

神 棲

念 記 格 昇

號 七 拾 貳 第

團 國 報 校 學 門 專 山 延 身
學 中 山 祖

林 琳

具 琳 照 念

樂 真 林 士 叢

良 孤 山 專 門 學 林 琳 園 團
脈 山 中 學

(上段)

七

諍し時仙經等やけにき此經
經に對せさりし時は薪につゝ
みこめてやきしに燒さりき

〔 〕 やけぬるなり

〔 〕 にして燒亡にき

ては燒しそかし佛教の内にも

又々かくのことし花嚴經は一權一

實一妄語一眞實方等經は三權

一實三妄語一眞實般若經は二

權一實二妄語一眞實阿

含經は出世間の一權なり世

間に對すれば實語なれとも佛教

の中の妄語なり大日經金剛

頂經蘇悉地經の兩部の

眞言は三權一實三妄語

(下段)

八

一實語法花經に對せは一切經一向妄
語となるへし而を漢土にては善

無畏三藏大日經の眞言と法花經

とをは一義二經になしぬ其上に印と

眞言とを加て超過と云云純圓の

法花經を帶權の大日經に混合

しつれば法花經かへて帶權の

經となり經王國に失しかは

世王又たへて或は大王臣下にをかされ

或は他國にあなつられやうや

くすくるほとに禪宗念佛宗

等の邪法かさなりて終に主しなき

國となりぬ佛法は主跡なり世

法は影響なり跡曲れば影な

めなりといはは此なり日本國は又桓武の御世に

一、所在 靜岡縣錦田村玉澤妙法華寺

一、系年 身延御在山中の御筆

一、筆蹟 假名交り草筆文

一、紙質 楮紙

一、員數 二紙貼一幅

一、寸法 豎各一尺一分

巾 上一尺四寸
下一尺四寸五分

一、行數 上部、下部、各十五行

(第七紙目と第八紙目)

一、遺文 御遺文中に未だ見當らず

一、發見 宗寶調査之砌

(藤田教宏誌)

眞言が三懸一實三交語

眞懸補添此懸の兩節の

中の交語より大日懸金剛

開の權をその實語よりよも轉燒

合懸は出世間の一懸より世

懸一實二交語一眞實阿

一實三交語一眞實般若懸は二

實一交語一眞實也等懸は三懸

又々々のことし其懸懸は一懸

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

すは懸すは懸すは懸の内すは

必すはしるしるは出たり日本國は又臥天の轉世の

転世轉響より神曲より縁より

國より縁轉響より主轉より世

華の縁轉響よりより丁縁に注しより

よるるをりより轉響念轉響

宛は出國の必すはしるしる

世王又より宛は大王臣下より必すは

懸より懸王國に決しは

しより懸は懸はへり懸懸の

懸懸懸懸懸の大懸懸懸合

眞言より懸は懸は元々懸圓の

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

懸は懸は懸は懸は懸は懸は

(藤田燦忠稿)

一、 眞言 宗實圖查文解

一、 眞文 轉響文中の未だ見當り

一、 行連 (華子珠目も華八珠目)

一、 行連 上落、下落、今河正行

一、 行連 中 下一只、下正位

一、 行連 上 上一只、四七

一、 行連 懸合一只一合

一、 眞實 二珠一懸一懸

一、 眞實 懸珠

一、 眞實 題空交り草華文

一、 眞實 良野崎山中の轉響

一、 眞實 轉響轉轉轉轉轉轉轉轉

一、 眞實 轉響轉轉轉轉轉轉轉轉

一、 眞實 轉響轉轉轉轉轉轉轉轉

一、 眞實 轉響轉轉轉轉轉轉轉轉

一、 眞實 轉響轉轉轉轉轉轉轉轉

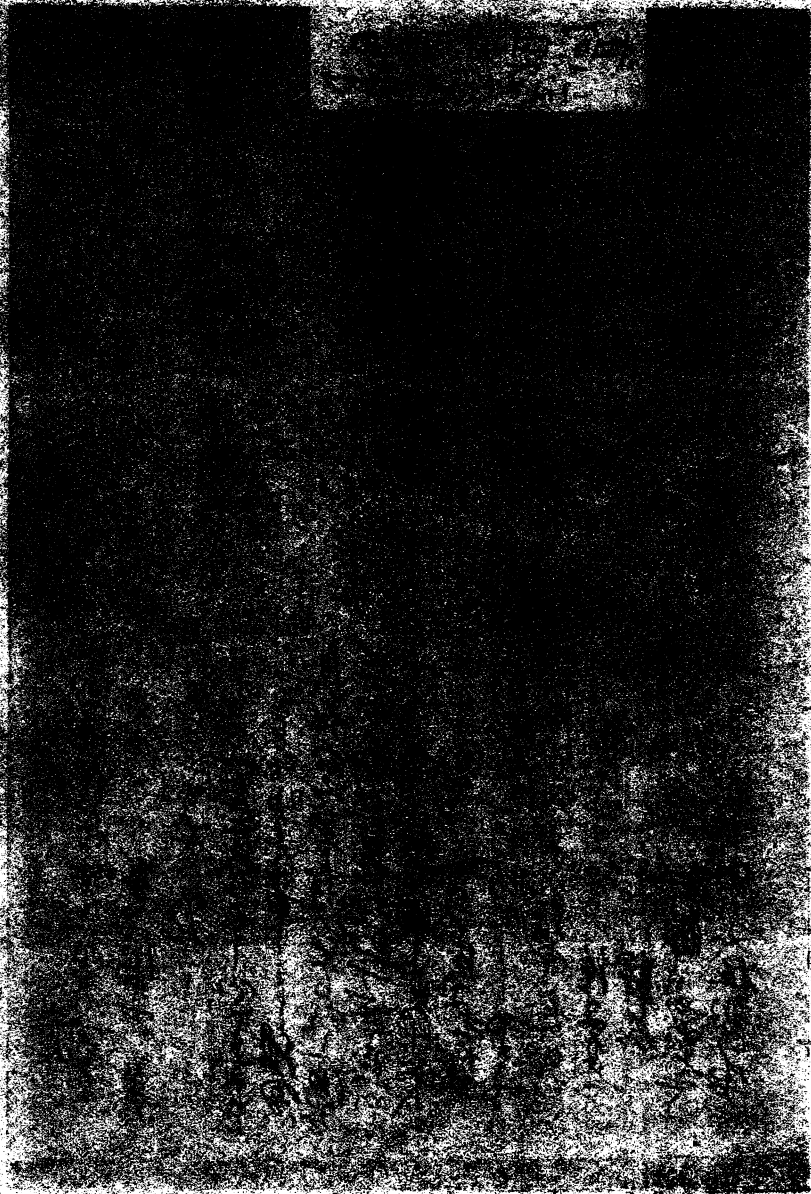
一、 眞實 轉響轉轉轉轉轉轉轉轉

一、 眞實 轉響轉轉轉轉轉轉轉轉

一、 眞實 轉響轉轉轉轉轉轉轉轉

高祖御書
玉葉御書

Handwritten text in cursive style (sōsho), likely a letter or official document, written on aged paper. The text is arranged in vertical columns, reading from right to left. The ink is dark, and the paper shows signs of wear and discoloration. The characters are fluid and connected, characteristic of the cursive style. The text appears to be a formal communication, possibly related to the court or military, given the context of the header.



棲
神

第貳拾七號

詔書

天佑ヲ保有シ萬世一系ノ皇祚ヲ踐メル大日本帝國天皇ハ昭ニ忠誠勇武ナル汝有衆ニ示ス

朕茲ニ米國及英國ニ對シテ戰ヲ宣ス朕カ陸海將兵ハ全力ヲ奮テ交戰ニ從事シ朕カ百僚有司ハ勵精職務ヲ奉行シ朕カ衆庶ハ各々其ノ本分ヲ盡シ億兆一心國家ノ總力ヲ舉ケテ征戰ノ目的ヲ達成スルニ遺算ナカラムコトヲ期セヨ

抑々東亞ノ安定ヲ確保シ以テ世界ノ平和ニ寄與スルハ不顯ナル皇祖考不承ナル皇考ノ作述セル遠猷ニシテ朕カ拳々措カサル所而シテ列國トノ交誼ヲ篤クシ萬邦共榮ノ樂ヲ偕ニスルハ之亦帝國カ常ニ國交ノ要義ト爲ス所ナリ

今ヤ不幸ニシテ米英兩國ト釁端ヲ開クニ至ル洵ニ已ムヲ得サルモノアリ豈朕カ志ナラムヤ中華民國政府曩ニ帝國ノ眞意ヲ解セス濫ニ事ヲ構ヘテ東亞ノ平和ヲ攪亂シ遂ニ帝國ヲシテ干戈ヲ執ルニ至ラシメ茲ニ四年有餘ヲ經タリ幸ニ國民政府更新スルアリ帝國ハ之ト善隣ノ誼ヲ結ヒ相提攜スルニ至レルモ重慶ニ殘存スル政權ハ米英ノ庇蔭ヲ恃ミテ兄弟尙未タ牆ニ相闕クヲ悛メヌ米英兩國ハ殘存政權ヲ

支援シテ東亞ノ禍亂ヲ助長シ平和ノ美名ニ匿レテ東洋制覇ノ非望ヲ逞ムセムトス
剩ヘ與國ヲ誘ヒ帝國ノ周邊ニ於テ武備ヲ増強シテ我ニ挑戰シ更ニ帝國ノ平和ノ通商ニ有ラユル妨害ヲ與ヘ遂ニ經濟斷交ヲ敢テシ帝國ノ生存ニ重大ナル脅威ヲ加フ

朕ハ政府ヲシテ事態ヲ平和ノ裡ニ回復セシメムトシ隱忍久シキニ彌リタルモ彼ハ毫モ交讓ノ精神ナク徒ニ時局ノ解決ヲ遷延セシメテ此ノ間却ツテ益々經濟上軍事上ノ脅威ヲ増大シ以テ我ヲ屈從セシメムトス斯ノ如クニシテ推移セムカ東亞安定ニ關スル帝國積年ノ努力ハ悉ク水泡ニ歸シ帝國ノ存立亦正ニ危殆ニ瀕セリ事既ニ此ニ至ル帝國ハ今ヤ自存自衛ノ爲蹶然起ツテ一切ノ障礙ヲ破碎スルノ外ナキナリ

皇祖皇宗ノ神靈上ニ在リ朕ハ汝有衆ノ忠誠勇武ニ信倚シ祖宗ノ遺業ヲ恢弘シ速ニ禍根ヲ芟除シテ東亞永遠ノ平和ヲ確立シ以テ帝國ノ光榮ヲ保全セムコトヲ期ス

御名 御璽

昭和十六年十二月八日

各國務大臣副署



目次

口繪寫眞 高祖御遺文斷片
宣戰詔書

一、治國利民皆由法華ノ事	日遠上人(一)
一、傳教の圓頓戒に就いて	鹽田義遜(五)
一、大信の發動	室住一妙(四)
一、當家三益論略説	端是信(六)
一、別頭教觀論	田邊正知(七)
一、事成院日壽師とその教學	山田英壽(一〇)
一、根本二部對立思考	望月海順(三)



一、實に必要は機會を生む……………	柴田一能……………(一四)
一、宗立學校の教育理念……………	宮澤英心……………(一四)
一、追憶……………	藤山英燐……………(一四)
一、昇格を祝ふ……………	武田海正……………(一五)
一、短歌……………	石川國武……………(一五)
一、人生への一考察……………	野坂清健……………(一五)
一、私の茶道觀……………	中村貫一……………(一六)
一、祖山學院卒業論文……………	文學部編……………(一七)
一、身延山専門學校卒業論文……………	……………(一七)
一、餘白に……………	編輯子……………(一七)
一、編輯後記……………	……………(一七)

一 藤 博 對 瑞 (三)

一 繪 白 二 藤 博 平 (五)

一 皇 渡 山 專 門 學 校 卒 業 備 文 (五)

一 藤 山 學 校 卒 業 備 文 文 藤 瀧 藤 (五)

一 味 〇 茶 道 師 中 村 真 一 (五)

一 大 學 〇 一 考 題 櫻 井 清 雄 (五)

一 取 山 岡 矢 (五)

一 長 瀬 〇 跡 五 田 清 五 (五)

一 飯 山 本 義 一 (五)

一 宗 立 學 校 〇 卒 業 備 文 宮 崎 英 小 (五)

一 藤 山 學 校 〇 卒 業 備 文 柴 田 一 雄 (五)

心性遠師眞筆談義書

治國利民皆由法華事

〔本文
十三番墨付〕

完字

(豎九寸五分 本文十三番
巾六寸七分 全番數十九番)

問治國利民皆由法華可云乎。
答可然也。

別治國利民之事、深起於三皇五帝周公孔子之道、爰以披解釋世典亦稱實者乃是護國治家、イヘリ、若依之爾也、云者、法花是諸佛出世之本懷、故一切形聲利益皆爲引入方便、明治國利民等諸業、皆由法花云事、

答其旨任一邊難勢、依之經文、宣聞是法已現世安穩等、說以何令衆生等、但至一邊解釋者世間俗典治世ノ語言示九道身ノ利益、皆法花三昧ノ勝用、以之引文入法花令成佛道、故不可有相違也。

難云治國利民皆依法花云事疑難、凡安泰國家ヲ撫育萬民守三皇五帝周公孔子ノ道立五常行忠教、故也。爾佛教ノ本意、三界皆嫌輪回生死苦海、專勸出離生死也。依之三乘根性咸佛世餘不能感云、樂人天有爲樂機有欣出離機無之時、佛出世無之也。殊法華至極大乘經王、故永離分段變易二種ノ生死、以究竟寂光爲所期、何世俗治國利民業由法華可云乎。依之玄義第八卷就觀今往、体玄義、先初廣簡僞、時一就凡簡者、釋論云世典亦稱實者乃是護國治家稱實也。外道亦稱實者邪智僻解謂爲實也ト判シ、尙モ次下ニ至テハ若依此法、天下太平、牛馬聞向、當知此法、乃是愛民治國、而稱爲實釋セリ。此法ト云ハ俗典ノ法也。文言明白、天下太平治國利民ノ法ハ俗典也ト聞タリ。其上縱國家安泰ノ德於佛法、雖有之、必限法華様ニハ難意得也。

仁王經最勝王經勝鬘經大日三部經等鎮護國家ノ秘法、見ヘテ候。依之上宮太子傳教大師夫々ニ定ニ置マ、鎮護國家ノ三部、但聞是已等ノ事還而難者、潤色也。是、差別譬ノ文段ヲ、故、云、是法ト、權法也。疏七云又諸經中亦說龍鳥鬼神等聞法得道、若火滅湯冷即是現世安穩、或生天上人中即是後生善處、於人天中修道即以道受樂。若人天聞法持戒福德扶者鬼龍不犯即是現世安穩。或天還生天人還生人、或天人互生即是後生善處、生能悟解即是以道受樂、二乘聞法得有余涅槃、是現世安穩如下文云、是人於所得功德生滅度想我於餘國作佛實有異名、此人於彼國得聞是經指方便有餘之土是善處、是權教ノ現世安穩後生善處ノ義ヲ、凡證文不可成也。次ニ以何令衆生ノ文、事是文句九云開三顯一開近顯遠欲令衆生速入佛道云ニ以何ト、是指ニ本迹二門ノ說ト、故全非ニ世間ノ護國安民等ノ義、何以レ之可レ仰ニ證據ニ乎。

抑講者ノ所存ハ、五常忠孝等ハ、非ニ護國安民ノ法ニ、偏ニ由テ法華ニ治國利民ト云、義歟、將忠孝五常ハ、治國利民ノ本体ト定テ其上ニ法花ニ治國利民ノ法也ト云義歟、一途定テ可成也。

次佛神通變現ノ時化ニ作ス、依報國土ト見テ、爾者國土ノ盛衰モ佛ノ所變歟、將由ニ衆生業滅ト歟、所詮法花ハ正治國利民ノ法也ト云明證ヲ出メ慥ニ可成也。

答法華、是諸佛出世ノ本懷衆生開悟ノ直因ナ、故、諸佛菩薩ノ一切ノ示九道身ノ利益、世出世ノ教誡、作用悉由テ法華三昧ノ威力ニ爲シ引リ入レ法花ノ方便ニ、故、世間ノ文武六藝ハ五常忠孝悌詩ノ歌ハ哥管絃ノ士ハ農工商等ノ業ヲ以テ法ニ國家ヲ安シ庶民ヲ等ト、無レ不レ由テ法花ニ也。今經ノ明文ニ聞キ是法ハ已現世安穩後生善處ニ以テ道受樂亦得聞法既聞法ハ已離諸障礙等說キ、又ハ充潤一切枯槁衆生皆令離苦得安穩樂世間之樂及涅槃樂ト說キ、或ハ每自作是念速成就佛身ト、又說キ五番神咒守護法花行者ヲ、相シ說キ令百由旬內離諸衰患ト、令得安穩離諸衰患消衆毒藥ト宣玉ヘリ。如來所演經典皆爲度脫衆生或說已身○諸所言說皆實不虛ト說キ、或示他身或示他事ノ內ニ如何ナ御利益ト漏ラ事ハ一毫モ無レ之也。是悉爲テ法花ノ治國利民皆由テ法花ニ云事明

也。其上猶法花ノ威徳ヲ宣_五マ_五時但治國利民_レ依_三世間五常ノ教_二佛法_一出離生死ノ教_ニ與_三世間一大_二隔異_一故_ニ事自_レ元世間與_三出世_二隔異_一、以_ニ愛ノ鈎_一引_テ入_レ道_ニ云_カ如_ク、一切ノ世出世作業皆引_テ入_レ法花_ニ令_レ成_ニ佛果_一爲_ナヘ_レ尋_ニ其根源_一由_テ法花_ニ云_事道理極成_ニ覺_一。次三乘根性感佛出世等ノ事、自元現_ニ佛身_一出世_マ事_ニ三乘根性ノ出世_一機別也_ト云_ハハ出世ノ機未_レ熟時_ニ現_ニ九界隨類ノ形_一、或教五常禮孝等_ヲ以_テ五戒十善等_ヲ導_テ終_ニ施_ニ出世_一益_一也。此等皆由_テ法華_ニ可_レ意得_一也。依之_ニ玄六_一云、衆生皆有_ニ十界ノ根性_一熟者先感佛知_テ成就未_レ成就者_ヲ應_スニ_レ告_レ時_ヲ、若衆生解脫ノ機緣未_レ熟_ニ可_レ全棄_一、對_テ此機緣_ニ止_テ、作_ニ人天乘ノ說_一不_レ作_ニ修多羅等ノ名_一、故天竺ノ外典_ニ无_ニ十二部ノ名_一、亦無_ニ其意_一、此間ノ儒道亦無_ニ斯ノ名意義_一皆闕_一、若法身爲_テ王_ト示_ニ十善道_一亦不_レ濫_レ用_テ此ノ名_ヲ。

竹六云法身菩薩示爲世王雖_ニ內_ニ善_ニ衆典_一必依_レ迹_ニ立_ツ不_レ濫_ニ其蹤_一。次其義第八躰其義ノ文_ニ廣簡ノ僞中_一守護國家天下太平等義有_テノ之事、自元今經ノ躰_ハ中道實相_ニ鎮護國家太平等_一雖_レ簡_ニ非躰_一今經事用_ノ時通_ニ世俗九界ノ作法_一故利_ニ國家等_一皆無_レ非_ニ法花_一ノ力用_一也。爰以六祖大師受_テ此ノ文_ヲ云、牛馬內向者若依_テ周孔之法_ニ牛馬自歸_ス、世間ノ之法尙有_ニ斯感_一況出世_ヲ耶又直_ニ世ノ典籍_一尙有_ニ天下安全ノ徳_一況於_ニ出世ノ深法_一々花ノ勝用_一乎。

次鎮護國家ノ三部等ノ事世間ノ俗典_ニ源由_ニ法花_一三昧勝用_一、況爲實施權_ノ々教_ハ開顯法花ノ眼_ニ見_レ法花_一ノ用分_テ事無_ニ異論_一故皆由_テ法花_ニ治國利民_一云_事分明_{ナル}也。次聞是法已等ノ文、差別譬ノ文段也_ト云_事、是又一地所生一雨所潤_ニ皆爲實施權_一勝用_レ法花ノ威徳_ニ引證_スニ_レ無妨碍_一之。次每自作是念ノ文、長行ノ不虛既廣_ニ通_ニ己他_一ノ形聲_ニ益_一故以何令衆生_ト云_、內_ニ十界ノ形聲依報正報悉攝取_スニ_レ故護國安民等_一益皆爲_テ引_テ入_レ法花_ニ方便_ナレ_ハ由_テ法花_ニ明_ニ誠證_一也。依之得入無上道_ト等說也。無上道_ハ即法花ノ事也。

抑五常忠孝等、非_ニ治國法_一ニ_レ偏限_ニ法花_一ニ_レ云_事歟等ノ尋ノ事、世俗ノ五常等モ源出_ニ佛等_一示現_ニ證_ニ法花_一三昧_ニ威力_一ナ_レハ

仁義忠孝等ノ教皆不レ離ニ法花ヲ故約ニ其根源一皆由ト法花ニ云義勢也。

次國土ノ盛衰モ皆佛菩薩ノ所變敷等ノ事、誠於ニ此事ニ可有ニ兩義一見タリ先ハ依ト衆生ノ業力ニ見タリ業力所隔感見不同ト云事常途ノ法相也。又佛ノ所變ノ旨趣モ有ト之見タリ、追可レ明所詮法花ハ正ノ治國利民ノ法也ト云明證ノ事、或ハ宣ニ於恐畏世○皆應供養諸天晝夜而衛護之天諸童子○毒不能害此經能救○諸渴乏者ト或ハ此經則爲閻浮提人病之良藥○不老不死諸餘怨敵皆悉摧滅衆怨悉退散トモ説ケテ怨敵退散ト滅亡トモハ國家定不ニ和平安泰ニ乎、其願充滿諸天日夜ニ守護テ供養セ諸人何不ニ安樂ニ乎。此等ノ文勘ニ無レ晦 云云。

爲圓照院是明日明進薦善提納之

元祿七戌仲冬晦日

勝 充 院

日

耀

押花

昭和十四年八月六日筆寫畢

正 亨 印

傳教の圓頓戒に就て

鹽田義遜

緒言

第一、支那天台の圓戒

- 一、南岳の圓戒
- 二、天台の圓戒
- 三、天台の戒体
- 四、圓の三學
- 五、湛然明曠の圓戒

第二、傳教以前の菩薩戒

- 一、大福律師と白塔僧統

第三、傳教の圓頓戒

- 二、自然智道瓊
 - 三、行表と鑒真隨來
 - 四、鑒真將來の章疏
 - 五、戒壇と鑒眞の授戒
 - 六、法進の戒疏と教學
- 一、顯戒論の内容
 - 二、佛性一乘戒

緒言

由來傳教は圓頓の大戒壇を叡山に建立して、法華に依る眞俗一貫の菩薩道を以て、佛教に依る大政翼賛を根本主張とせられたことはいふまでもない。併し乍らその圓頓戒なるものゝ内容に至ては、果して法華なりや、梵網なりや相等討究の餘地があるのである。

翻て考ふるに佛教の教義は、阿含以來戒定慧の三學を以てし、大乘中菩薩乘教の六度乃至十度も矢張に三學に外ならぬし、更に佛乘教ともいふべき眞言の三密、法華中天台の迹門三學、本門の三秘何れも三學を以て教義を構成する

内容として居るのである。随つて印度に於て成立せる經律論の三藏を以て、三學能詮の佛典と見るに至つたのであるが、その所詮ともいふべき三學の構成は支那佛教の根本問題であつた。併し三學中定慧の二學は比較的早く發達し就中慧學に立つ三論、四論、地論、攝論、華嚴の如きがあり、定慧二學に立つ天台止觀宗は早く出現したが、戒學のみは法顯三藏入竺に見るも、早くより教界に瞻望されたのにも拘らず、天台慧思以後道宣宣の四分律宗の獨立に依り漸く定慧二學と俱に佛教學の水平線上に見らるゝに至つたのであつた。

宗祖も「聖密房御書」に『宗と申すは三學を備へたる物なり』宗と宣はれし如く、三學は佛教の行法構成の要素であるが、その發達に遲速があつたことが、三學構成の上にも結果して、天台の如きは圓の三學を唱へつゝも、三學中定慧の二學たる止觀の乘を正意として、戒を傍としたことは、止觀を以て章安が天台の『說已心中所行法門』と述べたるに徴しても明かである。而して天台の後に道宣に依て戒が佛教學の重要な一部を占むるに至つた故に、傳教に依りて圓頓戒の問題が起るに至つたのである。これ宗祖が遺文中隨所に『天台は圓定圓慧を弘め未だ圓戒は弘めず、傳教は天台の弘め殘せる圓戒を弘め、叡山に圓頓戒壇を立つ』と述べらるゝ所以である。かくの如き歴史上の事實よりするも、又「顯戒論」等の記述から見ると、傳教の圓頓戒なるものゝ内容を吟味しなければならぬ。

第一 支那天台の圓戒

一、南岳の圓戒

傳教の教學は所謂四個傳法といはれて、その中密教を除いた圓禪戒の三つは、次の如く慧定戒の三學に外ならぬのである。且つ此の三學は傳教入唐以前より、圓の三學として統一組織せんとしたことは、「顯戒論」等に依ても明かである。

あり、殊に弟子光定の「一心戒文」に依れば、愈その事實を明にするのである。十二歳の時行表に就て出家した傳教は、入唐前行表より道璿相承の神秀を祖とする北宗禪を傳へ、後鑑眞將來の天台三大部並に起信論を修得し、入唐して後圓教を遼滿二師より相承し、道邃より更に圓戒を相承して歸朝したのである。勿論密教の相承もあつたが今は且くこれを措き、若し今の問題たる圓頓戒に就ては、「内證佛法血脈譜」に依れば、蓮華藏世界の盧舍那佛を教主とし、

盧舍那佛

逸多菩薩—天竺羅什

南岳慧思—天台智者—章安—智威—慧威—玄朗—湛然—道邃—最澄

靈山聽衆

義眞

右の如く、天台に於ても盧舍那佛を起源とする圓戒が存する故に、少なくとも南岳天台の圓戒を知らねばならぬ。

先づ「續高僧傳」十七の南岳傳に依るに、『及稟具足道志彌隆』とあり、更に夢中數百の梵僧より『汝先受戒律儀非勝』の警告あり、又『加錫磨法具足成就』と記し、『行大慈悲奉菩薩戒……定慧雙開』(「正藏」五〇_{五〇})等とあるも、傳中戒に關する著作は見えないのである。然るに傳教は「台州錄」には「受菩薩戒文」一卷(「全集」四_{四九})を傳へ、又「日本續藏」には南岳述の「受菩薩戒儀」一卷(二二〇)が傳へられ、更に「佛教全書」の智證の「授菩薩戒儀裏書」の末文には、正しく今の文を引用して『此下文出南岳大師戒儀』(二六六)とある。併し此文は「大正藏」所收の同書の裏書の中にはない。然るに右の戒儀は既にその内容から、五代以後のものとして推定せられ、境野博士の如きも「戒儀」の通授は梵網に依り乍ら、三聚並に十無盡戒は瓔珞に依り、又十戒の次第は梵網瓔珞等の流布本と異り、第六の自讚毀他を第九とし、又前六を道俗三乘通受、後二を純出家戒となし、又三歸に常住の語なきのみならず、六祖の「戒儀」が十二門戒に依るに拘らず、十四段に分ち且つ、その組織非常に煩雜である。殊に請戒師の下の文に

欲求戒法者先發信心、信心若成三學具足、三身四智佛果菩提決定可期更無疑慮、故華嚴經云「信爲道源功

徳母^一、長^ニ養一切諸善根^一、斷^ニ除疑網^一出^ニ愛河^一、開^ニ示涅槃無上道^一

と三學一信を高潮する點、天台、妙樂の疏中に全く見ざる所である。果せる哉信心の引證たる華嚴の賢首品の文は、南岳^{五七七}の寂後實又難陀譯出(六九九)の新譯八十華嚴の文である。隨つて續藏本の「受苦薩戒儀」は、南岳本でないことは最早議論の餘地はない。これ既に久野氏も「圓頓戒源流論」(「宗研」九、一三九)にも指摘せる所である。されば南岳に於ける圓戒の内容に就ては、傳教等の相承説が存するがその内容は判然しないのである。

二、天台の圓戒

然るに若し天台に至つては夙に大乘戒たる梵網を註し、又三大部中「地持」「瓔珞」等の大乘戒のみならず、「十誦」「薩婆多」等の小乘律を始め「大論」「涅槃」等經論に見ゆる大乘戒を引用し、通じて三學を以て教學の内容となし、「文句」一には

修行以^ニ戒初定中慧後^一、若法門以^レ慧爲^レ本定戒爲^レ迹。又戒定慧各作^ニ三分^一。(三七)

と三學を以て教學内容とするも、三學中定慧を正とし戒を傍とする、所謂乘急戒緩の弘通にあつたのである。即ち定慧の止觀を以て所行法門となし、戒は自ら第二義的方便の位置に置かれたのである。されば終窮究竟の極説たる「摩訶止觀」には、定慧の止觀を正觀となし、戒を廿五方便に攝しその五科の最初具五縁の第一に持戒清淨として列し、舊醫を始め小乘三歸五戒二百五十戒等を客戒となし律儀戒となすに對して、「大論」「涅槃」等の十戒を乘戒に二分し、更に薩婆多の三種戒に約するも、「止觀」には正しく乘正戒傍即ち乘急戒緩の意に立つて諸戒を判じて

前來諸戒律儀防止故名^ニ不具足^一、中道之戒無^ニ戒不^レ備故名^ニ具足^一、此^レ是持^ニ中道第一義諦戒^一也。用^ニ中道慧^一徧

入諸法、故經云式叉、式又名大乘戒也（四、一七）

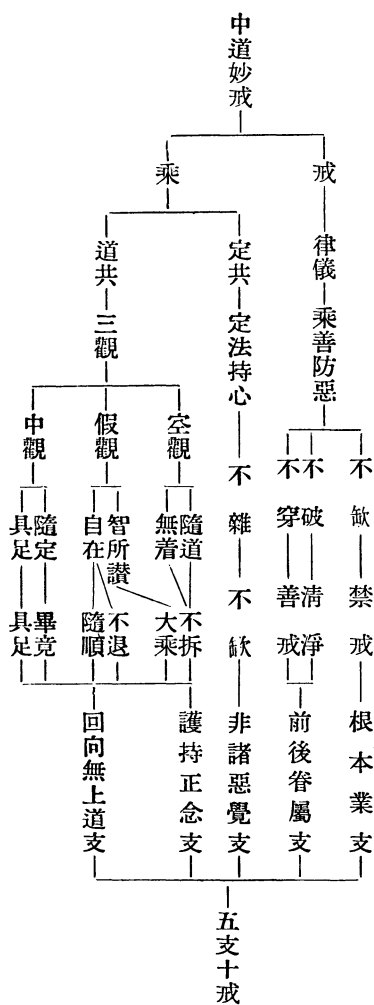
と一往諸戒を不具足、中道第一義戒を具足戒と判するも、再往小乗の式叉摩尼を大乘戒と判するは、妙樂が「輔行」に
 又名「開權」、今並開之成「摩訶衍」乃至當知戒無大小由受者心期（同上）

と釋せる如く、天台は法華開會の意に依て大小併用したのである。更に「止觀」には中道第一義戒を説いて

如是觀心、防止二邊無明諸惡、善順中道一實之理、防邊論止順邊論觀、此名即中而持兩戒也。故梵網云戒
 名大乘、名第一義光非青黃赤白、乃至當知中道妙觀戒之正体。（四、一七）

と梵網を引いて中道妙觀を以て圓の戒体となしたのである。今「支義」（三上）「止觀」（四、一、四、二初）等の意に依
 て、一家の中道妙戒と「涅槃」大論等の大戒との關係を示さば左の如くである。

（二種戒） （大論） （涅槃）



斯く天台開會の意に依て薩婆多の三種戒を用ゐ、三大部中大乘三聚の明文は無いが、「止觀」四に

「小乘明レ義無作戒、即是第三聚、大乘中法鼓經但明ニ色心一無ニ第三聚一、心無盡故戒亦無盡、若就ニ律儀戒一論ニ無作一可レ解（四ノ一左）」

とあるは、正しく「瓔珞經」の「一切菩薩聖凡戒盡以心爲レ體、心無盡故戒亦無盡」（「正藏」二四三）の文に依れることは明で、隨つて三大部中の諸戒は小乗のみならず、「梵網」「瓔珞」等の大乘戒に依れることも明かである。

若し天台の「菩薩戒疏」に至つては、薩婆多の三種戒を出し、今の菩薩戒にも此の三名ありとなして、「方等地持」を指して居るが、これは「瑜伽論」の同本異譯たる曇無讖の「菩薩地持經」十卷のことである。更に「瓔珞」の三聚の文を出して大乘の三聚を明かにし、次で「大論」「涅槃」の十戒を出して居るが、此の「戒疏」の大論の十戒以下の記述は、文に一二字の相違はあれ、「止觀」四の記述と全同である。但「戒疏」は「用ニ中道慧一遍ニ入諸法一」の八字の理由で「故名ニ具足一」と上に理由を冠らせ、「止觀」は八字を第一義戒の下に連ねて、「故經云ニ式又一一、式又名ニ大乘戒一也」と開會の説をなして居るのである。

前述の如く「止觀」は天台の究竟の説であり、所行の法門であり、且つ五十七歳晩年に近い開皇十四年、郷土の恩を報するため荊州玉泉寺に於ける一夏九旬の説である。然るに「戒疏」の述作年次は不明であるが、「大師別傳」並に「國情百錄」（「正藏」五〇四一九、四六〇）に依るに、陳の至德四年（五八六）一月十五日五十歳の時、天台は陳少主に菩薩戒を授け、重ねて隋の文帝の開皇十一歲（五九一）十一月二十三日五十五歳の時、晋王煬廣即ち煬帝に菩薩戒を授けたことは明かである。就中「別傳」には

既值ニ便風一朝發夕還、而諸官道俗延頸候望、扶レ老携レ幼相趨ニ戒場一、垂黑戴白雲屯、講座聽衆五十餘人。（「正藏」五

と記し、「百錄」二の王受菩薩戒疏廿六には

天台智顛禪師佛法龍象、童真出家戒珠圓淨、年將耳順定水淵澄、因靜發慧安無礙辯。乃至敬屈禪師授菩薩戒、戒名爲孝亦名制止。(「正藏」四六三)

とあるに徴して、「戒疏」は此の時の章安の筆録であらう。且つ「止觀」は法華に依る一家の行法で、「玄義」は廣く五重玄に約して説くも、「戒疏」は『釋三戒經三重玄義』と述べて、釋名、出體、料簡の三重に約せるは、宗とする究竟の説たる「三大部」に對すれば略解であり一縁のための説であるからであらう。随つて「三大部」と「戒疏」とは共に大師の説ではあるが、「三大部」は法華開會に立ちて乘急戒緩の圓の三學を明し、「戒疏」は大乗當分に立つて「戒網」を解するに「瓔珞」「地持」の三聚に依て、大乘三聚の源をなして居る。これ一家の戒法に左右する所以である。

三、天台の戒體

前述の如く「三大部」に於ける圓の戒體は、既に『中道妙觀戒之正體』と釋せる如く、中道實相を以て戒體とするが、「戒疏」は梵網に依てその戒體を明して

戒體者不起而已、起即性無作假色、經論互說諍論有無、一云都無無作、色心假合共成衆主、善惡本由心起、不應別有頌善頌惡、皆是指心、誓不爲惡即名受戒、瓔珞經云一切聖凡戒盡以心爲體、心無盡故戒亦無盡、或言教爲戒體、或云眞諦爲戒體、或云願爲戒體、無別無作。(「正藏」四六三)

と説いて無作の假色を以て戒體と説くのである。されば古來一家の戒體に就て種々の説をなし、淨覺は當體と所依

〔戒疏集註〕一、^(四)とを以て之を分ち、澤山と竹菴とは能發と所發〔戒疏註〕一^(六)、〔山家義苑下二〕^(七)との別となし、
 「私記」は教と理〔止觀私記四^(四)〕とを以て之を判じ、幻々和尙は『止觀約大小相對』、戒疏且約開顯^(八)〔戒疏
 集註〕二^(五)といひ、〔二百題〕十三には『色心俱可有其義也』〔冠導本〕五^(七)と判じ、近代慧澄は「止觀講義」に梵
 網の第一義光を解して

即所放光則以全^(一)性發^(二)斯光色^(三)、全^(四)斯戒光^(五)、無^(六)非^(七)性德戒體^(八)、故名^(九)第一義光^(一〇)、性德則圓離^(一一)諸相^(一二)、所^(一三)以非^(一四)青
 黃等^(一五)也。既全^(一六)性德^(一七)發^(一八)斯戒光^(一九)、則斯戒光祇是法性寂而常照之德。即與^(二〇)全^(二一)性之觀^(二二)不^(二三)異、是故結^(二四)歸妙之心觀^(二五)、
 以爲^(二六)上品清淨究竟戒體^(二七)。意顯^(二八)因果不二、色心體^(二九)一、修性^(三〇)一如、方爲^(三一)大乘圓妙戒體^(三二)。此是正約^(三三)理觀^(三四)、似^(三五)與^(三六)
 常途^(三七)稍異^(三八)、如^(三九)常途^(四〇)者約^(四一)義分^(四二)別修性^(四三)、全^(四四)性之修爲^(四五)戒之當體^(四六)。不^(四七)論^(四八)二相^(四九)、今家意者戒體涉^(五〇)色心^(五一)爰彌顯
 矣〔四^(四)〕

と解し、大實律師は「玄義講述」に

無作戒體藉^(一)身口意作業^(二)而所^(三)發也。能發之具既亘^(四)色心^(五)、所發戒體爲^(六)色爲^(七)心、俱可^(八)有^(九)其義^(一〇)也。〔三下^(四)〕

等と釋せる如く、「戒疏」と「止觀」の戒體を以て、教理の別、大小開顯の異と判ずるは、蓋し一往文に執する説である。併し古來當體と所依、能發と所發と分ち、又近代「二百題」以後の三説に至つて、これ中道又は實相戒體に依る異語同義である。故に「玄義」八には法華の經體を出して、『正顯』體者即一實相印也〔八上^(六)〕といひ、又『正指』實相一以爲^(一)正體^(二)也〔一、上^(五)〕と述べ、且つ次下に佛所見の實相を取るといへるは、正しく法華の經體であると共に、一家の戒體である。

かくの如く一家の戒體は實相であり中道であるが、若しこれに對して色心の解をなすは、不二一如の絶待より下れ

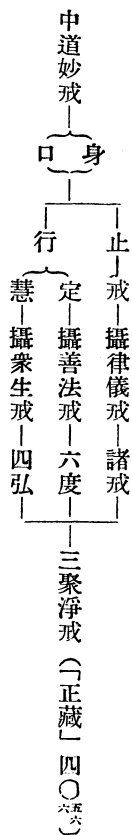
る、所謂第二義門に約すからである。而して第二義門とは大乘當分の解で、「戒疏」に『起即性無作假色』とは此の解に近いのである。若し此の解を三學の上に就て見るならば、一家の根本立脚は三學一元に立つ故に、分修或は次第の三學を以て權小の三學となし、三一三不縱不横の三學を以て、法華圓教の三學となし、「玄義」三には涅槃の五行の中その根元たる聖行を以て三學となし。(三下^五)『扶^二戒定慧^一顯^二大涅槃^一』(同上、四下^二)とは正しく此の意である。

天台の教學は三學を以て組織内容として居るのであるが、屢述べたる如くその正行たる止觀は、前掲「文句」の三學二種次第の中法門の次第たる慧定戒に依らず、修行の次第たる戒定慧の次第に依り、戒初は方便、定慧俱運の止觀を以て正觀となすのである。されば肉兄陳鍼のために執筆せる「小止觀」には

止是禪定之勝因、觀是智慧之由藉、若人成^二就定慧^一二法、斯乃自利利他法皆具足。(「正藏」四六^二四六^一)
と述べ、「止觀」に圓頓止觀を説いて

純一實相實相外更無^二別法^一、法性寂然名^レ止、寂而常照名^レ觀、雖^レ言^二初後^一無^二無^一別、是名^二圓頓止觀^一。(一^レ二^レ二^レ五)
と述べ、定慧の次第に依る漸次止觀、並に前後淺深頓漸定らざる不定止觀に簡んで、實相の寂照定慧二法無二無別の止觀を以て、一家圓頓の行法としたのである。されば天台の行法は法門の組織内容からすれば、三學を以てするのであるが、三學中且らく傍正を分つて、戒傍定慧止の所謂乘急戒緩の弘通である。これ宗祖が天台の弘通を指して『圓定圓慧を弘めて圓戒は未だ弘めず』^二六^一と指摘せる所以である。

かく天台の止觀は定慧俱運の行法といふも、既に法門の次第は慧定戒といへる如く、中道の妙慧を以て根本とする圓の三學といふべきである。故に「戒疏」に菩薩戒を説くにも、中道正觀心中發得の無作の假色を以て戒体となし、身口に依る止惡修善に寄せて、圓戒の三聚を判じて居る。



又「三大部」中圓頓の三聚淨戒の明文はないが、「玄義」六に涅槃の五支戒を引き、最後の廻向具足無上戒を釋して是菩薩於諸戒中、具四弘六度發願要心、廻向菩提故名大乘戒。(三下四六)

とは「戒疏」の大乗戒に寄せて圓の三聚を説いたものである。

四、圓の三學

然らば天台の法門的立脚とする三學一元、圓頓三學の思想は天台の獨創なりや、將又南岳の相承なりやといふに、章安は「止觀」の序に天台の三種止觀を以て

天台傳三南岳三種、乃至本是大乘俱緣實相同名止觀。(一ノ一五六)

と述べて南岳相承説をなし、又「續高僧傳」十七の南岳傳に見ゆる、天台が南岳會下に於ける般若法華代講の時、般若の『一心具萬行』の文に對する擬疑の顛末を記して

思爲釋曰、汝向所疑此乃大品次第耳、未是法華圓頓旨也。吾昔夏中苦節思此、後夜一念頓發諸法、吾既身證不勞致疑、顛即諮受法華行法。(「正藏」五〇五六)

とあるに徴すれば、法華圓頓の義は南岳相承と言ひ得るのである。而して南岳の著述中に之を求むるに、「法華安樂行儀」の卷頭に

法華經者大乘頓覺、無帥自悟疾成佛道、一切世間難信法門、凡是一切新學菩薩、欲求大乘超過一切諸菩薩疾成佛道、須持戒忍耐精進勤修禪定、專心勸學法華三昧。(「正藏」四六六九)

とある如く、「安樂行儀」は六度に依て定を中心として四安樂行を説き、經文に「如實相、如虛空」とあるに依て、空諦實相の頓覺を以て法華圓頓の意と解したもので、六度の行法は見ゆるが三學の語は見へない。故に若し判然たる三學の文としては、「國清百錄」一に收むる天台の「普禮法」に見ゆる虛空不動の三學の文である。

若し此の「普禮法」の文に依れば、「七處九會圓滿頓教盧舍那佛」とある故に、華嚴に依つたことは明かである。又天台が華嚴に通ぜしことは三大部に依て明かである。今先づ「普禮法」の文を出さば

普禮十方三世諸佛七處九會圓滿頓教盧舍那佛、普禮十方三世虛空不動戒藏盧舍那佛、普禮十方三世諸佛虛空不動定藏盧舍那佛、普禮十方三世諸佛虛空不動慧藏盧舍那佛。(「正藏」四六五七)

と説ける文で、これ圓頓三學の思想の天台にあつた左證である。併し此處に疑問となるは果して華嚴に據つたとするも、七處九會は天台(五九七)寂後實又難陀譯出(六九九)の新譯八十華嚴の所説で、若し華嚴に據つたとすれば、佛駄跋陀羅譯の舊譯六十華嚴でなくてはならない、然るに普禮の文は第八普光明殿會を缺く故に、正しく七處八會で隨つて七處九會とあるは誤である。若し然らざれば普光會を缺き、且つ「普禮法」は天台作で無いことになるのである。茲に於て尙ほ疑問となることは、「普禮法」が果して華嚴に據りしや否やであるが、他に七處八會以外に普禮を説いた文として、求那跋摩(四三六七)譯の「優婆塞五戒威儀經」がある。即ち

歸命敬禮七處八會盧那舍佛、盡十方國諸妙覺尊、乃至歸命敬禮七處八會佛華嚴藏、盡十方國修多羅海、歸命敬禮七處八會普賢衆等、盡十方國諸賢聖僧。(「正藏」二四二〇)

とあるに徴するに、恐らく天台は此文に據つて「普禮法」を作つたのであらう。「普禮法」は先づ寂滅道場、普光法堂、忉利天、炎摩天、兜率天、他化自在天、重會普光法堂、祇洹林の七處八會の盧舍那佛の普禮を擧げ、次で虚空不動三學藏盧舍那佛の普禮を列ね、最後三歸三寶を列ね、最後願諸衆生三業清淨の三寶を以て結んで居る。

かく「普禮法」は且く「優婆塞五戒經」並に「華嚴」に依るとするも、若し虚空不動の語に至つては、これ「法華」安樂行品の

在於閑處、修攝其心、安住不動、如須彌山、觀一切法、皆無所有、猶如虚空、無有堅固。

法會處中觀一切法、若善法、若不善法、若無記法、皆如虚空不可選擇、於諸法中畢竟心不動、亦無住相得不動三昧。(「正藏」四六七。)

の思想に由來するものであり、隨つて天台の止觀は安樂行品の實相觀の具説に外ならぬのである。これ一家が法華の四要品に安樂行品を加へ、且つ法華圓頓の義の南岳相承を募る所以であらう。

五、湛然明曠の圓戒

以上は南岳天台に於ける圓戒であるが、天台に於ても戒は三學の一であるといふのみであり、且つ當時未だ戒律が佛教學の重要たる一要素と見做されなかつた故に、定慧の止觀正意の弘通であり、隨つて三學の内容をなすに過ぎなかつたのである。然るに六祖湛然の頃に至つては道宣に依て戒を中心とする三學説が唱へられ、湛然の「授菩薩戒儀」一卷も傳へられ、傳教の「台州録」にも『受菩薩戒文、一卷、荆溪和尚撰、一十紙』(「全集」四六九)として將來せられ

て居る。而して此の巻頭に『依三古德及梵網瓔珞地持並高昌等文』とあるに依れば、天台の「戒疏」に掲ぐる六本中、右の四本の外新撰本、制旨本の二本を古德の本とし、是等を綜合して開導、三歸、請師、懺悔、發心、問遮、授戒、證明、現相、說相、廣願、勸持の十二門としたる、所謂十二門戒としたものであらう。最初の開導の下には

