

324
517

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 30 1 2 3 4 5

始



86.10.23

2560

加藤精神著

大日如來の研究

豊山公論社發行

324-5/7



大正五年十一月二十一日

大正五年十一月、本派第三回傳道講習所を開設せらる。予不敏を以て任に講習所長に就けり。而も幸に大過なく、茲に其の責を盡すことを得たるは、偏に、佛祖の冥鑑と、先輩諸大徳、講師諸君、並に事務員諸氏との熱誠なる援助の賜に外ならずるなり。乃ち記念として、舊稿「大日如來の辯」外二三を訂正上梓し、特に援助を辱うせし各位の芳名を録し、以て聊か感謝の微志を表すと云爾。

願以此功德。普及於一切。我等與衆生。皆共成佛道。

豐山派第三回傳道講習所長

加藤精神

大正
5. 12. 2
内交

目次

- 大日如來の研究
- 教理史より見たる六大緣起論
- 秘藏記の著者に就て
- 衆聖點記の説を訂正して新に佛滅年代を考證す

127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145

713-432

大日如來の研究

凡例

本書に、集録する所は予が曾て密教研究會に於て、數回に講演し、且、何れも一たび「密教」誌上に掲載せしものなり。今回本派第三回傳道講習所開設に際し、辱知諸氏の勧めに従ひ、聊か舊稿を訂正し、第三回傳道講習所開設記念として之を印刷に附せしものなり。

大正五年十一月二十一日

豊山派宗務所宿直室に於て誌す

加藤精神

豊山通達三回傳道講習所誌

豊山通達三回傳道講習所誌



大日如來の研究

前豊山大學教頭
東洋大學講師

加藤精神著

1、現代著書の妄を辯ず。2、某博士の「大日如來」に對する予の疑問。3、他師破決集の妄を辯ず。4、大日如來研究の二方面。5、即身成佛の入證。6、大日如來と釋迦牟尼佛。7、兩部大經と釋迦牟尼佛。

1、現代著書の妄を辯ず

近來種々の著書、或は雜誌等に、掲載せられたる大日如來に關する文字は、往々密教教理と相背馳せるものゝ如く、甚しきに至りては、殆ど佛教に非ざるものありとは、曾て某博士によりて論破せられた所であるが、更に深く之を研究して見ると、或書に、

大日如來とは、密教の根本教主、宇宙を佛格化したる體を云ふ。一切森羅萬象の所依の本體にして、一物も此外に出でず。(中略)即ち宇宙の實在性を稱す……とあり。又ある雜誌には、

宇宙間には、一種の靈力ありて、此靈力が種々様々に形を具へて、吾人の感覺に觸れ、其を學者は名づけて、現象の世界と申して居ります。抑此の現象世界は、宇宙間に行き渡れる靈力の活現であるが、既に靈力と云ふものがあるからには、其の靈力の主體となるものがなければならぬ。其の主體を私は大日如來と申すのである……。

と云つて居るが、或書には、更に此思想を最も明瞭に表はして、佛陀の性格を分類し、一、歴史的佛陀。二、開發的佛陀。三、絶對的佛陀の三種に分ち、開發的佛陀の中に於て、又二種ありとし、一は前の歴史的佛陀の詩的、神話的、信仰的に開展したるもの、即ち報身佛とし、二は理論上から、釋迦佛の果徳を開發して、世界の原理と一致せしめたので、顯教の法身佛であると云ひ、次に第三の絶對的佛陀を説明して、

前の開發的佛陀は、歴史的釋迦佛以上に、佛陀を認むるけれど、つまる所は釋迦佛そのものを、大きく形容したのであつて、聖者の自覺の境界と、果徳感化力の絶大なるを、理性的と感情的との兩様に見るまでであるが、此にいふ絶對的佛陀と云ふのは、全くその見かたの立脚地を更へて居るので、絶對そのものゝ威力を、人格化して直に佛陀と見るので、之が密教で所謂大日法身である。従つて歴史的釋

對的佛陀の一部の發動に過ぎぬことになる。相對の聖人を絶對化したのと、絶對そのものを善的に人格化したのは、つまり相一致するものとしても、本迹の區別は、一應其間に存するを免れぬのである。

是等の説は言葉の上では、多少異つて居ても、其思想の根本は、同一であるとして、差支はないが、其の根本思想には、大凡三ヶ條の謬見がある。

第一、宇宙に一大靈力ありと云ふの謬見。

・これは、佛教の無我説を、十分研究せざるより起れる謬見である。元來佛教には吾人の一身は、五蘊假和合のもので、此の五蘊の外に別に常一主宰の神我、又は靈魂と名づくべきものあることなく、又宇宙に於ても、外道の如くに常住にして、惟一の主宰者たる、大自在天とか、ゴッドとか、又は靈力とか云ふ様なものは、ありと許さないのである。故に異教に於ては、宇宙は獨一、眞神の所造と爲せども、佛教に於ては、反て宇宙は吾人の業力所感と説くのである。既に業力所感であるから、若し強いて靈力なるものがありと云はゞ、それは宇宙に在るに非ずして、吾人の身心の中に在るのである。然るに佛教家にして、宇宙に一大靈力があつて、吾人は此の靈力の活現であるとか、又は絶對そのものゝ一部の發動であるとか云ふのは、甚しく佛教の宇

宙觀を誤解したものであると云はなければならぬ。

人或は密教は法法悉曼荼莊嚴塵塵併法然具徳と談ずれば業力所感を説かず、因縁所生を論ぜずと云はんも、これは大なる誤謬である。何となれば密教と雖も流轉門に於ては有情に生老病死の四苦あり。宇宙に成住壞空の四劫あることを否定する譯にはいかなない。既に四苦ありと許さば、之を業力所感と説き、因縁所生と云はなければ、何と説明するのであるか。故に大日經疏に、若法無有因縁而得成、一切衆生亦應不假方便自然成佛と云うてある。若し、又密教は法法悉曼荼の莊嚴であるから、流轉門を説かずと云は、所謂、因縁を破壊して、不生を説くものではないか。果して然らば、是の如き密教は、佛教でないことになる。故に彼の大日經疏にも、此一法界心、雖因縁畢竟不生、不壞因縁實相と云うてあるのは、つまり此の道理を説いたものである。

第二、大日如來は、宇宙の靈力を、人格化したものであると云ふの謬見。

既に佛教には、宇宙に靈力なるものありと許さずとせば、宇宙の靈力を人格化したものが、即ち大日如來であると云ふ考の誤れることも、自ら明かであるが、然し彼等は、大日如來を以て、一切森羅萬象の所依の本體である。宇宙の實在性である。

「絶對そのものを善的に人格化したものであると云うて居る所から見ると、或は彼等は眞如又は六大なるものを、非常に誤解して居るのではないかと思ふ。抑も眞如と云ふ思想は、小乘に於ける無爲の思想から、單純に發達したものであるか、或は佛教以外の思想系統から、佛教へ流入したものであるかは、且く別箇の研究問題であるが、兎に角大乘佛教に於ては、この眞如なるものは、吾人の身心以外に存在するものとは考へなかつたのである。若しこれを、吾人の身心以外に求むる者があつたならば、それは非佛法の行者である、惡魔外道の眷屬である、として排斥したのである。特に密教に於ては、其れを最も大切なこととして居る。故に大師は、

夫佛法非遙、心中即近、眞如非外、棄身何求。

と云ひ、宗祖は、

礦外求珠、波表要水、愚盲之甚、棄心欣佛、離身望理、痴迷之至……

と釋されたのである。是の如く、眞如や六大が、既に吾人の身心以外のものであるから、従つて六大法身たる大日如來も、亦宇宙を佛格化したとか、又は、絶對そのものを善的に人格化したとか云ふのは、大なる誤解である。若し強ひてこゝにいふ言葉を以て説明せんと欲せば、寧ろ、絶大なる人格を宇宙化したとか、又は、偉大

なる佛陀を實在化したとか云ふべきである。故に大日經疏に、

一切衆生色心實相、從本以來常是毘盧遮那平等智身。非是得菩提時、強空諸法、使成法界也。

と説き、高祖大師は、

利塵渤馱吾心佛。海滴金蓮亦我身。……又曰く、

不起于座。金剛即是我心。不經三劫。法身即是我身。……

と示し玉ひ、宗祖は、

大日何人吾心王。遍照誰尊亦我身。……又曰く、

眞言行者善惡無記三性心法。皆是如來自然智。亦是毘盧遮那遍一切處身也。……

又曰く、

何物名胎藏界。一切有情身中有本來不生不滅之理。是名胎藏界。……何物名金剛

界。自性清淨大菩提心名金剛界。

金剛頂十八會指歸に曰く、

愚童覆無智不知此理趣。餘處而求佛不悟此處有。十方世界中餘處不可得。心自爲等覺餘處不説佛。

大日經に曰く、

云何菩提。謂如實知自心。と

此れ等の文は大日如來に本有修生の二門ある中の本有門の説文であるが、更に兩部の大經能説の教主たる大日如來に就て之を見るも、決して宇宙を佛格化したと云ふ様な漠然たるものではない。大日經には、大毘盧遮那が成佛して、神變加持の應用に出で、此の經を説くと云ふ旨を示して、大毘盧遮那成佛神變加持經と題し、囑累品には、然此妙法、如來在世、猶多怨嫉。何況末代惡世之中。然我等已發誠願。要令知是經廣行流布也。と云へば、大日經の教主は、修生の成佛を爲したる大日如來なること、及び此經は、如來在世の時猶怨嫉多かりしことを知るべく、又金剛頂經は、一切義成就菩薩が菩提道場に坐して、諸佛の驚覺を蒙り、遂に大毘盧遮那佛身を成じて、説き玉ひし所、聖位經は、金剛界毘盧遮那佛が、色界頂阿迦尼吒天宮に在りて等正覺を成し、内に自受用の四智を證得し、外に十地満足の菩薩をして、他受用せしめんが爲めに、四佛を流出することを明して居る。是れ等の經文は、兩部の教主が、斷じて宇宙の靈力と云ふ様なものではないと云ふことを證明して居る。それから不空三藏の表制集には、昔毘盧遮那佛、以瑜伽無上秘密最上乘教、傳

金剛薩埵。金剛薩埵數百歲。方得龍猛菩薩傳授。……又曰、昔者婆伽梵毘盧遮那、以金剛頂瑜伽祕密教王眞言法印、付囑金剛手菩薩。垂近千歲、傳龍猛菩薩。……又小野廣澤等諸流の傳法灌頂の印信には、何れも大同少異で、必ず昔大日如來、開大悲胎藏金剛祕密兩部界會、授金剛薩埵。金剛薩埵、數百歲之後、授龍猛菩薩とある。兩部大經の教主が龍猛菩薩より數百年以前若しくは千歲に垂近んとする以前に於て、金剛薩埵に傳授せしことを語つて居る。そこで龍猛菩薩の出世は異說區々なりと雖も、我宗に於ては、釋尊滅後八百年と定めてある。そうすると兩部大經の教主たる大日如來は、釋迦牟尼佛と同時代に於て活動したることゝなる。否、釋迦牟尼佛と別體の佛ではないことを顯はして居るではないか。つまり大日如來は、本有門より見ても、修生門より見ても、宇宙を佛格化したものではない。寧ろ佛陀を宇宙化したとか、衆生を絶對化したとか見るべきである。

第三、歴史的釋迦佛は、絶對的佛陀の一部の發動に過ぎず。此の絶對的佛陀は、密教不共の佛であると云ふの謬見。

此謬見は、多分「六大法身」の論草などを、誤解して起したのであらうが、若し「絶對のもの」の威力を、人格化して之を大日如來と名づけたことが、密教特有の絶對的佛

陀である」と云ふ意味ならば如何なる經論に、さういふことが書いてあるか、祕密の經論頗る廣しと雖も、是の如きことは斷じて書いてないのである。若しまた「絶對そのものを、直に佛身としたこと」が、密教の特有である」と云ふことならば、それは管見と云ふものである。現に起信論にも、絶對眞如が隨緣して、萬法の生起することを説いて居る。彼の眞如は、即ち法身佛ではないか。然らば絶對の法身佛から相對の釋迦牟尼佛が出現したことは、起信論でも説いて居る。然るに之を密教特有の絶對的佛陀であると云ふのは、どういふ譯か、殆ど想像が、出來ないではないか。想ふに此の謬見の根本は、法身に對する顯密二教の相違は、唯法身が直に說法するか、否やの一點に、過ぎざること知らないから起つたものであらう。

以上は、某博士の既に論破せられたことを、聊か敷衍したまでである。茲に謹て博士の御忠告を感謝し、尙將來の御誘掖を仰ぐ次第である。それから次に、

2. 某博士の「大日如來に就て三ヶの疑問を呈す」

某博士の講演中に、

淨土門でも、九品の彌陀を釋するに、或學者は無始本有の佛であるとして居る。

眞言宗でも、大日如來を無始本有の佛として説いて居る。私にはこの無始本有

と云ふことがわからない。要するに大日如來は理佛であるか、事佛であるか。と云ふのが一つの問題である。理佛であるとすれば、眞如法性の理が、即ち佛である。事佛とすれば、現象的の佛、即ち發願修行に依つて、佛果を證得した所の佛である。

次に、大日如來は、事佛であるとするれば、無始本有の事佛があるか。發願修行なくして佛果に到つた佛があるか。その邊が私には明かでない。

佛教の根本思想は、一切諸法、皆是れ因縁所生と爲すに在り。故に大日如來も、發願修行に依て、佛果を證得した佛であれば、因縁所生でなければならぬ。……といふことがあるが、これに就て、予には左記三ヶ條の疑問がある。

一、博士が、阿彌陀佛と大日如來とを、同じ様に考へられて居るのは、如何なる理由に依るのであるか。博士は、九品の彌陀が、因縁所生の佛であつて、無始本有に非ざる如く、大日如來も現象の佛であつて、無始本有の佛ではない。と云はれたが、彌陀は報身、大日は法身である。然るに之を同じものとして取り扱はれた、博士の説は、予の解し難い所である。

二、博士は、大日如來が事佛であるか。理佛であるか。もし理佛でありとすれば、

眞如法性の理が、即ち佛である。(眞如法性の理佛が、説法する筈はない。)もし事佛であるとする、無始本有の事佛があるか。と云はれたが、此の理佛ならば、眞如法性の理が、即ち佛であるから、説法すべきものでない。大日如來は眞言の教主であるから、必ず因縁所生の事佛に相違ない。と云れたのは、如何なる經論に據られた説であるか判らない。抑も我高祖大師の法身説法論は、顯人の未だ曾て言はざる所、吾宗不共の規模とする所である。(天台宗には、二百題等に此説なきに非ずと雖も、其意同じからず。)然るに博士の理佛は、必ず説法せずと云ふ考は、我高祖の教義に對して、尙研究の餘地があるのではあるまいか。博士にして、若し高祖の「二教論」或は憲師の「六大法身等を一讀せられたならば、恐くは一驚を喫せらるゝことであらう。

