

僧都禪瑜とその淨土教思想 (下)

— 新出『新十疑論』の紹介 —

戸松憲千代

目次

ホ、斷惑滅罪論(第五疑)

ヘ、逆誘攝不論(第六疑)

ト、極樂不退論(第七疑)

チ、彌陀報應論(第八疑)

リ、諸佛讚嘆論(第九疑)

ヌ、極樂往生論(第十疑)

第七章 學系及び著書の補遺

第八章 結 論

ホ、斷惑滅罪論(第五疑)

第五疑では斷惑論と滅罪論との二問題を取扱つてゐる。しかして斷惑滅罪の相異性、及び念佛滅罪の範圍を論ずるを本疑の主眼とする。

まづ彼の斷惑論とは、これを結論的に云ふと、未斷惑の凡夫が未斷惑のまゝ念佛の力に依つて往生を得ると云ふにある。云く、

生ニ極樂ニ者、爲ニ斷惑生ニ、爲ニ不レ斷(十惡生ニ耶(ハ乎)。答、未斷惑凡夫依ニ念(十佛)力ニ得ニ往生ニ也。

果して然らば、『觀經』下上品に五十億劫の生死重罪を除くと云ひ、また下中品に八十億劫の生死重罪を滅して往生するところがあるが如き、如何に見るべきであらうか。これ等は斷惑往生を説述するものに非ざるか。

答、斷惑與滅罪一其義永異也。

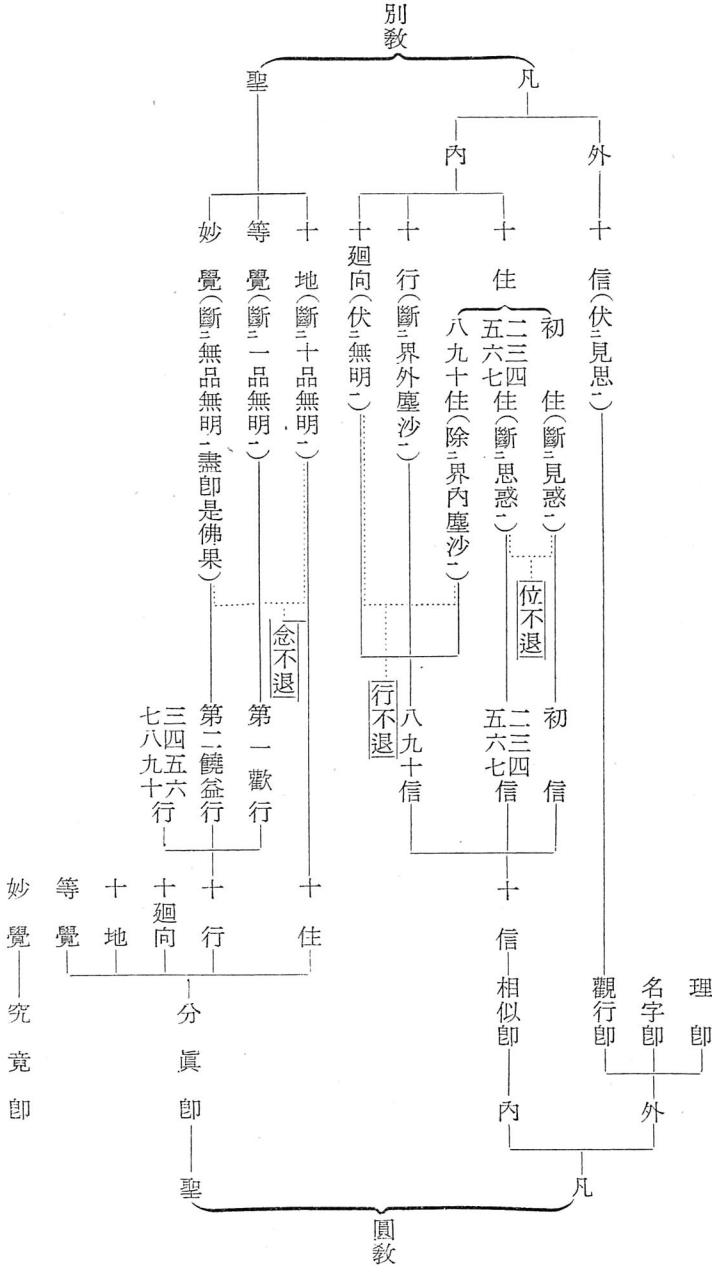
要之、禪瑜の斷惑論は『淨土述聞口決鈔』が「此釋分明釋煩惱罪障非類例之法故、不斷不滅不可準同」と指示してゐる如く、斷惑（煩惱）と滅罪（罪障）とを性格の異なるものとして、あくまで差別視してゆくとともに特色を持つのである。

而して禪瑜はその差別相を左の如く論述してゐる。

斷惑者、若四住、若五住之煩惱隨應斷盡證果見理也。但未離分段、依身之時、雖斷惑必受報。若至變易土、不受其報也。滅罪者依惡業可受三途（十之惡趣異熟、若依佛力、若依法力、滅其果報也。然而未出分段、不證聖果也。（中略）必滅罪得往生也。故云滅（十盡）五十億劫八十億劫之生死重罪等也。

惑は成佛の障りとして成佛に關し、罪は往生の障りとして往生に關する。故に滅罪は往生の爲の必須條件とせらるゝが、斷惑は必ずしも然るものでない。まづ滅罪して往生し、その後更に斷惑して成佛すると云ふが右引文の論旨である。従つてかゝる禪瑜の論理は後世の鎮西一流のそれと同致するものがあり、往生即成佛を談じて滅罪と斷惑とを一體視してゆく我が眞宗義とは些か趣きを異にしてゐるのである。

さて右文の「若四住若五住之煩惱」とあるは、天台の所謂界内・界外の煩惱を云ふのであつて、詳しくは見思・塵沙無明がこれに當るものである。そしてその斷惑の様相は、天台に於て、大體左表の如く語られてゐる。⁽¹²⁾



