

『令知会雑誌』掲載の赫舎里如山『十宗概略』について

陳 継東*

はじめに

中国仏教に宗派がどれだけ存在したか、といった問題には、定論はあり得ないが、清末の著名な居士である楊文会（1837-1911）が主張した十宗説は、最も有力な見方の一つであると言えよう。楊文会が十宗説を形成した背景に、二つの要素の存在を指摘することができる。一つは、日本の鎌倉時代の学僧である凝然の著作『八宗綱要』にヒントを得たこと。日本の近代仏教学を代表する研究者であった南條文雄（1849-1927）は、楊文会と深い交流関係を持ち、中国で失われていた仏教典籍約三百種を積極的に楊文会に提供し、清末の中国仏教に多大な影響を与えたのだが、その中に、凝然などの日本仏教者の著述も含まれていた。もう一つは、清末の満州出身の官僚赫舎里如山（生没年不詳）が、同治年間（1862-1874）に中国仏教諸宗派を「八宗二行」に分けてその概略を述べた文章の影響で、楊文会の十宗説には赫舎里如山の所説が多く取り入れられている。赫舎里如山の八宗二行は、従来の研究では殆んど注目されておらず、その存在さえも忘れられている。しかし、明治期においては、『令知会雑誌』という仏教雑誌に赫舎里の八宗二行説の全文が掲載されており、日本の仏教者たちも関心を払っていたことが知られる。

中国仏教十宗説は、清末仏教の新たな変化を示すものであり、日中仏教交流の中で生まれたものだと言うことも可能である。単純に日本仏教学が影響を与えたものと見做してしまうことはできない。そして、この問題は、

*青山学院大学教授

中国仏教の歴史的なあり方の問題に止まらず、近代中国仏教振興の方向を示すものでもあったから、その意義は非常に大きいと言わねばならない。本稿は、新発見資料の紹介と考察を主とするが、それは同時に、十宗説の成立と展開について、これまでの通説に再検討を迫ることにもなる。

一、赫舎里如山『十宗概略』と浄土真宗中国布教僧

1、『令知会雑誌』と清末仏教

『令知会雑誌』は仏教結社団体「令知会」の機関誌として1884年に4月に創刊され、1892年の第95号まで継続発行され、その後『三宝叢誌』と改名して更に1912年まで継続発行された。その趣旨は、仏教の教義に関する学術研究と布教の探究を行うことであり、仏教雑誌の先駆的な存在として、当時の仏教界に大きな影響を与えた¹。令知会は主に浄土真宗の学僧を主体としており、この雑誌には、清朝仏教者と真宗との交流も取り上げられている。

まず、後に令知会副会長としても活躍した南條文雄は、『学窓雑録』を同誌に寄稿し、イギリス留学の見聞を披露すると同時に、ロンドンで知り合った清朝駐英外交官の楊文会との交流や書簡を公開し、第9号（1884年12月）から数回にわたって掲載された。これは19世紀末期における日中仏教者の交流に関して、もっとも貴重な記録の一つとなっている。また、著者不明の「仏教国の現状」という連載があり、第16号（1885年7月）には「支那 仏教国ノ現状第六」が掲載され、中国の地理、人種、気質、風習、宗教思想及び満洲人の習俗が紹介されている。同じ号には、1873年と1876年の二度中国にわたった小栗栖香頂(1831-1905)が中国布教中に作った「明治九年遊西湖」という漢詩も掲載されている。さらに、第28号（1886年7月21日）には、会長も務めた石村貞一（1839-1919）の「支那各港宗教の形況を見て感あり」が掲載されている。その中で石村は、中国仏教の歴史を漢代から元まで簡略に概説し、「其後、明ノ中世ヨリ清ニ至リテ絶エテ

一人名僧碩徳アルコトヲ聞カス、然ルニ明治15年12月刻ノ支那各港宗教風俗一覽表ヲ見ルニ仏教ヲ奉スル者頗ル多シ、最モ意外ノ事ナリ、コレ近時僧侶ノ弘通セシ者ニハ非ス、全ク昔時高僧碩学ノ流風遺俗ナルニ相違ナルヘシ」と、冷たい目で中国仏教の現状を見つめている。その出典不詳の「支那各港宗教人情風俗一覽表」には、港名、人口、宗教、人情、風俗という分類で広東、厦門、上海、天津、九江、宜昌など16の港の状況が紹介され、以下のような結論が記されている。

已上表示スル処ノ如ク、現今支那各港人民ノ仏教ヲ奉スル者、意外ニ多キハ、全ク先哲ノ布教ニ尽力セシ餘功ニシテ、今日清朝僧侶ノ尽力ニ依ル者ニハアラサルヘシ、故ニ其仏教ト云フモ、只仏法ノ一部分、即チ香華灯明ヲ仏に捧クル等ノコトニシテ、仏教ノ真理ヲ談スルモノトハ、信シ難キナリ、其仏教ノ微力ナルコトテ、譬ヘハ太陽ノ既に西山ニ没シテ、余光猶明カナルモ、物ヲ乾カスノカナキカ如ク。

ここには、中国仏教が極めて衰微不振の状況に在るという認識が示されている。

まさに、この悲しい現状を確認するかのよう、第30号に中国で浄土真宗東本願寺派（現在大谷派）の布教を行なった北方心泉の「支那見今十宗概略」が掲載された。

2、「八宗二行」の発見と公刊

浄土真宗大谷派僧の北方心泉（1850-1905）は「支那見今十宗概略附言」を著し、赫舎里如山が作った「八宗二行」というテキストの入手経緯及び原文内容を『令知会雑誌』第30号（明治19年9月21日、西暦1886年）に公表した。

此概略ハ満州藍旗ノ人赫舎里如山氏の撰ニシテ同治中石ニ刻シテ同好者ニ

願ツトコロナリ余曾テ支那遊歴ノ時、浙〔浙〕江省杭州府儒学附生王啓孫ノ家ニ於テ之ヲ一覽シ赫氏ガ佛ヲ信スルノ深キヲ嘉シ再三展讀スト雖之ヲ寫得スルコト能ハズ久ク遺憾ニタヘザリシガ今ヤ宿望ヲ満足シ此物遂ニ我友松江賢哲氏ノ手ニ歸セリ（松江氏ハ近江ノ人資性誠實一タビ我本山ノ命ヲ受ケ彼地ニ渡航セシヨリ深ク言語ニ通ジ廣ク道俗ヲ化ス近口松林孝純氏ト同ク布教主務ノ重任ヲ擔フニ至レリ彼地布教ノ前途ハ一ニ二氏ノ行爲ニアリ余亦曾テ此事ニ關スルヲ以テ深ク望ヲ二氏ニ屬ス）松江氏余ガ曾テ寫得セサルヲ遺憾トセシヲ以テ書寫ノ勞ヲ厭ハズ遙ニ郵寄セラル厚情至レリト云ベシ信中赫氏ガ信佛略傳アリ併テ下ニ節録ス此文十章現時支那佛教ノ景況ヲミルニ足ルヲ以テ貴會ノ名刺ニ代ヘ會員諸位ノ一覽ニ供スト云爾

これによれば、このテキストには本来タイトルが無く、著述年代も明記されておらず、文末に「赫舎里如山謹撰」と書かれるのみであった。北方心泉はこのテキストを「十宗概略」と呼んでいる。北方によれば、この「十宗概略」は、満州人赫舎里如山氏が同治年間に撰して石に刻み、それ（拓本と思われる——筆者注）を同好の士に配布していたという。北方は、1877年10月から中国布教のため上海に滞在していたが、1881年と1882年の二度杭州に渡り、著名な儒者であり居士（在家仏教信者）でもあった俞樾（1821-1907）を訪ねたことがあった。その前後に、杭州の王啓孫²という儒学附生の家でこの資料を初めて目にし、赫舎里如山の深い仏教信仰に感銘を受けて再三展読したが、筆写まではできなかつたため、長い間遺憾に思っていた。しかし、中国布教の後任である松江賢哲と松林孝純両氏に資料取得の望みを託したところ、松江賢哲がこのテキストを書写して、赫舎里氏についての「信仏略伝」と併せて送ってくれた、という。そこで、北方は松江の書簡抜粹と本資料を『令知会雑誌』に投稿し、「此文十章現時支那佛教ノ景況ヲミルニ足ルヲ以テ貴會ノ名刺ニ代ヘ會員諸位ノ一覽ニ供スト云爾」と結んでいる。つまり、中国仏教現状を知る為に役に立てるといふ目的で、赫舎里如山の「十宗概略」は公表されたわけである。

北方の記事には、松江賢哲の書簡が「在支那杭州松江賢哲子來東拔粹」というタイトルで収録されている。

此十宗ノ概略ハ原ト旗下ノ人（満州蒙古ノ人ヲ指ス）姓赫舎里名如山字冠九ノ著ストコロ石ニ刻シテ十條幅トナス蓋各宗ノ傳通要義ヲ究ムルニ至テハ古今其書ニ乏シカラズト雖今簡單ニ支那佛教ノ沿革ヲ知ラント欲セバ此其一斑ヲ窺フニ足ルナリ

初メ哲、杭州ニ遊フヤ法兄ニ隨フテ來リ法兄ガ王啓孫徐起庵ノ二氏等ト友善ナルヲ以テ弟ガ事ヲ委托セラルルヲ承ケ王氏等法兄ノ屬ヲ空クセズ弟ヲ眷顧スルコト甚厚ク此十條幅曾法兄ガ寓目セラルル如ク王氏ノ珍藏スル所タリ弟ガ愛念ノ掛ルヲシリテ割愛持贈ヲ辱フセリ是全ク王氏ガ法兄ヲ信スルノ餘澤ナレハ即法兄ノ賜ナリ兒孫ニ傳ヘテ寶守セシメントス今一本ヲ謄寫シ并ニ赫氏ガ信佛ノ因縁ヲ略記ス

