

太宰春台の仏典刪修にみる近世日本社会と仏教

森 和 也*

Buddhism in Early Modern Japanese Society as Seen through the Revision of Buddhist Scriptures by Dazai Shundai

MORI Kazuya

Dazai Shundai (1680–1747) was a Confucian scholar in the mid-Edo period in Japan. He was well-known for his achievements in economics, and he was also a scholar of the Chinese classics who inherited Ogyu Sorai's theory of the *Kobunji-gaku*. Although Shundai was known as anti-Buddhist in general, he was an intimate acquaintance of many *bonzes* in literary terms by virtue of his education in the Chinese classics. On this basis, Shundai used his knowledge of Chinese writing to revise the *Amitabha Sutra* that Kumārajīva translated into Chinese. The title of the book in his revision was *Shūsatsu-Amida-Kyō*. In this paper, I will introduce some significant points of the *Shūsatsu-Amida-Kyō*, which are not widely known. *Shūsatsu-Amida-Kyō* is not a re-translation from the original text in Sanskrit. Rather, it is just the revision of Chinese writing of Buddhist scriptures translated into Chinese. Critics have criticized that point. But this is not the criteria to be used to evaluate the *Shūsatsu-Amida-Kyō*. Buddhist texts conveyed the words of Buddha not as a sacred book but as a relatively simple text that was evaluated by the skill of the composition. I think that it is possible to evaluate the results of an initial empirical study of Buddhism in the Edo period.

キーワード：太宰春台, 近世仏教, 翻訳論, 漢文学, 古文辞学派

Key Words: Dazai Shundai, Buddhism in the Edo period, Translation studies, Chinese classics, School of *Kobunji-gaku*

I 問題の所在

太宰春台の名は、服部南郭と並び称される荻生徂徠の高弟として記憶されているが、南郭が徂徠の古文辞学の詩文の面を受け継いだのに対し、春台は経世論の面を受け継いだと、入門的な概説書などでは簡単に紹介されている。しかし、春台には、詩文についての

* 中央大学政策文化総合研究所客員研究員, 公益財団法人中村元東方研究所専任研究員
Visiting Research Fellow, The Institute of Policy and Cultural Studies, Chuo University; Fellow, The Nakamura Hajime Eastern Institute

著作『倭読要領』、『文論』などがあり、また、中国の音韻図「韻鏡」の研究書『磨光韻鏡』を著した文雄は、春台から唐話（中国語）を学んでいるなど、詩文の面で劣っているどころか、春台の学問の一要素をなしており、南郭、高野蘭亭、平野金華など、護園の漢詩人との対比を際立たせる言説が、春台から詩文のイメージを覆い隠してしまっている。春台も、徂徠に古文辞を学んだ古文辞学派であった。

また、春台には、その著作『辨道書』に主に起因する排仏論者としてのイメージもあるが、これも一面の理解に過ぎない。確かに儒教中心主義であることは間違いないが、その排仏論の内容について検討してみなければ、江戸小石川の伝通院に10年余り寓居したり、文雄などの僧侶と交流したことについて説明がつかない。

本稿では、春台の著作で、浄土三部経の一つ『仏説阿弥陀経』の文章を刪修した『修刪阿弥陀経』¹⁾を取り上げる。春台の詩文観と仏教観とが交錯するこの著作の分析から、近世日本社会における仏教の存在のありかたの多様さの一面を明らかにしたいと考えている。

太宰春台。春台は号である。名は純，字は徳夫，通称は弥右衛門。紫芝園は、春台の私塾の名であり、また号でもある。1680年（延宝8年9月14日²⁾）、信濃国飯田に、飯田藩主堀親昌に仕える太宰言辰の次男として生まれた。1688年（元禄元年）、言辰が堀家を致仕し、一家は江戸に出る。1694年（元禄7年）、春台は武蔵岩槻藩主松平忠周（忠易）に出仕する。1697年（元禄10年）、松平忠周は但馬出石に転封。1700年（元禄13年）、春台は松平家を致仕。松平家中での春台の立場は相当に複雑なものだったらしく、致仕にあたって10年間他家への出仕を禁じられている。この間の1696年（元禄9年）、春台は中野搗謙に入門している。搗謙は唐通事林道栄の縁戚にあたり、道栄に学んで唐話をよくした。搗謙に学んだことが、後に徂徠のもとで古文辞を学ぶ道筋をつけることになる。1704年（宝永元年）、春台は京に上る。1709年（宝永6年）、京を去り、大坂に移る。1711年（正徳元年）、10年の出仕の禁が解けた春台は江戸へ向かう。江戸で春台は徂徠に入門する。先に徂徠に入門していた安藤東野は、かつて搗謙のもとで春台と同窓であり、親友であった。入門はこの東野の手引きであった。この年、下総生実藩主森川俊胤（重令）に出仕するが、5年で致仕している。これ以降、出仕することはなかった。1723年（享保8年）、江戸の小石川に私塾紫芝園を開き、講義のかたわら、著作を行う。『倭読要領』（1728）、『経済録』（1729）、『聖学問答』（1732）、『辨道書』（1735）、『増註孔子家語』（1736）、『論語古訓』（1737）、『文論』（1739）など、この時期の執筆である。1747年（延享4年）春、春台は病に罹り、5月30日歿。享年68。

II 春台と仏教

排仏論者としての春台を代表するのは『辨道書』である。このほか、随筆『紫芝園漫筆』にも排仏論的主張を見ることができる。春台の排仏論は儒教中心主義に立って、儒教の優位のもとで、国家統治にかかわらない限りは、仏教および神道など他の宗教・思想の存在は認めている。

偏屈なる儒者は、諸子百家を異端邪説と名づけて、其書を読まざる故に、其道を知らず、一概に取べき処なき様に存候。仏法を悪むことは、又諸子百家を悪むよりも甚しく、僧をば人類にもあらぬ様に思ひて、天下の事を論ずるにも、仏法を絶さずば国家は治まるまじくなど申候。善く学問して先王の道を明らめたる上にては、諸子百家の道は国家の病を治する良薬にて候。釈氏は国家に預からぬ者にて、僧は古の巫祝の類なる者なれば、上の政たゞしき時は国家の害になる事もなく候。日本の神道は又殊に小き道にて、政を妨ることあはず候。畢竟諸子百家も仏道も神道も、堯舜の道を戴かざれば世に立ことあはず候。されば中華の古代も日本の今の世も、天下はいつも堯舜の道にて治り候。³⁾