凡を天台では、彌陀九品の淨土を極く低次に見做してゐる。従つてその淨土に往生するものと斷惑は、また極めて

程度の低いものである。近く例を禪瑜の師、慈恵の『九品往生義』に見ると、初め上々品の得益に就いて

聞已キツテチルトハ即悟ニ無生法忍ヲ、疏云無生忍トハ言フ登ル初地ニ也ト。言フ初地ト者歡喜地也、望シテ別教義ニ作ス如キ是判ハ。若望シムレバ圓教ニ應ベシ

云ニ初住ニ。

と述べ、終り下々品に就いては生後十二大劫を経て漸く發心すると云ひ、而もその發心は、「言フ發無上道心ト者、若望ムレバ別教ニ初發心住、若望シムレバ圓教ニ應ニ是十信ナル」と、極めて低い位のものである。今これを右表に對照するに、上々品の得益は別教より見て初地、圓教より眺めて初住、從つてその斷惑は漸く十品無明を捨斷するに過ぎない。更に下々品の如きは、十二大劫を経て發心する有様で、而もその發心は別教の初住、圓教の初信に當るから、やつと見惑を斷するに過ぎざることとなる。

右はやがて天台の彌陀佛身佛土觀にも關係してくる問題であるが、とにかく之れに依つて彌陀淨土に於ける斷惑の様相が觀察せられ、また現に未斷惑の凡夫が極樂淨土に往生しつゝあることが察知せられる。滅罪の如き、たとひ極樂に往生すると云ふも、それは單に分段生死を離るゝもので、なほ變易のそれを離れて佛果極證を把握したものでない。かくて斷惑は成佛に關し滅罪は往生に關して、二者その性格を全然異にするものであるとするならば、斷惑を論ずるに滅罪の證文たる『觀經』を引例してならぬこと勿論である。

次に禪瑜の滅罪論に就いて一瞥する。念佛滅罪と云ふことは、上にも一言せる如く、往生のための必須條件であつた。しかし『觀經』では、この念佛滅罪の範圍を、五十億劫或は八十億劫と説いてゐる。然るに我々は無始已來、無量劫の重罪を持つてゐる。念佛滅罪の範圍が單に八十億劫に限るとすれば、無始無量劫の生死重罪は滅せざるまゝに

殘存し、從つて滅罪往生と云ふことは事實上成立せざることとなる。

答、滅^ト八十億等罪^者、一稱南无^ニ之力也。若多稱南无^ハ、何必八十億劫^乎。

これは、八十億劫とは一念滅罪の範圍を述べたもので、多稱のそれを云うたものではない。もし多稱するならば、その滅罪範圍は當然八十億劫に限定せらるべきでない、と答へたものである。

しかし我々の罪障は無始無限量の重罪であるから、百千萬度稱名するとも容易に滅盡し得ざるものである、との疑難に對し、彼は「初陣後陣」の喩を以て左の如く釋答してゐる。

答、例如^ハ鬪戰之時初陣壞^レ後陣壞^シ易^ガ。新業爲^ニ初陣^ト、業力强盛^{ナリ}。故業爲^ニ後陣^ト、勢力微劣^{ナルガニ}。故^ニ是以滅^ニ八十億劫等^ノ罪^之處、无量生之故業不^レ成^リ往生之障^ト也。

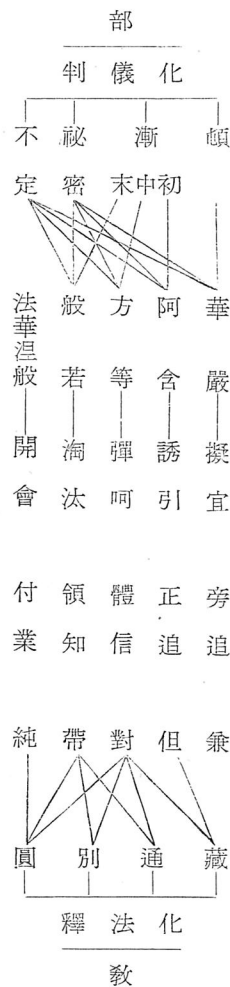
所説の是非は暫く措いて、彼が一念滅罪の範圍を八十億劫と限定せることは、念佛そのものの絶対的價值性を認めざるものであつてこの點彼の滅罪觀が後の法然・親鸞等のそれと大なるへだたりを持つものであることを見落してはならぬ。しかし、かくの如きは發展の段階上にある過度時代の念佛觀としては、蓋し自然なる姿であつたやう。

へ、逆謗攝不論(第六疑)

逆謗攝不論は大觀二經の説相の相異に起因した問題である。即ち逆謗往生に關して、一が肯定的立場を取るに反し他は否定的立場を守つてゐるのであつて、即ちその二者間の相異性を如何に融會してゆくかに、本問題の主眼點が置かれてゐるのである。

さて禪瑜はこの問題に對して肯定的立場を取るのであるが、しかしそれは天台圓教の面より云ふのであつて、通教

の面よりは絶対否定的立場を守つてゐるのである。即ち彼の逆謗攝不論はそこに天台教義を織込んで、あくまで天台の面であるところに特色を持つてゐる。故に彼の逆謗攝不論把握に對しては、その前提的用意として、まづ天台教義の大體を左圖に於いて概観しておく必要がある⁽¹⁵⁾。



『觀經』では五逆の往生を許すのであるが、しかしその『觀經』が方等部彈呵の經であることに先づ注目を要する。「般若淘汰之教」たる『大品般若經』にして、已に「五逆罪を犯せるもの阿鼻大地獄に墮在して具に一劫の重罪を受く」と、逆謗の往生を否定してゐる。従つて、それより未熟にして「貶小褒大」を標榜する「彈呵之教」に於いて、無下に五逆往生を肯定してよきものであらうか。

