

神 棲

第 貳 拾 九 號

身 延 山 短 期 大 学

妙法蓮華經序品

如是我聞一時佛住王舍城耆闍崛山中與
大比丘眾萬二千人俱皆是阿羅漢諸漏已
盡無復煩惱逮得已利盡諸有結心得自在
其名曰阿若憍陳如摩訶迦葉優樓頻螺迦
葉伽耶迦葉那提迦葉舍利弗大目犍連摩
訶迦旃延阿菴樓駄劫賓那憍梵波提離婆
提是也

經量與邊菩薩得百千萬億那由羅尼三千
大千世界微塵等諸菩薩具普智道佛所
誨時普賢等諸菩薩舍利弗等諸聲聞及諸
天龍人非人等一切大會皆大歡喜受持佛
語作禮而去

妙法蓮華經卷末

發願持法利樂有情願心並盡未來際
廣弘法門為唐海潮諸國下興法利生
自他共成佛
交承八年六月日第五度學之願主心並

日蓮聖人註法華經卷首卷末 (本版については一三六頁参照)

妙法蓮華經序品

如是我聞一時佛住王舍城耆闍崛山中與
大比丘眾萬二千人俱皆是阿羅漢諸漏已
盡無復煩惱逮得已利盡諸有結心得自在
其名曰阿若憍陳如摩訶迦葉優樓頻螺迦
葉伽耶迦葉那提迦葉舍利弗大目犍連摩
訶迦旃延阿菴樓駄劫賓那憍梵波提離婆
提是也

妙法蓮華經卷末

發願持法利樂有情願心並盡未來際
廣弘法門為唐海潮諸國下興法利生
自他共成佛

交承八年六月日第五度學之願主心並

心竹才五度版法華經卷首卷末 (文永八年刊)

棲

神

第貳拾九號

復刊の辞

身延山短期大学々頭 松 木 本 興

大正の初め、未だ島智良上人健在の頃と記憶するが、本山納骨堂の一隅で手も顔も真ツ黒にした生徒の手に依つて
謄写刷りのみすほらしい雑誌が発行された。是が棲神才一号であつた。内容は大部分が生徒の作文程度で埋もれて居
て研究論文といふ様なものは見られなかつた。才二号から活字になり、是が才一号として方々へ配布されたが内容は
前と交りはなく精々廿五・六頁のやはりみすほらしいものであつた。それが号を重ねるに従つて、学内で遠藤、高田
永倉等の諸教授の執筆があり、学外からは清水龍山先生や、山川博士を初めとして諸龍象の寄稿もあつて、初めの学
生の志操発表の機関としての目的が、いつの間にか学者の論場となり、学生側からは不満を持たれた様ではあつたが
宗の内外からは重要視せらるゝ様になつて居たのが、戦争が苛烈になると共に学徒出陣、学徒動員といふ様な事で先
生も生徒も戦場に工場に驅り立てられてしまひ、静かに想を鍊りペンを執る機会も無くなり棲神の発行も自然お流れ
となつてしまひ、戦後の混乱時代は亦物資不足其の他の悪条件の爲に、心には思ひながら手を染め得なかつたのが、
昨年開宗七百年の聖辰に当り、昭和定本としての御遺文才一卷の刊行成り。四海帰妙推進大法要虔修中身延山に於い
て宗学研究大会が挙行せられたるを記念として、棲神を復刊する機運が生れ出で研究会の紀要と合本した事は、祖山
の学苑としてはこよなき記念事業であると思ひます。

此処に過去を追懐すると同時に望みを將來に囑して復刊の辞と致します。

(開宗七百年太陰曆宗祖身延御到着の聖日に当り)

目次

口繪写真 高祖御遺文断片

復刊の辭……………身延山短期大学々頭…松木本興…

唱題思想の根底とその歸結……………塩田義遜(一)

純粹宗学の綱領的展開……………室住一妙(二)

御消息文の分類研究……………身延隱栖後……………齋藤龍遵(三)

同廣中師について……………秋山智孝(五)

「梵唄」に口傳された五調子とその旋法……………石川是行(五)

——延山流の奥義たる陰旋陽旋の分析研究——

原子論と佛敎……………坂本幸男(六)

有部に於ける存在の概念……………里見泰穩(八)

靈魂不滅の問題……………波多野通敏(一〇)

インフレーション心理……………御園生桂三郎(一二)

第五回日蓮宗教学研究大會紀要（目次）

（一）大会記事	（二三）
（二）研究發表	
諸法実相論	
——日蓮聖人の実相觀——	田村芳朗（三五）
日蓮法華宗の現代的旗幟	浦上芳武（三七）
教觀双用法華經安心深敬讚講話	綱脇龍妙（三〇）
眞言宗に於ける判教の網格私見	脇本日禎（二三）
日蓮聖人書入本「註法華經」の版經について	兜木正亨（二六）
身延、中山の關係	
——特に祈禱經及祈禱相伝書について——	影山堯雄（二六）
法華經成立史上に於ける見寶塔品の重要性	木村日紀（二四）
無作三身の根本批判と本佛の根本開顯	河合陟明（二四）
ブトン「善逝史」に引用せられし法華經に就いて	矢崎正見（二五）

宗学觀に於ける個的立場と種的立場

本門戒壇の性格

龍華像師の布教について

——南北朝動亂期に關聯して——

罪障消滅について

妙法華經に見られる文体上の特色

教義と教学

本門本尊の在り方

——一尊一土正境論——

現代に於ける日蓮主義の進路

大般涅槃經の佛性論

勢至菩薩經に就いて

佛敎實在觀の現代的意義

給仕第一の精神

茂田井敎亨……(一四七)

長井辨順……(一五〇)

高木 豊……(一五三)

河村孝照……(一五四)

野村耀昌……(一五五)

芹澤寛哉……(一五六)

竹田日濶……(一六〇)

高木大幹……(一六三)

勝呂昌一……(一六四)

中村瑞隆……(一六六)

長谷川正徳……(一六九)

室住一妙……(一七〇)

會員名簿

学園記事

校友会記事

編集後記

唱題思想の根柢と其の歸結

塩 田 義 遜

日本佛教の特長であり、且つ三国佛教の結論とも見られる、稱名往生と唱題成佛の思想は、可成早くから存在したことは、法華經の『一稱南無佛』『一心稱名乃至受持觀世音』『受持法華名者』等の文や、觀無量壽經の『受持誦誦方等經典』『讚大乘十二部經首題名字』『具足十念稱南無阿彌陀佛』等の文に依つても明らかである。且つ法華經には法師品に『一念隨喜者我皆與授記』と説き、無量壽經には『設我得佛、十方衆生至心信樂、欲生我國乃至十念、若不生者不取正覺』等と説き、淨土教は専らこれを法藏の因願の上に説いて、衆生の行功を法藏の因願に攝め、彌陀佛果に依る本覺無作の信心の上に往生を肯定し、法華經には『如我昔所願』と菩薩の総願以外に別願を説かないが、修善寺決には悲華經の釋迦五百の大願を出して

釋迦如來五百大願中才五十二云、我有微妙法、若有衆生、至心受持者成無上道、於才一生、不_レ受_二生死、若不爾者不_レ取_二正覺、(全三、六六七)

等と見ゆるが、これは全く悲華經の五百大願の意を、無量壽經の才十八願に寄せて述べたものであらうが、法華經には方便品に『我本立誓願、欲_レ令一切衆、如_レ我等無異、如_レ我昔所願、今者已滿足、化_二一切衆生、皆令入_二佛道』と單に菩薩の総願に寄せて説き、壽量品には『我本行_二菩薩道、所_レ成壽命今猶未_レ盡、復倍_二上數』と壽量本果を菩薩本因

の報酬と説いて、塵点実成の光壽無量の佛果は菩薩の無量の大願に報いられる所以を、偈には『慧光照無量、壽命無數劫、久修行所得』と説き、分別品には壽命長遠の佛果を深禪若の佛慧となし、かゝる佛慧の受持に依る一念信解を五度と校量して、『百千万億倍乃至算數譬喩所不能及』と説いて、正しく本因報酬の本果の上に、本覺無作の一念信解に依る成佛を肯定して居るのである。

かくの如く念佛と唱題とは諸佛の因願に報いられたる佛慧行、即ち如来行なる故に、爾前小乗の四諦十二因縁等の二乗行、並に權大乘經の般若華嚴等の六度十度等三乗の因位の諸行を始覺の修証の行とすれば、念佛唱題は因願報酬の上の本覺の信証の行といはねばならぬ。故に宗祖は佐前の唱題鈔には、題目を常の行、助縁には釋迦多宝十方諸佛の名号を用ゆべしと述べ、題目鈔には題目を一日六万十万千万遍唱へて、暇あらば諸佛の名号を口ずさむべし等と説いたのは、題目も念佛も共に本覺觀心の上の如来行の意と解せられたからである。併し唱題鈔には、阿含小乗に対すれば、華嚴方等般若淨土の觀經等は了義經であるが、法華經に対すれば不了義經と判じ、題目鈔には『佛の名号なればたくみなるに似たれども、不成佛不往生の經に依るが故に、徒に他の宝を数ふるが如し』と専ら教相の上で念佛無間と説かれて居るのである。

二

併しかくの如く觀經法華の稱名題目が如来行と肯定せらるゝに至つたのは、全くその前提として、かゝる易行に如来行たり佛慧行たる所以が證せられなくてはならぬ。これに就ては菩薩行を如来行たらしむる過程として華嚴の普賢行願や、般若の十種受持の準本覺的行法のあつたことは、見逸し得られない事実である。普賢行願の名は早く新舊兩

訳の華嚴經にも見えるが、その具体的の禮拜諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世常隨佛學、恒順衆生、普皆廻向等の十願は、後に入法界品の別訳とも稱せらるゝ四十華嚴に始めて見えるのである。かゝる普賢行願は全く華嚴の十地品等に見える菩薩の総願以外の供養、受持等の十願の結果なることは、不空訳の普賢行願讚等に依つても明らかである。されば此の行願は普賢菩薩に依つて、一切の菩薩の無量無辺の行願が悉く成滿せられた、一切佛刹嚴淨の願とも稱せられ、就中入法界品には善財童子の五十二善知識（五十二位）の歴訪に寄せて菩薩の無辺の因行を具体的に説かれたのにも見えるものである。

かゝる普賢行願は華嚴十地品の釋論と稱せらるゝ、龍樹の十住毘婆沙論には、三曼荼羅陀羅菩薩經と同じく、普賢行願の要略と稱せらるゝ、懺悔、勸請、隨喜、廻向の歸命を缺く五悔の形を以て説かれ、後に五悔は天台に於ては止觀に四種三昧と共に止觀の方便行として採用せられ、又真言の金剛教王經等の密軌にも五悔として見え、金剛界九方便の懺悔法として用ゐられて居る。又これより先普賢行願は禮拜、讚歎、作願、觀察、廻向の淨土往生の要行たる五念門として、早く世親の淨土論等にも見ゆるが、若し觀無量壽經には五念門は三輩九品の行法として、受持誦誦等の五種法行と共に念佛往生の前提として採用せられ、終に下品の下には十二部經の經名、彌陀の稱名を以て往生の行と説くに至つたのである。

若し華嚴の普賢行願に匹敵すべき、般若の十種受持は諸部の般若經の囑累品に、深般若の十種受持として、諦聽、受持、披讀、諷誦、廣說、書寫、供養、思惟、修習、施他の十種行法が説かれ、法華に至つては十種中受持等の五種が、一念信解の受持行として止揚せられて居るが、十種受持は無着の顯揚聖行論、世親の中辺分別論等には、菩薩の十波羅蜜の方便行として攝取せられ、若し天台は文句に分別品の四信五品の行法を止觀に六即の方便位たる相似觀行