三、博士は、大日如來が、發願修行に依て成佛せし佛ならば、既に始覺成滿の始めあり。何ぞ無始本有の佛と云ふやと。云はれたが、是れも博士の考が、餘りに單純に過ぎはしまいかと思はれる。何ぜかと云ふに、顯教に於ても、佛果を成ずと云ふとは、法報應の三身を圓滿すると云ふとである。其中の法身は、無始本有、常住の佛ではないか。まさか博士と雖も、法身は凡夫の時より之を具足すれば、成佛の時は三

身の中の報應二身のみを成就して、法身は契證せずとは云はれまい。彼の顯教の中に、始覺滿佛、還同本覺と云ひ又は、自受用身如來智慧、無爲常住也。(二百題の自受用智及び前後自受用)と云ふが如きは、這裏の消息を傳へたものではあるまいか。況や大日如來を、具には常住三世淨妙法身、法界體性智、摩訶毘盧遮那如來と號するに於てをや。(略付法傳、禮懺等)これを無始本有の佛と云ふのは、何の不思議もないことである。

蓋し博士は、宇宙に一大偉靈があると云ふ、今日青年佛教家の中に流れて居る、謬れる宗教的、一大時代思潮とか云ふものと、無始本有、三世常住の大日如來とを、全然同一に觀察せられたのではなからうか。

以上は、博士の御忠告に對し、謹んで感謝の微意を表すると同時に、聊か疑問を呈して、敢て博士の明解を仰ぐ所以である。

3. 他師破決集の妄を辯ず

大日如來に對する誤解は、近來の青年佛教家ばかりでなく、古來より随分誤解せられて居るのである。其の中から、今私が「他師破決集」を選んで、其の妄を辯ずるのは、此の書に、大日如來のことが、非常に委しく出て居て、大日如來の研究に、至極都合

のよいと云ふこと、此書の奥書に、正慶元年五月、依大覺寺殿仰、注進之。法印權大僧都了賢と記されてあるから、著者は當時相當の學者として、宗内に重んぜられて居たものに相違ないと云ふこと、此の二つの理由に依つたものである。

此の書の中に、大日と釋迦との同異を問答して、大日と釋迦とは、全く各別なりといふことを主張して居る。其の主張の要點を摘んで見ると、大略、左の數ヶ條に出ない様である。

✕

- 一、大日如來は本質……釋迦牟尼佛は影像、
- 二、聖位經——大日は天上の教主……釋迦は天下の教主、
- 三、胎藏曼荼羅——大日は中臺……釋迦は第三重、
- 四、金剛界禮懺——常住三世淨妙法身、摩訶毘盧遮那佛……作變化身、釋迦牟尼佛
- 五、守護經、梵網經——大日は能化……釋化は所化、
- 六、大日經に、大日を、大牟尼、又は釋師子と稱すれども、釋迦は諸佛の通號なり。
- 七、貞元錄に、釋教新定目錄と題して、兩部の大經を列ねたるは、多分に約するのみ。
- 八、守護經の釋迦菩薩と、教王經の一切義成就菩薩とは別人なり。隨て無識身三摩地は顯密の二種あり、云云……又問答して曰く、

然らば釋迦の法身、即大日如來なりや。答ふ、然らず。釋迦法身に顯密の二義あり。

顯は無色無形、

釋迦法身

法身

密は形色あり、(然も北方、バク字一門の別徳に、中臺塔婆の總徳にあらず)

大日法身は中臺塔婆、普門の總徳なり。……云云。

以上は、他師破決集の大要であるが、中古學匠の通弊として、顯密の法身に、強て差別を附せんとして、反て大日法身をして、不可解なる一種の怪物たらしむるに至るの傾きがある。著書も亦此の通弊を脱離すること能はずして、遂に是の如き解釋を與へしものである。

今これを六ヶ條に分ちて、その妄を辯ず。

一、大日は本質にして天上の教主、釋迦は影像にして天下の教主なれば、其體各別なりと見ること。

これは水の外に波あり、金の外に獅子あり、とする相宗權門の謂情たる性別論體の説明に類して、大に我が即事而眞の宗義に相違して居る。蓋し我宗の所立は、

加持世界の釋迦を以て、直に無有終盡の大日と談ずるのである。故に智山の泊如和尙、嘗て此の事を慨し、即事而眞の啓蒙に於て、盛に是等の妄説を排して居る。即ち彼の書に曰く

餘教に於ては、娑婆世界の佛身を、所變の影像とすれども、密教に於ては、性徳自爾の佛身と談ず。故に凡夫の所見は、影像の佛身に似たれども、其の佛身は直に法身三密の示現する所なるが故に、之を即事而眞と云ふ。……喩へば餘教の意は、實の鬼神を本質として、迷心に木杙を見て鬼形を變現するが如く、自宗の意は、木を刻んで鬼形を造くるに、鬼形を見て木を見ざるが如し。鬼形(娑婆世界の變化)即木杙(法身の三密)なるが如し。……云云。

流石は、近代師の説である。これ吾等の指南と爲すべき卓説ではないか。別に蛇足を加ふるの要はない。

二、金剛界禮懺の作變化身、釋迦牟尼佛と、淨妙法身、摩訶毘盧遮那佛とを以て、法身と應身とに分つこと。

これ亦大なる誤解であつて、元來、彼の禮懺の二佛は、何れも法身の上の二身である故に下の文に、如上、金剛界大曼荼羅三十七尊、並是法佛現證菩提內眷屬、毘盧遮那

互體と云うてある。是の故に興教大師も、淨菩提心私記には、毘遮那法身を、又は釋迦牟尼佛と名つくる證據として、此の禮懺の文を引かれて居る。胎藏界の曼荼羅も之に例して知るべきである。

三、釋迦牟尼佛は諸佛の通號であると云ふこと。

是等は遁辭の最も窮せるもので、釋迦大日別體論者の末路を、自ら曝露したものと云はなければならぬ。

四、貞元新定釋教目錄の釋教の二字は、多分に約したもので、兩部の大經は、釋教にはあらずと云ふこと。

釋迦大日を、全く別體を見ると、是の如き解釋も亦止むを得ざることならんが、局外より之れを觀れば、殆ど常識を失したる解釋と云ふの外はない。若し貞元錄の釋教の二字を、多分に約したるものとすれば、高祖の御請來目錄は、何うするか。御請來目錄には、

夫、釋教浩汗、無際無涯。一言蔽之、唯在二利。(中略)修定多途、有遲有速。

既一心利刀顯教也。揮三密金剛密藏也……と云ふてある。

此の文章の釋教の二字まで、多分に約すと解釋せば、御請來錄は、殆ど文章を成さぬてはないか。

五、守護經の釋迦菩薩と、教王經の一切義成就菩薩とは、別人にして、無識身三摩地にも、顯密の二種ありと云ふこと。

梵名の薩縛悉達を漢譯すれば、一切義成就と云ふのである。誰れも悉達太子と釋迦菩薩とを、別人なりとは考へまはしい。然るに今これを別人なりとし、從て無識身三摩地に、顯密の二種ありと云ふ、了賢師の料簡が、私には判らないのである。

六、釋迦の法身は、一門の別德。大日如來は、普門の總德にして、其體各別なりといふこと。

これも鑿說である。若し賢師の説の如くならば、高祖が楞伽法佛說法の文、智度性身妙色の句を以て、直に法身の說法を證明せられしとは大なる誤謬ではないか。何んとなれば、楞伽智度等の法身は、何れも釋迦の法身である。然るに高祖の法身說法論は、大日法身の說法を云ふのであるから、立義と引證とが、全く矛盾して居るではないか。

以上に於て、略古今諸書の妄說を辯じたれば、これより大日如來に對する予が研

究の結果を述べし。

4. 大日如來、研究の二方面

密教學者にして、大日如來を説く者、往々大日如來と釋迦牟尼佛との同異論を忌避するの傾きあり。是れ固より教相談義の上に於て、頗る煩雜なる説明を爲さざるべからざると、及び非常に難解なるとの二原因に依るものであるが、然し吾々密教徒が、何日まで此の説明を忌避し得るか、と云ふに、到底何日までも忌避することの出来るものではない。早晚この説明をしなければならぬことになるのである。例へば一人の信者があつて、

一、問ふ、佛教は誰人を根本の祖師と爲すや。

答ふ、釋迦牟尼佛なり。

二、問ふ、眞言宗は佛教なりや。將た婆羅門教なりや。

答ふ、勿論佛教にして餘教に非ず。

三、問ふ、眞言密教は、釋尊又は其弟子等の所説なりや。

答ふ、然らず。密教は毘盧遮那佛の所説なり。

四、問ふ、然らば毘盧遮那佛と釋尊。密教と釋尊との關係如何。

是の如く問答し來らば、勢ひ是等の關係を説明しなければならぬのである。又或學者は、我宗の深秘は傳法の阿闍梨を以て、直に成佛の大日如來と爲し、今日の受者をして、即ち金剛薩埵と爲すのであるから、さういふことを研究するのは、愚の極である、と云つて居るが、是れ亦擔板漢の愚説である。今尋ぬる所は、兩部大經の根本祖師は、誰なりやと云ふのであつて、今日の阿闍梨が、直に大日如來であつても、此の研究は、依然として必要である。そこで密教と釋尊との關係を研究するに、二種の方面があつて、

一には、歴史的研究である。此の研究は、釋尊が何處で護摩を焚たか。何時、灌頂を修したか。と云ふ様なことを調べてゆくので、これは今後の青年諸君の手腕を發揮すべき天地であつて、豊富なる諸君の學力を以て十分研究して頂かなければならぬ方面である。古來は、此方面の研究が、甚だ不十分で、只僅に大乘佛説論、或は大乘非佛説論として、其の研究の踪跡が、印せられてあるばかりである。

二には、組織的研究である。是れは實際の歴史には、殆ど關係なく、たゞ經典の組織内容から研究するのである。彼の天台智者大師が、釋尊一代の説法を、通と別との五時に分けて、判釋せられし如きは、即ち此方面である。故に華嚴經に、菩提道場

始、成、正、覺とあるから、華嚴經を世尊成道以後、最初の說法と定め、又法華經に「即脫瓔珞、更著麤弊」とあるから、鹿苑の說法を第二時とし、方等大集經に「如來成道始十六年」とあり。仁王般若經に「如來成道二十九年、已爲我說摩訶般若」とあるから、次の如く第三時、第四時と爲し、法華經に「成道已來、四十餘年」と説き、涅槃經に「臨滅度時」とあるから、俱に第五時と判じたのである。それから又、華嚴經にも世尊成道六年以後に建立した、祇園精舍があつたり、舍利弗、目連等が出て來たりするから、時長別座の華嚴があるといふのである。

是の如く、天台大師が判釋せられたのは、決して歴史的の研究の結果ではない。ただ經典の内容から研究しただけのことである。今私のお話すると云ふのも、亦全く此方面であつて、敢て史實に就てお話するのではない。それから經典の内容と云つても、自證説、加持説と云ふ様な細論に亘つて、説明するのではない。たゞ其の大體の研究結果を報告するのみである。

5. 即身成佛の人證

釋慶淳師の「即身成義講義」に、即身成佛の人證として、弘法大師を擧げられてあるが成るほど、弘法大師も即身成佛の人證には違ひないが、今私のお話するのは、兩部

の大經等に顯はれたる人證に就ての研究結果であるから、それとは少し違ふのである。

即身成佛の人證に就ては、古來も種々誤解したものとみえて、瑜公の顯得抄に「或人、樓閣經の三仙を以て即身成佛の證と爲す。甚だ其の謂れなし」と云つて破してある。それから瑜公の自説を出して、即身成佛の人證が研究してある。今其の大要を示せば、瑜公は先づ、

- 一、教王經には、一切義成就菩薩を、五相成佛の機とせること。
- 二、菩提心論には、悉達太子を以て、從凡入佛の人と爲したること。
- 三、宗家(高祖)は、金剛薩埵を、頓成の證と爲したること。

以上の三證を出して、而も此の三證は、全く同一人なる旨を釋して、一切義成就と悉達太子とは、梵名と漢號との異りて、全く同一人であるが、只金剛薩埵と一切義成就菩薩とを、同一人であることには、何か證據がなければならぬ。と云ふので、瑜公は、理趣經の「一切義成就金剛手」の文を證し、更に釋經を引いて其義を明にして居る。釋經に曰く、

一切義成就者、普賢菩薩異名也。此菩薩、本是普賢。從毘盧遮那佛、二手掌親受

五智、金剛杵、即與灌頂、名之爲金剛手。

是等の證文に依て、瑜公は、即身成佛の人證を、悉達太子と論定し、進て問答して曰く、問、一切義成就菩薩は、釋迦の因位、多劫修行の佛身なり。豈に即身成佛の人證と爲さんや。答、天台四教の教主同じからずと雖も、同じく釋迦一佛の上の機見の不同なり。藏教の機は、劣應身と見、圓教の機は、法身と見るが如く、眞言の機は、釋迦を即身成佛の人と見るに、何の不可あらんや……

と論じて居る。瑜公の研究の結果が、悉達太子を即身成佛の人と論定したことは、大體以上の如くであるが、瑜公以外には、醍醐座主僧正實賢の說にして、道範學匠の筆記せし、瑜祇經口決の如きが、明に此の事を記して居る。同口決上卷に、經の「本有金剛界、乃至、光明心殿中の三十二字を、理智事の三轉に約し、三密三身に配し、圖示して曰く、



不壞金剛光明心殿中——事——意——釋迦

問釋迦、是生身顯教教主、何今爲內證自性事轉佛乎。

答、顯密分別教門談也、今此經實說、王宮誕生父母血肉身、即本有薩埵、普賢自性體也……

即身成佛の人證に就ては、瑜公の說並に實賢僧正の說、炳乎として争ふべからずして、殆ど至れり盡せりである。然るに或人は、尙釋迦は從顯入密の人にして、唯、迂回の即身成佛であると云ふて居る。これは機見の不同と云ふことを、十分に會得しないから云ふのであらうと想ふ。もし一生成佛の密機から見れば、釋迦は直往頓悟の即身成佛となるのである。此故に經典に於ても、亦顯機誘引の施設に出來て居る經典には、釋迦を以て從顯入密の漸機と爲し、密機頓入の建立に出來て居る經典には、釋迦を以て一生成佛の頓機として居るのである。これは必しも經典の淺深に依るのではない。たゞ經典の說相が異なるだけである。

是れに由て之を觀ると、吾人密教徒の總てが、目的とし理想として居る、即身成佛と云ふものは、つまり悉達太子の芳躅を尋ねて、凡即是佛の妙理を、此の父母所生の肉身の上に實現しようとして云ふのである。