仏教同様に同書中で批判されている神道の側に立つ本居宣長⁴⁾も、『講後談』では、「聖人の道によるときは、その余の道はみな異端なれば、随分にこれをそしりて、世人のまよはぬやうにして、己が聖人の道の、あまねく天下におこなはるゝやうにつとむるが、儒者の本意なれば」と、儒者としては当然の言であると春台の立場を評価している⁵⁾。

春台の仏教に対する態度は、役割分担を定めて、その越権を許さない反面、仏教に許された領域内では、仏教の存在は認められたものとなる。その許された領域内では、儒者と仏者との交流も可能である。

略伝にも記した通り、春台は、旧主松平忠周（但馬出石藩主）から命じられた10年間の他藩への仕官の禁止が解けた正徳元年に大坂から江戸に戻るが、江戸での住まいは、1721年（享保6年）の火事で焼け出されるまで、江戸小石川の伝通院内であった⁶⁾。

伝通院は、浄土宗関東十八檀林の一つで、同じく関東十八檀林で徳川家の菩提寺である増上寺に次ぐ規模であった。檀林は、浄土宗の僧侶養成機関であり、学寮で学ぶ僧のための漢学の講義の需要が存在した⁷⁾。伝通院を焼け出された後、私塾紫芝園を伝通院からほど近い小石川牛天神に開いたのも、それまでに培った縁故と、漢学の講義の需要を見込んでのことであろう。師の徂徠も同様に柳沢吉保に出仕するまでの雌伏の期間を増上寺の門前に私塾を開いてしのいでいる。

春台の書簡「与会夫兄弟書」には、農民、職人、商人から、僧侶、神官、ありとあらゆる人に至るまで、学びたい者には差別なく教えた⁸⁾とあるが、これは言葉の綾ではなく、事実に近いものであったろう。春台の詩文集『春臺先生紫芝園稿』には、僧侶との間で交わした詩や、「復義海上人書」、「与印海芝山二沙門書」、「与雲洞師書」、「与靈雲寺義山律師書」、「与慧寂師書」などの書簡類が収録されている。

その僧侶との交流の軸が那邊に存在していたかは、1723年（享保8年）、江戸での学を修め長崎に帰ることになった玄海に贈った序から伺うことができる。

仏者というのは、この世の外に遊ぶというが、誰か人ではないと言うだろうか。人であるなら、情が無いということがあるだろうか。食に飢え、薄着にこごえ、生を慕い、死には哀れと感じるのは、始めから人と同じである。まして、我が詩を詠み、我が書を読み、文芸に従事することにおいてはなおさらである。⁹⁾

いわゆる「排仏論者」らしく、仏教の出世間性を批判しているが、その出世間性を否定した上で、同じ「情」を共有する人間として文芸の道においては共通の価値観を有することができることを述べている。春台と僧侶との結びつきは詩文の世界においてであった。その白眉は春台に唐話を学んだ文雄であろう。文雄の『磨光韻鏡』は、春台の序文を付して1744年（延享元年）に刊行されている。江戸を離れ、京都に戻った文雄に宛てた春台の書簡には、文雄西帰後に、文雄が伝通院内に作った詩社の活動が衰え、ついに廃するに至った経緯を伝え、京の僧侶は、数こそ多いが学問は無く、京の軽佻な環境に毒されて文雄も学問を廃するのではないかと心配していたが、『磨光韻鏡』を著して、安心したことが述べられている¹⁰⁾。やはりここにおいても交流の軸は詩文にあった。

僧侶との交流が詩文を軸としたものであった時に、その会話の中で、話題は日本や中国の漢詩文に止まらず、仏典にまで及んだことは容易に想像される。なぜならば、彼らの傍らには漢訳仏典という漢文が普段にあって、春台にはその仏典の漢文を刪修した『修刪阿弥陀経』という著作があるからである。

Ⅲ 『修刪阿弥陀経』とその内容

『修刪阿弥陀経』一卷。成立年は不詳であるが、1723年（享保8年）の夏以降、翌1724年の春以前の著述と推定される¹¹⁾。これは春台が紫芝園を開塾してすぐの時期ということになる。写本として伝わったが、幕末になって、上野安中藩主の板倉勝昭が編纂した『甘雨亭叢書』中の一冊として、1853年（嘉永6年）、三宅観瀾の『助字雅』と合冊で板行された。

なお、この『甘雨亭叢書』本には「後序」を欠いている。また、この『甘雨亭叢書』には、板倉勝昭撰「春臺太宰先生傳」が附されている。序、後序ともに揃う翻刻が、妻木直良編纂『真宗全書』続13・註疏部6に収められている。底本は、尾張藩儒宮田敏（円陵）、「弘化四年八月一日」識語の写本である。

本稿では、『真宗全書』本に拠るが、明らかに誤脱字と思われる箇所は、新潟県立図書館蔵本（写本¹²⁾。「序」「後序」揃）、西尾市岩瀬文庫本（写本¹³⁾。「後序」欠）、早稲田大学図書館蔵『甘雨亭叢書』収録本（刊本）、近世儒家文集集成影印『春臺先生紫芝園稿』（刊本）収録「修刪阿弥陀序」・「修刪阿弥陀後序」、によって対校した¹⁴⁾。

『修刪阿弥陀経』は、鳩摩羅什による漢訳仏典『仏説阿弥陀経』の漢文を、春台の謂うところの正しい漢文に直すことを目的としている。まず春台が拘ったのは、『仏説阿弥陀経』の「経」という語である。

仏教の経典は、もともとブツダがその場で話したことを、他の者が記録したものである。その説法を詳しく記して、書物にまとめた。今からこれを見てみれば、単に世の中で言うところの「小説」というものである。どうして「経」と言うことが出来るだろうか。いったい文章には必ず文体というものがある。文体はそれぞれ形式を異にする。「経」には「経」の文体がある。仏典は「経」の文体ではない。梵語にこれを^{スートラ}修多羅と言う。訳して経と言う。思うに翻訳者は、仏典を尊ばんとしてこれを儒教の聖人の書になぞらえようとしたのだろう。（凡例 第一条）¹⁵⁾

春台の意図するところは明確であろう。春台の考える「経」とは、儒教の経典のことである。一般的な排仏論者であれば、僧侶の僭称を非難し、仏典を否定して、それで終わりとなるところだが、春台は、もし仮に「経」を名乗るならば、五経と同じような文体でなければならぬ、として、仏典を刪修する作業に取りかかる。春台が主に手がけたのは、俗語を経典にふさわしい語に置き換え、また仏典特有の冗長な表現を簡潔な表現に改めることで、「凡例」に示された方針は八条ある。先に引用した第一条は除き、第二条以下を整理すると次のようになる。

