會性は、阿彌陀佛を別讃する『易行品』の意圖に呼應するかのように、長老不死に對する關心を生活經驗にもつ曇鸞をして『易行品』に説く多くの佛・菩薩のなかから、特に無量壽と漢譯しうる阿彌陀一佛を信仰の對象としてとりあげさすに至つたものと理解される。

斯様に『易行品』の説示する多くの佛・菩薩のなかから特に無量壽一佛を選びだした曇鸞は、なに故に『觀無量壽經』の下下品の説に注目し、それをとり入れ、大きな役割を荷負わしめねばならなかつたのであるうか。曇鸞は罪過の解消という視點をとることによつて『觀經』の下下品に注目し得たのであり、所謂下品下生という九品のなかで一番低い階位に注目したことではなかつた。このことは曇鸞の内省的志向のするどさを示すものであり、當代人の造罪に對する緊張感をその背後にもつことによつて形成されるに至つたものでなかろうか。かく曇鸞が『觀經』の説く下下品に注目するに至る社會的背景を考えられる、造罪に對する緊張感というのは、彼が淨土教に回心する以前にみずから教えを乞うべく、はるか遠く江南の茅山（東南四十里）にたずねた陶弘景⁽³⁾ 456～536 から傳受したと想定される『抱朴子』内篇の卷六微旨篇に

或るひと曰く、敢て問う。長生の道を修めんと欲す、何をか禁呪さるるや。

抱朴子曰く、禁呪の至りて急なる、傷らず損せざるに在るのみ、易内戒及び赤松子經及び河圖記命符を按するに、皆云う、天地に過を司るの神あり、人の犯すところの輕重に隨つて、以てその算を奪う。算減すれば則ち人は貧耗疾病し、屢々憂患に逢い、算つくれば則ち人死す。諸のまさに算を奪うべきもの、數百事あれば、具には論すべからずと。

又言う、身中に三戸あり、三戸のものたる、形なしと雖も實に魂靈鬼神の屬なり。人をして早く死せしめんと欲す。此戸は當に鬼となることを得て、自ら放従に遊行して、人の祭爵を享くべし。是を以て庚申の日に到る毎に、輒ち天に上りて司命に白して、人のつくるところの過失をいい、又月晦の夜には、竈神も亦天に上りて人の罪状を白す。大なれば紀を奪う。紀とは三百日なり。小なれば算を奪う。算とは三日なり。

と示しているのが即ちそれである。即ちこの奪算の説は、人間のなす惡の行為によつてその人の年壽の長短が決定・判決されるというのである。人は誰れもが長老不死を求めるまでもなく、所謂この世にながく生きることを望まないものはない。にもかかわらず『抱朴子』の説くところの、人の年壽の長短をその人の犯した罪過の輕重に結歸せしめるという信仰は、造罪に關する緊張感をもたらすとともに、死に對する恐怖・不安・動搖の深淵におとし入れ、人をして悲痛な人生の大問題としてうけとらすに至る。かかる奪算説がなげかけた波亂のなかから喚起される開放について『抱朴子』はなにをもつて答えるであろうか。

然れども諸の道戒を覽るに、長生を求めると欲するものは、必ず善を積み功を立て、物に慈心あり、己を恕して人に及ぼし、仁昆虫に逮び、人の吉を樂しみ人の苦を愍み、（中略）この如くにして乃ち有徳と爲れば、福を天に受け、作すところ必ず成り、仙を求むること冀うべしといわざるものなし。（中略）その曾ての諸の惡事を行うも後に自ら改悔することあるものにして、若し曾て枉げて人を殺さば、則ち當に應に死すべき人を救濟して以てこれを解かんことを思うべし。若し妄に人の財物をとらば、則ち當に貧困に施與して以てこれを解かんことを思うべし。若し、罪を以て人に加うれば、則ち當に賢人を薦達して以て解かんことを思うべし。皆爲せしところに一倍せば、則ち吉利をうくるに便なるべく、禍を轉じて福と爲すの道なり。よく盡く之を犯さざれば、則ち必ず年を延べ壽を増し學道速にならん。

と開放えの道を教示している。積善立功こそ『抱朴子』の説く基本的な道であろうが、既成の惡事を改悔するもののために別途な道を示していることが知られる。しかし『抱朴子』の説示するような罪禍に一倍もする善をなすということは、改悔者に對して開かれた道に相違ないが、改悔者自身にとつてその實の伴わない、至極困難なゆく人なき道といわなければならない。かく罪惡に對するに善をもつてするといふことは、罪惡を消滅に導くものでなく、惡と惡に對する善との輕重により奪算からの開放を決せんとするものであり、所詮償いの道といい得ても救濟の道ということができないであろう。しかば當代人の願つてやまない益算を⁽³⁾、死の恐怖にさらされている不安を、『抱朴子』

にかわつて充し、解消せしめるものはいかなるものにおいて求めうるであろうか。

今、奪算の説を背景としてシナ佛教徒の手によつて成立つたと想定しうる一、三の疑偽經典を通して、奪算からの開放をいかに教示したかを調べてみようと思う。かく疑偽經典に注目する所以は、それが北魏の帝室乃至一般民衆の支持、教化をめぐり、或いはその指導權の確保をめぐり、儒道佛三教の間にはげしい文化戦を展開したその第一線におしだされたものとして、重要な役割を荷負うものであるからである。そこで先ず第一に、宋の智嚴・寶雲共譯とされている『四天王經』には、四天神王及びその太子や使者が六齋日に天下を案行して人の善惡を伺察し、初利天に上つてこれを天帝釋（因陀羅）に報告するを記述し、ついで

（天帝）釋勅伺命增壽益算。遣諸善神營護其身。隨戒多少、若持一戒令五神護之、五戒具者令二十五神營衛門戶。殃疫衆邪陰謀消滅、夜無惡夢、縣官盜賊水火災變終而不害、禳禍滅怪。唯斯四等（心）五戒六齋、猶如大水而滅小火。豈有不滅者乎。臨其壽終迎其魂神、上生天上七寶宮殿。無願不得。

といふ、四等心・五戒・六齋をもつて増壽益算の道となし、又吳の支謙譯ともされる『三品弟子經』には、優婆塞・優婆夷に上中下三輩の別あることを説き、下輩について「雖受五戒悉還犯之」ものと規定している。さらにこの下輩のものに關して

是優婆塞優婆夷。雖爲度人、不見般若波羅蜜、不解漚想拘舍羅。是爲盲冥專行小道。或教人作福、無四等心施不普及、請彼置此道法不

使。爾時四天王太子使者護佛道神、一一記之、稍稍去離之、勅伺命計集積累其罪條、疏名錄白上帝。年壽未盡、頓遺惡神、因其犯戒之間奪其餘命、自然墮落泥犁中。

といふ、五戒・四等心を行うべきことを暗にほのめかしている。その他『藥師瑠璃光經』には、所謂續命の法を説示し

造續命神旛然四十九燈放諸生命。以此旛然放生功德、拔彼精神令得度脫、今世後世不遭厄難。

といふ、造續命神旛・燃四十九燈・放諸生命を行うべきことを強調し、『淨度三昧經』には

到後齋日重犯罪數多者減壽、條名剋_ニ死歲月日時關下地獄。地獄承文書、即遣獄鬼持名錄名。獄鬼無慈、死日未到、強催作惡令命促盡。福多者增壽益算。天遣善神營護其身、移下地獄拔除罪名、除死定生後生天上。

といふ、齋戒を受持するものは善神の營護を蒙ることを説き、北魏僧曇靖の撰した『提謂波利經』には

佛言、四時交代、陰陽易位、歲終三覆八校、一月六奏。三界皓皓、五處錄籍。衆生行異、五官典領、校定罪福、行之高下、品格萬途。といふ、六齋日及び正月五月九月に八齋戒を持し、身をつつしむべきことを説いている。

これら奪算の説に根據しつつ増壽益算を説示せんとする一類の疑偽經典にみうけられる共通點は、みずからが犯した罪惡の消滅ということよりも、むしろそうちした罪惡と對立するもの、たとえば五戒・四等心などを行うべきことを教えることによつて増壽益算の道を開こうと

していることである。斯様な疑偽經典の意圖するところは、かの『抱朴子』が改悔者のために償いの道を説示したのとその揆を一にするといつてよいであろう。従つて疑偽經典の説示する道は、罪惡を犯す自己と同じ自己が、みずから力によつて五戒などの行を受持するのであるから、所詮壘變のいう「唯是自力無他力持」ものといわなければならぬ。斯様な點から疑偽經典によつて説示される益算の道は所詮『抱朴子』の説く範囲を出でないものといえよう。

さらに視野を轉じ當時盛んに行われた造像に附せられる銘文に注意を拂うとき、そこにも亦益算の願いを見とどけることができる。即ち西紀四四二年に造られた永昌王常侍 定州常山鮑纂造石浮圖記には大魏太平真君三年。歲次壬午。正月成寅朔。十有八日乙未。永昌王常侍。定州常山鮑纂。單宦在臺。減割身口之儲。爲父前邢邢令。亡母王。造茲石浮圖。大涅槃經一部。願皇帝陛下。享祚無窮。父身延年益壽。將來彌勒佛前。合門眷屬。普蒙十一餘福。子々孫咸受福慶(14)といつてゐる。さるに興安二年453の銘記をもつ『清信佛弟子成休祖造觀世音像記』には「老者延年少者益壽」を、太和七年483の『齊州歷城崔承宗造釋迦像記』にも「老年延齡少者益算」を、又延昌元年512の『清信士劉洛真兄弟彌勒像記』も「老者延年少者益算」を願つてゐるのをみると、當代人がいかに奪算を恐れ、それから開放されんことを念願したか推知することができる。斯様に造像の功德に益算を期待せんとする信仰は、疑偽經典の説示する益算の道とおのづからその趣を異なるものである。しかしこの造像による益算の道にも困難な問題のからまつてゐることを見のがしえないのである。先ず第一

に、造像に要する費用という經濟的な問題を考えねばならない程、特殊な階級の人たちを除いては一般性に乏しく、その道の封鎖的であることをみずから規定している。さらにそうした造像にまつわる經濟的な問題を克服しえたとしても、強いていうならば造像の功德が益算をもたらす論理を缺いていることが第二に指摘される。かの北魏の高宗文成帝濬(15)による復佛の詔後、沙門統壘曇などめざましい活躍をえてとみに昂つた造像の關心を産み出し、支えている社會は亦、神仙・兜術に對する關心の高度さを示す社會でもあるという點で、これら兩者のあいだに共通するものを見出しえないのであるか。即ち造像の功德に期待をかけることと自體が兜術的である。かく造像に期待される益算への道は兜術的なるものとして新しい道でなく、むしろ既成の道に外ならないといえよう。

私はこれら増壽益算の道として當代人によつて信じられた種々相を考察したのであるが、今單なる増壽益算でなく、奪算の恐怖・不安より眞に開放せんとする救濟の道を壘變の淨土教においてみ出さんとするものである。即ち壘變は『論註』の上卷の最後の方で『觀經』下下品の經説にもとづいて

如觀無量壽經有九品往生。下下品生者或有衆生作不善業五逆十惡具諸不善。如此愚人、以惡業故應墮惡道經歷多劫受苦無窮。如此愚人、臨命終時遇善知識種種安慰爲說妙法教令念佛。此人苦逼不遑念佛。善友告言、汝若不能念者應稱無量壽佛。如是至心令聲不絕具足十念稱南無無量壽佛。稱佛名故於念念之中除八十億劫生死之罪、命終之後、見金蓮華猶如日輪住其人前。如一念頃即得往生極樂世界。

といふ⁽¹⁵⁾、罪悪人がその臨終に無量壽佛の名號を稱することによつて往生をうることを説示している。この一文は次に示すような諸點から特に注目しなければならない。

先ず第一に、『抱朴子』がとりあつかつてゐる奪算の対象となる罪惡の内容を一段と深めていることが注目される。即ち曇鸞は「八十億劫生死之罪」といつてゐるのは所謂無始以來の罪惡を指すものであり、従つて罪惡という點で奪算説と同じテーマでありながらも、單に道徳的行爲としての善に對する惡だけでなく、それら善惡の根源ともいふべき宗教的惡にまでもちこんでいることは、罪惡の内容に深さをあたえるものといえよう。曇鸞が先に示した引用文に「有衆生作不善業五逆十惡、具諸不善」といつてゐるのは、「八十億劫生死之罪」の性格を規定する重要なてがかりである。ここに不善 akusala といふのは單なる善に對する惡を内容とするものではなく、亦不善に對する善 kusala をもつて惡に對する善と同一とすべきものであるから、それら相對する善・惡に對して絶對善と呼ばるべきもの（『善 kusala』）の缺如をいうのである。従つて曇鸞が「八十億劫生死之罪」を問題視することによつて『抱朴子』のとりあつかう罪惡の内容を深めたといふものの、そこには善・惡の相對する道徳的立場とそれを超える宗教的惡との次元の相違を認めなければならぬ。第二に、そうした「八十億劫生死之罪」が「令聲不絕具足十念、稱南無無量壽佛」により除滅されることを説示しているのは、みずからの罪惡をそのままにしておいて、それに對して罪過に倍する善を強要する『抱朴子』に見出せない視點として注目される。この減罪については後篇で彼の

名號觀を究明するところにゆづろうと思う。第三に、人間の生涯のか最も嚴肅な最後臨終というぎりぎりの線に視點を置いていることが注目される。この曇鸞の視點は『抱朴子』のとりあげなかつたところのものであり、しかも『抱朴子』が説くような造惡者自身による改悔并びに、罪過に一倍する善を營む精神的、行爲的な豫猶を持たないものをも攝取せんとする強力な態勢を示すものといわなければならぬ。これら注目すべき三つの視點のなか、第一、第二を通じてながらも、所詮三界を超えないものであり、六道に輪轉することを免がれないのである。斯様な三界を超えるといつて一大事が「令聲不絕具足十念、稱南無無量壽佛」という、誰れにも容易になしうる本願行に注目したということは、『無量壽經』『觀無量壽經』に通じた曇鸞の透徹せる洞察力による彌陀の本懷の發見を除外して成立たないものといえよう。

このような曇鸞の説示した救濟の道について、善と惡との輕重によつてすべてを決裁せんとする當代人の思考は、そのまま信じうけることができず疑義をはさまんとしている。即ち

曇劫已來備造諸行有漏之法繫屬三界。但以十念念阿彌陀佛便出三界。繫業之義復欲云何

といふ⁽¹⁶⁾、あくまでも因果律にもとづく繫業をたてとして、念・稱によつて、その「便出三界」の教えにくいさがつてゐる。これに對して曇鸞は

答曰。汝謂五逆十惡繫等爲重。以下下品人十念爲輕。應爲罪所牽先

墮地獄繫在三界者。今當以義校量輕重之義。在心、在緣、在決定、

不在時節久近多少

と、因果律の適應にとどめをさしている。この曇鸞の見解は無始以來の罪惡と臨終の念稱とを對等にとりあつかうことによつて誤謬を指摘するものであり、時間の長短や回數の多少ということによつて輕重を判定しようとするとの過失を、質的なひらきをたてにして論ずるものである。かかる線にそつて提出されるのが在心・在緣・在決定の三義なのである。即ち第一に在心の義といふのは、くらべ得ざるところの、罪惡を行ふ場合の心と念、稱する場合の心との兩者を、價値的差異について「依止、虛妄顛倒見生」と「依善知識方便安慰聞實相法生」と分判し、つまるところ虛と實といふひらきをもつて決裁をあたへるものである。従つてこの場合、在心の心といふのは所謂心理的な心すかいや心のはたらきを指すのでなく、行爲をうみだす心を價値の範疇においてとらまえんとする點で、客觀的にとりあつかわれてゐるといはなければならぬ。第二に在緣といふのは、罪惡の行爲と念・稱とはいかなるものを緣とし、よりどころとしてうみだされるかを示さんとするもので、前者に對しては「依煩惱虛妄果報衆生生」となし、後者に對しては「依阿彌陀如來方便莊嚴眞實清淨無量功德名號生」といつてゐる。この在緣の義はさきの在心の義に對応するものとして、それら兩者を能所の關係において理解すべきであるから、當然前者を虛とし、後者を實として決裁されるべきであろう。この中、名號をもつて「阿彌陀如來方便莊嚴眞實清淨無量功德」と規定する彼の見解は、所謂頑

倒・虛偽なる不實に對して眞實をあらはすものとして、後篇に論究するやうに彼の名號觀を直截簡明にいゝあらはしたものである。第三に在決定の義といふのは、罪惡を行ふ人と念・稱する人の心的狀態を、「依止有後心有間心」と「依止無後心無間心」と對比することによつて、平常時におけるよりも命終時における精神的緊張の度合を高く評價せんとするものである。従つてこのことは、みずから生命の杜絶を眼前にした人が、死を轉機として三界を越える無量壽なる、現在と異なる新しい生命態たらんことをいゝ願う、今生最後の而も眞實なる願い、營みの至烈さを示さんとするものであり、そこには他のなにものをも雜えるすきを與えない切實さを示さんとするものである。かく命終時の人の心がまえにウエイトを認めんとする在決定の見解は、在心・在緣の義とともに『觀經』下下品の經説に根據を置きながら、その主張の眞實性を世俗法との對比をもつてあらわしだそうとするものなことが知られる。

斯様に曇鸞が『觀經』の下下品に注目し、しかもその背後に『無量壽經』に説く彌陀の本願を豫想することによつて説示した「令聲不絕具足十念、稱南無無量壽佛」の教えは、種々な抵抗をうけながらもよくなり算の危機をより高い世界において開放し、救濟する道となりえたのであつた。この點、『抱朴子』の説示する奔算の説をみずからの背景としながらも彼がよくこれを越える立場に立ちえたことは誠に注目すべき事實である。さらにまた、さほど大きな時代のへだたりをもたない、同じシナ佛教徒の手になる一類の疑偽經典は『抱朴子』のいう益算を肯定し、他方曇鸞は益算を無量壽という三界を越えた領域にま

でもちこんでいるという、兩者の視點の相異にも注目しなければならない。即ち疑偽經典のよつて立つところの視點は、益算というような民間信仰に結びつき、それを包摶しさらに止揚せんとする意圖に出たものであろうが、益算をこええない點で佛教性の欠如が指摘されねばならないであろう。これに反し、いかに夾雜のはげしさのただなかにあらうと、そうしたものに抵抗を感じ、それをのりこえんとする曇鸞のたくましい努力と、そうした夾雜と遊離することなくそれを佛教的水準にまでたかめんとする、彼の水をも漏らさない大乘的視點とに歴史的意義を見出さなければならない。しかし曇鸞は斯様な外側から感じとつた抵抗を、今まで内側からも感じとらなければならなかつた。即ち

問曰。上言知生無生當是上品生者。若下下品人乘十念往生、豈非取實生耶。但取實生卽墮二執。一恐不得往生。二恐更生生惑⁽²²⁾。『論註』下卷に示されるのがそれである。これは『觀經』下下品に根據をもつ曇鸞の淨土往生の主張に疑義をはさまんとするものであり、その主張は

說衆生如虛空有二種。一者如凡夫所謂實衆生、如凡夫所見實生死、此所見事畢竟無所有如龜毛如虛空。二者謂諸法因緣生故即是不生、

無所有如虛空⁽²³⁾

といふような、有と無との二邊を離れた勝義の立場に立つものである。この疑義は世俗から勝義え進み轉じようとする淨土往生行を、勝義の範疇において批評せんとする點で、その誤謬を指摘しなければならない⁽²⁴⁾。しかし曇鸞はそうした範疇の相異という視點には立たず、後篇のなかで詳しく論究するように名號不思議のはたらきを強調するこ

とによつて疑義に答えてゐるのである。かくすることによつて曇鸞は願往生という有見の成立を、無生而生と別異な體系をもつものとして、見生而無生なる體系の存しうることを提示しえたのである。かくして曇鸞がその身の内外から感じとつた抵抗をよく克服し、止揚しえたことは、彼自身による佛名號の念・稱を中心とする淨土教の發見とそれをつらぬく論理の探求とを背骨としめたからである。

1 五念門のなか、第二譲敷門の相應を瑜伽の譯語と解することは、望月信亨博士の『淨土教概論』162頁、『支那淨土教理史』80頁、及び色井秀謙氏の『世親の五念門について』(宗教研究 第131號) 參照

2 望月信亨博士『支那淨土教理史』76頁、拙稿「北魏時代に於ける淨土教の受容とその形成」(佛教文化研究 第1號) 參照

3 拙稿「十住毘婆沙論漢譯攷」(佛教文化研究 第3號) 參照

4 拙稿「北魏時代に於ける淨土教の受容とその形成」(佛教文化研究 第1號) には、當代の造像銘記を中心として無量壽佛に對する信仰狀態をのべておいた。

藤野立然教授「曇鸞大師管見」(支那佛教史學、第1卷第2號) 參照

5 岩波文庫本『抱朴子』(石島快隆譯註) 115頁—116頁

6 116頁—119頁

7 同右
8 註4 參照

9 大正新修大藏經
10 15

11 11
12 17
13 701
14 118
15 b
16 b
17 701
18 b
19 b
20 a
21 536
22 a
23 〔灌頂經〕卷第十二所收
24 〔法苑珠林〕卷第六十二所收 (同右 53)
25 c
26 a
27 53
28 932
29 c
30 175
31 大村西崖『支那美術史彙編篇』

- 15 同 右 179 頁
- 16 同 右 186 頁
- 17 水野・長廣著『龍門石窟の研究』305 頁上段
- 18 淨土宗全書 1 235 a
- 19 同 右 1 236 a
- 20 同 右 1 236 a — b
- 21 無後心について『大智度論』卷第二十四に次のように記述している。即ち「臨死時少許時心、云何能勝終身行力。答曰。是心雖時頃少而心力猛利、如火如毒雖少能成大事。是垂死時心決定猛健故。勝百歲行力。是後心名爲大心」(正藏25 238 b)といつてある。曼鸞が無後心を在決定の一と規定したのは、このような説に導びかれてのことであろう。
- 22 淨土宗全書 1 245 b
- 23 同 右 1 221 b
- 24 抽稿「淨土教に於ける中觀・瑜伽の交流」(東洋學論叢所收) 參照

二

曼鸞は阿彌陀佛の名號をもつて淨土三部經の結歸するところである

と洞察し「以佛名號爲經體」とい、亦その念稱について「必須口授、不得題之筆點」として「無他想十念相續」の秘訣の公開を秘めている。このことは彼が佛名號及びその念・稱とをいかに重要視しているかを物語るに充分である。かく佛名號を重要視することは、教學的にいつて彼が荷負った課題——龍樹・世親からうけついだ阿毘跋致・早作佛の實現をめぐる先決問題を、淨土三部經の味讀の上に求めだした淨土往生に結びつけ、阿彌陀佛の第十八願をもつて解決の第一線におしだ

したこととに起因する。従つて彼の名號觀は、彼によつて『觀經』の味讀の上に見出された下下品人の念・稱が阿彌陀佛の第十八願を背骨とすることによつて、彼岸の淨土人となりうる轉換の論理をとりあつかうものということができる。

曼鸞の名號觀を検討するにあたつて先ず第一に、五念門の第二讚歎門に對する彼の理解を注目すべきであろう。この理解において彼は佛名號自體及びそれにまつわる問題を提示している。この彼の提示を検討するに先立つて注目すべきことは、彼が『論註』下卷で

稱彼如來名、如彼光明智相、如彼名義、欲如實修行相應故
と(4)いう讚歎門の本文の最後のくだりを「欲^ニ如實修行相應^{セントラ}」と(5)いうように瑜珈行 yogacarya の實踐と理解せずに、「欲^ニ如實修行相應^{セントラ}」

と(6)いうように理解していることである。このことは第三作願門と第四觀察門に對する理解とともに彼の瑜珈行に關する無理解をあらわすものであり、他面このことが彼をして獨自な見解を發表せしめるに至っている。ともかくこうした獨自な見解の一つとしてうけとられる、彼の讚歎門に關する理解を掲げると

稱彼如來名者謂稱無礙光如來名也。如彼如來光明智相者佛光明是智慧相也。此光明照十方世界無有障礙、能除十方衆生無明黑闇。(中略)
如彼名義欲如實修行相應者彼無礙光如來名號能破衆生一切無明、能滿衆生一切志願

と(6)いうのが即ちそれである。曼鸞のこの理解によれば、彼は名と義との相應、不相應ということを問題の中心點としてとりあげていることが知られる。即ち

有稱名憶念而無明由在而不滿所願者何者。由不如實修行與名義不相應故也。

云何爲不如實修行與名義不相應。謂不知如來是實相身是爲物身。又有三種不相應。一者信心不淳若存若亡故、二者信心不一無決定故、

三者信心不相續餘念間故。此三句展轉相成。

といつてある。この名と義との不相應は二不知と三不信とを内容とする不如實修行に根據をもつものであり、そのことが結果において所願の成就、實現をはばむこととなる。従つて佛名號の念・稱と無明の黒闇を破するという佛の光明⁽⁸⁾との兩つが應じ合うという事實が成立たなければ、いくら佛名號を念・稱するとも所詮不如實修行のそしりをまぬがれ得ないのである。この名と義との兩つが應じ合うに至らない理由について、二不知と三不信とをあげているが、それは『論註』上卷のなかで「礙屬衆生、非光礙」⁽⁹⁾といつてある視點に通ずるものとして、佛名號を念・稱するものゝ側にその遮斷の存することを認めんとするものに外ならない。曇鸞の見解を裏返してみると、「礙屬衆生」といわれる側にあつて當然用意さるべくしてなしえなかつた、二知と三信とを兼備して佛名號を念・稱するならば、名と義との相應することを必然とする視點に立つてることが知られるであろう。従つて「如來是實相身爲物身」という二知と信心の淳厚・決定・相續といふ三信とは如實修行の必須要件といふべきである。さればこの必須要件を具備し、佛名號を念・稱するならば佛の光明に接し、無明の黒闇を除くといふ効能があざかることができる。そこに始めて所願をみたすに至るのである。斯様に佛名號を念・稱するということは、必須要件さ

え具備しているならば、必ず無明を除くはたらきをうけることをえて、所願をみたすことができるのである。私はここに彼の名號觀の基本的立場を見出さんとするものである。

しかるにこの名と義との相應という曇鸞の見解に對して、日常經驗の立場から疑義がはさまれることとなる。即ち

問曰。名爲法指。如指指月。若稱佛名號便得滿願者、指月之指應能破闇。若指月之指不能破闇、稱佛名號亦何能滿願耶。

といふ⁽¹⁰⁾名は事物に對する呼稱であるからものそのものでなく、名とものそのものとの間にへだたりの存することを指摘している。従つてこの疑義は、念・稱される佛名號とよく無明の黒闇を除く働きである佛の光明そのものと、おのずから別異のものであるに拘らず、佛名號の念・稱がなに故に佛のはたらきである光明をうけとることになるのであらうかと、名號の不思議に對してざぐりを入れんとするものでもある。疑義に對して曇鸞は

答曰。諸法萬差不可一概。有名即法。有名異法。名即法者諸佛菩薩名號。般若波羅蜜、及陀羅尼章句、禁咒音辭等是也。

と解答をあたえている。彼はこの解答のなかで名號を内容的に「名即法」と「名異法」とをきつぱり分判し、佛名號の前者に屬すべきことを指摘している。従つて佛名號の念・稱が無明の黒闇をのぞくはたらきをうけるに至るのは、念・稱される佛名號自體が「名即法」ものであるからである、ということを提示せんとするものに外ならない。かように「名即法」という見解は彼の名號觀を成立させ重要な據點となるものでありながら、いかなる理由にもとづいてか、(1)「名即法」

といふ論理を彼みずから明示していないこと、及び(2)佛名號を他の「**名即法**」ものとしての般若波羅蜜などと並列することにより、佛名號の他と別異する特殊性を撥無する危険を冒していること、これら兩つの點は全く遺憾とすべきところである。しかし曇鸞は明示こそしていなが、彼があげている二、三の例證によつて推知されるように、「**名即法**」ものには所願をみたすはたらきの存することを認め、「**名異法**」ものにはそうちたはたらきを認めようとしている。この區別は大いに注目さるべきでなかろうか。即ちこのことは、「如實修行」することによつて名と義と相應し、そこに始めて所願がみたされるといふ見解のなかで、佛名號の念・稱がなにゆえに無明の黒闇をのぞくはたらきに應じ合うことができ、そのはたらきをうけとることができるのであるかという問題に解決の鍵をあたえるものであるからである。かかる「**名即法**」か、いなかということによつて、所願がみたされるか、いなかを決裁しようとする彼の見解は次のようなことを想定せしめるに充分である。今若し「**有漏邪道生**」といわれる三界を越えしめるといふ點に視點を置くことが許されるならば、所願をみたさしめるものもつて「**名即法**」となす見解は、佛名號が不顛倒・不虛偽にして眞實(實)なることを、亦「**名異法**」となす見解は名の不實(虛)にして顛倒・虚偽なることを意味することとなる。この眞實と不實、實と虚という視點は、『論註』上巻に示される「眞實功德相」という論の本文に關する彼の見解のなかに、或いはまた在心の義において見出しうるものである。ここに「眞實」に關する彼の内容規定を「眞實功德相」に對する彼の見解からうかがつてみようと思う。即ち

眞實功德相者有二種功德。一者從有漏心生不順法性。所謂凡夫人天諸善、人天果報、若因、若果、皆是顛倒。皆是虛偽。是故名不實功德。二者從菩薩智慧清淨業起莊嚴佛事。依法性入清淨相。是法不顛倒。不虛偽。名爲眞實功德。云何不顛倒、依法性順二諦故。云何不虛偽、攝衆生入畢竟淨故。

というなか、眞實とは「依法性順二諦」(不顛倒)と「攝衆生入畢竟淨」(不虛偽)との兩つを兼備し、それらをもつてみずから的内容とするものであることが知られるとともに、つまるところ眞實が荷負つてゐる兩つの面は「菩薩智慧清淨業起」といわれているように、智慧の所産に歸せられるものであることが知られる。さらに私は「依法性順二諦」と「攝衆生入畢竟淨」という眞實の荷負つてゐる二面が、智慧のいかなる點を指していつてゐるかを検討してみようと思う。曇鸞は『論註』下巻の名義攝對のところで⁽¹³⁾

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而靜。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攝取方便。應知者謂應知智慧方便是菩薩父母。若不依智慧方便菩薩法則不成就。何以故若無智慧爲衆生時則墮顛倒。若無方便觀法性時則證實際。

と智と慧とを分判して、それらの概念規定をおこなつてゐる。かくして慧 prajña (般若) はあらゆる戲論の止滅せる態をいうのであり、智 jñāna (若那) は分別戲論の世界にはたらき出るものとして、慧の出世間なるのに反して出世間といふことができる。しかも慧は「無

知而備省「衆機」⁽¹⁶⁾といわれているように、すべての戯論の止滅せる無分別に止住することなく、分別戯論の世界えのはたらきかけをもつものであり、智は「備應「衆機」而無知」といわれているように、分別戯論の世界えのはたらきかけが單なる有分別性としてそれに止住するものでなく、無分別の分別として能取により能取されることのないものであり、あくまでも勝義から逸脱することなく、それに根據をおくものである。かかる慧と智とに關する動的な理解において、「無知而備省「衆機」」⁽¹⁷⁾とされる慧は「依法性順二諦」を、亦「備省「衆機」而無知」と規定される智は「攝衆生入畢竟淨」を意味しているのではなかろうか。

斯様に眞實に關する曼鸞の内容規定を検討しきたつ私は、その内容規定にもとづいて、「眞實」と想定される佛名號がなにゆえに、無明の黒闇をのぞき去るというはたらきに應じ、而もそのはたらきをうけとることができ、且つ所願をもれなくみたしうるのであるかという問題にたちかえり、その解決に迫ろうと思う。即ち曼鸞は在縁の義をのべるなかで

阿彌陀如來方便莊嚴眞實清淨無量功德名號

⁽¹⁸⁾と佛名號に關する重要な規定を發表している。かかる佛名號に關する規定は佛名號をもつて方便と眞實という兩つを統一するものであることを示すものである。このような佛名號に關する彼の見解はさらに他の箇所において見出しうるのであつて、

彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號。

彼清淨佛土有阿彌陀如來無上寶珠、以無量莊嚴功德成就帛裹。

と「論註」下卷の入第一義諦のところでいつてある。これら佛名號に關する彼の見解のなか、「方便莊嚴」という方便は「方便者通權之智稱」といわれているように分別戯論の世界えはたらき出るものであり、また莊嚴は「莊嚴功德成就」を指し、「莊嚴成就由本四十八願清淨願心之所莊嚴。因淨故果淨。非無因他因有也」⁽¹⁹⁾（論註下卷 淨入願心）といわれているように、阿彌陀佛の本願成就のそれであることを物語つている。かく佛名號の一面を「方便莊嚴」と規定せんとする彼の見解は、佛名號をもつて分別戯論の世界えのはたらきかけと解するものであり、而もそれを單に方便といいとどまらずに阿彌陀佛の本願成就のはたらきという點にまで持ちこまんとするものである。このようすに佛名號をもつて分別戯論の世界えのはたらきかけとしてとらまえんとする視點は、つまるところ「攝衆生入畢竟淨」という本願成就のはたらきかけにその根據を置くものに外ならないのであり、しかも「攝衆生入畢竟淨」という分別戯論の世界えのはたらきかけが不虛偽とみなされうる所以は、「備應（衆機）而無知」といわれるよう一般若の慧に根據するからである。さらに「眞實清淨」という清淨は「非是非非、百非之所不喻。是故言清淨句」（論註下卷 淨入願心）といわれているように、すべての分別戯論の止滅せる慧を指すものであり、また眞實といふのは眞實の荷負つてある二面のなか、「眞實清淨」とつづく清淨との關係において「依法性順二諦」の方を指すことが知られる。また「至極無生清淨」という無生とは「法性清淨畢竟無生」（論註下卷 入第一義諦）⁽²⁰⁾といわれているように、生滅の見を絶した勝義知を指すものとして、清淨と同じく慧を指すものであることが知られ

る。かく佛名號の他の一面を「眞實清淨」、あるいは「無生」と規定せんとする彼の見解は、佛名號をもつて分別戲論の止滅せる阿彌陀佛の自内證自身に歸せしめんとすることが知られる。このようすに佛名號をもつて分別戲論の止滅せる慧に根據せしめんとすることは、つまるところ佛自内證を出するものでないことを示すものとして、その不顧倒なることを指摘せんとするものであり、他面佛名號が既に慧の領域を出て分別戲論の世界にはたらき出していることを意味する點で「無知而備省（衆機）」とされ、「依法性順二諦」ともいわれうるのである。斯様に佛名號を眞實（慧）と方便（智）の兩つを統一するものとしてとらまえんとする曇鸞の見解は、「智慧方便相緣而動、相緣而靜。動不失靜智慧之功也。靜不廢動方便之力也」という慧と智との表裏一體觀において見出すことが出来る。かくして佛名號は眞實と方便とを統一するものであるという點で、「依法性順二諦」（不顧倒）と「攝衆生入畢竟淨」（不虛偽）という兩つをふんまえて立つものであり、その限り佛名號は三界を超えしめるものとして不實ならざる眞實たりうるのである。亦「名即法」といわれる所以も眞實と方便とを能統一する佛名號に存するわけであり、無明の黒闇をのぞくはたらきに應じえ、そのはたらきにあずかりうけるのも亦そこに存すといわねばならない。しかし曇鸞は佛名號をその教學の中核となす程これを重要視し、しかも他力を強調して阿彌陀佛の本願に注目を惜しまなかつたにも拘らず、佛名號が阿彌陀佛本願のそれとして、本願成就という因果兩位をつらぬく衆生救濟のあらわれであることを明確にいいきつてないことに奇異を感じるものである。わずかに「方便莊嚴」という

ことや、「莊嚴功德成就帛裏」というような佛名號の內容規定から、本願成就のそれであることが推知されるに過ぎないのであつた。しかしこのことは曇鸞が荷負つてゐる課題に焦點を置きながら、彼の教學の全貌を視野とするときおのずから解決しうることである。即ち彼によつて摘出された阿彌陀佛の第十八念佛往生の願、第十一住正定聚の願、第二十二必至補處の願のなか、第十八願は淨土往生という先決問題を解決、實現するものとして第一線におし出しているのであるが、その第十八願文において彼のいう佛名號は本願の名號たることがあきらかにされるに至る。従つて本願の名號という表現はなにゆえか曇鸞の秘めて使わなかつたところであるが、彼のこころみた佛名號の内容規定は本願の名號という線を逸脱するものでなかつた。

つづいて「名即法」といわれる佛名號自體のもつたたらきについて検討を加えようと思う。即ち曇鸞は『論註』下卷のなかで、下下品の十念による見生而無生なる往生道の肯定を、無生而生なる勝義の見解に對して宣言するなかで、次のようにいつている。

譬如淨摩尼珠置之濁水即清淨。若人雖有無量生死之罪濁。聞彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號授之濁心念念之中罪滅。心淨即得往生

又是摩尼珠以玄黃幣裹授之於水水即玄黃一如物色。彼清淨佛土有阿彌陀如來無上寶珠。以無量莊嚴功德成就帛裏授之於所往生者心水。豈不能轉生見爲無生智乎。

はたらきというものは、佛名號を念・稱するとき、その一念一稱のなかに滅罪のはたらきの存することを認めんとするものであり、みずからが犯した罪惡にかわるべき心淨という清淨心を他からもちきたつて、罪惡なる濁心と入れかえするはたらきを佛名號に見出さんとするものではない。従つてこの見解は衆生本來自性清淨という思想の上に立つてゐるといわれうるであろう。かような點で、みずからが犯した罪惡を、みずからの力用によつて拭いさり心淨というまつたく清淨の状態にかえつて、しかるのちに佛名號の念・稱を説かんとするものでなく、亦みずからが犯した罪惡はそのままにしておいて佛名號を念・稱し、罪惡と念・稱との時節の近遠、さらに兩者の果報の輕重をもつて、そのいづれかを評定せんとするものでもないことはいうまでもない。第二の場合の轉換のはたらきというのは、願往生の心に住して佛名號を念・稱するとき、念・稱のうちに願生という生見がおのずからその立場を失い、無生智に轉ぜしめるはたらきの存することを認めたるものである。従つてこの見解は生見という有見そのままが有・無の兩見を離れた無生智という正見に轉ずるという點で、否定されるべきなものも豫想していいないのである。これら第一、第二に示される佛名號のはたらきについて共通していいうることは、下下品人といわれる罪惡人や生見の人によつて佛名號が念・稱されても、その罪惡や生見によつて名號そのもののものはたらきが障礙されたり、變更されたり、あるいは中止されるようなことが皆無であるということである。曼鸞はこの佛名號にもたれる滅罪と轉換の兩

つのはたらきを指摘するところでは、無明の黒闇をのぞき去る佛の光明のはたらき及びそれとの關係についてなんら觸れるところがないのである。このことは大變重要な問題であるだけに、その間の空白をいかにうずめるかということは至極困難なことに屬する。しかし曼鸞は名と義との相應について、佛名號のはたらきをのべるに先立つて既に指摘しているのであるから、名と義との相應を除外して佛名號のはたらきをのべる理由の存しない限り、彼の指摘した佛名號のはたらきは、佛名號の念・稱と佛の光明のはたらきとが相應して、そこにかもし出される作用をのべたものと推知されるべきでなかろうか。

斯様に私は名と義との相應ということを彼の名號觀のよつてたつ基本的立場と考えつて考察を進めきたつたのであるが、しからば名義相應ということをどのように理解すべきであろうか。先ず眞實（慧）と方便（智）との兩つを統一するものとして内容規定がなされうる佛名號を、佛と衆生という異つた視點から考察することによつて、名義相應という名の方向づけをして置く必要がある。即ち佛の側からいうならば、佛名號は「攝衆生入畢竟淨」という佛の本願・慈悲のはたらきを、誓願として衆生の側にまでもちこんだものであり、佛はかかる名號によつてみずから誓願成就の効用を發揮せんとするのである。従つて佛名號は本願の道といえよう。さらに衆生の側からいなならば、衆生は佛によつてもちこまれた佛名號をもつてみずからの道とし、それによつてのみ淨土にいたりうるのであり、衆生はこの佛名號に願往生の成就を期待せんとするものである。従つて佛名號は往生の道といえよう。この本願の道と往生の道とは衆生による佛名號の念・稱によつ

て始めて無礙の一途たりうるのである。そこに佛名號の念・稱が強調される所以がある。かかる意味から佛名號の念・稱は衆生の創意、工夫によつて設定したのではないのであり、衆生による佛名號の念・稱がよく衆生を越えしめる所以もそこに存するわけである。いいかえると、衆生がみずから願往生を成就する往生の道として佛名號の念・稱に期待する所以は、佛がみずからの誓願成就の効用發揮を特に佛名號に指定したことによる。斯様な佛名號の念・稱と相應する佛の光明について曼鸞は、「能除無明黑闇」とそのはたらきを指摘し、さらに「佛光明是智慧相」としてそれを佛の智慧とみなしているのみで、なにゆえに佛光明と佛名號の念・稱とが相應するのか、という點に關してなんら觸れるところがないのである。しかしこの相應ということは、兩者の質的な同一性を前提とすることによつて成立つものといえよう。従つて佛名號は衆生によつて念・稱されるものであるに拘らず、質的に衆生を越えたものであることが期待しえなければ佛光明と相應することができないのである。即ち往生の道として佛名號を念・稱することは他面佛の本願の道を行ずることであるから、その佛の本願の發起され、成就された當體である佛の光明に違背するものでなく、よくそれに相應することができる。従つて相應はそれら兩者がよつてたつ智慧・本願を基盤とすることによつて成立つと理解される。

さらに曼鸞は『論註』下卷のなかで第三作願門を解して

一心專念阿彌陀如來願生淨土。此如來名號及國土名號能止一切惡。
といひ、また上卷のなかで妙聲功德の偈を解して

若人但聞安樂淨土之名欲願往生亦得如願。此名悟物之證也。

といひ、また下卷のなかで同じく妙聲功德の偈を解して

開彼國土清淨安樂、剋念願生亦得往生、則入正定聚。此是國土名字
爲佛事。安可思議

ともいつてゐる。即ちこのことは佛名號とならんと國土の名號を重要視するものとして、過看視することのできない見解である。この國土の名號は次に掲げる『論註』下卷の

彼下品人雖不知法性無生、但以稱佛名力作往生意願生彼土。彼土是
無生界見生之火自滅。

という、國土自體のものはたらきに即應するものではなかろうか。即ち「彼土是無生界見生之火自然而滅」といつてゐるのは、淨土自體に見生を滅するはたらきの存することを認めんとするものであり、この點、佛名號の念・稱がよく無明の黒闇をのぞく佛光明のはたらきに應じ、それがあざかることを明示しているのと同じく、國土の名號と國土のはたらきとの相應ということが考えられてよいのではなかろうか。しかし曼鸞は「但以稱佛名力、作往生意、願生彼土」とい、國士の名號といつていないのである。かく國土の名號と國土のはたらきの相應ということに關する曼鸞の整理された見解を見出しえないのである。かく國土の名號に即應すると想定される國土の遺憾とすべきである。かく國土の名號に即應すると想定される國土のはたらきについて検討を加えようと思う。國土に期待されるはたらきのすべてはその莊嚴功德成就に求めらるべきであろう。曼鸞は三種廿九句の莊嚴の一つ一つについて「佛本何故起此莊嚴」と問い合わせ、それに解答をあたえているのである。この解答のなか國土莊嚴の總相と指摘される清淨功德の偈を解するなかで

