

〔訳者まえがき〕

本稿著者の北京大学哲学系教授、樓宇烈氏は一九三四年生れで、越劇発祥の地として知られる浙江省嵊県を原籍とし、上海で育たれたが、北京大学入学以後は、もっぱら北京大学に在籍されている。一九六〇年、北京大学哲学系卒業と同時に助教（助手）職をふりだしに、一九七九年に講師、一九八〇年に副教授、一九八五年、哲学系の東方哲学史教研室新設に伴い、中国哲学史教研室から初代主任として移って教授となられた。国内外で中国を代表する中国哲学の中堅研究者と目されている。

樓氏の研究は、本稿末尾に附した主要編著・論文目録でも明らかのように、魏晉南北朝から近代までに及び、最近では現代哲学者の熊十力の研究も発表されている（八五年十二月の「紀念

中国近代仏学の振興者——楊文会

樓 宇 烈

坂 元 ひろ子（訳）

熊十力先生誕生一百周年學術討論会」の席上）。こうした学術面での業績は、日本でも高い評価を受け、また日本からの留学生・訪中学者に対する氏の学術面等での真摯かつ心細やかな援助によって、その人徳を慕う人も多い。かくいう訳者も北京大学哲学系での留学中、指導教官であった樓先生から薫陶を受け、並なみならぬお世話になった一人である（拙文「中国の「老師」を想う」——『日中經濟協会報』一四一号所収——でもこのことは記した）。

本稿は樓氏が一九八五年十一月に学術交流で訪日されたおりに準備してこられたもので、その概要は日中仏教学術会議で講演され、その要約が『中外日報』に掲載されている（同年十一月十八日）。近年、ようやく注目されるようになった、中国

近代における仏学の役割という重要な問題について、「仏学と近代中国哲学」(その概要を東京大学で講演、また「近代仏学的特点及其評価」として『文史哲』八六年一期に発表)をいわば総論とし、各論として本稿では清末仏学の中心、中国近現代仏学の祖ともいふべき楊文会を扱う。内外を問わず、楊文会の思想にまでたつた研究はまことに寥寥たるもので、日本でも近くは、手前味噌のようだが、拙稿「中国近代思想の一断面—譚嗣同の以太(エーテル)論—」(『思想』七〇六号)が主に本稿でも言及のある清末の変革思想家、譚嗣同との思想的関連で論及しているぐらいのものである。楼氏のこの楊文会の特論は、今後楊文会、ひいては中国近代仏学研究の嚆矢として学術的価値を失うことはないだろう。

楊文会の著作のほとんどは執筆年未詳であるため、その思想の軌跡を辿り難く、研究は容易ではない。そうした困難をものり越え、本稿では楊文会思想全体の要処を見事におさえ、その実証的研究に成功している。なかでも、浄土思想への楊文会の独創的見解を解明した点は高く評価せられるべきであろう。あらかじめ概要を示しておく、楊文会の刻経事業や人材養成、日中仏学交流面での功績を明らかにした上で、その仏学の特色が詳らかにされる。まず学理面では、仏理を最高とした儒道、とりわけ道家との融合傾向。華嚴の賢首の教理を継承しながら、『大乘起信論』を中心にして大乘各宗派を融合する馬鳴宗の建立構想。応機説法の重視によって、頓悟の禅を尊びつつも根器を選ばない浄土門の広さを評価し、禅淨を華嚴の円融無

礙の理の導入で融合する立場。さらに実践面では、観想・持名の兼修を重視するがための念仏と称名との区別、経論研鑽の重視、自力・他力双方の重視という基調。そうした立場からの浄土宗や日本浄土真宗に対する批判。これらの点およびその意義について、仏教思想史をふまえて具体的に指摘している。

うかがったところでは、楼氏はもともと近代哲学研究を目指し、そこに仏教の重要な役割を見出したため、魏晉南北朝思想研究に入られたとのこと。本稿は前述の「仏学と近代中国哲学」同様、その結実というべきで、近代仏学をなかなか視野に入れられない日本の中国仏学ないし近代思想の研究に対する、強い刺激となりうるだろう。

そうした高い価値をもつ論文ではあるが、翻訳にはなかなか骨が折れた。実証的ということもあり、楊文会の原文が大量に引かれ、しかもそれが古漢文の文体に近い原文のまま現代文の地の文へ織り込まれている。それらがあやなす中国文ならではの独特な文体は、邦文の論文風に筋を通すのが難しく、とても原文の風格、リズムを伝えられなかったのを残念に思う。原則として現代日本語訳した引用文の解釈に関して、気になった箇所は楼氏に問い合せたが、責はもちろんすべて訳者が負うものである。訳者は仏学専攻ではないので、いろいろ不備があるかと思ひ、専門家の御指正を仰ぐ次第である。

なお、文中、()は楼氏の註、「」は訳者の註を示す(本文外の註を示す数字も同様)。

中国仏教は清朝になるとすでに学理面でひどく衰微しており、高僧も少なく、しかも思想界との関係はきわめて希薄になっていた。乾隆・嘉慶(一七三六—一八二〇)になって理学者の一部、たとえば彭紹升⁽¹⁾・羅有高⁽²⁾・汪縉⁽³⁾といった人たちが仏学に強い関心を示し、大いに奨励もしたので、その影響は龔自珍⁽⁴⁾・魏源⁽⁵⁾らにまで及んだ。清末に至って仏学はあらたに振興の機運を見せ、近代中国の思想界に広範な影響を与え、ゆるがせにできない中国近代の一思潮を形成した。

仏学が近代においてあらためて振興した原因は多岐にわたる。たとえば、伝統的な儒家の理学思想が打撃を受けたのち、思想上の空白を埋めるものとして仏学が着目されたこと。また、西洋学術思想の流入につれ、当時の西洋学学者が仏教研究に興味を抱いたという背景、等々があるが、なかでも、楊文会居士が仏学奨励に一生尽力したことをおいては語りえないのである。梁啓超は『清代学術概論』のなかで、「清末のいわゆる新学家は、ほとんど誰ひとりとして仏教と関係をもたなかったものではなく、真の信仰者はおおむね楊文会に帰依した」と述べ

ているが、これは史実にあう分析である。楊文会とは仏学振興のために一生、刻経事業に従事し、仏学研究会や仏教学堂を創めたりした。多くの仏教関係の基本書や貴重書を刊行し、仏学研究の人材を数多く養成して当時の文化界・学術界・思想界にかなり広範な影響を及ぼしたのである。

楊文会(一八三七—一九一一)は字を仁山といい、安徽省石埭(今の石臺)の人である。官僚の家庭出身であったが、幼少期から科擧の勉強をきらい、奇書を好み、任侠的気質・ふるまいがあった。十七歳の時(一八五三年)、太平天国の起義軍が安徽に進攻したため、家人について安徽・江西・浙江・江蘇省の各地を転転すること十年、一八六四年、二十八歳の時に父親の葬事を取りはからうため帰郷したが、不幸にも伝染病にかかり、大病を患った。療養中に『大乘起信論』を何度も精読し、その内容に納得するところがあり、そこで仏教經典研究を始めた。間もなくさらに『楞嚴經』を読んでから仏学により興味をもつようになり、そのため「仏学に専念し、従来学ん

だことはすべて廃棄した」(『楊仁山居士事略』^[1])。

一八六六年、江寧「南京附近」の土木工事に従事するため南京に移転、そこで王梅叔・魏剛己・曹鏡初らの仏学同好の士を得て、常に仏学を切磋琢磨した。彼らは、仏教典籍の散佚や経版の破損が仏教弘揚のうえで大問題であるという感を同じくし、広範な布教のために仏教典籍を刊行しよう、と決意した。そこで楊文会みずから刻経規約の草案を作成、同志十余人を集め、それぞれが手分けして刻経のために寄付金を募るとともに、金陵刻経処を創設した。時を同じくして楊文会の刻経事業を支援したりそれに呼応したりしたもので目立ったところでは、揚州「江蘇省」に揚州蔵経院(江北刻経処)を創設した鄭学川(のちに出家、法名は妙空)、また長沙「湖南省」に長沙刻経処を創設した曹鏡初らがいた。これらの刻経処は金陵刻経処を中心にして刻経版式および校訂・編集様式、凡例を統一し、協力して分業をおこなったのである。

楊文会は金陵刻経処の刻経事業を五十年近くにわたって主宰した。大蔵経の校勘・刊行、初心者のための大蔵輯要の編集、それに蔵経外の重要な佚書の編集などをも

計画していたが、さまざまな困難に遭い、ついにその宏願の全面的な実現には至らなかった。それでも三千巻余り、数百種もの著作を刊行しており、これだけでも多大な功績とすべきである。その主要なものをあげると、華嚴宗関係では、とりわけ賢首「法蔵」の著作を収集・整理、校訂・編集し、華嚴宗思想研究のために基本的かつ系統的な資料を提供した。⁽⁸⁾ 法相宗の著述面では、久しく所伝を失っていた窺基の『成唯識論述記』等の多くの重要な著作を刊行し、⁽⁹⁾ 当時の学术界に強い関心をまき起し、近代唯識法相学研究の振興を促した。さらに、楊文会は『大乘起信論』を読んでから入信したため、同書をいたく重んじ、「馬鳴大士撰の『起信論』は宗教全般に通じていて、初心者の手引きとなる。この内容を理解しなければ経中の奥義に到達するすべはない」(『起信論真妄生滅法相圖政』、『等不等觀雜錄』卷三以下、『雜錄』と略称)とみなし、そのため『大乘起信論疏解彙集』を編集、刊行した。⁽¹⁰⁾ また一生、「教理は賢首の教えに依り、修行面では弥陀に依った」のであり、浄土の著述の刊行をもたいそう重視し、『浄土経論十四種』・『古逸浄土十書』を編

纂・刊行したり、魏源編の『浄土四経』などを重刻したりした。

楊文会が主編・刊行した経論典籍の大部分にはかなり精密な選択・校勘・句読符号つけなどが施してあり、しかも宋元以降、中国では所伝を失った多くの重要な著作を含んでいるので、金陵刻経処(江北刻経処・長沙刻経処等を含む)が刊行した書籍・仏典は中国近代における重要な仏蔵の版本となっており、かなり高い学術的価値をもつ。のみならず、流通しやすかったため影響が広くゆきわたり、近代仏学の振興に重要な役割を果たしたのである。

楊文会は仏学の人材養成面でも大いに心血を注いだ。まず金陵刻経処を基地とし、居士道場を設け、ほうぼうの仏学者と仏学を研鑽した。楊文会の有名な弟子、黎端甫・桂伯華・譚嗣同らはみなこのようにして仏学を学んだのである。「釈氏の徒は學術を身につけることなく、固陋に安んじている」と、当時の国内の状況に楊文会はいへん不満で、仏教振興のためには「学堂開設から始める」べきだと考え(『般若波羅密多会演説四』、『雜錄』卷一)、

みずから「釈氏学堂内班課程」計画を作り、「小・中・大学の例にならって、天下の僧尼ひとりひとりに如来教法を研鑽させることができる」、と主張した。その課程の規定によれば、三年間学んで沙弥戒を受け、さらに三年で比丘戒を受け、またさらに三年で菩薩戒を受けてからはじめて「方丈となり、開堂して説法し、高座に請われて經典を講じ、戒壇に登って戒法を伝授することができる」(『釈氏学堂内班課程芻議』、『雜錄』卷一)。