の行法として攝取して居る。

かくの如く般若に菩薩の六度に対し、殊勝の行と見らるべき十種受持、華嚴の十願報酬の行と見るべき普賢行願は、就れも菩薩当分の六度十度等の如き、觀念修証の所謂隨法的行に対すれば、隨信の易行なる故に方便行と解せらるゝことは、無着、世親、天台、真言等に於てしらるゝのであるが、しかし、佛教史上より見ればかゝる觀念行法は、所謂正像に於ける上根利智の行法ではあるが、末法に於ける利鈍有智無智一同の行法ではなく、別語でいへば哲學的の觀念であつて、万人救済の宗教とはいはれないのである。故にかゝる要求に答へて菩薩の弘誓の総願を基調として、別願に依る菩薩の無辺の行願が説かれ、無着等に依て主張せられた、大悲の故に涅槃に住せず、大智の故に生死に住せざる所謂、無住涅槃の常在教化を理想とする要求に対して普賢行願が華嚴の十種別願報酬の信行的行法として現はれ、又龍樹が大論七二に稱揚する諸法空の淺般若に対して、世法即佛法と説く深般若の行として、十種受持の易行が菩薩の因位の行願報酬の行とし、現はれたものであらう。而してかゝる因願報酬の易行を菩薩行以上の殊勝の行として説いたのが、法華の一念信解の唱題行であり觀經の具足十念の念佛行である。されば是等の行法はこれを三乗の修証の觀念有作の行に対すれば、全く信念を基調とする故に、菩薩の六度等の觀念修証の行に対すれば、無作の行といひ得られるのである。即ち彼此を相對して且らく始覺修証、本覺信証の行と呼ぶべきである。

此等の中念佛行は早く世親の淨土論の五念門に次で、曇鸞の論注、善導の往生禮讚、就中觀經疏には觀經に依て五念門と五種受持との合糅の五種正行の上に、正助二行の判に依る智愚一同の行法として念佛の一行が止揚せられ、慧心は往生要集に更に専ら五念門に依て、末代の易行としての念佛を止揚して、末代頑魯の目足と説き、更に源空は専ら善導に依り、選擇集に於て佛願に依る万徳所歸の念佛を以て末代の要行として淨土宗の獨立を見、親鸞は更に大無

量壽經の才十八願の至心信樂の彌陀本願に立つて、いよ／＼本覺無作の意を強調して、所謂行具之信、信具の行たる不行而行の聞信一念の念佛を説き、全く本覺無作の意に立ち稱名報恩の解を見るに至つたのである。

三

これに對し唱題正行の説は、妙法華には『受持法華名者福不可量』、正法華には『若聞此經一宣持名号一德不可量』等と見ゆるが、正行としての唱題行は恐らく、傳教作と稱せらるる修禪寺決に見える、臨終行事としての法具の一心三觀、一念三千觀を擧ぐべきであらう。併し本書は島地師の天台教學史、大崎學報二六等に依るに、藤原末期乃至源平時代の初期、靜算の心地教行決（二〇六）以後、忠尋の漢光類聚（二二六）以前の粗ぼ七十年間の著と推考せられ、又近代忠尋の法華略義見聞中に、『私粟田口御義』『私云粟田口』（佛全一六、四〇四）等と見ゆるに依て、粟田口靜明以後惠心流行泉坊流一派の筆になつたものか等の疑もあるが、靜明が弘安九年心賀に付法あつた事實に依り、且つ修禪寺決が宗祖の十八円滿抄等に見ゆるに徴して、修禪寺決は恐らく忠尋前後藤原末期のものと推定すべきであらう。由來修禪寺決は惠心流の口傳を傳教に假托して一心三觀、心境義、止觀大旨、法華深義三重七個に寄せて口傳したものであるが、漢光類聚三の「夫一念心起事」の下に、一念三千觀は文、義、觀相、譬喩の四種の口傳を明す義に假名円融、理具、事具、本性、不思議、自己の七種の一念三千を明し、觀相の下に別時、常用、臨終の三種を掲げ、『臨終一念三千者、是有三重々口伝、委細旨如三四箇傳法決』（佛全一七、セ）等と述ぶる。所謂四箇傳法決とは恐らく修禪寺決を指すものであらう。かゝる修禪寺決に依るに、一心三觀、心境義（一念三千）止觀大旨は、各教行証に寄せてこれを釋し、若し法華深義の下は五重玄義に寄せてこれを釋して居る。

先づ一心三觀の行の下の別時、常用、臨終の三種の中、臨終の一心三觀は断末魔に於ける出離の要行として、法具の一心三觀を明し

法具一心三觀者即妙法蓮華經者是也、乃至臨終之時唱南無經、由妙法三力之功速成菩提、令不_レ受_二生死身_一、初法力者釋迦如來本行菩薩道時、修諸行願五百塵点昔速成_二佛道_一、自五百遠劫久思惟說此經、三世十方諸佛自利利他、八万法藏最要号爲妙法、故唱妙法号人過去會成諸佛行願、入行者身内、未來諸佛行願亦可_二來入_一、三世行願速來行者身内成就。次佛力者不思議變勝經云、我從阿私仙聞_二於妙法_一今成_二無上道_一、若有衆生於_二此微妙法_一起_二一念信_一、爾時我與_二十方諸佛_一現_二其人前_一、隱_二微妙身_一或現_二小身_一令_二行者願心應_二成就_一矣。釋迦如來五百大願中才五十二云、我有微妙法若有衆生、至心受持者速成_二無上道_一、於_二才_一生_二不_レ受_二生死身_一、若不_レ爾者不_レ取_二正覺_一。次信力者支師傳云生疑不信者、設雖_レ值_二妙法_一於_二出離生死證得菩提_一、生_二猶_レ予心_一此人妙法不信輩也、或從_二智識_一、或從_二經卷_一聞_二妙法蓮華經_一於_二生死_一更不_レ怖者、是名_二信法華_一人是信力也。如_レ是妙法有_二三力不共德_一、行_二二行_一方行圓滿、於_二三行_一圓滿後一心三觀行得_二不_レ歸入_二耶_一、一心三觀行相方行所歸内證也、妙法万行自性内德也故臨終之行者可_レ唱_二法華首題_一。(全三、六六六要引)

と釋し。若し心境義即ち一念三千の下の三種行の臨終の行法の下に

臨終一念三千觀者妙法蓮華經是也、妙即一念法即三千是故與_二一念三千_一名異義同也、臨終時專心應_レ唱_二妙法蓮華_一 (全六七九)

等と説き、更に證分の一念三千を天眞獨朗不修一念三千となし、心地觀經の成佛品の『瑜伽行者觀_二月輪_一觀_二三種大祕密法_一』(三、三二九)と心語身三祕密の文を以て之を證し、才三に止觀大旨は付文元意に寄せて釋し、付文の下に止觀の

『法性寂然名止、寂而常照名觀』の文を釋して、『止即一念觀即三千、妙即一心法即諸法、是故止觀妙法名異義同矣』と述べ、文意の下教行證に約して止觀を説く、行門に還用有相の出離生死の觀行の口伝に、先づ十界順逆觀に次で有相の禮拜行を明し

和尚深祕行法伝云、凶繪十界形象二十処安之是每向一像、各一百反可レ行_レ禮拜、口可レ唱_レ南無妙法蓮華經、心可レ念、若向_レ地獄像_レ彼猛火当体即当假即中、乃至向_レ佛像_レ之時可レ觀_レ彼体即三諦也。晝一時夜一時可レ修_レ此行一大師爲_レ末世鈍機_レ密授_レ此法要、若欲_レ出生死_レ證菩提_レ先可レ用_レ此修行_レ也(全上七〇一)

等と説き、才四法華深義の下には、五字各説、五字合成の兩様の五重玄義を、大師の自解佛乘、始本二覺等に寄せて釋し、『唱_レ妙名_レ即一心三觀一念三千也』、『唱_レ妙一名_レ万德盡歸』、『通廣五種行心散亂故非_レ要、乃至和尚云一時五種妙行』等と名体宗を釋し、妙体の下に更に蓮華因果、円教三身、常寂光土の別伝三箇を開き、次に總説の下には『總説五重玄者妙法蓮華經五字即五重玄也』(全上七二七)等と釋して居るが、悉く本覺、斷証、果上、本法、果海、還用有相自解佛乘等、本覺の行法としての唱題行を説いて居る。

四

上述の如く念佛唱題の易行に依つて、速疾に往生成佛を肯定し得るのは、是れ全く菩薩の願行に報いられたる行法なるが故であるが、念佛は善導が觀經疏に『順彼佛願故』と説ける如く、彌陀の別願の上に衆生の行功が予め盛られて居るが、唱題の場合に於ては釋迦の本行菩薩道の行功の上に之を肯定すべきである。而してかゝる意味を明かに説いたのが、恐らく前提修善寺決の一心三觀の下等に見ゆる『妙法三力速成菩提』の釋といふべきであらう。即ち法力の妙

法を釋迦本行菩薩道の行願に依る八万法藏の最要と釋し、佛力を釋迦五百大願による一念信解速成菩提の信証と釋し、信力を知識經卷に依る行者の一念信解と釋し、かくの如き三力合成に依つて法具の一心三觀たる妙法を唱ふれば、一行に能く万行を円成して速かに即身成佛すと説くのである。かく一心三觀、心境義の下に於ては、共に臨終行事として之を説くが、若し止觀大旨の下に於ては、『止觀與妙法二名異義同』となし、十界形像の順逆觀と口唱妙法を以て、上述の如く臨終行事にあらずして、大師末世鈍機の爲に説ける密授の法要と説き、此に於ては臨終行たる唱題は末法鈍根の平生行となり、更に法華深義には『唱妙法名即一心三觀一念三千也、何可云妙法名無觀心耶』と唱題即觀の釋をなし、殊に觀智儀軌に依り『薩字此云』妙即大日遍照總體』なれば、唱題即ち三密瑜伽の行法なりと説き、終に通じて廣く受持等の五種の法行は心散の故に要行にあらず、唱題受持を以て一時頓修の五種妙行と説き、五字各説の五重玄に次で合成釋に於ては、妙法の五字を以て總じて五重玄具足の五字と釋し、且つ上述の如く、本覺、斷証、果上本法等、所謂本覺思想の上に之を『名即実體』等と説いて居るが、全書には妙體を釋して『迹門心以三不變真如一理一爲妙體』、乃至觀心時直攝『大真如』、大真如者不變隨緣一体不分二相體』(全上七一)等と述べ、妙宗の下妙果に就て迹門始覺談以佛果不變一理一爲妙果、本覺門時者以三本性三千一直爲妙果、性相亡泯時者以三法性不思議一爲妙果一(全上七一)等と説いて、本覺門に於ても本性三千と説くが、唱題を以て性相亡泯、法性不思議、不變隨緣一体不分等と本迹未分の上の觀心の所談と説くのが、修禪寺決に於ける唱題釋である。併し宗祖は唱題の妙行に對して念佛を以て専ら教相に立ち未顯眞実の無間業と貶するが、併し廣く行意より見れば共に佛果々上の妙行といふべきである。

若し念佛は早く善導(六六二)の觀經疏に依て、往生の正行と説かれたのであるが、若し唱題に於ては或は章安の天台大師別傳等に『法華無量壽の二部の經名を唱へて最後の聞思となす』(五〇、二九六)と見え、宗祖は當體義鈔に恐

らく南岳の法華懺法、天台の法華三昧懺儀の三寶礼中の南無妙法蓮華經の法礼の文に依り、唱題を以て南岳天台の自行眞実の内証（九九九）等と説くも、これ等は礼拜行帰命法であつて、未だ純然たる口唱の題目行とは見られないのである。これ我が国佛教史上藤原の中期の本覺思想高潮時代に、慧心が一乘要決を出して、法華一乘の宗は如来懺たる無漏の種子に依り、定性無性皆成佛道と説き、日本一州同帰一乘と述べつゝ、顯密事理の業因は利智精進の所行となし、經論の要文を集めて往生要集を作り、五念門に依り正修念佛を説て末代の目足となし、諸經の行業は瓔珞經に見ゆる如く六度を出でないが、華嚴の普賢行願、法華の受持誦誦等をも共に往生の諸行となし、最後諸行の勝劣を判じて法華の一念信解を以て、權教の禪定には勝るゝも円教の定慧たる一念三千觀には劣るとなし、若し僞作たる枕双紙には一念三千觀を以て出離の最要と説き、彌陀宝号を唱へて法華經の一念三千の理に依り、我即眞如本覺無作三身と知る等の釋を見るに於ても、慧心當時には未だ唱題成佛の説が明で無かつたことは知ることが出来るのである。