欲置衆生於不虛偽處於不輪轉處於不無窮處得畢竟安樂大清淨處
(35)といふ、また性功德の偈を解するなかで「此大悲爲淨土之根」ともい
 つてゐるようすに、種々なる莊嚴の一つ一つに佛の無縁の大悲の宿され
 てゐることを指摘している。かかる國土の莊嚴に種々なはたらきの存
 することを説示するなか、妙色功德には

其（無垢）光曜心則終盡無明

といふわれるように、また光明功德には

彼土光明從如來智慧報起。觸之者無明黑闇終必消除

(36)とくに、ともに無明を除去するはたらきを認めてゐるのである。
 さらに種々事功德には

興大悲心願我成佛必使珍寶具足嚴麗自然、相忘於有餘自得於佛道
(37)といふ、種々なる莊嚴の相そのものに無明煩惱の餘あることながらし
 めるはたらきの存することを認めてゐる。このように國土の莊嚴自體
 に見られるはたらきのすべては、『論註』下卷の淨入願心のところで
 此三種莊嚴成就、由本四十八願等清淨願心之莊嚴。因淨故果淨。非
 無因他因有也。

(38)といつてゐるようすに、阿彌陀佛の本願成就のはたらきに結歸せしめら
 れるものであり、阿彌陀佛の因位果位を通じてそれをつらぬく衆生救
 濟のはたらきに外ならないのである。かかる國土のはたらきに即應す
 る國土の名號及びその兩者の關係について何等論ずることのないの
 は、佛名號が本願の名號であるのに反し、四十八願のどこにも國土の
 名號をもつて本願の名號としていないことに起因するのではなかろう
 か。それはともかくとして、先に注意を拂つたように曼變は、國土の双

はたらきに相應せしめるに國土の名號をもつてせず、「稱佛名」をも
 つてしてゐるということについて検討をこころみようと思う。即ち先
 に論じきたつたように、國土に期待されるはたらきのすべてはその功
 德成就の莊嚴に求められるのであり、それらのなか無明の黒闇をのぞ
 きうるものは「從如來智慧報起」といわれる光明功德に見出される。
 この光明は曼變が讚歎門を理解するにあたつて、「彼如來光明智相者、
 佛光明是智慧相也。此光明照十方世界無有障礙、能除十方衆生無明黑
 闇。」という光明であり、身土不二の視點に立つまでもなく同一の光
 明であることがあきらかである。このような點で、國土のはたらきに
 相應せしめるに「稱佛名」をもつてすることは、あくまでも名と義と
 の相應という圈内を出でないことが知られるであろう。そこで曼變が
 「彼士是無生界、見生之火自然而滅」といつてゐる無生界といふのは、
 『論註』下卷の入第一義諦のところで

明彼淨土是阿彌陀如來清淨本願無生之生、非如三有虛妄生也。

(39)といつてゐるようすに、淨土が生死輪轉の生・滅を絶した世界であるこ
 とを物語るものとして、功德成就の莊嚴の世界とは別異なものでない
 のであり、「見生之火自然而滅」というはたらきは結局無明の黒闇をの
 ぞくという光明功德のはたらきをのべているに過ぎないのでなかろう
 か。従つて見生の火を滅すという國土のはたらきは往生してからちのち
 にあずかるのではなく、「但以稱佛名力、作、往、生、意、願、生、彼、土」といわれ
 てゐるようすに、「稱佛名」にささえられた願往生心がうけとるところ
 のものである。このように佛及び國土の光明に相應するものとして、
 佛名號の念・稱を強調する曼變の見解のなか、光明を佛と國土との双

方に見出しているということは、教學史的にいつて彼が『十住毘婆沙論』易行品の説示する稱名の思想を繼承する立場に立ちつつ、三種廿九句の莊嚴功德成就の淨土を主題とする世親の『無量壽經論』を受容したこととに起因するものようである。

これを要するに曇鸞は見生而無生なる宗教體系の中核として佛名號を重視し、當代に自他ともに認めていた般若波羅蜜、陀羅尼、咒術のはたらきに對して佛名號はなんら勝るとも劣ることのないはたらきの存することを論證することにより、その宗教體系の他と異なる獨自性の宣揚に努め、シナにおける淨土教の受容とその形成に重大な足跡を残すに至つたのである。即ち曇鸞は名義相應をもつてみずから名號觀の基本的立場とし、二知と三信とをもつて相應の必須要件としている。かかる必須要件の上に念・稱される佛名號をもつて「名印法」ものとし、その佛名號の念・稱は佛及び國土の光明に應じえ、その光明のはたらきとしての無明の黒闇をのぞく力用にあざかりえ、遂にその所願をみたすことができるといつてゐる。さらに名と義とが相應してそこにかもしだされるはたらきについて、彼は佛名號のそれとして滅罪と轉換との兩つの存することを指摘してゐるのである。これらのなか、「名印法」と規定される佛名號觀には、眞實と不實、般若と方便という彼が『論註』のなかで用いる範疇、論理を外にして、正確にとらまえる道のないことを容易にみとくことができるるのである。

1	淨土宗全書	1	219	a
2	同 右	1	237	a
3	同 右	1	237	a

4 同 上 1 238 a

5 望月信亨博士著『淨土教概論』162頁『支那淨土教理史』80頁、及び色井秀讓氏の「世親の五念門について」（宗教研究第131號所收）參照

6 淨土宗全書 1 238 a—b

7 同 右 1 238 b

8 曙鸞は無明の黒闇をのぞくはたらきをもつ光明について「無量壽經奉讃」のなかで、十二光佛を讃歎するなか、智慧光のそれとして「佛光能破無明闇、故佛又號智慧光」（淨全 210 a）といつてゐる。この外、無邊光には「蒙光触者離有無」（同上 209 a）といい、無對光には「遇斯光者業繫除」（同上）といい、焰王光には「三塗黑闇蒙光啓」（同上）といい、また清淨光には「蒙光照罪垢除」（同 210 a）といい、光明のはたらきを指摘し、これを讃歎してゐる。

9 淨土宗全書 1 221 a

10 同 右 1 238 b

このなか「以指月」といふのは、大智度論卷第九に「人以指月以示惑者。或者視指而不視月。人語之言、我以指月、令汝何看指而不視月」（正藏 25 125 b）といふのを參照したのである。

11 同 右 1 238 b

このなか般若波羅蜜、陀羅尼、咒術を佛名號と併列さしてゐるが、それらについて大智度論卷第五十七には「外道神仙咒術力故入水不溺、入火不熱、毒蟲不螫。何況般若波羅蜜。是十方諸所因成就咒術」（正藏 25 464 b）といい、また卷第五には「菩薩得陀羅尼力故一切魔王魔民魔人不能動、無能破、無能勝」（正藏 25 96 a）といつてゐる。このようなことを彼が研讀した大智度論に記述されているということは、佛名號のはたらきを他との比較によつて示す場合に役立つたことであろう。

12 同 右 1 223 b

27 同 右 (同右 1 243 b)
28 同 右 上卷 (同右 1 224 b)
29 淨土宗全書 1 250 a
30 1 245 a

小 結

10 -	同 右	1 246	1 245	1 250	1 250	1 246	1 236	1 253
18	同 右	a	b	a	b	a	a	a
17	同 右							
16	同 右							
15	同 右							
14	同 右							

このなか前者の淨塵尼珠の譬は、「大智度論」卷第二十に「慈名心數法。

能除心中憒濁。所謂願恨慳貪等煩惱。譬如淨水珠著濁水中、水即清」(正藏 259 a)という淨水珠の譬などを参照されたのであろう。また「大智度論」卷第五十九には珠について「若水濁以珠著水中、水即爲清。是珠其德如是」(正藏 257 b)といつてゐる。また佛陀跋陀羅譯『華嚴經』卷第四

十には水珠の譬を出して、次のようにいつてゐる。即ち「譬如水珠名曰淨光。雖處濁水實性無異。能令濁水皆悉清淨。菩薩亦復如是。雖在衆難諸惡人處聲聞緣覺處。終不捨離一切種智清淨寶心。全一切衆生滅除邪見煩惱垢濁住一切智清淨寶心。是爲菩薩摩訶薩第九不共法」(正藏 9 651 b)

後者の玄黃幣裏の譬は大智度論卷第五十九に「復次世尊。是塵尼寶所在

水中水隨作一色。若以青物裹著水中。水色即爲青。若黃赤白紅纓物裹著水

中。水隨作種種色」(正藏 25 477 b)といつてゐるのを参照したのである

う。

26 25 24 23 22 21	淨土宗全書
同 右	
1 1 1 1 1	
222 246 243 227 239	
b a b a a	

『論註』下巻 (淨全 1 241 b)

梁高僧傳の編纂者、會稽嘉祥寺の釋慧皎は、シナにおける佛教の受容のなか、實踐的な營みが佛名の宣唱に始まつたことを傳えてゐる。そのような「宣唱佛名」がいかなる經典にみちびかれ、いかなる出身國の、いかなる傳道者によつて、いかなる地域で、どのような人たちを中心として、いつ頃から、始められたか、今日知るよしもないことである。しかしあはる人による名號觀の確立が曼變をもつて嚆矢とされる程、佛の名號に關する自己の見解が發表されるに至るまで約四世紀前後という長い年月の過程を辿らなければならなかつた。その間には、佛の名號に深い關聯をもつて淨土經典を中心とする諸大乘經典の譯出、あるいは佛の名號をもつて一經典の主題とする佛名經の類などの譯出があり、又傳道者によつて傳えられる西域地方で行われてゐるこの種の實踐の様子など、一部心あるシナ佛教徒の關心をそそり、彼等の實踐行、乃至は日常勤行となりうる機會を形成しきつたのである。就中、釋道安 314~385 に師事した釋曇戒は「常誦彌勒佛名不輟口」と傳えられるように、彌勒佛の名號を誦したのであるが、それは釋道安ら八人によつて誓われた兜率願生のためのそれであつたのである。このことは「宣唱佛名」に始つたシナの實踐佛教がたどりついた偉大な

結實であり、ある意味で曼鸞に至る前哨線であり、中間的な位置を持つものとして歴史的意義を高く評價してよいであろう。さらに釋道安は僧尼の軌範、佛法の憲章を設定し、その三に、「布薩差使悔過等法」をあげているのであるが、佛名號を高く評價しみずから彌勒佛名を誦した程の彼であるから、等、という一字のなかに悔過法とならんで佛名號をあげたであろうことが察せられても、敢てあやまるところがなからう。梁高僧傳のなかには「禮儀」という術語がしばしば使用されてゐるが、これは禮拜と悔過法による懺悔を指すのである。この禮といふのは「依文致禮」と慧皎が規定しているから、佛名經などによつて佛の名號を念・誦・稱しながら禮拜を行つたものともみることができる。断様な推察が許されるとするならば、佛名を念・誦・稱することが相當廣く流行したことが想像されるのである。かく釋道安を一轉機として漸次昂つてきた佛名號に對する關心とその實踐とは、東晉の慧遠 334~416 によつていかにうけつがれ、どのように發展せしめられたのであらうか。般若系思想に理解をもつ彼は西紀四〇二年、廬山白蓮社を結成し、般舟三昧經にもとづいて念佛三昧の法を重要視してこれを嚴修し、他面禪觀の風潮がつよく佛教界を支配している時に、鳩摩羅什や佛陀跋陀羅などの指導、影響をうけて、その内實を一段と深めるところがあつた。この念佛三昧の法は「專思寂想」と規定され、他面「功高易進」ともいわれるものであり、實際は「專念禪坐、始涉半年、定中見佛」（與隱士劉遺民書）といわれているように、禪をも併用していたようである。斯様な次第であるから佛名號はおろか、佛の本願に對する關心、注目はなく、見捨てられ、忘れ去られた

狀態である。このことは彼の生活態度に關係をもつ。即ち白蓮社の入社にきびしく人を選び、生涯の後半を山に止まり意識的に降りなかつたというように、方外たることを深く任じていた彼にとつて、そのきびしさの故に、咒術視されやすい佛名號の念・稱に注目をそらすに至つたのでなかろうか。そのことはともかくとして、彼とその郷里をしつしくする後輩、北地の曼鸞によつて名號觀の確立がなしとげられたということは、既に本論のなかで論究したように、全く内外の因縁がととのつたことに起因するのであり、彼のするどい透徹した洞察力が諸經論のなかからよく佛名號を選び出し、自己の宗教體系のなかにとり入れ、しかるべき地位と役割を荷負わしめたことによるのである。

本研究は文部省科學助成補助による「六朝時代における佛教受容」の一成果である。

追記

曼鸞によつて佛名號の念・稱が強くうちだされてゆく當時の佛教界において、どの程度佛教の實踐ということに關心を示していくか調べておく必要がある。今『洛陽伽藍記』卷第一に崇眞寺の比丘慧凝が死後一週間經過したのち蘇生し、まのあたり見聞し來つた闍摩廳における闍摩王の判決を語りつたえた物語を記載している。この物語はこの時代の佛教界に於ける實踐の貧困・缺如を強く諷刺したものとみられる點で、甚だ興味深いものである。

生前に坐禪苦行していた寶明寺の智聖や、涅槃經を誦持していた般

若寺の道品は、そのことによつてめでたく天堂にのぼり得たのに反し、涅槃や華嚴經を講義して一千人の聽講者をもつた融覺寺の曇無最や、檀越を教化し一切經と金像十軀を造つた禪林寺の尼道弘、さらに靈覺寺を創建してのち出家した隴西の太守であつた寶明などは、ついに好處に送られることなく黒門に追いやられているのである。これら講經・造像・寫經・造寺などの諸行は當代にあつて功德のあるものと信じられ、實際行われていただけに、期待されるべき結果を費らさないことが闍摩王の判決という權威において指摘されたのであるから、實に大きい反響を呼んだことであろう。この好處に送らずに黒門に追いやつた闍摩王の決判理由はなかなか筋の通つたものである。

即ち曇無最に對しては「講經者心懷彼我以驕凌物。比丘中第一龜

行。今唯試坐禪誦經。不問講經」とその理由を示している。また尼道弘に對しては「沙門之體。必須攝心守道。志在禪誦。不干世事。不作有爲。雖造作經像正。欲得他人財物。旣得他物貪心旣懷貪心便是三毒。不除具足煩惱」といい、寶明に對しては「卿作太守之日。曲理枉法。劫奪民財。假作此寺。非卿之力。何勞說此」といつてはいる。

斯様に闍摩王は出家比丘の行うべき實踐として坐禪と誦經とをあげているのであるが、このことは佛道實踐の本筋を要請する強い叫び聲にこたえるものとして、受けとることができるのである。かく曇鸞と同時代に佛敎の基本的實踐に對する要請のあつたということは、彼によつて三界を越えしめる佛名號の念・稱が強調されるということと、必然的なつながりがあることを指摘することができる。

嵯峨清涼寺史 平安朝篇

——棲霞、清涼二寺盛衰考——

塚本善隆

- 一 はしがき
- 二 棲霞寺創立考
- 三 清涼寺の棲霞寺仮寓
- 四 釋迦瑞像信仰の宣揚
- 五 むすび

一 はしがき

清涼寺はもと南都東大寺僧喬然が、法弟義藏と將來洛西愛宕山に立寺を誓約し、次で入宋していはゆる「優填王造釋迦佛栴檀像」を迎えて歸り、彼が親しく巡禮した當時の日本佛教徒の憧憬の聖地となつていたシナ五臺山の大清涼寺を愛宕山に移し、栴檀釋迦佛像を本尊とし、洛東比叡山と相並んで王城鎮護の靈場たらしめようと企てたものであるが、全盛の比叡山延暦寺の勢力に壓せられて成らず、その歿後に隨行入宋した弟子盛算が、山下の現在地にあつた皇族貴族の別荘寺院棲霞寺内の釋迦堂に請來の栴檀瑞像を安置し、五臺山清涼寺の號を稱することを許されたのにはじまる。その釋迦堂の本尊が次第に多くの信者を集め、閉ぢた貴族寺棲霞寺を次第に大衆に開放せしめたのみなら

政の飛躍へと進んだ日本の政治・經濟・社會の變遷にまつはりつつ動いてきた清涼寺を中心とした傳道者、運營者、信者の動向と清涼寺の宗派的性格の變遷は、日本佛教史の縮圖とも見られるのであつて、幾多の問題をなげかけ、特に宣教を使命とする宗教者に少なからざる反省のサゼッショーンを與えるものである。

わたくしは目下、各方面多數の學者と共に新出の釋迦像胎内封藏品の綜合研究を進めつつ清涼寺史の編纂を志しているが、ここにまず史料の整理をかねて史料の所在を示しつつ寺史をかいた。徳川時代は塚本俊孝が整理してみた。尙史料の蒐集は進行中であるから更に幾多の補正を必要とする所も生じよう。ここに廣く大方の協力と教示を願つておく次第である。また佛像胎内新出資料にもとづいた東大寺僧喬然の入宋、釋迦像請來については、本誌前號の拙文並に塚本俊孝の論文を參照せられたく、その封藏品の大要は「印度佛教學研究」三ノ一、及び「美術史」十五・十六合併號の拙稿を見られたい。

二 棲霞寺創立考

桓武天皇が都を平安京にさだめられた（七九四）頃、都の西の勝地嵯峨の地にあつた皇室領嵯峨の莊は、やがて第二皇子（嵯峨天皇）が別莊嵯峨院（今の大覺寺を中心とした地域）を營むところとなり、その一門が住居を附近にもつよくなつた。嵯峨天皇は八二三年皇位を弟の淳和天皇に譲つて以後は、嵯峨院を住居とした。嵯峨上皇には母を異にする多くの子女があつた。淳和天皇の皇太子に定められた正良親王（仁明天皇、母は橘嘉智子）の外に、始めて源姓を稱することにな

つた信（母は宮人廣井氏）、弘（母は宮人上毛野氏）、定（母は尙侍百濟慶命）、常（母は更衣飯高宅眉）。左大臣となり八五四年、四三歳卒）、明（母は同上、出家して素然と號す。八五二年、三九歳卒）、勝（母は宮人惟良氏、出家し由蓮と號す）、寛（母は宮人安部揚、八七六年卒）、清（母は更衣秋篠高子、出家し秋篠禪師と號す）等の皇子があつた。融は第十二皇子で母は宮人大原全子、弘仁十三年（八二三）に生れた。貞觀六年（八六四）中納言、同十二年大納言、同十四年（八七二）左大臣に進み、爾來寛平七年八月（八九五）七十四歳の高齢で卒するまで太政大臣藤原基經と相並んで朝廷の最高位にあつて榮達を極めた。（公卿補任等）

融は貞觀治世の貴族の榮花風流の代表的人物であつた。彼は東六條に河原院と稱せられた邸宅を構え、宇治と嵯峨とに別荘を營んでいた。その何れもが、彼の死後に、或は人手に渡り、或は寺になつて行つていることは注意を要する。

河原院は融の死後に宇多上皇（八九九落飾）の所有に歸した。けれども融の亡靈がここに留つているというような説も出て、法皇も常住することはせず、延長四年（九二六）七月に七箇寺で融の亡靈を慰める法要を修せられたこともあつた。本朝文粹十四に收める

宇多院爲河原左相府歿後修諷誦文、紀在昌

がこの時のもので、文中に、

（上略）五月二十五日、大臣（融）亡靈、忽託宮人申云、我在世之間、殺生爲事、扶桑略記作不修諸善、依其業報、墮於惡趣。一日之中、三度受苦、劍林置身、鐵杵碎骨。楚毒至痛、不可具言。唯其笞掠之餘、拷

案之隙、因昔日之愛執、時々來息此院。……我子孫皆亡、汲引誰特。

かつて此邸宅で豪奢を極めた左大臣融をして、地獄におちた亡靈たらしめて昔の邸宅に愛著せしめ、「我子孫は皆亡ぶ、誰にたよつて救いを求むべき」と悲歎せしめる夢の成立の背後に、源家衰微の著しかつたことが推察される。

一度亡靈出づるのうわさの立つた邸宅は、如何に幽雅でも、王朝貴族の住み得ない所であろう。「續古事談」に、河原院について、

その後佛閣になりにけり。仁康上人という者、知識をすすめて丈六釋迦佛をつくりてこの所にええ奉りけり（この像は長保三年〔1001〕に祇陀林寺に移された。百練鈔）といひ、「歴代編年集成」に

正暦二年（九九二）三月十八日 仁康上人融大臣第三子祇陀林寺本主於河原院、修五時講。

とあるように寺になつた。その年代は、源順永創元年（九八三）七十三歳卒の「奉同源澄才子河原院賦」に

その始めや、軒騎門に聚り綺羅地を照す。常に笙歌の曲あり、間ふるに弋釣を以て事をなす。……苦あり樂あり、一たびは是一たびは非なるにおよんでは、かの寛平八八九七之相府、天祐一九七三之禪扉となりぬ。（本朝文粹二）

とあるように、一度宇多法皇の別荘となつたものの、九七〇年頃、即ち融の死（八九五）後八十餘年にして寺になり、融の遺子の仁康の勸化で佛像が安置され法要がつとめられるようになり、更に三十年ばかりで、この本尊も祇陀林寺にうつされてしまつたのである。

宇治の別荘は長徳四年（九九八年）藤原道長の手に渡り、その子賴通

の時に平等院鳳凰堂の如き別荘的寺院になった。

思うにこの時代は藤原氏が他姓を排除してその攝關政治を確立し強化した時代であつたので、文藝的教養は高くても政治的、經濟的手腕もとぼしいと思はれる皇族貴族、殊に藤原氏の女を母とせざる皇族一門が京都の權政から落伍して無力化されて行くのはさけ難い運命であった。源融一家はそのよきモデルに外ならぬのである。

さて本稿の主題である棲霞寺は、今一つの融の別荘、嵯峨の棲霞觀が寺となつたものである。嵯峨天皇一家が奉佛一家であつたことはいうまでもなく、源家も亦その環境の中に存し、一門の間にも出家者もあつた。その上に嵯峨は嵯峨天皇一家の佛寺と陵墓の地になりつつあつた。父嵯峨上皇は嵯峨院に住して八四二年に崩じてこの地に葬られたし、淳和天皇の皇后となつた皇女正子内親王も夫君の死（八四〇）後は嵯峨院に移り、三十五年をくらして貞觀十八年（八七六）に之を大覺寺となし、自らの第二皇子恒寂法親王（かつての皇太子恒貞）を開基とした。大覺寺の西に隣る地には觀空寺（寺は既に廢され、今は字の名として残り觀音堂一字がある）があつた。嵯峨上皇の創建であるが、貞觀十二年（八七〇）には、之を嵯峨源氏の菩提寺とする勅が出ている（三代實錄）。棲霞觀は觀空寺の南にあつた。

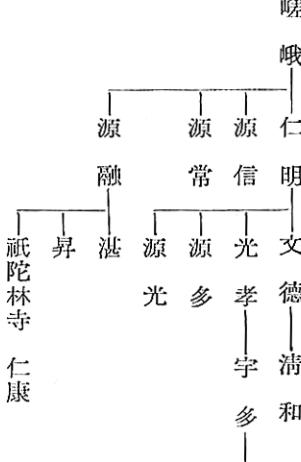
更に「三代實錄」元慶四年（八八〇）の條には次のような記事が見える。
太上天皇（清和）遷自水尾山寺御嵯峨栖霞觀、以水尾有營造佛寺也。

十月二十五日

先是太上天皇聖體不豫、是日遷自棲霞觀、御圓覺寺（水尾山寺）、詔

授左大臣源朝臣融家令正六位上伴宿禰枝雄從五位下、棲霞觀者、左大臣山莊也。故有此賞也。

この清和上皇が圓覺寺造營成就まで暫く滯在したのは融左大臣の盛期五十九歳の時であるが、上皇はこの年十二月四日圓覺寺で三十一歳で崩じた。



こんな佛教的環境で七十を越える老境に入つた源融は父の陵墓やそ

の記念の寺や、氏寺の南に近接している棲霞觀で、當時の貴族に普通であるように、「後世のいとなみ」殊に往生極樂の準備をせざるを得なかつた。彼は一切經を繪寫することを發願しその事業を進めた。また阿彌陀佛に歸依し阿彌陀佛像を造ることを發願し丈六の木彫阿彌陀佛坐像を造り始めた。しかしこの二つの事業が未だ完成を見ないうちに、寛平七年（八九五）八月二十五日に卒した。湛と昇との二人の遺子は、この父の志を完成せしめる爲に一切經と佛像を成就したのみならず、觀音・勢至の二脇侍菩薩像も造り、棲霞觀の新堂に之を安置して亡父の追善に擬した。この事の次第を明にする文献は融の晩年に朝廷に登用せられた菅原道眞が、湛・昇の二人に代つて書いた寛平八年八

月十六日の「爲兩源相公先考大臣周忌法會願文」である。

弟子參議從四位上源朝臣湛、參議從四位下源朝臣昇等、歸命稽首諸

佛聖衆、弟子所天大臣（融）、宿昔發願始繪寫一切經、復次作念漸歸依彌陀佛。佛像未現、經王猶欠。言事相違、始終如失。遂以去年八月二十五日藥動薨逝。弟子等眼流新淚、心計舊懷。寫畢經王之有欠者、即法藏分教求而聚焉。……造成佛像不現者、亦觀音得大隨、而優遊之家、唯願終作香華供養之地。故弟子等、新添堂構於彼觀、全納經典於其中、西方一佛、勸請以備本尊。東京兩家因誓以資禪定。皆是所天尊靈之宿心、曾非弟子遺孤之新意、……令我所天尊靈、定往生極樂國、……（菅家文章十二）

*觀音得大隨、讀ませて、いるのは讀誤り。觀音得大、隨而具矣。而觀音と得大勢至の二菩薩のこと。

融の嵯峨別荘棲霞觀は、融の晩年の佛教事業を成就した二子によつて父の一周年忌、八九六年に今も安置されている丈六阿彌陀三尊を本尊とした棲霞寺として新しく出發することになつたのである。しかし棲霞寺は必ずしも完全に僧徒に引渡され、佛教信者に解放される寺となつたのではない。棲霞寺は源家の私寺であり、或は源家別荘棲霞觀内の阿彌陀堂であるにすぎぬ。「嵯峨念佛房説五種行十種供養願文」に清涼寺棲霞寺の建保六年の焼失に言及し、

承久之頃、回祿之時……本堂者爲貞觀尼（左或は承の誤か）相之建立、貢弘仁先皇之菩提、同爲灰燼、追復基址。
（續群書類集二十八願
す。後述）

とあるが、融の寺にはその父弘仁先皇即ち嵯峨天皇の追善菩提の爲の記念物も建てられていたのである。(今も嵯峨天皇・桓林皇后の墓と傳える古石塔が存する。)

天慶八年(九四五)には、融の二男昇の女と醍醐天皇との間にできた

重明親王が、その亡妻(藤原忠平の女)の一周忌法要を棲霞寺新堂でつ

とめ、等身の釋迦像を安置したことが重明親王の「李部王記」に見える。



藤原忠平の女

天慶八年三月二十七日、重明就棲霞寺之新堂、修先室藤原氏周忌法要、安置金色等身釋迦如來一體。

この新堂が先に阿彌陀三尊や一切經を納める爲に構えられた堂のことか、或は更に別に等身釋迦像を安置する爲に新堂が造られたのかは明かではない。

融の兄、定の曾孫である順に「初冬、於棲霞寺、同賦霜葉滿林紅、
應^ス李部大王教^ス」というのである。曰く

栖霞寺者、本栖霞觀也。昔丞相遊息。所遺者、泉石之聲。今大王紹
陰。所供者、香花之色。(中略) 我王不好勁捷。不求神仙。樂山水
於閑中、覩景物於秋後矣。觀夫霜迎冬白、葉滿林紅。樹々傳錦里之
風、枝枝帶炎州之火。……於是管絃韻清、龜山之曲間奏。詩酒興
盡、鬼闘之駕將歸。順暮年折桂、寒夜臥蓬。幸陪大王之光塵。豈非
小人之景福。請記勝事、貽于方來云爾。(本朝文粹十)

重明親王らの宮廷貴族、源家親縁の人々が、かつての棲霞觀今の栖

霞寺の泉石閑雅の境で紅葉を愛で、詩歌を楽しんだのであるが、ここに融の兄の定の一門も、既に第一位の貴族貴顯の地位からすべりおちて、家も裕かでなかつたことが告白されていることに注意しておきたい。

藤原行成の日記「權記」の長徳四年(九九八)三月廿一日の條には
詣右相府、下宣旨、觀空寺棲霞寺爭論田文立也、然而田者依合坪付可申

寺領

とあり、同書長保四年(一〇〇二)

奉親宿禰來、爲使奉右大臣、棲霞寺觀空寺爭論。

とあり、同八月十七日の條には

右大臣、被命可遣取棲霞觀・觀空寺申論田文之由、即持來被定、定
文在別卷

とある。

觀空寺は前述の如く源家の菩提寺として「源家が擅越たるべし」と勅定された寺であつて、棲霞觀の北にあつた。この菩提寺と源家の新寺とが田地争を數年にわたつてするに至つては、財力にいといのなかつた融の榮華は既に過去の夢で、源家の經濟力がゆたかでなくなつてゐることを暗示しているものであろう。

紫式部(一〇三一卒)の源氏物語の中に「嵯峨の御堂」として述べてゐるのは棲霞寺のことと解せられている。例えば松風の巻に
内の大殿の造らせ給う御堂近くて、かのわたりなむ、いと人氣騒しうなりにて侍る。嚴しき御堂ども建てて、多くの人々が造りいとなみ侍るめる。

また

造らせ給う御堂は、大覺寺の南にあたりて瀧殿の心ばへなど、劣らずおもしろき寺なり。……

もとよりこの小説の記事を直ちに客觀的事實とするわけではないが、しかし紫式部の時代に、かつての貴族的風流と豪奢の代表者であつた皇室貴族ののこした寺が、嵯峨の名刹として、但し別荘的な貴族寺院として存立していたことを、ほふうつすることができよう。現に藤原道長は、行成等と共に長保元年（九九九）に「棲霞觀に遊んで」いる。（權記）

紫式部が源氏物語をかいた頃は、正に藤原道長の全盛が來つた頃である。夫に死別した彼女は文學をもつて道長の子上東門院に仕えたが、權勢にまかせて彼女を私しよとした道長を拒否した。道長一門全盛専權の中で、源氏物語の著者は物語のモデルとした源家一門の人々に對して、深い同情をよせていたのであろうが、而も源家一門が何をかかれても抗議を申し込むほどの權勢力を既になくしていたから、あの光源氏を中心とする描寫ができるのであろう。紫式部もかいた融の造らせ給ふた御堂、栖霞寺の一角に、將來は愛宕山に建てられるべき五臺山清涼寺の本尊をまつる釋迦堂が假寓することになつたのは、實にこの名作の書かれた直後ぐらいの時であつた。

要するに栖霞寺は、嵯峨天皇第十二皇子にして豪奢風流の生活をきわめた左大臣源融が、父が久しく居住した嵯峨院に近接して構えていた別荘栖霞觀であつたが、この地域が父を始め一門の最も縁りの地で、而も父の墳墓も營まれ（嵯峨陵）、その故宮も佛寺（大覺寺）となり、

源家の菩提寺（觀空寺）も近接してあるので、晩年阿彌陀佛に歸命しその像を造つて之を安置する佛寺にしようと志した。しかし完成せずに死んだので、遺児がこれを完成し一周忌に新に構えた佛殿に奉安し法事をつとめた。これが棲霞寺の出發である。時に八九六年。宇多天皇寛平八年。

棲霞觀内に構えられたこの故融の爲の阿彌陀堂を棲霞寺と稱したのか、また棲霞觀の全部がこの時から棲霞寺になつたのかは、明かでない。しかし九四〇年頃には、既に棲霞觀が棲霞寺と稱せられていた。けれどもこの寺はまだ必ずしも一般的の僧俗の佛教信者に解放された寺ではなく、皇室源家一門がゆかりの者の法要をつとめ、交遊貴族たちと靜閑を樂しみ花や紅葉に或は音樂詩歌に清遊する別荘寺院であつた。しかし融一家は急速に衰微した。藤原道長を頂點とする藤原氏の全勢と他姓排除の中に、源家一門も權勢を失ひ、經濟力を減少して行つていった。この時に棲霞寺内に宋から傳來した靈像「優填王發願の栴檀瑞像」を本尊として五臺山清涼寺を號する一寺が假寓することになつたのである。

二 清涼寺の棲霞寺假寓

東大寺僧齋然の入宋、五臺山巡禮、釋迦像請來、愛宕山に五臺山大清涼寺建設運動の不成功、その歿後弟子盛算による栖霞寺内清涼寺建立については、既に本誌前號に釋迦像胎内新出資料を中心にして詳論した所である。釋迦像や宋版一切經をもつて齋然は寛和二年（九八六）七月一日に九州に着し、翌永延元年二月十一日嚴肅にして盛大な都入

りの行列をして千本一條上ル蓮臺寺に釋迦像、一切經等を安置し、八

月十八日に愛宕山に五臺山大清涼寺建立の勅許を得た。しかし彼の熱

心な努力にも拘らず、長和五年（一〇一六）に歿するまで、終に愛宕山の清涼寺は建てることができなかつたし、近い將來にも實現困難の情勢にあつた。そこで齋然に隨行入宋した盛算は、棲霞寺内の釋迦堂にいはゆる瑞像を安置してこれに清涼寺の號を賜らんことを奏請して許可をうけた。

小右記云、齋然永延元年（九八七）八月十八日、奏請以ニ愛宕山ニ號ニ

五臺山、建ニ一伽藍ニ號ニ大清涼寺、安白梅檀釋迦像。未遂夙心。

長和五年（一〇一六）逝。高弟盛算法師、重奏。以ニ棲霞寺内釋迦堂、

號ニ清涼寺。勅許。

とある。盛算はつづいて翌々年寛仁二年（一〇一八）正月十五日には雪の中を、かつて師齋然と共に始めて日本に渡し盛大な京都入りに都人を感激せしめた（小右記前 記十六）一切經最初の版本（蜀版）を太政大臣道長のもとに運んで献納した。

正月十五日巳酉、雪降五寸許。（中略）奉渡栖霞寺一切經。是故法橋齋然、從唐持渡經也。而遺弟獻也。安置二條西廊。（御堂關白）

そして翌年同じ正月十五日付で、東寺に僧籍をおいてゐる盛算五十九歳、臘四十五が、「入宋し五臺山に文殊の現瑞を拜し天台山に天台宗祖の遺跡を訪ひ、洛陽白馬寺に佛東傳最初の跡を拜し、龍門に至つて善無畏三藏の眞身や金剛智三藏の墳塔を拜し、宋の宮廷に入つて釋迦佛梅檀像を移し、大平興國寺でインドの三藏に悉曇梵書を學び、令遵阿闍梨から密教を傳授してきた」いはば當時の京都における台密東密を

通じての最高の權威者として、五臺山清涼寺阿闍梨に補任された。

寛仁三年太政官牒

太政官牒五臺山清涼寺

應補任阿闍梨大法師康靜死闕替事

入唐朝傳燈大法師位盛算年五十九臘四十五、真言宗東寺

右太政官、今月下治部省符備、入唐歸朝故法橋上人位齋然、爲彼寺座主、去長保元年閏三月十三日奏備、齋然以去永延三年奏聞、因准

延暦元慶寺例、給五人阿闍梨於清涼山、勤修三密教法、可誓護國家之日、且給一人、因茲可被加其殘之由、重以上奏、未蒙裁許之間、年日推移。方今盛算大法師者、與齋然共渡海入唐、詣五臺山禮文殊之現瑞、遊天台山巡智者之遺跡、到洛陽白馬寺禮摩騰法蘭初佛法之場、往龍門原拜無畏金剛三藏或真或墳境、於東郎禁中、「移」萬歲主所造釋迦牟尼佛梅檀像、入右衛大平興國寺、遇中印度那爛陀寺三藏法天、護愛悉曇梵書、從梵學翻經三藏大德賜紫令遵阿闍梨、裏受兩界瑜伽大法、及諸尊別法受灌頂先畢、……

時に道長は既にその一家の専權の基礎を十分に確立し攝政關白を子頬通にゆづり（一〇一七）、次で太政大臣を引退し（一〇一八）、更に落飾して法號行觀となり（一〇一九）、この隠退貴族が胸の病を養ひつゝ後世のいとなみをもする豪華を極めた法成寺の落慶は一〇二二に行われた。盛算としては將來の釋迦像と共に清涼寺に安置したかつたであるところの當時唯一の珍しい蜀版一切經を、道長の全盛を象徴する新建法成寺の法寶として納めたのは、道長の勢力をさしあいて、假寓の釋迦堂に五臺山清涼寺の寺號を稱し、その阿闍梨の補任をうけること

も困難な當時の情勢であつたからであろう。かようにして困難を極めて來た入宋僧齋然の愛宕山の五臺山大清涼寺建立の夢は、ともかくも

その死後弟子盛算の努力で、源融歿後百二十年、融直系の一家も甚しく述べていたと認められる時に、融の發願の栖霞寺の一隅をかりる清涼寺として、いわゆる梅檀釋迦如來瑞像を本尊として假出發をしたのである。

當時、栖霞寺、清涼寺の檀越として力をつくした人は、實は道長ではなくして、道長のあまりの專權をにくみ、帝王への忠誠を致す大臣として道長への對抗勢力となつて、老右大臣藤原實資であつたことは注意すべきである。

實資は夙に齋然・盛算らが歸朝した時から後の後援者で、釋迦瑞像への敬虔な供養者であつた。齋然も宋で釋迦像内に封藏した僧俗縁念の人の交名帳の中に、實資の名を列ねて、ひそかに後援を期待していたのであり、京都入りに際しても特に實資を訪問して懇談している。
(前號の拙稿參照) 栖霞寺内の清涼寺成立以來も、盛算や、またその後を嗣いだと思はれる利原闍梨も、實資を有力な檀越としていたと認めらる。

隨つて彼の日記「小右記」には、清涼寺・栖霞寺關係の記事が頗る多い。その清涼寺成立以後の若干記事を注意してみよう。

まづ盛算については、治安三年（一二二三）十一月十九日（阿闍梨成

算）、同廿八日（盛算）、同四年（一二二五）三月十日（盛算）、萬壽二年

二月五日（盛算闍梨）同二月十四日（阿闍梨盛算）に攘災等の修法に招請せられてゐる。清涼寺盛算は實資家に入出する修法僧として歸依をうけていたものであろう。

また栖霞寺關係の「小右記」の記事を抄出すると次の如きがある。

萬壽元年（一二〇四）十月廿日

今日住般若寺僧等施手作布。慶真弘景各三段、三昧僧五口各二段。亦施利原三端住栖霞寺護慶三端住北山寺義源慶靜各二端住御井寺

栖霞寺に住した利原（利厚、和原）は後にも出る。

萬壽二年（一二〇五）七月六日

栖霞寺、申愛太子山施米事。仰大夫史貞行宿禰訖。

栖霞寺内の釋迦堂は、故齋然法橋が誓願し企劃しておいたように、やがては唐の五臺山に准じた愛宕山に五臺山大清涼寺として發展せしむべきものである。「朝野群載」に、齋然の奏請にもとづいて、

「愛宕山五峯、因准大唐五臺山奉爲鎮護國家、每年據神宮寺、可修文殊秘法、即便奏聞申置阿闍梨先了。康和五年（一一〇三）八月二十二日」とある記事と共に、棲霞寺、その寺内の清涼寺及び愛宕山とは緊密に相連合して發展を期していくであろうことが推察される。このことは自ら比叡山に對抗する所以となり、隨つて比叡に對立した勢力と結び易いのが棲霞・清涼二寺であつたことも推察され得る。

るであろう。

萬壽四年（一二〇七）十二月十六日

從今日三七ヶ日、以利原覺蓮師等、令修仁王講。

長元二年（一二〇九）九月八日

中納言同車、向西山、到常隆寺邊寺、會成教上人……到日暮、退歸之間、從棲霞寺、利厚闍梨・兼圓等來會。途中暫清談。乘月歸家。

兼圓者管絃之師云々。

長元四年（一〇三一）二月十三日

始自今日、二七ヶ日、於栖霞、以三□僧和原^蓮、^覺奉令講演仁王經、爲攘宿曜尼、興福寺多武岑等惟、殊所修也。

右の四條に見える利原 利厚 和原は何れも同一人であろう。盛算と同様に藤原實資から修法僧として歸依されていたと認められる。

長元四年（一〇三一）三月十日

向栖霞寺、拜文殊像、大宋商客良史附屬故、盛□。

「故盛□」は「故盛算」であろう。もしそうだとすれば、盛算は萬壽末から長元二・三年頃に歿したのである。

同じ長元四年には、源經頼の「左經記」に次の記事がある。
九月十八日。早且詣栖霞寺、奉拜自唐食品許所送文殊并十六羅漢繪像、資無憂樹菩提樹葉、并茶羅葉、南岳大師奉見普賢之處士、五臺山石等。

この記事は「小右記」長元五年（一〇三二）十二月十八日の

向栖霞寺、奉拜十六羅漢。權中納言宰相中將資房資高、中納言息男未着名等相從。……黄昏歸。

という記事と共に、恐らく入宋の裔然或はその一行によつて直接或は間接に入手されて、今や栖霞寺もしくは清涼寺に藏せられることになつたものと認められる宋の十六羅漢像や文殊菩薩の繪像が、貴族によつて珍重せられ、また文殊菩薩の聖地として親しく裔然や盛算が巡禮して種々の體験にふれて來たといふ（釋迦像封藏品中の裔然の旅行記等參照。本誌前號に全文をのせてある。）五臺山文殊信仰が、釋迦瑞像信仰と共に高揚されたことが推察できる。

第十二世紀に

嵯峨清涼寺史平安朝篇

文殊は誰か迎へ來し。裔然^{おじご}こそは迎へしか、迎へしかや。伴には優填國るわうやらう正らう人善財童子の佛陀波利、さて十六羅漢諸天衆（「うてんこく」以下「の王や大聖老人」）

とか

大唐朝廷の近からば、五臺山におはします、釋迦牟尼佛の母といひます、文殊の御許に参りなまし。

とか

勝れて高き山、大唐には五臺山、靈鷲山、日本國には白山、天台山、音にのみ聞く蓬萊山こそ高き山（三首共に後白河法皇撰染塵秘抄に收む）

などと今様がはやつたのも、裔然・盛算らの巡禮した五臺山文殊信仰の宣傳が大きな力をなしたといつてよいのであり、このような裔然に結びついた五臺山文殊信仰の歌謡化普及は、愛宕山の五臺山文殊靈場化を發願し運動した裔然盛算系の人々が、努力してきた所が報いられて生れてきた社會の聲とも解せられよう。同時にそれはまた、清涼寺釋迦像信仰を弘める所以ともなるものであつた。