佛法大海深廣無崖唯信能入、由有信故三學可成菩提可至、故三學中以戒爲首、菩提廣路戒爲資糧、生死大海戒爲船、三途重病戒爲良藥。(佛全二四九三)

と天台三學修行の次第の意に依り、戒を以て三學の能入の門とするも、

以下戒品具足三聚、三聚徧收中一切法上故、

と説き、且つ小乘に三聚の名はあるも、五八十具の戒法は人天無餘涅槃を目的とし、大乘の菩薩律儀は無上菩提の佛果を目的とし、又西方彌陀淨土に往生し、無生忍を得、且つ一切衆生悉期成佛を以て所期とすとなすこと、全く「止觀」に於ける圓戒の意を出でぬのである。併し十二門に組織せられたることは注意すべきである。

妙樂に次では明曠の「菩薩戒疏」二卷がある、明曠は「佛祖統紀」十(「正藏」四九三)には章安の弟子として居るが、「金錘論記」の著者と同じく妙樂の門人である。而してその「天台菩薩戒疏」は先づ、名体、宗用、教攝、受法、傳譯、料簡、隨文解釋の七門に分つて菩薩戒を註し、就中最初名体の下の出体に於ては、戒体に色心と實相心との二種を擧げ、前者は初發、後者は成就の相違となすが、要するに「戒疏」と「止觀」との別と見るべきである。次の教攝の下に於ては四教と五時に經て、梵網と法華の相違を説いて

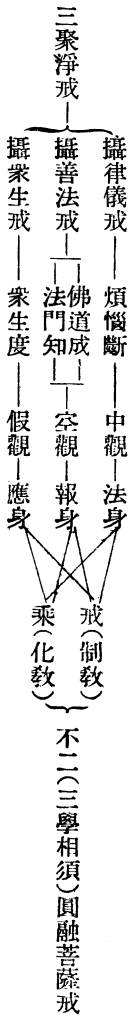
今此戒經結華嚴會、即別圓教輕重頓制菩薩律儀、法華正明佛意開權歸實唯一圓乘、人法俱開依正無二。(正

藏「四〇五六)

と述べて、梵網は華嚴の結經なる故に兼別の圓の菩薩戒、法華は開權顯實唯圓の佛戒なりと五時に寄せてその別を分つて居り、これ先に戒体を色心と實相とに分つたのと同意である。若し第四受法の下に於ては、妙樂の「戒儀」と同じく瓔珞地持高昌の諸本に依り、且つ十二門戒に分つた點は湛然に依つたのであらうか、第六料簡に於ては圓教無作の戒体を實相心となし、更に通教利根の被接の圓接の義に依り、華嚴の結經たる梵網を法華圓頓の戒とし、圓頓菩薩戒佛性戒、圓教頓制の戒と解したのである。故に最初名体の下に於ては『大而言之不出四弘三聚』と解し、料簡の下に於ては實相心を戒体となすのみならず、

制教所_レ明從_レ禁_レ惡邊_ニ而得_ニ戒名_一、化教所_レ明從_レ修禪學慧_ニ而立_ニ乘稱_一、此則別也。若其通者三學相須如_ニ目足_一。並能運_ニ載所趣之處_一通得_レ名_レ乘、並有_ニ斷惡之能_一十總名_レ戒、今菩薩戒_ニ義互通_一、從_レ制_ニ止惡名_レ之爲_レ戒、從_レ制_ニ起行_一常任慈悲則是乘也。故一々戒乘戒具足、戒即法身、乘即般若、乘戒不二慈悲應化即是解脫、解脫德假觀爲_レ因應身爲_レ果、般若德空觀爲_レ因報身爲_レ果、法身德中觀爲_レ因法身爲_レ果、故知戒々三聚互融、三觀三身相即、三聚三身既無_ニ優劣_一、四十八輕十重等持_ニ心性寧有_ニ淺深_一、假分_ニ乘戒兩名_一、一々無_レ非_ニ質相_一と正しく天台の圓融三諦の解を以て梵網を釋したのである。

(四弘) (三觀因) (三身果)



かくの如く明瞭の菩薩戒觀は、台荆兩祖の當分解釋より一步進出して、乘戒一致の法華圓頓に立脚して之を解し、

一心三觀の止觀行法を以て直ちに四弘三聚の圓頓一乘戒を説いたのである。

其の他梵網には元照の「授大乘菩薩戒儀」、並に蓮式の「授菩薩戒儀」各一卷があり、前者は天台と華嚴と道宣の戒學を調和し、開導、證明、三歸、發願、懺悔、請師、問遮、授戒、現相、發願の十科に分つか、後者も次第を異にする十科に分つと述べて居るが、上述の所謂南岳本なるもの十四科は右十科に類似し且つ煩雜であり、随つて梁陳時代の南岳でなく、五代以後或は大元時代の作と迚いはれてゐる。若し傳教「台州錄」の南岳説の受菩薩戒文一卷七紙（「全集」四^{四六九}）は、現行の南岳本以外のものでは今は不明である。尙ほ梵網には唐の法藏の「本疏」六卷、新羅の義寂の「本疏」太賢の「古迹記」各三卷、「正藏」四〇所收）等があり、共に傳教の「顯戒論」に引用せられて居るが、天台の圓戒としては明曠を以て支那に於ける結論と見るべきであらう。

第二 傳教以前の菩薩戒

一、大福律師と白塔僧統

次に正しく傳教の圓頓戒に就て述べんとするのであるが、「血脈譜」に依れば六祖湛然の後、道邃を経て之を相承して居るのである。而して戒律に關する傳教の著としては、「顯戒論」三卷の外に「授菩薩戒儀」一卷（「全集」四^初）があるが、内容より見れば「小部集」に攝むる、湛然の「十二門戒」と全同である、随つてこれは恐らく傳教將來のものであらう。然るに傳教には入唐前に天台の圓教と共に圓戒の相承を認めねばならぬ。即ち擬然の「傳通緣起」に依れば、傳教の著と稱する「天台付法緣起」の文として

大福律師先入^三和國、乃傳^三圓明^一利^三益有情。白塔僧統後遊^三日本、復傳^三圓義^一開^三佛知見、所以大安唐律注^三戒經

於比蘇^一、東大僧統注^二梵網於唐院^三、兩聖用心弘^四天台義^五、群生同欽^六天上甘露^七。(佛全^{一〇一六})
右の文を引用して居るが、此書は現在しないのである、修禪院和尚の「傳教大師御撰述目錄」に

天台法華宗付法緣起、卷上^三、卷中^三、卷下^{三〇}。(全集別卷^一)

と記するに徴して曾て存在したことは明かである。

右の文中『大福大安の律師』とはこれ傳教習禪の行表の師たる道瑯である。道瑯は天平八年三十歳來朝前、洛陽大福先寺に於て定賓より具足戒を受け律を學び、又神秀の弟子普寂より禪と華嚴を受け、開元廿一年我が榮叡普照の請に依て來朝し大安寺西唐院に在て「梵網」並に「四分行事鈔」を講じ、天平十五年三月興福寺北倉院に於て行表に具足戒を受け、更に大安寺に於て傳教に禪法を傳へた。かくて鑑真來朝するや晚年吉野の比蘇寺に於て「注梵網」三卷を著し、天平寶字四年五十九歳にして入寂したのである。又『白塔東大の僧統』とは鑑真の一門を指したのである。即ち鑑真は十九歳の時道岸より菩薩戒を受け、更に道宣の法孫弘景より具足戒を受け、又融濟に南山鈔を學び、義威智全より「法礪疏」を稟け、我榮叡等の請を容れ天平勝寶六年六十六歳にして、天台の教藉を携へ法進等を率ゐて來朝し、南都東大寺に於て菩薩戒を受け、後唐招提寺に戒壇を建て七十六歳にして寂した。後弟子法進は台學と律に長じ、白塔寺に在て律を弘め鑑真來朝するや、師を扶けて台律を講じ、師に代つて戒和上となり戒壇院を管し、唐禪院に在て「梵網經鈔」六卷を出し、又衆の請に依て四度三大部を講じ、寶龜九年八十一歳にして寂した。又思託は自ら天台沙門と號し、臺靜如實等何れも天台に通じた。隨つて傳教入唐前の圓教並に梵網は全く、道瑯、鑑真の一統よりの相傳である。これ「付法緣起」に『兩聖用心……天上甘露』と述ぶる所以である。

更に如上の事實を他の傳教の著述中に徴すれば、弘仁七年立教開宗の宣言書と呼べる、「依憑天台宗」の序に、新來

の眞言、舊到の華嚴、沈空の三論、著有の法相と、所謂傳教の四個格言を以て當時の諸宗を批判し終つて

寂澄南唐之後稟^三此一宗、東唐之訓聞^二彼戒疏^一、拾^三圓珠於海西^一、猷^二連城於海東^一、略示^三菽麥之殊^一、悟^三目珠之別^一。(全集)二四五八)

と述ぶるは、文意計り難いが恐らく道瑯の「注梵網」に依て、圓の三學を彷彿と解し、入唐求法して湛然發揮の教學を傳へて、いよゝその内容を明にしたといふのであらう。故に其末文に

吁乎實哉生知者上、學知者次此言有^レ以也。不^レ出^三庭戶^一天下可^レ知豈空傳哉。此間在^三比蘇^一大唐聞^三天台^一、今吾大師雖^レ不^レ逐^三杖於葱嶺^一、然靈山之聽恒存^三心腑^一、雖^レ不^レ負^三經於流沙^一、而南岳之告篤載^三簡牘^一、(同上)

と比蘇の道瑯と天台の智顛を以て共に生知の大聖と判じ、且つ道瑯は天台に稟け、天台は南岳に圓の三學を稟けたことは、「國請百錄」の普禮の三學から知ることが出来る。隨つて圓の三學は源を南岳に發することは、全く「血脈譜」と符合するものである。其の他「顯戒論」中には南都の僧統が、傳教の入唐を貶評して『最澄只在^三邊州^一即便還來』といへるに對し、道瑯の「梵網」大戒を讚歎して

未^レ見^三邊州^一不忠之詞、若嫌^三邊州闕學失^一、何況比蘇自然智也、(全集)二九六)

と矢張自然智と稱し、「法華秀句」上末(全集)二二七六)にも同様の讚辭が見られるのである。これ「譬喩品」の『一切智佛智、自然智、無師智』の文に依るもので、今の自然智とは通じては圓の三學の意であり、別しては菩薩大戒を意味するのである。

此の外傳教の「血脈譜」に依れば、入唐前の行表所傳の禪法相承を明かにし、達磨、慧可、僧璨、道信、弘忍、大通^神、普寂、道瑯、行表の次第を示し、太宰府の吉備眞備の纂を引いて

大唐道璿和上天平八歲至_レ自_二大唐_一、戒行絕倫教誘不_レ怠、至_二天平勝實三歲_一、聖朝請爲_二律師_一、俄而以_レ疾退_二居比蘇山寺_一、常自言曰遠尋_下聖人所_一以成_レ聖者上、必由_二持_レ戒以_レ次漸登_一。和尙每誦_二梵網之文_一、其謹誦之聲零々可_レ聽、如玉如_レ金發_二人善心_一、吟味幽微律藏細密禪法玄深、遂集_二註菩薩戒經_一三卷、非_二我輩之所_一逮、更何得_二稱述_一。

〔全集〕_{一五三}

とあるが、最後の一句は恐らく傳教の加筆であらうが、果して然りとすれば矢張自然智を讃したもので、傳教は道璿を以て禪戒相承の師としたことは明かである。

二、自然智道璿

更に傳教が道璿を以て自然智と讃せる内容に明にするならば、光定の「一心戒文」に依るべきである。いふ迄もなく「一心戒文」は傳教の圓頓戒壇建立の顛末を記したもので、文中傳教一期の弘通を指して「大乘三學」「一乘三學」「天台三學」「自性清淨三學」等（「全集別卷」_{一七二}）と述べ、若し道璿の傳戒に就ては

天台戒体來_二於海東_一、久在_二日本_一隱_二於家庭_一、（同上_{一三二}）と記し、禪法に就ては

彼二十八師菩提達磨、持_二一乘戒_一遊_二來漢魏_一。（同上）

と禪戒一致の解をなし、随つて傳教の一乘戒の相承に就ては

聖與_二之聖_一交_レ跡利生、一乘之戒流_二於山門_一、先師傳戒在_二聖後_一、（同上_{一三二}）

と達磨道璿の所承とせること、全く「血脈譜」に合致し、又これ恐らく道璿の「注梵網」に由來するものである。

道瑯の「注梵網」三卷は早く散逸して現存しないが、傳教は「顯戒論」中に『南唐註經』として、大小兩戒の四義分別の一段（『全集』一^{三〇}）の引用し、光定は「一心戒文」下に虚空不動の三學の文を引用して居るが、後者は道瑯の三學一元に立つ根本思想と見ることが出来る。

道瑯は「梵網」を註してその下卷の『我已百劫修行是心地爲盧遮那』（『正藏』二四〇）の文を釋して
修行者天台師說修行一切法、不生不滅不常不斷不異不來不常住一相、如虚空言語同斷、自性清淨是名修行、如是行人於自性清淨心中、不犯一切戒、是即虚空不動戒、又於自性清淨心安住不動如須彌山、是則虚空不動定、又於自性清淨心中通達一切法、無碍自在即是虚空不動慧、如是等戒定慧名盧遮那佛。

（『全集別卷』三三^{三四}）

と釋して居るが、光定は「一心戒文」にかゝる虚空不動の三學の思想系統を明にして

亦知如下天平勝實年中、共鑿眞和上來法進僧都註梵網經文上、亦同瑯和上戒文、亦同國清百錄文、智者普禮自性三學、延曆年中比叡大師將來錄文、有智之人留目古書一耳、（同上^{三二}）

と道瑯の虚空不動の三學は、正しく智者「國清百錄」の普禮法に由來すとなし、「百錄」は「台州錄」（『全集』四^{六九}）に依るに傳教歸朝の折、將來せることを指摘し、三學一元の思想は天台道瑯法進傳教とその相承を明かにし、更に光定は「戒文」に「鑿眞名記傳」の天台南岳に於ける法華代講の靈山同聽朗然大悟の下なる『南岳思禪師之菩薩戒弟子智者師』（別卷^{三三}）の文を引いて、天台の菩薩大戒は南岳相承なる旨を明にしたのである。これ圓戒のみならず天台の圓の三學が、南岳に由來することを證するものである。且つ傳教の圓戒は圓の三學に立脚することは、矢張「一心戒文」に

寂澄法師入_レ於唐_一而受_三學旨_一、彼事不_レ成者不_レ被_レ傳戒。(別卷_二、_{一九})
とも、亦『今天台一門已立_三圓宗大乘三學_一流傳未_レ周』(同上_二、_{三〇})等とあるに徴して明かである。而して叡山の圓頓戒壇勅許は全く光定の致す所であつた。

併し道璿の三學一元は然らんも、若し梵網の解は撰揚の智周の「戒疏」にも依れることは、凝然の「傳通緣起」には

道璿律師註_三梵網經_一、全依_三撰揚弘_三之遐邇_一。(佛全_一、_{一〇}、_{一四})

と述べ、又「律宗瓊鑑章」には

法相人用_三撰揚智周作_三五卷疏_一、非_三相宗義_一附_三順天台_一、兩宗未_レ如翫習依學、而道璿師依_レ此作_レ註。(佛全_一、_{一〇}、_五
_{二七})

とあるが、道璿は在唐中定賓よりの傳律は見ゆるが、智周の疏は或は來朝後鑒眞將來のものに依つたのかも知れぬ。道璿の「註疏」は現存せぬ故に其の内容を比較することは出來ぬが、傳教が「顯戒論」前掲の文の次に「撰揚智周亦同_三此說_一」(全集_一、_{一五})とあるに依て知るべきである。智周の「菩薩戒疏」も五卷中一、三、五の三卷を逸し、現に「續藏」(六〇套二冊)に二、四の兩卷が收められて居るが、我が永超の「東域傳燈目錄」下には『依_三天台撰_レ之_一』といひ、又智周の疏に『依_三天台師作六位釋_三戒光_一』(同上_二、_{三五})と天台の六即に依て、梵網の第一義戒光を釋せるに依れば、智周又既に天台に依ることは明かである、故に傳教は入唐前道璿智周を通じて、三學一元に依る天台圓戒の相承があつたのである。

因に一言すべきは傳教の『授菩薩戒儀』に、智證が仁和三年に朱筆を以て謗註せるものが傳へられて居るが、其の

第七受戒の下の三聚淨の名の註に『虚空不動戒、定、惠』とあることである。(『全集』四^{九五}、「佛全」二六^{〇五}、「正藏」七四^〇註^以)此の文はいふ迄もなく道璿の「註梵網」に依て智證が註したものであらう。然るに「傳教大師全集」(四^三)冠註、(並に「佛教全書」の智證の裏書(二六^{六三})は、共に『大唐和上叡受菩薩戒文云』とあるが、此叡は道璿の璿の誤なることは、「大正藏經」の裏書の分には正しく璿(七四^{六三})と作るに依て明かである。随つて道璿の疏は智證の頃には存在したことが明である。此の智證の註の中には所謂兩岳の「授菩薩戒儀」が、傳教本の最後に引用せらるゝ、「正藏」七四^{六三})事も注意すべきである。

三、行表と鑒眞隨來

若し道璿の弟子大安寺の行表(七^七)に就ては、傳教禪法の師で「釋書」十六には『嘗受^三道璿禪師禪要^二付^三上足^一證^二』(「佛全」一〇一^六)とあり、若し「本朝高僧傳」四には『博通^三經律^二天平十五年就^三唐道璿^一重受^三戒法^二』(「佛全」一〇二^五)とある、故に道璿は傳教禪戒相承の師である。而し諸傳等しく行表の道璿よりの傳法を以て、七十三歳となし傳文『璿曰老比丘爲^レ法忘^レ身』と述べ、「南都高僧傳」の如きは延暦十六年百四十歳を以て、大安寺の西唐院に入寂(「佛全」一〇一^五)とするのである。然るに「本朝高僧傳」の記者師蠻は、延暦十三年の「房主帳」を引いて、『今說示寂歲臘可^レ勘』とある如く、これ全く延暦十三年の房主帳の文の

傳燈大法師行表年七十三臘五十二。以^三天平十五年三月二十九日^二於^三興福寺北倉院^一。(『全集』二^{七三})
と二段に分つべきを、「内證血脉」の前文に『奉^三天平十三年十二月十四日^二勅^一、於^三國宮中^一七百七十三人例得度、師主大安寺唐法師道璿』と記し、次に延暦十三年の房主帳の文を引き、最後に

和尚延曆十六年春秋七十有餘、遷^ニ化於大安寺西唐院。(「全集」^{二五三})

とあるに依て明かなる如く、七十三は延曆十三年の年齢である。故に行表は天平十五年廿二歳で受戒し、延曆十六年七十六歳の遷化とすべきである。若し傳教の相承に就ては「血脉譜」には

謹案前澄度縁云師主左京大安寺傳灯法師位行表 已上度、縁文 其祖道璿和尚自^ニ大唐^一持^ニ來達磨法門^一、傳授在^ニ比叡山藏^一。

(同上)

と行表より達磨禪を相承すと記し、更に入唐後達磨禪の再傳と禪林寺翛然より牛頭禪を傳へたことが記してある。隨つて行表よりは單に禪法の相承のみとなるのである。

又これより先傳律のため來朝した鑿真和上(按説)は、道璿と同じく直接傳教に法門の相承の無かつたことは云ふ迄もないが、來朝の折將來せる天台章疏、並に同時に來朝した弟子等の天台思想が、傳教の立教開宗並に圓頓戒運動の導火線となつたことは前述の如くである。斯かる事實を若し傳教の述作中に求むるならば、「長講法華經後分略願文」下に、法華宗の師僧として南岳天台乃至邃滿二師を擧げ

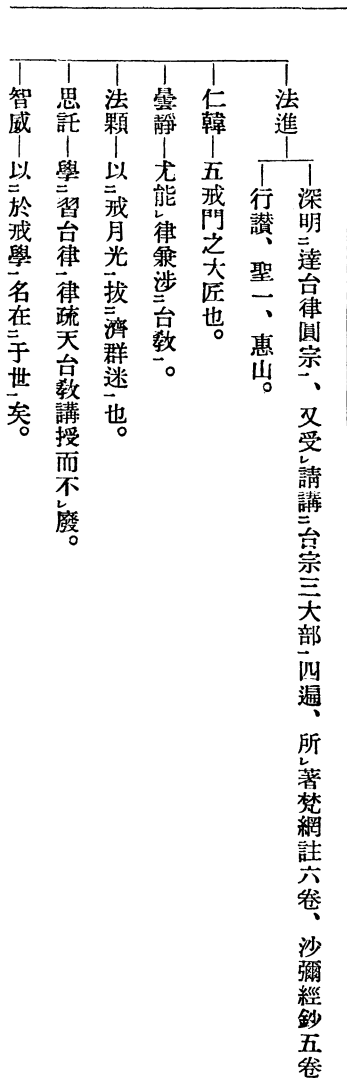
鑿真大和尚、法進大僧都、惠雲大律師、如實唐僧都、(「全集」^{二六〇})

と四師を連ねて居るが、「東征傳」に依れば相隨弟子として『法進、曇靜、思詔、義靜、法成、法成等十四人』(「佛全」^{一一三六})と記し、「傳通緣起」には律宗の下には『竝是智解名哲皆兼^ニ台宗^一』と記し、天台の下には『竝天台宗學者也』(同上^{一〇一六二})とある如く、何れも台律に通じた人々である。更に「招提寺千歲記」に依れば法成、義靜、如實法進、思詔、仁韓、法顯、曇靜、法成、智威、靈曜、懷謙、空盛(慧雲)、慧良、慧達、慧常、慧喜、道欽、行讚、聖一、惠山の門下廿一人を數へ(同上^{一〇五三三})、若し「僧綱補任抄出」上には『弟子法進如實等廿四人住^ニ東大寺^一』(同

上一一五とあり、就れも台律に通じ、就中空盛以下は何れも來朝後進具したのである。されば「東征傳」の相隨十四人は、恐らく廿四人の誤と見るべきである。今「長講願文」に見ゆる三人中、法進は前述の如く三大部講じ梵網を註し、惠雲は讚州屋嶋寺開山空盛で、來朝後東大寺に於て進具し、後屋嶋寺を開き弘法毘尼の師であり、現に同寺に和尚の靴を留めて居る。又如實は朝鮮の人で幼より和尚の門に投じ、矢張來朝後東大寺に進具し、後下野藥師寺の戒壇に在り、天平寶字七年和尚遺囑に依て招提寺に歸り、宮中に於て桓武天皇に菩薩戒を授けた。これ殊に「願文」に列ねた所以であらう。

今試みに同時に來朝せる鑑眞門下に就て「千歲記」並に「傳律圓源解集」下に依て、順位並に所通の教學を示さば左の如くである。

日本傳戒大和尚鑑眞大僧正過海大師菩薩



- 義靜—學_二台律教_一—而達_二其奧_一。
- 法載—博圓_二戒品_一—深通_二台教_一、以_二台律教_一—誘_二迪緇侶_一。
- 法成—精_レ律長_レ台。
- 靈曜—善_レ律聲名在_二當時_一。
- 懷謙—精_二通毘尼部_一—常以_二律教_一—訓誨無_レ替矣。
- 如寶—貫_二通律教_一—發_二明台門_一。
- 惠雲—常講_二律教_一、若_二弘法大師_一—從_レ師學_レ律。
- 惠良—以_二律學_一—有_二其譽_一也。
- 惠達—能圓_二戒品_一。
- 惠常—尤長_二戒門_一。
- 惠喜—戒學尤善。
- 道欽—定登_二大戒_一。

右の廿一人中法進、思託、義靜、曇靜、法載、如寶の六人は天台に通じ、就中前三者はその達人であつた様である。若し法進に就ては別項に詳説する。「僧綱補任」の廿四人に對する三人は不明であるが、或は雜役隨來の人かも知れない。

四、鑒眞將來の章疏

次に鑒眞將來の章疏に就て「東征傳」に依て、先づ天台部より出さば「三大部」三十卷、「四教義」十二卷、「次第禪

門」十一卷、「法華懺法」「小止觀」「六妙門」各一卷である。若し律に至つては「四分律」六十卷、法礪「四分疏」五本各十卷、光統「四分疏」百二智周「菩薩戒疏」五卷、靈溪「菩薩戒疏」二卷、定賓「節宗義記」九卷、「補釋節宗記」一卷、「戒疏」二本各一卷、亮律師「義記」二本十卷、南山「含注戒本」一卷、「行事鈔」五本、「羯磨疏」等各二本、懷素「戒本疏」四卷、大覺「批記」十四卷、「音訓」二本、法統「尼戒本」一卷及び「疏」二卷、南山「關中創開戒壇圖經」一卷等（佛全）一一三〇である。かくの如く律に於ては四分には南山、相部、東塔の三宗の章疏を始め智周靈溪の菩薩戒疏等四分梵網に亘つて粗ぼこれを傳へて居るが、これに依ても鑒眞の來朝の目的が自ら傳律にあつたことが明かである。隨つて鑒眞の律は四分梵網に亘つて居つたのであるが、就中四分の祖南山道宣は天台に私淑して居たことは、「內典錄」五に天台の著述を掲げ且つ天台を讚歎して

雙弘定慧圓照一乘、受四教於神僧、傳三觀於上德、入法華三昧證陀羅尼門、照了法華若高輝之臨幽谷、說摩訶衍似長風之遊大虛、假令文字師千郡萬數、尋彼妙辯無能窮也。（「正藏」五五）

とは章安「別傳」の意に依り天台の止觀を推賞したのである。かく道宣は天台の圓の三學一源の思想に立脚して、三觀教宗の判を唱へて律宗の獨立を宣したのである。されば「行事鈔」に和尚の意を釋して、「依此人學戒定慧故即和尚是也」（「正藏」四〇）と三學立脚を示したる如く、教學の根據が天台の三學にあつたのである、故に「行事鈔」に「四分一律宗是大乘」とも、「四分宗義當大乘」とも、又は「分通大乘」（「正藏」四〇）と稱する所以である。

鑒眞は相部の律を大亮より相承して居るが、定賓並に華嚴の法藏は大亮と共に滿意より相承して居る。而して鑒眞は光統、法礪、南山、懷素、大覺、大亮、定賓の四分疏を將來し、又法藏（七三）には「菩薩戒本疏」六卷（「正藏」四〇）があるが、若し「宋高僧傳」五に依れば法藏は湛然に就て「習天台止觀法華維摩等經疏」（「正藏」五〇）とい

ひ、且つその著「五教章」一に

如_二思禪師及智者禪師_一、神異感通迹參_二登位_一、靈山聽法憶在_二於今_一。(「正藏」四五_{四五})

と南岳天台を賛するに徴して、今の「戒疏」は必ずしも天台に依らぬにしても、華嚴並に天台の意を以て釋したことは、「戒本疏」一に

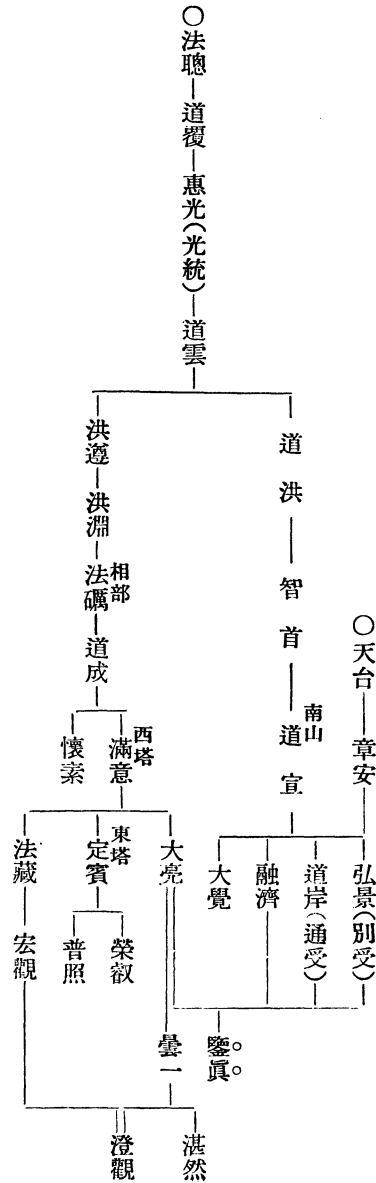
八萬威儀聖賢以_レ之齊政、況乃恒沙品圓三聚而統收、塵數嚴科具_二六位_一該攝、既如_二因陀羅網_一、同而不_レ同似_二薩婆若海_一、異而非_レ異等摩尼之雨_レ寶濟_二洽黎元_一、(「正藏」四〇_{三〇})

とあるは、圓の三聚といひ六位(六即)とふはこれ天台に依ることは明である。況や『以_二戒具_一三聚_二該_二於_二三學_一』といひ、『持_二此三戒_一増_二長三學_一成_二就三賢十聖等位_一、究竟令_レ得_二三德六身無碍佛果_一』(同上_{六〇四})と釋する依て愈明かである。かく當時の教學は四分も華嚴も何れも天台の影響を受けたるのみならず、鑒眞實際寺に於ける登壇受戒の師たる弘景は、天台の法孫章安の弟子である。

又凝然の「傳通緣起」下に依れば『鑒眞和尚顯_二揚梵網_一、彼經義途用_二撲瑠疏及法鈔疏_一』(「佛全」一〇一_{四三})とあるが、智周法鈔の「戒疏」は共に鑒眞の將來する所であり。就中智周は天台に依ることは前述の如くである。若し法鈔_註は澄觀の師であり、法藏の法孫である故に、天台の影響を受けたることは勿論である。かくの如く當時の教學は孰れも、天台の影響を受けぬものはないのである。これ凝然が『鑒眞和尚宗研_二天台_一律弘_二四分_一』(「佛全」一〇一_{四三})と述ぶる所以である。若し上掲中靈溪の「戒疏」二卷は「奈良朝現在一切經疏目錄」には見るが、現存せざるのみならずその系統全く不明である。右の中傳教は「顯戒論」に南山「四分鈔」の外法鈔、智周「戒疏」は共に引用する所である。故に「註金剛鉅論」序に

遠仰ニ上宮太子ニ近憑ニ過海和上ニ、建ニ立此宗報ニ謝彼德ニ、我國佛弟子誰忘ニ二聖恩一者哉。(全集「四」三九)
 と讚歎する所以である。

今鑒真相承の教學の系統を圖示すれば左の如くである。



五、戒壇と鑒眞の授戒

傳戒のため來朝した鑒眞の戒壇並に授戒は果して如何といふに、「傳通緣起」下に依れば

所立戒場有ニ三重壇、表ニ大乘菩薩三聚淨戒ニ故、於ニ第三重安ニ多寶塔、塔中安ニ釋迦多寶ニ佛像、表ニ一乘深妙理
 智冥合之相。(佛全「一〇」一七)

とあるが、鑒眞は天平勝寶六年來朝と同時に、大佛殿前に戒壇を設け、時の主上を始め奉り四百四十餘人に菩薩を授

けたことは「東征傳」〔佛全一〇一三三〕に明かであるが、その後大佛前西に建立した東大寺の戒壇、越えて天平寶字三年の唐招提寺の戒壇、五年の下野藥師寺の戒壇、筑紫の觀世音寺の戒壇、所謂の天下の三戒壇と別に唐招提寺の戒壇が建立されたのであるが、此等の様式に就ては判然しないが、鑿眞は來朝の時道宣の「戒壇圖經」を將來したが、該經に依れば

南面三門中央大門、有五間三重高樓膜奪者、祇陀太子所造此三重者表三空門、〔續藏〕二編一〇、一五

とある如く、恐らく鑿眞建立の戒壇は「戒壇圖經」に依る、三重壇上に多寶塔を安するは法華經寶塔品の儀相に依つたことは明かである。而して此の多寶塔の儀相は既に支那に在ては、北魏時代に成れる大同雲岡の石窟に數個の二佛並座の刻像を見る如く、夙に法華藝術を代表せるものである。若し當時のものとしては、不空セトウの「觀智儀軌」の法華曼荼羅が同じく三重壇に多寶塔を安じて居るのである。されば唐招提寺は勿論、他の三壇戒も恐らく同一様式に依つたものであらう。斯く我が國最初の戒壇が法華の儀相に依つたことは、宗祖が我が國の法華有縁を力説せられし如く、傳教が法華に依る圓頓大戒壇建立の遠縁ともいふべき準備は、早くも鑿眞に依て爲されたのであつた。若し授戒に就ては鑿眞は勿論、「梵網」に「瓔珞」の三聚を取り込んだ菩薩三聚に依つたのであらうが、併し鑿眞以前に於ては道昭等の弘通に徴し、又「傳通緣起」に

鑿眞和尚已前諸僧皆依三瑜伽、行三聚自誓作法〔佛全一〇一五二〕

とある如く、同じく三聚ではあるが、「瓔珞」の三聚でなく瑜伽の三聚であつたのである。これ玄奘譯「瑜伽論」の攝決擇分に見ゆるもので、「菩薩地持經」十卷、「菩薩善戒經」九卷、〔正藏三〇九九〕は同論の略本異出である。その本地分の菩薩地の戒品第十に

云何菩薩一切戒、謂菩薩戒略有二種^一、一在家分戒、二出家分戒、是名一切戒^二。又即依此在家出家二分淨戒略說三種^一、一律儀戒、二攝善法戒、三饒益有情戒、律儀戒者諸菩薩所受、七衆別解脫律儀云々、〔正藏〕三〇^一と説けるものである、これ曇無讖譯の「地持經」等に依て早くより行はれ、後玄奘に依て「瑜伽」の譯出せらるゝや、瑜伽戒として行はれたものである。而して鑒真以前に於ては自誓受に依つたことは「傳通緣起」に明かである。然るに「千歲記」の思託傳に依れば

師嘗於^三維摩堂^二與^二賢璟^一、論下和尚來朝以前、諸僧依^三瑜伽行^二三聚淨戒自誓作法、其從他受亦受^三三聚一成^二七衆戒^一之義^上也、〔佛全〕一〇五^六。

とあり、「傳通緣起」は此の文に依て、從他受の時は通受の比丘は具足戒を得と判じて居る。かく鑒真以前は瑜伽戒であり、且つ自誓從他兩様の受授があつたのであらう。

然るに天平八年道誓來朝當時より次第に「梵網」が傳はり、殊に十二年には審祥に依て金鐘寺に於て華嚴經が講ぜられ、ために次第華嚴中心の信仰が高潮し、遂に十五年にはその結果として、近江の信樂に盧舍那佛の造立が企てられ、かくて天平勝寶元年には東大寺の大佛が、觀音虚空藏の脇士と共に成就したのである。これ華嚴とその結經たる梵網が相等に、當時行はれた事實を物語るものである。何れにするも東大寺の大佛は、華嚴梵網の流行の具体的表現である。今「覺禪鈔」四「佛全」四八^三等^一に依れば、虚空藏菩薩の種々變化身は、これ全く觀音の三十三身より由來するものであつて、觀音は法華本門の壽量本佛の普門示現である如く、虚空藏は盧舍那佛の普門示現である。若し不空の「理趣釋」下には

佛寶者是金剛薩埵、法寶者是觀自在菩薩、僧寶者是虚空藏菩薩、此三者皆毘盧遮那心菩提心中流出〔正藏〕一九^六。

と説ける如く、觀音虚空藏を盧舍那佛の脇士となすは、全く密教美術に根據することは、小野博士の前出「佛敎之美術及歴史」に明かである。これ「梵網經」に盧舍那佛の自性清淨戒光たる金剛寶戒を

金剛寶戒是一切佛本源、一切菩薩本源乃至是一切衆生戒本源自性清淨。(「正藏」二四〇頁)

と説ける如く、奈良朝初期傳來の瑜伽戒は、道璿の來朝頃より次第に梵網となり、大佛成つて道璿が開眼の導師となれるは、蓋しこれを戒より見れば瑜伽より梵網へ移るの機會となり、鑒眞の來朝に依て大佛殿前に於て終に菩薩戒の受授を見るに至つたのである。

前述の如く鑒眞來朝に依て四百四十餘人が菩薩戒を受け、靈祐賢璟等八十餘人舊戒を捨てたとあるが、然らば鑒眞以後悉く菩薩戒となつたかといふに、所謂天下の三戒壇は道宣の「圖經」に依る寶塔品の儀相に依つたが、凝然が「傳通緣起」が瑜伽に依る圓敎の意を募つて

天台大師判云、彌勒以二一番四悉一造地持論通華嚴已上。地持即是瑜伽菩薩地同本異譯、所釋華嚴既說別圓二敎、能通地持瑜伽豈無圓敎義乎。(「佛全」一〇一頁)

と説けるは、これ三戒壇が維然從來の瑜伽に依る從他受到依つたことを明にするものであり、然るに招提寺は鑒眞に依て菩薩戒の受授の行はれたことは、「傳通緣起」に招提寺豐安僧正の「戒律宗旨」を引いて『此戒或名三摩耶戒、或名金剛戒、或名佛性戒』(同上)と梵網なることを證したことに依て明かである。故に鑒眞は招提寺を以て菩薩戒受授の道場となし、律は南山の四分を講じたことは、將來の律疏に徴しても明かであり、又「傳通緣起」に

講四分律及法蘊疏滿四十遍、講律鈔七十遍、講輕重儀十遍、講羯磨疏十遍、親度僧尼四萬有餘。(同上)

と述ぶるもこれがためである。若し親度の文に徴するも、道宣既に四分を義當大乘と判する故に、大乘義に依て四分の授けがあつたのであらう。當時の授戒に就ては瑜伽、四分、梵網何れも天台の圓教の意に立つ菩薩戒として受授したものであらう。併し傳教は「顯戒論」に智周、法鈔、明曠、元曉、道璿等の「戒疏」を引いて大乘を扶釋したが、併し「顯戒論」上に道宣の「四分律鈔」の『此四分宗義當大乘』(「正藏」四〇二六)の文、並に慈和の記を引いて明知其律未三分明、未足爲正義、何執小儀以爲圓儀。(「全集」一七七)

と述べて、四分を小乘に攝して大乘と認めなかつた。故に「顯戒論」中には

小乘別解脱大乘別解脱、雖其大小名同、而其義天地懸別也。乃至明知菩薩十重戒、名爲別解脱戒。(同上四)

と南都の分通大乘、義當大乘の弘通を以て小乘別解脱戒となし、獨り梵網を以て大乘の別解脱戒と判じたのである。

六、法進の戒疏と教學

前述の如く鑿真隨來の弟子は台律に通じて居つたが、就中法進は三大部を講ずること四遍、又道璿に依て梵網を註したことは「一心戒文」に依て明かである。而して法進の釋は廣く上下二卷に亘つて釋したことは、凝然の「律宗瓊鑑章」に

東大寺法進大僧都、作梵網經註釋七卷、全依天台成立意致、南山大師無梵網疏、隨諸師解注意用之。

天台賢首義寂等師、釋偈頌已後經文。勝莊洗銑道璿等師、自下卷之始長行釋之。大賢善珠法進等師、通釋上下二卷。(「佛全」一〇五二七)

とあるに依て明かである。既に煙滅してその内容全く知り得ないが、道璿に依り殊に天台に依つたらうと思はれること

は、幸現存する法進の「沙彌十戒威儀經疏」五卷の釋に依て知ることが出来る。

若し「威儀經疏」は善俊の愆憑に依つて製疏し、殊に唐より隨來せる慧山、聖一、行讚のために、天平寶字四年十月二十三日より十二月十七日に亘つて國昌寺に於て之を講じ、翌年春疏したものである。即ち卷首に

此經義隱披讀猶迷、遂於天平寶字五年二月一日、忽見大安寺僧善俊令進製於義疏一。
とあり、又卷尾には

天平寶字五年二月一日起首撰此經疏、至四月十五日都畢、有遇此本幸垂隨喜請廣傳焉（日本大藏經）小
乘律、一三九四

とあるに依て明かである。善俊は「東征傳」の末に依れば、東大寺に於て鑒眞並に下門に代つて律の諸部を講じ、後思託等の請に依て一品新田部親王の舊宅地に在て律を講じ、後之を寺となしたのが唐招提寺である。併し師は鑒眞隨來ではなく恐らく道璿隨來の人であらう。

更に今の疏の内容に就ては、四分、五分、善見、僧祇等の四律を始め、梵網婆沙等をも引用し、若し經としては法華、華嚴、般若、涅槃、維摩、仁王、金光明等に亘り、論としては起信、大論、淨土論等廣く大乘の三藏に亘つて居る。第一卷の初に先づ三歸五戒を釋し、次で正しく十戒を釋するに當つて、華嚴の善財、法華の龍女を引いて『玉不琢不成器、人不學不知道』（同上）と述べ、道は修行に依てのみ達せらる所以を力説し、五種の方便に次ぎ禪法に就て

修定者名有漏定、不從戒定而修業者名有漏慧、並不能斷除煩惱等三障也。故經云偏學禪定福德、不修智慧者名之曰愚、偏學智慧、不修禪定福德名之爲狂。狂愚之失未能出於生死、何故疾證無上極

果。(同上)

と述べたのは、天台の止觀を推賞したのであるが、戒經疏に於て定慧を推賞したことは、これ自ら三學一元に立つことを物語るものである。而して戒の上に立つて定慧の孰れを偏修するも狂愚となし、生死の大海を出づる能はずと説いて居る、これに依て鑒眞門下の天台學の内容を彷彿し得るのである。

此に於てか道躋乃至鑒眞門下の天台學が、如何に傳敎の教學に影響したかは、傳敎が叡山開闢の「願文」に於て出家の願業を縷説し終つて、『無_レ因得_レ果、無_レ有_レ是處、無_レ善免_レ惡、無_レ有_レ是處』と述べ、更に「未曾有因緣經」(「正藏」一七五七)を引き

明哉善惡因果、誰有慙人不_レ信_レ此典、然則知_レ苦因而不_レ畏_レ苦果、釋尊遮_レ闍提、得_レ人身徒不_レ作_レ善業、聖敎嘖_レ空手、於是愚中極愚、狂中極狂、塵秃有情、底下寂澄、上達_レ於諸佛、中背_レ於皇法、下闕_レ於孝禮、謹隨_レ迷狂之心、發_レ三三之願、以_レ無所得_レ而爲_レ方便、爲_レ無上第一義_レ發_レ金剛不壞不退心願。(全集一三)

と述べたのは、正しく法進の「威儀經疏」の文に依つたことは、容易に觀取し得るのである。且つ法進の「疏」には前引の連文に、「止觀」の二十五方便を抄録し、最後に三調、四魔、三鬼、十魔の對法を評説し、最後に正邪二相に約して修禪の法を叙し

若有_レ凡夫菩薩、欲_レ於一念中具_レ足一切佛法者、可_レ修_レ中道正觀、云何修_レ正觀、若能諦_レ觀心性、非_レ空非_レ假而不_レ壞_レ空假之法。若能如是照了則於_レ心性通_レ達中道圓照_レ二諦、若於_レ自心中見_レ中道二諦、即見_レ一切諸法中道二諦、亦不_レ取_レ中道二諦、以_レ決定性不可得_レ故。(同上三五)

と「中論」の偈を引き、『當知中道正觀即是佛眼即是一切種智』と述べ、三軌六根淨首楞嚴三昧と縱橫無盡に定慧の二

法に約して説いて居るが、これ止觀の中道觀に外ならぬのである。

若し最後第五卷には天台智者の略歴を出し、就中「吉藏屈身猶如肉橋」の文を見るは、恐らく「國清百録」等に依て法進の指摘せる所であらう。而してこれが傳教の「秀句」下の「嘉祥大德歸伏稱心」の文（「全集」二三）となり、終には宗祖の『七年肉橋』^{七七九}の説となつたのである。更に同卷に鑒真將來の天台教藉を掲げたるは、これ青年時代の傳教の求知心を如何に刺戟せしや知るべきである。さればには「一心戒文」中には

大日本人未入唐前、披一切經一禱和尚經覽於叡岳、進和上經檢於東嶺、入唐之日登於天台智者山門得佛戒文、三種之文來於山家、戒体留山迹、戒珠研場戒、（「全集」別卷一八）

と述べたるは全く過言ではなからう。最後に戒に就ては此の戒經は元來沙彌十戒の威儀を説いたものであるが、第三卷の初に

三歸五戒不_レ失_二人身_一、八戒十善得_レ生_二天上_一、比丘二百五十戒三千威儀六萬細行、修_レ之不_レ犯得_二阿羅漢果_一。比丘尼五百戒六萬威儀十二萬細行、修_レ之不_レ犯得_二生非想非々想天_一、雖_レ生_二彼天_一終歸_二墮落_一、若受_二菩薩戒_一者、最勝妙得_レ成_二佛身_一。（「日本大藏經」同上二九）

とあるに依れば、鑒真來朝以前乃至當時尙ほ南都東大寺の戒壇等の授戒が、維然として瑜伽の七衆通受の三聚に依つて居り、之に對して道禿、鑒真一派の梵網に依る佛果證得の菩薩戒の授受があつたことは察せられるのである。隨つて法進が道禿に依て梵網を註したことは、道禿と同じく三學一元の思想に立つは勿論、南都の瑜伽乃至四分の義當大乘戒に對して、傳教に圓頓戒の獨立の運動を起さしむべき素地を作つたともいふべきである。

如上の論述に依て三學一源を根柢とする天台教學が、傳教をして圓頓戒獨立の運動を餘儀なく促した所以を觀取す

べきである。

第三 傳教の圓頓戒

一、顯戒論の内容

最後に傳教の圓頓戒に就て述ぶるに當つて、その實際的運動は且く措き、その思想的方面に就て之を見るに由來傳教の教學の内容たる圓禪戒密の所謂四個傳法なるものは、これ漫然と重なる佛教學を配列したのではなく、必ずや一定の理想の下に是等を止揚したものである。即ち四個の中圓禪戒の三個は、その内容自ら慧定戒の三學であつて此の三學に依て大乘佛教を統一せんとしたのが、傳教の立教開宗の目的であつた。而して此の思想は南岳、天台以來の教學の根柢であり、支那に於ては定慧の止觀宗であつた天台が、道宣に依る戒學獨立以來、此の思想と結び附いて終に道瑤、鑒眞、法進等に依て、從來乘急戒緩の天台學をして、正しく三學一元に結成せんとしたのが、傳教の立教の目的となり、圓頓戒獨立の運動となつたのである。若し密教に至つては歸朝の途次の相傳であり、空海の眞言に對する防衛的手段であつた。故に眞言はその儘後に殘され、慈覺、安然等の顯密融合運動となり、後世宗祖が之を指して顯密雜亂と評せるも、全くこれを意味するのである。

