

之方今僧尼輒向病人之家、詐禱、幻恠之情、辰執、巫術、逆占、吉凶、恐脅、稍致有求、道俗無別、終生、奸亂、三也、如有重病、應救、請淨行者、經告僧綱、三綱連署、期日、令赴、不得因茲逗留、延日、實由主司不加嚴斷、致有此弊、自今後不得更然、布告村里、勸加禁止、

此の詔敕は、當時の佛教界の幾多の弊害を指摘して、之を禁止せんとせられたので、第一は、人民の許可なくして濫りに出家するものあるを以て、之を禁ぜられたので、第二は、僧綱の認許なくして、自由に街衢に行鉢布教することを禁ぜられたのである。第三は、佛教によらない、怪しげな祈禱を行ひ、病人を誑かして利を貪るものあるを戒められ、第四には、佛法により、祈禱を行はんとするものは、僧綱の許可を経べきことを定められたのである。此の中で、第二條に關し、特に小僧行基云々と言つて、行基の名を指されたところを見ると、當時の行基の名聲は、餘程盛んなものであつたと見える。つまり此の第二條では、僧綱の許可を受けないといふこと、濫りに寂居寺家の

本分に戻つて、街衢に出て乞鉢するといふこと、妄説を構へて人民を惑はし、百姓業を捨て、之に追隨するといふこと等が主眼の問題になつて居る。行基菩薩は果して當時どんな妄説怪談を縱にして人民を盡惑したか、それはわからないけれども、其の名聲の騒しかつたために、民間に種々の訛傳の噂が立つて、それが此の文句の本になつて居る者であらう。して見ると其の布教方法の内容は、此の文句だけですぐに決めてしまふことは出来ない。要するに寺に引込んで居るべき僧、若し外に出て行乞するならば僧綱の許可を受くべき僧が、本分を忘れて寺にも居らず、街衢に出て屋外布教をやり出し、喜捨物は何でも受ける、そうして、人民は蟻の様に寄つて來て、大變な騒ぎであるといふ、新布教法と其の影響に、當時の僧綱といふ取締官廳が喫驚したといふに過ぎないものであらうと思ふ。若しそうでなかつたならば、此の妖僧が、終には朝廷の歸向を受け、奈良朝第一の高僧と崇めらるゝに至つた理由がわからない。此の詔勅は、寧ろ行基菩薩の布教法の影響感化の大なりしこと、此の民間僧侶の勞力

が、如何に大なるものであつたかを示して居るものである。況してや行基は決して無智無識の僧侶ではない、當時の屈指の學者に隨ひ、十分に學問もした、そうして此の時は既に五十歳といふ思慮も熟した年齢に達して居る時なのである。

儒者などの中では、此の詔勅により、元正天皇の時には、猶ほ先王の典刑存すといひ、佛法の勢を得たのは、皆こんな者で、これが遂に朝廷に尊ばれる様になつたのは、先王の道、地を拂つた、めだなど、言つて居る。余は行基菩薩の様な、偉大な人が、其の獨得の手腕を發揮した最初は、此の時代でも、一種の危険人物視せられたものであるといふことの外、行基の力量を示して居るだけで、其の以上に、此の詔勅には別に大して、行基に都合のわるい點は無いと思ふのである。

(三)

養老四年から十一年目の天平三年の聖武天皇の勅命には、

比年隨_ニ逐行基法師_一優婆塞、優婆夷等、如法修行者、男六十一以上、女年五十五以

上、咸許_ナ入_レ道_ニ、自餘持_シ鉢行_テ路者_ハ、仰_ニ所由司_一嚴加_ニ捉搦_一、其遇_ニ母夫喪_一、期年以内_ニ修行勿_レ論_ス、

とある。之に由て見ると、前の養老の詔勅も、餘り効がなく、行基は相變らず、盛んに従來の如く、屋外布教、道路布教的方法をやつて居たもので、出家を許されない百姓は、優婆塞、優婆夷で、老若の男女が、あとからついてあるいたものと見える。しかも其の追隨者は極めてまじめに修行をしたもので、決して徒らに「ハイ、」言つたものではないことは、特に如法修行者として、其の出家を許されて居るので見ても明である。但し當時は朝廷の許可なくして出家するといふことは、社會組織の上から、將た佛教自身の上からも、之を非常に嫌つたもので、つまり働さざかりの民が、浮浪の民となるものゝ多くなることは、政府の租税徴收上にも、大なる關係があつたのであるから、それで年齢を限つて許可があつたもので、壯年者といへども、必ずや如法修行のものが澤山居つたことであつたらうと思はれる。當時出家には嚴重な規定があ

つたので、此の規定によらず、出家を許されたといふことは、非常な特例であるから、其の如法修行が明に認められたといふことがわかるのである。

『續日本紀』の中に、行基の事蹟について、

和尚眞粹天挺、徳範風彰、初出家、讀_シ瑜伽唯識論、即了_ニ其意、既而周_ニ遊都鄙、教_ニ化衆生、追隨者動以_レ千數、而行之處聞_ニ和尚來、巷無_ニ居人、爭來禮拜、隨_レ器誘導、咸趣_ニ于善、

とある。つまり養老の敕に、「零_ニ疊街衢、妄說_ニ罪福、令_レ構_ニ朋黨」といひ、「妖_ニ惑百姓、道俗擾亂、四民棄_レ業」と言つたのを、今の『續紀』と比較して見たならば、同じことを、斯う言つたものだといふことがわかるであらうと思ふ。四民棄業は追隨者動以千數である、妄說罪福は隨器誘導、咸趣于善ではないであらうか。此の兩文を表裏から考へても、其の感化の大なりしことを思はざるを得ないのである。斯様な次第で、若し普通にいふ、天智七年に、行基誕生といふ説を正しいとすれば、天平三年の六十四

までは、未だ民間の平民僧に過ぎない。蓋し當時の史上に其の名を留めて居る高僧碩徳其の數洵に多いけれども、行基がかゝる民間の一平僧でありながら、善にあれ、惡にあれ、一度ならず、二度までも、詔勅の中に其の名を出されて居るといふことは、全く其の例を見ないことで、恐らくは行基の當時の勢といふものは、殆んど社會を動したとも言ふべきものであつたらうと想像されるのである。

『行基年譜』などには、卅九の時に、文武天皇が、行基のために、蜂田寺及び四十九院修理料の袖を施入し、勅使が立つて、蜂田寺の四至の境界を點定したとあるが、『續紀』の文によれば、養老元年以前に、さういふことがあつたとは、どうしても考へられなしいし、恐らくは、天平以前にもそこまで朝廷の關係があつたらうとは思へない。そんならば、行基は、何時頃から、朝廷の御歸依があつて、宮中に入出する様になつたものであるか、また其の事情は如何といふ様なことは、到底之を詳にすることが出来ない。天平十三年に聖武天皇は、例の國分寺建立の詔を下して居られるが、世間一般の

傳説では、國分寺の建立には、行基菩薩が非常に密接の關係があつた様に言ひ傳へて居る。今日でも國分寺の遺跡を訪へば、聖武天皇勅願、行基菩薩建立といふ様なことを何處でも言ひ傳へて居るのである。それから天平十五年には、東大寺建立の詔敕が下つて居る、此の東大寺は古くから四聖建立の寺院と言はれ、行基は其の建立に關係して居ると言ひ傳へられ、現に東大寺には特に行基堂があつて、其の像が安置せられて居る。何れにもせよ、此等の聖武天皇の興佛の事業には、行基は確に參畫したものであらうと考へられる。そこで行基が朝廷に出入したのは、勿論天平十三年以前であるに相違ないのである。

東大寺建立四聖の一人として、其の建築成就の折、大佛開眼供養の任に當つた、印度の菩提仙那、即ち婆羅門僧正の、日本に來たのは天平八年で、其の八月に難波に着船した。『行基年譜』には、之を七月のこととし、行基は、船で善源寺に下着し、造花を以て寺を莊嚴し、なほ造花を以て船を莊つて之を迎へたとある。善源寺は、四十九院

の中の一つであつて、このことは後に述べる。行基は此の時に迎ひに出て、菩提仙那と互に親密の語を交えたといふことが傳へられて居る。此の折のことである、彼の『拾遺集』に出て居る、

南天竺より東大寺供養にあひに、菩提がなぎさに、きつきけるとよめる

行 基

靈山の釋迦のみまへにちぎりてし、眞如くらせず逢みつる哉

返し

婆羅門僧正

かびらゑに共にちぎりし甲斐ありて、文殊のみかほ相みつる哉

といふ風に、和歌の贈答があつたといふ話になつて居る。これは行基を以て、文殊菩薩の應化の身だと言ふ説が出てから、あとで出來た、後世の捏造には相違あるまいけれども、天平三年から天平十三年までの間の、行基の消息を語る史上の事實は、之より外には傳へて居るものが殆んど無いのである。

天平十七年正月廿一日、「詔以行基法師爲大僧正」と『續日本紀』に見えて居る。時に行基年七十八歳である。これは日本で、大僧正といふものゝ始まりでもあるし、また階級を経ないで、一躍して一平僧から大僧正といふのも、非常な異數なことで、そうして此の大僧正といふ官は、平安朝の中頃、圓融天皇の天元四年に、天台の慈惠大僧正が拔擢任命を受くるまでは、二百三十六年間、其の任に就いたものはないのである。つまり僧正、僧都、律師は、僧綱と言つて、佛教に關する監督權を有つて居つた一種の官吏であるが、僧正以上の大僧正といふ名稱をつけた所以は、官吏としての實務に當らしたのではない、特に僧侶として最上の優遇を與へられんために命ぜられたのであるから、行基以前には無論無きことであつたし、行基以後も、二百餘年間は無きことであつたのである。慈惠大僧正以後は、既に定置の官になつて、甚しきは二人も三人も出来る様になつたのであるから、最早珍らしいものではなくなつてしまつたのである。

行基の大僧正任命の年については異説がある『日本靈異記』の中巻、智光法師因縁談の中に、行基菩薩のことを書いて、前に述べた越後頸城郡の人云云といひ、「以天平十六年甲申冬十一月、任大僧正」としてある。但し他書には、之と同じ説を見ないから、多分何かの誤りだらうと思ふ。なほ行基が大僧正になつた時に、一平僧が一躍して大僧正になり、自分の様な學者が何もないといふことを非常に憤慨をし、河内の鋤田寺に引退し、そこで死んで、閻魔王に、こゝは行基の生れる所である、汝は地獄に行けと言はれ、地獄で苦められ、更に婆の此の世に返つて来て、大に後悔をして行基に謝したといふ因縁談が諸書に出て居るが、尤も『行基年譜』は之を行基六十六歳で、朝廷から發車を賜はつた時のことだとしてある、智光は三論の學者で、例の禮光と同學で、一度死んで極樂で禮光に遇ひ、それから甦つて、極樂曼荼羅を畫いたといふ名高い人である。行基との話は、何か禮光との話からでも轉じた傳説ではないかと思ふ。いづれにしても、智光は極樂や、地獄へ行つたり來たりして居る主人公になつて居るのは可笑しいことである。禮光に遇つたといふ話は、其の畫いた曼荼羅があるので出來た話であらうから、こつちの方が本であらう。

天平二十一年の正月十四日に、聖武天皇及び光明皇后、並びに天皇の御母、宮子皇太后は、行基を宮中に御召しになり、菩薩戒を受け給ふ、これ實に天皇受戒の濫觴である。『扶桑略記』によれば、

正月十四日、於平城中島宮、請大僧正行基爲其戒師、太上天皇受菩薩戒一名勝

滿中宮受戒名德太、皇后受戒名萬福、

としてある。「東大寺要録」によれば「或日記云、天平廿年正月八日、天皇並后御出家、受菩薩戒」云とあつて、御受戒の年が一年違うて居る。そうして此の時出家せられたとあるが、「濫觴抄」には、「御出家受戒已後」とあつて、御出家と御受戒の前後について、少し相違があるのである。兎も角も天皇の御出家といふことは、これが抑も最初の事實と申すべきものである。

『扶桑略記』に太上天皇とあるのは、聖武天皇のこと、中宮は宮子皇太后、皇后は光明子のことである。但し聖武天皇は天平咸寶元年七月二日に、孝謙天皇に御讓位になつたので、此の年の正月は(天平二十一年、御讓位の時、天平咸寶と改元)まだ現に御在位のことであるから、太上天皇と申すべきではない、これは全く聖武天皇のことを誤つたものと思はれる。そうでなければ、此の時の眞の太上天皇は元正天皇であるけれども、元正天皇は、天平二十年四月に崩御になつて居るから、此の時には最早太上天皇と申し上ぐべき人は、居られないわけである。此の事は、『扶桑略記』にも、細註を加へて之を疑つて居るし、『濫觴抄』にも之を正して居る。

(四)

行基菩薩の残された事業に就いては、『續日本紀』に

又親卒弟子等、於諸要害處造橋築陂、聞見所及、咸來加功、不日而成、百姓至今蒙其利焉、

と記し、『行基年譜』には、寺院建立は別として、架橋六所、直道一所、池十五所、溝七所、樋三所、船息二所、堀四所、布施屋九所として、一々其の名を列擧して居る。攝津昆陽寺の鐘銘として傳へらるゝ所の文によると、此の外に大井垣一所、堺廿所といふものがある。(池は十四所としてある)。

本縁起云、廣取五箇國、建立僧尼院四十九所、布施屋九所、船息二所、橋梁六所、堀河四所、溉樋三所、池十四所、堺廿所、溝流七所、大井垣一所、直所欲令蒼生得其利也

とあるのがこれである。此の中で布施屋といふのは、旅人の便宜のために設けられた、宿泊所、即ち旅舎で、當時は、旅行者が、大抵野宿をしたもので、別に旅館の設備

がなかつたのであるから、行基は始めて、沿道或は船舶の發着所などに、此の旅館を建て、且つ食物なども供したのである。之を布施屋と名けたのは、此等旅人に無料で食物を供したからで、當時旅人が數日分の食料を携へてあるといふ一大不便を救ふたものであらう。『行基年譜』によると、九所の布施屋の中、六ヶ所破損して、現に三ヶ所丈残つて居るといふことが書いてある。塚と大井垣とは、何のことか、能くまだ考へて見ない。塚は漢字の字典では、土を運ぶ、モッコや、塵芥などの義があるばかりで、外の意味はない。自分は多分これは墓地のことではないかと思ふ。人の死んだあとで、其の死體を隨所に棄てた當時にあつて、墓地を開いて之を埋葬してやつたといふことは、一大事業であつたので、行基菩薩は、多くの墓地を建てたといふ事實から考へて、自分は、塚を墓地であらうと想像して居るのである。大井垣は、河水を堰き、水を田圃に注ぐ便に供したので大井は大堰であらう。大堰を大堰垣とも言つたのであらうが、どこの川に施した工事は不明である。

『行基年譜』の示す所によりて、之を列擧すれば略ぼ左の如くである。

- 泉大橋 在相樂郡泉里
 - 山崎橋 在乙訓郡山崎郷、神龜二ノ九月十二日始起、
 - 已上二所山城國云云
 - 高瀬大橋 在島下郡高瀬里
 - 長柄
 - 中河
 - 堀江 並三所西城郡(城は成? 以下准之)
 - 已上四所攝津國
 - 直道一所 在自高瀬生馬大山登道
 - 已上河内國茨田郡攝津國云云
- 架橋六所

狹山池 在河內國北郡 土室池 在大鳥郡

長士池 在大鳥郡 薦江池 在同郡

檜尾池 在同郡 茨城池 在同郡

鶴田池 在同郡 久米田池 在泉南郡

物部田池 在泉南郡

已上八所在和泉國 (八は九?)

峴陽上池 同下池 院前池 中布施尾池

長江池 已上並五所、河邊郡山本里

有部池 在豐島郡

已上六所在攝津國

古林 溝長三千二百丈、廣六尺、深四尺 在河內國茨田郡古林里

峴陽上溝 長一千二百丈、廣六尺、深四尺 在攝津國河邊郡山本里

池十五所

同 下池溝 長一千二百丈、廣六尺、深六尺 在同所

長江池 溝長六十丈、廣深六尺、 在同國西城郡

物部田池 溝長六十丈、廣深五尺、在泉國泉南郡、物部田池尻申候

久米田池 溝長二千丈、廣五尺、 在同國

高瀬堤樋 在茨田郡 高瀬里

韓室堤樋 同郡、韓室里

茨田堤樋 同郡、茨田里

已上三所、在河內國

大輪田船息 在攝津國、鬼原郡宇治

神前船息 在和泉國日根郡 近木鄉內申候

比賣嶋堀川 長六百丈、廣八十丈、深六丈五尺、 在西城郡津守村

白鷺嶋堀川 長七百丈、廣六十丈、深九尺、 已上在西城郡津守村

行基菩薩傳

溝七所

次田堀川 長七百丈、廣二十丈、深六尺 在島下郡次田里

已上三所在攝津國

堀四所

大庭堀川 長八百丈、廣十丈、深八尺 在河内國茨田郡大庭里

已上不記年號、仍不審多、或遊行時、或寺院之次、隨便云云

大江布施屋 在乙訓郡大江里

泉寺布施屋 在相樂郡高麗里

已上二所在山城國 云云

岷陽布施屋 在河邊郡岷陽里

垂水布施屋 在豐島郡垂水里

度布施屋 在西城郡津守里

已上三所在攝津國

楠葉布施屋 在交野郡楠葉里

布施屋九所 見三所 破損六所云云

石原布施屋 在丹比郡在原里

已上二所在河内國

大鳥布施屋 在大鳥郡大鳥里

野中布施屋 在同郡土師里

已上二所在和泉國

(五)

それから寺院建立のことを述べて見やう。畿内五箇國內に僧尼院四十九所を建立したとあるが、これは「彌勒上生都率經」の中に、「此摩尼珠、廻施宮中、化爲四十九重微妙寶宮」といふ文があつて、彌勒菩薩の居るといふ、都率天の天宮の四十九重の寶宮に準じて計畫せられたものであるといふ。彌勒菩薩に對する信仰は、法相宗には特殊のものであるから、法相宗の行基が、かういふことを考へたといふことは、然るべきことである。今日まで此の四十九院の一つであると傳へて居る寺は、各所に存在し

て居るが、然し其の四十九院の名稱が、記録に残つて居る所に照して見ると、それが果して事實であるか、否やは、甚だ怪しいものが多いのであります。今はたゞ大體に、其の傳説の要領を擧げるに止める。

『續日本紀』光仁天皇寶龜四年の十一月の條に、

故大僧正行基法師、戒行具足、智德兼備、先代之所推仰、後生以爲耳目、其修行之院、物冊餘處、或先朝之日、有施入田、或本有田園、供養得濟、但其六院未預施例、由茲法藏湮廢、無復住持之徒、精舍荒涼、空餘坐禪之跡、弘道由人、實合獎勵、宜大和國菩提、登美、生馬、河内國石凝、和泉國高渚五院、各捨當郡田三町、河内國山崎院二町、所冀眞筌祕典、永洽東流、金輪寶位、恒齊北極、風雨順時、年穀豐稔、とある。此の大和の菩提院、登美院、生馬院並びに河内の山崎院、石凝院と和泉の高渚院の六寺は、行基菩薩建立四十九院中の一つで、此の時まで朝廷からも、御保護のなかつたものと見える。大和菩提院といふのは奈良の大安寺の中にあつて、天

竺の菩提仙那、即ち婆羅門僧正の居つた所、故に之を菩提僧正院と言つた、此の寺のことであらうと、『地名辭書』では言つて居る。然しこれは大なる誤りで、『行基年譜』には、行基七十歳の天平九年に、大和添下郡矢田の岡本村に建てた頭陀院、これ即ち菩提院であるとしてある(但し國書刊行會續群書類從所收の『年譜』には頭陀院としてあるが、其の施は陀の誤りであらう)。登美院といふのは、行基菩薩が婆羅門僧正と相謀りて創建したと言はるゝ靈山寺のこととて、こゝには婆羅門僧正の墓がある。こゝは昔時は鳥見郷の中で、富ノ小川が、其の北を流れて居る。山號は鼻高山といひ、行基の鼻高を埋めたによつて此の名ありと傳へ、靈山寺の寺號は、彼の行基が婆羅門僧正と會合した時の「靈山の釋迦のみ前に」云々の和歌から出たといふのである。『行基年譜』には、大和添下郡登美村隆福院として、元正天皇養老二年(五十一歳)の四月二十三日起としてある、起は起工したことであらう。『地名辭書』は此の登美院から推量して、登美院は、行基、菩提の二人に因める靈山寺で、菩提院も、恐らくは、二人の計畫に成つたものならんと考へたのであるが、少し考へ過

きたのであつた。

次に生馬院は、生駒山の竹林寺で、一般には行基が、母の死後、房をこゝに結び、修行をしたと傳へられて居るが、『行基年譜』では、母と共にこゝに居て、母の死後も住んで居つたと言つて居ることは前に述べた如くである。生馬草野仙房と同書には言つて居る。『日本靈異記考證』に「其修行之院、大和國生馬院者即是也、大和志云、鶴林寺、在平群郡有里村、舊名生馬寺、僧正行基建、基卒葬于此」と言つてある。『大和志』に鶴林寺とあるのは、聊か怪い様に思ふ。『伽藍開基記』などにも、「此寺、行基菩薩開山之所、在平群郡生駒山之麓、本殿置文殊大士像、號曰大聖竹林寺」とある。之を鶴林寺といふのは恐らくは誤りであらう。建立の年代は不明であるが、行基菩薩建立寺院中で最も早いものであることは明である。行基の入寂は、例の菅原寺であるが、遺言をして、遺骨はこゝに葬つたと言はれて居るのである。河内の石凝院は河内國河内郡早村にあり、養老四年九月十五日起と『行基年譜』にある。山崎院は其の遺址と稱する所

が今の北河内郡にあるといふが、『行基年譜』は、交野郡一條内とし、聖武天皇神龜二年起とし、久修園院としてあるのがこれである。久修園院の下に山崎と註してある、高渚院については、『泉州志』の記する所によると、今の堺の北部のところだ、

余按、高渚者此邊舊號也、續日本紀所謂高渚寺、昔在此地、萬葉集渚洲、猶難波一渚曰一洲焉、高渚寺今亡矣、蓋高渚濱曰七堂相傳、古有七堂伽藍、是高渚寺舊蹤也、

と言つて居る。『行基年譜』では、和泉國大鳥郡葦田里今□穴郷として、一字缺け、清淨土院高渚として、三重の塔があつたことを附記して居る。

(六)

四十九院の中で最も有名なのが天平三年建立の、攝津の崑崙山昆陽寺である。河邊郡昆陽庄寺本村にありとあつて、今は伊丹の西北の方、稻野村といふ名に改まつて居る。『行基年譜』には、天平三年三月二十日起として、岷陽施院とあるのはこれである。

(國書刊行會所收同書に、嶋陽施)傳によると、行基が猪名野篠原を開いて、こゝに池を鑿ち、田を拓き、名けて昆陽庄といひ、其の中央に伽藍を建て、昆陽寺と稱し、本尊瑠璃光如來及び十一面觀世音の像を安置し、且つ其の開拓して院家に施入した所の土地を以て、鰥寡孤獨聾盲瘡癩の徒を賑はし、卑賤貧窮の輩を救ふとある。池は上池、下池あり、此の二池に上池溝、下池溝があつて、灌漑の用に供したことは、前の池溝開鑿のところで示した如くである。同寺の鐘銘に、

右一院建立緣起者、行基大僧正、奉爲鎮護國家、利益衆生、天平五年癸酉、點猪名野無生淺薄之地、所草創、天竺婆羅門僧正朝勤之始、知行基僧正乃是文殊之化身也、□國王大臣專致歸依、萬民百姓、悉成渴仰、爰菩薩、奏聞□公家、申請猪名野荒野、塚四至立勝示、手自開發水田一百五十町、施入院家、永不使國郡攝領也、云云

とある。『行基年譜』には天平三年とあるが、此の鐘銘には、天平五年としてある。兎

も角もこれが行基菩薩の開墾事業として知らるゝものゝ一つで、且つ之を寺田として國郡攝領以外の、所謂無稅地とし、専ら慈善事業の費用に充てられたものである。『日本後紀』嵯峨天皇の弘仁三年八月の敕に、「敕、在攝津國一惇獨田一百五十町、宜令下國司耕種、所獲苗子、毎年申官待、所處分、然後用之、惇獨田者、故大僧正行基法師、爲於孤獨一所置也」とあるはこれである。寺から五町ほどの北の所に、周圍五千餘畝と稱せらるゝ昆陽の池がある。これは行基の開鑿にかゝるところである。

『延喜式』に云く「故僧正行基、混陽院雜事、攝津國司、與別當僧、共知檢校」云云

此の昆陽は、古く歌の名所にもなつて歌はれ、特に昆陽池は、多く歌人の材料になつて居る。三四をこゝに出して見やう。

拾遺

蘆の葉にかくれてすみし津の國の昆陽もあらはに冬は來にけり

源重之

後拾

かもめこそよかれにけらし猪名野なる昆陽の池水うは氷せり

僧都長讚

千載

をし鳥の浮ねのとこや荒ぬらん氷柱しにけりこやの池水

權中納言經房

續拾

こやの池蘆間の水に影寒て氷をそふるふゆの夜の月

權律師仙覺

新後拾

五月雨に小篠が原を見渡せばみなにつよくこやの池水

順徳院兵衛内侍

次に泉橋院であつて、これは天平十二年の建立であるが、四十九院中、最も著るしいものであるから、特に前に述べて置く。『三代實錄』貞觀十八年三月三日のところに、山城國泉橋寺申牒云、故僧正行基、五畿境内建立四十九院、泉橋寺其一也、泉河渡口、正當寺門、河水流急、橋易破、每遭洪水、行路不通、當在道俗合力、買得大船二艘、小船一艘、施入寺家、以備人馬之濟渡、太政官天長六年、承和六年兩度、下符國宰、充配浪人、守護寺家及船橋、而國吏稱非永例、比年無充、望請、重被下知、永配浪人、視護寺家及船橋、

とあり、「太政官處分、依請焉」とあるから、奈良から山城の方に通ずる、此の往來の泉橋は、行基菩薩の架けたもので、こゝに泉橋寺が建てられたのである。『行基年譜』には、「天平十二年、七十三歳の建立で、讚云、此院天皇屢行幸、影像作テ安置給所也」と特記して居る。今の相樂郡の地で、『山城名勝志』には、「今木津川上三町許也、今有律院一字、又橋寺とも言へり、或云天平十三年、行基造橋於泉川、修其供養地也」とあり、『以呂波字類抄』には「橋寺、格云、件寺故僧正行基建立卅九院之其一也」といふ、こゝに布施屋も立てられたものである。行基の作と稱する、石彫地藏坐像八尺一體あり、『山州名跡志』によれば、治承の大亂の時に、堂宇灰燼に歸し、今は僅に其の礎石を存するのみである、安置の地藏尊も所々缺損して居る。『太平記』に「木津の石地藏」とあるのはこれであると書いてある。『作者部類』には

行基、天平十三年春三月、掩留泉橋院、天皇行幸、終日清談奉施食封一百戸、左大臣橋朝臣、奉施食封五十戸、時天皇玉駕巡於泉河、乃請大菩薩、終日譚樂、大臣彈

琴云、

蓮葉爾湛留水乃玉如、比加禮留人乃、安不加宇禮之佐

天皇和歌曰、

玉乃如比加禮留人爾於保呂計爾吾之念波々己々爾安波女也

などある。『行基年譜』にも、多少相違はあるが、同じ様なことが出て居る。事實ではないかも知れないが、天皇屢行幸になり、御影像まで安置せられたほどの寺であるから、こんな傳説も起つたものであらう。ついでに書き加へて置く。兎に角此の泉橋は、行基造立の六橋の一つで、昔時は重要な往來に當つて居るものである。木津川の橋といふのも、此の泉川の橋の一つである。『山城名勝志』によれば、後世此の橋は無くなつて、僅に橋柱だけ残つて居たのを、鎌倉時代、弘安年中に、西大寺の睿尊が、此の橋柱を取り、佛工安阿彌に文殊の像を刻ましめ、寺を建て、之を安置した、これ即ち橋柱寺で、後に大智寺と改められたとある、これは後の話である。

それから彼の行基誕生の故宅を寺としたと言はれる一乘山家原寺については、

縁起には前に擧げた如く、家原寺は父の故宅で、華林寺は母の生家と言つて居る。然し家原も同じく蜂田郷の内になるので、父の宅は、同國高志の郷にある、これ高志氏の稱ある所以だといふ説がある。然し和泉には古志郷といふものを見ない、蜂田の華林寺に就いては、『行基年譜』に和泉横山郷の内を以て、横山の蜂田寺、並びに四十九院修理料の棟に施入すとあるから、此の寺は四十九院の外の様にも見える。然し特に横山の地にありてあるから、四十九院の中から、此の寺丈を出して言つたものかも知れない。家原寺の縁起には、なほ當寺に就いて、「此境有ニ數多名、菩薩所レ遺記云、一乘菩薩峰、故號ニ一乘山、又云、菩薩峰、其本生之家地、故名ニ家原寺、地擬ニ清涼山、因清涼院、是乃菩薩平居之室也、清涼山は支那五臺山、文殊菩薩の聖地、行基は文殊の來現といふのであ、神野南崎、故名ニ神崎院、即以榜、拜殿外門、直榜ニ行基菩薩誕生土地、佛塔別稱云、香燈木院、其云、藥師院、母名藥師女、西御堂是也、西南有ニ一沼、有ニ多少蓮華、名ニ蓮浦寺、其童稚之時呼ニ牧童牛馬、之處云、牛谷、總名ニ此寺、有ニ十號ニ焉」と言つて居る。『親長記』に、「文明十一年三月十四日晴、詣ニ家原寺、拜ニ文殊、見ニ殘花、詠歌」とあつて、