さて「小右記」に裔然・盛算・利原等を後援し、棲霞清涼二寺について多くの記載をのこした右大臣藤原實資は、參議齊敏の子であるが祖父實賴の養子となつて甚だ寵愛せられ、その莊園財寶等の多くを相続して特に富裕な貴族であつた。三條帝即位の前後より道長の專權次第に甚しく朝臣上下ひたすら道長の意を得ることにとめたが、彼は嚴然と道長の權勢にこびず、「天に二日なく土に兩主なし」と隆家らと共に天皇中心主義を堅持した。治安元年（一〇二四）右大臣となり承元年（一〇四六）正月、九十歳の高齢で卒した。

つまり栖霞寺内の釋迦堂が五臺山清涼寺として出發した頃には、實

資・隆家らは全盛の道長への抵抗勢力をなしていのである。隆家の子である隆明（一〇二〇—一〇四）が、早く蓮臺寺即ち請來の釋迦瑞像を最初に安置した寺の阿闍梨に任せられ、晩年には三井寺長吏第二十世をつぎ、更に承徳二年（一〇九八）嵯峨釋迦堂別當に補せられて釋迦瑞像を模刻してこれを宇治郡三室戸寺に安置した。彼は三室戸寺の中興とされており、この釋迦像は現存する嵯峨式釋迦像模刻の最古のものであろう。この頃は比叡山對三井寺の對立鬭争のはげしい時で、永保元年（一〇八一）には、三井寺が再度まで山徒に焼かれてゐる。隆明にも比叡山教團に對する反抗競争意識が強くうえつけられていたであろうと推察される。

寺門傳記補錄第十三（大日本佛教全書）に

隆明、權中納言隆家の子。關白道隆之孫。大僧正明尊（小野道風の孫）弟子也。名於修驗、爲護持白河堀河二朝、至大僧正。……永承六年（一〇五二）拜父師大僧正灌頂于唐院。其後補蓮臺寺初阿闍梨。……承徳二年（一〇九八）四月授僧正、補長吏治二時七十九。今年補嵯峨釋迦堂別當。在任之間、放刻釋迦佛像、安置御室戸山寺。康和元年（一〇九九）十一月二十二日、於唐院、傳授阿闍梨位灌頂於御室戸宮靜證白河皇子……長治元年（一一〇四）九月十六日取滅。年八十有五。なほ前節に述べた融の子仁康上人が河原院に丈六釋迦像を造つて、正曆二年（九九二）につとめた（日本紀略 同年）三月十八日條）五時講の願文は、大江匡衡によつて書かれてゐる。

爲仁康上人修五時講願文 江匡衡（文粹十三）

佛子仁康敬白

奉造立金色丈六釋迦牟尼佛像一軀。奉書寫華嚴經等云々
右佛經奉造寫如件（中略）

佛子哀哉、不值在世之日、不生正法之時、省躬彌慙、向誰而訴。經曰若聞釋迦牟尼如來名號、雖未發心、已是菩薩矣、是以感淚暗催、心作此念、願與善知識、共奉造釋迦尊之形像、演暢所說之經典、令衆生得見佛聞法之便、二年來、能事畢矣。「昔忉利天之安居九十日、刻赤栴檀而模尊容。今跋提河之減度二千年、鑿紫磨金而禮兩足。」彼大王之力也、五尺猶假天工。此貧道之功也。……丈六猶叶人望。

この丈六釋迦像が齋然將來の「優填大王が天工をかりて造つた」という清涼寺像を模したものか否やは不明である。しかし願文が優填王が造らせた栴檀瑞像に言及した時には、齋然將來の釋迦像に關心が向つていたといつてよい。而も「」の句は別出して和漢朗詠集に入れられて普及したもので、平康頼は嵯峨清涼寺の釋迦像についてこの句を引き

大江匡衡河原院にて「昔忉利天安居九十日……禮兩足」と書けるも、此佛の御事ぞかしと思ひ出されて哀れなり。

と記している（寶物集）。融の子である仁康上人の丈六釋迦像供養の匡衡の願文も、平安末の朗詠となつて融の栖霞寺内の釋迦像宣傳の一役をなしたわけである。

少し論述が横へそれが、栖霞寺・清涼寺が東寺・蓮臺寺・東大寺・三井寺と源家、藤原實資、隆家と結びつき、道長が東大寺と對立する興福寺や、東密に對立し三井寺と抗争し愛宕山清涼寺建立に反対す

る比叡山と結びついている傾向が濃いのは、當時の貴族界宗教界の動向を研究するものが注意しておいてよいことであらう。

三 釋迦瑞像信仰の宣揚

師裔然が熱望した愛宕山の大清涼寺の實現を見ずして歿した直後に弟子盛算によつて栖霞寺内の釋迦堂を五臺山清涼寺と號する勅許をうけ得たのは、平安初期の最澄が血涙をそいで比叡山の大乘戒壇創設を奏請しつづけながら、東大寺を中心とした勢力に反対されて終にならず、その歿した直後に勅許されたのと、頗る相似た現象を佛教史は當事者、地位をかえてくりかえしたようなものである。大乘戒壇設置に成功した比叡教團はこの戒壇によつて東大寺戒壇の拘束を離脱し夕陽的な地位におかれた南都教團を壓して旭日の上昇勢力を示した。今、盛算は逝ける師が、特に請來の釋迦像にこめた熱誠を最もよく知るものである。この像模刻の經過と、その像内に封藏して歸つた師裔然の畢生の念願を知る盛算として、先師が誓願したこの像を本尊とする愛宕山の五臺山大清涼寺建立を達成すべき第一段として、栖霞寺内の清涼寺公稱をかち得たことは、何よりも先師追慕追善の第一事業であつたであらう。しかし固よりいつまでも栖霞寺内に假寓する一堂であつてはならぬ。この假寓清涼寺を足場として、五臺山清涼寺の名にふさはしく、また亡師の意志にそつて爲に、東の比叡教團に對立し得る洛西愛宕山の五臺山大寺まで發展せしめねばならぬ。その爲には多くの信者を得、多くの財を確保せねばならぬ。前述のように宋から渡つた十六羅漢も文殊菩薩も或は五臺石までも信者をあつめる爲に總動員された

が、とりわけ重要なことは本尊釋迦瑞像の信者をつくることである。盛算は宋に滯在中に江都開元寺沙門十明の「優填王所造栴檀釋迦瑞像」を寫してきた。本尊栴檀釋迦像はこれにもとづいて、日本に始めて渡來した釋尊生前の姿として宣傳せられた相違ない。盛算はこの記の後に「先師法橋上人」というかき出しで、即ち裔然の死後、彼が栖霞寺内清涼寺阿闍梨に補任された時にこの像製作渡來の由來を追記している。この像は裔然一行がシナを離れる出航地である台州で造像博士張延皎に依頼して造らせたものではあることは、新出胎内文獻によつて明かであり（本誌前號拙稿に詳しい）盛算もこれを知つているはずであるのに、追記では「開封の宮廷滋福殿に參入して禮拜し、次で五臺山や諸方の聖迹を巡禮し來つて、先師はこの像を移造せんと欲し内裏西化門外の勅建寺啓聖禪院に像を安置して彌佛博士張榮を雇つて移造し奉つた」と即ち宋の都で而も帝室との密接な關係の中で特に模作されたと改めて主張している。つまり渡來釋迦像は、台州のような地方の製作ではなく、都で宋朝廷の援助の中で原像に親しく接しつつ模刻されたと主張することによつて、大陸佛教、特にその都の佛教や宋帝室に權威や尊敬を強く感ずる日本の帝室を中心とした貴族界、それをめぐる佛教界にも庶民大衆にも、この像に對する特別尊重の念を深くせしむるように努めているのである。このことは前節にあげておいた盛算の清涼寺阿闍梨補任の官符によつても明かである。十明撰の栴檀瑞像製作の由來、その鳩摩羅炎による龜茲渡來、更に鳩摩羅什によるシナ傳來、更にそれがシナ歷代の天子の尊崇をうけ、現に宋帝室の信奉を得てゐるとの説は、敬虔にして僧の説を仰信し易い中世の佛

教徒の心を十分に打つものである。特に裔然は、歸朝後の全身心をこの像にささげ、この瑞像を中心にして、彼の所屬した南都東大寺佛教の興隆を京都に實現しようと固い決心をしていた。かつて東大寺大佛前で密かに若い同學の同志義藏と手印をおして誓ひあつた結縁状や、

彼の今生を記念する生年月日幼名紙片(恐らく臍のおにつけた)、常に所持し讀誦した金光明經や、絹製の五臓六腑や、魂ともいふべき水月觀音鏡を本像胎内に納入して來り、この像こそ今まで日本人に拜まれなかつた釋迦佛の生前の姿、いはゆる「生身の如來」として敬虔な態度で奉仕し宣傳して來た。盛算もよくこれを知つていたであらうし、故裔然の遺志をついでこの佛像を「生身の如來」として奉仕し

かつ宣揚することこそ、彼の使命であり、その使命達成の第一の近道であつた。何れにしても栖霞寺假寓の一釋迦堂を、五臺山清涼寺の寺號にふさはしく發展せしめる爲に、建設者である裔然の弟子盛算も、その後繼者も懸命に努力したことであろうが、釋迦瑞像は清涼寺設置五十年・百年と次第に京都の靈佛となり、百五十年を経た平安末には日本佛教稀有の靈像として、清涼寺に無數の信者を集めることに成功して行つたのである。

さて「それ佛寺之甲勝は多しと雖も栖霞寺にしかず」とか「それ以れば栖霞寺は勝形なり」と書かれている(從廿八) 貴族の別荘寺院栖霞寺は、盛算の清涼寺假寓を引うけたことによつて、宋からの新渡の靈佛名畫によつて次第に參詣者を増すようになつた。

近年川口久雄氏によつて紹介された九條家本王朝無名漢詩集には、承暦二年(一〇七八)二月廿九日、棲霞寺で「羅漢供」が行はれた際に、

「春日於棲霞寺即事」として、禮部侍郎友房、前越州員外別駕江佐國、朝請大夫藤敦基、起居郎江通國、學生源文綱、文章生江家國、學生藤親家が作つた詩が出ている。その藤原敦基の詩には

花色春深林霧底

鐘磬旦暮野煙中逃名將指龜山月稽首遙傷鶴樹

風(茲寺安釋尊)

とある。棲霞寺は、その寺内の釋迦堂(清涼寺)に安置された裔然將來の像が、釋尊の生前につくられた優填王發願の像から第三傳の模刻像として著名となり、釋尊の生前の姿を拜ししのぶ寺として、佛教徒の心を引きつけるようになつてゐたことが知られる。

また起居郎大江通國の詩には

緇素淡交聞法水今日依例有煙霞遠色礙家鄉月傳鷺嶺三身影花瀉

武陵仙客粧

とある。「例に依て羅漢供あり」とあるから、羅漢供は、この時よりも前からこの寺の定例法要となつていてることが知られる。十六羅漢を供養する法要で、シナでは唐末北宋の禪の興隆と共に盛に行はれていたものであるが、日本では從來鎌倉時代になつて榮西や高辨によつて行はれるようになつたといわれていた。しかしこれによつて既に棲霞寺では承暦の頃以前から行われていた行事となつていたことが知られるのである。「小右記」寛仁三年(一〇一九)六月九日の條に

今日入道殿被供養十六羅漢、請僧有數、上達部殿上人、有饗饌云々。とあるから平安貴族の邸宅でも行われていたのである。裔然は十六羅漢畫像を將來した。この將來の羅漢畫像も清涼寺が棲霞寺内に建てられてからは、その本寺ともいふべき棲霞寺でこれを供養する法要

が行われる対象になつたのであらう。この新渡の大陸の書像を中心にして

したシナ式の新しい法會は、裔然・盛算らの歸朝、つづく裔然の弟子の宋派遣、更に彼我の通商によつて日本佛教界に導入せられたものなるべく、それがシナ文學の教養の高い貴族社會にもむかえられたのであらう。貴族的別莊寺院棲霞寺は、清涼寺を包摶したことによつて貴族檀越を招きよせる羅漢供などをもち、宋畫を中心とする羅漢供がまた請來の釋迦像を宣傳する所以となつた。しかしここでも、貴族たちが漢詩を樂しむ場所と機會とになつてゐる所に、藤原時代の棲霞寺の性格が出てゐる。

源師時の日記「長秋記」天永四年（一一一三）十月三日の條に

栖霞寺釋迦供

去朔日被供養始御經一部、佛供所送彼寺也。殿内上下之男女等、兼自營於供料形像一軀、供養宛大折櫃物三也。一白米、一菜交盛、一菓子、當日早朝大臣殿（源俊房）右兵衛督以下男女等、皆悉詣向彼寺。とあるのは、嵯峨釋迦像の特別な靈佛としての信仰が高まつてきていたことを示すものであるが、なお清涼寺といはずに栖霞寺釋迦供とある所に、清涼寺よりも栖霞寺の本寺的地位が持續されていることが看取される。

藤原宗忠の日記「中右記」元永二年（一一一八）九月三十日の條

今日殿下（關白忠實）之北政所、於鴨院殿寢殿、被供養佛經等身釋迦像、是模嵯峨三傳之様也。又以五色之紙、書寫五部大乘經、内府書給外題也。

御願文式部大輔在良朝臣、内府令清書給、兼置講師前机上。未刻、上達部以下參集。

嵯峨釋迦像を特別の靈像として模寫する風もおこつてきた。

兵部卿平信範の「兵範記」、仁安四年（一一六九）二月十日の條に、長者宣を下された諸社寺名の中に栖霞寺の名が見える。續群書類從二十八に收める「願文集」に見える「藤原氏於嵯峨修善爲二親」の文中

夫佛寺之甲勝雖多、不如栖霞寺。……以釋迦爲本尊、誠是生身之第三傳也。

という壽永二年（一一八三）の文がある。左大臣源融の豪勢な別莊の寺院化であるだけに、確かに栖霞寺は近畿でも一流の立派な建築や庭園をもつた名刹であつたであろうが、その創立者源融の一家が既に衰微しても、朝廷貴族を始め廣く佛教徒の支持を續け得たのは、裔然將來の釋迦瑞像を安置する釋迦堂清涼寺を寺内に包摶したことによることが大である。「釋迦瑞像」故に參詣者が増加し繁榮するのであるから、假令本寺であつても栖霞寺の名が疎となり、釋迦堂清涼寺で呼ばれる寺になつて行くのは自然であろう。中山大納言忠親の「山槐記」治承二年（一一七八）十一月十二日の條には、京都奈良方面の七十四所の佛寺をあげた中に、栖霞寺はなくて「嵯峨釋迦堂」の名が出てゐる。

同じく治承四年（一一八〇）嵯峨の比丘尼等が法橋上人位（兄弟か）と共に兩親の菩提の爲に法華經を書寫した時の「尼於嵯峨修善」の願文に

夫以栖霞寺者勝形也、占左青龍之地。法花經者實乘也、喻大白牛車。

……沙羅林、滅度二千歲、幸留生身之第三傳。……今於栖霞觀而寫一乘經……（續群書類從二十八）

とある。この二人も庶民ではなく貴族出身のものであらうか、栖霞寺の名を用いてはいるが、その寺が釋尊生身の第三傳の像の安置される

寺であることが、特に注意され、釋尊の滅後二千年を経た日本で釋尊生前の姿が拜めるというこの靈像信仰の上に修善が勧修されているのである。同じ頃、九條兼實も「玉葉」の嘉應二年（一一七〇）四月三日に、

以人示云、來月晦日、於嵯峨釋迦堂、可供養法華經、是爲二世資料也。奉始法皇（後白河）、執柄（基房）、三公、九卿、男女貴賤併勸進之。余同可奉加者。余諸といひ、文治五年（一一八九）二月十六日には

此日、密々參嵯峨釋迦堂、供養妙經一部。又見寶物。と記しているし、藤原經房も嘉永二年（一一八三）に釋迦堂に詣り（吉記）、同年に藤原氏の女が清涼寺で法華經等を供養した願文もある（願文集）。兼實らの貴族が釋迦堂に参つても、恐らくその休息は棲霞寺で行われたのであろうが、釋迦堂參拜をぬきにした棲霞寺参りはも早考えられぬ程に「釋迦瑞像」への歸依の時代が來ていたのである。

創立初期の釋迦堂清涼寺は、皇族貴族の名刹栖霞寺を頭に戴くことによつて、その釋迦瑞像の信者を貴族社會に得ていつたし、貴族の私的柄靈寺は、廣く信者に開かれた「釋迦瑞像」の寺を境内に寄寓せしめたことによつて、落日の貴族の閉ぢた寺を、廣く信者に開く寺に變えて行き、その故に、平安末から鎌倉期にかけての多くの京都貴族寺院没落の間にもよく存續し、火災にあつてもよく存續する寺となつて行つた。

釋迦堂の梅檀瑞像は、平安朝に固まつてゐた雲の上人、殿上人と武

士庶民との間の越え難き障壁を、信者という一様性をもつて徐々にうすくし或はこはす作用をつゞけつつ平安末から鎌倉、南北朝への社會變革の動きに相應じてゐたのである。釋迦堂の法要に、法皇以下殿上人達や兼實が、男女貴賤と共に奉加に入つたとしても、庶民男女の群衆へは密々に參詣したし、釋迦堂や念佛ひじりの信者であつた、藤原定家も「明月記」正治二年（一二〇〇）閏二月七日の條に

今日釋迦堂之内塔供養、道俗男女衆會。依見苦不參。事了後、夕參上、禮拜之。

と記している。この大衆蔑視の感情は貴族一般のぬけ難いものではあつたが、「梅檀瑞像」を拜む釋迦堂は、身分階層性別を越えて平等なる佛弟子に開放の座を廣く提供しつつ、貴族と庶民とを同じ信仰の基盤の上に導き、時代を擔う階層の大きな變革に協力する場となつた。

治承元年（一一七七）平清盛を討伐しようとする陰謀がもれて、俊寛らと共に流刑に處せられた平康賴は、翌年許されて京都に歸り、「寶物集」を書きのこした。

治承元年の秋の頃、薩摩國の島を出で、同二年の春再度舊里に歸り侍りしかども、世のなか在しにも非ず、浮木に乗けん人の心地して世の憂時の栖なれば、心をも慰めんとて東山なる所に籠り居て侍りし程に……

という書き出しで、訪ねてくれた舊友に對し、

故郷の事は風の傳にも聞難侍りき。都を出てて後如何なる事か侍りしと申せば、何となく世間も静ならず、淺間敷事のみ多く侍りき。げにや嵯峨の釋迦こそ天竺へ歸り給ふなんぞとて、一京の人とも

道もさりあへず、集り侍るめれと申せば、我朝日本の不可思議には此佛の御座すをこそ志侍る。實ならば心憂悲くぞ侍るべき。左なしとても参らでやあるべきと思へば、……

と二月二十日に清涼寺参詣に向つた。到つてみると

さて御堂に参り著て見れば、聞しに不違、多く人參集つて稻麻竹葦の様にぞ侍りける。西局に入りて南無大恩教主釋迦牟尼無上大覺世尊滅善生善臨終正念往生極樂と伏拜で法華經の覺えさせ給ふ處々打讀んで聞居て侍れば、寺僧と思しき者、隣の局なる人に語を聞ば、此御佛の日本國へ傳り給へる事に聞成ぬ。……奇然申て云く我一人奉じ拜て甲斐なく侍る。此佛を移し奉て日本國の王に拜せ奉らんとありければ、佛像を弘めんが爲に許されにけり。奇然喜て急ぎ模し奉る程に、栴檀の佛、夢の内に告て宣く、我東土の衆生を利益すべき願あり、速に我を渡すべしと宣ひければ、奇然驚き心付て今作り奉りたる新佛を古佛の様に烟に熏て、栴檀の佛に取替て渡し参せたるとなん。……能ニ定説を尋ねべし。……明けてこそ下向せめとて在程なりしが、漸夜打更る程にあやしき下衆や老たる尼などは寢にけり。物の心ある人計目を覺しつつ世間の事ども既往又來裔まで申出侍る程に……

とこの釋迦堂にての通夜の物語りになるが、談話は次第に阿彌陀淨土教の勧めに結論され、「南無大恩教主釋迦尊。南無西方極樂化主彌陀如來。觀音勢至二菩薩。南無九品蓮華臺清淨大海衆。必ず來迎引接し給へ」とおがむに至つてゐる。

この「寶物集」の記述を通じて、次の如きことが注意され得る。

(1) 清涼寺釋迦像が日本にある稀代の靈像として、少くとも京都の上下社會に信仰せられて來たこと。

(2) この釋迦堂がひろく男女庶民「あやしき下衆や老いたる尼」にまで開放せられており、多數の参詣者があり、通夜する人々もあつたこと。中には家なき貧人浮浪者もいたかも知れぬ。治承元年四月には京都に大火あり、災家二萬餘、焼死者數千人もあつた慘事もあり、保元、平治の内亂つきの後の頃でもあるから、嵯峨は避難者遁世者の来る所でもあつたろうし、釋迦堂は不幸な人々の参詣祈願所ともなり、困窮者の一時の宿にもなつたことであろう。しかし、康賴のやうな階層の人々が下衆といひ尼と卑めている無知下層の人々こそ阿彌陀念佛信仰に結びつく人々で、社會が激しく動搖し變革し而も下剋上の變化を進める時代に、この寺の「念佛信者の寺」化の基礎を固めて行く人々であることに注意すべきである。

(3) かような庶民大衆に對して、寺僧は釋迦像の靈像たる所以を宣傳したであらう。大衆相手の靈像宣傳によつて、不思議な縁起が附加され發展するのは必然である。知識人は第二傳第三傳の像と知つても、今や既に奇然の新模像が夢の告で本の像ととりかへられて日本にわたされた。清涼寺の釋迦像こそ經にあるインドの優填王が作らせた釋迦生身の像そのものだとの縁起が成立し、寺僧によつて宣傳せられるようになつてゐた。勿論それは、信仰深い康賴でも、「能々定説を尋ねべし」と疑を存しているものであるが、台州で造られた佛像は前述の盛算の開封模刻へと改變せられ、更に飛躍して夢告による本佛の入れかわりによつて、本佛そのものの渡來という靈験

宣傳に進んだのである。それは嵯峨釋迦像の大衆的信仰がいよいよ擴大して行くことを示すものである。

(4) 平安中期、源信の往生要集撰述頃から以來は、日本の信仰界は阿彌陀佛の淨土信仰に向つておし流されて行つていた。清涼寺釋迦堂の參詣者も阿彌陀淨土の信仰を語りまた實踐する人々で、ここに釋迦像の前で阿彌陀佛名が稱せられ淨土往生が願われるのが一般となつて來ていた。もともと栖霞寺は源融の晩年、阿彌陀佛信仰によつて阿彌陀三尊を本尊として寺となつたものであるから、ここに住侶に淨土信仰に親しむ者がいるのは當然である。

續本朝往生傳

……故備後守保家朝臣妻、出家在栖霞觀、延久五年(一〇七三)五月

七日曉、夢絛雲西聲笙歌不絕、……

とあるが如きその一例である。

寺内の釋迦堂に、より庶民的な多數の阿彌陀佛信者が雲集する時代に、棲霞寺も自ら念佛信者に開放され、より庶民的な念佛者の實踐の道場となり、淨土信仰宣教の場となつて行くのが必然であろう。況や、平安末から鎌倉初期にかけては、嵯峨の地は政權榮達に敗れた人々や、戦争を避ける人々が隠棲して、淨土往生を願求する所となつていた。同時に熱心な庶民的な實踐的念佛行者も靈像の寺釋迦堂周邊に多數集り住するようになつてゐた。

日蓮が集めた「念佛者令追放宣旨御教書集列五篇勸文狀」に次の院宣を收めている。

被下嵯峨院宣

近曾破戒不善輩、不レ拘ニ嚴禁、猶企ニ專修念佛之由有ニ其聞、而先師法眼存日之時、清涼寺之邊多以止住云々、相ニ繼遺跡、若有ニ同意者彼寺執務縱帶ニ相承之理、不可レ有ニ免許之義也、早存ニ此旨、可レ令ニ禁止ニ給、院宣如此。仍執達如レ件

建保七年後二月四日

治部卿律師御房

謹請院宣一紙

右當寺四至内破戒不善專修念佛之輩、任ニ法可レ制止ニ候。更以不レ可レ芳心ニ候。若猶不レ拘ニ寺家力ニ者、可レ申ニ上事由ニ候。謹所ニ請如レ件。

建保七年閏二月四日

權律師 良 晓

治部卿權律師良曉が清涼寺の寺務責任者になつて、建保七年より前、先師法眼の代にも、専修念佛は嚴禁されていたにも拘らず、「いはゆる破戒不善の專修念佛の輩」が、開放された釋迦瑞像の寺附近に集つていたことが分る。しかしこの院宣をうけた當時の清涼寺、棲霞寺は建保六年十二月焼失直後で、皮肉にも嵯峨の念佛行者念佛房の熱心な勸化で、隨つて恐らく多數専修念佛の輩の協力によつて専修念佛の信仰を基盤として再建が進行しつつあつたのである。清涼、棲霞の堂塔は建保六年に焼失したが、直ちに再建事業が進行し得たのは、何よりも上つて、いた釋迦瑞像信仰と念佛信仰によつてである。念佛房は自ら少にして比叡山に出家し修學の僧となつたが、「舍利弗に及び難き智をもつて聖道門練行の徳をつみ尊卑の歸依をうけ山門の僧官僧位を極めることを願わず、名利は出家の日皆すつる所なり、何ぞ今世

を願んや、菩提は臨終の後、尤も期する所なり須く當來を營むべしと山より遁世し、念佛之一門に入り、託生を九品に求め、三業相應の稱念を勧進するひじりとなつた」と告白している嵯峨往生院の住僧で（建久二年（一一九一）の嵯峨念佛房於往生院修善文）、「弟子は念佛を以て名とし念佛を以て家とし、所修は念佛三昧、所入は念佛一門」という念佛者であると同時に「釋尊生身第三傳之像を拜して晨昏懈らず」という釋迦瑞像の信者である（嵯峨念佛房棲霞寺多寶塔建立^{（3）}の願文、文賀二年一二三五）。のみならず、専修念佛宗の元祖法然に歸依していた。大原談義（一一八六）や元久元年（一一〇四）の法然の七箇條制誡にも名を出している念佛房は同人と認められる。いはゆる嘉祿の法難（一二三七）に、専修念佛の禁止のみならず法然の墓所の破毀が山門の徒に企てられた時、法然の遺骸を密かに嵯峨に移したについては、念佛房も助力者の一人であつたと認められる。この法然の遺骸の最初の避難地を嵯峨に選んだ事實こそ、更に一層明かに、清涼寺附近に専修念佛の徒或はその同情者が多かつたことを示すものであり、また栖霞、清涼の反山門的性格もうかがえる。（田村円澄「釋迦堂清涼寺と初期念佛教團」本誌3.「法然傳の史的考察」佛教史學二ノ一参照）

平安末には清涼寺の釋迦像への信仰はいよいよ増大していた。

古今著聞集十六に

嵯峨の釋迦堂の人あまた通夜したりけるに、夜打更けて僧のありけるが、經爲題目、佛爲眼という句を朗詠にしたりけり。孝道朝臣折ふしまりあいて聞居たりけるが、朗詠はてて孝道かの僧に向ひておもしろう候つる物かなと色代したりけるを……

とあるような、信者の通夜に開かれた釋迦堂は、社會の動搖變化をう

つして貴賤混淆の場となつていた。貴族の間にも惱みあるもの、切なる願ひあるもの、眞實に求道するものなどは釋迦堂に七日の參籠などするようになつた。「生身の釋迦如來います」との信仰が普及し、この生身如來から體験をうけ直接教をうけようとの參籠が行われる時である。保元元年（一一五六）比叡山における學解榮達の場をふりすてて、別所への隱遁求道の道を決心し實行していた若い法然が、求道の苦惱と熱情とをいだいて始めて比叡の師のもとを出て各地に師を尋ねる最初に、この生身の釋迦佛に參籠して、釋迦佛の無聲の聲にふれようとしたとしても不思議ではない。法然上人の傳記中で駄空撰「本朝祖師傳記繪詞」が始めて法然上人の嵯峨參籠を記したのは、撰者が嵯峨方面に特種な關係があつた爲に作爲したのだと考えられぬでもないが、この時代の求道の旅に出る京都の僧が、嵯峨釋迦像に先づ祈請するのは寧ろ普通のことであつたであろう。

む す び

以上私は平安朝時代における栖霞寺、清涼寺の創建と共存の大勢を述べた。清涼寺は「佛寺の甲勝なるもの多しと雖も、栖霞寺に如かず」といはれる程の京都の代表的貴族の寺に寄寓を許された釋迦堂であつたが、その本尊の特別な信仰の興隆によつて、貴賤僧俗の別なく多くの信者を得て行つた。この貴賤を別たぬ多數信者の上に基礎を固めた清涼寺の實力は、平安末期にはその本寺である没落貴族の大寺栖霞寺の宗教的社會的實力を遥かに越えるに到つていた。しかし兩者の建物は、名刹棲霞寺と寄寓の一釋迦堂との關係にあつたが、鎌倉初

期の連續二回建久元年（一一九〇）と建保六年（一二八〇）との火災は、兩者の關係をその實力通りに二寺の地位を變換してしまつた。清涼寺は再建され、廣く念佛信者を中心とした開放された庶民寺院になつた。かつて貴族寺棲霞寺内に假寓を許された清涼寺は、愛宕山上の大清涼寺に發展することはできなかつたが、山下の原地の大寺となつて、逆に棲霞寺を清涼寺に附屬した阿彌陀堂の如き地位にしてしまつた。釋迦瑞像は平安朝に既に模作が行はれていたが、建保の火災に免れて以來は、いよいよ尊崇と模作が盛となり、その分身を全國的に頒つことになつて、全國佛教徒の寺へと進んだ。そしてこの靈像を中心にして佛教各宗の熱心な宗教活動——淨土念佛の諸宗も、之に反対する古京の諸宗の復古運動も展開された。棲霞寺も清涼寺も一族、一宗的性格は薄れて、佛教徒共力のもとに信者に開放せられる寺として興隆してきたが、而もその寺の運營の主導權は、ここを宣教場として大衆信者に基礎をすえて、布教活動と勸化造營につとめたもの——念佛宗諸派の手に次第に移つて行く。鎌倉・南北朝時代の清涼寺史は、日本宗教史の問題として極めて興味深いものであるが稿を改めて論述しよう。

註

- (1) この諷諭文の末に「延長四年（九二六）七月四日主典代散位秦有時」とある。主典代とは宇多法皇の出納をつかさどる役であるが、それが秦氏であることに私の關心がおこる。この年から十三年後に生れた秦氏の子が東大寺僧専然で、大佛前で皇室並に源融家に最も縁りの地である嵯峨の愛宕山へ建寺の誓願をし、入宋して請來した釋迦佛像等が故融の別邸

⁽¹⁰⁾ といふ。

であつた棲霞寺に安置されて清涼寺がたつ。嵯峨天皇が皇太子にせられた高岳親王（平城の皇子）は、後に東大寺の僧貞如となり、シナ、印度に求法に向つた。専然（秦氏）と源家、嵯峨、東大寺五ひに因縁が結ばれているらしく感ぜられるからである。

祇陀林寺の仁康については、今昔物語第十七僧仁康祈^ミ念地藏^ミ逢^ミ疫癪難^ミ語がある。仁康が治安三年（一二〇三）の京都の悪疫流行に際し、夢告により佛師康成に半金色地藏像を造らせて地藏講を始めた話である。彼は父の棲霞寺内に、清涼寺をおいた専然の弟子盛算と、同時代に活動していた人である。

(2) 三才實錄、元慶五年（八八一）八月二十三日の條に、葛野郡二條大山田三十六町を大覺寺の地とし、その四至を次のように記している。

其四履東至朝原山、西至觀空寺並棲霞寺東路、北至山嶺

なお、八六八年には左大臣源信五十九歳が歿している。

(3) 定の尊孫、天暦七年（九五七）十月文章生に補せらる。永觀元年（九八三）七十三歳卒。

(4) この記は、現に清涼寺に平安末か鎌倉頃の書寫と認められるものを藏している。シナに於ける所謂「栴檀瑞像」信仰史を明かにするよい資料であるし、資料の少い五代時代の揚州の佛教を研究する資料でもある。この記については別に論述するつもりである。

(5) この詩は「本朝無題詩」に春日於棲霞寺 藤敦基とした詩に含まれている。後の句には次の句がつゞいている。

逃^ミ名將指龜山月 稽首還拂鶴樹風^ミ茲寺安釋尊^ミ
棲霞觀下片霞紅。 西出^ミ都門^ミ尋^ミ景趣^ミ

藤原敦基は、文章博士明衡（本朝文粹の編者）の長子。文章博士となり白河帝の東宮時代に侍従した。桂下類林三六〇巻等を著はす。弟に敦光

（天慶元年一一四四卒）あり。宇治鳳凰堂を造った賴通の晩年は、敦基の活動期である。

(6) 明月記、天福元年十一月十二日の條参照

明月記によれば念佛房の死は寛喜二年（一二三〇）である。（六月十九

日の條) 文暦の年次については考慮を要する。

(9) 清涼史略丁集、元祿七年四月六日の釋迦堂阿彌陀堂再建題書に

一、釋迦堂五拾八年以前寛永十四年十月九日類火燒失仕候堂梁行拾五間
半桁行拾六間半之堂に而御座候事
とある。

本朝祖師傳記繪詞（傳法繪）

上人求法修行のはじめ、先當伽藍に詣す。定で御祈請旨侍るか。……今
度造營に聖跡をやぶるのみにもあらず。五間の阿彌陀堂をつつめて三間
になす。如何。

嵯峨清涼寺に於ける淨土宗鎮西流の傳入とその展開

—清涼寺史近世篇—

塙 本 俊 孝

序論

嵯峨清涼寺は念佛の元祖法然上人が生身の釋迦と信仰される本尊釋迦牟尼佛に法を求められた靈場である。近年この本尊の躰内より開祖東大寺の裔然法橋が奉籠した五臓六腑・願文・經卷等^{註1}の發見により、

古來から生身の釋迦と尊信されてきた理由が一層はつきりしたわけであるが、この發見とともに寺史の研究も注目されることとなつた。清涼寺の成立^{註2}は裔然が北宋よりいわゆる「優填王所造栴檀釋迦瑞像」を一條天皇の永延元年(987)に請來し、京都の北東の比叡山に對し、北西の愛宕山を中國の五臺山に模し、大清涼寺の建立をはかつたが、事ならず、弟子盛算が山麓の棲霞寺内の釋迦堂に奉安したのが、創めである。

しかしてこの棲霞寺の寺域は嵯峨天皇の仙洞嵯峨院の一部でのち皇子の左大臣源融にたまわつたものであり、嵯峨の山莊棲霞館と號したが、融が薨する寛平七年、その發願により丈六阿彌陀佛がほぼ完成^{註3}し、のちに寺にかへたものである。

清涼寺は棲霞寺内の釋迦堂であつたが、異國的な姿の生身の釋迦

に對する信仰から、釋迦堂清涼寺が漸次大きくなり棲霞寺といれかわつたわけで、その交替期は大體平安末から鎌倉初期と想定される。現に清涼寺内の阿彌陀堂は棲霞寺の名をのこし、建立當初の本尊丈六の薬陀三尊をまつている。

從來よりの清涼棲霞二寺を通じての寺史は古いものは全くなく、寛政年間に伏見の光照寺住僧釋大龍の編した清涼史略四集とそれよりずうと新らしい清棲史略があるが、清涼史略は淨土系にかわつたとしている享祿三年(1530)の中興義淳以後を主とした簡潔な史料集で、それ以前は清涼寺縁起の詞書の主要記事を轉寫している程度にすぎない。しかしこれも一部紛失しているところもあり、清棲史略は本尊堂塔の簡単ないわがきである。

もとより生身の釋迦如來への信仰は一宗一派に偏んすることなく、開祖裔然は華嚴・三論・真言の學僧であつたし、天台寺門派の三井の隆明が別當になつたこともあり、にはかに古來何宗と斷定出來ないが、棲霞寺は弘法大師を開祖とおぎ、開山を恒寂法親王とする真言の寺あつた。しかし子院には鎌倉のころより真言系・律系・念佛系と各派の僧がおつたわけで、中興義淳以後、徳川時代となり、徳川氏の

勢力を背景に淨土鎮西流の一山支配の動きは、眞言系子院を支配する宮門跡大覺寺と一山支配をめぐつて紛争を生じたが、徳川末期には漸次淨土支配が濃くなり、明治維新の際、眞言系子院五ヶ寺は大覺寺内の覺勝院に合併されるにいたつてゐる。

かかる事情であるので淨土系で出來た清涼史略のみでは、眞言系その他の動きは殆んど記載されてないし、中興堯淳以前は寺につたわつた記錄類は清涼寺縁起以外にない。故に完全なる清涼棲霞兩寺の歴史は將來の研究にまたねばならないが、大覺寺舊臣野路井家所藏の長享三年(1489)の日附のある天龍高先景照の重造嵯峨清涼寺二王像勸縁起により應仁文明の亂後の動きがはつきりし、寛永十四年(1637)以後の大覺寺側の一山支配に關する資料清涼寺出入記等により、多少の眞言系の動きがわかつた。ところが淨土系の史料は幸いにも、享祿の堯淳以後の古文書類が莫大な數に存在する。寛永十四年の類焼以前のものは少いがそれ以後、殊に元祿の釋迦堂再建前後のものは非常に多い。私は主としてこの古文書をもとにし、野路井家所藏の新資料により、中興堯淳はいかなる人で、どのような系統から出たか、更にいつ淨土鎮西流が入り、徳川氏の勢力を背景に如何にして一山支配を達成していくかまた大覺寺との關係はどうかを考えたいと思う。

一、中興堯淳以前の念佛宗の傳統

棲霞寺は本尊が丈六の彌陀三尊であることにより明らかに如く、平安貴族の淨土信仰に立脚して成立したが、法然の念佛宗提唱前後から、一層念佛者との關係を深くしてゐる。徳川時代の念佛眞言兩系

の一山支配に關する論點では、眞言系が弘法の開基で往古より眞言と稱するに對し、念佛系は裔然を開山とし、法然の門下往生院念佛房の建保の回^{註(6)}祿後の再建を大きくとりあげてゐる。確かに法然之後、二尊院・清涼寺・往生院の地は專修念佛者の京都に於ける一據點であつたことが想定され、その傳統をしらべると、往生院の三寶寺は現に清涼寺の末寺であるが、この關係は相當古く或は鎌倉時代にまでさかのぼれると考えられる。現存する最古の過去帳天明五年(1785)に、末寺三寶寺は開祖を良忍とあおぎ、開山は念阿(念佛房)、それより良鎮・寶鎮・善甫・清安・臨玉となし、良忍以來の融通念佛系であることを示している。これをうらづけるものとして良鎮の勸進した應永本の融通念佛縁起が清涼寺につたわつており、又文明十六年に出來た大鐘の銘文は、寄進者の中に從一位義政・從一位富子・征夷大將軍義尚の名のあることで有名であるが、その本願は融通聖寶鎮・大勸進は信孝との銘あり、應仁の亂後の復興に寶鎮が活動し、融通聖と稱したことは明らかである。更にこの往生院系の融通念佛につけ加はつたのが、すでに鎌倉の弘安二年にはじまつた律系の圓覺(導御)の大念佛^{註(8)}である。圓覺は子院の地藏院の開基であり、さきの融通念佛縁起の卷末に釋尊前での圓覺系の大念佛奉修の繪を加えていることは、すでに應永の頃往生院の融通念佛を吸收して、圓覺系の大念佛が中心であつたと理解される。中興以後徳川時代には盛行し、堯鑑は女院御所で融通大念佛を奉授してゐるし、現在も嵯峨大念佛として傳わつてゐる。

山内にあり、舊子院であつた藥師寺は開基を弘法・二世真如・三世を道教顯意(嘉元二年1304歿)とし、以後良空……と西山義が長らくつ

づいたが、道教は西山深草派の學僧で、派祖立信圓空を師とし洛西釋迦院竹林寺に住したと淨土傳燈總系譜下註(5)（淨全卷）等にあるが、竹林寺は清涼寺の子院の一つで現在の藥師寺の背後の東にあり、（地図参照）のも一時藥師寺が支配していた。

ところが清涼寺の方は、故意にか清涼史略・天明以後の過去帳にも開山齋然の歿年長和五年1016より約五百十餘年にして中興堯淳繼ぐとなつていてその間の事情は全く不明である。

二、中興堯淳と堯海

前述の如き念佛系の傳統があるとはいえ、中興堯淳はどのような人で、いかなる背景のもとに登場していくかへ稿を進めたま。

さきの新資料天龍高先の二王像幹縁記は應仁文明の大亂で焼失した二王像彫造の勸進文である。それによると、

應仁二年九月七日、嵯峨の諸大寺・附庸の塔院六十餘計、民家三千、兵火にかかり、餘燐のおよぶところ、清涼寺の二王門・五大堂・多寶塔・愛宕の神祠は一炬にして焦土となつた。燐煤狼藉のうち、廣見禪師・良賢法印の二人が、瑞像を一時光臺寺の竹やぶに避難させた。廣見は朝夕瑞像前で法華一萬部看讀の僧であり、良賢は本寺の一和尚である。ところが丁度夕方大いに雨ふり、清涼（釋迦堂）棲霞（阿彌陀堂）はかるうじて難をまのがれことが出来た。しかし、この月の廿日、戦亂のため北野に難をさけて瑞像をお遷し申し上げたが、一夕、素服の老人が廣見の戸をたたいて告げていうに、賊徒が瑞像を偷まんとする謀があると、そこで廣見は一色氏の士卒をわざらはして外衛と

なしことなきを得た。翌朝きくところによると、賊徒の主領の一人が、この佛は赤梅檀であるからこれを破つて檀香にして賣れば、その貰は數うることが出来ないであろうと、又一人が泉州の境（堺）か若州の（小）濱かに、この像を安置して散錢をとり、兵間の糧となしたいと、二人が諍論をなし、互にさして死んでしまつたという。

かくて京都所司一色左京の歸依のもとに、立擧上人によつて再興開山註(6)された淨教寺の佛殿に、文明二年春廣見は許可を得て瑞像を一時安置したが淨教寺にあること爾來八年を経過し、文明九年冬十一月天下靜謐となり、瑞像を清涼の舊寺に安置することが出来た。

しかしその荒廢のさまは清涼棲霞の古堂はのこつたといえ、勸縁記の「嵯峨中瓦礫之場、草木之春 青丘莽々 赤土茫々 豈不咨嗟也邪……」の状況で、かかる荒廢を復興へと努力したのが、堯淳とその一門であることが次によつて想定されるのである。