隨つて傳教に課せられた當面の運動は、三學中比較的顧みられなかつた戒を盛り立て、定慧の止觀に伍せしめ以て三學一の法華圓教宗を樹立し、以て大政に翼賛し奉らんとせられたのである。隨つて圓頓戒壇建立の運動はこれに外ならなかつた故に「顯戒論」下に

先年新加年々兩々也、其新加旨者其專爲傳持圓頓戒定慧也。然則圓宗三學不絶本朝。〔全集〕一〇四

と述べ、更に最後に

一乘出家年々雙、圓教三學未_二具足_一、二學雖_レ芽未_二戒學_一、是以觸_レ鱗請_二圓戒_一、(同上_{二七})

と述ぶるに徴して、その意いよく明かである。されば傳教の弘通はこれを天台の定慧に對すれば、圓頓戒を以てその特長といふべきである。これまた宗祖が常に天台は圓定圓慧を弘め、傳教は未弘の圓戒を弘むと宣はるゝ所以である。

然らば傳教の圓戒は果して如何といふに、今「顯戒論」に之を見るに法華、觀普賢、涅槃、維摩、仁王等の諸大乘經、律は梵網、論は大論、宗輪論等諸論、文句、止觀を始め吉藏、慈恩、道榮等の法華の疏、その他仁王、涅槃の疏西域記、寄歸傳、鑒真傳、南山、慈和の四分の疏、天台、寂德(義寂)大賢、法銑、明曠、智周、元曉、南唐(道璿)の八梵網疏を引用して居るが、是等の引證の經疏に徴して傳教の圓戒の内容自ら知ることが出来る。若し傳教の圓戒はその相承に依れば、「四個血脉」には道邃相承といふも、「顯戒論」に依れば「依_二法華經_一不_レ依_二小乘律_一」(全集_{二七})と述べ、更に弘仁十年の「回小向大式」に依れば大乘戒を釋して、『依_二普賢經_一請_二三師證等_一』(全集_{一一三})と釋して、「普賢觀經」の釋迦和上、文殊阿闍梨、彌勒教授、十方佛證師、十方菩薩同學の不現前の五師授戒式に依ることを明にし、更に

菩薩國寶載_二法華經_一、乃至佛道稱_二菩薩_一、俗道號_二君子_一、其戒廣大真俗一貫、故法華經列_二二種菩薩_一、(全集_{一一三})と在家出家の菩薩をして、眞俗一貫の理想の下に國民をして悉く菩薩即君子たらしめ、以て鎮護國家の翼賛に擬せられたのである。これ正しく法華の十界皆成の精神に立脚したものであり、且つ『圓教菩薩別有_二威儀_一』(同上_{三三})と述ぶるも、若し「普賢觀」の不現前の五師授戒以外には、別に何等の威儀を見出さないものである。加之次下に至つて

新宗所傳梵網圓戒、分備圓五德、汲引一圓根、當知圓戒圓臘圓禪圓慧、非天台釋難可傳說也。(同上)
と釋するに依れば、天台の三學一元の釋に依る梵網圓戒を以て、法華の圓戒の内容としたと見なければならぬ。隨つて此處に於ては三學一元思想を以て法華の思想と見なければならぬ。然らば此の思想は遠く南岳に發することは、「顯戒論」の最初の頌に

歸命南岳天台等、傳戒師々諸聖衆、

我今顯發一乘戒、利樂一切諸有情、

爲開圓戒造此論。仰願常住深三寶、

冥護顯護無妨難、傳戒護國盡後際、(同上)

とは三學一元の法華一乘戒を以て永遠に護國の忠精を盡す意が躍如と拜せられる。傳戒の諸聖衆とは道璜、鑒眞、法進等を指したものである。

二、佛住一乘戒

かく傳教は南岳天台に依て法華一乘戒を顯揚し、南都の大小兼學の律を小乘律として排斥したのである。然るに「顯戒論」には又

妙法一乘眞實教、歸命佛性一實戒、十重四十八輕戒。(同上)

とも述ぶるが、これは傳教が法華に依て小乘律に依らぬとの語には背かぬが、又梵網の菩薩戒に依ることは明かである。併し由來法華は佛乘教であり、般若、華嚴等は菩薩乘教であり、梵網は華嚴の結經であるから勿論菩薩乘經に屬し、

隨つてその戒は菩薩戒である。故に若し傳教が法華に依るとすれば、正しく法華の一乘戒即ち佛戒たる、「方便品」の十如實相の理戒又は「法師品」の三軌戒、「安樂行品」の四安樂行戒、若しくは「普賢品」の四法戒等の事戒に依るべきである。然るに事戒は梵網の十重四十八輕戒に依ることは、傳教既に明瞭の「戒疏」に依る故に、明瞭が既に梵網を判じて『別圓教輕重頓制菩薩戒』といひつゝ、理戒は法華の十如實相に依る圓の三學に立ちて圓頓菩薩戒とせると同意である。隨つて傳教の圓戒は台荊より一步出でたる明瞭に立脚するものである。

されば「顯戒論」に依れば『開示佛戒別解脱戒明據』二十の下に「梵網經」下の金剛寶戒の典據たる

是一切佛本源、一切菩薩本源佛性種子、一切衆生皆有佛性、一切意識色心是情是心皆入佛性戒中、當々常有因故有當々常住法身、乃至是一切衆生戒本源自性清淨。又云一切有心者、皆應攝佛戒、衆生受佛戒、即入諸佛位、位同大覺已、眞是諸佛子。(「正藏」二四〇)

の文を引き、又戒光を釋して

非色非心、非有非無、非因果法、諸佛之本源、行菩薩道之根本、是故大衆諸佛子之根本。(同上)

との文に依て、梵網は『不同藏通』と判じ、更に

夫此十重戒雖先傳授、然但有其名未傳其義、何以得知未傳其義乎。然未解圓義猶共小儀故。(全集一九九)

と梵網の菩薩戒を佛性一乘戒と解し、佛性は成佛の佛果に對して佛因なる故に、爾前の菩薩戒たる梵網を佛因戒となし、明瞭が「戒疏」に法華を唯圓一乘と判するに對して、梵網の菩薩戒を法華迹門の佛因と解したのであるが、これは法華の實相に依る天台の三學一元の圓教に依てのみ解し得るのである。さればにや傳教は梵網を以て大乘別解脱戒

〔全集〕一九〕と解し、法華の迹門の實相を以て之の戒法とし、梵網の十重四十八輕戒を戒相と解したのである。故に傳教の圓頓戒は佛性即ち佛因の義に約して、梵網の菩薩戒を事戒迹門の實相を理戒とした、所謂今昔二圓無殊の重に於ける、正依法華の圓頓大戒と解すべきである。随つて傳教の圓頓戒は明贖が『三聚互融、三觀三身相即』〔正藏〕四〇^{四五八}と瓔珞の三聚と融會せる、當時一般に行はれた三聚攝取の點は不明であるが、唯梵網に依る『菩薩十重戒名爲別解脱戒』〔全集〕二五〇〕とする圓頓菩薩戒で未だ純法華圓頓佛戒とはなり得なかつたのである。

翻つて天台の法華の行法は如何といふに、天台は「文句」に『正行六度』〔正藏〕三四七〕と説ける如く、般若、華嚴等の菩薩乗教と同じく六度を法華の正行と解し、三學に依るも定慧の止觀を以てその行法としたのである。然るにその後道宣等に依て戒學が佛教學の一面を占むるに至つて、從來閑却された戒の一面を梵網に依て擴充し、南岳以來教學の根柢をなした圓の三學を法華因分の程度まで充實したのが、傳教に依てなされた圓頓戒壇建立運動と見るべきである。かくて圓の三學は具足したにもせよ、天台の實相に立つ三學一元の思想は維然として菩薩乗教當分の三學なることは、傳教が梵網當分の菩薩戒を以て法華迹門の圓戒と同義と解せることに依て明かである。要するに天台に在ては佛乘教たる法華を、菩薩乗教として解したことは天台傳教同一轍である。これ宗祖が天台の理觀を指して常に像法過時の行法と貶する所以である。

若しそれ傳教の圓頓戒の思想に就ては、古來僞作と稱せらる「學生式問答」並に「金剛戒体秘決」等に依て補足すべきである。兩書は共に正依法華傍依梵網〔全集〕三九七、四一九〕と判じ、法華に依る圓戒が相當高潮せられて居るが「秘決」に見ゆる本覺法門の高潮は、安然の「普通廣釋」等に見ゆる密教三摩耶戒に刺戟せられた結果で、天台としての迹門の圓戒は恐らく完全にその發達完成を見なかつたものといふことが出来る。

(一六、九、二五)

大信の發動

——本質宗學に於ける主体性の軌範——

室 住 一 妙

一、生きてゐる

「現に生きてゐる」——それは只今の此の私である。……そして或は、之をよんでゐる——さらによみつゞげようとしてゐる讀者でもあらう。(現刹那に、こゝに關聯してゐる限りに於て) 即ち之を書くもの、讀むもの、お互に現に生きてゐるに相違ないのである。その生き方は、ともかくとして、苦樂貧富、愛憎憂愁、順逆の境遇、或は團欒のうちにか孤獨の底にか、或は半睡半醉的にか、或は喪身失命的にか、ともかくにも、この大地の上に生きてゐるのである。

生きてゐるといふ事實、眞實こそ、一切の初めであり、終りともなる。信はこの生の地に芽ばえる。大信はこの大地の底ふかくに根ざすのだ。確信とは、健全な芽であり、その生長である。絶大なる榮光を約束づけられてゐる生命である。即ち生の信であり、信そのものゝ生である。絶對の信は、絶對の生に本く。絶對無限永遠の生命といふのもその信の生長に外ならぬ。信と生とは全く一なのだ。生の全体そのものゝ中核から發芽してくる自覺的なもの、それが信と名けられ。その外的な生成過程を通俗に生といはれると見てもよいであらう。生と信とは、一体の両面とか表裏とかといはれるよりも、寧ろ中核とその組成体とでもいへよう。一は求心的な方向をとつて、心的な自覺的に純一

にはたらいていく。一は物的に時間的空間的に擴大相續の遠心的方向をとる。

扱て、序でに一寸觸れてをき度いのは、かやうな關係を以て、佛教學の所謂眞俗二諦は安當するものと考へられることである。從來最も抽象的觀念で、簡單にして、一寸捕足し難い二諦觀も、何等歪曲苦釋を要せずして、直ちにその本質が把握できるのではないと思ふ。即ち信と生の關聯である。

新しい佛教學が、その根據を新鮮潑刺とした沃地に構へて、開拓し、生長せんとするならば、宜しく、その二諦觀を「生と信との關聯」を自覺しなくてはなるまいと思ふ。それは、そのまゝ、現實生活の部面をあくまでも包籠し消化し他方、科學哲學等の文化學的連關を確めると同時に、佛陀の永遠不滅の精神的生命に跪く機縁をつくりなしていくであらうから。これらは且く之を措き、生が初めであり、終であり、一切であるといふ言ひ方、根據そのものが、實は信がはたらいた爲めなのだ。生をば生たらしめるものが信である。生を全体、向上發展せしむる所の信と、その信を發生せしむる依地としての生と、これこそ私は確かに……認め、之を信じてゐる。この認識と確信自覺こそ、たとへ今、こゝに、このまゝ、私が筆を投じて息絶えようと、この事實、眞實は……或は誤は誤ながら、迷妄は迷妄ながら、夢は夢ながらに……悠久の時そのものが證明するであらう。全宇宙が必ず實證すべきであらう。(と私もさう内心祈る。)否、特に祈らぬとも、そうあるべき當然必然たることを確信してゐる。宗教的に神佛の照覽にまかすといふ。哲學的に眞理そのものゝ自證とでもいへよう。

かういふ偉大な生、不思議な生を、よく生かし、よく觀、無限に創造的進展の空に飛躍すること、それより外に宗教も哲學も文化も個人も國家も戰爭も現實も理想も、歴史も、將來もあり得ぬ筈である。

然し、「その生はそもく誰のものか？」といふ命題は、分りきつたものといへよう。或は奇異に響くか乃至は難解

な問題ともならう。私は生きてゐる、その生きてゐる私は、たしかに眞に私のものであらうか。即ち生の主体性の問題である。こゝに佛敎學の所謂「我」の問題として中核が横つてゐる。また釋尊發心求道の契機であつた。私は今之について、検討することを且くをいて、ごく現時の常識的通念によつて一往の解決をつけてをきたい。

私の生は、今現にある程度許されてゐる範圍に於ては、たしかに私の生といへる。といふと「私のものであつて、私のものでない。」まことに自語撞著した言ひ方だが、實際よく考へて見ると、

現にお互の生（生活、生命等）は、私といふ主体にまかされてゐるのかどうか？國家社會的にすでに制約せられてゐる。それは最近、際立つて痛感されるやうだが、實は人類發生以來さうだつたやうではないか。そして單に日本だけではなく世界中どこでもさうである。さらに國家社會的よりもつと根底に、大自然界より致命的制約を受けてゐることも否まれない。文化の進展によつて、可成の程度、制約を寛やかに保證されるに至りつゝあるとはいへ、之は永遠に、生（ナマの身）としては、脱却し切ることは難しいであらう。のみならず文化の進展に伴うて、自然界とは別に、社會國家的の制的、今のいはゆる統制の下に服さねば、一日といへども生活できなくなつて來た。殊に臨戰態勢下の今日は尙更である。理想郷が實現するまでは幾百年幾千年、かゝる統制は、相當に（消長はあるにしても）加つて來るものと思はねばならぬ。そういうふ意味で、過去は勿論現在將來ともに、お互に唯一の生命と思つてゐる、生も實は個人的私のものとは考へられないのだ。アナキストの主張する全く無統制、無制約的な自由が許されるやうな世界や社會は、この現實人間界には、どうしても、たゞ一種のユートピヤに終るであらう。

然し、かうした外的制約はともかくとして、私の生が現在私のものとしても、私のといふ私は一体、生れようと思志し、自覺あつて生れて來たものだらうか。或はその壽命も、私が持つて、自由になし得るのだらうか？……否。然

らば、私の生とはいへ、その生れ始めにすでに私ではなかつたやうではないか。そして父母に社會に國家に育まれ、教養されて來たことはたしかであるが、この先き、いかなる不慮の自然界の災禍に或は自分の体内の異常變態に或は社會國家の必要に應召せしめられ、いかなる最期を告げるかは、誰人といへども保證し得ぬ所である。私は、私の生というてゐるものが、かやうな自然界、國家社會等の環境のもたらした生であり、それらに致命的な制約の綱を握られてゐる生であることが分つた。が然し、全く私以外のもの生でもない。やはり私の意識の自覺領域にをかれ私の意志感情の責任に委された生であることもたしかである。それは、ある程度である。その條件つきの程度の制約は、この身近な社會國家の現實であり、歴史である。實は私の個といふものが獨立してはゐないのだ。悠久三千年來、光輝ある皇國の歴史の生ける一分子として、生みなされただけだ。此の自覺を、敝ふことのできない嚴たる存在である。そして、同時に私ならぬこの生は、支へられ、護られ、育成されつゝある現實の國家社會の一員。宏大の皇恩に浴してゐるものといふ感激を、抑へることもできない一分子なのだ。生々しい、この生の自覺は、そのまゝ、榮光ある皇民てふ自覺に透徹し來るところが、とりも直さず、異國には見られない國体の根強さ、麗はしさといへるのであらう。然し之とても實際のところ、我國に於ても、百年二百年昔の我々の祖先には、この自覺はなか／＼に困難な雲の上の議論であつた。或はともすれば危険思想でさへあつた。

みたまわれ生けるしるしあり天地のさかゆる御代にあへらく思へば

ひしと心琴に共鳴する所以は、全く生の體驗より迸り出でた詠歎であり、自覺であり、歡喜であるからだ。されば、現に體驗しつゝある生の意識は、直ちに發して萬葉の櫻ともなり、又一朝、凝つては百鍊の鐵ともなつて、確信自覺行動とはたらいて往くのである。

二、さゝげる命

我國に於て、すべてのもの、草木、國土、山河、動物、人間等、悉く個人の私有物ではない。上御一人の御ものである。蒼生のゆるぎも、民草のさゝやきも、塵も残さず、御一人の大御寶なのである。従つて、こゝに、私の生とか自分のものとかいふ觀念も、言葉も、本來許されない筈である。然し、中世の支那思想、近代より現代の西歐思想の影響からして、公私とか、民權とか、統治支配とか、自由平等とか、個人、社會とかいふ觀念の分裂對立を金料玉條視して、永い間お互に怪まず、便宜にまぎれて得々と用ひ來り、現に流行してゐるのである。

さきほど検討したやうに、私のか自分、といふ意識、考へ方そのものが、實は迷妄なのではないか。殊に我國に於いては、個人的な私や自分をふりまはすのが、生意氣な不届な思想ではなからうか。個別的な「自分の分」といふものは許されない筈だ。自分、といふ字義を深く考へ直して、我國独自の解釋を發見しなくてはならぬ。自とは個々の自己ではなくて、御一人の自である。唯一絶對の自である。分はそのはたらき、その内容の一分子といふ意味に到達する。之を迂濶に、個々對立した自、自の分け前、分域だと執する所に、國体に對する元品の無明があるのではないか。こゝから個人主義自由主義世界主義等が蘊釀し來るのではあるまいか。

現在叫ばれてゐる公益優先といふも、公私對立を立て前としての稱呼である。現在のところ、やむを得ないから、私より公を先とせよといふ命令のやうである。又民間にも、今はまあ仕方ない、御無理御もつとも、その内にはいゝ事もあらうと、我慢して過してゐるのである。滅私奉公も同様、本來滅すべき私のあり得ない筈の我が國とせば、まこと蛇足の美辭ともきこえて來よう。之とて現實には過渡期だから、やむを得ないとする。その他私經濟私生活等々

も同様。さかんに流行を極めてゐる、報國といふ語も本來からすれば報酬的對立などあるべき筋合もないのだ。全一の當然すぎる當然に盡すつとめ、神聖なるいとなみであつて、一死奉公、否七生滅賊こそ、臣子兆民、不滅の念願であらねばならぬ。

從て「さゝげる命」など、一体どこにあらうか。あらためて、御一人に誰がさゝげるのか。何をさゝげるのか。さゝげるといふ命は、本來、御一人の御ものであつたのではないか。さゝげるといふその當人の身心命根悉く、私ならぬ、本よりの大御寶なのではなかつたか、すでに然らば、求むべき者も物もなく、報ゆるといふ物も、人もあり得な
す。

たと 畏くも、御自分の分々を、生々世々、天壤無窮の祈願と盡瘁とがあるのみである。

かくてこそ、眞に、衷心より

「みたまわれ」を叫び得るのだ。

「生けるしるしあり」と自覺できるのだ。進んで、

「天地の榮ゆる御代に」あへらく思へば」となる。否さらに將來すべく戦ふのである。祈願し盡瘁するのである。現在の「御代にあへらく思へば」の悦に止まらぬ。更に／＼無窮の皇運を彌榮えしめ奉る天業を歡喜力行するのである。

みたまわれ生けるしるしあり大御代を彌榮えよといそしむ身はも
とうたひ上げたいのである。

三、宗教人として

こゝに、問題となるのは、宗教上のことである。といふのは「生きる」といふことの本質は、實は第一節にふれたやうに、肉体の生存には止らぬ。より本質的な問題として、精神の生活即ちその生長發展自覺が開展し來るのだ。之は單に天才者の發明でもない。あつてよく、なくてもすむといふ所謂文化財ではないのである。人間が眞に生きるには、永遠に生きるには、前節の「生けるしるし」有らしめるには「大御代の樂え」を彌が上にも將來し奉るには、何うしても欣求せずにはゐられぬ。それが宗教の本質なのであり、絶對の大信なのである。

既成諸宗教は、この欣求の心の諸の性格、諸の程度に應じた信仰、儀式、教儀を備へてゐるのである。その諸の宗教は、人間の切實な要求（欣求の心）即ち人間以上の何ものかに眞劍に憑らうとする。憑らうとせずにはゐられぬ、そゝうい對象を立てる。そして人間性、民族性等の性格、文化程度に應じて種々の形態をとる。具象的事物に托してゐるものが、多くの原始宗教であらうし、進んで觀念的理想を立てたり、或はそれら統一具現せる人格に對するもの、或は豫言者を通じて觀念的實在神を對象とするもの、等々あらうが、人間の態度からすれば、絶對憑依の感情と宗教を定義づけられてゐるのは、まことに切實な氣持をよく表明してゐるのである。

換言すれば、宗教はいかなる觀念的乃至實在的の神の對象をとるにしても、宗教的主体の方は、必ず絶對憑依の感情或は意志、進んで献身的行爲をとる。絶對の信仰歸命、それも言葉だけのものではなく、その誠實なる實行を條件とするのである。實のともなはぬ言葉、それはすでに信の字義にもとる。況んや宗教的信仰ではない、ましてや、絶對歸命とはいへない。之を缺いた宗教と稱するものあらば、それはすでに宗教の名をかたる、もぐりの宗教營業者である。

宗教は上述の如く、やむにやまざる所の絶対の献身歸命の信仰信念であり生活行動である。

次いで直ちに問題となるのは、諸外國に於ても、殊に我國に於ても、果して宗教的の信仰が、絶対に許されるかどうか？といふことである。現在のところ、事實歐米諸國はキリスト教を國教的と認めながらも、政治と宗教を分離しその信教、權限にも相當の條件乃至制限を加へてゐるのである。その種々の點はともかく、本質問題の献身歸依についてみよう。我が國に於て、國民個々が、その身、その魂なるものが、私のもならば、當然どこへでも、自由貿易的に賣買も、献納も歸依もあり得ようが、私ならぬ身心は、一体何の權限あつてか、それが許されよう。即ち國体明徴を徹底し來るとき、諸多の宗教的對象に對して、南無し歸命することを國民個々に許されまいと懸念せざるを得ぬ所以となる。

なるほど、帝國憲法が保證するといふ。

日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ゲズ及ビ帝國臣民タルノ義務ニ背カザル限りニ於テ信教ノ自由ヲ有ス（取意）

といふ御條文による。但し宗教獨自の立場に於ては、いかなる條件にしる、條件つき信仰といふものは、すでに矛盾してゐるとまではいへなくても、易々とうけ容れられるかどうか。もとよりこれは形式上のこと。實際上諸宗教に少くも文化國民の信じようとする宗教に、御條文に觸れるやうな點を標榜はしてはゐないから、その宗教の本質面即ち教義信條について、禁斷されることも殆んど無いのであらうが、宗教信仰のとかく陥ち入り易い熱狂性よりして往々右條文にふれる者が出る、それを國法上取締るべきことを、懇ろに示されたものと拜する。仍つてこれまで、いかなる宗教も殆んど自由に信教を許されて來たのである。之が又反面自由主義に毒された時代殊に危機時代に際會して民間に於て簇生した類似宗教ともすれば、姪祠邪教が横行した所以である。

但しこれらの類似宗教等にとつては、その勢力が民間に相當擴大し維持されてゐるだけに、信仰してゐる自身には自らの信仰に對する公正なる判斷ができ難いことがよくある。自ら無上絶對と確信してゐても、識者の批判からすれば、たしかに姪祠邪教と認定せざるを得ぬものも相當にあるのである。同時にまた、この識者そのものゝ頭腦判斷についてみても、なか／＼の問題である。といふのは常識以下に對する裁判は易いだらうが、高等宗教の神秘性はさてをいても、その哲理性に對して、或は人間感情の微妙にして而も深刻な理解については殆んど危つかしいのである。所がこれらの識者よりも教養に於いても、その職分的地位に於いても非常に矛盾的な危殆にあるのが、爲政者である所が、實際には御條文の適用は爲政者の解釋判斷によつて裁かれるのであるから、此の點に關して、今のところやむを得ないとはいへ、實に皇國文教の鑒府にとつての一大要件と考へざるを得ないのである。

さて上述の論旨を要約してみると、皇國民人としての本質問題、それを生と信、生活と宗教といふ問題に局限し、さらに國體理念と宗教本質との矛盾關係は、いかにして打開できようかといふ一大案件に結果したのである。

即ち信教自由の憲法條文をごく通俗的に解釋して、殆んどすべての信教自由を許した從來の方法である。之に前述の如き弊を見る上は、さらに解釋についても一層の慎重深刻味を加へねばならなくなつた。譬へてみれば從來の解釋では、諸多の宗教を、國民の趣味的な自由に考へられたかして、丁度親が幼い子供達の遊戯な玩具を許すときに、こんな意味を申し渡すであらう。「お前たち、元氣に何でもして遊ぶのはいいが、他人様の邪魔したり、迷惑になつたりしないやうに。言ひつけられたことはよく守り、召ばれたらすぐお出でなさい。」之をごく淺薄に考へるからして、信仰の自由放任主義となり、多大の餘弊を生じたのである。即ち兒童の教育上面白からぬ有様も見えるし、またさう／＼遊ばしてをいてもいゝものでもないから、これから國民學校に入れて積極的に躰もし、遠大なる理想と自覺のもとに

周到なる教科課程を與へなくてはならぬ。自分はこの點からして、即ち國體理念の自覺と在來諸宗教の本質との關係について一の問題として提出した。そこでこの譬へ話のやうに、國民の師父たるもの、よく／＼賢明に周到に熟慮施設なくてはならぬことである。もつとも只今の臨戰態勢下の宗教々團の統制については、如上の必要からのみ來たのではなく、さし迫つた緊急な要件、一は防諜、一は戰線統後の國民思想といふより、全体一丸とした皇民士氣の問題ともいふべき、である。それも爲政者の立場からしては、内容よりはまづ形式的に、従つて歴史的發展よりは、社會的制度的整備と活動とを、直ちに要求するのである。餘りにも性急な我儘な御命令とは思つても、殊勝に黙々とやつてゐるやうだ。が然し、實はこんなことでは皇國の將來はどうなるであらう。

我々皇民として今日、直ちに戒慎すべき第一は、皇國に於ける諸多の宗教は、果してその絶對的存立を許されるか否か、之を今日以後の問題として、宗教家自身が反省し、究明するについても、自らの宗教信仰の本質をあくまで見失はず、公明正大に批判し、進退せねばならぬ。第二に宗教に關與する爲政者も亦、純眞に謙虚に如上の次第を熟慮せねばならぬ。形式的でなく本質的に、一時の間に合はせでなく、永遠の理想的生長を目圖すべきである。

四、宗 徒 と し て

人類史開闢以來の慘たる大戦が、こゝに起つてゐるのである。幸ひにかういふ言ひ方がよくも出來る位、我が國の今日は恵まれてゐるが、更に次の日といはず、今日よく備へねばならぬ。が物と心、といへば盡きようか。物心の總動員といへば終りであらうか。そう考へてゐるものが大部分であらう。そこにこそ問題があるのである。之を予は本誌の前號に「新体制下における本質宗學よりの提題」として論じたのであつたが悲しい哉、この點はたしか難信難解

である。よつて皇國の前途いよ／＼危いと憂へるのである。單簡に直言せば、總動員される物心は、まづよしとして總動員するものは誰かといふ點、何を爲すかといふ點、如何になすかといふ點である。唯々諸々、一切を獻げて（滅私奉公）悔いざる、否、眞の悦となすは、是れ本より忠である。然し、滅私奉公の本質について、公私の區別ではなく、公そのものゝ本質について、眞に自覺し、自任し、憂慮やまざる、營々と自彊不息の念願……その御魂こそ、吾が宗祖なのである。宗徒としての臣道實踐とは、この御魂を活かすことにある。自ら体現することのみにある。これを究むるを以て本質宗學に於ける主体性の檢討と題した所以で、たしかに主体性の檢討とは、リクツの問題ではなく道義といふより、活ける道念のはたらきに存する。

主体性とは活ける人格である。即ち宗祖が親しく「日蓮が弟子檀那」と仰せられたこの人間に外ならぬ。尊い名稱を冒し奉る教團人幾百萬あるだらうか。その一々の頭上に双肩に、荷はされ、浴びされてゐる課題、重責を痛感するではないか。

教團の合同、そはやつたのではなく、やらされたのである。それはよい。教義信條より本尊の儀式に至るまで、とかくの干渉を受けてゐる事實、これは否まれない。官憲のかうした統制の是非急要等とはかく、統制癖か神經病か左傾の策動か、それを假面とせる敵性第五列か、輕々に逆賭し難いものがある。キリスト教より神道、神道より佛教就中我が宗門こそ目の敵に睨ふことは果して正氣の沙汰であらうか。純眞の大醇、國體絶對の開顯者をとらへて逆賊よばはり、遺文の改訂削除、ひいては本尊に對する恣意なる評判と脅喝等々に至つては、之が非常時に處する憂國の志ある爲政者なのか、護國の正念があるのか。而も、宗徒の之に對處するや、无爲无策、无氣力にして、たゞ周章狼狽、東西を辨へどころか天地顛倒してとんでもない者に叩頭百拜。全く、天魔の操る旋風裡に翻轉、愚弄されてゐる

その醜態は見るべくもない。之が吾が宗祖の末流であるか、之が一体宗教家なのかと、目をみはらざるを得ないのである。

この宗團にとつては、同様重要危機に直面してゐる。而も左顧右盼も、寸秒の遅退の許されぬ切迫を告ぐ。さればたと追従か、抗議か、傍観か或は等、速急にその態度を定めなくてはならぬ。速急と同時に正しくなくてはならぬ。正しいといふのは、いふまでもなく、宗祖の大精神に絶対歸命し合体し、そこから働き出すことである。宗徒としての態度はこれより以外にあるであらうか。

要するに、これまでの諸問題は、二諦としてまとめられよう。人間として、……生きてゐる……限りに於て、生と信との問題。次に生ける現實の人間である以上は國民である。吾等は光榮ある皇民である。皇民として、自ら又信と生との問題を解決せねばならない。皇國の宗教人としての立場である。その更にせりつめられたのが、佛教徒、日蓮宗徒として今茲に生々しい、むしろ悲惨なるこれらの課題をみつめる。

「日蓮が弟子等は臆病にては叶ふべからず」とある。雄々しく邁進しよう。

そも／＼現在の宗團を以て、宗祖を名儀上祀るからといつて、宗祖の御ものであり、御精神を体してゐる教團とはみなし得ない。むしろ、實にこの宗門の樣態を通して教義を信じ、祖師を歸納し奉つて仰ぐこそ、主客顛倒なのではあるまいか。今のところ、この宗門はたしかに俗吏によつて裁かれ、むしろ大いに裁かれねばならぬ實情なのである。指導とか、教化どころの騒ぎではないのである。これも重要な皮肉な痛烈なる矛盾である。何よりも證據に國体明徴の國家には、あの大忠大孝の大國望が逆賊視されて、一言之が辯護も許されぬ宗門と國家と時世とを見よ。厳しく、經文には、末法之濁處世と豫言されてあるにはあるが、さても之が逆謗の重罪を認めるものも、嗔るものも、歎くも

のも、責めるものもない。滔々乎として衣食と名利とをめざし、權力に虐げられて、殘害の苦患にあえて、而も自ら覺らず知らざるの態である。稀に胸臆に憤悲やまざるも、この世紀の轉換の大濤のうち、片々とたどひ、昏々と正念を失うた大衆に話してわかる時でもなく、問題でもない。もつとくよほどの深謀遠慮の覺悟と用意とがなくては叶はぬ。即ち宗祖の御魂より發動するより外はない。

所が、こゝにあくまでも鶏と卵とのやうな循環論法はつどく。この二元的對立は果していかに。宗團や教學が不當殘虐な處分を受けたる場合に、宗徒はいかに對處すべきか、なるほど人間として出来る限りのことをすべきに違ひないのである。がその態度が問題である。方針覺悟が重大な問題なのである。眞實は宗祖に聞くより外ないといへばそれまでだ。宗祖に聞くとは、宗祖に絶對歸命の謂である。これはむづかしいやうで、また至つて簡單である。また最も公正な妥當なまちがひのない方法である。まぬるいやうで一番手近な方法ではないかと信ずる。さり乍ら、皇民として宗教に絶對歸命は許されるかどうか。國体明徴の絶對理念として、南無するといふ觀念や行事や行動が許されるかどうか。といふ問題に直ちに矛盾衝突することとなる。

そこで、今しばらく退いて、この矛盾した大問題を、更めて検討する。二律背反は概念上……恐らくあらゆる諸問題をつきつめていくとき必ず、出來するものであらう。まづ世界の有限と無限、根本惡と善、人間の心靈と肉體、生命に於ける生と死等より小さく見れば、われ／＼人間の兩眼兩手兩耳兩足等々に至るまで、よくも矛盾對立葛藤も當然に必然に紛起せねばなるまいに、案外平和に否よく／＼調和し扶け相うて實用を果しつゝあることではないか、してみると概念的な對立は概念のまゝでは何とも出來ないのが、實踐によつて、これは至極スムーズに、却て生き／＼と勇しく活躍ができること、無限の勝れた効果を顯はすものであることが實證されるのではないか。法と國、神佛と

人間、宗教と政治等の關係も同様ではないかと思はれる。

卑近な譬だが、目を放つて海洋をみよ。萬波浩蕩の無際涯の彼方……そしてまた大陸を眺めよ。雲煙繚々たる千山萬嶽の姿を見るかぎり望むかぎり、この陸と海はあくまでも對立してゐる。その分域を守り乍ら、時には争ひながら、然し、水平面、地平線上におけるこの一は深く、一は高く、それ／＼に相反しながらも、この山海は實は一つなのである。一續きなのである。海の底ふかく徹すれば、海も大洋も湖も池も、山も川も大陸も島も一續きであり一大地塊なのであつた。水平面にこそ小波もあれば、山をも呑まんずる荒濤もあらう。地平線上からは、平野もあれば雲を凌ぐ高峯も千迅の谷底もある。この海陸一丸した地塊をば地球と名けられ、これを包牢しつゝ、天空は雲爾と澄みわたり、悠然と翻弄してゐるではないか。海の底に徹すとは實踐である。默々たる實行、綿々密々の行持である地球を包籠する虚空とは、不斷の精進、飛躍、無限の創造自覺ではあるまいか。

我らは皇民、この皇民の自覺あればこそ、祖師日蓮を仰ぐのである。その日蓮とはいかなるものぞ。

日蓮はやはり人間であつた。我がこの國土に生を受けた皇民である、自ら日蓮は東夷東條の民の子、氏姓もなき漁夫の子、賤しき旋陀羅が子と公言、その生々の血縁を堂々と名乗つてゐられる。幼にして父母の家を出で、學問に精進されたのは、生易しい理想や、志望ではなかつた。全く生死一大事の究明であつた。皇國の致命的な重大問題解決の爲めであつた。この世、この國土に誕れられた年、承久の大逆。國体の大異變。之が責任者として、鎮護國家の教法に對する究明、責任の究追である。かくて二十年の螢雪錐穿の結果、覺悟されたるは何か。

千光山頂、清澄の雲をわけて、兩者對面絶叫誓約されたる事實こそ、末法萬年の闇を照らし、法界を教導すべき開宗の嚴儀に外ならぬ。

皇國絶對の維新を目ざして、三諫四難、波瀾萬丈の生涯は全く、立正安國の運動に一貫せられたためである。即ち皇國の世界的使命、神聖な天業の展開に外ならぬ。その教法に對する絶對歸命こそ、皇國王臣一同の軌範であり、世界萬邦歸一、常寂光實現の大道なのである。祖師はすでに、一個半個の民人ではない。凡々たる圓頂黒衣の列を超えた、世界の精神界の三德具現者にまします。

水平面の底ふかく、極地に徹した、体験實證の華は蓮華とひらいた。地平線上、無上の虚空に高く、永恒に自覺唱導の日輪と輝いた。一身、色心の矛盾は不惜身命の行事によつて、美事剝服され活かされたではないか。一國法國の病衰も、立正安國不退轉の願業となつた以上、必ずやこの大地に、恢復され、健全將來せねばやまぬ。

あゝ、この大忠大孝、無比の功勳よ。純忠至誠の誓願よ。

上御一人のまことの御精命を、いやが上にも開顯し奉るとともに、肇國の理念をいかななく体现し、八百萬の神々の精魂の法爾と擬つた法格におはすのが、高祖大聖にましますのである。

この意味で、立正によつて眞の安國があり、日蓮によりて日本國の有無もある所以、宗祖に歸命するのみが眞の皇民たり得るのである。眞實、祖師の唱導された宗旨は、斷じてこれまでの佛教諸宗や、諸多の宗教の範圍内には類別を絶してゐる。よつてあの激烈な破折があつた。それをば、形骸を守つて衣食する末輩が、法身の御舍利の切賣所か法敵の土足下、蹂躪に委したのである。肝腦を土に垂らし、骨肉を刻んでもあきたらぬ重罪を一体どこに訴へればいいのか。否々、切迫絶命のこの時、すでに對策ではない、處置ではない。五体を、一身を、躍らしてどこかへ、たゞきつけるのみである。

五、獨りの道

今年は七月、

明治大帝の卅年の御祥忌に際して、私かに法味を備へ奉り、ふかく時艱の拓開、皇運扶翼すべき赤子の一分を御祈念申したとき、感得し奉つた御製は左の如くである。

かりそめの事に心をうごかすな家の柱と立てらるゝ身は

全く謹んで拜承いたす如くである。我等はたしか、とるに足らぬ微塵の如き存在、無能非力の命であり、汚濁にまみれた心意ではあるにしても、この身心には、一分の私があつてはならぬ。そはすでに上御一人の赤子として不思議な因縁によりて生をこの土に受け、信をこの大法に結ばしめ、この大聖に歸命せしめ給ひし、大御心に感激し奉る。皇國の柱石に任じ給うて深く愛重護念まします叡慮のほどを痛く銘感し奉る次第である。かりそめの事に心を動かしてとかくの憤慨横議の餘地すら許されないのではないか。苟も、法國に神佛に、不思議の因縁あり、次第あり、また時には靈化の發現すべきあるは、もとよりの事であるからには、かうした凡慮を絶したる境界の消息をば、恣意に、生意氣にも、愚劣淺膚の臆斷を敢てするほど、罪深き害毒の沙汰はないのである。慎むべきはこの我執、この増上慢、この不信ではあるまいか。

祖師に絶對歸命し奉ることのみ、大御心に對へ奉り得る次第であり、本縁なのである。然らば、たとへいかなる官憲の暴壓が來ようとも、挺身、護惜建立すること、眞の大忠大孝の所以ではあるまいか。

現下のところ、國体明徴の徹底した理念こそ、我國一般の諸宗教徒をして、その正念を自覺せしめ得る權威である

と同時に、宗祖の立正安國の三大誓願は國體理念の究極の發揮なのだ。國體の國體たるの精命こそ、宗祖によつて發揮せられる。(それは本質宗學が究明する。)それを眞の宗祖の御弟子檀那が實現する。……これを大御心は求め給ふのである。

畏くも大御心は異境萬里の野に山に赤子の血を流し、骨肉をさらし朽たしめる現實を、いかばかり痛しく惱ましく御思召すことであらう。

或はまた、至尊の實位におはして、なほ彌高き、無上菩提の道法を求め、脊々服庸の誓を發し給ひては晝夜に常に精進まします御行實のほど、誠に畏き極みである。

下化衆生は、時に上、天空にあつて日輪の如く、權威を振ひ、難化強剛を折伏し給ひ、上求菩提は、下、汚泥に出でて蓮花の如く順縁を攝受しましたし。これら不可思議神通の顯現であると同時に、體驗實證の活動なのである。

祖師の御名乘りに、この深玄の義分あり、そのまゝ、また全宗徒の現實に即刻、體驗實證すべき標語象徴であらねばならぬ。

從て、少くも我國內における諸宗教は悉く裁判し盡して、その存立を認めないのが、本領である。「天下萬民諸乘一佛乘となつて妙法獨り繁昌せん時」を期し待つべき願業あるに、之はまた國體正義の理念からしても諸多の宗教の自由は許し難いのに、憲法の御條文に寛容に遊ばされたるは、當分且らくの機縁の純熟を待ち給ひし、深き畏き大御心のほどを拜察し奉る。

これにつきては、諸の教徒は無論我々宗徒さへも、深く察せず小成偷安、正念を失ひ、東西ともに失し、天地顛倒し、宗家を擧げて妖焰に投げ込むに至つたのである。乃ち營利の集團あれども主義の宗團はない。全く、祖師に對す

る逆誘無殘の冒瀆は恐しくも憎むべき不俱戴天の仇敵として、奮起せねばならぬ。そは外に在るのではない。お互我々の内身にひそんでゐる。この内敵を誅滅して、祖師の生身法身の御舍利の御寶前に跪き、懺悔せねばならぬ。

あゝ、誰を憤らう、恨まう。この七百年の歴史、長い殉難の跡よ。此經難持の四字が眞紅の色ににぢんだり、泥土に塗れたり、断ち切られたり、逆誘の荊で織りなされた不思議な歴史よ。それを纏うて生みなされた人の運命こそ、祖師の御名を蒙り、御教誡の一句に接したものの、目を開けて我と我を、おの／＼見るべきである。

六、大信の發動

自分は前號の本誌に、「新体制下に於ける本質宗學よりの提題」として急迫世界情勢下の我が新体制とはいかなる歴史の必然があるか。宗教人殊に我々宗徒にとつての課題……特に積極的本務的な課題とは何か。之を本質宗學よりの提題として、いさゝか究明する所があつたが、爾來滿一ケ年、内外は愈々火急を告げてゐる。

前號の論文に結論する點は、所詮、宗祖の三大誓願を現實的に國家社會に運動化することである。之こそ新体制中の眞實の眞体制であるべきこと、之こそ宗徒のよつて以て國に報ゆべき立正安國の行動であり、翼替体制であると論じその必須の要心は絶對歸命信に外ならぬことを痛論した。然し、それもたゞ、空疎な論議に過ぎなかつたと、何より事實が證明した。一ケ年の宗門の動きを見る。全く危急存亡どころが、顛倒し崩壊し去つたあとを見てゐるだけとはなつた。この荒涼たる跡に立つて、狼敗の避難民の逃げゆくすがたの餘りにも情なく、不甲斐なさ。さながら亡者の獄卒に追はれ／＼針の山にかけ登されてゐるやうだ。その墜ちゆ先くも見えずいてゐる。

今はすでにそうした論議の時ではない。然し、前論の論旨はこの事を決したのであるから、百尺竿頭一步を進めて

理より事へ、客体の條理を主体の行實へ、最近一ケ年の諸問題をふくんで、致命的な要點に約して之が解決を求めて來たのである。

そこで現實に生きてゐるといふ立場から、國家と宗教、宗祖の人格と法格、神と佛と、一君萬民の國体理念等について究明すると同時に、我々はいかに躍進すべきかを決すべき段階に來たのである。

自分は生きてゐる。自分は尊嚴なる御自の一分として、天壤無窮の皇恩に育まれた赤子と有り難く自覺した。祖師の御教と行續によつて、皇國の宇宙的な輝く大使命を悟らしめて頂いた。こゝに心意泰然として絶對歸命し奉る。いかなる難關も突破できる確信を以て勇躍する。然し必ずしも易々坦々たる道ではないであらう。汗と血と涙と、骨を碎き肉を裂く奉仕でもあらう。口舌筆紙の談道ではなくして、黙々たる行實のみにまかす。さらに退つ引きならぬ使命を負はされた。この國の實狀、この家の内情、深い憤悲、逆謗の罪業等、悉く之を認める。この責任を引受けねばならぬ。「一切衆生の異の苦を受くるは悉く日蓮一人の苦なるべし」と仰せられた宗祖に歸命する者にとつても、厭でも負はされる責任なのである。すべて責任の歸趣する所は宗祖にある。従つて之が打開解決もそこから發す。善につけ惡につけ、法國の大事はこの大信の根元に於いて徹底的に照破し裁決される。議論ではない、責むべき對手もない。若しありとせば自のみだ。慎むべきは獨のみだ。佛祖に對し奉り、深刻の大懺悔、無限の大精進を誓ひ奉るのみである。大信の發動とは、眞實の大生命から發したのだ。大責任の自覺が根幹である。大懺悔はその枝葉である。大精進はその花である。

責任とは一宗の精命を承繼する心臓である。それは必ず、血管に連接する。即ち懺悔は靜脈に、精進は動脈に、血液で云へば、白赤の血液に。一は淨め、一ははたらく、生理的法爾の機能に似てゐる。

大信の發動は個人完成の意味ではなく、無限に擴大し向上していく有機組織体である。社會國家にはたらいて、健全なる生育を司り、更に高次の有機体を創造する。創造された有機体はさらに高度の自覺をもたらし、この自覺によつて深重の責任と懺悔と精進とがつき、かくして無限に自發自展して飛躍していくのである。

皇土に生れた幾億の民人、すでに個々の生を認めず、而も至尊の御自の一分たるの億兆である。億兆の身命心凝つて、妙法の純粹信となる。大信の發動は、無限創造、進展の造化を致す生命体となる。三大誓願がはたき出す。生きてゐる「大日本」といふ偉大なる人格國家は、世界を道義的に統一して、所謂八紘一字といはれるのである。その道義統一をば宗義上、一天四海皆歸妙法と稱せられてゐる。

我らはたゞ、黙々と大信の發動に精進するのみである。

七、軌 範

然うだ。我らはたゞ黙々精進のみ。正しき精進は、大信に發する。而して嚴たる軌範の存することはいふまでもない。僧風として、古來の三則、給仕、行法、學問が之である。弘經の三軌の衣座室（忍辱、慈悲、法空）或は三大誓願等それ／＼同一の理諦に即して、實行の用面の爲に信條の稱呼を異にしただけであると思ふ。今且く便宜に圖示する



法華經法師品に、佛は末代に法花經を弘むる行者は必ず、如來の衣を着、如來の室に入り、如來の座に坐して法を説け、如來衣とは柔和忍辱、如來の室とは大慈悲心、如來座とは諸法空である。この三の信條は弘經者の必ず依るべき軌道である。次の宗祖の大願は開いて、日本の柱とは耐忍調和の徳として一國一家の柱石に任じ、諸法空の智眼を開いては、無障礙に照徹なし、如來の大慈悲あふれて大船としつらひ運營し給ふ。之をば「行學二道乃至信心より起るべく」と念諭せられ、宗風の次第學則に給仕第一、行法第二、學問第三の次第を立て、初心を誡められたのであるが、今日さし迫つた難局に處するには又特別な覺悟信條がなくてはならぬ。たとへば、信行學の中の信心一つについても、正格純粹な信心の血脈相承（法命相續）がその中心となり、これが斷絶や覆漏汚雜の謗法に對する懺悔が常に伴ひ、勇猛精進の行願にはげまされねばならぬやうに、行法についても、日常の生活、行爲、事業等にわたる責任とは護惜建立を願業、自他の謗法の罪を禁斷すべく懺悔し、不退轉に精進していかねばならぬやうに、學問に於いても同様、その信心、行願の中樞を明め、究め確めるを以て責任とし、翻つて諸餘の宗教學術の非異を訂すを以て懺悔とし、進んで時代社會に適應せる信仰學術体系の組織教化を企畫するを以て精進と考へられる。責任と懺悔と精進の三は給仕の中にも自づと具し、學問行法の中にもそれ／＼中樞と消極積極的兩面にはたらくべきものと考へねばならぬ。

