

佛教文化研究

I

佛教文化研究所

京都 知恩院

1951

佛教文化研究 第一號

目次

卷頭言	知恩院門主 岸 信 宏	一
寶卷と近代シナの宗教	塚 本 善 隆	三
瑜伽行派に於ける淨土教の問題	藤 吉 慈 海	二五
——世親淨土論の瑜伽行學的考察——		
法然傳の諸問題	田 村 圓 澄	五
中國古代文化の性格	春 日 井 眞 也	八五
北魏に於ける淨土教の受容とその形成	藤 堂 恭 俊	九
——主として造像銘との關聯に於て——		
北魏の佛教受容について	塚 本 俊 孝	一三
清朝に於ける佛寺道觀及び宗教生活に關する法律	M. de Groot 譯	一五
報	牧 田 諦 亮	一五

佛教文化研究所（塚本） 法然上人繪傳研究會（岸、藤堂） 京都附近法然上人史蹟傳説地（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）

卷 頭 言

知恩院前門主望月信亭上人が黒谷に在山中設けられた佛教文化研究所が、上人が華頂山に晋董後も、上人を中心として持續せられ、學徒の佛教文化研究の機關となつた。望月上人畢世の業績であつた佛教大辭典の英譯刊行もその事業の一つに擧げられたのであるが、不幸にして上人の遷化に會ふて、その中心を喪ふの悲運を見たのである。その後幸にもこの研究所は本山の學事課に所屬して制度化せられ、塚本善隆博士を指導者とし、有爲の宗内學徒を研究所員に任命して再發足した。所員はそれ／＼専攻の研究課題を定め、例月研究發表會を開いて互に批判檢討を重ねている。更に共同研究として塚本博士指導のもとに宋の贊寧の僧史略の講讀と、宗義研究會に於ける小西存祐師の鎮西上人の西宗要の講讀と、法然上人繪傳研究會に於ける小納を中心とせる四十八卷傳の講讀とを持つて、各々例月一回以上の會合を開き、まことに涙ぐましいほどの精進を續けている。

文化日本が世界に誇りうべき素材は佛教文化を除いて外にないといはれている。この研究所の機構も今日はなほ微微たるものではあるが、有爲の學徒による研究の成果は、將來必ず美はしい實を結ぶことを信ずる。今回、再發足後、初めての研究紀要が發表せらるゝことになつたことは、まことに喜ばしいことである。大方諸氏の御支援を請ふ次第である。

昭和廿六年三月十日記

華頂山にて 岸 信 宏

寶卷と近代シナの宗教

塚 本 善 隆

- 一 寶卷と宣卷的
- 二 寶卷の佛教色とその源流
- 三 彌 勒 寶 卷
- 四 觀 音 寶 卷
- 五 羅教その他の秘密結社の宗教の寶卷
- 六 現代の寶卷
- 七 む す び

一

寶卷または法卷と稱せられる一類の俗語文學が、明・清の時代以來、シナ社會に相當によく流行し、少なからざる感化力を舊シナの急速な近代化が進行している中華民國社會にまで及ぼしている。蘇州・杭州などの所謂「善書」の出版店から清末から民國の間に木版本の寶卷が盛に重版せられてゐるし、また上海の惜陰書局からは寶卷五十種といふ石印の小木が民國二十四年に五版を出してゐるなどは、近代シナの政治經濟の中心地である、また近代化の最も高い地方である江蘇・浙江地方に今もなお、その流行が失はれていぬことを物語つてゐるのである。寶卷は専門の藝人、唱い師によつて唱

い語られる。寶卷を唱うことを「宣卷」といひ、寶卷語り師を「宣卷的」といふ。蘇州の某寺から京都に留學していた私の懇意な一青年僧は、今も蘇州の相當な家庭では、父母や祖父母の喜壽の賀や祖先の追善法要の時に、宣卷的を招いて寶卷を唱はしめることが行はれていると語っていた。

寶卷は特に女性の間に多くの感化を及ぼしている。民國二十五年六月に周作人氏が書いた「劉香女」といふ隨筆（爪豆集所收）に、此寶卷が女性へ及ぼしている厭世的人世觀の弊をいたく慨歎している。

故郷の友人から送られた六月十二日付の紹興新聞を手にして一少女の投井自殺の記事が目につれた。

城東の陳蓮香（十八歳）といふ少女は、小學校時代には學業優秀を認められていたものであつたが、學校を退いて家に居るようになってからは、色々の小説を讀みふけていた。「劉香女」もその愛讀書の一つであつた。民國二十年彼女の十三歳の時に、父は彼女を上海の嚴某に嫁にやる約束をした。彼女はこの婚約をきらつたが、父の命には反對もできず、うつ／＼とし喫素誦經に目をくらした。終に婚事が切迫するに及んで、結婚を願はぬ旨の遺書をのこして井戸に身を投げて若い命を失つてしまつた。これは「劉香女」の感化であるといふ。「劉香女」とは一種の寶卷の通名である。具名は「太華山紫金鎮兩世修行劉香寶卷」といふもので、劉香女はこの唱ひ物文學の主人公である。云々この故郷の少女の悲劇を傳へる新聞をよんだ周作人氏は、自分の少年時代にも、故郷にかような結婚を拒絶して喫素誦經の生活に入つて早世した少女があつたこと、老母が發起首となつてやつた會で宣卷をきいたこと、などを想ひ出して、中國女性の間に普及した「劉香女寶卷的人生觀」を慨歎しているのである。

私の手許にある劉香寶卷二卷は、光緒二十四年、蘇州瑪瑙經房善書局の重刻本であるが、表紙に大乘法寶とあり、その初に

先排香案 後開經偈

爐香乍爇。法界蒙熏。諸佛海會悉遙聞。隨處結祥雲。誠意方殷。諸佛現全身。

南無香雲蓋菩薩摩訶薩三稱

寶卷初開起 香風滿大千 偈如多寶藏 福利廣無邊

劉香寶卷初展開 諸佛菩薩降臨來 善男信女虔誠聽 增福延壽得消災

とあつて香をたいて佛經を讀んできかせるような形で、この寶卷はよみ出されるのである。

劉香女寶卷のあらすじは次の如きものである。

紫金鎮の飯店の劉光は正直者であつた。妻の徐氏は四十に近くなつて始めて美しい一女をうんだが、時に異香が室に満ち音楽が空中にきこえたので香女と名けて可愛がつた。ある日、慈悲深く孝行であつた香女が、店の前を人々が手に香やろうそくをもつて通るのを見て母に尋ねた。それは近處の福田庵の老尼眞空の法談をききに行くのだと聞かされて、彼女も母にたのんでつれて行つてもらつた。老尼は高座から三世因果應報の誤りないことや、女の罪の殊に深いことを説き、お産の苦を敷へあげた「懷胎寶卷」を宣べたのであつた。劉香女はすっかり憂うつに沈む娘となり、親にすすめて酒肉をうるのをやめて精進料理屋にして僧尼善人と縁を結び、更に午後の營業をやめてひたすら念佛して西方淨土を願ふことにした。

兇暴で殺生を好み三寶を敬はぬ馬哲といふ金持が、ある日馬金、馬銀、馬玉の三人の子をつれて獵に出かける途で、十五になつた香女を見て、まだ妻のない第三子馬玉の妻にもらうと申しつけた。

劉香は馬玉と結婚するが、二人の兄嫁は下賤の出の女を自分等の妹にはもてぬと、追出し策を講じ、結婚三日で官吏の試験をうけに上京した馬玉の不在中に、劉香女を下女以下にこき使つて死に瀕するようなむごい目にあはせたりして、ついには追ひ出してしまふ。しかし信心深い修道堅固な彼女は、何のうらむ所もなく、時々念佛刻々參禪、佛に代つて世人を勸化してまはり、念佛をすゝめ三歸五戒を説き信者をつくつて行く。

さて試験に第一等で合格し、皇帝から潮州府太守を授けられて歸郷した馬玉は、いとしい妻が姦通のぬれ衣をきせられ

て家から追ひ出されたと聞いて驚き悲しみ、出家修道者となつてゐる劉香女を草庵に訪ね、再び家に迎へようとするが、彼女は既に出家修道者となつた身は家にはかへらぬといふ。馬玉も共に佛道修行に入らうとするが、父から後つぎをつくらぬのは大不孝であるとしかられて、朱第二夫人をめとつて劉香女と別れて潮州太守として赴任する。郷里の馬家では母の六十の壽筵に大魚を捕へてきて之を料理して一家が舌つゝみをうつつて酒筵を張るが、どうしたことか一家が中毒して皆死んでしまふ。馬玉の教化をうけて持齋精進を守つてゐた一女中のみが助かり、急を劉香女に報ずる。彼女は家に回つて念佛誦經してねんごろに亡霊をとむらふと共に、不幸を潮州の夫に急報する。歸つた馬玉は、劉香女の誠意に感謝し盛大な法要をつとめ、劉香女が多數の郷紳士女道俗の爲に說法をする。

馬玉の前生は善因といふ和尚であり、劉香女の前生は善果といふ在家の信女であつた。一日二人が路上で行きあつた時、香女の頭にさしてゐた桂花の香が和尚の鼻に入り、和尚はふりむいて二人で微笑し凡心を動かしたので、生れかはつて三日の夫妻の縁を結んだのである。劉香女は勿論、阿彌陀佛の來迎をうけて西方極樂の上品上生に生れるし、馬玉も同じく上品上生、第二夫人は上品中生へなど、皆が臨終と共に九品の蓮臺に上るに至つた。阿彌陀佛は記を授けて、馬玉は無愚佛、香女は寶月尊、第二夫人は無垢尊と稱するに至つた。

これで劉香寶卷は終るのであるが、ここでも

南無阿彌陀佛

劉香寶卷宣完全 古鏡重磨照九天 善男信女虔誠聽 不成菩薩也成仙 諸佛菩薩凡人做 只怕凡人心不堅
莫道女人難成佛 堅心修道必昇天 劉香女人用苦心 萬語千言勸世人 劉香寶卷聖賢文 句句字義說分明
聰信經文成佛道 不聽經文業纏身 ……………

と佛經に擬せられた寶卷の功德と共に佛への歸依が唱ひきかされることになつてゐる。そして

劉香寶卷全集終

宣卷功德殊勝行 無邊勝福皆廻向 普願沈溺諸衆生 速生無量光佛刹

再能爲衆心者跪誦佛各懺悔文畢領衆念佛一堂

で終つてゐる。全卷至る所佛教臭でみちてゐる。この語りものは、藝人がやる娯樂であるとはいひながら、まるで一種の佛教法要にも近い形式をもつて、佛教信仰を宣傳する説教の感があるわけである。否、恐くはこの寶卷は、もとはある宗教宣布の目的をもつた民間傳道書として、書かれたものであつたのであらう。

二

寶卷の中にはこれほどに佛教くさくさないものもある。中國の民間説話や歴史的故事を取扱つたものや道教の神々のことを説いたものもあるのであるが、これ等の間にさへ儒・佛・道三教が共に信奉せらるべきものとしてその教理の批判もなく混然として受容せられてゐるものが多い。寶卷作者は儒佛道三教を一に歸するものとして合せ信奉する人々であり、また寶卷は、かような信念を普及することによつて社會に善を勧めることができるいはゆる善書であると考へて、出版せられ愛誦せられたのである。寶卷は儒教的倫理によつて統治せられ固められきた社會に於いて、民衆の宗教となつた佛道二教混淆の多神教的もしくは汎神教的宗教信仰を基盤として發達し流布してきた娯樂としての語り物文學であると共に、かゝる社會に於ける宗教書、説教書でもあつた。そして特に佛教的なものが、數に於いても内容に於ても多いのであつて、いはば道教的佛教とでもいふべきシナ庶民佛教の傳道書或は經典といつてもよい面をさへもつてゐるのである。

寶卷が佛教調の甚だ濃いことは、その源流をたづねれば、なるほどと容易に理解できることである。それは、唐時代に全盛をきはめていた佛教教團に於いて、俗人男女の教化勸財面を擔當した僧侶の、通俗化した説教談義に淵源してゐるのである。

南北朝以來急速に發達し盛大を極めたシナ佛教は、一面僧侶という出家者の専門的修行者によつて修學せられ、師から

弟子へ傳承せられ益々精密化して行く佛學として發達した。しかしそれは僧院に閉ぢめられた僧徒の専有物化し、社會・在家生活者から遊離したものになつて行く傾向を免れ難い。他面シナの佛教は、廣く在俗生活者を檀越とし教化することによつて、その勢力を擴大したが、この面では教義の哲學的組織や經論の註疏的堆積はあまりうけ入れられない。寺が特定の王公貴族によつて建立せられ支持せられている間はまだしも、寺が特定貴族の支持を失つた場合には、その僧衆は廣く士庶の間に信徒を得てその寄附財によらねばならぬ。この場合には廣く在俗生活者にうけ入れられるやうな教を説かねばならぬ。シナに於ける學問教養は、官吏となる一部階級に獨占せられ、ここでは極めて高い教養が身につけられたが、一般庶民は學問の外にあり、シナ社會の大半は無學といつてよい程度の大衆によつて組織せられてゐて、ここでは、あらゆる神々が拜まれたのまれ或は畏怖せられているのである。佛教教團がかかる庶民社會に向つて廣く教化をしき、信徒を求めて行く面からは、佛教の通俗化、庶民信仰との習合調和などの起るのもやむを得ぬであらう。多くの檀信徒を求めて行く爲には、多くの士女が寺によるこんで集るやうに工夫せねばならず、集つた者が法門をきくことを楽しむやうにも工夫せねばならぬ。自ら佛教教團には、俗人教化を主として擔當する化俗法師、通俗説教の上手な俗講師などができてくる。世俗への布教の大家は、一轉すると、ただひたすらに男女の聽衆に喜ばれるやうに、ふしつけも面白く、笑はせたり泣かせたり、はては歌まで間に混へて聽衆を引きつける「はなし家」になり、これで収入を求める職業的談義僧になつて行き易いものである。慈覺大師圓仁が入唐した頃には、盛ん長安の大寺院に俗講の名人が競つて佛教を講じていた。その中の第一人者である文淑法師の俗講道場の如きは、いつもその聲調に魅了せられて有難がつている男女でうづめられていたし、そのふしまはしをまねた歌曲も流行したものである。唐の趙璘はその有様を、「愚夫冶婦その説を聞くを樂み、聽者寺舎に填咽す。瞻禮崇拜して呼んで和尚教坊となし、その聲調を倣ひて以つて歌曲をつくる」と述べている（因話錄四）。平民社會のみならず、文淑は宮廷にも出入した。その後、罪を得て流刑に處せられているにもかかはらず、管を吹くことの上手であつた文宗皇帝は、自ら文淑の聲調をとつて「文淑子」といふ歌曲を作つたともいはれている（虞氏雜說）。

かういふ曲調づきの説教をやるのには、何かその台本があつたであらう。人氣のあつまる収入も多い説教師を志す者が多くなれば、かういふ職業的説教師への種本も發達してくる。二十世紀の東洋學術界に大きな光を投じた西域の學術探險によつて、幾多の變文といふ佛教文學、維摩經變文とか目連救母變文とか八相成道變文とかいふ唐末から宋初にかけての寫本が發見せられた。口語調の韻文と散文とを交錯しているもので、散文の所は「講」じ、韻文の所は「唱」うてきかせたものであらう。この白話の佛教文學と、同じ時代に聲曲も巧みに男女の信者を集め喜ばせる俗講僧との間に、密接なつながりが想像せられる。變文の中には多分俗講僧の台本となつたものがあつたのであらう。

唐末五代頃の變文には、佛教以外の題材によつたもの、例へば王昭君變文や伍子胥變文などのやうな、中國社會に傳承せられてゐる故事を取扱つたものもある。變文は僧侶の俗講師の如き人々によつて説唱せられたのみならず、僧侶以外の専門の藝人もできてきていたのであらう。あまりに卑俗化して行く寺に於ける男女を喜ばせる語り物唱ひ物的な説教は、しばしば官界からも正當佛教界からも禁壓せられ排斥せられる運命にあつたから、之によつて収入をもとめていた語り物師的な僧は、寺を出でて街に唱ひ戲場に唱ふやうにもなる。またよくはやる僧侶の譚經をまねて、僧形までしてやる市井の語り物師も出來てくるだろう。宋末の周密の「武林舊事」に諸種の伎藝人を述べている條に

説經譚經、長嘯和尚以下十七人

とあるのは、寺を去つて戲場に出でた説經僧か、或は僧形をとつて佛教的文學を語り唱ふ藝人かであらう。

さてかうした唐宋時代の佛教的語り物、語り物師の子孫として、明・清時代に成人したものが「寶卷」とそれをうたふ「宣卷的」であつたのである。

二

さて本稿で問題にする寶卷は文學娛樂としての寶卷ではなく、庶民社會に於ける宗教書としての寶卷である。近世シナ

社會に於ける道教的佛教の傳道書として、或は秘密結社在家宗教團體の聖典としての寶卷である。

鄧振鐸の「中國俗文學史」に紹介している明の嘉靖二十二年刊の藥師本願功德寶卷の如きは

舉香讚

舉起藥師法界來臨諸佛菩薩顯全身五眼六通接引衆生諸佛滿乾坤

藥師佛菩薩摩訶薩（大衆同和三唱）

佛面猶如摩尼寶 瑠璃照徹水晶宮 清淨無爲玄妙法 三世諸佛盡同行

南無盡虛空遍法界過現未來佛三寶

法僧

開經偈

無上甚深微妙法 百千萬劫難遭遇 我今有緣得授持 願解如來真實意

といふが如き佛教的儀禮から初まつて、藥師本願經の内容を通俗信仰にあはせて、白文と韻文とを入り交へて唱ひ聞かせるしぐみになつてゐるものである。文中に

當證佛果、過去境界、以成莊嚴、現在賢聖、諸佛掌教、未來菩薩、慈愍攝授、萬類齊超苦海、證菩提、

龍華三會願相逢 八十億劫 同轉長生 咄

諸佛親傳無爲法 普度有緣上根人 菩薩慈悲誓難量 苦海波中罵慈航 單度賢良親生子

恩實嬰兒見親娘 子母相逢痛傷情 猶如枯木再逢春 靈山失散迷真性 至今觀面不相逢

如來四十八願深 普度恒沙世間人 歸家永證無生地 靈芽接續未來因

などとあるのだけを見ても、彌勒信仰も彌陀信仰も混淆して、佛教教義としての一貫性純清性は認め難いことが知られるし、また長生とか無爲とか眞性とか無生母とか混元とかいふ道教的用語、といふよりも、明・清以來の民間宗教結社の間に好んで用ひられている語が、至る所に見出されるのに氣がつくのである。

更に近世シナ庶民宗教（道教的佛教）やシナ政府が秘密結社として取締つた先天教、龍華會、羅教、大乘教、無爲教などと呼ばれる在家宗教々團に、最もよく普及している佛教的神格である彌勒と觀音に關した寶卷の二三について、庶民信仰化した佛教色の著しさをうかがつてみよう。

大聖彌勒化度寶卷 一卷

この寶卷の緣起については、寶卷自から次の如くに語つてゐる。

蓋聞大聖彌勒化度寶卷、出在大明萬曆二十二年御製流傳。我佛慈悲、發下四十八願、普度皇胎。……

因爲衆生、迷失紅塵、只貪口味、殺生供神、不孝父母、墮落四生、不得還原。我佛（彌勒佛）立起方便法門、普度男女、歸依長生、收圓了道、回家、見母、同坐蓮臺、了我心願。此卷共成十二品。……

下界に生れた衆生は、殺生肉食不孝をかさねて四生に輪廻して本來の家郷に還ることを忘れてゐるので、我が彌勒佛は方便願門を起して男女一切衆生を普度し、長生收圓の教に歸依せしめて故郷天上の聖母のもとに還らしめんと的心願から、この十二品から成る寶卷を説かれたといふのである。この寶卷の中の偈にも

收圓祖師皇極門 當來說法妙奇能 彌勒古佛道場開 長生正道大清明 古佛度盡皇胎子 同到靈山見世尊

とあるやうに、この寶卷は「收圓教」とか「長生教」とか名けられる教を豫想してゐる如くである。

天の老母から千佛牒印と萬佛寶號とを賜つて下生した彌勒は、先づ姑蘇の虎邱山千人石のほとりに、姓は性、名は化といふ老修行者となつて現はれて、次のような法を説いた。

混元一氣が分れて天地人となつた。天地と人とはもと一體である。人は一小天である。人よく収心息念すれば天地清氣造化自然が人身に歸する。故に清淨經に曰ふ。

人能常清淨 天地悉皆歸

と。人々よ無常なり、早く回心して正道に入れ。

次に彌勒佛は金華縣の人民が疾病に悩んでいる所へ醫者に化して來り、素を嚥し善をなし心を菩提に向ければ、疫病は自らとけると説き、人身の根源を明かにした。

第三に彌勒佛は衢州の酒場に現はれて、昏迷の酒をのむのをやめて聖酒をのみ長生を學べとて、性（眞）と命（假）との關係を説いた。性は人身偏體の靈である。性去れば身亡び命も存せず。性は佛性である。之を悟れよ。と教へた。

第四に常山の富豪趙家を教化し、三乗を説いた。世人は先づ小乘（忠孝の道）を學び、次に中乗で自己根源を定め自己本來の面目を認むべく、上乘に入つて功行圓滿し無去無來不生不滅の境に入るべしと説いた。

第五に彌勒佛は蘭溪に至り屠殺業者を教化し、彌陀も靈山も自己にあり、自心を修めよと説いた。

第六に湖鎮の市場で不殺生嚥素をすすめ、念佛とは自己眞佛を念することにして、佛を外に求むべきでない。六字念佛とは、南無は戊己二土に屬し即ち性命、阿は腎水に屬し、彌は心火に屬し、陀は肝木に屬し、佛は肺金に屬す。これが眞佛であり、これを曉得すれば人々皆成佛し上天す。と説いた。

第七に彌勒佛は、儒釋道の三教は同じく眞性を識るにあり、三千卷の法華經を誦した法達は經文の義に拘泥して悟る所なく、字を識らざる六祖慧能によつて、眞の經義が悟られた。

達摩祖師不留經 單傳直指度迷人 一法掃盡千張紙 心若虛靈何用經 各人自有眞經卷 何用叨叨口費神と教へた。

最後に天台縣太常寺に行き僧徒を教化し眞の齋を教へた。齋は齊なり、齊の下に點三心あるに深義あり、心心心三心は三界の理を包藏し三才、三寶、日月星、儒佛道等となる。三心歸一が佛であり三心散亂が衆生であると教へた。

ざつとこうした内容を、語り唱ひきかせるのが、この彌勒化度寶卷なのである。

彌勒佛說地藏十王寶卷 一卷

前の彌勒化度寶卷もこの寶卷も卷末の跋によると、北京朝陽門外黨小庵の原版によつて杭州瑪瑙經房が印造出版した（光

緒二十六年と三十年」とある。同じ系統の信仰に立つた一類の寶卷と認められる。さてこの寶卷の由來は

蓋聞大聖彌勒佛說地藏十王寶卷、出在大明御製、崇禎三年留傳、普度皇胎、善男信女、皈投儒門、參悟長生。(中略)

現在末劫、釋迦文佛、是萬曆庚申歸家、聖母曰、三災將動、勅令我佛(彌勒)火速臨凡、乃三界諸佛諸祖諸大菩薩、一切神祇十王判官、盡歸依於我佛世尊。

とある。萬曆年間に釋迦文佛は教化の任を終つて聖母のもとに歸つたが、今や末劫三災將に到らんとしているのを憐れみ、聖母は彌勒佛を下界の汪家に生れしめて、地藏十王の冥界の審判の嚴峻なることを説き、善に歸し淨土に生れしめようと、この寶卷を説いたのであるといふ。

最後に

勸你男女皈正道 免受極苦地獄磨 你今受了彌勒教 同到靈山拜彌陀

我佛說道、冥司有地藏菩薩、勸化娑婆世界善男善女、有恐邪法混擾、迷失自己靈光真性、故同我佛、發下四十八願、願々度盡衆生、遺留無爲法、長生道、置立門玄頓教、十句道偈、八句真言、四句妙偈、三指玄關、十部初工、三乘妙法、一十二部法寶、九九玄妙、八十一層口訣、一十六句心法。十部全工、此乃俱是佛真言、須要口口相傳、切不可動筆而抄。又有三乘九品佛恩、皆是彌勒祖師、普賜大地男女、永證蓮心。

と結ばれている。

無爲教とか長生教とかいふ儒佛道混淆の民間宗教の宣傳書たるの感がある。そして第五節にのべる羅教の教義によく一致する點をもっている。かうした名稱の秘密結社の在家宗教教團は、明・清朝時代に相當に弘まり、政府からしばしばきびしい彈壓をうけて指導者は殺されたり流されたり嚴刑に處せられ、教團は解散せられ、その禮拜堂も經典も廢毀せられたが、なお現在まで存續しているようである。これ等の教團員の中には前記の彌勒寶卷の類を尊崇し愛誦するものも少ないことであらう。

四

香山寶卷 二卷

普陀寶卷 一卷

二者は何れも観音信仰をすすめてゐる寶卷である。前者は内題が觀世音菩薩本行經（簡集）といひ

登壇開白 凡任其事必須齊沐更衣則敬心當然以重菩薩故先舉香讚次開白已方入正文

歲次某年二月十九日恭遇

大悲觀世音菩薩降誕良辰。我今登壇。宣演觀音寶卷、衆等務宜攝心端坐齊身恭敬。不可言語笑談。切忌高聲混亂（鳴尺）必須諦聽。宣揚清淨耳聞。從聞思修聖凡不二

といふような、宗教的嚴肅な訓誡が加へられ、次で觀音經の一節を読み、後に本文の物語に入るといふ、説法くさい形式をとつた刊本もある。

内容のすじは昔迦葉佛の時に須彌山の西にある興林國の妙莊王に妙書、妙音、妙善の三王女があり、姉の二人は父の意にそつて文武の達人をむかへることにするが、父が最も愛してゐる末の妙善は、出家修道を求めて頑として父の勧めを斥けて結婚を拒否し、父の怒にふれて宮殿を出で、白雀寺で尼となつて難行苦行をもつとせず精進修行する。父王も母も二人の姉も宮廷の人々も、何とかして尼の心をひるがへして宮廷にかへし結婚生活に入らしめようと色々心をつくだが、妙善は「大海は渴すべく、泰山は崩るべきとも、わが道心は進んで退くべからず」とてますます求道堅固である。激怒した父は白雀寺を焼き、はては妙善を刑場に殺して寸断してしまへと命するが、佛力の加護で刀劍を加へることができぬ。妙善は臣下をあはれみ絞首してはてるが、陰界の善部青童子に導かれて冥界を教化し、香山に入つて修道成就して觀世音となり、父母を救つて歸佛せしめ衆生を濟度するといふ筋である。

この寶卷の内題に撰者を列ねて

觀世音菩薩本行經

天竺普明禪師編集 江西寶峰禪師流行

梅江智公禪師重修 太源文公法師傳錄

とあつて、宋の崇寧二年（一一〇三）に普明禪師が、中下の群情に應ずる教化方法により廣く衆生を救ふ爲に觀音菩薩の行狀を説いて流行せしめよとの告をうけて、この經を編集したとある。もとよりこんな年代や普明の撰述の事が、どこまで眞實であるかは保證の限りではないが、明末には相當によく流行し、僧侶も之を信じて觀音の修行妙典となしたのも少なかつたと見えて、明の袞安も觀音香山卷にいふ觀音の前生物語は訛であることを指摘して

雖勸導女人、不無小補、而世僧乃有信爲修行妙典者、是以發之。

と之を信ずる僧に警告している（正訛集）。それにしても在俗社會に、殊に女人の間に、この寶卷即ち觀世音菩薩本行經が、觀音信者を鼓吹し通俗的佛教を普及した効は少くないであらう。

五

寶卷は恐らく佛教教團の中からその宗教を一般社會に弘める爲に、多くの俗人聽者を集め、信者をつくり、教團の支持者をつかんで行く必要上から生れたもので、僧侶の作者が少くないであらうし、實際近代まで寶卷を用いて布教した寺や僧も少くなかつたのである。同時にこの佛教の説教臺本として生れた「語り物」文學は、やがて僧の手を離れて市井の娛樂として専門的演出者の台本となつて發達し、更に多彩な資料を庶民に親しい歴史物語宗教説話等からとり來つた多くの作品が、儒・佛・道三教の混融して普及し信奉されているシナ社會の基盤の上に、民間文學として製作せられて愛誦されるようになつたものである。しかし私が特に注意したいのは、僧侶の説教文學でもなく、市井藝人の語り物文學でもなく、シナ各地各層に結成せられた在俗宗教結社の聖典として、またかくの如き宗教結社を指導する宗教人、換言すれば僧に非

す道士に非ざる在俗宗教人の説法として、眞劍に信奉せられ讀誦せられたシナ近世民間宗教の聖典としての寶卷が、少くないことである。

シナ社會には、佛寺道觀の僧侶道士のいはゆる出家者の宗教以外に、民間在俗者を指導者とする宗教結社が古くから多數に存在したが、明・清時代には、政治との關連に於いて多くの問題を起して「邪教」の名で一括して稱せられるに至つた宗教結社の名が多數に知られている。思ふに、明・清の政府官僚は、自らの教養を儒教一本に定め、従つて治民を儒教一本によつてすべきものとし、儒教經典に認められた祭祀以外の宗教を官界から追放する政策をとつた。佛教・道教の存在は許すが、その修道を志さす僧尼道士女道士は「出家者」として一般社會から離れて寺院・道觀でその戒律規則の下に修道すべきものとし、彼等の一般社會への教化活動を封じ、一般士女の寺觀參詣を禁じたり、特に庶民を多數に集めて説法したりすることを、嚴に警戒しなるべく禁止する政策をとつた。士庶が寺院の神佛の禮拜を中心に集合し、僧侶道士に指導され道をききかつ實踐する集會が公然できなくなつたり、或は疑惑をもつてにらまれたりすれば、また佛道二教の教師が對社會教化活動を封ぜられたりすれば、おのづから佛寺道觀の僧や道士の孤立團體とは別に、在俗者の求道的團體の發達を助長する。まじめに、眞劍に信仰を求める人々の團體が僧や道士に指導を請ふ場合もあり、また社會から遊離し孤立した狀態の佛寺道觀の僧侶道士にして、自ら教化の使命を反省し進んで在俗求道者の結社の指導にのり出す人々（例へば白蓮宗の僧の如き）もあつたことはいふまでもない。しかし更に注意すべきことは、在俗の宗教人即ちシナ政府が公認している宗教々團である佛教・道教の教師以外の宗教者が、信者を集結し、宗教結社を組織し、これを指導するに至るものが續出したことである。公認の佛道二教以外の宗教教團、非僧非道士の宗教結社は、既成の佛道二教からも白眼視せられ邪教視せられるが、同時に官權からにらまれ監視せられ、取締りの對象になるものである。在家宗教結社、特に知識程度の極めて低いまゝに放置されている庶民を集結した宗教結社の間には、佛教や道教の祖師や經典教義に深い尊敬歸依をもちながら、宗教體驗の上に、宗教的救済の上に、僧俗男女の差別を廢し、平等を強く確信し主張する所に、既成教團、

出家者獨善の僧道に反抗し抗議するものを含んでいる。また信仰の自由を奪ひ結社求道を取締る官權に對し、ある程度の反感をもち警戒心をもち、互ひに反抗の心を結びあふに至つてゐることも當然である。官權が壓迫し取締らざる時、彼等の多くは善良な民であり、それぞれの戒律即ち道德的な裏づけをもつた教旨による誠實にして眞剣な求道實踐者である場合が多いのであるが、官權の無慈悲な壓迫迫害が發動する時は、當然秘密結社として潜行し、反官權の政治闘争に進み、均產の運動を始めとしあらゆる壓迫階級打破への社會運動へも激化突入して行くに至る。かくて官權によつてのこされる彼等に關する文献のすべては、彼等を邪教徒と一律にらく印して記しているものばかりであつて、彼等の宗教信仰の眞相を正しく傳へるものでもない。ましてその教義内容についての精しい記載は、ほとんどここからは求められない。

他方これ等の在俗宗教結社自身の聖典類も、官權の目をかすめて流傳せられねばならぬものであるから、世上にはあまり傳らぬ。その上に、明・清政府はしばしばこれ等の宗教教團の嚴重な檢舉を行ひ、その宗教書類を押收し破棄し、その流傳を禁絶しようとしたのであるから、彼等の教旨を傳へる自身の文献も多く散逸し隠匿せられて見ることが困難である。然るに現存する寶卷文學をさぐると、かかる在俗の秘密結社の宗教教團の教祖や指導者の著述が、寶卷の形で製作せられたことが知られる。即ち寶卷の中には、彼等教團にとつては最も神聖な經典そのものであるものが存するのである。更にまた教祖の聖典でなくても、その教旨を社會を教化善導する善書としての寶卷におりこんで公刊したもの、即ち巧みに官權の目をかすめて、自らの宗教名をカムフラージュしつつ、その教旨を宣布している寶卷が甚だ多いことが知られるのである。

羅教は明代に羅某を教祖としておこり、或は佛教僧侶の支持をうけてその教義をととのへ宣布し、或は他の佛教僧侶からは「似て非なる佛教である、邪教である」と排斥せられもしたが、清朝時代には江蘇・浙江・福建・廣東など江南各地に多數の信者をもつ強固な結社をなし、政府は峻嚴な彈壓をしばしば加へて根絶を期したが、依然として信者の秘密結社はたへなかつた。この羅教の教祖の著述五部六冊即ち苦功悟道卷、嘆世無爲卷、破邪顯正金匙卷二冊、正信除疑無修證

自在卷、巍々不動太山深根結果寶卷は、「無爲卷」とも稱せられ、明かに既存の寶卷の影響をうけ、而もそれ等を經典として引證しつつ述作されている寶卷式の宗教書である。嘆世無爲寶卷を一名嘆無爲經とせられているのも注意せられる（鄭振鐸、俗文學史）。東方文化研究所（現人文科學研究所）所藏の光緒十一年（一八八五）^{（明治十八）}に大乘弟子錫麟氏普選吳貢が刊行した「天緣結經註解」は、羅翁即ち羅教祖師の奥旨であるといふ「天經寶卷」を大國師楊明宗が註解したものに、同じくこの宗門の要典の結經寶卷の註解、及び儒門の律例や佛教道教の清規にならつて制せられたこの教團員の守るべき大乘堂規二十八條を附して刊行したもので、兩註解も寶卷の形式をとつて書かれている。結經寶卷は羅祖の傳記資料を含んでをり、デ・ホロート氏の研究の中にもふれられていぬ羅祖の師が「四川峨眉の人韋璨然老人である」ことなども記されている。また文中に

老祖悟道之時、一心保國、空中擁護、射退番兵、無功反罪、打入天牢、十八年晝夜受苦、後……有番僧進貢、欲奪中華、無人識得此機、蒙張永公公奏上、只有禁中羅道人能識此機、聖上准奏宣召此人、兩人對說、講退番僧……等とあるのは、エドキンス氏が紹介している「羅祖出世退番寶卷」に出づる羅祖の事蹟である。

以上の資料によつても、明の羅教の教祖は、寶卷が宗教聖典として親しまれている環境で、恐らくその説く所に導かれて修道して體得した所を、また寶卷の形式をかりて宣布するに至つたのであり、清時代に榮えたその宗教々團でも、また教祖の寶卷を聖典とし、また寶卷の形式でその註解書を作り或は教旨を祖述する寶卷の製作もしたことが知られる。即ち明清以來現代までもつづいてゐる羅教は、寶卷的信仰から生れて寶卷と共に流傳し弘布せられてゐる寶卷宗教であるといへるのである。

羅教の寶卷のみではない。鄭振鐸氏が集めた明末清初の寶卷の中にある、

混元教弘陽中華經 二卷

混元門純教弘陽法 二卷

の如きは、氏も指摘しているように、混元教といふ民間秘密結社の宗教の經典或は宣傳書が、寶卷の形式をとつて行はれてゐるものと認められるのである。

乾隆十三年の韓德榮倡立邪教事件の調書によると（史料旬刊三十）、収元教或は五輩道といった教に入つていた王天賜（康熙六十一年卒）の子である王子慶は、自分を師傅と拜する二人のものに父が遺した「金丹還元寶卷一本」「告妖魔的狀式一張」「五女傳道書一本」を與へているが、この「金丹還元寶卷」も収元（収圓）教といふ民間宗教結社に於ける經典や傳道書の用をなしていたものの如くである。

六

中華民國になつても、民間の秘密結社の宗教團體は甚だ多い。例へば民國十七年の定縣地方の村落の實地調査では、十種の秘密宗教團體が現在していることが報告せられている。（李景漢、定縣社會概況調査）

前述した羅教の如きも、清朝政府が随分嚴重に禁壓したものではあるが、昭和十七年の江蘇安徽兩省地方で調査採録せられた「中支に於ける民間信仰の實情」によれば、なお相當數の信者の團體をなして行はれてゐることが、うかがはれるのである。

喫素教の會員は決して肉食せず、一生滷菜食することを誓ふので久永菜食者と稱せられている。會員の名は地方會に登録される。全體を主宰する者が一人あつて、それを補佐する數名の幹部を置き地方會との連絡、新會員の募集事務を擔當している。この喫素教の創立者は唐代の周宏忍と羅慧能といふ二人の佛僧である。（中略）宏忍は唐の太宗帝の頃黃梅の東禪寺に住んでいた。慧能は彼を訪ひ、その弟子となつて教をうけた。宏忍は慧能に弟子等を集めしめ喫素教を創立した。この派では主宰者を老官といひその下に十二の階級がある。喫素教の信奉者は現世に於て平和と幸福な生活を欲し、來世に於て西方淨土に再生を希望するならばこの喫素教に入れと勧誘する。この教は今では數派に分れてゐる。（下略）

ここでは明の羅懷或は羅慧能が唐の禪宗の六祖慧能へおしあげられているが、乾隆年間に清朝政府をてこずらした老官齋教（羅教）の老官の名稱は引つゞいて用ひられている。この現在の羅慧能を祖とする喫素教でどんな書物を用ひているか、寶卷のようなものをもっているかどうかは知らぬが、少くとも、羅教と同様な教旨をもつた寶卷が引つづいて重刊され流布していることは明かである。更に私は現在の民間宗教團體の間に依然として寶卷の形式の經典或は宣教書が行はれている一例をあげておかう。上海の慈航普渡中教收圓なる教團の「化劫寶卷」である。これは民國二十六年に坤篋宮坤儀聖母（薛上）が無極老母の旨を奉じて瑤池宮麻姑仙とともに沙上に示されたお筆さきを二十七年に刊行したものであり、専ら「慈航普渡中教收圓」をなすを目的とし、普渡衆生三會龍華を宗旨とするといふ。儒佛道三教の同歸を主張し、各種宗教諸派は一貫大道に歸せねばならぬ。今や劫末彌勒の道を傳へるこの寶卷に示されている教に歸することが、現代の人の々の普度の道であるといふのである。寶卷の内容を紹介することはやめるが、上海英租界の第五佛堂、第六佛堂、漢口の第八佛堂、塩城縣の第九佛堂、第十二佛堂、第十六佛堂、阜寧縣第十七佛堂などといふこの宗教團體の教會所と思はれるものの名がでてるのが注意される。三教混淆の民間信仰が、特に佛教的色彩を著しく現はしたこんな寶卷をもつて、今日も尚、シナの近代文化の最もよく浸潤している地方にあつて、宣教せられているわけである。

七

以上私は寶卷、すなはち「宣卷的」といふ藝人によつてうたはれる近世中國の俗文學の中に、宗教の傳道書的傾向をもつものが甚だ多いことを注意した。それは古くから佛教徒によつても庶民布教に利用せられたし、道教徒によつても利用せられたし、更に近代では僧侶や道士のような公認の宗教敎團敎師によつてのみならず、政府から禁壓せられていた各種の秘密宗教團體の間にも利用せられた。否むしろ民間の秘密結社の宗教が依用する神聖な經典が寶卷の形式でかかれて、而も現代にまで及んでいることを注意した。シナの近世庶民社會の信仰は、寶卷によつて普及せられたこと甚だ大であり、

またその感化も少くなかったのであり、恐らく現代までもその教化力がつゞいていたのである。たとひ民間宗教團體がその教團の聖典として或は傳道書として寶卷を製作しなかつたとしても、少くとも宗教的色彩の濃厚な寶卷に示されているものは、近世シナ社會の庶民信仰の姿であるといつてよい。かかる寶卷は近世シナ庶民信仰を基盤として生れ成長しているといつてよいのである。かくて寶卷は、近世のシナ民間文學としての資料であるのみならず、また近世庶民宗教研究の貴重にして豊富な資料である。

宗教的寶卷を一貫した宗教信仰は、大體左の如きものである。

一、宇宙の根本は無極である。無極より太極生じ、太極より陰陽生じ、五行生じ、陰陽・五行によつて萬物が生ずる。故に人も根源は無極であり、個々はそれぞれ小宇宙である。根源にめぐめ還歸することが悟りであるが、現在五濁の世の人々はこれに氣がつかずに四生六道を輪廻している。この道家的或は宋學的汎神論的思想を、もつと宗教的神話的に表現して、人間は元來天上の聖母の子であるが、下界にきて本來の故郷を忘れて還ることを知らずに迷つていともいふ。

二、儒・佛・道の三教はその理を一にしているもので、儒教に存心養性、佛教に明心見性、道教に修心煉性といふのは、何れも同じ悟りを示したもので、この心、性を明かにすることが迷から悟を得ること、即ち無極とか、空とか、無とか、道とかいはれる本源に還る所以である。かかる教旨の説明は、シナ禪宗諸師の所説に類似するものが多い。

三、心性に達する悟道に氣がつかずに迷界を輪廻している衆生をあはれんで佛（釋迦・彌陀の如し。古佛といふ）。や、菩薩（觀音・地藏等）や祖師（達磨等）が出でて自ら悟道の範を示し、普く衆生を化度せられた。達磨の如きはシナを教化した祖師の代表的なものである。先の聖母の説をかりれば、天上の聖女は下界に降つて、本來の故郷を忘れて迷つてゐる赤子をあはれんで、僧俗男女をえらばず普度の教をといて救はれた。現代の五濁にも普度の祖師（羅祖や諸宗教結社の教祖或は最高指導者の如き）が天上から下生して救済の教を説かれる。この場合、佛教の彌勒下生の説と結びつけて説かれることが多い。

四、祖師の教は諸惡は作す莫れ、衆善は奉行せよといふことで、儒教の三綱五常を人倫の當然の道として遵守すべきことを説くが、衆生相互に相食んでうらみを結ぶ所以である殺生食肉を禁じ、喫素を信者の實踐の重要なものとする。

五、道教、佛教の諸神格がとりいれられているが、觀音の慈悲救済、四十八願で衆生を救ふ阿彌陀佛、死者を審判する閻魔十王や迷界の救主地藏などは、最も普通に出てくる。

六、坐禪と念佛が宗教的修行として説かれる。念佛は阿彌陀佛を念することである。而もしばしば、無執著、無、空、見性以外に何物もない、とする禪宗的教義と結びつき、いはゆる「唯心己心の阿彌陀佛説」がなされている。

以上の如き教旨は、知識階級の信者層の間では、三教一理の説や禪的己心見性の教がよく用ひられるし、無知な庶民大衆の間では、神話的、多神教的、咒術的傾向が強くなる。何れにしても、かくの如き思想信仰が、近代のシナ民族の間に最も幅ひろく通じている民族信仰とでもいふべきものである。この民族信仰から生れこの民族信仰を内容として、人倫の道をすすめ、勸善懲惡、以つて世道人心の善導をたすけることを標榜して出版されているものが寶卷である。秘密宗教結社の寶卷も「善書」の一種として、禁令をくぐつて公刊されてきたわけである。

私が本稿で注意したいものは、主として宗教信仰宣布を目的とした寶卷であり、殊に官權に壓迫せられた秘密宗教結社の教をもつた寶卷である。此種の寶卷は善書として儒教倫理をといっているが、その信者は一つの信條で共通性を持ち、相互に同信者としての固い結合心をもっている。官權の壓迫加れば忽ちに身命をとして反官反政府の闘争に向ひ政治性の強い結社となる。政府がいはゆる「邪教」となし、匪賊、反亂團となしたものである。唯官僚の記録によつてその邪教、反亂團の面のみを見て、その本來の眞面目な宗教性の面、シナ民族に最も廣く共通する民族的宗教の面も没却してはならぬ。

寶卷の宗教は普度を主張し在家修行を説く。その内容の奉佛的態度にもかかわらず、反面に、反既成佛教、反寺院佛教、反僧侶佛教の性格が存することも注意すべき點である。思ふにシナ近世の僧侶教團は、出世間の修行者として社會から遊離し、佛教は僧侶の獨占的寺院に孤立している。また官僚は儒教古典の禮教を政治教化の金科玉條として宗教を官界

から追放し更に國民教化から遮断している。そして庶民は、無知と貧困とに放任されて官への忍従を強ひられている。かゝる中國庶民社會に於ける滿たされぬ心の依存所としての宗教への要求は、必然に僧俗男女に平等に「普度」を與へる教を期待する。かゝる普の立場にたつて宗教界を革新しやうとする運動はシナ佛教界の上に中世にも近世にも屢々あらはれている。今ここにかかる「普度」の宗教運動の歴史を論ずることは略するが、宋元以來の白蓮宗や白雲宗等の運動を邪教としてではなく、かゝるシナ社會とシナ佛教界の欠陥をつく宗教革新運動として考察することもできると思う。そして宗教的實卷はその運動の繼承者のものとも考へられるのである。もとよりこの種の運動は、獨善的な出家宗教團の社會からの遊離と、治者としての獨善的權力をもつて民に臨んだ官の宗教排斥と、庶民の甚しい無知と貧困との中で、健全な愛の宗教としての發達をとげ得ず、逆に邪教化秘密結社化することが多かつたとはいへ、なをそのシナ社會の宗教的要求としての「普度」の願望、全人類の宗教的平等の要求が、實卷の中に流れていることに注意すべきである。

何れにしても、實卷はシナ宗教研究者にとつて、シナ民族宗教の真相を藏する資料の寶庫であり、シナ民族の宗教として行れるに至つた佛教の真相をも教へてくれる佛教史料でもある。

本稿はもう五年も前に大正大學石井敬道教授の還暦祝賀論文集に提出しておいたものであるが、出版界の事情から、未だに公刊されずにいたものである。最近祝賀論文集の編輯委員から返して頂いてあつたものを、石井先生とも因縁深い佛教文化研究所の年報編輯から要求されるままに、ここに發表して先生の祝賀を表すことにした。ただ最近五年の間に、私も羅教についての一文を發表したし（東方學報京都十七）新進學徒の實卷について、並びに近世シナ民間宗教についての研究が續々發表せられた。酒井忠夫氏の「現代中國に於ける秘密結社」（近代中國研究所報、吉岡義豊氏の「羅祖の宗教」（大正大學々報三十七）、同氏「近代中國における實卷流宗教の展開」（宗教文化三）等である。私の舊稿も用がないようになつたともいへるが、石井先生への祝賀にさしあげたものでもあり、佛教學界の人々に實卷やシナ民間佛教についての關心や研究が少いのを反省を求める爲に、あへて編輯子の求めに應ずることとした。ただ九州への旅行の直前で、諸氏の發表によつて書き改める暇もなく、私の東方學報の論文との重複も削り改める暇がないので、少し手を入れたまゝ舊稿の形で出すことにした。参考文献として前記の外に左のものを見られたい。

鄭振鐸 中國俗文學史

澤田瑞穂 支那佛教唱導文學の生成（智山學報十四）

鈴木中正 羅教について（東洋文化研究所紀要一）

M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*.