- 2 「如是我聞」, 「一時」などは俗語なので一切を改める。
- 3 古書は「单辞」を多く用いるので、「智慧」のような「智」と「慧」と同じ意味を表す漢字二字を重ねた熟語は一字に改める。
- 4 「誓願」, 「煩惱」など漢籍に対応する言葉（「志」, 「累」）のある仏教語は改める。
- 5 対応する「小比丘」「小阿羅漢」のない「大比丘」「大阿羅漢」などの尊称の「大」

の字は取り去る。

- 6 梵語の音写語は奇を衒ったものだろうが、使用されて久しく定着しているので、そのまま残す。
- 7 梵語は冗長を尊ぶが、いたずらに美辞麗句を並べたものである。題首の「仏説」は「古書之例」とは異なるので取り去る。
- 8 なるべく原文（漢文）によって「文」らしくなるよう刪修した。

以上の作業によって、原文で1,857字あったところから、384字を減らし、1,473字の文章にしたとしている。梵語の音写語をそのまま残すとしているのは、生真面目さを護園の同門にからかわれる春台のこと、あくまで漢文の刪修という自分の専門分野に忠実で、専門外の梵語には手を出さないという春台の学者としての良心からであろう。

次に刪修の例を見てゆくが、ここでは、漢文がどのように刪修されたかを見るため、訳文はしめさず、原文（漢文）のみを引用する。また、紙数の制約があるため、鳩摩羅什訳『仏説阿弥陀經』と春台の『修刪阿弥陀經』との比較は、3箇所のみ例として抜き出している。

〔A〕

『仏説阿弥陀經』

如是我聞。一時，仏在舍衛国，祇樹給孤独園，與大比丘衆，千二百五十人俱。皆是大阿羅漢，衆所知識。長老舍利弗，摩訶目犍連，摩訶迦葉，摩訶迦旃延，摩訶俱絺羅，離婆多，周利槃陀伽，難陀，阿難陀，羅睺羅，憍梵波提，賓頭盧頗羅墮，迦留陀夷，摩訶劫賓那，薄拘羅，阿菟樓駄，如是等，諸大弟子，并諸菩薩摩訶薩，文殊師利法王子，阿逸多菩薩，乾陀訶提菩薩，常精進菩薩，與如是等，諸大菩薩，及釈提桓因等，無量諸天大衆俱。

この原文のうち、下線をつけた箇所を置き換え、あるいは削除する作業を行い、以下のような文に春台は刪修した。太字は春台が置き換えた文字である。

『修刪阿弥陀經』

昔者，釈迦牟尼仏，在舍衛国祇樹給孤独園，與比丘千有二百五十人居，皆世所号，称阿羅漢者也。弟子舍利弗年最長，摩訶目犍連，摩訶迦葉，摩訶迦旃延，摩訶俱絺羅，離婆多，周利槃陀伽，難陀，阿難陀，羅睺羅，憍梵波提，賓頭盧頗羅墮，迦留陀夷，摩訶劫賓那，薄拘羅，阿菟樓駄等，數十人侍側。有菩薩，文殊師利・阿逸多・乾陀訶提之徒，恒從遊学，天人釈提桓因等，各率其属来衛仏所，且受教勅。

この箇所は『阿弥陀経』の冒頭である。「如是我聞」,「一字」は俗語として、まとめて「昔時」に改めているが、「如是我聞」については、『紫芝園漫筆』巻三で、「如是我聞」から文を始めた場合、それ以降のことがら（『阿弥陀経』なら「一時、仏在舍衛国、祇樹給孤独園、与大比丘衆…」）をアーナンダが伝聞した、つまりアーナンダはブッダが説教した現場にいないことになり、叙述に論理的矛盾が生じることを指摘している。春台は、そこで「如是我聞」は古浄瑠璃の語り出しの「扱もその後」と同じ定型句だとして、「外国語を翻訳する際は、その元の語の意義・次序に拘らず、その意味の通じ難いのを捨てて、その本旨を取って、文辞を整えるべきだ¹⁶⁾」と、逐語訳ではなく、意識を勧めている。春台は経典を削る一方ではなく、「仏」については「釈迦牟尼仏」として、ブッダが話者であることを明確化している。「大比丘」から「大」を除くのは「凡例」の原則通り尊称の「大」であるからだが、一方、梵語の音写語は改めない方針に従い「摩訶目犍連」などの「摩訶（s (=サンスクリット、以下同) : mahā)」は残している。「衆所知識」は「知識（s: mitra）」が仏教語であるので、「皆是大阿羅漢、衆所知識」を、「皆世所号、称阿羅漢者也」という、より経典の漢文らしい表現に改めている。「長老舍利弗」も「長老（s: sthavira）」が仏教語であるため、これを避け、「弟子舍利弗年最長」とむしろ字数を増し、説明的な表現となっている。「數十人侍側」も説明的な付加である。「并諸菩薩摩訶薩、文殊師利法王子、阿逸多菩薩、乾陀訶提菩薩、常精進菩薩、與如是等、諸大菩薩」という箇所は、冗長な表現であると考えたのであろう、「有菩薩、文殊師利・阿逸多・乾陀訶提之徒、恒從遊学」というように「菩薩」の重複を避けて「有菩薩…之徒」としている。最後の「釈提桓因等、無量諸天大衆俱」では、漢文として文意が明晰な文にするため、むしろ文字数を増やして、「天人釈提桓因等、各率其属來衛仏所、且受教勅」としている。「凡例」では文字数を減らしたことを強調しているが、このように経典の漢文としてふさわしい表現にするためには、文字数を増やすこともしている。冒頭の箇所を読む限り、簡約にしたと言うより、文意を敷衍して漢文としての体裁を整えたというのに近い。

[B]

『仏説阿弥陀経』

舍利弗，若有善男子善女人，聞是諸仏所説名，及経名者，是諸善男子善女人，皆為一切諸仏，共所護念，皆得不退転，於阿耨多羅三藐三菩提。是故，舍利弗，汝等皆當信受，我語及諸仏所説。舍利弗，若有人，已發願，今發願，當發願，欲生阿弥陀仏国者，是人等，皆得不退転，於阿耨多羅三藐三菩提，於彼国土，若已生，若今生，若當生。是故，舍利弗，諸善男子善女人，若有信者，應當發願，生彼国土。

『修刪阿弥陀經』

若有聞夫諸仏之言者，皆為諸仏所福，必永不廢阿耨¹⁷⁾多羅三藐三菩提。若有聞仏国¹⁸⁾之故，而願欲生焉者，亦永不廢阿耨多羅三藐三菩提。隨其所願，後生皆生焉。非仏陀攸祐，何以然乎。