即ち弘經の三軌は、如來使の資格、即ち正像末三時に齊しく則らねばならぬ、導師としての資格であるが、柱眼船の三願は、末法應時の宗教、大日本皇國の神聖なる天業の綱領であり、具体的組織体を形示せられたものである。即ち事業化した宗祖なのである。之が要素たる弟子檀那の根本信條を信行學となし、之が初心幼稚の教育過程として示すを給仕修行學問の三則となす。なほ、この三則の一々に自づと責任、懺悔、精進が開かれねばならぬ所以も明か

絶對歸命信を以て一貫しつゝ、その活潑々地のはたらきを明確にせんが爲めである。これ自づから次の如く信の諸義を要約されて來てゐることも云ふまでもない。信心の決定とは、生命的な信は必ず決定不動の金剛の如き安住地に立つ。同時にそこに自づから特異な世界が展けて來る。それは必ずそうである。ある内心深きところ、眞正の至誠から發した情熱には特異の閃めき、光芒が放たれるのである。一寸の虫にも五分の魂、匹夫の志も奪ふべからざる所以のものはこゝに本くのである。況んや絶對絶命的の歸命信に於てをや。宗祖や釋尊や久遠本佛の生命的感應に於てをやそこに久遠の生命より流れ來る所の血脈があり、その無限の感激法悦に燃える決定信には崇高絶對な自覺がある。自覺はその現刹那に於ける現實の生き方を認める。同時に世界（環り支へる空間）觀と、歴史（運り來る時間）觀とを把握する。自然、必然、當然的になす責任を感じる。而して過去に對する心からの反省、深刻の懺悔に灼き盡される位であらう。未來に對する勇躍に、精進に、大誓願を發すであらう。この自ら發した誓願に、自ら展く精進等も、その本くところは、現在及過去の自己及一切のものに即しての深刻な懺悔である。怖畏、慚愧、堪えられない苦痛であり、苦悶である。こうした重油のやうな罪惡感……懺悔の念に驅られて身も世もあらぬ献身歸命、勇往邁進の出發燃焼となる。進んで、より高次の創造となり、勝義の昇華となり、絶大な自覺となる。信は一段と飛躍する。

以上、個別的の自に於ける高次の信の進展は、同時に空間的に信地の擴大である。佛土の淨化である。又そのまゝ時間的に法命の相續である。血脈の流通である。御經にはこの消息を述べられて、本門得益の中、五十展轉隨喜の功德と讚へられてゐる。大信の發動はこれより外にはあり得ない。布教も傳導も、或は寺門經營も、生々世々の願業も國家も文化も人類の歴史そのものすら、この大信の發動、進展より外に意義ありとするならば、それはいはゆる魔業に過ぎないのである。「善につけ、惡につけ、法花經をすつるは、地獄の業なるべし。」とは千萬世に貫通して、ひときわ

たつてゐる金言である。天の御聲なのである。

従來は、信とは無疑、隨順、歸命、感應、決定、清淨等と名目はいくらかも擧げられるが、詮とする所は、信は歸命である。歸命とは、個的の生命、全的のものへの轉換である。甦ること、回心とも、第二の誕生とも、新生ともいはれる所以である。そこに新鮮な目、耳、手、足と大地があり、青空がある。之を自覺といふ。そして自分の体内にたざりたつ、鮮やかな若々しい清い自任の感。又、これまでの生と死に對し、物と心に對して底しれぬ懺悔が湧く。怪しくも矛盾した點に自覺の火が點じ、雄々しい誓願となり、精進となり、隨順感應のはたらきとなつて生きる。死ぬる。無限に生々死々して、宗祖の大慈願海に朝宗していくことができよう。

八、微かな歩み

生きてゐる。生きてゐる眞實の神嚴さに打たれる。それは衣食の奴とはならぬ。生きてゐる肉体に、寄生した精神の自惚や我慢ではない。皇民の自覺も、偏狹な島國根性のそれではない。八紘を曠うし、地軸を拆いてもなほ安住し得る妙法の信地に生きるからである。國際危局刻々の切迫、机上にきさむ時計のセコンドとともに、世界は今、うめき、あえぎ、轉々ころがりつゝある養の目で、然もどう變るわけでもなく、免れようもない。危局は直面、大きな歩みで潤歩して來る。

尊嚴な生と不思議な信と。炎々焰のなかに托した微生を、悦んで献げようと思ふ。かなしくもあはれな生ながら、こゝに假に私と呼ばせて貰ふ。私は宗祖日蓮大聖人を信する。信するといひ切れないやうな私を慚ぢ愧づる。顯にも冥にも怖れ畏れる者である。而もその上、私をめぐむ環境のいかに、宗祖の御心にそぐはぬ根本的に許すべからざる

ことの多いことか。またこれまでの歴史、因習等にいかにも悲むべく、哀むべく、憎むべき事どもの充ち満ちてゐることか。現に重積してゐる難問題、裁き得ずに、その重壓の下に、明日の日を空だのみしてゐる。さながら佛様の御物語りがある。猛獸に追はれ〜て井の中に墜ちた。そして危くも、すがつた藤蔓を、さらにまた、白黒の鼠にかぢられ乍ら自身の重みと蔓の餘命を測らずに、わづかの野花にやどつた蜜の甘さに我を忘れて、ぶらさがつてゐる痴漢にも我々は譬へられる。怖るべくも憐れむべくもまた巧みな實情ではある。

これらは、充分と承知のお断であるが、單なる子供だましのお話ではない。生死一大事の決意を定むべき、鐵石不磨の信を決すべきを促がされたのである。

釋尊は今の佛教々團の教祖ではないであらう、本質的には。宗祖は今の宗團の宗祖でもないであらう生命的には。然し假に我々が、佛を教祖と仰ぎ、祖師を宗祖と仰ぎ度いならば、その手続きは簡單である。宗團のすべての財産地位情實生命等を、教宗の祖に奉還すべきである。即ち井の中で、のんきに蜜などしやぶつてゐられぬからである。そして、本氣になつて、井底の大蛇とつくむか、すきをねらつて、井の上をどり出るか、何れかである。今こそ、佛教徒としても、宗徒として、百尺竿頭一步を進めるとは景氣よいが、井蔓をあやしてのがれねばならぬ。絶對絶命に立ち到つたのである。

一切を献げ、すべてを懺悔し、大聖の命ぜられるまゝに、新たに發動するのみである。之が宗祖を活かし、皇國を興し、御一人の御自を甲斐あらしめ、御稜威を高揚する所以である。と私自ら信じ、こゝにかう書き記し、同時に積極的に躬行するのみである。我と黙々の實行を本領となすとはいへ、かう書き記すのも多少の佛乘の縁と祈念するに過ぎぬ。

この宗門、この皇國、この世界、私をめぐるすべてをながめて、痛切に自らをみつめる。大それた、世界も日本も宗門も、それどころか自分一個半個の整理決算をつけてからではないかと思はれて來る。たしかに、まづ自決清算を経て、わづかでも、かすかでも、目に見えない歩みこそが如來所遣行如來事であり、大信の發動である。

生きてゐる御一人の尊き身命をさゝげられた、妙法の色心を任じ給ひし皇國の柱石は、晝夜に命の限り根かぎり支へ、ささへて立ちつくす。朽つるまで。あゝ。任重而道遠！

しづかに冥目し、深く、聖者の大誓願を憶念する。

日本ノ柱

日本ノ眼目

日本ノ大船

虔んで、合掌祈念し奉る、南無妙法蓮華經。

當家三益論略說

端 是 信

述門に未だ正しく佛の顯本なし。玄義に『衆經尙不論道樹之前、師ト之與弟近々、權實ヲ況テ遠々ヲサ。今經ハ明ニ道樹之前、權實長遠ヲサテ、補處數ニミ世界ニ不知、況ヤ其塵數ヲサ。會本一』と。經に『佛智回ニ思議シ汝今出ニシテ信力ヲ住ニ於忍善、中ニ今皆當ニシテ得レ聞ク』と。宗祖は『總テ御心得候、與ニ爾前ニ法華經ト引向テ判ニ勝劣淺深ニ當分踰節ノ事有ニ三ツ様。日蓮ガ法門ハ第三ノ法門也。世間ニ粗ク如ク夢ノ一ニテ申ドモ第三ニ不レ申候。第三法門ハ天台妙樂傳教モ粗ニ示レ之ヲ未ダ事畢ハ所詮讓ニ與テ未法之今ニ也。五五百歳ハ是也』と台家の教を本化の出漸として専ら第三踰節の本門、師弟遠近不遠近相に依り、本迹を判じて未法相應の教相を高揚し給ふ。台家四節三益の本門三益、殊に第一節に依り他の三を收め、『種熟脱の法門法華經の肝心也、三世十方の佛は必ず妙法蓮華經の五字を種として佛になり給へり』と宣ふ是全く本化の智眼より出たり。

經に『我本ト行ニ菩薩ノ道ヲ所レ成テ壽命』とは本因妙の依文なり。我祖『釋尊五百塵點幼、當ニ初證ニ得テ此ノ妙法蓮華ノ世々番々唱ヘ成瓊ヲ顯ニ能證所證ノ本理』と本成已來この果上所顯の本法を佛種とし、之を下し、之を熟し之を脱するを本門三益となす。

取要鈔に『此土ノ我等衆生ハ五百塵點幼已來教主釋尊ノ愛子ナリ依不孝失于今雖不覺知』とは久遠本時の姿

婆以來衆生は本佛より妙法五字の化を蒙れるなり。只覺知せざるは不孝迷背の失による、故に壽量品を知らざる者を畜生等と言ふ七六九。本を知らざる脱は有名無實となる。かくて佛は元始已來、本の三身より迹の三身を起して非生現滅して衆生を度脱し給ふ九四二。

台祖は第一第二教相立脚故爾前毒發等の得道を許す邊あり。我祖は第三に立ち、本門佛説なくんば補處なほ知らず斷呼爾前迹門の得道を許さず九四九 九五二。即ち壽量所談の本國土妙顯れさればなり。我祖約教の本迹判は、本門已顯の上は奪迹得道意在爾前なり。約宗の邊は台家像法過時の教を斥ふなり。

『以テ久遠ヲ爲シ下種ト、大通前四味迹門ヲ爲シ熟、至テ本門ニ令ムテ登ラ等妙ニ爲ス脱ト。』本誓抄 九四二『壽量品ニ云ヘ、一切世間天人阿修羅ト者。爾前迹門兩教ノ二乘、三教ノ菩薩五時ノ圓人。皆云テ天人阿修羅トニハセ』又『爾前迹門大菩薩證得佛蓮華事本門時也。眞實斷惑聞壽量一品時也。』當體抄 九四七又『壽量品ニ云、或ヘ失ニム本心ヲ、或ヘ不ム失ヘ者ヲ、乃至不ム失ヘ心ヲ者、見テ此良藥ノ色香俱ニ好ノ即便服シヌミテ、病盡ク除癒等云云。久遠下種大通詰緣乃至前四味迹門等ノ一切ノ菩薩。二乘人天等、於テ本門ニ得道ス是也。』本誓抄 九四四等と、久遠已來根熟の者壽量品に經て本種を知り本眷屬となるなり。故に『自ニ過去大通ノ法華經ニ乃至(中略)一代五十餘年ノ諸經。十方三世諸佛ノ微塵ノ經々、皆壽量ノ品序分也。自ニ一品ニ半ノ外、名ヲ小乘教邪教(中略)論ニシテ其機ヲ德薄垢重(中略)爾前迹門ノ圓教ム尙非ニ佛因ニ、何ニ況ヤ大日經等ノ諸小乘經ヲ。』(中略)設ト法ヘ稱ニテ甚深ト未ニ論ニ種熟脱ヲ還テ同シ灰斷ニ化、無シト、始終ニ是也。』本誓抄 九四二とは種脱の義法華本門に局るなり。(七九二、又同じ)

壽量の開説にて久遠已來退本取退大取小の徒は成く得脱し本門の大化既に終ると雖も、佛なほ滅後本未有善の衆生の爲に、最初下種の要法を留め本化に、付囑し給へり。『以テ本門ヲ論スレヘ之ヲ一向ニ以テ末法之初ヲ爲ス正機ト。所謂一往見レシ之ヲ時ヘ以テ久種ヲ爲シ下種ト、大通前四味迹門ヲ爲シ熟ト、至テ本門ニ令ムテ登ラ等妙ニ爲シ脱ト。再往見レシ之ヲ不似シ迹門ニ。本門ノ序正

流通俱^ニ以テ非法之始^ヲ爲^シ訟^ト。在世ノ本門^ト、未法之初^ハ一同ニ純圓也、但^シ彼^トハ脱此^レハ種也。彼^レハ一品ニ半此^トハ題目ノ五字也（本抄）。取要鈔（三〇）同致。『此本門ノ肝心ノ於テ、南無妙法蓮華經ノ五字ニ、佛猶文殊藥王等ニモ不レ付^ニ囑^シマヘ之^ヲ。何^ニ況^テ其已下（九四）』但^レ台^ニ地涌千界^ヲ、説^テ八品^ヲ付^ニ囑^シマヘ之^ヲ。一（九四〇）。所詮迹化他方ノ大菩薩等ニ、以^テ我内證^ヲ壽量品^ヲ不^レ可^ニ授與^ス。未法初^ハ、謗法ノ國ニ惡機ナル故^ニ止^レテ之^ヲ。召^ニ地涌千界^ヲ、壽量品ノ肝心^ヲ以^テ妙法蓮華經ノ五字^ヲ令^メ授^メ與^テ閻浮ノ衆生^ニ、（九四三）、壽量ノ法門^ハ爲^ニ滅後ノ請^{スル}之^ヲ也（九四四）。是^ノ好^キ良藥^ヲ今留^テ在^レ此^ニ汝可^ニ取^テ服^ム勿^レ憂^フ不^レ差^ス。作^シ是^ノ教^ヲ已^テ復至^テ佗國^ニ遣^レ使^ヲ還^テ告^ク等云云分別功德品^ニ云^ク惡世未法ノ時等云云。一本門ノ四依^ハ地涌千界^ハ未法ノ始^ニ必^ス可^ニ出現^ス今ノ遣使還告^ハ地涌也。是^ハ好^キ良藥^ト壽量品肝要^ト妙體宗用教^ト南無妙法蓮華經是也（九四四）』等と、かくて本門三益は久遠より在世に終るに非ずして三益三世に恒に普きなり。一（五）義旨本上（上二十九） 参照。以上を在世の三益となす。

又^ハ滅三時に就いて三益を大判せば、在世は脱、正像には在世下種の機、小權等の四依に將護せられて熟脱を得（九四）、未法に至つては在世已種の機盡きたれば本未有善の機に直ちに本門の教を説き下種の大益を施すべきなり。

例せば過去不輕の強毒下種の如し。三時を脱熟種と配しここに未法下種の論起るなり。

正像を熟益未法を下種と定むと雖も仔細に判せば三時共に三益あるべきなり。『並脱並熟並種、番々不^レ息、大威猛、三世^ニ益^メ物^ヲ、釋^テ云^ク『字々句々會々味々世々念々常^ニ爲^ニ衆生^ノ作^ニ一佛乘^ノ種熟脱^ヲ』（義旨本上（上三九））』と苟も機類だにあらば恒に三益廢すべからず。

今未法の機は一同に逆誘（四三〇）のみありと雖も本化開教已後は自ら信不信の二機あり。故に得益又下種のみならず。況や一經種熟脱の義あるをや。宿善信順には熟脱を論すべく、聞て逆く者は下種、故に一の題目種となり熟となり脱となる（二〇）なり。

未法下種の相を示して『今未法、初以小ヲ打レテ大ヲ以テ權破レシ實ヲ、東西共ニ失レ之ヲ、天地顛倒セリ。迹化ノ四依ハ、隠レテ不レ現前ニ、諸天棄テ其國ヲ、不レ守ニ護セ之ヲ、是時地涌ノ菩薩、始テ出ニ現シ世ニ但以テ妙法蓮華經ノ五字ヲ令レ服セ幼稚ニ、因謗墮惡必由得益トハ是也本釋抄』二四一、一〇九七、同教。この下種の後に順逆二機始めてあるなり取東抄』一〇四二

像末の熟益に就き、像末は時を異にし、衆生心田に肥脊あるを以て、台祖は權實雙用したれども未法は劫濁甚しく宿善又薄ければ所投の教至深の要法を用ひ、妙法受持唱題せしめて我祖は單令用せられたり。

此單令双用は弘教の方軌にして時と機と國及び能弘の導師に依て自ら用捨あり。累品の『若シ有テ衆生ニ不レ信受セ者』ニ當ニ下テ於テ如來ノ餘ノ深法ノ中ニ示教利喜ス』、方便品『更ニ以テ異ノ方便ヲ助テ顯メ第一義ヲ』とは台祖之に依る。安樂行品に『有ラズ所ニ難問ス』不レ下以テ小乘法ヲ答ヘ上。但以テ大乘ヲ而爲ニ解説シ、令レ得ニ一切種智』とは單令用實の佛旨三〇六なり。此二軌を時に約せば記九六に『簡ニ佛世ハ當機ノ故ニ、未代ハ令レ聞カ結縁ノ故ニ』三四五』と、是在滅大判なれども、滅後正像は本已有善故に双用、本未有善の未法は單令なり。已種の機は双用、未種の機は單令。兼雜國は双用、唯大國は但實なり。導師は鑑機の力なき凡師は單實、聖師は機を誤らざれば双單用捨自在なり。又文句四に『如來ハ悲故發遣シ、喜根ハ以テ慈故強説ス』とは慈と悲の異あり三四四。我祖は時と機に鑑みたる慈の導師なり。但し玄義七七に『善弘經者、用與適レ時。口雖レ説權、而內心ハ不レ違レ實法』同廿五籤文に『今一家弘法、大小通メ立ツ、以レ小助レ大、或開ニ小即大、或破レ小明レ大、或以レ小形レ大、則是半滿双レ弘、觀教俱ニ立メ』とは双用の眞意なり、雜亂と濫すべからず。但し我祖の下種論に攝拵ある又此處より出づ『一切ノ經論此ニヲ出テズ如說修行』(九七五)』と。而して逆化拆伏、強毒下種は悉壇法門の精妙至極のもなり。

當家の五綱の中の諸教相は是未法流通の教體を詮するにあり。その所詮は、本尊鈔本法三段の一品二平にして、要

は題目の五字なり。今それを述ぶるに二となす。始めに熟脱相對に又二。在世を言はど脱益の法體を勝るとして本尊鈔に一品二半よりの外は小邪末覆、その機は徳薄垢重等と言ふ九四三。次に滅後を論ぜは正像所弘の小權迹の法を以て末法今時の本門法華の序分とし一五六〇、その機は自ら在前四味及び帶權の圓人の如しとす九〇六八、是正像を熟化とす。末法の教體は所謂内證壽量正説の法體にして事行の題目と本門本尊となし、其機本門直達の人六〇、信順受持一行を以て脱る得る故に、末法の題目本尊は大乗正見等の教にして、其機は薄徳等に非ず。御義上卷、向記七ノ三六、此序正熟脱相對の文は在世の機教に約せども、意は末法的事觀を立つるにあり、本迹判の綱格又ここにあり。

次に種脱相對せば下種の要法は肝要五字、脱益の要品は一品二半なり。是に又二。始めに在滅相對せば「在世ノ本門、末法之初、一同純圓也、但彼脱此種、彼一品二半此題目ノ五字也本尊抄」とは在末法體同、然も時機異なれば施教異なるを示す。故に吾祖正宗脱益の要品に簡び、別して流通下種の要法を取る二〇九八。次に再往末法に種脱の二益あるなり。今時に順逆の二機あり四三〇、順縁は宿善あるによる二六三、故に順機には三秘事觀の要路を示す、是所内證壽量品なり。妙法不信背迷の輩には肝要の五字を強毒し未來當成の大縁を結ばしむ。なほ本法三段流通分に就いて、人を指せば本法の活現たる本化聖祖たるべく、本化所弘の法體を五字と言ふべく、又流通分はなくとも正宗を流通するは導師の任なり。綱要師は流通外には五字、内には用の二十八品を含むと言ふ其義あるべし。九四四二

かくて我祖末法の對機は今番下種に預らざる久遠失心の違順の二機にして、本因妙の導首は日蓮聖人なるも化源は久遠本佛にあり。三益の法體は妙法五字。行法は信順受持、位は名字位中の六即、教彌高位彌下とは是なり。易行易修、誰かこの恩籠の慈教を遮機せざらんや。

別頭教觀論

田邊正知

第一章 總論

第一節 題釋

この題釋は甚だ困難である。それは祖書全體に亘つて解釋せねばならぬからであるが、今はたゞその大略を要述するものである。

本化別頭の教觀とは、迹化の教觀に簡んで、これと同等に非る旨を言表せしものにして、換言すれば、宗祖日蓮聖人の御弘通遊ばされし教觀は、天台、傳教等の唱導せられし教觀とは異りあることを表明したのである。

本化と呼ぶは迹化と區分し、別頭と稱ふは「涌出品」の別命、「神力品」の別誓別付に基けるものにして、宗祖の化導を稱揚したる語である。所謂「文句」の第九卷に別頭教化とあるは是である。

教觀とは教は教相にして釋尊一代の説法を判釋分類せしもの、その説明的解釋を極めて公平に通覽すれば、大乘、小乘、權教、實教、顯教、密教、等が一目の下に燎然として解るのである。而してそこを宗祖の炯眼にて細大漏さず大判宏釋せられ、以てその弘法の所依たるべきの經典を指示せられたるを云ふのである。觀とは觀心にして教相研究

に所依の經典を定め、更に百尺竿頭一步を進めて實修實行の境に入り、教相所詮の眞理を體認して實際の正法正義を修得する、之れ則ち宗祖の正法弘通の正意たる觀心である。

第二節 第三の法門

祖師日蓮大聖人が鎌倉時代の四魔紛然たる佛敎界に立給ひて、本化別頭の宗旨を建設せらるゝに當りては、其布敎の方法も亦隨て一準にはゆくべくもなかつた。乃ち祖書「三澤抄」に依て宗祖一代の化導の次第を瞥めて見るに、佐渡已前と佐渡在島中と、佐渡已後との區別が明かに認められる。所謂佐前佐後によつて法門敎義に淺深があるのである。されば吾人は一様に之が研究を忽にすべからざるは無論であつて、況してや一般の宗學者が異論なく分別して、佐渡已前は序分、在島は正宗分、佐渡已後は流通分と云ふに於てをやである。而して其の間に一貫せる主義の主張せらるゝものがなければならぬことは又當然である。佐前は權實相對にして、諸宗の邪義を呵責するにも、亦自己の主義を發表せらるゝにも、從容として猶ほ蘊底を盡されぬかの邊あるも、決して天台、傳敎の餘流を酌むで甘じられたのではない。又叡山の台密、東寺高野の眞言を崇拜して、世人を瞞過したのでもない。當初より此等の諸宗義と別なる所の本化的眼光の下に、別頭の敎觀を有して居られたのである。故に十八歳より三十二歳まで、鎌倉、叡山、南都、高野に留學せられたるの結果は遂に新たに本化別頭の宗旨を創唱せざるを得ないと云ふ場合に及んだのである。そは建長五年四月廿八日故郷房州清澄寺に於て四衆を集めて四大格言を呼號し給ひし時、已に本化別頭の主義主張の峻乎として拔くべからざる、前代諸宗の見解に異なるものありしや明かである。されば開宗の當初より、毫も此等前代の諸宗に左袒せられざりしや勿論である。然るに何ぞ女々しくその後塵を拜するが如きことがあらうか。唯だ要す

るに所破の難易上、弘通の便否上、姑らく善巧方便の手段を取つてその論鋒を柔げ、天台や眞言を味方の如く見せかけられしものにして、別に天台、眞言に追従するのではなかつたのである。

「常忍抄」に「日蓮が法門は第三の法門也」(一六四八)と云はれて居るが、之れに依つて佐前の權實相對も、在島の本迹相對も、佐後流通の化導も、皆この「第三の法門」てふ立脚地の上に創唱せられたことを明らかにして居られるのである。されば彼の激烈なる四個の格言も、諸宗無得道墮地獄の根源てふ強義の折伏も、之れに依つて生じたのである。智淺く罪深き末法下機の衆生を攝取して、毫も遺漏なく唱題せしむる易修易行も、亦之れに依つて唱導せられたのである。されば又この「第三の法門」は宗祖をして惡口罵詈杖瓦石の諸難を招致せしめ、將又、宗祖をして萬年救護、佛滅後未曾有の大宗教を建設せしめたのである。爾らば宗祖の一期は正に「第三の法門」を以て一貫せるものと斷言して憚りなし、言換ゆれば本化別頭の教觀は實に此の「第三の法門」を基礎とせるものにして「第三の法門」は佐前佐後に一貫せる大主義大主張である。されば之れより章を改めてその大要を示す。但し以下本題を述ぶるに當つて、章を分ち段を設けて諄説することなく、唯だ達意的に大綱を要論するものである。

第二章 別頭教相

本化別頭の教相を述ぶるに當つて、祖判が種々錯綜分岐しては居るが、之れを一概念の下に綜合すれば、總論に於て論じたる「常忍抄」の第三の法門の主張に纏められるのである。

今詳しく述べんため「常忍抄」の要文を抜萃すれば、

總御心へ候へ。法華經ト與シ爾前經ニ引キ向テ判ス勝劣淺深ヲ當分跨節ノ事有ニ三ツノ様ニ、日蓮が法門は第三の法門也。

世間ニ粗如シ夢ノ一二をば申セども、第三ヲ不レ申サ候。第三ノ法門は天台妙樂傳教も粗示セトモ之ヲ未ダ事畢ハ所詮護リ與シ末法之今ニ也五五百歳は是也。(一六四八)

多くの御妙判を網羅して説かんことは、仲々の難事なるを以て、今は便宜上、此の御遺文に就て別頭の教相を述ぶることにする。

先づ三ツ様と云へる法門を説き、次に當分跨節を論じ、終りに得益上より第三の法門を明して本迹即ち台當の區別を辨せんとするものである。

祖文中に有三様とある。これに就ては古來種々の異説あるも、天台宗に立てる法門、即ち三種の教相と見るが正當である。

その三種の教相とは

- (一) 根性融不融教
- (二) 化導始終不始終教
- (三) 師弟遠近不遠近教

の三である。この三種の教相は天台大師が法華經を基礎として佛一代の諸經を判釋せられたのであつて、即ち三種の教相は法華經に典據を有してをるのである。されば、

第一根性融不融教とは法華經迹門の三周說法の中では法說周と、譬說周とに據つて一代經の權實を判じたものである。而してその判教に約教と約部との二様がある。約教では前三(藏通別の三教)を權と爲し、後一(圓教)を實とされてある。而して權は不融教で、實は融通教である。之を圖示せば、

約教

前(三)藏通別)……權教……根性不融通教
後(一)圓)……實教……根性融通教

となる。此の場合、後一の圓教は爾前の圓、法華の圓共に同等なれば、天台では今圓昔圓圓體無殊と主張し、華嚴及び方等般若の圓教は孰れも、法華の圓教と共に根性融通として同一成佛を許されてゐる。故に斯る論點に於ては、法華と爾前の勝劣を云云することは出来ない。是に於て約部の判釋が必要となる。部類の上では爾前四味は權で法華の醍醐味だけが實教である。反言すれば、前四味の諸經は不融教で、獨り法華經のみが融通教となるのである。之を圖示せば

約部

前四味 權教(華嚴、阿含、方等、般若)……根性不融通教
後一味 實教(妙法蓮華經)……根性融通教

となる。この第一教相中約部には前四味を不融通教と論じて、爾前の圓其者には何等の痛痒を感じない。そは法華經に於て爾前の龜法を開會して妙とするが、爾前の圓だけは其儘で開會を要せぬのである。即ち約部より論ぜるは、唯だ表面に龜法を存する上より奪つて解釋するものにて、所詮爾前の圓教に成佛を許してをることは明白である。次に第二化導始終不始終教とは、之れ三周說法の因緣說周に依つて、如來化導の始、中、終、即ち種、熟、脱の三益を論じて釋尊の化導に始終を明すと、明さざるとを區別せしものにして、大通結縁の時法華の下種益を與へし化導を始と爲し、中間の前四味の化導及び今番の化導を熟益と爲し、今の法華經の化導を脱益の終とするのである。

之を圖示せば、

始終教 — 始教 — 過去の法華經 — 下種益

終教 — 現在の法華經 — 脱益

不始終教 — 中間及び爾前の諸經 — 熟益

されば法華經は始終教にして、爾前經は不始終教である。始終を究めた教は究竟成佛の法であり、始終を明さざる教理は未究竟の法なることは當然の結論である。乍然、台家に於ては總ての上より此點までは論及しないのである。矢張り爾前經の圓教の機に脱益を許して、法華經に成佛せる者の多くは二乗の輩に初心の菩薩にして、この者は過去の大通の法華經に下種し、爾前經に熟益し、法華經に脱益を見たものとし、化導の始終を二乗と初心の菩薩に約して立つるが天台の所立である。則ち圓教の菩薩は、爾前も法華も同様に脱益の入位を認めて今圓普圓體無殊になつてゐる。

第三師弟遠近不遠近教。之は本門壽量品に依り立論せしものであつて、師匠の佛の遠近、及び弟子たる一切衆生の遠近に就て説明したのである。言換ゆれば、師弟の遠本を顯示したのが法華經であり、師弟共に近成始覺であることを明したのが爾前經である。即ち此遠近不遠近に依つて權實を判別したものとするが台宗所立の義である。(玄義一、十一丁)

宗祖は専ら此第三の教相に據られたのである。然れども、之を天台と同様に解釋せられたのではない。唯だ第三の教相の名目を借りて、權實のみならず本迹をも判釋せられ、而して自家の立脚地を明らかにせられたのである。要するに、天台風に論ずれば唯だ權實二教を判するに過ぎず、その上權實の間に峻別を認め得ない、しかるに宗祖は三種の教相を其儘襲用せられずして、唯だ第三教相のみに依つて論明せられたのは明白に天台宗と見地を異にする證據であ

る。「守護國家論」に云く、

常途^{ニテ}天台宗^ノ學者^ハ、於^テ爾前^ニ許^セトモ當分^ノ得道^ヲ、於^テ自義^ニ猶不^レ許^サ當分^ノ得道^ヲ。(二二六〇)

と、如斯に第三の教相を以て爾前無得道を論ずる點は天台家の第三教相とは大に違ふところである。又第三教相からでなければ、同じ法華經でも爾前無得道は云へぬのである。第一教相や第二教相の法華經であるならば、法華が爾前の得道を立派に許して居るのである。以下この事を逐次明瞭ならしめんとするものである。

右に依つて明らかなるが如く、師弟の久遠を顯したのが本門であり、師弟共に近成始覺なることを説いたのが爾前迹門の諸經となる。しかして、斯様に判釋するのが宗祖の所立である。之を宗祖は遺文の中に斯ふ記されてゐる。「治病抄」に

今本門と迹門とは教主已に久始のかわりめ、云云弟子又水火也。云云(二〇九九)

とのたまひ、「觀心本尊抄」には

論^{ハレ}其教主^ヲ非^ズ始成正覺^ノ釋尊^ニ所說^ノ法門^モ亦如^シ天地^ニ。云云(九四一)

と仰せられ、更に「十法界抄」(二九二)には

迹門^ニ但是說^{ニテ}始覺^ノ十界互具^ヲ、未^ダ必^ズ明^ニ於本覺^{本有^ノ十界互具^ヲ}。云云

と明言せられた。猶ほ「開目抄」上卷(七六六)には一層精細に分釋せられた。即ち、

迹門十四品^モ一向に爾前に同ず、本門十四品^モ涌出壽量^ノ二品を除ては皆始成を存せり。云云

と、乃ち此等の御妙判が如何に本化の立脚地を鮮明ならしめてをるかは容易に認められるところである。要するに第三の法門を以て立論の基點として、權實のみならず、本迹までも判定せられたのである。故に本門を以て遠近教と爲

し、爾前迹門を一束して不遠近教の分際と判するのが宗祖の所立である。而して以上は唯だ普通に教相上より文字的に評釋したのみであるが、更に進んで「常忍抄」の所謂當分跨節の上より論ずれば如何、今はこの方面より一切の教判を試みる。

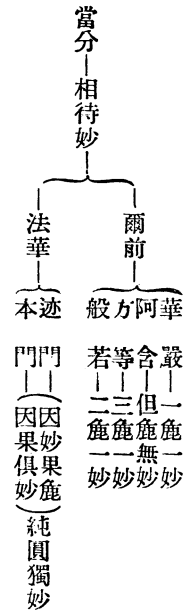
されば當分跨節とは如何なるものか、先づその語義を解釋すれば、「當分」とは自分に相當する謂ひにして、自分の分限を守ることであり、随つて其の反面に他のものゝ存在を認め、且つ他のものに對し何等の交渉も關係も干渉もしないことである。「跨節」とは節限を跨越するの謂ひにして、自身に他のものを包容して自他の差別的節限を撤廢することであり、隨て跨節の前には彼此の對立を見ないことである。故に當分は相對性であり、跨節は絶對性である。この二種の義を立て、一代の諸經を判釋するに三種の教相を用ひて行くのが、支那の天台であり、また宗祖の常用されたとある。故に「常忍抄」に「法華經ト與ニ爾前經ニ引キテ判ニハスニ勝劣淺深ヲ當分跨節の事有ニ三ツ様。」と云はれ、妙樂大師は「玄義」二の卷に依つて「釋籤」に、

當分、通_ス於一代_ニ於_テ今_ニ便_チ成_ス相待_ヲ、跨節、唯在_ニ今_ニ經_ニ佛意_ハ非_ハ適_レ今_ニ也

と云はれたのである。即ち當分は一切經の上に在りて、跨節は唯法華經のみである。當分とは大乘、小乘、權教、實教等であつて、跨節は唯だ法華のみに限るのである。此上より一切經を分類し該當すれば、法華は當分跨節の二者に通ずるが、他は唯だ前者のみである。

茲に注意すべきは、相待妙と絶對妙との關係、即ち法華の妙と他經の妙との關係である。當分は相待妙にして爾前迹本に通じ、跨節は絶對妙にして迹本二門に限る。

乃ち次圖の如し、



跨節—絶待妙—法華—
〔迹門—開權顯實妙〕
 本門—開迹顯本妙

當分即ち相待の上から論ずれば、阿含經は小乗教のみなれば妙が無いが、華嚴、方等、般若には大乘の圓教があるから同じく一分の妙を有してをる。しかし一妙と云ふ點で法華と同様に共通してはをるものゝ矢張り龜法を有つてをる故に之を相待妙と云ふのである。法華の當分に就て云はど純圓獨妙にして龜法はないが、本迹を相對する場合には迹門は因妙果龜と云はねばならぬ。即ち因果の上より云へば九界が佛界と融通して妙と云はれるが、佛界は未顯の久遠實成で爾前と同じく始成正覺であるから、因果の關係より龜妙を分たねばならぬ。しかし本門に於ては因果俱妙にして、即ち純圓獨妙中でも純の純なるものである。されば迹門では因果差別であるが、本門では因果俱に妙である。則ち佛の久遠實成の説は本果妙、本因妙にして、これが纏て無終の佛界無始の九界を開顯せしものなれば、因果二つながら妙の妙たる處を究竟したのである。之は相待妙の上から批判したのである。次に、跨節即ち絶待妙は今經に限り爾前には之無しと論ずる所以は、則ち彼の經々には開顯の説無きを以てとある。又本迹二門を絶待妙と云ふのも開顯の説有ればである。されば迹門の絶待は權實の開顯にして、本門の絶待は本迹の開顯である。即ち、

絶待妙—
〔開權顯實—迹門〕
 開迹顯本—本門〕となるのである。

この開顯の法門は爾前諸經には絶無にして、爾前では徹頭徹尾鹿妙相待である。權を開して實を顯すが如きは、分齊の限りではないのである。權を開して實となし終る、それが絶對である。即ち相手のある間は絶對とは云へない。しかして法華經に於て始めて此絶對の法門が顯れたのである。故に爾前には妙はあるとしても、それは取るに足らざるものである。換言すれば、開鹿妙に非ずして對鹿妙である。故に絶對の上より之を云ふならば妙とは稱し得ぬのである。此點に於て爾前の圓は、到底法華の圓に及ぶべくもないのである。然るを天台は爾前の圓を開會せずして、そのままに圓體無殊の説を唱へたが、宗祖は開顯せない圓は相對の妙で矢張り鹿の分齊であるとされて、之を別教と見られ、法華の獨一の妙をば強く主張されたのである。而して絶待妙に於ても、因分を説いたのが迹門であつて、果上に就て論明して久遠本地を顯したのが本門である。即ち迹門は因の絶待妙であつて、本門は果上の開顯である。されば當分の説明は一往にして、跨節は再往の説明となる。言ひ換ゆれば、權實の開顯は一往の説にして、本迹の開顯は再往の論である。故に相待妙、絶待妙の實義を究盡したものは、本門法華の壽量品に限るのである。(〔釋籤〕二一六「玄義」七^{世于}「記」九、「常忍抄」一六四八、「十法界抄」二八八「當體義抄」九九七、「立正觀抄」千六十九―七十)等参照す。之を要するに、天台は迹門に依て圓體無殊を主張し、宗祖は本門に依つて權實、本迹の相違を論じられたのである。故に天台は大小、權實、本迹を論ずるに圓體同的の着眼を離れず、而して第一第二の教相の分齊を超えない。之に反して宗祖は「日蓮が法門は第三の法門也」てふ旗幟鮮明なる立脚地に立つて、權實、本迹を論斷せらるゝ所、明晰にして理義判然たるものがある。

次に得益の方面から論ずる。この得益は宗教上甚だ重要なものであつて、上述の議論の如きは學問的判釋であるが、此得益は實際的證明である。故に智力の側に於ては唯だ教法の淺深、優劣を分つものにして、實際佛法は利益の

得不に於て、其教法の有効無効が判明せられるのである。布教又は救濟てふ思想も、實にこの得益の有無より生ずるものである。蓋し得益門の必要なるは言を竣たざるところである。

今得益の上より三種の教相を見るに、第一の教相に於ては約教約部共に爾前の圓人に佛乘の得道を許してをる。即ち爾前の教法の感化を受けて圓滿なる得道あるを是認するのみならず、初心の菩薩及び二乘當分の得道を許してをる。斯様に爾前經當分の得益あるを認めて、唯だ法華のみが得益あると云ふものに非ず、即ち小乘にも通別諸經にも、それぞれ、得益を明したものとす。

第二の教相に於ても、爾前の圓人には法華經と同じく脱益の得道を許して居る。此點に於ては第一の教相と異らぬが、前三教の三乗と圓教の初人とは、種脱の二益を奪つて與へぬのが第一教相との違ひである。されど是等のものにも、熟益だけを許してあるから、爾前無得道と論告する譯にはゆかぬのである。斯くの如く第一第二の教相に於ては權實を辨別しても、爾前の圓人に脱益を許し、三教の三乗にも當分の得道、即ち二乗に斷見思、菩薩に斷無明を是認してをるのは、畢竟之は迹門三周の教説に基いた説なるが故である。

されば迹門に爾前の得道を認めてをる經文を引用するならば、

『序品』曰 諸漏已盡。(爾前の二乗に斷見思を許す)

『方便品』曰 除菩薩衆、信力堅固者。(爾前の菩薩に斷無明を許す)

『譬喻品』曰 見諸菩薩、授記作佛。(爾前の菩薩の脱益を許す)

『化城喻品』曰 過三百由旬。彼土得聞。(爾前の二乗の斷見思を許す)

『從地涌出品』曰 始見我身入如來慧。(爾前の菩薩に脱益を許す)

(涌出品の文は本門の經文なれども、顯本以前の經文なれば、今は暫く迹門に屬して之を引用す。)

乃ち、此等の經文を見ても迹門には爾前の得道を認めねばならぬことになつてを。故に第一第二の教相段、即ち迹門の教相部門では、爾前の得道を印許せざるを得ない。

要するに、天台は迹門弘通の導師なれば第一第二の教相を正意として開宗し、爾前に得道を許し、權實雙用の主義を採用したのである。而して只約部の上より法華經を正依としたままであつて、「若し夫れ」天台の意から申さば、第三の教相の如きも寧ろ第一第二の教相の意を少しく潤色したに過ぎぬのである。「玄義」(一、十)に今昔相對に約して説いて居るのが何よりの證據である。是に於て乎、宗祖が第三法門の立脚に住して、大いに法華本門の絶行妙を提唱して侃々諤々、天台の缺點を補ひ、以て佛教諸宗に見えざるを得ざることになつたのである。

第三の教相に於ても、天台は「玄義」(九、卷)に説いてあるが、それは唯だ約時の本迹判のみにして約説には及ばない。随つて時節の久近、即ち舊新のみでは本迹といふことは判然しないのである。要するに、天台は矢張り第一第二の立脚地から第三を説くのであり、本迹てふことを時節の舊新に契合せしめたのみであるから甚だ淺薄である。また「文句」(九、四十四丁)等には果益を論じたのみで、因益は説かない。則ち圓頓の行者に於ては、迹門本門の入實を論ぜずして、唯だ其増道損生をいふに過ぎぬのである。此の如くに天台は圓體無殊と爲し、爾前得道を許すからして第三の教相は立つるも、其實は第一第二の教相の意に過ぎない。故に迹門の分齊を脱出することを得ないのである。斯様に迹門眼を以て本門を解釋したのが天台であるから、彼の宗を稱して迹面本裏とも、一部唯迹とも云ふのである。乃ち宗祖が「未事畢」と評せられたのはこゝである。

宗祖は本門弘通の導師なれば、専ら第三の教相に依りて、權實、本迹、一代の諸經を判じて、佛教諸宗の革命を呼、

號されたのである。しからば抑も、宗祖の眼に映じたる第三の教相とは如何なるものであるか。

惟ふに、宗祖は人師論師の末釋に拘束せらるるが如き卑い見識の方ではなく、直ちに本經に向つて研究の歩を進めて佛敎の價値を根本的に判定するのが宗祖の持論であつた。されば第三の教相を用ひたればとて、天台の解釋などには頓着せず、所謂本化眼を以て本門壽量品を解釋して、一代佛敎の價値を定めたのである。則ち『壽量品』に「一切世間天人及阿修羅」とあるのは、爾前、迹門、三乘の行人をば未斷見思、即ち一惑未斷の荒凡夫と解釋し、「十法界抄」二八七の如し、「樂於小法」とあるを、權迹を方便の小法、壽量品をば如來内證の大法を宣示されたものとし、「常忍抄」一六四七の如し「我實成佛已來」とあるを、爾前、迹門を未顯真實と説いたものと解釋された。「十法界抄」二八七「開目抄」七九〇の如し「皆これ宗祖獨得の見地である。

宗祖は斯る見解の下に、自己の立脚地を定めて宗旨を開創されたのであるから、開宗の當初より四箇格言を主張し諸宗無得道を論告されたのは寧ろ當然の事であらねばならぬ。左に二三祖書を引用してこの主張を證據立てれば、先づ「守護國家論」に、

常途天台宗學者、於爾前許當分得道。於自義不許當分得道。(二六〇)
と、論旨洵に鮮明と云はねばならぬ。

「唱題抄」には、

又法華經の本門にしては爾前の圓と迹門の圓とを嫌事不審なき者也。(三四〇)

と證言せられ、「十法界抄」にも同様の文義がある。曰く

於爾前中且爲法華許於三乘當分得道。所謂種熟脫中熟益位是尙迹門說本門觀心時非是實

義云云(二八九)

と論じてをられる。更に一層明細に説かれたるは「當體義抄」にして、

爾前迹門ノ菩薩、一分雖有_レ斷惡證理義分。對_ニ本門_一之時、當分ノ斷惡、非_ニ跨節斷惡_一被_レ云_ニ未斷惡_一也。然者菩薩處處得入_ニ釋_一、嫌_ニ二乘_一之時與_ニ一往得入_一名_一也。故_ニ爾前迹門ノ大菩薩_一證_ニ得佛_一、蓮華_ニ事_一、本門ノ時也。眞實ノ斷惡、聞_ニ壽量_一ノ一品ノ時也。

この文を細讀精讀すれば、斯邊の意義は愈々明瞭たらざるを得ない。加之「本尊抄」に第五重の三段を明す下に於て爾前迹門ノ圓教_ニ尙_一非_ニ佛因_一(九四二)

と説かれてある。實に痛切明白と稱すべきである。蓋し久近、本迹の分岐せらるゝ所以の如何に深遠なる理由を包有してをるかど粗ぼ解するを得るのである。詮する所、此等の文は皆第三の法門に依つて權迹の得益を奪つたのである。されば權實相對といふも、天台の判釋とは同じからず、況してや本迹相對の化導に於ては、台家の所談とは玄かに異つて居るのである。乃ち約時の本迹は台家の所判にして、我家宗祖の判釋は約時、約説に亘つて本迹を論するのである。台家に於ては唯だ果益の虚實に約して本迹を論ずるも宗祖は因果俱に本迹に約して虚實を究明せられた。故に權實、本迹、約時、約説、因益、果益、孰れにもせよ、第三教相を專用し給ひしが宗祖一期の化導たりしを深く思はねばならぬのである。されば、「日蓮が法門は第三の法門也」とは實に宗祖が佛教諸宗の人師に特殊なる旨を表白せられた金言なりと云ふも敢て過言ではない。

茲に注意すべきは壽量品開顯の上で、本迹一部を雙用せられたのは「十章抄」の中に所謂、迹門は本門の依義判文の綱格に依られたのであつて、無得道の法門をそのまゝ雙用せられたのではない。則ち本門壽量品の義に依つて、迹

門の經文を判じ、一部を唯本門壽量品と見做し、二十八品悉く得道教と爲して、爾前經に當つたものであつて、權實の起盡も天台の如く手緩くはないのである。一例を擧ぐれば『譬喻品』に「唯我一人能爲救護」とあるが、これを迹門の當分で言へば爾前經の佛と同様に、始成正覺の釋迦如來の救濟力を説いたもので、慈悲の分量が彌陀や藥師と相違あることは認め得ない。則ち釋尊が娑婆三界の唯我一人能爲救護者であると同時に、彌陀は西方極樂世界の唯我一人能爲救護者である。之れ即ち相對的の各修各行の佛にして、佛に權實の差を判然立つべからざるも、若し本門壽量品の義を以て此文を判する時は「唯我一人」とは久遠の本佛釋尊一人の實在を説きしに外ならず、仍つて、彌陀や藥師を非認した宣告と成る。隨つて「能爲救護」とは本佛釋尊の絕對的大慈悲力を開示したる經文にして、彌陀藥師の相對的小慈悲の存在を認めないことになるのである。此の如く迹門は本門の依義判文の綱格によれば、此一文だけでも念佛無間論でも、諸宗無得道論でも言へることになるのである。同じ法華經でも迹門より眺むると、本門から見るとは、そこに雲泥の相違あるものにして、則ち天台は迹門から見だが、宗祖は本門から見て廣く一部を解釋し、進んで一代經を批判されたのである。それ故に宗祖の化導を平面述裏とも、一部唯本とも云ふのである。宗祖が迹門を依用するに付て、依義判文の綱格により給ひし文證を一二擧ぐれば、