なお、シナ並びにアジア諸地域の民俗宗教の研究を志す道教學會が昨年創立せられ、近く機關誌も出るようになった。この方面の研究の進歩が期待され得る。

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——

藤 吉 慈 海

一

印度に於ける大乘佛教は中觀學派と瑜伽行學派とに大別される。前者は龍樹・提婆等の空觀教學を意味し、後者は無著・世親等の唯識說を中心とするものである。そして從來、前者が空教と呼ばれるに對し、後者は有教と稱せられ、それらが中國に輸入せられてからは空教は實相論系に連なり、法相の有教は緣起論系に發展し、この兩學派はしばしば相反するものの如く看做されて來た。然るに、元來無著・世親の唯識說は、龍樹・提婆等の力説した緣起法の根據を心識によせて説明せんと試みたものであり、さらに、龍樹の著「大智度論」や提婆の著「廣百論」等には唯識說的思想の萌芽の存してゐることが指摘せられるから、兩派本來の思想的立場は決して對立すべき性質のものではない。^{【註一】}殊に瑜伽行學派の現象世界に對する説明を詳細に検討してみると、中觀學派のそれと全く相等しいので、瑜伽行學派の唯識說は中觀學派の思想を繼紹して、その心意識に關する思想を一層發展せしめたものと謂ふべきであらう。

かう考へて來ると、淨土教が印度に於ける大乘佛教の一派として成立してゐる以上、それが此等兩學派の思想的立場と相容れないものである筈はない。しかしそれにも拘らず、此等兩學派の思想的立場は淨土教に説くが如き淨土や往生等と

いふ思想を許容し得るであろうか、といふやうな疑問のおこるのも、おそらくは止むを得ないことであらう。このやうな問題に對して印度の佛教者達は闡説するところ極めて乏しいやうであるが中國や日本に於いては諸々の秀れた佛教者によつて、この問題に對する會通的解釋がなされてゐる。その中で三論乃至四論の學者であつた曇鸞の「淨土論註」はいはば中觀哲學的立場に立つて、淨土教思想の解明をなしたものと見て、不滅の價值を持つものである。^{【註二】}これに對して瑜伽行學派の立場に立つて淨土教思想を解明したものとして「淨土論註」に匹敵し得るものには不幸にして見當らない。しかしながら瑜伽唯識説を組織大成した世親は「無量壽經優婆塞持念願生偈」を作り、自ら淨土の願生者であることを告白してゐるし、瑜伽行學派の中、主として護法系の唯識説を中國に輸入した玄奘のあとを承けて、法相宗を開いた慈恩の名を借りて誰かが作つたと思はれる「阿彌陀經疏」・「阿彌陀經通贊疏」や、眞偽決着し難いがやはり慈恩の名を冠せられる「西方要決」や、更に唐代に戒律や法相唯識の奥義を究め長安千福寺に住して淨土の疑義を善導に問ひ遂に淨土の法門に歸した懷感の「釋淨土群疑論」等には、唯識説的立場より淨土教思想を解釋し會通したものが觀られる。したがつて私は主として世親の「淨土論」に依據し、傍ら此等の著作に表れた思想や解釋を參照しつつ、淨土教思想を瑜伽行學的立場から考察してみたいと思ふ。しかし問題の性質上、瑜伽行學派に於ける淨土教思想の考察をなすに止まり、後世の中國や日本に於ける淨土教思想一般にまで、よく論及し得ないことを豫め辭つておきたいと思ふ。

さて本論に入るに先立ち、「淨土論」に依憑するに就いては、世親の教學に就いて一言しておく必要がある。即ち世親の教學の中心が何處にあるかといふことを決定することは甚だ困難であつて、これは現今に於いて困難であるのみならず、中國に於いても古くから議論の存するところである。蓋しこのことは、彼の著作が一望するところ夫々の教學的立場に立つて作られたものの如くにして、其等の間に思想的統一を見出すことが頗る困難であるからである。しかし乍ら苟も世親を宗教的人間として考察するならば、その自内證といふか、その生命の本源に於いては何等かの統一を持つてゐたとみるべきであつて、一部の學者のいふ如く、單なる經論註釋家であつたとするとは出來ないであらう。このやうな觀點

から彼の著作を観る時、世親がその生涯を通じて瑜伽唯識系統の論釋の述作に主力を注いだといふことだけは誰しも承認しなければならぬであらう。したがって、彼の教學の中心が一應瑜伽唯識説にあつたとみることも、あながち無理な推測ではあるまい。然るに世親がその「淨土論」の劈頭に於いて、「世尊我一心歸命盡十方無礙光如來願生安樂國」と、自己のすべてを擧げて至心に淨土を願生してゐるのをみれば、よしその教學の中心は瑜伽唯識説にあつたとしても、その主體的な信仰の面は飽くまで淨土の願生にあつたとみなければならぬであらう。そこで、その教學と信仰とが如何に調和せられてゐたかと言ふことが興味ある問題として提起せられるであらう。かう考へて來ると、淨土教思想が世親の教學の中心とも言ふべき瑜伽唯識説によつて如何に理解せられるかといふことは、世親教學研究の上にもまた重要な意義を持つといはねばならぬ。そして又、唯識説を中心とした瑜伽行學派の立場に立つて、淨土の觀念や往生の思想が如何に考察せられ、如何に解明せられるかといふことは、瑜伽行派に於ける淨土教の問題として最も根本的性格を衝いたものであるといはなければならぬ。蓋し此の問題が無理なく解決せられることによつて、はじめて淨土教が通大乗の見地より起される疑難に答へ、また自らの存立の立場を確保することになるからである。

それで、これから主として「淨土論」に依據して、淨土教思想を瑜伽行學派の教學の立場から考察せんとするのであるが、淨土教思想の瑜伽行學的考察を一層深い根據から理解する爲に、淨土教思想との關連を念頭において、瑜伽行學派の教學一般の意義を考察することから出發したいと思ふ。

註一、羽溪了諦博士「中觀哲學」(朝永博士還曆記念論文集一三頁)參照。

註二、向田永靜氏「淨土教思想の中觀哲學的解明」(哲學研究第二百三十九號)參照。

二

印度に於ける佛教思想發展のあとを觀るに、吾々は無著、世親の瑜伽行學派の教學に於いて、當時のあらゆる佛教思想

が綜合統一され、大乘佛教としての組織大系を構成したといふことが出来るであらう。この事は無著の著「攝大乘論」が、大乘佛教の通論ともいふべき形に於いて、極めて組織的に論述せられてゐることからも容易に推測せられうるであらう。龍樹の中觀教學の如きも、その「智度論」に於いては般若空智をはじめとして諸々の法相が詳述せられ、恰かも佛教の一、大エンサイクロペディアであるかの如き觀を呈してゐるが、その組織的な點に於いては到底「攝大乘論」に及ばないであらう。ましてその「中論」の如きは未だ破邪否定の一面にのみ専らにして、積極的な大乘教の樹立の面に乏しいと言はねばならぬ。然るに瑜伽行學派の教學に於いては、次に述べる如く阿頼耶識説を中心とした識轉變説に於いて生死の人間の現實相を根本的に解明したるのみならず、その三性説に於いては大乘菩薩道確立の論理的根據を炳かにし、かくの如き教學的基礎の上に、止觀の瑜伽をはじめとして、諸波羅蜜、諸地の修習や、佛性・佛智・佛身・佛國土の觀察等、更らには原始佛教的な要素をも取入れて大乘佛教としての網格を大成し、以つてその本質的意義を宣揚してゐるのである。^{【註一】}それでこの瑜伽行學派の教學によつて當時に於けるあらゆる佛教思想への理解と會通とがなされ得たと思はれる。かう考へて來ると私の問題とする淨土教思想と雖も、この瑜伽行學派の教學と相矛盾するものではなく、瑜伽行學派の教學によつて淨土教に對する一應の理解と解明とが成立しうべき筈のものである。そこで淨土教思想との關連を念頭において瑜伽行教學を回顧するとき、大體に於いて次に論述するやうなことに着目しなければならぬであらう。

さてその第一は、阿頼耶識を中心とした識轉變説に於いて、人間の生死輪廻の現實相が最も根本的に内觀せられ、且つそれが極めて體系的に説明せられてゐるといふことである。即ち阿頼耶識とはその體を分てば八種となるが、總じては識、乃至阿頼耶と稱せられ、「分別は是識の性なり」^{【註二】}と言はれる如く、常に所取 (grāhya) と能取 (grāhaka)、即ち客觀と主觀とを區別することを以つてその基本的性格とする。即ちわれわれの意識經驗に於いては意識の對象となるものが常に實在すると考へてゐる。しかしそこに實際にあるのは對象ではなくして對象的に識別し、それと心的交渉をなしてゐる自己の意識經驗 (vijñapti) であることが先づ反省される。そしてそれが超越的對象から規定せられて生ずるのでは

なく、そのやうな意識經驗もまたわれわれの虚妄分別に熏習づけられた根元意識 (mūla-vijñāna) の表現に過ぎないものであるとせられるところに唯識 (vijñapti-mātra) といはれる所以がある。【註三】

さてわれわれの意識經驗を考へてみるに、阿毘達磨の意識論は大體に於いて六識經驗の反省に止つてゐると思はれる。

然るに唯識説に於いては第七識のみならず、さらにその根源に第八識までが考へられてゐる。それは六識だけでは人間の意識經驗の全體を理解しつくすことが不十分であるからである。といふのは阿毘達磨の意識論では對象的に把握される意識は考へられてゐるが、つねにはわれわれの意識の對象とならないやうな根本の意識や自我の意識についての省察がよくなされてゐないからである。しかるに唯識説に於いては「唯識三十頌」に説かれる如く「我癡我見我慢我愛の四煩惱と常に俱なる」自我意識のあることが反省せられてゐる。これが所謂第七末那識といはれるものである。そしてかくの如き意識が反省せられるといふことは常に對象的なものに繫縛されてゐる自己の意識から一步超越して、對象を包む自己の存在が、煩惱繫縛の相に於いて自覺せられてゐるのである。しかし其處では意識界のありかたは靜觀せられてゐるが、まだその生起の相が反省されてゐない。それでこの第七識は更に内觀せられて、諸々の煩惱や思惟作用の共通の根元でもあり、また自我意識の對象となる何ものかが豫想せられる。かくて普通に自我意識と考へられてゐる染汚の意 (kliṣṭa-citta) と常に結びついてゐる煩惱的な思惟作用のあることが自覺されるれば、その自我意識に於いて、常に「我」であると對象化されてゐる根元意識のあることに氣付くであらう。それが阿頼耶識といはれるものであつて、それは自我意識の對象であると共に、その自我意識を發現せしむる根元である。そしてそれは諸々の煩惱や對象界の知覺の發現する根元であり、又その熏習を受ける場所でもある。したがつてかくの如き阿頼耶識は個體としての自己そのものであると共に、宇宙大のものであるといふことにもなる。このやうな阿頼耶識が発見せられることによつて、はじめて煩惱等の善惡の感情の起原が説明せられる。即ち煩惱等の不淨法の起原は阿頼耶識の中に求められ、信仰とか慚愧等の心所のおこりは法界から現はれる法聞熏習の中に見出され、それは衆生の依りどころである阿頼耶識を轉じて佛智たらしめる轉識得智の働をなすとせられ

てゐる。かくてわれわれの意識上の問題がみな阿頼耶識を中心とした識轉變説に於いて説明せられるわけである。

しかし、かくの如き煩惱の人間の現實相を説明するものである阿頼耶識説は以上のやうな吾々の反省的思惟によつて理解せられるものではない。それは無分別智を發得した時に得られる後得智の清淨なる世間認識によるのである。そして、この後得智によつて阿頼耶識がみられることこそは、淨土教に重要な二種深心の信機にその本質を等しうするものであらう。(この二種深心の問題は善導に於いて深く反省せられて明確に論述せられてゐるものであつて、これをそのまま世親にまで廻行せしむることは可なり問題となりうることはあるが、本論文の主旨が世親に忠實であるといふことよりもむしろ淨土教思想一般の瑜伽行學的考察にあるので、このやうな試論も許されうであらう。) 即ち「自身、現是罪惡生死凡夫。曠劫已來、常沒常流轉無有出離之緣。」【註四】と信知されたこの自身に相當する教理學的概念が阿頼耶識である。したがつて信機の立場に於いてその自身に就いて信知せられたると相似の内容が、阿頼耶識について記述せられるわけである。即ち個體の根元たる阿頼耶識の最も根本的性格たる一切種子識といふ概念は、あらゆる雜染法の種子をもつといふことであるが、それは「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫なり」との自覺に他ならぬ。そして、そのやうな罪惡生死煩惱具足の自覺が更に深く内觀されて、自分は「曠劫の昔から常に沒し常に流轉して、到底出離の緣あることなき」宿業を擔へる凡夫であると反省されるのは、正しく一切雜染法の種子識である阿頼耶が宿業の果報として成立してゐることをあらはす異熟識の概念に相當するであらう。【註五】かくの如く、阿頼耶識説には淨土願生の重要な契機をなす信機の内容が教學的な組織をもつて論述せられてゐるのである。かくの如き教學的關係にあるが故にこそ瑜伽唯識説を大成した世親が、自己の罪障を深く自覺してはその全自我をあげて淨土を願生せざるを得なかつたであらう。そこに彼の思想的立場を示す瑜伽行教學と、主體的な淨土信仰の面とが相表裏をなして調和してゐると見ることが出来るであらうか。

即ち煩惱のはたらきや對象界の認識などわれわれの一切の意識現象が阿頼耶の種子より生ずると説かれ、しかも、それら一切が宿業の熏習に規定づけられたものとして内觀せられ、それが異熟識といはれるところには、現實の根元として一

應有として考へられた阿頼耶がその本來は有ではなく現實の根元として一應有なるものであることを意味してゐる。そして現實の根元として有であるとしてせられた阿頼耶が假りの有であり、その本來は非有なるものであると認識せられることこそは、己にそれ自身解脫智見に屬することである。

しかしかくの如き解脫智見が得られるといふことは後得智の立場であり、後得智に往するのは實は已に無分別智に住してゐるからのことである。淨土教に於いて、信機と信法とが論議せられ、信機と信法とは教理學的には信機が先で信法が後であるとせられるが、具體的宗教體驗に於いてはその前後を分けることは出来ないであらう。それは一つの宗教體驗の二面であつて、自己が曠劫來流轉者として信知せられる（信機）のは既に盡十方無礙光の悲智に照らされてゐる（信法）からである。盡十方無礙光如來に歸依する（信法）ことによつて、その悲智に照らされ益々自己の罪惡相が自覺させられる（信機）のである。それは唯識三性説に於いて、圓成の法性の觀られることに即して、愈々依他起の法が觀られ、依他起の法の觀られることに即して益々圓成の法性がみられ、三性は不一不異の關係にあると説かれるのと、その性格を同うする。これは同じ佛教者の宗教體驗の二面として當然のことではあるが、淨土教の信仰と瑜伽唯識の教學との體驗の面からの相似性を物語るものとして注意しなければならぬ點である。【註六】

以上の論述によつて、淨土の信仰と瑜伽行教學との關係が一應明らかになつたのであるが、由來瑜伽行學派に於いては淨土教を別時意方便の教として、他力の教を貶してゐる。即ち「莊嚴經論」第六を始めとして「攝大乘論」等にも、この別時意説が説かれ、世親も無性もその「釋論」に於いて、これを祖述してゐる。この別時意説に就いては既に諸學者の研究論述につきてゐるやうであるが、多少の私見を述べるならば、別時意説とは改めて言ふまでもなく瑜伽行派に於いては、極樂淨土を實報受用土となすが故に、地上の菩薩の往生を許すが、凡夫・二乗の往生を許さない。したがつて淨土の諸經に凡夫が西方に往生することを得と説いてゐるのは、是れ別時意の説であつて、それは但だ遠生の因となるのみで順次に往生するのではないといふ一種の方便説であるとするのをいふ。蓋しこれは此等の諸論が主として菩薩の修行階次の

相を詳細に説き、地々斷障得果してゆく差別相を説くを主とするからであらうと思はれる。かの世親がその「攝論釋」に於いて淨土教を一應別時意方便の教と釋してゐられるのも蓋しこの爲であらう。しかしながら、世親自身が淨土の願生者であつたことは、その「淨土論」に於いて炳かなことであり、前の別時意説の主張と多少矛盾するやうであるが、その別時意説を述べた「攝論釋」に於いても最後の回向文に於いては「因此願悉見彌陀、由得淨眼成正覺」【註七】と述べ、淨土願生の眞意あることを暗示してゐるやうである。したがつて、この別時意説の難に對しても、世親のみは純乎たる淨土の願生者とみられうるのではあるまいか。それといふのも根本的には、その教學と信仰とが密接不離の關係にあり、その間にさほど大きな矛盾が感ぜられないのみか互に相表裏し合つて調和的に理解せられうるからである。このことは更に論述することによつて、一層明確になることではあるが、阿頼耶識説の考察に關連して一應別時意趣の難に觸れ、私見を加へた次第である。

註一、このことは「瑜伽論」は勿論、「莊嚴經論」や「攝大乘論」等に特に顯著にあらはれてゐる。

註二、この語は多く瑜伽行學派の論書中にみうけられる。例へば「梁譯攝大乘論釋」五釋應知勝相第二の一、等參照。

註三、「唯識」といはれるときの識が *viśiṣṭa* 表識（稻津氏譯）であつて、*viśiṣṭa* ではないといふ二語を區別しての稻津氏の研究はすぐれてゐる。詳しくは氏の「世親唯識説の根本的研究」を參照せられたい。

註四、善導「觀無量壽經疏」散善義六丁（淨土宗全書二、五六頁上段）

註五、「此識因種々不淨品法無始習氣方乃得生」（眞諦譯攝大乘論）

註六、世親に於ける淨土の信仰とその教學との關係に就いては、既に稻津紀三氏が「世親唯識説の根本的研究」の中で、種々信仰體驗を通して考察し論述せられてゐる。教授せられる點も多く存するが、氏は淨土の信仰を餘りに高く評價しすぎてゐられるのではあるまいか。

註七、梁譯「攝大乘論釋」第十五（大正藏經第三十一卷二七〇頁上段）

三

淨土教との關連に於いて阿頼耶識説の考察を終つたから、次に三性説に就いて考へてみなければならぬ。

もともと瑜伽行學派の教學は唐時代に玄奘によつて支那に輸入せられ、慈恩に繼紹せられて法相宗といふ一大宗派を形

成し發展したのであるが、この法相宗學に於いては、阿頼耶識を中心とした識轉變説を主とする唯識學が行はれ、遍計・依他・圓成を説く三性説は比較的輕視せられたやうである。いふまでもなく阿頼耶識を中心とする識轉變説が、前節に述べた如く、人間の現實相を根本的に解明したものであることは、瑜伽行學説の特色を示すものであるが、その解脱への道の解明に到つては識轉變説だけで十分であるとは思はれない。勿論、阿頼耶識説はいはゆる緣起門の唯識として、それ自身に於いて唯識無境といふ解脱智見を得るものではあるが、それは人間存在の意識の面の解明に懇切にして、それよりの解脱の面の解明に乏しいといはねばならぬ。したがつて識轉變説が單に識轉變を説くに限る限り、それは宗教的には遂に無意味といはざるを得ないであらう。蓋し識轉變説による人間の生死輪廻的現實相の解明は、ただそれよりの解脱の道の開示せられることを俟つて、はじめて宗教的な意義を持ちうるからである。そしてこれから問題とする三性説こそは、正しく生死より解脱へ、輪廻より涅槃への道を説くものである。普通に識(vijñāna)といはれる虚妄なる分別は次に述べる如く依他起性(Paratantra-svabhāva)と考へられるもので、依他起(Paratantra)は最初に虚妄なる分別識であるが、それはまた緣起法を意味するもので、この緣起なる依他起性を媒介として生死より解脱への道が通るのである。したがつて識轉變説はそれのみにては生死の人間の解明に止るが、その依他起性を通じて三性説に發展し、三性説を俟つてはじめて生死より解脱へ、換言すれば遍計所執より圓成實への道が完成するのである。

かくの如く識轉變説と三性説との關係を理解すると、瑜伽行教學に於ける三性説の占める位置の重要性がうなづかれるが、更に次に述べる如く三性説が、大乘菩薩道の成立する論理的根據を深めたことを思ふ時、一層三性説の持つ意義の重要性が加はるのである。

さて、そのやうな意義を持つ三性説は、「瑜伽論」「攝論」等をはじめとして、「中邊」「莊嚴」「三十頌」あるひは漢譯されなかつた世親の「三性論偈」等に廣く説かれてゐる。そして「分別は識の性なり」といはれる如く識とは常に分別を本性とするものであつて、識が所取能取によつて分別する點をまた依他起といふ。元來依他起(Paratantra)とは自性の否定

であつて、それは衆縁所生を意味する語である。「辨中邊論」辨相品第六偈に虚妄分別が三性を攝することを説いた後に、論曰。依止虚妄分別境故。説有遍計所執自性。依止虚妄分別性故。説有依他起自性。依止所取能取空故。

説有圓成實性。 (大正藏經第三十一卷・四六四頁)

と述べてあるが、これをよく考へると次のやうな關係になる。即ち虚妄分別の性たる依他起性の上に虚妄分別の境たる種々の遍計所執性が考へられる。それは人間が分別意識の働によつて種々なる事物を遍計執するからである。それは言説や施設や分別等の人間的はからひを意味する。したがつてこの遍計と依他の二性は雜染、輪廻の相である。然るに虚妄分別がかくの如き執を全く離れる時、換言すれば依他起に於ける「所取能取空」なる時、それは圓成實性と説かれるのである。それは無執なる分別を意味し無分別後得智の立場を意味する。それ故にこの圓成實性は前の遍計と依他の二性が法であるのに對し法性であり、雜染なるに對し清淨であり、輪廻なるに對し涅槃の相である。それ故に三性は應知の相として説かれるのである。

さて元來、分別性即ち遍計所執性は依他起性である意識の對象となる妄境界であつて客塵煩惱の世界である。それは第七末那識の對象である自我と第六意識の對象である法とがこれに屬し、それは單なる凡夫の世界である。然るに吾々凡夫はそれらの分別の世界にあり乍ら、それが依他起のものであることを體得することによつて、分別性即ち遍計所執性を離れるのであるが、更らに所取能取の二の無なる眞實性即ち圓成實性を觀ることによつて虚妄なる依他起性からはなれるのである。この意味に於いて眞實性即ち圓成實性こそは三性の根本依止であるが、瑜伽行教學に於いて三性の依止を眞實性とせずして依他性としたことはまさに注意すべきことである。

さて、われわれの主觀と客觀との對立による相對的認識の立場が、瑜伽行學派に於いては心意識の側によせて考へられて、それは唯識であり虚妄なる分別にすぎないといはれる。さらにそれを三性説の立場からは依他起性を所依とする遍計所執であるといはれる。そして、この虚妄なる對立的分別の無くなつたところ、換言すれば無執なる對立の場面が圓成實

性或は眞實性といはれる。したがつて遍計と圓成を媒介するものは依他である。依他起性を所依として遍計所執から圓成實性への轉換がなされるのである。そしてその依他起性が阿頼耶として説明せられる故に一切唯識といはれるのである。しかし、單に唯識説のみならず一般にわれわれの分別が虚妄であるとせられるのは何故であらうか。それは根本的には主觀と客觀とが夫々獨立に實在性を持つと考へそれに執するからではなからうか。即ち諸法が實有であると考へるのは、元來主觀が勝手に妄執して諸法に自性を賦與するからである。そして、ここでは、かやうに客觀が實體性をもつ爲めに、それに對する主觀にもいつのまにか實體性が與へられ、そこに主觀と客觀との對立が實體對立となるわけである。したがつて二元的な兩者の實體對立の故に、その統一もまた自ら困難となる。元來、主觀はただ客觀に對してのみ能觀として主觀であり、客觀は所觀として主觀によつて觀られるからこそ客觀であるのに主觀と客觀とが自性を持つて夫々獨立に存在すると考へるのは、正しく主觀——客觀の自殺を意味することになる。それで唯識説に於いても、外境が空にして内識のみ有として實在すると考へることは出来ない。外境が空ならば内識も勿論空でなければならぬ。それを内識のみは實有なる如く考へるのは染汚の末那(mānas)の働きによるのである。かくて阿頼耶識は個人的なものと考へられるが、それは末那によつて己れが執ぜられてゐるからである。それで、この點からみても阿頼耶識を中心とした識轉變説はわれわれに我執を無くすることを教へるものである。即ちこの迷妄の根元である我見を除けば自ら阿頼耶といふ名稱も無くなる。それが轉識得智といはれるところであつて、それは對象の變化を意味するのではなく、智の面によせて言へば凡夫の見方から覺者の見方に轉換することである。そしてこれを三性説的に言へば依他起に於いて遍計が厭離せられて圓成があらはれることでもある。

さて、主客の對立は具體的な認識成立の事態を反省したときに見られるもので、具體的な事態そのものは反省以前の一如のものである。したがつて眞に具體的な認識は常に一如の本源に還らねばならない。かやうな一如の本源に裏付けられた主客のみが、眞に具體的な主客でありうる。「己れを空しうした智見」とか、「ものとなつて見る」(西田哲學)などとい

はれるのも、かかる消息を物語るものであらう。これと同様に三性説に於いても、依他起に於ける所取・能取の二の無なる圓成實の世界とは、正しく分別が一端否定せられた主客未分の一如の本源に還つたところであつて、その一如の體驗が無分別智の發得といふことになるであらう。そしてかかる一如の本源に裏付けられた無執の分別が後得分別智といはれるものであらう。そしてそれは後得清淨世間智とも言はれる如く世俗の世界を觀察し分別する智慧であり、その意味では還相的乃至向下的意味をもつものである。かくて三性説に於いて圓成の法性の觀られることに即して依他起の法が觀られ、依他起の法の觀られることに即して、益々圓成の法性が觀られるといはれる如く、最初虛妄の識であつた依他起が、ここでは無分別後得智の働によつて、清淨なる緣起の法として觀られることになるのである。したがつて今迄の一切の自性的對立は、それに對する執着が無くなることによつて、眞に具體的な無礙の對立として甦るのである。普通に「無分別の分別」といはれる眞に具體的な認識は、主客一如の本源に還つた無執の分別をいふのであつて、後得分別智といふのもその無礙自在なる認識の働をいふのであらう。

かくて三性説のあかさんとするところは、龍樹の空性と異なるものではなく、唯識説と雖も内外俱空、境識俱泯を説く以上、大乘佛教の根本的立場たる空思想に違背するものではない。ただ唯識説なるものは龍樹により強調せられた緣起法の根據を識によせて説明したものに外ならぬ。しかるに龍樹の空性に對して瑜伽行學派の三性説が理論的に一步を深めたといはれる所以のものは一體何處にあるであらうか。それは空性が真空より妙有へといはば無媒介的に言はれるに對して、三性説に於いては遍計から圓成への媒介の場所的なものとして依他起性が考へられてゐるところに存するといはなければならぬ。即ち真空より妙有への悟入が、龍樹に於いては「諸法は無自性なるが故に空なり」といはれ、空の根據を諸法の無自性に求めて緣起(Pratītyasamutpāda)なる所以を炳かにしてゐるのに對し瑜伽行學派に於いてはこの緣起なる概念が依他起性(Paratantra-svabhāva)として別に立てられ、この依他起を轉換の場所として、生死より解脱への道が明らかに示されたのである。そこに三性説は中觀哲學の無媒介的な解脱への道を理論的に一步深めたものとみられるのであ

る。【註三】しかも、この別立せられた依他起が阿頼耶として説かれるところには、瑜伽行學派の教學が「中論」等に比して、より宗教的乃至實踐的色彩を帯びて來たと言へるであらう。このことは前節に述べた阿頼耶識説の考察によつて、已によく理解せられうると思ふ。

さて、以上の如く三性説をみて來ると、大乘佛教の基調をなす菩薩道の理論的根據もまた、依他起によつて統一される三性説にあることに氣付くであらう。元來、菩薩道とは「大悲の故に生死を捨てず、大智の故に生死に住せざる」不住生死不住涅槃の謂に外ならぬ。そしてその不住生死不住涅槃の成立する理論的根據は正しく生死即涅槃といふことにあるのである。蓋し菩薩の大願・大行の生れ出る根據はこの生死即涅槃に由來する不住涅槃の事實にあるからである。つまり大乘菩薩の願の根本性格は「自未_レ得_レ度先度_レ他」であり、「衆生無邊誓願_レ度」である。したがつて大乘の菩薩は穢土と淨土、生死と涅槃との間を絶えず往復して衆生救済につとめるのである。そして若しこの事實を涅槃の名で呼ぶとすれば、この立場こそは正しく不住涅槃といはれるものである。そして、この不住涅槃に對して、そのあるべき場所を與へ、菩薩道確立の理論的根據をより明確に示したところに三性説の特質がみられる。

即ち「梁譯攝論釋」第十三に無住所涅槃を説いて、「菩薩不見_レ生死涅槃異_レ。由_レ般若不住_レ生死_レ。由_レ慈悲不住_レ涅槃_レ。若分_レ別生死_レ則住_レ生死_レ。若分_レ別涅槃_レ則住_レ涅槃_レ。菩薩得_レ無分別智_レ。無_レ所分別_レ故無_レ所住_レ。【註三】とのべ不住涅槃の依止すべき根據を無分別智に求め、更に「分別性是生死。眞實性是涅槃。從_レ本以來此二品以_レ依他性_レ爲_レ依止_レ【註四】ものなることを考へ合はすときに、依他性を依止として生死より涅槃への轉換がなされることが理解せられるであらう。しかも「此中生死是依他性不淨品一分爲_レ體。涅槃是依他性淨品一分爲_レ體。【註五】が如き性格の依他性に於いて、しかも三性が非一非異の關係にあることを考へる時に、生死にも住せず涅槃にも住せざる菩薩行が生れ出るのである。若し單に遍計と圓成とのみであつて、しかもそれが隔然と相離れたものであるならば、生死の苦を逃れて解脱の涅槃に入らんとする小乘的な道しか生れないであらう。しかるに、かかる小乘の行を捨てて、般若によりて生死に住せ

ず、慈悲によりて涅槃にも住せざる大乘菩薩道のいはれることは、正しく非一非異なる關係にある三性説的根據によるものと言はねばならぬ。そして、この不住涅槃のあるべき場所として依他起性が考へられたことは、依他起が後得清淨世間智の對境であり、且つ又本來染淨二分の性格を持つ（攝論）ことから意味深く理解せられうるであらう。

かくの如き大乘菩薩道の精神は已に「智度論」等に説かれてゐるが、瑜伽行學派の教學に到つて、より確乎たる理論的根據を持つやうになつたと思はれる。つまり三性説的基礎の上に菩薩道のあるべき相が確立せられ、それに基いて修行の階次やその境・行・果が詳説せられ、更に進んでは佛身・佛智・佛性・佛國土等の大乘思想が展開せられたと言ふことが出来る。かう考へて來ると、三性説が識轉變説と共に瑜伽行學派の教理的基礎をなすものであると同時に、大乘思想一般の基本的教理として重要な學説であることが理解せられるであらう。

かくて私の問題とする淨土教思想と雖も、それが大乘佛教の有力な一派として成立してゐる限り、それが大乘菩薩道精神に缺けたるものである筈はない。果して淨土教思想の中心をなす佛國土の思想といひ、往生思想の内容といひ、或は又それら淨土教思想一般の根源をなす法藏菩薩の願行といひ、一つとして大乘菩薩道精神の表れでないものはない。由來、淨土教成立の目的は衆生の救済にあり、衆生の救済は法藏菩薩の誓願に約束せられてゐるのであるから、淨土教成立の根本は正しく法藏菩薩の願行とその成就とにあるといはなければならぬ。かかる菩薩の願行の生れ出る根據が不住涅槃にあることを思ふ時、瑜伽行學派に於いて理論的深まりをみた菩薩道精神が法藏菩薩といふ一人の代表的な菩薩道精神の體現者を通じて、最もよくその本質を具體化せしめたものが淨土教の内容をなすものであるといはなければならぬ。したがつて淨土教を一貫するものは正しくこの菩薩道精神にして、淨土は他の宗教に於いてみられる如きパラダイス的なものではなく、諸佛の因位に於ける發願と修行とによつて建立せられたもので、菩薩が成佛の曉、利他度生の目的をその淨土に於いて實現せんとするものである。したがつて大乘の成就衆生の精神が、小乗の個人的解脱に異り、この淨土の思想に於いて最も顯著に顯れてゐるのである。そしてこのことは往生思想についても同様に言へることであつて、世親の「淨土論」

にも五門成就の第五を出門として、一切衆生救済のために苦界に還るのを往生の素懐となし、これより後、支那日本の浄土教家が多く往相（自受用的方面）・還相（他受用的方面）の二廻向説を立て、しかも往相より還相に多くの意義を認め行つたのは、正に菩薩道精神の浄土教的展開であると言はねばならぬ。

註一、「分別性生生死、眞實性生涅槃。從本以來此二品以依他性爲依止。」（樂譯撰大乘論釋卷十三、大正藏經第三十一卷二四七頁中段）參照。

註二、「空義より三性説へ」長尾輔人氏論文（哲學研究第二五〇號）

註三、註四、註五、大正藏經第三十一卷二四七頁中段

四

さて以上の論述によつて瑜伽行學派の教學の中核とも言ふべき識轉變説と三性説とが浄土の信仰と密接な關係を持ち、教理的にも相表裏をなすものであることが一應理解せられたと思ふが、更らに眼を瑜伽行教學より浄土教思想に轉ずる時、其處に二つの疑問が解決を要求して來るであらう。即ち、

一は種々の莊嚴相を具した彼土界の實體的乃至實在的傾向に關する疑義

二はその實體的乃至實在的な浄土へ往生するといふ往生の意味に關する疑義

である。蓋しこの浄土觀と往生觀との問題は、單に瑜伽行派に於ける浄土教の問題として重要なものであるのみならず、通大乘の見地より起される疑難中、浄土教存立の二大支柱を衝いた最も根本的なものであり、この二つの問題が瑜伽行學派の立場から如何に考察解明せられるかによつて、はじめて浄土教が自らの存立の立場を確保し、その成立の意義を一層炳かならしめうるからである。

先づ第一の問題は浄土教に於ける有相差別莊嚴の浄土が西方十萬億佛土の彼方に實在するといふ思想が、瑜伽行學派に於いて否定される虛妄分別に基く遍計所執にすぎないものではないかといふことである。この問題を考察するに當つて問題を(A)有相差別莊嚴の浄土思想が吾人の虛妄分別による實體的差別の單なる對立觀と全く同じ水準に立つものではないか

といふ淨土思想の實體的傾向に關する疑義と、(B)その淨土が所謂指方立相の淨土として西方に實在するといふ淨土の實在的傾向に關する疑義とに大別して、瑜伽行敎學の立場から淨土が如何に理解せられるかを考察してみたいと思ふ。

いま此等の疑問を懷いて世親の「淨土論」をみるに、先づ注意せられることは「入一法句」の文である。即ち二十九種の二報三嚴、別しては十七種莊嚴の國土が一法句におさまることによつて、莊嚴せられた淨土が對立的實體論を遙かに超越した絕對界の風光を示すものであることが世親自身の長行の釋に示されてゐる。すなはち觀彼世界相以下の偈頌に於いて廣く三種莊嚴相を讃誦して願生の由るところをあかし、更らに自らその長行釋に於いて此の偈頌を分つて國土十七・佛八・聖衆四の三嚴二十九種となして淨土の功德相を該攝してゐる。ところが此の莊嚴相をつぶさに觀察するに、その論旨といひ説相といひ「攝大乘論」に説かれてゐる十八圓淨説と殆ど一致せるをみるのである。この事については既に學者の指摘せられてゐるところであるが、嚴密に検討してみるに、「攝論」には諸佛報身の居る淨土には十八種の清淨功德を圓滿すとし、諸經論淨土説の精髓ともいふべき十八圓淨説を立て世親も亦これに註釋を施してゐる。即ち十八圓淨とは色相・形貌・量・處・因・果・主・助・眷屬・持・業・利益・無怖畏・住處・路・乘・門・依止圓淨である。(梁譯)ところが此れは諸佛の淨土相をあかすものなる故、「淨土論」にては國土莊嚴十七句に相當するものであるが、自ら三種莊嚴の意義を總攝するものであることは原文に明瞭であつて、恰も「淨土論」の國土莊嚴中に主功德・眷屬功德ありて他の二種功德を含むものと全く筆致の一なるものがある。いま試みに十八圓淨を十七句に對校すれば、色相圓淨は妙色功德に、形貌・住處圓淨は三種功德や種々事功德に、量圓淨は量功德に、處圓淨は清淨功德に、因圓淨は性功德に、主圓淨は主功德に、眷屬圓淨は眷屬功德に、持圓淨は受用功德に、利益・無怖畏圓淨は無諸難功德に相當するのである。尙これ以外のものも大體に於いて、果圓淨は一法句の文に、助圓淨は菩薩四種功德の文に、業圓淨は國土莊嚴中の所求滿足功德、乃至菩薩四種莊嚴中の敎化利生のことに、路・乘・門圓淨は五念門乃至國土莊嚴中の大義門功德に該當し、依止圓淨を釋して如來願力所感寶蓮華といふのは「淨土論」の正覺華及び蓮華藏に相當するといへる。そして十八種皆圓淨と言ふが玄奘は

これを圓滿、繁多は具足と譯してゐる。そしてこの原語は Saṃpat, Saṃpanna (Tib; Phun-sun-ishes-pa) と、それは共に圓滿・具足・成就の意を持つとみられるが故にそれはまた三性説の圓成實性 Parinipanna とその内容を一にするものである。

かくて「攝論」の十八種がみな一圓淨に攝せられるに對し、「淨土論」の二報三嚴特に國土莊嚴の十七種がすべて一清淨句に攝せられるを觀る。【註一】しかも「清淨句者謂眞實智慧無爲法身」にして、眞實智慧無爲法身は皆これ圓成實のものなる故、圓淨も清淨句も共に圓成實を象徴し、正しく彼土界の莊嚴が一々圓成の法性に裏付けられてゐることを示すものである。かくて此の二つの論に説かれてゐる淨土がその構想の全く一なるを觀る。そしてこのことはまた瑜伽行教學と淨土教思想とが密接不離の關係にあることを正しく裏書するものである。更らに又以上のことは彼の安樂國土が眞空妙有相即不二の圓成實の世界にして、その有相差別莊嚴が其儘無相平等の一清淨句、乃至一圓淨に攝せられ、有相差別莊嚴の一々に平等の法性が顯現してゐる有相即無相の對立的統一界なることを炳かに物語るものである。かう考へて來ると有相差別莊嚴の淨土が唯識説に於いて否定せられる吾人の虛妄分別にもとづく實體的差別の單なる對立觀を遙かに超越した眞空妙有、有相即無相の對立的統一をあらはす圓成實の世界なることが理解せられるであらう。そして淨土思想がかくの如く理解せられる時に、先に偈げた(A)淨土思想の實體的傾向に關する疑義は自ら氷解し去るであらう。

さて淨土が以上述べた如く眞空妙有の圓成實の世界なることは、次の如き論據によりその主張を一層確實なものとなすであらう。即ち「淨土論」長行釋に

又向説觀莊嚴佛土功德成就、莊嚴佛功德成就、莊嚴菩薩功德成就、此三種成就、願心、莊嚴應知略説入一法句一故。一法句者謂清淨句。清淨句者謂眞實智慧無爲法身故(「淨土宗全書」一卷一九六頁)

とあるが、淨土の三種莊嚴が眞實智慧無爲法身の清淨一法(句)【註二】に歸するのは、先に述べた「攝論」十八圓淨の十八種が一圓淨に歸するに相應すとみられるのみならず、その果圓淨に「淨土は最清淨自在唯識智を以て體と爲す」【註三】

と言ふ文に相應するものである。これを以つてみても「淨土論」の淨土が如來の大悲願心莊嚴の教義に立つに對し、攝論等の淨土が如來の淨識所現の教義に立つとは言へ、共に有相差別莊嚴の淨土が凡夫の遍計所執たる實體的差別の卑俗なる對立觀に立つのではなくして、その本體は眞實知慧無爲法身の清淨一法、或は如來の最清淨自在唯識智にして、有相差別莊嚴の一々に無爲自在の清淨眞實智が顯現してゐる圓成實の絕對界であり、その眞空の上に立つ妙有的展開を示すものであると言はねばならぬ。かくて淨土は果圓淨の文に世親自ら釋せし如く、「菩薩及び如來の唯識の智は、無相無功用なるが故に清淨と言ひ、一切の障を離れて退失無きが故に自在と言ふ。此の唯識の智を淨土の體と爲すが故に、苦諦を以て體と爲さず」【註四】といはれる。唯だ識のみであるから識を離れて別に七寶等があるのではなく、佛の淨心が斯くの如く變現して衆寶に似るのみであり、淨土は佛の無漏心を體相とするのである。彼土が淨土と言はれ安樂國と言はれるのは、單に穢れてゐない苦の無い國といふのではなくて、佛の無漏心を體相とする圓成實の絕對界であることに基くのである。かくの如く淨土が所謂「隨其心淨則佛土淨」（維摩經）を原理として出現したもので、佛の無漏心に裏付けられた清淨涅槃界なればこそ、處圓淨に三界の行（集諦）處（苦諦）（世親の釋による）を出過すといはれ、「淨土論」にもまた勝過三界道と讃歎せられたのであらう。そして又その性功德の文に「正道大慈悲出世善根生」とのべられてゐるが、これは「攝論」の因圓淨に「出々世善法功能所生」（梁譯）とあるに相應し、これに對する世親の釋を通して淨土は是れ無分別智（正道）無分別後智（大慈悲）の生起する圓成實の法界なることを窺ひうるのである。されば、淨土が眞實知慧無爲法身に攝せられ乍ら、有相差別的莊嚴相を展開してゐるのは、衆生をして有相莊嚴によりて勝欣心を生ぜしめ、有相に執することを経介として自ら無相眞如に歸入せしめんとする佛の大悲願心によるものであることは言ふまでもない。世親が「安樂淨土」從此大悲生故謂此大悲爲淨土根（淨全（二三四頁））と言はれたのもこの意味をあらはすに外ならぬ。

さて「淨土論」にとかれる淨土觀に就いては尙ほ幾多の問題が存すると思ふのであるが、一つ注意すべきことは入第三門の「以下一心專念作願生彼修奢摩他寂靜三昧行故得入蓮華藏世界」（淨全（一九八頁））の文である。即ち彌陀の淨

土を蓮華藏世界と名ずくるところには、この「論」の淨土觀が「華嚴經」に關係するものの如くであつて、古來幾多の解釋が爲されてゐるが、世親はその「攝論釋」に於いて「以_二大蓮華王_一譬_二大乘所顯法界眞如_一」（大正藏經三十一、二六四頁上段）と述べて、蓮華藏世界に對する特異な解釋を施してゐる。即ちこれによれば蓮華は法界眞如を意味し、法界眞如が種々なる性徳を具して淨土の依止となるのを蓮華を以て喩へ、よく彼土界の第一義的意義を炳かにしたものである。元來法界眞如とは法性に即した言詮であり、それはまた法身とみられる。そしてそれが無量の出世功德衆に莊嚴せられるのは報身・報土とみられる。それは報身・報土が法身や法界眞如といはれるものより有相的表現をもつて衆生により近く顯現したものである。そこに淨土教成立の場が考へられ、報身・報土の持つ場所的意義もその衆生への親近性、乃至衆生と眞如との媒介者たるところに存するといはなければならぬ。蓋し佛身・佛土は本來不二のものにして、共に法界眞如の佛（人）・法的顯現に他ならぬからである。これまた「淨土論」に彌陀報身の三種功德成就を眞實智慧無爲法身に攝すとし、また國土の莊嚴を第一義諦妙境界の相と言へると全く同一趣旨として了解せられうるであらう。

以上大體淨土思想の實體的傾向に關する疑義を中心として、「淨土論」に依據してその淨土觀の瑜伽行學的考察をなしたのであるが、淨土がかくの如く瑜伽行學的連關をもつて理解せられることによつて、その清淨涅槃界たる所以をより一層確實ならしめるであらう。

次に(B)そのやうな淨土が所謂指方立相の淨土として西方に實在すると言ふ淨土の實在的傾向に關する疑義を中心として、淨土觀の考察に移り度いと思ふ。言ふまでも無く指方立相なる語は善導【註五】によるもので、「淨土論」にはその指方に相當すべき西方の語は無いのみならず、廣大無邊際（量功德）と無限的に説かれてゐる。しかし「淨土論」が「無量壽經論」といはれ、三經通申の論とせられる以上、それは阿彌陀佛の淨土を願生するものにして、そこに「在西方」の意があることは言ふまでも無い。しかれば一方で廣大無邊際と無限的に説きつゝ、他方では在西方と限定的に考へられるのは矛盾するではないかとの疑問が生ずるであらう。一部の宗學者はこれを廣略に配當して、在西方を廣門に無邊際を略門にみて會

通せんと試みたのであるが、これは炳かに誤謬である。何となれば「論」「論註」に於いて廣大無邊際とは廣門相の一として説かれてゐるからであつて、問題は同じ廣門相に於いて一方は廣大無邊際と無限的に説かれ、他方は在西方と限定的に考へられることの矛盾にある。そこで廣略を被限定的と非限定的とに配當して考へるべきであると思ふ。【註六】即ち廣大無邊際といふ説相は無限的ではあるが廣門相の一として説かれる以上それは尙被限定的なものの間に於ける量的無限にして一切の限定を越へた非限定的な、いはば質的無限（略門の入一法句に相當す）ではない。被限定的なものはそれが如何に擴大せられるとしても遂に非限定的なものへ飛躍することは出来ない。したがつて被限定的な量的無限は非限定的なものに較べると尙一種の有限にして、その間には質的相異が存する。われわれの相對的分別の如きもこの被限定的なものの領域を越へることは出来ない。かくて被限定的なものの間に於いて相對的對立は宿命的である。故に被限定的な量的關係を示す廣門相に於ては、それが廣大無邊際と言はれようと、在西方と考へられようと何等矛盾するものではないのみならず、共に彼土界の絕對性を凡夫の有相分別に執する本性に應じて表現せられたる佛の大悲に基くものであると解せられる。かう考へて來ると世親が在西方の淨土を究竟如虛空廣大無邊際と讚歎せられたことが何等の矛盾も無く理解せられうるであらう。

次に問題となるのは瑜伽行學派に説かれる淨土のあるべき場所に就いてである。前述の如く「攝論」に説かれる十八間淨の華藏世界はその説相といひ綱格といひ「淨土論」に説かれる淨土と殆ど一致するのをみたが、かくの如き瑜伽行學派に説かれる淨土は元來何處にあるか。自受用淨土ならば法界に周遍して處として有らざるは無いから、三界處に即すとも三界處を離れるとも言ふことが出来ない。しかし「攝論」に説かれる淨土は他受用淨土にして三界の行處を出過すとはあるが、元來場所は定まらないから異説も存するわけである。一般に地上の所見は報土、地前の所見は化土とせられ、宣しきに隨ふて現するから方を定めて一處を指すを得ないのである。しかし衆生に勝欣心を起さしめんが爲に處所を指すこともあるが、衆生の心量に應じて局通が存するから一定しないのである。

したがつて一般に「淨土論」が西方淨土を説くに對し、「攝論」等は十方淨土の説といはれるのであるが、元來淨土は

「隨其心淨則佛土淨」を原理として成就せられたるものにして、佛の無漏心をその體相とする清淨涅槃界に他ならぬ以上、西方淨土といひ十方淨土といひ、淨土の本質に於いて何等異なるものではないのである。さればこそ世親がその教學的基礎を瑜伽行教學におき乍ら、何等の矛盾を感ずることも無く盡十方無碍光如來に歸依し安樂國を願生する至純なる信仰に生きたらしたのであらう。しかし乍らここに淨土教に説かれる淨土が如來の大悲願心、莊嚴の教義に立つに對し、瑜伽行派の淨土が如來の淨識、所現の教義に立つてゐることは注意しなければならぬ。いふまでもなく淨識所現の身（土）にしても他受用身（土）や變化身（土）はその本質に於て利他的なものを含んではゐるが、法藏菩薩の願心によつて莊嚴せられた西方淨土の利他的本質には到底比すべくもない。それ故に同じやうに淨土を説くと雖も淨土教がより大乘佛敎の本質を發揮してゐるとみななければならぬことはいふまでもない。

最後に問題となるのは一般に瑜伽唯識の立場に於いては阿賴耶識は吾々の前世の業因に依つて今世に報はれた果であると言ふのである。それが前世に善業を積めば今世に人間界乃至天上界に生をうくることになるのであるが、唯識説に於いては已に實在せる世界へ生れ出ると解すべきではなくて、自己がその身心及び環境を現はし出すとなすから、自己及びその環境の全體が阿賴耶識であるといふことになり、その阿賴耶識の轉依によつて圓成の法界に歸入すると説くのである。したがつて阿彌陀佛の淨土が已に實在せる如く説かれるのは瑜伽行派の立場からは凡夫の遍計所執に過ぎないものとして否定し去られはせぬかといふことである。この問題はいはゆる指方立相説と唯心淨土説として後世も淨土門と聖道門との間に論争せられた點である。このことについては次節に詳論するつもりであるが、そのやうな疑問は第一義諦を説く無相教の眞實のみを知つて、未だ世俗諦に説く有相因縁の教法の眞實を知らざるものと言ふべきであらう。よく第一義諦を説く無相教のみが眞實にして世俗諦を説く有相教は方便説として貶せられるが、元來眞如は不可言説にして第一義諦の教法と雖も言詮せられた限りに於いては方便説に過ぎないのであるから有相といひ無相といひ方便といへば皆方便に屬するわけである。しかし方便説と雖もそれが眞實を語るといふ意味に於いてはそれは一つの眞實である。かくて淨土が實在する

といふ觀念も凡夫のものである限り迷情であり遍計であるに相異はないが、そのはじめ有執迷情の信が次第に無礙のものとなり、有相因縁の淨土の教法を通じて無相眞如の法界に歸入せしめられるべく法門が施設せられてゐるところに淨土教の特質があるといふべきである。したがつて淨土の本性から言へば「隨其心淨則佛土淨」を原理として建立せられた淨土なる故、その意味では唯心の淨土といふことも可能にして、淨土教と雖も唯心淨土説を一概に否定するものではないが、淨土教として成立する所以のものは有相差別に固執する人間の本性に應じて法門が立てられてゐる故、淨土が恰かも西方に實在するかの如く説かれるのも當然であり、またそこにこそ淨土教の本質が發揮せられてゐるといふなければならぬであらう。

以上、淨土の實體的並びに實在的傾向に關する疑義を中心として淨土觀を瑜伽行學派的立場と關連して考察したのであるが淨土思想がその本質に於いて瑜伽行學派の教説と矛盾するものではないことが一應理解せられ、通大乘的見地から起される疑難に對しても一應答へうるものであることが明白になつたわけである。

註一、淨土の有相莊嚴相が「攝論」に於いてはみな圓淨といはれ、「淨土論」に於いてはみな莊嚴、功徳成就と言はれてゐるのは、共に彼土界の絕對性をあらはすものである。

註二、一法句の句が何を意味するかは議論の存するところであるが、原語は *paramita* に相當し、それはまた依止 (*Pratipatti*) の意味であると山口益博士は解せられる。したがつて一法句は一法土であり、身土は不二なる故それは眞實智慧無爲法身と相似である。尙この點に連關して世親の教學と淨土信仰に就いては山口博士が「唯識二十論の原典解釋」(佛敎學研究4號龍谷大學)の中で關説してゐられるから併せて参照せられ度い。尙ほ佛敎に於いて句といはれるものは、單なる言葉ではなくして、主體的な余人格をあらはす場合が特に禪佛敎に於いて顯著である。「一句を提起し來れ」とは問答商量の答を問ふのであるが、それは言葉ではなくしてその余人を問ふのである。この場合併せてみると極めて興味ある對照である。

註三、註四、梁譯「攝論釋」第十五(大正藏經三十一卷、二六三頁中段)

註五、善導「觀無量壽經疏」定善義二十四丁

註六、向田永壽氏前掲論文(哲學研究第二三九號、一一一頁)參照

瑜伽行學派に於ける往生思想としては、兜率往生や別時意趣等の問題が考へられるが、本節に於いては極樂往生に限定して瑜伽行教學の立場から往生といふことが如何に理解せられるかを考察してみたいと思ふ。この問題に關して唐の善導と同時代の懷感の「釋淨土群疑論」は何等かの解明の素材を提供するものである。もとより「群疑論」そのものは淨土教に對する疑難に對し所謂法相唯識の立場から解釋會通したものであつて必しも瑜伽行教學と同一の思想的立場を保持するものではないが、法相宗の唯識説が瑜伽行學派の一學系を繼紹するものであり、また私の窮極の目的が「群疑論」に忠實であることではなくして往生といふことが瑜伽行學派の立場から如何に理解せられるかといふことにあるのであるから「群疑論」を素材として此を瑜伽行學的立場より考察することも、あながち不當なことであるとは思はれない。即ち「群疑論」第二に、

問曰。生_ニ彼西方_ニ爲_ニ過去心生現在心生未來心生。若過去心生過去心已滅不可言生。若未來心生未來心未_ニ至如何說生。若現在心生現在心不_ニ往復如何生。以此三世求_ニ生_ニ不得。以_ニ何_ニ今勸_ニ生_ニ西方_ニ耶。

釋曰。以_ニ三世_ニ推已滅未生及現不住無_ニ有_ニ生理眞實可_ニ得猶如_ニ燈炷_ニ。非_ニ過去焰燒_ニ炷已滅故。非_ニ未來焰燒_ニ炷未_ニ生故。非_ニ現在焰燒_ニ炷不住故。非_ニ不_ニ燒_ニ炷破_ニ闇發_ニ明念々相續新々謝滅相似相續猶如_ニ水流_ニ。能一時中有_ニ於四用_ニ破_ニ闇發_ニ明熱_ニ器燒_ニ炷此亦如是。由_ニ淨土業感_ニ生時熟_ニ聖衆來迎歸_ニ趣淨土_ニ捨_ニ娑婆穢質_ニ成_ニ極樂淨身_ニ三世緣生不_ニ常不_ニ斷。雖_ニ復諸法寂滅_ニ業報宛然。諸法無生生死相續。即不_ニ壞_ニ世諦_ニ建_ニ立第一義_ニ即其義他。——(中略)——今勸_ニ捨_ニ茲穢土_ニ生_ニ彼淨方_ニ而於_ニ第一義諦之中_ニ三世推_ニ之竟無_ニ往生之義_ニ世諦因緣假名生滅非_ニ無_ニ捨_ニ此娑婆_ニ往_ニ生佛國_ニ也。——(中略)——此亦於_ニ世諦因果門中_ニ說勸_ニ往_ニ生淨佛土_ニ也。【註一】

と詳細に淨土教思想への疑難が釋かれてゐる。かくの如き説き方を基本として考察するに凡そ佛の教法は眞俗の二諦を出

でない。「群疑論」によれば「眞諦とは無相眞法圓成實性にして俗諦とは因縁生法依他起性非有似有であり、この二諦は非一非異の關係にある。」（淨土宗全書六、一五頁下）しかも今往生のいはれるのは此の世俗諦の因縁生依他起性に於てである。つまり往生といふことは燈炷の喩で問はれた如く三世に生の義を求めても過去は已滅、未來は未生、現在是不住の理を以つて生れるといふことは考へ得ないからである。それで第一義諦の無相眞法圓成實性に於いては往生といふことは言へないが、世俗諦の因縁生依他起性の上に於いては非有似有の相として「諸法無生^{サレズ}生死相續」と考へられ、第一義諦に即して生滅がみられるのである。したがつて往生といふことも世諦の因縁・假名の生滅に於いて炳かに理解せられうるのである。そして眞俗の二諦が非一非異の關係にあることからみれば、世俗諦と雖もそれは眞實を意味するものでなければならぬ。若しいま第一義諦の無相の教法のみを眞實として、世俗諦に説く有相因縁の教法を虛妄なりとして信ぜないならば、それは「群疑論」に於いて屢々論破せられる如く不信因果の徒であり因果を撥無する結果ともなる。それ故に淨土に往生するといつても、その生は因縁生の義で曇鸞がその「淨土論註」に「天親菩薩所^ニ願生^ニ者是因縁義。因縁義故假名生。非^レ如^ニ凡夫^ニ謂^レ有^ニ實衆生實生死^ニ也。」【註三】とあるやうに凡夫の虛妄分別による實有の生ではなく、それは生死無窮の難に陥るやうな「有本衆累之元」【註三】としての斷盡さるべき生を離脱した生、即ち縁起の生であり因縁の生なのである。そしてそれはまた假名の生に他ならない。かくの如く世諦の上に假名の生として往生が説かれるところに實は淨土敎の特質があるのであつて、凡夫が淨土の實在を信じて願生するまが、無生の生の往生として普通の生を超え、自ら解脱智見へ導かるべく法門が施設せられてゐるのである。かくて淨土敎は「不^レ壞^ニ世諦^ニ建^ニ立^ニ第一義^ニ」するところに成立するものである。

また前の異熟の盡きたときに別の異熟たる阿頼耶を生むといはれ、阿頼耶識について三世流轉のすがたが説かれるのは是れを客體的な有として立ててゐるのではなくして、三世といふも現在一刹那のための過去であり未來であるから、要はこの現在の一念を深く内觀して、そこに無始の業報を負ひ流轉を孕む凡夫の現實相が信知せられ益々深く他力の悲願を信