6. 大日如來と釋迦牟尼佛との同異

大日釋迦の同異に就ては、中古の學匠の多くは、二佛別體論を主張した様であるが、其の依憑とした經論は、如何なるものであつたかと云ふと、概略左の如きものである。

◎ 大日釋迦各別の文證

- 一、付法傳……又問、此の塔中に有らゆる法藏は、釋迦如來の所説と爲んや。何佛の説と爲ん乎。答、釋迦佛の所説に非ず。何を以ての故に。應化佛は、内所證の法を説かざるが故に。問、若し應化佛の説に非ずとせば、法身の説とやせん。答、之を説くに二義あり。法身説法章に説くが如し。
- 二、大日經六、百字果相應品……佛言はく、秘密主よ。我が語輪の境界を觀するに、廣長にして遍く無量の世界に至る清淨門をもて、其の本性の如く、隨類法界門を表して、一切衆生をして皆歡喜を得しむること、亦今の釋迦牟尼世尊の、無盡虛空界に流遍して、諸の刹土に於て、佛事を勤作するが如し。
- 三、二教論下に上の大日經の文を釋して、曰く、大日の三身、諸の世界に遍じて、佛事を作すことを明す。亦釋迦の三身の如し。釋迦の三身、大日の三身、各々不同なる

こと、應當に知るべし。

四、十八會指歸……次に復、釋迦牟尼佛を、示現して、閻浮提に降り、變化身にて八相成道をす。皆是れ普賢菩薩の幻化なり。

五、出生義……釋師子毘盧遮那如來に、方授を得て、誓約して金剛薩埵に傳ふ……

六、守護經……佛秘密主に告げての玉はく、善男子よ。此の陀羅尼は、毘盧遮那世尊、色究竟天に於て、天帝釋及び諸天衆の爲めに、已に、廣く宣説せり。我、今、此の菩提樹下、金剛道場に於て、諸の國王及び汝等の爲めに略して、此の陀羅尼門を説く。

七、梵網經……我、今、盧舍那方に、蓮華臺に坐す。周圍せる千華の上に、復た千釋迦を現す……是の時千百億、還て本道場に至り、各々菩提樹に坐す……

(高祖の開題には、此の經の盧舍那佛を、大日法身と釋し玉へり。)

八、金剛界禮懺胎藏界の曼荼羅、聖位經等の文、上の他師破決集に擧げたるが如し。……(以上)

中古の學匠たる、晁實、了賢等の諸師は、是れ等の證文に依て、盛に二佛別體論を主張したのであるが、然も此の中、付法傳の文は、釋迦佛の名號を應化身に限るもの

として眞言秘教は釋迦佛の所説にあらずと答へたのである。故に次にその由を述べて、應化佛、不説内證法故と云うてある。加之同書の始には、法報應化體同用異と明記してあるにも拘はらず、此の文を以て二佛別體の文證と見るのは、如何にも無理な見方である。次に大日經の百字果相應品、梵網經、守護經、十八會指歸、及び出生義等の文は、何れも毘盧遮那を、法身或は報身とし、釋迦如來を應化身とし、本迹を其間に分ちて各別に説いたものに過ぎないのである。故に啓蒙に譬を出して、木杙を刻して鬼形を造くるに、木杙と鬼形と、各別に論ずれば、木杙の外に、別に鬼形あるが如くなれども、鬼形と木杙とは、元より別物にあらざるが如し。と云ふてある此譬を深く翫味すると、自ら釋然たるものがあるに違ひない。此の啓蒙師の説と大同少異なる説は、賢清僧都の兩部相承抄、宏教律師、道範阿闍梨等の義で、遮那は本地身、釋迦は加持身なれば、出生義に於て、遮那を師とし、釋迦を資とせしのみ。梵網經等亦然なり。爾りと雖も、加持、受用の境界と、無相、法身と、無二、無別なれば、遂に異人に、あらずと云うて居る。

之を要するに、果實師等の金科玉條とした、二佛別體の證文は、何れも水と波浪とを異とし、金と獅子とを分ちて、教門の上より、且く本迹を説きたるものにて、尅實して之を論ずれば、遂に體同用異の實説に歸着するの外はないものばかりである。次に、

◎大日釋迦同體の文證

二佛同體の文證は、枚擧に違あらずと雖も、今且く古徳の引證せしもの、及び其他一二を出さば、

一、付法傳……是の故に一味の甘露は、器を逐つて色を殊にし、一相の摩尼は、色に隨つて影を分つ。能説の心は、平等にして轉ずれども、所謂の意、千殊にして各々解す。一三五乘、源一にして派別る。法報應化は、體同にして、用は、異なり……

二、淨菩提心私記……問、佛の三身の體は、一體無二とせんや。各身各體とせんや。答、佛の三身は、一體無二なれども、但、用に約するが故に、三身異れりと云ふのみ。故に弘法大師の略付法傳に云はく、法報應化、體同用異と。又綱索經に云はく、三身は一體にして、皆平等の毘盧遮那自性身なり。又金剛仙論に云はく、三に即して一、一に即して三、三と言つて其一を傷らず。一と言つて其三を壞せず……又曰く……問、三身の體同用異の意、如何ぞや。答、三身如來は、理智不二の金剛是れ一なり。此一金剛、但し人執を破して、未だ法執及無明を破せざる時を變化身と

いふ。……次に人法二執及び頓に無明を破する時を法身と名づく。……
 三、大日經住心品……爾の時に執金剛秘密主復偈を以て佛に問ひたてまつる。云
 何か世尊。此心に菩提生ずることを説き玉ふ。……唯大牟尼説き給へ。……具
 緣品……眞言の勢は比なく能く彼の大力極忿怒の魔軍を摧く釋師子救世……
 ◎百字位成品……摩訶牟尼云何知……爾時薄伽梵法自在牟尼……◎出生義……
 ……我能仁如來……開等妙頓旨……
 四、守護經……佛云く秘密主よ。我無量無數劫の中に於て是の如くの波羅蜜多を
 修集し、最後身に於て六年苦行せしかども阿耨多羅三藐三菩提を得て、大毘盧遮
 那と成らざりき。……此觀を作し已て後夜分に於て阿耨多羅三藐三菩提を成す
 ることを得たり。……◎金剛頂經等……
 五、普賢觀經……釋迦を毘盧遮那と名づく。……◎或經……或は釋迦を見、或は遮那
 を見る。當に知るべし。法身は一切處に遍じ、應身法界に滿つ。(智證大師の疑
 問略鈔に出づ)
 六、秘藏記……問經に云く、釋迦即毘盧遮那と。其意如何。答、譬へば數穴ある暗屋
 に燈を燃す時、諸穴俱時に光を放つが如し。心王毘盧遮那成佛する時、無數の心

主(數)同時に成佛す。是の無數の心主、各々名別にして、各々迹を樹下に垂れて、八
 相成道す。……
 七、海雲記……金剛智三藏云く、……阿闍梨自云、從毘盧遮那如來即釋迦如來、是約法性身爲名……
 八、貞元錄等……(以上)
 是等の多くは、古來二佛同體の説文として、常に引證せらるゝ所のものであるが、之
 を前の二佛別體論の文證に比較すると、彼は如何にも假設的であつて、此は頗る尅
 實門の様である。

7 兩部大經と釋迦牟尼佛

大日と釋迦とは既に體同用異に過ぎずとせば、次で起るべきは、釋迦は何れの時に
 大日の三昧に住して、兩部の大經を説きしや。の問題である。此の問題に對する
 解答は、古來、大凡七義ほどある。その中の六義は、釋迦大日同體論の答である。
 一、兩部大經は、釋迦出世以前の所説なりと云ふ義。
 此れは源、教時義第二に出でたる説にして、其の證とする所は、一には十八會指歸に
 普賢菩薩、大日の敕を受けて閻浮提に下つて八相作佛すとあるのと、二には金剛頂
 義訣に、梵網經は、金剛頂經の淺略門より出たりとあるが、梵網は華嚴の結經である

から、金剛頂經は、華嚴經より前の説でなければならぬ。そうすると、釋迦の出世以前に、金剛頂經を説いたものに違ひないと云ふのである。杲實師は、此の説を正義とし、更に修正潤色して、十八會指歸及び三十卷の教王經の意、初會に四大品あり。其の第四の一切義成就品に、六曼荼羅を説き已て、釋迦成道の相を明すが故に、一代の顯教は、金剛頂經の初會と二會との中間に於て之を説くと云うて居る。此の義は釋迦と大日とを別體とし、本質と影像とを分つて、二佛一體の旨を許さぬのであるから、前の二佛同異論の所に、其の妄を辯じたるが如く、中古學匠の通弊とも云ふべき辯説である。

二、兩部大經は、皆、初七日の説法と云ふ義。

此の義は、瑜公の先師、蓮華院學頭、會慶師の「大日經菩提實義」一段に就ての料簡、瑜公の「真言教説時之事」並に十輪院、道瑜の「大日經疏題額」等に出だせる義にして、甚だ理由ある説である。

「大日經疏題額」に曰く、

今の經の大意を心得るに、能説の教主を云へば、十界悉く能説なり。所説の法門を云へば、風水の音聲、我等が言音、皆説法也。説時を云へば、今時即ち所説の時な

り。三世常恒の説なるが故に。然れども上來の如くならば、説法不盡の過あるべし。故に一代の中には、成佛以後、初七日を密教の説時と定むるなり。去れども顯機、聞を隔つるが故に、十地論には、初七日、定不説法、思惟行故と釋せり。例せば第二七日、華嚴の會座に、小機及ばずして、如聾如盲なるが如し。然れば兩部俱に、初七日の所説なるべし。……之に就て、難を加へて曰く、密教は三世常恒の説なり。能説は法身なり。何ぞ釋迦初七日の説と云はんや。之を會するに、先づ能説の事、元より後夜成道以後は、法身に住するが故に、釋迦には非ざるなり。之に依て、文に云く、一切義成就菩薩、坐於金剛座、取證無上道といへり。既に密佛なり。何ぞ法身と云はざらんや。次に説時の事、常恒の説と云ふには、依らず。疏には群機嘉會の時と釋せり。然らば初七日とも云ふべし。而も延促自在の故に、一七日に三世を盡すべし。又半時も三世に亘るべし。故に初七日の説法、即ち三世常恒の法身の説なり。疏には、瑜伽行者をして、無量劫に於て食頃の如しと謂はしめ、或は食頃を延べて、以て無量劫と爲し、延促自在にして、咸く衆機に適へり。と云へり。例せば、華嚴に、祇園鷲子、並是九世相入と釋して、第二七日の華嚴の會座に、成道六年以後に建つる所の祇園精舎を現じ、六年以後に出世する、

舍利弗等あるが如し。……云云

道範の聽海抄に曰く、

華嚴經を初時に在つて説くに准ずるに、眞言最も初時に在て説くなり。是れは先づ自證に住して、自ら法樂を受く。而も此位にありては、衆生益を蒙むらざるが故に、化他門に趣て、顯教を説くなり。是れ從本垂迹、緣起説法の次第なり。……云云。

瑜公の眞言教説時之事に曰く

十輪院の仰に云く、大日經は、初七日に尅定するが故に、天親の佛地論に云く、何が故に、初七日に説かざるや。因緣行の故に思惟行の故に。自受法樂の故に。……既に自受法樂と云ふ。説法あること治定せり。然るを顯機、聞を隔つるが故に、或は法身は無色無形と云ひ、或は三七日思惟行と云ふ。……後夜成道して眞言教を説くとは、後夜は不二の時なり。即ち生佛不二の義を示す。……云云。是等の解釋に依りて、此義の如何なるものであるかは、略知ることが出来る様である。

三、兩部の大經俱に、法華經と同時の説法と云ふ義。

此義は「出生義」の文に依る。彼の文に「化城を起て以て之を接し、糞除に由て以て之を誘ふ」とは、法花已前にして、大種姓の人、法緣已に熟し、三秘密の教、説時方に至る」とは、密教の説時を明す。是れ法華と同時に兩部を説くと見るのである。

四、兩部の大經、俱に法華の後涅槃の前の説法と云ふ義。

此義は小野纂要、道範の聽海抄、智證大師の大日經指揮等に出でたる説にて、古來有力なる一説である。此義の根據とする所は、大凡左の五ヶ條に盡きて居る。

- 1、天台五時の次第に准ずるに、先づ顯教を以て、機根を誘攝して、後に眞言法を説くべきこと。
 - 2、高祖の説に、顯教は大素、本草等の如く、眞言は合藥服餌の如しとあること。
 - 3、智證の説に、顯教は文の如く、密教は印の如しとあること。
 - 4、出生義に、化城を起て之を接し、糞除に由て、之を誘ふ」とは、法華の説時にして、「法緣已に熟し、説時方に至る」とは、法華の後涅槃の前にして、密教の説時であることと解すること。
 - 5、聖位經の三身説法の次第は、顯の後に密を説くことを、證するに足ること。
- 五、兩部の大經俱に、涅槃經の後に説くと云ふ義。

此義は、教時義に出でたる説にて、心地觀經を證とす。彼の經の意、先づ八塔を現し、(其の中に法花涅槃の塔あり。)次に五相成身、三密の規則を説く。而も此經は、金剛頂經の異譯なり。故に涅槃經の後に、密教を説くと云ふのである。(或口傳に曰く、釋尊入滅の後金棺の中に於て之を説く、云云。)

六、金剛頂經は、初七日の説、大日經は法華の後説と云ふ義。

此義は道瑜の「大日經疏題額」に大法印の御義として之を出し、瑜公の「真言經說時之事」には、自宗の一傳として之を出せば、必ず古き傳説なるべし。此義の大意は、

1、金剛頂經を、初七日の説とする所以は、(イ)成道の邊は、智が面と成る故に。(ロ)華嚴の十地は、金剛頂の十六生なるが故に。(ハ)義訣に梵網經は、金剛頂經の淺略と云ふが故に。

2、大日經を法花の後説とする所以は、(イ)理佛の説法は、涅槃の理に親しきが故に。

(ロ)大日經に、四阿を説て法華の開示悟入に配釋せらるゝ意、法華の後説と見えたり。(ハ)義釋等に、法華は大日經の淺略と云ふが故に。……

之を顯乘說教の次第に約すれば、顯の一乘を一代の前後に説くが如く、密乘說教の次第も、兩部の秘教を一代の初後に説くと云ふは甚だ其理あり。智證大師の義も

亦然なり。と云つて居る。

七、大日經は初七日の説、金剛頂經は、涅槃經の後説と云ふの義。

此義は古來の章疏には見えない様であるが、權田學長が唱へらるゝと云ふことである。想ふに金剛頂經は、從顯入密の説相にして、大日經は、直往頓悟の説相であるから、或は經典の説相に依りて、立てた説ではなからうか。尙委しく聞かなければ判らない。