この疑難に對して彼は左の如き問答料簡を施してゐる。云く、

第六疑云、犯_ル五逆罪_ヲ者可_レ生_ニ極樂_ニ耶。答、說_ニ下品下_ニ(中)生_ニ(十者)云_ニ(十造)十惡五害之人、臨終_ニ(十之)時、雖_レ不能_ニ心念_ニ而依_ニ(十口)稱_ニ南無阿彌陀佛_ニ得_ニ往生_ニ也。問、此等經皆是方等部經也。般若淘汰之教猶悉云_ニ唯除_ニ定業_ニ。況彈呵之教。何忽云_ニ十惡五逆依_ニ念佛力_ニ往_ニ生_ニ極樂_ニ(十耶。何)況觀經既云_ニ唯除五逆誹謗正法_ニ一文。

此義如何。答、此文說ニ九品往生ニ畢次（十下）文也。（十已）上既云ニ五逆往生ト、何次下云ニ唯除五逆等ト。可レ謂、出經者脫落^{スルハ}若^ル勸^ム（觀）進之詞^ヲ歟。案^{ルニ}方等部之旨^ヲ、不可^レ說ニ五逆往生ト。故無量壽經云、除^テ五逆及謗^ル大乘^ヲ人^ト上。思ふに、方等部諸經典の主旨とするところは、——これに就いては後に至つて詳論する——、「恥小慕大」とて、小を破し大を肯定する、所謂彈呵にある。従つてこの部經典に在つては五逆往生を唯除（彈呵）するのが普通である。『大經』十八類に「唯除五逆誹正法」と、彈呵し否定してゐるのは正しくこの謂である。故にかくの如き見地より觀るとき、『觀經』の肯定説の如きは、恐らく彌陀善巧の「勸進之詞」と見らるべきで、それを譯經の場合誤つて脱落したものに非ざるか。

しかし、これは一往の解釋であつて、未だ充全を得たものとは云ひ難い。何となれば、同一『觀經』に上（下々品）には五逆の往生を肯定し、下（九品段次下）にはそれを否定する、かく一經に二説の存することは我等の領解に苦しむところであるから。⁽³⁶⁾前文が「勸進之詞」として往生をゆるすならば、後文も然る意味に於いて、之れを許容すべきであらう。果して禪瑜は、この問題を如何に領解してゐたであらうか。

さて之れに對する彼の釋答は、實に破天荒の新案をなしてゐる。云く、

答、方等經具^ス四教說^ヲ。除^テ五逆謗法^ヲ通教之意也、不^{ルハ}除^カ者圓教之意也。說^ニ貪欲即是道、悲癡亦復然^ト等、是（豈）非^ニ方等部^ニ耶（乎）

方等經が藏通別圓の四教を具してゐることは上圖に明かなところである。仍つて彼はかゝる觀點より二經の相異を融會し、十八願（因願と成就）及び『觀經』下文（九品段次下）に逆謗往生を否定せるものは四教中の通教の意に依るとし、そ

して『觀經』上文(下々品)の之れを肯定せるものは圓教の意に依ると答釋したのである。

然らば如何なる意味に於いて、通教では往生を否定し、圓教では之れを肯定するのであらうか。まづ通教の意味より考察する。

右文の「除_二五逆謗法_一通教之意也」に就いて、故本多學長は曾つて私に五義を以て解答せられた。私は、今はなき學長の學恩を偲びつゝ、左にそれを抄録しておかうと思ふ。

①唯除と彈呵とは同意語である。而して、彈呵を本旨とする方等部に於いては逆謗往生を否定してゆくのが、その建前である。従つてこの建前より見るときは、方等部に屬する大觀二經の如き、また逆謗往生を唯除するのが理として當然である。

②方等部に四教の具さるゝことは常の如くであるが、その中樞とするところは勿論通教にある。それは恰も般若部が通別圓の三教を具しつゝ、而もその中樞を別教に置くが如くである。

③通教は、今も云ふ如く、方等部の中樞をなし、所謂「方等部之旨」たるものである。而して方等部の本旨、即ち通教の持つ意味は「破小褒大」を内容とする彈呵にその意義を持つものであるから、従つてこれに於いては當然逆謗は唯除せらるべきである。

④通教は大體、大乘教の初門、新人生である。この新人生に向つて、初めより五逆謗法がそのまゝよいことであると積極的敎示をなす筈はない。罪は罪、惡は惡として一往これを抑制_{おさ}へてゆかねばならぬ。これ通教の持つ本旨である。

⑤なほ通教そのものを本質的に見るならば、それは本來界内の理教たるものである。已に界内の教として、この娑婆界の外に別に餘他の世界を肯認せざるものである。従つて、この通教の世界に於いては往生と云ふことのあらう筈はない。往生とは此の世界を捨て、彼の世界に往く、即ち捨此往彼を意味するものである。かうした捨此往彼を内容とする往生が、通教の化法に於いて許されざるは當然のことである。

(以上①②は方等部が彈呵の教として逆謗不攝を本旨とすることを示し、③④⑤は通教の逆謗を唯除すべき理由を示す)

次に圓教の立場に就いて考察する。およそ圓教とは「圓融相即」と云ふことを以て内容とする。まづ圓融とは片寄らぬことである。佛に片寄らず鬼に片寄らず、佛中に鬼あり鬼中に佛あり、所謂煩惱即菩提、生死即涅槃と圓融無碍を説く教なるが故に圓教と云ふのである。また相即とは、即は離に對する言で、二に見えてゐたことが一であること、俗に云ふ「盗人を捉へて見れば吾子かな」の一句にその意を偲ぶことが出来る。盗人は恐しきもの、吾子は可愛ゆきものと全然差別的に見てゐたものが、無明の眼膜が破れて、盗人と吾子とが一になり來つた境地を相即と云ふのである。従つてかゝる「圓融相即」の立場より見るときは、貪瞋癡の煩惱のそのまゝが菩提の道と融即されてゆくのである。禪瑜はかゝる觀點より「不_レ除者圓教之意也。説貪欲即是道、悲癡亦復然。云云」と述べ、以て圓教そのものゝ上に逆謗往生肯定の論理を求めんとしたのである。

淨土教草創の時代に存在し、また天台宗に席を置く彼としては、けだし妥當なる見解と云ふべきであらう。

ト、極樂不退論(第七疑)