する時、煩惱繫縛の心が眞如法界中に轉化せられ、今まで彼土へ往生すると思つてゐたものが實は因縁生、假名生である
と信知せられるのは唯識學的には圓成の法性がみられることである。かくの如く宗教的體驗の側からも淨土の信や往生の
思想が瑜伽行學的に理解せられるのであるが、淨土教に於いて往生といふことが假名の生として説かれるのは、凡夫の實
有に執する現實的立場をよく理解した上の佛の大悲による法門の施設であるところに淨土教成立の特質が發揮せられてゐ
るわけである。

以上の論述によつて瑜伽行學の立場より往生の意義が一應理解せられたと思ふのであるが、瑜伽唯識の末流の中には唯
心淨土説の立場から往生説を否定する傾向があつた様であるから、唯心説と往生説との關係について一言する必要がある。
唯心の教義は大乗佛教一般に廣く説かれるのであるが、特に「華嚴經」の三界唯心説は法相・天臺・華嚴の教系に重
要な根柢をなすものである。そして華嚴法華等をはじめ諸大乘經は多く淨土往生を説くのであるから、此の兩者の間に矛
盾撞着のある筈はない。しかし唯心説といつても實相論系の唯心説に於いては迷悟差別の事相をその儘に一心と觀るので
あるから、往生等といふ差別相を論ずる方面ではなく、迷悟差別の事相を説明するときは緣起論側の教義を俟たねばなら
ぬ。そして無著・世親の教系はこの緣起論側に於いて唯識所變を説くものにして、如來藏緣起にせよ阿賴耶緣起にせよ緣
起の事相を説くに至つては識轉變説を出でないのである。そして識轉變説の最も緻密なるものは法相教義であるが、いふ
までも無く法相唯識説は阿賴耶識を能變識として實體視する境空識有の立場に立つて所謂「人々唯識」を説き瑜伽行學派
のうち護法系の唯識説を繼紹するものである。したがつてその往生説への會通もまたこの立場よりなされたのである。即
ち我々の人間世界に於ける依正二報たる國土も身體もみな各自の自心所變にして決して他人の所變を受用するのではな
い。したがつて生を人間に亨くるといふことは各自が人間の世界を變現することになる。これと同様に我々が成佛して無
漏妙莊嚴の身土を受用することもまた是れ各自の自心所變なる故に往生といふこともまた實は自心所變の淨土に他ならぬ
ことになる。それで所謂「その心の淨きに隨つて佛土淨し」で、他の佛の建立せられたる淨土へ生れるのではないことに

なり、世親の願生心の如きも極めて不明瞭なものとなるやうに考へられる。そこで識轉變説をもう一度検討する必要が生じて来る。

由來、法相唯識に於いては共變不共變共相不共相を説くのである。いまこれを人間世界について言へば、國土等の依報は人間世界の多數の有情の共變にして各自の身體たる正報は各自の不共變である。共變とは共業の勢力によつて同一の相分を同一の場所に變現し、不共變とは不共業の力によつて各自の特別の相分を變現するもので、この兩者の變現の綜合を以て我々の世界と考へるのである。しかるに共變といつても各自の相分なるが故に決して他人の所變を受用するものではない。故に自心所變を各自に受用するといふ原則を案することにはならない。しからば全く他人の所變には無關係であるかといふに、さうではなくて各自の所變がすべて互に増上縁となつて相資くるのである。四縁分別の増上縁は間接的ではあるが、これ無しには成立せざる故に其處に有力なる相互關係が存するのである。かくの如く自心變現の依正二報を立てつつかも他心所變と相互關係を絶たざるもの、これ識轉變説の骨子である。かくてこの立場から往生の事實を考へるに「群疑論」には極樂世界に凡夫が阿彌陀佛の願力を増上縁として往生出來るとすれば、それは有漏土なりや無漏土なりやとの質疑に對して、

釋曰如來所變土佛心無漏土還無漏。凡夫之心未得無漏。依彼如來無漏土上。自心變現作有漏土。而生其中。若約如來本土而說則亦得名生無漏土。若約自心所變之土。而受用者亦得說言生有漏土。雖有漏。以下託如來無漏之土。而變現。故極似佛無漏。亦無衆惡過患。【註四】

と述べてゐるが、これを以つて推測せられる如く淨土往生と雖も往生者の各自自心所變の依正二報を受用するものにして、それは他の主佛もしくは他の聖衆の自心所變の依正二報を受用するのではない。全く各自個々の三嚴相を眺むるのであるから他人所成の佛土に往生するのではない。その點よりいへば「隨其心淨則佛土淨」であるが、その往生者各自所變の身土が本佛願力所成の身土を増上縁として始めて成立するものなる點より言へば、所託の淨土は往生前より成立せるものな

るが故に、確かに往生と言はねばならぬ。かくの如く淨土に往生するといふことは自心所變の理を動かさずして唯識説の立場からも理解することが出来るのである。

以上で往生思想の瑜伽行學的考察を終つたから、「淨土論」に於ける往生の行因に就いて一言しておきたいと思ふ。世親はその「淨土論」長行の初めに「若善男子善女人修五念門一行成就畢竟得生安樂國土見彼阿彌陀佛」と述べて、禮拜・讚歎・作願・觀察・廻向の五念門を説いてゐる。この五念門の行はもとより彼此二土に通ずるものであつて、後世「論註」をはじめとして種々なる解釋がなされてゐる。しかしこの五念門の中その中心をなすものは作願・觀察の二行である。世親も自ら釋して「云何作願心常作願一心專念畢竟往生安樂國土欲如實修行奢摩他故」（淨土論四丁）とのべてゐるが、自ら往生を作願するのは奢摩他即ち（Samatha）止を如實に修せんがためである。それで作願によつて淨土に往生し如實に奢摩他を修すべき境地が與へられると次にこの境地に於いて炳かに淨土を觀察するのである。「云何觀察智慧觀察正念觀彼欲如實修行毗婆舍那故」（淨土論四丁）とあるが、奢摩他の境地を得て智慧を生じ、その智慧もて正念に彼の淨土を觀察するのである。毗婆舍那とは（vipaśyanā）即ち觀で、一般には眞如を體得して、そこから一切法の實相を觀することである。されば今毗婆舍那といふは淨土の莊嚴を觀て第一義諦を體得し、翻つて現實界を觀て第五の廻向の行を生ずるものであらう。そして世親の瑜伽行學派こそはこの止觀の行を主とするものであつて、この學派の根本聖典たる「解深密經」の分別瑜伽品は専らこの奢摩他・毗婆舍那を説くものであり、更らに又「攝論」十八圓淨中の乘圓淨にもこの止と觀とが説かれてゐることを思へば、世親教學の二面がその宗教的實踐の面に於いてもよく調和されてゐることがわかる。これは自らの解脱を目的とした印度の論師としては當然の歸結ではあらうが、淨土教と瑜伽行教學とがその實踐の上からも共通面を持ち、その教學の立場が決して矛盾するものではなく、共に大乘佛教として夫々の特質を發揮するものであることを物語ると言はねばならぬ。

以上私は淨土思想を瑜伽行學的立場より考察して淨土教が瑜伽行教學とその根本に於いて矛盾するものではなく、互に

相表裏して密接不離の關係を持ち、共に大乘佛教として共通の地盤の上に各々その特質を發揮してゐるものなることを炳かにしたつもりであるが、微力のいたすところ聖教の權威を傷くところなかりしかと懼れる次第である。

註一、「釋淨土群疑論」卷第二。淨土宗全書六、一九頁。

註二、「淨土論註」上卷八丁。

註三、「淨土論註」下卷、二十二丁。

註四、「釋淨土群疑論」卷第一、淨土宗全書六、八頁下段。

法然傳の諸問題

田村圓澄

- 一 『源空聖人私日記』と『法然上人傳記』（醍醐本）
- 二 法然の回心と源信
- 三 『三昧發得記』の成立
- 四 『夢感聖相記』の成立
- 五 結語

一 『源空聖人私日記』と『法然上人傳記』（醍醐本）

現存する法然の傳記に就いていえば、『源空聖人私日記』が最も古く、『法然上人傳記』（醍醐本）は、前者に據つて作られたと推定される。

『源空聖人私日記』は、親鸞の書寫にかかる『西方指南抄』の中に載せられてある。その奥書によれば、康元元年（二五六）十月十四日から翌康元二年三月廿日までの間に、親鸞が書寫しているものであるから、法然滅後四十三年までに、すでに『源空私日記』が流布していたことになる。『法然上人傳記』は、義演准后の筆寫本が醍醐三寶院に所藏されてあるが、しかし『源空私日記』と同様、この編者もあきらかでない。望月信亨博士は、この醍醐本の『法然上人傳記』に就いて、「編者を詳にせずと雖も上人の滅後凡そ三十年の頃、勢觀房の見聞を主とし、兼ねて諸弟子の間に傳へたる諸種の傳

説を纂集せしもの」とし、これをもつて、「上人遺教の第一結集と稱すべきものなるが如し」とせられ、これに對して、「西方指南抄は果して親鸞の纂輯なるや否や疑ふべきも、年代より之を推すに、當に第二結集と言ふべし」といわれている。^①

『源空私日記』と醍醐本の『一期物語』とを對讀すると、(1)南都遊學、(2)善導との夢中對面、(3)肥後阿闍梨の櫻池傳説の三條において、特に兩者の關係の密接なることが知られる。

源空私日記

一期物語

十八歲始師匠乞_レ請暇_二遁世、……誠雖_二大卷書_一、三反披_二見之_一時、於_レ文者明々不_レ暗、義又分明也、雖_レ然以_二廿餘之功_一、不_レ能_レ知_二一宗之大綱_一、然後窺_二諸宗之教相_一、悟_二顯密之奧旨_一、八宗之外明_二佛心達磨等宗之玄旨_一、……

十八年乞_レ暇遁世、是偏絕_二名利望_一一向爲_レ學_二佛法_一也、自_レ爾以來四十餘年、習_二學天台一宗_一、粗得_二一宗大意_一、我性者、雖_二大卷書_一、三反見_レ之者、不_レ聞_二于文義_一分明也、雖_レ然以_二十年廿年功_一不_レ能_レ知_二一宗大綱_一、然闕_二諸宗教相_一聊知_二顯密諸教_一八宗之外加_二佛心宗_一互_二九宗_一、……

「一期物語」の卷首の下には、「見聞出勢觀房」とあり、またその内容は、「或時物語云」とか「或時問云、……答云」という如く、主として法然自身の言葉を録している。もちろん望月博士も斷言せられているように、この「一期物語」が勢觀房自身の著作でないことはいうまでもないが、とにかく法然の自懷を卒直に記録していると考えてよいであろう。ところがこのような考慮をもつて「一期物語」をみると、必ずしもそうでないことが知られるのである。

『源空私日記』によれば、法然が十八歲で遁世した動機は不明である。ところが「一期物語」には、「是偏絕_二名利望_一一向爲_レ學_二佛法_一也」という明白な理由がのべられている。そしてこの理由は、『九卷傳』『四十八卷傳』『拾遺古德傳』においても、引用せられているのであるが、ここで起きる疑問の一つは、遁世の動機が何であつたにしても、とにかくそ

れを名利の望を絶つ、という如き形において、法然自身が表現したであろうか、ということである。もちろん法然の生涯をみれば、彼の歩んだ道が名利に背を向けていたことはあきらかである。が、彼はその出發點において、名利に訣別すると宣言するほど、名利を問題としていたであろうか。結論をいえば法然の遁世を説明するには、「一向爲學佛法」という言葉だけで充分であり、「偏絶名利望」という言葉は、餘計な附加物なのである。いいかえれば、法然の一期を物語るには、遁世の事實を掲げればよいのであり、特にその理由を述べる必要はない。否、その理由を示すことが、法然の場合において無理なのである。法然の父時國の最後、およびそれに伴う法然一家の没落を聞かされた者は、遁世を決意した法然の胸中を、ただ感ずる外はない。『源空私日記』が遁世の理由に就いて語るところがないのは、それだけ法然の氣持に近かつたからであろう。つまり法然を中心というならば、法然と『源空私日記』との距離よりも、法然と「一期物語」との距離の方が大きいのである。『九卷傳』や『四十八卷傳』になればその距離は更に擴大される。そしてこの距離は、同時にそれらの傳記の成立年代の前後にも關係しているのである。

さて前掲の文に就いていえば、「一期物語」は、『源空私日記』の、「誠雖大卷書、三反披見之時云々」の句を殆んどそのまま使っているが、ただその句の前に、「自爾以來四十餘年、習學天台一宗、粗得一宗大意」という言葉を加えている。そしてこれは、天台を學びえたという法然の自信を示す言葉である。

ところがこれと同じ法然の態度は、やはり「一期物語」の左の一條においてもうかがわれる。すなわち

或時云、我立淨土宗意趣者、爲示凡夫往生也、若依天台教相者、雖似許凡夫往生、判淨土至淺薄也、若依法相教相者、判淨土雖甚深、全不許凡夫往生也、諸宗所談雖異、惣不許凡夫生淨土云事、故依善導釋義興淨土宗時、即凡夫生報土云事顯也、……

この言葉は必ずしも天台一宗を對象としているのではないが、しかし淨土宗以外の他宗を、批判する立場に立っている。いわば一種の宗派意識がこの背景にあるのである。そしてかかる宗派意識は、求道者としての法然とは無關係であつた。

というのは、法然は地上的な組織體としての念佛教團を樹立する意志がなく、またその中心人物たることを欲しなかつたからである。^⑤だからかくの如き宗派意識に裏附けられた言葉が、法然自身の言葉として記される背後に、教團の存在を豫想しうるものであり、同時に、かかる宗派意識を有たぬ『源空私日記』との年代的なすれが考えられるのである。

「一期物語」が、淨土宗以外の他宗派、特に天台宗に對する批判克服を意識していることは、右に述べたところであるが、これはまた『源空私日記』においてとりあげられた法然の奇瑞や受戒を、否定していることによつてもうかがわれる。すなわち法然が法花修行をしている時、眼前に普賢菩薩を拜し、華嚴經披覽の時、蛇が現れ、また夜、經論を閱讀している時に、室内に光あつて晝の如く輝き、あるいは道場に入つて眞言教を修し、五相成身の觀を行じたという如き奇瑞、また上西門院において法然が説戒をしたとき、七日間、小蛇が聽聞したこと、更に高倉天皇の御宇に法然が戒を得たといふ圓頓戒の記事は、「一期物語」において、すべて捨てられていのである。何故であるか。眞言法に就いて「一期物語」といふ。

或人問云、眞言阿彌陀供養法、是可正行哉云何、答、不可然也、……

また受戒に就いても、「一期物語」は否定的である。すなわち法然の言葉として、次の如く記している。

僧作法在大小戒律、雖終末法僧不隨之、源空縱禁之、誰人隨之、……

「一期物語」は、天台宗を克服した立場にある故に、法華修行や受戒に意義を認めず、また同様の理由で、眞言の觀行をとり上げなかつたのである。ところが『源空私日記』は、開宗者としての法然よりも「彌陀如來應跡」「勢至菩薩化身」としての法然を描かんとした。そのために、「非直人二權者之化現」を、法華修行や眞言法の神秘的奇瑞において語らんとしているのである。が、かくすることは專修念佛の立場——淨土教の純粹性——とは相容れない。淨土教義の純粹性を守らんとすればするほど、天台や眞言と訣別することが要請せられる。もし淨土教の純粹性に徹しないとすれば、特に淨土宗を立てる必要がなく、淨土宗を立てる限り、法然を莊嚴するためにつけられた夾雜物は一掃されなければならない。

『源空私日記』が天台・真言の密儀によつて法然に神秘的装いを附加し、しかし『源空私日記』に基づくところの多い「一期物語」が、かかる神秘的装いを捨て去つたのは、右の如き理由によるのである。

源空私日記

聖人云、我師肥後阿闍梨云、人智惠深遠也、然情計自身分際、此度不可出離生死、若度度替生隔生、即妄妄故定妄佛法歟、不如此受長命之報、欲奉値慈尊之出世、依之我將受大蛇身、但住大海者、可有中天、如此思定、遠江國笠原庄内櫻池云所、取領家之放文、住此池誓願了、其後至于死期時、乞水入掌中、死了、而彼池風不吹浪俄立、池中塵悉拂上、諸人見之即注此由、觸申領家、期其日時、彼阿闍梨當逝去日、所以有智惠故知難出生死、有道心之故値佛之出世、所願也、雖然未知淨土法門之故如此發惡願、我其時若此法尋得、不願信不信、此法門申、而於聖道法者、有道心者期遠生之緣、無道心者併住名利、以自力輒可厭生死之者、是不得歸依之證也云云

一期物語

或時物語云、當世人迷法門分際、云輒可解脫生死也、我師有肥後阿闍梨云人、智惠深遠人也、情願自身分際、今度不可解脫生死、若此度改生者隔生即忘故定忘佛法歟、然受長命報待慈尊出世、大蛇是長壽者也、吾當大蛇、但若住大海者可有中天恐、依之遠江國笠原庄内櫻池云池、取領家放文願住此池、死期乞水入掌中死畢、於彼池不風吹率大浪自起、排上池中塵、諸人作奇特注此由申領家、勘其日比當彼阿闍梨逝去日時、有智惠故知生死難出、有道心之故願値佛世、然而不知淨土法門、故發如此意樂、我其時尋得此法者、不願信不信、指授此法門、於當世佛法者有道心者期遠生緣、無道心者併住名利思、以自身輒可出生死、是知機緣分際故也、

肥後阿闍梨皇圓が、慈尊の出世を待つて生死の出離を期さんとし、櫻池の大蛇になつたといふのであるが、出雲路覺愴がやはり「四天王ニ生レテ、毗沙門ノ眷屬トナリテ、後佛ノ出世ヲマタム」と願つたと同様、當時における彌勒信仰を示すものである。

ところで『源空私日記』に、皇圓阿闍梨の言葉として、「若度度替生隔生、即妄妄故定妄佛法歟」とあるのが、「一期物語」では、「若此度改生者隔生即忘故定忘佛法歟」となっている。すなわち「隔生即忘」という成句が、使用せられているのである。また淨土宗全書に輯められた『源空私日記』には、「若度々替生、隔生即忘之故、定忘佛法歟」とあつて、親鸞真筆本と異なっているのが、「隔生即忘」という成句は、『法華玄義』の「名字觀行隔生即忘」から出ているのであろう。④してみると、この個所は本來、「隔生即忘」であるべきを、親鸞が誤つて、「隔生、即妄妄故」としたのであるか、もしくはもともと「替生隔生、即妄妄故」とあつたのを、『玄義』の成句によつて、「隔生即忘」としたかのいずれかでなければならぬ。

阿闍梨皇圓の櫻池傳説は、法然の他の諸傳記にも引用されている。そして右の個所を注意してみると、すべて「隔生即忘」となっている。すなわち右の醍醐本の「一期物語」を始め、『淨土隨聞記』・『拾遺古德傳』(第三)・『九卷傳』(第二ノ上)・『四十八卷傳』(第三十)・『法然上人傳繪詞』(卷二)がいずれも「隔生即忘」の成句を用い、また『知恩傳』は『玄義』の、「名字觀行益隔生即忘」という言葉を例證している。ただ『軌空繪詞』(第二)・『黒谷源空上人傳』・『法然聖人繪』(弘願本)には、櫻池の傳説が記されてあるが、いま問題としている個所は省略している。

右の結果、「隔生、即妄妄」としてあるのは、『西方指南抄』の『源空私日記』のみであり、他の傳記は、いずれも「隔生即忘」としていることがあきらかである。

では、果してそのいずれが原形に近いであろうか。

すでに、『玄義』に「隔生即忘」とある以上、その成句を記載してあるのが原形であり、『源空私日記』の方は、書寫

の際に誤られたように考えられる。しかし一度、『源空私日記』をみると、

若度^〇度替^〇生隔^〇生、即妄^〇妄^〇故定妄^〇佛法^〇一歟、

とあるように、下の妄^〇妄^〇は、上の度^〇度^〇と對句をなしているのである。そして度^〇度^〇という副詞は、「替^〇生隔^〇生」という反覆によつてより一層効果があることになる。してみると、下の妄^〇妄^〇は、妄の一字では意味が薄くなり、反覆した妄^〇妄^〇でなければならぬ。このように考えると、「若度^〇度替^〇生隔^〇生」と「即妄^〇妄^〇故定妄^〇佛法^〇一歟」とは、對應した句でなければならぬことが分かるのである。

恐らく『源空私日記』は、『玄義』の「隔生即忘」から暗示をえて、それを對句の形にしたのであろう。ところが、『源空私日記』を藍本としてつくられた諸傳記は、いずれも、『源空私日記』の作者の深い意圖を汲みえず、その對句を『玄義』の成句、すなわち「隔生即忘」に還元してしまつたのである。そしてその改作をした第一は、「一期物語」なのである。⑤「一期物語」の背後には、『源空私日記』の存在を豫想せしめるが、しかし『源空私日記』の成立は、「一期物語」とは無關係である。そして『源空私日記』は、神格化された法然を描くことのみを意圖して、宗義を立てることには無關心であるのに對して、「一期物語」は、淨土宗を前景に持ち出し、その宗義に背反する場合には、『源空私日記』が莊嚴した法然の装いを除去するのみならず、法然自身をして、淨土宗第一の態度をとらしめている。

ところが皮肉なのは、宗義の立場から、「一期物語」が取り去つた法然の神秘的な装いを『九卷傳』・『四十八卷傳』・『黒谷源空上人傳』あるいは『法然上人傳繪詞』などが、再び法然の身につけ加えていることである。すなわち、そこには法華修行のとき、普賢菩薩が白象に乗つて現れたとか、道場觀修行の瑞相などが、詳細に語られているのみならず、戒師としての法然の積極的な活動まで描かれているのである。従つてこれらの諸傳記は、『源空私日記』ほど法然歸仰の念が素朴でなく、また「一期物語」ほど、その宗義・思想が一貫しているものでもない。

とにかく『源空私日記』は現存するすべての法然傳の原型に位置するものである。

なを『源空私日記』の成立年代に就いて、中澤見明氏は、『就空繪詞』がこれに依つていことから推定して、嘉禎三

年（一二三七）以前とされているが、私見によれば、本書の成立は、おそらく寛喜二年（一二三〇）以前と考えられる。と
いうのは、大原談義の條において、集會の人名を列記した中に、

嵯峨往生院念佛房 改名今は南无阿彌陀佛
と號。天台宗の人也。

とある。「改名今は南无阿彌陀と號す」とある點よりすれば、あきらかに念佛房在世中のことでなくてはならない。ところが、その念佛房は、寛喜二年（一二三〇）六月に寂している。^⑧従つて『源空私日記』は法然の滅後十八年までには、すでに成立していたことになるのである。

註 ① 望月信亨博士「醍醐本法然上人傳記に就いて」『浄土教之研究』九五四頁

② 拙稿「法然傳の史的考察」『佛教史學』第五・六・七號所載 參照

③ 拙著『浄土思想の展開』一三五頁

④ 『明義進修集』卷三

⑤ 『圓光大師行狀翼贊』卷三十

⑥ 浄土宗全書本の『源空私日記』も、この箇所は「隔生即忘」となっている。

⑦ 中澤見明氏「法然上人諸傳成立考」『史學雜誌』第三十四編第八號五八七頁

⑧ 『明月記』寛喜二年六月十九日條

二 法然の回心と源信

法然が、専修念佛に歸したのは承安五年（一二七五）、彼の四十三歳の時のことであつた。^①もつとも『就空繪詞』および『法然上人傳』（殘缺）は、このことを安元元年の出来事としているが、これは承安五年七月廿八日に安元と改元されているからである。このように法然の念佛門歸入の年次に就いては、すべての傳記は一致しているのであるが、しかし、法然を浄土門に引き入れた動機、すなわち法然が如何なる章疏によつて、専修念佛に歸したかに就いては傳記によつて相違がある。

先ず『源空私日記』によれば、法然を浄土門に導いたのは、源信の『往生要集』であつた。すなわち、

總本朝所_レ渡之聖教乃至傳記・目錄、皆被_レ加_二一見_一了、雖_レ然煩_二出離之道_一、身心不安、抑始自_二憂惱・道持・善導・懷感御作_一、至_二于楞嚴先德往生要集_一、雖_レ窺_二奥旨_一、拜見之時者往生猶不易、第三反之時、亂想之凡夫、不_レ如_二稱名之一行_一、是則濁世我等依怙、末代衆生之出離、令_二開悟_一訖、況於_二自身得脫_一乎、

『往生要集』を三度び披閱し、ついに亂想の凡夫、稱名の一行に如かずという知見を得てはじめて自身の得脱を得たのである。

ところが『就空繪詞』によれば源信の『往生要集』に就いてはふれるところがない。すなわち、

高倉院の御宇安元元年_{乙未}齡四十三より諸教所讚、多在彌陀の妙偈、ことにらうたく心肝にそみ給ければ、戒品を地體として、そのころに毎日七萬遍の念佛を唱て、おなじく門弟のなかにも、をしへはじめける、

上來雖說定散兩門之益、望佛本願意在衆生、一向專稱彌陀佛名、南無阿彌陀佛々々_(第一)

「諸教所讚多在彌陀」という言葉は、湛然(七一七八)の『弘決』に出ているが、この『弘決』は、皇圓の許に入室した若き日の法然が、その研鑽に努めた法華三大部の一つであつた。また「上來雖說定散兩門之益」の文は周知の如く善導の『散善義』の言葉である。

『法然上人傳記』(醍醐本)によれば、法然の淨土門歸入の先達をなしたのは、『往生要集』であるが、しかし出離の決定を與えたのは善導の釋であつたとしている。すなわち、

抑惠心先德造_二往生要集_一、勸_二濁世末代道俗_一、就_レ之欲_二尋_二出離之趣_一……是故往生要集爲_二先達_一而入_二淨土門_一、闕_二此宗奥旨_一、於_二善導釋_一二反_一見_レ之思_二往生難_一、第三反度得_二亂想凡夫依_レ稱名行_一可_二往生_一之道理_上、

『法然上人傳記』が直接、『源空私日記』を依據としていることは、既にあきらかにしたところである。ところで、『源空私日記』が法然の回心を決定したものととして『往生要集』を第一に擧げているのに對し、『法然上人傳記』においては善導の釋、すなわち『觀經疏』がその根本とせられるのである。特に『源空私日記』の、「至_二于楞嚴先德往生要集_一、雖_レ

窺_三奥旨_二反_一云云の『往生要集』が『法然上人傳記』においては、「善導釋」と置き換えられているのは、つまり法然の祖師を天台の源信ではなく、唐の善導に求めんとする主張がその背後にかくされているからである。換言すれば、専修念佛教團が天台の支配から獨立せんとする動きと、源信を善導に置き換えた作意とは、無關係ではないのである。

また『就空繪詞』が、『弘決』の「諸經所讚多在彌陀」の偈を取り上げているのにも、法然の念佛門歸入を、淨土宗開創に結びつける態度はみられないのである。というのは、時代が下り専修念佛教團が形成されるに従い、四十三歳の法然がなしたこの念佛門歸入を、法然による淨土宗開創——すなわち天台宗よりの獨立——と見做すようになるからである。もちろん法然の念佛門歸入は、法然一個人の精神史における経験であり、教團の形成とは關係のないことではあつたが、その個人の精神的變革に、教團組織の意圖を見ようとしているのは、例えば『法然上人傳記』なのである。また『就空繪詞』の、「上來定散兩門之益云々」の詞には、法然の淨土門歸入を、法然による淨土宗獨立宣言であると解する立場が反映しているが、善導のこの詞は、後人の摺入であろう。というのは、法然の淨土門歸入を淨土宗開創と同一視するためには、法然の先達となつたのが、天台系の『往生要集』や『弘決』でないことを、すなわち天台とは別系統の善導でなければならぬことをあきらかにする必要があつたからである。なを『就空繪詞』に依つて作られた『法然上人傳』（殘缺）においては、『弘決』の偈のみが載せられ、善導の言葉、すなわち「上來雖說定散兩門之益云々」には觸れるところがない。

『源空私日記』において、法然の淨土門歸入に重要な役割を果たした『往生要集』が、『法然上人傳記』において、『善導釋』に置き換えられている事實は、法然による淨土宗開創を主張する『法然上人傳記』がその故に、法然の祖師を善導であると強調しつつも、一面、『往生要集』の存在を無視しえなかつたからである。従つて當然、善導と源信、すなわち『觀經疏』と『往生要集』との兩者を、如何に關係づけるかが問題となるのであるが、『九卷傳』・『四十八卷傳』によれば、惠心（源信）は善導の祖述者であるとする見解がとられている。例えば、

惠心の往生要集、もはら善導和尚の釋義をもて指南とせり、これにつきてひらき見給に、かの釋には、亂想の凡夫、稱名の行によりて、順次に淨土に、生すべきむねを判じて、凡夫の出離を、たやすくすゝめられたり、藏經披覽のたびに、これをうかがふといへども、とりわき見給こと三返、つゝに一心專念彌陀名號行住坐臥不間時節久近念々不捨者、是名正定之業、順彼佛願故の文にいたりて、末世の凡夫、彌陀の名號を稱せば、かの佛の願に乘じて、たしかに往生を、うべかりけりといふ、ことはりをおもひさだめ給ぬ。

『四十八卷傳』の右の言葉が、直接『法然上人傳記』(醍醐本)に基ずくことは、容易に理解しうるのであるが、より重要な點は、惠心(源信)が善導の繼承者であり、従つて、『往生要集』の教義は『觀經疏』に基ずくとなすことである。つまり『往生要集』に對する『觀經疏』の教義的優位の主張が、その背後にかくされてゐるのであるが、これこそ、法然の淨土宗開創を合理化せんとする意圖の現れに外ならない。というのは、『往生要集』は『摩訶止觀』を骨子とした觀念の念佛を重ねてゐるのに對して、善導の『觀經疏』は、口稱の念佛を主としてゐるのであり、淨土教を説くという點では、兩者は共通するものをもつものの、しかし教義的には、全く異なつた立場にあるからである。

善導の淨土教義が、口稱念佛に重點を置いたことは、淨土宗の開創者としての法然と善導とを結びつける場合に、重要な意味をもつてくる。『四十八卷傳』の作者が、法然の淨土門歸入の轉機となつた善導の言葉を求めて、「上來雖說定散兩門之益云々」よりも「一心專念彌陀名號」の文を選んだのは、その原形となつた『法然上人傳説』に、その明文が示されてゐたからではあるが、しかしそこには法然の教義ではなく、淨土宗の教義が主張されてゐるのである。

『黒谷源空上人傳』によれば「觀經散善義の、一心專念彌陀名號の文に至て、善導の元意を得たり」とあつて、法然に影響を與えた『往生要集』に就いて、一言も觸れてゐないのは、この『黒谷源空上人傳』が、天台宗の支配より完全に獨立した念佛教團を背景として、つくられたことを裏書してゐる。これに對して『拾遺古德傳』は、

予往生要集ヲ先達トシテ淨土門ニイルナリ云云(第三)

として、『往生要集』と法然との關係を確認すると共に、また

ソノノチ黒谷ノ報恩藏ニイリテ一切經披覽五福ト云々ノトキ光明寺ノ觀經疏ヲミタマフニ極樂國土ヲ高妙ノ報土トサタメ

テ往生ノ機分ヲ垢障ノ凡夫ト判セラレタル義理ヲミルニ奇異ノオモヒヤウヤクウコキ別シテマタカノ疏ヲ三遍披覽シ

タマフニ第二遍ニイタルマテハイマツソノ宗義ヲエスコレスナハチ本宗ノ執心ヲサシハサミテ聖道ノ教相ニナツムユ

ヘナリ第三遍ニイタリテツフサニ本宗ノ執情ヲステ、一心詳嚴ノトキフカク淨土ノ宗義ヲエタリ(第三)

とあつて、『四十八卷傳』や『十六門記』の如く、「一心專念彌陀名號」の言葉を掲げていない。この點からすれば、『拾遺古德傳』は、『法然上人傳記』(醍醐本)を本としていることが知られる。

法然が専修念佛を唱えたのは、承安五年(七月廿八日に安元と改元)である。このことは、すべての傳記の一致するところであるが、しかし、法然の念佛門歸入の依據が、誰の、如何なる章疏であつたか、ということについては、右にみた如く區々であつて一致しない。一致しない理由は、法然没後の教團が、おのの自己の立場を主張することに關心を示してきているからである。すなわち、天台宗に關係ある人の手になつた『源空私日記』では、法然を、源信の法系の一人にしようとする意圖がみられるのであり、また『黒谷源空上人傳』においては、法然を、源信とは何の關係もない地位に置かんとし、すなわち善導の繼承者たらしめんとする意圖が窺われるのである。その他の傳記は、この兩者の中間に位置して、天台系であることを容認しつつも、法然の特殊性(善導の直系)を主張し、あるいは法然の特殊性(淨土教の天台宗よりの獨立)を強調しつつも、源信の影響(天台系に結びつくこと)を拒みえないのである。

しかし法然の念佛門歸入を、『黒谷源空上人傳』や『四十八卷傳』の語る如く、淨土宗の開創すなわち天台宗よりの獨立と同一視するのは不當である。法然が求めたのは、「自身の得脱」であつて、天台宗よりの獨立ではなかつた。また淨土宗を開くことが、生死の出離と何の關係があるであろう。

専修念佛に歸した法然は、まもなく、「黒谷を出て吉水に住し給ふ」ともいわれ、あるいは、「つゐに四明の巖洞をいで

て、西山の廣谷といふところに居をしめ給き、いくほどなくて、東山吉水のとりに、しづかなる地ありけるに、かの廣谷のいほりを、わたしで、うつりすみ給ふ」とも語られる如く、二十年間も住み慣れた比叡山を下つた。西山の廣谷は、京都府乙訓郡の栗生にあり、また東山吉水は、今の圓山の知恩院の邊りである。とすれば、法然は、専修念佛門に歸入すると共に、叡山の黒谷を辭し、一時は西山の廣谷に移り、更に東山の圓山に住居を定めたことになる。

法然が黒谷を辭した記事は『九卷傳』『四十八卷傳』のみに見られ、他の傳記には出ていない。もちろん『源空私日記』にも載せられてないのであるが、しかし一向専修に歸した法然にとつて、比叡山に訣別することは當然であろう。法然の回心は、『往生要集』に源流する源信の念佛を批判することによりはじめて可能となつたのであり、従つて法然は天台の淨土教とは、相容れぬ位置にあつた。『源空私日記』が、法然をして、『往生要集』の繼承者と見なしているのは、誤りであつて、法然はその批判者として登場して來たのである。

専修念佛の立場が、聖道門、特に天台に對して批判的であるにも拘らず、『源空私日記』は何故に、源信の傳統に立つ法然——天台化した法然——を描かねばならなかつたのであろうか。

このことに就いては、別の機會に詳述することにして、結論をいうならば、第一に、『源空私日記』の作者が、天台に係ある人であつたこと、第二に、専修念佛に對する天台の彈壓が激しかつた當時においては、天台と妥協した法然像を描く必要があつたこと、第三に、法然の専修念佛の立場——『選擇集』の精神——は、『源空私日記』をつくつた程の有力な法然の弟子にも理解されていなかったこと、以上の三條件が單獨に、また絡み合つて、『源空私日記』に示された如き天台化した法然像を描く結果となつていたのである。

さて右に述べた如く『源空私日記』においては、法然の回心の根源が源信の『往生要集』に求められたのに對し、『九卷傳』『四十八卷傳』『黒谷源空上人傳』では、善導の『觀經疏』が、『往生要集』に代つていたのであるが、しかし善導のかかる役割は、必ずしも傳記作者の造事であるとはいへぬのである。というのは、『源空私日記』は、『往生要集』による。

法然の開悟を述べ、續いて、善導と法然との夢中對面を次の如く語るのである。

爲_レ世爲_レ人、雖_レ欲_レ令_レ弘_レ通此行、時機難_レ量、感應難_レ知、情思_レ此度、暫伏寢之處、示_レ夢想、紫雲廣大聲覆_レ日本國、自_レ雲中_レ出_レ無量光、自_レ光中_レ百寶色鳥飛散、充_レ滿虛空、于_レ時登_レ高山、忽拜_レ生身之善導、自_レ御腰_レ下者金色也、自_レ御腰_レ上者如_レ常、高僧云、汝雖_レ爲_レ不肖之身、念佛與行滿_レ于一_レ天、稱名專修及_レ于衆生_レ之故、我來_レ于此、善導即我也、云云

專修念佛を弘めんとする法然に對して、その證しとして善導が夢中に現れたという右の話は、法然の宗教経験を反映している點において、重要視すべきであろう。『源空私日記』における『往生要集』が、『四十八卷傳』において『觀經疏』に置き換えられた事實は、天台宗の支配を脱して、專修念佛教團が獨立してゆく過程に對應することを指摘したのであるが、しかれば、果して法然の回心の契機となつたのは、『往生要集』なのか、『觀經疏』なのか。

『四十八卷傳』より『源空私日記』に、より高い史的價值を見出すとすれば、當然、『往生要集』が法然の淨土門歸入に重大な役割を果したとしくなくてはならない。しかし事實は逆なのである。法然はその主著『選擇本願念佛集』の結論として、次のように述べている。

靜以善導觀經疏者是西方指南行者目足也、然則西方行人必須_レ珍敬_レ矣、就_レ中每夜夢中有_レ僧指_レ授玄義、僧者恐是彌陀應現、爾者可_レ謂此疏是彌陀傳説、何況大唐相傳云善導是彌陀化身也、爾者可_レ謂又此文是彌陀直説、既云_レ欲_レ寫者一如_レ經法、此言誠乎、仰討_レ本地者四十八願之法王也、十功正覺之唱有_レ憑_レ于念佛、俯訪_レ垂迹者專修念佛之導師也、三昧正受之語無_レ疑_レ于往生、本迹雖_レ異化導是一也、於是貧道昔披_レ閱茲典、粗識_レ素意、立舍_レ餘行、云歸_レ念佛、

……(傍點筆者)

法然をして餘行をすてて念佛に歸せしめたのは、善導の『觀經疏』なのである。この『觀經疏』は「西方の指南、行者の目足」であり、「彌陀の直説」なのである。法然の淨土教は、直接、唐の善導に結びついているのであつて、源信の『往生

『要集』は、傍系の地位に置かれなければならない。しかも法然自身、「貧道、昔この典を披閱して、粗素意を識り、たちどころに、餘行をすてて、ここに念佛に歸す」と自懷しているように、四十三歳の法然を轉心せしめたのも善導の『觀經疏』であつたのである。してみると、『四十八卷傳』の叙述が事實に近く、『源空私日記』の記事が、事實を歪曲していると考えられる。

しかしそこに、『選擇本願念佛集』とその時代との、すれが見られるであろう。法然が『選擇集』の卷尾に附記したのは、「一たび高覽を経て後、壁底に埋めて、窓前に遺すことなかれ、恐くは破法の人をして、惡道に墮せしめんことを」ということであつた。そして高辨が、『摧邪輪莊嚴記』を著して、『選擇集』を論難したのは、建保元年（一二三三）六月のことであり、（同書奥書）法然入寂の翌年である。

『玉葉』を通じて窺われる法然は、授戒を拒まず、従つて、「たちどころに餘行を捨ててここに念佛に歸す」と述懐した法然とは、別人のようである。しかし法然の本心は、やはり『選擇集』に現れている通りであつたであろう。が、その本心をあらわにすると、法然および法然を取り巻く念佛者が南都北嶺から迫害を蒙らなくてはならず、そして法然はこのことを熟知していたと考えられる。『玉葉』に現れる法然は、『源空私日記』や『十六門記』などの法然とは異なり、何らの紛飾をも帶びず、それだけに、當時の社會に生活していた客觀的な法然の姿が見られるのであるが、しかしその法然も法然自身からすれば偽れる装いをもつていたであらう。また『選擇集』は、法然の思想を表現したものであるが、かかる思想をもつた法然が、京都を中心として、教化傳道に努めていたとするのは不當である。

法然の念佛教團に對する舊佛教側、特に山門からする迫害は、彼の晩年より始まり、その寂後廿年頃まで續けられている。しかし法然在世中の迫害も、法然自身、直接の原因であつたことはなく常に彼の弟子の處罰に連坐した形である。そしてこのことは、『選擇集』の公表を憚つた法然の態度に通ずるものがあり、また彼が如何に舊佛教側との摩擦を回避していたかを暗示している。だから舊佛教教團とくに天台宗との關係を中心にすれば、『源空私日記』に描かれた法然は、

法然の精神を現したのではないが、しかし、當時の法然の姿であつたであろう。つまりこの程度において、法然は舊佛教側からの非難を蒙ることなく、自己の道を歩み得たのである。

そして法然の精神と、法然の姿とを合致せしめようとすれば『法然上人傳記』（醍醐本）のようになり、舊佛教側との關係に苦慮した法然を描くならば、『源空私日記』のようになるのである。しかしいすれも、法然の本當の姿を捉えていない。というよりは、法然自身、終生、自己をあらわに表現しなかつたと考えられる。専修念佛に歸した法然が、殆んど生涯、非難や悪口を受けなかつたのみならず、却つて天台の顯眞や聖覺、あるいは眞言の明遍などの尊敬を受けえたのは、一面、法然の性格にもよるであろうが、また彼が『選擇集』にみられるのは異なり、卒直に自己を表現しなかつたことに基すのであろう。同時にそのことは、法然の精神を繼承した多くの弟子たちによつて、日本佛教史上、他に類をみないほど、淨土教團が多くの教派に分流せしめられた原因ともなつたのである。

註 ① 法然の同心の宗教的意義に就いては拙著『淨土思想の展開』一二九頁以下を参照せられたい。

② 『四十八卷傳』卷六

③ 梁月信亭博士『略述淨土教理史』一〇二頁

④ 『九卷傳』卷二ノ上

⑤ 『四十八卷傳』卷六

⑥ 『四光大師行狀屬贊』卷四十九

⑦ 拙稿『専修念佛の受容過程』に詳細考察の豫定

⑧ 拙稿『専修念佛と聖道門』に詳細論究の豫定

三 『三昧發得記』の成立

「上人、専修正行としをかさね、一心専念功つもり給しかば、つゝに口稱三昧を發し給き」ということがあつた。^①すなわち建久九年（二一九）正月一日より念佛三昧に入り、以後二月、八月、九月、正治二年（二〇〇）二月、建仁元年（二〇

(一)二月、同二年正月、十二月、元久三年(二〇六)正月に到る間、日想・水想・地想・寶樹・寶池の五觀を隨意に成就し、また極樂の衆鳥や琴笛などの音聲を聞き、更に彌陀・觀音・勢至の三尊を觀見するなど、いわゆる極樂の依正二報の莊嚴が顯現している。そしてこのことは、『三昧發得記』に詳述されているのである。

『三昧發得記』は、現在三種の系統のものが傳えられている。『西方指南抄』所收のもの、『法然上人傳記』(醍醐本)所收のもの、および了惠の『拾遺黑谷上人語燈錄』所集のものである。(ただし『古本漢語燈錄』にはこれを缺いている)右の内、『西方指南抄』所收のものは和文、他の二つは漢文であるが、その内容からいえば、第一と第二は親近性をもち、第三は別系統と思われる。

彼三昧發得の次第は、自筆に記し置給へるを、生存の間に秘藏して、人にしられず、没後にやうやく流布する處也、

高野の僧都明遍通世後製空阿彌陀佛披見して隨喜の涙をながされけり『九卷傳』(三ノ下)

とあり、また、

かの記、上人存日のあひだは披露なし、勢觀房遺跡を相承のち、これを披見せられけり、高野の明遍僧都は、かの記をひらき見て、隨喜の涙をながされけるとなむ、『四十八卷傳』(卷七)

とあるのは、いずれも『法然上人傳記』(醍醐本)に據つてゐることが知られるのである。すなわち同書所載の『三昧發得之記』の始めに、

又上人在生之時、發得口稱三昧(觀カ)常見淨土依正、以自筆之、勢至房傳之、上人往生之後、明遍僧都尋之、加ニ一流ニ隨喜涙、

とあり、また末尾に、

此三昧發得之記、年來之間、勢觀房秘藏不ニ披露、於ニ沒後不レ面傳(圖カ)得之書畢、

として、本書と勢觀房および明遍との關係にふれているが、この記事は、『西方指南抄』ならびに『拾遺語燈錄』所收の

『三昧發得記』に見えない。もつとも『拾遺語燈錄』の方は、『法然上人傳記』にある前文と後文、すなわち勢觀房・明遍の記載を省略したとも考えられるのであるが、しかし、その内容からしても、『九卷傳』・『四十八卷傳』が『法然上人傳記』の系統を受けていることが知られるのである。例えば

建久九_{丁卯}正月朔日、恒例の正月七日の念佛、これを始めおこなふに、一日明相すこし現じて自然甚明なり〔九卷傳〕
建久九年正月七日の別時念佛のあひだ、はじめには、まづ明相あらはれ、次に水想影現し、……〔四十八卷傳〕
とあるのが、『拾遺語燈錄』では、

正月一七箇日恒例別時念佛始_レ之、初日光明少現、第二日水想觀自然成就、……

とあり、すなわち、明相が光明になつてゐる。ところが、『法然上人傳記』では、

恒例毎月七日念佛始_レ之行_レ、一日明相少現_レ之、自然甚明也、二日水想觀自然成就_レ之、……

とあり、光明の個處が明相になつてゐる。また、それに續く言葉を見ても、『法然上人傳記』と『九卷傳』・『四十八卷傳』との密接な關係が窺われるのである。

法然の三昧發得に就いては、すでに『源空私日記』にその記事が見られる。

高倉院御宇安元元年_{乙未}、聖人齡自_二四十三_一始入_二淨土門_一、閑觀_二淨土_一給、初夜寶樹現次夜示_二瑠璃地_一、後夜者宮殿拜_レ之、阿彌陀三尊常來至也。

右の文が、『三昧發得記』を本としているか、あるいは『三昧發得記』が、右の文に據つて作られたかは、あきらかでない。ただ『三昧發得記』は『源空私日記』と同様、法然滅後まもなく、すくなくとも寛喜二年（二三〇）以前に成立していることはすでに述べたところである。

ところが嘉禎三年（二三七）にできた『就空繪詞』は、『三昧發得記』の一文を引用している。すなわち、

南無勢至菩薩云、我本因地にして、念佛の心をもて、無生忍に入て、法界にして、念佛を攝して、人をして淨土に歸

せしめ給ける。これすなわち念佛三昧成就獲得の證理なるべし、よりてこの聖容は、一丈六尺に示し給ける。(卷一)
これに照應する文を求めると

三度勢至菩薩御後丈六許御面現云々、西持佛堂勢至菩薩形、丈六面現、是則此菩薩既以念佛三昧爲所證法門、故、
今爲念佛^(者)示現、其相不可疑也、(『法然上人傳記』)

佛殿勢至菩薩像後、即彼菩薩丈六許頭面三度現、又彼菩薩丈六許眞身現、想彼菩薩因地、以念佛三昧入無生忍、
故、今爲念佛者示現其身、不可疑也、(『拾遺語燈錄』)

『就空繪詞』の引用する『三昧發得記』が、『拾遺語燈錄』の系統であることはあきらかである。してみると、すでに法然滅後廿五年頃に二種の『三昧發得記』の存在したことが知られる。なを『西方指南抄』所載の『三昧發得記』は、『法然上人傳記』と同一系統のものを和譯してあるが、しかし、單に和譯したというよりは、和譯の痕跡を残さないほど完結した和文である。もし何らの豫備知識なくしてこれを讀んだとすれば、恐らく漢文の原本を豫想することは困難であろう。たとえば、

左眼其後有光明放、又光端赤、又眼有瑠璃、其眼如瑠璃壺、瑠璃壺有赤花、如寶瓶、又日入後出見四方、有赤
有青寶樹、其高无定、高下隨喜^(意カ)、或四五丈或二三丈、(『法然上人傳記』)

右の文は、『西方指南抄』においては、

右眼にそのうち光明あり、はなはだなり、また光あり、はしあかし、また眼に琉璃あり、その形琉璃の壺のごとし、
瑠璃に赤花あり、寶形のごとし、また日入てのちいでみれば、四方みな方ごとに赤・青寶樹あり、その高さたまり
なし、高下こゝろにしたがふて、あるいは四五丈、あるいは二三十丈と云。

『法然上人傳記』所載の『三昧發得記』は、誤字や脱字が多く、その點、讀みにくいのであるが、しかしそれを考慮に入
れても、なを『西方指南抄』所載の和文に較べると、見劣りがするのである。あるいは、『三昧發得記』の原文は、和文

であり、それを漢譯したのが、『法然上人傳記』や『拾遺語燈錄』所載のものであるとも考えられるが、しかし、『西方指南抄』には、卷頭に、「聖人御在生之時記註之」といい、また後尾に、「聖人のみづからの御記文なり」と記しながら、その内容は、たとえば、「一日（法然聖人）櫻梅の法橋教慶のもとよりかへりたまひてのち」という如く、法然を第三者の地位に置き、かつ敬語を用いているのである。それが『法然上人傳記』では「從三山桃法橋教慶之許歸後」となつて居り、「以自筆之」とあるのに相應しい。やはり『三昧發得記』の原文は、漢文体であつたのであろう。そして『西方指南抄』所載の和文体のものである、あるいは親鸞自身の翻字にかかるのではないかと考えられる。

さて『三昧發得記』の作者が、法然であることは、和文・漢文のいずれの『三昧發得記』も言及しているところである。しかし果して源空自身の筆になるものであろうか。

『三昧發得記』によれば、法然は念佛三昧を通じて『觀無量壽經』所説の定善を修している。いうまでもなく、法然の主唱したのは、但信口稱の念佛であつた。それは、「もろくの智者達の沙汰し申さるゝ觀念の念」ではなく、また、「學問をして念の心を悟りて申す念佛」でもなく、「ただ往生極樂のためには南無阿彌陀佛と申して、疑ひなく往生するぞと思ひとりて申す」念佛である。^②ところが『三昧發得記』は、念佛の目標を、極樂の依正二報の莊嚴觀察に志向しているのである。

念佛というは、佛の法身を憶念するにもあらず、佛の相好を觀念するにもあらず、たゞ一心にもはら阿彌陀はとけの名號を稱念する、これを念佛とは申也。
（『大胡の太郎實秀が長家の
 もとへつかはす御返事』）

といつて、觀念を否定しているし、また、

近來の行人、觀法をなす事なかれ、佛像を觀すとも、運慶、康慶が造たる佛程だにも、觀じあらはすべからず、極樂の莊嚴を觀すとも、櫻梅桃李の花菓程も、觀じあらはさん事かたかるべし、
（『四十八卷傳』
 卷二十一）

と語つて、法然は自己の念佛を、觀念の念佛と峻別しているのである。もつとも右に擧げた言葉が、果して法然自身のもの

のであつたか否かに就いて、疑問の餘地があるにしても、とにかく兩者とも表現上の相異はあるが、親鸞の『西方指南抄』に伝えられている。〔十七條法語〕また法然は『選擇集』の中で、善導の『玄義分』を引用して、

此經〔觀經〕觀佛三昧爲宗、亦念佛三昧爲宗、既以二行爲一經宗、何廢觀佛三昧而付念佛三昧之哉、答曰、云望佛本願、意在衆生一向專稱彌陀佛名、定散諸行、非本願之故、不付念佛三昧、亦於其中、觀佛三昧、雖殊勝行、非佛本願、故不付念佛三昧、念佛三昧是佛本願故、以付念佛三昧之〔第十三章〕

右の念佛三昧は、しかし、手段または目標として、觀念を含むものではなく、「專稱名字」の念佛なのである。

してみれば、『三昧發得記』の内容は、教義上からいつて、非法然的といわれなくてはならない。無觀稱名——もつともこの言葉は、法然自身のものではなく、信空が用ひ始めたとされている——が法然の立場だからである。なをここで附け加えるならば、『三昧發得記』を一見して隨喜の涙を流した明遍のことを『法然上人傳記』（醍醐本）が傳えているが、『專無觀ノ稱名ヲ行シテ往生ノ望ヲトケタルヒト』の經歷・教義などを記した『明義進行集』は、その第二に明遍を擧げているが、しかしその文中、『三昧發得記』との關係に就いては、一言も觸れるところがない。

