

佛教に於ける法、佛の思想

松本文三郎

一

佛教に於ける法の字は、或は顯象、或は本體、或は律に對する經、乃至道德的の善惡諸行等、諸種の義に用ゐられるが、此には普通一般に佛法と稱する場合の如く、廣く佛の教説を意義する。佛とはいふ迄もなく覺者の義である。佛時代に於て佛といへば單に釋迦佛を意義し、佛弟子は假令ひ佛説を了悟し、其教義に通達しても、之を佛とは稱せずして阿羅漢(聖者、尊者)といふ。

然らば佛時代に於て、佛と法との關係は如何様に考へられて居たかといふに、佛は未だ嘗て

自から神であるとか、神の子であるとかはいはずして、寧ろ明かに其人間の子たることを述べる。で或はいふ「雪山の下、富豪の民、憍薩羅人あつて住す、釋迦種の出、其家は日種、我亦之より出で、人欲の歡樂を求めず四方に遍歴せり」と、或はいふ、「我は實に此富を有し、此榮華を極めたり、而も老病死苦を見るや、我亦之に襲はれ之を脱することを得ず、思うて此に至れば少壯の銳氣も頓に挫けたり」と、或はいふ、「我の未だ四諦十二緣起を見知らざるや、我亦人天界の中、未だ無上最勝覺を得ざりき、而も我の一度之を知るや、明かに大智正見を開き、天地の間出家婆羅門人天の屬を悉くして竟に及ぶ能はざる所に至れるを知れり」と、(律中佛傳)斯く佛は常に世人に對し、其人間の子たることを宣言したのみならず、其出處進退亦皆世人の眼に新たなるものがあつたのであるから、世人も亦決して佛を以て超人的のものとは考へなかつたのである。それ故に嘗て憍薩羅の一聚落主大姓婆羅門が、「沙門釋種子、於釋迦大姓剝除鬚髮、著袈裟衣、正信非家、出家學道、成無上等正覺、於此拘薩羅國、人間遊行、到婆羅聚落住」と聞き、佛の處に詣り問訊したとある(雜阿含卷二)。乃ち當時世人の亦皆佛を以て人間の子の道を修行した結果、佛となつたものと信じて居たことは疑ない。(一)

假令ひ佛は歴史的人物であり、人間の子であつたとしても、其天資の異常と多年の修養とは

固より此に一の理想的人格を構成せしめたに相違ない。で佛弟子の眼からは殆んど凡人の企及すべからざる理想的超自然的な人格と映じたことも事實であらう。で舍利弗の如き佛高足の弟子も、佛を推賞して、「觀察如來無身口意過、……三界獨尊無能及者、最尊最上、……如來無咎於衆人、亦無身口意過」ともいふ(增一阿含卷二十四)。是れ實に推尊の極であつて、人間以上のものと見做されたといつて差支ない。又迦旃延は嘗て「世尊是眼、是智、是義、是法、法主法將、說眞諦義、現一切義」とも贊嘆した(中阿含卷二十八等)。是れは佛を以て法と同一視したもののやうであるが、其實は亦唯佛、智徳の圓滿具足し、其言ふ所の行ふ所と全然合致するのを贊嘆したものと見るを穩當と考へる。(三) 又佛人格の偉大にして其辯論の巧妙なる、之に接するものをして直ちに歸依せしむるにより、佛門以外のものからは宛も魔術者の如くにも見做された。が此等の語は何れも佛の超人たることを證明するものではなく、吾人は寧ろ佛人格の偉大なることを推尊したる語として之を解釋しなければならぬ。若し當時に法佛一體の思想があつたとすれば、涅槃經に於て佛弟子が佛の臨終に憂愁悲哀するに當り、汝等「勿懷憂悲、天地人物無生不終、欲使有爲不變易者無有是處」(長阿含卷三、遊行經卷二)等と言ひ、常に生者必滅會者常離の法を説き、之を慰める筈はない。是れは即ち佛も佛弟子も將た當時一切の人も、皆佛を以て人間の子と考へ、其身體は何時かは

一切有情と同じく、滅に歸すべしと信じて居たことを證明するものといはなければならぬ。

次に法とは佛の親しく口づから説かれた教であるが、是れは即ち宇宙の眞理であつて、「世尊於諸世間諸天魔梵沙門婆羅門中、大智能自證知」(雜阿含卷二)ともある如く、佛の始めて之を悟つた所ではあるが、佛自からも逃ぶる如く、是法は佛の作る所でもなく、又人の作つた所でもない。佛も之を知るにより佛となり、衆生も之を覺すれば此に解脱を得るが、要するに是れは普遍的眞理の佛を俟ちて始めて世に闡明せられ、佛の口を通じて此に人に宣布せられたに過ぎないのである。

だから法と佛との關係は固より密接なものであり、法によつて佛も佛たることを得、法なければ佛も既に佛たる資格を失ふのであるが、當時に於ける法と佛とは尙ほ截然之を分つて二となすべきである。即ち佛は歴史的人物であるから、有爲法であり、假令ひ大智を得たるも、其色身即ち肉體は一切他の衆生に於けると同じく早晚滅を免れない、が法は宇宙の眞理であるから、佛の滅と否とに關はらず、常住存在しなければならぬ。即ち佛は無常であるが、法は常住であるといふのが、佛時代に於ける一般の思想であつた。是れが抑も涅槃經の中にも佛滅の後、自に歸依し、法に歸依し、法を以て師となし、勤めて精進すれば我在ると異なるなしと説ける

所以である。

(一) 增一阿含經卷二十には目連の語として「非天乾沓愁非鬼羅刹種三世得解脫今我是人身所可降伏寃成於無上道」とあるのも、亦是れ佛に對する思想を繼承するものと見て差支ない。

(二) 雜阿含經卷十八に同じく目連の語として「我是佛子從佛口生從法化生得佛法分」とある。

此從法化生とは宛も法を以て體とするといふやうにも聞えるが、當時に於ては尙ほ此の如き思想はない。是れば唯法により佛となり、阿羅漢となつたといふに過ぎぬ。で其下文には直ちに之に接して「譬如轉輪聖王長太子雖未灌頂已得王法不勤方便能得五欲功德我亦如是爲佛之子不勤方便得禪解脫三昧正受」といふ。要するに佛も佛弟子も皆是れ凡人から法によつて化生したものと云ふべきである。

二

所が佛滅後一百年の間には、佛弟子の思想も異常の發展をなした。即ち彼等の或るものは恐らく前の「佛是法」や「從法化生」の思想からして、佛身に對する云はば理想的解釋を施したのである。

一體佛は前にも述べた如く人間の子が佛となつたのである。何に由つて佛となり得たかとい

ふに、言ふ迄もなく宇宙の眞理を發見體悟したからである。即ち法を得たといふことが、抑も人の子をして佛と變化せしめたのである。人格をして佛格を成せしめたのである。併し既に一たび佛格を成じ、佛となりたる以上に於ては、最早や人間ではない、人間たること止みて此に佛となり得たのである。若し少分なりとも尙ほ人間たるの性質を有する間は、未だ佛格を成就したものとはいはれぬ。人間が人間以上となつて、始めて此に佛となり得るのである。之を例へば人間は動物より進化したものといふ。けれども最早人間となつた以上には、動物ではない、動物たることを止んで此に人格が顯はれるのである。勿論人間の性質中には、動物と共通に有するものもないではない。併しながら其動物性が人間化され、若しくはさるべくして、此に人間となるべきである。だから若し其動物性が單に動物性として發動し、少しも人間化せられなければ、是れは秋毫野獸と異なる所なく、人間としての品位、價値は到底之を認むるを得ない。人間としての品位價値の秋毫認むべからざるものは、是れ正しく野獸であつて人間とは名づくべからざる筈である。だから人間が人間であつて同時に野獸であり得ない如く、佛も佛であつて同時に人間たるを得ない筈である。假令人間の中動物性があつても、人間の動物性は野獸の動物性と大に異ならなければならぬと同じく、佛が人間の形を具するも其實人間ではない。其

相相似て其實大に相異なるのである。

是故に佛は法の體現者であり、眞の客觀化したものである。而して所謂佛とは釋迦佛に外更に求むべき所はないのであるから、其色身其儘に無限常住でなくてはならぬ、是れが即ち彼上座部に對する大衆部の主張である。是故に彼等は或は「如來色身實無邊際」といひ、或は「諸佛壽量亦無邊際」ともいふ。又佛は「一刹那心了一切法」となし、「如來語皆轉法輪」^(三)ともなす。(異部宗輪論)斯くして法と法より化生した佛とは全然同一となり、法は既に常住なるが故に佛亦常住であり、而して佛は即ち釋迦佛なるが故に、法の常住は其儘に佛色身の性質ともなるのである。是に於て前に「佛是法」の言は文字的に解釋せられ、何等の差支をも生せぬ事となつた。

斯の如き解釋は一見甚だ奇怪のやうであるが、之を西洋の哲學史に就いて觀ても、殆んど之と同一の場合を發見し得るのである。彼ヘーゲルは一切是れローゴス(理)であるとなし、一切は以て神を定義し得べしともいつた。所がヘーゲルの歿後其學徒は左右の兩黨に岐れ、宗教の問題に就いて互に論辯を戦はした。其所謂右黨なるものの主張の一は、其師ヘーゲルの説いた如く、宇宙一切の萬有は皆是れローゴスの現顯する所であり、ローゴス其物である、隨つて皆是れ常住不變である。即ち吾人の毛髮皮膚に至る迄其儘に是れ常住であると論じた。大衆部の

佛身に對する見解は亦甚だ之と相似たるものがあるのである。

之を要するに大衆部の主張は大目犍連や迦旃延等所謂佛大弟子なるものの語に基づき、更に之を發展せしめたものであるが、其結果法と色身とを同一視し、共に是れ常住となすに至つては佛在世の時に於ける單に佛を以て歴史的人物となし、早晚滅を免れずとなすに比し、全然其趣を異にすといはなければならぬ。後世の語を以て之をいへば色身即是れ法身となつたのである。又上座部の歴史的佛身觀に對しては理想的若くは理體的佛身觀とも稱すべきである。

(三) 異部宗輪論の述記には之を解して、佛阿難に問ふ、天雨るや否、又諸比丘に汝調適なりや否と、是れ何の利益あつて法輪を轉すとなすや。答此皆利益あり、阿難をして事を審諦せしむるが爲め、將た比丘に慈悲を願はさんが爲であるといふ。是れ實に附會淺薄の見にして、殆んど全く大衆部の眞意を辨ぜざるものである。若し佛をして眞理の體現する所なりとせば、其一言一語悉く是れ眞理の現顯する所にあらざるは無い筈である。既に眞理の現顯にあらざるなしとせば、是れ即ち法輪を轉するものとはいはざるを得ぬ。大衆部の説は斯くの如くに解して、始めて其眞旨を了すべきである。

佛身に對する第一の見解(即ち佛時代の一般思想並びに上座部一切有部の繼承する所)を以て正論 (Thesis) とすれば、第二の見解(即ち大乘部の説)は應に其反論 (Antithesis) と稱すべきであらう。斯く正反兩論が成立すれば、勢此に其綜合説が顯はれなくてはならぬ、而して是れは實に、彼中觀學者によつて倡へられたのである。

佛身に對する理體的解釋は、如何にも幽妙であり、高遠ではあるが、若し此説のみを以て眞實であるとすれば、佛の入滅に關する説明に於ては、頗る困難を感ぜざるを得ない。佛の歴史的人物たるは何等の疑を容るべき餘地を有せぬ。佛自から人間の子であると稱し、又生者の必ず滅せざるべからざるを説けるのみならず、現に佛は迦毗羅城に生れ、出家修業、得道說法の後、八十にして鳩尸那羅双樹間に入滅したではないか。然るに佛の色身其儘を以て無邊際となし、不滅となすは餘りに事實の一面を疎外するの嫌なしとはいはれぬ。だから大乘部の説は、其教義の幽妙なる點に於ては、何處迄も之を許さなければならぬが、事實解釋の方面に於て尙ほ一番推敲を要するものがある。然らざれば到底、其儘では世人の満足を得る譯には行かぬ。そこで彼龍樹は此の二様の見解に於て各一面の眞理を認めたのである。佛の歴史的人物たるは秋毫疑を容るべき餘地を有しない事實であるから、此點に於ては第一の見解を以て眞とせざ

るを得ぬ。が併しながら佛は既に道を悟り、佛となつたものであるから、我々凡人と決して同一視すべきでないことも明かである。佛は法の獲得者であり、真理の體現者である。其梵行已に盡き、所作已に辨じ、更に後有を受けざる時は、已に是れ常住身を成じたものである。既に常住身を成じ、法の體現者であるとすれば、其一番一切法を説き、一刹那の心一切法を了し、其言々句々智法輪を轉するものたる亦疑を容れない。此點よりして考ふれば大衆部の説は洵に其當を得たものといはなければならぬ。

是に於て乎中觀學者は佛身に於て二種の區別を立て、一は之を父母生身、若くは變化身と名づけ、一は之を法身と稱した。法身とはいふ迄もなく常住の法であり、真理であり、理體である。而して父母生身とは初め迦毗羅城に生れ、終鳩尸那羅に入滅したる歴史的佛であり、入滅を免れぬものであるとはいふものの、既に佛格を成じ、法の獲得者であり、常住身を成じたものであるによつて、其「内心の智慧神徳は眞佛正覺異なるなきもの」となす。即ち其色身は元是れ幻化であり、有なるが如くにして而も其實無なるものである。色身の入滅は元是れ内心の常住と相聞せざるのである。佛時代に於ける一般思想や、上座部の説でも、暗々裡に此二身の存在を假定しないではないが、餘りに歴史的の方面に注意して居たが爲めに、此二身の關係を説く

こと尙ほ甚だ疎であつて、此兩者が動もすれば相隔離し、其教義に於て頗る淺薄に陥るの弊を免れなかつた。之に反し大衆部の説では餘りに理論の方面に奔り、急速に此兩者を合體一致せしめんとしたが爲め、其教義に於ては頗る幽玄となつたが、事實の方面に於ける解釋の困難は、到底之を脱し得なかつた。今姑らくヘーゲルの辯證法を假りて之を言へば、中觀の説は正に綜合の階段に達したものである。綜合は轉化である。中觀學者は實に歴史的人物が佛となつたといふ事實に注意し來つたものともいはれやう、而して是れが中觀學者の佛身に對する教義上の一偉勳と稱して差支ない。斯くして凡夫と佛と、世間と出世間と、迷界と悟界と、事と理とが、悉く佛一身に歸入融合せられたのである。

佛は嘗て凡夫と聖人と何の差別あるかを説き、

多聞於苦樂 非不受覺知 彼於凡夫人 其實大有間 樂受不放逸 苦悶不增憂 苦樂二俱捨
不順亦不違 比丘勤方便 正智不傾動 於此一切受 點慧能了知 了知諸受故 現法靈諸漏
身死不墮數 永處般涅槃⁽⁷⁾ (雜阿含卷十七)

とある。是れは實に佛教の所謂涅槃思想なるものを説き得て最も明了なるものであるが、大衆部並びに上座部の思想を以てしては、恐らく未だ之を完全に解釋し得ないであらう。若し大衆

部によつて色法一體とし、共に無邊際であるとせば、前文の「生一受」といひ、又「被一毒箭」といひ、或は此偈中の「身死不墮數」等の句は如何にして解釋せんとするか。此には既に一受を生じ、一毒箭を被り、乃至色身の滅するを假定するのである。又上座部の説の如く色法別異とせば、此に「現法盡諸漏、永處般涅槃」の言は亦到底之を明了にし得ない。で今此佛説を明かにせんとするには、勢中觀學者の説を取らざるを得ない。是れに由つて之を觀れば中觀の説は亦實に佛説の眞旨を發揮したものといはなければならぬ。⁽¹¹⁾

斯く中觀學者によつて、佛身に對する二様の解釋は綜合せられ、教義上には此に其一段落を告げたのである。併しながら宗教は哲學ではない。哲學的教義の發展のみによつて宗教は成立するものではない。後世に於ける宗教思想の發展には、一面に此等教義上の論理的歸結を得ると同時に、他面亦情的要素の大に與つて力あるものがある。今や更に遡つて其情的方面に於ける佛弟子の思想が、如何なる要求をなし居たかを見やう。

(四) 經の此前文には尙ほ次の如き言がある。

愚癡無聞凡夫身觸生諸受、增諸苦痛乃至奪命愁憂釋怨、啼哭號呼、心生狂亂、當於爾時、增長二受、若身受、若心受、譬如士夫身被双毒箭、極生苦痛、愚癡無聞凡夫、亦復如是、增長二受、身受、心受、極生

苦痛……多聞聖弟子身觸生苦、受大苦逼迫乃至奪命、不起憂悲、稱怨、啼哭號呼、心亂發狂、當於爾時、唯生一受、所謂自受、不生心受、譬如士夫被一毒箭、不被第二毒箭、當於爾時、唯生一受、所謂身受、不生心受。

(五) 尚ほ此思想を完からしむる爲めには人間が佛となると佛が人間となるとの二種思想の關係をも説かなければならぬのであるが、議論餘り枝葉に渉る恐あるから、今は之を略するととする。

四

人の最も親しとなす父母妻子兄弟師友と相離るるや、哀悼の念頻りに起り、何等か其記念となし、以て其人を想見するに足るものを求むるは、人情の自から然る所である。況んや佛の如き一代の師たるものに於てをや。佛弟子の其妻子眷屬を離れ、其家財珍寶を捨て佛門に歸したるは、唯佛あるが爲めである。佛は彼等にあつては生命財産よりも、將た人生の如何なるものよりも更に一層貴きものであつた。然るに一朝忽然として入滅するや、彼等の啼哭號叫、轉々反側すと涅槃經にいふものは亦洵に然るべきである。而して佛は無上尊である、乃ち現世に於ては、固より佛に代はるべき何等の人をも得る能はざるのであるから、其胸中には無限の悲哀

と寂問依るなきの感とを抱懐するに至つたのも亦洵に所以ありといはざるを得ぬ。而して此寂問無依の感は人の最も苦痛とする所であるから、何等かの方法によつて心裡の苦悶を去り、多少なりとも其慰安を得んと欲するに至るも、亦人情の自然である。是に於て乎此情的要求に基づき、諸種慰安の道が開かれた。勿論情的要求といつても、至情の發する所理智の伴はぬものはないが、今此には其主たる要素に就いて斯く名づけるのみである。

(一) 情的要求の結晶した第一の對象は、舍利塔廟の供養である。舍利塔廟供養のことは、小乘涅槃經に於て既に顯はれ、佛滅三百年代に起れる法藏部や化地部等の學徒の間には、之に對し廣大の果を得るや否との爭論をも惹起した位であり、尙ほ大乘に屬し、大乘涅槃經の先驅をなしたと思はれる大悲經に於ても、「佛滅後舍利を得て七寶の塔を起し種々供養せば、得る所の福德は譬をなすべからず(同經卷二)ともある。加之印度美術の上からいつても、所謂犍陀羅式彫像の顯はれた以前の彫刻に於ては、佛像の禮拜供養はなくして、塔廟供養最も多く顯はれて居る。是れによつて見ても舍利塔廟の供養は佛滅よりして直ちに起り、大乘教の勃興以後に至つても尙ほ頗る盛であつたものらしい。今日にあつてすらも佛舍利は佛教徒の一般に供養禮拜の對象たることを失はぬ。唯佛滅後數百年間に於ける佛弟子の如く之を重要視せざるのみである。蓋し

思ふに佛滅後佛身に關する唯一の遺物は、唯此舍利あるのみであるから、佛を後世に記念し追想し、佛身を拜するに代ふべきものを求むれば舍利を以てするのが最も當然であり、又最も自然であるといはなければならぬ。併し佛像なるものが彫造せらるるに至つては、舎利の供養よりも寧ろ佛像供養が遙かに多く民間に行はるるに至つた。是れも勢自から然るべき所である。佛舍利なるものは直接佛身の一部分を構成したものとはいへ、之によつて佛の尊容を直観的に現示する譯には行かぬ。のみならず之と連想して其尊容を記憶に追想し得るものは、單に親しく佛に接したものにのみに限らる。佛滅後にあつて未だ一たびも佛を拜した事のないものに至つては、之によつて追想せんと欲するも到底不可能のことである。且つ佛舍利なるものは佛滅當時之を八分したとはいふものの、既に其數と其處とに於て限あり、其處に至らざれば到底之を拜することすら不可能である。之に反し佛形像なるものは、直観的に吾人の感官に訴へ、曾て親しく佛に接する機會を有したると否とに關はらず、髣髴として前に現するが如きを覺ゆるのみならず如何なる人如何なる處に於ても之を視ることを得るの便利がある。乃ち舍利供養に代はつて佛像供養の盛となつたのは、亦勢の已むを得るのである。尙ほ後世では佛鉢供養なるものも起つた。是れは固より其數に於て舍利よりも尙ほ一屑局限せられたものであり、到底

普ねく民間に盛なるを得ないのは當然である。併し佛の手澤物であるといふ點で、又好箇の記念物たるを得る、(佛鉢供養のことは何時頃から始まつたものか、又果して佛鉢なりしものが眞に存在したか否は固より不明であるが、此事は同じく涅槃部に屬する蓮華面經中に記述せらるる。)

要するに此等遺物の供養は、今日といへども東西何れの地を問はず、最も普通に發露する人情であるから、佛弟子が佛に對し斯かる情的要求をなしたのも秋毫怪しむに足らぬ。唯吾人の此に注意すべきは、此情的要求は歴史的佛身に關する憧憬の念の最も盛なる時に最も著しく發現する所であつて、過去の歴史的佛身を現世に現はし出さんとする心的状態であるといふことである。

(二) 情的要求によつて現はれた第二の對象は、歴史的の佛に代はつて未だ濟度せられざる一切衆生を濟度すべき他の佛の願望である。此類の最初の形は將來佛彌勒の出世である。佛時代並びに佛滅後數百年の間は、現世に於て到底佛に代はるべき何人の存在をも考へ得なかつた。彼等の佛に對する崇敬の念は、容易に之を他に移すべき餘裕を與へなかつたのである。宛も人の其最も愛する妻子を喪ふに當り、直ちに之に對する愛情を他に移し、其代償を求むる能はざるが如くである。是れは前に述べた遺物崇拜の思想の、獨り當時に盛なるを見ても容易に知ることが出来る。然るに佛滅後數百年、其遺物も以て佛を想起せしむるに足らず、而して現世何

等之に代はるべきものなしとせば、現世の衆生は竟に失望落膽の状態に陥るを免れぬ。既に現世何等の望なしとすれば、自棄墮落の途に出づるか、然らざれば少くとも將來に望を繋ぐか、何れか一を取らなければならぬ。所が前者は單に苦痛であつて、秋毫慰安を與ふるものではない。だから人情は自然に後者に出でざるを得ないのである。是れが抑も將來佛出現の理由であつて、全く情的要求の結晶して現はれたものである。而して當時の佛弟子が將來佛の出現を以て數十萬年の後となしたのは、到底近き將來に於て佛の如き人格の再び此世に出づべきを期待し得なかつたからであらう。飢ゑたるものは食を擇ばずで、失望の淵に沈んだ衆生は、此遠き將來の期待を以てしても尙ほ幾分の光明を憧憬し得て、其心を安んじ得たのである。朦朧たる燭火も闇黒に比しては其勝ること萬々であるからである。

併しながら隴を得て蜀を望むとは、古い諺であると同時に又古い真理である。斯く數十萬年の後でなくては到底出現しないやうな佛であつては、假令ひ彼能く一切衆生を濟度するとしても、現世の衆生は尙ほ幾度も生々死々、苦海に沈淪しなければならぬ。全然失望の淵に沈むに比しては多少の勝れるありとするも、成るべくならば、今少し早く救濟を得たしと希望するは、亦人情の自から然る所である。是れが即ち未來の世、阿彌陀佛信仰の由つて來る所である。阿彌

陀佛は西方世界に於て現在說法せらるる佛であつて、至心に之を信すれば死後直ちに救濟を受けるを得るのである。是れは即ち幾十萬年の長時間を直ちに來世に縮めたものであつて、前の彌勒佛の信仰に比すれば、其人心に慰安を與ふること更に一層大なるものである。彌勒上天（兜率往生）の思想も恐らく阿彌陀佛の信仰に刺戟せられて生じたものであらうが、（此事に就いては拙著「彌勒淨土論」特に其二三六頁以下参照）亦此形式に屬するのである。何れにしても彼等は共に遠き將來を俟たず、直ちに來世に於て淨土に往生するを得るとなすのである。

未來信仰の思想が更に一轉すれば、此に再び現世救濟の信仰に復歸せざるを得ない。若し衆生が至心に佛に歸依するによつて來世救濟を得とすれば、現世に於ても其効果の絶無なるべき理由はない。一切の罪惡を懺悔し、深心を發起すれば、其時衆生は既に救濟を受くべくして、肉體の存亡如何は必らずしも問ふを要しない筈である。斯くして來世往生の思想は此に現世利益の思想と轉化したのである。是れが抑も藥師、地藏等諸佛菩薩の信仰である。藥師佛とは、人の至心に其名を稱ふれば、其本願の力によつて一切の希願を成就し、罪業を消除せしむるものであり、地藏菩薩は無佛世界に於ける衆生を救濟すべき本願を成就したものである。此等信仰を鼓吹した經典は何れも現世利益を説いたものであるが、宛も涅槃經系に屬する經典に、遺

物供養を鼓吹するものと、將來佛信仰を勸説するものとの二種の差別あるが如く、(此事に關しては後日涅槃經を論ずるに當り、之を詳論しやうと思ふ)此にも彌陀信仰の系統に屬するものと、彌勒信仰の系統に屬するものとの二種あることは一の注意すべき事實であらう。即ち藥師經に於ては阿彌陀經を引き、地藏經にあつては彌勒信仰を豫想するのであるから、此等は各其系統を異にして同一の形に變移し來つたことは勿論である。(藥師信仰に就いては、藝文第六年十二號掲載拙稿「藥師經に就いて」、地藏信仰に就いては「無量燈」大正五年一月號掲載拙稿「地藏三經に就いて」を參照)

尙ほ此に一言注意したいのは、第一の遺物供養にあつては、前にも述べた如く歴史的佛身を離れないのであるが、第二の未來往生や、第三の現世利益の説では、歴史的佛身は既に隠れて、之に代るべき他佛の出世となつたのである。が其中でも第二の思想に於ては現世、佛に代はるべき如何なるものも得ること能はずといふ原始的思想が尙ほ殘存し、其佛を來世に求めたとも見られ、第三に至つては、最早や現世にあつて之が代償たる佛を立つることとなり、原始的思想は此に全く滅了したつたものといつて差支なからう。而して此等諸佛は何れも過去世に於て發願修行し、始めて得法成佛したのであるから、衆生から見れば他方信仰であるが、自力修行の方面から見れば、此等諸佛が法から顯現されたものとも考へやう。だから此に法寶供養の説の

起るのも亦當然の結果である。尙は後世の話を以て之をいへば、第一は化身佛崇拜であり、第二は報身佛信仰であり、而して第三は後の法身佛崇拜の基を爲したのである。

(三)、經卷供養即ち法寶供養は、何時から起つたか固より明かならぬが、大乘諸經には諸處に顯はれ居ることは人の能く知る所である。而して其淵源する所を尋ねれば、涅槃經に佛が經律を以て其師となせと説かれた所にあることも疑ない。所が小乘涅槃經にあつては、佛と法とは密接な關係を有するが尙は分れて二となつて居る。所で一面には彌勒信仰の系統に屬し、他面又涅槃經の教系を傳へたる「四童子三昧經」には次の如き稍注意に價する言がある。

其欲供養佛、及奉事我身、彼聞是經法、其心當歡喜。

即ち是れは經法を聞き、歡喜心を起すものは、畢竟佛に供養し佛身に奉事することゝなるといふのであるから、佛と法、即ち色身と法身とは殆んど此に同一視せられ、法寶の供養は即ち佛身の供養と何等異なる所ないこととなつたのである。尙ほ「集福德三昧經」(是經は大乘涅槃經製作者以後涅槃經を論ずる時に述ぶる)に至つては

若有衆生持是經者則於其人佛子般涅槃法亦不滅……是人在異土常而觀佛。

とあり。是れは吾人の最も注意を要する所であつて、小乘涅槃と大乘涅槃との中間に存し、兩

者の經過をなさしむるものである。即ち經法を持するものにあつては佛は入滅せず、法も滅せず、彼は常に佛色身を見るといふ義である。尙ほ語を換へて之をいへば、法のある所即ち佛色身ありといふのである。是に於ては佛遺物も之を崇拜するに及ばず、又之が代償を求むるをも要せず、唯法を持せば足れることとなり、所謂色身と法身とは再び此に同一視せらるることとなつたのである。

五

余輩は前數節に於て、先づ佛教に於ける法佛思想の教義上の發展を略説し、次ぎに情的要求の變遷を概論した。此等二面の觀察は、又之を正反兩論と見ることも出来る。而して此等兩面の思想は、殆んど其結果に於て相合致するに至り、尙ほ此二種の思潮は共に流れて大乘涅槃經に注入したのである。遺物供養や將來佛の思想を述べた大悲經といひ、又法寶供養を説いた四童子三昧經や、集福德三昧經といひ、皆是れは涅槃部に屬する經典であり、一面には大乘涅槃の先驅をなしたものである、而して大乘涅槃經の他面又般若中觀の思想を繼承して居ることは彼經を一讀するものの容易に知り得る所である。

福德三昧經は大乗涅槃にも引用してある如く、後者の思想は直接彼に接するものである。前にも述べた如く福德三昧經にあつては、衆生の經法を持するものは、其人に於て佛は般涅槃せず常に面のあたり佛を視るを得となす。是れは即ち佛身常住説であるが、此には尙ほ「經法を持するものの爲め」といふ條件を附し、常に面のあたり佛を視るものは唯此獨特の人間に限られ、一般的に其常住を説いたものではない。だから言はば是れは條件的常住論といつて差支ない、而して是れは明かに小乗涅槃に、經律を受持怠らざれば佛の常に世に在るが如しといへる語に基づくのである。併しながら常に佛を見得るものとせば、佛は常に在るものでなくてはならぬ筈である。之を見得ると否とは唯衆生の機にあつて、佛には關せざることである。して見れば衆生の見不見を問はず、佛よりいへば佛は一般的常住であるといふべきである。是れが即ち大乗涅槃に於ける金剛身の説であらう。佛身は金剛不滅の身である、で又之をウパニシヤドの本體思想によつて我とも名づけた。普通大乗涅槃は其三大教義の一として法身常住説を唱へたといふが、此語は少し曖昧であつて、詳しくいへば法身常住實在説の義である、即ち法身を大我となした點に於て大乗涅槃の特色があつたのであつて、單に法身常住といふだけならば、大乗涅槃以前既に其説は存したのである。

既に佛身を以て金剛身、法身、大我とするならば、歴史的の佛は如何に之を觀するかといふに、大乘涅槃では此に中觀の説を取り來り、佛身に二種を分ち、一を法身となし、他を變化身と稱し、歴史的佛とは唯假に衆生の爲めに姑らく其相を現じたに過ぎないものとなす。二身の説相に於ては、中觀學者の説と全く同じであるが、中觀にあつては歴史的佛は甚だ重要な地位を有し、之によつて凡夫身と法との結合をなすのであるが、大乘涅槃に至つては歴史的佛は單に幻化の身にして、常住の法身に於て最も重きを措くのである。だから歴史的佛は之を認めざるものではないが、殆んど衆生の爲めに方便として現じた影の如きものとなつた。尙ほ此事は大乘涅槃に於ける大涅槃の語に於ても之を見ることが出来る。小乘涅槃の大般涅槃とは佛入滅のことを意義するが、大乘涅槃の大般涅槃とは決して佛滅のことではない、佛は常住金剛身であるから、入滅なることのあるべき筈ではない。大般涅槃に入るとは即ち法身大我に入り、不生不滅の義であるとなす。即ち大乘涅槃に於ける大般涅槃とは從來の涅槃と同一義で、涅槃といふも般涅槃といふも、又大般涅槃といふも畢竟何等の異なる所はなくなつたのである。是れ亦歴史的人物としての佛を殆んど眼中に置かないことを示すものといはなければならぬ。

斯の如く大乘涅槃では、佛身を常住的實在的のものと見做したのであるから、佛の遺物崇拜

の如きは、固より何等の要を認めぬのみならず、現在佛とか、將來佛とか、過去佛とかいふことを説く必要もない。過現未三世の諸佛も、皆是れ同一佛であり、云はば佛は即ち唯常住現在者である。

大乘涅槃に於ては斯くして法身を以て一切を統一し得た如くであるが、尙ほ此二身の間、相即圓融を得たものとはいはれぬ。變化身は固より法身なくしては顯現し得ないものではあるが、變化身即法身ではない。形なくしては影も存せぬが、影なければ形も亦無いといふ譯ではない。乃ち法身と變化身との間に尙ほ多少の差別を認めざるを得ないのである。所が起信論に至つては更に、法身常住實在から進んで、所謂眞如緣起なるものを説き、特に唯心的見解に重きを置き、此に古來の佛教者の難問たりし佛身論に於ても、一の新たなる解釋を施すに至つた。此にあつては佛身に三種を分つに至つたのも亦一の發展であるが、二身や三身の論は今此に主として論せんと欲する所でないから、姑らく之を置くが、其佛身をも唯心的見地から解釋したのは最も巧妙な點であると信する。福德三昧經杯にあつても、持法者の爲めには佛は涅槃せず、彼亦常に佛を見るとなすのであるから、佛を見ると否とは其人にあるといふことになり、唯心的の

思想は既に此に包含せられて居るのであるが、大乘涅槃に至つても尙ほ此思想は大に發展しなかつた。所が起信論にあつては三身も固と是れ一である、化身と見るも報身と見るも將た又法身と見るも、唯是れ衆生心迷悟の如何に由るとなす。即ち分別事識を以て眞となすものは佛の色身を取つて實在となし、佛は外より來るとする、業識を以て眞となすものは、無量の色相功德圓滿するものとなし、報身を以て實在となす、唯佛に至つて始めて法身を認め得といふ。⁽¹¹⁾是に於て乎三身は畢竟是れ一となり、法身の外に色身もなければ、報身もなく、色身報身を外にして法身もないこととなり、事理相即し、色法合致して、更に秋毫の空隙を存せざるに至つた。理と情との正反兩論も亦此に全然綜合調和せられ、佛教に於ける法佛思想の第二の大段落を成したのである。

(五) 起信論の文は佛教者の普れく知る所であるが此には極めて重要なるものであるから、念の爲め之を左に掲げて置く。

此眞如用有二種、云何爲二、一者、依分別事識。凡夫二乘心所見者、名爲應身。以不知轉識現見、從外來、取色分齊、不能盡知故。二者、依於業識。謂諸菩薩從初發意乃至菩薩究竟地、心所見者、名爲報身。身有無量色、色有無量相、相有無量好、所住依果、亦有量種々莊嚴、隨所示現、即無有邊、不可究盡、離

分齊相隨其所應常能住持不毀不失如是功德皆因諸波羅蜜等無漏行熏及不思議熏之所成就具足無量樂相故說爲報身又凡夫所見者是其顯色隨於六道各見不同種々異類非受樂相故說爲應身復次初發意菩薩等所見者以深信真如法故少分而見知彼色相莊嚴等事無來無去離於分齊唯依心現不離真知然此菩薩猶自分別以未入法身位故若得淨心所見微妙其用轉勝乃至菩薩地盡見之究竟若離業識則無見相以諸佛法身無有彼此色相透相見故。

傳教大師に對する日蓮上人の態度

姊 崎 正 治

一、緒 言

二、日蓮上人の態度概観

三、法華經と傳教大師の宗旨

四、傳教大師の事業と析伏

五、正像末の三時と事理の關係

日蓮が先蹤としての傳教大師

六、行者多難の生活と戒壇建立の大業

一 緒 言

日蓮上人といへば、析伏戰鬥の人、眼中先師なく、一言一行盡く法敵を叱咤したのみと思ふ人が多い。それであるから、或は傲慢不遜、甚しきに至つては狂暴不逞、此等の形容詞を以て上人の人物と事業とを想像し、漫にその人を憎惡する徒も少くない。此等に對して辯論するのは今の目的でなく、此等の言は、多くは上人の遺文に暗くて、只の想像を逞しうする人の漫罵に過ぎない。

此の如き漫評は全く別問題として、上人が佛祖先師、特には傳教大師に對して如何の態度を取つたかといふ事については、上人を崇拜する側にも、又攻撃する側にも、誤見が行はれて居て、或は全然傳教大師を無視して自家の主義を立てたとし、或はその反對に、日蓮の主義は傳教の糟粕に過ぎないとする。その中間に種々の意見もあるが、或は教理の上の概括論、或は單に對人關係を見る側面觀が多いやに思はれる。

そこで此の問題について、著者は、先入主を抱かず、續釋論を棄てて、全然歸納的に研究する必要を感じた。先づ遺文中で傳教大師に關する上人の言説を集めて、別表を見よ、分類索引を造り、分類に應じて思想の徑路をたどり、又その思想相互の關聯を尋ねて見た。そこでその結果を整理するに當つて、先づ第一には、上人一生の經歷、事業、抱負の上から、その傳教大師に對する態度を明らかにする方法を取つたが、何れの點にも教理問題の背景や法華經說法の根底がある事は、上人一生

他の方面と異なる事はない。事實事業を説明するに教理を用ひ、而して教理の根底に立つて行動する、此の特色は、傳教大師に對する態度解釋に於ても、明に又強く現はれて居る。此等の點を叙するに、成るべく歸納的研究に副うた經驗的組立をして見たのが本篇である。

本篇の目的は、日蓮傳の一面に光明を與へるにあり、主題は日蓮上人である。然し、その性質上自然の勢として傳教大師の事業又は教理をも觀察する要あるは勿論の事であつて、その點に於ては傳教大師全集を材料にした。但し此の如くにして傳教大師の事を説き、その佛教史上の位置を論じても、それは歴史上大師が此の如き人であつたといふ著者の解釋を與へる爲でなく、日蓮上人との關係から見た傳教大師、又日蓮上人から見た傳教大師を觀察するのである。

又問題の性質上、傳教大師から溯つて、日本では聖德太子、支那では天台大師に及び、他方には法華から見た見た法敵たる眞言諸師にも多少は論及する要はある。此等の場合にも、此等の人々やその教理事業に關して、歴史批評上の斷定を與へる爲でなく、日蓮上人が如何に此等の人々に對せられたかといふ事を明にする爲である。

本篇中には、著者の「法華經行者日蓮」は「本書」として、之に參照し、又上人の遺文を引用し參照するにも、本書と同じ方法をとつた。その他文句の取捨書換等、皆本書の通りである。又歸納的研究としては、引用文と參照とが比較的が多い事、此亦豫め斷つて置く。

*

*

*

*

*

二 日蓮上人の態度概観

文永元年、小松原の法難は、「日本第一の法華經の行者也」といふ自覺を切實明確にして、上人の一生には大切な事件であつた。その法難の後十四箇月、清澄山の一房で著はされた法華題目抄には、自ら「根本大師門人日蓮」と署名してある。而るに、後、文永十年、佐渡在島中、自分が一期の大事たる本尊抄を撰するに當つては、「本朝沙門日蓮」と署名し、又圖顯の本尊には、佛滅後未曾有の大曼荼羅を、日蓮が始めて圖し奉るといふ抱負を明記し、その少し前に最蓮房に内證佛法血脈を授與するに當つては、「末法法華一乘行者、法華宗沙門日蓮」と署名してある。

一は傳教大師の門人、一は先師も未だ成さなかつた大業の成就、此の二つの點、その間の差異は、前後十年の間に於ける日蓮上人自覺の發達と見るべきであらうか、又は他に意味は存しないか。能く前後を比較して見ると、文永元年にも、「日本第一の法華經の行者」たる自任と傳教大師の門人たる告白と、相並んで居るのみならず、文永十年以後にあつても、傳教大師の繼承者を以て自ら任ずる觀念には變化はなく、大師を釋尊と共に先師として仰いである。「經文を龜鏡と定め、天台傳教の指南を手に握りて」(六四〇)といふのが一代傳道の覺悟方針であつた。

一體、一方に、先師も成さなかつた事を成就するといひ、天台傳教も末法の行者には及ばないといふ如きは、世間普遍的立場から云はば、師を凌ぐもの、師恩を無にする者とも云ひ得る。然るに、此の如き抱負自任の人が又同時に篤く師恩を思ふのみならず、忠實に先師の先蹤を踏むで、一生の事業を一貫したのである。此の兩面は、一見して矛盾の如くであるが、師恩に關する上人の教理から見れば(本書十五章參照)、少しも不思議はない。但し今は、教理として見るよりも、經歷の上から大體を觀察しやう。

天台の義釋指南に基いて法華經を中心正義とするといふ一事は、上人が叡山在學以來の信念であつた。安國論上書から伊豆流罪にかけて、折伏の必要を説く時には、屢ば傳教大師の六宗難破を聯想して、その跡を追ふとの意を明にしてある。而して、後年、佐渡流罪中、特に自家獨得の事業を成就するといふ抱負の時代にも、天台傳教を宗とする態度と先師に對する尊崇とは少しも渝らなかつた。即ち自分の使命を宣言した開目抄の中にも、「日本に佛法渡りてすでに七百餘年、但だ傳教大師一人ばかり、法華經を讀めり」(七六二)といひ、又は「日本國に此法顯はるる事二度なり、傳教大師と日蓮なりと知れ」(七九七)などある。即ち法華弘通の上に於ては、實に「根本大師門人」として大師の遺緒を恢弘するといふのが、一生を通じた自任であつた。但

