

佛教文化研究

第 4 號

望月信亭先生記念號

佛教文化研究所

京都 知恩院

1 9 5 4



星月流年

月	日	執筆
高國威靈顯 海島中華、 國威顯	月 後生年 歲	
代聖賢者為諸君 所喜樂也。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。 蓋以古稱之為 第子。而今人 以爲第子。故 而多以金銀 之類爲盒盒。		

10-18

佛教大辭典後序の一節

望月信亨上人の七回忌を記念して

岸 信 宏

知恩院第八十二代望月信亨上人が昭和廿三年七月十三日に西化せられてから今年は七回忌に相當する。大本山黒谷金戒光明寺に御在職中に創始せられた佛教文化研究所の事業は、上人が昭和廿年三月に總本山知恩院に進董せられてからも繼續せられたが、恰も終戦前後の混亂期にあたり、在職僅かに三ヶ年にして遷化せられた爲に、研究所としての實動に入ることができなかつた。その後研究所も知恩院の文化事業の一環とし職制の中に加へられ、塙本善隆博士指導のもとに研究員並に研究生の任命があり、各自専攻の課題を定め、毎月例會を開いて研究の發表を行つてゐる。又別に共同研究として法然上人傳の研究に從事し、目下委員五名を以て一班を組織し、毎週例會を開き、四十八卷傳の逐次検討を行ひ、老衲も之に參加してゐる。

研究員各自研究の成果及び共同研究の結果を紀要として發表することとなり、昭和廿七年九月に佛教文化研究第一號を發行し、今回その第四號を發行して特に望月上人の七回忌を記念し、以て上人の學徳を追慕することとした。

尙本年度祖山の夏安居中の六月廿七日に華頂敎學大會を開いたのも、望月上人の七回忌を記念したものであり、又別に上人の門下生相謀り、上人の頌徳碑を祖山歴代紹隆塔の側に建立せむとするのも、上人の遺芳を傳へむとするものである。さうして近代宗門不世出の碩學であつた上人に對する追慕と記念の勞作とを結集して、宗内がやがて迎ふべき宗祖法然上人七百五十年御遠忌への學的關心の昂揚を期したいのである。

佛教文化研究 第四號

望月信亨先生記念號

目 次

望月信亨先生肖像と筆蹟

望月信亨上人の七回忌を記念して
生天思想と兜率上生（遺稿）

清涼寺釋迦像封藏の東大寺裔然の朱印立誓書

法然教學に於ける稱名勝行說の成立

專修念佛の受容と彈壓

宗史より觀た鎮西上人嗣法の意義

宋初の佛教と裔然

君主獨裁社會に於ける佛教各團の立場（下）—宋僧契嵩を中心として—

阿彌陀經に於ける一二の問題

攝大乘論に於ける唯識觀

世親の淨土觀—無量壽經論の瑜伽派的理解—

セイロンの宗教事情（覺書）

祖先崇拜の社會的基盤

法然上人傳研究會紀要（四）

佛教關係論文目錄

佛教關係論文目錄

學界展望

彙報

（一九）

稻

藤

春

日

井

田

中

順

也

亮

孝

充

也

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

雄

俊

吉

順

慈

海

三

七

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

堯

生天思想と兜率上生（遺稿）

望月信亭

初期佛教已來、比丘等の間には主として經律に對する解釋、并に阿毘達磨風の思索が行はれ、同時に亦彼等は不受後有の涅槃を目的として戒行を嚴守し、諦理を對觀し、以て生死を解脫せんことを期したものであるが、然るに此等は知識階級、特權階級にのみ可能であつて、即ち出家佛教、若しくは學問佛教と稱せらるべく、従つて一般大衆は之に對して多く關心を持つに至らなかつたことが察せられる。佛陀が在家の優婆塞優婆夷等には唯だ五戒を持し、それに由つて天界又は善趣に生ぜんことを求めしめたのは、即ち大衆的佛教を指示せられたものといふべく、又大乘佛教の勃興と共に淨土往生の信仰が唱道されたのも亦同一趣旨に基くものと認められる。就中、生天の信仰は吠陀已來印度に行はれ、即ち夜摩は最初の死者にして、人類の爲に冥界への道を發見したものとなし、而してその住處は天界の最も遠き所に在り、光明常に輝き、音樂常に奏せられ、歡樂極りなき天國として久しきく一般大衆の憧憬する所となつたのである。佛陀は在來の思想を採用して之を正法化し、正信心を發して佛法僧三寶を念じ、五戒を持し、布施を行じ、天を念ずるものは即ち天界に生することを得とせられた。これが所謂六念の説である。別譯雜阿含經第九に須達長者は六念

の法を修し、その夜命終して天上に生じたといひ、又時首長者は六念の法を修して無熱天に生じたといつてゐるが、之に依ると六念の説は主として在家生天の法として教示されたものなることを知るべきである。彼の阿育王の廢崖法勅には嚴に生類の屠殺を諒め、又布施の善事なることを強調し、それを實行することに由つて一般民衆をして現世安樂後世生天を得しめんと祈念してゐるが、これは恐らく六念の説に基いたものなるべく、兎に角早い時代から生天の信仰が大衆の間に行はれたことは事實として認められるのである。

佛教經論中には欲界に六天ありとなし、その第三を夜摩天、第四を兜率天と名け、釋尊は人間に降生せらるゝ已前に即ち此の兜率天に住せられたのであるから、従つて當來彌勒を始め、闍浮提に成佛するものは皆先づ彼天に住すべきであるとし、斯くて兜率天は佛教と特殊の關係を生じ、遂に兜率往生の信仰を胚胎するに至つたのである。彌勒が釋尊の候補として現に兜率天に住し、當來人壽八萬歳の時に至つて人間に下生し、龍華樹下に成道して三會に說法するであらうといふことは、增一阿含第四十四彌勒下生經、長阿含第六轉輪聖王修行經等に之を豫説し、又彌勒が彼の天宮に居住する様相は觀彌勒菩薩上生兜率

天經に記述する所である。又尊婆須蜜菩薩所集論序に依ると、婆須蜜菩薩は斯の經を集め已つて三昧定に入り、彈指の如き頃に兜率天に昇り、彌始路戸利及び僧伽羅刹も彼の天宮にゆく。斯の二三の君子は皆補處の人なり、婆須蜜は彌勒に繼いで作佛して師子如來と名け、彌始路戸利は光炎如來、僧伽羅刹は柔仁佛で、この四大士は一堂に集りて權智を對揚すといひ、又僧伽羅刹所集經序にも僧伽羅刹は兜率に昇りて彌勒大士と高談し、將に佛處を補うて賢劫の第八たらんとすといつてゐる。これは婆須蜜、彌始路戸利、僧伽羅刹は相次いで兜率天に生じて彌勒と高談し、彌勒下生成佛の後、婆須蜜は作佛して師子如來、師子如來の後、彌始路戸利は作佛して光炎如來、光炎如來の後、僧伽羅刹は更に作佛して柔仁佛と號すべきことを説いたのである。此説は賢劫經第七千佛與立品に、釋尊の後に慈氏、師子、光炎、牟尼柔仁等の九百九十餘佛が次第に出世すとなし、又僧一阿含第四十五に彌勒師子應、承柔順、光焰、無垢、寶光の六佛順次出現の事を記してゐるのに合致するのである。此の中、婆須蜜、彌始路戸利并に僧伽羅刹は罽賓及び健馱邏關係の論師であり、且つ彼の賢劫經は出三藏記集第七所載の賢劫經記に、竺法護が西晉永康元年（西紀三〇〇）罽賓の沙門から得たと記してゐるのを併せ考へて見ると、賢劫千佛出現の説は北方健馱邏地方に於て始めて唱道されたのではないと思はれる。又法顯傳并音名僧傳抄法盛傳に當時陀歷國に彌勒大像の存したことと記し、その像は佛滅四百八十年中、呵利難陀羅漢が一の巧匠を將み、神足力を以て兜率天に上り、彌勒菩薩の長短色貌を見、還り下つて木を刻して造つたものだといつてゐるが、之に依ると彌勒崇拜は夙に北方の地に起

り、又その像も早い時代から造立されたことを知るべきである。ついで彌勒信仰は各地に傳播したものゝ如く、大法鼓經卷上には佛涅槃の後、正法滅せんとするの餘八十年に一切世間樂見離車童子あり、百年諦終つて安樂國に生じ、大神力を得て第八地に住し、一身は兜率天に住し、一身は安樂國に住すといひ、又大史には西紀前二世紀頃錫蘭を統治したドゥタガマニ Dutthagamani 王が、臨終に長老より彌勒及びその住處のことを聞き、ついで兜率天より來迎せし車に乗じて彼の天に生じたといひ、西域記第五阿輸陀國の條に、無著は管て世親及び師子覺等と共に兜率に生じて彌勒に覗へんことを誓ひ、先に命終して宿志を遂げたものは來つてその事を報すべきを約した。その後師子覺は先づ命終し、三年を経れども何の報知がない。ついで又世親は命終したが、六月の後無著の許に現はれ、自ら兜率の内院に生じ、師子覺は外衆の中に在りて欲樂に耽著しつゝあることを告げたと記し、又大慈恩寺三藏法師傳第三には那爛陀寺戒賢は常に兜率に生ぜんことを願じたといひ、同第二に提婆犀那は常に兜率に往來したので、德光は疑情を決せんと欲して彼に請ひ、神力を以て共に天宮に至つて彌勒に謁した等といつてゐる。此等は兜率上生に關する記述であつて、支那に於ても苻秦道安已來行はれた所である。又彌勒の下生成佛に值遇せんとする信仰も早い時代より行はれ、阿育王傳第四等には摩訶迦葉が當來彌勒下生の時、釋尊付屬の僧伽梨を彌勒に傳へんが爲に、自ら摩揭陀國鷄足山に上つて入定したといひ、西域記第十駄那羯磯迦國の條に、清辯は彌勒の出世を待たんが爲に同國城南の大山巖阿素洛宮に入つたといひ、又支那南岳惠思が長壽仙となつて彌勒下生の世に值遇

し、その造る所の金字般若經并に法華經が瑞函と共に彌勒の前に出現せんとことを誓つた如き皆即ちその事例である。

斯様に彌勒崇拜には兜率往生と下生成佛值遇との二種の信仰が附帯するに至つたのであるが、その中、兜率往生の行法に關しては觀彌勒菩薩上生兜率天經に、精勤して諸の功德を修し、威儀缺けず、塔を掃ひ地に塗り、名香妙華を以て供養し、諸の三昧を行じ、經典を讀誦し、又佛の形像を念じて彌勒の名を稱し、若し一念の頃も八齋戒を受けて諸の淨業を修すれば、命終の後、兜率陀天に生することを得んといひ、又一日乃至七日念を彼の天に繋けて佛の禁戒を持し、十善を念じて十善道を行じ、此の功德を以て廻向して彌勒の前に生ぜんと願ぜば、念に隨つて往生すべしともいひ、未曾有因縁經卷上には、上品のものは且より午に至り、中下品のものは一念の頃に、心に十善を念じて十惡を止むれば即ち彼天に生ずることを得べしといつてゐる。之に依ると主として十善を行じ、又彌勒の名を稱すること等を以て生天の行となしたことを知るのである。又下生成佛值遇の行因に關しては、彌勒上生經に彌勒を禮敬すれば百億劫の生死の罪を除き、たとひ天に生ぜざるも、未來世中に龍華樹下に於て彌勒に值遇することを得んといひ、又菩薩處胎經第二に當來彌勒下生の時、三會に說法することを説き、その中、今時五戒を受持するものは初會の說法に、三歸を受持するものは二會の說法に、一たび南無佛と稱するものは三會の說法に於て度せらるべきなし、大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記には、釋迦正法の中に於て金銀七寶等を以て佛像及び壘堵波を作り、香華を以て供養するものは、初會の說法に預り、般若等の諸大乘經及び毗奈耶阿

毘達磨藏等を讀誦し解説し、或は經卷又は法師を恭敬供養するものは二會の說法に預り、苾芻苾芻尼を請して設齋供養し、又は寺舍及び園林等を僧衆に施すものは三會の說法に預ることが出来るといつてゐる。この中、上生經及び處胎經に舉ぐる所の行修は甚だ簡単なるも、法住記の說は佛法僧の三寶に關する修善を三會說法の聽衆に配當したので、その行因が頗る重視されるに至つたことを見るのである。諸經要集第一念彌勒佛緣の下に玄奘の語を擧げ、西方（即ち印度）の道俗は並びに彌勒の業を作す。同じく欲界にして其の行成し易く、大小乗の師皆此法を許すが爲なりと記してゐるが、これは彌陀の淨土は報佛報土なるが故に凡夫は生じ難く、且つ大乘の師はその土を認むるもの、小乘に於ては之を許さざることを指摘し、之に反して兜率は此土に同じく欲界なればその生因成し易く、且つ大小二乘共に之を認めるので、印度に於ては出家在家並びにその行業を修するのだといひ、以て兜率往生が廣く印度に行はれたことを傳へるのである。

〔附記〕望月先生には多くの未發表の遺稿があるが、これはその中の印度佛教史の一節をなすものである。

望月信亨先生編著目錄

〔書名〕	〔發行年月〕	〔發行所〕	高祖善導大師	大正一五、二〇	淨土宗務所
法然上人全集	明治三九、七	金尾文淵堂	淨土教の起原及發達	昭和五、四	共立社
明治四十四年一月九卷傳上下十八卷を加え、第五版發行。大正十二年三月更に醍醐本法然上人傳記を加え、第六版刊行。(淨土教報社)			大乘起信論(國訳一部五經)	昭和七、七	大東出版社
佛教大年表	明治四二、一二	武揚堂	般舟三昧經(國訳一部四經)	昭和九、一	大東出版社
昭和五年九月望月博士還暦記念會より増訂再版發行。昭和十二年六月佛教大辭典發行所より増訂三版發行。		記念報恩会、森江本店	佛教大辭典五冊 別卷一冊	昭和六、一一昭和二、二 佛敎大辭典發行所	
法然上人正傳	明治四四、二	記念報恩会、森江本店	第一卷昭和六年十一月、第二卷七年九月、第三卷八年十二月、第四卷十一年三月、第五卷十年八月、別卷索引十一年十一月。昭和二十九年六月以降世界聖典刊行協會より増訂版發行中		
淨土教之研究	大正三、五	金尾文淵堂	佛教史の諸研究	昭和一二、一〇	望月佛教研究所
大正十二年八月新たに十二篇を続輯刊行。			講述大乘起信論	昭和一三、一二	富山房
略述淨土教理史	大正一〇、九	淨土教報社	信念の生活	昭和一五、七	淨土教報社
昭和十九年六月刪補訂正し、創元社より新修略述淨土教理史と題して刊行。					
大乘起信論之研究	大正一、四	金尾文淵堂	淨土教概論	昭和一五、一〇	弘文堂書房
大日本佛教全書	百五十冊	明治四五一大正一一 佛書刊行會	支那淨土教理史	昭和一七、七	法藏館
大正元年十六冊、二年二十四冊、三年二十四冊、四年二十四冊、五年二十冊、六年二十一冊、七年六冊、八年一冊、十年五冊、十一年九冊(別に十卷抄十卷、目錄一卷)刊行。			佛教經典成立史論	昭和二一、三	法藏館
法然上人と念佛			知恩院教務部	昭和二二、四	

病五道中難得者人身人身中難具者男根從
得男根遇佛法難也從難出家遇佛法得出家之難也從難出家
有從學僧難也從難從學住伽藍難也難住一處為同
學難也今舍此苦值能教人知古過患心而思今結緣於智
勝如來說法之場同住於釋迦大師遺教之城即其結緣
之趣見於化城品又如從文說世尊即高義往法身母同
學者兄弟因是處歸反國家藏寺近來從今生速至于言
提結緣同意於此甚滿六度行者五趣王柳葉藏等凡夫
西方二世諸佛國內前日天神明李謹先一期生間曾不變其
肉之身故苦極未除親隸難心時極易憂足四十
年志設遇西知識今背月乖其心常存善知識曾不遠失其
死生同心異圓相開者平失此結與法之心終共不證無上菩提

天祐三年十一月廿四日立誓狀

僧會

傳燈法師住義藏天祐四年十一月廿四日立誓狀

傳燈法師住義藏天祐三年十一月廿四日立誓狀

傳燈法師住義藏天祐元年十一月廿四日立誓狀

傳燈法師住義藏天祐元年十一月廿四日立誓狀

傳燈法師住義藏天祐元年十一月廿四日立誓狀

大宋國台州張延缺并弟延襲雕
↓



圖版二 清涼寺釋迦如來像封藏品とその蓋
(蓋 diameter 28 cm, height 13.4 cm)

清涼寺釋迦像封藏の東大寺喬然の手印立誓書

塚 本 善 隆

- 一、東大寺二學僧の二世結縁狀
- 二、齋然の入宋
- 三、優填王釋迦瑞像摸刻と入五藏謹封
- 四、北宋勅版大藏經、釋迦像の入洛渡御
- 五、五臺山大清涼寺建設運動
- 六、結語—東大寺教團の延暦寺教團への抵抗

一、東大寺二學僧の二世結縁狀

この程、京都嵯峨清涼寺の釋迦佛立像、保元々年、苦惱をいだいた若い法然房源空が參籠し祈請したいはゆる優填王栴檀瑞像の背後から、この像を將來した入宋僧齋然が、雍熙二年（九八五）八月十八日に台州で封藏しておいた願文、經典、版畫、古錢、鏡、鈴、ガラス器、金銀箔、綿製五臘と百餘種にのぼる各種の絹の小片などが發見せられて、以下各方面的専門家によつて調査研究が進められている。⁽¹⁾ここに紹介する若い東大寺の二同學僧の署名手印立誓狀もその中の一つであり、齋然の入宋、釋迦像將來、五臺山清涼寺建立の根源となつたものであると共に、平安遷都以後、京都の新興佛教に對して極めて不利な立場におかれるようになつた南都佛教徒の奮起、殊に比叡山に對する抵抗の一

動向をうかがうに足る資料である。朱色もあざやかに三つの手印のある立誓願文（現當二世結縁狀）の全文をまづ出して論述を進めよう。

敬啓
十方三世諸佛菩薩梵釋諸天天神地祇現當二世結縁狀
傳燈法師位齋然 天慶元年戊戌正月廿四日誕生 俗姓秦氏

天德三年五月十八日受戒師主 寛靜

傳燈法師位義藏 天曆四年庚戌七月十五日誕生 俗姓多治氏

天德二年十月廿二日受戒師主 法藏權少僧都

竊以五道之中難得者人身、人身之中難具者男根、縱得男根遇佛法難也、縱遇佛法得出家之難也、縱雖出家爲修學僧難也、縱雖修學住伽藍難也、雖住一處爲同學難也、今齋然等、值聖教以知古、廻愚心而思今、結緣於智勝如來說法之場、同生於釋迦大師遺教之城、卽其結緣之趣、具見于化城品、又如經文說、世尊卽爲父、經法卽爲母、同學者兄弟、因是而得度、因茲義藏等、近始從今生、遠至于菩提、結緣同意、發菩薩心、滿六度行、濟五趣生、抑義藏等凡夫血肉之身、惑業煩惱未除、親疎心難定、憲怒易變、是以十方三世諸佛、國內普天神明爲證先一期生間曾不變其志、設遇惡知識、寧令乖背、其心、常存善知識、曾不違失其契、死生間同心、寒溫相問、若卒失此結緣興法之心、終共不證無上

菩提、是故點定愛宕山同心合力建立、一處之伽藍、興隆釋迦之遺法、然後第二生必共生兜率內院、見佛聞法、第三生隨從彌勒、下生閻浮、聞法得益、深增菩薩大悲之心、隨願往來十方淨土、疾證無上正等菩提、仍錄現當二世結緣狀、各持一通、將貽將來。

天祿三年歲次壬申閏一月三日癸巳午時 東大寺僧 義藏

僧 奇然

・天祿三年（九七二）閏二月三日、午時をもつて、東大寺の二學僧奇然（三十五歳）、義藏（二十三歳）は、十方三世諸佛菩薩乃至天神地祇の前に現在世未來世にわたる誓願を立てて、同志結縁の證書に連署し手印をおして一通づつを分ち所持した。二人は、生れ難き人に生れ、男子に生れ、佛教にあひ、出家をとげ、學僧となり、東大寺の如き大寺に住み、而も同學となつた因縁を喜び、世尊を父とし經法を母とする兄弟として、煩惱未斷の凡夫にして親疎喜怒の定め難きものながら、此に佛神の證明の下に一生この契をかえず、同志相助けて興法を誓つた。曰く愛宕山に同心合力して一伽藍を建立して釋迦の遺法を興隆し、第二生には共に兜率天の彌勒佛のもとに生れて見佛聞法をとげ、第三生には彌勒の下生に随つてこの世界に生れて無上菩提を證得せんと。昔の都にのこされた總國分寺東大寺の若い同學僧は、その將來に新都の景勝地、殊に東の比叡山に對立する西の愛宕山に、佛法興隆の伽藍を建立するとの驚くべき夢を描き、これが實現を二人だけの心に秘めて固く誓いあつて、一通づつを所持した。爾來若い二人の僧としての行動は、この一通に秘めた誓願によつて制約せられ推進せられたものである。この一通は奇然によつて所持せられたものである。彼

の入宋、その長期の五臺山巡歷、密教の傳授、釋迦像の將來も、この誓願からほとばしり出でた南都佛教徒の佛教活動である。清涼寺もこの二世結縁狀の上に成就するに至つたものである。

二學僧の二世結縁狀の手印は、天祿三年におされた。その後十年、天元五年（九八二）七月、奇然が多數の誹謗反対をものともせず、入宋更には入竺をも志して、六十を越えた慈母の爲に七々日法要を逆修した時の願文は、慶滋保胤の作であるが、曰く

佛子奇然、至心合掌而白佛言、奇然有心願、如來可證明、奇然天祿以降、有心渡海、本朝久停乃貢之使而不遣、入唐間待商賈之客而得度、今遇其便、欲遂此志、奇然願先參五臺山、欲逢文殊之卽身、願次詣中天竺、欲禮釋迦之遺跡……

如來も證明し給ふべき奇然の心願、天祿以來、渡海を志していた、との文は、天祿三年の手印結縁狀と對照して、始めてよく理解できるものである。

さて奇然（九三八—一〇一六）の姓は、元亨釋書、高僧傳を始め、近人の研究⁽³⁾も何れも藤原氏としているが、この新出の根本資料により、俗姓秦氏と訂正され、その生年月日も受戒の年月日と受戒師主（寬靜）も明瞭になる。奇然が秦氏即ち大陸歸化人の子孫であることは注意せらるべきである。南都の奇然が、一見突飛或は無謀のような洛西愛宕山建寺を誓願したことは、愛宕山麓地帶の太秦から松尾、川勝寺にわたる地區は、平安遷都を遂行せしめる經濟勢力であつたとさえ伝えられる秦氏の久しい根據地であることを結びつけて考える時は、必ずしも突飛でも無謀でもなくなる。彼は洛西ならば同族の應援者を得るゆか

りをもつてゐたか？と推察されるからである。ただし、彼が釋迦佛を將來して入洛した頃（九八七）に、洛西の秦氏の平安初期のような經濟的勢力乃至政治的實力がつづいていたかは疑問である。當時は藤原一門による攝政關白以下の貴顯獨占が確立していたし、藤原氏と婚姻關係で結ばれた天皇家を中心とした國家觀もいよいよ強固になつていた

時で、歸化人秦氏の社會的政治的地位は次第に後退していようである。裔然は宋の太宗に謁した時に、自ら藤原氏と稱している（宋史日本傳、太宗實錄二九）。僧傳類も藤原氏と記し、秦氏の片鱗も見せていい。何故かは知らないが、秦氏出身の僧が自ら他國で藤原氏を稱し、傳も藤原氏とするに至つてゐる所に、「藤原氏に非ざれば」の時勢をうかがうことができるであろう。

二、裔然の入宋

裔然は義藏ととりかわした二世結縁狀を躋身につけ、また總國分寺（金光明護國之寺）東大寺の根本聖典ともいうべき金光明最勝王經（延暦二十三年寫本）をもち（恐らく日常讚詔の本であろう）、多くの土產物をととのえ、弟子の嘉因、定緣、康城、盛算を從え、圓融天皇永觀元年（九八三）八月一日宋商の船によつて九州を出帆、同月十八日に台州着、その地方の大寺開元寺におちついた。その後の行蹟を簡明に示しておく。

九月九日、天台山に向う。滯在一箇月。

國清寺智者大師眞身堂にかけられた大師の真像の前に血書小字法華經を拜し、また三賢（豐干、拾得、寒山）の遺蹟を訪ねたことなどが、特に印象深かつたようである。

滑涼寺釋迦像封藏の東大寺裔然の手印立書

十月九日天台山發、十一日新昌縣、南山澄照大師（道宣）の三生所製百尺彌勒石像を拜す。

杭州・蘇州をへて十一月十八日揚州に入り、有名なインド傳來の優填王造釋迦像を拜もうと開元寺に到つたが、その像はなかつた。寺僧に問うと南唐主李昇がこの像を金陵にうつして長先寺に安置したが、次で乾德中、南唐が滅びると共に像も開封に入り、次で今上皇帝が滋福殿にこれを安置するに至つてゐることであつた。（優填王所造栴檀釋迦瑞像歷記の後記）。滋福殿は宮中の佛像經藏を安置する内道場である（佛祖統紀四三引國朝會要）。

十二月十五日、泗州普光王寺に大聖僧伽和尙の靈蹟を拜す。權化蠻應の大士としての普光王寺僧伽和尙の信仰は、唐末から北宋にかけて非常に盛になつてゐた。この時代のことを示す一例として太宗實錄のこの年この月の條に

泗州言、僧伽塔白書有光、民燃頂及焚指斷臂者數千人、吏不能禁。といふ狂信ぶりが記されている。この一事からでも、十分に推察されよう。

十一月十九日、汴京着、同二十一日、崇政殿で太宗に謁見、現に「宋史日本傳」に詳記されているように獻上品並びに日本事情答申によつて太宗を感動せしめ、賜紫衣の光榮を得て、左街の明聖觀音院に滯在することになった。

雍熙元年正月、汴京の諸寺巡禮。滋福殿に參入して優填王の釋迦瑞像を拜したのもこの時である。また左街天壽寺で延喜五年（九二七）寛建、寛輔、澄覺、長安ら一行十一人で渡唐して以來、既に日本語を忘

れてしまつてゐる八十五歳の照遠大師賜紫趙會にあひ、寛建は建州浴室で死亡、澄覺らは後唐の長興中（九三〇—九三三）、長安、五臺山、鳳翔、洛陽を巡歷し、澄覺は賜紫資化大師の榮をうけ唯識論・上生經を講じ、寬輔は都で瑜伽大教を三十餘人の弟子に傳授し弘順大師を賜つたが數年前に卒したなど、なつかしい同胞先輩の消息を知つた。三月十三日 最大の念願であつた五臺山巡禮に出發。四月七日五臺山大華嚴寺に着。五十餘日間五臺の諸聖地を巡歷し種々の靈感を經驗した。裔然の心には、愛宕山の五臺山化の夢が描かれていたのである。

五月二十九日 五臺山發、洛陽に出でて白馬寺を訪ね、また金剛智—不空—智慧輪—逕保—演秘大師—法界觀阿闍梨から金剛藏教灌頂を傳受した崇智阿闍梨があつた。

六月十八日 龍門に金剛智・善無畏等の墓塔を訪ね、殊に善無畏建立の廣化寺でその生前の灌頂堂（三重八角）が、西川王書寫の一切經を納めている經藏となつてゐるのを見、その側の五重塔下に安置された善無畏のミイラ化した「全身不散、跏趺合掌」の遺身—靈驗あら

たかとして廣く信仰を集めていた——を拜した。

六月二十四日 汗京歸着

七月一八月 清昭三藏⁽³⁾につき金胎兩部密教をうく。裔然の弟子たちも、この頃から翌年二月にかけて、佛教の修學や佛典の書寫につとめた。裔然の同志義藏の後をうけて清涼寺阿闍梨に補任され、今の清涼寺を建てた弟子盛算（一〇一五寂）も、大平興國寺の中天竺僧法天から悉曇梵書をならひ、また令達⁽⁸⁾阿闍梨から密教の傳授をうけた。

南都東大寺の入宋僧が、密教傳承に熱心であつたことに注意しておきたい。十月十（裔然の願文は十字を脱す）七日、乾明節（太宗の誕生節）に、裔然の未得度の二徒弟が剃髪し登壇受戒して、僧となり、乾明節を記念して祈乾、祈明と名けられた。⁽⁹⁾ 祈乾は裔然歸朝後、高弟嘉因と共に再度入宋するものである。

雍熙二年二月十八日、弟子盛算は開寶寺永安院から江都開元寺講經内殿倍從賜紫沙門十明上、「僂填王所造栴檀釋迦瑞像歷記」を借りて書寫した。裔然一行が揚州開元寺にあると思つて拜みに行つた像の來歴を述べたものである。像は南唐の隆伏後、汗京の宋宮廷にもたらされて滋福殿に安置されたが、この頃には太宗誕生の所に新建された啓聖禪院に安置されていた。⁽¹⁰⁾ 裳然一行は離京に先つて、この太宗の記念の寺に參つて瑞像を感激深く拜したことであらう。

三月二日、太宗に拜辭し法濟大師の號を賜り、新雕の大藏經四百八十函五千四十八卷及び新譯經四十一卷、太宗御製蓮華心廻文偈頌並びに絹帛等の賜與をうけて台州へ向つた。

新雕の大藏經五千四十八卷は、宋の創業主太祖が開寶五年（九七二）獨で雕造せしめ、太宗の太平興國八年（九八三）即ち裔然入宋の年にでき上つた最初の版本、いはゆる獨版大藏經である。一方太宗は汗京では太平興國七年太平興國寺の譯經院（傳法院と改稱）で、國立の佛典翻譯事業を開始し、京城の出家童子五百人の中から五十人を選抜して梵語を學習せしめたし、天息災、法天、施護の印度僧に多數の僧俗學者を配して、年々譯出される新經を大藏經に編入せしめていた。裔然

が入京した雍熙元年には

大乘善見變化文殊師利問法經一卷

樓閣正法甘露鼓經一卷

金耀童子經一卷

較量壽命經一卷

分別善惡報應經二卷 (以上雍熙元年三月)

聖虛空藏菩薩陀羅尼經一卷

大寒林聖難拏陀羅尼經一卷

大乘日子王所問經一卷

大護明大陀羅尼經一卷

諸行有爲經一卷 (以上雍熙元年五月)

無能勝大明王陀羅尼經一卷

嗟穢囊法天子受三歸依護免惡道經一卷

佛頂放無垢光明入普門觀察一切如來心陀羅尼經二卷

聖最上燈明如來陀羅尼經一卷

消除一切閃電鄣難隨求如意陀羅尼經一卷

一切如來正治秘密幢印心陀羅尼經一卷

息除中天陀羅尼一卷

六道伽陀經一卷

(以上雍熙元年九月)

という十九部二十一巻が新譯入藏せられているのみならず、九月には先に兩街出家童行から選抜した梵學童行中から、成績最も優秀な惟淨ら四人を度して僧となし、また

清涼寺釋迦像封藏の東大寺齋然の手印立誓書

古今新譯經論、並刊版摹印、以廣流布

と詔している。齋然の汴京滞在時代は、正に宋朝廷が、佛典翻譯と刊行事業に最も熱意を示していた時であり、新しく大藏經が官版によつて廣く流布せしめられようとしていたその時であつた。太宗賜與の新雕大藏經や新譯經論並に御製の佛教書は、この帝の新興佛教事業を佛教國日本に誇示する所以でもあり、求法者齋然にとつては日本に未だない最初の勅版大藏經を朝廷から與へられて歸るのである。平安京の貴族への最大の誇るべき求法の土産である。

三、優填王造釋迦瑞像摸刻と入五藏謹封

官から十分な便宜を與えられて、巨大の大藏經等の賜與品をつんで運河によつて南下した齋然一行は、雍熙二年（九八五）六月二十七日再び台州に着き開元寺に世話をなつた。中央からの通牒もあるので、知州鄭元龜もよく世話をしてくれるし、隨つて台州都僧正であつた開元寺寺主景堯を始めとし、官民僧俗も十分な好意を示してくれた。ここで歸朝して實現しようとする天祿以來の誓願、愛宕山建寺の本尊となるべき本師釋迦牟尼佛の生身の贊姿、即ち經に釋迦佛の在世中、優填王が造つたといひ、シナでその像の傳来として信奉せられて、いはゆる釋迦瑞像を日本にうつす發願をした。齋然が釋迦像内に封藏した雍熙二年八月十八日記の願文に、六月二十七日台州到着以來、台州知州行左拾遺鄭元龜、台州管内都僧正監壇選練兼開元都團寺主賜紫沙門景堯以下、州の僧俗の厚遇をのべた後にいう。

瑞像、顯現既留於西土、寫邈或到於中華、以日域之遐陬、想梵容而難覩。裔然、遂捨衣鉢收買香木、召募工匠、依樣彫鏤、七月二十一日起功、八月十八日畢手、裔然意者、奉酬父母養育、師主訓持、國王廕祿、都佛救度、憑斯巨善、先報四恩、恭願唐土帝皇不業等、無疆之化、本國主崇基延不朽之期、當朝大人、此郡太守、各承餘慶、俱叶長年。

造像は七月二十一日から着工して八月十八日に完成した。彫刻師は張延皎并に弟延襲である。この間八月一日から裔然は、大藏經轉讀を發願した。前記文につづいて云う。

裔然又於今月一日、發心轉讀大藏經、以皇帝乾明節、上扶聖壽、仍答鴻恩、然燭焚香、開幽展卷（中略）
今因瑞像圓就、入五藏次、聊書來意以序其由。

時皇宋雍熙二年太歲乙酉八月十八日記

僧鑒端爲書

蓋し彼は日本に渡し奉る教祖釋尊の生前の像が彫刻せられるに平行して、日本に始めて渡し奉る勅版大藏經を順次讀誦し供養する敬虔な行に入つたのである。この釋迦瑞像が彼にとつて如何に重要な意味をもつものであつたかが、推察される。八月十八日瑞像成就すると、彼は像背に五色の絹で製した五臓——腸までそろえて——を納めた。

「生身の釋尊」の像であるとの、特殊な信仰に結びついているのである。五臓と共に日宋の僧俗によつて、次の文書の通りのものが佛體内に喜捨せられたのである。

入瑞像五藏具記捨物

台州都僧正 景堯 捈水精珠三顆

右の裔然の喜捨封藏品の中に金光明最勝王經があるが、これは末に

開元寺僧 德宣 捘水精珠三顆

僧 保寧 捘水精珠二顆

僧 居信 捘瑪瑙珠一顆

僧 鴻粹 捘水精珠一顆

僧 鏡端 捘水月觀音鏡子一面 鈴子一箇

僧 清聰 捘銀彌陀佛 水月觀音鏡子一面

僧 契瞻 捘佛眼珠一雙

僧 契宗 捘鏡子一面 僧建寶 捘金剛瑞四顆

蘇州道者僧 捘水精珠一顆

妙善寺尼 清曉 省榮 文慶 幷余七娘捨 佛五藏一副

胃白色 心赤 肝赤 膽舍利 肺紅色藏

藏玉 肝藏香 膽舍利 肺梵 善肚錦藏

僧 暎白色 腸白斑色 背皮白色 脣黃色

造佛博士 捘文珠像入肉髻珠中

陳花兒年一歲捨入右手銀劍子一枚

日本國東大寺法濟大師賜紫 賢然捨佛舍利一顆菩提念珠一劍

鏡子一面 最勝王經一部 婆羅樹葉 金玉寶石等

日本國僧 嘉因捨小書法華經一部 瘦山變相一幅

日本國東大寺法濟大師賜紫 賢然捨佛舍利一顆菩提念珠一劍 血一點、不知何瑞、衆人咸見、故此記之、雍熙二年八月十八日

法濟大師賜紫 賢然錄

勾當造像僧 張 延皎 居信

延暦拾貳年參月五日書寫の年記があり、齋然の署名がある。年と月との二字は少しくずれてはいるが則天文字である。蓋し彼が日本から所持してきていた、平素の讀誦用のものであつたようである。彼は東大寺僧である。東大寺は、大倭總國分寺即ち金光明護國之寺の宗家であり、この經は、東大寺僧たるものにとつて持誦すべき根本聖典である。また封藏品の中に「諸僧俗聚念人」と最後に書いてある齋然入宋當時の京都の貴族の名を列ねた小帳一冊があるが、その初に、

我今盧遮那、方坐蓮華臺、周市千華上、復現千釋迦、一華百億國、一國一釋迦、各坐菩提樹、一時成佛道、十方恒沙界、分身釋迦文、乃至同名釋迦三世三千佛、無量十方三世諸佛、菩薩聲聞緣覺三界天人とある。正に大盧遮那佛を本尊とし、全國の釋迦佛を本尊とした國分寺をする大和東大寺の精神を表はしていると共に、この釋迦瑞像を盧遮那佛の一分身として一國教化の活動に進まれる釋迦佛、日本教化の中心佛に、推戴しようとする意圖もうかがわれる。

更にまた本稿の主題たる、彼が同學義藏と二人で手印し誓ひあつて一通づつ分ちもつた二世結縁狀——恐らくこの日まで他人に見せずに身につけていたものを、この釋迦像内に封藏してしまつたことも注意を要する。この日本に渡し奉る優填王發願の釋迦像に、彼の未來かけての誓願を托した。恐らくこの時の齋然の心中には、「この釋迦佛生身の像こそは、日本の全佛教信者が歸依禮拜せねばならぬ像である。義藏と誓願した愛宕山建寺は、この釋迦像を本尊として必ず實現する。そして愛宕山は全佛教徒の歸依渴仰する聖地五臺山をうつす。五臺山の最古の寺たる大清涼寺を新建寺の名とする。京都愛宕山の五臺山大清

涼寺は、シナの五臺山をうつしこの釋迦瑞像を本尊として、日本佛教の中心道場となる。舊都にとりのこされた總國分寺東大寺の佛教が、再び日本佛教の中心となる日が到來する。この誓願の實現は可能であり、またこの像の成就によつて今既に一步をふみ出したのである。……」このような意氣込と決心と夢とが、二世結縁狀封藏の事實から推察せられる。「文殊菩薩の現住する清涼山（五臺山）」とは華嚴經によつた信仰である。華嚴經こそは、東大寺教學の本典であることも注意しておいてよからう。

更にまた封藏品の中に「承平八年正月廿四日ひつしのときむまる□とこ丸」と平假名の交つた小紙片があつた。齋然の生年月日であることが、義藏との二世結縁狀で知られる。端に穢れの見えるこの小紙片を赤松教授たちは、彼の「臍の緒」につけてあつたものだという。もしそうであるならば、いよいよこの釋迦瑞像の成就と日本將來が、齋然の佛教的生涯に一期を劃するものと、齋然自ら決心したものであることを推察せしめるのである。確かに齋然の歸朝後の活動が、この釋迦瑞像を中心に、比叡山教團の強壓に抵抗しながら推進されることを、認め得るのである。

四、北宋勅版大藏經・釋迦像の入洛渡御

日本僧として大宋皇帝に謁見、法濟大師賜紫衣の名譽をうけ、天台山、五臺山の聖地を巡歷し、密教祖師の眞身を拜し、かつ最近の密教の傳授を得たという、當時の日本佛教界に對するこの上ない箔を身につけた齋然の一行は、日本に初めて渡す釋尊生前の御姿と信ぜられた

「優填王の釋迦瑞像」と、勅版大藏經とを、台州の商人鄭仁德の船につみこんで、雍熙三年六月出帆、七月一日に九州に到着した。朝廷は八月二十七日入宋僧齋然ら召還の命を發せられた。九月九日齋然が歸朝を奏聞したというが、この書狀には上記のように佛教信仰に厚い朝野を驚かせ、また歡喜せしめるにたることが報告せられたであろう。五百函に達する新版大藏經や五尺三寸の釋迦立像を始めとする、おびただしい將來品を都へ運ぶことは、最高の尊敬の中に細心の注意を要した相當な大事業であつたであろう。齋然が貴重にして神聖、而も巨多なる法寶佛寶をもつて太宰府を出發したのが十一月七日、やつと淀川をのぼつて都に近い山城國河陽館に到着したのは、翌年一條天皇寛和三年（九八七）正月十七日であつた。翌十八日には河陽館到着の齋然の奏狀が達せられ、翌十九日には都から佛像經論を早く運ぶように山城國に命が傳えられた。ところがここに問題がおこつた。山城國からは、二十日、こんな巨多の經像の運輸に要する勞力と費用は、山城一國の負擔に堪えられない所である。運輸の負擔は諸國平均にされたいと願い出でた。齋然の佛像經卷は都入りの直前に、思はぬ困難にぶつかつたのである。齋然は直ちにその夕刻に入洛して、早速、攝政殿（兼家）を訪ねた。廿四日には實資を訪ねた。

一月廿一日甲申、入唐僧齋然、昨夕入洛云々、即參攝政殿云々
一月廿四日丁亥……入唐僧齋然來談。觸事驚耳。不可敢記。

この實資が書きつけた簡単な日記の文を、一月二十日の山城國からの請願に對する同月二十八日付の左の宣言⁽¹⁵⁾に結びあはせて考へると、將來品運搬を機に、京都のお膝下に起つた中央政府の獨裁權に對する一

種の抵抗運動、地方民の労動力經濟力の實情を無視した中央の徵發酷使に對して立つた、下からの抵抗の一幕をうかがいうる。

左辨官下 山城國

應早任先宣旨、運進入唐歸朝齋然所賚來佛像一切經論事

右得彼國今月廿日解傳、左辨官今月十九日宣旨今日到來傳、得彼齋然今月十八日奏狀傳、去年□月廿五日官符、同年十月十五日到來太宰府、隨卽府國遞送、十一月七日離彼府、今年正月十七日到着河陽館、仍且言上事由、望請重蒙宣旨、早令入京件佛經者。權中納言藤原朝臣道兼宣、奉勅、宜仰彼國、早令運上者。謹檢案內、件佛像經論、其數巨多、可用人夫食車輶等料、可廻何計、就中去年、依大嘗會、並度度官符宣旨、可勤仕公事重疊、人力民窮、不可更堪、望請被早支配諸國、並裁給其料、將以運上者。同宣、奉勅、宜重下知、
（この意不詳）履進夫三百、今月七日、令運進件佛經、即至于其夫功者、隨申請將以裁、但國守國隣朝臣、專當其事、期日運進者、國宜承知、依宣行之、不可違失、官符追下、

寛和三年正月廿八日

少史海（宿彌）

右中辨官原朝臣

聖なる佛像 一切經の運搬を光榮の至りとして喜んで奉仕してくれるものとでも思つていたかも知れぬ齋然は、山城國から「去年以來の度重なる中央からの徵發に疲弊している民力の提供はできぬ、費用はない」と反撥されて、急きよ入洛して、攝政兼家以下、然るべき筋に前後策を相談したのである。齋然が將來の釋迦瑞像内に封藏したものの中に、前述のように「諸僧俗衆念人」の名を列ねた小帳があつた。

その交名帳には大朝趙炯(宋太宗)を筆頭に
日本守平王(圓融天皇)^(入宋當時) 東宮太子 皇后康子 一品女親王 賴忠大臣
(入宋時、兼家大臣(右大臣)) 爲光臣 朝光臣 實資 道隆 道兼
の名が列ねてある。裔然はこれらの人々の援助によつて入宋求法をな
し得たのであらうが、同時に、歸朝後の後援もこれらの人々に期待
していたのであり、またこれらの人々を度外視しては(尤も歸朝入洛
の今は少し情勢が變つてきているが)都における新しい佛教興隆事業
が成功せぬことも知つていたのであらう。急いで入洛した裔然は、こ
れらの藤原氏有力者の間に、佛像一切經運輸についての問題解決を依
頼すると共に、この最も尊敬すべき法寶を、如何なる形式で都に迎え、
何におさむべきかを、相談し指圖を仰いだものであろう。

思うにこれら佛教信仰に篤い京都の貴族たちは、既に去年の太宰府
や齋然からの報告によつて、將來品の尊さに驚きもし、これを迎える
べき方法についても考えていたことであろう。先例を重んじ、唐式の
儀禮を尙ぶ奉佛の京都貴族たちは、新歸朝僧のもたらした我國最初の
尊い將來像經を迎える先例を、唐の玄奘三藏將來の佛教梵夾の都入り
に求めて考慮していたかも知れぬ。裔然も勿論、この度の佛像經論が
從前にならない尊いものであることを強調して、できるだけ盛大莊嚴な入
京奉迎を懇請したことであろう。實資が日記に「入唐僧裔然來談。觸
事燃耳、不可敢記」とは、五臺山等の靈蹟や新將來の像經の尊さなどに
感歎したのか、山城の國がこの尊い像經運進を拒否した不逞の行動に
驚いたのか、何れであるか明かでないが、何れにしても官からも、運送
料の支出、山城以外の攝津・河内の人夫の雇入れなどで、山城國を納得

せしめて、二月十一日には、さながら玄奘三藏長安入りの例にも似た
ような莊嚴盛大な釋迦像、大藏經の入洛奉迎が行はれ、像・經と歸朝僧
の三寶をそろえた行列の都大路渡御に、信仰篤い京都の上下をわざいた
せたのである。その日の状況を實資の小右記が書きとどめている。
二月十一日甲辰。内藏頭權守將相共、拜見入唐僧裔然畢所隨身佛
經、初運置經論於寺、給宣旨運移蓮臺寺・山城・河内攝津等夫持運
云々、宣旨云々、……

朱雀大路を北へ進む大行列の先頭は、雅樂寮派遣の高麗樂である。
その後に輿にのせてかつがれて行くのは、七寶合成の塔である。塔の中には佛舍利がおさめられているのである。

次には宋の勅版一切經論五百匣、山城、河内、攝津の人夫にかつが
れて進む。道路に迎えている人々は感極まつて走り出で、相あらそつ
て擁がせてもらつて、誠心から結縁した。

その次にまた御輿が進む。等身大の白檀釋迦像が安置してあるので
ある。佛像の後には、雅樂寮の大唐樂がおともをして行く。その後に
新歸朝の法濟大師賜紫裔然が袈裟をつけて七八人の僧——共に入宋し
た弟子の嘉因、定緣、康城、盛算及び開封で剃髪受戒した祈乾、祈明
などであろう。裔然の歸朝を待ちこがれていた手印結縁の同學義藏も
その中にいたかも知れぬ。——が歩いて従つて行く。

この尊い佛僧の三寶をそろえた大行列は、朱雀大路を北に二條大
路まで進んで東におれ、東大宮大路からまた北へのぼり、一條大路を
西に進んで蓮臺寺に入ったのである。蓮臺寺は、天德四年(九六六)眞
言宗の權僧正寛空が建て村上天皇が額を賜つた寺で、天皇の后は藤原

安子（交名帳の康子であらう）冷泉、圓融二帝はその産む所である。齋然は入宋以前から自ら眞言宗の僧となつてゐたし、その眞言宗の師である元果は寛空の兄弟弟子である。つまり彼の所屬の宗であり藤原一門にも關係あり、充實を期待されてゐる都内の新しい寺であつたのである。（日本紀略後編四等）

五、五臺山大清涼寺建設運動

蓮臺寺におさまつた大藏經や瑞像に對しては、公卿らの參拜が相つた。小右記にのこるだけでも

寛和三年（九八七）四月五月永延元年（九八七）二月十六日、殿上人相率詣蓮臺寺、奉拜

唐佛經等

二月廿四日 右大臣（爲光）、左右兩將軍、他公卿等、相率詣蓮臺寺、右府修諷誦、砂金廿兩香爐佛器等云々

二月廿九日 摄政（兼家）殿、今日被參蓮臺寺、被拜唐佛云々、……
齋然師、繪像七寶合成塔等 令覽皇太后云々

三月二日 内藏頭相俱參蓮臺寺奉拜唐佛。左中辨右中辨前加賀守景
濟永年知章信公懷光朝臣等 同以相伴 卽即儲食物羞齋上人等
衝黑退歸

三月十一日 入唐僧齋然、給法橋位

四月廿六日 摄政被奉唐佛供菓子五盛作花一臺（瑠璃臺也）

六月八日 大吹降雨 法橋齋然訪來、日及昏時、不能歸寺 仍令宿
矣、

とある。時は花山天皇退位落飾せられた（寛和二年六月）後、兼家の女詮

子の産んだ一條天皇の下、攝政兼家一門が榮達を極める時である。これらの權勢を初め、公卿等は、新渡の釋迦瑞像を中心にして齋然への歸依心を高めてきている。齋然が胸に秘めてきた、南都出身僧が主導權をもつ京都に於ける新しい佛教興隆事業、即ち、かねて若い同學義藏と手印誓約していた愛宕山建寺の事業の基礎工作は、進みつつあるわけである。彼は終にこの年八月十八日、「愛宕山を以て五臺山と號し、一伽藍を建てて大清涼寺と號し、白栴檀釋迦像を安置せん。」（小右記）と奏請した。八月十八日は彼の地で白栴檀釋迦像が成就し、愛宕山建寺を立誓した義藏との二世結緣状や盧遮那佛の應化身の教化活動たる「一國一釋迦」の東大寺華嚴思想を表明した交名帳を胎内に封藏した感激の日である。

宋の五臺山は、華嚴經に説かれた聖地である。日本東大寺は、華嚴本主盧遮那佛を本尊とする華嚴教學の根本道場である。盧遮那本佛が閻浮洲に分出せられた釋迦佛の生身の像を本尊とした五臺山清涼寺が、東大寺僧によつて京都に建設されようとしているのである。

齋然は他方、五臺山清涼寺へ供養の代參をせしめ、また更に新譯經論を請來して、以つて聖皇（兼家の孫）の寶祚を祈り奉る爲に、高足の嘉因と宋で剃髮受戒せしめた僧新乾と再度入宋せしめることを請ひ、永延二年（九八八）二月八日にその許可をうけた。

歸朝之後、願心を五臺清涼之雲山に馳せ、供養を一萬文殊之真容に繫くと雖も、未だ件の願心を遂げざるが故に

というものが、嘉因等差遣入宋の第一理由である。わが愛宕山の五臺山清涼寺化の事業を聖化し促進する一助であることは、十分に推察せら

れる。當時宋では國立の傳法院・印經院で佛典の新譯とその印行事業が進行中であった。裔然將來の摺本大藏經には續々新しい追加が出でつつあつた。日本で始めての唯一の宋の勅版大藏經を完全なものにしておくことも、新建の清涼寺をその本尊佛と共に日本佛教界で他の追随をゆるさぬ權威ある聖地とする所以となるのであるから、「新譯經論の請來」が嘉因、祚乾再派遣の理由にあげられたこともうなづかれる。勿論、嘉因らの使命は、裔然らに特別の優遇を與えた宋の太宗を始めとして、かの國の官民僧俗の知己への答禮もあつた。嘉因が宋の太宗に奉つた裔然の感謝表文は宋史日本傳にのせてゐるが、この表文と共に獻ぜられた貢物は左の如きものである。

佛經納青木函 琥珀青紅白、水晶紅黑、木櫛子念珠各一連並納螺鈿花形平刷、毛籠一納螺杯二口 葛籠一納法螺二口 染皮二十枚 金銀時繪扇管一合納髮鬢三頭 又一合納參議正四位藤佐理手書二卷、及進奉物數一卷、表狀一卷 金銀時繪硯管一合納金硯一、鹿毛筆、松煙墨、金銅水瓶、鐵刀金銀時繪扇管一合納扇二十枚、蝶蝠扇二枚 螺鈿梳函一對其一納赤木梳二百七十、其一納龍骨十枚 螺鈿書案一 螺鈿書几一 金銀時繪平管一合納白細五匹 鹿皮籠一納紬裘一領 螺鈿鞍轡一副銅鐵鏡紅絲織泥障倭繪屏一雙 石流黃七百斤

これらの日本の美術工藝品を中心としたおびただしい宋朝廷への貢獻は、恐らくわが朝廷・貴族の間から勧募せられたものであろう。裔然らの入宋も、今度の嘉因らの入宋も、宋の商人の船によるのである。シナ朝廷では外國からの貢獻に對しては、その價値以上の賜與が行われるのが一般である。やがてもたらされる宋朝廷からの珍貴な賜與

は、朝廷・貴族の心を悦ばせるのみでない。いよいよ彼らを裔然の清涼寺建立への檀越として結びつけるものであろう。宋朝廷からの賜與による莫大な利益を始め、恐らくその他にも知りあいの商人らにも托したであろうと思われる多くの物資に對する見返り品は、やがて清涼寺建立への資金にと考えられていたことであろう。嘉因入宋は宋の商船であるとはいえ、後の天龍寺船の如き貿易益金による三寶興隆事業の達成という意圖も考え得るであろう。

小右記の永祚二年十一月正月改元（九九〇）七月廿日の條に

義藏閣梨、覺緣上人來談之次云、唐人舟五千石着岸、法橋裔然弟子、去々年屬唐人入唐、今般彼唐人及弟子法師等、同以歸朝、云々

とあるのは、同じ宋商の船で嘉因・祚乾一行が歸朝したのである。嘉因等が將來した文殊菩薩像などは、翌正暦二年（九九一）六月に京都に入り、攝政第、即ち裔然の爲に後援をおしまなかつたと認められる兼家の後を繼承して攝政になつて道隆の第宅に送つてゐる。⁽¹⁷⁾宋から將來された文殊菩薩像、これもかの文殊の聖蹟五臺山清涼寺を、わが國に移して新建する運動に、力を添える所以であることは、今までもなかろう。

さて未だ建立されない愛宕山の五臺山清涼寺々主になつた裔然は、嘉因入宋が許可された永延二年には、帝王編年記十七によれば、愛宕に戒壇を建置することなつたが、山門の訴えがあつてとりやめになつたといふ。もし事實ならば、少し功を急ぎすぎたかの感がある。戒壇こそは、平安初期の東大寺對比叡山の對立抗争を最も激化せしめたものであつた。最澄は比叡山の大乘圓頓戒壇建設を強力に主張し、東大寺

の四分律戒壇からの分離獨立を企圖して、激しい南都佛徒の反対をうけた。最澄は生涯獨立戒壇の設置を強調したが、成らずして没し、沒後にこれが許可實現せられた。そしてこれが、天台宗の名實共に南都佛教からの獨立であるのみならず、その優越性を宣傳する所以ともなり、比叡の急速な隆昌がすすみ、齋然歸朝時代は、既に藤原氏勢力と結びついて山の全盛を招致していた。東の比叡に對して西の愛宕に東大寺僧の主宰する戒壇ができることは、正に比叡山にとつて重大な脅威である。いはんや、齋然らは東寺真言宗と一體となつてをり、その新戒壇も恐らく大乘戒壇を主張するものであつたであろう。比叡の反対は必然である。この少し後に、藤原道長の全盛をもつてその法成寺に戒壇を建てようとした時すら、比叡山の僧らは「或は忿怨を結び、或は愁嘆を以つてした」ので、尼戒壇はつくつたが比丘戒壇は中止している。⁽¹⁸⁾ 南都佛教からの激しい反対壓迫をやつと排除して設置された大乘戒壇を、今や比叡山は獨占して、京都僧界に君臨しようとしているのである。何れにしても、齋然を後援する貴族或は真言宗の人々の策策であつたかも知れぬが、齋然がまだ寺も建たぬのに愛宕戒壇を奏請したのは、當時の比叡の勢力を思へば少し無暴であつたであろう。強い壓迫が彼の事業に對して、比叡山すじから加つてくることはさけ難いと思われる。

永延三年には延暦寺元慶寺の例に準じて、清涼山に阿闍梨五人を給せられて三密教法を勤修して國家を鎮護するようにしたいと請うた。朝廷はこれに對して阿闍梨一人を給せられた。それには、かつて齋然と手印結縁して愛宕建寺を誓約していた同學義藏がなつてゐる。小右

記の左の記事によつて義藏推薦が元果・齋然によつてなされたことが知られる。

(永延三年) 三月廿三日……以權大僧都元果爲正

元果轉正之慶
還非常進

五月七日……傳聞於陣有僧綱召事云云、元果僧都辭退替、以律師覺

慶爲權少僧都、……

五月十三日、法橋齋然來、義藏來談、去十日夜、奉爲公家有夢想、仍以義藏令申院皇太后宮 可被申長谷寺也。

五月廿五日、昨日以阿闍梨清胤任權律師……義藏法師爲五臺山阿闍梨

此度始置一人、前大僧都元果法橋齋然解文云々

六月四日、義藏來談云、五臺山阿闍梨、法橋申請五人、其外又注別解文申置義藏、件解文前僧都元果法橋齋然加書云々

齋然も義藏も共に元果を密教の師としていたし、齋然は特に元果に親密にしていたことは、神泉苑祈雨に兩者が互に稱讃しあつて詩を唱和しているのによつても察せられる。(齋然・元果唱和詩集) 齋然の愛宕山を五臺山大清涼寺とする事業を僧界から後援していた大物に、東寺の元果が推察されるのである。

然るに元果大僧都はこの年の五月七日その榮位を辭退しており、同七月十三日には、齋然が東大寺別當に補せられている。まるで京都から敬遠せられたかの任命である。東大寺別當職に任せられた齋然には、「將修治破壞堂舍、欲興復陵遲佛法」という東大寺復興興隆の大使命が負はされている。而も齋然別當職に任じた年早々の八月十三日には大風の爲に東大寺南門、大鐘等が倒れる被害があつたし、翌正暦元年には、興福寺の平傳律師の爲に東大寺の末寺長谷寺を押しとられるよ

うなことも起つた。別當三年にして正暦二年に退いたが、彼の任期中は寺門經營に不幸不運がかさなつて、十分な功績も記録されなかつたわけである。進みかけていた京都愛宕山の五臺山清涼寺建立事業も十分に進め得なかつたと認められる。

裔然は長和五年（一一〇一六）に寂した。愛宕山の五臺山大清涼寺はまだ建たなかつた。裔然に隨從して入宋した弟子盛算が、重ねて栖霞寺内釋迦堂を以つて清涼寺と號せんことを奏請して勅許を得た。裔然の愛宕山大清涼寺の夢は、その山下の栖霞寺（もと源融の別荘）内の清涼寺として、弟子によつて具體化した。今の清涼寺の開創である。御堂關白記、寛仁二年（一一〇一八）正月十五日己酉の條に、

雪降五寸許（中略）奉渡栖霞寺一切經、是故法橋裔然、從唐持渡經也。而遺弟獻也、安置二條西廊。

とあり、真言宗東寺の入唐朝傳燈大法師位盛算年五十九萬四十五を五臺山清涼寺阿闍梨に補任する太政官牒は、翌寛仁三年正月十五日付で出ているのは注意すべきである。裔然が壇越にと志して、釋迦瑞像内に名を列ねて封しておいた、賴忠、兼家、爲光、朝光、道隆、兼道の時代は既に過ぎて、今の京都はすつかり道長の全盛期である。道長の支持をうけることが京都に於ける地位の確保、事業の達成の爲には、最も近路である。共に入宋した師裔然が、畢生の本願、愛宕山の五臺山清涼寺創建を達成し得ずして逝つた後に、その遺志をついだ盛算が、師の將來した大藏經を全盛の道長の創建した法成寺に獻納したのも、清涼寺建立の爲であつたであろう。

六 結語——東大寺教團の延暦寺教團への抵抗

以上わたくしは、奈良東大寺裔然・義藏の二學僧による、京都愛宕山建寺興佛の結盟に始まり、裔然の入宋、釋迦瑞像將來、五臺山大清涼寺創建運動が弟子盛算によつて愛宕山下栖霞寺内の釋迦堂を清涼寺とするまでの経過を概観した。これを東大寺教團の延暦寺教團に對する抵抗運動としてとらえ、その宗教史的意義を論じて結びにかえたい。

裔然（九三八—一〇一六）が活躍した時期は、大鏡に

朱雀院並に村上の御叔父に在します。この御子五人、其おりは我御位太政大臣にて、御太郎左大臣にて實賴のおとど、之小野の宮殿と申しき。次郎右大臣師輔のおとど、之を九條殿と聞えさせき。第四郎師氏大納言と聞えき、五郎は又左大臣師尹のおとど、小一條殿と申しきかし。此四人の君達、左右の大臣大納言などにてさしつづきおはしましし。いみじき御榮華ぞかし（卷五）

と嘆ぜられた忠平一門の盛期から、

太政大臣道長のおとどは太皇太后宮彰子（上東門院）皇太后宮妍子（中宮（威子）尚侍（嫡子、東宮御恩所）の御父、當代並春宮の御祖父におはします。……關白左大臣（賴通）内大臣（義通）大納言二人（賴家、能信）中納言（長家）の御親にておはします、さしやきこしあつめよ、日本國には唯一無二おはします……（卷七）

と描き出されている道長一家の榮達獨占時代にわたる。京都における事業も榮達も藤原氏を無視しては望み得ぬ時代であつた。

さて平安遷都以來、中央佛教界の最も重要な問題の一つは、比叡山

の大乘圓頓戒壇創立請願をめぐつての延暦寺對南都、特に鑑真によつて開かれた戒壇をもつ東大寺との對立抗争の激化であつた。南都佛教の強硬な阻止運動にもかかわらず、八二二年の比叡山戒壇許可に至つたことは、「地の利・時の利、南都を去る」の現實を、しみじみと南都教團に知らしめる所以であつた。僧になる者が必ず登壇せねばならぬ戒壇を、鑑真和尚によつて確立していいた總國分寺東大寺は、出家得度の制度の上から日本佛教教團に權威をもち續けることができた。自宗獨自の戒壇により、東大寺戒壇を無視し得る教團の出現は、東大寺の日本教團に對する權威の後退に他ならぬ。東大寺教團の比叡山教團へのうらみは、とけ難きものとしてのこつた。

延暦寺教團と南都教團とは、教義問題でも對立し、しばしば法論が公開で行はれた。應和三年（九六三）村上天皇が南都比叡の名僧二十人を請じて、清涼殿に於て五日間にわたつて行われた法論は特に名高い。南都の法藏の定性二乘不成佛論に對し、比叡の良源は衆生皆成佛を主張して論難往復夜に入り、翌日法藏をして「公の辯は富樓那の亞、わが訥辯の敵に非ず」と嘆せめたといふ。法藏は東大寺の第五十二、五十三代の別當に補せられた人であり、齋然と手印結置した若い義藏の受戒の師である。才辯をとどろかせた良源は、宮廷と藤原家の歸依を背景にして鰻上りに榮達をかさね、九六五年には天台座主になり、九八年には最高位大僧正に任せられ、座主二十年間に比叡山は「誰知傳教大師再來茲山、重興我山焉」と嘆せられるような大發展をとげた。彼の門下には、源信・覺運の如き所謂懸心院檀那院二流の祖となる學匠も出でたが、良源沒後に座主をついだ（九八五）ものが右大臣師輔の子、

尊禪であつたことは注意を要する。京都の政權と財力を握つた藤原の權勢が、比叡山に上つて宗教界の實力をもおさえて行く時が到來したのである。東大寺齋然が義藏と手印盟約し密かに遙かに京都愛宕山建寺を立誓したのは、應和の法論から九年後であり、彼の入宋は更に十一年後、良源の大僧正任命二年後である。

齋然入宋の主目標が天台教の根本道場である天台山と、華嚴文殊の靈場五臺山と、並びに密教承相にあつたこと、殊に五臺山巡禮にあつたことは注意すべきである。當時旭日の勢にある比叡山教團が、擅越、特に貴族の歸依をつなぐ道は、一念三千や圓頓止觀の如き高遠にして至難な天台の根本教理や實踐ではなくして、五臺山の念佛——常行堂の法要となつた引聲念佛——と密教による修法であつた。圓仁によつて五臺山から傳えられたという法照流の五會念佛法^(註)は、齋然の時代には八月山の念佛は、慈覺大師（圓仁）のはじめ給へるなり。中の秋の風涼しう月明かかる程なり。八月十一日より十七までのほど、公の政、私の御いとなみをのぞきて籠り在しましてやがて、御修法行はと道長らの公卿をも山に登らせ聽聞させる法要であつたのみならず、
例へば
九六九 右大臣伊尹、多武峯に常行三昧堂をおき毎年七月より九月まで九十日不斷念佛を修す
九七八 藤原爲光法性寺に常行堂をおく。

一〇〇二 解脫寺内常行堂を供養す
一〇三〇 東北門院法成寺東北院（常行堂）を慶す。

一〇三九 賴通の室三井園城寺常行堂を廢す。

と/orのように、貴族社會に喜ばれる阿彌陀佛を本尊とする實踐的佛教であつた。この風潮が、日本佛教界に五臺山靈場に對するあこがれを昂揚したことはいうまでもない。南都東大寺の僧裔然は、かかる時に、金光明最勝王經を持誦し、義藏との愛宕山建寺の大望密約の手印状を身につけ、天台山と五臺山を巡歷し釋迦瑞像を將來し密教を傳承し、やがて山の阿彌陀佛念佛の本據に對立した洛西愛宕山に、釋迦佛を本尊とした五臺山大清涼寺を建てようとして、また戒壇をも建設しようとしたのである。

當時の僧の宮廷・藤原氏への通路は、密教加持修法によつて與えられた。比叡の天台宗はグングン密教化を進めていた。南都東大寺も早く空海に親近し、東寺・醍醐の密教を導入していた。前述の如く裔然は「自宗の弘法大師」を天台の傳教大師に對立せしめてゐるし、元某らについて密教をうけたし、入宋しても善無畏の眞身參詣を特筆し、また密教を傳承することを忘れなかつた。僧として京都に地位をしめ事業をする爲には、藤原氏をつかまねばならず、藤原氏を歸向せしめる佛教は、三論・華嚴の教學ではなく密教修法であつた。

以上の如く考へてくれば、裔然・義藏の東大寺における手印立誓、愛宕建寺、入宋五臺巡禮、釋迦佛將來、清涼寺建立、戒壇設置の一連の不斷的努力を、南都東大寺の若き愛憎の、比叡教團に對する抵抗の意識、南都の不利を開拓する新都進出への意氣の中に理解することが、必ずしも不當でないことを認め得るであろう。東大寺は奈良朝最後の國家的最高の名譽と權威を荷つた最大の寺である。それが宗教教團である

ならば、新興の對立教團に對して、抵抗の意欲を、また教化運動の情熱を全く失つてしまはずはない。そうした運動の明白な記錄が、藤原盛期の京都、比叡山全盛の京都を中心とした記錄に欠陥していくものなかつたとは考へられぬ。私は裔然の運動の歴史的意義の考察に、結論はまだ急がない。比叡と東大寺との對立を考へ、また裔然の宗教事業の成敗過程を正しく理解する爲には、藤原氏對他氏並びに藤原一門内部の派閥對立抗争、天皇家内部の對立抗争、台密對東密の關係、更に漸く表面化して來た比叡山における非門閥出身の求道的修行者と僧官に結びついた門閥貴族出家者、並びに增加して來た武力化僧徒との關係、爆發した慈覺・智證兩門徒の分立抗争、南都における興福寺對東大寺の對抗など、裔然時代に起つてゐる京都・南都を中心とした諸事件を詳細に綜合的に検討しつつ、宗教史の潮流の中に裔然の活動をとらえて來なければならぬ。私はここに釋迦像より新出した千年前の資料の紹介を、一つの角度から試みに提出するのである。國史の研究者によつて、更に深い正しい研究のメスが加えられんことを期待する。

藤原政權によつて固められた京都貴族の内部崩壊と外からの破壊とが進む時代に、比叡山の僧官僧位の權威も自己崩壊をはじめる。そして比叡への出家者にして山を出て、貴族社會の外へ、街へ、人民の間へ、公然とまた敢然と再出家するものが續出する。彼らの中から、新しい宗教革新運動が展開される。歌はれ聞かれ眺められた美しい常行堂の念佛を始め、感覺的世界に法悅が追求されてゐた貴族的現世的淨土教が、凡夫罪惡人の自覺から現實否定の信仰運動へ進んで鎌倉淨土教へ脱皮するまでには、藤原中期から聞出する「再出家の僧」の系列——ひじ、

りの運動の如きものが、起伏していることを理解しておく必要がある。

南都佛教團の間にも同様に、鎌倉時代にわがに顯著にあらわれる

南都佛教徒の新興念佛宗への抵抗運動、嵯峨釋迦像の摸寫、それを本尊とする實踐的宗教運動などが、その著名な指導者の名を明かにして記録される前にも、齋然に見られるような京都佛教に對する反省反撥の運動の波が起伏していたことも考慮せらるべきであろう。

註(1) こゝに紹介する義藏・齋然の現當世結緣手印狀の外の主なる封藏品記録される前にも、齋然に見られるような京都佛教に對する反省反撥の運動の波が起伏していたことも考慮せらるべきであろう。

入瑞像五藏具記 捧物 一卷

共に雍熙二年八月十八日記、兩者を一括した包紙に「入瑞像五藏文

齋然謹封」とあり。

日本國東大寺法濟大師賜紫齋然入五藏願文 一卷

諸僧俗繁念人交名 一冊

造像寄進者交名 一紙

末尾に「雍熙二年八月十八日、匠人張延候并弟延襲、胡仁招、開元寺僧

居信、同募緣僧保寧、入此五藏、上報四恩三有、下至三塗苦訖」とあり。

諸僧俗繁念人交名 一冊

造像結緣中國人交名 一紙

娘山變相圖、文殊菩薩像、普賢菩薩像、彌勒菩薩像 捧本各一紙

彌勒像には「待詔高文進畫」「越州僧知禮雕」「甲申歲十月丁丑朔

十五日辛卯雕印普施永充供養」などの記あり。

金光明最勝王經 一卷

延暦二十三年三月五日書寫本 齋然署名あり

小字法華經 捧本一卷

金剛般若經 捧本一卷

見返に變相圖あり、奥に「高郵軍弟子吳守真捨淨財開此版印施上答

四恩三友下酬生身父母然保自身雍熙二年六月日紀」とあり。

五色絹製五藏及び比丘尼清曉愈病祈願文、外に五色諸種絹小片多數一

太田氏調査によれば平絹、秋羅、紋沙、無文羅、文羅、綾等一〇四種を數う)

齋然生年月日假名書紙片 一紙

「承平八年正月廿四日のひつしのときむまる□とこ丸」の字存す

銅鏡一(水月觀音像を線刻す)

中國古錢 九三枚

碧ガラス容器 二(破壊)

雲母板(鐵金文様あり)水晶珠、鈴、銀製釧子等。

(2)

細川潤次郎輯、入宋三僧傳、高橋順次郎編、入唐諸家傳考第六・七、

橋本進吉「齋然法橋在唐記の逸文」(密教研究一三)、西岡虎之助「齋

然の入宋に就きて」歴史地理四五の二・三・五がよく資料を集めてあ

る。(3) 細川潤次郎輯、入宋三僧傳、高橋順次郎編、入唐諸家傳考第六・七、

橋本進吉「齋然法橋在唐記の逸文」(密教研究一三)、西岡虎之助「齋

然の入宋に就きて」歴史地理四五の二・三・五がよく資料を集めてあ

る。

(4)

本節の齋然行蹟は清涼寺新出資料並びに齋然と同時代にして交際の深かつた藤原資實の「小右記」を中心とし、前記の諸氏の論考を參照して記述した。諸氏の説を改めている點が所々にあるが、一々論證したり註記したりしない。

(5)

この彌勒石佛は道宣の造ではない。齊の僧護が着手し、僧淑これをつ

ぎ、更に梁の僧祐が繼承して天監十五年に成就したものである。律師

僧祐に成就した三代にわたる僧の事業が、道宣律師の三生の誓願でな

つたものと傳承せらるるに至つてゐたのであらう。齋然は彌勒下生の

時まで三生にわたる誓願結縁状を身につけてゐる。道宣三生の誓願と

聞いた大彌勒石佛に、特に感銘深いものがあつたのであらう。(高僧

傳十三僧護傳、法苑珠林卷十六)

(6) この時太宗から五臺山僧正に任せられていたものは、崇教大師淨業(九三五—九九二)である。齋然より三年の長である。彼は太平興國四年、太宗が太原に親征して北漢を滅した時に五臺山の僧徒を率いて

行宮に至つて歸順の誠意を表して嘉納され、僧正に擢でられ北漢主劉氏から賜つていた廣慧大師の號を崇教大師と改め賜つた。裔然らは宋朝廷の支給をうけて、ほぼ同年輩の僧正の世話をなつたものであらう。廣清涼傳下（大正五一、一二三頁）参照。

(7)

洛陽のことば寛仁三年裔然の弟子盛算を清涼寺阿闍梨に補した太政官牒、果智記「雜秘見聞集」（高祐氏抄出による）に見え、龍門訪問のことは同牒及び新出の入五藏願文に見える。

(8)

清昭三藏は當時太平興國寺傳法院における天息災（明教大師）、法天（傳教大師）施護（傳法大師）らの翻譯に、筆受の任を擔當した清沼のことであらう。令達も清沼と相並んで筆受に當つた人である。大中祥符法寶錄卷三、四、等、

(9)

宋會要稿二〇〇、開壇受戒の條に

凡童行得度爲沙彌者、每歲遇誕聖節、開壇受戒、壇上設十座、釋律僧首十圍梨說三百六十戒訖、祠部給牒賜之、東京於太平興國寺置壇。という制度によつて得度にあづかつたのである。祈訖を宋人とするのは當らぬ。宋で得度をした裔然の弟子である。

(10)

啓聖禪院の建立は、宋、陽萬里撰、誠齋揮麈錄上には

東京啓聖院、本晉護聖營、以太宗誕聖之地、太平興國六年建寺、雍熙二年寺成賜名、二寺（他の一寺は南京の應天寺）太祖誕聖之地、雍大中祥符二年建寺賜名）皆奉祖宗神御ある。曾鞏の降平集卷一には啓聖禪院を雍熙元年の置とする。優填王所造栴檀迦瑞像歴記の盛算の後記と認められるものに、

明年（雍熙二年）正月中、蒙聖旨、巡禮京大小寺院之後、經奏聞與

張行首（客省丞）行首張萬進、共參入滋福殿、大師（裔然）并一行

人、禮拜瑞像。三月奏聞參五臺山山、隨陽公彌參山、巡禮山中之後、

巡遊諸方聖迹、其後歸到東京、爰大師有移造此像之心、欲奏造之間、

其像移以安置內裏西化門外新造啓聖禪院、院是今上官家捨一百萬貫

錢所造也、於是招雇彌佛博士張榮、參彼院、奉禮見移造、彼朝雍三年、載吉州客鄭仁德船、奉迎請像可耳。

清涼寺釋迦像封藏の東大寺裔然の手印立誓書

とある。宋の蔡絛の鐵岡山叢談や、志盤の佛祖統紀四三によれば、太宗誕生地に建てられたことになつた啓聖（統紀は開聖に作る）禪院が成つて、優填王栴檀迦瑞像や道宣律師天人所感の佛牙や梁の誌公の像などが安置せられたことが知られる。五臺山から歸つた裔然一行が、啓聖禪院でこの像を拜したとあつて、よく史實に合するようである。但し盛算の記は、啓聖禪院で造像したようにとれる文であるが、これは裔然封藏の文によつて、台州で造像したと認むべきであらう。盛算の後記は清涼寺建立の爲に意圖し作意した點があるよう思はれる。杭州歸朝後の熱心な運動にもかかはらず、愛宕山の五臺山清涼寺は名は出來ても終に建てることができず、その歿後弟子盛算が漸く山下の柄霞寺内の釋迦瑞像を安置する堂を五臺山清涼寺とすることが勅許せられた。この後記は、この頃に栴檀迦瑞像の特別尊いものであることを強調して書かれたものであることに注意して讀むべきである。

(11)

影印宋藏遺珍に收む。太平興國八年撰、僧錄司に命し京城義學文章僧二十人を選んで註解を作らしめて入藏したことは、大中祥符法寶錄卷十八に詳しい。

(12)

大中祥符錄卷三、四、宋會要道釋、續資治通鑑長編卷二十三、二十七等。

(13)

シナに於る優填王像の信仰については多くの資料があるが、ここにシナに傳つてゐる諸の特別な靈像として禮拜歸依の對象となつていたことを證する一例として、スタイン氏の將來した敦煌文書（cf. 1904）一種の懺悔歸依の表白文を示しておこう。

又復歸依十方盡虛空界無量形像優填王、金像栴檀像阿育王銅像吳中石像師子國口玉像……

(14)

小右記、福山敏男・藤田經世氏の校刊美術史料第二輯小右記抄〔一〕に

(15)

西岡氏「裔然の入宋について」所引、續左亟抄第一

當時東大寺は、東寺・醍醐三寶院と密接で、東密化してゐた。裔然入唐時爲母修善願文に「其謗者云、凡入唐求法之人、自宗者弘法大師、

天言者傳教大師」とある。

(17) 三僧記類聚所引の江帥記（西岡氏論文による）

(18) 小右記、萬壽四年（一〇二七）の条

三月廿一日壬戌權僧正被立寄、良久清談次云、法成寺被立戒壇、延曆寺滿山僧等大愁者。日來依廟白命、奉仕禪室修善、猶御心地無平愈、此間有奇事、以被物靈、或以涕泣或放大聲。中將參國忌、歸來云……三月廿七日戌辰、中將語云、法成寺尼戒壇結構了、亦可有比丘戒壇

云々、被申公家之文廣樂卿作、而天言僧等、或結忿怨、或以愁嘆、依座

主申忽所被企、仍山上僧等罵辱座主云々、或云、事有一定、追下座主、可止參上、前日權僧正談山僧等懲嘆由、又以謹旨達關白、關白云、此事不得意、一度許欲申禪閣者、又中將云事及禪聽、被止比丘戒者。

戒壇に對する比叡山延曆寺の神經過敏さを察することができよう。

(19) 參天台五台山記卷七に、成尋は、奮然に賜つた大藏經一藏及び新譯經二百八十六卷が、法成寺藏内に現存していることを奏している。奮然の入五藏願文に見えた所よりも、新譯經の巻数が増加しているのは、嘉因の將來をも加えたものであろう。

(20) 摂稿、常行堂の研究（藝文十五の三）、唐中期の淨土教——法照禪師の研究參照

花色春深林霧底秋カ
緹素淡交聞法水今日依例有煙霞遠色礙家鄉月傳鶯嶺三身影
羅漢供故云
生カ
風茲寺安釋尊第
花瀉武

三傳之像

朝請大夫藤敦基

陵仙客粧

春日於棲霞寺即事
起居郎 江通國

右は金澤大學の川口久雄教授が九條家舊藏中右記部類の紙背から抄出せられた、王朝無名漢詩集に收めている詩で、終に「承暦二年（一〇八七）二月廿九日講師源給料」とある。この日、源家の建立した接霞寺で例年の羅漢供が行われた時の詩で、作者は右の二人の外に、禮部侍郎友房、前越州員外別駕江佐國、學生源文綱、文章生江家國、學生藤親家がある。羅漢供は奮然が宋から將來した十六羅漢畫十六幅（現存、重要文化財）の供養であらう。同じく奮然將來の釋迦像を安置する接霞寺内の釋迦堂が清涼寺と號することを許されてから六十年、宋將來の十六羅漢も釋迦像も尊重せられていたが、接霞寺が本寺で、清涼寺はまた寺内の二堂であつたらしい情勢がうかがわれる。

法然教學に於ける稱名勝行說の成立

香月乘光

- 一、緒　言——法然教學の獨自性と稱名勝行說
- 二、稱名勝行說の成立——劣行より勝行への發展

三、稱名勝行說の根據——萬德所歸の名號

- 四、稱名勝行說の根據——名體相即と功德享受と
- 五、結　語——選擇本願と稱名勝行

一、緒　言——法然教學の獨自性と稱名勝行說

法然上人の教學は從來所謂寔宗に過ぎなかつた淨土往生の教法をして、淨土宗なる獨立の一宗として成立せしめたものであり、その内容は佛教通途の說より見れば、甚だ問題となるべき革新的思想を含み、頗る注目すべき獨自の見解を有してゐたのである。當時聖道諸宗の側から鋭い批判と劇しい非難とが加へられたことは、この一宗別立とその教義内容との重大性に起因するのである。その中心をなすものは實に專修念佛の主張であつて、毘沙門明禪の述懐鈔に

我朝に淨土をすゝめ、念佛をひろむる人おほしといへども、この人は信謗ともにつねの人にこえたり。そのゆへをたづぬるに、一向専修のすゝめよりおこれり。
と述べてある如くである。

法然教學に於ける稱名勝行說の成立

この專修念佛の主張は、選擇集に論述されるやうに、法然が選擇本願の佛意を味到して開顯したもので、これによつて乘佛本願凡入報土の淨土教の眞義が確立されたのである。即ち阿彌陀佛はその本願に、衆生往生の行として一切の行の中からたゞ稱名念佛の一行のみを選択されたこと、その故に稱名念佛を以て往生の正定業とし、凡夫も之を専修すれば、その願力に乗じて必ず淨土に往生することが出來ること、稱名以外の餘行は、たとひ佛道修行の基調とされる菩提心や三學であつても、すべて之を廢捨したこと、かくて所謂「念佛のひとりだち」が闡明されたこと等が、その教學の根幹をなしてゐるのであつて、全く從來の佛教の綱格を打破した新しい實踐道が開示されたのである。

こゝに於いて稱名念佛は本願の行として頗る重視され、餘の一切の諸行が非本願として廢捨されるに對して、その意義と價値とを増大するに至つたのである。今本稿に論じようとする稱名勝行說も、選擇された稱名念佛のこのやうな意義と價値とを擧揚せんとして成立したものである。稱名勝行とは稱名念佛の功德が勝れ、之に對して餘行の功德がすべて劣つてゐることを意味するもので、法然以前の淨土教に於いては、嘗て見られなかつた所である。即ちこの說も法然教學に於け

る獨自の説として、選擇本願專修念佛の主張を構成する上に、極めて重要な一環をなすものである。

二、稱名勝行説の成立——劣行より勝行への發展

法然の稱名勝行の主張は、その著作の諸處に見られる所であるが、その教學上に中心的意義をもつのは、選擇集第三章に明される説である。それは阿彌陀佛がたゞ稱名念佛の一行のみを本願生因の行とし、餘行を以て本願の行とされなかつた理由を、勝劣難易の二義によつて説明し、稱名は勝にして易、餘行は劣にして難であると論斷された所である。一體稱名易行の説は龍樹の十住毘婆沙論以來、曇鸞、道綽の既に唱へた所であるが、このやうな稱名勝行の説は法然に至つて初めて主張され、成立を見たものである。蓋し稱名の一行のみによつて往生が出來るとする法然の説が成立する爲には、たとひそれが如何に易行であつても、反面に於いて劣行であれば、不充分であることを免れないのであつて、やはり易行にして勝行であることが、必然的に要請されたものと認められるのである。

今法然の説を明かにする爲に、それ以前の稱名についての代表的見解を一瞥すると、先づ源信は往生要集に於いて、觀念と共に稱念を説き、而も稱念のみによる往生を認めたにも拘らず、その價値を論ずるに當つては、觀念を勝とし稱念を劣とし、出來得るならば稱念よりも觀念を修すべきであるとしたのである。同書卷中本大文第四正修念佛の觀察門を明す中に、初心の觀行は深奥に堪えないから、當に色相觀を修すべきであるとし、別相觀、總相觀、雜畧觀の三種を説き、これ

に堪えない者は稱念によるべきであるとして、

若有^レ不^レ堪^レ觀^ニ念相好^レ、或依^ニ歸命想^レ、或依^ニ引攝想^レ、或依^ニ往生想^レ、

應ニ一心稱念。

と云ひ、同卷下末大文第十問答料簡の尋常念相を明す中に、定業、散業、有相業、無相業の四種の念相を説き、散業よりも定業を、有相業よりも無相業を重んじ、無相業を以て最上の三昧としてゐるのである。

次に永觀は往生捨因に於いて、稱名の功德の甚だ勝れてゐることを要するに稱念は易行ではあつても、決して勝行ではなかつたのである。

力説し、その修行を勧めながら、而も散亂を止めて三昧の發得に進み、或は法身同體の觀を修すべきであるとしたのである。即ち同書に念佛について十因を明す中の第一に、一心に阿彌陀佛を稱念すれば、廣大善根の故に必ず往生を得るとし、稱名の功德の深廣にして、大陀羅尼や法華三昧に勝過することを述べて、

彌陀一念功德深廣無際、如來廣說不能窮盡、不爾何因速得^ニ往生、一念尙爾況十念乎、況復一日七日念乎、何況一生不退念乎、彼千手觀音說^ニ圓滿陀羅尼、先勸^ニ念^ニ本師彌陀、普賢大士現^ニ行禪師道場、同教^ニ念^ニ阿彌陀佛、實知彌陀名號殆過^ニ大陀羅尼之德、又勝^ニ法華三昧之行、故但稱^ニ佛名^ニ直至^ニ道場、況往^ニ生淨土、豈有^ニ爾難、我等有^ニ何宿善^ニ幸今值^ニ此佛號^ニ、無上功德不^レ求自得、淨土之業便以為^レ足。何^ス云つてゐるが、その第八には一心に阿彌陀佛を稱念すれば、三昧發得の故に必ず往生を得るとし、散位の稱名を修するには定位に入つて三昧を發す爲であることを示して、

凡夫行者誰從^ニ初心^ニ有^ニ得定者^ニ、從^ニ散位^ニ入^ニ定位^ニ、是三乘行人入聖

之方便也、施_レ彼黒鳥_ニ爲_レ得_レ白鷗、唱_ニ此散稱_ニ爲_レ發專念、而今不_レ肯_ニ散稱、蓋是無_レ志之甚也。

と述べ、又その第九には一心に阿彌陀佛を稱念すれば、法身同體の故に必ず往生を得るとし、佛と衆生とは同體無異であり、衆生同體の佛であるから穢土を利するのに障り無く、諸佛同體の衆生であるから淨土に生ずるのに隔て無く、須く法身同體を觀すべきであると述べて、
往生淨土之業無_レ如_ニ此觀、今觀_ニ行者法身同體、妄輕_ニ自身_ニ勿_レ生_ニ疑惑_ニ矣。

と云つてゐる。この往生拾因の說はたひこのやうな三昧發得や法身同體の觀を說いたとしても、稱名の功德の勝れてゐることを認めた點に於いて、大なる意義をもつものである。往生要集に於いては觀念が主であつて、これに堪えないと爲に稱念を說いたのであるが、往生拾因に於いては稱名が主であり、これをもととしその功德によつて、三昧を發し法身同體を觀すべきであるとしたのである。されば往生拾因の說は往生要集に比して、稱名の價値を頗る重視したものであり、法然の稱名勝行說の成立と關聯して、注目しなければならない所である。

併し法然の當時にあつては、やはり觀勝稱劣の見解が支配的であつたと思はれる。その受學の師である叡空と、このことに就いて議論されたことは有名な話で、拾遺古德傳第三⁽¹⁾、四十八卷傳第六等に、叡空が觀勝稱劣を主張し、その師良忍も同說であつたと力說したのに對し、あくまで稱勝觀劣を強辯し、叡空の怒りをかつたことが記されてゐる。このやうに觀念が稱名よりも重ぜられると共に、他の諸行も亦盛

んに修せられたのである。選擇集第十二章に、持戒、菩提心、解第一義(理觀)、讀誦大乘の四箇行を以て、當世の人の殊に欲する所の行であるとし、「以_ニ此等行_ニ殆抑_ニ念佛」とまで言つてゐる。このやうな見解が行はれ、このやうな實狀を呈する中につて、法然は敢て稱名を勝行として之を擧揚し、一切の餘行をすべて劣行として斷じ去り、その取捨を明かにすべきことを強調したのである。されば選擇集第十三章に、阿彌陀經の「不可_レ以_ニ少善根福德因縁_ニ得_レ生_ニ彼國」の文を釋するに當つても、雜善を以て少善根、念佛を以て多善根とするのみでなく、更に勝劣の義を見て、