「法華取要抄」に云く、

自_二方便品_一至_二于人記品_一八品_二有_二二意_一。自_二上向_一下次第_二讀_レ之_一、第一_二菩薩_一、第二_二二乘_一、第三_二凡夫_一也。自_二安樂行品_一、勸持、提婆、寶塔、法師、逆次_二讀_レ之_一以_二滅後_一衆生_二爲_レ正_一、在世_二衆生_一爲_レ傍_一。以_二滅後_一論_レ之_二正法千年_一、像法千年_一傍也。以_二末法_一爲_レ正_一。末法_二中以_二日蓮_一爲_レ正_一也。(一〇三九)

この文に「逆讀」とは本門の義に依つて迹門を判じて、末代日蓮を正と爲すと讀了し玉ひしものにして「觀心本尊抄」

にも同様の文がある。

迹門十四品、正宗八品、一往見^レ之^ヲ以^テ三乘^ヲ爲^ス正^ト、以^テ菩薩凡夫^ヲ爲^ス傍^ト。再往考^レ之^ヲ、以^テ正像末^ノ凡夫^ヲ爲^ス正^ト。

正像末三時^ノ中^ニ、以^テ末法^ノ始^ヲ爲^ス正中^ノ正^ト。(九四二)

「本尊抄」には一往再往と云ひ、「取要抄」には順讀逆讀と云へば、語は變つてをるも、意は同一である。更に「藥王品得意抄」には、

自^ニ分別功德品^ニ十二品^ハ正^ニ壽量品^ヲ末代之凡夫^ノ可^レ行^ス樣傍^ニ方便品等^ノ八品^ヲ可^レ爲^ス修行^ノ樣說^ク也。然^レ此藥王品^ハ方便品等^之八品^{並ニ}壽量品^ヲ可^レ修行^ノ樣說^ク品也。(五三四)

當抄は壽量品より流通分の經文を眺め、本門流通の經文より本門迹門の雙用を論じて傍正を示し給ひしものにして、矢張り一部唯本の文である。更に「四菩薩造立抄」には、

末法の始^ニには一向に本門也一向に本門の時なればとて迹門を捨^ツべきにあらず。於^テ法華經一部^ニ前十四品を捨^ツべき經文無^シ之^レ。本迹の所判は一代聖教を三重に配當する時爾前迹門は正法像法或は末法は本門の弘^マらせ給^フべき時也今の時は正には本門傍には迹門也。迹門無得道と云^フて迹門を捨てて一向本門に心を入^レさせ給^フ人々は。いまだ日蓮が本意の迹門を習はせ給はざるにこそ以^テの外の僻見也。(一八五七)

と、一部唯本傍意正意の差こそあれ、本迹を雙用せられたることは明白である。されど最も肝要なることは、壽量の一品が宗祖の教相學上に於ける生命にして、これより出でて一代佛教の判釋と成り、權迹諸宗の折伏と成り、本迹雙用の法門となつたのである。蓋し、壽量品なかりせば宗祖なしと斷言して憚らぬものである。「日蓮が法門は第三の法門也。」とは實に不磨の格言である。

さて、斯様に宗祖が本化別頭の教相を判釋して、本門壽量品を撰取し玉ひし所以は、次に述ぶる別頭觀心の大法を顯示せんが爲である。されば、教相部は茲にとどめて、進んで之れより本化別頭の觀心の大要を記す。

第三章 別 頭 觀 心

抑も觀心の説明は至難と云ふべきである。そは實修實行して自己がその境に安住してこそ、その眞趣味が知れるものなれば、之を言辭の上に説述するの難きは云ふまでもなきところである。さて本化独自の智眼に映じたる所謂別頭の觀心談とは如何。之につき最も正確なる方法として祖判の明文に依つて申さば、

「治病抄」に云く

一念三千ノ觀法に二ッあり一ニ理ニ事なり。天台傳教等の御時には理也今は事也。觀念すでに勝る故ニ大難又色まさる。彼は迹門の一念三千此は本門ノ一念三千也。天地はるかに殊也こと也と。御臨終の御時は御心へ有るべく候。

(一一〇三)

と、一讀直ちに何人も容易に台當觀心所談の上に、本迹、事理の大差あるを認知し得るのである。

天台大師は此一念三千の觀法に就いては「止觀」第七「正觀章」の下に於て述べて居られるが、此天台の解釋は迹門方便品の諸法實相の文に依つて建立せられたものにして、汎く法華一部の精髓を發揮したものではない。其證據には迹門弘通の後繼者たる妙樂大師は「弘決」三ノ上四丁に「今約法華迹理」と云ひ、又「一部之文共成圓乘開權妙觀」とある。乃ち之れに依つて見るも天台觀心の程度は自ら明かにして、宗祖の所判また決して獨斷的説明に非ざる事明白である。則ち如何にしても、天台は迹門迹理の立脚地の上に其教觀を組織しをるものと云はざるを得ない。然るに

本門弘通の大導師たる宗祖に至つては、大いにその面目を殊にしてをられ、彼の本尊抄、開目抄等に於て盛に一念三千を明すもの、皆本門壽量品の妙文に根據して居られるのである。今開目抄上を拜讀すれば、

一念三千の法門は但法華經の本門壽量品の文の底にしづめたり。(七五一)

とあり、其他に引證すべき明文は多々之を拜し得るが、その中、「十章抄」に曰く、

一念三千と申す事は迹門にすらなほ許されず何況爾前に分たへ(絶)たる事なり。一念三千の出處は略開三之十如實相なれども義分は本門に限る。爾前は迹門の依義判文迹門は本門の依義判文なり。但眞實の依文判義は本門に限るべし。(六七五)

と、明かに一切經判釋の大權を法華本門に定めてをられる。乃ち動かすべからざる無上命令は實に本門の確保する所である。而も一念三千の法門に至つては、迹門は有文無義なれども、本門は文義俱に具足したる眞實教と示されてゐる。されば此本門を自義主張の立脚地として堂々たる大哲理を唱導せられたのが本門の導師たる祖師大聖人その人に外ならぬのである。而して台家は心法妙に約して一念三千の觀法を立てしを以て、其觀心は因分にして、迷中の理性である。乍然當家は佛法妙に約して一念三千の觀法を立てたるが故に、其觀心は果分であり、悟上の事具である。そこで心法妙と佛法妙との違目を説くには、先づ三法妙を解釋せねばならぬ。その三法妙とは彼の「心佛及衆生、是三無差別」と云ふ法門にして、心と佛と衆生との三法を云ひ、之に妙と名づけるは、この三者が不思議にも相即圓融して不離無別の關係を有し、以て此社會を現出するが故である。換言すれば、此三者の何れより見るも不可思議であり妙である、即ちこの三法は遂に不可思議なる法なるを以て之を妙と稱したのである。而してこの三法を因果に配當すれば、衆生と心法とは因分にして、佛は果分となる。又修性、事理、迷悟に配すれば因分の法は性なり、理なり、迷

なりであつて、果分の法は修なり、事なり、悟なりである。故に衆生と心法の二妙は、迷中理性の法門となり、之を佛法妙の悟上修顯の事より奪ふ時は、無明の邊域に墮される、所謂「三千在理同名無明」である。されば天台は三者の中吾人自身の心より入つて、萬法の妙を極めむとして一念三千觀を建立するのであるから此教義は必ず迷中の理性に屬する。故に此組織に依る天台の迹門の觀心は、因果の上より云ふ時は因分であり、事理の上から論ずれば理性と云ふべきである。先師が天台の觀心を評して無明緣起の法門と云ひ、當家の觀心を佛界緣起の法門と稱したのは、誠に千古の確論と思ふ。されば當家の一念三千は三法妙の中では佛法妙、則ち久遠實成の佛の身上より論ぜしものにして、果分事具の法門と成るのである。「立正觀抄」(一〇六九―七〇)には斯る意味を記して、(取意)「此一念三千は因分にあらずして果分なり、日蓮の所立は已に一念三千の觀心を佛界の上に立てたる本地難思の境智の妙法にして、この妙法は迹門の佛菩薩の考へ及ぶ所にあらず、ましてや凡夫二乗の徒之を解し得べからず」と説明されて居る。佛と衆生との間が此の如く天地懸隔したるを連續せしめんとするには、智力的觀心の到底及ぶ所にあらず、却つて益々生佛の關係を遠ざけるのみである。則ち此場合には事相行儀の信心が必要となる。されば「四信五品抄」には信仰に依つて佛と衆生とが一致冥合する旨を詳論して居られるのである。

台家の觀心は因分理性の法門なれば自己の心法を觀じて三千三諦の妙理を領納することが出来る。又斯くする必要も自然生じて來るのである。茲に於て台家は觀念法行を以て宗旨と爲さねばならぬことになつてゐるのである。當家は果分の故に悟上事具の法門を説きしものなれば、卑しき我等の智解を以て直ちに之を識得することは不可能である。唯だ仰いで如來の金言を信じ、以て佛陀の境界に到達するより外に道はなく、則ち宗祖が受持信行を以て宗旨を立てられたのである。尙ほ宗祖は開目抄上(七六五)には釋尊の顯本に約して一念三千の觀法を説明してをられるが、是

を以て直ちに智力的實行門を開かれたのではない。それは「本尊抄」(九三八、九四九)に於て果分の一念三千の觀法をば、妙法五字に收めて、受持信行することを獎勵給ふに照して、自ら明らかである。總じて宗祖は本尊抄、開目抄、當體義抄、十法界抄等の諸書に於て、一念三千十界互具の義を説明されしは唯だ是妙法の法體を説明したるものにして、直ちに是を以て我等實地の行法を論じたのではない。其理由如何、宗祖は行門としては迹門の一念三千の觀門すらも難修難行にして、末代の機には適はぬと立てられてをる。(具さには「四信五品抄」の如し)夫を況してや本門壽軍本地難思の一念三千の觀法を以て、直ちに末代幼稚の我等衆生の行法と爲すは全く望むべからざるところである。末代の我等は名字即の行者にして一念信解初隨喜の分齊なりとは宗祖一期の御主張であるのである。

但茲に注意すべきは、祖書中、間問觀念の行、即ち觀行即の行者を許すが如き御文章を拜することであるが、其一節を出さば、「十章抄」(六七五)

心に存べき事は一念三千の觀法なり。これは智者の行解なり。

とあり、又「唱法華題目抄」(三四一)

愚者多き世となれば一念三千の觀を先とせず其志あらん人は必ず習學して可觀之。

と仰せられ、又「持法華問答抄」(四七〇)

上根上機は觀念觀法も然るべし。

とあり、その外「圓滿抄」には

所詮入末法天眞獨朗之法門無益也助行可也。(二〇〇八)

と示され、此等の御妙判が動もすると吾等初心の行者を謬らしめる恐れがある。乍然此等の御文章は唯だ台徒誘引の

善巧方便に過ぎぬか、爾らされば妙法の法體を門徒心得の爲に御示し遊ばされしものにして、末代法華の行者の實行面に於ける行儀を説かれたのではない。「圓滿抄」に「助行可用也」とあるも、常途の一部廣略の讀誦を「助行」に用ひ給ひしと同様に見做すべきではない。讀經は有益の助行、止觀は無益の助行、益、無益その間の徑庭察知すべきである。「所詮入末法天真獨朗之法門無益也」とは台徒の一念三千觀を絶対に非認せしもの、「助行可用也」とは台徒誘引の爲めに且く與へた善巧方便であること明らかである。されば此文を以て當家の觀心助行を證據立てんとするは甚だ謂れなきことである。抑も末代は「智者」とか「上根上機」とか申す觀行即の行人はないのであるが、只如斯にのみ云つては觀念の行を絶対無上のものと如く確信しをる台徒に、信仰主義の眞髓を知得せしむることは不可能である。例せば哲學者に宗教を説くに、最初より信仰のみを云ふも効果薄ければ、先づ宗教は哲學を基礎として信仰を勧むるものなりと説いて之を誘引するに同じである。則ち觀行を以て末代に於ける上根上機に約したものとすることも不可、又助行に觀行を許すとすることも不可、要するに宗祖は「四信五品抄」に於て末代法華の行者の位置を定め之を決して名字即と爲し、一念信解初隨喜の行人には觀行等の諸行を禁止せられて、但信無解の易行を主張されてをるのである。別言すれば、唯佛與佛の高遠なる境界を説いた本門の大法は、吾人小智小才の到底究盡すべからざるところにして、畢竟佛の悲智に依託歸仰するてふ單純なる信心でなくてはならぬのである。而して若し祖判の上に於て觀法を勧むるものと、爾らざるものとあるを拜さば、但是台學の徒を誘化せんが爲と、妙法本體の上に於ての説明に過ぎざるものと思ふべきである。更に吾等の行位に於て、智力と信仰との矛盾をその儘放置せられしものに非る旨を承知せねばならぬのである。斯くの如く宗祖の行門に於ては信仰唯一論を主張せられたるを以て、其信仰の對象は妙法統一論に在ると申して差問へはないのである。抑も彼の一念三千とか一心三觀など云ふ法門の説明は、妙解門の部門であつて妙行門

の分域ではないのである。即ち信仰的の範圍ではないのである。されば哲學的の攻究や道理的の説明等は之を妙解門に於て盡すべきものにして、之を妙行門に於ける信仰と混淆すべきではない。

天台は一念三千の妙解門を取つて以て、直ちに妙行門に應用して之を像法時代の上根上機に相應した修行として主張したのであつて、唯一絶對の妙法をば一念三千の法門に擴充して、法華三昧を修行せしめたのである。換言すれば絶對の妙法を三千三諦に演繹したのである。則ち廣略の手段に依つて肝要を擴げたのである。故に其著『三大部』には、即ち「玄義」に妙法を解釋するに、五重玄義に約して縦説横説無盡に説明されたるが如き、「文句」に一部の妙典を解釋するに、因縁、約教、本迹、觀心の四門を立て、説明されたるが如き、「止觀」に十章を設け、十境十乘に經て觀法の義を説盡されたるが如き、皆此意に外ならぬのである。要するに、天台は「無量義經」に所謂從一出多的の傾向を有し、宗祖は「法華經」の所謂從多歸一的の傾向と云へるのである。天台は宗教の最大要素たる信仰の方面を略して、唯だ智力的の方面に偏したかの觀あり、所謂哲學的にして宗教的趣味を闕いて居るのである。宗祖は之と異り固より其立脚地は絶對無上の妙法の哲學的見地の上に宗教的行儀、信仰を供へてをられたのであつて、所謂廣略を捨てて肝要を取られたのである。故に諸御書に於て種々の方面より解釋を施されてをるが、要は妙法統一論に歸するのである。詳しく言へば佛々相對、本化迹化相對、權實相對、本迹相對等の諸法門を説かれてをるが、結局は妙法統一論に歸するのである。而して妙法五字を把持する方法として信仰唯一論に收まるのである。されば「本尊抄」に於て深遠なる一念三千論を妙法五字に詰論されて居る。即ち、

不_レ識_三一念三千_ヲ者、佛起_ニ大慈悲_ヲ。妙法五字、袋ノ内ニ裏_ニ此珠_ヲ令_メ懸_ニ末代幼稚ノ頸_ニ。(九四九)

と、乍然、斯様に一念三千の如き精緻を極めた議論を擱いて、僅かの五文字に要約することは、畢竟非論理には非る

か、退歩的、素朴的には非るか等の疑ひなきにしもあらずであるが、宗祖は御書の中に這般の消息を傳へられて、「四信五品抄」に、

問^ア汝何^ソ不^レ勸^ニ進^セ一念三千ノ觀門^ヲ唯令^レ唱^ヘ題目許^リ。答^ラ曰^ク日本^ノ二字^ニ攝^{シテ}盡^シ六十六國之人畜財^ヲ一^モ不^レ殘^ツ月氏^ノ兩字^ニ豈^無ニ^シ七十箇國^ノ。妙樂^ノ云^ク略^ツ舉^ニ經^ヲ題^ヲ玄^ニ收^ニ一部^ヲ。又^云略^ツ舉^ニ界^ヲ如^ツ具^ヲ攝^ニ三千^ヲ。文殊師利菩薩阿難尊者三會八年之間^ノ佛語舉^テ之^ヲ題^ニ妙法蓮華經^ト次^キ下^ニ領解^{シテ}云^ク如是我聞^ト云云。(一五四一)

と記されたるが如き、題目受持の理由を説明して明白である。猶又、「上野抄」には、

今末法に入りぬれば餘經も法華經もせん(詮)なし但南無妙法蓮華經なるべし。かう申^レ出^シて候もわたくし(私)の計^ラにはあらず。釋迦多寶十方ノ諸佛地涌千界の御計^ラ也。此南無妙法蓮華經に餘事をまじ(交)へばゆゆしきひが(僻)事也。(二七一七)

とある。正に當今の時代に適へる易修易行と云はざるを得ぬのである。又「高橋抄」には、

末法に入りなば迦葉阿難等文殊彌勒菩薩等藥王觀音等のゆづられしところの。小乘經大乘經竝に法華經は文字はありとも衆生の病の藥とはなるべからず。所謂病は重し藥はあさし。其時上行菩薩出現して妙法蓮華經の五字の五字を一閻浮提の一切衆生にさづくべし。(二二七七)

とも明言せられてをる。以て如何に五字受持の至妙至實なるかを思はねばならぬ次第である。更に「四信五品抄」には斯く附加へて、

直專持^ニ此經^ト者非^レ互^ニ一經^ニ。專持題目不^レ雜^ニ餘文^ヲ尙^レ不^許一經ノ讀誦^ヲ何^ニ況^ヤ五度^ヲ。(一五四一)

と云はれ、又「取要抄」には、

於^レ末法者大小權實顯密共^ニ有^レ教^ニ無^シ得道^一一閻浮提皆爲^リ謗法^一畢^ス。爲^ニ逆緣^一但限^ニ妙法蓮華經^一五字^ニ耳。乃至日蓮^ハ捨^テ廣略^ヲ好^ニ肝要^一所謂上行菩薩所傳^ニ妙法蓮華經^一五字也。(一〇四二)

とも云はれた。此等は皆、妙法統一論、信仰唯一論の立脚地より見た本化の燃犀なる論鋒である。斯く論じ來れば、茲に一つの誤解を招く虞れがある。即ち讀誦謗法論である。そは上來の文字の中に讀經を否認せられた所あるを見て直ちに法華經の讀誦を以て謗法罪なりと思ふは、大なる僻見と云はねばならぬ、何となれば妙法の眞意を得來りし上に、其經文を觀じ來れば七萬の文字悉く妙法の信仰を勸獎せざるはなしであつて、妙法の信仰を把持せんとする者が之を讀誦するは實に之れ妙法受持の助行に非ずして何であらう。何ぞその助行を目して餘經讀誦の謗法と同一視することが出來やうか。吾人は斷じて其不可を主張するものである。されど讀誦助行論は今の主論に非ざるを以て之に止める。

さて如斯に論じ來れば、勢ひ三大秘法論と妙法統一論、信仰唯一論との關係を論ぜねばならぬが、要するに宗祖の三大秘法論は此の妙法統一論信仰唯一論を完成せんが爲めに建設せられた形式に外ならぬ。されど其形式の大成は身延に於て始めて成されしものにして、之を以て佛教諸宗を統一すべき方策として門子壇越を指導せられたのである。思ふに、三大秘法論も畢竟は妙法統一論信仰唯一論たるに過ぎない。何となれば三大秘法論即唯一の妙法なればである。則ち唯一の妙法を所信の境に約して本尊と名け、持戒に約して戒壇と稱し、口唱に約して題目と名けたのである。猶詳言すれば、行者信仰崇拜の境的として本尊を要し、行者が信受奉行する稱名を要するから題目となり、此本尊に對して此題目を唱ふる者、須らく敬虔至誠を以て動作せずんばあらず。是に於て本門戒壇の成立を見るのである。要するに三者は實に唯一妙法の實現であり、唯一信仰の表白である。三大秘法論と妙法統一論と信仰唯一論との關係

は斯くの如くである。(報恩抄下参照)

之を要するに、宗祖の一念三千論は仰いで愈々其高きに驚く可く、臨むで益々其深きに感ずるのみである。又妙法統一論、信仰唯一論に至ては、圓滿至極なる宗教組織にして、紛糾雜亂せる思想、宗教界今日の時機に正しく適應せる行門と稱賛すべきである。想ふて茲に至れば本化の宗や幽玄にして簡明、宗祖の識や該博にして高遠深邃なるを覺ゆるのである。唯だ我等は仰いで信すべく、俯して讚じ奉るの外なき次第である。

第四章 結 論

宗祖は第三の教相を用ひ、一面に權迹の諸宗を無得道と論告し、一面に本門壽量の一念三千の法門を掲げ來つて、之を妙法に結歸し、而して佛教諸宗の統一を計り、但信無解の易行を立てて末代の下機を攝し、圓滿なる平民主義の一大宗教を建設された末法の導師たることは前に略述せる如くである。而して宗祖の御生涯を一貫せる大思想は實に妙法統一論である。其妙法統一論を主張された所以は粗ぼ祖判の明文に依り知り得ることであるが、其妙法統一論を知る捷徑は何か、それは宗祖が一期當身の大事と仰せられた彼の佐渡始顯の大曼荼羅を拜するに若くはない。此曼荼羅は題目の光明に十界を包み照したる尊形にして、妙法の下に十界の實在を證明したるものである。妙法以外に割據的個立を許さない。換言すれば、妙法を離れては釋尊なく、多寶佛なく、本化なく、迹化なく、天上界なく、人間界なしである。即ち妙法に順ぜざるものは佛たりとも之を謗法と嫌ひ、無間と破するのである。宗祖の所謂念佛無間も此意義を出でない。況や其已下をやである。故に妙法の中心を離れては如何なる佛、如何なる菩薩が説かれた法門であつても、それは無間論となり、亡國論となるのである。又妙法に順ぜぬものは一切その存在を認めないのである。斯様

に妙法を中心として十法界の統一を計つたのが曼荼羅本尊の當相である。

上來述べ來つた所は、本化別頭の教觀を唯だわづかに其梗概を系統的に羅列したに過ぎぬのであつて、彼の一念三千論の實體の如き、妙法統一論の完成の如き、信仰唯一論の現前の如き、または種熟脫法門の如きに至つては殆んど未だ説き到らないが、斯くの如きは到底、今の小論文の盡す所に非ず、若し強て之を述べれば、斷片的不得要領に陥り、只茫漠として雲を攫み、風を捉ふる底の感あるべきを以て、今は只僅かに本化別頭の教觀の大要を系統的に論述したるものである。

惟ふに、教相は以て大に支離滅裂其底止する所を知らざるが如き佛教各宗の正邪を糺明するには缺くべからざる重要な教義である。換言すれば、佛教の各宗派を統一綜合するの問題には、必要寸時も忽にすべからざる教説にしてまた佛教々理史の發達上、必ず接觸せざるべからざるの問題である。さればその教相の本體たる一念三千論に至つては、之を僅かに佛教内部に閉息せしめずして、堂々と社會の學界に提供して其眞價を定むべきであらう。即ち科學、宗教の比較研究に、或は哲學、教育、政治、道德等と宗教との關係を比較研究する上に於て、本門事の一念三千論は最も大なる人生觀、最も大なる世界觀を包有せる大哲理であり、未だ歐米諸學者の夢想し能はざるほどの教理なればこれを研究して世に紹介するは實に本化の末學たる我等の任務であらねばならぬ。

されば、妙法統一論、信仰唯一論は教相論、一念三千論に依つて討究精覈せられたる最後の褒賜にして、人心統率の標的、萬善萬行の根本宗義として、眞善完美の行門である。吾人は須らくこの高妙なる行門を教示せられたる宗祖の大慈悲を感佩せねばならぬ。而して我等其流を汲む者は宜しく此眞妙の大法を宣示することに勉めねばならぬ。豈に徒らに悠々閑日月を娛み千載の好機を失墜して可ならんやである。願くは諸先聖の驥尾に附し、且つは同信の者相

助け、相携へて、旺んに大法宣布の洪謨を策さんことを欣求切望するものである。

宗祖大聖人「報恩抄」に示して曰く、

日蓮が慈悲廣大ならば南無妙法蓮華經は萬年の外未來までもながる（流布）べし。日本國の一切衆生の盲目をひらける功德あり。無間地獄の道をふさぎぬ。此功德は傳教天台にも超へ龍樹迦葉にも勝れたり。極樂百年の修行は穢土の一日の功に及ばず。正像二千年の弘通は末法の一時に劣るか。是はひとへに日蓮が智のかしこきにはあらず時のしからしむる耳。（一五〇九）

と、又「如説修行抄」に示して曰く、

法華折伏破權門理の金言なれば。終に權教權門の輩を一人もなくせめをととして法王の家人となし。天下萬民諸乗一佛乘と成て妙法獨り繁昌せん時。萬民一同に南無妙法蓮華經と唱へ奉らば。吹々風枝をならさず雨壤を不碎。代は義農の世となりて今生には不祥の災難を拂ひ長生の術を得。人法共に不老不死之理顯れん時を各各御覽ぜよ。現世安穩の證文不可疑者也。（九六八）

事成院日壽師とその教學

山 田 英 壽

第一章 事成院日壽師に對する考究

第一節 壽師の遺品及遺蹟

角田山妙光寺は壽師刪略の業を成ぜし地にして、且つ同山三十五世の傳燈たり。同寺に藏する壽師の遺品は

一、刪略原本七卷、現行の刪略と何等の相違無く、其第一巻表紙裏に三寸に二寸位の日本紙の貼紙あり。其の文に曰く

一月三星心果清淨ノ釋ニ付日壽云ク

右様史記天宮書索隱爾雅ナリ、大辰ハ房心尾也冠註授ニ考要ニ心ノ三星一名ニ大果ニ中大星爲明堂天子之正位也、前星太子後星庶子史記本ニ云大星天王前後皇子屬云云房ニ四星心ノ三星尾ニ九星アリ云云 右釋恐ラクハ斯様ナ處ヨリ出又卓氏藻林家偏起心ニ有ニ夫婦之象ニ故ニ嫁スル者名テ以テ爲レ候云云 宋唐以下ノ天文志ヲ檢セバ而其義益明ナラシ東宮蒼龍ハ房心尾ノ惣名ト見ヘタリ。

右貼紙の文何人の註なりや知らず。筆勢甚だ難解なり。初めの日壽云くの字、「日壽云々」とも見ゆ。壽公の筆勢に似るも未だ詳ならず。

一、御本尊一幅、此の外角田山檀越諸家中に十四本を數ふるも、皆同型なり。即ち中央題目の下に日蓮と大書し其の

下に在御判と書す。

一、遠藤左衛門尉御書版本 版裏に刻して云く。

古版字畫損攘輕多於是謹奉騰寫之者也

寛政八年丙辰秀夏中旬良旦

角田山卅五世事成院日壽

越後國蒲原郡五ヶ濱遠藤氏藏版行年五十六

百拜謹書

一、角田山年中行事錄一部、妙光寺の年中行事の諸制度を草書を以て録す。錄末に、

享和二年壬戌十一月十五日 日壽之記

とあり。壽公退統の前年末なれば、或は既に退統を期して、後住の爲に録せる歟。

一、檀越と袂別の七絶二首紙本軸一對

享和三年癸亥首夏爲別檀越

と書し有り。是により壽公角田山退統は享和三年ならん。

一、壽公使用の行燈 壽師此の行燈に酒を掛けそれを飲みつゝ勉學せられしと傳ふ。

角田五ヶ濱の遠藤家は、宗門の名家にして、亦角田山と最も縁有り。其の藏する處の壽公の遺品及公の傳記に關する數點の書狀有りと傳ふるも、其の寶藏中の物は遂に家憲に依り見る事を得ず。僅かに左の二點を檢せしのみ。

一、遠藤家過去帖 此の過去帖は壽公の筆にして表紙靈簿の二字及表紙裏の曼荼羅及序文と、更に日附、題目及三十三番神と宗門歴代の尊名等、正しく壽公の筆なり。序文末に、

寛政六年甲寅十月上旬

應遠藤氏之需 謹筆頓首

角田山卅五世

日壽（花押）

と書し有り。

一、六曲屏風一對 壽公作の七絶十二首を列ぬ。

福井縣の大乗寺は、綱要刪略に兎角縁有り。即ち一妙導公の資日達の畫ける導師の像を存す。又刪者の法兄志辨泰師之が十九代の傳燈たり。今藏する所の刪者の遺品一點有り。

一、劣家一派本迹辨、是れ壽師の寫本にして書末に記して云く

右寛政四年壬子中冬寓洛南艸山鶴林大室而寫之者也

事成院日壽（花押）

以上の外、壽師に關する遺蹟を上ぐれば、中村檀林は壽師研學の所であり且つ後に之が庠主たり。又三浦大明寺は壽公終焉の地なるも大明寺の文献には何等の記録なし。（此の事は愚生再調査せんと期す）。又京都妙覺寺は刪略の版木を藏す。其の墳墓は角田山妙光寺にあり、山雨時に石苔に涙し、松籟妙音を奏するも、訪ふ人稀なり。石の面に刻して云く、中村庠主當山三十五世事成院日壽聖人と。若しその側面を見れば、文化二年四月十七日寂の十字を讀み得。南無。

第二節 壽師の生涯

前節に記せる資料及び角田山過去帖、刪略等より、壽公の生涯を考ふるに次の如し。

壽公元來北越に縁あり。即ち壽公の師黃華院旨廣日義上人は(刪略跋文二丁ウ)新潟の産にして父を井筒屋文藏と呼び、新潟本覺寺廿二世只心院日編の資なり、刪略跋文には浪華運公及北越壽公は日義師の門下と記すのみなれば、これのみにては壽公制度の師が日義上人なりや否やは全く不明なるも、刪略日運序に先師とあるよりすれば壽公或は旨廣日義の資ならん、而してこの事情より考へるに、壽師或は北越の産ならん歟。是れに對する證は遠藤家に壽師角田入山に當り大いに奔走したる不測琮師(遠藤家出の人)の手紙を藏し、それによれば明なりと傳ふるも、遂に見る事を得ず。今暫く不明とす。壽公の出生は、刪略第七卷附録の最末及び遠藤左衛門尉御書版本(角田山藏)等より見るに、寛保元年(二四〇一)櫻町天皇の代なり。而して其の中村遊學の年代を考ふるに、天明四年頃ならん。即ち一妙導公中村に學を講ぜし事前後二回有り、初めは妙玄院第二百十一世として正東岸に玄義を講ぜし事一夏、後は天明四年八月六日正東岸第五百十三世の文能となり、講をとる事一夏なり。而して導公の我淨土庵を建てしは其の前年天明三年なり。今刪略の日運序を見るに、

尊者主_三於一山_二秉_一拂之日余小子在_三第二班_二爲_三之當機_一(刪一序ヲ)(余トハ運公ナレド刪略跋文ニ依レバ)余不肖嘗親_二炙_一於我淨亭(刪一序ヲ)

とあり。この二文より見るに正に確然たり。若し夫れ壽師中村に講を乘る日を考ふれば、前出の序文に「在第二班」とあり。之れ大部文句部二ノ側なり。而して之れに新古の二種あり各々百日勤席して始めて中座に昇級す。これより以後は上位の空席により五老或は四老に昇入する事を得。而して五老より二老迄は各々一夏の勤務にして、名目、四教儀、集解、觀心各部の助講なり。又一老は二夏の勤務にし、この後初めて玄能となる。この上座部の期間は、春秋二回到各々一夏あるよりすれば約三年間なり。今此れ等の事を考ふるに壽公の上座を了へしは天明七、八年頃か。而

して文化元年五月十二日第百八十八世の能化として講を乗られたのである。之壽公示寂の前年也。

次に角田入山につき檢すれば、正しく壽師に依つて書かれた遠藤家過去帖に依るに、先づ先住卅四世要本院日地人の示寂の年を見るに、廿九日の所に壽公の筆を以つて、

要本院日地上人寛政五年癸丑七月

と書しあり。且つ角田山の檀家中に藏する十四幅の壽公の御本尊の授與年月を見るに、寛政六年より享和二年の間なり、而して遠藤家過去帖の書されしも又寛政六年なり。即ち之に依つて考へるに、寛政五年七月以後か寛政六年中となるも、恐らくは寛政六年ならん。別に確たる理由の下に寛政五年の説を捨つるには非ざるも、當時の交通の狀態等より見るに先住寂後の五ヶ月間に入山したとは考へられず。且つ角田入山を左右するに最も勢力を有せる遠藤家より當時僧侶出て居り（遠藤家出の僧は多くは角田の傳燈たり）その間の事情を考へ、又入山の爲に奔走せる琮師（遠藤出の人）の手紙等の事情を併せ考へる時、寛政六年が正ならんと考ふるのみ。

因に角田山過去帖に依れば先住卅四世日地師の化は天明七年とあり。而して同八年までの記帳字前後と異り、八年よりは甚だ名筆を以つて書かれ且つ壽公の字に似たる點あり。若し之に依れば天明八年頃の入山となるも、之れ遠藤家過去帖及び大乘寺藏する處の壽公の寫本より見るに非なり。即ち寛政四年には未だ京にあり、又壽公正しく日地師の化を寛政五年と記す故なり。角田山過去帖は或は年次の誤書ならんか。

次に壽師角田退統の日を檢すれば、角田山藏する檀越との袂別の詩により、享和三年の夏と見るべきならん。最後に壽公示寂の年月を檢するに二説あり。一は角田山過去帖に依るもの、他は遠藤家過去帖によるものなり。角田山過去帖に依れば、文化二年四月三日、三浦大明寺にて化、六十五歳とあれど、遠藤家過去帖を見るに、文化二年四月十

七日、三浦大明寺にて化、六十五歳とあり。而るに角田山過去帖は甚だ信を置くあたわず。且つ墓碑面に、正しく四月十七日とあるより見れば、四月十七日化が正ならん。時に年六十五歳なり。遷化の處たる三浦大明寺には何等の記録なしと云ふも、更に之を調査せんのみ。因に壽公の退統の理由は、京都妙覺寺の瑞世たらんとして退統されしと傳ふ。又大明寺に至りしは、妙覺寺へ入らんとして、一時此處に寄られしと傳ふ。

第三節 壽師の學系

壽師の學系を研究せんとせば、先づ一妙導公と、黃華日義師との學系を見なければならぬ。即ち壽師は全く導、義二師の教學を繼承せりと云ふも、決して過言ではないのである。一妙導公の剃度の師は未詳なるも、其の學師は、洛北鷹峯庠九十五世の化主觀導日禪なり。(刪一序八ウ日春序)導公禪師に師事し、禪師の高田本松寺に轉するや(十六世)之に従ひ、後中村の講筵に學んだ。當時の中村の講席を見るに、前に寛永七年、中村檀林の化主たりし日樹は、日賢、日充、日堯等の諸師と、徳川秀忠の納經諷誦の供養ありしを謗施なりと唱へて隆に不受論を高唱せしより、各師流刑に處せられし事あり。爲に漸く發展の緒に就きたる正東庠、此の災危に影響せられて學徒次第に離散し、庠序の亡滅太た近きに在り。時に日眞、日蕙の二師、第八世の講席に就きたる通心日境師を助けて檀林の復興に盡瘁す。而るに不受不施論者の總師日奥は其の寺法中に

學問の入眼は別にして御書に在り先づ宗義を極めて後助縁には台家を聞くべし(學報十五)

と揭示し、或は又

吾寺中に於ては三大部を講釋すべからず(學報十五)

とある如く、祖書爲本主義を鼓吹したる事實あり。即ち其の流れを掬む樹師等を中村より出せる事情を考察するに、當時台尊當卑の宗學の潮流中にあつても、中村檀林は比較的宗乘本位の特調を帯び居たるものゝ如し。即ち導師以前にあつて中村の出せる巨匠、啓蒙日講は

大抵毎日の所作當家を根底とし、台家を枝葉とし尙餘學を助となす（學報十五）

の箴を定めたる事實に見るも明である。若し不受論者の災危の直後を受けて復興の任に當りし通心境師、其の復興に營々たりとは云へ矢張この正統派的な色彩を繼がれたものと思はる、今導師の學系を見るに、藤田文哲上人の講要録を見るに、

聖人教儀（六四四）云天明三年十二月玉澤卅四世境智院日淳寂富_ニ干文藻_ニ深_ニ干宗學_ニ一妙導師執_ニ弟子禮_ニ（已上）近

著玉澤日遙傳（十二）云卅四祖境智院日淳十二歲投_ニ廿五世境妙庵主日宗上_ニ至一妙導師執_ニ師禮_ニ云云

と二書を引いて淳師を以つて導師敬慕の師となす。又前文の下に

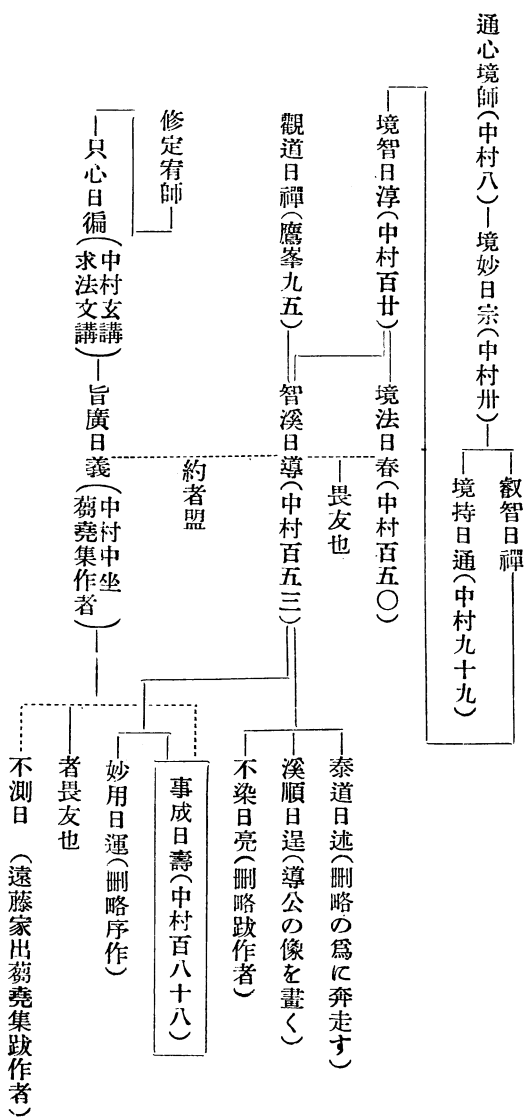
淳師並通師俱に境妙宗師之資時則導師宗學大系粗足_レ窺_ニ知之_ニ一

と記す。而して宗師は通心境師の資なる時は文哲上人の「足_レ窺_ニ知之_ニ」の文亦首肯し得るのである。但し淳師は宗師の資淑智禪師の資なり。綱要序を作る春師は實に淳師の資なのである。次に黃華日義は導師の盟友にして、俱に中村に學ぶ。導師と盟約を結びし時、最も若冠實に廿一歳であつた、年少能くこの盟約をなせる師の非凡なりし知るべきのみ。菟堯集序に云く、

集三十卷あり（智朗日賢序三丁）

と。師寂する時三十七。しかも能く三十卷の大著あり。即ち菟堯集序に云へるが如く一時の英也であつた。黃華日義

の師を只心院日徧となす。徧公は修定宥公の資にして、中村檀林玄講及び求法檀林玄講を勤めたり。
 以上記述の導師及び義公の教學を繼げるもの正しく事成院日壽となす。即ち今之を圖示せば次の如し。(藤田文哲師
 講要録導師學系圖を参照とす)



第二章 刪略上の導師教學の大觀

事成院日壽の教學は、如上其の學系を略記せる如く、導師と同轍なるは言を待たざる事實なるも、章中分註を以て綱要を批評し自説を吐露したる點よりすれば、更に發展したる教學なりと思惟せらるゝも、未だ全く當家宗學の完備せるものには非ず。即ち中古天台の亞流に流れ、往々觀心づりとなりしは、祖書爲本主義の漸く勃興したる時代なれば、其の完璧は至難なる不可能事と首肯し得。然りと雖も刪略凡例を見るに、

或託_レ縱逸於宗旨空傳_ニ汚名於一門_一乃至信根_レ固勿_レ妄宣傳_ニ云云

等、暗に當時の世相の觀心づりなりし弊を、誠しめたる點より見るに、導公よりは更に一步進んだ、信の宗教であつた様に思はれる。即ち刪略末尾に附録せる諸論を見るに（更に日蓮的なりしは明なり。或は高祖論を載せ又は四箇格言論を説ける等、未だ宗祖の國家觀を説かず、立正安國の大義を宣揚せざりしとは云へ、學的宗教（台家傾向の一派）と、實踐的宗教（不受論者等）との混沌たる中に在り、且つ、幕府の壓迫の下に在りしを思へば、無理ならざる事であり、又今日の宗學への一過程たりしを知り得るのである。今別して少しく是を辨せん。

第一節 五大即本佛論副

刪略一ノ七以降及附録初己下に説く所にして、壽帥の説に従へば、

本佛釋尊者其体只是地水火風空也乃至曰_ニ妙法蓮華經_一（刪七附）

とある如く、五大を以つて直ちに妙法五字と云ひ、本佛となす。而して五大融通義を以つて生佛同体を説き、成佛の可能を論じてゐる。今私に記して是を辨すれば、この壽帥の説恐らく宗祖の意に非ず、能所を混濫せる謬見なり。本より本尊鈔の

釋尊ノ因行果徳ノ二法ハ妙法蓮華經ノ五字ニ具足ス、我等此五字ヲ受持スレバ自然ニ彼ノ因果ノ功德ヲ讓リ與ヘタモウ（九三八）

と説きたまへる如く、此廣大無邊の妙用具足の佛と云ふ事を信解して已後は、五大を以つて説くも或ひは可ならんも直ちに單に五大に約して説かば、非なり。即ち輝師之を破して云く、

地水火風空五大是其形体妙法蓮華經五字是其德義德義本是理而非形色而以形色顯藉五字名色表發者也然撰主刪者混濫能召所召之原蓋由不辨體有二種也云云（充治園全集三之二三九頁）

と。即ち壽師の説は、中古天台の亞流に走り、輝師の云へるが如く、名体不二に執するの弊に墮つたものである、五大融通は唯之物質的原素論耳。故に五大を以て萬法の總体とするは可なるも、何ぞ是をもつて本化の極談と爲し得んや。夫れ宗教の目的とは成佛にあり。成佛とは其れが如何様な語を使用するとも、要するに眞理を把握（それを意識しようとしまいとに關らず）して安心に住する事である。かるが故に宗教に於ける對象、即ち客体は常に吾々を成佛せしめ得るとなすものでなければならぬ。其の客体が、いかに體驗又表象せうれるにせよ、即ち一個の石片であるにせよ、吾々を成佛せしめ得ると、意識的又は無意識的に信じたる場合に宗教は成立する。既に宗教の成立したる時、その本質的特質として、客体の實在性を無制約的に肯定する。何故ならば成佛せしめ得ると言ふ力をそれが持つとしてゐるからである。例へば最も原始的な一個の石片を對象とする宗教に於ても、それに崇むるにたる宗教的客体を見出した時、又は空觀に執着して、一切の差別變化を超越せる、純一なる存在そのものとの合一に依つて宗教的渴望が癒されたる時、或ひは又最も進歩せる、宗教の極致とも云ふべき、我が祖の本尊鈔による即身成佛の場合に於ても即ち妙法五字に佛の因果の二徳を具し、我等至心にこの題目を唱へ、この題目の本尊に歸命せば、自ら能所合一感應道

交してそこに法爾として眞理を把握し、安心を得て、人間も佛陀の靈格と變ずる事を得と説く時に於ても、自我は現實世界を超へて遙かに高き實在との關係に入る點には、何等の相違も見出し得ない。唯その異なる點は吾々の宗教的渴望が變化、進歩せるによつて客体の原始的なると進歩せると、吾々がそれによつて安心を得んとする方法の難と易との異りである。今原始宗教は宜く置き、最も進歩せる宗教たる佛教につき見るに、其の客体に二つの屬性を要求してゐる。

一は客体の時間的永遠性と空間的普遍性、二はその救濟力である。

因に中條是明先生は此の二つの屬性を永遠性と普遍性の二とし永遠性とは堅に佛の使命の永遠性、普遍性とは横に救濟力の無限性となさるゝも、今の愚見は後の文に對する便宜上佛は永遠にそして如何なる處にてもあり、と云ふ一面とその救濟力は時間的空間的に無限なり、と云ふ所よりかく分類したるものなり。嚴密に云へば第一の既にありと云ふ時、それは救濟力のあるを意味するものなるも、今はその宇宙の根本原理たる理体とその活動たる救濟力とに分類せるなり。

此の二つの屬性は全く密接不離の關係にあり。而してこれの完全なるとならざるとに依つて客体は完全又は不完全なものとなる。但し、宗教そのものゝ不完は、これのみにては決せず。即ち修業方法の難易を加へて決するのである故に若し完全なる宗教とは、完全なる客体を有し、最も易すぎ修業方法によつて即時に成佛せしめ得るを云ふ。これぞ即ち我が祖の宗教である。即ち我が祖の見たる、其の客体たる本佛は、時間的には無始久遠の生命を有し、空間的には一切に周編せる廣大無邊の無作の三身であり、三身即一の絶待佛である。且つそれは、單なる實在、單なる理的存在ではなく、慈悲救濟の人格佛である。即ち三德有縁の佛である。而して釋氏淨飯の子として生れたる現實の釋尊

を以つて本佛となし給ふた。即ちこの本佛釋尊は一切教法乃至學問を統攝する眞理であり、世界人事の願業を攝盡し人類本然の智德道行を開點すべき慈悲救濟の妙用を具足してゐるのである、是を南無妙法蓮華經と云ふ、而して其の修行方法は受持の一行にして、我等至心に此の妙法五字を信受念持すれば自然卒爾に釋尊と同体の佛となるのである我が祖の宗教以外の教々を見れば、其の最も進歩せる天台の教學に於てすら、その客體は完全なるものではない。即ち未だ無始久遠の生命は説かれてゐない。即ち第一屬性が充分に説明せられざるが故に、絶待的なるものに非ずして相對的な佛である。日本中古天台に於ては、是を更に絶待的に發展せしめんとして、永遠性を説きたるものの、佛の超越的常住性に憧れた結果、遂に佛の宗教的救濟の方面を没却し去つた、單なる理佛となしたのである。それは既に學的に墮落したるものなりと云ふべきならん。