では何故に、法然に架托した『三昧發得記』がつくられたのであろうか。

前章において、『源空私日記』の作者が、天台に關係深い人であることを指摘した。『法然上人傳記』（醍醐本）で否定せられた法華修行や眞言法が、法然の奇瑞を現すために取り上げられているのみならず、南岳大師を始祖とする戒脈の相承まで、法然に結びつけられているのである。『源空私日記』の作者のかくの如き態度——それは法然の教義に反したものであるが——は、法然の滅後もない時期において、事實、念佛教團が天台より獨立していなかつたことを示すか、あるいは、天台などの舊佛教の壓迫下にあつては、表面上、舊佛教と妥協した法然を描く外なかつたことを語つていのである。後者の場合においては、聖道門の一員としての、法然像を描くことのみが、法然傳の作者に許されてあつたと、解せられるであらう。

ところが『源空私日記』の、他の著しい傾向は、法然を求道者（人間）とせず、救済者（佛または菩薩）として取り扱っている点である。法然は、すでに誕生において、「奇異之瑞相」を示し、「權化之再誕」といわれている。そして長い生涯を通じて示された神秘的奇瑞や智慧などにより、「權者之化現」とせられ、また「見形者源空聖人、實者彌陀如來應跡」と仰がれ、月輪殿において頭光踏蓮の姿を示したときは、「勢至菩薩化身」と讃歎せられた。『源空私日記』は、いわば法然の「非^た直人」であることを示そうとしているのである。かくして人間法然は、菩薩の化身・彌陀の應跡とせられるのであるが、實はそのために、法然自身によつて否定せられたさまざまな奇瑞が、法然に附加せられる。というのは、單に専修念佛を唱導したというだけでは、法然は、傳記作者の期待する如き化現・應跡にならなかつたからである。

『三昧發得記』の製作も、右の如き『源空私日記』を一貫する同じ思想に促されたのではなからうか。すなわち法然が、ただの専修念佛者でないことを示すために、ただの専修念佛者ではなしえぬ依正二報の觀察を、法然に行わしめているのである。

『三昧發得記』の記事は、建久九年（一一九八）正月朔日に始まり、元久三年（一二〇六）三月五日に終っている。その間、正治二年（一一二〇）二月に、地想などの五觀を顯現しているが、同年九月卅日、十月一日および二日の三日に互り、法然は病氣を攘うために兼實の女房に授戒している。^④また建仁元年二月八日（建仁と改元のあつたのは二月十三日である）に極樂の鳥音・琴音・笛音などを聞くことがあつたが、同年十月十七日には、法然は宣秋門院の出家の戒師となつてゐる。^⑤あるいは三昧發得や、丈六の勢至菩薩を感じた建仁二年正月五日と同月の廿八日には、やはり法然を戒師として兼實が出家している。^⑥そして元久三年（一二〇六）の正月頃は、南都北嶺の念佛教團壓迫の、次第に高まりつつある時であつた。

ところで『三昧發得記』が、建久九年からその筆を起しているのは、意味のないことではない。彼の主著『選擇本願念佛集』が成立したのは、實にこの年の三月だからである。^⑦そして『三昧發得記』は、法然の念佛三昧を、二月廿八日に一先す終らしめ、次いで八月朔日に始めしめている。すなわちこのことは、『選擇集』が、三昧發得の念佛者の製作であるこ

とを示すのみならず、同時に、三昧發得中の製作であることを裏書きしているのである。

法然は、「偏依三善導」を標榜した。善導の『觀經疏』は、「西方指南、行者目足」なのである。ところで法然が、數多い淨土の祖師の中で、特に善導一師を選んだのは、彼が、「三昧發得之人」なる故であつた。そして法然は、「散善義」の言葉を引用して、善導の夢中に現れた一僧が玄義の科文を指授したことを強調し、「僧者恐是彌陀應現、爾者可謂、此疏是彌陀傳說、何況大唐相傳云、善導是彌陀化身也、爾者可謂、又此文是彌陀直說」と説くのである。すなわち法然により、善導は彌陀の化身とされている。

またその善導が、『觀經疏』をつくるに當り、「念阿彌陀佛三萬遍」じ、「觀想彼佛國土莊嚴等相」じ、あるいは、「阿彌陀佛身、眞金色」なるを感得している。⁽¹⁰⁾『三昧發得記』の作者は、『觀經疏』を書いた善導のこの態度を『選擇集』をつくつた法然に當てはめんとしたのである。法然を三昧發得の念佛者にしたのは、善導の先蹤を追わしめるためであつた。

註 ①『四十八卷傳』卷七

②「一收起諸文」

③『選擇集』第三章段

④望月博士「信瑞の明義進行集と無觀稱名義」『淨土教之研究』九六八頁

⑤『玉葉』正治二年九月廿日・十月一日・同二日條

⑥『明月記』建仁元年十月十七日條

⑦『玉葉』建仁二年正月廿八日條

⑧『選擇密要決』卷一

⑨『選擇集』第十六章段

⑩『散善義』

四 『夢感聖相記』の成立

『三昧發得記』の成立に關連して考えられるものに、法然と善導との夢中對面の傳説がある。すなわち、「腰上半身尋

常僧相、腰下半身金色佛相」をした善導が、法然の夢中に現れ、「汝能弘_三演專修念佛之道」甚爲_三希有_一、吾爲來證_レ之」と法然に告げるのであるが、(『夢感聖相記』)この二祖對面の靈感は、宗義相承の上から重視せられるのみならず、淨土教美術の見地からしても類例を見ない祖師像として注目されている。というのは恵心教が皆金色阿彌陀如來丈六の坐像を、また後の親鸞教が親鸞の壽像を美術作品の中心としたことを考えると、この半金色善導像は、法然教の美術精神、ならびに宗教體驗の特質を物語る象徴と思われるからである。

ところで法然と善導との夢中對面に就いては、法然の三昧發得と同様、『四十八卷傳』をはじめ、殆んどすべての傳記に記載せられてあるが、その原形と推定されるのは、『夢感聖相記』と『西方指南抄』所載の「法然聖人御夢想記」および『源空私日記』の記事の三つである。

『夢感聖相記』は漢文體であり、了惠の『拾遺語燈錄』に集録されている。その奥書に「建久九年五月二日記之 源空」とある。『三昧發得記』は、建久九年正月から始められて居り、「沒後起請文」の日付も、建久九年四月八日となつてゐる。

「法然聖人御夢想記」は和文體であり、『三昧發得記』の場合と同様、和譯の跡をとどめぬ程に完結した文章である。そしてこの場合においても、和文と漢文の、いずれが原本であつたかの疑問に逢着するが、しかし注意深く兩者を較べるとき、やはり達意な文章家により、漢文の原典を和譯したとするのが至當と思われる。

予(源空)乃飛揚登_三於山腹_一、遙視_三西嶺_一、

という文句は、

こゝに源空たちまちに山腹に登て、はるかに西方をみれば、……となつて居り、

須臾彼雲飛_三來頭上_一、仰望孔雀鸚鵡等衆鳥出_三於雲中_一遊_三戲河濱_一、此等衆鳥身無_三光明_一而照曜無_レ極、翔飛復入_三雲中_一、

という一文は、

こゝに紫雲とびきたりて、わがところにいたる、希有のおもひをなすところに、すなわち紫雲の中より、孔雀・鸚鵡等の衆鳥とびいで、河原に遊戲す、沙(を)ほり濱に戯(る)これら鳥をみれば、凡鳥にあらず、身より光をはなちて、照曜きわまりなし、そのうちとび昇(り)て、本のごとく紫雲の中に入丁(ぬ)

と書かれて居り、漢文體の方が原文であつたと考えられるのである。

ところで善導の姿が半金色であることは、「腰下半身金色佛身相」なる表現によつて知られるが、しかしその法衣が如何なる色彩であつたかは、「腰上半身尋常僧相」という言葉だけではあきらかでない。黒衣(實は墨染)が専修念佛者の制服、乃至その精神の象徴になつてゆくのは、念佛教團の發展に關係があるのであり、従つて黒衣を着用した僧侶を、尋常僧相^いといふものには、限定があるのである。もちろん『夢感聖相記』の作者は、「尋常僧相」によつて、何を示さんとしたかはいうまでもないが、しかしまたその言葉により、ただちに黒衣を聯想せしめるところの念佛教團の存在を、この背後に豫想しなくてはならない。

右の表現は、しかし「法然上人御夢想記」においては、「身上半は肉身、すなわち僧形也、身よりしも半は金色なり、佛身のごとく也」とせられている。従つてこれだけでは、僧形が黒衣を着ていることにはならないのであるが、その前の個所で、「くろくそめたる衣着(たる)僧一人とびくだりて」と記している。『夢感聖相記』では、「有^二高僧^一出^二於雲中^一となつてゐる」そしてこれにより、「尋常僧相」の姿が明瞭になるのである。つまり、黒衣が専修念佛者の法衣であるという豫備知識——もつともこれは次第に常識となつてゆくのであるが——なくしては、『夢感聖相記』の記事のみにより、善導の服裝を判斷することはできないのであり、しかしまた「法然上人御夢想記」は、善導の法衣を、墨色と明示してあるのであるから、「尋常僧相」と「くろくそめたる衣着たる僧」とが、結びつくのである。

かくみてくると、「法然上人御夢想記」と、『夢感聖相記』とは、別系統に屬するように考えられる。たとえ前者が、和

譯されたものであるとしても、その原本になつたのは、現存の『夢感聖相記』ではなく、別の系統のもではなかつたであらうか。(そしてこのことは、『三昧發得記』の場合にも適合すると考えられるのである。)しかしたとえ兩者が別系統のものであるにしても、内容においては殆んど同一である。すなわち、善導と法然との對面のみを、單獨にとり上げているのであるが、『源空私日記』は、この夢中對面を、法然の專修念佛弘通の決斷に聯關せしめている。すなわち

亂想之凡夫、不_レ如_二稱名之一行_一、是則濁世我等依怙、末代衆生之出離、令_二開悟_一訖、況於_二自身得脫_一乎、然則爲_レ世爲_レ人、雖_レ欲_二令_二弘_二通此行_一、時機難_レ量、感應難_レ知、情思_二此事_一、伏寢之處、示_二夢想_一、

として、善導が現れるのは、『夢感聖相記』の内容と同様である。善導との對面によつて法然は專修念佛興行の決意を新たにす。「因_レ茲弘_二此法_一、年々次第繁昌、無_二不_二流布_一之所_一」と結ばれているのである。従つて『源空私日記』によれば、善導との夢中對面は、法然が寂空の許を辭す直前、すなわちまだ寂山にいたときのことになり、『夢感聖相記の』建久九年五月二日とは矛盾することになる。

結論をいえば斯うである。——『夢感聖相記』乃至その原形となつた法然・善導の夢中對面の説話は、三昧發得の傳説と同様、法然滅後の比較的早い時期に——すくなくとも寛喜二年(一二三〇)の『源空私日記』成立以前に——流布して居たであらう。しかし法然在世中に、右の説話ができていなかったことは、法然自身の言葉として伝えられていないのみならず、『選擇集』にも何ら記載されていないことによつてあきらかである。というのは、『偏依善導』を高唱し、『專修念佛之導師』と仰いだ善導との靈感を、法然が語らない筈はないからである。法然のどの法語も、善導との夢中對面を語っていないことは、結局この説話の誕生が、法然寂後に屬することを示している。

『三昧發得記』が建久九年正月から筆を起しているのは、すでに指摘した如く、『選擇集』選述を、善導の『觀經疏』選述の例にならつて、三昧發得者の、そして三昧發得中のことにせんとする意圖によるのであるが、この夢中對面も、善導の「散善義」の、「毎夜夢中、常有_二一僧_一而來、指_二授玄義科文_一」の事實に據つてつくられたのであらう。なぜなら、か

くすることによつて、善導——法然という浄土教相承の系譜が成立するからである。

法然は『選擇集』において、「今所_レ言浄土宗有_二師資相承血脈譜_一乎」と設問し、「如_二聖道家血脈_一、浄土宗亦有_二血脈_一」として、菩提流支三藏・慧龍法師・道場法師・曇鸞法師・大海禪師・法上法師の法系、および、菩提流支三藏・曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・小康法師の法系の二つを擧示している。(第二)法脈の次第には師資相承を必要とするという聖道門の見解——その故に浄土門に相承なしとする聖道門からの非難——に答えて、特に法然は浄土宗の血脈を提示したのである。しかし法然の浄土教は、師資相承を生命としたのではなく、法然個人の宗教的回心によつて成立した。そしてその宗教的回心を促したのは善導であつた。法然にとつて必要なのは、善導その人との宗教的交感のみであつて、形式的儀禮的な血脈ではなかつた。『選擇集』が、「専修念佛之導師」たる善導の『觀經疏』を「西方指南、行者目足」とするばかりでなく、また「彌陀直說」であることを、すなわち「偏依善導」を強調して終つてゐることによつても、法然の根本立場は察せられるであらう。

しかしかくの如き宗教的態度は、師資相承を固執する聖道門の人たちに、たやすく理解せられなかつた。法然が形式的にしても、とにかく「浄土宗血脈」を擧げなければならなかつたのは、この點に對する聖道門からの非難を、無視する譯にゆかなかつたからである。元久二年(二〇五)の「興福寺奏狀」にも、「今及_二末代_一始令_レ建_二一宗_一者、源空其傳燈之太祖歟、……若自_レ古相承不_レ始_二于今_一者、逢_二誰聖哲_一面受口擇、以_二幾内證教誠_一示導哉」と指摘し、貞應三年(二二四)の延暦寺の奏狀においても、「(源空)敢無_二師說之稟_一、言任_二于胸臆_一不_レ依_二經論之誠說_一」として、浄土宗の血脈相承のなきことを非難している。師鍊が浄土宗を寓宗と貶したのも「無_二祖宗之定系_一」く、また「無_二統系_一」き故であつた。^③

法然の場合における如く、浄土教の救済が一個人の魂の問題として受け容れられる間は、浄土教における師資相承の有無は、必ずしも重要ではない。しかしまた浄土宗に血脈相承のないことが、聖道門に對して、念佛敎團壓迫の口實を與えたのであるから、當然聖道門諸宗派に對抗する意味において、師資相承が重要性を帯びてくる。特に法然寂後において、

念佛教團を維持してゆく人々にとつては、その教團を貫く精神的紐帯ともいべき浄土宗の血脈を求める氣運は、一層つよくなつたであらう。——かくしてその血脈相承は、善導との夢中對面という形において與えられたのである。

既に見た如く『選擇集』において法然は、浄土宗の「師資相承血脈譜」をあきらかにしたが、(第二)しかしそれとは殆んど無關係に、「偏依善導」を標榜している。ということは、法然の浄土宗が、師資相承に基づくものではなく、法然一個人の宗教的體驗に據ることを示すのであるが、しかし法然は、自らの言葉をもつて、善導との神秘的交感——夢中對面——を語らなかつた。法然を嗣いだ念佛教團の誰かが、時と處とを異にした善導と法然とを、夢中對面において結びつけ、血脈相承としたのであつた。『拾遺語燈錄』所載の『夢感聖相記』が、建久九年五月二日に、法然自身によつて書かれたとしたのは、すでに指摘した如く『三昧發得記』と同様建久九年三月の『選擇集』選述に照應せしめたからであらう。

『三昧發得記』・『夢感聖相記』は、いずれも聖道門からの批判・非難に對應して作られたものであるが、それを法然自身の述作としたのは、いうまでもなく血脈相承者としての位置に、法然を置くためであつた。しかしこれらの製作年代が、法然滅後であり、かつ南都北嶺の専修念佛教團壓迫の激しい時期であつたことは、容易に想像できるところである。

そして、寛喜二年(一二三〇)以前に成立した『源空私日記』は、すでに流布している『三昧發得記』および『夢感聖相記』——あるいはそれらの傳説——の一部分を、本文の内容として取り入れたのであらう。しかし『源空私日記』の作者は、『三昧發得記』の方は、「勢至菩薩化身」としての法然の、神秘的奇瑞を附加するために採用し、善導との夢中對面は法然をして、専修念佛興行の決斷を促す一要因として、巧みに利用したのである。そして『法然上人傳記』(醍醐本)『就空繪詞』・『十六門記』・『九卷傳』・『四十八卷傳』・『拾遺古德傳』・『法然聖人傳』などは、いずれも『源空聖人私日記』の取り上げ方を踏襲乃至模倣している。

五 結 語

法然と善導との夢中對面を記した「夢感聖相記」、法然の臨終に就いて述べた「臨終祥瑞記」および「三昧發得記」の三書に共通な點は、專修念佛者としての法然ではなく、その祖師としての法然を強調していることである。法然の專修念佛に對して浴びせられた非難の一つは、法然が正統な師資相承なくして、私に新宗を立てることにあつた。法然は「智惠第一」の稱を得たといわれているが、しかし他面、「未_レ有_二博學之實_一、移_二棲於東山_一之後、頻吐_二誑惑之言_一と評せられ、また法然が智德兼備の上人と認められてはいても、「源空其傳燈之大祖歟」という批判を免れえなかつた。従つて、それが法然自身の意志であつたか否かは別としても、とにかく專修念佛教團においては、師資相承の血脈をあきらかにすることにより、舊佛教教團の反駁に答えなくてはならない。——法然の專修念佛歸入は、源信の『往生要集』を先達とするとせられるにも拘らず、^④しかしたとえそれが天台宗に對する擬制でないにしても、事實、法然の場合、源信の存在が決定的な役割を有たなかつたことは、すでにあきらかにしたところである。かくして法然の繼承者たちは、法然の師資相承血脈を、源信を含む天台以外の系譜に求めると共に、法然その人を、傳統の大祖にまで高めんとした。そしてこの要求に促されて現れたのが『夢感聖相記』・『法然聖人御夢想記』などに記された唐の善導との超越相承である。もちろん善導との關係は、すでに『選擇集』においても見られるのであるが、しかし、夢中において善導に對面し、親しく專修念佛の證しを與えられたことは、やがて彌陀の化身としての善導と勢至菩薩の化身としての法然とを直結することになるのであつた。

法然が勢至菩薩の化身であるという傳説は、たとえば、「先年のころ、直聖房といふ人、熊野へまいり侍けるに、聖人い

さゝかの事によりて、さぬきへくだりたまふとき、下向せむと」したその夜の夢に、「かの聖人は勢至菩薩の化現なり、なむぢ不審すべからず」と示されたことがあり、また「上人（法然）をばしよ〜にせいしばさつのけしんとゆめにもみまいらす事あまたある中に云々」とあることによつても、法然の門弟間において、早くから流布していたことが知られる。もつとも右の文書は、越後にあつた八十二歳の惠信尼が、夫親鸞の遷化を聞いて、その女覺信尼（彌女）に贈つたものであるが、しかし親鸞も、その『和讃』において、「源空勢至と示現し、あるひは彌陀と顯現す」と述べている。では、法然の勢至菩薩化身説は、法然在世當時からあつたであろうか。配流中の法然が、讃岐の生福寺において自ら勢至菩薩像を造願し、「法然本地身、大勢至菩薩云々」の偈を書き、「勢至の化身として、みづからその體をあらはしなりの申されける」ということがあつたが、しかし、この記事は他の傳記に見られぬところであり、恐らく公胤夢想の事から造られたのであろう。

圓城寺の長吏、公胤は、法然の中陰の導師をつとめたが、その夜、次の夢告を蒙つた。すなわち

源空爲ニ教益ニ

公胤能説レ法

感即不可盡

臨終先迎攝

源空本地身

大勢至菩薩

衆生教化故

來ニ此界ニ度

右は『源空私日記』に記されてあるが、『西方指南抄』卷上の末尾に

建保四年四月廿六日蘭城寺長吏、公胤僧正之夢に空中に告云、源空本地身大勢至菩薩、衆生教化故來此界度

かの僧正の弟子大進の公、實名をしらす記之、

とあり、法然滅後の五年目に、公胤が夢告を受けたことになつてゐる。つまり法然勢至化身説は、公胤の夢告によるのであるが、ただその夢告の期日に就いて

(一) 法然の法事唱導をつとめた夜（源空私日記）

(二) 建保四年四月廿六日の夜（西方指南抄）

（卷上末）

の二つがあり、しかも親鸞が『西方指南抄』を書寫した康元元年（一二五六）以前に、すでに法然勢至化身説が成立していたことになる。

とにかく法然を勢至菩薩の化身とする信仰は専修念佛教團に缺如している師資相承を、彌陀の化身としての善導に直結せしめる要求に應じて、作られたものと考えられる。そしてそれを、公胤の夢告に附托したのであるが、かかる意圖は、『三昧發得記』や『臨終祥瑞記』の製作に就いてもみられる。というのは、この兩書はともに傳燈の大祖たるに相應しき威容を、三昧發得によつて法然に與えんとしているからである。三昧發得が、舊佛敎教團の側においても、如何に重視せられたかは、『南都奏狀』の第七によつても窺われるのであるが、専修念佛敎團の人々は、法然の敎義に背いても、なを聖道門的な紛飾によるの外、法然を専修念佛の開祖にする手段をもたなかつたのである。

註 ① 『源空私日記』

② 『停止一向專修記』

③ 『三長記』建永元年二月廿一日條

④ 『南都奏狀』

⑤ 『源空私日記』

⑥ 『諸人靈夢記』『西方指南抄』所收

⑦ 『惠信尼文書』

⑧ 『四十八卷傳』卷三十五

（一九五〇年二月稿）

中國古代文化の性格

春日井眞也

一

佛教を受容した中國に於ては佛教傳來以前に既に自らの文化が完成し固定してゐた。中國文明の起源に關して中國古典の文獻學的研究或は東亞に於ける考古學的發掘は何れも近年漸く緒についたばかりのところを戰爭によつて、中斷を餘儀なくされて居り、尙は無限に開拓の餘地をもつものがあるから、現在に於てこれを根據として早急に決定的な結論を引出す事は慎まねばならない。凡そ歴史と云ふものは古く起居舎人令狐德棻が主張する如く次第に遺闕するものであり、年次を経れば事跡湮没して記録すべきものを失するに至るものである。現在に於ても極めて少數の近代的教養をうけた知識人を除く大多數の中國人を支配してゐる傳統的な歴史觀念によると、中國の歴史時代は夏殷周三代の王朝に先立つ三皇五帝なる聖帝の治世から始るとされてゐる。かかる考は中國民族の政治的統一の根據を遙かに遠い過去に求めてそこに來由する出來事として説明し、理解づけようとする一種の神話に過ぎない。中國の歴史の始原から秦帝國の統一までを範圍とする中國古代史は、この神話に於て反映する中國民族統一の過程を敘述するものに外ならない。その實年代を殷の後半即ち西紀前十四・五世紀から十二・三世紀の間のものとする殷墟、殷墓の示現する文物は古くから、中國を母胎として發達したものであり、從來知られてゐたものより一層豊かな内容をもつて、見方によつてはその文物の頂點を示すものであるとさへ見られて居るところのその現實の意味するところからして、今日中國國內に於てその様に發達した文物の先驅と見る

べきより低い先行の青銅器の文化段階の存在が豫想されるとき、そこには東亞を一貫した新たな文化系統が新らしく確立することになるのである。現在の東亞考古學の有する資料だけでは、山東省を中心とした石器時代末期に黒陶文化を持つた遊牧農耕併用民族即ち殷民族が西方に進出して、西方に起源を有し甘肅山西から河南平原まで達した彩陶文化を持つ農耕民族を征服し、河南省殷墟に於て殷王國を建てたといふ假説を確實に證明するに足りないかも知れない。貝塚茂樹氏による殷墟卜辭の研究は、この考古學上の間隙を補足するものである。神に供せられ神に愛好される食物は、人間の少くとも王侯貴族の賞玩するものでなければならぬ。殷墟卜辭に於て神に犧牲として供せられる家畜は牛羊がもつとも多い事を示してゐる。殷民族特に王侯貴族は牛羊を食物として常用したか、少くとも特別の嗜好を持つたに相違ないと云へる。また殷王朝は牛馬の家畜化を自己の祖先の功業に歸してゐる。このことは殷王朝が特に牧畜に秀でた民族によつて結成されてゐたことを示すのである。殷墟に於て彩陶の上に黒陶の文化層があるといふ事は、古くは東方にあつて夷と稱せられたところの山東半島から滿洲朝鮮に及ぶ東方海岸諸民族のうちの一支であつた殷民族が、農業を専らとし彩陶を持つ土着の農耕民族を征服して殷王朝を建設したのである。この河南平原に於ける殷王國の建設に具象される東夷民族の西方大移動は、直に中國及びその周邊に定住或は半定住する諸々の農業民族遊牧民族の配置に深刻な影響を與へたことは察するに餘りある。この殷も西北遊牧民族のうち早く農業を生業として開化してゐた周民族に代られるのである。周民族は西北遊牧民族の開化された代表分子として東方の殷民族に對立してゐたのであるが、地理的には解州の塩をおさへた山西省汾水流域の恵まれた自然環境の中かなり早くから定着し、農耕を主生業として繁榮しつつあつたのである。その富裕な生活は近隣の犬戎即ち昆夷の如き遊牧民の羨望を招き、遂に殷王朝によつて追はれ、西方陝西岐山に移住する事になる。ここに於て國家を再建するとともに着々四隣の強敵の戎民族の諸部落を併呑し、國勢大いに伸張を見た。周文王の時代に至るや實力飛躍的に發展し、其の子の武王に至つて再び殷民族と衝突するに至るのである。その激烈悲慘な戦闘の後周の武王は牧野の一戦に殷王紂を敗死せしめ國部を陥れたけれども（西紀前一〇六六年）陝西の邊域の小さな部族國家の生活しか

知らぬ周民族が見た中原の殷王朝末期の首都の豪華な都市生活は確かに驚異であり、直ちに代つて自ら中原を支配しようとする自信を催くものであつた。東方東夷民族は容易にこの西北遊牧民族代表者に服従せなかつた事も十分に理解出来ることである。

- ① 西紀六二一年（武德四年十一月）金井之忠—唐代の史學思想（教養文庫42）頁一
② 貝塚茂樹—中國古代史學の發展 頁三一五—三一六

二

ヒルトの指摘したごとく古代の匈奴に於て用ひられた言語はトルコ語であり、匈奴の寶劍たる徑路（||兩刃の小劍||輕呂）を以て周武王が殷王紂辛を刺したとされる。武王の用ひた劍は輕呂（*Keileu*）であり、この漢字の原義に於ては輕笛であり、それであつては何等の意味を爲さないものである。注釋者によりて劍名なる事が注意せられて、始めてその語の意義が領解せられるのである。司馬遷がそれを輕劍とし、輕き兩刃の劍を意味するものとしたのは、原初の讀み方よりは移動せるものと見る事が出来る。漢書匈奴傳下に紀元前四七年匈奴の王が漢室と和親を結ぶ森嚴なる宣誓の式に、大汗即ち單于は自ら徑路（*King-tuk*）及び黄金の蓋を取り白馬の血を以て酒に混へて作つた一種の飲料を吸つたのである。この徑路（*King-tuk*）に相當するトルコ語は、即ち *King-tak* || *Knite* であり。現在遺物として見られる柄の偏平な兩刃の短劍なのである。③ カルグレンは徑路 || *King-tak* とした場合 *-tak* が路を以て轉寫されてあるといふのに對して、路は *-ak* の語尾子音をもたないといふ反對論に對してヒルト説を肯定し、路は形聲文字であつて、其の聲符から紀元前には *noo* なる發音があつてゐる語尾子音を取つたのであるから、この場合 *King-tak* の *tak* を *noo* を以て轉寫したものであるとするのである。かくの如く、周初の皇帝が紀元前十二世紀に於て携へた武器の一種にトルコ名を以て稱せられたものありといふことは、匈奴と中央アジアとの交渉の存した事の意味となる。周王朝に課せられた東夷民族の征服は非常な困難をおかして敢行された周召二公の山東半島遠征によつて完了を告げ、ここに新領土の太平原に政治的中心を與へる爲に、陝西の關中に入る門戸をなす洛陽に新都を經營したのである。東夷はこの遠征によつて全く勢力を失つて仕舞つたのであるが、

これに代つてやがて淮水下流地方の淮夷徐夷及びその一派の漸次西南に溯江した楚民族が強敵として對峙する形勢を生んだのである。部族國家を爲してゐた周王朝もやがて文化の進展に伴ふ都市國家によつて分解され、集權力が薄弱となつて戰國時代によつて繼承される。この時代に於て新しいシナが誕生するに至るのである。それは長い混亂であつた。その時代は暗黒であつたといふのは、中央集權的官僚國家の君臣關係を前提とした名分論によつて律しようとした一つの戰國的な傳説解釋の態度を現はす論義である。この時代の中にも幾千萬の人間が朝太陽とともに起き、夕太陽とともに安息に入ることを續けて、その一生を平靜に中國の大平原の中に消して行つたのである。

① ヒルト—支那古代史 西山榮久譯補 頁七五—七八

② 江上波夫—ユクラシア古代北方文化 頁七

③ カルルグレン—言語學と古代支那 頁一三七—一三八 高知彦次郎—周秦漢三代の古語研究、上、頁九一—九二 カルルグレンは尙一例の漢書中に現はれた漢字を以て轉寫されたトルコ語として醴を擧げてゐる、匈奴に降つた李陵が蘇武に醴の事を云つてゐるがこの場合中國語には「がないから」を醴（切韻「𩇛」）を以て轉寫したのであるが、この「𩇛」とするとラドロフによると酒をアルタイ方言、テルーチク・サガイク・カザン・トルクリミ・ア・ヤクトの諸方言では atqan、オスマンリ語では atqan、ヤクト語 atqan、マンシェン語 atqan、チベット語 atqan、アイヌ語 atqan である。これらの諸語は語幹から出たものであり日本語の atqan も同様であるが、この匈奴の atqan がアラビア語の atqan（發汗—流出—ナツメ椰子から取つた汁—酒）に入つて、このアラビア語が種々の形式となつてシリア・エヂプト・インド・東インド諸島・ヨーロッパ及びアフリカに擴がり英語の atqan（アラク酒）となつてゐるものと思はれる。

④ 武器の名稱に外來語をもつものが日本にもある事は注意せねばならぬ。日本書紀推古天皇二十年（西紀六一二）春正月の條に天皇が蘇我氏を嘉賞して詠ませられた御製が出てゐる。摩蘇龍、蘇龍龍古羅、宇摩奈羅、摩武龍龍古羅、多智奈羅、句禮龍摩比、宇倍之詞茂、蘇龍龍古羅、於朋根能、兎伽破須羅志根のうち、句禮龍摩比である。馬ならば日向の駒、太刀ならば吳のまさひと對句せられた「まさひ」である。これの解釋として釋日本紀以來松岡靜雄—紀記論究外篇、古代歌謡（下）に至るまで從來の諸説必ずしも一致して居らない。昭和十九年合野盧氏によつて「クレノマサヒニ」[吳鉤]の説が出てゐる橋本進吉博士還曆記念會國語學論集 頁七五九—七六四所收

三

① 侯家莊の王墓に馬骨のみの陪塚が発見せられてゐる。そのやうに馬が陪葬せられてゐることは馬が殷代にあつて乗用或は車を牽くに常用せられてゐたことを示すのである。一般に信ぜられてゐるところによれば馬は中央アジアに原産するのでありそれが家畜として利用せられるに至つたのは紀元前一五世紀頃と云はれてゐる。日本の史前時代に於ける馬及び

牛は大陸から移入されたものであるが、その遺された馬の齒牙を検する事によつてその當時の馬は蒙古野馬の系統に属するものであつて、野馬といふよりも畜馬としてこの國に移入せられてゐる事を示してゐる。そして牛は馬に比するとき多少時間的に遅れて大陸から移入せられて來たものと見えて、同じ史前時代に於て後期彌生式文化遺蹟から出土する率が少いと云はれてゐる。日本に於て概して彌生式遺蹟が縄紋式遺蹟よりも低地に營まれて居り、それは又金屬器をとり入れた文化の營成者であつた。東亞青銅器文化の一環に於て日本の銅鑄は古墳築造期の文化背景の上に特殊な注意すべき價值を有するものである事が理解され、更に又炭化の状態に於て彌生式土器系遺蹟から出土する米は南方アジア種のやうに細長いものではなく、すべてがわづかに膨らみをもつた短いものであるから、滿洲・朝鮮・中國で作られてゐる北方アジア種の系統の稻であつた事は間違ひない。一般に青銅使用の根源としてユウラシア大陸の中央地帯乃至その周邊にこれを求めべしとする一元説が認められてゐた。元來青銅は純銅に若干量の錫を加へた合金であつて、この錫を加へる事によつて純銅の軟かな質を硬くし鑄物を作るに適するやうにしたものであるから、自然銅の状態に出て來る純銅の外に、錫を産する地方よりの錫の補給が必要である。梅原博士の解せられる如く殷墟殷墓發見の文物から出發する限り中國古文物の起源は西方とは關係なしにアジア東方の廣い地域を背景として、早くから獨自の發達を遂げてゐたことを推測するに至るべきことになる。西紀前十二・三世紀以前に屬する殷民族の文化には侯家莊一帶の發掘調査に於て人間以外の陪葬に於て、犬や山羊の外多いのは馬であることが知られてゐる。或墓では一つの穴に馬三十七頭があり、多くのものは大抵二頭から四頭位の馬を葬つて居るといはれる。昭和十年春と秋との發掘に於ては象及び象使ひが陪葬されてゐる墓室があつた事が見出されたのである。これは遺跡地帯から夥しい子安貝の出土する事をも併せるとき、象といひ子安貝といひ黄河の流域にその産地を求める事は困難であり、子安貝自體は南方の海産であり、象も又南方より齎らされたものなるとき、南中國の雲南貴州からビルマ・マライ等の純銅や錫の資源が殷民族の要求に應じて、純銅は兎も角として錫の産出に乏しい北方中國の古文化の中心地帯に齎らされて來てゐたと云ふ事が出来る。この點は從來文献の上のみから南中國の雲南貴州がその領

土として認められたのは秦始皇の頃からとされて居り、更にそれ以南の國々と古代中國の中心地帯との交渉は漢代に入つて後と考へられてゐたことに反證を提供するものと云ふことが出来る。殷民族の考古學的資料による限り、既に紀元前十世紀に於て古代中國の中心地帯は南方地方と交渉を有して居たことを證明するものと云へる。そして又その遺蹟に於ける銅刀の形式が先端が稍外側に反つた刀子形を主としてゐるのであるが、この種の銅刀は古代北方遊牧民の間に行はれてゐたものと外形の似てゐる事から、又この代の文化は北方の系統とも見るべき要素を含むものと認められる事を示してゐるものと云ふことが出来る。春秋戰國時代に中原地帯に出現し、南北抗爭戰の主役を演じた匈奴は白鳥博士の云はれる如く、^⑤もともと遊牧民で天幕を張り、水草を逐つて移動し、牛・馬・羊・駱駝を放牧して生活を營んでゐて、何等の文化をも有ち合せてゐないのであつた様である。戰國秦漢の遺物に徴するとき、その人種は圓形の顔面・隆起した顴骨・低い廣い鼻・小さい眼・短い頸・づんぐりした短身・頑丈な骨格等確かに蒙古ツングース型を指示して居り、北中國人の比較的長身・華奢な造りの細面・大きい眼・秀でた鼻等の體質的特徴とは全く相反してゐる。かくて匈奴と中國民族が同一人種とは殆んど認め難いことになる。従つて匈奴はヒルトの見た如き混夷・獯鬻・犬戎・狄等と本質的に相違してゐるものと云ふことが出来る。いまこうした文化の系統を追求する事は西紀前二十乃至十五世紀以前に於けるアーリア人の大發展に關連し、西紀前五・六世紀に全盛となるスキタイ文物の影響が、西紀前十世紀に既に發達の頂點に達してゐた中國文物に新たな刺激を與へてゐるのである。それは傳統的な三代の古銅器の上に戰國時代に入つて漸次變化を生じ、リアリストイックな洗練された圖文を以て器を飾るに至り、遂に漢銅器の新様式を大成するに至るのである。この移行の途中に於て秦銅器の存在が見出される。中國文物自體の系統の中に所謂秦銅器の上にスキタイ風の趣の多い點が認められ、漢代文物のうちに西方的要素が多い事が注意せられるのである。このスキタイの文物はギリシャの文物を含んでゐる事は云ふ迄も無い。^⑥この闡明こそは近年に於ける中國古文明の考古學的研究に對する世界的な見地からする一つの寄與と云ふことが出来る。

① 貝塚茂樹—中國古代史學の發展 頁二六〇 梅原未治—東瀛の古代文化 頁九〇、九一

- ② 直良信夫―古代日本人の食生活（古文化叢刊）頁五九
- ③ 梅原本治―東亞の古代文化 頁九〇 ④ 同上 頁九八
- ⑤ 白鳥庫吉―西域史研究（上） 頁六四三
- ⑥ 梅原本治―東亞の古代文化 頁一八八―一八九 ⑦ 同上 頁一八九―一九〇

北魏時代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

藤 堂 恭 俊

一

北魏時代(西紀三九八—五三四)になされた淨土教に關する理解、或ひはその信仰の足跡は、量的に言つても決して豊富であると言へない。たゞし曇鸞の三部作が、この時代の作品に相異ないとすれば、^①それが示す中觀哲學的な輝かしい理解の質的優秀性に於て、それを産み出したこの時代を、淨土教に關し無關心であつたと考へることは許されない。然しこの時代に於ける一般的な理解程度は曇鸞のそれに等しいのではなく、むしろその質的な貧困は量的なものゝそれに同調してゐる。私は今、それら淨土教に關する一般的な理解・信仰の跡を主としてこの時代の造像銘に求めつゝ、北魏時代に於ける淨土教の受容とその形成に就いて説明しようと思ふ。

北魏時代に於ける無量壽佛像の造立は神龜元年(西紀五一八)を最古のものとし、それ以降のものを併せて僅かに十二を數へ得るのみであり、^②それに附せられてゐる銘文は次の如くである。

1 清信女姜氏造無量壽佛像記 神龜元年 西紀五一八 河南洛陽

清信女姜氏造無量壽佛像 神龜元年七月

2 清信女造無量壽佛像記 神龜元年 西紀五一八 龍門石窟 敬善洞

神龜元、清信女、無量壽、夫託生西方急願供々

3 杜永安造無量壽佛像記 神龜二年 西紀五一九 龍門石窟 古陽洞

杜永安士佛時 祖母智桃姬士佛時 夫妙景難御 薨道幽隱 自非真□ 胡可超尋 淺世凡夫□受罪積 末世古初 怨今

無福 輒割資產 造無量壽佛 斯願天下一切含生 有刑之類 速勝妙景 及七世父母 所生父母 因屬知識 常與善遇

彌勒三唱 恒登先首 神龜二年四月廿五日 清信士佛弟子杜永安造

4 清信女姜氏造無量壽佛像記 神龜二年 西紀五一九 河南洛陽？

清信女姜氏造無量壽佛像 神龜二年

5 □相合妻公孫興姬造無量壽佛像記 正光三年 西紀五二二 龍門石窟 火燒洞

正光三年九月廿日 □相合妻公孫興姬 爲亡父母前□□造無量壽佛一區 願長命老壽 恒侍佛因緣

6 清信優婆夷李氏造無量壽佛像記 正光四年 西紀五二三 龍門石窟 魏字洞

正光四年九月十五日 清信優婆夷李 爲亡女楊氏王神英 敬造無量壽像一堪 願亡者離苦得樂 普津法界

7 周天蓋造無量壽佛像記 孝昌二年 西紀五二六 龍門石窟 魏字洞

孝昌二年四月八日 周天蓋 仰爲父母師僧 一切衆生 敬造無量壽像一軀 願出苦海 三有群眇 同津法澤 普登正覺

8 丁辟耶造無量壽佛像記 孝昌二年 西紀五二六 龍門石窟 魏字洞

孝昌二年五月廿三日 丁辟耶 爲自身夫妻 居眷大小 法界衆生 敬造無量壽 供養

9 孫妙熹息造無量壽佛像記 孝昌二年 西紀五二六 龍門石窟 洞名未詳

孫妙熹息造無量壽佛像 孝昌二年五月廿三日

10 清信女黃法僧造無量壽佛像記 孝昌三年 西紀五二七 龍門石窟 蓮華洞

夫三寶益潤 沾及存亡 是以清信女佛弟子 黃法僧 爲亡妣 敬造無量壽像一區 願亡者生天 捨苦得樂 居家現□

恒與善會 復願 脩福日進 正念無退 含生有識 同歸斯澤 孝昌三年正月十五日

11 陵江將軍政桃樹造無量壽佛記 永熙二年 西紀五三三 龍門石窟 古陽洞

永熙二年九月十日 佛弟子陵江將軍政桃樹 敬無量壽像一區 父母眷屬 一切衆生 離苦得樂 值遇諸佛

12 大統寺比丘道緣造無量壽像記 北魏末と推定 龍門石窟 蓮華洞

大統寺比丘道緣 爲己身眷屬 造無量壽像一區 願生々世々 值佛聞法 一切含生 共同斯願

之等十二の無量壽佛像のすべてが河南の洛陽に所在し、且つその三分の二までが龍門石窟に属していると言ふことは、その地が當時北魏の都として單に政治・軍事・經濟の中心地であつたのみならず、西域の文物がそこに於て北魏人の文物として消化せられる文化の中心地であつたと言ふことを先づ指摘して置かねばならない。而も興安元年(四五三)十二月、高宗文成帝濬の復佛の詔已來、北魏佛教が荷負つた課題——復佛に即して行はれて來た護法事業の一である、——容易に破壊することが出来ない岩山に佛教を彫刻し、それを永遠に残そうと言ふ大事業を實現する上に、その彫刻に適した原材料——石灰岩の岩山が、都洛陽を距る僅か南三里の處に在つたことに起因する。周知せられている如く、龍門石窟の造營は北魏時代に於て終止せられるのではなく、遠く唐・宋の時代まで續行せられているのであるが、北魏時代に行はれた龍門石窟の造像總數二〇六の中、銘文を持つものは一二七であるに對して、無量壽佛像は僅かに八を數へ得る程度であり、而もそれが西紀五一八年より漸く開始せられていると言ふことは、太祖道武帝珽によつて北魏の都が平城に定められた天興元年(西紀三九八)より百二十一年、高祖孝文帝宏の太和十八年(西紀四九四)洛陽遷都の年より二十五年も降つた、言はゞ北魏(398—534)百三十七年の歴史上、最後尾の八分の一に於て、自からの歴史を形成し始めたことを意味する。斯様に北魏時代に於ける淨土教の歴史は實に短期間であり、而もその遺存せる資料も極く少數であると言はねばならない。この二十年にも満たない短期間に於ける、無量壽佛像の造立に附せられた銘文を通して其の信仰内容を吟味してみるに、「託生西方」の意志表示をなせるものは、西紀五一八年に造立せられた本姓未詳の清信女の場合のみであり、その他は優婆夷李の「離苦得樂」、清信女黃法僧の「捨苦得樂 居家現□ 恒與善會」、政桃樹の「離苦得樂 值遇諸佛」と言ふ如き離苦得樂の思想が、

淨土に於ける受樂無間の教説と結ばれ得る機縁を持つのみで、實際は釋迦や彌勒の造像に於てなされた場合と同様、「恒與善會」、「恒遇諸佛」と言ふ如き既成觀念に基づいてゐる。更に北魏末と推定せられる蓮華洞に所在する大統寺比丘道縁の「願生々世々 值佛聞法」と言ふ願ひは、同じく蓮華洞に所在する孝昌三年（西紀五二七）の比丘尼明勝造釋迦像記に「大魏孝昌三年 歲在丁未五月廿四日 比丘尼明勝 仰爲七世父母 所生所養因緣眷屬 造釋迦文佛一區 願生々世々 值佛聞法 願從心」と言ふのに模倣した痕跡が見受けられ、天上或ひは遠い將來に於ける彌勒の説法を豫想するものとして、彌陀淨土教的思想を持たないものである。斯様に信仰内容を検討してみると、北魏時代に於ける淨土教の歴史が短期間であると言ふ時間的經過に比例する如く、その内容も彌陀淨土教的ならざる夾雜——釋迦・彌勒に對する信仰内容そのまゝが無量壽佛造像の根柢に流れているものであることが知られる。

註

- (1) 曇鸞の三部作と言ふのは無量壽經論註二卷、無量壽經奉讃一卷、略論安樂淨土義一卷の三部四卷を言ふのであり、此の中、略論安樂淨土義は劉宋、證賢等のの人々により、曇鸞の撰述でないことが論ぜられてゐるが、この疑義は既に望月、矢吹等の先輩學匠により解決せられてゐる。之等三部作の成立年代については後日にその成果を期待したのであるが、之等三部のすべてが北魏時代の作であると斷定してふのはどうかと思ふ。曇鸞傳の重要な資料と言ふべき道宣の續高僧傳の記事の中、その寂年を東魏の興和四年（西紀五四二）としてゐるが、北齊天保五年（西紀五五四）二月造立の太子造像銘に見られる比丘僧曇鸞を今の曇鸞とみなすとすれば、彼の寂年はそれ以降となすべきであり、加ふるに四論特に大智度論研究の勃興、無佛觀の發生等を考慮に入れる時、その淨土教への同心は五三〇年代と推定せられ、それ以降の成立と看做されるから、北魏時代成立説は充分に吟味せらるべきである。尙ほ無量壽經奉讃と略論安樂淨土義の二部合冊とする「諸阿彌陀佛並論上卷」と言ふ尾題を持つ殘缺本二部が、燉煌石室より發見せられ、一は「景雲二年（西紀七一）三月十九日弟子張方及寫」と言ふ後記を持つものであり、他は無量壽經のものであるが、その書風等より隋代の寫本と推定せられてゐる。即ち前者は英京ロンドンの大英博物館に藏せられるシュタイン氏蒐集にかゝるもので、夙に矢吹先生によりそのロートグラフが本邦に將來せられ、その著「鳴沙餘韻」に此の古寫本が影印せられて居り、後者は赤松連城氏の紀念圖書として京都の龍谷大學に所藏せられてゐる。不幸にして無量壽經論註は燉煌石室より發見せられてゐないやうである。
- (2) 塚本先生は「龍門石窟に現れたる北魏佛教」（支那佛教史研究 北魏篇五八二頁—五八三頁）には、龍門石窟に所在するものとして八種を挙げて居られる。私は大村西崖氏の「支那美術史彫刻篇」により、北魏のものを四種追加した。
- (3) 「龍門石窟の研究」四五〇頁の造像編年一による。

二

北魏淨土教の持つ短い歴史に於て、淨土教を如何に受容し、その信仰を形成して行つたであらうかと言ふことを、今す

こし検討してみようと思ふ。先に掲げた十二の無量壽佛像造記の中、奇異の感を抱かしむるものは、杜永安造無量壽佛像記にみられる「彌勒三唱 恒登先首」と言ふ文である。即ちそれは無量壽佛の像を造立しながら、將來佛としての彌勒の出世時に於ける説法の會座につらならんとするものであり、禮拜の對象とその禮拜を通して願はれる目的との間に、矛盾が指摘せられるものである。斯様な用例は北魏時代の造像銘文を通して數多く見受けられるものであり、其等は個々の教説に關する疏通の缺除から来る混同・乃至誤れる結び付けと言はねばならない。今、かゝる混同を犯しつつ、西方往生を願つてゐるものゝ用例を左に擧げることゝしよう。

1 比丘僧欣造彌勒石像記 太和廿三年 西紀四九九

大代太和廿三年歲次己卯十二月壬申朔九日庚辰 比丘僧欣爲生緣父母并眷屬師僧造彌勒石像一區 願生西方無量壽佛國龍華樹下三會說法 下生人間侯王子孫與大菩薩同生一處 願一切衆生普同斯福 所願如是

2 比丘尼法慶造彌勒像記 永平三年 西紀五一〇 龍門石窟 古陽洞

永平三年九月四日 比丘尼法慶 爲七世父母所生因緣 敬造彌勒像一軀 願使來世託生西方妙樂國土 下生人間公王長者遠離煩惱 又願己身與彌勒俱生蓮華樹下三會說法 一切衆生永離三途

3 黃元德等造彌勒像記 永平四年 西紀五一 龍門石窟 古陽洞

大代永平四年二月十日 清信士五品使口黃元德弟王奴等 敬造彌勒像一區并五十三佛 爲亡母 願亡母託生西方妙樂國土 若人間王侯長俊 願合門大小見在安隱 復願一切衆生離苦口垢 咸同斯福一時成佛

4 習蠻造彌勒像記 神龜三年 西紀五二〇

佛弟子習蠻 爲亡父母洛難弟 造彌勒像一區 願使亡者上生天上託生西方 侍佛佐右供養三寶 萬壽寺碑記 神龜三年四月十三日

5 昌國縣新興寺尼曇顏造彌勒金像記 普泰二年 西紀五三一 根津美術館所藏

大魏普泰二年歲次壬子三月乙朔月一日乙未 昌國縣新興寺尼曇顏 爲亡妹曇利 敬造彌勒金像壹軀 願師僧眷屬弟子 父母宗親壹切衆生 直生西方無量佛國 普同其富 所願從心

之等の五種はいづれも彌勒像を造立し、西方無量壽佛國、西方妙樂國土に生ぜんことを願ふと同時に、或るものは彌勒の龍華樹下三會說法に遇ひ、王公長者に下生せんことを併せ願ふものである。この中、最後に掲げた新興寺尼曇顏の造彌勒金像記に見られる西方無量佛國は、量字の下に壽字を缺いてゐるが、且て水野清一氏が「北魏普泰二年金銅菩薩立像」の解説に於て理解せられてゐる如く、西方無量壽佛國と見るべきものであらう。

次に釋迦造像にまつはる淨土教信仰の混同の跡を一瞥するに、左の如き四種を數へることが出来る。

1 比丘惠合造釋迦像記 正始五年 西紀五〇八 龍門石窟 古陽洞

正始五年八月十五日 比丘惠合爲亡□□ 造迦釋一區 願託生西方面奉諸佛 若□、□、□、令解脫 七世父母所、□、□、眷屬一切衆生、□、

2 比丘尼惠智造釋迦像記 永平三年 西紀五一〇 龍門石窟 古陽洞

永平三年十一月廿九日 比丘尼惠智 爲七世父母所生父母 造釋迦像一軀 願使託生西方妙樂國土 下生人間爲公王長者 永離三途 又願身平安 遇與彌勒俱生蓮華樹下三會說法 一切衆生普同斯願

3 比丘尼道□造釋迦像記 正光二年 西紀五二一 龍門石窟 火燒洞

正光二年三月廿六日、比丘尼道□ 敬造、釋迦像一區 □七世父母所生父母亡兄弟、□、□、□、託生西方、□、□、□、淨之處、□、□、諸佛 願一切衆生、□、共、佛道

4 清信女宋景妃造釋迦像記 孝昌三年 西紀五二七 龍門石窟 蓮華洞

大魏孝三年歲次癸未四月癸巳朔八日庚子 清信女宋景妃 自惟先因果薄福緣淺漏 生於閻浮受女人形 賴亡父母慈育恩 深得長輕軀 是以仰尋昂養之勞無以投報 今且自割釵帶之半 仰爲亡考比敬造釋迦像一區 藉此微功 願令亡考比託生

西方妙樂國土值佛聞法 彌世・勒一切有形皆同斯□

この外、正始三年（西紀五〇六）元從侯射長秋承妃允の造釋迦二菩薩像記に言ふ、「願端值生妙樂國土」を西方妙樂國土に關するものと理解するならば、都合五種を數へることが出来る。之等の中、比丘尼惠智造釋迦像記に至つては仲々込み入つたものがある。元來釋迦と彌勒とは、「釋迦前有六佛 釋迦繼六佛而成佛……將來有彌勒佛 方繼釋迦而降世」と魏書釋老志の著者によつて理解せられてゐる如く、ともに同じ世代的系列に於てつながれてゐるものであり、釋迦像を造立しその後繼者たる彌勒の蓮華樹下に於ける說法に遇はんことを願ふと言ふことは、許さるべきことで、混同と言ひ難いものがある。然るに釋迦像を造立して西方妙樂國に生ぜんことを願ふと言ふことは、釋迦・彌勒の世代的系列外にある無量壽佛と結び付けやうとするものであり、曇鸞の如く「釋迦牟尼佛在王舍城及舍衛國 於大衆之中說無量壽佛莊嚴功德」として、釋迦を以て無量壽佛の西方淨土のことを説く經典の能説者とし、兩者の間に關係をつけてみても、廻りくどい感じが残され、やはり混同のやうに見受けられる。