次に第七疑では極樂不退の問題が論ぜられてゐる。その論旨は、明瞭を缺くが、未斷惑の凡夫が極樂に往生して何

故阿鞞跋致と云はれ得るか。そして、それは極樂の國土そのものに不退の徳を存し、衆生をして退墮せしめざるの義があるから、阿鞞跋致と云ふのである、と主張してゐるものゝ如くである。云く、

第七疑云、上言未斷惑者生ニ極樂。即知、凡夫得ニ往生也。若爾、云何經文（Ⅱ又）（十云）極樂國土衆生者皆是阿鞞跋致文耶。答、（十阿毗跋致者不退轉之梵語也、以ニ凡夫之身雖生ニ極樂、而更不退轉還ニ餘趣。故云不退轉、有何過。

およそ天台では不退に位行念の三義を立てる。上圖（三頁）に明かなる如く、別教の初住より第七住までは位不退、第八住より十廻向の終りまでは行不退、初地已上は念不退である。而して下々品の如きは、十二大劫を経て發心（別教初住）の得益を得るとあるから、これは第一の位不退に當る。また上々品は即時無生忍（初地）とあるから第三の念不退に當る。更に上中品の「經ニ於七日（中略）得不退轉」とあるは、『九品往生義』に依るに道種地不退（十廻向）の義にして、即ち第二の行不退に當ることが知られる。下々品の十二大劫を経ざる外凡の如きは、恐らく迦才『淨土論』や慈恩『西方要訣』の指示する如き、處不退の義より解せらるべきものであらう。とにかく凡夫の極樂に生じて、更に退轉することなしと云ふ意味より『彌陀經』の「衆生者皆是阿鞞跋致」を解釋してゐるのである。

かくの如く、凡夫と雖も退墮の義なきが故に阿鞞跋致と名く、と云ふならば、兜率内院に生ずるものも退墮の義がないから、また阿鞞跋致と稱せられてよいであらう。然るに獨り極樂にのみ阿鞞跋致の名を許し、兜率内院に之れを許さざるは云何なる譯であらうか、これに對する彼の解答は、大要左の如くである。

答、諸經所說不可一例。或可說而不說、或（十不）可說而說、且唯隨前機而已。雖說極樂衆生者皆是阿毗

跋ナリト、而不レ可レ責ム下下兜率ニ无ニ此文一之由中也。

諸經の所説は必ずしも一定してゐない。説くべくして説く場合もあるが、説くべくして説かざる場合もある。『彌陀經』の極樂不退と説くは前者に屬し、『彌勒經』の不退を説かざるが如きは後者に屬する。敢へて難詰すべき問題でない、と答へたものである。

『法華經』に「法を聞いて隨喜聽受せば、この人阿毗跋致なり」とある。しかし我々凡夫は、朝に善をなすも夕には惡をなす。今日『法華經』を隨喜するも、明日には他の惡業を造つてゐる。更に不退の義なきものである。されば『法華』に阿鞞跋致と云ふが如きは、蓋し如來勸進の説で、方便的施設にすぎざるものに非ざるか。『仁王經』に「當知、是人即是如來、得佛不久」とあり、また『藥師經』に持經者の福を説いて「當知、是如來身」と云へるが如き、すべてこの勸進説の一例である。従つて本問題の主題たる彌陀經の極樂不退説の如きも、或ひは勸進説にすぎざるものに非ざるか。

答、如來所説不ニ必ズ一徒（途）ナラハ。或勸進之説、或眞實之説。但極樂之事多是實説而已。

實に平凡なる解答である。如來の所説は必ずしも一途でない。勸進の説もあれば、眞實の説もある。但し極樂の事は實説の場合が多いと云ふのである。しかし、この「但極樂之事多是實説而已」とは禪瑜の體驗より出でたる雄叫びであるかも知れない。體驗は理論の世界を超越してゐる。理論を越えて、「極樂之事」だけは實説であらねばならぬと、凡答ではあるが、かく解答せざるを得ざりしものがあつたのではなからうか。

彼は天台一般の通説に準據して、彌陀の佛身を應身、佛土を凡聖同居土と決定してゐる。

普通、報身の身量は初地菩薩の所見に依れば百葉の蓮臺、二地の所見に依れば千葉の蓮臺と定められてゐる。もし然らば彌陀の佛身は六十萬億那由他恒河沙由旬と云はれ、恒河沙は無數量をあらはす言であるから、初二地等の所見佛に遙かに超過し、報身佛と見做されてよいであらう。然るに今報身説を否定し、應身と判定せるは如何なる理由に依るか。との問に答へ、

答、新古(十譯)華嚴(十經)説ニ台上世界ニ、或説ニ十三重(十世界)ニ、或説ニ二十(二女)重世界ニ。從ニ初重ニ至ニ(十千)第二重ニ有ニ不可説不可説(十之)世界海(十性世界種)ニ。從ニ第二重ニ至ニ(十千)第三重ニ亦復如レ是。既是周遍法界之(十身)體ナリ(十彌陀身量)雖レ云ニ百千(二若手)恒(十河)沙ニ不可レ及ニ台上報佛ニ(二不レ呵ニ一例)也。況乎觀經疏釋ニ六十萬億那由他由旬之身量ニ云、恒河沙者譯者之誤也。已云ニ眼如ニ四大海、々々々(二四大海)之量不レ幾。若言ニ身量恒(十河)沙由旬ニ者、極可レ少云云。若准ニ此説ニ者、彌陀身量不レ幾、不可ニ台上佛校量ニ也。

と述べてゐる。

「新古(十譯)華嚴(十經)云云」とは、新譯(八十華嚴)の「華藏世界品」と舊譯(六十華嚴)の「盧舍那品」とを、天台の常判に習ひ、『梵網經』の意より取意したものである。この『梵網經』に依れば、台上の盧舍那佛は勿論報身佛で、而もその身量は「周遍法界之(十身)體」たるものであるから、『觀經』所説の彌陀の如き、たとひ「六十萬億那由他恒河沙由旬」とあるも、台上の佛には遠く及ばざるところである。加之、天台の『觀經疏』等に依れば、「六十萬億那由他恒河沙由旬」の恒河沙を譯者の誤謬と指摘してゐる。身量の六十萬億那由他恒河沙由旬は眼量の四大海に比し餘りにも大きすぎ、