この箇所は、全面的な刪修による書き換えを行っている。原文で残っているのは、「阿耨多羅三藐三菩提」(s: anuttarā samyak-sambodhiḥ) という 2 箇所の梵語の音写語と、「欲生」のみである。「若有善男子善女人，聞是諸仏所説名，及經名者」とあるのを、「若有聞夫諸仏之言者」と簡潔にまとめ、「皆為一切諸仏，共所護念」を「皆為諸仏所福」にしたのも同様だが、「護念」(s: parigraha) は、心にかけて守ることを意味していて、「福する」に置き換えるのは誤読に近い。「不退転」(s: avinivartaniya) を「永不廢」に置き換えるのも、いったん達した位から退くことが無いのが「不退転」であるので、「永く廢さず」では、“退くことが無い”というニュアンスが伝わってこない。「若有人，已發願，今發願，當發願，欲生阿弥陀仏国」は、春台のいうところの仏典特有の冗長な表現の最たるものであろう。「已發願，今發願，當發願，欲生…」の過去・現在・未来に対応する「已・今・當」は無視してしまい「願欲生」とまとめている。これも大きく原文を損なっているが、特に時制というものが無い古代の漢文を基準にすると、こうした改変となるのであろう。「於彼国土，若已生，若今生，若当生」も同様に「後生皆生焉」としてしまっているが、原文にある時制の感覚が失われている。原文では時間に幅があるのに対し、春台の刪修では時間がある一点に止まってしまっている。「非仏陀攸祐，何以然乎」はこの箇所全体の文意をとって加えたのであろうが、蛇足である。

〔C〕

『仏説阿弥陀經』

舍利弗，如我今者，稱讚諸仏，不可思議功德，彼諸仏等，亦稱説我，不可思議功德，而作是言，釈迦牟尼仏，能為甚難希有之事，能於娑婆国土，五濁惡世，劫濁，見濁，煩惱濁，衆生濁，命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提，為諸衆生，説是一切世間，難信之法。舍利弗，當知。我於五濁惡世，行此難事，得阿耨多羅三藐三菩提，為一切世間，説此難信之法。是為甚難。仏説此經已，舍利弗及諸比丘，一切世間，天人阿修羅等，聞仏所説，歡喜信受，作礼而去。

『修刪阿弥陀經』

仏曰，豈惟我稱夫諸仏讚揚阿弥陀仏哉。惟夫諸仏，亦稱我讚揚阿弥陀仏，曰，善哉。釈

迦牟尼仏、難矣在娑婆之國、五濁之世、能獨得阿耨多羅三藐三菩提、濟衆垂教焉。舍利弗、女聞五濁之名乎。劫濁・見濁・累濁・生濁・命濁、謂之五濁。我在五濁之世、而得阿耨多羅三藐三菩提、固難矣。欲使人皆得之、不其已難乎。於此、舍利弗及群比丘、及四方來聽者、皆大說、南膜拜而去。

引用したのは『阿彌陀經』の最後の部分である。ここでも大幅な刪修を行っている。まず「舍利弗」という呼びかけの言葉を省略している。「不可思議功德」(s: acintyaguna)は言うまでもなく仏教語であるので、これを避けて、「不可思議功德」を「阿彌陀仏」に特定することで、「如我今者、稱讚諸仏、不可思議功德」とあるのを、「豈惟我稱夫諸仏讚揚阿彌陀仏哉」と大きく言い換えている。同様に、「彼諸仏等、亦稱說我、不可思議功德」を、「惟夫諸仏、亦稱我讚揚阿彌陀仏」としている。阿彌陀仏そのものか、阿彌陀仏の「不可思議功德」かは、阿彌陀仏の本体か作用かで異なるところであるので、春台の刪修は正確とは言い難い。「而作是言」は仏教漢文の表現で、春台は簡潔に「曰」と改めている。「曰」以下の釈迦の言葉もまた大幅に改変しているが、特に原文では「舍利弗、當知、我於五濁惡世、行此難事、得阿耨多羅三藐三菩提」とある箇所、「娑婆國土」の性格の形容としての五濁が述べられているのに対して、春台は、原文前半の「能於娑婆國土、五濁惡世、劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁中、得阿耨多羅三藐三菩提」との重複と考えたのか、これを一つにまとめ、「舍利弗、女聞五濁之名乎。劫濁・見濁・累濁・生濁・命濁、謂之五濁。我在五濁之世、而得阿耨多羅三藐三菩提。」と、釈尊が舍利弗に対して五濁を説明するという内容に改変されていて、刪修と呼び得る限度からは大きく踏み出している。末文の「仏說此經已、舍利弗及諸比丘、一切世間、天人阿修羅等、聞仏所說、歡喜信受、作禮而去」も、「於此、舍利弗及群比丘、及四方來聽者、皆大說、南膜拜而去」として、「一切世間、天人阿修羅等」を「四方來聽者」に、「歡喜信受」を「大說」にと、仏教語による表現を置き換えてゆく。「作禮而去」は仏典の終わりの決まり文句だが、仏教語「作禮」中の「禮」という文字に儒教との紛らわしさを嫌ったのか、「南膜拜」という語句で置き換えている。「南膜拜」は、『穆天子伝』に見える語句であり、春台の漢籍の教養を示しているが、『穆天子伝』本文は「吾乃膜拜而受」(卷二)とあって、「南膜拜」ではない。「南膜拜」の語は、西晋の郭璞の注に「今の西域の人が仏を拝礼する時、手を挙げ頭の上にするのを、南膜拜と言っているのが、此の類である¹⁸⁾」と見えているので、厳密には、前漢以前の語句による置き換えにはなっていないし、仏教語から仏教語への置き換えの疑いもある。せめて「膜拜」とすべきであった。最後の部分の刪修は総じて成功していない。

この『修刪阿彌陀經』に対する評価は、春台周辺ではおおむね好評であった。そもそも

『修刪阿弥陀經』の成立自体が、「序」によれば、余暇の慰めに『阿弥陀經』中の一二節を修辭していたものを、春台に従学していた僧侶に見せたところ、全文を刪修することを求められたことに起因している¹⁹⁾。春台自身は余暇の慰めで始めたと述べているが、田尻祐一郎は、「父母がそれぞれ深く仏教に親しんだことが、深いところで春台に影響を及ぼしているのだろうか」という推測をしている(田尻 1995: 144 頁)。田尻の指摘するように、春台に仏典に対する親近感が無ければ、余暇の慰めとは言え、そもそも『阿弥陀經』を手取るということはないだろう。また、伝通院との縁から浄土教典に馴染んでいたということも当時の環境から推測できるであろう。