山風のさはぬさきに散らざりし

身をうらみても花に散りけり

とある。

『行基年譜』には家原寺、神崎院としてある。編者は、此の寺を釋尊降誕の迦毘羅に比すべき聖地だと讃して居る。次に慶雲二年の創立と言はるゝ、和泉の陶を去る近きあたりに、修惠山天王院高藏寺といふのがある。『僧正記』に「行基者大鳥郡大修惠山寺僧也」とあると言ふ。『泉州志』は、之について、「余按、高藏寺本修惠也、修惠者陶之和訓也、上古寺號、多以郷村名矣、當村什具鏡銘、久安五年修惠寺云云と考按を附して居る。之から五年の後に、行基入寂のところとして名高い大和菅原村の菅原寺が出来た。婆羅門僧正渡來の時には、二人相携へて此の寺に入り、伏見翁と共に、箸を打て相踊躍した古跡だと言はれて居る。『行基年譜』によるに、寺史乙丸なるものが、其の宅を捨て、寺としたものだといふ、それは養老五年のことであるといふが、起工は翌六年だとしてある。其の外のこととは、餘り詳でない。聖武天皇嘗てこゝに行幸し給ひしとき、本尊阿彌陀如來、放光の靈驗を現はしたので、敕して喜光寺の號を賜はつたといふ傳説がある。『行基年譜』にも喜光寺とあり、特に「讚曰、最後涅槃所

也」と記し、九坪、十坪、十四坪、十五坪、十六坪とあるのは、堂舎の建坪を示したのであらう。編者は此の寺を、釋尊の入滅跋提河畔に比し、示提河沙羅双樹之舊蹟などと言つて、家原寺の迦毘羅と相對した聖蹟と讃して居る。

神龜四年に和泉の泉南の隆池院久米寺が創造せられた。こゝには行基自記の縁起といふものが傳はつてるとあるが、勿論信すべきことではない。後宇多天皇の弘安五年に、奏して御願寺に加へんことを請うた文を見ると、「爰當寺者、行基菩薩祐寂場也、云云然間星霜多推移、寺院悉傾危、所殘者釋迦三尊、塔婆一基、地神所現黃牛像、本願眞影、此外鐘樓、經藏各一字、僧房禪室二十餘宇皆缺、堂閣徒殘礎石、寺領田疇多謝僧衆之依怙」云とある。當時衰頹の狀を想見することが出来る。此の請により、御願寺に加へられた官符が『泉州志』に見えて居る。

山崎院は、大和の山前郷無水河側にあり、天平三年の所造の様に『行基年譜』には出て居る。然し山崎橋の方は、之より五年以前の神龜三年に造つたと諸書に出て居る。『扶

桑略記』も此の説で、

同年行基、造山崎橋、故老相傳云、造橋畢後、菩薩於橋上大設法會、洪水俄至、橋流人死、粗有其數、

など見え、『水鏡』にも「行基菩薩山崎の橋をつくりて、そのうへに法會を設けて供養し給ひし」とあり。「作者部類」には、「行基、神龜二年六月、將諸弟子、行至山崎、河不得船、假淹留、河中見有大柱、大菩薩問云、彼柱有知人矣、或人申云、往昔尊船大德所度橋柱云云、爰大菩薩發願、從同月十三日、始度山崎橋」とある。此の書に神龜二年とあるのは、起工の年を言つたので、『行基年譜』にも「神龜二ノ九月十二日始起」とある。山崎院をこゝに建てられたのは、これより五年の後になることは上述の如くである。

以上の外、宇治河の河口、こゝを開鑿して、船の着く様に船息を造り、同時に出來たのが、善源院である。「行基年譜」に口堀と註して居るのは、此の堀江の口を指したもので、この邊の船津へ船の着いたことは、婆羅門僧正が來た時に、行基菩薩が、こゝから船を出して、出居に迎へたとあるので知られるのである。それから、大輪田泊の船息のあつた所、即ち今の兵庫の邊にも、着船所を築き、こゝに建てた寺が、即ち船息院である。泉橋や、山崎橋の出來た所へ、それ／＼寺を造つた様に、高瀬大橋のあつた傍に、高瀬橋院が出來た。昆陽寺を中心として、土地開墾が始まり、こゝに池や溝を鑿つて灌漑の便に供した様に、狭山池の邊には狭山池院があり、檜尾池の側には檜尾池院があり、鶴田池の傍には鶴田池院があり、前に述べた久米田寺にも、久米田池といふのが穿たれ、久米田池溝といふ溝も掘られたのである。

(七)

行基菩薩四十九院といふものは、『行基年譜』によつて見ると、大和、山城、河内、和泉、攝津の五畿内に亘り、多くは僧寺と尼寺とあつて、恰も國分寺の僧寺、尼寺に於ける様なものである。即ち全體に於て、尼院が十二あつて、僧寺が二十七ヶ寺あるわけだ

ある。但し十二の尼院には、皆之に相對する僧寺があるのであるから、…中には獨立の尼寺の様なものも見ゆるが、然し恐らくさうではあるまい。つまり尼院のない、單獨の僧寺は二十五ヶ寺あるわけになるのである。之を國別によると、大和に七ヶ寺、山城に九ヶ寺、河内に六ヶ寺、和泉に十二ヶ寺、攝津に十五ヶ寺といふ勘定である。今之を左に列舉する。

神鳳寺 大島神宮寺

家原寺 慶雲元年建立
本生の宅

大□忠院 高藏、大島郡大里村、大村山、
慶雲二年十月始起

(按ずるに忠は惠の誤り、大修惠院高藏寺なり)

田寺 和泉郡横山郷
慶雲三年建立

清淨土院 高須、大島郡葦田里、
神龜元年建立

檜尾池院 大島郡和田郷
神龜三年建立

清淨土尼院 同郡早部郷、高石村、
同年建立

大野寺 大島郡大野村
神龜五年二月三日

大野尼院 同所今香琳寺敷、
同年

澄池院 久米多、泉南郡下池田村
天平六年十一月二日起

(按ずるに澄池院は、
隆池院の誤り)

深井尼院 香琳寺、大島郡深井村
同年

(隆池院の尼院かとも
思へども、確證なし)

鶴田池院 大島郡鶴田里
天平九年二月九日起

已上和泉國

生馬院 草野

恩光寺 平群郡床室村
靈龜二年十月五日起

隆福院 登美、添下郡登美村、
養老二年四月廿三日

隆福尼院 同所
天平三年十月十五日起

菅原寺 喜光、奈良右京三條三坊、
養老六年二月十日起

頭施院 菩提、添下郡矢田岡本村
天平九年九月一日起

頭陀尼院 同所
同年

(按ずるに頭施は頭
陀の誤りなるべし)

行基菩薩傳

已上大和國

法禪院 檜尾、紀伊郡深草郷 天平三年九月二日起

河原院 葛野郡大屋村

大井院 同郡大井村

山崎院 乙訓郡山前郷無水河側

吉田院 愛宕郡 天平六年建立

泉橋院 發善提、相樂郡大狛村 天平十二年建立

布施院 紀伊郡石井村 天平十二年建立

已上山城國

石凝院 河内郡早村 養老四年九月十五日起

久修園院 山崎、交野郡一條 神龜二年九月起

狹山池院 丹比郡狹山里、 天平三年二月九日起

隆福尼院 同所(按ずるに泉橋院) 同年
布施尼院 同所 同年

狹山池尼院 同所 同年

救方院 茨田郡伊香村 天平五年十月十五日起

薦田尼院 同所 同年

已上河内國

善源院 口嫺、西城郡津守村 天平二年三月十一日

善源尼院 同所 同年

船息院 菟原郡字治郷 天平二年二月廿五日起

船息尼院 同所 同年

高瀬橋院 島下郡穂積村 天平二年九月二日起

高瀬橋尼院 同所 同年

楊津院 阿邊郡楊津村 天平二年建

烏陽施院 阿邊郡山本村 天平三年三月廿日起

(按ずるに嶋陽は 岷陽の誤り)

沙田院 不知在所、攝津國住吉云々 私云、住吉ノ社、大海神ノ北ニ、南向ノ小寺云々

天平六年建

吳坂院 住吉郡御津、 天平六年建

大福院 西城郡御津村 天平十七年二月八日起

大福尼院 同所 同年

行基菩薩傳

(按ずるに救方院 の尼院ならん)

難波度院 西城郡津守村
天平十七年

枚松院 同所
同年

作蓋部院 同所
同年

已上攝津國

以上を『行基年譜』には特に四十九院だと特に明記してはないが、數へて見ると四十九あつて、さうして『年譜』には、之を年代順に列擧し、右の次ぎに河内交野郡楠葉郷の又報恩院、菅原寺西岡の長岡院の二寺を擧げて、「已上兩寺、四十九院之外也、不記年號云云」と言つて居る所を見れば、此の二寺の前に、年號順に列ねたのは、四十九院の意味であることが推知せられるのである。なほ終りに和泉大鳥郡上神郷大庭村の大庭院を擧げ、これは天平勝寶二年に、朝廷で報恩のために建てられたもので、如今行基院と號すと記されて居る、ついでにこゝに掲げて置く。

こゝに『行基年譜』に就いて一言して置く。本書は延暦二十四年に、菅原寺別當、威儀師傳燈法師位技脱を主

とし、大鎮、傳燈法師位福祿などいふ人々の書いた記録や、其の他の諸書を參考して後白河天皇の安元元年に、泉高父宿禰が編したものとあつて、茲脱等は行基菩薩の弟子であるから、餘程確實なるものであるけれども、然し本書傳來の久しき誤脱の文字頗る多く、其の儘では判斷に苦しむ點も少くない様である。其の編者の如き、も氏司二千石と肩書があるが、其の氏司といふのは、泉氏の家長を意味するものであらうと思ふが、泉高父宿禰は、どうも變な名だと思ふ。安元元年は、行基菩薩寂後拾遺四百二十六年目になり、延暦二十四年から三百七十年になる。然るに本書の末に「菩薩入滅之三百餘歳之末、所々院々陵遲、或堂舍朽失、有_レ名無_レ實、或殿堂乍_レ有_レ破壊顛倒矣」とあるがどんなものであらうか。

行基菩薩の四十九院に就いては、以上の様なわけで、四十九院の名稱所在地等は略ぼ大體が傳はつては居るのである。現に行基を去ること遠からざる時代の寶龜四年の敕に「物冊餘處」の御言葉があり『續日本紀』にも「留止之處皆建道場、其畿内凡四十九處、諸道亦往々而在」とあつて、獨り四十九院ばかりでない、諸道にもまた往々にして建立の寺院があつたものと見える。至るところ經廻のついでに、少しでも留つて居た場所は、皆寺を建てたものらしく、行基來ると聞けば、四近の人々が聚まつて來て、其の工

事もわけもなく出来たといふことが想像せられるのである。『續日本紀に』所謂「聞見所及、威來加工、不日而成」といふ風であつたに違ひない、そうでなかつたならばどうしてこれ丈の寺院建立を完うすることが出来やう。

(八)

これさて説いて来た四十九院の中にも見えず、さりとて四十九院以外としても、『行基年譜』などには見えて居ないもので、行基菩薩建立と言ひ傳へて居る寺は、其の數實に數へきれぬほど澤山にある。中には歴史上相當に知られて居る寺もある、例へば攝津の佐井寺などは其の一つである。

攝津の三島郡もとの烏下郡山田の西佐井村に佐井寺といふのがある。一名を山田ともいひ、『拾芥抄』によると、公家恒例の祈願所なる、二十一ヶ寺と稱するものの中の一寺に加へられて居る有名な寺である。二十一ヶ寺とは常住寺、珍皇寺、清水寺、八坂寺、聖神寺、東寺、西寺、延曆寺、法性寺、貞寺の西に行基山あり、こゝには觀寺、元慶寺、仁和寺、下出雲、祇園、法成寺、鴨神宮寺、六角堂、佐井寺、行基手植の行基松があつたといふ遺蹟で、境内には行基手鑿の井といふものがあり、佐井水と稱すと傳へられて居る。創削の時は、坊舎六十餘院を築くとあるから、其の最初は極めて盛んなものであつたらうと思はれる。

それからまた『日本靈異記』に斯ういふ話がある。

和泉國日根郡部内有三盜人、住道路邊、姓名未詳也、天年心曲、殺盜爲業、不信因果、常盜寺銅、作帶銜賣、聖武天皇御世、其部盡惠寺佛像、盜人所取、時有路往人、從寺北路乘馬而往、聞之有聲叫哭曰痛哉々々、云云

といふとが載つて居つて、之がために盜人は捕へられ、調べたところが盡惠寺の佛像であつたといふ話になつて居るのである。扱此の日根の盡惠寺に就いて、『泉州志』には

海會宮、今日祇園、在日根、海會宮池在社前、相傳行基鑿之、海會寺、行基草創也、罹天正兵火、湮滅矣、舊礎尙歷然矣、余按、日本靈異記所謂書惠寺者、海會寺也、書字、訓與海字音韻相通、惠會亦同音也、蓋書訓惠音者、凡、國俗音訓雜、云云

と言つて居る。然し『靈異記』は盡惠で書惠ではない。或は書惠とあるのがあるか、自分はまだ知らない。また『風雅集』に、觀勝寺にて理趣三昧を行ひける道場に、花籠より紅葉の散りたりければ、

法の場にもちらす紅葉は山姫の

そむるもふかきえとや成らん

從二位爲子

とある。此の觀勝寺は、また行基の開闢と傳へらるゝ所のものである。『蓬萊鈔』には、

觀勝寺ハ、法相道昭付法也、又義淵上人上足ノ内、行基其第二也、夫行基菩薩ノ草創トシテ護化佛法ノ靈地タ

行基菩薩傳

リト云共、荒廢星霜ヲ經テ後、三井寺ノ唐坊ノ法橋行圓再興アリ、是ニ於テ當寺ノ本緣起ハ、園城寺ノ經藏ニ在ト云、然共又零落年深メ止住僧侶モ無カリシニ、龜山院御宇文永五年辰九月ノ比、大圓上人不慮ニ此山ニ登テ令住持給ヘリ、其ノ子細寺家ノ記録ニ見タリ、十月廿日本堂ヲ今ノ地ニ改造トテ、事始テ成シ、云云とあつて、なほ詳細に當寺再興以後のことを述べて居る。「鹽釜鈔」は、此の觀勝寺の行譽が文安年中に集めたものなのである。「元亨釋書」には、「釋大圓、居洛東觀勝寺、縛小菴靜坐觀行」云云とある。尤も此の觀勝寺の所在に就いては、多少の異説もある。世俗に傳ふる行基開闢と稱する寺につき、畿内に存するものを、なほ参考のためこゝに擧げて見やう。先づ攝津の有馬温泉から始める。「古今著聞集」に、

行基菩薩、もろくの病人をたすけんがために、有馬の温泉にむかひ給ふに、武庫山の中に、一人の病者ふしたり。上人あはれみをたれてとひ給ふやう、汝なによりてか、此山の中にふしたる、病者答ていはく、病身をたすけんがために温泉へむかひ侍る、筋力盡て前途達しがたくして、山中にとどまる間、糧食あたふるものなくして、やうく日敷ををくれり、ねがはくば上人あはれみをたれて、身命をたすけ給へと申、上人此言葉聞きて、いよ／＼悲嘆の心ふかし、則我食をあたへてつきそひてやしなひ給ふに、病者いはく、われあざやかなる魚肉にあらではしよくすることを得ずと、是によりて長洲のはまに至りて、なましき魚を求めて是をすゝめ給ふに、同じくば、味をとゝのへてあたへ給へと申せば、上人みづから鹽梅をして、其魚味を試みて、あぢはひとゝのふる時、すゝめ給ふに、病者はをふくす、かくて日を送る、又云、我病温泉の効驗をたのむといへども、親にいえん事かたし、苦痛しばらくもしのびがたし、たとへをとるに物なし、上人の慈悲にあらでは

誰か我をたすけん、ねがはくば、上人我いたむ所のはだへをねぶり給へ、しからばおのづから苦痛たすかりなりといふ、其體燒爛して、その香ひはなはだきくして、少もたへこらふべくもなし、しかれども慈悲いたりてふかきゆへに、あひ忍びて、病者のいふにしたがひて、其はだえをねぶり給に、舌の跡紫磨金色と成ぬ、其仁を見れば薬師如來の御身也、其時佛告云、我はこれ温泉の行者也、上人の慈悲を試みるがために、病者の身にげんじつる也とて、忽然としてかくれ給ひぬ、其時上人願を發して、堂舎を建立して、薬師如來を安置せんと願じ、其跡を崇んと思ふ、必勝地をしめせとて、東に向ひて木の葉を授給_{山良}すなはち其木葉の落る所を、

其所とさだめて、今の昆陽寺を建給へる也、畿内に四十九院を立給へるその一也、

とある。これは昆陽寺の緣起に屬するのであるけれども、當時猪名野の方面から、武庫山や、大甲山などを踏み分けて、有馬や、八部等の山の中を往來せられたものであるといふ、一つの想像の材料に供することが出来るやうに思ふ。此の温泉を行基の發見といふ説があるけれども、有馬温泉の名は、古く行基以前に史上に見えて居るから事實ではない。即ち舒明天皇が有馬温泉行幸のことや、孝德行幸のことも、『日本書紀』には見えて居るのである。行基が、こゝに病者、貧者を収めて、治療の設備をしたことは事實であつたかも知れない。一寺三院と言つて、菩提院_{清涼院}、蘭若院_{今禪}及び施薬院といふ行基創立といふものがあり、これは皆病人入浴の扶助のために建てられたもので、恐らくは、無料旅舎として出来たものであらう。施薬院は、藥草を植え、製劑施薬をしたところだと傳へて居る。なほ山麓の藥師堂も行基開基、仁西中興と言ひ傳へ、毎年一月二

日には行基と仁西の木像を興にし、寺僧、其他坊中の人々之に隨ひ、例年の式を行ふこと、後代まで存して居つたといひ、それから温泉に程近く常喜山温泉寺といふのがあつて、これまた行基の開くところと傳へて居る、兎も角も有馬温泉と行基とは、何等かの關係があつたものに違ひはないかと思ふ。それから攝津國では、豊島郡伏尾村今の豊能の大澤山久安寺安養院(眞言)も行基菩薩、神龜二年に開くところとなつて居る。外に、西成郡北野村常晏寺、濱村源光寺、島上郡味舌村靈峰山峰前寺金剛院、吹田村高濱の觀音寺、豊島郡では、池田村の待兼山高法寺、醫王山壽命寺、伏尾村の大安寺、河邊郡では、北田原村光明寺、長洲村海臨寺、八部郡では妙法寺村の如意山妙法寺、武庫郡では、兵庫の藥仙寺、それから大阪では、三津寺筋の大福院三津寺など、皆行基の開くところと言うて居る。(態と舊郡名を用ふ。)

大和では、前に擧げた靈山寺や、生馬の竹林寺などの外には、添上郡の璉城寺が行基の開くところと言つて居る。後に紀有常之を再興し、紀寺と稱せらるゝに至つたのだといふ。然し『地名辭書』は、紀寺の名は、既に『續紀』天平寶字八年に見えて居るから、有常以後の名ではないと言つて居る、有常は、清和陽成の頃の人で、之を再興したといふことは事實なのであらう。

山城では、葛野郡の西芳寺(又西)も、行基の開くところと言ひ傳へ、緣起には「始行基以當寺稱兜率内院」とあつて、多分四十九院の一つといふ意味であらうと思はれる。それから、同じ行基開創と稱するものに、眞光寺、福田寺、法傳寺、善福寺などいふ名稱も見えて居る。有名な大和の長谷寺は、徳道上人が、弘福寺の道明

と建立したところであつて、開眼の導師は行基であつたと諸書に見えて居る。尤もこれは建立の寺院ではないが、ついでに記して置くのである。

河内國中河内郡、昔時の大縣郡の地に岩瀧山往生院といふのがある、六萬寺村にあり、天平十七年の建立で、四十九院の一つだと云ひ傳へて居る。本尊は藥師如來で、聖武天皇封七十戸、寺田一百畝を棄捨し給ふ。南北朝の兵亂に、小楠公此の寺に據り、北軍と戦つた故跡で、之より寺門大に頽廢をしたといふ。今は淨土宗に屬して居る。

河内の茨田郡北河内世木田村の高瀬山常稱寺も、四十九院の一と傳へて居るし、攝津有馬郡福崎村の西方山青龍寺、同國河邊郡千僧村の猪名野山安樂院も、四十九院の一と傳へて來て居るもので、殊に安樂院は、四十九院最後の建立だといふので、四十九院建立大願成就の意で、願成就寺とも名けられ、又同郡御願塚村に御願成就塚と稱するものがあると言つて居る。『攝陽群談』に「天平勝寶年中、聖武天皇敕願ニ依テ、行基菩薩四十九院ヲ開テ、熊野權現ノ神靈ヲ勸請セリ、于時天皇于是行幸、四十九所ノ中央タルヲ以テ此塚ヲ築カシメ、御願塚ト稱アルノ所傳タリ、亦中央トスル境界ヲ定メタル水繩ヲ納埋トモ云ヘリ」と言つて居るが、眞偽に就いては甚だ怪しいわけである。

なほ四十九院については、種々の傳説づきの寺があつて、例へば和泉國泉南郡木積村の觀音寺といふ寺は、四十九院建立の材木を積んで置いたから木積といふ名が出たといひ、『泉州志』を見ると「緣起云、行基畿内建三四十

九院、其材木盡從三和泉木嶋一袖、當院者即置其材木一地也、故號「木積」也、行基自彫刻觀音、安此此地一とある。本書の著者石橋直之は、更に之に考案を附して、「余按、萬葉集、多詠「木積」、同二十、養之訓古津見、疑木葉之失「木宇」歟、木葉木屑也、歌林良材、積註「浮水埃」、是亦木屑義歟、願念當地者、昔行基置「木屑」地也」と言つて居る。四十九院は畿内に廣く建てられて居るのに、其の材木を皆此の一處に積んだといふのも當らないし、木屑を集めてこゝに運んだといふことも考へられない。何れにしても四十九院と何かの關係のある寺かも知れないが、事實は不明である。近江愛知郡稻枝村の平流山と唯念寺なども、四十九院の一つだと傳へ、唯念寺は兜率山といふ山號がある。又平流山は特に行基菩薩四十九院中の奥の院だなどと言ひ、奥山寺、或は假殿寺とも呼ぶと言つてある。畿内四十九院といふのに、それが近江にもあるといふのは少しくむつかしいとである。それから山城相樂郡の小田原寺の傳には、當寺にもと四十九院あつたといひ、加茂から東南一里、南當尾内西小田原村に、西小田原山淨瑠璃寺といふのがある。天平十八年、行基開基といふ。「山城名勝志」には、これ小田原寺四十九院の一つであらうと言つて居る。小田原寺四十九院といふものがまた別にあつたとは、受け取れぬ様である。

河内國では、錦部郡今の南河内野村の觀音寺、大縣郡の中河内山井村の醫王山瑠璃光寺、若江郡上では、八尾西江村の初日山常光寺、古市郡の内飛鳥村の常林寺、安宿郡上玉手村の玉手山安福寺、丹南郡同葛井寺村紫雲山葛井寺三寶院、讃良郡北河内では、瀧村の瀧尾寺、交野郡上では、支那五臺山に擬したりと稱する、私市村

の普見山獅子宮寺など、皆行基を以て、其の開山と仰ぐところのものである。

和泉國にも、上に述べたものゝ外に、三國山向泉寺、密乘山念佛寺、それから南村の香林寺、大庭寺村の大庭寺、大平寺村の太平寺、日部村の行興寺などは、悉く大島郡中にあつて、行基の開く所と傳へらるゝ所のものである。此の中で三國山向泉寺は、攝河泉三國の相接する所であり、攝河二國を負ひ、和泉に向ふが故に此の名を得たので、行基手鑿の向井と稱する井がある、故に或は向井寺とも言つたといふ。永正年中兵燹に罹りて後、民家と共に堺に移されたといふことであるし、密乘山念佛寺も、今は其の跡がないといふ。開口大明神といふ神社が、甲斐町にあつて、こゝが其の念佛寺の跡だといふから、鎮守の神丈が残つたものであらう。それから南部泉南郡には龍谷山水間寺あり、日根郡泉南郡にも岡寺といふのがある。いづれも行基開闢と稱するものである。

畿内以外の地では、丹波、丹後、播磨、東は近江、至るところ地方の諸寺の縁起を探したならば、なほ多いことであらうが、これは全く無益の勞と思ふから、悉く之を略することにする。攝津能勢郡今の豊能に神山村の地藏堂といふのがあつて、其の縁起によると、行基諸國を遍歴して、六十餘尊の地藏尊を手造し、各國に安置したが、本地蔵は其の一つだとあるけれども、これは多分眞實ではあるまい。「丹波志」によれば、同國氷上郡淨土寺の薬師は、行基が六十餘州の靈地を選び、毎國七佛薬師の精舎を建立した、其の一つだと言つて居る。こんな類のことは、一々信用するには當らない。

(九)

行基菩薩の架けた橋は、總べて六ヶ所だとあるし、現に『行基年譜』には其の所在地も明記してあるが、まだ詳細に考證する暇がない。前に挙げた泉川の泉橋、山崎橋等は其の一つとして既に述べ終つた所のものである。それから攝津難波の橋も行基が造つたと傳へるけれども、『攝陽群談』には、

難波一ノ橋小西成郡ニ屬ス、方角所指不詳、今大阪北濱ノ市中ヨリ、天滿ノ地ニ涉ヲハ難波橋ト云、又此橋ノ下ヨリ北ニ曲リ、蜷川ノ落合ニ涉ヲ難波小橋ト稱シ、近歳作之、各名所ニ比ストイヘドモ、古名ノ似タルニヨリ、後人方角混合シテ、所指以難考之故、于是論之

とあつて、今のどの邊に造つたものか、たゞ難波橋といふ丈で、其の跡を模索することも出来ない。『行基年譜』に、堀江橋といふのは、此の橋かも知れない。

行基菩薩の事業の重要なものとして、こゝに船息のことを述べやう。『本朝文粹』に

三善清行の意見十二箇條を擧げた、有名なものがあるが其の中に、

一、重請^{チテフ}レ修^セ復^セ播磨^{ヘノ}魚住^ノ泊^ニ事

右^{シテ}臣^{トシテ}伏見^ニ、山陽^ニ、西海^ニ、南海^ニ、三道^ノ船舟^ノ海行^ノ之程^ニ、自^{シテ}榎生^ノ泊^ニ至^リ韓泊^ニ一日行、自^{シテ}韓泊^ニ至^リ魚住泊^ニ一日行、自^{シテ}魚住泊^ニ至^リ大輪田泊^ニ一日行、自^{シテ}大輪田泊^ニ至^リ河尻^ニ一日行、此^レ皆^キ行基^ノ菩薩^ノ計^リ程^ヲ所^ニ建^テ置^キ也、云云

と言つて居る。瀬戸内海舟行の便を考へ、一日程の適宜の地を計つて、こゝに港を定め、船舶繋留の設備をしたものである。扱此五泊はどこであるかといふに、榎生は今の播州の室津である。室津から一日程で着くといふ漢泊といふは、どの邊であるか、明にはわからないが、矢張り播州の内で、種々の議論もあるけれども、今の加古川口の邊だらうといふのである。魚住泊は、播州明石郡の海邊で、東島、西島、中尾、濱谷、西岡等の地を合して、一般に魚住庄と言つたものらしい。江井が島は、今西江井と東江井と二村に分れ、此の邊が、行基の築いた港だと郷人が傳へて居るといふことであ

る。此の魚住から一日程で大輪田に来る。大輪田は、又輪田で、後に和田とも書く。『行基年譜』では、攝津菟原郡宇治にあるとしてある。宇治といふのは、今の兵庫の邊で、昔時こゝを宇治郷と言つたのである。多少の地勢の變遷もあるから、行基の時の大輪田泊を、今の兵庫港の場所と、其のまゝ指すことは出来ないけれども、つまり兵庫築港の、最も古い事蹟として記隠すべきものである。これから一日程で、淀河の河尻に着く。河尻泊は即ち攝津河邊の淀河尻である。『日本靈異記』に、行基が難波の江を開鑿して船津を造り、其の時に人を集めて説法したといふ事實に就いて、一種の奇怪な因縁話を擧げて居るが、其の因縁話は固より事實でも何でも無いから、こゝには略するが、此の難波開鑿の船津といふのは、即ち川尻船息を築いたことであらう。『行基年譜』には、船息二息として、以上五泊の外に神前船息を擧げ、大輪田船息と神前船息との二所を數へて居る。これは昆陽寺鐘銘と同じことである。神前船息といふのは、『和泉國日根郡日根里近木郷内』とあつて、近木郷とは『和名鈔』の近義郷で、今近

義村の大字を神前と言つて居る。こゝに神崎船息があつたものと見える。

最後に、行基菩薩が、墓所を開いたといふことについても、多くの傳説があつて、攝津の西成郡濱村源光寺の東に濱墓所といふのがあり、同郡浦江村の東、即ち梅田驛のあるところに梅田墓所といふのがあつたのである。それから千僧墓所といふのが、岷陽寺村と和田岬、即ち大輪田泊の附近にもあつたものであつて、これは死屍を集め葬つて、千僧供養を營んだ所から出た名稱である。同じ八部郡の南野村には、一野邊墓所といふのがあつたといふ。これは攝津だけで言つたのであるが、若し堺二十所といふのが墓地であるならば、畿内各所にまだ／＼あつたものであらう。