かくて慧心の後都卒の覺超の頃、傳教以来の口傳法門が始めて紙上に載せられ、勝範、長豪に次で忠尋頃に至つて天台傳南岳心要の口傳が、漢光類聚に註せられ、その才三卷に常用、別時、臨終の三種一念三千觀重々の口傳は、四箇伝法決に詳なる旨が記されて居るが、四箇伝法決とは修禪寺決でないにしても、類似の口伝と思はれるが果して然りとすれば、止觀大旨の下に『止觀與三妙法一名異義同』と説き、法具の一心三觀、臨終の一念三千觀たる唱題が、末世鈍機の法要たる五種頓修の妙行として説かれたのが、果して忠尋の頃であつたとすれば善導以後実に五百五十にして年、始めて伝教に假托して修禪寺決に依て現はれたものといはなければならぬ。

然らば修禪寺決に見ゆる如き、唱題思想は、果して何処から来たのであるかといふに、法華経は敏達天皇六年始めて我が国に伝来し、推古朝には太子の三経の疏となり、奈良朝時代法華の鑽仰いよく盛大を加へ、平安朝の初伝教慈竟に依て、四種三昧不断念佛が將來せられ、随つてこれより先鑑真に依て將來せられた法華懺法も、叡山中心に行はれると同時に、当時の日本佛教は表面的には佛教の加持祈禱が主流をなしたが、裏面に天台の法華の三大部中心の聽講研鑽が潜行的に行はれたことは、藤原初期に於ける御堂関白道長が、覺運に三大部、四教義等を学び、院源より法華経を聽講せることは權記、御堂関白記等の記事に徴して明かである。かゝる上藤間に於ける講読研鑽と平行して叡山に於ける伝教將來の法華三昧堂の法華懺法、並に慈竟將來の常行三昧堂の不断念佛は、一般的佛教行事として普ねく行はれたことは、三宝繪詞等に当時の年中行事を記する中に、『ひえの山の四季の懺海、不断念佛』等が見ゆるのみならず、日本往生極樂記には『晝誦法華経、夜念阿彌陀佛』等と記し、拾遺往生伝には『唱彌陀宝号、稱法華題目』等とあり、更に後拾遺往生伝には『行法華懺法、修不断念佛』等と見ゆる如く、所謂當時叡山に於ける朝題目夕念佛の行事は、今日見る如き、法華念佛が別の信仰異なる思想に立つ行事ではなく、当時は法華念佛一体の信仰上の行事であつて、鎌倉時代以後に於ける法華念佛相容れざるものとは全く別の立場にあつたものである。されば古人は『六字名号略法華』（朝野群載）といひ、『阿彌陀経を読んでこれを小法華と稱讚し、法華を読みてはこれを大名号を唱ふと号し』（日本紀略後篇）た等と、小原の座主顯真が語つたのに徴して明かである。かゝる時代に生れたのが慧檀兩流祖源心覺運である。されば慧心は往生要集を著して、念佛を以て末代の目足と号し、後に一乘要決を出して『縑素貴賤悉期成佛』と述へ、剩へ後世枕双紙に『生年六十有余唱彌陀宝号時、依法華経廣大恩徳、知我即真如』（全一、一二七）等と述懐せられたと述べらる所以である。

而して叡山に於けるかゝる法華彌陀一体の信仰は、擇時鈔に『所謂法華經の觀智の儀軌に壽量品を阿彌陀佛とかける眼の前の十辟見』と不空を評せる如く、不空の智度儀軌には『今當当心閉目專意、誦普賢行願一遍、一心遍緣諸佛菩薩、乃至次當即誦無量壽命決定如來眞言』(一九、五九六)等と見え、且つ彌陀の梵名に無量壽無量光の兩義あるより眞言の法華曼荼羅には何時しか釋迦彌阿同体と解し、台密に於ける慈覺智証等も亦同一思想を有し、慧心の如きも當時の僞經たる蓮華三昧經を盛んに引用し、正修觀記に於ては無量光無量壽を迹本の彌陀と解し(全二、二六二)彌陀法華觀音一体三宝(全、二二二)の説をなしたのである。かゝる実践行法として普賢行願の要略たる五悔が四種三昧中の法華普賢觀に依る半行半坐三昧の別行たる法華三昧懺儀と合流し、更に南岳に假托して簡易化せられた法華懺法が、後の唱題思想を高潮する溫床をなしたものであらうことは想像に難くないのである。

由來法華懺法は止觀七の五悔と同じく全く華嚴の普賢行願の要略であり、又古來佛菩薩の一切の行願は普賢十願を出でぬと稱せられたのであるが、かゝる普賢行願は五念門と同意の菩薩の願行具足の行法で、天台眞言の五悔並に淨土の五念門とは、法門組織上の別なることは、近くは乳味鈔一、觀經疏支義分指定記等に依て明かである。而して五念門に依る念佛は、觀無量壽經に依り善導に依て專修への基礎が作られたのであつた、即ち觀經の九品往生に就て見るに、先づ上品上生の至誠心深心回向發願の三心は五念門、又誦誦大乘と中生の善解義趣は、全く法華の五種法師と同じく、般若の十種受持の要略であり、更に下品上生は『讚大乘十二部經首題名字乃至稱阿彌陀佛名号』に寄せ、下生は『令聲不絕稱阿彌陀佛、乃至十念』を、持佛名の受持に寄せて説いた五念五種合様の往生行である。善導は觀經疏に於けるかゝる合様の往生行を誦誦、觀察、禮拜、稱名、讚歎廻向の五種正行と爲し、重ねて稱名を正定業となし他の四種を助行と判じて、專修念佛への基盤を作つたのである。

併し慧心は専ら円密の本覺思想の上に立ち、就中往生要集は世親の五念門上に正修念佛を以て止觀の易行と説き、華嚴の普賢行願と法華の受持等の諸行を往生の諸行となし、是等の諸行の上に偏円定慧の廢立をなし、往生之業念佛爲本と説けるも、畢竟慧心の思想は諸行往生を出でないものである。随つて同時の檀那流覺運の觀心念佛、念佛宝号等も亦同工異曲と解すべきであらう。かくて慧禮兩祖の後慧心流は覺超、勝範、長豪、忠尋と相承したが、此の間に天台傳南岳心要なるものを中心として、天台の口傳法門なるものが次才に發達し、忠尋に至つて始めて口傳法門が漢光類聚として筆録せられ、更にこれが伝教に假托して「止觀妙法名異義同」の下に整束せられて、三重七個の口伝となり、終に臨終行乃至末世鈍機のために止觀の一心三觀、一念三千觀の要行として、修禪寺決等に見るに至つたものであらう。

六

若しかゝる修禪寺決を以て忠尋頃のものとするればその後粗ぼ百五十年に宗祖は、鎌倉京叡山等を東請南詢すること二十余年、建長五年春三十二歳にして始めて題目宗を開き、臨終行たる題目を以て『地涌の菩薩にあらざれば唱へ難き題目』と稱し、上行別付塔中相承の秘法と推稱せられたのであるが、前述の如く佐前に於ては、唱題鈔の如く専ら天台の五時八教判に依り、法華經を四十余年の諸經の總結、随つて諸佛諸經の題目は所開妙法は能開なれば、題目は正行諸佛諸經の名号はこれ助縁と説き、題目を以て末世愚者の要行となし。題目鈔には、一部、要品、題目を以て廣略要の別をなし、要の題目を難值往生成佛の行となし、觀經の念佛を未顯眞実の經説に寄せて不成佛不往生の行と判じたのである。かくの如く佐前の題目は諸行往生の域を脱しないことは、持法華問答鈔に『上根上機は觀念觀法も然るべ

し、下根下機は唯信心肝要』等と説ける如く、佐前の題目は往生要集に於ける念佛と同様の釋意と解せられるのである。

併し佐渡に至つては、開目鈔に題目を以て『壽量文底の一念三千の秘法』と説き、本尊鈔には五文具足五字の受持を自然讓與の佛慧行と釋し、当体義抄には『弟子檀那の当体』、高橋書には『八万聖教の肝心』、四信五品鈔には『信代慧一念信解の妙行』、報恩鈔には『天台傳教未弘、有智無智一同末法の專修の行』と説き、日女鈔には『神力別付の要法、以信得入、五種頓修の妙行』と述べ、富木書には『天台傳教末法讓與の才三法門』と説いて、正しく壽量文底の本覺法門なる意を明にして居る。且つ十法界事には

若本門顯已迹門佛因即本門佛果故、天月水月成_三本有之法、本迹俱顯_三三世常住_二也、一切衆生始覺名_三迹門因_一、一切衆生本覺名_三本門因果_一、修一因因感一因果是也、(二九五)

と説き、開目鈔には『本門にいたりて始成正覺をやぶれば、此即本因本果の法門なり、九界も無始の佛界に具し、佛界も無始の九界に備はりて、眞の十界五具一念三千なるべし』等と即ち題目を以て釋迦の發心弘誓以來、本行菩薩道時の無數の因行に酬いられたる、如我昔所願、今者已満足、化一切衆生、皆令入佛道の佛果々上の法なることを明にしたことは、これ本尊鈔に五字を以て釋尊の因果具足の釋せるに依て明である。隨つて宗祖弘通の題目は修禪寺決等に見ゆる如き本迹未分の法とは全く別といはなければならぬ。

翻つて宗祖遺文中修禪寺決の名目、並に文の見ゆるのは、現行縮刷では十八円滿抄のみで、他は録外十七の臨終一心三觀と廿三の当体蓮華抄であるが、臨終一心三觀は真本には文永十年二月十日最蓮房相傳と見え、文は修禪寺決の一心三觀の下臨終義の全文で、妙顯寺日具は五字円妙抄に『蓮師御筆跡非歟』といひ、又当体蓮華抄は弘安三年八月

一日とあるが、古來真偽の論があり、隨つて二書は現に縮刷等には削除せられて居る。若し十八円滿抄に就ても近代最蓮房存否の問題と連關して、或は疑ふ筋もあるが、立正觀鈔、当体義鈔、十八円滿鈔はその内容の一貫した、所謂天台傳南岳心要に立つ『一心三觀一念三千之極理、不出三妙法華華經之一言』の口傳の上に立つものである。就中十八円滿鈔に『当体蓮華相承等、日蓮已證法門等前々如書進』と見えるは、恐らく当体義鈔を指すものであらう。隨つて全鈔は文永十年でなく、證議論等の如く円滿鈔と同じく弘安三年に系くべきであらう。

若し最蓮房に就ては現に京都立本寺に日永授與の本尊が存し、就中身延三世日進が永仁三年上洛以來、正中二年三月某人転写の立正觀鈔を十二月再転写したものが、送状と共に身延文庫に現存するに徴して、最蓮房は赦免後恐らく京都に歸り、その後宗祖とは屢法門質疑の往復があり、その賜書は有縁に依つて録内外等に傳はつたが、御眞蹟は最蓮房が所持したが恐らくその後火災等に依て失はれたのであらう。現存の十八円滿鈔は恐らく当体義鈔等と關連して最蓮房よりの質疑に対して、修禪寺決の法華深義の下五重各説の蓮字五玄と、繪説五玄に連続し、その下に止觀大旨の元意三重釋中、教門末、行門全文證分の初約十五行を、○印を附し略引し六番問答以後本迹未分の天真獨朗と本果の妙法とを對判して、本果の妙法を正行、本迹未分の天真獨朗の法は助行と判じ、妙法を以て神力別付末法相應の佛法と釋したものである。此に注意すべきは修禪寺決の四個法門中、一心三觀、一念三千の下に於ては三重の中行門の臨終行事として唱題を明し、止觀大旨の下には附文元意に分ち附文の釋には『止即一念觀即三千、妙即一心法即諸法是故止觀與三妙法二名異義同』と述べ、元意は教行証の三重に約し、十八円滿鈔に○印に依る略引は、行門止觀の下、和尙深秘行法傳の義として、

図ニ繪十界形像二十処安レ之、每向ニ一像各一百反可レ行ニ禮拜、口可レ唱ニ南○經、心可レ會若向ニ地獄像ニ彼猛火当体

即空即假即中、乃至向_二佛像_一之時、可_レ觀_二彼体即三諦_一也。晝一時夜一時可_レ修_二此行_一、大師爲_二末世鈍機_一密授_二此法要_一、若欲_レ出_二生死_一證_中菩提_上、先可_レ用_二此修行_一也(三全、七〇一)