し遺緒を繼承するといひ、恢弘するといふ意味内容や、その實行方法に至つては、先人未發の意義と規模とを具へやうといふのが、又他面に於ける一生の抱負であつた。「根本大師門人」たる事と「閻浮提第一の法華經行者」たる事とは、此の如くにして、相並び又相合して、日蓮上人の一生を支配した觀念であつた。

されば、法華經の正統が、釋尊以來、天台、傳教を経て自分の上に及んで居るといふ事は、實に開教當時からの抱負であつたので、第一の大論策たる守護國家論は、明に傳教大師の守護國界章と同意同結構であつて、その對手として破すべき者が、傳教の場合には、法相宗であつたのが、日蓮にあつては淨土宗を對手とするにある。而してその結論に於て法華行者の心得を示す上に於ては、法華經と日本國との關係、即ち佛國淨土の理想が此の日本國で實となるべき事を強く説いてある(二六四―六五)(一四五三)。是れ要するに、天台、傳教の遺緒を承け、又その理想を恢弘するとの意である。

佛法の中心は法華經、而して日本國は末法に於ける法華經流布の國だといふ思想は、日本佛法の始終に遍く流れて居る觀念であるが、最も之を明言したのは傳教大師である。即ち法華秀句(全集二卷)に、自分が弘通の血脈を述べて曰く、「天台大師は釋迦に信順し、法華經を助けて(之

を)震旦に敷揚し、叡山の一家は天台に相承し、法華宗を助けて日本に弘通す。」
日蓮上人亦、先師の事を述べても、又自分の天職を宣べるに際しても、屢々此の文を引用して證典とする事度々である。之を言ひ換へて云はば、

佛滅後一千八百餘年の間に(即ち傳教までの間)法華經の行者、漢土に一人、日本に一人、已上二人、
釋尊を加へ奉りて已上三人なり。 報恩抄、一四七九(一七四)

但し此の三人を繼承して末法の弘通を擔任する行者が第四人たる事は、勿論の次第であつて、三人に一人を加へて、三國四師となるといふのが結着である(本書三)。

但し三人が四人になつても、それは只同事を繰返すのでなく、先師三人にも各々特別の時代に特別の天職任務があつた如く、日蓮にも亦自分の一生に行ふべき特別の任務がある。その特別の點といふのは要するに、末法の世に法華經本門の弘通を實行して、三師の遺緒を完成するといふにある。即ち上は釋尊から天台傳教を経て下自分に至る間の血脈相承について、その世界觀の根底として法華經の實相觀と、佛敎の歴史についての正像末三時の觀念と、而して自分の日本に於ける事業、多難の生活、末世の爲の理想、宣揚と、此等が複雑に相呼應し、整然として思想の組織を造り上げて居る。加之、此の如き三國四師の血脈を宣揚する爲には、その正統の流

をばづれた(天台の教義を中心主義として見て)諸流、即ち所謂の謗法に對する論評難擊を必要とし、此の意味で出發し突進した析伏戰鬪は、主義に於ても實行に於ても、當時の日本國(政府と宗教家と人民とを含むで)と衝突して、迫害多難の生活を誘致した。そこで右の血脈相承觀と析伏戰鬪とは、離して離れない關係を有する次第であるから、傳教大師に對する態度といふ事の中には、又傳教大師に背く者に對する態度を切り離す事は出来ない譯になつて居る。

此等の思想は、上人一生の述作、特に佐渡以後の述作には到る處に、常に相密着して現はれて居る。而して佐渡の大作には、主とする眼目の異なるに隨ひ、言ひ表はし方は異なつて居るが、歸着は此の問題——血脈相承と自己任務との關係——に歸して居る。即ち此等の大作、法を弘める人を顯はした開目抄(本書第十五章)、人と宇宙との根本又歸趣たる本尊を宣明した本尊抄(本書第十六章)、此の法を弘める人の働く時を論じた撰時抄(本書第二十章)、及主師親の恩を報ずる宗教生活の模範を示した報恩抄、何れも自家の使命を中心とし、之を説明する爲には天台傳教に對する態度について細論してある。それ故、此等の中一つだけでも十分仔細に研究すれば、本問題は解釋を得るのである。此の事は、前に述べた如く、歸納的に此の問題を研究して後、此等四書の各々についての組織教義的研究と對照して見た。その結果、此等論點相互の關係の複雑なると共に、

照應の微妙なを見て、傳教に對する日蓮の思想が、上人の一生に重要事たる所以を發見し得たやに思ふ。

但し此の言の實質は、本論文全體を終つて後の事として、此から説明敘述の順序は、先に述べた如くにして進まう。

三 法華經と傳教大師の宗旨

法華經を離れて天台の教義もなければ、傳教の雄圖もなく、而して日蓮は、末法の始に當つて己が身命にその法華經を體現せんと期した人である。法華經の何たるかは、今之を説くの要はないが、その世界觀は、諸法實相の一言に盡し、妙法蓮華といふも、衆生の本性、宇宙の當體 entity である。故に日蓮上人は、本尊の宣顯に續いて當體義抄で此の義を明かすに當つても、天台妙樂の諸法實相論を掲げ、又傳教大師が釋義を引用して云く、

傳教大師釋して云く、「問ふ、法華經は何を以て體となすか。」答ふ、諸法實相を以て體と爲すと、此の釋分明也（註）當世の學者、此釋を祕して名を顯はさず、然るに此文を名けて妙法蓮華と曰ふ義也。

九九三、六九五

此を尙ほほどいて云へば、四條金吾への一書簡には左の如くある。

今經こんきやうは(釋尊)出世の本懐、一切衆生皆成佛道の根元と申すも、只此の諸法實相の四字より外は全くなき也。されば傳教大師は萬里の波濤をしのぎ給ひて相傳しなすも此の文也。一句、萬了の一言とは是れ也。當世現今天台宗の開會かいゑの法門を申す者も、此の經文を惡しく得意して邪義を云ひ出し候ぞ。只此の經を持ちて南無妙法蓮華經と唱へて正直捨方便、但說無上道と信ずるを、諸法實相の開會の法門とは申す也。

一二八七八六九

即ち傳教大師の教義も此の一句に盡きるが、當時の天台學の如くに、實相觀を以て單に一の形而上論として、抽象的に之を論議し、又は諸法實相を一種の詩的觀念又は神祕觀にし了つて、爲に成佛道の要諦たるべき實行的宗教を逸するのは、畢竟傳教の本意を忘れたもの。成佛道の要諦を外にして諸法實相を説くのは、畢竟思想の閑事業であつて、傳教大師が波濤を渡つて道を唐土に求め、萬難を排して叡岳を日本に開いたのも、南無妙法蓮華經、即ち法華經の真理を生命とする開會實行にある。此を繼承し發達するのが即ち日蓮の天職である。此が即ち上人の實相觀又天台宗觀であるが、その傳教大師と異なる點は、後に説かう。

諸法實相を心に體し身に行ふ方法は、一は一念三千の觀法と、一は即身成佛の事實(單に理

想でなく）である。是れ亦天台傳教の遺緒であるが、此等の法義、亦現在には天台宗門中の誤見で濫用又は曲解されて居る。

第一、一念三千といへば、單に觀心の行の如く見るのが叡山でも通常になつて、惠心僧都は、此の修行を所謂、「天真獨朗」、即ち心の本性不生不滅の超絶界に入つて杳然離言の觀心を主にし、此の境が即ち即身成佛だとして居る。「白雲青山、是れ何者ぞ、只是れ一心の影像也、されば春霞秋霧皆是れ一念也」(枕雙紙)と悟つては居るが、さてその獨朗境が如何にして四信五品乃至勸持不輕の法華經實行即ち實證的妙法と關係するか。日蓮、亦勿論一念三千の修行を重んじ、其の實行の結果一心三觀の實を得て「本覺のうつつに歸り」、「無作三身」を發得すべきを主張する(本書二三六頁參照)。然し諸法實相の教義と、一念三千の觀行と、此の一心本性の實證證得と、教行證の三者具足して、而かも妙法蓮華經の信につづめて、妙經の實行を生命とするのが、實に天台大師の相傳、傳教大師が石塔中の祕傳として相承し、今、日蓮が末法の世に宣揚しつつある「己心相承の祕法」である。三國四師の相承といふも此に外ならぬ。然らば、今の天台學者の如く、「天真獨朗」の超絶界に逍遙して満足するは、畢竟像法時代に行はれた觀心一面の行法であつて、天台傳教の本意でなく、又末法現代の宗教でない。

所證末法に入つて、天真獨朗の法門、無益也。助行には用ふべし、正行には唯南無妙法蓮華經也。傳教大師云く(先に掲げた三國三師の旨)……今、日蓮は塔中相承の南無妙法蓮華經の七字を、末法の時、日本國に弘通す。是れ豈時國相應の佛法にあらずや。末法に入つて天真獨朗の法を弘めて正行となさん者は、必ず無間大城に墮ちん事疑なし。……上に擧ぐる所の法門、……委くは修禪寺相傳日記傳教大師の作の如し。天台宗の奥義、之に過ぐべからざるか。一心三觀、一念三千の極理、妙法蓮華經の一言(の外)に出です。……

傳教大師云く、和尙(師道遠和尙)慈悲あつて、一心三觀を一言に傳ふ、玄旨傳(傳教所授の符州相傳)に云く、一言妙旨、一教の玄義と云々。……

弘安三年 十八圓滿抄、二〇〇八一―九五九

(尙同書前部參照)

傳教大師、修禪寺相傳日記 (全集、三卷、七二―七頁)

要するに、天台の一念三千も、傳教の相承も、教行證具足の一念三千、即ち五字題目の修行であつて、單に天真獨朗の觀法でなく、此の相承は即ち日蓮が兩大師を繼承する所以である。

日蓮上人自らがその流を汲むだ横川よかはの惠心すら尙ほ此の如く、天台傳教の正意を得て居ない、況やその他、例せば新流行の達磨の禪法に於てをや。一體、一念三千の觀法と禪とは、觀心修

行として甚だ相近い様であり、傳教大師が「一心三觀は一言に書き傳ふ」といはれた石塔相承と、達磨が迦葉の拈華微笑から傳へたといふ教外別傳とは、一寸見分けのつかぬ程似て居る。現に叡岳の中にも此の如く天台の觀心を解し、それから禪宗に入つた者も出來て居た。然し、日蓮上人から見れば、是れ寸毫千里の差を來す者であつて、天台の一言妙法は、宇宙を體とし衆生心を性とし、一切の經論佛説を包含して而かも之を結着(即ち開會)した一乗の法である。

(傳教大師の修禪寺相傳私註全集、三卷六六頁參照)。然るに達磨の禪法は、佛を無みし法を度外にして、己心を本尊とし、「毘盧の頂を踏む」を以て誇りとする。是れ「己心の妙法を觀せよ」といふ天台相承の本旨を失し、所謂る天魔外道の法と墮落する所以である。(以上、主として文永十一年の立正觀抄以下一〇六四以下五九五)。

此を以て、上人が一心三觀を樹立して禪を排するに當つても、天台傳教の正意を弘顯するといふのが目的であり、天台傳教の血脈相承を重んじ、特に石塔付屬の主旨を奉ずるといふのが趣意であつた。即ち右の立正觀抄には此點を力説して曰く、

「是故に天台の傳法は、深く四依に依り、亦佛經に順ふ。」本朝天台宗の法門は、傳教大師より之を始む。…兩大師の傳法、既に法華經に依る、豈其の末學之に違せんや。違するを以て、知んぬ、當

世の天台宗の學者は、天台の石塔血脈を秘し失ふ故に、天台の血脈相承の秘法を習ひ失ひて、我れと一心三觀の血脈とて、我が意に任せて書を造り、錦の袋に入れ、頭に懸け、箱の底に埋めて高直に賣る故に、邪義國中に流布して、天台の佛法を破失せる也。天台の本意を失ひ、釋尊の妙法を下す。是れ偏に達磨の教訓、善無畏の勸め也。 一〇七—七二—六〇—一

即ち一念三千の法門に於ても、天台傳教の相承を繼承し發達する、即ち題目五字の法を末法の世に弘宣するといふのが、日蓮の抱負又信仰であつた。他方、一見して似た様でも、天真獨朗の觀心や直指人心の禪法は、兩大師の正義に背くといふにある。

一念三千の修行に直に續いて來るのは即身成佛の理想(否實證)である。此れ亦日蓮上人の教義には重大事であるが(本書二三—三四頁)、それについても、大本は天台傳教を繼承するといふ自覺は明白である。されば晩年の述作にも、此の教義を説いては、傳教大師の眞意を奉ずる意義を明かにしてある。

(法華經第五の卷に、即身成佛と申す、一經第一の肝心あり。…されば叡山の根本傳教大師の、此事を釋し給ひしには、…妙法經力即身成佛等。漢土の天台智者大師、法華經の正義をよみはじめ給ひしには、佗經但記男不記女、乃至今經皆記等云々。此は、一代聖教の中には法華經第一、法華經の中には女人成佛第一なりとことわらせ給ふにや。

弘安元年、千日尼御返事、一七五六（七六九）

參照 同 年、妙法尼御返事、一七四三（七三二）

弘安二年、上野殿御返事、一八四〇（六〇二）

此の如くにして、法華經の正義、即ち佛が一代教の眞意歸着は、天台大師之を讀み始めて支那に顯宜し、傳教大師之を日東に傳へた。此く考へて、日蓮上人は兩大師を先師とし、釋尊と自分との間の傳統者として兩大師を崇敬し、その追慕の敬意は、終生渝はらなかつた。此を以て弘安三年、池上兵衛が小袖等を供養した功德を稱し、傳教が天台を崇んだ依憑集の言（後に示す）を擧げ、阿羅漢等を大に供養するにも勝るとして曰く、

（今までの）法華經の行者の功德勝れたる事百千萬億倍なり。天台大師此に五れたる事五倍也。かかる人を供養すれば、福を須彌山につみ給ふ也と、傳教大師ことわらせ給ひて候。

二〇四三（九四二）

即ち此の意味で、年々六月四日（傳教忌日）と十一月二十四日（天台忌日）とには大師講を修し、巡教又は流罪中でも、鎌倉で弟子等に報恩の講式を行はしめ、（一例本書、一七四頁）弘安四年十一月身延の新堂が出来た時にも、獻堂に天台大師講を行ひ、而して一日經（いちにちぎょう、一日で法華經を書寫する）をも修せられ

た(本書五
三八頁)。

日蓮上人が師恩報徳に心篤かつた事は、道善坊に對するだけでも明白である(本書一五三―一五五頁、四八〇―一八三頁)。特に天台傳教に對しては、法華經の崇拜と相合して、一生報謝の誠を盡された。即ち上人が一生は、一面から云はゞ、天台傳教に對する報徳の一生であつて、それが又同時に析伏の一生となつた。師恩報謝と析伏戰鬥と、此の二つは上人の信仰では離すべからざる事であつた。

四 傳教大師の事業と析伏

法華天台一宗は佛立の正宗として、東流して印度から支那、支那から日本に及むだ。その間の經歷と末法弘通との關係、而してその間の歴史に於ける傳教大師の位置、此等に關する觀念は、日蓮上人の一生を支配した大切な原動力になつて居る。

法華經を宗とする事、而して法華經弘通の三國三師が氣脈相通するといふ思想は前に之を述べた。而して此等諸師は、各々佛敎の豫言にある(本書二〇頁)正像二時の弘通を就げ、此に依つて第三の末法時代の弘通に基を据ゑたのであるといふ。此の事は、後に之を述べやう。そこで、三師の出現事業、正像の時は異なり、三國、處は距つても、その間に通ずる氣脈として、法華經

の行者たる爲には共通の運命がある。それは經文に説いてある如く、多怨難信の迫害を受ける事である。此の點に於て日蓮亦その跡を繼承するといふ意氣は、一は自分自らの經驗にも依るが、根底には先師の先蹤といふ事亦強い激勵になつて居た。

日蓮上人の考では、天台傳教共に藥王菩薩の化現である(此の事後に述べる)といふのであるが、文永二年だといふ藥王品得意抄(五三四)(一一二)には、傳教大師の末法に關する考が(此亦後に)引用してあるのみで、藥王菩薩の事はない。但しそれより四年前、伊豆流罪中の著作たる上行菩薩結要付屬口傳(四五八)(一一二)には、藥王菩薩に弘通の委託があつた事を天台の所判に委す(四五五)と云つて、二者の聯絡を暗示し、而して終には(四六四)(一一)、天台と傳教と各々其の時に於て諸宗を折伏した事と、末法の世には上行の如き聖人が出づべき事を暗示してある。天台傳教が像法の世に出て、法華經の爲に多難の生活を経たのは、經文所説の如くに藥王再誕の必然の運命であるといふ思想は、伊豆流罪中段々顯はれたのではないか。又序に云へば、傳教が天台の再誕であるといふ事は、文永五年の安國論由來(六〇六)(四二六)に始めて現はれ、在島中の立正觀抄(一〇六八)(一五五四)には強く之を明言してある。

兎に角、難信難解は、凡夫惡衆生が法華經に對して執る必然の態度であつて、從つて法華經

の行者は、その主義の爲に彼等を析伏すべく、又従つて彼等の迫害を受ける。三國三師（又自分をもそれに加へて）、皆此の運命に逢ふのは、即ち法華經の性質然らしめる爲である。そこで一期の大事たる本尊抄にも此の點を述べ、多難が即ち聖人たる證據であると明言してある（六九二）。

參照

文永七年	善無畏三藏抄	六三八—三九（一五三六）
文永九年	佐波御書	八二八（四六二）、本書二五七頁
文永十年	如説修行抄	九七一（六三四）
文永十二年	太田曾谷書	一一二（三三四） 本書三七二—七三頁
延治三年	上野殿御返事	一五五〇—五一（九八一—二八三）
弘安三年	諸經與法華經難易事	一九四九（一三五〇）

そこで此の如き先天的運命は果して事實となつて、傳教大師の一生は析伏と共に多難の一生、而して畢生の宿願たる戒壇建立は、他宗徒の反對に妨げられて、大師の滅後に漸く出來たといふ始末である。

先づ具體的に大師の一生を觀れば——必しも日蓮上人から見た方面でなく、一般に知れて居

る事で、——その比叡山建立の事業は、南都佛教の腐敗に對する憤慨から始まり、その爲に教理の上でも、戒壇建立の事でも、南都と衝突し論争して一生を始終せられた。一面から云へば勅定に依つての入唐、比叡山勅願寺の開基等、得意の方面もあるが、此等の得意は、又即ち他の攻撃を受けた所以であつた。而してその雄圖は、法華天台宗に依つて天下の佛教を統一するにあつて、此の思想は南都在學中から萌し、入唐求法に依つてその材料を増し確信を加へたのである。即ち是れ又南都の法相師から敵視せられた所以であつた。

之を述作の上から見れば、傳教大師が開宗の本典とも稱すべき守護國界章は、陸奥國の一僧が法華經を非難したるに端を發し、法相宗に對して法華經を主張したもの。戒壇事業に關して朝廷へ上奏した顯戒論は南都僧統の異議申立に對する駁論。本典たる法華經の説明ともいふべき法華秀句は、法相に對する論難を以て貫いてある。その外決權實論、感諭辨惑章、照權實鏡、法華去惑、依憑集等、皆同様の論難討議であつて、當の敵は主として法相宗にあつた。その肖像から推測し、或は比叡山が包容的の道場であつた事から想像して傳教大師を以て溫厚一面の人だと思へば(そくいふ考の人は世間にはある)、それは大間違であつて、大師の一生は、實に奮闘の一生であつた。それ故、法相の徒を稱して明に謗法者といひ、蠱食者と呼び、又之を蝨け

らだとも蝙蝠者だともいふのみならず、彼等に當る論調も中々激烈である。彼等を指しては、愚中の至極(全集二卷一〇頁)惡法相師(同二卷五七頁)罪を無間(地獄)に開く(同二卷六〇四頁)といひ、彼等の言論を形容しては、猛浪の説、嫫母(蛙)の嘔、雁鵠の争、魚鳥の音(同二卷五八三)とも云つてある。謗法の徒(法華經に背く者)は必ず地獄に墮す、是れ無量義經や法華經の本文、乃至南岳以來、法華天台諸師の論に據つて、傳教大師が盛に主張せられた點であり、従つて謗法の徒と闘ふのは、地獄を打撃し滅ぼす所以であるといふのが、その信仰の熱情であつた。今一例として法華秀句の序を挙げやう。

現在の麤食者、僞章數卷を造りて、法を謗り亦人を謗る。法華經を謗りては則ち權となし亦密となし、天台の聖を謗りては、則ち三寸の舌の臆説となす。夫れ不定二乘の楯は趣寂の屍を隠奪するに足らず、密意言揔の鉛錫の刀、何を以て一ら全身の珠を刊らん。此故に麤食者十教の陣を破りて、權賊を華夷に摧伏し、麤食者二理の関を壞しては商人を寶所に往還せしむ。

全集二卷 三一四

事實此の如くであるが、日蓮上人が傳教大師に對して特に追慕崇敬の念を注がれたのも、實に法華經弘通の爲の奮闘といふ一事にあつた。而して大師が一生の中でも、特に延暦廿一年の

高雄山論義を以て一大事として、此が日本國父像法時代に於ける法華經弘通の樞機だとしてある。此の事は、文永五年の安國論由來(六〇五)(四二五)にも、已に之を記して、法華弘通のしるしとして一生に亘つて屢之を記してある。その中で、撰時抄は、特に上人自らの出現が末法此の時にある事の偶然でないといふ論證であるが、先づ佛法流布の由來から、法華經の正義たる所以、天台大師の事業、釋尊天台傳教の相承を明にして後に曰く、

此等は傳教大師の白證にはあらず。去る延暦二十一年正月十九日、高雄山に桓武皇帝行幸なりて、六宗七大寺の碩徳……十有餘人、最澄法師と召し合せられて宗論ありしに、或は一言に舌を卷いて二言三言に及ばず、皆一同に頭をかたふけ、手をあざう。……十大徳の慢の幢も倒れにき。爾時、天子大に驚かせ給ひて、同二十九日に、弘世國道の兩吏を勅使として、重ねて七寺六宗に仰せ下されしかば、各々歸伏の狀を戴て云く……

彼の漢土の嘉祥等は、一百餘人を集めて、天台大師を聖人と定めたり、今、日本の七寺二百餘人は傳教大師を聖人と號し奉る。佛滅後二千餘年に及んで、兩國に聖人二人出現せり。

一一一四—一五 (二二六)

參照

諸宗問答抄 一〇五 (一三六八)

傳教大師に對する日蓮上人の態度 (姊崎)

六七一

上行結付要屬 四六四 (二五八)

安國論由來 六〇四—五 (四二五)

撰時抄 一〇一 (一六)

報恩抄 一四六八—六九 (二六五—一六六)

下山御消息 一五五八—五九 (五四一)

妙法尼御返事 一七七八 (五九二)

八幡抄 二〇二六—二七 (三七三)

此の一件に關しては、傳教大師自らの記録、法華肝要略注（全集三卷三）を参照すべきである。而して日蓮上人が、此の如く年月日から、その當事者の名をも、又南都歸伏の奏狀をも一々擧げられたのは、要するに此の一事が歴史上正確な事實であるといふことを明にする爲であつて、上人は紀年や史實に關して極めて嚴密の注意をした人である（此事「史料としての日蓮上人道文」で細説する）。但し過去の史實よりも一層重要なのは、現在并に未來にある。即ち此と同様の證義宗論に依つて、自分も他宗を打破り、此に依つて、傳教大師の雄圖であつた日本一州純機一向の實を恢弘しやうといふのが理想であつた。此點は、上人の一生を理會する上に於て重要な事である。即ち上人が幕府に對しても諸宗に對しても、常に公場の法論決戦を挑むだ（本書一六四頁、一七八頁、四八七頁）のは、實に傳教

大師に私淑して、奮闘挑戦を重ねたのである。三澤抄(一七〇五)に、眞實大事の法門を直に公開しなかつたのは、公の對論に備へる爲だとある如きは、此の點に關する告白である。

此の如く高雄山論義は、傳教大師の一生に於て大切の事であるが、但し此は法華經弘通の端緒に過ぎない。而してその完成は實に圓頓戒壇の建立にある。此の事は後に一章を設けて説明する事として、その間には天台と諸宗との對判、即ち謗法析伏といふ大業が、傳教大師に於ても大事であつたのである。

傳教大師が攝受と析伏とに關する解釋は、肝要略注(全集三卷三)や金剛戒體(全集四卷二)等に出で、攝受は自修の行法で、析伏は化他對他の法、特に末法には析伏を必要とするといふが、その要點である。此れ亦日蓮上人が根本信條であつて、此の法華本門の析伏の義を奉じて之を末法の世に實行するといふのが、自ら任ずる處であつた。上人が析伏の一生は、今一々之を縷述する要はないが、傳教大師の析伏主義も亦歸着する所、法華經の眞意を開宣した天台の正義を興隆する爲であつた。故に依憑集には、法華に對して諸宗を批判して、その決論には神力品の如來使の句を引いて後に云く、

今、吾が天台大師法華經を説き法華經を釋すること、群に特秀し唐に獨歩す。明に知んぬ、如來

の使なることを。設せん者は、福を安明に積み誇らん者は、罪を無間に開く。(全集二卷六〇四頁)
 されば日蓮上人も屢ば此の集を論じ(二〇八〇(一六〇七)、二四七〇(一六七七)等)、その句をも引用し(一四七八(一七三三)、二〇一四(一四二九)、二四四二(一四四二))
 て、その遺緒を追ひ、且つは、此の言に依つて、天台傳教の正義に従ふ眞の法華經行者は、今の世に自分の外になく、又謗法の輩は即ち墮獄の徒たる事を證しやうとしてある。

此の如くにして、析伏戦闘は法華の正義、傳教の遺緒なりと信じた人であるから、諸宗に對する對判にも、亦常に傳教大師の析伏事蹟を擧げてある。而して大師の析伏は、第一當時の日本に於ては、直接に南都の佛教、特に法相に對するにあり、尙弘く見れば、眞言に對する析伏に一層重大の意味がある。

そこで先づ法相三論に對する傳教大師の事業については、撰時抄の一節に之を論じて曰く、
 日本國の七寺三百餘人が云く、最澄法師は大天が蘇生か、鐵腹外道が再誕か等云々。而りといえども、天も野せず、還て左右を守護し、地もわれず、金剛の如し。傳教大師は叡山を立てて一切衆生の眼目となる。結局七大寺は、落ちて弟子となり、諸國は檀那となる。…大師云く、天台法華宗の諸宗に勝れたるは、所宗の經に據るが故なり、故に自讃毀佞ならずと。(一二四五(一四八))

參照

文永元年 題目名號勝劣 四九〇(一五〇八)

文永四年 星名氏御返事 五九九 (一五三〇)

文永八年 行敏訴狀會通 六八五 (四四四)

文永九年 開目抄 八二二 (七二)

建治三年 上野殿御返事 一五五一 (九八三)

但し、當世當時の法敵南都の七寺を責めるのみが、傳教大師の能でなかつた。天台大師が諸家を攻め、又彼等の攻撃に對した意味は、傳教亦之を繼承した。その事は、依憑集の序文（全集二三四遺文^{六二七}七四二）等引用）に明であり、その中に天台の法敵として、新來の眞言と舊到の華嚴と、沈空の三論と著有の法相とを挙げ、自ら、菽麥の別を示し、目珠の別を明にする任を宣言してある。日蓮上人が屢々此の集を引用せられた事は、前にも述べたが、又此等諸家の中で法華經を註したる者、例せば三論の嘉祥、法相の慈恩等に對しても、傳教大師は少しも假借する所はなかつた。「法華經を讀すると、雖も、還て法華の心を死す」、是れ、傳教大師の言であつて、又實に日蓮上人が、當時の比叡山、慈覺、智證に對する批判であつた（報恩抄^{一四八六}二七九）。

慈覺智證等に對する日蓮上人の攻撃は、即ち眞言難破であるが、此の點に於ても亦傳教の先蹤に負ふ所ありとの自覺は明かである。即ち比叡山には、事實眞言の行法をも修して居るが、

中心は天台法華宗であつて、眞言は助行に外ならぬ。それ故傳教大師自らも、天台法華宗の止觀眞言として朝廷へも奏し、又慈覺大師も、誓戒の文には此の言を用ひて居る（聖密房御書一六四三九）。而して眞言の祖師等も亦實に天台大師に歸して居たではないか。

傳教大師は延暦二十三年の御入唐……顯密二道の奥旨を窮め給ひたる人。華嚴三論法相宗の人々の自宗我慢の邊執を倒して、天台大師に歸入せる由を書かせ給ひて候依憑集守護章秀句なむと申す書の中に、善無畏、金剛智、不空等は天台宗に歸入して、智者大師を本師と仰ぐ由載せられたり。

善無畏抄、一三四五（一六三一）

然るに善無畏、不空以下弘法等の眞言師が、天台の法華を自分の方に盗み入れるのみならず、傳教大師の門人たる慈覺等は、又眞言に内通し、陽には法華を唱へて陰には眞言を行ひ、その爲に、比叡山も終には殆ど眞言の道場となつた。是れ傳教大師の眞意に背く事甚しいもの。此如きもの、即ち傳教大師對眞言に關する上人の觀察決論であつた。此の點は、弘く眞言對判の問の題であつて、別に考究を要するから、今細説を略して、眞言を傳教大師と對照してある文句の箇處を二三示すに止める。即ち始には慈覺智證等が傳教の眞意を泯したといふ方を、次には東寺の眞言が傳教の意を盗むだといふ方を擧げる。

台密と傳教大師とに關して

太田殿御許 一〇七七〔一六〇五〕

撰時抄 一二二八〔一三六〕以下

下山御消息 一五七一〔五五〇〕以下 等

東密と傳教大師とに關して

太田曾谷抄 一〇九八〔三〇三―四〕

撰時抄 一二二三―二四〔一三三―三三三〕

妙一女御返事 一九六四―六五〔一六四四〕等

歸着する所、法華經一篇の教、是れが一切の根本中心であつて、此の主義に背く者は謗法である。謗法の者は容赦なく、譴責し析伏するのは、天台傳教の遺緒である。此が日蓮上人の信仰、その一生の原動力であつた。析伏戰鬥の主義と方法とに於て、特に比叡山在學中に傳教大師の感化を受け、それから自分自らで世間に現はれて、四百年前の戰鬥を復興し、奈良朝末期の南都佛教に對する傳教大師の析伏戰を、平安末から鎌倉へかけての佛教諸宗に對して應用したのである。

五 正像末の三時と事理の關係

日蓮が先蹤としての傳教大師

攝受と析伏との差別について傳教大師の思想は、先に一寸述べておいたが、今の世には析伏を必要とするといふ意見は、要するに末法濁亂の世には、析伏でなくば、妙經の弘通は出来なといふにある。即ち彼の文(所要略註)には、自行攝受の行法は像法時代に適し、人を感化して精進修行に進ましめる路、之に反して、化他析伏は末法の時世に應じた弘通法であつて、その時は、攝受に用はないと明言してある。

正像末三時に關する佛教の豫言的警戒については、今一々之を述べる要はないが、傳教大師は、自分の時を像法も末に近いた時として、その析伏戦闘は自分の後に來るべき時代に對する準備だといふ考であつた。即ち正像末文(全集三卷一八三)にも末法燈明記(同四一八五)にも、佛滅に關する二説を擧げ、その何れにしても、延曆二十年は、佛滅後一千四百十年又は一千七百五十年であるとして曰く、

故に知んぬ今の時は是れ像法最末の時なることを。彼時の行事は既に末法に同す。然れば

即ち末法の中に於ては、但だ言教のみあつて行證なし。

即ち守護國界章(全集一卷三八七)に、「正像稍過ぎ已つて、末法太だ近きにあり、法華一乘の機、今正しく是れその時なり」と喝破された法華弘通の宣言は、末法の世の爲といふ意味であつた。それ故、日蓮上人は、末法第五の五百年、五濁鬪諍の時代に際しての自分の使命を高調するに當つて、屢ば大師の此の言を引用して、是れ自分の現はれる時を豫告し、又自分が折伏の生活を指導せらるると解釋した。(本書、三七二頁、及後に日蓮出現の豫言の項參照)此の如き世にあつては、諸種の觀法修行も益なく、只法華經のみ行はれて、衆生一向純圓の信を發する時であるといふのが、末法惡世の救済に關する傳教の遺訓感化である。而して何故に、惡世に純圓の法が行はれるかといふ理由は、即ち法華經の本迹事理の説明になり、而して廣宣流布の實が如何にして擧がるかといふ點は、上人が傳教の遺緒を繼承し完成する所以である。此が上人の信念であり、又その析伏論の教理であつた。

此等教理の解釋は、後に少しく述べる事にして、大體の意味を云はば、釋尊は、法華經を根本に開宣した正法時代の本師、天台大師は、その内容を組織宣明した像法時代の教師、而して傳教大師は、此の教義に基いて日本に法華弘通の基礎を据ゑた像法末期の嚮導者である。但し

傳教大師自らの修養はやはり理觀の修行であつて、まだ純然たる實行者、即ち事の法華經行者ではなかつた。云はば、天台傳教は、法華經修行の筋路を整へ、來るべき末法の行者に路を開いておかれた。而して此等三師の血脈相承を繼承、完成する人は、末法五濁の世に現はれ、析伏戰鬥の行者として、此の筋書を實演し、法華經に説いてある妙經弘通の實を擧げる。その末法の導師は果して誰であらう。此が日蓮上人の考へ又疑問であつて、身を以てその解決に當らうといふのが、元來の信仰に基き、又多難の生活から湧き出た抱負であつた。先に述べ、又本書二八二頁に示した三國四師の抱負は即ち此である。

さて然らば末法の導師が、正像二時代の先師に存しない特徴を發揮するは、どの點にあるか。教理で云はば本門の三祕であるが、それよりも先づ見易い明白な事實の上で云はば、彼が、多難の生活である。勿論、三師も皆法華經の爲に法難に遭遇した、然し末法五濁の惡衆生から被るべき程の迫害には接しなかつた。特に天台傳教の二師は、理の上、即ち主として教理上の論難で法敵と應酬したが、末法の行者は、事實實行の上で惡衆生に挑戰し、爲に彼等の迫害を受ける。されば、文永十年、佐渡在島中の如説修行抄には、攝受析伏の二門を説き、之を身に引き當つて曰く、

然るに、正像二千年は、小乘燒大乘流布の時なり、末法の始の五百年には、純圓一實の法華經廣宣流布の時也。此の時は、鬪諍堅固白法隱没の時と定めて、權實雜亂の砌也……

誰人にもおほせ、諸經は無得道、墮地獄の根源、法華經獨り成佛の法也、と音も惜ますよばはり給ひて、諸宗の人法共に析伏して御覽ぜよ、三類の強敵來らん事疑なし。我等が本師釋迦如來は、在世八年の間、析伏し給ひ、天台大師は三十餘年傳教、大師は二十餘年。今日、蓮も二十餘年の間、權門の理を破す、其の間の大難、數を知らず、佛の九横の難も及ぶか及ばざるは知らず、恐らくは天傳教も、法華經の故に、日蓮が如くに大難に値ひ給ひし事なし。彼は只惡口怨嫉ばかりなり、是れは兩度の御勘氣、遠國に流罪せられ、龍口の頸の座、頭の疵、其の外惡口せられ、弟子等を流罪せられ、籠に入れられ、檀那の所領を取られ、御内を出ださる。是等の大難には、龍樹、天台傳教もいかでか及び給ふべき。されば如說修行の法華經の行者には、三類の強敵、打ち定まりてあるべしと知り給へ。されば釋尊御入滅の後二千餘年が間、如說修行の行者は、釋尊、天台傳教はさてなき候ひぬ、末法に入りては、日蓮、井に、弟子檀那等は是れ也。

如說修行抄、九七〇一七一（六三四一三五）

參 照 聖人御難事 一八七五（六一一）

開目抄 七七〇一七三（四一四三）

下山御消息 一五六八一七一（五四八一五〇）

傳教大師に對する日蓮上人の態度（姉崎）

弘安三年 四條金吾御返事 一九八六（九〇九）

三國三師又四師について参照

本尊抄 九三六（九二）

顯佛未來記 九七八（四七七）、本書二八二頁

法華行者值難事 一〇二四—二五（四九四—九五）

觀時抄 一一一四（一二五）

報恩抄 一四七九（一七三—七四）

延治三年 上野殿御返事 一五四九—五二（九八二—八三）等

此の如くにして、自分の多難生活を述べる場合には、多くは天台傳教の事に参照し、或はその遺緒を繼ぐ意を明かし、或は二師に勝る所以を明にしてある。

そこで、此の如く筋書を立てる人と、之を實演する人との間には、果して血脈氣脈相通するものがあるかといへば、それはちやんと法華經の會座で役割が定まり、その出現の時も處も、法華經中にはのめかしてあり、又滅後の先師も漸々に之を宣明して來たといふにある。文永十二年の太田曾谷書一篇は、特に組織的に此の點を述べたものであるが（本書第廿一章）、その意味の大體はかうである。法華經藥王品には、後五百歲に於ける廣宣流布を豫告し、この使命の傳達を藥

王菩薩に託してあるが、天台傳教は、共に藥王菩薩の再誕として、支那と日本とに於て、又像法時代にこの傳達繼承の任務を果した。而して之に次いで現はれ末法の弘通を擔任する人は、法華經に於ては地涌の上首上行等の菩薩と定まり、その出現も眼前に迫つて居るらしい。

如來は未來を鑑みさせ給ひて、我が滅後正法一千年、像法一千年、末法一萬年が間我が法門を弘通すべき人々、并に經々を一一にきりてあてられて候。…

像法一千年の内に入りぬれば、月氏の佛法漸く漢土、日本に渡り來る。世尊、眼前に藥王菩薩等の迹化他方の大菩薩に法華經の半分十四品を譲り給ふ。これは又地涌の大菩薩、末法の初に出現せさせ給ひて、本門壽量品の肝要たる南無妙法蓮華經の五字を、一閻浮提の一切衆生に唱へさせ給ふべき先序のため也。

所謂る述門弘通の衆は、南岳、天台、妙樂、傳教等是れなり。今の時は、世すでに上行菩薩等の御出現の時刻に相當れり。而るに余、愚眼を以てこれを見るに、先相すでに顯はれたるか。

下山御消息、一五五九—六〇〔五四二〕

參 照

法華行者值難事追申 一〇二六〔四九三〕、本書三六四頁

四菩薩造立抄 一八五五—五六〔三六〇—六一〕

傳教大師に對する日蓮上人の態度（姉崎）

此の如く、天台傳教の像法時代に於ける事業、末法導師の先驅としての役割は、本來の法華經(宇宙秩序)の中で定まり、先聖後聖互に相呼應して、先人は後人出現の時と處とをも豫言しておかれた。而して此の豫言的役割は、日本にあつては、聖德太子が南岳慧思の再誕として、之を透察し、その事業は、傳教の出現事業を豫告して、間接に日蓮をも豫想してある。即ち傳教大師の事業は、上宮聖德太子の(未來)記に「我が滅後二百餘年に佛法、日本に弘まるべし」といひ(六〇六(四二六)九〇八(一五八九))、而して法華經を中心にしてその源を開き(一一〇〇)、以て來るべき者の途を開いておかれた。それと同じく、天台大師は、「我が滅後二百餘年已後、東國に生まれて我が正法を弘めん」と明言し、而して傳教大師に至つては、又明に末法初の行者を豫想し待ち設けてある。即ち、

天台大師は日蓮を指し云く、「後の五百歲、遠く妙道に沾はん等云々。傳教大師當世を戀ひて云く「末法太だ近きにあり等云々。

文永十年 富木殿御返事 九七九(四七八)

當に後に來るべき行者を豫想してあるのみならず、その出現の時と處とまでも明言してある。

傳教大師云く、「代を語れば則ち像の終り、末の初め、地を尋ねれば、唐の東羯の西人を原ねれば

則ち五濁の生、開淨の時なり」云々。

出處 傳教大師、法華秀句（全集二卷二五一）

以上及以下に參照 本書三七二頁、二七四—七五頁

此等の豫告、先驅者の事業繼承の上から見て、敢て自ら當らないが、日蓮は、此の如き末法行者の一分を果しつゝある。然らばその方法は如何、意義内容は如何。

そこで日蓮が事業について、此の如き前聖後聖連綿の事業を完成した點を云へば、要するに三祕の宣示顯揚にある。

その中、先づ五、字、七、字の題目について云はば、是は要するに一念三千の取要實行であつて、天台傳教所傳の祕法も此に外ならぬといふのが、上人の信念であつた。由來、天台宗には、古來石塔、付屬といふ傳説があつて、——此は云ふまでもなく、法華經寶塔品の付屬を先例にした事——その傳説に據れば、天台大師は、灌頂玄旨の血脈といふ自筆の血書に、その教旨の祕奥を傳へられたといふ。而して傳教大師はその祕奥を傳へて來られた（一代聖教大意（一九三）立正觀抄（一〇七〇））。先に掲げた十八圓滿抄の一言妙旨、二教玄義といふも此の事を指したので、日蓮が祕奥も、肝要は此の外に出ないとすら教へてある（七三三）。

即ち傳教大師は、修禪寺相

傳に、此の意味で妙法五字の十八箇圓滿事を説き(全集三卷七、二二二二三)、又天台大師が「南無妙法蓮華經」の唱題を、自らも修し、人にも勸められた事を明記してある(同卷六六、六一六七)。