一八九五年、楊文会はスリランカの達磨波羅の手紙を受けとった。大菩提会を創立し、インドに行つて仏法を復興させたいので、中国からも学僧を派遣するよう要請したもので、⁽¹¹⁾ 楊文会はこの全面的に賛同し、それ以降、仏教学校開設を心がけ、人材養成を急務とみなすようになった。楊文会みずから『仏教初学課本』を編集・執筆するとともに、日本の学僧南条文雄に手紙で依頼し、「参考にするため、仏教各宗の小学校から大学までのさまざまな学則」を日本からとり寄せた(『与日本南条文雄書二七』、『雜錄』卷八)。だがこれはたいへん手間どり、一九

○八年秋になってようやくその願いは実現し、金陵刻經処に「祇桓精舎」が開設された。⁽¹⁴⁾ ゆくゆくはインドに行つて仏教を振興することができるようにと、学生には仏学以外に漢語・西洋語ともに通ずることを課した。楊文会自身が仏学の講師となり、漢文教師として李曉暉、英語とサンسكريットの教師として蘇曼殊を招いた。⁽¹⁵⁾ 入学した学生は僧俗合せて約二十名、釈太虚は当時の学僧のひとりであった。

残念ながら経費不足で、「祇桓精舎」はわずか二年で閉舎を余儀なくされた。だが楊文会の呼びかけで一九一〇年、仏学研究会が組織され、楊文会みずから主任講師となり、毎月一度、会を開き、毎週一度、仏経を講じた。この時、正式に楊文会に師事した歐陽漸は、楊文会の死後、金陵刻經処の運営を託され、それ以降、著名な「支那内学院」を開設し、やはり近代中国に多くの仏学研究の人材を生み出した。⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾ 時期的に前後して、楊文会門下の著名な仏教学者には、さきにあげた以外に、さらに梅嶺芸・劇若木・李証剛・孫少侯・邱暉明らがいる。このことからわかるように、近代の僧・俗仏教の人材の輩出

は、楊文会の人材養成の努力ときり離しては考えられない。梁啓超・章炳麟・沈曾植・陳三立・夏曾佑・宋恕・汪康年といった近代の有名な政治活動家・思想家・学者にしても、多かれ少なかれ、みな楊文会の仏学の影響を受けていたのである。

楊文会是中国近代の仏学の振興者であるとともに、近代中日仏教文化交流の開拓者でもあった。一八七八年（光緒四年）、楊文会曾紀沢（曾國範の長子）の随行員としてヨーロッパに派遣され、英・仏等の政治・文化・商工業などを視察した。この時、ちょうどロンドンのオックスフォード大学に留学していた日本の浄土真宗の学僧、南条文雄と知り合い、その後、三十年余りにわたって絶えず文通し、学問を切磋した。楊文会南条文雄の協力を得て、日本・朝鮮などから中国には五代以降、伝を失っていた重要な経論注疏や著述を約三百種手に入れ、⁽¹⁹⁾ つぎつぎと選刊し、広く流通させた。そのなかには、華嚴宗の法蔵、法相宗の窺基、浄土宗の善導らの多くの重要な著述も含まれていた。

一方、日本の京都の蔵經書院が『統蔵經』刊行を計画した時には、楊文会もまた大いに協力した。『統蔵經』目録草案に削増の建議をし、かつ手を尽して善本秘籍を探し出し、編者の採録に供した。楊文会『日本統蔵經叙』においてこの事業を絶讃し、「これは六朝唐宋の遺書を収めており、紫柏〔名は真可、字は達観、明代に活躍した学僧〕も目にすることのできなかつたものである。まことに世の偉業と言ふべきで、隋唐の不足を補うに足りる」とみなし、さらに「私もまた収集のお手伝いをし、その完成を楽しみにしてきた」と述べている。⁽²⁰⁾

これについては、日本の『統蔵經』編纂主任の中野達慧が『大日本統蔵編纂印行縁起』のなかでこう述べている。「これよりさき、南条博士を介して金陵の仁山楊君に秘籍の搜訪を請い、幾許も無くしてまた浙寧蘆山寺の式定禪師と法門の交りを結び、雁魚〔書信〕を往来すること幾十回かを知らず、二公みなこの挙を嘉ぶ。あるいはみずから検出し、あるいは人を派わして旁搜し、もって目録未収の書を集めて寄送されること前後数十次、幸いにして明清両朝の仏典を多く獲た。予は一書を接ける

たび、歓喜頂受すること趙璧を獲たごとくで、礼拝薫誦し、手を釈くに忍ばず」と。南条文雄も序において、「居士、頗る此の挙を随喜し、蔵外および未刊の書を集め、郵送してその材に充てられたこと、あるいは十をもつて数えられよう」、「蔵經書院は毎月いまだかつてその発行の期を誤またない。居士が随喜してその材料を供給されたためである」と述べている。

このように、金陵刻經処の刻經事業と日本の蔵經書院の『統蔵經』編纂とは、それぞれ中日両国の近代仏教史における大事業であり、これら二つの仏教文化史上の大事業において、中日両国の学者は真摯な協力と交流とをはかったのである。このことは永く敬意を払い、発揚するに値する。

學術思想においては、楊文会は儒仏道三家の融通無礙なることを説いた。「近年、門を閉ざして経を窮めようとし、釈迦如来の一代時教についていくらかその経緯を知り、はじめて孔子と顔回の心法は〔仏法と〕いささかの隔てもなく、柱下と漆園〔老莊を指す〕はともに大樞

一等級高いだけで、どのみち上帝の支配界を出ない。しかも、たとえ千万歳まで生きられたとしても、結局は尽きる時がくるのだ、と。それゆえ楊文会は、四十年近く仏学研究をしてきたが、「はじめは釈道を兼学し」、それから「道家を捨てて仏学に専念した。そうして何年かして、ようやく仏法の奥深さは諸教を統括して余すところがないものであることがわかった」（『与鄭陶齋書』、『雜錄』卷六）、と述べているのである。

儒家については、楊文会は孔子と顔回の心法が仏法と融通しうるものだと思つたにすぎない。『論語』の「子曰ク、吾レ知ルコト有ランヤ、知ルコト無キナリ。鄙夫有リテ我レニ問ウ。空空如タリ。我レ其ノ兩端ヲ叩イテ竭クス」（『子罕』）をたいへん高く評価し、この部分は孔子の全体の大用を表していると考えた。仏理によつて以下のように解釈するのである。『知ルコト無シ』とは、般若の真空のことである。情と無情とはすべてこれと体とする。劣機に遇つても、ひたすら本分で接するのである。鄙夫が執着するのは二端のほかなく、それがいわゆる有無・一異・俱不俱・常無常等の法である。孔子がそ

「仏の権化」を體現したものと信じ」（『与釈惟静書一』、『雜錄』卷五）、「さらに如来一代時教の根源をつきつめてゆくことができれば、黄・老・孔・顔の心法は本来、異ならないことがわかり、後儒の浅見にとらわれることはないだろう」（『与沈雪峰書』、『雜錄』卷五）と述べている。とはいえ楊文会が仏理を最高のものとみなしていたのであり、それゆえ、「もし三教を論じるなら、儒道の高いものであつてはじめて仏理と通じることができ」（『代陳栖蓮答黄撥焦書二』、『雜錄』卷六）、とした。それでも、平素は「釈氏の学で心を治め、老氏の道で世に処し、人との交りでは退議を心がけてきた」（『与陳南陔書』、『雜錄』卷五）と、道家をもかなり重んじており、よつて『陰符経』・『老子』・『道德経』・『列子』・『冲虚経』・『莊子』・『南華経』の『発隠』をそれぞれ著したのである。彼の考えでは、これらの道家の著作は、「実は仏経と表裏しており」（『冲虚経発隠序』）、「文はそれぞれ異なるようにみえるが、義は実は相通する」（『陰符経発隠序』）のである。また、宋の僧、延寿が『宋鏡録』において老莊は通明禪（四禪・四無色・滅尽定）であると判じ、明の僧、憨山徳清が老莊は大乗

止観であると判じたのに対し、道家の理がよくわかつていない、とみなした。楊文会の見方によれば、道家の書には「処世を論ずるものもあれば、出世を論ずるものもある。出世の論には浅いものもあれば深いものもある。浅いものは天乗を出ないし、深いものはそのまま仏界に達している。そこで、老・列・莊の三子はいずれも薩婆若海（仏智）より逆流して現れ、和光混俗して五乘法（原注—人乗・天乗・声聞乗・菩薩乗・仏乗）を説くもので、衆生の機に応じて受益させうるものであることがわかる。後世の解釈者は一門に限定され、ついに三大士の奥義を極めることができなかった」（『南華経発隠序』）のである。これは道家の老・莊・列子を仏理と同一視したものだといえる。もちろん、それは融通の面から述べたことであつて、差別面についていえば、道家は長生を求めるので「長命維持の功を第一とする」が、仏家の方は「ひたすら命根の断たれるのを待ち、命根が断たれば当下に無生となつて、死ということなどあるうか」という立場だということになる。すなわち、仏法は生死を超越しようとするが、道家は仙人になることを願ひ、ただ人界より

の二端を叩いてそういう妄知を滅尽してしまふと、鄙夫は当体に空を体得し、孔子の『無知』と異なるところがなく（『論語発隠』）。また、「真知とは無知にしてすべてを知ることであり、達摩が梁の武帝に『不識』と答えたのは、真現量（諸存在を分別心なく、そのままに量知する）を顯示したものである。また孔子が『吾レ知ルコト有ランヤ、知ルコト無キナリ』と述べたのは、開迹顯本（歴史的人物としての釈尊は垂迹（仮）の身だと明かし、この身は久遠実成の本仏だと顕わしたこと（『法華経』）を意味する。この境地にまで達すれば、儒仏は源が同じで、論争は止んでしまふ」（『答釈徳高質疑十八問』、『雜錄』卷四）、と。さらに「克己復礼」（『論語』「顔淵」）にも完全な仏学による解釈を施している。⁽²⁾

孟子については、楊文会はいさしばしば暗に批判した。「孟子が孔聖の深遠なる境地に達していなかったのは、書中に歴然としている。宋儒が四書を並び用いたので、俗士には見わけがつかなくなつてしまつた」（『与黎端甫書』、『雜錄』卷六）、また「孟子は我執が破れず、孔子・顔回とはなお二重の隔りがあつた」（『評方植之向果微言』、『雜錄』

卷四)のだ、と。そこで楊文会としては「もし孟子をともに批評しようものなら、世間からなおさら非難されるので、人に話すだけで、それを文章にはしなかった」(『与桂伯華書一』、『雜錄』卷八)のだが、のちにやはり『孟子發微』を著し、孟子の性善説を多多批判した。たとえば、「孟子の全般的主張は仁義であり、性善であって、その意図はたいへん結構だが、道を悟りきっていない」し、孟子は「赤子の心を至善としたが、赤子はまさに無明の窟宅のうちにいることがわかっていない」のであり、孟子は「これ『赤子の心』をそのまま純全の徳とみなした。それゆえ、その性善説は本源を透見することができなかったのであらう」(『孟子發微』)、と。