これによれば、松江が北方心泉に従って杭州を訪れた際、北方が松江を王啓孫らに紹介して³、面倒を見てくれるよう依頼しており、その後王氏は実際に松江に非常によくしてくれたという。そして、王氏は松江の思いを察知し、本人が珍藏していた、そして北方心泉も渴望していたこの資料を割愛して、松江に贈呈したのである。松江は、「是全ク王氏ガ法兄（北方心泉を指す——筆者注）ヲ信ズルノ餘澤ナレハ即法兄ノ賜ナリ兒孫ニ傳ヘテ寶守セシメントス今一本ヲ謄寫シ并ニ赫氏ガ信佛ノ因縁ヲ略記ス」と言う⁴。松江は王氏から譲られた原本（拓本）を手元に残し、それを筆写したものに赫舎里如山の「信仏の因縁」を加えて、先輩の北方心泉に送ったわけである。

この経緯からは、中国布教を本旨として活動していた北方心泉と松江賢哲にとって、赫舎里如山の「十宗概略」が、中国仏教の現状を知るための参考資料として極めて貴重なものだ、と捉えられていたことが理解される。

3、赫舎里如山の伝記

赫舎里如山は書家と画家として清末に一定の知名度が有ったが、仏教学者としての名声はほとんど伝わっていない。彼の生涯や著作に関する資料は極めて乏しく、「八宗二行」撰述の背景を知る手がかりも無い。中国側の資料は、震鈞著『天咫偶聞』十卷(1907)、李放撰『八旗畫錄』六卷(1919)に簡単な紹介がある程度に過ぎない。それに対して、松江が書いた如山の「信仏因縁」は、現在見られる如山伝記資料の中で、もっとも早い時期に書かれたものと言える。まず、それを見ていこう。

赫氏ハ少カリシヨリ深く佛法ニ歸依セシガ初メ京城ノ官ヲ拜シ尋テ浙江省ノ糧道ニ轉任シ浙郡佛法ノ旺盛ナルヲミテ益々信ヲ篤フシ特ニ蓮池大師(西棲中興明祿宏禪師)ノ遺教ヲ慕ヒ専ラ淨業ヲ修スルニ至レリ赫氏日々衙門ニ昇降スルニ輻中ニアリテ手ニ念珠ヲ操リ口ニ佛名ヲ稱ヘ適々途ニ剃髮染衣ノ者ニ會ヘハ比丘トヲ問ハズ勲ニ敬禮ヲ致シ又寺院ノ前ヲ過レバ輻ヲ下リテ拜跪進香セサルハナシト云

曾テ人アリ赫氏ニ問フ閣下ハ身高官ニアリ縦令大叢林ノ方丈ニ遇フモ一拜シテ可ナランニ路ニ小沙彌小庵僧ヲミルモ優禮ヲ行ヘリ是濫禮濫拜ニ非ズヤ世人ノ嘲ヲ引ク鮮カラズ小心アリテ可ナリト赫氏容ヲ改メ之ニ答ヘケルハ貴命ハサルコトナルガ我出離ノ要道ヲ聽キシヨリ三寶ヲ恭禮シテ止マサルナリ君知ラズヤ剃染ノ人ハ即僧寶ナリ之ヲ敬シ之ヲ禮スルニ何ゾ僧ノ徳否ヲ問フニ違アランヤ若貴命ニ隨ハバ佛亦木像泥畫ノ別ヲ爲シ恭敬ヲ異ニセザル可ラズト問者遂ニ其言ニ感シ同ク信佛ノ人トナレリト實ニ希有人ト云ヘキナリ

此十條幅ハ同治中公務ノ餘間ノ撰ニシテ石ニ勒シテ不朽ヲ謀リシモノト云赫氏今現ニ直隸省天津府長蘆都轉塩運使加敕管塩法道事務加三級ナリ哲恨ラクハ未タ傾蓋ノ縁ヲ得ズ然レトモ赫氏ハ杭州ニ退隱スルノ念アリ城内金洞橋高陽里ニ一大屋ヲ構ヘ家眷ヲ住セシメ又西湖法相寺門外ニ塔院ヲ建テ慈孝庵ト名ク想フニ早晚致仕ココニ住セラルヘシ相會フテ吾宗支那弘教

ノ精神ヲ吐露シーノ歸依者ヲ得ルノ喜ヲ法兄ニ報道スルコトアラント庶幾ス

この中で、特に注目したいのは如山が浙江省に転任してから、仏教の盛んな土地柄の影響を受けて、仏教への信心がますます深まったという記述である。この「八宗二行」は浙江省在任中に撰された可能性が高く、浙江省の仏教の現状を強く反映している可能性が考えられる。地方の高官でありながら、仏僧に敬意をもって接したり、公務を中断してまで仏寺に上がって焼香したりと、仏法僧三宝へ深く帰心する姿勢は、満州人出身の官僚としては、正に松江も指摘したとおり、実に稀有なことである。また、「八宗二行」が十条幅からなり、同治年間に書かれて杭州の某所の石に刻まれた、という情報も、撰述の年代と場所を推定する上で貴重な情報になっている。松江が浙江省に滞在していた頃、如山は既に天津に転任しており、面会する機会は得られなかったが、如山は杭州城内の金洞橋高陽里に立派な家屋を建てて家族を住ませ、将来そこに引退する予定らしく、西湖法相寺門外に慈孝庵という塔院をも造っていたという。この記述から、如山の私生活における仏教との深い関わりが窺われる。これらの情報は、中国側の資料には全く見られないもので、「八宗二行」の成立背景を考察する上で欠かせない貴重なものである。

次に、中国側の資料を紹介しよう。まず、震鈞著『天咫偶聞』（1907）巻五の「西城」（北京）に以下のような記述がある。

双塔寺の西、「頭条胡同」の西口の外に井戸があり、上に二つの石碑が建てられている。一つには大きい字で「明大学士範文忠公殉節処」と刻まれている。もう一つには『明史』本伝の文章が彫られ、上部に「碑陰」と彫ってあるが、実際には裏ではない。その書は六朝風の字体で、龍門石窟の造像の運筆の趣があるが、それは按察使の如山、字は冠九が書いたものである。『日下旧聞』によって、ここを呉橋の范質公先生ゆかりの地としたのであ

ろう。

冠九先生は満州の赫舍里氏族の出で、書画は当代随一である。書道は北派を学びながら粗野ではなく、南派の要素も取り入れながら軟弱ではない。包慎伯（包世臣、1775-1855）が彼に会えたなら、きっと喜んで知己と認めただであろう。徳研香太守、錫厚菴都護らはみな彼に及ばない。絵画は張仙槎一派の痕跡が少し有るが、本人納得の作品は羅兩峰にも勝る。妻を亡くした後も再婚せず、子供がいなかった。私は一度彼を訪問して長蘆都轉署に出向いたことがあるが、その寢室の中には、素朴な蚊帳、蒲団、木魚、佛教書籍が並べられており、壁の上に自分で書いた次のような聯句が掲げられていた。「それなりの地位に就いたら、それなりの話をする。坊主でいる一日なら、その一日は鐘を撞く」と。それは、全く仏僧の宿舎そのものであった。

雙塔寺之西，頭條胡同西口外有井，上樹碑二，一大書刻曰：明大學士範文忠公殉節處；一書明史本傳，額題為碑陰而實非陰。書法學六朝，有龍門造像筆意，乃如冠九按察山所書。蓋本之『日下舊聞』，此為吳橋范質公先生遺跡也。

冠九先生滿洲赫舍里氏，書畫冠當代。書學北派而不獷，參南派而不怯。使包慎伯見之，定當把臂入林。徳研香太守、錫厚菴都護皆所不及。畫則張仙槎一派未免小有跡象。然得意之作亦勝羅兩峰。失偶不娶，無子。余曾謁公於長蘆都轉署，臥室之中，素帳蒲團，木魚梵筴，壁上自書一聯云：到甚麼地位說什麼話，當一日和尚撞一日鐘。居然僧舍也⁵。

南北筆法を融合する書家の風格、日常生活の中での仏教者らしい簡素な生活の在り方が生き生きと描かれ、実に得難い証言という他ない。

李放撰『八旗畫錄』（1919）⁶卷中後編に「如山」という項目があり、その内容は以下の通りである。

如山、字は冠九は赫舍里氏の出で、満州鑲藍旗の人。道光十八年（1838）

に進士になり、直隸按察使という官職を務めた。『続昭代名人尺牘小伝』には、「書は北魏の字体を学び、指頭絵画は奇抜にして趣に富み、且園（高其佩、1672-1734）に追跡していると自らを慰めている」と言っている。『景行録』（張鳴珂著、1828-1908）は、「書道は六朝に迫り、写生にもっとも長けている」と言っている。私はその桑根師（薛時雨、1818-1885）に贈った紈扇を見たことがあるが、蘭の花をいくつか描いたもので、色付けは淡くも美しく、情趣豊かで、一見して文人の筆に出ることが分かった。

如山冠九赫舍里氏，滿洲鑲藍旗人，道光十八年進士，官直隸按察使。『續昭代名人尺牘小傳』云：書學北魏指頭，畫嶽奇有致，自慰追踪且園。景行録云：書法追六朝，尤善寫生。余見其遺桑根師紈扇，作蘭花一叢，設色淡冶，風致嫣然，一望而知，爲文人筆也⁷。

書、画ともに長け、文人の筆法だと評されている。さらに、如山には多山という弟が居り、詩文と絵画にも長けていると言われている。多山の伝記は同巻の「如山」のすぐ次に書かれている。

多山は、字は雲芴、號は雲湖で、如山の弟である。舉人から武昌知府、護理、按察使といった官職を務め、広東の反乱の難に殉死し、忠壯という諡が与えられた。『八旗文経作者考』は、「詩と絵画に長けている」と言っている。多山字雲芴，號雲湖，如山弟。由舉人，官武昌知府、護理、按察使，殉粵逆之難，諡忠壯。『八旗文経作者考』云，工詩畫。放按李次青廉訪撰『王武愍傳』稱恭節公多山，疑誤。

現在得られる資料を総合すれば、赫舍里如山は滿洲鑲藍旗の人で、道光十八年（1838）に進士になり、湖北武昌府の知府、四川省按察使を歴任し、1872年（同治11年）浙江督糧道、直隸按察使に任職していたことが分かる。書画共に優れて、南北の書風を融合し、指頭画や水墨画も風格奇抜、情趣豊かで、文人の書画家として清末の文芸界に一角を占める人物でもあった。