非_ニ啻有_ニ多少義_ニ亦有_ニ大小義_ニ謂雜善是小善根也、念佛是大善根也、亦有_ニ勝劣義_ニ謂雜善是劣善根也、念佛是勝善根也。

と解し、その立場を明かにしてゐる。

之に對して聖道諸宗からは、あくまで稱名は淺劣の行であるとして非難が加へられたのであつて、貞慶の草したと云はれる興福寺奏状には、

先於_ニ所_ニ念佛_ニ有_レ名有_レ體_ニ其體中有_レ事有_レ理_ニ次付_ニ能念之相_ニ或口稱或心念_ニ彼心念中_ニ或繫念或觀念_ニ彼觀念中_ニ自_ニ散位_ニ至_ニ定位_ニ自有漏_ニ及_ニ無漏_ニ淺深重々_ニ前劣後勝_ニ然者口唱_ニ名號_ニ不_レ觀不_レ定_ニ是念佛之中麤也淺也。

と云ひ、高辨は摧邪輪卷中に、

若約_ニ以_ニ稱名_ニ爲_レ念佛_ニ義上者_ニ以_ニ觀佛_ニ爲_レ勝_ニ意業內門轉故_ニ以_ニ稱名行_ニ爲_レ劣_ニ語業外門轉故_ニ。

と述べてゐる。これによつて稱名勝行の說は當時佛教教學上の重大問

題としてとりあげられたことを察することが出来るのである、それだけに法然の教學を特色づける重要な主張として注目されなければならぬのである。

さて選擇集第三章に掲げられる所謂稱名勝行説とは、次のやうに論述されるものである。⁽¹⁾

念佛是勝餘行是劣。所以者如何。名號者是萬德之所歸也。然則彌陀

一佛所有四智三身十力四無畏等一切內証功德。相好光明說法利生等一切外用功德。皆悉攝^ニ在阿彌陀佛名號之中。故名號功德最爲勝也。

餘行不然。各守^ニ一隅。是以爲劣也。譬如世間屋舍名字之中。攝^ニ棟梁椽柱等一切家具。而棟梁等一一名字中。不^ニ能^ニ攝^ニ一切。以^ニ是應^ニ知。然則佛名號功德勝^ニ餘一切功德。故捨^レ劣取^レ勝以爲^ニ本願^ニ敗[。]

逆修説法にも稱名に殊勝の功德のあることを明して、

殊勝功德故者、彼佛因果惣別一切萬德。皆悉名號顯故、一度唱^ニ南無阿彌陀佛⁽²⁾、得^ニ大善根^ニ也。

と云つてゐる。この説は稱名が佛の因行果徳内証外用の一切の功德をすべて攝盡した萬徳所歸の名號を稱念する行であるから、たゞ一部分の功德に限られる餘行の何れに比しても勝行であると云ふのであつて、その勝行たる根據は名號が萬徳所歸であると云ふ所に存する。即ち名號には佛體の上に成就される一切の功德が歸盡攝在するから、衆生が之を稱すれば、その功德を享受することが出來て、勝行となると云ふのである。口稱の行によつて所稱の名號の上に具足される佛の功德が、能稱の衆生の上に享受されるのであつて、稱名が勝行となる所

以は、佛の側にあるのである。されば名號が萬徳所歸であるから、稱名が勝行であると云ふこの説は、先づ佛名と佛體との間に著いて、名體相即の義が認められ、更に佛と衆生との間に於いて、功德享受の義が認められてゐるのである。從つてこの稱名勝行説は、萬徳所歸、名體相即、功德享受の三義によつて成立することを知らなければならぬ。

三、稱名勝行説の根據——萬徳所歸の名號

稱名勝行説は法然の獨自の主張であるが、その成立を明かにする爲には、その根據をなす所の名號を以て萬徳所歸であるとする義は、彼の獨創説であるか、或ひは由來する所があるかを検討しなければならない。選擇集第三章に稱名を以て勝行にして且つ易行であるとする中、易行の文據としては、往生禮讚(前序)と往生要集(大文第八念佛証據)との二文を出してゐるが、勝行の文據としては何等之を示してゐない。逆修説法にも稱名を勝行とすると共に易行としてゐるが、こゝでは稱名易行の文據を示さないで、(但しこれは古本漢語燈錄第七による。新本には選擇集と同一の二文を出してゐる)勝行の文據として西方要決(第九念佛多善根)の

諸佛願行成^ニ此果名、但能念^レ號具包^ニ衆德、故成^ニ大善^ニ不^ニ廢^ニ往生。といふ文を掲げ、更に無量壽經卷下の

其有^ニ得^ニ聞^ニ彼佛名號、歡喜踊躍乃至一念、當^ニ知此人爲^ニ大利、則是具^ニ足^ニ無上功德。と云ふ文を要約して出してゐる。(但し新本では西方要決の文のみを

擧げてゐる。法然の稱名勝行の説は、確かにこの二文から導かれたものがあらうが、併しこの二文によつては名號を稱して功德を得ること、即ち功德享受の義は示されるとしても、名號が萬德所歸であると云ふ意は明かでない。尤も要決の文に名號が佛の願行によつて成就されたとする所に、その意が窺はれるとしても、尙ほ未だ審かではない。善導大師は觀經疏第三定善義に、

自餘衆行雖^レ名^ニ是善^ニ、若比^ニ念佛者^ニ、全非^ニ比較^ニ也。

と云ひ、同第四散善義に、

念佛三昧功能超絕、實非^ニ雜善得^ル爲^ニ比類。

と述べ、念佛が餘行に勝れてゐることを示して居り、選擇集第七章及び第十一章にそれぞれ引用されてゐるが、併しこの文では法然の所謂萬德所歸の意は明かでない。稱名勝行の説は法然として重要な主張であるのに、如上の程度に止り、それ以外には何等の典據も示されないのは注目しなければならない所である。

所で法然の教學は選擇集第十六章に自ら「徧依善導」と云はれるやうに、善導の説を依憑として成立するものである。併し又源信との關係も忘れられてはならないのであつて、醍醐本法然上人傳記には

往生要集爲^ニ先達^ニ、而入^ニ淨土門^ニ。

と云ひ、良定の選擇之傳には

此集正守^ニ善導釋^ニ、傍因^ニ惠心往生要集^ニ。

と述べてゐる。石井教道博士に依れば選擇集に引用される往生要集の文は九ヶ所に及び、引用書の中善導の著書を除いて最も多い。されば法然の教學は源信の教學と深い關係をもつことを知らなければならぬことが必要である。觀心畧要集には阿彌陀の三字を空假中の三諦に

い。所が稱名勝行の説は先に述べたやうに、往生要集の説と相違するもので、その中に文據を求むることは出来ない。併しこゝに注意しておかなければならることは、同書卷中本大文第五助念方法の對治解意の下に、淨土の行人が恒時に勇進することが出来ない時は、佛の奇妙の功德を縁すべきであるとし、名號の功德を説いて、

名號功德如^ニ維摩經言^ニ、諸佛色身威相種性、戒定智慧解脫解脫知見、力無所畏不共之法、大慈大悲威儀所行、及其壽命說法教化、成就衆

生淨佛國土、具^ニ諸佛法^ニ悉皆同等。是故名爲^ニ三藐三佛陀^ニ、名爲^ニ多

陀阿伽度^ニ、名爲^ニ佛陀^ニ。阿難若我廣說^ニ此三句義^ニ、汝以^ニ劫壽^ニ不^レ能^ニ盡受^ニ。正使三千大千世界滿^ニ中、衆生皆如^ニ阿難^ニ多聞第一、得^ニ念

總持^ニ、此諸人等以^ニ劫之壽^ニ亦不^レ能^ニ受^ニ。

と云つてゐることである。これは名號に諸の佛法を具し、その功德廣大であるとするともので、法然の萬德所歸の説と口吻を同じくするのである。而もこの文の直前には、四十八の本願を思念し、佛が衆生を呼喚して、大願の船に上せ、送つて西方に著かしむるのだから、往き易い功德があることを説いてゐるのである。これは即ち往生の行を修することが、佛の本願によつて易であり、佛の名號によつて勝れるこれを表してゐるもので、恰も選擇集に稱名の行を修することが、易にして勝であるとするのと同じ説き方である。

所がこゝに更に看過してはならないことは源信が往生要集以外の著書に於いて、名號を重んじ、稱名の行を強調してゐることである。觀心畧要集や正修觀記等がそれであつて、その稱名義との關係を考察することが必要である。觀心畧要集には阿彌陀の三字を空假中の三諦に

配して、

於阿彌陀三字、可觀空假中三諦、彼阿者卽空、彌者卽假、陀者卽中也。

と云ひ、正修觀記卷中には無量壽の三字に配して、

觀彌陀名字體用、阿字無、故諸法空寂。彌字量、故萬像森然。陀字壽、故中道實相。此三諦中攝一切法。是故佛音、以三諦攝一切

法。不出三諦。

と云ひ、更に阿彌陀の三字に大小乘の經律論及び賢聖集法門の一切の聖教、金剛界、胎藏界、蘇悉地の一切の聖衆を具し、之を唱へれば即ちこれらの聖教聖衆を唱へることとなり、又阿字を念じて報身佛を成し、彌字を念じて應身佛を成し陀字を念じて法身佛を成するとし、阿彌陀云。執持名號爲大乘善根。其意在斯。長舌証誠誰不生信。

と述べてゐる。これは阿彌陀の三字は空假中の三諦を表し、空假中の三諦には一切法を攝盡するのであるから、その名號を唱へば一切の聖教一切の聖衆を唱へると同等の功德があり、又この三字を念ずれば三惑を破して三身佛を成すことが出来るとするのである。覺運の觀心念佛にも之とほど同様の説を出してゐるが、このやうに阿彌陀の三字を三諦に配し、この名號の中に一切法を攝盡するといふ思想と、法然の名號は萬德の所歸であるといふ見解との間には、何等かの關聯があるのでないかと考へられる。

更に觀心畧要集には稱名散心の念佛によつて往生を得ることを明し、

問。不修理觀、只稱一佛名號一人。得往生不如何。答。亦可得往生也。彼槩念定生之願、未云修理觀。聖衆來迎願、未云修理觀。聖衆來迎之誓、只是至心稱名。夫名號功德以莫大故。所以空假中三諦、法報應三身、佛法僧三寶、三德、三般若、如來等一切法門、悉攝阿彌陀三字。故唱其名號、卽誦八萬法藏、持此三世佛身也。繼稱念稱陀佛、冥備此諸功德。

と云ひ、名號の功德は甚大であつて、阿彌陀の三字に三諦、三身、三寶、三德、三般若等の一切の法門を攝するのであるから、之を唱へればこれらの功德を受けて、乃ち往生することが出来るとしてゐるのである。法然の三部經釋に名號の功德を説き、

はしめ彌陀如來萬德無漏の所証の法門より觀音勢至、普賢文殊、地藏龍樹、乃至かの土の菩薩聲聞にいたるまで、そなへ給へるところの事理の觀行、定惠の功力、內証の智惠、外用の功德みなことく三字の中におさまれり。されば極樂界にいづれの法門か、もれたるところあらん。しかるにこの三字の名號をは、諸宗をの／＼わかつ宗に釋しいれたり。眞言には阿字本不生の義、四十二字を出生せり。一切の法は阿字をはなれる事なきかゆへに、功德甚深の名號といへり。天台宗には空假中の三諦、正了緣の三義、法報應の三身、如來所有の功德これをいでざるがゆへに、功德莫大なりといへり。かくのことく諸宗をの／＼わかつ存するところの法につみて、阿彌陀の三字を釋せり。いまこの宗の意は眞言の阿字本不生の義も、天台の三諦一理の法も、三論の八不中道の旨も、法相の五重唯識の意も、惣じて森羅の萬法ひろくこれを攝すとならぶ。極樂世界にもれた

る法門なきかゆへに。

と述べてゐるが、この中の天台宗の名號觀は正しく今の觀心略要集の說と一致するものであり、これは法然の萬德所歸の思想が觀心略要集に導かれてゐることを証するものに外ならない。

又舜昌の述懷鈔には源信の著作念佛畧記を引いて、

因行果德自利利他 内證外用依報正報

恒沙塵教無邊法門 十方三世諸佛功德

皆悉攝在六字之中 是故稱名功德無盡

最後臨終一心念佛 生死之罪速疾消滅

決定往生極樂世界 上求下化大願圓滿

と云つてゐる。この文は九巻傳第三下に法然の萬德所歸の說を明す中に文證として引用され、又聖問も決疑鈔直牒第六に引用して、法然の說と異らぬことを指摘してゐる。さればこの兩書は法然の說が、源信の念佛略記の文に基づいて立てられたことを示してゐるのである。そのやうに兩者その趣意を同じくし、特に因行果徳内證外用の功德が名號に攝在すると云ふ點に於いて、全く一致するのである。このやうに見て來ると源信の淨土教、特にその稱名念佛義は、往生要集の撰述以後、更に觀心略要集その他に於いて發展したことを知ると同時に、法然の念佛義がたゞ往生要集のみでなく、觀心略要集等にも影響を受ける所があつたことを察することが出来る。

源信の後に永觀が出て、稱名念佛の功德を擧揚したことは、前述した通りであるが、彼も亦往生拾因に於いて、名號に佛の萬徳を具足することを明し、

法然教學に於ける稱名勝行說の成立

彌陀名號中、即彼如來從^ニ初發心乃至佛果、所有一萬行萬徳、皆悉具足無^レ有^レ缺減。非^ニ唯彌陀一佛功德、亦攝^ニ十方諸佛功德。以^ニ一切如來不^レ離^ニ阿字^レ故、因此念佛者諸佛所^ニ護念。今此佛號文字雖^レ少具^ニ足衆德。如^ニ如意珠形體雖^レ少雨^ニ無量財、何況四十二字功德圓融無礙、一字各攝^ニ諸字功德。阿彌陀名如^レ是。無量不可思議功德合^ニ成。一稱^ニ南無阿彌陀佛、即成^ニ廣大無盡善根。

と云つてゐる。永觀は三論宗の人であり、又真言を學んだのであつて、この文中の阿字や四十二字を説くことは、眞言の影響によるものであらうが、併しこゝに示される思想は全體から見て源信の説を受けたものであることが確かに認められる。又これを前掲の選擇集及び逆修説法の文に比ぶれば、その間に密接な關聯のあることが明かに肯かれる。事實法然はこの文を見てゐるのであつて、逆修説法に往生拾因の説を批判してゐることによつて知ることが出来る。由來法然はあまり永觀の説を用ひなかつたとされてゐるが、前述したやうに永觀は稱名念佛を重んじた點に於いて、源信よりも法然に近く、且つ往生拾因には「廢^ニ餘^ニ一切諸願諸行、唯^ニ願唯^ニ行念佛一行。」⁽³⁷⁾と云ひ、「一心稱^ニ念阿彌陀佛、隨順本願故必得往生。」⁽³⁸⁾と述べてゐる程であつて、その關係は頗る注目しなければならないのである。

以上源信及び永觀の著書を考察することによつて、名號が萬徳所歸であるといふ法然の主張は、この兩師の説に由來するものであることを明かにしたのである。法然はこの兩師の説を素材としてとり入れながら、更に進んで稱名が一切の餘行に勝ると云ふ自己の見解を成立せしめたのである。

四、稱名勝行說の根據——名體相即と功德享受と

稱名勝行說の根據となつてゐる所の、名號が萬德所歸であるといふ思想には、名體相即の義が認められてゐるのである。名號が萬德の歸する所であると云ふのは、佛體の上に成就される因行果德の一切が、名號に攝盡することを意味するのであるから、佛名と佛體とが相即して初めて成立するのである。されば稱名勝行說は萬德所歸の義と共に、名體相即の義を根據としてゐると云はなければならない。

この名體相即の義は古く曇鸞によつて唱へられた所で、往生論註卷下に往生論の「稱彼如來名」を釋する下に、

如來名號能破^ニ衆生一切無明、能滿^ニ衆生一切志願。
と云ひ、その理由を問答によつて明かにし、

問曰。名爲法指、如^ニ指^ニ月。若稱^ニ佛名號、便得^レ滿^ニ願者、指^ニ月之指應^ニ能破^ニ闇。若指^ニ月之指不^レ能^ニ破^ニ闇、稱^ニ佛名號^ニ亦何能滿^ニ願耶。答曰。諸法萬差、不^ニ可^ニ一概^ニ有^ニ名即^ニ法、有^ニ名異^ニ法。即^ニ法者諸佛菩薩名號、般若波羅蜜、及陀羅尼章句、禁呪音辭等是也。〔中略〕有名異^ニ法者、如^ニ指^ニ月等名也。

と述べてゐる。即ち佛の名號は其の法體に即して居り、名體不離名體相即のものであるから、之を稱すれば必ずその法體に有する功德を享受して、衆生の無明が破れ、志願が満ずるとするのである。蓋し稱名によつて種々の功德を受け利益を蒙ることは諸經論に廣く説かれる所であるが、その理由は示されて居らず、今この曇鸞の名體相即の義について解明されるに至つたのである。法然は稱名が勝行である所以を明

すのに、特にこの名體相即の義を用ひてはゐないが、曇鸞を以て所謂淨土五祖の最初に數へてゐるのであり、且つ思想的に見ても當然このやうな考へが、その根柢にもたれてゐなければならないのである。

このやうに名號が佛體に即し、その萬德が名號に攝盡されるから、稱名が勝行となるのであつて、その勝行たる所以は前にも述べたやうに全く佛の側にある。されば稱名が衆生にとつて現實に勝行となる爲には、その行を通じて、名號の功德が衆生に享受されることによるのである。従つて稱名勝行說は更に又功德享受の義を根據としてゐると云はなければならない。法然は觀經下品下生の文に、極重の惡人が臨終に善友の勧めによつて稱名念佛し、罪障を除いて往生を得ることを説いてゐるのに基づいて、稱名が勝行であることを明してゐるが、これは即ち功德享受の理由によるものである。觀經釋に

惠心釋曰。極重惡人無^ニ他方便。唯稱^ニ彌陀^ニ得^レ生^ニ極樂。今依^ニ此文、以^ニ念佛是最勝、能滅^ニ極重惡業、孝養等諸善豈堪^ニ比較^ニと云ひ、選擇集第十一章に、

下品下生是五逆重罪之人也。而能除^ニ滅逆罪。餘行所^レ不^レ堪。唯有^ニ念佛之力、堪^ニ能滅^ニ於重罪。故爲^ニ極惡最下之人^ニ而說^ニ極善最上之法。

と述べてゐるのがそれである。

所でこゝに重要な問題として、是非明かにしなければならないのは、名號を稱することによつてどうして佛の功德が享受されるかと云ふことである。これについて曇鸞は往生論註卷下に次のやうに述べてゐる。譬如^ニ淨摩尼珠置^ニ之濁水^ニ水即^ニ清淨^ニ。若人雖^ニ有^ニ無量生死之罪濁、

と述べてゐる。光明は所謂佛の外用の功德であり、これが稱名によつて衆生に受得され、常に佛と親近の關係を成し、その護念を蒙り、見佛、滅罪の利益を受けるのであつて、稱名以外の餘行ではその利益を受けることが出来ず、兩者は全く比較に非ざることを明してゐるのである。法然は選擇集第七章にこの説を受け⁽⁴⁵⁾、稱名と餘行とを比較して、餘行に對して稱名の勝れてゐることを表してゐるのである。

かくて法然の稱名勝行説は、源信以來の萬德所歸の説を承け、更に曼穀以來の名體相即、功德享受の説に裏づけられて、成立したものと言はなければならないのである。

五、結語——選擇本願と稱名勝行

法然の稱名勝行説は、彼れ獨自の主張ではあるが、その内容を構成する思想的な根據は、既に從來の淨土教に見られるのであつて、法然は即ちこのやうな素地の上に、自らの説を成立せしめ、選擇本願專修念佛の教學の上に位置づけたのである。從來の説に基づいて立てられた稱名勝行説ではあるが、その選擇本願の教説の上にとり入れられて、新たな意義を附與せられてゐるのである。名號が萬德所歸であるから稱名が勝行であると云ふその説は、稱名が本願の行であることによつて意義づけられるのである。即ち稱名によつて凡夫が往生し得るのは、それが本願の行であるからであり、本願の行であるからこそ、凡夫にとって勝行となるのである。凡夫の往生し得る所以は佛願他力にあり、從つて稱名の勝行たる根據は、他力を成就せしむる佛の願行、佛の功德になければならない。このやうに見て來る時、稱名の勝行たる所以とし

て示された萬德所歸といふことが、本願の行としての稱名の上に直接結びつき、大なる意義を發揮することとなるのである。この點に立つて名號は佛の因行果德内證外用の萬德の歸する所であるから、稱名が勝行であると主張されるのであつて、こゝに源信、永觀の説を承けながら、而も獨自性をもつ主張となるに至つたのである。選擇集第七章に、念佛是既二百一十億中、所選取妙行也。諸行是既二百一十億中、所選捨麤行也。故云全非比校也。又念佛是本願行。諸行非本願。故云全非比校也。

と云ふやうに、稱名の行が本願の行であり、佛意がこめられてある所に無上の尊さを見るのが、法然の本義である。

されば阿彌陀佛の本願に示されるまゝに稱名を行ずる時、自ら勝行となるのであつて、前引の三部經釋の續文に、

たゞいま彌陀本願の意は、かくのことくさとれとにはあらず、たゞふかに信心をいたしてとなふるものむかへんとなり。耆婆扁鵲か萬病をいややすくすりは、もろくの木、よろづの草をもて合藥せりといへども、病者これをとりてその藥木何分、その藥草何兩和合せりとしらず、しかれども是を服するに萬病ことくくいゆるかことを、たゞらむらくはこのくすりを信ぜずして、わかやまひはきはめてをもし、いかこの藥にてはいゆる事あらんとうたがひて服せすんば、菩薩か醫術も扁鵲が秘方もむなしくして、その益あるべからざるがことく、彌陀名號もかくのことし。

と述べてゐる。即ち名號は萬德所歸の故に勝行ではあるが、その勝行たる所以は、よしわきまへずとも、たゞ之を信じて稱すれば勝行とな

つて、極樂に往生することが出来るのである。念佛往生要義抄に聖人の申す念佛と在家のものの申す念佛と、功德ひとしくして勝劣なく、心のすむ時の念佛と妄心の中の念佛と、功德ひとしくして差別なく、一聲の念佛と十聲の念佛と、功德たゞおなしく、最後の念佛と平生の念佛と、おなじく、智者の念佛と愚者の念佛と、差別なきことを説いてゐるやうに、稱名の功德はすべて佛の側にあつて、これを稱へる衆生の差別によらないのであり、衆生はたゞ生れつきのまゝに之を稱へれば本願不思議の力にて、法爾自然に勝れたる功德を享受することが出来るのである。而もその功德は一念に無上の功德⁽⁵²⁾があるのであり、こゝに稱名念佛の餘行に超勝する絶大な價値が強調され、たゞ一念の稱名によつても往生し得る理由が顯示されるのである。このやうに功德無上なる勝行の稱名念佛が、同時に又易行なるが故に多念相續されて、恵沙無上の功德を成するのであり、かくて選擇本願の義旨が顯揚されるのである。

註

- (1) 元久二年の興福寺奏狀に「永糺改沙門源空所勸專修念佛宗義」と稱し、九ヶ條の失を立つる中、第一に「立新宗失」を出して、新しく淨土宗を立つることを非難し、第三に「輕釋尊失」第四に「妨萬善失」を擧げて、たゞ彌陀一佛に歸し、専ら稱名念佛の一行為修するのを排撃してゐるのは、即ち其の代表的な一例である。(佛全本、一〇三頁。)
- (2) 四十八卷傳第四十一(淨全一六、五八頁。)
- (3) 淨全七、一九頁。
- (4) 法然の往生要集證要に「然觀念稱念勝劣難易。即觀念勝稱念劣。(中略)又觀念難修稱念易行。」とある。(古本漢語燈錄第六。佛教古典叢書本三三頁。)

(5) 淨全一五、七九頁。

(6) 淨全一五、八五頁。

(7) 淨全一五、一四〇頁。

(8) 淨全一五、三七三頁。

(9) 淨全一五、三八五頁。

(10) 淨全一五、三九一頁。

(11) 法然上人傳全集、五九七頁。

(12) 淨全一六、一六二頁。

(13) 淨全七、六二頁。

(14) 淨全七、六四頁。

(15) 佛全本、一〇六頁。

(16) 淨全八、七三五頁。

(17) 淨全七、一九頁。

(18) 古本漢語燈錄第七(佛教古典叢書本、四三頁。)

(19) 決疑鈔直牒第六に法然の説を述ぶるのに此の二文を引いてゐる。(淨全七、五三七頁。)

(20) 淨全三、四九頁。

(21) 淨全二、七一頁。

(22) 法然上人傳全集、七七四頁。

(23) 淨全八、八二頁。

(24) 選擇集の研究、總論篇、二七九頁。

(25) 淨全一五、九一頁。この文は維摩詰所說經卷下菩薩行品の文(正藏一四、五四四上)である。

(26) 惠心僧都全集第一、二七七頁。

(27) 惠心僧都全集第一、五一七頁。

(28) 佛全本、三四三頁。

(29) 惠心僧都全集第一、三二九頁。

(30) 淨全九、四七五頁。仁平四年法然の二十二歳の時に書かれた忍空の觀心往生論にも、阿彌陀の三字を無量壽の三字に配し、三諦、三德、三般若

等を具することを説いてゐることを見れば、(淨全一五、五三七頁)法然の當時このやうな説が天台宗に行はれて居り、法然も亦之を學んだものであらうと想はれる。

(31) 繼淨四、一〇六頁。

(32) 淨全一七、一四三頁。

(33) 淨全七、五三七頁。但しこゝでは念佛略記とせず、正修觀記としてゐる。併し正修觀記にはこの文はない。

(34) 淨全一五、三七二頁。珍海の菩提心集卷上にも「阿彌陀佛の名號を念ずべし。此名に無量無邊の功德を攝めたり。これをいへば、すなはち無量の功德よばれてわが身に來り集る。その時無始よりこのかたの煩惱惡業逃去りぬ。たゞへば善き業ある處には惡鬼のにげざるがごとし。」と述べてゐる。(淨全一五、五〇七頁)珍海は三論宗の人であるから、永觀の説を承けたものと思はれる。

(35) 古本漢語燈錄第八、(佛教古典叢書本、三二頁)。

(36) 往生拾因私記卷上に「問。傳聞、黒谷不_レ用_ニ此書。云々。有_ニ何不可_ハ、而_レ用_ニ耶。答。第一因中引_ニ要決中諸佛願行成此集果名等文、而_レ證_ニ別號

具德_ニ。黒谷破_レ之。_ニ在_ニ逆今亦推_レ之不_レ發_ニ專念_ニ、而不生義不_レ堪_ニ稱名、

觀寶地_ニ義、本願至心屬_ニ起行_ニ義、第十八願限三十念_ニ義、如_レ是等釋述大師意、故不_レ用歟。」と述べてゐる。(淨全一五、三九六頁)井上光貞氏は「法然と永觀」(東京大學教養學部人文科學科記要一、二八頁)において、「永觀の念佛は、ひとり稱名を重しとする點において法然に近づいたのみではなく、さらに專修念佛の義においても、同様であつたといふことができる。」と述べられてゐる。

(37) 淨全一五、三八四頁。

(38) 淨全一五、三九一頁。

(39) 淨全一、二三八頁。

(40) 淨全九、三五三頁。

(41) 淨全七、五二頁。

(42) 淨全一、二四六頁。

(43) 淨全一、二三六頁。

(44) 淨全一、六七五頁。この文は觀佛三昧海經第一六醫品の文(正藏一五、六四六頁上)に基き、それを更に布衍したものである。

(45) 淨全二、四九頁。

(46)(47) 淨全七、三四頁。望月信亭博士は「法然は稱名を易行_ニとし、更にその上に功德が勝るとしたので、これは、謂ゆる虎に角を載かせたものと謂うべきである。のみならず阿彌陀はこれ等の理由によつて稱名を本願に誓はれたとする時、そこに亦絶大なる強味が更に加つて來たわけである。」

(48) 淨全九、四七六頁。

(49) 淨全九、四九八頁。

(50) 和語燈錄第五、諸人傳説の詞に「善人は善人ながら念佛し、惡人は惡人ながら念佛して、たゞむまれつきのまゝにて、念佛する人を念佛にすべき_ニとは申す也。」とある。(淨全九、六〇八頁)

(51) 和語燈錄第五、諸人傳説の詞に「法爾道理といふ事あり。ほのぼはそらにのほり、水はくだりさまにながる。葉子の中にすき物あり、あまき物あり。これらはみな法爾道理也。阿彌陀ほとけの本願は、名號をもて罪惡の衆生をみちびかんとちかひ給たれば、たゞ一向に念佛だにも申せば、佛の來迎は、法爾道理にてそなはる(べきなり)。」とある。(淨全九、六〇八頁)

(52) 選擇集第五章に「無上功德者、是對_ニ有上_ニ之言也。以_ニ余行_ニ而爲_ニ有上_ニ、以_ニ念佛_ニ而爲_ニ無上_ニ也。既以_ニ一念_ニ爲_ニ無上_ニ。當_レ知以_ニ十念_ニ爲_ニ十無上_ニ。又以_ニ百念_ニ爲_ニ百無上_ニ。又以_ニ千念_ニ爲_ニ千無上_ニ。如_レ是展轉從_レ少至多。念佛恆沙無上功德復應_ニ恆沙。」と述べてある。(淨全七、三〇頁)

専修念佛の受容と彈壓

田村圓澄

内容目次

- 一、専修念佛の受容者
- 二、京修念佛彈壓
- 三、彈壓の原因——破戒
- 四、彈壓の原因——六時禮讚
- 五、結語

一 専修念佛の受容者

室町時代以前の成立にかかる法然の傳記は現存するものだけでも十六種を數えうる。その中で、成立の最も古い『源空聖人私日記』を見るに、法然に對する歸依者としては、九條兼實と上西門院の二名が描かれているにすぎないが、次に現われる『法然上人傳記』（醍醐本）においても、兼實の外に高畠少將が登場するのみである。

法然の滅後、比較的早い時期に成立したこれらの傳記は、主として同門の念佛僧侶を對象として製作されている關係上、法然その人の姿を描きあらわすのが主目的となり、法然と在俗信者との關連に就いては、考慮に上ることが少なかつたのであろう。從つて傳記作者は、在家人の側に重點を置いているのではなく、どこまでも法然の言行を中心としたものである。

専修念佛の受容と彈壓

心として筆を進めて居り、そして法然の都合によつて、兼實などが引き合いに出されているにすぎないのである。

ところで法然の歸依者として、讃岐の地頭や室の遊女、あるいは高砂の漁夫を描く『本朝祖師傳記繪詞』（傳法繪）や『法然聖人繪』は、布教の對象が、それだけ擴大せられたことを示している。すなわち傳記作者の關心が、僧侶から庶民階層にまで擴げられているのである。しかし、ここで注意すべきは、貴族や武家に對する關心が、まだ傳記作者を支配していないことである。法然傳において天皇・女院・公家・武家を含めた五十名に及ぶ在家人が登場するのは、『法然上人傳記』（九卷傳）や『法然上人行狀畫圖』（四十八卷傳）に到つてのことである。そして法然滅後一世紀、もしくはそれ以上を経過して現われたこれらの傳記においては、各在家人の行狀に就いても、詳細な描寫がなされるようになるのであるが、法然傳を通じて見られるこのような在家人層の擴大は、そのまま専修念佛團の擴大に應じたものであり、また教團擴大の實際的必要に促されてのことでもあつた。

しかし一一七五年（承安五）、東山の大谷において、一向専修の念佛を唱えた四三歳の法然を、最初に支持し、またその教説に共鳴したの

は、如何なる人人であつたであろうか。

法然の數多き弟子の中で、特に著名であつた幸西・隆寛・證空・聖光・信空・行空・長西・源智・親鸞・感西・空阿ら一一名が、法然の門下になつた年次・年齢を検すると、第一表のような結果になる。

第一表 法然門弟入室年次一覽

門弟名	入室年次	年令	宗派名	備考	法然の年齢
信空	一一五七年（保元二）	一二		明義進行集	二五
感西	一一七一年（承安元）	一九		四十八卷傳（卷四十八）	三九
證空	一一九〇年（建久元）	一四	西山義	四十八卷傳（卷四十七）	五八
源智	一一九五年（建久六）	一三		四十八卷傳（卷四十五）	六三
聖光	一一九七年（建久八）	三六	鎮西義	聖光上人傳	六五
親鸞	一二〇一年（建仁元）	二九	真宗	教行信證（後序）	六九
長西	一二〇二年（建仁二）	一九	諸行本願義	淨土法門源流草	七〇
隆寛	一二〇四年（元久元）	五六			七六
幸西	一二〇八年（承元二）	三六	多念義	明義進行集	七二
行空				四十八卷傳（卷廿九）	
空阿	〔不明〕				

まず入室年次の不明な行空・空阿、および一一七五年（承安五）以前から法然と師弟の關係にあつた信空・感西の四名を除き、その他の弟子たちの入室年次を見ると、證空が一四歳にて、また源智が一三歳にて入室したのは、法然が專修念佛を唱えてから、すでに一五年以上も経過しているが、しかしその年齢から考えて、法然への入室が、求道心に促されたとは思われない。聖光と幸西が三六歳にて、親鸞が二九歳にて、長西が一九歳にて、また隆寛が五七歳にて、それぞれ法然の庵室を訪ねているのは、宗教的要求によると考えられるが、しかし

法然は、もはや六〇を半ば以上もすぎているのである。

右の事實は、法然滅後、分立した淨土教團の派祖になつた人たちも、法然が專修念佛を唱えてから後、二〇年もしくはそれ以上の間、傍観者であつたことを語つてゐる。従つて法然の上足たちは、法然の六〇代、またはそれ以後において入室してゐるのであり、同時に法然が四〇代、五〇代であつた頃の專修念佛者は、かかる上足以外の、他の人たちであつたことになる。もし法然が、六〇歳以前において入寂しているとすれば、淨土教團の形成およびその後の發展が、現在見られるのとは可成り異なる相を示したであらう、ということが推測されただけではなく、その反面、法然の教説を理解し、それを受容した人々が、有力弟子の入門に先立つて、すでに存在していたことが知られるのである。

法然があきらかにした專修念佛の重要な點の一つは、被救濟者としての人間の側に、何らの本質的な差別をも認めなかつたことである。富貴と貧賤・智慧と愚癡・多聞と少聞・持戒と破戒・男子と女人などの世間的な一切の差別は、本願の對象である「一切衆生」の中に解消せられるのであるが、このことはまた、聖道門が如來（佛）の前に設けた出家と在家との區別をも、放擲し去つたことを意味する。法然よりも七年若い高辨（明惠）が、「菩提心を撥去するの過失」を擧げて、專修念佛を批判したとき、しかし、布施・持戒・禪定・持呪・持經などと共に、菩提心をも餘行として捨て去つた法然の教説が、「在家男女」に受容されている事實を、承認せねばならなかつた。法然が大谷において專修念佛を唱導して以來、その動靜を注視してゐた慈圓は、

「法然房ト言フ上人アリキ、マジカク京中ヲスミカニテ、念佛宗ヲ立テ専宗念佛ト號シテ、タマアミダ佛トバカリ申スベキ也、ソレナラヌコト顯密ノツトメハナセソト言事ヲ言イダシテ、不可思議ノ愚癡尤智ノ尼入道ニヨロコバレテ、コノ事ノタマ繁昌ニ世ニハシヤウシテツヨクヲコリツ、」と記し、また、「コノ行者ニ成ヌレバ、女犯ヲコノムモ魚鳥ヲ食フモ、阿ミダ佛ハスコシモトガメ玉ハズ、一向専修ニイリテ念佛バカリヲ信ジツレバ、一定最後ニムカヘ玉フゾト言ヒテ、京田舎サナガラコノヤウニナリニケル」ともいつて、専修念佛の直接の受容者が、貴族でも僧侶でもなく在家人であつたこと、および京都を中心として田舎にまでも、その影響が及んだことを語つてゐる。⁽⁵⁾

法然が、専修念佛を唱えて二〇年もしくはそれ以上の間、法然によつて「雜行」「雜修」とされた天台・眞言などの教法を棄て切れなかつた多くの僧侶を差し置いて、いち早く専修念佛に歸したのは、貴族的僧侶から、「不可思議ノ愚癡尤智ノ尼入道」と蔑視されねばならなかつたところの、身分の低い在家人たちであつた。顯密の修行はもちろんのこと、持戒をすら救濟の條件とせぬ淨土教は、その「易行」の故に、在俗の下層階級に支持者を得て行つたことは慈圓の記述によつても、容易に想像できるであろう。「設ひ法然が弟子とならぬ人々も、彌陀念佛は化佛に似るべくもなく口づさみとし、心よせにおもひければ、日本國皆一同に法然房の弟子と見へけり、此の五十年が間、一天四海一人もなく法然が弟子となる」という日蓮の言葉には、多少の誇張はあるにしても、また法然の唱導による専修念佛の盛行を語つてゐる。

興福寺の衆徒が、念佛宗の過失として指摘した「攝取不捨曼陀羅」は、特に在家人を対象として、製作されたのである。すなわちこの曼陀羅の中央には、光明を放つ彌陀が描かれ、その周囲には「在家出家諸人」が配置されているが、如來の光を蒙つているのは、「在家稱名諸人」であり、「出家雜行人」に對しては、種々なる光明も、「或は枉つて横を照らし、或は來たりて本に歸る」という有様である。⁽⁶⁾また中には、「尊げなる僧の經よみて居たるには、光明ささずして、殺生する者に攝取の光明さし給へる様」を圖した曼陀羅もあつた。⁽⁷⁾

「攝取不捨曼陀羅」が、特に在家人を対象とした繪圖であつたことは、注意されなければならない。聖衆來迎圖を思想史的に考えるならば、「平安朝の作品が、單に救濟者の側に對する關心から書かれたに反し、鎌倉のものは、救濟せらるべき者への關心の高潮」が見られるのである。⁽⁸⁾すなわち、源信筆といわれる「聖衆來迎圖」をはじめ、禪林寺などの「山越阿彌陀圖」あるいは知恩院の「早來迎圖」などを通じて、極樂淨土の聖衆が、次第にこの世に近接しつつあること——彼岸の救濟がそれだけ現實化されつてあること——を知るのであるが、しかし來迎されるところの被救濟者の側からいえば、これらの來迎圖は、上流階層の貴族や僧侶を對象としていた。ところが「攝取不捨曼陀羅」は、「在家稱名人」や「殺生する者」の救濟を示さんとし、いわばかかる在家人を主體として構成されている。つまりこれまで無視されて來た下層社會の庶民たちが、如來の正客として、その前に占めるべき位置を與えられたのである。

難に答えて、「念佛の衆生を攝取して捨てずとは經文なり、我に全く過なし」とい切つてある。すでに法然は、「彌陀の光明は、餘の行者を照らさず、たゞ念佛の行者を攝取す」と記しているのであるから、〔註〕「攝取不捨曼陀羅」の發案が誰であるにせよ、とにかくその教理的裏付けは、法然によつてなされていた。そして専修念佛が弘通し始めたとき、積極的にそれを受け容れたのは「在家人」であり、その在家人たちは、建堂造佛や讀誦大乘、また持戒・菩提心・理觀などの聖道門的諸善根から、とり残されていたのである。

- 註(1) 摄稿「法然傳の史的考察」(『佛教史學』二ノ一・二・三所載) 參照。
- (2) 『傳法繪』一。
- なを法然の回心の史的考察に就いては摺稿「法然傳の諸問題」(『佛教文化研究』第一輯所收) を參照せられたい。
- (3) 『選擇集』第三章段。
- (4) 『擢邪輪』序。
- (5) 『嚴管抄』六。
- (6) 『選擇集』第一章段。
- (7) 『撰時鈔』
- (8) 「南都奏狀」・『擢邪輪』下。
- (9) 『沙石集』一。
- (10) 家永三郎「日本思想史における否定の論理の發達」九〇頁。
- (11) 矢代幸雄「日本美術の特質」四二六頁。
- (12) 『選擇集』第七章段。

その長い生涯の大部分を京都で過ごした法然自身も、晩年の五ヶ年間は、土佐・攝津の配所において送ることを餘儀なくされた。^①しかしこれら舊佛教團よりの壓迫は、専修念佛者の増加に伴つて、引き續ぎ執拗かつ強力に押し進められている。法然の滅後十六年目には、かれの主著『選擇集』が、「誇法書」としての烙印をおされ、所々の所持本およびその印版が焼かれ、また大谷にある法然の墓堂が衆徒によつて破却され、更に専修念佛の指導者たちは配流處分を受けた。^②その結果「清水寺、祇園の邊り、南都山門の末寺たるの處に、専修の輩、身を容るるの草庵においては、悉く破却せしめ畢んぬ、其の身においては使廳に仰せて之を擗め取らるるの間、禮讃の聲、黒衣の色、京洛の中にすべて以つて止め畢んぬ」という有様になつた。^③

専修念佛に對する迫害は、京都・鎌倉を中心としたものだけを見ても、一二〇〇年(正治二)より一二四〇年(延應二)に到る四〇年の長きに亘つて、繼續されていたことが知られる。これらの彈壓の年次を示せば第二表のようになる。

法然の専修念佛は、すでに法然在世中から南都北嶺の彈壓を蒙り、

二 專修念佛 講義

法然の専修念佛は、源信の『往生要集』において體系化され、その思想信仰は、當代の思潮に深い感化影響を與えた。四三歳にて専修念佛に歸するまでの法然が、自己の學問を續けた叡山も、『往生要集』に基づく念佛が支配的であつた。そして弾壓を受けたのは、天台の念佛者ではなく専修念佛者であり、しかも注目すべきは、天台(叡山)の指導者たちが、多くの場合、専修念佛弾壓のイニシアティーヴをとつていたことである。すなわち源信に發する天台の淨土教は、その流布過程において、専修念佛が直面したよう

難に答えて、「念佛の衆生を攝取して捨てずとは經文なり、我に全く過なし」とい切つてある。すでに法然は、「彌陀の光明は、餘の行者を照らさず、たゞ念佛の行者を攝取す」と記しているのであるから、〔註〕「攝取不捨曼陀羅」の發案が誰であるにせよ、とにかくその教理的裏付けは、法然によつてなされていた。そして専修念佛が弘通し始めたとき、積極的にそれを受け容れたのは「在家人」であり、その在家人たちは、建堂造佛や讀誦大乘、また持戒・菩提心・理觀などの聖道門的諸善根から、とり残されていたのである。

- 註(1) 摄稿「法然傳の史的考察」(『佛教史學』二ノ一・二・三所載) 參照。
- (2) 『傳法繪』一。
- なを法然の回心の史的考察に就いては摺稿「法然傳の諸問題」(『佛教文化研究』第一輯所收) を參照せられたい。
- (3) 『選擇集』第三章段。
- (4) 『擢邪輪』序。
- (5) 『嚴管抄』六。
- (6) 『選擇集』第一章段。
- (7) 『撰時鈔』
- (8) 「南都奏狀」・『擢邪輪』下。
- (9) 『沙石集』一。
- (10) 家永三郎「日本思想史における否定の論理の發達」九〇頁。
- (11) 矢代幸雄「日本美術の特質」四二六頁。
- (12) 『選擇集』第七章段。

その長い生涯の大部分を京都で過ごした法然自身も、晩年の五ヶ年間は、土佐・攝津の配所において送ることを餘儀なくされた。^①しかしこれら舊佛教團よりの壓迫は、専修念佛者の増加に伴つて、引き續ぎ執拗かつ強力に押し進められている。法然の滅後十六年目には、かれの主著『選擇集』が、「誇法書」としての烙印をおされ、所々の所持本およびその印版が焼かれ、また大谷にある法然の墓堂が衆徒によつて破却され、更に専修念佛の指導者たちは配流處分を受けた。^②その結果「清水寺、祇園の邊り、南都山門の末寺たるの處に、専修の輩、身を容るるの草庵においては、悉く破却せしめ畢んぬ、其の身においては使廳に仰せて之を擗め取らるるの間、禮讃の聲、黒衣の色、京洛の中にすべて以つて止め畢んぬ」という有様になつた。^③

専修念佛に對する迫害は、京都・鎌倉を中心としたものだけを見ても、一二〇〇年(正治二)より一二四〇年(延應二)に到る四〇年の長きに亘つて、繼續されていたことが知られる。これらの彈壓の年次を示せば第二表のようになる。

法然の専修念佛は、すでに法然在世中から南都北嶺の彈壓を蒙り、

二 專修念佛 講義

法然の専修念佛は、源信の『往生要集』において體系化され、その思想信仰は、當代の思潮に深い感化影響を與えた。四三歳にて専修念佛に歸するまでの法然が、自己の學問を續けた叡山も、『往生要集』に基づく念佛が支配的であつた。そして弾壓を受けたのは、天台の念佛者ではなく専修念佛者であり、しかも注目すべきは、天台(叡山)の指導者たちが、多くの場合、専修念佛弾壓のイニシアティーヴをとつていたことである。すなわち源信に發する天台の淨土教は、その流布過程において、専修念佛が直面したよう

な抵抗・迫害を蒙らなかつたのみならず、實に天台（叡山）こそ、専修念佛が遭遇した抵抗・迫害の根本であつた。なぜであるか。

第二表 専修念佛彈壓一覽

(一) 法然在世中の彈壓

彈壓年月日	曲據
一二〇〇年(正治二)五月一二日	吾妻鏡(卷十六)
一二〇四年(元久元)一一月七日	七箇條制誡(二尊院文書)
一二〇五年(元久二)一〇月	興福寺奏狀
一二〇六年(元久三)二月九日	三長記
一二〇七年(建永二)一月二四日	明月記・皇帝紀抄・愚管抄(卷六)
一二一年(承元五)三三月九日	玉葉

(二)

法然滅後の彈壓

一二一七年(建保五)三月一八日

仁和寺日次記・明月記

一二一九年(建保七)閏二月四日

念佛者追放宣狀事

一二二四年(貞應三)五月一七日

停止一向尊修記

一二二四年(元仁元)八月五日

皇代曆

一二二七年(嘉錄三)六月二十四日

百鍊沙・明月記・皇帝紀抄・民經記

一二三四年(天福二)七月二日

念佛無間地獄抄・八阪神社記録など

一二三五年(文暦二)七月二十四日

百鍊抄・念佛者追放宣狀事

一二三九年(延應元)四月一三日

新編追加

一二四〇年(延應二)五月一四日

念佛者追放宣狀事

一二四〇年(嘉元元)九月

大谷本廟創立時代文書・存覺一期記

一二四〇年(元徳二)六月二八日

東寺執行日記

一四五八年(長祿二)七月一七日

大乘院寺社雜事記

まずその原因が、法然自身の内部になかつたことはあきらかである。源信と同様、法然も敵をつくるような人ではなかつた。關白兼實が法然に深く歸依していた事實は、「玉葉」³³や、「愚管抄」の記事にも

窺われ、また『選擇集』に對する教理的批判を展開した高辨も、「年来聖人(法然)に於いて深く信仰を懷く」と記している。³⁴天台の顯真、聖覺³⁵、隆寛³⁶、また高野の明遍も法然の影響を受けている。³⁷さらに一二〇七年(建永二)の法然流罪も、法然自身の惡業非行に基づくものではなく、門弟指導の責任を問われてのことであつた。だから門弟の處分が議せられたときに、藤原氏自身の貴族たちは、法然に對して「源空上人」なる尊稱を用い、かえつて興福寺の衆徒から抗議を受けていた。³⁸そしてこのことは、専修念佛者に對する迫害が、法然一個人の言動乃至人格と、直接の關係なきことを示しているのである。

かくして専修念佛が蒙つた彈壓の理由は、専修念佛の教説そのものに、見出されなくてはならない。

専修念佛が、都市の下層民や地方の農民層に浸透してゆく過程を注視するとき、その教説自體に、反古代鬪争に轉化する契機を内含していることが認められる。そして専修念佛者の擴大——特に農民層への弘通——は、鎌倉武家政權の伸張に基く古代勢力の後退・沒落という時代の推移と、無關係ではないのである。しかしこれに就いての分析は別の機會に譲り、ここでは専修念佛が蒙つた初期の彈壓を取り上げ、その原因を中心として考察を進めてみたい。

一二〇四年(元久一)には延暦寺が、その翌年には興福寺が、それぞれ奏狀を捧げて専修念佛禁斷を要求した。かれらの主張は、「源空、一門に偏執し、都べて八宗を滅す」という現實に基づいている。³⁹かくして京都を中心とする専修念佛迫害の幕が切つて落された。

その處罰をめぐつて、興福寺側から問題とされたのは、法然の外

に、安樂房遵西・成覺房幸西・住蓮・法本房行空の四名であつた。⁽¹⁾ 安樂は、「専修を稱して餘教を毀破し、雅執に任せて衆善を遏妨」した點を問われ、行空は、「忽ち一念往生の義を立て、ことさらに十戒毀化の業を効め、恣に餘佛を誣」つたことが罪に觸れた。法然はまた、「行空においては殊に不當なり」という理由により、かれを破門した。⁽²⁾

安樂・行空の行狀は、その前年、興福寺の衆徒が捧げた「南都奏狀」の「妨萬善失」および「損釋衆失」に該當したのである。しかし、南都奏狀において提起された九箇條の失は、教理的には、専修念佛の本質をなすところのものであり、⁽³⁾ 従つてすべての専修念佛者は、處罰を拒みえぬにもかかわらず、特に右の兩名のみが罪科に問われたのは、「この兩人は、偏執傍輩に過ぐ」と考えられたからである。⁽⁴⁾ 安樂・行空兩名の處罰は、他の専修念佛者の言動に比べて、「諸佛諸教を謗る」ことの程度の差によるのであり、従つて質の差によるのではなかつた。法然が『選擇集』において示した立場——念佛以外の一切の行業の捨閉閣拋⁽⁵⁾——を徹底せしめることにおいて、この兩名は無視すべきからざる社會的影響力をもち、それだけに聖道諸宗を刺戟することも強かつたのである。法然が、「殊に不當」という理由で行空を破門したのは、多くの非難がかれに集中したからであり、このことは、かれの社會的影響力の強さを示している。

もちろん行空の破門は、かれの唱えた一念義によるものではなかつた。というのは、もし一念義唱導が、行空破門の直接の理由であるとすれば、法然は元久三年のこの問題が起きるまで、行空破門を延引し

ておく必要がなかつたからである。また同じく一念義を唱えた成覺房幸西も、行空と同様罪科に處せられたが、しかし法然からは破門されていなし。⁽⁶⁾

ここで注目すべきは、一念義を唱えた行空・幸西が共に處罰されたことである。すなわち一二〇六年（元久三）の彈壓に際しても、この兩名は指名されているし、それより二〇年後の一二三二七年（嘉祐三）の法難の時も、一念義の張本であつた幸西は、壹岐へ配流になつている。そしてこのことは、一念義が、如何なる點においても、聖道門と妥協してゆくことができず、いわば教義の純粹性の故に、南都北嶺の舊佛教教團と鋭い対立を示したからであろう。

すでに法然在世中から、一念義・多念義の主張がなされていたが、⁽⁷⁾ しかし、特定の「佛道修行」を送りえぬ在家人たちにとつて、多念義よりも一念義に、生活との融合點をより多く見出しえたのは自然である。事實、往生のための多念相續が要求されても、それを實現してゆけるのは、出家人や餘暇のある上流階層の人々に限られ、下層庶民にとって専修念佛は、その多念相續の故に、止觀や禪定の場合のような困難を伴つた。そしてここに行空や幸西らの唱えた一念義が、下層庶民と結びついた理由がある。數多き法然門下の中で、特に一念義の系統を引く人たちが、先ずはじめに迫害を受け、しかもそれが後になるまで續いたのは、右に述べたように、その教義の純粹性に基づくと共に、また社會的感化力の強かつたことによると言えられる。

安樂・行空の處分が問題となつたとき、藏人頭としてこの事件を擔當した三條長兼は、「その操行においては、たとえ不善をなすといえど

も、勧むるところ執るところ、たゞ念佛往生の義なり、この事に依り罪科に行わる、痛哭すべし々々」と記している。⁽²³⁾これによれば、安樂・行空の處罰は、この兩人が聖道諸宗を誹謗したことの外に、素行上の問題の絡んでいたことが窺われる所以である。しかし素行上の不善

も、専修念佛の教説と無關係ではない。法然はかれの門弟に對して、「戒は佛法の大地なり」という立場から、「念佛門においては、戒行なしと號し、専ら姪酒食肉を勧め」などの非行を制誡した。⁽²⁴⁾しかし他面、「持戒の者は少なく、破戒の者甚だ多」き現實を指摘して、持戒を含むすべての聖道門的行業を、雜行雜修として放下している。⁽²⁵⁾かくして法然により戒の權威は否定せられた。専修念佛者が、「コノ行者ニ成ヌレバ、女犯ヲコノムモ魚鳥ヲ食フモ、阿ミダ佛ハスコシモトガメ玉ハズ」と稱しても、それは専修念佛者の惡行として非難せられるべきではなく、むしろ戒に第一義的な意味を認めなかつた法然の教説から、當然導かれる歸結であつた。「上人(法然)の詞には皆表裏あり」といわれ、また「七簡條制誠」を山門に送つた後といえども、⁽²⁶⁾事實に即したことと考えられる。

もつとも舊佛教團側においても、無戒破戒の現實に就いては、「但し末世沙門の無戒破戒は、自他説くところなり」と是認しているのであるから、無戒破戒の責任を、すべて専修念佛者に轉嫁せしめるのは不當であろう。むしろ法然のいわんとしたのは、かかる末法の現實こそ、専修念佛弘通の基盤であるということであつた。そして持戒を含めた一切の自力的な善根功德を、救濟の條件とはせず、また被救濟者

の側に、何らの人間的社會的身分的差別をも認めなかつた法然の教説は、これまで佛教團の構成員と考えられていなかつたところの、下層社會の人々に受容されて行つた。

南都北嶺の舊佛教團が、思想に對するに思想をもつてせず、國家權力の發動によつて、専修念佛を停止せしめんとしたのは、法然の教説を支持し、法然を中心に結集せられてゆく専修念佛者が、無視できぬまでに強固な地盤を形成したからである。そして事實、公胤、明惠、日蓮などが行つた専修念佛に対する理論闘争も、結局、専修念佛者層の擴大を阻止せなかつたのみならず、⁽²⁷⁾また南都北嶺などによる暴力的な専修念佛彈壓は、専修念佛者の增加をもたらすことがあつても、それを根絶することはできなかつた。

註(1) 『傳法繪』三。

(2) (4) 『念佛者追放宣狀事』

(3) 『百鍊抄』安貞元年六月廿四日條。

(5) 『玉葉』文治五年八月一日條など。

(6) 兼實の死は法然配流の心痛に原因していた。『愚管抄』六。

(7) 『攝邪輪』序。

(8) 『玉葉』文治六年二月六日條。また日蓮の「神國王御書」など參照。

(9) (10) (11) 『明義進行集』

(12) 『三長記』元久三年二月廿一日條。

(13) 摂稿「專修念佛の受容過程」『歴史學研究』一五四號所載)。

(14) 『南都奏狀』

(15) 『三長記』元久三年二月廿一日條。

(16) 同上、元久三年二月廿日條。

(17) 摂稿「聖道門の専修念佛批判」に詳細考究の豫定。

(18) 『三長記』元久三年二月廿日條。

- (19) 念佛宗を非難するために、日蓮によつて取り上げられた捨・閉・閑・拠は、いすれも『選擇集』の「捨聖道」「閑定散門」「閑聖道門」「拠・諸難行」なる言葉に基くのである。
- (20) 『四十八卷傳』に「成覺が幸西は一念義をたてゝ、上人の命にそむきしにより、門徒を擯出せられき」とあるが(卷四十八)、信を置くことはできない。
- (21) 『百鍊抄』嘉祿三年七月七日條。
- (22) 『淨土法門源流草』・『古今著聞集』二。
- (23) 『三長記』元久三年二月十四日條。
- (24) 『七箇條制誠』
- (25) 『選擇集』第三章段。
- (26) 『愚管抄』六。
- (27) 『南都參狀』
- (28) 描著『淨土思想の展開』一〇四頁。
- (29) 大屋德城「創立時代の淨土教」(『日本佛教史の研究』所収)。
- (30) 原勝郎「鎌倉時代の布教と當時の交通」(『日本中世史の研究』所収)。
- (31) 原勝郎「鎌倉時代の布教と當時の交通」(『日本中世史の研究』所収)。

三 弾壓の原因——破戒

法然を中心とする専修念佛が受けた非難の一つは、専修念佛者の行為が、積極的な惡行・非行に結び付いたということである。舊佛教團の人々からすれば、「罪を怖れ惡を憚る者は、佛を憑まざるの人なり」と説く専修念佛は、「破戒を宗となす」とすら思われた。そして安樂・行空の處分が問題となつたときも、それはかれらの「不善」に關係があるとせられ(3)、法然およびその門弟が處罰せられたのも、直接は、住蓮・安樂兩名の風紀問題に關連していた。法然入滅の翌年には、「左中將伊時朝臣の妻、出家して尼となる云々、これ近代念佛宗法師原の

所爲歟」といわれ、「天下の姪女、競いて尼形を假り、狂僧に扈從すこと、すでに流例たるもの」という有様である。⁽⁴⁾ 不義をした貴族の男女が、「尼法師の形を爲」し、その女の姉も出家して長樂寺にいたが、その長樂寺は、専修念佛の一中心地であった。一二二七年(嘉祿三)の専修念佛弾壓が烈しくなつたとき、山門から、「念佛宗の立飼法師原を好む尊卑の家」に對して、かれらを追却せしめるよう觸れ送つたので、中納言通方の家に「群を成す好色ら」は、逃げ去つた。通方は證空の兄に當り⁽⁵⁾、そのため念佛者が、通方宅に集まつていたのであろう。宣陽門院の立飼念佛法師も、風儀を亂したことにより非難せられた⁽⁶⁾。一二二七年(嘉祿三)七月十七日の宣旨によれば、専修念佛者が、「女色に耽け」つていた點を指摘されている⁽⁷⁾。

右の事實は、主として貴族階層に關連したことではあるが、なお専修念佛受容の方向を示しているであろう。しかし同時に、上流貴族からは、「後世の爲め」とはいえ、その結縁を拒まれたところの天王寺念佛の「縉素群衆」——「不可思議ノ愚癡无智ノ尼入道」と呼ばれ、「魚食法師破戒尼」といわれた下層民たち⁽⁸⁾——も、この點において變りはないなかつた。そしてこのことは、無戒を標榜した専修念佛が、如何なる契機によつて受容されてゆくかを語るものである。かれらが専修念佛を選んだのは、かれらを束縛する社會的因襲また佛教の戒より、自分自身を解放せしめ、また自己の行為を正當化するためであつた。あきらかに専修念佛の教説は、人間的社會的身分的な、總じて一切の地上的差別を撒去し、また地上的人間的な如何なる惡業にも礙げられぬ本願の救濟を提示したからである。聖道門の人人が高い價値を認めた戒

も、専修念佛者には何らの意味をも有たなかつた。が、注目すべきは、専修念佛に歸した人は、専修念佛を、死後の問題としてだけではなく、現實の生活に即しても理解していたことである。死後の極樂淨土に對する關心と共に、現にかれらが直面している壁に就いての關心が、強くかれらを把え、そして専修念佛は、かれらを壁の外に導く通路の役を果たしている。いうまでもなく聖道門の教説およびその古代的權威は、かれらを阻止する壁の作用をなしてゐたのである。

自己の前進を妨げるこの種の壁に直面した場合、人は、斷念してそこより身を引くか、またはその壁を打ち破つて壁の外に出るか、あるいは壁と妥協して壁そのものになるかの、いずれかを選ばなくてはならぬであろう。執拗かつ長期に亘る彈壓を經驗した専修念佛者は、これら三つの道のどれかを選んだ。

法然の寂後、「源空上人ノ補處トシテ、本尊聖教三衣坊舍、コトクニモテ相傳シ」た法蓮房信空は、法然の最高弟であつたが⁽¹⁵⁾、しかし、「法蓮上人ハ、戒ハカリコソ、上人(法然)ニハ相傳セラレタレ、淨土ノ法門ハシカラス」という批評があつたように、白河の邊りに庵を設け、持戒の念佛者としての一生を送つた。⁽¹⁶⁾それはあたかも、法然に仕えて「常隨給仕首尾十八箇年」といわれた勢觀房源智が、「たゞ隠遁をこのみ自行を本と」して生涯を終つたと同様⁽¹⁷⁾、壁を破ることもせず、壁の一部ともならず、現實逃避の道を歩んだのである。従つてかれらは、専修念佛の指導者としての地位にも就かなかつたし、また専修念佛の教義に、新たなる展開を與えるような役割をも果たさなかつた。もちろん専修念佛に對する迫害は、かれらにとつては無關係で

あつた。

一二二七年(嘉祿三)の彈壓に際して、その處分が問題となつた證空・隆寛・幸西・空阿の四名は、法然滅後の京都における専修念佛の指導者と目されてゐた。このことは、専修念佛者に抵抗を意識せしめた壁に對し、かれらが何らかの積極的態度をとつたことを示している。

證空が、専修念佛の張本として、山門の訴訟に加えられたことを知るや、「周章、誓狀を書き且つ公家に進」め、兼實の第八子である妙香院良快も、かれのため辨明するところがあつた。その理由としたところは、證空が、「吉水大僧正歸依せり、臨終の善知識となれり」ということであつた。⁽¹⁸⁾「佛法ノ滅相」を、専修念佛弘通に求めた吉水大僧正慈圓は、「自他、釋迦の寶號を唱え」て入寂している。⁽¹⁹⁾證空は處罰を免れるために、自己が専修念佛者ではなく、かえつて天台の一僧侶であることを告白したのである。この彈壓のあつた一ヶ月後に、證空は、『選擇集』を論難した高辨(明惠)らと共に、西園寺全子(公經の室)の臨終の勸進念佛を行じた。一二四三年(仁治四)二月、かれは同志同行と共に西山善峰の往生院に會し、『梵綱經』『法華經』『淨土三部經』『觀經玄義分』などを書寫して、如法佛の胎内に納めた。その一札において、證空自ら、「四戒相承 金剛寶戒 諸佛本願」と記し、また、「八萬餘門 穪尊教^(不明) 成十六觀 六字具足 開顯弘願」と述べている。かれはまた自己の著述において、「淨土宗義は、戒をもつて宗體となす」ともいつてゐるが⁽²⁰⁾、とにかくかれの立場は、諸佛の本願としての戒を積極的に肯定すると共に、觀經十六觀をもつて、

弘願を開顯する觀門としているのであり、ここに證空の教義の、天台化が見られるのである。すでに證空は凝念により、「天台宗を學し、かの宗を摸す」と指摘されたが、しかしがれが念戒一致を自己の立場としたのは、慈圓その他の天台學侶の影響にもよるが、根本的には、内大臣久我通親の息に生まれ、興福寺別當を兄にもち、東寺長者を弟にもつ證空自身が、專修念佛の直接の對象である一般庶民から遠ざかり、貴族階層に接近したことに基くのである。が、その師法然が放下した戒を再び取り上げたことは、證空の地位を、隆寛らの念佛者と區別せしめる結果となつた。かくして證空は、自己に對立する壁と妥協し、また壁の一部となることにより危機を回避した。

自己を壓する壁に直面し、しかもそれを破つて進んだのは幸西である。一念義を唱えた幸西は、聖道の諸教がみな聖人を對機としているのに對し、「念佛はこれ凡の宗」なることを主張した。凡夫の往生は「自力」によつて可能なのではなく、たゞ「願力」によつてのみ果遂せられる。⁽²⁵⁾ 幸西が願力——「佛智一念」——を第一義とし、「罪障の凡夫」を對象とした念佛の教説を唱えたとき、戒行が法然におけると同様、全く顧みられなかつたのは當然である。だから「元祖（法然）門下の異義は種々であつたが、一念義なるものは、害を流すこと實に甚だしいのである」とされるのである。⁽²⁶⁾ また初期鎮西教團にとつて、幸西の一念義が、如何に有力な反對勢力であつたかは、法然に假托された「遺北陸道書狀」や、聖光の『念佛名義集』などによつても窺われるであろう。幸西の處分がしばしば問題とされたのは、かれの社會的影響力の強さを示すのであるが、このことは同時に自己に對立した壁

とは全く妥協せず、どこまでもそれを押し破つて行つた專修念佛の純粹性が、一念義において特に顯著であつたことによるのである。

壁の一部となつた證空や、追害に屈せず壁をつき破つた幸西に比較するとき、隆寛と空阿の立場は微妙である。「三心具足の念佛者は必ず禁戒を持すべき乎」という設問に答えて、隆寛は、「三種心を具し、三字の名を唱うる者は、自然に戒行を備うるなり」とし、また往生は念佛によるのであつて、「全く戒の善をもつて生ずるに非ず」とも記している。⁽²⁷⁾ 妥協的な念戒一致を排除する點で、隆寛は法然を嗣いでいるが、しかし隆寛の處罰は、他の面から考察されなくてはならない。

隆寛と空阿の兩者に共通したことは、共に多念義の立場をとつてゐたことである。隆寛に就いては、「長樂寺隆寛律師は多念義を立つ」といわれ、⁽²⁸⁾ 空阿も「一念多念ノ座ヲカテ、彼此混合セス」と記されている。⁽²⁹⁾ ところが、「故上人（法然）ハ七萬遍、其後ノ明匠達ハ八萬遍、十萬遍、十二萬遍ナンド勸メ給ヘリ、此等皆日々所作ノ程ハ、我身ニ少シ強キ程ニ計ヒテ勸ラルヘシ」とする隆寛の念佛は、救濟であるよりは、止觀や坐禪と同様、倦まぬ努力を必要とする行なのである。隆寛の著書とされる『捨子問答』や『後世物語聞書』が、後世者の言行に假托して叙述を進めてゐるのは、隆寛の多念義が、世間を逃避し、山林に閑居した遁世者・後世者に關連があるからであろう。しかしこのことは逆に、多念は自分自身にとつて不可能であるが、それだけに、多念の行者を尊崇せしめる結果になる。

一念義は、しかし如何なる人間をも、如來と凡夫との中間に位置せしめることを拒む。救濟は、「聖人」によつてなされるのではなく、

自己と如來との直接的な結びつきによつてのみ、可能となることを教えるからである。だから多念を相續する行としての苦痛と困難も、一念において克服される。一念義に對して對蹠的な立場にある鎮西派の法然傳から、行空や幸西の行實を知ることは不可能であるが、しかし救濟を、多念による善根功德の聖人に仰ぐのではなく、自己と如來との直接的な關係において實現せんとした人々に對して、一念義が果たした役割を無視することはできない。換言すれば、多念義は、選ばれた聖人・遁世者の道であり、これに對して一念義は、多念相續の困難制約に打ち克ちえぬ在家人の道なのである。舊佛教教團の專修念佛彈壓が、行空・幸西の一念義主唱者に集中し、また鎮西派の『九卷傳』・『四十八卷傳』や聖光の『念佛名義集』が、一念義排斥の態度を示していることは、すでに指摘したように、かえつて一念義の影響が、廣汎かつ深刻であつた事實を裏書きしている。

ところで法然があきらかにした重要な點の一つは、前述したように如來の救濟が、僧俗・貴賤・老少・貧富・男女などの地上的な差別とは、全く無關係なことであつたが、しかし、かく主張した法然自身が、その戒徳によつて兼實の歸依を受けたように、⁽³²⁾ 多念の念佛者は、多念の故に道俗の尊敬を集めるに到る。「マコトニコレ多念の純本、專修ノ棟梁ナリ」といわれた空阿は、その一人であつた。

二條院姫宮と稱された藤原宗通の後家は、九條油小路堂（大宮相國堂）を道場とし、空阿を招いて四十八日の念佛を始めたが、山徒の襲撃に遭つて、集會の念佛者は逃散した。⁽³⁴⁾ また中御門頼實は、空阿を請じて中山に迎講を行つたが、「總公鄉列座管絃」という有様であつた。⁽³⁵⁾

そして空阿の往生の噂が傳えられるや、「閻巷騒動す、天下の貴賤尼女悉く群衆し、面々各々、珍膳を捧げて供養」⁽³⁶⁾ している。念佛者としてのかれの社會的聲望が窺われるが、しかし、その聲望は、凡夫の立場で一念義を説いた幸西などの場合と異り、貴賤男女を救濟する「聖人」としてのかれの超人間性に基づくのであつた。念佛は本來、それを稱える人の地位・身分などによつて、差別せらるべきでないにもかかわらず、特に空阿の念佛が、女の惡靈を退散せしめる力をもつとせられたのも、如來と凡夫との中間に位置するかれの立場の反映である。そしてこの點こそ、空阿に對する歸依者が、貴族階層のみならず、庶民階層にも廣く存在しえた理由であつた。

嘉祿の法難に際し、空阿は九州へ配流せられることになつたが、しかしこれはそれ以前に、勅勘によつて天王寺にいたこともあり、また山徒の訴訟により關外に追却せられたこともあつた。そしてこれは、かれが單に專修念佛者であつたからではない。洛中洛外の專修念佛者は、「黨類を結び、多く檀越を集」め⁽³⁷⁾、かれがその指導者の地位につたからである。當時、專修念佛者が群衆していたのは、嵯峨清涼寺附近、六波羅の總門の向いの堂、清水寺、祇園の邊⁽³⁸⁾、八條油小路、唐橋富小路、中山、法然の大谷墓堂附近などであつた。⁽³⁹⁾ そして「禮讚の聲、黒衣の色」によつて象徴される專修念佛者が、衆徒による迫害の對象となつた。嘉祿の專修念佛彈壓に當り、逮捕すべき念佛者四〇餘名の交名が提出されたが、それによると、證空の法系に屬するものに、顯性・證佛・觀明があり、幸西の法系に屬するものに聖縁・薩生・明信・教信があり、降寛の法系に屬するものに、敬日・念照・蓮阿

彌陀佛・生願があり、また六時禮讚を創めた安樂の弟子、敬達なども指名されていた。⁽⁴⁵⁾ 特に注目すべきは、この交名の第一に挙げられた敬佛は、平經高が毎月催すを例としていた臨終講の、念佛衆の一人であり、「凡そ敬佛の念佛は、今生の事に非ず、生生世々の縁歟、その聲は迦陵頻の如く、聞く者、涙を流さざるはなし、貴むべし云々」⁽⁴⁶⁾といわれた「能聲輩」であつたことである。⁽⁴⁷⁾ 經高はまた恒例の阿彌陀講や迎講をも修しているが、すでに寂した空阿の言葉が、なお、貴族たちの間に權威をもつて傳えられていたことは、敬佛の法系、およびその淨土教の傾向を示すであろう。

- 註(1) 「南都奏狀」
 (2) 「三長記」元久三年二月十四日條。
 (3) 「愚管抄」六。
 (4) 「明月記」建保元年七月四日條。
 (5) 同上、嘉祿二年六月廿四日條。
 (6) 平井正戒「隆寛律師の淨土教」一六頁。
 (7) 「明月記」安貞元年七月四日條。
 (8) 「尊卑分脈」
 (9) 「明月記」安貞元年八月三日條。
 (10) 「民經記」嘉祿三年七月廿五日條。

- (11) 明月記「建暦二年二月十二日條。」
 (12) 「愚管抄」六。
 (13) 「明月記」安貞元年九月廿四日條。
 (14) (16) 「明義進行集」
 (15) 「七箇條制誠」において信空は法然の次に署名している。
 (17) 「四十八卷傳」四五。
 (18) 「明月記」安貞元年七月六日條。
 (19) 「愚管抄」六。
 (20) 「明月記」安貞元年四月十日條。
 (21) 同上、安貞元年八月七日條。
 (22) 京都府乙訓郡大山崎、大念佛文書。
 (23) 「觀經秘決集」
 (24) (25) 「淨土法門源流章」
 (26) 望月信享「淨土教の研究」八二〇頁。
 (27) 「極樂淨土宗義」
 (28) 「散善義問答」
 (29) 「淨土法門源流章」
 (30) (33) 「明義進行集」
 (31) 「捨子問答」
 (32) 「玉葉」文治五年八月一日條、建久元年七月廿三日條など。
 (34) 「仁和寺日次記」建保五年三月十八日條。
 (35) (38) 「明月記」嘉祿元年四月二日條。
 (36) (39) 同上、嘉祿元年五月四日條。
 (37) 「今物語」
 (40) 「明月記」建保五年三月廿九日條。
 (41) (43) 「念佛者追放宣狀事」
 (42) (44) 「民經記」嘉祿三年七月廿五日條。
 (45) 「法水分流記」による。
 (46) 「平戸記」寛元二年六月廿八日條。

(47) 同上、仁治三年九月廿五日條。
(48) 同上、寛元二年三月十四日條。

四 弾壓の原因——六時禮讚

専修念佛者が蒙つた非難として、かれらの所行が破戒無慙であつたことの外に、六時禮讚の盛行、およびそれに伴う弊害を擧げることができる。善導の六時禮讚に節をつけ、僧俗の合唱用として取り入れたのは、安樂・住蓮の二人であつた。哀調を帶びた六時禮讚は、特に「尼ドモ」に悦ばれ、院の女房や坊門局までもが安樂・住蓮のとり巻き連中となつた。密通が露顯して、かれら兩名は斬られ、師の法然も累坐して配流に處せられたが、しかし安樂・住蓮の所行には、無戒を前提とする専修念佛の教義が作用していたであろう。

安樂・住蓮は、専修念佛者であつたが、同時に、哀歎悲喜の音曲をとり入れた六時禮讚をつとめていた。そして法然は、實は一切の雜行を斥け、ただ念佛の一行のみを選取したのである⁽²⁾。この法然の立場からすれば、六時禮讚の勤行は、雜修雜行乃至助業とされなくてはならない。のみならず、より重要な點は、院の女房や尼などを含めた女性の發心が、六時禮讚による音樂的感傷に促されたことである。

六時禮讚の節附けは、安樂・住蓮によつて創められたが、しかしその源流は、圓仁が天台山より傳えた聲明に求められる。法然の師寂空が師事した良忍は、聲明道の中興といわれ、誦經や念佛に應用せられた聲明は、哀婉雅亮の響によつて、人心に深い感動を與えた⁽³⁾。「慈覺大師、昔は彌陀の引聲を傳え、良忍上人、近くは懺法の美曲を弘む」

と記されたように⁽⁴⁾、聲明は傳來當初から、淨土教と深い關係をもつてゐた。安樂・住蓮は、この哀歎悲喜の曲を、稱名や六時禮讚の儀式に應用したのである。一二三四四年（貞應三）五月、延暦寺から専修念佛停止の上奏がなされたが、その一條に、「近來、念佛の音を聞くに、理世撫民の音に背き、すでに哀愴の響をなす、これ亡國の音といふべし」とあり⁽⁵⁾、一二三四四年（文暦元）七月、洛中よりその餘黨と共に追却せられた入道教雅は⁽⁶⁾、「哀音を引いて人心を蕩かし」た點を指摘されたが、かれらは法然よりも、むしろ六時禮讚に熱中した安樂・住蓮に近かつたであろう。かくして、「かの念佛は、後鳥羽院の御代の末つかたに、住蓮・安樂などいひしその長として廣め侍けり、これ亡國の聲たるが故に、承久（順徳）の御亂出きて、王法衰へたりとは、古老人人は申侍し」との批評も現わるのであるが、とにかく専修念佛に對する非難の一つは、かくの如き亡國の音としての、念佛・禮讚などの哀婉にあつた。ということは、當時流行した法然の専修念佛を、單なる稱名のみに限定して考えることを拒むのである。良忍—寂空の關係から推測して、法然自身、聲明に就いて或る程度の造詣をもつていたことは疑いえないが、しかしこれを如何に受けとつたかという點に關しては、實證するだけの根據がない。むしろ専修念佛に歸した後の法然にとつては、本願に對する信が第一義となり、聲明を含めた他の一切の行業は、放下されているのである。にもかかわらず、専修念佛者が天台流の聲明を用い、またそれによつて新たなる入信者を迎えたのは、法然の意味する専修念佛が、専修念佛として受容されなかつたことを示すであろう。すなわち法然が、『選擇集』においてあきらかにし

た念佛と、當時の出家人・在家人が受けとつた念佛との間には、質的な、がある。そのすれば、専修念佛の純粹性が喪われ、聖道門的な色彩が加わつたことを語るのである。「山の念佛」の系統を引く引聲念佛や六時禮讚は、かの源信の創案とされる迎講と共に、美的情緒的恍惚的な雰圍氣を醸し出したが、これはあきらかに源信に源流する藤原時代の淨土教に相い通ずるものであつた。

嘉祿の彈壓により、専修念佛の張本、すなわち黨類の指導者たる隆寛・幸西・空阿の三名は配流處分を受け、また専修念佛者の住宅は破却檢封せられ⁽¹⁾、その結果、「禮讚の聲、黒衣の色、京洛の中にすべて以つて止め畢んぬ」という有様となつた⁽²⁾。しかし停止せしめられたのは、市街や山林における下層庶民たちの禮讚・念佛であつて、貴族たちはこの對象にならなかつた。院の女房たちが六時禮讚に心惹かれ、また入道相國賴實が、勅勸の身である空阿を請じて迎講を修したときは、列座したすべての貴族たちも管絃に加わつてゐる。音樂を介する美的恍惚的世界への自己投入、あるいは聖衆の來迎を如實に體験せんとする感覺的視覺的法悅は、貴族たちの精神生活から、抹殺し去ることはできなかつた。

嘉祿の法難において、危くその處分を免れた證空の門流は、法然の法脈を嗣ぐ唯一の念佛教團として公認されたが、しかし證空自身、すでに法然在世中から、寺院建立の計畫をもつてゐた。法然をも含めた専修念佛者の中で、寺院をもつたのは、恐らく證空が最初であろう。天台に接近したかれの教義は、必然的に儀式のための堂舎を必要としたのである。かれが再興した西山善峰の往生院では⁽³⁾、六時禮讚と共に

不斷念佛が始められたが、これはあきらかに叡山の常行三昧を嗣ぐものであつた。證空に就いて、「師の法然房は諸行の頸を切り、弟子の善惡房は諸行を生捕りにする」との批評があつたが⁽⁴⁾、これも天台化した證空の立場を示すものである。

證空が、『當麻曼陀羅註記』十卷を著したことは、一代聖教を『觀經』十六觀に統攝せんとするかれの教義と、無關係ではない。「觀門善惡房は諸行を生捕りにする」との批評があつたが⁽⁴⁾、これも天台化した證空の立場を示すものである。

證空が、『當麻曼陀羅註記』十卷を著したことは、一代聖教を『觀門』十六觀に統攝せんとするかれの教義と、無關係ではない。「觀門廣ければ弘願成ず」として、天台の行法、特に止觀に通ずる觀相（十六觀）の優位を認めたとき、證空教義の重心は、往生極樂より觀極樂へと移行していた。すなわち往生極樂を指向する點において、證空も師の法然と變りはないが、その往生極樂を可能ならしめる念佛と共に、觀相をとり入れてゐる。ということは、専修念佛の立場からすれば、證空は、天台化したとの批判を拒みえぬのみならず、専修念佛の根本立場を棄て去つたことを意味するであらう。

貴族たちが、禮讚や迎講がもたらす淨土の幻想に浸りつつある反面、しかし、それを究極の世界・最後の境地として受けとつていなかつたことは、注意せられなくてはならない。證空の弟子、淨金剛院の道觀に就いて、當麻曼陀羅の繪解を聽聞し⁽⁵⁾、また阿彌陀講・臨終講・迎講などを催して宗教的法悅に浸り、時には自作の「漢讚」「和讚」を誦して「涙を落」とした平經高は⁽⁶⁾、しかし、「年來日々、觀經の第七觀華座想を憶念す、末世衆生は觀想に及ばずといえども、この觀は決定往生の因なり」と記している⁽⁷⁾。また能聲の念佛衆を招いて、三日三夜の念佛・禮讚を修したが、中日における導師仕佛の說法は、「華座之因縁、念佛之功德」に就いてであり、「簾中簾外、堂上堂下、聽

聞衆嗚咽尙已超兩日」といわれる有様であった。⁽¹⁾ ところが華座の觀法は、「苦惱を除くの法」として、特に證空によつて重視せられたところであり、⁽²⁾ ここにも、平經高によつて代表された貴族階層の淨土教の様相——證空の影響——が窺われるのである。そして證空によれば、「觀は行とも釋せず、繫念とも釋せず、照と釋す、照は知なり」とせら
れ、⁽³⁾ また「觀門は智惠なり」といわれるよう、それは單なる美的情緒的恍惚的觀想ではない。すなわち「凡夫より佛果に至る」ところの念佛宗も、「實相中道の理は萬法を通ぜず」ということ無し」という天台教學と、同一原理に立脚しているとされるのである。かくの如く觀實相の智慧を志向する證空の立場は、止觀によつて諸法實相を證得せんとした源信に、極めて近いといわれなくてはならない。觀法を否定して、本願への信を第一義とした法然の教説⁽⁴⁾ は、觀實相の智慧——佛果——を實現するために、「戒」と「定」(觀相)をも合せて取り上げた證空により、本質的な變容を餘儀なくされたのである。

また花園天皇の信仰は、「五相三密の觀行猶を未だ成せず、止觀中道の智定力未だ發せず、故に暫く念佛を以つて、往生の業となし、靈陀に遭うて甚深の法を行すべきなり、然り而して全く練行を捨てず、觀念もし成すれば、捨べき念佛なり」ということであつた。⁽⁵⁾ 「不可思議ノ愚癡无智ノ尼入道」や「魚食法師破戒尼」を對象とした淨土教は、ここでは、觀行成就の一時的方便に轉化せしめられている。すなわち、「五相三密の觀行」「止觀中道の智定力」を體得するまでの、過渡的な手段と見做されているにすぎない。花園天皇の歸依を受けた本道や頓慧は、西山證空の門流であり、かれらはやはり六時禮讚や當

麻曼陀羅讚歎を續けてゐるが、とにかく、貴族階層に接近した仕佛や本道・頓慧などによつて代表される淨土教は、「尋常只下愚者の知る所の念佛」とは區別せられた「義ある宗」であつた。しかも他方、「一向專修」と稱し、偏えに餘行を棄て、ただ念佛を事とする」ところの、「當時流布の念佛宗」が行われて居り、それは「他力」を核心とする點において、また「大小乘權實顯密の教法」とは、全く對蹠的な立場にあることにおいて、法然の傳統を汲むものであつた。⁽⁶⁾

『野守鏡』において、專修念佛を非難した藤原有房は、親鸞の門徒を指して、「一向在家下劣輩」といつている。花園天皇より、「尋常只下愚者」と指摘された念佛者が、親鸞の門流と關係のあつたことは拒みえぬであろう。ここで注目すべき第一の點は、貴族社會においては、藤原時代に成立した觀想を中核とする念佛が行われて居り、法然の傳統を嗣ぐ者も、貴族階層に接近せんとする限り、その教義内容を、觀行中心に變質せしめねばならなかつたことである。⁽⁷⁾ 第二に、かかる變質を容易に遂行した證空およびその門流が、法然滅後三十年にも及ぶ專修念佛彈壓にも安全たりえたのみならず、相つぐ彈壓によつて、地方に離散した法然門下の中で、ひとり京都にとどまつて教線を布き、貴族社會への接近を計つたことである。そして第三に、それにもかかわらず法然の專修念佛は、「下愚者」「下劣輩」によつて支持せられて居り、右に見たような證空教義の質的變容とは異なり、かつて法然在世中に慈圓が見聞したところの、「タダアミダ佛トバカリ申スベキ也、ソレナラヌコト顯密ノツトメハナセゾ」と同一の教義、すなわち、「偏えに餘行を棄て、只念佛を事とする」法然の立場が、依然

として繼承せられていることであつた。

- (28) 同上、元享二年五月十二日。
- (29) 『存覺一期記』上。
- (30) 井上光貞「藤原時代の淨土教」『歴史學研究』一三一號所載)。
- (31) 上杉文秀「日本天台史」四五〇頁。
- (1) 「脣管抄」六。
- (2) 「選擇集」第三章段。
- (3) 「愚管抄」六。
- (4) 「聲明源流記」
- (5) 「停止一向專修記」
- (6) 「百鍊抄」文暦元年七月二日條。
- (7) 「念佛者追放宣狀事」
- (8) 「野守鏡」
- (9) 「古事談」三。
- (10) 「八坂神社記錄」下、嘉祿三年七月廿八日條。
- (11) 「念佛者追放宣狀事」
- (12) 證空の往生院再興に就いては、大屋德城「善峰時代の善惠房證空」(『日本佛教史の研究』三所收) 參照。
- (13) 「西山上人緣起」三。
- (14) 行觀「選擇集秘鈔」二。
- (15) 「觀經散善要義釋觀門義鈔」二。
- (16) 「平戶記」寛元三年正月廿六日條。
- (17) 同上、寛元三年三月四日條。
- (18) 同上、寛元三年十月廿二日條。
- (19) 同上、寛元三年十月廿四日條。
- (20) 「觀經秘決集」十三。
- (21) 「觀經玄義要義釋觀門義鈔」二。
- (22) 「定散料簡義」
- (23) 「觀經疏大意」
- (24) 「選擇集」第二章段。
- (25) 「花園天皇宸記」元應元年九月十八日條。
- (26) 「法水分流記」
- (27) 「花園天皇宸記」元應三年十一月八日條・正中二年十月九日條など。

五 結 語

專修念佛彈壓の法的根據となつたのは、僧尼令やその他の制令である。すなわち僧尼令第五條には、「凡そ僧尼、寺院に在てするに非ずして別に道場を立て、衆を聚めて教化し、併せて妄りに罪福を説く」を禁止しているが、その後、七八五年(延暦四)五月二六日および八三年(承和二)一月七日にも、僧尼が私に擅越を定めて市街に出入し、また佛の靈験を説いて、愚民を惑わすを禁止した。⁽¹⁾そしてこれは專修念佛者が、「黨類を結び、多く擅越を集め」⁽²⁾、「或は梵宇を占め、或は聚落に交わり、破戒の沙門、黨を道場に結び」といわれた事實に對應する。⁽³⁾また七二〇年(養老四)一二月二五日に、轉經唱禮の際、「僧尼自ら方法を出して、妄に別音を作る」を停めたが、更に七八三年(延暦二)一一月六日に、「僧尼懺座、妄りに哀音を發し蕩逸高叫」するを禁じた一條は、「弘仁聖代格條、眼に在り」として、一二二七年(嘉祿三)七月一八日の宣旨に擧用されてあるよう⁽⁴⁾に、「亡國の音」といわれた念佛・禮讚の哀音に關係がある。⁽⁵⁾その他、男僧尼僧の「非禮之行」を取締つた養老令第一二條の規定、および八一八年(弘仁九)五月二九日の制令も、專修念佛彈壓の有力な依據となつた。そして舊佛教團は、かくの如き制令を反撃の根據として、專修念佛者に對する執拗な迫害を繼續したのである。「專修念佛者禁制の事宣下、頭右

大辨頼資奉行、其の詞に養老の制誠、延喜の符句あり云々」と記され
てあるのはこのことを示している。⁽⁶⁾

しかし延暦寺・興福寺を中心とする舊佛教團が、法然を先頭とする專修念佛者によつて、一つの批判に直面せしめられる結果となつたことは、否定しうべくもない。古代權力に支持せられた舊佛教團が、古代權力に結びつき、その維持擁護に努力したのは當然であるが、しかし法然にとつては、舊佛教團を含めた支配者側の、古代權力に抑壓せられた多くの下層庶民——貧窮困乏・愚鈍下智・少聞少見・破戒無戒の人々——の運命が、最大の關心事となつた。

法然が專修念佛を唱えて三〇年後には、かれの支持者は、東海・北陸の諸國にまで擴大して行つた。⁽⁸⁾そして舊佛教團は、自己の權威を批判せんとする專修念佛に對して、彈壓を開始した。一二〇四年（元久元）には延暦寺が、その翌年には興福寺が、それぞれ奏狀を捧げて、專修念佛禁斷を要求したが、かれらの主張は、專修念佛の興隆が「佛法滅亡の基」であり、それを唱導した法然は、「佛法の怨敵」であること、從つて「佛法興隆の爲め」に、專修念佛の停止と、法然およびその門弟の所罰を要請することであつた。