されば、日蓮上人が、此の修禪寺相傳日記を重んじ、先に述べた如く、一心三觀の修行にも、横川一流の天真獨朗を助行とし、題目修行を正行とし、而して此の正行を弘むるが故に、末代の導師であるといふ自任も明になつて來たのである。「上行菩薩の弘通し給ふべき祕法を、日蓮、先立つて之を弘む。身に當つるの意にあらずや、上行菩薩の代官の一分也」(二〇〇八、二三五八)。

要するに、妙法五字の弘通は法華經寶塔の虚空會に事定まり、天台傳教を経て日蓮に至つたといふにある。

佛世は純圓一實、滅後末法の時は一向本門の弘まらせ給ふべき時也。迹門の弘まらせ給ふべき時は、已に過ぎて二百餘年になり、天台傳教こそ其の能弘の人にてましまし候ひしかども、それもはや入滅し給ひぬ。日蓮は、今時を得たり。…天親、龍樹、…天台大師、…傳教大師、…此等の論師人師は、末法開淨堅固の時、地涌出現し給ひて、本門の肝心南無妙法蓮華經の弘まらせ給ふべき時を知りて懽ひさせ給ひ、云々。

參 照 諸法實相抄

九五八—六二 (六八四—八七) 本書二七六—七八頁

當體義抄

九九九—一〇〇〇 (七〇〇)

草木成佛口訣

七四六 (二二九四)

弘安三年、曾谷入道御返事

一六五五 (七二六)

建治二年、妙密上人御消息

一四二六—三三二 (五三二—三三七) 等甚多數

又三祕第二の本尊について云つても、上宮太子以來、氣脈相通する者がある。聖德太子は、實に法華經を中心とし、従つて教主釋尊を本尊とせられた(一八六七)。(一三三八)。然しその建立の四天王寺には西方阿彌陀佛を安置し、聖武天皇の東大寺には華嚴經の教主を中心にし、傳教大師に至つても、尙ほ東方の藥師如來を中堂に奉安した。此等の佛は、勿論一體異相ではあるが、その相の異なる處に大に意味があり、最後末法の世に地涌四菩薩を伴ふ本門の教主釋尊の現はれる前觸である。云はば日の出の前の明星、由良之助の出る前の力彌等である。然らば、此の如き一定の筋途をたどるべき先師の事業は、その心中に於ては内鑒冷然であつたに違ひない。

此に序でとして傳教大師自らの本尊觀を見るに、先の題目と同じく、本尊についても祕傳があつたので、修禪寺相傳には南岳慧思禪師が天台大師に所持の本尊と法華要文と一紙の祕法と

を傳授したといひ(全集、三、卷六七三)、而してその像は長さ五寸二分の十一面觀音であつたといふ。但し通常の十一面でなく、

頭上の面には十界の形像を圖して、本尊の形狀に一念三千の體性を顯はす、十界即百界、百界即千如也。一面は一心の體性を顯はす。(全集三卷六七七)

然るに、傳教大師は、此の如き觀心の表象から一步を進めるといふ考で、末法に於ける弘通には妙法蓮華經五字の良藥を最上とする事を豫見して(全集三卷三、二二五)、先づ像法の佛として藥師如來を本尊として之を叡山の中堂に安置した(全集四卷、七三二)。即ち、

爰を以て、予壽量品の教主を秘し、藥師の像を造りて、延曆寺の本尊となす、常圖の藥師には非ず。故に此の本尊を禮拜する文に歸す、三世常住淨妙法身、摩訶毘盧遮那、亦名釋迦、妙法教主、轉時秘稱名藥師、瓊璃光如來。肝要略註 (全集三卷三二五)

そこで日蓮上人の規模は、此の如き南岳、天台、傳教の繼承發達に百尺竿頭一步を進めて、愈よ本門壽量品の本尊を顯はすといふにあつた。その本尊を佛として見れば、本門久成の釋尊に久成地涌の四菩薩を伴ふにあるが(四菩薩造立抄、一八五四—五六、三五九—六〇)、又法の上から見れば、五字の題目である(本尊問答抄、一七九四—九六、三四八—四九)。即ち是れ本佛所傳の本尊である。

釋尊と天台とは、法華經を本尊と定め給へり、末代、今の日蓮も、佛と天台との如く、法華經を以て本尊とする也。其故は、法華經は釋尊の父母諸佛の眼目なれば也。 同上、一七九五(三四九)

此の如きは、實に先師の眞意であつて、「天台智者大師も知らせ給ひたりしかども、迹化の菩薩の一分なれば、一端は仰せ出ださせ給ひたりしかども、其も實義をば宣へ出ださせ給はず」(造立抄(一八五五)三六〇)。要するに時未だ到らざりし故である。但し又久遠の本佛、妙法五字の本尊と雖も、所詮は己心の寶塔に收まるとの意であるが、兎に角、本尊抄には、此の如き本尊の法門を説くと共に、又日本に於ける傳來發達として上宮太子以來の本尊をも叙して、日蓮が宣示の本尊に歸着する所以を説明してある(九四八)(一〇四八)。

參 照

本書十六章、特に二六九頁并に四一七頁

右本書引用、日女御前返事の概き 一六二六(七三二)

弘安二年、曾谷殿御返事 一八六七(二三三八) 等

そこで進んで第三の戒壇は、別に之を論ずるとして、此の如く内心には豫察しながら之を明かさなまいといふ理由があるか。此に對する日蓮上人の解釋答辯は、先に述べた正像末三時の説と、

傳教大師に對する日蓮上人の態度(姉崎)

此に關聯する事理本迹の差別とにある。即ち正像末三時に亘つて、時に別あり、時勢に従つて人心の趨向が違ふから、教も亦之に順應するを要する。此の別は前にも述べたが、傳教大師は、末法燈明記等で之を論じ、日蓮上人は特に教機時國抄でその關係異同を組織した(本書一三四)。そこで、天台傳教は像法時代の師であるが故に、日蓮の如く末法の師たる人と行法を異にするは必然の勢であるといふ。此の思想の内容は、大體、先に三時の項で明にした通である。

時異なり人異なるに従つて行法が違ふといふ事を、教理的に云はば事じと理との別である。像法の師は理の法華經、末法の師は事の法華經行者であるから、先に述べた如き攝受と析伏との別も生じて來るのである。

理とは抽象的理論又は形而上的根底といふ事であつて、法華經の說法でいへば諸法實相十界十如の原理である。之に對して事じとは、具體的事實、又は生命の活事實であつて、法華經の活現色讀實行といふ事である。例せば、諸法實相を證得する修行として、一念三千の觀法を修するにも、心を練り心を磨く業としてするのは理の、一念三千であり、之に對して自分の本性を顯はす爲に衆生濟度の實を行ひ、特に迫害多難を冒して之を行ふのは、事じの、一念三千である。而して天台傳教は、像法の世に出て理觀を修した人、日蓮は末法の世に出て、事の實行を成就するといふのが

上人の抱負であつた。別の言で云はば、天台傳教は、法華經修行の筋路を整へ、筋書を書き上げておかれたが、日蓮は之を實演するといふ意である。

事と理との關係並に差異は、又法華經本門(事實に依つて本源を顯はす)と迹門(本源から事實を解釋する)との關係であるが、此の教理問題は略して、此を今の問題に應用すれば、天台傳教は理觀で打ち立てた迹門の行者、日蓮は事觀で實行する本門の行者だといふにある。而して迹門の法は像法時代の行法であつて、本門の法は末法時代の行法である。又此を法華經に現はれた菩薩で云はば、末法の世の法華經弘通に關して、尊言と保證とを託せられた藥王菩薩は天台傳教であり、同じ弘通の事實を擔當する上行等四菩薩は日蓮に當るといふにある。像法の世に出るべき迹化の菩薩は迹門理觀だけの付屬(委託)を受けて居るが、末法の導師たるべき本化の菩薩は本門事觀の委託を受け、きてこそ、今、日蓮がなしつつある如く、本門の三祕を建立する爲に多難の一生を送りつゝあるのである。

總括して云はば、像法の師、迹化の菩薩に於ては、氣脈は上釋尊と下末法の導師とに通じ、本門の法門は、心に之を知りながら、内監冷然、暫く之を胸裏に貯へて外に弘宣しなかつた。一は時未だ到らざるが故に、後に來らん者を待ちその爲に途を開く。二は釋尊本化の弟子にあ

らざるが故に、末法弘通の力量資格ある本化弟子の出現に備へる。第三は、付屬なきが故に、自らの職分を超えず、末法導師の出現とその事觀實行とに對して、理觀の基礎を据ゑ、又その筋途を整へておかれた。即ち先に引用した諸法實相抄の文は、つづいて内鑿冷然の理由を説明して曰く、

それも道理なり、付屬なきが故に、時の未だ至らざるが故に、佛の久遠(本化)の弟子にあらざるが故に。地涌の上首唱導、上行、無邊行等の菩薩より外は、末法の始の五百年に出現して、法體の妙法蓮華經の五字(題目)を弘め給ふのみならず、寶塔の中の二佛並座の儀式(本尊)を作り顯はすべき人なし。是れ即ち本門壽量品の事の一念三千の法門なるが故也。諸法實相抄、九五八、六八四

參 照 内鑿冷然について

當體義抄 九九九(七〇〇)

立正觀抄 一〇七〇(一五九〇)

寶經法重事 一八五三(一三二四)

撰時抄 一一九六(一一二)

大田金吾御返事 一七二三(八二四)

治病抄 二〇九九-二二〇〇(三四四)、二二〇三(三四七)

此に於て、末法の導師たるべき地涌上行の出現と行法とは、之を像法時代の先師と對照する事に依つて明確に輪廓が顯はれて來た。その人が誰であるか、日蓮がその任に當るべきか、輕卒に斷定は出來ないが、日蓮が多難の生活を以て末法に於ける法華經弘通の任に當りつゝある事を考ふれば、自分が即ちその人ではなからうか。先に示した諸法實相抄のつづきその他に、多く此の事を切言してあり、又此の一事に關する上人自覺の發達は、本書(特に二七四—二七六頁)中に之を述べておいた。

此の點については、上人が「多難生活の追懷」として、別に之を詳述しやうが、それについて注意すべき事は、一期の大事なる本尊の宣示が、最大の法難たる佐渡流罪中に出來た事である。而して此の一事は、先に述べた如く、天台傳教の遺緒を、末法の世に恢弘する爲の大事業であり、それが多難生活の自然の結果として出て來たのである。即ち本尊抄著作の後五年、建治四年二月、その著作の意義を述べて曰く、

去る文永八年九月十二日の夜、龍ノ口にて頸を刎れられんとせし時より後、不愼ふびんなり我につきたりし者どもに眞まことの事を言はざりけると思ひて、佐渡ノ國より弟子共に内々申す法門あり。此は佛より後、迦葉、阿難、龍樹、天親、天台、妙樂、傳教、義眞等の大論師、大人師は知りてしかども、御心の中

に秘せさせ給ひし、口より外には出だし給はず。其故は、佛制して云はく、「我が滅後、末法に入らずば此の大法言ふべからず」とありし故なり。

日蓮は、其の御使にはあらざれども、其の時刻あたる上、存外に此の法門をさとりぬれば、聖人の出でさせ給ふまで、先づ序分にあらく申す也。而るに此の法門出現せば、正法像法に論師人師の申せし法門は皆、日出でて後の星の光、巧匠たくみの後に拙ちやくきを知るなるべし。此時には正像の寺堂の佛像、僧等は皆消え失せて、ただ此の大法のみ、一圓浮提に流布すべしと見えて候。

三澤抄 一七〇五—一六（五八〇—一八一）

歸する所、本尊抄に著はした如き大切の眞理（本書第十、六章参考）は、天台傳教等も心には悟つて居たが、之を公表しなかつたのを、今、日蓮が時到り機熟して之を公表し、世界に傳へる。此の大法の出た後には、今までの佛法は、皆日出でて後の星の光だといふにある。此の事は、後年の追懐のみならず、本尊抄にも、明言してある。即ち日蓮自身の使命天職が遙に天台傳教に超過するのみならず、天台や傳教も、後に來るべき聖者を待ち設ける考で、その教を立て道を傳へ、而してその事を豫告しておかれたといふのが、本尊抄の決論である（九四八—四九〇）。約して云はば、天台傳教も日蓮が先驅である——といふのがその抱負であつた。

但し、天台傳教が先驅となり、日蓮が大業を完成したのは、偶然に歴史の成行といふのでなく、妙法弘通の必然の因縁から出た事であり、従つて天台傳教も、その事を知り、意識的に先驅豫備の役目をせられたのであるといふ。

法界のすがた妙法蓮華經の五字にかはる事なし。釋迦多寶の佛といふも妙法等の五字より川(作用活動)の利益を施し給ふ時、事相に二佛と顯はれて、寶塔の中にしてうなづき合ひ給ふ。此の如き等の法門日蓮を除きては、申し出だす人一人もあるべからず。天台、妙樂、傳教等は、心には知り給へども、官に出だし給ふまではなし、胸の中に思ひめぐらし給ふ。夫も理也。付屬なき故に、時の未だ到らざる故に、佛の久遠の弟子にあらざる故に。

諸法實相抄、九五八(六八四)

參 照

上記内鑿冷然の項參照の外に、

爾前得道抄 一〇四五(一三〇七)

曾谷太田抄 一一一〇(三一三) 本書三七二頁

四條金吾御書 一九八六(九〇九)

此の如くにして、末法の行者、地涌出現の先驅たる日蓮から之を見れば、天台傳教は、釋尊から傳はつた血脈相承の師であり、従つて又此の血脈は、先に述べた如く三國四師となる譯で

ある。然しながら、此は現實の上での相承であつて、内實、靈の上の氣脈から云はば、本化の菩薩は直に久遠の本佛に連る。之を内證の血脈相承といふ。最蓮房へ與へられた内證佛法血脈には、段々に相承の事を諸方面から論じた後に之を結んで曰く、

今日蓮が相承も亦復是の如し。法華經の「……是人則如來使」等の文に依て、釋迦如來を本師となし、結要付屬を勘へ、上行菩薩の流を汲むで、師資相承の血脈を列ぬるのみ。 九二三 (三〇〇) 知んぬ諸宗、皆内證を以て師資相承の血脈を建立す。今、當家の相承の大旨、天台の相承に附順すべしと雖も、内證眞實を以て、釋尊、上行菩薩を以て高祖となすのみ。 九二四 (三〇一)

(後段七〇三頁引用、傳教大師、略註參照)

此は「法華宗、沙門、日蓮」の相承觀であつて、此の點に於て、天台傳教も亦末法行者の前驅たるに過ぎない事となる。

六 行者多難の生活と戒壇建立の大業

末法の行者は、此の如くにして像法先師の遺業を繼承するのみならず、實にその業を完成し、又眞實本化の相承を末法の世に發揚する人となる。然らば、此の如き末法行者が像法の先師に勝れた點は、何處にあるか。

曰く一は、前古に見ざりしその多難の生活。曰く二は、三祕の宣示、特に全世界を支配すべき戒壇の建立。

時は末法の惡世、人は五濁の惡衆生、さればその時に法華經を弘通する者が、困難迫害に値ふべきは自然の數である。されば、天台傳教も、法の爲には法敵の難に値はれたが、その法難たるや、寧ろ理論教義の事であつて、事實事業上の迫害ではなかつた。然るに、日蓮は末法の世に出て、その事業に對して直接事實上の迫害即留難とを受ける。然し此の如き多難は、末法行者たる使命から來る自然の結果であるのみならず、此點が即ち像法時代の先師に勝れて法華經行者たる所以である。

多難生活の此の説明には、又罪障消滅の爲といふ觀念が伴ふが、此事は本書第二十章で述べたから、今は之を略する。又行者自らの遭難に伴つて、天地も之に感應して、天變地天と共に國難兵亂が起る。此も末法行者の出現する瑞兆であつて、天地感應のしるしだといふ考については、同じく本書第二十 chapter に、少しく述べ、且つ別に「天災地天に對する日蓮上人の解釋」といふ別論文(人文二月號)に譲る。

事業上の多難が、俊法の弘通に勝るといふ點は、佐渡在島中、特に明白になつて、開目抄に

於て、法を弘むる人として自分の使命を説明する場合に特に之を力説し、而して彼の有名な三大誓願を宣べてある(同抄、特に七六八―七四三、三九一四三)。又身延入山後、自分の使命實行が其時に當るといふ事を宣説された撰時抄には、天台傳教の事業を説き、之に對して國難の現證は特に本化、行者出現の兆だとして、自分の先師に勝る所以を説明してある(同抄、特に一九八―二〇八、一一四)。之に次いで報恩抄には、天台傳教を中心として、他宗の謗法を批判し、而して二大師の事業から、自分が三大祕法樹立の天職に及び、終に「日蓮が慈悲弘大ならば」の宣言を明にしてある(同抄、特に一五九四―一九六)並に本卷五二六―二八頁。

今此の三抄の論旨を比較聯絡して見るに、自分の一生は、二大師の先蹤を恢弘する爲に多難重疊で貫くのであるといふ事は、何れにも一貫して居るが、開目抄には、法敵の迫害に對する自分の立場、即ち末法弘通の誓願を明にしてあるに對して、後二抄には、その誓願成就の内容として戒壇建立の理想を明にしてある。此の差異は、外境事情から云はば、佐渡では流罪の身といふ迫害裡の人である事と、後の身延生活が別天地に於ける自由の靈的生活であるとの別。又之を内面精神から云はば、佐渡での開目抄は本尊宣示の先序として、末法の行者の面目を明にするのと、身延での二抄は、進んで死後萬年の後圖をなすべき醇熟の境に進んだ爲と、此の

二つの間の發達が現はれて居る。然しながら、此等三抄を貫通した脈絡は、開目抄の三、大誓願から起つて、撰時抄の時機到來と、報恩抄に於ける死後、萬年の慈悲と、首尾、初中終相照應して居る。先に、自分の歸納的研究の結果が、上人の組織的論策の趣意と一致したと云つたのは、此の事である。兎に角、末法行者の先師に對する殊勝の點は、三秘の中でも戒壇建立の事がその終局の理想たるにある。此が上人の自任であつた。

そこで、此の一點を觀察する事に依つて、上人の先師に對する態度の最後の結着を明にしやう。傳教大師が末法終期の導師として、日本一州純機一向の實を、戒壇建立の事業で行はうとせられた理想は、大師の顯戒論が、特にその宣言になつて居るが、日蓮上人も早く既に此の點に着目して居られた。即ち小乘臭糞の戒に對して圓頓戒を樹立する事に、傳教大師の特色を捕へたのである。大師の戒壇については、上記三抄の外、左の諸文に意見を述べてある。

文永六年、法門可被申事 六二四〔七四〇〕、六二八〔七四三〕

文永八年、行敏訴狀會通 六八五〔四四四〕

文永十年、宮木殿御返事 九七九〔四七八〕、本書五二六頁

同 年、波木井三耶殿御返事 九八三〔四八〇—八一〕

傳教大師に對する日蓮上人の態度（姉 時）

文永十一年、曾谷大田抄 一一〇一〔三〇六〕 一一〇七〔三一〇〕

建治元年、三三藏祈雨事 一二五七〔二六一〕

建治二年、妙密上人御消息 一四三〇〔五三七〕

建治三年、下山御消息 一五六一〔五四三〕

同 賴基陳狀 一六一五〔五七六〕

同 聖密房御書 一六六四〔一六三八—三九〕

撰時抄は、先に述べた如く、天台、傳教の鴻業を述べ（二一九八—二二〇）、傳教に背き法華經に背いた謗法國の懲罰と、此の如き時勢に出現する上行菩薩の使命とを論じ（二二〇—二二六）、而して後に（即本卷三五三頁四行と五行）、「圓頓戒に關して述べてある事は、今まで叙し來つた傳教大師に對する日蓮上人が解釋の總括である。先づ問を設けて云く、

正法の時け、…：最上の上機（類）なり、いかでか正法の始に法華經をば用ひざるべき。隨つて、馬鳴、龍樹、提婆、無著等も、正法一千年の内にこそ出現せさせ給へ。…：已上正法也。像法に入つては、天台大師、像法の半に漢土に出現して、支（義）と文（句）と止（觀）との三十卷を造りて、法華經の淵底を極めたり。像法の末に、傳教大師日本に出現して、天台大師の圓慧、圓定の二法を我朝に弘通せしむるのみならず、圓頓の大戒場を叡山に建立して、日本一州皆同じく、圓戒の地になして上

問の意は、此く十分弘通機關も具はつて居れば、法華經廣宣流布の實は擧がつて居るのであつて、末法の弘通とて、別の方法や別の人を要しないではないかと云ふ事になる。此の疑は、誰しも抱き易い點であるが、上人の答は、前から述べ來つた點で明白である。曰く、末法の時には、特別の弘通方法あるべく、又特別の人が之に當るべく、而して末法の圓頓戒壇は世界を舞臺にし、下萬年の宏範を垂れるにあるといふ。而して撰時抄には(二二〇七)(一)尙謗法の由來と相對して、傳敎の事業を明にし、而して正像末三時と戒壇建立の相承とを述べて曰く、

迦葉阿難等の弘通せざる大法を、馬鳴龍樹提婆、天親等の弘通せる事、前の難問に顯はれたり。

又龍樹天親等の流布し殘し給へる大法天台大師の弘通し給ふ事、又難問にあらはれぬ。又天台智者大師の弘通し給はざる圓頓の大成を、傳敎大師の建立せさせ給ふ事、又顯然也。

但し詮と不審なる事は、佛は説き盡し給へども、佛の滅後に、迦葉、…天親、乃至天台、傳敎の未だ弘通しなまされぬ最大の深意の正法、經文の面に現前なり。此の深法、今末法の始め、五五百歳に一圓淨提に廣宣流布すべきやの事、不審極まりなきなり。

一二二六 (一二七)

言葉を換へて云はば、極まりない此の不審を解くのが上人の一生であつた。而してその解決

の爲には、傳教大師は、日蓮上人の恩師、啓發者であり、先導者であつたが、又序分前驅に外ならぬ。而してこの先師の恩に報い、その啓發で始まつた事業の中に、上本佛並に上行との氣脈を發見し、而して下萬世に之を施さうとしたのが、この不審の解決方法であつた。

その方法内容如何といふ事は、戒壇の意義と、その將來成就の確信とにあつて、本書第二十章に大體之を述べたから、今此には略するが、三大秘法稟承事(本書三〇二頁)は其の結着を示したものである。而して此の點について傳教大師との關係を云はば、報恩抄の大慈悲宣言(書五二七—二八頁)には、此の鴻業あるが故に、日蓮が慈悲は、龍樹迦葉(正法の師)にも、傳教天台(像法の師)にも勝れた事を説いて、以て末法弘通の偶然でない事を明にしてある。而して、此の事業相承の裏面には内證血脈が流れて居て、先に題目や本尊について示したと同じく、「日蓮、慥に教主大覺世尊より口訣相承せし」所があるとしてある。

要するに、天台傳教は、正像末三時に於ける相承流傳に於て日蓮が先師であり、日蓮はその相承の事業を完成するを天職とする。然しその事業の内實生命に於ては、直に上本佛に接して、本化菩薩の事を末法弘通の事實に行ふ。「今日蓮が所行は、靈鷲山の稟承に芥子ばかりの相違なき色も替らぬ、壽量品の事の三大事也」といふのが、結局の抱負であつた。而して傳教大師は

この「事の三大事」を豫告して曰く、

正像末の弘經各別なり。正法千年は、唯小乘及權大乘の時機也。像法千年は法華迹門の時機也。末法萬年は法華本門の時機也。故に法華迹門をば使者、普賢文殊、彌勒、藥王の四菩薩に付屬す。……末法は、地涌の付屬各別なる事、經文より事起りて、大師末師の釋解に、此旨分明也。

壽量品の中に……無作本有の願本を顯はす。神力品の中に……佛、上行等の菩薩大衆に告げたまはく、……加之、末法の付屬には、……上行等の四導師、六萬恒河沙にして上首となり、之に付屬せしめらるる事、經文に分明なり、誰か疑心を生ぜんや。 略註全集三卷三三二―三四。

誠に此の言を信じ、疑心を生じなかつたのみならず、身を以てその言を實行しやうと奮進したのは、四百年後の「根本大師門人日蓮」であつて、彼は忠實に先師の「門人」たらん爲に、又「末法法華一乗行者、法華宗沙門日蓮」(内證血脈、九)となつたのである。「日蓮は何宗の元祖にもあらず、又末葉にもあたらず」(一四二八、一五三四)といふ一言の詮義は、此の關係を見て、始めて十分に知らるべき事である。

* * * * *

附 記

研究立證の責任を明にする爲に、左に直接參考した箇處を(縮刷)遺文録頁附で列擧する。その他に肝要の箇處あらば指摘を願ひたい。左の數字中イタリックの分は、本論文中に文句を引用した箇處である。

佐渡以前	694	917	1107	1505	1894-95	
95	佐渡時代	919	1110	1507-9	1910-11	
105	702-3	924-25	1112	1543	1949-50	
159	705	936	1121	1551	1964	
169	708	948	撰	1194-95	1558-61	1967
193	709	958		1201-2	1570-71	1968
209	720	965-66	抄	1206-7	1583	1973
257	725	967		1210	1615	1975
38)	727	971	時	1213-16	1624-25	1976-77
404-5	734	973-74	抄	1223	1627	1983
427-28	746	978		1223-30	1648	1936
464	開 目 抄	751-54	979	1232	1649	2002-9
468		762	983-84	1245	1655	2025
475		767	993	1257	1658	2026-28
477		771	997	1279-80	1664	2041-43
489-90		772	999-1000	1287	1671	2053-54
503-4		784	1006	1309	1673	2058
513		792	1016-17	1319	1680-81	2099
520-22		794	1024-25	1323	1693	2103
537		797	1031	1331	1705-6	
557		798	身延時代	1335	1722	新加撰集
580	803	1042	134	1743	1 (?)	
595	809	1045	1351	1756	5 (?)	
599	812	1060	1389	1778	7 (?)	
604-6	824	1065	1426-27	1791	58 (?)	
621	828	1067-68	1430-31	1795	62 (?)	
627-28	846	1069-72	1467-69	1800	84	
630	852	1076-77	1470	1840	89	
635	857	1079-80	報	1474-75	1853	138-39
639-40	873	1084	恩	1476	1855-56	145
655-56	893	1094		1478-79	1867-68	175-76
658-59	908	1101	抄	1486-87	1875-76	
684-85	912	1104		1495	1881-82	

宗
教
研
究
第
一
卷
第
四
號

唯識宗の異派（承前）

羽 溪 了 諦

緒言——圓測の傳——圓測の學識性格——圓測の學說——道證及勝莊の著書學說——
——太賢の著書學說

六 道證及勝莊の著書學說

西明圓測の門弟として現存の記錄にその名を留めてをる者は、道證勝莊及び慈善の三人に過ぎない。而して之等三人の中、慈善は宋復の撰した「圓測法師舍利塔銘」の序文に大薦福寺の大德勝莊と共に西明の遺骨をその舊跡地たる終南山豐德寺の東嶺上に別葬した長安の西明寺主として傳へられてをるばかりであつて、その他彼の性行に就ては毫しも知ることが出来ないのみ

ならず、その著述の有無さへも判らない。然るに、幸にも勝莊に關しては宋復の記録以外に多少その事蹟を知ることが出来る上、その著書の一部も現存してをるから、その學說の一端をも窺ふことが出来る。なほ道證に就ても亦その著書の種類並にその唯識學說の特徴は之を知ることが出来るのであるが、併しその性行の不明なことに於ては、敢て慈善に譲らないのである。先づ勝莊に就て論述しやう。

(一) 勝莊の著書學說

勝莊は西明と同じく新羅の人であつた〔宋高僧傳〕卷四・慧沼傳參照。併し、その傳記を缺いてをるが爲、その詳細な經歷は分らない、只諸種の斷片的記録に依つて、その事蹟の一端を知り得るに過ぎないのである。勝莊の著述として現存せる「梵網經菩薩戒本述記」四卷〔藏經〕第一輯第六十卷第二册所收には、崇義寺僧勝莊撰出と記され、尙「東域傳燈目錄」卷下にも亦崇義寺僧勝莊撰出として「梵網經述記」二卷〔義天錄〕卷二には三卷と記されてをるが、二卷といふ方が正しい。現存本は上下兩卷の各卷を更に本末に分けて四卷としたのである。〔義天錄〕が記載せられてをるから、彼は最初唐の高祖李淵

の姉にあたる桂陽公主の建立した長安の崇義寺〔唐高僧傳卷十〕（四・慧頓傳參照）に住して、この所に於て該述記を著作したのである。而してまた「東域傳燈目錄」卷上には大薦福寺勝莊の撰出として「最勝王經疏（述記）」八卷が記示せられてをるから、彼はその後義淨の翻經院の設置せられた所として有名な長安の大薦福寺に移り、この所に於て該疏を述作したのである。併し、それは既に散逸に歸したらしい。以上二部の外、彼の撰出したものとして「東域傳燈目錄」に記載せられてをるものが三部ある。「成唯識論決」三卷「雜集論疏（述記）」十二卷及び「大因明論述記」二卷即ち是れであるが、惜いかな何れも今見ることには出来ない。かやうに勝莊は可なり多くの著作を試みて、學解上に貢獻したばかりでなく、義淨や菩提流志の譯場に列して證義筆受の任に當つて、譯經上にも亦少なからず貢獻する所があつたらしい。即ち義淨が、神龍元年（西曆七〇五年）に東都長安の内道場に於て「大孔雀呪王經」三卷を翻出し、又同都の大福先寺に於て「香王菩薩陀羅尼呪經」一卷「佛爲勝光天子說王法經」一卷「一切功德莊嚴王經」一卷を譯出した時には、彼は證義の役を務め〔宋高僧傳卷一・義淨傳並に開元釋教錄卷九・義淨翻譯目錄參照〕、尙菩提流志が神龍二年から先天二年（西曆七一三年）までの間に崇福寺に於て現存の「大寶積經」の中二十六會三十九卷を新譯した時には、彼は専ら執筆の任に當り〔宋高僧傳卷四・慧照傳並に開元釋教錄卷九・菩提流志翻譯目錄參照〕、その外屢々證義師として、菩提流志の翻譯事業を助けたやうである

〔宋高僧傳卷三〕。吾人が今日勝莊の行蹟に就て知り得る所は、上述の範圍に限られてをる。
〔菩提流志傳參照〕

既に陳べたやうに、宋復は勝莊を以て西明の學徒としてをる。ところが、「東域傳燈錄」の撰者永超は彼を以て玄奘の門人と傳へてをる。之は如何に判斷すべきであらうか、唯識學派の系統研究上實に重要な問題である。まづ勝莊が崇義寺に於て著はした「梵網經菩薩戒本述記」を一讀すると、その中に詮表せられてをる彼の學說には西明の思想を繼承してをるといふよりも寧ろ玄奘慈恩のそれに影響せられた迹の著しいことが容易に看取せられ得る。即ちすでに詳論したやうに西明は玄奘慈恩の學徒が極力主張した五性各別論に同意せずして、却つて一乘家の一性皆成説を認容したのであるが、勝莊はその「述記」卷一に於て教を被る所の機類を示して、

汎論教所被有五種一三乘定性及不定性並無般涅槃性此經但爲菩薩及不定性是故説此經不爲二餘三一

と説き、又「一切衆生皆有佛性」といふ經文を解釋するに當つても、先づ「涅槃經」に依つて諸師の常に説く所の「一切衆生悉有佛性、必定成佛」といふ義と、護法等の一切を以て「一切の一切」と「少分の一切」とに義別し、經に謂ふところの「一切衆生皆有佛性」とは此の「少分の一

切」の義に就て説いたものであるといふ釋とを擧げ、之等兩釋を批判して、

彌勒菩薩位登補處通達諸佛密意語言、欲令衆生決定智是故建立五種種性、雖有兩釋、今依彌勒及護法等、不依凡夫涅槃師等、此言一切皆有佛性者、此據少分、一切而說、或就理佛性而作是說、

〔梵網經菩薩戒本述記卷一〕

と主張してをる。之に由つて觀れば、彼が西明の認容した一性皆成説を否定してをることは炳かである。かくの如き根本問題に就て、西明の見解に反對して、玄奘慈恩の教義に贊同してをるとすれば、彼は西明の學徒といふよりも、寧ろ永超の傳へたやうに、玄奘の門人といつた方が適當である。然しながら、彼の著述中にはまた玄奘の學説よりも西明のそれに近い見解を發表してをる所がないでもない。即ち彼はその「述記」卷一に於て、能詮の教體を明して四門分別を試みて、一には攝妄歸真門、二には攝末歸本門、三には攝假從實門、四には法數定體門を立てをる。ところが、西明は之に就て五門を分別して、一には攝妄歸真門、二には攝相歸識門、三には以假從實門、四には三法定體門、五には法數出體門としてをるが〔圓測著「解深」密經疏」卷一〕、玄奘は之に就て八門を分別して、一には攝妄歸真門、二には眞妄差別門、三には攝相歸識門、四には相識差別門、五には以假從實門、六には假實差別門、七には三法定體門、八には法數出體門と

してをる（義理卷）。之に據れば、勝莊の教體觀は主として西明の見解に基いたものと謂はねばならぬ。何分彼のものした唯識論に關する著書が全く傳つてゐないから、彼の唯識學說が果して玄奘の釋義に負ふた所が多いか、將また西明の義解に隨ふた所が多いかを判することの出來ないのは遺憾である。が併し、現存せる彼の著書に依つて觀れば、彼の學說が玄奘圓測兩師の影響を被つてをることは疑ひを容れない。惟ふに、勝莊は最初玄奘に師事して修學したのであるが、玄奘の歿後は更に同國の先輩たる西明の門に入つて、唯識教義を研究したのであるらしい。若し果して然りとすれば、彼の學說は玄奘圓測兩師の思想系統を繼紹してをるのであつて、彼が之等異派の反對學說を如何に取扱ふたかを研覈することは興味ある問題であるが、今は資料空乏の爲その研究を試みる事が出來ない。併し、兎に角彼の學說が兩學派の系統を引入れてをることは、彼の著「梵網經菩薩戒本述記」の上に詮れてをる釋義に依つて之を認めることが出來るのである。永超が彼を以て玄奘の門人とし、宋復が彼を以て西明の學徒とした所以は實に茲に在る。従つて、彼は純粹の西明學徒と稱することは出來ない譯である。

先述したやうに、勝莊の唯識學說は今日之を知ること不可能であるが、彼は西明と同じく唯識教義に忠實な學僧であつたことは確かに推定することが出來る。西明が般若諸經を解釋する

に當つても飽くまで唯識教義を發揮したやうに、彼も亦唯識教義と無關係な經論に注疏を施す場合に蒞んでも、決して唯識宗の立脚地を離れなかつたやうである。即ち彼の撰出に係る「最勝王經疏」の如きも唯識教義を以て解釋せられてあつたと見えて、永超は本疏に就て次の如く附記してをる。

右一部仁壽元年(西曆八五一年)五月二十一日權少僧都道雄申請官裁以爲華嚴宗疏、而釋義依法相宗矣。(東域傳燈日錄卷上)

尙また彼の「梵網經菩薩戒本述記」卷一には教判を試みて次の如く論じてをる。

如來一代所說之宗不過三種、一者隱空顯有宗、二者隱有說空宗、三者遠離二邊宗、所言隱空顯有宗者謂四諦法輪等小乘經、隱有說空宗者諸部般若等無相之教、此即名無相法輪、如解深密經第二卷說……遠離二邊宗者謂解深密等了義大乘、此即名爲顯了法輪、如解深密說……

この教判が全く唯識宗の所謂三時教判に基いて立てられたのであることは言ふを俟たずして明かである。その他、この「述記」が唯識論的色彩を帯びてをることは、前示した教體の四門分別や「一切衆生皆有佛性」の經文に對する釋義やなどに由つて證することが出来る。斯くの如く勝莊が飽くまで唯識宗に立脚してゐたことは斷定し得るが、併し彼の唯識教義そのものが玄奘

の學風に靡いてゐたか、西明の學派に沿ふてゐたか、將又兩者の折衷調和であつたかは、今後新資料の發見せられるまでは未決の問題である。

(二) 道證の著書學說

西明の門弟中、白熱的態度を以て師說の辯護發揮に努めた者は、唯道證一人であつた。實に彼の西明學派に於ける功績は、慈恩學派に於ける惠沼のそれに優るとも決して劣つてゐない。彼の著述たる「成唯識論要集」十四卷が唯識學界を賑したことは一通りでなかつた。従つて、「要集」といふ書名は多くの唯識疏中に頻々として現れてをる。かやうに、唯識教義史上に於ける道證の地位は顯著であるにも拘らず、唯永超が彼を以て新羅圓測の門人と傳へてをるばかりであつて（東域傳燈目録）、彼の性行に關しては全く何等徴すべき記録が傳はつてゐない。義天並に永超の目錄に依つて、彼の撰出に係る書名は之を知り得るけれども、而もその一部すら現存してゐないらしい。まづ兩目錄に傳ふる所に隨ふて、その書名を列舉しやう。

成唯識論綱要	十三卷	大因明論疏	二卷
般若理趣分經疏	一卷	大因明論鈔	二卷
金剛般若經疏	一卷	因明入正理論疏	二卷
大般若經籍目	二卷	聖教略述章	一卷

之等の外、「義天録」卷二には「攝大乘論世親釋論疏」十六卷（或八卷）を挙げ、之を以て或は法常述といひ或は道證述といふを傳へてをる。唐の普光寺法常は「攝論義疏」八卷を著したといふことであるから（五、唐高僧傳卷十、法常傳參照）、該疏は道證の著述ではなくて、法常の撰出したものであるかも知れない。

以上十部の著書はいづれも既に散逸してしまつたらしが、幸にして彼の主著ともいふべき「要集」のみは、「義燈」「學記」を始めとして、その他わが國に於ける唯識關係書に多く引用せられてをるから、之等の断片的記録に據つて、彼の唯識教義の特徴を知ることが出来る。

先づ道證の教判論に就て述べよう。彼は印度に於ける三時教判に清辯の説と護法等の説との二種あることを陳べ、前者は四諦法相了義の三時を立てて、「解深密經」を了義教であると説

くのは、結集家の意見であつて、正しい佛説ではないと主張し、後者は四諦無相了義の三時を立てて、「解深密經」も理に於ては實に無相を説くのであるから、第二第三兩教は更に淺深はない、然るに「解深密經」を了義教と爲すのは、諸部の「般若」が只無相のみを示すに反して、その經は具さに三性を説くからであると主張したことを傳へてをる（唯識義燈增明）。所が惠沼は清辯が「説了義者結集家語、非正佛説」と主張したといふのは、道證が全く清辯の意を誤解したのである、清辯等が無相教を以て了義教としたのは俗諦に對して説いたのであつて、俗諦に對すれば、無相教は最も勝れてをるから、之を了義教と名けたのに外ならないのであつて、決して「解深密經」に望めて言ふたのではない、若し清辯等がその經を了義教と爲しては自宗と衝突するの故を以て佛語に非すと云ふたとすれば、總ての聖教をして信すべからざるに至らしむるものであると論駁してをる（義燈）。然しながら、若し道證が清辯の說として傳へた所が眞であるとするれば、惠沼が清辯の義として述べたことは全く無意味である。すでに清辯が「解深密經」を以て第二法相教と判釋してをる以上は、之を了義教と看做さないのが當然であるから、自宗辯護の爲、彼の經を了義經といふのは正しい佛説でないと宣言したのであらう。茲に吾人の注意すべきことは、道證が清辯の說として傳へた「般若」無相教に對する包容的見解、並に「般

若」と「解深密」とは理に於て何等の別ありとす。其の所以は、
する所以の辯明は全く先きに述べた西明の意見と同一轍なることである。この場合、勿論道證は護法等の教判論に賛同してゐるのであるから、彼の「般若」に對する見解は西明のそれを繼紹したものであることは推定するに難くない。前に掲げた道證の著書中、比較的「般若」に關するものが多數を占めてゐることも亦西明の場合と同趣であるから、彼は西明と同じく「般若」に對して調和的包容的尊重的精神を懷抱してゐたに違ひない。

なほ教判論に關聯して、道證學說の一特色と謂ふべきは、彼の了義不了義に對する釋義である。彼は名字に執著するを名けて不了義と爲し、之に反して名字に執著せざるを名けて了義と爲してゐる。彼はこの釋義を證明せんが爲に、「自在王菩薩經」から左の二種の典據を引用してゐる。

了義經者一切諸經皆是了義、以依義故、一切諸法不可說故菩薩如是名爲了義、若人於一切經不能如是依義、是名不了義、何故名不了、是人不了義故。

自在王菩薩依如是義趣法者、一切諸經皆是了義、不如是依者、一切經皆是不了義。

而して彼は更に此の條文を釋して次のやうに説いてゐる。

若隨文字執著卽生過失名不_レ了義若離文字不生執著生勝利故名_レ義經佛所說經皆是了義人說
故能令生過或生功德故說了不_レ了此通一切大小乘經典。

(貞慶著唯識 卷二同學鈔第一所引)