行基を菩薩といふことについては、朝廷から菩薩號を賜はつたものゝ様に、一般に言つて居るけれども、恐らくこれは間違ひであらう。『扶桑略記』『僧綱補任』をはじめ、『元亨釋書』も、『本朝高僧傳』も皆同じ様に、勅賜號として居るけれども、『續日本紀』には豊櫻彦天皇武聖甚敬重焉、詔授大僧正之位、竝施四百人出家、和尚靈異神驗、觸類而

多、時人號曰行基菩薩、

とあつて、時人が尊稱したことになる。蓋しこれが眞實であらう。

行基菩薩のことに就いて、書くべきことはなほあるかも知れない。書いたことも不詮索で間違つたことがあるかも知れないが、史實の明瞭を缺いて居ることの多いのは残念なことである。日本の地圖を書いたのも行基に始まると言つて、現に其の地圖が傳へられて居るし、人口調査をした様な話もあるが、何分的確な據りどころはない。兎も角もこれで一應筆を擱くこととして、最後に、其の入寂の事實を加へて置くことにしやう。

行基菩薩の入寂は、天平二十一年の二月二日であつて、其の入寂の場所は、菅原寺東南院である。遺骨は、命によりて生馬の竹林寺に納められた。『古事談』に

行基菩薩臨終之時、弟子共悲嘆シケレバ、ヨマセ給ケル歌、

續後、釋教

かりそめのやどかるわれぞいまさら

物な思ぞほとけにあなじ

とある。『明匠略傳』には「假會免乃、散敷哉愛會、今さらに、物名不思、佛止遠奈禮」とあつて少し違ふ。『新勅選集』に

生駒山の麓にてをはりと侍りけるに

法の月久しくもがなと思へども

さ夜ふけにけり光かくして

行 基

とある。然し事實は生駒で終りを取つたのではないから、少くとも此の詞書は間違つて居る。『扶桑略記』には、

最後遺誠云、弟子光信法師爲世眼、我之所造四十九院悉付屬汝、又口諷弟子曰、口虎破身、舌劍斷命、汝等能可慎口業、塞口可令如鼻文也

とある。『行基年譜』にも、略ぼ同じことを記してある。『明匠略傳』の文は、少し違つて、「虎死皮遺、人死名留、宜存此志」といふのが、加つて居るが、これは蛇足の

様である。『玉葉集』には行基の和歌として、

山鳥のほろ／＼となく聲きけば、

父かと思ふ母かと思ふ。

といふ一首を載せて居るし、『和論語』の中に行基の言葉として、

もろ／＼のつとめ行ふことありと雖、又ははる／＼により、其功終に成就せず、

といふことを載せて居る。ついでなれば轉載して置くのである。

行基の弟子にはどんな人があつたらうか。『續日本紀』には、「弟子相繼皆守遺法、至今住持焉」とあるから、行基死後、此の『續日本紀』の出来た頃まで五十年位の時には、まだ弟子が澤山残つて居つたことがわかる。其の示寂の時に、後事を光信に遺囑されて居る所を見ると、光信は餘程偉い人の様であるが、然し其のどんな人かといふことを詳にしない。口を鼻の様にして、一生黙つて居つた人かも知れない。弟子中で、兎に角學者でもあつたし、事業もやつて居るし、朝廷の御歸依もあり、官も大僧都まで

登つた行信といふ人が、門下第一の様に見える。敕により法隆寺に住し、例の聖徳太子の上宮王院の建築を再びし、現に上宮王院には、其の木像も安置されて居つて有名なものである。著述もあつたといふことである。遺言を受けた光信は、或は行信の間違ひではないであらうか。泉州卷尾山の沙門法海も、行基門下で有名な人の一人である。其の外『薩囊鈔』には、行基に信殿といふ弟子のあつたことが書いてあり、菅原寺の玆脱といふ弟子は、福壽（『行基年譜』に福尋）と、彼の『行基年譜』を編したとあるが、此の二人は行基の弟子かも知れないけれ共、『行基年譜』を編したとあるのは誤りであることは、前の『行基年譜』編次の所で明であらう。

行基菩薩のことが出ると、すぐに本地垂迹といふことが普通の人の頭に浮んでくる。然し行基が、伊勢に參籠して天照太神より本地大日なりとの託宣を受けたといふことは、もと伊勢外宮の記録なる『太神宮雜事記』に出て居ることと、これから行基は、佛教を弘布せんが爲め、本地垂迹を言ひ出したと言はれて居るけれども、これは全く虚

構のことで、此の以外に行基が本地垂跡を説いたといふ證據は微塵もない。自分は之を取らないものであるから、こゝには之を説くことを敢てしないのである。

又行基菩薩は、念佛と關係があるか否やといふことについては、『往生極樂記』には、行基を聖德太子の次ぎの第二に列して傳を立て、『扶桑往生傳』にも『極樂記』を引いて之を卷首の第二に載せて居る。假名書きの『行基菩薩傳』に、行基は、常に高聲に念佛をして道路をあるいたよしを書いてあつたと思ふが、兎に角念佛をした人には相違ないかと想像する。

行基菩薩の入寂の時は年八十二であつた。これは『行基年譜』にも『行年八十二歳』とあるのに據るのである。

行基菩薩の年壽については異説がある。『行基年譜』が本となり、之に據つたと思はれる『元亨釋書』などは、天智天皇即位七年の生れとしてあるから、之から天平二十一年まで計算すると八十二歳といふことになる。『續日本紀』は、『養時年八十』とあつて八十八歳とするから、天智九年の誕生としなければならぬ。『扶桑略記』も『續日本紀』と同説である。『僧綱補任』は大僧正就任の天平十七年に七十六歳と書いて居るから、天平二十一年には八十であるべき筈なのに、どういふ間違か、寂年八十八として居る。『初例抄』は、天平勝寶元年寂として、其の寂年を矢張り八十八とし、『帝王編年記』も、同じく八十八の説である。若し八十八ならば、其の生年が、天智の元年でなければならぬ。或は天平勝寶元年天平二十一年と同年を、後の天平寶字元年と誤つて數へたのが本になつたのではあるまいか。天平寶字元年までなれば天智の九年誕生として恰も八十八になるわけである。

一〇 東大寺國分寺の教理

東大寺國分寺の教理といふのは、餘程變な題だと思ふ人があるかも知れない。然し東大寺、國分寺は、聖武天皇が之を御建立になるに就いて、其の東大寺と國分寺との關係上に、一種の教理的組織があると思ふ。これは何も記録の上に根據のある説ではないけれども、自分の想像は理由のあることと確信して居るから、こゝに其の一端を述べて見たいと思ふのである。

東大寺は言ふまでもなく天平十五年に、其の御建立の御主意を御發表になつた詔勅が『續日本紀』の中に出て居る。これは古來の傳説では、良辨僧正が天皇に御勸めをした

ために思ひ立たれた様に言つて、之に關する種々のつまらない因縁譚の様なことを言ひたてゝ居るのである。兎も角も此の寺を御建立のため企てられた造像の、所謂廬遮那佛といふのは、『華嚴經』を説かれた時の佛の身體からだで、所謂報身佛であつて、つまり華嚴宗の本尊なのである。華嚴宗は、もと良辨僧正が、自分の住んで居つた東山の金鐘寺しんに於て、新羅の審祥といふ人を、大安寺から招待して、『華嚴經』の講義をしてもらつたのが始まりで開けたものだといふことになつて居る。故に日本の華嚴宗は、審祥を第一祖とし、良辨を第二祖とするのであるが、然し東大寺の建つた後に、始めて東大寺の別當に任ぜられてこゝに住したのは、良辨僧正が最初である。いづれ此の意味から見ても、良辨は、此の東大寺建立、大佛鑄造には、最も關係が深いものであつたらう。

(註)良辨の最初に住んで居た金鐘寺は、普通にコンショウジと讀んで居る。「塵添樓叢鈔」などにも矢張りコンショウと假字を振つてある。然し『續紀』にはコンシユと假字をつけて居るが、これが正しい讀方に違ひない。

恰も鐘樓をシユロウといふと同じことである。これについて良辨僧正の傳にかういふことがある。良辨はもと相模國の人で、まだ赤ん坊の時に、母親が、其の子を籠かごに入れて木の枝につるし、桑を摘んで居たところが忽ち大鷲がやつて來て、此の赤ん坊をさらつて行つてしまつた。此の鷲が奈良まで飛んで行つて、春日明神の前で此の赤ん坊を落したが、恰度當時の高僧として、七代の帝師であつた、あの義淵僧正が、春日明神に參詣をされて、此の兒を拾つて來て育てたのが、此の良辨であるといふ。一説には、鷲が山城國多賀の邊に落す、郷人取つて之を養育したともある。ところが此の良辨は初め東山に籠つて修行をして居た行者の様なものであつたので、人呼んで金鷲仙人と呼んだといふのである。『扶桑略記』にはまた居たところの寺を金鷲と言つたから、金鷲行者と言はれたと書いて居る。これは全く、良辨が金鐘寺に居たために、コンシユ行者とか、或はコンシユ菩薩とか言つたといふのを、金鐘を、コンシユといふ所から、金鷲の字をあてはめ、鷲にさらはれた話などが附會されたもので、金鷲も、無論金鐘から誤つたものである。金鷲の名は、金鐘をコンシユと讀んだ一つの證據になる。『日本靈異記』には、現に金鷲寺とも書いて居る。それからモ一つ、良辨も、今では誰でもリョウベンと讀んで居るから、何もかれこれ言はなくてもよい様なものだが、『元亨釋書』には、特にラウベンと假字を振つてくれて居るのである。良は朗と同じ音に讀むのが、昔しからの正しい讀み方であつたに違ひない、古い書物には、朗辨と書いて居るものもある。

聖武天皇が、大佛鑄造を思ひ立たれた後も、之を日本全國の總鎮護として、所謂大寺おほてら

の意義を十分に發揮するに足るものを建立しやうといふ、大規模の御考を御定めになるまでには、種々の人が、此の御計畫に參與したに相違ない。前述の如く良辨僧正が、之に最も深い關係あるものと傳へて居るのも事實であらうし、また光明皇后の、内より之をお勧めしたといふとも事實であらう。即ち『續紀』に、「創建東大寺及國分寺者、本太后之所勸也」とあるのも、無論事實であることは疑がない。(太后は、光明皇后の御事を指す)行基菩薩が、之について大なる力を盡したといふこともまたこれ事實であらう。

(註)東大寺は始め、近江の甲賀に御建立になり、甲賀寺と呼ばれ、同時に都まで一旦甲賀に御遷しになつたほどであつたが、人民の輿論が新京を不便としたし、土地も山間狹隘の所で、都には不適當であつたし、大佛鑄造も、思ふ様には成功しない中に、再び舊京遷御の事になり、隨つて東大寺を奈良で新に計畫さるゝ様になつたわけである。之を東大寺と名けたのは、或學者は、東國第一大寺の意味で、日本一の寺といふこと、支那に對しての誇りに建つたものと解釋した人もあるが、これは誤りで、奈良の東山に建つた、即ち奈良の東にある大寺といふ簡單な意味である。それであるから之に對して、西の方に建つた寺を、釋德天皇は西大寺と名けられて居る。若し前の解釋によれば、西大寺は、西國第一大寺で、支那一等の寺でなければならぬ。又東大寺の建つた東山の地は、大和國分寺のあつた所へ計畫されたので、これに國分寺の中心の意味を有たした者

である。故に東大寺を總國分寺ともいふことは、人の知る所であらう。……鎌倉の大佛の門前に「關東總國分寺」といふ石が立つて居るが、あれは何時から建てられたものか知らないけれども、あの佛は、鎌倉以後のものであるし、それに佛も盧遮那佛でも釋迦でもない、阿彌陀で、東大寺とも國分寺とも何の關係のあるものではない。……然るに東大寺の三月堂は、元來良辨の住して居つた金鐘寺で、後不空羅索院の名あるを見れば不空羅索を本尊として安置してあつたものであらう。之によつて考へて見ると、金鐘寺が、國分金光明寺となり、之を更に東大寺にしたものであらう。

國分寺の方は、東大寺の二年前、天平十三年に、既に諸國に建てよといふ詔勅が出て居るのであるが、然し此の國分寺の端緒といふものは、既に天武天皇の時に始まつて居るものなのである。即ち毎年正月上元に、諸國をして『金光明經』と『仁王經』を講ぜしめたことは、其の白鳳五年のこととて、これから段々調つて來たものである。こゝに講ぜしめたとあるのは、勿論論議を開かしたことを言ふので、後に宮中大極殿で、矢張り毎年正月には、『金光明最勝王經』の論議を一周間開催せられて居る。天武天皇の時には、到底此の大極殿の御齋會の様に整つたものではなかつたらうし、また命令の

通り、諸國で實際行はれたかどうかもわからない、多分近畿位に行はれた位のものであつたらうと想像される。然し持統、文武と二朝の間に、屢之を行はれて居るし、殊に文武天皇の時には國師の任命もある、國師といふのは、其の『金光明經』論議の講師の役に當る人であらう、後には國分寺講師といふ名稱になつて居るもの、起原である。こゝまで來ると餘程制度の整つて來たことがわかるが、然し此の論議は果して、どんな寺で、或はどんな場所で行はれたものであらうか、それが全く不明である。聖武天皇の天平十三年の國分寺建立の勅は、必然此の場所を、全國一致にきめる必要から出たものに相違ない。兎も角も斯うして國分寺が出來、それから日本全國の鎮護を此の諸國の小鎮護の上に拵へたのが東大寺であつたのである。

東大寺の本尊は、前に言つた通り華嚴宗の本尊たる大盧遮那佛であつて、報身佛の福徳圓滿の莊嚴と、其の無限の偉大なることを表せんとして、五丈三尺の大金銅像は出來たのである。然らば國分寺の本尊は何佛であつたらうか。今日殘存して居る國分寺を

廻つて見るといふと、藥師佛を本尊として居る寺が可なりあつて、單に藥師堂で知れて居るものもある。然し此等の國分寺は、勿論一つも奈良朝の遺物を存して居るものはないので、後世になつて、建築も、規模も、安置の佛像も皆變つてしまひ、今日の國分寺で、奈良朝の國分寺を揣摩せしむることは、とても出來ない。奈良朝に於ける國分寺の本尊は無論丈六の釋迦佛であつたのである。天平九年三月に、諸國をして一國ごとに、釋迦佛と挾侍の菩薩の像二體とを造らしめられしことが『續紀』に見えて居るが、次いで天平十三年正月に、前に藤原不比寺に賜はつた封戸五千戸(五千戸から納まる庸と調とを賜はるなり)を朝廷に返上申し上げたによつて、其の中の二千戸は再び藤原家に御下賜になり、殘りの三千の庸調は、諸國國分寺の丈六佛造像の費に充てられたとある。此等は皆國分寺造立詔勅發布以前のことであるから、詔勅發布前から着々事の進んで居ることがわかると共に、國分寺の本尊は丈六釋迦佛であること、並に挾侍の二菩薩を安置せられたといふことも知られる。挾侍の二菩薩は、多分文殊普賢であつたらうか。

國分寺は、本當の名は金光明四天王護國之寺といふので、こゝでは「金光明最勝王經」を毎年正月に讀誦することになつて居る。聖武天皇以前は「金光明經」を御用ひになつたが、聖武天皇以後「最勝王經」の方に改めて、之を寫經生に寫さして、各國に頒たしめられて居る。「金光明經」と「最勝王經」とは一つ御經であるけれども、「金光明經」といふ方は、北涼の曇無讖といふ人の譯した舊い譯で、これは四卷になつて居る。「最勝王經」の方は新譯で、唐の義淨の譯の十卷になつて居るものである。聖武天皇の時に新譯に代へられたのは、言ふまでもなく、新譯が、新に支那から日本に傳はつた結果である。聖武天皇以前は「仁王經」も、屢地方に講讀せしめた例があるけれども、聖武天皇以後段々なくなつて居る。これは「金光明經」は、佛法興隆のため、四天王が其の國を護るといふことから、一般に國家平安の祈禱に御用ひになることになつたので、此のことを創められたのは、聖德太子の大阪の四天王寺が濫觴で、つと此の思想信仰が傳はつて來て居るのである。「仁王經」の方は、王者のための經として、一般には

用ひられず、専ら宮中に用ひらるゝことになつたもので、随つて聖武天皇以後は、宮中の仁王會が、中々盛んに行はれる様になつたものである。國分尼寺の方は、法華滅罪の寺と言つて、これは「法華經」讀誦の寺ときまり、一方は積極的に護國を旨とし、一方は消極的に滅罪を旨とするといふ風な組織に出來たものである。後世まで、此「金光明經」と「仁王經」と「法華經」とは、之を國家鎮護の三經といふのである。

以上述べた如く、國分寺と東大寺とは、制度上に於ては、別に本末の關係があるのでは勿論ない。即ち國分寺は其の國の國府に隸屬して、政治と宗教と相資の關係を有して居ることは、朝廷と東大寺の關係と同じことで、國分寺と國分寺との間には連絡もないし、東大寺と國分寺との間にも別に連絡はない。唯諸國には、別々に國分寺があり、其の國分寺の上に、日本全國の國分寺があるといふ丈の關係である。……日本全國の國分寺といふのは變な様だが總國分寺といふから、假りに斯う言つてもよからう。斯くの如く、東大寺と國分寺との間には別に制度上の連絡はないのであるけれども、然

しながら教理上に於ては、本末の關係があるわけである。

華嚴の教義によると、佛身に就いて三重の關係あることを説くのである。即ち佛といふものに對する見方が三種ある。之は百億の小釋迦、葉上の大釋迦、それから大廬遮那佛である。大廬遮那は、此の『大方廣佛華嚴經』を御説きになつた佛の眞實身で、所謂報身の本佛である。此の本佛が蓮臺の上に坐し給ひ、四方に千の蓮瓣が開けて居る。蓮瓣一葉ごとに廬遮那佛、其の身を分現し給ふ、之を葉上の千釋迦といふ、其の葉上の千釋迦が、更に應化の身と現はれて各一百萬の三千大千世界に於て衆生を化度せんがため、『華嚴經』を説き給ふ、之を百億の小釋迦といふので、我が娑婆世界に出て給ひし丈六の釋迦佛は、即ち此の小釋迦の一つである。斯くの如く、娑婆世界に於ける小釋迦と同じ釋迦佛が、同時に百億の世界に出現し、説法し給ふといふのであるが、つまり世界は廣大無邊であるけれども、皆一大佛國で、總核し來つて萬德莊嚴の一蓮華藏世界の淨土である。葉上千佛の悟界も、百億小釋迦出現の迷界も、迷悟ともに核

羅し盡して、一大廬遮那佛の淨土である。此の佛身三重の説は、もと『梵網經』の廬遮那佛説菩薩心地品に基いて出て來たもので、『梵網經』を『華嚴經』の結經と見て、『華嚴經』の終りに説かれたものと見做し、『華嚴經』同様のものと見らるゝのである。

『梵網經』は言ふまでもなく、大乘菩薩の戒法を説いた御經で、日本では、聖武天皇の時に來た唐の道璿律師が此の經を傳へ、之に註を著はして居る。之れが日本で出來た『梵網』の註の最も古いものであらう。傳教大師の弟子の光定の『一心戒文』に、道璿律師のことを書いて「毎誦梵網經之文、其誦聲零々可聽、如玉如金、發人善心、吟味幽微細密禪法玄深、遂集註菩薩戒經三卷」云々とある。此の道璿の『菩薩戒經』の註といふものは、大體天台の説によつて居るものらしい。『梵網』の「我已百劫修行是心地、號吾爲廬遮那」といふ文を註して、

修行者、天台師説、修行一切法、不生不滅不常不斷不一不異不來不去、常住一相猶如虛空、言語道斷自性情淨、是名修行、如是行人、於自性清淨中、不犯一切戒、

是即虛空不動戒、又於自性清淨心中、安住不動如須彌山、是即虛空不動定、又於自性清淨心中、通達一切法、無碍自在、即是虛空不動惠、如是戒定惠名、應遮那、といふ、天台大師の『菩薩戒經疏』の言葉を引いて居る。尤も道璿律師の著は、今は存して居ないから、全體の内容を知ることが出来ない、唯『一心戒文』に引いて居る所を挙げたゞけで、殊に道璿の著は集註であるとあるから、外の學者の註も引いてあつたかも知れないが、然し天台の説に基いて圓融三學の議論を取つたことは、多分疑のないものであらう。其の後、鑒真和尚が、四分律と共に大乘戒を傳へたが、鑒真も、由來天台の學者で、言ふまでもなく、始めて天台大師の三大部を將來した人であるから、大乘戒の解釋を用ひたことは想像するに難くはない。鑒真の弟子で、鑒真に次ぎ、東大寺の唐禪院に住した法進僧都にも、『註梵網經』といふものがあつて、其の説同じく天台に基くといふのもわかる。同じ『一心戒文』に法進僧都註梵網文、亦同璿和上文、

とあるのはこれである。

華嚴宗を事實上に開いた良辨僧正は、其の『華嚴經』の講釋を始めてした同じ金鐘寺で、道融といふ學者を請じ、始めて『梵網經』を講じて居る。そうして道融とはどんな人であつたかは明でないが、矢張り道璿同時の頃の人であつて見れば、道璿の影響を受けた人ではなかつたらうか。何れにもせよ良辨は、華嚴宗開創の功ある人であると共に、また『梵網』の大乘說戒講敷の最初の人である。『傳通緣起』には

道融並智環、皆通達律藏之人、道融禪師、聖武天皇天平年中、良辨僧正由靈夢告、請道融禪師、爲說戒師、行布薩法、此即梵網菩薩說戒也、

とある。『律宗綱要』にも、

最初朗辨依靈夢告、於金鐘寺始行布薩、請道融師、說梵網經、依夢示告、是日本國布薩初也、

とある。

これから後、東大寺では、毎年五月二日に、大佛殿に於て御齋會といふものが行はれる。これは聖武天皇の天平勝寶七年五月二日に、大廬遮那佛前に親幸になり、『梵網經』の講釋をなさしめ給ひしより始まつて、長く後世まで行はれたもので、それからまた戒壇院の北堂では、梵網會といふのも行はれて居る。これは天平勝寶五年七月九日に同じく天皇親臨の上始めて行はれたものである。

鑒眞和上の日本に始めて來た時、此の東大寺佛殿の前に戒壇を築き、天皇、皇后、皇太子以下、菩薩戒を受け給うたとあるのも、全く此の大廬遮那佛を以て『梵網』の本尊とせられてのことで、鑒眞和上が、戒を傳へて來て、遂に東大寺に戒壇院を築き、受戒の中心とせられたのはまことに當を得たものであつた。尤も鑒眞所傳の戒は四分律であるから、『梵網』の大乗戒ではないけれども、然し和上は大乗戒も傳へて來て、戒壇には大小開會の意を示し、受戒の折も、先づ『梵網』の大戒を受け、後別受の小戒を受けることになつて居る。併し和上は大小開會と言つても、重に天台により、華嚴によ

られたのではない。賢首大師の『梵網疏』は、餘り日本では用ひられて居ない。道璿律師なども、『華嚴經』を始めて日本に傳へた華嚴の學者でありながら、『梵網』は天台の疏を用ゐて居ることは前に述べた如くであるし、良辨僧正が道融から受けた『梵網』も恐らく賢首によつたものではなく、矢張り天台によつたものかも知れない。して見ると東大寺の本尊は、華嚴宗の本尊であるけれ共、其の戒壇院が、天台によつた大小開會の戒壇であつたといふことも由來あること、思はれるのである。

要するに、東大寺の大佛は、『梵網』の廬遮那佛で、華嚴宗の本尊である。故に『梵網』の説相に基いて、前に擧げた様に、此の廬遮那佛には、佛身に就いて三重の義を有つて居り、臺上五丈三尺の大像は廬遮那本佛で、臺下の蓮葉には葉上の千佛、百億の小釋迦を毛彫に刻み込んである。これ即ち一大蓮華藏世界を表するもので、『東大寺要錄』に、「是以十世界海、廬舍那佛、跏趺臺上、而青蓮開、臉、千百億國釋迦文佛、端坐葉中、而丹菓點唇」といふのはこれである。

そこで東大寺と國分寺の關係を考へると、日本全國に丈六の釋迦像を安置したのは、所謂百億の小釋迦に準へたもので、東大寺葉中の小釋迦佛を、日本全國に展開したものである。收むれば日本は大佛蓮臺中のもの、開けば日本六十餘州である。日本を大廬遮那の蓮華藏世界となし、本末相攝して、一即一切、一切即一の教義を、形體に示したものが、即ち東大寺、國分寺であつて、其の關係は、教義的に、緊密な本末の意味の上に企畫せられたものであると信ずる。

國分寺の天武以後漸次に成就した、其の經過の間には、勿論こんな教義的の組織が工夫されたものではない。唯各國の祈禱所を設けたといふに過ぎなかつたものであらう。東大寺以前の^{みまど}大寺も、同じ意味に於て、唯朝廷の御祈願寺といふに過ぎなかつたもので、其の安置の本尊も別に一定はして居ない。元興寺は彌勒菩薩を本尊とし、大安寺、興福寺は釋迦如來を本尊とし、藥師寺は言ふまでもなく藥師如來を本尊として居る。此等は、皆之を本尊として寺を造立した特殊の理由があつたのであるが、東大寺は、

何故に廬遮那佛を本尊としたか、それは單に華嚴宗の良辨僧正の勧めに基いたからだといふ、そんな簡單なものではない。全くは日本全國を一大蓮華藏世界とし、六十餘州を佛國とするといふ理想の下に、組織的に熟慮された結果、國分寺と東大寺を、教義的に、本末の統一を工夫し、此の大計畫を思ひ立たれたものであつて、これは深い主義のあつたものと考へるのである。

一一 傳敎大師傳に就いて

こゝに傳敎大師の詳細な傳記を掲げやうといふのではない、大體の年譜的なものを並べて其の骨組を示し、唯多少疑問となり、或は研究を要すると思はるゝ一二の點だけを稍詳に述べ、以て大師傳を一瞥せんとするのである。

先づ第一に來る問題は、大師の家系である、大師の氏は三津といひ、^{カスネオビト}姓は首で、幼名は廣野^{ヒロノ}と言つた、即ち三津、首廣野といふのが大師の俗名である。父は名を淨足とい

ふ、蓋し歸化人の後裔で、祖先は後漢の獻帝から出たといふ。此の幼名廣野、父の名淨足のこと、國府牒、度牒、戒牒等の公文書によりて明なので、此等の公文書には何れも

近江國滋賀郡古市郷戸主正八位下三津首

淨足戸口同姓廣野 黒子頸左一左肘折上一

とあるので疑がない。然るにどういふものか、幼名廣野といふことも餘り人が言はな
いし、殊に父淨足のことには誰も注意しないで、一般に大師の父名は百枝といふと言つ
て、古くから殆んど何人も怪んで居ない程である。そうして其の百枝はモ、エと讀む
か、モ、キと讀むか、判然せんといふことになつて居る。何故斯く公文書に明記され、
大師の廣野は其の戸口と示されて居るのに、こんな百枝といふ傳説が出て來たのであ
らうか、毫も其のわけがわからない。羅溪慈本は其の『天台霞標』で斯う考へを述べて
居る。

淨足はキヨシと讀むので、當時支那崇拜の時代であつたから、外に例のある如く（藤
原馬飼は宇合といひ藤原葛野鷹は賀能と言つた如く）多分音から思ひついて、巨枝
とても言つたのが、傳寫される間に巨枝が百枝と誤まられて、遂に今日の傳説とな
つたのではないか。

これは羅溪の説を意味だけ掲げたので、羅溪の原文ではないが、兎に角淨足はキヨタリ
かキョアシ（即ち促つてキヨシ）か不明であるけれ共、成程羅溪の考も一寸面白い、或
はそうかも知れないと思ふ。

百枝のことに就いては、怪誕無稽の談が多く傳つて居つて、一つも信ずるに足るものが
ないが、一般には應神天皇の卅年に、日本に來た人で、後漢獻帝の孫高萬貴王の子であ
る、其の妻は應神天皇の皇女で、傳教大師は其の間に生れたる子であるといふのであ
る。應神天皇の三十年から大師の誕生までは、假りに『日本書紀』の年紀によれば、四
百七十年ばかりで、且つ百枝來朝の時既に百餘歳だつたといふ説もあるから、これに

よれば、大師は百枝六百歳からの時の子であることになる。尤も一書には母千歳、父千五百餘歳の時の子ともあるから、六百や七百では若過ぎる位のものである。以て傳説の荒唐の度を知ることが出来やう。

『叡山大師傳』即ち『本傳』には、應神天皇の時に歸化したのは登萬貴王で、大師の系統は之から出たらしいから、其の祖先が後漢の獻帝の子孫といふことは、先づ事實に近いものゝ様である、多分後漢滅亡後、其の子孫が難を避けて朝鮮に來り、それが日本に移住して來たものであらう。『姓氏錄』などを調べて見ても、此の三津首のことは出て居ない。然し近江志賀に住せりと思はるゝ後漢獻帝の子孫といふものが二つある、即ち

志賀忌寸(攝津諸蕃)