專修念佛が、諸教諸宗を衰微せしめるという興福寺側の主張も、しかし、念佛を勧めるのは罪業でないのみならず、むしろ念佛を衰微せしめることこそ罪業である、とする貴族たちの意見により、何ら具體化されるまでに到らなかつた。が、專修念佛を彈壓せんとする舊佛教團の意圖は、ここに明瞭に示されている。かれらは、かれらが依存するところ鎮護國家の使命を、自己の側において保持せんとしたので

ある。一宗の開創が、勅許に基づくべきことを強調し、また王法佛法の相即を力説するのは、すでに國家（公家）に對する自己の特權的地位が、專修念佛によつて、動搖せしめられていることを示している。

「王法佛法、牛角の如し」の信念に住した慈圓が、飽くまで專修念佛に好意を寄せなかつた事實も、右の點から理解されるであろう。だから念佛者による破戒の所行や六時禮讚の盛行は、專修念佛彈壓の口實にすぎず、古代國家に結びつく舊佛教團の危機が、實は古代國家没落の必然的歸結であるとともに、また專修念佛隆盛の反対現象であるといふ動かし難い現實こそ、舊佛教團をして、專修念佛彈壓に狂奔せしめる直接的な動機となつた。「叡山や南都東大寺が平安末期に神木神興を擔いで京都に強訴することは、理由は雑多であるが、その根本的動機は、國家と宗教との不可分の關係を忘れようとする攝關家の政所政治に對する自己の古い政治理念の強制であり、「それは新時代に對する古代の反抗であり自己主張であった」とされると同様の關係が⁽⁹⁾、舊佛教團と專修念佛者との間に見られるのである。

さてここで興味を引くのは、專修念佛に對する慈圓の態度である。法然の在世滅後を通じて、京都において行われた專修念佛迫害は一〇回以上に上つたが、その中で、一二〇五年（元久二）一一月の場合を除き、他はいずれも山門の衆徒が、專修念佛停止の中心勢力となつてゐる。ところで專修念佛停止の運動と、當時の座主とを對照すると、第三表のような結果となる。これによれば承圓・圓基・尊性・慈源の座主在職中に、念佛停止の措置がとられてゐるのである。

第三表 座主一覽

専修念佛彈壓年月
一一〇〇年(正治二)五月(鎌倉)

世代	座主名	治山	家系	
六四	辨雅	四年	源顯雅息	一一〇四年(元久元)一月
六五	慈圓	二年	法性寺忠通息	一一〇〇年(元久二)一〇月
六六	實全	一年	右大臣公能息	一一〇〇六年(元久三)二月
六七	眞性	二年	以仁王男	一一〇〇七年(建永二)三月
六八	承圓	七年	松殿基房息	(一一〇〇八年(建暦元))
六九	慈圓	一年	(還補)	一一〇〇九年(建保五)三月
七〇	公圓	一年	入道左大臣實房息	一一〇〇九年(建保五)閏二月
七一	慈圓	一年	(還補)	一一〇〇九年(嘉祿三)五月
七二	承圓	七年	(還補)	一一〇〇九年(嘉祿三)六月
七三	圓基	六年	基通息	一一〇〇九年(天福二)六月
七四	尊性	二年	後高倉院皇子	一一〇〇九年(文暦二)七月(鎌倉)
七五	良快	三年	兼實息	一一〇〇九年(延應元)四月(鎌倉)
七六	尊性	六年	(還補)	一一〇〇九年(延應元)五月(鎌倉)
七七	慈源	三年	道家息	一一〇〇年(延應二)五月

男)は、氏の長者でありながら興福寺衆徒を抑え、法然およびその門弟に對して、極めて好意ある態度を示していたが、良經が急死し、代つて家實が攝政となるや、兼實の奔走も効なく、朝議は一變して、法然の責任を追求することとなつた。なお承圓が座主に還補された一二一七年(建保五)三月、および一二一九年(建保七)閏一月にも、専修念佛禁壓の措置がとられている。

承久の變を契機として、一二二一年(承久三)七月、座主承圓の跡を襲つたのは、基通の息の圓基であつた。その一ヶ月前、圓基の兄に當る家實が攝政になつてゐる。そして二五年前に、九條兼實が家實の父の基通によつて、政權から閉め出されたように、今や兼實の孫道家が、基通の子家實のために、攝政の職を去らねばならなかつた。そして慈圓が寂した二年後の一二二七年(嘉祿三)六月に到つて、専修念佛者が蒙つた最大の受難、すなわち山徒による法然の大谷墓堂破却や、専修念佛者の大量處分が行われたが、同年一二月、圓基は六ヶ年に及ぶ座主職を尊性に譲つた。

嘉祿の法難に際し、證空を辨護した良快は、尊性の跡を嗣いで第七十五代の座主になつたが、兼實の第八子であるかれの發言は、證空の處分を緩和するのに有力であつた。⁽¹⁷⁾ 専修念佛に對する良快の態度は、誇張された『四十八卷傳』の記事を除外視しても、一二二九年(寛喜一)四月より一二三二年(貞永一)七月に到る三ヶ年餘の座主在職の間、山門による専修念佛禁壓の、行われなかつたことにも示されるであらう。

性に代り、第六十八代の座主になつた承圓は、わずか二六歳の若齢であつた。一二二二年(建暦二)一月、やはり王子宮の寶殿などの焼失により、座主を辭すまでの七ヶ年間に、法然の土佐配流を含む第一回の専修念佛彈壓が行われた。⁽¹⁸⁾

承圓は松殿基房の第十子である。一二〇六年(建永一)六月、南都の訴えにより、専修念佛停止が朝議に上つたとき、父の基房は、「勸進之輩の偏執」を非難した。その息隆忠(承圓の兄)は、所勞を口實として、自己の態度を明瞭にしなかつた。當時の攝政良經(兼實の二

佛の興陰、およびそれに對する彈壓強化の時期に合致していた。また『愚管抄』の記述から推して、かれが専修念佛に好意を寄せていなかつたことは、否定できない。⁽³⁾にもかかわらず慈圓の座主在職中、山徒による専修念佛迫害の行われなかつたことも、事實が示すところである。慈圓の兄兼實は、法然——ただし法然一個人の戒徳であつて専修念佛の教義ではない——に歸した最初の、そして最有力な貴族であつた。座主慈圓は、法然に心を寄せた兼實の態度を認め、またかれの死が、法然の配流による精神的打撃に原因してゐることを記している。慈圓をして、専修念佛に對する積極的禁壓策をとらしめなかつた第一の理由は、右に述べた兼實と法然との個人的關係、およびそれに對する慈圓の配慮によるであろう。第二に、法然の弟子證空や隆寛と、慈圓自身との關係を指摘することができる。證空が慈圓の臨終の善知識となつたことは、すでに記したところであるが、和歌を通じての慈圓と隆寛との交渉は、『拾玉集』において窺うことができる。また隆寛の子の聖增は、慈圓の弟子であり、後に法性寺座主・横川長吏にもなつた。⁽⁴⁾第三に、しかし慈圓は、歴史の必然性——専修念佛の興陰は歴史の必然性に則つてゐるのであり、從つて専修念佛に對する彈壓は、歴史の必然性に反することである——を察知していたからではなかろうか。古代國家の宗教的支柱——天台座主——ともなつた慈圓は、もとより古代國家に抵抗する専修念佛の側に、加擔することはできない。が、同時にかれは自ら専修念佛彈壓に乗り出さなかつた。そして慈圓のこの立場は、聖道門を棄て去つて専修念佛者にもなりえず、といつて法然からも離れえなかつた兄の兼實の場合と共通している。反古代

闘争に裏附けられた専修念佛は、結局は、古代國家權力を基盤とする貴族階層に受容せられえない。専修念佛に對して傍観者であつた兼實や慈圓は、かれら貴族階層を支える古代國家の廣汎な崩壊に對しても、また傍観者であつたのである。

ただ慈圓に就いていうならば、かれの存在が、専修念佛に對する山門の鬱陶を抑制するのに、與つて力あつたことは否定すべくもない。しかし専修念佛に對する傍観者も、また基房・基通・家實らのようない、南都北嶺を支持して積極的な専修念佛彈壓を行つた反撃者も、共に没落階層としての運命を甘受せねばならなかつたのであり、そしてかかる古代國家の支配體制を内部より崩壊せしめるのに、専修念佛は重要な役割を果たしたのである。⁽⁵⁾

註(1) 『類聚三代格』三。

(2) 『明月記』建保五年三月廿九日條。

(3) 『念佛者追放宣狀事』

(4) 『民經記』嘉祐三年七月廿五日條。

(5) 『停止一向專修紀』

(6) 『皇代曆』元仁元年八月五日條。

(7) 『選擇集』第三章段。

(8) 『南都奏狀』

(9) (11) 『三長記』元久三年二月廿二日條。

(10) 同上、元久三年二月廿一日條。

(12) 同上、建永元年六月廿一日條。

(13) 『南都奏狀』・『停止一向專修記』

(14) 『愚管抄』五。

(15) 石母田正『中世的世界の形成』二六五頁。

(16) 『愚管抄』二、『天台座主記』

(17)

『明月記』承元元年二月十日條。

(18)

同上、安貞元年七月六日條。

(19)

「妙香院の僧正良快は……宿縁の内にもよほされるにや、上人（法然）の勸化に歸したまひ、厭離穢土の思ひふかく、欣求淨土の願ねんごろなりしかば、偏に彌陀の本願を信じて念佛を行ひ……」

(20)

『四十八卷傳』一五)

(21)

『愚管抄』六。

(22)

『尊卑分脈』

(23)

『三長記』建永元年六月十九日條。

(24)

慈圓が『愚管抄』を假名で書いたのは、「愚癡無智ノ人ニモ物ノ道理ヲ心ノ底ニ知ラゼン」ためであつたが（卷七）、しかしその「愚癡無智の尼入道」が草修念佛を選んだことに對して、輕蔑の眼を向けなければならなかつたのは（卷六）、慈圓自身にとつて皮肉である。

（一九五一・一・一九稿、一九五四・五・六加筆修正、なをして謝意を表する。）

宗史より觀た 鎮西上人の嗣法の意義

三 田 全 信

一序

鎮西上人は、云ふまでもなく我が淨土宗の第二祖であるが、近年他より動もすれば、第二祖と云ふような歴史的な根據がないと主張せられてゐる。その理由とするところは、鎮西上人はその門葉の發展によつて、法然上人の傳記をも自己の流派を有力化して史實を曲げてゐると云つたこと、又上人は法然門下の有力者と云つてゐるが、「選擇集」の附屬を受けたことも史實が曖昧であり、「七ヶ條起請」にも署名してゐない。従つて師弟關係について尙ほ確實な史料に缺けてゐると云つたこと。又「末代念佛授手印」の「手次狀」の史實は無根の虚説であること。更らに年回追善に讀經禮讚の記事を載せてゐるのは、恐らく末流の將來の經濟問題を考慮した結果でらうと論ずる一眞宗史家の考察に關して、果して此の通りであるか、究明しなければならない。

鎮西上人の著「念佛名義集」卷中に

此奴三十六ト申セシ年ノ五月ノ比ヨリ法然上人御房ニ參テ四十三ノ
歳七月マテ辨阿ハ八年相副進セテ淨土ノ法門ヲ奉レ被レ教候シニ……
トあり、同じく「念佛三心要集」にも

鎮西上人の傳記は、數多くあるが就中最も正しいと思はれるのは、望西樓了惠の撰述にかかる弘安七年(西紀一七八四)鎮西上人歿後四十七年目に出了「聖光上人傳」一卷(以下「望西」と略稱)であらう。同書の末文に凡廻^{アラカニ}生前懿德、没後靈瑞、或聞^キ忠師之傳說、或依^リ入阿^{アラカニ}敬蓮^{ヨウレン}之記錄、粗梗概記、專備^{シラフ}報恩而已。

とあつて、了惠の師然阿良忠上人(以下記主上)の見聞及び鎮西門下の敬蓮社入阿入西の記錄等確實な史料に依つて撰述されてある。此の外鎮西及び、記主上人の著述の中に散見する歴史研究に價値ある記事によつて鎮西上人の行狀は比較的容易に把握することが出来る。

鎮西上人が法然上人の門を叩たかれたのは、建久八年(西紀一九七)五月で、法然上人はその時六十五歳、鎮西上人は三十六歳であつた。此の

ことは、「望西傳」のみならず他の記事でも明かである。

かのような意味から鎮西上人の法然上人よりの嗣法と云ふことは、最も重要な意義を有するであらう。(文中法然、鎮西、記主)
(のみ上人を付す。)

二 鎮西上人の入門

法門奉_レ被_レ教候_{シヲ}

とあつて「念佛三心要集」には「念佛名義集」の此記事を復唱されてある。

記主上人の〔⁽⁴⁾決答授手印疑問鈔〕（以下「疑問」卷上に

依_テ明星寺衆徒勸進_ニ廣_ク九_州建_ニ立_ス五重塔_ヲ其塔本尊爲_レ奉_レ迎_ル令_ニ上洛_セ之時上人御事故法印被_レ奉_レ讚_レ之事思出始參_ニ東山御菴室_ヲ夏五月比也干_レ時上人六十五辨阿三十六也……

とあり、又「選擇疑問答」（毘沙門堂阿彌陀）にも

先師語云去建久八年丁巳謁_ニ上人_{（上人六十五弟子三十七自爾年至元久元年七月受學八箇年）}

とあつて鎮西上人の年齢が三十六歳を三十七歳となつてあるが、之れは輿書の「干時建治三年九月_{七十九}歲記之」とあるのを見ても記主上人の晩年の事で恐らく老筆の誤算による誤記であらう。

鎮西上人入門の動機は、前掲「疑問鈔」の如く

上人御事故法印（證眞_ノ）被_レ奉_レ讚_レ之事思出始參_ニ東山御菴室_ヲ……

とあつて「望西傳」も同様である。師範の證眞から鎮西上人が常に法

然上人の事を稱讃されてゐたことを思ひ出して法然上人の門を叩いたと云ふのであるが、證眞は大原問答の座に參加した人である。從つて法然上人の淨土教について深い理解をもつたことは明らかで、法談の上で恐らく鎮西上人に法然上人の事を物語られたものであらう。又事實鎮西上人が證眞に師事された壽永二年（西紀一八三）から四年目即ち文治二年（西紀一八六）鎮西上人廿五歳の時大原問答があつたのであるから上人も修學中の事であつたとは雖も聞知されてゐたであらう。

勿論證眞の法然上人稱讃の事の思出が動機ではあつたらうが更に

「疑問鈔」卷上に

生年三十二之比舍弟三明房依_レ病死入事自_ニ申時計及ニ干火燃之時_ニ即見_テ眼前之無常_ヲ忽覺_テ生死之可_レ厭而拋_テ年來所學之法問_ヲ偏求_ニ終時往生之行法_ヲ……

とあつて舍第三明房の昏睡状態に陥られたことから無常を感じ往生の行法を求めたと云ふことが恐らく法然上人に教を請はれた強い一因をなしてゐると考へる。然るに「疑問鈔」卷上には

先心中思念_ヲ上人勸化不_可過_ケ我所存_ニ云云爰辨阿遁世由令_レ申之處上人問_ニ汝爲_レ出離_ノ行_ニ何法_一耶答申云勸_レ人建_ニ五重塔_ヲ候又當時行法者念佛候也云云（以下三重念佛）

とあつて、鎮西上人は青年學者の常として自負心の強かつたことは想像されないでもないが、既に世の無常を感じ又師の證眞から法然上人のことを聞いて居られるのであるから、鎮西上人の心中を推測した文は少し誇大的である。

眞宗覺如の「口傳抄」卷中に依ると

あるとき鸞聖人の禪房へ御參ありけるに、修行者一人、御ともの下部に案内していはく、京中に八宗兼學の名譽まします智慧第一の聖人の、貴房やしらせたまへる、といふ。この様を、御とともに下部御車のうちへまうす。

鸞聖人のたまわく、智慧第一の聖人の御房とたゞぬるは、もし源空聖人の御こと歟。しかば、われこそ、たゞいまかの御房へ參ずる身にては人べれ、いかん。修行者まうしていわく、そのことにてさふらふ、源空聖人の御ことをたづねまふすなりと。

鸞上人のたまはく、さらば先達すべし、この車にのらるべし……

かの御房に御参ありて、空聖人の御前にて鸞聖人、鎮西のものとまふして、修行者一人、求法のためとて御房をたづねまふして、はんべりつるを、路次よりあひともなひて、まいりてさぶらふ、めさるべきをやと云云

空聖上人、こなたへ招請あるべしと、おほせあり、よりて鸞聖人、

かの修行者を御引導ありて、御前へめさる。そのとき空聖人、かの修行者をにらみますに修行者また、聖人をにらみかへしたてまつる。かくてやゝひさしく、たがひに言説なし。

しばらくありて、空聖人おほせられてのたまはく、御房はいづくのひとぞ、またなにの用ありてきたれるぞと。修行者まふしていはく、われはこれ鎮西のものなり、求法のため華洛にのぼる、よつて推參つかまつるものなりと。

そのとき聖人、求法とはいづれの法をもとむるぞやと。修行者まふしていはく念佛の法をもとむと。聖人のたまはく、念佛は唐土の念佛か、日本の念佛かと修行者しばらく停滞す。しかれども、きと案じて唐土の念佛をもとむるなりと云云

聖人のたまはく、さては善導和尚の御弟子にこそあるなれと。そのとき修行者、ふところより覗をとりだして二字をかきてさゝぐ、鎮西の鎮西の聖光房これなり……しかればかの聖光房は、最初に鸞聖人の御引導によりて、黒谷の門下にのぞめるひとりなり、末學これを知るべし

ある。⁽¹⁰⁾親鸞の入門は、鎮西上人のそれと後ること五年目である。

宗史より鶴た鎮西上人の嗣法の意義

従つてかやうな記事は全く信ずるに足りないので、鎮西上人を指導し、法然上人と鎮西上人とを悩も他流試合せしめ兩者の相傳を意義なからしめようと試みてあるかのような文である。これは勿論後人の捏造であることは明かで、高田本にはかやうなものは無いと云はれる。鎮西上人が法然上人の門下になられた當時諸弟子の年齢を調べて見ると

る

信 空 五十二歳 感 西 四十五歳
湛 空 二十二歳 譲 空 二十一歳

源 智 十五歳 長 西 十 歳入門年
隆 寛 四十九歳^{後入門} 幸 西 三十四歳^{入門}
聖 覚 三十一歳 親 鸶 二十五歳^{入門}

等であつて、鎮西上人は三十六歳であつたから常隨の弟子であつた信空・感西に次ぐ年嵩で、年齢的にも健實であり、従つて思想・學問の上からも所謂不惑に近く、熟して居られたことが想はれる。

〔(10)「疑問鈔」に依れば、

爰辨阿遁世ノ由令レ申之處上人問^{テクチメニ}汝爲ニ出離ノ行ニ何法^ヲ耶答申云勸^{アシテ}人建^{アシテ}五重塔^ヲ候又常時行法者念佛^{ニシム}候也云^テ上人云所レ立塔者如^シ善導御意^{シテ}者判^{シテ}雜行^ト而名^シ疎雜之行^ト所^レ行^ト之念佛者判^{シテ}正行^ト正所^レ勸^{アシテ}之行也但念佛言廣通^ニ八宗九宗^ニ汝念佛何耶被^レ問之時不^レ知^シ智分邊際^ヲ如^シ望^{ムカ}大海^ヲ又云汝天台學徒也仍分^リ別三重念佛義^ヲ可^レ奉^リ令^レ聞一^モ摩訶止觀念佛二^モ往生要集念佛三^モ善導勸化念佛也云云此三重被^ニ立替^{アシテ}事微細也教化及^シ干多時^自未至^ル子是時辨阿如^レ聞^シ釋尊說法^{シテ}似^レ值^シ善導教化心大歡喜解行全學^ヲ上人行儀^ヲ其後八年常隨日

日學問「一日不_レ解_セ」。

とあつて、鎮西上人が法然上人に會つて起立塔像のことを述べられたと云ふのであるが、當時聖道諸宗では起立塔像は功德の極めて大きいこととされ、又かゝる善根を積むことによつて上品の往生が出來るとされてゐた。然るに今法然上人から善導大師の判釋に從へば雑行であり、疎離の行あると眞向から否定され次いて念佛を正行とし而も三重の念佛に及んで鎮西上人に強い感激を與へられ午後二時頃から夜十二時頃まで法門を述べられたと云ふことは尋常の事ではない。此の事實は、記主上人が鎮西上人から聞かれそれを記主上人の門下に物語られてゐるのであるから正しいであらう。

鎮西上人が油山の學頭の職を拗ち、明星寺の塔を完成せしめた後從來の天台の教學を拗つて、法然上人の淨土の教學に向に心を傾けられた要因を此の事實に求めることが出来る。

三 「選 擇 集」 の 付 屬

〔徹選擇本願念佛集〕上に
弟子某甲忝_{シテ}奉_リ遇_カ法然上人之在世_ニ親_{シテ}習_ニ傳_シ稱名念佛之義_ヲ專修_シ稱名_ヲ偏期_{シテ}往_ス生_ニ之間。上人又告言_シ我所造之書_ヲ所謂選擇本願念佛集是也欲_シ以_シ此書_ヲ祕_シ傳_シ汝也。此書_ヲ造意者九條殿_ヲ下向_シ源空_ヲ而示_シ高命_ヲ云_シ每_ニ對面之次_ニ念佛往生之義雖_シ度度聞_ク之即施即癒也。請註_シ其文_ヲ賜_ル予云云源空蒙_シ此仰_シ不_レ能_シ辭申_ル因_レ茲_{シテ}善導之釋義謹以記_シ其文勢_ヲ兼_シ又陳_シ其義勢_ヲ……

已_ヒ造_シ此集_ヲ畢_シ以_シ進_ス殿_ヲ。殿下告_シ上人_ヲ一言_ヲ今此書_ヲ淨土宗_ヲ奧義_也。上人在世之時從_シ禪室草庵_ヲ勿_レ令_シ披露_ス。大師入滅之後從_シ博陸槐門_ヲ可_レ弘_シ通_ス。源空雖_シ蒙_シ此炳誠_ヲ露命難_シ定_ス。今日不_レ知_レ死_セ。明日不_レ知_レ死_セ。故以_シ此書_ヲ密付_シ屬汝_ヲ勿_レ及_シ外聞_ス。爰_シ弟子某甲低頭學手_ヲ合掌恭敬跪_シ以_シ賜_ル之畢_ス。歡喜餘_レ身隨喜留_ス心_ヲ。伏_シ以_シ難報仰_シ難報仰_シ謝_シ。非_シ善傳_ニ義理口決_ヲ復被_シ授_シ造書_ヲ於眼前_ヲ解行有_レ本_ヲ文義已足_レ。

とあり又「選擇疑問答」にも略同様の事が記されてあつて只その付屬の文に

其時上人示_シ予云汝者可_レ傳_シ此法_ヲ之仁也竊許_シ書寫_シ云云……

とある。「眞宗史家は法器たるによつて授與せられたと云ふが、それはいろいろ怪むべき點があり、或は自流の先師は他の門弟に先じて「選擇集」を相傳せられたことを云はんがために、その年時を建久九年としたのであらうと云つて、眞宗學說の元久元年説を立てやうとされてゐる。前掲の「徹選擇」には法器だから相傳すると云ふ文意は毫もない。「疑問答」や「四十八卷傳」にかやうな文意が現はれてゐるのは、記主上人の詞であつて法然、鎮西兩上人の相傳の意圖を測られたものである。

「選擇集」製作年代は凡そ八説ほどあるが、眞宗では元久元年説で種々理由を擧げてゐるが、淨土宗の學說では建久九年説で、最近石井教道博士の「選擇集の研究」で元久元年の興福寺奏狀の中に「攝取不捨曼茶羅」が流布し、それに對する批難を擧げてあるが、此の曼茶羅は恐らく「選擇集」第七章を圖案化したものであらう。然らば建久九

年頃には、本集が出来てゐなければならない。又三井の公胤の「淨土決疑鈔」の製作が元久頃と推定(石井博士著註疏篇第二六號參照とある)されてある。已に元久に反駁書が出る程であるから、壁底に埋めて窓前に遺す事なけれの戒めある書が出来上るなり三井學匠の手にまではいる筈がない等の理由を擧げて建久九年説を支持されてゐる。

鎮西上人の傳受は、「徹選擇」の文で明らかであるが年代が記されてゐない。従つてその年代について後世三説があることを「選擇集の研究」には指摘されてある。それに依ると

一、建久九年説は「決疑鈔」五(淨全七・)^{〔三四七〕}「選擇疑問答」(淨全七・)^{〔六二五〕}
「直牒」第十(淨全七・六一四)^{〔建久九年カトス〕}「四十八卷傳」第四十六(淨全十六・)^{〔六六二〕}

「十卷傳」(淨全十七・)^{〔三二六〕}「選擇之傳」(淨全八・)^{〔七二〕}

二、建久十年説「聖光上人傳」(淨全十七・)^{〔三八四〕}「持阿見聞」(淨全七・)^{〔九二三〕}「直牒」第一(淨全七・)^{〔四五八〕}

三、正治二年説「徹選擇本末口傳抄」卷上(淨全七・)^{〔一四三〕}

で就中第三説は西譽が聖間の「直牒」第一の記述を見誤つて一年の誤差を生じたとあるから、結局は前二説で、第二説の「望西傳」では、鎮西上人は建久八年五月法然上人に謁し同七月鎮西に歸り、建久九年に豫州に教化し翌十年二月再度入洛して上人に師事して授つたと云ふのである。此の説を支持してゐるのは「持阿見聞」五で、「直牒」第一も同様である。豫州の教化については「西宗要」(淨全十・)^{〔三八〕}「傳法繪」第二(淨全十七・)^{〔六四〕}等に依つて事實であることは認められるが、建久九年の七月歸國の道中でのことであるかは疑問があらう。

第一説の建久九年相傳と云ふのは、撰述と相傳とを嚴密に考へない

で文章の續きに書き下して了つたものと考へられる。又撰述は建久九年春正二と「望西傳」等では記されてある。してみると鎮西上人入門から纏か半歳であるので果して入門早々の人に相傳されるとは考へられない。殊に相傳は内密に行はれたのであらうが、斯本を筆寫するためには、極めて急を要したと思はれる。その例は、「明義進行集」に依れば、元久元年(西紀一)^{〔二〇四〕} 隆寛が相傳を許されてその書寫を急いだのであつた。

隆寛ミツカラフテヲソム、イソキ功ヲオエムカタメニミツニヒキハ
ケテ、尊性昇蓮ニ助筆セサセテ、オナシキ廿六日ニ書寫シオハテ：
とあるのを見ても明かである。かやうなことから第三説の「望西傳」等が記してゐる建久十年説は妥當のやうである。

四 「授手印」の手次狀

鎮西上人が「末代念佛授手印」を製作されて、記主上人に相傳し、他の門下には安貞二年(西紀一)^{〔三三八〕}に授與されてある。記主上人は其後九年を経ての相傳で、嘉禎第三歲四月十日巳時と記年されてある。此の血脈が鎮西記主師資合血の授手印血脈で傳々相承する譯であるが、記主上人に限つては、更に祕法手次狀が授けられてゐる。即ち

念佛往生淨土宗血脈相傳手次事

日本

尊成天皇御時法然上人檢出^{シテ}善導御義^{フムル}令レ布世間^ニ之時後白河法皇御臨終之時彼^ヲ召^ニ御善知識^{以テ}善知識之身^ヲ早太上法皇奉^レ教^シ授^シ一向專修之念佛^ヲ以^ヨ三月十三日^ノ崩御^シ以^ヨ付冠^ヲ終以^ヨ遂^ニ往生^ヲ御畢^ク

後當^テ第十三年、御遠忌^ニ於^ニ蓮花王院之内、勤^ニ修六時禮讚淨土三部經^ヲ。御追善^ヲ之^ヲ。此後花洛之諸人皆以^テ淨土宗^ヲ修^ム追善^ヲ。爰法然上人以^テ淨土宗之義^ヲ傳^ニ辨阿^ニ。今又辨阿以^テ相承之義^ヲ私勸文徹選擇集^ヲ。讓^ミ與沙門然阿^ニ。畢聞^シ之^ヲ。人憐信^レ之^ヲ。可行^レ之^ヲ。可^レ遂^ニ往生^ニ。仍錄^ニ祕法^ヲ之狀以^テ手次^ヲ。

干時奏禱第三歲八月一日

法然上人口決沙門辨阿^{在御判}
とある。⁽²⁾眞宗の一史家は「後白河法皇」以下「皆以^テ淨土宗^ヲ修^ム追善^ヲ」
までは殆んど無用の文字を連ねたものである。それが法義相傳に何の
必要があるであらうかとして、後白河法皇の御臨終の善識は「玉葉」
や「明月記」に依れば無根の虚説であるとし、又法皇御追善に「禮讚」
と「淨土三部經」を勤修と云ふ意義は鎮西教團の中心に末代に至るま
で葬式、年忌等を淨土宗の手で行ふことを次第相承の形式を調へたの
は末徒の經濟問題を考慮してのことであるとの要旨で論じられてゐ
る。

後白河法皇の御臨終の善知識の問題は、「四十八卷傳」に依れば
後白河法皇。ひとへに上人の勸化にましまし。御信仰他にことなり
しかば。百萬遍の御苦行。二百餘箇度まで。功をつみ。比類なき御
事にてぞ。ましましける。建久三年正月五日より。御惱ありける
に。日にしたがひて。おもせおはしましければ。御善知識に。參
せらるべきよし。仰下さるゝによりて。二月廿六日に。上人參じた
まひて。御戒を授たてまつられ。御往生の儀式を。さだめ申さる。

念佛往生の道は。日ごろきこしめしをかれけるうへ。かさねて申入

らるゝむね。ねんごろなりしかば。いよいよ御信心ふかくして。御
念佛をこたらせたまはず。御臨終ちかづかせ給ければ、同三月十二
日戌冠に。御佛を渡したてまつられ。十三日寅冠御臨終正念にし
て。稱名相續し。御端坐ねふるがごとして。往生の素懷をとげさせ
給き。御年六十六なり。誠に御宿縁のいたり。あはれにぞおぼえ侍
る。

とある。後白河法皇の淨土教信仰史料は決して少くない。眞宗史家
は、「四十八卷傳」の法皇御臨終の記事は外部史料を参考にして捏造
したものであると云はれてゐるが、主として外部史料とは「玉葉」を
指して云はれてゐるやうである。その「玉葉」の記事は

(建久三年三月十三日)……小時右大臣出來、語^ニ御臨終之間事、
善知識上人湛敬^房仁和寺宮勝賢僧正候^レ之、十念具足臨終正念面^ニ
向^ニ西方^ニ、手結^ニ定印^ヲ決定往生、更不疑云々後聞不^レ向^ニ西方^ニ向^ニ異方^ニ云
歟云々

とあつて「玉葉」の筆者兼實は右大臣から即ち間接に傳聞した記事で
善知識は大原の本成房湛敬^(誤ば)と仁和寺宮勝賢であつて「十念具足
臨終正念面ニ向西方」ことは正しく淨土の行法を意味してゐるが「手結^ニ
定印^ヲ」とか細記の「後聞不^レ向^ニ給西方^ニ向^ニ異方^ニ云々又頗微笑、疑生
ヒ天相歎云々」の記事は非淨土的行修を意味する記事であつて、頗る奇
怪である。之れを「明月記」と對照して見ると

法王御臨終之儀無違亂、夜前戌時許被奉渡御佛、其後御念佛、遂如
眼令終御云々、其時候御前人、本生房(大原)御室醍醐座主、殿下
以能季朝臣被仁和寺親王此間事云々

とあつて「玉葉」に見ゆる非淨土的行修は仁和寺宮勝賢が行はれたことは推考され、殿下以能季朝臣「被^シ仁和寺親王此間事云云」とは兼實は此間の事情を能季を使として勝賢から聞いたことが明かである。本生房湛穀は大原問答に於ける會集の一人であつて法然上人の選擇本願の念佛を理解し實行した人である。

「吾妻鑑」同年三月十六日の記事に

三月十三日寅冠太上法皇於^ニ六條殿崩御御不豫大腹水云云大原本城上人爲^ニ御善識高聲御念佛七十返御手結^ニ印契臨終正念乍^レ居如^レ睡遷化云云計^ニ寶算^ニ六十七……

とあつて本生房湛穀一人が善知識として採り上げられてある。此三史料の中「明月記」の記事が最も詳細で「玉葉」も「吾妻鑑」も間接的な記述と考へられる。「明月記」の筆者定家は「國書刊行會本」の解題にある如く、

此時代の朝廷に於ける政權爭奪の有様及び公武關係は勿論、院宮攝關家の所領得分、并に朝廷の公事典章人情風俗の細微に至るまで其の目睹閱歷する所直寫詳述して隱諱するところなしとあつて直寫詳述されてある。從つて他書が御臨終の善知識して本生房湛穀と仁和寺宮勝賢とを掲げてゐる箇處を「明月記」は

其時候御前人本生房(大原)御室醍醐座主、……

とあつて御臨終の善知識とは記されてゐない。御臨終に居合せた人を意味してゐるのである。即ち此の記事の正確さを意味するもので恐らく息を引きとする直前を臨終と局限するならばその善知識とならうとすれば常侍して一刻も席を離れることは出來ないであらう。そのやうな

ことは事實上不可能である。法皇の崩御は最早早晚の問題であつて、淨土の行修では隨宣に臨終行儀を行つてよいのである。法然上人が「四十八卷傳」の如く、二月廿六日に御臨終の行儀として往生淨土の法を説かれたと云ふことは敢て不自然なものではない。

それを「玉葉」等の記事の欠けた盲點を狙つて捏造したのだと批判は早計であらう。「四十八卷傳」の著者舜昌は中納言兼光の手記等の舊記によつた(述懷鈔)と附記してゐるから何かの典據のあることは疑を容れない。更らに「手次狀」に此の事實が掲げられてあるのは鎮西上人入門を逆る五年の出事であつて、なほ新しいことであり鎮西上人が恐らく受法中三種行儀の中臨終行儀の相傳に當つて法然上人より此の事實を傳聞されたのであらう。

鎮西上人は臨終行儀に關する事を重視し「淨土宗要集」(以下「西宗⁽¹⁹⁾」)に「第七十七往生善知識事」と云ふ一節を設けて

……答最後臨終之時一向專修之人可^レ用^ニ善知識^ヲ也是法然上人御義也依^レ之上人御在世之時真觀房臨終見云源空老身也汝真觀若身也老師我先立^カカリツルニ生留汝若^ケレハ遙吾後アルヘキニ老老師先立死汝往生果報殊勝也爲^ニ汝我許^ス往生善知識爭有^{スルト}サレハ上人後白川法皇最後善知識成^ト阿波大臣小松大臣年來檀那也成^ニ其善知識^ヲ給^フ……

とあり又「西宗要總書」に「往生善知識之事」とあつて「西宗要」の記事を一層詳かにして

真觀房臨終事先師物語云彼臨終時不^ニ念佛頗有^ニ妄念氣色上人問^ト所以^ヲ時答云念佛往生雖^ハ爲^ニ本望^ニ難^キ去妄念一候上人多年致^ミ苦仕^ハ

奉^{ルハキチ}先立^{タル}大妄念也常念御臨終打^{シテ}鑿御歿後修^{シハセント}追善^{ヲニラント}奉^ルレ先立^{タル}上人^{ニ解ニ怠^{セント}宮仕^{シテ}}云云上人勸進^{シテ}云源空往生不可^レ依^ル御房有無^{ノクル}作禮者宇志呂面多那宇不可^レ覺置^{シク}爲^シ御房^{ノクル}源空歸依體也故爲^シ御房過^ニ源空往生^ヲ善知識不可^レ有可^レ然源空知識遂^シ往生^ヲ悅^{トキ}可^レ覺^{ナホス}也勸^シ念佛^ヲ真觀房聞^テ此御勸^{メテ}後有^ニ面喜色^ヲ一心念佛氣絕畢^ヌ

とあつて、眞觀房感西の示寂は正治二年（西紀〇〇）閏一月六日のことであつて鎮西上人の在洛中のことであり入門より四年目の出来事であつた。「西宗要」には再び後白河法皇の最後の善知識とあつて臨終とは記されてゐない。又阿波大臣とは藤原經宗のことで四十二歳の時平清盛の軍のために敗れ阿波へ流されたので阿波大臣と云ふ。後召還されたのであるが晩年法然上人に歸依し、往生の善知識として上人を請ひ文治五年（西紀二一）十一月二十八日正念往生した人である。

小松大臣即ち平重盛の往生の善知識に法然上人がなられたと云ふことは「西宗要」の記事が初見であるが、重盛が燈籠大臣と云はれ、又「四卷傳」を首め諸傳に「小松殿」の名が見え法然上人がその殿に居住されたこともあるところから推考して、重盛が治承三年（西紀一七九）七月二十九日に薨するに當つてかやうなことがあつたものであらう。

此等によつて考へると、眞宗の一史家の云ふ如く法然相傳の法義を價值付けるために、それを貴顯に結びつけたと云ふのではなく、「一向専修の念佛者も、最後臨終には善知識を用ふべきである」と云ふ相傳を鎮西上人は自己の見聞によつて實証され、勿論有所得的な意味からでもなく、勝縁を在りの儘に、「手次狀」に認められたと見るべきであらう。

又後白河法皇十三回忌に蓮華王院で六時禮讚淨土三部經を勤修し御追善とした。これが發端で京都の諸人が皆淨土宗で追善を修するやうになつたと云ふことが記述されている。此の記事は、「四十八卷傳」第十に見え

後白河法皇の十三年の御遠忌にあたりて。土御門院。元久元年三月。御佛事を修せられけるに。上人蓮華王院にして。淨土の三部經を。書寫せられ能聲をえらひて。六時禮讚を勤行して。ねんごろに御菩提をぞ。訪申されける。

とある。元久元年（西紀一四〇四）三月の出来事であり、鎮西上人はその年の八月鎮西へ下向されたのであるから明らかに此の法會に關聯をもたれてゐる筈である。

その後京中の諸人が年回に當つて六時禮讚や淨土三部經を續誦することによつて布施を貰つて鎮西教團末流の經濟問題を考慮に容れてこれを相傳の形式としたと云ふ一部眞宗史家の考へ方は餘りにも打算功利的な見解であり、而も現代の經濟生活を基準として割り出した考へ方である。かやうな見解から此の「手次狀」を觀るならば、恐らく全く無用の文字の羅列としか考へられないのは寧ろ當然であらう。

鎮西上人が何がために此の「手次狀」を記主上人に相傳されたか。それを總括して云へば、從來總ての相傳の歴史的裏付である。法然教義の理論に對する實踐門即ち歴史的事實を以つて証明されたのである。鎮西上人の謹直な性格を示す一つの事例を擧げて捏造記事を敢てするやうな鎮西上人でない証左としたい。

〔疑問鈔〕下に依れば

談義事候、談義最中ノ日中時來一文一句誦サシテヤガテ始メテ阿彌陀經行シ禮讚念佛御坐同聞聽衆不レ心各別行シ禮讚シ候

とあり又「一言芳談」之を引用して

同上人然阿上人を指す云。聖光上人談義の最中にも日中時來る時は一文

一句をも誦しさして麤而阿彌陀佛經力をはじめ禮讚念佛を行じまし

き。同聽衆も心ならず各別に禮讚をしき云々

とあつて鎮西上人の性格の謹嚴であつたことを窺ふことが出来る。從つて

一、後白河法皇最後の善知識の記事は、單なる宗門の權威をそれによつてつけやうと云つた考へからでなく、「西宗要」の「往生善知識事」云ふ相傳事項を此の「手次狀」の歴史的事實を以つて裏付されたのである。

二、後白河法皇道善の淨土宗の勤行式を掲げられたのは鎮西教團末徒の經濟問題を考慮に容れたと云ふのではなく之も亦相傳の歴史的事實の裏付けに他ならない。即ち「末代念佛授手印」に「追善」及び「禮讚」に相當する問答を掲げられてある。

問住セル至誠心セラ之人令ルセ修ムセ念佛ヲ之間依テ他人請ル令ル申サ念佛ヲ之時住シテ有所得之心セラ令ルセ念佛ヲ爲ム自身ノ爲ム成ル往生之因トハタク爲ム當如何シテ……とあつて「依シ他人請ル令ル申サ念佛ヲ」と云ふことは「追善」のためにと云ふ概念を含むもので前者は抽象的な表現であり後者は具體的な詞となつたものに過ぎない。此の設問に詳しく述べを與へられてある。

又續誦禮讚については

宗史より観た鎮西上人の嗣法の意義

問若請用之時若自行之時調美音誘能聲理高下量長短出音曲如詠歌稱念佛如舞遊唱高聲是豈非虛假此時念佛爲至誠心如何……若住勸進之心若住聞法結緣之心如詠歌稱念佛尤神妙歟

聞法結縁のためには詠歌の如く美音能聲歌曲の如く念佛申してもよいと述べられてある。

書の林彦明勸學の解題に

授手印相承より四ヶ月経て、八月一日祕法手次狀を授與された。故に記主の相傳本には此の手次狀が錄され、そして其門下には更に手次文を添へて、相傳さるゝ事となつた。これが後の付法相承の根源である。

其の血脉相傳祕法手次の狀につき、内容を窺ひ見るに初に宗祖大師が善導の教義を検出されて念佛弘通の砌に、後白河法皇御臨終の善知識に召され、御崩後には十三年の御法要を謹修されたる勝因縁を擧げて、念佛興隆の由來を叙し。而して自分が大師より傳へたる正義正統を然阿に授與する手次を認められてある。要するに此の血脉相傳手次狀は、一宗傳法相承の蘊奥窮極であつて、宗統付屬の證狀である。

と述べられ、これが後世璽書の根源であると指摘されてゐる。以上の如く相傳の歴史的な實例を此の「手次狀」に明かされたと見るべきである。

四 第二祖としての相傳

眞宗の一史家は「法然は聖道諸宗から專修念佛の淨土宗を別立せしめたけれども、彼はその滅後に於ける宗門統治者を選定することはなかつたのである」としてそれを經濟問題に結びつけ、鎮西上人は早く經濟的に確立して淨土宗の第二祖を以つて自ら任じたと論じ、法然上人滅後に後繼者を強いて求めるならば信空であるが、これも經濟的に發展せしむる流派消滅して了つたと云ひ、「歿後二箇條事」に一所に群居して諍論をなす勿れとの誠を守つて飄々として念佛を修したのは空阿であるとしてゐる。又鎮西上人に關して「七ヶ條起請」にもその署名がなく、法然上人滅後間もなく出來た耽空の「本朝祖師繪詞」に「關東には熊谷入道、鎮西には聖光」と持ち上げた記事や「十六門記」の聖覺と聖光とを並べて法然教義を尋ねた一段の物語は、此等傳記は

鎮西派の手によつて、竄入したものであると述べて鎮西上人と親鸞、証空等と同列或はそれ以下に置くことに論旨を進められてある。

「七ヶ條起請」を作製されたのは元久元年（西紀一）二〇四十一月で、その年八月上旬鎮西上人は元祖の座を離れ鎮西へ下向されてゐるから署名のないのは當然である。

「四卷傳」に
念佛の歸依おほしいへども、關東には熊谷入道、鎮西には聖光等

……

とあり、此の文を以つて竄入したものだと云ひ、筑後善導寺藏現本が寫本だから疑はしいと云はれてゐるが、熊谷入道の入門は鎮西上人の

入門に先立つこと僅か四年で、東の豪者と西の學僧と對照して當時目立つた出來事であつたに相違ない。鎮西上人入門の時湛空は二十二歳の青年僧であつたから鎮西上人の入門には確かに目を瞠はらしめるものがあつたであらう。單にそれだけではなく更に深い關係があつたのである。即ち「傳通記綱鈔」卷四に

上人（鎮）滅後依ニ遺言御骨ヲ二尊院故上人御舍利中可ニ奉納之由遺弟持願房專阿彌陀佛等嵯峨正信上人申許奉ノ籠竟

とあつて鎮西上人の分骨を弟子持願房專阿彌陀佛等が嵯峨の二尊院に持參し正信房湛空の許可を得て法然上人の御舍利の中に籠めたと云ふのである。「淨土宗史の研究」にも明かされてある。鎮西上人と正信房湛空との密接な關聯を物語るもので「四卷傳」に鎮西上人の記事が見えるのも決して不合理ではなく、後人の貢入などとは甚しい推測である。

凝然の「淨土宗源流章」（淨全十四）に

鎮西筑後國善導寺本願聖光上人者淨教賢哲學解英匠隨ニ法然上人久營學業鎮西弘教多生門輩

とあつて「淨教賢哲學解英匠」と云つて他師より優れてゐることが直言明示されてある。

法然上人が淨土宗を別立したが後繼者を選定しなかつたと云論も全く信じ難いことである。

法然上人が淨土宗を別立したと云ふことは、教義上は勿論既成教團の腐敗から脱脚して新しい教團を組織しようとされた意圖は明かである。石井教道博士の「淨土の教義と其教團」に於いて教團制度の起源

を開宗に置くのは妥當であらう然し法然上人から間師までを第一自由制度期として後現今まで二期を劃され、自由制度期に於いて法然上人は天台宗僧侶を規定した山家學生式にも依らず、又禪宗の榮西禪師が「禪苑清規」十條を作つて禪僧を轉範したやうな、度牒や年分度者等の制度確立の意はなく、唯凡夫が報土に生るゝ教義そのものに外ならなかつた。もし其の信條に本いて參集した同一教團相互間に行はれた外面的形式をかりに制度と云ひ得るならば、それは即ち僧俗一致の自由制度であつたと云ふべきであらう。法蓮房が法然上人に對し上人滅後の遺跡として精舎を如何にされるかとの間に對し遺蹟は諸州に遍満すると云つて教會制度を認められなかつた。又七箇條起請文等を作つて弟子達に誡められたがそれは暫定的で宗としての本質的意味から制定されたものではない。又入滅に際し、遺産分配をされたが、それは一宗の財産處分を意味するものではない。上人滅後源智や鎮西上人記主上人及びそれ等の門下等寺院を建立してゐるが、法服、法式等諸種の制度に於いて淨土宗的特別形式なるものなく極めて自由の態度であつたやうに思はれる。故にもし制度そのものを重んずる宗派から見んならば、ある意味に於いて虎闘が淨土宗の事を寓宗とか附庸宗といつた事それ自身が恰も淨土宗の特色とする自由制度を反證するものとみることが出來やうとの要旨で述られてある。

法然上人は奈良・平安の佛教各宗の教團に對し淨土宗を別立して、寺院制度法服法式徒弟教育信徒に關して極めて自由解放的な宗團ではあつたが、滅後自分に代る後繼者を必要としないと云ふことはあり得ない筈である。御自身の所有にかかる寺院財産に關しては夫々後繼者

を選定されたのは建久九年(西紀一九八)四月八日起草の「沒後遺誠文」に明かである。然し「沒後遺誠文」は直弟達に對する遺誠であり遺產分配に關するものであつた。此時既に鎮西上人は入門されてゐたのであるが一宗の教義を相傳し得る者は、恐らく門弟中鎮西上人より他になかつたのである。

前に掲げた年齢表を見ても、信空・感西を除けば鎮西上人が年嵩さで他は年少者である。

信空は「明義進行集」に依れば

或人ノイハク、法蓮上人ハ戒ハカリコリ上人ニハ相傳セラレタレ淨土門法門ハシカラスト云々

と世評のあつたほどで、勿論淨土の法門について決して浅いのではなくことを著者信瑞も事例を擧げて証左としてゐる。然し法然教學の後繼者とまでは及ばない。又感西は「選擇集」撰述に當つて安樂房に代つて執筆した人であるが後二年で示寂して了つた。隆寛は慈鎮和尚の弟子で此の時には未だ入門してゐない。聖覺は雄辯家であつたが鎮西上人より五歳年少で而も天台宗に屬し法然教學に贊意を表した程度である。かような情況にあつて鎮西上人の出現は天台教學の奥義を探り油山の學頭として學問の限界の廣い所謂法器であつたことは否定出来ない事實である。法然上人が淨土宗團の後繼者として一宗の宗義法語消息一切を專注されたのである。『疑問鈔』上に

其後八年(入門)常隨日日學問一日不_レ解有時真觀房告予云連日御學問之間御老體定令_テ窮屈_セ給歟夜中御念佛御大事候自_レ今已後_ヘ二日一度可_キ有_ニ御參_ニ歟云云依_レ之辨阿一日不_レ參上人御房即時以_ニ御使_ヲ被_レ仰

云今日者ナド遲來給疾疾御渡アレ法門汰汰可レ有候云云辨阿聞此言始知上人傳法志深ニ於予ニ抑レ涙走參云云

とあつて法然上人が鎮西上人への相傳は尋常ではなかつたことが窺はれるのみならず、両上人の關係は極めて深密なものがあつたのである。⁽³⁾「念佛名義集」中に

此奴三十六ト申セシ年ノ五月ノ比ヨリ法然上人御房ニ參テ四十三歳ノ七月マテ辨阿ハ八年相副進セテ淨土ノ法門ヲ奉^レ被教候シニ年ノヨラセ御座^レテ年暮様ニハ常ニ御覽スル人ヲモエ見知ラセ給ヌ事ニ候シカドモ上人ノ仰セ候シ様ハ我身今ハ年闌^テ日比見タル人ヲモ忘レタレトモ手ツカノ許^{モト}チバ忘レヌ也其故ハ本山ニ人人多ケレトモ年來ノ間タ契リ有ル人ハ證眞實地房ノ法印也彼ノ法印ハ故黒谷慈眼房叢空上人ノ菩薩戒ノ弟子也我黒谷上人御房ハ弟子ニテ有リ彼ノ法印ハ其弟子ニテ御ハセシカ故ニ一室同朋ナル故ニ二世ノ契リ深シ然ルニ手自彼法印ノ許ニテ天台宗ノ法門ヲ習ハレタレハ取^リ分テ契深キ人ノ弟子ガ今マ我ニ順ヒテ此ノ淨土ノ法門ヲ習ヒ傳ルト思ヒ深キ故ニ露塵許モ忘レ申サヌリト常ニ仰セ給ヒシ事難^レ忘哀レニ覺ヘ候ヒテ涙モ留リ候ハズ左思食候ケル御志ノ深キニヤ候ケン……

とあり「名義集」の文には誤字があるやうで「念佛三心要集」に同文が引いてあるから参考して見ると

名義集云此僧三十六申候五月比法然上人參^{ニテ}四十三年七月相副淨土法門奉^レ被教候御年ヨラセ御座^レ依日暮サマニ御覽人エ見知給事候シカトモ上人被^レ仰候様我身今年タケテ日比見人ヲモ見忘タレトモ自身ヘ忘也其故本山人人多カリシカトモ年來間契有人証眞實地房法印也彼

法印故黒谷慈眼房叢空上人菩薩戒弟子也我又黒谷聖御房御弟子有法印又其御弟子御座シカ故ニ宗同法故ニ一世契深然自身彼法印許天台宗法門習タレハ取分契深人弟子今我隨此淨土法門習傳思染故露塵ハカリモ忘申ヌソトヨ予對難忘哀覺涙留給ハス思食候御志深サニヤ候ケン菩薩戒授^クテハ此戒有様其故習ヘシトデ……

とあつて、寶地房証眞は鎮西上人の師、慈眼房叢空の圓戒の弟子、法然上人は慈眼房の弟子、寶地房とは同法、その寶地房の弟子であつた鎮西上人が法然上人の弟子となつたと云ふ云はゞ深い法縁に結ばれた關係である。然らば鎮西上人は單なる入門者ではなく、最も深い法縁の伯甥の間柄と云はねばならぬ。而も隨從八ヶ年と云ふ年限は決して短いものではない。鎮西記主兩上人が纏かに一ヶ年であるのに比し何故かく長い年月を要したか。

(一)一切の相傳を盡すため(二)後繼者としての思想の圓熟を期するため(三)他弟子達の批難に備へるため(四)門弟達と親密ならしめるため、(五)遠國の能化として再會困難のため等の理由が考へられる。

又「念佛三心要集」(淨土宗全書十・389)に

弟子辨阿彌陀佛故法然上人如^レ此種種念佛法門受傳候也日本國一切人々奉^リ助爲年七旬成最後化導存^{シテ}ワナ、ク^ク注置候

とあつて法然上人の相傳の義を以て日本國中の一切の人々を念佛教化したいと云ふ理想に燃えた齡七十の老人の氣概を窺ひ得るものがある。

かやうに鎮西上人の相傳に依つて、年齢關係から法縁關係、學識の關係から淨土宗第二祖として法然上人の教團の後繼者として、嘗つて

法然上人が遠國教化を果し得られなかつた使命を帯びそれを果すこと
が出来たのである。

五 結 語

鎮西上人が一宗の正統を繼ぎ、徒弟を教養し、鎮西一圓を教化され、經濟的にも確立され名實共に一宗の發展を遂げられたのであるが、上人の晩年頃になると異義邪説が横行して、自分が法然上人より相傳を受けた者であると名乗る者が出で、愈々教團の結束の必要となり、四十八夜の結社別時念佛となり、「末代念佛教授手印」の製作となり、傳法形式を調へて兩手印を以てし、法然上人より相傳の教義を整備すると共に、異義邪説の事實を裏書に掲げ次いで「念佛明義集」等の著作に急がれたのである。

奏頃三年九月廿一日勢觀房源智は消息を上人に送つて正義傳持を讃へて、

抑先師念佛之義末流濁亂義道不似レ昔不レ可レ說候御邊一人正義傳持喜悅無極……⁽¹⁾

と述べ又石川禪門道偏（辨）が正治二年（西紀二〇〇）法然上人の門に入つてゐるので鎮西上人は既に入門中のことであり而識もあつて禪門が上人の思ひ出を述べて

聖光房上人故上人盛弘此宗之時專被聞淨土法門此乃且一山學侶且爲道心堅固旁傳法異他切切被蒙教訓人也被遁世之稽古者自愚身前三四四年也上人在世之昔常奉謁其後多歲對面相隔如胡與越彼西往永亡我東來暫存不レ知其行儀并臨終一事尤以遺恨

也干レ時在阿聽此言悅喜餘身即爲標彼上人之義便語名義之趣禪門云年來者不聞此義今沙門之所言全同ニ昔聞善導寺之所傳爭違上人之旨歸哉

と「疑問鈔」に見え、即ち鎮西教義の正義であることを証し隆寛、證空之義を擧げて、法然上人相傳の義でないと物語つてゐる。又湛空が故上人御義留鎮西善導寺内

と述べてゐる如く、鎮西上人こそ法然教學の後繼者であると共に一宗の傳燈の相續者であつた。それが單に經濟的に早く立ち上つたとか、相傳は他の弟子と同様であつたとか、又「授手印」の「手次狀」に記された事柄は歴史的根據がないとか、末代の末徒の經濟生活を保證する意味だとか論ぜられた事に對し、歴史的事實を以つて解釋説明を加へた次第である。かやうな意味から考察するならば鎮西上人の嗣法は、宗内的には寧ろ當然と考へられるが對外的には實に重要な意義をもつものである。

(1) 中澤見明著「真宗源流史論」第一章「専修念佛宗の教團組織及その經濟問題」

(2) 淨土宗全書卷十ノ三七三頁

(3) 右 同卷十ノ三九一頁

(4) 右 同卷七ノ六二五頁

(5) 右 同卷七ノ六二五頁

(6) 本朝祖師繪詞傳、源空上人私日記等に見ゆ

(7) 淨土宗全書卷十ノ二九頁

(8) 右 同卷十ノ二九頁

(9) 真宗聖教大全上卷三二四頁

(10) 御傳抄二、

(11) 淨土宗全書卷十ノ二九頁、「望西傳」之れを引用す。

(12) 右 同卷七ノ九五頁

(13) 右 同卷七ノ九二五頁

(14) 真宗源流史論二二〇頁

(15) 選擇集の研究二三四頁

(16) 右 同三〇〇頁

(17) 真宗源流史論一七頁

(18) 淨土全書卷十ノ二三九頁

(19) 右 同卷十ノ二八六頁

(20) 四十八卷傳第四十八

(21) 右 同第十二、讀史備要

(22) 淨土宗全書卷十ノ五九頁

(23) 繼群書類徒第八四〇

(24) 昭和新訂三卷七書二四頁・二五頁

(25) 同 書三一頁

(26) 付法相承は續書相承のこと、

(27) 真宗源流史論一二頁

(28) 淨土宗全書卷十七ノ六四頁

(30) 右 同卷三ノ一一五頁

(31) 淨土宗史の研究一五七頁

(32) 淨土の教義と其教團一三一頁以下

(33) 佛教古典叢書明義進行集三八頁

(34) 淨土宗全書卷十ノ二九頁

(35) 右 同卷十ノ三七三頁

(36) 「名義集」には「年暮様」であるのは「三心要集」では「日暮サマ」などとあつて後者が正し、又前者は「一室ノ同朋」とあるが後者は「一室ノ同法」とて正しい。

(37) 淨土宗全書卷十ノ三九一頁、

(38) 日本大師先德明匠記（大日本佛教全書一二）寶地房流を出す。但し慈眼房寂空の圓戒系については知り難い。

(39) 四十八卷傳第四十五。勢觀房が鎮西へ送つた消息は向阿が「その消息はまのあたり見侍りき。まさしき自筆の狀にて侍りし也」と「歸命本願鈔」卷下（續淨土宗全書八ノ一〇八頁）に見ゆ。

(40) 「疑問鈔」上淨土宗全書卷十ノ二六頁

(41) 右 同 二九頁

宋初の佛教と齋然

塚本俊孝

序

圓融天皇の永觀元年秋八月、宋の太宗太平興國八年（九八三）入宋し、釋迦梅檀像、宋の蜀版一切經、十六羅漢畫像等を請來して、雍熙三年（九八六）出發し、我朝一條天皇の永延元年（九八七）歸朝した齋然の宋における行狀を傳えるものとしては、宋史卷四百九十一日本國の項に記載されてゐる内容の外その八十五年後神宗の熙寧五年（一〇七二）に入宋した成尋が、圓仁の入唐求法順禮行記三卷と共に齋然日記四卷を宣旨に依つて、皇帝（神宗）に進上したことを參天台五台山記卷四、熙寧五年十月十四日の條に記しており、齋然日記四卷の存在したことは明らかである。しかし、その全貌を傳えるものなく、その断片を傳えるものとしては、成尋の日記の他、鳩禪抄、鵝珠抄等に齋然日記・齋然在唐記・齋然入唐記・齋然巡禮記に云うの文を殘しているにすぎない。

すでに齋然については、西岡虎之助氏が「齋然の入宋について」なる長編の詳細なる論文を歴史地理四十五卷に三回に亘つて發表になつてゐるが、その入宋中の齋然の所は、文献的に詳しく述べられてゐるが日本史の立場であるので、中國史の方から見ると、宋初の國状がどうでありますか？ その佛教がどういう状況であつたかが明かにせられていない點に不足を感じます。もつとも最近、宋初の佛教についての研究が進んできたが、まだ不充分な點も多々あり、もし齋然の日記四卷が完全に傳はつておれば、すばらしい史料を提供する箇處でもある。この點、唯大要だけであるので、不足ではあるが、嵯峨釋迦堂清涼寺文書は多少の補正をあたえ得るものと信んずる。私は、まず續資治通鑑長編を中心とし、佛祖統記をあはせて見て、齋然入宋の直前及び當時の宋初の佛教が如何にあつたかを述べ、つぎに、清涼寺文書及び齋然日記の断片と考えられるものよりして、宋における齋然の行狀及び當時の佛教流通の状況を述べたいと思う。

本論

一、宋初の佛教

後周の殿前都點檢の地位より擁立された宋の太祖のまず第一になさねばならぬことは、五代の分裂に統一をあたえることであつた。

太祖即位して建隆と改元するや、周の諸藩鎮は皆な服属したが、獨り昭義の節度使李筠・淮南の節度使李重進が従がはなかつた。太祖は

石守信をして李筠を澤州（山西澤州府）に滅ぼさしめ、淮南へは親征して、十一月重進を焚死せしめ、平らげることが出来たが、明けて建隆二年正月揚州行宮を建隆寺となし、南唐・吳・唐と以前より佛教の盛んな當地の占領後の人心安定策をはかつてゐる。爾來分裂の諸國家を、表の如く平定し、統一の業を達成するが、

國名	統合年代	西紀	府州	軍監數	縣州	戶數
南平	乾德元年	九六三	三	一七	一四二、三〇〇	
蜀	乾德三年	九六五	四六	一九八	五三四、〇三九	
楚	同	同	一五	六六	九七、三八八	
南漢	開寶四年	九七一	六〇	二二四	一七〇、二六三	
南唐	開寶八年	九七五	二三	一〇八	六五五、〇六五	
歸順	吳越	大平興國三年	九七八	一四	八六	五五〇、六八〇
北漢	大平興國四年	九七九	一一	四一	三五、二二〇	
歸順	陳洪進	大平興國三年	九七八	二	一四	一五一、九七八
平蜀	南漢	北漢	九七九	一一	四一	三五、二二〇
楚	南漢	北漢	九七八	二	一四	一五一、九七八

その間、南唐國主李氏、天台山を領下に有する吳越國主錢氏⁴⁾の佛教信仰に厚かつたこと、その地に佛教の榮えたことは言うに及ばず、南平蜀・楚・南漢・北漢に佛教が流行していたことは疑う餘地がない。尙然の入宋の最大の目的地五台山を領下にもつ北漢の平定は入宋の四年（太平興國四年五月）であり、太宗は國都太原の舊城を毀ち改めて平晉縣となし、僧・道士・民の厚質なる者を西京洛陽にうつし、行宮を佛寺となして、平晉寺の號を自から記している。（長編20卷9葉⁵⁾特に中晚唐以來佛教徒のあこがれであり、最大の道場である五台山は宋の宿敵契丹とも相接し、漢人のみならず異民族も順禮の聖地であるので、太宗は翌

五年正月より早速五台山諸寺院の保護と修理を行つており、金銅の文殊萬菩薩像を鑄造して、真容院に奉安し、また勅を出して五台十寺を重修せしめ、沙門の芳潤を十寺の僧正になさしめており、當時の十寺としては、真容・華嚴・壽寧・興國・竹林・金閣・法華・秘密・靈境・大覺の諸寺があげられている（佛祖統記卷第四十三）。

つまり中原の開封を中心とした地域の佛教界は、五代軍閥による草命戦争と後周世宗の廢佛整理により混沌としていたに對し、これら服屬された地域は政治が比較的に安定していたので、華嚴禪を中心とした上流の佛教と雜密化し道教と習合した低級な佛教が榮えていたわけで、それらの地域をあわせた太祖・太宗は、後周の世宗とは反対に人心の安定のため、積極的に佛教の保護につとめたのである。

五代の武人政治のあとをうけついだ宋初は節度使による支配體制から、事あるごとに、その権力を奪つて、形勢戸出身の科舉登第者による官僚制にきりかえ、武官を文官にかえていつたのであり、その官僚群を天子自身が直接に支配するため、科舉登第者に殿試をもうけ、その第一等の成績をおさめたものが、後ち宰相になるのが例であり、かくて有能な官僚群を天子の手足の如く動かし得る獨裁政治が確立したのである。そのためともに初め、天下統一に努力した太祖・太宗の舊同僚たる節度使は、名目のみで實のともなはない官に補されて、一面尊重され、他面輕遠されたのである。彼等は唐末・五代以來の佛教的信仰の中に成長し、もとと大部分佛教信者であつたが、かゝる立場にあつては、自己の如何ともなし得ないその不運の解決・慰安を佛教にもとめ、天平節度使兼中書令石守信（長編18卷20葉）に代表せれるよう

な有力な佛教信者になつたのである。その他、續資治通鑑長編に記載されるところは、武安節度使兼中書令周行逢（3卷10葉）護國節度使贈侍中陳思讓（5卷12葉）彰德節度使贈侍中韓重贊（5卷6葉）天雄軍節度使兼侍中李繼勳（18卷15葉）等でこれらの有力者を心服させるのにも佛教が必要であつたと考えられる。

更に宿敵契丹の據る燕雲十六州の恢復は出來なかつたが、國內の統一安定への機運は、對外的に三佛齊國・高麗・于闐・回鶻・高昌・古城・大食・女眞・勃海等との國交を恢復させたが、大食をのぞいては、すべて高昌國に代表される唐以來の佛教文化を繼承した國々であった。三佛齊國王の釋利那（長編3卷11葉）の釋も佛僧とも考えられ、乾徳三年于闐・回鶻は國使に沙門善名（于闐）僧法淵（回鶻）等の僧侶を遣はしている。（長編6卷10葉及び14葉）かかる状況にあつて、二十餘年間西域に出遊していた道圓は于闐の朝貢使者と一緒に乾徳三年開封に歸つたが、貝葉經・舍利を獻じた際に、太祖は召見してその山川道路及び風俗を訊ねた處、道圓は一ち一ちよく記憶していたので紫衣及び金幣を賜（³）はつてゐる。（長編6卷16葉）明けて乾徳四年には請により僧行勤等一百五十人を西域に出遊させ賜錢三萬といふ莫大な金を給し（長編7卷3葉）、その際太祖は行勤に大食國王への書を賜い、これを招懐せしめており（長編9卷13葉）これにより開寶元年十二月乙丑に大食は使をつかはして方物を貢じてゐる。（同上）

これ明らかに唐漢帝國再興を希念する太祖及びその新官僚群は國內政治の根柢理念には儒教による治國の道の復興であつたが、人心の安定には宗教としての佛教であり、對外的につけて唐文化の及んでいた

佛教の盛んな地域との國交には佛教が必要であり、特に西城地方を服務させるためには僧侶を文化工作の使者となしたと云える。

時にサラセン（大食）の西北印度侵入等の關係にもより、又宋朝のかゝる對外政策のもと、印度僧の渡來するもの多く、中印土王子満珠錫里は開寶中、中國に來り、太祖は館を相國寺にとらせて優遇している。（長編19卷10葉）開寶八年、中天竺摩迦陀國僧法天が鄜州（陝西省延安府）に至つて梵學僧法進と共に無量壽、尊勝の二經、七佛贊を譯出し、法進が筆受綴文をなし、湖州の王龜從が潤色をなしてゐる。（長編23卷9葉）この知州が潤色をなしてゐるのも陝西の延安地方が佛教が盛んであつたことがわかる。法天が經を閻下に進獻した時、太祖は召見して慰勞し、紫衣をあたえ、名山に順禮することを許してゐる。（同上）

太宗は太祖の政策を大體受け継ぎ、一層發展させるのであるが、太平興國五年には北天竺濕彌羅國僧天息災・烏填曩國僧施護がつづいて來たり、同七年六月唐の元和以後絶えていた譯經の事業がはじめられることがとなつた。即ち内侍鄭守鈞に命じて、太平興國寺に譯經院を建てしめ、詔して天息災等各々一經を譯して翻訳せしめ、梵學僧常謹清沿等が法進と筆受綴文をなし、光祿卿湯悅、兵部員外郎張泊が參詳潤色をなし内侍劉素を都監となしてゐる。（長編23卷19葉）七月には太宗譯經院に率してことごとく禁中に藏する所の梵夾を取り、天息災等をして藏經の目録に未だ載つてないものを翻譯せしめてゐる。

院について梵學・梵字を習はしめている。(長編24卷26葉)

前述の如き獨裁君主政治の成立により、獨裁者たる君主の行動及び信仰は非常に大きな役割をもつわけである。太宗が如何に佛教を觀て、佛教保護の政策をなしたかを物語るものとして、裔然が在宋中天台山を發し都開封に向かはんとする頃、(後掲の清涼寺文書) 大平興國八年十月、太宗が新譯經五卷をもつて宰相趙普に示して言つた言葉は注目すべきである。

浮屠氏之教有裨政治、達者自悟淵微、愚者生誣謗、朕於此道微究宗旨、凡爲君治人即是修行之地、行一好事天下獲利、即釋氏所謂利他者也。庶人無位縱或修行自苦、不過獨善一身……爲君者撫育萬類皆如赤子無偏無黨、各得其所、豈非修行之道乎、

太宗が獨裁君主として理想とえがく立場をよくあらはしており、君となり人を治めるのは修行の地であり、一ちよい事を行へば天下は利

をえ、君主としての人を治めるのは佛教の所謂利他行であると言ひ、君たるものは萬類を撫育すること赤子の如く、偏なく黨なく、各その所得しめねばならない。(佛菩薩の如き心に高かめねばならないから)、どうして修行の道でなかろうかと言つており、續づいて「雖方外之說、亦有可觀者。卿等試讀之、蓋存其教非溺於釋氏也」と言つたに對し、趙普が「陛下以堯舜之道治世、以如來之行修心、聖智高遠、動悟眞理」と言い。

又つづいて宰相に

近者内外政事漸成條貫、遠近官吏無不畏謹、朕思之、不覺自喜、日行好事利益於人、便是修行道、假如飯一僧誦一經、有何功德、朕夙

言つて、國內の統一、外國との國交も漸く、一貫して安定し、外國の多くの官吏も國內の近くの官吏も、畏れつてしまいものがないと太宗自身言つているのは、太平興國四年の北漢の平定による國內安定、外國との國交の再開、太平興國七年契丹の景宗崩じて、對契丹關係も一應安定したからである。又己のためなく、惟民の安輯を願つて修行なしていると言い、かく内外安定し利他行の實踐が修行であるとの信念を太宗がいだいている直後に、裔然は太宗に奏對することになる。かゝる點、全く裔然の入宋は時機よろしきを得たと言いうる。

又、同じ大平興國八年には、さきに太祖が開寶四年(九七一)高品張從信を益州に遣はして雕らしめた大藏經が完成し、その經板を進上している。(佛祖統記) その初版本を裔然は太宗より宣賜されることとなる。

かくして裔然が雍熙三年台州を出離してまもなく、太宗の契丹征討の軍は岐溝關の戦で契丹の承天太后と聖宗の軍に敗れ、以後形勢は一轉し、又李繼遷反し、宋は契丹・西夏の侵人に對し、防衛の立場をとらなければならなくなつていくのである。かくして、すでに太祖・太宗時代から都開封には、開寶寺が舊來の封禪寺を改めて増葺され(長編11卷2葉) 隆興寺の新築(長編16卷18葉) 新龍興寺を大平興國寺となし、(長編18卷4葉) その他堂塔が建築されていたが、太宗の端拱二年、すでに杭州釋迦佛舍利塔を闕下に置かんとして、前後八年を要して十級の浮圖を開寶寺の西北隅に造建しておつたが、これの完成に對し

て、費用の莫大なことより田錫が諫言を上疏している。(長編30卷19葉)

契丹・西夏の侵入に對しては漢人の民族意識を強固ならしめ、太宗の佛教保護に對して、王禹偁・田錫等の佛教陶汰の上奏がくりかえされる。ともかく徽宗の道教への狂信を除いては真宗・仁宗・英宗・神宗と保護政策はつづくが、西域地方の諸民族を指導する國力もなく、民族意識の高揚とともに、佛教哲學は、宋學へと、とりかえられていくのである。

二、宋における裔然の行狀と當時の佛教

前述の如く宋代佛教史上の最もよい時機、國力も最も充實している時に裔然は入宋しているのであるが、その入宋中の行狀の大要を傳えるものとして、まず釋迦堂清涼寺文書中の入瑞像五藏文——裔然謹封より、末尾にある入瑞像五藏具記捨物の目錄の部分を除いた全文を掲げたい。

日本國東大寺法濟大師賜紫 賢然

右裔然稽首和南、十方諸佛天龍八部一切靈祇、仰廻昭燭之恩、府降感通之力、切以裔然爰從託質、已至成身、捐棄榮華、丸離父母、遂投大寺、獲偶名師、受戒爲僧、日來月往、粗守如來之禁制、微知持犯之毗尼、內慎外修、循涯揣己、欲報劬勞之德、欲酬水乳之恩、末證苦空、徒鑄肌骨、嘵有五臺勝境天台名山、雖傳錄標題、奈滄溟隔闊、常懸思想、志願禮瞻、遽發私心、尋聞公府、值台州之商旅泊帆檣、因假便舟、來入唐土、以癸未歲八月一日離本國、其月十八日到台州安着、陸行駛之神速、駐跡於開元寺止、九月九日巡禮天台、訪智者之靈蹤、遊定光之金地、山奇樹秀、溪溶泉澄、渡石梁、瞻四果

之真居、登桂嶺、覩三賢之舊隱、豐干寒山、栖心莫及行役所牽、十月八日發離天台、十一月到新昌縣、禮南山澄照大師三生所製百尺彌勒石像、梵容奇特、靈閣巍峩、以十二日前進、經過杭越、涉瀝數州、十一月十五日至泗州普光王寺、禮大聖、十二月十九日到汴京、泊于郵亭、至廿一日朝勤應運統天睿文英武大聖至明廣孝皇帝於崇政殿奏對、蒙宣賜紫衣并例物、隨侍僧四人嘉因、定緣、康城、盛算、各授青褐袈裟及錫賚等、奉傳聖旨、於觀音院安下、供須繁盛、不可具陳、泊甲申歲三月十三日離京往五臺山、瞻禮文殊化境、蒙宣給一行裏纏、逐處津送、以四月七日到岱州五台山大花嚴寺菩薩真容院、駐泊尋而禮謁、得不虔誠、其日申時菩薩右身上化出白光、移時不散、僧俗三百來、人悉皆瞻觀、至其月十五日、到金剛窟、禮拜而退、登東臺、倏忽間聞雷聲震響逡巡、飄雪降雹、其雹大如雞子、至十五日凌晨、於東臺、見一老人、約年八十、鬚髮俱白、身被紫裳三山帽、着靴手携數珠、領侍二人、遶龍池而行、其侍從各年二十來許、一人着青衣裏頭巾、手執香爐、一人着白衣裏頭巾、手執柱杖、踟蹰而去、不知所在、當日遊中臺有五色雲現、同日遊西臺有瑞鳥靈禽現、二十三日遊南臺、夜至三更、時有望燈二炬現、勤察知忝歸命不任豁、此是神魂、副當年之心願、盤桓兩月、澄息諸緣、其何鄉國須還、瓶囊是舉、以五月二十九日發離五臺、至六月二十四日戴朝京闕、聖情宣問安慰如初、其年十月七日乾明節弟子二人祈乾祈明、各受具戒、至乙酉年三月二日告辭金殿、面對龍顏、蒙宣賜師號及大藏經四百八十一函五千四十八卷新翻譯經四十一卷御製迦文偈頌絹帛例物等、京中差人船部送、仍賜口卷驛料及累道州縣抽差人夫傳送、六月二十七日

海道平寧龍神垂助到國而人心喜悅少長無災祚權我慢之幢幡添智慧之海牛

牙更永行解相應脫或大限有期安候為樂如入禪定勿諸難緣上品上生了空

了性恒將妙用普度衆生然後可括

十方該羅三界但有見聞之者俱超解

脫之程既滿願心是所幸矣今自瑞像圓說

金藏次聊書來意以序其由時皇宋

雍熙二年太歲乙酉八月記

去年六月十八日參洛京龍門禮拜

善無畏三藏真身又同七八月中受

學清照三藏金剛界胎藏界兩部

三密大教五瓶灌頂已了以此功德平

安渡海歸到本國興隆佛業利益蒼

民

(尾末) 文 藏 五 像 瑞 入

重屆台州、於舊處虔止、二時所瞻、四事無斲、而以台州知州行左拾遺鄭公名元龜奉佛恭勤、稟宣安堵、州民以之呵暎、僧侶以之接延、台州管內都僧正監壇選練兼開元都團寺主賜紫沙門景堯承廉使之指南、以道之見待、往還如一、終始不移、齋然自慶多生叨逢像運、因聞往昔優填國王於忉利天雕刻釋迦瑞像、顯現既當於西土、寫邈或到於中華、以日城之遐陬、想梵容而難覩、齋然遂捨衣鉢、收買香木、召募工匠、依樣彌縫、七月二十一日起功、八月十八日畢手、齋然所意者、奉酬父母養育、師主訓持、國主廕庥、諸佛教度、憑斯巨善、先報四恩、恭願唐帝皇不業等無彊之化、本國國主崇基延不朽之期、當朝大人此郡太守各承餘慶、俱叶長年、齋然又於今月一日、發心轉讀大藏經、以皇帝乾明節上扶聖壽、仍答鴻恩、然燭焚香、開函展卷、其次、願三世父母、曩劫親緣一切有情、無邊含識生生世世休輪迴捨六趣三途、念念心心速斷絕於十纏五善、仍願齋然闡揚正法、興顯大乘、還家而海道平寧、龍神垂助、到國而人心喜悅、少長無灾、稍摧我慢之幢、增添智慧之海、年牙更永、行解相應、脫或大限有期、寂滅為樂、如入禪定、勿諸難緣、上品上生、了空了性、恒將妙用、普度衆生、然後可括十方、該羅三界、俱有見聞之者、俱超解脫之程、既滿願心是所幸矣、今因瑞像圓就入五藏、次聊書來意以序、其由時皇宋雍熙二年太歲乙酉八月十八日記。僧鑒端爲書

去年六月十八日參洛京龍門禮拜善無畏三藏真身、又同七八月中受學清照三藏金剛界胎藏界兩部三密大教五瓶灌頂已了、以此功德、平安渡海、歸到本國、興隆佛法、利益王民。

台州を發して天台山では智者大師四果の眞居をみ、豊干・寒山・拾

得の舊隱をたづね、新昌縣で南山澄照大師作るところの百尺彌勒石像を禮し、杭越をすぎ、大運河にそつて泗州の普光王寺にまいり、帝都汴京に至つて、太宗皇帝に奏對して聖旨を傳え、五台山に直行して、大華嚴寺菩薩真容院では菩薩右身上化出の白光や、東臺では文殊の化身と感んぜられる老人にあい、南臺で聖燈二炬を見る等、いろいろの靈瑞に接し、多年の心願をはたし、洛陽・龍門を經て、善無畏三藏の真身を禮し、都開封に歸り、金剛界・胎藏界兩部三密大教五瓶灌頂を了へて、歸國の際には、師號・大藏經四百八十一函、五千四十八卷、新翻譯經四十一卷、御製迦文偈頌絹帛例物をたまひ往路と大體同じ道をとつて、台州にて優填王像を模刻して、歸朝することになる。

以上が内容であるが、更は宋史卷四百六十一日本國の記事、裔然日記の斷片と考えられるもの、盛算記等と前述の續資治通鑑長編を中心とした佛教の狀況より、あはせ考えて裔然在宋當時の佛教と裔然の行

状を考察すると、大體は前掲の清涼寺文書にある通りであるが、一、二の注目すべき點のみをあげると、

一、東寺三密藏所藏の法花驗記零本及び覺禪抄の法花法諸流血經事にある裔然記云「赴天台山國清寺、先禮智者大師真身堂、堂中玄帳之中懸大師真像、像前置小字法花經一部、是大師自出血書經也、入幽云云」は裔然の天臺山に於ける記事であり、この血書の小字法花經に裔然一行は感激し弟子嘉因に小字法花經を書かさしめたと推定される小字法花經が清涼寺文書中にあり、又瑞像の完成するやがてじみ出た等、靈験・靈瑞が重んぜられたことをものがあり、靈験利益のあらたかな泗州の普光王寺は順禮の道場となり、亡國の主李煜も參詣して金

幣をおさめてをり、成尋もそうである。又、特に五臺山での多くの靈瑞その中でも聖燈二炬を見たことは誠に感激、深かつたらしく、端拱二年、弟子嘉因が入宋した時裔然の太宗への感謝の表を奉つているが、その中にも「拜聖燈於五臺之上」（宋史・卷四百九十一、日本國）の文を入れている。

二、裔然が太宗に奏對を蒙り、銅器十餘、職員令、王年代紀各一卷を獻じて、我が國を紹介したとき、

上聞之歎息謂宰相曰、此島夷爾尙存古道、中國自唐季海內分裂、五代世數尤促、大臣子孫皆鮮克繼祖父之業、朕雖德不及往聖、然孜孜求理、惟恐庶獄有冤、未嘗敢自暇逸以田遊聲伎爲樂、冀上穹隆鑿、庶幾作子孫長久計、使運祚悠遠、大臣亦世守祿位、卿等宜各盡心輔朕、無令遠夷獨享斯慶也（長編卷二十五、三葉、宋史卷四百九十一日本國も大體同じ内容）

の文は從來より著名であるが、裔然が入宋した四年前に北漢が滅び、國內統一は完成し、國外の諸國の宋えの服屬朝貢多く、もつともよき時機にめぐりあはしたわけで子孫長久計をはかり、運祚の悠遠ならんことをねがう太宗にとつては、始祖より今に至る六十四世八十五王臣下皆な官職を世々にしてゐる日本は、正に驚歎すべきものであつたと考えられる。讀書が好きで字もよく書き、すでに三館に圖書をあつめ整理し、開元四庫書目に闕けているものを集めていた丁度その、雍熙元年春、裔然が孝經一卷と當然宋にあらねばならないはずで闕けていた越王孝經新義第十五卷を獻上したことは如何ほど太宗を喜ばせたことかと考えられる。かかることから旅行に必要なものはすべて官

給され、歸國に際しては、前述の大平興國八年(九八三)に完成した世界最初の最大の印刷物たる蜀版一切經及び、傳法院で譯經が行はれ、それがすぐに版にきざまれてゐる時であつたので、新翻譯經四十一卷、

大平興國八年十月に出來た御製の蓮華心輪回文偈頌を賜い台州までべて官費にて傳送されたことは、後の成尋の路銀が少いため人夫に路銀をますよう(參天台五言山記熙寧六年四月十三日の項)せがまたのと比べて、全くよい機会にめぐりあい、裔然の若き頃よりの決意と幸運のしからしめる處と考える。

結語

佛教の盛んであつた五代諸國を統一して君主獨裁政治を確立した宋初は、對内的には人心の安定のため宗教としての佛教を必要とし、對外的には、唐漢帝國への復興をねがつて、かつての唐文化が普及し佛教の流通している地域を服屬朝貢させるには、佛教による文化政策を必要とした。

かゝる時機にあつて、その文化政策の最大のものが譯經事業である。それが丁度はじまつてしまはない頃、大平興國八年、裔然は入宋し、雍監三年、歸ることとなる。契丹との關係も一應安定している時であり、裔然は全くよい機会にめぐりあわしたと言える。

かくして裔然の行狀は大要は、釋迦堂清涼文書のとおりであるが、天台山、五臺山等の靈場を順禮して諸々の靈瑞に接し、子孫の長久を願う太宗に、始祖より六十四世、臣皆な官職を世々にしてゐる我が國状を紹介して非常な優遇をうけ、釋迦栴檀像・蜀版一切經等を請來す

ることとなる。

註

(1) 入唐求法順禮行記は四卷であるが内一卷は、會昌の廢佛のことあり、さしきはるので成尋がとくに進獻しなかつた、

(2) 佛教文化研究第三號、牧田諦亮氏君主獨裁社會に於ける佛教々團の立場(上)——宋僧贊寧を中心として——参照

佛教文化研究第三號の拙稿五代南唐の王室と佛教、參照

(3)(5) 佛教文化研究第三號、拙稿五代南唐の王室と佛教、參照

(4) 龍谷史墳、一八、小川貫太氏錢氏吳越國の佛教に就いて、參照

(6) 佛教文化研究、第二號拙稿、中國に於ける密教受容について、——傳入期たる善無畏金剛智、不空の時代——參照

(7) 繼資治通鑑長編三十五卷、七葉、又連日與延德泛舟遊佛寺、高昌猶用開元七年曆以三月九日爲寒食二社冬至亦然、佛寺多唐時所建額及經藏

亦唐所賜、

(8)(9) 松本文三郎博士、佛教史雜考・趙宋時代の譯經について、參照

(10) 繼資治通鑑長編十九卷二葉

(11) 繼資治通鑑長編二十五卷一葉

君主獨裁社會に於ける佛教々團の立場（下）

——宋僧契嵩を中心として——

牧田諦亮

- 一、趙宋帝室の佛教信仰
- 二、官僚士大夫階級の佛教抑壓論
- 三、贊寧の生涯
- 四、贊寧の著述
- 五、教團の立場（以上前號）
- 六、宋儒の教團批判
- 七、李觀の富國策
- 八、契嵩の生涯
- 九、教團の展開

さきに趙宋建國初期、君主獨裁社會に於ける佛教々團の展開を、南山律宗の贊寧を中心として述べたのであるが、引續き、契丹、西夏等との抗爭の間により完全な君主獨裁社會へと移行してゆき、國家體制を完備していく北宋中期、仁宗神宗頃に、贊寧と同じ杭州靈隱寺に住し、儒佛一致を以て教團展開の目標とした明教大師契嵩を中心として、此の問題を究明したい。

六

宋初、太祖太宗の對外政策の故もあつて大に勸奨された西天求法も、すでに、求むべく、譯出すべき經典そのものゝ缺乏といふ根本的

君主獨裁社會に於ける佛教々團の立場

な原因と、冗費節約といふ國家財政の實際的な要求とから其の意義を失し、趙宋を通じ漢人唯一人の譯經三藏惟淨が、新譯經典事業の廢止を上奏したのが慶曆元年（一〇四一）であり、たま／＼此の年歐陽脩が、代表的な宋儒の排佛論として著名な「本論」を著していることも、内外の情勢からみて、決して偶然の所産であるとは言ひ得ないのである。⁽¹⁾

太宗以來の縣案であつた西夏との關係は、宋の兵制の弛緩による弱兵化とともに武力を以てしては拮抗し得なくなり、寶元元年（一〇三八）李元昊が大夏皇帝を稱するにいたつて七年の間北邊に紛争がたへなかつたが、漸く慶曆四年（一〇四四）李元昊を夏國王に封じ、宋は西夏に歲幣絹十三萬匹、銀五萬兩、茶二萬斤を與へることによつて、和平が成立することになった。しかも遂に西夏の特產物である黨項の青白鹽を宋に輸入することには許可を與へなかつたことは、外交上の勝利として自ら慰めるところがあつた。

また遼との交渉も真宗の時、いはゆる澶淵の盟約によつて、宋は毎歲絹二十萬匹、銀十萬兩を遼におくり軍費を助け國境附近の軍事施設の禁止と、現國境線の維持、互に逃亡者を匿まはないこと等の和議が

成員し稍々少康を保つていた。

しかも武備は等閑に付することができず、禁軍の數も仁宗の時八十二萬、廂軍も其の數これに類するの實情であつたから、從つて軍事費の大膨脹となり、國家豫算の八割が充當される有様であつた。このことは必然的に國家財政破綻の重大原因となるのは當然である。その破綻を救はんがために採られる政策は、重稅と冗費節減であることは古今其の軌を一にするところであつて、康定元年（一〇四〇）八月戊戌には金箔を以て佛像を飾ることが禁止され（宋史卷十仁宗本紀三）てゐるのは、これよりさき、景祐三年（一〇三六）八月に、宮室寺觀を除いて一般に棟宇に綵繪し、梁柱に朱を使うのを禁止したといふ東都事略（卷五）の記事と思い合せてみる時、このこともおそらくは政府の緊縮政策の進展であらう。しかも景祐元年天下僧尼の數は、僧三十八萬五千五百二十人、尼四萬八千七百四十人といはれる實情にいたつては、當然佛教々團に對する反撥統制が爲政者の間に緊急の問題として考へられてくるのは當然の勢である。また宋建國以來の方針である君主獨裁の強化は、仁宗神宗の頃にいたつて、いはゆる「先天下之憂而憂。後天下之樂而樂」の句を以て大に知られ、西夏よりは「小范老子胸中自有數萬甲兵」として恐れられた范仲淹（九九〇—一〇五三）を始めとし、富弼（一〇〇四—一〇八三）、文彥博（一〇〇五—一〇九六）、韓琦（一〇〇八—一〇七五）、歐陽修（一〇〇七—一〇七二）、蘇洵（一〇〇九—一〇六六）、司馬光（一〇一八—一〇八六）、王安石（一〇二一—一〇八六）等の名臣、大政治家が輩出しているのであつて、教團に對する批判は當然熾烈となるべきものがあつたのである。契嵩は實に此等の政治家と概

ねその生涯を同時代に送つたものであることに注意せねばならない。當時の僧侶の資質を物語るものに、歐陽修の歸田錄に收められた次の話柄がある。

景祐元年（一〇三四）詔試天下童行誦法華經。中選者得度。命參政宋綬夏竦同監。試有童行誦經不過問習業幾年。對曰。十年矣。二公笑且閱之。約歸各取經誦。綬十日竦七日。不遺一字。