扱て今の壽師の説を検せば、正に中古天台のその如き弊害に墮ち入つた點がある。即ち壽師の如く單に五大に約して、佛の實在の永遠、普遍は或は説き得るならんも、何ぞそれを以つて直に本佛なりと云ふを得んや。五大融通は單に本佛の理の一面を顯すのみ。何ぞ本佛の慈悲救濟力を顯すを得んや。更に成佛の可能性に就き之を辨ぜん。宗教を若し、客體と主體との關係より分類する時は、大別して次の二と爲す事が出来る。一は堅の宗教にして、二は横の宗教なり。(但し此の語私案なれば再考を要す) 一に堅の宗教とは、其の客體と主體とが全然別個なものにして、兩者の關係は其の間に空間を持つものを云ふ。即ちこの場合の成佛は主體は客體によつて引き上げられて客體の側に坐するを得るも、遂に其の兩者は同なり得ざるを云ふ。換言せば、佛は超越的樂土に住し衆生は苦多き世界に生活してゐる。衆生の成佛とは唯苦無き佛の世界に生活するを云ふ。而るに佛界は堅に高き處に在るが故に、衆生如何に歩を運ぶとも遂に空間を歩み得ず。即ち單に佛の手をもつて引き上げらるゝを待つのみ。故に佛の恵みによつて佛界に引き

上げられ、苦なき生活を爲すと雖も、唯それは衆生が佛界に生活するのみにて、遂に佛たり得ざるなり。

二は横の宗教とは、其の主体と客体とが同一平面上にあるものにして、兩者間には平面的距離あるのみとなす。即ち主体は自ら歩む事によつて遂に客体に達すとす。この場合の客体は單に一地點のみ。即ち成佛とは、衆生が自らの迷苦を自らの修業によつて之を離脱し完全に離脱し得たる時、佛となると云ふ。即ち一の宗教は外的の離脱、二の宗教は内的の離脱を成佛とす。即ち初めは他力主義であり、次は自力主義である。而してこの第二の宗教が發展する時、其處に生佛同体の思想が生れて来る。即ち自らの内に佛性はあるも、煩惱によつてつゝみ隠されあるを衆生なりとなし、この衆生に佛性ある邊より生佛同体を云ふのである。

扱てこの二つの宗教が、個々に分類されてゐる間は未だ完全なる宗教ではない。何故ならば、一の宗教に於ては、或は信仰によつて安心は得らるゝも、未だ生佛の同体を説き得ざれば、遂に成佛とはなし得ず。二の宗教に於ては、即ち生佛の同体を説き得るならんも、それによつて安心を得るは佛の地點に達し得たる時のみ。その間の修業の煩惱離脱の點にあるを見れば、殆んど不可能事なるを知る事が出来るのである。而してこの二宗教を統合し發展せしめたるは我が祖一人のみ。淨土の一門は堅の宗教に流れて遂に第二を合し得ず。一家天台は横に走りて生佛同体に執し遂に止觀の觀法今日まで成就せし者一人もなし。全く理に偏したる宗教と云ふ可し。然らば我が祖による解釋や如何に要略して之を記せば、即ち、生佛の異りは當分一往作用の上の異りのみ、再往本体の上は無二無別なり。而して我等が一念の己心即ち本來法爾三世常恒無作三身の一大活佛にして、一切の諸佛皆悉く我等が己心本佛の顯現にあらざる事なし。(第二宗教の進展と見るべき點)。而して之が成佛の方法は、苦修練行には非ずして、外的に本佛の妙体を觀境として、この無上の客体を欽慕してこれを信じ、之を念する時、自身己心の活佛、法爾として顯現し、自然に本佛に

如同して、自身即是の無上の佛果を得るのである。(第一、第二の宗教の統合進展) 其の行は但信唱題、而して能く眞理を把握して安心に住する事が出来るのである、換言せば、生佛本より同体なり。而して佛の救済力によつて之に一如すると云ふのである。若し初め無くんば、我等如何に信力强盛なりとも、遂に永劫に成佛を得ず。若し佛力無くんば凡夫の淺智何ぞ苦修に堪へて宇宙の眞理を把握し得んや。大要是の如し。

今是によつて壽師の五大の説を見れば、佛と衆生とこれを形成する原素は俱に五大にして同ならんも、しかもその形成の過程は全く別なり。例へば二種の原素より成る二種の全然別個の物体の如く、又その形成の過程、即ち化合の状態が異なるが如きものである。故に若し衆生がそれを形成する五大が變化融通して佛となる場合に於ても、佛そのものには何等の關係がないのである。しかるに物体を形成する原素は、それが一つの物体を形成した以上は互に均衡したる状態に在り、これを他の異つた物体に變化せしめる爲には、全く外的の作用を待つよりは無いのである、即ちその物体内の原素互に均衡して自ら變化は起し得ないのである。

今壽師は五大即本佛、五大即衆生、故に衆生即本佛とのみ云へば、衆生其のものが何等の作用を受くる事なく本佛となる事になる。壽師は融通の語を使用して説明はするものの、しからばその融通は何により起るか。本佛によると云ふ。しかもその本佛は即五大である以上、それ自身も互に均衡の状態にあつて、これが衆生に働きかける爲には、更に何等かの力によつて、生佛兩者が作用し得る状態に置かれなければならぬ。その何等かの力とは何ぞ。遂に五大によつて説き得ないのである。即ち若し壽師の説により五大即本佛と云へば、遂に成佛の可能は説き得ないのである。即ち再度破して之を評せば、此の説は名体不二に執して、佛の妙用の徳を没却したる謬見なりと云ふべし。

次に宗祖の御遺文に依つて之を検せば、五大融通義を明し給へるは總勘文鈔にして、祖書要編中たる五大部中には

何等説示して居られぬのである。しかるに總勘文鈔は

今法華超ニ八教ニ圓速疾頓成心佛衆生此三攝ニ我一念心中ニ無ニ心外ニ觀下根行者尙一生中入ニ妙覺位ニ云云(一九〇三)の文に見るも明なる如く觀解に約した成佛論であつて、日本中古天台の觀念義に依られたるものである。殊に惠心の自行略記の

「若觀ニ己心不ニ異ニ佛心ニ速證ニ如來淨妙法身」
「觀ニ一念心体性」
「觀念周遍無碍」
「總令ニ諸法趣ニ我一念」
「唯在ニ一念ニ普觀ニ諸法」(全集三ノ四一七)

等數所に示せるが如き觀念成佛の思想と、覺超の自記略記註等を引用して解釋し給へる、第二義的御書なり。五大融通は決して本化の極談に非ざるなり。本より總勘文鈔に、

五行者地水火風空ナリ五大種トモ五蓋トモ五戒トモ五常トモ五方トモ五智トモ五時トモ云々只一物ニテ經經ノ異説ナリ内典外典ノ名目ノ異名ナリ今經開シ之説ニテ一切衆生ノ心中ノ五佛性五智ノ如來ノ種子トモ是則妙法蓮華經ノ五字也(一九〇四)

と、説き給へるは經意を指して体となし、徳に約して直に云ひ給ひしものにして、行者をして色心全く妙法五字の体なるを知らしめんと欲し給へるものなり。壽師の如く五字を直に五大と云ふと同じからざるなり。故に輝師云く、

若夫高祖直指シ名爲シ体者所謂指シ經意ニ爲シ体者即五重玄第二体玄義是也經亦名ニ實相義ニ亦名ニ秘藏等ニ是一部所詮之義理而與ニ直指ニ諸法當体之形色ニ不同故云ニ体也意也所詮也一部意身等ニ云云(充洽園全集三ノ二二九頁)

宗祖の正意は十界五具事一念三千を以つて妙法五字を顯すにあり。即ち妙法は但は十界十如權實の法。蓮華は十界の權實因果の法を譬ふるなり。五大十界体に別無きに似たりと雖も、五大は是れ能成、十界は是れ所成なり。而して今經の正意は十界本有依正常住、体用具足三千果成を明すにあれば何ぞ五大を以つて顯すを得んや。即ち知る、釋尊因

果の二徳は但是十界五具事一念三千を以つて顯すを得るのみ。故に輝師云く、

五大融通一相無礙未_レ足_レ顯_二於權實正軌_一況蓮華六義種々法相但依_二於十界_一云云（充洽園全集三ノ三二二頁）

と。河合日辰師亦探靈に於て壽師の謬見を斥け北尾日大師更に破して云く、

與へて之を見れば中古日本天台の亞流に過ぎず、奪つて之を云へば小乘外道の見たるのみ、何ぞ本化の極談ならんや。（學報七四號三〇頁）と。

第二節 高祖論

刪略七之卷附錄四五に明せる所にして、壽師自身が云へるが如く、宗祖の顯佛末來記（九七六）及び諫曉八幡鈔（二〇四〇）等に日月の出沒を以つて佛法の流傳を示し給へる文に依つて、佛法必ず日本國に緣ある所以を説き、日の照燒の二用と、宗祖の智斷の二徳とを同一なりと價值付けて、本地垂迹の説を以つて、我が祖の出現を論じてゐる。

本地垂迹の説は日本佛教の一特色である。その起りし所以のものは、勿論我が國体のしからしむる所なのである。壽師が此の説を以つて高祖を論ずる事亦大いに可なり、今愚が卑見を以つて之れを辨ずる事、但その尊嚴を冒さん事を懼れて止むも、少しく私に記して述べれば、次の如し。

宗教に於ける最も重要な問題は、それ自身の價值の問題である。即ち宗教がその持つ價值の大小に依り、その高下を決する事が出来る、故に自身を更に高く價值付ける事に依つて、其の宗教は更に高まるのである。例せば、原始時代に於ける一個の石片を崇拜する宗教に於て、その石片が今迄崇拜せられたる素質以外に、更にそれを崇拜する人々が偉なりと信ずる或物に酷似せる場合、而してそれが前の素質に附加せられたる時即ちその石片が更に價值付け

られたる時に對する尊崇の念は更に高まるのである。佛教東漸の思想が、或ひは地形に、又は當時の交通の狀態に、其他如何なる事に原因して興りたりとしても、換言せば、その事實の原因が何處にありとも、日と月と、最も高きそれに價值づける時、その價值が更に高まる事は言を待たぬ。又、宗祖の上行の自覺を、單に自覺に止むる事なく更にこれを價值づける時、更にそれが宗教的になるは事實である。壽師が今、價值づけられたる東漸の思想と、本地垂迹の説とを以つて、高祖の出現を論ぜしは、宗教の實踐的方面を價值づけ、更に強調せるものならん。

第三節 四箇格言論

刪略七之卷附錄五以後に論ずる所にして、初めに問答を設けて破折強言の理由を擧ぐ。即ち四ヶ條に分けて云く、
(趣意)

一、破折強言に非ざれば數々の兩字讀み得ず。麤言を以つての故に竄戮交々來つて、金口虚しからず。即ち如來の使なる事、信ず可きに足ると。私に記して云く。此の説少しく巧説に過ぎたり。法師品に曰く

而此經者如來現在猶多怨嫉滅度後

と。即ち知る、必ずしも強言ならずとも、此經を受持せば數々の兩字を讀み得るを。破折強言せられしは、末法の弘通方軌によるなり。

二、麤語を用ひざれば他宗を破り難し。邪正を分たざれば廣布なし。

三、諸宗を破るに依つて、強毒の法潤一時に彌布す。

四、四箇格言粗々彼此の邪正を分つに由つて、來り問はざるも自ら法理を察し、潛に化風を扇く。

と。次で四箇立言の旨を談ず。抑々四箇格言は我祖の鎌倉時代に於ける代表的四宗に對する評破にして、四宗それ自身各々宗教としての生命を有するならんも、更に進歩せる完全なる宗教たる宗祖の立場より見る時は、他宗に於ける成佛は論じ得ざる事なり。而るに世人この本化の極説を知らざるが故に、他宗によつて得られざる成佛を、しかも得たりと思へるを愍念し給ふて、一往宗の權實判を以つて諸宗を破し、再往本化の極説を知らしめんが爲の教判が、この四箇格言である。即ち今壽師四箇格言の立言を明すに、宗祖の意を顯す事、明々たり、赫々たり。即ち師の刪略附錄諸論中の白眉たり。壽師の釋を述べれば次の如し。

總じては他宗皆墮獄の教なるを破し、本化の樂説を示さる麤語にして、別して初めに念佛無間と破するは、彼の淨土の一門は、此土有緣の釋迦如來を無視して他方無緣の彌陀を本佛と立て、徒らに淨土を説きて他力易行の念佛を以て成佛を説く。然るに淨土そも何處にありや。無緣の彌陀何ぞ此土を潤さん。是れ權教にして末代劣機の爲の良藥に非ず。今法華は極善の經、受持唱題良く娑婆即寂光と成佛せしむ。是れ末法時機相應の教にして他經不説の處なり極樂は即ち寂光に過ぎたるは莫し。何ぞ法華以外に極樂を説き得んや。然るに彼是を知らず、法華を謗つて難行道とす。其の罪正に墮獄に當れり。即ち經に曰く、

若人不信毀謗此經乃至其人命終入阿鼻獄（法華經譬喻品）

と。宗祖即ち彼が主張に反せる言を用ひて、念佛無間と破し給へり。と。私に記して云く、淨土一門の不成佛に就きては前節に説けり。故に今是れを略す。壽師更に次の句を釋して、禪家は自ら教外別傳不立文字の主義を骨張し、佛説に依らずして佛意に達せんと計る、即ち可説不可説の兩門を全く誤るなり。且つ又、謂己均佛の上慢に陥つて、未だ證せざるを證せりと思へり。即ち金口に曰く、

不_レ隨_二佛說_一者悉是魔眷屬（涅槃經邪正品）

又曰く

増上慢比丘將墜_三於大抗_一（法華經方便品）

と。宗祖即ち之に依つて、彼が自負する所に敵對して法華經の無作三身に依つてこそ即佛の理は現るなり、即ち禪天魔と破し給へり。と。私に記して云く、禪家既に眞理を證せず且つ其の客體たるや何等の力なし。次に壽師、眞言破の一句を釋して、眞言の大日は單に之れ法身、何ぞ我が家の三身具足三德具備の本佛に比すべけんや。大日は釋迦に勝るの説最も非なり。謂んや顯密二教の分別を誤り、法華を下して第三に置き、己れ是れ王法なりと自負するは非中の非なり。而るに法華は我が祖の安國の結勸に顯然たる如く眞に護國の法なり。即ちこゝに於て宗祖は眞言亡國と破し給へるなり。と。

私に記して云く、客體の不完全なる宗教を以つて何ぞ完全なる宗教となし得んや。眞言の一門は智的に流しが故に逐に理佛となしたのである。而るにそれが巧説なるが故に、宗祖最も力を用ひて破されたのである。

最後に壽師、律國賊の一句を釋して、律宗は即ち小乗の戒律を以つて主義とす。而るに眞正の戒は、大乘一實の正法を受持するを以つて根本となす。彼が二百五十戒は單に是れ枝末のみ。而るに彼等自負して國寶となす。若し夫れ二百五十戒に汲々せんか、即ち國事に勤しみ得んや。正に知る國寶却て國賊なるを。且つ、大乘を謗つてしかも梵網の大戒を偷むは、全く是れ法賊なり。即ち宗祖こゝに於て、法華の是名持戒こそ國寶なり。とし、彼等が自負に反して國賊と破し給へるなり。と。

如上略記せるが如く、四箇立言の旨を明して顯然たり。勿論四箇立言を三秘を以つて釋し得るも、壽師は之を、成

佛、本佛、安國、行法を以つて釋せるなり。

以上を以つて刪略上の壽師教學の大觀を畢るも、是れは唯、附録を中心として見たるのみ。總じては既に初めに一言せる如く、導師の學説を繼承せるものにして、未だ完全なる宗學に非すと雖も、即ち是れ今日の宗學への一過程なり。我が祖が既に五綱判を以つて教示し給へるが如く、宗教は時代と共にそれに順應して進展すべきである。故にこの點より見れば、壽師の宗學は既に過去のものなりと云ひ得るも、眞理は常に一なるを見る時、それは單に表現が過去なるのみである。勿論思想の變化によりそれに順應するべく、その宗教が變化するとも、それは唯、更に學問的に價値付けらるゝべく、表現の方法が異なるのみである。北尾日大師が大崎學報（七十四號）に於て、「現代の要求に應ずべきものに非ざるが如し」と云へるも又可ならんも、然らば果して現代の宗學と稱すべきもの有りや否や。

邊土柳津の一愚子にして猶この憾あり。願くば本化の諸匠、愚が爲に説示あらん事を。

筆了らんとして遙かに角田山上壽公靈墳を思ふて合掌す。

南無事成院日壽上人増圓妙道位憐大覺

月は圓理の灯をかゝげ、霧不斷の香を焚き、松籟常住の天樂を奏せよ。併せて祈る、愚が筆罪を赦し給へ。と。

根本二部對立思考

望 月 海 順

一、佛滅後の教團と結集事業の發生

何れの宗教に在つても、教祖と教徒の三つを必須條件として成立してゐる。特に佛教に在つては釋尊の人格が非常に偉大圓滿で廣大無邊なる智徳、慈悲、救濟力を有して居つたので、それは諸大衆の信仰の對象でもあり、教法の保證及び体现でもあり、修行の目標教團の中心基準でもあつたから、教祖釋尊入滅と云ふ事實は、從來教祖の人格を中心として親しく法を聞き、共にその中心に統一して良く調和統制を持する事が出来た教團をして、何を中心に從來の形を持し、その内容を擴めて行くかと云ふ佛教存在上の大なる問題に當面するに至つたのである。釋尊を慕ふと共に物淋しさを感じる者の多かつた事は人情の然らしむる處であるから一方には佛舍利、遺物、遺跡の崇拜となつて表れたが、こは一般大衆の精神的の淋しさを減する上には意味もあり、又生前の釋尊に親しく面接して居つた諸國の人々には大なる慰安となつた事は勿論であるが、更に一方には教團の組織、統制、今後の中心目標となる者の缺損は如何にして補充さる可きかと云ふより重要な問題が残されたわけである。即ち舍利佛、目犍連の二大弟子は佛滅に先立ちたれば滅後は大迦葉が大衆の推擧する處となり、尊者を中心に布教傳導は進められて居つたのであるが、猶ほ現實の場合により重き中心を何人も欲した事は云ふ迄もなかつたのである。此の時佛弟子の等しく想起した親しき言葉は釋尊入滅時の最後の説法たる、

「汝等ハ我が滅度ニ入ルヲ見テ正法ヲ茲ニ永久ニ絶ヘタト思ツテハナラヌ。私ハ汝達ノ爲メニ戒ヲ制メ、法ヲ説テ來タ、汝達ハ私ノ滅シタル後ニ於テハ必ず是ヲ敬フテ闇デ明ニ遇ヒ、貧人ノ寶ヲ得タル様ニ尊ネバナラヌ、此レコソ汝達ノ大師デアル事ヲ知ツテ私ノ世ニ在ルト同様ニ守ルガヨイ」

の言葉であらう。かくて彼等は此の遺戒に依つて法と律とに今後依る可き中心基準を求め、その中に永く釋尊の影を慕ひ佛の相を留めんと努めたのである。此の具体的現相が第一結集に於ける經律の合誦として見られる理由であるが、猶ほこの間の事情を詳述せば佛陀は臨終涅槃に際して

「阿難ヨソレ故ニ解リ自己ヲ熾然燈明ニ住ス可シ、自ノモノニ歸依シ乃至法ヲ熾然トシ法ニ歸依ス可ク他ニ歸依スル勿レ」と亦「當自歸依、歸依於法勿他歸依」(長阿含遊行經)

と述べて、滅後の所依として自歸依の法を宣説教授し玉ひ、滅後には教法及び戒律を以て師となし、且つ法を燈明とし依處として他のものを依處とする勿れと誡めて居るが故に佛弟子は遺戒の如く教法と、戒律とを以て佛陀に代えねばならなかつたのである。尙ほ増一阿含經には「己其觀法者則觀我已有法則有我」——法ヲ見ル處ノ彼ハ吾ヲ見ル我ヲ見ル處ノ彼ハ法ヲ見ル——と遺教して居るのを眺めても佛滅後の眞の歸依處は法 Dhamma に在つた事は佛典の上にも明に知る事が出来る。されば佛陀入滅後の遺教たる法換言すれば教説爲處乃至律令が重要視され教團保持と相俟つて令法久住の方法が弟子達の間に考へられたる事は無理からぬ處であると思ふ。何でなら滅後の教團は眞の統理者なく自ら幾人かの長老が統率せるより多少の統一を缺くに至り、又教團の膨張は地理的の疎隔を招來し、且つ各地の異つた信仰や風習等と接觸する事により思想及び形式に漸く變化を見るに及び多數教徒の間に自然に異議を生ずる様になり正法解釋の自由、教法の分教不統一を招くに到つたのである。實際佛在世の頃は布薩會並に安居會を行ふて比

丘等は正法を等しく三度づゝ口ずさみ正しく臆念誦持する事に努めたにも拘らず尚ほ多數の教團員中には、その解了を異にする者もあれば亦戒律を侵した事も在つたのは經律の好く示す處である。否や入滅後に於ける直弟子乃至その後の弟子達が口誦傳承による佛陀の教說律令に對して疑念を懷き、私見を差し挟み乃至違反異説を唱する者の發生せるは否み難き事實である。即ち須拔陀比丘跋難陀比丘、摩訶羅比丘の如き懈怠比丘は釋尊示滅に會すや「吾輩若シ犯ス處アルモ誰カヨリ訶制セン」(大論)と云ふ如き暴言を吐きて早くも正法の攪亂、教團の分裂の萌芽を見るに至つたのである。大迦葉は佛陀の入滅に會せん爲め、五百人の僧衆と共に波婆城より拘尸那揭羅城に向ふ途中手に曇茶羅華を持つた一外道に遭ふて佛滅已來七日を過ぎたるを聞いたのであるが、時に會衆の斷惑者は諸行の無常を感じ肅然として居つたが、未斷惑者は悲泣慟哭したので大迦葉は諸行無常、會者定離の教を説いて是を諭したるも中に一比丘ありて曰く

「友ヨ悲ム勿レ嘆ク勿レ吾々ハ彼ノ大沙門ヨリ全ク逃レタリ、此ハ吾等ノナシ得可キモノ此ハ吾等ノナス可カラザルモノトテ吾等ハ禁壓セラレタリシモ今ヤ吾等ハ慾スル儘ニ行ヒ慾セザレバ行ゼザル可シ」又

「時彼衆中有釋種子跋難陀諸比丘曰、汝逢勿憂世尊滅度我得自在彼者常云當廣行足不廣行足自今已後隨機所爲(遊行經)と佛滅を喜びしを迦葉眺めて惟ふに佛滅七日を経て早既に斯る癡言を吐く比丘が生じたのであるから時を經るに従つて正法に背反し、犯戒非行を示す者が頻出するに相違ないと考へ、佛滅程なくして直弟子現存する今日に於て、宜しく遺法遺戒を確定し、以て異論邪説を唱へ、戒法を紊亂する憂ひ無き様にせねばならぬと決意し、かくて茲に令法久住教團確立の爲めに結集事業の發生を見るに到つたのである。

而して古來結集史上第一結集(王舍城結集)第二結集(吠舍離結集)第三結集(華氏城結集)で南傳のみ傳ふる處で

孔雀王朝の阿育王時代）第四結集（迦溼彌羅結集）等種々あれども結集と云ふ事業自体が經典の成立に佛教思想の發達に緊要なる役割を演じ居る事は周知の事實である。されば結集史觀の上に佛教分派の思潮次第に増加し行くを窺ふ事が出来るものであり、佛教變化開展の端は結集と云ふ一事業と相俟つて分派なる一大變動に依つて見る可きものがある。かゝる意味に於て已下私は佛教結集史上に於て佛教々團分派の起源をなす根本二部對立の様相を考察して見度いと思ふのである。即ち分派なる事實が結集史實の上に如何なる關聯を有して居るかの思考により佛教自体の思想開展の動向を窺知し得ると信ずるものである。單なる結集史の考究でなくその上に現れし思想の二派の流れを教團分派の根本的立場に於て探究する處により興味多き問題の存するものと思ふのである。

二、根本二部分派の概観

(1) 根本二部の意義

根本分派とは所謂十八派の枝末分派に對するもので、一味和合の佛教が經法律令に對する見界の相異から互に讓らず遂に二派に分れて上座部大衆部の二大分派を成せるを云ふのであるが、この二派對立を以つて佛教々團分裂の根本となすのである。然るに是の根本二部對立年代に關しては異説が在つて早きは是を佛滅直後の王舍城結集の時に置く所謂界内外の區別（北傳）で、第一結集が終つた後南山に遊行して居つた富樓那尊者が既に大迦葉等五百の長老が法と律とを結集したと聞き、王舍城の竹林に居つた大迦葉の許に參つたが、既に法と律とは結集し終つたので、この正法律を全部守る様誓はしめたが、富樓那尊者は長老達により法と律とが結集されたのは結構であるが、我々は親しく佛世尊より聞いた通り學んだ通り誦持憶念するであらうと、答えて別見を立てた事で尙ほ北傳異部宗輪論述記上卷

に從へば大迦葉の結雄を界内結集と云ひ、別に上首なき萬數の無學ありて勝手に結集したと傳へ是を大衆と云つてゐる。此の記事は大衆部の成立を古くし且つ價値付ける爲めの策意で其の儘取り入れたものであらうが、事實彼の富樓那尊者が五百比丘以外に此れに加擔する婆師波羅漢を上首として屈外に大衆する比丘衆があり、反迦葉派として結集を行つたものと思ふ。此は別として反迦葉派が相當多數あつた事は事實と思はれる。

更に二部對立の起源を吠舍雜結集に置くものは南傳に依つて跋闍比丘の十事の法、非法にありとし、然かも十事非法の決裁が佛滅百年なる處から *Kala Hataka* 王の時代の出來事として居る。遅きは佛滅第三世紀の阿育王朝にありとし、北傳に依つて大天の五事に基縁し、法阿育王の時即ち佛滅二百年以降としてゐる。而して一般には佛滅第二世紀吠舍離結集の時若しくはその少後に置いて居る。即ち根本分裂は吠舍離の爭論（十事の非法）に依つて教會的分裂はその端を開き、大天の五事の新説に依つて教理的分裂は顯れ、兩者相俟つて根本二部の對立を期し延いて未派分裂を誘起する因縁となつたのである。かく原始佛教の最末期佛陀滅後百年（紀元前三八五年）シャイシナーガ王朝の黑阿育王時代に毘舍離に於て分裂したと云はれるが實は華氏城に至る間にあると思はれる。尙ほ分裂の時處に就いては後に詳論する事にする。かくの如き發生によりて分裂の萌芽を時代的に見たが更に是が詳しき事情を推究して見様と思ふ。

(2) 二派分裂の事情

A 分裂の遠因

今正しく二派對立の様相を推究する物であるが、二派分裂の原因を遠因と近因とに分けて見度いと思ふ。先づ遠因

を述ぶる此れには大体三つに分類して推考されるが、その第一は佛在世に於ける提婆等の破僧事であり、その第二は佛滅當時の解怠比丘衆の破僧事、その第三は佛滅後に於ける社會相即社會狀勢の變遷、文化の推移、自由思想の勃興等であるが、今この中第一、第二は前章に屢々散説したる處である、故その第三を特に遠因としての當時の社會相として眺めて見様。凡そ佛滅後より第二結集までの百年間は表面の佛教史は上座長老の傳承維持と教會の教權確立とであるから、上座系統の立場からは教法傳承維持時代教會の教權確立時代である。此の系統に對して大衆部が思想的に對立したのであるが、今當時の社會狀勢、思想動向及び佛教の趨勢を一見するに、佛陀の一般涅槃已來（紀元前四八六）嚴密に云ふならば、第一結集の終つて以來約百年間に於ける佛教々團の統制、教義、戒律に關する見界が一味和合とまで行かずとも大した變化なく保持されて來たと傳へられる。然し當時の社會狀勢、思想動向と是れは決して無關係狀體であり得なかつた。この所以のものは彼の阿闍世王の治世から南傳にのみ傳へられる所謂 *Kara Asoka* に至る百年間に於て王朝の盛衰變遷あり、首都の移動あり、中印度諸國家の隆替あつて社會的政治的にかなり多事多端であつた如く思はれる。その一例を舉げれば、阿闍世王當時の都は王舍城であつたが *Dianaga* 王朝は王舍城より *Pusha* 城に移し、その子 *Kutusoku* は華氏城に移つて居る。彼の涅槃經第一章に於て阿闍世王が跋祇國を征服せんとして佛陀に相談せし時、佛は跋祇國の富國強大なるを説き、征服の容易ならざるを説き給ふを初めとして、幾多の佛典にその國の富豊で文化勝れ頗る自由思想に富める事が伺はれる。更に第一結集史上跋闍比丘が抽象的態度を示しその民族思想は自由思想の發達及び文化の隆盛を暗示するものと云ふ可きである。かく社會の清澄なる思想潮流に在つて佛教のみ平靜を襲ひ沈黙を守り續ける事があり得る事か、百年と云へばかなり永い間である、その間に教團中長老達にしても少なくとも一代二代の變動は在つた譯であらうから、自ら教義戒律に對する解釋も少なくとも變りつゝあ

つたであらう事は想像に難くない。まして社會が變遷し思想が常に流れて來る以上佛滅百年も経たる佛教は新鮮味を對內的、對外的に必要とした事であらう。されば戒律のみならず教義進化の上にも新解釋を見て新興佛教を樹立せんと努めた比丘衆の在つた事も理解し易く、その結果、保守派と進歩派との對立は勢ひ免れ難し、或は教義戒律に於てその解釋を異にし、各々自己の信ずる處を譲らず、論議抗争を敢てしたであらう事も察知する事が出来る。かゝる状態をかもしつゝあつた佛教に於て、佛滅後百年の頃先づ戒律に對し跋闍子比丘の間に異說別見の焰が上つたのである。何れの國でも何れの時代でも人間の性質は同一でなく、又理解力も異つてゐる。亦彼等の中には保守徒もあれば自由徒もある。斯る性質理解の異つた持主は佛陀存世の弟子の中にも又、滅後の教徒中にも在つた事は明である。此の意味に於て佛滅後に於ける思想の異り、意見の衝突の發生も亦當然である。而して佛滅後に於ける教團の問題は前述の如く教祖と教法と教會の三であるから、彼等の思想の異り意見の衝突も亦此の三つの上に現れて來る可きである。されば原始佛教を代表する阿含に現れた一般思想は勿論眞摯な上座長老の傳承維持、教權確立の態度に由來したものであるから、その態度は何處までも保守的である。然し教へる人の立場に立つたのであるから、どうしても保守的たならざるを得なかつたのである。

而して教へらる人の立場に立つたが爲め表現せんとした思想は所謂現象觀的方面に傾き、教を與へる佛陀の立場所謂本体觀的思想を少しも斟酌せなかつたのである。それが爲めに觀念論は實在論と變じ、相依相關の緣起思想は時間的因果思想に轉し、正見を中心とした八正道は正定中心に變じて智的修定主義に落入り、成道に依つて現れた佛陀觀は涅槃に現れた佛陀觀と變じ、佛陀の體驗を通して現れた即身成佛の人生觀は佛陀と遠去つた人生觀と變じ、又佛陀の根本思想を失せぬ限り取捨するも差し支へなき戒律も全部嚴守されて、戒律萬能主義に流れ、形式主義を以て教會

を階級付け、佛陀の根本趣意に上座長老に依つて全く失はれたのである。然し斯の如き保守主義の傾向が當時の佛敎界の全体ではなく、他に其等に満足せぬ自由主義の一派もあり、彼等が根本佛敎の眞意佛敎の趣意を遵奉し、敎を與へた佛陀の立場に立つて本體觀の方面の發揮に努力した事は大衆部の敎義から逆に推考しても亦阿舍に散説されてゐる根本思想から考へても明である。

其處で自由主義の彼等が上座長老の思想傾向に満足せず、佛陀の根本思想を發揮せんとした對抗運動は何れかの時何れかの形で表現せねばならなかつたのである。然し當時としては表面上は上層の勢力は諸上座及びその系統に存したのであつて自由進歩的人々々は敎界の裏面又は下層に在つたのであるから、根本佛敎變遷の初期には明瞭に表面に現れて居ないが、確に諸上座に對抗し得る勢力は隱然養はれつつ漸次何等かの機會に對立が表面化する機運を醸成して居つたのである。果せる哉佛滅百十年頃毘舍離に於て跋闍子比丘等が十事を唱えて是を實行しつたのを諸上座が加つて全印度の敎界を動かし、以つて大會議を催し十事を非事と決議して撲滅せんとした直後に分裂對立が行はれる事となつたのである。かく十事を唱えた事が當時如何に戒律を形式的に考へて居つたかを示し、之を撲湯する爲めに全敎界が動いたのであるから、如何に戒律萬能主義であつたか知られる。故に過去に於る久しき思想の對立は二派分裂の遠因であり分裂は必然的結果と見る可きである。

B 分裂の近因

次に分裂の近因を尋ねて見るに南傳では、跋闍子 *Vajjian* 比丘の一團が實行した十事の非法を以て近因とし、北傳では、同比丘が主張した大天の五事を以て近因としてゐる。何でなれば南傳は上座の中で律中心主義者 *Vinayabhan* *Okka* の系統に屬する記録であるから、律主義の立場から戒律に關する十事の非法を以つて、その原因と傳へ、北傳は

上座の中で經中心主義者 Sutrāhanaka の系統に屬する記録であるから經主義の立場から教法に關係する大天の五事を以て原因としたものであらう。故に眞の近因は兩傳を綜合する處にあると云はねばならぬ。即ち島史第五章三十節に「長老衆ニ濱斥サレン邪惡ノ跋闍比丘衆ガ他ノ黨派ヲ組シテ、多數ノ非法論者トナリ、一萬ノ者ガ集リテ法ノ結集ヲ行ヒカルガ故ニ此ノ法結集ハ大衆部ト云ワル」と述べ更に大衆部に對する上座部の批判が三十三節に「大衆ノ徒ハ邪惡ノ教ヲ立テ元ノ結集ヲ破壞シテ他ノ結集ヲ作レ一方ニ屬スル經典ヲ他方ニ歸シコルーカーヤニ於ケル法ト義ト破レリ」と述ぶるより考へて、大衆上座の分裂が但十事の非法にのみ起縁して居るとは思はれぬのである。その間に法と義即ち教理上の差殊異同ありて相互の各質を生ぜしめたものと見て差し支えなからうと思ふ。されば上座長老の保守派が大衆部の徒輩を非法非律の徒輩と惡評して座を同うするを欲せず、漸次相離れ遂に地理的區域まで異にするに到つたものであらう。要之前述の如く彼等の意見の衝突は教法（佛陀論を含む）と教會（律）との二問題の上になる可きものであるからである。十事の非法は跋闍子比丘の一團が戒律上に極めて瑣細な十種の例外を實行し此れを上座長老が非法と云ふのでかく稱し、大天の五事は同比丘が上座の最上理想とする阿羅漢に付て五箇條を擧げて批難した事を云ふのである。蓋し佛陀の根本趣意を理解し佛陀自身を理想として阿羅漢を絶對神聖視しない思想を有する大衆部の彼等としては極めて當然の事と思ふ。但し大天の五事の大天は全く所傳の誤りで大天は阿育王時代に於ける大衆部の大立者で阿育王の指導者の一人であつた彼が阿育王時代に再び五事の問題を主張し、上座の教義を批難した事が跋闍子比丘の主張した五事と混同して傳つたのが誤りの原因となつたのである。

仍て如上の戒律上の十事と阿羅漢に對する五事とは上座長老の立場から許す可からざる異端思想であるから、是を非法と決議し、同時に彼等は跋闍子比丘を「非法ノ說者」 Adharmadān 「罪惡ノ比丘」 PaPobhikav と云ふ罪名を

付して排斥した、其處で跋闍子比丘の一派は別に集つて結集をなしたのである。而して此れに集つた人が多數なる處からして此の系統を大衆部と稱し此れに對して保守黨たる長老を上座部と云ふに至つたのである。かくて自ら二者は對立抗爭して地域迥異にするに至つたのである。

イ、十事の非法

次に跋闍子比丘衆が上座長老派の律に對する保守的解釋に反對して唱へたる、十事(長老派から云へば十事の非法)に就いて述べんに跋闍子比丘の唱へし十事とは、

- 1、角鹽淨 *Kappatisinghama* 鹽を角器に蓄ふるは可。
- 2、一指淨 *Kappati dvaiṅgula* 正午を過ぐる事太陽の影が二指を横に布ふる丈に至りても猶食し得。
- 3、他聚落淨 *Kappati Gamontora* 一度食しても他聚落に行きては更に食し得。
- 4 住處淨 *Kappati avosa* 同一教區に住するも隨意の處にて布薩するを得。
- 5 贊同淨 *Kappati anvaya* 衆議にて決するとき議員定數に満たざるも後に至つて贊成さるるを豫想して可決するは可。
- 6、所習淨 *Kappati acinna* 先例に順へば正と認む。
- 7、不攪搖淨 *Kappati amathita* 未だ攪搖せざる乳は飲む事を得。
- 8、飲闍樓伽淨 *Kappati jalogri* 闍樓伽即ち未醱酵の椰子汁を飲むも可。
- 9、無緣座具淨 *Kappati adasaka nisida* 座具を造るに周緣無き大きさの規定以上のものを造るも可。
- 10、金銀淨 *Kappati-Jatarupa-Rajata* 金銀錢を蓄ふるを得。

(小品十二章二節 *NinapitakalP* 306—307)

であつて、南北兩傳に依る十事は相當の相異があるが、蓋し各派の解釋の相異にも依る事乍ら摩訶僧任律の如く大衆部所傳の律なるにせよ第二結集の記事を載せて居る限り十事に關して詳しく研究して居ない事は一面不思議であるが何れにせよ大衆部は進歩派であり、十事を提唱した方でありませうから第二結集の夫自身を問題にしないはずであり

ますのに第二結集の事を自ら記述し然かも是が上首としまして耶舎の名を出し、且つ金銀淨だけを非法なりと云つて居る處を見ると十事中の金銀淨が當時一番の問題となつたものであらう。尙ほ是を裏書せるものが *Evāyanga III* 小品第二章に於て十事の非法に關して詳述して居る中に金銀淨が中心問題である事で、今此の間の事情を見るに、耶舎長老ベーサーリの重閣講堂に滯留してゐたとき宛かも布薩會の日に跋闍子族比丘等は銅鉢に水を盛り、優婆塞の參詣者に向ひ、「僧伽ニ一錢ヲ與ヘヨ、或ハ半錢ヲ或ハ四分ノ一ノ錢ヲ或ハ一厘ヲ與ヘヨ、僧伽ハ其ニ依リテ種々ノ用具ヲ購ハン」と、金錢を貯積せんとする様子を見て憤慨せる耶舎は毘舍離の優婆塞を論評し跋闍子比丘の非法を犯してゐると批難したのである。爲に耶舎は破門されんとしたが遂に脱して西の方コーサンビー *Kosambī* 憍賞彌に趣き更に阿呼恒阿山に居る尊者三浮陀商那和修の處に至り、先きの趣を訴へ如上の非法非律を決裁されん事の讃同を求めた是に依て各長老が諸方から毘舍離に會集して跋闍子比丘とその問題の圓滿なる解決を議したが、末だ十事に關する制定がなく、又罪科も判明して居らぬ故に論議紛紛として一向に纏らなかつた。其處で離婆多乃ち發議して兩方より委員を出す事とし、東方よりは薩婆迦摩、沙蘭、クツジャソヒダ（不闍宗）― ヴーサバガミカ（婆沙藍）西方より離婆多、三浮陀商那和修、耶舎、修摩那を出だし婆利迦園に會し離婆多十事の一々を問ひ、薩婆迦摩一々に答え十事皆非律なりとす。かくて跋闍子比丘衆（東方）を正法正律に悖るものとして正當派なる（西方）長老派から擯斥してしまつたのである。是が契機となつて正當派即ち西方と改革派乃ち東方進歩派との兩派對立となつたわけであるが兎も角此處に十事の非法決裁は一段落したのであるが中心の問題は金銀淨であつた事は先きの摩訶僧祇律の述記にもある如く、此れだけはさすがの改革派も認めたものである。さればこそ此の大衆部所傳の律たる摩訶僧祇律に於て、その事が事實を事實とし有りの儘にやうやく認識されたであらう事が肯かれる次第である。此の十事非法の律結集を

第二結集と云ひ、七百の比丘ある事より七百集法とも云ふが、此れは小品に傳ふるもので、島史 *Dīpaṅśa* 大史 *mahāvansa* には更に此の十事の非法を決したる後七百の比丘が律結集したと云ひ又七百結集後、其に服せざる徒が別に大結集をし此によりて大衆部が起ると云ふが十事の非法の決裁の會議が第二結集であり、此は保守派上座長老の結集であり、律中心の結集と云つて好いと思ふ。

ロ、大天の五事の新説

先づ大天出世の年代に就いては佛滅百余年百一六年、百三十七年、百六十年、二百年以後等諸説が在り、又二人の大天を立て、前大天（船主兒）を以て佛滅二世紀の初に出でて新説を唱えて二部を對立せしめたりとし。後の大天（賊住）を以て佛滅三世紀に出で、大衆部の首領として再び前大天の説を唱えたりとする等甚だ異説が多いのである。然し西藏傳が阿育王の孫なる勇軍王（*Vīrasena*）の時とし異部宗輪論述記が好雲王（恐らく阿育王の異名か）の時とするを除いては、孰れも阿育王の時に置いて居るが故に、若し此の阿育王が佛滅三世紀に出世した阿育王であるならば大天の出世も亦佛滅三世紀の出世となるのである。然るに錫鬘傳は阿育王に二人ありとして前の阿育を迦羅阿育 *Kālasoka*（黑阿育）と名付けて佛滅二世紀の初めの出世とし、後の阿育を達摩阿育（*Dāmasoka*）（正法阿育）と名付けて佛滅二百十八年即位してゐるを以て、恰かも兩大天を兩阿育に配當して大天の出世年代を確定する事が出来る様に見える。而して兩阿育を傳ふる南傳には兩大天を立てず、之に反し兩大天を立てる北傳は兩阿育を立てぬが、今兩傳の比較により一推測を下すと北傳が阿育王を以て佛滅二世紀の出世とするは、年代の上に一百年の短縮があるのであつて、又南傳が二人の阿育王を立てるは一人の阿育王を其の歸佛前の暴君時代と歸佛後の正法宣布の時代とに依つて善惡の二名を附して呼んだものが誤つて別人の如く傳へられ、それに年代の錯誤が入つて來たものでないかと思は

れる。随つて大天に舶主兒（貿易商の子）と賊住（混入外道）との二人を分つ事も恐らく同一大天の時代分裂であつて舶主兒にして同時に賊住であつたものであらう。又假に兩大天共に實在したとしても前の大天は佛滅二世紀の初め阿育王時代の出世であるに相違ない。次に大天の傳には虚構の説多く上座部及び有部宗からして彼の婆娑論に三無問義を犯せる極惡非道の徒とされ、又新説（異端邪説）を唱出した動機を以て自他（佛陀の教へを擾亂する）を欺瞞せんとしたものであると云ふが、是等は反對派たる上座部の徒の捏造に相違なく、大衆部系統の資料によると、分別功德論第二十五卷三十二頁には「唯大天一人是大士其余皆是門節也以是言之大乘難辨多趣聲聞」瑜伽略纂第一には「大天名高德大、果證年早王貴欽風僧徒仰道既而卓犖無侶遂爲時俗所嫉」と大天を以て當時に於ける唯一の大士として稱揚してゐる。されば大天は婆娑論に云ふ如く、極惡非道の者でない事は分る、否既に有部宗に問題されて居るだけにそれだけ大きな人物であり問題の人物であらう。然に異部宗論論に於ては第一百年の大天と第二百年の大天とを擧げ共に五事を唱えた事になつてゐるが、異部宗論論と同本異譯と稱する處の部執異論、十八部論には、かゝる人の名を少しも出てない上に所傳に依つて五事其の物の内容も幾分づゝ違つて居る。されば大天とは、阿育王の傳導師派遣の折に（佛滅二八六年）阿陀羅派の起りし南方印度即ち阿陀羅國に趣いた大天であると思はれる。それがやがて大衆部の一派の祖と仰れた關係から此の人物を佛滅百年に遡らせ一派分裂の開祖たる所謂大天 *Mahadāra* と祭り上げてしまつたものであらう。即ち大天は摩偷羅舶主の子で、長じて出家し聰敏にして疾く三藏に通じ、夙に阿羅漢を證して厚く上下の尊敬する處となり、或日鷄園寺 *Kekintarama* の布薩會に於て五事の新説を一つの偈文として唱え、且つ衆に向つて曰く「佛在世ノ時ハ諸天及ビ四衆ノ所説ヲ悉ク印可シテ受持セシメ以テ經トシタ、故ニ滅後ニ於テモ聰明ノ人在リテ善ク法ヲ説カバ亦經ヲ造ル事ガ出來ルカラ、汝等若シ經ヲ作ラント欲セバ隨意ニ是ヲ作レ」と衆中耆宿長

老是を聽きて大いに驚き、大天が五事を以て是名眞佛教としたるを汝言非佛教と改め、茲に可否の論紛然として起り、鷄園寺は永く論諍の巷と化した。阿育王即ち大臣を遣して和合を命ずるも聽かず、又自ら來りて鎮撫せるも効なく、止むなく大天の語に従つて多數決としたのである。然るに大天衆勝を制し、論諍依然として息ず、遂に大天の説を非とする上座の一團と是れに左袒する大衆の一團とに分れ上座の一團たる上座部は北方迦濕彌羅國に去つて中印度の教權は大衆部の手に歸したのである。而らば大天の新説（大衆部とは如何なるものかと云ふに南北兩傳少しく異つて居るが今異部宗輪論に依れば、1、無所誘 2、無知 3、猶豫 4、他令入 5 道因聲故起の五事であつて、彼は布薩會で「餘所誘、無知、猶豫、他令入道因聲故起（南傳には發語）是名眞佛教」なる偈頌を宣言したのである。今一々の解釋は略す事として此の五事の偈に於ける第一時より第四時迄は根本佛教乃至原始佛教に於ける理想たる阿羅漢に關する諸問題即ち佛陀觀、佛身觀の問題である。而して第五時は聖道現起の問題（修行門）であり、當時盛に論議せられてゐた佛教々學の主要問題に就て最も自由な立場から取り扱はれたものである。要之從來理想とせられてゐた阿羅漢と雖も天魔に誘惑せられ不淨を漏出する事もあらうし、自ら沙門果を得て居乍ら尙此れを知らぬものもあらうし、自己の果徳を覺知しない様な羅漢に在ては理に叶ふ様な判斷が自ら出来ない時に、理に叶はない判斷をなす事があらうから所謂處非處の疑惑を生ずるであらう、従つてその様な羅漢に在つては自己の解脱、涅槃の境涯を意識して居らぬであらうと思はれる。最後に聖道が加行に依つて現起する物であるとの從來有部系に依つて云はれて居るのに對して「苦ナル哉」と云ふ具合に至誠の情から聲を出して唱へる事により解脱涅槃の道が開かれる、即ち現起するのであると言張する、故に結局の處所謂阿羅漢なるものは理想とするに當らぬ、聖道も加行によるよりは聲によりてなす可し。等しく我が働きに依つて最後の理想とし、至誠の宗教感情を以てする唱諦（四諦）唱名（念佛）唱題（妙