もっとも重要なのは、彼が私生活でも仏法僧に帰心し、誦経、坐禅などを行い、仏教者の生き方を貫いている点である。同治年間、浙江省勤務中に「八宗二行」を著し、長く後世に伝えるために、杭州某所の石に刻ませた。また、弟の多山も詩文と画に長けて、官職に就いていたが、広東で太平天国の乱に殉職したという。

二、「八宗二行」の内容と特徴

1、テキストの構成

松江賢哲は、如山の「十宗の概略」は石に刻まれ、十条幅となっており、中国仏教各宗の「伝通要義」を探究した著作は昔から数多いが、簡単に中国仏教の沿革を知ろうとするならば、この「概略」によってその要点を押さえることができる、と言う。石に刻まれた十条幅とは十章の内容を意味する。石刻の所在、文字の配列、その拓本自体のあり方などは、現在に至るまで不明であるが、内容は中国仏教の展開をよく要約したものと評されている。

その十章の題名と順次は、律宗、天台宗、兜率宗、頭陀行、瑜伽宗、賢首宗、蓮宗、禪宗、慈恩宗、般舟行となっている。各章の題名の中、『仏祖統紀』などの一般的な諸宗説と著しく異なる点は、各宗の名称と配列の順序、頭陀行・般舟行という修行法の二行を他の八宗と並列していること、兜率宗つまり弥勒信仰を一つの独立した宗派として立てていることである⁸。また、密教あるいは密宗を瑜伽宗と呼んでおり、明代以来の瑜伽宗、つまり葬式を中心とする仏教の一派と同名だが、ここでは同じ言葉が内実を再定義して使われており、『仏祖統紀』にある「瑜伽密教」への回帰と見ることができる。慈恩宗は法相宗で、蓮宗は浄土教あるいは浄土宗のことである。十章の順序は、各宗派間の成立と展開の歴史的、教義的な関連性を反映するものとは見受けられず、律宗に始まり般舟行に終わるとするのは、或いは律宗を中国仏教の基礎と位置づけ、般舟行をもっとも重要な

実践法として捉えているのかもしれない。

2、テキストの全文

ここに赫舍里如山の八宗二行の全文を収録して、日本語訳を試みる。『令知會雜誌』（第30号、明治19年9月21日発行）に掲載された「十宗概略」には、返り点が施されているが、本稿では返り点は省略し、適宜句点を加え、段落を分けた。

律宗

原夫三學相仍、戒爲初歩。本其類、則有小乘、有大乘。而別其戒、即曰聲聞、曰菩薩。小乘戒、身絶非爲守己、便名無犯。大乘戒、則心無匿念、利他方表能持。隋唐以來、天台曾疏梵網、而南山專宏四分、未嘗相兼也。自雲棲依十戒諸經撰沙彌律、合於四分梵網二律、準繩後學、如階三級、如閣三重、遂爲不刊之典。

然而律道之難明也。唐慧休法師、聽講四分律三十余徧、猶謂理可虛求、事難通會、逾增逾暗、則甚矣。開遮持犯之間、其可鹵莽求乎。

夫禪教律三宗皆當盡其實、不可徒事其名。機鋒轉語、偈頌拈提、禪之枝末也。透脱識情、禪之根本也。消文衍義、章句名相、教之枝末也。觀心入證、教之根本也。著衣持鉢、錫杖芒屨、律之枝末也、斷有漏法、律之根本也。務其本、則佛法盛。攻其末、則佛法漓。於今可觀矣。

（戒・定・慧の）三學は相関連しているが、戒律がその第一歩である。本来的分類であれば、小乗と大乘ということになるが、その戒律で区別すれば、聲聞や菩薩と言われる。小乗戒は、自身の非為を絶して、自分の規範を守ることができれば、「無犯」だと評価される。大乘戒は、心に隠匿された私欲が無く、利他を行うことができれば、「能持（戒を守れること）」が示されるとする。隋唐以來は、天台智顛は『梵網經』に注釈を書き、南山道宣は『四分律』の普及に努めたというように、この両者が兼修されることなく並行していた。その後、雲棲株宏が十戒や諸々の經典に基づいて

「沙彌律」（『沙彌律儀要略』）を撰し、『四分律』と『梵網經』の二つの律を合わせて、後学に基準を示したが、それは階段を三級にし、閣を三重にしたかのように、永遠の基本規律となったのである。

しかし、律の道は明らかにするのは難しく、唐の慧休法師は『四分律』を三十回あまり聞いても、抽象的にその理屈を理解することはできても、具体的にその全てを體得することは難しく、（戒律が）増えれば増えるほど理解が困難となったと言っているほどで、真に難しいものなのだ。（戒律の）遵守維持と破戒逸脱との間の判断は、決して軽率に決められるものではない。

そもそも禅・教・律の三宗は、いずれも実践を極めるべき問題であって、名義だけの問題にしてはならない。機鋒や転語、偈頌や拈提などは、禅にとっては枝葉末節に過ぎないのであって、「識情（分別や執着）」を見切つて脱却することこそが、禅の根本である。文字の解釈解説や、句読や概念などは、「教」にとっては枝葉末節に過ぎないのであって、心を観察して悟りに入ることこそが、「教」の根本である。衣を着て鉢を持つことや、錫杖やわらじなどは律にとっては枝葉末節に過ぎないのであって、有漏法を断じることこそが、律の根本である。根本に務めれば、仏法は盛んになるが、枝葉末節に励むなら、仏法は劣化してしまうのである。この道理は、今日、正に明らかであろう。

天台宗

始於北齊慧文大師、冥悟龍樹之旨、以授南嶽慧思、而大顯於智者。以五時八教、判釋東流、一代聖教、罄無不盡。五時者、一華嚴時、二鹿苑時、三方等時、四般若時、五涅槃時也。八教者、頓、漸、秘密、不定、藏、通、別、圓也。學其道者、留以空觀破見思惑、證一切智、成般若德。以假觀破塵沙惑、證道種智、成解脫德。以中觀破無明惑、證一切種智、成法身德。宗骨在於法華、指南出於智論、有教有觀、折衷諸家。

北齊の慧文大師が深く龍樹の宗旨を悟り、それを南岳慧思に授けた所に

始まり、智者（智顛）がその教えを大いに顕彰した。（智顛は）五時八教の概念で「東流（漢語仏典）」を判別解釈し、一代の聖教が洩れなくその中に包摂された。五時とは、（釈迦がお経を説かれる時期に従って分けるもので、）一に華嚴の時であり、二に鹿苑の時であり、三に方等の時であり、四に般若の時であり、五に涅槃の時である。八教とは、頓・漸・秘密・不定と藏・通・別・円である。その道を学ぶものは、空觀を以て見ること、思うことの惑を破り、一切智を証して般若の徳を完成し、仮觀を以て塵沙の惑を破り、道種智を証して、解脱の徳を完成し、さらに中觀を以て無明の惑を破り、一切種智を証して、法身の徳を完成する。宗旨の根幹は『法華經』にあり、その方向性は『大智度論』から得られたものであり、「教」も有り「觀」も有り、諸家を折衷したものである。

兜率宗

言禪者、薄淨土爲不足修。言淨土者、又小兜率爲不足學。此皆是其無始劫來、拗執情見、熏習成性、不樂善言之所致也。不知大覺世尊、於十方三世諸佛中、偏贊彌陀、仍將遺教弟子、付與慈氏。此如慈父將逝、憐憫孤兒、託於後來主器⁹之人、令其有所依頼。爲孤兒者、何苦抵死不聽父言。拳一廢百、入主出奴、甘心弱喪¹⁰、豈不可嘆。

契法師云、西方道俗、竝作彌勒業、爲同欲界、其行易成。故晉宋以來、如安法師（晉道安也）、思大師（南嶽慧思也）、宣律師（唐道宣居終南山）皆生其宮、而仰山亦曾夢居二座。後來專宏淨土者、過爲貶別、嗣是修之者寡矣。大約以堅持戒律、讀誦大乘、深入正受觀、想天宮快樂、及慈尊光相、亦如觀無量壽佛而無有異、得生聞法、獲不退轉、將來龍華樹下、受菩提記。蓋彌陀未必親臨此土、彌勒決定下降閻浮。有志之士、宜審所從。此本慈恩所攝、而別立一宗者、正如天台諸家指歸淨域、而蓮宗不專屬於天台也。

禪を主張する者は、淨土を修行するに値しないものと輕視し、淨土を主張する者は、また兜率を学ぶに値しないものと見下している。これはみな無始の劫以來、深く情見に囚われ、偏見に染まりきってしまって、善い言

業を好まなくなってしまう結果である。こうした人々は、大覚世尊が十方三世諸仏の中で、弥陀だけを称賛したものの、仏の教えを継承する弟子たちは慈氏（弥勒）に託した、ということを理解していない。これは例えて言えば、慈父が亡くなる時、遺される孤児を憐れみ、自らの死後、実権を持つ人に子を託し、頼ることが出来るようにしておく、というようなものだ。孤児となる者が、父の言葉を必死に拒絶してどうするのか。一つを挙げて百を廃し、一つを信奉して他を排斥し、身寄りの無い浮浪児となることに甘んじるのだとすれば、嘆かわしいと言わざるを得まい。

玄奘法師によれば、西方（インドや西域）の道俗はともに弥勒の業を行う、それは同じ欲界であるため、修行を完成させやすいからだ、という。その故に、晉宋以來、安法師（晉の道安法師）、思大師（南岳慧思）、宣律師（唐の道宣は終南山に居住していた）らは、みな兜率宮に往生したし、仰山も二座に居する夢を見たという。後世、もっぱら浄土を宣揚する者が（弥勒信仰）を過度に貶めたため、その後、弥勒信仰を修める者は少なくなってしまった。その教えを要約すれば、戒律を堅く保持し、大乘を誦誦し、正受観に深く入り、天宮の快樂や慈氏尊者の光や姿を想念するに至り、それは無量寿仏を観ずることと異ならず、そこに生まれて法を聞き、不退転を獲得し、将来龍華樹の下で菩提記を受けることができる。けだし、弥陀は必ずしも此土（人間世界）に親臨するわけではないが、弥勒は閻浮洲（人間世界）に降臨することが決定している。有志の士は、どの教えが適切であるのか、しっかり考えなければならない。この兜率宗は、元々慈恩宗に含まれるものだが、それを独立した一宗として扱うのは、例えば、天台に属する諸家はみな浄域（浄土）を目標とするが、蓮宗を天台だけに属するものとはしない、というのと同様である。