『修刪阿弥陀經』が出来あがると、増上寺・伝通院では評判となり、盛んに伝写されたことが、「後序」に記されている²⁰⁾が、これは春台の自画自賛でなく、『修刪阿弥陀經』の批判書である履善の『修刪阿弥陀經論』にも、増上寺・伝通院の僧侶が履善に『修刪阿弥陀經』に対する評判を伝えたことが記されている²¹⁾ことから、事実と考えてよいだろう。しかし、現在では『修刪阿弥陀經』が〈忘れられた〉著作になっていることから推測するに、増上寺・伝通院での高い評価は、春台と漢詩文に関する意識を共有し得た檀林に学ぶ学僧に限られていたのではないだろうか。

履善は、『修刪阿弥陀經論』二巻、『非修刪阿弥陀經』一卷という2冊の批判書を著している。また、「後序」にも、ある禅僧が春台に対して、仏典を修正したものが、地獄に墮ちる人の所行であると非難し、またある人は、好事家の暇つぶしと批判している²²⁾。履善の批判については次章でも別に触れるが、逐条的に『修刪阿弥陀經』を批判した『非修刪阿弥陀經』では、①原文に余分なものを加える、②もともとあったものを捨てる、③根拠のない言葉を加える、④儒教の教えを混入する、⑤食言する、と『修刪阿弥陀經』の「五失」を挙げている²³⁾。最後の食言は、「凡例」で「略其ノ辞ヲ文シ、其ノ体ヲ古ニスルノミ」と言いながら、大幅な改変を行っている点である。この「五失」は、春台の刪修作業を全面的に否定するものであった。

恐らくは、「後序」の禅僧や浄土真宗の履善などの反応の方が一般的な仏教側の反応であったのではないだろうか。仏典は仏者にとって一字一句を疎かに出来ない「聖典」であり、聖典の「改竄」は、冒瀆以外の何ものでもないのは、信仰を持つ者にとって当然すぎる反応であろう。

IV 春台と修辭

春台は、服部南郭と並ぶ護園派の双壁として、荻生徂徠が提唱した古文辞学を継承し、文を作るうえで「修辭」を重要視していた。春台の『倭読要領』(1728年(享保13年)刊行)

は、徂徠に学んだ古文辞学の立場から、「和読（訓読）」の方法を述べた著作であるが、『修刪阿弥陀経』「序」の「夫レ文ニ必ズ体有り、各各製ヲ殊ニス」は、『倭読要領』にある「学則」第十則の「文ニハ体アリ法アリ。体ナケレバ文トイハズ、法ナケレバ文ヲ成サズ。体トハ体裁ナリ²⁴⁾」と同じ口吻である。ここで春台は、「体」については、『文選』の分類に準拠し、「法」については、文章における「法度」であるとして、「篇・章・句・字」の構成と、「起伏・照応・抑揚・関鎖・転換・波瀾・頓挫等」の表現を挙げている。

『修刪阿弥陀経』は、『倭読要領』に4、5年ほど先んじて成立しているが、詩文に対する意識を両書は共有していると思われる。春台は、その後、1748年（寛延元年）に『文論』『詩論』を刊行して、徂徠が依拠した明の古文辞派の李攀龍・王世貞らの詩文を批判し、徂徠を乗り越え、自らの詩文論を確立するが（白石 2012 参照）、『修刪阿弥陀経』は『文論』以前、『倭読要領』以前の著作で、いまだ徂徠の学問の圏内にあった時期の著作になる。

春台が文の「体」や「法」に注目するのは、經典の理解に根本的に結びつくからである。

此方ノ学者ハ、殊ニ文学ヲ先トスベキナリ。文学トイフハ、文章ヲ作ルコトヲ学ブナリ。自己ニ作ラズシテ、古人ノ文ヲ読タルノミミテハ、其理ニ達シガタキナリ。（『倭読要領』「学則」第九則）

春台がここに示す方法論に従えば、經典を正しく理解するためには、正しく読めることが必要であるが、正しく読むためには、「古文辞」をただ知っているだけでは不徹底で、「古文辞」を使いこなして、正しく文章を書くことができ始めて、正しく理解することが出来る。そのため、文を書くためには、文に対する知識と、手本となるものがようになる。

「学則」第十則では、現在の学者は、必ずしも唐宋八大家をすべて学ぶ必要はなく、ただ韓愈・柳宗元を文学の入門とし、韓・柳を学んで「文法」に通達したなら、明の李攀龍・王世貞の詩文集を読んで、「修辞ヲ学ブベシ。修辞トハ、辞ヲ揀ブナリ」と、文章作法としての文字の選定—「修辞」の重要性が指摘されている。それはなぜかと言えば、韓・柳は古文の名家であるが、「陳言ヲ厭テ新奇ヲ好メル故ニ、其文辞古調ニ入ラザル処」があるためである。明の時代になって、李夢陽、何景明、そして李攀龍、王世貞、汪伯玉らが出て、「修辞ノ学」が大いに興った。これを「古文辞」派と言う。唐宋の諸子の古文とは異なるもので、古文辞と言うのは具体的には、専ら「西漢以上ノ人ノ語ヲ用テ辞ヲ属テ、一字モ東漢以後ノ語ヲ用ヒザル」もので、「故ニ古書ニ熟セザレバ、古文ヲ作ルコトアハズトイフハ、此義」であり、これが「文学ノ大意」である。

師の徂徠も「夫レ文章の道、達意・修辞の二派、聖言自り発す。其の実は、二者相ひ須つ。辞を修むるに非ざれば、則ち意達することを得ず²⁵⁾」（『訳文筌蹄』初編。題言第十則）

と、文章における「修辞」の重要性を指摘して、春台は、徂徠の詩文論の明らかに影響下にある。

『修刪阿弥陀經』の「序」で、仏教では愚夫愚婦の教化のため、鄙俗な言葉を用いていることを述べたのに続けて、

また、仏典が中国で広まったのは、前漢に始まり、晋以降に盛んになった。その時代には、古文は地に墮ちていた。もし仏教者で美しい文章を書けるものがいたとしても、どうして他の者とは異なり一人だけ文章を古のように書けるだろうか。まして外国語の翻訳は、鄙俗な言葉に近くして意味を通り易くすることを優先する。²⁶⁾