宋明理学となると、楊文会はいっそう批判する。「宋儒の性理の学はそれで一派を成しており、孔子の一貫という主旨『吾ガ道ハ一モツテ之レヲ貫ク』(『論語』『里仁』)とは異なる」のであり、よって宋儒の性理学は仏理とはなおさら相通するところがない、とみなしたのである。楊文会からすれば、宋儒の「いわゆる窮理とは、まさに執取相〔苦楽等の境に執着すること〕と計名字相〔所執

の相に名言を立てて分別すること〕との『起信論』でいう六籠〔枝末無明の六相のうちの〕二相にほかならない。』周〔濂溪〕・張〔横渠〕・程〔明道・伊川〕・朱〔子〕や心学の差異はわずかに明了の意識〔前五識(五感)に伴って働き、明瞭に客観界を観取する意識で、四種意識の一〕での工夫にあるだけで、第一の関門がまだ突破できていない」(『評方植之向果微言』、『雜錄』卷四)のである。

そもそも楊文会は、宋明理学で仏学に附会したり、仏学で宋明理学に附会したりするやり方に不満であった。それゆえ、以下のように述べる。「仏家の実践の効用をことごとく抹殺してしまい、単に性理の説をとりだして、仏家を儒家とまぜ合しても仏を讀めることにはならず、実は仏を貶めることになる。もし仏法がたかだか宋儒と等しいだけのことなら、卓越した英傑が身命をなげうってまで入信しようとするだろうか」(同上)、と。さらに『居士伝』汪大紳評語の後に書す「でもこう批判する。『居士伝』における汪大紳の評語は直截痛快で、まことに大師の手眼を備えている。けれどもいちいち程朱を引き、契合する、と評しているのはどうも妥当ではない。

その意図を推測するに、どれもこれも理学家を引いて心宗を究明しようとしているようだ。しかし理学家は程朱に依拠しているものである以上、そうしたことができるとはとても信じられない。汪君のこの程朱引用の考えは、儒者に信心を起させることができないどころか、逆に禅宗は程朱・心学以上のものではないと見くびらせてしまうことになる。……将来この伝を重刻する時には、評語のうち儒家に牽強附会している部分を削除してもらいたい。それは護法的一端となるはずだ」(『雜錄』卷三)、と。

総じて、楊文会は儒教にあまり興味をもっていなかったものであり、この点は幼少期から科擧の勉強をきらい、功名を求めなかったことと恐らく相当、関係があるうし、また、この時期の宋明理学への批判という社会思潮とも無縁ではなかったのであらう。孔子・顔回の心法にはまだしも肯定的であり、讀えもしたが、これは明らかに、『莊子』に描かれた孔子・顔回像やその心法の影響を受けたからであり、実際には道家化した儒家の孔子なり顔回を考えていたのである。⁽²³⁾

仏教の理論と実践の面では、楊文会は一生涯、「教理は賢首の教えに依り、修行面では弥陀に依った」のであるが、同時に、唯識・天台・禪等の各宗派をも熱心に研究し、融通しようとした。彼みずから述べた間法の経歴によると、「大乘の機は馬鳴に啓かれ、淨土の縁は蓮池(明の株宏)により、華嚴学は方山(唐の李通玄)に従い、⁽²⁴⁾参禪では高峰(元の原妙〔臨濟系〕)を仰慕した。ほかにたとえば、明の憨山(徳清)も日頃から敬服していた」(『与日本南条文雄書二』、『雜錄』卷七)。さらに「某君に与える書〔簡〕」での言及では、「はじめて仏法を学んだころは蓮池・憨山に私淑し、さかのぼって賢首(唐の法蔵)・清涼(唐の澄観)、さらにその源までさかのぼって馬鳴・竜樹に帰依した。この二菩薩は、釈迦の遺教における大導師であり、印度・中国の教律禪淨がみな帰依するところである。その規範に従って学生を教授すれば、決して人を誤まらせることはない」(『雜錄』卷六)、とする。

楊文会は『大乘起信論』によって仏教信仰の機が啓かれたことから、同論および「その作者とみなした」馬鳴をたいそう重視した。⁽²⁵⁾『大乘起信論』は仏教の入門書で

あり、各宗を融通し、群經に通ずる大乘仏教の根本典籍であるとみなす。その『起信論』の各種の注疏のなかでも、楊文会は賢首『法蔵の『大乘起信論義記』・『別記』を最も重んじた。そのため、以下のようにしきりに力説する。『大乘起信論』は仏教を学ぶ上での綱領である。

まず本文を習熟するまで読誦し、それから『義記』と『別記』を熱心に研究すれば、出世間法においては、まずまずだということになる」(『与陳大鑑・陳心来書』、『雜錄』卷六)。「この論は群經の要義を総括しており、法蔵がその注解を作つて、その妙義を明らかにし尽している。熟読深思すれば、学徒はおのずと三蔵教海(『仏一代の教』)に通ずることができる」(『仏学書目表』、『雜錄』卷二)。「内典(『仏典』)はあまりにも多い。どこから手をつければ労少なくして速効をあげられるだろうか。それには、馬鳴菩薩作の『起信論』がよい。わずか一卷、一万字ではあるが、精微深遠で、群經に通じている」(『三身義』、『雜錄』卷一)。「『起信論』は専ら性宗を説いたものとはいへ、唯識法相をも兼ねている。相は性でなくては融通できないし、性は相でなければ顯わせない」(『起信論疏法教別錄跋』、

『雜錄』卷三)。「馬鳴大士撰の『起信論』は宗教全般に通じていて、初心者の手引きとなる。この内容を理解しなければ經中の奥義に到達するすべはない」(『起信論真妄生滅法相圖跋』、『雜錄』卷三)。総じていえば、「馬鳴大士は、百部大乘經を宗として『起信論』を著し、一心二門(心真如門と心生滅門)で仏教の大綱を総括している。学徒がこの論を規範にして、教律禪淨のすべてに通じ、小乗から大乘に転じ、破邪顯正することができれば、まことに如来の真子(『菩薩』)となるであろう」(『仏教初学課本註』、⁽²⁵⁾と。

唐の賢首『法蔵は『大乘起信論』によって『華嚴經』の思想をとき表し、中国的な特色をもつ華嚴宗の教理を樹立した。⁽²⁶⁾ 楊文会はこの賢首の伝統を継承、発展させようと考へ、さらには賢首から馬鳴にまでさかのぼろうとした。「この論(『起信論』)を学んだものはすべて馬鳴大士の徒である」(『与鄭陶齋書』、『雜錄』卷六)とし、『大乘起信論』を根本とし、さらに馬鳴著だと伝えられているもうひとつの大乘論『大宗地玄文本論』に依拠して、『馬鳴宗を建立し』ようと考えていた(『与李小芸書一』、

『雜錄』卷五)。そのため、『大宗地玄文本論』の『略註』を念入りに著した。楊文会の説では「百部の論のうち、この論が宗本であり」(『略註』卷四第三十九分注)、「この論は仏法の宗本で、精微奥妙を極めているので玄文という。……玄妙法門を知ろうとするなら、この論を読むように」(同上第四十分注)、とする。とりわけ、この論の「金剛五位」説を称讃し、この「五位判教は釈迦如来の大法を余すことなく総括しており、まことに救弊補偏の要道である」(『与李小芸書一』、『雜錄』卷五)とみなす。

具体的には、この論が建立した「金剛五位」は「仏法の総綱であり、一切の破障法門を撰め尽し、一切の称性(応機)の末法ではない、根本の教えを説く」法門を包括して余すところがない。この義を明らかにできれば、教(禪宗外の教派)か宗(教外別伝を唱える禪宗)か、また有宗か空宗かを問わず、いずれを説こうともさしつかえなく、河を分けて水を飲むごとく是非を争うような愚かしいことはしない」(『略註』序説)のだと。この論の目錄を記したあとの評語ではこう指摘している。「この論は精微奥妙を極めており、専ら利根上智を応接し、同時

にすべての小権(小乗と権大乘)の機や漸機(鈍根)のために一乗(大乘)の勝因を作っている。見聞する者が熏習で(無漏)種子を成し、久しく熟練して心光を発し、広めるよう、伏して願う。そうすれば金剛信位に頓入し、円満に修行・証悟し、五位をひとしく顯し、論主の大願および注釈者の誠心と宝糸の網のごとく光をめぐらしあい、つぎつぎに開導し、有無が極まるまでにすることができよう」と。

以上の楊文会の議論から、彼が『大乘起信論』と『大宗地玄文本論』とを称讃したことの核心のひとつは、馬鳴作のそれら大乘の二論が大乘の空・有二宗、性・相二家、教・宗両派(禪宗とそれ以外)のすべてを貫通しうるとみなした点にあることがわかる。大乘各派は根本宗旨において一致するものであり、それぞれの入仏の法門は妨げあうものではなく、「河を分けて水を飲むごとく是非を争う」といったセクト主義の争いをすべきではない、と強調したのだといってもよい。⁽²⁸⁾ まさにこうした宗旨から、楊文会が門弟にただ一家一説のみを無理強いすることはせず、それぞれに向いている方法で引導したの

である。そのため、弟子には華嚴に精通した者もあれば、三論や密教を専修した者もあり、とりわけ唯識法相学の研究に成果をあげた者が最も多く、まさしく百花斉放、各宗並茂であったといえることができる。

楊文会は『学仏浅説』において、仏教の学び方は各人の根器によってそれぞれ違いがある、と説く。「利根上智の士はただちに思慮分別を断ち、本源の性地进行し、体用を全面的に顕現し、修行によって証悟するまでもなく、生死・涅槃が平等一如となる」。しかしこのような利根上智の士は「近世まれである」。そのつぎの者は、「解の道〔理論的知識を得る方法〕から入る」べきもので、すなわち「まず『大乘起信論』を読み、はつきり理解するまで研究し、それから『楞嚴』・『円覚』・『楞伽』・『維摩』等の経を読み、漸次、『金剛』、『法華』、『華嚴』、『涅槃』の諸部に及び、『瑜伽』、『智度』等の論まで読み至る。そうしてはじめて解によって行を起し〔実践的修行を積む〕、行が起って解が断たれ、真法界に証入する」。だがこういう根器の人も、最終的には「やはり浄土に廻向し、

弥陀に拝謁してはじめて永遠に生死を断ち、無上道〔仏道〕を得ることが出来る」。さらにその次位の者は、「普度〔普く救済する〕」法門によって専ら阿弥陀仏の接引〔応接引導〕の神力を信じ、往生を發願する」とともに、自己の能力に依じて「浄土の經典もしくは内容の簡単な啓蒙書を読むか、さもなくばただ弥陀の名号を受持し、一心に専ら念じて、やはり浄土に往生できる。見仏証道〔証悟〕には遅速の差はあっても、生死を超越し、永遠に輪廻を免れるという点では同じである」(『維摩』卷一)、と。つまり、「利根上智の士」を度外視すれば、浄土法門が生死輪廻を超越する自度度人〔自ら救い、人を救う〕の最も根本的な方法だ、というのである。楊文会には、釈尊の滅度〔涅槃〕から二千年後の今日、「利根はだんだんみられなくなり、今昔の人物の根器を較べると、その「高下はひどくかけ離れており」、当世、参禅者は多いが、結局、「根機と法とが適合していないので、得道はひどく難しい」(『答廖通心偈』、『維摩』卷四)、と思われた。⁽²⁹⁾そこで彼は以下のように考えた。「修習法門では、根機にかなっていることが大事だ」(『与陳仲培