頭陀行

夫勞則思、思則善心生、逸則淫、淫則惡心生¹¹、人之情也。其於僧也、何獨不然。是故佛制比丘離諸憤鬧、不樂飾好、心絕貪求、清淨自活¹²、以

求無上眞正之道。有十二頭陀行焉。頭陀行、非戒也、能行則戒。莊嚴頭陀行在世、則佛法久在於世。佛弟子能行之者、迦葉推爲第一、遂爲宗門初祖。十二者何？一阿蘭若、二常乞食、三次第乞、四一食、五節量食、六過中不飲漿、七糞掃衣、八但三衣、九塚間座、十樹下座、十一露地座、十二但座不臥¹³。此皆損情欲、繫心一處、無諸散亂、令其觀念易成。今之人衣食房室、概圖豐裕受用、而但以不剃髮爲頭陀、亦誤甚矣。夫梵語頭陀、華嚴抖擻、謂其能擺落塵垢¹⁴、清淨無染故也。

苦勞すれば思考し、思考すれば善い心が生じる、安逸であれば放縱となり、放縱であれば悪い心が生じる、それが人間の常である。それは、僧侶にしても、同じことである。だから、私は比丘を規制して、怒りや喧嘩から離れさせ、着飾ったりすることを楽しませず、心に貪欲を絶えさせ、清淨に自足し、無上眞正の道を求めるものとした。そこに、十二頭行というものがある。頭陀行は戒律ではなく、実行できればそのことが戒律になるというものである。この世に立派な頭陀行がある限り、仏法は永遠にこの世に続くと言える。仏弟子の中で、これを実践できた者としては、迦葉が第一人者とされ、彼がこの宗門の第一祖となっている。十二とはなにか。それは一「阿蘭若」、二「常乞食」、三「次第乞」、四「一食」、五「節量食」、六「過中不飲漿」、七「糞掃衣」、八「但三衣」、九「塚間座」、十「樹下座」、十一「露地座」、十二「但座不臥」である。これらはすべて情欲を減退させ、心を一点に集中させて散乱させず、観と念を容易に完成させようとするものである。今の人は、衣食住に豊かさと快適さを求め、ただ剃髪しないことだけを以て頭陀行としているが、それは甚だしい誤りだ。そもそも梵語の「頭陀」は、漢語で言えば「抖擻（振り落とす）」であり、ほこりや垢を振り払って、清淨で穢れ無い状態にすることができる、という意味で付けられた名前なのである。

瑜伽宗

夫摩訶三昧耶、秘密内法、在三乘妙法之外。過去諸佛若不依此法門、無

由得證菩提。是以毘盧遮那如來於色究竟天王宮成等正覺、得四如來智、入於金剛三摩地中、發生三十七智、安立金剛界大曼荼羅、此五部之源也。其經有十八會、此土或有或無、未曾全到。學之者、當以菩提心爲因、大悲爲根、方便爲究竟。入壇持誦、起大精進、限日限時、即能於頃刻間、頓成悉地。初生證金剛薩埵菩薩位、歷十六大生、證金剛拳菩薩位、而遮那之體具矣。

蓋於顯教修行者、經三大劫、猶然十進九退。若依密法修行、自然不久、證成無上菩提、中間永無退轉。何以故？一切諸佛威德力所加持、故事難思議、理出尋常。

遮羅〔那〕親以授金剛薩埵、薩埵四傳至金剛智、爲唐土初祖。不空繼之、爲二祖。皆隨處建立大曼荼羅、靈感非一。自是以後、續於宋、微於元、絕於明。今則直以瑜伽二字、歸之應趣家矣。名之辱、實之傷也。

摩訶三昧耶や秘密内法は三乘妙法の外にある。過去の諸仏はもしこの法門に依らなければ、菩提を証する由緒が得られない。このため、毘盧遮那如來は色究竟天王宮において等正覺を完成し、四如來智（大円鏡智・阿闍如來、平等性智・宝生如來、妙觀察智・阿弥陀如來、成所作智・不空成就如來）を得て金剛三摩地の中に入り、三十七智が発生し、金剛界大曼荼羅を安立する。これが五部の源である。その經には十八会があり、この土(人間界)には一部が有ったり、一部が無かったりで、すべては揃っていない。それを学ぶものは、菩提心を因とし、大悲を根本とし、方便を究竟とすべきである。壇に入り（その經典）読誦して大精進を起こし、一定の日数時間を経れば、たちまちに悉地に悟入することができる。最初は、金剛薩埵菩薩位に生まれて証するが、十六大生を経て、（最後の第十六番の）金剛拳菩薩位に生まれて証することで、毘盧遮那の覺体を備えるのである。

蓋し顯教の修行者においては、三大劫を経てもなお、十進んでは九後退する。この秘密法によって修行すれば、自ずと長い時間がかからず、無上菩提を証することができる、その過程で永遠に退転することがないのである。なぜならば、一切諸仏の威德力によって加持されるからで、通常の思考で

は想像できず、その理は尋常を超えている。

毘盧遮那は自ら金剛薩埵に（その秘密法）を授け、薩埵から四代の傳承を経て金剛智に至り、金剛智が唐土の初祖となった。不空がそれを継いで、二祖となった。これらの諸祖は、皆至る所に大曼荼羅を建立し、それぞれ異なる靈感を得た。この後、宋代に継続され、元代に衰微し、明代に（その傳承が）途絶えた。現在では、瑜伽の二字は応趣家（応赴僧を指し、法事を応じてその執行に赴く僧）を指すだけの言葉になってしまった。瑜伽という名稱にとっては侮辱的であり、瑜伽の教えにとっては残念な状況である。

賢首宗

人有恒言曰、天台賢首、然嘗究之南嶽、拳其綱而萬目畢張、則莫備乎天台賢首、待其衡而千里交羅、則莫備乎清涼、故當以二師相對而名其宗也。其判教有五、一小教、二大乘始教、三大乘終教、四大乘頓教、五一乘圓教。其立觀則依華嚴一乘圓教、分爲四種法界。一事法界、二理法界、三理事無礙法界、四事事無礙法界。學之者、合前二種法界、爲真空門、揀情妄以顯理。次融理事以顯用、入理事無礙法門。然後攝事事以顯玄、使其融萬象之色相、全一眞之明性、入於周徧含容事事無礙之門、而證華嚴主伴圓融之法界矣。

一般には「天台、賢首」と並稱されることが多いが、南岳（慧思）を起点として考えて見れば、その思想内容の大綱と細目は、天台（智顛）と賢首（法藏）の両者において最も詳細に明らかにされ、それら諸内容を考量して、有機的な思想としてまとめ上げることは、清涼（澄観）において完成された。だから、二師（天台智顛と賢首法藏）はセットでこの宗の名稱とされるべきである。その教判には五つ有る。一に小乗教、二に大乘始教、三に大乘終教、四に大乘頓教、五に一乘圓教である。その観を立てることは、華嚴の一乘圓教に基づき、四種の法界に区別する。一に事法界、二に理法界、三に理事無礙法界、四に事事無礙法界である。これを学ぶものは、

前の二種法界を併せて真空門とし、情妄を取り去って理を顕す。つぎに理と事を融合してその用（働き）を顕し、理事無礙の門に入る。それからすべての物事を摂し、玄（深淵なる原理）を顕し、その深淵なる原理をすべての事物の表象に融合し、一真の完全なる本性を明らかにし、あまねく互いに融合する事事無礙の門に入り、華嚴の主と伴が円融した法界を証するのである。

蓮宗

浄土一門、自廬山遠祖濬其源、至永明禪師、以四料簡、勸人修習。近得雲棲宏大師、有觀有念、因末世人慧淺心粗、境細難入、故簡棄觀門、專就持名一法、令其捨諸亂意、繫念不絕、直至能所情消、有無見盡、自性彌陀與西方彌陀、一時俱現。所謂「生則決定生、去則實不去」¹⁵是也。出苦海、度娑婆、莫捷於此。而世之禪者顧少之、不知參禪雖得个悟處、倘未能如諸佛住常寂光、又未能如阿羅漢不受後有、則盡此報身、必有生處。與其生人世、而親近明師、孰若生蓮花、親近彌陀之爲勝乎。要之古之不務淨土者、實用心於禪、禪成則淨土亦成也。今之不務淨土者、實不用心於禪、禪與淨土、兩無成也。切須慎之。

浄土という一派は、廬山慧遠がその源を切り開き、永明延寿禪師が四料簡をもって人々にその学習と実践を勧めた。近世においては、雲棲株宏大師が現れ、彼の教えには觀（禪定のなかでの觀想）も、念（阿弥陀仏を唱えること）も有ったが、末世の時代の人々は智慧が浅く、心が粗く、細微な境地に入ることは難しいため、觀門を放棄して、もっぱら持名（稱名）の一法を主張し、人々に様々な乱心を捨てさせ、絶えずに稱名に集中させ、それによって能と所（主觀と客觀の區別による）の誤った認識を消滅させ、有と無の見方も亡くし、自性弥陀と西方弥陀が同時にともに現れるようにさせた。これが、「(浄土への) 往生は決定的に往生し、(この世界を) 去ることは実は去らず」と言われる状態である。(衆生に) 苦しみ的大海から脱出させ、娑婆世界を救済するのに、これ以上の近道は無い。それなのに、

世の禪者は、この方法を軽視している。彼らには、禪を参じて悟ったところが得られても、もし諸仏のように、常寂光に住することができなければ、また阿羅漢のように、後有を受けることがなければ、この報い身が終わっても必ずや又生まれるところがある、ということが分かっていない。この人間界に生まれて智慧のある師に親しくするよりも、蓮華に生まれ、阿弥陀仏に親しくするほうが断然に勝っているではないか。要するに、古代において浄土（の実践）に務めなかった者たちは、実に禪（の実践）を一心にしたので、禪を成し遂げると浄土も成し遂げたのであるが、今の浄土に務めない者は、実は禪も身を入れてやっていないために、禪と浄土のどちらも成就できていない。真に、真剣に考えてもらわねばならぬ所である。