また陳舜俞の都官集卷八「杭州知府沈公生祠堂德政記」には、浮屠氏雜市賈爲抱貿。婦女遊其居而恬弗怪。一切止之。と記している。

建國忽々、太祖は揚州の行宮を捨して建隆寺となし、戰歿者の斂を祀つたことは周知の通りであるが、其の後も屢々佛寺に幸して雨を祈り、晴を乞ふことは枚舉にいとまない。或は故皇后の御容を太平興國寺其他に奉安することも著しい事實である。

至和二年（一〇五五）七月己卯。奉安太祖皇帝孝明皇后御容於太平興國寺開先殿。

同乙酉。奉安太宗皇帝元德皇后御容於啓聖禪院永隆殿。先是重修開先及永隆殿。迎御容權置天章閣。及是殿成。乃復奉安於本殿。

いはゆる眞容を佛寺道觀にまつることについては嘉祐七年（一〇六二）契嵩撰の傳法正宗記、輔教編等入藏の年）朝臣により事の不當をきびしく論じられている。⁽⁴⁾

忌辰道場、繪譲等の、宮中に於ける佛教行事の普及も、資治通鑑長編、其他に見られる若干の記載からも知られる。

仁宗の眷遇最厚と云はれた王守忠が至和元年（一〇五四）正月まさに疾重からんとした時に、仁宗が

上令用浮屠法集僧於其家。凡四十九日。爲之繪禪。

したと傳へ、嘉祐二年（一〇五五）八月には、右監門衛大將軍柳州刺史克循が、さきに帝が病氣の時、日夜齋戒沐浴して「禳禪之事」をなし、佛書の自費出版につとめ、自ら禮頌につとめたのを嘉し官を進めんとしたが中書の裁によつてとりやめ、代りに銀三百兩、絹三百匹を賜うたといふ。

至和元年（一〇五四）九月僧三十七人を太平興國寺開先殿に請じ、太祖の忌辰道場を設けた。

かゝる事例は歐陽修の文集中にも、例へば卷八十二には、内中福寧殿開啓三長月祝聖壽道場青詞、卷八十四には、雄州開啓北朝皇帝靈七道場齋文、太平興國寺開先殿開啓太祖皇帝忌辰道場齋文、太平興國寺開先殿開啓太祖皇帝忌辰道場功德疏右語等、其他に極めて多く見出される。

大中祥符五年（一〇一二）五月卒した戶部郎中曾致堯は西夏王李繼遷の叛亂鎮定にも參與し、また仙鳩羽翼三十卷、廣中臺志八十卷等の纂集をした儒者であるが、その遺戒に、「無以佛汚我」としているのは、佛教儀式を以て儒家たる自分を恥しめぬようにとの配慮からであらうか。また以て、佛教儀式による葬禮等の普及を推しはからしめるものがあるのである。（歐陽文忠公集二十一、尙書戶部郎中贈右諫議大夫曾公神道碑銘并序、宋史卷四百四十一參照）

歴史に倫理的價値を認めて、その意圖のもとに撰述された資治通鑑の著者として中國有數の史家の名聲を保つ司馬光が、光於物澹然無所好。於學無所不通。惟不喜釋老。其微言不能出吾

書。其誕吾不信也。

と傳せられ、また嘉祐七年（一〇六二）五月の左の上疏の中に見られる禮の強調等は、儒家にしてかつ大政治家たるものゝ意見として獨裁君主制強化の折柄注目すべきものがある。

至於五代。天下蕩然。莫知禮義爲何物矣。是以世祚不永。遠者十餘年。近者四年。敗亡相屬生民塗炭。及大宋受命。太祖太宗知天下

之禍生於無禮也。於是以神武聰明。躬勤萬機。征伐刑賞斷於聖旨。然後人主之勢重而群臣懾服矣。於是翦削藩鎮。齊以法度。擇文吏爲之佐。以奪其殺生之柄。攬其金穀之富。選其麾下精銳之士。聚諸京師。以備宿衛。制其腹心落其爪牙。使不得陸梁。然後天子諸侯之分明而悖亂之原塞矣。於是節度使之權歸於州。鎮將之權歸於縣。（下略）

また嘉祐七年九月辛亥、登記済みの寺院中未だ勅額なきもの及び未登記であるにかゝはらず房屋百間以上の大寺院にも勅額を與へる（これは明らかに法律違反であるが）こととしたに對しての司馬光の反論もこれを逸することはできない。

天下係帳存留寺觀未有名額者特賜名額。其在四京管内雖不係帳而舍屋及一百間以上亦特賜名額。諫官司馬光言。竊以釋老之教無益治世。而聚匿遊惰耗蠹良民。此明識所共知。不待臣之言也。是以國家明著法令。有創造寺觀百間以上者。聽人陳告科違制之舉。仍即時毀撤。蓋以流俗懲懲崇尙釋老。積弊已深不可猝除故爲之。禁限不使繁滋而已。今若有公違法令。擅造寺觀及百間以上。則其罪已大。幸遇赦恩免其罪可矣。其棟宇瓦木猶當毀撤沒入縣官。今貶不毀。又明行

恩命賜之寵名。是勸之也。臣聞爲人上者。洗濯其心。一以待民。是以令行禁止。而莫敢不從。今立法以禁之。於前而發。赦以勸之於後。則國家之令將使民何信而從乎。臣恐。自今以往姦滑之人。將不顧法令。依憑釋老之教。以欺誘愚民。聚斂其材。以廣營寺觀。務及百間以須後赦。冀幸今日之恩不可復禁矣。方今元元貧困。衣食不贍。仁君在上。豈可復唱釋老之教。以害其財用乎。事若微而患深。令有近而害遠此之謂也。伏望陛下追改前命。應天下寺觀院舍不係帳者。不以屋舍多少並依前後敕條處分。其昨來赦應內四京寺觀院舍雖不係帳亦賜名額一節。乞更不施行。庶使號令爲民所信而遊惰不能爲姦也。

(通鑑長編卷一百九十七)

傳統的な儒學の教養に生きた士大夫の佛教排斥論が、教理上、教團上何れよりする批判であるにせよ、其の佛教に対する理解は、二三の例外を除いては、從來なされてきた多くの研究によつても知られる通り、甚だしく常識的であり感情的であり淺薄皮相的見解であることを免れ難い。此の中に蘇軾、蘇轍二子の父である蘇洵が其の文集、蘇老泉先生全集卷十五に次の如く述べてゐることは彼自身の生活に結びついたものとして注目すべき記事である。

一、蘇洵はその青年時代を父母兄弟妻子とともに健在という幸福な家庭生活を送り、死といふものに關心を持つことはなかつたが、たまたま長女の夭死にあひ、四五年ならずして、二十四歳の時母を失ひ、其の後五年兄の希白を喪ひ、一年を経て長男が死に、又四年にして幼姉亡じ、五年を経て次女の卒にあひ、丁亥（慶曆七年一〇四七）先君（父）世を去り、六年後には幼女を失ひ、その服未だ終らないうちに長姉の

喪に遭うにいたつた。「悲憂慘愴之氣鬱積而未散」といつてゐる。彼の四十九歳の時（嘉祐二年、一〇五七）ついに妻を喪ひ、かくして三十年の間に骨肉の親は零落、殆ど無きにちかく僅に二蘇子を残すのみといふ人生最大の悲惨事に際會したのである。郷里を離れて荊楚よりして吳越に赴かんとするに際して、慨然墳墓を顧りみて死者を追憶して、おそらくはその魂の幽陰冥漠の間に滞らんことをかなしみ追善菩提のため極樂院阿彌陀如來堂に觀音・勢至・天藏・地藏・解冤結・引路王の六菩薩像を造つて奉安したといふ。「或生於天。或生於西方。上下所適如意。」と結んでゐるのは、大儒にしてなほ家族肉身の無常につつて六菩薩像を造る佛教信仰の存在を示すものである。(極樂院造六菩薩記)

二、自唐以來。天下士大夫爭以排釋老爲言。故其（佛教）徒之欲求知於吾士大夫之間者。往々自叛其師以求客於吾。而吾士大夫亦喜其來而接之以禮。靈師文暢之徒。飲酒食肉以自絕於其教。(彭州圓覺禪院記)

即ち宋儒が陽に排佛の言辭を弄しつゝも陰に佛教の説を攝取し、僧侶にして儒家の門に入るを喜び遂に自ら佛道を棄てる者さへある實情を記したものである。

此の頃、士大夫階級に排佛論の流行した原因について、塚本善隆博士は次の三、すなはち、

一、佛教に対する佛教哲學を組織主張せんがために、即ち宋學自體の完全至上を主張するために、佛教の不完全無用を説く。

二、攘夷感の高潮、中夏至上主義の主張

三、富國強兵の國策上政治的見地より

等を主要な理由に挙げてをられるのは逸することはできない。しかもを當代の名臣富弼の事蹟を知るとき、士大夫の一面を知り得て、彼等の生活の中に浸透してゆく佛教の相を知り得るものがあるのである。

仁宗神宗朝に名臣の一人として知られた富弼（一〇〇四—一〇八三）はことに契丹との外交交渉に屈辱外交を排し、自ら契丹に使して割地を

拒否するなど其の功績は大であったが、神宗朝王安石の新法施行に反対して致仕した。呂大臨の傳に、富弼が致仕した後、家にあつて佛學を修めたことを呂大臨が諫めて、

古者三公無職事。惟有德者居之内。則論道于朝。外則主教于鄉。古之大人當是任者。必將以斯道覺斯民成己以成物豈以位之進退。年之盛衰。而爲之變哉。今大道未明。人趨異學。不入于莊則入于釋。疑聖人爲未盡善。輕禮儀爲不足學。人倫不明。萬物顛頹。此老成大人惻隱存心之時以道自任。振起壞俗。若夫移精變氣務求年長。此山谷避世之士。獨善其身者之所好。豈世之所以望于公者。

とし、富弼が之に謝したことを傳へているのは、單に江北の士大夫の多くが道教に入り、江南の士大夫が多く釋教に心をよせたとする顧炎武の考へ方以上に、政界に志を得なかつた富弼の精神生活の歸趣を知るとき興味を惹かれるものがある。⁽¹³⁾

七

李觀は字泰伯、建昌軍西城の人で皇祐中（一〇四九—一〇五三）范仲淹の推薦によつて太學助教となり、明堂定製圖（并江先生文集卷十五）をた

てまつたことは有名である。陳欽舜の「明教大師行業記」には「當是時。天下之士學爲古文。慕韓退文。排佛而尊孔。有東南有章表民。黃贊⁽¹⁴⁾。李泰伯。尤爲雄傑。」と當時東南に於ける代表的儒者の一人に列ねてあるが、紹興二十六年（一一五五）曉望撰述の雲臥紀譚には、次の如き詳細な記事がある。⁽¹⁵⁾

李觀字泰伯。吁江人。時稱大儒。皇祐二年（一〇五〇）。范文正公以表薦之。其略曰。臣伏見。建昌軍草澤李觀前應制科。首被召試。有司失之。遂退而隱。竭力養親。不復干祿。鄉曲俊異從而師之。善講論六經。辯博明連。釋然見聖人之旨。著書立言有益軒楊雄之風。實無愧於天下之士。朝廷未賜采收。議者嗟惜。可謂遺逸矣。臣今取刻本人所業。禮論七篇。明堂定製圖序一篇。平土書三篇。易論十三篇共二十四篇。編爲十卷。繕寫上進。伏乞。聖慈當乙夜之勤。一賜覽則知斯人之才。斯人之學非常儒也。由是就門除一官。復差充太學說書。未幾而卒。泰伯先嘗著潛書。又廣潛書力於排佛。嵩明教摺所著輔教論。謁之辯明。泰伯方留意讀佛書。乃慨然曰。吾輩議論尙未及一卷般若心經。佛道豈易知耶。有門下士黃漢傑者。以書詰其然。泰伯答之。略曰。民之欲善蓋其天性。古之儒者用於世。必有以教導之。民之耳目鼻口心知百體皆有所主。其異端何暇及哉。後之儒者用於世。則無以教導之。民之耳目鼻口心知百體皆無所主。舍浮圖何適哉。噫

心經乃唐太宗詔玄奘法師所譯。纔五十四句二百六十七字耳。該夫大般若經六百卷。而理窮根極。泰伯所言。非其自肯。安能爾哉。（雲臥紀譚卷上）

我輩一代の議論も、總じて二百六十七文字の般若心經一卷にすら及ばぬと嘆じた李觀は、あだかも對外的には西夏、遼の侵犯と、宋の敗戦、國內的には青苗法等の王安石の新法に對する反対、驕然たる世情等の狀勢に對處して、多くの富國強兵策を説いていた。その地位も低く、政界に志を得た譯ではないが、その憂ふるところは、宰相の地位にあつた歐陽脩、韓琦、司馬光等と異なるところはないのであつた。彼の文集である「阡江先生全集」には、多くの經世の策を記しているが、その根幹として、ともすれば空理空論に走り勝ちな儒教の欠點を是正すべきことを要求している。

愚竊觀儒者之論、鮮不貴義而賤利其言。非道德教化則不出諸口矣。然洪範八政一曰食二曰貨。孔子曰。足食足兵民信之矣。是則治國之實必本於財用。（中略）而今堯戎背惠。邊境暴師。勞費不息。帑藏不實。此其過自菲薄。捐上益下之時也。伏惟。日損之又損之。以文景之心爲心則天下幸甚。（阡江先生全集卷之十六、富國策）

また彼が「潛書」を著して大に佛教を謗り、當時排佛論者として代表的な活動をなした歐陽修を評して、「韓退之が佛教をそつたのは儒教がその來歴あるをあげ、佛教が來歴なきものであることを示して兩者の邪正を辨じたのにすぎないのに對して、歐陽修はその本を修めて以て之れ（佛教）に勝つ。吾が道勝てば浮屠自ら息まん。此の意退之より高きこと百倍す」としているのは、また當時の觀察を示しているものであらう。⁽¹⁾また、儒教に對する釋道の地位を論じて、

古者祀天神祭地祇享人鬼它未聞也。今也釋老用事率吾民而事之爲縉焉爲黃焉。縉而未度者民之爲役者無慮幾百萬。廣占良田。利宅奴

衣。飽食坐談空虛。以誑曜愚俗。此不在四民之列者也。（阡江先生全集卷之十六、富國策四）

となし、釋・道が四民の列に在らずとけなしていることは、かつては釋氏が四民の外にありとして自ら方外の名を誇りとしたことに比して、趙宋佛教の質的墮落とその社會的地位の下向を示すものとして記憶されねばならない。（韓愈は論佛骨表に四民の制を破りて徒食の輩を養い國家は破滅すと奏している）

富國策の上から妨害となる釋道の邊絶の方法には、度人、寺觀修復の禁止の二をあげていて、

欲敵縉黃則莫若止度人而禁修寺觀。止度人則未度者無所待而皆罷歸矣。禁脩寺觀則已度者不安其居而或罷歸矣。其不歸者後數十年物故盡矣。如此而縉黃可敵也。（阡江先生全集卷之十六、富國策四）

ことにその富國策第五（文集卷之十六）にいたつて、釋老を存するとの十害、釋老を廢することの十利を説くにいたつては、かの陳舜俞が「明教大師行業記」中に

當是時天下之士學爲古文。慕韓退之。排佛尊孔。東南有章表民。黃鬱鴻。李泰伯。尤爲雄傑。學者宗之。

と説いているのも宜なる哉と思はれるのがあるのである。すでに上述の如く宋初の士大夫の佛教抑壓論を略述したが、それの歸結として、李觀の此の「十害十利」は見逃すことのできないものである。

僧道を存するの十害

一、男不知耕而農夫食之。女不知蠶而織婦衣之。

二、男則曠。女則怨。上感陰陽。下長淫濫。

三、幼不爲黃。長不爲丁。坐逃繇役。弗給公上。

四、俗不患貧而患不施。不患惡而患不濟。民財以禪。國用以耗。

五、誘人子弟。以披以削。親老莫養。家貧莫救。

六、不易之田。樹藝之圃。大山澤藪。跨據略盡。

七、營繕之功。歲月弗已。驅我貧民。奪我農時。

八、材木瓦石。兼收並采。市價騰踴。民無室廬。

九、門堂之飭。器用之華。刻畫丹漆。未作以熾。

十、惰農之子。避吏之猾。以傭以役。所至如歸。

僧道を去るの十利

一、男可使耕而農夫不輟食矣。女可使蠶而織婦不輟衣。

二、男則有室。女則有家。和氣以臻。風俗以正。

三、戶有增口。籍有增丁。繇役乃均。民力不困。

四、財無所施。食無所齎。民有羨餘。國以充實。

五、父保其子。兄保其弟。冠焉帶焉。沒齒不去。

六、田土之直。有助經費。山澤之富。一歸衡處。

七、營繕之勞。悉已禁止。不驅貧民。不奪農時。

八、良材密石。亦旣亡用。民得築蓋。官得繕完。

九、淫巧之工。無所措手。棄末反本。盡緣南畝。

十、宮殿寺壞。不脩不役。惰者猾者。靡所逋逃。

また彼の富國策第八中に、宋代の重要な經濟問題となつた錢荒について論じ、寺觀の銅像銅器の取締りを主張していることも、此のこと多く宋朝の名臣が論じていることによつて知られる通り、五代以来度々の銅禁、排佛にもかゝらず、猶根強い教團の潛在力を推測せし

むるものがある。(吁江先生文集卷之十六)

八

契嵩の事蹟については鈔津文集卷首におさめられた宋の陳舜俞撰の「鈔津明教大師行業記」を始め多くの禪林の史籍にも記録されてはいるが、まゝ出入あつて、なを若干の遺漏を免れがたい。いましばらく如上の記述を参照して、契嵩の事蹟を略述する。⁽¹⁸⁾

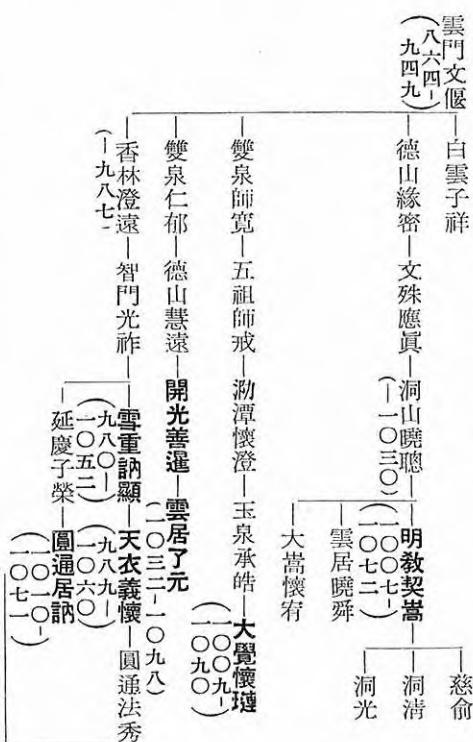
真宗の大中祥符四年(一〇一二)契嵩は藤州鈔津縣(廣西省梧州府藤縣)李氏に生れた。字は仲靈、自ら潛子と號した。世に潛むの謂である。

母は鍾氏。七歳の時、事によつて東山沙門某師のもとに施入され出家し、十三歳得度、十四歳具足戒を受け、十九歳にして遊方を許され、師のもとを離れて北上、揚子江、湘水の地にいたり、また衡山、廬山に登り、知識を求めて徧參し、たまく神鼎洪諦禪師のもとにいたり、大に奇とされたが、しかも契嵩自身は「無所契悟」としたといふ。次に洞山曉聰(一〇三〇)に入門し、その記莖を受けた。此の間の話柄については、羅湖野錄、林間錄等に興味ある記述がある。⁽²¹⁾明道年間(一〇三二—一〇三四)に豫章の歐陽昉の藏書を借閱するに及んで、佛の五戒十善と儒家の五常を會通して、原教を著した。また日に觀音名號を誦し、十萬聲にいたらなければ寝なかつたことも、他の宋代の多くの觀音信仰の事蹟⁽²²⁾とともに、趙宋佛教における觀音信仰の實態を知りうるものがある。康定二年(一〇四一)十一月十五日撰述の「原宗集叙」は、おそらくは宗密の「禪源諸詮集」によせて作つたと思はれる、釋迦如來より雲門にいたる三百三十三人の語六百二十則、總じて

一萬八千餘言を聚錄した象郡懇師の「原宗集」に序したものである。仁宗の慶曆中（一〇四一—一〇四八）杭州西湖畔靈隱寺中永安閣若に隠居し、遂に三十年居を移さなかつたといはれる。

「大藏綱目指要錄」の著もある佛國禪師惟白の「建中靖國續燈錄」には徽宗の御製序が附されている。此の中に首都汴京に於て三叢林鼎立して禪風大に盛に、ことに「雲門、臨濟の二宗天下に獨歩し、僧たらんとし禪味を喜ばんとするものは上都（汴京）に雲集した」とを傳えている。⁽²⁾ 繼灯錄の撰述は契嵩歿後約三十年であるが、また當時の帝都佛教の隆盛を窺うに足るものがある。もとく帝都の佛教については、國初南山律宗を奉じた贊寧の北地進出を中心として戰亂後の弘教につとめたのであつて、佛祖統紀に「歐陽外傳」を引いて、帝都弘教の様を述べている。⁽³⁾ 後周世宗の破佛の後、宋朝開闢して、始は京師に南山律部・賢首・慈恩の義學のみが行はれ、士大夫は名相の談を聞くを厭う者が多かつたが、會昌以後の戰亂のため天台典籍の散佚は甚だしく、ために天台止觀や達磨禪宗はまだ行はれず、淳化（九九〇—九九四）以後漸く義寂、遵式の宗風が天下に照映したが、乾興元年（一二〇二三）仁宗の母章懿皇太后が遵式に請うて行懺せしめ、よつて天台の教卷が入藏を許された。猶其の説は京師には行はれず、ついに内侍李允寧の奏によつて皇祐元年（一〇四九）汴京の第宅を施捨して十方淨因禪院が創建されるに及んで始めて空宗の基盤ができたのである。此時歐陽修等の請によつて圓通居訥（一二〇一—一〇七二）を以て初代の住持となさんとしたが、居訥は病を以て辭して受けず、よつて大覺懷璉（一一〇九—一〇九〇）がこれに代つたのである。契嵩が圓通と屢々文

通をなし（鎌津文集卷十）、また契嵩が輔教編等をたてまつた時、懷璉が契嵩に白雲謡を賦し、その故山に歸るのを送つたのは有名な話である（鎌津文集二二）。彼等は何れも雲門文偃の末流であり、當代第一流の禪僧として其の名を知られた。いま景德傳燈錄・建中靖國續燈錄禪林僧寶傳等によつて契嵩の法系の大略を示せば左の如くである。



右の法系によつても推測せられるごとく、重顯、義懷、居訥、善遷、懷璉、了元等當代の法將がことく雲門宗より輩出し、これ以外に當時に名を知られた僧侶としては浙江の一隅にあつて山家、山外の論争に終止した天台宗を除いては僅に臨濟宗に楊岐方會（一一〇四九）黃龍慧南（一一〇六九）二師、四分津宗に尤堪（一一〇九一—一〇六二）や、おくれて靈芝元照（一一〇四八—一一六）等を數へるにすぎないのをみ

ても、雲門宗の盛行推して計るべきものがあつたのである。いはゆる禪の五家七宗も、法眼宗は「宗鏡錄」百卷の大著ある永明延壽（九〇四、九七五）の後全く振はず、曹洞宗も僅に法脈を傳うるにとどまり、鴻仰宗は全く姿を没したのであつて、徽宗のいう「雲門・臨濟の二宗天下に獨歩する」の状は契嵩在世中すでに實現してゐるのである。しかもなを帝都に禪宗漸く振はんとする頃であつたので契嵩が特に宰相士大夫の間に弘教につとめたのも所以あることである。

契嵩が慶曆年間吳中に入り錢塘に至り、西湖畔に隱棲したのは前章の如きあはたゞしい政局と、佛教に對する傳統儒教の權威を恢復せんとつとめた時であつて、契嵩も杭州にあつて、章表民、黃贊隅、李泰伯等の碩儒と交りを結び得て大に啓發されるところがあつたのである。まづ原教、孝論十數篇が著作され、専ら儒釋の道は一貫なること

（たとへば佛家の五戒十善を儒家の五常と會通する）を明かにして、儒家の觀念的な排佛論に抗し、論陣を張つたのである。輔教編中に記すところによれば嘉祐元年（一〇五六）に廣原教二十五篇が撰述されてゐる。これらはまとめて輔教編として一部三冊の印本としたことは後に記す如くである。たゞく交友する士大夫にして佛を惡む者あれば懇に之がために説き、納得のゆくまで止めなかつたといはれ、儒家も亦彼の文章を愛し、また理の當然なるに畏れたと傳えられる。しかも其の室に無用の長物はなく、人と清談すれば終日倦むことがなく、佛義の闡明につとめたのである。ことに彼の所住の杭州靈隱寺は、かつて、南山律の傳承者であり、趙宋初期にも其の名を知られた通慧大師贊寧（九一九—一〇〇二）の曾住地であつたことに思ひ至れば、契嵩の

此の士大夫に對する護法活動が、おそらくは贊寧の主張した獨裁君主社會に於ける佛教の立場を祖述したものに外ならないことが容易に理解されるのである。皇祐中（一〇四九—一〇五六）しばらく衡獄に遊んだがまもなく杭州に還り、嘉祐元年（一〇五四）には六祖壇經の校刊を成した。ついで禪宗定祖圖、傳法正宗記、傳法正宗論を著した。禪宗に於ける祖宗の嫡々傳法の次第を明かにし、専ら寶林傳によつて、摩訶迦葉より菩提達摩にいたる西天二十八祖の密相付囑、不立文字即ち教外別傳の謂を明かにし、天台の二十四祖說に對したもので、これについては必ずしも歴史的事實として肯定し得るものではない。

此の西天二十八祖說について、天台宗徒、吳興の子昉が聲を大にして其の非をさげび、

契嵩。立二十八祖。妄據禪經。熒惑天下。斥付法藏（傳）爲謬書。
此由唐智炬作寶林傳。因禪經有九人。其第八名達摩多羅。第九名般若密多羅故。智炬見達摩兩字語音相近。遂改爲達摩。而增菩提二字。移居於般若多羅之後。……炬妄陳於前。嵩謬附於後。瀆亂正教。瑕玷禪宗。余嘗面折之。而嵩莫知愧。又據僧祐三藏記傳律祖承五十三人。最後名達摩多羅。而智炬取爲梁朝達摩。殊不知僧祐所記。乃載小乘弘律之人。炬嵩既尊禪爲大乘。何得反用小乘律人爲之祖耶。況禪經且無二十八祖之名。與三藏記並明聲聞小乘禪耳。炬嵩既無教眼。繼見禪字認爲已宗。是則反販梁朝達摩。但傳小乘禪法。厚誣先聖。其禍過非小。

とて痛罵しているのは、傳法正宗記等が宋代に於ける教禪一致の趨勢に反して、天台、禪の抗争の因由となつてゐることに注意せねばならぬ。

ね。⁽²⁶⁾ 陳舜俞は此の事情を「浮圖之講解者。惡其有別傳之語。而恥其所宗不在所謂二十八人者。乃相與造說以非之。仲靈聞之攘袂切齒。又益著書。博引聖賢經論。古人集錄爲證。幾至數萬言」と述べている。

此等の書は輔教編とともに一括して自ら出版し、これを携へて京師

にいたり、十方淨因禪寺に入つたのは嘉祐六年（一〇六二）十二月契嵩五十一歳の時であつた。鐸津文集卷九に收められている書啓、上韓相公（韓琦）、上富（弼）相公、上張端明、上田樞密、上曾（鞏）參政、上趙内翰、上呂内翰、上歐陽（修）侍郎、上曾相公、等は何れも契嵩が仁宗に傳法正宗記、輔教編等を上らんがために、政府要路者に輔教編を贈り、佛教に對する理解を求めたものである。韓琦に與へた書翰中に、

幸閣下論道經邦之暇。略賜賢之。苟不甚謬可以資閣下。留神於吾聖人之道。則某平生之志。不爲忝也。如閣下之大賢至公。拒而委之。則佛氏之法。漠然無復有所賴也已矣。

とし、其他歐陽修等に與へた書翰中にも、いかにしても仁宗に輔教編、傳法正宗記等を捧呈せんとするの熱意を露に示している。

幸に汴京の府尹王素の斡旋によつて、仁宗の叡賢に供し、傳法院に回付して入藏を許され、かつ契嵩自身、明教大師號を賜るの光榮に浴したのである。

傳法正宗記、輔教編等の入藏の縁由は、すでに宋版大藏經中の傳法正宗記の跋に詳に記録されている。

嘉祐六年（一〇六二）十二月六日付を以て此等は表進され、知開封府侍讀王素の奏劄によつて仁宗にとりつがれた。其の上皇帝書に、

杭州靈隱永安閣若傳法沙門賜紫臣僧契嵩謹昧死上書。……抑又聞佛經曰。我法悉已付囑乎國王大臣者。此正謂佛教捐益馳張。在陛下之明聖矣。……兼臣舊著輔教編印本一部三冊。其書亦推會二教聖人之道。同乎善世利人矣。

と記している。こゝに臣僧契嵩と稱したことは、後に慧洪がこれをとりあげて、契嵩が臣僧と稱したことは、後世徒らに沙門が自らを卑屈にしているのに憐らず、よく故事を存したものであり、當時の公卿も此の上表文を讀んで彼の高識を重んじたと述べている。⁽²⁷⁾ このことは沙門が臣と稱することこそ禮に非ずとする古來の正統論に背馳するものであり、沙門の地位を高くせんとする以上に、沙門本來の在り方に對する反省の不足さをも示すものであり、かつ君主獨裁の強化された宋中葉の、儒教の教養をも備へた有識沙門の帝王觀を直截に示したものであらう。

翌嘉祐七年三月十七日中書より其の入藏を許す劄子が出され、同時に契嵩に賜つた明教大師號を道德虛薄にして實に任に勝へずとして契嵩のさし出した黃牒一通をも却下し、再び辭讓するを許さないとの勅書を賜つたのである。歐陽修が夙夜契嵩の著書を讀んで、「不意。僧中有此郎」と嘆じ、夜明けを待たず韓琦とともに淨因寺に赴き終日ともに語つたと傳へるのは此の時の事である。⁽²⁸⁾ 韩琦等は汴京憲賢寺に住せんことを勧めたが肯んぜず杭州に歸る決意は動かなかつた。

嘉祐八年（一〇六三）九月には慈雲遵式の「行業曲記」を撰してをり、天台の大徳の生平を今日に傳へてゐる。

治平元年（一〇六四）四月には入藏を記念して吳の萬壽禪寺に於て輔

教編等の出版が行はれ、今日に流傳するに至つた。彼が晩年に佛日山淨慧禪院（浙江省杭縣亭山東北、吳越錢氏創建）に住持するにいたつたのは蔡襄（一〇二三—一〇六七）の特請によるもので、受佛日山請先狀上蔡君謨侍郎、赴佛日山請起程申狀（何れも鎧津文集卷十所收）

等の書啓中に此の間の消息が詳かである。蔡襄は工書第一の譽あり、かつて事に坐して譴せられたが、慶曆三年（一〇四三）仁宗に親擢せられて、王素、余靖等とともに諫官に任せられ、開寶寺舍利塔の再建反對等によく其の任を果した。⁽²⁾かつて福州に知たり、此の地が葬事に特に大金を費消するの悪弊あり、從つて親族死亡の際も破産してまで供養するもの、また貧家では事を秘して葬を行はない者すらあるにいたつたので、令を下して飯僧の事を一切禁止せしめたともいう。晚年翰林學士三司を辭して自ら乞うて杭州に大守となつた。治平四年（一〇六七）五十六歳を以て卒しているから、契嵩の佛日山移住もおそらくは治平中のことであらう。「居ること數年然も言高にして行卓。少しも學者を假せず。人の能く従う者なし」（鎧津明教大師行業記）という峻嚴な日常生活があつた。⁽³⁾其の著書總集して嘉祐集、治平集凡そ百卷總じて六十萬言ありと傳え、おそらく何れも嘉祐年中、治平年中に集録されたものであらう。弟子に慈俞・洞清・洞光、其の甥に沙門法燈ありといふが、その事蹟は詳かでない。

熙寧五年（一〇七二）六月四日世壽六十六、法臘五十三を以て契嵩は杭州靈隱寺に其の高貴な生涯を閉じたのである。⁽⁴⁾同月八日荼毘に付し、舍利數枚を得、眼睛、齒舌、耳毫等其の形を存し、契嵩生平の行業の正しさを證明したといふ。⁽⁵⁾

彼の日常の一面を物語る挿話が蘇軾によつて傳へられて いる。⁽⁶⁾
東坡云。契嵩常嘵。人未嘗見其笑。辨才常喜。人未嘗見其怒。予親二人皆扶化。乃知二師以眞喜作佛事也。
辨才とは元淨（一一〇九）の師號で、蘇軾は元祐四年（一〇八九）三月杭州の知となり、辨才とも往復あり、元淨の死にさいしては祭文をもおくつてゐる。

契嵩に對する後人の論贊も甚だ多いが、いまは慧洪覺範の「當禪師贊」のみを左にかゝげてをきたい。⁽⁷⁾

歐陽之學。師宗於世。其徒喧聞。攻我以喙。童首儒林。氣索力屈。公於是時。粹然一出。天縱之辯。武庫縱橫。璜璣是我。如護目睛。義如串肉。理如析薪。一時名譽。聳動縉紳。世尊學身。毛孔俱笑。如公語言。筆下皆妙。六物不壞。未易致詰。豈其踐履。明驗之力。宗教之衰。河壞山摧。冠巾縕納。其寒如灰。拂拭塵翳。見冰雪容。特起而喟。涕落無從。

九

禪源諸詮集を輯錄し、其の都序を撰した圭峯宗密は、教禪の一一致を試みた先覺者として、趙宋佛教の展開に影響を與えたことは周知の通りである。⁽⁸⁾

契嵩の傳法正宗記に附せられた傳法正宗定祖圖の如きも、その成立には、當然宗密の「中華傳心地禪門師資承襲圖」が豫想せられるのであり、また周敦頤（一〇七一—一〇七三）の自然と人間、物と心との關係、人間性の本質の究明のために、彼が自らの學說を圖解した「太

「極圖說」は、彼の創作と言はれているが、現象界の構成を説明した陰陽動靜の圖の如き、明かに「禪源諸詮集都序」卷下所載の阿黎耶識の圖說に基くものと思はれるものである。⁽³⁶⁾

法眼宗第三祖永明延壽が其の大著「宗鏡錄」に於て華嚴禪とも稱すべき禪教一致を唱導していることはよく知られている。宗鏡錄卷九十七に舉げてある禪門二十八祖も、おそらくは契嵩が寶林傳による如く、これも寶林傳によつたもので、其の傳法偈に於ても景德傳燈錄、傳法正宗記等とも符合している。

かゝる教禪一致の傾向は契嵩に於てさらに強調されている、嘉祐元年（一〇五六年）靈隱寺永安山舍に於て撰述された「廣原教」の叙によつても、

始余爲「原教」師華嚴經先列菩薩乘。蓋取其所謂依本起門也。師智度論而離合乎五戒十善者也。然立言自有體裁。其人不知頗相訝。當時或爲其改之。今書乃先列乎人天乘。亦從華嚴之所謂攝末歸本門者也。

として、華嚴の教旨によつた「原教」、「廣原教」の二書が佛を知らない世儒のために佛教を説かんとしたものであることを明かにしている。

宋代の華嚴家にはさきに長水子璿（一一〇三八）のちにその弟子晉水淨源あり、大に華嚴の教旨を宣べたが、しかもついに唐代華嚴宗の盛觀には復しがたく、教禪一致の名のもとに、おほむね禪家の中に華嚴を合流せしむるの傾向を生じたことは、周知のところであつて、契嵩もまた禪教の一方便として華嚴の教をひくにとゞまつてゐるのであつ

て、能仁氏之垂教必以禪爲其宗。而佛爲其祖。祖者乃其教之大範。宗者乃其教之大統（文集卷九、再書上仁宗皇帝）といひ、「余方專意於習禪著書」という生活態度によくあらはれている。（文集卷十一、山茨堂叙）

これはかの圭峯宗密（七八〇—八四二）が、その「禪源諸詮集都序」において、教禪確執の弊を矯め、その一致を提唱したのとはやゝその趣きを異にするものがあることを知らねばならない。しかも一方において儒佛の調和がさけられたが、これは唐代以前に於ては専ら佛教よりする儒佛調和が主となり、宋代に於ては専ら佛教より儒教に向つて調和を計らんとする大勢にあることは、君主獨裁制の浸透と、その骨幹としての儒學の勃興にその原因があることを忘れることはできない。趙宋君主獨裁制の確立した仁宗・神宗の頃に、佛教教團がいかあるべきかを考へた契嵩の立場は、鐸津文集中におさめられた「原教」「非韓」「孝論」等にあきらかである。贊寧の宋高僧傳・僧史略等に見られる王法以本、三教一致の構想は、未だ事の根本にふれることなく、建國初期の草々の間に、教團の執るべき立場を結果論的に示したものであるが、契嵩の場合、さらにそれを論理的に推進したものであることは容易に看取せられる。

「子佛與吾儒。異轍難同輪」⁽³⁷⁾とか、「佛教の中國に患をなすこと茲に千餘載なり」⁽³⁸⁾といふ歐陽修はもとより上來述べてきた多くの儒家、爲政者の排佛論が、多く韓愈（七六八—八四二）の「原道」に基いていることは論をまたない。趙宋の此等の排佛論を含めて、公然と韓愈の言論に痛烈な批難を與へた者は實に契嵩を以て其の第一とする。⁽³⁹⁾

「非韓子」三篇三十節三萬餘言は、東南に韓愈を宗とする排佛論が興

起したのに對し、契嵩が護教の意をもつて之を破したものである。

故唐有天下大治。而韓愈柳宗元復以其文從而廣之。故聖人之道益尊。今諸儒爭以其文奮。（鎌津文集卷七、紀復古）

佛老果是。而韓子非之。後學不辨。徒見韓子大儒而其文工。乃相慕而非。（卷十四、非韓第一）歐陽修も亦「學者韓に非ざれば學ばず。盛なりと謂つべし」としている。（舊本韓文）

ことにその「論佛骨表」について、契嵩が、無佛の時に帝祚永く、事佛の時に壽祚短しとする韓愈の説を破して、宋の武帝の壽八十六を挙げ、韓愈の一方的な言説の非をつき、

乃見斥流放抑。留其説以自彰其識智膚淺。播極醜于後世也。嗚呼。

（卷十六、非韓第二十五）

と痛論しているのは、契嵩の日常生活の一班を示すものとして興味あることである。⁽¹⁰⁾

鎌津文集におさめられたところによつて、輔教編等にあらはれた契嵩の主張を要約すれば、概ね左の四に分たれる。

一、儒佛一致

佛の五戒十善も、儒の五常仁義も「異號而一體」である。たとへば、同じく川を涉るに浅深の相異があるがごときものである。儒は聖人の世を治むるものであり、佛は聖人の出世間を治めるものである。（卷一廣教）

三、佛法は王臣によつて存在する。

儒之所謂仁義禮智信者。與吾佛曰慈悲。曰施布。曰恭敬。曰無我慢。曰智慧。曰不妄言綺語。其爲目雖不同。而其所以立誠修行善世教人豈異乎哉。（卷八、寂解）

儒佛二聖人の道は天下の疑を斷する。（卷八、萬言書上仁宗皇帝）五戒十善の教とかの五常仁義とは「一體而異名」であり、爲する者の守らなければならぬところである。（卷十、答荅祕校書）

鎌津文集、輔教編の開卷第一に萬物有性情。古今有死生。とするのは古來顯著な名句として知られるものである。もとより佛教にいう本心が性に、無明煩惱が情にあるものである。韓愈の「原性」中に用いた性情の二語を僻頭に持しきたつたところに契嵩の心意を汲むべきである。またかつて孤山の智圓に中庸子の號あり自ら中庸を講じ、いま契嵩に中庸解（文集卷四）あることは、佛家の儒學に對する理解を示すとともに、儒佛融合への具體的實踐とも稱し得るのである。⁽¹¹⁾

二、佛教は不可缺のものである。

佛教の中國に入り千年に亘んとするものは、まさに佛教が中國に有益なるがためである。三度廢せられて猶天下に久存する所以のものは大に天人に合するや必せりとするも過言ではない。（卷一、勸書第二）

佛教が天下に弘益する事例は甚だ多いが、義理幽奥であるため能くに此をさとるものがないのである。佛教の大要是人心を正しくするあり、かくすれば道徳はいよ／＼充茂する。佛經に「妙淨明心性一切心」というのは此のことである。（卷八、萬言書上仁宗皇帝）

佛經曰。我法悉已付囑乎國王大臣者。此正謂佛教捐益弛張。在陛下之明聖矣。如此則佛之徒。以其法欲有所云爲。豈宜不賴陛下而自棄于草莽乎。（傳法正宗記 上皇帝書、文集卷九、再書上仁宗皇帝）

また一部三本を印行し、自ら携えて京師にいたり、韓琦に呈した時に、此の書が幸にも神を「吾聖人之道」に留めるたすけともなれば契嵩平生の志もはづかしとしないところであり、如閣下之大賢至公拒而委之。則佛氏之法漠然無復有所賴也已矣（卷九、書啓上昇相公）といふ。鍾津文集中に、皇極論（卷四）、論原に禮樂、大政、至政、賞罰、教化、刑法、公私、論信、說命（以上卷五）問兵、評讓、問霸、異說、人文、性德、存心、福解、評隱、喻用、物宜、善惡、性情、

九流、四端（以上卷六）、中正、明分、察勢、刑勢、君子、知人、品論、解謾、風俗、仁孝、問經、問交、師道、道德、治心（以上卷七）の三十九篇があり、此等については直接佛教に關係するところ少く、多く専ら儒家の見解についての契嵩の陳説であり、一見出世の沙門に縁なき治世の策にまで論じてゐることは、以て彼の見識の一端を窺うにたるものがあるのであり、同時にそれを要求した背後の社會を直視する必要があるのである。

四、僧行はつゝしまざるべからず。

教必尊僧何謂也。僧也者以佛爲姓。以如來爲家。以法爲身。以慧爲命。以禪悅爲食。故不恃俗氏。不營世家。不修形骸。（卷二、廣原教）以世法籍僧何謂也。僧也者遠塵離俗。其本處乎四民之外。籍僧乃民畜僧也。吾聖人之世。國有僧以僧法治。國有俗以俗法治。各以其法而治之也。未始聞以世法而檢僧也。……存其教而不須其人。存諸何以益乎。惟此未嘗不涕下。（卷二、廣原教）

趙宋の世に僧正を置きしかも秩侍中に比するのは何の謂ぞやとの設問に對し、僧正は必しも古戒にあらず。中國に於ては姚秦の時始め

てこれを設けた。僧正はこれを置くも可。しかも秩を與えることは不可なりとして、

僧也者。委榮利以勝德高世者也。豈預寵祿乎。與僧比秩。不亦造端引後世之競勢乎。……國朝沿唐之制。二京則置錄。列郡則置正。夫古今沿革雖異。而所戶一也。天下難於得人。而古今皆然。果得其正。則吾人庶幾無邪也。慎之乎慎之乎。難其人乎。

と嘆じてゐる。（卷二、廣原教）

この論のかげにひそむ、正統論や、君臣の大義名分を説いた歐陽修や司馬光等の言説、ことに范仲淹の義莊設立などに見られる當代の儒教倫理の實踐化の風潮を見逃すことはできない。

また古來佛教に孝を説かないことを以て攻撃の端緒とする儒家の説を破している。本来佛教は孝を殊に尊ぶものであり、たとえば佛教の五戒を儒の五常にあて（不殺→仁 不盜→義 不邪淫→禮 不妄言→信 不飲酒→智）、此の五を修すれば身をたて親を顯すことになるから孝でないということではなく、此の五を修めなければ身を棄て其の親を辱しめることになるから不孝でないとはいえない。「夫五戒有孝之蘊」であり、大聖人の正勝法であるとする。（卷

三、孝論

以上によつても知られるごとく、契嵩の儒佛一致論は、それ以前の單なる感情的な教義論にとどまらず更に一步前進し、着實に儒家の意圖する修身齊家治國平天下の線に佛教を副はせ、かつ僧侶自身平生の所業を慎まざるべからざる所以を力説してゐることは、李觀の「沙門存廢の十害十利」に思を致すとき、自ら會得されることである。

契嵩の佛教々團展開の論策が、贊寧における形式的な王法爲本説より進んで、中華の君主獨裁國家が立國の根本方針とする佛教の修身齊家治國平天下の策に相應するがごとき、富國強兵の策にまでいたつていることは注目されてよい。かの宋代の知識階級が佛教を儒學中に攝取變形して儒説として發表しながら、他面、佛教こそは無用有害の夷狄の教學として排斥する風潮を醸成しているのは、もはや僧侶という特殊な階級の媒介なくして、佛教思想を自由に中國思想の一部として消化攝取せられるにいたつた過程を示すものであるといふ塚本博士の所説⁽¹⁾とともに、祖師禪の發達がいよ／＼インド佛教と、中國に受容された佛教との懸隔を大にし、いままた佛教の立場を有利ならしめんとしての「世俗」への接近、儒教倫理實の踐、がいよ／＼インド的佛教の「中國的佛教」えの變貌を激化せしめる原因の一つともなつたものであらう。しかも契丹、西夏ら北方民族との外交々渉の不調はます／＼士大夫の漢民族としての自覺を促し、文學に於ける古文復興に見るのが如く、思想界に於てもみられる佛教道教に對する官僚群の組織的反撥等は、中國人社會にはよく佛教が浸透しつゝも、僧尼を中心とする教團内部のより質的な低下と腐敗を招來せしめたことは申すまでもない。此の勢は十一世紀初頭の新法期における徽宗皇帝の道教信奉と佛教抑壓にいたつてさらに甚だしくなつてゆくのである。

（1）「佛法爲中國患千餘載。卓然不惑而有力者莫不欲去之已嘗去矣。而復大集攻之曾破而愈堅。撲之未滅而愈熾。遂至於無可奈何。是果不可去邪。蓋亦未知其僧也。」に始る歐陽脩の排佛論は「使天下皆知禮義則勝之矣。此自然之勢也」（本論上）、「偷其本以勝之作本論」（本論下）の結語に示

される如く、佛教の汚辱からはなれで三代の盛に戻るためにには禮義（本）をおさめることが敵に勝つ方策なりとする佛教の根本にたしかへつた論として古來注目される。從來宋儒の佛教感については常盤大定博士、久保田量遠教授其の他の著論もあり、今は此等にはふれない。

（2）佛祖統紀卷四十五（大正卷四十九、四〇九頁）

（3）資治通鑑長編卷一百八十

（4）同　　卷一百九十七

（5）ク　　卷一百七十六

（6）ク　　卷一百八十六

（7）歐陽文忠公全集卷四十九（四部叢刊本による）

（8）君命を以て多くの齋文を著してゐる歐陽脩の佛教に対する觀察は「本論」の如き中心的のものを除いても、なを左の如きものが隨處に見られる。

（二）、萬回碑、徐彥伯撰。其事固已怪矣。玄宗英偉之主。彥伯當時名臣也。而君臣相與尊寵稱述之如此。欲使愚庸之人不信不惑其可得乎。

世傳道士罵老子云。佛以神怪禍福恐動世人俾皆信繩。而爾徒高談清淨。遂使我曹寢莫。此雖鄙語有足采也。治平元年三月八日書。（唐萬回神迹記碑、舊古錄跋尾卷六、歐陽文忠公集一百三十九）これについては張商英の護法論に反論がある。（大正卷五十二）

（二）、懷憲者我不知爲何人。而彼五君（權德興・鄭餘慶・歸登・令狐楚・鄭絅）者皆唐世名臣。其喜爲之傳道如此。欲使愚庸之人不信不惑其可得乎。民之無知惟上所好惡是從。是以君子之所慎者在乎所學。楚之文曰。大師・泥洹・荼毘之六年。余以門下侍郎平章事攝太尉泥洹荼毘是何等語。宰相坐廟堂之上而口爲斯語。臯夔稷契居堯舜之朝。其語言尙書載之矣。異乎此也。治平元年七月十三日兩中書

（9）宋史卷三百三十六、此の語は蘇軾の司馬溫公墓誌より采つてゐる。

（10）資治通鑑長編卷一百九十六

（11）ク　　卷一百九十七

（12）東洋文化史大系宋元篇

(14) 宋史卷四百三十二、儒林二

(15) 繼藏經所收。享保二年刊の「雲臥紀譚輯略」も参考となる。同著者による隨筆「羅湖野錄」も亦宋代佛教史の貴重なる資料である。佛祖歴代通載卷十八、釋氏稽古略卷四に李觀の死を皇祐元年(一〇四九)とするのは宋史の記事と矛盾し、おそらく皇祐中范仲淹の推舉により大學助教になつた時を誤り傳えたものであらう。

(16) 潛書は今日傳つていない。佛祖歴代通載卷十八(大正卷四十九、六六五頁上)

(17) 陳舜俞は廬山記の撰者としても著名である。宋史卷三百三十一張間傳附見。熙寧三年(一〇七〇)屯田員外郎を以て山陰縣を知した。文集に「都官集」があり、その卷六說教の項に彼の三教論が知られる。王安石の新法に反対して南康に乞謫され。四部叢刊本鐸津文集によれば、もと杭州靈隱寺にたてられた彼の「明教大師行業記」は契嵩の歿後三年、熙寧八年(一〇七五)十二月五日に記されており、契嵩傳としては、かの傳法正宗記卷首におさめられていて傳法正宗記入藏に關する記事とともに最も古い文献といひ得よう。惟白の建中靖國續傳燈錄(建中靖國元年一一〇一撰述)卷五、慧洪の禪林僧行傳(宣和の始め頃一一九著作)卷二十七等の記載がこれにつき、佛祖歴代通載卷二十八、釋氏稽古略卷四、五燈會元其の他のこれらによつて契嵩の禪機を錄している。陳舜俞が行業記を書いた時の職名屯田員外郎について、都官員外郎の誤りであり、宋史の信ずべからざるかくの如しといふ陳振孫の意見は直齋書錄解題卷十七に見えている。

(18) 契嵩が我が佛教界に與へた影響については、慈須順道氏に「宋僧契嵩の五山禪俗に及ぼせる思想的影響」なる論證がある。(昭和十六年五月、

龍谷學報第三三〇號)

(19) 禪林僧行傳卷十四參照。衡嶽の三生藏に隣接した。

(20) 禪林僧行傳卷十一參照、曉聰は韶州曲江の人。九峰道詮(九三〇一九八五)に仕へ、大中祥符二年(一〇〇九)道詮が栖賢寺に移住したのとをついで洞山の法席をついた。

(21) 嵩明教。初自洞山游康山。証迹開先。法席主者以其佳少年銳於文學命掌書記。明教笑曰。我豈爲汝一盃薑杏湯耶。因去之。居杭之西湖三十年。

閉關不妄交。嘉祐中。以所譏輔敎編定祖圖正宗記。詣闕上之。翰林王公素。時權開封。爲表薦於朝。仁宗皇帝加歎久之。下其書於中書。宰相韓

公參政歐公閱其文大驚。譽於朝士大夫。書竟賜入藏。明教名遂聞天下。晚移居靈隱之北永安蘭若。清旦誦金剛般若經不輟音。齋罷讀書。賓客至則清談不及世事。嘗曰。客去清談少。年高白髮饑。夜分誦觀世音。名號滿十萬聲。則就寢。其苦硬清約之風足以追配鍾山僧遠。予嘗見其手書與月禪師曰。數年來欲致紙被一翻以禦苦寒。今幸已成之想。聞之大笑也。臨終安坐微笑索筆作偈曰。後夜月初明。予將獨自行。不學大梅老。猶貪鼴鼠聲。師得法於洞山聽禪師。而宗派圖系於德山達公法嗣之列誤矣

(林間錄上)
明教禪師嵩公。明道間(一〇三二一一〇三四)。從豫章西山歐陽氏昉。借其家藏之書。讀於奏聖院。遂以佛五戒十善通儒之五常著爲原教。是時歐陽文忠公慕韓昌黎拂跡。吁江李泰伯亦其流。嵩乃携所業。三謁泰伯以論儒釋脣合且抗其說。泰伯愛其文之高服其理之勝。因致書譽嵩於文忠公。旣而居杭之靈隱撰正記定祖圖齋往京師。經開封府投狀府尹王公素仲儀以劄子進之曰。臣今有杭州靈隱寺僧契嵩。經臣陳狀稱禪門傳法祖宗未甚分明。教門淺學各執傳記。古今多有爭競。故討論大藏經脩得禪門祖宗所出本末。因刪繁撮要撰成傳法正宗記一十二卷等書祖圖一面。以正傳記誤謬。兼註輔敎編印本一部三卷。上陛下書一封。並不干求恩澤。乞臣繳進。臣於釋教粗曾留心。觀其創述故非臆論。頗亦精緻。陛下萬機之暇。深得法樂。願賜聖覽。如有可采乞降中看詳。特與編入大藏目錄取進此。仁宗賢其書可其奏。勅送中書丞相韓魏公。參政歐陽文忠公。相與觀敷探經考證既無訛謬。於是朝廷旌以明教大師賜書入藏。中書劄子曰。權知開封府王素奏杭州靈隱寺僧契嵩撰成傳法正宗記等輔敎編三卷。宜令傳法院於經藏內收附劄付傳法院準此。嵩之高方至論足以寄宣大化。旣經進獻獲收附於大藏。則維持法綱之功日月不能老矣。嗟夫。吾徒有終身不過日者。豈知潛利隱益之所自耶。(羅湖野錄卷上)

(22)

知恩院藏宋版大藏經の止觀輔行傳弘決卷第一の跋に、左街僧錄主管教門公事住持上天竺靈感觀音寺傳天台宗教特賜慧光法師臣若訥上進あるのも、上天竺寺が觀音信仰の靈場であつたことを示すものであり當代における僧伽和尚信仰の流行も關心を惹くものである。拙稿、中國に於ける民俗佛教成立の一過程、東方學報京都第二十五冊參照。

(23)

自達磨西來。宗爲初祖。其傳二三四五。而至曹溪。於是双林之道逾光。一滴之流被廣。自南嶽清原而下。分爲五宗。各擅家風應機酬對。雖建立不同。而會歸則一。莫不箇鋒相挂。鞭影齊施。接物利生。啓悟多矣。源派演述枝葉扶疏。而雲門。臨濟二宗。遂獨盛於天下。(中略)元豐三年(一〇八〇)詔於大相國寺。創三禪刹。闢惠林於東序。建智海於右廡。逮壬戌之歲(一〇八二)。以今越國大長公主及集慶軍節度使觀察留後鮑馬都尉張致禮之請。復建法雲禪寺於國之南。於是祖席耀光。叢林鼎盛。天下之襲方袍慕禪悅者。雲集於上都。(御製建中靖國續燈錄序)

(24) 佛祖統紀卷四十五、(大正卷四十九、四一二頁)

(25) 望月博士佛教大年表附錄各宗派系譜中雲門宗について明教契嵩のもとに嗣法として興陽山遜とするのは、潭州報慈嵩禪師を契嵩と誤り解したことにともとづく疑であらう。

(26) 繹門正統卷三、佛祖統紀卷二十一(大正四十九、二四二頁上)子昉傳參照。契嵩、子昉の討論に關する忠盤の意見は、佛祖統紀卷五末に記されている。(大正四十九、一七七頁中)

(27) 高雄義堅氏、宋代に於ける天台と禪との抗爭(昭和十六年十二月、龍谷學報三三一號參照)

(28) 喬明教。每嘆。沙門高僧大聖慈愍之力也。而晚世紛紛者。自卑賤之。其見天子。無稱臣禮。臣之爲言。公卿士大夫之職。不當僭越而有之。唐令增暗識首壞其端。歷世因之不疑。彼山林野逸之人。天子猶不得臣之。況沙門乎。故其進正宗記之表。皆首尾言臣某以存故事。至其間當自叙則亦止稱名而已。當時公卿聞之重其高識。予昔遊湘中。見沙門作道場。至召南岳帝君。則屈躬唱曰臣僧某。此又何也。(林間錄卷一、綱藏一ノ二乙、二十一ノ四)

(29)

石門文字禪卷二十三、佛祖統紀卷四十五參照
開寶浮圖災下有舊塔佛舍利。詔取以入宮。人多灼臂落髮者。方議復營之。襄諫曰。非理之福不可徵幸。今生民困苦四夷驕慢。陛下當修人事。如何專信佛法。或以舍利有光推爲神異。彼其所居尚不能護。何有於威靈天之降災以示儆戒頤大興工役。是將以人力排天意也。(宋史卷三百二十、蔡襄傳)。

開寶寺靈感塔災。復上疏言。五行之占。本是災變。朝廷所宜誠懼以答天意。聞。晉詔取舊塔舍利入禁中。閱視道路傳言舍利在內廷有光恠。竊恐巧佞之人推爲靈異。惑亂視聽再圖營造。臣聞帝王之道。能勤儉厥德感動人心。則雖有危難後必安濟。今自西陲用兵。國帑虛竭。民亡儲蓄。十室九空。陛下若勤勞罪已憂人之憂。則四民安居。海內蒙福。如不恤民病。廣事浮費。奉佛求福。非天下所望也。若以舍利經火不壞。謬爲神異。即本在土中。火所不及。若言舍利自衛爲火所毀。況藉其福以庇民哉。(宋史卷三百二十八、余靖傳)

(30) 四部叢刊本石門文字禪卷二十三、嘉祐序參照

慧洪により元符元年(一〇九八)に記された嘉祐集序には契嵩の略傳と、收藏された契嵩の著書名を記している。此の頃嘉祐集が行はれていたことを知る。

(31) 建中靖國續燈錄卷五、佛祖統紀卷四十五、五灯會元卷十五等に契嵩の歿年を熙寧四年とするのは誤りであらう。

(32) 林間錄卷下には此の外「男根數珠皆不壞……獨爾殊勝者非平生踐履之明驗歟」と傳えている。

靈隱寺志(武林堂故叢編本)卷二、「永安禪師塔。舊爲契嵩之退居。即其地建塔由茶崑。五種不壞。號五相坚固之塔。具德和尚重修。」具德和尚は順治六年二月入院した靈隱寺歷代の一人である。同卷八、「上堂祖。明教嵩禪師上堂白鶴遺物。」

(33) 東坡喜集

(34) また蘇軾の元淨法師遺祭文「我初適杭。尙見五公。講有辨臻。禪有璵。其後二十年獨餘此翁。今又去矣。後生誰宗。」(蘇東坡居士集卷九十二)

- (35) いはゆる祖師禪、宋學、新道教の發生の基盤としての唐中期以後五代にいたる儒佛道交渉は、なを今後の究明をまたなければならないが、宗密の禪源諸詮卷都序の中に、「禪教一致、儒佛道三教相關の説をみるとことができる。守本順一郎民の「朱子學の歴史的構造—中國に於ける封建的思惟の成立とその特質」」（思想一九五三年十二月、一九五四年一月）参照
- (36) 三田村泰助氏、新儒教主義の成立（京大東洋史三、獨裁政治の時代）の「太極圖說」が宗密に由るという武内博士、支那思想史（岩波全書本）の説を探るべきであらう。
- (37) 歐陽文忠公文集卷四、酬學詩僧惟晤
- (38) ク
本論

- (39) 久保田量遠氏「支那儒道佛三教史論」第十六章、唐代に於ける儒士の排佛論とこれに對する釋氏の反駁論に詳しいから個々の叙述は之を擱く。
清水潔氏「韓愈の排佛論をめぐる一考察」（昭和二十九年三月大阪大學南・北校刊研究集録（人文・社會科學）第二輯参照）
契嵩の韓愈に對する反駁の後には、張商英（一〇四三一一三）の禪法論、劉謐の三教平心論等がある。
- (40) 本誌七五頁参照
- (41) 高雄義堅氏「中國佛教史論」一一六頁参照
- (42) 石門文字禪卷五禮嵩禪師塔詩に「吾道比孔子。譬如掌與拳。展握固有異。要之手則然」となすものは、此の儒佛調和を歎ぜるものである。
- (43) 東洋文化史大系一宋元一佛教

阿彌陀經に於ける一一の問題

春日井眞也

節であつて、この六十一字が求那跋陀羅譯阿彌陀經の一部であると考へて良い様である。

- 一、求那跋陀羅譯阿彌陀經について
- 二、羅什譯阿彌陀經の訛文について
- 三、滿洲文阿彌陀經について
- 四、阿彌陀經に於ける光・壽・衆生の無量について
- 五、阿彌陀經と異部佛教との交渉について

これは後に歴代三寶紀卷第十に於ては七十八部一百六十一卷を數へられるに至るのであるが、そのうち第十五に無量壽經一卷が出で、第六十五に阿彌陀經一卷が見える。この無量壽經一卷の下には孝建年出是第八譯見道慧宋齊錄與康僧鑑支謙白延竺法護羅什竺法力寶雲等所出大同廣略文異と言う註が見えるが、この無量壽經は求那跋陀羅の下に僧祐及び慧皎の収録せなかつたものである。

また智昇の開元釋教錄卷第五は七十八部のうちより二十六部二十六卷を刪除し、その残りである五十二部一百三十四卷のうち二十六部一百卷が現存してゐることを錄してゐる。その五十二部のうちには歴代三寶紀に錄せられた無量壽經一卷は刪除せられて、小無量壽經一卷が見えるだけである。智昇はこれの下に註して或無小字第二出與羅什阿

佛言。若有男子女人。或一日七日。一心專念彌陀佛名。其人命欲終時。阿彌陀佛與諸聖衆自來迎接。即得往生西方極樂世界。釋迦佛言。我見是利故說此言。

この個處は、現在殆んど散佚しつくした求那跋陀羅譯阿彌陀經の一節であつて、これは秦唐の兩譯と對比して見ると、正しく阿彌陀經の一節阿彌陀經に於ける一二の問題

阿彌陀及唐譯稱讚淨土同本孝建年出一名阿彌陀見三道慧僧祐一錄。高僧傳言於荊州出。房錄別存阿彌陀經者誤也と記してゐる。

以上の記録を通じて考察するとき歴代三寶紀の記事は大小の無量壽經を混亂せるものであつて、開元錄に於てその混亂を指摘してゐるのは正しい。しかしそれは直接に經典について見た知識ではない様であつて、開元釋教錄卷第十九に阿彌陀經一卷量亦名無量壽經五紙、稱讚淨土佛攝受經一卷亦直云稱一十紙とならべて錄してゐるに拘らず求那跋陀羅の阿彌陀經については記録するところはない。このことは開元錄に於ける「大小乘經律論及聖賢集傳見入藏者。總一千七十六部。合五千四十八卷。成四百八十帙」のうちに求那跋陀羅譯になる阿彌陀經は存して居らないことを意味してゐる。

智昇の開元釋經錄は七三〇年に撰作せられたものであるから、求那跋陀羅譯阿彌陀經は善導の囁目を得たのち、散佚し盡くしたものと考へてよい様である。大唐東京大敬愛寺一切經論目錄卷第二は靜泰の撰(六四一六六五)になるのであるが、それには小無量壽經一卷四紙宋元嘉年求那跋陀羅譯が、無量壽佛經一卷五紙後秦弘始年羅什譯に、ならんで著錄せられてゐるところから見ると、七世紀中頃には現存し八世紀始頃には既に佚書になつてゐたものであろう。

また大正新脩大藏經卷第十二に稱讚淨土佛攝受經に次いで、拔一切業障根本得生淨土神呪が錄せられてゐる。これは呪文が漢字で五十九字、長行が四十七字で、求那跋陀羅譯小無量壽經に出づるものとせられてゐる。この末尾には阿彌陀經不思議神力傳が附錄せられてゐる。これは作者未詳のものであつて、はじめ隋錄に附せられてゐたもので

あるらしいが、現存の諸錄の上には見出せない。これによると龍樹菩薩願生安養。夢感此咒。耶舍三藏誦此咒。天平寺鑄法師。從耶舍三藏口受此咒。と見え、それを求那跋陀羅が重譯したものと言はれる。しかしこの耶舍三藏とは恐らく北齊那連提黎耶舍(四九〇・五八九)であつて、天平寺とは鄆都の天平寺で、彼の譯場であつたところと見るべき様である。この判断が正しいとすれば、此の呪は北齊・隋初の時代に行はれたことを意味して、遡つて求那跋陀羅(三九四・四六八)の譯と關連せしめることは不可能になる。またその阿彌陀經不思議神力傳には陳天嘉年(五六〇)の廬山珍禪師の靈驗記を語るうち、阿彌陀經及呪と言う文字が二回も散見するから、六世紀中頃から呪文を附した阿彌陀經が受用せられた様である。此處に出る神呪は五十九字十五句のものであるが、これは各種あつた様であつて、佛說阿彌陀佛根本秘密神呪經(續記藏經第一輯第三卷第五冊)にも全同のものが引かれてゐる。神呪經は菩提流支(五〇八一五三頃活動)とせられてはゐるが、譯者としての菩提流支の当否は別として六世紀中頃に於ける阿彌陀經及び呪の結合した外形をもつた經典の盛行を見ることが出来る。この外に類似せるものとして阿彌陀佛說呪などを數へることが出来る様である。これ等は何れも第六世紀に於ける、インドー中央アジア淨土教の影響下にあるシナ淨土教の新様相を示すものと見ることが出来る。しかしこの年代を遡つてインドー中央アジア淨土教の様相については別稿に論すべきものである。

以上の考察によつて求那跋陀羅譯四紙阿彌陀經は善導の頃には存在し、その後間もなく散逸に歸したものであつて、その外形としては末

尾に呪文を有するものでは無いと私は考へるものである。

註 (1) 大 No. 1959, vol. 47, p. 27 b

(2) 大 No. 369, vol. 12, p. 252 a-b

II

王日休（一七三歿）の龍舒增廣淨土文卷第一には淨土起信と言ふ九章が収められてゐる。その第九章の末尾に阿彌陀經脫文と題する一節が付録せられてゐる。その文は次の八十八字である。

襄陽石刻阿彌陀經。乃隋陳仁稜所書。字畫清婉。人多慕玩。自一心不亂而下言。專持名號以稱名。故諸罪消滅。即是多善根福德因緣。

今世傳本脫此二十一字。又藏本此經亦名諸佛攝受經。乃十方佛在養字號。今本脫四方佛。

この文章は二つの事を示してゐる。一は隋の陳仁稜筆になる襄陽石刻阿彌陀經には現行本羅什譯阿彌陀經に於ては見出されない二十一字が存すると言ふことであり、二は阿彌陀經は諸佛攝受經とも名づけられるものであるが、それに比較して見ると阿彌陀經は四方佛を脱してゐると言ふことである。彼の言ふ諸佛攝受經とは十方佛を説いてゐる玄辨譯釋讚淨土佛攝受經を指してゐるものであつて、羅什譯と玄辨譯と對照して見ると、羅什譯に言ふ東・南・西・北・下・上の六方の上に玄辨譯に加へられる東南方・西南方・西北方・東北方の四方諸佛の證誠（攝受）を指してゐる様である。羅什譯と玄辨譯の諸本對照的研究の立場に於ては、多くの問題があつて重要な問題はこの四方諸佛の脱漏と言ふ如き一問題に止まるものではない。それにも拘らず他の諸問題

に亘らずに、專持名號以稱名。故諸罪消滅。即是多善根福德因縁の二字が襄陽石刻阿彌陀經の中に増加してゐる事のみを指摘して阿彌陀經脫文とする所以は何であろうか。

元照（一〇四八—一一六）の阿彌陀經義疏は襄陽石刻阿彌陀經に關說する最初の註疏であるが、それに於て、近得襄陽石碑經本。文理冥符。始懷深信。彼言。善男子。善女人。聞說阿彌陀佛。一心不亂。專持名號。以稱名。故諸罪消滅。即是多功德多善根多福德因縁。彼石經本梁陳人書。至今六百餘載。竊疑今本相傳訛脫。と記されてゐる。

また戒度の阿彌陀經義疏聞持記卷下によれば、元照の義疏の彼石經本梁陳人書至今六百餘載竊疑今本相傳訛脫の文に就いて、彼石下較之喜不勝。遂復刊石立于靈芝大殿之後。續因兵火焚毀。悲夫逆推梁陳去晉未遠可驗得眞。今本既經六百餘載。中間傳寫訛脫可知。と記してゐる。詳しく義疏の引く訛文を見て王日休の引用するものと較べて見ると少しく相違がある。義疏には多功德の三字と多福德の多の一字とが増加してゐて、王日休では二十一字と稱せられたものが元照では四字を添加するから二十五字となる。この二種の訛文のうち何れが石經の正文であるから判らない事になる。

以上の如くして元照と戒度は今本が翻譯以來六百餘年を経過してゐて、中間傳寫の間に訛脱を生じたものであると斷定して、石刻文の方を價值高きものと認定すると共に、正しき阿彌陀經本文は襄陽石刻の傳へる訛文を補つて理解すべきものと考へた様である。

しかるに株宏（一五三五—一六一五）の阿彌陀經疏鈔卷第四に於ても、襄陽石刻阿彌陀經に關說して次の如く言つてゐる。

〔疏〕又一心不亂下。有本加專持名號二十一字。今所不用。以文義不安故。仍依古本不加。而以即是多善福之意。言外補入。斯爲允當。

これに對する鈔のうちで

文義不安者。上文已有執持名號四字。不可更著專持名號一句。上下重複。不成文義。舊傳此二十一字。是襄陽石刻。當知是前人解經之語。襄本訛入正文。混書不別耳。善文義者。當自見得。

と述べて、前に擧げた元照・戒度とは全く反対に襄陽石刻本の二十一字は言外補入であつて、前人解經の註釋が正文の中に訛入したものと論斷してゐる。

この二つの相對立した見解のうちで、法然（一一三三—一二一）の選擇本願念佛集が、元照の阿彌陀經義疏ではなく、王日休の龍舒增廣淨土文を引いて念佛多善根の私釋段の證據とせられたけれども、日本淨土教の諸書のうちに於ては、元照・戒度及び王日休の説が採用せられてゐて、株宏の説は全く考慮せられて居らない。しかし阿彌陀經そのものの形態を問題とする場合、形成せられ傳統せられた教理の上から理解する事に努力するだけではなく、テキストそのものの文脈の上で考慮した株宏の立場をもつと高く評價して良いものと思はれる。株宏の已有執持名號四字、不可更著專持名號一句といふところは、仲々の識見であつて敬服せざるを得ないものがある。

二十一字の脫文は株宏の指摘した專持名號の外に諸罪消滅の面からも考究する事が出来る。消罪の法として大乘集菩薩學論卷第五がある。

論曰。如彼復引餘契經言。若諸菩薩聞虚空藏菩薩名已。無有疑惑。欲観見者。畏墮惡道。懼彼重罪。於虛空藏菩薩。稱念其名。恭敬禮拜。善男子。如其福力。住其人前。或見本身。或見梵王身。乃至或現童男童女等身。令初行菩薩。如從座起。於所犯罪悉皆懺悔。及爲演說甚深方便善巧大乘之行。乃至住不退地。この書は漢字譯では法稱 Dharmakīrti の著となつてゐるが、それは誤であつて、同時代の人ではあるが、西藏本及び梵本の傳へる如くこの書は、六五〇—七五〇頃に出た中觀派の學匠たる寂天（Gāntidya）の著である集學論（Gṛksasamuccaya）であつて、彼の傳記はターラナータ史に出てゐる。漢字譯は全二十五卷のうち第八卷までは法護（一〇五八歿）譯であり、第九卷以下はそれを繼いだ日稱（一一二六歿）の續譯完成になるものである。この宋譯は非常に良くなないテキストに基いた様であつて難解なところが多い。しかしこれの西藏譯は第九世紀の初期には成立してゐたから、漢字譯より早く成立してゐたと言ふことが出来る。この書はネパール寫本に基き、若き日の故荻原雲來博士の協力の下に、西藏譯本と漢字譯本を比考して Cecil Bendall が Biblioteca Buddhica の一部として露都べテルスブルグから1897~1902年の間に出版してゐる。また英語譯が W.H.D. Rouse によつて Indian Text Series の一として1922年に出版されてゐる。

寂天の教學は、玄奘の留學（六三四—六四三）、義淨の滯留（六七四~六八四）といふことを以てシナ佛教と連絡づけられる時期の直後に於けるインド大乘佛教の精華を示すものであるが、大乘菩薩學論卷第五の論式に於て虚空藏菩薩を阿彌陀佛に置き換へても、それで少しも奇

異な感を覚えないほど安定した論理形式であるところから見て、脱文の稱名消辨の主張の成立背景と共通のものであると考へて良い様である。そして寂天の教學が漢字譯される場合に必要であった三〇〇年といふ時間のずれが逆に言つて、元照より三〇〇年を遡つたインドの七五〇年頃といふ時代に焦點を合せて問題を考へさせる事を教へてゐるものと言ふことが出来る。

また襄陽石刻阿彌陀經には卷末に拔一切業障根本得生淨土陀羅尼が附刻せられてゐる様である。呪文を卷末に附した阿彌陀經が盛に行はれるのは六世紀中頃であろうとする前章の主張が許されるとするならば、西紀四〇二年二月羅什によつて譯出せられた阿彌陀經と陀羅尼を隋四代（五八一—六一八）凡そ三十八年の間に陳仁稜に依つて書かれたとしても別に差支へはない様である。しかしそれが十一世紀—十二世紀の交になつて、はじめて問題として取り上げられるところに問題がある。また二十一文字の脱文の理解を必要とする社會が如何様な教學によつて支持せられてゐたかが問題となるであろう。

阿彌陀經そのものについては奈良朝現在一切經疏目錄によれば神龜四年（七二七）寫のもの以來數多くのものが存する譯であるが、その何れに就いて見ても二十一字脫文に闡説したものはない様である。この事は元照と戒度が翻譯以來六百年の間の傳寫誤説と考へた理由の存在の餘地がない事を意味してゐる。かくの如くして株宏の説に關する觀點から言へば、寂天の教學が漢字譯として成立する場合と同様に三〇〇年の「ずれ」を考へると、二十一字の脱文の受容が元照以來といふ事實から見て、進んで言ふ事が許されるとすれば、陳仁稜による隋代

石刻の成立を否定する事が出来るであらう。かくして株宏に言ふ前人解經の語と見る事が出来るとしても、それを成文の上に捕捉するためには今後の努力を勧むべき様である。

- 註
(1) 大 No. 1970, vol 47 p. 257a
(2) 大 No. 1761, vol 37 p. 361c
(3) 卍續 第一輯第三十三卷第三冊 頁一三五 a下
(4) 卍續 第一輯第三十三卷第三冊 頁一一一六 a上
(5) 大 No. 1636, vol 32 p. 88b
(6) 寺木婉雅譯ターラナータ印度佛教史 pp. 234~238
(7) 石田茂作—奈良朝現在一切經疏目錄 頁六以下

III

滿洲文阿彌陀經 iucih i nomulaha Abida nomun は故渡邊薰太郎教授によつて昭和三年大阪東洋學會より、亞細亞研究第七號として刊行せられ、そのテキスト第九頁 b 五行—第十一頁 a 初行に亘つて出されるといふに二十一字の脱文の個處が滿洲文として存在する。

Šaribudari a aiika saïn fulrehengge juse sain fulrehengge sargar
舍利子 ヨ若シ 善 根ナル 男子等 善 根ナル 女子等
juse Abida Fucih i be donifi ere gebu be emu ingenggi juw
カ 阿彌陀 佛 ヲ 聞キ 其ノ 名 ヲ 一 日
inenggi ilan inenggi dudn inenggi sunia inenggi ninggun inenggi
日 三 日 四 日 五 日 六 日
nadan inenggi otoro aliti tuvakiyame emu mujien farfaburakū
七 日 =到り受ケテ 目ヲ放タズ — 心ヲ亂レシメズ
king semme Fuciki i gebucolo be fondome halame ere Fuciki i
切 = 佛 ノ 名號 ラ 誦詠シ 誦唱シ コノ 佛 ノ

gebū be fondome *hīlāra* turgunde eindem sui weile genu may-
 名 テ 曙へ 誰唱スル 故ニヨリ 諸ノ 罪ト過ハ、皆 消
 eme murivrefi uthai ambula sāvin fuleke hītōri erdemū i nikēn-
 工 滅シ 即チ 多クノ 善 根 福 德 ノ 因
tere kubolom bahambi tere niyalma ergen dubeme hamika
 縁テ 得ル 其ノ 人 生命ノ 終ルベク 到達セシ
de Abida Fucini ḡere enduringge Šabisaī engi ini juleri ilefū-
 時 = 阿彌陀佛ハ 諸々ノ 黒ナル 弟子等ト 共ニ彼人ノ前ニ現出
lefī ere niyalma dubesilere narkinde mujijen fudarame farfabu-
 シ 其ノ 人ハ 総ル可キ 時機ニ 心ハ 頭倒スベク 混亂セ
rakū ofi uthai bahaf Abida Fucini i ten i sebjengge gurun
 ブ シテ 直ニ 得テ 阿彌陀佛 ノ 至極ニ 樂シキ所ノ 國
 da banjinabi.
 = 往キ生マル

このテキストについては満洲譯大藏經のうちに存する筈の阿彌陀經との關係については明らかでないが、渡邊教授は流通本である私版の満洲文阿彌陀經刊本に基いてテキストを作られた様である。満洲譯大藏經は七百數十帙に上るものであるが、その中から幸にして目堵し得る僅少のうちに此の脱文に關する資料が存する事は奇縁と云はねばならぬ。

満州に於ける佛教經典の譯出は清の雍正（一七一三—一七三五）の初年に始まるやうである。しかしそれが國家事業として強力に遂行せしめられるのは高宗が六十歳に達して發願（一七七一）した聖業によるもので、これは二十年の繼續を得て完成せられ、その版本は熱河の喇嘛廟普陀落山に収藏勅封せられてゐるものであるが、阿彌陀經の此處に舉げたテキストだけについて云へば、明らかに漢字本羅什譯阿彌陀經

を底本とした事が知られる。やお。

この個處だけ云へても若一日一若七日のより云はば、玄奘譯では若干日夜、或二或三、或四或五、或六或七になつて居る。梵文ではeka-rātra vā dvirātra vā tri-rātra vā catrātra vā paicarātri-a; vā sadrātra; vā saptarātra; vā 即ち「或是一夜、或は二夜、或は三夜、或は四夜、或は五夜、或は六夜、或は七夜」となつてゐる。

藏文では nub gcig gam, nub gnis sam, nub gsun mam, nub bshiham, nub lha ham, nub drug gam, nub bdun du 即ち、「一夜、或は二夜、或は三夜、或は四夜、或は五夜、或は六夜、或は七夜に於て」となつてゐる。満洲譯の如く「一日、二日、三日、四日、五日、六日、七日に到り」とするものとは全く相違してゐる。これは明らかに漢字本羅什譯阿彌陀經を底本としてゐるものと云ふことが出来る。また満洲譯阿彌陀經は作禮而去の直後に eitten sui dalibun i fuleke da be geterembufi 凡テノ 罪 業 ノ 根 本 テ 除キ bolgo bade banjinabure tarni 頭ニ「拔一切業障根本得生淨土淨キ」士ニ往キ生マレシムル陀羅尼 神咒」を附加したるあへり fucini i nonuraha Abida Nomun wajha の文字を以て結んでゐる。

これは阿彌陀經の満洲語譯に當つて原本とした羅什譯阿彌陀經が二十一年の脱文を加えてゐた事と神咒を添加してゐた事を示してゐる。治承（一一七七—一八〇）のはじめ平重盛が南宋の孝宗に大藏經と石刻阿彌陀經を請ふたと云はれる。これは重盛の在世中には到着せず、治承三年七月重盛が歿する事になるが、これから十九年の後、建久九年（一一九八）南宋より此碑を積んだ船が筑前宗像郡江ノ口に到着し、使者

は受取人のない碑を宗像神社境内に放棄して去つたと云ふ。今宗像神社に傳ふる碑がこれであるが、これを模したものが百萬遍知恩寺にある正徳四年（一七一四）五月二十五日建立のものと、小松谷正林寺にある延享三年（一七四六）八月十三日建立のものである。現物は兩碑とも

同様縦一四五粂横七六粂厚さ二八粂であつて、背面には阿彌陀佛の座像が浮彫せられ、その上部に無量壽經の第十八願第十九願第二十願がそれぞれ八字詰五行、七行、六行に記せられてゐる。正面には一行十五字×三十三行が四段あつて阿彌陀經全文（四段目は二十八行）及び拔一切業障根本得生淨土神咒（四段目の終りの五行）が刻せられてゐる。

十八世紀に南北時を同じくして二十一字附加の阿彌陀經が受用せられた事は甚だ興深いことであるが、問題は茲に存するのではなく十二世紀以來急速に、當時の文化社會に於て問題とせられ出した襄陽石刻阿彌陀經が、清朝に於ても特に保存せられ乾隆帝の意圖に出でて、譯場の底本とせられたと爲し得るならば、その場合は乾隆三年十二月大藏經七千二百四十五卷が重修せられて居るのであるから、これに收藏せられてゐる阿彌陀經との問題に於て考慮せなければならぬ事になる。これ等の諸問題については筆を改めたい。

右の如く、滿洲文阿彌陀經は龍舒增廣淨土文に羅什譯阿彌陀經に脱文とした二十一字を附加してゐるといふ事實を考察したのであるが、これからも阿彌陀經脫文を附加すべき理由は出て來ない事についてのみ關説した次第である。

四

阿彌陀經の現形成立の要素としては一括して論ずるには餘りにも多岐に亘る。諸問題を内藏してゐる。今ここには光壽二無量の經典史的要素を追及し様と考へる。

羅什譯阿彌陀經（四〇二年譯）では

舍利弗。於汝意云何。彼佛何故號阿彌陀。舍利弗。彼佛光明無量。照三十六方國無所障礙。是故號爲阿彌陀。又舍利弗。彼佛壽命。及其人民無量無邊阿僧祇劫。故名阿彌陀。舍利弗。阿彌陀佛成佛已來於今十劫。又舍利弗。彼佛有無量無邊聲聞弟子。皆阿羅漢。非是算數之所能知。諸菩薩亦復如是。舍利弗。彼佛國土成就如是功德莊嚴。

玄奘譯稱讚淨土佛攝受經（六五〇年譯）では

又舍利子。極樂世界淨佛土中。佛有何緣名無量壽。舍利子。由彼如來及諸有情壽命無量無數大劫。由是緣故。彼土如來名無量壽。舍利子。無量壽佛證得阿耨多羅三藐三菩提已來。經十大劫。舍利子。何緣彼佛名無量光。舍利子。由彼如來恒放無量無邊妙光。遍照一切十方佛土。施作佛事無有障礙。由是緣故。彼土如來名無量光。舍利子。彼佛淨土成就如是功德莊嚴。甚可愛樂。是故名爲極樂世界。又舍利子。極樂世界淨佛土中。無量壽佛常有無量聲聞弟子。一切皆是大阿羅漢。具足種種微妙功德。其量無邊不可稱數。舍利子。彼佛淨土成就如是功德莊嚴。甚可愛樂。是故名爲極樂世界。又舍利子。極樂世界淨佛土中。無量壽佛常有無量菩薩弟子。一切皆是一生所繫。具足種種微妙功德。其量無邊不可稱數。假使經於無數量劫。讚其功德終不能盡。舍利子。彼佛土中。成就如是功德莊嚴。甚可愛樂。是故名爲極樂世界。

梵本^⑤ Sukhāvatīvūha 佛
tat kiṁ manyase Čāriputra kena kāraṇena sa Tathāgatōmitā-
tīyur nāmocaye. tasya khalu punah Čāriputra Tathagatasya
teṣāṁ ca manusyānām aparamitām ījuḥ pramāṇam. tena kā-
raṇena sa Tathāgatōmitāyur nāmocaye. tasya ca Čāriputra
Tathagatasya daṇḍa kalpa anuttarān samyaksamībhūmī abhi-
samībhuddhasya. (8)

tat kiṁ manyase Čāriputra kena kārana sa Tathāgatōmitā-
bho nāmocaye. tasya khalu punah Čāriputra Tathāgatasya
bhāpratiñattā sarvabuddhak etre'u. tena kāratiena sa Tathāgat-
o mitābho nāmocaye. tasya ca Čāriputra Tathāgatasyāpram-
eṣyāḥ īrāvakasamīgho yeṣāṁ na sukarāṇī pramāṇānām ākhyātām
çuddhānām arhatām. evāṁ rūpāṇī Čāriputra Buddhaketrag-
uṇavyūhaḥ samalāñkṛitaḥ tad Buddhaketram. (9)

藏本^⑥ ḥphags pa bde ba can gyi bkod pa 仁

cīhi phyir de bshin ḡegs pa tshe dpag tu med ces bya she
na, ḡārīḥibū de bshin ḡegs pa tshe dpag med deṣī tshe'ī tshe'ad
d̄pag tu med de, deḥi phyir de bshin ḡegs pū tshe dpag med
ces byaḥo. ḡārīḥibū ḡshan yan cīhi phyir de bshin ḡegs pa
de ḥod d̄pag med ces bya she na, ḡārīḥibū de bshin ḡegs pa
ḥod d̄pag med deḥi ḥod satis rgyas kyi shin thams cad du thogs
pa med de, deḥi phyir de bshin ḡegs pa ḥod dpag med ces
byaḥo. bcom idan ḥdas de bshin ḡegs pa ḥod dpag med de

bla na med pa yañ dag par rdsogs paḥi byañ chub mñon par
rdsogs par sañis rgyas nas bakal pa bcu lon no. ḡārīḥibū ḡshan
yan bcom ldn ḥdas deḥi ḥan thos kyi dge ḥdun dag pa dgra
bcom pa ḥa stag tshad med de, de dag gi tshad briod par sla
ba ma yin no.