斯様に西方往生の信仰が釋迦・彌勒の造像にまつはる混同の用例を擧げて來たのであるが、尙ほこの外、その他の禮拜の對象を造立し、西方往生を願ふものがある。

1 比丘□□造觀像記 太和二年 西紀四七八

太和二年十一月十日 比丘□□ 敬□觀像一區 願□化生西方天□□蓮花

2 吳道興造光世音像記 太和廿二年 西紀四九八

太和廿二年十二月二日 □□人吳道興 爲亡父母 造光世音一區 願居家大小 託生西方妙洛世界 所求如意 兄弟姉妹六人常與佛會

3 比丘尼寶淵造像記 正光六年 西紀五二五

大魏正光六年歲在乙巳三月乙卯廿二日丙寅 比丘尼寶淵 上爲亡父母□師 敬造像一軀 幻容已就 願令亡者□西方

妙樂國土 恒在龍華樹下三會說法常與佛居 若下生人間□爲國王長者 及衆生普同斯福 所願如是

4 楊元顥造多寶佛像記 太昌元年 西紀五三二 龍門石窟 蓮華洞

太昌元年十二月十二日戊朔 佛弟子楊元顥 爲亡父母 造多寶佛兩區在窟 願亡父母離其三徒八難 託生西方安樂之處 值遇諸佛恒與善因

5 法義兄弟一百人等造尊像記 永熙三年 西紀五四

維大魏永熙三年歲次□□三月癸未朔五日丁亥 夫大覺彌方託靈像以□福 □雄謝世□三乘以存教 自非遠鑒幽源寧能辨其功 是以法義兄弟一百人等 識覽玄宗敬崇正法 減割□財 仰爲皇帝陛下今爲七世父母 營造微福如訪□巖 搜瑯玄窟□□妙手 敬造尊像一區二侍者菩薩 嚴姿超絕色精崑寶 光拂紫虛輝洞皎日 崇髣髴於幽蹤 依恬於靈容者也 緣□微□願令亡者遊神西方淨佛國土 現存同福長保遺□一切衆生共沐□澤

之等の中、最初に掲げた太和二年のものに觀像とあるのは、支那美術史雕塑篇の著者大村西崖氏が、その脚註に示されている如く觀音像たるべく、それに續く太和廿二年吳道興による造立の光世音と言ふのは、出三藏記集卷第一 前後出經異記に據るまでもなく、觀世音の舊譯であり、西方往生の觀音像に附順するもの兩つと言ふことになる。若し龍門石窟、古陽洞に所在する、正光二年(西紀五二二)九月四日 王仲和による造觀世音像記の「願託生安樂處」を以て、先に用例としてその銘文を揭示して置いた、太昌元年の多寶佛像記の場合の如く、安樂處の上に西方の二字を附加しても、その理解に誤謬なしと認められるならば、觀音像に關するものに更に一つ追加し得ることとなる。尙ほこの外、西方と言ふその方處を指定せずに安樂處を使用するものに、太和廿二年(西紀四九八)の高慧造彌勒像記並びに、蓮華洞に所在する永熙二年(西紀五三三)の劉景和造釋迦像のあることを指摘して置こう。残る三種の中、造多寶佛像記を除いた已外のもものは、禮拜像の固有名を秘匿せるものである。更に孝昌二年(西紀五二六)正月廿四日 焚陽太守元寧造石像記に見られる「又願亡若生天安養國土」の安養國土を西方淨土の異名として理解せられないことはない。若し然りとすれば彌勒、釋迦等の造像記に共通し

て使用せられていた妙樂國土と言ふ表現が、その常規を脱して安養國土とも、安樂之處とも表現せられていることを、西方淨土に關する呼稱の異名として理解することが出来る。

斯様に杜永安造無量壽佛像記に持たれる混同を繞つて、繁雜ではあつたが其の用例を示すことに於て、それに關する奇異感の解消に努めつゝ、それを通じて淨土教信仰の形成を見て來たのである。今更言ふ迄もなく、北魏時代に於ける造像の主流は釋迦・彌勒のそれにある。嘗て塚本善隆先生が「龍門石窟に現れた北魏佛教」なる勞作に於て示された如く、高祖孝文帝宏の太和十八年（西紀四九四）洛陽遷都已降、孝武帝朗の永熙三年（西紀五三四）に至る——北魏時代の後三分の一と言はれる四十年間は、洛陽遷都已前の都平城に近接する雲岡石窟に對して、龍門石窟が華々しく造營せられた時代であり、龍門石窟に於ける禮拜の對象は、釋迦がその主位を占めながらも雲岡石窟に見られる如き、釋迦の全生涯を具體的に彫刻した、所謂誕生・出家・成道・入滅までの傳歴を示す場面が見られなくなり、古陽洞を始め、その他の北魏窟に於て見られるやうな、釋迦牟尼佛の繼承者としての彌勒の像が漸次盛に造營せられている。かゝる禮拜像の變貌は、佛教を受容する北魏佛教徒の關心の中心が、人間的な釋迦の傳歴中心より、釋迦の永遠なる法中心へと移行したことを意味すると共に、北魏佛教徒の宗教的感情・要求を基盤とする内面的な方向が見出される。私は先に掲げた釋迦・彌勒・觀音等の造像にまつはる西方願生の信仰を、このやうな北魏佛教信仰の趨勢との係りに於て充分見極めねばならぬと思ふ。

蓋し阿彌陀佛の淨土教信仰は、この時代に於ける佛教信仰の主流をなすものではなく、當代の主流であつた釋迦・彌勒の造像に附順することに於て、漸く西方願生の素意を表白し得たのであり、斯様な隘路の延長に於て、無量壽としての淨土教の形成を理解しなければならない。言ひ換れば先に無量壽佛像の造立に附せられる銘文に於て、「託生西方」の意志表示を、僅かに西紀五一八年の清信女のそれに於て見出し得たのみであつたが、實は太和二年（西紀四七八）の比丘□□造觀像記を最古のものとし、漸次釋迦・彌勒・その他の像を造立して西方願生の素意を表示してゐるのであるから、その歴史は短かいながらも、無量壽佛像の造立に先行してゐると言はねばならない。その淨土に關する表現は、先に混同の用例と

して掲げた十七種の銘文の中、無量壽佛國と明瞭に示してゐるものは、西紀四九九年、比丘僧欣の造彌勒石像記と西紀五三一年の尼曇顔の造彌勒金像記の兩つであり、その外のすべては無量壽佛國土を以て、西方・西方妙樂國土・安樂處・西方安樂之處或ひは、安養國土とシノニムしてゐる。これらの用語は感覺的な響きを持つものであり、曇鸞の「若人不發無上菩提心 但聞彼國土受樂無間 爲樂故願生亦當不得往生」^④と言ふ警告に對し、必謹せざるを得ない要素を持つものとして、此の用語に於て願生を表白せる造像者の信仰内容がはゞ察せられる。而してかゝる感覺的な響きを持つ妙樂・安樂・安養なるものへの志求は、離苦得樂——現實の苦しみとそれからの逃避或ひは脱却と言ふ思考に基盤を持つものである。永平三年（西紀五一〇）比丘尼惠智造釋迦像記に「永離三途」と言はれ、更に同四年 黃元德等造彌勒像記に「離苦□垢」と表白せられてゐるが、斯様な思想が無量壽佛の信仰と結びつくのは正光四年（西紀五二三）清信優婆夷李氏造無量壽佛像記に見られる「離苦得樂」を以て嚆矢となすことが出来る。此の思想は現實の此の世界を苦とし、彼岸の世界を樂と規定するもので、離苦得樂を願ふもの自身に於ける心的轉換を何等豫想しようとするものではない。言ひ換れば能願者自身の心的轉換に於て離苦得樂を期待するものでなく、此岸より彼岸へと言ふ場所の變化に於て得樂が約束せられてゐる。曇鸞の無量壽經論註に「彼淨土は無生界 見生之火自然而滅」^⑤と言つてゐるのや、大智度論の「如蛇性雖曲 入竹筒則直」^⑥と言ふ譬喩を引用してゐる處から、曇鸞の淨土觀に今の場合のやうな場所的思考を指摘することが出来る。然し前者は飽くまで相對性を離れ得ないものであり、輪廻極まりない現實の自己に持たれる欲望にしか過ぎないのに對し、後者はそのやうな相對なるものをその根柢に於て根據づけ、翻轉せしめるやうな絶對であることは周知の如くである。又比丘僧欣、比丘尼法慶、黃元德の造彌勒像記或ひは、比丘尼道□造釋迦像記に示される如き、下生人間の思想は北魏人の佛教觀を代辨する魏書釋老志に於ける、「生生之類皆因行業而起 有過去當今未來 歷三世識神常不滅 凡爲善惡必有報應」と言ふ三世因果應報・輪廻轉生の教説を基盤とするものであり、亡者に對し西方往生を願ふものゝ多いのも亦、その思想と關係なきものとは言ひ得ぬであらう。私はそこに東晉已降、引續き三世因果應報・輪廻轉生の可否を繞つて儒佛の間に、論難往復^⑦

がかはされた南朝の思想界とは異つた——實踐的なものに結び付きを行ふ北朝特有の傾向を看取せざるを得ない。更に習蠻の造彌勒像記に見られる「願使亡者上生天上託生西方」、或ひは黃法僧の造無量壽像記に「願亡者生天捨苦得樂」と言ふのは、且て恩師望月信亨先生がその著、支那淨土教理史に於て指摘せられた如く、「天と言ふのは儒教の所謂天を指したものと見られぬでもない」とすれば、願生思想並びにその淨土に關するこの時代の人々の受容を、儒教の天思想との關聯に於て理解しなければならなくなる。斯様に淨土教の受容が既成信仰とのかはりに於て行はれることは事實であり、それが無量壽の信仰として形成せられるには、更に論を進めなければならない。

- ① 佛教藝術 四 第二法隆寺特集 二二頁
- ② 無量壽經論註 卷上(淨全一 二一九頁上)
- ③ 一八五頁
- ④ 大正藏經 五十五 五上
- ⑤ 七 龍門造像に見る禮拜對象の變化——2 釋迦から彌勒へ(支那佛教史研究五七一頁—五七五頁)
- ⑥ 無量壽經論註 卷下(淨全一 二五二上)
- ⑦ 卷下(淨全一 二四六上)
- ⑧ 大智度論卷第九十二。(大正藏二十五 七〇九 中)無量壽經論註卷下(淨全一 二四七 上)
- ⑨ 慧琳の白黑論、何承天の造性論に對して、佛教側より宗柄は難白黑論・明佛論を、顏延之は釋法性論を撰し論難を交へてゐる。
- ⑩ 六二頁

三

北魏時代に淨土教が、特に無量壽の信仰として形成せられることに關し、その端緒を阿彌陀と言ふ梵名の漢譯に求めんとする如きは、全くヒントを離れないまでも、充分な理解とは言ひ得ぬであらう。北魏建國已來、漸次漢文化々が行はれてゐるとは言へ、もと蒙疆地域に遊牧狩獵の生活を營んでいた鮮卑族の托跋部屬出身者が主君統治する北魏時代の社會は、後趙の佛圖澄、泰山の僧朗、北凉の曇無讖を以て、神異力を持つ神僧として畏敬し來つた前時代からの歴史的傳統を繼承し、その基礎の上に神仙的・咒術的なものが廣く一般民衆の間に盛行し、而も道教的人格を多分に帶びた疑偽經

が、北魏佛教僧によつて撰述せられてゐるのであり、かゝる環境に於て無量壽と言ふ阿彌陀の漢譯名が、文字に表意的意義を認めんとする彼等により、長老不死を説く神仙的なものとの係りに於て理解・受容し、信仰せられることは當然のことと言はねばならない。斯様な阿彌陀佛の淨土教に關する無量壽としての理解・受容は、それを受容する側に持たれる神仙的な態度に於て確立せられるのであり、そのことは、それが成立した印度西域地方に於て行はれるのとは異つた性格——かゝる神仙的な變容擬態に於て、無量壽佛信仰の形成が理解せられねばならぬことを物語るものである。私は今、斯様な北魏時代に盛行をみた神仙的なものと佛教信仰との交流の跡を、この時代の造像銘を通して理解しようと思ふ。

1 永昌王常侍定州常山鮑葵造石浮圖記 太平眞君三年 西紀四四二

大魏太平眞君三年歲次壬午四月戊寅朔十有八日乙未 永昌王常侍定州常山鮑葵 卑官在臺 減割□口之儲 爲文剗那邪縣令亡母王 造玆石浮圖大涅槃經一部 願皇帝陛下享祚無窮父身延年益壽 父母將來生彌勒佛前 合家眷屬普蒙□餘福 子二孫二咸受福慶

2 清信佛弟子成休祖造觀世音像記 興安二年 西紀四五三

成休祖妻李蘭息紹宗 興安二年三月十日 清信佛弟子成休祖 敬造觀世音像三幅 願使夫妻息紹宗三口悉皆 延年少者益壽 男學聰明仕官速遷 所求而願 成紹宗記

3 王元法造彌勒像記 太和二年 西紀四七八

大魏太和二年 王元法造彌勒像一區 求父母康延 一切群生咸同斯福

4 齊州歷城崔承宗造釋迦像記 太和七年 西紀四八三

大魏太和七年歲次癸亥十月朔日 齊州歷城崔承宗 上爲亡父母敬造釋迦象一軀 使亡父母託生紫府安樂之鄉 神飛三□ 普沾十地 展□思於靡涖 曠國祚之永隆 又願合家眷屬 先者延齡少者益算 門騰榮葩 福流胃業 動不遠於如來三有 群生成臻斯慶 大象主崔承宗妻淑妃敬立

5 遊激校尉司馬解伯達造彌勒像記 太和中 西紀四七七——四九九 龍門石窟 古陽洞

都綽關口遊激校尉司馬解伯達 造彌勒像一軀 願皇道赫寧 九荒沾泯父母康延 智登十地仕達日遷 眷屬道場聲求嚮和 斯福必就六趣群生咸同此願 太和年造

6 廣川王祖母太妃侯造彌勒像記 景明四年 西紀五〇三 龍門石窟 古陽洞

景明四年十月七日 廣川王祖母太妃侯 自以流歷彌劫於法喻遠闕遇像教 身乖達士雖奉聯紫闥 早頃片體孤育幼孫 以紹蕃國冰薄之心唯歸真寂 今造彌勒像一區 願此微因資潤神識 現身永康朗悟旨覺 遠除曠世無明愆業 又延未來空宗妙果 又願孫息延年神志速就 胤嗣繁昌慶光萬世 帝祚永隆弘宣妙法 昏愚未悟咸菩提

7 清信士劉洛真兄弟造彌勒像記 延昌元年 西紀五一二 龍門石窟 古陽洞

延昌元年歲次壬辰十一月丁亥朔四日 清信士劉洛真兄弟 爲亡父母造彌勒像二軀 使亡父母託生紫微安樂之處 及願七世父母師僧眷屬 見在居門老者延年少者益算 使法解相生 一時誠佛所願如是

8 比丘尼法興造釋迦像記 延昌元年 西紀五一二 龍門石窟 古陽洞

延昌元年季八月十九日 比丘尼法興造釋迦牟尼像一區 亡過去諸師七世父母 所生父母眷屬諸親并自身 □命延長□□及一切法界衆生同此願

9 張道伯等十四人造彌勒像記 延昌三年 西紀五一四 龍門石窟 古陽洞

延昌三年八月二日 張道伯張道夷□始和陳天治□道延□歡□□景□□、道間胡道僧□□定州康□蘇景問魯因王義王妃合十四人等 因石窟東崖造彌勒像一區 願十四人等現世安隱受命延長 若以命家以後不至三塗

10 比丘尼法陰造釋迦像記 正光四年 西紀五二三 龍門石窟 古陽洞

夫聖覺潛量絕於形相 幽宗彌邈攀尋莫曉 自非影像遺訓安可崇哉 是以比丘尼法陰 感慶往因得育天猷 故獻單誠爲女安樂、君干氏嫁耶奢難陀 造釋迦一區 願女體任多康 衆懷永息天算遐紀亡零加助 正光四年正月廿六日

11 比丘尼僧□造彌勒觀音藥師像記 孝昌元年 五二五 龍門石窟 古陽洞

孝昌元年七月十七日 比丘尼僧□割己衣□□之餘 仰爲皇帝下師僧父母四輩像生 敬造彌勒像一塔觀音藥師 今已就達願以此善慶 皇家師僧父母己身眷屬 命延無窮稟傾四氣行禁積量 思悟二空地獄捨刑 離苦福存願如是

之等十一の用例は北魏時代に禮拜の對象として廣く行はれていた、釋迦・彌勒等の像を造立することに於て、延年益壽を願ふものであり、その根柢に長老不死を期せんとする神仙思想を、容易に看取り得るものである、斯様な佛教の神仙的な受容過程に於て、釋迦・彌勒とは異り、その佛名を通して佛格そのものに神仙的なものを讀みとり得る、無量壽佛に結びつくことは至極當然なことであり、吾々はそうした成果を龍門石窟火燒洞に所在する、正光三年（西紀五三二）□相合妻公孫興姬の造無量壽佛像記に於て見ることが出来る。この像記は本論文の最初に引用して置いた如く、「願長命老壽 恒侍佛因緣」を以て結ばれ、長命老壽することがそのまゝ佛の因緣につながる如く理解せられる。更に亦、永昌王健の常侍鮑綦の石浮圖記の示す處も、延年益壽することが彌勒の下生に遇ふことにつらなる如く見られる。この外、世俗的なこととして擧げられるものに成休祖造觀世音像記の「男學聰明 仕官速遷」、崔承宗の造釋迦像記の「門騰榮葩」廣川王祖母太妃侯造彌勒像記の「神志速就 胤嗣繁昌 慶光萬世」、更に出世間的なものとして掲げられてゐる張道伯等十四人造彌勒像記の「若以命家 以後不至三塗」、比丘尼僧□造彌勒觀音藥師像記の「思悟二空 地獄捨刑 離苦福存」等はすべて延年益壽することに於て實現せられるものとしてゐる。従つて之等は、人間の肉體的なもの、時間的永續性に於て、世俗的或ひは出世間的な課題の達成を期待せんとするものであり、人間の肉體的なものに持たれる限界を超えて時間的永續性が保持せられるとしても、所謂相對的なものとして輪廻の世界を出でないのみならず、佛教の第一義的な内的に生死を越へると言ふことと矛盾するものである。而して□相合妻公孫興姬の「願長命老壽 恒侍佛因緣」と言ふ如きは、現在無緣の衆生として將來佛の因緣に値遇せんことを神仙的な方向に於て願ふものであるが、之等の人々と同じ社會にほゞ時代を等しくした蜚鸞は、淨土教の中觀哲學的な理解に基づいて次の如く破斥する。即ち「覺諸緣理 號之曰佛 若情強遠緣理 非正

覺也 是故衆生無量 佛亦無量 微佛、莫問、有緣、無緣、何不盡度一切衆生者 非理言也」(略論安樂淨土義)^③と言ふのがそれである。それはともあれ、先に掲げた神仙思想と佛教信仰の交流の用例の中、崔承宗造釋迦像記に見られる「使亡父母託生紫府安樂之鄉」並びに、劉洛眞兄弟造彌勒像記の「使亡父母託生紫微安樂之處」とは殆んど同文であり、それらは魏書釋老志に「道家之原出於老子其自言也 先天地生以資萬類 上處王京爲神王之宗 下在紫微爲飛仙之主」と言はれる紫微であり、更に亦北魏末の重要な地理書——水經注を撰した酈道元が、五臺山のことを「紫府」と名付け、或ひは俗に「仙者之都」と呼ばれていたと記録しているのに關聯せしむると、「紫府安樂之鄉」などと言ふのは全く仙郷を指したものであることが知られる。若し先に論じた場合の如く安樂之處が西方淨土を意味するものとするならば、「紫府安樂之鄉」と言ふのは、西方淨土を以て仙郷と異なる處のない世界として理解・信仰せられていたことが知られる。更に同像記に示される益算及び比丘尼法除の造釋迦像記にみられる天算は、且て望月先生が「佛教經典成立史論」の後篇 第八章 道教并に俗信關係の疑偽經に關する論致に於て示された^④、抱朴子内篇第六に、

按、易内戒及赤松子經、及河圖記命符皆云、天地有司過之神、隱人所犯輕重以奪其算 算減則貧耗疾病 屢逢憂患 算盡則人死

と言ふのは、人の年壽の長短を以て、罪過の輕重に歸せんとする説を背景に持つものであり、自からの日常生活に於て犯せる罪過に比例し、その生命が縮少せられると言ふ司過神の判決に對し、造像の功德によつて壽を増し算を益さしめんとするものである。曇鸞が無量壽經論註卷上^⑤に於て罪業の問題を取りあげ、觀無量壽經の下々品に注目を放つていふこと、この背後に、人間の生命の長短がその人の造罪との關聯に於て決定されんとする抱朴子の説を許容している社會のあることを等閑視すべきではなからう。

斯様な佛教信仰の神仙思想との交流は、先に示して置いた、禮拜の對象とその禮拜を通して願はれる目的との間に矛盾が指摘せられる如き、混同の状態に比してより最惡な状態、佛教の神仙的・道教的變貌・變質が危懼せられる。かゝる危

險性を孕む神仙的な受容に於て、淨土教の根幹を形成する阿彌陀佛を、無量壽佛として理解・信仰せられると言ふことは、それが産み出され、育成し來つた地域に於て行はれるとは異つた要素が、その信仰に於て見出されることを意味してゐる。斯様に神仙思想と結びついた無量壽佛は、且て塚本先生が指摘せられた如く、近世シナに於て道教の神とせられ、この佛の梵名である阿彌陀佛を以て佛教の神とし、兩者の間に判然たる區別をつけるに至る起原をなす點、神仙的な受容に持たれる危険性が一層明瞭となる。そうした方向が荷負はれる神仙思想に基づく無量壽佛の信仰は、神仙等の夾雜を包攝するものでなく、逆にそれらによつて包攝せられるものである。後に論究する如く、かゝる信仰が行はれてゐる社會に育ち、而もそれらから受ける諸限定を自からの體驗に於て止揚し、逆に自からの育つた社會に働きかける曇鸞の役割は、その中觀哲學的な輝しき理解と共に、實に燦かなるものが感ぜられる。

- ① 佛國證は後趙(三二八—三五二)の石勒、石虎により、佛國證の弟子僧朗は、南燕の慕容暉、後燕の慕容垂、北魏の拓跋珪、後秦の姚興、東晉の孝武帝等により、曇鸞は北涼の沮渠蒙遜により、各神異僧として尊敬せられ、戰略的意圖に於て利用せられてゐた。北魏建國の當初、皇始年中(西紀三九六—三九七)太祖道武帝珪が征服した新領土趙郡より招き得た沙門法果(道人統に任ず)は、佛國證とその門下の人々によつて指導を受けた地域の入であり、世祖太武帝の北涼征服(太延六年・西紀四四〇)により「涼州平 徙其國人於京邑 沙門佛事皆俱東 象教彌增矣」(魏書釋老志)と言はれてゐる如く、涼州地域の住民の帝都平城への移住に伴ひ、曇鸞の影響を蒙つた北涼の佛教も盛に北魏の中心地域へ移植せられたのであり、そうした處に佛教の神仙的、呪術的な歴史的基盤が何はれる。

- ② 歷代三寶記第十五(大正藏四九一—二五下—二六中)によると、作者未詳の宋世衆經別錄に疑經十七部二十卷 李廓の魏世衆經錄(西紀五三二—五三四作)に非真經六十二部 非真論四部 全非經愚人妄釋經目錄十一部 法上の齊世衆經目錄西紀五七〇—五七五作)に人作五十一部一百六卷 寶明の梁世衆經目錄(西紀五一八作)に疑經六十二部六十七卷をそれ〴〵掲げてゐることにより、當代に於て疑偽經製作の一般井にその盛行が知られる。

- ③ 淨全一 六七〇頁下

- ④ 太平御覽卷四五の五臺山の條に引用せられる水經注(塚本先生の曇鸞の時代と社會—專修學報第十一號 五頁參照)

- ⑤ 三九四頁—三九七頁

- ⑥ 淨全一 二三六頁上

- ⑦ 季刊 宗教研究 第二年 第四輯 第六回大會紀要 三八九頁已下

四

私は今まで北魏時代に於ける淨土教の受容を繞つて、混同による場合と神仙的な受容との兩つの場合に就て論究を進め

て來たのであるが、更に北魏時代に行はれた佛教信仰、特にその主流をなす釋迦・彌勒の信仰に對する反省的立場に於て、淨土教が受容せられるに至るまでの經過を見極めようと思ふ。

高祖孝文帝が太和十八年（西紀四九四）洛陽に遷都してから十年を経た、景明四年十二月一日 比丘法生により孝文帝並に北海王家への報恩を企圖として、古陽洞に造立せられた釋迦像記に、「今法生儼逢孝文皇帝專心於三寶 又遇北海王母子崇信於二京 妙演之際屢叨末筵 一降淨心悉充五戒」と言ふのは、佛教流布の世に遇ひ、而もその教に浴し得た喜びが綴られているものと理解せられる。かゝる佛教にめぐり逢ひ得た喜びは、人間的な釋迦の傳歴が關心の中心であつた初期北魏佛教の傾向と異り、その關心が所謂釋迦の法へと移行してゐることを裏書するものであり、魏書釋老志の「佛生非實生 滅非實滅」と言ふ、佛常住不滅の思想を肯定する反面、「自以 流歷彌劫 於法喻 彌迦像教」（廣川王祖母太妃侯造彌勒像記）と言ふ述懐や、「□雄謝世□三乘以存教」と言ふ法義兄弟一百人等造尊像記に見られる銘文に於て讀みとられ得る如き、釋迦入滅に關する意識的な記述の背後に、釋尊に接し得ることが出来なかつたと言ふ悲哀を伴ふものである。斯様な釋迦に對して持たれる隔絶感^①は、その内に新たなる禮拜の對象の喚起が豫想せられるのであり、それが佛法身常住不滅の思想を背景に持つことに於て、釋迦の繼承者としての彌勒にそれを見出すことは當然の經過と言はねばならない。而し此の釋迦より彌勒へ移行する信仰は、印度西域の諸國の様々なる時代に於て行はれた大小乘各派の種々な經典を、等しく印度の聖者釋迦の直説として信奉するシナ佛教徒にとつて、その間に於ける教理上の諸問題の解決を釋迦の後繼者としての彌勒に於て得やうとする願ひ並に、つづさに西域印度に於て行はれてゐる佛教——特に彌勒信仰の實狀を見て歸國した、法顯の如き旅行者より語られる彼の地の彌勒崇拜の話などに、その端緒を持つものでもある。そのことはともあれ、釋迦にかはつて登場した彌勒信仰にも、釋迦信仰に於て見出された如き隔絶感が藏せられてゐる。それは彌勒信仰を説く上生經、下生經いづれの場合に於ても、——一は地上に對する天上界の彌勒、他は遙かに遠い將來この地上に出現する彌勒と言つた隔絶があり、そのことは北魏佛教徒によつて當然意識せられるに至るものである。斯様な釋迦・彌勒に對

して抱かれる隔絶感を造像銘記の上に求めるならば、次の如き五種を掲げることが出来る。

1 劉根等四十一人造三級浮圖記 正光五年 西紀五二四 開封博物館所藏

夫水盡則影亡 谷盈則響滅 娑羅現北首之期 負杖發山顛之歎 物分以然 理趣無爽 故憂填戀道 鑄真金以寫靈容 目連慕德 尅梅檀而圖聖像 遠顏憐忽 尙或如斯 沉劉根等 託於冥冥之中 生於千載之下 進不值驚嚴初軒 退未遇龍華寶駕 而不豫殖微因 心存祈向 何以拔此昏墮 遠邀三會 樹因菩提者 必資緣於善友 入海求珍者 亦憑導於水師 故世王之愆 藉耆婆而曉 須達之倒 假門神而悟 由此而言 自金剛以還 未有不須友而成者也 於此迭相獎勵 異心影附 法義之衆 遂至卅一人有餘 各竭己家珍 并勸一切 仰爲皇帝陛下 皇太后 中宮眷屬 士官僚庶 法界有形 敬造三級浮圖一塔 籍此微因 周滿世性 慧雲彌布 慧波洪洶 令一切含零 悉入智海 學窮首楞 究竟常果 大誓莊嚴 理無虛應 十方淨覺 現爲我證 大魏正光五年歲次甲辰五月庚戌卅日己卯建訖

2 比丘道翫等造石像記 永安三年 西紀五三〇

夫靈原冲邈 道絕有無之境 至理幽遙 動目俟心之外 澄神寂達觀照之始 凝慎妙果智鑒開化之初 故心形絕尋 則耶林雍蔚 是以如來府感長迷頑昏敗畫 託跡迦夷 披融正路 欲令人天同暉 耶徒恒肅然 大魏永安三年曷庚戌 四海凶凶 雷輪寇場 九歎荒荒 干戈未戢 遂令三輪玗玗 法炬潛光 七使馳馳於崑崙 九結沉沉于心着 且梵音憐冒於當時 法鼓不振于今日 而弟子等業質常因冥難塵滓限結免 根形同朝露 前不值釋迦初興 却不逢孃法之子 囑生命辰坎壤之世 塵廻生老 出垢靡還 担荷冰火之間 悲樂愛憎之裏 沉溺三毒之湖 不習單提之慕 染着免岸未求彼折 自慨苦空弗逢斯世 然苦海遄淪非精超不越 是以佛弟子比丘僧 比丘道翫 比丘道行 比丘曇演 直後羽林鑒安陽男辟鳳 鄉原道俗等 遠藉蘭根 淵榮萬葉 骰性敬凝 道心修遠 仰慕先跡 每唯真蹤冲遂 故神鸞愛德 尙留影於北天 葉公好龍 申降形以示真 仰緣斯趣 各竭家琬 建造石像一區 峯高一丈 諦心精務 彫飾以就 乃揮杖神儀 駐蹕古跡 文素流彰 朗如雲月 其京石瑩飭 允玉未能比其光 葩綵恠目 隱珠必也匿其曜 此乃曠代之驚奇 娑婆之絕也 天人

觀斯技而雲集 耶徒觀衆心而慕化 欲令此範永闢於四生 繼軌而不絕 乃刊石銘記 誨余將來焉

3 元□等法儀廿餘人造像記 永熙二年 西紀五三三 龍門石窟 蓮華洞

夫水盡則影亡 □□□□ 娑羅現北首之期 負杖發□頽之歎 物分□□理趣無爽 故憂填戀道 鑄真金□□靈容 目連□德 剋枿檀而圖聖像 遂顏憊忽 尙□□斯 況元□□□於冥々之中 生於千載之下 進□□鴛嶺初□□□遇龍華寶 而不豫殖微因 心□所向 何以□□□驅遠邀三會 樹因菩提者 必資□於善友 入海□珍者 亦憑導於□師 故世王之愆 □耆婆而曉 須□之倒 假門神而悟 由此而言 自金□以還 未有□□友而成者也 於此迭相獎勵 異心照附 法儀之□遂至廿餘人 各竭已家珍 并勸一切 □爲皇帝□□法界有形 敬造石像一區 藉此微因 □一切□□入智海 學窮首楞 究竟常果 大誓□□□□□十方淨覺 見爲我證 永熙二年八月廿日 造記

4 造中興寺石像記 大統三年 西紀五三七

夫妙性沖玄 至空凝絕 神邊有跡於□□□□慈響敦 含氣或音 遺影自天 威祥□罕 輟慧日以□照 降法雨而舒 霑 造意聚沙 登無上之果 戀心求掃 當託不動之邦 □夫識超真觀 熟能與於此哉 惟大魏鎮遠將軍步兵校尉前河北太守鎮固城大都督周城縣開國男白□公 名實字震域 體道群英 志超遠略業回曠善 德美今時 才實文武器過珊瑚 名播六郡 振鬻三秦 自參朝政 躍馬邊戎 值四方多事 蜚徒競紛 時季專征剋平多難 遑不世之奇功 懷謀略於衿 楚識知人 齊稱盼宇 驅策盡功 住無不彌 振仁踐義 播而□勇 洪勳臣積 久彰朝野 流歌詠於時口 傳芳於史藉 帶五縣之名色 佩三陽之屈 乃民物反壤 寇敵摧鋒 竊盜鎔跡煎無遺 乃祿屬慶其威德 左夏伏其才武 遠近慕義 志念道場 心移彼埃 嗟雙林之已逝 慮三會之難邀 □大統三年歲次戊午 四月己丑朔八日丙申 鎮固城上下村邑諸郡守及都督戊主十州武義等 共崇斯福 爲國主大王□□史 造中興寺石像地皆嚴淨 幽明曜此之淨土 立功畢年 營構方就 梵宮凝麗 其知自爲房廊周廓 跼蹐相尋 畫妙飾疑神造 菩提一念漸證無極 凡有感類莫不嘉尙 殖目既着業果來臻 勒石刊碑 傳之弗朽

5 興化寺高嶺諸村造象記 武定七年 西紀五四九

惟大魏武定七年歲在己巳四月丙戌朔八日癸巳 肆州永安郡定襄縣高嶺以東諸村邑儀道俗等 敬白十方諸佛一切賢聖 過
 □□善 生、遭季、運不值、釋加初興、後未遭彌勒三會、二聖中間、日有□歎、先有願、共相契約建立法儀造像一區、平治道
 路刊石立碑、以□之功、上爲皇帝陛下、勃海大王、延祚無窮、三寶永隆累級師僧、□世父母現在眷屬、後願生生之處
 遭遇聖值佛聞法、常修善業、□至菩提誓不退轉、願法界含生、同獲此願一時成佛

斯様に北魏から東西兩魏に亘つて釋迦・彌勒のいづれに對しても無縁であると言ふ自覺が形成せられてゐるのを見るこ
 とが出来る。この思想は先に一言した如く、釋迦・彌勒の信仰に於て教徒自身が感受する隔絶感に基づくものと言はねば
 ならない。今之等五つの用例を見るに劉根等四十一人造三級瑠浮圖と元□等法儀廿餘人造像記とは、且て塚本先生が指摘
 せられた如く同一草稿によつたとみられるものであり、後者に於て磨滅した部分は前者との對照により容易に判讀せられ
 得るものである。之等兩つの銘文は「進不值、鷲嶺初軒退未遇龍華寶謁」と言ひつゝ、「遠邀三會」ことに於て、遙か遠
 い將來に望みを期待するものである。然るに造中興寺石像記に至つては、「嗟、雙林之已逝、虛三會難逢」とその歎き
 を述懐して居り、興化寺高嶺諸村造象記は「二聖中間、日有□歎」と釋迦入滅・彌勒出生の中間の時期に生を受けたるこ
 とを歎いている。斯様な教徒に持たれる純情は、釋迦・彌勒と言ふ世代的系列已外に於て、自からの苦惱を救ふ新たな
 佛の登場を、その内奥に期待・希念するものでもある。尙ほ比丘道翫等造石像記に見られる「孃佉之子」と言ふのは孃佉
 之子と改めらるべく、孃佉 (Sālikha) とは增壹阿含經卷第四十四に「爾時法王出現、名曰孃佉、正法治化七寶成就」と言
 ふのがそれであつて、彌勒下生四時、世を統治する轉輪聖王を指すのであり、孃佉之子とは轉輪聖王治下の時、兜率天の
 彌勒が、王の愛敬する大臣の修梵摩の妻、梵摩越の胎内に降り出生し、終に出家成道する將來佛としての彌勒を指すので
 ある。それはともかく之等私の指摘した銘文の箇所が、辭令を巧みにした、飾りたてた表現として、その誇張性に伴ふ虛
 偽性を指摘せられるかも知らぬが、その構成内容として用ひられてゐる觀念は、彼等教徒の具體的な經驗のうちに求めら

るべきものであらう。そうした意味で今一應、彼等教徒の経験を反省してみようと思ふ。結局この経験は、釋迦・彌勒に對する信仰の過程に於て、信仰するものとされるもの、兩者の間に於ける親密性が齎されると言ふよりも、むしろ逆に隔絶性が強く意識せられ、現實の苦惱を救はないものであると言ふ悲痛な感情を湧き起させる。言ひ換れば、教徒が頼りとして信仰してゐる佛に於て、その依頼感が裏切られ、報はれないと言ふ方向を異にする精神意識が、教徒の心情に成立つと言ふ點、その失望は極めて深いものと言はざるを得ない。斯様な教徒の心奥に見出される精神的深淵は、それが無縁の自覺と言ふ點に於て、先に掲げた曇鸞の略論安樂淨土義の思想により破却せられるものであるが、彼等にとつては容易に突破・脱出が望み難たい處のものである。然るに永熙二年（五三三）、比丘惠愷の所寫せる寶梁經卷上の奥書に

夫至智淵深 非宣教法 無已可會 其真教法 要須言誓 深崇而得 是以比丘惠愷 自惟 福薄生羅運末 前不及釋迦
九會 後不經彌勒三唱 於中苦切 何時當住是已 仰尋聖教 欲使將來 超出生死之海 莫若崇善 是以仰寫寶梁經
一部 而已而成 願因此福 使愷七世父母 現在眷屬 及以知識 一切含生 有識之類 乘此微福 願託生西方無量壽
佛國 長求三趣 永與苦障 并三界慶因果成佛道 所願如是 普同斯誓 永熙二季歲次壬子四月八日訖

とあり、こゝにも釋迦・彌勒に對する隔絶感が見出されると共に、その悲痛な感情の中から、やうやく七世父母等の西方無量壽佛國への往生を願つてゐることが知られる。此の中、「羅運末」と言ふのは塵染の世を指すものと思はれる。即ち羅の字は囉の字の略なるべく、後に論する如く北魏佛教に因縁深い大智度論卷第四十八に、「菩薩若一切語（法）中……聞羅字即隨義知一切法離垢相、羅闍秦言垢」と言はれる囉闍（*raṣa*）——塵染・垢の義に依據したものゝ推定せられる。斯様に釋迦・彌勒に對して現在無縁であると言ふ深淵の突破を、無量壽佛の淨土教信仰に於てなされてゐることは注目すべきである。然し多くの造像銘記がそうであつた如く、今の場合も亡者の往生を願ふものである點物足りない感が深い。私にはかゝる縁と言はれる精神的深淵が、北魏に於ける淨土教の受容、引いてはその形成と直結する所以を、その突破を爲し得た唯一の人としての曇鸞を通して一層その理解を深めたいと思ふ。

- ① 隔絶感と言ふ表現は、塚本先生が「龍門石窟に現れたる北魏佛教」の七、「龍門造像に見る禮拜對象の變化」（五七二頁、五八〇頁）に於て、釋迦佛に對する遠隔感と言ふ表現を用ひられてゐるのに導かれ、それを隔絶感と言ふ表現に於て釋迦、彌勒に共通せしめたものである。
- ② 龍門石窟に現れたる北魏佛教の五「佛教資料としての主要造像記」（四五二頁—四五五頁）
- ③ 大正藏經二 七八八 上段
- ④ 大正藏經二 七八八
- ⑤ 大谷大學所藏 燉煌出土古寫經（京都第十五回及び第廿五回大藏會展觀目錄）
- ⑥ 大正藏經 二五 四〇八 中段

五

淨土教の中觀哲學的な輝かしき理解が展開せられる曇鸞の無量壽經論註は、その開卷劈頭に於て、阿毘跋致の體得を繞ぐる實踐行法の規定を課題として掲げてゐる。周知の如く阿毘跋致は龍樹教學に於ける課題の繼承であり、而も註主曇鸞は、龍樹の十住毘婆沙論の易行品を引用しつつその解決に當面しながらも、行自體に持たれる難易、行相に持たれる得果の遲速と言ふ易行品が定示する範疇に拘泥することなく、行緣と言ふ觀點に於て獨自な解決を行つてゐる。この行緣と言ふのは曇鸞によつて、「五濁之世於無佛時」と實感せられる處の、現實界——世・時代を指すのである。即ち

於五濁之世於無佛時 求阿毗跋致爲難 此難有多途 粗言五三以示義意 一者外道相善亂菩薩法 二者聲聞自利障大慈悲 三者無願惡人破他勝德 四者顛倒善果能壞梵行 五者唯是自力無他力持 如斯等事觸目皆是

① と言ふのがそれであつて、實踐の容易に行ひ難い理由を時代の所産に期してゐる。之等五つの事項の中、前四者は實踐の進行をはむむ外的事象であり、他の一は行者自身の實踐的態度を示すものである。言ひ換れば前者は北魏に於ける佛教の展開史に於て、② 後者は北魏佛教徒の信仰史に於て、それ／＼把握せられる處のものである。従つて今私によつて注目せられてゐる無緣の自覺は、當然後者に屬すべき性格のものであり、曇鸞の無佛の時と言ふ自覺に直結するものである。それは無緣と言ふことが、頼るべき佛に對して緣がないこと、言ひ換れば頼りうる佛を持たないと言ふことであるから、無佛

とシノニムせられるわけである。然らば無縁・無佛と言ふ自覺が、どのやうな仕方で突破せられうるであらうか。それは單に釋迦・彌勒と異つた佛が紹介せられることに於て、なされ得るやうな容易なものでなく、精神的な飛躍がそこに見出されるのでなければならぬ。言はゞ外からの方向付のみに於て爲され得るのではなく、そうした外からの働きが契機となるとしても、深く内から働きかけるものが缺除して居れば、先に論及した如く無縁の自覺が深淵となつて、かへつてその中に沈溺せざるを得なくなる。斯様な意味に於てこの無縁・無佛の自覺を突破するものは、釋迦・彌勒に持たれる信仰の構造自體に關する鋭い反省とその否定をなし得るものに於てのみ具現せられるのであり、そこに世代的系列に於てつらなる釋迦・彌勒への信仰を越へて、世代的系列の外なる佛の發見がなされるわけである。即ち曇鸞は「唯是自力無他力持」と言ふ鋭く、且つあざやかな反省に於て、釋迦・彌勒に對する信仰に持たれる自力性を否定し、無縁・無佛の深淵を脱出・突破している（かゝる内からの働きかけに對する、外からの方向付けについては、後にそれと關聯する問題を論及する時にゆづりたいと思ふ）。私は茲に、北魏時代に行はれた佛教信仰、特にその主流をなす釋迦・彌勒の信仰に對する反省が、實踐的態度の轉換と言ふ態に於て淨土教と直結するに至つたことを看取するものである。これは先に述べた混同に附順した淨土教信仰、神仙的に受容せられた淨土教に對し、より程度の高い受容を示すものである。

然るに神仙法の權威者たる陶弘景を江南の茅山に尋ね、その長生不老の法を學ぶと共にそれに關する著述を行つた傳歷を持ち、加ふるにその主著たる無量壽經論註に於て、阿彌陀佛を特に漢譯せられた無量壽佛として立て、その名號を以て陀羅尼章句や禁咒の音辭と同様な不思議力を持つものとしてゐる曇鸞の態度は、神仙的・咒術的であると誤解され易い。即ち曇鸞の強調する十念相續は咒術的であり、無量壽は亦、延命長壽なる長老不死を聯想せしむるに充分であることは、誰れしも拒み得ない處のものであるが、事實はそれらのものと次元を異にするものである。斯様に咒術的・神仙的でないものが、咒術的・神仙的であるかのやうに誤解せられると言ふ矛盾は、夾雜物を教學の内に持つと言ふことに止らず、夾雜的な低次元のものに對する、積極的な働きかけを意味するものであり、かく理解することが曇鸞的な見解なのである。

言ひ換ればそれは、曇鸞の實踐的態度の不明瞭性・曖昧性を示すものでなく、神仙的・咒術的なものが流行している社會に對し、その態度をとるものゝ一般性を考慮しつゝ、自からそれとの係はり、結びつきを求め、その接觸を通して咒術的・神仙的なものを佛教へ導入・止揚・翻轉せしめゆく、積極的な教化の實態を示すものと言はざるを得ない。且つて四論の學徒として龍樹を崇敬した曇鸞が、空思想を以て有見に拘泥する聲を、本來の立場に根據づけた龍樹の業績に、範をとるに至ることが當然と考へられるならば、夾雜的なものに對して働きかける彼の態度がよく理解せられる。即ち曇鸞が無量壽佛の名號を以て經體とし、名體不離を説くことに於てその絕對性が論及せられてゐると言ふことは、無量壽なる名號を通して捧げられる延命長壽の願ひが、單なる肉體的なものゝ時間的永續性に止まらず、むしろそれを越へて、内に生死を超越することに翻轉せしめ得る名號に持たれる力用を、教學的に裏付けすることに外ならない。而して否定せらるべき現世的な願ひとしての咒術的・神仙的なものを、一應許容しつゝ、それを根源的に現世的ならざる——永遠なるものに翻轉せしめ得るやうな曇鸞教學の構想は、無生而生・生即無生を説く曇鸞の獨自な教理組織に於て、その極りを見ることが出来る。更に亦、北魏時代に於ける佛教信仰の主流をなす、釋迦・彌勒に對する信仰に於て見出される知的な態度——たとへば、比丘尼僧達造釋迦像記にみられる「願亡者生天面奉彌勒 諮受法言悟無生忍」(孝昌元年西紀五二五 敬善洞)や、「願己身與彌勒俱生蓮華樹下三會說法」と言ふ比丘尼法慶造彌勒像記(永平三年 西紀五一〇)の刻文に示される聞法の願ひは、その根柢に知的な態度が指摘せられるものであり、亦そのことはその教徒の自主性を前提とするものである。かゝる自主性に於て求められる知に對し、曇鸞は先に述べた神仙的・咒術的なものに對して、爲されたと同じ取扱をすることに於て、知の翻轉をなさしめてゐる。即ちこの知は曇鸞により「有知則有所不知」^⑤としてその相對性が指摘せられる處のものであり、「無非之曰是也 自是無待復非是也 非是非非百非之所不喻」^⑥として一應その否定がなされるものである。曇鸞はこのやうな知の超越に於て、相對的な知を絕對面に於て更生せしめるのである。言ひ換れば相對的な知の翻轉を成立たしむる曇鸞の教學は、無知而知 知即無知と言はれる論理に於て極まりを見ることが出来るのであり、

前に述べた無生而生、生即無生の論理と一貫するものである。かゝる論理は般若經の系統・龍樹の中觀空に持たれるもので、「至今沙門共所祖習」(魏書釋老志)と言はれる長安の佛教の繼承に於て求められるものであり、特に「皆有妙旨 學者之宗」(魏書釋老志)とせられる僧肇の註維摩經や肇論に、その論理の傳統が見出されるものである。

更に亦、既成文化としてその傳統を誇る儒教に對しても、内外の經籍を具にしたと言はれる曇鸞は充分な教養を持つたであらうし、その片鱗を無量壽經論註の上に拾ひ擧げることが出来る。藤野立然氏の指摘せられる處によれば南學特有の玄學的痕跡が伺はれ、その體裁は皇侃の論語義疏に類似する點を持つとせられる。かゝる儒教的痕跡は單に儒教より受けた限定を意味するに止まらず、「如來名號及彼國土名號能止一切惡」^⑧とか、「若人亦生彼國自然止身口意惡」^⑨と言はれる如く、儒教的道德の善惡の對立を媒介とし、善惡の止滅せる淨土の彼岸性に於て、それら儒教の善惡相對を絕對的なものに翻轉せしめてゐる。斯様に神仙的なもの、自主性を基盤とする知的態度、乃至儒教の善惡の相對より受ける限定を超へ、それらを自己の内に包攝してゐる。かくして、斯様な曇鸞による淨土教の受容は從來、釋迦・彌勒に對する信仰に於て見られた、神仙的、或ひは知的な受容態度の反省に基づく轉換を意味すると共に、當時一般に行はれてゐた淨土教の受容に對し、指導的役割を荷負ふものであり、淨土教の形成に於て荷負はれてゐる危険性に關し警告をなし、その危険性からの脱出、開放を爲さしめるものである。私はこのような意味に於て、北魏時代に於ける淨土教の受容とその形成に關して、曇鸞が持つ歴史的役割の重要性を理解するものである。

① 卷上淨全一 二一九頁 上

② 一は托跋部屬によつて征服せられた北支那一帶の地は、歴史的に傳統を誇る儒教、道教が既成文化として残存して居り、北魏帝室の漢化の過程に於て佛儒道の三者はその指導的地位の獲得を繞つて文化戰を展開することは當然である。そこに外道相善亂法を看取ることが出来る。二は年々六斛の粟を僧曹に納める義務制——僧祇戶は、凶年に於ける賑給、出賃をなす社會事業を伴ふものであり乍ら、それを司る僧侶により、私利私用に供せられた實跡もあり、そこに慈悲心の缺陥として聲聞自利障大慈悲と言ふ曇鸞の慨嘆の言葉がある。三 世祖太武帝の廢佛毀經を無顧惡人破他勝德として考へられる。四 佛教興成ひは佛國戶の惡用としての調役の廻還等が顛倒善果能壞梵行的類と考へられる。

③ 卷下淨全一 二三八頁 下—二三九頁上

北魏時代に於ける淨土教の受容とその形成

- ④ 無量壽經論註 卷下 「豈不能轉生爲無生智乎」 淨全一 二四六頁上
- ⑤ 無量壽經論註 卷下 淨全一 二四七頁上
- ⑥ 無量壽經論註 卷下 淨全一 二五〇頁下
- ⑦ 支那佛教史學 第一卷第二號 曇鸞大師管見 九二頁
- ⑧ 無量壽經論註 卷下 淨全一 二三九頁上
- ⑨ 無量壽經論註 卷下 淨全一 二三九頁上—下

六

私は今まで保留して置いた問題、——淨土教の受容に對して外からの働きかけ、方向付けに就ての論及を試みやうと思ふ。そうした外から方向付けるものとして經典・美術作品・傳道者或ひは旅行家による傳達が考へられる。此の中、先づ阿彌陀佛の淨土教に係はる諸經典が、北魏時代に於ける淨土教の受容に對しどのやうな役割を果したであらうか。この時代に持たれる極少數の淨土教に關する造像銘に於ては、そうしたことを調査する手がかりが見出されないのみならず、雲岡や龍門の石窟に見られる如き釋迦本生譚や、法華、維摩等の諸經典の彫刻化を、淨土經典の上に求め得ず、僅かに少數の無量壽佛像造立に於て、彫刻の足跡を遺すのみである。たゞ造像銘を通して結論せられることは、それを受容する側の立場・態度が強く肯定せられている點に於て、自からの關心に基づいて經典を讀みとらうとする傾向が看取られるのであり、經典の所説をそのまゝ直接模寫する如き、信仰の實態は行はれ難いことが推察せられる。従つてかゝる受容に基づいて形成せられるものにも、そうした痕跡が残される丈でなく、性格付けが行はれるのである。更に逆に受容者の關心をそゝる如き表現を用ひることに於て、經典が漢譯せられ、その極端なるものとして疑偽經が考へられるとすれば、問題は①一層複雑化する。然し觀無量壽經を疑偽經の一として理解せんとする傾向が存することを思へば、詳論は別にゆづるとしても、一應考へて置くべきことである。ともかく、經典が淨土教の受容に對して持つ役割に關し、問題を提供している曇鸞を續ぐて理解しようと思ふ。通常、續高僧傳の記述に基づいて、神仙術に關し深い關心を持つていた曇鸞をして、淨土教に轉向せしめた人を菩提流支とするのであるが、その記述があまりにも劇的であるのみならず、傳記にとつて重要な

事項——寂年代・著書名に就て誤りを犯してゐる點、それを以て唯一の、根本資料として取扱ふことは避けらるべきであり、更に亦、淨土教への回心に就ての大恩人であり、師匠である菩提流支の譯出にかゝる世親の無量壽經論を註するに當り、二箇所に亘りその譯語の不備を指摘せる曇鸞の態度は、續高僧傳の記録する菩提流支と曇鸞の關係に就ての事實性を暗に否定するものであるとも思考せられるから、轉向の契機を菩提流支と曇鸞との激的對談の上に求めることは躊躇せらるべきである。曇鸞がもと四論・佛性の研究者であつたであらうことは、北魏佛教の一般情勢の上からも、亦その著述の上に於ても肯定せられる。この四論は周知の如く西紀五世紀の初頭、長安に於て偉大な活躍を續けた、鳩摩羅什によつて譯出せられた、印度の龍樹・提婆の論書である中論・百論・十二門論・大智度論を指すのであり、之等を學習するものに對し龍樹は、絕對價値を以て隨むと共に祖師として仰がれるわけである。かく龍樹を祖師とまで仰がないとしても、或る種の敬意と權威を認めたであらう曇鸞が、阿彌陀佛の淨土教に關する諸説を、大智度論や十住毘婆沙論に見出したであらう。然しそれが直ちに關心を喚起せしめたとは思はれない。それが關心の焦點に浮び上つて來るのは、神仙術に自己を托した曇鸞が、その神仙法に於て自己の過ぎ去つた半生涯の生命であつた、佛教が止揚せられ得るか否かと言ふ危惧の心情の發生に伴ふ、心的危機の構成に於てである。即ちそれは自己の將來を托した神仙法に對する無價値の自覺が資らす、精神的動搖であり、無量壽經論註に言はれる無佛と言ふ精神状態である。そこに於て曇鸞は、過去に於て讀まれた大智度論や十住毘婆沙論に說かれる淨土教説を手がかりとして、その他の彌陀經典に接したものと思はれる。かゝる淨土教經典に對する思索は、回心に對して最後の決定を與へるものではない。かゝる最後の決定を下すものは、外ならぬ龍樹その人でなくてはならない。即ち望月先生も指摘せられてゐる如く、曇鸞は延昌二年（西紀五一三）菩提流支によつて譯出せられた、入楞伽經卷第九の「如來滅度後 未來當有人 大慈汝諦聽 有人持我法 於南大國中 有大德比丘 名龍樹菩薩 能破有無見 爲人說我法 大乘無上法 證得歡喜地 往生安樂國」と言ふ懸記を得て、漸く自からの態度を決定し得たのである。言ひ換れば安樂國に往生した龍樹に持たれる淨土教の實踐的足跡が淨土教の受容に對する曇鸞の態度を裁決したこ