清涼僧侶戒脉譜によると、堯淳は嵯峨仙翁寺村の人で始は同所の藏泉庵に住し、藏泉庵の師阿彌を師としている。師阿彌は同じく藏泉庵の行阿彌の弟子である。又永正十二年1515に成立している清涼寺緣起の一番最後の處に、蛇尼感得舍利の靈驗談につづいて

彼尼公遺言に曰く、此の御舍利は如來より玉はれば、又本尊の御厨子へ返し入れ奉るべしと申置く間、其義をたがえずかえし奉る。其後夢想の告ありて、嵯峨の奥藏泉庵の師阿彌陀佛に傳へ奉るものなり、彼の人も當寺に於て其の功甚だ多かりき、其勞空しからず、これに仍て如斯靈告あり、尤も恩しき哉

とあり、堯淳の師、師阿彌陀佛は應仁・文明の亂後の清涼寺復興にそ

の功が甚だ多かつたことが考えられる。

清涼寺化主堯淳上人像の贊及び履歴によると、堯淳の行狀は行者の如き修道面をもち十四歳で薙髮、以後十穀を斷じ今にいたること三十八年、その間木食を行うこと十八年、今、即ち日附の天文十八年より逆算すれば、堯淳の入門は永正九年となり、緣起の師阿彌陀佛と一致し、師阿彌陀佛の清涼寺復興の志を受けついだと考えられる。

堯淳は彌陀如來を念ずるを宗となし、額に圓珠があつたといひ、般舟三昧を根本となして堂塔の修造を枝葉となし、人に教えて萬部法華を讀誦すること三回、三千部會を設けること三回、千部の法席を秩すること四回、不斷念佛道場を建立すること二刹、一つは能州常通寺、一つは泉州福成寺。嵯峨棲霞寺で十二時を通じて念佛三昧を成したのは、堯淳を最初としている。堂塔の修造を枝葉となしたが、北野經王堂を修補して、毎月廿五日讀經の淨侶をあつめ、更に清涼寺内の五大堂を再造し、後奈良天皇より嘉祥の綸旨をたまはつてゐる。又萬部の法華經を讀誦したときも稀有のことと綸旨をたまはつてゐる。仙翁町の古老は今日でも木食さんという仙人の如き傑僧のおつたことを傳え、清涼寺には、惡疫が流行した際、堯淳が愛宕權現に四十八夜日参し、そのとき愛宕權現からさづかつたという惡疫除けの錫杖を傳えてゐる。

堯淳もその贊及び履歴によると、嵯峨に近い西岡久我の人、嵯峨栖霞寺で堯淳を師として初入戒をうけてより、十穀を断じて修業し、師と同じく法華萬部・三千部會をなし、大體師堯淳のなしたことの繼續承

している。

さて應仁文明の頃より享祿天文までの、清涼棲霞の一山僧侶の系列であるが、勸縁記に出てくる本寺の一和尚良賢法印は明らかに眞言系子院の一住持と考える。しかし北野でも淨教寺でも、出てこないし、廣見ほど活動していない。廣見は淨教寺で修理されたと考える臺座の蓮片の寄進者銘にも出てくる。禪師とある點禪系と考えられるが、のちの堀淳・堀海の如く法華萬部の看讀の僧である。大勸進の信孝も過去帳には信孝禪師とあつて禪系である。寶鎮は融通念佛聖であり、師阿彌陀佛・堀淳は般舟三昧の念佛者根本となしている。淨教寺の立譽は閻師の法弟と傳えられ鎮西流の念佛者である。全く各宗各派に開放されすべてを協力者としている清涼寺の姿があらわれている。淨教寺にあること八年であり、ここで蓮片・後脊が修理されているから鎮西流が強く入りそうであるが、清涼の古堂にかへてからは何の資料もなく不明である。

しかして應仁文明の亂後の復興に盡力したのは師阿彌陀佛・堀淳・寶鎮・信孝等で、初めの二者は仙翁寺藏泉庵の住僧師弟であり、寶鎮は往生院三寶寺の住僧で、藏泉庵と三寶寺は地理的にも接近し、堀淳・堀海が般舟三昧の不斷念佛と法華讀誦をなす點も天台の流れをくむ往生院の融通念佛に近く、清涼戒脉譜によると、堀淳の法兄清安は三寶寺の住僧となつており、以後も堀淳一門の系統の人が住して、兩寺の法系は以前にも何らか關係の深いことが考えられる。

他に資料もないでの結論をいそぎ推定をまじえると、棲霞寺建立の檀越である嵯峨源氏没落ののち、貴族の私寺でなく、傳來生身の釋迦

への信仰から、清涼寺は一應別當職はあつても、佛教各派に開放された道場となり、往生院・仙翁寺等の奥嵯峨に入つて、もつぱら淨業をなし、町に出ては教化し、僧位・僧官等の榮職をかへりみなかつた聖も、常に釋尊前で讀經・念佛をなし、子院とともに釋迦堂の修造・維持の援助をなしていたと考えられる。この系統は前述の念佛房までさかのぼりうると考へる。

それらの聖の中、堯淳はすぐれた修行者であり、于旦于暮檀信歸依可見可聞佛像經卷 種種法器應念落手 割脣腹以充悲田之徒（堀淳履歴）とある如く多くの檀信徒の歸依を得、不斷念佛・萬部會をなして教化するとともに復興の資金をえたのである。かくて本來眞言系の五大尊をまつる應仁の亂で焼失した五大堂を再建したこと、後奈良天皇より二回の嘉祥の綸旨を給つたことにより、清涼寺復興の代表者となり、復興の本願を立てたことから嵯峨本願・釋迦堂本願と稱したと考えられる。時まさに應仁文明の亂後の下剋上はなはだいし世情にあたり、從來の名門の別當は恐らくくなつてゐたとき、地元出身の野僧ではあるが、修行をつみ檀信の歸依をあつめた堀淳が登場していくことは、室町末期のこの時代をよくあらはしてゐる。大勸進信孝が禪系であることは、堀淳の贊及び履歴をかいた南禪天用が堀淳と三十年來の親友であることをわかつる如く、當時禪宗の盛んな時代であり、自身の釋迦への信仰から、わがこととして勸進につとめたわけで、堀淳の行狀のうちにも、禪的な修行面が多い。

三、鎮西流の入傳（堀仙・堀然・堀鑑の時代）

嵯峨清涼寺に於ける淨土宗鎮西流の伝人とその展開

淨土傳燈總系譜に出てくる最初の清涼寺の住僧は俊把堀鑑であり、虎角門下の潮流に法をうけている。確かに關東の法流を直接つたへたのは、堀鑑からであるが、清涼史略によると慶長十五年閏二月十二日家康の息女で、松姫（或は市姫）と稱し六つで早世した一照院のために、その位牌所として大方丈を實母の大田おかちの方（英勝院）^{註16}が寄進したことを記して、大方丈之御施主、其外金灯籠・水向之石塔・手洗鉢等御寄進有之候。此大方丈者今度之回祿（寛永十四年）に焼失、尤可惜也とあり、その水向の石塔か一照院の墓と稱する寶篋印塔が現在する、又後述する權現様（家康）仕置状もあり、俊把以前より徳川氏との關係が豫想されてゐた。しかし如何なる關係で大方丈が寄進され、何時から淨土宗と稱したかは疑問であつた。

清涼僧侶戒脉譜は、中興以後の歴代を、後掲の系図の如くなしてい

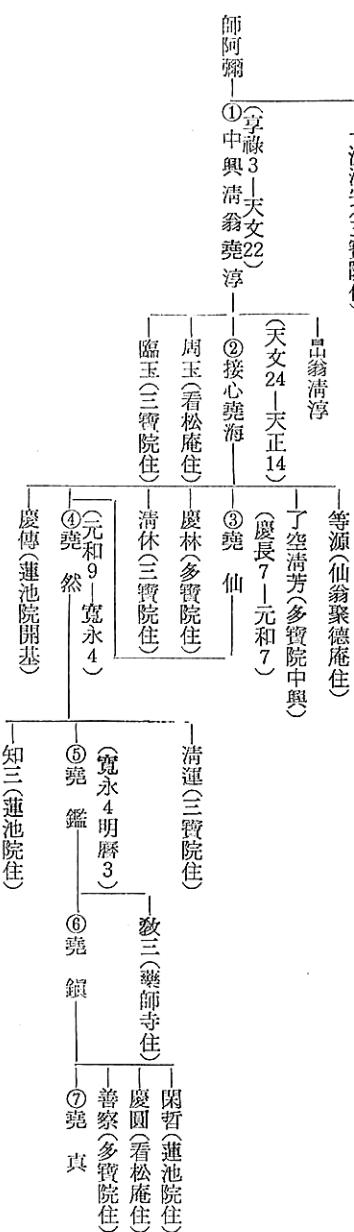
る。

在住年代のない點と、これより以後別筆になつてゐる點より、元祿

の堀鎮の代になつたものと推定する。その堀仙・堀然の項に、

堀仙 登蓮社隆譽音ト號ス 仙翁寺村ノ生縁也。黒谷盛麟和尙ハ法弟子也、元和七年十二月廿八日往生、堀海ノ遷化ヨリハ三十六年、清芳死去ヨリ五年以後ニ遷化、綸旨慶長七年也。但綸旨以後ハ凡二十年ノ住職也。

堀然 下山村谷ノ里ノ人也。榮俊ト云。黒谷了的和尚ハ弟子ト成テ鎮西正統ヲ習フ。寛永八年五月廿九日往生。元和九年ニ綸旨ヲ拜。堀仙死去ヨリ十一年ノ住職 寛永五年ニ本坊ヲ弟子堀鑑ニ



譲、ル。

とあり、蓮社・譽號のあるのは堯仙からであり、

黒谷盛麟・黒谷了的は黒谷金戒光明寺二十六世琴譽盛林と二十七世
桑譽了的であり、この二人との關係が豫想される。

盛林は道譽流の虎角の門下で、知恩院をして今日の大をなさしめた
満譽尊照・雄譽靈巖・源譽隨流・圓譽潮流と同門であり、尊照とともに
に關東淨土教の京都への進出の第一波としての英傑である。了的は感
譽流の觀智國師の弟子で京都進歩の第二波の俊雄である。

琴譽盛林は家康の命により、文祿二年京に出て淨福寺におり、慶長
十五年六月黒谷に住し、家康の親任のもと、淨華院から黒谷を獨立せ
しめ、同十七年九月、寺内に火を失し御影堂・方丈・庫裡等を焼亡し

大師の影像も鳥有に歸したが、其年豊臣秀賴直ちに影堂を再興し、同
十八年、家康の力により、大師直作の影像を安藝より迎えて安置し
た。元和二年隠退しているが、^{註17}家康の信任の程がわかる。

慶長十六年二月十六日ヨリ、導師黒谷琴譽

慶長十七年二月十四日ヨリ、導師黒谷琴譽
雲光院殿尼公の母行譽清心大姉のため、

丁度盛林の黒谷での活動の時期は堯仙の時代と一致する。堯淳・堯
海の時代は天文七年より天正十七年まで法華經の萬部會・三千部會
を九回にわかつて行つてゐるが、慶長二年より、四十八夜の別時念佛
にかわる。この釋尊前の別時念佛には眞言寺僧が障をなしたので後の

紛爭の起りとなるが、法華讀誦は釋尊前でも問題にならなかつた。こ
の時從來棲霞寺で行はれていたと考える念佛會を、四十八夜にわかつ
て釋尊前で行つたので、眞言系が障をなしたとみられ、釋尊前の別
時念佛はこのときから始ると考える。以後毎年といつてよいほど多く
慶長・元和の間に修行されているが、その導師に黒谷の琴譽盛林が記
録にのるものでも三回なつてゐることである。

慶長十九年四月四日ヨリ、導師黒谷琴譽

施主は渡邊正榮、信長公三十三回忌の追福のため、

施主の渡邊正榮は渡邊宮内の妻で、江州永原の生縁で早くより信長につかえ、本能寺の變後秀吉・秀賴につかへ、大阪冬陣で討死している。墓所もあり、有力な檀越であつた。この渡邊正榮の肖像に琴譽が^{井口}贊をなしており、更に注目すべきは前述の家康の息女一照院の肖像に琴譽が贊を書いていることである。かく琴譽が清涼寺にしばしば出入していることは、師弟として非常に親しかつたわけで、生身の釋迦を祭る清涼寺の堯仙を家康に紹介したと考えらる。慶長十七年五月五日家康より九拾七石の朱印をもらうとき、堯仙は駿府で直接對面している。大方丈の寄進建立の時期は一照院の早世した慶長十五年以後、慶長末から元和の頃と考えられ、釋尊への信仰とともに琴譽が中に入っていることが想定される。

この大方丈の寄進は、棲霞寺に常住していた堀仙を本坊へとおし進められたと考えられ、弟子堀然は本坊に常住し、清涼戒脉譜にある如く「寛永五年に本坊を弟子堀鑑に譲る」こととなる。

嵯峨清涼寺常燈。征夷大將軍内大臣秀忠公御臺所、爲二世安樂御寄進也、慶長十六年正月吉日の銘ある大御臺様より寄進の常燈や
嵯峨清涼寺常燈、元和三乙巳四月十七日、權現様御爲、御施主、雲光殿の銘のある雲光院寄進の常燈の出來たのも堀仙の時代で、その贊及び履歴の「精舍修造不日畢、剣新作屋舎并棟梁、殿内鍍金、堂中敷錦、寶蓋幢幡、花邊瓔珞、道場莊嚴」の文ともよく一致する。

了的が觀智國師にしたがつて家康の信頼を博したことによく言はれ

嵯峨清涼寺に於ける淨土宗鎮西流の伝入とその展開

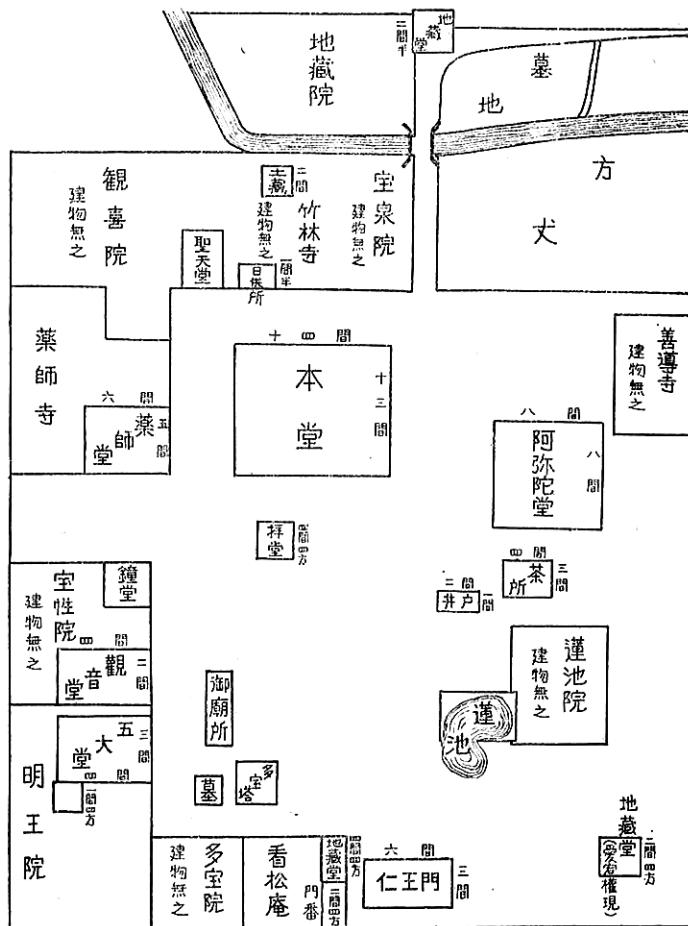
ているが、京都へは秀忠の命によつて元和二年黒谷に晋董し、寛永一年には、家光の命で増上寺に轉じて^{井口}いる。

この黒谷にある間に堀然は弟子となり、觀智國師の直系の教義をうけたので「鎮西正流を習う」と記したと考えるが、堀然は履歴等の史料なく了的をかいして、師堀仙につづいて徳川氏に近かよつたことが想像されるが不明である。

ついで堀鑑は萬治二年の天龍補仲と萬治三年の橘玄淵の讃及び履歴によると、城州愛宕郡の人、在原の末葉で柳本氏の令子、十四歳で嵯峨清涼寺堀然上人を師として薙髮し、初戒を受け名づけて俊把といつた。十六歳で禪林寺に至つて果空に隨侍して教意を學び、十八歳で總州大嚴寺に往つて堀仙の師琴譽と同門の潮龍（流）につき學業をはげんで年ひさしく、血脉・淨土真宗の要義をさづかつた。寛永四年論旨を受け、堀鑑上人と號し、清涼寺に住して棲霞をかね、女院の召に應じて融通念佛を奉授した。しかし思はざる寛永十四年の類焼にあつたが、佛像經卷・寶物等、一物も失なはず、避難させることができ、承應三年に檀越の合力で^{井口}假堂を作つてゐる。

かく關東に行つて血脉・宗義の相承をうけたのは堀鑑からであり、もう一つ注目すべきは徳川の後期封建制の安定とともに、住持は堀淳以後、從來嵯峨周邊の野僧出身であつたのが、このときより貴族の子弟にかわることで、次の堀鑑は五條大納言爲康の子であり、以下菅原家から入寺するを例とした。

明治四年未年十月十八日検査之節現在境内區別御申上候



初より眞言と稱する子院明王院（五大堂）・寶泉院（虛空藏堂）・寶性院（千手觀音堂）・歡喜院（聖天堂）に律が眞言にかわつた地藏院（地藏堂）の五院とこの時代では眞言系が兼帶している子院文殊院（竹林寺）があり、方丈に住して本願と稱し、棲霞寺（阿彌陀堂）を兼帶し、子院多寶院・看松庵・蓮地院・善導寺を支配し、末寺三寶寺・里坊佛性寺・法善寺をもつ淨土鎮西流と、その他に、末寺福正寺（地藏堂）をもつ淨土西山流の薬師寺（薬師堂）があつた。

宗派的な差別の少い室町末期は互に釋尊を中心協力したと考えられるが、慈淳が本願と稱して應仁文明の亂後の復興を進め、主としてこの系統によつて大伽藍の修造維持がなされ、豊臣・徳川氏の背景のもと一山を代表するかになると、すでに慶長二年より前述の第一回の紛争を生じた。しかしこれは序幕というべきで、大紛争は徳川幕府の後期封建制の確立にともなう宗教統制策により發火するに至つたと考える。

四、寛永の回祿と以後の一山支配に關する紛争

前述の如く慈淳・堯海の時代棲霞寺に常住していた念佛系は、鎮西流を受け入れ徳川氏の背景のもと、堯仙の晩年には方丈に住するようになり、堯然・堯鑑と棲霞寺をも兼ね、淨土宗無本寺と稱して清涼寺の住職を號するようになつた。しかし一山のうちには棲霞寺建立當

即ち幕府はすでに慶長六年より寺院法度を出したか、更に一段と統制と形式化につとめ、寛永九年から十年にかけ諸宗に命じて寺院の末寺を書上げ、本末帳を呈出せしめたのである。これにより淨土宗無本寺を主張する本願系と清涼寺一山の大覺寺支配を主張する眞言系子院との對立となり、折悪く堯鑑の時、（寛永十四年十月九日）類焼の難にあひ釋尊を一時大覺寺門跡の持佛堂に遷したてまつることになつ

た。こゝに紛争が大きくなつたと考えるのである。

その序幕である慶長の紛争は、慶長元年の地震の際、諸堂破壊に及んだので、その修造のため慶長二年正月、釋尊前で四十八夜の別時念佛をなしたところ、真言寺僧が念佛執行の邪魔をなしたので、德善院殿（前田玄以）に訴え申し、寺僧召出されて、御會議の上悉無く念佛をなすことができ、また德善院殿よりは材木等御寄進になつて修造したことである。この事件は前述の法華讀誦からはじめて念佛にかわつたことによる紛争と考える。この地震での破壊は慶長七年豊臣秀頼により修復なり、同年十一月十二日大覺寺門主二品親王空性が釋迦堂供養をなしている。^{註24)}

施主あつて、慶長十四年七月釋尊前での四十八夜の別時念佛の際、また真言寺僧がいろいろ障を申掛けたので、板倉伊賀守殿（勝重）に訴え申ししたところ、權現様（徳川家康）に言上にあひなつて、清涼寺において四十八日別時念佛執行並びに散錢等の義上意を得候處、前々の如く仰出され候、此上は永く相違有るべからず候後日のため狀、如件

慶長十四年酉七月

院の三人は追拂となり、他の二人歡喜院雄壽と明王院朝養は許るされている。

家康は慶長八年征夷大將軍となりこの紛争の慶長十四年は江戸に幕府をひらいた早々のときであつた。真言系子院を支配する大覺寺は、この頃前述の後陽成天皇の皇弟空性法親王が門跡であつて、この仕置状・裁許は幕府の權力を京都へ示す一端でもあつたと考える。この紛争以後寛永まで問題はなく、前述の徳川氏を背景とした堯仙の活動は、淨土鎮西流の傳入を容易にし、方丈に住し、堯然・堯鑑と清涼寺住持を稱するに至らしめたと考える。その一例として、寛永三年家光上洛し二條城で寺社方お禮を申し上げた節も、清涼寺上人は堯然で、真言系でなく、拜領の物を池坊（寶泉院）祐璣が請取り申し、罰されている。

次に寛永九・十年の本末書の呈出後の動きになるが、此の頃になると幕府と京都との關係はすでに秀忠の娘和子が東福門院と申し、後水尾天皇に入内して、まるくおさまつており、皇室を一面監視するともに、一面尊重したのである。この動きは一山支配に關する紛争にもあらわれてくると考えられる。この時代の大覺寺門跡は後水尾天皇の皇弟尊性法親王であり、ついで皇子性真法親王がつぎ、元祿九年に亡くなつてゐる。この間の宮門跡の權威による活潑な大覺寺の一山支配に對する運動は、その功を奏して元祿十年、清涼寺は大覺寺門跡御寺務所の一項がはつきり入ることとなる。

その事情は「慶長以來大覺寺御門跡并真言寺僧出入ニ付公儀御裁許之記」自寛永十四年至元祿十五年清涼寺出入記に詳しいが、いま大體

の動きをのべると、

寛永十四年伽藍類焼の節、門跡のたつてのお仰せにより、後の例にはならないとの所司代の下知のもとに、預り證文を致させて釋尊を御持佛堂へ遷し申した。散錢については四ヶ年間僉議の上、先規通り住持支配となり、勘定の上此方が受取つた。この節眞言僧は堯鑑を女難に落し入れんとして、咎められた。(清涼寺側史料)

本願隱居所に釋尊を移し置くというを、御門跡の命により佛殿に安置させた。四年間出入あり、寺務所(清涼寺)違背のきざし今年より起る(大覺寺)

明暦三年、堯鑑遷化し、堯鎮若年であつた。すでに承應の假堂に釋尊はお歸りになつてゐる。堯鑑の死により門跡から釋尊御厨子に理不盡に封をされたので、この方で切りとり、權現様より下されし御證文(住置狀)右の封にそえ、所司代牧野佐度守殿へ持參し御断申し上げた。即日大覺寺坊官長田亮知を召出し、新規之企もつての外としてとりあげず。(清涼寺史料)

堯鑑死し、堯鎮繼目の禮を申上げず、寺務の下知をうけず、本尊自由に開帳す。大覺寺御寺務所でないことを申す。所司代佐渡守へも同じく寺務所でないことを申上ぐ。故にまず御厨子に封を付す。翌日封きりすてられる。佐渡守へ御口上書をもつてお仰せ入るも、とりあげられず。關東への訴えも、さしとめらる。強いて關東への訴えも、此度は御無用となり、是非なく中止となつた。(大覺寺史料)

天和二年 大覺寺の制札を清涼寺二王門石壇上に立てんとするをお断り申す。(清涼寺) 御制札のことにつき一件發る。(大覺寺)

天和三年 丹後守殿安藝守殿が清涼寺本願前代の通り御禮式等あい勤むべく申し付く。(大覺寺)(清涼寺側は記載なし)

貞享元年 本願専ら清涼寺と號す。(大覺寺)(清涼寺側記載なし)

元祿三年 真言寺僧よりいわれなき儀ども奉行所へ申上ぐ。双方召出されしも、先年より所司代の僉議の上仰付られし儀、いまさら僉議に及ばず。先規の通り諸事相守るべし。(清涼寺) 又時節もこれあるべきに付、今度はしいて仰入れられず。(大覺寺)

元祿六年 十月十四日本堂建立を出願したのに對し、大覺寺坊官中より大覺寺御門主へまず届けるべきであると奉行所へ訴えたが、十二月十一日建立の儀、住持勝手次第仕るべき旨判決された。翌年真言寺僧よりまた訴え四ヶ年間の諍の後、元祿十年左の如く決定された。

嵯峨大覺寺坊官并清涼寺本願え申渡候覺

一、清涼寺は往古より大覺寺御門跡御寺務所たるにより拾五年已前前田安藝守・井上志摩守吟味之上當本願先規の如く禮式相勤むべき之間申渡候處、此度異儀に及び候段甚謂われ無く候。彌以先の裁許相

守御寺務之式禮違亂すべからざる事

一、釋迦堂建立地所之義、藥師堂と阿彌陀堂之間東西中分に造立すべき之事

上志摩守窺之上申渡候通り今更相改むるに及ばず候事。

右之通松平紀伊守江相窺申渡候。第一大覺寺御門跡御幼少之儀に候間、御成長迄萬端只今迄之通相守るべきもの也。

元祿十五年九月十八日

ここで清涼寺は大覺寺御門跡御寺務所たることが確認されることとなる。しかし散錢・古び木等は家康の仕置状がものをいうことになり、清涼寺本願の支配と確認されている。しかし本堂再建のための元祿十三年の江戸出開帳のときも出入あつて今回に限り眞言宗護國寺で出開帳となつてゐる。堯鎮の非常な努力と、堯仙代からの徳川家との關係、釋尊への諸檀越の信仰、特に綱吉の生母桂昌院の信仰により、

元祿十四年十一月十九日釋迦堂棟札の上染の式をあげてゐる。その墨書に

征夷大將軍源綱吉公辱賜白金若干兼募諸官及庶人 鼎建寶殿奉安栴

檀瑞像者

密願 皇帝仁於寢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

伽藍鎮靜

旨 元祿十四年龍集辛巳黃鐘良旦

五臺山清涼寺住持比丘堯鎮謹誌

同一枚 所司 松平紀伊守信茲 副司奉行 潤川山城守利庸 安

藤駿河守元行 水谷信濃守勝阜 造作司中井主水正 正朝 発起檀

越 那波義山素順 歸依檀起 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 蓮池院闍智 看松庵慶圓 多寶院善察

この棟札には大覺寺支配の點は少しもない。かくして今日の華麗豪莊嵯峨清涼寺に於ける淨土宗鎮西流の伝入とその展開

な宮殿の桂昌院による寄進あり、元祿十六年十二月十九日遷佛法會となり翌廿日古例によつて大覺寺御門主の堂供養勅會御法事舞樂があつた。この門跡の堂供養にも出入をなしこの時にもうけられた大檀について又數年出入あり、江戸において裁許になつたがその内容は、

一、嵯峨清涼寺は大覺寺御門跡御寺務所候條本願彌先規の如く御門跡へ式日之禮相勤むべき事

一、涅槃會・誕生會・大念佛會此三度之散錢は先規之通御門跡之目代支配致し、其外は本願方受納すべし。且又材木倒木之義は地内の事に候間本願支配たるべき事

一、大檀之義は元祿十六年十二月大覺寺御門跡供養之時差置かれ候。

修堂之時之れなく、其已前も有無不分明に候條、之を取退かれ供養を遂がるべく候と雖も、大檀之義に候間其通たるべく候、向後正月十五日五月十五日九月十五日國家安全御祈禱・三月十九日釋迦身拭・十二月廿日煤拂右五ヶ度之法事濟候はば、元の如く之を直し置くべく候、若臨時の法事之れ在り大檀取退かず候而は叶はざる節は奉行所へ相達し差圖を受くべき事

附り眞言寺僧釋迦堂に於て登大檀法事執行堅停止たるべき事

右今度會議をとげ且又松平紀伊守在府に就き相談し之を定め訖堅く此旨を守るべし、

後のため證双方江相渡もの也

寶永三年八月十八日、本彈正 御判（以下略す）

これが一山支配に關する紛争の江戸まで出ての最後決定である。この棟札には大覺寺支配の點は少しもない。かくして今日の華麗豪莊

れには清涼寺住持側の後退、大覺寺門跡の前進がみられるが、丁度こ

の頃は高野山に於ける學侶・行人の大紛争に、大覺寺も、宮門跡の權威のもとに學侶方に參じ、大休行人方の壓迫の上に解決されていった。

わけで、清涼寺本願を行人とみなし、眞言方を學侶となしてゐることに對しては、この頃の「寺務寺僧我執嫉妬仕ル意趣」なる文書にも、清涼寺住持は代々綸旨・臺命を蒙つて入院してをり、大覺寺門跡の下知を受けたことがないこと、下賤のものでなく、堂上貴族の子弟であることを述べて反論しているが、この寶永の裁決はこの時代の「鹽尻の六」にも全文をのせ、右は近年大覺寺と清涼寺本願と諍論數度に付、幕府の有司、是非を付す證章を双方へ遣し、事極りける。是れ往年釋迦の像、江府にて開帳の時、數千兩の金を得たりけるより、互に寺務を諍い訟に及びけるとかや、淺ましかりし事共也、とあつて最後的決定であることを示すとともに、本堂再建のための江戸出開帳は相當の金があつまつたことがわかり面白い。

以後大體この決定の線で進むようであるが、明和九年には大覺寺門跡坊官より、釋尊御厨子之鍵并什寶什物帳相渡され、延享三年の寺院本末御改でまた出入あり、安永五年、石塔籠に本願の二字のないので問題になつたが、嵯峨清涼寺恩譽のまゝですみ、同年元文三年焼失後の仁王門再建のための出開帳、大女院御所釋尊御拜のとき又嵯峨切問註22などたびたび出入りあり、江戸時代末期には多少、大覺寺の力が後退するようであるが對立は明治維新の時にまで及んでいる。

明治維新的際、大覺寺は宮門跡がなくなり一時荒廢に及んだが、清涼寺は生身の釋尊への信仰と住持堯寬の布教活動により、維新の混亂

をまぬがれ、眞言系子院は大覺寺内の覺勝院に合併することとなつた。

この一山支配をめぐる紛争は寛永以後莫大な史料を有し個々の争に、一つ一つ記録帳がある状態で、しかも古文書である點、判讀に苦しむものが多く、こゝでは主としてその紛争の裁決を記している「慶長以來大覺寺御門跡并眞言寺僧出入ニ付公儀御裁許之記」によつたが、大覺寺側の史料清涼出入記等にもよつた、私はこの問題の結論として、大覺寺の資料がすべて寛永十四年以後であること、その主帳が清涼寺は往々より眞言と稱するも、堯仙以後は入院のつど綸旨註23をたまゝ、清涼寺堯仙上人御房と宛名されていること、前述の徳川氏との關係により方丈に住し、清涼寺住持と稱している點より、堯仙以來寛永の類焼までは、眞言系の子院はあつても、大覺寺の勢力はたいして入つてなかつたと考える。類焼以後丁度幕府の宗教統制・形式化の動きとして、本末帳のことなどあり、宮門跡の權威のもと、前述の如く進出したと考へる。尙、本願と稱したのは、應仁文明の亂後の荒廢を復興する本願をたてた堯淳の系統で、しかも堯仙の代になつて一應整備したが、多寶塔は、堀津の元祿十六年になつてやつと復興するわけで、堀淳の本願がいまだ成就していなかつたからかと考える。

結語

大體各項での結論はすでに述べたかと思うが、まとめる、清涼寺は法然の歿後より門下の念佛宗の傳統はあつたが、今日淨土宗とかわつたとされている中興堀淳は應仁文明の大亂後の復興にあつた修

道の面も、教化の面にもすぐれた傑僧で、般舟三昧の念佛を根本とした。その系統は奥嵯峨の仙翁寺・往生院におつた聖の系列と考えられこの系統は念佛房にまでさかのぼると推定する。二代堯海は師の教えを繼承し復興にあたつたが、三代堯仙の代になると、虎角門下の琴譽盛林を師として、鎮西流を受け入れ、家康に近かより、慶長十四年家康より仕置状をもらい、真言系をおさえ、徳川家との關係で大方丈ができ方丈に住して、清涼住持と號し一山の支配者と稱した。寛永の類焼後、真言系子院を支配する大覺寺と一山支配をめぐつて紛争し、元祿十年、宮門跡の權威のもと清涼寺は大覺寺御門跡御寺務所たることを確認させられた。元祿の再建なつて寶永三年には、大覺寺の勢力がもう一そく強くなり紛争に關する決定的裁許があつた。以後もたびたび出入はあつたが、大覺寺への勤めは形式的儀禮的な面が重く、實際の運營教化は住持側であるので、だんだん淨土側が強くなり、明治維新の際大覺寺門跡の御務所である真言系子院は大覺寺内の覺勝院に合併されるに至つた。

附記

この論稿は清涼寺に藏される多くの古文書を史料としているので、その主要なものだけの史料集をつけ加えたく豫定していたが、編集の都合上

殘念ながら載せられなくなつた。出來れば近日中にプリントにでもしたいと思つている。

註

- (1) (2) 塚本善陸「清涼寺釋迦像封藏の東大寺専然の朱印立誓書」(佛教文化研究第四號所收) 抽稿「宋初の佛教と専然」(同上)
- (3) 菩家文章十二
- (4) 寺門傳記補錄十三
- (5) 應仁の亂後の動きは、清涼寺縁起・清涼史略にも一部分同じ記載があ
- (6) 嵐峨清涼寺に於ける淨土宗鎮西流の伝入とその展開

る。

(6) 本尊釋迦像臺座葺軸墨書銘に、日本國建保六年戊寅十二月十五日奉修造之 大佛師法眼快慶 別當法眼任雅 執行顯善とあり、建保の回祿後の修理と考える。仁和寺日次記建保六年十一月十日の條にもある。川勝政太郎「清涼寺銅鐘と銘文」(史迹と美術第廿四輯ノ一) 中村直説「從一位富子と堺の衆」(同上)

(7)

融通念佛緣起(清涼寺本) 清涼寺緣起
字道教・薩州島津人 世姓平氏 幼授于原山聖達 雜染後師圓寧而受業 住洛西釋迦院竹林寺 大建法幢 後住貞宗龍護二刹 所述甚多嘉元二年五月十九日寂。享保乙卯破命信阿の淨統略贊にも大體同文の記載あり。

(8)

融通念佛緣起(清涼寺本) 清涼寺緣起
元祿七年牛隱撰淨教寺緣起
現に贊襄として蛇尾感得舍利を藏している。

(9)

師阿彌陀佛は堯淳に舍利信仰を傳え、享祿三年の堯淳御舍利之注文なる文書を清涼寺に傳えている。
昭和三十年五月清涼寺釋迦像總合研究會の毛利久氏發表「清涼寺釋迦像銘文集成」による。

(10)

櫻井景雄著續南禪寺史附錄南禪寺歷代表によれば天用眞壽とある。叱叱召之山野 與上人有善三十年 是故呼筆題贊詞於上記履歷(清涼寺化主堯淳上人像贊並に履歷)

(11)

(12) 大田道灌の孫娘といひ、この英勝院と同じく家康の寵を得た度院との二人の戒名を刻した石碑が清涼寺淨土系墓地に存する。

(13)

(14) 黑谷誌要(淨金第貳拾卷)

(15) 上輩上行上根人 求生淨土斷食喫 五門相續助三因 畢命乘臺出六塵
慶哉 難逢今得遇 永證無爲法性身 往想院西譽正榮大師 慶長廿年五
月七日 賛琴譽書之

(16)

性主海如來盡■師 釋迦心水沐身頂 觀音勢至與衣被 欽爾瞻空游法
界 須叟授記號無爲 如此逍遙無極處 圓芳功心大童女 慶長十五年

閏二月十二日 釋琴譽書之。

(21)

假堂棟牒之字

表

一切日皆善 一切宿皆賀諸佛皆威德

・ミタマシテヨリ 大阪泉屋理兵衛友以造立之羅漢皆行滿以此誠
實言願戒常吉祥

裏 普主天中天 遷陵頻迦聲 哀愍衆生者我等今敬禮 大行夏帝釋天
敬白 今日戒師導師阿闍梨 碑文 文殊師利菩薩 勸戒師釋迦牟
尼如來 諸行尊菩薩

攝州大阪住 住友氏泉屋理兵衛友以

大工棟梁 平安城住谷口庄兵衛常安

右爲令法久住利益人天 施主所造之 如件
承慶三年甲午五月吉祥日 敬白

(22) 慶長七年の秀頼の修復は家庭の政策上のすすめによると考えられるが又渡邊正榮の盡力も想像される。

(23) 辻善之助著日本佛教史近世篇之三第八節佛教の形式化其の一、寛永九年末寺書上 參照

(24) 大覺寺門跡略記には二品親王空性後陽成院御弟、陽光院第二皇子……

(25) 大覺寺門跡次第の性應法親王の項に、元祿十六年十二月十九日清涼寺堂供養、因末灌頂不爲導師とあり、清涼寺には、當時の役者知三の記

(26) 大覺寺門跡次第の性應法親王の項に、元祿十六年十二月十九日清涼寺堂供養、因末灌頂不爲導師とあり、清涼寺には、當時の役者知三の記

(27) 大覺寺門跡略記によれば、時の大覺寺門跡性應法親王は太上皇帝第九皇子母晉中納言局 五條大納言爲康卿女とあり、堯鎮は同じく爲康の子であるから堯鎮よりすれば甥となる。こうした點も淨土系の大覺寺側の進出に對し負けなかつた理由の一つと考える。

(28) 足利義政寄進の明の錦でつくつた戸帳を嵯峨切戸帳といひ、このとき仁王門再建のためか一部を切りとつて募財の資にあてたため、大覺寺門跡より訴えられ、住持恩譽典靈は退山した。この嵯峨切戸帳は現存す。

(29)

これをうらづける史料として前述の通り、慶長七年十一月十二日の釋迦堂供養は大覺寺門跡空性がなしてゐる(大覺寺門跡略記)

(30)

堯海への嘉祥の後奈良天皇の綸旨には「嵯峨清涼寺奉加勸進先師堯淳

上人不借身命加修造……」とあり堀淳が奉加勸進であつたこと、堀海上人御房だけであるが、堀仙からは、清涼寺堀もそうちらくただ堀海上人御房となる。

原「知恩院」の變遷について

——法然上人と隆寛已講——

三 田 全 信

一 序 言

法然上人が、比叡山を辭して、一時西山の廣谷へ移られ、更に東山吉水のほとり移られたことは、「法然上人行狀暨圖」(以下四十八卷)⁽¹⁾第六卷に見えてある。法然上人の東山の住房は三分して考へることが出来る。その區分は、廣谷から吉水のほとりに移らた頃の住房と、「歿後起請文」を作られた頃の住房と、流罪赦免になつて歸洛後の住房とである。「四十八卷傳」及び「翼贊」等に見へる住房は、地理的説明に曖昧してゐて明確でない。所が最近青蓮院の關係史料を繙くうちに、比較的明確に知ることが出来、更に法然上人と隆寛と原「知恩院」と云つた關係から現今知恩院への變遷を第ひ得るのである。

二 吉水のほとりの住房

「四十八卷傳」には法然上人が東山吉水のほとりに居住されたとするが、極めて漠然とした概念で、東山の法然上人の住房のあつた地区は、吉水、大谷である。歸淨後の隆寛及び證空の暫定的な住地は小坂(2)である。

原「知恩院」の變遷について

さて吉水とは何處を指したものか「京都坊目誌」及び「華頂要略」第八十三卷の記事を總括して推考すると圓山の元安養寺境内(3)今公園地多福庵也彌の地に吉水坊がありその附近に辨才天女社がある。その社は吉水池の上にあり、此の小池の水は極めて清冷であつたので慈鎮和尚が好んで灌頂の水に用ひられこれが恒例になつたとある。その他吉水の名の起源について異説もあるが、恐らく東山から湧き出た清澄な水を湛えた箇處を指して吉水と云つたと考へられる。

又「拾遺古德傳」卷三に依れば

承安五年甲午四十二にして黒谷を出て、吉水に住したまふ、感神院北面

とある。感神院は祇園町の北にあつたのであるから前掲の記事の事實と大體一致するようである。

大谷は「京都坊目誌」三六五頁に

○大谷 林下町知恩院の地より、圓山町眞葛ヶ原及雙林寺の地に至る古來よりの汎稱なり……
とある。又名稱の起源について同書三九三頁に
今之知恩院圓山公園の邊に至る。「榮華物語」に祇園の東とあり。

俚傳に知恩院北林の邊は住昔は大なる渓谷にして、後世之を埋立て、平地となせしより此號ありと。是太た非なり。其故は渓谷を埋むとせば。其上流及下流の地形と考察せざる可からず。華頂山の如き南北に續くと雖も、東西より察せは孤立の丘陵にして深き渓谷ありしを認めざればなり。只粟田郷八坂郷に介在する一の地名なるのみ。

と編者碓井小三郎氏は大谷は單に地名であつて、住古大きな渓谷があつたがために大谷となつたのだと云ふ説を俗説として否定されてゐる。然しこの俚傳と稱せらるるものにも何か大谷の地名に關するものを含んであるようで地理的に谷足は短く谷袋は大きいものが想像せられ、後世その谷の一部は、寺院敷地に必要な程度に埋められて平らかにされた事は推考される。又地名は往々にしてその土地の特色となるものによつて名付けられてゐる。従つて清水を湛えた地域を吉水と呼び、今又廣い谷を指して大谷と汎稱したとしても決して不合理でもなからう。

なほ大谷の地域について「坊目誌」は粟田より南で眞葛原及び雙林寺を含めた地と云はれてある。さてその眞葛原は「坊目誌」四一〇頁に依れば、

ふ。由縁詳ならず……

粟田名所舊蹟考下卷云進藤爲今祇園社の東邊畠地より、今の知恩院

山内ともに舊は眞葛原と稱す……

とあつて大谷は要するに粟田郷と八坂郷との中間の地名であつたことが推考出来る。

吉水と大谷との地理的關係は、吉水は大谷の一部分の名稱であることは容易に推考出来る。その事實は「華頂要略」第三に依れば

吉水坊在東山大谷。

同卷八十三に

慈鎮和尚御住所吉水坊者今按可爲安養寺之西祇園森東邊歟此邊畠地今尙青蓮院御門跡領所也

とあつて、吉水坊が吉水にありながら尙ほ大谷に在りとしてゐるのは此間の事情を如實に示すものであらう。

尙ほ「同」第三卷に十樂院や安養寺も「在東山大谷」とあり熾盛光堂號大成就院白川坊、始在中移三條。大懶法院本甘露院、王院、初在三條吉水坊、今移十樂院、云々。今移十樂院始在西郊椎野、後移土御門御影堂在十樂院云々受用彌陀院今在十樂院。吉水新宮社等は十樂院の支院である。又本願寺も東山大谷にあつたことは、