二者相應せざるからである。果して然らば、彌陀の身量は「六十萬億那由他由旬」と改められ、極めて少量のものとなつてしまふ。と、あくまで彌陀應身説を固執して止まないものである。

しかし、この彌陀身量論の問題に就いては、已に禪瑜も注意してゐる如く、多少の考慮を要する。

問、疏師之(『云』)釋、不可偏依憑。何者、彼師意者只(『唯』)見四州外一具足(『之』)四大海也。然檢正法念處經云、四州外海之次有山、次亦有大海、次亦有渚、次亦有大海(『四州外海之次有山次亦渚、次亦有大海』)。如是(『之』)大海其水不同。或以乳爲水、或其味種々、不必鹹味。乃至日月光明不至、黑闇(『之』)所之衆生互不相知。若依此說、眼如四大海之廣、可准恒河沙之身量。何偏云譯經者之誤耶(『乎』)。

何んとなれば、天台は『觀經』の「佛眼如四大海水」を單に一雙(一具足)の四大海と見てゐるごとくであるが、『正法念處經』に依れば、四州外に數雙の四大海あることを説述してゐるからである。

即ち『正法念處經』(身念處品)に依ると、閻浮提(南)、鬱單越(北)、瞿耶尼(西)、弗婆提(東)の順序を以て、四州の外に山河海渚があり、その山河海渚の次に又他の山河海渚がある、と云つた具合に、この説述を萬遍となく繰返してゐるのである。禪瑜はこの點に着目し、「佛眼如四大海水」とは單に一雙の四大海を指したものでなく、『正法念處經』の説述する如き幾雙もの四大海を指示するものとして、眼量そのものに廣大なる意味を發見し、即ち眼量を増すことに依つて身量と相應せしめ、經文の「六十萬億那由他恒河沙由旬」を經文のまゝにいかせしめてゐるのである。

果して然らば、恒河沙は「何偏云譯經者之誤耶(『乎』)」と云ふことになり、この疑問は如何に解釋せらるべきであらうか。

答、雖^レ有^レ是^レ釋^ニ而猶^ツ不^レ可^レ及^ニ台上之寶滿如來^一、豈^ニ判^ニ云^ニ報身^一。故天台所釋之劣^{（我）}應身尤相順也。

禪瑜の解答は、極めて簡單明瞭である。彌陀の身量が、たとひ經文のまゝに「六十萬億那由他恒河沙由旬」であるにしても、なほ台上の寶滿如來（盧舍那佛）に及ばざること遠きものがある。故に彌陀はあくまで應身で、従つて天台の彌陀佛身觀はまたあくまで正當なるものである、と論じてゐるのである。

り、諸佛讚嘆論（第九疑）

『阿彌陀經』に六方恒沙の諸佛が各々廣長の舌相を出して、彌陀不可思議の功德を讚嘆することを説いてゐる。餘の諸佛にはかくの如き勝利を持たぬ。彌陀獨り、何の因縁を以てかく諸佛に讚嘆せらるゝのであらうか。

答、四十^{（卅）}八願之中、第十七願云、十方諸佛稱^{シテ}我名號^ヲ讚歎云々、故是本願也。

諸佛稱揚は彌陀の本願である。第十七願には、十方諸佛が我が名號を咨嗟し稱せずんば正覺を取らじ、と誓はれてゐる。彌陀はこの願に酬ひて已に正覺を取られた。そして諸佛はこの願に應じて彌陀の名號を讚嘆してゐられるのである。

然らば何故に、彌陀はかくの如き自讃的願を立てられたのであるか。己れを褒むるものを愛し、己れを誹るものを嫌ふは人情の常である。しかし、かくの如きを欲するは、やがて憍慢增長の人と云はれねばならぬ。自覺々他覺行窮滿を内包とする佛に於いて、かくの如くあつて可いものであらうか。されば現に、藥師の十二大願の如き、全く衆生利益のための利他的願なるものである。云何、

答、如來之所^ハ爲^{ナス}凡夫難^シ測^リ。行住坐臥四種威儀悉^ッ於^ニ衆生^ニ作^ス與樂拔苦事^{（十者）}也。可^レ謂^フ、諸佛所讚之事中、必^ズ

應_レ有_ニ利他之事_一。

まことに適切な解答である。行住坐臥、佛の四威儀は、すべて衆生の爲のものである。第十七願は、單に我が名を褒められんと云ふ利己的な願ではない。我が名を褒められんとは、やがて名號功德を衆生に與へんがための、全く利他的願である。如來の自利はやがて利他たるべきことを忘れてはならぬ。「諸佛所讚之事中必應_レ有_ニ利他之事_一」とは、蓋し適言である。

最後に、諸佛はともに佛格たることに於いて同格である。しかるに何故、彌陀一佛のみ特に勝れ、諸佛その徳を讃嘆し給ふのであるか。これに對する禪瑜の解答は、大體左の如くである。

答、未_レ昇_ニ佛位_一之人、得_ニ四神通_一、於_ニ壽命_一延促自在也。何故一切諸佛壽命不定、或_レ无量劫住如_ニ彌陀_一也。或_レ唯_ニ八十年_一如_ニ我釋迦_一也。如_レ是等事、皆諸佛之本懷、不_レ可_ニ敢_一同。

この解答の意味は明かでないが、彌陀の超勝性はその壽命の無量なる點にある。而して未だ佛位に昇らざるものでも四神通を得れば已に壽命延促自在たることを得るのであるから、況んや佛に於いて、その壽命の延促は任運自在たるものである。故に彌陀の如きは壽命無量、釋迦の如きは單に八十年と、壽命の長短はあるが、いづれも佛各自の意樂より延促せられたもので、従つてこの壽命の長短を以て優劣差別を判定すべきでない。彌陀も諸佛も共に同一格上に存在するものである、と論じてゐるものゝ如くである。