後漢獻帝之後也

志賀穴大村主(未定雜姓)穴大は今の坂本の地なり

後漢獻帝男美波夜王之後、不見、

と二つある。或は此の二つのどちらかの一族が滋賀三津濱に住し、三津氏を稱したものでないのであらうか。強ひて言はゞ、三津といふ所は攝津にもある、もと御津と言ひ、今の大阪市内三津寺町がそれだといふ、攝津諸蕃の志賀忌寸は此の三津に居つたのが、志賀に轉じたものかも知れない。

登萬貴王が、いづれにしても此の三津氏の祖先とあるが、此の登萬貴王とは、どんな人か、他の書には高萬貴王ともあり、或は單に登萬王又は萬高貴王などゝもある。蓋し應神天皇の時に、朝鮮から日本へ歸化した大移民團として殊に著名なのは、例の同帝二十年九月に阿知使主アチノミ其の子都加使主ツカノミが、十七縣の民を率ゐて來朝した事蹟で、此の隨從して來た移民中には、種々工藝家學者が非常に澤山にあり、日本に外國文明の這入つて來た上に、一大階段をなすものであるとは人の知る所であらう。此の阿知、都加の二人は後漢の靈帝の裔である、そうして所謂大師の祖登萬貴王は、或は此の都加使主

のとではないかといふ疑がある。其の理由は斯うである、「姓氏錄」丹波氏の條下に、
丹波史

後漢靈帝八世孫孝日(一説)王之後也

とある、そこで『尊卑分脈』丹波氏の系譜を見ると、

後漢靈帝——正王——石秋王——阿智王——高貴王——

始而爲本朝來書住當國
阿多信(?)號都賀使主

——志拏直王於本朝出生住
丹波國賜坂上姓……

阿智王は阿智使主であることは明であつて、此の子都賀使主が高貴王である、此の高貴王こそ實に登萬王であらう。登の草字と高の草字は間違はれ得る、萬と貴の略書は誤まられ得る、高貴王が登萬王と誤寫され傳はつて、それが色々に間違ひ、登萬貴王とも高貴王とも、萬高貴王ともなつたのであらう。獻帝靈帝に相違はあるが、都賀使主即ち大師の祖先といふのは眞實に近いと思ふ。或はそれが勢力のあつた志賀忌寸村主などの家系と混同せられて、獻帝の後といふ説が出たかも知れない。それならば初めから志

賀氏と三津氏は全く別系統となる。

大師誕生の年は稱徳天皇の神護景雲元年といふことに殆んど異論はない、其の誕生の月日は『梶井門跡略系譜』に八月十八日とあつて、其の外には所見がない。

寶龜十一年十一月十二日得度(年十四)

延暦二年正月廿日度牒を受く(年十七)

此等の官文書によると「國分寺僧最寂死闕之替應_二得度_一」とあつて、所謂補闕得度であつたことが知られる。國分寺の最寂が死んだ爲めに、其補闕に得度を許されたので、早速最寂の名と相似た最澄といふ法名を得たらしい。當時近江國分寺の國師は行表であつたから、之を本師として其の得度式を擧げたものと見える。官文書に大師の頸の左と、肘の折の上とに黒子が一つ宛あると記入して居るのも、當時姓名を詐つて僧侶となるものが多かつたため、所謂「死者の名を冒す」と言つて、死んだ僧侶の名を相續して、手續を履まずに自ら剃髮してすまして居る者が多かつたので、人相の特點を記入

せしめたのであつて、大師の此の度牒は唯一の之についての史料である。

延暦四年四月六日受戒の戒牒を受く(年十九)

ところで、こゝに一つの疑問は、此の得度受戒の時の年齢である。大師の誕生を神護景雲元年とすれば勿論前の如く得度十四、受戒十九でなければならぬ。然るに公文書たる國府牒、度牒には得度十五戒牒には受戒二十と明記してある。そこで或人は誕生の年は神護景雲元年ではない、其の前年の天平神護二年であらうと言つて、誕生の年に疑を挿む様になり、また大師の入寂の年は弘仁十三年で五十六歳とあるが、實は官文書を本として考へれば五十七歳なので、六は七字の草書の誤りだらうとまで考へる人が出て來た。之に就いて羅溪慈本は「當時の法律上十五以上得度、二十以上受戒となつて居つたから、多分年一つを詐つたのだらう」と言つて居るが、成程面白い説である、そこで官文書には皆實際より一つ殖ゑて居るので、これは確實な説であらう。

延暦七年一乘止觀院建立(年廿二)

同十三年九月三日中堂大供養(年二十八)

但し一説延暦十二年

同十六年十二月十日内供養となる(年卅一)

同十七年十一月十講法會南都の名僧十人を請じ法華、仁王、金光明三經を講ず

同二十年十一月同上これ十一月法華會一名霜月會の濫觴にして年々の恒例となる

同廿一年一月十九日高雄法華會開始高雄山寺は和氣清麿の建立で此の寺は和氣氏の氏寺である當時清麿の子弘世弟真綱二人の發起にて奈良の高僧十人を請ひ法華

三大部大師證義となる(年三十六)

同九月二日『玄義』講了

同九月六日『文句』に入る

同九月七日大師入唐の議起る

然るに此の前後のところ『本傳』の叙述が非常に錯誤混雜があつて、殆んど領會に苦しみ所少くない。從來人の之に氣が付かなかつたのは不思議に堪へない、つまり次の

如き順序にして見れば筋が整然と立つ。

一月十九日開始

同 廿九日天皇和氣入鹿を遣はし隨喜の詔勅の口宣がある。

之に對し講席に登りし僧侶善議等謝表を上る但し其の月日を記さず。

同九月六日山邊全成の勸めにより皇太子使を遣して隨喜の意を述べらる。

善議等謝啓、其の文中に「今所講玄義十卷今月二日竟、以今日入經文講文句」とある。

これで『玄義』講了、『文句』開講の日がわかる。

同九月七日

又同年九月七日主上知見天台教迹特超諸宗、南岳後身聖德垂跡、即使思欲興隆靈山之高迹、建立天台之妙悟、詔問和氣祭酒、(中略)告和上、和上與祭酒、終日與議弘法之道、

とあるは、確に天皇が和氣弘世と御内議があり、大師入唐の相談のあつた消息を漏すもので、『玄義』講了と同時に参考の書物を索め、なほ精細に彼の地で傳へなければわからない所があると思はれた結果、斯ういふことになつたものと考へられる。そこで大師の上表がある、

沙門最澄言、最澄早預玄門、幸遇昌運、希聞至道、遊心法筵、每恨法華深旨未詳釋、幸求得天台妙記披閱數年、字謬行脫、未顯細趣、若不受師傅、雖得不信、誠願差留學生還學生各一人、令學此圓宗、師々相續、傳燈無絕也、(中略)所望法華圓宗、與日月齊明、天台妙記將乾坤等、固庶百代下、歌詠無窮、

これが表向き留學生還學生の差遣を朝廷に請はれたので、勿論既に下相談は最早極まつて居たものであらう。こゝに留學生といふは、彼の地に長く滞在して天台の教義を學ぶもので、還學生といふのは、彼の地に長く滞留せず、單に書物を求めて速に還り來る意味で、其の目的は書物を求めるといふにあつたらしい、そこで天皇は此の上表

により「詔臣弘世」とあつて、

夫警中明珠也、無勇而無賜、妙高衆寶也、無信無取也、是以南岳高跡、天台遺旨、蕪德寡福、豈敢得哉、今最澄闍梨久居東山、宿緣相追、披覽此典、既探妙旨、自非久修業、所得誰敢體此心哉、勅少納言近衛將監從五位下和氣朝臣入鹿、差入唐請益天台法華宗還學生

とあつて愈大師を還學生に命ぜられ、往還一年以上を費してはならないと定められたのである。此の時「即依上表、允許天台宗留學生圓基妙澄等」と「本傳」にあるから、別に留學生派遣もあつたことがわかる。然し此の圓基妙澄二人の留學生の後の消息は全く不明であり、勿論此の二人が大師の弟子であつたかどうか不明でない。大師出發の際揃つて九州の海岸を離れたのは四艘の船であつて、第一船には遣唐大使藤原葛野麿、副使石川道益之に乘じ、弘法大師は之と同船であつた。第二船は判官菅原清公之に乘じ、大師は之と同乗せられたのである。海上不幸暴風のために諸船分離して第三

船は船舶破壊し、判官三棟今嗣纔に身を以て免れたとある。第四船のことは不明であるが、これも途中で破壊か沈没の厄に陥つたらしい。大師と弘法の、第一船第二船丈が別れ、に彼地に着くことを得たといふのは、誠に佛天の加護とも思はれるほどである。此の次第から推して考ふれば、本邦最初の天台留學生たる圓基妙澄は、蓋し此の第三船若しくは第四船の難に罹つたものではないかと想像される、若しそうであるとすると誠に一掬の涙なきを得ない。

斯く留學生還學生の命があつたので、大師は

同九月十三日

沙門最澄言、伏奉勅旨、差求法使、任興法道、最澄荷非分詔、罔知攸措也、云云といふ謝表を奉る。それから更に

同十月二十日

沙門最澄聞、秦國羅什度流沙而求法、唐朝玄奘踰葱嶺以尋師、並皆不限

年數、是以習_二方言於西域、傳_二法藏於東土、伏計_二此度求法、往還有限、所_レ求法門、卷逾_二數百、仍須_二歷問、得_レ遇_二其人、最澄未_レ習_二漢音、亦聞_二譯語、忽對_二異論、難_レ述_二意緒、四船通事、隨_レ使經營、相別訪_レ道、遂不可_レ得、竊慮分_レ途問求、乃可_レ有_レ得_二所_レ志之旨、當年得度沙彌義真、幼學_二漢音、略習_二唐語、少壯聰悟、頗涉_二經論、仰願殊蒙_二天恩、僕從之外、請_二許義真爲_二求法譯語、兼復令_レ學_二義理、云云

とあつて、弟子の義真を通譯に伴ひたいと請願をしたのである。然るに『本傳』では前の大師第一回の上表「最澄早預玄門」の文の終りに「歌詠無窮、有得所志之旨、當年得度沙彌義真云々」と續いて居つて、義真を譯語とするの請は、既に此の上表に奏したこゝとなつて居る。然し文章も少しも連續して居ないし、事實もそれでは穩でない。且つ「秦國羅什云々」の上表は、終りを「竊慮、分_レ途問求乃可_二以聞、輕犯_二威嚴、伏增_二戰慄、謹言」として掲げてあるが、遣唐使付きの四船の通事は、使者等に隨つて行つて仕舞ふし、自分は遣唐使と途を分つて道を訪ふのであるから、譯語が別に欲しいといふのは

わかるが、それには「分_レ途問求、乃可_レ有_レ得_二所_レ志之旨」と言つて、通譯をつけて問求するのは大に都合がよいとの意味である。然るに「分_レ途問求乃可_二以聞、」では文の全體としても、また此の最後の言葉だけでも意味がよくわからないのである。「顯戒論緣起」には、全く秦國羅什の文と「當年得度沙彌義真」の文とを一つにして前掲の様にしているが、恐らくこれが正しいのである。

此の譯語の請願があつたので「即依_二上表、勅允_二許譯語已畢」とある、即ち延暦廿一年九月七日から始まつた大師の入唐問題は、愈十月二十日の譯語隨伴の聽許で萬事結了し（義真譯語聽許の日はわからない）これから出發の準備に取りかゝられしものであらう。

以上の順序を、試みに『本傳』の順序と比較すれば、大體左の如き相違がある。

『本傳』

延暦二十一年正月十九日高雄法華會開始

前
同
上

傳教大師傳に就いて

二七七

●●●●●
同二十九日勅使口宣
善議等謝表
留學生圓基澄允許(5)
謝表の終り「謹奉表以閉」に續きて「依上表、允許
天台法華宗留學生圓基澄等」とあり
●●●●●
同月十二日還學生差遣詔勅下る(5)
「夫誓中明珠也云々」
大師謝表(7)
「伏奉勅旨云々」
請求譯語表(8)
「秦國羅什云々」義眞を伴ふの表と別なること前に
述ぶ
●●●●●
九月七日大師入唐内議(3)
大師留學生還學生差遣請願上表(4)
「最澄早預玄門云々」義眞を伴ふ請願の文此の文に連
續すること前述の如し

同上
九月六日東宮隨喜使者差遣(1)
善議等謝啓(2)
同月七日大師入唐内議(3)
大師入唐留學生還學生差遣請願上表(4)
義眞伴隨請願は此の文と全く別なること前述の如し
同月十二日還學生差遣詔勅下る(5)
留學生差遣允許(6)
大師謝表(7)
同月二十日請求法譯語表(8)
「秦國羅什云々」義眞伴隨の文は此の文と連續して一
文なること前述の如し
譯語允許(9)

(上の月日の順序、及び事實の錯誤甚しきを見るべく、
なほ各項下の數字を對照して之を詳にせよ)

譯語允許(9)
●●●●●
九月六日東宮隨喜使者差遣(1)
善議等謝啓(2)

『本傳』の月日の順序を見た丈でも、如何に其轉倒錯誤して居るか知らるゝであらう。

延曆二十二年三月遣唐使任命
同四月遣唐使節刀授與
同月十六日難波發船、暴風のため行を果さず
同五月遣唐使節刀奉還
同十月大師太宰府竈門寺にて四船の海上安穩を祈る若し然らば瀬戸内海暴風の際大師の船は
獨り九州に進みて使者の再發を俟ちしか
同廿三年四月二十五日大使再び節刀授與同七月六日諸船肥前海岸を發す(年卅八歳)
同九月一日大師の船明州鄞縣着

これ唐の徳宗貞元二十年にして弘法大師の乗せる第一船は海上相分離し傳教大師に先づ二十日、八月十日に福
傳教大師傳に就いて

州長溪縣に到着す

同月十五日明州出發天台山に赴く

廿二日台州刺史陸淳に謁す時に淳天台山修禪寺座主道邃和上を台州龍興寺に請ず大師和上に遭ひ其の教を受け菩薩三聚大戒を授けらる

十月七日佛隴寺座主行滿和上に謁す

同十三日佛隴寺に入る居ること二十餘日傳法受教十一月五日道邃和上の室に還る

貞元二十一年(延曆二十四年)二月までにて道邃和上の傳法終了

三月三日求法錄刊定陸淳の印信證明を求む

同月二十五日明州に還る

四月六日明洲の牒を受け十一日越州龍興寺に赴き順曉阿闍梨に謁す

十九日付法印信を受く

五月十五日越州刺史鄭審則より傳法證明の詞を受く同月(日不明)また遣唐使の船に

乗じ明州より歸路に就く

六月(日不明)長門着(一説對馬下縣郡着)

八月三日詔により帝闕に召さる

同月廿七日入京上表天台眞言法門道具奉進

九月一日高雄山にて三昧耶灌頂を授く授灌者八人これ本邦灌頂の起源

延曆二十四年九月十六日十六院三綱任命(山上十六院の名ありまた三綱の任命ありしも實際未だ建立せられず唯大師の豫定に過ぎざりしといふ、但し

これ多少疑問に屬す)

延曆二十五年正月三日奏して各宗年分度者の數を定む(年四十)

弘仁三年十一月十五日高雄にて弘法大師より金剛界灌頂を受く

同十二月十四日胎藏界灌頂を受く

同五年六所寶塔院點定(叡山の東塔西塔の二は六所中のものなり、其の名已に十六院中にあり、若し十六院の名延曆二十四年に定まれりとすれば、六所も此の時或は其の以前になかるべからず)

同七年『依憑天台宗』を著はす(これ奈良僧侶の説に答へたるものにして、其の何人の説に對したるものなるか明ならず大師が奈良僧侶との開戦は之を以て第一矢とす)

同八年二月『照權實鏡』を著はす(筑波の徳一の『佛性鈔』を攻撃せるもの)

同九年『守護國界章』を著はす(同じく徳一の『中邊義』を駁す)

同年五月十五日『學生式』を定め奏す

同十年二月十五日上表大乘戒の允許を請ふ

同十一年二月『顯戒論』『顯戒緣起』を著はし奏す(大乘戒について東大寺景深『迷方示正論』を造り大師の説を斥く大師之に答へて此の二書を著す。)

同十三年二月十四日傳燈大法師位を受く

同年六月四日入寂(年五十六)

一一一 末法燈明記の眞偽

傳教大師の著と稱する『末法燈明記』といふ小冊子がある。極めて一小述作に過ぎない

けれども、鎌倉佛教の勃興に、一方ならぬ影響を與へたもので、甚だ不可思議な書物である。果して傳教大師の眞の著述であらうか、或は後の偽作ではなからうかといふことについて、古來頗る議論があるのである。

鎌倉の新佛教と言へば、淨土教と日蓮宗と禪宗と、大體此の三つになるのであるが、此の中に於て、禪宗は外國から來た者であるから別として、先づ日本で開けた者は淨土教と日蓮宗である。そうして淨土教の中で、今の淨土宗と、眞宗と時宗との三派になつて居るが、時宗の一逼上人は、これといふほどの著述も残つて居ないから別として、淨土宗の法然上人、それから眞宗の親鸞上人、並に日蓮上人の三大高僧は、皆此の『末法燈明記』を權威として引用し、立宗の一つの根據として居るのである。つまり今は時正に末法であるといふ感じが、此等の祖師だちを動した非常な力になつたもので、其の末法であるといふことの根據を何處に求めたかといふと、『末法燈明記』に求めたのであつたのである。禪宗の榮西禪師なども、さういふ意味では、此の書物を引用して

は居ないが、然し其の『興禪護國論』の中には、矢張り此の『末法燈明記』を引いて、これは傳敎大師が、出家を輕蔑する俗人の状態を見て、之を戒めんがために書かれた者だと言つて居るのである。して見ると兎に角此等祖師方は、もと皆叡山の天台宗から出た人々であるが、一人も之を傳敎大師の作でないと思つた者もなければ、叡山の學者それ自身も、そんな疑問は有つて居なかつた者であるといふとは明である。

此の書の註釋書といふものは、餘り多く見ない。本派本願寺の學者の僧鎔の著した『末法燈明記箋述』といふのが一卷あるし、其の後同じ派の妙音院了祥の『末法燈明記講義』一卷あつて、これは『真宗全書』の中に收められて居る。『箋述』の方は漢文であるが、『講義』の方は假字文口語體で頗る領會し易い。此の書の最初に作者の眞僞の辯が、略ぼ述べられて居る。

『講義』には華嚴の鳳潭の説だとして、醍醐帝の勅を受けて、叡山の玄日が、延喜十四年に奉つた、天台宗の書目にも、此の『末法燈明記』は擧げてないから僞書に違ひない

といふ説があると云ふことを言つて、之に對して辯駁をして居る。了祥師は之に就いて若し玄日の録にないから僞書だといふならば、大師の直弟の仁忠の書いた大師の傳には、其の著述を擧げて居る、けれども、玄日の録と比較をすると互に出入がある。斯くの如きは何と解釋すべきものであるか。例へば玄日の勅録の方には『仁王經疏』一卷とある、然し仁忠の傳には、此の書目はない、そうすると大師直接の弟子たる仁忠は間違ひで、玄日のみが眞實であるといふべきであらうか、イヤ、決してそうではあるまい。つまりこれは互に省略したものがあつたので、兩方とも、大師著述の全體を網羅収録したといふわけではないのである。畢竟此等の録は、悉く入唐以後の書を録したもので、『燈明記』の如き入唐以前の書の如きは、兩方に省いて居るわけだと言つて居る。そうして此の『燈明記』には、中に慈恩大師の説を引いたり、南山律師の「制_ニ非制_一者、則斷_ニ三_一明所_レ記」といふ文を引いたりして居るところを見ると、本書は、大師がまた法相宗の人であり、小乘四分律を捨てない中_レの、入唐以前のものであるといふことを證明し、

著述目錄などは、大抵大師が、天台の人になり、大乘戒の人になつてからのものを採録して居るのだと言つて居るのは確論である。

一體、此の書を偽書だと言つたのは、何時頃からのことであるかと言ふと、前にも述べた通り、平安の末期鎌倉の初期には、叡山の學者も、誰一人之を偽書として疑つて居る人はない。法然、親鸞、日蓮、榮西、皆之を眞作として引用して居るのであつて、此のことも、『講義』には、其の大體を述べ盡して居る。天海僧正の侍者であつた眞超の『破邪顯正記』にも、傳敎大師の作として會通して居つて、別に眞僞の疑を存して居ないといふことも加へて居る。此等の點から考へて見ると、之を偽作と斷じたのは或は此の鳳潭あたりが最初ではあるまいか。鳳潭よりは少し後輩かと思はれる、叡山無動寺の可透は、其の『傳敎大師選集錄』で、此の『末法燈明記』を「疑僞書」といふ部下に收め、其の眞僞を疑つて居るが、天台宗の學者で、之を偽書と疑つたものは恐らく之が最初であらう。然しながら、之を疑つて、「蓮宗之徒、盛講習之」と註し、如何にも、

日蓮宗の方のものが作つたものではないかといふことを匂はして居るに至つては、甚しき淺薄の考と言はなければならぬ。そうかと思ふと或は親鸞上人の僞作といはんばかりに言ふ人もある。然し日蓮も親鸞も兩方とも、其の著書に之を引用して居るのを見たらば、かゝる疑は餘りに笑ふべき疑であることがわかるのみならず、此の二人以前に法然、榮西などといふ人々も引用して居るのは何としやうぞ。尤も古く出來た大師目錄の中には、本書の名の見えないのが往々にある、然しそれは全く了祥の言の如く、入唐以前の著書であるから多く省かれて居るので、大師目錄と言へば、主として入唐後のものを採録して居るのが普通である。尙ほそればかりではなく、此の書が、非常に學者の注意を惹いたのは鎌倉初期前後からのことで、恐らく法然上人が末法には末法相應の敎が入る、今は末法ぢやといふことを言はれ、之が憑據として此の書を引かれたのが、抑も『末法燈明記』の世に着目された始まりで、これは今日は、モウ末法だといふ、當時の一般の心に非常に響いたから起つたことである。故に此の以

前の學者は、此の書をさほど重要視して居たものではないから、自然入唐以前の、若い時の一小述作として、多くは省かれて、目録作者も、大抵は見遁して居たものである。それでもこれが大師の眞作として認められたことは、前述の如く鎌倉初期の叡山の學者に眞偽の論がなく、皆眞作として取扱つて居るのを見れば甚だ明瞭である。近頃になつて、本書は偽書であるといふことを各方面から論證しやうと試みた最も有力なるものは、目白の雲照律師で、題して『末法開蒙記』といひ、一時『十善法窟』に連載され、確か、後に別冊單行本となつたかと思ふ。多くの偽作論者は之を鎌倉初期頃に出來たものだらうと言つて居るが、『末法開蒙記』は、これ恐らくは中古以後の作か、或は破戒奸佞の愚僧等、嚴科に處せらるゝに當り、天網に罹るを恐れて偽作したものであらうと言はれて居る。中古以後といふのは随分漠然として見當もつかない話であるが、法然親鸞以前に偽作したものとするれば、平安朝中頃以後と見なければなるまい。成程平安朝の中頃以後には、叡山^{したかた}下方の僧は、僧ともつかず、俗ともつかず、肉食妻帯を常習とす

る様になり、惡平等の觀念が、此等僧侶の口實を造作し、煩惱即菩提と言つては火を放ち、對治悉壇と言つては劍戟を取るといふ有様であつたから、若し無戒を辯護した本書が、傳敎大師の名に托して、自分等の所行を曲庇せんと試みたものだと言はれるならば、定めて此の頃のものとしなければなるまい。然し私には、本書の内容から見て決してそうは思はれない。

なほ一言こゝにつけ加へて置きたいのは、日蓮宗の現代唯一の壯年學者たる清水龍山君が、大正三年十二月の『大崎學報』^{第三十}七號に、『末法燈明記の眞偽』と題し、古來の目錄中の眞とするもの偽とするものを對照し、殊に雲照律師の『末法開蒙記』の要旨を遺憾なく叙し釋清潭師の、其の偽書たる所以に就いての六項を擧げたる六偽辨を擧げ、それから眞偽説の代表説としては間野闍門氏の『末法燈明記論議』を取り、これ『開蒙記』に當るべきものなりと言つて、其の意を詳に述べ、なほ日蓮上人、法然上人の、本書引用の事實を明にし、大體に於て眞作なりと定め、特に『論議』の説を擧げて居るが、然しなほこれのみでは、眞作を飽くまで主張するには不満足だといふ意味も見えて居る。『論議』の説の如きも、實は先哲の既に道破した所で、決して珍らしい論ではない。之に就いては後に説明するが、唯龍山君の努力の結果をこゝに記して、學者の注意を喚起して置くのである。

一體此の『末法燈明記』とはどんな内容を有して居る書物であるか、論歩を進むるに先ちて、先づ本書の形式上のことから話を運んで行かう。ところで第一に、此の『末法燈明記』といふ書物の名である。之について、自分の書いたものを、自ら末法の燈明などいふのは餘りに不遜な話で、傳教大師ともあらう人の言ふべきことではないといふ非難があるが、間野闡門氏は、これは後人のつけた題名で、初めから名があつたわけではない様に言つて居る。然しこれは大なる誤りで、恰も大師が歸朝後、朝廷に奉つた論文に、自ら『顯戒論』と題名を置いたと同じ様に、此の本も、自ら『末法燈明記』と題を置いて朝廷に上つたものである。之を『末法燈明記』とつけたのは、決して自分の書物を末法の燈明なりと自讃したわけではない、佛法陵遲、人機衰へた末法にあつては、無戒名字の比丘もなほ世の寶である、燈明であるといふ意味で、即ち悉しく言へば無戒比丘末法燈明論なのである。これは龍山君の考が正しいのであつて、本書を少し注意して讀めば、すぐわかることである。聊も自讃でもなければ、決して他人の

命名せし所のものでもないのである。

扱本書開卷に、先づ『末法燈明記』の立題があつて、普通の型の如く下の方に撰者の名を署して居る。其の署名は、「本朝沙門最澄撰」としてある。此の署名にまた議論が起つてくるのである。それは何故かといふに、此の本朝沙門の此の本朝といふ言葉が可笑しいといふのである。傳教大師の頃に、果して本朝といふ言葉を遣つたであらうか、どうであらうか。此のことは、『末法開蒙記』の中にも頻りに言はれて居る。ところが了祥師なども之を疑つたものと見えて、「本朝沙門最澄撰とあるのは後人の細工也」と判然と決めて居る。成程本朝といふ言葉は、平安朝中頃からは盛んに用ひられて居るけれども、傳教大師頃にはどうであつたらうか、これは、どちらとも決められない。但し傳教大師の述作の中には、本書と同じ様に、本朝の文字を用ひて居るものが全く無いといふわけには行かない、これは参考のため一言添へて置く必要がある。試みに大師撰述書中の署名を調べて見ると、

- 『法華去惑』 最澄撰
- 『註無量義經』 沙門最澄撰
- 『守護國界章』 釋氏最澄撰
- 『註仁王經』 入唐釋氏最澄
- 『法華論秘文』 大唐習業沙門最澄鈔
- 『註金剛錍論序』 前入唐求法沙門最澄
- 『照權實鏡』 前入唐還學生沙門最澄撰
- 『顯戒論』 前入唐受法沙門傳燈法師位最澄撰
- 『法華秀句』 本朝沙門最澄撰
- 『頓超祕密綱要略註』 傳教大師最澄記

此の中で、最後の「傳教大師最澄記」は、これは後人の置いたものであるから勿論言ふに足りないが、其の外はどうも後人の置いたものとはどうしても認められない。特に

朝廷に奏上したものに至つては、「顯戒論」の如く、*わざく*、肩書を省かれずに書かれた如き、これは禮儀上さうなくてはならないのである。私は、此等の署名は皆大師の自ら置き給ふ所で、本朝といふ言葉も、當時遣つたものと思ふ。既に「法華秀句」にも本朝沙門と署せられて居る所を見ると、少しもこれは怪しむには及ばないことゝ信ずるのである。

本書の内容を按ずるに、撰述の目的は、畢竟ずるところ、無戒名字の比丘、名ばかりの僧侶で、身に戒行のないものでも、末法の世には、之を世の寶として庇護しなければならぬといふことを言ふにある。そこで今日は果して末法かどうかといふことをきめるについて、大に力を盡し、大體に於て今は像法の終末であつて、行事は總べて末に同じと斷じ、之を證せんとして居られるのである。然るに「開蒙記」の如きは、盛んに種々の理論と事實とを擧げて、佛滅千五百年以後を像末とする本書の説は取るに足りないといひ、末法に持戒の比丘の全くない様に言ふのは間違つて居るとか言ふこ

とを論じて居られるけれども、餘論は姑く措くとして、傳敎大師は、果して其の時代を像末と考へて居らなかつたであらうかどうか、即ち『末法燈明記』に、今日は最早像末法で、事實は末法と同じことであると判じてあるのは、大師の意に背反したものであるかどうか。『顯戒論』を見ると、「滅後大天者、有レ犯ニ過人罪、像末叡山者、無レ犯ニ過人罪」とある。像末の叡山とは、傳敎大師自分を指したものである。『守護國界章』の中にも、「當今、人機皆轉變、都無ニ小乘機、正像稍過已、末法太有レ近、法華一乘、機正是其時」とあつて、いづれも皆「末法燈明記」と一致し、大師延暦の當時を以て、像法の世終つて、今方さに末法の初めにあるといふ考である。「末法太だ近きにあり」といふのは、像末の法は行事末法に同じといふ『末法燈明記』の説、即ち「故知、今時は像法最末時也、彼時行事、既同ニ末法」云々とあると同じ意味になるのである。また「正像末文」の意によると、像末どころではない、末法に入りて、既に二百四十歳を過ぎて居る。今は、ハ、ハ、末法に入つて居るといふ考である。即ち「末法萬歲唯有ニ佛敎、無ニ行證