と述ぶる如く、此處に始めて臨終行事にあらざる鈍機平生行事の唱題行が見ゆるのである、かくて法華深義の五支釋中妙体の下には、『大真如者不變隨緣一体不_レ分_二相体_一』と本迹未分を体となし、妙宗の下迹本を一往不變と本性に分つも、畢竟未分の法性不思議を妙果となし、更に通廣の五種妙行は心亂の故に、『和尙云一時五種妙行』と五種頓修の行法として唱題を明し、宗の下に蓮華因果、円教三身、常寂光土の三種別傳を開き、かくて總說五重玄の下に『妙法蓮華經五字即五重玄也』等の釋が、一往修禪寺決に見ゆる唱題に関する釋である。

若しかゝる修禪寺決に見ゆる慧心流七箇の大事は、忠尋の後皇覺、範源を経て源空(一一三三—一二二二)即ち法然と粗ほ同時に同門下の稍後輩たる俊範(一二二二—一二六二)が、後嵯峨法皇の勅命を奉じて七箇法門を始めて筆録して奏進したのが、一帖抄即ち惠心流内証相承法門集一卷なりといひ、その奏進の年次は判明しないが、俊範の弟子静明の法孫心賀が入門後二十七年弘安九年四十四歳で、始めて俊範より一帖抄の相承のありしに徴して、山川氏は範源の後嵯峨院への奏進を以て粗ほ建長二年と推定して居るが、果して然りとすれば一帖抄の奏進は宗祖の遊学の晩年に当るのであるが、現に見る如く一帖抄は純天台義に立つもので、常用別時臨終の義、並に止觀妙法の同異、乃至五種妙行等に関する釋は文中に一向に見当らないのである。併し十八円滿鈔に『天台宗奥義不_レ可_レ過_レ之歟』等と述べらるゝ如く、修禪寺決の四箇傳法は當時に於ける最も神奥の相傳であつたものであらう。

今日らく修禪決を忠尋（一〇六五—一一三八）頃の作とし、又俊範が一帖抄を後醍醐院に奏進せるを、山川氏の如く粗ほ建長二年（一二五〇）として、兩書の内容を比較するに上述の如く、七箇法門に於ては決は四箇法門を中心とし、別傳三箇は最後法華深義中に妙宗の下に、これを開き『如別集』等とあつて未だ何等釋を見ないが、抄には法華深義の下に正しく題目に関する別釋があり、又決は四箇に互つて當時の天台釋の以外に、臨終行とし又鈍機の平生行として唱題行を高潮し、且つ本迹未分の上に止觀妙法名異義同の説をなし。抄はその文要略で止觀の釋義をあまり出て居ないのである。且つ忠尋、俊範兩聖の名は共に遺文に見え、就中忠尋に就ては太田殿女房御返事に真言の即身成佛に就て

但天台才四十六の座主東陽の忠尋と申す人こそ、此法門はすこしあやぶまれて候事は候へ、然ども天台座主慈覺の末を受くる人なれば、いつわりをろかにてさてはてぬるか。（一二七二）

と述べ、俊範に就ては念佛者追放宣状事には『大和莊法印俊範、乃至爲對治源空門徒各々述三子細』と記し、淨土九品之事には『三塔總學頭として大和莊俊鑿法印』と他の鑿字を用ゐての名は見ゆるが、決抄等に見ゆる所謂口傳法門に就ては何等述べられて居ないのである。

併し聖人の遺文中口傳法門に就ては、十八円滿鈔には上述の如く、止觀妙法名異義同等と述べつゝ、妙法を以て神力別付已心相承の秘法となし、天真獨朗に對して正助を判じ、就中彼を隨獄の法と貶し。若し立正觀鈔、当体義鈔に於ては、共に妙法を以て壽量所顯神力別付の法要にし、且つ天台傳教自行内証の法とするも、時機至らざるが故に正直の妙法の名字を替へて止觀と号す（九九九、一〇六八）と述べ、末法は本門所顯の妙法の流布すべき時となし。立正觀円滿抄には天台の玄旨血脈の『一言妙旨、一教支義』傳教の顯戒論に所謂『一心三觀傳於一言』の法に寄せて妙法を説き、当体義抄には南岳の法華懺法、天台の法華三昧、傳教の十生願記（修禪寺決？）等に見ゆる南無妙法蓮華經の

題目と解し、『南岳天台傳教等内鑑、而未法導師讓之不二弘通給也』等と述べて居るのである。以上は遺文に見ゆる止観と妙法との同異である。併しかゝる止観系統とも見らるべき題目が、果して法華懺法、法華三昧より来るものとすれば、それは全く五悔に依る普賢行願の上の本覺的行法としての題目と見なければならぬ。

以上は最蓮房關係の遺文に見ゆる題目であるが、若し宗祖が題目を以て五支具足の五字と釋せるは、その意全く法華玄義に出づる所で、近くは修禪寺決の法華深義の五字合成の釋が最も具體的のものであるが、本尊鈔には『是好良菓壽量品肝要、名体宗用教南無妙法蓮華經是也』と、正しく壽量所顯の果上の妙法として釋せるは、天台が宝塔品の三箇告勅に寄せて起後を釋して、『明支付囑声徹三方』と釋し、妙樂は記に重ねて『略舉經題玄收一部』と扶釋し、又天台は神力品の四句要法を五重玄に約して妙名用体教となし、『総結二經一唯四而已、撮其樞柄而授與之』等と釋し、妙樂は『一部之要豈過於此』と釋する等に徴して、宗祖は常に題目を以て五支具足神力別付の要法となし（九四四、四九九、一一〇四）。又天台は文句に五種法師を束ねて四安樂、三軌、自他二行、更に二行を束ねて具一切行即ち如来行と釋せるは、常に宗祖が天台傳教内鑑冷然と釋せる如く、本尊鈔の具足妙法の釋は天台に由ると見なければならぬが、日女御前御返事には『南無妙法蓮華經と唱る即五種の修行を具足す』と述べ、これを五種頓修の妙行と釋し、且つ修禪寺決の『和尚云一時五種妙行』を以て之を證し、更にこれを以て弟子檀那の肝要、神力別付の要法と釋し、高橋入道御返事には末法の要法たる題目を以て『八万聖教の肝心、法華經の眼目』等と釋するは、修禪寺決の三力釋の最初法力の『八万法藏最要号爲妙法』と全く同意である。

隨つて若し是等の釋に依れば宗祖の題目は、遠くは天台の釋義に依るも近くは修禪寺決等の、臨終行事、末世鈍根平生行事の題目と全く相通するものがある。併し若し後の一帖抄の釋と相通するものとしては、円教三身の下の『山家

大師釋云一念三千即自受用身、自受用身者出尊形佛』等の文は、矢張先の日女鈔、御義下十七等にこれを見るのである。然るに聖滅七十九年佐渡阿闍梨日滿は、日滿抄に略傳三箇と三秘との關係を述べ、本門宗の日隆は本門弘經抄に略傳三箇は三秘なること義理分明と述べ、本妙宗の證誠日修は真流止傳鈔に、略傳三箇を修禪寺決の簡要となし、『蓮師替名目云本門三大秘法』等と三秘抄を以てこれを証して居るが、併し是等の三秘に対する釋は宗祖滅後に於ける一帖抄等の口傳法門と宗義との交渉を物語るもので、日修がこれを修禪寺決に關係づけた点等から見れば、唱題思想は一帖抄より修禪寺決により深い關係を有するものと考へらるゝのである。

八

若し果して宗祖の唱題が修禪寺決に由来するとすれば、天台の敬光は夙に山家學則に修禪寺決を傳教の眞作となし宗祖の唱題を以て修禪寺勸行の風と解し、近代前田博士は傳教に發する本覺法門に依る臨終行と解し（天台宗綱要）、上杉博士は口傳法門の脱化と説き（日本天台史）、佐々木博士は台密地盤に立つ徹底的法華至上主義（天台教學）等と、聖人の教學を評することは一往これを容受しなくてはならぬ。何となれば聖人は佐前に於ては自ら天台沙門、傳教大師門人等と稱し、唱題を『受持法華名者福不可量』の文を以て解し、且つ題目を以て慧心の往生要集等と同じく諸行往生思想の上に立つて釋されたからである。併し題目弘通に依る先業滅罪即ち佐渡御勘氣鈔に『佛になる道は必ず身命をすつるほどの事ありてこそ』等の思想は、佐後本尊鈔等の專修唱題、受持讓與の唱題成佛説の強い前提と解さなければならぬ。されば宗祖は佐後の開顯に於ては題目を、天台傳教等の内証に約して開目鈔、義淨房書等には『懷之』と述べ、三種菩薩事等には『未三分明』、本尊鈔等には『未三廣行』、四条鈔等には『一重立入』、富木鈔、值難事

取要鈔等には『殘之』等と與釋し。上野鈔には天台の所弘を『主曆昨食』、十八円滿鈔には『墮獄の法』、等と評し、若し外用に就ては獨り報恩鈔には『未弘』と述べ、上野法要鈔には『但南無妙法蓮華經なるべし、余事をましへはゆゝしき僻事』等との套抄釋を見るに至つたのは、全く本門開顯に立脚するからである。

されば当身の大事たる本尊鈔には、釋尊と共に天台傳教を内典の聖人となし、題目を以て止觀の一念三千に勝るゝ釋尊の因行果徳具足の法と述べ、四信五品抄には正しく法華の流通分たる法師品分別品等に依り。一念信解以信代慧の佛慧如來行と解し、且つ兩鈔には共に自然讓與に寄せて本覺無作の行意を明かにして居る。かくの如き一念信解五種頓修の行意は、勿論これ般若の深般若の十種受持、並に華嚴の普賢行願等に由来し、近くは天台の釋意等にも依るが、更に修禪寺決等の釋意に関係なしとは断じ得られぬものがある。就中佐々木博士の天台教學に指摘せる、舊録外所收の臨終一心三觀に見ゆる、『妙法三力速成菩提』の釋を以て『唱題の他力的意味づけ』云々の評は、『法力者釋迦如來本行菩薩道時、修諸行願、三世行願速來行者身内成就、乃至佛力者若有衆生、此於微妙法、起一念信、至心受持者速成無上道不受生死身』等の文に徴して、唱題の易行によく成佛の妙果の具足せる所以を物語るものである。上述の如く淨土三部等は彌陀の別願に寄せて、易行肯定の理由を明にして居るが、法華は方便品に菩薩の行願の成滿を明し、壽量品に諸佛因位の行願を『本行菩薩道』の一句に收むるのみなるが故に、易行肯定の理由を觀取し難き怨みがあることは否めないものである。故に修禪寺決には三力に寄せて受持の如來行なる所以を止揚し、更に宗祖は本尊鈔に唱題は釋迦の本因本果具足の功德聚なる所以を指摘して、法華の經意に依る受持成佛の旨を明にしたのである。かくの如く宗祖の唱題成佛の意は法華の文に明かであり、更に法華三昧、法華懺法を始め、修禪寺決等にはいよいよその旨を明にせられて居るが、これ等の釋は慧心の往生要集、宗祖佐前の唱題鈔、題目鈔等に見る諸行往生乃至諸行

成佛思想に立つ所謂雜行中の題目行といふべきである。これに就ては先頃裕氏が「日本佛教の開展とその基調」の中に『我が鎌倉佛教は諸行往生より一向專修への開展なり』と指摘せる如く、佐後に於ける宗祖の題目釋は、上述の『一重立入』『殘之』『未分明』乃至報恩鈔の『未弘乃至有智無智一同』、法要鈔の『余事をまじへばゆゝしき僻事なり』等の一向專修の上に、所謂題目宗の獨立を宣言し、佐前の相對的諸行往生成佛說時代の天台沙門、根本大師門人より脱却し、本化上行、神力別付の上に『諸經も法華經も詮なし唯南無妙法蓮華經』の專修成佛說を建立し。本朝沙門、法華經の行者日蓮と獨自の主張に徹したることは、法然の念佛宗と同じく全く思想展開の自然の結果であり、隨つて本迹未分天真獨朗の本覺法門を打破して、全く本門開顯、以信代慧、受持讓與、一念信解主張の上に、口傳法門を脱化して徹底的法華本門至上主義の上に打ち立てられたものといはなければならぬ。(二八、三、一一)