と述べている。明の古文辞派および徂徠の古文辞学では、先に引用したように前漢(西漢)以前を文章の基本とし、後漢(東漢)以降を劣った文とするが、その基準を仏典に当てはめた場合、魏晋南北朝以降に盛んに漢訳されるようになった仏典の文章は、とうてい文章としての水準を満たすものではないことになる。そこで春台が行ったのが、漢訳仏典の語句を修辞し、仏典を刪修することであり、その対象となったのが、『阿弥陀經』であった。

漢訳經典の漢文としての文章の評価は、畿園内で共通する認識があったものと思われる。湯浅常山の『文会雜記』卷二之下に、1749年(寛延2年11月25日)に江戸を離れる暇乞いに服部南郭の私塾芙蓉館を訪れた際の南郭の言として「仏經ハ文章拙シ、モト梵語ヲ漢語ニ直シテ、其マ、記スユヘ文章意アルニ非ズ、其中ニテハリヤウゴン(筆者注：楞嚴)ユイマ(維摩)、少シ訳者ノ心、文ニアル故カ、見マシタルマデノコト也²⁷⁾」とある。

春台の照準は、仏典の文章にのみ向いていて、『修刪阿弥陀經』では仏教そのものには向いていない。先に『辨道書』を分析したところで見たとおり、許される領域内に止まる限り、仏教は許容される。「序」でも「仏典は「文」になっていない。それはブツダの浅はかさではなく、実に翻訳者の罪なのである²⁸⁾」として、仏典の文章の拙劣さ低俗さを、漢文の文章の問題として捉えている。

同じように、「後序」では、先に挙げた禅僧からの仏典に対する冒瀆であるという批判に対し、春台は、「外国の言葉にもおのずから「文」はある」と、「文」というものが普遍的に存在していることを述べる一方、翻訳という作業が介在することで、「その言葉はすべて翻訳者の口から出たもので、梵語のもともとのものではない。どうしてこれをブツダの言葉と言えらるだろうか。きっといわゆる陀羅尼デーラニーのようなものが、ブツダの言葉と言えらるものである²⁹⁾」と、批判者の矛先をかわしている。春台が言わんとしているのは、梵文原典と漢訳仏典は似て非なるもの、「後序」の表現を使えば、「一ニシテ足ラザル」ものであり、漢訳仏典の刪修は、直接にブツダに対する冒瀆にはならないということである。む

しろ、翻訳者によってなされた鄙俗な言葉を修辭し、仏典を刪修して「文」として整える行為は、「純（春台）がブツダに対して功績のあるところである³⁰⁾」と自らの行為を誇ってみせている。

しかし、春台が行ったのは、あくまで漢訳經典の漢文の刪修であって、梵文原典に立ち返っての再訳ではない。従って、春台の刪修は、梵文原典に対して正しいかどうかを判定することとは次元を異にし、その正しさは、中国における漢文（中国語）の經典としての文章の体裁を整えているかという点に限定される。この春台の刪修の限界は、批判者によって鋭く指摘される。

訳文を刪修するには、刪修する以前に、まず翻訳されてない原文を知ろうとするものである。まだ翻訳されていない原文も知らないで、その既に翻訳された文章を刪修しようとするのは、隔靴搔痒のようなものである。どうして正しい内容を知ることができるだろうか。純（春台）は、日本の愚人である。西域から離れること数万里、鳩摩羅什に後れること千有余歳である。まして梵語を明らかにせず、文献も足らない。僧侶でこれらが老熟した者でも、なおためらう、ましてや純は仏教の知識はなく、目に一文字の^フ文字もない。³¹⁾

『修刪阿弥陀經論』巻下での履善のこの指摘は、原典からの翻訳として、正確か否かという点については正鵠を射ている。春台自身も梵文原典からではなく、漢訳仏典を刪修することの限界を認識していた。「凡例」の第八条では、「いま刪修するのは、原文（漢文）に拠っているに過ぎない。ほぼその言辭を修辭し、その文体を古に直しただけである³²⁾」と述べている。

「後序」で「夷言ニ自ラ其ノ文有リ」という認識を示していた春台にとって、条件さえ満たされれば、梵文原典と「文」の条件を満たす漢訳仏典とをイコールで結ぶことのできるテキストを生み出すことも不可能ではない。長崎に帰る僧玄海に送った文章に見える、「周の人の言葉で、アーナンダが記録したインドの言葉を翻訳したなら、それは「文」と呼ぶことができ、ブツダの道を伝えることができる³³⁾」とあるのは、まさにそのことを述べている。「周人ノ辭」ならば、前漢以前という古文辭の文章の基準を満たすことが出来、「經」と呼ぶことも可能である。

師の徂徠にも玄海に送った文章があり、そこでも、長崎に来航する外国人のうち、当時は南天竺の一部と認識されていたシャムからの来港者が、インドの原典を伝えることもあるだろうから、「上人がそれを翻訳すれば、どうして鳩摩羅什や玄奘の誤りを正すことができないことがあるだろうか³⁴⁾」と述べている。先に触れた『文会雜記』の南郭の発言や、

『修刪阿弥陀經』を伝写する僧侶たちの存在ともあわせて考えると、『修刪阿弥陀經』の著述は、春台の孤独な作業ではなく、徂徠の護園に集う春台、南郭などの門人、さらに護園周辺の増上寺・伝通院の学僧たちを含めたサークル内部での知的活動の一環として現れたものであったと考えることができる。

V おわりに

春台による仏典刪修という行為は、「後序」で、漢訳仏典はブツダの言葉そのものではないと述べたように、漢訳仏典を聖典ではなく、漢文で書かれた一つの《文章》として相対化することによって可能となったものである。その場には、春台および護園周辺とは言え僧侶も参加して、漢訳仏典を一つの《文章》として見る目が存在していた。漢訳仏典は信仰の対象から離れて、学問の対象となるテキストとして示された。

日本思想史の中の大きな流れの中でとらえれば、徂徠の古文辞学の方法論の影響は、国学の方法論に及ぶばかりではなく、和漢の文献に対する考証学という国学の伴走者も生み出した。この近世日本の古典学の潮流の中で、仏典だけが別個のものとしてあり得ることが出来たのだろうか。例えば、本居宣長の言語学を継承する靈伝（東条義門）の言語学が最終的に対象としたのが浄土三部經の訓読や蓮如の『御文』のテキスト批判（『真宗聖教和語説』、『末代無智御文和語説』）であったのも、そうした潮流の仏教における現れの一つと捉えることができる。

また、春台の『修刪阿弥陀經』が棹を差す、仏典をテキストと捉える傾向の流れゆく先には、文章の校定とは別に、富永仲基の『出定後語』のような、テキストを批判的に読み込み、仏教思想史を構築する行為も生み出されてくることになる。