宗)等の聖道を以て我佛への道としたのであるから、阿羅漢を以て不完全として、更に完全なる境地即ち大乘教の理想とする佛又は菩薩を以て理想とした事が推知されるのである。宜なる哉保守的なる上座部の徒は彼を以て極悪人とし又是の五事をも自己の過非を蔽はん爲めの妄見とするに反して、大乘教徒は彼を以て進歩的なる大徳として稱讃するのである。かく大天の五事の意味する所は、從來理想としてゐた阿羅漢の位置を捨て、佛或は菩薩を以て理想とせんとするため、阿羅漢の意味に於ける所定義を提出したものと考へる時、五事の眞意を捉ふる事が出来ると思はれる。これと相俟つて佛滅後にもなほ聰明のものは經を作り得る、と云ふ自由思想は進歩主義を取らんとするは當然の事であり、保守主義を取る上座の者が之に反對するのも又當然であつて、従つて此上座部の者から大天が悪しざまに考へられ後世傳ふるが如き大天が捏造せられたのであらう。當時大天の位置はよく進歩主義者を統率するに足る人格と力量と有せし者の如く、又かゝる進歩主義のものが多數を占めたと云ふ事實よりしても當時既に此の新しい傾向が可成り力を有してゐたことも知る事が出来る。造經の自由の如きは、之を後の大乘佛教の興隆者たる龍樹の大智度論に於て佛説の意味を説く中に、たとへ金口の説法でなくとも聖弟子の説、諸天の説、神仙の説、變化の説なるも四法印に契ふものは佛説と見做すと云ふに至るを考へ合はず時、これ等の思想の發端とも考へられ、大乘思想への契機として今日見る如き經典内容の豊富さへと展開せしめたものと考へる時、單に教理史的立場に於てのみならず種々なる興味ある問題を提起するであらう。是れは仍て置き當時が形式主義、戒律尊重主義から精神主義から精神主義、佛意尊重主義に進んだ爲めで在つて長老に反抗して重教主義による精神運動が大天を以てその代表者とする大衆部の思想とされて居るのである。さりとて五事も必ずしも大天の獨創説でなくして大天以前に於て斷片的に自由派たる大衆部の間に唱えられてゐたのを、大天が纏めて一説とし彼の名聲が偶々是をして大問題ならしめたものであらうと思はれ

る。更に之を分裂的立場より見る時は二部對立の近因であり、佛教の統一がなくなる様に見られるが、他面思想的には當然進る可き道を進んだもので思想的發展性とその新興勢力の發展力は如何に旺盛なるものであつたかを物語るものであり、是に應じて傳導布教は從來の金口佛説の法や律を從順に遵奉し説法する以上に總べてを取り入れて佛説の眞意に通徹し、眞の佛意を發現せんとする態度に出でたる事を知る可きである。

C 根本分派の時處

已上佛教々團分裂の起源をなす根本二部の對立は、反迦葉派が佛滅已來時と共に増歩し、佛滅百年頃吠舍離結集の時、跋闍子比丘の十事の非法に反對の旗が擧つて分派の端を開き教會的に對立し、次に大天の名の下に種々の教説が整理せられて五事の別見となり、この新説の所唱は教理上の對立を見るに至つたのである。而して根本分派の時處を推究して見るならば次の二説が可能である。

1、阿育王以前の出來事（法阿育）——字井博士

2、阿育王以後の出來事 —— 赤沼智善

前者は十事に、後者は五事に重點を置く事に依つて異相が見られるのであるが、十事或は五事であつても共に既に忽然と表れたものでなく長い年月を經漸次表に顯れて來たものであるから阿育王とする必要はないと思ふ。而らば何時と決定するかと云ふに佛滅百年、百十六年、百三十七年、百六十年等種々の説ある中に於て南北兩傳一致し、而も十事の非法事件の問題となれる當時から暫らく間を措いて起つた物と思はれる、故に佛滅百有餘年と云ひ得可きかと思ふのである。

次に根本分派を起した場處であるが、南北兩傳に依つて異つて居るが南傳は十事を立つる關係から吠舍離城と云つ

て居る。最も北傳も十事に關連せる場合は吠舍離城を擧げて居るが五事に就いては兩傳説を異にしてゐる。先づ論事に依ると安陀羅地方を指してゐるが、異部宗輪論には俱蘇摩城を擧げてゐるが、實は所謂華氏城とは異り王舍城外にある香華城或は上茅城を指して居るもので王宮に華多きが故に俱蘇摩城と云ひ華氏城と別に取扱つて居るのが一般である。然し乍らその時の王を無憂王とする限り、而も南傳の如く、黑阿育王を擧げて居らぬ處より判ずれば、恐らく *Alakma Asoka* と見て差し支へないと思ふ。蓋し述記に依れば好雲王を大天の場合に擧げてゐるが、その起源は何等示されて居らぬ限り即座に信する理由には行かぬが、然りとせば俱蘇摩城と *Parturā* とは同處異名であると思はれる故に根本分派の起りは吠舍離城であり、その激成地は華氏城であり、而も大衆部の興隆地は安陀羅地方で在つたと云ふ事が出来る。就中華氏城が當時の文化の中心地たる故に最も重要視される可き地名である。兎に角 *Yesi* から *Pitarpura* に至る期間及びその場處を以て根本分派の時處と云ふ可きであらう。されば第二結集頃より漸く從來一味和合して來た佛教僧伽が分派せんとする傾向を持つて來た事を推知出来るので在つて、従つて大史島史の云ふ如き大衆部の起源とするも強ちに否定する事は出来ないが、尙判然と大衆部の設立を見出す事は出来難いと思ふのである。

三、根本二部の學説及びその影響

響毘舍離に於ける根本二部分裂から阿育王の即位頃迄（紀元前三八五、二六八）は二部對立時代であつて、大衆部を中印度の東部摩訶陀を根據地とし、上座部は中印度の西部コーサンビー、マツラ、アグンチを根據地として、世界論涅槃論、修行論、阿羅漢論、佛陀論等の諸問題に就いて常に諍論を續けて居つた事は南傳説事の記録を通して明かである。

ある處で、佛滅後二一八年（紀元前二六八）に即位し、轉輪聖王の理想を實現し、全印度を統一した阿育大王は當時上座部對大衆部の主義上の争ひ各未派の諍論が濃厚であつたので、その融和統一を計らん爲の華氏城に於て佛教大會を開催した、此れ第三結集である。此の會合中目犍連子帝須の意見に従つて印度各地へ佛教傳導師を派遣した。この目的は佛教の宣傳のみでなく多くの大徳を中央に集合して置く事は延いては諍論の原因となると云ふ懸念から行はれた物と思ふ。何ぞなら阿育王は正法宣傳の爲め公に正法大官（*Dhamma Maharaj*）を國の内外に派遣した點から推擧しても明である。然し信仰主義思想に起因せる争ひは決して融和される物でなかつた、そののみか阿育王の理想が大衆部に一致して居たので大衆部がより多く保護を得た結果、上座部の長老は遂に中印度の地を去つて一部分は南印度を経てセイロン島へ入つたのである。此の南方へ向つた上座は優婆離系統で律中心主義者であり北方上座は阿難系統で經中心主義者であつた。此の兩者が久しき間意見の衝突を見たのであるが、更にかくの如き兩部對立の外にも其等自身の中にも分派を見る傾向をきだしたのであるが、今然らば二部の所説如何となれば、上座部は前代の諸上座の態度傾向學説をその儘繼承し、佛教を凡て所與として維持し、研究解釋組織する事に努力せる結果、論の作出を見るに至つたのである。論とは論藏で經藏中の所説を解釋發展せしめ分類組織する物であつて、佛陀の所説は既に項目化せられて法數名目となつてゐるから、是等を解釋註記し、組織分類する事が必要であり、是れ論のなす處で論の製作はセイロン佛教と説一切有部の特色で且つ亦上座部の特色でもある。その中に於て著しい説としては十二因縁の三世兩重因果的解釋である。更らに凡てを分析的に眺め、その要素を分つ故要素間の結合分離を解釋せねばならぬから、茲に因果律が研究され道德的因果律から自然的因果律に、而も空間的、時間的の廣意の因果關係を包括せしむるに至り。更に業感緣起を説き、凡ては先天的に運命的に決定されると云ふて何處までも保守的に教へられたる人

の立場に立つて佛陀の現象觀的教法を傳承維持せんとしたのである。此れに反し大衆部は何處迄も進歩的に教を與えた佛陀の立場に立つて佛陀の本体觀的趣意を開發表現せんと努力したのである。元より上座部は對抗せんとして起つたのでなく佛陀の根本趣意を發揚せんとしたものである。此の開發表現の完成が所謂大乘佛教である。即ち茲に佛陀の根本思想は大衆部を通して大乘佛教と進轉したのである。大衆部系統も上座と同様法數名目を用ひ學說の根本に於て緣起説を取り、一切の物の相依性を認めてゐる。而して上座部の有支説は三世實有法体恒有と云ふて法体を客觀的に認めるも大衆部は緣起説を根本とする故現在實有過未無体として一切は全て不斷に流動し行くに過ぎない。故に凡て現在は不斷の連續のみであると云ふ。尙佛陀となるが目的で、四向四果の如きは修行の道程に過ぎないもので目的でないとしてゐるが、上座部系統の菩薩は伏惑行因で衆生を導く爲めに三界に出生するには、それに相當する惑を要するから是を伏して置いて之に依て生れて、後に佛陀となる因行を行はずとなすに、大衆部は斷惑行因で惑を斷じ終つて居るから衆生救濟の爲に生を受くるには、衆生濟度の悲願本誓の力により之により生れて因行を行はずとなすのである。されば菩薩の最後身も佛身も無漏でなく全く願生化身であり垂迹であると云ふ、即ち上座部は諸法を實在的に眺め、亦十二因縁を時間的因果關係に見た結果諸法の体性は三世に亘つて恒有であると三世實有法体恒有を主張して我空法有と立つるが、大衆部は此れに反し前述の如く過未無体現在有体を主張した事は、此れ明に相依相關の緣起思想から來たもので、緣起思想では過去未來を認めず唯だ單に現在を認めるのみであるから、その現在も吾人を基點とした現在で而もその現在は獨立の存在性でなく、吾々として無常變遷の連續であるから現在の一刹那の心のみが眞であるのみで無實無体の過程であるとする。茲に現在の一刹那の心とは一般の意味で云ふ物に對する心でなく、物も心も共に包括してゐる心で、根本佛教の一切諸法の無常空、無我の現はれる心を指すのである。宇井博士は此の心を常に

能統一の心と言つてゐる。(五蘊を統一せる識の謂で)故に大衆部は上座部の我空法有に對し全く我空法空の立場に立てゐる。今は一々の教義釋明は略するが、要之に大衆部の諸法論は根本佛教に表たた佛陀所覺の法即ち緣起に依つて見たる諸法觀と緣起思想その物を表現し、此れを般若經へと廻轉したものであり。大衆部の佛陀觀は根本佛教に現れた成道の佛陀(衆生觀を含む)を表現して、此れを華嚴經へと廻轉したものである。故に般若經は諸法論を表とし佛陀觀を裏とした思想で、華嚴經は佛陀觀を表とし、諸法論を裏とした思想と云ふ事が出来る。

斯の如く兩系統の學説は著しい對照をなすが大衆部系統の説は諸上座に裏面に於て對抗して居た系統の發達なる事を見る可く、而も上座部が諸上座を繼承し以後の小乘佛教となるに對し、大衆部系統の説は根本佛教の説が其の變遷時代には表面的でなく發達しつゝ在つたものを繼承し以後の大乗佛教に發展するものと考へられる。尙ほ學説は根本二部分裂當時頃に表れたものであるから、比較的に古くから明瞭になつた學説であると云へるが、其後枝末分派が行はるゝに至つては之を繼承して一層發達せしむる如き事は却つて少なくなつた如くであるが、然し枝末分派の或部は上座部の學説の影響を受け其方に傾くものもあり、是に反し上座部系統の中には大衆部系統の影響を受けて其の傳統説に清新な根據を與え以て後世發達の基をなしたものもあるを見る。かゝる期間が部派對立の佛教であり佛教界は相當複雑であつたのである。終りに二部の地理的分布を眺むるに大体大衆部系統は中印度から南印度に、上座部系統は中印度から西印度、西北印度に根據地を有するに至つたと一般に思考せられて居る。

四、分派の諸問題と阿育王の結集事業

已上佛教々團に於ける結集事業と相俟つて根本二派分裂の様相を述べ來つたが、今此れが特に第二結集、第三結集

事業と如何なる關聯を持つてゐたかを概説して結論とし度い。第二結集と根本二部の對立は必然的關係を有する事は既に前述した如くであるが、此の中十事非法の決裁に起因したとするも大衆部所傳の律たる摩訶僧祇律には金銀淨を非事となす事を事實を有りの儘に記載せられてある事が伺はれるより、第二結集の歴史的事實を證明するに充分なる資料と斷定する事が出来る。何となれば十事非法の決裁に負けたる革改派が自己の不利益なる十事非法中の重點たる金銀淨の事及び上首なる耶舍の事を敢て記述する必要がないに拘らず是を記載して居るからである。されば第二結集は根本二派の分派の端を開いた十事非法の決裁が動機で律の制定と云ふ事より行はれたと云ふ事が出来る。

第三結集に就きては南傳は法阿育の時目犍連帝須上首となり一萬人の比丘が等誦したと云ひ、北傳は迦蹉色迦王のとき協尊者を主伴とする無友、法救、妙音、覺天の四大論師以下五百の比丘が罽賓國に集つて等誦した事を指稱し南傳は罽賓國結集を論ぜず、北傳亦華氏城結集に觸れて居ないが、今此等を決定する爲めには當時の社會狀勢並びに阿育王の傳導事業を窺知して見る可きである。即ち第二結集に於ける十事非法なるか否やの決裁に上座大衆二大分派の端を發し、遂で五事の新説が眞佛教なるか亦異端邪説なるかの見解の相異より根本分派を期たすに到つた事は經、律の展開を促進せしめ茲に法義宗論の戦ひ起りて枝末十八派の分裂を見るに到つたが、此れの依つて來る處は佛教に於ける思想傾向の内的發展傾向充實の到す自然の歸結なるも亦當時の思想潮流、宗教意識の發利自由なる爲めに社會組織が益々複雑を期し政治文化の自由主義を促進せしめたためである。阿育王のマオリヤ王朝の人々は比丘、比丘尼となる者多く佛教への歸依の深まるにつれ教學の研究亦度を加え、戒律問題も自ら自由に討議解釋せられて所謂阿毘達摩思想の發達を促がし、やがて阿毘達摩佛教に重點を置く佛教一派と、然らざる一派との出胎を期たし、果では互に對立抗爭して深刻を増して來たのである。かくて孰れが眞の佛教なるや惑ふ様になりて、此處に會々五派佛教興隆の

基を見るに至つたが阿育王が一面戒律嚴守に依つて教團の分裂、佛教の衰亡を防ぐ様、詔り致したに拘らず他面かゝる爭論の終る事を知らぬ有様であつたので、茲に於て第三結集を行ひ傳導師派遣となつたのである。要之に阿育王の國家統治上の大理想と彼の宗教政策に對する方針の推移とに依つて外道、凡者並びに賊住比丘等の異端邪説が佛教中に胎頭し來り、爲めに佛教側に在つても其處に進歩派と保守派との對立抗爭が契機となり遂に佛陀の本懷を把握するに苦るしむ様になりし處から、内は眞の佛教樹立の爲め、外は部派抗爭を止めて以て賊住比丘をして歸入せしむる爲目健連帝須を上首とする一大集會を施したのが第三結集で史的事實として肯定す可き處である。例へ上座部の手によりてなされたにせよ多年自說淨化の諸論に終つたにせよ、兎に角等誦の形式を取つたとせば結集であつたので、上座部結集と云つても差支えないと思ふ。だがそれと同時に各部派の徒輩が夫々の經律を各自都合好い様に改纂増宏して四及び五の阿含 *Angan* 及び夫々の *Yinga* を結集したであらう事は各部に所屬する所依の經典及び戒律を異にして居る處の歴史的事實に徴して肯けるものである。然かも是が阿育王の傳導師派遣に依つて愈々以て諸部別誦を促進せしめたであらう、かくの如く二派分裂に原因して阿育王の第三結集の生起の必然性を知る事が出来るのである。

終りに佛教々團分派に關聯して吾人の一考せねばならぬ重要な問題は即ち教理史上に於て重大なる意義を有し、後の大乘思想の發達の契機を此の分派せんとする思想内容の中に含有せられてゐたと云ふ事實である。それと共に以後の佛教史上に於て亦布教傳導の立場に於て更に進歩を劃したる點も見出し得る事である。

已上を以て幾多の不備を残しつつ、根本二部對立思考を結ぶ事にするも、未だ學途上にあり學ぶに日淺く、文意甚だ通ぜず大方先輩諸師の御叱正を仰ぎ在校生諸兄今後の研鑽の一助ともならば幸甚である。終りに懐かしき延山母校の發展と親しき在校諸兄の御健闘を祈つて筆を擱く次第である。(昭和十六、十、二十四 於池上鶴林聖地)

實に必要は機會を生む

柴田 一能

三世兩重の因縁に曳れて否應なしに人間世界に生を稟けたお互が、馬鹿でも利好でも、強健でも虚弱でも、六十一歳の本卦還りまで三寸の息が繋がつて居れば、還暦でお目出たいと云ふので、身分相當のお祝ひをしたり、されたりの習慣で、更に九箇年生きのびて七十歳となると、今度は「七十古來稀なる」と云ふ意味で、古稀の賀といふ人生第二次のお祝となる。果してお祝ひに價ひするか否やは、その人達の國家社會乃至宗門に對する業績の如何に因るので、可否の資格論から言ふと中々面倒な問題となるが、兎に角七十の坂下まで辿りついた現地から、過ぎ去つた七十年間の苦樂昇沈の生活の跡を振りかへつて見ると、色々な原理を發見したり、人生問題に對する無限の教訓を受けることが尠くない。これをしも「龜の甲よりも年の功」と言ふのであらう。

表題に掲げた「實に必要は機會を生む」と云ふ命題も正にその一つである。一能が祖山常置委員の列に加へられて、重要な山務に參劃するようになったのは、三代前

の杉田日布法主の知遇を得てからのことで、故田中智學先生から「勅額法主」と綽名された故岡田日歸法主から現董の望月法主に至るまで、格外の恩遇を蒙つて居つた關係上、表裏いろいろの事件にも携はり、單に常置委員門末議員、山林護持會議員、祖廟備藝會委員、山規改正起艸委員等の外に、祖山學院昇格問題を主眼とする學務委員に擧げられたこともあり、その後學務委員の肩書の有無を問はず、所謂因縁の逐ふ所、學院に問題が起つたり、運動が勃發したりすると「我れ關せず焉」と澄ましてゐる譯に行かず、時あつては當局側に立つて支持したこともあり、時あつては學生側に共鳴してフレー／＼を絶叫したこともあり、當局も餘り頭を痛めず、お山も無理な犠牲を拂はないで、學生年來の宿題である昇格の目的を貫徹することの出来る、絶好のチャンスをと、鶴の眼、鷹の眼で狙つてゐたのであるが、問屋の方ではオイそれと註文通りには手を拍つてくれず、彼れ是れする間に數年は行雲流水と過ぎてしまつたのであるが、流石に世界開闢以來の脱皮——大轉換を遂げようと云ふ今日、我邦としては、建國二千六百年來の八紘一字の理想を實現し、我宗門としては一天四海、皆歸妙法の祖訓を具現しよう云ふ、千古未曾有の時機に直面したのであるか

ら、澎湃たる世界文化大轉換の大浪に乗つた、此時こそ多年の宿望、願業、念願等の達成せらるべき「今正是其時」であつて、竟に學院は昇格の目的を果し、中學校は認可中學に、祖山學院は祖山専門學校にと堂々と昇格したのである。何と愉快なことではないか「實に必要は機會を生む」走筆一言を寄せん、聖代に生れ合はせた光榮に感謝報恩の玄題を高唱して祝意を表する次第である。南無妙法蓮華經。

宗立學校の教育理念

求道園主 宮澤 英心

私は今でこそ日蓮教團を脱して、超宗派的の立場から單獨の活動をしてはゐるが、元來が私の生家は日蓮宗であり、實に又十數年間は、日蓮宗寺院で佛飯を頂いた者であるから、教團外にゐるとは言へ、宗祖の御厚恩を忘れてはゐない。たと祖師の聖教を如何にして傳へるかに對し、一般僧侶とはその方法を異にするに過ぎない。宗門人の一部からは、今なほ私を異端者と見做し、或は謗

法罪の者といふ人もあるらしいが、然し私自身の心境から言へば、これで祖師の御意に反しないものと信じてゐる。僧籍だけが日蓮宗に屬し、形式だけが日蓮宗の法規にかなひ、口に立派なお説教をされても、肝腎な信と行とが反日蓮主義的であつては、何うかと思はれる節もある。猶また昭和維新の今日に、若し日蓮上人が再現せられたとせば、恐らく既存の教義信條に大修正を加へられて、宗門の改革を遊ばさるのではないかと思ふ。私はかうした觀點において、自分の現在なせる事業は、直接宗門のお役には立つてゐないが、幾分の恩返は出來てゐるやうに思つてゐる。

なほ私は毎月「身延教報」や「法華誌」を頂いでゐるから、之を通じて宗門の動靜を知り、その益々興隆しつゝあることを、内心ひそかに喜んでゐる一人である。殊に宗門の人材をつくる祖山學院が、このたび専門學校に昇格さるゝに至つたことは、日蓮教團に取りて、此上ない慶事と存じてゐる。法は人に依りて貴く、また法はひとり弘まるものでない。何と言ふても、法の宣布には人材を要する。法華經は三千年の歴史を有するが、それが時に榮え、時に衰へたのは、全く能弘の人にあつたことは、史實の明かに征する所である。

二

由來、日蓮宗は傳統的に法自慢の弊があつて、宣傳方法には至極まづい所があつた。諸經中王最爲第一と自惚れ反つてゐる間に、あとの烏が先きになるといふ失敗があつた。宗教の救済機能は、固より法の内容にも因るが實際問題となると、寧ろ人の方に根本を置くべきだと思ふ。例へば、佛教が必ずしも、釋尊の獨創でなかつたに拘らず、當時の宗教界を風靡したのは、あの偉大なる釋尊の人格力にあつたのである。猶これをほかの宗教に徵しても、同様のことが言ひ得られる。日蓮教團の發展興隆は、一に聖僧の出現に俟たねばならぬ。この意味において、祖山學院が昇格したことは、正法弘布の上に甚大なる意義がある。幸ひこれを契機として、多くの人材が造り出されるならば、祖師の御悦びは固より、皇國日本の爲にもまた祝福すべき事である。

三

就ては茲に一つ私の希望を述べたい。それは他でもないが、學院が大學に昇格しようと、専門學校に昇格しようと、それで能化たるの資格が備はるものでなく、本當の資格は、院生それ自身の修行にあると云ふ點である。學科の上では、よし優秀の成績で卒業しても、信と行と

の上に缺くる所あれば、それは能化たるの資格はないのである。各宗の宗立大學から、毎年幾千の僧徒が卒業してゐるが、一體この多數の僧侶諸君は、卒業後よく能化たるの使命を果してゐるか。たと學解の一般を修めたといふに停まり、ほんとに民衆を濟度するの迫力を持つてゐない。即ち宗教家としての信念と、人格とを備へてゐる者は、まことに稀有なやうである。

それでは智識の分量より見て、世間の大學に優れてゐるかと思ふに、これ又はなほだ劣つてゐる。失禮な申し分であるが、智徳いづれの點より見るも、決して優秀だとは言へない。茲において吾々の望む所は、よし智識の上には劣るとしても、徳行の點においては、斷然、群を越えた特色を持ち、世人の追従を許さぬ所があつて欲しいのである。昔は「坊さんと醫者とは物知り」と言はれたものだが、今はもうそれが當らない事になつた。故に僧侶として唯一つ殘されてゐるものは、世人の及ばぬ徳行を把持し、これを以て民衆に精神的感化を興へる點にあると思ふ。社會も亦それを切に待望してゐる。近ごろ佛教界に人物なしといふ言葉を聞くが、然しこれは必ずしも、學者が無いといふことを意味しない。現に佛教學者は、各宗とも相當にゐる。要するに、人物なしとの

聲は解行一致の徳僧、信念の人がゐないと云ふ事であらう。

山鹿素行先生は「教は化を以て終る」と言つてゐるが、教育は智を以てなし得るも、感化は徳を以てせねばならぬ。自分に徳なく、自分に信なくして、人に感化を興へることは、絶對に不可能である。宗立學校が世間の一般學校と異るところは、この徳行ゆたかな人物を造るといふ點に、教育理念の根本を置かねばならぬと思ふ。宗立専門學校といふその専門とは、學解の修得よりも、徳行の練成を主とする意味に解したのである。私は専門の宗乘や、布教の技術を輕視する者でないが、然しそれ等は第二義に屬するもので、基本は何と言ふても、僧侶自らの行と信にある。猶また佛弟子たるの信念に堅きものは、智識の吸收にも亦怠らない筈である。即ちそれは止むに止まれぬ信念が、自然と學問に向つても、後退を許さないからである。

四

私は本年六月四、五の兩日、京都本圀寺布教院講習會に招かれて、四時間ほど拙い講演をした。演題は「私の體験を語る」であつたが、前日は主として二十數年間の體験、および今日に至る經路を述べ、翌日は遺教經の三

慧より説き起し、衣座室の三規、五綱判の運用、新体制下の宗教問題、これ等について、私一個の見解を述べたが、此のうち私の最も主力を注いだことは、布教師自らの菩提心と、律行の重大性とに就てであつた。「上求菩提下化衆生」といふ言葉は、僧侶の常套語になつてゐる。では口にいふが如く、眞にみづから菩提を求めてゐるかと思ふに、正直なところ、人に付ては要求してゐながら自分にはさつぱり求めてゐない。自らが泥みに足を入れてゐて、人に足を洗へよと教へも、相手は空吹く風のごとく感ずるであらう。煩惱未解の者は、到底、人をよく救ひ得るものではない。

祖師は「日蓮に今生の祈りなし、只佛にならんと思ふ計りなり」と宣ひてある。自分がまづ佛にならう、人よりも自分が肝腎だと、この求道心に燃えてゐる時は、よし完全な佛にはなり得ずとも、必ず人を感化し得るものである。「教育者は自分を教育してゐる間のみ人を教育し得る力がある」と言つた人もある。教育者がこれを忘れると、教育は機械的になる。師範學校の學生は、先生になる事ばかり習つて、自分が生徒になることを教はつてゐないから、教育學の技巧は出來上つても、人間の師たる本當の資格は備はらない。私は今日の一般僧侶たちに

訊ねたい。「あなた方は一度でも自分が佛になつて見たいと考へられた事がありますか」と。多くの方は、この一大事を忘れてゐるのではあるまいか。甚だ失禮な言ひ分であるが、私にはさう思へて仕方がないのである。

僧侶としての最も恐しい危険性は、僧職を商賣化する事であり、職業視する事である。法を賣物とし、信者を得意先とするに至つては、もう宗教の生命は亡びたものと見てよい。この頃は寂が一つもなくて、どうも閑で困るなどと、平氣で言ふ者のあるは、僧侶の職業化したことを、露骨に物語つて居るのである。人生の最大悲惨事たる死に對し、これ待つてゐるやうな淺ましい心は、道念あるものゝ夢にも考へられない事である。職業化すると、こんな事も平氣で言へるのだ。布教といふ事も亦これと同様、説教屋、講演屋になつて了つては、感化力はゼロにならう。假令ゼロにならない迄も、半減するに間違はない。現代は金儲を主眼とする商賣でさへ、物資配給の機關として、御奉公するだと云ふ、道徳理念に修正されつゝある。況んや、もと／＼超功利を要旨とする宗教に於ては、職業化することは大禁物である。

五

一たい今日の社會は、僧侶に何を求めて居るのであら

うか。私を以て卒直に言はしむれば、學者、辯舌家、才能家ではなく、僧侶らしい僧侶であらう。無論これも不要といふのではない。然し世人が一番望んでゐるのは、徳行堅固な聖僧、僧侶らしき僧侶である。古への諺に「僧にして僧臭あるは眞僧に非ず」といふ言葉がある。又、禪語には「悟りの悟り臭きは上悟に非ず」ともあるなるほど、眞僧の域に達した者は、僧らしき臭味のぬけ切つたものであらう。或は一休禪師風の人物が、眞僧なのかも知れない。然し他面より之を考へて見れば「僧にして僧臭なきも亦これ眞僧に非ず」と、抗辯の必要もありはせぬかと思ふ。今は僧臭のぬけ切つた者どころか、僧臭のある者さへ甚だ稀有なのである。

近來、僧侶の律行は著しく衰へ、俗人となら異なる所はないといふ聲は、至る所で聞かされる非難である。元政上人や、本妙律師の様な律行の人を、今の世に求めることは、求めること自體がすでに間違つてゐるやう。この點は私もよく承知してゐるのであるが、現代の佛敎界を眺めたとき、僧臭ある僧侶のあまりに少きを思へば、律行の重要性を強調せざるを得ない。前にも言へる如く、法は萬古不朽の大道であるが、これが人を救ふ力となるのは、律行堅固なる聖僧の敎化にある。僧侶はたとへ世

間的の學識は劣り、地位は低くとも、凡俗の眞似のでき人格、即ち徳操に優れた所あれば、必ず民衆はそれに吸ひつけられるのである。

大學、又は専門學校などの教授は姑らく別とし、一般僧侶が民衆の尊敬の的となるは、その僧侶が何を多く知れるかに非ず、彼は何を行つてゐるか、如何に戒律を守つてゐるかにある。律行は像法時代のことで、末法はそんなことに拘はる必要はないと、遁辭を使ふ者もあるが私はこの辯護には共鳴が出来ない者である。何れの時代何れの國に於ても、僧侶が無戒破戒であつていゝと云ふ理由は、絶対に許されない事である。末法が濁世であり無戒の時代であるならば、僧侶は更に一そう有戒であらねばならない。

白鳥の恩をば黒鳥に報ずべし。聖僧の恩をば

凡僧に報ふべし。(祈禱鈔)

との祖訓をば、自分勝手なところに引合に出して、無戒を毫も恥とせざるが如きは、日蓮教徒を名乗るの資格なき者である。

六

後年、日本佛教の母胎となつた叡山の開基最澄法師は二十歳を越えたばかりの青年時代、人跡たえた比叡山中

において、研學と修禪とに苦練の行を積まれたが、その時の發願には次のやうな悲痛なる文句がある。

生けるとき善をなさずんば、死する日、獄の薪とならん。得難くして移り易きは、それ人身なり。發し難くして忘れ易きは、これ善心なり。

伏して己が行迹を尋ね思ふに、無戒にして竊に四事

(衣食、臥具、湯藥)の勞りを受け、愚痴にして亦四生の怨となれり。

と、自己に鋭い批判を加へられて、おのが醜い心事を慚愧してゐられる。なほ最澄法師は利他の願行については結文の所で、

伏して願くば、解脱の味、獨り飲まず、安樂の果、獨り證せず、法界の衆生と同じく妙覺に登り、法界の衆生と同じく妙味を服せん。若しこの願力に依つて、六根相似の位に至り、若し之神通を得ん時、必ず自度を取らず、正位を證せず、一切に著せざらん。

願くば、必ず今生の無作無縁の四弘誓願に引導せられて、周ねく法界を旋り、遍く六道に入り、佛國土を淨め衆生を成就し、未來際を盡して、恒に佛事を作さん。

と、切々たる信念を披瀝されてゐる。而もこれが二十歳の一青年僧であつたことを思ふとき、私共は實に羞恥に

堪へざるものがある。日蓮上人が傳教大師を三國四師の一人に教へられ、又この信念に感奮せられたのも、蓋し當然の事である。更にまた大師が弘仁九年五月、嵯峨天皇に奏上し奉つた山家學生式には、僧侶の資格を國寶、國師國用の三種に分類して、次の如く説明してゐられる。

國寶とは何物ぞ。寶とは道心なり、道心ある人を名づけて國寶と爲す。故に古人の曰く、徑寸十枚、是れ國寶に非ず。一隅を照らす、此れ則ち國寶なりと。古哲又曰く、能く言ひて行ふこと能はざるは國師なり。能く行つて言ふこと能はざるは國用なり。能く行ひ能く言ふは國寶なり。三品の内、唯言ふこと能はず、行ふこと能はざるは國賊と爲す。

と、即ち大師の理想とした國寶的人材とは、私がさきに言へる上求菩提下他衆生の大道に生きる菩薩的な人物である。祖山學院が専門學校に昇格するに至つたことには延山當局の苦勞も並大抵でなかつたらうと察する。この聖勞を深謝すると共に、私はこの専門學校より、幾多の國寶的聖僧の出現を望んでやまない、宗祖示して宜はく本より學文し候ひし事は佛教をきはめ佛になり、恩ある人をもたすけんと思ふ。佛になる道は、必ず身命をすつるほどの事ありてこそ、佛にはなり候らめ（佐渡御

勘氣鈔）

行學の二道をはげみ候べし。行學たへなば佛法あるべからず。我もいたし、人をも教化し候へ。行學は信心よりをこるべく候（諸法實相鈔）

追憶

唐津 法蓮寺 藤山 英 憐

祖山學院が昇格しましたことは爲宗爲山何共慶賀の至りに存じます。私は明治三十三年から同三十七年迄學院で學ばして貰つた老衲でありますが、私の入學の時は本間僧正を大先生として富木堯廣上人が起信論や華嚴の五教章、貫名本壽上人が俱舍論、後藤照善上人が唯識論、脇本觀靜上人が眞言の十卷章、小山圓泰上人が祖書と申す様な擔當で、日日の講書が仲々盛でありました。又毎週土曜日は質問會に充てられ、能所互に忌憚なく甲論乙駁眞劍な法戦が交され、それが酣になつてから最後に本間僧正の裁決を仰いで幕を閉ずると云ふ有様でした。先の宗門の教學部長の湯川僧正など、當時二十五才位の青年僧で學院では年若き方でしたが、一度論陣を張ると仲々義を枉げず、上級生も先生方も其鋭鋒の突撃に容易に

勝負がつかず、最後本間大先生の牙營に迄切込むと云ふ武勇振りを發揮して居られし事共記憶に残つてゐます。

然るに何事も榮枯盛衰は免れず、そんなに盛んであつた學院が間もなく維持困難の悲運に際會し、本間僧正は去つて自坊に還られ、諸先生方もそれぞれ退山の止むなきに立至りました、生徒としても新しき入學者は來らず支院より通學の聽講者は別として、悲む可し私と島智良君と兩人になつて仕舞ひました。茲に時の法主豊永貌下をして學院閉鎖の命が發せられんとして學院の運命が明滅の間に彷徨ふ有様となりました。此際私共は兼ねて此事を憂ひ、學院繼續の數願を内々申出て居つたのであります。然しそれが愈々最悪の日が訪れまして、本山は遂に學院閉鎖の舉に出でたのであります。私と島君とはそれが何としても殘念で／＼たまりません。實は無謀とは存じ乍ら、堪え難き憤懣の情に任せ恐れ多くも法主貌下に諫言書の様な物を捧呈して、學院創立の當初、日阜上人の名に成る往昔樓神閣聖祖の御寶前に讀み上げられたと云ふ大學院開校式の慶祝文など、當時の教友雜誌より探り出して文章に織り込み、苟も維持困難などの名の許に先師方の之丈の熱情を込めての宗學研鑽の必要を強調して創立せられし此學院を今御廢止になるなど正に墮獄

の惡業と存じます、若し御本山で學問尊重の御意志だにあらば、假令私共兩人が全國に飛敬してでも維持の方法は何とか講ぜられませうなど、隨分ヒドイ激語を列ねて大奥に御無禮千萬な御暇を告げ、會所の廣間に歸り本間僧正御使用の大見台を其中央に持出し、今から思ふと誠に狂人じみた暴舉でしたが、其時は悲憤の餘りに眞劍だつたのです。島君と兩人で七條をかけて大學院の葬式を營み、行李を纏めて泣く／＼戀しき御山を退去したのであります。斯くて兩人は舟で富士川を下り、内房の本成寺に立寄り、執事冷泉要淳上人に御別れを告ぐるに上の事情を具申したのです。其時恰も當時身延小檀林の林長を勤め居られ私共も聊か教鞭を採つて加勢申上げて助教と云ふ間柄にあつた富木堯廣上人が來合せて居られ、座に在つて此事を耳にされ、兩聖大變に心配を下され、君等は兩人共法主貌下よりは特別の愛念が注がれ居り、比叡山に留學を命ずるとか北海道方面の開教に重要な任を授けるとか多大の期待をお掛けになつて居るのに、一端にしてそんな御別れをさせては自分等として捨て置けぬ兎角此儘放任する譯に行かぬから一應御山に歸れと云はれ、遂に兩聖に引戻されて再び御山の御厄介になることになりましたが、畢竟間もなく學院再興の許可が本山よ

り發令、教師先生と云ふ段取りになり、本問僧正は既に大崎大學の人となられて御歸山、無之爲め、其代りに關本僧正と云ふので奈良に御遊學中の處を執事米山義隆上人が請待に出馬される、私は大垣に走つて釋覺圓上人を助教授に願つて来る。一方學生募集の廣告が出たため學生も大勢參集、再び大見台が用を勤むることとなつて學院の春が迎へられ。甲府の方から青柳眞孝君、秋山智照君、池上檀林の方から齋藤純正君等、九州より立野良瑞君、松田惠徳君、東義信君、水山泰山君等（今は故人となられし方が多い様です）それに現在御山の本行勤下里僧正、麓坊の丸山上人方も來院就學、後に川手海禪師吉田圓是師、鎌田麗獄師方も登院勉學された様です。かくて私は日露戰爭に應召出征しましたが、在延の富木上人より戦地への慰問状中に祖山大學院の「大」の字が看板より削られたとの悲報に落涙した様な事も有りましたが、三十九年凱旋後直に御禮參りに登山の砌は小山圓泰上人の先生時代で、上人は私を見られると、お前は學院に縁深き者だとして一夕凱旋の歡迎會など開いて貰ひ、丁度學院より出征されて之も凱旋されし鎌田麗獄師（當時歩兵少尉）と共に歡待を受けし事共ありまして随分古き昔語りであります。越えて明治四十一年御山より三門建

昇格を祝ふ

立の御布教が九州に行はれ、豊永良上に隨伴して故武田宣明僧正又今尙健在の中村是本僧正とが御隨行に加へられし事共も共に學院出身と云ふ御縁故に基きしものと存じます。其上愚息英雅など大崎に入學させし者が後に學院に轉校御山で卒業させて貰ひし事共、能く深く深き因縁の存することかと存じます。爾來學院は益々隆盛に向ひ、愈々今日の發展を見るに至りましたこと、何共慶祝の情に堪へない次第であります。

昇格を祝ふ

武田海正

一粒の麥の發芽も天地萬物の合力による。一軒の家も萬人の普請合力によつて建つのである。

明治維新は決して維新の時に成つたのではない。この回天の聖業を成功せしめたものは長い間の國民に對する思想的訓練であつた。逆賊北條幕府に向つて立正安國の大義を説いた日蓮聖人の思想は楠木正成公に生きて法華經を淨寫せめ、水戸光圀公に流れて大日本史を篇纂せしめた。その行動、その著述の中にあらはれた尊皇愛國の燒夷彈は國民の魂と魂をゆすぶり、燃し盡さないではお

かなかつた。その精神運動が遂に明治維新を斷行せしめたのである。學院昇格の背後にも二十數年來の思想的訓練があつた私共が入學した當時、學院の盟休は年中行事の一つであつた。その内容は定つて昇格運動であつた事を知るならば今ほめてもらつてもよい。

昭和の初頃、丸山先生は昇格の書類調査の爲、縣廳へお百度参りをし、松木先生は校友に應援を求め、結城先生は學院の設計圖を書き、能所一休となつて學院は一大の玉となつて燃えさかつた事があつた。學院昇格が常置會を通過したといふ聲に釋迦堂に讀經してゐた全學生は男なきに泣いた事は今尙記憶に鮮かである。その熱力におされて時の本山當局は學院建設地を西谷清水坊下に定め、學院建設地と書いた新しい柱を建てた。私共はその柱を見る爲に、わざわざ西谷を登降したものである。その柱によつて全學生の前途に理想の光明が輝いてゐた。その柱こそ全學生の生涯の運命を豫言するものと思つて感激した。しかし學生が感激してゐる程實社會はあまいものではなかつた。それから間もなく本山當局から學院の昇格は御遠忌がすんだらやるといふ聲がもれて來た。學生は又奥の手が出たわいと感じたけれど、宗祖の御遠忌といふ有難い言葉に誰一人不平いふものもなく年月は流

星の如く流れ去つた。かうして昇格運動は何べんかくりかへされたが、その度毎に龍頭蛇尾に終つた。しかしその人柱的功勳は認めてやらねばなるまい。

立正大學昇格運動の尖兵片山先生が今度學院の教頭となると聞いた時、私共はさては二十數年來の懸案が解決するよき日が來たと思つた。はたせる哉、昇格運動は學院能所一團となつて太陽のコロナよりも高くもえあがつた。學院の先生も學生も一土工となつて木を引き土をかつた。いつも反對と相場が定まつてゐた本山當局は率先して學院をむしろ引張りまわす程熱心に昇格運動に参加して、精神的にも物質的にも十二分に精進せられたかくて内因は未曾有の結束をみた。それに應じて文部省の永倉先生は懸命の御盡力を添へられる。小野先生又親身も及ばぬ應援をして外縁も熟した。かくて内因外縁調熟して中等部は祖山中學となり、高等部は身延山専門學校として昇格した。これひとへに本佛本化の冥護と、現法首貌下の徳光でなくて何であらう。

あゝ私共が何十年來夢にも忘れ得なかつた母校の昇格が、この地上に實現したのだ。天地をあげて歡喜のるつぽと化せしめ、この歡喜力行の感激をして永劫に身延山専門學校の校風と歌はしめよと、祈願するものである。

身邊小吟

石川國武

幾重にも垂れ暗みたる大空の雲をし裂きて光射り來も

兎皮を裂く切出の尖のきびしさにおどおどと腸の生きてありける
たゝかひの銃後しゅごにありてたしかなる足踏あしづみをきけばやすらふごとし
けをされし心もちてこがらしの風吹く街をさすらひにけり
兵ならぬ吾だに召されむときありとひそかに念ひなぐさむるなり
力盡きて死せる馬なりねもごろに弔ひつつも火をつけにける
夕風ゆふかぜの水面みづおもに映るひとすじの炎となりて消え果てにけり

昭和十六年十二月八日宣戦の大詔くだる

忍びきて遂に宣らせし大君の大御心にふれてなきたる

皇祖すのおやの御靈みたま上に在りと宣らしつつすめらみことか民はげましむ
新らしき世を打ちたてむ力なればつぎつぎ屠るそのいさぎよさ

人生への一考察

野坂 清健

絶對的存在への實感

私は學校から歸ると直ちに箒を取つて庭へ出ます。そして、今日此の頃の炎熱に灼けついた庭面を、さらさらと掃き淨めて行きます。大地はおとなしく、又嬉しげに其の全身の淨められて行くのを待つてゐるかの如くに見えます。殊に夕暮、陽が鷹取山の陰に没しますと、しめくくと匂ひ來る風の中に、大地は潔められた面を輝かしてきます。大地は喜んでゐるのです。そして此の潔められた大地の喜びは又私自身の喜びでもあるのです。

斯る勞働は、私にとつては絶對に他から強ひられたものでもなく、又因縁づくで仕方なしにやつてゐる仕事でもなく、夫れは眞に、私にとつては、得難い人生への反省の嚴肅な、しかも喜びに溢れた勤勞の一刻なのであります。私は箒を手に、額に汗を浮べながら、猶澤山の事實を其處に發見し、又考へる事が出来るのであります。例へば庭の一隅には柘榴の花が紅に燃え、梔子の花は甘い匂ひを滾し、箒の先に拂はれて行く草族からは、白

い蛾が舞ひ立ち、又其處には人目も引かぬ小さな黄色い或は紫の雜草の花が咲き盛り、又目を轉ずれば、日向の岩の隙間には素早い蜥蜴の尾のかくれるのを見、時としては南天の木陰に戀猫の惱ましげな眉態を垣間見る事も出來ます。

斯くの如く、現實の世界に於ける現象的な現れは多種多様であり、其處に又各々が現象的値打ちの差を生ぜしめてゐるのを見るのでありますが、併し私共は其處に「存在する物は、絶對的に實在」するものとして、凡て無限の存在性を主張してゐるものだと考へる事が出來ないでせうか。

例へば柘榴の花は柘榴だけの持つ美しさを、雜草の花は雜草の花だけの持つ美を、絶對的に其處に存在せしめて居る故に、此の深くして且つ嚴肅な存在を前にしては私共は、何づれの花が何づれの花に勝ると云ふ事が輕々しく言ひ得なくなつて來ます。

即ち此の眼前の柘榴の一花は、其の花瓣を落せば、永久に再び開く事のない一花であり、其の花瓣の上に輝く露の一滴すらも、若しも微かな風に顛へて地上に落ちたならば、花上には永遠に其の眞玉なす白露の姿は失はれたのであり、又此の柘榴の一花の形と色を等しくする物

は世界の何處にも存在せず、其の花上の白露と姿を同じうするものは、過去、現在、未來を通して絶對に存在しなかつたのであります。一刻より一刻へ、昨日より今日へと變化推移しつゝある世界は、決して浮雲の如き世界ではなく、唯絶對の存在であり、我々の勝手に選ぶ事も出来なければ、又否定する事も出来ない世界であります。よしんば我々の意志が如何に自由であり、且つ大膽な行動をとるとしても、此の現實の嚴肅な世界を否定する事も又他の世界を選ぶ事も絶對に許されない道であるのであります。