純粹宗学の綱領的展開

室 住 一 妙

(一) われ／＼の宗学はキハモノ的名称を避けたい。

とはいふ乍ら、純粹宗学といふのも、やはりキハモノには違ひないが、むしろ、さうしたキハモノをさけたいといふ
氣持を寓したものである。

即ちできるだけ「ありのまゝ」、「本当のもの」、「宗祖のもの」、「宗団のもの」、「歴史的社会的に生きてゐるもの」、「永遠に生きて行くべきもの」、「絶対に本質的な」、「最も重要な」、「最も尊嚴な教權的なもの」……等を究明する目的をもつ。自覺的に自ら發心、立志した理想的信念、人格を主体とし、又同時にそこから働くべきことを性格とするものである。

だから、いつの時代いかなる社会に於いて完成したとか、するとか、作り上げるものとかいふことは大して問題ではない。そういう固定した体系を目ざしてはゐないが、上は本佛より宗祖に流れ、宗祖より宗団に生き、社会国家世界に全宇宙に光被すべきものとして、生きて働らくべきものとして規定づけられよう。

それ故に宗学は必ずしも学一般の学的ワクに規制されるものではないであらうが、(この点については後述する) 純情に一心に教の本質を最大限に發揮することを自覺的に自ら使命づけるものである。

従つて教の性格を一教といふものそのものを、凡聖相關するを意識し、志向連關することは、あくまでも抽象的ではなくて、現実人間の内奥に於いて実存的に把握されてゐねばならぬ。そこに教の純精神的生命が、現実人間の純生命的精神に、直接感應し交融するといふ先驗的構造は、確實に認めなくてはならぬ。

いかなる宗教も、民族的風習的宗教より、律法的倫理的宗教、天啓的宗教、佛教の自覺的宗教に至るまで教の性格は、たしかに通貫してゐると思ふ。またいかなる時代に於いても、人間が現実的内奥に於いて自覺されてくるとき、実存的に神との対決とかいへる場面に於いて、その性格構造はいよ／＼露はになる。

こうした意味で、教は、或は宗教は、実存的にあくまでも現実の人間生活一般に、即ち社会的インフレも犯罪も戦争も乃至天災も運命も、墓石も幽霊もすべてかゝはつてゐる。幾万年前の人類文化の痕跡も、現代世界の文化戦にまで連つてゐる、さうした現実人間生活に必ず直接し、切実にいな致命的に血が通うてゐる。

さういふ教でなくては、教とはいへないものであるとともに、現実を徹底的に批判し超克して、高く／＼悠久無限へと志向し飛躍するのではなくては又教とは斷じていへない。要するに教は現実の、現実の内心に根ざして、絶對否定的に理想の、理念の極致につながつてゐる。非連続的連続にたしかに貫いてゐる純精神的生命である。

それはたゞ今の今日に於いてではない。前時代も、前々時代も、幾百千年の昔も又將來にも、現実と理想との相即し相克し相融する辨證法的全連関が健全に生きたるとき、「教といふものが生きてゐる」といふのである。

また、一の時代の教の在り方は、直接根ざした現実より抽象されていく概念化であつてはならぬ。

概念操作による建築の、哲学や、形而上学ではない限り、教は生々しい人性内奥の生命と、個人的社会的全宇宙的に、血みどろの格闘をつゞけ、生殺し與奪しつゝ、理想へ解脱・超越へと、無限の過程をふみ通つていく。そこには

深刻な純粹生命の問題をいつももつてゐる。否問題をたえず生み出し、それといつても必殺必死の対決をもつて刻々、生長し創造していく。そこにおのづから自發自展の体系を作していく。

時代にそれ／＼時代性があるやうに時代の問題がある。即ち教にも時代の教の性格が自らあるのである。東西南北の地域的社會にも社會問題生活問題等がそれ／＼あるやうに、教にも之と関連しつゝ、内外にそれ／＼交錯してわたる現實的諸問題がある。

これらの時間空間的諸問題に即應し、色づけられてくる教の特殊性格がある。之をば教の現實的水平的特性とでも名づけるならば、本質的に、理想への向上進展の過程における性格を教の上昇的性格と名づけられようと思ふ。

以上の水平的、上昇的、深刻な必死の問題と取組んでゐるのが教の性格であり、又、教の生きた体系或は生態なのである。真剣な態度と嚴密公正な究明をする体系はいつの世、いつの処、いかなる凡人も賢人も、教の中に於いてはそれ／＼尊嚴な真姿を示してゐる。この限り、いかなる教も、またその断片にすらも、固定したシステムではない、生きて流動し、創造しつゝある確乎たる自覺体系を孕んでゐるといへる。即ち廣狹明暗の度はあるにしても、一の人生觀、世界觀、宇宙觀を展開していくのである。むしろ、たしかに上昇過程につれて、人生、世界、宇宙觀はいよいよ廣く明かにされていくことは当然である。

教の本質は現實から理想への到達過程で、教より修行を起し、行によつて目的境地に達する。故に教に行証をふくまねばならぬ。行のいかなる階程も教に隨うての行であり、証への目的を見失はぬ。証も同様、教行の實踐、實踐到已の証でなくては証とはいへない。教行証が三重相関鼎立の三位一体性をなしてゐる。

個のうちに全を映しつゝ、(教)ひそめられた全を開展しようとする(行)、全に相関し活躍しつゝ、全個完成を

期していく、(証)。これが本来、教の根本性格であり、單なる知識体系の学とは、本質的意味で峻別されねばならぬのである。

「この教の本質を解明しつつ、自己批判し、問題を自ら提出し、解決し、生きた人間社会の生一般を淨化向上し完成する」といふ、そういう学でなくてはならぬ。

之は教と学との中間に立つやうにみえるが、むしろ眞実の教の特色としてのみ、教がかゝる学を生み出す。教が、教、学を生み、独自の展開をなさしむるものこそ、眞実の教といへる。唯だ仏教のみがそれであらう。仏教の特質性といへば、誰しも、仏とは覺者、「それより、それへの教」といふことができる。仏は學者ではない、覺者大覺者、正等覺者である。絶対理想境に到達、全宇宙の眞実正理を照らし得るもの、その教の本質は、自ら覺者となり、他をも教へ導いて自ら覺者たらしむる、そういう教である限り、「理想へ現実より」の、水平、上昇の無限の問題を、勇敢に生き〜と取組み、自ら体系をなす。永遠の求道的(上求)、教化的(下化)努力を惜しまない。

そういう宗教、教団を仏教といふ。絶対自覺の教説、教法——それは教行証の円かに融致してゐる体系——こそ、科学哲学一般の概念体系とは全く異つた領域をひらく。教そのものの学、教、学を拓き得る。いかなる時世の人々をも直接に教へ導き、自覺者、大覺者そのものとなさしむる教を、いよ／＼純化し自覺的に本質をあらはす。

わが宗學の本く宗旨は、その教の中のある特殊ではない。仏教の教の本質を最大限に發揮した教に本き、最大限に發揮すべき教學性を自覺し、自らも他人も現実に直接し即應して、一擧にかうした行願海に朝宗せしめようとする本質的な特殊宗教である(別頭仏教)。その宗旨の基礎的教學、五時八教判も、五綱判も、新たな再認識、再検討を要するのはいふまでもない。以上の教の本質、教學的領域からかへりみると、寧ろ現代及び將來的新価値をみとめられよう。

今、私はさし当り、具体的問題からすゝめる。

まづ見る。現実問題とは何か。日々の衣食、俸給、賃銀、配給等々、街頭の交通もピラも、ストも講和問題、苛税といふより殺人税、平和とか再武装とかいふ論議を別として、対岸の火災ならぬ、すではやく戦雲は全世界を蔽うてゐる。いつ、どこで、ピカとして、ドンの音もきかぬうちに、地球まるごと破裂させられないとも限らない。逃げようもない、諦めようもない、切実な毎日の不安恐怖をラヂオは叫び、新聞は印刷してゐる。我々は免疫的に摩痺性の穀のうちに、たゞ今かうして、ものごとを考へてゐるのだ。マトモに考へたら神経衰弱症になつて了ふであらう。さりとてやはりあくまでも、そんな噴火山上の小屋にダイナマイトを抱いてゐるのであるといふことが、意識下にあることも承知はしてゐるつもりである。このこともたしかだ。私もさういふ時代に生きてゐる。生かされてゐる。

「出づる息は入る息を待つことなし。風の前の露なほ譬にあらず。……」と仰せられた祖聖の言の葉は、切実真剣な対決を促される。たしかに、個人生体のはかなさに加へて、今や社会的世界的絶対絶命の世界史的運命を以て、今感ぜられるのである。

殊にわれ／＼日本人にとつて、一等国より四等国への顛落はともかくとして、敗亡悲惨の生活面社会面はどうだらう。それもなほ、思想的精神的にどうだらう。何たる屈辱ぞや、天に愧ぢ地に慚ぢ、人にをびえつゝある、そういう私たちである。そのうちの一人、私は一体どうすればよいのか。生きるにはといふよりも食ふことが生きることの先決条件だと（唯物論者はいふ）しても、その生きることの目的は何なのだ。生きる目的とか価値とか、何らかすぐれた意味のない限り、あえて苦しい恐しい此の世に生き永らへるための、衣食の苦勞も無用のことではないのか。

人はたゞ生きるのではない。生きんがために食う、それだけではない。まして食はんがために生きるのではない。生きること、以上のためにこそ生きるのだ、とかう教へられるとき、私は生存、（それはたとひ乞食をしても、草を食うても）生きようとする。あゝこの、歴史的傳統、世界的恥辱、恐怖苦難、なにもかも、涙ながら目をつぶつて生きても行かうと思ふ。私自身、何ものであらうとも、才能も体力も何も、この時代に生かされ得るような働きはなく価値はなくとも、たゞさういふ誠実な目つきだけが、私の生存の眞価なのかもしれない。果して、どうであらうか。どうであるにしても、少くとも、私はさう信ずればこそ、敢えて生きようと努めてゐるのだと思ふ。

然らば私の信ずる教とは何か。

それは佛の教である。佛とは何か。それは一切智者、大覺者、正等覺者、眞の宇宙的意義、絶對的価値を實現した人である。万人をそれに導き教へて行かうとする教である。之こそ、全人類の尊嚴な生命であり、価値ではなからうか。意義も価値もないところ、百千年の壽命を悠々永らへて、榮耀の限りを盡しても、全くイミナイ、バカゲた物に過ぎない。

こんな意味のことは、あらゆる宗教がみな説いてゐるやうである。但し果してどれだけ實現してゐるのか。たしかに實現し來つたか相當に。つまり、人生と、宗教、世界宗教比較検討の問題である。人生といつても悠久幾万年の人類文化史につながる問題である。宗教学の單なる形態問題ではなく、宗教哲學的問題、乃至比較宗教学研究等であらうしかし、今のところ、私の力の及ばぬところ。

私をもつと、直入の短刀を自らに擬せねばならぬ。

今の私自身、何うせねばならぬのか。

「本佛の召喚に應じ、祖聖の教導にぬかづく」といふそのことで精一杯なのである。こゝに徹しよう。

しかし、その祖聖の信仰に生きるといふ宗団そのものは果して何うだ。何を教へ何を爲してゐるか、またこれまで来たのか。こんな宗団の社会的機能、宗史の文化的役割等も今しばらく措はかおく。

私自身、祖聖の教導のもとに精進していくこと。実行実証それが絶対核心である。こゝに今の私に許される学、宗学は、たゞその絶対核心のためである。本来、純粹宗学の才一の関門なのではないか。教の本質論、上求下化の往還二門分別を明確に把握すべきである。

かくも、切実にまた懇々と、その宗旨の生命として教導される所以のものは、この現の生きた身に即しての成佛である。私の向上の一門、切実な念願は、祖聖の一片のお言葉にさゝへられてゐる。