とを意味するものであり、それは亦、龍樹に崇敬の念を懷く四論學徒としてとるべき當然の態度でもある。曇鸞の無量壽經奉讃には、入楞伽經の龍樹安樂國往生の懸記を参照した痕跡^⑤が持たれている點に於て、曇鸞との關係は一層明白であるわけである。尙ほ道詮の發願文^⑥、さては近時燉煌出土古書本中より發見せられた、撰者未詳の無量壽觀經義記一卷が正藏經第八十五卷に收められてゐるが、此の義記の中にも、入楞伽經の龍樹安樂國往生の懸記を引用してゐることが見出される。かくして入楞伽經懸記に持たれる淨土教的役割は重要であり、等閑視せらるべきではない。斯様な曇鸞の回心を繞ぐる諸經典中、そのことに關し重要な役割を持つたのは入楞伽經の懸記であり、決して正明淨土經典ではなかつたのである、諸大乘經典中より曇鸞によつて、「釋迦牟尼佛在王舍城及舍衛國 於大衆中說無量壽佛莊嚴功德」と言はれるやうな、彌陀淨土に關する三部の經典が一括して採用せられるのは回心已後のこと、言はねばならない。かゝる曇鸞に對する入楞伽經懸記の在り方は、單なる經典の權威に於て曇鸞に迫るのではなく、むしろ私淑せる祖師・龍樹の人格的な雰囲気として曇鸞に裁決を與へるものと理解せられる。尙ほ南道地論宗の巨匠 淨影寺慧遠或ひは、道憑の弟子靈裕の如き淨土教に關係ある人が、祖と仰ぐ勒那摩提の譯出にかゝる、究竟一乘實性論校量信功德品の偈に、「依此諸功德 願於命終時 見無量壽佛 無邊功德身 我及餘信者 既見彼佛已」と言ふ文があるが、いまの入楞伽經懸記の場合とは異としても、淨土教の受容の上に何等かの役割を認めても方向違ひと言ふことはなからう。この推測に關し付け加ふべきことがあるが、別の機會にゆづらうと思ふ。已上のやうな觀點から、經典は淨土教の受容の契機に對し外から方向付けを行ふと言ふよりも、むしろ受容後に於ける形成の段階に對し、その内實を深めるものであることが推測せられる。

尙ほ今日、遺存している佛像類に比して、その數の少い寫經の類をみると、普泰二年（西紀五三三）に無量壽經一百部が、摩訶衍・賢愚・觀佛三昧・大雲經各一部と共に書寫せられ、「敬造無量壽經一百部、四十部爲毘沙門天王、三十部爲帝釋天王、卅部爲梵釋天王」と言ふ跋文が、中村不折氏所藏の律藏初分卷第十四に見出され、亦同氏所藏の妙法蓮華經（首缺）^⑦は、其の跋に「元年歲次壬申正月庚午朔廿五日甲午」と言ふより、西魏廢帝元年（西紀五五二）と推定せられてゐる辛興昇書

寫經にして、

敬寫法華經一部 無量壽經一部 藥師一部 護身命經一部 願持之功一毫之善 使弟子 超羣俗形 昇無礙 託生
紫宮登階十住 辨□無滯

と言ひ、無量壽經等の諸經典書寫の功德を、淨土教信仰に結びつけんとする痕跡が見出され、前者の如き天部の信仰と峻別せられるのであるが、未だ託生西方無量壽佛國と明確にその所期の土を表現せず、託生紫宮と言つてゐるのは、明らかに淨土教の神仙的受容を物語るものと言ふべきであらう。なほ昨秋の日本佛教學會の席で野上俊靜氏により發表せられた、神瑞二年（西紀四一五）書寫にかゝる無量壽經は、その跋に「大魏神瑞二年四月 弟子王澄 爲父母 供養經」と言ひ、同氏の「無量壽經漢譯放」^⑫及び春日禮智氏の「所謂論註依用の安世高譯無量壽經に就て」^⑬の論文は、北魏時代に使用せられた無量壽經が、五存七缺と言はれる中の何人の譯出にかゝるものであつたかと言ふことに關し、示唆を與へるものである。

次に美術作品に持たれる受容の役割を考へるに當つて、五通曼荼羅を取り上げることが出来る。この五通曼荼羅は道宣の集神州三寶感通錄卷中によれば、「天竺雞頭摩寺五通菩薩 往生安樂界 請阿彌陀佛 娑婆衆生願生淨土 無佛形像願力莫由 請垂降許」と言ふ五通菩薩の要請に應じ顯現したもので、「一佛五十菩薩、各坐蓮華在樹葉上」と言ふ圖相を持つものである。それらのシナへの流傳に關しては、迦葉摩騰等が記される如き傳説が語られ、而る後、

隋文開教有沙門明憲 從高齊道長法師所 得此一本 說其本起興傳符焉 是以圖寫流布遍於宇內 時有北齊畫工曹仲達者 本曹國人善於丹青 妙畫梵迹傳模西瑞京邑所推 故今寺壁正陽皆其真範

と言つてゐる。此の中、道長は魏書釋老志に「世宗以來至武定末 沙門知名者」として、惠猛以下十二人が列擧せられる中の一人で、「見重於當世」と言はれてゐる。従つて道長は北魏の世宗宣武帝恪（西紀五〇〇—五一五）より東魏の孝靜帝の武定末（西紀五五〇）の間に於て、既に一家をなしてゐたことが知られる。また道長に就いては望月先生の指摘により、一に道

場に作り、もと慧光の弟子であり、のち菩提流支の講席につらなりその小順に遇ひ嵩高山に入り、十年大智度論を學習し、ついで鄴都に出でてこの論を講じた人であり、志念（西紀五三三—六〇八）及び明瞻（西紀五五九—六二八）は彼について大論を學んだのであるから、ほゞその經歷と年代とが推定せられる。かゝる經歷を持つ道長がどのやうな經過を辿つて五通曼茶羅を入手したかは詳でないが、ともかく道長より明憲（西紀581—604）^⑤がそれを得、その由來と傳説とを聞き、大いに流布せしめるに至つたのであり、歴代名畫記の著者によつて、「北齊最稱工 能畫梵像……僧儉云 曹師於袁 氷寒於水 外國佛像 亡競於時」と言はれる、北齊代の代表的畫家、中央亞細亞の切布嚮那國出身で、イラン族に屬する曹仲達によりこの曼茶羅が、諸處の寺壁に模寫せられたのであるから、若しそのことが事實であれば、淨土教の傳搬の上に、特にその受容に關し大きな役割を果したことであらう。亦續高僧傳によれば江都、安樂寺の慧海（西紀五四一—六〇九）は淨土を以て期としてゐた人であるが、たまたま齊州の僧道詮がこの五通曼茶羅を實し來つたので、それを模寫し大いにその信仰を深めたことが知られる。此の僧道詮は非濁の三寶感應要略錄卷下によれば、もと智度論を習ひ龍樹を以てその師宗と仰いでゐた人であり、入楞伽經の懸記に基づき龍樹の安樂國往生の足跡を慕つたのであるから、その年代は詳かでないとしても、概ね道長と同時代、而も同じ系統の學問を修めたことが知られる。斯様な關係から彼は道長より五通曼茶羅を得へ、更に之れを慧海に傳へたのではあるまいか。ともあれ北魏の後半期末葉には既に五通曼茶羅なる淨土教美術が、一部の間に傳承せられ、その信仰に寄與して居り、北齊已降、曹仲達の如き名畫家による模寫などにより、淨土教の傳搬、受容の上に大きく浮び上つて來たことが知られる。尙ほ松本榮一氏はその燉煌畫の研究と言ふ大著に於て、燉煌千佛洞第一四六窟に遺存する初唐の壁畫、並に天龍山石窟第九洞外陣北壁に於ける初唐頃の浮彫とが、この五通曼茶羅に關聯するものなることを指摘せられ、更にデリー中亞博物館所藏の唐末の遺作と思はれる紙本白描の一圖、並に同博物館とルーヴル博物館に所藏せられる絹本着色の幡畫をも、この五通曼茶羅等と關聯せしめて論及されてゐる如きは注目すべきである。かくして唐代に入るに及び、他の經典説話との交流に於て、獨自の淨土教美術を形成して行つた、五通曼茶羅は、その流傳の

端緒を北魏の末葉に持つものであることが知られる。

北魏時代に於ける美術作品中、淨土教に關聯を持つものは五通曼荼羅と龍門石窟の無量壽佛像のみで、他にその遺品は現存しない。そうした意味に於て五通曼荼羅に關する關心が高まるわけである。斯様な美術作品は經典が淨土教の思想信仰を、文字による表現に於て傳達するものでありとすれば、その繪畫的表現による傳達であり、前者が知覺を、後者は視覺を通して、その信仰の受容・形成に寄與するものであることは言ふまでもないことである。このやうな知覺・視覺に對し聽覺を通して行はれる、語られる言葉による傳達方法が考へられる。即ち印度西域地方へ旅行した人から、その地で行はれている淨土教信仰の實態が語られる場合、或は印度・西域地方の出身者や傳道者による話が、淨土教傳達の契機となつて、その受容に大きな役割を果すこととなる。續高僧傳に見られる菩提流支と曇鸞との激的對談も、この種の性質を帯びるものであるが、更にそこには、人格的な雰囲気がいかに力を持つて臨む。たゞしこの兩人の對談の事實性は保證の限りではない。斯様な聽覺を通して行はれる傳達、乃至人格的雰囲気による働きかけと言ふものに關する資料が寡聞にして未だ見當らないことは遺憾とせねばならない。

① 望月先生は東晉末より劉宋の初にかけて觀佛三昧海經已下七種の觀經と題する一群の經典が漢譯せられてゐることに注意し、それ等は皆單譯であり而も梵本・西譯譯もなく、其重譯の事實なくそれら相互の間に連絡關係のあることを指摘され、「此等の諸經は西曆四世紀の末頃に或る地方に於て觀行者に依つて編纂されたものではないか」と推定されてゐる。（清水龍山先生古稀記念論文集所收 觀音菩薩行法經成立考）亦本年晚秋龍谷大學で開かれた學内の佛教學會に於て、月輪教授も同様な論旨を發表せられた。

② 註者言……譯者何緣目彼寶爲神耶……余若參譯 當別有途（卷上淨全一 二二五上―下）譯者摩訶止……此譯名乃不乖大意 於義未滿 何以言之……止論浮漫 不正得著摩訶名也（卷下 淨全一 二二九上）

③ 支那淨土教理史 七六頁

④ 大正藏經 十六 五六九 上

⑤ 淨全一 二一七頁 上―下

⑥ 非滿 三寶感應要略 卷下 以智度論爲心要 以龍樹爲師宗 發願云 大士龍樹蒙佛說言 證歡喜地 往安樂國 補彌陀化 十方攝生 願垂哀愍 得生彼國（大正藏五一 八五六 上―中）

⑦ 發願生於極樂世界 如龍樹菩薩 在此證歡喜地 已發願往生極樂世界（大正藏八五 二五二 下）尙ほ望月博士は支那淨土教理史（一二九頁）に於て

北魏時代に於ける淨土教の受容とその形成

この無量壽觀經義記を靈裕の撰述ではないかと推定せられてゐる。

- ⑧ 大正藏經 三一 八九八 上
- ⑨ 東京大藏會第十一回目錄
- ⑩ 東京大藏會第十一回目錄
- ⑪ 大谷大學所藏
- ⑫ 日本佛教學會年報 第十五號
- ⑬ 專修學報第十一號
- ⑭ 大正藏經 五二 四二一 上一中
- ⑮ 支那淨土教理史 六四頁
- ⑯ 岩波文庫本 三六四頁
- ⑰ 續高僧傳 卷第十二(大正藏五〇 五一五 下)
- ⑱ 大正藏經五一 八五六 上一中
- ⑲ 本文 四八二—四八三頁 附圖一七b 及び附圖一七c
- ⑳ 本文、四八〇頁 附圖一二六a 等に本文四八九—四九〇 附圖一二六b 一二七a 一二七b

七

最後に淨土教の受容が如何なる階層の人々の間に行はれたか、と言ふ問題に論歩を進めたいのであるが、何分銘文を主として取扱つた關係上、容易にその階層を決定し得ぬ性格が持たれるのみならず、漢化と言ふ傾向に伴ひ胡族の姓名を漢姓に改めてゐることでもあるから、その民族的な種別を明らかにすることも亦、困難な問題と言はねばならない。魏書釋老志によれば、沙門の外に「俗人之信憑道法者 男曰優婆塞 女曰優婆夷」と言ひ優婆塞 優婆夷を認めてゐる。斯様な道俗佛教者にして淨土教を信仰せるものを、先の造像銘文に基づき數字を以て示すと次の如くである。即ち無量壽佛像の造立十二の中、比丘一、比丘尼〇、優婆塞一、優婆夷五、その他の五はそうした優婆塞、優婆夷の別をたてゝいない。更に彌勒像造立に附順して西方願生を願ふもの五の中、比丘一、比丘尼二、優婆塞二、釋迦像造立の場合四の中、比丘一、比丘尼二、優婆夷一、その他の造像の場合五の中、比丘一、比丘尼一、優婆塞一、邑義一、種別なきもの一と言ふ狀態である(私は銘文の示す清信士・清信女を、更に佛弟子を適當に優婆塞・優婆夷に配當した)。此の中、無量壽佛像の造立は

在俗の佛教者が壓倒的多數を占め、中でも女性は數的に男性を凌ぐやうではあるが、種別を明らかにしない五はすべて在俗者であり、その中の四は男性と思はれるから、男性五に對し女性六と言ふ如き數的に緊張した状態に置かれていることが知られる。釋迦・彌勒等の造像の場合を見ると總數十四の中、比丘三、比丘尼五、優婆塞四、優婆夷〇、種別なきもの一、邑儀一と言ふ状態であり、その數的結果は僧侶階級が壓倒的多數を占め、在俗女性佛教者が男性とその數を競つた、無量壽佛像造立の場合の如き數的緊張が、今の場合に一も見出されないものであり、無量壽佛像造立の場合とその趣を異にしていることを認めねばならない。

更に法義兄弟一百人等造像記の如き、百人と言ふ大多數の人が結社して造像を行ふのは、單獨で造像が行はれる場合とその趣を異にするものであり、宗教活動の社會性を露呈するものと言ふことが出来る。言ひ換れば、獨りの指導者を中心に、或ひは一佛像の造立を中心に、同信同行の人々が結ばれ、その紐帶を通して發揮せられる集團の力に於て、所期の目的を達成せんとする組織である。現今遺存せる資料に於てかゝる集團結社が、佛像造立を繞つて盛んに組織せられたことは造像碑銘の上に明らかであり、この集團結社の組織は亦、北魏淨土教の受容とその形成の上に、重要な役割を荷負ふものでなくてはならない。然るにそうした資料が寡聞にして見當らないことは残念なことであるが、塚本先生が指摘せられた如く、道宣の續高僧傳に所收する曇鸞傳に於て、僅かに——それは意識的・企畫的に集團の構成がなされたものであるとは思はれないが、「諸村白衣弟子 及寺内出家弟子 可三百餘人……大衆齊聲 念彌陀佛」と言ふ、集團稱名の跡を見出されるのである。そこに私は塚本先生が指摘せられた、「上古之先匠遠法師 謝靈運等 雖以僉期西境 終是獨善一身後之學者無所承習」と言ふ迦才の痛烈な批判と共に、續高僧傳卷第六 魏恒州報德寺釋道登傳に附せられる。「如慧遠拂衣廬阜 曇諦絕迹昆山 彭城劉遺民辭事就閑 斯並自是一方 何必盡命虛想巖穴 遠追巢許 縱復如此終不離小乘之機」と言ふのを掲げることにて、慧遠と曇鸞との對比を示して置きたい。そこに南北兩地に行はれた佛教、引いては慧遠の淨土教と曇鸞のそれとの間に於ける性格の相違が、判然と對照せられるわけである。此の集團的なものに持たれる宗教

の社會性に於て、曇鸞の指導的立場乃至その指導の淨土教形成に與へる影響の重要性が、充分思考せられる。

私は續いて僧侶の間に受容せられた淨土教に就て、それを受容した僧侶は如何なる系統の佛教を信奉してゐた人々であつたかと言ふ問題の解答を通し、その受容の思想的・教學的基盤を明らかにしようと思ふ。それは造像銘文のみに於て解答が與へられないので、淨土教受容の契機に於て觸れた處のものに於て、解答を求めようと思ふ。即ち道長（？—五〇〇—五五〇—五七六—）、曇鸞（？—五五四—）、志念（五三五一六〇八）、明瞻（五五九一六二八）、明憲（？—五八一六〇四—）、道詮（？—五八〇—）、靈裕（五一八一六〇五）、慧遠（五二三—五九二）、慧海（五四—一六〇九）の九人の中、道長・曇鸞・志念・明瞻・道詮・慧海の六人は大智度論を研鑽した人であり、志念を除く已外の人々は悉く淨土教に關聯のある人である。尙ほ明憲はその主要を詳かにしないが、道長より五通曼荼羅を得たやうな人であるから、やはり大智度論の研鑽に關係のあつた人とも考へられる。先にその詳論を別の機會にゆづることを約して置いた慧遠・靈裕は共に南道地論宗の人である。この地論宗の成立は菩提流支の十地經論の翻譯にその端緒を持つもので、菩提流支等により洛陽乃至鄴都に於て新しく翻譯せられた諸經論に導かれた新興の宗派の人であり、龍樹の中・百・十二の三論に智度論を加へた四論の成立が、地論のそれにやゝ先行する新興の宗派であるとしても、曇鸞の如くその傳統を鳩摩羅什の譯出、僧肇の肇論に求め得る人々とその性格の異なるを認めねばならない。言ひ換れば北魏の淨土教は、當時、毘曇・成實・律・般若・涅槃・十地經論・楞伽等の佛教が行はれている中、鳩摩羅什の指導と僧肇の傳習に導かれた長安佛教の系統と呼稱せらるべき、四論學僧の間に漸次受容せられ、その形成に大なる影響力を及したことが知られる。之等の人々の淨土教思想を曇鸞の無量壽經論註に代表せしめるならば、次の如きやうなことが注目せられる。即ち無量壽經論註は菩提流支によつて譯出せられた、世親の無量壽經論に對する注であることは言ふまでもないが、それに注を加へる曇鸞の思想的立場は、必ずしも無量壽經論の作者たる世親の思想に立脚してゐないのみならず、龍樹の空思想に徹することに於て産み出された如來藏思想をその背景とする無量壽經論を、言はゞ世親已前の龍樹の思想的立場に於て理解してゐるのである。そこに世親的な理解に缺除せる面があるのであ

り、洛陽・鄴都を中心とした、菩提流支・勒那摩提等の譯出諸經論に觸れ乍らも、自からの思想的立場をその上に置き得なかつた事情を考慮して置かねばならない。そうした四論の思想からの轉換が行はれていない處に、論註に持たれる啓蒙的な一面の起因を看取すべきであらう。従つて先に、曇鸞の淨土教への回心に當り、重大な契機を認められた入楞伽經は、洛陽に於ける菩提流支の譯ではあるが、只だ淨土教を受容するか否かと言ふ態度の決定に寄與し得たのみで、曇鸞の教學思想に關し重大な影響力を持つものとは言へない。このやうに四論の學僧の間に興起した淨土教は、洛陽・鄴都に於ける菩提流支・勒那摩提等の譯出諸經論に對する關心とその理解の深まるに伴ひ、其等地論系・涅槃系の人々の間に受容せられていつたものと思考せられる。

- ① 支那佛教史 北魏篇 六四九頁
- ② 支那佛教史 北魏篇 六三四頁 六四九頁（正藏50—55—C）
- ③ 大正藏經 五〇 四七一 下
- ④ 續高僧傳卷第十二に依れば慧海に始め鄴都廣國寺に於て同法師に就て涅槃・楞伽を學習し、後、青州大梁寺に於て道愼法師に從つて摩訶衍・思益等を受くと云ふ。
- ⑤ 拙稿「無量壽經論序觀」（佛教大學々報 第廿六號）
- ⑥ この啓蒙的一面に荷負はれる教理的意義に就ては、拙稿「論註の教理的意義」（佛教論叢 第一輯）參照

（廿五・十二・廿七稿了）

【附 録】 石刻碑銘を中心とした北魏時代の淨土教 資料對照表

年 號	西 紀	造無量壽佛像	混同せられてゐる場合	神佛的な受容	釋迦・彌勒の中間	備 考
太和 二	四七八		造彌勒佛像	その他の造像		
七	四八三		造釋迦佛像			
廿二	四九八	安樂處		願□化生西方天□ □蓮花	託生紫府安樂之鄉	太和十八年（四九四）高祖 孝文帝洛陽遷都
廿三	四九九	願生西方無量壽佛		託生西方妙洛世界		
正始 三	五〇六	生妙樂國土				

北魏時代に於ける淨土教の受容とその形成

[illegible]

善泰	一	五三一	直生西方無量佛國	安樂處	離其三徒八難 託生西方安樂之處	遊押西方淨佛國土	生於千載之下 過龍華 寶觀	善提流支 無量壽經論一卷 譯出 無量壽經壹百部書寫(律藏 初分卷第十四)	善提流支 無量壽經論一卷 譯出 無量壽經壹百部書寫(律藏 初分卷第十四)
太昌	一	五三二							
永熙	二	五三三	離苦得洛值諸佛	安樂處	離其三徒八難 託生西方安樂之處	遊押西方淨佛國土	生於千載之下 過龍華 寶觀	善提流支 無量壽經論一卷 譯出 無量壽經壹百部書寫(律藏 初分卷第十四)	善提流支 無量壽經論一卷 譯出 無量壽經壹百部書寫(律藏 初分卷第十四)
北魏	三	五三四							
大統	三	五三七	生々世々值佛聞法	安樂處	離其三徒八難 託生西方安樂之處	遊押西方淨佛國土	生於千載之下 過龍華 寶觀	善提流支 無量壽經論一卷 譯出 無量壽經壹百部書寫(律藏 初分卷第十四)	善提流支 無量壽經論一卷 譯出 無量壽經壹百部書寫(律藏 初分卷第十四)
武定	七	五四九							

追記

(1) 常盤大定博士は支那佛教文化の種々相——石佛・石經に就てと言ふ論攷(日本佛教學協會年報 第三年所收)に於て、雲崗石窟第十一洞本壁上層部の南端に彫刻せられている、九十五體の佛像と三體の菩薩像とに附せられる、太和七年(西紀四八三)八月卅日の紀年を持つ願文——それは雲崗に於ける數少い造像銘記の一つで、而も完備せる最古のものとしてられる、邑義信士女等五十四人造像記に示される、「(前文略)又願義諸人命過諸師、七世父母、内外親族、神栖高境、安養光接託育寶花、永辭穢質證悟無生、位超群首。若生人天、百味天衣隨意飡服、若有宿殃墜落三塗、長辭八難永興苦別(後文略)」と言ふ中、安養光接託育寶花の句に注意し、而もこの銘文の刻されてゐる上部の壁面に觀世音菩薩、大勢志菩薩の文字の刻せられてゐることとの關聯に於て、その背後に無量壽經を豫想せられてゐる。尙ほこの論文に於ては觸れて居られないが、百味天衣隨意飡服と言ふのも、この銘文が無量壽經に導かれてゐると言ふ常盤博士の所説を前提とするならば、當然阿彌陀佛の因位の發願の中にその出處が見出さるべきである。吳の支謙譯と言はれる大阿彌陀經に於て、この銘文を成立たしめる三つの條件——即ち安養光接託育寶花と言ふのは第二十四願の觸光往生を、百味天衣隨意飡服は第三願の舍宅被服飲食自然と第十四願の飲食自然をそれぞれ具備せる點が指摘せられ得る。後漢支婁迦讖譯とせられる平等覺經

及び曹魏康僧鎧譯とせられる無量壽經にあつては、前者は觸光往生と飲食自然の願を、後者は觸光柔軟と衣服隨念の願をそれぞれ見出し得るとしても、いづれも一を缺く點に於て三つの條件が完備されてゐないと言はねばならない。

(2) 更に常盤博士は同じ論文の中に於て、河北・河南兩省の境に位置する響堂山石窟の北響堂の刻經洞——その洞外南面壁にある、齊晉昌郡公唐邕刻經記の示す如く、北齊天統四年より武平三年に至る（五六八—五七二）期間に於て、維摩詰所說經・勝鬘經・李經・彌勒成佛經が刻せられたその窟内に無量壽經が、また窟外に無量壽經論が刻せられてゐることに注意を喚起し、そのことが鄴都の慧光・道憑・法上に淨土の信仰が存して居たことを適切に物語るものとせられてゐる。

(3) 斯様に鄴都の西南方に位置する響堂山石窟に於て、世親の無量壽經論の寫刻が見出されると言ふことは、曇鸞による無量壽經論註を通しての淨土教の昂揚が豫想されるものであり、且つ北齊代に鄴都を中心とした地域に、淨土教が實際行はれてゐたことを示すものでなくてはならない。續高僧傳卷第六 齊鄴中天平寺釋眞玉傳に、「生來結誓願終安養、常令侍者讀經、玉必跪坐合掌而聽。忽聞東方有淨蓮華佛國莊嚴世界、與彼不殊。乃深惟曰。諸佛淨土豈限方隅。人並西奔、一無東慕。用此執心難成廻向。便願生蓮華佛」（正藏50⁴⁷⁵ c）と言ふ記述は、このことを證するに充分なものがある。即ち天保年中（五五〇—五五九）、顯祖文宣帝高洋の「盛弘講席、海內髦彥、咸聚天平」（正藏50⁴⁷⁵ c）と言ふ奉佛治下、而も

帝都の主要中心寺院たる天平寺に於て、講説をし絶大な歸依を受けた眞玉が物語る「人並西奔、一無東慕」と言ふ言葉は、鄴都を中心とした地域に西方淨土への願生信仰が流布してゐたことを代辯するものに外ならず、また之等西方願生者の中に、鄴都に於て北齊の國統に任ぜられた大覺寺の慧光及び、その門弟たる鄴都西南方の寶山寺の道憑（四八七—五五九）等を見出し得ると共に、道憑の門弟靈裕（五一七—六〇五）や法上の門弟慧遠（五二三—五九三）等に於て、淨土諸經典の註釋書が存することは、地論宗南道派の關係者の間に淨土教が信仰せられ、またそれらの人々によつて、淨土經典に註釋が試みられねばならない歴史的狀勢のあつたことを物語るものでなければならぬ。茲に淨土教の北魏から北齊への展開の跡を見出し得るのである。

④ 尙は先に掲げた眞玉傳中の、「生來結誓願終安養」と言ふ一文に於て、安養の内容規定が確固と定つてゐなかつたことが、それにつゞく連文に於て推察せられる。このことは眞玉獨りにとゞまらず、その時代乃至それより早い時代に於ける通則ではなからうか。そのことが事實だとすれば、本文に於て取扱つた安養も——私はその場合、條件を附することに於て用ひた——亦、必ずしも西方・無量壽佛に限つたものでなく、それに於て内容せられる處のものは漠然とした、廣範圍のものであつたと言はねばならない。

(廿六・三・廿八附記)

北魏の佛教受容について

塚 本 俊 孝

序 論

本 論

一、印度佛教との關係概観

二、北魏に於ける佛教受容の經過とその特色

(1) 平城時代の佛教受容にあらわれた要素

(2) 洛陽遷都以後の佛教受容

三、北魏佛教と北地の教判

四、釋老志の初めにある佛教概論と考えられるものよりする佛教全般の受容並に構成について

結 論

序 論

釋迦によつて説かれた佛教は人生の解脱をすゝめる普遍的な全人類への宗教と言はれる。しかして、それは古代インドアーリアン人のすぐれた思惟を地盤として成立し、論理的な表現を可能ならしめる言語によつて傳承展開せられたり、南傳してはバリ藏經を作り、北傳しては全々文化様式を異にし、當時高度な獨自の文化をもつた中國に展開して、漢譯大藏經を作るに至つた。この漢譯經典をそのまゝに受けついでいるのが日本佛教である。かゝる意味で中國に於ける佛教受

容の問題は我々にとつて重大な意義を有する。

中國では佛典が一度自國語に翻譯されると、原典は全然かえりみられなくなつてしまひ、中國人に最も適した中國佛教を作つた。しかもこの佛教受容期は、チベット系佛教を除いても、後漢の中期から宋の神宗の頃まで、その間とだえたこともあるが、約千年にわたる長期間で、西域と南海とより、多種多様な人々によつて傳えられ、各派の佛教がどれも一ち釋迦佛の教えとして受容されきたつた。かく長期にわたる受容期の内、南北朝時代が最も重要となる。即ち後漢の神仙化した老子と並存した釋迦の教でもなく、三國・晉の佛教の中國古典的な理解、所謂格義の佛教でもなく、眞に中國人自身が佛教を研究思惟して、釋迦一代の教えを綜合統一せんとする時代であり、これにひきつゞいて隋唐の天臺・華嚴・淨土・禪・等の中國佛教を成立せしめるからである。

さらに政治史的・文化史的に眺めても、五胡の混亂を経て北支那に北魏の統一⁽⁴³⁹⁾なり、約百年を経て東・西魏に分れ、⁽⁵³⁴⁾それが北齊^(540—577)北周^(546—581)となり、南揚子江の方は宋^(420—479)齊^(479—502)梁^(502—557)陳^(557—589)と次第して、北周より出た隋の文帝によつて統一⁽⁵⁸⁹⁾されるまで、北魏の素朴民族の強固な統一力による文化と南朝の高い貴族中心の文化とは、その性格に於いて差こそあれ、共に佛教中心の文化であつた。それは南朝の正史を讀んでも北朝の正史を見ても明らかであるが、特に魏收が北魏の正史を撰するにあたり、「當今の重」として、他に見られない釋老志の一篇を魏書にのせていることによつてもわかる。今日世界に偉大な文化遺産として知られている大同の西郊雲崗の石窟も洛陽の南郊龍門の石窟も、この北魏が作つたものである。私はかく佛教文化史上重要な位置を示す南北朝の北魏の佛教理解とでも言ふか、受容しつゝ、それを再組織していく過程についていささか考察したいと思ふ。

南北朝時代の價值ある佛教側の史料としては、梁慧皎の高僧傳、梁僧祐の出三藏記集、弘明集があるが梁代までであり、かつ南地に偏してをて北地は當然あぐべきものも、脱落している次第であり、唐道宣の續高僧傳、廣弘明集はその弊を正さんと意圖しているが、なお北地のものは少い。故に北朝の佛教に關しては前述の魏書の釋老志が最も重要な根本

史料といえる。

この釋老志は雲崗・龍門の石窟を説明するために、從來しばしば引用研究されきたものではあるが、全文にわたつて研究されたのに塚本博士の「支那佛教史研究北魏編」があり、歐米ではフランスのペリオ教授の指導をうけたアメリカのハーバード大學のウェアー教授の譯註があるが、誤譯もあり、殊に北魏に受容せられた佛教の教義信仰についての理解は不充分である。^①支那佛教史研究北魏篇では社會經濟上の問題は殆んど研究され盡しているようであるが、まだ一體北魏人は佛教を概観的にどのやうに理解していたかについては十分に論じられていない。ところが魏書釋老志に初めの處に佛教の傳來をのべ、それにつゞいて恐らく當時の知識人の佛教概論とでもいふか、佛教全般にわたつての概説が述べられている。(第四章參照) これこそは中國歷代の正史たる魏書の撰者北齊の魏收が當時の佛教について恐らくは、當時のオックスフォードの佛教學者の意見に徴して撰じたもので、學界及び知識人の理解の標準を示してをると考えられる。私はこの佛教概論が如何なる組織で、如何なる教學のうらづけで出來たかへ研究をのべたい。しかしこれは非常に困難な問題である。何故ならば概論であるだけに佛教全般にわたつての知識を必要とし、印度佛教の知識と共に中國化した北魏の佛教についての全般的な知識を具へねばならぬからである。私は諸先輩の成果によつて北魏人の佛教受容についての全般的知識をまとめつゝ、特に教義の理解信仰の面に重點をおいて、受容された佛教が中國人の思惟を経て、中國的に再組織統一される所謂「教判」の問題に關連せしめて釋老志にあらはれている佛教概論に論及したい。

① Tongue Pao 遺著: serie II, Vol. xxx, 1933, James R. Ware, Wei shou on Buddhism.

右の譯註を批評補正したものに周一良教授(史學年報二ノ四)があり、更に最近には塚本善隆教授の補正がある(羽田博士頌壽記念東洋史論叢所收)

本 論

一、印度佛教との關係概観

中國佛教は傳譯佛教であり、その傳譯經典の上に中國人の思惟を経て、南北朝から隋唐にかけ、その成果とでもいうか

綜合統一が起り、天臺・華嚴・淨土・禪等の中國佛教が成立しているが、その主流となつたものは羅什以後の南北朝の傳譯及びその理解である。北魏の佛教教理の理解及び信仰、並に全般的な佛教受容の問題を考察する上には、常に印度佛教との關係をよく理解することを要するから、まず印度佛教史の大乗興起以後の年表に、中國の主なる譯教三藏を配したものを掲げたい。

(印)	度)	(中)	國)
大乘部枝末分裂			
cBC. 201—101			
發智論			
cBC. 100—			
上座部枝末分裂			
cBC. 51—cAD. 100			
婆沙論			
cAD. 100—150			
成實論			
cAD. 250—300			
大乘初期經典 (般若、法華)	(般若、淨土その他)		
cAD. 1—200			
龍樹 (中論、十二門論)	(中論、大智度論、十住毘婆沙論)		
cAD. 150—250			
提婆 (百論)			
cAD. 170—270			
大乘中期經典 (涅槃、楞嚴)	(涅槃、楞嚴)		
cAD. 200—400			
鳩摩羅什 (地持論)	(地持論、法華疏)		
cAD. 270—350			
無著 (順中論、攝大乘論)			
cAD. 310—390			
(阿毘達磨俱舍論) 一世	親 (金剛般若經論)		
佛 音	攝大乘論		
cAD. 415—450	(唯識三十頌)		
		佛 國 證 (232—348)	
		道 安 (314—385)	
		羅 什 (344—413) 龍樹涅槃の教義	
		佛陀跋陀羅 (359—429) 華嚴經	
		法 顯 (337—422) 六卷本涅槃經	
		曇 無 讖 (385—433) 大般涅槃經	
		菩提流支 (508) 入洛の年十地經論	
		勒那摩提 (508) 入洛の年十地經論	
		護 國 (468—537) 攝大乘論	
		護 國 (499—569) 攝大乘論	

この表により北魏が(1)佛圖澄・道安の佛教、(2)龍樹系の空觀教學、初期大乘の大部分、及び成實論、を傳えた羅什の佛教、(3)覺賢の譯した華嚴經、(4)曇無讖・法顯譯の中期大乘經典たる涅槃經、(5)菩提流支の十地經論、(6)眞諦の攝論系と大

第する間に存じ、この時代の佛教が隋唐の中國佛教成立期の基礎をなすことが了解されるであらう。

二、北魏に於ける佛教受容の經過とその特色

北魏時代を大きく時代區分すれば、鮮卑族の氣風を失わなかつた平城時代と、徹底的な漢化政策がとられた洛陽時代に分れる。佛教受容の面に於いても、この二時代を分ち得るのであつて、遺物の上では雲崗石窟と龍門石窟とに、二時代の差異を認め得るのである。

(1) 平城時代の佛教受容に現れた要素

大同の西郊雲崗の石窟を結實させたものは、大きく分ければ河北佛教・長安佛教・北涼佛教であるといふ。

北魏は漠北にあるときは西域との交通もなく佛教も知らなかつたが、昭成帝什翼健(338—376)——太祖道武帝珪(386—408)——太祖明元帝(409—423)の建國期に河北の地と交渉が出來、又これを領土とするに及んで、石勒・石虎の朝以來榮えてきた佛圖澄・道安系の佛教を受け入れた。

佛圖澄は釋老志に、

後爲石勒所宗信、號大和尚、軍國規謀、願訪之、所言多驗。

とあるように神異の靈僧として胡族のシャマニズム的な習俗と合して、戰時の策略の豫言者として尊崇されたものである。次に道安が北魏佛教界に高く評價せられたことは、釋老志の次の如き詳しい記述からでも充分にうかがわれる。

後沙門常山衛道安、性聰敏、日誦經萬餘言、研求幽旨。慨無師、坐靜室十二年。單思構精、神悟妙蹟。以前所出經多有舛駁。乃正其乖謬。……道安會至鄴候澄。澄見而異之。澄卒後中國紛亂。(中略)道安與慧遠之襄陽。道安後入符堅。堅素欽德問、既見宗以師禮。時西域有胡沙門鳩摩羅什、思通法門。道安思與講釋、每勸堅致羅什。什亦承安令問、謂之東方聖人。或時遙拜致敬。道安卒後二十餘載而羅什至長安。恨不及安、以爲深憾。道安所正經義、與羅什譯出符會如一。初無乖舛。於是法旨大著中原。

と、道安は鄴で佛圖澄の門下に入り、澄の卒後紛亂を逃れて、懸遠とともに襄陽にゆき、襄陽佛教の盛をきたし、後、苻堅の軍の襄陽攻略によつて長安に入り苻堅の尊敬をうけると共に、外國沙門の譯經事業に参加している。道安の教學並に實踐を高僧傳・出三藏記集により考察すれば、河北にある間は安世高譯出の小乘禪經による研究と實踐、襄陽では般若經の研究講述を主としている。太元四年(379)長安に移つてからは、般若の研究をつづけるとともに、僧伽提婆(Saichū)曇摩難提(Dharmapāṇi)及び僧伽跋澄(Saṅghabhadra)等による小乘阿毗曇の教論の傳譯に參じ、文旨を明らかにし序をかいたりしている。かくして道安の教學は小乘禪・般若・阿含・阿毗曇を綜合したものと考えられるが、特に教理の上では般若と阿毗曇教學を主流とする數論、實踐の上では禪觀であるとみられる。釋老志にしばしば出てくる禪堂とか習禪の話、即ち太祖の平城に於ける國立の佛寺の禪堂、顯宗の崇光宮の禪堂等、亦、今日讀むと奇蹟の感深い惠始の話などは、この禪數的佛教の影響と考えられる。

要するに北魏はまづ河北佛教界から法果を迎え道人統となし、石勒・石虎における佛圖澄、苻堅における道安の如き帝師的な面をひきつた。法果は現身の帝王を如來として禮拜し、南朝で論争をかきねた不敬王者論を簡單に解決し、素朴民族にふさわしい現世的な國家佛教として、河北の佛教を北魏支配層に受容せしめたのである。教學の面では道安教學にあらわれた阿含・阿毗曇・禪・般若の教義の受容が想像せられ、實踐の面では禪觀の修習が認められるのである。

① 塚本博士「支那佛教史研究北魏篇」(北魏建國時代の佛教政策と河北佛教)の、一大同龕都以前の托跋部と佛教參照

② 佛圖澄傳は高僧傳、神異篇、晉書列傳藝術に收めているが、何れもその神異靈驗の僧として特筆せられている。尙、最近、高僧傳の佛圖澄傳の全譯がライト教授によつて發表せられている。

③ 問は問の誤りと考えられる。

④ 高僧傳卷第五、道安傳に難雜潛子漢澤、值太陽竺法濟并州支曇護陰持入經。安又從之受業。陰持入經序(出三藏記集卷第六)參照。

⑤ 高僧傳卷第五道安傳、既達襄陽復宣佛法(中略)安窮覽經典、鉤深致遠、其所注般若道行密迹安般諸經(中略)安在樊沔十五載、每歲常再講放光般若、未嘗廢闕。

⑥ 釋老志、是歲、始作五級佛圖、香閣彌山及須彌山殿、加以續飾別構講堂禪堂及沙門座。

⑦ 釋老志、高祖踐位、顯宗移御北苑崇光宮、覽習玄籍、建鹿野佛圖於苑中之西山、去崇光右十里巖房禪堂、禪僧居其中焉。

⑧ 釋老志、始自晉經至於後世移五十餘年未嘗廢臥。或時既行、雖風泥塵、初不汗足、色愈鮮白。世號之曰白脚師。

釋老志に羅什(Kumārījīva) (344—413)の傳譯に關して特に詳しい記述をなしている。

是時鳩摩羅什爲姚興所敬。於長安草堂寺、集義學八百人、重譯經本。羅什、聰辯、有淵思、達東西方言。時沙門道形・僧略・道恒・道徽・僧肇・曇影等與羅什共相提挈、發明幽致。諸深大經論十有餘部、更定章句、辭義通明。至今沙門共祖習。道形等皆識學洽通。僧肇尤爲其最。羅什之撰譯僧肇常執筆、定諸辭義。注維摩經、又著數論。皆有妙旨、學者宗之。

「今沙門共所祖習」「皆有妙旨學者宗之」とある如く羅什傳譯の教學の影響の大きなことは明らかであるが、その傳譯佛典は次ぎの如きものである。

小品般若經四十卷 小品般若經十卷 金剛般若經一卷 仁王護國般若波羅蜜經二卷 摩訶般若波羅蜜大明咒經

妙法蓮華經七卷 維摩經三卷 十住經四卷(華嚴經十地品) 思益梵天所問經

阿彌陀經 首楞嚴經 彌勒下生經 彌勒成佛經

坐禪三昧經三卷 思惟要略法經一卷 禪法要解二卷 禪祕要經三卷

遺教經 梵網經 十誦比丘戒本

大智度論一百卷 十二門論一卷 中論四卷 百法論二卷 成實論二十卷 十住毘婆沙論十四卷 大壯嚴論經十五卷

發菩提心論二卷

馬鳴菩薩傳 龍樹菩薩傳 提婆菩薩傳

放牛經 不思議光菩薩燈指因緣經 佛藏經三卷 菩薩呵色欲菩提經。

龍樹・提婆が所依とした初期諸大乘經典及びその著たる諸論、並に兩者の傳記の譯出により、龍樹・提婆の教學が完全

に傳わつたことがわかる。更に淨土系の經典、小乘・大乘の中間にありとせられる成實論の傳譯も支那佛教發展の上に大きな影響を與えたものである。

新譯佛典は譯語の上にも一段と洗練されたものであつたし、譯場では内容に關する議論も戦かわされ、翻譯は同時にその教義の宣布となり、新譯佛典の流傳力を來す所以となつた。羅什が姚秦の弘始十五年(413)才で寂して後、長安の地方は一時南朝劉裕の支配下に入り、間もなく北魏と並ぶ大勢力である赫連氏の領下となつたが、北魏の世祖大武帝が始光四年(427)之を征服して以來世祖の治下に入る。随つて長安の羅什系の佛教の魏都地方への流傳が考えられるが、素朴な北魏社會には般若の哲學よりも、より實踐的な佛教が受容され易い、かつて羅什に學び特に禪觀行者として知られた惠始が北魏皇帝に尊敬された如きは^②その具體的な一例である。羅什の空觀教學や成實論は北地より南地に大きな影響を與えたが、やがて北魏の洛陽時代になると佛教界にも廣く受容されて行つた。

① 釋老志並に同時文夫博士魏晉南北朝通史、内編第四章第二節北魏の興隆參照

② 釋老志、統萬平、惠始到京都。多所訓導時人、莫測其迹。世祖甚重之每加禮敬

釋老志に涼州地方の佛教の盛とその大同地方への流入を記している。

涼州自張軌後、世信佛教。敦煌地接西域、道俗交得其舊式。村坊相屬、多有塔寺。太延中涼州平。徙其國人於京邑。沙門佛寺皆俱東、象教彌增矣。

張軌は晉の建興二年(314)涼州の牧となつた人である。大延五年(339)北魏の世祖太武帝は涼州を平定し、その國人を多量に平城に移し、その沙門や佛教もともに流入してきた。この教學で特に注意すべきものに曇摩(無)識(Dharmaraksha)の傳譯佛教中でも大般涅槃經四十卷がある。この經こそは法顯將來の異譯六卷洹泥經と共に南北朝時代の學界に一大センセ

イシオンを引き起したもので、如來常住、悉有佛性、開提成佛の新教義を教え涅槃宗なる學派を作り、釋迦一代の教説のうち最終の期にあたる涅槃經を常住教として、最高の地位に置かんとする涅槃宗の教判を建設せしめ、後、天臺・華嚴の教學を組織せしめるものとなつた。なほ曇無讖譯の金光明經・佛所行讚傳及び東晉に於ける佛陀跋陀羅（覺賢）譯の華嚴なども、北魏佛教の教學や信仰に影響する所の大きかつたものである。

① 晉書卷八十六、列傳第五十六張軌參照

以上三系の佛教が入り、その基礎をかためんとするとき、世祖太武帝の一大廢佛事件（440）あり、高宗文成帝（452—465）の復佛となつて、沙門統曇曜に指導せられる雲岡石窟の建設となる。この石窟群の背後にある經典として「維摩經」「法華經」「無量壽經」「彌勒下生經」「佛傳に關する教典」「金光明經」「華嚴經」又は「梵網經」等長安・北涼佛教の受容がうかがわれ、また現皇帝即如來とする表現に河北佛教が考えられる。

① 常盤大定博士「雲岡石佛と經典との關係」（支那文化史蹟解説第一卷收）參照

③ 塚本博士「雲岡三窟」（支那佛教史研究北魏篇收）參照

平城時代にはもう一つ北朝佛教に大きな影響を與えている提謂經の撰述がある。この經は七年にわたる廢佛によつて舊譯諸經皆な焚毀せられ、人民を誘導すべき依據になる聖典がなかつたので、この闕を緊急に補う爲に撰述されたものであり、對象とする處は世俗の人である。内容は佛の最初の對商人說法として三歸五戒十善を受持することを説き、年三長月齋・月六齋日・年八王日齋等の齋戒修善をすゝめ、これを特に支那の古い月令的五行的思想、或は泰山司命の神の信仰に習合せしめた支那的庶民宗教の色彩の強いものである。

○佛言。持五戒爲人。行十善生天。不償作畜生。暫貪作餓鬼。破戒入地獄。是爲五道之行。提謂自言、願重說十善行。佛言十善者。同出天地之數。不殺仁也。不盜智也。不妄言綺語兩舌信也。此五行屬天。不貪不恚不婬不惡口義也。不飲酒禮也。此五行屬地。身三口四意三是爲五戒。分得十善。十善攝五戒。

○提謂經說。五百價人將受五戒。先懺悔彼五逆十惡謗法等罪。得四大本淨。五陰本淨。六塵本淨。吾我本淨。時提謂等不起法忍。三百價人。得柔順忍。二百價人。得順阿洹果。四天王等。得柔順忍。三百龍王。得信忍。自餘天等發無上道意。十億天人。皆行菩薩十善。

などはその佚文の例で私が問題にする釋老志の佛教概論とみるべき處に關連する所である。^①また南齊の涅槃法華の學者劉虬の左の如き教判に、



佛の成道後、最初の世俗人への說法としてとりあげられているが、この劉虬の教判は後の北地の教判、並に本論の主眼である佛教概論とみるべきものを考察する場合に對比して論及したいと思ふ。

① 支那佛教史研究北魏篇「支那の在家佛教特に庶民佛教の一考察」參照

(2) 洛陽遷都以後の佛教受容

都が中原文化の中心地洛陽に移つてからは、教學の上に長安佛教の流れで南地に發達していた成實論、菩提流支(Baohu-iruci) 勒那摩提(Ratnamati) の十地經論の翻譯による地論宗の影響が注意せられねばならぬ。

洛陽遷都に先つて徐州の成實論の學者として當時獨歩と稱せられた曇度は孝文帝によつて平城に迎えられて、その講席

に列なる學徒千有餘にいたつたと傳えられる。^①遷都を決行した帝は間もなく大和十九年に徐州白塔寺の曇度の師僧淵の遺蹟を訪ふている。

十九年四月幸徐州白塔寺。顧謂諸王及侍官曰、此寺近有名僧嵩法師。受成實論於羅什。在此流通、後授淵法師。淵法師授登紀二法師。朕母翫成實論、可以釋人深情。故至此寺焉。

また遷都以後にも帝に侍して成實論の教學を講じた曇度と同門の道登の死に際して帝は師としての禮をつくしている。時沙門道登、雅有義業。爲高祖眷賞、恒侍講論。曾於禁內、與帝夜談、同見一鬼。

二十年卒。高祖甚悼惜之、詔施帛一千匹。又設一切僧齋。并命京城七日行道。又詔朕師登法師奄至徂、背痛摧慟。不能已已。以藥治憤喪。未容即赴。便準師義哭諸門外。續素之。

帝の成實論愛翫とその學者尊敬は、その源流である羅什への敬慕を深からしめた。

二十一年五月詔曰。羅什法師、可謂神出五才、志入四行者也。今常住寺猶有遺地。欽悅、修蹤、情深遐邇。可於舊營所、爲建三級浮圖。又見逼昏虐、爲道殄軀。既暫同俗禮。應有子胤。可推訪以聞、當加叙接。

とあるのがよくこの間の消息を物語るものである。要するに洛陽遷都、漢文化々の促進強化と共に北魏佛教界の羅什値譯佛教の如き高次の哲學的教義の受容研究も急速に進んだことが注意されるのである。

① 高僧傳八、曇度傳、僧淵傳

釋老志を考える上で注意しなければならないのは、魏收の時代の教學が如何であつたかである。選者はその時代意識で書いていると見られるからである。北史卷五十六、魏收傳に依れば孝莊帝の永安三年に魏收は二十六才であつたから、それより逆算すれば世宗宣武帝の正始二年⁽⁵⁰⁵⁾生れとなる。魏收は魏末・東魏の修史の官にあり、魏朝國史の監修に任じ、天保五年⁽⁵⁵⁴⁾五十歳で^①とます魏書を完成している。

世宗以來、至武定末、沙門知名者有惠猛・惠辨・僧暹・道欽・僧獻・道晞・僧深・惠光・惠顯・法榮・道長・並見重於

當世。(釋老志)

とある人々は全く魏收と同時代に北朝佛教界の指導的地位にあつたものである。されば魏收が親しくその教學の徳風に接した人々も含まれると考えられる。道暉は續傳卷一にある有名な菩提流支であつて、印度の世親系の唯識縁起思想を紹介して多大の影響をあたえ、特に「十地經論」を勒那摩提と共譯し、やがて鄴下に地論宗の確立を見るにいたつたものである。流支の系統より北道派の道寵を出だし、摩提の系統から惠光を出だし、その後惠光の南道派の教學が榮え、その門下には僧範・道憑・法上があり、ともに鄴にあつた。惠光は地論のみならず四分律、涅槃の學者であり、その教判といわれる北地地論の教判については後に詳論する。尙、釋老志の道長は智度論の學者道場であり、惠光の弟子法上は、曇鸞・靜嵩と共に四論、(中論・百論・十二門論・智度論)即ち羅什譯の龍樹提婆の佛教の學者として著名である。かく魏收の時代は地論教學の起る時代であり、四分律、涅槃、法華、華嚴、及び龍樹教學の研究があわせ行はれたといえる。

① 北史卷五十六列傳、第四十四魏收の傳、内田吟風氏、東洋史研究第二卷第六號、魏書の成立について参照

② 塚本博士、ウエアー博士の魏書釋老志譯註を補正す(羽田博士頌壽記念東洋史論叢所收)参照

③ 續高僧傳第七道寵傳參照

④ 續傳第二十一、慧光傳參照

⑤ 續傳第六、曇鸞傳參照

⑥ 續傳第二十三、靜嵩傳參照

龍門石窟に存する造像銘によつて知られる北魏の造像の對象は、

造像總數 二〇六

釋迦 四六、阿彌陀 〇

彌勒 三五、觀音 十九

多寶 三、救苦觀音 〇

定光 二、地藏 〇

と数えられている。塚本博士は龍門造像に現れる北魏佛教について^①

一、窟や龕の本尊の造立においては、二菩薩を配した三尊の形式から進んで二菩薩・二羅漢を配した五尊形式が確立して行く。即ち大乘の菩薩も小乗の羅漢も共に釋迦佛の教化の對象である。換言すれば大乘小乗のすべての經典を共に一ち釋迦佛の說法として受容奉戴したことを示しているとみることが出来る。