書』、『維摩』卷五)、「中下の根機はただ教に依って勤修すべきで、みだりに頓悟を望んではならない。法が根機に投合しなければ、無益徒勞である」(『仏教初学課本註』)。念仏往生の浄土法門だけが「上中下の」三根をあまねく包摂し、「末法の修行」における「速成にして不退転、仏果に直行する」『普度法門』となるものだ(『般若波羅密多会演説三』、『維摩』卷一)、と。それゆえ楊文会は浄土法門を大いに宣揚し、一生、浄土法門に帰依したのである。

また楊文会はこの指摘している。『華嚴経』末で、普賢は十大願によって極樂に導こうとし、……その後、馬鳴大士作の『起信論』もまた極樂に帰するものとしてい⁽³⁰⁾る。竜樹作の『十住』・『智度』等の論でも、浄土に帰するよう、一度ならず説いている」(『十宗略説』)。それゆえ、「一切の仏法によって念仏の一門に入るといえるのが、『華嚴経』の融攝無礙の主旨なのである」(『与陳仲培書』、『維摩』卷五)。また「仏学の最も高いのは禅宗であり、最も広いのは浄土である。禅宗は根器を選ぶが、浄土はあまねく包摂する。今時の禅宗を尊ぶ者は浄土を軽視す

るが、馬鳴や竜樹の現身說法〔仏がこの世に現れて説法する〕はつとに車の両車輪のごとく、両者を補い用いていたのである」(『仏教初学課本註』)。総じていえば、「浄土の一門は一切の法門を包括し尽しており、一切の法門はみな浄土の一門に向かう。これは純雑無礙で、利根上智の行なう道である」(『与李澹録書一』、『維摩』卷六)、と。しかしながら、一般に仏学の徒は「往往にして浄土を軽んじて性理を尊ぶ」もので、楊文会自身にしたところで、「仏法を学びはじめた時にはやはりこういう見があった」のだが、ただ『弥陀疏鈔』を読んではじめて浄土の深妙なることを知り、それまでの偏見はすっかり消えてしまった⁽³¹⁾のだという。すなわち、人びとが浄土を軽視するのは、主に浄土の深妙なる理論への理解が不十分で、仏教の円融の主旨がしっかり理解できていないことからきている、というわけである。「利根の士で性理を高談して蓮邦〔西方浄土〕を軽視するような者はみな空有円融の理に達しておらず、大海を棄てて一滴水を見るようなものだ」(『西方極樂世界依正莊嚴円圓説』、『維摩』卷三)、と。このように考えた楊文会が浄土法門への研究を深めつつ、

多くの独創的な見解を示したのである。⁽³²⁾

楊文会の浄土理論は、経論を総合し、禪宗とそれ以外の教派を融合し、自性「自心の中」の弥陀と西方の弥陀、唯心浄土「浄心による現世浄土説」と仏土浄境「仏土にあるものは浄化されるという説」の不二を唱え、前後際「時空の前後対立視」を截断して当前の一念、現前の一句を往生の正因とみなすよう主張するものである。具体的な実践法では、観想と持名「阿弥陀仏の名号を受持すること」との兼修を上法とし、経論の必修を初歩とし、自力・他力双方の重視を不変の定論とすることを何よりも強調するのである。

『十宗略説』において、楊文会は、自性の弥陀と西方の弥陀とを対立させて排斥しあう見方について論評する。「のちに人びとは唯心浄土と自性の弥陀の説とを好んであげ、西方の弥陀は心外に法を認めるものだとして排除するようになったが、これは玄妙を欲してかえって浅薄・固陋になっているのだ」と。浄土の三經一論『無量寿』『観無量寿仏』『阿弥陀』経・『往生論』の理論に従

って、浄土往生法門は「去〔死去〕すれば必ず〔西方浄土に〕往き、生れるのもまた必ず〔西方浄土に〕生れる」という「人境俱不奪〔本来は禪の「四料揀」(『臨濟録』)の第四で、人(主観)・境(客観)ともに存するという立場)を宗とする」べきである。すなわち、浄土を修める者は一切唯心、一切唯識で「心外に境はなく、境外に心はない」という心・境「自他不二」の理をよく理解するべきだ(以上は『十宗略説』に見える)、とみなすのである。具体的には、「大地山河、目前の万物は唯一識の所現であり、つきつめれば実体はない」(『与釈幻人書二』、『雜錄』卷五)ばかりか、「莊嚴たる浄土にしても、唯一識の変現であることから離れることはない」(『与桂伯華書二』、『雜錄』卷六)とか、「眞法界は思議をはるかに絶していることを知るべきで、その体についていえば微塵も存立しないが、その用についていえば万有がみな顕現するのである。娑婆は唯一心の所現である以上、極楽がどうして唯心をはずれているだろうか」(『西方極樂世界依正莊嚴円図跋』、『雜錄』卷三)、と述べる。⁽³³⁾こうして境(西方の弥陀)と心(自性の弥陀)とは彼此の区別がなくなってしまうのであ

る。唐の善導が創めた浄土法門は「指方立相」(方を指し相を立てる)、すなわち西方に浄土があり、心外に弥陀を仰ぐのだと主張する。その善導の『観無量寿仏経疏』には、「いまこの観門等は、ただ方を指して相を立て、心を住めて境を取る〔莊嚴たる浄土を心中に観想する〕のみで無相離念を明かすことはなかった」とある。

宋の王日休も『竜舒浄土文』で「世の禪の専修者が言うに、唯心浄土なのであって、ほかにまた浄土があるはずはないし、自性の弥陀なのであって、さらに弥陀に見える必要はない」と。これは是に似て非なる言である」と述べている。このうち、この問題について多くの論争があった。楊文会はいふと、ここでの説では、「西方の弥陀を排除する」という傾向を指弾しているとはいえず、論の全体からみれば、明らかに唯識・華嚴・禪宗等の一切唯心・一切唯識・明性成仏等の理論を吸収しており、そこから「自性の弥陀」の思想を伝統的な浄土の立相取境の思想と調和させようとしているのである。⁽³⁴⁾

そうした楊文会の禪淨融合論は、前後際を截断して当前の一念、現前の一句を往生の正因とみなすべきだと主

張する理論にも表れている。忽然と前後際を断ち、本来の面目を徹見する、というのはもともと禪宗の頓悟見性の工夫である。楊文会はこの工夫を念仏法門に融合させ、「当念の一句を主とし、前後際を截断する、ということこそが、多多あつて煩雑な念仏のなかでの捷徑である」(『与李澹録書四』、『雜錄』卷六)、とみなす。曇鸞のいう「後心なく、間心なし」の解釈でもこう述べる。「人命は呼吸の間にあるのに、どうして後心というものがあるのか。千念でも万念でも、ただただ当念の一句を往生の正因とするのである。前句がすでに過ぎ去り、後句がまだに出ようとするのも、また当念のことである。そうすると、心は過去を縁することなく、未来を縁もしないで、ひたすら当念の一句に向けられる。これを事〔差別相、現象界〕の一心というのであり、いかなる時にも往生することができ。時間をかけて熟練すれば、当念もまた脱落し、理〔眞実平等の眞理〕の一心に入ることになり、人品は必ずや高められる。無間心とは無後心の純一な境地なのである」(『与黎端甫書』、『雜錄』卷六)、と。⁽³⁵⁾

『観無量寿仏経』では、十悪五逆を犯した人でも、臨終時

に一念に称名（阿弥陀仏の名を称える）しさえすれば往生できる、と主張している。これについては、楊文会とは二方面から以下のように解釈する。ひとつには、一切衆生はすべて仏性を具えていて、諸仏と無二無異であり、よって浄土に往生できる、ということ⁽³⁶⁾。もうひとつには、当念のもと、即座に前後が同時に頓現し、弥陀の願力と接し、一刹那にして浄土に生じる、ということだ、と。そこでこう説く。「理からいえば、下品の生の場合、仏法をこれほど速かには得られない。けれども称性法門は前後なく、一時に頓現し、百年千年後のことも頃刻の間に全く見聞する。長時が短時となり、短時が長時となる、と『華嚴で』いうことで、凡夫の意識では測り及ばない。十萬億の仏土・天仙の神力にもまた到りえないものだが、念仏者は弥陀の願力と接しており、一刹那のうちにただちに彼岸に生ずる。真の浄界のうちにどんな隔てがあるうか」（『与沈雪峰書』、『雜錄』巻五）、と。楊文会にとつて、浄土法門はかくも速か、かくも妙なるものである。「この念仏往生の一門こそは円頓教中における捷徑である」（『十宗略説』）と絶讃するのも無理ない。

持名法というのは浄土法門のうち最も簡便な法である。そのため、専ら持名を重んじる浄土宗派もある。もし専ら持名を重んじる者の「信願を切至」にできれば、やはり浄土に往生することができる、と楊文会もみなしはした。しかし浄土三經の根本教義からいえば、「この宗は觀想・持名の兼修を上法とする」（『十宗略説』）ものである。楊文会が『觀無量寿仏經略論』では、つぎのように説いている。「浄土の宗旨は三經を根本とする。大經（『無量寿經』）は本願を尊び、この經は専ら觀想を重視し、小經（『阿弥陀經』）は専ら持名を主張する。觀法は深遠精微で鈍根の者には入り難いので、近代の諸師は専ら持名の一門を主張している。だがもし觀想がずばり用いないでよいのなら、大小の二經でどうして極楽世界、依正（「仏国土と仏身」）の莊嚴を詳細に表現できようか」と。また、唐の善導に「仏本願を觀察する主意は仏名の専称にある」という説があるが、楊文会はこれにも異議を唱える。「もし仏が専ら持名を重んじたのなら、『觀經』『觀無量寿經』ではどうして觀想の法によって^{（37）}菩提希を諱諱

と教導しているのか、と指摘するのである。觀想と持名とは全く別の道ではなく、互いに融攝するものだ、というのが楊文会の考えであった。『日本僧一柳の「説觀經眼」を評す』においてそれをたいへん明確にしている。「觀經」末に、「仏は阿難に、汝、よくこの語を持せよと告げられた。この語を持せよとは、すなわち無量寿仏の名を持すること」とある。「よくこの語を持せよ」という句は、その前に説く觀法を持するようにとさとしたもので、「すなわち無量寿仏の名を持すること」の句は觀想と持名との互攝を明らかにしているのである。仏は、後世の人が觀想と持名とを全く別の道だとみなすのを恐れ、それでこういう融攝を説くことばを述べてさとしたのである」（『雜錄』巻四）、と。『觀經略論』ではさらに『觀經』で説く十六觀法と九品往生などに簡潔な疏論を施し、そこでしきりに華嚴の円融無礙の理を融合して、前人未発の点を明らかにしている。たとえば、第十二觀普觀想の疏論では、この行に到達した者はすでに上品上生を超えているが、それはこの觀想で到達する境地が事無礙の境地だからだ、と説く⁽³⁸⁾。また第十三觀雜想觀の