文永九壬申年聖人女覺信禪尼東山大谷始建廟堂號本願寺……

と見へてある。又「門葉記」第百三十四卷には

法樂寺當寺在千白川東山是也……

とあつて法樂寺は大谷禪房のことである。此等寺院の所在地を調べてみると、大谷と吉水との地理的關係が比較的明瞭に窺はれるである。

法然上人が承安五年（西一一七五）春から文治四年（西一一八八）頃までの住房は、從來明かでなかつたが「門葉記」第八十二卷の後白河法皇の如法經の記事の中に

文治四年八月十四日。法皇於白河押小路殿被始行如法經

聖人

禪定法皇

御先達源空上人或號兩界堂上人

(下略)

又「如法經手記」開白（裏書）

文治年中後白河法皇御如法經之時、後夜被開白、源空上人斷穀非御先達也違行法說甚不審

とあつて「斷穀上人」は法然上人ではないと是正されてあり違例を不審としてゐることは法然上人は貴所へは趣かないと云ふ一般の噂を破るものであつて頗る興味深い。

更らに此の如法經の納經式が行はれた記事に「華頂要略」第百二十卷天台座主記二に

第五十九前權僧正全玄。九月十五日（十二日）

法皇奉納御自行御如法經、於横川如法堂御先達源空上人奉行定長卿

とあつて此の如法經の開白、納經に法然上人が參加されたのであつて、その頃の法然上人の住房は「兩界堂」であつたことが知られる。

安居院
.....
奉仕慈鎮和尚
聖覺法印
澄憲法印眞弟
竹林院靜巖法印弟子、兩界堂源空上人弟子
探題

と見えあつて、聖覺は兩界堂に居られる法然上人の弟子であると云ふ註記であるが、此等の記事に依つて法然上人は明らかに兩界堂に住居されてゐたのである。さて兩界堂は如何なる堂で何處にあつたかは判明しないが、推考するにその名の如く金剛界、胎藏界の二種曼荼羅を安置した堂のようであるけれども、その堂に關する地理的文献に接し得ないことは遺憾である。然し少くとも「四十八卷傳」に吉水のほとりと云ふ詞は、この地理的な意味を含んでゐるようである。俗説法垂窟現今鐘樓堂よりは、辨天社の近邊吉水のほとりに相當するようであるが、不幸にしてそれを證する文献に接しない。

法然上人が兩界堂に居られた頃には周囲には大寺院群があつた。法然上人が建久九年（西一一九八）に「歿後起請文」を作つて所屬の房舎を悉く明示されてゐるが、それより七年後即ち元久二年（西一二〇五）には、慈鎮和尚が三條白川坊を吉水の地に移し吉水坊（後又舊地へ移し十樂院と云）と稱し遂次増築し、大懶法院、熾盛光堂、新宮社、四足門、土門等を包含した大伽藍を構營した。その他、大谷、圓山には多くの寺院があつたやうである。吉水坊は圓山安養寺頽廢後に營まれた坊舍で、安養寺の塔中には六坊があつたと云はれ即ち長壽院（左阿彌）、花落庵（重阿彌）多福庵（也阿彌）、延壽庵（連阿彌）、多藏庵（眼阿彌）、辨天堂である。其他雙林寺號金日山があり寺内に法華堂、無量壽寺、百光院（文治五年、頃存すと）蓮華院、松泉寺があり、光明院（號光莊祇園）光明寺東山知恩院大谷知恩院青連院法樂寺、無量壽院、良恩寺號華頂山その寺内に常在院、法界寺、淨音寺（現知恩院の山門附近）があり、親鸞の大谷の坊舍も存在したであらう。又圓山には長樂寺安養寺等があつたことが「華頂要略」「門葉記」「京都坊目誌」等によ

つて知られる。此の中で知恩院の名が見へてあるのは最も我々の興味を覺えるところである。

三 知恩院の起源

知恩院の名稱が、法然傳記に見えるのは「四十八卷傳」で、その第四十八卷に

空阿彌陀佛は、上人をほとけのごとくに崇敬し申されしかば、右京權大夫隆信の子、左京大夫信實朝臣に、上人の眞影をかかしめ、一期のあひだ、本尊とあふぎ申されき。當時知恩院に安置する、繪像の眞影すなはちこれなり。

とあつて、他の傳記に見へない。「淨土宗史之研究」には、大谷の禪房を知恩院と改稱したのは第八世の智惠如一國師であらうとされてゐる。いかにも如一國師如空（西一九二二）の頃に「四十八卷傳」が作製されたのだから知恩院の名が見えるのも當然であろう。ところが知恩院の名稱の起源は遙かに古く又永徳（西一三八一）の頃まで存續してゐたことは左の重要な文献によつて明かである。

澄賀僧正

同 三年 月 日 任權僧正

寶治元年四月十一日補護持僧
建長元年七月十七日任僧正

仁治三年八月二十七日於冷泉油小路御所修冥道供
寛喜四年九月十一日任大僧都良快僧正御譲
嘉祐三年二月二十八日敍法印
道供

聖^④增僧正
隆寬律師真弟

康樂寺慈賢僧正弟子
號宮内卿 祇園別當 橋川長吏

本房在宇治平等院

知恩院始號知恩房

隆寬律師

小納言資隆
慈鎮和尚弟子
法然上人弟子

奉仕慈道親王 慈圓親王
俊禪大僧正
大江譽後男
禪快僧都並有快等弟子
慈胤公什兩僧正灌頂弟子
號師法性寺座主 感神院別當

元弘元年二月二十二日補護持僧

同 二年三月三十日任僧正

康永四年四月二十八日任大僧正

嘉祐三年十二月十三日寂於相州飯山

八〇

去年三月 仙洞熾盛光法賞 尊圓親王譲賜任之
奉行四條少將陸邦朝臣

長 隆

智 泉

元龜元年六月二十四日寂

號大納言

隆增法印

享徳元年十二月佛眼法助修

隆壽大僧正

應安四年正月四日寂六十二歲

隆尊法印

永徳元年二月二十九日寂

とある。此の記録には脱略或は誤字もあつて「華頂要略」第五十二卷

の「執事職補任」に

權大僧都隆靜知恩院

暦應三年 月 日 補任

とあつて暦應三年（西一二三四〇）頃に原「知恩院」世代に隆靜と云ふ人がゐたことが知れる。

此の記録は原「知恩院」が、法然上人より以前からあつて知恩房と云ひ、宇治平等院に本房があつたことが判明し何れの時代か、吉水に移されて青蓮院の配下にあり、隆寬が居住し代々相續したことが知られる。隆寬は律師であつたけれども聖覺と同じく青蓮院の事務職に擔

さわり、共に妻帶者であつた。その實子聖増は、青蓮院に於ける重要な地位に就いてゐたようである。そのことは青蓮院關係の文献に父隆寬の名は餘り見出されないが、聖増は繁く見出されるのである。隆寬は妻帶僧として當時の慣習から律師の號を與へられたが、何か身に添はないものがあり、聖覺や親鸞と共に法然上人の座下へ走つた原因がそこにあつたとも考へられる。法然上人は淨土開宗の根本的な問題として破戒・無戒を問題視されなかつた。その教義に深く共鳴したのは此等三人が云ひ合せたやうに無戒者であつたからである。

隆寬は持戒を厳しく云つた當時の天台宗即ち廣く云へば聖道門に對し寧ろ心苦しい存在であつたとも云へる。當時聖道諸宗の僧の中には女犯者があつたのであるから隆寬や聖覺は公然に妻帶してゐたので、寧ろ公明な人であつた。「門葉記」第八十二卷によれば元久元年五月七日の條に

隆寬已講

とあつて隆寬は無戒者であつたが學問の上では已講の地位にあり、元久元年（西一二〇四）法然上人から入門を許されて小松殿に於いて「選擇集」の付屬をうけ、法然上人滅後、定照の「彈選擇」を破して「顯選擇」を著したと云ふことも、これによつて首肯することが出来る。

又法然上人の臨末に突如訪れた貴夫人の間に對へて、「源空が所存は選擇集にのせ待り、これが違はず申さんものぞ云々」と述べられ、恐らく「選擇集」の疑義は隆寬に訊ねられよと云はれたであらうことが推考される。と云ふのは、その貴夫人は何人であるかとの勢觀房の尋ねに賀茂のほとりに居ます草提希夫よと答へられたその夫人は修明

門院藤原重子であることは拙稿「摩訶衍」第十六號に論じた。修明門院はその境遇が章提希夫人に相似し後鳥羽帝の中宮であり順徳天皇及び淨土宗に歸依のあつた但馬宮雅成親王の御母である。殊に漢學に造詣のあつた修明門院は其後隆寛の俊足南無房智慶に四十八箇條の不審を質された「稱名問答」が「日蓮宗學全書・金綱集」乾巻第五「淨土見聞集」下に載せられてある。「選擇集」を環つて此等の事情を探ぐるとき、法然上人と隆寛已講とは密接な關係があつたことが窺はれ、隆寛が慈鎮和尚の配下を脱してからは、住房の知恩院を實子聖増に譲つたと考へられ、自身は眞近にあつた長樂寺内の來迎房に移り又小坂房とも呼ばれた。

原「知恩院」に住した隆寛は、相州飯山に寂したけれども後代吉水の中ノ房と合併して知恩院の名稱が殘される何等かの關連性があつたと考へられる。

四 吉水の中ノ房

建久九年（西一一九八）四月八日に起草された「歿後起請文」には吉水の中ノ房、（義山、翼贊には今御影堂の所とす）同東ノ新房、（鐘鼓堂の附近）同西ノ舊房（三門の附近）の名が見えてある。然しそくが法然上人の日常生活に直接關係のある住房ではなく、吉水の中ノ房が日常生活であつたやうで、その註記に、もと西山廣谷にあつたとあるから、西山の廣谷から吉水へ移されたもので、これを感西に付属すべく豫定されたのである。ところが感西は後僅か二年を経た正治二年（西一二〇〇）閏二月六日に寂されたのであるから、被讓與者未決定のまま建永二年（西一二〇七）の御流

罪にまでなつてしまつたのである。

吉水の東ノ新房は圓親の所領であることが明示されており、又吉水の西ノ舊房は本主顯然とあつて、名は判明しないが、次の條に西ノ坊尼御前とあるから、法然上人に深く歸依された高貴の尼僧であつたことが窺はれる。

ところが建永の法難から建暦元年（西一二一）の歸洛まで五ヶ年を経てゐる。若し吉水の中ノ房が建暦元年歸洛まで存在してゐたならば、法然上人は何も苦んで大谷ノ禪房を造営される必要はなかつた筈である。これは恐らく四國へ趣かれる時に謝恩の意味から中ノ房の房舎を添へ土地を所有者であつた青蓮院慈鎮和尚に返還されたと考へられる。慈鎮は之れを隣接の知恩院へ寄せられたものであろう。「華頂要略」第三卷によると建永元年（西一二〇六）七月十五日には吉水坊の熾盛光堂が造営され、翌年三月廿一日には熾盛光堂に於いて熾盛光大法が行はれ、承元二年（西一二〇八）七月二十三日から如法經が始められ、同年十月二十四日には吉水坊の大儀法院の供養が行はれ、後鳥羽上皇が御臨幸になつてゐる。この事は「百練抄」第十一卷にも承元二年十月二十四日の條に

前大僧正慈圓。吉水大儀法院供養。上皇○鳥羽密々有御幸
と見え慈鎮の歌集である「拾玉集」に「大儀法院長日勤行 慈鎮」として一首を詠み

霜のうへに出るあさ日をかさねつ
しめてうれしき普賢道場

とあつて、本尊は普賢菩薩であつた。その盛んなことを窺ふことが出

来る。更に翌三年（西一一〇九）正月二十三日には熾盛光堂で修正會が行はれた。翌四年（西一一〇）六月二十六日には吉水坊熾盛光堂の本尊の鑄造が終り、上皇の御命によつて黄金を渡金し、銀の蓮華座が仕上げられてゐて、その莊麗さを想像することが出来る。

この盛んな造営と修法とが法然上人が不在中の五ヶ年間の出來事であり、これは正しく專修念佛の彈壓の反動とも察せられる。

五 法樂寺（大谷禪房）

法然上人が建暦元年（西一一一）十一月赦免になつて攝津勝尾寺から入洛されたのであるが「四十八卷傳」に依れば

慈鎮和尙の御沙汰として大谷の禪房に居住せしめたまふ。

とあるが、「四十八卷傳」の記事は、慈鎮和尙が住房まで用意して法然上人を迎へられたように解釋出来るが、事實は、そのようなものではなく、前述の因縁に依つて慈鎮和尙が義理合から土地を提供された程度であつて、建物は法然上人が建立されたと考へられる。即ち「華頂要略」第八十三卷に

法樂寺知恩院字大谷寺又知恩院今號華頂山

在愛宕郡栗田口十樂院殿之東南側

本尊勢至菩薩安阿彌作法然上人木像坐像今安於本堂又云本尊者長谷像の御衣

木聖武皇妃光明子元御願云々

順德院建暦元年建立源空上人開基一本云法樂上人建立按法然號法樂上人歟門葉記曰法樂寺妙香院別院也字號大谷寺今知恩院是也

とある。此の記事には後世の追記も混へられてあるが、古い記録の原

原「知恩院」の變遷について

初のものも含まれてある。大谷の禪房が法樂寺の土地であり、その法樂寺地に法然上人が建暦元年に住房を再建されたので、他宗門からは法然上人を指して法樂寺の上人と云つたかとも考へられる。「門葉記」第百三十四卷に

法樂寺

當寺在于白川東山號大谷法樂上人建立也是也

洛東大谷法樂寺勸進沙門佐阿敬白

請特恭十方檀那恩施修理堂舍朽損、相續僧侶勤行倍增本尊威光威光、成就諸人所願狀

（下略）

とあり、第十五代の佐阿（知恩院世代）が勸進修繕を行つた記録であるが、これは彼の在職年間即ち明徳九年（西一二三九二）から應永五年（西一二九八）示寂までの六年間のことであり、此頃尙自ら法樂寺と稱してゐたことが知られる。そこで「大谷の禪房」は自稱のことで他宗及び一般には法樂寺と呼ばれてゐたと云はねばならない。所謂「大谷の禪房」は法樂寺と無量壽院の敷地を含めた寺地であつて、長享二年（西一四八八）八月九日付で尊應法親王から確認の直書が知恩院の周譽珠琳宛に届けられた。

尊應准后御直書日

今度當寺再興事。爲當代一圓之經營。勵土木之大成之條。頗可謂當院中興之開山。強可覃星雷於慈民下生之曉者哉。然上者寺家敷地山林同寺領並法樂寺無量壽院惣別寮舍之敷地等。且訪先規由緒且任當知行旨爲寺家進退不可有相違者也。仍爲假代之龜鏡故所染筆之狀如

件

長享二年八月九日 尊應御判

知恩院住持周譽上人

と見えてある。

さて原「知恩院」と法樂寺と大谷禪房とが合併して如何にして現今の知恩院となつたかを考察すると、前掲原「知恩院」の世代の最末記事である隆尊法印が永徳元年（西一三八一）二月二十九日示寂後は全く天台系の知恩院の名は絶滅してゐる。このことは、遡る正安元年（西一二九九）に「四十八巻傳」が完成して、その傳記中に知恩院の名が見えてから八十二年目である。正安頃には既に原「知恩院」に關する青蓮院の實力は衰えてはゐたが依然として天台系の住持が相續してゐたと云はねばならない。

又一方の法樂寺（大谷禪房）は應永五年（西一三九八）頃まで、その名稱は存續してゐたことは前記佐阿の願文によつて知られるところで、これは隆尊示寂（西一三八二）後十七年である。

ところが「知恩院舊記採要錄」によると

永享三年辛亥會回祿畢住持僧昌折手言語斷、忝普廣院殿（足利義教）造營興行不可廻時日之由被仰出、而以御奉加被相之剩洛中邊土之淨土宗門念佛衆悉以可致奉加之旨御下知嚴重即時佛閣以下新成建立

とあつて永享三年（西一四三一）の知恩院の焼失は隆尊寂（西一三八一）後五十年目であつて、永享四年（西一四三二）に空禪が人別一文充四十萬人の勧進を行つてゐるが、その版木の標題に

東山 知恩院本堂云々

とあるを見ても、法樂寺（大谷禪房）の回祿を意味するのではなく、原「知恩院」の回祿で、法然上人が永年居住された中ノ房の合併されである知恩院の焼失によつて再建が行はれたものと考へられる。これから以後一體化した知恩院を考へることが出来る。

六 結 語

法然上人は、中間五年を除いて前後通じて三十三年間（西一一七四一二一一二）東山、吉水、大谷に居住されたのであつた。報恩の意味から後繼者が知恩院と名付けたのではなくて、宇治平等院の一房であつた知恩坊が、吉水に移され法然上人御流罪以前の住房であつた中ノ房に隣接してゐたと考へられる。この知恩院に隆寛があつて遂に青蓮院の配下を脱して法然上人に歸依し、住房を一子聖増に譲つて自ら長樂寺内來迎房に居住した。この隆寛の關係者が代々知恩院に住し青蓮院に勤務してゐた。

法然上人は最初吉水のほとりにあつた兩界堂に住まはれてゐたが、その教化が盛んになつて廣谷の住房を知恩院に隣接した處に移し中ノ房と呼ばれた。ところが建永の法難が發ると、此の坊舎は永年住まはせて貰つた報恩の意味で青蓮院へ寄贈し、その土地を同寺へ還付されたと考へられる。そこで青蓮院慈鎮和尚はこの坊舎を知恩院に附屬せしめられたものと考へる。法然上人は恐らく再び吉水へは還ることはあつたので、青蓮院の慈鎮和尚が前の義理合から配慮して法樂寺の土

地を無償提供されることになつた。法然上人はその土地へ草庵を建立

されて自らは「大谷ノ禪房」と云つて居られたようであるが、青蓮院

等では「法樂寺」と云ひ上人を「法樂寺上人」と稱してゐた。この外部から法樂寺と呼ばれる名稱の方が強かつたと見え佐阿の願文には

「大谷法樂寺勸進沙門」等と云つてゐる。

此處で考へられることは、知恩院と法樂寺とが平行して永徳（西一三八二）の頃まで存續してゐたことである。

ところが正安（西一二九九）の頃になると、申ノ坊と合併したであらう知恩院は、青蓮院の支配力が弱くなり、法然上人の教化力の強かつた中ノ坊即知恩院は淨土門の僧俗の迫力が昂まり、天台宗の住持も恐く淨土教に心を傾けたとの相俟つて殆んど原「知恩院」は法然教系の實力内にあつたため「四十八卷傳」中に知恩院の名が見えるのである。

その後永享三年（西一四三一）に知恩院が焼失すると次いで再建され、知恩院、大谷禪房が一體となり名實共に知恩院が大成されることになつたのである。

(+) 原「知恩院」と云つたのは、中古知恩院には新知恩院があり、これに對して舊知恩院と云ふことが出来る場合があるので、特にそれ等と區別するために原の字を用ひた。

(+) 小坂「京都坊目誌」三三七頁 詳ならず。相傳ふ今云ふ祇園神幸道是なりと。往時其西に綾小路ノ宮あり之を小坂殿と稱す。三鈷寺縁起云。善惠上人_{翻案}自建久元年迄建暦二年_二居吉水之邊小坂_{云云}。

原「知恩院」の變遷について

(三) 「華頂要略」第八十三卷長樂寺。……隆寛當寺住シテ小坂房ト號ス云
吉水坊。「京都坊目誌」四〇四頁。

百練抄卷十二云。建保二年五月二十五日。於天台座主吉水房。有如法經十種供養。奉爲高倉院御菩提。上皇殊於教處爲彼僧正之沙汰。先院御陵以下天台山所_レ可被安置_云仍上皇御幸彼房。

安養寺。「坊目誌」三九六頁。圓山町圓山の麓にあり。往古吉水の地なり。境域西面風景頗る佳なり。時宗にして正法寺に屬す。
門面面する左側張の前少し下にあり
近世公園の外に移去す。

(中略) 當寺始め天台宗にして。延暦年中。僧最澄_{智寂}の大師の開基なり。故に久しく山門の末寺たり僧良源_{慈忠}曾て之に止住す。
舊時木像建久年中司職斷絶し、寺門大に頽廢す。僧慈圓_{林真}曾て之を中興し。吉水房と稱す。爾來。青蓮院門室の所屬となる。曾て僧源空_{明光}大師吉水中房に住せしを以て其弟子隆寛之を兼務すと。其後沿革詳ならず。弘和年中時宗に屬し、靈山正法寺に屬す。
下略

(四) 「淨土宗史之研究」二二三頁

内 隆寛著「具三心義」奥書に建保四年一月十三日手自一校訖。權律師隆寛記之。山城宇治郡_是野郷如形點了_トとあるが是野郷は日野郷であらう。平等院は久世郷だから、全く無關係である。

(+) 聖增。「圓葉記」第三十八卷「五壇法」四に「聖增。知恩院、慈賢座主弟子、少納言資隆朝臣孫、隆寛律師眞弟」とある。

(+) 元龜とあるは「文龜」の誤であらう。

(+) 享徳とあるは「至徳」の誤であらう。

(+) 聖增。「圓葉記」卷四「上人の妻に後る事」の下に「……末代には妻もたぬ上人を遂うて希にこそ聞べし。後白河の法皇は隠すは上人、せぬは佛と仰せられるとかや云々……」

(+) 來迎房。「坊目誌」四〇五頁に「圓山町元長樂寺境内の西邊にあり。僧

隆寛の住房にして。一に小坂房と號す。

五重拾遺云。來迎房は自西都二移東山大谷元在ニ太秦ニ在知恩院、南三町餘。律師降於彼寺。被興ヨ一流義故曰二長樂寺義。

(二) 「門葉記」第八十二卷、「承元二年七月二十三日。如法經始行。上人二十人阿僧正宿等有釋迦迦葉等也。」

(三) 妙香院は兼實の息良快の住房。

法然上人傳研究會紀要 (五)

本研究所においては毎週岸門主のもとで「法然上人行狀畫圖」を中心として、各種法然上人傳の研究を續け、現在第三十卷まで終つてゐる。本號においては前號に引継いて第六卷(補遺)と第九卷より第十二卷までの研究ノートを掲載する。(香月)

卷 第 六 (補遺)

○日課念佛について

元祖は、小乘・大乘・顯教の三學の機にあらざる無智の身は、善導和尚の教える念々不捨の稱名が決定往生の業因たることを述べて、「然則源空は大唐の善導和尚の、をしへにしたがひ、本朝の惠心の先徳の、すゝめにまかせて、稱名念佛のつとめ、長日六萬遍なり、死期やうやく、ちかづくによりて又一萬遍をくはへて、長日七萬遍の行者なり」と述懐せられた。

上人の日々の所作としては、首ては「源空も毎日に阿彌陀經三卷をよみき。一卷は吳音、一卷は訓なりき。しかるをいは「一向稱名の外他事なき」よしを隆寛に仰せられている。(傳全集二七七)

これによれば念佛一行の以前には、阿彌陀經三卷の讀誦が併修せられていたことが知られる。

「死期やうやく、ちかづくにより」との自覺に基いて、更に一萬遍を加修せられた時期については明

確でないが、「送山門起請文」には「所陳若以虛歎日別七萬念佛空失其利、現當二世常沈重苦永受楚毒無免出期矣」とあり、「本朝祖師傳記繪詞」卷二には「上件子細、一事一言、以虛誕設會釋者、每月七萬返念佛、空失其利、墮在三途、現當二世依身、常沈重苦、永受楚毒」とあつて、元久元年は元祖の七十二歳に相當する。これより以前においては、「建久八年(六十五歳)上人いさゝかなやみ給事有けり」(勅傳一一・傳全集四九)とあり、建久九年には東山吉水において「没後遺誠文」が作られていることから推して、一應この頃が想定せられる。

「勅傳」においては上述の如く、六萬遍の念佛に更に後年一萬遍を増修せられた旨を傳えてゐるが、「傳法繪」卷二(筑後本)には御往生の相を叙して云云」とあり、國華本には「行年四十三ヨリ毎日十萬返于今無退轉云々」と割註せられていて、共に異説を掲げている。十巻傳も亦筑後本をうけて「行年四十三毎日七萬返念佛終退轉無」とある。

念佛の數量については「故上人の仰られ候は、在家のいとまなからむひとは一萬二萬などを申べし、僧尼なども、さまをかへたらんしには、三萬六萬などを申べし、いかにもおほく申すにすぎたる法門はあるべからず」(勅傳四六・傳全集三〇一)

とあり、それを毎日の所作とする所以は「日所作事にて候」(勅傳卷二二)とあり、又「醍醐本法然上人傳記」には「或人問云、毎日所作配六萬十萬等數遍而不法與、配三万三万如法、何可爲正耶。答云、凡夫習雖配三萬三萬數遍不可有如法義、唯不レ如三數遍多、所詮爲令三心相續也。但必定數非爲要、只爲常念也。不定數遍者懈怠因緣者勅數遍也云々」(傳全集七七)とあつて數遍を定める眞意を伺うことが出来る。されば同書の禪勝えの答えに、「日別念佛數遍入三相續之程事可定幾候。答云、依三善導釋者、萬已上可爲相續分法門中、但雖三萬遍急申、虛不可過三時節。設雖三萬遍可爲三一日一夜之所作、惣一食之間三度許唱」之著、能相續者也。但衆生機根不同者、一淮不レ可定之、若志深者自然相續事也」(傳全集七八)とあり、「勅傳」卷二三には「御所作おほくあてゝ、つねにゞゝをもたせ給候は、思食いで候ぬと覺候。たとひことのきはりありて、かゝせおはしまして候とも、あさましや、かきつる事よと思食候は、御心にかけられ候はんするぞかし。とてもかくとも、御わすれ候はずば、相續にて候べし。またかけて候はん御所作を、次の日申入られ候はむ事さも候なん。それもあす申入られ候はんすればとて、御ゆだん候はんはあしく候。せめての事にこそ候へ、御心得あるべく候」(傳全集一四三一四)と行者の用心を暗示せられている。

上來述べるところによつて知られる如く、諸傳に載せる元祖の用語は、「毎日の所作」、「日所作」、「日別念佛」、「毎日の念佛」等が使用せられている。しかしに「勅傳」卷一六の「明遍僧都が毎日百萬遍の行者を輕しめて、夢に善導の御しかりあひ給ふ事」と同一の記事を、「十卷傳」も收録して、明遍は「其後百萬遍數返フセラレケルガ手ニテ念珠ヲ廻スハ猶遲トテ、木以念珠ヲフリマワシテ數ヲ取ラレケレバ、明遍ノフリノ百萬遍トゾ人申ケル。所詮上人念々相續爲數返ヲ勧由被仰上者、仰可レ信者也」と結びこの項の名を「一、明遍日課數返斥事」とあるのが諸傳中唯一の「日課」なる用語の記載である。

諸宗共に實踐行事を日課とすることは、その先蹟古く「日本往生極樂記」には石山寺貞頼は、「受法以降若干年、三時念佛一時不休」又陸奥國小松寺玄海は「日讀法華經一部、誦大佛頂真言七遍」、以爲恒事」とある。又「續本朝往生傳」には源信の高弟寛印について、「毎夜必誦法華經一部、披聞聖教ニ至老不倦」とあり、延暦寺無動寺の淨侶覺看は「毎日誦法華三十餘年也、已及讀余部」、又但馬守源章任は「日々讀阿彌陀經四十九卷、爲後生之勤」とした願生者である。「捨遺往生傳」には沙門教懷は「毎日所作兩部大法并阿彌陀供養法、常誦大佛頂陀羅尼」、亦誦阿彌陀大貞言」とあり、天台座主明快の兄覺念は「毎日行業、讀誦法華經一部、勤修阿彌陀供養法耳」とあり、射水親元は國務の側ら法華會を修し大般若書を書寫し、六齋・十齋には初夜より後夜迄念佛不怠であつたが、出家以後は「毎日念佛六萬遍、此外不限遍數」とある。

又永觀については「初毎日一萬遍、後亦六萬遍、別滿三百万遍、三百度、漸及三暮年、舌乾喉枯、只事観念」とあり、更に伊豫國法樂寺の一老尼に、出来後二十五年間、「毎日所作、彌陀名号五萬遍、齋日十萬遍、觀音真言五千遍、光明真言千遍、普賢十願名三百遍、以爲常勤」とあつて、爾餘の諸往生傳にもその例枚舉にいとまないが、その所作とする行業の種類、その階層の大要を知ることに止めて他は省略することとするが、彼の源信の願文に擧げるところの、「念佛二十俱胝遍、奉讀大乘經五萬五千五百卷、法華經八千卷、阿彌陀經萬卷、般若經三千餘卷等也、奉念佛天咒一百萬遍、千手咒七十萬遍、尊勝咒三十萬遍」等とあるは、日々の所作（日課）の薰修のしからしむるところであろう。（伊藤貞徹）

○後白河・高倉・後鳥羽三帝と法然
後白河・高倉・後鳥羽の三帝は法然に最も關連性が深い。法然諸傳が筆を揃へて掲載するところである。その中心となる記事は圓頓戒を受け奉つたと云うのであるが、法然は云うまでもなく徹空から相傳を受け、徹空滅後に於ける戒師としての地位・信望は高く、法然自身には、圓戒よりも淨土宗義の弘通に力を注いだが、圓戒が取りもつた縁も少くない。開宗前後には餘り重要なものとして取扱われなかつたようであることは、語錄著書にも見られるところである。その一例を擧げると

法然房ハ子息ヲモケタリナント人□ケレトモ常ニ存スルトコロハ淨行ノ僧也。法蓮房又勿論淨行也此兩人以前又淨行勿論也ト云云

とあるのを見てもその一端を窺うことが出来る。こうした世間の信望が、やがて法然を皇室及び貴族に接近せしめたのである。

後白河・高倉・後鳥羽の三帝の頃の皇室は舊佛教に厭き皇政復古の夢を懷かれ、それが爆發して承久の亂となつたのであるから、萬事に於いて新鮮なものを求められていたことは事實である。茲に法然が皇室に近づいた因由があると考へる。

法然諸傳が三帝に關した記事を掲げたものを明らかにするために次の圖表を作つて見る。

帝名	傳記	私日記	醍醐本	四卷傳	增上寺本	弘願本	古德傳	琳阿本	九卷傳	傳四十八卷	近衛本	十卷傳	知恩傳	十六門記	百因縁集	元享釋書
後白河			二度殿上	二度殿上	八坂大佛勸進 講往生要	說戒、要	往講 生要集	追集	講往生要	說戒、要	八坂追善 講往生要	受戒	戒寫	影東大寺	寫影要	
高倉	得戒	二度殿上	得戒													
後鳥羽				授戒	御受戒	御受戒	授戒	圓戒師	御受戒	御受戒	八坂追善崩	受戒	戒寫	影東大寺	寫影要	
				受戒					謀反							

後白河
後白河法皇に關する「四十八卷傳」巻九・十の記
事は、

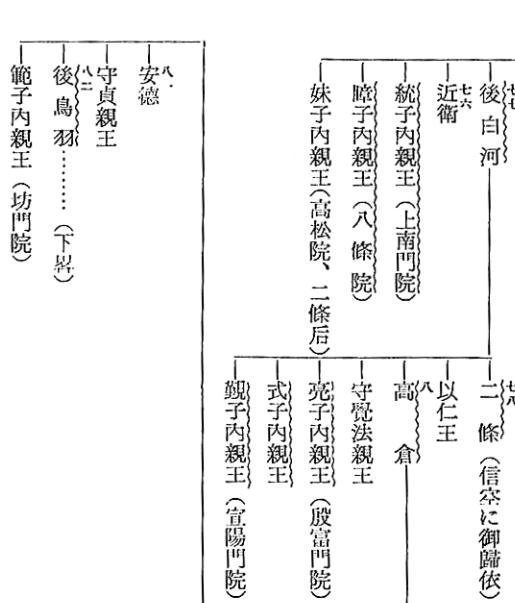
- 一、法皇如法寫經に法然を先達とされしこと
- 二、法住寺御所に於ける圓戒傳受のこと
- 三、住生要集披講御感のこと
- 四、隆信に法然眞影を描かしめられたこと
- 五、臨終善知識に法然を召されたこと
- 六、法皇追善に八坂引導寺に於いて六時禮讚のこと
- 七、法皇十三回忌に淨土三部經如法寫經のこと

の七項目に分けることが出来る。此の中最も問題となつたのは、圓戒傳授と臨終の善知識とである。

一、如法寫經先達のことは「圓葉記抄」如法經「如法手記」「華頂要略」百二十一、「天台座主記」二に見えてあつて明かに法然の名が見えてある。但し「吉記」「玉葉」等には法然の名は出て來ない。法皇の此の如法寫經は文治四年（A.D.1188）九月に行はれ、その翌年八月兼實の「玉葉」に法然の名が見

えるので、貴族の間には法然は未だ名を知られていなかつたのであつて、寧ろ法皇の方がよく存知され破格の抜擢を行われたようである。そのことは「

門葉記抄」に「御先達源空上人」としての下に註して「或號兩界堂上人」、「或號斷上人」とあるのを「如法經手記」では「源空上人」としてその註記に「斷穀聖非法然也」とあつて「斷穀聖」は法然でない。法然は「兩界堂」に居る上人であるとの意味で、青蓮院關係の記録では、既に法然の動靜を記述しているのであるから、貴族の日記類にその名が見えないからと云つて事實を否定することは出来ない。茲に考へられることは、どうして後白河法皇等の結縁が出来たかと云うことは前述したが一連の關係を御連枝に見出し得る。



傍縁の皇族は法然諸傳に見える歸依關係を示すものであつて後白河法皇の御一門の如何に法然に熱心であられたかを推考出来る。

(三)の往生要集披講及び四の隆信に法然真影を寫さしめられたことは「往生要集披講の御影」が知恩院に現存しているが眞本か否かは、その經路が判明していないから斷定出来ないが、重要文化財として相當古いものであると云うことは出來、「往生要集」の講説も法然の教義成立に無くてはならぬものであり、法然の識見が卓拔であつたと云うことも事實であろう。

次に(四)の法皇十三回忌に淨土三部經の如法寫經を行われたことは、法皇の文治四年の如法經に因なもので、それを淨土三部經に置き換へられたまでて私的な追善法要で格別な意義はない。

次に(五)の法住寺御所に於ける圓戒授は、說戒と往生要集披講とを混一してゐるのは「四卷傳」「九卷傳」で「增上寺本」は單に談義を記し、「弘願本」「古德傳」は「往生要集披講」だけを記し、「十卷傳」は、受戒だけであるが建久二年(A.D.1191)の春としてゐる。

法道の「御傳撮要講說」には此の説に反対して、法住寺殿の焼失、再建等の史實を擧げ又法皇が叡山に於いて、明雲座主について回向受戒され、又東大寺で四分戒を受けられたことその順序として法然に受戒あられねばならぬことを論じ、その年代を仁安二年(A.D.1166)から承安五年(A.D.1175)としてゐる。又「專修學報」第一號に一田善壽氏が、「南北兩朝戒壇の論證より見たる法然上人の圓戒地」を

位」には後白河法皇の法然圓戒相傳を疑問視されている。然し年代及びその場所を確定することは困難であるが、法皇を環る情況から考察して事實であると考へられる。

國の法皇臨終の善知識に法然を召されたことについて、「四十八卷傳」の日付が建久三年(A.D.1192)二月二十六日とあるから、之れ亦前記一田氏の論稿には「愚管抄」「明月記」「玉葉」の記事を擧げて

善知識は湛穀と勝賢で法然ではないと論じ、貞宗の中澤見明氏の「貞宗源流史論」一七頁及七三頁に辨阿の「末代念佛授手印」の「手次狀」の記事に法然が法皇の臨終善知識になられた記事を掲げ、「四十八卷傳」は之を辯護する立場にあつて捏造したのだと論じられてゐる。之に對して筆者は「專修學報」第七號に「宗祖の三帝御進戒に就いて」として一田氏の説に反駁し、又「佛教文化研究」第四號に「宗史より見た鎮西上人の嗣法の意義」の拙稿中に「玉葉」と「明月記」と「東鑑」の記事内容の相違して

ある點を擧げ、「明月記」の記事が公正で「玉葉」や「東鑑」の記事は又聞き的記事で「玉葉」や「東鑑」には「十念具足正念面向西方」又「高聲御念佛」の記事は又聞かれてゐる。之れについて「專修學報」第一號に一田善壽氏は「南北兩戒壇の論證より見たる法然上の圓戒地位」の論稿に於いて「專修學報」第一號に一田善壽氏は「南北兩戒壇の論證より見たる法然上の圓戒地位」の論稿に於いて、高倉天皇御受戒を否定し、更に最近中澤見明氏はその著「貞宗源流史論」(一二二頁)に高田本「西方指南抄」の「源空上人私日記」には「高倉天皇御宇得戒」とあつて、「淨土宗全書」本には「高倉天皇御得戒」とあつて「宇」の字が無い。從つて「淨全本」の傳寫の誤とされてある。之れに對してあるから蛇足の付記がある。その細工は勝質が行

つたことは明かで、臨終の瞬間を以つて臨終の作法を行うのではなく臨終行儀は、最早西邁近しと見た時に行う作法であつて二月二十六日の日付は免角として法然がその作法を行われたことは事實であり、辨阿も法然座下にある間の出来事であるから事實的記事であることを論じた。

因の法皇崩御後八坂引導寺に於ける追善に關して、「貞宗源流史論」(一七頁)には御年忌が淨土宗中澤見明氏の「貞宗源流史論」一七頁及七三頁に辨阿の「末代念佛授手印」の「手次狀」の記事に法然が法皇の臨終善知識になられた記事を掲げ、「四十八卷傳」は之を辯護する立場にあつて捏造したのだと論じられてゐる。之に對して筆者は「專修學報」第七號に「宗祖の三帝御進戒に就いて」として一田氏の説に反駁し、又「佛教文化研究」第四號に「宗史より見た鎮西上人の嗣法の意義」の拙稿中に「玉葉」と「明月記」と「東鑑」の記事内容の相違してある點を擧げ、「明月記」の記事が公正で「玉葉」や「東鑑」の記事は又聞き的記事で「玉葉」や「東鑑」には「十念具足正念面向西方」又「高聲御念佛」の記事は又聞かれてゐる。之れについて「專修學報」第一號に一田善壽氏は「南北兩戒壇の論證より見たる法然上の圓戒地位」の論稿に於いて「專修學報」第一號に一田善壽氏は「南北兩戒壇の論證より見たる法然上の圓戒地位」の論稿に於いて、高倉天皇御受戒を否定し、更に最近中澤見明氏はその著「貞宗源流史論」(一二二頁)に高田本「西方指南抄」の「源空上人私日記」には「高倉天皇御宇得戒」とあつて、「淨土宗全書」本には「高倉天皇御得戒」とあつて「宇」の字が無い。從つて「淨全本」の傳寫の誤とされてある。之れに對してあるから蛇足の付記がある。その細工は勝質が行

對校して、兩本の正誤を拾ひ、若し高田本の「西方指南抄」が親鸞の筆寫にかかるものならば、寫誤であることは、「四卷傳」に「高倉天皇御得戒」と云う記事及び、高倉天皇をめぐる父皇及び皇女の歸依關係を知つて、貴族の日記類には見えないが、あるを参考し、諸傳が法然は二度まで殿上に參つたと云う記事及び、椎尾辨匡博士著「淨土教の中核」・「授戒」・「法然上人の影」小川龍彦氏著「新定法然上人繪傳」「專修學報」第七號に「宗祖の三帝御進戒に就いて」の拙稿等がある。

後鳥羽

後鳥羽上皇の受戒については「四十八卷傳」のみが記載するところで、義山の「翼賛」には年代は確定し難いが建暦の頃のことかと云うに對して法道の「御傳撮要講義」七には義山の「翼賛」説を非としである。

後鳥羽上皇の后には九條兼實の女宜秋門院任子、次に久我通親の女承明門院在子、次に高倉範季の女修明門院重子が冊立してゐる。修明門院（拙稿摩訶衍第十六號法然皈依關係を論ず）は順徳天皇、雅成親王を生む。雅成親王は但馬宮として淨土教歸依の宮である。

後鳥羽上皇の周邊を見ても既に法然に皈依のあつた人々であり。上皇が隱岐の御所から、大原西林院承圓を通じて明禪や聖覲に散心念佛の義を下問あつたことは、「四十八卷傳」第四十一及び舜昌の「述懷鈔」（續淨四ノ一—三）に見えてあるところで、散

略式の授戒で一概に否定さるべきでないと論じた。他に授戒説を掲げられてゐるものに、椎尾辨匡博士著「淨土教の中核」・「授戒」・「法然上人の影」小川龍彦氏著「新定法然上人繪傳」「專修學報」第七號に「宗祖の三帝御進戒に就いて」の拙稿等がある。

心念佛は法然の主唱するところで、支那以來の定心念佛を排撃されたものである。又近年洛西仁和寺の寶庫から發見された、上鳥羽上皇の御作「無常講式」には散心稱名のことが掲げられてある。此等のことをから推考すれば怒らく上皇と法然とは、「四十八卷傳」の記する如く何等かの關連があつたと考れる。因に「無常講式」が発見せられると齊田正道氏が「無常講式と知恩傳」と題して「中外日報」に掲載し、又「專修學報」第九號に拙稿「無常講式と父子相迎との關聯」を發表した。（三田全信）

卷 第 十一

○九條兼實の出家

法然に歸依していた九條兼實は、法然を戒師として出家した。「建仁二年正月二十八日、月輪殿にして御素懷法名をとげらる。上人を和尚として圓戒を受持し、御歸依ますますふかりけり」という「四十八卷傳」の記事は、「明月記」の次の記載によつて裏付けられる。すなわち、「建仁二月一月廿八日天晴、入道殿（兼實）渡御、午時許、隆信朝臣使者來云、夜前九條殿（於法性寺）御出家、幽聞及歟者入道殿還御之後、申始許御此御堂、法然房參入、被遂御本意（奈良奉剃給云々）。時に法然は七十、兼實は五十四であつた。（田村圓澄）

○選擇集の撰述

選擇集が法然上人の主著とされ、立教開宗の宣言書とまで稱せられる程の重要な書であるだけに、その撰述に關して明かにしなければならない問題は、

その年時、由來、狀態、乃至は意義、影響等甚だ多い。これらのこととに就いてのまとまつた研究としては、何と云つても石井敎道博士の「選擇集の研究」總論篇を擧げなければならない。今こゝではたゞその撰述の中心依據となつた善導の觀經疏が、法然以前に於て如何に取扱われて來たかを注意し、その撰述の事情や意義を知る一端としたい。

一體善導の觀經疏は正倉院文書によつて、觀念法門を除く他の著書と共に、既に天平時代に傳來し（往生禮讃は天平十四年以前、法事讃は同十五年以前、觀經疏は同十六年以前、般舟讃は同二十年以前）ていたことが知られるのである。（藤原猶雪、日本佛教史の研究）然るにこの書は良源の極樂淨土九品往生義には全く引用されず、源信の往生要集に於いても大文第十問答料簡の下に、たゞ玄義分が引かれているだけで、「觀經善導禪師玄義」とある。淨全十五ノ一三八頁、選擇集に根本的な意味をもつて散善義は未だ引かれていない。