以上七義ある中、古來最も勢力のある説は、第二と第六との兩義である。去れば瑜公も、第六義を評して、此義殊勝なりと云ひ、第二を評して、此義、最殊勝甚深なりと云つてある。故に予も亦、第二説がまづ可からうと思ふ。然し古説の如くに、初七日以後に、兩部の大經を説かないと云ふのではない。初七日より終り涅槃に至るまで、世尊は常に説いて居たのである。何ぜかと云ふに、元來、密教眼を以て見れば、吾人と更に異なることなき、赤凡夫の悉達太子が、父母所生の肉身を捨てずして、彼の菩提樹下に在りて、明星出づる曉に、大毘盧遮那佛と成つたのである。それから一代五十ヶ年の説法は、悉く一大密教を演説せられたものである。然るに顯機は聞て隔て、真言行者、心品轉昇の次第を聞いて、各々その一分を淺近に解了して、或は

小乗教と見、或は三乗、或は一乗と見たのである。これ皆機見の不同に外ならないのである。されば世尊一代、何れの時を密教の説時と云ふも、一向に差支のないことである。故に大日經疏五に、

初東方初門中、先置釋迦牟尼、爲令此教流布故。以此生身標幟。と云ひ、

又興教大師は、舍利供養式に、

今、此釋迦大師者、法身性佛之應化、秘主密王之親教也。爲弘密藏、暫現第三重欲濟顯機、權說百億部。三乘五乘各謂我教主。尋實尋源唯是真言佛也。……一代利物之應跡、皆是三密加持妙業。八相成道之化儀、莫非六大法身智用。云云。

と仰せられたのである。然るに餘義は初七日は、兩部俱に説法がないとか、又は一部の説法がないとか云ふが如き、局見がある。つまり釋尊一代を、顯教の説時と定めて、其の中から、強て密教の説時を割出さんとする陋態があつて、未だ世尊の一代は、悉く密教の説時であることが、十分に判つて居ない様であるから、私は賛成しないのである。

もし然らば、不空の出生義等に、先づ顯教を説て、根機を成熟して、その後、に等妙の頓旨を開く旨を述べたのは、何故であるかと云ふに、それは機邊に約して述べたからである。若し佛邊に約して述べたならば、金剛頂經、及び守護經等の如く、後夜成道より、直に密教を説くべきである。譬を以て之れを云はば、藥劑師(能化の佛)は、先づ賣藥を調劑して、次に是れを廣告し、病人(所化の機)は、先づ廣告の能書を讀んで次に賣藥を求めて服するが如きものである。出生義等は、病人が功能書を讀て、賣藥を求め、之を服餌した順序を述べたものである。故に藥が一番終りに出て來る。之れに反して、金剛頂經等に於て、成道より直に説法して居るのは、藥劑師が藥局に於て、賣藥を調劑したのと同じこととて、其の現座には、未だ實際の病人は居らずとも、未來の病人の爲めに、賣藥を調劑した様なものである。故に藥が一番初に出て居る。然るにも、此の藥を賣る爲めに、廣告した功能書を貰つて、大いに喜んで居る子供があつたとすれば、それは顯教の連中である。故に高祖大師は、顯教は大素、本草等の如く、眞言は合藥服餌の如し。と云はれたのである。以上は、大日如來に對する研究としては、甚だ不完全な様であるが、予は更に他日を期して、法身説法論の起源並に發達と題して、お話を考する考であるから、本日はこれで御免を蒙る譯である。

のであります。

さて、我真言宗の根本教理は、六大、四曼、三密、即ち體相用の三大が、其骨子であるとは、申すまでもないこととありますが。私は今其中の六大體大に就て、教理史の方面から研究しようと思ひます。先づ第一に佛教の中で、六大の説いてある經論は、何々であるかと云ふとを調べて見ますと、小乗の經論では、中阿含經三^左に六界合^{スルガ}故^ス生^ス母胎^ニと説いてあります。其外に中阿含經四十二^{右初}、同四十三^{右初}、同四十七^{右六}、増一阿含經二十九^{右七}、俱舍論一、二、娑婆論七十五^右、法蘊足論九^{右四}、集異門足論十五^{右七}、正法念經三^{右三}、萍沙王五願經^{右六}等に、盛に、六大を説てありますが、何れも六大を以て士夫の體事として説てありますから、六大は有爲無常の法に過ぎないのであります。又六大の中の四大種は、色法の能造てはありますけれども、所造の色も、亦別の極微より生ずと云ふから、密教の六大緣起論とは、全く其趣を異にして居ります。それから大乘法相宗では、瑜伽論二十七^{右初}、同五十六^{右八}、成唯識論七等に、六大を明してあります。是れも士夫の六界を説いたもので、宇宙の能造たる常瑜伽の六大を、説いたものではありません。此宗では、萬法の根本を第八阿賴耶識であると立て、あります。次に大乘法性宗、即ち三論等では、仁王經上^{右五}に六大法空^右と説いてあります。

す。又大般若經百二十九、同二百五十一、同三百七十三、智度論三十三^{左五}、同四十一^{左十}、般若燈論四^{右二}、中論二^{右三}等にも六大の名はありますが、何れも小乗等所執の六界はみな空なる旨を明したものでありまして、真言宗の六大緣起論とは頗る異つて居ります。是の如く顯教にも大小乗教に互つて、六大の名目だけはあるから、真言宗所依の經典たる兩部の大經には、勿論、六大緣起が明してあるであらう。縱ひ六大緣起の明文がないにしても、六大の名目位は、必ずあるに違ひないと、何人も想像するが、さていよく、兩部の大經を讀んで見ると、不思議に、六大を説いた明文^〇がありません。尤も高祖大師は、即身成佛義に於て、六大の説文として、兩部の大經より六ヶの證文を擧げられました。是れは、依義不依文底の解釋で、地上菩薩の巧釋とも云ふべきものである。決して、常識を以て説明し得べきものではありません。今試に彼の六ヶの證文を常識的に解釋しますと、更に六大の説文とは見ることが出来ません。

○第一の具緣品の文でも、初めの我覺本不生の一句は、大疏の意は、全く阿字門の釋義にして、出過語言道以下は、阿字の轉釋である。たとひ我覺本不生等の五句は、即ち五輪の種子たる孔^〇、^〇、^〇、^〇、^〇の五字の字義を説きたるものなれば、

五大を釋せる文なりとは解し得ざるにあらざれども、我覺の二字を識大なりと釋されたることだけは、常識を超過したる地上菩薩の巧釋と云ふの外はなし。

○次の金剛頂三摩地法の文も亦さうである。此の文の前に、既に五字旋陀羅尼を修習せよとあれば、此の文は明に我覺の五字の字義を説いたもので、即五大の説文とは云ふべきも、六大の説文とは見えないのである。然るに大師が諸法の二字を識大と釋されたることは、同じく地上菩薩の巧釋と云はなければならぬ。

○次の阿闍梨眞實智品の文に於ても、我即同心位の一句を識大と釋されたることは、同じく地上菩薩の巧釋である。

○次の秘密曼荼羅品の中で、後の支分生の曼荼羅の文に就ても、眞言者、圓壇を先づ自體に置き、とは、阿闍梨大悲胎藏曼荼羅を建立し、弟子を建立せんと欲せば、當に先づ瑜伽に住して圓壇、即曼荼羅を阿闍梨の自體支分に觀置せよと云ふこととて、此文には五輪を明すと雖も、空輪は文の上に顯はれて居ないのである。故に疏家は無畏三藏の口訣を受けて、最上の虚空には、一點を作せと記された

大經ものである。加之、經疏の中に、處々に圓壇とあるは、凡て曼荼羅の譯語である。然るに大師の圓壇とは空なり。眞言者とは、心大なり。と釋されたることは、矢張り地上菩薩の巧釋と云はなければならぬ。

○其の他の二文も、直接に經疏に就て熟讀らせば、必ず思半ばに過ぐるものがあらう。是れ等は、皆大師の所謂、醫王の目には、途に觸れて皆藥なり。解寶の人は、鑽石を寶と見るの類であつて、依義不依文、四依の大士の妙釋と云ふものである。

是の如く、地上菩薩の巧釋ともいふべき特殊の解釋を離れては、兩部の大經の中に明瞭なる六大の説文を見出すことが出来ないのは、如何にも不思議なことでありませう。何れかと云ふに、密教は即事而眞とか、直約諸法とか云ふことを、規模として居りますから、彼の顯教に説く所の士夫の六界に即して、直に我字本不生の理を觀することは、必ずあり得べきこととあります。現に依報正報の五輪を説いてあるのも、矢張り此の道理から出て居るのであります。然るに五輪五大を説いても顯教等に於て盛に説いてある、彼の六大に限りて、明なる説文がないのは、如何にも解し難いこととあります。然し是は、恐く兩部の大經、何れも五方五佛等に配して

觀行を明しますから、六大と云ふ數が不便な爲めに、説かないのではないかと思ひます。念の爲め、一寸御斷りをして置きますが、私が六大の説文が明瞭でないと思つても、決して兩部の大經に、六大の意味の含まれて居る文がないと云ふのではありません。六大の意味を含んで居る文は、固より澤山にあります。六大を明した顯文がないと云ふだけのことです。然しながら其の意味に、含まれて居る六大は、果して無尋常瑜伽の六大であるか。宇宙萬有の能造であるか。と云ふと何うもそうではない様に思はれます。矢張り顯教に言ふ所の士夫の六界を、即事而眞の道理から、我字の理に歸入してあるに過ぎないやうであります。そこで兩部の大經には、何ぞ宇宙の根本能造たる六大が説いてないかと云ふと、元來大日經に於ては、即身義等に、六大として明してある體大を、我字、本、生と説き、金剛頂經には、諸法不可得と明して、森羅たる萬象は、皆我字門を出でず。塵々法々、悉く不可得の理に歸入する譯でありますから、此の外に別に、六大體大の語を用ゐる必要がないからであります。

是の如く、兩部の大經に、六大體大明かなるの説文がないとすれば、何に依つて六大緣起論が我眞言密教の中に顯はれて來たかと云ふと、是は洵に高祖大師が七祖相承の秘口、即身頓成の印璽に依つて、創めて文字の上に唱へ出だされたものであらう、つまり我高祖大師の新發見の學説であると云ふのが、最も適當なる解釋であらうと思ひます。

果して然らば、次で起るべき問題は、高祖大師は何う云ふ處から、六大緣起論を發見せられたかと云ふ問題であります。之れには、内外兩因がありまして、内因は固より七祖相承の秘口、即身頓成の印璽であります。外因に至りましては、確に當時の歴史と關係してあります。抑も高祖御入唐の時代に、支那に於て最も發達して居た佛教は、華嚴、天台、禪宗、密教等でありましたが、其中で、傳教大師は、天台圓教を主として、之に密教と禪宗と圓頓戒とを加へて、日本天台宗を大成されましたが、何故か華嚴宗に對しては、頗る冷かでありました。是は傳教大師と南都の佛教との間に、大なる衝突のあつたこと、華嚴宗が既に南都佛教の中に在つたことが、其の最大原因であらうと思ひます。然るに高祖大師は、彼の傳教大師の顧みなかつた華嚴宗を、深く研究せられて、之を天台宗の上に置て、遂に顯教至極の法門と、定判せられた位でありましたから、眞言密教を樹立せらるるにも、常に彼の重々無盡事々無尋法界の教理より、影響を受けられた様であります。例せば彼の大日經に、法爾

常恒の本ありと云ふが如き、或は六塵教體説の如き、何れも皆、賢首の教系より換骨脱胎して來たものであります。隨て今の六大緣起論も、亦彼の事々無導圓融論の影響を受けて居ることは争ふべからざる事實であります。即六大無導とは、大師の御釋に、色即心、心即色、無障無導とありますから、事々無導と云ふに等しく、常瑜伽とは、大師の御釋に、無障無導、互相涉入とありますから、圓融と云ふことになりす。兎に角、言葉の上だけでは、區別が見えない様であります。加之、重々帝網名、即身の一句は、華嚴の十玄門の中の因陀羅珠網境界門より出て來た語でありまして、高祖大師は、寶鑰に於ては、第九の住心の下で、華嚴の教理を叙して、重々無礙喻、帝網と云うてあります。是の如く寶鑰では、華嚴の骨目とした帝網重々の喩を以て、即身義に於ては、六大無導の頌の結句としてあります。是等は私が六大緣起論が華嚴の事々無導論の影響を受けて居ると信ずる要點であります。

そこで次に起る問題は、高祖大師は、何如なる必要ありて、大日經等に明す所の玆字本不生の理に満足せずして、之に換ふるに、六大緣起論を創唱せられたるやと云ふとてあります。是れは何人にも直に起る疑問であつて、古來の學匠も往々解説を試みた形跡があります。然し詮する所、玆字本不生の理、諸法不可得の説は、元よ

り間然すべき所なしと雖も、動もすれば天台の眞如無相の空理に濫するの恐れがあるから、高祖大師が、特に阿字を分て六大と爲し、色心俱に法爾常恒、不生不滅の本體たる義を明かにし、以て即事而眞、凡即是佛の妙理を發揮せられたものであると解するの外はないのであります。

以上は、本講演の大體であります。古來は此説に妨となる二三の學説があります。それは、此六大無導常瑜伽等の二頌八句の文に就て、一は教相の方面より、一は事相の方面より、此頌文は、高祖の御製作ではない、青龍寺の惠果和尚の製作である。或は八祖相承の頌文である。との傳説であります。其中で此頌文を惠果和尚の御製作と云ふ説は、二ヶの證據があると云ひます。一には異本即身義に、唐大阿闍梨即身成佛頌として、此頌文を出せし事、二には安然の菩提心義に、供養法の四重秘釋の頌を擧げて、是れ高野和尚歸朝の時、青龍寺より船中に送くるものなりと云ふ。其頌に、五供養、諸尊、六大所和合、大曼荼羅身と云ふ句があるから、今の六大無導の頌文も、惠果和尚の御製作なりと云ふのであります。然しながら此の異本即身義なるものは、果して高祖大師の御製作であるか否やは、古來の異義でありまして、淨嚴律師も、即身義に、凡て六本あり。中に五本は、其義は粹なりと雖も、文辭及ばず。故

に先哲宥快大師の筆に非ずと疑ふ。今の本は疑なし。南山の御影堂に眞蹟の本あるが故にと云はれた位でありますから、異本即身義は、恐くは高祖の御弟子方の記されたものでありませう。而して唐大阿闍梨とは、入唐阿闍梨の入の字が脱したるものか。或は高祖の御弟子方は、高祖の御名を呼ぶに、常に唐の大阿闍梨と言はれたかもしれないと云ふ古人の説もあります。此の説は、一寸無理な様でありませんが、既に宥快抄にも出て居る、古來の一説でありますから、参考として演べて置きます。次に安然の菩提心義に出て居る、供養法四重秘釋の頌に、六^〇大の二字があるから、今の六大無身の頌文も、惠果和尚の御作であると云ふ考は、六大と云ふことは、既に大小乗の經論に、盛に説いてあることを、知らない人の滑稽なる管見と云はねばなりません。次に事相の方面から、此頌文を高祖の御作でない、八祖相承の頌文であると云ふ人があります。是は三寶院勝覺阿闍梨の口訣に出て居るのであります。つまり無所不至の印、即塔印に付て、二小指、二無名指、二中指の六指を、六大無尋常瑜伽と習ひ、二大指、二頭指の四指を、四種曼荼各不離と習ひ、三の空處を三密加持速疾顯と習ふのであります。此の口訣に依りて、或人が無所不至の秘印が、八祖相承の最極秘印であると立證したのは、如何にも本末を顛倒したる議論と云はな