「日蓮は今生の祈りなし。たゞ佛と成らんと思ふばかりなり」。之は初信の規定のやうで、また信の終局的目的であらう。

然らば、その成佛への道はいかに。

「末法に入つては、法花経も余経も詮無し。たゞ南無妙法蓮花経なり。」

之はその教法を詮要して示されたものである。

「たゞ南無妙法蓮花経とばかり唱へて、佛に成らんこと肝要なり。」

之は宗旨を行証として示されたものである。

われ／＼の誠実の魂は、純信至極の信として、教の精要に結ばれ、眞剣な受持一行は即座に極証の秘妙に達する。い

とも簡明な宗旨の体系である。日蓮教学の至純性は之を措いてはないと信ずる。

教学は或は一面精微を極め、論理的システムを嚴に、体系の雄大を誇つても、結局それは、世俗の學術的ゼスチャーを衒ふもので、出世間的教の本質を毒することになり易い。即ち一時一機の遊戯に墮す。

教学はむしろ、簡明化され、實際化され生きた現実に直爾に生かされねばならぬ。その爲めの鑽仰究明こそ、教学の本質である。教の現実に生きるところ、実証的に、人格に、家庭に、社会国家に世界に道風徳香一切に薰じわたるであらう。その目的としての宗教は、リクツではない、遊戯ではない。現人間主体の内奥生命に下種され、根を張り、芽を出し、葉を擴げ、花さき結実していく、生きたものである。人格より靈格へと生長の事実こそが佛教の本質、宗旨の構造なのである。故に即身成佛は永遠の理想とか、願業とかではない。はるかかなたの幻想やまた理論的象徴ではない。思想的加上説のレッテルでもない。生きてゐる人間の当処に開かるべき体験境である。親子兄弟夫婦の家庭にも、向ふ三軒兩隣の社会にも、国家に世界に全宇宙に光被する光明がこの五体の毛孔より放たれる体験実証である。少くもわが祖聖に於いてはさうである。

われらはこの祖聖のあとを繼ぎ、その求められたものを求め、その到られた処に到達すべきである。たゞのその身軀手足口舌の眞似事をするのが宗徒門弟なのではない。佛教は、佛をたゞ讚めたゞへ、媚びへつらひ、莊嚴光飾するのが佛教の、教の本質ではない。悪しく敬ふは祖師の大嫌ひなところである。

純粹宗学は即成を期し、即成より發して、佛教そのものを活かし、現代を世界を全宇宙を、絶対真理の光明のうち、尊嚴微妙な本性実相を照らし出すべきである。常寂光土の顯現とは、そういふ意味で期待する。

以上は、純粹宗学の構造的展開とされる。

今、私はかすかな常寂の光で認める。

みわたせば花もみぢもなかりけり、

碧瑠璃かがやく蓮のうてなに。

世界も全宇宙も、大慈微妙な功德に充ちくた結晶である。十界互具、百界千如、一念三千等も、この大慈大悲の御恩を知る智慧であり、大菩薩の願業の基礎づけ、乃至説明に外ならぬ。

本佛大覚世尊は絶対の哀憐教化の大靈格である。教主釋尊はその人格的顯現である。衆生の惑業苦の因縁、いよくはけしくして、劫、命、見、煩惱、衆生の五濁は爛漫、邪惡恐怖顛倒の世とはなつた。

「三界ハ安キコトナシ。猶火宅ノ如シ。衆苦充滿シテ甚ダ怖畏スベシ」。かるが故に、佛は殊に使を遣はして末法は一切衆生に狂惑の業病を治せんがための一大良薬を服せしめ給ふ。狂子、服薬の痛切な悲願方便のまへに、敢て服せない者がある。さらにまたいかなる手段をめぐらし給ふか。——少くも寂かな至誠一片の光をもつて、自らも内省し世界をも見よう。

なるほど人なればこそ生きようとする。食はねばならぬといふだけで衝き当る現実、その生活問題もおろか、社会人なれば国家國際の破局危機の断崖に立たされる。わが民族の幾百万、いな幾千万の人類同胞は、生々しい犠牲の朽骨の上に、なほ吸血魔の掌握から逃がれ得ない。慘虐な翻弄と微笑とであやなされる。それが何とかできないのだから。

われらの信仰は、この当時この国土にこそ、時と機とに於いてこそ目ざして打ち立てられた筈だ。而もこの国土の敗亡、世界の危険、この宗団、この教学、この私たちは、何の面目あつて同胞に、世界の人間たちに直面できるのか。

世界の平和はいかにして、もたらさうとするのか。教導すべき方針も立たぬはをろか、目に見え過ぎた邪悪の魔手は公々然と振はれて政治経済法律教育宗教等に、翻弄されまくつてをる。

今の我々は何をしようとするのか。迎合や真似や紛飾や曲会や獨善、——そんなものでどうしようといふのか。どうなるものでもない。一切かなぐりすて、赤裸々に純真に、熱い宗祖のおん胸にとび込んで行くべきではないか。

この頃、「ブツデスト・マガジン」誌上柳田謙十郎氏の紙上討論「現代佛教徒は何をなすべきか」に答へて、「まづ平和運動を」と佛徒の力によつて世界の平和が守られるとき、人類の歴史は諸君に永遠の讃佛歌をおくるであらう」その論旨は、佛教が釋尊の人格によつて、人間社会の平和運動者であつたこと、戦争中の佛教徒の国家権力に迎合協力して侵略戦争をなしたこと、現下の下層民衆の声をきき、新憲法によつて非戦論の輿論を起して全国の檀信徒組織を動員し、平和運動を世界的實力となすべきだといふ。

この人は哲学博士といふ肩書をもち、宗教思想乃至佛教にも相当の理解あるやうに自他ともに思はれてゐる。殊に唯物論社会科学思想研究にも多大の同情傾倒してゐる人であるが、此の論旨はまことに小中学生に説く一場の訓話で、世界思潮の科学的研究、哲学思想的批判のほども、かなりいかがはしいやうに感じられる。そもく非武装国の無條件の平和運動が、現実的科学性にも基つかず、理想的批判も、熱情も涌かぬやうな宣伝運動で何ができようか。この尖鋭化した慢性化した対立相克を果してどうしようか。「戦争はいやだ」といふ吹けば飛ぶやうな泡沫的感情で、非戦論敗戦主義は赤色陣營の才五列以外のものではないやうに思はれる。

また、日本山妙法寺一派の導師、藤井行勝日達師の昭和廿六年一月七日「世界才三次大戦」及び、全年一月十七日

「日本非武装論」の

二つのパンフレットに於いて、非武裝論を高調してをられるのを讀んだ。

その論旨は、世界舞台の要人識者連、我が首相二三の論説を批判しつゝ、才三次大戦はまぬがれがたい。世界平和は理解同情尊敬を世界人間相互にもつべきこと、それは結局、宗教佛教、中にも法花経の不輕菩薩の但行禮拜行に帰すると論じ、我が国は、米ソ何れについても屬国に過ぎぬ。武裝すれば戦争、戦争すれば相互に殺傷損害、勝敗何れにしても怨をかさねる。故にわれらは国土を挙げて非武裝、非戦主義に徹して、虐殺、凌辱、奴隸を覺悟し、但行禮拜唱願を以て成佛を期すべしといふ。同時に侵略者に世界史的靈的覺醒を與へんとすべきだといふ。いはゞ、国家、民族あげての、「身を殺して仁をなす」といふ意味らしい。

之は彼の門弟信徒に與へた説教草稿には違ひなからうが、苟くも天下の大事を論断した、自ら少くも世界史的論策を氣負うてゐる。今日の時代、單に宗教的直觀や熱情だけでいふべきではない。教義的に政治的に嚴かに冷靜に考へねばならぬと思ふ。

才一、今まで武力をもち、戦争したのは誤りなのか。

才二、これからの時代は、原子力兵器の出現によつて、そうすべきだといふのか。その理由は勝敗何れにしても大破壊の殺傷をまぬがれないからといふのか。或は今後將來の世界情勢が、もう対立戦争の時代ではない。ガンジーの無抵抗主義で靈的戦ひを戦ふべきだといふのか。

第三は、わが国は今、武裝解除された際、新憲法に宣言規定されたこの機会だからこそといふ意味か。多分にさういふものらしい。

才四に、肝心な点は、これまでのことはともかくとして、これからのさうした靈的團結、精神的斗ひこそをたしかに、

再武装していく物的人的なよほどの犠牲、それ以上の精神的ギセイ困難がある。然し、そういふ個人的つもり（抱負）はその主張者にはあるとしても、そういへるほど宗团的社会的準備があるのか。現にそこに引用されてゐるキリストの言葉や佛教本生譚を以てその支証とし、三衣一鉢宗団を建て、自ら往古の予言者氣取りで、この大難局に対決しようとしてゐるやうに思ふ。

才五、もつと現実的方策にのみ考へてみるとして、一体今の世界対立、一觸即発の危機はそれは世界史潮の必然性にある。之が打開策もその対立因の深刻周到な科学的調査と靈的直観とに立脚しなくてはならぬ。即ち米ソ民主主義の成立過程、現実情勢は、理想主義精神主義的に批判されねばならぬが、この論中には一向にふれてゐないのである。かの兩者とも、戦争肯定だから暴力主義だと断定し去ることは飛躍した論断ではあるまいか。果してソ連政權下において、こんなパンフレットはおろか、論議さへ出来ないのではないか。ソ連の西歐中亞朝鮮における謀略的侵略、惡魔的挑戦に対する米及びそれを支持する大多数の國連加盟國のやむなき抵抗防禦戦たることへの理解も同情も少しもないのである。

才六に、このやむなき対立を打開していく方策として、米を主導とする西歐民主主義、國連活動の努力に対して一顧を興へず、全く無視し去つて、才三次大戰の必至と暴力戦の勝敗何れにしても人類必滅の運命論でその論旨をすゝめてゐる。之も人間の尊い努力に対する無情な高慢な見方だと考へる。人類はお互に、その最後までその努力を尊いものとして鞭撻し援助し指導していくべきではないか。それが及ばず乍らも、宗教家当分の手ではないか。

才七、さらに進んで、彼はその信仰を宗祖日蓮の教に発してゐる筈である。之を常不輕菩薩の但行禮拜一本に徹すべきを唱導してゐる。之は宗祖の析伏主義であり得るかどうか。その自己に対し、他教に対する教学的批判を欠いてゐる

るやうである。もと／＼彼の宗派内には教學的論議研究は許してゐないさうだから、彼には相當の確信あつてのこととしても、宗祖の「智者に我義破られずば用ひじとなり。」といふ、宗學的基礎を明さずして断定するのはいかゞであらうか。

殊に阿含部經の本生譚や、本經の不專誦誦の但行を主張せんとするのは、すでに人類の新しい躍しい史潮たる人權尊嚴や文化史的現実への否定ではなくとも、少くともその輕視であらう。

才八、かくまでに重要な國際政治問題への論策建議運動は、宗教家として誠に尊いことながら、それだけに周到な調査と運動の公明な論據が明確にされねばならぬ。單なる講和や賠償へ、予めうつ高等政治的ゼスチャーであつてはならぬ。赤旗の景氣よさになびく迎合的結論に墮し、そのまゝ現下のところ敗戦主義は赤への利得を與へるのではなからうか。よほどの慎重を期すべしといふ所以である。

才九、これも彼の宗派内への信念誠告に止る限りは、当然至極で、何らいふべき限りでもないが、彼自らすでに政治運動に東奔西走したといふに於いては、甚しく世をあやまるものではなからうか。宣伝のための宣伝としても、責任ある宗教運動としても、それは獨善的盲目的但行禮拜宗であり、ガンヂーイズムへの全面的キリカへであり、印度佛敎へ、或は印度敎へ、而も、原始基督教と手をとつていくやうな逆転とならねば幸ひである。

才十、この小篇中、冊子について巨細に論議をあえてする所以は、彼がわが宗門中異色ある人格行動をなしつつ來つた者である。三衣一鉢・擊鼓唱題、行脚して全国はおろか支那、印度まで足跡あまねく、生きた菩薩としてこの時世に大いに何か聞くところあらんと期待してゐるだけに、この論旨は最も驚くべくまた歎くべきものである。ともかく我々は深く内省せしめられる。

前述の如く、寂光の照らすところ、必ず各自、それ／＼の人生觀・世界觀をもつべきであらう。

まづこの敗亡の現実にもだえてゐる我々自らを体感する。精神的には、國民としての深刻な懺悔の情が涌く。そして世界の危機におののいてゐる我々である。全人類一人残らず同様であらう。