禪宗

自拈花付嘱、至達磨西來、皆以直指人心見性成佛爲宗。所謂正法眼藏、如斯而已。嗣後五家竝興、門庭各建。臨濟（名義玄）則立三玄三要。曹（名本寂）洞（名良价）則傳五位君臣、以至滂（名靈祐）仰（名慧寂）之九十六圓相、雲門（名文偃）之三句、法眼（名文益）之六相、趣旨虽殊、其詮發直指之理、無有異也。至於參究之法、則從一門深入、不假兼修。亦如一鏡既懸、能含多影。得教之髓、而非判教。悟律之源、而非侮律。所有言句、皆超情離見、迥出格量。正如陽回片葉、春滿千林。動著舌端、無不皆是。若涉擬議思量¹⁶、不帶於行迹。

（釈尊が）花を拈って、（弟子の迦葉に禪の教えを）付嘱したことから、達磨が西よりやってきたことに至って、みな直ちに人心を指向して、自己の本性を見て成仏することを宗とする。正法眼藏というのは、それだけのことである。その後、五家が並立し、各自に法脈を立てた。臨濟（名は義玄）は三玄三要を立て、曹（名は本寂）・洞（名は良价）は五位君臣を伝え、滂（名は靈祐）・仰（名は慧寂）の九十六圓相、雲門（名は文偃）の三句、法眼（名は文益）の六相に至るまで、趣旨は異なるが、直指（直ちに指向すること）を説き明かすことは相異がない。参究の方法は、一門

から深入し、兼修を必要としない。これは一つの鏡を懸げれば、多くの影像を映すことができるようなものである。教えの真髓を直接得るとするが、かといって教（教学の諸家）を判別することはせず、律の源を直接悟るとするが、かといって律を蔑視したりもしない。すべての言句はみな情見を離れており、遙かに常軌と思慮を超えている。まさに太陽の光が一々の葉を照らしまわり、樹林全体に春の気配が満ち溢れるというようなものである。舌端が動けば、言っていることはすべて当たっている。推察や思量に関係することについては、情見の痕跡を少しも残さない。

慈恩宗

天台賢首、名曰性宗、以其明法性也。慈恩名曰相宗、以其明識相也。始於奘師西游天竺、受法於戒賢論師。而基師（尉遲建德兄子也）復傳其學、爲之疏解。其判教則以三時。初時有教以法破我、二時空教以空破法、三時中教又破空有。唯識一書、正當三時、中道之教。復立五種觀法。一遣虛存實觀、謂遣偏計之虛、存依圓之實也。二捨濫留純觀、謂內境濫外捨不稱唯、心體既純、留說唯識也¹⁷。三攝末歸本觀、謂攝相見末、歸自證本也。四隱劣顯勝觀、謂心所劣而不彰、心王勝而顯故。五遣相證性觀、謂事爲相用、遣而不取、理爲性體、應求作證也。從粗至細、有此五重。歸本源心、成立唯識。善乎、紫伯大師（名眞可）之言曰：「性宗通而相宗不通、則性宗所見、猶未圓滿。通相宗而不通性宗、則相宗所見亦未精徹。性相俱通、而未悟達磨之禪、則如葉公画龍、頭角望之非不宛然也。欲濟亢旱、興雲〔雷〕雨、斷不能焉。」¹⁸

天台や賢首は性宗と呼ばれるが、それは法性を明らかにするからである。慈恩は相宗と呼ばれるが、それは識相を明らかにするからである。（慈恩宗は）玄奘法師が天竺に西遊したことに始まり、玄奘法師は（天竺で）戒賢論師より法を受けた。基師（尉遲建徳の兄の子）がまたその学問を伝承してそれを注釈・解説した。その教判は三時に基づくものである。第一時には有教が説かれ、法（の存在＝有）を以て我を破る（無我を主張する）。

第二時には空教が説かれ、空によって法（の存在＝有）を破る（無我と法空を主張する）。第三時には中教が説かれ、空と有を両方破る（非空非有を主張する）。唯識という一書（『成唯識論』を指すか）はまさに第三時にあたり、中道の教えである。又、（慈恩宗では）五種の観法を立てる。第一は遣虚存実観であり、遍計所執性の虚妄を除き、依他起性と円成実性をのこすという。第二は捨滯留純観であり、内境によって外に乱れの表象が生じ、それ（外境の乱れる表象）を捨てても（内境を残すということ）唯とは称さず、心の本体が純化されれば、唯識（ただ識がある）を説くことを残すという。第三は撰末帰本観であり、相分と見分を末として撰して、自証分という根本に帰するのである。第四は隠劣顕勝観であり、心所が弱まって彰かにならず、心王が勝れて顕れるからであるという。第五は遣相証性観であり、事は表象（相）のはたらき（用）であり、それを除いて取らないが、理が性の体であり、それを求めて証するのである。粗い所から微細に至る形で、この五重（の唯識観）がある。根本に帰し、心の根源に至り、唯識を成立する。紫伯大師（名は真可）が真に良いことを言っている：「性宗に通じても、相宗に通じないのであれば、性宗の見方もまだ円満とは言えない。相宗に通じても、性宗に通じないのであれば、相宗の見方もまだ透徹したとは言えない。性相両方に通じても、達磨の禪を悟らないならば、葉公が好んだ龍の絵のようなもので、遠くから眺めている分には、顔立ちも角も立派なものだが、早魃を解消させる為にその龍に雲を興して雨を降らせてくれることを期待しても、全く何の役にも立たない。」

般舟行

夫於佛法中起大精進、期剋取證、不爲一切諸魔所嬈亂者、莫如思惟諸佛現前三昧也。自然燈以來、諸佛莫不由此速成正覺。唐時宣律師、曾行二十會、常感天童爲之給侍、而般舟和尚、所行數復倍之。若在家出家、欲行此三昧者、當時淨行、布施齋戒、其法以九十日爲一會、晝夜經行、不座不睡、除諸煩惱、無復蓋纏。隨何方所先念、欲見彼佛、世尊隨所念處、即見如來、

如聞阿彌陀佛在西方、便依所聞、繫念思惟、觀察不已、了了分明、終獲見之。現前即獲五種功德、毒不能害、兵不能傷、水不能漂、火不能燒、惡王縣官、不能得便。若於末世法欲壞時、持此三昧、當來得遇彌勒佛、亦當見恒沙無數佛、受無上經。此般舟法、名爲諸佛之父、菩薩之母。其有聞此勝三昧、實不能書寫受持、如法專念、諸天神等、當發呼叫、生大悲惱。是故行則速成、輕則蚤滅。先頭陀而次般舟、相爲助發、行難行、忍難忍、可以頓超百劫、而直階佛地矣。

赫舍里如山謹撰

仏法の中で大精進を起こし、悟り（証）を得られることを期して、一切の邪魔者に攪乱されないという点では、諸仏の現前三昧を思惟するのが一番である。燃灯仏以来、諸仏はみなこれによって速く正覚を完成したのである。唐の時、道宣律師はかつて20会を行い、つねに天童が彼のために傍に仕えてくれているように感じた。般舟和尚は、行なった回数がその倍にのぼる。在家であれ出家であれ、この三昧を行うものは、現時に浄行をして、布施や齋戒を行う。そのやり方は、九十日を一会とし、昼夜経行を継続し、坐らず寝ず、諸々の煩惱を除き、二度と煩わされないようにする。どの方向へも先に念じて、その方向の仏と会いたいと願うと、世尊がその念ずるところに従って、如来を出現させる。阿弥陀仏が西方にいると聞けば、その聞くとところに従って思惟を集中させ、観察しつづけければ、はっきりと姿が現れ、最終的に仏に会うことができる。現前に直ちに、毒に害されず、兵器も傷害できず、水に漂流されず、火にも焼かれず、悪い王や県の官吏に迫害搾取されることもない、という五種の功德を獲得できる。もし末世に仏法が壊れる時に、この三昧を持つならば、将来は弥勒仏と会えるし、恒河の砂の数ほどの無数の仏に会うことができ、無上のお経を受けるはずである。この般舟の法は、諸仏の父・菩薩の母と呼ばれる。この勝れた三昧を聞きながら、それを書写して受持して、法にしたがって諸の天神たちに想念を集中させることができなければ、呼び聲を上げて大きな悲しみや悩みが生じることとなる。だから、行を実践すれば速やかに完成で

き、軽視すれば早く減んでしまう。先ず頭陀行、次に般舟行を行うべきで、互いに助け合い、難行を行い、忍び難いことを忍べば、突然に百劫を超えて、直ちに仏地にのぼり上がるのである。

赫舎里如山、謹んで撰す。

3、八宗二行説の特徴

八宗二行説の特徴は、第一に、各宗派の代表的な人物を数名だけ挙げ、教義を要約した上で、場合によって、その法脈伝承を明末まで辿っていること。例えば、律宗について、隋唐の天台（智顛）が『梵網經疏』を著し、南山（道宣）が専ら『四分律』を宣揚して、両者を別々にして相兼ねることがなかったが、明末の雲棲株宏になると、『四分律』と『梵網經』という律の二つの流れが統合され、後学の基準（准繩）となったという。慈恩宗については、玄奘、基だけを挙げ、明末の紫伯真可が「性宗」（天台・賢首）と「相宗」（法相宗）の共通性を主張したことを取り上げている。瑜伽宗（密宗）については、唐の金剛智、不空から始まり、宋代に継続され、元の時代に衰え、明代になると断絶したという。蓮宗（浄土）の場合、廬山慧遠から始まり、五代永明禪師は「四料簡」をもって人々に修習させた。もともと観と念（称名）があったが、雲棲株宏は、末世の人々の知恵が浅く、心が粗く、観の境地に入るのは困難だとして、「観門」をやめて（簡棄）、もっぱら称名（持名）という方法（一法）をもって、人々に乱心を捨てさせ、念念が絶えず、能所への執着が消え、有無の見を無くし、自性弥陀と西方弥陀を共に現見するようにしている。これらの叙述からは、赫舎里が、真可や株宏などの明末高僧を極めて重視していた姿勢が窺える。

第二に、諸宗が教義上、それぞれ異なる宗旨を持つものの、決して互いに対立や排斥するものではなく、根本的に相通じ、相欠かせない存在であると主張している点。つまり諸宗融通という立場である。律宗は、戒定慧という三学の基本であり、天台は教があって観もあり、諸家を折衷するものであり、性宗（天台・賢首）と相宗（慈恩）は相通じるものであり、称