ければなりません。何ぜかと云ふに、是は六大無身の頌が、八祖相承の頌であることとを先づ立證した上でなければ、無所不至の印が八祖相承の秘印であることを立證することは出来ないからであります。故に私は之を以て寧ろ、密教の口傳口訣なるものが、中古日本に於て、盛に濫造せられた一例證として見るのが、至當であらうと思ひます。勿論、密教の口傳口訣の中には、經軌にも記すことの出来ない最深秘密の眞理を、傳へたものもありますから、それ等の口傳は固より大切なものであります。但し前記の口訣の如きは、頗る怪しむべきものであります。これにて此頌文を高祖の御製作でない、と云ふ學說も、恐るゝに足らざることが分りました。然らば此頌文が、果して高祖の御製作であると云ふ證據があるかと云ふと、理證は上に演べた如くであります。外に其文證とも云ふべきものが、大凡三つ程あります。一には此頌文は即身義と大日經の開題とに出て居るばかりで、其他に出て居ないのみならず、即身義に略して、兩頌を樹て、無邊の徳を顯はすと云つて、直に此頌文を擧げ、次之を釋成せられたることが、猶彼の聲字義等に、先づ自ら結頌せられて次に之を釋せらるゝと、全く同一轍で、是は高祖の釋例の一である、と云うて、差支はないこと。二には、興教大師の即身義章に、爲明如是義阿闍梨作、二頌曰として、此頌文

を擧げてある。然るに彼の章の前後に、處々に阿闍梨の釋として引き玉ふ所は、皆高祖大師の御釋であるから、興教大師も亦此頌文を高祖の御製作と決定せられたものであると見ることが出来ます。三には高祖御作の理觀啓白の文に、此の頌文に酷似せる類句があることとあります。それは四字一句で大分長いものであります。但し、其中に、六大無尋、常瑜伽故、四種曼荼、各不離故、三密加持、速疾顯故、塵數眷屬、無來而來、海滴分身、不攝而攝等と云つてあります。此の啓白の文を熟讀しますると、聲字義等に在る高祖御製作の頌文が、幾等か文字を増減して、皆這入つて居ります。がまさか高祖大師が、古人の句を、其儘御自分の頌文の中へ、而も文字を増減して記されもしますまいから、是も一つの準證とすることが出来ます。それから前にも申しました如く、此の頌文の重々帝網名即身と云ふ第四句が、寶鑰の方では、重々無礙喻帝網と云つて、華嚴宗の教理を説明して居りますが、是も高祖大師が、寶鑰御製作の時に、古人の句を、一句だけ襲用せられたものとは、信ずることが出来ませんか。ら矢張り此の六大無尋の頌文が、高祖大師の御製作であるといふことの準證とすることが出来ます。

以上の研究に依て、私は高祖以前の密教と、高祖以後の密教と、其根本教理たる凡

聖、不二の眞理に至りては、勿論異なる所のあるべきではないが、其の凡聖不二の教理を發揮する形式の上に於ては、時に隨ひ機に應じて、多少の異りが生じたこと、其の異りの最も大なるものは、高祖大師が、六大緣起論を初めて、文字の上に唱へ出されたことであると、確信するのであります。それから私は、又高祖大師が眞言宗を大成せられて、眞言宗の今日ある所以も、又他宗の人師が、日本密教の支那印度の密教に勝れりとして、讚歎する所以も、凡て此の六大緣起論の賜であると、固く信ずるのであります。故に眞言密教を研究せんと欲する者は、是非とも此六大緣起論を研究するの必要があらうと思ひます。以上は私の研究の結果であります。但し、密教研究會の御依頼に依り、諸君の御参考として申上げた次第であります。(完)

秘藏記の著者に就て

『秘藏記』には、廣略兩本ありて、何れも其の著者に就て異説あれば、初に略本秘藏記の著者を論じ、後に廣本の著者を論すべし。

略本秘藏記は、高祖大師が、惠果和尚より密法を傳授せられた時の聞書であるとして、古來非常に尊重せられた者である。然るに安然の八家總録を見ると、只、秘密記一卷海和尚集、秘密記二卷有人とあつて、秘藏記の名が載せてない。秘藏記の名が初めて顯はれたのは、高祖の滅後二百餘年を経たる、濟暹僧都の高祖御作目録である。其の後に出來た御作目録には、勿論、其の書目が載せてある。それから本書の内容に就て、高祖の御作として記されたものは、法三ノ宮の梵漢相對抄に、高野の私記として、本書を引いたこと、堀池の秘訣に、彼の「土心水師竹木目底の大事」とは此の秘藏記のことだと激賞してあるのが、古い方であらう。由是觀之、高祖大師御入滅の後、大凡二百餘年の頃から、本書を高祖の御著述として、尊重する様になつたものと見て、不都合はないやうである。尤も其の後に於ても、本書の著者に對する異説は、尙存して居たものと見えて、深賢法印の抄にも、古來の兩説が載せてある。

それから以降、我實、賴實、果實の諸師に至つては、最早、本書を、絶対に高祖の御記述である。我宗無二の寶典である。と定めて居る。して見ると、其頃から、本書の著者に對する異説が、全くなくなつたものであらう。されば、本書を高祖の親撰と信ずる論者も、彼の十卷章や十住心論の如く、初から毫も異論のなかつたものと、本書の如く、初めに異論があつて、後世に至つて、漸く其の論が定まつたものとは、自ら其の區別をして置かなければならぬのである。

さて彼の深賢法印の抄に出て居る、本書の著者に對する異説とは、如何なるものかといふに、一には不空の説、惠果の記。二には不空の説、高祖の記。といふ兩説である。第一説の根據は、本書第四十章、施餓鬼法中、五佛問答の一段が、慈覺大師請來の施餓鬼儀軌の奥に、不空の説として載せてあるものと、一字も違ふ所がないといふことだけである。然るに本書に、不空三藏入滅の後、般若三藏の翻譯せられた、守護六度の二經を擧げて、其の口訣が註してあるから、此の第一説には、争ふことの出來ない、歴史上の反證があるのである。それから第二説には、左の二文證かあるといふのである。

一には御作護摩口訣全集第七卷に、左の文がある。

問、施餓鬼法中五佛有何義(中等)。答、第一餓鬼依慳貪所感。故先說布施波羅蜜佛。是則理准次第南東西中北。如次充耳。

阿闍梨口訣日記備之不忘と

古來此文を解して、阿闍梨口訣とは、此秘藏記を指す。大師既に御作護摩口訣に於て、本書を指して阿闍梨の口訣と云ふ。故に本書は惠果の説、高祖の記なりと。

二には御作持寶金剛念誦次第(全集第七)に左の文がある。

次入我我入觀……本尊入於我我入於本尊等一體無二。云云。具如師口説と

古來解して、如師口説とは、此の秘藏記を指す。故に本書は惠果の説、高祖の記なること、毫も疑ふの餘地なし。云云。

然るに今此の二個の文證を検するに、古來の説は甚だ髣髴の解釋と云ふべきである。何となれば先づ第一の御作護摩口訣の文證に就て之を觀るに阿闍梨口訣日記備之不忘と云ふ文は、如何様にも之を解するを得べしと雖も、御作護摩口訣には、上に阿闍梨云、又は和尚云として、護摩の口訣を列記し、終りに阿闍梨口訣日記云とあるのであるから、若し普通に之を解釋すれば、上文に記せし總ての口訣は高祖の私に記する所にあらずして、何れも惠果阿闍梨の口訣を、日に記して之を不

忘に備ふる旨を示されたるものと解するが至當である。古人が此文を以て、別して施餓鬼法中の五佛問答にのみ關する註釋と解し、更に阿闍梨の口訣とは、遠く此秘藏記を指すと解したのは、予の疑問に任へざる所である。次に御作持寶金剛念誦次第の文に就て之を検するに、是れ亦如師口説の四字を以て、直に此秘藏記を指すと云ふは、頗る曖昧なる解釋と云はなければならぬ。何となれば高祖大師は惠果和尚の寫瓶の上足にして、入我我入の秘觀は、我宗の肝心、事相の骨目である。然らば此甚深の秘觀に就て、和尚より特に翰墨の及ばざる秘奥の口説のあるべきは寧ろ當然と云はなければならぬ。果して然らば今の如師口説とは、恐くは此の嫡嫡相承の深趣、心心密附の玄旨を指したものであらう。古人が如師口説を以て直に之を翰墨の上に求めんとしたのは、或は根本に於て、既に一步を誤つたものではなからうか。縦し又、如師口説を以て翰墨の間に求めることを妥當なりとしても是を以て直に此秘藏記なりと速斷することは、何故であるか、甚だ解し難いことである。況や本書に於て、入我我入の秘觀を明した所は、第十六章、第十九章、第二十二章及び第四十一章等なりと雖も、今の文の一體無二なる語は、何れの處にも見えないのである。

以上は古人が本書を以て以て惠果和尙の説、高祖大師の記と断定せし、二箇の文證に對する予の疑問であるが、是より更に本書の作者に對する、予が研究の果を二段に分つて之を述べし。曰く、第一本書は、惠果和尙の口説にあらざること。第二、本書は高祖大師の記述にあらざること。是れなり。第一、本書は惠果和尙又は文秘の如き支那人の口説にあらざること。斷じて日本人の口説なること。

其の證據は本書第三十七章に左の文がある。(果疏私抄に本書の首尾を一百章に分ちて之を釋せり今之に従ふ)
三句義、菩提心爲因、大悲爲根、方便爲究竟、是則眞言行者用心也。從凡位修行六度、圓滿成佛故、曰以方便爲究竟、成佛以後、以大悲濟度衆生故、曰方便爲究竟、向上向下、讀文有異。

此の讀文有異とは、方便爲究竟の五字を、一は方便ヲ以テ究竟ヲ爲スと讀んで、上轉自利の方便と解し、二は方便ヲ究竟ト爲スと讀んで、下轉利地の方便と解する積りなれども、初の方便ヲ以テ究竟ヲ爲スと讀みて、上轉自利の方便と解する讀方は、其實、方便爲究竟にあらざして、方便成、究竟の意味なれば、漢文の解釋法より云はゞ、大なる誤謬である。何となれば和訓にては爲も成も共に「ナス」と讀みて、其の差別

濫じ易しと雖も、漢文にては爲と成とは混ぜんと欲するも、混ずることの出来ない文字である。例せば有爲無爲の語を、未だ有成無成と誤りし者なく、成佛成道の語を爲佛爲道と誤りしを聞かざるが如くである。要するに、此一段の如きは、明に和習を以て漢文を曲解せし、日本人の口説にして、本書が斷じて、惠果和尙若くは文秘の如き、漢人の口説にあらざることを知るに足るのである。

次に今一の證據は、本書第九十九章に左の文がある。

問、六大能成四種曼荼羅及三種世間意、何也。答曰、有誦。問彼誦、何耶。誦云、能生隨類形、諸法與法相、乃至常恒如是生、云云

此頌は、經疏の意では、阿字一音の門より轉じて、無量の音聲を生ずるが故に、一一の句偈、一一の字音、並に法界を出でず。法界は即ち阿字なり。一切衆生、此義を解するが故に、佛智を成ずれば、此偈を如來發生の偈と名づくこと釋せり。故に此頌は元來、阿字の一音を能生として、萬法の生成する所以を明した頌文であつて、更に六大能生の文とは見えないのである。然るに經の深意を得て、此頌文を六大能生の文なりと決判せられたのは、我高祖大師の、即身成佛義を以て始めとするのである。然るに、今本書に於て、此頌文を六大能生の證文として擧げたることは、本書が明に

我高祖門下の日本人の口説に出でしものなることを自ら立證せしものと見ることが出来るのである。第二本書は高祖大師の御記述にあらざること。是を更に左の五項に分ちて立證すべし。

1. 本書は文辭頗る和智を帯びて、高祖の常の御文章に類せざること。
2. 高祖の他書の御釋に相違せる教義あること。
3. 高祖の立教開宗に、最も肝要なる文證に於て、大なる暗記の失あること。
4. 梵漢對譯の漢字、高祖の常に用ゐられし文字と異なること。
5. 幼稚なる名目の列記、並に記者の誤聞誤記と、認むべき夥多の誤謬あること。

(以上)

1. 本書は文辭頗る和智を帯びて、高祖の常の御文章に類せざること。本書第二十五章に左の文あり

如何文字、假令有一阿字、呼阿聲、即能詮、是文也。以呼阿顯無名、阿即無故、是爲所詮、是即字。夫天竺以名句文身成義、假令以諸常無常四字成義、諸者名、諸行無常者句也、云云

假令の二字を是の如き場合に用ゐることは、全く和智の誤りである。加之、文即是字といふことは、定れる法相である。然るに此文は文を能詮とし、字を所詮と爲すに似たり。措辭の宜しきを得ざること、是の如きもの、未だ高祖の御文章に其例なし。又

第二十三章に……是、不可得、入阿字門、見者、不可得、亦不可得。

第二十四章に……是、塵垢、入本不生際、見者、即觀塵垢、不可得。

以上の二文の見者の二字も和智にして、漢文にあらず。高祖の御文章に、其例を見ず。

又第三十三章に

梵字者性相共、本有歟、答其者、顯教說、生滅無常、家所論、喻也、密教說、如來自受用、境界、是處離、生滅無常、此喻、不用耳。問、然者、不用此喻、何以顯諸法、性相、常無常之理、答、其者、據一門所被、機論耳。

是等の文章何れも漢文の體を爲さず。是を以て彼の十卷章、性靈集等の御文章に比較せば、殆んど雲泥の差異あるにあらずや。

又第九章に……以三部、宛三點、如何。

第五十二章に……以三業宛三部、又宛三點、又宛三寶。

第八十六章に……以五種法、相宛五部。

第九十一章に……以五忿怒、相宛五智。

是の如き場合に宛の字を用ゐることも和習である。高祖は是の如き場合に、多く配又は當の字を用ゐる玉ひて宛の字を用ゐられし例は、他にないのである。

是等は予が文辭の上より觀て、本書を高祖の御記述にあらずと云ふ所以である。

2. 高祖の他書に相違せる教義であること。

本書第二十章に左の文あり。

自觀自心、雖無色無形、而本來清淨潔白、猶如滿月。

此文は我高祖大師の心法有色形の教義に相違して居る。抑も高祖の心法有色形の高説は、金剛頂經、菩提心論等の證文に依り、色心不二、六大無尋の道理を以て成立し玉ふ、密教不共の教義にして、寔に我東密一家の規模とし仰ぐ所である。故に智證大師の金剛界瑜伽記に、