現實生活の此の嚴肅感は、併しながら私共の考の上で成立つた理論ではなく、唯私共の眞面目な生活だけが體驗し得る一つの体感であると云ひ得ませう。推論ではなく、一旦我々が此の嚴肅感を獲得したとすれば、もはや私共は此の世界の中に微塵の如き存在をも輕々しく取扱ふことが出来なくなつて來ます。一花の開凋にも一言の干渉をなす事も出来ず、一露の散軼に對しても一指をも加ふべきではないと感じられて來ます。私共は唯、今日今此の時を惜みつゝ刹那々の實感を不可思議に體驗しなければならぬと思はれます。併して斯く私共の外界の存在を絶對に嚴肅なものとして、例へば夫れ夫れの花

の持つ美を絶對的實感として汲み取ると同様に、又私共自身の生活に對しても、其の如何なる部分、いかなる瞬間をも、輕々しく處理する事が出来なくなつて來ます。そして此の實感を切實なる體驗として持つ者こそ、世界を、人生を最も豊かに享受してゐる人であり、又精神生活の最高所である宗教的生活の深みにも導かれ、高められて行くものと思ふのであります。

猶、私共が自然への凝視を續けるならば、夫れ夫れの花は絶對的な存在を私共に示してゐるが、又夫れ夫れに其の花だけの表現し得る美しさを守り、決して他の花の美しさを侵害しようとはしない事を見るであります。此の意味に於て花を眺める時、凡ての花は虔しく自らを守り、又互に他を敬ひ合つてゐると見る事も出来ませう。例へば、此の炎天の下に泌み入るばかりの紅を以て咲き靜まる柘榴の一花に、嚴肅な絶對的存在を觀すれば、私共は其の花の紅に存在の尊嚴を感じて、思はず合掌せずには居られなくなつて來ます。「一人の僧を禮拜する事が、佛を禮拜する事である」所以の理を私共は其處に見出さないでせうか。私共は道の邊りに咲く雑草の花に合掌したとしても、事實は凡てを包容して餘す所のない絶對的實在を實感し、是を敬禮してゐる事になるであります。

せう。其處に私共は宗教的意識と感情の深められるのを感じないでありませうか。併して現實の世界を見れば、柘榴の花は雜草の花を敬禮し、雜草の花は又柘榴の花を敬禮し、凡てはお互ひに侵害する事なく、お互に敬禮し合つて眞に虔しい世界であるのです。夫れの如くに私共人間の社會に於ても、お互に絶對的な存在を認め合つて虔しい尊敬を交換する世界でなければならぬと思ふのであります。

存在するものが、お互に他の絶對性を容認し合つた時自ら自己の存在を絶對的に尊貴なるものと質感すると同時に他に對して自己の存在に無限の謙虚を感じ得る事でありませう。私共の日常生活に於て、時折不快な經驗を味はなければならぬのは、此の存在の絶對的な嚴肅さに對する省察を缺き、其處より浸み出る謙虚の美德を失ふ事に原因を見出し得ませう。

謙虚とは私共の生活の現象的に現れる諸相の凡てを殺して、夫れの絶對的な實在性に沈潜する事でありませう。是を日常の經驗に徴して見れば、例へば愛憎の二つの對立に就いて、其の相對性を絶して人間としての絶對的な存在の實在性に思ひを潜める事でありませう。云ひ更へれば、人間としての其の本性に洞察の目を向ける事であり

ます。斯くの如く相對的な諸相に對して、虚しければ虚しいだけ絶對的に實在する世界は豊かに充實して來るのであります。例へば美の問題に就いて考へて見ても、事物の意味から離れて絶對的な實在性に心溺す時、始めて美の眞實性を豊かに享受する事が出來るのであります。亦是れを人生の最も根本的な問題である愛に就いて考へて見るに、親子の愛、夫婦の愛、兄弟の愛、或は戀愛の如き其の現れの時として煩はしく、時として樂しく時として美しく、又惱みに充ちて居るのは、夫れが餘りにも相對的な愛であるからと言へませう。其の相對的關係を離れるに従つて、我々の心には、廣く人類の凡て世界の一切に充ち溢れる普遍的絶對的な愛の境地に到達する事と思はれます。「如來已離、三界火宅」とは斯かる境涯を指すものではないかと思はれます。又「今此三界、皆是我有、其中衆生悉是吾子」の大慈悲心は斯かる境地からも窺ひ知る事が出來るかと思はれます。そして不思議な事には、絶對的に實在する世界が無限に充實した内容を持つて生かされた時には、一度滅つされた筈の生活の諸相が、又ありの儘の姿を以て全的に生かされてゐるのを知る事でありませう。例へば親子の愛に就いて見れば、其の相對的愛を絶して、普遍的、絶對的な愛に高められた

時、即ち我執の垢穢を洗ひ落して本質的に深められた愛となつて輝きわたるのであります。即ち一切に遍満する純粹絶對の愛の深みに包攝されて親子の愛は生々と豊かに充實されてくるのであります。そこには偏夾に至められた愛の衝突は無く、又利害得失に依つて濁らされた愛の相尅は起り得よう筈が無いのであります。

では等の事を佛敎的に云ふならば、假有の世界を空しくする事に依つて、中道實相の理は、諸々の幽冥を破して輝きわたるとでも云ひませうか……。

謙虚とは絶對的の實在に對しての謙虚であり、謙虚なるが故に、私共は世界と人生を有りの儘の絶對性を以て享受する事が出来るのであります。

現實的世界は現實的に存在する唯一絶對の世界であります、それは如何なる現實的のものをも其の中に抱擁しそれに所屬せしめると考へられます。過去に於て現實的であつた世界が現在の現實的世界と何等かの關係を以て連續する如くに、未將に於ても矢張り此の現實的世界と聯關して、それと連續した一体をなすであらうと考へられます。現實的世界は唯一絶對の連續であると考へられませう、私共は斯くの如く歴史的に嚴肅に推移してゐる現實的世界の外に此の世界とは全く別な、何等かの世界

が存在すると考へる事が出来るでせうか。娑婆を置いて他に淨土を求むるのが我々の正しい態度と云へませうか。現實の世界は、我々に取つて唯一絶對の現實的な世界であり、我々はその世界の存在を絶對に嚴肅なものとして經驗するのであります、それと同時に私共は現實の世界を單に其の如く唯存在する世界として受取るだけではなく、必ず或價値判斷を以て受取つてゐるのであります。例へば柘榴の花或は青葉に照り映へる日光や雲や月は月の光に結ぶ葉末の白玉は、唯單にその如くに存在するものとしてではなく、世にも不思議な美しさを持つたものとして受取つてゐるのであります。私共は現實的な世界の其の唯一の嚴肅な現實的存在性をだけ受取らずに必ずや其の世界の美しい輝きを受入れてゐるのであります。斯くの如く現實的世界の嚴肅な存在性を容認すると全く同一の嚴肅さを以て、此の美の客觀性を容認しなければならぬのであります。美しいものを假現のものとして否定せず、確實に美しいものとして肯定した時、其の美は斯の如き嚴肅な實感を以て確認せられるのであります、かゝる場合美は私共の判斷の結果であると云ふよりも現實的世界に屬して、其の世界と源泉を同じうして其處に實在すると見られませう。即ち主觀の認識の働

きが客觀の存在の立場を取ると見る事が出来ませう。併し是は敢て美の實感に限るものではなく、行爲の善を欲する意識も亦眞偽の知的判斷も亦同じ性質の實感として私共自身の生活の中に深刻に經驗されるところであります。

私共は知的判斷の眞偽、行爲の善惡又美醜に就いての確實な判斷意識を持つてゐるのであります。併して其の判斷意識は單に主觀的な、形式的な性質のものでなく、全く疑ふ事の出来ない實在性に根を置くものとして、私共の内に實感されるのであります。單に思索的形式的に考へるならば、どの様にも考へ得られるであらう世界様式の中で、私共の生命の實感に即して反省するならば、現に我々の住む此の現實の世界だけが現實的に存在する世界であり、否定する事も亦他を選ぶ事も出来ない嚴肅深刻なる實感を以て受け入れらるべき世界であります。價值判斷とは、此の現實的世界の姿の上に我々人間が意識の世界で下す判斷である當然現實的世界を基体とするのであります。その價值判斷も亦、其の本源的な意味に於ては決して選ばれたり否定せられたりする事の出来ない嚴然たる存在性を持つてゐるのであります。併して眞に現實的に存在するものは、現實の世界を措いて他に

ないとするならば、價值意識の實在性の原泉を必ずや現實の世界の實在性に汲み取らなければならぬ事になります。此の事實は眞に體驗的に疑ふことの出来ない歸結であります。

我々の眼前にある世界は、空夢でもなければ幻想でもなく、それは確實な現實的存在であり、私共の生命はその一部分を占めるものとして、夫れに歸屬し、包容されてゐます。又我々が根本的に持つ生活の價值判斷は是又單に形式的主觀的な浮雲の如きものではなく、嚴然たる存在性を持ち、此の現實的の實在性と其の原泉を等しくするものであります。現實的世界は唯一絶對の連續した實在であり、價值意識は私共の生命の眞率な内面的な深い意識存在であります。此の二つのものを別々の存在後に結合するものと見ず、私共の實感に即して、元來唯一の現實的存在性を持つものと見た時、我々の前には或る新しい光に照らされた世界の展開されるのを知るであります。

我々の生活を單に便宜的なものとして考へる事を廢めなければならぬと思ひます。私共の價值判斷を單に主觀的形式的なものと考へてはならないのであります。凡ては嚴肅な存在の世界であり唯深刻に實感される世界であり

ます。私共の一舉一動はも早や相對的なものではなく、すべては絶對的であり、全体であります。私共の生活其の輝き、其の生活と輝きとの實在はすべて絶對的のものであります。斯く私共が自らの生活に於て、絶對的全体的な現實的存在の悲痛な實感を以て充實せしめられた時私共は此の深刻な體驗の世界を指して、宗教的世界と呼ぶことが出来るであります。

すべてを疑ひ、すべてを否定して、猶最後に如何にしても信じ肯定しなければならぬ、我々の現實的世界を如是に絶對に、信じ肯定する其の宗教的態度を根本的に容認しないものにとつては、生活は常に相對的であり眞摯の意義を持たないのであります。感激と情熱の涸渇した生活、喜びと蔑しさを持たない生活、常に深く其の根を信じ、果敢に其の行ひを果す所のない生活—私共はもはや斯る空虚な相對だけの生活には堪へ得ないのであります。

現代の社會は、目まぐるしい變轉と動亂の中にあつてしかも其の歸する所の宗教生活を要求してゐるのであります、やがて平和の近づいた時、或は動亂の深刻の度の深まるにつれ第一に求められるのは、病める魂の安息の場所として又救済の光として、生きる事に即して宗教の

生活は切實に渴仰されるのであります。此の現代の人々の又將來起るべき社會の苦悶を救ふのは、現代の悩みを悩みとし、迷ひを迷ひとして闘ふ先驅者の手に依つてであります。釋尊の成道も、時代の悩み先驅として、萬人の悩みを悩みとしての事であり、宗祖大聖人も亦病める國家と人類を救済せんが爲に時代に先驅して妙法の大旒を掲げたのであります。

我々は思ひを遠く其の始源に遡らしめなければならぬのであります、そして其處に我々の行くべき道を見極めなければならぬと思ひます、そして苦惱に充てる現代を救ふ先驅者としての自覺の中に、日々夜々を嚴肅な反省の中に送らなければならぬと思ひます。今や世界を擧げて動亂の嵐の中に投げ込まれてゐるのであります、斯る時嵐のさ中であつて、我々の持すべき態度は世界の情勢と、我が國体を鋭く省察すると同時に、例へば颱風の中心の如く靜かであらねばならぬと思ふのであります。徒らに政治的に或は思想的にヒステリックになる事でもなければ、社會の奔流に無自覺に追従し又便乗する事でもないと思ふのであります。絶對の靜かさの中に我心を据え、其處から此の擾亂と逼迫の世相の奥底に潜むものを、我々の鋭敏な魂の觸覺を以て探究し、未來

に備へなければならぬと思ふのであります。

如何に健全なる宗教的精神と其の生活態度が戦争の聖なる目的完遂の爲の推進力となるかを考へるならば、又長い戦ひの後、社會人心の飢渴を癒すのは、何人の手に依つてなされるかと云ふ事に思ひを潜めるならば、私共の人生に果せられた任務と仕事の重大性は、自づと明らかにされると思はれます。

私の茶道観

中村 貫 一

茶道に入つて問のない自分が、茶道を論ずると言ふ事は僭越であるかも知れない。しかし好きな道を論ずると云ふ事は、別に悪い事ではないと思つたから、面の皮を厚くして筆をとつた。わつしよ〜と御輿を擔いでゐる若人を見て、お祭騒ぎをする日本人の、その野蠻さを笑ふ人も有るが、彼等にとつては、この御輿擔が唯一の安全瓣なのである。吾々知識階級と誇つてゐる、偽善者どもには、彼等のこの純真な境地が却つて羨ましく思はれないでもない。

世の中は、常にもがもな、渚漕ぐ、海士の小舟の網手可愛しも。

と、鎌倉右大臣源實朝は、北條氏の迫害に堪へかねて漁夫の穩氣な生活を羨んだではないか。

現代文化の、機械的生活に追ひ詰められて、窮理と喧噪と多憶とに疲れ果てた現代人の煩悶苦惱は、各人をして自暴自棄の社會主義に陥らしめるか、さもなくば發狂自殺より外に行き場のない様に思はしめる。これを悟つて何等かの安全地帯を求めようとすれば、まず藝術の世界に隠れるより外に途はあるまい。華やかで官能的な洋樂とか、感覺派の文學とか、未來派の繪畫とか種々様々な藝術も、一時の休憩所として慘酷な文明の嵐を避ける事は出来よう。併し、他を期待し、ひとりの道を外して行く者にとつて、それは決して永劫の安住地ではない。しからば現代の吾々は、如何なる安全地帯を求めたらよいのであらうか。

世人は茶の湯と言ふと、すぐ御隠居さんの慰みものかお嬢さんの嫁入り仕度の一つである位にしか考へてゐないのである。茶道とはそんなものではない。

茶道は道義的な、又禪學的な堅苦しい一面を具へてゐるが、他方面には、自然風物の愛より、茶器愛玩の藝術

的、風雅的な嗜好を多量に含んでゐるのである。それが爲、古來より國粹藝道の精華として、華道と並び吾が國固有の淳風良俗たる禮儀作法と合致して、婦女子は勿論武士町人の健全なる情操と、高雅な趣味とを養つて來たのである。自然を愛し、自然に親しむと云ふ事は、吾々人生にとつて缺くべからざる事實である。都會のビル街に、終日生活してゐるサラリーマンが、稀には郊外を散策すると云ふのも、自然の懷に一瞬でも抱かれない爲であらう。

春は花に、夏は山に緑を探り、秋は紅葉に、冬は雪と自然の與へるまゝに、自然を觀賞するのも悪い事ではない。爛漫たる櫻の一枝を見るのも美しい事ではある。しかし、其の一枝に、一片の短冊がヒラ／＼してゐるのを見れば、誰れしもより高雅な風流味を味はふだらう。自然と行爲と合致したものを、吾々人間は理想とするのである。飴をしゃぶつて花見をする野暮漢はいざ知らず、上戸は酒杯に花瓣を浮かせ、下戸は花より團子と人生の快を叫ぶのを見れば、自然と人生のデリケートな關係を此處に發見するのである。人間は環境から作られ、逆に人間が環境を作るものである。云ひかへれば、人間は社會から作られ、逆に人間が社會を作るのである。

原始時代に、二人の間に行はれた他意なき食餌の分配と、母と子との間に行はるる無垢の諸法則、又個人としては、その母の乳房に縋る頃から食物に關する事は、最も密接なものであつた。故に、人間の文化は、食物を切りはなしては考へられない位である。人間は相手同士の間に存する諸法則の中で、何時しかその都合の好い部分だけが慣用せられ、それが習慣となり、これ等の習慣を基礎にして、多くの人々の都合の好いものだけが行はれ又それが習慣と成り、その習慣が洗練せられ、子供同士の交りが、青年同士の交りとなり。隣り同士の交りが漸次社會の交渉となつて、更に家庭の躰と、社會の仕來りが兩々相俟つて一種の作法が形作られたのである。しかしてその仕來りは、仕來りとして成長し、親から子に人から人に誨へられて來たものである。昔からこれを躰と云つて、子供が食膳に向つて、箸を持つ時分からの食事の仕方に初められ、漸次成長するに従つて、坐作進退を始とし物の言ひ方、家の出入の事に及び、聽て人中に出るの禮儀作法と成つたのである。であるから、食禮は民族的、國家的、或は地方的特色を持つ以上、吾々日本人は、純日本式食禮を心得なくては成らないのである。然るに洋食のエテイクフトなれば一通り心得てゐるが

と云ふ人々が、果して純日本式の食事法を心得てゐるであらうか。「禮始食」と言つた孔子の言も、此の邊の事を意味してゐるのであらう。人間の秩序が言葉と作法によつて保たれて來た以上、その言葉と、作法とを探究する事の必要な事は、今更いふまでもない。されば吾が國民が數千年來保ち來たつた、その秩序の一要素たる獨特の作法を探究せずして、日本精神の妙諦を味はふ事が出來得るであらうか。

尤もこの正しい食禮を識り、好き嫌、好き作法を得るには、必ずしも茶道によらねば成らぬといふ譯けではないが、他の禮儀習修の様に無味乾燥でなく、健全なる情操と典雅なる趣味とをその慰藉としつゝ、茶道に携り、これに親しんでゐる内に何時とはなしに、その好影響に觸れて、これ等の諸目的を達成し得ることに成るのである。斯の如き淳厚淳美な茶道も、「近時形式に流れて來た」と、云はれるのは遺憾な事であるが、時代の變遷に従つて、其の時代に適應すべき茶道が生れた、と云ふ事は事實である。しかし昔も今も、和敬清寂の四題目を其の主眼として、茶道に精進して來た事は、日本文化史の物語つてゐる處である。和こそは茶道の眞生命であり、和なくば、茶道なしと云つても過言ではないのである。

和とは聖德太子の、十七條憲法の最初に「一曰以和爲貴」とあるのがそれで、平和第一を主義とするのは、古來日本の國民性なのである。

和は相對的に見て、他人と相和する意義があるばかりでなく、絶對的に見て、自分自身の心の平和をも意味するのである。茶の獨樂の平和は、即ちここに存する。決して形式的な堅苦しさに囚れ、珍器、名物をもつて點茶するのが吾々の言ふ茶道ではないのである。茶人と言へば誰でも知つてゐる千利休も、茶の湯とは、ただ湯をわかし茶をたてゝのむばかりなり、本を知るべし。

釜一つ持てば茶の湯はなるものを、よるすの道具好むつたなさ。

と言つたり、松平不昧公の「ただごと」の中にも、夫れ茶の湯は、東山慈照院の時、能阿彌、相阿彌等、台子の茶の湯を専らにし、誠に金銀をちりばめ、名器を集めて、榮耀の至極なりとぞ。其の後、珠光法師に至りては少々是を略す。然れども六疊敷に台子を飾り、珍器を集めて點茶ありとなり。台子の茶の湯は、結構を本とし少しも略儀を致すことなし、今いふ眞台子、皆これ能相の用ひし所なり。珠光以後、武野紹鷗、四疊半の座敷に袋棚といふ棚を飾り、大に略して點茶す。これよりして

紹鷗、利休相談にて、草庵佗の茶の湯を作り、専ら禪本の清規に本づき、白露地の本號と定む。これ茶の湯の根本なり。當世の茶の湯といふは、皆草庵の茶なり。然るを美をつくし結構を成すことに成りしは、にがくしき事なり。利久の靈魂も、なりはてたる茶のてい、さぞ口惜しく思はん、と察し入り候。是非もなき浮世と存するのみ。

と嘆き、更に奢侈に流るる茶會を非難して曰く、人をもてなさんに、食物器物、天より下らず、地より湧かずと見れば、其の人々の程々に見合せ、塵末なきやうにあるべき事なり。家作は勿論、茶器食器に至るも、此の心得にて然るべし。然るを當世は、道具を見せに呼びながら道具御覽に御入あれと云はずして、茶の湯とて相招き、茶の湯は第二とし、客も道具を専らに譽め、主も亦、道具を自慢して、扱又懷石は、懷石の譯を知らぬ故、色々のことを思ひ付き、金銀を入れて、客を呼びながら、佗々と思ふこと、片腹痛きことなり。

世の人の笑ふ所、誠に感服の事なり。と云つてゐる通り、そんなに形式的堅苦しさには囚はれるのが、茶道の精神ではないのである。どこまでも、和敬清寂の法則に従ひ、大自然の風味をそのまま茶碗に盛つ

て、自然の涼味を満喫する、風味味こそ必要なのであるしかし、「人は道具を使ふ動物なり」と云ふ、西諺の言葉にもれず、昔から茶人は茶器を鑑賞し、多くの名物道具を作つたのである。嚴肅な茶道觀から見れば、此の玩物喪志の茶道は、茶道でなく、邪道であると云ふので、茶人の茶器愛玩を蔑視し、道具茶の湯として攻撃するのであるが、これはまた、一種道學者流の議論であつて、武士が魂とする刀を選定し、舟頭が水竿を選ぶ氣持とかはらないのである。それはかならずしも、日本に發達した茶道を、文化史の上から正視したものではないのである。

勤儉質素を主義とする、水戸家に於て、道具好な哀公は大變不評判であつたが、大正の御代に水戸家の財政を救つたのは、その哀公が道具好であつた爲に保有された諸道具の賣立てであつた。又尙武勤儉を主義とする島津家でも幕末及び、維新の當初に同家に入つた名物茶器が近年同家入札の際に、最高價を呼んだのである。道具好き、骨董いじりが家を滅すとのみきめつけてゐた、儒者一流の議論に對して、痛快な皮肉ではないか。

しかるに世人の毀茶論をきくに、大なる原因は徳川幕府が、自家擁護の爲に獎勵した漢學により、それを學ぶ

うか。

小堀遠洲公書捨文には次のやうにある。

夫れ茶の湯とて外にはなく、君父に忠孝をつくし、家々の業懈怠なく、殊に舊友の交をうしなふ事なかれ。春は霞、夏は青葉がくれのほととぎす、秋はいとど寂さまさる夕の空、冬は雪の曉、いづれも茶の湯の風情ぞかし。

道具とて、珍らしきによる可らず。名物とて、かはりたる事なし。古きとて、其のむかし新し。ただ家に久しく傳はりたる道具こそ名物なれ。古きとて、ただ賤しきを用ひず、新しきとて形よろしきは捨つべからず。數多きことを羨まず、少きをいとはず、一品の道具たりとも、幾度ももてはやしてこそ、末々子孫迄も傳はる道あるべし。一飯を進むとも、心ざし厚く、多味なりとも主たるものの志うすき時は、早瀬の鮎、水底の鯉、とても味ひあるべからず。籬の露、山路のつたかづら、明暮れ來ぬ人をまつ幕風の釜のにえ音たゆることなかれ。

松平不味公もこれに倣つて、

茶の湯は稲葉に置ける朝露のごとく、枯野に咲けるなでしこのやうにありたく候。

と云つてゐる。これが眞の茶道精神である。又次のやうな面白い話もある。

ものをして、遂に支那崇拜者を續出せしめ、何事によらず支那流に解釋せんと企圖し、支那思想を以て我が事を觀、もし割り切れぬ問題に逢着する毎に、これを排斥しこれを非難せんとする傾向を持つに至つた事である。又それと同様に、近代西洋文明の輸入と共に、西洋崇拜者が出で（自由）の旗印を上げて、支那思想輸入以來、日本精神を源流とする、國學及びその思想的産物に對して罵言讒侮を恣しまゝにしたと同じ様に、質實な純日本の淳厚淳美の茶道を排斥したのである。又古來學者の眼から見て、茶道は遊戯の部に入れられ、圍碁や將棋と同列にし、單に遊び道具に過ぎないものとして、取扱はれて來た事も原因してゐる。それ等は、茶人即ち點茶人、宗匠連が所謂茶人文盲で、少しも學問をしないから、點茶法の傳授にのみ拘泥して、遊び事、戯れ事の實演をやつて來たからであるとも云はれてゐる。そこで儒者、道學者の勤儉論、道德説から見て、茶道は奢侈的、亡國的遊戯であると罵倒されてしまつたのである。現代人が茶道を解しないのは、この事が深く頭腦に滲み込んでゐる爲ではないだらうか。

茶道は古來の學者が喝破せる如く、亡國的遊戯で有らうか、何も得る處のない有暇人の徒然の慰みものであら

太閤が餘り茶に凝つて、政治を疎かにされるのはよくないと云ふので、加藤清正が、千利休を殺さうと思ひ、竊に茶室を窺つて見たが、利休が囊を取れば、左の防ぎとなり、茶杓を取れば右の柄となり、何處からも切り込めなかつたので、大いに感心して、利休の弟子に成つたと云ふ話がある。これは勿論作り話であらうけれど茶道の極致に達すれば此のやうに、人格、精神の陶冶に成るのである。

又僧榮西は、入唐して茶の種も彼土から携へ來り、茶の民衆化を企てた、功勞ある人であるが、その榮西が再度入唐して歸つて來た當時、時の將軍が病魔に侵され、榮西に加持を命じたが、榮西は良藥であると云つて一種の茶と、喫茶養生記と云ふ書を將軍に獻じた。將軍はその茶を召して大變御感悅であつたと云ふ。

其の喫茶養生記の中に、
茶ハ也養生之仙藥也。延齡之妙術也。山谷生之其地神靈也。人倫探之其人長命也。天竺唐土同貴重之。と記し、又其の中に、

五味（鹹、甘、酸、辛、苦）を五行（地、水、火、風、空）に配し、五臟（肝、肺、心、脾、腎）に配し、心臓は苦味を司る故に、人々苦味の不足から、不健康に成る

と斷じ、

日本國不食苦味乎。但大國獨喫茶。故心臓無病。亦長命也。我國多有病瘠人。是不喫茶之所致也。と云ひ、喫茶法として、

喫茶法、極熱湯服之、方匙二三匙、多少隨意、但湯少爲好、其亦隨意、云々。殊以濃藏美、飯酒人後喫茶、則消食也。と説いてゐる。

日本人が、食事の後に茶を飲むのは、所謂食物の毒を消す爲である。

之等の事實を見ても、茶道の歴史は古いものなのであつて、決して遊戯や、娛樂としてあつかつては成らぬものであり、其の奥の深さは計り知れないのである。

世人が茶の湯の非を説くのを聞けば、一理あることを云ふ。しかし皆眞の茶道精神を知らないで、天婦羅された茶の湯を見てゐるからである。利休「茶の湯百首」の中にも

其の道に入らんと思ふ心こそ、我が身ながらの師匠なりけむ。

習ひつゝ見てこそ習へ習はずに、善悪いふは愚なりけれ。

と説いてゐるではないか。

特に最近では、此の超非常時に青年婦女子が、そのやうな消極的遊戯に榮々としてゐてよいのかと罵詈されるかも知れない。しかし、その言葉は間違つてゐる。茶道の始原が、元龜、天正の戰國時代に發生した理由を検討して見るに、殺伐に流れる人の心に潤を與へ、血ばしつた眼に、一滴の目薬を與へるには、心の糧、精神の再陶冶こそ必要なのであつた。

ネヅミの音を、敵の足音ではないかと疑り、水鳥の飛び立つ音に、敵來れりと、思ふ心の淺間しさ、どこに心のゆとり、心の潤を見出すことが出來やう。

彼の英雄秀吉が、千利休を寵愛したと云ふ事實は、彼が天下を平定した後の、慰めの爲の茶道でなく、戰時下に己の心、又家臣の心の落付きと、ゆとりを取り戻さんとした事によるのである。秀吉が戰場に臨む時、何時も利休を供に連れて行つたとか、殺伐な人の命のやり取りに、疲れ果てた人々の眼に、旅簞筒をさげた、佗々とした利休の姿を、どのやうな目で彼等は見たであらうか。秀吉のこの心あつてこそ、彼は天下を平定したのである。彼は決して武略に長じた武人であつたからでもなく、運命に支配された幸運兒でもなかつたのである。

自分の淺い經驗ではあるが、終日氣持のイラ／＼した

日でも、茶事を終へて家路につくときの心は、何か良い事をした後の、良心的満足の、その心と同じやうな感じをはつきりと自覺されるのである。此の心こそ精神の潤ではないだらうか。何も薄暗い室で、甘くもない茶をすすり、煩瑣な世間を度外視して、自己だけの安住を得て得々とするのが茶道ではない。茶道とはもつと大乘的素質を持つてゐるのである。決して女子のしとやかさを望むものでもなく、粹な優男のするものでもない。萬人が心の糧を得たいと慾求するものが來る處であり、學ぶべきものなのである。

現代文明の煩瑣な生活と、非常時の波に泳ぎ疲れて神經衰弱にまで追ひ詰められた吾々が、茶道に安全地帯を得やうとする慾求は、自ら「寂詩人」としての西行、芭蕉、若しくは「寂の茶人」としての、千利休を回顧せしめるのである。



祖山學院卒業論文

文學部 編

(△印ハ再度圖書館ニ於テ調査シタルモ藏書不明ナリ)

△一、顯本論
一、攝折論
松木本興
菊地泰旭

大正八年度

一、顯本論
△一、妙行論
藤田光肇
望月本啓
小川圓如

大正九年度

△一、教判論
一、攝折論
荒木經明
川口智隨

大正十年度

△一、當家の即身成佛論
△一、不
野口龍學
上木龍慶
望月海伯
△一、付囑相承論
大正十年度
佐藤秀溫
辻能學
志村本學
小林貞宣
泉田玄靜
溝田玄靜
早川玄頂
△一、本化謗法論
△一、本門戒壇論
大正十一年度
小川玄頂

大正七年度
一、顯本論
森亮遠
△一、當家成佛論
△一、人法本尊論
中村義明
結城瑞光

大正十二年度

- △一、妙宗信解功德論 深澤義雅
- 一、日蓮聖人と現實觀 岡 觀 修
- △二、教 觀 本 尊 論 戸 田 文 妙
- △一、壽量所顯本覺三身論 竹 内 性 明
- 一、妙 宗 國 体 論 太 田 純 志

大正十三年度

- △一、壽 量 本 佛 論 野 崎 學 穩
- 一、付 囑 相 承 論 安 藤 恭 善
- 一、唱 題 成 佛 論 福 島 瑞 岳
- 一、一般念佛思想と宗祖破念佛の論點に就いて 江 原 亮 勇

大正十四年度

- △一、本 尊 論 富 田 海 音
- 一、本化之本尊觀 上 田 諦 清
- 一、吾祖の教義より見たる諸宗の佛身論 下 田 光 泉
- 一、宗 祖 本 迹 論 渡 邊 泰 深

大正十五年度

- 一、唱 題 成 佛 論 鈴 木 義 正
- 一、妙 宗 信 行 論 松 尾 良 孝
- 一、教 判 史 論 佐 野 玄 榮
- 一、當 家 安 心 論 神 田 義 法
- 一、事檀建立靈域の聖意 間 宮 觀 應
- 一、日蓮聖人の成佛觀 花 島 良 瑞
- △一、壽 量 顯 本 論 赤 松 善 明
- △一、當 家 題 目 論 秋 永 智 明
- 一、日蓮上人の倫理觀 立 谷 長 康
- 一、以 信 代 慧 論 中 條 良 暹
- 一、教 觀 論 津 田 辨 祐

昭和二年度

- △一、教 觀 本 尊 論 山 口 龍 明
- 一、當 家 信 行 論 渡 邊 義 環
- 一、種 脫 論 小 野 智 雄
- 一、信及解之交涉に就て 小 野 是 修
- 一、當 家 觀 心 論 谷 口 玄 秀
- 三 間 潮 詮

△二、

△一、不

△二、

昭和三年度

一、唱題成佛論

△一、壽量所顯本覺三身論

一、當家約教本迹一致勝劣論

一、本迹論

一、當家觀心論

一、本迹論

一、本迹論

昭和四年度

一、本尊論

一、本化信行論

一、唱題成佛論

一、佛身觀史論

△一、當家の本尊論

△二、當家の信行論

明

松村文光

池田壽良

望月是順

釋英哲

吉川啓善

遠藤本勵

清瀬能延

鹽島顛沾

渡邊正教

山脇麗剛

灘上惠教

木村鍊戒

加藤鍊明

方哲源

石黒湛全

福澤觀教

昭和五年度

一、當家下種論

一、壽量本佛論

一、當家觀心論

△一、壽量所顯本覺三身論

一、當家正行論

一、當家本尊人法論

一、信心成佛論

一、當家信行論

△一、不

一、種脱一双論

一、當家信心成佛論

△一、本門題目論

一、本尊人法論

一、吾祖の成佛觀

△一、受持成佛論

昭和六年度

△一、宗祖の圓戒に就いて

一、本尊教觀論

武田海正

堀内義光

貫名英雄

太田憲教

石井要宏

兵賀政秀

遠藤是孝

田所英照

水川雅門

大橋潮育

平野龍享

吉田孝秀

山口玄省

白川榮澄

有光友逸

多田慧秀

田中慈石

一、本尊人法論

八木慈文

一、本覺法門成立史論

世古政順

一、天台大師と宗祖の壽量佛陀觀

木内要英

一、教觀本尊論

櫻井宏仙

一、壽量佛陀觀

秋田智淳

一、祖書に顯はれた謗法

石黒圓淳

一、本尊人法論

守屋宣雄

一、壽量顯本論

白瀧圓清

一、當家信行論

田代榮正

一、信行論

岡田良信

一、當家壽量顯本論

谷田享存

△一、宗祖の密教觀

矢谷惠滋

一、本門戒壇論

近藤憲正

一、壽量佛陀觀

江川隆治

一、本化妙行論

大瀧義憲

昭和八年度

福士泰量

一、當家に於ける因果觀

大野學正

一、當家信行論

藤山英雅

一、法ヶ經に現はれたる阿彌陀佛に就いて

白川堯真

△一、現代四師(本多、田邊、田中、清水)の本尊中人法の問題に就いて

最上英俊

一、當家本尊人法論

大平是孝

一、當家本尊論

内川海儀

一、我祖の信心成佛論

諏訪是勇

△一、當家人法本尊論

半澤海學

一、約教之本迹論

瀧川顯照

一、本化攝折論

岩田堯親

一、信心成佛論

樋口寛正

一、本門本尊論

青柳正光

一、唱題成佛論

昭和七年度

一、以信代慧に就いて

依田湛淳

一、信行樞要論

深澤海晃

一、本迹論

金川龍光

一、本化信行論

松永良詮

一、壽量本佛論

松野義應

一、本門戒壇論

三木淨達

一、本化信行論

酒井將教

一、五百塵點假實論
 △六、本 迹 論 古田正義
 △一、唱題成佛論 山本隆也
 一、唱題成佛論 田島義雄
 一、草木成佛論 谷川寛徳
 一、當家信行要論 落井良昭
 山田義順

昭和九年度

△一、醒悟園開祖本妙日臨律師之研究 中里是要

一、當家信行論 末吉研秀
 一、受持一行論 中澤要實
 一、本化攝折論 日置依法
 一、一念三千論 佐野英生
 一、壽量佛陀觀 幡上教妙
 一、本 迹 論 望月博愛
 一、本門本尊人法論 中村正俊
 一、當家信行論 佐藤海善
 一、法ヶ經より見たる宗祖上行自覺の考察 倉橋智教
 一、唱題成佛論 石川慶一
 一、妙 行 論 松井泰純

昭和十年度

一、法界三段論 渡邊信覺

△一、本門戒體論(特に立檀義に就いて)

一、本門戒躰論 今井是觀
 一、宗祖御系譜の研究 佐藤學善
 一、當家約教本迹論 鈴木智好
 一、壽量顯本論 中村邦八
 一、本化攝折論 則武憲秀
 一、下 種 論 横山是明
 △一、宗祖の成佛觀 福田勝義
 一、本門築檀時處論 高尾龍教
 一、本化信行論 藤原是祥
 一、種熟脫の三益に就いて 森本正迪
 △一、當家より視たる天台の本覺法門 端 是 信
 △一、不 明 麻生是聞
 赤城義仁

一、三秘開顯の釋義に就いて

大澤 鍊勇
櫻 榮 鍊 靜

一、事ノ一念三千論

中谷 堯 順

△一、當家本尊人法考

長谷川 寬 慶

一、教觀二門本尊義

掛 橋 泰 壽

一、佐の前後を論じて宗祖の無畏一行觀に及ぶ

淺野 詮 勇

一、本化相承論

小 友 寬 榮

一、本化信行論

前花 鍊 章

一、當家本尊論

古 川 宜 悅

一、唱題成佛論

小川 龍 聰

一、本門戒壇論

林 惠 龍

一、本 迹 論

久住 龍 騰

一、當家信行論

田 島 仙 易

△一、壽量本佛論

紀 本 孝 美

一、人法本尊に就いて

丹 羽 孝 文

△一、我祖の信心成佛論

五水 井 榮 誠

一、唱題成佛論

葛 原 榮 靜

一、受持成佛論

高野 玄 康

一、信喝成佛義受持一行論

松 本 良 溫

△一、教觀二門本尊に就いて

中里 麗 耀

一、台當兩家の壽量顯本論

的 場 文 雄

△一、一念三千論

青 木 孝 勝

一、唱題成佛論

片 岡 光 乘

一、唱題成佛論

田 中 慈 誠

一、本化攝折論

安 藤 海 長

一、當家信行論

望 月 義 純

一、宗祖の倫理道德觀

伊 藤 智 正

一、上行自覺論

野 出 學 惠

一、別頭教觀論

草 ヶ 谷 宣 慶

一、別頭本尊論

田 邊 正 知

昭和十一年度

昭和十一年度

△一、別頭本尊論

小 崎 龍 雄

一、本化別頭信行論

永 瀧 堯 順

一、中古天台の本覺法門と吾祖の教義

山 田 友 篤

一、事の一念三千論

井 澤 義 英

一、唱題成佛論

太 田 海 豊

一、事成院日壽と刪略に對する考究

山 田 英 夫

一、日蓮聖人の慧心僧御引用の本旨

一、三大秘法之研究	幡野存靜
一、本尊人法論	田中惠嚴
一、壽量本佛論	四辻宜有
一、本化攝折論	加藤智學
一、日蓮聖人の信心成佛觀	福井泰嚴
一、本化信心論	吉田啓陽
一、當家觀心論	土谷詮肇
一、本迹判に就いて	吉田孝存
一、本門戒壇論	藤本正弑
一、唱題成佛論	佐野春雄
一、本迹論	眞能英秀
一、唱題成佛論	出島元學
一、壽量顯本論	藤井泰源
一、壽量顯本論	高田智誓
一、信心成佛論	熊王慈海
一、信心成佛論	門田慈靜

昭和十三年度

- 一、當家妙行論
- 一、當家本尊人法論

田中泰勵
宮本龍慎

昭和十四年度

- 一、宗祖の密教觀
- 一、歴史上より見たる日蓮上人の教學

一、當家本尊論	松井大周
一、四信五品鈔之研究	難波智龍
一、本迹論	牛崎海勇
一、當家本尊論	齋藤一誠
一、唱題成佛論	小林玄秀
一、壽量顯本論	上木龍明
一、本化攝折論	望月顥悅
一、唱題成佛論	長谷川泰溫
一、當家正行論	加藤要舜
一、本迹論	中村龍仙
一、當家信心論	芦田智幸
一、本尊人法論	横山教持
一、本尊教觀論	牛居一教
一、當家信心論	翁澤瑞岳
一、當家正行論	信田逕運
一、本門本尊論	上田良承

望月海順
小林學山

一、觀心本尊鈔に於ける信行論

下邨顯淨

一、二神勸請義ニ就テ

齋藤貫誠

一、本化攝折論

河端清瑞

一、清水、山川兩師ノ當家教學ニ於ケル己心義論

細井泰行

一、唱題成佛論

香川是光

一、信心成佛論

木島柳一

一、開目抄御撰述に就テ

永瀧堯憲

一、首題妙体論

穂坂眞彌

一、吾祖の慧心僧都觀

小野間春雄

一、攝折論

佐野海山

一、本化攝折論

高野順諭

一、台當兩家ニ於ケル題目異相ニ就イテ

三枝光純

一、受持成佛論

越野教宣

一、本覺思想ノ展開ト日蓮教學ヘノ影響

平岡正學

一、身延戒檀論

小山田鳳隆

一、本化攝折論

前田超光

一、本尊鈔に顯はれたる受持成佛に就いて

株田詮精

一、當家の妙行を論ず

樽井顛正

一、本門本尊に於ける人法問題に就いて

竹中仙市

一、當家人法本尊論

岩成弘一

一、祖書綱要に見ゆる壽量顯本論

新津義尙

一、天台大師と宗祖の壽量佛陀觀

辻義雄

一、本化攝折論

佐野全正

一、本化攝折論

藤澤玄唱

一、吾祖の成佛觀

守山恭司

一、當家信行論

押田玄織

一、攝折の根本精神

武波正芳

一、本門觀心論

大住快仁

一、宗祖の謗法觀

森田文暢

一、本迹論

日野義正

昭和十五年度

◎卒業未定論文

一、壽量所顯本覺三身論

田村啓孝

一、當家信行論

押田玄織

一、祖書ニ顯レタル本尊人法論

田中靜光

一、本迹論

日野義正

身延山専門學校 第一回卒業論文

昭和十六年度

一、宗祖の法華行法觀	佐竹弘
一、本門戒體論	池上泰信
一、受持成佛論	清水文要
一、四種三段判ニ於ケル文底三段ニ就イテ	
一、宗祖の密教觀	高野教誓
一、上行自覺論	厚海學眞
一、日蓮聖人の國體觀	武内歎良
一、唱題成佛論	杉山寶淳
一、台當兩家異相論	淀川滋洲
一、本化攝折論	鈴木新二
一、宗祖の國神觀	増田能成
一、本門戒壇論	佐藤俊雄
一、本門戒壇論	村田海仙
一、本化攝折論	野口耀源

専門學校卒業論文

- 一、當家本尊人法論 香川英頂
- 一、當家に於ける因果觀 遠藤勝泰
- 一、三秘抄に依る本門戒壇建立に就いて 酒井圓通

餘白へ

編輯子 石川 是行

愚痴でもない、皮肉でもないが、祖山の學徒は、此の學報(會報)と言ひ度く無い)を己のものであることを忘れてゐる。編輯を幹事一人にまかせる、それも良からう。が然し、例へ少頁の雜誌を創るにしても、原稿がなくては、目的は達せられないそれも——他の爲では無い、自の爲ではないか、該當幹事は學報を作る、難さよりも、如何にして原稿を收獲するかに苦勞する。

今後は、かうした餘分な努力を拂はせない爲にも、在校の學徒は云はずもがな、離山後と雖も依頼の有無を問はずどしどし投稿して欲しい。昇格は確かに、專、中共に成功したのであるが、それに反して何たる不勉強、不努力、不反省なる現在の状態

態なのだらうか。此んな事を言ふと分齋を辨へない不屈者と言はれるかも知れないが、學報編輯の苦い經驗から公然と言ひ得ると思ふ。

正直な話、今號の最終締切日が何とシンガポール崩壊後であつた事を聞かされたら、棲神の發行が遅れた事と難じる人もあるまい。結核、棲神投稿の義務を負はされてゐながら、履行しないと言ふ事は、日頃の不勉強によると斷ぜざるを得ない、此れは、共に共に猛反省を要するのではなからうか。

ともかく二十七號は昇格第一號の事であるし、内容の充實を計つて、部報は芙蓉にゆずり、制限された範圍内で一頁でも多く學的なものを盛らうとした。それも希くば、祖山の乳を飲んで育つた諸師のものを——と、その結果は、餘り香ばしいものでなく、自分の理想通りに行かなかつた。が但し、今號の目次を眺めて以前と異つた感に打たれる人が多々あらう。即ち祖山の息吹を充分に盛つて居る事に氣付いて頂ければ、それで結構である。

端是信師、田邊正知師、山田英壽師、望月海順師、皆我々に最も親しい兄である。最近の卒業生だ。

茲で、も一度謂ふ「棲神」は我等のものであると。我々の實踐する一舉手一投足が字となり、文となつて顯はされる時、亦世間の眼を見はらせる事が出来るのである。

學報としての、その水準の高低は一に我々の勉強、不勉強に依るのであつて、「宗學は祖山で研鑽すべし」の通評を、許すま

で、我々は頑張らねばならない。
我々は往年の碩學朝意傳三師、重乾遠三師の氣魄を受繼ぐべきではなからうか。

報國團文學部へ寄贈書籍

大學學報	立正大學研究室殿
叡山學報	比叡山專修院殿
摩訶衍	京都佛敎專門學校殿
信人	松楓居殿
求道	求道園殿
山柿	山柿會殿
其他新聞雜誌等	各位殿

編輯後記

- ◇遂に日本は起つた——過去三千年の歴史に培はれ、過去三十年の不撓不屈の鍊磨によつて、鍛へられた民族の強さが一瞬にして假面を冠むれる、米の大太平洋艦隊を粉碎し、英の東洋艦隊を全滅し、今、又英が難攻不落を中外に許して居たシンガポールを屠り去つたのである。
- ◇我々は機械の回轉のみを眺めてはならぬ。其を動かすところの發電所あるを知らなければならぬ——皇軍の此の強さは一朝一夕になるものではない。
- ◇それにつけても、我々は極寒の支那大陸に、滿洲の曠野に、將又酷熱のヒリツピンにマレーに、ボルネオにビルマに、活躍奮闘される皇軍將士に新なる感謝を贈らうではないか。……そして更に熱鐵一丸！一切を祖國に捧ぐべく、自己の任務に向つて突進しようではないか。
- ◇畏しこくも 詔書には「朕カ衆庶ハ各々其ノ本分ヲ盡シ」と仰せられてゐる。
- ◇正に決戦下、物資不足の折柄、此の棲神を發行し得る事は欽快に堪えないものである。二ヶ年に亘る小さな經驗ではあるが、印刷さるゝ文字の尊さが沁々と感ぜられた二十六號も二十七號も編輯は未熟であるが、然し學生として私が此れだけのものを創り得たと云ふ喜びは、何物にも代へ難いものである。
- ◇兩號を通じて、終始御指導下さつた今村部長先生に對して萬腔の感謝の意を捧げ、同時に尊い勉強の餘暇を割つて協力された中林兄、西濱兄、芙蓉會同人諸兄に謝意を表するものである。

(石川生)

昭和十七年三月五日印刷
昭和十七年三月十日發行

編輯人

山梨縣南巨摩郡身延町

今村是龍

發行人

山梨縣南巨摩郡身延町

石川國武

印刷人

甲府市柳町七十四番地

青柳幸雄

印刷所

甲府市柳町七十四番地

芳文堂印刷所

發行所

身延山專門學校
祖山中學
報國團文學部

山梨縣南巨摩郡身延町