二、禮拜對象が北魏時代の釋迦——彌勒、中心から唐時代に阿彌陀・觀音・地藏等へ變化している。

三、造像の多くは亡者の爲、殊に造者の近親中の先亡者への追善の爲で、銘文には多く師僧七世の父母・所生の父母・因緣眷屬の先亡者への追福祈願をのべ、更に一切衆生が福を同じくせんことを述べている。先亡者への追福は人間の精神の不滅が佛教を通じて信ぜられていたことを、「一切衆生と共に」は聲聞小乗をしりぞけて利他を高揚する大乘こそ眞佛教としたことを示している等のことを注意しておられる。これ等の點は私が後に論及したい所である。私は諸先輩の研究をかりて、私の目的とする魏書釋老志の著者に代表せられている北魏知識人が解した佛教概論を、解明せんがために必要な北魏に於ける佛教受容の過程とその特質を略述してきたが、更に北地全體の教學の反映とみられ、魏收の時代の總傳譯佛教に對する批判・綜合・分類であると思われる、北地の教判についてみておきたい。

① 塚本博士、「龍門石窟に現れたる北魏佛教」支那佛教史研究北魏篇收參照

三 北魏佛教と北地の教判

天台は所謂南三北七の教判を傳えているが、北地の教判は、涅槃宗教判を傳えるものと、菩提流支・惠光等の地論宗の教判を傳えるものとに別かれる。法華玄義によると、開善・光宅の常用したものとして次ぎの教判を傳えている。

有	相	阿	含	三乘別教
無	相	般	若	三乘通教

北魏の佛教受容について

抑揚	維摩思益	維摩教
同歸	法華	法華教
常住	涅槃	涅槃教

これに對して北地師の五時教説について、

①北地師亦作五時教。而取提謂波利、爲人天教。合淨名般若、爲無相教。餘三不異南方といふ。この北地の五時教説を圖示すれば

初時教	人天教	提謂經
二時教	有相教	阿含經
三時教	無相教	淨名般若經
四時教	同歸教	法華經
五時教	常住教	涅槃經

尙、右と同様の教判を慈思は古人説として法華玄贊中に傳え

②古有釋言、教有五時。第一時者佛初成道爲提謂等五百賈人、但說三歸五戒十善世間因我教。即提謂等五戒本行經是。未有出世善根器故。

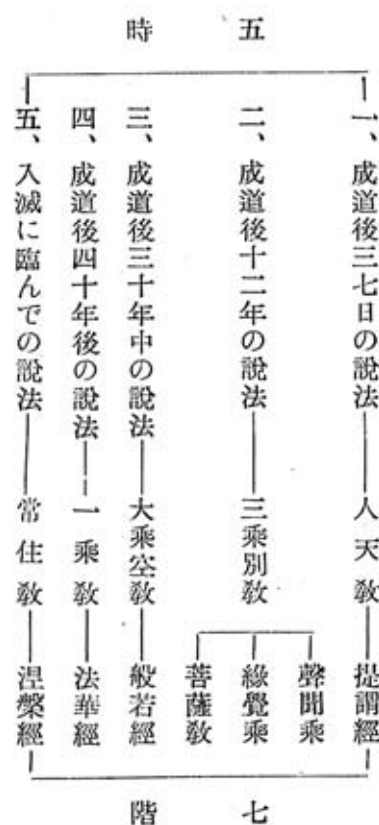
第二時者佛成道覺、三七日外、十二年中、唯說三乘有行之教、未爲說空。即阿含等小乘經是。

第三時者佛成道覺、三十年中、說彼三乘同行空教。即維摩思益大品等是。

第四時者佛成道覺、四十年中、說有一乘猶未分明演說佛性常住實相。尙說無常佛果、以爲眞實。即無量義法華等是。以前未明一乘義故。

第五時者謂雙林中說諸衆生悉有佛性常住佛教故。即涅槃大悲經等是。

とあり、思うに北地涅槃師の間に於ける五時教判が行はれていたものとみられる。しかしてこの五時教判と前にも述べておいた劉虬の五時教判、



との關係如何の問題に進まう。まず教判の成立並に諸教判の關係を明らかにする次ぎの圖を見れば、大體の發達關係がわかるであらう。



經の流行が、北地の教判に人天教を遺さしめたと考えられる。つまり、南地の涅槃による教學の發達は道生説を生み、北地の提謂經流布の影響で南地にも劉虬の教判の如きものを造り、北地に於ても提謂經が三歸・五戒・十善をとり、最初の説法と信ぜられているところから、人天教をのこす五時教判が行われたものと考えられる。

- ① 法華玄義十卷上、大正・三三・八〇一中
 ② 大正・三四・六五五上
 ③ 布施浩岳氏涅槃宗の研究後篇教判論の五時教判論参照

北地地論宗の教判は、菩提流支の一音教即ち一切經を一佛乘とするのや、半滿二教判等あるが簡略にすぎ、北魏時代から東魏北齊にかけ即ち魏收と同時代に惠光及びその弟子間に成立した所謂光統律師の四宗教判が後世に最も大きな影響を與えた。天臺・嘉祥の所傳を圖示すれば



これは釋老志の著者と同時代同地方に於ける最も有力な指導的佛教徒の教判であるから、正しく北魏に受容せられて來た佛教々學を綜合したいは魏收時代の佛教教學大系を代表していると考えられる。即ち因緣宗に河北佛教以來引きつづき榮えた毗曇教學を、假名宗に洛陽遷都より盛になつた成實論を、不真宗に長安佛教である羅什の龍樹佛教と、而して最後の真宗に北魏の前期に南北に傳譯された涅槃經・華嚴經を、最近に傳來し興起した地論教學に併せてまとめあげているものである。以上北地の二教判を通じて、涅槃宗教判では、三歸五戒十善をすゝめる提謂經を初時教に残していること、

地論の教判では北地に受容されて盛んになったものを、ほぼ年代順にすべて網羅していることが注目せられるが、さてこの北地の教判にあらわれた受容の面は、私が中心問題としている釋老志の初めにある佛教概論とみるべきものの構成の上に、如何にあらわれているであらうか。

① 布施清岳氏涅槃宗の研究第二節隋朝宗諸の教判に於ける涅槃經觀の推移の三、北地涅槃宗教判と地論華嚴兩宗の教判に於ける涅槃經觀の推移参照

四 釋老志の初めにある佛教概論と考えられるものよりする佛教全般の受容並に構成について

成について

今釋老志にあらわれた佛教概論とでもいべき部分の全文を内容的に分類して考えて見ると、次の通りになる。

一、浮屠正號曰佛陀。佛陀與浮圖聲相近。皆西方言其來轉爲二音。華言譯之則謂淨覺。言滅穢、成明、道爲聖悟。^①

二、凡其經旨、大抵言、生生之類皆因行業而起、有過去當今未來、歷三世識神常不滅。凡爲善惡必有報應、漸積勝業、陶冶麤鄙、經無數形、藻練神明、乃至無生、而得佛道其間階次心行等級非一。皆緣淺以至深、藉微而爲著。率在於積仁順、獨嗜慾、習虛靜、而成通照也。

三、故其始修心則依佛法僧。謂之三歸。若君子之三畏也。又有五戒、去殺盜淫妄言飲酒。大意與仁義禮智信同名爲異耳。云奉持之、則生天人勝處。虧犯、則墜鬼畜諸苦。又善惡生處凡有六道焉。

四、諸服其道者、則剃落鬚髮、釋累辭家、結師資、遵律度、相與和居、治心修淨、行乞以自給。謂之沙門、或曰桑門。

亦聲相近總謂之僧。皆胡言也。僧譯爲和命衆、桑門爲息心、比丘爲行乞。俗人之信憑道法、男曰優婆塞、女曰優婆夷、其爲沙門者、初修十誡曰沙彌、而終於二百五十則具足成大僧。歸入道曰比丘尼。其誡至於五百。

五、皆以關爲本。隨事增數。在於防心攝身正口。心去貪忿癡、身除殺淫盜、口斷妄雜諸非正言。總謂之十善。道能具此謂之三業清淨。凡人修行粗爲極。云可以達惡善報漸階聖述。

六、初階聖者、有三種人、其根業太差。謂之三乘聲聞乘緣覺乘大乘。取其可乘運以至道爲名。此三人惡迹已盡、但修心盪

累濟物進德。初根人爲小乘行四諦法、中根人爲中乘受十二因緣、上根人爲大乘則修六度。雖階三乘而要由修進萬行、拯度億流彌長遠乃可登佛境矣。

七、所謂佛者本號釋迦文者。譯言能仁。謂德克道備堪濟萬物也。釋迦前六佛。釋迦繼六佛而成道、處今賢劫。文言將來有彌勒佛方繼釋迦而降世。釋迦卽天竺迦維衛國王之子。天竺其總稱、迦維別名也。初釋迦於四月八日夜從母右脅而生。既生姿相超異者三十二種、天降喜瑞以應之亦三十二。其本起經說之備矣。釋迦生時、當周莊王九年春秋魯莊公七年夏四月恒星不見夜明是也。至魏武定八年凡一千二百三十七年。云釋迦年三十成佛、導化群生四十九載、乃於拘尸那城娑羅雙樹間、以二月十五日而入般涅槃。

八、涅槃譯云滅度。或言常樂我淨。明無遷謝及諸苦累也。諸佛法身有二種義、一者真實二者權應、真實身謂至極之體、妙絕拘累、不得以方處期、下可以形量限、有感斯應體常湛然。權應身者、謂和光六道、同塵萬類。生滅隨時、修短應物、形由感生、體非實有。權形雖謝真體不遷。但時無妙感。故莫得常身耳。明佛生非實生、滅非實滅也。

九、佛既謝世、香木焚尸。靈骨分碎。大小如粒。擊之不壞。焚亦下焦。或有光明神驗。胡言謂之舍利。弟子收奉置之寶瓶、竭香花、致敬慕、建宮宇、謂爲塔。塔亦胡言、猶宗廟也。故稱塔廟。於後百年有王阿育、以神力分佛舍利、於諸鬼神、造八萬四千塔。布於世界、皆同日就。今洛陽・彭城・姑藏・臨渭・皆有阿育王寺。盡承其遺迹焉。釋迦雖般涅槃而留影迹爪齒、於天竺今猶在。中土來往並稱見之。

十、初釋迦所說教法既涅槃後有聲聞弟子大迦葉阿難等五百人、撰集著錄。阿難親承囑授、多聞總持。蓋能綜覈深致、無所漏失。乃綴文字撰成三藏十二部經。如九流之異統。其大歸終以三乘爲本。後數百年有羅漢・菩薩相繼者論贊明經義以破外道。摩訶衍・大小阿毗曇・中論・十二門論・百法論・成實論・等是也。皆傍諸藏部大義、假立外問、而以內法釋之。

一、はまづ佛陀の説明で譯して淨覺（きよくさとつた人）穢を滅し明をなし、聖悟に導く人とあり、未だ阿彌陀佛に見

られるが如き、すべての人、罪惡人へすらものべられる慈悲救済の佛格は十分に發揮せられていない。

二、佛の説いた經典の主旨を述べて、生々の類の精神が三世にわたつて滅せずして善惡の行爲に應報して來生をうけることを説いているのは小乘毗曇の教學を反映しているといえよう。漸次に勝業をつんで無數の轉生の間に精神をみがきあげて、佛道に達するまでに階次等級を説く點にも、著者には未だ南地の頓悟説、殊に後の大乘禪などに強調されてくる宗教的體驗の頓悟性についての理解ができていない。北地らしい阿毗曇的・數論的・教學の雰圍氣の中にある説述である。

三、修行者の第一步を三歸五戒とし、これを儒教の三畏五常^③にあてゝ説いているのは、儒教的教養を根本としている史官魏收らしいが、佛教教學としては北地涅槃宗の教判の第一に三歸五戒を説く提謂經を配しているのと對比して考えられる條項である。

四、は出家剃髮の修行者の修道生活、特に僧團生活の戒律をとく。魏收の時代は戒律研究が盛になつた時である。現に當時の佛教界の最高の權威と認められる惠光が四分律宗の祖とせられることに思い至れば、この項も亦北魏佛教界の實際をよく反映していることが認められるであらう。

五、は五戒を開いて十善を説く。十善は人天教の提謂經に説かれている所である。

六、は聲聞乘（小乘）が四諦を修して、緣覺乘（中乘）は十二因縁を修して、大乘は六度を修して、それらのさとりに至るが、三乘は結局、佛乘に歸入し得るとする。三乘を分別するのは北地涅槃宗教判の有相宗に當り、三乘共に一佛乘に入ることは法華經に説く所で涅槃宗教判にこれを出している。

七、は釋迦牟尼の傳である。六佛をついで出でまた將來に彌勒につがれるとするこの釋迦佛の傳は、雲崗と龍門との北魏石窟の上に、しばしば具體的に彫刻せられている所で、北魏佛教徒が受容し理解した佛傳が、そのまゝに文章に綴られているのである。

八、に涅槃を常樂我淨と説き、佛の眞實身の非限定性をとき永遠不滅を明すのは、涅槃經によつて強調せられている所

であつて、涅槃宗教判の常住教、地論宗教判の眞宗として、究極最高の教におかれる所である。この文を釋迦牟尼の生涯の結びにおいている所は、實によくこれらの北地の教判に契合するものである。

九、以下は釋迦佛滅後の印度佛教を概観するものである。佛舍利の信仰を始めとし、阿育王塔・佛影・佛牙等のことは、當時の印度佛教徒の間に廣く信奉せられ崇敬せられていた。これらの遺物遺迹は西方からの傳道者によつて語られたし、また東晉の法顯をはじめとし、北魏時代に印度に求法巡禮した中國僧が親しく見聞して歸朝し、深い感激と讃仰をもつて宣説した所で、北魏佛教界でも欣慕渴仰おくあたわざる實際信仰となつていた。この魏收の記事は、一面印度の佛教信仰を反映すると共に、もつと適切には北魏の現實の佛教徒の具體的信仰の様相をうつしてゐるものに外ならぬのである。

十、は佛滅後に於ける三藏の成立を説く。傳譯された三藏こそ北魏佛教の教學を構成し、教判組織の對象となつた要素である。佛の説法である三乗の經が阿難等によつて文字に綴りのこされたとする所に、長期の歴史的發展佛教の聖典たる大小乗の諸經をすべて釋迦佛の説法として受容し信奉し研修するに至つた支那佛教の特殊性が示されている。こゝに所謂教判に立つた支那諸宗が發展するのであり、北魏末はかゝる教判論が盛におこり、やがて諸宗開創へ展開せんとする時代に當つてゐる。また釋老志のこの條にいふ小乗並に大乘の論の撰述が、大小の阿毘曇論と羅什譯の中、百、十二門、智度論（いわゆる北地四論宗の所依）と成實論で代表せられているが、これも何れも漢譯せられて北地で盛に研修せられて、毘曇宗・四論宗、成實宗として、魏收時代に盛に行はれてゐた教學を反映している記事に外ならぬ。而してこれらの經と論とが、前述した北地教判の對象となり内容となつてゐるのであるから、釋老志のこの記事は當然に北地教判の學説にながりをもつものといつてよいわけである。

こゝに注意すべきことは、魏收は地論宗の惠光と同時代であり、十地論の譯出講説も十分に知つていたはずであるにもかかわらず、論の撰述の中に十地論に言及せず、無著・世親についても述べていないことである。これは同時代の惠光及びその一門によつて興隆した十地論宗とその主張する教判が、未だ北魏教學の全體を壓する程に受容せられず、殊に僧界

以外の在俗知識人にまで充分に理解受容されるまでには至っていないかつたのかと推察される。釋老志の佛教概論は、北地の涅槃宗、地論宗の二教判の中、前者を背景として考察すると頗る契合する所が認められるのである。換言すれば、魏收は涅槃宗的教學が北魏在俗知識人の間にまでよく浸潤し普及した時代に、かゝる佛教知識をもつて、この釋老志の佛教概論をかきあげたと推察してよいと思ふのである。

①② 道は尊と解する。

③ 論語、君子有三畏、畏天命、畏大人、畏聖人之言。

④ 自虎通、五常者何、仁義禮智信也。

⑤ 釋老志 太安初、有師子國胡沙門邪奢摩多、浮地難提等五人、奉佛像三、到京都。皆云備歷西域諸國、見佛影迹及肉髻、外國諸王相承、咸遣工匠摹寫其容、莫能及像提所造者、去十餘步視之炳然、轉近轉微。又沙勒胡沙門赴京師、致佛鉢並畫像迹。その他、法顯傳、洛陽伽藍記等參照。

結 言

要するに以上論述した所によつて、釋老志の佛教概論的記述が、北魏一代における佛教受容の過程に相應し、雲岡・龍門の石窟に現れた佛教教學と信仰とに相應し、特に北地涅槃宗的教學に相應した記述であることが、不完全ながらも示唆し得れば、私のこの論稿の目的は達するのである。

清朝に於ける佛寺道觀及び宗教生活に關する法律

デ・フロート 著

牧田諦亮 譯

一、序

二、僧道統制のための官吏

三、寺院道觀に關する法令

四、國家による僧尼に對する度牒交附

五、僧侶道士のなすべき事なすべからざる事

六、寺廟外に生活する僧侶道士に關する法令（次號）

一、序

佛寺道觀及び僧侶道士に關する法律は、大清律例の第八卷「戶律戶役」に見出され、其の第三項に次の如く規定されてゐる。

私廬庵院及私度僧道

凡寺觀庵院除_ニ見在處所_ニ先_年外、不_レ許_ニ私自廬建增置_一。違者杖一百。僧道還俗、發_ニ邊遠_ニ充_レ軍。尼僧女冠入_レ官爲_レ

奴。_地基_材
料入官

文字通り同様の形式で、此の基本的條項は明の法典に見られる。^①それが實際寺觀の數を最少限に留めてをく目的の外、何の意圖も決してなかつたことは官撰註釋書の冒頭の記載によつて證明されてゐるのである。^②ここでは同時に立法者は僧

清朝に於ける佛寺道觀及び宗教生活に關する法律

侶道士連に對する嫌惡の情を漏してゐる。即ち

僧道多則戸口少自然之勢。此輩不_レ耕不_レ業、衣_ニ食_ニ於_ニ民_一。又豈可_レ聽_ニ其_一叛_レ建以耗_ニ民財_一、任_ニ其_一簪剃以虛_ニ戸口_一耶。

上記の基本的條項に従つて、僧道の住する寺院道觀の建立に要する許可は實に天子によつてのみ與へられた。此の事は實に此等の建物の建造が重大事と考へられた證據である。

民間有_ニ願_一願_ニ造寺觀神祠_一者、呈_ニ明該督撫具題_一。奉_ニ旨方許_ニ營建_一。若不_レ俟_ニ題請_一、擅行_ニ興造_一者依_ニ違_ニ制律_一論。^③

かゝる意圖のもとにかゝる法律を作つた政府は、また概して寺觀の建立の認可を拒絶したものと考へられ、又好意ある返答を與へたことは、僅なきはめて例外的にしか考へられないことは勿論のことである。一般庶民も亦長い經驗によつて利口となり、かゝる趣旨の請願書を提出することを全く諦めてしまつたことも、これまた極めて自然ななりゆきであつた。寺觀の數を最少限に止め、或は皆無となるまでに減少させようとの意圖を持つた次の基本的條項は、完全に此等一連の奇妙なる法律に一致する。これは又明の法典の全く同じい表現をもつたものによつてゐる。

若僧道不_レ給_ニ度牒_一、私自簪剃者杖八十。若由_ニ家長_一、家長當_レ罪。寺觀住持及受業師私度者與_レ同_レ罪。並還俗。(大清律例卷八)

さて、我々は次のことを心に留めねばならぬ。即ち特別な勅命によつて僧職授任の權(度牒を授與すること)を持ち、かつそれを規則正しく實行する寺院は時の經過に伴ひ非常に少數に減少したため、度牒を受けんとする志望者は概ね、光輝ある中華帝國としては申し譯ばかりの道であり、殆ど歩行すら出来難い凸凹だらけの小徑を何週間も何個月かもの困難な旅を續けねばならなかつた。従つてもはや次のことは驚くにあたらないのである。即ち度牒を受けた僧道の數は、未だ正式に度牒を受けないもの、そして又従つて實際上は別として、名前と身にまとう法服とからは僧道の身分に屬してゐるもの、數に比して、全く取るに足らぬ程の少數である。後者は僧侶道士なる一階級を形成し、俗人に對しては宗教的職務、特に死者に對する贖罪と救済とを執行するのである。彼等はいはば半佛教徒(半僧半俗)にすぎぬのであつて、佛教の慣行と中華民族の古來の異教的なそれとの融和混合を非常に獎勵するのである。彼等に關しては我々は後に更

に詳しく知るであらう。

僧侶道士の増加を妨げるために、此の發明の才に富んだ立法者は又他の手段を用いたのである。條例の第一項は、これも明律に基くものであつて、次の通りである。

民間子弟戸内不_レ及_三三丁_一、或在_三十六以上_二而出家者、俱枷號一箇月。並罪坐_三所由_一。僧道官及住持知而不_レ舉者各罷_レ職還俗。(大清律例卷八)

僧道の撲滅に熱心なるあまり、此の立法者は男にせよ女にせよ、過去の子供の時代に、純粹な敬虔さと信仰心から宗教生活に入らうとしたいうたゞそれ丈のことで、無條件に處罰するのを注意せねばならぬ。條例の他の項には次の如く記されてゐる。

現在應赴火居等項僧道不_レ准_三濫_二受生徒_一。其年逾_三四十_二者、方准_レ招_三徒一人_一。若所招之人無_三罪犯_二而病故者、准_レ其別招一人_一爲_レ徒。如有_三年未_二四十一_一即行_三招受_一、及招受不_レ止一人_一者照_レ違_三令律_一管五十。若招受之人身犯_三姦盜_二重罪_一。伊師亦不_レ准_三再行_二續招_一。其有_三復行_二續招_一者亦照_レ違_三令律_一治罪。僧道官容隱者罪同。地方官不_レ行_三查明_一、交_レ部照_レ例議處。所_レ招生徒俱勒令_三還俗_一。(大清律例彙輯便覽卷八)

僧道の資格剝奪のために作られた法律の範疇の中に、その法律（大清律）の第四章第十四項にある基本的條項を更に一つ含ましてもよからう。これも亦明律に見出され、罪を犯した僧侶道士連は法によつて還俗せしめられることを規定してゐる。^④

僧道犯罪曾經_三決罰_一者_{追收}並令_三還俗_一。

然しながら若し我々があらゆる方面に於ける寺觀並に僧道の法律的地位を理解せんと欲するならば、我々はかの清律が其の問題について示してゐる以上のことを知らねばならぬし、また完全に二百五十年の昔、此の王朝が天下を支配し始めて以來の此の王朝の法令を研究しなければならない。此等の法令は細密に且つ完全に僧侶道士連に禁止せられた多くの

事、及び許された二三の事について指摘してゐる。同時に此等の勅命は、僧道に關して役人のよつてとらるべき行爲の方向を規定してゐるのである。そして最後にかゝる一連の法律は此の二宗教——佛教と道教——に關する一般人民の實踐の自由を制限してゐる。

概説すれば、此の中華帝國政府の行政の法典は二部門に分たれる。即ち基本的法令と、これを制限し又は補足する條例とである。前者は形式上大清會典と名付けられた特別な規則として編纂されてゐる。これは全く大明會典の計畫に倣つて立法されたものである。大明會典は既に周知の如く大清會典と同じ性質趣旨の書である。兩者には此の國家の政府及び全官僚機構並びに團體の、又個々の役人共々については最上級から最下級までの種々の職務と義務に關して定めた全官僚組織とに對する基本的な規定を含んでゐるのである。大明、大清兩會典のもつ大きな類似は、兩王朝に於ける國家構造が大方は同一のものであつたことを立證するものである。これ等は極めて大部なものであつて、大清會典は實に百卷にも及ぶものであつて、康熙二十三年（一六八四）聖祖が其の編纂を命じ、乾隆二十九年（一七六四）高宗の時現在の形になつたものである。嘉慶二十三年（一八一八）同性質の八十卷より成る補足の法典が出版された。これが續修大清會典と呼ばれるものである。此の故に中國を構成する如何なる部分にせよ、其の徹底的な研究は此の兩書の助けをまつことなくては全然手を著けることもできないのである。僧道並に寺觀に關する規定は會典の第五十五卷及び續典の第二十九卷に見出される。^⑥

此の二法典によつて定められた王朝の諸制度は、此の國家の憲法を永久に死文化させないがためには勿論新生命のたまなき注入を必要とした。換言すれば規則的に且つ毎日毎日勅裁や諸般の命令の公布が、國家といふ機械の正常なる運轉のために必要であつた。これらの數へきれぬ法律の制定が政府によつて編纂せられ、九百二十卷にもものぼる大事業となつたのである。そこでこれに關する主眼は會典に於て採用されたと同じ區分に調整されてゐる。此の貯藏所ともいふべき支那に於て二番目の大著作は、此の國家に廣く普及してゐる役人氣質とかその官僚制度とかを其の隅々に至るまでを我々に明示してゐるのである。それは大清會典事例と名づけられ、續修大清會典を編纂したと同じ顔ぶれの學者政治家達が提案

して作つたのであつて、その出版は嘉慶二十三年（一八一八）皇帝によつて命ぜられてゐる。

以上の三書を源として、此の章の資料が得られる。特に最後に指名された最大の書を我々は簡単に事例と呼ぶことにする。それらの區分、表題の下に勅裁法令が年代順にならべてある。僧道に關するものは此の順序で第三百九十卷に見出される。然しながら此の事例の排列は決して題目について明瞭かつ容易な概念を與へるために豫め計畫されたものではない。我々は他の方法によることをきめ、そして多くの勅裁類を各その精髓を要約して二三の見出しのもとに、多くの支那學者が一々探すまでもなく容易に事例の原文を見出し得る如く、夫々の發布の年時を示して分類したのである。かくして佛教道教に對する全立法は比較的小範圍に再編成され、此の王朝がとりあつたと同じ方法に章節が分たれた一種獨特の法典に鑄直された。勿論此等の勅裁法令のあるものは不要になつてしまつたといふ可能性はある。然し讀者は猶其の歴史的價値を認めるべきである。いや更にそれ等のものは今猶それが何時その實行力を再びとり戻すとかといふことを考慮に入れておかねばならぬ。というのはそれはまさに王朝の諸法令の一大寶庫を占有してつて、如何なる役人も彼がそれに従つて政治的な聖賢の言動或は道德的なすぐれた行爲を實施しやふと思ふ時は、何時でもそれを履行し得る十分な權利否道德的な義務さへ有るのであるということが實情だからである。一八一八年以後の勅裁については殘念ながら諸君のおめにかけることはできない。なぜかならば私の知る限りでは事例の増訂はなされなかつたからである。

二、僧道統制のための官吏

凡民有出家爲僧道者、置首領以約束之。（乾隆大清會典卷五十五）

政府の首都に於ては佛僧統制のために次の如き構成による機關が設けられた。

一、僧錄司 二名 一は正印、他は副印

二、善世 左右各一名 正六品

三、闡教 二名 從六品

四、講教 二名 正八品

五、覺義 二名 從八品

かくの如き僧官とよばれる機關が帝都に於てその分たれてゐる五城即ち中央、東、南、西、北に夫々設けられた。その外更に南東區、北東區、西區の南部に夫々一つの機關がおかれた。

道士の統制のためにも同じやうな組織が首都に設けられ、南區を除いた各區毎、更に南東區南西區に次の組織から成る機關が設けられたのである。

一、道錄司 一名 正六品

二、正一 正副二名 正六品

三、演法 二名 從六品

四、至靈 二名 正八品

五、至義 二名 從八品

康熙十三年（一六七四）の皇帝の勅裁によつて、此の僧道官のメンバーに缺員の生じた時は何時でも缺員の直ぐ次の位の者が其の地位に任命された。であるからすべては昇進ができるのである。然し最下位の者は所謂候補の中から補充されたのであつて、採用すべき候補がない時は（おそらくはかゝる場合も生ずるかも知れない）僧錄司或は道錄司は、北京に居住してゐる僧侶道士の間から此の地位に適當な志願者の表を作り、此の表は禮部に提示される。その後志願者は試験を受け、その結果彼等の中の、經典に關して十分な知識を持つてゐることがわかり又實生活に於て方正にして廉潔かくることのない十人若くは二十人が候補として吏部に推薦されるのである。後に此等の任務は皇族の有力者（王大臣）に、更に乾隆三十八年（一七七三）には内務府衙門に委ねられた。（事例第九百二十卷參照）

僧道官の肩書ある此等の人々は何等の報酬をも受けるものではない。官界に於て此等僧道に對する統制者達の叙せられ

てゐる低い位階は、首都と其の近邊に於て彼等が僧道寺觀に對して至高の統制を委任されてゐたとはとんでもないことだということ暗示させるものがある。帝室の財産である官廟に關しては、此の統制は更に遙に重要な人物によつて行はれたのである。

京師各官廟由三部暨歩軍統領督理。街道衙門內務府太常寺派員稽查、年終會奏。（嘉慶會典卷二十九）

地方に於てはかゝる多數のメンバーを持つた機關はなかつた。各府毎に佛教僧侶の長老が僧綱即ち僧侶の統制者となる。同様に道士の長老が道紀として道士の統制にあたるのである。彼等僧綱道紀の官階は九等であつて即ち官界の最低位である。州に於ては此等の「高僧」は僧正並に道正と夫々稱せられる。縣に於ては僧會並に道會、帝國内の或る縣たとへば河南省の衡山縣ではこれらの僧道官は僧綱、道紀とよばれてゐる。彼等の官階は非常に低いものではあるが、一般に廣く行はれてゐる官僚制度或は官僚的中央集權の組織に於ては必要なものであつて、其の局に當る地方官は省の長官たる督撫に彼等を推薦する。督撫はそこで禮部に推薦された者への證明書の交附を具申する。毎年未だ吏部は其の年間に推薦された者の報告を受ける。有資格者は省の布政司から木製の鑑札（鈐記）を受領するのである。

僧道を監督する役人はすべて品行方正なる聖僧即ち「樸謹なる者」の間から選拔される。彼等は僧衣でない官服を着用する權利は與へられるが、實際政務にたづさはる世俗の官吏階級の仲間に入ることとは許されない。（乾隆會典卷五十五）

勿論僧侶道士の社會に對して制定せられた規定命令の類が嚴重に遵守されてゐるか否かを監視するのが彼等僧道官の任務なのである。此の章に於て屢々見らるる通り、政府は、彼等は其の管下の僧道の行狀について大に責任があると見做してゐる。そして此の事は事實中國に於て全官僚に對する通則でもある。他方、彼等僧道の官は疑ひもなく僧侶道士に代つて官憲と接し得る權利を持つてゐる。彼等は世俗權力と僧道間の鑑であり、從つて後者に關する情報が前者に通達される導線でもある。彼等は亦宗教生活の範圍内に於て若干の司法權も持つてゐる。

僧道不守規律者聽所司究治。若所犯事涉軍民、聽有司訊鞫、有作姦犯科者論如法、編管爲民（乾隆會典卷五十五）

僧侶や道士が役人となることは必しも新しい制度でない。それは既に唐朝に於て存在したものである。當時正八品の崇玄署令が正九品の次席と共に官吏としてあつた。彼等の職務は首都にあつて帝室の系圖を保管し、道士を登録し、又政府の命によつて僧侶道士等が執行する佛教又は道教の齋醮を取締ることにあつた。又朝鮮及び日本からの留學僧の首都にあつて九年以上滞在し勉學をしてゐる者等も亦崇玄署令によつて登録されねばならなかつた。これらのすべての外に彼等は僧侶道士が三夜以上俗人の家に泊りつづけするか否かを監視せねばならない。此の命令に違反する者のあつた場合は、僧道を長くかくまつた者は監督の任にある僧道官共に法に照して罪せられ、又長い旅行、それすら七日を越へることは許されなかつたが、そのためには巡禮者僧侶達は必ず所轄の長官の發行する旅行證明書が與へられねばならなかつたのである。

當時帝國内で一六八七所の道觀と男子七七六名女子九八八人の道士女冠が認容せられてをり、佛教の寺院については五三五八所、僧侶七五五二四名と尼五〇五七六名に上る多數があつた。此等の數字を明瞭にするために首都に於て調査官（御史一人）が度牒授與の制限を委任せられた。各地方に於ては僧道に對する登録は三年毎に實施されねばならなかつた。登録簿の一は、其の地に保管され、僧侶の登録簿の一は祠部に、道士のそれは宗正及び司封に送られるのである。

二名の崇玄署令の下に次のものが附屬してゐた。

府 二名、史 三名、典事 六名、掌固 二名、崇玄學博士 一名、學生 百名

隋朝に於ては此の機構は鴻臚寺の下に附屬してゐた。鴻臚寺の役目は外國使節及び宮廷の賓客の應接であつた。崇玄署令等のために道場及び玄壇が設けられた。

以上の事は新唐書に基くものであるが、更にそれは、唐朝創業の初期に於ては佛教道教の各々に一名の監察官（寺觀監）を任命してゐたことを記してゐる。かつ此等の役人は鴻臚寺に屬してゐた。貞觀時代（六二七—六五〇）には早くも此の制度は取止めとなつた。又上述の崇玄署の機構はいろいろの變化を経たがここでは興味のないことである。そして僧侶道士達はそれ／＼鴻臚寺、祠部、宗正、司封の監督下に入つたのである。貞元四年（七八八）に首都の左街右街に夫々大功徳使が任命

された。東都洛陽に於ては別に修功德使が設けられた。此等の役人は僧尼の登録全般及び俗役の代りに彼等によつてなすべき宗教的奉仕（功役）の取締りに任じたのである。元和二年（八〇七）には道士も亦功德使の指揮統制下にをかれた。かくして我々は僧侶出身の役人は、それは恐らく隋朝に始まつたことであらうが、唐朝に於ては政府が自らのために僧侶道士達の宗教的奉仕を確保する手段であつて、祭壇が此の目的のために彼等の意のまゝに設けられたことがわかる。事實此の王朝は此等佛道二教の成長と影響とを妨げんとする奮闘的努力にもかかはらず然も此の二宗教に執着したのである。宋朝も同様の統制組織を設けたのであつて、宋史卷一六五に次の如く記載されてゐる。

左右街僧錄司。掌寺院僧尼帳籍及僧官補授之事。

明朝に及んでは全城の各地に度牒の保持者として僧錄司、道錄司をふくんだ僧道衙門があつた。これらの役人は又新入門者に對する宗教試験官でもあり、かつ合格者に對しては吏部からその證明書を貰つてやるのである。彼等は又僧道の適切正確な登録のために必要な資料を提供せねばならなかつた。（大明會典卷九十五）

三、寺院道觀に關する法令

首都の内外を問はず、すべての佛寺道觀は明朝の時代に受領した勅語を禮部に差出さねばならなかつた。特別の許可なくしては如何なる寺觀も、更には佛像すらも作ることはならない。たゞ禮部に請願することによつてのみそのことに對する認可が得られるのである。現存する如何なる建物も神佛像も取り毀つてはならないし、又どの住持も神佛像を勝手に取り除けることはできない。又その寺觀の利益のために寄附募集書を頒布してはならないし、又ひそかに誰であるにせよ剃髮を施して出家せしめてはならない。かくの如きことを許した住持とか僧道の官とかは法によつて處斷されるのである。

（順治二年西紀一六四五）

佛教の寺廟の新たな建築は禁止された。（順治十一年一六五四）しかし腐朽したものを修繕するのは更に大規模に再建されない限り許可される。

興京、奉天、北京に於て既に勅許を受け前朝から存在してゐる佛寺道觀には十人の僧侶又は道士が住むことが許される。然しその時既に建つてはゐるが、かゝる勅許を持たないものは八名六名四名二名等それ〴〵の大きさに従つて住むことが許された。(康熙四年一六六五)

各地方に於ては佛寺道觀は廣大な土地を占有してゐるが、それは人民にとつては何の利益も生じないものである。それにとゞまらず無智な盲信の連中は居住者(僧侶道士達)がその土地の生産物で生活が可能ならやうに寺院道觀のために多くの土地を購入さへしたのである。又多くの地方に於て官憲による犯人の捜査と、僧侶道士達がそれを隠匿することによつて騷擾が惹起される。であるから督撫及び地方官等がことさらに斷乎としてかゝる寺觀の新建並に現存するものの擴張を妨げるのである。又僧道官は怪し氣な性格の他郷人を寺觀の中に住まはしてはならない。そして常に寺觀の中にかゝる類のものが匿まはれてはゐないか否かを監視せねばならないのである。(康熙五十年一七一一)

帝都内外の皇帝に直屬してゐる官廟は國庫に地租を支拂ふことはない。が他のすべてのものは従前の規定により此の税金を支拂ふのである。(嘉慶六年一八〇二)

孔子の教のみが眞の教である。これを以て、又これのみによつて國家と朝廷は同一のものとなる。かれらは皇城の周圍に宮殿と王座の「風水」を支持するため同時に佛教の寺塔を持ちそれを護持するかも知れない。^⑦ 彼等は彼等自身及び人民の幸福の助成のために行ふある儀式的執行のために自費で佛僧をそこに住まはしめるかも知れない。然しこれらのことは、すべて儒教組織は佛教や道教者流の如何なるものにも穢されてはならぬというかの最も崇高なる理論を輕視するものであり、たゞ穩健な實踐であるにすぎないのである。

かく儒教を穢すものは孔夫子自身をも侮辱するものである。唯一の眞理の父であり預言者であるそれは、聖に次ぐ神々を又彼と併存する如何なる神々をもゆるすことはできない。其の行爲はただ聖人の靈威に外ならぬ父の如き支配者の愛に満てる筈をないがしろに、敢て其の正反對に、大乘佛教によつて彼等の心中に養はれた融和主義の精神に信をおき、又孔

子と釋迦と老子を一束にして、其の夫々の偶像を佛寺の中へごちや／＼にして祀つてゐる人民達は如何に罪深いことであらうか。

既に八世紀も以前に、唐の徽宗は前に示した通り此の奇怪な行爲に對して反感を持つてゐた。然しそのやうなことは彼自らも言つてゐる如く其の時代には珍しいことではなかつた。現在中國に君臨してゐる王朝の最大の異端者迫害者である高宗は、徽宗の例にならつて、かくの如き冒瀆を一舉に止めさせようと決心した。此の熱心なる意圖實現のために高宗が乾隆九年（一七四四）に發布した法令は、支那に於ける信教の自由特に佛教に對するそれは如何なるものであるかといふことのもう一つの著しい證據でもある。其れは事例に記録されてゐて、次のやうなことである。（大清會典事例卷三百九十）

河南省には三教堂があり、その中にはどれも三つの偶像即ち佛陀、老子、孔子の像がまつられてゐる。近郷の善男善女が時々やつてきては禮拜し祈禱する。武陟縣だけでも三教堂は三十八處もある。安陽や商邱でもそれ程少くはなく、河南全省では五百九十以上も數へられる。最も大きくかつ立派なのは商城の石洞にあつて、青銅製、鐵製、粘土製、木製、石造の各種の像がある。佛陀は中央即ち首座を台め、老子はその左、孔子はその右と低座にある。後二者の偉人の像はその形に於ても佛陀よりも小さい。寧陵、信陽其の他の縣に於てもその住持の役目は恥づべきもの（！）とされ、多く女子がその地位を占めてゐる。それは實に「尤屬穢褻」することとされてゐるのである。

それでその省の巡撫をしてこれらのことを止めさせようといふことが提案された。さて孔夫子の像を引き倒し鎔潰すやうなことは禮にかなはぬことであるので、其の長官は書院又は義學の清潔な場所を求めて孔子の像を恭しくそこへ遷さねばならない。問題の三教堂をかくして寺觀にかへてしまはねばならない。そして入口の儒佛道三教を表示してゐる額はとりさるか毀たれてしまふ。或は長官はそこに住んでゐる僧道を他の寺觀に移して佛や老子の像を撤去して其の建物を書院か義學にかへてしまふのである。これらのことは禮部に通報される。そして三教堂の再建が提案されるやうな場合には嚴刑を以て妨げるやふに部下に命ずる。

此等三教堂の多くは帝國の邊境少くも五省以上の場所に見られる。帝國の南部ではそれ程多くは報告されてるないが、そこでは道教者流は臨時の齋壇を造るときに孔子に天尊の號を結びつけて祀る風習がある。これは「不經」であり故に絶對に禁ぜられねばならぬことである。

四、國家による僧尼に對する度牒の交附

僧尼受戒者給度牒、道士女冠給執照。年逾四十一許授徒一人、以牒照相傳、若僧未受戒及道有室者不得授徒、牒照止其身送部彙銷。(乾隆會典第五十五)

一、度牒は經典に通じ戒律を實踐してゐる者にのみ與へられる。(天聰六年一六三二)

二、此のために定められた課金がすべて國庫に支拂はれ供託されて後始めて證印を捺した度牒が交附せられるために僧錄司へ發行される。(崇德五年一六四〇)

三、度牒交附のための負擔金は世祖順治二年(一六四五)廢止された。

四、すべての寺觀に於ては住持は同居者の名簿を保持せなければならぬ。又それを係りの僧道官に送附せねばならぬ。これらの役人は個々の名簿を全體にまとめあげ、かつそれは首都及びその近郊に於ては禮部に提出される。しかし諸地方では所在の知縣又はその副がまとめて名簿が部に傳達されるために送られる。かくの如き方法によつて發給された度牒の數量は一定數を保つのである。若しその名簿に虚偽が発見されれば、僧道官はそれは彼の手を経てきてゐるのであるから當然處罰される。(順治二年一六四五)

五、本人に度牒が交附されて始めて住持は彼を焚修することができるのである。禮部は度牒を印刷發行するが證印は各地方毎に布政使によつて、北京では順天府にて捺印される。度牒を受ける人が清淨潔白であり、罪を犯したことが有るか否かはあらかじめ確認されなければならない。又銀四兩が度牒一枚毎に支拂はれねばならぬし、おさめられた金子は更に戸部に送られるために毎年末州縣より地方政府に傳達される。從來發行されてゐたすべての度牒は此の改變により沒收さ

れた。(順治六年一六四九)

六、度牒とか證明書に對する納銀は再び廢止された。度牒下附の志願者に對する調査は知事によつて實施されることとなつた。此等の役人は彼等に關する報告を地方政府(布政使及び順天府)に送らねばならぬ。地方政府は禮部に對して度牒を許可してよいか否かを明かにするのである。(順治八年一六五二)

七、直省の僧侶道士は漢文で書かれた度牒を悉く禮部に返さねばならぬ。これらは滿漢字で書かれた度牒と交換される。以前に金がおさめてあれば手数料は不要であるが、先に無料で度牒を下附されたものの新規交附は代金を支拂はねばならぬ。(順治十五年一六五八)

八、度牒に關しては一切金を支拂ふ必要がない。(順治十七年一六六〇)

九、度牒を下附されることなくして僧侶の身分を得た者は長杖八十に處する。逃亡者或は死者の度牒を使用した者は竹笞四十に處せられる。此のやうな事件のあつた場合には僧道の官は免職せられ宗教的職業より追放される。(康熙十五年一六七六)

十、直省に於ける度牒の發行を中止する。(康熙十五年一六七六)

十一、盛京に於ては度牒は發行されることもある。(康熙二十二年一六八三)

以上の通り現王朝は屢々前明の例にならつて一時的に度牒の發給を中止した。更に此の德行高き行爲をした即ち儒者の一派は屢々皇帝に度牒の發給を全然廢止するやうに説きつけ、かくて僧侶道士連を絶滅する計畫をさへ發作的に耽つたのである。乾隆二年(一七三七)四月十日勅令が出た。皇帝の佈告に曰く、「總督と地方長官とは上述の度牒の發給に關しては決して注意を怠つてはならぬという二勅令の結果、安徽巡撫趙國麟は皇帝に今や此の掃蕩令の再改新の結果度牒の發給は或は全然廢止すべきであるか否かを皇帝に照會してきた。(かくの如き意向に對する皇帝の反駁が此の勅令の目的であつた。)度牒は勅令も示してゐる通り、僧侶の數の増加を妨げるのに役立つたものと見做さるべきである。それは無智な人民

共が學識ある僧侶の間に入り込むこと、又未成年者、身體虛弱者が自己の意志に反して許可せられ、利己主義者が寺院生活に有する世俗的な利益にあづからんがためにのみ度牒の授與を受け、又犯罪者が寺院へ潜入することを防ぐための手段である。故にあらゆる點に於て度牒は宗教的秩序を整然と維持するために必要な統制及び計畫の手段である。事實佛教や道教は正統信仰（儒教）から外れてゐる即ち異端の説であつて、されば佛教徒や道教徒に彼等の經典を何等適當な制限を加ふることなく、讀經することを許して置くことは異端邪説に關する古代からの慣習に對する罪であり、それは異端邪説そのものよりも更に悪いことなのである。然し星相の雜流とか回教や天主教は國家の異常な努力にもかゝらず遂に根絶はされなかつた。かくして佛教道教も亦單に職業乃至は其の日暮しの糊口の料としてみなされ、特に孤兒や寄る邊なき人々によつて頼りとされた。かゝる宗教の勸善戒惡の説教は無智蒙昧な人達を矯正し善導せんとする意圖のものではあるが、もとより皇帝の命令を何等補足するものではない。天帝によつてうちたてられた道は、萬物を公平にその慈悲深き抱擁のもとに結合し、蒼天の下生きとし生けるものをして各其の所を得せしめる。故に僧侶道士も門戸をとぎして香を焚き救済のこゝろを行ふ自由が許さるべきである。山や森に入つた此等の世捨人の如くであれば、宇宙原理（儒教）にそんなに大した惡影響を與へるものでないのに、一體彼等僧侶道士達は何が故に俗世間へ、みじめな生活を送り生計の手段も又それへの援助も奪はれて投げかへされねばならないのであらうか。又女子は成年に達して意志とか意向とかによる決斷力が與へられてからでないと決して尼となることはできない。僧侶道士となる者は農民階級から男子の勞働力を奪うものであるということ、彼等が果して猶も農業に献身したか否かわからぬから議論にはならない。簡單に言へば皇帝はすべての督撫に度牒の事項については徐に之を取扱ひ、僧侶道士の資格に對する認可を、これらの度牒の發給をさしひかへることであつて、今出家することを全く不可能にしやうというのではない。趙國麟は皇帝の意圖を誤解した。他省の督撫の場合も必しもそうでなかつたとは言へない。」（大清會典事例卷三百九十一）

確實に此の公文書は佛教道教の二宗教や、その僧侶道士に對する王朝の政策について我々が既に述べてきたことを十分

に立證してゐる。それは佛道二教の存在に對する禁令であるが、そこにはいささかの同情的な目こぼしがまざり、又廣く行きわたつてゐて改變し難い事物の實情に對するおだやかな屈從も少なからずまざつてゐることを示してゐる。此の政策は今日も廣く行はれてゐるから、度牒を發給しないことによる僧侶道士の絶滅は皇帝の氣の越き次第であり、佛敎道教にとつてはさしせまつた危険であり、まつたく前門の狼、ダモクレスの劍に比せられるのである。

五、僧侶道士のなすべき事、なすべからざる事

寺觀以_レ僧道_ニ爲_ニ廟祝_一、有_ニ遠方僧道投止_一、驗無_ニ牒照_一、即報_ニ有司_一訊究、私留者論。婦女人_レ廟游觀、廟祝不_ニ禁拒_一者、罪與本人同。

僧道不_レ得_下於_ニ市肆_一誦經托鉢、陳_ニ說因果_一、斂_ニ聚金錢_一。違者懲責。(乾隆會典卷五十五)

度牒を持つ僧尼道士は戒行を保ち慣例の法衣を著用し本寺に居住せねばならぬ。度牒を持たずに修業し又は僧侶のつとめを行つた者、及びチベット僧の法衣を披著して往來した者は處罰される。(順治九年一六五二)

又道士女冠は以後普通の俗服を着用すべきこと、然も宗教儀式を執行する場合を除いて道巾をかぶり又は道袍を着てはならないことが乾隆四十五年(一七八〇)に規定されてゐる。

何人と雖も僧侶道士連は首都の内外を問はず度牒を持たずしては何處の寺觀その他齋壇等へも立入ることは許されない。又在俗の家に住むことは勿論そこに宿泊することも許されない。(康熙十三年一六七四)

帝國の全域を通じて僧尼道士女冠等が修道生活の規律を犯したのを官憲に通報しない住持は當然處罰される。又ひそかに其等の類となつた犯罪者を告發しない場合も亦同様である。かくの如き「極惡人」に度牒を斡旋したものは誰でも嚴重吟味の上重罪に處する。

首都に於ては僧尼道士は同一の寺庵に集することはできない。又何人といへども在俗者は寺庵に宿泊することはできない。工部は帝都の五城に於て僧道の統制官がかくの如き事件を揉消しはしないかを調査する。而して若し其の事實があれ

ば嚴重に處罰される。(以上順治三年一六四六)

僧官はその鈴記を携帶することを許されるが、僧官の任でない他の僧侶が此れを持てばその鈴記は地方官により沒收せられ且つ破棄される。(嘉慶六年一八〇二)

各地を巡歴する僧侶は僧道官の監督下にをく。(雍正七年一七二九)

僧道が自分の弟子にせんがために誰かを買ふ時は處罰される。(天聰六年一六三二)

弟子を採用せんとする者は其の隣人家族區長の保證の下に此の事を地方官に届け出ねばならぬ。若しその弟子が著しく遠隔の地より來る時は住持は地方官の仲介を経て該地から保證人を文書で依頼せねばならない。(乾隆四年一七三九)

僧侶が弟子を採用した時には彼を剃髮しなければならぬ。近頃は頭髮を剃ることなしに出家する者が居る。従つて彼等は僧侶でもなければ俗人でもなく、然も私に寺觀内に住んでゐる。地方官は此のやふな連中を探し出して還俗せしめねばならぬ。(乾隆三十二年一七六七)

沙彌は剃髮しないで歩きまはることは禁ぜられてゐる。(乾隆四十五年一七八〇)

女子は四十才に達する迄は尼となることはできぬ。地方官は此の勅命をよく遵守せねばならぬ。沙彌と道童は彼等を養育する父兄がなければ現在居る寺觀に留ることを許される。そうした者のみが登録されるのである。若し二十才になつて彼等が受戒することを欲せず、又その時まで彼等が俗人として渡世できるならば還俗してもよい。少女は不具者か病身であるか又は他に家が無いかでなければ寺庵に住むことを許されない。このやうな場合にのみ度牒が與へられる。(乾隆元年一七三六)

男子が三人未満の家庭では誰も僧になることは許されない、十六才以上の男子の出家も亦許されない。此の勅令に對する違反は單に親戚のみならず事情を知つてをりながら之を摘發しなかつた僧道官、住持までが罰せられる。これらの人々は免職され、かつ僧侶たるの身分までも剝奪される。(康熙四年一六六五)

一人息子は僧侶又は道士になることは許されない。違反した場合戸主はその息子を弟子にした者と共に處罰される。更に後者は僧籍を剝奪され、そして其の管轄區域内で違反のあつた僧道官は免職される。(乾隆四年一七三九)言ふまでもないことであるが、此の法律は祖先を祀るために子孫を絶やさないにしようとの儒教による考慮の結果である。

滿洲及び蒙古、漢人の軍隊の間でも同様であるが、惡鬼とか、たゞりとかを追拂うために巫師や道士が憑かれ踊り廻ることは人心を惑亂させるものであるから禁止される。かゝる目的のために巫師を招いたものも同様に處罰される。(崇徳五年一六四〇)

旗人が何か惡鬼から起る病氣に苦んで、その治療のために巫師或は道士かを連れてくるのが望ましいと考へられるやうなことがあれば、其の巫師或は道士は患者の都統又はその代理者にそれをする事の許可を求めなければならぬ。そして都統は遲滞なく證明捺印して其の願ひの通知を部へ送る。此の手續がなされて始めて治療は實施することを許されるのである。此の法律が侵された場合、罪の有る巫師は刑部に引き渡され法に照して罰せられる。彼を招いて來らしめた者も亦同様に懲罰のために引き渡される。(康熙元年一六六二)