名によって自性弥陀（禪の悟り）と西方弥陀（浄土）が同時に現れ、禪は成就すれば、浄土も成就すると主張されている。

第三は、密教（密宗）の復権である。赫舎里は密教あるいは密宗を「瑜伽宗」と呼ぶ。彼によれば、この「瑜伽宗」は、毗盧遮那如来が「色究竟天王宮」に於いて「等正覺」を成就したことに由来するもので、その經典に十八会があるが、一部しか中国に伝わらなかった。この教えを学ぶものは菩提心を正因とし、大悲を根本とし、方便を究竟とする一方、壇に入って誦持して大精進を起し、時日を限定すれば、直ちに悉地（悟りの境地）を成就することができるという。そこで、赫舎里は長く修行しても「なお十進んでも九後退する」顕教に対して、この「密法修行」は自然に短い期間に無上の菩提を体得し、その間に決して退転が無いと説き、密教の優位性を主張する。そして、中国での伝承は金剛智を初祖とし、不空が第二祖となり、至る所に大曼荼羅を建立し、靈驗が多くあったが、それ以後、宋代に継承され、元代に衰え、明代になると断絶したのであるという。しかし、「瑜伽宗」は従来文献には見られない概念である。明代には「瑜伽教僧」という名称があり、死者の葬儀をつかさどり、法要除災を行う僧あるいは「赴応僧」を指していた。但し、明代には密教の布教が禁止されていたが、その一部分の作法が「瑜伽教僧」に取り入れられていたようである。赫舎里はこういった事情をよく把握した上で、さらに「今は、瑜伽という二字を直ちに応趣家（赴応僧）に帰してしまっているが、それは名の辱で、実の傷である」と厳しく批判した。赫舎里はまさにこの名実の乖離を正すために、歪曲されていた「瑜伽宗」という名をあえて用い、法事儀式という従来の内容を、密教あるいは密宗という内実に置き換えて顕彰しようとしたものであろう。

第四に、新たに兜率宗を立てたことである。『仏祖統紀』のような従来の中国仏教史書には「兜率宗」という言い方は見られないから、とりあえず赫舎里が作った概念と考えておきたい。この章は、東晋時代の釈道安、南嶽慧思、隋唐の道宣、玄奘という流れで、弥勒浄土つまり兜率天に生ま

れようという信仰の伝承が継続されていると述べ、戒律を堅守し、大乘を研鑽し、天宮（兜率天）の快樂及び慈尊（弥勒）の光る姿を慕い、無量寿仏を観るようにすれば、必ず往生でき、法を聞き、不退転を獲得することができるし、将来龍華樹下で菩提記を受けることもできると指摘されている。なぜ今まで「兜率宗」が立てられなかったのかという疑問が残るが、赫舎里の文章から、一つはもっぱら阿弥陀浄土を弘める者によって過度に貶められたため、「この流れを継承するものが次第に少なくなってしまったこと、また、この流れがもともと慈恩宗に含まれていることにある」と読み取れる。「兜率宗」を「慈恩宗」から独立させる理由としては、天台宗などの宗派で阿弥陀浄土が重視されるにもかかわらず、「蓮宗」は必ずしも天台宗などの宗派に専属するわけではないという例を挙げている。よって、赫舎里は弥勒信仰の歴史的展開に鑑みて、「兜率宗」を一派として独立させたと考えられる。

第五に、「頭陀行」と「般舟行」という二行を立てたことである。頭陀行と般舟行（般舟三昧）は中国仏教史において取り上げられてきてはいるが、ほかの宗派と肩を並べて、宗派として位置付けられたのは、前例の無いことで、これも本書の大きな特徴である。

赫舎里によれば、頭陀行とは、仏の規制に基づいて、出家の比丘が煩惱や喧噪から離れて、身飾りを好まず、貪欲を絶ち、清らかに生き、無上真正の道を求めることをいう。その修行法は、具体的には十二頭陀行というものがあり、即ち①阿蘭若、②常乞食、③次第乞、④一食、⑤節量食、⑥過中不飲漿、⑦糞掃衣、⑧但三衣、⑨塚間座、⑩樹下座、⑪露地座、⑫但座不臥が挙げられている。これは、『十二頭陀經』に基づくものである。また、この十二の修行法はすべて情欲を損ない、心を一つのところに集中して散乱させず、その観と念を容易に成就させるとも説明されている。赫舎里は、その伝承は迦葉を初祖とするが、現在ではそれを修行する者は、衣食住居に豊かさや快適さを求め、ただ剃髪しないことを頭陀と認識している有様で、誤りも甚だしい、と批判している。これによれば、清代に頭

陀行を実践していた者たちは、長髪を特徴としていたことがわかる。

「般舟行」という終章では、仏法の中で精進を起こし、一切の邪魔者からの攪乱を排除して仏を見ることできるのは「般舟三昧」がもっと優れていると指摘されている。その伝承は燃灯仏から始まるが、中国では唐の道宣律師、南嶽般舟和尚が代表として取り上げられている。もっとも注目すべきところは、その修行法について詳しい紹介が有る点だ。それによれば、在家者や出家者はこの三昧を実行するならば、行動を清らかにし、布施や齋戒を行い、九十日を一会（一期）にして、昼夜に経行をして坐らず、寝ず、諸々の煩惱を取り除き、付き纏われるものがないようになって、先にいずれの方向へ念ずることに従って、その仏を見たいと思惟すれば、世尊はその念ずるところに従って、如来を見させる。例えば阿弥陀仏は西方に居られるが、その聞くとところによって、繫念（心を一つの対象に集中）しながら思惟し、絶えず観察すれば、最終的に仏を見ることできるし、五種の功德（『浄土論』に示された五種の行（①礼拝門、②讚歎門、③作願門、④観察門、⑤回向門）による功德）を得られるという。また、この末法の時代にこの三昧を実践すれば、将来に弥勒仏と遇えるし、無数の仏を見ることもできるので、この般舟行は諸仏の父、菩薩の母であると評している。さらに、頭陀行との関係についての説明も注目に値する。それによれば、まず頭陀行、つぎに般舟行をすれば、互いに益が有り、難行を行い、忍び難きを忍び、速やかに百劫を超えて直ちに仏の境地に登れるのである。この議論から、赫舎里は般舟三昧を極めて重視し、末法の時代にもっとも有効な救済の道だという認識を持っていたことが分かり、「般舟行」を終章としたのも、そのような趣旨に基づくものと推察される。

三、楊文会『十宗略説』の成立に与えた影響

清朝末期、南京金陵刻経処を創設した楊文会居士は『十宗略説』（成立年代不詳、1900年前後と推定）を著し、中国仏教の宗派を十宗にまとめ、

その中で各宗派の宗旨を提示しているが、これは日本の凝然撰『八宗綱要』に基づくものであった。凝然の『八宗綱要』が中国に伝わったのは1890年代のことである。楊文会は以前ロンドンで交友関係を結んでいた南條文雄から『八宗綱要』を寄贈された。二人の書簡によれば、1891年3月頃、中国で失われた仏教書籍を購入したいという楊文会の依頼に応じて、南條文雄は法蔵館刊行の『八宗綱要』¹⁹を含めた約二十八種の書籍を楊文会に送った。さらに、1892年10月頃、和文の『八宗綱要講解』という書籍を楊文会に送ったという記録もある。

凝然の『八宗綱要』(1268)は、主に日本で形成された「八宗」を取り上げて、各宗の歴史・教理的展開を、要点を掴んで簡明に解説している。その八宗とは①俱舎宗、②成実宗、③律宗、④法相宗、⑤三論宗、⑥天台宗、⑦華嚴宗、⑧真言宗であるが、それに当時に流行し始めていた禅宗・浄土宗を加えた十宗について論じられている。

この『八宗綱要』を土台としたことを、楊文会は『十宗略説』の序文のなかで次の如く明確に述べている。

長白の如冠九年伯は「八宗二行」を著し、書の掛け軸を自書し、武林（現在の浙江省杭州）でそれを刊行した。私は「禅門日課」の末に付録しようとしたが、実現できなかった。近頃、日本の凝然上人が著した『八宗綱要』を見た。その引証は詳しく明確であるが、初心者理解し得るものではない。よって、自らの固陋をかえりみず、重ねて『十宗略説』を作り、簡潔であり、かつわかりやすしものにしようとした。

前の九宗は多様な機根のそれぞれを撰するものであり、最後の一宗はすべての機根を普く撰するものである。また、いずれの法を修しようとも、みな浄土の資糧となるのであるから、九宗は一宗に入るのである。また浄土に生まれた後に、いずれの法門もはじめて円満に証することができるのであるから、一宗は九宗に入るのである。（十宗は）融通無碍であり、互いに交渉し、参入している。学道の人には現在の自己の立場を自慢し、互いに

張り合うようなことをしないようにと切に願う。

ここで、赫舎里如しがまず書の掛け軸に「八宗二行」の内容を書写し、後に石に刻まれたというのは、新しい情報である。楊文会がそれを清朝で成立した仏教者の日課教科書の『禪門日誦』に入れようとしたが、実現できなかった、ということも意味深い。そこに、赫舎里如山の「八宗二行」を中国仏教に関する新しい知見として、広く清末の仏教者に学習させようとした楊文会の評価と意図が窺えるからである。

『十宗略説』に言う「十宗」とは①律宗、②俱舎宗、③成実宗、④三論宗、⑤天台宗、⑥賢首宗、⑦慈恩宗、⑧禪宗、⑨密宗、⑩浄土宗である。各宗派の名称は賢首（華嚴）宗、慈恩（法相）宗と密（真言）宗以外は、凝然の説の重複であるが、その順序配列は歴史的展開を重んじる凝然と異なっており、教義的な発展と帰趨を示し、楊文会自身の仏教思想を顕している。つまり、律宗は中国仏教全体の基盤で、慈恩宗までは「教」で、禪は「宗」で、密宗はまさに顕密関係を表し、最後の浄土宗はすべての宗派が信奉すべき教えであるという融合的な仏教思想体系で、宋代以降の宗教律という伝統の再構成にほかならない。実は、この思想には、如山からの影響も少なからず見受けられる。まず、律宗を最初に置き、中国仏教の基礎と位置付けることは如山の考えと一致している。つぎに、明代以降断絶した密宗を一つの宗派として復権させ、その再興へ期待を寄せたことも、如山の「瑜伽宗」の重視と同様の趣旨である。「蓮宗」（浄土）は教、宗、律と相通じ、互いに離れないという捉え方も共通している。