尤もこの解答は、所問の意に合致せざるの觀がしないでもない。これは本書に、何等か脫落でもあるのでなからうか。諸賢の是正を仰ぎたい。

又、極樂往生論（第十疑）

天台では、圓教の立場より『華嚴經』の「初發心時便成正覺」や『大品經』の「從初發心即生道場」のごとき經文を好んで依用する。これ等は、其に我々初心の凡夫が現身のまゝ佛たることを意味した言葉である。すでに凡夫即佛なりとすれば、何んぞさらに往生極樂を期する必要があるであらうか。この間に對して、禪瑜は左のごとく答へてゐる。

答、圓教之意言「初發心時便成正覺」者理之成佛也。分往「生極樂」之意、非「是初心便妙覺之意」。往生之後歷「若干劫」登「初地」、初地之後更經「歷劫數」唱「妙覺之成佛」也。凡圓教亦有「教理智斷行位行位因果」故也。又圓機之凡夫假使雖「知」不但中之理、未「至」證中之位、猶「是輕毛之人也」。娑婆之國五濁之世不可「輒取證故尚欣」極樂也。

圓教では六即と云ふことを語り、六と即との二面の教示がある。まづ即とは本然的理の世界を意味する。煩惱即菩提生死即涅槃とはこの理の世界に就いて云ふのである。この世界に於いては、我々は意識するとせざるとを問はず、理として本來佛たるものである。

理としては佛である、併し現に凡夫として我々は悩み苦しんでゐる。生死即涅槃とは云ふも、現に生を愛し死を厭ふてゐる我々である。我々は理の世界に住しつゝ、なほ理の世界を體達してゐないのである。従つて我々は、こゝにこの理の世界を體達すべく、實踐し修行する必要がある。この修行實踐の面を、即に對して、即ち六と呼ぶのである。六の稱は、その修行階程に理即、名字即、觀行即、相似即、分眞即、究竟即の六種あることに依つたものである。

かくて六と即とは全然次限を異にした物柄である。即の世界を理想と云ふ語を以て表示すれば、六の世界はその理想を實現すべき手段方法とも稱せらるべきものである。而して今の主要命題たる「初發心時便成正覺」がその前者の

即、世界に屬するに反し、「往生極樂」がその後者の六の世界に屬するものなることは、今更云ふまでもない。便成正覺は理の世界であり、往生極樂はこれに對する實踐修行の世界である。「初發心時便成正覺」を體達把握せんがための往生極樂である。「初發心時便成正覺」は往生極樂することに於いて實現せらるゝのである。

翻へつて、この實踐修行と云ふことを考ふるに、この娑婆界は五濁多障の土にして修行困難なところである。是に對し、かの安養淨土は清淨無碍の土にして、實踐修行の便なるところである。この故に穢土は厭離せられ、極樂は欣求さるべき、その必然的意味が、こゝに見出され來るのである。

しかし極樂に往生すると云ふことは、我々が想像するが如き、左様な簡單なものではないであらう。何んとなればその往生に就いては、二種の三心を成就し、また十念を具足せねばならぬからである。二種の三心とは、至誠心・深心・廻向發願心の三心と、具戒・讀誦・修六念の所謂三福の行とを云ふのである。^{①⑦} また十念とは護法心、不染利養、一切智心、忍辱行、謙下、與樂、拔苦、遠離語言所、遠離愼閑所、觀佛の所謂慈等の十念を指して云ふのである。從つてかくの如き三心と十念とを因行となす往生が、容易ならざることは一目瞭然たることであらう。

加之、この『觀經』下々品の十念は天台に於いても談ぜらるゝことである。すなはち圓教の五品弟子位(相似即)に十心具足のことを論じてゐるが、この十心は右の下々品の十念と全く同じいものである。十心は信心、精進心、念心、惠心、定心、施心、戒心、護心、願心、廻向心の十で、名は異なるがその意味は慈等の十念と全一である。而して五品弟子位とは圓教六即の中の第三觀行即の位を云ふのであつて、別教に配すれば十信外凡の位にあたり、從つて『觀經』九品の機根にあつれば、上中上下の二類に相當するものである。^{③⑧} 天台大師は已に現身にをいてこの位に住せられた。故

に我々も三福六度の行を満足さへすれば、この世に於いて五品弟子位に住し、ゐながら上中上下二類の機に同ずることが出来るのである。然るに今何が故に、近き易行の圓行を捨て、遠き難行の往生を期するのであらうか。況んや下品三生の往生を求めて遙かに多劫を経るが如き、何の益があるであらうか。

思ふに往生は彌陀甚深の本願に誓約せられたものである。而して往生人は臨終の夕、彌陀及び二大士の迎接にあづかることが出来る。また下品三生の往生の如き、たとひ多劫を経ると云ふも、一度び往生を得れば必ず退轉せざるの得益がある。これに反し、この娑婆界は五濁惡世にして、勤行精進を欲するも嫉妬誹謗の心を生じて、これを成就するに甚だ困難である。況んや正法の時機は已に過ぎて、證果の望みなき今日である。かるが故に、此土は厭離せられ、極樂はあくまで欣求せらるべきである。

しかし、この「正法すでに過ぎて、像末の世には更に證果のものなし」と云ふことは、それは多分に約した言葉で、絶無と云ふことを意味した言葉ではないであらう。何となれば南岳惠思禪師のごときは現に自ら「我れ末法の中に生れて六根淨の位に入る」と述べてゐられるからである。六根淨とは圓教の意に依れば伏位(相似即、十信の位)に過ぎざるも、藏通二教に配すれば已に界内の惑を斷じて、即ち證果の位にあたるものである⁽³⁹⁾。かくては、像末の世に證果のものなしとは、一概に云ひ得ざることゝなるであらう。