首都の僧侶道士は街頭に偶像を祀つたり、經文や陀羅尼を讀誦したり、又木製又は金屬性のものを叩いて金錢の布施を集めることを禁ぜられる。かくの如き事柄は其の寺觀の閉鎖といふことで罰せられる。各方面に分れて寄附金を集める者があれば彼等の寺の住持は僧官と共に同じく罰せられる。(順治三年一六四六)

首都の佛寺道觀は宗教的結社とか、各種の會を設立することも、又男女混雜して會合することも許されない。壇とか臺とかいふものは一切建造してはならないし、又芝居の興行も出来ない。神々の禮拜のため或は彼等に犠牲を供するために金錢を集めることもならぬ。僧道官は間斷なく此等のことを監視して違反者を捕へ禮部へ引き渡さねばならぬ。そして部で違反者はその住持と共に處罰される。上級官の調査の結果は僧道官の役目怠慢の時はこれも亦罰せられるのである。(康熙十六年一六七七)

祭道場の設立は本院内に限られる。僧侶道士が道路に簾がけの小屋を設けること、吹流しとか看板をかかげること、香をたき法衣をまとふて道路を歩き廻ること、地面に水を撒くこと、地獄に墮ちた魂を供物によつて元氣づけるために地獄を開けて見せること^⑨、鎧や甲を身につけること等々。これらのことはすべて、僧侶に對しては還俗せしめると共に長杖二十の罰を以て禁ぜられてゐる。他方僧官は免職させられ、儀式の執行を命じた總ての者は處罰される。彼等が官吏である場合は其の處罰が部へ申しこまれる。(康熙元年一六六二)

以上の諸規則の目録の皮相的な一讀は、我々を結局支那に於ては、信仰の自由の若干の斷片が残つてゐるとの結論に導くかも知れぬ。自分自身及び他の人々の救済を求める僧侶が屋内で説教し讀經し儀式を執行することは禁ぜられてゐぬ。國家が度牒授與の制をかくも嚴重な制限の中に追込み、男弟子に對する認可は非常に困難であり、更に女子の弟子に至つては殆ど不可能であつて、従つて此の自由を利用し得る者の數は全人口に對して極めて小さい割合に縮小せられてゐるのに、此の自由の良い點などとは一體何を意味するのであらうか。此の御自慢の自由なるものはお芝居にすぎない。そしてすべての以上のことの外に全中華帝國のすべての女性は寺廟に行き佛像を拜むことをすら禁ぜられてゐることを知る時、その後結局何が残されてゐるのか。それは我々が女性に教會へ行くことを禁止するのと同じことなのである。

若し婦人が寺觀へ來るやうなことがあれば我々が既に會典に於て見た如くに、僧侶は敬虔なる訪問者たる彼女自身と同じ罰に處せられるという刑罰の規定に従つて、彼女を追ひ返さねばならぬ。その刑法は次の通りである。

若有_下官及軍民之家縱令妻女於_二寺觀神廟_一燒香者、笞四十。罪坐_二夫男_一、無_二夫男_一者罪坐_二本婦_一。其寺觀神廟住持及守門之人不_レ爲_二禁止_一者與同罪。(大清律例卷十六、禮律、祭祀、褻瀆神明)

此の條文に續いて記された解義に於て立法者は次の二つの理由を述べてゐる。即ち、婦女が寺觀神廟にて燒香することはただに神明をけがすのみならず、更に社會風俗を傷めるものである。(大清律例彙輯便覽卷十六)

此の奇妙な道德と神聖なる場所の冒瀆に關する法律が死文とならぬやうに、皇帝は屢々詔勅を發することによつて新し

い生命を注ぎこんだことの多くの證據がある。事例にこれに關した四つの例が見られる。

江蘇、安徽、江西、浙江等の各省に於ては如何なる女子も山中の僧院に入つてはならぬ。(雍正元年一七二三)

無智な人民は女子が多數寺廟の御堂に參り燒香するのを許してゐるがこれは風俗をそこなうものであり、此のことは法に定められた罰によつて禁ぜられている。その住持門番も共に同じやうに處罰される。(雍正二年一七二四)

帝都の五區に於ても同じ禁令が施行されてゐる。義社に對する祈願と感謝の祭禮とを除いて、神々のために犠牲を供した祭典を行うために會合することも亦禁ぜられる。(雍正二年一七二四)

婦女が寺廟に入ることは北京に於ては嘉慶十七年(一八一三)再び禁止された。

更に我々は同治八年(一八六九)十一月十七日の勅令を挙げねばならぬ。

それは十朝聖訓穆宗皇帝第十卷厚風俗の項に記されてゐる、御史錫光奏請、嚴禁五城寺院演劇招搖婦女入廟、以端風化二摺であつて、皇帝は、步軍統領と北京の爲政者はかゝる大罪を終結させるために布告すべし、然もなを再犯の時には僧尼を嚴罰に處すべき旨の勅を出したのである。

六、ラマ教に關する法令

佛教に對する嫌惡が支那に於ける宗教立法の主要な原因である以上、此の政府がラマ教に對して大きな自由を許容するとは殆ど期待できない。太宗が發したかの注意すべき詔勅は、現王朝の祖先の、(また彼等が王冠を征服する以前に於てさへ)佛教に對する憎惡を、此の教團のチベットの分派にまで十二分に及してゐたことを信ぜざるを得ないやうに示してゐる。そして既に周知の通り、儒教は先祖の志を繼いで事を行ひ、その主義を固守することを最も神聖な業務とみなしてゐるのである。どの皇帝も皆その政治的生涯を通じて勅令を出しては此の義務を遂行せんと公言するのである。當然の結果として太宗が天聰七年(一六三三)にラマ教に對して制定した若干の嚴重なる法令がある。それは事例に見えてゐる

(第三九〇卷) が以後ラマ教に對する立法の基本原則としての地位を保つてゐる。元來此等の勅令はおそらく蒙古地方のために出されたものであつた。そこではラマ教が支配的な宗教であつたか、少くとも一般的に普及してゐたのである。

一、喇嘛と班第は町を出て清淨な所に住まねばならぬ。

二、病を癒すために喇嘛に經典を讀みに來るやう招いた家の主人は罰せられる。

三、すべての必要な事項と共に、彼等が居るといふ事を速に報告しないで、既婚の或は未婚の女子に滞在を許した喇嘛及び班第は罰せられる。

四、官許なくして喇嘛のために寺廟を建てた者は罰せられる。

其の後次の規則が公布された。即ち喇嘛は官許なくして旅行してはならない。旅行して北京へ到着したものはすぐに其の原籍へ返らしめられる。(順治四年一六四七)

北京の白塔(西大門の近く)に居る九人の喇嘛什達大廟の八人の喇嘛と額木齊喇嘛とは共に舊の如くそこに留つてゐてよいが、他のすべての喇嘛は城外に居住せなければならぬ。官許なくして北京に住した者は懲罰のため刑部へ引渡される。(順治十八年一六六一)

喇嘛と班第は毎日彼等の上に位してゐる大喇嘛の、かつ毎月禮部の監査を受ける。喇嘛に誦經して貰ひ病氣を治したい者は大喇嘛に願ひ出なければならぬ。そして儀式が終つたらその喇嘛はすぐに大喇嘛の許に送り返される。(康熙六年一六六七)

喇嘛は何處でも三日以上續けて滞在してはならない。若しそのやうな事があれば、彼の滞在してゐた家の主人と、その喇嘛の屬する寺の住持は、此の事實を發見し得なかつた役人と共に處罰される。(康熙二十三年一六八二)

特別の勅許なくしては班第は金色又は黄色の衣を着てはならない。また伍巴什(見習僧)或は伍巴三察(見習尼)は金色黄色赤色の衣をまとうことはできない。違反した者は罰せられる。(康熙二十三年一六八二)

國內全城から僧尼道冠に與へらるべき度牒の年間報告及び度牒所持者の死亡によつて取消さるべき度牒は禮部へ送られねばならぬ。そして毎年末に禮部は此等の報告を一つにまとめて皇帝に提出するのである。此の命令は喇嘛にも適用された。(乾隆元年一七三六)

乾隆三十九年(一七七四)度牒の發給は停止された。

山西省の五臺其の他何處の喇嘛でも燒香祈禱のため舟山列島の普陀山に旅行せんとする時は其の地の督撫等より理藩院を経て兵部の發給するパスポートを持たなければならぬ。そのことは直に浙江省の政府に通報されねばならない。此のパスポートが地方の海港の監督官(守口員)によつて檢閲されることをたしかめるものである。監督官は飯途に就いた巡禮者の人數を明かにして浙江巡撫に報告する。かくして巡撫は毎年末にその地域を通過した巡禮者の數の計算書を、兵部と理藩院に送らねばならぬ。若し出港したと報告された巡禮者の數と、發給したパスポートの數とが一致しない時には監督官は不注意の廢で罰せられる。(乾隆三十五年一七七)

以上の如き次第であるから此の王朝の或る皇帝によつて示されたラマ教に對する愛顧について多くのことが言はれたり書かれたりしてゐるが、ラマ教の僧侶は其の居所の選擇に於ても移轉に於ても、又その寺廟以外に於て其の宗教を實踐するにも自由であるとは言へないのである。政府が何故一撃のもとにラマ教を終焉せしめなかつたかは別に述べるであらう。

註

- ① 大明律卷四。清律の佛道觀に對する取締規定は殆ど明律のそれを襲用している。明律集解附例卷四參照
- ② 大清律例鑒輯便覽卷八、戶律戶役
- ③ 大清律例卷八
- ④ 大清律例卷四、名例律上、除名當差。大明律卷四
- ⑤ 一、欽定大清會典一百卷則例一百八十卷(乾隆二十九年勅撰)
- ⑥ 二、欽定大清會典八十卷事例九百二十卷同(嘉慶二十三年勅撰)
- ⑦ 新唐書卷四十八百官志。崇玄署令の任務の一に帝室の系圖の保管を擧げてゐるのは彼のよつた新唐書に掌京諸親(親の誤り)名數とあるのに誤られ

清朝に於ける佛道觀及び宗教生活に關する法律

たのであらう。

- ⑦ 國にせよ城市にせよ其の幸福は周囲の丘陵土地河川の形勝にかゝるが特に神佛又はその奉仕者の住宅を其處に建てることによつて更に改善し得るとする風水の説によつて會昌排佛の際といへども多くの寺塔が破壊を免れたと傳へてゐる。(原書七十一頁参照)

- ⑧ もと佛典に説く燒身供養から起つたことであらう。中國人僧侶は受戒の後、頭部に灰をすえ不退轉の意をあらわすという。

- ⑨ 事例卷三百九十によれば開都都とあり、鬼伯の栖む處(地獄)との附會の説が行はれている。

解 說

Johann Jakob Maria de Groot (1854—1921) はオランダ人でライデン大學卒業後南領印度政府の支那語通譯官としてジャバ、ボルネオに在勤し、其の間廈門を中心とした地域の宗教民俗事情に多大の關心を持ち其の資料蒐集に全精力を傾注した。これが後に彼の主著たる『中國宗教制度』六卷の基礎となつた。今譯する所は *Sectarianism and Religious Persecution in China*, 2 volumes. (Amsterdam 1903—1904) 「支那に於ける宗派と宗教的迫害」とでも名づけられるもので、『中華政府は信仰の自由を認めるか、認めぬとするならば其の理由は何か、此の問題の考察に此の著述が捧げられる。そして、宗教に關する中國政府の寛大と自由について世間一般が抱いていいると思はれる意見が實は全く空想であることを示さんとする著者の努力が此の書を成したのである。(本書序文)

異端及び迫害に關連しての儒教の基礎原理、第十七世紀迄の宗教迫害の歴史的概観、寺觀及び宗教生活に關する法律、先天教、龍華教の研究其他の各々。分れ、本稿は其の第三章に該當する。その第六節「寺觀外に生活する僧道に對する勅令」は興味を惹くものであるが紙数の制約を受けて次號に割愛し章にフロートの此の稿は殆ど大清算典、同事例等の極めて限られた資料に基いてをり、又西洋人の漢文に對する遍けがたい誤謬も若干指摘されるのであるが、然も猶五十年前に此の方面にまで研究の分野を開拓していた彼の努力には感歎の外はない。私の中國近世佛教史研究のメモとして數年前に譯していたものを拙文を順りみず掲載する所以である。(昭和二十六、四、二)

叢報

佛教文化研究所

佛教文化研究所は、前門主學士院會員文學博士望月信亨先生が、苦心創立經營せられた東京の大正大學を退いて黒谷金戒光明寺法主として京都に在住せられるようになった時に創立せられた、望月佛教文化研究所の繼承發展である。先生はその自叙傳に「宗門の學校より官學を憚れる風習が生じ、……宗門の學校に居る者は舊式であり、官立の學校に學ぶ者は才能があり、頭がよいといふやうな偏見」が一般的風潮となり、特に宗門學界をも風靡していた時代に、敢然として宗立私學にたてこもり、その育成發展に獻身苦闘しながら佛教文化の研究に不屈の努力を傾けられた。大正大學並びに二十部近い著述と百六十篇に上る論文はその成果であり、特に佛教大辭典七卷は、最近の世界人文學界にうち立てられた最大の金字塔の一であり、政府は學士院會員に推薦して先生の學勳を表彰したのであつた。

佛教文化研究所は七十四歳、教育の第一線から引退せられた昭和十七年に先生が黒谷清心院に創設せられ、爾來、戦争、敗戦、降伏の悲境苦境の中に混迷する日本の最緊要事の一と考へられた文化科學の振興、青年學徒の育成に終始熱情を獻けて經營せられた、先生の最後の事業であり、宗門が引ついだ先生の尊い遺児であつた。先

生の後をうけて總本山知恩門主をつがれた岸門主と宗門當局とは、よく故先生の遺志を繼承これを總本山の事業として發展せしめることとなり、今日の組織を見ることになつたものである。

學問が深くなればなるほど、自己の達し得ざりし所、未知の世界のいよいよ廣いことが自覺されるものである。老先生が研究所創立以來、私どもにたへず訓戒され策勵せられたことは、「廣い視野に立つ」ことである。「淨土宗學は淨土宗全書の研究をもつてすべきものではない。現在の世界文化の中に、現代世界の思潮の關連の中に淨土宗學は研究せられ把握されなければならぬ。佛教の研究はただ佛典の研究のみにちまつてはならぬ。廣くあらゆる社會現象、あらゆる文化事業との關連に於いて考察するべきであり、現代の進歩やまざる諸文化科學は勿論のこと、自然科學の進歩にも手をつないで、進んでいなければならぬ」といふことであつた。蓋し老先生は自らの學績を反省されつつ、自らなさんとして尙なし得ざりし所、進まんと欲して最早進みがたい方向へ向つてわれわれ後繼の學徒を進ましめやうと熱望せられたのである。わが研究所はこの精神とこの遺訓を繼承して進む。「淨土宗内に孤立する淨土學、佛教内に孤立する佛教學」をのりこえることを忘れずに研究所員は互ひに相けけしめ精進しつづけているのである。

現在行はれてゐる研究は次の如きものである。

共同研究

- | | |
|----------------|------------|
| 一、法然上人四十八卷傳の研究 | 班長 岸 門 主 |
| 一、西宗要の基礎的研究 | 班長 小 西 存 祐 |
| 一、僧史略研究 | 班長 塚 本 善 隆 |

個人研究

第一部 宗 學

一、淨土教の課題

藤吉 慈海

一、法然上人傳の研究

田村 四澄

一、淨土教體系の原典的研究

春日井 眞也

一、空慧教學の研究

藤堂 恭俊

第二部 佛 教 學

一、中國佛教成立期の研究

塚本 俊孝

一、中國近世佛教史の研究

牧田・諦亮

研究所の設備はもとより不完全であり、その研究費も極めて少い。しかし何よりもうれしいことは、現門主の深い學問に對する理解と熱情であり、自ら進んで研究所員に加つて研究せられかつ激勵せられることであり、加ふるに革新の熱にもえ教學中心を自覺した宗會や當局が、この事業への熱意を傾けられることである。これ等にはけまされて、所員も宗門と學問とにささける所員の熱誠をもつて不備不足の面を覆うて、廣い視野、あらゆる學問との協力關連を忘れずに努力をつづけている。例へば義山の四十八卷傳覽を訂正増補する「昭和の覽寶の編纂」を發願せられる岸門主の研究班には眞宗、西山派の學者はもとより、繪畫の専門研究者、郷土、民俗の學者等極めて多數多方面の學者の協力の下に、傳文につき、畫につき、遺跡民間傳承にわたつても、根本的研究のメスが加へられ所員は献身的に諸方面の研究成果の綜合と批判とを續つて門主の事業に協力しているのである。

學問研究の成果は三年や五年で立派にできるものではない。十年二

十年をまたねばならぬことである。しかし私共は十年後に迎える宗祖七百五十年の遠忌を目標において、それぞれがベストをつくした成果の達成を期して努力しているのである。しかしよりよい成果をあける爲に、特に宗門の興廢を否文化國家の再建をになつて立つべき若い學徒の調育大成の爲に、全宗門僧俗が率つて後援せられんことを念願してやまぬ。

ここに公刊するに至つた論文集は、研究員諸君の過去二年間の研究成果の一部である。もとより未だたらざるもの多いものではあるが、一歩一歩著実にきづきあけつゝある學問への献身の姿に同情と熱意をもつて批判してやつて下されは幸である。猶本學報發刊に對し四日市市六呂見觀音寺岸覺勇氏より多額の出版費を寄せられたことを深謝するものである。(塚本善隆)

研 究 會

昭和二十五年五月以降ひらかれた各種研究會は次の通りである。

五月 一 日 法然上人繪傳研究會

五月二十二日 同

六月十五日 研究發表會

宗教學の立場と限界

法然上人傳の研究

六月二十九日 法然上人繪傳研究會

同 日 僧史略講讀會

七月 六 日 同

七月十三日 同

七月十五日 研究發表會

南 慈朗君
田村 四澄君

法然上人傳の研究

淨土教の課題

七月二十日 僧史略讀書會

七月二十二日 法然上人繪傳研究會

七月二十七日 僧史略讀書會

八月三日 同

九月二日 法然上人繪傳研究會

九月七日 法然上人繪傳について 島田修二郎氏

九月十四日 僧史略讀書會

九月二十八日 同

「支那の占卜について」

同 僧史略讀書會 安井香山氏

十月一日 法然上人繪傳研究會

同 宗義研究會

「宗義研究の方法」

十月二十二日 所員研究打合せ 小西存祐師

十一月一日 宗義研究會 「西宗要」會讀

十一月十一日 所員研究會學報編輯打合せ

十二月三日 法然上人繪傳研究會

十二月二十七日 僧史略讀書會

同 日 研究發表會

北魏の佛教受容について

昭和二十六年二月三日 法然上人繪傳研究會 塚本俊孝君

同 日 研究發表會

宋初の佛教史觀

二月二十四日 研究發表會

石刻より觀たる北魏淨土教の性格

三月三日 法然上人繪傳研究會

三月廿五日 研究發表會

新宗乘形成の試論

春日井眞也君

法然上人繪傳研究會の趣旨と經過

各宗高僧の中で、法然上人ほど多數の傳記を有してゐる方はない。その多數の傳記を集大成したものだと思はれてゐるのが所謂勸修御傳と稱せられる法然上人行狀繪圖四十八卷である。原本は知恩院に存して國寶に指定せられてゐる。その數量の龐大なると、繪圖の優秀なる點に於て、我が國繪卷物中屈指のものとせられてゐる。しかしこの傳記が諸種の傳説を集成せるために、今日の歴史研究より明らかに誤謬である點も指摘せられ、又この傳記の意圖する立場より材料の取捨に批判を加へられる點も少くないのである。つねに宗門の立場を堅持しながらも、歴史的事實を事實として、宗祖法然上人の姿をはつきりと浮び上らせることは私共のつとめである。

私は佛教専門學校に在職中、この宗祖の傳記を受持つて居つた關係上、退職後の宗祖の傳記につねに心を寄せて、事情が許せば餘生を宗祖の傳記の研鑽に捧げたいと念願して居つた。たま／＼乏しきを以て昭和廿三年十月當華頂山に晋菴することとなり、親しくこの

四十八巻の繪傳の原本に接する機会も多く、祖徳鑑仰の思は一しほ深められて行くのであつた。

幸に當山には前門主望、月僧正の創設せられた佛教文化研究所があつて、研究員も選任せられ、有爲の學徒がそれ〴〵専門の研究に従事してゐる。研究員の指導に當つてゐられる塚本善隆博士に、かねて私の抱いて居つたこの四十八巻傳の綿密なる研究に就ての希望を話した時に研究所の共同研究としてこの四十八巻傳の研究を取り上げることゝなつた。さうして十年後に迎へる宗祖の七百五十年遠忌の紀念事業中の學的勞作の一つとすることゝなつた。

第一回の會合を廿四年の八月廿九日に古經堂に開き、研究の方針等について話合つた宗義、歴史、美術、風俗等關係ある部門の綜合研究を進めることとし、一宗の内に限らず、外にも呼びかけて好意ある有志の參加を求めることゝなつた。

研究所員は塚本博士を初めとして、藤吉慈海、牧田諦亮、春日井眞也、田村圓澄、藤堂恭俊、塚本俊孝等の諸氏であり、宗門内からは黒谷千葉良導法主、小西存祐、千賀眞順、伊藤眞徹、坪井俊映、定惠苗、井川定慶、須賀隆賢、村上妙清尼、西川直二郎博士等が出席せられ、西山派からは稻垣眞哲、森英純の諸氏、西本願寺からは禿氏祐祥博士、東本願寺からは日下無倫、多屋頼俊の諸氏、京都博物館からは梅津次郎、東京美術研究所島田修二郎、京都學藝大學の下店靜市等の諸氏、郷土史研究家の田中縁紅氏等が参加せられる外奈良博物館龜田孜氏は圓光大師繪傳殘闕の詞書を、大阪美術館長望月信成氏は四巻傳系統に屬する殘闕の繪の部分、それ〴〵研究資料として提供せられた。

月一回平均に例會を開くこととし、廿四年度には、法然上人の傳記類について、井川定慶、禿氏祐祥四氏の研究發表あり、次いで田中縁紅氏の京都に於ける法然上人の遺跡に關する郷土史的な解説があり、愈々四十八巻傳の講讀研究に入り、藤堂恭俊氏の各種傳記の序文の比較研究の發表があつた。廿五年度は第五巻までの研究を終り、この間に田村圓澄氏の法然傳に就て、同志社大學の石田一良氏の鎌倉時代の肖像と繪傳の文化史的研究、東京博物館の島田修二郎氏の四十八巻傳と九巻傳との比較對照を主として繪畫の方面よりせる綿密なる研究發表があつた。これらの中、田村氏の發表は佛教史學第二卷第一號に、石田氏の發表は文化史學第二號に、それ〴〵公表せられ、島田氏の研究は近く雜誌美術研究に發表せられる豫定である。今廿六年度は第六巻より研究を續けてゐる。

最近に京都を中心にして、四巻傳の系統の法然上人傳の斷簡が諸所に發見せられるやうになつた。京都博物館の梅津次郎氏が苦心收集して、その研究發表を國華（廿五年十二月號）に載せられた。かくの如く近時、法然上人の繪傳の研究が宗門外の學徒によつてなされ、その勞作が相續いて發表せらるゝことはまことに感謝にたえずるところで、宗門内の學徒を刺戟することも大きい。かくして世人の關心を法然上人の上に集めつゝ、七百五十年の遠忌を迎える態勢をととのえることのできるのには宗侶としての大きな喜びである。

（岸信宏記）

本文研究に入る迄の、研究發表の要旨は左記の如くである。

法然上人繪傳研究會紀要

○法然上人傳の成立

井川定慶氏發表

(1) 行狀の一部を記載するもの

A 玉葉、愚管抄、明月記、三長記、吾妻鏡、百練抄、皇帝紀抄、徒然草、古今著聞集、沙石集、平家物語、淨土法門源流章、獅子伏象論、淨土十勝論、私聚百因緣集

B 語燈錄、同拾遺、西方指南抄、夢感聖相記、法然上人臨終行儀、臨終祥瑞記、徹選集、授手印、淨土隨聞記、選擇密要決、教行信證、記主の末蹟、明義進修集、門弟の傳記類

C 權邪輪、莊嚴記、念佛無間地獄鈔、守護國家論、念佛者追放宣狀、立正安國論

D 二尊院文書、知恩院文書、徳富文庫、陽明文庫

(2) 傳記を収録するもの

A 元亨釋書、扶桑寄歸往生傳卷上、東國高僧傳第八、淨土十六祖圖繪、本朝高僧傳第十三

B 淨土真宗付法傳、淨土三國佛祖傳集、淨土八祖列全傳記纂卷下、淨土傳燈錄第一・二・三、鎮流祖傳第一、淨土傳燈總系譜卷上、淨統略贊、淨土宗派承繼譜

C 宗派流傳、元亨釋書源空上人別傳私註一卷、源空上人略要年譜一卷

(3) 別傳

A 詞書だけのもの 黒谷上人傳 一卷(十六門記)、源空聖人私日記 一卷(西方指南抄卷中)、別傳記(醍醐本法然上人傳記)

上人傳 一卷(上人本傳、獅子伏象論卷中末)、法然上人秘傳

三卷、法然上人傳 十卷(十卷傳)、知恩傳(十卷傳の抄録)

正源明義抄 九卷

B 繪詞形式のもの 本朝祖師傳記繪詞 四卷(傳法繪) 法然聖人繪 殘缺四卷(黒谷上人繪)、法然上人傳繪詞 九卷(向福寺琳阿)、拾遺古德傳繪詞 九卷(黒谷源空聖人)、法然上人繪傳

殘缺二卷、法然上人行狀繪圖 四十八卷、法然上人傳記 九卷(九卷傳)

C 畫幅のもの 法然上人繪傳 三幅、法然上人繪傳 二幅、拾遺古德傳の内一幅、法然上人繪傳(七幅繪傳)

(4) 古寫本 法然上人形狀繪圖 四十六卷 三重桑名 久村源助藏、法然上人形狀繪圖 二卷 東京博物館藏、法然上人行狀繪圖

四十八冊 徳富文庫藏、法然上人繪詞抄書 一帖 陽明文庫藏

已上列舉された中、知恩傳を以て從來の如く望西樓了慧の作と見

ず、十卷傳の抄録と推定せられたこと、及び九卷傳を以て四十八卷

傳より後の成立とせられたことは、井川定慶氏の獨自な説として

注目せられる。尚ほ此稿に關する井川氏の解説は、日本繪巻物集成第十六輯に法然上人行狀繪圖解説が収録せられてある。尚ほこの

他、望月信亨博士の「法然上人行狀記傳と其の價值」が淨土教之研究に収録されてゐる。

1 法然上人行狀畫圖(抄出)一冊 本派本願寺藏

天文五年 本願寺第十代證如筆

黑谷聖人傳繪詞傳拔書 證如上人筆 (外題、文書筆)

黑谷聖人繪詞第二十一第二十九

時天文五年丙申六月八日 釋證如之筆

2 黑谷上人繪詞 十卷(片かな 古活字版) 龍谷大學

干時寛永三丙寅曆孟夏上旬

3 於四條古町大文字町 中配市右衛門尉聞之

黑谷聖人傳繪詞 四十八卷(卷十七欠) 文明八年寫

4 法然聖人御詠歌 一帖 古寫本 龍谷大學

5 法然上人秘傳(略本) 上下二帖合本 古寫本

6 親鸞傳繪視聽記 五卷 慈空撰 正徳四刊

照蒙記 九卷 知空撰 寛文四刊

謝德記 二卷 德應撰 明治三十九刊

撮要鈔 三卷 普門撰

鈔 三卷 惠雲撰 慶安四刊

苦聞鈔 二卷 玄貞撰 延寶六刊

7 報恩講式 一卷 覺如撰

8 嘆徳文 一卷 存覺撰

9 拾遺古徳傳 九卷 覺如撰 正安三年

詞九段繪十四段

元亨四年明源寫

願得寺

元徳二年善寂寫 本派本願寺

應永十四年實悟校 願得寺

准勝筆 龍谷大學

詞七段繪十一段 西脇濟三郎

參照 淨土教秘觀書目(藤堂祐範氏編)

○弘願本法然聖人繪跋 (專修學報第九號 昭和16刊)

現存する殘缺本法然聖人繪の第一、二、三卷は神戸川崎家に藏せ

られ、他は知恩院に所藏せられてゐる。前者の第一卷は序文を持ち

、上人誕生より十三歳上洛登嶺に終り、第二卷は善導大師との夢中

會見より始り、東大寺に於ける三部經講義、善導大師御影供養を以

て終り、第三卷は元久元年の七箇條制誡に始り、建久三年秋大和入

道親盛の蟻峨七日不斷念佛を以て終るものであり、後者は元久二年

四月九條殿退出時に於ける上人頭光踏蓮に始り、上人勝尾寺の住侶

に法服十五具進上に終るものである。尙ほ東京博物館に藏せられ

二卷は川崎家の第二、三卷に等同するもので、その詞書並に繪の筆

者が詳かにせられるものである。而して諸傳記との比較に於て、本

傳は法然上人傳繪詞九卷や拾遺古徳傳と共に嘉禎三年成立の傳法繪

の原本を基として作製せられたものであり、四十八卷傳が公卿の記

録を參酌して鎮西派正統化を企圖してゐるのに對し、私日記を基と

して信空を法然門侶中の高弟として傳法流通せしめんとした傳法繪

の作者の意圖を繼承せんとするものである。作者釋弘願に關して

は、先に藤原親雪氏の親鸞聖人眞像之研究により港村淨光寺第三代

唯秀のこととし、その後、三本親鸞聖人門弟交名牒により、親鸞の

對照 親鸞聖人門弟交名牒により、親鸞の

門徒常陸住念信の孫弟子であるとその説を訂正されてゐる。本研究に關する井川定慶氏の勞作に、新田の法然上人繪傳史林第十卷第三號、再び法然聖人繪に就て史林第十二卷第一號、その他、江藤滋英氏の法然聖人繪に就て摩訶衍第五卷第一號、大正十四・七、田中喜作氏の弘願本法然聖人繪に就て美術研究第六號、大正十四・七、等參照せらるべき研究論文がある。尙ほ本傳の詞書は佛教大學々報第廿六號に轉載所録せられてゐる。

(藤堂恭俊記)

京都附近法然上人史蹟傳説地

田 中 綠 紅

○知恩院 東山區林下町

○法然水 上京區相國寺北門前町

昔河原御殿の井戸で上人此水で行をしたと云ふ。

○上人腰掛石 洛北大原來迎院西

大原問答の時上人此石に腰をかけた。

○上人衣かけ石 大原阿彌陀堂の西北

○圓光念佛石 相樂郡木津町安養寺

上人入佛殿再建の導師として往かれた時、此石に座つて説法された。

○正法寺念佛堂 東山區清水產寧坂下東入

上人龍居し別時念佛を修せられた、今建物なし

○三十三間堂 東山區

上人淨土三部經をこゝで書寫す。

○法住寺 三十三間堂附近

此所にて後白河法皇に一乘圓戒を授けらる、今建物なし

○六字塔 三十三間堂境内

乙ノ水と云ふ井戸の傍に上人自筆石塔婆あり

○法性寺小御堂 今の東福寺半分より西

配所へ行かれる最後の夜をこゝに送られた、今本町十五丁目に法性寺あり

○瀧山寺 清水寺境内

清水奥院北隣の阿彌陀堂のこと

○鐘代石 東山區京都神社道青龍寺内

昔引擲寺の址は此邊らしい、上人は堂内の小隕石、安樂住蓮の門弟は庭の大隕石を鐘の代に敲いて不斷念佛を始行したと

○光明橋 下京區東九條

信濃小路に流れる小川の橋を云ふと云ふが、今小川も橋もなく標柱丈がある。

○鉈捨敷 洛北大原呂川の北にあり

蓮生坊をいさめ隠し持った鉈を藪中に捨てた藪、今なくなつてゐる。

○万無寺 左京區鹿ヶ谷

こゝに草庵を營み専修念佛をなされた處、法然院で知られる。

○法然寺 下京區寺町綾小路下ル

元の地は錦東洞院西入、蓮生法師上人の木像をこゝに安置する。

○金戒光明寺 左京區黒谷町

元叡山黒谷の別院、白川禪坊を云つた、上人こゝに念佛御化導さ

れた土地

○源空寺 伏見區瀬戸物町

元本幡にあり奈良大佛供養に往れた歸途こゝに教化される

○一念寺 伏見區鳥羽三町

建永二年三月十六日上人他國流罪の時、こゝより淀川への舟に乘られた處。

○正林寺 東山區上馬町

小松谷御坊

○清淨華院 上京區寺町廣小路上ル

元上長者町烏丸西入にあり高倉帝上人に此寺を與へ給ふ。

○光明寺 右京區粟生

上人滅後十六年遺體をこゝに荼毘さる。

○二尊院 右京區上嵯峨

上人遺體を一時隠されし處、又上人こゝより釋迦堂へ通ひ祈願をこめられる

○清涼寺 右京區嵯峨

上人こゝに七日間參籠さる

○光照寺 東山區日ノ岡

上人吉水庵水より山傳ひに避難の地。

○西光寺 右京區太秦多數町

元來迎房、上人遺體を二尊院より移し、再び光明寺へ移す迄こゝに安置す。

南海寄歸内法傳研究會

自分は何ふした譯か、佛典の内でも殊に律部に關するものが好きで、戰災前大阪の自坊でも、若干の同志と語りひ南海寄歸傳の講讀をやつたことがある。その後、期間は短かつたが一時祖山の内局に職を奉ずる身となり、自然に専修道場などにも關係をすることになつて、少壯學徒諸君の要望に勵まされ、復ぞろ、寄歸傳の講讀を始めることになつた。

寄歸傳二卷はあらためて贅するまでもなく、法顯三藏の佛國記(卷一)、玄奘三藏の西域記(卷十二)と共に、東洋學藝の三大文獻とも稱せらるべきもので、どちらかといへば、我國の學者よりも諸外國の學者の間に珍重がられてゐるといつた始末である。殊に面白いことには、佛國記が純然たる旅行記であり、西域記がわが風土記のやうに一種の地理書であるのに對して、寄歸傳が西曆七世紀(わが推)前後の印度、南海の諸州にける僧院生活の實狀を傳へてゐるといふことである。勿論われわれは、さうした上代の僧院生活をそのまゝ直譯的に、現代に適用しやうなどとは毛頭考へてはゐないが、さうした古代の生活を通じて、その本源に溯り、その精神を偲ぶことによつて、自分の現在に寄與したいと思ふからである。

註釋としては、次の様なものがある。

(1) 解經鈔(八卷)。葛城の慈雲和上(欽)が寶曆八年、高野山の眞源阿闍梨の激勵により註解を施されたもので、法孫の徹洞師(小豆島)が傳本と會本にせられたものが、佛教全書の遊方傳叢書第二に編入

されてゐる。尙ほ自分はまだ能く檢べてはゐないが、最近佛大の圖書館で、解經鈔の古い寫本を覽たことがある。

(2) 私記(四卷)。作者傳らず。寫本で高野山大學の圖書館に在る。間々有益な註釋が加へられてゐる。

3 講義(四卷)。脇谷攝謙師の作。假名書きの註釋で、寫本である。大體の分科を舉げて、一節宛達意的に解説されてゐる。谷大の圖書館に現存。

4 英譯(Rocord of the Buddhist Religion)。明治廿九年(西1886)高橋博士が、英國牛津大學の印刷局から刊行せられたもので、中にもあれば脚註もあり、又有益な解説を添へて在る初學者にとつては無上の好參考書である。それで本傳を通讀するには先の解經鈔と本書とがあれば、大體の見當はつく譯である。(小西存祐)

南海寄歸内法傳研究の覺書

春日井眞也

咸亨二年(西紀六七一年)三十七歳の時、廣州を發した義淨は先づ室利佛逝國に至り、翌年そこを出て西に向ひ、咸亨四年(西紀六七三年)耽羅立底に達したと云はれる。彼は此處に留ること一年、梵語を學び聲論を修めて、その翌年である上元元年(西紀六七四年)那爛陀に到り、佛蹟を巡拜する傍ら、専心研學に努め、居ること十一年、垂拱元年(西紀六八五年)そこを發つて歸途に就き、垂拱三年(西紀六八八年)室利佛逝國に著いた。ここに留ること二年、永昌元年(西紀六八九年)の秋、本國へ書信を託さんとして停泊中の一商船

に乗つたところ、風の都合でそのまま出帆し十九年ぶりに廣州の上を踏んだのではあるが、間もなく四人の同學と共に再び室利佛逝に赴き、延載元年(西紀六九四年)までそこに留まり、その年の夏廣州に歸りついたのである。

彼は天授二年(西紀六九一年)室利佛逝に在つて旅行の途上經過の諸國を始め、印度滞在に歴訪した諸地などの佛教の状況、一般の風土習慣、僧尼の生活状態などを詳記して、南海寄歸内法傳四卷を著したのである。これと共に彼は大唐西域求法高僧傳二卷を書いてゐる。天授三年(西紀六九二年)彼は寄歸傳と求法高僧傳と室利佛逝に在つて翻譯した經論十卷とを、同地から唐に歸る潯州の大津法師に託して本國に齎らし、則天武后に進獻したのである。

南海寄歸内法傳の書名の「南海寄歸」といふのは南海から歸國する人に寄託するといふ意味であり「内法」とは佛法のことである。

よつて「内法傳」とは口傳聞せる印度南海の佛教事情報告書といふごとき意味のものと見ることが出来る。この書は原文が故事成語を自由に且つ豊富に驅使し、簡潔のうちに深い含蓄を藏する古來難解の書の一であるが、その記するところ専ら自己の實見にかかる所が多いのであるから、南海印度の史料としては實に貴重な記録である。

これに對する研究としては約二〇〇年前の慈雲尊者欽光の撰述にかゝる南海寄歸傳解經抄八卷(寶曆八年、西紀一七五八年)の與へた至大なる便益を忘れてはならぬ。世界學界注視の中にジュリアンが一八六一年これを資料的に使用するみちを見出し、また露國の支那學者ワシリエフがその一部の露譯を公にし次いで英國海軍附教師

ハールの慈恩傳英譯 The Life of Hsien-tsang. by the Shamans Hwui-li and Yen-tsung. (Trübner's Oriental Series), London 1888. pp. xxxvii. 218. 8° の序論中に (pp. xlii-xlvii) その概要の收載を見たのである。一方これによりさき笠原研壽氏によつてその前半の英譯が、マクス・ミュラーに手交せられてゐたのであるが、その示寂と共にそのまゝとなつたのである。また一八八八年佛蘭西のアジア學報にその第三十二、第三十四の二章が、藤島丁隱氏によつて佛譯掲出された。かかる氣運の中にこの書の全貌が、幸にして日本の學者によつて、世界的に紹介されることとなつた。それは高楠博士による譯註である。A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A. D. 671—395) By I-tsing. Translated by J. Takakusu. B. A., ph. D. with a letter from the Right Hon. professor. F. Max Müller. Oxford, 1896. pp. lxiii. 240. 8° with a map. その刊行當時に在つては最高の水準に在つたこの書も、勿論、南海諸地の地名の考定・原語の覆原等に關して、長足の進歩を見た現今に於ては、到底そのまゝ肯ふことの出来ない部分も少からず見出されるにしても、而も尙且つその譯文は今もなほ原文を理解する上に大きな助ともなるものであるのみならず、その譯註の價値は更に減じてゐるものではない。

南海寄歸傳に記述されてゐる南海諸國には、大陸にあつては室利祭咀羅國・郎迦戌國・杜和鉢底國・臨邑國の四國、海島にあつては婆魯師洲・末羅遊洲・莫訶信洲・訶陵洲・咀咀洲・盆盆洲・婆里洲・掘倫洲・佛逝補羅洲・阿善洲・末迦漫洲の十一洲であるが、この海島のうち婆魯師洲がニコバル諸島の Langabulis の上略であり、

末羅遊洲が占卑 (Jambi, Djambi) からバンバン (Palembang) に亘る地であり、訶陵が Kalinga の譯音であつて、ジャワであり、婆里洲がバリ (Bali) 島であることが明かであることを除いて、他の島の位置や名稱の原語など諸説紛々、諸學者による種々の比定が試みられてゐて、まだ十分に分つて居らない現状である。

南海寄歸傳の本文校勘について熊谷直之氏藏の南海寄歸内法傳殘一卷 (大正十三年影印) は卷二の一部であり、守屋孝藏氏所藏のものと同じく卷四のうち三紙六十八行で、熊谷氏所藏のものの分れであることが知られるからして、なほよく探索の方途を構すれば、もと證本とすべき材料も見出し得て、新らしき問題を生ずることとなるのではないかと思はれる。

南海寄歸傳注釋として高野山大學所藏撰者不明の古抄本南海寄歸傳私記、及び大谷大學所藏脇谷鶴謙氏稿南海寄歸傳講義がある。そうした諸研究を参照しつつ、桑田博士・桑原博士・藤田博士・馮承鈞氏等の研究にもとづき、高楠博士の譯註を全面的に増訂更改せねばならない。

宗義研究會

遠くは山崎辨榮上人を師父と仰ぐ光明主義運動が淨土宗内におこり、或は樺尾博士を中心とする共生運動が盛んとなり、更らには若き日の友松圓諦師が「我等の祈念する淨土教」を書いたりして淨土宗義の近代化が言はれてから既に相當の年月をけみしてゐる。然るに淨土の教義や宗義が一體どれだけ近代化したであらうか。成果が

出ないまでもすべての淨土教者がどれだけ眞剣にこの問題を取擧げて問題として來たか。そして何等かの見通しがついたであらうか。この問題が今日の淨土教にとつて最も緊要にして根本的な問題であるだけに、誰しもその成果が待ち遠しく、ある種のもどかしさを感じずにはゐられない。

そこで、この問題は他人にまかせず、自らが先づ眞剣にこの問題と取組むべきであると思ひ、研究所の宗學研究班員が相談して法然上人の教義を現代の意識でどのやうに處理してゆくかの問題を検討してみた。それには先づ生の法然上人の宗教體驗に肉迫することが根本的に必要なことはあるが、上人に續いて出られた二祖や三祖が宗祖をどのやうにみてゐられたか。そして二祖や三祖はその當時どのやうに宗祖を取扱つて來られたか。更らには宗祖の滅後二祖や三祖はどのやうなことを問題として取擧けられたかを詳しく現代の意識で解剖してみようではないかとの議がまとまつた。そこで取擧けられたのが二祖の「西宗要」であつた。小西存祐師を中心に塚本博士をはじめ若い研究所の宗義研究班員が主體となつてこの「西宗要」を會讀し、そこで問題となつてゐるところを検討し、それが現代の問題と如何なる關連を持ち、それがわれわれの今日の問題を如何に解決してくれるかをつぶさに検討してみようと試みた。會合は毎月一回知恩院に於いて岸門主をはじめ千葉黒谷法主や佛教大學の若い教授の方々も參加されて、先づ會讀の方法論が數回に亘つて論議された。そして方法として採用されたものが大體右にのべた如き研究の仕方である。西山派の稻垣眞哲師も毎회가ゝさず參加せられ側面から色々と有益な意見を提出される。師はわれわれのこの方法を巧

みに評せられて曰く、「要するに法然上人をはだかにして、親しくその體温に觸れ、随分永く着てゐられたお衣を洗濯し、破れたところがあればよくつくろひ、そのお衣がまだ着られるものならもう一度おきせ申しませう。しかし、もしそのお衣がもはやお着せ出來ない程いたんでゐるなら、ここで一つ奮發して新しい着物を新調し法然上人に着て頂かうではないか。その仕事はわれわれの任務である。」と。以つて宗義研究會の方法と分國氣とを推察して頂き度い。われわれ研究班員は宗祖にお着せ申し又自らが着用すべきニューファツションスタイルを廣く天下に募集するにやぶさかではないがそれは自らの努力と責任とを回避しようとする意志では毛頭無い。

(藤吉記)

佛說護國經の譯場列位

去る一月三十日より二月一日迄の三日間、大阪阪急百貨店にて煥煌出土墨寶特別展覧があり、二五點に上る稀觀の古寫經が出陳された。其の中、顯慶五年（西紀六六〇）書寫の妙法蓮華經卷六には、

（同年）三月十四日濟法寺沙門重遷師奉爲師僧父母法界倉生敬造

法華經一部願以斯景福拔濟有緣同離苦源咸成佛道

とあり、又大正大藏經に始めて上中下三卷とも具して收載された所

謂藏外經典に屬する大通方廣經の中卷も出陳されてあり、

咸亨四年（六七九）十一月廿日門下省羣書手吳郡平寫使太中大夫

守工部侍郎永興縣開國公虞旭監

との奥書がある。大正大藏經本の中卷は大谷大學所藏にかゝる隋開

皇十年（五九〇）十一月二十日の日附を有する煥煌寫經であるから、

此は九十年後の書寫にかゝるものであり、更に興味を惹くことは、

知恩院所藏唐寫大樓炭經（國寶）の奥書に、

咸亨四年章武郡公蘇慶節爲父那國公敬造一切經

と記されてゐることである。那國公とは咸亨二年に薨じた蘇定方で

あり、唐の朝鮮經略にも大功あり、阿部比羅夫の水軍と白村江に戦

ひ之を大破したことは有名である。年を同ふして恐らくは同じ長

安の地で書寫せられたと想像し得る二經典をみることは千載のもと

誠に感深きものがある。尤も蘇慶節は敬造一切經と記してゐるが、

隋の法經錄に既に衆經疑惑の項に加へられてゐた大通方廣經三卷を

彼の企圖した敬造一切經の中に加へたか否かは疑はしく、一具のもの

のなりや否やには疑問が存する。更に古寫佛說護國經一卷が出陳されてゐたことは、印刷術の進歩に伴ひ、版經として流傳することの多くなつた宋代新譯經典としては珍しく寫本であり、書寫年月が明かでないが、相當古いものと推定され殊に宋の咸平二年（九九九）の譯場列位の有ることは宋代佛教史に一資料を供するものである。

佛說護國經

西天譯經三藏朝奉大夫試光祿卿明教大師臣法賢奉

詔譯

講法華經沙門臣

道一 證義

講百法論金剛上生經賜紫沙門臣

守賢 證義

講法華經百法論文章賜紫沙門臣

句端 證義

講金剛經百法論賜紫沙門臣

懷哲 證義

講百法論賜紫沙門臣

紹琛 證義

知藏字學通慧大師賜紫沙門臣

雲勝 證義

講維摩金剛般若心經明經大師賜紫沙門臣

道文 證義

講八經四論法濟大師賜紫沙門臣

從志 證義

講維摩上生經因明唯識論證覺大師賜紫沙門臣

守貞 證義

講圓覺經起信唯識論崇梵大師賜紫沙門臣

仁徹 證義

梵學總持大師賜紫沙門臣

致宗 筆授

梵學宣密大師賜紫沙門臣

智江 筆授

梵學光梵大師賜紫沙門臣

惟淨 筆授

梵學傳大教通梵大師賜紫沙門臣

清淵 筆授

西天譯經三藏朝奉大夫試鴻臚卿傳法大師臣

施護 證梵文

西天譯經三藏朝奉大夫試鴻臚卿傳教大師臣

法天 證梵義

內侍殿頭高品銀青光祿大夫檢校尚書左僕射兼御史大夫上柱國監

譯經臣

鄭守鈞

中散大夫尚書司封郎中知制誥判吏官事上柱國賜紫金魚袋臣

朱昂 潤文

大宋咸平二年十一月 日進

宋代新譯經典の譯場列位は既に從來も紹介せられ、古く徽定上人は『譯場列位』に於て高山寺藏「未曾有正法經卷六」其他の譯場を記録し、近くは小野玄妙博士は佛典研究（第一卷第二號）に「法天三藏と法賢三藏」と題する中に南禪寺一切經中の宋代新譯經典の譯場列位を紹介してゐる。其の中、宋の淳化五年（九九四）四月上進に係る護國尊者所問大乘經（施護譯）の譯場列位があるが、これは護國經より五年早く譯了されてをり、兩者に共通した譯場關係者が見られ、其の肩書の變化など興味を惹くものがある。長者子護國が佛の説法を聽いて出家せんことを求め遂に絶食といふ非常手段を以て父母の許しを受け、後、知親屬、知富貴、知病、知老の四種法を得て開悟し、諸方に教化し最後には俱盧王を歸佛せしめることを説いてある小乘經部に屬するものであつて、支謙譯の賴吒和羅經、僧伽提婆譯中阿含經卷三十一の賴吒和羅經など同類のものであり、先の護國尊者所問大乘經は此の經の大變化されたものと言はれてゐる。猶大中華符法寶錄卷十一に、最上根本大樂金剛不空三昧大教王經七卷及び此の護國經一卷入藏の記事があるのは参考とするに足る。

（牧川）

宗令 佛教文化研究所規程

第一條 本規程は宗規第十四號第三條及び第八條に依て定める。

第二條 本研究所以は佛教文化研究所（以下本所と稱する）と稱し、總本山知恩院内に設ける。

第三條 本所は、宗祖開宗の眞精神を體し、宗規第十四號第三條の目的、及び宗學、佛教學、並に佛教文化に關する研究をなし、人類文化の發展に寄與するを以て目的とする。

第四條 本所は教師の養成の外、左の事項を行ふ。

一、佛教文化に關する、學術的研究、文獻の蒐集、及び出版

二、佛教文化の普及を目的とする講座、講演の開設

第五條 三、其他必要と認めたる事項
本所に修學する者を研究生と稱し、二ヶ年を以て修了せしめる。

研究生は左記各項の一に該當する者にして、所長の許可を得たる者とす。

一、華頂專修學院を卒業し、成績優良なる者。

二、相當學歴を有し、本所の目的に適應する學力と人格とを具備する者。

第六條 本所に於て所長の許可を得、特別の研究に當る者を研究員と稱する。

第七條 本所に左の役職員を置く。

- 一、總裁 一名 門主を推戴する
- 二、所長 一名 執事長之に當り、本所を代表する
- 三、學頭 一名 所長の命を受けて本所を統理する
- 四、主任 一名 本所の事務を處理する
- 五、講師 若干名

第八條 本所の年度は毎年四月一日に始まり、翌年三月末日に終る。

第九條 本所の運営、其の他に關しては別に之を定める。

佛教文化研究所細則

第一條 本研究所（以下本所と稱する）の事業並に事務運営に關しては、所長、學頭、主任、及び講師中より選出せられた代表二名、及び學事課長を以て構成する運営委員會に於て決定する。

第二條 本所の研究員、及び研究生に登録せらるべき者は左記各項の一に該當し、運営委員會の承認を得たる者とする。

一、華頂專修學院卒業生にして、學力、人物共に研究生として適當と認めらるる者

二、學力、學歷、相當と認めらるる者

第三條 研究員及び研究生たらんとする者は、履歷書を添え、保證人連署を以て所長に申請する。

第四條 本所は毎年度の初め、その年度の研究員、及び研究生を募

錄する。

第五條 研究員は毎年度の初め、その研究題目を提出し、研究成果をその年末に報告するものとする。

第六條 研究員及び研究生には、研究補助費を支給することがある

第七條 本所に指導講師を囑託することが出来る。

第八條 本所は隨時、研究発表會を開く。

昭和二十六年六月五日印刷
昭和二十六年六月十日發行

佛教文化研究 I

京都市東山区林下町知恩院内

編輯者 佛教文化研究所

京都市下京区油小路松原上ル

印刷者 松崎秀雄

京都市東山区林下町知恩院内

發行所 佛教文化研究所

STUDIES IN BUDDHISTIC CULTURE

The "Bukkyō Bunka Kenkyū"

Number 1

June, 1951

CONTENTS

Articles :

Introductory Message	SHINKŌ KISHI	1
Pao-chüan (寶卷) and Chinese Religion in Modern Age.....	JENRYŪ TSUKAMOTO	3
Problems of the Pure-land Doctrine in Yoga School (A Yogaic Study of Vasubandhu's "Treatise on the Pureland").....	JIKAI FUJIYOSHI	25
Various Aspects in the Biography of St. Hōnen.....	ENCHŌ TAMURA	53
Characteristics of the Ancient Culture in China...SHINYA KASUGAI		85
Reception and Formation of the Pure-land Doctrine in Pei-Wei (北魏) (With due reference to Image Inscriptions).....	KYŌSHUN TŌDŌ	93
Reception of Buddhism in Pei-Wei (北魏).....	SHUNKŌ TSUKAMOTO	133
The Legislation on Convents and Religious Life in Ch'ing (清) Dynasty (Original by M. de Groot).....	TAIRYŌ MAKITA	155
Miscellanies		177

Published

by

THE RESEARCH INSTITUTE OF BUDDHISTIC CULTURE

TIONIN TEMPLE, KYOTO, JAPAN