所が永觀の往生捨因にはその第十四に散善義の文を引いて、「行有三種、一心專念佛陀名號、是名正定業、順彼佛願故。若依禮誦等、即名助業。除此二行、自余諸善悉名雜行。」と云い、（淨全十五ノ三九一頁）。往生の行について正雜助正の別があり、稱名が本願隨順の正定業と云わるべきことを特に明かにしている。こゝに往生捨因が選擇集の撰述に關係があるのでないかと察せられるふしがあるが、これを証する文献はない。永觀の入寂より三十四年前に沒した宇治大納言源隆國が、宇治の南泉房に於いて、延歎寺阿闍梨數十人と共に撰集し

書評

山口博士　還暦記念　印度學佛教學論叢

本書は大谷大學長山口益博士の華甲籌の記念に、博士の知友および受業生の邦語による論文二十五篇と、西藏譯「法法性分別論」および「法法性分別論註」に同梵文断片を附した西藏文原典と、さらにルイ・ルヌー、J・W・ド・ヨング、マルセル・ラルー、E・ラモート、V・V・ゴーカレ、辻直四郎、足利恒氏、中村元、長尾雅人、宮本正尊の十氏による外國語による論文とが編纂委員長尾雅人・野澤靜證兩氏によつて邦文二九〇頁、外國語一六四頁におよぶ大例の見事な出版として、まとめられ、山口博士に献呈せられたもので、今日の印度學佛教學界の最高水準を示す出版として誇りうるものであろう。

山口博士は大正七年大谷大學を卒業後、京都大學に學び昭和二年より同四年十月までフランスに留学、シルヴァン・レヴィ教授に師事して印度哲學および佛教學の研究に從事し、既に彼地において自らの業績を發表し、昭和八年以降大谷大學の教壇に立ち、京都大學の講師を兼ね、昭和十八年六月文學博士の學位をうけ、昭和二十三年日本學術會議員に選ばれ、昭和二十五年十二月より大谷大學長として現在にいたつてゐる。その間、「中邊分別論安慈釋疏」に關する三部作をはじめ、「佛教に於ける無と有との對論」「中觀佛教論攷」「澄明句論と名づくる月舟橋一哉・櫻井建・佐々木現順・長谷岡一也・野澤

稱造中論釋和譯I・II」「般若思想史」「世親の成業論」等單行書のみでも二〇部を數え、そのほか五〇部におよぶ學術論文の題目が本書卷頭の博士の寫眞について列舉せられてゐる。そのいずれもが、今日の印度學佛教學の最高指針となるもので、特にその原典解説においては他の追随を許さざるところである。博士の學界に貢献せられし功績はその謙虚にして誠實なる御人格と共に如何なる讚美をもつても表現しうるものではない。しかもそれらの學的勞作が、信仰深い博士の日々の法務の餘暇になされたものであることを思うとき、その超人的努力に對し一人として驚歎しないものはないであろう。ときに學問と信仰の問題が云々せられることがあるが、印度學や佛教學の研鑽が自ら宗教的人格を形成するものであることは、博士において、その最もよき實例を見るであろう。博士は極めてお健かに華甲の慧を迎えられたが、なお未發表の原稿を篋底深く蔵せられていると聞く。われわれはそれらの御業績が次々に發表せられ學界を裨益し後進を導き下されんことを祈念して止まない。

山口博士著作目録につづく邦文論文は佐保田博士の「アタルヴァ・ヴェーダの哲學的詩篇に就いて」をはじめ、富貴原章信氏の「鎌倉時代の太子信仰」およぶ二十五篇にして、いずれも博士に献呈せられるに相應しい印度より中國日本に亘る誠實なる學的勞作である。その執筆者は佐保田鶴二・松尾義海・雲井昭善・金倉円照・中野義照・佐藤密雄・春日井貞也・佐々木教悟・山田龍城・干渴龍祥・武内義範

・靜證・安井廣濟・荷葉堅正・稻葉正就・横超慧日・安藤俊雄・山田亮賢・日野泰道・塚本善隆・富貴原章信の二十五氏である。今日の學界をリードしつつあるこれらの權威ある學者の論攷に何等かの共通な傾向性を見出すことは困難であるが、紙幅に制限があるにも拘らず精緻な論文が多く、中には試論的なものも含んでゐるが、それだけに斬新な所論は學界を刺戟し、その恩恵を蒙ることも甚大であろう。

なお、昭和八年七月常盤博士還暦記念佛教論叢の中に山口博士が西藏譯のみ存在する彌勒造「法法性分別論」の研究を發表されたとき、嚴密なる校訂を行つたテキストの出版の必要なることを要望しておられたが、今回その愛弟子野澤靜證氏によつて大谷大學の北京版と高野山大學藏のデルグ版によつて「法法性分別論」および「法法性分別論註」にその梵文断片を附し、山口博士の邦語譯や脚註を參照し、組版に非常な苦心を拂つて、本書に挿入出版せられた。これもまた貴重なるテキストを世界の學界に送り、これを學界共有の法寶たらしむる聖業といわねばならぬ。

更にまた歐文論攷はルイ・ルヌー博士をはじめ、J・W・ド・ヨング、マルセル・ラルー、E・ラモート、V・V・ゴーカレ五氏の論文であるが、これに配するに辻直四郎・足利恒氏・中村元・長尾雅人・宮本正尊五博士の歐文論文を以つてゐる。これらの諸論攷が學界を裨益することは申すまでもないが、廣くこれらの寄稿を得たことは山口博士の世界的權威たることを物語るものである。印度學佛教學の如き廣い分野の學問に貢献するためには、

外國語による論文の出版が絶対に必要であるが本書によつてその要求がいくらかでも充たされたことは何といつても學界の慶事とすべきであろう。

B5版四五四頁法藏館（藤吉慈海）

宮本正尊編

大乘佛教の成立史的研究

本書の編者宮本博士は「佛教を現代に生かすに手せねばならぬ基礎工事は、歴史性と眞理性の實證である」といつていられる。そして「歴史と眞理にかなふところに佛教の特質があり、それなくして佛教なし」ともい、「現代にあつては、佛教が歴史性と眞理性に耐えることを實證する必要がある」として、多くの學者の協同研究の成果を大乘佛教の成立史的研究として、これを世に向うていられる。

このような佛教の成立史的研究は、山口博士を中心とする佛教の古典的解明や鈴木・久松博士等の佛教の主體的解明とは異り、佛教の教團的乃至教理的な歴史性により重點をおいて、今日まで閑却されたいた佛教成立の社會的背景へ鋭い研究のメスを揮われ、極めてアンビシャスなものである。したがつてこの研究は經論の古典的解明や佛教の主體的把握による、佛教そのものの根源的主體的解明とは自らフィールドを異にするが、どうしても解明されねばならぬ廣大なフィールドであつて、わが國の印度學佛教が、その研究の各分野において着々と成果をあげつつあることは何といつても慶ばしいことであ

る。

本書は第一章大乘佛教の成立史的基盤、第二章大乘佛教の倫理思想、第三章大乘佛教の論理思想、第四章インド思想と大乘佛教、第五章大乘經典の性格、第六章大乘佛教成立の社會的背景、第七章大乘佛教の教團史的性格の七章と附錄として大乘經典の成立年代、および別冊として中論、梵漢藏對照語彙よりなつてゐる。その執筆者も東大を中心とする古

參新進の斬新な研究成果の集大成として、この方面における研究の最高水準を示すものといえるであろう。大乘佛教の成立に關してのみならず、佛教そのものの理解の上にも、この綜合的研究の寄與するところは甚大である。また佛教そのものあり方についても本研究は多くの示唆を含み、その指標となるものであつて、ひとり佛教研究者のみならず、全日本佛教者の必讀すべきものである。わたくしは本書が新しい佛教のあり方の究明や、舊佛教の脱皮に資するところ大なるものがあることをも附言しておきたいと思う。A5版五〇〇頁 三省堂（藤吉慈海）

干渴龍祥著

本生經類の思想史的研究

本書は九大の千渕教授の三十年に亘る研究の成果で、本生經類の思想史的研究としてはユニークな著作であり、いわれる如く大乘佛教思想は情熱的印度人の宗教活動の表われで、單なる哲學者の思惟活動の產物ではない。その宗教活動の一つの特色ある表現としての本生經類についてはこれまで研究されて

はいたが、これを思想史的に位置づけることによつて大乘佛教思想の起源や、その發達が究明されたことは著者の大なる功績といわねばならぬ。

著者は第二章において [arat] の誕生を西紀前半紀の終りとみて、アショカ王の頃までは本生談は出

來ていなかつたろうとされている。元來、本生談は寓話をとり來つてそれを利用したものであるが、本生談が出來はじめてからは本生談のために物語を創作することも多かつたろうと推測されている。第二章においてはバルハットの彫刻・サーンチ塔門の彫刻にみられる本生談について詳細に論述し、初期に

おける本生經類の性格として布施思想の高調と在家信者の生活の實態に着目していられる。さらに小乘諸聖典の成立年代に論及して、その中にみられる本生談についての研究がなされている。第三章では菩薩思想の起源および發達と本生經類の關係を述べ、

菩薩思想の起つたのは本生經の盛に出來たことによることを明かにし、さらに授記思想の起源を本生經中に見出し、また六度の成立を論じて、度 (Paramita) の意味を明にして、それがバーリにおける Parani と根本精神において異なることや、大乘的本生經類の成立を述べ、更らに佛傳文學における本生經類の研究がなされている。第四章は本生經類集成本の研究で、著者のロンドン留學中の諸本對照研究の成果が結んでいる。第五章においては大乘佛教の發達と本生經類が如何なる役割を果したかを明らかにし、廻向思想の起源・菩薩の願の發展等を論じ、ま

た菩薩の化身思想を究め、馬頭觀音の成立を本生經の産物ではない。その宗教活動の一つの特色ある表現としての本生經類についてはこれまで研究されて第一九六や六度集經五九（馬王駢耶本生）等の本と

なつた神秘的馬王の救濟物語等に探つていられる。

なお本書には一五七頁に及ぶ本生經類照合のインデ

ックスが別冊附録としてついている。その詳細な研

究の成果はこの方面の研究に穏うすかつた本邦學界

に裨益するところ大なるものがある。A.5 版本文一

八八頁附篇一五七頁 東洋文庫刊（藤吉慈海）

舟橋一哉著

業の研究

俱舍論の研究は舟橋水哉・一哉父子二代に亘つて、その學的解明がなされつつある。本書は著者が山口益博士の指導のもとに研鑽し來つた佛教の業思想についての體系的研究と梵藏所傳の資料よりする俱舍論叢品の註釋的研究とよりなり、附録として「三世實有説の一考察」が收録されている。業思想の研究は故赤沼智善教授によつてなされて以來、山口博士の「世親の成業論」が出版され、いま又、俱舍論を中心とした業思想の研究が舟橋教授によつて世に問われた。業の思想はひとり佛教のみならず印度思想の重要なモメントをなすもので、今日の印度人の思想の中にも生きているものである。廣く印度文化圈の諸民族に重要な倫理的哲學的基盤を與えたこの思想は、近代思想との對決を迫られているものの一つでもある。舟橋教授によつて阿含に顧われた業論から部派佛教における業思想が解明せられ、さらに俱舍論叢品の註釋的研究において、玄奘譯の本文批判がなされた功績は大きい。なお最後にある「三世實有説の一考察」も從來の理解に對する

著者の批判的見解として注目すべきものである。A.5 版本文三八一頁 法藏館刊（藤吉慈海）

長尾雅人著

西藏佛教研究

印度學佛教の新しいフィールドは西藏佛教にあるといわれるが、長尾博士の西藏佛教研究の輝かしい成果が公刊せられたことは、斯學におけるわが國であろう。博士はさきに「蒙古學問寺」や「蒙古喇嘛廟記」等の西藏佛教に關する名著を出版されたが、本書は博士の西藏佛教の教理内容に對する研究成果の一部である。その第一部は西藏佛教研究の方向とその内容特色について論述し、宗喀巴に關する傳記、その著「菩提道次第論」（ラムリム）の成立・内容、その他宗喀巴の全集目録について研究せられてゐる。第二部は「ラムリム」の最後の三分の一たる「毘鉢舍那章」の和譯とその註記とから成つてゐる。著者は難解な文章とその思想内容を和譯するに當つて、漢譯傳統の佛教學用語との關連のものに、他方また平易に現代のわれわれの思索に結びつくようにと努力していられる。このことはひとり西藏佛教のみならず、ひろく印度學佛教の研究に從事する者の範とすべきところであつて、難解な用語や晦澁な思案のあとを、よく解きほごし、現代人の思索に結びつけてみなければならぬ。西藏佛教の權威長尾博士によつてなされたこの業績が、ひとり西藏佛教の理解の上ののみならず、ひろく佛教の根

本的教理の解明に資するところ極めて大なる所以である。毘鉢舍那章はその序論、奢摩他より毘鉢舍那へはじめり、了義教と不了義教、中觀の傳承、悟入の次第と進み、第二章は眞實空性の決擇、第三章は誤れる空論と正しき空論、第四章は否定と應過・獨自の兩論、第五章は人法二無我、第六章は毘鉢舍那の諸相、第七章結論と實に整然と論述される。さらに第二部に對する註記として一般術語索引、有名詞索引をはじめ、宗喀巴全集目録（西藏文）毘鉢舍那章科文（西藏文）「菩提道次第廣論」科文抜萃（西藏文）さらに英文のレジュメがつけられ、佛教學研究書の新しい典型を示していられる。前人未踏の分野に多年に亘る博士の學問的解明の成果がかくの如くして出現したことと祝福し、先生の未發表の研究成果の上梓を期待する次第である。A.5 版本文四四六頁 岩波書店（藤吉慈海）

塙本善隆編

肇論研究

京都大學人文科學研究所研究報告

大乘佛教の祖ともいいうべきインドの大論師龍樹とその系統の論書が、般若經などの大乘諸經典とともに鳩摩羅什三藏法師によつて譯出されたということは、當時盛んに行われていた格義による佛教理解に對し、全く基礎的な佛教受容、理解の端緒を開いたものとして、シナにおける佛教の展開の上に重大な役割を荷負うものであった。このように佛教の移植の上に歴史的役割をもつ鳩摩羅什をかこむ多くの門

人のなか、「解空第一」と稱讃された僧肇は、佛教をいかに受容・理解し、かついかなる役割をはたしたであろうか。このことは、(1)インドの大乗佛教のなか特に般若思想を正確に理解し得たであろうか、(2)格義による佛教の理解に對しいかなる批判をもつていたつか、(3)シナに既成する儒教・老莊の思想を佛教の受容・理解に際し、どの程度克服し得たであろうか、又それらの火難をとをした佛教の理解にあつて、インドの佛教思想がいかに變貌したであろうか、(4)彼の在生中に南北兩地にあつて問題視された種々な課題に對し、いかなる見解を示したであろうか、などの諸問題との關聯において充分見極めらるべきである。

これらの諸問題をめぐつて僧肇の見解を見極めるには、その筋、その筋の専門家による総合研究を得なければ充全を期し難い。過般京都大學人文科學研究所の研究報告として上梓された『肇論研究』は塙本善隆博士を中心として京阪地方のエキスパートが集り、ここ數ヶ年間に亘つて行われた「六朝時代の思想宗教」に關する総合研究の一成果として、誠に注目すべき業績である。ここに吾人が久しく願つていた僧肇の総合研究に接し得たことは誠に慶びとするところである。その内容を一瞥するに、第一篇の「肇論とその譯註」において、原文に對應せしめつつ難解の原文が現代語譯されていることは、全く新しい試みとして先づ第一に敬服する次第である。又その原文も大正藏經本を底本として諸種の異本の校勘を行いつとめて嚴密を期している。第二篇として総合研究に參加された諸氏の勞作を集録してい

る。即ち

佛教史上における肇論の意義
涅槃無名論とその背景

僧肇における中觀哲學の形態
肇論における中論の引用をめぐつて

僧肇と老莊思想
肇論の流傳について

村上嘉實
福永光司
牧田謙亮

法然自筆の著作・消息類は全く存在しないが、しかし法然の語錄の編集は、法然滅後しばしば行われている。「西方指南抄」や「黒谷上人語燈錄」などが

そういうようにそれぐの立場より僧肇の見解についてするどいメスを入れている。尚、第二篇の附錄と

して「東晉思想史年表」(間野潛龍編)、「索引」
「肇論思想語彙索引」(村上・牧田編)を收め、第

三篇には趙宋時代の夢菴和尚の『節釋肇論』の寫眞版を收めている。これは從來知られていなかつた資料の公開として研究者にこよなき贈ものというべきである。

スペースの關係上、内容の一部について具體的紹介申上げることができなかつたが、最後に容易に手にしがたいリーベンタル著『肇論』英譯註解を附録として轉載されたならば、彼此照合することを得て一段と興味をそそつたことであろうと思う次第である。B5版四五五頁、法藏館刊(藤堂恭俊)

法然上人全集
昭和新修
石井教道編

日本佛教史上、教義を異にする幾多の門流をもつてのことにおいて、法然に及ぶ人はないが、また法然

ほど、その真蹟・眞筆を残さぬ開祖も他に例がない。鎌倉新佛教の唱導者である親鸞や道元・日蓮

が、自筆類の多くを傳えているのに、法然の場合、自筆にかかる若干の文字はあつても、著作・消息の類、すなわち「言葉」は皆無である。

法然自筆の著作・消息類は全く存在しないが、しかし法然の語錄の編集は、法然滅後しばしば行われている。「西方指南抄」や「黒谷上人語燈錄」などが

それである。また一九〇六年に望月信享博士によつて編集された「法然上人全集」もその一つである。が、異流の分派と眞蹟の僅少とは、最後までこれら

の法語類を、宗派的偏見から解放せしめなかつた。

明治以降の淨土宗學において、いま一つ反省を必要とすることは、古典に對する書誌學的研究の無視乃至輕視の態度である。『眞宗聖教全書』のように

厳密な校合を經たものが、出版されているとき、明治・大正・昭和を通じて刊行された法然の法語や傳記で、諸本校合の手續を經たものは全くない。すでに『淨土宗全書』が、この點において、その學的價値を自ら減少せしめている。

石井博士編の『法然上人全集』は、淨土宗學のよつて厳密な校合を施した。試みに「黒田の聖人へつかはす御文(小消息)」について見ると、その末尾の、「天に仰き地に臥して悦べし、このたび鶴陀の本願にあふ事を」と「四十八卷傳」にあるのが、

高田本西方指南抄によつて「天ヲアフキ地ニフシテ

ヨロコフヘシ、コノタヒテ陀ノ本願ニマウアエル事ヲ」とある。しかもこの「小消息」のみにおいて、すでに百箇所を超える對校が行はれている。

第二に本書は、「西山派行觀堯惠上人所傳の御詞」「親鸞上人聽聞の御詞」など異流他派の所傳をも、能うる限り蒐集してある。また未知の新資料を收録し、「念佛算」などの傳書をも收載してあるのは、多くの利用價値があるであろう。

その他、「一枚起請文」の底本に元亨版和語燈錄を用いた如き、あるいは「勅修御傳」の呼稱を「四十八卷傳」と改めた如きは、また本書編集の學的態度の一端を示すものといえよう。

A5版二二一六頁、理想社刊（田村圓澄）

小川龍彦編

新定法然上人繪傳

「新定法然上人繪傳」は、最近の快著である。

これに二本があつて、法然畫像と廬山寺本「選擇集」の元祖眞筆の寫眞の二葉があるものと無いものとである。全六十五段。編者は岸澤氏の苦心の型紙圖繪に對照して約七百五十年前の元祖を目の當り見るような現代感覺的表現を試みられた。その苦心の一端として衆生を不連續とし佛を連續（二四頁）と現代語化されたのは大膽な表現で面白いが、「性無作の假色」（一七頁）で讀者は又迷ふ。編者は経験から文學的な表現に心を碎きながら實證主義史觀に立つて全篇を築き上げられてゐる。このことは法然傳研究者にとつて便宜を得るものである。（目次出據）

又感覺的鋭敏さに依つて、元祖の瞳の色やほくろのあること（四〇頁）を編者は長い研究から發見されである。ところが突發的な發表で驚かされるのは、聖如房は承如法（式子内親王）（三七頁）だとの斷定の根據を鎌倉末期の音韻通字使用の慣習の精だとして、歴史的考證考察を省かれたのは惜しい（幸、岸と二箇所もなつてゐる点（五二頁）は誤植であらうかどうか。尚「愚管鈔」の著者が慈鎮ではなかろうとのこと（六一頁）も編者には充分知盡しての意見であろうが何か強力な證據を求めて。又元祖の臨未に來臨された貴夫人（六三頁）を文學界の太斗佐藤氏の掬水譜にその解決を求められた点は、少々理解に苦しむ。尚、注文として元祖の和歌の断片や法語の數片でも加へて欲しかつた。これは序跋の筆者の中にも、わざく感銘された法語を掲げられてあるのを見ても編者の長い研究から選擇されたならば一層感銘的になるのではないかと思ふ。

此の快著が世に公にされると中外日報に正大から大橋俊雄氏、佛大から伊藤眞徳氏の書評が掲載され筆者も高倉帝御授戒について賛意を述べて置いた。書物全體から受けける感覺は、實に上品で深味のある體裁も極めて現代的であつて讀者を魅するものがある。更に慶ばしいことには最近この著が、アイドマン氏（龍大講師）によつて英訳されつゝあることである。

最後に傳記文學として此の立派な「繪傳」を歴史研究の立場から彼此批評することの誤りであることをお詫びする。B6版一〇三頁、理想社刊（三田金信）

笠原一男 著

十五世紀後半、蓮如が本願寺門徒の組織化に成功し、本願寺の出世間的權威ならびに經濟的基礎を確立して以降約一世紀の間、戰國大名領の形成に伴い、次第に封建社會が進み、やがて織田信長の登場をみるとことになるが、この戰國時代を通じて、眞宗教團はその教線を擴大し、それに附隨して、各地に一向一揆を頻發せしめた。

親鸞が長い流浪の生活を送つた近畿・北陸・東國・中國などの先進地區に眞宗が發展した。そして眞宗の社會的基盤となつた中・小名主層は、強化される在地武士の封建支配に、組織の力で對抗しようとする。その組織の最高の位置に蓮如があり、末端に、各地の末寺道場の坊主・名主を中心にして結成された講があつた。有名な長享の一向一揆は、十萬あるいは二十萬と稱される門徒を動員し、守護の富権政親を滅ぼして、門徒領國制を實現せしめた。しかし戰國の霸者織田信長と、全國の門徒の頂點に立つ本願寺との激突は、遂に石山合戦となり、本願寺の屈伏に終るが、それは封建支配に對する農民の、組織的な抵抗の終焉を意味した。

一向一揆の歴史的役割を、實證的に解明された本書は、農民史・社會史としても豊富な史實を提供してくれる。

B6版 一九八頁、至文堂刊（田村圓澄）

佛教關係論文目錄

—昭和二十九年度—

愛知學院大學論叢	一二九・五	中世佛教團の基盤	宮崎	円通
正法眼藏生死卷高祖示衆の眞偽に つき宗學匠の教を乞う		日蓮の著書に於ける善無畏三藏の 法華經肝心呪について	内藤 龍雄	渡部 孝順
乾坤院藏正法眼藏考		惠心教學における眞如種子の問題	竹田 日潤	
印度學佛教學研究	三ノ一 二九・九	惠櫻二流の教學	八木 吳惠	
同體緣起の構造とその意義		日蓮教學上における御義口傳の位置	小方 道憲	
十二縁起説について		飛行無礙道	執行 海秀	
「特にその心理的見方」		顯揚大戒論における一二の問題	石田 瑞磨	
教行信證の成立問題		平安初期の種性論評	花山 信勝	
原始佛教における出家道と在家道		明惠上人の禪	石田 惠谷	
「往生思想の起源に關して」(因 みに加藤博士の論難に答う)	一	民俗信仰としての大般若經	角田 隆戒	
印度に於ける初期淨土教の意圖す るもの		Karunapundarikaの阿彌陀佛	春雄 春雄	
塞種(Saka)のインド佛教史との交渉		因願文について	坪井 俊映	
大乘戒觀の新建立		淨土經典における天について	重 五來	
戒律より見たる根本眞理		「教行證文類」題號の緣由について		
菩薩地における根本眞理の追求		淨土文類聚鈔の製作年代について		
禪における根本眞理の體得		眞宗學における文義と文相の關係		
印度古典修辭學史上におけるバーマハ KamaのXaranañ三綱について		について		
プラマーナアーネティカにおける anupalabdhīについて		親鸞の研究		
西域出土梵本法華經の一斷簡について		特に慈信房善鸞の異義について		
文明版「三帖和讃」の書誌學的研究		親鸞門下の一教學		
西本	龍山	中世における眞宗寺院と在地の諸 關係		
平川	龍城	佐々木玄智		
伊藤	山田	細川 行信		
有美	舟橋	佐藤 達玄		
伊原	舟橋	佐藤 俊博		
照蓮	一哉	佐尾 伸俊		
有美	石田	佐橋 法龍		
	充之	上田 良準		
	坂本	池本 重臣		
	坂本	藤谷 大圓		
	増永	中埜 文成		
	彰	色井 秀讓		
	伊藤	千賀 真順		
	義教	平野 隆		
		浅井 充惠		
		了宗		

論大乗論における唯識説
依他起性における雜染と清淨の問題
三性論の論理
佛性論と大般涅槃經
夢の譬喻について
陳那の唯識説
護法の唯識説の一斷面
善說集に示されたる密教的學道
善導撰述の成立前後について
王龍溪における佛教の理解
藕益智旭の性具思想
「傳燈との交換を中心として」
源清の一念靈知に関する解釋
壇教の思想史的研究
燐煌本の内容について
印度における禪淨思想の關係に
就いて
中國印度間の佛教徒の交通路
西域出土資料による中世佛教生活の
一斷面
西域出土の法成師文獻
門について
西藏譯華嚴經第十一品
維摩經の原型について
大事譬喻譯の二誕生説話
雜阿含の現在形成立年代について
九分教のゲイヤについて
ガンダーラ派の佛傳浮彫の手法

田中 順照	鹽田 義遜	山崎 次彥	田中 順照	鹽田 義遜	山崎 次彥	田中 順照	鹽田 義遜	山崎 次彥
安井 廣濟	正明	武邑 尚邦	武邑 尚邦	服部 正明	高畠 寛我	廣濟	廣濟	高畠 寛我

中國に於ける民間信仰と觀音	道端 良秀	リグ・ヴェーダのヴァルナ讚歌について	宮本 正尊
攝受正法について—聖德太子の見解—	山田 亮賢	—ヴァルナ讚歌に關する考察の一節—稻津 紀三	井ノ口 泰淳
嵯峨清涼寺釋迦像封藏品の宗教史的意義	塙本 善隆	Avadana-Uttivuttaka	山田 靈林
坂東本「教行信證」の著作過程	堺本 善隆	中國に於ける民間信仰と觀音	宮本 正尊
On the Authenticity of the Cung-Lun 中論	Hui-Chiao 懿皎 As a Chinese Historian	攝受正法について—聖德太子の見解—	井ノ口 泰淳
	Richard A. Gard.	嵯峨清涼寺釋迦像封藏品の宗教史的意義	山田 靈林
	Arthur F. Wright.	坂東本「教行信證」の著作過程	宮本 正尊
同 三ノ二 110・111	般若と其の根本眞理	—聖德太子の見解—	井ノ口 泰淳
	釋教歌成立の過程について	嵯峨清涼寺釋迦像封藏品の宗教史的意義	山田 靈林
	漢譯律典の成立	坂東本「教行信證」の著作過程	宮本 正尊
	アバーナに於ける大乘思想	—聖德太子の見解—	井ノ口 泰淳
	天台大師の前期時代における著作について	嵯峨清涼寺釋迦像封藏品の宗教史的意義	山田 靈林
	傳教大師撰「授菩薩戒儀」について	坂東本「教行信證」の著作過程	宮本 正尊
	反律令佛教における教團組織	—聖德太子の見解—	井ノ口 泰淳
	チベット語古典文學の發達に及ぼしたインド文法の影響	嵯峨清涼寺釋迦像封藏品の宗教史的意義	山田 靈林
	學風上よりのバーマハとダンディンの比較考察	坂東本「教行信證」の著作過程	宮本 正尊
	古典劇「土の小車」の著者シユード	—聖德太子の見解—	井ノ口 泰淳
	ラカについて	嵯峨清涼寺釋迦像封藏品の宗教史的意義	山田 靈林
	サンキヤ哲學に於ける「覺」について	坂東本「教行信證」の著作過程	宮本 正尊
	天台義に於ける維摩について	—聖德太子の見解—	井ノ口 泰淳
	論註に於ける往生思想について	嵯峨清涼寺釋迦像封藏品の宗教史的意義	山田 靈林
	—空思想の展開より—	坂東本「教行信證」の著作過程	宮本 正尊
	論註に於ける一心懸について	—聖德太子の見解—	井ノ口 泰淳
	金剛薩埵に於ける菩薩と報身	嵯峨清涼寺釋迦像封藏品の宗教史的意義	山田 靈林
	密教諸家と往生思想	坂東本「教行信證」の著作過程	宮本 正尊
	日蓮宗不受不施派の組織と統制	—聖德太子の見解—	井ノ口 泰淳
	覺證の要不要に就いて	嵯峨清涼寺釋迦像封藏品の宗教史的意義	山田 靈林
	日蓮宗不受不施派の組織と統制	坂東本「教行信證」の著作過程	宮本 正尊
	關東東土教々團成立の基盤に立つ	—聖德太子の見解—	井ノ口 泰淳
	諸行本願義の受容と展開	嵯峨清涼寺釋迦像封藏品の宗教史的意義	山田 靈林
	「淨土文類聚鈔」の成立について	坂東本「教行信證」の著作過程	宮本 正尊

大乘莊嚴論に於ける主體性の意味	玉城康四郎
事と時について—華嚴經の時間觀念—佐藤 賢順	山田 靈林
宗義開顯の問題	山田 靈林

縁起に就いて	Karmadharaya について
ブイショーシカのアドリショタ説	山田 靈林

大衆部の勝利を得たるは佛滅後何年	加藤 精神
であるか	足立 修

マハーヴィスマ「大事」に於ける十地	高原 信一
の構成の一考察	小島 文保
（アルハーデ・ペーグ出土梵本法華經如來壽量品に就いて	小島 文保

大乘佛教の二系統—菩薩乘教と佛乘教	稻津 紀三
—特にその信仰について—	小島 文保

世親學教の宗體	工藤 成性
眞理概念の構造	岡本 素光

—大乘起信論に於ける—	岡本 素光
因明の缺點及びその影響	釋 圓明

北周武帝破佛の原因について	野村 耀昌
中國南北朝佛教と禪	佐藤 達玄

天台義に於ける維摩について	橋本 芳契
論註に於ける往生思想について	橋本 芳契

—空思想の展開より—	橋本 芳契
論註に於ける一心懸について	橋本 芳契

金剛薩埵に於ける菩薩と報身	高木 昭良
密教諸家と往生思想	高木 昭良

覺證の要不要に就いて	永田 徹信
日蓮宗不受不施派の組織と統制	永田 徹信

密證の要不要に就いて	加藤 高濟
關東東土教々團成立の基盤に立つ	加藤 高濟

諸行本願義の受容と展開	鶴井 宗忠
「淨土文類聚鈔」の成立について	鶴井 宗忠

	光地 英學
	大橋 俊雄

	雲村 賢淳
	山田 靈林

親鸞の聖德太子觀について 聖德太子の昭感の佛教渡	佐々木徹眞	カーダマ派 (Bka-h-glangs-pa) について —Vinayadharmaとの交渉—	羽田野伯獻
「唯除五逆誹謗止法」について 僧尼令について	渡部 孝順	蒙古文學にあらわれた佛教思想 —その一般的基調—	信勝
上代における寺院經濟の擁護	花山 瑞磨	原始佛教に於ける無我の意義	金岡 秀友
中世東國の佛教—吾妻鏡からみた—	石田 了學	原始佛教發展史上における大迦	金児 黙存
鎌阿寺本假名法華經	津本 純孝	施延の位置	前田 惠學
金澤文庫所藏惠心僧都の落書について伊藤 法然	松野 正亨	眞諦三藏のアビダルマ學	春日井貞也
—特に永觀の淨土教との關係について—	兜木 貞徳	カニシカ王と有部	藤谷 正雄
親鸞に於ける眞宗形成の論理	石田 充之	現前僧と四方僧	諸戸 素純
親鸞消息の研究 特に高田系門侶の質疑について—	細川 行信	菩薩戒の精神とその發達	布施 浩岳
往相と還相	神子上惠龍	因縁の考察	酒井 得元
正法眼藏面授の卷把握の立場	鐘島 元隆	波羅蜜の一考察	梶芳 光運
日蓮に於ける諸宗批判の根據	角田 春雄	空の認識論的解明	藤本 智董
足利義持による高麗藏經板の強請頃末江田 俊雄	田村 芳朗	龍樹に於ける信の問題	三枝 充恵
三代相論に於ける第二次紛争の發生	加藤 章一	量評釋に於ける法稱の現量論の一考察宮坂 省勝	内野台嶽先生追悼論文集 二九・二
年代に就いて	塚本 善隆	因能變と果能變	藤井 武内
行法の宗教學的理解	佐橋 法龍	如所有性 Yatiavadvähikataと盡所有性 Vävädhvähikata	紹晃
鳩摩羅什の活動年代について	良秀	大乘無生方便門の研究	内藤 龍雄
淨土教の兼爲聖人說	横超 懸日	大方便佛報恩經について	上村 貞肇
菩提達摩の二入四行說と金剛三昧經	水野 弘元	普門品と無盡意菩薩	鎌田 茂雄
「寶林傳本四十二章經」の課題	横井 聖山	大乘經典、特に法華經にあらわれる ātmatbhavaについて	増永 靈鳳
宋代における佛教史學の發展	牧田 謙亮	法華論の說相における授記について	内藤 龍雄
		阿含に於ける輪廻の問題	紀野 一義
		雜阿含經の阿育譬喻	飯田 利行
		ジャイナ教の外教批判序説	小川 鏡道
		—ベーマチャンドラの「作品を中心として—	中村 元
		至那僕底放	水野 弘元
		佐々木教悟	雲井 昭善
		クマーリラの量論	花山 勝道
		—シヨローカ、ヴァールティカ比量 章和譯	宇野 晃
		フレーム・チャンドについて	藤吉 慶海
		ヤージニヤヴァルキヤの神論	黒柳 恒男
		—インド古代の教育制度を中心として—	藤田 徹
		蒙古文字の制定と佛教僧の關係	高崎 直道
			金岡 秀友

譯梵藏文に於ける自動詞文の研究	山口 瑞鳳	征服王朝佛教史論	野上 俊靜	寺院門闇化の一階梯	永守 良治
古事記の佛教的文體	古田 長男	「十住毘婆沙論」研究序説	上杉 思朗	「平安後期寺院相續の一傾向」	永守 良治
月舟宗湖の思想	紹欽	輪廻の思想的根據	雲井 昭善	漢文學會々報 一六 三〇・三	佐川 修
鎌倉佛教に於ける律宗の復興	大倉山論集	「神道」という語の佛教的典據	小野 祖教	「舉論」と傳統思想	今井宇三郎
六派哲學根本經典索引	三 二九・五	中觀論者の認識論的立場	藤本 智荳	本無義の源流	
同	四 三〇・三	「自性」と識有に對する批判	小野 祖教	最澄と源信	
高崎人道と妙心尼	大崎學報 一〇一 二九・七	法華付囑の意義—菩薩法の視點より—布施	藤本 智荳	「十住毘婆沙論」に於ける「如來」の名	井上 義己
日蓮聖人曼荼羅圖集並解說	日蓮聖人曼荼羅圖集並解說	アティシャの入藏と其の功罪	鈴木 一成	義譯釋迦論に於ける「如來」の名	
大谷學報	一〇一 二九・一〇	日蓮聖人曼荼羅圖集並解說	矢崎 正見	「頗」字訓詁小考	
大乘戒觀の建立	大乘戒觀の建立	日蓮聖人曼荼羅圖集並解說	浩岳 海秀	十住毘婆沙論に於ける「如來」の名	
成實師の思想管見	成實師の思想管見	日蓮聖人曼荼羅圖集並解說	同	「加賀山莊内を中心として—」	
法華經譬喻品について	法華經譬喻品について	同	三四ノ四 三〇・三	幽溪傳燈の敎學	
一光宅・天台・太子の註疏による—松見 得忍	一光宅・天台・太子の註疏による—松見 得忍	大谷大學研究年報 七 二九・一〇	大谷史學 三 二九・一二	同	
緣起の時間論的解釋	緣起の時間論的解釋	同	三四ノ四 三〇・三	新出の親鸞上人眞筆の太子奉讃に因	
Lamotte, Etienne: Alexandre et le Bouddhisme	佐々木教悟	同	大谷史學 三 二九・一二	みて	
同	二四ノ一 一九・九	同	同	親鸞傳における寛喜の内省	
古佛教における國家觀	中野 義照	同	同	北魏の菩提流支について	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	岡山史學 一	同	同	九條兼實における法然敎受容過程	
俊乘房重源と備前國	佐々木現順	同	同	明代中期の佛教對策	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	浜田 耕生	同	同	熊野教化集について	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	加藤 智學	同	同	平田篤胤における排佛論の本質につ	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	西本 龍山	同	同	いて	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	春日 禮智	同	同	柏原 茲泉	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	高橋 正隆	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	藤島 達朗	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	野上 俊靜	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	日野 環	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	安藤 俊雄	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	水谷 健成	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	長谷岡一也	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	唐岱の救苦觀音	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	研究 哲學篇 六 三〇・三	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	小林太市郎	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	眞流 圭一	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	研究 哲學篇 六 三〇・三	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	朝山 哲	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	平田 俊春	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	近藤 喜博	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	西田 長男	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	石田 喜作	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	山崎 忠	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	是澤 恭三	
金澤大學教育學部紀要 三 三〇・一	同	同	同	堀池 春峰	

國華	七四四	二九・四	檜崎	宗重	智顥の教學と梁末江陵の佛教	浦井	公敏	常善寺阿彌陀三尊像	太田	古朴	
新出融通念佛緣起に就いて					史述と美術	二四〇三	二九・四	常樂寺本堂の藻井について	日石子	元雄	
同	七四六	二九・五			下野樂師寺創立に關する試論(下)	石村	喜英	思想	三六九	三〇・三	
興福寺南圓堂六祖の名稱について					肥前龍田寺の康俊在銘普賢延命菩薩像城島	正祥		佛教における自覺の論理			
大佛師法眼康慶(上)					同	二四〇四	二九・五	史潮	五二	二九・六	
同	七四七	二九・六	保坂	三郎	吉田寺について	杉山	信三	最澄の宗教の成立過程			
鏡像について			久野	剛	京北條里の起點と西大寺占地との關係並に北邊坊の存在について(上)	大井重二郎		史峯	二	二九・一二	
同	七四九	二九・八	小林	剛	同前(下)	同	二四〇五	二九・七	一翻譯佛典を通じてみたるウテン人の佛教受容		
大佛師法眼康慶(完)			梅津	次郎	地藏菩薩半跏像に就いて	藤澤	一夫	島根大學論集	五	三〇・二	
佛谷寺の佛像			小川	驥道	夏見寺私見	大井重二郎		國寶南海寄歸内法傳の訓點			
高野大師行狀繪の零巻について			保坂	三郎	播磨國法恩寺の佛像と石造美術	村治圓次郎		宗教研究	一四〇	二九・一〇	
同	七五二	二九・一	久野	剛	南勢久昌寺承久三年銘阿彌陀像	同	一四二	二九・一二	日蓮における善神捨國論の構造		
西京樂師寺佛足石			梅津	次郎	快慶の署名について	同	一四二	二九・一二	俱舍論破我品について		
駒澤史學	四	二九・五	久野	剛	同	二四〇六	二九・八	諸ブドガラ説に於ける輪廻轉生	原田	敏明	
無隱道費傳の一考察			保坂	三郎	同	二四〇七	二九・九	世界の有在	岡	邦俊	
駒澤大學研究紀要	一三	三〇・三	久野	剛	同	二四〇八	二九・一〇	佛——時間・空間の制約を受けない	春日井貞也		
波羅蜜の展開と大乘經典の成立			水野	弘元	同	二四〇九	二九・一一	マンダラにおける惡の論理	井ノ口泰淳		
菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經			増永	增永	同	二四一〇	二九・一二	塔と廟について			
初期禪宗史と道元禪師の佛法			永久	永久	同	二四一〇	二九・一二	戒律に對する禪僧の態度の變遷	加藤	高濟	
建拂記の新發見と正法眼藏			保坂	玉泉	同	二四一〇	二九・一二	宗教に於ける自力他力の人間學的考察光地	金岡	秀友	
楞伽師資記について			久野	剛	同	二四一〇	二九・一二	佛教傳道史上に於ける一傳道の類型	神林	隆淨	
佐賀龍谷學會紀要	二	二九・一二	篠原	篠原	同	二四一〇	二九・一二	天台の教義と實踐	小松	雄道	
末法思想の形成			正信	正信	同	二四一〇	二九・一二	緣起のラチオ・エツセンディ	關口		
史學研究	五四	二九・四	撫尾	撫尾	同	二四一〇	二九・一二	權現信仰の起り	竹園		
宋僧宗赜の勸考文			田村	圓澄	同	二四一〇	二九・一二	慈光			
史學雜誌	六三	二九・一二	太田	太田	同	二四一〇	二九・一二	順照	賢了		
傳香寺釋迦如來と南無佛太子像			古朴	古朴							