本國の僧中に、或が執すらく、心に其形あり即月輪是なり。若し形色ありと云はずんば、顯教の法身の言斷心滅に同じなん。所以に心法に定めて形ありと云ふ

べし。若し爾らずんば、密教月輪の説無用なりと云云。今言く、此執は、當文と禪要とに違するが故に、月輪を以て假相の喩と爲すべし、云云

とある。此本國の僧とは、暗に我高祖大師を指し奉りしものとして、我宗の古徳等、盛に瑜伽記の説を論駁したものである。然るに本書に於て、雖無色無形と云ふ、これ明に高祖の他の御釋に異つて居る教義である。

又第三十二章に、心經の神呪に就て、其句義を注して

揭諦揭諦、薩行薩行、佛行也、菩薩義也、波羅、圓滿最、揭諦、波羅僧、和合揭諦、菩提娑婆訶、究竟義、圓滿義、成就義、義、散、去

是れ心經秘鍵に、四種の揭諦を以て、次の如く聲聞、緣覺、諸大乘、秘藏の四乗の行に配せられたるに異つて居る。之れに就て、古徳の解釋は、種種あるけれども、一向に秘藏とか幽邃とか云ふ程のものではない。恐くは高祖の御記述であるまい。

又第三十四章に、梵字と漢字と邪正の辯がある。

梵字と漢字と、何れが正、何れが邪なるや、○梵字は本有の理より起り、漢字は妄想より起れり。所以に梵字は正、漢字は邪なり、○梵字は本有より起ると雖も、天竺の外道等これを用ゆ。是れ則惡法なり。漢字は妄想より起ると雖も、諸の經教

に皆これを用ゆ。是れ則善法なり。何ぞ梵字は正漢字は邪なりと云ふべきや
○梵字は塵垢を離れて、本性清淨の理より起り來れば、外道同じく用ゆと雖も、而
も巨海の一芥なり。漢字は佛教と外道と共に用ゆと雖も、而も妄想より轉轉し
來れり。彼此相望するするに邪正の別あり。云云。
然るに高祖の十住心論第十、及び聲字義等には、文字の眞妄邪正は心に求めて、境
に求めず。其差別は専ら主觀的であつて、客觀的のものではないとしてある。故
に十住心論第十に曰く、

問、悉曇の字母は世間の童子も皆誦習す、此眞言教と何か別なりや。答、今世間に
誦習する所の悉曇章は是れ如來の所説なり。梵王等、轉轉傳受して世間に流布
す、同じく用ふと云ふと雖ども、未だ曾て字相字義、眞實の句を識らず。是故に但
し世間四種の言語を詮して、如義の眞言を得ず、義語を知らざるものは皆是れ妄
語なり。妄語は則ち四種の口業を長じ、三途の苦因と爲る。若し眞實の義を知
らば、則ち一切の罪を滅し、一切の智を得ん。譬へば毒と藥とに於て知と不知と
の損益立ろに驗あるか如し。云云
聲字義に於ても、亦同様の説がある。

彼の字母とは、梵書の阿字等乃至呵字等是れなり。此阿字等は則ち法身如來
の一一の名字密號なり。乃至天龍鬼等も亦此名を具せり。名の根本は法身
を根源と爲す、彼より流出して稍々轉じて世流布の言と爲るのみ。若し實義
を知るをば則ち眞言と名づけ、根源を知らざるをば妄語と名づく。妄語は即
ち長夜に苦を受け眞言は則ち苦を抜き樂を與ふ、譬へば藥毒、迷悟、損益同じか
らざるが如し。云云。

高祖は梵字の知と不知とに因りて、眞妄邪正を別つのみにあらず。五六六塵如
何なる文字に就ても、皆な知と不知とに因りて、眞妄邪正ありと説き玉ふたのであ
る。故に聲字義に色塵の文字を釋して

是の如き色等の差別、是を色の文字と名づく。此れ是の文字、愚に於ては能く着
し能く愛して、貪瞋等の種種の煩惱を發し、具に十惡五逆等を造くる、故に頌に能
迷と云ひ。智に於ては則ち能く因縁を觀して取らず捨てず、能く種々の法界曼
茶羅を建立して、廣大の佛の事業を作し、上諸佛を供し、下衆生を利し、自利利他
茲に因て圓滿す、故に能悟と曰ふ。云云。
是等の文は、何れも眞妄邪正の差別は、文字其物に在らずして、文字の實義を知る

と知らざるとに由つて存すと爲せり。果して然らば、本書に梵字なるが故に正漢字なるが故に邪なりと云ふが如きは、所謂藥毒の損益を、藥毒其物に在りと爲すの類にして、醫王の目には、途に觸れて皆藥なることを知らざる癩論と云ふべきである。故に大日經疏第七にも、
 離世間書寫文字更云有法性文字者妄心謬見。
 と道破してあるのである。これ予が教義の上より、本書を以て高祖大師の御記述にあらずと云ふ所以である。

3. 高祖の立教關係に最も肝要なる文證に於て、大なる暗記の失あること。
 第七十七章に左の文あり

結集修多羅藏阿毘那耶藏、毘那耶藏優波、阿毘達磨藏迦旃、般若藏殊文、秘密藏賢、是守護經所說、又顯教中說云、佛滅度後、普賢文殊菩薩、率阿難、於鐵圍間、結集諸經、是則惣也、守護經所說別耳。

案ずるに五藏結集は、六波羅蜜經の所說にして、守護經の所說にあらず。而も此文は高祖の二教論に於て、最も肝要なる教證の一である。若し二教論の中より、此の五藏結集の一文證を除けば、顯密二教の判釋は、全く高祖大師の今案自立に過ぎ

ざることとなるのである。更に他語を以て云はゞ、此五藏の教證は、顯密二教論の生命である。即ち高祖の立教開宗の基礎である。是の如く肝要なる文證を藐視して、其の暗記を誤りしことは、偶々以て本書の記者が、此一教證を根據として、新一宗を樹立せられし、我が高祖大師にあらずることを推知するに足るのである。これ予が本書は高祖の御記述にあらずといふ所以の第三である。

4. 梵漢對譯の漢字、高祖の常に用ゐられし文字と異なること。

本書第十章に……一、大智印、梵云摩訶岐若勿他羅摩訶大也、岐若智也、勿他羅印也……三、法智印、梵云陀羅摩岐若勿他羅法也、陀羅摩、四羯磨智印、梵云羯羅摩岐若勿他羅……云云

高祖の常に用ゐられし、キジヤボメラの對譯漢字は、岐若は積孃、勿他羅は母捺羅なり、又法の梵語タラマの對譯字は、常に達磨の字を用ゐられて、曾て陀羅摩と用ゐられしことなく、又羯磨を羯羅摩と用ゐられし例もない。又、

第二十二章に本字を釋して

阿字は一切諸法不生の義なり、訶字は一切諸法因緣所生の義なり、塢字は空の義、又は損減の義なり、摩字は有の義、又は増益の義なり云々。
 これ本字は、ア、カ、ウ、マの四字合成の文字なれば、此四字の字相を釋したるものな

れども高祖の卍字義には、ま字のま字、即ち損減不可得のま字の對譯字は、汗字にして塙字にあらず。又高祖の梵字悉曇字母並釋義にも、塙字を以て譬喩不可得のま字の對譯字に當て、汗字を以て損減不可得のま字の對譯字に當て、汗字を以て損減不可得のま字の對譯字に當て、ある。要するに、本書に於て損減のま字に當つるに、譬喩のま字の對譯字たる塙字を用ひしことは、高祖の常に用ゐられし所と相違して居る。

又第三十三章に……浮圖佛也、新人曰浮圖也、他。

物他は、高祖御常用の文字は、多くは沒駄、又は佛陀なり。物他の字を用ゐられしこと他に例なし。

是の如く本書の對譯漢字は、高祖御常用の文字と大に相違せること、これ予が本書の記述者は、高祖大師にあらずと云ふ所以の第四である。

5. 幼稚なる名目の列記、並に記者の誤聞若しくは誤記と認むべき夥多の誤謬あること。

本書第八十四章の三科百法義、第九十七章の五乘の名目の如きは、只これ名目のみ。到底、秘藏の名を冠すべき性質のものにあらず。古徳の五乘に配するに、五大を以てし、三科を以て、三部に配し、百法を以て、百法明門、百光遍照に配するが如きは、

固より牽強附會の臆説に過ぎず。果して然らば此幼稚なる名目の列記を以て、「吾れ佛法に従て常に要を求め尋るに、三乘、五乘、十二部經、心神に疑ありて、未だ以て決を爲さず。唯願くは吾に不二を示し玉へ」と佛天の冥護を仰ぎて、遠く大唐求法せられた、三地の薩埵に對し、大唐玄宗、肅宗、代宗三朝、灌頂國師、特進試鴻臚卿、大興善寺、三藏沙門、大廣智不空阿闍梨、上足、法化たる青龍寺の惠果和尚より、御傳授遊ばされたる甚深の秘藏なりとは受取り難いてはなにか否、一面より之を觀れば、是の如きものを以て、高祖の入唐求法の結果なりとするが如きは、寧ろ高祖の聖徳を讀すものであると云ふも過言ではあるまじ。

又第三十二章に……佛陀覺菩提智檀那僧衆

と云ふ文あり。檀那は譯して布施と云ひ、僧衆とは梵漢並べ擧げた言葉である。僧は具なる梵語に、僧伽と云ひ、翻じて衆和と云ふ。今日普通の僧侶にして、之を知らざる者なし。然るに、本書に於て、檀那の下に僧衆と註せしこと、甚だ解し難し。或は此文は佛法僧の梵名を列擧せしものか。若し然らば、佛陀、達磨、僧伽ならざるべからず。或は又初の二は、沒駄覺者、冒地智の別を擧げ、第三の檀那の下に、僧衆と註せしことのみが誤りなるやも知るべからず。何れにしても、高祖の御記述とは

信じ難し。

第八十九章に……阿祇備阿祇備漢言と云ふ文あり、是れも阿祇備は梵語譯して火と云ひ、護摩も亦梵語譯して燒と云ふ。大日經疏第五及び第八等に詳なり。然るに今護摩を漢語とし、且、阿祇備の譯語とせしことは、大なる誤謬である。之に就て古人の通釋なきにあらざれども、兎に角辯解の餘地は乏しい様である。

又第三十二章……舍利天竺呼米粒爲舍利佛舍利と云ふ文あり。是れ亦甚だ信じ難し。禮言の梵語雜名に、稻の梵語を出して、舍利亦似米粒是故曰舍利也と云へば、米粒をも舍利引理とは呼ぶならんも、身骨の梵名たる設利引囉とは、更に關係なきが如し。故に義淨の梵語千字文、一切經音義、禮言の梵語雜名及び蘇悉地

經疏等、孰れも梵音の舍利、又は設利引囉を譯して、身骨と言ふとありて、元より佛舍利に限らず、誰人の身骨にても、皆な舍利と呼ぶのである。故に佛舍利亦似米粒。是故曰舍利也。とあるは、大なる誤謬なり。若し本書の如く云はば、佛の碎身の舍利のみを舍利と呼び、佛の全身舍利、又は普通人の身骨は、米粒の如くならざれば、舍利とは呼ばざることとなる。蓋し本書の著者は、舍利石以外に、佛舍利なしと思へ

るならんか。(荻原雲來氏の言く、稻の梵名は^{シヤ}ク、身骨の梵名は^{シヤ}クにして、梵名

全く別なりと云ふつまり是れ等は孰れも記者の誤聞か、誤記かであらう。其他

第二十九章に……一切法文之根源

第三十一章に……一字中含藏一切之法文

第六十八章に……成清淨法文、内眷屬○成微細法文、眷屬

以上の法文は凡て法門の誤記なり。

第七十九章に……攝一切心主、是謂一識○攝一切心主、是謂八識○十佛刹微塵數一

切心主、云云

第八十一章に……無數心主、同時成佛○無數心主、各各名別○心主釋迦之迹○各各

心主之迹耳。

此の心主は、何れも心數の誤記なり。

第九十一章……以穢積金剛○穢積は即ち烏菟澁麼菩薩也云云、此穢積は皆な穢跡

の誤記なり。

第九十九章……答曰、有誦、問、彼誦何耶、誦云文

この文の誦は頌の誤記なり、呆實師は、玄應の音義を引て、誦と頌との相通を主張す

と雖も、固より強辯に過ぎず。高祖大師も、亦他書に於て、頌文を誦文と云はれしことなし。

是等は或は白壁の微瑕とも見るを得べく、時に展轉傳寫の誤りもあるべければ、必ずしも、記者の誤謬とのみは斷じ難しと雖も、是を高祖の他の御製作に比較するに、本書の如く誤謬の多きものは、他に絶えてないのである。これが、本書を高祖の御記述にあらずと云ふ所以の第五である。

之を要するに本書の中には、我宗相承の大事にして、他書に求むべからざる深義あるのみならず、事相に教相に頗る幽玄の秘旨を發揮せしもの、亦甚だ少からざれば、本書が我密宗に於て、極めて重要な秘藏書なることは、固より予の信じて疑はざる所なりと雖も、而も上來列舉せしが如き誤謬と缺點とあれば、本書の内容は、一言にして之を云はば、薰蕕雜生し、玉石同架すとも云ふべく、古人の如く本書の全體を以て、悉く相承の秘藏書なり。高祖大師の御記述なり。とは信ずることが出来ないと云ふのである。

若し果して是の如く本書は、高祖の御記述にあらずとせば、彼八家惣錄に載する所の「秘藏記一卷」海和とは、如何なるものなりやと云ふに、「或古徳の傳に、大師渡海記

有之、名秘密記、神泉苑頼尊相傳、之其後無傳、人紛失」云々と、杲實抄中にあるもの、或は是れ歟、古人の此秘藏記を以て、彼の秘密記なりと斷定するが如きは、予の信ずること能はざる所である。

略本秘藏記の作者に對する、予の研究は、概略是の如くであるが、本書と大同少異なる廣本秘藏記の作者は、何人なりやと云ふに、元來廣略兩本の相違は、廣本には初に秘藏記の内題あり。中に須彌山等の圖あり。終りに兩部の尊位及び註釋あり。略本には之れを缺けるのみ。大體は更に異らないのである。故に廣本は略本に二三の増補を爲したるものに過ぎずと云ふ説が穩當であらう。然らば何人が此の増補を爲せしやと云ふに、古來の有力なる一説には、青龍寺文秘の増補なりと云うて居る。其證據は、廣本の奥書に、大唐青龍寺東塔承襲傳五部金剛界持念沙門、文秘、奉_上日本傳燈大徳阿闍梨等、共爲授持、開成四年正月三十日寄上とあるから、廣本は文秘が略本に増補を爲して、是を日本の阿闍梨に奉_上せしものと云ふのである。併しながら、是は文秘の奥書を、廣本全體に亘る奥書と見たからである。予の考ては、此奥書は、文秘が兩部の尊位、及註釋にのみ附記せしものであつて、文秘より「兩部の尊位及註釋」を受けた日本の阿闍梨が、略本秘藏記の終りに、其れを附加したものの