者一名ニ末法、今入ニ末法二百四十歳」といふものこれである。これは『末法燈明記』にも三時の判について二説を擧げてあつて、法上法師の説によれば、延暦二十年までは千七百五十歳になるし、費長房の説によれば千四百十歳になる、千四百十歳の方の説に隨つて考へても、今は既に末法同様の像末であるといふのである。であるから正法五百年、像法五百年と勘定して、其の以後を末法とすれば、法上の説では既に末法に這入つて居るわけになるのである。『正像末文』は、此の『末法燈明記』の出來たと思はれる延暦二十年よりは、十一年後の弘仁三年に書かれたものと見え、「今校ニ年歲ニ釋迦滅來、迄ニ弘仁三年、聖辰ニ千七百四十歳」となつて居る。であるから、聖法に入つて既に二百四十歳を過ぎて居ると言はれるわけである。『燈明記』と『正像末文』と、計算に相違があるが、前の『燈明記』の千七百五十歳の五は、或は三の誤りではないかと思ふ。延暦二十年と弘仁三年は、恰も十年の相違であるから、大體それで勘定が合ふ。

法上の傳によつて考へて見ると、法上の時代、即ち齊の武平七年丙申、日本の敏達天皇五年まで、佛滅後一千四

これは此の時、政府から罰せられた僧侶達を辯護せんとするのが其の主意であるから、こゝに「愚僧等」と指したのは、「彼の愚僧どもは」といふ意味で、決して「我々愚僧等は」といふ意味ではない。「我々愚僧等」と言つて置いて、「けれども經說によれば、我々の様な破戒名字の比丘も、なほ末法の實で御座います」といふのは隨分無法な辯護といはなければならぬ。こゝでは決してさういふ意味ではない。「彼等愚僧たちは」今罪を以て嚴科を蒙り、非常に困却を致して居りますが、「然し末法には、無戒名字の比丘もなほ國の寶で御座います」と、かう論じて行つたものでなければならぬので、「愚僧等」は、大師自ら卑下して呼んだところのものではないのである。こゝは非常に大事な着眼點である。何となれば、本書を以て、罪科を犯した僧侶が、大師に托し、自ら辯護したものだと思ふのが、僞作論者の有力な理由になるものであるが、若し「愚僧等」を大師自らのことでないとするれば、本書を見る上に於て、根本的に考が違つて來ることになるからである。「開蒙記」に、

僧侶自ら破戒無慙にして、白衣に對して傲然告げて曰く、我等破戒なりと雖も、世尊の教勅の在るあり、時世の法爾なるのみ、尊重供養すべければ大福田を得べしと言ふて、毫も恐れ憚る所なきに至つては、人之を何とか謂はむ、

とあるが、若し本書の全體を、自己の辯護と解釋をして見れば、此の慨嘆は尤もである。然し實は、傳教大師が、世の僧侶のために、外から辯護の勞に當り、一は以て俗人を戒飭し、一は以て僧官僧綱を諷したものである。此のことは後段に明である。自分で自分を辯護したものでないから、愚僧等が嚴科により、大に困却を致して居りますが、「然しながら」といふ意で言葉を切り、

然法有三時、人亦三品、化制之旨、依時興替、毀讚之文、逐人取捨、夫三古之運、盛衰不同、五五之機、惠悟又異、豈據一途、濟就一理、整乎、

といひ、政府が佛教を取り締る上に於て、時により、機により、一準一律には行くものではないと發端を言ひ出したわけである。これが何で自己の辯護の口調であらう。

本論三段の要旨は斯うである。第一段は、正法、像法、末法の區別に就いて、『賢劫經』
『涅槃經』以下の諸經典、及び前に言つた、法上、費長房等の説を擧げ、要するに今日
は、延暦二十年は、佛滅後一千四百十歳に相當し、像法最末の時であつて、略ぼ末法同
様の時であるといひ、所謂言敎のみあつて實の行證なき時代、これ此の像末、末法の
特相である、即ち空論無實行は已むを得ないことであると示し、

然則末法中、但有言敎、而無行證、若依戒法、可有破戒、既無戒法、由破何戒、
而有破戒、破戒尙無、何況持戒、

と結んで居る。第二段に入つては、又多くの經典により、持戒破戒を説くのは、正法
の時のことであつて、之によつて像末法の僧を律すべきではないといふ文證を出し、
以て戒の破持の行相を示して居る。末法の比丘は單にこれ名字の比丘で、形ばかりは
比丘であつても、戒行の伴はないものである、しかも佛法陵夷の世にあつては、此の
名字の比丘も、なほこれ無上の寶である、國王は宜しく之を保護して、王法佛法相資

の實を擧げなければならぬといふことを示し、「末法唯有名字比丘、此名字爲世眞
寶、更無福田、設末法中有持戒者、既是恠異、如市有虎、此誰可信」といひ、『大集經』
の、「名字比丘爲無上寶」の文を引き、反復問難辯析し、「像季後全は無戒、佛知時運、
爲濟末俗、讚名字僧、爲世福田」となし、「若以正法時制文、而制末法世名字僧者、
教機相乖、人法不合、由此律云、制非制者、此制斷三明所記、豈有罪」と述べて居
る。つまり第一段は、主として三時をきめたので、今は像末であるから、行相は末法同
様であるといふことを明にし、第二段では、像末、末法の僧侶の状態を説いて、しかもこ
れなほ佛敎のためには、なくてはならない國の寶であるといふことを斷じたわけである。
これで本書の目的とする所の理窟は、大鉢述べ終つたのであるが、終りの第三段に於
て、之を奈良僧侶及び寺院、それから信徒といふ様なもの、實際の状況を擧げ、之を
現今の事實に徴するも、末法の有様が歴々疑ふことが出來ないではないかと言つて、
つまり實際上から例説して居るのである。本論の旨趣大凡上の二段で盡きて居るので

あるけれども、然し本書の眼目とする所は、寧ろ此の第三段にあるらしく、こゝに眼を着けて見なければ、本書の精神は、決してわからないのである。即ち此の第三段に於て、徒らに無戒名字の比丘を、嚴重に處断せんよりは、先づ佛法を信ずと稱する檀越の状況を見よと言つて、暗に檀越を戒め、他方面に於ては、此等僧侶を指導する僧綱は、果して無戒名字の比丘を、佛戒によりて、戒飭處分するの権能のあるものであるか否や、宜しく自ら顧みるべき必要があると云つて、頗る手厳しく、當時の碩徳高僧を以て居つた所の僧綱に當つて居るのである。

今此の三段の意を一層敷演して、大旨のある所を一言して置かう。今日の僧侶には、固より僧侶の戒行がない、然しながら之と同時に、檀越また檀越の誠を缺いて居るし、上に僧統僧官の制を設けて僧侶を統率するが如きは、佛教に背反する行爲で、皆これ末法の兆、顯然たるものであるとなし、『像法決疑經』の文に、「請_レ僧_レ在_レ寺_ニ、不_レ供_ニ養_ニ飲食_ニ、衣服_ニ、湯藥_ニ、返_ニ更_ニ乞_ニ貸_ニ食_ニ、噉_ニ僧_レ食_ニ」とある文を引き、「今見_ニ俗_ニ間_ニ、盛_ニ行_ニ、此_ニ事_ニ、時_ニ運_ニ自_ニ

爾_ナ、非_ニ人_ニ故_ニ爾_ニ」と言つて、僧侶のみを責むるの酷なることを言つて居るのである。蓋し奈良朝末から、平安の初にかけて、信徒が、自己の田地を寺に寄附することが非常に流行したもので、これは眞に寄附するのではない、寄附したといふ名義にしてしまふ丈のことで、若し寄附して寺の田になつたといふことになれば、寺田は不輸租田と言つて、法律上無税地になつて居つたのであるから、つまり斯くして租税を免れやうといふのである。それであるから、寺は表面上非常に多くの土地を所有して居つても、實は皆檀越の左右する所となり、僧侶は此等檀越の御機嫌を伺ひ、或は世俗の業務でも營まねば、食ふことさへも出来ない様な状況になつて居つたものかも知れない。「請_レ僧_レ在_レ寺_ニ、不_レ供_ニ養_ニ飲食_ニ、衣服_ニ、湯藥_ニ」といふのは、誠に當時の實際に當てはまつた言葉であつたに相違ない。それから「返_ニ更_ニ乞_ニ貸_ニ食_ニ、噉_ニ僧_レ食_ニ」とあるが、これは、當時貧民に米を貸して利子を取ることが盛んに行はれたもので、一種の高利である、之を名けて出舉_ニといふ。今こゝに乞貸_ニといふのは、此の事實を指したもので、多分檀

越の勢力のあるものが、寺田の收穫を出舉して利を貪り、御互に之を自分の懐に入れたものであらうと思ふ、「今見_ル俗間_ニ盛行_ス此事_ト」と特につけ加へられた所を見ると、餘程適切な言葉であつたに相違ない。誠に「檀越既無_ニ檀越志_ト、誰得_レ誹_ニ僧無_ニ僧行_ト」
と言はれても、致し方のなかつた有様であつたのである。

それから、當時の高僧達や、僧綱連に對する攻撃は、一層猛烈である。意氣揚々として、車馬を驅り、顯門に出入する、此等、名のある僧侶を指しては

遺教經云、一日乘_ス車馬_ニ除_ト五百日齋_ヲ、當代行者之罪、何呈_ニ持齋之德_ト、

で、成程、外形から見た所では、戒法を嚴守して、一日に一度の食事といふ風であるけれども、一日車馬に乗ずれば、五百日食事が出来ぬぞといふ經文から見ると、あの馬車を乗り廻はしてゐる高僧僧官連に、何の一日一食位の持齋の徳があらうぞ（「遺教經」
とあるが、これは今の「佛遺教經」のことではない。本經には此の文がない。「法苑珠林」に引いて「遺教經」
居る、「遺教法律」に、之と同じ文があるから、多分此の「遺教法律」を指したるものに違ひない。）その次ぎに
又法行經云、我弟子若受_ニ別請_ト、不得_レ國王地上行_ト、不得_レ飲_ニ國王地水_ト、五百大鬼、常

遮_ニ其前_ト、五千大鬼、常從罵_リ、言_ニ佛法大賊_ト、

とあつて、これは顯門出入の徒を諷したのである。佛の戒では、嚴に別請といふことを禁じて居る。多くの僧侶の中で、或一人が、檀越から特別の招待を受けることである。なほ此の下に、同じく別請を禁じた『鹿子母經』の文を引き、「嗟呼持戒僧侶衆、何於_レ其改_レ過乎_ト」と嘆して居る。持戒ぢや、持齋ぢやと、形式ばかりは、やかましくとも、一方では、車馬の往來、一方では顯門の出入、それで他に對しては、破戒非法の聲を放つ、自ら顧みたらば、どこに人を取締る資格があるか、宜しく速に過を改めて可なりといふのである。最後に、

仁王經云、若我弟子、爲_ニ官所_ト使_テ、都非_ニ我弟子_ト、立_ニ大小僧統_ト、共相攝縛_ト、當_ニ爾之時_ト、佛法滅沒_ト、是爲_ニ破_ニ佛法_ト、破_ニ國因緣_ト云云

と言つて、全體世の僧官僧統なるものこそ破佛法の緣である。此の徒輩が、何で無戒の比丘を處罰するの權能があらう。無戒の比丘は、たとひ無戒でも、なほ濟世の寶で

ある。僧綱僧官は、彼れ破佛破國の賊ではないか。彼等何の理由あつて、此の無戒の比丘を罰し得るとするぞ。

推^{スルコ}仁王等^ヲ拜^{スレ}僧統^ヲ以爲^ス破僧之俗^ト、彼大集等^ヲ稱^シ無戒^ヲ以爲^ス濟世之寶^ト、豈留^ニ破國之蝗^ニ還棄^ニ保家寶^ニ、

といふに至つては、實に其の言痛烈を極めたりと言はなければならぬ。要するに、僧官徒らに、下に臨むに嚴なるを以て能とせず、時の宜しきに隨つて、佛教を持續弘宣すること國を有つの道ではないか。

須^下不^レ分^ニ二類^ニ、共^ニ食^ニ一味^ト、僧尼不^レ絶^レ跡^ヲ、鳴鐘不^レ失^レ時^ヲ、然^レ乃^允未法之教^ヲ、令^有國之道^ニ、

と結ぶ、此等の口調は、全然自ら辯護するの口調でないばかりでなく、また他を辯護するより一步を進めて、反對者を攻撃する口調である。これ傳教大師が當時の貴族的、形式的佛教に慨する所あり、他を辯護すると同時に、之れに寄せて、自分の感慨を述

べ、氣燄を揚げた大文字である。

以上の如く、『末法燈明記』は、無戒の比丘を辯護すると共に、持戒を装ひ、佛教の運命を左右する權力を有つて居つた、奈良の貴族的僧侶に一大攻撃を加へられたものである。延暦二十年は、大師入唐三年前のこと、年卅五歳の時に當る。本書は實に大師入唐前の唯一の著述で、また大師の奈良佛教の現状に對する不満と、改革的精神の迸出したものとして見るべきものである。

大師が、無戒の僧を辯護したといふのは、全體どういふ意味なのであるかといふと、桓武天皇が、奈良以來の佛教を肅清する爲めに、僧侶淘汰の手段を講じ、其の方法が嚴酷に失し、戒に率由する行動の缺けたものは、寺から追放され、供養を受くるを禁じ、法筵に列なるのを止められたので、之がために、多數の僧侶は、非常な打撃を受けたものであるらしい。中には「生産を事とし、閭里に周旋し、編戸に異なるなき」僧侶も居ると、詔勅に見えて居るが、其の實、斯うしなければ生活が出来ないほどに、

寺が荒れ、檀越の舉動が勝手に極めて居たものらしい。此等の實狀を極めずに、局に當る僧綱などいふ徒輩は、所謂正法時の戒律を以て、當代に臨み、多くの僧徒を斯る慘狀に陥らしめ、しかも彼等高僧の行持は果して真に戒に遵由して居るか否やといふに、皆これ撞着矛盾、其の撞着の行爲、矛盾の言動に飽き足りない大師は、この貴族的、形式的佛教に立ち向ひ、憤然としてこゝに此の一書を草し、朝廷に奏上したものと様である。「爰に愚僧等」云々とある文字は、これで領會が出来るであらう。

『末法燈明記』は、斯ういふ理由で出来たものであつて、其の内容から見ても、毫しも傳教大師の眞作として、不都合のあるものではない。『開蒙記』には、

凡そ諸佛の説法に、勸誡の二門あり、就中俗士に勸むるには、假令僧侶破戒なるも之を供養すれば、現に其福報を得、後天上淨土に生ずるの利益あるが故に、末法の時に當ては破戒無戒のものとも雖も、猶尊重供養すべしと勸奨し給ふなり、之に反して僧侶を誡むるには、少欲知足恭謙謹慎にして、小罪微惡をも、猶之を恐るゝこと、

重禁大過の如く、堅く慎みて、白衣俗士の機嫌を護り、如法如律に梵行を修習すべしと、戒飭し給へるは、是實に正法久住の命根、勸善懲惡の良藥なり。

と言つてあるが、本書の本意は、勸戒二門の中で、上は朝廷及び有力の檀越、延いては世俗の勢力と相提携して局に當る僧綱に對する勸門の意であつて、聊か雲照律師の意と違つたものではない。榮西禪師が、僧侶を侮蔑する俗人を戒めた書だと決められたるは、本書を以て勸門の書と見られたので、尤ものことである。之を自己辯護と見誤り、之を誡門の言と誤解して、本書大師の作にあらずといふのは、未だ本書の眞趣を見得ぬものであるといふの外はないのである。

本書は、桓武天皇の、佛教に對する政策の酷烈に過ぎたために、大師は之を諷諫せんとして奏したる所であるといふことは、僧鎔の『箋述』等に、早く既に道破したる所であつて、素より私の新案でも何でも無い。今其の事實を詳にすれば斯ういふ次第である。延暦十七年四月の詔勅に斯ういふのが出た。

勅、雙林西變、三乘東流、明譬炬燈、慈同舟楫、是以弘道持戒、事資真僧、濟世化人、貴在高僧、而年分度者、例取幼童、頗習一經之音、未閱三乘之趣、苟避課役、纒悉緇徒、還棄戒法、頗廢學業、爾乃形似入道、行同在家、鄭璞成嫌、齊竿相濫、言念遠途、寔合改徹、自今已後、年分度者、宜擇年三十五已上、操履已定、智行可崇、兼習正音、堪爲僧者、充之、每歲十二月已前、僧綱所司、擇有業者、相對簡試、所習經論、總試大義十條、取通五已上者、具狀申官、至期令度、其受戒之日、更加審試、通入已上、令得受戒、又沙門之行、護持戒律、苟乖斯道、豈曰佛子、而今不崇勝業、或事生產、周旋閭里、無異編戶、衆庶以之輕慢、聖教由之凌替、非只亂眞淨、固亦違犯國典、自今以後、如此輩、不得住寺、並充供養、凡齋會勿關法筵、三綱知而不糾、與同罪、自餘之禁、宜依令條、若有改過修行者、特許還住、使夫住法之侶、彌篤精進之行、厭道之徒、起慚愧之意、實に嚴霜烈日の概ある詔勅で、法に對する督勵の意、唯驚くばかりである。然しながら

ら淘汰の急に心を勞し給ふの餘り、年三十五以上で、正音といふから、支那語で、自由に經典も讀め、思想確で、品行も立派なものでなければ得度を許さない。しかもさういふ資格の備はつたものゝ中から、嚴重の試験をし、教義上の問題について十分の答辯の出来るものを抜き、之を沙彌とし、それから受戒の時になほ第二回の試験を行ひ、十問の中、八丈は答へ得るものでなければ、受戒して本當の比丘とはなれないといふのである。斯ういふ嚴重を極めた方法で僧侶を取らうとしたならば、恐らくは毎年の年分度者の數に充つる丈の出家出願者を得ることは、到底出来なかつたに違ひない。さればこそ延暦二十年四月の詔勅によると、

前年有制、年分度者、例取幼童、頗習經之音、未閱三乘之趣、苟避課役、纒悉緇徒、還棄戒珠、頓廢學業、自今以後、年分度者、宜擇年三十五已上、操履已定、智行可崇、兼習漢音、堪稱僧者、爲之、每年十二月已前、僧綱所司、請有業者、相對簡試、所習經論、總試大義十條、取通五已上者、至期令度、受戒日、更加審試、

通^{スル}ニ八已上^ニ者^ハ、令^レ得^ル受^ル戒^セ、者^ニ而性有^ニ敏鈍^一、成^ニ有^ニ早晚^一、苟^モ以^ニ年^ニ、恐^ル失^ニ英彦^一、復^タ三論法相、義宗殊^ニ途^ナ、彼此指歸、理須^ニ粗辨^一、自^レ今以後、復聽^レ取^ニ年二十已上者^一、其簡取之日、令^レ辨^ニ二宗之別^一、受戒之時、勿^レ勞^ニ更加^ニ審試^一、自餘條例、一依^ニ前制^一とある。僅に前の詔勅が出て、三年目に、ハ、嚴重の試験制度を全廢し、唯三論法相二宗の區別を問ふ丈の試験で沙彌になり、受戒の時には、別段試験はなくて比丘とされる。さうして卅五以上といふ年齢の制限が、二十以上と變つて居る。即ち前の詔勅は、到底事實行ふべからざるものであつたことが證明されて居るのである。

傳敎大師が、若し『末法燈明記』を著はして、朝廷に上つたのは、果してどういふ事情によつたものであるかと言へば、別に確な證據があるわけではないけれども、恐らくは此の延曆十七年の詔勅により、佛敎界に大恐慌を來したので、一時の弊を匡救するの意に出でたものであらうといふ、從來の學者の説は、是認せられなければならぬ。さうして此の書が、延曆二十年に出來たといふのであるから、少くとも、

前の延曆二十年の、二度目の詔勅より前に朝廷に奏上せしものと解せられなければならず、隨つて、此の二度目の詔勅は、或は其の結果であつたかも知れないといふ想像も、強ち理由のないことではない。但し私の見るところでは、此の『末法燈明記』は、試験制度の寬嚴といふことには、直接に何の言及したところもない、思ふに僧侶淘汰の實行が、多くの一般僧侶をして、寺より追放され、或は一切供養を受くることが出來ないといふ様にならしめた、之を行つた眞の發起發頭人なる僧綱を重に目指し、次ぎには、檀越また檀越の誠を缺く所の政府の官人、大官連にまで諷示せられたものであらうと思ふ。

傳敎大師は、自身を處するに於ては、戒行の最も嚴重な人であつたのみならず、入唐以後の生涯の仕事は専ら大乘戒を興し、大乘授戒の戒壇を叡山々上に築くといふ一事の本願を達せんとする努力に外ならずと言つてもよいほどであつた。此の傳敎大師が無戒名字の比丘を庇護し、破戒無戒もなほ可なりと言ふに至つては、大に怪しむべし

といふ疑の起るのは當然であるけれども、こゝは小乗戒と大乘戒との區別に注意して考へなければならぬ問題である。大師入唐以前には、未だ大乘戒を知らず所謂東大寺の戒壇で受戒をし、四分を戒の全體として實行して居られたものである。故に此の點から、一方は僧綱の所行を難じ、一方は正法時の制を以て今に充當することが出来な
いと言つて、一時の流弊を救はんとせられたのである。されば大師は、其の當時、奈良僧綱の所行の徒らに形式に拘泥し、精神を問はない、其の有様に少からず不満足を感じて居られたに違ひない。然るに入唐して、彼の地に於て道邃和尚から、大乘戒を受くるに及び、外形の形式に泥まなない、精神に重を置く、此の戒の存することを知り、どうしてもこれではいけないといふことを切實に感ぜられ、之に非常の力を得て歸朝されたので、さてこそ日本に還るとすぐに、大乘戒といふ旗を翻して、奈良佛敎と相對陣せらるゝに至つたものであらう。故に大乘戒宣布の闘士たる傳敎大師は、入唐以前とは、根本的に其の立場を異にして居るのであるけれ共、然し大師が、奈良佛

敎に對する不満と、其の改革的精神は、共に既に此の『末法燈明記』の上に、歴然と見えて居ると言つても、決して差支はないと信ずるのである。

一三 日蓮と親鸞

日蓮上人と親鸞上人とを比較するならば、其の間には、いろ／＼興味のある問題が澤山にあると思ふが、今それを一々研究して、精しく話す暇はない、唯一つ二つをごく簡単に話して見やう。

系圖のことから見るのに、親鸞上人は、普通の説によれば、藤原氏の系統で、其の父は皇太宮大進有範といふ人である。此の有範は、大織冠鎌足の後胤で、右大臣内麿から出た人であるといふことになつて居る。こんな系圖は果して歴史的に正確なものであるや否やは、勿論甚だ疑はしいものである。獨り系圖ばかりではない、全體親鸞上人の傳記といふものは、總べて不明なもの、疑はしいものばかりで、恐らく各宗の祖

師中で、此の位傳記のわからない人は少からうと思ふ。之に比較をすれば、日蓮上人の傳記は、頗る明瞭であると言つてよい。然しながら、其の系圖といふことになる、これも果して正確なるものであるか、如何といふことは極めて曖昧なのである。一般の傳記では、上人は遠洲貫名の系統に生れた人だといふことになつて居る。此の貫名といふのも、同じく藤原氏から出たといふので、貫名五郎重實といふ人に、重忠といふ子がある。重忠に五人の子供があつて、上人は其の重忠の末子であるといふ。親鸞上人の母は、八幡太郎義家の孫女で、吉光女と書いた本もあるし、或は貴光女と書いてある本もある。後に上人の妻となつた、玉日姫と共に、兎に角變な名前の人である。幼名は十八公麿と呼んだといふ、或は鶴充丸といふ一説もある。これも面白い童名であると思ふ。日蓮上人の方は、母は清原氏、舍人親王の裔、畠山の一族で下總の大野吉清の女とあるし、山崎左近兼良の女ともある。名は梅千代ともあり、梅菊ともある。上人の幼名は善日麿といふのだともいふ。後に改めて藥王麿といひ、また經王麿

と書いたものもある。何れも信ぜられぬ様な、信ぜられぬ様な傳説である。

親鸞上人は、初めの名は綽空と言つて、道綽と源空とを取り合せた様な名であるが、善信房と言つて居るのは善導と源信を配合したものに見える。親鸞は、天親と曇鸞から來たものとする、天親、曇鸞、道綽、善導、源信、源空の、眞宗相承の七祖の中で、龍樹一人の外は、六人とも、皆上人の名前の役をつとめ、且つ支那と日本、支那と日本と組合せ、終りが印度と支那で結び、殆んど此の名を説明した上で、眞宗の説明が出来る様に出來て居る。日蓮上人の方には、これほどにも出來て居ないが、出家前から、善日だの、藥王だの、或は經王だのといふ、随分「法華經」臭い、或は日蓮上人に都合のよさそうな名前がついて居る。上人の出家した時の名は蓮長といふことになつて居るが、多分これは事實であらう。字は是生としてあるが、字といふのは、是生房とでもいふのであらう。日蓮は後に改めた名である。

日蓮上人の父は、故あつて、……其の故といふについて、『高祖年譜攷異』には、四種の

異説を擧げて、其の何れか是なるを知らずと言つて居る。或は四種の説皆虚説であるかも知れない。要するに上人の父母は、左様な六けしい系圖の人で、父は貫名の次郎重忠といふ人であつたかどうか、これは至つて怪しいものである。上人が自ら書いて居るところによると、「日蓮今生には旃陀羅が家より出でたり」ともいひ、「魚鳥を混合して赤白二諦となし、識神を其のうちに宿す」などもあつて、殺生を職として居る旃陀羅の家から出たといふことで、其の系圖が賤しいために、人に輕侮せられて、自分の言ふことに信を得られないことを非常に殘念がつて居られる。「人のあなづる道理なり」とまで嘆じて居られる此等の點から考へて見れば、其の系圖が、そんな嚴めしいのではない、多分房州の漁夫の子であつたのであらう。

親鸞上人は京都の人である。日蓮上人は房州の人であるといふ丈は信じられそうであるが、其の系圖の如きは共に不明である。恐らくは、何れも賤しい身分から出たものであらう。此の點は寧ろ從來の様に、系譜を誇張するよりも、身分系圖のない方が、平

民的宗教としては、却つて相應しいことと思ふ。

學問の場所が、親鸞上人も日蓮上人も、共に同じく叡山で、其の開教の地も略ぼ同じ方面の關東である。日蓮上人は、安房の清澄山で出家をしたけれ共、然し學問は叡山に登つてしたので、惠心流の末に、其の研究の指を染めたものであるらしい。上人の傳に出て居る叡山の學者は、多く此の惠心の末流に屬するものである。親鸞上人も叡山で出家學問をしたといふことは多分事實であらうし、其の著書の上に現はれて居る、教義解釋の方式から見て、矢張り惠心流を酌んだ人であることは、想像が出来る。此の點に於ては、兩者とも其の思想が天台宗から出て、一方は天台の正統思想ともいふべき「法華經」に根柢を置き、一方は叡山で特殊の發達をした傍系思想ともいふべき、念佛に其の土臺を据ゑたものである。此の二つの思想は、溯つて言へば、源信僧都の上では、殆んど一致して居るものである。兎も角も、叡山佛教から出た此の二つの思想が、同じ關東で一宗を成し、日蓮上人は、鎌倉を中心として大活動をしたが、親鸞

上人は、常陸の稻田といふ、關東でも草深い田舎の一隅で一宗を建立し、専ら關東の布教に其の端緒を開いて居る。

尤も著述から言へば、親鸞上人の『教行信證』は稻田述作であるが……之についても、派によつて種々の異説を唱へるけれ共……其の他の大部分は、京都に還つてから晩年の作である。日蓮上人の著述中、其の主要なもの、大部は、佐渡流罪中の作であつて、即ち『立正安國論』以外の、例へば『觀心本尊鈔』にせよ、或は『開目鈔』、『報恩鈔』、皆これ在佐中の筆に成るところである。そうして親鸞上人の書物は、多く老後の作であるけれども、日蓮上人の著は、逆境中に於ける、また氣力の盛んな年の作で、『開目鈔』は五十一の時に書き、『觀心本尊鈔』は其の翌年の作にかゝる。親鸞上人の『教行信證』は、常陸在住の時で、關東の地を縦横に經廻して居つた、また五十代に書いたものであつて、成就したのが五十六である。然し『淨土和讃』や、『高僧和讃』の出來たのは七十六の時で、『正像末和讃』は八十七の時に成就したと稱せられ、『文類聚鈔』は、八十の

時に出來たといふ。それに日蓮上人の述作は、著述と言へば著述の様なもの、實は皆書いて信徒に送り、之を讀ましたもので、言はゞ手紙の大きい様なものであるから大抵は上人の學問と筆の力に任せて、一氣呵成に出來たものであらう……勿論苦心はせられたとしても、比較的早く出來たものであるが、親鸞上人の述作は、所謂本當の著書で、『教行信證』の如きは、略ぼ四年もかゝつて居るし、『和讃』にしても、皆三年や四年はかゝつて居る。出來たものをまた再治するといふ風に鍛練して居るのであるから、著書の性質が大に違つて居るのである。随つて親鸞上人は、『教行信證』といふ書物の上で、明に淨土門に對する自己の立脚地を示し、一宗の建立を標榜して居る様に見えるが、日蓮上人にあつては、『日蓮は何れの宗の開祖にもあらず、また末葉にもあらず』といひ、建長五年、清澄で四箇格言を叫び、所謂旭森で南無妙法蓮華經を唱へたのを、此の宗の立教開宗と言つて居るけれ共、寧ろ上人の特色を發揮し、一宗の立立つて、教理的立脚地を明瞭にしたのは、寧ろ佐渡流罪中、『開目鈔』や、『本尊鈔』あつて