シエリングの悪と大乗思想に於ける 無明との對比	玉城康四郎
慈悲に關する諸問題—慈悲魔—	田村 芳朗
鎌倉新佛教思想の一特色	土屋 光道
縁起觀の一視點	中根 専正
明治期における佛教思想史上の問題點中濃 山岳宗教と八幡信仰	教鶴
アショーカ王における信教自由の問題中村 太子維摩疏の思想的特色について	中野 勝能
日本に於ける無量壽の信仰について	元 元
H・L・ペーソンズ博士の佛教批評について	橋本 芳契
寺墓と墓寺—淨土門傳播の一形態—	花山 信勝
淨土	早島 鏡正
宗教の生活形成に及ぼす役割について	原田 敏明
—眞宗部落と他宗部落との比較調査—	星野 元豊
釋尊の成道宣言と佛十號の起源	堀 一郎
親鸞における惡の一面	増永 龍鳳
中國に於ける觀音信仰と僧行經 カルマについて	松野 純孝
大乘起信論に於ける心生滅論 教團の組織について	道端 良秀
「教行信證」に於ける救濟の論理	宮本 正尊
清澤滿之における信仰の形成	六浦 敦乘
同 一四三 三〇・三	諸戸 素純
正法眼藏の汎神論的性格と道德 村落における山岳信仰の組織	山本 正文
續 日本書紀研究 一ノ九	柳川 啓一
新羅沙門行心	同 同
Silver Jubilee Volume of the ZinBun-Kagaku	SiSilver Jubilee Volume of the ZinBun-Kagaku
-Kenkyusyo Kyoto University. 1954.11	Biography and Hagiography, Huichia's Lives of Eminet Monks.
同	The Dates of Kumarajiva and Seng-chao Reexamined.
眞宗學 一一 二九・七	眞宗學 一一 二九・七
淨土教に「顯淨土真實證文類」の地位 加藤 佛眼	淨土教に「顯淨土真實證文類」の地位 加藤 佛眼
關於淨土教の「顯淨土真實證文類」の地位 加藤 佛眼	關於淨土教の「顯淨土真實證文類」の地位 加藤 佛眼
念佛往生と信心往生 —法體大行説の成立—	星子上惠龍
初期大無量壽經の特異性（四）	池本 重臣
同 一二 三〇・一	同 一二 三〇・一
大無量壽經と教行信證	大江 淳誠
淨土教に於ける「顯淨土真實證文類」の地位 加藤 佛眼	淨土教に於ける「顯淨土真實證文類」の地位 加藤 佛眼
往生思想と念佛思想の源流	藤原 涼雪
親鸞聖人論巧 一 二九・九	大江 淳誠
教義と宗儀的實踐	西本願寺書院の天井繪
親鸞に於ける初期淨土教とその傳道 僧に就て	西本願寺書院の天井繪
慈信房事件の性格（上）	本願寺と書院建築
親鸞聖人門侶の研究 「特に門侶の門徒形成について」	大正大學學報 五 二九・一二
親鸞聖人と道教（上）	大正大學學報 五 二九・一二
親鸞聖人の戒律觀	明惠上人の和歌
「淨土文類聚鈔」の成立について	善友讀受の意義
教行信證の三序の對應	大正大學學報 四〇 三〇・一
慈信房事件の性格（下）	傳慧思本「受菩薩戒文」について
高田學報 三五 二九・七	かくの念佛分派考
教行信證の校勘（六）	Buddhist Manuscripts of the BirLibrary
高田正統の思想と秘密相傳に就て（上）染野 光海	梵文學研究室
常磐井堯禎	長澤 實導

淨土文類聚鈔と本典との關係	岩田 繁三	東方宗教	六 二九・一	結城 令聞	東大寺領越前庄園の復原と口分田耕 營の實態	岸 傑男
原始眞宗教題と高田 「その宗教護持について」	原田 完明	南嶽天台と四安樂行	三六 二九・九	小笠原宣秀	中世に於ける周防國國衙領の性格	平岡 定海
教行證に攝取せられたる法華經 高田の法式について	生桑 完明	傳法記について 「三教交渉史の一資料」	三〇・三	勝又 俊教	光明皇后御瑜伽師地論の書寫に就 いて	佐和 隆研
朝鮮學報	福田 心曉	眞諦三藏の九識說とその背景的思想	同	梅原 宏	聖寶僧正とその造像について	堀池 春峰
朝鮮鐘雜記	生桑 完明	東洋大學紀要	六 二九・一	山崎 宏	凝然述華嚴孔目章發悟記第二十一に 就いて	春峰 春峰
貞元二十年在銘新羅梵鐘	福田 心曉	東洋史學論集	二 二九・九	酒井 忠夫	荷澤神會禪師考	新藤 晉海
哲學研究	李 弘植	衰了凡の思想と善書	同	山崎 宏	薬師院文書	平岡 定海
三七ノ八 三〇・三	梅原 宏	不空禪師について	三 三〇・三	酒井 忠夫	日本大學文學部研究年報	日本大學文學部研究年報
佛陀の沈默とその中觀的意義	長尾 雅人	雪峯義存と玄學的佛業	同	阿部 肇	五 三〇・三	五 三〇・三
東京學藝大學研究報告	山下 政治	明末の無爲教について	同	佐藤 長	序聽詩所經に於ける佛陀觀	横井 智塘
六 三〇・一	荻原 龍夫	東洋史研究	十三ノ五 三〇・一	酒井 忠夫	初期突厥可汗の系譜	大森 智塘
孔子から釋迦へ 「孔門一落第生の手紙」	山下 政治	吐蕃佛教の史料について	同	阿部 肇	大乘佛教の二大思想類型	石井 智塘
北畠親房における神道・佛教の相關	荻原 龍夫	東洋思想研究	五 二九・七	佐藤 長	日本佛學會年報	日本佛學會年報
東京史談	山下 政治	禪宗についての疑問二三（上）	同	酒井 忠夫	一九 二九・四	一九 二九・四
二二ノ一 二九・四	山下 政治	つださうきち	同	佐藤 長	燈史の系譜	日本大學文學部研究年報
月待の民俗信仰	山下 政治	名古屋大學文學部研究集	七 三〇・三	酒井 忠夫	大乘佛教の二大思想類型	日本大學文學部研究年報
東山高校研究紀要	藤堂 勝俊	金剛般若經釋論研究	同	佐藤 長	日本佛學會年報	日本佛學會年報
一 二九・一二	藤堂 勝俊	奈良學藝大學紀要	四ノ一 二九・一	佐藤 長	隋唐時代に於ける中國的佛教成立の 事情についての考察	横井 智塘
愚鴻住信の法然上人傳成立放 「主として『源空聖人私日記』との關聯」	佐藤 長	聖語藏御本成實論卷十三天長五年點 譯文稿	同	佐藤 長	藤原時代に於ける淨土教の信仰形態 とその展開	大森 智塘
東方學報	宇井 伯壽	奈良學藝大學紀要	四ノ一 二九・一	佐藤 長	妙好人の社會性	石井 智塘
一〇 三〇・四	宇井 伯壽	聖語藏御本成實論卷十三天長五年點 譯文稿	同	佐藤 長	藤原時代に於ける淨土教の信仰形態 とその展開	佐藤 達朗
マウリヤ王朝の年代について	中村 元	印度佛教に於ける意識體驗の區分法 の發達	同	佐藤 長	野村 輝昌	佐藤 達朗
桐朋學報	宮井 義雄	菩薩行願品解釋の問題	二〇 三〇・三	佐藤 長	結城 令聞	佐藤 達朗
四 二九・一	宮井 義雄	南都佛教	一一 二九・一	佐藤 長	藤島 達朗	佐藤 達朗
興福寺の研究	高峯 一男	覺體—佛の人間學的解明—	同	佐藤 長	大圓 順徹	佐藤 達朗
東方學報	久松 真一	六向拜思想に就て	同	佐藤 長	伊藤 貞徹	佐藤 達朗
二五 二九・一	久松 真一	成唯識論の宗體について	同	佐藤 長	佐藤 達朗	佐藤 達朗
中國に於ける民俗佛教成立の一過程 「泗州大聖・僧伽和尚について」	鈴木 一男	衆生について	同	佐藤 長	佐藤 達朗	佐藤 達朗
牧田 諦亮	鈴木 一男	天台直雜について	同	佐藤 長	佐藤 達朗	佐藤 達朗
古逸六朝觀世音應驗記の出現	高峯 一男	大日經註釋の一問題	同	佐藤 長	佐藤 達朗	佐藤 達朗
「晋謝敷宋傳亮の光世音應驗記」塚本 ヨーガヴァンシュトハにおけるジーヴ アンムクテイについて	了州 宗玄	道生の法華經疏に就て	同	佐藤 長	佐藤 達朗	佐藤 達朗
良辨僧正漆部氏	鶴川 狂川	淨土教受容の一形態	同	佐藤 長	佐藤 達朗	佐藤 達朗
御影堂について	赤松 俊秀	常行堂と十六觀堂	同	佐藤 長	佐藤 達朗	佐藤 達朗
藤吉 慈海	筒井 英俊	常行堂と十六觀堂	同	佐藤 長	佐藤 達朗	佐藤 達朗

道元禪師の佛誕觀

日本歴史 七五 二九・八

古代末期の實政の場合

藤原兼實

空海と七曜曆

華頂門跡考

山田 靈林

同 一七八 三〇・三

ベゼクリク第八號窟寺將來の壁畫

「主としてその千佛像について」

美術史 一三 二九・一

薬師寺月光菩薩の修理について

興福寺觀禪院の梵鐘銘について

薬師寺東堂觀音像考

同 四〇二 三〇・二

印度における密教尊像について

大谷ミッショント将来の玄奘三藏畫像

豊山學報 一二九・二

六地藏の名稱

豊山長谷寺本尊に就て(一)

專譽僧正研究の基礎問題

近世寺院宗團組織の一考察

「東草集」を讀む

和尚亮賢

高僧長谷寺本尊に就て(二)

觀音地藏一鉢説

平安時代の泊瀬説について

鎌倉時代の長谷寺の初瀬説

近世の長谷寺寺領について

石山寺滅空藏菩薩念誦次第とその

朝鮮建築に見る天竺様の傳來について

杉山信三

「入唐僧日延傳」釋

行基の布施屋と貢調蓮脚夫

比叡山二九・一〇

諦明音律の古傳と現代に於ける實唱

に就ての序説

美術研究 一七五 二九・九

信貴山縁起繪卷の成立をめぐる歴史

の條件

水野 清一

大夏勝光二年金剛佛坐像

晋陽の童子寺

同 二二 二九・一〇

唐代の大悲觀音(二)

唐代の大悲觀音(三)

西藏繪畫史における近業

二軀の裸形弘法大師像について

安樂律院厨子及び板繪について

佐和隆研

佐和太市郎

佐和隆研

佐和太市郎

佐和隆研

佐和太市郎

中野 義照

高橋 正隆

水野 清一

小野 勝年

小林太市郎

長尾 雅人

白畠 鈴鹿

小林太市郎

佐和 隆研

同	四ノ二	三〇・三	セイロンの宗教事情（観書）	藤吉 慶海
日本書紀の佛教に關する記載について て（下）	日野 昭	稻岡 順雄	祖先崇拜の社會的基盤	慈海
六朝時代人の佛教信仰	宮川 尚志	金倉 圓照	文化 一八ノ三 二九・五	大日經疏の撰者と義釋の再治者に關する疑問
クシャーナ時代のガンダーラの佛教	譯谷 正雄	山田 龍城	馬鳴の「信」	長部 和雄
永仁本喫茶發生記に就いて	熊原 政男	宮坂 省勝	インド古錢とインド文化史	英語譯 十卷章 即身成佛義（一）
佛教大學學報 三〇 三〇・三	深浦 正文	松山 善昭	清辨引用のヴァイシーシカ哲學說	高野山大學翻譯局
中世佛教教學の特性	竹田 駿洲	北川 秀則	東北地方における眞宗教團成立の特	中野 義照
—特に金沢文庫資料を中心として—	黒谷 隆戒	羽田野伯猷	殊性	大山 公淳
佛教文學の本質	千賀 健順	羽田野伯猷	佛教に於ける他我存在の一證明	峰靖
丹波の山村禮家集團と同族結合	伊藤 貞徳	内田 道夫	—Sam tananarashidhi—	亨利・六世回顧
に於ける	香月 乘光	志村 良治	清辨造「中論學心體の疏・思擇炎」	城谷
—特に法然の淨土教との關聯について—	望月 信亨	堀 一郎	—眞如智を求むる』章第三（一）—	野沢 靜證
佛教文化研究 四 二九・七	塙本 善隆	五來 重	英語譯 十卷章 即身成佛義（二）	高野山大學翻譯局
生天思想と兜率上生（遺稿）	香月 乘光	高崎 直道	還暦記念論文集	藤吉 慶海
清涼寺釋迦像封藏の東大寺窟然の朱印立誓書	田村 圓澄	坂井 尚夫	印度學佛教學論集 二九・七	稻岡 順雄
法然教學に於ける稱名勝行説の成立	塙本 俊孝	アーシュラマの一考察	宮本正尊教授	慈海
專修念佛の受容と彈壓	春日井貞也	—梵行期の修行形態を中心として—	西河 知雄	馬鳴
宗史より觀た鎮西上人嗣法の意義	田中 順照	アートマン觀の一斷面	山崎 次彦	印度學別冊
宋初の佛教と奨励	山崎 次彦	數論頌の原型と古註の性格	高崎 直道	文化史學 別冊
君主獨裁社會に於ける佛教團の立場（下）	牧田 誠亮	知識論的立場における「無」の理解	山崎 次彦	文化史學 別冊
宋俗契嵩を中心として—	三田 信全	陳那學派二量說の一斷面	本多 恵	法政史學 七
阿彌陀經に於ける一二の問題	塙本 俊孝	—クマーリラの批判をとほして—	高崎 直道	法政史學 七
攝大乘論に於ける唯識觀	田中 恭俊	バーマハとバッティとの連關係	山崎 次彦	法政史學 七
世親の淨土觀	寺河 俊海	一考察	坂井 尚夫	法政史學 七
—無量壽經論の瑜伽派的理解—	大山 公淳	無我と空	阿含に於ける無我分別と止揚	西河 知雄
藤堂	大山 公淳	律藏の成立と淨法の關係	泰本 泰元	密教文化 二七 二九・六
恭俊	藤田 宏達	轉輪聖王について	平川 彰	密教文化 二七 二九・六
	井上 敏順	—原始佛教聖典を中心として—	水野 弘元	生天倫理と佛教的態度
		—チャータカ宗教倫理の一視點—	藤田 宏達	生天倫理と佛教的態度
			泰本 泰元	道義復興と三密運動

九分散教ヴェーダーラの原義とヴァイ ブルヤの解釋	前田 恵學	蒙古語における外來語と外來文化 「とくにサンスクリット語系外來語の考察 よる蒙古宗教文化考察の序説」 金岡 秀友
「縁起」の意義と思索の限界	布施 浩岳	西大寺文殊菩薩像々内奉籠物
マウリヤ王朝時代における佛教の社會的基盤	中村 元	十輪院の石佛種
阿毘達磨集異門足論譯を例としての 繖經三藏玄奘の翻譯混亂(主として 誤譯)について	渡邊 賴雄	十輪院修理事務所
舍利弗阿毘曇論の部派佛教に於ける資料論的地位	西 義雄	常光寺の不動三尊像
特に心性本淨説傳持を觀點として	金倉 圓照	大和遣文(四)
菩薩の十地思想について	光運	朝比奈貞一
多寶塔思想と迦葉佛傳說との交渉	梶芳	時香盤について
龍樹の中の哲學	紀野 一義	西大寺文殊菩薩像々内奉籠物
龍樹の空について	稻津 紀三	小林 剛
世親年代再考	三枝 充應	十輪院修理事務所
唯識說の二つの立場	千潟 龍祥	大和遣文(五)
三分依他性說の成立	勝又 俊教	同
梵文二十論に於けるarthava-visayaの 意味について	伊藤 重敬	二ノ四 二九・八
分別性に對する對決	勝呂 昌一	二ノ五 二九・一〇
「唯識に於ける人間存在の根本構 造への手掛かりを求めて」	玉城康四郎	金銅佛のベーターロンによる研究
南岳慧思の法華三昧	横超 慧日	今村 龍一
三論教學の論理と思想	早島 鏡正	西大寺西僧房造營同心合力奉加帳
同體緣起思想の成立過程について	坂本 幸男	筑紫觀世音寺鐘の陰刻銘「上三毛」
法華教學における因果二分思想	道端 目幸	高取町出土の釋迦誕生佛
三種悉地破地獄儀軌の研究	那須 黙儼	二ノ六 二九・一二
唐代佛教家の孝論について	同 政隆	(上)
	良秀	山本 葦
藤原道長の金峰詣	同	土井 實
	佐藤 虎雄	小林 勝
		小林 剛
		杉山 信三
		福井 康順
		花山 信勝
		堀池 春峰
		浜田 隆
		朝比奈貞一
		田村 吉永
		小林 剛
		堀池 春峰
		春峰
		聖德寺本白描因果經について
		播磨石峯寺經塚遺寶について
		大和遣文(六)
		大和遣文(十一)
		大和遣文(十二)

佛教文化研究

東大寺二月堂曼荼羅圖	立正大學文學部論叢	解脫と社會生活	龍谷大學論集	西域佛教文化概論序說	淨土教形成の基本的課題	譏諷思想と佛教經典	石田充之	羽溪了諦	森永松信	同右	同	同	同
二月堂曼荼羅圖	二九・六	二九・四	三四七	近世排佛論與起の一基盤	疑惑の研究—阿毘達磨を中心として—福原	佐々木夫人譯	小島文保	平秀道	森永松信	歴史教育	二ノ八	二九・八	大淵忍頬
			三四七	羽溪了諦	西域佛教文化概論序說	中國禪宗史を讀む（英文）	藤本龍曉	藤原浚雪	羽溪了諦	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	梵本法華經について（英文）	ギルギット出土	小島文保	那波利貞	森永松信	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	同	同	同
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	數異鈔の諸問題について（英文）	梵本法華經について（英文）	藤原浚雪	那波利貞	羽溪了諦	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	三四八	三四八	三四八	三四八	羽溪了諦	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	同	同	同
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	高峯	小島文保	森永松信	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	加藤傳限	藤原浚雪	羽溪了諦	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	同	同	同
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	浅井了宗	那波利貞	森永松信	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	津本了學	那波利貞	羽溪了諦	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	同	同	同
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	高峯了州	那波利貞	森永松信	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	加藤傳限	那波利貞	羽溪了諦	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	同	同	同
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	浅井了宗	那波利貞	森永松信	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	村上速水	那波利貞	羽溪了諦	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	同	同	同
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	大淵忍爾	那波利貞	森永松信	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	窪徳忠	那波利貞	羽溪了諦	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	同	同	同
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	歴史七	那波利貞	森永松信	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	道教と日本の民間信仰	那波利貞	羽溪了諦	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	同	同	同
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	歴史七	那波利貞	森永松信	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	大淵忍爾	那波利貞	羽溪了諦	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	同	同	同
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	窪徳忠	那波利貞	森永松信	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	歴史七	那波利貞	羽溪了諦	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	同	同	同
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	道教と日本の民間信仰	那波利貞	森永松信	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	歴史七	那波利貞	羽溪了諦	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	同	同	同
			二九・四	西山派の成立—西山往生院の展開—菊地勇次郎	二九・一二	高昌國人の墳墓から出た神像圖に就いて	大淵忍爾	那波利貞	森永松信	歴史地理	八五ノ三四	日蓮上人と末法思想	市村其三郎

彙報

佛教文化研究所が昭和二十一年に、前知恩院門主文學博士望月信亨上人によつて創設されてから、ここに早くも十年を経過した。その間宗門の學的發展を念願された上人の大きな抱負は、現門主岸信宏上人の學問研究に対する深い御理解によつて繼承促進され、宗門當路もまた教説興隆に対する強い熱意を以てこれを支援助成し來つたのである。研究所員は學頭塚本善隆博士を中心として、ともどもに研究に從い、宗門の庇護と期待とに應えるべく常に努力を續けて來たのである。

現在研究員十一名、研究生十一名を數えているが、その中本誌前號發行以後新たに任命されたのは、研究員として水谷貞成氏、研究生として南慈朗氏、平裕史氏、加藤善淨尼、梅辻昭音尼、賀幡亮俊尼の六名である(四月十一日)。これら研究員等は各自その研究に従事し、その成果を毎月の例會や各種の學會に發表し、又本誌やその他の學會誌に掲載している。共同研究としては岸門主を中心とし、三田、田村、藤堂、香月の四研究員と佛教大學伊藤眞徹教授とによつて毎週行われている「法然上人傳研究會」と、藤堂研究員を中心とし、水谷、加藤、梅辻の三研究員と佛教大學香川孝雄氏とによつて行なれている「大乘義章」の回讀とがある。

昨年は故望月前門主の七回忌に當り、宗門教説の

發展を期して華頂敎學大會を開催し、多大の成果を收めることができたのであるが、本年は更に淨土宗敎學院と合同主催の下に、六月二十五、二十六の兩日、淨土敎學大會を挙行し、別項記述の如く盛況を極め、得る所甚大であつた。これと共に特記しておかなければならぬのは、去る九月開かれた臨時協議會において、元祖法然上人七百五十年大津忌記念として、壹百萬圓の出版費が通過し、別項記載の如く研究員の業績が刊行される道が開けたことであつて、誠に喜びに堪えない所である。

又學頭塚本先生は十月一日京都大學人文科學研究所長に榮進され、春日井研究員は十月三十日神戸を出帆して印度サンチニケータン大學に赴任され、香月研究員は六月三十日華頂專修學院長に就任し、更に新保研究生は開敎使として近く布哇に赴任の筈である。

又塚本先生は「肇論研究」(九月二十日)を刊行され、牧田研究員は「策彦入明記の研究」上卷(十月三十日)を藤吉研究員は「現代インドの宗教」(四月二十八日)、「インンドセイロン紀行」(十月二十九日)を出版し、藤堂研究員は「六朝時代に於ける佛教の受容について」の研究により、引続き文部省科學研究助成費を受領し、春日井研究員は本年度祖山夏安居に、助講として「淨土敎思想の形成」を講じた。

尚お大洋漁業株式會社々長中部謙吉氏は本年も亦明石光明寺山口諦存氏を通じて、本研究所に多額の淨財を寄附された。こゝに記して深く感謝の意を表する次第である。(香月)

研究員、研究生

本研究所の研究員、研究生とその研究題目は、次の通りである。(五十音順)

研究員

一、宗教の必然性
稻岡 順雄

一、特に社會的考察
春日井貞也

一、淨土敎體系の原典的研究
香月 乘光

一、日本に於ける淨土敎の發達
三田 全信

一、一言芳談の研究
田村 圓澄

一、法然上人傳の研究
塚本 俊孝

一、中國佛教成立期の研究
藤吉 慶海

一、曇燄敎學的研究
藤堂 勝俊

一、淨土敎の課題
藤吉 俊孝

一、中國近世佛教史の研究
牧田 誠亮

一、漢譯佛典の語學的研究
水谷 真成

一、支那華嚴宗成立に關する研究
梅辻 諸戸

一、聖闇上人の研究
諸戸 素純

一、南北朝時代に於ける如來藏義の研究
加藤 昭音

一、初期大乘佛教の研究
梅辻 昭音

一、南北朝時代に於ける如來藏義の研究
加藤 昭音

一、支那華嚴宗成立に關する研究
水谷 真成

一、聖闇上人の研究
梅辻 諸戸

一、南北朝時代に於ける如來藏義の研究
諸戸 素純

一、初期大乘佛教の研究
加藤 昭音

一、特別部派思想との關連
梅辻 昭音

一、初期大乘佛教の研究
加藤 昭音

一、特別部派思想との關連
梅辻 昭音

一、初期大乘佛教の研究
加藤 昭音

一、佛教社會事業史	花田 順信
一、如來藏思想成立に關する研究	水谷 幸正
一、宗教經驗に於ける理性と心情との關係	三月三十一日
についての研究	鷺谷龍祥氏著
一特にパスカルを中心として—南 慶朗	春日井眞也
一、佛教のシナに於ける展開とその形態	稻岡 順雄
一鳩摩羅什を中心として—山下 英式	水谷 幸正

研究會	如來藏と阿賴耶識
昭和二十九年九月以降（前號記載以後）開催した	田中順照氏
研究會は次の通りである。	書評 本生經類の思歴史的研究（于鴻龍祥氏著）
日本に於ける末法思想	山下 英式
佛教文化研究第四號 合評會（第一回）	稻谷 順雄
九月三十日	水谷 幸正
日本の淨土教	牧田 誠亮
眞宗教團に於ける蓮如の地位	小林 義弘
十一月十八日	田村 圓澄
阿彌陀經に関する二三の問題再考	坂本 善隆
十一月二十九日	春日井眞也
佛教文化研究第四號 合評會（第二回）	田村 圓澄

淨土教學大會	如來藏と阿賴耶識
十二月二十一日	田中順照氏
愚勸住信の法然上人傳成立放	書評 本生經類の思歴史的研究（于鴻龍祥氏著）
佛教文化研究第四號 合評會（第三回）	春日井眞也
昭和三十年一月十七日	稻谷 順雄
玄應と慧琳	水谷 健成
一梵漢對譯の問題—	坂本 善隆
書評 Sir John Marshall: Taxila. 3 vols	田村 圓澄
春日井眞也	田村 圓澄

愚勸住信の法然上人傳成立放	藤堂 恭俊
佛教文化研究第四號 合評會（第三回）	山夏安居中に、淨土教學院と共同主催により、知
昭和三十年一月十七日	恩院雪香殿に於いて、淨土教學大會を開催した。研
玄應と慧琳	究發表者は五十名を數え、來會者は實に二百名にの
一梵漢對譯の問題—	ぼり極めて盛會であった。
書評 Sir John Marshall: Taxila. 3 vols	第一日は午前九時開會式を行い、岸御門主導師の
春日井眞也	もとに法樂を修し、教學院主事佐藤密雄氏司會して

淨土教學大會	午後は先づ一同大殿に參拜、御忌日の回願を勤
七月二十七日	め、併せて故勸學小西存祐氏の中陰回向を修し、一
日本の淨土教	時から再び雪香殿に集り、春日井眞也、千賀眞順兩
眞宗教團に於ける蓮如の地位	氏司會のもとに、法然上人の研究と題する共同研究
十一月十八日	の發表があり、活潑な質疑應答が行われた。
阿彌陀經に関する二三の問題再考	一、專修念佛停止運動
十一月二十九日	—興福寺奏狀をめぐつて—
佛教文化研究第四號 合評會（第二回）	伊藤 賢徹
十二月二十一日	小澤 勇貫
愚勸住信の法然上人傳成立放	三田 全信
佛教文化研究第四號 合評會（第三回）	田村 圓澄
昭和三十年一月十七日	一、淨土教の課題
玄應と慧琳	ついで三時半春日井眞也氏司會となり、佐藤賢順
一梵漢對譯の問題—	氏座長となつて、「淨土教學興隆の具體策如何」と題
書評 Sir John Marshall: Taxila. 3 vols	する討議に入り、約一時間に亘つて熱心な討論が行
春日井眞也	われ、宗乘概論の出版、出版基金の設定、人物の養

淨土教學大會	成、宗義の現代的表現、西山、眞宗をも併せた淨土
十二月二十一日	各派合同の學會開催等が議せられ、特に龍谷大學教
愚勸住信の法然上人傳成立放	授佐藤哲英氏發言し、合同學會について議意をのべ
佛教文化研究第四號 合評會（第三回）	られる等、誠に意義深いものがあつた。
昭和三十年一月十七日	終つて大方丈前庭において記念寫眞を撮り、古經
玄應と慧琳	
一梵漢對譯の問題—	
書評 Sir John Marshall: Taxila. 3 vols	
春日井眞也	

發展に寄與する爲の舉宗態勢を促進せんことを希念する。

役員

以上

既刊

一、總裁 岸信宏
二、大會長 田中俊孝
三、副會長 井川定慶
四、參與 岩野眞雄、鶴飼隆玄、佐藤覺雄
五、委員長 塚本善蔵
六、委員 稲岡順雄、香月秉光、春日井眞也
七、幹事 全信、田村圓澄、塚本俊孝
八、幹事 藤堂恭俊、林誠榮、藤吉慈海
九、幹事 牧田諦亮、水谷眞成、諸戸素純
十、幹事 岩井信道、小林義弘、平祐史
十一、幹事 水谷幸正

二、印度セイロン紀行（佛教文化叢書第一）
藤吉慈海著
以上既刊
三、法然上人史料圖錄（研究報告）
以上近刊
四、法然上人傳の研究（同上）
田村圓澄著
本研究所編
五、鎮西上人の敎學
香月秉光著
六、曇鸞敎學の研究
藤堂恭俊著
七、中國近世佛教史研究
牧田諦亮著
八、無量壽經諸譯對照研究
春日井眞也著
以上豫定

この中法然上人史料圖錄は、上人に關する根本史料となるものを選び、學的に完璧を期した圖錄を出版しようとするもので、特に井川定慶、小川龍彦、望月信成の三氏を編輯委員として委嘱し、塚本學頭、三田、田村、藤堂、春日井、香月の各研究員が同じく委員として之に加わり、既に十月十六日第一回の編輯會議を開催して、大綱を決定したもので、近くその詳細を發表する豫定である。

昭和三十年十一月五日印刷
昭和三十年十一月十日發行

佛教文化研究 第五號

編集者

京都府東山區林下町知恩院内

印刷所

松崎印刷株式会社

發行所

佛教文化研究所

春日井研究員は今般東印度にあるタゴール翁創設にかかるサンチニケータン大學のビシュバブハラテイ研究所に赴任することとなり、去る十月三十一日レンエバート號に乗船し、家族と共に神戸港を出帆した。本宗ではその渡印に際し、海外留学生を命じたが、その印度滞在は約三ヶ年の豫定である。

元祖法然上人七百五十年大遠忌記念事業の一環として、本年度豫算に金壹百萬圓の出版費が計上され、本研究所の研究成果の出版がとりあげられることとなつた。研究所では早速「研究報告」と「佛教文化叢書」の二種の出版を計畫し、左記の如く順次刊行することとなつた。研究所としてはこれによつて祖恩に報じ、宗門の期待に添いたいと念願する。

一、策彦人明記の研究上（研究報告第一）
牧田諦亮著

編集後記 △本誌もこれで五號を重ねることせ下さつた御支援と御鞭撻のたまものに外ならぬ。△本號には特に天台宗曼殊院門跡山口光圓上人の玉稿を賜り、更に知恩院門主岸信宏上人の玉稿を頂いた。共に昨年開いた華頂敎學大會に講演されたものである。厚く御禮を申上げる次第である。△法然上人傳研究會紀要是第五回を掲載したが、尙多くの原稿があつたのを、貢數の都合で割愛しなければならなかつたのは殘念であつた。△水谷研究生の苦心になる佛教關係論文目錄も四回を重ねたが、研究上の便益を與えることが出來れば幸である。△尚本號には齋藤彥松氏の調査による日本磨崖佛表を收録する豫定であつたが、次號に回したことをお断りしております。（香月）

慧琳の言語系譜

—北天系轉寫漢字の對音—

水 谷 眞 成

目 次

序	7. 摩擦音 (Fricative)
I. 1. 資料	8. 小結
2. 印度方言の三天區分	IV. 琿音の細部についての検討
II. 1. 慧琳の梵語字母の資料	1. 慧琳の術語 (音と辭)
2. 諸家の子音轉寫漢字	2. 中國西北方音と印度西北方音
III. 琦音の檢討	1. Denasalization.
1. 軟口蓋音 (Velar)	2. Nasalized Finals.
2. 硬口蓋音 (Palatal)	3. $ng > \chi$.
3. 反轉音 (Retroflex)	4. $j \tilde{n} > k \tilde{n}$ [$\chi \tilde{n}$ or $\gamma \tilde{n}$].
4. 齒音 (Dental)	5. $c > ts$, $j > dz$.
5. 脣音 (Labial)	V. 慧琳の梵語音
6. 半母音 (Semivowel)	VI. 結び

慧琳の漢字音は、その内部徵證より、所謂「唐代西北方音」であることが確かめられているし、又かれの使用している反切よりかれの音韻の對立様相も明らかにされている^①。

然し、尙多くの問題が殘されているその中で、かれが梵語音を表記するために使つてゐる漢字に關する問題は、質量共に大きなものであり、その詳細を判明さしが出来るならば、「慧琳音義」全般の研究に大きく役立つであろうと思うのである。此の面の從來の研究は直ちに Lexical Skt. に對比するという方法で爲されて來たのであつた。

此の一文は、慧琳音義の漢字音及び梵語音の系統を、共に方音的立場で、四十二字門及び五十字門を材料として窺つてみることを目的としたものである。

①黃宰伯氏の大著「慧琳一切經音義反切考」。黃氏の著には梵語轉寫の漢字は、その複雜多岐の姿のために、採り上げないことを原則としてゐる。

I. 資 料

1. 1. 直接據つた資料は次のようなものを主とする。

琳音：慧琳一切經音義。

丁福保影印獅子谷白蓮社本を主とし、傍わら大正藏經本を見た。

應音：玄應一切經音義。

山田孝雄影印大治本を主とし、叢書集成所收の海山仙館叢書莊忻校本を併せ見た。

字記：智廣悉曇字記。

羅福菴影印寛治7年鉢本、悉曇藏卷5所收本文、大正藏經本、及び字記捷覽を使用した。

これ等の書及びその他との關係の年代表は附表1の如くである。

I.2. 今、本論に關係ある人々を、字記の印度方言三分類法によつて考えてみる。

中天竺系 玄奘の大唐西域記に、中印度の語を「詳正、和雅」として特に尊重し、諸所の音註に雅俗正訛の別を明記している。彼の採つている梵語が中天系のものであり、而も甚はだ造詣の深かつたことについては、既に諸氏に論ぜられているところである。

玄應は玄奘の譯場に長期間（少くとも A.D. 645～656^{神田喜一郎博士著 東洋學說林 p. 188}）參與していた人で、西域記の音註と應音の音註との比較から見ても、應は奘を受け嗣いでいる人であり、中天系と考えられるのである。

義淨もその滯印紀事及び轉寫漢字から此の同系と考えてよいと思う。

北天竺系 此の系統に屬すると思われる人の一人は不空である。傳記等の文献の示す點から、史家は、或は南天の人と言い、或は北天の人と、いろいろに述べられているのであるが、家系或は出自は別として、彼の示す言語系譜は、羅常培等の諸氏が考えているように、北天系の言語を持つ人と思つてよからう。

不空の弟子に慧琳がある。慧琳の傳はあまり明らかではない。疎勒國 (Kashgar) の人で幼年の頃に安西の學士について學を受けたこと、龜茲國 (Kutcha) の言語も學び、又不空についても學んだ等と見えているだけである。(琳音序、卷25ノ19葉、宋高僧傳卷5)。琳の四十一歳の時に空が死んだことになるが、琳が空に從事した年限は不明である。(附表1 參照)。彼の中亞語、中亞梵語の知識は、幼少の時より身についていたものであることが想像されるのである。

上記の事柄のほかに、琳自から訪印した事實とか、或は中天音系の師についたとかいう積極的な證據を見ることは出來ない。彼は經音義一百卷の中、至る所で、中天音を稱して先輩の漢字轉寫を改變しているが、以上のような言語歴から見ても、彼の transcription を直ちに Lexical Sanskrit と對比するのは危険であることが充分豫期出来るのである。

南天竺系 南天竺出身の諸家の書中で、最も明瞭で且つ當面の仕事に役立つものと思えるものは、智廣の悉曇字記である。字記の Subtitle にあるように、南天竺般若菩提の音系であり、その撰年は羅振玉氏の跋によると A.D. 794～795 と思われるのであつて、琳音撰述中の一時期に作られたものである。

字記によるに、印度方言の區分は、玄奘の西域記の考え方を受けていて、一層簡潔に述べられているのを見る。すなわち、

中天竺 詳正。

南天竺 中天と少しく異なるが、綱骨は同じである。

北天竺 此の代表は健馱羅 (Gandhāra) 地方の方言で、「獨將尤異」である。
としている。

此の三区分は、五天竺説と共に、古來諸家に採られている説で、一に印度の地理的歴史的必然によるものであろう。

字記は資料としての信頼性も高いものであるが、傳寫本の間に異同があり、捷覽の校勘も充分でなく、使用に當つては本文校訂の必要があるのであるが、今は便宜上二三の訂正を行つたのみである。

II. 1. 慧琳が漢字で轉寫している梵語 Alphabet を表示すると附表2の如くである。(梵語音は W. S. Allen: Phonetics in Ancient India によつた)。

Consonants 琳音の大般若經415卷に、所謂四十二字門の自撰自註が載せてある。今それによつた。四十二字門に見えない *n*, *jh* は琳音第25卷にある北本涅槃經に於ける五十字門を以て補い、括弧を加えた。

Vowel 四十二字門に見える母音は不備であるため、五十字門に據つた。五十字門の見える琳音第25卷北本涅槃經は、釋雲公撰の音義を慧琳が再刪補したもので、一等資料とは思えないが、Consonants に於ける漢字の比較から見て、慧琳のもの、或は甚だ近いものとして扱つても大きな故障はないようと思うのである。

II. 2. 諸家の採つている梵語字母、悉曇家のいう體文を、その對音漢字によつて窺つてみると、附表3~9の如くである。

A.-C. 中天系

- A. 玄應音義所收北涼曇無讖譯涅槃經。(大治本 2ノ48, 莊炘校本p. 82) 玄應の音注を見る資料、然し極く少數しか見えない。
- B. 慧琳音義第2卷ノ5所收大般若經第53卷に見えるもの。玄奘の轉寫漢字に對する慧琳の批判を見る資料である。音註に見るように琳は奘の標字を「北天之方音」としりぞけているが、字記を信ずる限り、奘の標字は北天系でない、と言ひ得る。
- C. 義淨の南海寄歸傳にもとあつたものであろうか? 今、悉曇藏卷5に見えるものである。

D.-F. 北天系

- D. 瑜伽金剛頂經釋字母品に見えるもの。不空にはこのほかにも、字母を見る資料があるが大同である。
- E. 慧琳音義第25卷ノ18所收のもの。Aと同じ北本涅槃經の字母に對する釋雲公の音義を、琳が再刪補したもので、前述の如く、琳のものと見て差し支えなかろう。
- F. 慧琳音義第5卷ノ4所收大般若經第415卷に見えるもの。字母、注、共に慧琳の音韻觀念を見るに最も重要なものである。

G. 南天系

智廣の悉曇字記。印度に於ける方言區分及び其の間の音聲差異を示す中國資料として、小論では重視した。

III. 琳音の検討

以上の資料によつて、慧琳の採つている梵語字母の音聲の方向を再検討してみる。

III. 1. 軟口蓋音 (Velar)

		<i>k</i>	<i>kh</i>	<i>g</i>	<i>gh</i>	<i>n</i>
I. 中 天 系	A B C	(見) 見 見	(溪) 溪 溪	(羣) 羣 羣	羣(羣) 羣 羣	疑(疑)① / 疑
II. 北 天 系	D E F	見 見 見	溪 溪 溪	疑 疑(曉)② 疑	羣 羣 羣	疑 / 疑
III. 南天	G	見	溪	羣	羣	疑

① Aの括弧内は蒙無機の轉寫漢字の字母。

② 括弧内は琳の音註の字母。これについては IV. 2.3. にのべる。

中天系と南天系の相似は一目瞭然である。従つて、字記の「餘國音」とは、北天音を指していることになろう。

*g*について智廣は、

G. 伽 渠下反，輕音，音近其可反，餘國有音疑可反，

本音 渠下反(輕) 羣馬開二 °ga.

近音 其可反 羣哿開一 °g'â.

餘國音 疑可反 疑哿開一 °ngâ.

としているから、智廣は北天音(餘國音)として此のような音を考えていたわけである。

さて、不空、慧琳の音を見ると、

D. 読上 (五何切) 疑哿開一 °ngâ. (廣韻)

E₁. 読(上) Dと同じ

2. 魚迦反(上) 疑戈開三 °ngia.