疏論では、ことさら華嚴と極楽との教理上の一致を説く。「菩薩行門は二種を出ない。ひとつは上に仏道を求めること、もうひとつは下に衆生を化することである。……前者の觀法は自心をすっかり弥陀の願海に投入してしまふものであり、後者の觀法は弥陀の願海をすっかり包摂して自心に帰し入れてしまふことである。このように幾重にもいりくみ、あまねく包容するのであるから、華嚴と極楽とが異趣であるなどとはとてもいえない」。さらに「無始以来、さまざまな善惡の業を具して、無量の差別相を呈しているのが、いま一念の觀のうちに九品がともに往生してそこから脱出すること、それが觀行である。それは法界の衆生がそのまま自性の衆生で無二無別、非一非異、といわれていることなのである。このような妙法は不思議解脱境界に入るのだからどうして得られるだろうか」と。つまり、浄土の觀想法門の深遠奥妙なところは華嚴の円融無礙の主旨とともに不思議解脱境界に入るのだから、異趣ではない、というのである。これは楊文会の創見で、華嚴教理によって『觀經』理論を発展させたものである。

このほか、楊文会は『観経略論』等の著作において、さらに以下のごとく念仏と称名との区別を説く。「念仏と称名とは異なる。心中で思い念ずるのを念仏といい、口で名号を唱えるのを称名という。憂いきわまつた衆生は病苦に迫られ、心で念ずることはできないが、口ではあたかも父母を呼ぶように仏名を唱えることができ、その痛切なる声は弥陀の大悲と応ずるので、往生することができ」(『観無量寿仏経略論』)。と。それゆえ、念仏と称名とを区別せず、念仏とはすなわち口で仏号を唱えることだとみなす日本の浄土真宗を、以下のごとく批判する。「念とは心で念ずること、称とは、口で称することである。声を出すのをすなわち念とし、念すなわち声を出すこととするのは誤りである」。したがって「専ら持名を念仏とみなし、観想等の法をすべて念仏外のものとして決めつけるのは経意ではない」(『闡教編』)「評選撰本願念仏集」)。と。楊文会は、「称名は本来、念仏のうちにあり、念仏を称名だと限定してしまうなら、経意からそれる」(『闡教編』)「評小聖極念仏円通」)とみなす。つまり、念仏とは持名・観想等の法を内包する総合概念であり、それ

ゆえ「観経」で説く十六法門はすべて念仏法門」だといふわけである。詳しくいえば、「念仏には多くの門がある。仏の名号を念ずる、仏の相好を念ずる、仏の光明を念ずる、仏の本願を念ずる、仏の神力を念ずる、仏の功德を念ずる、仏の智慧を念ずる、仏の実相を念ずる」等等で、これらはすべて念仏法門に包括される(『闡教編』)「評選撰本願念仏集」)。のだと。楊文会がこういう区別を指摘したのは、観想の重要性を強調するためであった。

浄土門のちには簡便化の一途をたどり、念仏・持名をおこなって莊嚴たる楽土・仏相を観想しさえすれば、そのまま弥陀の願力によって浄土仏国に往生することができるのであり、経論の研鑽は不要だ、とするまでになった。それに対して楊文会は、ただ名号を持するだけとか一心に専ら念ずるだけでは、長い間には氣力が衰えて怠りやすく、横道にもそれかねないので、「深遠奥妙なる経論によって妄情を消去し、志氣をふるわせ、勇敢にまっしぐらに前進してこそ、途中で退転、墮落しないですむ」(『学仏浅説』)「雑録」巻一)、と考える。ここである「深

遠奥妙なる経論」とは、浄土の基本経論である『無量寿経』・『阿弥陀仏経』・『観無量寿仏経』・『往生論』を指す。それゆえ楊文会「念仏法門はあまねく三根を包摂する。中人以上は、三経一論を手がかりにするのがよい」(『与李濟縁書一』)「雑録」巻六)とし、さらに、浄土門は最初、普賢菩薩によって示されたものとみなし、よって『華嚴経』「普賢行願品」をも浄土の重要な經典のひとつに数え、人びとに読誦を勧めた。⁽³⁹⁾ 経論を深く研究してはじめて仏学の要旨を理解することができるのであり、それは浄土法門においてももちろん例外ではありえない、と一貫して強調したのである。浄土法門の修行についていえば、三経一論の研鑽も初歩入門上の要求にすぎず、

『大乘起信論』とあわせて読誦・研究すべきだと、しきりに説いている。「呂勉夫に与える書」でも、「念仏法門はいつでも修行でき、力がつくのがとても速い。入門方法としては、内典の研究を根本とする」のだと説き、つづけて、「大乘起信論」を読誦し、習熟してから『纂註』・『直解』・『義記』⁽⁴⁰⁾の三注釈書を読み、浅より深へと順序だてて研究する」(『雑録』巻六)よう提唱する。さら

に「黎端甫に与える書」でもこう述べる。「仏法の深義を明らかにしようとするなら、『起信論』を研究し、あわせて浄土三経および『往生論』を日、読んでおれば、出世法門におのずと到達することができよう」(同上)。と。もしさらに『楞嚴』・『楞伽』・『華嚴』・『法華』等の経を研鑽すれば、浄土法門の修行は円満完全なものとなる⁽⁴¹⁾とも説いている。

楊文会の浄土理論研究において最も特色があるのは、彼が力説した、自力・他力双方の重視という考え方である。念仏往生浄土法門に即していえば、衆生の西方浄土に往生せんとする発願は、弥陀仏の本願と相応する。これは、弥陀仏の接引の神力を信仰し、それにすがらるべきだということの意味し、他力信仰を主とするということでもある。それゆえ、たとえ臨終の時にただ一念に帰依するか、ひとこと仏名を唱えるだけだとしても、仏に接引してもらえ、浄土に往生することができる、ということになる。かくして、自身で修行し、自性で覚悟するという自力は、浄土法門からすればあまり重要なことではなくなってしまうのである。当時、日本の浄土真宗僧のう

中には、いかなる自力の修行をも根本的に排斥し、浄土の主旨は他力の提唱であると力説し、いわゆる「純他力教」を創立した者までいた。そのため、楊文会とは日本の浄土真宗の僧侶たちとくりかえし論争するとともに、自力・他力双方の重視という自説を詳述した。

楊文会はいかに述べる。「信心があつて往生を發願する者は、すべてが臨終の時に弥陀の接引の力にすがるので、『宋の永明大師のいうように』『万修万人去』『修めたものは誰でも成仏する』できる。だが往生は他力にすぎるとはいえ、やはり自力を廢しはしないので、『修』の字で勉勵しているのである」(『般若波羅密多會演說三』、『雜錄』卷一)。「仏教で説く接引による往生はすべて他力の教でありながら、やはり自力を廢することはない。自力を廢すれば、無窮の過失に陥る」(『評日本僧一柳純他力論』、『雜錄』卷四)。それゆえ浄土門は「他力を信ずる上に自力をも尽す」(『十宗略説』)べきである、と。楊文会の考えでは、日本の浄土真宗が浄土門と聖道門とはつきり分け、念仏往生(他力)と諸行往生(自力)とを対立させるのは、經意に背く。そこでこう力説する。「聖

者がいて、人を迷ってふんざりがつかないようにさせ、直往の機を妨げることがあった。また専ら他力を重視する者もいて、俗縁を捨てられなくなり、空しく慈尊の望みを負う羽目になった。だから、自他の名に執着して対立させるべきではなく、互いに包摂融合させるべきなのである。自他の二力のどちらも廢すべきでないのは、「車の両車輪、鳥の両翼と同様で、宝所に直行して、永遠に輪廻を脱する」(『般若波羅密多會演說三』、『雜錄』卷一)のだ、と。

他力を信仰するとともに自力を尽す必要性を楊文会が説いたのは、少なくとも二つの理由があつてのことである。まず、西方浄土への往生を願う信心は自力によつてはじめて生ずる、と考えるからである。「他力は普遍平等だが、衆生には信する者と信じない者がおり、それぞれ自力によらずして信心を生ずることがあろうか」(『闡教編』「評真宗教旨」)。「公平に言えば、他力を信ずるといっても、やはり自力で信ずることができるのだ」(『闡教編』「雜評」)、と述べている。つぎに、この法門では、「人品の高低・見仏の遅速・証道の深淺・受記」(『未來の成仏を仏

道は十方刹土の解脱の門徑であり、西方浄土に生れた人も聖道によつて妙果を証するのである」。「弥陀は大願を發したうえ、聖道を勤修してはじめて円満たりうる」。よつて、「浄土もまた聖道無量門のうちの二門であり」、「もし初修の時に聖道の廢棄を唱えるなら、浄土の宗旨に背くことになる」(『闡教編』「評真宗教旨」)、と。かたや真宗の学者は、往生信心は全面的に他力から發するものだと強調し、「帰命の心は自己から生ずるのではなく、仏勅によつて生ずるのである。それゆえ、他力信心というのだ」と説く。楊文会のほうは、「仏勅を受けることができるのは自心なのである。だからやはり自心から生ずるのだ」とみなす。そこで、「実義を論ずると、信心とは自心の所起である。他力とは自心からみた他力である。現前の一念以外に何があろうか」とさへいい、さらにはより徹底して、「自他はいずれも仮名である。仮名の自を廢しながら仮名の他を立て、妙用自在に兎角を龜毛にとりかえる「兎角も龜毛も実体がない」というわけだ。実法だと執着しなければよいが」(同上)、と論じるのである。そして、こう指摘する。「のちに専ら自力を重視する

から予言される」の先後はいずれも自力修行の違いにかかつている」(『般若波羅密多會演說三』、『雜錄』卷一)、と考へるからである。総じていえば、「凡夫の往生は全面的に仏力にすぎるとは、自力で上下の差がつく。これは万古不變の定論である」(『評日本僧一柳純他力論』、『雜錄』卷四)、ということになる。このほか、菩提心を發するのは自力の雜行「正行でない行」だと真宗が断じて斥ける点にも、楊文会は厳しい批判をつきつける。「仏は菩提心から成ずるのであり、それはちようど飯が米から作られるようなものである。かりに飯を食べたいが米を用いてはならないとなれば、飯は得られるか。念仏を願ひながら菩提心を發することはまかりならぬとなれば、見仏でさるか。仏とは畢竟、菩提である。菩提心を棄てれば得仏のすべはない。それはちようど米を捨てれば食を得るすべがないようなものだ」(『闡教編』「雜評」)、と。

以上のように、浄土法門における自力・他力双方の重視という楊文会の説は、独創的な見解に富んでいる。楊文会とは日本の浄土真宗の僧侶との論争は、浄土宗内部の異なる学派の異なる經義理解であり、異なる考への提唱

である。仏法理論について慎重な態度をとりつづけ、ま
ず輕輕しくは論じない、と楊文会のみずから称した。彼
が真宗を論評したのも、「討論すればするほど明らかに
なり、自分にも相手にも利益になる」(同上)ようにとの
願いをこめてのことであって、良き学風を發揚したので
ある。⁽⁴⁴⁾

楊文会はまだ、宗教に人心を感化する力があると深く
信じており、こう述べる。「地球上の各国はみな宗教で世
道人心を維持している。もしひとりひとりが善惡のたし
かな因果応報を深く信ずれば、惡を善に改める心がおの
ずと本性から発現するし、ひとりひとりが感化すれば太
平の世を実現することができる」(『南洋勸業會演説』、『雜
錄』卷一)、と。彼はさらに、仏教で明らかにしている真
性不滅・因果輪廻・造業受報等の理論は人に惡因を造ら
ないようにさせ、苦果を免れさせることができると、堅
く信じていた。それゆえ、自度「自らを救う」の功が完
了しても、度他「他を救う」は休まない、という仏教の
提唱はまさに世間法と補い合う關係にあり、虚無寂滅の