了義不_レ了義に對する斯くの如き解説は、實に道證獨得の見解であつて、西明の如きも未だ説
かなかつたところであるらしい。特に道證が「佛所說經皆是了義」と説いたのは、西明よりも一
層廣く其の調和的精神を發揮したものであると謂はねばならぬ。併し、遺憾ながら道證の了不
了義釋は正しいと言ひ難い。既に惠沼は此の義を破してをる。彼は道證の引用した前の經文に
就て、これは人の義を了せざるが故に不_レ了義と名くるものであつて、道證の言ふ如く經を判じ
て不_レ了義と爲すのではないと論じ、後の經文に就ては、この經意に准するに能く執著せざれば
一切の經は皆是れ所_レ了の義であり、若し執著すれば一切の經は皆是れ所_レ不_レ了の義であつて、道
證の言ふ如く人の自ら了することの出來ないのに約して便ち聖教を判じて不_レ了義と爲すことは
出來ないのであると宣べ、更に道證の引用經文に對する釋義を難じて、若し了せざるに由つて
即ち過失を生ずることを不_レ了と名くるならば、是れ亦不善もしくは有漏と名くべきであつて、
便ち經に説く所の實理と相應しないことになると論破してをる。この論破に對しては恐らく辯

次に「成唯識論」の釋義に關する西明及び慈恩の學說に對して、道證が如何なる態度を取つたかといふことに就て叙述しよう。道證は洵に忠實な西明學說の祖述者であつて、一方に於ては師說の不備な點は之を補ひ、その弱點は之を助けることに努めると同時に、他方に於ては慈恩學派の反對說を論破することに熱中したのである。故に慈恩學派の驍將たる惠沼は道證が偏へに西明の說に加擔するのを非難して、「要集大有_二朋附之心_一と言つてをる（義證卷六末）。然しながら既に論述した所に由つて觀れば、かかる非難は惠沼自身も被らねばならないのであつて、彼も亦慈恩の學說に對しては大に朋附の心を抱いてゐたことは明かである。かゝる水掛論は暫く措き、道證が師說の不備な點を補ひ、その弱點を助けた著しい例を舉げやう。

慈恩は「論」卷二に於ける「又生等相、若體俱有、應_三一切時齊興_二作用_一云々」といふ一節を以て古師の生住異滅の四相作用は前後があるといふ義を破したものと看做し、「又住異滅、用不_レ應_レ俱、云々」といふ一節を新薩婆多部の三相の作用は同時であるといふ義を破したものであると斷定してをるが、西明は並びに新と舊とに通ずると説いてをる。故に道證は師說を證明せんが爲に、「婆沙論」の文義に兩釋あることを示してをる。即ちその論に「作用時異」といふのは

三相の前後あることをいひ、また「滅時老滅方有作用」といふのは老と滅と同時にすることをいふたものであるから、俱に新舊に通するのであると斷じてをる（發證卷）。又「論」卷二に於ける「表此後無爲相何失、云々」の義を釋する中、慈恩は現在の法が後に於て無なる時、之を名けて滅と爲し、假りに過去といふと説き（述記卷二末）、西明は滅相は是れ假にして遷流する所の行蘊に攝せらる、若し假たる過滅が現在の實法に依るとすれば、その實法は過去に在りといはねばならぬことになり、若し過滅の相が現に在りと説いたならば、過去と現在との異世が相依ることになる、故に「論」には「後一（滅）は無也、故是過去、」と説いてあると論じたのであるが、道證は西明の説を取つて正と爲し、種々の典據を示して其の正説たることを證明せんと試みた。即ち彼は「瑜伽論」卷五十二に於ける「依生已壞滅分位建立無常（滅）」といふ一節と、同論卷四十六に於ける「依於有分建立一種（生等）有爲之相、依於無分二種（滅）有爲之相、」といふ一節と、又「成唯識論」卷一に於ける「無時名滅、」といふ一節とを引用し來つて、之等の論文中に於ける時と分位といふ意義は慈恩の如く無なる時を現在有の分位とも説くことは出来ないし、亦有なる時を無の分位とも説くことは出来ない、故に已滅の分位が過去を建立するものなることを知るのであると論じてをる（發證卷三所引）。又戲忘憤恚は定んで是れ何の天ぞといふ問に答へて、

慈恩は欲界の四空天即ち夜摩天都率天樂變化天・化他天であつて、下の二天即ち四王天・忉利天ではないといひ、西明は六天に通ずるといつてをるが、道證は師説を理に近しと爲し、「婆沙論」卷百九十九に戲忘憤恚が下の二天にも在りと説いてあるから、大小乗の相違はあつても俱に證據をすることが出來ると論じてをる（義證卷四末所引）。又引發因を釋して、慈恩は必ず是れ同性であると説き、西明は只同類に隨ふことを顯はすのであつて、未だ必ずしも同性でないといつてをるが、道證は西明の説を助けて、善染汚無記の三性の種子は所依の識に隨ふて無記性と成る、性は不同であるけれども然も同類の勝品の法に相順ふが故に能く善等を生ずるのであると辯じ、又三性の第六識が第八識の見分を緣じて現する影像の如きは、自の見分に隨ふて即ち三性に通ずるけれども、而も能く無記の種子を熏成する、これ亦性は不同であるけれ共、同類の勝品の法に隨順して能く生ずるものであると主張してをる（義證卷六末所引）。又相違因は何を以て増上果と爲すかといふ問に答へて、慈恩は霜等と青葉等とを以て相違因と爲し、黃葉を以て相違果と爲すが如しと言ひ、西明は霜に由るが故に青葉等をして生ぜざらしむ、即ちこれ相違果であると釋してをるが、道證は西明の釋を勝れりと爲し、霜等に由つて黃葉の生ずるは、慈恩の言ふ如く相違因に非ずして不相違である、また霜等が青葉を損ずるに由るが故に、青葉等をして緣

を失ふて生せしめずして非擇滅を得せしむるものであるから、霜を以て相違因と爲し、非擇滅を以て相違果と爲すのであると釋してをる〔義證卷〕。以上は道證が西明の説明の至らぬ所を補足し布衍した例を擧げたのであるが、更に彼が西明釋義の弱點を救ふた例を求めて見やう。

「成唯識論」の造由三段の文の説者に就て、慈恩と西明との間に異論のあつたことは既に述べた所であるが、かゝる討論になると何分慈恩は入室親承といふ有力な武器を持つてをつたから、西明もこれには屈服しなければならなかつたのである。ところが、道證は斯る師説の弱點を救はんとして、「二不_レ同者所_レ承有_レ異、然彼有説皆有_三等言、意或不_レ違、〔義證卷〕」と辯じた。是れ即ち西明慈恩の説は一致を缺き、前者は安惠と難陀と護法との説なりとし、後者はその各々に等といふ文字を加へて複數の形としてをるが、これは畢竟兩師の相承を異にする爲である、されば慈恩の説に皆等の語が加はつてをるにしても、或は西明の義に相違することはなからうとの意味である。但し、最後に「或不違」といつたのは勿論西明の説を正義として、慈恩の説を殆んど認めてをらないことを暗示してをるものと解しなければならぬ。又先きに陳べたやうに、「論」卷四に於て俱有依を釋する中、第二師の説を慈恩は安惠等の釋とし、西明は火辨の釋としてをるが、道證は帥説を成立せしめんが爲に、慈恩の説に疑問を挿んで、若し慈恩のいふ如く

第二師が安惠であるならば、「論」卷四に前の師を破して、「十八界種應成雜亂」と記してあるが、安惠は既に自證分の種傍に色心八十界を生すと許すのであるから、安惠も亦前師と同じく種子雜亂を成すのであるか、若し一の自證分の義を以て六根六境と説いたならば亦雜亂を成すのである、安惠は自ら第七義は見道に入る時即ち間斷ありと許してをるにも拘らず、何が故に「論」の下文に「雖不_レ間斷而有_レ轉易」といふのであるかと難じてをる（義燈卷四未所引）。之に就て惠沼は會釋を試みてをるが、今は煩を厭うて省略する。以上は西明の釋義に取つて最も弱味とする所を救はんとした道證の試みの一例に過ぎない。この種の辯護は、以上の外なほ尠からず存する。

上述した所に依つて、道證が如何に西明學說の祖述に忠實であつたかを察することが出来る。かやうに彼は師說の發揮に努めたが爲、自然の勢として學說上師の敵たる慈恩の釋義を破斥するに至つたのである。その一端はすでに記した所に依つて窺ふことは出来るが、なほ特に彼が慈恩の學說に反對した二三の例を示さう。

「成唯識論」卷一に説くところの「若證_ニ空、彼障隨斷云々」といふ一節を釋して、慈恩は三解を擧げてをるが、その第三解の意に依ると、所知障中の種子と熏習とが重く、現行は軽い、

蓋し二障の種子と熏習とに由つて、餘の現行は生じ得るからである、故に若し種子と熏習とを斷する時は現行は永久に滅するといふ義である(樞要)。道證は此の義解を非難していふ、執にも障にも現行と種子とがあるのに、何うして熏習と種子とを重しと爲して執と名け、現行を輕しと爲して餘障を名けることが出來やう、是れ稍この論文に乖く、執障俱に種子と現行とがあるのであるから、只種子と熏習とを執と名け、現行をば執と名けずして餘障と名けることは出來ない、と(義燈第一末所引)。又「論」卷五に於ける「阿羅漢者總顯三乘無學果位、此位染意種及現行、俱永斷滅、故說無有」といふ一節を釋して、慈恩は入法二執に通じて説くといふてをるが(述記五本)、道證は之を斥けて、唯人執を説いて法執を説かないのであるといひ、更に之を證明していふ、若し法執を説くならば何が故に「論」に「三乘聖道有伏滅義」といふのであるか、二乘の無學は永捨すべきでない、又護法が「三位無者依染意説」と釋した所から觀ると、法執を染意と名けないことが判る、と(義燈卷五上所引)。又「論」卷七に於ける「若離心體有別自性、如何聖教說、唯有識」といふ一節を釋して、慈恩は「此離心說有實體、其楞伽師中百論師等、或經部妙音等亦然」、(述記卷七本)と説いてをるが、道證は妙音(Miōgō)の斯る計を立てたとするのを難じて、「勘文不獲」といふてをる(義燈卷五末所引)。此の難は實に中つてをるのであつて、之は覺天

(Buddhādera) の計であつて、妙音の義ではないのである。又十因四縁は只有法有爲に約して説くのであるか、亦無法及無爲にも通するのであるかといふ問題に就て、慈恩は只有爲に依つて説くのである、無法無體無爲は作用がないのであるから因果を立てないのであると解したのであるが、道證は之に對して、觀待因は無法無爲を因と爲すことがあるべく、亦境界依處も無爲に通ずる、然るに何うして因果を立てないと説くことが出來やうぞ、と攻撃した(義燈卷六末所引)。なほ又道證は慈恩釋義の至らない點をも指摘して、自ら之を訂正してをる。即ち「論」卷二に於ける「所待因縁應非本有、云々」といふ一節を釋して、慈恩は虛疎の法は劣弱なるが故に、現に種子があるにしても更に外縁がなければ即ち生起することは出來ないと言ふてをるが、道證は是れ未だ理を盡さずとして、自ら次のやうに釋してをる。

種體雖恒所待因縁本無今有、展轉無窮非恒具足故非常生、故瑜伽五十一云、諸行雖有各別生因然必待緣方得生長、乃至故此論云不同外縁恒非無故不頓生。(義燈卷三所引)

かくの如く、道證は飽くまで慈恩釋義の缺點を探索して、之を非難攻撃することに力を致したけれ共、往々にして惠沼の猛烈な應戰の爲著しい失敗に陥つてをる。今その一例を示すならば、道證は慈恩が「述記」卷二本に於て「論」卷一に説くところの「非麤相識縁細相境、云々」の

一節を釋する際立てた所の量即ち「汝餘聲等境、其緣ニ色境ニ之識、應ニ亦得レ緣、許ニ相違法得ニ俱緣ニ故、如ニ麤細境、」を故意か過失かは分らないが、「汝緣レ色之識、亦應レ緣聲、許ニ相違法得ニ俱緣ニ故、如ニ麤細、」といふやうに間違つて叙述して、この量の喩の中に所立不成の過失あることを力説し、これが爲却つて惠沼の逆襲を蒙つてをる（義燈卷二末）。

次に道證が西明の學説を發揮して、而も彼自身の見解の表はれてをる釋義の二三を紹介せう。「論」卷一に説ける「獨影唯從見、云々」といふ一節に就て、西明は極微空華等を緣する所有相分は皆種子を熏成する、既に空華等が種子より生起するとすれば、何うして極微等を假と説くのであるかといふに、極微等の相分は能く種子を熏成するけれ共、本質を生じないからして之を説いて假と爲するのである、極微等は種子あつて生ずるに據り、その相分は實を成するのであると釋してをるが（義燈卷一末所引）、道證はこの説に依つて次のやうに論述してをる。

雜集所說十八種各々不同、必無意識不從二緣、緣無爲影似無爲故、於百法中無爲所攝、他界緣無漏緣雖異地無繫而不離色等、緣一切無法定必有所無不離色等、故與見相必不同體、強分別心得緣無等所現相分、具四緣義、故是能重、既得自重、何用見種、故依西明不依樞要、

（義燈卷一末所引）

この釋義は即ち「雜集論」に説く所の十八界の種子は各々不同である、必ず意識として根と境との二縁に従はないといふことはない、無爲を縁する影は無爲に似るからして、百法の中に於ては無爲に攝せられる。他界縁と無漏縁とは異地と無爲とに繋るけれ共、而も色等を離れず、一切の無爲法體を縁する時にも必定所無の色あつて、色等を離れないからして、見相二分は必ず同體ではない、第六識の強い分別の心に無爲等を縁することを得る時に現はるゝ相分は四縁を具へてゐるから、能く熏するのである、既に自ら相分の種子を熏することが出来るのであるから、決して見分の種子を用ゐることを要しない、故に西明の疏に依つて慈恩の釋に依らないのであるといふ意味である。蓋し、道證の説に於ては、即ち「與見相不同體」であつて、西明が「見相定別種生、各別熏故」（學記卷一所引）と主張したやうに、獨影を以て見相種各別の體ありと看做すのであるから、彼は獨影を以て見相種各別の體なしとする慈恩の釋（攝要卷一末）に依らなかつたのである。又すでに叙したやうに、慈恩は所熏の四義の一たる堅住性に就ては七轉識及びその心所を遮してゐるが、道證は西明と同じく堅住性の義には轉識相應心所を簡ばない上に、尙未轉の第七識をも簡ばないとして、次のやうに説いてゐる。

第七未轉此中堅住性不簡攝已轉依若非一類即簡七識第八亦轉應不受熏故初但簡前六識非相

續故、第二義中方論第七未轉依位（義燈卷三所引）

この釋義は「論」卷二に堅住性の義を説いて、「若法始終一類相續、能持習氣、乃是所熏」とあるが、若し一類でないといふ故を以て、七轉識を遮するならば、第八識も亦轉するからして、熏を受けないことになる、故に最初の堅住性は只相續せざる前六轉識のみを遮するのである、第二無記性の中には方に第七未轉依の位を簡ぶのであるといふ意味である。その他、小題目に關する道證自身の見解は多く傳へられてをるが、興味に乏しいから紹介の煩を避ける。

道證が極めて熱心な西明學說の祖述者であつたことは、既に再三述べた所である。さりながら、彼の學說を以て徹頭徹尾西明の意見に盲從したものと考へてはならぬ。勿論、彼は能ふ限り師說の發揮布衍に努めたけれ共、時としては斷然師說を棄てて他說を採つた。是れ蓋し彼の學究的良心の熾んであつた爲と考定せねばならぬ。今その二三の例を示さう。まづ敬禮の體に就て西明は慙と愧とを擧げてをるが、道證は只慙のみを以て體とし、却つて法苑が三業を以て敬禮した説を正しいと観て、次の如き論述を試みた。

法苑三業全無所除故取爲正、西明慙愧但取一分全不取、故不取正、即取三業及一分慙不取其愧故
云意通三業、慙爲敬體、法苑所說三業及愧以爲敬體者、法苑歸敬章六門分別中、第三出體門云、體即

三業、意等之體雖通三性、今取善章無思爲能敬體。(增明記卷上末所引)

智稽首者顯勝身業、然由於德有德等境發勝解俱決定思已、即起淨信、由此起慙崇重賢善因斯能發
清淨身語、是故此中意通三業、慙爲敬體、信等諸法是敬之因、身語二業是敬之果、意通因果。

(義燈卷一木所引)

これに由れば、「增明記」の著者善珠が言つたやうに、道證は偏に法苑の三業説をも取らず、又偏に西明の慙愧説をも取らずして、兩者を折衷して三業と慙とを取つて以て敬禮の體としたことは炳かである。故に彼は敬體に關する見解に就ては師説を全部認容しなかつたのである。又一意識の計に就て、西明は八識を一と爲す説と、只六識を執して一と爲し、第七第八兩識を説かざる見解とを擧げ、後説を以て正義と定め、道證は三説を擧げ、西明の後説と同じき第三解を以て正義と判じてゐるが、彼は「解深密經心意識相品中、唯明三六識及阿陀那、二意識師本未信レ有ミ未那識」故、唯簡「第八」と陳べて、西明がその後説に於て第八識と共に第七識を簡んだことには反對した(「學記」卷一「義燈」末所引)。又「論」卷二に説ける「若有爲相異、諸相體、無爲相體應異、所相」といふ文義を證明する立場に於て、西明は「無爲(能)相體應異(無爲)所相、爲無爲中隨一攝故、如三有爲相」と説き、惠觀は「此量有三兩俱不成、以爲無爲中隨一攝因、於(無爲)所相有、

於「能相無」と述べたが、道證は西明の説を斥けて、惠観の釋を優れてをるとして之に隨ふた（義燈卷三所引）。之等の外、「義燈」卷四並に「學記」卷四などに於ては、道證が西明の釋義に同意しかつた二三の叙説が顯はれてをる。

惠沼は西明の學説に對すると同じく、道證のそれに對しても亦猛烈な破壞的態度を取つた。之が爲、「義燈」に引用せられてをる道證の學説は大部分その破斥を受けてをる。併しながら、西明の場合と同じく道證の場合に於ても亦その破斥が全然穩當を缺けることが一再に止らなかつた。即ち先きに述べた一意識の計に關する道證の見解は、「義燈」卷一末に於て惠沼の爲に非難せられてをるが、その非難は穩當でない。故に「同學鈔」一ノ五に於ては、道證の爲に辯護が試みられてをる。

問要集意釋世親攝論唯除別有阿賴耶識但有第八末知第七計、淄洲大師惠沼可許此義耶答不許
 也付之見彼論說云非離意識別有餘識唯除別有阿賴耶識文相既明道證所述尤顯論文依之見下
卷疏文彼文似確大乘異師有八無七云云要集所釋同大師慈恩定判如何。

又前に引用した「論」卷二に於ける「表此後無爲相何失、云々」といふ一節に關する慈恩と西明との釋義はいづれにも理證があつて、その是非を判すべきではない、然るに惠沼は強ひて慈恩

の釋義を以て正説と斷じてをる(義燈 卷三)。又「論」卷七に説ける「滅盡定者謂有無學、或有學聖、云々」といふ一節に關する慈恩の見解が道證によつて斥けらるゝや、惠沼は慈恩の疏意と適合しない義を以て辯明し、併せて道證の判定を詰責して、「此斷全不相應、…妄爲思度、…尋者細思」などと陳べてをる(義燈 卷五末)。

斯様に、惠沼はその反對學派の道證に對して、屢々不穩當な論難の矢を放つたほど強烈な敵愾心を抱いてゐたにも拘らず、彼は「義燈」卷二本末及び卷五本等に於て數度何等の難を加へずして道證の釋義を引用し、之等を認容せる如き態度を示してをる。故に「同學鈔」五ノ四には「義燈」を引用せる「要集」の釋を錄出して、「燈引要集釋不難之」と註してをる。加之、或場合に於ては、彼は道證の説に對して積極的贊同の意志を詮表してをることさへもある。即ち「義燈」卷一本に於て敬禮の體を論究せる際、玄範の「解深密經疏」に説かれてをる十法(思・厭・敬・愛・慈・智)を以て體と爲す義を示し、惠沼自らこの義を批評して、「今謂、不爾、若言十法、敬愛不慢百法是何、所餘非理、如要集辨、煩不具錄」といつてをる。かくの如く、道證の學説を打破することを以て己が使命とまで看做してゐた惠沼が、自己の著書中に屢々彼の釋義を借來つたばかりでなく、なほ進んでは彼の辯明に贊同の意を表せざるを得なかつた所から推察すれば、

道證の學解識見が決して平凡でなかつたことが明瞭になる。道證はその非凡な學解識見を揮つて、西明の釋義を祖述し布衍して、以て能く慈恩の如き大敵に當り、西明學派の發揚に努力したのである。若し西明の門弟に道證がゐなかつたならば、西明學說の如きは夙に湮滅に歸してをつたであらう。實に彼は西明學派の一大柱石であつた。

七 大賢の著書學說

古來、圓測の資に道證あり、道證の資に大賢ありと傳へられたことは、佛學者の普く知る所である。然り而して圓測と道證との關係は、その歴史的方面に於ては未だ何等徴すべき記錄の發見せられたものがないから、全く不明であるが、その思想的方面に於ては極めて密なるものあつたことは、前説した所に依つて明白である。ところが、道證と大賢との關係は、その歴史的方面に於て暗黒なることは前者の場合に譲らず、而もその思想的方面に於ても前者の場合ほど親しくはなかつた。大賢は西明及び道證の釋義に對して殆んど祖述的態度を取ることなく、寧ろ批判的態度を保つてゐた。それで、兩師の義解は彼の爲に屢々論破を蒙つたのである。併しながら、彼は勿論慈恩學派に荷擔したのではなく、公正に兩派の學說を取扱ひ、慈恩學派の

釋義と共に西明學派のそれをも多く援引したのであるから、假令道證との歴史的關係は判らないにしても、西明學派の一人と看倣すに於て差支はなからう。

余輩が今日までに見出した、大賢の事蹟に關する記録は、大薦福寺道峰の撰に係る「大賢法師義記序」(『續藏經』第一輯第六拾卷)と、麟角寺一然の撰出した「三國遺事」卷四所收の「賢瑜伽」と、明治四十三年朝鮮から渡來した「慶州佛國寺古今歴代記」中の一節とに過ぎない。併し、之等は何れも、不完全な記録であるから、由つて以て、大賢生涯の真相を知ることの出來ないのは、残念である。

大賢は圓測道證と同じく新羅の人であつて、歲弱冠を過ぎて青丘に於て出家し、成年に達せんとするや遠く諸方に遊學した。彼は資性穎敏、道氣孤雄であつて、而も風姿秀舉、辯說精銳であつた。彼は佛教諸方面の知識を獲得してゐたけれども、特に唯識因明の學に造詣することゝが深かつた。それで、時人は彼を呼ぶに海東瑜伽の祖、もしくは瑜伽大徳の尊稱を以てした。併し、彼自らは嘗て青丘沙門と號してゐたと傳へられてをる。果して現存せる彼の著書には皆この號が附加せられてをる。

大賢は最初南山茸長寺に住してゐたのであるが、その寺に彌勒菩薩丈六の石像があつて、彼常にその周圍を旋繞すると、石像も亦彼に隨ふて面を轉じたといふことである。固より、石像の轉面といふやうなことは、信ずるに足らぬけれども、この記事に依つて、彼が如何に彌勒を信仰することの篤かつたかを推察し得られる。又これに依つて彼が、如何に眞摯な唯識學者であつたかを判断し得られる。唐の天寶十二年(西曆七五三年)夏大旱となるや、彼は新羅景德王の勅命により、内殿に入つて「金光明經」を講じて、雨を祈つたところが、一日にして其の驗あつたと傳へられてをる。景德王は彼を尊崇して遂に國師と爲した。その後唐の大曆九年(西曆七四四年)即ち新羅惠恭王八年より慶州佛國寺へ移住することになつた。此の寺は、景德王の時代に國家的事業として造營せられたものであつて、「雲梯寶塔彫鏤石木之功、東都諸刹未_レ有_レ加也、_レといはれたほど輪奐の壯麗を極めたものであつた。多分彼は、此の寺に於て入滅したのであらうが、その寂年は判らない。

* * * * *

次に彼の著書に就て述べやう。今「義天錄」「東域傳燈錄」及び「大賢法師義記序」に記載せられてをるものを綜合して列擧すれば、次の如くである。

- (一) 大智度論古述記 八卷(或四卷)
- (二) 大涅槃經古述記 四卷
- (三) 法華經古述記 一卷
- (四) 金光明經料簡 一卷
- (五) 仁王般若經古述記 一卷
- (六) 金剛般若經古述記 一卷
- (七) 金剛般若經又古述記 一卷
- (八) 般若理趣分經注 二卷
- (九) 般若心經古述記 一卷
- (一〇) 觀無量壽經古述記 一卷
- (一一) 大無量壽經古述記 一卷
- (一二) 小阿彌陀經古述記 一卷
- (一三) 稱讚淨土經古述記 一卷(或二卷)
- (一四) 彌勒上生經古述記 一卷
- (一五) 彌勒下生經古述記 一卷
- (一六) 彌勒成佛經古述記 一卷
- (一七) 藥師經古述記 一卷(現在二卷)
- (一八) 梵網經古述記 二卷(現在四卷)
- (一九) 梵網經宗要(或菩薩戒本宗要) 一卷
- (二〇) 大乘起信論古述記(或大乘起信論內義略探記) 一卷
- (二一) 成唯識論古述記(或成唯識論學記) 十卷(現在八卷)

唯識宗の異派(羽溪)

- (一) 成唯識論沙撰
- (二) 唯識二十論古述記 一卷
- (三) 因明論古述記 一卷
- (四) 正理門論古述記 一卷
- (五) 瑜伽論古述記 三卷(或四卷)
- (六) 或瑜伽要
- (七) 顯揚論古述記 二卷(或一卷)
- (八) 五蘊論古述記 一卷
- (九) 攝大乘論世親釋論古述記 一卷
- (一〇) 攝大乘論無性釋論古述記 一卷
- (一一) 雜集論古述記 一卷(或四卷)
- (一二) 成業論古述記 一卷
- (一三) 觀所緣緣論古述記 一卷
- (一四) 掌珍論古述記 一卷
- (一五) 廣百論古述記 一卷
- (一六) 辨中邊論古述記 一卷
- (一七) 佛地論古述記 一卷
- (一八) 百法論古述記 一卷
- (一九) 法苑義林釋名章 二卷(或一卷)
- (二〇) 大乘心路章 二卷
- (二一) 廣釋本母頌 三卷
- (二二) 大乘一味章 一卷

以上の著書目録に依つて、吾人は著者の博學能文なると精力絶大なるとに驚かざるを得ぬ。撰述部數の多い點からいへば、大賢は實に新維の慈恩であつた。而もその著書の内容は既に道峰が之を讚歎して、「詞妍理邃、文約義富、彪炳之慧日增明、采燦之覺山踰麗、庶使迷於岐路、直觀南指之車、味其形顏、仰鑒西秦之鏡者爾、」と叙してをるほど立派なものであつたら、一然の傳へてをるやうに、東國の後進みな其の指南に遵ひ、中華の學士往々此を以て眼目と爲したのも怪しむに足らない。

「東域傳燈錄」卷上に依ると、「傳法供錄」には大賢の著述として「因明入正理論古迹記」一卷の外に、更に同論の「記」二卷と「學記」一卷とを載せてをるといふことであり、又「廣釋本母頌」といふのは「大乘心露章」の内題であつて別本ではないらしいけれど、「義天錄」に従ふて置いた。而してまた右の目録中(二二)から(三八)までの十七部は本來「菩薩藏阿毘達磨古迹」といふ十七卷本中に合せられてゐたものであつて、各一卷本の古迹記があつたのではないといふことであるが、茲には便宜上分録して置いたのである。尙一言すべきは、右の目録中「金剛般若經」の疏が二種出でをるが、「義天錄」に依ると後の方は玄奘新譯の同經に對して更に解釋を施したものである。

かくの如き多量の註疏中、其(其)のヨリし得るもの、

(一) 成唯識論學記

八卷〔續藏經〕第一輯第八十卷 冊)

(二) 菩薩成本宗要

一卷〔續藏經〕第一輯第六十卷第二冊所收)

(三) 梵網經古述記

四卷〔續藏經〕第一輯第六十卷第三冊所收)

(四) 水願藥師經古述

二卷〔續藏經〕第一輯第三十五卷第二冊所收)

(五) 起信論內義略探記

一卷〔續藏經〕第一輯第七十一卷第四冊所收)

まづ第一に「成唯識論學記」八卷はすでに屢々引用した所のものであるが、之は實に大賢の心血を凝いだ主著とも謂ふべきものであつて、之に據つて吾人は大賢の唯識釋義の全班を知悉することが出来るのである。但し、本書は何分唯識諸大家の注疏が多く現はれた後を承けて述作せられたものであるから、その大部分は慈恩・西明・道證を始めとして、玄奘・玄範・神廓・元曉・義寂・宗廓・惠觀等の釋義を以て滿され、彼自身の新釋義はあまり多くここに表はれてをらない。が併し、彼は之等諸釋の異義に對して是非の批判を加へながら、論文の解釋を進めてをるのであるから、由つて以て彼の意見の存する所は明瞭に之を知ることが出来る。

扱茲に不審に堪へないことは、本書卷三・卷五及び卷八に於て本名不明の和上の説が引用せら

れてをることである。この和上の説は次に解説する「梵網經古述記」卷四にも引用せられてをる。特に本書卷三に於ては「老和上云」と記してある。かく大賢から和上と呼ばれて居る人は大賢に教を授けた師であるに違ひないが、その人が斷じて道證と同人でないことは本書を一讀すれば容易に推定し得られる。而も彼の解説が多く西明の釋義に加擔してをる所から觀ると、彼は慥かに西明學派に屬せる人であつたことは疑ひを容れない。然らば、かの老和上とは何人であつたあらうか。残念ながら、余輩は今之に答ふることは出來ない。今後何等か新資料が發見せられなくては、或は永久不明に畢るかも知れない。道證の如きすら「學記」に於ては屢々尊稱を省いて呼ばれてをるにも拘らず、彼のみは獨り本名を明されずして、老和上と呼ばれてをる所から觀ると、彼は大賢の本書並に「梵網經古述記」著述時代にはなほ生存してゐたのであつて、而も大賢の恩師であつたに違ひない。故に大賢は只彼の説を援引したばかりであつて、殆んど批評をも加へてをらない。翻つて、大賢が道證の説を引用してをる場合を見ると、無遠慮に批評もすれば論破をも試みてをる。之等の點から考へると、大賢は道證の直弟ではなくて、同じく西明學派に屬する彼の和上から間接に西明道證の釋義を傳へられたものではなからうかと思はれる。假令、古來の傳説のやうに大賢は直接道證より教を受けたものであるとしても、そ

の師弟の關係はあまり親密なものでなかつたことは、本書の撰者の道證學說に對する拙中在能度に依つて想定することが出来る。

本書は三門に大別せられ、第一は顯宗出體門、第二は題名分別門、第三は解釋文義門である。第一門に於ては、清辨護法兩學派の空有に關する論争に就て陳べ、此の「論」は護法の説く所の唯識中道境行果の三を以て宗となすと言ひ、出體に就ては慈恩の四門分別、即ち一には攝相歸性體(眞如)、二には攝餘從識體(唯識)、三には攝假隨實體(聲)、四には性用別論體(名句文身)と爲す説を以て最勝となし、之に従うてをる。次に第二門に於ては、慈恩の説に基いて「論」の題目を釋し、更に第三門に入ては、「論」を教起因緣分と聖教正説分と結名廻施分とに三分して、逐次文議の解釋を進めてをる。從來の唯識學者にして本書に注意を拂うたものは殆んどないやうであるが、本書は實に道峰の言つてをるやうに「詞妍理邃、文約義豊、」であつて、唯識釋義上啓發せらるゝ所が尠くないから、苟も唯識學者たるものは是非とも本書を研究せねばならぬ。ところが、本書の難解なることは敢て「義燈」に譲らず、而も何等先輩研鑽の迹を辿るべき便宜がないのであるから、完全に全文の意義を掴むことは容易でない。大方學者の努力を希ふこと切である。

第二に「菩薩戒本宗要」一卷は羅什所譯の「梵網經盧遮那佛說菩薩心地品」に依つて、菩薩戒の要領を簡潔に陳べたものであつて、先づ申經意門・能所成門・修行差別門の三門に大別し、第二の能所成門を更に能成相門と所成相門とに二分し、又第三の修行差別門を更に親近善士門と聽聞正法門を如理作意門と如說修行門とに四分して、順次説明を試みてをる。本書に於て、最も余輩の注意を惹いたものは、開卷劈頭に掲げられてをる彼自作の次の如き偈である。

勇士交陣死如歸 丈夫向道有何辭

初入恒難永無易 山難若退何劫成

丈夫欲取三界王 當揮智劍斷衆覺

吾於苦海誓無畏 莊嚴戒筏攝諸方

雄邁なる道心、凜烈なる氣概が此の偈文の上に溢れてをるではないか。これに由つて、吾人は大賢が學理の一面に偏した單なる學者ではなく、大いに實行の方面をも尊重した持戒堅固の聖僧であつたことを知り得るのである。道峰が彼に就て「道氣孤雄」といひ、「河關岳登之量」といつたのも、決して空な讚辭を列ねたのではあるまいと思はれる。

第三に「梵網經古迹記」四卷（元は上下二卷本であつたが、その各卷が本末に分れてをる所か

ら、現存のものは四卷本と改めたのである。は前書と同じく「梵網經・盧遮那佛說菩薩心地法門品に就て述作したものであるが、本書は前書のやうに只その要領を略記したものではなく、本文を逐うて詳解したものである。但し、本文の釋に入るまでには、時處・機根・藏攝・翻譯・宗趣・題名に就て解説して、總て七門に分別してをるのである。本書に於ける著しい特色は、往々唯識教義を以て本文の解釋せられてをることである。今その二三の例を示すならば、第一卷に於て「伏ニ空假ニ會ニ法性一」といふ本文を解して、

伏空假者伏初二性、空謂徧計、假謂依他、會法性者會圓成實。

と説き、又第二卷に於て「一切衆生有ニ佛性一、一切意識色心、是情是心、皆入ニ佛性戒中一、當當當有レ因故、有當當常住法身、」といふ本文を釋して、

意謂末那識即六識、心謂第八、色即五根、凡有如是情及心者皆入佛性、當得作佛所以者何、當當當有因故、有當當常住法身者三菩提因重言當當、其當果因法爾有故、有當當報化及常住法身。

と説き、又第三卷に於ては比丘に就て義を立てて、

言比丘者、先受聲聞、有說、廻心受戒時、轉成菩薩、成非也、彼依餘乘種子立、故但前小成、有助大力菩薩乘心別種子生、於彼所熏別起無表。

と説けるが如き即ち是れである。元來、「梵網經」は「華嚴經」の開經即ち序文と稱せられ、華嚴部に屬する關係上、大賢はその解釋に於て屢々法藏義寂の説を引用してをる。本書卷三には「如宗要說」と記してあるから、本書は前の「菩薩戒本宗要」の製作後に撰出せられたのであることは言ふを俟たない。

第四に「本願藥師經古迹」二卷は玄奘譯出の「藥師瑠璃光如來本願功德經」を釋したものであつて、本文の解釋に入るに先つて、題名と教攝とが説かれてをる。教攝に就て南地に於て發表せられた見解を斥けて、次の如く論じてある。

南地師云、佛敎有三、一頓、二漸、三偏、方不定、教初二如常、今藥師經第三教攝隨緣局說異頓漸故此不應理、以頓漸外無別悟故、勿離大小有別教故、既對受殊直說大乘因果德故、所說頓教又說淨土無覆相、故第三了義大乘教攝(卷一)

この判定に依つて、大賢の敎判も「解深密經」に所謂第三了義敎を最上のものと看做す一般唯識家の説に異ならないことを知り得る。本文の釋義に於ては、說經因起分と對問廣說分と聞名喜行とに三分して、順次本文を逐うて解釋してあるが、その解釋は概して簡單である。本書に就ては何等取立てて言ふべきことがない。

第五に「起信論内義略探記」一卷は「起信論」の綱領を論述したものであつて、文義を通釋したものでない。最初「論」の大意を叙し、次に二藏・三藏・十二部中「論」が如何なる部に攝せられるかを示し、更に題目を釋した後、「論」の旨義を闡明してをる。而して論旨を闡明するに、歸敬三寶義と和合識義と四相義と本覺義と無明義と生滅因緣義と六染義と佛身義との七項目に就て順次論述を試みてをる。本書には法藏の「起信論義記」、元曉の「起信論疏」及び「起信論別記」等が引用せられ、殊に最後の佛身義を論ずる章の如きは、主として、法藏の所説を踏襲したものである。

最後に大賢學說の特徴に就て簡單に論述しやう。大賢の思想が唯識教義を中心としてゐたことは言ふまでもないが、尠からず華嚴教義の影響を蒙つてゐたことは争はれない事實である。故に彼が一乗家の主張に對して成るべく調和的態度を取つたのも自然の勢であるといはねばならぬ。此の點に於て、彼は西明並に道證と全くその軌を一にするものと謂ふべきである。彼が「梵網經古述記」卷二に於て、「一切衆生皆有佛性」といふ本文を譯して、「凡有如是情及心者皆入佛性、當得作佛、」と説いて、毫しも無佛性説の論録を示さず、又同書卷四に於ては「如涅槃經、若說衆生定有佛性、定無佛性、皆爲謗佛法僧寶也、」と宣べて、暗に法相家と

一乗家との佛性有無に關する論争を誠めてをるが如きは、彼の調和的精神の發露であるといふことが出来る。

かくの如く、大賢は一乗家に對しては調和的精神を發揮したが、唯識家の異議に對しては嚴正な批判的態度を把持したのである。彼は惠沼や道證やの如く學派的感情に驅られて、専ら自派の説を辯護して反對派の説を非難するといふやうな偏頗的態度を示すことなく、いづれの學派に對しても洵に乗公持平であつて、たとひ慈恩の釋であつても採るべきは之を採り棄つべきは之を棄て、たとひ西明道證の義であつても破るべきは之を破り建つべきは之を建ててをる。従つて、或場合には西明の釋を勝と判じ慈恩の義を劣と斷じ、或場合には慈恩の釋に賛して西明の義を難じ、學解上に些しも囚はれた迹がない。されば、大賢の唯識釋義は慈恩西明兩學派の異説の長所を綜合したものであると観ることが出来る。

これより大賢が慈恩西明及び道證の學説に對して與へた批評判定を紹介するつもりであつたが、頁數が既に豫定を超過したから、これが叙述は他日の機會に譲ることにせう。然し、大賢學説の特徴は前述した所によつて充分盡されてをると信ずる。

*

*

*

*

*

*

以上論じ來つた所に依つて、唯識宗の所謂正統派たる慈恩宗徒より邪義派として排斥せられた西明學派に屬する代表的人物並にその思想の特徴は大體之を明かにすることを得た。西明學派に屬する代表的人物が皆新羅の人であつたことは吾人の注意を拂ふべき點であつて、是れ蓋し西明その人が新羅人であつた關係上、自然こゝに至つたのであらう。故に西明系統の唯識宗は支那日本に於ける慈恩系統のそれに對して、新羅の唯識宗と稱して然るべきである。而して此の新羅の唯識宗を一貫せる思想的特色は包容的調和的精神の潑刺たる所であつて、般若空宗に對しては包容的態度を保ち、華天一乘家に對しては調和的態度を取つたことである。かゝる精神かゝる態度は慈恩宗に於て見ることの出來ない異彩であると言ねばならぬ。西明系統の唯識宗が宗派として榮えなかつた所以も、かゝる精神かゝる態度が多少禍した爲であつたかも知れない。併しながら、かゝる精神から溢れ出た學說そのものは大いに尊重すべきものであることは言ふを須ゐない。

西明の學說は道證に至つて最も發揚せられたが、惜いかな、それより以後に於ては有力な祖述家を得なかつたのである。固より、大賢の如きは西明の釋義を多く援引したけれども、先きに詳説したやうに、彼は決して單純な祖述家でなく、却つて彼の銳利な批判の爲に、西明釋義

の缺陷の暴露せられた點が尠くなかつた、故に大賢以後は、西明の學流も全く涸れてしまつたらしい。(完)

迦膩色迦王に送れる馬鳴の書翰に就て

寺 本 婉 雅

迦膩色迦王の經典結集と馬鳴との關係に就て、聖典史上古來幾多の詮論より、最近に及んで印度諸方面の發掘物考古學上より、種々の研究は殆ど其精緻を盡し、完璧を呈せる迄研覈せられてゐる。從來までの聖典史學者の研究の結果を見るに、馬鳴は迦膩色迦王の結集に参加したものとする説と、参加せざるのみならず、迦膩色迦王とは全然關係のなきものなりとの説である。然るに今爰に其等の疑問を解決すべき新たなる史料を發見するを得た。それは即ち馬鳴が迦膩色迦王に送りし書翰である。書翰は梵語より西藏語に譯出せられたもので、今是を和譯して下に掲載する如く、其書翰の終りに、「法師(或は阿闍梨
師とも譯す)マトリチャットラ (Mauritra) の迦膩迦大王 (Kāśyapa) に送れる信書は完結す。印度の堪布(カシガ)ビドヤール・カラ・プラブー (Vidyakaraṇaprabhā) と、