のことで、例の十界曼荼羅の出來たのを、一宗開立と目せられた方が至當であるかも知れない。佐渡始顯の曼荼羅の圖せられたのが、矢張り『本尊鈔』の出た、上人五十二歳の時で、先づ此の『本尊鈔』と曼荼羅とが、一宗開立の標的となるものでありませう。これから、此の二上人の唱道は、其の地方の豪族、言はゞ徳川時代の旗本が、小さい大名位の人が、之を信じて保護を加へたので、殊に日蓮上人には、此の類の歸依者は非常に多かつたのであります。下總若宮の富木胤繼を始め、甲州では波木井實長、下總曾谷の曾谷教信、常陸那珂郡の太田乘明、駿州上野の南條時光、武藏池上の池上宗伸などな、其の數が多い。そうして此等の人々は、皆上人のためには一方ならぬ骨折りをして居つて、上人のために建てた寺、或は其の居館を捨て、寺としたものゝ多いことは勿論、また自ら剃髮して上人の弟子となり、生涯僧侶の生活に轉じてしまつた人も少くはない。中には伊東朝高などの様に、初め上人の監視人であつた人が、却て上人に歸してしまつたなどいふ例も少くはない。親鸞上人は、日蓮上人ほどに多

くの地方豪族がついては居ない。其の弟子などの列名を見ても、とても富木胤繼の日常や、曾谷教信の日禮などと言つた様な人は到底見えない。然し常陸の稻田では稻田頼重があり、それから例の下野真岡の大内國時などは、中でも有力な豪族であつたらしい、其の外には先づこれといふほどの身分の人もなささうである。日蓮上人は、鎌倉幕府からは非常な迫害を受けたけれども、然しながら之と比例してまた同情者も非常に多かつた、即ち松葉ヶ谷の難では、富木の所へ逃げ込んで其の保護を受けて居るし、伊東の流罪には、結局伊東朝高が却つて上人を庇つて居る。佐渡流罪の時には、伊東の朝高に於けると同様、守護者の本間重連は、結局上人に歸依してしまふし、赦免の後には、遂に身延に退いて波木井氏の領内に身を托し、入滅の時代には、池上宗仲の所領に赴き、本門寺で終りを告げられたといふわけである。そこに行く、親鸞上人は前に述べた如く、關東に多少の保護者もあつたらうが、それは極めて僅少なるもので、随つて上人は其の生前は、決して日蓮上人程の迫害もなかつたし、また花々しい活

動もしない、世間にも日蓮上人ほど名を知られて居たものでは萬々ない。兎に角二上人生前の比較から言へば、日蓮上人の舞臺は親鸞上人よりは遙に大きかつたのである。親鸞上人は、關東から京都に還り、弟善法房尋有の坊舎なる善法院といふ寺で入寂になつたと傳へて居る。一方は武藏の池上で本門寺入寂、尤も本門寺も、此の頃は、定めて小さい田舎寺に過ぎなかつたらうが、一方京都善法院も、餘り大した大寺でなかつたに相違ない。どちらかと言へば、日蓮上人の方は、まだ地方豪族がついて居て、六老僧等の弟子に取りまかれて唱題瞑目せられたものであらうが、親鸞上人の方の終りは、關東の弟子顯智、專空、源海、其の他の子弟に圍まれての往生ではあつたらうけれ共、日蓮上人に比して或は一層寂しいものであつたかも知れない。親鸞上人は九十歳といふのだから、な、か、く、の長壽であつたが、日蓮上人は六十一歳で、割合若死にあつたと言なければならぬ。一方は、遺骨を大谷に葬り、これが發達して今の本願寺となつたが、一方は之を身延に塔し、後の日蓮宗の關東に於ける中心となつた。

何れにしても、日蓮上人は、前途に種々の希望を包んで空しく死んだ感があるし、親鸞上人は、最早思ひ残すことがなく、安然として死んだといふ様な感じがする。流罪に就いて一寸言つて置きたい。親鸞上人の流罪の原因は甚だ不明瞭である。普通に傳へて居る様に、安樂房、住蓮房のことからして法然上人の流罪となり、親鸞上人も之に連坐して流罪になつたものだとすると、法然上人の弟子中には、聖光上人も居る、證空上人も源智上人も居る。高弟であつた人々か、或は勢力あつた人々が、目指されての連坐とあれば、決して此等の人々が連坐せずに、親鸞上人が連坐する筈がない。假令淨土宗で言つてる程、親鸞上人が、法然上人の弟子中にあつたかなかつたかも知れぬほどの人ではないにしても、此等の聖光、證空、源智などの様な、或は隆寛、法蓮などの様な人々と比肩するほどの人でなかつたことは疑がない。然るに何故に親鸞上人のみが特に連坐して居るのであらうか、一考すべき問題である。法然上人が、常に叡山のために攻撃された理由の中には、彌陀の本願によつて救はれる以上は、素よ

り持戒も修行も入らない、阿彌陀佛の外には他の諸佛諸神も入らないと言つて、甚だ非如法の僧が、其の弟子中にあるといふことは、確に重なる箇條になつて居つた。自分分は、親鸞上人の所謂肉食妻帶の愚禿主義が、此の箇條に當てはまる所から、非如法の弟子として目ざされて流罪になつたものではないかと思つて居る。「愚管抄」の中に、當時の淨土教勃興の狀況を述べて左の如く言うて居る。

又建永の年、法然房と云上人ありき、まぢかく京中を住所にて念佛宗を立て、專修念佛と號して、たゞ阿彌陀佛とばかり申べき也、それならぬこと、顯密のつとめはなせぞと云事を云出し、不可思議の愚痴無智の尼入道によるこばれて、この事のたゞ繁昌に世は繁昌して、つよくおこりつゝ、その中に安樂房とて、泰經入道がもとに有ける侍の入道して、專修の行人とて、又住蓮とかついで、六時禮讀は善導和上の行なりと之を立て、尼ともに歸依渴仰せらるゝもの出きにけり、それらがあまりさへ云はやりて、この行者に成ぬれば、女犯を好も、魚鳥を食も、阿彌陀佛はすこし

もとがめ給はず、一向專修に入て念佛ばかりを信じつれば、一定最後にむかへ給ふぞと云て、京田舎さながらこのやうになりける程に、院の小御所の女房、仁和寺の御室の御母まじりに是を信じて、みそかに安樂など云もの、よびよせしこのやうとさせて聞んとしければ、又ぐして行向、同例たち出きなんとして、夜さへとどめなどする事出きたりけり、とかく云ばかりなくて、終に安樂住蓮頭きられにけり、法然上人ながして、京の中に在まじとて逐れにけり……かゝる事も有りしかば、是は昨今までしりびきをして、猶その魚鳥女犯の專修は、大方えとどめられぬるにや、

云云

これは叡山の念佛反對側から、當時の念佛教を見た批評であつて、實際また女犯魚鳥が、往生の障礙とはならないに相違ないのであるから、弟子中には公然妻帶肉食もやつたものがあつたのである。それが反對側から見ると、頗る不如法、不都合千萬なことに見えただので、隨つて此の事が、常に叡山から上人に非難の重要な箇條になり、上

人も之を辯ずる爲めに、起證まで書いて、一方では頻りに弟子を戒飭せられたものである。此の事情から察して、親鸞上人は、其の所謂魚鳥女犯の僧として、流罪の理由になつたものではないかと思ふ。

日蓮上人の流罪に至つては、親鸞上人と違ひ、流罪の事實甚だ明瞭で、つまり今日で言へば、社會の秩序を紊亂する、モットひどく言へば、社會主義の如く思はれたのである。しかも前には伊豆の伊東の三年間、後には佐渡の三年間と二回になつて居る。殊に親鸞上人の流罪は流罪になつたといふ丈で、眞宗の立場から見ても、然程大した意味はないのであるが、日蓮上人の流罪に至つては、其の宗義の上に最も重大なる意義があるのであつて、所謂『法華經』の「數々見擯出」の文を證明するものとして、日蓮宗の信仰の上に絶大の強味を加へるものである。

こんなことを際限なく比較して居てはまことにとめどのない話であるし、つまらなくもあるのであるから、こゝに一言教義に關したことを述べて結局を告げたいと思ふ。

蓋し日蓮上人は、叡山の正統思想を受け繼いで居るのであるが、然し當時の叡山の佛敎といふものは、言ふまでもなく純粹の天台宗ではない。多く眞言密敎を加味した天台宗であつて、寧ろ慈覺大師、智證大師以後は、天台の教義よりも、密敎の方を重く見て居る。即ち『法華經』と『大日經』とを比較するならば、理密を説くことは同一であるが、事密に至つては、『大日經』が『法華經』に勝つて居るといふ、所謂理同事勝の説といふものが、一般に行はれて居つた。此の關係から日蓮上人の教義は、『法華』を中心として居るけれども、頗る密敎的のところがあるのである。即ち普通の天台宗で言ふ様な、三諦圓融一念三千と言つて、我々の心が即ち直ちに佛であるといふ様な方面ではなく、それよりも更に進んで、此の肉體が即ち佛であるといふ、密敎でいふ即身成佛の説を日蓮宗でも矢張り押し立て行つて居るのである。但しこゝに注意すべきことは、日蓮上人は、此の密敎的思想を、『大日經』等の普通一般にいふ密敎經典から受けたのではなくして、これは『法華經』の根本原理である。弘法大師や、慈覺、智證等の

密敎崇拜者は、『法華』の原理を誤つて『大日經』などから出たものゝ如く言うて居るのであるが、これは甚だ顛倒した考だと思つたのである。例へば『報恩鈔』の中に下の如く言うて居られるのなどは、此の意に外ならないのである。

大日經ノ義釋には理同事勝トカキタレドモ、傳敎大師ハ、善無畏三藏ノアヤマリナリ、大日經ハ法華經ニハ劣リタリト知シメシテ、八宗トハセサセ給ハズ、眞言宗ノ名ヲケヅリテ、法華宗ノ内ニ入レ、七宗トナシ、大日經ヲバ法華天台宗ノ傍依經トシテ、華嚴、大品、般若、涅槃等ノ例トセリ……但依憑集ト申ス文ニ、正シク眞言宗ハ法華天台宗ノ正義ヲ偷ミトリテ、大日經ニ入レテ理同トセリ云

即ち傳敎大師は、天台と密敎とを共に傳へられたけれども、眞言密敎を別に一宗と見做さず、天台宗の附屬として扱はれた。故に大師の『學生式』では、叡山では、止觀業といふ天台の修行をする人と、遮那業といふ、密敎の修業をする人とを教養する組織にして規定されてあるけれども、然し遮那業もつまりは天台法華宗の學生として養成され

るのであるから、密敎を獨立の價値なきものと認めて、日本の佛法を八宗と言はず、唯七宗と御勘定になつて居る。(當時の佛敎は法相、三論、俱舍、成實、華嚴、律、天台の七宗。)おまけに、大師の述作なる『依憑集』の中には、明に眞言は、天台の教義を偷み取りしものだと言はれてあるといふ意味である。

それであるから、日蓮上人の曼荼羅といふものは、『法華經』を中心とした曼荼羅であつて、近頃の一部の學者は、之を密敎曼荼羅から變化したものの様にいふけれども、日蓮上人にあつては、此の曼荼羅こそ所謂根本曼荼羅であつて、密敎の總べての曼荼羅は、『法華經』から出たものと見て居るのである。此の點から日蓮上人は、『法華經』を誤らしめたものは、叡山の慈覺、智證の徒であると言つて、大に慈覺、智證を排斥して居る譯である。そして日蓮上人は、唯『法華』一經を絶對と見て、その他の一切の經文一切の宗派は、悉く之を取らないといふのが、日蓮上人の識見である。こゝに日蓮上人の橋伏主義が出て來るのであるが、此の橋伏主義に就いては、なほ言ふべきことも

あるけれども、先づ之を略すること、しやう。

親鸞上人は、日蓮上人とは、非常に其の性格を異にして居つて、柄伏主義ではなくして謙退主義である。若し他より攻撃を受くる様なことがあつても、之と争はざるのみならず、却つて自ら退いて、之を避くるといふ様な風の人であるが、然しこれも『無量壽經』を中心として、阿彌陀佛の本願を信ずるといふことの外には、一切の經典及び一切の諸宗派の説を採用せぬといふ識見なので、此の點は日蓮上人のそれと手段に於て一致して居る點である。けれども日蓮上人は、表面から之を破斥して、逆縁を結ぶといふとを主眼としたのであるが、親鸞上人は之と反對に、逆縁を避けて順縁のものにのみ、此の法門を弘めるといふ方法を取つたのである。『御消息集』の中にかういふ一文がある。

サテハ念佛ノアヒダノコトニヨリテ、トコロセキヤウニウケタマハリ候、カヘス
く、コ、ログルシク候、詮ズルトコロソノトコロノ、縁ゾツキサセタマヒ候ラン、
……トモカクモ佛天ノオンハカヒニマカヒマイラセタマフベシ、ソノトコロノ縁ツ

キテオハシマシ候ハ、イツレノトコロニテモ、ウツラセタマヒ候テ、オハシマス
様ニ、御ハカラヒ候ベシ云

これは、弟子が其の地方で、念佛の排斥を受けたのに、飽くまで反對して布敎しやうとしたのを慰め誠められた手紙の一節である。かういふ風であるから、日蓮上人の様に、強く出て『法華』絶對を言うとは違ひ、反對に愚癡無智なれば、聖道門の修行は及ばないと言つて、其の實聖道門の時機不相應を暗に示し、謙退の態度で『無量壽經』絶對を説いて居るのである。以て上人の態度を察することが出来ると思ふ。

親鸞上人の識見に隨へば、佛一代の説法は、上は『華嚴經』より下『涅槃經』に至るまで、悉く他力念佛の法門を説いたものであつて、佛の出世せられた本懷は、唯此の他力念佛にあるのである、表面から見れば、聖道門の敎も成り立つのではあるけれども、佛の眞意から見る時は、聖道門といふものは、全く無意味なものであつて、『華嚴經』から『涅槃經』に至るまで、文々句々の間に、他力念佛を勧めて居る佛の眞意が、歴々と

して見えて居るといふのである。即ち親鸞上人は徹頭徹尾、絶對他力の立脚地を執つて居るのである。

日蓮上人は、『法華經』以外には、何等の經典も何等の宗派も取らなかつたのであるが、親鸞上人もまた、淨土の三部經以外には、如何なる經典も如何なる宗派も取らなかつたのである。古來各宗の祖師方は、普通自分の信ずる經典を重視すると共に、之を他の諸宗派の經典と比較して、其價値を相對的に判斷するを常とする。これ即ち敎相判釋であるが、此の兩上人の如く、自分の信ずる所の外、凡ての經典を、殆んど眼中に置かないといふ様なのは、他に類例を見ない所であると言つてよからう。二上人の立場は、全然異つて居たにも拘はらず、此の點に於て、其の識見の相似て居るのは、實に驚嘆すべき所であると信ずる。

親鸞上人の説は、他の淨土門の説とは頗る趣を異にして居る。けれども大體に於て未來主義である。日蓮上人の説は未來を説かぬではないが、大體に於て現實主義である。

今此の未來主義と現實主義とは、何れが長何れが短といふ様な判斷は姑らく之を避けるとして、兎に角此の二派の説が、純日本の産物であつて、全く支那にはなかつたものであるからして、たゞ單純な未來主義、單純な現實主義として、輕々視することの出来ないものであるといふことを注意して置きたいと思ふ。なほ敎義上に於ては、深い研究もして見たいが、先づこゝらで一段落として置くことにする。

一四 淨土宗の正統非正統の疑義

法然上人の念佛は、極めて簡單なもので、其の敎義は從容として、いばゞ漠然とした所があるのであるから、理窟ばつて學問的に議論をすれば、どんな解釋でも出来るのである。然しながら要は、彼の『一枚起請文』にある通り、佛の功德徳相理論道理を觀念をして修行をすることを念佛といふのでもなければ、何故に念佛をすれば、往生が出来るかなど、いふ理窟を知つて念佛をするといふのでもない。唯念佛さへ口で申せ

ばそれでよいといふのである。『和語燈錄』の中に出て居る、上人の弟子の法蓮房信空の言葉として、

先師法然上人、朝夕教へられし事なり、念佛申すには全く様もなし、唯申せば極樂に生ると知りて、心を至して申せばまゐる事也、物を知らぬ上に、道心もなく、徒らに故なき事を言ふ也、左言はん口にて、阿彌陀佛を一念十念にても申せかしと候ひし事也云

と云つてあるが、法然上人平常教化の口吻は、斯うあつたに違ひない。口ばかり理窟ばつたことを言はずに、其の隙に、一返でも多く念佛を申せよといふ、其の理窟を離れた、稱名實行の外には、微塵の閑葛藤を容れない、これが實に法然上人の念佛でなければならぬ。

法然上人は、日本淨土宗の開祖である。日本に宗派が多いけれども、自ら明に立教開宗を宣言した人は、法然上人の外にはない、上人は其の『選擇集』の卷頭に於て、淨土

宗の宗名の由來あること、此の宗には、古來歴然たる傳統相承の存するを示して、自ら遠く之を善導大師に承け、こゝに始めて日本で淨土宗としての一宗を弘傳すべき所以を斷言せられて居る。弘法大師は、十住心の判釋を下して、佛一代の説法に就いて、其の淺深を批判し、密教の立脚地を明にしたところ、殆んど一宗開立の概があるけれども、法然上人ほど明に之を宣言はして居ない、矢張り支那で相承して來た所を敷衍したといふ態度である。日蓮上人も、親鸞上人も、未だ其の著書の上に於て、自分で一宗建立を言つてはない。勿論法然上人も、善導の意を承用して居るのであるから、自分の發明といふのではないけれど、誰から傳へたといふのではない、遠く善導の眞意を看破して、こゝに新宗を弘めるといふ態度である。然しながら其の所謂善導の眞意を看破したといふ『撰擇集』一部の要點は、歸着する所、聖道淨土二門といひ、正行雜行といひ、正定業助業といふ節にかけてふるつたあげくは、一切の閑葛藤を捨て、唯念佛するといふことより外にはないので、これが上人の新淨土宗の唯一の發足點である、

歸着點である。

餘りに教義が簡單であつゝめに、「佛説なれば唯信じて念佛を申す」といふ丈では、如何にも満足の出来ない多くの弟子達の間には、銘々自分／＼の量見て、夫れ／＼の解釋も施したし、またそれ／＼の風も自ら出來て來た。西譽上人の著と傳へて居る「淨土三國佛祖傳集」下卷には、

於_テ上人在世滅後、借_ニ專修念佛名、各立_ニ私立義、貪_ニ着名利、狂_ニ惑萬民、非_ニ其一、所謂
渡野邊成覺坊立_ニ一念義、號_ニ一念衆、長樂寺隆寬律師立_ニ多念義、號_ニ多念衆、聖覺法印
立_ニ說法義、號_ニ說法衆、薩生法眼立_ニ三昧義、號_ニ三昧衆、今世三昧聖是也、高野山明遍僧都
立_ニ道心義、號_ニ道心衆、今世高野聖是也、東大寺俊乘房立_ニ勸進義、號_ニ勸進衆、今世十
立_ニ選擇衆小坂親鸞法橋立_ニ一向義、號_ニ一向衆、今世一向九品坊覺明法印立_ニ九品義、號_ニ九
品衆、法蓮信空阿闍梨立_ニ諸行義、密教加行號、諸行衆、本願房立_ニ本願義、悟阿彌陀佛立_ニ一心義、覺阿彌陀佛立_ニ西方義、往生院念佛坊立_ニ他力義、號_ニ他力衆、其後一遍坊他阿

彌陀佛立_ニ遊行義、號_ニ遊行衆、今世時宗是也如是私流義、高祖上人在世滅後一百餘歲之間、甚多、都鄙遠近充滿、不_レ遑_ニ具述、自餘略_レ之、此等皆悉名_ニ念佛衆、正非_ニ淨土宗、

と言つて、法然門及び其の後の門流として十五流の分流名を擧げて居るが、之に西山流を加へれば、十六流となるわけである。此の外にも、隆寬律師の弟子の敬日は「諸行非本願、上々品一品是報土」と説いたとか、敬日の弟子の敬信はまた九品寺覺明の様に諸行本願と説いたとか、覺明上人の弟子の阿彌陀といふ人は、十六定善義を主張したとか、同門の空寂は半自力半他力の説を唱へたとか、一々解釋するのは煩しいから省くが、要するに此等は皆異流と言へば言ふべきものである。其の外西山流でも既に東山の證入上人の東山流では五祖一徹義を立て、深草の圓空上人の深草流では、歸命法門の義を立てる、嵯峨流の道觀上人は六々三十六義を立て、西山流の淨音上人は、西山上人の後を承けて、一類往生義を執つて居る。斯くの如く、法然上人滅後唯「念佛する」といふことだけの教義について、異論續出の状況となつたのは、全く上人法門

の従容、論議を容るべき餘地が多かつた爲めである。但し『三國佛祖傳集』は西譽上人の著ではない、金戒光明寺の住譽が、僞作して西譽の著と稱したものだといふ説もあるし、擧げ列ねた十五流も、之を流名として、一流と認めるのはどうかと疑はれるものも數へられて居るから、必ずしも信ずべき限りではないが、然し法然上人滅後、門流に種々の議論の起つたこと又は、是等からざつと推して知るべきである。

斯の如く異論百出して居る中に於て、どれが果して法然上人の正統といふものであらうか。細かい分派は、今は多く滅びて居るからこゝに言ふほどのこともないが、今日のところでは、淨土宗、即ち法然上人門下の最も年長者でもあつたし、恐らくは最も篤實な實行家として、師の特に重きを置かれたと想像される、鎮西の聖光房辨阿上人の一流を正統とすべきか、或は西山の善惠房證空上人の一流が正統と言はるべきものであらうか、それとも親鸞上人の眞宗が正統として許さるべきものであらうか、これが一つの問題である。此の三流は、今現に存して居つて、各自分の流を以て、法然上人の

正統、法然上人の眞意を傳へたものと主張して居るものである。

如來は唯一音にして法を説くのに、能く衆生は、各其の類に隨つて、解を異にする、即ち「衆生隨類各得解」の趣は、法然上人の念佛に於て、頗る能く似寄つて居る所があると思はざるを得ない。法然上人の教は、簡にして明、まことに平々凡々、易中の易なるものであつたが、之を聞いた弟子達は、各自分／＼で適宜に解釋をつけて居たので「そんな下らん理窟をこねる間に、念佛の一遍も多く申すがよい」と言つた法然上人のこととして、先づは頗る包容的な、舞臺の大きな化導の風であつたから、此等の連中を一門の下に集めて、別に尤めだてをされたものとは思はれない。鎮西一流では、自分の正統を主張するために、ひやみに門下擯出／＼といふことを言ふけれども、此等は甚だ信ぜられないことである。例へば一念義の成覺幸西は、一念の邪義を執して、上人から門下を擯斥せられたといふ、然し幸西は、法然上人滅後も、常に一門の徒と共に働き、叡山反抗のためには念佛門流の首魁と目され、例の嘉祿流罪の仲間になつて居

るではないか。諸行本願を説いた、九品寺の覺明房長西も、邪義の故を以て門下を擯出せられたといふけれ共、これも果して眞實とは受け取れない。彼の東大寺の凝然大徳は、此の覺明房の下に念佛の法門を學び、『淨土源流章』といふ著述まであるが、別に覺明房の義を法然上人擯斥の異流義として學んだとは思はれない。若し擯出のことが事實であれば、無論此の當時には知られて居なければならぬわけである。また法本房行空も、幸西と同じく一念義を唱へて門下擯斥になつたといふが、前の諸例から推して見るにこれも事實ではあるまい。要するに法然上人は、門下に如何なる説があつたにしても、そんなことを氣にかけて、やたらに門下擯出などいふことを行はれたものでは恐らくははあるまい。

「念佛をせよ」と法然上人の言はれたことは、「念佛以外のことは何もするな」といふことか、或は「念佛さへして居たら、あとは外の事をしやうとせよ」といふことか、といふことか、それとも「念佛をすると同時に外の何でも善いと思ふことはせよ」

といふことか、これはすぐに起る疑問であるが、門下の徒は、これについて、適宜に解釋し、法然上人も、多分それは其の人の意見に任せて、どれも際立つて議論などはせられなかつたものであらう。念佛といふことは、「口で稱へるだけで、心には信ぜなくともよいのか」、或は口も心も兩方入り用なものならば、「口の方が重いのか、心の方が重いのか」、これも出て來そうな問題である、念佛で救はれるといふことは、「一念でも救はれるか、或は一生死ぬまで稱へる必要があるのか」、これ一念多念の問題である。一念で救はれないならば、佛の本願の力が弱いことになる、一念で救はれるならば、二念以上は入らぬことになる、このデレンマはどう解釋すべきものであらうか。「念佛で救はれる」といふことは、「念佛以外の行では救はれない」といふことを意味して居るのか。若しそうであるとしたらば、念佛以外のものを救ふことの出來ない、佛の慈悲は狭いものになるといふ疑がある。法然上人生存中は、此の偉人の下に、左ほどの事として現はれなかつたものも、其の滅後になつて、今まで潜んで、種子の中に

芽ぐんで居た、こんな種類の疑問は、著しく表面に現はれ、終に諸流の續出を見る様になつたものと思はれる。また親鸞上人の肉食妻帯の如き説でも、法然上人が、彌陀の本願を説くに當つて、持戒も修行も入らぬ、あかの凡夫が、肉食妻帯のまゝで助かる本願だといふことを言はれたことも、あるに間違ひはないと思ふ。こゝから、肉食妻帯宗は出て來たものであらう。つまり法然上人の主意は、非常に寛容であつたから、門下の異義はこゝに分派の原因をなしたけれども、法然上人其の人の立場からは、どれも異流邪義などいふのではなかつた。適切の意味に於て、淨土宗に、正統非正統などいふものはない。念佛だにして、往生を願ひ、彌陀の本願を信ずる人でさへあつたら、皆法然上人の正統と言つてよい。法然上人の眼中には、それで義學の争はないものであつたらう。尤も「一枚起請文」にも、現に「滅後の邪義を防がんがため」に書き置くと言はれて居るけれども、これは勢觀房の、特に滅後の異論のないためにと請はれたから、斯く書いたのであらうと思ふ。若しそうでなかつたならば、念佛さ

へすればよいといふ法門を主張しながら、持戒堅固に行ひすました法然上人其の人から、現に撞着したことをやつて居るわけになりはしないか。法然上人にありては、一切の條件なしに念佛丈するといふことの外には、何をしやうと將たすまいと、それは淨土門の正統には無關心のことであつたに違ひない。「一枚起請文」に邪義と言つたのは、此の簡単な念佛に反對する行者を指したのであらうと考へられる。

尤も形式上からは、法然上人の最も精力を盡した述作として、「選擇集」がある、之を付囑して書寫せしめ、末代弘布を言ひ渡された人は、先づ正統だと言はれないこともない。然し「選擇」付囑が正統繼承の唯一標準ではない。傳によると「選擇」付囑を受けた人は、鎮西上人と隆寛律師であつて、鎮西は建久八年に三十六歳の時に「選擇」の付囑を受けて居るが、これは上人に隨從後、三年目のことである。隆寛の「選擇」付囑は、其の大師に隨從後十餘年の後の、元久元年であつて、鎮西聖光上人よりは、七年の後になる、隆寛の其の時の年齢は、五十七歳であつた。此の二人の外に、親鸞

上人も『選擇』付囑を受けたといふことが、其の著『教行信證』に出て居るけれども、これは『選擇』付囑によつて、正統非正統を争はうといふ時代になつてから、加筆したものでないかといふ疑もあるから、今之を姑らく取らない。斯ういふと、『選擇』付囑が、如何にも正統付法の證明の様に見えるけれども、『選擇』付囑といふことが、果して斯くの如く、傳授的に相承されたものか否や、簡易な念佛往生の創唱者なる法然上人が、かゝる秘密傳授らしい形式を果して取つたものであらうか否や、これは頗る怪しいことと思ふ。何も聖光、隆寛に限らない、機會だにあつたらば、金光も、洪空も、源智も、覺明も、誰れ彼れの差別なく之を見たことでもあらうし、見せたことでもあらう。九條兼實の請により、此の一書を選述する時には、最初の執筆者は安樂房で、其の第三章書寫の時、「予若し筆作の器に足らずば、斯くの如くの會座に參ぜざらまし」と言つたために、上人は、其の憍慢の心を喜ばずして退けて、更に眞感房感西に書かせられたとあるが、別に秘密にすべき性質のものでも何でも無い。若し法然

上人が、付法の證として『選擇』付囑をしたといふならば、その後も此の形式は持續せられて來て居る筈である。然し『選擇集』は初めから公開的なもので、決して秘密的傳授のものではない、畢竟法然上人には、別に付法の形式などはなかつたものとするのが正しい。