とるべき態度は、今日当処に、人類平和を衷心祈念し、創造していくよう、斗ひつゞけねばならぬことは勿論ながら殊に日本人として、日蓮宗祖の門弟として、世界の絶對平和・円融文化を、背負ふべく大願を發さねばならぬ。具体的に、国連強化、すすんで世界政府の樹立へ、個人と個人、民族と民族、国家と国家、互ひに理解し同情し尊敬し協力していく、そういふ大きな体制を確立しよう。むしろこのことを、武裝非武裝何れにしても世界的に宣言し、国命を賭して立つべきだ。無論、自己防衛の武裝は当然であらう。そして絶對平和文化の世界的宣言には、先づ何よりも国内の政治、社会の健全な体制、精神的切り換へ、乃至啓蒙育成の礎地がなくてはならぬ。即ち、わが日本の国家体制・国民生活、思想文化等への科学的検討を要するとともに、佛教及各宗々学宗団の在り方についても、冷厳公正な眼光の光りのもとに裁かれようではないか。すでに、幸か不幸か、わが宗団も佛教各宗団も、封建的形体は異様な音を立てて崩壊し出してゐる。伽藍に巢かうた生活も、意識も、激しい戦後の風潮のうちに押し流され、洗ひ去られつつある。

わが宗団はいかに在るべきか。信仰はいかに守らねばならぬか。いな積極的にこの世界潮流に何を主張せんとするのか。主張の必然当然の根據は何か。等々の重要課題は大いに提出されねばならぬ。個人的恣意の憶測や、超祖無教の觀心宗学や、字句の詮索からくる早計獨断、まして西歐哲学思想との迎合紛飾、赤味がかつた歪曲等は許されない本尊、行法、攝拵、經典等に関する教義研究も、成佛、往生に関する検討も、たゞいはゆる世間の学的方法で解決

きると思ふのが、すでに大それた誤解なのではなからうか。

至心に宗祖にきかう。

雷撃の如く、耳朶を心胸を衝く御声をきくではないか。響いてゐるではないか。

「我れ日本の柱とならん。我れ日本の眼目とならん。我れ日本の大船とならん等と誓ひし願破るべからず。」

これこそ、今日の第三次大戦の予感におびえ、焦土の社会、紊亂分裂の宗門、倒顛混迷の宗徒に対する、嚴乎として嚴なる。絶対權威の教令なのではないか。

よつて只今の時代教学はここに集中し、ここから発動すべきである。之は純粹宗学の時代的に展開する綱領である。然らばその実践綱領はいかに。

一、宗祖の獨創樹立された、即ち別頭佛教としての中核は五字七字である。三秘はその教行証的機能を実現する純粹本質構造であり、五綱は五字七字の現実的基調をたゞされた必然、当然性である。

往時の時代教学基礎としての伝統宗学は、その意味で、永遠に古典として素材として認めねばならぬ。今日の世紀の光で開かれた研究、佛教学からも、印度学的考証の思想的精神的意味の解釋からも、敢えて認容し、主張し得ると信ずる。

二、受持即成の実証の時代である。之は理論的論議ではなく、實際的に人格に社会に育成し、開顯し實現せねばならぬ。一切はここから高次の進展が約束されるであらう。

三、新しい教学的領域の開拓は、即成の寂光的知見によつて果される。従来、我々の佛教内部の各宗教判五時八教判や、三國佛敎史的意味の時代、機根、国家觀等は再檢討を加へ、新たな五綱判によつて世界宗教として出發せねば

ならぬ。只今問題になつてゐる佛教と基督教との対決、批判、擧析の問題も、この新たな領域のうちに於いて扱はるべきで、恣意に相互の私見と私見とのあげつらひは、結局水掛論に了る。新領域としての教学は、今後の問題とはいへ、今日の切なる要請なのである。

私かに考へる。全人類の文化は、原始社会の神秘カオスから漸次、自覺的に人間中心へと進展したとたしかにみられる。この大きな文化史の流れに於いて、人間理性の発動が、いはゆる科学哲学的文化を創造し來つた。その学一般の極限は、自己顯照の自覺といへよう。この学の光りから、神秘的社会の淵源から出てゐる風俗、道德、倫理、宗教の一連の伝統を照らしみると、教の本質、教の性格をあらはに認めるやうになると考へる。即ち教は人間の文化、世俗文化を超越し、或は否定する絶対者、及びそこからの啓示、教誡、教導等をふくむ教法である。

されば廣義の文化は、学と教との兩極から否定的に相關し光發してゐるやうに考へられる。

佛教はこの全人類文化といふ渾円球の二極を完全に統一包容し、眞觀するものではあるまいか。大覺者としての如来の大教である。新しい教学といふ領域はかうした意味の絶対空の場面である。

従来の伝統的佛教各宗の宗学は、むしろ佛教本来の教学的立場よりは、教の方に傾いた而も硬化した概念建築の中の論議に止つてゐるのである。

今日こそ、この新しい教学的立場、實は佛教の本質的論場に立つて、すべての科学哲学的学見思想主義はもとより、あらゆる宗教そのものをも批判し顯開し得るのではないか。

如来の御最期の御遺誡に示されたところの四歸依、法燈明自燈明法歸依自歸依の説は、言簡意深、たしかに、この教学といふ新領域における太新太古の指針を訓へ給うたものと拜する。

それは学の極より放たれる相對的現實的光りと、教の極より放たれる絶對的理想的光りとが、交錯する教學領域が存在する。佛教における（教學）のは、その兩極交錯の時代的赤道帶に止まらぬ。それは兩極と全球とを包括する空の場面を照了する、いはゆる常寂の光である。

かうした新領域より始めて世界教化の企劃性を生み出すことができよう。

たとへば、政治的には国運を強化し、或は改造し、世界政府の樹立完成を期するとともに、原子物理学的研究成果は工業化へ、世界資源開發へ、從來の植民地化を轉回して、世界一國家的地政学の開拓実施を目ざし、世界市民の生活保証、人權尊重、福祉増進文化協力へと努力する。

さらにこれまでの科学哲學的硬化を医し、天文学上の新説、或は新たに心靈現象の究明、心理・生理學の実証と理論はめざましく、新たな世界觀宇宙觀を展き、人間個性の魂の躍動は脈々として禁じ難い驚異的曠野を打ち開いて、世界一家・人天交融のいわゆる円融文化を建設していく。即ち形而上學的科學・科學的形而上學の相互浸透した宇宙的世界觀、人生觀に照らされ、力づけられ、人類の輝く寂光文化を、その時こそ、顯現せしめずにはおかないであらう。

純粹宗學はかやうな將來の展望をもつものである。

要するに、私たちは、宗祖日蓮大聖に直參し、深い懺悔をいたすべきである。絶對隨順の教・行に、妙証に直到すべきである。純粹宗學はそのための必須機能と考へる。伝統的な形骸、枝末問題は、ここしばらく拂うて、宗祖自体

の生命論理と実証への体験味識を目的とする。それは自覚即信念として、その見地から、宗団がいかに理論・実践
実証し来つたかを、公明に謙虚に内省する。さらに、現実には、理論・実践・実証の連環は、内には教団の全的改造
更生を期し、新たな「教学」領域を開拓し、その発展の自々からに、外には世界教化の企劃を生かし、かゝやく寂
光文化建設へ寄與する。否それは欠くべからざる絶対的使命とするものであることを確信する。

(廿六、四、十一)

御消息文の分類研究

——身 延 隱 栖 後——

齊 藤 龍 遵

聖祖身延御入山より在山九ヶ年間の御消息は一五五扁にして、上野殿後家尼御前御返事に始まり波木井殿御報に終
つてゐる。御消息文は單なる御手紙ではなく、人間日蓮の全人格が顯はれ其の内容は、悉く経論釋を引証し而も簡明
な教義と、門下への信条が示されてゐるのみならず、人間道に直結してゐる点が消息文を一貫した特徴である。謂は
ゞ教義の実践面である。今之を年代順に分類表示すると、

年代別

聖 壽

篇 教

文永十一年	五三才	四篇
全 十二年	五四才	九篇
建治 元年	五四才	十六篇
全 二年	五五才	十四篇
全 三年	五六才	十六篇
全 四年	五七才	五篇
弘安 元年	五七才	廿六篇
全 二年	五八才	廿一篇
全 三年	五九才	廿四篇
全 四年	六十才	十五篇
全 五年	六十一才	五篇

となつてゐる。之の表によると身延入山の文永十一年が僅か四篇なのは入山早々の事で、「山中に木のもとに木葉うちしきたるやうなるすみかおもひやらせ給へ」(一〇五六)とある如く移住前後の不自由な御生活の爲か、又建治四年に五篇なのは建治三頃からお病気の兆が顯はれ、「身にいたはる事候間こまかならず候」(一七〇一)とあり、弘安五年の五篇は「所勞のあひだ判形をくはへず候事恐入候」(二二〇五)とあつて在山九ヶ年の聖祖の動靜が自ら描写されてゐる。最も御消息の多いのは 聖壽五四歳の二十五篇と五七歳の三十一篇で、五四歳の文永十二年、建治元年の一ヶ年を通じて四十八篇の御書及消息中に、有名な撰時鈔二卷、身延山御書等あり、五七歳の建治四年から弘安元年の

一年間を通じて総て三十八篇あり、其の中三十一篇が消息文であるから、如何に御門下との交流が盛んであり、且つ法華の護持と流布に御留意遊されしかを窺ふのに十分である。

即ち聖壽五四歳は御入山の翌年であり、山中の御生活にも馴れられ愈々入山の目的と聖祖の御本懐を更に發揮される開会とも云ふべく、翌五十五歳の建治二年は入山四年目で身も心も落付き給ひたらんか、全年四条金吾御返事に於て自受法樂の境界を以つて日常生活を開会し給ふ（一四四二）たのに照しても、在山九ヶ年の中間会の始まりと案じられるのである。かくして五七歳迄御門下との交流が繁しく続いた如くである。

以下聖祖と対告衆、対告衆の分布地域、聖祖への供養、消息文に示された内容の四節に涉りて述べることにする。

第一節 対告衆に就て

先ず対告衆と御消息の分類を列擧すると

- (一) 四条金吾及女房に與しもの 廿一通（女房三）
- (二) 南条時光及母、女房に" 卅七通（母七一女房二）
- (三) 富木胤繼及女房に" 六通（女房四）
- (四) 池上兄弟及宗長女房に" 一二通（宗仲四、宗長女房一）
- (五) 千日尼に" 四通
- (六) 太田乘明及女房に" 四通（女房三）

- | | | |
|------|--------------|----------|
| (七) | 妙法尼に" | 四通 |
| (八) | 妙心尼" | 三通 |
| (九) | 南部氏" | 三通 |
| (一〇) | 国府入道及女房" | 一通 |
| (一一) | 淨顯義淨に" | 二通 |
| (一二) | 松野六郎左衛門及女房に" | 八通 (女房三) |
| (一三) | 窪持妙尼に" | 七通 |
| (一四) | 棧敷女房に" | 二通 |
| (一五) | 三沢某に" | 二通 |
| (一六) | 六日女御前に" | 二通 |
| (一七) | 北条彌源太に" | 二通 |
| (一八) | 南条九郎太郎に" | 二通 |
| (一九) | 元日昭母妙一女に" | 二通 |
| (二〇) | 弟子禮那中に" | 三通 |
| (二一) | 治部房に" | 二通 |
| (二二) | 大内安清に" | 三通 |

以上の外に新尼御前、曾谷教信、一ノ谷入道女房、高橋六郎左兵門、清澄寺大衆中、大井莊司入道、辨殿日昭、南条平七郎、舟守彌三郎等四十一名の多数に及び僅か九ヶ年の在山としては相当の數であろう。

第二節 対告衆の分布地域

次に御門下の分布状態を地域別に列擧すると、大略鎌倉、武藏、下総、駿河、佐渡、甲斐、安房、伊豆、遠江であり、（今の神奈川、東京、千葉、静岡、新潟、山梨県である。）之は消息文として録内外に集録されたものゝみで、即ち鎌倉では四条金吾の外に四名、武藏では池上兄弟、下総では富木胤繼の外に六名、駿河では南条時光の外に十二名、佐渡では千日尼の外に三名、甲斐では南部実長、大井莊司の二名、安房では新尼御前の外に四名、遠江で二名、伊豆で一名、外弟子中となつてゐる。