ではなからうかと思ふ。それは文秘の奥書を再三熟讀して見ると、何うしても他人の著書に増補を爲して、其の奥書に書いた文句とは受取り難いからである。又正覺房集御作目録并に宗祖大師集御作目録等に、何れも秘藏記一卷廣略總の本の外に別に「秘藏記尊位」一卷なるものを載せてある所を見ると、此の「兩部尊位」は、別刊の一書として、古來世間に流布して居たものゝやうである。而して文秘の奥書は、此の別刊の「兩部尊位」にも必ず附いてゐたものであらうと思はれる。果して然らば、廣本秘藏記の作者は、文秘より直接に此の「兩部尊位」の奉受を受けた日本の阿闍梨か、若しくは其れ以後の人でなければならぬのである。そこで、唐の文秘より直接に「兩部尊位」の奉受を受けた日本の阿闍梨は、誰人であるかといふに、當時の歴史を調べて見ると、我仁明帝の承和五年六月、遣唐使と俱に入唐せられた、留學僧は、天台の圓載、圓仁、眞言の常曉、圓行の四師である。其中開成四年正月三十日に、青龍寺に留錫して居た者は、唯圓行師一人である。(當時圓載、圓仁は、揚州開元寺に留り、常曉は、淮南城の廣陵館に在りて、共に長安に到らず)。圓行師は、先に高祖大師に隨ひて兩部の大法を傳へ、又、吳隣大德に依て、灌頂壇に入り、承和五年入唐して、唐の開成三年十二月、長安に到り、翌年正月十三日、敕を奉じて、青龍寺に住し、閏正月二日、青龍寺義

眞和尚を拜して、阿闍梨位の灌頂を受け、翌日、辭を告げ去て、諸大德を歴訪し、其年十二月、歸朝したのであるから、同師は、開成四年正月十三日より、翌月の閏正月三日まで、總計二十一日の間、青龍寺に在つて、密教を修學せしこと明かである。而も開成四年正月三十日は、恰も同師が青龍寺を去らんとする四日前である。故に文秘より「兩部尊位」の奉受を受けた者は、必ず圓行師であらう。以上の推定にして、若し大なる謬りなく、開成四年に、文秘より奉受せられたる兩部尊位を、圓行師が請來して、略本秘藏記の卷末に附加して、茲に此の廣本が出来たものとすれば、此の廣本は開成四年以後、日本人に依て編成せられたものであると、斷言することが出来るのである。

茲に於て、驟つて略本秘藏記の記述者に對する、予の私見を述べれば、安然の八家秘錄に云ふ所の秘密記一卷海和とあるは、神泉苑賴尊に相傳して、遂に紛失せしといふ大師の渡海記なるべく、秘密記二卷集有人とあるもの、或は此の略本秘藏記ではなからうかと思ふ。何ぜかといふに、此の略本に記する所は、固より前記の如き種々の缺點があるけれども、亦如何にも幽玄の秘趣を發揮して居る點があることゝ、如何にも古雅であつて、高祖大師を去ること程遠からぬ時代に、出来たものであらう

と思はれる點があるからである。更に予の私考を率直に云はゞ、此の廣本は圓行師が開成四年に文秘より「兩部尊位」を傳へて、直に此の略本の卷末に附加したものであらう。然らば此の略本は、開成四年以前に既に製作せられてゐたものでなければならぬ。而して唐の開成四年は、日本の承和六年に當り、高祖の御入定を去ること、僅に四年に過ぎないのであるから、此の略本は高祖御在世の時代より、高祖門下の何人か(恐くは圓行師であらう)の手に依て、集録せられつゝあつたものと見てよからうと思ふ。随つて此の略本の中には、高祖大師より直接傳へられたる八祖相承の深秘もあるべく、或は高祖の上足杲隣大徳等より授けられたる口訣も、あるであらうと推定し得るのである。古來、本書を以て惠果の説、高祖の記と誤り傳へられたる所以も、全く此邊から起つたことであらうと思はれるのである。(完)

衆聖點記の説を訂正して新に佛滅年代を考證す

大正五年を以て佛滅紀元第貳千四百〇七年と算定す。

世尊入滅の年代に就ては、東西古今に亘りて、四十八種の異説あること、藤井宣正師の佛敎小史に掲ぐる所の如し。就中、衆聖點記の説は、頗る憑據と爲すに足れりと雖も、尙少しく訂正を要するものあり。抑も衆聖點記の説とは、開元釋教錄第六

經制四善見律毘婆沙の下に出づ。曰く、

善見律毘婆沙十八卷 右一部十八卷其本見在

沙門僧伽跋陀羅、齊に衆賢と言ふ、西域の人なり。道を懐く放曠、化惠窮りなし。師資相傳へて云く、佛涅槃の後、優婆離既に律藏を結集し訖て、即其年七月十五日に於て、自恣を受け竟て、香華を以て律藏を供養し、便ち一點を下して、律藏の前に置く、年年是の如し。優婆離涅槃せんと欲する時、弟子陀寫俱に付す。陀寫俱涅槃せんと欲する時、弟子須俱に付す。須俱は弟子悉伽婆に付し、悉伽婆は弟子目健連帝須に付し、目健連帝須は、弟子旃陀跋闍に付す。是の如く師師相付して、今

三藏法師(其名を)に至る。三藏法師律藏を將て廣州に至り、舶を上るに臨んで、反て還り去り、律藏を以て弟子僧伽跋陀羅に付す。跋陀、武帝の永明六年戊辰を以て、沙門僧緯と共に、廣州竹林寺に於て譯出し、名づけて善見律毘婆沙と爲す。因て共に安居し、永明七年己巳歲七月半を以て、自恣を受け竟て、前師の法の如く、香華を以て律藏を供養し訖て、即ち一點を下す。其年に當て計るに、九百七十五點を得たり。點は是れ一年なり。趙伯休、梁の大同九年、廬山に於て、苦行律師弘度に値ひ、此の佛涅槃後衆聖點記の年月を得るに、齊の永明七年に訖る。伯休、弘度に訪ふて云く、永明七年已後、何か復點するを見ざるや。弘度答て曰く、此れより已前は、皆是れ得道の聖人、手自ら點を下す。貧道は凡夫、止だ奉持頂戴すべきのみ。敢て輒く點せずと。伯休此れに、因て算へて、梁の大同九年癸亥の歲に至り、合して一千二十八年を得たり。昇伯休の計推する所に依て、大唐の開元十八年庚午の歲に至る。合して一千二百一十六年を得たり。云云

唐の開元十八年より溯りて一千二百一十六年に至れば、周の敬王三十四年即ち西紀前四百八十五年に當る。此年を以て佛入滅の年と爲すが、古來の衆聖點記の説なり。或書に「永明七年は、永明十一年の寫誤若くは訛傳に非ざるなき歟」とあるは、出三藏記集に載せたる善見律毘婆沙の記に對する、途方もなき誤解なり。想ふに著者が千慮

失か。然るに趙伯休が齊の武帝の永明七年に至り、九百七十五點を得たるを以て、梁の大同九年に至りて、合して一千二十八年を得たりと云ふもの、若し嚴密に之を論ずれば、少しく訂正を要するものあり。何となれば伯休の計算は、一點を以て一年と爲し、其點數を算へて、直に佛滅の年代を推定せしが如くなれども、元來一點を下すは佛滅年代を記せんが爲めに、あらずして、ただ安居を爲し、自恣を受けしことを紀せんが爲めなり。故に師資相傳へて云く、佛涅槃の後、優婆離既に律藏を結集し訖て、即ち其年七月十五日に於て、自恣を受け竟て、香華を以て律藏を供養し、便ち一點を下して律藏の前に置く。年年是くの如くにして、乃至永明七年に至り、合して九百七十五點を得たり。」と云へり。果して然らば、若し說戒せず、自恣を受けざる年ありとせば、其の年に於ては、必ず一點を下さざりしものと見るを至當と爲すべし。是に於て之を善見律毘婆沙に照すに、阿育大王歸佛の始に於て、確かに六年の間、說戒せず、自恣を受けざりしことあり。善見律毘婆沙に曰く、諸の外道の比丘、已典を以て佛法を雜亂せんと欲し、遂に垢濁を成す。外道猶已法を行し、或は火に事ふる者、或は五熱身を炙ぶり、或は大寒水に入り、或は佛法を破壊する者あり。是故に諸の善比丘與に、布薩自恣、及び諸の僧事を同ふせず。

是の如く展轉して乃至七年説戒することを得ず。云云。

而して此の第七年に至りて大なる諍論の後、目犍連帝須を上座として、漸く布薩説戒せしこと、善見律毘婆沙の文極めて明瞭なれば説戒せず自恣を受けざりしは、正に六ヶ年なりと云ふべし。此の六ヶ年間は、既に説戒せず自恣を受けず、何れの時に於て、香華を以て律藏を供養し、前師の法の如く、一點を下すとを得んや。故に予は趙伯休が永明七年に至りて、九百七十五點を得たるものは、布薩を爲し、自恣を受けたる年數に過ぎざれば、是に由て佛滅の年代を推定せんと欲せば、更に説戒せざりし彼の六年を加へざるべからず。若し然らば、齊の武帝の永明七年は、世尊滅後、第九百八十一年と爲りて、智昇の計算せし開元十八年に至りて、一千二百二十二年となり、また之を逆算せば、佛入滅の年代は、周の敬王二十八年己酉に當れり。隨て從來、衆聖點記の説は、佛滅を西紀前四百八十五年と爲せしもの、予は改めて西紀前四百九十一年と爲すの正當なるを主張するものなり。以上は本論の主要なるが、若し此訂正説に従へば、從來の衆聖點記の説にては、到底解決すること能はざりし、幾多の疑問を氷解すること極めて易易たるものあるなり。

例せば、阿育大王即位の第十三年に刻せし、岩面の刻文に顯はれたる外國王の年

曆より推すに、從來の衆聖點記の説にては、其年代合致せずと雖も、予の訂正説に従へば、自ら符契を合すが如し。

阿育大王即位第十三年に刻せし、岩面の刻文に顯はれたる外國王の曆名、及び年代は、森林太郎、大村西崖同著「阿育王事萬」（二二八頁）に詳なる考證あれば、左に之を抜抄すべし。（姉崎博士著「印度宗教史考」四五八頁）

アンチヨガは西里亞王安ンチオホス、テネヌAntiochus Tennes Soterの嗣にして、在位基督前

二百六十一年より二百四十六年まで。

ツラマヤは埃及王プトレマイオス、フィラデルフオスPtolemaios Philadelphosにして、在位二百八

十五年より二百四十七年まで。

アンチキナはマケドニヤ王安ンチゴノス、ゴナタスAntigonos Gonatasにして、在位二百七十七

年より二百四十二年か二百三十九年まで。

マカはキユイレエネKyrene北王、マガスMagasにして、三百八年キユイレエネ回復軍

の將たり。後、王と爲り、二百五十八年に殞す。

アリカサンダラは、エビイロスEpiros希臘王、アレクサンドロスAlexandrosにして、在位二百七

十二年より二百五十八年まで。

この中最も早く殂したるは、マガス及びアレクサンドロスの基督前二百五十八年にして、その計、翌年印度に通じたるものとせば、語文にこれ等の王名を録したる灌頂後、第十三年は、基督前二百五十七年より後ることなるべく、又王となれることの最も遅きアンチオホス、テオスの二百六十一年より早きことなるべし。されば灌頂の年は、二百七十四年乃至二百七十年ならざるべからず。以上阿育王事蹟抜抄而して善見律毘婆沙に依れば、阿育大王の即位灌頂の年は、佛滅後第二百十八年に當れば、今此の外國王の曆名及び年代の考證に依りて、阿育大王の即位を、西紀前二百七十年乃至二百七十四年として、之れに更に佛滅より大王即位に至るまでの二百十八年を加へたる年數が、即ち佛滅の年代にして、

$$274(\text{或}、270) + 218 = 492(\text{或}、486)$$

即ち西紀前四百九十二年乃至四百八十八年ならざるべからず。然るに從來の衆聖點記の説は、佛滅を以て、西紀前四百八十五年と爲せば、此年代に合せざるに、若し予の訂正せしが如く、佛滅を西紀前四百九十一年と爲せば、自ら此の外國王の年曆に合致するにあらずや。

尤も姉崎博士は、其著『印度宗教史考』に於て、阿育王の即位と佛滅年代との距離を、二

百十八年と云ふに就て、種々の疑問を擧げて、別に新説を出されたりと雖も、善見律に於ては阿育大王の即位を以て、佛滅第二百十八年とし、即位の十八年、即ち佛滅第二百三十六歳にして、摩晒陀、師子洲に到りしことは、處々に明記して、毫も疑ふの餘地なく、たゞ佛滅より阿育王の即位に至るまでの閻浮利地の王名、并に在位を記せる所、聊か明瞭を缺くものありて、多少の異説を免れずと雖も、是亦必ずしも解し難きにあらずるなり。

善見律毘婆沙に曰く、王位に到りて、佛滅第二百十八年、即ち佛滅後第二百三十六歳、佛法流通して師子洲中に至る、應當に之を知るべし。爾時に、阿闍世王王位に登りて八年、佛涅槃す。此年師子童子、彼の洲に於て初て立て王と作る。又童子あり、毘闍耶と名づく、師子洲中に往て、人民の住止處を安立し已る。爾時に、閻浮利地の王を、閻陀耶跋陀羅と名づく。王位に登りて十四年、此毘闍耶彼の洲中に於て命終す。閻陀耶跋陀羅、已に十五年、半頭婆修提婆、師子洲に於て王位に登る。爾時に、閻浮利地に、若那迦逐寫迦王位に登りて二十年、半頭婆修提婆王彼に於て命終し、阿婆耶即ち代て王と爲る。閻浮利地の王を、脩々佛那迦と名づく。

王と作つて十七年、阿婆耶王の二十年、波君茶迦婆耶あり。兵を起して阿婆耶王を伐ち、仍て即ち立ち代て王と爲ることを得たり。閻浮利地の王を迦羅育と名づく、位に在ること已に十六年、波君茶迦婆耶已に十八年。閻浮利地の王を梅陀掘多と名づく。作り已て十四年、波君茶迦婆耶命終し、聞茶私婆代る。閻浮利地の王を阿育と名づく。已に位に在ること十七年に、聞茶私婆命終し、天愛帝須代る。爾時に、佛涅槃の後に、阿菴樓陀王、閻闍王在位各八年、那迦逮婆迦王と作る十四年。脩々佛那迦王と作る十八年、其兒代りて阿育と名づく。王と作る二十八年、阿育王に十兒あり。並に、登て王と爲る二十二年、次に玖難陀代て王と作る二十四年。賓頭沙羅王代る。位に在る二十八年、阿育王位に代りて、已に十八年、摩晒陀師子洲中に到る。即ち是れ王種の次第、當に知るべし。