さらに、律宗の項の冒頭に「南山宗ともいう。頭陀行を一宗派として立てる見方も有るが、それはこの宗に含まれる」（一名南山宗。有別立頭陀行者、此宗所攝。）と書かれているが、それは明らかに、赫舎里如山の「八宗二行」の中の「頭陀行」を念頭に置いたものである。慈恩宗のところで、「法相宗ともいう。玄奘師は兜率天に生まれるが、だからといって（兜率）宗を立てたりはしないし、彼の後継者らの著述も依然として（西方）極楽

を勝るところとしているのである」(一名法相宗。契師雖生兜率、不別立宗、其徒著述仍以極樂為勝也。)と言い、浄土宗について、「蓮宗ともいう。般舟行を一宗派として立てる見方も有るが、それはこの(浄土)宗に含まれる」(一名蓮宗。有立般舟行者、此宗所攝。)と言うのも、それぞれ如山の説の中の兜率宗と般舟行に対して補正を加えたものと見ることができる。

赫舎里如山の「十宗」説は中国仏教内部から発生した考えであったから、楊文会が凝然の説を受け入れて新たな「十宗」説を打ち出す際に、その基礎となったことは自然と言えよう。

四、赫舎里如山の八宗説の復活

近代中国仏教宗派概念の成立と普及については、エリック・シッケタンツの緻密な考察によって明らかにされている。シッケタンツ氏は筆者の楊文会の『十宗略説』と凝然の『八宗綱要』についての研究成果を踏まえて、中華民国期において凝然の宗派モデルが如何に中国で普及したのかを詳細に検討している。シッケタンツ氏によれば、十宗モデルは仏教界のみならず、学術界にも広く採用されるようになっていた。民国期の代表的な仏教者である太虚は、『整理僧伽制度論』(1915)のなかで仏教の宗派を八つに分けて、清涼宗(別称華嚴宗)、天台宗(別称法華宗)、嘉祥宗(別称三論宗)、慈恩宗(別称法相宗)、廬山宗(別称浄土宗)、開元宗(真言宗)、少室宗(禪宗)、南山宗(律宗)という八宗説を主張したが、シッケタンツ氏が指摘したように、これも楊文会の影響を受けたものと考えられる²⁰。しかし、赫舎里如山の八宗説は、十宗モデル普及によって歴史の舞台から駆逐されたわけではなく、1930年代に、中国仏教の全国的組織である中国仏教会の正式見解として再登場を果たしていた。

1932年に中国仏教会の常務委員円瑛(1878-1953)、王一亭(1867-1938)らの名義で中国内政部に提出された『中国仏教伝教情形仏事儀式僧徒習慣合編』(以下『中国仏教』と略記)²¹は、中国仏教宗派の状況と認識を知る

上で極めて重要な資料である。中華民国成立後約20年を経た時点で、中華民国政府は近代国家としての統治意志に基づき、諸宗教に対する管理・監督の体制を整えようとし、その準備として、仏教を含む全国的な宗教組織に、それぞれの内部状況の自己申告を求めた。『中国仏教』は、この要請に応じて、中国仏教会が自身の内部状況を把握し、組織の公式見解として正式に政府に提出し、国家の認定を求めたものであり、こうした外在的条件だけから考えても、最重要の基本資料であろうことは容易に想像される。そこで、内容の紹介に入る前に、まず、この資料の成立経緯について簡単に検討しておく。

中華民国政府の内政部は、1932年7月1日に、中国仏教会に対して「仏教伝教情形仏事儀式僧徒習慣」の提出を求める通達を出した。その趣旨は、おおむね次のようなものであった。信教の自由はもとより法律に認められている所だが、宗教の監督と管理も内政部の責務である。布教の状況や仏事の儀式および僧徒の習慣などについて、事前にその内容を把握し、それに基づいて政令を整備していく必要が有る。中国仏教会は全国仏教の中枢であり、少なくとも大体の事情は把握しているはずだから、それらを整理して文書として提出するように。また、現在各省市県にある仏教会の名称、住所などについて、書式を添付して送るので、調査・記入して提出するように。以上が、通達の趣旨であった。

このような内政部の要請に応じて、同年10月16日、「中国仏教会常委円瑛 王一亭等」の名義で仏教伝教情形および仏事儀式、僧徒習慣などを一冊に編纂したものが、内政部に提出されている。このことは、12月29日付の文書「内政部批礼字第八十四号」で確認することができる。

次に、『中国仏教』の内容について簡単に考察する。『中国仏教』は、題名の示すとおり、伝教情形・仏事儀式・僧徒習慣の三つの部分から成る。「伝教情形」は、中国仏教の宗派状況を大きく八宗に分けて紹介しているが、これが全体の六割以上の紙幅を占めている。「仏事儀式」は八宗を五宗にまとめて、つまり禅宗の坐禅、講宗（賢首・天台・慈恩・兜率宗を含む）

の教法宣揚、律宗の戒律厳守、浄土宗の三業清浄、密宗の三密相応という仏事や儀礼が有る一方で、諸宗共通の清規と早晚の課業もあることを指摘している。最後の「僧徒習慣」は、修学・伝承・生活という三つの場面に分けて僧徒の習慣を紹介している。

「伝教情形」の内容を具体的に見ると、甲乙丙丁の順次を附して、律宗・禪宗・賢首宗・天台宗・慈恩宗・浄土宗・兜率宗・瑜伽宗の八宗が取り上げられている。律宗の紹介は、各種戒律を現代語で具体的に説明しているが、戒律を伝授する際の「三師七証十僧」の必要性を強調している点は、如山と共通している。禪宗の説明が花を拈るといふ伝説から始まっている点も、如山と同じである。賢首・天台・慈恩の三宗に関して、「教があり観がある」というように、教と観をともに重視する立場から教義紹介をしているのも、如山と全く一致している。浄土宗に「蓮宗」という呼称を使っていない所は、如山と明らかに異なるが、その源流である廬山慧遠の念佛結社が「蓮宗」とも呼ばれることを指摘している点や、永明延寿や雲棲株宏に至る大きな流れの叙述内容も、如山と同様である。従って、八宗の中の前六宗の紹介は、表面的叙述形式こそ如山と大きく異なるものの、基本構造は如山を踏襲していると評価することができる。最後の兜率宗と瑜伽宗の二宗の概説に至っては、殆ど如山の引用とみられる。何れも短いものであるから、以下に全文を収録することにする。

庚 兜率宗本慈恩宗所攝以彌勒菩薩識心圓明上生兜率（欲界第四天）天宮位居補處常在內院說法接引眾生自有一類機堅持戒律讀誦大乘願生兜率親近彌勒當來下生龍華會上受記得果。

兜率宗は本来慈恩宗に包摂されていたもので、彌勒菩薩の円満明瞭な識心によって兜率（欲界の第四天）の天宮に生まれ（上生）、（一生）補處に位置する。（彌勒菩薩は）つねにその内院で説法して、衆生を引導するために、衆生はおのずと一類の機根を持ち、（彼らは）戒律を堅持し、大乘を読んだり唱えたりして、兜率天に生まれ、彌勒に近づき、将来（地上の人間

界に)下生して、(弥勒が説法する)龍華会において(未来に仏になる)保証(授記)を受けて仏の果を得ることを願う。

辛 瑜伽宗傳佛密教亦云密宗注重摩訶三昧耶秘密內法必須結立壇場持誦其眞言亦稱眞言宗以菩提心爲因大悲爲根三業相應精進修持不久證成無上菩提中間永無退轉因承諸佛威力所加持故此宗爲盛於唐續於宋微於元絕於明近來學者遊學東隣以及蒙藏復將此法傳之海內。

瑜伽宗は仏の密教(秘密の教え)を伝え、密宗ともいわれる。摩訶三昧耶と秘密内法を重んじ、壇場を結立してその眞言を唱えなければならないため、眞言宗とも称される。菩提心を因として大悲を根本とし、三業(身口意)は相応して、修業を精進して、やがて無上菩提を証して完成し、その後永遠に退転がないというのは、諸仏の威力の加持を受けるからである。この宗は唐の時代に盛んになり、宋代に継続され、元代に衰微し、明代に途絶えた。近來、それを学ぶものは日本およびモンゴルやチベットに遊学し、この法を海内(中国の内地)に再び伝えようとしている。

以上、中国仏教会の八宗説²²は、楊文会や太虚の説、さらには学术界に普及していた宗派認識と大きく異なっており、明らかに赫舎里如山の説を継承したものだと言える。

結 論

中国の著名な仏教史学者の湯用彤先生はかつて「論中国仏教無「十宗」」という文章で、宗には二つの意味が有る、と論じた。インドの仏教が中国に伝来してから、經典の訳出が次第に多くなるにつれて、中国の仏教者の間ではこれらの経論をめぐる異なった理解が生じ、さまざまな主張が出された。これが「宗」の第一の意味で、宗旨・主張・学説といった意味あいである。経論研究の発達にしたがって、経師(涅槃經)、論師(成実論師・

地論師・撰論師)が現れた。これらの経論の理論が「宗」と称されることもあった。しかし、隋になると更に変化が生じ、新たな理論が作られるのと同時に、新たな集団も現れた。これらの集団が「宗」の第二の意味で、教派・宗派といった意味あいである。宗派というのは、創始者が有り、それを受け継ぐ伝承者が有り、更に信者が有り、また体系化された教義と実行されている儀式や規律が有る宗教集団、と考えられる。湯先生は、「宗」の第一の意味は教義を重視し、第二の意味は人々の集団を重視する、とされた²³。

実際のところ、宋代以降の中国仏教史においては、このような「宗」の二つの意味が厳格に区別されることは殆ど無く、むしろ「学派」と「宗派」がほぼ同様のものと認識されてきた。赫舎里如山も楊文会も、組織的・排他的な「宗派」の意味で「宗」を使用したことはなく、それぞれの伝承・教義・儀礼作法(組織性)の独自性を尊重しながら、各宗は決して対立的・排他的なものではなく、互いに相通じて互いを必要とするものだとし、融合的な仏教思想を主張しているのである。