シュン(Shu-chen)の譯家法師リン、ツェン、チュク(Kin-chen-mchog; Ratnotara)との共譯にして、アチールヤ人(Aarya)のシュリー、クッタ(Srūṅka; dPal-Rtses)の請刊なり」とあり。馬鳴の異名に付て、西藏文ターラ、ナート、史第十七章には、「彼の法師マ、コルハ母の奴 Ma-khol)は前に少しく叙述せる婆羅門無勝黑(Thub-dkan; Nag-po)その人にして、比薩(Viā; dPal-bo)と、馬鳴(Aśvaghoṣa; Ra-dByān)と、マコルと、達磨彌迦須菩提(chos-Tān Ra-b-Byor; Dharma-muktsin)と、摩陞制吒羅(Muśita)との數名ありて有名なり」とある如く、迦膩色迦王に送れるマトリットラは即ち馬鳴其人である。漢譯の「一百五十讚」は摩陞里制吒造となつてあるが、西藏の同讚には「馬鳴の造」とあるから最早同人たるを證せらる。「本書翰」に示せる如く馬鳴は老と病との故を以て、自から行く能はざるも、その代理者を派遣すと云つてゐる。ターラ、ナート、史第十八章には其の事情を述べて、「彼の晩年に及び、迦膩王は法師を招聘せんとて使者を派せしも、彼は非常に歳老いて赴くこと能はずとて、信書を送りて法を教化し、法師の弟子慧稱(Jhinayāsa; Yeses)を遣はして王の教師とせり」とある文と一致するのである。吾人は此文に夙に注意してゐたが、果して是の如き書翰の有無を疑うてゐた、が遂に其書翰の原本を發見するを得たのである。

「本書翰」の中には、迦膩迦王に關する史實も明白に記載されてゐる。その二三の例を擧げてみよう(數字は本書翰の順に據る)。

(1) 汝は避遷するに適當なりと、
不敬にもあらず、輕蔑にもあらず、
老と病との故障に由ればなり。
(我を誘引すれども亦行かず。そは何ぞ、

(2) 我は一切の有情と俱に、
汝の功徳に依て、汝を、
げに等しく、汝を憐愍す、
甚だ親しき殊勝なる保護者とす。

(43) 昔の令規の誤まれる執着と、
迦膩迦王の名義をもて
その前よりの流れも亦斷つべし、
律法を明瞭にせむことを願ふ。

(49) 諸の自覺者に從て修行せよ、
父母はアールヤ日種族(Ārya-jātaka)なり、
貴霜族(Kushān)に生れたる汝は、
汝はその子孫なれば律法を損滅せざれ。

「本書翰」に據て馬鳴が迦王に關係せることは明瞭であるが、果して此の馬鳴が、大毘婆沙論に關係を有するか、將た迦王の三藏結集の爲めに誘引せられしを辭退した書翰なるや否は全然不明である。一般の西藏史家、若くはターラ、ナート、史の言ふ如く、龍樹時代の提婆との關係の馬鳴なるや否も明白でない。「本書翰」は是等の問題と如何に關係するかを、研究するの必要を覺ゆ。

馬鳴が老と、病との故障に依て、迦王の招きに應じなかつたといふ、此の書翰並に、ターラ、ナート、史の記述と同様のものが「教法源流史」に出てゐる。「バル、ハーバ (Palhava) と、デリ (Deli) との迦膩迦王は佛滅四百年に生れて王位に即いた。時に迦濕彌羅の僧訶王 (Senge, Sinha) は出家し、善見 (Sikharana) と名け、阿羅漢を得た、王は迦濕彌羅に赴いて彼の説法を聽いた。」
(印度佛典出版會誌第一冊) とあり。

ターラ、ナート、史には「佛滅四百年」てふ年代は出てゐない。而して「源流史」のような文は、玄奘が跋頌を添加したる阿毘達磨毘婆沙論(藏、收帙第八、卷九七丁)に「佛涅槃後四百年、迦膩色迦瞻部、召集五百應士、迦濕彌羅釋三藏、其中對法毘婆沙、且獲三本文、今譯訖」とあつて殆ど年代に於て一致してゐる此の「佛滅四百年」説を、「衆聖點記」や、「善見律毘婆沙」等の西紀前四百八十七年説に比較するに、粗ぼ接近したる入滅年代なるが故に、玄奘の跋頌の「佛涅槃後四百年、迦膩色迦王なるものは、即ち前一世紀の迦王に當りて、ピンセント、スミス氏 (V. Smith) の前百二十年迦王出世説に相當する。然しながら玄奘が「其中對法毘婆沙、且獲三本文」と云へる毘婆沙論編纂は、紀元後の迦膩迦王第四結集のことであるから、「佛涅槃後四百年乃至召集五百應士」は紀前一世紀の第三結集でなければならぬ。従て玄奘の「迦濕彌羅釋三藏」といへる文

は、「迦濕彌羅結集三藏」と改訂しなければならぬ分けである。是れ玄奘が迦王を唯一人とのみ見做した誤謬に基くからである。

「源流史」の前文に次いで、「此時大乘僧伽の中に馬鳴あり、是れ俗名にして、マチチットラ (Matichitra) は出家の名なり。王は書を裁し、使を派し、馬鳴を招致せんとせるに彼は年老いて其任に堪へざるを以て辭し、弟子慧稱を派し、王に佛教の意旨を録せる書を與へたり」とある文は、叙上のターラ、ナート、史第十八章の「彼(馬鳴)の晩年に及び、迦膩迦王は法師を招聘せんとて使を派し」云々と一致するけれど、「源流史」の文は「佛滅四百年に迦王生れ、乃至善見なる阿羅漢を信じ迦濕彌羅國に於て法を聽いた」といふ史話に次で、「此時大乘の馬鳴あり」といつて、馬鳴を佛滅四百年の出世としてゐるが、ターラ、ナート、史のは、馬鳴と善見とを同時代に置いてゐないのみならず、年代も擧げてゐないから、「法源流史」の説は、何かの間違であらう。

ターラ、ナート、史十八章に、馬鳴時代の王を「栴陀羅耆多 (Candragupta; Zia-Ba Sbas-pa) の子頻頭莎羅 (Bindusara; Sñh-po Thig-je) なりとしてゐるのは、是は紀元前二百九十七年に栴陀羅耆多は死んで、直ちに其子頻頭莎羅は相續して、亞歷山王事件以後、希臘と同盟關係を結ん

だことを、紀元後三百八年に、波吒釐弗吒羅城の栴陀羅耆多(Kumara-Devī)王女と婚約を結んだことを、混合せる誤説である(Early History of India, by V. Smith, p. 46.)。

爰に注意すべきことは、ターラ、ナート、史は迦王に紀元前のと、紀元後のとの二人あることを認めてゐることである。其の故は、彼は、迦膩色迦王と、法救と脇比丘との第三結集を敍するに、龍樹以前に於て詳説してゐる。而して馬鳴と關係ある迦王は、龍樹時代に於て敍してゐる。其の間に「阿濕縛毘多(Asvaghosa)」など多く出て、觀音、文殊、彌勒、秘密主などの説法を修するものが出た。次いで大徳阿毘多爾迦(Avitarka)、毘伽多羅伽度縛闍(Vigatara-gadhivya)、提浮耶迦羅耆多(Divyākara-gampla)、羅睺羅蜜多羅(Rahulamitra)、惹若那多經(Janaśala)、大優婆塞の僧伽多羅(Sāgata)などの五百人現はれ、大寶積經十萬疏、華嚴經、有空集經(hDu-pa Stoh-Yot-pa)、入楞伽經の二萬五千頌、密嚴經(Rajin-Sul-pa)等現はれた。此時羅叉阿濕縛王(Iakka-svā)は是を聞いて、大に信仰し、五百の説法者を招し、阿浮孚山(Adu)に五百の伽藍を建て、各院に五百人を招し、三藏を書寫せしめた、當十八部の一千餘の聲聞は共に徹底すること出来なかつたが、彼等の中に大乘派のもの住してゐた爲めに、諸聲聞の威力を以ては之を厭すること不可能であつた。此時摩揭陀國に無陀羅氏(Mudagara-gomin; Tho-tsun-Grub-

Rje)と、高伽羅波底(Saikharaṃpati; hDe-Byed bDaḡ-po)の兄弟二人は以上の五百人の羅漢と俱に阿輸迦王の建立した那爛陀寺に於て、根本大乘法を宣布した。次で之を盛大ならしめたものは羅喉羅跋陀羅(Rahulabhadra)と、龍樹であつた」と説いてゐる。而して馬鳴を叙するに「迦膩迦王は年少にして王位に即き、寶鏤二十八箇所新たにいで光輝を擧ぐるに至り、四方に大伽藍を建て、大小二乗の比丘三萬人を供養した、是の故に、迦膩色迦(Kauṣika)と、迦膩迦(Kaṇṭika)とは同一人なることを了解するを要す」と述べてゐる。迦膩色迦王と迦膩迦王とは強て同一人ならしめんとしながら、其史材の記述に於て年處を異にしてゐるのは、自家矛盾説に陥つてゐるのであつて、又強て同一人説を立てんと方説する所以は、彼は明かに、迦王二人説あるを認めたるも、當時印度に於て、迦王二人の史蹟が混淆錯雜して、兩者の區別を年代的に識別し能はざる困難を嘗めた結果、彼は二王の異名を同一人の異名なりと、斷定したのである。實に、迦王の名は迦膩色迦と、迦膩迦と二者判然區別されてゐるのは、尤も注意を要することである、從來迄は二王を異名同一人なりとして、解釋し來つたから、迦王と、馬鳴との史傳上に於て、種々調和しがたき事項を、強て整齊せんとしたから、未だ明確なる究竟に達することは出来なかつた。迦王二人説はシフネル氏(Dr. Anton Schiefner)も、羽溪學士も注意してゐられる。吾人

の迦王二人説を立つるに至りし所以は、「本書翰」の發見と、「ターラ、ナートハ史」の記事に基いたものであることを此に表明しをく。

迦膩色迦王は紀元前の第三結集の王であつて、迦膩迦王は紀元後馬鳴と、同時代の王である。其はターラ、ナートハ史第十二章に、「聖脇比丘 (Parsva; Patsis-Jogs) は迦王の聞くところとなつて、迦濕彌羅國の環林寺 (Pāṇḍyan Nāg) に於て、無量の比丘を集めて第三結集を行へり、乃至五百の菩薩と、五百の阿羅漢と、普通の班抵達 (Pāṇḍia) と相集りて結集せりとぞ」とあるは、即ち迦膩色迦王一世であつて、脇比丘、世友等と、三藏を合誦し、文學に寫し校正したる第三結集である。是を「西域記」には健駄維迦膩色迦王以如來涅槃之後第四百年、應期撫運乃至、結集三藏、欲作毘婆沙論」とある文に當る。此「入滅後四百年」を定むるには第一に佛滅の年代を確定するの必要がある。是に異説あつて一定しないが、フリート氏は前五十八年とし (The day on which Buddha died, by J. Fleet, p. 1-4) スミス氏は「迦膩色迦王は異説あれど種々の結果より考ふるに Christ-ian era よりも後であるから、迦王の即位は西曆百二十年又は百二十五年であつて、カトフィセス二世 (Kadphises) を直承したるものである (Early History of) と。西域記の「滅後四百年」説は、大数を擧げたまで、正確なる數字でないと見れば、フリート氏の前五十八年説が適當な

る年數を示すものとなる。是説に付ては羽溪學士が「西域之佛教」にて詳細に論じられてゐる。兎に角西域記の佛滅四百年の協尊者等の結集は第三結集で、前の迦膩色迦王は即ち第一世であらねばならぬ。「西域記」の「餘暇每習佛經、日請一僧入宮說法」とは、ターラ、ナート、史の「迦濕彌羅國に僧訶なるもの、出家して善見と名く、乃至彼は闍蘭陀羅國の迦膩色迦王の聞くところとなりて大に信仰せられたり云々」の文と同類してゐる。又西域記の結集の性質は「結集三藏、欲作毘婆沙論」といふを見れば、三藏の外に毘婆沙論を作つたようであるが、「大毘婆沙論」卷一一四には「昔健駄羅國、迦膩色迦王云々」として、毘婆沙編纂當時よりも以前に於て迦膩色迦王ありといふてゐるのは、迦王二人あるを認めてゐる證である。若し然りとせば、大毘婆沙論編纂の目的は、佛滅三世以後より、漸次他の末派と教理とに議論を哢し來つた結果有部の教理は益々煩瑣に流れ、佛菩提道場に於ける正覺は「菩提即涅槃」の唯一乘のみであつたものが、佛入滅後に及び、光顏巍々として、感神無極の菩提道の體現者が、無餘涅槃に隠れ給ひしかば、悲泣追慕の如來の遺弟は、雲隠れの涅槃のみを追念し、煩惱苦惱を脱したる當體に、菩提道の顯現さるべき唯一道の正意を、正當に認識することが出來なかつたから、菩提を離したる涅槃のみが佛の正覺の本意なりと誤解するに從ひ、年處を經過し、涅槃の思想に就

て「諸異議部執不_レ同、王用_二深疑_一無_二以去_一惑」の如くとなつたから、迦王は三藏を釋して涅槃思想を統一せん爲めに大毘婆沙論を製作せしめられたので、是れ即ち第二世の迦膩迦王の事業であつて、第四結集であらねばならぬ。故に叙上の西藏傳と、西域記とは、只迦膩色迦王一世が、三藏のみを合誦して校正したる第三結集なるものを、二者混合し、二王を同一人としたのである。リウデル氏の刻文に、迦王の二人説を出してある (A Buddhist inscription in Swat. by H. Lüders. p. 572.)。此の毘婆沙論編纂を以て、迦膩迦王二世なりとすれば、馬鳴の大莊嚴論經の「富那、脇比丘……我等皆敬順」とある歸敬序文中に、西藏傳の云へる馬鳴の師なる「摩訶提婆」の名を列せざるも、其意味は疎通せらるべきである。何となれば、新史料に據るに、馬鳴は迦膩迦王の勧誘を辭退して行かざるとの理由に依て知られるのである。同經第一 (P. 100) に「我昔曾聞、兄弟二人俱共_二出家_一、兄得_二羅漢_一、弟誦_二三藏_一」とある、此の「三藏」とは、馬鳴が文通せる迦膩迦王二世時代以前に於て、既に三藏の結集されてあるといふ意味であることが知り得られて、文意容易に疎通せらるべきである。

然れど、馬鳴は佛所行讚(金瓶識譯)、及び西藏文佛所行讚(丹珠部第九四函 P. 100-103)の「分舍利品第二八」に、「時五百羅漢、永失大師蔭、惟然無_レ所_レ恃、集_二彼帝釋嚴_一、結_二集論經藏_一……如_レ法如_二其時_一、如_レ處

如_二其人、隨說而筆受、究竟成_三經藏_一」とあつて、佛滅第一回結集のときに經と藏とを集め、而かも其を「筆受」したと見えてゐる。第一回結集の性質に付ては、古來より數種異説あつて、善見律毘婆沙卷(乘峽八ノ二丁)に、長、中、雜、一の四阿含と、小阿含との結果とし、法句、本事、本生等は、小阿含に屬すとしてある。デーバ、ヴムサ(Devatas IV. 14. 45.)には四阿含と、律とを集むとある。「四分律」第五十四(列峽六ノ五一丁)には、「經藏と、論藏とを集め、別に生、譬喩、法句、聖偈、方等の諸經を雜藏と名けて、之を經藏に攝してある。「摩訶僧祇律」には、單に經藏と、論藏とを擧げてある。西域記卷九には、大小乘三藏結集説として、優波離は律を、大迦葉は論を誦す。之に加入せるものを上座とし、加入せざるものを大衆部といふ。大衆は別に會誦を聞き、經、律、論、雜集、禁呪の五藏を集むと云へり。雜集藏には大乘經を攝し、禁呪藏には陀羅尼を攝すのである。斯くも結集の性質に異説あれど、結集を寫字し、刻文せりとの説はないにもかゝらば、馬鳴は「隨說而筆受」と言うてゐる。西藏文のは「筆受」の二字は「書き寫す」となつてある。何れにしても、第二回、若くは第三回結集以後の史實と混同してゐる。馬鳴が第四回結集、即ち迦膩迦王の大毘婆沙論編纂に參與したものであるとすれば、斯く混同するような誤謬を敢てしなかつたであらう。又迦膩迦王二世の婆沙論編纂のときに、始めて結集を書寫したものであ

るといへば馬鳴は當時編纂場裡に參加せずとも、寫書の有無位は承知してゐる筈である。去るにも拘はらず、當時に於て「筆受云々」と記するに至つたのは、恐くは「結集書寫」の事項は、迦膩色迦王一世のときに既に完成せられてあつたものと見ねばならぬ。ターラ、ナート、史は既に其を認めてゐる。佛所行讚の此文は、馬鳴が二世迦王の毘婆沙論編纂に關係してゐない反證とせらるべきもので、阿毘達磨大毘婆沙論(藏、收帙第一一)には、此議論の喧しき馬鳴大士の名を記載してゐないのは、「新史料」の裏書をするものである。ターラ、ナート、史は毘婆沙の四大論師として「法救、妙音、世友、覺天」を擧げてゐる。従て馬鳴菩薩傳(縮、雜部、藏帙九、百十二丁)に「其後北天竺小月氏國王伐於中國、圍守經時中天竺王遣信問言、汝國內有二大寶、一佛鉢、二辯才比丘、以此與我足二億金也……王素宗重敬用其言、即以與之月氏王使還本國」の文中、「北天竺小月氏國王」とは迦膩迦二世であつて、「中天竺王遣信問言……汝國內有二大寶」とは「新史料」の書翰と關係を有するものとも見られる。然し「即以與之月氏王使還本國」とあれども、馬鳴は辭退し斷りて迦王の招きに應じなかつたから、此文意は全然否定せらるべきこととなる。若し夫れ此の「馬鳴傳」の記事は、紀元前の迦王一世との關係なりとせば、そは全然誤謬たるは言ふ迄もない、従て二億或九億云々の傳説は馬鳴の高徳と、迦王の奉佛信の厚いことを

誇張した傳説に過ぎない。下に叙する如く、馬鳴は提婆の弟子であるから、「馬鳴菩薩傳」の「有ニ大師一名馬鳴菩薩、長老脅弟子也」といふ傳記は、當然誤説を傳へたるものであつて、「西藏傳」には馬鳴は龍樹時代の人としてゐるから、大智度論第九十九(往軼第五イイ)に「昔脇比丘の如きは」等といふてゐる。馬鳴が實際「脅長老」の弟子なれば、毘婆沙論編纂の道場に入つたであらうが、それさへ典籍上に史實を發見することの出来ぬのは、脇比丘とは全然無關係たるを示すのである。このことは既に松本博士に依て道破されてゐる。然れど今は、異りたる方面より斯の如く論するのである。「馬鳴菩薩傳」は、馬鳴の高徳を嘆じ、大月氏王と、小月氏王との史實を混同して、一人の迦膩色迦の結集なりと速断せん爲め、馬鳴を脇比丘の弟子なりとしたのであらう。

馬鳴は大毘婆沙論には關係せざりしも、小月氏の迦膩迦二世の爲めに多くの著書を著はしてゐる。そは、タートラ、ナート、史第十八章に「迦膩迦王法師を招聘せん爲め使者を派遣せしに彼は非常に歳老いしに由て赴く能はずとて、信書を送り、王に法を説き、弟子慧楯を派して王の師とせり、唯經部の卷冊中に存在して、未だ見ざる堪布や、法師等の耳より耳に傳系せる十種派生譚及び、十波羅を比較して著作せんことを望まれしかば、彼は三十四種を造り了りて壽命

終れり」とあるは是れである。

馬鳴は脇尊者の弟子にあらずして、提婆の爲めに化せられたと云ふ史話は、西藏史一般に一致するところであるが、ターラ、ナート、史第十七章「アールヤ・デヴ時代」に於て、「此時東方のソニー地 (Sini) のホルタ城 (Khorta) に婆羅門無勝黑 (馬鳴の異名) なるもの現はれ、諸國を遍歴し、佛教者と論戦し、勝利を得て、吉祥那爛陀寺に來りぬ、多くの佛者は彼と詭戦するの不可能なるを以て、法師アールヤ、デヴを招聘せんとて信書を送つた——法師は那爛陀に到着し——諸方を明呪を以て結界し、摩訶提婆 (Mahadeva; dPa'-Phyug chen-po) を束縛する能はずして、長き間諍論せしも、尙三回討論して終りを告げた。彼の明呪の威力に依て空中路より逃亡し始めしも、法師は明の明呪を封じて捕獲し、彼を殿堂内へ囚人として投せしに、彼は多くの經卷を讀破し、自から教訓の經部を見しに、昔日の教法に對する非行を懺悔し、佛に對する信仰を増進し、遂に出家して三藏を持するに至れり」と。同史第十八章「馬鳴時代」に於ては、「其後辯論の傲慢を以てオディビシヤ國 (Odivisa) と、ゴムラ國 (Gomra)、テラ、フティ國 (Tirauti) と、カーマ、ルーバ國 (Kamarupa) 等の諸佛者と討論して打勝ち、……他國の諸佛者は恰も馬の耳孔の如し、摩揭陀の諸佛者は馬體に同じ、摩揭陀の諸佛者と討論して打勝たずば、何に因てか辯論の聲

明を得んやとて、摩揭陀に赴き、討論に敗れて出家となつた」とあり。西域記第八(上卷三)に、「龍樹の弟子提婆は智慧明敏、機神警悟であつたが、一日其師に白して曰く、波吒釐子城の諸學人等は外道に屈し、麤雅を擊ざること茲に十有二年、吾敢て彼處の邪見の山を摧き、正法の炬を燃さんと欲す、龍樹曰く、彼城の外道は博學にて、汝は其の儔ではない、吾自から行ふと思ふ、提婆曰く、敢て指誨を承けて諸異學を黜けんと、龍樹乃ち外道の義を立て、提婆之を破し、練習七日の後、去りて波吒釐子城に至つて、諸外道の立義を破摧し盡したから、城民は「建麤雅弊」といふ窳堵婆を築いて其の靈蹟を記した」とある文と比較するに、西域記にては外道の何人であるか、其名を掲げてないけれど、馬鳴に對する提婆の討論の状態が髣髴として現前するようで、相一致するを見るのである。イーシ、バルチル (Yoges Dharivara) の「バクサム、ヂンザン」(Dig-Sam J'on) にも、馬鳴に付ては同傳の説を擧げてゐる。

又附法藏因緣傳(縮藏九、百五丁)に、「彼脇比丘垂當滅度、告一比丘名富奢那……富奢那言、佛法之中、凡有三諦、若就世諦、假名爲我、第一義皆悉空寂、如是推宗我、何可得、……馬鳴卽作是念、世諦假名定爲非實、第一義諦性復空寂、如是三諦皆不可得、既無所、有云何可壞、我於今者定不及」とあるが、世諦は假名にして我と爲し、第一義諦は皆空なりとの説

は、是れ馬鳴の「尼乾子問無我義經」の「謂ニ尼乾子ニ言、汝先所レ執最上我者、決定虛妄、以レ何名レ有、以レ何名レ無、於ニ此ニ中ニ都無ニ所得、…智者曰、於ニ是義中ニ而有ニ二種、一者世俗、二者勝義、依ニ世俗說、則有ニ自他…如レ是差別。依ニ勝義說、則無ニ自他…。若世俗說、則有ニ生滅善惡果報、若勝義中、則無ニ生滅善惡果報、彼真如法、自性清淨、無レ有ニ煩惱…本來寂定、此說是名ニ真如自性。」と云へる文意よりの脱化せられたものとなるであらう。世諦は假名であつて、第一義諦は皆空であるとの思想は、馬鳴は毘婆沙論製作時代に於ては、一般佛學徒の間に於て佛正覺菩提涅槃の思想に對しては非常なる誤謬混亂を醸成して、佛教の根本たる菩提成道を閑却し、「涅槃」を消極的に解するようになって、佛本來の正覺の根本義を誤るようになってたのを見て、大に慨き、佛教の根本思想を發揮せん爲めに、「佛所行讚」を著はしたのであるから、「佛所行讚」に「餅沙王諸弟子品第十六」に「已知ニ諸身相、無レ我無ニ我所、是則之第一、無盡清涼處」と言ひて、「彼真如法、自性清淨、無レ有ニ煩惱、…本來寂定」の意を詮はし、「同讚」の「若彼有我者、或常或無常、生死二邊見、共過最尤甚」とて、「亦無ニ初中邊、亦非ニ欺誑法、聖人之所レ住、無盡之寂滅、」を示して、「清淨法眼成、於ニ此四真諦、未レ生ニ平等眼、不レ名レ獲ニ解脱」と論じてゐるのは、「第一義諦性復空寂」を顯現せん爲めに、四真諦を真俗二諦に攝約し、世尊

菩提道樹下の「因縁所生」の正覺道に龍樹の中觀論の「因縁所生法、我說即空」の中道論を發見し、歸納して、佛自覺の「正法」の當體に、二諦即一體の不可得中道を以て、世尊の正覺成道を讚嘆したのである。故に「我已離二邊、心存於中道」と結論した。是れ聽て、「起信論」述作の起源であつて、同時に共通の思想である。起信論には佛所行讚の「等觀内思惟、隨順趣正法、在家及出家、斯應由此路」として、「汝等當依法、是則尊勝處」なりとせる意味を受けて、「有法能生大乘信根、是故應說、乃至摩訶衍略有二種、有法及法、言有法者、謂一切衆生心是心則攝一切世間、出世間法」なりと解して、眞如緣起を創造したのである。今馬鳴傳の脇比丘との對話の關係が、此「附法藏因縁傳」にては、脇比丘の弟子富奢那が馬鳴を感化せし如くせられてゐる。其主格が顛倒せらるるに至つたのは、馬鳴を迦王一世に關係せしめ、以て大乘的馬鳴を龍樹以前に置きて、馬鳴の大乘的思想を迦王一世の三藏結集のときに胚胎せしめんとせる後人の僞作である。大乘的思想を傳系的に成立せしめん爲めに、各教派の人々を故意に連續せしめ、遂に第一世迦王と、第二世とを混同して、一人なりとするに至つたのであらう。

迦膩迦王時代の馬鳴の外に、數名の馬鳴を傳ふれど、福蓋正行所集經(龍樹著)十三卷、成實論二十卷(詞梨跋摩)、順正理論十八卷(衆賢著)には、馬鳴を記しをるも、是れ後馬鳴ではない。只薩婆

多部記目錄に、後馬鳴を記してゐるのみである。龍樹と、世親との中間に、馬鳴出でたるは、後馬鳴に符合するとの説あれど、其は真如緣起と、中觀論的思想が、龍樹以後に發達せしものと見るに便利あるに因て、爾か唱道せらるゝに至るのであるが、佛に關する法報應三身觀の如きは、既に龍樹以前に胚胎して龍樹は佛三身讚と、法界讚とを著述してゐる。此二本ともに西藏文にて發見するを得た。西藏文佛三身讚 (Skun-gu-sum-la bStod-pa shes-bya-lu) は龍樹 (Klu-^{チユフ}Sengb) の著として、丹殊爾部首函 (P. 181) にある。漢譯では「西土賢聖撰、法賢奉詔譯」(縮十三)となつてゐる。法界讚 (Chos-kyi dByis-su bStod-pa) は、丹殊爾部首函 (P. A) にあり、漢譯では、「烏填曇國、施護奉詔譯」として藏帙九、六十七丁にある。タール、ナート、史第三十一章「摩須羅俱什達時代」に、「真俗二諦菩提心觀想品 (kun-rdsob dai doi-dam byan-sem-kyi sgom-rim) の著者たる馬鳴 (Rta-dByan) は、中道解脱派なり」とあり。然れど此「真俗二諦菩提心觀想品」は、二品ともに偈頌を以て讚してあつて、「俗諦品」には、菩提心を起し、父母に孝し、老者を敬ひ、一切皆空を悟りて慈悲を生じ、信心を以て佛法を完全にすべきを教へ、其「真諦品」には、輪廻は無明の因より生ずるが故に、眞實無我の眞諦を得し一切皆空の中道に入るべきを勸誡しあり。是れは馬鳴が、迦膩迦に奉せる書翰と同一の思想を詮はしてゐるのを知り得

るのである。かゝる中觀思想は、「佛所行讚」のと、共通の跡を窺知せらるゝから、此「眞俗二諦菩提心觀品」の馬鳴を以て、西紀八百六十四年に生れたる西藏チ、ラルバチャン王時代の人と見るのは大なる誤見である(此西藏原本は大正元年八月八日)。
(發行佛教史學誌上の譯出参照)

迦王の異名には數種ありて、既に世に研究せられてあるも、何れが大月氏の迦王なるか、何れが小月氏王なるやは錯雜混同して甄別に困難である。然るに西藏傳の如く、大月氏の迦王を迦膩色迦王とし、小月氏のを迦膩迦王なりと區別せる説に隨て見れば、諸種の漢譯聖典と、其他發掘物、貨幣、碑文とを研究するに、非常に便利な觀察を遂げることが出来る、然れども時々略稱されてある例外もある、それ等は文意の關係に依て推定が出来る。大莊嚴論經第六(九三四)に「我昔曾聞、拘沙種中有王名眞檀迦膩吒、討東天竺」とある「眞檀迦膩吒」は、第一世迦王であることは、「昔曾聞」とは馬鳴時代以前の王なることは言ふ迄もない、「拘沙種」とは「新史料」の「貴霜族」なることは明瞭である。「眞檀」とは迦膩迦王の形容詞であつて、「強者」又は「雄猛」の意である。其の故云何といふに、馬鳴が「佛所行讚」分舍利品第二十八品(百二十)に於て阿輸迦王を叙するに付て、迦羅阿輸迦と、達摩阿輸迦とを混同して、一人の阿輸迦王なりとして、「本字強無憂、今名法無憂」としてゐる。是を西藏文「佛所行讚」のと對比するに、

「強」の形容詞は Tun-po^{トウポ} であつて、梵語の *śānta* である。漢譯の栴檀、真檀、禪陀、甄陀、施檀などは其韻譯である。此 *śānta* は強、強暴、雄猛、勇健などの形容詞である。「大莊嚴論經」の「真檀迦膩吒」とは、馬鳴が二世迦膩迦王と直接關係してゐたから、其れより以前の第一世迦膩色迦王を呼ぶにも、矢張り同一の迦膩迦の名を以てしたのであらう。此の意味に於て、附法藏因緣傳(藏帙九、一〇五丁)の「月支國王威德熾盛、名曰栴檀闍呢吒王」とあるのは、迦膩迦二世である、從て「月支國」とは小月氏の意味である。其は「馬鳴傳」に二億の代價として馬鳴を要求せし迦王は小月氏としてあるから、附法傳の月氏は矢張り小月氏の意であらねばならぬ。此の文では「威德熾盛」といふ意義を以て、「栴檀」の語義を解してゐるのは其意を得てゐる。此迦王が、中天竺を討伐し、其償金九億の代りに、馬鳴を要求して本國に還つたといふことや、或は安息國と戦ひ、九億の安息人殺害の爲めに大に恐怖心を起して、遂に熱燃地獄に墮したけれど、生前馬鳴の説法を聽聞した功德に依て、大海中に輪廻して、十頭魚となつたといふ奇譚は、固より何かの附會説であらう。只此處では迦膩迦のことが闍呢吒王となつてゐる。此の闍呢吒王の關係せし塔は「曾以泥團置於塔上、因立誓曰……說是偈已、應時寶塔分散崩落、王見驚怖……人語言、王、所禮者、是外道塔、以其威德微末少」とある如く、外道の塔である。

然るに迦王一世の建てしものは、大なる佛骨の塔である、「西域記」に、「卑鉢羅樹南有_三空塔波_一迦賦色迦王之所_レ建、迦賦色迦王、以_三如來涅槃之後四百年_一君臨_レ其_レ塔_レ高踰_三四百尺_一、基址所_レ峙周一里半、層基五級、高一百五十尺_レ以_三如來舍利一樹_一而置_三其中_一云々」とあり。斯る大塔であるから、此の爛呢吒王は即ち二世の王であることは明かである。ローゼフ、ダールマン氏曰く「明治四十二年の初めに、ベンジャワールに於て佛骨を發掘した、是は迦賦色迦王が、紀元後二世紀の初めに佛骨を奉安する爲めに建設したる大塔に關係す。其碑銘に「マハーセーナのヌガラマなる迦賦色迦の寺の長老アギサラオス」とありと（哲學雜誌第二五卷第三、八三、明治四三年九月）。然し氏は此大塔を以て死後二百年初期の迦賦色迦二世の建築なりとしてゐるのは、紀元前の迦賦色迦一世の建てた大塔の誤である。「慧起傳」に健駄羅の首府を記述して、「此城西三日程爲_三一大寺_一、卽是天親菩薩、無著菩薩所_レ住之寺、此寺名_三葛諾歌_一……有_二一大塔_一……葛諾歌王造」とある此の「葛諾歌王」は即ち迦賦色迦一世である。慧超が旅行せし當時は、印度に於て、迦王の名は總て紀元一二世紀頃の迦賦色迦の名のみが尤も新しく傳聞せられてある故に、第一世迦王を呼稱するにも、第二世の葛諾歌王、卽迦賦色迦の名を附するようになったのであらう。

僧伽羅刹所集經上卷（藏帙七、九十四丁）に、「僧伽羅刹者、須賴國人也、佛去世七百年、生此國出家學道

遊教諸邦、至ニ毘陀越土。甄陀闍貳王師焉」とある。「甄陀闍貳王」とは、紀元後の迦膩迦二世である。龍樹の福蓋正行集第十二卷(藏九、六)に、「是時有ニ王名迦尼瑟羯、聞ニ比丘護ニ持淨戒」とある。「迦尼瑟羯」は、即ち迦膩色迦一世である。此の文の前に「聞昔受樂不喜思念」とあつて、龍樹の昔物語として記してあるから明白である。

「龍樹菩薩爲禪陀迦王說法要偈(藏八、八七丁)」の禪陀迦王とは具さに云へば禪陀(Sattva)迦膩迦王の略稱である。此要偈は、十善業を説きて、「如來說ニ有三種語ニに依て、「雖レ見ニ女人極端嚴、常作ニ已姉女想ニ」との婦人論を定め、「法不ニ自起ニ冥初生、非ニ自在作ニ及レ時有、皆從ニ無明ニ愛業起、若無ニ因緣ニ便斷壞」とて、無明緣起を論じ、「如ニ觀音等ニ度ニ衆生ニ、未來必當レ成ニ正覺ニ、國無ニ生老ニ毒害ニ」として、國家の治政と、個人の向上的要道との眞俗二諦的關係を教ふるが如きは、「新史料」並に「眞俗二諦觀想心」に於て馬鳴が迦王に勸説する思想と、類似せる點の頗る多きを見るであらう。

馬鳴と龍樹及び提婆との關係

提婆は龍樹の弟子たること、今更贅言を費すの要はないが、馬鳴が提婆の弟子であることは、西藏佛教史獨特の説である。ターラ、ナート、史「第十七章」には、「此時東方のリニー地のコル

夕城に、無勝黒(馬鳴の異名)なるもの現はれ、諸國を遍歴し、佛教者と論戦し、勝利を得て吉祥那爛陀に來つた。多くの佛者は彼と論戦するの不可能なるより、吉祥アールヤ、デワを招聘せんとして信書を認め、摩訶迦羅(Kag-Po chen-Po, Mahā-)を摧破せんとした(中略)彼は那爛陀に到着し、諸方を明呪を以て結界せしも、弊衣を纏へる摩訶提婆(dBan-phyug chen-po)を束縛する能はず、長き間諍論せしも、尙法師は三回討論して終を告げた、彼の明呪の威力に依て空中路より逃亡し始めしより、法師は彼の明呪を封じて捕獲し、彼を殿内へ囚人として投せしに、彼は多くの經卷を讀破し、教訓の經部を見て、昔日の非行を懺悔し、佛を信じて出家した」とあり。かくて懺悔消滅の爲め佛の讚頌百部を作つた。その中尤も有名なるものは、一百五十讚(Sto-ja bRgya-Chu-Ba)であるといつてゐる。漢譯大莊嚴論經は、西藏原本に見當らないのは遺憾である。馬鳴は提婆に教化せられた「因縁に依て、吉祥那爛陀は實に一千餘人の婆羅門は出家し……法師は大徳を有するから、毎日城内に托鉢するに、施物は無量に集り、禪定者二百五十人、讀誦者二百五十人、計五百人の生命を養うて缺乏することがなかつた」と記してゐる。西藏第八世達賴喇嘛ジヤムバル、チャムン(A. D. 17th 55-1805)の師なるイーシ、チャル、ツァン(Ye-Ces lgyal-m Tshan)の戒律源流(hDul-Ba ni chos-ñByun)に據るも、又イーシ、バルヂェル(Ye-Ces dPal-ñByon)の著は

せる「バクサム、ジョンザン」(Pag-Sam Lion-Zan)に據るも、馬鳴は摩訶提婆に化せられたるを記してゐる。

提婆は錫倫島のパンチャ、シュリンガ王(Pancharaja)の子であつて、生長の後、太子の位に上つたけれど、出家してヘマ、デワ(Hemadewa)なるものに従ひ、具足戒を受け、シュリ、バルバタ山(Srinivata)に於て龍樹の弟子となつたといふ。嘉祥大師「百論序疏」(六、七丁)に提婆、迦那提婆、青目、分別明、旃檀羅稽流支の五名を列擧してあるが、西藏に於ては、是等の異名は提婆の異名なりとしてゐる。ターラ、ナート、史第十七章に「提婆は馬鳴を降伏せん爲めに招聘せられ、途中に於て、外道の一女子の爲めに、彼は眼球を請求せられたから、右の一眼を抜取つて施した」といふことが記せられてある。這是提婆菩薩傳(藏帙卷九)に、「大士を迦那提婆(Kanadeva)と稱するは、壯時に一目を抉出して、神に施せしに由る」と。又百論序疏(六、七丁)には、「提婆は本名である、後年に迦那提婆と云ふは、大士、曾て乞食せしとき、一女人の道心を發するものあつたが、大師の眼を見て愛着を生せしかば、大師一眼を抉出して、その不淨なるを示し、發心せしめたるに由る」とある文と一致す。

龍樹は西紀第二世紀南印度ヴィタルバ國(Vidarbha)の婆羅門に生れたのであるが、其年代に付

るが、羅什師の説を述べて、佛滅後五百三十年に龍樹世に出づ」とあり、佛滅後五百年説、六百年説、七百年説あれど、今は龍樹は西紀後一百九十年(佛滅六百七十三年)に示寂せりとのアイテル氏の説に従ふ(梵漢字彙 百三頁)。而して馬鳴の出世年代は、「馬鳴菩薩傳」に「北天竺小月氏國伐於中國」とあつて迦膩迦王と、同時代の人なりとせるも年代を明記せず、婆薮槃豆法師傳(藏帙卷九、百十六丁)には、「佛滅度後五百年中有阿羅漢二名迦旃延子」と記し、其に次で「馬鳴菩薩是舍國婆枳多土人」なりとして、馬鳴を滅後五百年の出世と見做してゐる。「紀元前二世紀出世の迦旃延子を紀元後の馬鳴と同時に關係せしむるは固より不可なるは言ふまでもない。新譯大乘起信論序(來帙卷十、二八丁)に、「佛滅後五百餘年馬鳴菩薩出興于世」とせるは、迦王時代の五百餘年に當る。眞諦譯の「大乘起信論序」(來帙、卷十、三十五丁)に「於三如來滅後六百年諸道亂興」とある「六百年」は新譯の「五百餘年」に略ぼ相當して、只其大數を擧ぐるのみにて、共に正確なる年代數にあらざれば、殆ど同時代の出世として、龍樹在世の時代と相應す。迦王の第四結集をハンター氏は、貨幣と碑文とに依り、前四十年と定め(Encyclopedia Britanica, V. 12, p. 824.)。ワリー氏は、前四十年に迦王は大會を開きて、大乘教を宣布したとしてゐる(佛陀傳七、十一頁)。羽溪學士は迦王二世の即位を後百年としてゐられる

(西域之)。(佛敎)。(Early History of Ind. dia. by Smith, p. 527.)。何れにしても迦王は後一世、若くは二世紀の間の治世であつたことが推測せられる。是れに由て馬鳴と、龍樹と、迦膩迦二世とは前後相應する關係の時代の出世なることも知られる。

龍樹時代の南方の王に就て、ターラ、ナート、史第十五章に、「龍樹の晩年に及び、彼は南方の高迦羅王 (Sankarā; bDe-Rgyed) を調化して多年敎法を守護せり」とて、高迦羅王は百五十歳に達した。龍樹は「後の意見や他のものに依れば、百七十一年間吉祥山に住した」と、今爰に吾人は龍樹が敎化したる南方の高迦羅に送りし書翰を發見するを得た。そは、「爲國王所說寶鬘」(Regyal-'to-Lag Tam-Jya Rin-po-chehi Phrin-Bu) (丹殊附部第九四函示 教東版 p. 159-162) なるものは是れである。此の書翰の「爲國王」とは誰なるか。題號には王名を出してないけれど、其卷末と、又「爲國王所說寶鬘廣釋」(同函 P. 152-153) には、高迦羅王 (Regyal-Po-bhe-Spyoel) の爲めに書きて送る旨を明記してある。尙此の外に、龍樹の「寄友人書」(bGces-pahi phyin-Yin) (丹部第九四函示教東版 p. 162-163) あり。是れも高迦羅王に送れる書翰である。此書翰は漢譯の、「龍樹菩薩勸誡王頌」(唐義淨譯、卷八) と一致してゐる。漢譯では、「此頌是龍樹菩薩以詩代書、寄與南印度、親友乘士國王一首」とあつて、「親友乘士國王」とは今發見したる書翰は親友高迦羅王の意である。「此書已先譯、神州處、藏人多