春台自身は梵文を読んで理解することはなかったが³⁵⁾、春台にも、またその批判者にも、ブツダの真の言葉は梵文に記されていることが共通の認識となっていたことも見逃すことはできない。この共通の認識の地盤の上に、近代以降のサンスクリット原典からの直接の日本語訳という行為が生み出されることになる。『阿弥陀經』について見れば、南条文雄がマックス・ミュラー本からの日本語訳して、1908年に出版している³⁶⁾。

しかし、春台自身は、儒学者として、さらには古文辞学派として、「文」とは漢文、それも前漢以前の漢文のことであると考えていたが、近代以降、古文辞も含めた漢文による記述という行為そのものが学問の場から退場してしまうことで、春台が想定した梵文原典から、「經」にふさわしい文体での翻訳は果たされることがなかった。

先に相対化と述べたが、「經」にふさわしい文体にするということは、いったん漢訳仏典を解体した上で、再び「聖典」にふさわしい文体に仕立て直すことでもある。そうであ

るならば、仏典の権威を貶めることとは真逆のベクトルを持った目的が仏典刪修には組み込まれている。相対に対応するのは絶対であるが、かりに「経」の文体が聖典としての権威を漢訳仏典に与えるものであるならば、相対と絶対との間の相互運動が仏典刪修にはあるのではないだろうか。一方で、サンسكريット原典からの日本語訳を考えた時に、日本語に、春台が漢文という地平で考えたような「経」にふさわしい文体、そもそも文体というものが存在しているのかという疑問に帰着することになる。

付記

本論攷は平成 25 年度科学研究費補助金（基盤研究 A）「インド的共生思想の総合的研究—思想構造とその変容を巡って」による研究成果の一部である。

注

- 1) 考察と呼び得る言及をしているのは、管見では、田尻（1995）、玉置（1942）、吉川（1987）程度であり、このうち『修刪阿弥陀経』に関する単独の論攷は、吉川（1987）のみである。
- 2) 生年の月日は旧暦による。歿年も同様。
- 3) 『日本倫理彙編』古学派下、227-228 頁。
- 4) 賀茂真淵『国意』、本居宣長『直毘霊』などは、『辨道書』が前提となっている。平田篤胤の処女作である『呵妄書』は直接的な反論書であり、他に、度会常彰『神道明辨』、伊勢貞丈『呵純』など反論書は多い。
- 5) 『本居宣長全集』第 14 卷、180 頁。ただし、宣長は、「日本も天竺も其外の国も、必堯舜の道を知らぬ以前もよく治りて太平なりしはいかにそや」と批判も忘れてはいない。
- 6) 『春臺先生紫芝園稿』自序。「享保間、寓居伝通院。辛丑三月四日、祝融為祟。鳥焚其巢、僅以身免。」「辛丑」は 1721 年（享保 6 年）。『春臺先生紫芝園稿』は、この 1721 年を基準に、それ以前の著作を『前稿』、以後を『後稿』にまとめている。『春臺先生紫芝園稿』からの引用は、すべて近世儒家文集集成第 6 卷『春臺先生紫芝園稿』に影印された市立弘前図書館蔵の宝暦 2 年 9 月刊本に拠る。注の原文の頁数は近世儒家文集集成第 6 卷のものである。
- 7) 時代も天保、宗派も曹洞宗と異なるが、西有穆山は、駒込の吉祥寺門前の漢学塾の様子を、「私の若い時分には儒者の五人からも居つて、門前の裏店を借りて講義を聴かせ僅かな暮しをして居つたけれ共、皆先生々と云つて聴きに往つたものである。」（西有 1905：22-23 頁）と伝えている。
- 8) 『春臺先生紫芝園稿 後稿』（以下『後稿』）卷十三「与会夫兄弟書」「是故我社中、自農工賈豎、以至僧道巫祝、百家九流之徒、苟以礼来学者、吾未嘗不忘其愚而善誨之。」（255 頁）
- 9) 『後稿』卷三「送玄海沙門序」「夫浮屠氏、雖遊方之外、孰謂其匪人乎。既已人也、其能無情哉。彼其飢食寒衣、生慕死哀、未始不与人同也。況誦我詩、誦我書、以從事於文芸乎。」（122 頁）
- 10) 『後稿』卷十四「復文雄上人書」「昔者雄公在伝通院学舎、近於吾紫芝園、日従余遊。当時同学之僧数十輩、率能作詩。雄公輯其社中詩。日念西間課。亦一盛事也。雄公西帰之後、其党稍衰。遂不復振、数歳散落略尽。…且余昔客遊乎平安、留数歳。知其風氣俗習。僧之住持寺院者、無慮数百人、不数沙弥行者。求其識文字者、僅僅屈指耳。雖謂之無有可矣。今雄公特異於群輩、寺務之暇、猶以文字為間課、尚矣哉。」（280-281 頁）
- 11) 『後稿』卷三「序」での順番は、「送玄海沙門序」,「瑞雲軒詩集序」,「修刪阿弥陀経序」,「修刪阿弥陀経後序」,「送守秀緯適大垣序」となっている。この順番が時系列に沿っていると仮定

した場合、玄海が長崎に帰ったのが1723年（享保8年）の夏、また、「瑞雲軒詩集序」の文中に「刑部源公則不然。公故甲斐侯保山府君之次子也」とあり、柳沢吉保（法号：保山）の二男刑部少輔経隆と特定できるが、1723年4月頃に経隆の詩集が編まれている。そして、守屋秀緯（峨眉）が大垣藩医となり大垣に赴いたのが1724年の春なので（平石1984）、『修刪阿弥陀経』は、この間の作と推定できる。なお、季節は旧暦の季節である。