F₁. 読(上) Dと同じ。

2. 魚怯反(上) 疑戈開三 °ngia (廣韻：怯，丘伽切)

不空、慧琳の何れの音も、智廣の「餘國音」即ち、北天音と全同、若しくは、非常に近い音を示している。このことは、あらかじめ空、琳を北天系と考えていたことを、一層明確に示したわけである。

ところで、

B. 伽 (求迦反) 羣戈開三 °g'ia (廣韻)

強何反(去) 羣箇開一 g'â°

とあるが、慧琳の此の音注は、他の例より考え合せると(附表4, B, j) 北天音と思つていたものであろうが、むしろ智廣の本音、近音と近いものなのである。

*n*について、智廣は、

G. 哎 魚下反，音近魚可反，餘國有音魚講反

本音	魚下反	疑馬開二	$\circ nga$
近音	魚可反	疑哿開一	$\circ ngā$
餘國音	魚講反	疑講開二	$\circ ngāng$

としている。

これに對し、玄應、義淨は、

A (俄)	魚賀反	疑箇開一	$ngā$
C. 我	(五可反)	疑哿開一	$\circ ngā$ (廣韻)

としていて、廣の本音、近音と甚だ近いのである。

不空、慧琳は、

D. 仰	(魚兩反)	疑養開三	$\circ ngiang$	(廣韻)
E. 仰	Dと同じ。			

2 (余國音)	虛軼反	曉養開三	$\circ xiang$
---------	-----	------	---------------

としている。標字は何れも廣の「餘國音」に近いものとなる。琳の音は一見縁遠いようであるが、IV. 2. 3 に別述するように、やはり、廣の「餘國音」の系統のものと考えられるのである。講韻と養韻との通用は羅氏の「唐五代西北方音」 p. 55によつても、此の系統の方音ではあり得たであろうから、此れも問題はないと思う。

このように、智廣によると、不空及び慧琳の軟口蓋音の系列は北天系方音たるものであることは、まづ認められるのである。

III. 2. 硬口蓋音 (Palatal)

		c	ch	j	jh	n
I 中 天 系	A	(照)重	(穿)	(禪)	禪(禪)	日(日)
	B	照	穿	禪	/	日
	C	照	穿	禪	①	日
II 北 天 系	D	精	清	日	從	娘
	E	精	清	從	從	娘
	F	精	清	日(從)②	/	③
III 南天	G	照(精)④	穿(清)	禪(從)	禪(從)	日

① 「縫」は廣韻によると、清_{..}、穿_{..}、心の三音が見えている。禪_z>審_s>心_j の過程を経たるものかとも思えるが、むしろ「縫」は「縉」(禪母)の誤りと思う方がよくはなかろうか? 何れとも資料過少のため断定しかねる。

② 日母と從母の關係は IV. 2. 6 にもふれる。

③ 標字「吉娘_g」のこととは IV. 2. 4 に詳述する。

④ Gの括弧内は智廣の近音である。

硬口蓋音に於いては、中天系と南天系の近似が顯著であるばかりでなく、智廣のあげている「近音」の系統が、また、北天系と近似していることは、三系の音が此の系統列に於いて甚だ

近似していたことを物語るものに他ならない。

字記の *j* を見ると、

G. 社 构下反, 軽音, 音近昨可反, 餘國有音而下反

本音 构下反(輕) 禪馬開二 °*za*

近音 昨可反 從哿開一 °*dz'â*

餘國音 而下反 日馬開二 °*néâ*

何れも特別を調音方法を示している。

不空, 慧琳の音を見ると、

D. 慮 (而灼反) 日馬開三 °*néia* (廣韻)

E. 嵯 慈我反 從哿開一 °*dz'â*

F₁. 慮 Dに同じ

2. 慈舸反 從哿開一 °*dz'â*

となつていて、空, 琳の音が廣の「餘國音」系統のものであることがわかる。(日母と從母の關係は IV. 2. 5. にふれる。)

ところで玄奘に對する慧琳の態度は、

B. 閣 是遮反 禪麻開三 °*žia*

これを「北天邊方音」と排して、E及びF₂の音を中天の音としていることは、智廣の記述と一致しない。

並について、

G. 若 而下反, 音近若我反, 餘國有音壤

本音 而下反 日馬開二 °*néa*

近音 若我反 日哿開一 °*néâ*

餘國音「壤」(如兩反) 日養開三 °*néiang* (廣韻)

としている。

これに對し、空, 琳は

D. 嫫上 (女良反) 娘養開三 °*nìang* (廣韻)

E. 嫫 女兩反 娘養開三 °*nìang*

としているのであるが、元來、日母と娘母は口蓋化の軽い場合、非常に不鮮明な區分で、守溫の三十字母に於いても區分されていないものである。隋唐以後、異つた音韻たることを認識していたとしても、外國語音認識の場に於いては、尙、調音部位の近似から此の混同は考えられないことでもなく、不空及び慧琳の北天系であつたことの再確認には役立つであろうし、このことは特に final に鼻音のある文字を三者共に使つているということからも確かめられよう。

以上、硬口蓋音の場合も、空, 琳が北天系音であつたことを知り得ると思う。

III. 3. 反轉音 (Retroflex)

		<i>t</i>	<i>th</i>	<i>d</i>	<i>dh</i>	<i>n</i>
I 中 天 系	A	(知)重	徹(徹)	澄	澄(澄)	娘
	B	知	徹	澄	澄	娘
	C	知	徹	澄	澄	娘
II 北 天 系	D	知	徹	娘	澄	娘
	E	知	徹	娘	澄	娘
	F	知	徹	娘	澄	娘
III 南天	G	知	徹	澄	澄	娘

(此の系列については、既に羅常培氏に「知徹澄娘音值考」)
(史語集刊第3巻第一本) という詳細な論文がある。

反轉音の系列に於いても、中天と南天の近似は明瞭で、此の場合も、智廣の「餘國音」は北天系を指しているのであることがわかるのである。

*d*について智廣は、

G. 茶 宅下反、輕音、餘國有音搦下反

本音、宅下反(輕) 澄馬開二 $\circ\tilde{d}a$

餘國音 搾下反 娘馬開二 $\circ\eta a$

としているのに對し、不空、慧琳は、

D. 拏上 (女加反) 娘馬開二 $\circ\eta a$ (廣韻)

E. 繫 紐雅反 娘馬開二 $\circ\eta a$

F. 繫 奴雅反 娘馬開二 $\circ\eta a$

としていて、智廣の「餘國音」と全き一致を見せ、空、琳の北天系たるを明らかにしている。

*n*については、

G. 拏 搾下反 音近搦我反、餘國有音挾講反

本音 搾下反 娘馬開二 $\circ\eta a$

近音 搾我反 泥哿開一 $\circ\eta\hat{a}$

餘國音 拏講反 娘講開二 $\circ\eta\ddot{a}ng$

としているに對し、空、琳は、

D. 拏 尼爽反 娘養開二 $\circ\etaiang$

E. 拏 傳雅反 娘馬開二 $\circ\eta a$ ($\circ nang$)

F. 拏 奴雅反 娘馬開二 $\circ\eta a$ ($\circ nang$)

としている。DはGの「餘國音」に近い姿を見せている。E, Fも琳の音注が後述(IV.1)のように、「鼻音」が final に鼻音を持つことを意味すると解するならば、Gの「餘國音」の講韻と非常に近い音となるわけである。

このように、反轉音の系列に於いても、不空、慧琳共に北天系の音であることがわかるので

ある。

III. 4. 齒音 (Dental)

		<i>t</i>	<i>th</i>	<i>d</i>	<i>dh</i>	<i>n</i>
I 中天系	A	(端)	(透)	(定)	(定)	(泥)
	B	端	透	定	定	泥
	C	端	透	定	定	泥
II 北天系	D	端	透	泥	定	泥
	E	端	透	泥	定	泥
	F	端	透	泥	定	泥
III 南天	G	端*	透	定	定	泥

此の系列に於いても、中天系音と南天系音の近似が見られる。此の場合も智廣の「餘國音」は北天系を指しているのであろう。

d について智廣は

G. 陀 大下反，輕音，餘國有音陀可反

本音 大下反(輕) 定馬開二 °da

餘國音 陀可反 定哿開一 °dâ

としていて、他の系列の如き差を見ないのである。

但し「悉曇藏」卷5にある「悉曇字記」本文の記述を見ると、

d 陀 大可反，輕音，餘國有音，

とあり、「餘國音」の音注は見えず、此の邊りに少しく錯簡らしきもの見え、少しとんで重音の「陀」の音注「陀可反」が見えている。現在何れの字記を見ても、「陀可反」が *d*, *dh* の兩方に見えていることより考え合わせると、或わ *dh* 「陀可反」が重出して、*d* にも書かれたのではなかろうか？

何れにしても、今の状態では明瞭でなく、疑問として残すこととする。

次に、*n* について、智廣は、

G. 那 捺下反，音近那可反，餘國有音曩

本音 捺下反 娘馬開二 °na

近音 那可反 泥哿開一 °nâ

餘國音 羷 奴朗反 泥蕩開一 °nâng (廣韻)

としているが、此の「餘國音」の標字「曩」は、そのままD, E, Fの標字でもあり、不空、慧琳の音は、智廣の「餘國音」即わち北天系音たることが確認出来るのである。

III. 5. 脣音 (Labial)

		<i>p</i>	<i>ph</i>	<i>b</i>	<i>bh</i>	<i>m</i>
I 中天系	A	幫	(滂)	(並)	(並)	明(明)
	B	幫	滂	並	並	明
	C	幫	滂	並	並①	明
II 北天系	D	幫	滂	微	並	明
	E	幫	滂	明	並	明
	F	幫	滂	明	並	明
III 南天	G	幫	滂	並	並	明

①「曉」は廣韻に見えない。今「梵」の重唇音と解した。此のような例は非常に多い。

此の系別に於いても、中天系と南天系の近似は明瞭であるから、智廣の「餘國音」は北天系音を意味するものと言えよう。

*b*について智廣は、

G. 婆 龍下反、輕音、餘國有音麁。

本音 龍下反(輕) 並馬開二 $^{\circ}ba$

餘國音 麁(亡果反) 微果合一 $^{\circ}\eta ua$ (廣韻)

としているのに對し、不空、慧琳は、

D. 麁(亡果反) 微果合一 $^{\circ}\eta ua$ (廣韻)

E₁ 麁 Dと同じ

₂ 莫我反 明哿開一 $mâ^{\circ}$ (*bâ*)

F₁ 麁 Dと同じ

₂ 莫可反 明哿開一 $mâ^{\circ}$ (*bâ*)

としている。

嚴密には廣韻の示すような雙唇音と脣齒音の區別は既に起つていた時代であろうが、佛家といふ保守的な世界と、空と琳の師弟關係等から考えるとDE Fは同様な音聲と考えてよからうし、又、當面の問題として、智廣の「餘國音」とも標字の同一なることからみて、これからもDE Fは北天系と見ることが出來よう。

*m*について智廣は、

G. 麁 莫下反、音近莫可反、餘國有音莽

本音 莫下反 明馬開二 $^{\circ}ma$

近音 莫可反 明哿開一 $^{\circ}mâ$

餘國音 莽(模朗反) 明蕩開一 $^{\circ}mâng$ (廣韻)

としているのに對し、不空、慧琳は、

D. 莽(模朗反) 明蕩開一 $^{\circ}mâng$ (廣韻)

E. 麁(麻骨) 忙榜反 明蕩開一 $^{\circ}mâng$

F. 麼(兼有鼻音)莫可反 明帮開一 $^{\circ}mâ$ ($^{\circ}mâng$)

としている。Fの「兼有鼻音」は後述(IV. I.)の如く $-ng$ を意味するものとすれば、DEF共に同一音聲を表わすものと見れるし、從つて智廣の「餘國音」とも一致し、空、琳の北天系であろうことを知ることが出來よう。

かくの如く、唇音系列に於いても、不空、慧琳の北天系を探れることを知り得るわけである。

III. 6. 半母音 (Semivowel)

		y	r	l	v
I 中 天 系	A	(喻) <small>𠙴</small>	來(來)	來(來)	聳(匪)
II 北 天 系	B	喻	來	來	幫
III 南天	C	喻	來	來	並
II 北 天 系	D	喻	來	來	幫
E	E	喻	來	來	明
F	F	喻	來	來	明
III 南天	G	喻	來	來	並

yについては、聲調を除く他、三天に於いて異つたものはない。ただ智廣は「又音」として、「祇也反、訛也」(羣馬開四, $^{\circ}g'ia$)とあげているのは、一般に起つた

$y>\dot{y}>j$ or g (\dot{y} は軽い口蓋化を示す)

の變化の一相を示しているものであろうか? (Pischel: Gram. Pkt. §252, 254.)

r も大きな差異はなく、ただ慧琳が玄奘を訂正しているのと、琳の調音法が「彈舌呼」という特殊な術語を以て、lとの區別を立てているのと、智廣が三合字を以て切して、音節の初に歟口蓋摩擦の音を出している點が目立つ位である。

l は三天共に變化は見られない。

v で顯著なことは、共に雙唇音であることである。(口偏の記號は、何れも雙唇性を示している。)義淨の「婆」は附表7, C, b にも出ている文字で、 $v>b$ と變化して行く方言の一端を見せており、義淨を除くその他の轉寫は、兎に角古音 v を表示しているものと解してよからう。(S. Varma: Critical Studies in the Phonetic Observation in Indian Grammarians. p. 131; L. H. Gray: Indo-Iranian Phonology §372, 373).

III. 7. 摩擦音 (Fricative)

		s	š	s	h
I 中 天 系	A	審	山	心	曉
	B	審	山	心	曉
	C	審	山	心	曉

II 北 天 系	D E F	審 審 審	山 山 山	心 心 心	匣 匣 匣
III 南天	G	審	山	心	曉

ś, ś, s の三者は、實際音としては古くより頗る混雜した様相を示しているものであるが、梵語音をとり扱う理論的な場面に於いては、はつきり區別されている。審母（舌面三等）、山母（舌尖二等）の區別は Brāhmī, 西藏兩轉寫では區別のない使い方をしているが、琳音では明瞭に區分している。

h の字母は一般に無聲有氣に發音されているが、印度の文典家は有聲、或は有聲と無聲の中間の發音と考えているよう、此の點不分明な規定である。（W. D. Whiteney : Skt. Gr. § 65.）

漢字音には聲門音の h はないので、古くより軟口蓋摩擦音の字を使用しているのであるが、此の漢字轉寫も

中天、南天 晓母・[χ]

北天 匣母 [r]

と區別を見せている。IV. 2.3 に述べる如く、此の音系では唐代に於いて、曉匣を混じているばかりでなく、現代關中音でも一音にしている。然し琳音にあつては明瞭な區分があり、玄奘の用字「呵」に對して「梵本には此のような字がない」と斷定していることより見ても、彼の觀念には [r] があつたことは明らかであろう。

前人の書では、同じく北天系と考えられる善無畏は [χ] で轉寫し、龜茲の人で琳と同じく不空に從事した禮言（利言？）の「梵語雜名」は [r] で轉寫している。恐らく不空以下その門の人々の觀念は一様に [r] を持つていたものと解すべきで、智廣の記述に見える「一本音賀」の語も、恐らく此の系統を指して言つているものであろう。

此の h [r] の觀念に論及した近人の書も、管見の及ぶ限り、見たことはないのであるが、

māyāna < mahāyana

といふ Khotanese の母音の間に立つ -h- の脱落も、北天系諸家の h [r] により解すべきではなかろうか？（Bailey, BSOAS, 11, 792.）

III. 8. 智廣の「悉曇字記」に於ける單子音の記事は以上の如きもので、その中、三天方音區別の記事は最初の五系列の調音部位についてのみに見えるのである。

これよると、疑惑、問題を多少殘しながらも、不空、慧琳が豫測の如く北天系音を探つていった人であることを、輪廓的には認め得ると言えるであろう。

慧琳自からは、常に玄奘に對抗的態度を持し、中天音を探ると稱しているのであるが、充分に疑がわしいことが見られるであろう。

IV. 琳音の細部についての検討

琳音が北天系音をとれるものであろうという概略の方向を得て、これにもとづき、彼の梵語字母音價を推定するため、尙、若干の検討をしてみる。

VI. 1. 慧琳の術語

「音」、「聲」。

- a. 四聲を明示する時。

例：上聲呼，去聲，等。

- b. 長母音を表わす場合。

例：引聲。

- c. 有氣，無氣の區別。

例：重音 (Aspirated).

輕音 (Non-aspirated).

以上は、他の書にも通常よく見かける用法であるが、

- d. Initial と Final の區別。

聲：Initial.

音：Final.

例：娜 此字梵音有鼻聲，應書曩字，取上聲，兼鼻音即是。 (附表6, B, n).

曩 曩朗反，兼鼻聲呼。 (6, F, n).

娜の例は Initial も Final も共に nasalized したものを意味するのは明瞭である。

この用法は、Non-nasalized を明示する場合にも使う。

例：麼 莫我反，無鼻音， (7, E, b).

これは

麼 忙勝反，鼻音 (7, E, m).

と同じ標字をもち、一方を Non-nasalized final に、一方を Nasalized final に發音する區別を示したものである。

後世の音韻學の分別用法と同一である。

IV. 2. 中國西北方音と印度西北方音

慧琳の漢字音が「唐代西北方音」であり、梵語音が「北天音」であるとすれば、當然、唐代中亞漢字音と North-Western Pkt. の音との關係のもとに、音價推定を進めなくてはならない。

此所には、此の概略の、而も當面に必要な少數のもののみに止める。

IV. 2. 1. Denasalization.

字記の注記によると、北天系音（餘國音）の特徴は、有聲無氣音と鼻音の二つに集約されている。

[その他の注で目立つものは、琳注に於いて、有聲有氣音がすべて去聲に表記してあること等の聲調の問題があるが、今はとり上げない。]

例を歯音にとつて述べると、

G. $d : dh : n =$ 定(輕) : 定(重) : 泥

の對比は

F. $d : dh : n =$ 泥(無鼻音) : 定 : 泥(有鼻音)

の關係を示し、漢字母の有聲字母は梵字母の有聲有氣に當るのであり、これは全體を通じて安定した姿を見せてゐる。

そして、智廣が「輕、重」の區別をもつて「定」母を $d : dh$ に使い分けているのに對し、慧琳が此の用法をしない理由は、恐らく、慧琳の(或いは北天音の)有聲有氣の音に、此の「輕重」の表記以上に適當なものとして、「泥」(無鼻音)を感じていたからであろう。つまり「泥」母の final に鼻音を持たない文字が慧琳の(或いは北天音の) d に「定」母(輕)より一層近く發音されたことを物語るものであろう。

これに對し、 n を表わす漢字母は「泥」母の final に鼻音をもつものを與えている。これは na が琳によつて $nang$ と發音されたことを意味するのではなくて、

娜 此字梵音有鼻聲，應書義字，取上聲卽是。(6, B, n.)

の注記によつても窺える如く、鼻聲卽ち $n-$ をとる字は「泥」母の final に鼻音をもつ字でなくてはならないことを意圖しているのである。すなわち、

泥母 (Final 無鼻音) $d-$.

// (// 有鼻音) $n-$.

という關係を意味しているのである。

この意味を他の系列にまで推し進めて行くときには、次の様な關係を得るのである。

	Finalに鼻音なきもの		Finalに鼻音あるもの	
軟口蓋音	疑	$g-$	疑	$n-$
硬口蓋音	從(日)	$j-$	娘 _二	$\tilde{n}-$
反轉音	娘 _二	$d-$	娘 _二	$\eta-$
歯音	泥	$d-$	泥	$n-$
脣音	明	$b-$	明	$m-$

[このような關係の一部は、羅常培、Maspero、有坂秀世の諸氏によつて論及されてゐる。]

漢 Final に鼻音なき場合

梵 単純有聲音

// ある場合

純粹鼻音

このような Final に於ける鼻音の有無と梵語との關係は、無論、近似音に過ぎないものである。何故なら、音質的、音量的に完全に一致するものであるなら、智廣の音注に「餘國音」とある記述は、梵語音の區別としては不必要なこととなるからである。智廣の注は、梵語音に地方的な差異あることを意味するものである。

此のような、漢字母側の要求と、梵語音側の要求を満たすものとして考えられるものは、有聲音の前には輕微な鼻音と、純粹鼻音で始まる音節末には輕微な鼻音を持つものを想定するこ

とである。

これを表示すれば、

	Finalに鼻音なきもの	Final 鼻音あるもの
軟口蓋音	疑 "g-	疑 ng- ^{nθ}
硬口蓋音	從(日) "dz-, (zh) ⁽¹⁾	娘 n- ^{ng}
反轉音	娘 n- ^{d-}	娘 n- ^{ng}
齒音	泥 n- ^{d-}	泥 n- ^{ng}
脣音	明 m- ^{b-}	明 m- ^{ng}

(1) 純粹鼻音「娘」に對しては、單純有聲音は「日」母を考える方が理論的整一を缺くことがなくてよいが、慧琳の注にはつきり表われている故、從母を主たるものに考える。日「母」と「從」母の關係は IV. 2.5. にもふれる。

IV. 2. 2. Final の鼻音

北天音の純粹鼻音で始まる音節末の鼻音は、或は他の字母の在り方から見ても、—^{nθ} と現わると考えるよりは、鼻母音的様相 (≈) を持つたし、又、此のように認識されたと考える方が一層妥當かもしれない。(關中方音調査報告參照)

此のような考を裏附けるものとして、羅氏著「唐五代西北方音」に見られるものゝ他に、故 Stein 博士將來の敦煌文書 Ch. 00120 の Brāhmī 文字轉寫漢譯金剛經を見ると、

當 (端唐開一)	ttā
量 (來陽開三)	dvā
章 (照陽開三)	cā
掌 (照養開三)	cā
長 (知養開三)	rā
常 (禪陽開三)	sā
尙 (禪漾開三)	sā
上 (禪養開三)	sā
想 (心養開三)	syā

と多くの鼻音の final は長母音として轉寫されている。(ZDMG, 1936).

これは Uigur 文書に於いても、

法華經 *wapχuaki* (原注: 恐らく *kī*)

金剛經 *kim-χu-ki*

大唐 *taitu*

三藏 *samitsu* (Türk. Turfan-Texte. V. 348)

の他にも頻見するものである。(Gabain : Alttürk. Gram., § 42; 馮家昇 : 回鶻文寫本"菩薩大唐三藏法師傳", p. 10 參照.)

IV. 2. 3. $ng > \chi$.

3, E, \dot{n} に,

仰 虚歛反, 猶鼻音, 歉音央兩反,

とあるが, III. 1. で見たように

仰 魚兩反 疑養開三 $^{\circ}ngiang$ (廣韻)

であるのに對し, 慧琳は音注で

虛歛反, 曉養開三 $^{\circ}\chiiang$

としていて, Initial に無聲の χ をとることを注意している。

「疑」母と「曉」母の混同は, その例を餘り見ないのであるが, 唐代の此の音系ではあつたようである。先に引用した Stein 文書 Ch. 00120 では,

疑母

樂 $ha:$ (効開三)

我 $ha:$ (哿開三)

義 $hi:$ (寘開四)

匣母

何 $ha:$ (歌開一)

下 $ha:$ (馬開二)

曉母

訶 $hā$ (歌開一)

虛 $hyū:$ (魚開三)

香 $hyū:$ (陽開三)

希 $hī:$ (微開三)

このように多數の文字が同表記を受けている。記號の hook 及び colon がまだはつきり何を表わすか分らないため, 音價も明確でなく, 此れから早急に結論を引き出すことは出來ないとしても, 此の三聲母の同様な表記から見て慧琳の音注の解釋に一つの方向が得られることは確かであろう。

但し「虛」は「虍」(悉曇藏 5, p. 38 オ) の誤りとすれば, 「虍」は「疑」母の文字であるから問題は起らないが, 「全真悉曇次第」の本文(同上書 p. 5 オ)には「虛」(=虛)となつてゐるより見れば, 今早急に何れとも斷定しかねる。佛教全書本悉曇藏の寫眞も不鮮明であるが, 共に「虍」の俗字「虍」であるらしい。佛家の反切字として「虛」は頻見するが「虍」は見慣れない字である。

IV. 2. 4. $jn > kn$ or gn [χn or γn].

附表第4に,

吉娘_{二合} 二字合爲一聲, 經中書若字, 謂略不著也 (F, \dot{n}).

若 而者反, 梵字是二合, 亦可書枳娘二合, 娘取上聲 (B, \dot{n}).

この記事から分ることは、

慧琳の用いた悉曇書が二合字（二重子音）を字母としていて、その音價は「若」の一
字で表わしてもよいが、ピツタリと合つたものではなく、正しくは「吉娘」の二字で表
記すべきである。但し二字ではあるが、それはあくまで「一聲」、すなわち、「吉」と
「娘」は同時に調音しなければならない。

ということである。

慧琳は4, E, \tilde{n} を見ても

娘 女兩反，兼鼻音，

とあつて、 \tilde{n} は單子音を Initial にとることは熟知のことであるのに、ことさらに二合字を用
いた理由の詳細は不明であるが、「吉娘」が $j\tilde{n}$ の二合であることは明らかであり、この j を
表わすのに、「吉」「枳」と共に「見」母の文字を以て綴つていることは注目に値することであ
る。

今、J. Hackin : Formulaire Sanscrit-Tibetain (Paris, 1924) を見ると、

Sarvajñāya (sar-ba-ag-ñā-ya) [2]

jñāna (ñā-na) [78]

jñānasambhāra (ya-na-sam-ba-ra) [84]

pañca jñāna (pan-cag-kyā-na) [85]

jñānasiddhi ('gya-na-sid-ti) [89]

ajñā (ag-ñā) [91]

と $jñ-$ の variants が數多く見えている。

又、Niya Documents の \acute{g} は voiced fricative (=r) を表わすのであるが、

aprameya *aprameága*

rajadareya *rajadarága.*

の交替を見せていている。(BSOAS, 14, 780)

Khotanese Dharmapada では、

Skt. *udaya* > Khot. D. *udaka*.

としているが、この k は r を表わしているのであり、Brāhmī 文字の場合は fricative の r は
 g か k で表わされている。(BSOAS, 14, 423)

このような一連の中亞的轉寫法を見ると、「吉」「枳」の見母の文字は破裂音と言うよりは、
摩擦音的調音過程を表わしているものであり、これはやがて、Khot. D. 及び印度諸方言一般
に見る

$j\tilde{n} > \tilde{n}$ or $j\tilde{n} > n$ (BSOAS, 11, 779)

と j の脱落に變つて行く中間の、貴重な一遺影と解すべきではなかろうか？ 又、この「見」
母表記は慧琳の音韻認識の在り方をも示し、彼の所屬音系を決する一つの重要な鍵とも言える
ものであろう。

(单子音 $j > g$ は Pischel: Gram. Pkt. § 234にも見えているが、 $j\tilde{n}$ の複合には如何であろうか?)

IV. 2. 5. $c > ts, j > dz$.

梵字母 c, j の三天に於ける表記を見てみると、

	I. 中天系	II. 北天系	III. 南天系
c	照 _ム ts	精 ts	照 _ム (精) $ts(ts)^{(1)}$
j	禪 _ム \dot{z}	從(日) $dz'(ñ\dot{z})$	禪 _ム (從) $\dot{z}(dz')$

① 南天音は標字に三等字を用い、反切に二等字を示してゐる。恐らく、yodization の非常に輕いことを意味するのではなかろうか？ 今便宜上三等として扱う。括弧内は近音。

となつていて、三天の近似が目立ち、中天系が舌面調音であるのに對し、北天が舌尖調音となつてはいるが、破擦音 (Affricate) が多いことを示している。

c, j の文字は、元來は、舌面中部と硬口蓋との接觸による破裂音であつたのであるが、やがて今日の印度諸言語に見るような硬口蓋前部の破擦音と變つて行つたものである。(Grierson: JRAS, 1913, 391 ff.)

此の三天の音を漢字轉寫するのに破擦音でしているのは、その過程を表わしているものであらうが、此の北天系轉寫は如何なるものであるかを見てみよう。

Saka khotanese では通常の c, j を持つ外に、 tc [ts], js [dz] を持ち Iranian, Skt. の c, j を表わしているし、Maralbashi (Barcug, 慧琳の故郷 Kāshgar の東) 方言では tc の代りに ts 表記を持つている。今 Skt. の借用語を見ると、

Skt. *carama*>Khot. *tcarama*.

cari>*tcara*.

carcā>*tcalcā*.

carya>*tcira*.

jaṭhara-?>*jsahāra*.

śīv->*jsinā-*.

等、豊富にその例がある。(S. Konow: Saka Studies; Primer of Khotanese Saka; E. Leumann: Das nordarische Lehrgedicht).

又、この傾向は、古く Kharosthī akṣara を、Brāhmī akṣara に採り入れたことより始まり、降つて現代に於いても、印度西北方音に近接せる語系の中で、Pashto や Kāshmīrī でも頻繁に c を ts に、 j を z 、或は dz に變化させる傾向があることが報告されているが、このことは上述のことを裏附ける事實として注目すべきであらう。(Grierson: Indo-Aryan Vernaculars. BSOS, 1, § 87; S. Konow: Notes on a kharosthī akṣara, BSOS, 6, 405 ff.)

次に、漢字音の中亞轉寫を見るに、

照母 [中天系の c]

之 ci

ci (羅著⁽¹⁾: 大, 阿, 金)

諸 *cū* *cu* (千, 大) *ci* (阿, 金)

者 *ca* *ca* (阿, 金)

衆 *cūmni* *cūn* (大, 阿, 金)

禪母 [中天系の *j*]

時 *śī* *gi* (千, 大, 金)

上 *śā* *gān* (大, 金)

十 *śaiipi* *gīb* (大, 阿)

善 *śamni* *gān* (大), *śan*(阿) *ga'ñ* (金)

精母 [北天系の *c*]

子 *tci* *tsi* (千, 阿), *tsē* (阿, 金)

尊 *tcūmni* *tson* (金)

作 *tcahi:* *tsag* (大, 金, 阿)

足 *tcyuki* *tsug* (千)

從母 [北天系, 琳の *j*]

在 *tceyi, tseyi* *dze* (阿), *dz'i* (金), *ts'e* (大)

淨 *tsyai* *dzen* (阿), *ts'en* (大)

日母 [北天系, 不空の *j*]

如 *śū* *śu* (大), *śi* (阿, 金)

人 *śi:mni* *śin* (大, 阿, 金)

汝 *śū* *śu* (大, 阿), *śe* (金)

若 *śahi:* *śag* (阿, 金)

(羅常培氏著: 唐五代西北方音, 千=千字文, 大=大乘中宗見解, 阿=阿彌陀經, 金=金剛經, 左側は前引の Stein 文書)

その他多數あるのであるが, これ等の轉寫に見れる特徴は,

- 純粹 Palatal である梵字母 *c* は照母にあてられ, 精母にあてられていない。従つて, 北天音系の精母は *tc, ts* で表記されるような破擦音である。
- 慧琳の *j* を表わす從母は, 此の兩轉寫文書では, Brāhmī 文書と大乘中宗見解は共に無聲, 其の他は有聲である。然し琳音の反切字は精母, 従母の分別明瞭であるから, 琳の從母は *dz* であるような區別を考えていたのであろう。現代關中方音でも區別はないようである。(白瀬洲: 關中方音調査報告)。
- 禪母 [*幻*], 審母 [*s*] 共に, 兩文献は無聲表記して *s* とし, 區別していない。現代關中方音も區別はない。(同上書)
- Brāhmī 文書の日母 *s* の下の鉤は Bailey 氏の推量するように, 此の場合は有聲であるとの記號であろう。つまり日母と禪母の關係は, 聲の有無の差の關係である。

以上のようなことを念頭に置いて,

惹[日_ニ] 慈舸反 [從_ニ] (4, F, *j*)

を見るならば、此の記事は、單に、琳によりて從母に讀まれたということを意味するだけではなくて、恐らくは、慧琳は、

不空は、日母すなわち無聲の禪母 [s] に對する有聲 [z]，而も此の一等 [z] に發音していた。

と理解していたのであろうと考えることは、餘りにも牽強に過ぎるであろうか？

さもなければ、玄奘の「闍」を改ためて、涅槃經の「嗟」(從...) を用いず、不空の用字の「惹」を用いた事實を理解することは困難なのではなかろうか？

このようなことから次の音を考えたい。

	<i>c</i>	<i>j</i>
不 空	ts	z
慧 琳	ts	dz

V. 慧琳の梵語音

以上の顧慮のもとに、慧琳の持つたであろうと思われる梵語子音及び半母音を表示すれば次の如くである。

Consonants		Velar	Palatal	Retroflex	Dental	Labial
Stops	Voiceless	Unaspirated	k	ts	t̪	t
		Aspirated	k'	ts'	t'	t'
	Voiced	Unaspirated	"g	"dz	"d̪	"d
		Aspirated	g'	dz'	d'	b'
Nasals		ng(≈)	ñ(≈)	ṇ(≈)	n(≈)	m(≈)
Semivowels			y	r	l	v
Fricatives	Voiceless		ś	ś	s	
	Voiced	r				

VI. 結 び

慧琳音義の梵語子音及び半母音の字母を、智廣の悉曇字記の記述を主たる據り所として吟味し、更にその特徴を中亞及び印度資料によつて検討してみたのであつた。

今は、慧琳の音聲觀念を示す代表的なものとして字母だけを問題としたのであつて、これを語の中の有機的に働く場合においての態度と比較すると異つたものもあるのであるが、この「語を表わす場合の轉寫漢字」は近い將來に大方の御批判を仰ぎたく思つている。

追記 「梵語音を表わす反切」という點より等位決定に無理であつたと反省する所もある。又出稿後坂秀世博士の遺著「上代音韻攷」が出版され、見る機會を持つた。梵漢對音研究も所々に見え啓發されることが多かつたが、又折々、博士と見解を異にする所もあつた。これ等のことについては、何れ、別に訂正もしたいし、異見も述べたく思つている。(28, 10, 1955.)

附表 1.

慧琳を中心とする諸家の年代表

414	東晉 安帝 義熙10年	法顯傳撰
516	元魏 孝明帝熙平元年	
522	〃 〃 正光3年	惠生、宋雲印度旅行
601	隋 文帝 仁壽元年	切韻撰
628	唐 太宗 貞觀3年	
645	〃 〃 〃 19年	玄奘印度旅行
646	〃 〃 〃 20年	大唐西域記撰、王玄策歸朝
661	〃 高宗 龍朔元年	玄應音義撰、王玄策第二回歸朝 637—735 善無畏 635—713 義淨
688	〃 中宗 嗣聖5年	慈恩傳撰
705	〃 〃 神龍元年	不空生誕
720	〃 玄宗 開元8年	〃 來支、此頃慧苑「華嚴經音義」完成。
734	〃 〃 〃 21年	慧琳生誕 (歿年ヨリノ逆算) <small>此ノ間ニ龜茲ノ人禮言 (梵語雜名ノ著者) 不空ニ從事ス</small>
774	〃 代宗 大曆9年	不空寂、年70歳
784	〃 德宗 建中5年	琳音作製開始 (景審序ニヨル、宋高僧傳作貞元4年)
794	〃 〃 貞元10年	
795	〃 〃 〃 11年	智廣五臺山ニテ般若菩提ニ從學ス、悉曇字記作製 (羅振玉「悉曇字記跋」)
807	〃 憲宗 元和2年	琳音完成 (宋高僧傳作5年)
817	〃 〃 〃 12年	2月30日慧琳寂 (景審序ニヨル、宋高僧傳作15年)

慧琳の梵語音轉寫漢字表（琳音5ノ4、大般若經第415卷の四十二字門を主として）附表2

Consonants		'Glottal'	Velar	Palatal	Retroflex	Dental	Labial
stops t ^t c ^c	Voiceless	危迦居借反, 上 声呼	C 左威可反.	t 緋叶實反.	t 頤多可反	p 跛波可反	
	Aspirated	Kh 伎取上声呼.	ch 塔羅可反, 即 蹉寧上声(得, 惟 可反, 上声)	ch 完取上声, 勒 寘反.	th 他取上声呼.	ph 頤普義反	
	Voiceless	g 高我鳥借反, 上 声呼(得, 高借 瓦)	j 茄慈柯反, 破 音破可反.	d 犬奴離反.	d 那那可反.	g 麻莫可反 (涅, 魔借)	
	Aspirated	gh 伽耶取靜. (涅, 瑪離反, 伽 也去聲事)	jh 四十二字門ナシ 國左泥迦婆質 反, 引, 声重.	dh 奈茶取上声, 也 寘反.	dh 駄大娘離反.	gh 波婆離反 (得, 魔借)	
Nasals		ñ 仰涅; 濁軟 反, 雜華者, 雜 香尖兩反.	ñ 古壤合二字為 一聲(涅, 濁, 雜 反, 雜華者)	ñ 嫩娘離反, 雜 音呼, 善前緊 字有異.	n 雜蒙朋反, 雜 音呼.	m 麻莫可反, 麻 有雜音矣離反 (涅, 魔借)	
Semivowels			y 野	y 雅羅羅字上声. 蒙薄音呼.	l 勒勒可反	v 嘴齊無可反	
Fricatives	Voiceless	h (h)	s 捨尸也反	s 沙/取上声呼. 可書灑字.	s 沙取上声呼 (h)	-	
	Voiced	h 賀胡前反, 經中 音阿太輕也, 菩 本無此字					
Vowels		(琳音 25, 18, 涅槃經より採る。四十二字門に於ける母音はアのみ)					
Short		a 不衆阿可反	i 頤見伊以反, 伊 字上声	u 乙上声, 開導 舌.	力矩声.	u 馬古反	
Long		aa 啊阿前反, 阿字持声, 雜引.	ie 絲益伊異反, 伊字持声, 雜引.	uu 乙都引. (乙難窮, 開導 声引)	力去声, 雜引, 不 轉舌.	uu 汚曉圓反, 引声 开闊不開.	
Diphthongs			uai 衣蓋反, 引声, 正体愛 也			o 汗模圓反大崩 牙字雖即塵	
			ai 衣蓋反,			o 阿淮齊音地銀	
			au 奥阿告反, 引声.			(ou) 奥阿告反, 引声.	

軟口蓋音

附表 3

		尼	尼允	日	日	尼	
A	玄應音義 涅槃經	伽 (註本作迦)	咷	伽	怛 耶柯	俄 耶賀	舌根聲凡五字 中攝四與第三字 同而輕重微異也
B	慧琳音義 大般若經第433卷	迦	尼法反	法	从上呼那突 伽 猶阿反, 取此者去 声也	金建 漢唐反, 或舊健字 亦得	
C	義淨寄歸傳 惠叡攝卷第194卷	脚		法	伽	口虛	我
D	不空	迦上		法上	詔上	伽口去引	仰解声呼
E	慧琳音義 涅槃經	迦	唐故反, 又取上声	法	施迦反, 法摩取上 声, 執音以茶反,	伽 耶闍反, 迦迦准上 声, 伽葉反	仰虛賴反, 耶鼻音, 類 音矣西反
F	慧琳音義 大般若經第415卷	迦	周法反, 上声呼是 諸守書並然此音字, 以此 爲即馬正也	法	取上呼那突 諸守書並然此音字, 以此 爲中書伽拿基坐	伽 取去声正相當	
G	智廣 惠叡字記	迦	街反, 齡音祇	法	采下反, 音迦 可反, 雜同書音疑可反, ①莫水作下	伽 重音, 頤我反 餘固皆魚詩反	巴上五字 牙声

硬口蓋音

附表 4

		c	c尼	j	j尼	尼	
A	玄應音義	遮	東	車	闊	膳	時柯
B	慧琳音義	者	天然國梵言, 中印韻 中天更正, 韶轉而正, 北天音 有, 魁質而正, 余取中天, 應者 左字, 音剎可反也	錦	易物反, 善和薩音正手 班掌相當, 錦柯反, 即是強 音者, 若取中天梵音可嘉, 無 悉頭正, 正也, 胡音勒可反,	闊	失進反, 庚爻北天曰方 上, 聰頭正, 胡音勒可反,
C	義淨寄歸傳	者		掉	社	縫	咷
D	不空	左		蹉	上	贊	上
E	慧琳音義	左	減可反, 上声	蹉	舍可反, 上声	酒差	唯賀反, 雜鼻音 女裏一反, 雜鼻音
F	慧琳音義	左	減明反, 錦音者空 迎古不正者皆也。	蹉	溫明反, 即蹉掌上 声, 錦音掉, 虞蒙反, 不蒙也。	惹	慈柯, 錦可反, 錦中 吉闊空, 謐達不蒙也。
G	智廣	者	止下反, 齡作祇	車	昌下反, 音迦 承土	室者, 音迦時柯 時可反, 餘固有音而下 及	若 韶下反, 音近若我 反, 餘固有音壞, 齡聲

反 轉 音

附表 5

	v	ü	t̪	d	dh	n̄	
A 玄應音義	叱	堂	吶	加	茶	咤	停
B 慧琳音義	叱	拗加反,今取上声 亦可去終字,音拙反 爲正	𢂔傳掌諸終,小微空 梵音正音,他字上声,折實 反,惟告對猶反,折告動 華反	茶	此字亦半失,唐書茶 字,音拙反,據則為正 也	咤	咤,此字亦半失,唐取 半,惟書茶字,兼華音 是奴雅反 ①大正藏經 大般若論校作擎宗
C 義淨寄歸傳	叱		詫		茶	咤	
D 不 空	叱上		咤上		茶去	咤	尼乘反,鼻声呼
E 慧琳音義	𠵼	修實反	咤	折實反	緊	捺	奴 僧稚反,兼華音
F 慧琳音義	𠵼	修實反,經中書 叱字,寒取上声	咤	取上声,勒實反, 經中書曉,勒皆反, 極非不切當也	捺	捺 取上声,寒實反,語 中書擇字,疎初音也	奴 奴雅反,兼華音 尼前聲字自異,經中書 禁 離取上声
G 智 廣	叱	卓反,都追反	咤	折反,故折拔反	茶	咤	奴 捺下反,音近捺或 反,餘國音皆擇講反
					茶	咤	已上五字 舌聲

齒 音

附表 6

		t	t̪	d	dh	n̄	
A 玄應音義	多	他	咤		咤	那	舌頭聲
B 慧琳音義	須	阿反	他	他可反	咤	達	娜 此字楚音有声、 吉鄉字,那可反
C 義淨寄歸傳	哆		他	咤	但	娜	
D 不 空	多		他	娜	咤	曩	
E 慧琳音義	顰	阿反	咤	他可反,他字上声 正体他字也	捺	咤	曩 乃朗反,鼻音
F 慧琳音義	須	阿反,正音者	他	取上声呼,他可反	咤	咤	曩 朝反,兼鼻音 字,不切當,鄭字為正
G 智 廣	多	怛下反,音近多同反	他	怛下反,音近他可 反	咤	咤	曩 朝反,音近他可 反,餘國音皆擇講反

脣 音

附表 7

		p	p̄	f	f̄	bh	m̄	
A 玄應音義	波	頗	婆	婆	婆	婆	摩	脣音
B 慧琳音義	跛	波可反,正走也	跛	婆	婆	薄	莫	脣音
C 義淨寄歸傳	跛		匝	婆	梵	婆	磨	
D 不 空	跛		頗	婆	婆	婆	莽	
E 慧琳音義	跛	波下反	頗	波可反	磨	婆	麼	忙勝反,鼻音
F 慧琳音義	跛	波可反,正相當	頗	波可反,正當本音	磨	婆	麼	麼 突可反,兼有鼻音 字,不切當也
G 智 廣	波	缺下反,音近波可 反	頗	破下反,音近破腹	婆	婆	麼	麼 突下反,音近突可反, 餘國音皆莽

半 母 音

附表 8

		γ	τ	ℓ	ν	~
A	玄應音義	蛇 ^① 重	羅 ^① 盧柯 (人木二切) ①(經中南北兩本共作羅)	羅 李柯 (南本注:韓羅)	喉口 (大本, 藏本共作譯)	超聲
B	慧琳音義	也 此也字正與梵字 相當也	洛 此洛與梵音不相 當, 應書囉字上声原 轉古即是也	石可 勒可反	縛 無可反, 或有加口 作嘴為正也	
C	義淨寄歸傳	野	囉	羅	婆	
D	不 空	耶	囉	羅	縛	
E	慧琳音義	野 如本字皆也	囉 羅字上声, 藏彈舌呼 之。	石可 勒可反	喉口 無可反	
F	慧琳音義	野 此野字正與梵音相 當	囉 羅字上声, 藏彈舌 呼, 即是也。經中書洛字 不相當, 非也。	石可 勒可反, 正是也。	縛 無可反	
G	智 廣	也 藥下反, 音近藥 可反, 又音祇也反, 龍也	囉 助下三合, 卷舌 呼囉。	羅 洛下反, 音近洛可反, 反, 旧又音和, 一云字下尖	縛 房下反, 音近房可 反, 旧又音賀, 一本音賀	遍口聲

摩 擦 音

附表 9

		χ	ς	ς	ς	ㄤ	
A	玄應音義	奢	沙	娑 (林荷物切)	呵	超聲	
B	慧琳音義	捨 共其音正相當	沙 取上声即吳也	娑 泰可反	呵 呵阿反, 藏本並無此 喉字		
C	義淨寄歸傳	捨	灑	娑	哿		
D	不 空	捨	灑	娑上	哿		
E	慧琳音義	捨 𠂔也反	灑 沙賞反	𠂔 素可反	哿 何歟反		
F	慧琳音義	捨 𠂔也反, 正與梵同	沙 取上声呼正是也, 可捨 薩字亦得	娑 取上声呼, 正音𠀤可 反	哿 胡𦨇反, 經中書哿。 太輕也, 藏本無此字。		
G	智 廣	耆 菴下反, 音近舍可反	沙 沙吸, 音近沙吸, 一音府下反	娑 媚下反, 音近娑吸	哿 許下反, 音近哿吸, 一本音哿	遍口聲	

BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

Number 5

Nov. 1955

CONTENTS

Articles:

On <i>Shōnyōbō</i>	Shinkō Kishi..... 1
" <i>Sōanshu</i> ," a newly discovered text and Agui school.....	Kōen Yamaguchi..... 9
T'an-luan's (曇鸞) view of mānadheya (<i>Amida's Name</i>) and its background.....	Kyōshun Tōdō..... 23
The history of Saga Shōryōji : Heian Age; a view of the rise and fall of two temples, <i>Sheika</i> and <i>Shōryō</i>	Zenryū Tsukamoto 43
The introduction and the developement of Chinzei school at Saga Shōryōji ; The history of Saga Shōryōji : Modern Age.....	Shunkō Tsukamoto..... 63
The change of original "Chionin" : Hōnen and Ryukan	Zenshin Santa 77
Hui-lin's Linguistic Genealogy; Phonetic Value of the Chinese Transcription of the Northern Indic Group.....	Shinjo Mizutani..... 1
Bibliography, Book Review and Miscellanies:.....	87

Published

by

BUKKYŌ BUNKA KENKYŪSHO

CHIONIN TEMPLE, KYOTO, JAPAN