楊文会の「十宗説」は後世に大きな影響を与え、その後の中国仏教史の理解と書き方を方向づけた。まさにシッケタンツ氏が指摘したとおり、「清末以降の中国が、それまで存在しなかった宗派中心的な歴史認識と分類様式を日本から受容し、それが近代中国の仏教者の思想空間と仏教認識に対して、その認識そのものを変化させるまでの影響を与えたという現象」²⁴が起きた、と言える。筆者もこれまで、同様な視点から清末仏教の変化を捉えてきた。しかし、赫舎里如山の八宗二行説の発見は、これまでの我々の見方に修正を迫るものである。ここに、中国仏教歴史の内部から独自に中国仏教の宗派概念と歴史認識が打ち出されたことの意味を、重く受け止める必要が出てきた、ということである。なぜならば、楊文会の十宗説は、確かに日本の凝然の十宗説を中国に導入したが、そこには赫舎里如山の「八宗二行」説の影響も十分確認されたし、その後も円瑛、王一亭らの「中国仏教情形仏事儀式僧徒習慣」が主として参考にしたのは、楊文会の十宗説

ではなく赫舎里如山の八宗説だったことが分かったである。楊文会の十宗説が主として学术界に大きな影響力を与えたのに対して、佛教界内部においては、中国仏教の現状をよりの確に捉えた認識として赫舎里如山の「八宗二行」説が引き続き参考にされていたのだ、と言えるかもしれない。

しかし、赫舎里如山の「八宗二行」は、未だに謎だらけと言ってもよい。「十宗概略」とも呼ばれるこのテキストが作られた背景、伝わった径路など、いずれも不明のままである。すでに見てきたように、一部の近代仏教者は確かにそれを目にして、その内容を把握していたはずだが、現在拓本の類は存在が知られておらず、その本文テキストとしては、『令知会雑誌』に掲載されたものを見る以外無い。本論文が、その全文を転載した所以である。また、満州人としての作者が仏教へ帰心した経緯や、その思想・学識的背景に関する情報も極めて乏しい状態にある。この謎は、極めて魅力的な研究課題として、今、我々の目の前に在る。

【注】

- 1 中西直樹・近藤俊太郎編著、中川洋子執筆『令知会と明治仏教』（不二出版、2017年）を参照。
- 2 北方の「杭遊紀行抄略」には、1881年5月に杭州で出会った中国人の名前として「王啓孫、徐起庵」が挙げられている。川邊雄大著『東本願寺中国布教の研究』（研文出版、2013年、第205頁）を参照。
- 3 1882年5月、北方心泉は松江賢哲、白尾敬天を同行させて杭州に行き、その時、「旧友の王啓孫、徐起庵、朱研臣、呉子嘉等の諸子と向後布教の手続きを議セラレシカ何レモ力入レル由」と述懐している。本岡三郎編『北方心泉「人と芸術」』（二玄社、1982年、第30頁）を参照。松江賢哲は1881年11月に上海別院に派遣され、1888年に「駐在会計」に任命された。松江の日記に、1883年4月24日に楊文会（仁山）が来遊し、面会したことが記されている。高西賢正編『東本願寺上海開教六十年史』（上海別院、1937年、第57頁）を参照。
- 4 松江賢哲の回顧によれば、上海滞在中、自分の「賢哲」という名前が堅苦しいから、『無量寿経』や『論語』にある「無適」という中国風の言葉を名

前として用いたいと、北方心泉に相談したところ、北方は直ぐに筆を執って書いてくれ、それを印刷屋へ廻してくれたという。この一例からは、二人の親しい関係が窺われる。また、北方心泉の容姿性格についても、つぎのように回想している。「北方蒙は豪傑で、酒がいくらもいけ、肚が大きく突き出し、坐りながら臍の上に酒盃を乗せることが出来た。又た書が巧みで、杭州へやって来たときも、支那人から依頼を受けて百何十枚か書いてやったことがある。支那人はそれを表装して掛けてゐたから、関心してゐたやうである。」と。高西賢正編『東本願寺上海開教六十年史』（上海別院、1937年、第277頁）を参照。

- 5 沈雲龍編『近代中國史料叢刊第二十二輯』（台北文海出版社、1968年、第314-315頁）を参照。また、多洛肯、路鳳華「滿漢文化交融の歴史建構：以清代八旗進士書画芸術為例」（『西北民族大学学報』〈哲学社会版〉、2019年第4期、中国甘肅省蘭州西北民族大学、2019年8月）のなかで『天咫偶聞』の如山伝を書誌情報として言及している。
- 6 李松石著「李放与『八旗畫録』」（『古籍整理研究学刊』2019年第2期、中国吉林省長春市東北師範大学、2019年3月、第109頁）によれば、同書の初刊は1919年、再刊は1928年である。
- 7 周駿富輯『清代傳記叢刊』（林類第十九集）、台北明文书局、1970年、第080-520頁）を参照。上の李松石氏の論考によれば、この影印本は1928年の再刊本である。
- 8 『仏祖統紀』では天台宗教・天台教、浄土教門、達磨禅宗・禅宗、賢首宗教・賢首教、慈恩宗教・慈恩教、瑜伽密教、南山律学・律教の七宗となっており、「宗」と明記されたのは禅宗のみである。
- 9 『易傳・序卦』に「主器者莫若長子」とある。
- 10 『莊子・齊物論』に「予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？」とあり、晉の郭象注に「少而失其故居名為弱喪。夫弱喪者，遂安於所在而不知歸於故郷也。」とある。
- 11 左丘明『國語・魯語・公父文伯之母論勞逸』に「夫民勞則思、思則善心生。逸則淫、淫則忘善、忘善之嚙心生。」とある。
- 12 『法苑珠林』88巻に「如諸聖人常離不與取身行清淨受而知足。我今一日一夜遠離劫盜不與取求受清淨自活。」とある。T53-935a
- 13 『十二頭陀經』に「行此法者。有十二事。一者在阿蘭若處。二者常行乞食。三者次第乞食。四者受一食法。五者節量食。六者中後不得飲漿。七者著弊

- 納衣。八者但三衣。九者塚間住。十者樹下止。十一者露地坐。十二者但坐不臥」とある。T17-720c。
- 14 『法苑珠林』84巻に「西云頭陀。此云抖擻。能行此法即能抖擻煩惱去離貪著。如衣抖擻能去塵垢。是故從喻為名。故名頭陀。」とある。T53-903a
- 15 『樂邦文類』に「天衣懷禪師。一生迴向淨土。問學者曰。若言捨穢取淨厭此忻彼。則取捨之情。乃是衆生妄想。若言無淨土。則違佛語。夫修淨土者。當如何修。復自答曰。生則決定生。去則實不去。若明此旨。則唯心淨土。昭然無疑。」とある。T47, 207c29-208a5
- 16 『大慧普覺禪師宗門武庫』（1998B）：「門如何是佛門云乾屎橛擬議思量已曲了也何況脫空耶」とある。T47, 0956a04-0956a09。『續傳燈錄』に「置爾分上不少了也更若擬議思量何啻白雲萬里驀拈拄杖打散大衆」とある。T51, 0703a01-0703a20。
- 17 『宗鏡錄』卷四に「二者捨濫留純義。捨爲捨離。濫即相濫。留謂存留。純爲無雜。雖觀事理有境有心。爲心不孤起。仗境方生。境不自生。識變方起。由境有濫。捨之不稱唯。心體既純留說唯識。故唯識論云。我唯內有。境亦通外。恐濫外境但言唯識。非爲內境如外都無。」とある。T48.0437c11-0437c17。
- 18 『紫柏尊者全集』卷12：「故曰性宗通而相宗不通。則性宗所見。猶未圓滿。通相宗而不通性宗。則相宗所見。亦未精徹。性相俱通。而未悟達磨之禪。則如葉公畫龍。頭角望之非不宛然也。欲其濟亢旱。興雷雨。斷不能焉。」（CBETA 2021.Q3, X73, no. 1452, p. 252b1-5 // R126, p. 852b11-15 // Z 2:31, p. 426d11-15）
- 19 『八宗綱要』は宣統三（1911）年に揚州藏經院で刊行された。その上巻本文の最初の頁に「明日域華嚴宗沙門凝然大德述 清摩訶至那定州恒山資聖寺比丘淨賢校刊」とある。凝然を明朝に相当する時代の人物と見たのは明らかに誤りであり、刊本の「重刊八宗綱要序」の末尾に「文政戊子秋八月」と記されているので、利用された底本は1828年頃の刊本だったことがわかる。奥記に「此款出五教儀開蒙增註部餘資印書送訖 摩訶至那燕京潭柘山岫圓具比丘清池謹識 宣統三年臘月 佛歷二千九百三十八年 佛成道日刊成 揚州藏經院存板」とある。つまり、『五教儀開蒙增註』の刊行後に余った資金で『八宗綱要』が刊行されている。揚州藏經院は楊文会と共に金陵刻經處を創設した妙空法師が創立したもので、楊文会は生前に『八宗綱要』の刊行を揚州藏經院に託したと推測される。

- 20 エリック・シッケタンツ著『墮落と復興の近代中国仏教 日本仏教との邂逅とその歴史像の構築』、法蔵館、2016年、第209-211頁。
- 21 本資料は『中国仏教会会報』第31期至42期合刊本（1933年）にある「闡揚教義」（第1-8頁）の部分によるものであり、黄夏年編『民国仏教期刊集成』（補編）第28巻（北京：全国圖書館文献縮微復制中心、2006、第277-284頁）に所収。
- 22 野上俊静・小川貫弑・牧田諦亮・野村耀昌・佐藤達玄『仏教史概略 中国篇』（平楽寺書店、1968年、第196-197頁）では、円瑛らの八宗説が取り上げられ、その内容が簡略に紹介されている。
- 23 湯用彤『湯用彤学術論文集』、北京：中華書局、1983年、第355頁。
- 24 エリック・シッケタンツ『墮落と復興の近代中国仏教 日本仏教との邂逅とその歴史像の構築』、法蔵館、2016年、第178頁。