以上の諸本を並列対照して見る、羅什譯に於ては阿彌陀と名づけ
る理由として、彼の佛の光明無量と彼の佛の壽命及人民の無量を舉
げ、聲聞弟子の無量無邊を附加すると共に菩薩衆の無量をも説いてゐ
る。この文の氣勢上から云ふと人民の無量とは、人民の壽命の無量を
いふものと理解して良い様である。これに比べると玄奘譯に於ては無
量壽と名づける理由として、彼の如來及び諸々の有情の壽命無量を舉
げ、無量光と名づける理由として、彼の如來の光明無量を擧げて、一
且文段を改めて、無量壽佛には無量の聲聞弟子あることを説か、又文
段を改めて、無量の菩薩弟子のあることを説いてゐる。

梵本は無量壽と名づける理由として、彼の如來及び諸人の壽量無量
を擧げ、無量光と名づける理由として、光明無礙を擧げ、それに附加
して如來の聲聞衆の無量と、諸應供の數の無量を記してゐる。藏本は
無量壽と名づける理由として壽量無量を擧げ、無量光と名づける理由
として光明無障を擧げ、それに附加してかの世尊の聲聞衆は皆阿羅漢
のみでその數は無量なることを記してゐる。

(1) 羅什本

○何故號阿彌陀 彼佛光明無量
○彼佛壽命及其人民無量 故名阿彌陀

○彼佛—有無量無邊聲聞弟子、皆阿羅漢

△諸菩薩亦復如是

(2) 玄奘本

○何緣名無量壽—彼如來及諸有情壽命無量無數大劫

○何緣彼佛名無量光—彼如來恒放無量無邊妙光遍照一切十方佛土。

○無量壽佛—當有無量聲聞弟子、一切皆是大阿羅漢

○無量壽佛—常有無量菩薩弟子、一切皆是一生所累

梵本

○名無量壽—彼の如來及び諸人の壽量は無量なり

○名無量光—彼の如來の光は一切の諸佛國に於て無礙なり

○彼の如來の聲聞の衆は無量なり、其の清淨なる諸應供の數は計算し難し

藏本

○名無量壽—無量壽如來は壽命の量が無量なり

○名無量光—無量光如來はその光がすべての佛國土に無障なり

○彼の世尊の聲聞衆は皆阿羅漢のみにして數量は無量なり
となる。これらの各種の形相を佛教教理の歴史的諸相と關係づけて理解することは阿彌陀經に於けるこの章の形成せられた思想背景を知る上に必要な事と思ふ。

壽命無量として此處に出されるものは妙法蓮華經卷第五、如來壽量品などに云はれる如き「我成佛已來甚大久遠。壽命無量阿僧祇劫常住

不滅」と云ふ如き表現形式ではなく、ここに比較した四本共通に見られる事は壽命無量・光明無量・衆生無量の三種の無量の定立であると云ふ事が出来る。

光明無量についても大方等大集經卷第二陀羅尼自在王菩薩品の頭初に「⁽⁶⁾菩薩摩訶薩有八光明、以是八明能壞諸闇淨菩薩行。何等爲八。一者念光。二者意光。三者行光。四者法光。五者智光。六者實光。七者神通光。八者無礙智光。」と出す様な光明の相を云ふものでない事は明らかである。また大集會正法經に「又從面門出八萬四千種種色光。所謂青黃赤白紅紫碧綠。如是光明廣大熾盛。普照三千大千世界。」と云ふ具體的な形相をとつて語られるものではない。この個處は月上境界如來に就いて語られるところであるが、陀羅尼自在王菩薩の場合でも同様であつて、壽命無量・光明無量・衆生無量の三相定立の時期とは全く異つた思想系列なのであるから、かかる經典の説相の相違の上に經典成立の時期の判然たる年代的・地域的區分を看取せねばならぬものと考へる。そしてこの問題は四本對照の場合三本共通に壽命を光明よりさきに定立してゐるに拘らず、殘る一本に現れた形式である光明無量を先に定立する形式をとつたものが般若部經典の中に見出す事が出来る。それは大般若波羅蜜多經卷第三百三十一に云ふ「⁽³⁾有菩薩摩訶薩具修六種波羅蜜多。見有如來應正等覺光明。有量壽命有量。諸弟子衆數有分限。善現。是菩薩摩訶薩見此事已作是思惟。我當云何得光明無量壽命無量。諸弟子衆數無分限。既思惟已作是願言。我當精勤不顧身命修行六種波羅蜜多。成熟有情嚴淨佛土。令圓滿疾證無上正等菩提。爾時我身光明無量壽命無量。諸弟子衆數無分限。」

しかし大般若波羅蜜多經のこの個處に出す光・壽・衆生の順序はこの初分願行品中に出す三十一願の第二十九願に當るものであるが、この前に⁽⁵⁾第二十願に光明具足身の願があり、⁽⁶⁾第二十二願には壽命無量の願がある。これを見るとき般若系經典では光・壽の順序が定まつてゐたと見てよい様である。この順序はしかし大智度論に於ては別に固執せられて居らない様であつて、特に卷第三十四には「欲得壽命無量光明具足者。當學般若波羅蜜」といふ經言を釋して「以是故知諸佛壽命實皆無量。爲⁽⁷⁾度⁽⁸⁾人故現⁽⁹⁾有⁽¹⁰⁾長短⁽¹¹⁾」といひ、また「世尊入⁽¹²⁾日出三昧⁽¹³⁾。從身變化出⁽¹⁴⁾無量諸佛。及無量光明普至⁽¹⁵⁾十方⁽¹⁶⁾」と云ふところを見ると、佛陀觀の發達に伴つて壽命及び光明が無量といふ働きを果す場合の機能的構成が具體的に規定せられて來る事を知る事が出來る。

- (1) 大 No. 366, vol 12 p. 347a-b
- (2) 大 No. 367, vol 12 p. 349b-c
- (3) 淨全本 p. 200, p. 202
- (4) 淨全本 p. 346
- (5) 大 No. 262, vol 9 p. 42c
- (6) 大 No. 397, vol 13 p. 9a
- (7) 大 No. 424, vol 13 p. 97b
- (8) 大 No. 220, vol 6 p. 697b
- (9) 大 No. 220, vol 6 p. 695a
- (10) 大 No. 220, vol 6 p. 695b
- (11) 大 No. 1509, vol 25 pp. 311c~312b

五

異部宗輪論については現在漢字譯に於て三本、チベタンに二本、

合して六本及び眞諦疏の断片と慈恩の述記が我々に使用し得るものであるが、これは分派史と各部派の教義を傳へてゐる。しかしそこに保存されてゐる資料は謂はゞ固型化した傳説集に過ぎないのであるが柔軟な理解によつて幾多の興味深い事實を析出する事が出來そうである。異部宗輪論叢の各部派教義のうちに大衆部・一說部・說出世部・鶴臘部の四部の根本教義を傳へたう中に玄奘譯には「如來色身實無邊際。如來威力亦無邊際。諸佛壽量亦無邊際。佛化有情令生淨信無厭足心。」といふ記事がある。眞諦譯にはこの個處を「說如來色無邊。光明無量壽命無量。念信樂生無有厭足。」とし、失譯には「如來色身無邊。如來威德勢力無滅。如來壽量無邊。如來教化衆生令生樂信無厭足心。」となつてゐる。チベタンでは「de bshin ggęgs pa rnams la gzugs kyi mthaḥ mi mnaḥo, 諸々の如來は色(身)の邊際を有せず」 sans rgyas bcom ldan ḥdas rnams kyi mthaḥ yas paḥo, (諸々の佛世尊の(魔力⁽¹⁷⁾)無邊際⁽¹⁸⁾) sku tshe dpag tu med paḥo, (身壽は量りなし) とあり、また調伏天は說出世部の見として sku dāñ sku tshe mthaḥ yas pa (身と身壽とは無邊(無量)なり) mīam par bshag pa (平等住)の一一を擧げ異部分別譯には一說部の見解として de bshin ggęgs pa thams cad la gnas der gzugs ūe bar len pa ni mi mnaḥo, (一切如來はその所住に於ける色(身)の執取を有せず)を擧げてゐる。かかる資料の類似は尙多くの紙幅を費して詳論すべきなのであつて、その資料については稍かは準備してあるが今は一切それらには觸れずに結論を急げば光明・壽命・衆生の三無量は大衆部・一說部・說出世部・鶴臘部の四部の教義と共通點があるといふ事なの

である。

また先の大智度論卷三十四に傳へる如く光明無量については日出三昧との關係が語られる。日出三昧については判然とせぬところが多いが、もしこれを大乘成業論・成唯識論述記二本などに出る日出論者と關係あるものとすれば、光明無量説は佛教の教理學史に於て特徴あるものの一つと數へられてゐる「心差別所生の別法」を身表とする學說をとつた日出論者の教説との關聯に於て理解せねばならぬものを含むものと云ふ事が出来るであろう。

セイロン上座部に於ける神力具足者に關するブッダガーサ Buddha-^(s)gho-a (四一五—四五〇頃大補含在住) の註によれば壽命無量説の受容せられゆく契機が理解出来るであろう。この事は部派の業論の諸様相に隨つて各種の形相をとつて現はれる事を知らねばならない。また阿彌陀經の他の部分は形相的には說一切有部系の素材を用ひて居るところもある。かかる事實は、從來考へられたところの說一切有部派の教學的系譜づけの場合に特に傳統的な資料の豊富な説一切有部側資料を偏重した立場に立てば、全く理解の出來ない事なのである。かくの如くして阿彌陀經成立の問題は輕々しく一言に片附くものではなく、異部佛教史と經典史との成果の上で逐次理解の度を深め行くものである事を忘れてはならない。このためには先づ經典の内容の理解から出發すべきであつて、廣く各種の經、論に亘る柔軟な理解の成果を適用すべきである。

かかる論野よりする精致は別稿を待つべきである。

註 (1) 大 No. 2031 vol 49 p. 15b-c

阿彌陀經に於ける一一の問題

(2) 大 No. 2032 vol 49 p. 18b
(3) 大 No. 2033 vol 45 p. 20b-c

(4) 寺本婉雅、平松友嗣共編譯註異部宗輪經 (gshūn lugs kyi bye brag bkod pahi hkhor lo' テキスト頁五)

(5) 寺本・平松前掲書 gshūn tha dad pa rim par klag pahi hkhor lo las sde da tha dad pa bstan pa bsdu pa shes bya ba テキスト頁五

スレ頁四

(6) 寺本・平松前掲書 sde pa tha dad par byed pa dai rnam par byed pa テキスト頁二三

(7) 山口益博士著 世親の成業論 pp. 115~131

(8) 佐藤寅雄、佐藤長智譯 論事附覺首註 pp. 472~475

(9) 拙稿 異部宗輪論に於ける一二の問題に關する 佛教學研究 No. 3, 9 pp. 49~50

(一九五四・五・九)

附記 本論文に於ける五章のはじめ三章は相互に關係し、あとの二章も相互に相補ふものであるが、紙幅が僅少で制限があることによること乍ら各章とも精緻よろしきを得てゐない事を御詫びせねばならない。阿彌陀經に關して書きためて來た覺書は決してこれだけではない。ここにはその中から僅に一二をとり出しただけである。

前々號に無量經、前號に觀無量經として本號のこれを通じて私の論じようとする態度の一斑は示し得たものと考へる。佛教文化研究所で私に與へられた問題は「淨土三部經の原典的研究」といふ課題であつた。しかしかかる宗門の根本聖典を扱ふ場合やはりどこか表現の上に躊躇ふ事も生じて來るところであり、研究についても氣の重いものであつた。しかし乍ら物心兩面に亘つて内外ともに乏しい私をしてアビダルマ研究の喰い道のほかに、それでもかかる形ながらその研究の一部を發表する事を得る様にたくましい情熱を燃え續け得しめた機縁のものは、遙かハワイの開教區に在る有緣の各位から注がれた温かい賜であつた。私は今茲にこの事を公表して心から感謝の意を表する次第である。

このたび私の今までのアビダルマ研究の成果の一つであるチベタン施設論の

本文研究が先輩諸學匠の御推輓を得て、幸にして文部省より成果刊行費を交付頂けたことは、過去數次を連續して文部省科學研究費中より各個研究費を度を越えた各部門に新鮮な興味を湧き起さしめて頂けたかかる内外有縁の各位よりの温情の賜である事を自心に銘記してゐます。今年から明年に亘つてB列五版八〇〇頁といふ膨大な出版の遂行を通じてこの一年は私の一生に於ける最大の展機を得ることになるであろう年である。戦後復員戦傷と焦鬱の中からあらゆる生活の上の缺乏に耐えて努力して來た成果はかくして一つ残らず總べて有縁の各位の御懇情の賜であると云ふことが出来ます。私は今後も無心に佛教學徒として生涯を續けたいと念願してゐます。私は懶惰の心にとらはれるときは常に二つの事を思ひ出します。一つは昭和三十一年春、淨土門主であられた望月信享老博士が私の手を握つて涙をそそきつ「しつかり勉強して呉れ」と云われた時の感激であり、他の一つは鐵火雷擊の山野に死んで行つた先輩・同僚・部下たちの事であります。私は自らの左足の骨片を既に自ら大陸の一隅なる湖南省永豐縣城南方の大樹の根かたに葬つて來ました。私の肉體は六度受傷して二度まで輸血されて云はば友の血によつて今に生かされてゐるのでありますが而もその友すべて今は亡く、私一人生命ながらへて陽光を仰いでゐる譯であります。昨冬十二月末、不慮の輪禍に災されたあと、體力の衰へは意氣のみ昂るのに反して次第に目立つて行くことは自覺して居ります。毎年の様に冬と夏とに三回は歩行すら不能になるほど體が痛んで臥せらねばならぬ不甲斐なさであります。けれどもそうした後には不思議なほど仕事が摂取るのが常であります。こうした折に稱名念佛の有難さをしみじみ感じるのであります。今まで語ることなく藏して來た私の心境の一端をここに披瀝して體力の限度を顧慮することなく無心なる意趣に住して私に與へられた「淨土三部經の原典的研究」といふ課題について益々精勤を期して居ります。今後とも御鞭撻を得たいと存じます。

ウイグル文寫本阿彌陀經について

中國科學院考古研究所編輯「考古學專刊」丙種第一號（一九五三年六月初版、字數三八、〇〇〇、定價一〇、〇〇〇元）は上海から發行せられ、馮昇著回鶻文寫本「菩薩大唐三藏法師傳」研究報告であるが、その書の三三頁註に次の文がある。

北京圖書館另藏一小包回鶻文寫經、計大小共二十五葉、一九三二年葛瑪麗借走、一九四六年索還。一向以爲也、是慈恩傳的一部份。我把這些殘葉稍爲研究了一下、認爲它是阿彌陀經殘卷，因爲二十五葉之中、十八葉背後左邊寫有小字 abitaki 並有卷葉號、如 abitaki sakiz altnis (阿彌陀經五十八)、abitaki ičtunc yiti alig (阿彌陀經第三卷)、四十七)、abitaki tō-rtunc illus altnis (阿彌陀經第四卷、六十、但它不是阿彌陀經本文、因

只本文沒有四卷之多。因非慈恩傳、本書未收入。

このうち葛瑪麗とあるのは格瑪麗 Annemarie von Gabain の間違ひであるが、この寫本は一九三二年 Gabain が北京圖書館より貸出してゐたものらしく、一九四六年やうやく無事にベルリンより返還せられた多數の資料のうちに存するものである。

これの影印入手については北京圖書館に申込んであるから、現物を目堵した後に閲説すべきであるが、前號で閲説するところのあつた大谷探險隊が西城で得たウイグル文の斷簡一紙（觀無量壽經？）に baṣṭriṇī tuṭt altnis (第一〔卷〕六十四)、或は (第一〔卷〕五十四) とあるものが『樂叢書第一號 (大正元年九月十五日發行)』口繪及び頁二一と四に收錄せられてゐるが、それの分れではないだろうか。それにしても現物の内容を見とどけたいものである。

攝大乘論に於ける唯識觀

田中順照

(一)

唯識と言うことは先ず第一に超越的對象の否定を意味している。從つて超越的對象の非存在を證明するため種々の論證がなされる。攝論はこれを次の如く要約している。

(一) 餓鬼畜生人 諸天等如^レ應 一境心異故 許^ニ彼境界成。

(二) 於^ニ過去未來^ニ 於^ニ夢^ニ影中^ニ、智緣^ニ非有境^ニ 此無轉爲^レ境。

(三) 若塵成爲^レ境 無^ニ無分別智^ニ 若此無佛果 應^ニ得^ニ無^ニ是處。

(四) 得^ニ自在^ニ菩薩^ニ 由^ニ願樂力^ニ故 如意地等成 得定人亦爾。

(五) 成^ニ就簡擇^ニ人 有智得^ニ定人 於^ニ內思^ニ諸法^ニ 如^ニ義顯現故。

(六) 無分別修時^ニ 諸義不^ニ顯現^ニ 應^ニ知無^ニ有^ニ塵^ニ 由^ニ此故無^ニ識。

(宇井博士校訂 摄大乘論一〇〇頁)

(一) 餓鬼が見て膿河となすところを魚は住所と見、人は水と見、諸の天人は地となし、それぞれその見るところの異なるのは、一定の客觀的對象が存在しないためである。もし一定の客觀對象が存在するならば、見者の相違によつて見られるものが夫々異なると言うことはあり得ない。これは通常一水四見の譬として知られるところである。然しこれを四見を、一水があつてそれを見者の相違に應じて四様に見ると言うならば、唯識を證するものではない。そこには見者を離れて獨立に存在する「一水」があるからである。又「何かあるもの」があつて、それを人は水と見、魚は住所と見ると言うように見者の相違によつて四様に見ると言うならば、それもまた、知るものと離れて獨立に存在する「何かあるもの」を認める限り唯識ではない。從つて人が水を見るところに魚は住所を見ると言い表わさるべきである。(二) 若し客觀的對象が存在しないならば識は生じ得ないだろう。意識の生ずることを認める限り、かかる意識を生ぜしめる客觀的對象がなければならぬ、と言う疑問に對して、夢に於ては客觀的對象は無いが意識は生ずる、又本來存在しない過去や去來に就ても意識は生ずる。從つて識の生ずることは何ら客觀的對象の存在を證するものでなく、むしろその反對に、夢に於ける様にあらゆる客觀的對象は識の顯現せるものである。

(三) 客觀的對象が獨立に存在するならば無分別智は成立しない。何となれば、知る私と知られる對象との對立が存する限り無分別智とは言えないからである。無分別智が無いならば佛果を得ることはあり得ない。無分別智が眞實であり佛果を得ることがある限り、客觀的對象

は存在しない。この論證は客觀的對象にとらわれて動亂し、苦惱の生を送つてゐる自己に對する鋭い反省である。吾々の惱は凡て對象にとらわれることにもとづいている。その苦惱の現實が虛偽でなく眞實であり肯定さるべきものであるならば、對象の存在は眞實であろう。然しこの現實が否定さるべきものであり超克さるべきものであるならば、苦惱のよつて起る根據としての對象の存在は當然否定されなければならぬ。吾々が客觀的存在を執して苦惱している現實は、夢に於て客觀的對象が存在しないのに拘わらず、夢中に顯現せる對象にとらわれて汗を流し苦悶することにたとえられる。然し夢に於てはさめることがあり、一度夢からさめる時、夢の對象の存在しないことを知ることができる。然し吾々が現に覺醒しているに拘わらず、對象の非存在を知ることができるのは何故であろうか。夢みつつある時にはそれが夢であることを知らない。それと同様に吾々は現に覺醒していると思つてゐるに拘わらず、吾々は無明長夜の夢にねむつてゐる。その長夜の夢からさめ眞如の智を得る時、初めて對象の非存在を知ることができる。この論證は對象の非存在は佛の眼から見られたものであることを示すと同時に、對象にとらわれてゐる自己の現實に對する鋭い反省でもある。(四)自在を得たる菩薩や定を得た聲聞は願樂の力によつて地を變じて金となすことができ、又その思惟するところに應じてその對象を顯現せしめることができる。かかることは客觀的對象が獨立に存在するならば不可能であり、存在しないとき初めて可能である。(五)前述の(三)のように無分別智の現前するときには對象は顯現しない。無分別智が求めらるべき眞實のものである限り、對象の存在は

虚妄であり、その非存在こそ眞實である。

(二)

對象の非存在を知るものは無分別智であり佛の智であるならば、無分別智の一分を得てない吾らはどうして對象の非存在を知り、對象にとらわれて動亂する生から脱し得るであろうか。佛の教を開きその教の示す眞理を思惟することによつて、唯識と言うことを比知することができる。しかし闇の中にあるものは闇の深さを知らず、又闇を破る力は闇から出で来ないならば、唯識たることを比知する智は何處から生ずるのであろうか。これに答えるものが應知入勝相品に示される次の章句である。

(一)多聞所熏習依止、非_ニ阿黎耶識所攝、如_ニ阿黎耶識成_ニ種子、正思惟所攝故、似_ニ法義_ニ顯現所生、似_ニ所取種類_ニ有見意言分別。

(二)有_ニ見似_ニ法義_ニ顯相_ニ意言分別、大乘法相所生。

(三)由_ニ聞熏習種類_ニ正思惟所攝、顯現似_ニ法及義、有見意言分別。
(真諦譯、往九、四十七右—五〇左)

(一)多聞熏習所依、非_ニ阿黎耶識所攝、如_ニ阿黎耶識成_ニ種子、如理作意所攝、似_ニ法似_ニ義而生、似_ニ所取事_ニ有見意言。
(玄辨譯、往九、二九左—三一右)

(二)彼有_ニ見似_ニ法似_ニ義意言、大乘法相等所_ニ起。
(三)由_ニ聞熏習種類_ニ如理作意所攝、似_ニ法似_ニ義有見意言。
(玄辨譯、往九、二九左—三一右)

(二) 彼有見似法及義意言、大乗法相所生。

(三) 聞熏習所生、正思惟所攝故、似法及義顯現有見意言。

(笈多譯、往九、二三右・左)

多聞所熏習依止を釋して、世親釋真諦譯は、「此熏習有說即是依止、

又別説依止者謂身體相續」と説き、玄辨譯及び笈多譯はそれぞれ「大乘法所熏自體」(玄)、「大乘法所熏身故」(笈)と説いている。このことは、正思惟に攝せられる意言分別は大乗の法を聞くことによつて熏習される以外にないことを示している。次に(三)の「由聞熏習種類正思惟所攝」について真諦譯は、「此熏習有種類、種類即是聞慧、以此爲生因、依此聞慧、數起正思惟、增長令堅住故名攝」となっている。この解釋によると種類とは聞慧によつて正思惟は增長せしめられ堅住せしめられるから、攝と言われる所以である。即ち正思惟が聞慧に攝せられるのである。然し(一)の「正思惟所攝故」の釋、「以正思惟爲性類故、言正思惟所攝」(真)、「如理作意爲自性」(玄)、「正思惟自性故」(笈)によると、正思惟所攝とは正思惟が聞慧に攝せられるのではなく、正思惟を自性とすると解する所以である。かくて吾々は、唯識に悟入するものは、いくたびも聖教を聞くことによつて熏習され、熏習されるこによつて生じた正思惟に攝せられるところの意言分別である。意言分別である限り聖教とその示す義が思惟される側にあり、それを思惟する効がある、かく思惟される佛の教とそれによつて詮わされる理と、それを思惟するものとの対立があるとは言え、阿賴耶識に攝せられるものでなく、正思惟に攝せられる、と解することができる。かか

る正思惟に攝せられる意言分別は、佛や善友の教を聞くに従つてこれを信じて願樂行地に入り、次に如理に通達して見道に入り、更に一切の障を對治して修道に入り、最後に障垢を出離して最淨となり究竟道に入る所以である。

正思惟である意言分別は大乗の教とその詮わす理とを思惟する。而してその最初の思惟は四尋思と呼ばれる。即ち名と義とが互に客となることを尋思し、又名義の自性と差別とが假立であることを尋思するのである。我々は、名は對象の眞實の相を示すものであり、又名の示すような對象が實在すると執している。然し名は對象の眞實の相を示すものでもなく、又名の示す如き對象が實在する所以もない。これを名義互に客となると言う。更に名と義との自性はなく、ただ名と義との自性を言い表す言葉のみであり、又名と義との差別もなく、ただそれらの差別を言い表す言葉のみであると推求し、疑を決するのが名義自性差別についての四つの尋思である。次にこれらの四が畢竟じて不可得であるのを知るのが如實智である。(名と義、名の自性と差別、義の自性と差別との六が六相と名づけられる)この四尋思と四如實智によつて唯識觀に入ることができる。

(三)

唯識觀に入ると、「唯量と相見の二法と種々の相貌とに入る」とである。唯量と相見の二法の意味するところは、獨立的存在的としての名と義ではなく、ただ知るものと知られるものとの二(相見の二法)よりなる識のみであるとの意味である。吾々はここで相見の二法から

なるものとして識と理解している點に注意すべきである。然もその相見の二法には種々の相貌がある。この種々の相貌は、

此二法由無始生死來、數習故速疾 是故一時中有種々相貌起。

(真諦、五二右)

唯是一識顯現、似有種々相生、非速疾故別々而現。(玄辨、三一右)
唯是一識、種々相生、非速疾故次第而生。(笈多、二四右)

と說かれる如く、速に生ずるものであつて、次第して生ずるものではない。即ち一時に頓現するのである。ところが論者がこの玄辨譯及び笈多譯を、「一識が顯現して種々の相に似て生ずるのは速疾に非ざるが故に別々に現わる」と解し、真諦譯と異なると解しているのは誤と言わねばならぬ。次にこの種々の相貌の生起について、玄辨譯及び笈多譯はそれぞれ、

(論) 一時現似種々相義而生起故。

(釋) 似種々名句文相而生起故。(玄)

(論) 一時似種々相事一生故。

(釋) 似名句味身種々相義一生。(笈)

と說くに對して、真諦譯は、

(論) 一時顯現似種々相貌及生故。

(釋) 若菩薩見下依他性顯現、似種々相貌實無所有、見依他性顯現似生、實無有生、於一時中、能觀種々相貌無相無生、

名種々相貌觀。

と說いている。即ち真諦譯に於ては、一時に生起せる種々の相貌が無相であり無生であることを説こうとする。この玄辨並に笈多譯と真諦

譯との相違は唯識觀に於ける根本的な相違である。さて攝論に於ては、この悟入を明かにするために譬喻を説いている。即ち蛇縄四微(眞諦譯、蛇藤四微)の譬である。縄を誤つて蛇とした場合、これが縄であることを知ることによつて蛇の知覺はなくなり、又縄の知覺もそれが本來的には色香味觸の四微であることを知ることによつて滅する。かように實在と執せられる名と義はただ意言分別のみであると知ることによつて滅し、このただ意言分別のみと言う唯識智も眞如の智によつて滅する。然らば眞如智とは何であるか。眞諦譯のみはこれに註して、「依無相性智、得入無生性」と解している。この解釋は玄辨譯及び笈多譯には見出されない。吾々はこの眞如智を明かにするため諸譯を對照しよう。

若如是見已、伏滅六相、顯現似名及義、意言分別、塵智不生、

譬如蛇智。

於伏滅六相義中、是唯識智亦應可伏滅、譬如藤智、由依眞如智故。

如來此菩薩由入似義顯現意言分別故、得入分別性、由入唯識義故、得入眞實性。

若捨唯識想已、是時意言分別、先所聞法薰習種類、菩薩已了別伏滅塵想、似一切義顯現、無復生緣故不得生、是故似唯識意言分別亦不得生。

由此義故、菩薩唯住無分別一切義名中、由無分別智、得證得住眞如法界、是時菩薩平等平等能緣所緣無分別智生、由此義、故菩薩得入眞實性。

(真諦、五二左一五三右)

如_レ是於_ニ彼似_レ文似_レ義六相意言、伏_ニ除非實六相義_ニ時、唯識性覺、猶如_ニ蛇覺_ニ、亦當_ニ除遣、由_ニ圓成實自性覺_ニ故。

如_レ是菩薩悟_ニ入意言似_レ義相_ニ故、悟_ニ入遍計所執性_ニ、悟_ニ入唯識_ニ故、悟_ニ入依他性_ニ、云何悟_ニ入圓成實性_ニ。

若已滅_ニ除意言聞法薰習種類、唯識之想_ニ、爾時菩薩已遣_ニ義想_ニ、一切似義無_ニ容_ニ得_ニ生、故似唯識亦不_ニ得_ニ生。

由_ニ是因緣_ニ住_ニ一切義無分別名_ニ、於_ニ法界中_ニ便得_ニ現見_ニ相應而住、爾時菩薩平等平等所緣無分別智已得_ニ生起_ニ、由_ニ此菩薩名_ニ已悟_ニ入圓成實性_ニ。

如_レ是彼似_ニ字及義_ニ六種相意言、如_ニ蛇智_ニ、以_レ知_ニ彼六種相無_ニ實義_ニ、此唯識智亦須_ニ除滅、由_ニ成就性智_ニ故。

此菩薩如_レ是入_ニ似_ニ義相意言_ニ故、得_ニ入_ニ分別性_ニ、入_ニ唯識_ニ故得_ニ入_ニ依他性_ニ、云何入_ニ成就性_ニ。

若滅_ニ離唯識想、彼聞法薰習所生意言、是時菩薩滅_ニ離義想_ニ、似一切義無_ニ有_ニ生處_ニ故、是故似唯識顯現亦不_ニ得_ニ生。

即住_ニ不_ニ分_ニ別一切義名_ニ中_ニ、正_ニ證法界_ニ相應而住、是時菩薩於_ニ能緣所緣_ニ平等平等無分別智生、即是菩薩入_ニ成就性_ニ。

(笈多二四左一ニ五右)

名とその對象は意言分別の顯現せるものであることを知ることによつて分別性に悟入し、ただ意言分別のみと知ることによつて依他性に悟入するのである。ただ意言分別のみと言ふことは意言分別があると言ふことではない。ありとされた意言分別は既に對象化された意言分別であり、對象を形づくる限り、對象なくただ意言分別のみと言う主張に矛盾する。これを示すものが前引文中の、「此想則成_ニ境界」、「計_ニ有_ニ識時、即有_ニ義故」、「若起_ニ唯識分別_ニ時、則成_ニ義故」である。かくの如くただ識のみと言ふことは對象化することを許さないものでなければならぬ。これが無分別智であり、眞實性、圓成實性に悟入することである。「以_レ不_ニ分別能取所取_ニ名_ニ無分別_ニ、即是得_ニ入_ニ成就性_ニ」、「笈多」「由_ニ不_ニ分別所取能取_ニ、是故說_ニ無分別智_ニ、如_レ是悟_ニ入圓成實性_ニ」、「(玄辨)」と説かれる所以である。かくの如く唯識のみと知ることが依他性に悟入することであり、同時に又眞實性に悟入することである。然るに世親釋の眞諦釋に於ては、上述の理解以外に、分別性の無相、依他性の無生に悟入することが眞實性に悟入することであると説かれている。即ち根と塵とを因縁として識は生ずる。然るに根塵は分別性であり成立しないものであるから識は不生であり、その不生を知ることが眞實性を知ることであると説かれるが如きはそれである。又、生縁には分別性と依他性との二つがある、即ち依他性によつて分別性は生じ、分別性によつて依他性は生ずる。然るに分別性は既に無である以上、依他性は生ずることができないとも説かれている。かくよう玄辨譯及び笈多譯に於ては識を對象化しないことが眞實性に悟入する所以であるに對して、眞諦譯に於てはそれ以外に、分別性の無相性と依他性の無生性とに悟入することであると説かれている。

(四)

上述の相違は應知入勝相品の終にある次の二偈の釋にも現われてい

る。

- (一)名義互爲客、菩薩應尋思、應觀二唯量、及彼二假說。
 (二)從此生_ニ實智、離塵分別三、若見_ニ其非有、得_レ入_ニ三無性_一。

(真諦、五八右)

- (一)名事互爲客、其性應尋思、於_ニ亦當_レ推唯量及唯假。

- (二)實智觀_ニ無_レ義、唯有_ニ分別三、彼無故此無、是即入_ニ三性_一。

(玄辨、三二左)

- (一)推尋名及義、各々互爲客、推尋_ニ唯量、二施設_ニ亦然。

- (二)從此生_ニ實知、三分別無_レ義、若見_ニ彼非有、即入_ニ三無性_一。

(笈多、二六右)

- (二)の分別の三とは名分別、自性分別、差別分別の三である。真諦譯

は第三句を解して、前二句は依地性によつて分別性を遣るに對して、眞如によつて依他性を遣るのであるとなし、

- 因_ニ名義無所有、所分別因縁既_ニ是無、能分別體亦無_ニ所有_一

(真諦、五八左)

と説いている。この解釋は玄辨譯及び笈多譯に於ても見出される。もし名と義とが有であるならば、この名と義とを對象として分別は起り得るであろう。然るに名と義とは本来無である。従つて分別も等しく無であると言うのである。名と義とは本来無である以上、それを知る効は無であると言うのと、名と義とは互に客となり本來的には無であるが、知る効と知られるものと二から成る識量があると言うのとは果して同じだらうか。前者の立場に立つ時、第四句の三無性に悟入することは、名義とともに假說であり、ただ識のみである、と知ることによつてとらえられる一物も存しないのであるから、無に悟入することであ

分別性の無相に悟入し、次に名義は本來無である以上それを對象とする識も不可得であるとして依他性の無生に悟入する。分別性の無相、依他性の無生を知ることが眞實性に悟入することであり、分別性の無相性、依他性の無生性を知ることは無相性、無生性の無の無所有、(即ち空の無性に非ざること)に悟入することである。これが真諦の理解である。ところが玄辨譯及び笈多譯によれば、名義互に客となると知ることは分別性に悟入することであり、ただ分別のみと知ることは依他性に悟入することであり、この分別を對象化しないことが眞實性に悟入することである。即ち「不_レ觀_ニ見此分別」故、即是悟_ニ入圓成實性」(玄)、「即此能分別識亦不_レ見、即得_レ入_ニ成就性」(笈)と説いている。

かくて吾々は二つの立場の相違を明かに知ることができた。一は識のみと言うことは、識のみがありとして對象化することを許さないものであり、識のみと眞實に知ることは單に依他性に悟入するだけなく、眞實性に悟入することを意味する。これに對して他の理解は、超越的對象は本來無であると知ることは分別性の無相に悟入することであり、分別性本來無である以上、それを知る依他性の識は當然無生であり、分別性の無相、依他性の無生を知ることが眞實性に悟入することである。即ち識の對象のみならず識の無に悟入することが眞實性に悟入することである。前者によれば對象化しない時、能縁所縁平等の無分別智は生じ眞如法界に住するに對して、後者に於ては空、無に悟入することが眞如法界に住することである。對象化しない時、有としてとらえられる一物も存しないのであるから、無に悟入することであ

るとも考えられよう。然し後者の言う無に悟入することはそれを言うのではない。吾々はここで、識についての考が兩者に於て異つてゐることに注意しなければならぬ。前者に於て名義は本來無であり相見の一よりなる識量のみと言う時、その識は決して後者の言う識ではない。前者は識を志向性として理解するに對して、後者に於て識は絶対に認識の對象となることなき極限概念としての識である。このことが現在殆ど理解されていない。

(五)

應知勝相品に於て、依他性を説いて、「本識を種子となし虚妄分別に攝せられる諸識の差別なり」、「非有虛妄の塵の顯現の依止を是を名づけて依他性となす」となし、「分別性相とは實に塵あることなく、ただ識體あるのみ、顯現して塵となる、それを分別性相と名づく。」と說かれる顯現の依止を、世親釋が「此顯現以_二依他性爲_一因故言_二依止。」_{（眞）}、「依止者因義故」_{（玄）}、「所依顯現所依、是所因義」_{（笈）}と解する時、識を、顯現して對象に似る識として、即ち對象を投げ出す識として理解していることは明かである。この場合投げ出された對象は分別性として本來無である。この世親の理解が中邊分別論にもとづくことは、依他性としての十一識を中邊分別論に從つて似根識、似我識、似塵識、似識識の四にまとめてゐるところからも知られる。中邊分別論に於ては、識はこれらの四つの對象に似て現する。通常、知られるものは外なる自然と身體とであり、知ものは我であり識であると考えられるに對して、識の効もまたその統一者としての我も等しく識ら

れるものとして識の似現せる對象とせられるところに、中邊論の識があくまでも客觀となることなき極限概念としての識であることが知られる。従つて世親釋はこのところ中邊論にもとづいて、依他性としての識をかかる識として理解していることは疑をいれない。

かように中邊論に於ては識は對象を投げ出す識である。投げ出された外なる自然界、身體、我及び識は無である。従つてそれを知る識も等しく無である。これを玄奘譯に於ては、「能取諸識亦非_二實有_一」と說き、眞諦譯は、「所取既無、能取亂識亦復是無」と說いている。眞諦譯はこれに註して、「由_二所緣境無_一有₂體、能緣唯識亦不_レ得_レ生」と說き、「依_二於_レ境無所得_一故、後有_二於_レ識無所得生」と說いている。「能緣唯識亦不得生」は、知られる對象がないから識の効は生じないと說うのではなく、「識本來無」しの意である。かくて「入₂能取所取無所有相」とは、虚妄分別は有りとして一應有とされた識も本來無であることを示すものである。然るに安慧の釋論に於ては、「かくの如くにして遍計所執の體の所取と能取との無相に入る。されど虚妄分別の無相に入るにあらず」と說いている。遍計所執としての能取は能取として執せられたものであつて、それを能取する識ではない。遍計所執の體としての能取は、義有情我了別の四つの無が明かにされた時、既に明かにされている。今いふところの能取はかかる能取をとるところの能取であつて、執せられた能取ではない。従つてここで言う能取は、投げ出し、投げ出したものを能取する識そのものの無を意味するものでなければならぬ。_{（玄）}かかる無に中邊論は悟入せしめんとする。然しかかる無に悟入せしめんために、虚妄分別は有りとして一應有とし

て立てるところに中邊論の根本的立場がある。

(六)

ところが等しく應知勝相品に於て、超越的對象の無を論證するのに、(一)、相違する識の相を知る。(二)境界無き識を見るに由る。(三)功用を離れるも無顛倒が應に成すべきを知るに由る。(四)義が三慧に隨順することを知るに由るの四を以てし、唯量と唯二と種々相とを論ずるところは、志向性としての識を説くものようである。唯量とは超越的對象なくただ識のみの意であり、唯二とは相と見との二のみとの意である。種々相とはその相見の二に種々相が認められる。即ち例えれば眼耳等の識は色聲等を以て相となし、それぞれ識の効を以て見となし、意識は眼識乃至法識を以て相となし、それらを識の効を見とするとの意である。超越的對象はなく、これらの種々相とそれを知る見のみであると説かれる時は、その識は對象を投げ出す識ではなく、ノエシスとノエマとよりなる志向性としての識であることは言うまでもない。更に、「此依他性但是所分別、是因能成「依他性」爲「所分別」」と説かれるとき、識を單に知るものと知られるものから成るものとして、その知られるものが意識によつて分別されるとき、即ち名言によつて分別される時、分別性となると解していることは明かである。勿論、この場合、意識の分別を離れて、又名言によつて分別される以前に、知られるものが存立するのではない。前述の「非有虛妄塵顯現依止」は、世親釋の解釋を離れてこのようにも理解されよう。知られるものが意識の分別、即ち名言による分別をまたないで、それ以前に存立している

と考えることの誤であることは、依他性を解して、識の依他性と名づけられるのは、自らの種子から生ずると、不淨品と淨品とに繫屬してそれ自らの性を有しないからであると説かれるところによつて明かに知られる。即ち淨品でもなく又不淨品でもない無記な依他性が存するのではなく、依他性は必ず不淨品として現するか、淨品として現するかいずれかである。かくて唯量唯二種々相と説かれると雖も、意識によつて分別されない以前に知るものと知られるものとの対立は、のではない。然も種々相をとる知られるものと知るものとの対立は、超越的對象の無に對して無ならざるものとして説かれているのである。このことは志向性の地盤に成立するノエシスとノエマとは、志向性に即して言えど統一的であるが、ノエマは決してノエシスの影でなく、ノエシスから決して導き出され得ないことを示すものである。

(七)

超越的對象の無に對して唯量唯二種々相と説かることは、超越的對象の無から依他性としての識の無を説く思想と兩立し得るだろうか。唯量唯二種々相と説くにあたつて、意識に於ては眼等の識及び法識を以て相となし、意識を以て見となすと説かれている。即ち分別をその特質とする意識に於ける對立さえも、超越的對象の無に對して無ならざるものとして説かれているのである。ところが一面、依他性としての識を所依として超越的對象に似て顯現せる分別性は永無とされている。依他性を所依とすと言うことは、前述のように依他性としての識が超越的對象に似て現するとも解釋され、又識のものと識られる

ものとの対立からなる識の相分が、意識の分別によつて超越的對象と

して顯現するとも考えられよう。いづれにしても識の對象は無である。前者の理解に立つ時、識の對象が虚妄であり無である以上、かかる虚妄なる對象を顯現する識も等しく虚妄であり無でなければならぬ。識に於ける對象の永無が眞實性である。従つてそれはまた依他性の無である。分別性の永無が等しく依他性の無生であることを明かにせるものが世親釋の眞諦譯である。即ち眞諦譯に於ては分別性の無相、依他性の無生が眞實性であると說かれる。ところが後者の立場に立つ時、たとえ依他性は現實には不淨品として現する以外にあり得ないにしても、意識の妄分別を離れるとき、不淨品ならざるものとして現することを認めなければならぬ。勿論このことは依他性は淨品とは淨品との二の和合せるものであると言うのではない。無記なる識を認めてそれが或は不淨品として現じ、或は淨品として現すると言うのではない。不淨品として現じ淨品として現する以外に、無記なる依他性としての識のないことを忘れてはならぬ。然し分別性が無であることは依他性としての識の無を意味するのではなく、不淨品として現する識と全くその様相を異にせる識（嚴密に言えば分別をその本質としている以上、識ではなく智であるが）の存在を認めることができるであろう。眞實性を説く次の三譯、

眞實性相者、是依他性由_ニ此塵相永無_ニ所有、此實不_レ無。 (眞)

此依他性中、彼義畢竟無所有故。 (笈)

於_ニ彼依他起_一由_ニ似_レ義相永無_ニ有性。 (玄)

の内、玄奘譯及び笈多譯が「此依他性中」、「於彼依他起相」と説く所

以もかくて自ら理解されよう。

非有虛妄の塵の顯現する依止を上述の二つの解釋のうちいづれに解するにしても、識の對象は分別性であり無である。このことは唯量唯二の考え方と明かに異つている。識の對象は必ず分別性であり無であると言ふ立場に於て、分別性の無から依他性の無生、即ち眞實性に悟入せしめんとする行き方と、不淨品として現する識、即ち無なる對象に執する識を新なる様相の下に、即ち淨品として顯現せしめんとする相違があるにせよ、識の對象はあくまでも虚妄であり無である。然るに唯量唯二の立場に於ては、分別をその特質とせる意識の見相二分さえも、超越的對象の無に對して無ならざるものとして立てられる。唯量唯一と言うことは、前述のように志向性として識を理解するものであり、志向性の地盤に於てノエマは決してノエシスの影でなく、志向されたものとしては志向するノエシスを離れて存立し得ないが、ノエシスから導き出されるものでなく、それに對立する。即ちものが經驗的主觀に對立することを認める。これ後に唯識とは不離識の謂であると言われる所以である。吾々はこの不離識の考を常識であるとして斥けてはならぬ。不離識を斥けることはやがて唯量唯二の思想を認めないことである。かかる唯量唯二の識を對象化しないことが、眞實性に入り法界に住する所以であると說かれる。これは分別性の無から依他性の無に悟入することもなく、又意識の分別によつて不淨品として現ぜる識を新たな様相の下に現ぜしめんとすることでもない。現前の分別の對立を志向性に於て理解し、然もこれを對象化することから離脱せしめんとする。柳は緑花は紅でありつつそれを對象化することから脫

せしめんとする。かかる唯量唯二の考が攝論に存する限り、識の対象は必ず無であり識の対象を依他性と見るが如きは彌勒無著世親の所謂古唯識には見出すことができぬと言う學者の説に同意することができぬ。

註

(1) 宇井博士、攝大乘論の研究五二七頁。

この解釋の誤であることは、本論文に於て次に引用するところから明かである。

(2) 密教文化(第十七號)、攝大乘論に於ける三性説(二〇頁)に於て、能取の識の無を安慈の解釋に従つて理解せるところは、本論文の如く訂正されなければならない。

餘論

「攝大乘論に於ける三性説」に於て、依他性を分別性と眞實性との二分の和合せるものとして、又この二つの成立する場所として理解せんとする考を斥け、依他性は分別性として現するか又は眞實性として現するかいずれかであつて、そのいすれでもない無記なる識が基體として存するものでないことを明らかにした。このことは本論文に於ても特に注意されなければならないところである。更に、如來は生死を見ず涅槃を見ずの經文を釋せる攝論の本文を解釋せる世親の釋の中の、「若し一分を得れば餘分の性は異らず」の章句を以て、分別性は本來眞實性であることを論證した。即ち分別性はそれを否定するをまたないで本來空であればこそ、生死を見ず涅槃を見ずと云うことが成立し得ることを論じた。然し本論文に於て明かせる如き、不淨品とし

て現ぜる識が智慧の光によつて淨品として現すると云う理解に於ても、又現前の對立が對象化されない時、眞實性に悟入すと說かれる解釋にも、生死と涅槃との不二が成立し得ることは云うまでもない。これら三つの理解のうち、後の二者が攝論自體の立場のようである。ここに於て、世親の釋に従つて攝論を理解することの重要であることは云うまでもないが、攝論自體についてそれの理解につとむべきことの更に肝要なることを思わざるを得ない。(了)

(昭和二十九年五月稿)

世親の淨土觀

—無量壽經論の瑜伽行派的理解—

藤堂恭俊

一

北魏の普泰元年 A.D. 531、その首都である洛陽において北インドから來至した菩提流支により譯出された世親の無量壽經論は、その後まもなく、北齊の初期まで生存していたことが保證される義解僧曇鸞によつて註釋が加えられるに至つた。言うまでもなく世親は、インドにおける大乘佛教の二流派の一である瑜伽行派の巨匠であり、彼が無量壽經に隨つて upa 願生義を示す *dhīs* さんとした無量壽經論は、能表現者たる世親の思想を基盤とし、その上に成立つものとして彼の瑜伽行思想と密接な關係をもつものである。しかるに曇鸞はその傳記によつても知られるように、インドにおける大乘佛教の流派の一ではあるが瑜伽行派の思想に先驅し、且つそれとは異なる中觀系統の思想特に中百・十二門・智度の四論を研究した人であり、さらに瑜伽行に關する諸經論の漢譯が少いと言う曇鸞時代の譯出狀況を考慮する時、彼が註釋を加えるにあたり、ある意味において、能解と所解との間における矛盾を剋服してはいるが、世親の思想的立場を充分考慮に入れることが出來なかつたように推察される。今ここに無量壽經論の中核たる淨

士について、一應曇鸞の註を離れ、瑜伽行派の思想との關聯を密につつ考察をすすめようと思う。このことは一面、あらゆる限定の上に立つところのシナ的受容を考慮することなく、菩提流支譯出經論のいたる、無量壽經論の翻譯内容を検討することを意味するものである。

(1) 歷代三寶紀卷第三（正藏 49, 45）及び同卷第九には「僧辯筆受」（正藏 49, 85, 2）とし、その譯出を普太元年 531 としている。しかるに開元釋教錄卷第六（正藏 55, 541 a）及び貞元新定釋教目錄卷第九（正藏 55, 839, b）にはともに永安二年 529 の譯出とし、兩者ともに於「洛陽永寧寺出。僧辯筆受」としている。

(2) 無量壽經論をその能表現者たる世親の思想との關聯において把握せんとするものに、二、三先輩學匠の勞作がある。即ち恩師故望月信亭博士は無量壽經論の三種廿九句の淨土相を、攝大乘論并にその世親釋に説れる十八圓淨との關聯において把握され、さら後に後年、教行境果と言う瑜伽の四義にもとづいて本論の理解を一層深められている。又勸學故林彥明師は奢摩他、毘婆舍那に關する瑜伽行派的理解を通して、曇鸞の注が世親の理解に疏遠なることを指摘され、近く山口益博士は「唯識二十論の原典解釋」（佛教學研究 4 所收）のなかで唯識思想と願生淨土思想の深い關係について關說され、又藤吉慈海氏は「瑜伽行派に於ける淨土教の問題」（佛教文化研究第一號）と言ふ勞作において、世親の無量壽經論を中心としつゝ、淨土教を瑜伽行派的角度から考察されている。又色井

秀讓氏は日本宗教學會の第十一回學術大會において「世親の五念門について」（宗教研究第三号54—55頁）と題し、「欲如實修行相應故」と言う讚歎門の相應を瑜伽の譯語とし、五念門を以て瑜伽にもとづく實踐組織とする望月博士の説を、大乘莊嚴經論教授品第十五の所説を通して、その理解の正當性を證明されたところがあつた。さらに如來藏思想にもとづいて一論の理解に努めたものに、拙稿の「無量壽經論序觀」（佛教大學々報²⁶）をあげることが出来る。

(3) 拙稿「淨土教における中觀・瑜伽の交渉、—無量壽經論註に關する一試論」（東洋學論叢所收）

II

無量壽經論は詩文による偈頌と散文による長行との二部から構成されて居り、これらを主觀的に眺めるとき、偈頌の部分は「世尊我一心歸命盡十方無礙光如來」と言う、世親みづからの宗教的心情の吐露に始り、その隨所に見受けられる願生の心行を基調とするものであり、長行の部分は「論曰。此願偈明何義。」に始り「略解義竟」とむすばれるものにして、願生にかかる心行の過程を論證したものと理解せらる。さらにこれを客觀的に眺めるならば、前者は光明に照り映へる莊嚴功德の淨土相を、後者は相應⁽¹⁾ yoga、奢摩他 samatha、毘婆舍那 vipasyana と言うごとき瑜伽行を根幹とする實踐を説くものと言うことが出来る。従つて無量壽經論は淨土に對する實踐的、修道的展開を説き、淨土の開顯をもつて一論の眞面目とするものであると言へよう。今この無量壽經論の中核たる三種廿九句の功德莊嚴の淨土をもつて止觀行の對境とし、願往生心の對象として取扱うとする能表現者の思想的立場について考究を進めようと思う。

世親は無量壽經論の長行において「彼無量壽佛國土莊嚴。第一義諦妙境界相」と言い、かの無量壽佛の十七種の國土莊嚴をこの佛の所行境 gocara として、最勝なる義・境 artha であることと示してある。今こころみに最勝なる義・境と所行境との關聯について調べてみると、中論卷第三、觀法品の第七品に “nivritte citta gocara” と言うのをみると、心の行境の止滅が説かれていることに氣づくであろう。これは勝義空をあらわし出す方軌として、所取・能取兩つの止滅を説くものであり、龍樹にあつては勝義を空に即するものとして、「斷彼心境界⁽²⁾」「心識處滅⁽³⁾」「心行言語斷⁽⁴⁾」「心行處滅言語道過⁽⁵⁾」と言うように、行の範疇をかりることにより積極的・肯定的に説示することからのがれようとしている。従つて無量壽佛の所行境たる十七種の國土莊嚴を「第一義諦妙境界相」と規定することは、中論に示される龍樹の見解から逸脱するものとして、亦これを觀察の對象とすることは、勝義を超越的實體視するものとして、ともにその誤謬が指摘されねばならない。即ち所行境を許容することは勝義の能所二空無性を逸脱することであり、亦勝義を對象化することは有分別性・有所得性なる故をもつて許容し得ないところである。はたしてこのように、勝義が義・境として明確に説示されないとすれば、勝義は不可言説・離言なるものとして、勝義を表現することは勿論、それを對象化することも許さず、いな不可能であり且つ亦、勝義に到る道をも閉鎖することとなる。従つて大智度論にはしばしば淨土を説いているが、「若十方國土及諸佛。不空者空爲有偏。有偏有名空不空處。今實不偏故。一切法一切法相空。」⁽⁶⁾と言われるよう、つまるところ空無相なる點を強く主張

するものとして、有的な取扱いをしない。このことは勝義をどこまでも心行處の滅と言うような、冷暖自知的な體験における世界のものとすることを意味している。かかる點において、無量壽佛の所行境たる十七種の國土壯嚴を最勝なる義・境一勝義有とする世親の立場は、龍樹のそれに異なることをあきらかに示すものである。かくしてここに見出される兩者の見解の相違は、中觀・瑜伽行兩派の教學的特殊性を示すものであり、他面かかる勝義の空無性と二無之有性とに關する見解とは、中觀瑜伽兩派の論爭における中心課題をなすものとして、印度における後期大乘佛教の展開の上に提供されるものである。

瑜伽行 *yogacara* の瑜伽は *yoga* の音寫であり、相應と漢譯されている。瑜伽の原語である *yoga* の意味するところは、言語的に *yoga* は語根 *yuj* よりきたる名詞であるから、ある基礎に結びつくと解される。ここに注意すべきことは、相應と言うことが能所の關係において成立つ行相を意味するものとして、相應と言う作の相が相應する主體に對し、相應されるところのもの—所謂對象を持つと言う點にある。然しこの場合、所相應處としての對象は單なる對立的な主觀に對する外界としての對象を意味するのではなく、むしろそのようなものとは峻別されるべきものであり、その對象に勝義性が持たれる點、高次の意味における對象として、絶對的對象と呼ばるべきものである。即ちかの大乘掌珍論卷下⁽¹⁰⁾に

相應論師有作是說。於勝義上更無勝義。真如即是諸法勝義。故就勝義說真如空。此言稱理。而言真如非實有者。此不稱理。云何。出世無分別智及後得清淨世智緣無爲境。是應正理。

と言う所以であり、清辨によつて破せられるところの瑜伽行派にあつては、無分別智及び後得清淨世智の所行境を勝義有と規定し、この勝義有の上にさらに重ねらるべきなものもないと言うことを特色としているのである。これはかの中觀思想において、心行處の滅と言ふような世俗と絶對に隔離したものとして説示される勝義を、有とするものであり、所取能取として顯現する識における二取の體が空ぜられた識が轉じた智において勝義空が了得され、その智によつて縁ぜられる境地を物語ものである。このなか、「於勝義上更無勝義」と言う勝義は、空性勝義を轉識得智した智において實證したものとしての無の有 *abhāvasya bhāvah* を示すものである。然るに中觀派にあつては勝義を實證すると言う智に注目し、その有分別性なることを指摘する。即ち「緣眞如智。非眞出世無分別智」⁽¹¹⁾ と言う清辨の非難は、「無分別智が無爲の境を緣ずる」と言う、その無分別智を、所縁によつて生ぜしめられる限り有爲であるとし、世俗智となんら區別することの出來ないものとして、その有分別性を指摘するものである。かく勝義にかかる智を有分別性として否定した清辨は、勝義を「本性畢竟無生を自性とす」⁽¹²⁾ と言うように離言的に扱うことにおいて、「言眞如非實有者此不稱理」とする瑜伽行派の所説なる實有性を難駁する。即ち「眞如唯是一切分別永滅。非實有性非離非有」と言われる所以である。

かく中觀派の思想に對し特色づけられる瑜伽行派の無の有一勝義は亦、

云何勝義有。幾是勝義有。爲何義故觀勝義有耶。謂清淨所緣。是勝義有義。一切皆是勝義有。爲捨執著清淨相我故。觀察勝義有。

と大乗阿毘達磨集論⁽¹⁵⁾の著者無著の言うように、勝義有を觀察の對境として取扱うことを許容するものもある。

かくして先きに指摘したように、中觀思想においてはとうてい許容されることの困難なところのもの、—無量壽佛の所行境としての十七種の國土莊嚴を、第一義諦妙境界相と規定すること、及びその國土莊嚴をもつて觀察の對境と規定することとの兩つは、勝義有と設定する瑜伽行派の思想を背景とすることにおいて成立し得るものであることが確認されるのである。

- (1) 故望月信亭博士は世親の無量壽經論を、教行境果なる瑜伽の四義（最勝子の瑜伽師地論釋（正藏 30, 883c—884c）をもつて理解せんと企圖された勞作において、五念門の第二讚歎門の「口業讚歎釋」如彼光明智相・如彼名義・欲・如實修行相應・故」と訓ぜられるところがあつた。つまり相應を瑜伽の譯語と解されたわけである。—淨土教概論（弘文堂刊）162頁、支那淨土教理史（法藏館刊）80頁
- (2) 世親の唯識二十論の總結を示す第22偈に“Buddha-gocara”とあるのを、この論を譯出し、而も無量壽經論を譯出した菩提流支は「諸佛妙境界」と漢譯出している。このことより無量壽經論の「妙境界」は、その原語を gocara としていたことが推察され得る。
- (3) 般若燈論釋卷第十一、釋觀法品第十八（正藏 30, 107. b）
- (4) 大智度論卷第六（正藏 25, 107. a）
- (5) 中論卷第三、觀法品第十八（正藏 30, 24. a）
- (6) 大智度論卷第二（正藏 25, 71. c）
- (7) 大智度論卷第九十四（正藏 25, 716.c-717. a）
- (8) 中論卷第三、觀法品第十八、第九偈に
自知不隨他。寂滅無戲論。無異無分別。是則名實相。（鳩摩羅什譯）
他人の指示によつて解了せらるるところにあらず、寂滅なり。戲論によつて戲論せられず、無分別なり、また種々義にあらざるもの、これ眞實

性の相なり。（山口益博士譯）

(9) 中觀思想の洗禮を受けている彙纂は、「此論是境義」と理解することによって、無量壽佛の所行境としての十七種の國土莊嚴を、最勝なる境義として許容している。拙稿、「無量壽經論註に説示せられる佛身土に關する見解」（佛教文化研究第二號）参照。

(10) 卷下に展開される問答のなかの第九の問い合わせである。（正藏 30, 274b-c）

(11) 同大乘掌珍論卷下、「相應論者有定執言。一切所取能取分別悉皆遠離。是出世間無分別智。即於是中起堅實想精勤修習」（正藏 30, 276.c）

(12) (13) (14) 同右卷下に展開される問答のなかの第九の答いである。（正藏 30, 274. c）

(15) 卷第11(正藏 31, 667.a)

III

攝大乘論一部の組織内容は、論の劈頭に掲げる應知依止勝相以下の大乘十種勝相を出でない。この十義のなか、應知依止勝相、應知勝相、應知入勝相の三相が、陳譯において應知、唐譯にあつて所知と言われるのは無性論師の「所應可知故所知⁽¹⁶⁾」と言う解釋を借るまでもなく瑜伽行の對象なることを示すものであり、從つて境、行、果と次第するところの境瑜伽は、これらの三つをその内容とするものなることが知られる。然るに無量壽經論にあつては、淨土をもつて奢摩他、毗婆舍那の對境としている。このことは、應知依止勝相等の三つが境とされるよう、淨土もまた觀察の對境とされる點、兩者揆を一つにするのであるが、その内容において兩者の間に相異が見出される。即ち攝大乘論は三性の依止としての阿黎耶識（應知依止勝相）と阿黎耶識のそれぞれの位相としての分別・依地・眞實の三性（應知勝相）と唯

識無境（應知入勝相）の三つをもつて境とするに反し、無量壽經論において境とされる三種廿九句の淨土は、「唯識智爲淨土體」⁽³⁾と言われるよう智の境界である。從つて前者は攝大乘論において境・行・果と次第する第一の境瑜伽であるのに對し、後者は第三の果瑜伽に相當するものであると言へよう。言い換へれば、攝大乘論において果瑜伽とされるところの淨土を、無量壽經論にあつては對境として扱つていると言うに外ならない。このように攝大乘論における應知依止勝相等の三相と、無量壽經論における淨土とはともに境とされながらも、兩者は識と智と言うよな、言いかへれば世俗と勝義との相違を持つものなることが知られる。これらの識と智とは瑜伽行派の實踐體系において「轉識得知」として深い關聯を持つものとされる。今、所取能取として顯現する阿賴耶識の轉じた、所謂得智の相において淨土の三種莊嚴相の理解につとめようと思う。このことは前節において指摘したじとについての、より具體的なかたちでの検討である。

瑜伽行派にあつては分別、依他、眞實の三性を説くなか、依他性は一面、分別の因となり、所取能取として顯現する分別所執を離れて存 在しないのであるが、この所取能取について大乘莊嚴經論卷第五、述求品第十二之二に、「所取及能取。二相各三光」⁽⁴⁾とし、所取能取の顯現について詳しく述べどころがある。即ち所取相として句顯現 *Daśabhaṣṭa* 義顯現 *arthabhaṣṭa* 身顯現 *dehabhaṣṭa* の三種を、亦能取相として意顯現 *nāmabhaṣṭa* 受顯現 *udgrahabhaṣṭa* 分別顯現 *vikalpabhaṣṭa* の三種を説いてゐるのがそれである。もとに、依他を因とする所取能取なる分別所執が空ぜられ、依他の當體そのまゝが眞實とされる場

合、かの所取能取おののおのにおける三種は、

如是種子轉 句義身光轉

是名無漏界 三乘同所依

dhātarthadehanirbhāsa parāvṛti rānāsravaṇi /

p. 66
gnas don lus ni snañ ba dag/
gyin tu gyur pa zag med pañi/

dbiyias dañ sa bon rab gyur phyir/
de hañ kun tu ḥgro bahi gnas//
P. ed. Mdo. ḥgrel p 210, b

句、義、身の顯現をよく轉ずる」とにおいて、
無漏界と種子と甚深に轉ずるが故に、それは亦、偏行の依止である。

意受分別轉 四種自在得

次第無分別
刹土智業故

と言われるよう、阿賴耶識⁽⁵⁾が所取能取の染汚より離れて清淨に轉ずることを説いてゐる。このなか、句、義、身の三種顯現の轉をもつて解脫によるが故に無漏界となしてゐること、及び意、受、分別の三種顯現の轉において、無分別、國土、智、業の四種自在を説いていることは注目に値する。

先づ句、義、身なる三種の所取顯現について大乘莊嚴經論の安慧釋⁽⁶⁾を參照しつゝ論を進めようと思う。安慧によれば、器世間、處として

顯現する阿賴耶識（句顯現）が、染汚を離れて清淨に轉じた場合、「玻璃・瑠璃等の根本地として顯現する」と言つてゐる。これは清淨世間として顯現することを意味するものであり、玻璃・瑠璃等と言へるは願生偈に「備諸珍寶性具足妙莊嚴」（國土莊嚴、第五種々事功德⁽²⁾）と言ふのを示せるものである。言いかへれば、句顯現の轉とは、阿賴耶識が虛妄分別として顯現—無分別智を得る以前に彼の識が苦集二諦を行處とするに反し、成就眞實性として顯現—所謂轉依した場合、三界の行處としての苦集二諦を出過し淨土をその行處とする點⁽³⁾、願生偈に「觀彼世界相勝三界道」（國土莊嚴、第一清淨功德⁽⁴⁾）と言われるよう、淨土として顯現することを意味するものである。又色より法にいたる六境として顯現する—義顯現の轉について安慧は、國土莊嚴としての「如意樹を集積せる多くの受用として顯現する」と言つてゐる。これは願生偈の長行に「無量壽佛國土莊嚴第一義諦妙境界相⁽⁵⁾」と言へる、「妙境界」—佛の所行境 buddhagocara を極淨なる色聲香味觸法の六境において把握すべきことを示すものである。即ちかの願生偈に「無垢光炎熾明淨體世間」（國土莊嚴、第六妙色功德⁽⁶⁾）と言へるは色境として顯現せることを示すものであり、「梵聲悟深遠微妙聞十方」（同、第十一妙聲功德⁽⁷⁾）と言へるは聲境として顯現せることを示すものであり、又「雨華衣莊嚴無量香普薰」（同、第九雨功德⁽⁸⁾）と言へるは香境として顯現せることを、「愛樂佛法味禪三昧爲食」（同、第十四受用功德⁽⁹⁾）と言へるは味境として顯現せることを、「寶性功德艸柔軟左右旋觸者生勝樂過迦旃鄰陀」（同、第七觸功德⁽¹⁰⁾）と言へるは觸境として顯現せることを、「永離身心惱受樂常無間」（同、第十五無諸

難功德⁽¹¹⁾）と言へるは法境として顯現せることを示すものである。これら佛所行境としての色より法にいたる六境が受用として顯現すると言ふことは、かの攝大乘論世親釋に「應身爲此「塵」、淨土、（大乘）法、樂」二受用法樂因」と言われるように、受用せらるべきものとして顯現することを意味している。又眼根より意根にいたる六根として顯現する一身顯現の轉について安慧は、「一根をもつて一切根の境となり得ること、百十二功德を得ること、佛身に似て現すべきである」と言つてゐる。さらに安慧は別に中邊分別論釋疏において、「身は根を具有する軀幹にして、彼（身）として顯現する阿賴耶識なり」とも言つてゐる。これは願生偈に國土莊嚴十七種、佛莊嚴八種、菩薩莊嚴四種を説示するなか、かの佛莊嚴・菩薩莊嚴として顯現することを意味するものと解される。即ち偈に「相好光一壽色像超群生」（佛莊嚴第一、身業功德）と言い、又「化佛菩薩日如須彌住持」（菩薩莊嚴第一、大菩薩遍至十方說利生章）と言ふように佛身に似現するのである。

次に意、受、分別なる三種の能取顯現について論を進めよう。安慧釋において四種の煩惱心と相應して常に阿賴耶識を我と縁じていたところの意顯現が、その染汚を離れて清淨に轉ずる場合、阿賴耶識を我と縁じていた煩惱意は「ただ無分別智のみを緣する」と言い、これをもつて無分別自在と呼んでいる。これは願生偈に「正道大慈悲出世善根生」（國土莊嚴第三、性功德⁽¹²⁾）に相當するものと解することが出来る。なんとなれば、淨土は出世の善法より生起するものであり、出世と言ふのは無分別智及び無分別後智を指し、これらの智にもとづくところの善根—出世の善法の功能より生起せしめられるのが淨土

であるからである。従つてこの意顯現の轉は、所取相の三種のなかの句顯現の轉と能取所取なる關係をもつて理解さるべきである。次に色より觸にいたる五境を緣するところの眼識より身識にいたる五識——受顯現の轉については、「佛國土の玻璃、瑠璃等の色を現示する」と言い、これをもつて國土自在と呼んでいる。又大乘莊嚴經論卷三、菩提品第十には、「如是義受轉、變化得增上、淨土如所欲、受用皆現前」⁽³⁾と言い、それにつづく長行において「義謂五塵。受謂五識。由此二轉刹土清淨。所欲現前隨意受用」と釋している。これらによるに受顯現は義顯現と能取所取なる關係のもとに理解すべきことが知られる。従つて所受用としての佛國土の極淨なる六境において、それを受用することが意に隨つて自在なることを示したものである。ここで注意すべきことは、安慧の釋に佛國土の玻璃、瑠璃等の色を現示すると言う現示なる譯語の原語が、楚語の *dargana* であり、西藏語の *ston-pa* であるから單に所欲が意の如く現前すると言う意味だけでなく、國土莊嚴としての色相をもつて他のために教示すると言う意味を含んでいるものなることが知られる。即ち願生偈に「衆生所願樂一切能滿足」(國土莊嚴第十七、一切所求滿足功德)⁽³⁾ と言い、「觀佛本願力遇無空過者能令速滿足功德大寶海」(佛莊嚴第八、不虛作住持功德) と言うのがそれである。次にこれは青であつて黃ではないとするところの意識——分別顯現の轉については、智と所作(業)との兩つの自在を説いていふ。安慧は別に中邊分別論釋疏において、「分別は意識なり。そこには諸法の自と共との間に對して分別すること有る義あればなり。」と言つてゐる。従つてこれは諸法の共相と自相とについての分別を説くのである。

であるからである。従つてこの意顯現の轉は、所取相の三種のなかの句顯現の轉と能取所取なる關係をもつて理解さるべきである。次に色より觸にいたる五境を緣するところの眼識より身識にいたる五識——受顯現の轉については、「佛國土の玻璃、瑠璃等の色を現示する」と言い、これをもつて國土自在と呼んでいる。又大乘莊嚴經論卷三、菩提品第十には、「如是義受轉、變化得增上、淨土如所欲、受用皆現前」⁽³⁾と言い、それにつづく長行において「義謂五塵。受謂五識。由此二轉刹土清淨。所欲現前隨意受用」と釋している。これらによるに受顯現は義顯現と能取所取なる關係のもとに理解すべきことが知られる。従つて所受用としての佛國土の極淨なる六境において、それを受用することが意に隨つて自在なることを示したものである。ここで注意すべきことは、安慧の釋に佛國土の玻璃、瑠璃等の色を現示すると言う現示なる譯語の原語が、楚語の *dargana* であり、西藏語の *ston-pa* であるから單に所欲が意の如く現前すると言う意味だけでなく、國土莊嚴としての色相をもつて他のために教示すると言う意味を含んでいるものなることが知られる。即ち願生偈に「衆生所願樂一切能滿足」(國土莊嚴第十七、一切所求滿足功德)⁽³⁾ と言い、「觀佛本願力遇無空過者能令速滿足功德大寶海」(佛莊嚴第八、不虛作住持功德) と言うのがそれである。次にこれは青であつて黃ではないとするところの意識——分別顯現の轉については、智と所作(業)との兩つの自在を説いていふ。安慧は別に中邊分別論釋疏において、「分別は意識なり。そこには諸法の自と共との間に對して分別すること有る義あればなり。」と言つてゐる。従つてこれは諸法の共相と自相とについての分別を説くのである。

あつて、もしこの分別・意識を轉じたならば、共相と自相とにおいて無差別を得るにいたるであろう。今、願生偈の長行釋をみると、此「佛土、佛、菩薩」三種成就願心莊嚴應知。略說入一法句故。一法句者謂清淨句。清淨句者謂真實智慧無爲法身故。此清淨有二種應知。何等二種。一者器世間清淨。二者衆生世間清淨「中界」如是一法句攝二種清淨義應知。

と言つてゐるなか、器世間清淨とは共相であり、衆生世間清淨とは自相であり、この兩者が一法句とも、真實智慧無爲法身とも言われるのはこの兩者を同義異語的に取扱わんとするものにして、境智の無差別を言いあらわせるものと解される。ななめならば能緣の智も無分別智であり、所縁としての境も亦無分別智に基づく後智であるから、能縁たる真實智慧無爲法身と所縁たる一法句とは差別し得ないのである。ここに注意を要することは、從來一法句をもつて所縁の理であるかのように理解する解釋があるようであるが、一法句の句はその原語を *pada* とし、ときとして *sthāna* 處ともされるごとく淨土の土を指すものである。從つて一法句は轉識せる得智の相として、佛の所行境に外ならない。又願生偈に「淨光明滿足如鏡日月輪」(國土莊嚴第四、形相功德)⁽³⁾ と言い、「無垢光炎熾明淨耀世間」(同第六、妙色功德) と言ふ種々の光明を説いてゐるが、それは「無分別智及無分別後智名光明」と言われるようすに佛慧と智とをあらわすものであり、「佛慧明淨日除世癡闇冥」(國土莊嚴第十、光明功德)、「如來淨華衆、正覺華化生」(同第十三、眷屬功德)、「天人不動衆、淨智海生」(佛莊嚴第五、大衆功德)⁽³⁾とともに無量壽佛の智自在を示せるものと解される。即ち大

乘莊嚴經論の安慧釋には「四無礙解を有するが故に智自在」と言つて
いるが、攝大乘論世親釋に

「智自在者。四無礙解所顯名智。此智以無分別後智爲體。何以故。
遍一切法門悉無倒故。由得此智故成大法師。能令無窮大千世界衆生
入甚深義。如意能成故名自在。此自在以無分別智爲依止」

と言つているのによると、この智自在が光明のシノニムである無分別
智、無分別後智に基づき、それに依止するものであることが知られ
る。又同世親釋に

釋。通達法界爲業自在依止。通達法界爲陀羅尼門。三摩提門自在依
止。由此通達爲化度十方衆生。得三身三業故名業自在

と言つているのによると、所作（業）自在は衆化利益の業用を説くので
あるから、願生偈に「無垢莊嚴光一念及一時普照諸佛會利益諸群生」
(菩薩莊嚴第一)、「何等世界無佛法功德實我願皆往生示佛法如佛」(同
第四)と言へるは皆、この業自在を示せるものと解することが出来る。
かく句、義、身顯現なる所取相と意、受、分別顯現なる能取相の、
染法を離れて清淨に轉じた相において、淨土の三種廿九句の莊嚴を考
察し來つたのである。このことは世親の淨土觀の背景に唯識義の在す
ることを究明せることを意味するものである。

(未完)

(1) 摄大乘論釋卷第一 (正藏 31, 381. a)

(2) 釋曰。此十義。境界有次第。正行有次第。果有次第 (真諦譯 摄大乘論

世親釋卷第一、釋依止勝相—正藏 31, 156. b)

(3) 真諦譯、攝大乘論世親釋卷第十五、釋智差別勝相第十之三 (正藏 31, 36
3. b)

(4) 正藏 31, 613. c

(5) 「所取相有三光。謂句光、義光、身光。能取相有三光。謂意光、受光、

分別光。」(正藏 31, 614. a)

真諦譯、中邊分別論卷上に「相者世器、身及所受用。生起識所攝心及取
分別。」(真實品第三—正藏 31, 457. c) と言ひ、又
玄辨譯、辯中邊論卷中に「所謂。器、身并受用具。及轉識攝意、取、思
惟。」(辯真實品第三—正藏 31, 471. a) と言つてゐるは即ち處 pratist-
hāsaṅgrītam 身 dehaśaṅgrīritam 所受用 bhogaśaṅgrītis, 三
種と、manas, udgraham, vikalpam の三種とであつて、大乘莊嚴經論
のそれと同じ思想をつたべる。

(6) 正藏 31, 614. a (特に前偈は梵、藏并にその和譯を出すことにより理解
のための資とした)。

(7) 「如是種子轉者。阿梨耶識轉故」(同右)

(8) 「句義身光轉者。謂餘識轉故。是名無漏界者。由解脫故」(同右)

(9) 「若意。若受。若分別。如此三光若轉即得四種自在。(中略) 一得無分
別自在。二者得國土自在。三得智自在。四得業自在」(同右)

又同論卷第三、菩提品第三には、「如是意轉。變化得增上。極清淨無
分別。恒隨變化行。如是義受轉。變化得增上。淨土如所欲。受用皆現
前。如是分別轉。諸智所作業。恒時無礙行。」(正藏 31, 605. a) と言
い、その長行釋を出しているが、述求品の能取相の意等三種顯現と同一
なることが知られる。又真諦譯、攝大乘論世親釋卷第十に「若通達四種
自在依止功德。得三身果。若通達無分別依止。得法身果。若通達士及智
自在依止。得應身果。由此應身於大集中。得共衆生受法樂果。若通達業
依止。得化身果。因於此果能作。無量衆生無邊利益果。」(釋入因果修差
別勝相第五之一—正藏 31, 228. a) と言ひ、莊嚴經論の四種自在との關
聯の深さが知られる。

(10) Mahāyānasūtralakṣmīrāvṛttibhāṣya, Dharmapāravyāstya-adhikāraḥ,
P. Ed

(11) 中邊分別論真實品とは Pratisthāsaṅgrīhitam と云ふ處となして
いる。

(12) 正藏 26, 230. c

- (13) 「論曰、如此本識未爲無分別智火所燒鍊時。此識由虛妄分別性顯現。不由真實性顯現。若爲無分別智火所燒鍊時。此識由成就真實性顯現。不由虛妄分別性顯現」(真諦譯、攝大乘論世親釋、卷第六經應知勝相之二)
- (正藏 31, 193. b)
- (14) 「淨土非三界苦集所攝。故言出過三界行處」一十八圓淨の第四處圓淨(同卷第十五、釋智差別勝相第十之三)(正藏 31, 263. b)
- (15) 正藏 26, 230. c
- (16) 中邊分別論眞實品やは bhogasanigrahita として受用となしてくる。
- (17) 正藏 26, 232. a
- (18) 正藏 26, 230. c
- (19) (20) (21) 正藏 26, 231. a
- (22) 正藏 26, 230. c
- (23) 正藏 26, 231. a
- (24) 真諦譯の卷第十三釋智差別勝相第十之初(正藏 31, 250. a)
- (25) 中邊分別論卷上には「所受用」(正藏 31, 457. c) とし、辯中邊論卷中には「受用具」(正藏 31, 471. a) といふのはじめを意味している。
- (26) 大乘莊嚴經論卷第三、菩提品第十に、「如是五根轉。變化得增上。諸義遍所作。功德千二百。釋曰。此偈顯示轉五根變化。此變化得二種增上。一者得諸義遍所作。謂一根皆能互用一切境界故。二者得功德千二百。謂一根各得千二百功德故。」(正藏 31, 605. a) と言ふ、概ね述求品の安慧釋と等しい解釋が行われているが、佛身似現のことを説いていな。
- (27) 山口益博士譯註眞實品の第十善巧眞實 260 頁
- (28) (29) 正藏 26, 231. a
- (30) 正藏 26, 230. c
- (31) 「從出世善法功能。生起此淨土故。不以集諦爲因(中略)何者出世善法。無分別智。無分別後智所生善根。名出世善法」一十八圓淨の第五因圓淨(正藏 31, 263. b)
- (32) (33) 正藏 31, 605. a
- (34) (35) 正藏 26, 231. a
- (36) 山口益博士譯註、眞實品の第十善巧眞實 261 頁
- (37) 正藏 26, 232. b
- (38) 大乘莊嚴經論卷第三、菩提品第十に「無漏界甚深。相處業三種。」(正藏 31, 604. b) と言ふ、無漏界を相 lakṣṇa、處 sthāna、業 karma の三種甚深により理解してくる。
- (39) (40) 正藏 26, 230. c
- (41) 真諦譯攝大乘論世親卷第十、釋入因果修差別勝相第五之二(正藏 31, 223. b)
- (42) (43) (44) 正藏 26, 231. a
- (45) 真諦譯、卷第十、釋入因果修差別勝相第五之二(正藏 31, 222. c)
- (46) 同有。又大乘莊嚴經論卷第三、菩提品第十(正藏 31, 604. a-b) と業深甚の義を出し、法界依止業、法界成熟業生業、法界到究竟業、法界說正法業、法界化所作業、法界無分別業、法界不作業、法界解脫智業の八種を出してくる。
- (本拙稿に引用した梵文、西藏文についてには、我が研究所の畏友水谷幸(正君)の援助を得たことを銘記して謝意を表す。)(一九五四、五、一五)
- 本研究は昭和廿八年度における文部省科學研究助成補助による「六朝時代における佛教受容」の一冊、特に菩提流支譯出諸經論の内容検討の一成果である。



(1) アシヨカ圓柱頭部（サールナート博物館）



(2) マヒンダ到着地と稱する巨岩（ミヒンターレ）



(3) ブレーズンビヤレースの跡（アスラダプラ）



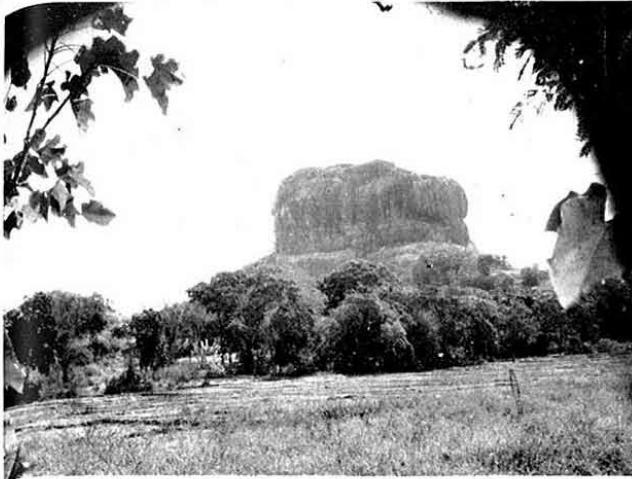
(4) 經典書寫の地アルヴィハーラ



(6) ティサマハラーマ 左よりダンマキティ沙彌、
グナジリ比丘、筆者、バハト比丘（タイ國人）



(5) アスラダプラの菩提樹とセイロンの比丘



(7) カシヤツパ王が山砦を築いたシーギリヤの遠望



(8) キリヴェヘラ (ポロンナルワ)



(9) ワアツタダーヴ (ポロンナルワ)



(10) 佛陀の般涅槃に侍す悲しき阿難の像
(ポロンナルワ)



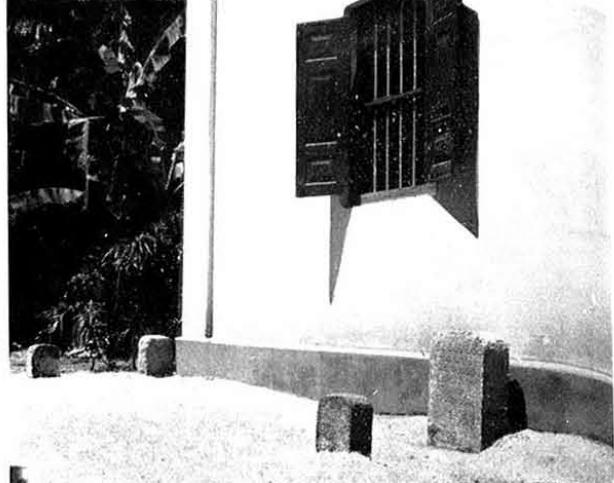
(11) パラクラマバーフーの像 (ポロンナル
ワ郊外)



(12) 椰子の葉で作つた傘をさすラーマンニヤ派の比丘



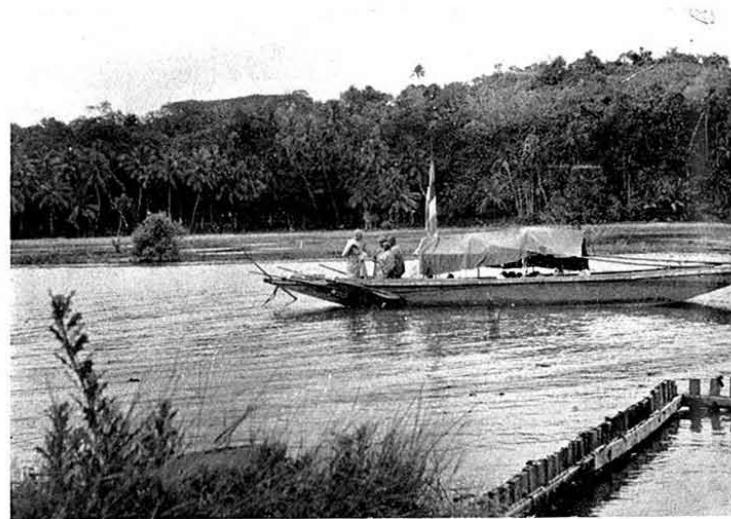
(13) 菩提樹を拜むセイロンの佛教徒
(ケラニヤ寺にて)



(14) シーマ石(結界の石)(ミリッサにて)



(15) ヴィドヤランカーラピリベナ(ケラニヤ)



(16) 船の中で具足戒を受けつつある筆者(左端)(マータラ)

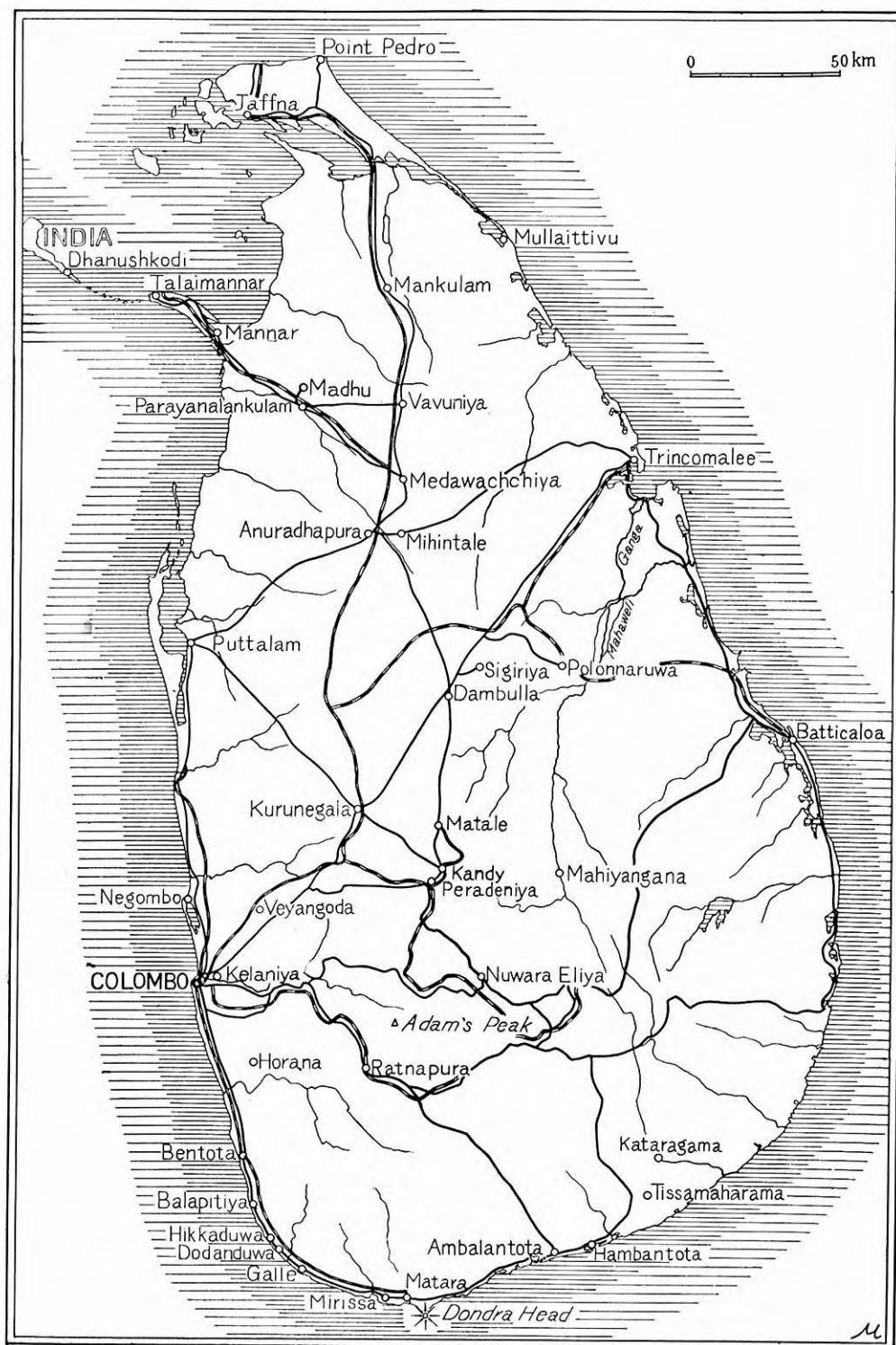


(17) 手づかみで食事をするセイロンの比丘



(18) ウエーサカ祭のパンドール(コロンボ)

MAP OF CEYLON



セイロンの宗教事情（覺書）

日 次

はしがき

一、セイロンに於ける佛教の位置

- a. 佛教の受容
- b. 北印度時代 その一
- c. 同 二
- d. 南印度時代 その一
- e. 同 二
- f. ポルトガルの支配時代
- g. オランダの支配時代
- h. イギリスの支配時代
- i. セイロン佛教の現況
- j. 僧伽と佛教行事
- k. 佛教徒の生活
- l. 僧院生活の反省

は し が き

林につつまれ、その間に、肉桂の烟、茶烟、水田等も拓け、住民は深い青空のもと一般に人情も厚く、平和な生活を樂んでいるようみえる。しかしこのようない南方の島國に佛教をはじめとする印度の文化がどのようにして受容せられ、またどのような歴史が展開せられたであろうか。本稿は主として佛教を中心としたセイロンの宗教史を概観し現代における宗教事情にまで及ばんとするものである。

一、セイロンにおける佛教の位置

a 佛教の受容

地理的にみてこの島の東・西・南の三方が大洋に面し、それによつて遠く大陸と隔たり、わづかに西北方が極めて近く印度に接しているといふことが、この島の運命を決する地理的條件であるといえよう。即ちこの島の印度との親近性の故に印度における重要な政治的經濟的社會的乃至宗教的な變化は直ちにこの島に及び、印度文明のすべての浪は第十五世紀の終りまでこの島におしよせこの國の人々の思想と生活の上にその足蹟を残さずにはおかなかつた。更にまたこの印度との親

藤 吉 慈 海

近性こそこの島の住民が多く印度人の祖先をもち、またシンハリーズ(Sinhalese)とタミール(Tamil)とが今なおこの島の主な言語であり佛教と印度教とがこの國の主要な宗教であるかを物語るものである。しかし、この島が印度に接しているとはいへ、狭い海によつてともかくも大陸と離れているということが印度において失われてしまつた文化をこの島によりよく保存している結果ともなつていて。たとえば佛教にしてもこれは印度におこつたものではあるが、次第に印度教の齋食にゆだねられ、回教徒の印度侵入によつて實際的には失われてしまつたともいえる。しかるにテーラヴァーダ佛教は紀元前三世紀にセイロンに傳來され幾多の榮枯盛衰があつたにも拘らず、この島の最も有力な宗教として今日なお多くの信奉者を持つてゐる。

なおわれわれがセイロンの宗教事情を考察するにあたつて注意しなければならぬことは、この島が東西海上交通の中間に位置してゐた爲めに貿易上の要路として東西文化の影響をうけ、特にこの島の肉桂がヨーロッパ人の好むところとなりこの島が貿易國の重要な注目をあびてポルトガル・オランダおよび英國の支配をうけるにいたつてからはこの島の文明の上にヨーロッパ文明の大きな足跡をのこしこの島の印度的文化をある程度まで取除くに至つたといふことである。四面海洋にとりまかれているこの國では外からの攻撃に抗することは殆ど不可能であつた。そのためポルトガルはローマンキヤソリックをオランダはその法制をこの島に容易に設立することが出来た。また印度からはしばしばこの島の温和な氣候と豊穣な土地とを慕つて移住する者が多く、また幾度か攻略をうけてこの島の準大陸的性格をより明確に形成