談議では決してない、と説いた。このことから、楊文会
は敬虔な仏教信者であったということがわかる。しかし
ながら彼はそれ以上に、仏法の深義を嚴肅かつ真面目に
研究した仏教学者であった。「私はただ人に仏教を学ぶ
ように勧めるだけで、出家を勧めはしない。なぜなら、
出家者は多いけれども、仏教の学徒はたいへん少ないか
らである。しかも師に投ずるというのはいさなずかしい。
知人で師にとらわれた者がいたが、それなら在家で自由
にしていられる方がよい」(『与桂伯華書一』、『雜錄』卷六)
と語っている。このように仏学研究を重視したために、
彼の五十年間にわたった仏学研究の生活は、近代仏教文
化の振興、仏教典籍の整理・刊行、學術界における仏教
文化研究の推進、仏学研究の人材養成などの面すべてに
わたって重要な貢献をもたらしたのであり、高く評価せ
られるべきものである。

原註

(1) 彭紹升(一七四〇—一七九六)の字は允初、号は尺木、
また知婦子・二林居士とかとも号し、法名は際清、江蘇
省長洲(今の蘇州)の人である。羅有高や汪縉と同じく、

「理學者にして積典に通じた」。張之洞は『書目答問』の
附録の『國朝著述諸家姓名略』で彼らを「理學の別派」
と呼んでいる。彭紹升は儒仏を融合し、程・朱ら理學者
の排仏理論を論評して專著『一乘決疑論』をものし、儒
仏二家の主旨は「円融無礙」なものだと説いた。仏經を
讀んでみてはじめて學問とは何かがわかった、とみずか
ら述べていて、とりわけ『華嚴』・『般若』・『四十二章經』
等からの影響が強い。主に淨土法門を信奉し、晩年は杭
州の武林門外において二、三の禪僧とともに靜座や念仏
行をするのが常であった。著作はきわめて多く、『一乘決
疑論』のほか、重要なものに『無量壽經起信論』・『觀無
量壽佛經約論』・『阿彌陀佛經約論』・『華嚴經念仏三昧
論』・『居士伝』・『一行居集』・『二林居集』等がある。

(2) 羅有高(一七三三—一七七九)の字は臺山、号は尊聞
居士、江西省瑞金の人である。彼は、東西の二聖賢は権・
実ともに用い、その根本大願は同じであり、すなわち
「すべて大慈悲海から種智(仏智)を流し出し、切実に人
のために衣珠(仏性)を見透す」(『与彭允初二』、『尊聞
居士集』卷四)のだ、とみなした。それゆえ、「外は儒風
に従い、内は梵行を宗とし」、儒仏を融合したのである
(王昶『羅君臺山墓志銘』)。著作は彭紹升によって『尊
聞居士集』八巻に編集された。

(3) 汪縉(一七二四—一七九二)の字は大紳、号は愛廬居
士、江蘇省呉県の人。程・朱・陸・王の分け隔てを打破

し、儒仏を融合するよう説いた。著作は彭紹升によって
『文錄』十巻・『詩錄』四巻・『二錄』二巻・『三錄』三巻に
編集されており、『汪子遺書』と総称する。

(4) 龔自珍(一七九二—一八四一)の字は璣人、号は定庵、
浙江省仁和(今の杭州)の人。十九世紀前半の有名な詩
人、政治家、進歩的思想家。仏学では彭紹升の影響をか
なり受けており、『知婦子讀』では彭紹升を「中国の仏
學者で、わが知婦子ほど万全な者はいなかった」と讀え
ている(『龔自珍全集』)。

(5) 魏源(一七九四—一八五七)の字は默生、湖南省邵陽
の人。十九世紀前半、龔自珍と並び称せられた著名な学
者、進歩的思想家。仏学では淨土法門を尊び、『淨土四
經』等を編集・刊行した。楊文会は『重刊淨土四經跋』
で、「魏公の經世の学は周知のところだが、実はその本源
の心地は淨業が円満成就していて、その体の方から用を
起しているのだ」(『雜錄』卷三)と述べている。

(6) 楊文会の『大藏輯要叙例』には、「この書は専ら初学
者のために編集し、分類して検索の便宜をはかった。凡
そ經律論の羽翼の書(『解釈書』は、概ね本文に従うもの
を主とした)とある。そのあとに以下の分類を列挙する。
華嚴部・方等部・淨土部・法相部・般若部・法華部・涅槃部・小乘經・密部・大乗律・小乘律・大乗論・小乘
論・西土撰集(雜藏)・禪宗・天台集・伝記・纂集・弘
護・旁通・導俗。

(7) 多くの困難のうち、主要なものは経済上のそれであった。楊文会は金陵刻經処を維持するため、二度のヨーロッパ視察から持ち帰った各種の儀器〔科学・地理・土木等の関係の器具〕をすっかり湖南時務学堂に売り渡したりした。一八九七年、譚嗣同も汪康年への手紙のなかでこのことに言及している。「楊仁翁先生は今までの代金を尋ねておられる。……湖南が買った儀器の代金を蔣少穆氏に問い合せ、早急に送ってもらおうよう、とりはからって下さい。仁翁の状況は万難につぐ万難、そのうえ母上の喪に遭われました。われわれとしては収金をすればお役に立てるでしょう」(中華書局版『譚嗣同全集(増訂本)』下冊五一三頁)。

(8) 華嚴宗関係では、晋訳『華嚴經』、智儼『華嚴經孔目章』、澄観『華嚴經疏鈔』・『華嚴經懸談』、李通玄『華嚴經合論』等を校勘・出版したほか、『華嚴著述集要』(法蔵の多くの重要な著述等、計二十九種を含む)を編集し、また、『世の華嚴学者』の「圭臬」[よりどころ]として、『賢首法集』(法蔵の著作二十二種を含む)の編集を企画した(『賢首法集叙』、『雜錄』巻二)。

(9) 楊文会は『成唯識論述記』刊行の叙文で、この書は「元末より伝を失ひ、五百年來、誰も目にすることができず、好學の士がつねに遺憾とした」ものだと記している。確かにこの書は明・清大蔵にはともに欠落しており、そのため、当時の人たちは国内にはもうないものと考えた。

しかし、一九三三年に趙城広勝寺の金蔵が発見され、その中に『成唯識論述記』(七巻が残る)や窺基のその他の著作多数もあり、のちにそのすべての影印が『宋蔵遺珍』に収められた。

(10) 内容は、梁訳および唐訳『起信論』、『釈摩訶衍論』、唐の法蔵『起信論義記』、『別記』、唐の元曉『大乘起信論疏記全本』(すなわち『海東疏』)、明の真界『大乘起信論纂註』、明の徳清『大乘起信論直解』、明の智旭『大乘起信論裂網疏』の八種。

(11) 内容は、隋の慧遠『無量壽經義疏』、唐の善導『観無量壽仏經疏』、宋の元照『阿彌陀經義疏』、唐の靖邁『称讃浄土仏撰受經疏』、北魏の曇鸞『往生論註』、唐の道綽『安樂集』、唐の窺基『西方要訣』、唐の元曉『遊心安樂道』、唐の迦才『浄土論』、唐の懷感『浄土群疑論』。

(12) 楊文会は『支那仏教振興策一』で釈氏学堂の開設を提唱、「内〔仏教〕外〔仏教外〕」の学の二班に分け、「外学班は一般の学問を主にして、同時に仏書講読と教義の講釈とが半半の仏学をも学び」、「内学班は仏学を主とし、インド古代の五明〔声明・工巧明・医方明・因明・内明〕の学のように一般学をも兼習する」(『雜錄』巻一)、としている。

(13) 楊文会は「日本の南条文雄に与える書十三」でこのことに言及している。「スリランカ人達摩波羅が仏教を興隆しようとして上海にやって来ました。さらに貴国にも

滞在とのことです。から、教中の旨趣について掘り下げた話をされたことと思いますが、彼は東方人に仏教宣教師として入印を要請したいと望んでいます。貴国に志願者がいませんでしょうか。私の考えでは、貴殿でなければこの任に当れません」(『雜錄』巻七)、と。また、一九〇八年に蘇曼殊が劉季平に宛てた手紙にも、楊文会に請われて南京に赴任した、という記述があるとともに、以下のような言及がある。「十年あまり前、インドの法護尊者(達磨波羅)というかたが仁老に二通の書簡を送りま

したが、摩訶菩提会を創って末法を救おうとし、中国の僧侶の同行を募りたいとのことのです。先日、仁老がその手紙を探しだし、すでにわたくし瑛(曼殊の名は玄瑛)に中国語訳を託されました。……仁老は、当時、要請に応じて行くことのできた僧侶がおらず、悲しいことだとおっしゃった」(柳亜子・柳無忌編『曼殊全集』)と。

(14) 「祇桓精舎」の創立について、楊文会は「釈式海に与える書」に以下のように記す。「今春、同志諸君は、インドの仏教に振興の機運があり、あちらでは中華の名徳による奨励を得たいと望んでいることを知った。だが言語・文字の問題がある。仏道に明るい者はすでに年老いており外国語習得は困難で、若い者は経義に通じておらず、無駄足踏みで無益だということになる。そこで祇桓精舎を創設して人材養成の基礎としようということにな

った。三科目一、仏法・二、漢文・三、英語—を教え、英語に熟達してからはじめてインドに行つてサンスクリットを学び、それからかの地に仏法を伝教することができらう」(『雜錄』巻五)、と。

(15) 蘇曼殊(一八八四—一九一八)は一九〇八年の「劉三に与える書」でこう記す。「楊仁山長老の命により、十三日の晩、南京にやって来ました。……こちらの校務はすべてうまく運びました。現在、鎮江・揚州の大利から僧侶を選んでいるところで、来月のはじめには開講できると思います。漢文の教師は李曉暉先生、経学は仁老だとのこと。二、三年後、精進できた僧がいれば日本やインドに派遣し、留学してサンスクリット文を学ばせようと思います。それで仏教の再興を期待できるかもしれません」(柳亜子・柳無忌編『曼殊全集』)。

(16) 太虚(一八八九—一九四七)は民国期の著名な僧で、仏教改革や仏化運動を鼓舞した。彼が創刊した仏教雑誌『海潮音』は長く続き、広範な影響力をもった。彼の著作は多彩多数。一九二八年から、武昌仏学院・閩南仏学院・漢蔵教理院等を前後して創設し、多くの著名な学僧を養成した。なかでも印順・法尊・巨贊・大醒・塵空らは、国内外でかなりの影響力をもった。

(17) 歐陽漸(一八七一—一九四三)は字を竟無という。楊文会の死後、陳鏡清・陳義らとともに金陵刻經処の運営を託された。一九二二年に支那内学院を創め、多数の仏

学研究者を養成した。そのうち著名な者に、湯用彤・呂澂・劉定權・王恩洋・黃懋華らがいる。支那内学院も多くの仏典を校勘・刊行し、なかでも、その編集にかかる『藏要』三輯は合計七十余種の重要な経律論を収録しており、目下のところ、校勘が最も精密な版本に数えられる。