この間に對する禪瑜の解答は極めて簡單である。即ち南岳や天台は權者であつて、我々凡人と同列に談すべき人物でない。その内證は極めて位の高き人で、従つてこの二聖を以て像末證果の理を成立せしめんとするは不當も甚しいと答へてゐるのである。

果して然らば、こゝに次の如き二個の問題が起つて来る。第一問は、右述のごとく像末無證と云はゞ、何故に『法華經』に「於後五百歲濁惡世中受持讀誦法華華經、乘象之普賢現其人前令得三陀羅尼。」（取惠）と説くのであらうか。普賢菩薩を見るとは、即ち中道佛性の理（即ち證果）を見ることである。これ像末に證果あることを指示するものにあらざるか。次ぎに第二問は、像末にも證果ありとして、もし現生に五品位を得るとすれば、更に極樂を求める必要はないであらう。然るに天台大師は、その位五品にありながら、而も極樂に往生を遂げられた。これ矛盾にあらざるか。

まづ第一問に答へて、禪瑜は左の如く述べてゐる。

答、濁惡世中見普賢得三陀羅尼者事已通滿。如來出世之時人壽百歲、同是獨世也。故滅後千年猶是正法之內。證果有何妨乎。

その意味は、『法華經』の「於後五百歲云云」は、單に濁世中に證果のあることを説いたもので、全く像末の證不を論じたものではない。而も正法千年説に従へば、經文の「於後五百歲」はなほ正法の時機にあり、従つて、證果のあることは何の妨げともならない。と、論じたものである。つぎに第二問に對しては、天台大師は權者であるから、時に從ひ機に應じて種々に身を示現したまふのである。故に或る時は現生に五品位に昇られることもあれば、或る時は往生極樂を期せられることもあつて、それで何等差支へはないのであると答へてゐる。即ち云く、

又天台大師現生居五品、滅後往生極樂、此事不難。何者傳教大師是天台之後身、已以無疑。而亦更起十生之願。往生極樂之誠證亦復不疑。既許權者、所現身有何不可乎。

上述、經文の「於後五百歲云云」はなほ正法なりと云ふ。しかし、この五百歲に就いては異論がある。しばらく二義をあぐれば、『毗尼母論』に單の五百歲と釋せるものは千五百歲にあたり、『大集經』に五の五百歲と説けるものは二千五百歲に當る。^⑩従つて該經文は、前者の『毗尼母論』の意に準すれば像法となり、後者の『大集經』の意に隨へば末法となる。もし然らば、これを以て像末證果の證文と見做して差支へないであらう。加之、該經文の「三陀羅尼」とは、また之れに二義があつて、第一義では旋陀羅尼を觀行位（圓教外凡、別教十信）、百千萬億旋陀羅尼を相似位（圓教十信、別教十住十行十廻向）、法音方便陀羅尼を分眞位（圓教十住十行十廻向十地等覺、別教十地等覺妙覺）と見、第二義ではこの三陀羅尼を次の如く空假中の三諦にあてゝ、ともに初住（別教十地）の位と見做するのである。二義いづれよりするも、像末に證果の存すること、明々白々たる事實である。

これに對して、禪瑜は

答、正法中、有_二教行證_一、像法中、有_二教行_一、无_レ證、末法中、有_レ教无_二行證_一者、是道理所_レ指也。而今讀誦一乘、普賢懺悔之力見_二普賢_一、得_二三陀羅尼_一者是_レ定力通力諸佛威德力、非_二法相_一所_レ拘耳。所謂萬物夏_レ茂、冬_レ枯、火_レ燒、水_レ浮之事、如_二法相道理_一也。夏中菽麥之枯、冬中松柏（指）之茂、及_レ以治州之水、寒涼之火、如_二定通佛力_一、非_二常之理_一也。普賢懺悔讀誦經典之力、誰識所_レ不_レ判也。以_二此事_一不_レ可_レ難_二法相道理_一也。又依_二經力_一見_二普賢_一、得_二三陀羅尼_一未_レ爲_二斷惑證果之人_一、是_レ凡夫依_二經力_一不_レ斷_レ惑見_二障外之事_一也。

と解答してゐる。正法の時には教行證の三法揃ひ、像末の時は教行の二法あつて證の一を缺き、末法の時にはたゞ教の一法のみあつて行と證とを缺くとは、これは法相の道理とするところである。従つて、この道理より考ふる時は、

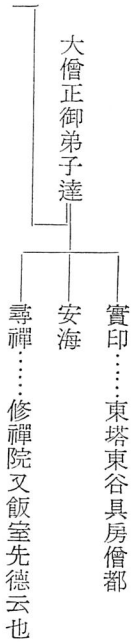
像末證果の義は當然成立せざることとなるのである。従つて「於後五百歳云云」の如きは、かゝる立場より論ぜらるべきことでない。「一乘法華を讀誦して、普賢を見、三陀羅尼を得る」とは、定力通力佛力の三力に依つて得るもので、法相の道理には何等關係せざることである。けだし、夏茂り冬枯れ、火は焼ければ浮ぶとは法相の道理である。しかるに冬茂り夏枯れ、火寒く水熱しとは定通佛三力に依るもので、法相の常理ではない。今もその如く、普賢懺悔讀誦經典の力は、唯識に判ぜざるところで法相の道理には叶はざることである。

されば「普賢を見、三陀羅尼を得る」とは、何も斷惑證果の人を指示した經語ではない。凡夫未斷惑のものが、經力に依つて未斷惑のまゝ障外の事を見ると、解せらるべきものである。かくて、像末證果の義は依然成立せざることとなる、とあくまで像末證果主義を否定し通してゐるのである。