したのである。

ともあれこの島の最初の住民は何等書き物としての證據を残していないので、どこから何時どうしてこの島にやつて來たものか全々わからない。ただ彼等が殘した唯一の證據は貝殻や黒珪石や石英からなるいくつかの器具とドルメン即ち墓標かまたは石室と思われるものといくつかの石櫃または祭壇と二つの岩蔭に見出された石刻圖とである。これまで發見された貝殻や黒珪石や石英は舊石器時代に屬するものであるが、こんな道具を一體誰が用いたかわからぬ。しかしヴェッダ(Wäddas)の住んでいた石窟でこれが發見されたのであるから彼等がアーリヤンから鐵器を用いることを學ぶ以前にこれらのものを用いていたであらうと思われる。ヴェッダの生活や性格については色々と研究せられているが、彼等は狩獵民族で短いちぢれた髪をもち長い顎とひらたい鼻をもつた長頭の人種で、南印度のジャングルの中にいたドラヴィダ族以前の民族イルラ(Irlas)やクルンバル(Kurumbars)と同じ系統のもので、セレベス島のトーラス(Toalas)やスマトラ島のバティン(Batin)やオーストラリヤの原住民と人種的に關係があるといわれてゐる。これらの種族の原住地が何處であつたか未だ不明であるが、まだセイロン島が印度と離れていた時代に野獸と同じく南印度からこの島へやつて來たと考えられる。これらのヴェッダは主として狩獵を事としていたが、セリーヴァン博士(C.G. Seligmann: The Veddas. Cambridge. 1911)の研究によれば彼等がシンハリーズの言語を習い農業を營むようになつてからはシンハリーズとの雜婚が行わたであらうといふことである。さらにセリーヴァン博士はこの

島のキヤンディヤン (Kandyans) の間に行われている先亡の酋長や主要な祖先に供養をするバンダーラ (Bandāra) と呼ばれる儀式は死者を慰めるヴェッダの遺風に由来するであろうとも言つてゐる。

セイロンに定住したアーリヤン民族は北部印度から來たものにちがいないが、印度のどの部分から來たものであるかについてはシンハリーズのオリヂナルランゲージとしてのパーリ語の起原の問題が解決されない限りここに斷定を下すことは出來ないであろう。⁽¹⁾ ともあれ B.C. 五〇〇年頃にはアーリヤン民族が印度の東西の海岸から船に乗つてセイロン島に上陸したと思われる。これらのアーリヤンは既に鐵器時代に入つていて農耕を事としていた。さらにシンハリーズの用語ながらびに構造の上にパーリ語のみならずタミールの影響の強いこと、またシンハリーズのカースト制度が南印度のカースト制度に非常に類似していることから推測すればアーリヤン民族の外にドラビディヤンもまたこの島に移住して、これらの一いつの民族が今日のシンハリーズをつくつたと考えられる。このドラビディアンのセイロン文化への貢獻は初期においてみると出来ないが、コージラ (Cōla) によるセイロンの征服とパーンデヤ (Pāndya) の侵入によつてその影響は強くなつて來た。彼等は主として印度教を通してこの島の文化に貢献したのである。この印度教は第十二世紀頃に到つて確固たる地位をこの島に築いたのみならず、佛教に強い影響を與えたことも見逃してはならぬ。

セイロンに移住して來たアーリヤン民族の宗教が何であつたか明確な證據はないが B.C. 一〇〇年頃には彼等の占據したところには佛教

が廣まつた⁽²⁾。元來佛教がおこるまでには印度において幾世紀かの宗教的發展が考えられる。はじめアーリヤン民族が西北印度を占有した時、彼等は可なり廣範な儀式を伴う宗教をもつてゐた。彼等の神々は主として太陽や雷のような自然現象であつた。彼等の經驗ではただ生命あるもののみが動くことが出來た行爲をなすので、彼等はこれらの自然現象を生命なき對象としてではなく彼等の生活に影響を與えることの出來るものとして尊敬した。彼等は自分たちの歌う讃歌の中にそれらのものに名前をつけてゐる。即ち太陽はヴィシヌ (Viṣṇu) 雷はインドラ (Indra) であり彼等は着物を着たり腕をもつたり自分等と同じように車に乘つたりすると考へた。そして彼等の福はこれらの神々によるものと信じて疑わなかつた。それで彼等はこれらに祈り犠牲をささげその酬いとして幸福を得、禍からのがれることが出來ると期待した。

この自然崇拜はそのうちに大きな變化をもたらした。神々へ犠牲を供えることはバラモンの司祭たちによつて複雑な儀式と祭禮とに變えられた。そして儀式の意味が非常に強調されたので人々は正しい生活をすることよりむしろ正しい祭禮をすることに心をそそぐようになつた。そして丁度この頃印度では輪廻轉生の觀念と再生の場合の個人の位置は彼のカルマ (Karma) 即ち過去世における彼自身の行爲に依存するという信仰があらわれた。この信仰が廣まると多くの人々は人生の災禍や轉生の問題に深く心をよせるようになつた。そして神々への供犠や祭禮をなすことが單に來世においてより高い段階の生に生れるのみでこの世の苦惱を救うことが出來ないことに不満を懷きはじめ

た。そして此の世における苦惱から完全に解脱すること即ちモクシャ (Moksha) を得る方法を探求せんとする人々は世俗の世界を捨てて苦行の道にしたがつた。この苦行生活に入つた人たちは人々に苦惱より解脱への道を教えた。その一人がゴータマ佛陀である。彼はネパールの南部に住んでいたシャーイキヤ (Sākyā) と呼ぶ半獨立的小藩に屬していた。彼は神々の崇拜や供犠が解脱に導くものではないとしてこれらのことの拒否した。彼は苦行によつて精神的満足を得ることが出来なかつたので自らの肉體を苦しめるような苦行主義の極端な形式を宣傳はしなかつた。彼はすべての存在は苦である。そしてその苦はタンハ (Tanhā) 即ち渴愛によるという禁欲主義的見解を受容した。この渴愛を克伏するためには彼は八つの神聖な道を實践することを説いた。即ち正しい見解、正しい思想、正しい言葉、正しい行為、正しい生活の方法、正しい努力、正しい思慮、そして正しい精神統一の八正道である。換言すれば彼はその八つの正しい道を實践することによつてアラハン (Arahat) 即ち聖者となり再生から自由になつた状態即ちニルヴァーナ (Nirvāṇa) を得ると説き、その方法はつまり自己陶冶または自己統制の一つの過程であるとも言つことが出来よう。

この自己陶冶の道を遂行しニルヴァーナの状態を得ることは家長の生活をしてゐる人には不可能であつたので、佛陀は彼についてくる比丘 Bhikshus) 即ち修行僧たちが入るべきサンガ (Saṅgha) 即ち教團を設立した。彼は比丘たちをして世俗的紐帶の障害を断ち切らしめその衣食を世俗の人の供養に依存する獨身と清食の生活をなさしめた。このことは家長としての生活を斷念することを好まない人々を佛陀が無

視したわけではない。彼等に對して彼は道德的教説を與えた。そして彼等に生物を殺すことを止めしめ、清らかな生活をすることによつて此の世において幸福を得、來世にはより高い段階の生を受けるであろうと説いた。しかし彼は彼等のためにキリスト教徒がするように何等かの組織を作ることはなかつた。また彼の教に抵觸しない限り彼等の神々を拜むことやその他の宗教的行為をなすことやめさせはしなかつた。在世中の佛陀は單に解脱の道を教える偉大なる聖者としてのみならず、最高の生涯を生きる人であり且つ偉大なる精神的力を得た人として人々に尊敬されたが、彼の死後は彼がその木の下で悟を開いたといわれる菩提樹や彼の聖骨が入つてゐると信じられているダーガバ (Dāgābas) を拜むことによつて人々は彼に對する尊敬と歸依の念をあらわすようになつた。

最初佛教の傳播は佛陀の教法を傳えた比丘たちによつてなされた。佛教が最初に廣まつた地方はマガダ (Magadha) 國、今日のビハール州の南部であり、その首府ラーデヤガーハ (Rājagaha, Rajagrīha) (王舍城) は荒廢してはいるが今日發掘されて殘つてゐる。そこから佛教は次第に西の方に傳わりナルバダ (Narvādā) 河の北方アヴァンティ (Avanti) 地方によく廣まり、さらに遙かカシュミール (Kashmir) 地方にまで及んだ。かくの如く佛教が廣まるにつれて意見の相異からサンガがいくつかに分割された。即ちマヘーサンギーカ (Mahasāṅghikas) とかテーラヴァーディン (Theravādins) とかサルヴァースティヴィーディン (Sarvāstivādins) とかヴァヂーデッタカ (Vajiputtakas) とかマヒンサーサカ (Mahīśasakas) とかがその主なものである。テ

ーラヴァーダの主な中心地は當時ジャムナ河畔にあるコーサンビー (Kōsanbi)、即ち今日のアラハバード附近及びアバンティー地方であった。このアバンティー地方でテーラヴァーダのパーリ聖典が成立したであろうと言われている。

佛教はかくて多分 B.C. 四世紀の末葉、即ちマウリヤ (Maurya, Moriya) 王朝に屬するチャンドラグプタ (Chandragupta) が北部印度を統一した頃から急速に擴大した。彼の孫であるアショカ (Aśoka) (274 ~ 237 B.C.) は多くの統治者の中で特異な存在であった。即ち彼の政治的理想は佛教に説く道德律を教えることによつてその人民を幸福にすることについた。⁽¹⁾ (寫真 1) 彼は東方のカリンガ (Kalinga) を攻略した際、戦争の悲惨なることを覺り佛教に歸依したといわれる。

そして彼はこの新しい宗教を印度のみならず外國にも廣めんと志し、それによつて諸外國との國交や貿易にも資せんとした。それらの傳道師のうち、その王子マヒンダ (Mahinda) は少數のものをつれてセイロンに來り、その後わづか二世紀の間に佛教はこの島に廣がつてしまつたといわれている。(寫真 2)

かくも速かに佛教がセイロンに受容せられたについては色々の理由があるであろう。當時セイロンの北部アヌラーダプラ (Anuradhapura) にあつて統治していたデーヴァンピヤティサ (Devānapiya Tissa) (天愛帝須) はアショカ大王のようない有力な王によつて派遣された傳導師を歓迎し、その教の宣布に最大の援助を惜まなかつたことがその理由の一つである。且つまたマヒンダはじめそれらの傳導師たちはこの島の住民の用いている言葉が自分たちの言葉とあまり違つて

おらず、互に理解することが出來たから傳道も比較的容易であつたということがその二である。第三には當時この島には佛教に對抗するよな既成の宗教が存在しなかつたということ、そして佛教がこの島の住民の間に行われていたであろう色々の神々を拜む信仰と別に衝突せず、この新しい宗教は彼等をサンガに加入させて正しい生活をなさしむるにあつて、既存の祭禮を禁ずるようなことがなかつたからである。第四にはもはや農業技術が相當に發達していく住民はこのような宗教的文化的發展の餘力と時間的餘裕を有していただからである。即ちかくて建立された佛教の僧院は住民にとつては學習の場ともなりこれまでみたされなかつた精神的指導がここにおいてなされたからである。

佛教がセイロンに傳わつた時、セイロンの住民たちは迷信的であり行動も粗野であつた。そして彼等の宗教といえばアニミズムや氣まぐれな神々や惡魔の崇拜にすぎなかつた。このような状態の下にあつて佛教は決定的な影響を彼等に與えずにはおかなかつた。即ち彼等の吉凶禍福が單に神々や惡魔たちの氣まぐれや空想に依存するのではなくてその一部分は彼等自身に原因するものであると説く佛教の因果律の教即ちカルマ (Karma) 説はすくなくとも知識人の間によりよく受容せられたと思われる。そしてその高い倫理的な教はこの島の人々の道徳的な心情を陶冶するのに大いに役立つた。たとえば五戒を保つといふような宗教的實踐は彼等に宗教的乃至倫理的な陶冶を與え、人間のみならず動物にも深切でなければならぬという教や比丘たちの高貴にして宗教的な行爲は彼等の日常生活の模範となつて、彼等をしてその

農業生産を妨害していた家庭的紛争や部族的闘争の惡習慣を放棄せしめたのである。

佛教の輸入はこの外更にいくつかのよい結果を齎らした。即ち佛教の傳道師たちは單に宗教的教説や信仰を齎らしたのみならず、多くの印度文化をこの島にうえつけた。即ち彼等の傳えたペーリ語の聖典はこの島に來た最初の文學的作品である。この聖典は後世ペーリ語と呼ばれるようになつたアーリヤン系の混成地方語であつた。このペーリ語は語彙も多く表現に富み佛教の比丘たちによつて長く用いられた。

今日もセイロンやビルマ等の南方佛教國においては比丘たちの間で言語が通じない時ペーリ語を使つて話すことがある。今日セイロンでタミールと共に一番廣く用いられているシンハリーズ (Sinhalese) はこのペーリ語に非常によく類似してゐて、その多くの倫理學や心理學や哲學に關する用語はペーリ語を借用している。佛教の經典や戒律は別として、セイロン人の間には佛陀の傳記と共にジャータカが一番よく知られている。そしてシンハリーズの文學的活動は先ずこれらの解釋や紹介からはじまつてゐる。更にまた文字を書くことも佛教の輸入と共に始まつてゐる。今日ダンブラ (Dambulla) に殘つてゐるこの島の最古の文字はアシヨカ碑文にみられるブラフミー文字と大體同様である。今日使用しているシンハリーズ文字はその發達したものといふことが出来る。またシンハリーズがつくつた煉瓦や石の建築は佛教の輸入の後からはじまつてゐる。最初の建築はダーガバ (Dagāba) やヴィハーラ (Vihare) である。かくの如く佛教の傳播はこの島の建築や彫刻の技術の發達を促進した。そしてまた比丘たちは常に印度における佛

教の中心地と連絡があつたので、この島と大陸との文化の交流は常に彼等を通してなされた。更にまた佛教のサンガはキリスト教のそれの如くより高い權威者の指令とか統制をうけることなく、したがつてよく統制組織されてはいなかつたが、それにも拘らず比丘たちが全島を巡つて説く共通の教はこの島の部族たちに共通の考を與え、かくて此等の部族をやがて一つの共通の社會に結びつけたのである。

b. 北印度時代 その一 (B.C. 一四七—A.D. 三〇一)

セイロン初期の歴史が如何に強く印度の影響を受けているかについては既に述べたがセイロンの歴史は大體において次の二期に大別される。即ちポルトガル人の來島を境としてそれ以前を印度文化の影響の下にあつた印度時代とし、それ以後をヨーロッパの支配時代とし、それはポルトガルの支配時代、オランダの支配時代、イギリスの支配時代および英國の支配を脱した現代の四期に分つことが出来る。さらに印度時代はチヨーラによつて征服せられるまで主として北印度の影響を受けた北印度時代と、チヨーラの征服からポルトガル人の來島まで南印度の影響をうけた南印度時代とに大別される。そして北印度時代は B.C. 一四七年デーバナンピヤテッサの時代——それはアシヨカ大王 (B.C. 二七四—二三七) と大體同時代あるが——にはじまり、大きな貯水池の構築者でもありまたはじめてテーラヴァーダの比丘に對抗した他の宗派の比丘たちを支持したマハーセン (Mahasen A.D. 274~302) の時代までをその第一期とし、それから以後を第二期とすべきであると思う。この時代は南印度からの侵入を度々うけているが主として北

印度の文化の影響をうけ農業や灌漑の施設も進み、佛教特にアショカ王の文化の影響をうけた時代である。

さてデーバナンビヤティッサの時代に佛教がセイロンに受容せられたことは既に述べたが、彼の死後まもなく南印度から侵入者がやつて来てアヌラダプラを占據した。その第二回目の侵入者はエラーラ (Elara) とじうタミール族で彼はセイロンの北部を支配していたがルブナ (Ruhuna) の支配者デウッガムヌ (Dutugamunu, B.C. 161~137) によつて殺された。その後デウッガムヌ王は他の小王國を征服してセイロンの主要な支配者となり、佛教のためにもつくしアヌラダプラのマハーヴィハーラにルーヴァンヴェリヤ (Ruvanvalisäya) とじう巨 大なダーガバと布薩のための Brazen palace を建立した。(寫真3)

かくの如くして受容せられたセイロンの佛教は、はじめ全く僧院サンガの佛教であり、その歴史は主として比丘の活動そのものであつた。しかし佛教はセイロンに輸入せられる前から印度において既に三つの潮流に分れていた。即ちサンガは比丘の修練に關する意見の相異から既にいくつかの派に分れていた。セイロンにおいても同様にヴァラガンバー (Va'agambā) の時にマハーヴィハーラ (大寺) (Mahavihāra) の比丘たちは在俗の家庭にしばしば出入した比丘を戒律にそむく者として破門した。その弟子の一人はこの處置に反対しこれを妨害せんとして彼も亦サンガから破門されてしまった。そこで彼等はその同志と共にアブハヤギリヴィハーラ (Abhayagiri vihāra) に行き獨立した教團を組織した。その後しばらくしてヴァシプッタカ (Vajiputtaka) のダンマルチアーチャリヤ (Dhammaruci Ācāriya)

に屬する人々が印度からやつて來たので彼はその學說を容受して自らダンマルチアーチャリヤの稱號を冠し、かくてダンマルチ派 (法樂部) が成立した。ついにゴーラアバー (Golu abā) (249~263) の時代にこの派に屬する幾人かの比丘たちはヴァイツウリヤ (Vaituliyā (方廣部)) の說を佛陀の正說と宣言したのに反対してそのアブハヤギリヴィハーラより去つて所謂エラーラ (Elara) の墓のあるダッキイナヴィハーン (Dakkhiṇa vihārē) に住んだ。そしてマハーセン (Mahasen) の時代にはゼータヴァーナヴィハーラ (祇多林寺) Jetavana vihārē を占據した。そして彼等はダッキイナヴィハーラにいた頃サーガラ (Sāgala) 比丘の教を受容したのでそれ以後彼等はサーガリイカ Sāgali-ka) として知られている。

佛教々理の發達は主として佛身即ち佛陀の人格についてであった。この時代には聖骨崇拜や菩提樹の禮拜にみられるように歴史的な人としての佛陀に重點がおかれたが、ある人々は佛陀は普通の人間とは異りもはや病氣や死亡することのない永遠の生命をもつものとして考えた。それから他のもう一つの新説がこの時代にうち立てられた。それはセイロンでヴァイツウリヤニズム (Vaitulyanism) (方廣部) といわれる大乘に關係のある教である。大乘佛教は大體西暦第一世紀の頃 インドにおこつた佛教の一形式である。ジャータカの中に佛陀が如何に自らを犠牲にして他人のためにニルヴァーナに入ることを斷念して修行をし佛陀となる準備をしたかが既に指摘されている。なお經典によれば佛陀はその弟子たちにむかつて自分にしたがつて佛陀となれと教えなかつた。そして各自が自ら自制と自己統禦によつて阿羅漢と

なり解脱を得る方法を教えた。さて西暦紀元前一世紀の頃佛教徒の間には新らしい思想が生れた。それは佛陀の教を奉ずる者は阿羅漢になることを目あてとする必要はない。ただ佛陀の踏んだ道を自ら履み菩薩となり、遂には佛陀となることとして他人の解脱のために働く

いともよろしいといふ思想である。當初この考に對して何等反対はなかつた。それは別段三藏の思想に反対するものではなく單にそれを補足したものにすぎなかつたからである。しかし乍ら後になつて菩薩思想を受容した者たちは阿羅漢となることを目的とする舊思想に對してそれは低い劣つた乗物即ち小乗(Hinayāna)と云い、すべての者は彼等が大きい乗物即ち大乗(Mahāyāna)と呼ぶ新思想即ち佛陀となることを目的として働くべきであると主張しその教を宣傳した。この新しい教は阿羅漢果を得る方法を説く三藏の教と明確に對立するので、三藏に従うテーラヴァーデン(長老派)と菩薩思想のみを宣傳するマハーヤーニスト(大乗教徒)との間に衝突がおこつた。この當時印度における印度教徒たちは單に神々の恩恵を得るために犠牲を捧げるかわりにシヴァ神やビシュヌ神のような一神の崇拜に傾きその信仰歸依によつてその神は彼等に救濟を與えるであろうと信じていた。多分この信仰歸依の宗教即ちバクティ(Bhakti)の宗教に影響されて大乗教徒たちは菩薩が救濟者となる爲になす非常な努力を賞讃するのみならず更らに菩薩を崇拜してその恩恵をうることをも讃美した。佛教信者の人たちは佛教の道德的信條にしたがい乍ら他方神々をも信奉していたが次第に彼等は神々のかわりに菩薩をその代用品として信仰するようになつた。そして彼等は佛陀よりも菩薩の方がより一層色々の不

運や不幸を救つてくれる力がある者として重要視するに到つた。しかしこ時がたつにつれて彼等は佛陀をも單に解脱への道を示した人といふより他の印度教の神々の如く救濟者とみなして信奉するようになつた。

この大乗思想は最初セイロンにおいては反対され、シンハリーズ王ヴェーラティサ(Vēra Tissa)(209-231)やゴーラアバ(Goļa Abā)はこれを彈壓したといわれている。しかし南印度のチヨーラ(Cōla)の比丘サンガミッタ(Saṅgamitta)は大乗思想を有し廢除の法に精通していた。彼は一度ゴールアバ王の時代にセイロンにやつて來たが、さらにマハーセン(Mahasen)王の時にまた來島して正しい佛法を教えていないマハーヴィハーラの比丘たちを支持しないように進言したので、一時マハーヴィハーラは衰微し、その建物の材料等はマハーセン王によつて寛大に取扱はれていたアブハヤギリヴィハーラ(Abhayagiri Vihāra)に使用せられたということである。この時代になるとサンガによつて在家信者への色々の配慮がなされたと思われる。既に述べたように最初佛陀や比丘たちは在俗者に對しては道德律を教えることをもつて満足していた。しかし在俗者がある種の崇拜の方法を欲求するにつれて聖骨崇拜や菩提樹信仰がおこつたであろうと思われる。パーリ語の註釋書にしたごとく、この時代に聖骨崇拜によつて恩恵が得られ、ダーガバや菩提樹を破壊することは憎むべき罪と考えられた。そして在俗者たちは佛教への興味をつなぐために宗教的儀式を一層要求したので、この時代には宗教的祭禮が盛んに行われるようになつた。またこの時代に普及した儀式はピリイツ(Pirit 即ち

日常生活の倫理を説いたパーリ語の經典を比丘たちが讀む儀式であつて、今日もセイロンではこれが盛んに行われている。このビリイツの目的は惡靈を取除いたりその人を惡靈のさわりから護るためにあつて、この儀式が從來既に習慣的に行っていた呪文のかわりとなつて行わたると思われる。この時代においては單に佛教のみならずそれ以外の宗教も存在していた。即ちニガント(Niganthas)やアーディヴィカ(Ājivikas)に屬する人々がアヌラーダプラに住んでいたといはれる。ニガントというのはジャイナ教としてよく知られている佛陀と殆ど同時代の宗教者マハーヴィーラ(Mahāvīra)の信奉者たちのことである。その信條は極端な禁欲主義を實践することによつて救を得るというのである。アーディヴィカもまた佛陀時代には存在し彼等は生活のために禁欲主義を唱導する者としてその反対者によつて紹介される者たちである。またブラフミンやデーヴァーレー(Dhvales)もあげられている。それでシヴァやその子のスカンダ(Skanda)もまたセイロンにおいてこの當時信奉されていたと思われる。また彼等は惡靈を慰めたり地方的な神々を信奉したり、聖靈の宿ると考えられた樹木等の自然物を崇拜するようなこともあつたであらう。

さて佛教の比丘たちがセイロンに文字を書くことを教えたが、彼等は殆ど二百年の間何も書きのこしていない。印度から齋らされたパーリ語の經典は書寫されたものでなく師匠より弟子に口授せられたものである。しかしブライミンティサ(Brahmin Tissa)の叛亂や相次いでおこつたひどい飢饉の間にパーリ聖典の一部を記憶していた多くの比丘たちが死んでしまつたので比丘たちは非常な困難に遭遇した。ま

た他の比丘たちは戒律に示された比丘の嚴肅な道を實踐することが出来なかつたので還俗してしまつた。それでサンガに留つた忠實な比丘たちは彼等の所依の聖典をより安全に保存する方法を考えざるを得なくなつた。その唯一の道はこれまでの口授をやめてその聖典を書寫する事であつた。そこで飢饉の間にアヌラーダプラを去りマラヤ(Malaya)に住んでいた彼等はマータレー(Matale)の近くのアルヴィハーラ(寫眞4)(Aluvihārē)においてパーリ聖典の書寫を完了し、更にそのシンハリーズの註釋をA.D. 100年頃までには完了したようと思われる。この時代のシンハリーズ文字は印度における他のアーリヤン文字とあまり異つていない。岩石に彫まれたシンハリーズ文字はA.D. 100年までは有名なアシヨカ文字と何等變らない。しかし乍らこの時代に用いられた新形式の文字は舊い形からの自然の變化を示すものではなくして、それはサタヴァーハナ(Satavahana)帝國で用いられたものによく似ておるから、おそらくはこの地方から輸入せられたものであろう。

それはともかく印度からセイロンにやつて來た比丘たちははじめミヒンターレ(Mihintale)やアヌラーダプラのヴェッサギリヤ(Vessagiriya)やイスルムニヤ(Isurumuniya)やマニックガンガ(Mañiganga)といわれる河のほとりにあるシツルパフヴァ(Situlpahuva)の石窟やアヌラーダプラにあるマハーメーダハヴァナ(Mahāmēghavana)のやうな林の中に住んでいた。彼等が来てまもなくツウパラーラーム(Thuparama)と呼ばれるダーガバが建てられ、佛陀伽耶から移植されたと信じられている有名なアヌラーダプラの菩提樹が植えられ

れた。(寫真5) そして紀元前一世紀頃からこの島の北方地方や南東地方にも僧院が建てられたので一世紀頃からは住居として石窟を用いることはもはやなくなつたようである。古代僧院の中で最も有名なものはアヌラーダプラにあるヴァラガンバ (Va ragambā) によつて建てられたマハーヴィハラとアブハヤギリヴィハーラと、マハーセンによつて建てられたゼータヴァナーラーマヤとマーガマ (Māgama) にあるティサマハーラーマヤ (Tissamahārāmaya) (寫真6) とである。その文學的活動の故に有名となつたマハーヴィハーラは正統派の重要なセンターであり、一方アブハヤギリヴィハーラとジェータバナーラーマヤとは非正統派の信仰とつながりをもつていた。これらの大僧院の建築物は廣い地域を占め夫々多數の比丘たちを收容していた。この當時建てられたヴィハーラは大抵アヌラーダプラにみられるように石の礎石とその上に木材と土と煉瓦とを用いて建てられた。建物は比丘たちの住居と食堂とウポーサタ (Uposatha 卽ち布薩をするシーマ (結界) と呼ぶ建物とからなつていた。そしてこのウポーサタの日には比丘たちはそのシーマに集つて懺悔の式を行つた。ウポーサタとかボーヤ (Pōya) といわれる日は一ヶ月のうち満月と新月との11回である。また大抵のヴィハーラにはダーガバがあつた。この時代の最も有名なダーガバはマハーヴィハーラにあるルーバンバアリーサアヤ (Ruvanvāli Sāya) である。また南セイロンにはティサマハーラマヤ (Tissamahārāmaya) がイラナーガ (Iランガ) (A.D. 36~43) によつて建てられた。またガジャバ (Gajabā A.D. 114~136) はアブハヤダリーガバ改を修擴大した。かくやのダーガバはこの當時最大

のものとなりギイゼー (Gizeh) の第三ピラミッドより大きくなつた。ケラニヤダーガバ (Kālaniya Dāgāba) もまたこの頃の作である。かくて大きなダーガバは王の威力と勞働力の組織の如何を示すものである、チエーティヤ (Cētiya) またはツーパー (Thūpa) とも呼ばれるダーガバは佛教以前にその起原を求めることが出来る。それらは色々の形をしていた。ツーパー ラーマダーガバ (Thūparāma Dāgāba) はもとは稲の山のような形をしていた。他のものは半球の形をしていた。そしてそれは圓か四角な臺の上に建てられ、その基礎には三つの段があつた。この半球の上にはハタレスコッヴア (Hatarās kotūva) と呼ばれる四角なものがあり、その上に尖頭の土臺となるデーヴアタ (Devatā kotūva) という圓い臺があつた。もともとの尖頭は洋傘の形をしていた。

以上はみな宗教的目的のための建築であつて、これまでのところ世俗の人々によつて用いられた建物は残つていない。人々は多分石窟やこれやすい物質でつくられた住居に住んでいたらしい。マハーヴィンサにみえる唯一の非宗教的建築は城砦の内部にあつた王宮は別として、クタカンナティイサ (Kutakāñña Tissa 44~22 A.D.) によつて建てられヴァサブハ (Vassabha A.D. 67~111) によつて約一十五呎まで高められた城壁である。建築の發達につれて彫刻もまたいくつか行われた。今日残つている例は石灰岩に彫まれたもので南印度のクリシユナ河流域にあるアマラーヴァティ (Amarāvatī) やナーガールジユニコンダ (Nāgarjunikōṇḍa) の様式に屬するものである。コロンボ博物館にあるショカラーベスティーの奇蹟やマーヤーの眠等の代表的

作品は印度からセイロンへ齎されたものとの様である。その他これに類する龍神や七頭のコブラで覆われた神像や説法の姿をした菩薩像などがセイロンでつくられてジェータヴァーナラーマダーガバの祭壇を飾っている。なお印度の有名な大叙事詩ラーマヤーナによればセイロンにはラーカシヤサ(Rākshasas)が住みその王はラーヴァナ(Rāvana)であつたと述べられているが、有名は Saddharma Lankavatāra Sūtra にはラーヴァナを善良な佛教信者となしている。またブーナイ(Boṇai)の地圖にはマラヤ(Malaya)やアヌラーダプラヤマハーバーリイガンガ(Mahavāli Gaṅga)が可なり明確に記入せられているから、第二世紀頃にはギリシャ人でもこの島の内部についていくらかの知識を持つていたことがわかる。

C. 北印度時代 そのII (A.D. 300~1000)

やがて A.D. 300 年にマハーセンの子キットシリイメヴァン(Kit Siri Mevan)が退位してから 1017 年南印度のチヨーラによつて征服せられるまで、セイロンは北印度の影響と南印度人の侵入による強い大陸の影響をうけその統治組織も農業の方法も灌漑の施設も進み佛教もまた非常に盛んになつた。それは多分大乘佛教の影響をうけて佛教が民間に普及し世俗の要求を満足せしめるようになつたからであろう。佛寺の建立も數を増し禮拜の對象として佛像を用いることも普通のこととなり、ボーヤの日には定期的な説教が行われるようになり宗教的祭禮もまた普遍的となつた。比丘たちもピリイツのような儀式をするために頻々と世俗の人々の中に入つてゆくようになつた。しかし

佛教の比丘たちはキリスト教の僧やバラモンの僧たちがなしたような政治的な權力を行施することはなかつた。彼等は時々王様の師とはなつたが政府の役人や政治上の助言者とはならなかつた。また彼等はキリスト教の教會人たちのごとく政治上のことで王様といつも対立したり、王權と衝突する權力を要求するようなことはなかつた。比丘たちはその智慧と慈悲との性格の故にそしてまた人々にかわつてなす慈善行為の故に祝福をうけ、地獄の苦より脱れんと欲する王様たちや世俗の人々の尊敬をうけた。

またこの時代にはちがつた佛教の宗派も多くなり、その間には相當の敵視もあつた。ダルマルチ派は増大し彼等はマハーヴィハーラやシギリヤ(Sigiriya)やミヒンターネ(Mihintale)に住んでいた。またこの當時セイロンにはマヒンサーサカ(Mahīnsāsaka)化地部または彌沙塞部ともいう)やダルマグプタカ(Dharmaguptaka 法藏部または曇無德部という)も存在していたがこの兩派はその修道においてチヨーラヴァーダとは異なるものである。チユーラヴァンサ(Cūlavanssa)には、はじめてチヨーラヴァーダから分離しその思想の「⁽⁶⁾」かはペーリ語の註釋書の中に見出されるマハーサンギイカ(Mahāsanghikā 大衆部または摩訶僧祇部といふ)の存在したことをのべている。またセーナ一世(Sēna I)の時(871)に從來厳格な禁欲主義派として知られていたパンスクーリカ(Pansukhikā 即ち糞掃衣部が獨立した一派となつた。⁽⁶⁾これらはシンハリーズの巡拜者のためにブダガヤにヴィハーラを建てんとし

てサムドラグプタ(Samudragupta)に貢物をもたせて使節を派遣したといわれる。

セイロンの比丘たちは更に印度の多くの場所で傳道に従事した。その一つの中心地は近年發掘されたナーガルジュンコンダ (Nāgarjuni-konda)である。また中國の書物によれば中國の婦人たちが彼女等の國に比丘尼のサンガを創建せんとした時、海路の危險を犯して中國に渡りこれをたすけたのはセイロンのダルマグプタカ(Dharmaguptaka)に屬する比丘尼たちであつたといわれている。

佛教は中國に第一世紀中に傳わった。そしてその後セイロンから比丘たちが中國を訪ね、また中國からも佛蹟巡禮と佛教文献を得るために比丘たちが印度へやつて來た。その一人である法顯(Fa-Hsien)は四一二年にセイロンに來島し約二ヶ年ここに留つて彌沙塞律藏本や長阿含、雜阿含および一部の雜藏を持ち歸つた。またマハーナーマのようなセイロン王は第五世紀のはじめ頃から第八世紀の中葉にかけて共に佛教國であるよしみをもつて當時佛教の全盛期にあつた中國に大使を派遣した。

かくの如くして比丘と比丘尼たちは佛教をセイロンの外にまで傳えたのみならず、國內にあつては佛教傳道は勿論のこと教育事業にも從事した。この時代の初期即ちキットシリイメヴァン(Kitt Siri Mevan)の時に印度のカリンガでまつられていた佛陀の聖齒と信じられているものがセイロンへ齋らされた。それはこの島ではダラダ (Dalaada)といわれて尊ばれ特別の建物の中にまつられ一年に一度だけ外に持ち出されて、盛大なお祭が行われた。これを目撃した法顯はその状況を

つぶさに述べている。⁽⁶⁾人々はそれを佛陀の象徴と考え、まもなくそれはシンハリーズ王の守護物となり、奇蹟的な力をもつものと信じられ、王權の頭飾や寶物の如くそれを保持することが王様にとつて必要なことと考えられた。それ以後王たちはその都を遷すことにしてそれを移して新におまつりした。ムガラン一世(Mugalan I 496~513)の時、佛陀のケーサダーツー (Kēśadhatu) 卽ち聖髪がセイロンに齋らされた。これもまた特別のカスケットの中に入れられ特別な建物の中に納めてまつられた。

この時代に大乘佛教もまた大きな影響を與えた。菩薩崇拜の祭禮もアブハヤギリやゼータヴァナヴィハーラにおいて特に強い根をおろした。各地に多くの菩薩像がつくられて崇拜され、そのいくつかは今日もなお殘つてゐる。ウエリガマ(Vāligama)にあるクシタラージャ(Kushtarajā)の像といわれているものはその一つである。今日もなお崇拜されているナー塔(Natha)はもともと大乘佛教徒が人類の救濟者と考えていたアバローキテーシュバーラ(Avalokiteśvara)やローダーシュヴァラナータ(Lokesvara Nātha)に他ならない。第七世紀にダッパラ(Dappula)によつてキヒレリイウブルヴァン(Kihireli Upuluvāya)神の爲に一つのお寺が建てられた。この神も大乘の菩薩であると思われる。大乘佛教傳播の主要な結果の一つはその聖典が書かれている梵語の研究を刺戟したことである。セイロンにある第七世紀のマニユスクリプトにはその作者がその功德によつて佛陀となるようとの希望が記録されている。また第八世紀に屬する他の梵語のマニユスクリプトにはアブハヤギリヴィハーラの境内やその附屬地に住する比丘た

ちや信者たちを指導する規則が含まれている。このアブハヤギリヴィハーラは異端に對して寛容でそのマニユスクリプトはここに住した人々が梵語に熟達していたことを示している。

またかくの如き梵語の普及は單にシンハリーズに缺けていた言葉を梵語から補充したのみならず、人々をして印度の叙事詩に親しましめた佛教以外の諸科學についての知識をも普及せしめた。このような梵語の普及は一つにはグプタ王朝の被護の下に復興した印度教の影響によるものである。パーリ語がテーラヴァーダ佛教の言語であると同様に梵語は印度教の言語である。そして第七世紀には南印度に印度教が復興し、シヴァ神やヴィシュヌ神の讚歌をつくつたシヴァ派やヴィシュヌ派の聖者たちが大いに活躍した。その影響をうけてセイロンにもおそらくタミール人たちによつてシヴァ神崇拜のためのお寺がマンタイ(Mantai) やツィンコマリーに建てられた。

一體何故に印度教はこの島にかくも盛んになつたのであらうか。それには大體において二つの理由が考えられる。即ち印度やセイロンの王様たちは宗教に對して一般に寛容であつて如何なる宗派をも特別に迫害するようなことはあまりなかつた。そして彼等は多くの神々に自分たちの願を皆一様にかけ、比丘たちを保護して來たと同様にバラモンの僧たちをも保護したからである。その次の理由はバラモン僧たちは直接佛教の比丘たちと衝突しなかつたということである。彼等は禁欲主義者の教團ではなく、彼等の主要なる義務は佛教の比丘たちがその職分においては實施しようと考えなかつた家庭的な儀式や祭禮人々のために行つことであつた。それでこれらのバラモンたちが紹介し

た神々は多分この島の各地にあつた神々のかわりとなつたであろう。しかもこれらのバラモン教の神々の崇拜に對して反対しうるような教團は當時なかつたからである。

佛教に對する興味の増大と梵語の影響によつて文學的活動もまた活潑になつた。この時代の最初の作品は佛教がセイロンに受容せられてからマハーセンまでのセイロンの歴史を取扱つていてディーパヴァンサ(Dipavansa)である。パーリ語の研究と相俟つてパーリ語で書物を書くことはマハーナーマ(Mahanaama 409～431)の時に印度からブッダゴーシヤ(Buddhaghosa)(佛音)がやつて來たことによつて一層盛んになつた。彼は有名な清淨道論(Visuddhi Magga)の著者である。彼はまたシンハリーズで書いた佛典の註釋をパーリ語に翻譯したといわれている。彼の勞作は後世の佛教に大きな影響を與え、その文献解釋の方法はビルマにおいてさえ踏襲された程である。この時代の最も重要なパーリ語の著作は大體第六世紀に書かれたマハーヴィணサ(Mahavanssa)である。これはディーパヴァンサと同じ基礎の上に立つていて、その註釋から借用したより多くの事項を述べている。それは叙事詩であり史書というには餘りに藝術的な作品である。そしてその言語や文體において多く梵語の影響をうけている。このマハーヴィணサは後世のパーリ語文學と梵語文學に最も大きな影響を與えたもの一つである。もう一つはジャータカとその入門書であるニダーナカター(Nidana Katha)である。これらの二つの作品の影響を示していいるマハーボーディヴァンサ(Mahabodhivanssa)はこの時代の末に出來たものであるが、これはアヌラダプラの菩提樹についての歴史を

のべている。この時代につくられた重要な梵語文學作品にクマーラダーサ(Kumāradāsa)のジャーナキーハラナ(Jānakīharana)即ちシターオの誘拐がある。これはカーリダーサ(Kalidāsa)のラグувァンサ(Raghuvansā)の影響をうけている。この作品の著者は一般に言わされているようにクマーラダーツセナ(Kumara Dhatusena 513~522)王ではない。その著者が誰にものあれ、この作品は印度の學者の間にすら有名である。シンハリーズ文學はペーリ文學に比してやや劣つてゐる。第四世紀のブッダダーサ(Buddhadāsa 339~368)の時にペーリ聖典の一部がシンハリーズに翻譯せられた。アグボ一世(Agbo 568~601)のときには十一人のシンハリーズの詩人たちがいたといわれてゐる。現存する四つのシンハリーズの作品はこの時代の末葉に出来てゐる。その一つであるシヤバースラカラ(Syabasikara)は第九世紀に出来たものでこの當時の廣範な梵語の影響を示してゐる。それはアーランカーハ(Alanikara)即ち修辭を取扱つたダンディニ(Dandin)の梵語作品カーヴヤダルシャ(Kavyadarsa)の改作である。他の二つは純粹に宗教的なもので、シッカバランドヴィニサ(Sikavāanda Vinisa)とヘナシカヴィニサ(Heraṇasikha Vinisa)は比丘やシャーマネーラ(Sāmanera)即ち沙彌の保持しなければならぬ戒律の集成であり、カーシヤペ五世(Kaśyapa V 913~923)によつて書かれたといわれてゐるダンピヤーハツヴァーゲタパダヤ(Dhampiya Aṭṭuva Gāṭapadaya)はペーリ語のダンマペダアッタカター-Dhammapada Aṭṭhakathāの中の用語の解釋である。この時代の初期にシンハリーズ語は顯著な形をとりはじめ、その文字もまた同時に變化しはじめ、この言語がペ

ーリ語と梵語との強い影響を受けはじめたこの時代の終には現在の丸い形の文字のみを用いるようになりはじめた。

佛教の傳播とその財産の増加並びに印度との密接な關係はまた建築の上にも非常な進歩を示した。この時代初期につくられた寺院は大きな石板によつて結びつけられた二つの土臺の上に建つ二つの建物になつてゐた。その一つは本當の佛殿であり他は太鼓を打つところである。後世になるとともと巨大な建築がなされた。例へばゼータヴァーナーラーマダーガバの西にある建物はもとは穹窿のある建物であった。その煉瓦の壁や澤山の石の門柱は今もなお残つてゐる。そこにはナーラーマダーガバの西にある建物はもとは穹窿のある建物であつた。その煉瓦の壁や澤山の石の門柱は今もなお残つてゐる。そこにはマṇḍapa)と外陣と通廊と佛殿とがあり、その構造はいくらかキリスト教の教會に似てゐる。この時代のダーガバは比較的小さく、その立つてゐる土臺は四角である。この時代のもう一つの建物はナーランダ(Nālandā)にあるゲーディゲー(Gedige)即ちお寺である。これはナルシンヘヴァルマン一世(Narsimhavarman I)のあとをついだ後ダはダンブラ(Dambulla)からマータレ(Mātale)にゆく道にある。そしてここはマラヤとアヌラダプラとの間の戰略的地点であつたので兵營があつた。この時代の軍隊は南印度から來たヒンズーとパラヴァ(Pallava)の兵隊であつたであろう。というのはパラヴァの軍隊の助けをうけてマーナヴァムマ(Manavamma)がセイロンの王となつたからである。それでこのお寺は此處に駐屯していたヒンズウの兵隊の爲に建てられたものであらうと思われる。

セイロンの王たちはヨーロッパの王侯がなしたように自らを守るた

めに城をつくりはしなかつた。彼等はただ彼等の市街の外にそれを取りまく城壁や濠をつくつた。特に危険を感じる時には彼等はより堅固な守りとなる山砦に立てこもつた。そのような山砦の適例はカーシャ・ペ一世の時都となつたシーギリヤ (Sigiriya) である。それは地上六百呎もある實に巨大な岩石で彼はこの巨岩を難攻不落の城砦となした。その形は恰かも眠れる獅子の形をしているのでシンハギリ (Sinhagiri) (獅子岩の意) またはシーギリヤ (Sigiriya) と呼ばれ、その周囲には城壁をつくりその巨岩の中程の壁に二十一人の上半身の天女像が書かれている。彼はこの巨岩の上に王宮をつくり、その下の西側には集會をする會議室をつくつた。更にまたこの巨岩の兩側に長方形の平坦な空地を城壁と濠で囲み市街をつくつた。(寫真7)

セイロンにおける優れた彫刻はこの時代に屬するものが多い。この時代の彫刻は大低片麻岩の上になされている。それはこれまで用いられた石灰岩より彫刻しにくいものである。この時代初期にはグプタ朝風の影響がイスルムニヤにある薄彫の男女像や瞑想中の佛陀像やアヌラーダプラの所謂女王宮の入口の堅い石に彫まれた月長石等に見受けられる。またパラバ風の例もある。イスルムニヤにある坐せる男と馬の頭の像はその一例である。

シーギリヤの巨岩の中腹のところにある壁畫はセイロンにおける最古の注目すべきものでアチャンタ石窟の壁畫と非常によく類似している。それは二十一人の一人または一對の半身像のアプサラサス (Ap-saras) 即ち天女の像である。これは多くの人々によつてアプサラサスではなくして女王や皇女や侍女たちであろうとも言われている。そ

の容姿は格別に優雅で、その筆致からみると完全にその模型製作の知識や技術を心得ていたようである。しかし全體としてみるとそれはアチャンタの優秀な作品には及ばず、いくらか素朴な感のするものであるが、一種神祕的な容貌は中々魅力のあるものである。今日これを訪ねる者はみなシーギリヤカーラ・シャツバ王の偉大なる構想力と美的感覺におどろかないものはない。¹⁰

d. 南印度時代 その一 (A.D.1017—1236)

さて以上は所謂北印度時代といわれるセイロンがチョーラによつて征服せられるまでの時代においてアショカ大王やグプタ朝の文化に如何に影響せられたかをみて來たのであるが、回教徒の北印度侵入と共にヒンズー文化が北印度に衰微したため、第十世紀以後は北印度文化の影響をうけることは少かつた。しかし南印度にはヒンズー文化が繼續しチョーラ (Cola), パーンデイヤ (Pāṇḍya), ヴィージャヤナガラ (Vijayanagara) の三大国が相次いでおこつたのでセイロンはこれら三國と直接關係し、暫くの間ではあつたがチョーラとパンディヤ兩國の支配下におかれたこともある。セイロンがこのよだな南印度の影響下にあつた時代は大體、チョーラの征服(1017)からマーグハ (Magha) の統治の終り(1235)までと、ヴィジャヤバーフウ三世 (vijayabahu III 1232~1236) の統治からポルトガルの侵入(1505)までの二期に分けられる。この時代を南印度時代と言うことも出來よう。そして首府もアヌラーダプラからボロンナルワに移り、一〇一七年から一二三五年までここは新しい文化の中心地として榮えたのである。しかし佛教はこ

の時代の初期にはあまり活潑ではなかつた。チヨーラのセイロン征服とそれに續く澤山の戦争は佛教の衰微を來したのでヴィジャヤバーフ一世(Vijayabāhu I)はサンガを肅正して教團の相續を新にするためにラーマンニヤ(Rāmañña)即ちビルマから比丘たちを招かねばならなかつた。ビジャヤバーフ一世の死後ヴィクラマバーフ二世(Vikramabāhu II)とミッタ(Mitta)の息子たちとの戦争の間に佛教は更に迫害をうけ、佛像や寺の財産を奪取されてしまつた。かくの如き悲運の中にサンガの規矩も素れ有名な佛教の外護者パラークラマバーフ一世(Parakkramabāhu)もまた資格の無い比丘たちを教團から追放しなければならなかつた。彼はディムブラガラ(Dimbulagala)に住んでいた教團に同情して、マハービハラとアブハヤギリビハーラとゼータバーナビハーラの三派を合同せしめた。かくて佛教は彼の手厚い被護のもとに大いに進歩した。しかしニッサンカマーラ(Nissanka Malla)もまた資格のない比丘たちを追放し三派の和睦を要求したのであるから彼の死後まもなく佛教はまた衰微したと思われる。この時代の末葉に佛教はカリンガ(Kalinga)のマーグハ(Magha)の爲にも一度迫害された。即ち彼は單に佛教を支持しなかつたのみならず佛寺を毀損しその財産を没収してしまつた。

アダムスピーカ(Adam's Peak)はその頂上の岩の上に葦地があるので昔からそれを佛陀の足蹟として崇拜せられて來た。しかし此處が多くの巡禮者の集るところとなつたのはこの時代からのことである。ヴィジャヤバーフ一世(Vijayabāhu I)は巡禮者のためにこの峰に到る道端に休息所を設け、ラトナプラ州のギリマレー(Gilimale)村の

収益を巡禮者たちの食糧にふりむけた。またキイトシリイメヴァン(Kit Siri Mevan)の時セイロンに齋らされた佛齒(ダラダ)を所持することが王様にとって絶対に必要なことであると考えられたのもこの時代である。王位をねらう王子たちはこの聖齒と聖鉢とを獲んとして戰つた。ヴィジャヤバーフ一世は佛牙寺を建立し、パラークラマバーフもニッサンカマーラもまたこのダラダー(Dalada)のためにお寺を建立した。

一方印度教はチヨーラのセイロン征服期間に非常にさかんになり、その退去後も印度教の影響はセイロンにおいて消え去りはしなかつた。ヴィジャヤバーフ一世がラヂャラタ(Rajarāta)の王となつた時彼は印度教の寺院からその財源を奪うようなことはしなかつた。彼につづくパンディヤやカリンガの王子や王女の子である王たちも印度教の祭禮を執行したのみならず印度教の寺院を建立した。この印度教の傳播によりカースト制度に伴う色々の法則を守るようになつた。あるセイロンの王たちはカーストの諸法則を取扱つていてマヌ法典に従つたと言われている。ヴィジャヤバーフ一世はアダムスピーカの上に所謂低いカーストの人々がそこから禮拝することの出来るより低い臺地を作つた。

カーストとは他の集團の人々と結婚しないことによつてある集團を鞏固に閉ざしておく制度である。さらにカーストは他のカーストの人々と一緒に食事をしたり自由に他のカーストの人々と交わることを禁ずる。しかし乍らカーストはその法則を強制しうるような首長も組織も持つてはいない。しかし一つのカーストを構成する色々の家族はそ

の法則が家族のメンバーによつて實行されるかどうかを注視する。そしてその法則に従わないメンバーをその仲間から除外し彼等に約束された利益を奪うことによつて彼等を罰する。換言すればカーストとは家族制度のために存在しているものである。過去においては家族制度は個人を守り個人の社會的要求を満足させるので個人の生活にとつて必要であつた。それ故にそのメンバーたちは彼等自身の利益を犠牲にして家族全體の利益のために結婚することもあつた。またカーストは單に職業にもとづいた區分にすぎないと暫々考えられている。しかしこの考えは間違つてゐる。最近の研究は多くのカーストが民族的あるいは部族的な起原をもつものであることを明示しているからである。彼等の多くの者と關連してゐる特殊の職業は彼等を他の者たちから分離せしめた原因ではない。特殊な合一を示してゐる多くの部族は彼等がカーストにかわつた時にこれらの職業に從事したのである。

カースト制度は本質的に印度教的のものであり、一部は家族の宗教的合一の原理とスヴァカルマ (Sva Karma自業) の原理にもとづいてゐる。家族の宗教的合一は先祖に捧げる供養によつて代表されてゐる。さらにバラモン僧たちはキリスト教の教會人のようにすべての宗教團體を一なるものと考え、ある平等の基礎の上に彼等を一にしようとは考えなかつた。そして彼等は宗教的祭典をたのんだ家庭の爲に宗教的祭禮を執行することによつて間接的に家族制度を鞏固にしたことになる。スヴカルマ (自業) の説によれば、人がこの世に生れて來た状態は彼が前生になした行爲の結果である。それで過去世における行爲の責務をこの世において果すことが彼の義務である。

このカルマ説をいささか修正して受容した佛教の比丘たちは一般的にカーストの規則を執行することには反対した。たとえば戒律では如何なる人にあれカーストの故にサンガに加入することを禁ぜられるこではない。しかし乍ら佛教の比丘たちは在俗の人々をしてカースト制度を受容することを止めさせることは出來なかつた。というのは比丘たちはカーストの差別を無視し印度教的考え方を受容せしめない佛教的な制度を代りとして彼等に與えはしなかつたからである。

この時代にはパラークラマバーフウ大王の被護のもとに佛教が復興したので、文學的活動は可なり活潑であつた。ペーリ語を使用することは維持せられ、このペーリ語で書かれた大部分の本は Abhidhamma (Abhidhamma Saigaha) のようなペーリ聖典の解釋かまたは集成であつた。また前に書かれたペーリ聖典の註釋を説明し補足する複註即ちティカ (Tika) も澤山書かれた。この時代に屬する他のペーリ作品はダーターヴァンサ (Dathavansa) 即ち聖歴の歴史を書いた詩である。それは題材においてペーリ語の散文體の作品マハーボーディヴァンサに類似しており、梵語化したペーリ語で書かれている。このダーターヴァンサの著者ダルマキイールティ (Dharmakirti) はマハーヴァンサのつづきであるチユーラヴァンサ (Culavansa) の最初の部分を書いたとせられてゐる。このチユーラヴァンサの著者はカウタリヤ (Kautalya) のアルトハシャーストラ (Arthashastra) やカーリダーサの作品のよう

な多くの梵語の知識を示してゐる。

シンハリーズ文學としては、この時代の末葉即ち第十三世紀のはじめにグルルゴーミ (Guru ugomi) によつて書かれたアマーヴァツラ

(Amāvatura) 卽ち「澤山の神食」とダルマプラディビィカーヴァ (Dharmapradipikā) 卽ちペーリのマハーボディヴァンサの注釋書とがある。現存する最古のシンハリーズで書かれた詩はリイラーヴィティ (Lilavati) の統治(1197—1200)の第一の時代に書かれたササダーヴィタ (Sasadāvata) とムヴァデブダーヴィタ (Muvadēdvātā) である。これらは皆ジャータカである。ササジャータカ (Sasajātaka) は一人の菩薩が鬼となつて生れた時の話が取扱われている。これらの詩の形式はカーリダーサやクマーラダーサ (Kumāradāsa) のよんなそ後繼者たちの梵語作品に類似したものである。比丘たちによる梵語の該博な研究はペーリやシンハリーズ文學作品の形式や本質にも影響を與えて來た。ある比丘たちの如きは普通の宗教的主題から離れて梵語作品をその模範としてペーリ語の詩形論や文法書や辭書編纂法についての著述をなした。たとえばモッガラーナ (Moggallana) のペーリ文法はチャンドロゴーミン (Chandrogomin) のヴヤーカラナ (Vya-karana) にもとづくものであり、アビダーナペディーイカ (Abhidhānappadipika) は梵語辭書アマラコーシャ (Amarakosha) もとづいている。

この時代の造形美術はポロンナルワの王様たちの繁榮によつてめもましい發展をとげている。ヴィジヤヤバーフウ一世は毀れたヴィハーラやダーガバを復舊しなければならなかつたので、新しい建物を建てることは出來なかつたが、バラクラマバーフウ大王はポロンナルワに最大のデマラマハサヤ (Demala Mahasaya) を建立した。今日このダーガバは土塹となつて残つてゐる。彼がたてたもう一つのダーガバキ

リヴェヘラ (Kiri Vehera) (寫真8) やニッサンカマラによつて建てられたランコットヴェヘラ (Rankot Vehera) は非常に大きいもので、アヌラダプラの大ダーガバと同様に半球形をしている。この時代に建てられたヴィハーラもまたセイロンにおいては最大のものである。そしてそれらは煉瓦と石灰の漆喰とで出來ている。ランカーティラカヴィハーラ (Lañkātilaka Vihārē) とゼータヴァナーラーマヴィハーラ (Jetavanālāma Vihārē) はパラークラマバーフウによつて建てられた。シウパーーラーマ (Thūpāramā) はその上に一種のドームがあり、その壁の上には澤山の漆喰作業がなされていてこの時代における建築作業の著しい發達を示している。これらのすべてはアヌラーダプラにあるゼータヴァナーラーマダーガバの西方の建物にその形が似ている。この外さらに重要な宗教建築はニッサンカマーラによつて建てられたワアッタダーゲ (Watadagē) (寫真9) とヘッタダーゲ (Hätadagē) 卽ち聖齒寺である。バラクラーマバーフウの宮殿の跡は今日なお廣大な地域を占めて殘つてゐる。建築の上にあらわれたチヨーラ統治の影響はシヴァデーヴィレー第11 (Siva Dēvalē No. 2) といわれてゐるボロンナルワのお寺の様式に見受けられる。それはチヨーラ征服時代に石で造られたもので第十世紀の彼等の建築の様式を保持している。この時代に岩石を膨んで造つた石像は高浮彫でその形も大きい。アウカナ (Aukana) やガルヴィハーラ (Gal Vihārē) にある佛像 (寫真10) はセイロンで有數の大石佛であるが、この時代最高の彫刻はボロシナルワのポトガルヴェヘラ (Potgul Vehera) に近い手に經卷らしいものを捧げた印度教の聖者ともまたバラクラーマバーフウ大王 (寫真11) とも

言はれている石像である。しかしボロンナルワにある月長石などのような他の小さな彫刻は藝術としては褒えをみせているようである。そこにはもはやグプタ朝風の簡潔さと活力はみられない。これに反して、多分これはドーラビタ文化の影響によるかとも思われるが、一般に過度な裝飾と行きすぎた細部拘泥とがおこりはじめている。ボロンナルワのゼータヴァーナラーマにはいくつかの壁畫がある。その中には有名なササジャータカのようなものが含まれている。⁽¹⁾

e. 南印度時代 そのII

(A.D. 111111—1505)

以上は南印度時代の初期の概観であるが、そのこの南印度時代はヴィジャヤバーフウ三世(Vijayabāhu III 1232~1236)の時代からパラークラマバーフウ八世(1484~1509)の時即ちポルトガル人の來島の時まで續いている。この時代は單にチヨーラのみたらずパーンディヤ(Pāṇḍya)とヴィジャヤナガラ(Vijayanagara)の兩王朝の影響をうけた時代である。この時代のもう一つの特色は北方にタミール王國が出來てシンハリーズ政府が次第に島の西南の方に移つたことである。そして從來セイロンではシンハリーズが主要言語であり佛教がその主な宗教であつたが、タミール王國ではタミール語が主要言語であり印度教がその主な宗教となつた。これは經濟的な條件にも由るのであるが、タミールは乾燥地帶に住みシンハリーズは濕地帶に住むようになり、これらの條件がこの兩民族を分ためた原因でもある。また宗教史上重要なことは、外國との貿易の結果、澤山の回教徒がセイロ

ンに移住して來てコロンボをはじめとしてベールヴァラ(Bēruvala)や島の内部にも侵入して、その定住所にモスクをつくつたことである。そして彼等もまたアダムスピーカの足跡を人類の最初の人アダムの足跡であると信じてこの山頂に巡禮するようになつた。

それでこのような不安定な時代に佛教は極めて不運であつた。この時代の五人の王たちは比丘の戒律を厳に勵行せしめ資格のない比丘たちをサンガから追放せざるを得なかつた。このサンガの衰微は疑もなく外敵の侵入と内亂に起因するもので、その不安定の故に多くの比丘たちは厳しい戒律にしたがつて生きることが出来なくなつた。そして、佛歎即ちダラダーハは前の時代よりもより一層注目せられるにいたつた。王たちはそれを自ら保持すべく非常に心を配り都をうつす度毎に新しいダラダーハーリガーバ(Daladā Mālgāva)を建てねばならなかつた。

大乘佛教の信仰も引續いて傳播し、サンガの淨化や對立する宗派の和睦によつてもその傳播にはあまり影響を與えなかつた。この島でナーラーといわれている大乘佛教の觀世音菩薩の崇拜はパラークラマバーフウ六世の時から特に顯著になつた。この時代のこの菩薩についての記述は相當に多く、この菩薩像の崇拜が行わたることは多くの碑文により明かなことである。また所謂ブッダブーデヤー(Buddhapūja)即ち佛陀像に花や灯火を供養する儀式が行わたることも記録にみえていれる。これはおそらくは大乘佛教または印度教の影響によるものであるといわれている。佛教を通して他の國々との接觸もまたこの時代におこなわれた。ビルマの統治者ダンマゼディ(Dhammazedi)(1472—

1492) はセイロンのサンガから正當な具足戒を傳授してもらうために比丘を派遣した。歸國して彼等は自國の比丘や泰國の比丘たちに具足戒を授けた。またブウヴァナアイカバーフ四世(Bhuvanaikabahu IV)の時、その宰相は南印度のカーンチー(Kānchi)即ち今日のコンチーバラム(Conjeeveram)にヴィハーラを建立した。また一方その當時有名なダルマキールティ長老(Dharmakīrti Thera)はクリシュナ河畔のアマラーヴァティ(Amaravati)に二階建のヴィハーラを建てた。

また一方において印度教の影響もこの當時また盛んになつた。あるシンハリーズの王たちはバラモン僧を支持したのみならず、王宮で色々の宗教儀式を施行するため特殊のプローヒタ(Purōhita 宮廷祈禱師)をやつた。パラークラマバーフ一世の時にラトナプラの近くにマハーサマンデーヴァーナ(Maha Saman Dāvalē)が建てられた。パラークラマバーフ四世はカデウガンナーヴア(Kadugannava)の西南數哩にあるアルツヌヴァラ(Alutnuvara)にヴィシュヌ神のためのお寺を建てた。またアラガッコーナーラ(Aragakkonāra)はコーティー(Kōtī)を堅固にした時、その保護のために當時非常に流行していたアダムスピーカに關係のあるキヒレリイウブルヴァン(Kihī Reli Upuluvan)やヴィビィーシャナ(Vibhishana)やスカンダ(Skanda)＆サマン(Saman)等の神々に捧げた四寺を建立した。印度教の神々は佛教のヴィハーラに附屬したデーヴァーラ(Devale)がまたわヴィハーラの中で禮拜されはじめた。ガンポーラ(Gampola)の近くのランカーティラカヴィハーラ(Lankatilaka Vihāre)においては印度教の神々の像が建物の内側と外側の壁の間におかれた。この當時のシンハ

リーズの著作者たちは佛陀と法とサンガに禮拜してのちグラフマやシヴァやその他の印度教の神々を禮している。ナータ菩薩とサーマンとは印度教の神シヴァとラーマの兄弟ラクシュマン(Lakshman)と同視されはじめた。

文學の分野においても眞に注目に値する進歩がこの時代になされた。この時代の著作者たちは王様から獎勵をうけたし、時によると王様自身著作を殘した者もある。ヴィジャヤバーフ三世(Vijayabāhu)やパラークラマバーフ二世はマーグハ(Māgha)の時に無視された比丘の教育に非常に力を入れた。そしてパラークラマバーフ二世の時からこの時代の終りまで繼續的な書物の著作がなされた。一番多い著作のなされた時はパラークラマバーフ六世の時で彼の全島の統一は文學の發達に資するところが多かつた。しかし乍ら著述は主としてサンガに限られた仕事であつて、比丘のみがその時間的餘裕を持ち、その選ばれるテーマは前の時代と同様に宗教的なものであつた。パーリ語で書く習慣は印度に佛教が襄えたにも拘わらず繼續し、その作品はボロンナルワ時代のものに類似していた。ダーガバの歴史を書いたフープラバヴァンサ(Thūpavāna)はマハーボディヴァンサ(Mahābodhi-vāna)に言語も文體も主題もよく類似している。チユーラヴァンサの第一の部分は第一の部分よりもより一層梵語の影響をうけている。歴史的事項についての他の二つの作品はシユリサンガボー(Śri Sangabō)の聖者の生涯の話を書いたハッタヴァナガラヴィハーラヴァンサ(Hathavanagalla Vihāra Vāna)と佛教の歴史を書いたサッダンマサンガハ(Saddhamma Saṅgaha)である。その他のパーリ語

の著述は百三の話を含むヴェーダーハ長老(Vēdha Thera)の書いた『ラサヴァーヒニイ(Rasavāhini)』と同じ著者になる『アダムスピーカーの説明書』サマンタクータヴァンナナー(Samantakūta Vaṇṇanā)と陀の生涯』ジナチャーリタ(Jinacārita)と『佛陀の裝飾』シンナーランカーラ(Jinalankāra)の二詩集とカッチャーヤナ(Kaccāyana)のペーヴィターラ(Bālavatāra)とペラークラマバーフ二世の時つくられた「薬の小箱」ペーラサッヂヤマンジュサー(Bhesajja Mañjusā)がある。驚くべき變化は澤山のシンハリーズ文學作品がこの時代にあらわれたことである。印度における佛教の衰微のためペーリ語の繼續的使用が減退し、やんにこの當時回教徒が印度を征服したため梵語もそれにとつて變わることが出來ず、その重要性も減退した。しかし梵語の影響をうけて語彙も豊富になつたシンハリーズはいまや文學的表現の手段として以前よりも一層適切なものとなり、セイロンの作家によつて自由に使用せられるようになつた。しかし乍らシンハリーズの文學作品は主としてペーリ文學作品の翻譯であつて獨創性に乏しかつた。このような性格のシンハリーズの散文作品としてはペラークラマバーフ二世の時ペラークラマパンディタ(Parākrama Paññita)によつて書かれたツーパヴァンサヤ(Tūpavarsaya)やアッタナガルヴァンサヤ(Attanagaluvansaya)やヴィラガムーラ大長老(Vilagammila Mahātherā)によつて書かれたボーディヴァンサヤ(Bodhivarsaya)やダーダーヴァンサ(Dathāvansa)に基くダラタープージャーヴアリ

イヤ(Da'ada Pūjāvaliya) やペーラークラマバーハ四世の時にデーヴア
ルダダムバサンギナーヴィン(Deva Rudādam Pasangināvan)によ
つて書かれたダラダマーンシリティタ(Daladā Sirita) やヴィラバーハ一世
(Virabāhu II) の時ガダラーデニヤ(Gaḍalādeniya) のダルマキ
イルティ二一世によつてラサヴァーヒ(Rasavāhī) から選ばれた話
であるサー・ダルマーランカーラヤ(Saddharmālāṅkāraya) 即ち「妙
法の飾」やガンポラ(Gampola) の王たちの時に作られたジャターカ
の翻譯パンシヤーナスジャータカヤ(Pansiyapanaśāṭakaya) な
どである。またマヨーラペーダテーラップッタ(Mayūrapāda
Thera Buddhaputta) によつてペラークラマバーハ一世の時に書かれ
たブージャーヴィリヤ(Pūjāvaliya) 題の「供養の花環」は多くの歴史
的報告をわれわれに與えてくれる。ガダラーデニヤ(Gaḍalādeniya) の
ダルマキールティ二一世(Dharmakīrti) によつて書かれたニカーヤサン
グラハ(Nikāya Saṅgraha) もまた同様な作品であり佛教とその諸宗
派の歴史をのべている。更にダンマペダの道徳的教訓の例話の集成で
あるダルマセーナ(Dharmasēna) のサッダルマラトナーヴィリヤ
(Saddharamaratnāvaliya) 題の『妙法の玉の緒』とダルマキールティ
二一世の弟子ヴィマラキールティ(Vimalakīrti) によつて書かれた佛教
論であるサッダルマラトナーカラヤ(Saddharmaratnākaraya) 即ち
『妙法の寶庫』がある。

またいくつかの宗教詩がある。バラークラマペーフ二世によつて書かれたカブシルミニア (Kavsilumiña) またはクサダーヴァタ (Kusadavata) はクサジャータカの話を取扱つてゐるが、それはササダーヴァ

タ (Sasadāvata) に用語も詩體も似ている。またトタガムヴェーシリーラーフラ (Totagamuvē Sri Rāhula) のカーブヤセーカラヤ (Kāvyasēkhara) やグティイラカーブヤ (Guttīla Kāvya) の詩文になつたジャータカの話である。さらにまたヴィーダーガママイトレーヤ長老 (Vidāgama Maitreya Thera) によつてつぶされたローベダサンガラーヴァ (Lōvāda Saṅgarāva) 即ち「この世の祝福の梗概」と同人によつてブフウヴァナアイカバーフ六世 (Bhuvanaikabāhu VI) の時に書かれたブドゥグナーランカーラヤ (Budugunālankāraya) 即ち「佛陀の徳の飾」とパラークラマバーフ六世についての頌詞ペラクムバーシリタ (Pārakumbāśirita) がある。唯一の新しい特色はサンデーサ (Sandēsa) 即ちメッセージの詩がこの時代にあらわれたことである。このことはこの時代の印度教の影響を示すもので、それはカーリダーサのメガデュタ (Mēghadūta) を眞似て書かれたものである。そしてその名前が示すようにそれは一羽の小鳥によつて神殿に齋ひやれるメッセージであつて、それにはその君主や王室の誰れかの爲に神の祝福を祈るとかまたは戰勝を神に祈るといふなどのものであつた。その中には常に鳥の通つた道すぢや町や村里やその當時の建物などについても澤山書かれていた。これらの詩の七篇は今日残存しており、そのうちの二つはトタガムヴェーシリーラーフラ (Totagamuvē Sri Rāhula) の作である。梵語の研究がボロンナルワ時代にパーリ文典や辭書編纂や薬についての著述を促進したように、この時代にはシンハリーズの同様な著述を促した。シンハリーズ文典シダットサンガラーヴァ (Sidot Saṅgarāva) はパラークラマバーフ二世の大臣の要請に

よつて編纂された。そしてそれは文學上の語法を標準化した。ピュンマ (Piyyum Mala) 即ち「蓮華の花環」は一四一〇年以前に書かれたシンヘリーズの同意語集である。ルヴァンマ (Ruvan Mala) 即ち「寶石の環」とパラークラマバーフ六世の大臣ナルルーンミイ (Nallurūtun Mi) のナーマーヴアリイヤ (Nāmāvaliya) 即ち「名の花環」とは類似の作品である。またブフヴァナアイカバーフ (Bhuvanaikabāhu) 一世の時ニマユーラパダパリヴェーナ (Mayūrapada Parivēna) の長によつて書かれたマーガールナヴァ (Yōgārṇava) やマーガホトナーカラ (Yogaratnākara) というこれら一一〇の藥書もまたこの時代の作に屬する。

カーリダーサの影響はこの時代のタミール文學作品にもみられる。即ちそれは一四七八年にタミール王國の統治者となつたパララージャセーカラン (Pararājasēkaran) の義子アラサケーサリ (Arasakēsari) によつて書かれたラグバンサのタミール語譜ラフヴァンサム (Rahuvansam) である。

この時代の國狀の不安と王たちの制限された財力とはこの時代の比較的小數の建築の上にも反影している。ランカーティラカとガダラーデニイヤ (Gaḍaladeṇiya) の兩ヴィハーラはこの時代に建てられた僅か二つの大寺院である。このランカーティラカヴィヒーラはブーヴアナアイカバーフ四世 (Bhuvanaikabāhu IV 1344~1354) の時にその長官はセーナーランカーアディカーハ (Senā Lāṅka Adhikāra) によつてガンポーラ (Gampola) の近くの丘の上に建てられた。それは煉瓦造でその内部はボロンナルワ時代の建物によく似ている。ただ唯一の相異は佛殿に二つの控室がついていることであつて、それは更らに外

壁によつて囲まれてゐるので長方形ではなくて四角な建物となつてゐる。その内部の寺は佛教のヴィハーラで、その周囲の廊は神々をまつるところになつてゐる。またガダラーデニヤヴィハーラ (Gadala-de-niya Vihārē) はヤティヌヴァーラ (Yatīnuvara) とウデヌヴァーラ (Uḍunuvara) との中間のディクガラ (Dikgala) の平たい岩の上にブフヴァナアイカバーフ四世 (Bhuvanaikabāhu) の時代にテーラダルマキールティ一世 (Thera Dharmakīrti I.) がガネーシュヴァラーチャリ (Ganesvarācari) という南印度の建築家の助けをえて建立した。そしてそれはこの時代に石の上に建てられた唯一のヴィハーラでその建築様式はヴィジャヤナガラ (Vijayanagara) 式のものである。ボロンナルワのシヴァデーヴアーリ第一 (Siva Dēvālē) として知られているお寺は多分このパーンディヤの占領時代に建てられたものであらう。

それは石でつくられていてチョーラ様式と多少異なる第十三世紀時代のパンディヤ様式に属するものである。ヤーパフヴァ (Yāpahva) にあるダラダーマーリガーヴァ (Daladā Māligāvā) の階段の様式は印度教的のもので、後期パーンディヤ様式の影響を示している。

以上はポルトガル侵入以前のセイロンの佛教を中心とした歴史の概観であるが、ポルトガル侵入をもつて印度時代のセイロンの歴史は終止している。これから後はセイロンの住民はその發展のために印度よりもむしろヨーロッパに注目したといえる。それで印度教の影響も次第に減退しキリスト教にとつて變られたのである。そして住民もまたヨーロッパの生活方法や習慣を採入れ最近數百年間になされた非常な進歩の基礎をきづくことになつたわけである。また引續いてなされた

英國の支配がセイロンの歴史の上に一つの重大な轉換をもたらしたことは疑いない。この新しい力がセイロン人の生活を變化させ、英語や英文學的研究がこの國の人々に新しい眺望を與えたにも拘らず、舊い力がまだこの島に強く残つていて、官廳の用語は英語であるとしても今なお一番廣く行わされている言葉はシンハリーズでありタミールである。キリスト教の傳道も不思議にこの島ではあまり効を奏せず、佛教が依然として第一位を占め、印度教これにつき、回教の數もキリスト教に劣らぬ状勢にある。あまつさえセイロン獨立後は舊文化への郷愁が強くなり、セイロンにある印度的要素を再認識しはじめているといつていいであろう。

f. ポルトガルの支配時代 (A.D. 1505—1638)

さてセイロン佛教の現状を論ずる前に、われわれは第十六世紀以後のこの國の状況を概観する必要がある。

一五〇五年はじめポルトガルがセイロンに來た時、この國は三人の王たちによつて統治されていた。即ちコロンボを中心とした西南の海岸一帯のコート (Kotte) はヴィラ・パラクラマ・バフ八世 (Vira Parakramabahu VIII 1484~1509) によつて、それから北方のジャフナ (Jaffna) はパララセケッハ (Pararasekera 1478~1509) によつて、更に中央のカンデー (Kandy) はヴィクラマ・バフ (Vikramabahu 1480~1511) によつて治められていた。この當時シンハリーズとタミールは主として農業に從事し、この島の香料や象やココナツや寶石や象牙細工等の商業は主としてデッカンの回教徒の手にあつた。當時コ

ロンボは主要な港で回教徒の商人の集るところであつた。そして肉桂等の香料は主としてこの附近即ちコート王國に繁茂したのみならず寶石や象などもこの近くに産出されたのでコート王國が一番有力な國であつた。はじめポルトガル人はセイロンの肉桂を獨占したいと思つてやつて來たが、回教徒や一部のシンハリーズの抵抗をうけた。しかしぬ第二次に優秀な兵器と實力をもつてコロンボに據點を設け城砦をも築くにいたつた。コート國王ヴィラバラクラマバフ八世もポルトガルに抗するとの不可能なるを知り肉桂の輸出とポルトガル王の優位を認めたのでポルトガルの王子ロレンツオ (Lourenzo) もセイロンの港を外敵から守ることを約した。そして一五〇九年ヴィラバラクラマバフ王は彼の二子ダルマパラクラマバフー九世 Dharma Parakramabahu IX) とヴィジャヤバフー (Vijayabahu) をコート王國の統治者としたので勢力が二分された。そしてポルトガルと手を握つたバラ克拉マバフー九世も人々の信望を失い、回教徒の支援をうけてポルトガルと戦つたヴィジャヤバフウもこれに敵することが出来ず失敗してしまつた。それでヴィジャヤバフウの三人の子供がコート王國を三分したのでポルトガルの勢力は弱まるどころか反つて有力になり、ポルトガル人の非行は多くのシンハリーズの反感を買つた。長子ブフヴァネカバフー七世 (Bhuvanekabahu VII) と末子マヤドゥン (Mayadunne) とは一五二七年から一五三六年まで何度も戦つた。ポルトガルの力をかりてセイロン王とみとめられていたブフヴァネカバフー七世はマヤドゥンと一五三九に和睦したが、彼には王子がなく當然マヤドゥンに王位を譲るべきであつたが、彼は王孫ダルマパーラを王位につけたいと思い、ポ

ルトガルの助言にしたがつて一五四〇年ダルマパーラの黄金像と王冠をリスボンに送りポルトガル王ジョーン三世に彼をしてコート王國の皇儲たることを確認してもらつた。そして彼は貢物を送ることを約し更に王を喜ばす爲にセイロンにキリスト教の宣教師を派遣してくれるよう要請した。そこでポルトガル王はブフヴァネカバフーがキリスト教徒になると思いつきポルトガルの習慣にしたがつてその王子の像に冠をつけた。しかしセイロンを改宗させる爲にシンハリーズの使節と共にフランシスカン派の修道士六人を派遣した。

一五三九年にマヤドゥン (Mayadunne) がブフヴァネカバフ (Bhuvanekabahu) と條約を結んでからは、ポルトガルはセイロンの統治者たちとの關係で苦勞することなく自由に貿易をすることが出来るようになった。しかし一五四三年にその使節が歸國して後事情はもう一度變化し、キリスト教の宣教がポルトガル人の主要目的となつた。そしてこのことが、この國の内情にまで再び關係するようになつてしまつた。

この當時ゼスイット派の宣教師、フランシスザヴィエル (Francis Xavier) は南印度の海岸地方において活躍し、澤山の改宗者を獲得していた。この改宗者たちと同じ民族であるセイロンの西北部マンナル (Mannar) に住んでいた人々が彼をセイロンへ招待しようとした。彼らはその招待に應ずることが出來なかつたので、彼と同名の弟子をセイロンに派遣した。このザヴィエルは短時日の間にマンナル地方で澤山の印度教徒を改宗せしめ洗禮を施した。これにおどろいた印度教の教師たちはこれもまたサンギキリ (Sangkili) という名前を持つていた

ジャフナ(Jaffna)の王チエカラサセケラン(Chekarasa Sekeran 1519-1561)に訴えた。彼はもしも王がキリスト教への改宗を認めるならばその改宗者たちはヒンズウの社會から離脱しボルトガルの王によつて支配されることを好むようになりましようから印度教の寺院は破壊されやがて王様は王位を退かなければならなくなるであろうと警告した。チエカラサセケランは以前ボルドガルに隸屬していたが彼は直ちにマンナルに兵を送つてこの改宗者たちを殺してしまつた。この虐殺をきいたボルトガル總督は彼を罰する爲に翌年ジャフナへ調査に赴いた。チエカラサセケランはもう一度ボルトガルの優位を認めることによつてこの罰をのがれんとしたのでボルトガル總督もこれに同意した。丁度その時ビルマの船がジャフナの海岸で難破したので、總督はその寶物を手に入れることに熱心でサンギキリを罰することを忘れてしまつた。

それはともかく、これらの修道士たちが來島したことによつてコート王國の情勢もまた變化した。ブバヤネカバフはもともとキリスト教徒になる意志はなかつた。彼はその人民たちが佛教徒であり、もし彼がキリスト教徒になるなら人民は彼に反感を懷くようになりマヤドュンに彼の野望を果させる機會を與えることになることをよく知つていた。要するに彼は自らをコート王國の王様として存續させんが爲にボルトガルと連携したのであつた。當時ヨーロッパでは、人民はその統治者の宗教の信奉者になると豫想されていたが、これらの修道士たちはセイロン人を強制的にキリスト教に改宗させようとはしなかつた。しかし彼等はもし王様がクリスチャンになつたら民衆をキリスト教に

改宗させることは容易であろうと思つていた。それでブフヴァネカバフーがキリスト教徒になることを拒絶した時、彼等は大變失望し彼の非をなじつた。しかし一方ブフヴァネカバフーの方でもボルトガル人を不愉快に思ふことが多くあつた。即ちボルトガルの兵隊たちは平和である時にも拘らず恰かも略奪者でもあるかの如く振舞い、セイロン人を悩ました。それで中にはボルトガル人の保護を得る爲に改宗してブフヴァネカバフーの支配からのがれんとする者も出來て來た。その結果ボルトガル人も彼を支持して王位につかせておくことを欲せなくなり、中には彼を退けて彼の甥か彼の第二の妻の子になるゴアに逃亡してキリスト教に改宗したダルマパーラを王位につけようと計畫する者さえ出來て總督マルチニアフ・オソソ、Martim Afonso (1542-1545) の支持を受けた。そこでブフヴァネカバフーはもしもボルトガルが彼を攻撃するならそこえ逃げようと思つてマヤドュンと協同してカンデーを侵した。マヤドュンは喜んで彼を助けた。彼は誰が王位につくにしてもそれに反対するのみか、このことによつてブフヴァネカバフーとボルトガルとの同盟が終止するかも知れないと考えた。カンデーの王ジヤヴィラ二世(Javira II 1521-1551)は既にフランシスカン派の修道士をカンデーに招きそこに教會を建てる許可を許しておられたのみならず、ボルトガルに貢物を送りツリソマリーに工場を建てる敷地を提供していた。そして若しボルトガルが彼を助けるなら自らクリスチヤンになると同意した。しかし乍らボルトガルの援助は間に合わず彼はマヤドュンに降参しなければならなかつた。ボルトガルの援兵が到着した時にはもはや援兵はいらなくなつておられたので彼はボルトガル人が

シタヴァカ (Sitavaka) 王國を彼の爲に征服してくれなければその約束を履行することを拒絶した。その中にマヤドュンもポルトガルの援助なしにはコート國の王になることは不可能であると自覺しブフヴァネカバーフとポルトガルの同盟を破るように努力した。そこでポルトガルの援兵がカンデーから歸つた時、彼は色々の援助を與えてポルトガルとの友好の道を拓かんとした。かくて彼は一五四七年に總督ドンジヨアドカストロ (Don Joao de Castro 1545-1548) の支持をうけブフヴァネカバーフに宣戰した。ブフヴァネカバーフはマヤドュンがポルトガルをして彼に對抗せしめつてあることを知り、マヤドュンと別れ、ポルトガルの援助を乞い一五五〇年にその援兵のために破れ、彼はデナヴァカ (Denavaka) に逃亡した。そして一五五一年に再び戦をおこし、ブフヴァネカバーフは多分マヤドュンの教唆によつてポルトガル兵のためにケラニヤ (Kelaniya) で射殺されてしまつた。このことを聞いてポルトガル總督ノロンハ (Noronha) がセイロンにやつて來た。彼はブフヴァネカバーフの死をいたみその孫ダルマパーラ (Dharmapala) をたすけてマヤドュンをうつべきであつた。しかし彼が眞に欲するところは故王の財寶を押収しダルマパーラをクリスチヤンに改宗させることであつた。東方にやつて來たポルトガル人は手段をえらばず財寶を集めることに熱中し、且つポルトガル王はキリスト教を東方に廣め修道士やゼスイット教會の事業を助けた。かくて内亂を利用してキリスト教の宣教は進み一五五六六年には海岸に住む七萬人がキリスト教に改宗しダルマパーラもまた洗禮をうけ、その要人たちも彼にならつた。そこで多くの佛教の比丘たちは彼の王國を去つてシ

タヴァカ (Sitavaka) やカンデーに移つた。ポルトガル人たちはコートでおこした騒ぎの故をもつて宗派の多くの會員を殺したので人々の敵意をかつた。また彼等は更に澤山の佛寺やドンドラ (Dondra) のような美しい寺院も破壊してしまつたが、かくの如きはポルトガルの東方侵略の一駒にすぎない。

g. オランダの支配時代(A.D.一六三〇—一八〇〇)

さて一五八〇年フィリップ二世 (Philip II) がポルトガル王となつた當時東方から里斯ボンに齎らざれる品物はオランダ人によつて買取られヨーロッパの各地に分買されていた。それで王は自分に反対するオランダ人をやつづける爲に彼等にポルトガル人が東方から齎らした品物を賣ることを禁じた。そこでオランダ人たちは自分で東方に貿易に出かけるようになり遂に一六〇二年に東洋との貿易のために東印度會社を設立した。そして一六一三年には泰國と通商條約を結び、その後臺灣を攻略し、支那や日本とも關係するに到つた。オランダもアジャをキリスト教に改宗さす目的を持つてはいたが、彼等はポルトガル人に比してその熱意に乏しかつた。⁽²⁶⁾

さてカンデーの王ラージャシンハ二世 (Rajاسinha II) はポルトガルをセイロンから追出すにはどうしても他國の力を借りねばならぬと思ひ、一六三六年彼は使をマドラスに近いプリカツ (Pulicat) に遣わしオランダの援助を乞うた。オランダもこれに同意して共同してポルトガルを討ち、一六五〇年から一六五五年までこの三勢力の間に不斷の戦がつづけられた。しかしとにかくオランダは一六三八年にバティ

カラア (Batticaloa) をおとし一六四〇年にガール (Galle) を、そして一六五六年にコロンボをおとしいれ、一六五八年にジャフナを占領した。一六八七年カンデーの王ラーデシンハ二世はなくなりその子ヴィマラダルマスリイヤ (Vimara Dharma Suriya) 二一世が王位についた。彼は平和主義者で佛教に歸依し父の如く戦を欲しなかつた。彼の父はむしろキリスト教を好んだので、その統治の間に佛教は非常に衰微した。當時正式な資格を持つ有徳の比丘はわづか五人もいなかつたので、彼はセイロンでウパサンパダの式が出来るように資格のある比丘を得るためにオランダから二隻の船を得てアラカン (Arakan) に使節を派遣した。

バロンバンイムホフ (Baron Van Imhoff 1736～1740) はオランダ総督の中最も有能な人であつた。彼は善政を施してシンハリーズやターナーを満足せんとした。この當時カンデー王國に復興しつつあつた佛教の影響をうけてシリヴィヂヤラーデヤヤシンハ (Siri Vijaya Rajasinha 1739～1747) 王はカンデーからローマンキヤソリックの宣教師たちを追放しチロー (Chilaw) やプタラム (Puttalam) にあつたその教會を破壊するよう命じた。彼は佛教に非常な興味を持ち、人民をして寺院の復興や宗教的祭典の復活をなさしめた。また彼はセイロンでウバサンパダ (Upasampada) 即ち具足戒を授ける式を復活する爲に一七四一年と一七四七年に泰國から比丘たちを招かんと企てた。そこでオランダは彼の友誼を得る爲に船を提供した。彼の後継者キルティシリラチャシンハ (Kirti Siri Rajasinha) 王は彼の義弟になるが、より一層熱心な佛教者であつた。彼は前の使節が泰國から比丘

たちを招待することに失敗したので、一七五〇年に更に別の使節を派遣した。この使節は見事に成功して、一七五三年にウパーリ (Upali) 等の泰國の比丘たちが來島して現在この島の殆どすべての古寺に住する僧たちよりなるシャム派 (Siam Nikaya) の教團を創設した。このウパサンパダの復活はカンデーから十五哩はなれたツムペネ (Tumpane) のヴァリヴィタ (Valivita) に生れたサラナンカラ (Saranankara) の倦むことなき努力に負うところ大なるものがある。彼の青年時代には佛教は全く衰微していた。マハヴァンサによると比丘たちは惡事をなし、邪法にしたがい占星學や魔術に耽つていた。サラナンカラは自ら佛教改革に乗り出し舊式の比丘たちの反対にも拘らず、それらの邪悪な指導に抗議し乍ら説教して廻り、ナレンドラシンハ (Narendra Sinha) の注意をひくことに成功し彼の支持を獲得した。彼はシリヴィジャヤラチャシンハのときにも活躍を續け彼を説き伏せて泰國へ使節を送らしめた。遂に一七五三年泰國の比丘たちが來島した時、彼は既に五五歳であつたがまだ一個のシヤマネーラ (Samanera) 即ち見習僧であつた。そこで彼は泰國の比丘たちによつてウパサンパダ (具足戒) を受けた。そして彼はまもなく王様によつてサンガの長たるサンガラーデヤ (Sangharaja) の地位に任せられ一七七八年長逝するまでその地位にあつた。

佛教の復興には文學の復興がつきものである。そして文學の復興は必ずマハーヴィンサの追加ということになる。サラナンカラ自身も澤山の本を書くことによつて文學の復興を助長し彼の弟子ティボッヴァエシッダルトハブッダラクシタ (Tibbotuwave Siddhartha Bud-

dharakshita) はクルナガラ(Kurunagala)の近くのリディヴィハーラ(Ridi Vihare)に住んでいたが、マハヴァンサをバネカバフー四世からキルティシリラージャシンハの時代まで追加した。キルティシリ王もまたサラナンカラを助けたのみならず佛教のために多くの事をなした。即ち彼はリディヴィハーラのようなお寺を澤山修繕したり改築したり、ガンガラーマ(Gangarama)のようなお寺を建立した。ダンブラ(Dambulla)石窟やリディヴィハーラにある壁画をはじめとしてカンデー附近のお寺の壁画の大部分は彼の時代に書かれたものである。

さてポルトガル人やオランダ人は主としてその宗教活動を通じてセイロンにその文明や文化を傳えた。そしてわれわれは既にポルトガル人がセイロンにローマン・キャソリックを宣教し、如何にして澤山の改宗者を獲得したかを研究した。たしかにかくも多數の人々によつてキリスト教が受容せられたということは單に改宗者たちのみならず佛教や印度教を信奉している南セイロンの人々の考や生活のしかたをもある程度變化せしめた。