- (18) 南条文雄（一八四九—一九二七）は日本近代の著名な仏教学者（浄土真宗大谷派）で、主著に『大明三蔵聖教目錄』・『校訂梵文法華経』等がある。楊文会はず上海で日本の学僧松本白華と交って南条文雄・笠原研寿らがロンドンに滞在中であることを知り、のちにロンドンの末松謙澄のところで南条文雄らがオックスフォード大学でサンスクリットを学んでいることを知って、挨拶状を出した。間もなく、楊文会はず末松の寓所で南条文雄と会い、連夜歓談し、厚い友情を結んだ。勘案するに、中国仏教協会編『中国仏教二』三—三頁には、楊氏は「光緒十二年（一八八六）に再度ロンドンに行き、日本の留学僧南条文雄と知りあった」とあるが、これは間違いである。南条は一八七六年からイギリスに留学し、九年間滞在して一八八五年に帰国した。楊文会が二度目に渡欧した時、南条はすでにロンドンにはいなかった。楊文会はず二度目の渡欧を前にして南条に手紙を出し、「のちに松江君が送ってくれた貴方のお手紙二通を受けとり、……拝読していよいようれしくなりましたが、お手紙ではじ

めて貴方の御帰国を知り、……私は劉星使のお呼びでいままたイギリスへ行つて仕事をしなければならなくなりました」云々と記しているのもその証拠となる（『与日本南条文雄書五』、『雜錄』卷七）。ちなみに南条文雄の『懷旧錄』（平凡社東洋文庫等に収録）にも楊文会との交友の記述がある。

- (19) 楊文会『彙刻古逸浄土十書録起』に「近年世界が往来し、私もヨーロッパを歴遊することができるようになり、イギリスで南条上人と出会った。上人は文雄という名で、浄土宗の傑士である。それぞれ帰国すると、たまたま父方の親戚の蘇少坡君が随行員として日本に派遣された。蘇君を通じて南条に釈典の物色を頼み、中華の古徳の逸書はすべて購入してもらい、それは合計三百余種にのぼった」（『雜錄』卷三）とある。南条文雄の『大日本統蔵経序』に「明治二十四年（一八九一）以後、余が道友とばかり（楊文会）居士に贈ることにした和漢仏典は二百八十三部」とあり、さらに楊文会の「南条文雄に与える書十九」には「近年来、購入をお願いした古くは梁・隋から唐・宋までの経籍千余冊ならびに貴国の著述が書架いっぱいになりと並びました。まことに千載一遇です。貴殿および東海君の御尽力がなければ、どうしてこれほど広範にわたって法宝を収集することができたでしょうか」（『雜錄』卷八）とある。

- (20) 楊文会のこの『叙』は『等不等観雜錄』卷三に収める

が、『大日本統蔵経』には入っていない。

- (21) 『論語発隱』に見える。『己』とは第七識「末那識」の我執、『礼』とは平等性智、『仁』とは、性浄本覚である。第七識を平等性智に転ずれば、天下はすべて平等となつて性浄本覚に帰する。というのも一切衆生は仁の体をみずから完備しており、ただ第七識、染汚意（第七識の異名）が俱生分別我執を起すために、無障闇のうちにさまざまの障闇を妄見するのである。もし我執を破り、みずから平等の礼を回復すれば、天下の人がみな同じく仁であるとわかる。これが「仁を為すは己に由つて己に由らない所以なのである」。
- (22) たとえば『莊子』「人間世」篇で孔子と顔回の「心斉」についての議論、「大宗師」篇で孔子と顔回の「坐忘」についての議論を記述している。

- (23) 楊文会はずはじめ李通玄の『華嚴経合論』等から華嚴教義を崇めるようになり、それ以後、澄観（清源）の著述を読んで非常に敬服し、最後に法蔵（賢首）の各種の論疏を読むに至つてはじめて、華嚴の教旨は法蔵が基礎を作つたものであると知り、そこで専ら賢首を崇めるようになった。

- (24) 『大乗起信論』の真偽問題については、中日両国において学者の間で大論争があるが、楊文会はずそれが馬鳴作であることを少しも疑つていなかった。

- (25) 楊文会が『大乗起信論』を讀める記述は、以下にみる

ように多見される。「大藏教典は卷帙大量にあるが、その要点真髓を追求したものでは、『起信論』以上のものはない。この論の注釈者は隋唐以来、ざつと十家を数える。それぞれ長所があるとはいへ、賢首の右に出るものはない」（『会刻古本起信論義記録起』、『雜錄』卷三）。

『起信論』は馬鳴菩薩の作で、馬鳴は禪宗十二祖である。この論は宗教の円融であり、仏学の要典である」（『答釈徳高質疑十八問』、『雜錄』卷四）。「もし仏教に通じようとするなら、『起信論』が最高で、『起信論』に通じてから『楞嚴』を読むのである。この経と論とは簡要で、初学者に便利である」（『答廖迪心偈』、『雜錄』卷四）。「どうか『大乗起信論』を誦讀して精通して下さい。そうすればおのずと真実の仏法の徹底した理解がえられ、空を摩で影を捉えようとして時間を無駄にするようなことにはなりません」（『与馮華甫書』、『雜錄』卷五）。「私はいつも『大乗起信論』を師としています。わずか一万余字といへえ、三蔵聖教にあまねく通じています」（『与鄭陶齋書』、『雜錄』卷六）。「さらに『大乗起信論』を入道の門とします。この論に通ずれば、『楞嚴』・『楞伽』・『華嚴』・『法華』等の経はおのずとわかりやすくなります」（『与李滄録書一』同上）。

『楞嚴』・『維摩』の二経は初学者にはとつきにくいのですが、文章が簡潔で内容が豊富なのは、なんといつても『大乗起信論』です。熟読深思すれば、きっと仏教の本末に通ずることができます。

……ひとたびこの論に通ずれば、一切の経に門徑が開かれよう」(『与呂勉夫書』同上)。「仏法の深義を明らかにしようとするなら、『起信論』を研究すべきである」(『与黎端甫書』同上)、等等。

- (26) 楊文会の『仏教初学課本註』にこうある。「仏法を学ぶ者はまず信じ、信じてから理解し「知識を得る」、理解してから行「実践」を修め、解、行から証悟に至る」として、自注に「信・解・行・証の四門の次第は『起信論』に出ており、賢首はこれを根本として『華嚴経』を解釈した。これは古今不変の法なのである」と。

- (27) 楊文会の『大宗地玄文本論略註序説』に詳しい。それには、「『大宗地玄文本論』では金剛五位を建立している。衆生は無量劫来、業の招く果が相続し、三僧祇〔菩薩が仏果を得るまでの修行の年時〕の修証の功でなくしては除き尽すことができないので、無超次第漸轉位を立てる。衆生が一念相應すれば諸仏と同じになるので、無余究竟総持位を立てる。衆生心は法界を含み、あまねく融合して尽きることがないので、周徧円満廣大位を立てる。衆生は刹那刹那に有に執着し、解脱門に違うので、一切諸法俱非位を立てる。衆生は有を棄て、空に執着して断滅に向かうので、一切諸法俱是位を立てる」とある。

- (28) 楊文会は『成唯識論述記叙』でこう説く。「性相の二宗は異なるものか、異なりはしないのである。性宗は直下に空を明らかにし、空が極地に至れば真性がおのずと

顕現する。相宗はまず我法を打破し、それから円実を明らかにするのであり、無所得〔無分別・無執着〕を究竟とみなす。そこで、有とか空に執着して相対立するのはいずれも門外漢であることがわかる」(『雜錄』卷三)と。さらに『仏教初学課本註』で「禪と教とは別物ではない」とした上で、「三界唯心と万法唯識とを並説して宗教を融合する」と自注している。

- (29) 楊文会は「釈幻人に与える書二」でこう述べる。「禪宗の一門は人心を直指し、見性成佛する。教外別伝といふものの、実は般若法門であることが〔禪宗〕五祖・六祖の語を見ればわかる。禪宗がただ直下に見性するのを待つのみで、成佛するかどうかは問わない所以である。……禪人の見性には深淺に大差があり、晩唐以後、利根はだんだん減り、見性といっても、暗室の中に小さな穴をうがち、もれ来る一筋の光明を得るようなもので、廣大無辺の太虚のうちに日月星辰が旋回し、風雲雷雨の変化が起きるようなものとは、同じ次元では語れない」(『雜錄』卷五)と。また「王雷夏に与える書」では、「しかも〔六祖〕『壇経』で応接する機は上根利器のみで、数十年來、そういう人はみかけませんでした。学徒がたいたいっぺんにとび超えて直入しようとはかり欲し、一生求めつづけて輪廻を免れない、というのであれば、かえって浄土専修による効果にも及ばない」(『雜錄』卷六)と。さらに「陳栖蓮に代って黄檗焦に答える書」では、「禪

宗に唐代、諸大師が現れたのは、みな菩薩の応身なのであって、浅機のよく及ぶところではない。近代、大徹大悟して入天師だと自認していながら、命尽きたのち、隔陰〔死後、次の生を受けるまでの期間〕の迷を免れず、業に随って流転するというのは、浄土に往生してひたすら進んで退かない者に較べると、とても雲泥の差にとどまらない」(同上)、としている。

- (30) 『華嚴経』(四十卷本)末の「入不思議解脱境界普賢行願品」に普賢菩薩が諸菩薩および善財に告げたこととして以下の話を載せる。「善男子よ、もしこの功德を成就せんと欲するなら、当に十種廣大行願を修すべし、……またある人、深信心を以てこの大願を受持し、誦誦し、一の四句偈を書写するに至ることすらあり、速かによく五無間業を除滅し、……又、この人、命終る時に臨んで最後の刹那に一切諸根を悉くみな壞れ、一切の親屬を悉くみな捨離し、一切の威勢を悉くみな退失す。……ただこの願王のみは捨離せず、一切時において前に引導し、一刹那のうちに即ち極樂世界に往生することを得、到れば即ち阿弥陀仏・普賢菩薩・觀自在菩薩・弥勒菩薩等に見ゆ」(『大正藏』十卷)。また、『大乘起信論』第四分の末にはこうある。「復次に、衆生初めて是の法を學して正信を欲求するに、其の心怯弱にして、……懼れて信心は成就すべきこと難しと謂い、意に退せんと欲する者には、当に知るべし、如来に勝方便有り、信心を攝護した

- もう。意を専らにして仏を念ずる因縁を以て、願に随いて他方仏土に生ずることを得て、常に仏を見て永く惡道を離れるを謂う。修多羅に説くが如し。若し人、専ら西方極樂世界の阿弥陀仏を念じ、修する所の善根を廻向して、彼の世界に生ぜんと願求すれば、即ち往生することを得と。常に仏を見るが故に終に退すること有る無し。若し彼の仏の真如法身を觀じて、常に勤めて修習せば、畢竟して生ずることを得て正定に住するが故なり」(梁訳本)〔平川彰訳使用〕。

- (31) 楊文会は『重刊浄土四経跋』でもこう述べている。「私は仏法を聞きはじめたころはただ宗乘のみを尊んで、浄土の経論には意を介さず、仏相の莊嚴に執着するのは了義の説ではないと考えた。雲棲〔株宏〕の諸書を読んでみると奥義を明らかにしてあり、はじめて浄土門はあまねく群機を容れ、末法に広く流布するもので、実に苦海の曳航船、入道の階梯であると知った」(『雜錄』卷三)と。