此文に就て、前田博士は、其著「大乘佛教史論」の附録に於て、文中の若那迦逮寫迦は名那迦逮寫迦の誤にして、同一人なりとし、又那迦逮婆迦王と作つて、十四年とあるは二十年の誤りなるべく、又爾時佛涅槃後の下に、「阿闍世王在世二十五年、憍陀耶跋陀羅在位十五年」の二十一字を、脱落したるものならんとし、之を表として左の如くに作くれり。

阿闍世王佛滅後在位	二十五年
憍陀耶跋陀羅	十五年
阿菴樓陀	八年
閻闍王	八年
那迦逮婆迦	二十年
修々佛那迦	十八年
迦羅阿育	二十八年
迦羅育十子	二十二年
玖難陀	二十二年
梅陀掘多	二十四年
賓頭沙羅	二十八年
阿育大王即位後	十八年
合計二百三十六年	

前田博士は、是の如くにして、二百三十六歳を打算せられたりと雖も、善見律毘婆沙に依れば、賓頭沙羅王の命終の後、大阿育王即位の年に至るまで、四年の空位あり

て此空位四年を加へて、大阿育王の即位を佛滅後二百十八年と算へしものなり。故に善見律毘婆沙に曰く、爾時賓頭沙羅王、生兒一百、賓頭沙羅王命終、阿育王四年中、殺諸兄弟、唯置同母弟一人、過四年已、然後阿育王、自拜爲王、從此佛涅槃已、二百一十八年後、阿育王即統領閻浮利地、一切諸王無不降伏。云云

若し博士の表に従ひ、更に此空位の四年を加ふれば、合計二百四十年と爲りて、初の二百三十六歳に合せざるを如何せん。

然るに、姉崎博士は、『印度宗教史考』に於て、大史と善見律とに依りて、佛滅より大阿育王に至るまでの王名、并に在位年數を左表の如くに作れり。

大史	在位	善見律	在位
Bimbisāra			
Ajātasattu			
Udayabhadrada	十六年	憍陀耶跋陀羅	十六年
Anuruddhaka	四年	阿菟樓陀	八年
Munda	四年	閔蹶王	八年

Nāgadāsaka	二十四年	那迦逮婆迦(又那迦)	十四年
Susunāga	十八年	修々那迦	十八年
Kalāsoka	二十八年	阿育	二十八年
阿育の諸子	二十二年	十兒相次ぐ	二十二年
Nandas	二十二年	玖難陀(難陀統の一人)	二十二年
Candra-gupta	二十四年	栴陀掘多	二十四年
Bindusāra	二十八年	賓頭沙羅	二十八年

此表を以て前田博士の表と對照するに、憍陀耶跋陀羅の在位に、一年の差あり。又那迦逮婆迦と那迦逐寫迦とを、同一人とせしことは異らずと雖も、前田博士は前文を取て此王の在位を二十年とし、姉崎博士は、後文に任せて十四年とせられし外は、全く同一なりとす。

蓋し此善見律の文は、頗る脱誤多きこと、前田博士の説の如く、到底文面の儘にては解すべからざるが故に、何人の解釋が、果して正當なりや否やは、容易に斷じ難しと雖も、予の考にては、元來大史の説と、善見律の説とは、全く同一の説にして、毫も相違せるものにあらざるが如し。今試に之を會さんか、善見律の『阿菟樓陀王、閔蹶王

るの要あり、是れ亦頗る困難なる問題なるが如しと雖も、若し善見律毘婆沙の説に従へば、實に簡單なる問題に過ぎず。何となれば善見律の前文には、「登位三年唯事外道。至四年中、信心佛法。」の語ありと雖も、次の文に、王と目犍連帝須との問答ありて、中に「王復問言、云何得入法分。帝須答曰、若貧若富、身自生子、令子出家、得入佛法、作是言已。王自念、我如此布施、猶未入佛法。我今當求得入因緣。」乃至「我此二子、衆僧爲度、令吾得入佛法」と云へり。阿育王即位の四年以來、既に佛法を信じ、廣大の布施を行せしと雖も、未だ以て直に達磨を信ずる者と爲すに足らず。「唯身自生子、令子出家」たる時に始めて眞に佛法に入ることを得と爲せり。又曰く、「王登位以來。己經六年、二子出家」と。是等の文に依らば、阿育王の眞に達磨を信じたる時は、摩晒陀僧伽蜜多二子の出家せし年にして、即ち大王即位の第六年なること争ふべからず。

果して然らば、刻文に所謂「三十二年半以來達磨を信じ」と云ふは、明に即位六年の後半より、三十二年半を経過せしことなるべければ、大王即位の年を佛滅後二百十八年として、之に未入佛法の時代五年半を加へ、更に眞に佛法に入りて達磨を信ぜし、即位第六年の後半より、以來の三十二年半を加ふれば、 $218 + 5\frac{1}{2} + 32\frac{1}{2} = 256$

となり、即ち前聖の入寂以來二百五十六年と爲りて、刻文の年數に合致するにあらずや。

以上之を要するに、從來の衆聖點記の説にては、説戒せず自恣を受けざりし六年を加へずして、佛滅年代を推定せしものなれば、更に六年を加へて、佛滅年代を西紀前四百九十一年と訂正せざるべからず。而して若し此の訂正説に従へば、彼の阿育王の刻文に顯はれたる、外國王の年曆に合するのみならず、又彼の前聖寂滅の後二百五十六年の刻文にも合せり。故に予は衆聖記の説と、善見律毘婆沙の説と、阿育王の刻文とは、佛滅年代に於て、元來異轍あることなしと云はんと欲す。即ち予の訂正説に依れば、大正五年を以て、佛滅後第貳千四百〇七年と推定するものなり。敢て江湖の是正を待つと云爾。(完)

新義真言宗 豐山派 第三回傳道講習所職員

大司教大僧正 早川 快亮 狹下
 二等司教少僧正 加藤 精 神師
 三等司教權少僧正 荒木 良 仙師
 三等司教大僧都 關 澄 道師
 四等司教中僧都 杉村 祐 善師
 四等司教中僧都 星野 宥 弘師
 四等司教中僧都 高橋 了 照師
 四等司教中僧都 渡邊 啓 杲師

宗務長兼傳道講習所長
 教學課長
 會計課長
 教學屬
 會計屬
 講習所幹事
 同事務員

宗意安心
 即身義
 菩提心論

豐山大學長大司教大僧正 權田 雷 斧 狹下
 豐山派宗務長二等司教少僧正 加藤 精 神師
 豐山大學々監二等司教少僧正 宮崎 慶 淳 師

新義真言宗 豐山派 第三回傳道講習所職員

管 長 大司教大僧正 早川 快亮 狹下

宗務長兼傳道講習所長 二等司教少僧正 加藤 精 神師

教學課長 三等司教權少僧正 荒木 良 仙師

會計課長 三等司教大僧都 關 澄 道師

教學屬 四等司教中僧都 杉村 祐 善師

會計屬 四等司教中僧都 星野 宥 弘師

講習所幹事 四等司教中僧都 高橋 了 照師

同事務員 四等司教中僧都 渡邊 啓 杲師

宗意安心 豐山大學長大司教大僧正 權田 雷 斧 狹下

即身義 豐山派宗務長二等司教少僧正 加藤 精 神師

菩提心論 豐山大學々監二等司教少僧正 宮崎 慶 淳 師

新義真言宗豐山派第三回傳道講習所職員

真言宗 明

豐山大學講師三等司教權少僧正
豐山派巡回傳道師三等司教大僧都

富田 敦純師
小野 塚與澄師
佐藤 光峰師

傳道年中行事

天台大學長
前曹洞宗大學教頭

末廣 照啓師
望月 信享師

淨土宗教義一班

東洋大學豐山大學講師

境野 孝道師
山田 孝道師

禪宗教義一班

豐山大學講師文學博士

同 境野 黃洋君
加藤 玄智君

日蓮宗教義一班

新修養主筆

加藤 玄智君
加藤 咄堂君

神道に就て

講習生は六十一名にして

中村 淨周
加藤 祐覺
菅野 信然
菅 義光

雄辯術

東京支所下南葛飾郡龜青村光明寺住職
越後支所下刈羽郡大洲村大聖院住職
千葉二號支所下東葛飾郡土村萬福寺住職
東京支所下東京市本所區林町法樹院住職

鶴岡 融慶
加藤 宥宣
森山 寛道
鈴木 杲雄

群馬支所下邑栗郡渡瀬村觀音寺住職

廣澤 麟併
深野 融殿
今井 龍海
山田 法全
大日方 觀明
鴨志田 秀本
木村 堅空
志田 賢道
篠崎 辨識
柿間 宥藏
桑原 義安
黒田 義隆
牛田 秀淳
中濱 鶴堂
伊藤 眞明
水野 惠眞
山本 專如
小松 原常譽
久保野 太運
長岡 慶信
荒卷 照道
山崎 剛隆

茨城縣宗務支所下新治郡瓦會村雲照寺住職
同支所下鹿島郡中島村彌勒院住職
同支所下西茨城郡南内村東性寺住職
群馬縣宗務支所下佐波郡宮郷村壽眼寺住職
關西支所下名賀郡藏持村蓮花寺住職
山形支所下山形郡東根村長樂寺住職
同支所下山形郡長井町長遠寺住職
東京支所下小石川區仲町常泉院住職
同支所下北豐島郡上板橋村龍滿寺住職
同支所下南葛飾郡奥戸村上品寺住職
同支所下西多摩郡成木村延命寺住職
同支所下荏原郡世田ヶ谷村勝國寺住職
同支所下南多摩郡忠生村孝養寺住職
茨城支所下眞壁郡古里村神宮寺住職
同支所下結城町金光寺住職
同支所下那珂郡菅谷村不動院住職
佐波支所下佐波郡河崎村秀藏院住職
茨城支所下東茨城郡白河村修善院住職
東京支所下多摩郡井萩村光明寺住職
滋賀支所下坂田郡神照村法輪院住職
關西支所下名賀郡花垣村池邊寺住職
埼玉二號支所下秩父郡白鳥村西福寺住職

東京支所下南葛飾郡小岩村善養寺住職

英城縣宗務支所下新治郡瓦會村雲照寺住職

村松 忠譽
田村 快全
猪瀬 寶舞
大塚 慶信
狐溪 海如
神尾 高全
今野 憲明
本間 誠明
林 眞雄
廣澤 榮行
宮川 融信
高岡 宏忍
高谷 覺仁
川又 聖隆
岡本 智圓
浦澤 泰淳
野口 亮然
鴨志田 榮俊
田代 信壽
馬場 海壽
坂口 聖信
田口 聖燭

東京支所下南葛飾郡奥戸村正福寺住職

同支所下西茨城郡南内村東性寺住職

同支所下南葛飾郡奥戸村正福寺住職

同支所下南葛飾郡鹿本村圓勝院住職

同支所下南葛飾郡奥戸村上品寺住職

同支所下南葛飾郡奥戸村上品寺住職

同支所下南葛飾郡小岩村正眞寺住職

同支所下南葛飾郡奥戸村上品寺住職

同支所下南葛飾郡奥戸村上品寺住職

同支所下南葛飾郡小岩村十念寺住職

同支所下山形郡東根村長樂寺住職

同支所下山形郡東根村長樂寺住職

同支所下南足立郡花畑村不動院住職

同支所下山形郡長井町長遠寺住職

同支所下山形郡長井町長遠寺住職

同支所下深川區龜住町法乘院住職

同支所下小石川區仲町常泉院住職

同支所下小石川區仲町常泉院住職

同支所下碓氷郡安中町法樂寺住職

同支所下北豐島郡上板橋村龍滿寺住職

同支所下北豐島郡上板橋村龍滿寺住職

同支所下山田郡休泊村正願寺住職

同支所下北豐島郡奥戸村上品寺住職

同支所下北豐島郡奥戸村上品寺住職

同支所下古志郡東谷村阿彌陀院住職

同支所下西多摩郡成木村延命寺住職

同支所下西多摩郡成木村延命寺住職

同支所下溫泉郡神和村安養寺住職

同支所下荏原郡世田ヶ谷村勝國寺住職

同支所下荏原郡世田ヶ谷村勝國寺住職

埼玉第二號支所下大里郡折原村東光寺住職	尾島秀弘	東京支所下南葛飾郡本田村西光寺住職	藤堂義博
栃木縣支所下安蘇郡赤見村吉祥院住職	伊藤弘憲	同支所下南葛飾郡吾嬭町萬福寺住職	岩田秀圓
茨城支所下結城郡宗道村密藏院住職	飯島憲明	新潟支所下佐渡郡畑野村西光寺住職	野田行圓
千葉支所下君津郡周西村長安寺住職	柳瀬常榮	東京支所下芝區三田豐岡町明王院住職	安堂秀海
東京支所下北豐島郡志村長徳寺住職	岩井隆照	同支所下南足立郡伊興村福壽院住職	神尾高道
同支所下南足立郡梅島村來迎寺住職	林了造	東京支所下北豐島郡下練馬村圓明院住職	陶山勝道
千葉支所下印旛郡和田村東光院住職	京極盛海	福島支所下信夫郡大笹生村大福寺住職	熊坂祐龜
長野支所下上水内郡津和村玉泉寺住職	笠原觀秀	東京支所下東葛飾郡南綾瀬村極樂寺住職	小堀了榮
茨城支所下筑波郡上郷村歡喜院住職	小故島泰學	福島支所下伊達郡湯野村不動寺住職	小野田盛俊

聽講生は十八名にして

埼玉一號支所下北葛飾郡八代村寶聖寺住職	佐藤光峰	古茂田寂澄	神田高圓	網代智海	市橋本賢	秋山秀楊	中村秀儀	加藤慶池
智山派駒西支所下埼玉縣北埼玉郡水澤村圓福寺住職	古茂田寂澄	神田高圓	網代智海	市橋本賢	秋山秀楊	中村秀儀	加藤慶池	
栃木縣足利郡足利町高徳寺	同縣足利郡梁田村自性寺住職	福島縣伊達郡上保原村泉福寺住職	新潟縣佐渡郡吉井村龍藏坊住職	東京支所下南葛飾郡小松川村安養寺住職	同支所下南葛飾郡鹿木村光照寺住職	佐渡支所下佐渡郡畑野村遍照坊住職		

大正五年十一月二十八日印刷
 大正五年十一月三十日發行

定價金貳拾錢

著者兼發行人 加藤精神

印刷者 島連太郎
 東京市神田區美土代町二丁目一番地

印刷所 三秀舍
 東京市神田區美土代町二丁目一番地

發行所 豊山公論社

250

(東京市神田區美土代町二丁目一番地 三秀舎印行)

324
517

終