不見、遂令妙語不得詳知、爲此更定ニ本文、冀使_レ流通罔滯、沙門義淨、創至ニ東印度耽摩立底國譯」_レとある。然し義淨の得た原本は、本文中に王名を脱してあつたものと見えて、「龍樹菩薩勸誠王頌」と題するのみにて、爾來今日迄不明の書として取扱はれてあつた。今漢譯の「勸誠王頌」は、龍樹が、初めは外道信者であつた南方の商迦羅王を降伏調化し、遂に親友となつたといふ史實が明瞭になつたのである。此の漢譯と、藏譯と對照して列舉せんと思ふけれども、今は略してをく。「龍樹菩薩勸誠王頌」が、商迦羅王の爲めに送つた書翰であるとすれば、是れに依て、馬鳴と龍樹との關係及び迦膩迦二世との關係は充分に密接して、非常に明瞭になるのである。此「勸誠王頌」には「生老病死三毒除、佛國託生爲_ニ世父、壽命長量巨_レ知、同彼大覺彌陀主」と説いて「開顯尸羅及捨惡」して彌陀の信仰を勸めてゐる。龍樹在世の時代には南方には商迦羅王あり、北方には迦膩迦二世あり、東方藩伽羅國(Magadha)には梅陀羅族の初めとして訶梨梅陀羅王(Haricandra)あり、歐提毘舍國には毘須迦流婆王(Vishakha)があつた。

かゝる時代に於て「東に馬鳴あり、南に提婆あり、西に龍猛あり、北に童受あり、號して四日世を照らす」と稱せられてゐた(西域記第十二卷、致)(帙第七、六十三丁)のである。

商迦羅王と婆羅流支との關係(Varnuci ; mChog-Srid)

迦膩色迦王に送れる馬鳴の書翰に就て (寺本)

龍樹の友人に婆羅流支なるものとありと、ターラ、ナートハ史第十五章に云へり、曰く「婆羅流支の傳記に據れば、佛教を顯かに信仰せる婆羅と六回討論し、龍樹が那爛陀の長老たりしとき、知己を得て、摩揭陀の東方の諸國に住せり」とあり。その後彼は、「西方の國に赴き、大富豪サンティヴァハナ王(Santivahana)の國に住し、曼特羅と、坦特羅との融合を以て衆生を利益した、後婆羅奈斯に來つたとき、その途中に於けるプヒマ、シュカ王(Bhimasuka)の國に於て盛に衆生を教化した、かゝる際に、カーリ、ダーサ(Kalidasa)の傳記を著はした」とある。その後、「彼は高迦羅羅王の爲めに、パーニバ(Panina)の文法を講じた、」といつてゐる。

カーリ、ダーサの史實に付ては、ターラ、ナートハは、婆羅流支の著はしたカーリ、ダーサ傳を典故として、「カーリ、ダーサ」の傳記に據れば、婆羅奈斯のプヒマ、シュクラ王(Bhimasuka)の供養處に婆羅流支は住居してゐた、その王女マサンタ、マティー(Masantamati; Alpyid-I-tan-Ma)は、婆羅門婆羅流支に布施してありしが、王女は非常に嬌慢なる性質なれば、自己は賢ければ汝が如きものに奉仕する能はずとて彼を輕蔑した、婆羅流支は、王女を欺かんとして、愚かなる牧人を招き、班抵達班抵達の衣を被らしめ、只唵、蘇婆訶をのみ言はしめて、王女の云何なる間に對しても、その一呪のみを唱へて黙してゐた、かゝる手段を以て婆羅流支は王女を愚弄し、遂

に去つた」と叙述してゐる。

ターラ、ナートハは尙引續いて、「此の迦梨王母を非常に信仰せるものは、カーリ、ダーサであつて、迦梨母の使、若しくは従僕(奴)と稱せられて、有名である。殆ど此時代に於て、多數の詩人ある中に於て「寶誓」と稱せられた。雲の使 (Spring-Gyi Phon) 等の八種使と、鳩摩羅軍神誕生 (Kumār-Sambhava; Non-Nu Byn-Ba) などの大詩論を著はした、彼とサブタ、ワッルマとの二人の教義は外道である」というてゐる。

詩聖カーリ、ダーサ年代に就いては、世の多くの學者に據つて研究せられてゐるが、其出世年代の早きは紀元後四世紀より、遅きは六世紀と定められてゐる。それにもかゝはらず、彼を龍樹と同時代人とせるターラ、ナートハの説は、奇怪と見ねばならぬ。吾人は、之を信するに非ずとするも、只新史料として世に紹介するに止むるのみである。然しカーリ、ダーサが、龍樹時代のものでないとしても、馬鳴と迦梨迦二世と、商迦羅王と、龍樹と提婆との關係は叙上の如き状態であるから、それ等の關係が稍明瞭になれば、本書翰に依て、馬鳴と迦王二世との關係を一層明かにすることが出来得ると思ふのである。

ターラ、ナートハが、婆羅流支の著はしたるカーリ、ダーサ傳に據て記述したものとすれば、多

少の論ずる丈の價值もないではなからう。ヴェーベル氏 (Vehor) は、カーリ、ダーサはビクラマ
 デイトヤ (Vikramaditya) 宮庭の九寶 (The nine of gems) であるとして、九名の名を擧げてあ
 る。其の中にカーリ、ダーサと、バルルチ (Vararuci) との名あり、而して「從來迄の傳説とし
 て、ムリ、チャカティ (Arichakati) と、カーリ、ダーサとの断片的詩篇は、紀元後一世紀なり」
 (The History of In-
 dian Literature.) といひ、スミス氏は、梅檀耄多二世のビクラマ、デイトヤは四世紀の終りと、
 五世紀の始めに君臨した、一般の古傳に付て有名なるビクラマ (Vikram) 朝に於て、梵文學の
 九寶として全盛を極めたがカーリ、ダーサは、詩人であつて、又戯曲として他の者の中で尤も勝
 れたものである。(Early History of India. p. 266.) と、又マクドネル教授 (Prof. Macdonell) は、詩聖は五世紀
 の始めである(史)としてゐる。然るに「九寶」中には、波羅流支なるものあり。這是ターラ、ナ
 ートハ史に言へる婆羅流支と同名であるから、一見してターラ、ナートハ史の婆羅流支は、九寶中
 のものと同人であるのを、ターラ、ナートハが、時代を考へずに、龍樹の友人たる婆羅流支と、
 同人なりと誤解したるに過ぎないと論せらるゝやうになるであらう。去れども一概に然か論ず
 る分けに出來難い事情が、そこに存在してゐる。其はターラ、ナートハ史は、龍樹の友なる婆羅
 流支の外に、尙一人の婆羅流支がある、彼は「十八部の諍論の盛なる時代、即ち毘羅斯那の晩

年と、難陀王と、大鉢特摩王と、迦膩色迦王の初年に至る迄の間、殆ど六十二年間猛烈なる評論があつた、其の時代に、婆羅流支なるものは婆沙(Bye-Bragh Smra-Ba)の巻帙を多く作つたと説いてゐる。而して、此婆羅流支が即ち龍樹の友であるや否に付ては、判然と明記してゐない。若し同人であるとするようなことは、紀前迦膩色迦一世時代の波羅流支を以て、紀後龍樹時代のものと同一人なりと見做して、年次を逐ひつゝ、記述するようなことはあり得べからざることである。さらば、ピクラマディトヤ王朝の詩人と、同名同人なりと速断し去つて可なるや。若し然りとせば、ターラ、ナートハが、自身自から婆羅流支の著はしたる「カーリ、ダーサ」傳を見て、其に據て記述してゐる史實を云何にすべきか。

ウヰベル氏は「ピクラマは紀前五十六年の出世なりとの説は根據のないものであつて、ブホジャ王(Bhoja)はマラゾ國(Malava)の支配者であつて、ドハラ(Dhara)と、ウジャイニ(Ujjaini)に住してゐた、即ちブホジャ王はピクラマ其人である。此ピクラマ王朝に九寶人が住でゐた。又碑文に據れば、ブホジャ王は紀後一〇四〇——一〇九〇年間の人である。此意味からして詩篇に於けるピクラマは、即ちピクラマディトヤであるが故に、紀元後五十六年に始つたといふ意見は、積極的根據のないものである」(The History of Uddian Literature, by Weber)と辯解して、尙、「ピクラマ王」(Pikraman)

目)は紀後五十六年の出世であるが、今九寶の住んだピクラマといふ王朝の名は、ピクラマデイトヤでなければならぬ。然し吾人は、「ピクラマ」と「ピクラマデイトヤ」とは異人同名のもの多くあるを忘れてはならぬ」とて、史實の正確ならざるを認めてゐる。

ウエベル氏が「マラヴ國の支配者なるブホジャ王は、ピクラマ、其人である」といつてゐる、ブホジャ王なるものは、又龍樹時代にありとして、ターラ、ナートハ史第十五章には、「是等と時(龍樹の)を同じうしてオディビシヤ國に、ムンジャ王(Munja)なるもの一千の眷屬と俱に持明(咒)を成就せり、而して西方マラヴ地のトドハハリ(Todharri)といへる處に、ブホジャ、デヴ王(Bhojdeva)なるもの、一千人の眷屬と俱に現はれたり、是等の人々にして、眞言道に住して、一切悉地を獲得せざるものなりき」と説いてゐる。ウエベル氏のマラヴ國の支配者たるブホジャ王は、龍樹時代の王なりと明記してゐる。コウエル氏(Cowell)が、カーリ、ゲーサの著ラグナ、ワンサ(Raghuvansa)第七卷を研究して、「ブホジャ王の王女の擇びたる婿なる阿闍太子(Asi)が遊林の駕を見んとて、多くの女官が宮中の窓より瞰視せるときの風情を記して「窓に集れる状は、さながら蓮華の如うである」とあるは、是れ佛所行讚第一(縮、藏七)に「觀者挾長路、側身目速光、瞭矚而不瞬、如普青蓮花……樓閣提塘樹、窓牖衢巷回、側身競容目、瞭矚觀無厭、

…圓體糖支節、色若蓮花敷」とある文の脱化したるものであつて、カーリ、ダーサの詩篇の精巧雄健なる筆致は、馬鳴に影響せられたるものである」といつてゐる。コウエル氏の説は常盤學士が、已に「馬鳴菩薩論」に於て紹介せられてゐる。右の如く、婆羅流支は龍樹の友にして、又カーリ、ダーサの傳記者である上に、カーリ、ダーサと馬鳴とが、同時の出世に就て、多少前後次第して出世せるものなりとせば、古來よりの疑點は氷解せらるゝであらう。

果して然りとせば、婆羅流支が、ブマシユカ王國に於て布教せりといへる、ブマシユカ王は迦膩迦二世と關係あるフビシユカ王(Huvijka)其人でなければならぬ。迦王とフビシユカ王との關係に就て、種々異説あるが、松本博士は「迦膩色迦王の次に如何なる王が居たかといふに、今まで名の分かつて居たものが三人ある。一はカニシユカ(Kaniska; 1-88)、二はフビシユカ(Huvijka; 29-60)、三はヴズデヴ(Vasudeva; 74-98)なりと」(印度史研)。「龍樹時代に、フビシユカ王が(即位と否とは不明なるも)存在して居たといふことになれば、馬鳴と、迦王二世との關係も稍見當がつくようである。

尙馬鳴の著「一百五十讚」を、陣那と堅慧とが相寄りて註譯書を著はしてゐる。而してその堅慧の名は、同書にマトリテトラ(Matrietra; Dio-Gres Bhran-ya)となつて居る。西藏語の「ロ

「レー」は慧の意、「タンバ」は堅の義である。同じ堅慧の名を蒙古人は、一般に「マティティスタ」(Matishta)と稱してゐる。従來馬鳴は因明家なる陳那 (Dinnāga ; ^{チナ}Phyog-Gyi ^{ゴン}Glan-Po) と友人であつて、而も常に詩人と因明家とが議論をしてゐたといふことがあるから、馬鳴は陳那時代の人であるとした。然し是れは、堅慧の梵名「マトリチットラ」(Matrietra)と、馬鳴の又の名マティチットラ (Maitira) とが殆ど同音同名の如くあるに由て、二者の名を混同し、遂に陳那と馬鳴と同時代の人なりと誤解されるに至つたのであらう。陳那と堅慧との合著なる、馬鳴の著「二百五十讚」の註譯書は西藏文にて、一百五十讚の續讚 (Dzaya-Jān-Cu-pahi Spel-Mar lStcal pa) (^{丹殊}丹殊爾部首函) となつてゐる。

以上「馬鳴の送れる迦王の書翰」に付ての研究は固より粗漏極まるものであるが、只書翰を中心として、迦王と馬鳴との關係を、周圍の事情より整調を試みたまでである。その史料は先輩が既に精確に研究せられてあるものを基とし、それを稍々異なりたる方面より觀察したに過ぎない。迦王一世と二世と、又二世とフビシュカ王との年代考の如きは爰に略してをく。博雅の君子若し誤謬あらば、充分に指摘して慈訓を垂れ給へ。(大正五年十二月二十四日夜)

*

*

*

*

*

*

印度語にて、——Mahārāja-Kanika-Tejha.

西藏語にて、——Rgyal-Po chen-Po Kanika-Ja Sprints-Pahi hPhrin-Yig.

一切如來に敬禮す。

- 1、汝は遊歴するに適當なりと、
不恭にもあらず、輕蔑にもあらず、
(我)を誘引すれども我行かすそは何ぞ、
老と病との故障に由ればなり。
 - 2、我は一切の有情と俱に、
汝の功德に依りて汝を
げに等しく汝を憐愍す、
甚だ親しき殊勝なる保護者とす。
 - 3、げに大概の勸言を有すといへども、
汝の功德は云何なるものあらんも、
一切を教誡するに誰か可能たるべき、
其に由りて自ら無慚の感を起すべし。
 - 4、顛倒せざる功德を以て、
尙最勝人の意に叶ふべき、
一切諸方に命令すとも、
親友の如き親友もなし。
 - 5、是の故に願語を與へん爲め、
我が是の願求を聞きて、
其は何れなりとも愉快に領納せよ。
- 成立か、放棄かの二意の中、

6、歡樂を行ふ諸對境と、

年少者の行ふ憍慢と、

自己の行ふ享樂とは、

總て無意義を行ふ門なり。

7、破壊せらるる此三を放擲し、

賢者に依りて正(法)を依持せられ、

(五)根を制せんに智慧と

威力とを以て瑜伽に降伏せよ。

8、汝は罪惡の基礎たるべき、

是等の三部分のものを、

清規と毗奈耶とを以て、

治めて功徳を行ふべし。

9、云何に王と大臣等よ、

曠濶なる慈仁の自己は、

常に煩惱なくば、

活動の王國を治むるに適す。

10、此の世界中に智慧に付きて、

劣等にして孤獨なるものあり、

爲すべからざるを行ふものを、

確定の位置に入らしめんとす。

11、此の故に涯てしなき地上にて、

速かに重荷を脱せざるものは、

智力を起さんの爲めに賢者よ、

歡喜の功徳を集積せよ。

12、正確に法論を作り、

その意義の方法を聽き、

聽ける諸法を研究し、

研究をして精密ならしめよ。

13、憂惱に就いて悲します、

財物を現在の如く生ずる、

14、爰に於て聖人に就いて、

少しづゝ積まば實際に於て、

15、各水源の流れは常々に、

盈たされざる何物もなし、

16、故に此の明瞭なる譬喩の如く、

妙法を聽きては、

17、功德財寶は機會の友なり、

貧窮を悦ばすべき法を行はずば、

18、汝よ、愚なる、貧窮なる法を有し、

饒舌、暴惡、不善者は、

19、常に個々の人々をして、

彼の優秀なる僅かの智者は、

歳老いす、無癆を享りて

智慧も亦減せざるはなし。

尙時々少しづゝ聽け、

永く無礙にして多かるべし。

絶間なく下るによつて、

猶彼の壺の如きか。

王よ證量を爲せ、

常に喜悅をなすべし。

精勵して慈愛の主となれ、

賢き汝は背後に墮すべし。

渴愛の所作を思はず、

國中に住するを許さざれ。

優秀なる智識を藏せしめよ、

圓滿完全なるものに屬す。

20、總て人は困離を行せよ、

忍ぶべき困離は忍び、

21、不可止の住處は退き、

かゝる敬虔なる心を等しくす、

22、彼等は親しき友なり、

自己の目的の爲めに隨伴の人と、

23、同僚を饒益せんとの言葉を、

愛あり、幸福あり、

24、名聲と利益との語なく、

正しからざる諸語を、

25、救濟せんとの説を怒るとも、

不利の説を指教すとも、

26、澄める湖中に於ける白鶴の、

諸の聖者に依れば進信すること易く、

捨つべき困離を捨て、

誹謗と困離とを等しく受けよ。

止るべき處に止るべく勤めよ、

「おゝ」、幸福を望みて慈愛なれ。

彼等は親戚若くは同僚なり、

他の俗士を利用するが故に。

尙聞かず、されど、利益あり、

そを心中に入れんことを願ふ。

妙音も、眞諦もなく、

汝の心中に執持せざれ、

汝は大なる寛恕をなせ、

歡喜して行ふべし。

王は水波の荒るを怖る如く、

非聖者に依れば進信すること難し。

27、汝は諸賢を満足せしむるに、

功德は悦ばるるが故に、汝は

28、享樂の行、若は幸福と、

若は修道を全く行は、

29、想思の友に圍繞せられ、

娑羅樹に纏ふ蔓の如し、

30、汝は制伏を諦かにし、

憶念と喜捨との欲望を分別し、

31、誤りを見て鬭諍を起し、

諸の持戒者を悦ばしめず、

32、是等の四種の欲望もなく、

能く勵む汝の國に於て、

33、力を具するに小力は、

相應の供養を以て人を供養し、

財寶の爲めの準備を作さざれ、

諸功德を以て人を満足せしめよ。

小苦、若は行爲と、

汝は聖者を信賴せよ。

不放逸に住すること、

吉祥賢者に依りて圍繞せられん。

殊に廣く慈惠を施し、

罰すとも總てを裁判せざれ。

貧者を見ては賤しみ、

苦行の制戒を過らしむ。

そを根本より摧伏するにあり、

斷じて是等の障害なからしめよ。

大寛容を以ては與へざれ、

習慣説話を以て人を知る。

34、凡そ適當なれば何を爲すも可なるも、

汝は輕蔑せざるべく爲せ、

諸の特殊の行爲は正意に依り、

普く尋ねて觀察せんを願ふ。

35、全一を以て自己の法を得し、

法に依つて一切のものを給養せよ、

人は苦しみて尙罪なくば、

一切のものを幸福にせんことを願ふ。

36、父の子に對してせらるゝ如く、

汝は眷屬に對して慈愛なれ、

子の父に對してせらるゝ如く、

汝は從者を悦ばしめよ。

37、衆人の自然に善くならば、

汝の考の如くなるべし、

衆人の自然に悪しくならば、

汝の考の如くならざるべし。

38、若し、宗風の善くならば、

應に次第く上に達せん、

總て惡を以て行はば、

應に次第く下落せん。

39、正(法)の路に住せば、

毘濕紐(鳥)は毘濕紐の如く、

隨從して生活せる群衆の、

その總ては應に隨伴せん。

40、汝の虚偽に住せば、

只虚偽の隨伴に由り、

總て汝が爲す隨伴の、

その總ては應に破壊せられん。

41、是の故に自他を護らん爲め、

先王諸仙の規法を、

42、先行の行爲に依り、

人の種族は云何ならんも、

43、昔の令規の誤れる執着と、

迦膩迦(Kanika)王の名義もて、

Shon-Gyi bkaḥ-khriṃs Skyon-Chags-pa. gNah-Nas mChis-kyan Rgyun-chod-La

Pgyal-Po Kaniks mTshan-Pahi khrims-Su bCah-Ba gSar-Pa-mDshod.

44、神なる汝よ、功德の意義を注意し、

神なる汝は過失を識り、

45、月の缺くる面の如く、

月の満つる面の如く、

46、父の心の如く自己自らは、

母の心の如く佛殿の、

心もて能く努力せば、

明白に考へて治めんを願ふ。

總てに對てひ善を行へ、

輕蔑の行爲を捨てんことを願ふ。

その前よりの流れも亦斷つべし、

律法を明瞭にせむことを願ふ。

只神の如く功德を爲せ、

只神の如く無罪に爲せ。

罪障の積集を滅す、

常に功德を以て莊嚴せよ。

法を以て地上を守護し、

時々祭典の盛大を願ふ。

47、汝は初利天(Cholo-Ris)の解脱に由りて、

功德より生ずる大藝術を以て、

48、老と死とを恐怖し、

老に及びて閑處に去り、

49、諸の自覺者に從ひて修行せよ、

父母はアーン族の口種(Phing-Rigs Ni-Ma)なり。(汝は其の子孫を律法を損滅せざらしめよ。

50、生を有せば實際に、

不老、不衰、不死を欲して、

51、又三界は云何に適當なるも、

一切は變化するが故に老衰し、

52、不老不病不死といふ、

かく全世界を燃焼せば、

53、一切は矛盾あるにあらず、

一切は専ら安樂に住し、

不同の楷梯を平等ならしめんに、

常に諸佛殿を莊嚴せよ。

吉祥王國を如法に觀察し、

妙法を説きて結果あらしめよ。

貴霜族(Kangai-Rigs)に生れし汝は、

老と死と病とあり、

尙ほ能く祈願すとも云何ぞ療せん。

其は老と死とにてあるなり、

一刹那の破滅に依りて死すべし。

諸説に於て論議すとも、

又三界もなし、何に何かある。

一切の行(Hu-Kyot)は變壞せず、

何處に往くも死あるなし。

54、全世界に於ける煩惱と、

是の故に此の三界の、

55、爰に於て是の實行をなし、

此の實行をなすによつて、

56、念珠の如く循環し、

百度若は千度せば、

57、是は行はずと云へる凡夫は、

そは無始の時よりこのかた、

58、誰か死神を知らんや、

明日に爲すべしと云はず、

59、是れ今明日にせられずといふ、

汝は何日歟は空に歸すべし、

60、死神は憐愍を有せず、

殺害は現前に到來す、

苦とは何處にも不必要なり、

「無」の觀念を廣大にすべし。

その他の行爲を求めざれ、

不行の究竟に到達す。

總ては屢々輪廻し、

諸世界に於て何ものか爲されざる。

再三爲すを望むが故に、

今に至るまで多く顛倒す。

突如として降るが故に、

急ぎて妙法を修すべし。

爲さざるは、善にあらず、

明日に及んで疑念は盡きざるべし。

生を欲するも無意義に殺さる、

誰か賢者は憤しみを守らざる。

61、是の故に無量の忍耐なくば、

其(死神)はあらん限り離れず、

62、宿業に依りて異熟(果)を招く故に、

新らしき業に隨順し、

63、罪と福との云何に關せず、

或は汝は隨順せざるべし、

64、我は慈愛を惑亂せられ、

げに此の涙滯の悲歎を、

65、衆生の醫師は顛倒に隨す、

草根、水液、菓穀を以て、

66、鳥獸家畜など、

云何なる種も又非種も、

67、汝は非常に怒らざれ、

汝の慈愛を禽獸に及ぼせば、

力は盡きざるも壽命はなし、

自己の命壽の意義を喚起せよ。

汝は總てを捨棄して、

死神に依りて索引せられざれ。

一切有情は顛倒するが故に、

應に知るべし、善く行ふことを。

心不快の涙滯あり。

更に聞かれむことを願ふ。

孤獨無友の總ての人々を、

一般の壽命に給養せよ。

王に依りて殺され、若は殺す、

幸福に住すと汝は云へり。

迫害をせらるゝも、忍耐を喜べ、

「おゝ」誰か汝を障害せん。

68、傷害せるとも忍耐をなし、

汝は憐愍と非憐愍とを以て、

69、昔、刑罰を行へる業報に由りて、

汝自ら迫害をなすに従ひて、

70、又他人に迫害せらるとも、

汝は起つて明かに慚愧せば、

71、一切の生命を失はば、

一切のものは死の法を有し、

72、かくの如く何事も求めざるも、

誰も賢しきを喜ぶ如く、

73、汝は性物を切斷せざれば、

云何ぞ王國は衰頽せざらんや、

74、戦争の方法に精通せる汝は、

然るに汝は野獸に對して、

傷害せられずとも死するが故に、

二者の原因を同じくすべし。

是の如く目標を變成す、

誰か守護に越かんや。

自己は懺悔敬禮せよ、

諸方は闇黒とならざるべし。

一切の生活に災難あり、

一切のものは諸苦に依りて惱まざる、

それ自らに依りて苦しめらる、

堪へがたき苦しみは燃焼の如し。

性物を切斷して顛倒せば、

斯る方法は夫れ何するものぞ。

闘諍廢止の風習を捨てんとす、

何が故に迫害の行爲をなすや。

75、若き麋鹿の通路に於ける汝は、

注意に従ひて麋鹿を

隙間より視詰めて窺はん、

何が故に心は無慈悲なるや。

76、汝の注意と眼とを同じうせしめん、

汝の喜ぶ云何なるものも、

尙禽獸も喜ぶに至るべし、

汝は何ぞ喜びを行はざる。

77、邪見に墮して誘はれ、

孤獨の境に住せば、

各々は尙野獸に等しく、

死人の因に適するなり。

78、諸人に對して行ふに、

罪惡を能く觀察し、

殊に諸の禽獸を注意し、

汝は慈悲を行はんを願ふ。

79、汝自ら守るべき此の義に就きて、

我は合掌して願はず、

他の相續を願ふが故に尊重す、

善き心量は數多し。

80、勉勵を企て、(三)學を研き、

諸の聖者は規法を稱揚す、

是の如く稱揚せざるが故に王よ、

哀れなる子の如く願ふなり。

81、若し我に服従する能はずして、

願ふ我を罰して失はんも、

強ひて専ら救濟を願ふなり、

我が願ふ如く行ふべし。

82、若し喜なし能はずば、

我は再三願求せん、

強ひて我が語を特に消滅せんには、

此の令語を決定して放棄せよ。

83、喜ばば容易に喜び消えず、

喜ばずば恐怖を求取す、

迫害せらるゝも太陽の如く感受せず、

地の支配者なる月の如く行ふべし。

84、地神の荆棘に於ける甘密の如く、

敵より尙善説を取り、

黄金山より毒藥の流る如く、

善人の説に依りて悪言を捨てんを乞ふ。

若し最勝人を稱揚する縁に依りて成就せられ、他の災害を除滅する吉祥と、是の諸功德の莊嚴とに依りて富有となり、善の直行を行ふ爲めに、動搖の精神も、不安も、不自由も皆なからんことを永く汝に懇願す。

* * * * *

阿闍梨(或は法師とし譯す) Maniçitra の迦膩迦大王に送れる信書は完結す。

印度の坳布(カシヤ) (Vidyakararabhā) と、Shin-chen の譯家なる法師 Rin-chen-mChog (Ranottara)

との共譯にして、Acārya 人 dPal-Rin-chen (Srikūta) の請刊なり。

迦膩色迦王に送れる馬鳴の書翰に就て (寺本)

*

*

*

*

*

*

*

*

*

*

*

*

此原本は予が請來せし西藏丹殊爾部〔云々〕の第九十四函示教東牘 P.298-302 にあり。七字一句、四句一頌より成る。真宗大谷大學圖書館所藏に據る。

(大正五年十一月廿三日夜譯之)

京都百萬遍知恩寺什寶多羅葉梵筭斷片に
就きて

渡邊海旭

(一) 傳來・形狀

本誌第一號の卷頭に影寫掲出したる、一枚兩面の多羅葉古寫經斷片は、淨土宗大本山の一なる京都百萬遍知恩寺の寶什に屬す。傳に曰く、同山第二十五世千蓮社傳譽慶秀上人(永祿二年九月寂、年八十四)が天文年間比叡山與隆のために盡す所ありしに對し、延曆寺より元祖(圓光大師)眞影と共に之を贈與したるものなりと。同寺誌要第六什寶の下に記す。

●●●●●●●●●●
貝多羅葉一葉 智證大師傳來

卽是なり。但し寺誌には元祖眞影贈致のことを明記するも、一言も此梵筭に及ぶなし。故に果

して山徒の寄贈なりや否や、尙確證を要すべきものあり。且つ假に智證所傳とせば、之を叡山に得たること更に研究の餘地なきにあらず。蓋し慶秀上人は知恩寺再興の高徳として大永年間禁中に大原談義を進講し、知恩寺勅額紫袍等御賜のことあり。後奈良帝は特に上人を寵遇し、知恩寺退隱後に於ても叡旨淺からず時々御物の恩賜ありき。其隆然たる聲望の致す所、常に名公鉅卿と往復談笑し、曠世の珍玩奇什を獲るの機會極めて多かりしも想見し難からず。即此梵筈の如きも或は叡山所傳にあらずして、實は意外の事情、意外の邊より之を感得したるやも未だ知るべからず。

寺傳此梵筈を「智證大師將來」とす。是又直に承用し難き所、抑大師の將來梵筈に就きては將來錄に二種あるを記す。即一は中天竺大那爛陀寺三藏曼素慧但羅梵筈にして、他は大那爛陀寺佛殿前樹皮梵筈是なり。共に經題を記せず。現在殘存の諸山什寶中之に確符すべきもの之なきも、阿又羅帖(五)に擧ぐる所の紙本般若多羅三藏書といふもの前者に當るが如く、高楠教授が探索撮影したる四葉の來迎寺所藏貝葉梵文は或は夫の樹皮梵筈(六)即貝葉を假稱せる樹皮梵筈といふものにあらざるか。此二者は智證大師所傳のものたる極めて明確にして共に大師の自筆あり。特に來迎寺貝葉は剝落殘蝕の間、隱々として蒼勁なる「珍」字の讀むべきを認む。蓋し大師の法諱

圓珍の下字なり。此二者既に大師の將來たること明にして、將來錄中列舉二種の外に別の記載なしとせば、即百萬遍梵筈が智證所傳といふは甚だ疑なきを得ざるなり。而して他の本邦所傳の諸梵筈、即弘法大師の三口、圓行の二口、常曉の一口中、本貝葉が其何れに屬すべきやも、是等梵本の標題及内容の徴すべきもの毫も之なきを以て、精査の望殆ど之なし。但し本貝葉の所傳は斯の如く不明にして文獻の證すべきものを缺くと雖、之が印度の古經斷片にして、而も本邦所傳の梵文古貝葉中最古に位すべき貴重の絶品たることは、乞ふ下に述ぶる所に就き之を檢せよ。

本多羅葉は横一寸二分七厘、長一尺一寸七分、一面横書四行、各行五十一字乃至五十六字を收む。上面の左端に符字を以て壹佰壹拾貳の三字を際記す。此部分は葉片の景端にあり、現品出入の際摩擦を受くること多きを以て、字體剝落し、其明晰なるものは唯最後符字の「貳」のみ。餘の二字は苦心檢索して漸くに之を認め得るに過ぎず。

(二) 三藏中の所屬・古梵本寫經上の位置

此梵筈は實に夫の阿又羅帖第一卷に載する所の、高貴寺所傳の梵文斷片と元同一帙に存したるが、物換り星移りて分散したるものにして、本貝葉が第百十二葉なるに對し、高貴寺斷片は

僅に十數葉を前に隔て、第九十七葉なり。是阿叉羅帖の原本模寫に照らし明なるのみならず、高楠教授が親く同寺に就きて撮影せしめたる原葉の寫眞と對檢して、字體書法葉幅等一見殆ど疑を挿むを得ざる所なり。内容に就きて云はゞ、彼は世界の壞滅を説き、劫火炎々として萬象灰燼に歸するを叙し、此は即十六遊增地獄に關する經偈を解釋して古文慘凄の氣滿つ。今其說相を案じて之が俱舍論等に類する阿毘達磨藏に屬するや直に斷言し得べし。唯遍く之を漢譯大藏に見ゆるも、未だ之に符合する漢本を發見する能はざるを憾とす。

此梵笈斷片は本邦所傳貝葉經中最古に位するものにして、字體よりして之を論せば夫の御物法隆寺多羅葉の上に出づる數等。近時漸く世人の知る所となりし來迎寺及海龍王寺の多羅葉に比しても更に古きを誇り得べく、高楠教授が最近高野に於て發見したる夫の珍貴の大涅槃經梵文と比較しても二三の點に於て本葉の時代に於て優れたるを示すべきものあり。中央亞細亞に於て發掘せられたるパファア、スタイン、ペトロヴスキ、レコック等諸家蒐集の古樺皮多羅葉若くは古紙片の西域所傳梵文は之を別とし、印度所傳の古多羅葉にして、本葉を凌駕し得べき古品は唯僅に故ベンドール教授が尾波羅の首府カーツマンドに於けるダルパール文庫に發見したる十地經斷片(十地)之あるのみ。他に本葉と比肩し得べき逸品は現在全く之なし。眞に是帝國の至

寶とすべきのみならず、また世界梵學界の寶什と稱すべきなり。姉妹片の高貴寺斷片が祝融の災餘、辛うじて全きを得たる爲か、一部甚く磨滅殘蝕を受け、字體往々にして消失し、頗る學人をして痛嘆せしむるものにある對し、此貝葉は保存極めて周到良好にして千五百年の古文書、字々炳明、筆畫恰も新書の鮮麗を呈し、一點の損蝕なし。是亦本片の幸福といふべきなり。

高貴寺貝葉に就きては今印度留學中の岡教達氏(セウ)が荻原ドクトル(ドクトル)の援助を得て、之を解讀し、其字體をビローラー氏の印度古文字表に照らして、西曆紀元第四世紀より第五世紀に亘るものなることを推定したり。載せて『密教』第三卷第四號(四九一)にあり。論ずる所、印度古文字學に觀て、更に精密の講究を試むべき空地を剩すと雖、以て本葉が古貝葉中の位置如何を概觀するに足れりとせずや。

(三)音譯・譯文・解釋

本葉の音寫下の如し、圓弧中の數字は行數を示し、原文中に施したる方弧は、重寫の誤を訂したるもの、文下に引きたる横線は經偈の部分を表す。餘文は皆其釋文なり。伊太利字は脱文脱字の補填を明にす。語格及連聲の誤脱は、一に本文に従ひて之を訂正せず。其甚しきものは稿後に註記したり。

表 面

ayas-sālmahī-ranaḥ nadi Vaitaraṇi yathā. pūrveṇa evaṁ dākṣiṇena paścimōttareṇa yathā 'vīcir mahā-narakasya evaṁ yāvāt Saṁjīvasya ten'āha pratyekā sośaśōtsa (1) dā itī catuskaṁdhā itī [catur-dvārā itī āha. Avīcer mahānarakasya catvāri naraka-dvārāṇi pūrva-dvārāṇi dākṣiṇāṇi skandha] pūrva [ya] -skandha dākṣiṇa-paścima-uttara-skand (2) dha yathā Avīcer evaṁ yāvāt Saṁjīvasya ten'āha catuskaṁdhā itī [caturdvārā itī āha Avīcer mahānarakasya catvāri naraka-dvārāṇi (3) pūrvaṁ dvārāṇi dākṣiṇāṇi paścimaṇi uttaraṇi yathā Avīcer evaṁ yāvāt Saṁjīvasya ten'āha caturdvārā itī vibhaktā bhāgaso mīda itī. āha. Avīcer mahānarakah [a]

釋 圖

(4) 112

vibhaktā yāvāt [ād]āyāmena tāvad viśkaṁbhena yathā 'vīcir mahā-naraka evaṁ yāvāt Saṁjīva ten'āha vibhaktā bhāgaso mīta itī. ayas-prākāra-paryantā i (1) ti āha. Avīcer mahā-narakah prākārair anuparikṣipta yathā'vīcir mahā-narakah evaṁ yāvāt Saṁjīva ten'āha ayas-prākārair paryantā itī ayasā prati (2) bujjītā itī Avīcir mahā-naraka. āyasena śalena paryavannadhā [ya-
thā Avīcir mahā-nara (3) kaḥ āyasena śalena paryavannadhā] yathā Avīcir mahā-narakah evaṁ yāvāt Saṁjīva ten'āha ayasā prati bujjītā itī. tapatā ayasmayī bhūmi jvālītā tejāsāyutā aneka yo-

譯 文

▲方弧は脱文を挿入したるもの。枠は重複の贅文にして略去すべきを示す。

無間^{アガチ}大地獄の東方に於て、南方に於て西方、北方に於て〔糖煨、屍糞〕鐵棘林、鞞^{ウイタチニ}多刺尼河あり。此の如く乃至^{サンジツ}等活も然り。故に曰く〔各十六増あり〕と『四面』とは『四面』とは曰く無間大地獄の四地獄門、東門南面、東面南西北面なり。無間の如く此の如く乃至等活も然り。故に曰く四面』とは曰く無間大地獄の四地獄門なり。東門南門西門北門なり。無間の如く此の如く乃至等活も然り。故に曰く『四面』と。〔量に〕比例し分たれたり』とは曰く、無間大地獄は其長さ^とと廣さとに於て應に隨ひて〔不〕分たれたり。無間大地獄の如く等活も然り。故に曰く『量に比例して分たれたり』と。『鐵牆周匝限界』とは曰く、無間大地獄は牆を以て周匝圍繞す。無間大地獄の如く乃至等活も然り。故に曰く『鐵牆周匝限界』と。『鐵を以て覆閉す』とは無間大地獄は鐵刺を以て遍く覆閉す。無間大地獄の如く鐵刺を以て遍く覆閉す。無間大地獄の如く乃至等活も然り。故に曰く『鐵を以て覆閉す』と『熱鐵所成の地、燄光多百踰繕那、周遍して存在す。』

解 釋

此文は天使經偈頌の、解釋にして、其類文は之を漢譯(一三)俱舍論に見るべし。同論に於ては此文と同一の經偈を引きて地獄の十六増を釋せり、支那譯を見るに、

此八捺落迦	我説甚難越	以熱鐵爲地	周匝有鐵牆
四面有四門	闕閉以鐵扇	巧安布分量	各有十六増
多百輪繕那	滿中造惡者	周遍談交微	猛火恒洞然

十六増者、八捺落迦、四面門外、各有四所、一、糖熾増、謂此増内糖熾沒膝有情遊彼纒下足時、皮肉與血俱熾爛墮、舉足還生、五復如木。二、屍糞増、謂此増内屍糞泥滿於中、多有婬矩吒蟲(S. 11. 11)、弊利如針……三、鋒刃路、謂此増内復有三種一刀刃路……二、劔葉林……三、鐵刺林……刀刃等路、三種雖殊而鐵杖同故一増攝。四、烈河増、謂此増量廣滿中熱鹹水、有情入中、或浮或沒……被蒸被煮、骨肉靡爛、如大鑊中滿盛灰汁置麻等。(下略)

此文を出し來れば別に他の解釋を要せざるべし。即等活 *Sañjīva* よりして乃至無間 *Avīci* を數ふる八大熱地獄は、各四大地獄門を有し、一門毎に左の四増(一四) *Utsāda* 若くは四圍を有す、即俱舍に説く如く、

一、糖熾 *Kṛkūla*
 二、屍糞 *Kuṇṇapa*

一、劔刃路 *Asidhāra*

三、刀 又 Ksuradhāra

二、刀葉林 Asipattravana

四、烈 河 Vairāṇī

三、鐵刺林 Ayaśśalmali-vana

即是なり。木貝葉の文は第三と第四より讀み初む。但し第三増は鋒[○]及増にして鐵刺林は此一部分なるも、三種何れも相類して何れを以てするも第三増を代表せしむるに足れるを以て便に隨ひて之を擧げたるか。

眞諦譯の舊俱舍も其譯略新譯と同じ、唯鐵刺林を原語のまゝに出して『復有鐵剎摩利林』となし、烈河の如きも意譯となさずして『四烈灰汗江園江名剎多利尼』と音譯を施せるは原文の條を見るに甚便なりとす。蓋し此地獄河は佛教のみならず、婆羅門文書に於てもまた之を見、其語義は源「可渡」の義にして、佛教文學に見ゆる大江烈河の如きは其意義に取れるに似たり。故に其原語を存するを忠實となすべきか。

(四) 聖典史に見たる本貝葉の價値

前に擧げたる俱舍の引文は阿含天使經の偈にして漢本に於ては長阿含十九(灰九、一)増一阿含三十六(灰三、七二^a)雜阿含四十七(灰四、七二^a)及中阿含十二(灰五、七二^a)に出で、別譯として曇無蘭の鐵城泥梨經、慧簡の閻羅王五天使者經(灰八、十)あるも文義簡朴に失し、而も本偈頌を缺く、樓炭經(灰一、四一、十六)

の中に亦此偈あり、起世經は地獄を説くこと諸經論中最も精細を極むるも亦偈あるなし。

パーリ天使經に於ては此偈文 *Majjhima-nikāya* の天使經 III. 18. (五) (イオン氏獨譯) 及び *Anguttara* の天佈品中に出づ(刊本 I.)。

梵文聖典の中には大衆部傳誦の佛本行經即夫の「大事」*Mahāvastu* III 454 に類文あり、漢本之を缺く。荻原雲來氏校寫の稱友俱舍釋(*Yāśomitra's Abhidharmakośa*) に於ても本偈に關する解釋あり、但釋文本頌を略す、故に經偈の全體を検し得ざるを憾とす。

今此等諸文を本貝葉と對照し、以て聖典史上本葉の價值を明にせん。

パーリ經偈

梵文本行經偈

(四十四頌中、第九、十、十一)

本貝葉所引偈

<i>itī ete aṣṭā mahānarukā akkhiyāta</i>	<i>duratīkranṭū ākirīṇa raudra-sattvehi</i>	<i>pratyekamī sōśāsotsadā 9</i>	<i>pratyeka sōśāsotsadā </i>
<i>catu-karṇā catur-dvāra vihanṭā bhā-</i>	<i>gaso mīṭā udgata-yojanaśatīṇi sama-</i>	<i>ntayojanaśatāṇi 10</i>	<i>catuśkaṇḍhā catur-dvārā vi-</i>
<i>bhanto bhāgaso mīto</i>			<i>bhaktā bhāgaso mīṭā</i>

ayopkārana pariyanto ayaśi	atha ye narakā-prakṣiptā ayaśi pra-	ayas-prākāra-pariyantā ayaśi
paṭikujjito	tikubjita tesu ayoṃaya bhūmi pra-	pratikujjita
tassa ayoma bhūmi jalita te-	jalitā tejāsāyuta II	tepatā ayaṃmayi bhūmi jva-
jaśa yuta		litā tejāsāyuta
saṃantā yojanaśalaṃ phari-		aneka-yojana-śa saṃhuta ti-
tvā tithati sabbada		sthanāti hā...