鎮西流（淨土宗）では、其の流祖の聖光上人が正統繼承者であるといふことを證明するため、種々な證明人を引合に出して來る。先づ第一に法然上人自筆といふものがあるといふ。「源空所存皆申于御邊畢、此外若有所存者、以梵釋四王、奉仰其證在判」といふのである。念佛さへすれば、外に義學を要しない、愚痴の法然、十惡の法然が、『選擇』付囑と言つたにだけはまだ心許なかつたと見え、こんな六ヶしい證明誓約書まで渡したものは、誰が考へ得られやう。これは皆後になつて、淨土の法門を、如何にも秘密傳授でもあるかの様、言ひなす様になつて、出て來たものであることは甚だ明瞭である。それから次ぎに、大和入道見佛といふものが、法然上人に、上人滅後に疑

を決すべき人は誰がよいかと問うた所が、「聖光及金光精く我義を知るも遠國にありて面謁し難し、聖覺も亦我意を知り、且洛中に在るが故に面謁し易し」と答へられたといふのである。石垣の金光上人は、奥州地方の布教をした人であるが、然し其の奥州に行つたのは、上人滅後の話である。今遠國にありといふのは、何處のことか少しもわからない。尤も金光は、筑後の石垣山觀音寺の別當であつたといふけれ共、それは上人に隨從以前の話でなければならぬ。兎に角上人在世の時に於て、洛中の門人なほ多きに、何で特に遠い聖光、金光を引合ひに出し、洛中では獨り聖覺法師を出したものであらうか。此の三人は、念佛に就いて、特別深旨を悟り、あとの湛空も、信空も源智も、信寂も、皆念佛往生の義理を會せざるものといふのであらうか、念佛の法門は、そもそんなに面倒に出來てるもののであらうか。其の外、或る人が、竹谷の乘願房(宗源)に、確に宗祖の義を述ぶるものは誰ぞと尋ねしに、聖覺法印、聖光上人だと答へたといひ、又勢觀房源智の言として「先師念佛の義道をたがへず申人は鎮西の聖

光房なりとぞ申されける」といひ、又同人が、聖光上人に遣された手紙だと言つて、「抑先師念佛の義、末流濁亂して義道昔に似ざるは甚遺憾なり、但御邊一人正義傳持の由、喜悅極りなし」といふのがある。正信房湛空がまた、「故上人の御義、鎮西善導寺内に留る」と言つたといひ、法然上人十三年追善の時、聖覺法印が眞如堂で説法をして、「京中興盛の義、共に全く故上人の御義に非ず、但鎮西聖光房上人は、數年稽古せる人にして、故上人の御義に一分も違はず」と言つたので聽衆の中に居た、一念義の敬蓮社(入西又入阿)といふ人が、其の座から、すぐ九州に行つて、鎮西上人の弟子になつたといふ話もある。此等は果してどの程度まで信すべきものであるか、兎も角も餘りに聖光上人の正統を證明する人の多いので、却つて我々は、之に大なる疑を挿まざるを得ない。

聖光上人の義は、之を西山に比しても、之を眞宗にくらべても、確に簡易であり、餘り義學にわたらないし、且つ念佛と共に念佛以外の諸行も妨げない、どちらかと言へ

ばする方がよいなどといふ立て方は、どうしても法然上人の義に一番近いかと思はれる。然しそれは正統に近いといふことで、其の他を非正統といふのは言ひ過ぎる。何となれば法然上人には、其の他の説をも容れ得る餘裕があつたと見らるべき理由があるからである。それでもまだ教義の上で、正統の説は斯くあるべきだといふのは、よし宜しいとしても、傳統の形式や、引合人の證明で、正統非正統をきめやうといふが如きは、一つも取るに足らぬものであると思ふのである。

若し形式の上から言ふならば、上人に隨行すること首尾十八年、所謂常隨給事の人で、十三の時から三十まで左右に奉侍し、上人の非常に愛せられたといふ、勢觀房源智が、其の繼承者と認められなければならない。上人入滅の際は、大谷の坊舎、本尊並びに聖教の一切は悉く源智上人に譲與せられ、即ち之を以て寺跡の相續人とせられたことは明であるからである。然し財産の譲與は必ずしも法の正統を意味して居ないとも言へる。けれども、法の相續には前に述べた如く、念佛して往生するといふ一事の外には、正統も不正統もない、しかも上人は、此の上人の骨髓たる「唯念佛して往生す」といふ一大事を、臨終に當つて、自ら筆を執り、手印を押して書き與へて居るではないか。これ即ち「一枚起請文」で、之を「選擇集」に比すれば、比較にならぬほど小さいものであるけれども、つまり「選擇」一部も、此の「一枚起請文」の眞實を證明するために書かれたものと言つて差支がない。「一枚起請文」は「選擇」の總結論と言つてもよいものであるから、「一枚起請文」の付屬は「選擇」付屬以上の價值がある。勿論「一枚起請」の付屬とても、別に祕密でも傳授でもない。源智が、臨終の遺言を請うたから書き與へられたもので、これは源智でなくとも、此の際御願ひをしたならば、書き與へられたに違ひない。

上人終焉の期ちかづき給て、勢觀房、念佛の安心、年來御教誡にあづかるといへども、なを御自筆に、肝要の御所存、ひとよであそばされてたまはりて、のちの御かたみにそなへ侍らんと申されたりければ、云云

あつて、即ち上人の遺言である。此の『一枚起請』を付囑せられたといふことは、また一方からは、法然上人の念佛門に傳授の形式はない、『選擇』付囑が、必ずしも正統を意味して居るものではないことを證して居るもので、此の『一枚起請』の付囑でも明に正統を意味して居るといふことも出来るのである。否、此の『一枚起請文』は、上人平常に誰人に向つても、始終言はれて居つた言葉に過ぎないので、上人平常の法談、皆これ正統付囑である、其の外に、何の付囑の形式のあらうぞ。

然し正統付囑の形式から言へば、源智上人の方が、寺跡の相續人でもあり、『一枚起請』の付囑も受けて居る、有形無形に於て完全する所がない、そこで一方からは、此の『一枚起請』の付囑も、鎮西上人の方が、源智以前にあつたのだといふ説をなすに至つた。これは獅子谷の忍叢上人が、『吉水遺誓論』で言ひはじめたことで、それは『和語燈錄』の中に、『筑紫物語集』を引いて掲げた文を、法然上人が言はれたことを、聖光上人が傳へたものとして載せられて居るもので、其の文は『一枚起請文』と略ぼ同

一である。そこで、此の『一枚起請文』は、前に既に鎮西に與へしものを、臨終にまた源智に與へたもので、『一枚起請』には鎮西相承と源智相承との二種あるといふのである。煩しい様だが、便宜のため、此の二文を左に對照しやう。

もろこし我がてうにもろくの智者達のさたし申るゝ觀念の念にも非ず又學文をして念の心を悟りて申念佛にも非ずたゞ往生極樂のためには南無阿彌陀佛と申て疑なく往生するぞと思とりて申外には別の子さい候はず但三心四修と申事の候は皆決定して南無阿彌陀佛にて往生するぞと思内に籠り候なり此ほかにおくふかき事を存せば二尊のあはれみにはづれ本願にもれ候べし念佛を信ぜん人はたとひ一代の法を能々學すとも一文不知の愚とんの身になして尼入道の無ちのともがらに同してちしやのふるまひせずして只一こうに念佛すべし

爲證以兩手印

淨土宗の安心起行此一紙に至極せり源空が所存此外に全く別義を存せず滅後の邪義

をふせがなが爲めに所存を記し畢

建曆二年正月二十三日

源 空 在判

これが普通の『一枚起請文』で、即ち源智相承である。また『和語燈錄』に引いて掲げた所の、忍激の所謂鎮西相承の文とは左の如きものである。

又上人の給はく念佛往生と申す事はもろこし、わが朝のもろくの智者たちの沙汰し申さるゝ觀念の念佛にもあらず又學問をして念佛の心をさとりとほして申す念佛にもあらずたゞ極樂に往生せんがために南無阿彌陀佛と申しうたがひなく往生するぞとちもひとりて申すほかには別の事なしたゞし三心を四修ぞなど申す事の候はみな南無阿彌陀佛にて決定して往生するぞとちもふうちにおさまれりたゞ南無阿彌陀佛と申せば決定して往生する事なりと信じとるべき也念佛を信ぜん人はたとひ一代の御のりをよくく學しきはめたる人なりとも文字一もしらぬ愚痴鈍根の不覺の身になして尼入道の無智のともからにわが身をちなじくにして智者のふるまひせず

してたゞ一向に南無阿彌陀佛と申てぞかなはんずなど

此の文は、法然上人が、自ら書して鎮西に與へたものではない、「又上人のの給はく」として此の文を擧げて居る所を見ると、上人の言を引いたので、全く源智相承の『一枚起請文』を傳へて書いたのであるから、略ぼ文も一致はして居るが、意味丈で記憶した所もあり、間原文と違つた所も出來たといふ文體である。且つ其の違つた所の文章も、前の源智相承の文の簡單なものには、とても及ばない。故に之を源智相承以前に、鎮西が既に相承したといふのは、牽強の説に過ぎない。浄土宗中古の復古論者として卓見の稱ある貞極上人の『法道芝草』にも、『諺論』の説を駁し、「六箇條の最初に、上人言とありて、乃至唯一向に南無阿彌陀佛と申してぞかなはんずなど、と書き留め玉ふ、其文相、大師の御言ばに仰せ出されたるを鎮西物語集に記し玉へりと見えたり或は勢觀上人へ自筆に遣はされたるを、傳へ聞いて書記し玉へりとも見えたり」と言つてあるのは確論である。

淨土宗の第三祖然阿良忠上人(記主禪師)、一旦九州で、辨阿上人の下に始めて淨敎を受けたのは嘉禎三年三十九歳の時のことで、居ること二年餘りて藝石の間に往來布敎し、之から恰度二十年目に京都へ這入つて來たのが五十の時であつた。これは勢觀上人が死んだ恰も十年目で、法然上人門下の人々も最早凋落し、時代の大分變つて居る際である。傳によれば、此の時、勢觀上人の弟子の蓮寂房信惠は、良忠と東山の赤築^{あかづき}地で、四十八日間の談義をした時に、良忠が讀み口となつて、鎮西と勢觀との兩派の敎義を校合した所が、一つも相違する所がなかつたので、蓮寂は日比勢觀房の申されし詞、今既に符合しぬ、予が門弟に於ては、鎮西の相傳をもて、我義とすべし、更に別派を立つべからず」と言つて、これから兩流合一してしまふたといふのである。四十八といふのは、いづれ四十八願から思ひついた話で、これは本當にあつたのではあるまいし、且つ兩派の校合といひ、一方が讀み口となつたとあるのを見ると、何か所傳の書きものでもあつて、比較した様な風に見えるが、勿論そんなものゝあるべき筈は

ないから、これは例の傳授思想の起つたあとの構造と思はれるが、然しどういふ理由かで、此の兩派が一つになつたといふことは事實で、しかもそれは、良忠、蓮寂校合の結果といふ様な事からではなく、多分良忠はなかくの人物であつたから、蓮寂が終に之に歸服してしまひ、それから段々實現された成り行きであらう。源智の建てた賀茂の智恩寺(百萬遍)は、弟子の蓮寂以後、道意といふ人が受け繼いで居るが、此の道意は、蓮寂の弟子で、また良忠上人の敎を受けた人であるし、次ぎの智心の傳は不明であるけれども、其の次ぎの如空は、道意の弟子で、また良忠の敎を受けて居る。智恩院の方は、法然上人から勢觀を二代として、三代道宗、四代道舜、五代覺生、六代遍空、七代了信となつて居るが、三代以後の人々については、其の傳が詳でない。第八世如空は前の智恩寺の五代(法然上人を一代とす)を相續した人で、良忠上人の弟子である。之によつて見れば、蓮寂が良忠と合致して一派となつたことは事實であつてもなくつても、良忠入洛以後は、淨土の門派が、其の學徳に歸し、法系の残つて居つた、勢觀

の一派が、終に良忠上人の一派と自然に合してしまつたことは、加茂と華頂が、漸次一派に合した傾向を示して居るので明であつて、就中兩寺を共に董した如一和尚に至り、全く之が確實な事實となつてしまつたことを示して居る。

要するに、後の淨土門諸派の説は、皆法然上人の上では、未分混沌の状態であつて、念佛せよといふことが一念の様でもあり、多念の様でもあり、口稱といふから、口ばかりで稱へる様にもあり、三心具足といふから心の方が大事の様にもあり、其の他種々の問題が、皆包容されて頗る從容寛大なものであつたから、當時は、念佛さへすれば、それが正統で、別に正統非正統の争もなく、正統相續の形式もあるべき筈がない、然るに鎮西家では、自己の正統を装はんがために、種々の細工をした跡が歴々と見える、若し形式だけでいふならば、寧ろ源智正統といふのが一番至當だといふことに歸する。そうして然阿上人以後は、此の源智正統が、鎮西に併呑されたのは、然阿が豪えらかつたため、しかもそれは、兩派統合正統といふ意味からではなく、然阿の派が

京都に勢力を得ると共に、漸次に行はれた成りゆきであつたといふのである。以上の趣意からして、眞宗の「口傳鈔」などで傳へる、信行兩座の話なども勿論虚構として斥くべきものであると信ずる。

一五 僧名の讀み癖

佛教にはいろ／＼専門の術語があつて、之を讀むことが甚だむづかしい。さうかと言つて、之を一般の人の讀む様に讀んでしまつたのでは、どうも意味が徹底しない、何となく落ち着かない様な氣がするのであります。例へば「娑婆しよば即寂じやく光淨土くわうじやうど」といふ言葉がある、之を「娑婆即寂光淨土」と言つても、意味に大した變りはないのであるけれども、此の「即」の一字をソクと讀むか、スナハチと讀むかによつて、大に味が異つて來るのであります。スナハチといふよりも、ソクといふ方にはもつと強い意味があるのであります。例へば水は、寒氣に遇へば凝結して氷となる、水の外に氷がある。

わけではないから、「水即ち氷なり」と言つてもよいと言はば、水が氷となる間の隔てを認めて居るのでありますが、此の時に、若し「水即氷なり」といふならば、水の其のまゝが直ちに氷其のものなりといふ強い意味を持つのであります。今から二十年ほど前、佛敎のことが、漸く學生などの間に聞かれはじめた頃に、佛敎流の読み方ではわかるまいといふので、大分普通の読み方に直して講義をせられた先輩も御座いました。が、その時は、實に已むを得ずしてやつたことであつたけれども、今から考へて見ると、随分可笑しなものであつたのであります。例へば衆生といふのを、之をシウセイと讀む、佛性といふのをブツセイと讀む、そこで、「一切衆生悉有佛性」を「イツサイシウセイシツツイウブツセイ」と讀む、聞く方は、その方が普通の読み方であるから譯つたのでありませうが、却つて知つて居る人の方が、聞いた丈では、何のことゝも更に譯らないといふ風であつたのであります。甚しきに至つては、名詞までも、直して讀んでしまふ、例へば華嚴宗「クワゲンシウ」などゝ讀んだもので、それでも、「クワゲ

ンソウ」とはまさかには言はない様で御座いました。かういふ具合に、みんな讀みくせを、普通の読み方に直し、「法華經」を「ホフクワケイ」とし、釋迦佛、大日如來、を「シヤクカブツ」「ダイジツジヨライ」などゝしたならば、それこそ随分不思議なことになつてしまふであらませう。矢張り、古來の讀み癖は、保存して置かないといふと其の宗其の宗で言つて居る意味の上にも、確に物足りない點があるのであります。唯困ることに、同じ言葉でも宗旨によつて、讀み癖が違ふなどゝといふこともあつて、之を區別することは、頗る閉口をする。此等は、恐らくほど／＼にしてよい處であらう。例へば「一切衆生悉有佛性」の「悉有佛性」を「シツウブツシヤウ」と讀む宗と、「シツブツシヤウ」と讀む宗とある。天台の「藏通別圓」の四教を、「ザウツウベチエシ」と讀む派と、「ザウツウベツテン」と讀む派とあるといふ様なわけであります。斯様な術語のことは、とても數へ盡せないのでありますから、こゝには之を略しまし、て、私は主として、人名について、其の讀み癖の重なるものを擧げて見たいと思ふの

であります。

佛教の方では、大抵は吳音で讀む、それであるから先づ大體吳音で讀んだら間違はないと、かう大東に決めてかゝる人がある。之が爲めにとんだ間違ひを來すことがあつて、現に白隱和尚を「ビヤクオン」と讀んだ人もあり、永平道元を「エウヒヤウダウグワン」と讀んだ人もある。佛教の讀み方だからとて、必ずしも吳音といふに限つたものではない。これは人名ではないけれども、例へば弘法大師の、「三教指歸」などは、「サンゲウシキ」と普通に讀む方が吳音になるのであるが、正式には特に「サンガウシイキ」と教の字をカウの音にまで讀まして居る。それから同じ弘法の著書で、「聖靈集」でも、「シヤウリヤウシフ」と讀まないことはないけれども、「セイレイ」と讀むのが正式であります。大體弘法大師の「コウポフ」からして、若し吳音で讀めば、「グボフダイシ」と言はなければならぬのでありませう。

眞言宗のことを言ひ出したから、此の宗旨の人の名について一〇二つ申しませう。弘

法大師の弟子の中で、大師の甥として、且つ高野山金剛峯寺の相續人として名高い眞然僧正といふ人があります。普通の佛教の辭典には、どれにも必ず「シンネン」と讀まして居る、ところがこれは必ず「シンゼンソウジャウ」と讀まなければならぬのであります。同じ大師の弟子として、最も有名な紀僧正と稱せらるゝ眞濟なども、事によると「シンサイ」などと言ふ人がある、無論これは「シンゼイ」であります。それから日本第四の阿闍梨と言はれ、後入唐諸家中で最も主要な人となつて居る、禪林寺の宗叡僧正は、「ソウエイ」と讀みそらであるが、これは「シユエイ」と讀まなければならぬのであります。何故「ソウエイ」と讀まないかといふと、支那の悉曇の學者で、中天竺の音を傳へたと言はれて居る宗叡といふ人があつて、天台の慈覺大師は、此の人から悉曇を受けて來て居るのである。これが禪林寺の宗叡と同じ名であるところより、彼は「ソウエイ」と讀み、これは「シユエイ」と讀み、つまつて「シユエイ」と讀む癖になつて居るのであります。それから、有名な益信、聖寶と並べ稱せらるゝ二高僧があつて、

其の聖寶僧正、即ち醍醐の理源大師、此の人の弟子として、これまた名高い般若寺の觀賢僧正といふ人があり、其の弟子が、石山の内供淳祐で、其の弟子が、延命院僧都元杲であります。觀賢を「クワンケン」と讀んではいけない、「クワンゲン」であります。淳祐を「ジュンイウ」と讀んではいけない、これは最も特別な讀方で、淳を清んでシエンと讀まなければならぬ、それに音便で「シエンニイウ」と讀むのであります。元杲は「グワンコウ」ではない、「ゲンゴウ」であります。元杲から小野流の祖、曼荼羅寺の仁海僧正となる。これは「ニンカイ」と讀んではいけない、「ニンガイ」と濁るのであります。仁海僧正の弟子に、小野の成尊僧都といふ人がある。成尊は、吳音で「ジヤウソン」と讀みたがるのが、佛敎者の普通であるけれども、これは「セイソン」と讀むことになつて居る。成尊僧都の弟子に、醍醐の義範僧都と、鳥羽の範俊僧正と二人あつて、其の相承を争つたといふことは、眞言宗では有名な事實であるが、此の範俊僧正は、「ハンシエン」と讀むのではない、濁つて「ハンジュン」と讀むのであります。

此等は皆小野流の方の人であるが、廣澤派の方には、さう間違ひさうな人もないかと思ふ。唯宇多法皇を、寛平法皇と申し上げるが、これは「クワンビヤウ」でも「クワンベイ」でもない、「クワンビヤウ」と讀むのが正しいので、其の寛平法皇の仁和寺御流は、性信法親王が、親王御住職の最初で、其の弟子が寛助大僧正、それから覺法法親王となり、覺法法親王以後は、明治に至るまで歴代親王住職の寺であります。そうして此の覺法法親王は、「カクホフホフシンノウ」と讀むのではない、「カクホフハツシンノウ」と讀むのが讀みくせであります。

ついでに支那の密敎の人のことを二人申しませう。近頃は弘法大師の師惠果阿闍梨を「エクワアジャリ」と讀む人は大分少くなつたが、然し全然ないとも限るまい。勿論これは「ケイクワ」でなくてはならない。惠果の孫弟子で義操の弟子たる法全は、「ハツセン」と讀むので、同じく惠果の孫弟子で、惠則の弟子の元政は、「ゲンジャウ」である。「グワンセイ」でも、「ゲンセイ」でもない。日本の日蓮宗の、深草の元政上人は、

「ゲンセイ」であることは申すまでもない。法全阿闍梨は、慈覺、智證の二大師、宗叡僧正皆其の法を傳へて來た人であるし、元政も、慈覺大師受法の師として知られて居る人であるから、記憶して置かなければならない。

天台宗には、大した六けしい人もない。唯一言して置きたいのは、素人は、時に此の天台の台字を、臺の略字と心得て、天台と書くと、御丁寧に天臺と直して^{まは}くれる人がある。これは天臺ではない、天台である。無論「テンタイ」ではない、「テンダイ」である。此の宗を大成した、有名な天台大師、或は智者大師ともいふ、其の名は智顛であつて、これは「チギ」と讀む、「チガイ」などと讀んではいけない。

日本で天台の書物を、始めて携へて來た人は、我國律宗の開祖鑒真和上でありまして、傳敎大師は、其の書物を讀んで感心をし、それから日本の天台宗は始まるのでありますが、鑒真は、「カンジン」或は「ガンジン」と讀むべく、「カンシン」と讀んでは、感心が出来ないのであります。ついでに言つて置くが、和上は和尚と同じことで、律宗で

は、和尚は、「ワジャウ」と讀む、天台宗なれば「クワジャウ」と讀む、慈鎮和尚などはどうしても、「ジチンクワジャウ」と讀むべきであるが、然し律宗などは、皆「ワジャウ」であるし、禪宗に限り、「ヲジャウ」と讀む、どういふものか、此の「ヲジャウ」が、一番廣く通つて居る。日本の天台宗の祖は言ふまでもなく最澄、即ち傳敎大師で、これは「 Denggou dai shi 」である、「 Dengkou dai shi 」などと讀んではいけない。中學校の教科書などには、時々此の清んだ假名をつけたやつが見える。なほ一言申し添へて置くが、佛敎では大師を、「タイシ」と清んで讀むことは萬々ない、必ず「ダイシ」である。日本の佛敎史上で、單に「タイシ」と言つたらば、聖德太子のことにきまつて居ると思つて差支がない。なほ傳敎大師が、支那で敎を受けられました道邃和尚について、或る専門家の講演を聞いて居りますと、「ダウスキ」と讀んで居るので、非常に氣にかゝつたことを記憶して居りますが、矢張りこれは「ダウスキ」と濁つて讀んでもらはなければならぬのであります。これは天台宗の人ではないけれ共、こゝで思ひ出したから申し

て置きますが、傳敎大師が、支那で禪宗の血脈を受けられたと傳へる儻然といふ人がある此の儻然の讀み方が、多少の議論もあり、随分よい加減に讀んで居る人も御座いますが、これは「シクネン」と讀むのがよろしいのであります。

支那の法相宗で、玄奘三藏が其の祖たることは、大抵の人は知つて居るが、時々此の玄奘を、「ゲンシャウ」と讀む人があつて氣にかゝる。これは勿論黒人くろひとにはないが、素人には往々見受け、否聞き受けるのであるが、どうか、「ゲンジャウ」と濁つて讀んで貰ひたい。玄奘の門下で、窺基くわいき、即ち慈恩大師と其の力を争つたと言はれる西明寺の圓測といふ名高い人がある。圓測は、「エンソク」ではない、「エンジキ」であります。日本の法相宗では、斯ういふ間違ひそんな人もないけれども、これも素人殊に中等教科書などには、十中の八九、否、十中の十、皆まで、行基を必ず、「ギヤウキ」と假名をつけて置いてある、これは「ギヤウギ」と濁らなければならぬものであることは言ふまでもありません。之と同じ例で、秋篠寺の善珠僧正なども、勿論「ゼンジュ」と濁る

のであります。なほ行基と相並べてこゝに掲げて然るべき人は、東大寺建立に就いて行基と名を列ぬる良辨僧正でありますが、此の人は、誰でも今では「リヤウベン」と讀んで居るけれども、「元亨釋書」などには、特に「ラウベン」と假名をつけて居るところを見ると、正しくは、古くから「ラウベン」と讀んだもので、これが本當であらうと思ふのであります。良は朗と同じ様に用ふるわけであります。

日本で開いた鎌倉時代の佛敎諸派には、餘り間違ふほどの人はないが、唯淨土宗の法然上人の弟子に安居院の聖覺法印といふ人があります。事によると、之を吳音で「シヤウカク」と讀む人があるが、矢張り「セイカク」でよい。安居院は、「アングンキン」と讀んでもよいが、また「アグキ」とも讀んで居ります。眞宗の親鸞上人の幼名範實は音便で「ハンネン」と讀むのであります。學校の先生などは、大抵「ハンエン」と教へて居る様である。觀音様(クワンノンサマ)を態々「クワンオンサマ」と、正しいつもりで讀んで居ると同じことでもあります。なほこゝでも、ついでに言つて置きたいのは、

普通の敎科書などでは、眞宗のことを大抵一向宗と書いて、範宴が之を開いたといふ様に、皆一様に書いて居る。範宴は、親鸞上人の童名でありまして、まだ出家以前の名であるのに、何故範宴が眞宗を開いたと、特に書いたものであらうか。それから一向宗といふ宗名も、事實上無いのであつて、今日では浄土眞宗と公稱して居るのであるから、必ず浄土眞宗と書かなければならないわけでありませう。成程昔時の記録などには、一向宗とか、門徒宗とか書いたものが多いのでありますけれども、眞宗自身では、さういふ宗名は認めて得ないのみならず、左様に呼ぶことが出来ないと言つて、蓮如上人などは、殊に誠めて居るのであります。一向宗とか、門徒宗とかいふのは、他宗他派の人から、便宜上呼んだもので、一心一向に阿彌陀様を頼めといふから一向宗と云ひ、其の信者を御門徒御門徒といふところから、門徒宗と呼んだ、いはゞ世の俗稱で、眞宗自身で立てた宗旨の名ではないのであります。次に日蓮宗では、日蓮上人の弟子中の上首たる日昭、日朗、日興、日向、日頂、日持を六老僧といふ。

此の中で、日興と日向とは、普通には、同じに聞える發音で、どちらも、「ニツカウ」といふ風に聞える。ところが、日蓮宗では、日興の方は、「ニチカウ」と読み、日向の方は、必ず「ニカウ」と發音して「チ」を略することになつて居るのであります。

各宗の中で、かういふ読み方の難物の多いのは、先づ禪宗が一番でありませう。これは新しい支那音其のまゝで傳はつて來たものが多いためでもあります。禪宗の系統の中で、最も古いところからいふと、達磨から第五代目、即ち五祖の大滿弘忍といふ人、此の弘忍は、曹洞宗では、「コウニン」と読んで居るが、臨濟宗の方では、「グニン」と吳音に読んで居るのであります。それから唐から宋の初期頃までは、別段これといふほどむづかしいものもない。唯彼の南泉斬猫で名高い、南泉の普願禪師の下から出た、趙州の從諗禪師は、所謂趙州の無字の公案などで、非常に名高い。此の趙州は、必ず、「デウシウ」と趙を濁つて讀むのであるが、從諗の方は、「ジユフネン」と讀むのであります。或る佛敎の辭書を見ましたらば、御丁寧に「テウシウ、ジユウシン」

と假字がつけてありました。それから瀧仰宗たきおやうの祖たる、瀧山靈祐は「イサンノレイイウ」で、其の弟子仰山惠寂は、「キヤウザンノエジヤク」であります。それを反對に「キヤウザン」を「ギヤウザン」と總べて濁り、「イサン」を「イザン」と讀む人もあるが、それはいけないのであります。曹洞宗の祖師は、悟本大師、即ち洞山良价であります。これは、「トウザンリヤウカイ」であります。何時の頃でございましたか、或敎育雜誌を見た時に、歴史の上の讀みくせを注意した文章がありました。其の中に「曹洞宗」を、或は「サウトウシウ」と讀むものもあるが、それは間違ひで、これは「サウドウシウ」と濁らなければいけないと書いてあつたのを見て噴飯致したことが御座います。これは勿論、其の間違ひだと言はれた「サウトウシウ」の方がよいので、六祖惠能といふ人の居られました。曹溪といふ所の名の曹と、此の洞山良价の洞の字を合せて、曹洞宗といふ名が出たのであります。洞山は、「ドウザン」ではない、清んで「トウザン」で御座います。

支那では、宋以後、禪宗に五山といふのがあつて、禪の最も大刹であつた。即ち徑山興聖萬壽寺、阿育王山鄮峰廣利寺、太白山天童景德寺、北景德靈隱寺、南山淨慈報恩光孝寺といふのがこれで、一般に徑山、育王、天童、靈隱、淨慈と、斯う略して言つて居るのであります。徑山は「キンザン」、育王は、阿育王山とある時は、字の通り「アイクワウサン」と讀むのであるが、育王とある時には、「イワウ」と讀んで居る。靈隱は「リンニン」と音便で讀み、淨慈は「ジンズ」であります。禪宗では、すぐ其の所住の所を上につけて、例へば徑山の無準禪師といふ様に言ふのであるから、殆んど名と同じ様に心得て居なければならぬのである。其の外之と同様なのは、雪竇重顯などの雪竇山「セツテフザン」で、重顯禪師の『雪竇頌古』は、『碧巖錄』の本になつたものであるから、誰でも知つて居る所のものであります。それから南岳の歸宗寺「キスジ」、夾山「カッサン」、泐潭「ロクタン」など、いふ地名も、名前と一處に始終出て來るところのものであります。