- (32) 楊文会は『等不等觀雜錄』に収める多くの書簡・序・跋において浄土理論を論じているほか、『觀無量寿仏経略論』・『無量寿経優婆塞舍願生偈(往生論)略釈』・『壇経略解』(『身中浄土』の一節の専釈)の専著や日本浄土真宗の教義を論評した『闡教編』等がある。

- (33) 楊文会は「李澹縁に与える書一」でもこの説を展開している。李澹縁が「将来、諸仏が娑婆を浄土に転ずる際」

という言い方をしたのに対し、「見道がまだ浅いからそう考えるのだ」とさとす。「娑婆とは衆生の妄業が感ずるもの、ちやうど空華のようなもので、もともと実体はない、と知るべきである。浄法界においては極楽も娑婆もともにありえない。だが弥陀は鏡や水が花月をうつすように大願力で極楽国土を顕現し、衆生を摂受し、入れば退くことのないようにする。もし質礙〔物質〕心で求めようとするなら、道から遠く離れてしまう。娑婆世界は釈迦仏の大悲心が化した境であり、一切の菩薩が種種の難行苦行を修めるのはみなこの世界においてである。菩薩が空三昧に入れば、世界は尽きてしまし、幻三昧に入れば世界が示現するのである。これは空有無礙・一念全取ということ、将来の転移を待つことはない」

〔『維録』巻六〕と。

(34) 楊文会は宋の延壽が「禪宗を提唱し、浄土に帰したのことは、ことに古今に類をみない」としきりに讃えており〔般若波羅密多会演説一〕、『維録』巻一、彼の禪淨融合説には依拠するところがあるのがわかる。融合説はほかでも説いており、『壇經』〔宋宝本系〕の「身中の浄土」の一節を特にとりあげた『略釈』では、こう述べる。「一途に理でもって事を奪うのは、事で理を顯すこととまさしく相反する。浄土の人は罪を犯さないから精神は微妙の境地にある。華嚴の玄に入り、東土・西土を超えきっているのに、どうして罪を犯そうとするだろうか。もし

人が念仏心で無生忍〔空の智〕に入ることができたら、六祖は厳しくとも、必ずや罵りきれないはずである」と。さらに、『重刊浄土四経跋』では証自性弥陀をも肯定している。「世間の仏乗を修める者に、浄土とてあなどらないように伏して願いたい。念仏門を信すれば、わが仏世尊は別に方便として群生をあまねく救う法を開かれる。もしその深遠微妙な義がわからないのなら、それでも信心をしつかりもって修行に励むとおのづと開悟の期がある。その義がわかる者はまさに一心に廻向し、万行を円修し、五濁を転じて蓮邦とし、弥陀を自性に証する。これが私の深く望むところである」〔『維録』巻三〕と。

(35) 『仏教初学課本註』でもこう説く。「千句も万句も一句である。前句はすでに滅し、後句は未生であり、当念の一句が刹那として止まらないでいる。念仏の心は過去を縁することなく、未来を縁することなく、ただ現前の一句を縁じて往生の正因とする。これにこそが万修万人去〔修めたものは誰でも成仏する〕の法である。時間をかけて熟練すれば、縁する心が忽然と脱落し、念することなくして念じ、念するのがそのまま無念となる。これを理の一心というのであり、人品はより高められる」と。

(36) 『仏教初学課本註』で説く。「一切の衆生の本源の性地は十方諸仏と無二無異であり、極悪の業を造って無量の苦報を受けても本性は汚染されない。一念の廻向で如来は悉知悉見し、同体の大悲〔仏・菩薩の大慈悲〕でもっ

て浄域に摂め帰するのであって、業力にからまれ、牽かれることは決してない。世にいう帶業往生とは、俗情に随う言にすぎない。実は善悪や因果はみな空花〔幻花〕のようなもので、もともと花などないのによじらせた目が幻覺するのだ。死人がどうして業の体相をもって浄土に往生するということがあるのか。

(37) 楊文会は「浄土の縁は蓮池によった」とみずから語っており、明代の名僧株宏をいたく敬まった。株宏撰『阿弥陀疏鈔』を評して「賢首の家法を用い、〔念仏の〕事によることもあれば理によることもあり、機に投合して説を正している」〔『仏学書目表』、『維録』巻二〕、と述べている。したがって、楊文会が華嚴の教理を浄土観法に融合させたのは、多分、株宏の影響を受けたのであるう。

(38) 『観無量寿仏経略論』に説く。「この位の行人には、入観と同時に娑婆に極楽が現れ、出観とともに極楽に娑婆が現れる。娑婆と極楽とは相即相入し、無礙無雜で、華嚴の十玄門にあてはめれば、事事無礙法界にほかならない」。

(39) 魏源編『浄土四経』はまさしく「普賢行願品」〔すなわち八十『華嚴經』の末「入法界品」〕を三経と合刊したもの。楊文会は『浄土四経』を重刻する跋文で、魏源がこれを編集したので「世の浄業を学ぶ者は本書を習得するだけで事たりようになった」〔『維録』巻三〕、と

記す。

(40) 明の真界注『大乘起信論纂註』、明の徳清注『大乘起信論直解』・唐の法蔵『大蔵起信論義記』を指す。楊文会は『仏学書目表』で、『義記』について「法蔵が注解を作ってその妙義を詳述し尽している。熟読深思すれば、学徒はおのづと三蔵教海に通ずることができる」と評し、『纂註』は「賢首の『疏』と長水〔子瑄〕の『筆削記』を主にして簡略化し、編集したもので、初学者に便利である」とし、『直解』は「仏法の真理を直接に論じ、禪門の機に契合する」として、「以上の二種〔纂註〕と『直解』は『義記』への案内書としうる」と評している。

(41) 「李滄縁に与える書一」において、念仏法門は三経一論を手引きとするのがよいとしたあとに続けて説く。「さらに『大乘起信論』を入道の門とします。この論に通ずれば、『楞嚴』・『楞伽』・『華嚴』・『法華』等の経はおのづとわかりやすくなります。というのも、弥陀の因地〔仏果を得る前の位〕の修行はこの道にほかならず、西方に往生した人が彼土で修行するものもこの道にほかならないからで、これを師資〔師匠と弟子〕道合といひ、人品はきつと高められます」〔『維録』巻六〕。

(42) 楊文会と日本の浄土真宗僧との論争の主要な資料は、のちに『闡教編』一卷に編集された。そのほかに書簡の一部にもいくらか関連資料がある。『闡教編』には、『闡教獨言』・「評『真宗教旨』」・「評『選択本願念仏集』」・

「評小栗〔栗〕栖『陽政陰資辯』・『評小栗〔栗〕栖『念仏円通』』および「雜評」を含む。

(43) 『小栗〔栗〕栖』「念仏円通」を評す」でもこう指摘する。「仏が浄土門を説くのは退転防止の法としてである。弥陀願力にすがって西方に往生し、永遠に退転する縁をなくせば、必ず成仏することになる。そこで浄土の専修がそのまま聖道門の円成となりうる。かといって、聖道を捨てよう唱えるのは浄土を捨てることである。浄土は弥陀が聖道を修めることから成りたっているものであるから」と。また、早い時期に書いた「日本の南条文雄に与える書二」でもすでにこう記している。「宗旨（浄土の宗旨を指す）を提唱するのに聖道を全面否定する必要はなさそうです。世智弁聰（世俗のことにさかしく利巧なこと）の連中は聖道門の研鑽をつんでみないことには、一途に浄土に帰依することはできないからです」（『雜録』巻七）と。

(44) 「日本の南条文雄に与える書二二」において、『選択本願念仏集』と『真宗教旨』への批判について言及し、以下のように述べている。「私は貴殿とおつきあひして二十年近くなりますが、仏教の宗趣について議論したことはありませんでした。貴宗が全世界に伝教されようという折から、如来の教意といささかも違つことのないよう、伝法の高賢に古今の論をよくよく勘案なさるよう心からお願ひしたいのです。そうすれば、浄土真宗は群

生をあまねく救済し、無量無辺となりましょう」（『雜録』巻八）と。

訳註

〔1〕 本稿で引用されている楊文会の著作はすべて『楊仁山居士遺著』（金陵刻經処刊）所収のものであり、日本で行なう台湾版『楊仁山居士遺著』（文海出版社）は一部の絵図の脱落を除いて、その完全な影印本である。ただし、一九八一年の金陵刻經処復刻本には、趙樸初の『重印經書因緣略記』を加える他、台湾本所収とは異なる一九五五年改稿版『楊仁山居士事略』を載せている。ちなみに、同じく八一年、『浄土四経』とともに、魯迅生誕百周年記念として、一九一四年に魯迅が同刻經処に刻經の注文をした『百喻經』をも復刻している。

〔2〕 欧陽漸や釈太虚の思想について論及した研究書に、ウイン・チット・チャン（陳榮捷）の『近代中国における宗教の足跡』（福井重雅訳、金花生）がある。また、抗日戦や文革中の閉鎖期を経て復興に至る金陵刻經処や支那内学院の辿った変遷、ならびに本稿にも名前のある多くの思想家・学者のそれへのかかわりについて、拙稿「譚嗣同の旅―北京・南京・瀾陽をたずねて」（『新青年』讀書会編『猫頭鷹』三三）が当地での取材をまじえて記している。

〔3〕 章炳麟については、楊文会よりむしろ欧陽漸との関係

が深く、「支那内学院縁起」（『中国哲学』第六輯所収）を記したりしている（〔2〕であげた拙稿を参照されたい）。
〔4〕 小栗栖（香頂）——（一八三一—一九〇五）、真宗大谷派、豊後妙正寺住職。反キリスト教護法論を唱え、中国へは二度渡り、大谷派上海別院を建てた。著作に『選択集講録』・『北京紀遊』・『真宗教旨』・『念仏円通』等がある——のことは『楊仁山居士遺著』ではすべて小栗栖と誤っている。今は出典明記のため、誤記を残しておく。

附録

樓宇烈教授主要編著・論文目録

〈編著〉

- ・『王弼集校釈』（一九八〇年、中華書局）
- ・『中国仏教思想資料選編』（一・二巻既刊、石峻・方立天・許抗生・樂寿明と共編、一九八一—八三年、中華書局）
- ・『康有為「論語注」』（校点、一九八四年、中華書局）

〈論文〉

- ・『郭象哲学思想剖析』（『中国哲学』第一輯、一九七九年）
- ・『試論近代中国資産階級改良派的哲学思想』（『歴史論叢』第一輯、一九八〇年）
- ・『葉適』（評伝）（『中国古代著名哲学家評伝統編三』、一九八二年）
- ・『莫若以明』釈（『中国哲学』第七輯、一九八二年）
- ・『開展对中国文化総体上的綜合研究』（『中国文化』研究集

- 刊二、一九八四年）
- ・『湯頭祖哲学思想初探』（『湯頭祖研究論文集』、一九八四年）
- ・『龔自珍』（評伝）（『中華民族傑出人物伝』三、一九八四年）
- ・『近代仏学的特点及其評價』（『文史哲』一九八六年二期）

（さかもとひろこ・学習院大学非常勤講師）