ローマン・キャソリック教の宣教師たちは大變熱心に人々に受容せられるような方法で彼等の信仰を説いた。彼等は教會に附屬した學校を建て子供たちに信仰の手引となるものを教えることによつてキリスト教の知識を普及せしめた。人々はこのローマン・キャソリックの宣教師たちが病氣や悩みを持つ人々のために奉仕するのみならず、ポルトガルの役人たちの非行をも矯正したので一般にこの宣教師たちを好んだ。彼等の働きはまたセイロン人の上にあるカースト制度の勢力を弱體化するに役立つた。佛教は主として僧院の宗教であつて佛教の比丘た

ちは世俗の人々の生活にたんに間接的に影響を與えんと試みたのに反し、ローマン・キャソリックの宣教師たちはその當時歐州に於いて習慣となつてゐたように、人々の態度を調節する爲に直接行動をとつた。即ちある宣教師たちは暴漢に對する銃床や護衛所を造つてゐた。また彼等宣教師たちは人々が彌撒に與らない時や道徳的罪を犯した時には高いカーストの人には罰金を課し貧乏な人々には樺棒で笞うつた。いづれの教會もメリンホ(Merinho)即ち警官をやつた。そしてメリンホたちは罪人を探してその人々が罰せられるのを監視しなければならなかつた。

オランダも Dutch Reformed Church の活動を通してこの島の人々に影響を與えた。しかし乍ら彼等は牧師の數も尠くしたがつて彼等の活動は主として學校を通してなされた。そしてその教會は政府の分局でもあるかの如き働を一方でなした。彼等の教育政策の目的は單に魂を救うのみならず印度教や佛教を根絶し回教の進展を阻礙することによつて彼等の政府を強化するにあつた。オランダ人たちは彼等の教會の會員を特別に優遇した。即ち彼等は教會員に彼等の會社の職業を與え彼等からは稅金をすくなく徵收した。その結果多くの者が洗禮を受けたが、中には秘かに佛教や印度教を信じた者もあつた。オランダの牧師たちはメリンホをやつて禮拜に缺席している者の名を書き留め罰金を課したので彼等は教會の禮拜に出席した。ポルトガル人たちはまたローマン・キャソリックに改宗した人々を優遇したのでオランダの迫害にもかかわらずローマン・キャソリックの改宗者たちは自分たちの宗教に止つた。それで彼等の改宗の方が全體としても眞面目な

ものであつたといえる。

オランダ人は彼等の占領地においては彼等の宗教以外の如何なる宗教をも公けに信仰することを認めなかつた。そしてローマン・キャソリックや主としてムル人(Moors)である回教徒に對して彼等は更らに積極的に迫害を加えた。すなわち彼等は公式の禮拜をすることを許可しなかつたのみならずキャソリックの宣教師や回教の教師たちが彼等の占領地に入ることをも禁止した。またローマン・キャソリックは主として政治的理由の故に迫害された。つまりオランダ人はローマン・キャソリックの人たちがセイロンにおけるオランダの支配に終止符をうつ爲にゴアにいる同教の信者たちを援助すると思つた。しかし乍らポルトガルの東方における勢力は減退し、もはや彼等の支配に對して危険ではなくなつたので彼等に對する取締り規則は次第に緩和された。そしてナーヤカル王たちがローマン・キャソリックを迫害はじめ、且つ彼等にカンデー王國のうちに住む機會を與えなかつたのでこの取締り規則の緩和は一層容易になつた。

オランダ人の回教徒迫害は主として經濟的理由による、ポルトガル人も回教徒を迫害したがオランダ人はそれ程までひどくなかった。しかし回教徒はバルガー(Burgher)即ち歐州人とセイロン人ととの混血と商業上競争したのでオランダ人は回教徒の商取引を出来るだけ抑壓した。即ち彼等の輸入する品物に重稅を課し、主要なる町には特別の許可なしには入ることを許さなかつた程である。

h. イギリスの支配時代 (A.D.一八一五—一九四八)

次に十九世紀および二十世紀における英國支配下の宗教事情についてのべよう。

英國の東印度會社がセイロンを支配したとき、キリスト教を宣布するためオランダによつて設立されたシンハリーズやタミールの學校は忘れられていたので、多くのキリスト教徒は佛教や印度教に復歸してしまつた。それで一七九八年セイロンの總督となつたフレデリックノース(Frederic North)は佛教徒や印度教徒は英國の統治に敵意を持つかも知れぬと思い、彼は非キリスト教徒の増大することを好まなかつたので、それらの學校を復活せしめた。次の總督マイトランド(Sir Thomas Maitland) (1805—1812)もキリスト教を保護し、もつと露骨に佛教に反対した。この當時佛教の比丘たちは具足戒をうける爲にカンデーに行つていた。そこでマイトランドは當時英國に敵意を持つていたカンデー王國と比丘たちとの接觸を出來るだけ妨害しようとした。そしてまた彼は佛教の比丘たちの民衆への影響をも削減しようとした。しかし一八一五年英國がカンデー王國を占領し完全にセイロン島をその支配下におくや、彼等はその政策を變更して佛教を支持し、民衆をして好感を懷かしめんと策した。一八一五年カンデー協約(Kandyan Convention)によつて彼等は島人の習俗、權利一般と共に佛教もまた犯さるべからざることを約し、總督ブラウンリィング(Sir Robert Brownrigg)はカンデー王國によつてなされてゐた通りの責任を遂行した。即ち彼はマハーナーヤカデーラー(Mahanayaka Thera)たちを任命し、ニラーム(Nilames)たちをして佛教徒の財産を管理せし

め、ダラダーをカンデーの政府代理者に管理せしめた。かくの如くして英國は次第にセイロンの統治を固めて行つた。

一八七〇年には醫學校が開設され多くのセイロン人が醫師や薬剤師にもなり、單にバルガーたちのみならずシンハリーズの中からも政府の役人となることが出来るようになり、色々のカースト出身者によつて新たな一種の中間階級が形成され、十九世紀末葉にはその數が急速に増して來た。そしてこの人たちの新職業や旅行や英語の普及は彼等の習慣や風俗を變更しその生活程度も高くなつて來た。それでカースト制度の封建的な考の故に低い地位に止つている人には自然にこのような差別待遇に反対し平等の取扱を要求した。その結果中間階級に屬する多くの人々は結婚に關する以外はカースト的考を放棄し、富と教育の程度に基いた別の協同體を形成するようになつた。このような變化はタミール族の間では行はれなかつた。といふのはこのような職業や政府の役人となつた殆ど全てのタミール族はヴェララ (Vellala) カーストに屬していたからである。

そしてこの中間階級の生長は佛教と印度教の復興をもたらした。吾々はポルトガル人のために南セイロンにおいてドンドラ (Dondra) の如き有名な寺院を始めとして多くの佛寺や印度教寺院が破壊されその所屬の土地がキリスト教の施設に轉換せられたことについては既に述べた。またオランダによつて如何に佛教と印度教の公式の信仰が妨げられたかもみて來た。それに比して英國の宗教に対する比較的寛大方針によつて佛教と印度教の活動は復活した。サラナンカラ (Saranankara) の下で勉強した比丘たちや彼の弟子たちは佛教の宣布

をたすけ、パーリ語やシンハリーズの研究を促進した。

しかし佛教と印度教にとつての主な危機はキリスト教の宣教からやつて來た。即ち英國のセイロン占領と共にバプティスト (Baptist) とウェスレヤン (Wesleyan) とアングリカン (Anglican) 等の傳道教會が活動を開始した。彼等は澤山の人々をキリスト教に改宗させ、名義だけのクリスチヤンが佛教や印度教に走ることを疎止した。また彼等は學校や書物やトラクトや新聞を通じまた公衆の廣場での説教や家庭訪問によつて傳道した。

英國統治の初期においては佛教徒と印度教徒とはキリスト教の活動に反対はしなかつた。彼等はよく組織されておらずキリスト教の宣教によつて自分たちの宗教に迫り来る危機を氣づかずにいた。ところが一九六〇年代に新しい企業によつて富を得た信者たちによつて助けられた數名の比丘たちはキリスト教の傳道を妨げる爲に印刷所をつくりトラクトを發刊した。また各種の佛教協會をつくり佛教主義の學校を創設した。⁽¹⁾

佛教の比丘たちもまた彼等の宗教の功德についての公けの論議にクリスチヤンと共に參加した。これらの對立の主なるものはプロテスターントの人たちと佛教徒との間にパナドゥル (Panadure) において行はれたものである。その報告が一八七五年にアメリカでテオソフィカルソサエティー (The Theosophical Society) を組織したオルコット (H.S. Olcott) 大佐のところに聞えた。そこで一八八〇年彼はセイロンに来て佛教徒の活躍に非常な興味を持ち、ブッヂストテオソフィカルソサエティー (The Buddhist Theosophical Society) をも組織した。⁽²⁾ その援

助の下に澤山の英語とシンハリーズの學校が創建せられ今日まで続いている。佛教徒たちもまた彼等の古い教育機關を復活はじめた。早くも一八三九年にはラトマラナ (Ratmalana) にバラマダンマチエティヤ (Paramadhammacetiya) ペリベナを創設した。なお一八七三年にマリガカンダ (Maligakanda) にヴィドヨダヤ (Vidyodaya) ペリベナを、また一八七六年ケラニヤ (Kelaniya) に有名なヴィドヤランカラ (Vidyalankara) ピリベナを創設した。この二つの研究所は佛教の宣布に非常な効をなしたのみならず梵語やシンハリーズの研究をも非常に進歩せしめた。⁽¹⁾

これに對し北方では印度教の復興がなされた。この印度教復興運動ははじめキリスト教の學校で先生をしていたアルムカナヴァラ (Aru muka Navalas) によつて率いられた。彼は後にクリスチャンと衝突しその地位を去り一八七二年印度教徒の子供たちを印度教的環境において教育するために英語學校を開設した。彼の事業は一八八八年に創立されたシャイヴァパリパラナサブハイ (Saiva Paripalana Sabha) (シバ派傳道協會) によつて繼續された。そしてキリスト教の傳道にならつてその改宗者を引き止めるために澤山の英語學校とタミル語學校を創建した。かくの如くして佛教と印度教とは英國支配の初期には非常な被害を蒙つたが次第に復興しはじめ、新しい條件に合致するような形において組織を變更したのである。

(註) 現在印度教の活動としてはラーマクリシュナ ミッション (RAMA-KRISHNA MISSION) がカタラガマ (KATARAGAMA) 等の復興にともその活動を開始している。

セイロンの宗教事情

一一、セイロン佛教の現況

a. 僧伽と佛教行事

現在セイロンには澤山のニカーヤ (Nikaya) 即ち宗派が存在しているが、このニカーヤといふのは宗義を立て教義を異にする日本佛教の宗派とはいささか異り、傳燈を異にするが教義を異にする日本佛教の意味である。したがつてこのニカーヤに屬する比丘たちは單にその服装や習慣にいくらかの相異がある位のもので、教化活動の面では互に協力してやつてている。

そのうち大きいニカーヤは三つある。最も大きいものはシャムニカーヤ (Siam Nikaya) で一七五三年泰國から比丘が來島してシャムニカーヤを創設し正式のウパサンパダを傳えたことは既に述べたところである。この時にあたつて大きな効をしたのがサラナンカラ長老である。この時にあたつて大きな効をしたのがサラナンカラ長老である。この時にあたつて大きな効をしたのがサラナンカラ長老である。彼ははじめてのサンガラーデヤとして一七七八年長逝するまでこの派の創立に非常な努力をした。その後この派がセイロン全島に廣まり、現在でもこの島の有名な大寺院は大抵この派に所屬している。この派の比丘の數は一万三千人といわれ泰國の僧と同じく常に黃衣をまとい頭髪のみならず眉毛まで剃つてゐる。この派の僧はみな上流カーストであるゴイガマカースト (Goigama Caste) の出身者で、自らそれを誇りとしている風があり、ハラガマ (Haragama) カラ (Kara デウラワ (Durawa) 等の下層階級からの出家入團を許さない。なおこの派の僧の大部分は外出する時にも右肩を露出したまま歩いているのは他の派の僧に異る。この島では中國にみるような何百の僧が一所に止住して

いるような大寺ではなく、大抵四五名の比丘とシヤーマネーラが一寺に住み多くても二三十名位である。一般に各派を通じて外形にあらわれる戒律は守られているが、北方にある固定財産を持つ大寺院の比丘の中には十人位は破戒の比丘もいるということである。これらに對してこの派を統括するナーヤカハムドルと呼ばれる宗團の大長老はこれら比丘との交際を禁じている。なおこの派は有名な佛牙寺のあるマルワッタ(Malwatta)派アスギリヤ(Asgiriya)派、コッテ(Kotte)派、ウヴァ(Uva)派に細分されている。

次に大きい宗團はアマラプラニカーヤ(Amarapura Nikaya)で、この派はビルマから傳燈を受けついで來たもので現在比丘の總數五千人といわれている。この派では各階級からの出家入團を許し比丘は黃衣をまとい頭髪を剃除しているが眉毛は剃らずに残している。

第三はラーマンニヤニカーヤ(Ramannya Nikaya)で、この派もビルマから出來したもので比丘の數二千人といわれている。この派の比丘たちは黃衣をまとい剃髪しているのはアマラプラ派の比丘と異らぬが、前の二派の比丘たちが洋傘を所持しているのに對して、この派の比丘は椰子の葉でつくつた傘を所持している。(寫眞12)そして托鉢に行く時は常に鐵鉢を所持し自ら最も嚴肅な行持のニカーヤであると稱している。この派もまた各階級からの出家入團を平等に許している。

その他まだ澤山の小派があり、この二派もシャムニカーヤの如くいくつかの小さい派に分かれているが、現在は互に協調的傾向にある。しかしながらお各派の間に多少の對立的觀念が殘存している證據には各派互

に協力して佛教の復興に努むべきであると僧俗の間で盛んに論議せら
れることをもつてもわかる。

寺院はヴィハーラ(Vihara)とアヴァサ(Avasa)とピリベナ(Piri-
vena)等に分けられる。ヴィハーラは塔寺ともいうべきもので大きな敷地の中にコンクリート製のダーガヴァ(塔)や菩提樹や佛殿や説教所や僧房などがある。それらのうち行うべき禮拜の順序をきくと、佛舍利や佛陀の遺物などを納めてあると信じられているダーガバが第一、次に菩提樹、その次に佛像であるという。佛像は後世の人間の作なる故、佛舍利や生身の佛陀がその樹下に靜坐して悟を開いた菩提樹におけるという。しかし最近佛像は何か佛陀に關係のあるものを混じつ
くられているので佛像の禮拜を先にする向もあるが、佛殿にまつられている他の彌勒菩薩像などには禮拜しない。佛殿の内部には大きな極彩色の佛陀の坐像が多くまつられている。その特色は頭の頂にケーツ
1(Ketu, Kodiya)があることで、このケーツは赤と黄等で彩られて
いるものと圓光の形になつていてるものとある。また中には四本の菩
提樹の下に四方に向いて坐している四體の佛陀をまつっている所や、
涅槃像をまつっているところもある。その對象的な位置にナーヤ
(Natha)と呼ばれている菩薩の立像が多くまつられているがセイロ
ン人はこれに向つては禮拜しない。佛殿の廻廊にはディーパンカーラ
の修行の場面やマヒンダ來島の光景や佛教に關係のある像や壁畫が
多くつくられている。なかには印度教との接觸を示す適例として印度
教の諸神特にカタラガマ(Kataragama)神やヴシヌ神やスマナ
(Sumana)神やシグ神などの諸神をまつる堂が附設せられていること

もある。(7) 菩提樹は大抵の寺院や道端などにあるがアヌラダプラのそれは嚴重なコンクリートの垣と鐵扉とによつて守られ、澤山の大きな枝を出して今日もよく繁つている。しかし如何なる人もその鐵扉を開いて中に入り拜することを許さず、皆外から拜んでいる。この落實の苗を各地に移植しているので、ヴィハーラには大抵コンクリートの垣にかこまれた菩提樹がある。(寫眞13)

この外寺院の中にある説教所はウエーサカやボーヤの夜説教を行われたり巡禮者の宿所になつたりする。その外布薩をするシーマがあり、それはシーマ石(寫眞14)によつてかこまれその標式を示しているが、この建物の中で比丘たちは半月毎にウポサタ(Uposatha)即ち布薩を行う。その外比丘やシャマネーラの止宿する僧房がある。大抵これららのヴィハーラには四五名から數十名の僧が止宿している。

次はアヴァサ(Avasa)阿梵薩で小寺ともいいうべきものである。これは大抵僧房等の小建築物があるのみである。この他いわゆる修定主義の比丘たちはアーランニヤに住している。これは人里から五〇〇歩以上離れた山間に小庵を結び、あるいは信者の供養する衣食により時には遠く托鉢し出て専ら禪定生活に耽つている。ここには多く砂を敷いた經行の場所が設けられていて比丘たちは坐禪よりもむしろ經行をよくやつているようである。

次に大切なものはピリベナ(Pirivena)である。これは佛學院とも稱すべきもので、ヴィハーラに附設せられているものが多いが、獨立したものもある。ここでは比丘やシャマネーラの教育をしている。有名なコロンボのヴィドヨーダナピリベナとクラニヤのヴィドヤランカ

ーラピリベナ(寫眞15)等には數百の僧が勉強していて、出版等もなされている。しかし普通一、三〇名のシャマネーラが學んでいるピリベナが多い。これらのピリベナには時に在俗の子弟も補習の學習に来て夫々の地方における佛教的乃至文化的活動のセンターとなつてゐる。

しかし一般に女子の學生はピリベナでは學ばない。

この外シサニヴァサ(Sisanivasa)といふものがある。これはコロンボ等の大都市にある比丘のために寄贈された宿舍で、ここに止住している比丘たちは小額の食費を出して研學している。これらの中には海外から來る留學僧に開放されているものもある。

次に寺院の繼承のしかたはどうであるか。セイロンの寺院はロコハムドゥルと呼ばれる住僧の所有に屬し、その後繼者はその弟子になる小數の比丘のうち古參の者に決つてゐる。若し弟子の間に後繼者問題で紛争がおこる時は教團の規則によつて裁決するが、それでも決らない時は世俗の法律によつて決められる。比丘は金錢を所有することは出來ないから、寺院の財産は比丘の名義で在俗の信者が保管している。寺院内の樹木でもそれはサンガに屬してるのでこれを伐採する時は四人以上の比丘の同意を得なければならぬ。

人七歳に達し鳥を追う力があればシャーマネーラになれるといわれてゐる。それで大抵十歳前後にして父母のもとを離れて寺院に入り剃髪黃衣をまといパッバッジャ(Pabbajja)即ち出家の式を行ひシャマネーラとなつて僧名を與えられピリベナに入り佛學や普通學を勉強する。シャマネーラは十戒タナブーラをたもたねばならぬので、彼等は非時食戒をたもち正午をすぎると翌朝まで固形物を喰べることは出來ない。

かくて相當に佛學の研鑽も積み比丘戒をたもてると思はれるシャマネーラにして一九歳三ヶ月以上になるとウパサンパダ（Upasampada）即ち具足戒をうける式をして比丘となる。ウパサンパダの式は大抵一年に何度も決つていて、シーマの中で時には水上につくつたシーマまたは水中に船を浮べてそれをシーマとなしその中に具足戒をたもつ者のみが入つて長老の司會のもとに新しく比丘にならんとする者に具足戒をたもつ資格があるかどうかを訊問した後、資格ありと認められた時は具足戒の重要性を教え色々の比丘としての注意を與える。それから比丘の衣を授けて、比丘たちの前で嚴肅に具足戒を授ける。（写真16）式が終了してシーマを出ると澤山の信者がこの新比丘を禮拜し紀念の品物などを供養する。これは中々嚴肅にして且つ盛大な式で、佛教徒にとつては芽出度い祝福すべき行事として廣く宣傳せられるので澤山の隨喜者が參集する。參集したなかの有力者が新比丘の徳をたたえ激励し、供養を怠らざらんことを誓うのである。かくて比丘生活がはじまり研學修行して十年たてばテーラ（Thera）即ち長老となり、更に十一年たてばマハーテーラ（Maha Thera）即ち大長老となる。そして一宗派の長はナーヤカテーラ（Nayaka Thera）と呼ばれている。セイロンでは比丘やシャーマネーラの教育は世俗の教育から分離されてビルベナでなされているので、ペーリ語や梵語の知識はあつても、一般の教説に缺けるきらいがあるので、最近セイロン大學に於て比丘の學力試験を實施して合格した者には學階を授けている。その最高の學階はペンドイトと呼ばれている。なおセイロン大學は比丘のために特別の寄宿舎をその構内に設け比丘の大學生に入學することを許し現在三〇名位

の比丘やシャーマネーラが就學している。しかし中には大學卒業後還俗する者もあるので比丘の教育について反省と批判が要望せられる。しかし一般にこの國ではビルマやタイ國に比して還俗する者はすくない。それは大抵一寺院一徒弟主義をとつて比丘の生活が比較的安定しているからでもあるとみられている。

今日僧侶たちに讀まれている經典は主としてマンガラスッタ（Mangala Sutta）ラタナスッタ（Ratana Sutta）等で、習學されているものは英語、シンハリーズ、ペーリ語、梵語の外、ダンマパークやビクプラティモッカ、テーラガータ、テーリガータ、マハーヴィンサ、デイパヴァンサ等のペーリ經典や戒律や史書やあるいは廣く文學作品に亘つてゐる。

食物は朝と晝の二回で午後はミルクを入れない紅茶をギランパッサ（Gilanpasa, Gilanapaccaya）（藥石）といつて飲むことが許されてゐるだけである。それで比丘たちは午前中に喰べられるだけ澤山のものをたべておき午後一寸午睡をしてから外出したりする。托鉢に出る事は比較的小なく大抵信者の家から食物を寺院へ持つて來る。食堂で皆一列に腰をおろして、供養者に三歸五戒を授けたのち鐵鉢に食物をうけ五本の指でよくつまんでたべる。食物は供養されたものは何でも皆たべる。それで信者は魚肉なども比丘に供養する。黃衣圓頂の比丘が鐵鉢の中で魚の肉を指先でつまみ乍ら五本の指で上手に口へはこぶ光景は何とも筆紙につくしがたいものがある。（寫真17）午後の食事は大罪とみられているのでダーヤカはその準備に大變である。信者の家に招待されて食事に行く時は小さな佛舍利の入つたカスクット

を信者の頭の上にのせさせてそのあとに鐵鉢を肩にし比丘とシャーマネーラが序列にしたがつて一列にならんで行く。トムトムビーターといふ太鼓をたたく男と笛を吹く男が先行することもある。信者の家に行くと先づ入口で家の者が比丘たちの足を洗つてくれる。比丘は平氣な顔をして足を洗わせている。家の中に入つて食物を前にして施者に三歸五戒を授ける。その後食事を終るとラタナスッタ等を讀誦し時にはダーヤカや集つた信者たちに短い説教をする。それは信施に對する法施である。かくて比丘たちは寺院に歸る。それで時によると比丘たちの生活は午前中は全く食事をすることと水浴をするために費されているようなものである。午後は外出をしたり、葬式やピリット(Prift)に行くこともある。ピリットは出産前とか子供の命名式とか新築家屋の落成式とか結婚式の前後などに信者の家に招かれて、それに相應しいお經を読み、それを祝福するのである。時によると深夜交替で讀經をし翌日ダーナ即ち食物の供養をうけて歸ることがある。比丘は金銀を所有することが出來ないので金錢を與えられるかわりに品物を供養されることがある。旅行をする時も旅費は同伴の少年に持たせる。世俗の人もそれらの戒律をよく承知しているので、比丘に對しては車中でも席を譲り、比丘と共に同じ高さの椅子に坐することはない。比丘の女子に對する戒律は特に厳しく、暗くなつてから寺院に女子の出入することはない。畫でも女子は比丘の私室に入らず戸外で話をする。女人の寺院に宿泊することは全々なく、ただ巡禮者が説教所などに一泊することだけは許されている。比丘は映畫などをみに行くことは全々ないが煙草をすう者はいくらかいる。それでも信者の前ではあまり

をはき出すのは全くみられた格好ではない。

この國の比丘尼は既にのべたように中國に比丘尼僧伽を傳えたこともあつたが、現在では比丘尼僧伽は全々ない。それは比丘にあまりにも從屬的な比丘尼戒をたもつことが男女平等であるべき現代においては時代錯誤でもあり事實困難でもあるからと思われる。しかし比丘尼に似た一種の黃衣をまとう圓頂の優婆夷がいくらかいる。彼女たちは結婚せず小庵に止往し比丘より十戒を授けられて佛道を行じていてが、知識程度も低いのであまり世人に尊敬されてはいない。

次に佛教の行事について述べよう。

ウエーサカ (Vesākha) 祭

南方の佛傳によると佛陀の降誕と成道と涅槃はウエーサカ（印度暦第一月の名）の月の満月の日であるとされている。それでセイロンでもこのウエーサカの祭には前後一週間官公廳も休んでお祝をする。大抵太陽暦五月の末か六月のはじめの満月の日になるので一番暑い季節ではあるが、全島をあげてのお祭である。コロンボの街角にはパンドール（写真18）というイルミネーションで飾つた佛陀像や佛傳の繪畫を大きく仕掛けして掲げ、擴聲器をつけてその説明や佛教の宣傳をしている。町となく村となく家毎に旗や灯火で美しく飾りつけをし御馳走をして頂くのである。この日敬虔な信者たちは八戒をたもちパンサル（寺院）に行つて静かに瞑想し聖典をよむ。路傍の各所にダンサル（無料飲食接待所）が設けられ各地の佛教團體や佛教の聖地巡禮者に飲食を無料で供養する。印度でも世界各地の佛教徒の要請によつて印

すわない。そのかわり讀經中でもビーツルをかみ口から赤いジュークス

度政府が昨一九五三年のウェーサカ祭の日、爾後この日を佛陀の記念日として官衙は休みその誕生を祝うことを宣言した。そして佛陀伽耶の大塔を佛教徒と印度教徒よりなる委員會に管理せしめたといふ報導がつたわつた時セイロンの佛教徒は我が事のようにこれを喜んだ。

ボーソン (Poson)

ウエーサカの次の月はボーソンと呼ばれる。このボーソンの月の満月の日、アシヨカ王の王子マヒンダがはじめてセイロンに來つて佛教を傳えたと言われている。それでこの満月の前後はまた五日間程休んで、セイロンの佛教史蹟を自動車などで巡禮してまわる人が多い。そのためミヒンターレやアタラダプラやボロンナルワ等は巡禮者で一杯になる。そしてボーソンの祭がすぎるとセイロンは本格的な雨期に入る。

ウアツサ (Vassa) (雨安居)

元來は雨期の意味であるが、佛弟子が時期を定めて一所に居住し静かに修養するをいうのである。セイロンでは大抵六月末から三月間本格的な雨期を寺院に居住して修養する。この間は托鉢に行かずとも信者が食物をバンサル（寺）に持つて來る。敬虔な佛教徒は新築の邸宅などを高徳の比丘たちにこのウアッサの期間止宿してもらつたりする。比丘はこの三月間は一週間以上の旅行は許されない。このウアッサの期間比丘たちは毎夜互に懺悔し合つて修養につとめウアッサの終の日には互に缺點があれば忠告してくれと言ひ合う習慣がある。一九五二年東京で行われた第二回世界佛教徒會議にビルマの比丘が參加した。

なかつたのもウアッサの期間中であつたからで、このことについてはセイロンでもウアッサ期間中に比丘の代表が東京へ旅行する可否が他の色々の問題とからみ合つてはげしく論議せられたそうである。

カツチナ (Kathina)

元來の意味は堅い、困難な、または劇しいという意味であるが、法衣をつくるために比丘たちに年に一度供養される衣類のことである。つまり三月間のウアッサの後法衣を信者が比丘に供養する儀式である。大抵ウアッサの後十五日間にこの式が行われる。上下一着がカツチナの法服で、それを頭にのせその他傘や草履や帯など一年間の比丘の調度品を皆この儀式のときに持参してサンガに供養する。セイロンではウアッサのあと一ヶ月間にこの儀式が盛大に行われる。その法衣は比丘たちの合議で誰れかに與えられる。

パッバッジヤ (Pabbajā) (出家の式)

男子七歳以上にしてパッバッジヤの式を行い十戒を受けられてシャーマネーラ (Sāmanera (沙彌)) となる。この式も中々盛大に行われ、少年の出家を祝福激励して信者は學用品等を供養する。もうシャーマネーラになると父母が三禮しても答禮をしない。それは戒律に出家は在家に敬禮してはならぬときめられているからである。

ウパサンパダ (Upasampada) (具足戒) の式

近圓と譯し涅槃に親近する意であるが、比丘や比丘尼の受くる戒で戒品具足し沙彌の受ける十戒の如き未具足の戒ではない意味である。この式は既に述べた如く一年に一度か二度行われウアッサの期間には行われない。このウパサンパダの式は最も神聖にして且つ盛大な式で

結界の中で清淨な具足戒を受けた比丘のみによつて行われる。はじめに厳重に比丘たるの資格があるかどうかを訊問した上で適當と認められると具足戒が授けられる。ウパサンパダをうけた比丘になると戒律が厳しくなり、不殺生戒を厳格にたもつ故に草を抜き取つたり花木を手折つたりしてはならぬ。しかしこの戒を受けてはじめて一人前の僧となるわけである。それでセイロンでは比丘は一般世人の大變な尊敬をうけている。

ウボーサタ (Upasatha) (布薩)

毎月一日十五日等に集會して比丘たちがシーマにおいて罪過を懺悔して清淨に住するをいう。今日はいくらか厳格を缺いてゐるが、具足戒の比丘は月に二回一定のシーマに集つて比丘パーティモッカ (Pati-mokkha) を読み懺悔し合う儀式である。シーマはシーマ石によつてかこまれてゐる。

ボーヤ (Poya) の日

これは普通の満月の夜のこととて、この日には信者たちは必ずお寺に集り禮拜をし或は説教をきき八戒をたもつ。佛教的活動の多くはこのボーヤデーの前後におこなわれる。

その他ビリットや一年に一度行われる佛齒の開帳行列については既に述べたから略しておく。最後に葬式についてのべよう。セイロンでは祖先崇拜の觀念は中國や日本に比して薄く、したがつて葬式は盛大になされても追善の供養はあまり町重ではなく墓標などもあまり立てず、死體を拜むことはしない。それで墓参などは殆ど行われていない。しかし高僧の比丘が死ぬとすぐ死體に薬を注射して腐敗するのを

防ぎ香花を供え五日乃至一週間、長きは一ヶ月も安置して別れを惜んだ後、盛大な葬式をし、火葬にしてほうむりそこに石の墓標を建てる。セイロンの比丘たちは凶事のみならず吉事即ち安産のためや子供の命名式や結婚式の前後や新築家屋の披露等にも招かれる。そして彼等に先づサンガの祝福を授けるのである。

佛教の検定試験

大寺院においては一年に一度信者に對して佛教の教理に關する試験を行ひ受験合格した者には検定證書を授與し成績優秀なる者には賞金や賞品を贈與している。この試験には老人も子供も男も女も參加し、祖父と孫娘が揃つて證書や賞品を受けに出る光景など實にほほえましい。かくて知らず識らずのうちに佛教の知識を普及せしめるのである。

b. 佛教徒の生活

セイロンの佛教徒は一九四六年のセンサスの統計によると人口七百万のうち四二九四、九三二人が佛教徒、一三三一〇、三五二人が印度教徒、六〇三、二三五人がキリスト教徒、四〇九、一八三人が回教徒といわれている。寺院の總五〇〇〇、黃衣の僧二萬人とされているが、その後人口も八百萬に増加しているといわれるから、佛教徒の數と印度教徒の數はこれより増加していると思われる。むかしシンハリーズの中には新舊のキリスト教に改宗した者もあつたが一九四八年一月セイロン自治領の誕生とともに次第に佛教に復歸しつつある傾向にあり。それで最近この佛教復興の氣運に乗じて毀れたダーガバの復舊や

ヴィハーラの再建が目覺ましく行われている。この佛教復興の氣運はインドにおけると同じく國粹主義の復興と相俟つて進んでいるようである。それで就職のためキリスト教徒になつて官吏たちも次第に佛教に復歸している。セイロンでは首相に任命されると先づカンデーにある佛牙寺に詣でて佛陀の加護を祈り、澤山の比丘を招待して供養し先ずサンガの祝福を受けるならわしである。昨一九五三年九月二十五日には當時の首相ダッドレーセナナーヤカ Dudley Senanayake) 氏が佛陀最初の來錫地と信じられているマヒヤンガナ(Mahiyangana) に塔院(塔)をつくる起工式を行い多額の寄附をしている。^(註) 次にビルマで開催中の經典の第六結集に呼應してコロンボの内務省の一室や各地においてセイロン各派の學僧が集つてサンガヤーナ即ち佛典の校合をしていることである。これはセイロンでも數年計畫でなされている大事業である。この大事業は熱心な佛教徒の財的後援と政府の獎勵によつてなされているわけである。その成績の一部は既に昨年の夏ビルマの第六結集に資料として寄贈せられた。

次にセイロンにはいま如何なる佛教團體が存在しているが、先づ第一に指を屈すべきはマハーボディーソサエティー (Maha Bodhi Society) であろう。アナガリカダルマパーラ(Anagarika Dharmapala) の創立になるこの協會は一八九一年セイロンと印度に創設され、印度における佛蹟の復興と佛教の宣布に全力を傾注した。彼は日本にも度々来て日本佛教徒の援助をも受け佛教復興につくした偉大なる佛教界の恩人である。セイロン大菩提會の本部はコロンボにあつて、出版や講演や會館の増設等多角的な活動をしている。その外これに類する佛教

團體はまだ澤山あるが、ドイツへ比丘を派遣して佛教を歐州に廣めんとしているランカダンマデウツタソサエティー (Lanka Dhammaduta Society) や YMBA や マララセーカラ博士 (Dr. G. P. Malalasekera) の率による全セイロン佛教徒會議 (All Ceylon Buddhist Congress) 及び佛教神智教會 (Buddhist Theosophical Society) などがある。最近は WFB (World Fellowship of Buddhists) の本部もコロンボにあつて、今やこの小島は世界佛教のセンターとなりつゝある。このように熱心な佛教徒は全世界のどこにもないであろう。全シンハリーズが佛陀によつて選ばれた民族であるとの誇をもちシンハリーズは佛陀の用了言語と一番近いリビングランゲージであると彼等は言つてゐる。それで左右兩翼の政黨人も比丘サンガの動きを無視することが出来ず、兩派共にサンガの協力を得んと努めている。しかしサンガの保守性は救い難きものがあつて進歩的佛教者の言論は常にサンガの抑壓を受けてゐる。比丘が自轉車に乗ることは勿論ラヂオで放送することさえ反対を受けた。今日はラジオを通じてバナプリーチング(説教)をしているが、まだ自轉車に乗つた比丘をみかけたことはない。この國ではキリスト教の學校も多いが、そこに通う生徒の大部分は佛教徒なので公然とキリスト教系の學校でも佛教を教えてゐる。そして佛教は倫理として取扱われその試験に合格しないと卒業出來ない。それで學生の佛教に對する知識は可なり高いといえる。また學生の佛教運動もさかんであつて他の國人に比して確かに熱心である。この國の比丘尼が全々無力であるのに比し佛教婦人の活動は活潑で知識階級の人も多い。ある進歩的佛教婦人の團體はあまりお腹のすいてもいない比丘た

ちを何百人も自動車で招待して巨萬の富を傾けて供養するよりもその財源の一部を良い佛教書の普及出版のために寄贈して頂きたいと訴えている。

この島の普通教育は比較的徹底しているので迷信に陥る者はすくないようであるが、彼等の上手に稱える三歸五戒の文も消極的否定的にのみ解せられているようで、それが生活の中にどれ程積極的に生かされているか甚だ疑問である。五戒は不殺生を第一としている故この島の人々は南京虫も殺さないが、殺人罪は人口に比して非常に高いペーントを示しているのはまことに皮肉なことである。佛教徒と回教徒との關係はスムーズのようであるが、佛教徒と印度教徒との關係は更に親密である。キリスト教への改宗運動が數百年の長きに亘つて行われたにも拘らず、所期の目的を達しえなかつたのも、この國の人々の國民性が印度文化的性格を強くおびいているせいであろう。

c. 比丘生活の反省

私は一九五三年七月六日セイロンの南端ミリッサ(Mirissa)のシリ・サンダツリピタカヴィドヤラーヤ(Siri Sunanda Tripitaka Vidyālaya)においてパッバッヂャの式を行いカシャッパハムドル(Kassapa Hamduru)と呼ばれた。私は剃髪して黄衣をまとい五人の比丘と一人餘のシヤマネーラたちと共にこのパンサルに住み僧院生活の實際を體験した。毎朝四時に起床して十五分程勤行をし、黎明まで私は菩提樹の下の石上に座禪を修した。七時頃朝食の合圖で食堂に行き皆と一緒に簡単な食事をし、九時から十一時までパーリ語や戒律やパーリ

經典の勉強をし、その間に井戸の水をかぶつて身體を洗い、十一時半頃に晝食をするのが習わしであつた。時には招かれて信者の家に供養を受けに行くこともあつた。その家の玄關で立派な髪を生やした主人にはじめて自分の足を洗つて頂いたときは何とも言い表わし難い氣持がした。「み佛の足を洗う」ということはよく言われているが、自分の足を敬虔にひざまついた信者に洗つてもろう時は誠に勿體ない氣持がした。しかしそれも馴れて來ると平氣になり、もつと汚れた方の足を差出すようにすらなつた。比丘たちの生活をみてみるとみな獨身生活で梵行をたもち、一應は戒律にそむいていないようによく見え、何等衣食の心配もなく世俗にわづらわされぬこの僧院生活は學問僧や修行僧にとっては理想的な在り方であると思つた。そこに數千年來存續して來たサンガの意味もあるわけである。しかし更に反省してみるとここには歴史がないことに気づいた。戰争か平和かという厳しい歴史的現實の世界がここでは全々問題となつていないのである。『群生を荷負してこれを重擔となす』⁽ⁱⁱⁱ⁾修行ではないのである。もちろん個の問題に徹するある期間の修行は求道の歷程において許されることでもある。しかしこの中の果して幾人が個の問題と眞剣に取組んでいるであろうかと思うと偉さうな風貌をしている比丘の顔がとんでもないものにみえて来るし、大成すべきシャーマネーラが茶坊主的小人にみえて来る悲しさを覺えた。歴史の問題と切離された専一なる修道もありうるでもあるが、鋭敏な宗教的反省を缺いた形式的な戒律生活が果してどれだけの意味を持つてゐるであろうかと考えざるを得なかつた。それでも私は七月六日から二十日間沙彌の生活をし七月二十六日に

特別な計らいでウパサンパダ（具足戒）の式をして頂いた。マータラ

(Matarla) 市の河に船を浮べ、その船のシーマの中でウパサンパダ（具足戒）の式が行われ、私は遂に比丘カシャッパと呼ばれる身となつた。セイロン島ラーマンニヤニカーヤの比丘として日本人がそのサンガに受容されたのは私がはじめてであるとのことであつた。私は謙虚につとめて批判する心をさけて比丘生活の貴重な體験に身をゆだねた。そしてその日の夕方から吾々はこのお寺でウアッサ（雨安居）に入る誓を佛陀像の前で立てた。それから三ヶ月間戒律生活の何たるかを私はつぶさに體験した。雨安居の終る月末になると私もこの生活について批判すべきものは批判し合い互に眞實の佛教の在り方を研究すべきであると思い大乘佛教の思想をもつて對決し盛んに議論もしてみた。幾人かの比丘や進歩的な信者たちは私の意見に耳を傾け、その影響で友人にお前は大乗になつてしまつたと皮肉られたと告白する僧も出て來た。私は結論を急がう。セイロンのサンガの保守性は如何ともしがたいものがある。が、彼等も時代に目覺めつゝある。キリスト教の影響をうけていくらか新しい形に變更されたテーラヴァーダ佛教が將來その保守性を脱して如何に脱皮してゆくであろうか。W.F.B や世界佛教徒會議の與えた刺戟も大きい。日本に來た比丘たちも内心日本佛教の組織力の大きさとその活動性におどろいている。彼等の話をきいた島民は日本から歸つた代表團はみな大乗になつたと皮肉つた位である。

色々の困難が豫想されるとしても、セイロンの佛教も近代化の線にそつて動きを示している。この島における佛教復興の氣運が徒らに保

守的なサンガの補強工事とならないよう願わざるを得ない。⁽²⁾

本稿の第一章はこの方面に對する私の乏しい知識を左に掲げる四書によつて補いつ私の草書として綴られたものである。識者の叱正をお願する次第である。なお第二章は一九五三年五月より十一月まで私がセイロンにおいてサンガに入り見聞し體験したところに基いて、セイロン佛教の現況を書いてみた。なお讀者は水野弘元教授の「佛教を中心としたセイロンの歴史」(駒澤史學第三號昭和二十八年十一月發行)並びに佛教研究第六卷第二・三號南方閣の宗教所収論文セイロンの佛教立花俊道氏稿および「印度の宗教信仰」東亞研究所昭和十八年八月を併せて參照せられんことを望んでおく。

G. C. MENDIS : THE EARLY HISTORY OF CEYLON
G. C. MENDIS : OUR HERITAGE I

S. A. PAKEMAN : II.
G. C. MENDIS : III.

G. C. MENDIS : IV.

G. C. MENDIS : V.

III.

註 (1) アーリヤン民族のセイロン島上陸についてはマハーガンサに出でいるヴィジャヤ(VIJAYA)とその七百人の従者の上陸がよく代表的に言われるのであるが、この傳説は後世發達したもので、アジャンタの壁畫などにもその光景が畫かれているが何等これを史實として基礎づけうる資料はない。

(2) セイロンに移住したアーリヤン民族の宗教がバラモン教であったとバーリ語の起源については前田惠學氏の「バーリ語の故郷と原始佛教々廟の背景」(東方學第六號) 參照。

(3) 佛教がただ比丘のサンガを組織したのみでキリスト教のような信仰と經濟の基盤となる司祭と信徒による教會をつくるなかつたといふことはひいては印度の社會に佛教の基盤がいつまでたつても鞏固に確立しえず、時の流れと共に印度教の中に吸收され更に同教徒の侵入の爲に空しくついてしまつた主要な原因であると思われる。

(4) アシヨカ王統治の理想は今日サールナート博物館に保存されている

アシヨカ圓柱の頭飾をみればよくわかる。即ちダルマチャakraを中心として、その上に四匹の獅子が四方に向つて將に獅子吼するかの

如く力強く立つてゐる。正法を世界に獅子吼して畏れざるアシヨカ大王の信念が象徴的に表現せられてゐるかの如くである。新生印度連邦が、この有名な彫刻をその公文書のスタンプに用いてゐるのも深い政治的意味なししないであら。

(5) CŪLAVĀÑSA. PALI TEXT SOCIETY P.121, 小王統史(南傳藏大一、一一一)

(6) CŪLAVĀÑSA. PALI TEXT SOCIETY P.129, 小王統史(南傳藏六一、一一九)

(7) 比丘尼傳卷二(大正藏五〇、九三九C) 出三藏記集卷一四(同一〇四C) 高僧傳卷三(同三四二C)

(8) 高僧法顯傳(大正藏五一、八六五C)

(9) 高僧法顯傳(大正藏五一、八六五A) この行事は今日もセイロンのキヤンデーの佛歎寺で盛大に行われてゐる。

(10) シーギリヤの現狀について「世界文化地理體系印度パキスタン篇」(平凡社)中の拙稿「セイロン」を參照せられたい。

(11) ポロンナルワの宗教的建築や彫刻については後に發表するつもりであるが、そのいくつかの寫眞は「世界文化地理體系印度パキスタン篇」(平凡社)中の拙稿「セイロン」を參照せられたい。

(12) 日本における天主教の禁とオランダとの貿易の關係を考察すればこのことがよく理解される。

(13) この點に關して、比丘たちが自らナーヤカテー拉になるために關係者を率いてサンガから分離する傾向が出來て、比丘サンガの勢力を弱體化せしめたのも英國の分割統治のあらわれとみられてゐる。

(14) 特にこの頃活躍したグナーナンダ沙彌やヒツカヅエスリスマンガラ長老等の高僧の輩出は佛教復興を促進した。

(15) セイロンの南ゴール(GALLE)市にあるヴィジヤヤナンダビリベナ

(VIJAYANANDA PIRUVENA)が私はオルコット大佐(HENRY STEEL OLcott)がレナペトロブナグラバツスキイ女史(H. P. BLAVATSKY)と共にはじめて上座部佛教の比丘から五戒をうけた記録(彼の手記)を見た。今日も彼の胸像がその寺の説教所の壁間に安置されている。

(16) 今日もヴィドヨダヤビリベナには數百の比丘やシャマネーラたちが佛教の勉強をしている。ケラニヤのヴィドヤランカラビリベナには第一回世界佛教徒會議に出席した中國僧法船法師がその後止宿していたが、殘念なことに不歸の客となり、現在はタイ國や中國の留學僧も加えて百名程の比丘やシャマネーラが止宿し開設された中學校や高等學校で教授する傍ら佛教の研究に從事し、出版等もなされていて、セイロンにおける最も進歩的な比丘の集る處とされている。それでカトリック教や佛教の保守派から左翼理論を説く比丘の集る處といつて批難されている向もある。

(17) G. P. Malalasekera: History of Pali Literature in Ceylon P. 250

(18) その日の新聞にはある老人が感激のあまり一萬ルピー(一ルピー約八〇圓)を寄進したと報じていた。

(19) 「佛說無量壽經」卷上(大正藏一四、二六六B)

(20) 「僧院生活の反省」についてはYOUNG EAST. SUMMER. 1954拙稿參照。

なお「海潮音」第三十四卷・第三十五卷に了參法師「錫蘭佛教的現狀」が掲載されている。この和譯は「中外日報」にも連續掲載された。了參法師とはコロンボで親しく交際した。彼は法句經の新譯を既に出版し、且下「清淨道論」の新譯を試みている。

印度における佛教の現状

詳わしい研究は後に発表するつもりであるが、私が印度を去つてセイロンに渡ろうとする頃、即ち一九五三年の五月の初旬であつたと思うが、印度の新聞紙上に印度人の信仰に関する調査の結果が発表された。それが如何なる調査に基いたものであるか記録してなかつたが、最も新しい発表として注目されるので、こゝに記録しておきたい。

回教徒	八五、〇〇%
キリスト教徒	九、九三
シイク教徒	二、三〇
ジャイナ教徒	一、七四
佛教徒	〇、四五
ゾロアスター教徒(バーサー)	〇、〇六
其他	〇、四九

これでみると、印度の総人口三億六千萬人のうち二一萬六千人しか佛教徒はないことになる。そして、その割合は二千人に一人とゆうことになる。しかもこれらの佛教徒は主として印度連邦國の周邊部すなわちベンガル州、シッキム州、アッサム州等に集団的にいるのみである。それで印度の中央部には全々佛教徒と稱する者はいないといつても過言ではない。比丘の數にしても正式にウパサンパダ(具足戒)を受けた印度人の比丘は極めて少數でおそらく十數名位であろう。チッタングン等のある東バキスタンにはかなり印度人の比丘がいるが、こゝは今日ではバキスタン國になつて

いるから、この統計の中には入つていないのである。アッサム地方には行くことが出来なかつたが、この地方は佛教徒が多いから、比丘の數ももつと多いかも知れない。しかし、あまり教養のある比丘の名前は知られていない。印度の周邊、ネバール、カシュミール、アフガニスタン、パキスタン、セイロン等には佛教の史蹟もあり、佛教徒の多い國もある。印度には佛教が消滅してしまつてゐるようであるが八五パーセントを占める印度教徒の中に佛陀の信奉者が多い。印度以外の國で佛教徒として數えられている所謂名前だけの佛教徒たちより、より熱心に佛陀に歸依し、その教説を實踐している印度教徒は可なり多いとみなければならぬ。特に殘存せるカースト制度の偏見や差別待遇に反感を持つている out caste の人々が集團的に佛教に歸依し轉宗する實例が近年みられる。これは申すまでもなく佛教がカースト制度を無視し、それに基く一切の差別觀念を排除して人間を平等の人格を有する者として取扱ふからである。印度政府も憲法の上では一切のカーストを無視しているが、實際の社會生活の上には顯著にカースト的なものが殘存していく、ヒュマニスティックな立場からこの改革は印度における重要な課題である。その意味で佛教の復興が特に印度において要請せられると同時に、佛教が印度の近代化のために果すべき課題も大きいものがある。

印度の指導者ネルー首相にしても、彼が一九五二年十一月二十九日、三十日の兩日に亘つてサー

ンチーの丘の上で催された印度大菩提會の創立六十周年記念式と舍利弗、目連兩尊者の納骨式においてなした演説をきいて私は、彼が熱心な佛陀の信奉者であり、眞摯な求道者であるといふことを知つた。その時來會していた有名な印度哲學者であり、印度連邦の副大統領であるラーダクリシナン博士もまた、「印度に佛教復興の時は來た」と大雄辯をふるつた。進歩的な印度の哲學者たちは佛教の偉大性をよく知つてゐる。保守的な所謂パンディットといわれる印度哲學者たちは佛教への偏見も可なり強いやうであるが、これはもはや時の問題であろう。これらの進歩的な哲學者たちによつて、佛教の合理性やその世界性が強調せられる時、無知な印度人の中にも佛教への正しい認識が甦り、先づ知識階級の中に佛教者が出来てくるのではないかと思ふ。これは佛教國といわれるアジアの諸國にとつてはむしろ皮肉なことである。これらの諸國においては佛教が知識階級の間から消滅しようとしている時、印度では知識階級の中に佛教が再認識されようとしている。元來宗教的民族と稱せられる印度人が、冷静に佛陀の教をきき、特に大乘佛教の教理を理解する時、南方の佛教徒よりもむしろ北方の大乘佛教徒により近親性を感じするのではないかろうか。その時日本の大乘佛教の在方も彼等の注目するところなるであろうが、日本の佛教界の現状は果してその批判の前に立ち得るであろうか。

(藤吉慈海)

祖先崇拜の社會的基盤

稻岡順雄

一

祖先崇拜 (Acestor-worship. Ahnenkultus) とは云うまでもなく祖先を靈的或いは超人間的存在として禮拜する一種の宗教的慣行である。まずこれを崇拜される對象と崇拜する主體の態度と崇拜する外的行爲との三つの方面に分けて考へることが出来る。

第一に祖先とはそもそも一体何を意味するかと云う事であるが通常祖先とは血統上の上位者の靈をさして云うが、事實上の血緣關係にないものも擬制的に祖先と見なされるのが常である。しかしてこのうちには其集團の最上位者たる家長及び氏の上などの始祖（わが國では一般に先祖と稱されている）を中心としてその崇拜の範囲がかなり遠祖に及ぶものと近祖に限るもの、また遠祖や上位者のみならず血統上の同位者及び下位者即ち弟妹、子などを含めて崇拜するものとの區別が考へられる。

しかしこゝで祖先崇拜と時には混在する故にしばしば混同され易いのは英雄崇拜 (Hero-worship) であるがこれは血統による結合ではなくして人格技能などの優越に基く崇拜であるから當然祖先崇拜とは區別せらるべきであることを注意する必要がある、同様に一集團の首長、王侯などの靈に對してもこれを血線上或いは擬制的に同族と考へない場合には祖先崇拜から除外しなければならない。また祖先を時には動植物にまでさかのほるトーテミズム (Totemism) は血緣的擬制であるとしても生存者と死靈との共同的關係でないからこれもまた除外しなければならない。なおまた宗教上の祖師、開祖、職能上の先驅者或いは藝道上の始祖崇拜のごときも祖先崇拜に類似せる多くの要素をもつてゐるにかゝわらずこれは精神共同結合であつても血緣的結合でない故にこれとも區別しなければならない。

つぎに崇拜する主體の心的態度については學者により種々の見解が見られるが、そのうち代表的なものとしてスペンサー (H. Spencer, Principles of Sociology) は死靈に對する恐怖感から之を宥和 (propitiate) し現生活において死靈の庇護を祈念せんとするものであるとしフィアーカント (A. Vierkandt, Gesellschaftslehre) は恐怖よりもむしろ現世における親愛敬慕の念即ち父祖に對する孝心、或いは恩愛の觀念の延長として之に奉仕せんとするものであると主張しているが、しかし何れの場合にも單に生前における關係の延長ではなくして

對象を神聖視する感情がなければならない。また對象の神聖視においても死せる人格の現存するごとく仕ふるものとまた死者の單なる抽象的部的遺志の繼承と云ふことき心理とが區別される。

最後に祖靈に對する崇拜、祭祀の外的行爲の諸形式は例へば弔葬式、墳墓、祭壇の設け方、また供物の種類などによつて種々ことなるのが通例である。

從つて各民族の具體的な祖先崇拜は以上述べた種々の諸要素が複合して成り立つてゐる、即ち廣くは遠祖から近縁者また國家民族など各種の地域集團の祖から狹くは家族、宗族の祖まで含む血緣上の死靈に対する追慕畏敬の感情と祖先の愛護懲諒などの豫想と結合することによつて實修される宗教的慣行であると云へる。

II

かくのことく祖先崇拜を定義して次にはしからばかゝる事實は世界の何れの民族にも普遍的に存したか、或いは特定の民族にのみ限られたか、又現在どこに存しているかを考察するに之について再びスペンサーによれば彼はその社會進化論的立場から祖先崇拜は進化の一定段階に生起し他の一定段階には消滅すべきものと考えてゐる。また世界の現存未開民族のうちでいまだこの風習を持たないものすらあるとして個々の例をあげて説明している。例へばベンガルのジュアンダ人、アンダマン人は祖先崇拜は勿論死靈觀念すらもたないし、オーストラリヤ人タスマニヤ人は死靈觀念はもつてゐるが之を宥和することはしない。未開のニューカレドニヤ人やマラオ、ボリネンヤ人は高度の祖

先崇拜の慣行があり、インド、ヨーロッパ人、セミチック人とくに古代ギリシャ、ローマにはこの風習がとくに盛大であつたことはクーラニジュ (Fustel de Coulangé) によるまでもなく明かであるとし、更にまたヘブライ人は遊牧的であつたために祖先崇拜はなかつたがこれに對してアラビヤ人は定住生活をするものと遊牧生活するものがあつたが、このうち定住生活をなすものが祖先崇拜をもつてゐたと述べてゐる。スペンサーは以上の如くこの事實を進化の段階に配列してその過程を規定するものとして移住集團 (Wanderug Group) と定住集團 (Settled Group) とを區別し祖先の遺體が埋葬される土地をはなれていくものにはかゝる風習になく、一定土地に定住して繼續的宥和が固定的慣習となる可能性をもつ集團へ移行するとき、この風習は高度化される。從つて祖先崇拜は遊牧民族と定住民族との境界から發して、例えればキリスト教のごとき高等なる宗教的信仰に壓迫されるまで維持されていた。時には高等宗教によつて支配された後にも一部の民族にこの風習が殘存している。例へば舊教徒の萬靈節 (All Soul's Festival) にこの形式が見られ、新教徒でさえ葬式を盛大にし墳墓を莊嚴して厚く禮拜することにおいて祖先崇拜の形態をとつてゐることが認められる主張してゐる。

スペンサーは云ふまでもなく彼の社會進化論的立場から、以上のことを種々の例をあげてすべての民族の文化の發達段階に於ては一度は必ず通らねばならぬ過程であると云ふに對して、ポールラデン (Paul Radin, Ancestor worship, Encyclopedia of Social Science) はかかる慣行は或一定地域に限定され、眞の意味の祖先崇拜は極めて僅かの地

域にしか認められず宗教史上でも普遍的現象とは考へられず、むしろ比較的稀なる現象であると考へ、未開人のうちにもこの風習を有するものと然ざるものとが區別され、文明人のうちでは日本人と中國人が祖先崇拜的信仰を古くからしかも強固に有した代表的民族であるとしており、結局かゝる宗教に信仰形態を規定するものは特定の生産様式、即ち農業共同社會的經營組織であると推論している。かくのこととスベンサーは祖先崇拜を規定する主なる條件は定住生活なるか否かに求めたに對してラデンは農業共同社會（Agricultural Community）と相關連するとしているがこれらの客觀説に對して、主觀説としては例へばフイアーカントは祖先崇拜をとくに家族形態のうちでも家父長的大家族制のなかに見出される生者と死者との強き共同社會であると考へそこでは子孫は畏敬と親愛の情を捧ぐることによつて死者より現世における幸福と安寧との加護を享受するに對して祖先は子孫の規定的なる奉仕によつて、他界に於ける安泰をうる。即ち云いかへれば死者と生者との愛にみちた相互の繼續的奉仕によつて生ずる一種の云はば祭祀共同社會（Kultgemeinschaft）を形成し恰も家族關係の延長として永久に分かれ得ない全體をつくつていると説き、フイアーカントによれば生者の恐怖心から生ずる死者に對する宥和よりも生者の恩愛追慕の念が孝心の延長として遠祖に及ぶものであることを主張している。

三

以上のごとく二三の學者の祖先崇拜觀を考察してその起源、發達、

衰亡過程や現在かゝる現象の分布を規定する第一の條件としてまづ定住生活をなす家族生活であり、しかもそれは最も共同社會性の濃厚なる農業家族に於てであることを指摘しうるであらう。農民は云うまでもなく、自己の耕地を動かし或は他へ携へ運ぶことは不可能である。從つて農民が現住地以外の所で農業を營むためには、新たに耕地を獲得しなければならないが、新たな耕地の開墾には多大の時間と労力とを必要とするが故に、農民が通常移轉を嫌い高度に定住的なるを特質とするは當然のことである。また農民は耕耘、播種、施肥、除草、灌漑、刈取などを、相ついでこの不動の農耕地において行はなければならぬ故に耕作物を長期間放棄して任意のときに遠距離まで居住村落をはなれて赴くことは出來ずそのため村民は高度に自己の村落に繋縛されれる。かゝる事實は人類が農耕の段階に至つて始めて眞に定住的なれたという人類發展史上的大事實によつても明かであるが、また農民が戰爭時に農民に有利にすゝみまさに彼等の勝利の寸前まで達せる場合にも、收穫その他主要な農事の時期が來れば彼等はすべてを放棄しているかを明かに示している。

しかもこの農業による人と土地との結合は東洋の農村において特に緊密である。我が國をはじめ東洋に廣く水稻農業が行はれるがそれに適した地味温度、濕度などの故に、この地帶にはまた雜草木の繁茂根張りも旺盛であり、これを除去して開墾するに多大の勞力を必要とするのみならず、さらに灌漑水路を作り、排水のための溝渠や水の流入

を防ぐ堰堤を築き、さらに地面を水平にして水を保たしめ多年の間この水によつて有機物質を腐蝕堆積せしめることによつて肥沃なる壤土となるのをまつなど、水田開発に多大の労力を必要とする故に、かくのごとき特殊の労力を要せずして、耕地の得られる農業形態をとる農民に比して水田農業を営む農民が自己的水田をして、他の新たなる所に移ることの少いのは云ふまでもないことである。

さらに農耕地の開拓に以上のごとき、さまざまの労力を必要とするがそれのみならず一旦開拓された農耕地の維持發展のためにも、たとへば道路の施設また防衛工事としての野火止、猪垣、砂防林などの工作を施すなど農村を住み得るところ、また住みよき所とするまでには祖先以來の甚大なる労力がそゝがれてゐるが、かゝる累代労力の結果たる農村の諸施設の維持強化に多大の労力の協同を必要とし、そこに必然的に共同社會性を帶び來らしめる。

このことはたゞちにかゝる協力に參加せざる外部のものゝ任意の利用を拒否すると同時に、種々の經濟的理由よりして農村は外來者の移入轉住を極力忌避排斥せんとの傾向が著しい。往昔の我が國においては、かりに外來者の居住を許すともそこに種々の嚴重なる制限規定を附していわゆる村入りの承認を得なければならなかつた。*(柳田國男篇「山村生活の研究」)

かくのごとく農村は外部からの移入者を忌避し時には蔑視したのみならず近隣の村落とも隔離乃至對立、反目の關係に立つ場合が少くなかつたが何れにしても農村は外界との接觸交渉を限定し忌避せんとの傾向を有したことは明かである。こゝに即ち農村の封鎖性が存する

が、このやうに人が高度に定住的であり終生自己の出生の地を守つて、これを離れる事の稀なるところでは自然に血縁を共にするものは居住の地域を等しくし、血縁と地縁とは自ら合致するにいたる。この兩者の完全なる一致をなしていいるところではその共同體は即ち氏族的社會であると云へる。わが國の先史時代に於てはかくのごとき氏族的村落共同體が一般に存してゐたと云はれるが（小野武夫、日本村落史概説頁、一九）この事實は我が國のみならず世界各地に見られたものであり、民族制度崩壊してより長年月を経過した現代においても農村には同族同姓の家族は少くなくとくに中國にはこの傾向は著しくヨーロッパの農村共同體にも同族集團をなすものが多い。

このほかさらに農村民をしてその土地に定住的ならしめるに與つて力ある理由として村落の共有財が考へらる。これの利用とそこからあがる利益の分配が離村を抑制したことは云ふまでもないが、またこの定住性の度は地理的條件や交通道路の便、不便によつても左右される。封建時代においては農民の貢納をもつて最大の財源としていたために當時の爲政者はあらゆる手段をもつて政治的に農民の土着策や勸農策を構じたがそれとともに當時の交通事情も農民の地域的移動を制限していた。我が國亂世における治安の不確立と道路の不備はますます旅や移住への意慾を阻害した。この結果ますます農村民をして一層定住的ならしめ人々をして村落へ出入を少からしめた。

農村において人の地域的移動の小なることは同時にまた之に伴ふ物の移動の小なることを意味する。普通農村では農民の生業は生活必需品の大部分を自ら生産し、これを外部から入手することはすくない。

まして上述のごとく村外に出ることの少い農民は自己の欲求を刺戟する外界の種々のもの、存在を知る機會に乏しい故にかゝる外界のものを獲得せんとする意欲の乏しいことも當然である。こゝに極めて少數の例外を除いて農村の自給自足性が促進される。

次に農村の特質として指摘しうるものは農村構造の狭小性である。農村民の主たる生産たる農業にはその規模において大小種々の差異があるが、何れにしても多少の土地を有し之を耕作するのが通常である。従つてこの耕地とこれを耕作する農民の住居とは常に接近していると便利とし、もし農村社會の成員數が或程度以上大となれば耕地面積は廣大となり、その結果住居と耕地との距離は大となる不便が生ずる故に村落が或程度以上に大となれば自ら分裂して遠距離に耕地を有するものは相寄つて、別個の村落を形成するのを常とする。或はまた一旦住居が分裂した場合には相互の交通に便なる近接家族間に共属の意識と關係を生じ易いとともにその反面遠距離のもと特に交渉を重ね必要の乏しい故に共属して村落をなす家族數は或程度以上は大となり難い。かくして農村の戸數、従つて住居の人口は或限度内に止まりこれを超えることはないとともに村落の地域そのものも成限度以上の廣さにはなり得ないと云へる(鈴木榮太郎「日本農村社會原理」貢、一〇七)。この限定された地域内に存在し、或はこの地域内にて接觸しうる人及び物が即ち農村民の交渉の對象となるのである。かくのごとき農村の封鎖性と狹小性と云ふ、地域的制約が、こゝに傳承性と云う村落の時間的規定を基礎づけている。

しかし農民がひたすら遵守する傳承的慣習は極めて狭い地域にのみ妥當し、外部に對しては高度の特殊性を有する故に農民と外部の者とは殆んどすべての行爲様式を異にする。従つて農民と外來者とが接觸交渉せんとする場合には障礙錯誤時には衝突さへ生じ易い。かくして

農村の慣習が高度の特殊性を有することは農村の封鎖性を一層嚴にしそれにつれて村内の慣習はいよいよその特殊性の度を高めて行く。

かくのごとく封鎖性の大なる農村に於ては農民のなかに内部の慣習

と異り時には背反する外界の特別なる行爲様式を採用するものの出現

する機會は乏しく、またその地域は狭小でしかも成員の數も小なる故にその少數者のなかに一般成員とはことなる素質や傾向を有し特殊な行爲様式を發明工夫してこれを採用保持するごときものも現はれないのが一般である。しかも前述のごとく農民の定住性が大なる故に農民中には血縁を同一にするものが多いのは當然であり、かゝる事實は農民の生得的素質の類似し易いことを意味する。しかもこれら類似せらる資質を有する農村民は狹小なる地域内に少數存在するのみ、なる故に彼等は後天的諸條件においても大差のない事が通例である。かくのごとく大なる類似性、同一性が存在するが故に村民の行爲にも大なる等質性のあらわれる可能性がある。

しかも農村が狹小であり封鎖的であるに従つて村民はその行爲交渉の對象を村内にのみ求めなければならない故に村民相互の接觸交渉は生活のあらゆる領域に亘つて微細なる點にいたるまで頻繁に反復される。かゝる頻繁なる接觸交渉によつて各人の行爲が相互に規定し合い影響し合つて村民の等質性はますます大となり強められる。しかもこの等質性は専ら村内にのみ限られ村外に及ぶことは稀であるために農民を支配する思惟感情意欲の様式は内においては大なる。普遍性、共通性を有するとともに外に對しては大なる特殊性、差別性を有する。この内における普遍性、共通性が即ち村落内の等質性でありこの等質

性の大なるところでは個性が缺如しひいては人格性の稀薄も見られがたい。

四

以上われわれは農村社會の特質を指摘して結局こゝではテニース(F. Tönnies)のいわゆる共同社會性(Gemeinschaftlichkeit)の高度化があらわれてゐることに氣付かざるを得ない。かゝる高度の共同社會性のあるところでは批判的理知性よりも傳統 Tradition)に依存すること強く、従つて長老の權威(Autorität)が尊重され時には景仰せられる。しかも一方には靈魂不滅觀とこれに基く生者と死者との一對關係が強調され、従つて長老の死後も生前と同様敬崇拜が繼續され、一族をあげて心からこれに奉仕し、厚く葬り恭しく祀ることが自然的に行われ、反対にまた威と愛とを並びもつ長老の靈の庇護により農作にも村落にも家族にも幸福がもたらされる故に子孫は、その庇護に安んじて依存することが出来る。とくに農耕文化においては死者に對する儀禮の特質は一方では恐怖の感情からこれを避けようとするとともに、他方では反対に之を追慕し生前と同様に永く相親まんとする意圖が強くあらわれているのが普通である。

さらにこの定住的家族生活を促進する農業のうちでもとくに最高度の定住的家族生活を形成するものはとりわけ水田稻作農業であることは前に述べたが、さらに詳述すれば水稻農業は比較的僅少の土地をもつて比較的多くの人口を支へうるが故に小地域の土地に自給自足的經濟を營むことが可能であり他方、水田耕作のための水利灌溉には多く

の人々の共同協力を必要とするが故に地域的な部落共同生活を生ずる

ことは自然であり、従つて個人若しくは一家の離村を極めて抑制するにいたることは云ふまでもないであらう。更に水田はその開墾から肥沃な美田たらしむるまでに父祖子孫累代の長年月に亘る努力の繼續が必要とされまた水田耕作は他の農業生産に比して天候や病虫害に左右されること大なるだけに極めて緻密な技巧を要し、かつ播種より収穫貯藏にいたるまで一年を通じて常に細密周到の注意が拂はれねばならぬところから耕作に關して多分に宗教性を帯びることになると云われる。(宇野圓空「マライシヤに於ける稻米儀禮」頁、六〇一六二)かゝる理由か

らこの耕作技術に關する傳承を體得する長老を尊敬する風習が濃厚となるのは當然である。こゝでは云いかへれば水田を媒介として、父祖の心が緊密に結ばれると云える。従つて水田農業を主とする農業生産地域の祖先崇拜は他の牧畜農業や遊牧生活に比しては勿論畑作農業よりもはるかに發達した強固なる形態を呈示するものである。

スペンサー其他の學者の調査研究による祖先崇拜の分布地域を見てもアジアことに日本と中國において最高度の發達を見、インド・タイ・イングリッシュ・マライシヤ・ビルマ・その他多くの太平洋諸島において、この風習の濃厚なる所以は高度の定住生活に基き、しかもその定住生活が水田農業と密接な關係を有することによつて明かである。

五

見た中國、日本について略述する。

まず中國については革命後は知らず少くとも革命前においては、中國が祖先崇拜の高度に發達した形態を保持することは周知の事實でありその異常なる發達に基く生活全般の保守的傾向はこれと全く立場を異にする歐米人にとっては一種の重壓とさへ考へられるほどである。(山田吉彦譯レヴィー・ブリール「未開社會の思惟」頁、三二七)が、しかし中國人にはこのことが實に嚴重に行はれ、敢て之に對して憶疑や批判を加へる餘地なきほどであつた。しからばかゝる心性は如何にして生じて來たか。

中國社會の基盤は云ふまでもなく農村的定住生活にある。中國の有する肥沃な原野と夏季の多雨による農業に適した風土は古來より農本主義の經濟的生産様式を採用せしめ爾來農業はますます發達し歷代王朝またこの傾向を繼承して今日にいたり恐らく現在においてもその八割は農民である云はれている。中國農業のうち畑作を主とする北支にあつても治水灌漑に對する多大の勞苦は農民に強度の定住性を必然ならしめたが、かゝる事實は水田業を主とする中南支において一層強き傾向となつた。ことに中國においては塞外民族の不斷の侵寇とこれの防禦のみに對する中央政府の無力は農民の散居をさまたげた故に廣漠たる平野に人爲的の地域的細分封鎖を餘儀なくせしめた。(白井二尙「支那社會の地域規定」)かゝる小村落のなかに高度の定住生活を營む上に交通通信の機關の極めて未發達なりし中國村落には封鎖性の結果、族内婚を行はしめ、自ら血統上の融合が生じ一地域は殆んど一血統のみを有することとなり同族村落が中國ことに中南支に多いと云はれる理

由をなしている。この血と地との共同の上に立つ小部落民の日常生活における頻繁なる相互の接觸交渉は人々に親愛熟知の氣運を生ぜしめ領解把握が容易となりその結果人々の意識内容をもほど等質的ならしめる。さらに經濟的自給自足は封鎖性を極度に高度化し外部との接觸を抑制し、新奇なるものゝ出入を嫌惡とすとともに傳來の慣習の強き支配をうけこのことはひいては家族及び其他の血縁集團における長上の權威、威光を形成する結果となり從つて死後への延長としての祖先崇拜が促進されること極めて當然である。とくに中國社會の特殊の家族形態たる宗族は普通祖先祭祀と共に認族の團體でありこの機能の特色を示すために時には宗教的家族（清水盛光「支那家族の構造」頁、一七九）とも呼ばれているがこの宗族の祖先崇拜の強固なる封鎖性はわが國に見られるごとき地域的共同社會全體に共同なる祖神守護神としての產土神の如き統一的存在を見ることはなくまして國家的祖神が成立しなかつた。

これに對して、わが國の祖先崇拜も中國のそれとともに世界に特異の信仰形態として認められているが兩者は表面的形態においては多くの類似性共通性を有しているにも拘らずその基底に大なる相違を有していることも事實である。それは主として、兩者の風土的差異とそれにもとづく社會構造の根本的差異による事は云ふまでもない。即ち中國が廣漠たる平野のなかに人爲的に區割された城廓のごときうちに集團を形成したに對して、我が國は四面海に囲まれた島國の内を山河の配置によつて自然的に細分された地形の上に集團を營んだ。從つて中國に見られるごとき不自然と考えられる人爲的統制組織の必要性

もなく極めて自然に共同社會性が醸成された。さらに季節的でしかも突發的なる颶風的性格の風土的類型（和辻哲郎「風土」頁、二二三—二五）は我が國上代においてすでに早くから自然的區劃による小地域に水田農業を主生業とする氏族集團を形成していたことは等しく認められるところである。この氏族集團が先史時代には最も厳格に存在し、土地共有と共同耕作を管理する親和的統體としての機能を發揮した。（小野武夫、「日本村落史概況」頁、一九）しかも氏族制度は大化の改革により法的には崩壊したにも拘らず社會的に強い傳承力として後世にまで影響を與へた。氏族とは云ふまでもなくその經濟的意味からも血族を意味することは明かであり、その規模に大小あるが最初はおほむね一定地域は一氏によつて占住された同族社會を形成したと考へられ（小野武夫「日本村落史概況」頁、一六九）これは内には血と地との共同による高度の共同社會であり、長老統率者としての氏の上をいたゞき強固なる封鎖的團結をなし、外では鬭争を繰り返し、生業政治軍事教育に關する機能は宗教祭祀の實修によつてより完全に發揮され、氏の上はこの祭祀を司る機能を賦與されるとともに極めて自然に權威的存在となつた。しかも死後も生前と同様その威嚴を有し遂には恩威ならびに有するものとして子孫・氏子の崇拜の對象となり更に氏神となり氏子全體の守護神ともなつたと考へられる。この氏族がかなり長期に亘つて我が國、上代社會の根本組織であつたが、大化の革新の氏族打倒による家族制度への解體と他方皇祖神への歸一が顯現されて、その様相は著しく變貌した。即ちこゝに少くとも敗戦までは世界にその類を見ない皇祖神を中心とした血統的統一の自覺をもとにした祖先崇拜の信

仰形態をとらしめたのである。しかもその中心には皇室の祖先たる天照大神の祠たる皇大神宮が國民の總社・總氏神との自覺は國民の間に強く徹底した。しかも我が國の特異な風習として強固なる封建的家族制度に促進強化された家祖神の信仰は家長靈のみでなく子弟の靈にまでその親愛感と追慕の情が延長され、とくに佛教を主とした外來の宗教もその教義とは無關係に祖先崇拜の風習に順應しこゝに祖先崇拜たる信仰形態が確固たる基礎をもつにいたつた。

以上のべたかゝる信仰體系の立つ社會的基盤は云ふまでもなく、高度なる定住性をもつ、なからんづく農村部落社會をなす家族である。それはさらに生前における家族成員の密接なる共同社會生活とその死後の延長が必須的條件であり、この條件は定住的農村社會において最も顯著であることは前述のごとくである。

六

以上要するに祖先崇拜はその社會的基盤(Grund)としては傳承を重んずる社會即ち定住的封鎖的な血緣共同社會(Blutgemeinschaft)更に語をかへて云へば事實上農業ことに水田農業を主生業とする社會とより密接に連關して發達して來た家族的慣行の一種と云える。最初にべた諸學者の示したかゝる慣行の分布もほぼこれを證明している。しかも各民族は人類的風土的歴史的の特色が種々に交錯し特異の社會形態をなしているが、祖先崇拜もそれに應じた特殊の形態と様式及び信仰の深度を發揮していることは當然であるがとくに中國、日本に於てはその社會の基盤たる封鎖的農村生活が、その高き文化と密接

に關連して最高度の崇拜形式をなしている。たゞし我が國のそれは國家的統一と密接なる連關を有するに反し中國のそれは地方的統一の如きに終つてゐるのは彼我の夫々の特殊性に基いていることは上述のごときである。これに對して西歐社會は古代ギリシヤ・ローマに盛大であつたに反して現代ではその進歩せる文化の中心から取り残された過去の遺風として萎縮している事實は西歐的社會が中世以降強固なるキリスト教の一神教的影響とその社會的基盤が近代的移動性多き利益社會的都市的生活を形成するに至つた事に基くものと云へる。

最後にわれわれに課せられた問題は從來醇風美俗としてたゞへられた祖先崇拜と云ふ、信仰形態の將來如何と云ふことである。いうまでもなく祖先崇拜は封鎖的農村社會と聯關する限り傳承的であり從つて保守的傾向を有することは明かである。しかし一方では祖先發展の氣運を子孫の双肩に擔はしめるものであり、子孫は他律的でなく、自らの生命の内奥のほとばしりとして祖業を發展せしめんとし、この限りでは必ずしも保守退變的であるとは云へない。従つて高度の文化を有する現代社會においても祖先崇拜が生々たる命脈を保つてゐるのであり、しかもこの自覺その信仰によつてこそ歴史を貫く傳統が永久に創造をつゞけながら生きて行くとも云える。しかしもし民族の構造の基盤をなす、社會が定住生活から離れその結果、緊密なる共同社會性を喪失し、その内面的外面的生活が利益社會的都市的生活に浸潤される。近代社會の特質たる人と物との移動性を高める事實が顯著になるにつれて祖先崇拜も自ら薄弱化の傾向をたどらねばならぬことは明かである。さらに敗戦後急速にたかまつた我が國におけるいわゆる非近代的

封建的家族主義の打破を目指す憲法による從來の法的な家族制度の解體はこの傾向を更に促進せしめて行くのであらう。

しかもさらに我々の反省すべき重要なことはわれわれは、かつて家長的家族制度を世界無比と云われた國體とともに我が國の特質として誇つた。從來の忠孝一本の道徳、忠君愛國の道徳はつまり直系的象長的家族の原理と總本家の皇室の原理とは全く同一視され、即ち社會團體構成の最小單位たる家族と最大單位の國民とは一つの原理によつて結ばれていた。我が國では國家や家族に對して眞の社會は發達しなかつたと云はれるのはかゝる事を意味する。家族主義的な身分社會の中で育てられた人間は身近かな家族や村に職場に義理を感じながらいわゆる經濟的自己責任の原則のもとに自由平等な個人としての人間が對等の立場で契約的社會を合理的に構成することを意味するいわゆる市民社會としての社會全體を意識しなかつた。いわゆる縦の道徳に懸命に従わうとしながら横の道徳とも云はれる、公共社會集團に對する

道徳には全く無關心であつた。そこにはベネディクト(Ruth Benedict 「菊と刀」)のいわゆる罪惡感意識にもとづく「内面道徳」は生れず恥辱感による「外面道徳」によつて支配されがちであつた。

かくのごとき前近代的身分的社會構造を維持し存續せしめたものは一對何かそれには種々の理由が考へられる。がもし我が國の古來からの傳統的信仰形態である祖先崇拜が悪しき意味の家族精神を強調するあまり眞の市民社會化への進展を阻害し更に悪しき意味の慣行として、悪しき循環をくりかへして、おくれた社會における人々の日常生活に大なる負擔を課しているとすればこの信仰形態の將來に大なる危惧の念をいだかざるを得ない。定住的農村社會に基盤をおいて發展強化された祖先崇拜の保守性、傳統性、更に悪く云へばそのもつ反動性と合理主義的精神に基いて常に進歩と革新を希ふ民主的市民社會との調整が我々に課せられた焦眉の急を要する問題と云はざるを得ない。

法然上人傳研究會紀要（四）

本研究所に於いては引き續き『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行い、現在第二十卷まで終つてゐる。本號に於いてはその第六卷より第八卷までの研究ノートを掲載する。尙本年一月より從來の伊藤佛大教授、及び田村、藤堂、香月の三研究員の外に三田研究員の參加を願い、岸門圭を中心にしてこの五人が研究に當つてゐる。（香月）

卷 第 六

○重源の淨土五祖影像請來

俊乘房重源（1121—1206）の入宋に關し、『玉葉』卷三十八、壽永二年（1183）正月廿四日の條に

東大寺勸進聖人重源來。餘依相招也。聖人云。大佛奉鑄成事。偏以唐之鑄師之意巧可成就云云。來

四月之比可奉鑄云云。

件聖人渡唐三箇度。彼國之風俗委所見知云云。仍粗問之所語之事。實希異多端者歟。五臺山被打取大金國了。渡海之本意奉禮彼山也。仍空敷歸朝之處。天台山阿育王山等可奉禮之由。宋人等勸進。仍暫經廻。詣併兩所。

と言ひ、入宋の回數と目的とを示してゐる。しかるにこのなか、彼の入宋の年時については、仁安二年（1168）明州に上陸し、翌年榮西とともに天台山、阿育王山を巡禮參拜し、同年九月あいたづさへて島朝したことが『元享經書』等に記述されてゐるが、餘の二回に亘る入宋に關しては、詳にし得ない。但し各種の法然上人傳のなか、「弘願本」卷第二、及び『古德傳』第四に、「やうやく東大寺すすめつくりて、修（後）乘房入唐」と記述していることは、彼が東大寺大佛殿大勸進に任せられた養和元年（1181）以降文治六年（1190）法然を東大寺に招いて三部經を講ぜしむる迄の間に、入宋したと理解する事が出来るが、之の傍證資料が見當らない。（伊藤真敬氏は、法然の開宗の年である承安五年（1175）以降、東大寺災上の治承四年（1180）以前の間に「玉葉に言う第三回目の入宋があり、この時、淨土五祖圖を請來した」と推定を發表されている。—佛教大學々報第二十八號、「俊乘房重源の福田事業について」参照。）

淨土五祖の影像請來について各種の法然上人傳のなか、「琳阿本」卷第五、「古德傳」卷第四、「九卷傳」卷第二之下、「四十八卷傳」卷第六、三十には皆これを記述してゐるが、その成立の早い「私日記」には全くこれを傳へず、「四卷傳」卷二、「弘願本」卷第二には善導和尚真像の請來を記述するも、五祖影像については何等言及するところがない。このことは、善導像請來を記述する批較的早い時代に成立をみた「四卷傳」等の所説を繼承する「琳阿本」以下（卷第二之下）と言ひ、五祖類聚傳との符合を強調してゐる。

大寺における法然の說法ありたることを記したのち、「次に三部經に付たる事」と題して三經の大意をかかげ、ついで「次に付たる事」と題して曇鸞、道綽、善導、懷感、少康の傳歴を紹介しているのは、說法の内容に關する要旨を發表したものと理解される。しかば、「極樂の昌黎羅、五祖の眞影をわたくしてまつりて、東大寺半作の簷の下にて」と物語られるように、この傳記が五祖像を取りあげたのは、五祖傳歴に關する法然の說法を一層印象的にせしめんとする意圖より出たものと解される。このよくな五祖についての話がこの席で行なれたと言うのは、この傳記のみが傳へるところであり、その五祖に關する記述（和文）は、古本漢語燈籠卷第八に收められている逆修說法（建久五年）¹¹⁹⁴、法然がその弟子である安樂房遼西の父外記大夫師秀の請に應じ、五十日の逆修說法を行なわれたの、五七日の說法に全くと言つてよい程等しいことが知られる。即ち正安三年（1301）覺如宗昭により編纂された古德傳は、文永十一年（1274）望西樓了慧によつて編纂された漢語燈籠を引用してゐることが證明される。このような點に、この傳記作者の意圖が何邊にあつたかを推察することが出来る。又九卷傳にあつては、「上人、五祖類聚傳といふ書を造て、（中略）五祖の徳をあらはし給へり。しかる其後俊乘房重源、初めて大唐より渡す所の五祖の眞影一鋪に類聚せり。上人所造の類聚傳に符合せる事」（卷第二之下）と言ひ、五祖類聚傳との符合を強調してゐる。

このことは法然に五祖類聚傳と名づくる著述の存在することを前提とするものであり、言いかへれば淨土の祖師系譜の存在を繪畫的表現において、しかもシナより傳へられたものであると言う權威の下に示さんとするものである。又『四十八卷傳』には「後乘房重源入唐のとき、上人仰られてはく、唐土に五祖の影像あり、かならずこれをわたすべし」（巻第六）と言ひ師命のもとに請來せられたことを強調せんとしている。更に『四十八卷傳』巻第六には、この五祖像が嵯峨二尊院の經藏に安置せられると傳えている。かくして同じく五祖影像の請來を記述するも、その傳記作者の意圖により種々な説が記述され、そのことを知るべきである。しかし五祖影像請來と言ふことは、はたして歴史的事実であろうか。

種々な點より疑義が提出される。

1、シナにおいて五祖影像が存在したか、否かについては、詳かにし得ない點を多く持つが、その影像を構成せしめる、より根源的な淨土五祖觀については多少調べる資料的餘裕がある。即ち重源が入宋したと傳へられる前後の時代において、淨土祖師として數へあげてある文献として、先づ元照（1568—1116）の無量院造阿彌陀像記（樂邦文類卷第三所收）をみると、慧遠、善導、懷感、智覺、慈雲の五師を掲げ、又宗曉（1151—1214）の編せる樂邦文類卷第三に蓮社繼祖五大祖法師傳を收めているが、それによると慧遠を始祖とし、繼祖として善導、法照、少康、省常、宗曉の五師を出し、時代は降るが志磐の佛祖統紀（1269頃）巻第六の淨土教志第一に、「慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常の七祖をあげ

ている。これらの説は皆、曇燄以下の五祖を選び出す選び方と異つて居り、特に重源が施行した江南の地域は禪淨一致せる蓮社念佛の盛んな所であるから、この地方から曇燄等の五祖説に基づいた五祖影像を請來することは到底不可能であろうと思われる。

2、現今二尊院に所蔵される五祖影像に關する美術史家の見解をみると、東大寺道氏は、「現存二尊院淨土五祖像の圖樣を見るに、各々相を異にする

禪僧の如き五師がいずれも椅坐し、中央上座に一師、その左右に各二師を縱に配しているが、淨土五祖の確證はなく、未だ公表されてはいないが、寧ろ禪風の祖師像であろうとの望月信成氏の見解は今大いに傾聽すべきであろうよし淨土五祖像としても、各々その誰人とも銘記せず、ためにその祖師名に數説を存するが、中央を曇燄、善導はその左側前列、右手拂子を持ち、左手を膝上に按する高僧を想定するを通説として「中略」けだしの影響は略々足利期以降の製作に限られ、従つて現存二尊院淨土五祖像の本邦への舶載の存外におそきを思われるなど、要するに現存二尊院即重源請來像との連斷はやゝ困難のようである（『佛教藝術六所收』、「善導大師像の一考察」と言ひ、又「現存二尊院淨土五祖像が

その南宋画たると、また斯像が行狀書団述作の德治延慶の頃（1306—1311）既にわが國に舶載され、二尊院の寶庫に收納された事實等は敢て否定し得ないにしても、他に確證なき以上、仁安三年重源が宋より賣したものとは到底信じられず」（同稿）と、その意見を發表されている。かかる美術史家の見解一

現在する五祖像より判斷すると、繪畫そのものは南宋のものであるが、人物は禪僧風を帶び、しかも銘記なきため、これをたゞちに淨土五祖像と断ずることが出來ない。又この南宋畫の五祖像の影響は足利期以降の作品においてあらわれると、言う諸點は傾聽すべきであろう。

3、逆修說法五七日の法話と記述して、「某甲禪門圖畫阿彌陀佛尊容及五祖影像慶賀供養」（漢語燈錄卷八）と言つてゐるによると、延久五年（1104）外記大夫師秀によつて寫される原本となる五祖繪像が既に存在していたと考へなければならぬ。その原本がシナ請來のものであるか、或は日本において想像的に圖畫したものか判然としない。又前者であるとしても、本當に淨土五祖であつたのか、所謂禪僧風の五師像であつたのか、又それを誰が、何時、何處から請來したかについても判然としない。

ともかく所謂淨土の五祖影像是、漢語燈錄にして誤りがないとすれば、この外記禪門の逆修說法の時にあらわれるのが文献上最初のものとなすことが出来るであろうと思われる。（東大寺における文治六年（1190）の法然による三部經講義の時に、五祖影像を供養したと言うのは後世の傳記作者の創意である。）

4 五祖影像是の根源ともなるべき、淨土の五祖と言ひ考へに關する法然の資料として類聚淨土五祖傳（漢語燈錄卷第九所收）をあげることが出来る。若しこの編著について眞偽があるならば『選擇集』（1198撰）をあげることが出来る。即ち第一章段において淨土宗の血脉を論じ二説をあげるなか、菩提流支等

の大師については「已上出唐宋兩傳」としてその出據をあきらかにされている。『淨土法門源流章』には『選擇集』の六祖の説よりも、菩提流支を除いた五祖説の方が、「世に多く依用し以て所尊とす」と言つてゐる。によると、この『源流章』が成立した應長元年(1311)頃に五祖説の使用が多いことが知られる。ともかく五祖と言ふ考へは法然において成立ないことはない。この考へに基づいて、脣像畫流行の氣風のなかから五祖影像の成立が考へられるのではなかろうか。なを直接關係しないが、鎌倉の光明寺に藏する『淨土五祖繪傳』について、田中喜作氏の「淨土祖繪傳」(美術研究第五號)論文あり。