- 12) 1796年（寛政7年）、柏崎の儒者藍澤南城の写本。
- 13) 近世中期写本（『岩瀬文庫図書目録』1936）。
- 14) 『修刪阿弥陀経』の紹介を優先し、写本の悉皆調査については後日を期したい。また、本稿が呼び水となり新たな書誌情報が公表されることを期待している。
- 15) 凡釈氏所謂経者、本皆浮屠一場話、而後人録之。詳其始末、以成書者也。自今觀之、猶俗間一部小説耳。何得謂之経哉。夫文必有体、体各各殊製。経者経体、釈典非経。梵謂之修多羅。訳曰経。蓋訳者、欲尊其書比諸聖人之書也。（「凡例」）
- 16) 『崇文叢書』第一輯之四十五『紫芝園漫筆』卷三「故訳夷言者、当不拘其本語意義次序、舍其難通者、而取其大旨、以為文辞。」
- 17) 『真宗全書』本では「若有聞、夫諸仏之言者、多羅三藐三菩提」となっていて、「言者」以下に欠字がある。『真宗全書』本には「陳按、言者下恐脱永不廢阿耨五字」と割註があるが、新潟県立図書館蔵本、西尾市岩瀬文庫本、『甘雨亭叢書』収録本により「皆為諸仏所福、必永不廢阿耨」の12字を補った。
- 18) 郭璞注「今之胡人礼仏、举手加頭、称南膜拜者、即此類也。」
- 19) 余暇日、取阿弥陀経中一二節、因其原文、稍稍修之辞、而更属文、以示釈氏之徒遊者、客悦而恨其未全、請余卒業、余不得已、遂終篇、命曰修刪阿弥陀経。（「序」）
- 20) 釈氏之徒我遊者皆悦、而相与称、純之有功於釈氏也。於是競相伝写、未数月、盛行於芝山伝通二叢林之間。二叢林者、専念弥陀者之所居也。是豈偶然哉。（「後序」）
- 21) 履善『修刪阿弥陀経論』卷上（『真宗全書』続十三）「鵬溟子、東遊江都。遇於芝山伝通之徒。芝山伝通之徒、読太宰純修刪阿弥陀経。而大喜之喜之、以語鵬溟子。」（229頁）
- 22) 近有一禪僧、見而弗悦。因題其上曰、純也凡夫。輒離黄吾仏宝典。真阿鼻獄中之人哉。或曰、子將獲好事之謂。（「後序」）。真宗全書本には「此黄」とあるが、新潟県立図書館蔵本および『春臺先生紫芝園稿』「後序」により「離黄」と改めた。
- 23) 鵬溟子曰、修刪経、有五失焉。贅原文所無一矣。喪所有二矣。加無稽言三矣。混儒家義四矣。食言五矣。（『真宗全書』続十三、243頁）
- 24) 『倭読要領』下巻「学則」第十則。1728年（享保13年）刊本。『倭読要領』三巻の引用は、早稲田大学図書館所蔵の享保13年刊本による。
- 25) 『荻生徂徠全集』第2巻、563頁。
- 26) 且釈典之行于中国、始于東漢、盛于兩晋以後。当斯之時、古文墜地。即令釈氏之徒能文其言、豈能違衆独古其文乎。況訳夷言者、不遠鄙俚而取其易通。（「序」）
- 27) 『日本随筆大成』第1期14、269頁。
- 28) 今也釈典無文。非浮屠之陋、実訳者之罪也。（「序」）
- 29) 夷言自有其文。当釈典之未訳也、焉知不有其文乎。既訳之矣、則其言皆出於訳者之口。非復梵語之旧也。胡得謂之仏言耶。必如其所謂陀羅尼者、乃可謂之仏言。（「後序」）
- 30) 是純有功於浮屠也。（「後序」）
- 31) 夫修訳文者、当其未修之時、先欲知其未訳之言。未知其未訳之言、而欲修其既訳之文。是猶隔靴爬痒。我安知其中乎哉。今純也。東海愚人也。以地其距西域数万里。以時其後羅什千有余歳矣。加之悉曇之難明。文献之不足。雖釈氏老諸是者、尚逡巡焉。況純之愚翫。目未嘗見一文字。

（『真宗全書』続13. 230頁）

- 32) 今所修刪，不過因原文，略文其辭，古其体而已。（「凡例」）
- 33) 『後稿』卷三「送玄海沙門序」「其必以周人之辭，訳慶喜子所記胡言。然後可以為文矣。可以伝能仁氏之道矣。」（122頁）。「慶喜子」はアーナンダの、「能仁氏」はブツダの漢訳名。
- 34) 荻生徂徠『徂徠集』卷十「送釈玄海歸崎陽序」「今夫崎陽者，海西大都會，夷夏之交也。邇之朝鮮・琉求，遠之歐路南交・僂齊・仏狼・爪哇・渤泥之諸夷，莫不畢至。吾聞有暹与羅斛者，金梵貝葉赤衲螺結。蓋古身毒之南竟也。其人歲或一至必有能伝瞿曇之言者，而上人訳之。豈復有什与樊之陋乎。」（近世儒家文集集成第3巻『徂徠集』. 107頁）
- 35) 常明『梵漢両字阿弥陀經』（1773年），慈雲『梵篋阿弥陀經』（1783年），法護纂・諦濡校『梵文阿弥陀經諸訳互証』（1795年），法護述・諦濡・典寿校『梵文阿弥陀經義訳』（1795年）など春台歿後に日本伝来の『阿弥陀經』の梵文原典が相次いで刊行されている。マックス・ミュラー本（1880年）は，上記4冊に基づいた校訂本である。
- 36) 『仏説無量寿經 梵文和訳支那五訳対照・仏説阿弥陀經 梵文和訳支那二訳対照』無我山房。

参考文献

- 宇高良哲（2001）『於大の方と傳通院』無量山傳通院。
- 小島康敬（1986）近世儒家文集集成6『春臺先生紫芝園稿』ぺりかん社，解説。
- 小島康敬（1987）『徂徠学と反徂徠』ぺりかん社。
- 白石真子（2012）『太宰春臺の詩文論—徂徠学の継承と転回』笠間書院。
- 武部善人（1991）『太宰春台 転換期の経済思想』御茶の水書房。
- 武部善人（1997）『太宰春台』〔人物叢書〕吉川弘文館。
- 田尻祐一郎・疋田啓佑（1995）『太宰春台・服部南郭』〔叢書・日本の思想家7〕明德出版社。田尻が太宰春台を担当。
- 玉置韜晃（1942）『阿弥陀經の諸問題』龍谷大学出版部。
- 中野三敏（1999）『十八世紀の江戸文芸—雅と俗の成熟—』岩波書店。
- 西有穆山（1905）『西有禪話』鴻盟社。
- 野口武彦（1971）「太宰春台の孤独」『江戸文学の詩と眞実』中央公論社。
- 尾藤正英（1972）「太宰春臺の人と思想」，日本思想大系37『徂徠学派』岩波書店，解説。
- 平石直昭（1984）『荻生徂徠年譜考』平凡社。
- 藤田宏達（2001）『阿弥陀經講究』真宗大谷派宗務所出版部。
- 前澤淵月（1920）『太宰春臺』崇山房。
- 吉川幸次郎（1987）「太宰春台の「修刪阿弥陀經」」『決定版 吉川幸次全集』27. 筑摩書房。（初出1978『足利惇氏博士喜寿記念オリエント学インド学論叢』国書刊行会。のち1982『文弱の価値』筑摩書房）