第七章 學系及び著書の補遺

禪瑜が慈惠の法系を承け、而もその門下四哲の隨一人たりしことは、前號記述の通りであるが、定珍の日本大師先徳明匠記にもこれを左掲のごとく反證せしめてゐる。^⑪

○惠心檀那嫡流次第



源信……惠心院僧都 覺超……都率先德

覺運……檀那院僧正 遍救……此谷靜慮院

禪瑜……黑谷僧都

僧考僧加員上人……多武峰先德

寛印 供奉……丹後先德又太子ヲハカノ願蓮房申也

已上、是長タル人也。此外還賀二十一◎按僧官補任天台座主記作廿一。座主、覺慶二十一◎按僧官補任天台座主記作廿三。聖救、深賀、明賢。谷阿

闍梨申、南谷光慶、般若谷明賢云也。

「已上、是長人也」の記事に徴して、彼の當時學界に於ける地位の那邊にあつたかゞ窺知せらるゝのである。

次に禪瑜の『新十疑論』に就いて、前號に叡山文庫本と京大圖書館本との二本あることを紹介しておいたのであるが、その後黑板博士の『眞福寺善本目錄』(續轉)中に名古屋眞福寺にもなほ異本一本の收藏せられてゐることを知つた。⁽¹²⁾未だ眼福を得てはゐないが、同『目錄』に依ると、該本は鎌倉時代の古寫本で粘葉裝、紙數卅枚、内題下には「禪瑜僧都記」とあり、また左の如き奥書をとどめてゐる。

保元々年十月十日校點畢

爲往生極樂證大菩提也 辨憲之本也

かくて本書は、都合三種の古寫本を存せしむることゝなつた譯けである。

第八章 結 論

以上、禪瑜に就いて關説すべきことは大體いひ終つた積りである。しかし結論にかへて、なほ一言いひおきたいことがある。それは彼が源信・覺運・増加等と相並んで慈惠門下四哲の一人であり、而もその年齢閱歴から云つて餘の三師の先輩格にあたる人物である。にもかゝらず、三師に比し獨り彼の名のみが世間に殆んど知られてゐない、と云ふ事實である。

それには勿論種々の理由が存在するであらう。彼の多くの著作類が早く散逸してしまつたこと、また彼に關する傳記類の絶無なること、等々。しかしそれ等と共に、彼の教學の極端なる學問性、論理性と云ふことも當然考慮に入れらるべき事柄であると思ふ。即ち彼の淨土教は淨土教本來の立場に立つて構造せられたものではない。天台教學の立場に立ち、天台教義の線に沿つて論理づけられたものである。故にそれはあくまで學問的であり、論理的である。源信の要集に見らるゝが如き、宗教的かほり、信仰的濫かさと云ふものは微塵も見受けられない。これが後世の法然親鸞等に依つて代表さるゝ純正淨土教徒の依憑とならず、而してそれがやがて彼の名の湮滅する原因となつたのでなからうか。さは云へ、彼の教學は當時の學界を代表し、平安中期淨土教の特殊性格を表示して餘りあり、大いに研究價值を持つものである。(昭和十五年十一月六日稿了)

註③① 『淨土述聞口決鈔』(淨全十一・六〇二九)

③② 故本多學長『天台宗綱要講義』(佛教學界編『八字綱要講義』三八一頁)の指示に依る。

③③ 『九品往生義』(淨全十五・八b)

③④ 同(淨全十五・二九a)

③⑤ 故本多學長『天台宗綱要講義』(三九五頁)

③⑥ 禪瑜所覽の『觀經』が九品段の次下に「唯陰五害誹謗正法」の一句を持つて、現行本と異本なることは本誌(第二十一卷第一號)拙稿の「觀經の異本」の一項を参照。

③⑦ 本誌(第二十一卷第一號)拙稿「二種の三心」の項参照。

③⑧ 『觀經』九品の機根に就いて、天台の『觀經疏』(大正三七・一九三b)には

上品之人、始從_ニ習種_ニ終經_ニ解行_ニ菩薩_ニ。中品者從_ニ外凡_ニ十信_ニ已下。下品即是今時悠悠凡夫。

と述べ、更に上輩三品を上々は道種(別教の十廻向)、上中は性習(十行)、上下は習種(十住)と配してゐる。従つて禪瑜の然、則第五品位已高。天台大師位已居五品。九之中豈非上中上下二種之人。

と云へるは誤つてゐる。五品位は圓教の觀行即、別教では十信の位にして、即ち九品中の中品三生に當るものである。南岳惠思禪師は現身に六根淨を得られたと云ふが、その六根淨は圓教の相似即(十信)、別教の十住十行十廻向なれば、正しく九品中の上品三生に當る。いま禪瑜はこの南岳の六根淨と天台の五品とを混同したものにあらざるか。尤も『新十疑論』下文には

大師已取_ニ內證_ニ住_ニ此位_ニ。已同_ニ於九品之中上中下二種人_ニ。

とあれば、上引の「上中上下二種之は」中上中下二種之人の字誤であるかも知れない。(この下引「九品之中上中下」は、九品の中の上中上下の意味であるかも知れない)からば益々禪瑜の誤謬は明瞭である。それにしても、五品位は中品の三生全體に當るもので、中上中下の二品のみに配當することはおかしい。

③⑨ 六根淨を藏通別圓の四教階位に配圖すれば大略左の如し。

僧都禪瑜とその淨土教思想(下)

○六根淨↓圓教、伏位(相似即、十信之位)↓別教、十住・十行・十廻向↓通教、聖位(從_二八人地_一至_二佛地_一)↓藏教。聖位(從_二初果_一至_二四果_一)

④③ 禪瑜は「毘尼母論釋_{ニハ}、五百歲_ト當_ル二千五百歲_ニ」と云つてゐるが、その意味を汲みがたい。ちなみに『毘尼母論』卷三には、正法五百年、像法一千年、末法萬年説を指示してゐる。

また彼が「大集經說_{ニハ}、五々百歲_ト二千五百歲_ト也」とは、勿論第五の五百歲を意味した言葉で、二千五百歲となること明瞭である。禪瑜は正法千年、像法千年説を取つてゐるから、従つて初二の五百年は正法、三四の五百年は便法にそれ〴〵當り、最後の第五番目の五百年は勿論末法に配屬さるべきである。日蓮の『撰時鈔』などでも、この説を支持してゐる。

④④ 『先德明匠記』(佛全一一・二七四頁)

④⑤ 『眞福寺善本目錄』(續輯四四一頁)