之を^一見するに北傳本行梵文は、南傳の天使經偈に比して其句次稍轉換し、且つ増廣の痕跡あるを認めざるを得ず。蓋し天使經に於ける地獄の簡朴なる説明は、教義の發展と共に隨て詳密精細を加へ來り、之と共に偈頌の如きも原始の二偈を中心とし之に二三若くは數偈を添加するに至りたるが如し。即夫の十六増の說の如きはパーリ天使經に未だ之を見ざる所にして北傳の諸經論に於てのみ、之を見べし。既に此說起れりとせば、偈頌に於ても、之を明言するの要あり。是特に注意すべき點とす。

漢譯天使經偈は、増一と長合に於けるは、概して梵本本行經の一部と吻合す。俱舍論に引く所は即直に此北傳の頌文を用ゐたるのみ。是下に引く所と前に擧げたる俱舍の文と對照せば一見

更に縷説を須めざるべし。本行經の文は此北傳の經偈を布演し前後に數偈を添加したるを推斷し得べし。

三、是八大地獄 極苦難可過	二、此名八地獄 其中不可處	一、四方有四門 巷陌皆相當
惡業種々故 各別十六處	皆由惡行木 十六隔子園	以鐵爲獄牆 上覆鐵羅絢
四、四周開四門 中間量悉等	三、然彼鐵獄上 爲火之所燒	二、以鐵爲下地 自然火炎出
鐵爲四周板 四門戶亦鐵	遍一山句內 熾火極熱盛	縱廣百由旬 安住不傾動
五、鐵地盛火燃 其隣普周遍	四、四城四門戶 其間甚平整	三、黑炎縫罅起 赫烈唯可觀
縱廣百由旬 焰炎死間息	又以鐵作城 鐵板覆其上	小獄有十六 火熾山行惡

(雜合十偈、三偈)

(增壹四偈中三偈)

(長合中三偈全出)

各經に於ける頌數多少は明かに原始二頌を基礎としての開展を見るべし。夫の十六增(十六處、
十六小)の説が、最もパーリと近き、長合の偈に於ては最後の第三頌に置かれ、全く雜合及増一の經偈と其順序を轉倒するが如きは即ち本頌發展の最善の證左と云ふべし。中合は四偈を有すること増一に同じ。但し其順序稍之に異り四方四門の頌第一に位す。

四柱有四門。壁方十二楞。以鐵爲垣牆。其上鐵覆蓋。地獄內鐵地。熾然鐵地布。深無量山延。乃至地底住。

極惡不可受。火色難可視。見已身毛豎。恐懼怖甚苦。彼墮生地獄。謂上頌在下。評謗諸聖人。謂御善清善。

他經十六增説の十二楞〇〇となり居るを一部とす。中含現本にして此所寫誤謬刷なしとせば、十六増説發展の歷程中頗る注意に價すべきもの、其一頌が長含と同じく原頌と序を一にするが如きも甚興味あり、而して漢本中また本頌の原始形態を傳へてパーリ二頌の明かに古きを證するものあり。樓炭經所出の一偈半即是也。

四方有四門 諸角治甚堅 垣壁以鐵作 土以川鐵覆 其他悉布鐵 火悉自然出。

第二偈に後句を缺き且譯語暗味の點なきにあらざるも、パーリの原形を窺ふに於て絶好の文たりと云ふべし。今原頌發展の状を見るに、先づ其頌數に就きて見よ。

樓 <small>パ</small>	炭 <small>一</small>	經 <small>リ</small>	長	含	増	一、中	含	雜	含	本	行	經	梵	本
		二				三		四		一〇				四四

更に各頌に就きて、パーリを他の六本と比較し來れば増廣の痕跡は自ら明晰掌果を見るが如けん。左に之が爲一表を掲ぐ。表中星標アムテリスクあるは頌文大體意義を一にする語句稍々差異するを示す。ナリは一頌の前半及後半を表す。

其幾頌なりしやは、前後の文を見る能はざるを以て之を判定すること難し、之を本行經梵本の偈と對照するに、其頌序パーリの原頌に近く、本行の頌序が發展の經過中、稍移動し且つ其句に就きても第十一頌第一句が全く異なる文字となりしに較べて、本貝葉の偈が頌序の錯綜なく、また明に原句を維持しつゝあるは、研究上最趣味深き所にして、本貝葉の聖典批評上の價值は隨て頗大なるものあり。即本頌は梵本本行の頌序錯置已前に誦傳せられしものにして、パーリ原頌と本行經頌發展の中間に立ち漢譯諸阿含の原文と時代を同じうするものたるを推し得べきなり。

本貝葉の頌文は極めて簡單にして斷簡零墨一見何の價之なきが如きも、此の如き聖典史研究上重要な資料たる點に於て、片鱗も龍にありては尙靈に、寸羽之を鳳に得て百世に傳ふべき寶什たらすんばあらず。特に本行經の梵文已外に此重要なる偈頌の大半を原文に見得ることは佛敎研究家の欣喜措く能はざる所なり。本貝葉の内容豈之を等閑視することを得んや。

(五) 言語學上の價值

佛敎聖語學上、本貝葉の極めて趣味あるは佛敎文書中の單語は或は音韻上より、或は字象上より種々の變化を來すを的證することは也。本貝葉は頌序に於ても毎頌各句に於ても著しく原頌

の面目を維持するには前に言ふ所の如きも、其語々に就きて之を見れば、俗語を雅語に改むる際、或は誦傳書寫の際、全然別語と變じたるもの一二を指點すべく、之を本行經梵文に照らして其出入差降を見る極めて興趣あり。

1. バーリの *Catu-kamho* は本行梵本には正しく *Cūṭṭa* としたるも、本貝葉は音韻上 *Tlanī* *tho* と傳へて *Skandhā* となしたり。何れにしても意義は同一に歸するも原語と全く異れり。俱舍の釋家稱友ヤシトキもまた *Skandhā* として釋を作れり。蓋し北方系の誦傳に於ては大抵此字に據れるならん。

2. バーリの *Tassa* (其の) を *Tatta* に轉誦し、本貝葉は此字の雅語 *Tatta* に改めたり。原始の代名詞は一轉して「熱する」の過去分詞と變じたり。本行梵文には明かに代名詞として誦習し、而も單數の *Tassa* を、複數同格の *Tesmi* に改めたり。

3. 本貝葉中佛教言語學上、音韻變化の特例として趣味最深く、且重要なるものには本誌前號十六に荻原雲來氏が精論せられたる夫の *Paṭiṅgijjita* 卽是なり。此重要な佛教語に就きては同君得意の壇場、充分周到の解説ありしを以て説明を彼に譲る。

4. 婆羅門文書に見ざるにあらざるも佛教徒の喜び用ゆる *anuparyavamadāya, anuparikāṣita*

の如き字も注意し置く要あらんか。

(六) 古文字學上より見たる價值

本貝葉が佛教聖典史の研究に於ても、亦言語學の調査に於ても貴重の資料たるは前に説く如くなるも、特に古文字學にありては更に其價値の一層重きものあるを認む。今この點につき、特に重要と認むる二三を列擧せん。此重要の諸點は即本貝葉書寫の時代を確定すべき鑑識上の一大左券なるを以て、事稍煩に亘るを避けずして縷述を試みんと欲す。

大體に就きて之を觀れば、本貝葉の書體と最親き關係あるものは、^(二七)パワアーの西域樺皮經及尼波羅十地經貝葉並に近時千闍燉高昌等に於て發掘し得たる西域の貝葉紙本の斷片の梵書とす。樺皮經及十地貝葉並西域^{カシム}艸體の書風は大體に於て圓潤にして字畫の末端概鈍重なり。之に比して本貝葉は書風一般に尖僂の態を帶び、筆端頗銳利明快を極む。是古體の笈多^{クダ}字體よりして所謂^(二八)悉曇體に移行する徑路を示すものなり。西域の眞體^{アツク}梵書は其字體は異ならざるも其菱形の書風は特殊の發展にして印度梵書中に之を見るを得ず。隨て本梵書と書風の關係に至りては全く之なしと云ふべし。

次に細かに文中の字に就き、鑑識上の解説を試みん。先之を十地經斷片に比するに同貝葉に

於てはka^(二九)字及びna字の如き最古梵書の體を存すると西域古梵文と同じきも、本貝葉は此二字既に新形を見る。是れ本貝葉が其大體の書風のみならず、細處に於て、亦十地經斷片の下にあるを示すものなり。パワァー樺皮經はka字に於ては尙古體を留むるもna字は全く新體に移れり。是パワァーが本貝葉に次第に近接し來れるを示すものにあらずや。

本貝葉は此兩古寫經に比し時代に於て稍遜色あるも、他の印度古寫經に對しては殆ど之に匹敵するものを見ず。本邦所傳の他の古寫經中之と角逐し得るもの一も之あるなし。今此特點に就きて左に數條を列舉せん。

一、母音中Aは十地經貝葉に比し稍新し。而も法隆寺貝葉に比較するに其右側直線下端の釣に著しき差異を見るべし。而して此點はパワァー樺皮本に對しても本貝葉は寧古體を維持す。

二、母音のIは最も古體を傳ふ、即ち所謂伊字の三點^{●●●}にして、現に西域發掘の古經斷片中此古形を存す。此點に於てはパワァー樺皮も稍新形を取らんとする過渡字を示し、本貝葉の寧ろ此細點に就きては古色あるを誇り得べし。

三、準母音中YA字は最も本貝葉の古代に屬するを定むる標準となる。其形はパワァー十地經及西域古經に見るが如し。但し本斷片は一二新體に推移する歷程を見るべきものを交書し、漸

く新形耶字の流行を來すを示すに似たり。パツァー權皮經中また此過渡時代の梵書あり。來迎寺貝葉中にも亦之を見るべし。

四、s s 二字は往々混同し、且つ西域古寫經に見る西藏式引 s 字をも交用ゆ。

五、T A は頗奇異の字體を²を示す。ビュー古文字表にも未だ此の如き特殊の體を見ず。

六、數字²の符號は漢字二の如き古形を示す。此支那字に似たる一二三の數字を用ゆるは寫本に於てはビューラーの唯之をパツァーにのみ見て例となしたるが如く最古の記數法となす。但し石刻文に於ては其例乏しからず。本貝葉の記數は實に此古代の式に依れり。西域寫經は後代に至るも尙此書法を襲用するを見る。高楠教授の發見せられたる夫の大涅槃經紙本は其綴孔の右方唯一ある點(普通印度寫本は必らず左右二あり)及其書體の或部分に於て明に西域所傳を示す。其文字は比較的(註)に新字を書するも而も數字に於ては明に古式に依りて \equiv 字を書するを見る。

七、他の E Δ A 引の如きは普通古文字學者の古經鑑識の特點となす常套に屬するを以て特に論せず。

已上の説明として茲に一表を掲げんとす。

十は十地經梵文、西はパツァー寫經、百は本貝葉法は法隆寺の時符とす。

	耶	伊	阿	那	迦
𑖀𑖁𑖂𑖃	𑖀	𑖄	𑖆	𑖇	𑖈
	十四 經或	百、 西域 諸經	十	十	十
西、 西域 諸經	𑖆		𑖇	𑖈	𑖉
	百、 西	百、 西域 諸經	百	西	西
𑖊	𑖄		𑖆	𑖇	𑖈
百	百、 西	西域 眞體	西	百	百
𑖋	𑖆	𑖄	𑖆	𑖇	𑖈
	百	西	法	法	法
高 楠 涅 槃 經	𑖆	𑖄			
	法	法			

法隆寺貝葉に比して稍後代に屬するものとしては夫の故ベンドールの發見したる毘那耶斷片(三四)及荻原ドクトルの證定整理したる瑜伽師地論菩薩地原文等之に屬し、字體法隆寺と伯仲の間にあり。海龍王寺及び來迎寺貝葉は之に比して少しく古代に溯り得べし、即伊字耶字等の書法、古體より法隆寺悉曇に至る過渡期を示すもの多きを以てなり。兩寺貝葉の撮影今參照に供するものなきを以て茲に字體を提出すること能はずと雖、其本貝葉よりも後代に屬することは、兩三回の展覽の結果、安然に之を斷言し得べし。

已上の研究に由りて本貝葉の書寫の年代は略之を推定し得べし。即本貝葉はバワァー權皮經よりも新しく法隆寺貝葉よりも上代にあることは前記の事實に依りて明なるを以て、今ビュラーの斷定を公平とし、バワァー權皮經を西曆五世紀に屬し、而して法隆寺貝葉は西曆六世紀の後半よりも遅からずとして、更に此上に海龍王寺及來迎寺等の古寫葉を數へ來らば、本貝葉の時代は更に上方に限定せられ、五世紀後半のものとなすの略當れるを見るべし。

故ベンドール教授は其發見したる十地經貝葉の時代を西曆四世紀より七世紀の間に限定し、其書風の西域記に出づる尼波羅の英主光胄王アレンヒツルマンの刻文と似たるを見て、必らず六世紀を下らざるべきを斷定するも、是寧ろ慎重に失するの說にして、實は進みて更に其古代に屬するを確定し

得べく、教授が定めたる最上限の四世紀の央若くは後半を以て此貴重の寫經の時代と看做すべきに似たり。是本貝葉及パウァー寫經との關係に照らし自ら推斷し得べき所ならずや。今假に一年表を作る。本貝葉の價値以て知るべし。

四世紀後半……………十地經貝葉及西域所傳貝葉

五世紀上半……………パウァー樺皮經及西域古寫紙本

五世紀下半……………本貝葉

六世紀上半……………海龍王寺來迎寺貝葉高楠涅槃紙本

六世紀下半……………法隆寺貝葉其他

已上略して本貝葉の解説を作る。塵事匆忙、精巧博綜の暇を缺く。其粗笨なる所、遺漏誤錯ある所、自ら愧づるや深し。冀くは大方の是正を煩はして此無二の寶什をして永く學界の珍となさんことを。稿を終るに臨み、本貝葉を研究の爲、長期貸與を許容せられたる、大本山知恩寺の寛大なる好意は實に感銘措く能はざる所。高楠教授が珍材を贈與せられたる、荻原ドクトルが一二重要の助言を賜ひたる共に稿者の光榮として謹て茲に拜謝の意を公表する所なり。

註

(一)百萬遍知恩寺誌要(淨土宗全書二〇三、一四—三一五)

(二)天文年中山徒日吉社の修造のため當寺に於て、山門の靈寶を京師の衆人に拜せしむ、上人請に應じて知識を唱へ、說法勸進三十餘日に及ぶ。衆人歸敬の志を起して造營を助く。山徒之を鑑とし、元祖の眞影を送りて其功を謝す。是即願眞座主の望に依りて描寫し給ひし所にして座主持念の尊像なりしといふ——誌要、全書二〇、三一五。

(三)淨土宗全書二〇、二四五。

(四)智證大師請來目錄(佛教全書本九二)

(五)阿又羅帖第一。

(六)御請來目錄(佛教全書本、二八)

梵筭三口、右般若三藏曰、吾生緣、屬寶國也、少年入道、經歷五天、常寄傳燈、來遊此間、今欲乘桴東海、無緣、志願不遂、我所譯新華嚴經及此梵筭、將去供養、伏願結緣彼國、拔濟元々……

(七)靈巖寺和尚請來法門道具等目錄(佛教全書本四四)

(八)常曉和尚請來目錄(同上本三十九)——多羅梵筭一口。

知恩寺多羅葉梵筭に就きて(渡邊)

(九)此等珍貴の貝葉寫眞は第三回東京大藏會に展出せられたり同會目錄に奥書を記す。

(一〇)同上。

(一一) Bendall: *Sikisannucarya* (Dib. Daddh. I) の巻頭に寫眞を出す。

(一二) Bühler: *Indische Paleographie* p. 48-49 note.

(一三)俱舍第十一舊俱舍第八冬一四七(正理第三十二(冬四五十二)顯宗第十六冬七六八)

(一四)萩原氏 *Mahāvīrutpati* cxxv(p. 138)

(一五) Neumann: *Majjhimanikāya* p. 352.

Die Erz-ölle aber, ihr Mönche, hat vier Winkel und vier Thore, genau nach den Seiten verteilt, ist mit eisernem Walle umschlossen, mit Eisen überwölbt. Ihr Boden, aus Eisen bestanden, von glühender Hitze durchdrungen, erstreckt sich rings umher dreihundert Meilen weit überall hin.

(一六)宗教研究第一卷第三號五六五。

(一七) Lower manuscript, edited by Hoernle 1890. 近くは Rhys Davids: *Buddhist India* p. 124 已トを見。

(一八)蓋しベネローラの所謂 "Spitzwinklige" なるものなり。

(一九)下の表を見よ。此字の古形に於ては Bühler: *Paleographie*. Tafel IV を参照せよ。

(二〇) Bühler: *Tafel V* に出づる此字の變體を参照せよ。

(二一) Hoernle: *Manuscripts remains of Buddhist Literature found in E. Turkistan* 1916. p. XXII-XXIII.

(111) ユーラー表第九。

(112) ya 及び母音 i の如き、此例となる。

(113) Album Kern p. 373ff.

(114) Bendall : Catalogue of Buddhist Manuscripts in the University Library Cambridge 1883. p. 191.,

Wogihara : Asniga's Bodhisatrabhūmi (Dissertation.)

(115) Bühler Palaeographie p. 48. 法隆寺貝葉に關しては p. 50.

(116) Sikṣasamuccaya : Introduction XXVII

貝葉梵文原寫訂正

本貝葉の梵文は剝寫甚だ多し、是本文に就きて見る所の如し。且つ佛教寫經の常として連聲、語格等に於て甚しく注意を拂はざるに似たり。今此等に就き、粗訂正を施さんと欲す。(表面第一行)(1)。*raṇa* 普通にては無論 *raṇo* に作らざるべからず。(2) *Avicir* の體格は屬格と *vicir* となすを正とす。(第四行) 最後の *Avicir* は、體格に正せんとすべからず。

(第四行) —— (裏面第一行) *avibhak* 此字にては意義通はず、故に *a* 字を剝寫と認め [a] *vibhak* として譯を試みたるも、重大の變更なるを以て校正中荻原氏の意見を問へり。同氏の意見は *a* 字を *su* 字の傳寫と見んとす。其説は稿者の説に比し、更に精透にして深遠の遺詣を見るべきものあり。同氏の書に曰く

a は古體の *su* と能く似て其混用したる例を他處にも發見したることあれば、*a* は *su* の寫誤か、若くは *a* と見えても實は

81 字なるべし。

A vior mahānarakah Svavibhaktō.....(二月二十二日書簡)

荻原氏の説は *mahānarakah* の淫樂點なること、釋義として「善く分たれたり」といふ注解的語義が頗る其説の錯誤なるを感ぜしむ。# 字を刺寫とせば *maḥānarakah* を *narako* と正せざるを得ざるべし。

(裏面第一行) (一) *vibhaktā* は無間の單數に應じ *vibhaktō* を可とす。

(2) *Sanjiva tena* は普通 *Sanjivas tena* を正とす。第二行第四行に於ける文同じ。已下連聲の規則に従はざるもの少しとせず、必らずしも煩しく一々之を改めず、佛敎寫本の特徴を存す。(第二行) *tena* は主格 *tena* を正とす。

印度思想と人格

神 林 隆 淨

一、

佛教と婆羅門教との根本思想の相違點は、主我を認容しないのと、主我を認容するのとであらう。印度思想の大體の潮流としては、個人我を滅却して、宇宙我に歸入しやうとして居るのである。佛教が婆羅門教に對して主張して居る無我説は、個人我を非難して居るのであらうか、宇宙我を否認して居のであら

うか。個人我は婆羅門教でも、眞實のものとは見て居ないのであるから、其を否認したのであるとしては、佛教の無我説が殆んど價値のないものと成る。佛教が婆羅門教系から出て、而も一新機軸を開いたものとすれば、宇宙我を否定したものと見た方が面白味がある。今假りに佛教は婆羅門教の宇宙我を否認したのであるとして説を進めて行くならば、

宇宙我を觀念修行の實行的方面から、如實に根絶し去つたものが、佛教の理想として居る涅槃で無ければならない。其涅槃を證悟する主體を佛智と名けて居るのである。佛智が能觀の主體で、涅槃が所觀の對境であることは、殆んど議論のない所であらうが、能觀の主體たる佛智が、婆羅門教の宇宙我たる梵と果して如何程相違して居るであらうかと云ふことが、常に吾人の腦裏に往來して居る一の大問題である。

甲が持つて居る佛智と、乙が持つて居る佛智とは、其質に於ても作用に於ても異ならう筈はない。然れば甲乙丙丁の個人我は、佛智と云ふ宇宙我の中に溶解して一つに成つてしまはなければならぬ。甲乙丙丁の各個人我が、宇宙我即ち佛智に到達したならば、以前

の個人我は空影と成るのであるが、甲乙丙丁の個人我は空影として、而も其處に一種の意味と働きを持つて居る。ピシヌが種々の姿を表はして現實界に現はれると云ふ思想も、法身が身を百億に分つて說法して居ると云ふのも、思想の根底は此から生れ出たのであらうと思ふ。梵に對する思想が、何時にかピシヌに移つて行つたことは、是れ亦疑ふ可らざる事實であらう。梵とピシヌとの關係を討究することは吾人の今の目的でないから、詳説はしないが、兎に角便宜上ピシヌの屬性をも梵にあるものとして、取扱つて往かうと思ふ。梵が宇宙我であることは、議論のないことであらう。佛智そのものが、梵と同一であるかないか、佛智と梵との概念そのものが同一であるとは、固より明言し難いが、兩者は俱

に宇宙間の最高知であると迄は言ひ得やうと

信ずる。但し梵と云ふ概念の中には、人格と云ふ成分が含まれて居る。然るに佛智には人格の概念は無いが、佛智のみ獨り存在し得ない。此佛智を具へて居る法身と云ふ人格の存在者を佛教でも認容して居る。こゝで吾人は婆羅門教で云ふ梵は佛教の謂ゆる法身に相當して居ると云ふことが言ひ得やう。

さて斯くの如く考へて來ると、佛教が婆羅門教系から出ながら、一新機軸を開いた點は何であらうかが、遂に分らなく成つて來た。佛教の謂ゆる無我法中有真我では、無我とは個人我を指し、真我では宇宙我を指して居ることは、勿論異議はあるまい。さて然らば、佛教の新生面は、果して那邊に潜んで居るのであらう。

二

印度思想の大潮流は、個人我を沒却して宇宙我に歸入することであるが、印度思想家が力説した所は、個人我の成立と個人我より宇宙我に歸入する道程とであつて、宇宙我の本質とか、状態とか、作用とかに關しては、説くことを努めない計りでなく、寧ろ不可説のものだと主張して居る。偶々宇宙我に説き及ぶことがあつても、其は宇宙我そのものを説くのが目的では無くて、個人我を脱却せんとするものの爲めに、其目的物の如何なるべきかを、ほのめかすに過ぎない様に思はれる。

佛教の無我説も出離生死の目的の爲めに説かれたものとすれば、宇宙我に關して、それを否定したのでは無く、矢張個人我を否定したに過ぎないと看做さなければならぬ事に成

る。然るに個人我は婆羅門教でも均しく眞實のもので無いとして居るから、それを本來無いものだと否定した所で、婆羅門教に取つては、眞に其れが爲めに打撃を受けたとは感じないであつたであらう。であるから婆羅門教系を傳へて居る學者が、佛教の無我説に對して、辯難攻撃を試みて居ない一事を以ても、佛教の新學説に因つて、根本思想に痛撃を受けたと思はなかつたことは、疑ふ可き餘地だになり。果して然らば佛教が婆羅門教に對して、百尺竿頭一步を進めた點は、婆羅門教の理想の對象として居る梵即ち宇宙我を否定して居るのでは無くして、個人我を宇宙我に歸入せしむる徑路として、個人我は即ち迷蒙の影であると示した點であると思ふ。

宇宙我が眞實のものであると云ふは、個人

我が眞實のものでないと云ふを反證して居る。個人我に執着して苦痛を感じ自由を得ないのは無知から由來して居るのであるとは、婆羅門教系に於ても認めて居る所である。此個人我が如何なる性質のものであるか、又如何にして成立したものであるか、更に又如何にして此個人我を没却す可きであるかと云ふは、印度の哲學者が常に腦漿を絞つた點であるが、結局個人我は無知の迷蒙の産物であると云ふ點に歸着するのであるから、個人我そのものは本來無いものであると云ふは、印度思想の當然の歸結として生れ出なければならぬことに成つて居る。釋尊は印度思想の當然の歸結を力説したに過ぎないのであつて、佛教は奇想天外の新説であるとはどうしても思はれない。

佛教では、個人我を無くすることは、同時に宇宙我を實現することである。換言すれば無我と成ることは、即ち眞我を表現すること

で、個人我を無くする時に、涅槃の妙境界が其處に現はれて出るのである。涅槃が現はれるとは、吾人の主觀的の立場から云ふのであつて、涅槃の妙境界は、其認識せらるゝと否とに拘はらず、常に實在して居るのであるが、吾人の主觀が、個人我に附着して居る間は、涅槃の境界が、主觀の上に現はれないのである。吾人の主觀が個人我から離れ、個人我は本來無いものであるが、其本來無い個人我が、而も實在して居るかの如く思はるゝのは、主觀の態度如何に由つて、非實のものが實在の如くに見らるゝのであると云ふのが佛教の主張である。吾人の主觀が個人我と云ふ

空影に結び付いて居る間は、迷蒙の凡夫で、個人我は迷蒙の空影だと合點の行つた時に、吾人の主觀は宇宙我と結び付くのである。

婆羅門教は、個人我の眞實で無いことも、又個人我を離れて別に宇宙我のあることを認めて居る。又個人我が宇宙我と一致するのを解脱涅槃と認めて居るが、個人我は吾人の主觀界の迷蒙の影であるとは認めて居ない様である。個人我を迷蒙の影と見ないで、宇宙我に對する一個の存在と認めて居るから、如何に宇宙我に接近しても、個人我を無くすることは、絶待に不可能である、釋尊の卓見は此個人我を迷蒙の影と見られた點であると言ふことが出來やう。

三、

東洋思想殊に印度思想には人格と云ふ概念

が殆ど無いとは、折々耳にする所であるが、吾人は個人我を第一人格と見るならば、宇宙我を第二人格と見たいと思ふ。第一人格とは普通の人間性を具へたもので、第二人格とは人間性を離れたものと言ふことが出来やうが、吾人は寧ろ人間性を向上發展したものと見たい。人間が人間性を離れると云ふのは、事實に於て不可能のことである。吾人の見解を言つて見れば、吾人々類が神とか佛とか言つた所で、其神と云ひ佛と言はるゝものは、矢張人間の色彩を帯びたもので、吾人々類と全く無関係のものとは、如何にしても考ふることは出来ない。神とか佛とか云ふものは、勿論吾人の主觀的産物とは言ひ得ないであらうが、少くも吾人の人間性と全く無関係のものでないと言ふことは言ひ得るであらう。そ

こで吾人は神や佛を第一人格が進展して現れた第二人格と見たいと思ふ。神とか佛とか言へば如何にも人間世界から遠ざかつた超自然的的存在であるかの如く思はれて居るが、超自然的存在と云ふことは、吾人としては全く考ふることの出来ないもので、無意味の空想に過ぎないものと想ふ。考ふることの出来ないものと云ふは、即ち無いものと云ふ意味と全く同一である。神や佛を超自然的の存在であると言ふことは、神や佛は無いものであると云ふと結局同一に成る。それで吾人は神や佛を決して超自然的の存在とは見ないで、否寧ろ人類の眞純の性能を發揮したるものが神であり佛であると考へたい。人類の眞純の性能を發揮したるものを吾人は普通の人格に對して第二人格と呼びたい。第一人格と第二

人格との相違を擧げて見るならば、第一人格の核と成つて居るものは迷蒙である。第二人格とは第一人格から迷蒙を取り去つた残りの

もので、謂ゆる第二人格は、新に生れ出たものでは無くして、固より存在せるものが、有り態に吾人の主觀界に現はれて來たに過ぎないものと思ふ。第一人格とか第二人格とか云ふのは、吾人の主觀界に現はれたる自己意識の相違を言ひ表はしたもので、客觀的には同一人格なることは勿論である。若し之れを客觀的に言つて見たならば、第一人格とは、人間として未だ内容の充實しないものであり、第二人格とは人間として内容の充實したものであると説くことが出来るであらう。換言すれば吾人の主觀が時々刻々に變り行く自己を、それが生命と思つて居る間が、第一人格

で、自己の内容として宇宙我を諦認し、更に一步を進めて、個人我を宇宙我の中に溶解して宇宙我と成りきつたものが第二人格である。

謂ゆる生死涅槃と云ふは、客觀的事實でなくして主觀的のものであると言ふことが出来る。生死とは、生死世界と云ふ一種の世界があるのでは無く、吾人の主觀が個人我の何たるかを知らずして、其ものに引き廻はされて居る間を生死の世界と云ふのであつて、謂ゆる第一人格の持續して居る間を名指すのであり、涅槃とは涅槃界と云ふ一種の世界が客觀界に存在して居ると云ふのでは無く、個人我を無くして、第二人格の現はれ來つた主觀界の事實を指すのであると思ふ。

已上述へ來つた事を概括して言つて見れば、印度の哲學思想は人格を無視せんとする

のでは無くして否寧ろ人格の大なる發展を目的として居るものと言ふことが出來やう。發展と言ふと語弊があるが、元の大人格に還ると言つた方が一層適當かも知れない。

附言

佛教が婆羅門教を攻撃して居る所は、自在天なる一種の宇宙我を説く點で、自在天が世界を作つたと云ふ説に對しては極力反對し世界を業力所感と立てる。又宇宙萬有は因縁に由つて出來て居るので、若し因縁が解くれば、宇宙萬有は無いものである。因縁が離散して空と成つたものが、即ち涅槃である。宇宙萬有固より空であるから、其處に主我と指すものは更に無い。之は確に佛教の一思想であるが、思想として健全なるものとは思はれない。之に就いては他日詳論する機會があらう。

前號アバリミターユル陀羅尼經梵文正誤

頁	誤	正
五五二	akāla maraṇāni	akālamaraṇāni
五五二	dirghāyus	dirghāyus
七	tesīmimā	tesīmimā
(一八)	Mantra	Mantra
其他	pañcaśaṣṭīnām	pañcaśaṣṭīnām
五五三	pañcaśaṣṭīnām	pañcaśaṣṭīnām
七	saṃyana pañ-	saṃyana pa-
	ñcaṣṭīnām	ñcaṣṭīnām
一三	buddhakoṭīnam	buddha koṭīnam
三	sū raia	(不明の字は r)
五五五	Aparimitāyuh	Aparimitāyuh
六	ca	(削 除)
八	ca	(次に ca を加ふ)
九	sa	
九	Ihkiṣyanti	Ihkiṣyati
九	Ihkhāpāyisyanti	Ihkhāpāyisyati
五五七	bhagavān	bhagavan

附記 五五六―七頁の偈頌中、praviśatiḥ は praviśatiḥ 第六頌の praviśatiḥ には誤れり)と、荻原講師が梵文偈頌の作法に依り特に其誤を指示せられたれば記して謝意を表す。

村上博士の新著「眞宗全史」を讀む

妻 木 直 良

一

村上博士の新著述として喧傳せらるゝ「眞宗全史」は、公刊せられて既に半歳を経たり。浩瀚八百餘頁にわたる大冊のことゝて、其の苦辛の多大なると、老て益々壯なるの一事は、世人の等しく驚嘆する所とす。而して其の凡例中に、

若し夫れ本書に寸効の認むべきありとすれば、唯是れ眞宗史の全系を舉示するところにありといふべし。部分的研究の誤謬は、讀んで讀者諸君の指しを仰がんとす。

村上博士の新著「眞宗全史」を讀む（妻木

といへる一段の如き、卑謙にして公平なる態度は、まさに後學の範とすべき所なるべし。然るに予はこの著の公にせられて以來、二三の簡短の評言を閱せる外、批評として見るべきものは、唯大谷派の耆老たる石川舜台師の文（中外日報掲載）ありしを記憶するのみ。而も石川師の批評は、八十歳の高齢を以て、恰も青年血氣のものゝ筆執りし如く、猪突邁進、敵の城壁を破壊し盡さざれば止まざる如き元氣横溢の態あるは、洵に而從腹非して一時を糊塗する青年輩の多き教界に取りて、一偉觀たるを

失はずと云ふべし。然るに其の批評は眞宗の教權上よりして是非一言せざるべからざるもの、即ち眞宗一派の一部學者を代表するが如き箇所も見えざるにあらざるも、亦強て宗學者たるの態度を示さんとして無用の強辯を弄する點(二雙四重をまで宗祖の破天荒の說に非ずとする如き)なきにあらず。

之を要するに、一部分の點を捉へて全班に及ぼし、「眞宗全史」は孟浪の著述なりと斷する態度は、いかにしても、政治家的批評と云ひつべきか。

二

序論三章、本論五篇、上は聖德太子の始より起りて、下は明治年間の教勢一斑より、大正年間の趨勢に及ぶ。其の間の敘述繁簡要を得て行文極めて謹嚴、しかも流麗の筆致はその講演を聴くが如き妙趣ありて、一たび卷を

披けば必らず之を讀通せずんば止まざらしむるの力あるは、洵に教界の耆宿としてその重きを爲す所以なるを思はしむるものあり。予輩は之を讀んで其研究的事項の妙味よりは、寧ろ宗教的啓發の感興に共鳴せらるゝもの多きを感じるものあり。若し是書にして山陽外史の「日本外史」たるの役目を爲すものとせば、十分の成功を期するを得べしと云ふべし。されど之に依りて親鸞聖人の眞相を發揮し科學的研究の基礎に立ちて學界に貢獻せりと云はんは、少しく之を議すべきものありといふべし。予輩が敢て黃口の筆を弄して教界耆宿の大著に向つて一言を試みんとするものは、博士が凡例にいへる卑謙の言辭に誘導せられ、普ねく學界の人と共に、隠れたる偉人の眞相を發揮するにつきて、一步々々に其の

目的地に達せんことを望む微衷に外ならざるなり。

三

上古より鎌倉宗教の勃興に至る浄土教興起の徑路と、親鸞聖人の開宗立教を促すべき法然上人門下の叙述は、洵に簡にして其要を盡すといふべし。特に戰國時代と徳川幕府成立との譬喩を用ひ參州岡崎城の家康を借りて、隠れたる親鸞聖人當時の教況に比する如き(頁一八)は、著者獨特の妙筆にして一讀忽ちに衆疑を氷釋するの想あらしむ。而も轉じて本論に入り、第一章第一節の親鸞傳研究の方法に至り、

一、眞宗以外、史傳の缺乏

二、眞宗諸寺、史傳の異説

三、眞宗諸寺、史傳の不備

村上博士の新著「眞宗全史」を讀む(要木)

の三項を指示するは、いかにその研究準備の周到なるかを想はしむるものなり。但だ茲に遺憾に堪へざるは、史傳の内容を精査すること、その史傳の價値を批評すること、につきて今少しく力を注がれたきことは是れなり。

眞宗以外、史傳の缺乏中、世の批評家、殊に浄土宗の方より數々高唱するものは、兼實公の「玉葉」中に、法然上人のことは數々出るも、一言も親鸞上人に及ばずといふ事なり。然れども「玉葉」の現行本に依れば、長寛二年より始りて(兼實公十六歳)正治二年(公五十)に終れり。正治二年は、親鸞聖人廿八歳にして未だ吉水の禪房に歸せざるの時也。吉水の禪房に參して後にこそ同一法味に浴する兄弟として見參に入る時もありしならん、未だ浄土門に入らざるの時は、たとひ慈圓門下の俊才とは云へ、入

山學道の身が容易く俗界權門の室に出入するの理あらざるなり。さればその日記に顯れざるこそ寧ろ至當なれ。其の顯れざるを以て不可解の一端に加ふるが如きは、少しく早計と云はざるべからず。又多くの法然上人傳中、覺如上人の「拾遺古德傳」と、三河の十卷「法然傳」とを除きて、他師の作に成れる法然傳に顯れざるを以て、最も奇異なりとし、眞宗對鎮西の反目は、徳川中世以後なるが故に、あながちに他師が忌避せるにも非るべしとて、益々困難の一例に加へたるは、一往はさる事ながら深く之を考察するときは、他流對眞宗（現今の眞宗の意味を以て假りに親鸞義に名けて）の反目嫉視は、決して徳川氏中世以後に限るべきにあらず、寧ろ法然上人の歿後に於て、高弟の上足が各々自己の見解を以

て師説を潤色し、遂に「淨土源流章」に記載せらるゝ如き幾多の異流を生ずるに至り、各高弟と高弟との間には、更に反目の事實なしとするも、その門弟の間には、互に正統を争ひ異端と呼ばる如き軋轢を生ずるに至りしこと甚だ想像し易し。而して最も能く這個の事實を不言の間に暴露せるものは、覺如上人の「拾遺古德傳」と、舜昌法印の「行狀畫圖」（世にいふ勅修）となり。想ふに舜昌の「行狀畫圖」は、徳治二年より之を始むと雖も、其の草稿の成るは、數年の前にあるべく、傳成るの後に八旬餘の老齡なりしと云へば、夙に各派各流の傳記につきて研鑽を積みたること疑ふの餘地なし。而も覺如の「古德傳」の成るは、徳治二年より五年前に在り。而して最も明瞭に兩傳の特色を比較し得べきは、舜昌法師の艸本なり

として傳へらるゝ九卷傳(淨土宗全書に著者未
詳として收むるもの)及び向福寺琳阿の撰せる九卷傳(淨土宗全
書所載)とを取り來りて、覺如上人の「拾遺古德傳」に比較せば、其の記載の事實に異同少なくて、聖光房と善信房との記事有無に依て、鎮西傳と眞宗傳との區別を知るべき唯一の標準たることを察知するを得べし。向福寺琳阿は予輩未だその生存年代を詳にせずと雖も、覺如と同時に、若くは其の以後なるは之を察するに難からず、何となれば、本派本願寺所藏の「善信上人傳繪」(覺如自筆の
御傳鈔なり)は、覺如の眞筆にして、その所藏者は向福寺琳阿なり。そはその奥書に依りて之を知るを得、(琳阿所藏以後いかにして
本願寺の手に歸せしか未
だ之を知るの
史料を得ず)されば鎌倉末期に於ては、必ずしも眞宗の徒が、法然傳を假りて自家の祖を擧げ他を貶せんと計りしのみにあらず、鎮流の

徒も亦た法然傳を假りて、自讃毀他(少なくと
も他を貶
殺する)を試みしことを想像し得べし。然るに是等の點を論ずるに就きて第一に批評の筆を着くべきは、諸種の法然傳の中、何物を以て最も正確頼る可きものと爲すかといふ一事是れなり。想ふに法然門下の高弟は、各々その師に就きて記述する所を留めたること疑ふべからず、既に獅子谷忍徵上人の緣起にも、聖覺、隆寛、勢觀上人等各々師の行狀を録すと云ひ、勅修御傳は數部の舊傳を集めて成ると稱せらる。その數部の舊傳とは何々の傳なりや、今日之を詳にするを得ずと雖も、當時尙は各家各流の祖師(法然門
下の)が、自己の見る所に從ふて其師の行狀と説法とを録して、之を各自の門下に傳へしことを證すべし。彼の弘長二年に成れりといふ敬西房の法然上人傳が、

足利時代に現存したる史實を存しながら、今日之を亡逸せることを考へても、幾多の傳記が鎌倉末に流行せられしかを想像し得べし。而して彼の聖覺の「十六門記」、隆寛の「秘傳」の如き、同名のもの今日現存すれども、從來の學者は多く之を疑偽の部に屬せり、果して疑偽のものなりや否やは、今茲に論定するの餘地を有せざるも、是等の書の現存するを見て、以て是等高弟の行狀記が如何なる體裁のものなりしかを想像する資料とするには十分なり。而して予輩は「西方指南鈔」に收められたる「私日記」の一篇(淨土宗全書十七卷ノ部にも收む)を以て、親鸞聖人がその師の行狀を記したる唯一の傳記と見做すものなり(これらの理由は後に再言すべし)。試みに現存せる鎌倉末期に成れる法然上人傳を、年代順に配列すれば左の如し。

書名	著者	製作年月	四曆
十六門記一卷	(聖覺)	安貞元年	一二二七
法然上人秘傳三卷(隆寛)	安貞元年		一二二七
本朝祖師傳記繪詞四卷(就空)	嘉禎三年		一二三七
私日記一卷	(親鸞)	康元元年	一二五六
拾遺古徳傳九卷	(覺知)	正安三年	一三〇一
法然上人傳北九卷(亡名)	徳治二年頃		一三〇七
法然上人行狀畫圖六卷(舜昌)	正和五年頃		一三一六