〔附〕四卷傳に記する重源の善導像請來について重源の善導像請來に關する記述は、『四卷傳』卷第二に「東大寺勸進職推舉のこと」、「東大寺の勸進に當り施主に授與した阿號のこと」を記した直後に掲載されている。このなか、前兩つの記事については『眞宗源流史論』の著者、中澤見明氏によつて夙に、そこに含まれる誤謬の記事が指摘されている。(五十五—五八頁)そこで、中澤氏は何等の注意を拂つていられないが、この兩つの記事につづく「善導和尚真像請來の記事」は、これら兩つの記事と如何なる関聯があるのであろうか。亦「善導請來」の記事は、それにつづく、建久元年清水寺における法然の説戒、不斷常行三昧念佛との關聯は全く得られない。一體なにのために、この「善導像請來」をここに挿入したのであろうか。

『弘願本』卷第二においてはこの矛盾、疑問を一掃している。即ち「東大寺勸進職推舉」、「阿號の授與」

を記述するも、これにつづいて善導像の請來を記述せず、これを東大寺における三部經並に善導の御影選擇集として記述している。『琳阿本』已下の諸傳において東大寺供養の座に淨土五祖影像供養を記述することの起源は、一善導像が五祖影像に書き換えられているが、この『弘願本』に存するようである。

中澤氏の見解によるならば『四卷傳』の記事は、重

源の東大寺勸進職拜命、東大寺の勸進に當り施主に對して阿號を授與した、これら兩つのこととを法然に關聯せしめて記述したものであることが知られる。そこでは重源は法然の同行とされているが、そのあとにおいて善導像を請來して「上人にたてまつらしめ給に」と言う如く、重源を法然に對して一段く取り扱うとしている。從つて「善導像請來」を記述することは、法然と重源との關係を示さんとする前の兩つ記事と同じ意趣の下に記述されたことが推察される。

このことは「善導像請來」の事實とは全く別であり、ただ四卷傳の記事の理解を示したに過ぎない。しかるに「善導像請來」が事實、重源によりなされたか、否かを決する資料が發見されない限り到底解決出来ない問題である。尙、裏辻憲道氏は「善導師像の一考察」(佛教藝術六)に、法然の生存中及び滅後における善導像に關する文献を出し、又『弘願本』増上寺本併に『四卷傳』に圖書されている善導像は、京都百萬遍知恩寺に藏せられる「唐善導和尚真像、四明傳法比丘義省讚」なる讚賛を有する宋畫善導像を原本としていることを推定していられる。

ちなみに百萬遍知恩寺所藏の善導大師像の贊を紹介すれば左の如くである。

唐善導和尚真像 四明傳法比丘義省讚 善導念佛
佛從口出 信者皆見 知非幻術 是心是佛 人人
供養として記述している。『琳阿本』已下の諸傳において東大寺供養の座に淨土五祖影像供養を記述することの起源は、一善導像が五祖影像に書き換えられれているが、この『弘願本』に存するようである。

中澤氏の見解によるならば『四卷傳』の記事は、重

○開宗の時期

(藤堂恭俊)

『選擇集』において法然は、「淨土宗の學者」「淨土宗の師資相承」という言葉を用いているが、しかし、この場合の「宗」とは、「教團」のことではなく、「學派」のことである。あるいは、それによつて、自己の救濟が成就せしめられるところの、いわば、如來と衆生とを結び合わす通路を意味している、と解してもよいであろう。とすれば、法然の開宗、すなわち、本願による回心を経験したのは、承安五年(一一七五)三月、法然の四十三才の時のことであつた。法然は、これを轉機として聖道門に訣別し、專修念佛に歸したのであるが、知恩院を中心とする淨土宗教團の成立は、法然の滅後約一世紀を経過してからのことである。なを法然の回心を、建久九年(一一九八)すなわち法然の六十六才以後に求める見解が發表されているが(重松明久氏「淨土宗確立過程における法然と兼實との關係」、名古屋大學文學部研究論集)所收)、しかし、そうだとすれば、法然が『選擇集』において、「ここに貧道、昔この典、觀經疏を披閱して、ほほ素意を識り、立ちどころに餘行を捨てて、ここに念佛に歸す」と記したその「昔」を、いかに考えるべきか。また元

久元年（一二〇四）一月七日の日付をもつ「七箇條制誠」の、「予、年來の間、念佛を修すといえども、聖教に隨順し、敢て人心に逆わず、世聽を驚かすこと無し、これにより今に三十年、無爲にして日月を涉る」とある言葉を、いかに解すべきであるか。元久元年より三十年前は、まさに承安五年、すなわち法然の四十三才に當り、すべての法然傳が、ひとしく法然の尊修念佛歸入の行われたことを記した年である。

○上人一代の住居

長承二年（一一三三）に美作國に生まれた法然は、九才の時、父の時國が、かねて恨みを含んでいた明石源内武者定義の夜襲に遭つて落命し、一家離散の悲運に見舞われた。法然は敵襲を避け、同國の菩提寺に移るが、やがて十三才の時、美作を出て、幕山に登つた。法然は、その長い生涯にも拘らず、そののち二度と、故國の美作に歸つたことはないようである。

卷 第 七

○種々の靈感について

四十三才の時に、尊修念佛に歸したが、これは他面、聖道門に對する訣別を意味した。そして法然は、三十年の間、住みなれた寂山を後にし、西山廣谷（京都府乙訓郡栗生）に移つたが、更に東山大谷（京都圓山）に居を占めた。その間、賀茂の河原屋（相國寺附近）に居住したこともある。晩年、尊修念佛に對する彈壓が強化されたとき、寂山の惡僧の襲撃を免れるため、兼實の庇護を求めて、小松殿（東山小松谷の正林寺）の地に難を避けたが、ついに建永二年（一二〇七）七十五才の法然は、四國の土佐に配流せられることとなつた。しかし同年はやくも勅

免の官旨が下り、土佐を發して攝津の勝尾寺に移つた。そして歸路の赦免があるまでの四ヶ年間を、ここで過ごしたが、建暦元年（一二一）十一月、許されて入洛し、大谷に歸つた。しかし、翌建暦二年一月二十五日に、八十の生涯を終つた。

寂山止住時代の三十年間を除き、東山大谷在住は三十年にも及ぶが、しかし法然は、もし晩年の配流がなかつたならば、恐らく京都を離れることなしに、その長い生涯を終つたであろう。すなわち法然には、尊修念佛の教説を、京都以外の地方に傳える積極的意圖がなかつたようである。このことは、法然の淨土教が、直接、京都の民衆を對象としていたことを推定せしめる。

（田村圓澄）

三十年にも及ぶが、しかし法然は、京都を離れる意圖を、終生もたなかつた。だから、もし晩年の配流がなかつたならば、恐らく京都を離れることなしに、その長い生涯を終つたであろう。すなわち法然には、尊修念佛の教説を、京都以外の地方に傳える積極的意圖がなかつたようである。このことは、法然の淨土教が、直接、京都の民衆を對象としていたことを推定せしめる。

（註、勅傳と等しいものは○、異なるものはその名を記し、次くものは×とした、以下同じ）

	場 所	修 行 法	感見の奇端	同列者
勅 傳	四明黒谷	法華三昧	普賢・白象	
利 日 記	×	○	○	
傳 法 繪	×	法花修行の候	○	
古 德 傳				
班 阿 本				
九 卷 傳	○	○ ○ ○ ○ ○	×	
十 卷 傳	○	○ ○ ○ ○ ○	×	
近 衛 本	○	○ ○ ○ ○ ○	×	

（註、勅傳と等しいものは○、異なるものはその名を記し、次くものは×とした、以下同じ）

	場 所	修 行 法	感見の奇端	同列者
同	上 B			
勅 傳	（四明黒谷）（法華三昧）	山王彌向	法華上人 ・西側房	
近 衛 本	×	×	○	○ ○

法華三昧を行じて二種の靈感ありとするものは、勅傳と近衛本のみであつて、A群中において白象のみ現ぜりとするものは九卷傳のみである。又單に普賢菩薩のみ示現せる如く表わされているものは、私日記、傳法繪（筑後本、以下同じ）であり、道場の所在を四明黒谷と明示せるは勅傳、近衛本であり、

十巻傳には永万元年四月の比とせられている。

2 靈蛇の奇瑞

場所	修行法	感見の奇瑞	同列者	夢感	先蹕
勅傳 黒谷	華嚴譲經	あをき小 ぐちなは	法蓮房信 空	大龍の 夢告	覺賢譲傳 の奇瑞
私日記 ×	○	小蛇	○	夢告△	×
傳法繪 ×	華嚴經 披覽△	あやしくち なるなは	○	△	×
古德傳 ×	△	青蛇	○	△	×
琳阿本 ×	△	あやしくち なるなは	圓明善信 上	△	×
九卷傳 ×	△	青龍	○	○	×
十卷傳 ×	△	小蛇	○	△	×
近衛本 ○	○	青き蛇	○	○	○

(△印は傳法繪に等しいことを表す)

道場を明示し、華嚴講經とせるものは勅傳と近衛本のみであつて、他は等しく華嚴經披覽なる語を以てしてゐる。諸傳等しく示現の場所を上人の机上としてゐるが、私日記、傳法繪にはそれが明示せられていない。傳記作者は蛇そのものを既に靈物たることを豫想して、傳法繪、琳阿本はあやしげなるくちなはなる語を以てし、九巻傳は青龍、勅傳、古德傳近衛本はあをき蛇なる奇異の形容をなしてゐる。同列者は圓明房善信とせるは琳阿本のみで、他は法運

説戒闇聞の蛇に大なる形容を用いているのは、傳法繪、琳阿本、増上寺本であつて、ともに前穂の草むらに蟠居して聽聞するが如く結願の日に唐垣に昇つて、他の諸傳と等しく其所を以て死所としている。諸人感見の靈異には諸種が複合していて、機見によつて不同であり、(1)頭二に分れと明示せるものと、それを前提として、(2)蝶、(3)天人、(4)蝶の様なもの、(5)天人の如くして、昇天することが述べら

勅傳と九巻傳は三種の瑞相を擧げてゐるが、他の五本は單に五相成身の觀行を成就したことと述べてゐる過ぎない。従つて五相成身の觀行を成就するとなすものはその行法を道場觀とし、私日記のみは之れに反して眞言教を修したとし漠然として明瞭を欠いてゐる。

房信空とし、その夜の夢に大龍示現せりとするは勅傳、九巻傳、近衛本であり、又華嚴經の龍宮將來、覺賢三藏譯經の奇瑞を感じて、華嚴經・龍・蛇の關係を説明するものは勅傳と近衛本のみで、これ時に上人三十六歳仁安三年秋の比と傳えるは十巻傳のみである。

れてゐる。かくの如き聽聞の功德による得果の先蹟を示すものは七本であつて、恵表比丘の故事を示すものは勅傳と近衛本のみである。旅僧が塚穴に宿り無量義經を誦し、その聽聞の功德によつて五百の蝙蝠の昇天を述べるものは傳法繪弘願本、古德傳琳阿本、弘願本であつて、無量義經を阿毘曇論讀誦の功德とするものが九巻傳である。諸傳中かくの如き故事を引用して、末代の奇特を讚美修飾せないもののは、私日記、十巻傳、増上寺本のみであり、中においてこの事蹟を治承三年夏の比と年時の明記せられてゐるのは十巻傳のみである。

れてゐるのは十

行法	瑞相
傳 私日記 傳法給 琳阿本 九卷傳 十卷傳 近衛本	觀念 眞言教 道場觀 舍、鉢、杵 △ △ △ △ ○
傳 觀念 眞言教 道場觀 舍、鉢、杵 △ △ △ △ ○	迦葉・釋迦・釈珠 五相成身の觀を成就△ △ △ △ ○

	四圍の狀	一聚の雲と靈鳥	紫雲の移動	善導出現の相	善導の姿相	善導の來意
勅傳	○	孔雀・鸕鷀等の百寶色鳥	紫雲北に飛び再び観る	紫雲擴がりて一天下を覆う	腰より下は金色にして、こしよりかみは墨染なり	汝專修念佛をひろむること貴がゆへにきたれるなり
私日記	×	×	×	紫雲廣大、聾翟日本國白雲中出無量光、自光中百寶色鳥飛散充満虛空	自御腰下者金色也自御腰上者如常	汝雖爲不肖之身念佛興行滿于一天稱名專修及于衆生之故我來于此
傳法繪	×	×	×	私日記に同	もすそよりしもは阿彌陀如來の御裝束	さまざまの事をときておしへ給ける
醍醐本	×	×	×	私日記に同	私日記に同	汝雖不肖身弘專修念佛故來汝前
弘願本	×	×	×	紫雲漫漶として日本國におぼへり、無量光り、百寶色の鳥とびさる	上は墨染、下は金色の衣服なり	汝專修念佛の法をひろめんとするがゆへに、其の證とならんがために来るなり
琳阿本	×	×	×	(別傳に云) 同	もすそよりしもは金色	汝下劣の身なりといへども、念佛興行一天下にみてり、稱名專修衆生におよぶが故にわれ爰にきたる
十卷傳	○	○ ○		同	上墨染下金色衣服	汝欲弘通專修念佛故爲成證來
増上寺本	×	×	×	×	御としよりしもは金色にて	夜な夜なきたりたまひでのりをとき給
九卷傳		○ ○ ×	×	同	上は墨染下は金色にて、半金色の衣服なり	汝專修念佛の法をひろむる故に、證とならんが爲に來れる也
十六門記	×	×	×	×	腰より上は墨染、袋より下は金色なる寶衣を着し	汝專修念佛を弘通せんと欲する料簡の義理、我が釋文に違はず、釋文は即是證を請て定畢ぬ、是故に兼ては又佛意に違はず、よろしく弘通すべし化益もとも多からん(三經九帖中の八軸の付属あり)
夢感聖(参考)記	○	○	○	○	腰上半身尋常相 腰下半身金色佛相	汝能弘演專修念佛之通甚爲希有吾爲來證之

は寧ろ後に再び飛來して、四邊に遍滿した紫雲中から無量の光明と共に出了ことになり、四邊の山河の様に此の所において述べられてゐる。善導の特異なる形相から筆を起しているものは、傳法繪、増上寺本、十六門記であつて、他は來現時の紫雲の一天下に遍滿する異相から初つてゐる。此の善導の來現を以て示

教傳授とせるものは、傳法繪と増上寺本であり、専修念佛を弘通する證とならんがためとせるものは、勅傳、醍醐本、弘願本、十卷傳、九卷傳、十六門記であつて、念佛の興行一天に遍滿する表顯なりとする説明的意義を併説せるものは、私日記、琳阿本である。琳阿本は善導の來現を卷三に安元元年四十三歳の專修念佛回心の時に圖を以て示し、記事は卷五の三昧發得記引用の下において、「別傳に云」として記している。「別傳」とは果して何を指すか明かでないが、最も近似するものは私日記である。

(琳阿本)
(私日記)

紫雲廣大にしてあまねく日本國におぼへり
雲中より無量の廣大の光を出す
(欠)
白光の中に百寶色の鳥と
びちりて虚空にみてり
紫雲廣大聾翟日本國
自御腰上者如常
(白)
自御腰上者如常
充満虛空
于レ時登三高山、忽拜三生身
之
善導自御腰下者金色也、自御腰上者如常、
高僧云、汝雖爲不肖之身念佛興行滿于一天、
稱名專修及于衆生之故我來于此、善導即我也
この對照によつて知られる如く、繁簡具略の差はあるが、「私日記」を和譯せるものであることが知ら

れ、「別傳」とは如何なるものであるか知られる。

6 三昧發得(建久九年正月別時念佛)

勅傳、十卷傳、琳阿本、九卷傳は「三昧發得記」に據るものであり、しかも「發得記」が建仁元年から元久三年(一一〇一—一一〇六)までとするところを、

九卷傳は元久元年から同三年(一一〇四—一一〇六)までのこととしており、琳阿本は「發得記」を抄記せるものである。「私日記」「傳法繪」は「發得記」

中の建久九年二月四日から七日に至る五觀中の寶樹、寶地、宮殿の三觀の感見を擧げ、「私日記」はその上に阿彌陀三尊の來至を加上している。
7 上人眼光身光を放ち給う

	日 時	場 所	瑞 質見者
勅 傳	三昧發得後	眼より光を放つ身光	法蓮坊・正信房
傳法繪	後	室内有光如燈	正信房
九卷傳	×	光明室の内を照す	信空
琳阿本	×	室のうちをてらすごとひるのごとし	信空
十卷傳	×	室内照耀	信空
弘願本	×	左右の御眼より光を放ち又口よりひかりましまさず右の御眼の寸みより光を放つ	正信房
近衛本	×		

勅傳においては上人三昧發得後とし、眼中放光と身光赫發の奇異二態を並舉してゐるが、近衛本は眼中放光の一を擧げ、他は兩者を總合した室内照耀とし、その狀を畫の如しと形容するは傳法繪と九卷傳であり、見聞者を正信房とするは傳法繪と近衛本であり、法蓮房とするは九卷傳、琳阿本、十卷傳である。弘願本に口より放光することを説いてゐるのは

特異とすべきであらう。

(8)勢至來現、三昧發得以後のことであり、そのある時は「發得記」の建仁元年の記事を指すとすれば重出である。傳法繪は圖と「南無勢至菩薩云」と書出し、圓通章の和文を列ね、之れ念佛三昧成就の證理なることを記している。

(9)三尊來現、10 势至來現行道

	日 時	瑞 相	日 時	瑞 相	摘要
勅 傳	×	三昧來現	元久二年勢至來	法蓮坊	
傳法繪	×	無量壽佛	正月五日	現行道	
九卷傳	×	化身無數	同	同	或人
琳阿本	×	の文	弘願本	△	
十卷傳	×		古德傳	同 △	
			九卷傳	同 △	
			琳阿本	同 △	
			十卷傳	同 △	
				信空上人	△

傳法繪、古德傳、九卷傳、琳阿本は共に、「無量壽佛化身無數與觀世音大勢至常來至此行人之所」の經文を特に付加し、傳法繪は繪のみで示現の様相を記述していない。

靈山寺三七日の別時念佛における勢至菩薩來現し、行道の列に加わることを述べるものの中、その感見者を信空とするは九卷傳で、他は或人とする。

11月輪殿庭上の頭光踏蓮

	日 時	場所	兼實の敬稱	頭光踏蓮の相狀	列僧名	感見者の所見	爾後の歸依
勅 傳	元久二年 四月五日	月輪殿	禪閣	虛空に蓮花をふみうしろに頭光現ず	右京權大夫 戒心中納言 附闍梨等玄	×	佛の如くにぞうやまう
私日記	或 日	○	×	○	×	凡者勢至菩薩化身也	×
傳法繪	元久二年 四月一日	○	禪定殿下	御うしろに頭光を現ず	×	×	×
弘願本	○	九條殿	×	頭光を現じ蓮華をふみて、はるかに地上をはなれ	○	×	いよいよ御覺依はなはだしかり
古德傳	或 時	○	□	○	○	×	阿彌陀想をなしたまひける ▲
琳阿本	○	○	□	○	○	×	▲
九卷傳	○	○	□	○	○	形貌は大勢至菩薩也	※ ▲
十六門記	□	○	□	頭の上に金色顯現して、光映徹し中に一寶の瓶ありつる	×	始て上人は勢至菩薩の化身なりと知	×
十卷傳	○	○	□	頂理圓光足踏蓮華	○	※	△

(△印は弘願本※は九卷傳に等しい)

頭光踏蓮の祖師像は獨り法然上人において見るところであつて、その根據とせられるのは、藤原兼實

卷 第 八

○勢至菩薩と法然

記している。その年時を明記せぬのは私日記、古德傳のみで、元久二年四月一日とするは傳法繪、十六門記で、他は四月五日としている。又その場所を九條殿とするは弘願本のみで、他は月輪殿としている。又傳法繪は奇瑞の様態を、「御うしろに頭光を現」じとするのみで、蓮華を踏むことに筆を及ぼしていないのは他と異なるところである。その形貌は大勢至菩薩とする九卷傳、十六門記であつて、この形貌を前述としてか勢至の化身なりと知つたのは私日記、十六門記である。従つて兼實の爾後の歸依の態度は勢至の化身として尊重したことは自ら明らかであるから、殊更に記してないが、彌陀の想いをなしたと特記するのに古德傳、九卷傳、十卷傳があるが、九卷傳、十卷傳は形貌は大勢至菩薩なりと云い乍ら、彌陀生身佛の想いをなすところに一貫性を欠き、寧ろ詳説しない他の諸傳に素直さを見出すことが出来る。

12 念珠の奇瑞

勅傳にのみ傳えられるところであつて、比較すべきものがない。

田村内澄氏の「法然傳の史的考察」(佛教史學第2卷、第1、2、3、號)、及び藤堂恭俊氏の各種法然傳の序文の研究(佛教文化研究第2號、法然上人傳研究會紀要(2))參照することによつて諸傳の成立系統を知ることが出来る(伊藤眞徹)

法然が、勢至菩薩の化身であるという傳説は、たとえば、『西方指南抄』所收の「諸人靈夢記」に、「先年のころ、直聖房といふ人、熊野へまいり侍けに、聖人いささかの事によりて、さぬきへくだりたまふとききて、下向せむと」した夜の夢に、「かの聖人は勢至菩薩の化現なり、なむじ不審すべからず」と示されたことを記し、また、「惠信尼文書」にも、「上人(法然)をばしよ(諸所)にせいしほさつのけしんとゆめにもみまいらる事あまたある中に云々」とあるによつても、法然の門弟間において、早くから流布していくことが知られる。また「源空聖人私日記」にも、法然の減後、その中陰の尊師を勤めた公胤が、「源空本地身、大勢至菩薩衆生教化故、來此界度度」という夢告を蒙つた由を傳えてゐる。

しかし、法然を、勢至菩薩の化身とする信仰は、專修念佛團に缺けている師資相承を、彌陀の化身としての善導に、直結せしめる要求に應じて、生まれたのである。法然の專修念佛團に對して投げられた非難の一つは、法然が正統な師資相承なく、私に新宗を立てるにあつたが、聖道門側から

の、かかる非難に應えて、法然を專修念佛の開祖にするため、三昧發得によつて法然を莊嚴すると共に、勢至菩薩の化身にまで法然を高め、彌陀の化身である善導との超越相承を、神祕化したのである。

これら六種の御影のなか後白河法皇の命による「隆信筆の御影」は『四卷傳』卷第二、『弘願本』卷第三、『琳阿本』卷第四、『古德傳』卷第五、『九卷傳』卷第二之上等に記述するところである。然るに御白河法皇(1123-1192)の招聘に應じ法然が説戒往生要集を講ぜられたと言うことは、これを傍證する資料の見出されない限り、そのまま素直に信じられない。現に知恩院に所藏する隆信(1120-60、四歲頃)筆と言われる「往生要集被讐像」は、裏辻憲道氏の見解によれば、隆信の筆として確證ある神護寺所藏の源賴朝、平重盛等の諸像と比較する時、彼の作でないことが知られ、その様式上から足利時

○法然上人の御影

代の製作と言われている。(淨土學第十六・七合輯、「藤原隆信について」所載)

『四十八卷傳』卷第四十八に、空阿彌陀佛(1155—1223)の命により、隆信の子、信實(1270前後寂、九十歳頃)が御影を畫したとしているが、この空阿彌陀佛トナツク(卷第二)と言われるその人である。彼が信實に依頼して法然の御影を製作せしめたと言うことの事實性については保障の限りでないが、まんざら信實に疎遠ではない。即ち『明月記』の建保五年

(1217)三月廿九日の條に

近年天下有稱空阿彌陀佛念佛事。作僧結党類多集
壇越。天下之貴賤競而結緣。殊古故宗通卿後家所
造之堂宮相國堂大爲其道場。是隆信朝臣娘九條院
所生尼公。爲念佛宗之根本之故也。院姫宮は
と言へるによれば、彼が念佛の道場とした大宮相國
堂の建設者たる二條院姫宮は、隆信の娘「九條院所
生尼公」と言われるのであるから、隆信の子息たる
信實との關係も自然生じてくるであろう。

ちなみに信實は十四年経過したのち、尊性法親王の命により善導大師の影像を嵯峨(1255年編纂にかかる和語燈錄卷下に傳へられる往生院の善導堂を指すのである)において寫している。即ち『明月記』の寛喜二年(1230)十月二十日の條に「甲時許
備州來臨依二品親王仰向嵯峨寫善導影」と言うのがそれである。

又津戸三郎爲守(入道尊願)——『四十八卷傳によ
れば 1195 法然の教をうけて但信稱名の人となり

1242往生)が法然に御影を所望したが、「影の事は、熊谷入道の書て候しか共無下に此姿たがひて候ひしかば、すてゝだりて候也。されば此度もゑがきて下し候はぬ」(中略)我影のかはりには善導和尚の御影をおがめと仰られたる」(『九卷傳』卷第九之下)

と傳へられるような場合もあつたようである。
この外、知恩院には摺本正和版の御影を所藏している。贊には「若我成佛」の偈を用い、つづいて此文書以黒谷御真筆寫之…御影者上人存日以鏡自代領行…流行(正和乙卯十月二十一日)

と記述している。正和乙卯は正和四年(1315)に當

れり。なを、平塚延一氏の説によれば、この正和版よりも古い版本—文永年間(1264—1273)と推定されるものが存す。(平塚氏舊藏、小川龍彦氏現藏)
この摺本文版の御影は正和版と同じく「若我成佛」の偈を賛し、「比叡山黒谷。御影者上人存日以鏡自見形像添削之本也」と御影の由來を記している。(裏辻氏の平塚延一氏所藏新出正和版初版と言へるは誤認である)

又宮城縣往生寺には、木彫法然七十一歳壽像(金光上人奉持)を所藏している。當壽像は昭和十三年、往生院法然上人圖錄完成會より、コロタイプ印刷(五葉)にして會員に頒布された。

又會津願成寺には立像御影の古版本が存する。蘆山寺本を寫したものと思はれ、概ね足利中期に遡るであろうと推定されているものである。

又愛知縣妙源寺所藏に「選擇相傳の御影」と稱するものあり、法然から親鸞に授與された書像と傳へ

られ、その贊には正和版の摺本と同じ文が用いている。この御影の些細については、中澤見明氏の『眞宗源流史論』の「選擇相傳の御影について」參照。

御影一般については小川龍彦氏の「正和版法然上人像について」(昭和十四年四月刊工藝九五所收)参照。

(藤堂恭俊)

學界展望

日本の淨土教

一

日本における淨土教の研究については、佛教史家の側からも、また一般的歴史家の側からも、幾多の業績が出来ているが、しかし、淨土教受容の社會的背景をあきらかにし、それとの關連において、淨土教の展開過程を検討するという研究方法は、戰後に著しい傾向である。そしてかかる研究は、佛教史家ならぬ一般の歴史学者によつて、強力に進められた。ところで、この視點において、淨土教をとり上げたのは、石母田正氏である。昭和二年に刊行された同氏の『中世的世紀の形成』によれば、延喜以後における律令國家體制の廣汎な崩壊と、藤原氏による專制の確立は、貴族階層の氏族的結合を弛緩せしめ、貴族社會の没落と解體を導くことになつたが、この氏族的結合の弛緩こそが、淨土教信仰の發達の基礎である。そして氏神・氏寺に対する信仰を喪失した没落貴族——都市人——の、孤獨と無力感は、淨土教的宗教意識の急速な普及のため、廣い地盤を創り出した。石母田氏は、これまで淨土教の成立を、宗教改革と見做し、西歐近世の宗教改革と同一視する一般的見解を、時代錯誤と考え、もし比較が必要ならば、むしろ古代ローマ末期における頗る混亂と迷信の横行の中から成立したキリ

スト教が、中世社會を支配して來た過程にも比較すべきである、と主張されている。

淨土教についての石母田氏の見解は、「中世的世紀の形成」の中において、僅少の部分にしか述べられていないが、しかし、石母田氏により、淨土教は、歴史學研究の課題として取り上げられることとなつた。

二

昭和二三年一月の「歴史學研究」に掲載せられた井上光貞氏の「藤原時代の淨土教」は、平安中期以降の淨土教が、社會化してゆく過程を解明した割合的な勞作である。井上氏は、藤原時代の淨土教が浸透してゆく社會層に注目し、それが庶民層でもなく攝關家などの上層貴族でもなく、中・下層貴族であることを見出し、この中・下層貴族たちに共通に見られる生活の貧しさや、官位昇進の思うに任せぬ歎きが、かれらを淨土教に趣かしめる機縁であったとされる。この點で、石母田氏によつて指摘された延喜以後における貴族社會の變質過程が、井上氏の右の見解を裏づけるのであるが、氏族的結合の解體により、氏神・氏寺の信仰を喪失した都市貴族の孤獨と無力感が、淨土教受容の地盤であつたとする石母田氏の見解に對して、井上氏は、藤原氏の專制化に伴う全貴族社會の不安な隸屬關係を重視し、この不健全な隸屬關係におかれられた貴族の生活感情が、無常觀を受け容れ、また淨土教の體驗的基盤であつたことを主張される。ところで貴族層が選んだ淨土教は、『往生要集』に見られるように、觀想的な念佛であり、究極には、諸法實相を證悟することを志向して

いるが、それは、絕對者への歸依を中心とする法然の「親鸞の、意志的・決斷的な「信」の立場とは、対蹠的であつた。井上氏によれば、藤原貴族における情緒的かつ美的な觀想念佛は、止觀の一變型であるのみならず、實は奈良時代貴族の空無相の觀想が、平安貴族の法華空の觀想にうけつがれて居る。従つて、庶民層を地盤とする法然・親鸞などの「信」の宗教は、貴族層を地盤とする美的觀想的情緒的な藤原時代の淨土教の、移行形態として理解すべきでなく、この兩者は、それぞれ異なる社會層を基盤として發生し、弘通して行つたのである。そして法然・親鸞の宗教の地盤となつた庶民社會の淨土教の萌芽は、狂躁的呪術的なエクスマニアを伴つた空也に求められる。

三

井上光貞氏は、また昭和二年八月號の「思想」に、「往生要集の成立」を發表された。井上氏は、この論文において、源信の師である良源の「九品往生義」と「往生要集」とを對比し、前者が宗教的・思辨的であるのに較べ、後者が宗教的・實踐的であること、また前者の中心眼目が、稱名を中心とした臨終の念佛であるのに對し、後者の中心眼目が、日常の行としての念佛業であり、しかも天台の行法と重り合つてゐる點に注目し、「九品往生義」の右の傾向は、一つは宋の佛教教學の影響によること、一つは南都における淨土教學の影響によることを指摘し、これに對して、『往生要集』成立の背後には、楞嚴院の僧侶たちと、慶滋保胤らの文人たちとの念佛結社——二十五三昧會——が存在し、『往生要集』

の内容が、この念佛結社の行儀と、不離な關係をもつてゐること、をあきらかにせられた。また、かかる念佛結社は、すでに延喜頃から、一部の天台僧によつて始められて居り、たとえば、大學寮の學生と、寂山の僧との間に結成された勸學會も、この一つであり、それらは卑姓の貴族、身分の低い僧侶が相いよつてつくつたこと、他方、念佛の生活に理論的な基礎附けをしようとする傾向が、念佛結社の動きにあらわれて居り、これらが『往生要集』成立の背景となつてゐることを論證された。

四

昭和二年九月に刊行された『日本歴史學講座』に、井上光貞氏の「淨土教の成立」と題する論文が収録されて居り、ここには佛教渡來以降、ほぼ法然・親鸞に到るまでの淨土教に對する透視的概観がなされている。日本の淨土教は、奈良時代に行われたと考えられているが、しかし井上氏によれば、奈良時代の淨土教は、故人の追善のための儀禮にすぎず、自己の往生に重點が置かれていた。また自己の往生が中心である場合でも、そこには厭離穢土の否定的媒介がない。というのは、第一に、奈良時代の貴族層は、古代の健康な意志をいまだ失わず、従つて、現世否定の思想の流れ込む餘地がなかつたこと、第二に、庶民社會では、古代的な紐帶が餘りにも強く支配し、従つて、個人的自覺を基調とする淨土教の受容される地盤がなかつたことによるのである。また第三に、當時の南都教團には、積極的な淨土教學が成熟していなかつたことも、指摘せられる。

學界展望

初期天台教學は、諸法實相空を説くことにおいて、貴族層の要求に應えることができた。その諸法實相を證悟する行法は、いうまでもなく止觀であるが、止觀の觀法としての法華三昧が移植されて以来、寂山においては常行三昧が優勢になり、しかも常行三昧の目標は、諸法實相空の證悟よりも、三昧の法悅に没り、彌陀の來迎を仰ぐことに、重點が移行して行つた。この寂山淨土教と結びついたのが、中・下層貴族であるが、このことは、攝關政治の確立が、中・下層貴族を、事實上、北家の身分的隸屬者に没落せしめることに基くのである。しかし、彌陀の來迎を期待する觀想的美的恍惚的な藤原時代の淨土教においては、現世に對する否定的契機はなく、従つてそれは、現世からの逃避に外ならなかつた。他方、寂山から地方に傳道した聖たちは、庶民社會に念佛を弘めた。たとえば京都の庶民や地方武士の間には、源信の觀念念佛が流布したが、同時に法華讀誦と結合した念佛が、その故に、現世利益を保證する兜術的な念佛も行われた。ところで、寂山

に源流する淨土教が、極樂淨土への思慕を、庶民の間に植えつけてゆくとき、しかし、天台の觀念念佛とは異なる庶民に身近な救済が、強く希望せられた。この待望に應えたのが、法然である。法然の登場は、第一に、庶民社會に行われている念佛を、彌陀の選擇であると解し、第二に、源信の天台念佛における觀念と稱名との結合から、觀念を拭い去つた點に意義が見出せる。かくして餘行・呪術は、觀念・止觀とともに棄て去られ、往生淨土は、ただ念佛

の一行によつて成就せられることとなつた。しかしながら、法然の弟子である親鸞は、法然とはやや異なる時代環境で、また農民社會の生活態度に接近して、法然とは異なる獨自の自證に到達した。それは第一に、口稱念佛の行を中心であつた法然の立場を一轉せしめて、信中心としたこと、第二に、法然において死後に求められた往生を、現世に置いたことである。法然によつて忌避された現實は、親鸞によつて、絶對肯定を媒介として轉つた。親鸞の淨土教は、東國の農民を直接の受容者とした。

五

親鸞の宗教が、東國の農村社會を背景としていることは、二十餘年の生活を東國で送つた親鸞の閱歷によつても推定される。従つて、川崎庸之氏は「いわゆる鎌倉時代の宗教改革」と題する一文において、親鸞が、單に農民の立場に立つ宗教家であつた許りでなく、親鸞自身、一人の被抑壓者であつたとする見解を示されている（『歴史評論』昭和二年四月刊）。昭和二年に刊行された『親鸞ノート』において、服部之總氏は、親鸞が居住していた東國農村社會の階級構成につき、領家・地頭・名主と、それに

對する百姓・新百姓・下人との間に基本的な一線を引き、親鸞の淨土教の社會的基盤を、後者の百姓・下人層に求められた。家永三郎氏は、「親鸞の宗教の社會的基盤」と題する論文において、社會構成に就いての服部氏の説を一應認めつつ、しかし、親鸞の宗教の核心をなす悪人正因説は、耕作農民の生活體驗をではなく、武士階層の生活體驗を背景に置くとき、はじめて正當に理解せられることを論證された(『大法輪』昭和二八年一月號所載)。赤松俊秀氏は「親鸞の消息について」と題する論文において、親鸞の宗教を、階級構成の面から理解しようとすると、親鸞を含めて、同時代人にはなかつたであろうと推論し、従つて、服部氏の見解は、行きすぎであるとされるのである(『史學雜誌』昭和二十五年一二月號)。家永氏も赤松氏とともに、無差別平等を志向する佛教、とくに親鸞の立場においては、念佛を通じての自他の融合のみがあり、階級の対立は、全く考慮せられていないかつた點を、指摘している。

六

家永三郎氏は、「親鸞の宗教の成立に関する思想史的考察」(昭和二二年刊『中世佛教思想史研究』所収)において、親鸞の宗教の核心をなす悪人正機説(悪人正因説)や、また在家往生の思想、あるいは化主往生説、信心爲本説などの源流を検討され、親鸞の宗教は平安朝の淨土信仰のおのづからな展開、またその帰結であることを論證せられた。この點について、

家永氏は「更級日記を通して見たる古代末期の廻心」(昭和一七年刊『上代佛教思想史』所収)においても、法然・親鸞の淨土教が、藤原時代の淨土教の發展あることを指摘されている。すなわち家永氏によれば、藤原時代は、淨土教發展の體驗的地盤が未成熟であつたが、保元・平治・治承の戰亂およびこれに伴う既成秩序の顛覆は、この變亂の渦中に投ぜられた人人をして、もはや淨土の幻影に耽溺するといふような不徹底に甘んずることを許さず、ここに法然・親鸞が、時代の要求を満たすべく登場することになるのである。

家永氏は、藤原時代の淨土教を不徹底と考え、それを深化する過程において、法然・親鸞出現の意味を見られるのであるが、これに對して井上光貞氏は、前述の「藤原時代の淨土教」において、美的觀想的な藤原時代の淨土教が、貴族社會を基盤として發生し、完成したのに反し、意志的決斷的な鎌倉時代の法然・親鸞の淨土教が、庶民社會を背景として發生し、弘通して行つた點を取り上げ、この兩者の間には、連續關係ではなく、飛躍を見るべきであることを主張された。

家永氏は、右の井上氏の見解に就いて、第一に、法然・親鸞の宗教が末法思想を前提として居り、また末法思想が、貴族社會の思想である限り、法然・親鸞の宗教が、貴族社會と深い關係にあつたのは當然であること、第二に、法然・親鸞の深刻な否定的精神は、平安貴族の深い有限性の自覺を前提とすることにより、その由來を把握しうること、第三に、既述の悪人正機説・在家往生の思想などに見られる

ように、貴族社會の信仰からも、重要な要素を繼受していることを擧げ、法然・親鸞の淨土教が、平安時代における貴族・庶民兩階層の信仰の綜合であることを、くりかえし述べられている(「井上氏の『藤原時代の淨土教』に答ふ」『歴史學研究』昭和二三年五月刊)。

七

日本の淨土教が、聖道門から獨立していく過程において果たす「ひじり」(聖)の役割を重視し、その活動を考察された論文に、井上薰氏の「ひじり考」がある(『ヒストリア』第一號所載)。井上氏によれば、「聖」という呼稱は、聖道門教團を離脱した淨土教の僧徒を指して居り、かれらは、聖道門の教學と訣別したのみならず、自己の生活の依據を、聖道門教團の内部に求めるに至る。聖たちの行業には、法華信仰や眞言信仰などの雜多な兼修が見られ、とくに持城の固執が強いのは、顯密教團に對する一種の反抗にも依るのである。しかし専修念佛の聖や、犯戒無成の聖があらわれるが、ここに「法然ひじり」の先駆者を見出すことができる。

大きい。鎌倉時代に専修念佛を唱えた法然も、平安時代における数多くの聖たちの行業を嗣ぎ、それを背景として出現したのである。

八

井上光貞氏は、院政期における南都の淨土教を取り上げ、「永觀と法然」と題する論文を發表せられたが（『東京大學教養學部人文科學科紀要』第一所収、本論文については『佛教文化研究』第二號に紹介した）、續いて「高野山における淨土教の形成と崩壊」と題する一文を發表せられた（前掲紀要・第二所収）。井上氏によれば、高野山には、すでに九世紀の終り頃から、淨土教が行われているが、その淨土教を受け容れたのは、座主級の人物か、もしくは身分的には貴族層に屬する人に限られていた。ところが、高野山における淨土教の主體を形成したのは、身分的には低く、また多少とも集團的な念佛聖の一團であり、火災によつて荒廢にさらされた高野山の復興も、かかる念佛聖によつてなされている。念佛聖は、その多くが外來者であり、奥院を望む谷の別所に止住していた。新義真言宗形成的端緒をつくった覺鑑も、別所聖の一人であるが、かれの淨土思想についていえば、たとえば極樂淨土を密嚴淨土とし、念佛を眞言のいわゆる語密と考え、往生を、この身さながら大日の密嚴教主を現すとするなど、報山の源信の淨土教とは、全く對蹠的であつた。つまり覺鑑には、源信に見られる否定的契機が缺如していると共に、源信が懷疑し、また反抗した古代的權威＝院政政權にも、覺鑑は盲從し、あるいはそれを利用した。ところで法然と關係ふかい九

條兼實の歸依を受けていた佛嚴は、覺鑑の法系を嗣ぐ高野山淨土教家の一人であり、その著『十念極樂易往集』は、天台二十五三昧式の影響を受けているが、しかし根本的には、眞言念佛の域を一步も出ていない。高野系の聖の系譜に位置する佛嚴にとって、兼實や後白河法皇のような宮廷の人々が、その布教の唯一の對象であつたとき、天台淨土系の系譜に位置する法然にとつて、宮廷の人々は、歸依者の一部にすぎず、傳道教化の主たる對象は、武士や民衆に見出されていた。治承の亂後、古代權力崩壊期の落伍者や落武者が、多く高野山に集まり、いくつかの念佛集團を形成したが、かつては切り離されたいた貴族層と聖とが、この頃になると、互に入りくみ合つてはいるばかりでなく、念佛集團の内部においても、入道・沙彌などの半僧半俗の人々が、大きい比重をもつようになつた。しかもその念佛集團の淨土思想には、源信流の天台念佛の影響の外に、法然の宗教の影響が窺われる。しかし、院政政權の衰退と莊園支配の弛緩による念佛集團の經濟的基礎が動搖していくにつれ、行商人や宿屋業者としての、いわゆる高野聖が現われて来る。つまり古代權力に依存し、聖道門的權威に復古しようとした高野山の淨土教は、聖道門に懷疑し、聖道門を撥無した法然に破れたのである。

九

淨土教の研究としては、以上紹介した論文の外に、黒田後雄氏の『鎌倉新仏教における一向専修と本地垂迹』（『史林』三六の四所載）や、田村圓澄の『専修念佛の受容過程』（『歴史學研究』一五四號所載）、

同「専修念佛の受容と彈圧」（『佛教文化研究』四號所載）、同「悪人正機説の成立」（『史學雜誌』六一の一號所載）、同「日本の淨土教」（『思想』三五六號所載）がある。（川村圓澄）

佛教關係論文目錄

—昭和二十八年度—

(×印論文要旨)

印度學佛教學研究	二ノ一(三)二八、九								
人生理想の四目標と印度倫理の特殊性木村	日紀	阿難と迦葉(隨信と隨法)	雲井	昭善	日蓮上人の門下教育	宮崎	英修	田村	英修
佛教における根本真理の性格に就て	川田熊太郎	佛教詩人マー・トーリチエーダの思想的立場	奈良	康明	日蓮に於ける二者選一思想	高木	芳朗	高木	芳朗
心性論展開の一斷面	坂本幸男	マンダラ信仰の一侧面	金岡	秀友	日蓮宗の講について	松野	純孝	松野	純孝
多寶塔思想の起源	横超慧日	ランダルマ王排佛の因由について	矢崎	正見	日蓮の曼荼羅と其中に於ける象徵的文字の批判	細川	行信	細川	祐昭
供養としての佛教音樂「伎樂」	林謙三	佛教考古學上より見たる位牌起源考	和田謙壽	謙壽	親鸞門侶の研究	瓜生津隆雄	日潤	竹田	日潤
印度佛教における時間論の一考察	藤謙敬	五代佛教の一動向	畠中	淨園	親鸞と末法思想	佐々木玄智	豊	田村	英修
原始佛教における四性平等論	藤田宏達	特に精舍と書院について	森山	善昭	惠信尼文書寫書	宮本	正尊	高木	芳朗
二十四孝と中國佛教	道端良秀	十住毘婆沙論に於ける入不退位について	藤谷	大圓	親鸞門侶の研究	塚本	善隆	松野	純孝
中國中世における佛教生活	小笠原宣秀	龍樹教學と般舟三昧	色井	秀讓	「その根本資料について」	關口	慈光	細川	行信
西域記のチベット語譯及びその翻譯者佐々木敦悟	山田龍城	羅什の入寂年代をめぐつて—僧肇による般若	安藤恭俊	恭俊	歎異鈔に於ける一疑問	岩本	裕	竹田	日潤
西藏に残れる唯識學	長尾雅人	教學展開の一様相—	藤堂	善昭	教行信證の信別撰說について	佐々木玄智	豊	田村	英修
僧伽の異民族に對する傳道	福原亮嚴	如來藏の議論的理解	仲尾俊博	俊博	涅槃の諸問題	宮本	正尊	高木	芳朗
梵文 Abhidharmaśāstra に於ける問題	櫻部健	神智從義の學說	角田春雄	春雄	天台開創時代覺書三題	塚本	善隆	松野	純孝
「資料的意味と破我品偈頌」	金兒默存	六祖壇經の異本について	成田貞寬	貞寬	證心論(燐煌出土)の撰者について	關口	慈光	細川	行信
唯識二十論の還梵	伊藤重敬	慧思禪師の末法思想	坪井俊映	俊映	再說信卷別撰說	岩本	裕	竹田	日潤
經量部の形態	那須實秋	榮西禪師と道元禪師	泰本	泰本	他力往生の理論形成—淨土教における論註の地位	武昌	尙邦	宮崎	英修
六入について	六入	六祖壇經の異本について	田中順照	順照	世間的眞理の教説—月稱の陳那學派	田中	順照	高木	芳朗
佛教論理學派の現量說に關する一考察服部	正明	聖德太子の見聞臺の佛教	芳村安井	安井	批判を中心として	高崎	直道	竹田	日潤
Trisnabhavarakarika にみられる三性の基本	正明	無量壽經の五惡段について	高崎廣齊	廣齊	佛教論理學の性格	高崎	直道	田村	英修
的性格について	伊藤重敬	「論註」に於ける釋名念佛について	高崎修基	修基	空觀の論理	岩本裕	裕	高木	芳朗
佛教の深層心理學的研究序説	久木幸男	淨土教に於ける凡夫性について	高崎仁覺	仁覺	ジャガアの佛教文獻について	芳村修基	修基	竹田	日潤
佛教心理學組成への企圖	藤原幸章	廢立から顯顯へ	高崎誠亮	誠亮	中觀・瑜伽兩派の對立	高崎廣齊	廣齊	田村	英修
佛教解脫論について	宅見春雄	不二金剛の灌頂決定論	高崎直道	直道	如來藏と緣起	高崎廣齊	廣齊	高木	芳朗
		僧史略の世界	高崎直道	直道	上代日本佛教の信仰型態	高崎廣齊	廣齊	竹田	日潤

禪に於ける證悟の問題

道信弘忍の史傳とその集團生活
眞如隨緣の思想について

事 (Vattu) について

無表色と生果の機能
代學者の誤解を匡すを讀みて | 船橋 一哉

色 rūpa 觸 sparsa の概念に就て

「加藤精神博士の『有部の無表色に對する近見相二分』を中心として見たる」

安慧・護法兩師の立場

vyāpti の一考察

根本識に關する若干の問題

アルチヤタ及び諸學者の年代論
散動分別 (Vikṣepa-vikalpa)

Saṃskāra (行) について

原始佛教々國の社會的背景に對する
一考察

四部四含原形成立の先後に關する
二三の問題

中論觀四諦品第七偈に就ての清辨の
解釋

大智度論に說かれた菩薩について
金剛般若に於ける塔崇拜の問題

密教經典成立の史的考察

維摩經の中道思想について

二ノ二 (四) 二九・三

雲岡石窟の佛教
マウリヤ王朝時代における宗教者

獨裁玄光の思想
律藏體度部の成立について

正倉院天台大師五方便門について
聖語藏本

佐藤 哲英

光地 英學

增永 震鳳

山田 寶賢

佐藤 良智

藤本 智輩

川田 熊太郎

佐々木 現順

鏡島 元隆

野澤 静謐

櫛田 良洪

横超 慧日

水野 弘元

關口 慶光

神子上 恵龍

上村 真筆

大島長三郎

中島 明隆

西村 心華

高田 仁覺

牧田 謹亮

坪井 俊映

佐藤 達玄

葛氏道と佛教

唐代の僧尼不拜君親論
ナーランダ・サンガーラーマの研究

教育制度を中心として | 慕學の比較哲學的考察

智 慧

真字 正法眼藏について

徳慧・提婆設慶の中論疏の殘簡

近世學山の一面について

無量義經について

業說について

雙峰道信と天台止觀法門

教有信證の思想背景

普門品漢譯偏頗の添加について

道成寺說話のインド的典據

佛典のドライダ觀

Paravādāna について

雜阿含經の原型に關する考察

別譯雜阿含原型との比較について | 花山 勝道

大阿彌陀經 (支譯) の考察

Subhastī-saṃgraha (善說集) に於ける大乘思想の斷片について

了菴桂悟と王申入明記

大阿彌陀經 (支譯) の考察

Subhastī-saṃgraha (善說集) に於ける大乘思想の斷片について

福井 康順

道端 良秀

川田 熊太郎

佐々木 現順

鏡島 元隆

野澤 静謐

櫛田 良洪

横超 慧日

水野 弘元

關口 慶光

神子上 恵龍

上村 真筆

大島長三郎

中島 明隆

西村 心華

高田 仁覺

牧田 謹亮

坪井 俊映

佐藤 達玄

佐藤 良智

藤井 俊映

佐藤 達玄

法然淨土敎成立史の一斷面
| 無常性の把握に關連して |

Draṇa と Upaya
| 一般若方便決定成就を中心として |

大法鼓經的研究

密敎弘通傳の源流について

中古天台に於ける數行證について

魏晉佛教史に關する一考察

無着の大乘佛說論の八因について

佛性論の三性説について

比丘の波羅夷罪について

原始佛教に於ける人間觀

慈恩・西明兩學派の『金光明最勝王經』解釋

了菴桂悟と王申入明記

大阿彌陀經 (支譯) の考察

Subhastī-saṃgraha (善說集) に於ける大乘思想の斷片について

有 (bhava) について

大智度論に說かれた六ハラミツについて

見寶塔品における二佛崇拜の起源について

文成公主の入藏佛教に與えし影響について

十住毘婆沙論に於ける Kāṣyapapari

中觀の二諦說と嘉祥の二諦說

ウテン文金剛般若經における二三の問題

影像門の唯識說と本質の觀念

中村 良觀

高木 大幹

加藤 高濟

小方 道憲

永畠 恭典

坂田 茂雄

佐藤 達玄

佐藤 良智

佐藤 仁覺

佐藤 良智

佐藤 仁覺

蓮如上人考

行信學報三二八・五

行信分義論

助正論に就いて

定散二善より念佛えの展開

安樂集の教學課題

藝術新潮四ノ四二八・四

燉煌石窟の發見とその藝術

神戸外大論叢四ノ一二八・四

黃壁文庫を整理して

神戸商科大學紀要一二八・九

北漢の經營と五臺の僧繼頤

國學院雜誌五十四ノ二二八・七

慈悲遍と伊勢神道

古代學二ノ二二八・四

六門教授定論—國譯並びに註記—

青銅造佛像の透視寫眞撮影

駒澤史學三二八・一

佛教を中心としたセイロンの歴史

日本禪僧の渡海參學關係を表示する

宗派圖史淵五十八二八・九

法滅盡經について

史迹と美術二十三ノ一二八・二

元興寺の朝鮮鑑

思想三百五十三二八・一

原始佛教の經濟倫理(上)―西歐資本主義精神との對比において―

同三百五十四二八・一二

朱子學の歴史的構造(上)―中國における封建思惟の成立とその特質―

朱子學の歴史的構造(下)―中國における封建思惟の成立とその特質―

朱子學の歴史的構造(下)―中國における封建思惟の成立とその特質―

朱子學の歴史的構造(下)―中國における封建思惟の成立とその特質―

佛教關係論文目錄

原始佛教の經濟倫理(下)

同三百五十五二九・一

朱子學の歴史的構造(下)―中國における封建思惟の成立とその特質―

同三百五十六二九・二

日本淨土教

史潮四九二八・一

隋の高句麗遠征と佛教

島根大學論集四二九・三

愚管抄の史料と史料的價値

石山寺本蘇悉地羈羅經略疏天曆點

宗學研究三二八・一〇

西山教義の特色

上代日本佛教の信仰形態

佛教史學の盲點と民族學の導入

一遍上人の宗教

平安時代の淨土教信仰について

宗教研究百三十六二八・一〇

羽黒修驗の入峰修行

百三十七二八・一二

布施觀の推移とその社會史的意義

親鸞の宗教に於ける時間の問題

北京律について

明治維新に於ける神佛分離の意義

部派佛教における輪廻說の諸相

佛教の天界觀

中世末期に於ける興福寺崩壞の特殊性

傳道史上に於ける朝鮮佛教一考察

「活閻羅斷案」について

佛教思想の本質と教理簡易化の問題

「わうごぜん」と「わかさ」

教行信證の行信化三卷の組織關係

「如是我聞」の意義

中村元

眞宗教團の構造・石川縣江沼郡に於ける實地調査

佛教戒律の性質

眞盛の淨土信仰、その基礎的な立場

守本順一郎

觀心と守心

神體と佛像

神の言葉と名號の超越性

唯識說に於ける二つの流れ

真理としての法、人格としての佛

道元における他者の意識について

觀無量壽經(暨良耶舍譯)の考察

法身の系譜

マウリヤ王朝時代における佛教の社會的基盤

社会的基盤

平安時代の淨土教信仰について

竹田聰洲

武田賢善

伊藤真徹

戸川安章

相葉伸

石田充之

雲藤義道

石田瑞磨

加藤智學

久保雅道

春日井眞也

増永靈鳳

松野純孝

牧田謙亮

若山俊次

森泰本

佐竹温知

眞宗教團の構造・石川縣江沼郡に於ける實地調査

佛教戒律の性質

眞盛の淨土信仰、その基礎的な立場

守本順一郎

觀心と守心

神體と佛像

神の言葉と名號の超越性

唯識說に於ける二つの流れ

真理としての法、人格としての佛

道元における他者の意識について

觀無量壽經(暨良耶舍譯)の考察

法身の系譜

マウリヤ王朝時代における佛教の社會的基盤

社会的基盤

平安時代の淨土教信仰について

竹田聰洲

武田賢善

伊藤真徹

戸川安章

相葉伸

石田充之

雲藤義道

石田瑞磨

加藤智學

久保雅道

春日井眞也

増永靈鳳

松野純孝

牧田謙亮

若山俊次

森泰本

佐藤密雄

眞宗教團の構造・石川縣江沼郡に於ける實地調査

佛教戒律の性質

眞盛の淨土信仰、その基礎的な立場

守本順一郎

觀心と守心

神體と佛像

神の言葉と名號の超越性

唯識說に於ける二つの流れ

真理としての法、人格としての佛

道元における他者の意識について

觀無量壽經(暨良耶舍譯)の考察

法身の系譜

マウリヤ王朝時代における佛教の社會的基盤

社会的基盤

平安時代の淨土教信仰について

竹田聰洲

武田賢善

伊藤真徹

戸川安章

相葉伸

石田充之

雲藤義道

石田瑞磨

加藤智學

久保雅道

春日井眞也

増永靈鳳

松野純孝

牧田謙亮

若山俊次

森泰本

佐竹温知

眞宗教團の構造・石川縣江沼郡に於ける實地調査

佛教戒律の性質

眞盛の淨土信仰、その基礎的な立場

守本順一郎

觀心と守心

神體と佛像

神の言葉と名號の超越性

唯識說に於ける二つの流れ

真理としての法、人格としての佛

道元における他者の意識について

觀無量壽經(暨良耶舍譯)の考察

法身の系譜

マウリヤ王朝時代における佛教の社會的基盤

社会的基盤

平安時代の淨土教信仰について

竹田聰洲

武田賢善

伊藤真徹

戸川安章

相葉伸

石田充之

雲藤義道

石田瑞磨

加藤智學

久保雅道

春日井眞也

増永靈鳳

松野純孝

牧田謙亮

若山俊次

森泰本

同	百三十八	二九・三	同	百三十九	二九・三
親鸞における個性と傳承			淨土文類聚録の撰述年代に就いて		
駿台史學	四	二九・三	現生正定聚について		
×高句麗の墓制について			懷感の念佛思想		
×編年を中心にして			藤原 順忍	桐溪 大圓	×無作三身の根本批判と本佛の根本開
×淨土學紀要	二、二八・一二		普賢 淩雪	大圓	×ブトン「善逝史」に引用せられし法
阿彌陀佛論			高木 豊	高木 豊	華經に就いて
近世淨土教團の對日蓮、真宗の宗			茂田井敦亨	長井 辨順	×宗學觀に於ける個的立場と種的立場
論について			瓜生津隆雄	大圓	×本門戒壇の性格
鎌倉時代に於ける淨土宗の形態			池本 重臣	高木 豊	×龍華像師の布教について
法然上人立教開宗への一考			吉田 素純	野村 繁昌	×南北朝動亂期に關聯して
傳法沿革について			諸戸 義遜	河村 孝照	×妙法華經に見られる文體上の特色
主として聖闇上人まで			中岡 隆善	芳澤 寛哉	×教義と教學
往生禮讚の價値について			藤谷 一妙	日潤	×本門本尊の在り方
× 同	三、二九・三		秋山 智孝	竹田 日潤	×現代に於ける日蓮主義の進路
宗教的人格形成主義に立脚する法然			塩田 瑞隆	高木 大幹	×給仕第一の精神
佛教徒に於ける智斷具足			室住 一妙	勝呂 昌一	×大般涅槃經の佛性論
無量壽經論註に説示される智斷具足			齋藤 龍遵	中村 正徳	×勢至菩薩經に就いて
に關する二つの見解			坂本 幸男	長谷川 正徳	×佛敎實在觀の現代的意義
一枚起請文と末代念佛授手印との			里見 泰穂	室住 一妙	×中國佛教各派の制度並に儀禮に關する諸文獻の考察(其の一)
關係についての一考			浦上 芳武	今津 洪嶽	×中國佛教各派の制度並に儀禮に關する諸文獻の考察(其の二)
法然上人傳(十卷傳)の背景と内容			波多野通敏	竹田 聰洲	×佛壇の成立する民俗學的論理
の一考			御園生桂三郎	佐藤 守雄	×常民の家と祖靈と佛教との關係
應仁・文明の兵亂後の西山の門流に			田村 芳朗	横井 聰	「祖堂集」の資料價值(一)
就て			脇本 日祐	佐藤 賢順	古清規について
十八檀林制定の沿革及び影教			浦上 芳武	古江 亮仁	辨證論理と相即論理
群疑論に現れたる凡入報士論に就て			児木 正亨	松濤 誠廉	一佛教哲學方法序說
女子大文學	六、二九・二		脇本 日祐	守雄	奈良時代に於ける山寺の研究
日本に於ける梵學の傳統について			吉水 純開	聖山	瑜伽行派の祖としての馬鳴
特に僧慈雲を中心として			鯨澄惣五郎		成唯識論の成立について
眞宗學	九 二八・七		近藤 信行		河合 陵明
眞宗教濟論における行の位置					×身延、中山の關係—特に祈禱經及祈禱相傳書について
廻向の論理					×法華經成立史上に於ける見寶塔品の重要性
大原 性實					木村 日紀
智山學報	一 二九・二				

現代中國の密教信仰	吉岡 義豊
漢藏對照藏文大日經の和譯	那須 實秋
佛教における教と理 —佛教思想史の一視點—	長澤 實尊
道への考察	牧尾 良海
中國語學研究會會報	中根 千枝
天台聲明の云何明について	藤澤 義美
中國文化研究會々報	山崎 宏
中古文語の研究	藤原 了然
經典釋文を中心とする—	成田 貞寛
朝鮮學報	吉岡 義豊
五百濟寺院と法隆寺	佐和 隆研
松廣寺の小佛龕像について	藤原 了然
哲學研究	藤原 了然
中觀哲學の論理形態(完)	東洋文化研究所紀要
同	五 二九・二
無我思想に於ける業の概念	五 二九・二
哲學年報	五 二九・三
發展と緣起	五 二九・三
讀書春秋	五 二九・四
サマンタバーサードイカ —その校訛とローマ字化—	五 二九・四
東方學	五 二九・五
パリ語の故郷と原始佛教教團の	五 二九・五
發展	五 二九・六
東方宗教	五 二九・七
最近の中國佛教	五 二九・七
東北大學文學部研究年報	五 二九・八
「佛教混成梵語の文典と辭書」(書評)	五 二九・九
東洋史學論集	五 二九・一〇
干闥の名刹ブマティ寺について	五 二九・一〇
米島 督	五 二九・一〇
南詔國の佛教に就いて	山崎 宏
隋の煬帝と天台大師智顥	藤澤 義美
東洋文化研究所紀要	五 二九・二
チベット史における年代基準の決定	五 二九・二
日本佛教學會年報	五 二九・四
佛教の政道論	五 二九・四
—特に Ratnayaka に於ける王道	五 二九・四
清辨の二諦說	五 二九・四
華嚴と禪との通路	五 二九・四
唯識實性 Viñaptimātrata について	中根 千枝
大乘經典の成立と部派佛教との關係	藤澤 義美
日蓮宗における詞梨帝母信仰の變遷	山崎 宏
—鬼子母神・十輪刹女・融合と分離—	山崎 宏
佛教研究の仕方	山崎 宏
美術史	山崎 宏
敦煌西千佛洞	山崎 宏
松廣寺三尊佛龕像	山崎 宏
×佛教學紀要	山崎 宏
佛教的人間像の時代的性格	山崎 宏
嵯峨繹迦堂の開山奮然に就いての	山崎 宏
一考察	山崎 宏
平家物語の佛教史的考察の方法	山崎 宏
鳳凰堂の佛教美術的價値	山崎 宏
ヒストリカ	山崎 宏
一遍と神祇	山崎 宏
佛教大學學報	山崎 宏
日本於ける密教美術展開の過程	山崎 宏
唐代蜀地方に於ける庶民の佛教	山崎 宏
圓多羅義集とその引用書について	山崎 宏
中世關東淨土教弘傳の素地について	山崎 宏
山西省祁縣の六朝石佛	山崎 宏
佛教文化研究	山崎 宏
隨の江南征服と佛教	山崎 宏
—晉王廣(煬帝)と江南佛教—	山崎 宏
佛教における道德と宗教	山崎 宏
觀無量壽佛經における諸問題	山崎 宏
十住尼婆沙論漢譯攷	山崎 宏
君主獨裁社會に於ける佛教々團の立	山崎 宏
場	山崎 宏
上	山崎 宏
宋僧贊寧を中心として—	山崎 宏
牧田 警亮	山崎 宏
六世紀前半、北支那において形成された無佛思想について	藤堂 勝俊
空觀序說	藤原 了然
太子數學の特色	藤原 了然
佛教藝術	藤原 了然
惠果、空海以後の密教美術	藤原 了然
雲岡石窟とその調査報告	藤原 了然
延昌二年交脚菩薩像	藤原 了然
佛教藝術	藤原 了然
東トルキスタンと大谷探検隊	藤原 了然
敦煌石窟編年試論	藤原 了然
行係—ベゼタリクの行係壁畫?—	藤原 了然
アスターアナ古墳群の研究—スタイン探検隊の調査を中心として—	藤原 了然
ペリオ調査團の中央アジア旅程とその考古學的成果(上)	藤原 了然
スウェン・ヘディンの業績	藤原 了然
—特に最後の大深檢について—	藤原 了然
佛教史學	藤原 了然
日本於ける密教美術展開の過程	藤原 了然
唐代蜀地方に於ける庶民の佛教	藤原 了然
圓多羅義集とその引用書について	藤原 了然
中世關東淨土教弘傳の素地について	藤原 了然
山西省祁縣の六朝石佛	藤原 了然
佛教文化研究	藤原 了然
隨の江南征服と佛教	藤原 了然
—晉王廣(煬帝)と江南佛教—	藤原 了然
佛教における道德と宗教	藤原 了然
觀無量壽佛經における諸問題	藤原 了然
十住尼婆沙論漢譯攷	藤原 了然
君主獨裁社會に於ける佛教々團の立	藤原 了然
場	藤原 了然
上	藤原 了然
宋僧贊寧を中心として—	藤原 了然
牧田 警亮	藤原 了然
六世紀前半、北支那において形成された無佛思想について	藤堂 勝俊
空觀序說	藤原 了然
太子數學の特色	藤原 了然
佛教藝術	藤原 了然
惠果、空海以後の密教美術	藤原 了然
雲岡石窟とその調査報告	藤原 了然
延昌二年交脚菩薩像	藤原 了然
佛教藝術	藤原 了然
東トルキスタンと大谷探検隊	藤原 了然
敦煌石窟編年試論	藤原 了然
行係—ベゼタリクの行係壁畫?—	藤原 了然
アスターアナ古墳群の研究—スタイン探検隊の調査を中心として—	藤原 了然
ペリオ調査團の中央アジア旅程とその考古學的成果(上)	藤原 了然
スウェン・ヘディンの業績	藤原 了然
—特に最後の大深檢について—	藤原 了然
佛教史學	藤原 了然
日本於ける密教美術展開の過程	藤原 了然
唐代蜀地方に於ける庶民の佛教	藤原 了然
圓多羅義集とその引用書について	藤原 了然
中世關東淨土教弘傳の素地について	藤原 了然
山西省祁縣の六朝石佛	藤原 了然
佛教文化研究	藤原 了然
隨の江南征服と佛教	藤原 了然
—晉王廣(煬帝)と江南佛教—	藤原 了然
佛教における道德と宗教	藤原 了然
觀無量壽佛經における諸問題	藤原 了然
十住尼婆沙論漢譯攷	藤原 了然
君主獨裁社會に於ける佛教々團の立	藤原 了然
場	藤原 了然
上	藤原 了然
宋僧贊寧を中心として—	藤原 了然
牧田 警亮	藤原 了然

五代南唐の王室と佛教	塙本 俊孝	密教文化	二三 二八・六	龍谷史壇	三十八 二八・一二
一言芳談の編者について —頗阿と推考す—	三田 全信	空觀の論理—相依相待説の一批判—	田中 順照	敦煌學五十年	神田喜一郎
遁世者の宗教的考察	田村 圓澄	華嚴哲學の要旨 —金師子章による—	木下 富夫	鳳凰堂に於ける淨土教美術と世俗 美術の交流に就いて	小椋 修賢
佛教論叢 三、二九・三	英語譯 十卷草叶字義(七)	大勤勇三廢地について —即身成佛の原理についての一考察 —即身義六大説を中心として—	高野山大學藏譯局	下村 弘嚴 —監珪に關する一資料—	
成等正覺について	同 同	一切秘密最上名義經の研究	同 同	龍谷大學論集三百十六 二八・九	
淨土教學の本質	阿川 貫達	大勤勇三廢地について —即身成佛の原理についての一考察 —即身義六大説を中心として—	高峰 了州	季通玄の思想と禪	
淨土教學の本質	大野 法道	西方淨土起原論(下)	高峰 了州	「唱讚指南」の二三の問題	
淨土論—衆生の願樂としての—	阿川 貫達	高野山大學藏譯局	瓜生津隆雄	西方淨土起原論(下)	
初期大乘に於ける本願の教義	田村 圓澄	十卷草叶字義(七)	棚瀬 裏爾	季通玄の思想と禪	
四十八卷傳成立を繞る諸問題	伊藤 真徹	バー・ミヤーノの佛跡	酒井 祥雲	「唱讚指南」の二三の問題	
三心について	伊藤 真徹	阿嵐達磨大乘經について	邊見 宗範	西方淨土起原論(下)	
メナンドロスについて	峰崎 成孝	法華の密教化に關する私見	高野山大學藏譯局	高峰 了州	
淨土變陀羅と眞觀像心理律動	峰崎 成孝	久米原達丈	山本 智教	高峰 了州	
聖德太子に於ける信の問題	若林 隆光	久米原達丈	高田 仁覺	瓜生津隆雄	
觀經緣起考—觀經的思惟の成立基	若林 隆光	大村 興道	高田 仁覺	棚瀬 裏爾	
礎 第一部	石黒 彌致	伊藤 智源	長部 和雄	高峰 了州	
佛性論より見た中國の性說	小澤 勇貫	魚尾 晃久	高田 修	高峰 了州	
念佛と戒	大橋 俊雄	龍谷論叢 创刊號 二八・九	佐々木 善徳	高峰 了州	
稱名の言語學的考察	野々村學念	Museum ミューゼアム 二十六 二八・五	法滅盡經について	高峰 了州	
淨土の語について	野々村學念	平安全初佛像の肥滿の發生	佐々木 善徳	高峰 了州	
明治佛教徒の危機意識と學問	伊藤 唯信	ニーダークな建造物—佛教美術史上のユ	法滅盡經について	高峰 了州	
福田行誠上人をめぐつて	伊藤 唯信	平安初佛像の肥滿の發生	佐々木 善徳	高峰 了州	
北海道開教事情の史的考察	須藤 隆仙	同 同	性靈集より見たる弘法大師の書道	高峰 了州	
宗祖の無常觀について	中村 良觀	同 同	(序論) 選擇集と致行信證に關する一考察	高峰 了州	
佛教とギリシャ靈魂觀	峰島 隆仙	同 同	歷史學研究 特集號 二八・七	高峰 了州	
三界と淨土	佐藤 賢順	同 同	高麗大藏經板の刻成 〔玄化寺創建と開雕への途—	高峰 了州	
文化史學 七 二八・一二	同 同	磐 について	岡本 敬二	高峰 了州	
惠心教美術(下)	同 同	二十八・七	岡本 敬二	高峰 了州	
文化史學的研究序論	同 同	立山 三期	岡本 敬二	高峰 了州	
理想 二百四十八 二九・一	同 同	櫻本 杜人	岡本 敬二	高峰 了州	
佛教は現代に生きうるか	同 同	補 遺	岡本 敬二	高峰 了州	
		——昭和二十七年度——			
			鹿兒島大學文理學部紀要 二 二八・三	高峰 重基	
			楚文十地經の和漢譯對照收 〔特に發心と願心との關係を中心と して!〕	高峰 重基	
			菅昌 顯敬	高峰 重基	

關西大學文學論集	一ノ二	二七・一	横田	健一	北海道大學文學部紀要	二	二八・三
道鏡傳考	同	二ノ二	二八・三	横田	健一	說一切有部の認識論	
駒澤大學々報	駒澤大學々報	復刊二	二八・三	水野	弘元	密教文化	二十
ウダーナと法句				小川	靈道	賢首大師に於ける三性の理解	二七・一二
太淳宗古利尙と溫霖岱潤和尚				光地	英學	四支念誦と種三尊	田中
天瑞道恩の研究				角田	春雄	印度密教の一側面（承前）	順照
孤雲懷奘禪師とその思想				山内	舜雄	〔印度教怛特羅の教格〕	松長
天台智者大師別傳並に註釋について				田村	圓澄	英語譯 十卷章吽字義（四）	有慶
史學雜誌				大坪	併治	高野山大學讃譯局	梅尾
六一ノ一 二七・一				梶山	雄一	文殊儀軌契印品について（再說）	祥瑞
惡人正機說の成立				渡邊	昭宏	攝大乘論に於ける阿賴耶識設定の	
島根大學論集	島根大學論集	三	二八・三	安宅	義山	密意	
石山寺本法華義疏の訓點				岡崎	孝治	原始兜經考	
哲學研究	哲學研究	四百十五	二八・三	坂本	讓治	英語譯 十卷章吽字義（五）	壁瀬
中觀哲學の論理形態				西	義雄	高野山大學讃譯局	灌雄
哲學年報	哲學年報	十四	二八・二	大野	義山	同	
佛教論理學派と刹那滅說の論證				安宅	孝治	廿二	
安慧唯識に於ける分別と所分別				渡邊	昭宏	二八・三	
禪的心理—第三報告				梶山	雄一		
築地觀世音の大黒天				同			
東洋大學紀要	東洋大學紀要	五	二八・三	英語譯 十卷章吽字義（六）			
奈良學藝大學紀要				横濱市立大學紀要	九、十		
藥師寺東塔復原考				高野山大學讃譯局	二七・六		
別府女子大學紀要	別府女子大學紀要	三	二八・二	金澤稱名寺	舟越		
三浦梅園と佛教—一つの覺え書				中世中級寺社領の研究	康壽		
佛教關係論文目錄				〔中世中級寺社領の一典型—〕			
大友	淺野	清		〔水谷幸正編〕			
芳雄							

彙報

一宗教學の振興と發展とをめざして設立された我が佛教文化研究所は、宗門當路の深い理解と厚い援助により、その設立の趣旨に沿うて研究を續けている。元來教學の研究は、やゝもすれば現實と離れない。元來教學の研究は、やゝもすれば現實と離れ易く、一見遠なよなことにも努力を拂わなければならぬことが多い。直ちに期待されるような成績を挙げることは、困難な所であるが、併し研究は次第に進み、その業績は漸次示されて來ているのであつて、その中に自ら意義の認められるものがあると信ずる。

本年は本研究所の創設者である前門主望月信亭博士の七回忌を迎へ、學問的研究と教學の興隆とに一生を捧げられた博士の偉大なる業績を記念し、研究所を設立された趣旨を昂揚して、宗門教學の發展を促進する爲に、第一回華頂教學大會を開催し、更にこの「佛教文化研究」第四號を、博士の記念號として發行したのである。幸にも教學大會は豫想以上の盛會であり、記念號も亦前號に越ゆるよそおいを以て、世に送ることが出來たのである。これはひとえに日頃から寄せられた宗門内外の御支援と御鞭撻のたまものに外ならないのであつて、こゝに心から謝意を表すると共に、その學恩に些かでも報いることの出來たことを喜びとするものである。

現在塚本善隆博士を學頭として、十名の研究員と六名の研究生とが、各自の研究に従い、例月の研究

會にその成果を發表している。又昭和二十七年一月以來岸門主を中心として續けていた法然上人傳研究會は、從來の田村、藤堂、香月の三研究員と、佛大伊藤教授との四名の外に、去る一月より新たに三田研究員の參加を得て、毎週一回の例會を開き、既に第二十卷まで終了している。

本年度の祖山夏安居には、助講として三田研究員が、「宗史より觀た鎮西上人嗣法の意義」を、藤吉研究員が「印度セイロンの宗教事情」を講じた。又春日井研究員の文部省科學研究費による「西藏文施設論の翻譯並にその研究」に對し、文部省の研究成果刊行の助成金の受領が決定した。

尙大洋漁業株式會社々長中部謙吉氏は、本年も菩提寺たる明石光明寺の山口諦存氏を通じ、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、現在次の通りである。(五十音順)

研究員

一、宗教の必然性

稻岡 順雄

インド及びセイロンの佛教事情
(幻燈映寫)

春日井眞也

十二月二十四日

漢譯佛典に於ける義と音とについて 水谷 真成

佛教文化研究 第三號 合評會(第一回)

昭和二十九年一月十八日

佛教文化研究 第三號 合評會(第二回)

二月六日

鎮西教學における稱名深勝說

香月 乘光

二月二十七日

佛敎用語の解説について 小林 義良

書評 原始佛教における般若の研究(西義雄氏著)

塚本 俊孝

田村 圓澄

藤吉 慶海

牧田 諦亮

諸戸 素純

三田 全信

香月 乘光

小林 義良

藤吉 慶海

恭俊

一、基督教教學の研究

一、淨土教の課題

一、中國近世佛教史の研究

一、聖闇上人の研究

研究 生

藤堂 藤吉 慶海

牧田 牧田 諦亮

諸戸 諦亮 素純

小林 義弘 新保 義道 高根 俊成

花田 順信 水谷 幸正 山下 英戈

大谷大學研究年報 第六號 春日井眞也
論文評 日本の淨土教（思想三月號）田村 圓澄氏稿

高野山における淨土教の形成と崩壊 藤吉 澄海

（東京大學教養學部人文科學科紀要二、井上光貞氏稿） 田村 圓澄

四月二十六日

淨土教の種々相

論文評 錄倉時代に於ける「一向専修」と「本地垂迹」（史林第三六卷第四號）田村 圓澄

黒田俊雄氏稿 高根 勘成

五月三十一日

西紀前後に於ける西北印度の一斷面 春日井眞也 水谷 幸正

如來藏義の解明 —それに関する問題五つ—

第一回 華頂教學大會

前門主望月信亨博士の七回忌を迎へ、教學振興の爲に六月二十七日雪香殿において、本研究所主催のもとに第一回華頂教學大會を開催した。午前九時開會式、岸門主を導師として七回忌の回願を修し、望月博士未亡人、望月信成氏も參列された。續いて香月研究員の司會により、塚本學頭の開會の辭、田中執事長、井川教務部長の挨拶、祝電披露、ついで別項の如く記念講演並に特別講演に移つた。新しく上梓した蛤訂版佛教大辭典第三卷を靈前に供えた。

午後大殿における望月博士の七回忌法要の後、二時より二部會に分れ、田村、藤堂、藤吉、牧田、春日井、塚本各研究員の司會のもとに、二十一名の研究發表が行われた。午後五時大方丈前庭において記

念撮影をなし、續いて雪香殿において總會を開き

「教學振興の具體策について」と題し、春日井研究員の司會により、塚本學頭座長となり、熱心な協議が行われた。最後に古經堂に於いて門主を中心懇親會を開し、四十餘名の出席を得て和かに歡談が交され、教學の發展を念じて、九時散會した。

この日淨土宗教學院長渡邊眞海、大正大學長椎尾辨匡、宮本正尊、眞野正順、友松圓諦、柴田龍勝の諸氏から祝電をたまわり、黒谷法主千葉良導上人、京大新村出、長尾雅人、岡見正雄、龍大佐藤哲英、小笠原宣秀、芳村修基、谷大藤島達朗、兵庫農大井上善右衛門、西山短大稻垣真哲、森英純、佛大伊藤眞徹、須賀隆賢等の諸教授を始め、宗門内外からの來會者三百名に達し、頗る盛會であつた。（香月）

趣旨

本大會は教學振興の精神を確立するを意圖し、かねて本研究所を創設された前門主望月信亨上人の七回忌を記念して、開催するものである。これによつて宗内學人の研究成果を結集し、宗侶の學的關心を伸暢することを期待し、併せて元祖法然上人七百五十一年大遠忌を迎える爲の舉宗態勢の實を醸成せんことを希望する。

講演

記念講演

一、法然上人と聖如房

岸 信宏

一、清涼寺釋迦像新出の諸資料について

塚本 善隆

一、鎌倉藝術の寫實性

望月 信成

特別講演

一、安居院流の學派について
——特に新出の草案集を中心として——

曼殊院門跡

山口光圓師

講演に際し、知恩院藏四十八卷傳の第十九卷、清涼寺釋迦像新出の諸資料、並に草案集を展觀した。

研究發表

第一部

1、專修念佛と戒

田村 圓澄

2、世親の淨土觀

藤堂 恭俊

3、法然上人以前の彌陀信仰

静永 滉澄

4、法然門下における淨土宗義展

出井 真有

5、淨土教に於ける罪惡について

坪井 俊映

6、謡曲と淨土教

小林 知道

7、興福寺泰狀の歴史的背景

高根 勘成

8、印度淨土教展開の一斷面

静永 賢道

—菩薩十地思想を中心として—

9、現在淨土教に課せられた諸問題

田中 順照

10、二尊院の祖廟と祖山勅修御傳と

小川 龍彦

について

1、明代佛教の庶民教化について

牧田 謙亮

2、宋初の佛教と齋然

塚本 俊孝

3、佛典翻譯成立の基礎

春日井眞也

4、贊子部の教義に對する印度學的解明

賀幡 亮俊

—特に諸部派との交渉の斷面から—

南 慶朗

- 6、如來藏緣起宗の別立について 梅辻 昭音
- 7、佛教用語の解説について 小林 義弘
- 8、六朝時代における勝鬘經の如 来藏に關する諸義 加藤 善淨
- 9、宗教集團の性格 稲岡 順雄
- 10、Dharmaについて 一佛教思想の用語 田中順照氏—淨土宗は研究者の態度の上に何か一つ缺けてゐるものがある。或は戰時中に護國佛教をやつたり、それが終ると淨佛國土をやつたり、そうしたところに、本質に深くつき込むものがない。一貫した本質への肉薄がない。
- 11、知恩の意味 諸戸 素純
- 右の外第一部において
- 愚鈍念佛往生の機 岸 覚勇
- 源信の淨土教における稱名念佛 香月 乘光
- の發表が行われる筈であるが、岸氏は病氣の爲欠席され、香月は時間の都合上中止した。
- 尙右の研究發表は各その概要を一千字程度にまとめ、之をプリントにして當日配布した。
- 總 會
- 協議事項 一 教學振興の具體策について
- 六月二十七日記念撮影終了後五時三十分より六時四十分まで行はれた。大會長田中俊孝氏、大會副會長井川定慶氏のほか、林隆頤、小西存祐の兩勸學の臨席を得、大會委員長塚本善隆氏座長となつて開催。參會者五十五名。司會者春日井眞也。
- 先づ座長より、部内でもつ事になつた總會であるので、忌憚なき意見の開陳を求める意味の發言があつて、
- 原聖道氏—私は佛教學ではなく社會學をやつたのであるが、若き日法然院に居たとき、故廣瀬賢承氏が藏經閱覽者の研究態度を難じて閑藏を斷られた逸話を思ひ、佛教徒として佛教學をやる者は何か別な

態度が一貫してあつて欲しい。

小川龍彦氏—若いものは元氣がなければ駄目だから、もつと積極的にどんどん勉強せよ。例へば宗乘讀本などの編纂についてもこうした意味での成果を期待したい。そして知恩院の名に於てこれから得た基金を中心にして、根本的な態勢を確立できないものであらうか。

かくして現在の若い世代に勃興しつつある佛教意欲を、如何に尊くべきかの全般的な態勢について、教會當局からの意見として

井川定慶氏—知恩院には兩勸學の指導になる佛教講習所もあり、近き七百五十年大遠忌を迎へる態勢確立のために、獨自の諸計畫によつて遂行すべきものは遂行してゐる。教會全般について研究の成績は確かに利用されねばならぬと考へる。しかし若い學徒は益々獨立的な氣風の養成に努めて、祖意顯揚に努力してほしい。

かくして懇親會場に移席し、總會の議題を中心において意見を交換するところがあつた。
(春日井)

懇 親 會

午後七時より古經堂において門主猊下の御臨席を得て、懇親會を開き、話題は宗門教會の過去より將來に及んで、和かに歎談が交され、九時御門主の發聲により万歳を三唱して散會した。執事長、各部長の外小西存祐、林隆頤、松田貫了、原聖道、水谷徹成、加藤文雄、安西覺承、清水善瑞、中川澄道、村上妙清等の諸氏の出席を得、研究所關係者、研究發表者が加つた。

教學研究の成績を利用して行つてもらふ事であり、傳統的な必須要項との交流なのであるから、協同的な意味で仕事が行はねばならない。例へば宗乘讀本などの編纂についてもこうした意味での成果を期待したい。そして知恩院の名に於てこれから得た基金を中心にして、根本的な態勢を確立できないものであらうか。

かくして現在の若い世代に勃興しつつある佛教意欲を、如何に尊くべきかの全般的な態勢について、教會當局からの意見として

井川定慶氏—知恩院には兩勸學の指導になる佛教講習所もあり、近き七百五十年大遠忌を迎へる態勢確立のために、獨自の諸計畫によつて遂行すべきものは遂行してゐる。教會全般について研究の成績は確かに利用されねばならぬと考へる。しかし若い學徒は益々獨立的な氣風の養成に努めて、祖意顯揚に努力してほしい。

かくして懇親會場に移席し、總會の議題を中心において意見を交換するところがあつた。
(春日井)

懇 親 會

午後七時より古經堂において門主猊下の御臨席を得て、懇親會を開き、話題は宗門教會の過去より將來に及んで、和かに歎談が交され、九時御門主の發聲により万歳を三唱して散會した。執事長、各部長の外小西存祐、林隆頤、松田貫了、原聖道、水谷徹成、加藤文雄、安西覺承、清水善瑞、中川澄道、村上妙清等の諸氏の出席を得、研究所關係者、研究發表者が加つた。

第一號

卷頭言 知恩院門主

寶巻と近代シナの宗教
瑜伽行派に於ける淨土教の問題

—世親淨土論の瑜伽行學的考察—

法然傳の諸問題

中國古代文化の性格

北魏に於ける淨土教の受容とその形成

—主として造像銘との關聯に於て—

清朝に於ける佛寺道觀及び宗教生活に關する法律

清朝に於ける佛寺道觀及び宗教生活に關する法律

彙報

佛教文化研究所（塚本） 法然上人繪傳研究會（岸、藤吉） 京都附近法然上人史蹟傳說地（田中） 南海寄歸傳研究會（小西、春日井） 宗義研究會（藤吉） 佛說護國經の譯場列位（牧田）

第二號

明・清政治の佛教去勢

—特に乾隆帝の政策—

華嚴經壽命品の彌陀淨土說とその展開

居士佛教に於ける彭際清的地位

原始無量壽經思想形態推定への課題

法然傳の諸問題（續）

無量壽經論註に説示せられる佛身土に關する見解

中國に於ける密教受容について

—傳入期たる善無畏金剛智不空の時代—

佛教とベエーダンタに於ける辨證法

法然上人傳研究會紀要—書評—佛教關係論文目錄—彙報—インド通信

チヤンドラダス・シヤルマ著
藤吉慈海譯

第三號

塚本信善

隋の江南征服と佛教
—賀王廣（煬帝）と江南佛教—

佛教における道德と宗教
觀無量壽佛經に於ける諸問題

十住毘婆沙論漢譯攷

君主獨裁社會に於ける佛教教團の立場（上）

—宋僧智顥を中心として—

五代南唐の王室と佛教

一言芳談の編者について

—頼阿と推考す—

遁世者の宗教的考察

法然上人傳研究會紀要—學界展望—書評—佛教關係論文目錄—彙報

塚本吉慈

藤吉善

春田村圓

藤吉善

春田村圓

塚本吉善

春田村圓

塚本吉善

春田村圓

塚本吉善

春田村圓

塚本吉善

春田村圓

塚本吉善

春田村圓

塚本吉善

春田村圓

塚本善

戸田素全

日井眞素

藤吉善

春田村圓

田村圓

塚本吉善

田村圓

隆

也純俊信

發行所 佛教文化研究所

京都市東山區林下町 知恩院内

印刷所 松崎印刷株式會社

京都市下京區油小路松原上ル

編集者 佛教文化研究所

京都市東山區林下町 知恩院内

BUKKYÔ BUNKA KENKYÛ

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

Number 4

July 1954

Commemorative Number in Honor of Dr. Shinkô Mochizuki

CONTENTS

Articles :

On the Seventh Anniversary of the Passing of Dr. Shinkô Mochizuki	Shinkô Kishi
Rebirth in Heaven and Rebirth in Tusita (posthumous manuscript)	Shinkô Mochizuki..... 1
The Oath of Tôdaiji Chônen Concealed in the Buddha Image of the Seiryôji...	Znreyû Tsukamoto..... 5
Hônen's Theory of the Superiority of Shômyô (Calling upon the Name of the Amitâbha)	Jôkô Katsuki..... 23
The Introduction and Suppression of Senju Nembutsu	Enchô Tamura..... 35
The Significance of Chinzei Shônin's Succession from the Point of View of the History of Our Sect.....	Zenshin Santa..... 55
Chônen and Early Sung Buddhism.....	Shunkô Tsukamoto..... 69
The Position of the Buddhist Community in an Autocratic Society with Particular Reference to the Sung Monk Ch'i-sung	Tairyô Makita..... 77
Some Problems in the Sukhâvatî-vyûha	Shinya Kasugai..... 95
Vijñaptimâtratâ Thought in the Mahâyâna-saṅgraha	Junshô Tanaka... 107
Vasubandhu's Views on Sukhâvatî.....	Kyôshun Tôdô... 117
The Religious Situation in Ceylon (Brief Note).....	Jikai Fujiyoshi... 127
The Social Base of Ancestor Worship.....	Junnô Inaoka... 169
Bibliography, Book Reviews and Miscellanies	179

Published

by

BUKKYÔ BUNKA KENKYÛSHO

CHIONIN, KYOTO, JAPAN