宋の臨濟宗特に楊岐派の臨濟に、一大勢力となつた人は、『碧巖錄』で名高い圓悟克勤であつて、圓悟「エンゴ」は、今日では、大抵間違はれない様になつて來た。其の門下には、虎丘紹隆「クキウノゼウリユウ」、破庵祖先「ホアンソセン」と松源崇岳の三人が、最も名高い。松源の系統に天目文禮「テンモクノブンライ」があり、運庵普巖「ウンナンフガン」及び無得覺通があり、天目の弟子が、横川如珙「ワウセンニョコウ」、其の弟子が古林清茂「クリンセイム」となる。運庵の弟子として名高いのが、石帆惟衍「シツパンイエン」と虛堂智愚「キダウチグ」で、虛堂和尚の系統が、日本の妙心寺派の系統になるのであります。無得覺通の系統は虛舟普度、虎巖淨伏から即休契了「シツキウケイレウ」となり、其の下に出た愚中周及「グチウシウギウ」が、日本の佛通寺派の祖であります。

斯様にして、系統を尋ねて、一々挙げるのは随分煩しい様でありますから、なほ一二の重要なものを挙げて見ますならば、破庵派の系統が有名な徑山の無準師範禪師の下

に、斷橋妙論「トシギヤウメウリン」、退耕德寧「ツイカントクニヤン」、兀庵普寧「ゴツタンフネイ」等の人々があり、中でも兀庵和尚は、日本に來たのでありますから、最も人に知られて居る。同じく無準の下で雪巖祖欽の弟子に虛谷希陵といふ人があるが、これは「ヒコクキリン」と讀むので、讀み方の變つて居る方です。此の系統で、日本へ來た名高い支那人では、明極楚俊和尚がある。「ミンキツシユン」と讀むので、これは雪巖から、高峰原妙を経て、明極といふ系統になる。楠公に禪を授けたといふ傳説で、大變名高くなつて居るので御座います。

曹洞宗の方で、讀み方でも、人物としても、知られて居るのは、天童正覺禪師で、即ち宏智「ワシシ」といふ諡號がある。日本へ參りまして、若し間違ひられるとすれば、太祖瑩山和尚を、大谷光瑩と同じである所から、「エイザン」など、讀まれる位のものであつて、これは言ふまでもなく「ケイザン」であります。月舟宗胡「ゲツシウソウコ」を「ガツシウシウコ」といひ、卍山道白「マンザンダウハク」を、「マンザンドウビヤク」

といふに至りては、沙汰の限りで、殆んど言ふすべを知らない次第であります。此の外にも、なほいろ／＼あらうと思ひますが、素人といふものは、とんでもないことを間違ひて居るもので、私共には思ひつかんことが多いのであります。一度聞きますと、成程こんなことを間違へるのだなと思ひつきますけれども、そうでなければ、とても思ひつくことが出来ないので御座いますから、今は單に思ひ出したものを、何くれとなく、こゝに羅列した丈のことで御座います。

東大寺の良辨僧正の居つた、金鐘寺のことは、「東大寺國分寺の教理」の中に、已に述べたが、此の金鐘寺を、東大寺では、古くからキンショウジと讀み傳へて居るそうである。あれは中古以來間違つて來たもので、其のコンシユジたることは決して疑のないものであります。これによりても其の寺に言ひ傳へて居る讀み方だからとて、決してあてにならないものであるとが知れやう。良辨のラウベンなども、其の一例である。

大正五年四月廿七日印刷
大正五年五月一日發行

定價金壹圓參拾錢



著者	境野哲
發行者	高島大圓 東京市小石川區原町六番地
印刷者	佐久間衡治 東京市京橋區西紺屋町廿七番地
印刷所	株式會社 秀英舍 東京市京橋區西紺屋町廿七番地

發行所

東京市小石川區原町六番地
電話 東京一五六八六
電話 香町二六〇八

丙午出版社

大正文庫

明治昭代の榮光を記念し大正聖世の文教に貢獻せむがために現代第一流の宗教家學者文藝家を煩はして『大正文庫』を發行し今や全部十二冊こゝに完成す外形は電車汽車中の携讀に便に内容は處世修養の伴侶に好し——(全部完成)

- 文學博士三宅雪嶺先生著(定價五十錢郵稅八錢) **第一編 明治思想小史**
- 文學士沼波瓊音先生著(定價七十錢郵稅八錢) **第二編 此 一 筋**
- 新佛教徒同志會編(定價七十錢郵稅八錢) **第三編 來世の有無**
- 大内青嶽先生著(定價六十錢郵稅八錢) **第四編 禪の極致**
- 黒岩周六先生著(定價六十錢郵稅八錢) **第五編 予が婦人觀**
- 釋清潭先生著(定價六十錢郵稅八錢) **第六編 狐禪狸詩**
- 高島米峰先生著(定價八十錢郵稅八錢) **第七編 噴 火 口**
- 杉村楚人冠先生著(定價六十錢郵稅八錢) **第八編 ひとみの旅**
- 加藤咄堂先生著(定價六十錢郵稅八錢) **第九編 書 窓 車 窓**
- シヨウ原著堺利彦先生譯(定價六十錢郵稅八錢) **第十編 人と超人**
- 文學博士村上專精先生著(定價六十錢郵稅八錢) **第十一編 六十年**
- 内田魯庵先生著(定價八十錢郵稅八錢) **第十二編 沈黙の饒舌**

井上哲次郎博士序 橋 惠勝先生新著

佛教心理の研究

定價金 一圓廿錢
郵稅金 八 錢

著者は佛教の研究に於て一家の見を樹てたる篤學の士にしてその論斷往々にして先人未到の境に入る本書は多年研究の結果に基き西洋の心理學以外別に佛教心理學の可能を論定し彼此對照以て佛教心理の微を闡き細を穿つ今此の新研究の發表は蓋し學界の幸慶ならずとせず

帝國大學講師 鈴木大拙先生新著

禪の研究

定價金 一圓
郵稅金 八 錢

文學博士 松本文三郎先生閱
文學士 羽 溪 了 誦 先生著

釋尊の研究

定價金 一圓
送料金 八 錢

文學博士 松本文三郎先生著

佛典の研究

定價金 九 十 錢
郵稅金 八 錢

「高朝報」記者 大住晴風先生著

現代思想講話

現代人は須く現代の思想に通ぜざるべからず現代の思想に通ぜむにはまづ其の思想の由来せる傳説を究め進んでセムス、オイケン、ベルグソン等の如き現代思想を代表する大思想家の説くところを知るを要す。著者今此等碩學の著作の全體に精緻の研究を加へ深遠なるその根本思想を掘り出きて明快直截に講話し人をして一讀直に現代思想に通曉せしむると共に又親しく大思想家に接して自己を養ひ人生の意義を了得せしめんとす。洵にこれ思想講話に一新生面を開きたるの名著

暮村隱士 久津見藤村先生著

現代八面鋒

物平を得ざれば則ち鳴る而も著者はたゞ自ら鳴るを以て足れりとせず之を發して八面に當り散し十方に唱破すその鋒先の向ふところ女優あり倫理あり講者あり教育あり浪花節あり哲學あり活動寫眞あり宗教あり眞にこれ多角多趣味の一大珍書

暮村隱士 久津見藤村先生著

眞人偽人

先生書を著はすこと數次而して發賣禁止の嚴命を蒙ること亦數次聊か瘡癩を起して朝野の名士一百餘人を捕へ大にこれに喰つてかゝる眞人はこゝに其面目を掲げ偽人はこゝにその面皮を剥かるその論辛辣その評深刻洵に筆端風を生じて文に聲あるの概あり

堺 利彦先生著

樂天囚人

此書は狂暴、不平、怨憤、嫉毒、殘忍、無恥、悖逆を以て世に目せらるる社會主義者が人の子として親として夫として友として將た人新の一人員として宇宙の一分子として如何なる態度を持するかを其獄中生活に於て率直に露骨に赤裸々に發揮せる者之を一言にすれば社會主義者の安心を語れる者

實文社社長 堺 利彦先生著

賣文集

壽頭之飾 著者の友人先輩六十餘名家が著者の人物文章主義、事業に對する長短論落奇抜痛快の評語 序 實文社の記、著者自ら其の事業を語る 第一編 木下尚江君を評す 第二編 子に對する態度 三、宗教とは何ぞや 四、見物 四、寸馬豆人 五、遊徒の死生觀 六、死の趣味 第三編 喜劇 一、谷川の水 二、バーナード、ショウ原作 第三編 告白 第三編 寒村 二、クレンクピニ、大杉榮 三、銀謀人 邪惡、高島崑之

堺 利彦先生著

自傳 赤裸の人

佛國の革命はルソウの「民約論」によりて點火せられ日本の教育界はルソウの「エミール」によりて啓蒙せらるる波瀾重疊神出鬼没の彼が生誕は彼自ら大膽にこれを告白して餘すところなし今これを譯して彼が眞面目を傳へむとするものは遠讀能文の堺利彦先生なり一讀してルソウ前に立てるの感起さしむ

カウツキ一先生原著 堺 利彦先生譯

社會主義倫理學

哲學界には迷妄にして頑冥なる唯心論が跋扈し文藝界には不敬感にして神秘的なる本館主義が流行し宗教界及び教育界には淺薄にして偽善なる因習消滅が唱導せらるる今日此の明晰透徹なる唯物的倫理觀を以て彼の蒙を啓き此の昧を照すは譯者が深く痛快とする所なり著者カウツキ一は歐洲社會黨中第一の學者を以て日せらるる人日本の學界と文壇とは邁に此書を無視すること能はざるべし(譯者)

幸徳秋水が最後の文章

基督抹殺論

一代の論客として知られたる幸徳秋水も饒つて天地の容れざる大道無道を含て今や遂に斷頭臺上の露を消え去りぬ其鐵窓裡に吟呻せるの間特に此一卷を著す所論痛絶快絶行文悲絶倫絶嗚呼幸徳秋水死に臨みて基督を抹殺し了せむとす抑々何の思ふ所あつて然るか多く語るに及びざるなり秋水自ら曰はく「是れ予が最後の文章にして生前の遺稿也」と敢て滿天下の僧讀を冀ふ

文學士 渡邊又次郎先生著
最新論理學

定價金一圓廿錢
郵稅拾貳錢

本書は哲學の奮斗たる著者が學界の缺陷を補はん爲めに特に選地せる所に係り所論の明晰にして内容の整頓せる簡潔なる叙述の中に學士の卓見を洩したる所他に比を見ざる老熟の大著なり又欄外に重要なる題目を掲げ卷末に英語と對照せる詳細の索引を附したるが如き讀者の便益之に過ぐるものなかるべし

加藤 晴堂先生著
筆と舌

定價金七十錢
郵稅金八錢

天下の大雄辯家大文章家たる著者が筆舌生活二十年の經驗を基として演説と文章との秘訣を語り模範を示したる名著にして殊にその生活實際談は正に現代の青年を奮起せしむるに足る大文字なり

村上 博士 序
藤井 瑠枝女士著
亂れ雲

定價金八十錢
郵稅金八錢

女史は跡見花隠先生門下の才媛にして學界の先覺文學士藤井宜正氏の未亡人なり夙に文才と俠氣とを以て知らる「亂れ雲」一編集むる處二十餘章四百五十餘頁風刺教訓皮肉或は鋭き觀察或は隠れたる温情あらゆる方面を輕妙活脫なる筆を以て大膽に且つ痛快に描寫し實に一部の現代世相史を成す

「無我愛」首唱者
伊藤 隆信先生著
新氣運

定價金八十錢
郵稅金八錢

斷然傳習と教權の束縛より脱却して世の腐習嘲笑輕侮憎惡の中に立ち臨面なく昂然なく無我の愛の根本眞理を吐露して以て混沌たる現代思想界に一道の新氣運を誘導せむと試みたるもの

三宅 雪嶺先生序
高島 米峯先生著
廣長舌

定價金七十錢
郵稅金八錢

加藤晴堂先生曰はく「米峯今胸中鬱勃の氣を呵して『廣長舌』一篇を著す其の旨ふ所は世事に疎なる學者輩の企だて及ばざる所にして其の論ずる所は肉を刺し骨を透して當世人士の肺腑を刺る洵にこれ益々替世の大文字」と

加藤 弘之先生序
高島 米峯先生著
惡戰

定價金八十錢
郵稅金八錢

著者曰はく「これ僕が半生の惡戰史なり父なく母なく學なく職なく殊に加ふるに資金なく後援なき操一貫の青年が如何にしてこの生活難の世に處し來りたるかを語るは又以て現代青年諸君が新運命の開拓に資する處なきを俾せざるべし」と

島田 三郎先生序
高島 米峯先生著
理想的商業

定價金二十五錢
郵稅金六錢

賣ると買ふとは對等なりお客威張つて商人尻こ垂れること甚だ道理なしそれ賣るに法あり買ふに道ありこの法を説きこの道を教へ以てお客様といふものゝ立場を明にし以て商人といふものゝ位置を高め而して買ふものにはうんと買へと勧め賣るものにはしこたま賣れと告ぐるものは即ちこの書なり

前外務大臣 伯爵 林 實閣下序
東北大學 總長 澤柳 政太郎先生序
櫻井 長 千河 岸實一先生著
修養史譚

定價金壹圓
郵稅金八錢

林伯爵曰はく「此の書を讀くに古今東西の史乘より異世同様の事實二百對を擧げたる者にして教師これを用ゐば以て講話の資を得べく父母これを読まば以て庭訓の料たらむ」と

前外務大臣伯爵
林 重閣下馬脚

修養の模範

定價金七拾錢
郵税金八錢

修養論

定價金壹圓
郵税金八錢

信錄

定價金六拾錢
郵税金八錢

誠のしるべ

定價金四拾錢
郵税金八錢

家庭では父母が子供にする話の種に困り學校では教師が生徒にする話の種に困る。この窮乏に窮し寺院や教會では辯士が引用する英譯の乏しいのに窮り而して青年は讀んで自修の資とするに足る程の書籍の少ないのを嘆いて居る譯者これを憂へ書を読み毎に精神修養の模範とするに足るやうな英譯の宗敎家教育家及び父兄青年諸君の前に此の書の發行を報告することとなつたのは實に無上の光榮である。

古譯實踐の芳圃を辿り前賢研究の結果を收め苟も規箴とするに足るべき名論金言は悉くこれを援引して依て以て極めて平易に修養の理論を説明し苟も模範とするに足るべき善行美譚は悉くこれを蒐録して依つて以て極めて明快に修養の方法を叙述す恐らくはこれ斯界未だあらざる精到完備の修養書たらむなり。

これ博士の著にして又實に博士が信仰の告白なり言々己の實踐を語り句々心の奥底を披露すまづ筆を「人生の目的」に起して「目的の成否」を明にし「實在と我れ」「佛陀と我れ」の關係より「自力と他力」の異同に及びて之を結ぶ五章廿七節説いて至らざるなく述べて盡さざるなし進歩せる佛敎學者の見解は此書によつて窺ふべく敬虔なる佛敎信者の態度は此書によつて知るを得べし。

誠は實に人生の基礎をなすものにして政治も實業も宗教も道徳も教育も凡て此の根底の上に立たざるべからず今や村上先生古今東西の事例を引いてその然る所以を詳記せらる苟も誠を得得して眞の人たらんと欲するものは此書を讀め。

女性訓

定價金四十錢
郵税金六錢

人物の修養

定價金五十錢
郵税金八錢

自己測量

定價金五十錢
郵税金八錢

人生問題

定價金七拾錢
郵税金八錢

本書の内容は天職中庸實業禮節操の五訓を以て女子座右の箴言となすにあり多年女子教育に經驗を重ねたる村上博士はよく女子の缺點を摸み來りて之を訓誡すその親切實に至れり盡せり凡て世の淑女たらむと欲する者は必ず其の座右を離すべからざる珍寶なり。

澤柳南文部次官特に長文の序を草す其の一節に曰く「ジョルダン博士は當今世界有数の學者にして北米第一流の人物なり且外國人中最も深厚なる同情を我日本及日本人に寄せらる紳士なり我國人がその所説その意見を知らむと欲するの情並に之を知ること依て利すること妙からざるは首を待たず：我日本人は本書に對し尊敬と同情とを表し以て博士に報ゆるところあらんことを希望す」と。

これ米國に於ける最新の處世術なり最新の修養法なり而して又實に最新の記術法に成れる名著なり今移して以てこれを我が現代の社會に薦めむとするもの他なし吾人が惡徳邪僻の根柢人格完成の砥礪立身處生の嚮導社會道徳の軌範として眞に得難き大教訓たるを以てなり來れ青年諸君がこの生活論の世に處して新しき運命の扉を開くべき鍵はこゝにあり。

人生とは何ぞや是れ千百の疑問なり哲人之を説き碩學之を論じて而して懷疑の雲益々密に苦悶の人愈々多からむと然るに現代思想界の泰斗黒岩先生自ら人生問題に透徹して疑問の源泉を探り大に其深趣を得て茲に此書あり叙ぶる所神の有無に始まり人生の悲觀樂觀に終る眞に天籟の妙音なり世の問ある人疑ある人速に來つて此福音に接せよ庶幾くは平穩と満足と活力とを得て温く且つ光ある人生に觸着することを得ん。

東北大學校長
澤柳政太郎先生著
退耕錄
定價金壹圓
郵税金八錢

著者の序文に曰はく「官遊十數年其間人よりも多く云ひ多く論じたるも尚ほ腹ふくるゝ心地を忍んで首はざりし者多し」と知るべし本書は先生が實歴上百載の問題に逢着して滿腔の所感を披瀝したるものなることを諷刺あり教訓あり感慨あり痛罵あり氣憤あり理窟あり警策にして透徹せる觀察あり大膽にして穩健なる斷案あり言はんと欲する所は言ひ盡くし現代の青年諸君は須く一讀せざるべからず

フエヒネル先生原著
文學士 平岡元吉先生譯
死後の生活
定價金五拾錢
郵税金八錢

本書は現世の事實を基とし最高の詩的想像を參へ或は歸納的に或は類比的に未來生活を縱横に叙述したる詩と科學との靈妙なる融合にして此書によれば千里眼幽靈等の不可思議なる現象も容易に解釋することを得故に本書は親愛者を失ひし人死生の疑惑に苦しめる者の無二の慰藉となり一般の讀者に津々たる興味を配ち又學者研究者に豊富なる暗示刺戟を與ふるや疑ふ可からず

杉村巖橋先生譯編
強肺病全快談
定價金九十錢
郵税金八錢

本書前編は歐米に於ける最新の肺病根治法にして親しく譯者が實驗してその効果を收めたるもの後編は日本現代の名士が肺病全快の實驗談にしてこれによつて從來不治の病と定められたる肺病も必ず全快すべきものなることを立證せられたり世の醫師に弄ばれ賣藥に欺かれたる人々は本書を讀みて天來の福音に接せよ

文學博士 井上圓了先生著
南半球五萬哩
定價金九十錢
郵税金八錢

南半球を一周し赤道を四過し濠洲南阿南米の各洲は勿論北は北極海より南はマゼラン海峡まで行程實に五萬哩の大旅行を試みて其の間山容水態國情民俗の珍奇怪異を記して遺憾なし挿畫五十幅上更に花を添ふ

文學博士 井上圓了先生著
活佛教
定價金壹圓拾錢
郵税金八錢

明治の宗教界思想界を震盪せしめたりし「佛敎活論」は完成す僧侶の活躍寺院の興廢期して待つべし眞にこれ死佛敎をして活佛敎たらしむるの圖書

帝國大學教授
文學博士 高橋順次郎先生著
國民と宗教
定價金七十錢
郵税金八錢

本書は國民と宗教との關係を述べたる論文に非ずして著者が該博なる學識と深厚なる同情とを傾注して日本人が國民的生活の理想と宗教的生活の理想とを詳説せられたる新著也苟も日本の國民たる者日本の宗教家たる者は一讀せざるべからざる佳書たるのみならず行文は通俗平明なる購讀體なれば又以て演説講話の好稿編たるべし◎附録として研究上修養上極めて重要な論文數種を收む悉く學界の珍

文學博士 松本文三郎先生譯
文學士 羽溪了諦先生著
釋尊の研究
定價金八圓
郵税金八錢

本書を釋尊以前の婆羅門教の理想に起して釋尊當時の印度諸學派の狀態より進んで釋尊の根本思想に説き及び以て釋尊の世界觀人生觀生死問題の解決及解脱の方法を明にし更に釋尊の涅槃に移りこゝに著者の全力を傾倒して詳に涅槃の意義を解し具に東西學者の議論を破る誠ニ敎界及學界に於ける尊重すべき一大新研究なりと稱すべし

京都帝國大學文學部大學長
文學博士 松本文三郎先生著
彌勒淨土論
定價金八圓
郵税金八錢

宗教學上殊に佛敎史上理論實際の兩方面に涉り極めて重要なる地歩を占むるものは「淨土の思想」なり而して其半面は「阿彌陀淨土」の闡明に於て先驅を放てるも其他の半面は「彌勒淨土」の埋没によりて全然暗黒に歸すこれ佛敎史上の一大缺點にして又實に佛敎界の一大根柢ならざる由來淵源を詳論し博士の著者「極樂淨土論」と相持つて茲に佛敎の淨土思想を説せんとするものぞ

ポール、ケールス先生著
 學院教授鈴木大拙先生譯
阿彌陀佛
 定價金三十五錢
 郵税金六錢

阿彌陀佛とは何ぞや是れ佛敎の根本問題也ケールス博士その彩筆を揮ひ
 哈ど小説的結構を以て通俗に之が解釋を試む宜なりその歐米歐書界に好
 評噴々たることや弊社に十年博士と居を同じうし最も博士と親善なる
 大拙先生を頼はして此和譯を得たり豈啻に佛の膏無に憑ひ心の不安に因
 りる人のみこれを讀むべしと言はむや

東京帝國大學講師
 文學士 常盤大定先生著
釋迦牟尼傳
 定價金七十錢
 郵税金八錢

佛傳の大部を占むるものは神秘なる傳説なり世人或は直にこれを抹殺し
 て顧みざるべしと雖是等の傳説が古來深く佛徒の頭腦を支配せるより見
 ればその裏に何等かの意義を有せざるはなかるべし此著は主として是等
 の傳説の起原を尋ね意義を究め南北兩傳大小兩系の相違を比較對照し以
 て此の千古の大聖釋迦牟尼佛の眞面目を傳へむとするに在り

文學博士 遠藤隆吉先生著
孔子傳
 定價金壹圓四十錢
 郵税金十二錢

その涉獵極めて廣汎にその材料極めて豊富にその觀察極めて鋭利にその
 論斷極めて適確なるは勿論殊に各編各章到處に博士獨特の奇想と先哲未
 嘗の結論とに接するを得るは洵に本書の特色として天下に誇稱するに足
 るところ

高等師範學校講師
 互理章三郎先生著
王陽明
 定價金一圓五十錢
 郵税金十二錢

哲人王陽明もまた凡人吾等の如く事毎に理想と現實との衝突に遇うて悲
 觀し懊惱したりし也しかも能く自ら百般の問題を解決し盡くして遂に悟
 微の妙境に入る豈偉ならずや本書はこの王陽明の人格を主題として其の
 實生活と學説とを併叙し依つて以て凡人が如何にして哲人たるを得しか
 の歷程を明にし吾等が修養の範としたる者なり

東洋大學講師
 堀野黃洋先生著
增聖德太子傳
 定價金五十五錢
 郵税金八錢

佛敎史家として夙に名ある堀野先生が其の熾靡なる史眼と圓潤せる文
 才とを傾倒して日本文明の開拓者日本佛敎の教主たる聖德太子の事蹟を
 敘述し併て當時社會の政教習俗の特色を發揮したる名著にして文章の明
 快論斷の適確實に他に其の西を見ざる所

大内青樹先生序
 高島米庵先生著
一休和尚傳
 定價金九十錢
 郵税金八錢

元日に綱體を振廻はして人の皮肉を抜き末期に莖を嚼つて梵天に捧げた
 彼一休後小松寺の皇子として九重雲深きところに榮華の夢を見やうとも
 せず一簣一笠ただ平民的敎化のために一生を送つた彼一休痴か狂かはた
 一大偉人か彼が眞面目そは本書の上に躍動して居る

曹洞宗大學教授
 忽滑谷快天先生著
達磨と陽明
 定價金壹圓拾錢
 郵税金八錢

本書は王禪二學を比較對照して禪學の精髄を發揮すると同時に王學の眼
 目を豁開して餘蘊なく進徳の工夫修養の方法爲學の用心精神鍊磨人格養
 成等一として簡はらざるなし眞にこれ精神界の指南針にして亦實踐道徳
 の指導者たり

明楊起元評註
 加藤鳴堂先生和譯
和譯維摩經評註
 定價金七十錢
 郵税金八錢

本書は明の楊起元が評を加へ註を施して斯經の哲理と文學とを闡明した
 るものを更に加藤鳴堂先生が平明暢達な文を以て之を和譯し檢調を附し
 て通讀會解に便ならしめしもの世の佛を學び禪を談せむと欲する者には
 勿論講習本として亦最も適當なり

加藤 唯堂先生著
原人論講話

定價金六十錢
郵税金八錢

佛敎典義多しと雖も之れを儒道二敎の教義と比較して佛の嶄然一頭地を抜く所以を明にせるもの此の原人論に過ぎたるはなし著者今獨得なる通俗平易の筆を以て叮嚀懇切に此の原人論を講述し且つ近代思想を以て批評を加へ齷齪には添ふるに古人の解説を以てしたれば佛敎の大意と人生問題の解決とは此の書によりて知ることを得べし

加藤 唯堂先生著
通俗講話の理方法

定價金九十錢
郵税金八錢

通俗敎育の必要日に迫りてしかも通俗に講話し得べき人幾人かある本書は多年の研究と豊富なる経験とを有する加藤先生が如何にせば通俗に講話して聽者を感じせしめ得べきかの理論と方法とを極めて親切に解説し多くの例話を擧げてその使用法を示されたるものなれば敎化の秘訣推辯の奥義講話の資料收めて一巻の中に在り苟も講壇に立たむと欲する人一人たび本書を細かむか忽にして一箇理想的の通俗講話者たるを得む

東洋大學講師
清 潭先生著
寒山詩新釋

定價金五十錢
郵税金八錢

是れ佛か是れ仙か是狂漢か得て解すべからざるものは寒山詩なり是れ韻語か是れ時語か是れ佛語か得て解すべからざるものは寒山詩なり宜なり千古の疑問牢固として抜けざること著者特深雄大の學と才とを以て一筆勾斷彼が面目ここに於てか露出す寒山詩神を知らんと欲するものは頗らく此書を以て指南車となすべし

東洋大學講師
清 潭先生著
高僧名詩新釋

定價金五十錢
郵税金六錢

本書、漢は唐宋元明清五朝の高僧に涉り和は虎窟以後絶海義堂に至る大凡七十餘人の名詩を新釋したるものなり其詩雄渾なるもの高古なるもの典雅なるもの勁健なるもの婉麗なるもの清秀なるもの闊淡なるもの之れに悉く字解と讀法と評論とを付し平易を旨として深切を蘊む和漢高僧詩篇を釋義して此くの如きもの恐くは曠前なるべし

慶應義塾大學敎授
忽 滑谷 快天先生評釋
和名士參禪集

定價金壹圓
郵税金六錢

本書は日本に於ては後醍醐天皇花園天皇龜山天皇の諸帝より北條時頼北條時宗武田信玄上杉謙信前田利家楠正成等古今の名臣支那に於ては唐の宣宗皇帝宋の太宗皇帝等の諸帝より黄山谷蘇東坡白樂天張翥趙葵休寧の碩學が參禪せる佳話を蒐め且和漢禪匠に關する逸話英談を合せて之に批評を加へ學道の正路を示し在家參禪の教權に供する者にして讀者をして坐ながら古今の鴻儒碩學と禪を商量し名僧大徳の錯綜に接するを得しむ

マクス、ミュラー博士原著
清水友次郎先生譯
宗敎學綱要

定價金五十五錢
郵税金八錢

清水學士佛敎大學に敎授として宗敎學を講ずるや近代稀有の宗敎學者マクス、ミュラー博士の原著を講本とし隨つて譯し隨つて敎ふ今これを補訂潤飾して以て世に公にす蓋し邦文の宗敎學書としては唯一無二の良書なり

第三高等學校敎授
文學士野々村直太郎先生著
宗敎と倫理

定價金五十錢
郵税金八錢

正にこれ新宗敎論なり新道徳論なり爾してまた實に人生問題最後の解決書なり世の靈と肉との饒湯に悩める者知と信との衝突に苦しめるもの若しくは夫の舊宗敎と舊道徳とに厭けるものは速に來つてこゝに無上の安樂地を見出せ。附録には二宮尊徳翁の宗敎論を評す

眞宗補敎 北條運経先生著
眞宗の敎義

定價金十二圓
郵税金十二圓

眞宗は實に日本佛敎の精華にして又實に日本佛敎の最大勢力なり本書は博識篤學を以て聞えたる北條師が多年の積習を傾けて宗祖親鸞上人を中心とし其師法然上人と其資運如上人との敎義を信仰上より研究したる結果を組織的に叙述したる者なり他力敎の秘奥を探り本願寺の盛なる所以を知らむとする者の必讀を冀ふ