以上七種の中、聖覺と隆寛との二師の著述は、その原型なりや否やにつきては疑問なりと雖も、幾分かその當時の面影を偲ぶべきの點なきにあらず、特に隆寛の「秘傳」につきては、現時流布本と其面目を殊にせる足利中期の寫本の現出するあり(予の起稿せる「隆寛律師の法然上人秘傳に就て」六條學報「第百七十一號」大正五年一月發行)全部眞作に非ずとするも舊態の認むべきものなきにあざれば、今茲に掲出せり。是の中、後の三傳を除きて前の四種、即ち西曆第十三世紀時代に成れるものは、そ

の記事悉く素朴にして、只自己の信仰と、師上人の口授を筆記するを主とし、年月日時等に關する純史傳と稱すべきもの甚だ乏し、而

して是等の素朴なる原型が却つて師資受授の真相を傳ふる確實なる史料と稱すべきものならずんばあらず。是等の史料を取り來りて後の第十四世紀以後のものと比較せば、たとひ表面上には排他的口吻を洩さずと雖も、その裏面には、所謂默殺の程度にて排他的色彩を帶ぶることは瞭然として火を見るが如きものあり。されば眞宗以外、史傳の缺乏を表白する前、今一步進んで法然上人傳に新古その色彩を異にし、自他その所傳を別にするを討究すべきなり。是の討究にして明らかならんか、後に博士が大疑問とする淨土宗との關係(全史一七四頁)は、氷然として理解し、その衆疑の

忽ちに雲散霧消するを覺ゆるなり。そは尙ほ後に至りて一言すべし。

四

次に眞宗門内に於ける傳記の多數なるを説き、「本願寺聖人親鸞傳繪」二卷を始めとし諸種の傳記を掲出せり(全史一二五頁參照)是に就ても一、通り各傳記の眞僞を辨じその價値の評を下し置くは、いかにも讀者をして方向を知らしむるに便なり。されど其評果して正鵠を得たりや。嚴に史學上の問題として十分の注意を拂ひ居るや。甚だ疑なき能はず。殊に覺如の「御傳鈔」(門内一般の通稱)を呼ぶに「本願寺聖人親鸞傳繪」と稱する如きは、聊か人を惑はしむるものといふべし。何となれば、現今本願寺より門末に下附するもの、及び書肆に販賣するものは、かゝる表題を有すと雖も、覺如自筆の

稿本は、決してかゝる名稱を有せず。本派本願寺所藏の本には、「善信聖人傳繪」とありて上下の別を設けず。佐々木月樵氏の編せる「親鸞傳叢書」に依れば、坂東報恩寺の藏本も、「善信聖人親鸞傳繪」として上下を分たず。高田專修寺本亦然り。されば眞本は、何れも呼ぶに「善信聖人傳繪」を以てせるなり。覺如の當時に於て堂々本願寺聖人を名のること、嚴密の史傳に於て看過すべからざる大事件なり。そは兎に角、この「御傳鈔」(通稱を)を以て、

然るに「傳繪」の如きは事實の記載に於て粗漏極まるものといふべし。上下兩卷の半分は聖人の夢想を以て埋む、是の如きは愚夫愚婦の信を引くに於て或は、可なるべきも、識者の前に史傳として示す時は、動もすれば却て信を害ふの虞なしとせず。(全史一二六頁)

といへる如き言辭を以て輕々に排斥し去る如きは、決して注意深き學者の態度と稱すべきにあらざるべし。

抑も「親鸞傳繪」(即ち御傳鈔)は、博士の云ふが如く歴史上無價値のものなるか。若し歴史家なるものは、單に年月日時の記録をのみ計算するを以て能事とせば則ち止む、暗黒時代をも之を探りて明白の年代を探索し、不明の出來事をも之を考へて白日の如くならしむるもの、則ち歴史家の任務なりとせば、たとひ今日の年譜の如く何年何月何日に某事を爲すとの記録なしとするも、親鸞歿後三十三年の時代に成れる是種の傳記は、記録少なき親鸞傳につきては、恰も暗夜の燈炬の如く、最も貴重すべき第一史料に推さざるを得ざるべし。特に夢告の記事多きは、却つて古人の誠意素

朴を語るものといふべく、宗教家の記傳には必ず分離すべからざる須要の事實なりと認めざるべからず。試みに釋迦の傳より夢告に關する事を除去せば、恐らく其の精彩を半減すべし。基督然り、マホメット然り。常識主義の孔夫子すら「我れ亦た夢に周公を見ず」と嘆息せられしにあらずや。古代は暫く之を描く、淨土宗の勅修御傳(舜昌の四十八卷傳)すら、夢告に關する事實を除去せば、恐らく傳記の精彩を半減すべし。されば是等鎌倉時代の史傳、特に宗教家の史傳には、夢告の記載多きを以て之を排斥し去るべきものにあらず、却つて其當時の教界に於ける高僧の實狀を探知すべき貴重なる資料を後世に留むるものと稱すべし。たとひ夢告の事實は之を除去すとも、是の傳に依りて、親鸞聖人の貴族の出生なる事、吉水

入室の年代、妻帯の事實、擇集付屬の事、流罪の件、稻田布教、歸洛と入寂の事實等、殆んど生涯の大事件は、之を網羅して殘すなし。たとひ其の記載の眞偽如何は、之を議すべきもの多しとするも、是の「傳繪」(御傳 鈔)を以て親鸞傳中の第一史料とし、而して其内容に向て嚴重なる批判を施すは、今日の史家として執るべき最良の手段にあらずや。前にも一言したりし如く、覺如の時代に於ける京都は、西山鎮西が淨土教を占領せる時也。而も覺如十五歳の若齡の時、既に道光(鎮西真忠の資、京都信實寺の祖、弘安七年)。是の聖光上人は即ち鎮西流の派祖にして、是傳に記する所に依れば、選擇付屬の高弟にして、法然の奥意この聖光以外に知る人なしと迄に信せしむるやうに記せり。(自筆の書狀を鎮西に送り

て源空所存皆申_ニ于御邊_ニ畢と云ひ、或は聖光と聖覺とのみ能く我が滅後の法燈を紹隆すべしといへる如き、特に嘉禎三年に源智の送りし狀に、抑先師念佛之義、末流濁亂、義道不_レ似昔、不_レ可_レ說也、御邊一人正義傳持、喜悅無極とある如き、當時に於ける鎮徒が筆に口に自義を骨張し他を排せる狀を想見するに餘りあり、是の如き時代に、京都に在て親しく彼徒が排他の説を高むるを見て、奮然起ちて之に抗せんと擬せるものは、是の「傳繪」及び「拾遺古德傳」なり。されば是等の事情を汲みて、是の「傳繪」を見れば、その取捨に迷ふことなく、取るべきは之を取り、捨つべきは之を捨て、正確の史料を摘取するを得べし。されば予輩は、是の「傳繪」を以て悉く其内容迄も信すべき史料とはせざれども、是中より黄

金を得べき貴重なる礫石たるには十分なりと信す。況んや繪詞共にその當時に成れるものが現存せらるゝことなれば、親鸞傳中の第一史料として重せんは、決して強辯不當の事ならじ。茲に附言すべきは、予輩が是の批評を艸する眞意、決して護法愛宗といふ宗教的感情より之を試みんとするにあらず、純粹に史學界の同題として識者と共に研鑽の途に上らんと欲するに在り、されば假令予輩が第一史料として之を推重すとも、世の専門史家が予輩のいふ所を熟讀せられし上にて、尙ほ無價値のものなりとの判断を下されなば、予輩は敢て強辯を試みざるべし。而も予輩の知る所は敢て史學界の範圍外ならざるべきを信す。

五

以上本論第一篇第一章第一節の親鸞傳研究

の方法を論ずるに就て、「傳繪」の價值如何を評價するに當り、予輩が其見解を一にする能はざるを語りしものなり。而して第二節親鸞傳梗槩を叙するに當り、第一に眞宗古來の傳説を略叙し、等二に諸種の疑問を提出して之が解答を試み、第三に聖人以下の列傳に徴して聖人の人格を推測し、第四に聖人著作につきて内賢外愚の人なりしことを論證せんと(全史一三七頁)其方法を明示して一々事件につきて細評を試みられたるの一事は、其方法洵に遺憾なしと云ふべし。されど予輩が前言せし如く、其の採取する史料の點につきて、「傳繪」を始めとし、其精査考評、尙ほ盡さざるものあるが故に、此の傳記梗槩に於ても、一致し能はざるものあり。先づ大體の叙説を「高田正統傳」に取りたるは、現今の學界に於て粗

ば一致する説に依りたるものとして差支へなかるべし。然るに「高田正統傳」が爲めにする所ありて記事を左右することは、博士の是書中にも一二論及する所あれど、尙他に精査し指摘すべき重要な點なきにあらず。彼の専空(高田第三代)を以て親鸞面授の弟子たらしめんが爲め、約八十年許りその生存年代を繰り上げたることは是れなり。是の事實は、高田文書(東京大學史料採取)に出でたる有名の發見にして、既に八年前に、長沼賢海氏は、「史學雜誌」上に於て之を發表し、昨年の「無盡燈」紙上、山田文昭氏亦之を發表せり。即ち學界周知の事實にして、「正統傳」の價值に關する重大の問題なり。而もこの全史中に、専空の百三十歳長命説に對して疑問を提出しながら、一言も、この史學界の重要問題たるべき史料發見の事實に及ば

ざりしは、甚だ怪訝に堪へずといふべし。

親鸞傳梗概に於ける記事は、其部分々々に
つきては議すべきものあれど、大體に於て甚
だ明瞭且つ卓抜の見に富むといふべし。但だ
稻田草庵中に於ける二大事業として、本典製
作と専修寺建立とを擧げたるは、古來の傳説
に依れば至當の見解とすべきなれど、専修寺
と親鸞との關係は、博士自身も既に之を疑ふ
所にして、殊に専修寺の寺號などは、遙か
に後世の稱呼なること、既に學界の識者中に
認識せらるゝ所たり。されば博士の考へらる
るが如く、専修寺が、親鸞滅後の總本山たり
し觀ありしや否やは、尙ほしかく斷定すべき
にあらず、而も専修寺號が當時に存せしや否
やの問題に、少しも觸れざりしは、甚だ遺憾
なり。『教行信證』製作が元仁元年なることは、

其文中の記事に出づる所なれど、果して其の
清書迄も其當時に成りしや否やは、甚しく疑
問なり。否其の淨書が出来して聖人自身満足
とする迄に稻田に於て完成せりといふは、「正
統傳」の説なれども、存覺の「六要鈔」に依れ
ば、親鸞聖人の臨終に至る迄、その淨書本な
るものは、存在せざるものゝ如し。六要鈔卷
三本に曰く、

此書大概類聚之後、上人不幾歸寂之間、不及
再治（小本卷三本三丁右）

是の説は恐らく覺信尼公以來相承の口傳な
るべし。されば予輩は「正統傳」の如く淨書迄
も五十二歳稻田草庵にて完成せりとの説を信
する能はず、寧ろ稻田草庵を以て稿本成るの
時とし、再校淨書の遑なくして歸寂し給ひし
ものなりと云はんとす。因みに云ふ存覺の「六

要鈔」は、延文五年に成りて、宗祖の歸寂を距る九十八年にして百年に滿たず、五天良空の「正統傳」は、徳川氏の正徳五年にして宗祖の歸寂を距る四百五十三年後に在り。されば從來一般に信せらるゝ所の説は、是の稻田草庵にて本典淨書完成の時と爲せども、予輩は諸種の點より考察して本典(敬行信證)は稿本のまゝにて歸寂し給へりとするを以て真相を得たるものなりと信ず。これは今茲處に詳論の餘地を有せずと雖も、世には化卷末の流通分(竊以聖道以下の文にて、博士は之を後序と云ひ、長沼氏の親鸞論には之を奥書と云へり、今六要鈔に從ふて流通分と稱す)を以て後人の摺入なりとするの説さへあること故、本典淨書成否の論は、敢て無用の穿鑿にあらざるべきを思ひ、一言論及して博士の指導を仰がんとす。若し夫れ博士が稻田草庵中の二大事業として、是二種を擧げ

村上博士の新著「眞全宗史」を讀む (斐木)

たるは、唯だ従前の説に從つて其大綱を掲げしのみと云はば、則ち予輩亦何をか言はん。

六

次に第一章中の骨子ともいふべき第三節の「親鸞傳に對する疑問」といふ項下に於て、博士は五個の疑問を提出せり。第一は六角堂參籠の件、第二は法然親鸞師弟關係の件、第三は妻帯に關する件、第四は血脈相承に關する件、第五は親鸞傳缺乏に關する件是れなり。是の五個の疑問は、悉く博士自身にこれが解決を試み、いと明快なる筆致を以て其論斷を試みられたり。是の論斷の中、第四、第五の兩件は更に論及するの要なし。第一より第三迄の論斷には、聊か一言を試むべし。

第一の六角堂參籠を以て、之を釋尊四門出遊の傳説に比較し、以て内的煩悶の徑路を美

化したる記事なりと云へり。いかにも痛切なる判断の如くなれど、古人が求法の精神と、佛菩薩に對する仰信の程度とは、今日の所謂常識を以て到底臆度し得ざる所に在り。今日の人を以て見れば、神佛に祈るよりは、博學の人に聞くを以て捷徑とせるならん、然れども明恵上人が月夜の舟遊びにも、忽ち海印三昧の法門を思ひ浮べて普賢大士が島嶼中に現出せるを観察する如き古人の精神を考察する時は、六角參籠の事實も、しかく輕々に否定し去るべきにあらざるを思ふ。予輩と雖も、悉く「傳繪」の記事のまゝを信せんとするものにあらず、されど他にこの記事に衝突する史料の出現せざる限り、全然之を否認せんとする断定には同意する能はざるなり。

次に第二條の法然上人と師弟關係に於ける

疑問の一件は、淨土宗(特に眞)と眞宗(西流)とに於ける古來よりの争點なり。されば博士も茲處に十分の注意を拂ひ、古來淨土宗に於て唯一の證權とする「念佛名義集」と「成覺房幸西嗣系」の傳説につきて周到の考査を費し、俱に其の説の後人附會に成ることを辯せり(全史一七三頁以下一七七頁に至る)。但し茲に一言予輩の加へ置きたきことは、「念佛名義集」の附録にある「成覺房の弟子善心房」といへる一般の記事が、決して「念佛名義集」の著者たる聖光房の自記にあらずして、後人の加入なることを精査し明言せるものは、博士の是著述に始まるにあらずして、

觀進(天明年間)の「正訛篇」と、常音(文政年間)の「二

辯龍燭篇」に判定せることなり。「正訛篇」は未刊の書なれど、「二辯龍燭篇」は「眞宗全書」

正篇第十一回護法部(一九四頁參照)に編入公刊せら

れたり。而して博士の第二條に對する解答を見るに、之を約言すれば、鎮西流徒の法然上人直接の弟子に非ずとするの説を排して入門の弟子とし、門人の列に入りしことは認定すべきも、選擇相傳、眞影圖畫、信行兩座の如き宗門内の傳説は、之を自他共許の事實に非ずと爲すにあるものゝ如し(全史一七。これはいかにも常識の判斷に訴へて公平なる認定といふべし。然れども予輩は、玆處に於て前に一言せる如く淨土宗(鎮西流)と眞宗との間に於ける反目嫉視が、必ずしも徳川氏中世以後にあらずして、鎌倉末期に於て既に勃起し居りて、覺如と舜昌との傳記が、其の反目嫉視を表面に公示したるものなることを再言し、併せて親鸞が法然上人の高弟中の一人たりし證として「源空上人私日記」の一書を擧んとす。

村上博士の新著「眞宗全史」を讀む (妻木)

望月信亨氏の「法然上人正傳」(明治四十一年版)の跋に、法然上人の諸傳を略評して「源空上人私日記」一卷に言及し、康元元年十月十四日愚禿親鸞八十四歳書之の奥書を以て、「此書の奥書はすべて信するに足らず」と、一言の下に軽く之を排し去りながら、而も「彼の抄(親鸞聖人の編せる「西方指南抄」を指す)には往々にして無類の珍什を收む、今の私日記の如き則其の隨一也」と評したるは、如何なる理由に基くにや、予輩未だその説の基礎を知らざれど、察する所、刊行本の「西方指南抄」を一讀して批評せるものなるべし。いかにも刊行流布の「西方指南抄」のみを見ては、その疑問の起るは所以なきにあらずと雖も、高田の寶庫には、現にその正本を藏せり。之を熟覽するに、(字は大正四年に親しく、專修寺に就きて一見せり)宗祖より眞佛に授與せるものにして、題號

及び題下眞佛の二字亦た宗祖の眞筆に係る。抑も宗祖の眞筆有無は、恰も法然上人眞筆有無の問題と等しく、俱に學界の問題とする所なれど、各々門内に於て一定の標準あり、今暫く宗門内に於ける學者の定論を避け、一般史學界の問題として之を見るも、高田山寶庫に藏する「西方指南抄」は、鎌倉中期の筆蹟たるは疑ふ可からず（是等の件は、予が近く發表せんとする「親鸞聖人傳の新研究」中に詳論を讀るこゝとす）是の「指南抄」にして親鸞の著述たること疑ひなしとすれば、その法然門下に列するは更なり、聖覺、隆寛に亞ぐべき高足として之を稱せんは、更に何等の躊躇を要せずといふべし。更に一言を附加して「私日記」が親鸞の手に成るを證すべきは、「教行信證」の流通分に、法然上人入滅時の奇瑞を述べ、奇瑞不可_レ稱計_レ見_レ別傳とあり。別傳とは何物

を指すか、長沼氏の如きは、嘗てこの文字を捉へて後人攙入の證とし、覺如の「傳繪」を指すが如く曲解を施ししが、畢竟、親鸞聖人に自記の法然上人傳たる「私日記」あるを知らざるより來る誤解のみ。臨終奇瑞の詳かなるは、記して「私日記」に在り、彼此相對して脈絡貫通し、條理井然一點の疑議を挿むべきなし。予輩はこの「私日記」が親鸞の著述せる唯一の法然傳たることを舉示するを以て、千萬の言辭を弄して高弟問題を論ずるに優るものなるを信ず。

七

第三の疑問として掲げられたる妻帶問題につき、玉日姫に關する傳説は之を否定し、關東に於ける朝姫入侍を以て妻帶の始めと判斷せられたり。是れ亦學者の見解と稱すべし。

然るに親鸞傳につきて最も重要な記録につきて尙ほ一層精査するの要なきや、世間の系譜及び公卿傳等の如きは、絶對的に信を置くべきものなりや。是點につきて再考を煩はし度ものなり。重要な記録とは何ぞ、常樂臺主老衲一期記」なり。是の書は、博士も覺如、存覺の傳記を叙述するに引用すれども、親鸞傳の研究にあたりては、少しも引用せられ居らず、予輩はその何故なるかを怪しますんばあらず。而も存覺傳の下に之を引き、

現行の本は冒文甚だ難澁人その意を得るに苦む所なり、一説に眞本は享祿の兵燹に罹り現行本は贅て鈔する所の殘缺なりといふ

(全史三九〇頁)

と云へり。「常樂臺老衲一期記」の流布本は、世に一種あるのみ、而して是書の跋に明らか

に眞本は焼失してその拔萃本を存して茲に留むるの旨を明かにせり。されば今日傳ふる「一期記」は、拔萃抄本一部あるのみ。是に對して更に一説も二説もあることなきなり。而して是の「一期記」の文辭難澁を以て後人の僞作なりと斷定せるは、八年前に出せる長沼氏の親鸞論なり。長沼氏はその理由を説明せざりしを以て其の眞意を知るに苦むも、單に淨興寺文書を基礎として、親鸞を論せんとする場合には、或は差支ふべしと雖も、公平なる見地より之を論じて輕々に排斥し去るべきにあらず、特に今日にては、從來知られざりし天文の古寫本現出し、流行本の誤謬を訂すこと多し。(眞宗全書正編第二)既に抄出者當時の正本(十二回史傳部參照)出現したる上は、深く之を疑ふの餘地なかるべし。是の一書は、名は存覺師の一期記にし

て、その自叙傳を口授したるに止れども、その關する所頗る重大なり。以て覺信の置文の存在せしことを證すべく、以て大谷と本願寺との來歴を知るべく、以て高田專修寺號の當時に存せざりし事を證すべく、以て唯善と山徒が一致して一時は大谷留主職の地位を奪取して、覺惠(覺如の父)以下一門のものを放逐せし状態を知るべく、叡山の權力が常に京都市街を壓し居りしことを想像せば、以て宗祖歸洛後何等の施設なかりし半面をも考察する資料たるべく、宗祖舍弟尋有僧都の實在を證明して、併せて叡山と九條家と覺如一家との關係が、隱約の裡に紙面に顯れ居るを察すべし。されば親鸞傳研究の史料として、「傳繪」と同じく第一史料の中に算入し、深く是の記事につきて考察する所なかるべからざるを信ず。

殊にその文體の素朴にして簡潔なる、たとひ拔萃なりとは云へ、その記載の事實は明瞭にして少しも難澁の點あることなし。予輩は是の「一期記」を以て、美文的なる「傳繪」を、事實的に證明する唯一の註釋書なりと呼ばんと欲するものなり。されどこの「一期記」中に、妻帯に關する記載ありといふにあらず、他の堂上家と、覺如一家との往來親密なること、及び山徒の怒りを宥め、置文の實行を請ふに、九條家の援助を受けしと見ゆる一節の記事あるより見て、九條家との關係を想像せしむべき有力の史料として研究の端緒たるべきを云はんとするなり。又他の「大系譜」等の中に玉日に關する記載なきは、何等か他に事情ありしにあらざるか。由來是等系圖中には往々にして出家入門の人を削り去ることありと聞

く。既に「尊卑分脈」の記載を以て、後人の追補なりと断する以上、他の記録に無きは、元來なかりしものなりや、將た後人削り去りに非るかを、一往考察すべき要なきか。予輩は徒らに舊説を守株することを好むものにあらず、然れども舊説を否定することは、今日尙ほ輕卒に失せずやといふ疑を懐くものなり。是他尙ほ論及せんとすること二三なきにあらずと雖も、黄口の容喙は玆に擱筆すべし。

八

予輩は、既に全史中の最も要部を占むる親鸞傳に關する點につきて、言はんを欲する所を言盡せり。是の如き二三部分につきて議する所ありたればとて、敢て是の「全史」の全斑を輕重するに足らざるべし。之を要するに、親鸞傳の疑問は今後尙ほ百年後の疑問たるべし。然れども一步は一步よりその事實の鮮明にせられ、その人物の真相の流露し來るは、學界の慶事たらずんばあらず。特に博士が滿腔の熱誠

をこめて、師説以上の佛教を弘布すといへる一般（「全史」二五一頁）の如き讀んで玆に來れば、何人も著者の筆に魅せられて覺えず首肯するに至るものあるべし。是れ實に是書の眞骨頭なるならんや。更に讀んで歴代の沿革と明治佛教史の一篇に至れば、その事實悉く綱目を提げて、著者の犀利なる筆端に上り、支那にして孔夫子の春秋、日本にしては山陽外史の「日本外史」を以て、自から任ずるの意氣、博士にして始めて聞くを得べき大文字と稱すべし。擱筆に當り、著者に深甚の敬意を表すると共に、妄言多罪を謝すと云爾。（大正六年一月十八日稿）

批評紹介

Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Hermann Cohen. pp. vii + 140

(1916)

本書はマールブルヒ派の代表的哲學者として著名なるコーエンの宗教哲學に對する見解を窺ふに足る唯一の著書である。純論理派として知られたコーエンの認識論は現今我國の二三の學者に依て紹介されて居るが、此書は彼れの他

の哲學上の述作と同様に稍々難解ではあるけれども、大體に於てその論理主義とカントの流れを汲んだ倫理的宗教觀念となつて一貫されて居るのを特色とする。其の内容は、一、宗教の概念と宗教史及び形而上學との關係、二、宗教と論理學との關係、三、宗教と倫理學との關係、四、宗教と美學との關係、五、宗教と心理學との關係に分たれて居る。

A Generation of religious Progress, ed. by

G. Spiller. pp. 151.

(Watts & Co. London. 1916.)

Union of Ethical Societies の二十一年紀念として出版され、シヨンストン氏始め九人の學者の論文集である。

即ち、一「科學と宗教」シヨンストン、二「高等批評」マルチン、三「宗教と民衆主義」ブーチアー、四「婦人の使命」マツクミラン、五「慈愛の精神」マツクケープ、六「教育の理想」マツケンザー、七「共存同衆」ラットクイツフ、八「道德的理想」ホルナム、九「宗教の將來」スヒラー等である。現代英國に於ける此派の倫理運動は、舊來の「超自然的宗教をば空虚なる形式に陥れるものとし、道德的理想の爲めに努力精進することに神聖な性質を認めんとする。」殊に「現今の世界戦争は唯超越的の指導と資助のみに依て満足して居つた過去の宗教が、もはや現代の宗教たるに適しないことを

明白に暴露したのである。」かくて宗教の現在及び將來は正に人道の倫理的理想の實現に向て貢獻せねばならない。本書はかゝる趣意を普及せんとする一のプロバガンダであつて、巻末に加へられたコイト氏の跋文には簡明に此派の宗教觀を述べて居る。

Ritual and Belief. Studies in the History of

Religion, Hartland. pp. xiv+328

(London, Williams and Norgate. 1914)

ハートランド氏最近の著書である。Learning to "think back." 以下六篇を蒐めた論集である。著者が如何に宗教學上アツプ・ツィー・テートの問題に觸れて居るかは、本書の序文に述べて居る宗教人類學派や宗教社會學派の記述に於ても窺はれるが、就中此書に於て自分の注意を惹いたのは第二篇に收められた「魔術と宗教との關係論」である。此一篇は本書の中で最も長いものであるのみならず、恐らく此の問題に關する近來の述作の中で、かのリューバの説明を除いては、最も詳細な論文であらうと思ふ。然かも其内容は自分の考ふる所では遙かにリューバよりも適切であり妥當であつて、現在では魔術と宗教との關係に就てこれ以上に考察を廻らす餘地は最早や多くあるまいと信ずる。殊に自分に取て多大の興味を覺えたのは其所論が殆ど一々の點

に於て嘗て自分が雜誌「無靈燈」に發表した「魔術と宗教」との關係論に符節を合せて居ることである。此卑見を陳べる時には寡聞なる自分はハートランド氏の此論文があることを全く知らなかつたのであるから、頃日始めて此論を通讀した時には全く卑見が裏書きせられたように感じた。此論は、一、共通の根源、二、學說及び定義、三、發展、四、分歧の四節に分れ、大體上魔術と宗教とはマナに共通の根源を有し原始時代に於ては密接に結合して分つ可らざる關係に在つたが、後に其發展に於て稍々見るべき分化が生じたことを述べ、然かも嚴密に兩者を區別せんとするは到底不可能でありまた不合理であることを詳論して居る。許多の材料の例證も亦極めて有益であつて、巧みに取扱はれて居る。尙ほ第一の論文である Learning to "think black." の一篇は暗黒なる原始の思想の研究と理解との上に適當なる注意を與へ、且つその研究を高調して居るのであつて、動もすれば原始文化の研究を蔑視せんとする人々に敢て一讀を奨めたい。其他の論文は何れも特殊な宗教史的事實の新しい研究である。(C. A.)

Comparative Religion ; its Adjuncts and Al-

lies. L. H. Jordan. pp. xxxii + 574 (1915)

本書は先年著者の出版した Comparative Religion its Ge-

neis and Growth の姉妹篇として見るべき者であつて、その結構が略々相似て居る。由來著者が「比較宗教」の一科を獨立に構成せんとする主張は、依然として本書にも強く表はれて居るが、自分は一般宗教學の方法論上此説には賛同し難いのであつて、其詳細は茲に述べることは出来ないけれども、要するに著者の如く餘りに比較といふ語に拘泥するのは無意味だと思ふのである。寧ろ「比較宗教」といふ舊來の學名は全然用ゐない方が適當であると信ずる。然し今かゝる問題は暫らく別として此書は宗教史及び宗教學に關する最近の述作のビブリチグラフィであつて、或意味に於ては頗る重寶な參考書である。或はこれに依て最近に於ける研究の發達を概觀する一助と爲し得るであらう。一々の著書の解題に就ては著者がその所謂比較宗教の立場から見ても今少し冗文繁辭を省略して内容其者を詳密適確に紹介したらうと思はれる。(C. A.)

Durkheim, Elementary Forms of the Relig-

ious Life. tr. by J. W. Swain. pp. 456.

宗教社會學上一個のモニエメンタル・ウツクとして見るべき此のサエルトムの原著は已に一九一二年に出版されて居るが、近くその英譯に接したから改めて茲に掲げ

たわけである。此書の内容や價値に就ては今贅するの必要はないが、唯自分は此大著の譯者の勞を多とすると同時に此の機會に於て我邦の宗教學者や哲學者がかゝる新しい研究の方面に、一層廣く且つ深く注意するに至らんことを切に望むのである。本書には原著に見えなかつた索引が附いて居る。(C. A.)

密教綱要

(大正五年十二月 東京 丙午出版社發行)

權田雷斧述

並に東京文科大學で密教十回講義が公開されたことは前々號に報じてある。本書はその日録を上梓したものである。編を分つこと三。密教の流傳と教相と事相とに亘つて、よく密教の一般が述べてある。殊に研究の至難な密教を知るには誠にその鑰論たることを失はない。又著者は大正四年には上野寛永寺に於て有志者の爲に曼荼羅講傳會で兩部曼荼羅の講傳を試みその筆録が「兩部曼荼羅通解」として昨春同書店から發行されて居る。本書と共にこれを推奨する。

佛教大辭典

(大正六年一月 東京 大倉書店發行)

織田得能著

本化聖典大辭林第二分冊聖典講究會編

佛教大辭典 第三卷 望月信亨著

(大正五年十二月 東京 武揚堂發行)

佛教大辭彙 第二卷 佛教大學編

(大正六年一月 東京 富山房發行)

我が國の文化を知らうとすればどうしても佛教を離れる事は出来ないといつて宜い。然るにその知識を平易簡便に與へるに適當な辭書に缺けて居た。近時其要求に應ずる様な舉のあるに至つた事は、獨り學界の爲のみでなく汎く世の爲度買すべき事と思ふ。前掲の四書の如きそれである。

織田氏のは一身をこの事業に捧げ終に未定稿のまゝ故人となられたのを、同情者によつて、補修されたもの、教理の方面に力を盡してある。聖典講究會から出版されてゐるのは、日蓮宗祖の遺文の辭書として宗派關係の方面が主眼の様であり、望月氏のは第二巻が出て以來五年を経て成つたもので完成までには餘程の時日を要することと思はれる。之は史實的の方面に特長を持つて居るのではなからうか。而して最後のは佛教大學がその宗祖の遠思記念事業として着手したもので、第二巻(佐行)が公にせられて、豫定の半に達した事になる。一見廣く佛教大辭典の様であるが中心は

眞宗にある様な感もする。こゝには以上四書を一々紹介する譯にもゆかないから、前二者について一言しておくに止めておく。

佛敎大辭典——本文凡二千頁、附するに發音畫引梵語の索引約三百頁、卷頭には幾多の圖版を加へてよく説明を補つてゐる。語數三萬五千に近く就中各語典據を明示し、宗派により異なる讀方を一々附註し、漢譯梵語は現代佛敎考證學で出來得るだけの力を盡して原語を載せ、殊に佛敎の應用的方面として國文書中であらはれたるものを引用したなど、その長所として、特に故著者の獨力の事業たるに於てはその二十餘年の苦心實に察するに餘がある。然し未定稿たる點は尙遺憾な所も見える。補修者に對して附記して見れば本書が言葉の解釋から意義の解釋に進んだためか、殊に史實的の方面には説明の不備考證の不足を免れない。又梵語と共に今少し巴利語を加へて貰ひたい様な欲も出る。國文學の方面も更に多くの考證を望む所であり、全體として(正音順は暫く別としても)清濁の配列を分つた事は稍不便の感がある。然し要するに他に類のない完成した真辭書として専門家は固より世の一般に推奨する事を憚らない。木化聖典大辭林——日蓮上人遺文の註釋を辭書體に編したもので、田中智學氏監修の下に聖典講究會の事業として、山川智應長瀬智大兩氏主任となり、十年の長日月の努力の

産物である。既刊何れも本文二百頁、完成の曉には三千頁一萬五千項に及ぶといふ頗る浩漭なものである。發音に從つて五十音順に配列し、正音假名道を附記し説明には典據を挙げ、時に繪畫寫眞などを以て補ひ、總振假名附ともいふべき用意を以てしてあるのを見れば、善く日蓮主義研究者の便に供する爲と思はれる。然し一應見た所では項目中には一般辭書的のもの、餘りに普通なものまで加へ、振假名の多すぎるなどは、全體の説明の程度から考へて過ぎたるは猶及ばざるが如き觀がある。梵語は誤が多い。殊に第二冊の正誤に第一卷の *ṣaṭṣa* を *ṣaṭṣa* と正してあるなど共に誤であり(原文振假名附)一々掲げるまでもないが、一つ大目如來の眞言としての「阿味囉鉢欠」だけを省つておく。之は *ah-bi-ra-huṃ-shāṃ*(普通に従へば *ah-bi-ra-hi-ṣ-ṣaṃ*)であること大目經(縮間、二九丁左)を取つて正しとすべきであらう。

然るに本書の悉曇は *ah-li-ha-huṃ-khaṃ* とより讀めない。三三 は疏の文で何れでもいゝとしても *ṣaṃ* は *ṣa* でなくてはならない。尙植字上用字の不統一が所々に散見する。令集解(リヤウノシフカイ)などは困る。兎も角纂編當事者の篤い護法の念の流露として、所謂「御妙判を讀む字引」に至便なものであらう。

學界彙報

東京印哲宗教學會例會

大正五年十一月二十八

日(火)午後六時より、大學構内第一學生控所第二室に於て開催。左の講演あり。

伊井大老の佛教信仰に就いて 文學士 中村勝麻呂氏
右は嘗て其の史料を公開展覽し、今回同氏にその講演を乞へるものにして、前々號に記載せる該史料の分類に従ひ、

(一)伊井家の家風、(二)大老の佛教研究の有様、(三)その實際に現はれたる方面に關し、史學の見地より一々史料に照して、約二時間に亘りて述べ、英雄の研究には須く其修養時代を考ふべく、殊に國史の研究上常に佛教と密接の關係を有すること大老の事績に徴するも明かにして、我國文化史上に於ける佛教の實際的方面の研究の如き大に努めざるべからずと。尙當日の出席者、高楠教授、長井、二守、蓮澤、勝川、赤松の諸學士、其他學生數名。

同會新年會

大正六年一月三十日(火)午後六時

より、大學構内第一學生控所第二室に於て本會の新年會を開催し、兼て今回三年半の遊學を了へ歸朝せられたる會員矢吹慶輝學士の歡迎會を開く。當日は卓上同氏の歸朝談にて閉會せり。尙ほ資料未着のため英國博物館に於ける印度發掘

佛典に關して僅かに其一端の紹介に止まりしは遺憾なれど、他日本誌上に同氏研究の結果發表の期を待つ事とすべし。出席者同氏の外高楠、姉崎兩教授、木村、石橋二講師、今岡、池田、神林、和田、菅原、松信、宮坂、栗原、松田、二宮、寺澤、赤松、蓮澤、勝川等の諸學士并に學生十餘名、頗る盛會なりき。

同會二月例會

二月二十六日(月)午後六時、東京

大學構内第一集會所第二室に於て例會を開き、左の講演あり。

余の見聞せる臺灣人の宗教文學博士加藤芝智氏

右は同氏が昨年末同地に赴かれたる宗教事情の視察談にして約二時間佛教の状況につきて述べられたり。出席者、姉崎教授、今岡、長井、矢吹、寺澤、藤本、勝川、蓮澤、赤松、諸學士其他學生數名。

東京大藏會

大正五年十二月三日上野美術學校に

於て第三回大藏會開催せられ、午前中は我國に於て發見せられたる古貝葉寫經數點及び鎌倉時代以前の木本に於ける代表的古寫經三十餘點の展覽會とし、午後法會に引續き左の講演あり。

日本に傳來せる印度の古寫經

渡邊 海旭氏

寫經上の美術

高楠順次郎氏
中川 忠順氏

本邦寫經の歴史

黑板 勝美氏

渡邊、高楠兩氏は、展覽員葉の說明、(本誌第一號巻頭口給もその一なり、尙本號七九三頁以下参照)殊に黑板氏の講演は「宗教界」本年二月號に載録せらる。

京都印哲宗教學會十月例會 十月十日(火)午後

六時半より文科第九教室にて新入學生歡迎會を兼ね例會を開く。

一、親鸞上人の現世祈禱觀に就て 杉原 巽氏

一、親鸞に就て 清水 曉昇氏

一、宗教學と宗教哲學 文學士 宇野 圓空氏

來會者松本教授、赤松、宇野、本田各學士、學生等合して二十餘名、十時閉會。

同會十二月例會 十二月十二日(火)午後六時より

文科第九教室にて、

一、起信思想の背景 龍溪 玄深氏

一、淨土教に於ける女人往生の思想 西山 馨氏

一、西藏文佛所行讚に於ける馬鳴 寺本 講師

來會者松本、楠兩教授、寺本講師、伊藤證信氏、羽溪、赤松、宇野、原、本田各學士、學生等合して二十餘名、十時閉會。

同會一月例會 一月三十日(火)午後六時より京大

文科第九教室に於て印度哲學會宗教研究會聯合の上例會を

開きわ。(自今兩會聯合して例會を開く)

一、禪宗の起源と其意義 小島 石龍氏

一、龍樹學說と眞如緣起 佐々木俊隨氏

一、Mindarpathoの内容 關田文科講師

關田講師は先づ本經の成立由來より説き起されその價值に及んでは本經と *Evangelium* との關係に依て之を詳説せられ次に諸種譯本の傳來に論及し比較考證細密に亘り西人の譯見を破せられし事一再にして止まらず最後に本經に於ける佛身論、涅槃論等を述べられ殊に漢譯本「船中百枚大石因船故不得沒、人雖有本惡、一時念佛、川是不入泥穉中、」前後の文を引證し本經に於ける他力思想の核子に就て興味ある論究を試みられたり。

來會者松本教授、關田、寺本兩講師、羽溪、赤松、宇野、鳥越、本田の諸學士、學生、其他宗教研究會々員等三十餘名、十時半閉會。

哲學會 二月二十六日午後六時半より東京帝國大學構

内山上御殿に於て例會開催、左記の講演ありたり。

Inlier と神秘主義 文學士 石原 謙氏

來會者井上會長、桑木、下田、村上(俊)、今福、得能、大島、鹿子木等諸氏約三十名。九時半散會。

* * * * *

一、昨春四月初號發行以來本誌を以て第一卷を終る事と相成候處次卷は左の通四冊共本年中に刊行の豫定に有之候へども何分研究を主とするものに候へば多少の遅延は免れざること、豫め御承知被下度候。

五月上旬 (第五號) 六月下旬 (第六號)

九月下旬 (第七號) 十二月中旬 (第八號)

一、會費は前金として二期に分ち一年度中の第一、第三號發行後直ちに納附相成度もし雜誌發送後十日を経過致し候へば集金郵便に托し徴收致候。尙送金の節は東京振替貯金口座二二七四六番へ御拂込被下度候。

一、第一卷會費未納額に對してはさきに御通知致おき候間已に御承知の事と存候。

一、會員にして住所變更の節は至急本會へ御通知相成度雜誌發送等に支障を生じ候間殊に御注意申候。

一、本誌は三月下旬發行の豫定にて印刷進行の所、編輯員中止むを得ざる事故の爲遅延の段、附記して會員諸氏の宥恕を乞ふ。

會 則

第一條 本會ヲ宗教研究會ト稱ス

第二條 本會ハ宗教ノ研究ヲ以テ目的トス

第三條 本會ノ會員ヲ分チテ特別會員正會員ノ二種トス

第四條 本會ノ事業左ノ如シ

一 毎年四回雜誌「宗教研究」ヲ發刊シ之ヲ會員ニ頒布ス

一 毎年一回大會ヲ開キ隨時小會ヲ催ス

第五條 本會ニ左ノ役員ヲガク

一 顧問 若干名

一 委員 若干名

第六條 顧問ハ委員會ニ於テ特別會員中ヨリ推薦シ委員ハ會員ノ選舉ニヨル

第七條 會員ノ會費ヲ左ノ二種トス

一 特別會員 年額 五圓

一 正會員 年額 貳圓五拾錢

但シ學生ニ限リ年額貳圓トス

第八條 本會ノ事務所ハコレヲ東西兩京大學文科大學宗教學研究室内ニ設ク

第九條 本會ノ會員タラントスルモノハ會員ノ紹介ヲ以テ會費半年分ヲ添ヘ

テ本會事務所ヘ申込ムベシ

第十條 本會ニ必要ナル細則ハ別ニ之ヲ定ム

以 上

大正六年四月十四日印刷
大正六年四月十七日發行

【正價七拾五錢】

轉載
嚴禁

宗教研究會代表者

編輯兼 赤松秀景

發行者 東京市小石川區久堅町百八番地
印刷者 高橋季吉

印刷所 東京市小石川區久堅町百八番地
博文館印刷所

發行所

東京帝國大學文科學部
京都帝國大學文科學部
印度哲學研究室

宗教研究會

(振替貯金口座東京三二七四六番)