之によれば聖祖活動の中心地鎌倉より、誕生の安房、弘法の下総、流難の佐渡、入滅の池上となり、駿河の国に十三名の御門下があつた事は注目すべき事である。何となれば駿河以外は聖祖法難の靈地である故、消息の交流は首肯出来る処であるが、駿河に何故多数の御門下があつたのであろうか。恐らく聖祖御入山迄は比較的交流が少かつたが立止安国論御述作に先立ちて岩本実相寺の経藏に御入りになつた縁と、身延に最も近い距離であるため御入山後に出来た新しい信徒であると思考するのが妥当と思ふ。御消息中駿河の御門下に対しては後に於て詳説するが、勸信の御文が多い事に照して自からも領解出来るのである。而して教学的に最も力説されたのは四条金吾に対する消息で、最も親密な間柄に拜されるのは池上兄弟である。之の点については次の才三節に述べる。

第三節 聖祖への御供養に就て

消息文を一貫した一致点は聖祖へ御供養の品に対する返礼であり、何れも文頭に品名を挙げ質問に対しては解答を迷ひに対しては教示をと才四節に述べる様に、大略十ヶ条に涉りて教化を垂れ給ふたのである。

先ず地域別による供養の品名を列擧すれば、

- (一) 鎌倉から 饅、みかん、白小袖、白かたびら、柿、梨、ひじき、綿、米、餅、酒、串柿、ざくろ(十三品目)
- (二) 武蔵から 饅、銅器、菓、帽子、帯、綿、味噌、酒、わかめ(九品目)
- (三) 下総から 米、帷、單衣、饅、綿、柿、塗物容器(七品目)
- (四) 佐渡から 海苔、わかめ、竹の子、單衣、饅、干飯(六品目)
- (五) 駿河から 饅、海苔、酒、みかん、昆布、山芋、午莠、菓子、豆、さよげ、根芋、山椒、わさび、酢、麦、單衣、餅、大根、めうが、帷、塩、油、米、里芋、串柿、竹の子、ゆず、栗、茄子、梨、焼米、ちまき、筆、大豆、海草、胃腸の菓、摺豆腐、あはし柿、飴、御座蕙、法衣、甘酒、浴衣、馬(四十五品目)
- (六) 甲斐から 柿、酢、菜、白米、油(五品目)
- (七) 安房から 海苔
- (八) 遠江から 米
- (九) 伊豆 ナシ

若し之を身延を中心として考察すれば最も近距離の駿河が多種多様であつて、而も新鮮な果実野菜類が着眼される。

錢の供養は四条金吾が最も多く、米と酒は各地から供養されてゐるが、聖祖が酒をたしなみ給ふた事は、弘安四年十二月八日に南条時光母尼が酒の供養をせしに

大雪は重なり寒はせめ候、身の冷ること石の如し、胸の冷たきこと氷の如し、而るにこの酒は温かにさし沸して一度呑み候へば火を胸にたくが如し湯に在るに似たり(二〇八二)

と兩眼に涙浮ぶとまで喜こばれたことから、聖祖の好物であつた事は拜察出来る。以上は一般的な見方であるが、特に吾々の眼に映ずるものは池上兄弟からの供養であろう。即ち銅器、帽子、帯、菜等何れも心の籠つた物許りで、聖祖の御生活を如何に案じられたか、察せられる。御入滅に就ては波木井殿御書には釋尊に習て良の池上云云(二一一三)とあるが、稍々同じ方向であり最も信頼された鎌倉の四条金吾の処を入滅の場所となされず、遙か彼方の池上に御入り遊した事は恐らく池上とは格別の精神的連がりがあつたと思はれる。其の反面當時の鎌倉は未だ入滅の場所としては、余りに法敵が多い爲でもあつたろう。其の間の事は、四条氏と池上兄弟への消息に明かである。下総は比較的遠隔の地であるから野菜果実は見られず、お米の供養が一番多い。佐渡の千日尼が干飯を供養したのは、聖祖の御不由を偲び如何にも女らしい温情溢れるものとして特色がある。駿河の御座筵、法衣、菓子、飴、筆、浴衣等は細心の情が奥ゆかしい。

以上の品々によつて聖祖の食物は精進のみであり、在山九ヶ年の中期頃より健康が勝れなかつた事も推察出来る。

次に聖祖から御門下へ御送りになつたものとして本尊授與があるが、特に感激を覚ゆるものは下総の曾谷教信に向の資として「方便品の長行書き進らせ候、先に進らせ候ひし自我偲に相副へて読みたまふべし」(一一二六)とあり、自ら御希望になつて入用の品を懇請されたものには「目連樹十兩計り給はり候、べく候」(一六三七)と駿河の松

野氏に御依頼になつてゐる。之は入山後五年目の建治三年であるから、恐らく念珠の材料とされたのであろう。

第四節 消息文の示教内容

消息文の内容は多種多様であるが、勸信。歎信。教導。安心。追悼。祈禱。告誡。顯彰。讚徳。情義の十段に分つて、人間日蓮と御門下との消息交流を拜察する。

(一) 勸信 段

消息全体は勸信的内容であるが、其の二三を挙げれば建治元年池上宗長に対して、兄弟同心に法華經を信じ不退転の信仰を勸めて古事を引證し「釋尊を造りて祈りしかば入鹿程なく打たれにき」(二三〇七)と鎌足が入鹿を打つに信仰の力、祈りの力であり「此より後もいかなる事ありとも少しもたゆむ事なかれ、乃至設ひ命に及ぶともひるむ事なかれ」(二三〇七)と勸め、建治三年日女御前に本尊を授與して教義を示す傍ら「妙法五字の光明にてらされて本有の尊形となる是を本尊とは申すなり乃至この御本尊只信心の二字にをさまれり云云」(一六二四)と勸信し給ふてある。

(二) 歎信 段

才一段に比して本段は稍少い、弘安元年千日尼に信仰深き事を歎じて、

佐渡の国より此の國まで山海を隔て千里に及び候ひしに女人の御身として法華經を志しましたし年々に夫を御使ひとして御訪ひあり乃至御身は佐渡の國におはせども心は此の國に來れり我等は穢土に候へ共心は靈鷲山に住むべし

(一八一六)

と情細やかに此土淨土凡身即成を説示し給ひ、全年南条氏に対して故上野殿の信仰繼承を歎じ、末世の様相を説き、諸の故事を擧げ、念佛と法華經を峻別し、先祖の信仰を繼いでゐる南条氏を絶讃し、信心の色顯はれたるを十羅刹も守るであらう（取意）（一八一九）と結び給ふたのである。

（三） 教導段

教導と云ふ意味は慰情と激勵を加味してゐる。情と勵ましのない教導は無意味であるのみならず神魂に徹しない。文永十二年佐渡の国府入道に子供無きを慰ぐさめ、老後頼り無き時は身延にて日蓮と共に信仰三昧に入れとて、「國も隔たり年月も重なり候へば弛む御心もやと疑ひ候にいよ／＼色を顯わし功を積ませ給ふ事但し一生二生の事には非ざるか」（一一二七）と姿見えざれば心次第に遠ざかる一般世情に反して日蓮を頼りにさるゝは過去の深き契りならん

と情を垂れ給ひ、更に語を續けて「此の法華經は佛、人の子となり父母となり女となりなんどしてこそ信ぜさせ給ふなれ」（一一二七）法華經を受持する者は孤獨ならずと力附け「いづくも定めなし佛になる事こそ終つひのすまが柄にては候ひしと思ひ切らせ給ふべし」（一一二七）と淳々たる御教導に聖祖の愛情が味識される。全年四条金吾に法華經の難持と値難を体得してこそ佛果証得のある事を述べて

受くるはやすく持つはかたし、さる間成佛は持つにあり此の經を持たん人は難に値ふべしと心得て持つ也乃至此より後は此經難持の四字を暫時も忘れず案じ給ふべし（一〇九五）

とあるは有名な事である。かくの如く聖祖の教導は総て御門下と「共に在る」教導である事が理解出来るのである。

（四） 安心段

此の安心段は才一の勸信段と併行し、最も力説されてゐる。従つて御門下中では駿河方面の門下と、女人に対して多

いのが着目される。末代禁状と別名のある松野殿御返事に於て安心立命を説き、先ず無常観から起して縁起論に至り安心証得は捨身求法の信行にあり、不退転の修行を積んでこそ生滅々已寂滅爲樂なり（一五二二）と示され、妙法尼御前には日常生活を寂光土なりと開会して「臨終の事を習ふて後に佗事を習ふべし」（一七五〇）上野尼御前には「淨土と云ふも地獄と云ふも外には候はずた我等がむねの間にあり之を覺るを佛といふこれに迷ふを凡夫と云ふ」（一〇五〇）と簡明直さいに御教示になつてゐる。

（五） 追 悼 段

追悼に関するものは何んと云つても報恩鈔である、聖祖の御心境は報恩鈔送文に明にして「自身は内心は存せずといへども人目には遁世のやうに見えて候へばなにとなく此山を出でず候」（一五一二）恩師報恩追悼の念止み難きも国諫成就迄は此の山を出すと聖祖の御心境を「されば花は根にかへり眞味は土にとゞまる。此の功德は故道善房の聖靈の御身に集るべし」（一五一〇）と述べ給ひ、四条金吾女房の祖父の死に對しては「なげき入つて候よし申し給ふべし」（一七三九）妙法尼御前には夫の死を悼み事細かに悔みを述べて

内へ入れば主なし、客人来れどもあひしろうべき人もなし、夜の暗きにねやすさまじく、墓を見ればしるしあれども声もきこえず、只獨り歎き給ふらん、かた／＼秋の夜のふけゆくまゝに冬の嵐のをとする声につけても彌々御歎き重り候らん（一七八八）

と苦樂共にある事を綴られ、池上兄弟には孝子御書を以つて謗法の父を法華經に入信せしめたるは、兄弟ともに淨藏淨眼の後身ならんと、孝養を賞して追善の資となし給ひ（一八二九）、藤九郎盛綱が父の供養せしに、

一向法華經の行者となりて去年は七月二日父の舍利を頸に懸けて一千里の山海を経て身延山に登りて法華經の道場

に之を收め、今年は又七月一日身延山に登りて慈父の墓を拜見す、子に過ぎたる財なし（一九五九）

と孝養を敷じ給ふ。之によつて聖祖当時から年回供養に逮夜、正当忌の習ひがあり、身延への納骨も之が最初であるやうに思はれる。身延靈山思想は数多の御妙判に散見出来るが、藤九郎父の納骨も其の一端であり、特に聖祖自らの供養なれば靈山往詣思想の発端と見るもあえて行過ぎではない。

中興入道消息に於て

娘御前の十三年に丈六の卒塔婆を立てて其の面に南無妙法蓮華經の七字を顯はしておはしませば畜生道をまぬがれて都卒の内院に生れん（一九二四）

と追悼の傍ら塔婆建立の功德を述べ、又其の形態方式を詳説され「卒塔婆には法華經の題目を顯はし給へ」とあつて御消息中に塔婆供養については本文のみである。

（六） 祈 禱 段

祈禱につきては所謂修法と一般の祈願に分れ、現在の遠壽院流及び往昔の安世院流、身延の積善坊流があるが今は之に觸れない。御妙判中祈禱に関する代表的なものとしては、祈禱鈔、祈禱經送状、道場神守護事があつて、道場神守護事は富木氏に授與され、消息文中祈禱に関するものは富木氏、及び下総の太田氏に多く拜せられる点から、聖祖の祈禱觀と富木氏とは不可分の關係にある様である。建治二年富木殿御返事に祈禱經の文を列擧して「尼御前の御所勞の御事我が身の上とおもひ候へば晝夜に天に申し候也願くは日月天其の命にかわり給へと申し候也」（一五二二）と病氣平癒の祈願を發され、五年後の弘安二年には永い病氣の尼に對して可延定業書を賜りて、病と業を分別し、定業たりと雖も法華經の信仰を以つて懺悔すれば必らず消滅すべし。身の病、心の病、共に露と消ゆるなり、との御指南あり

つて「あらおしの命や惜ししの命や御姓名並びに御年を我とかゝせ給ひて大日月天に申し上ぐべし」(二八二六)取意等とあるは今時祈禱の用ゆる御礼の初まりであらう、文中特に懺悔滅罪を力説し給ふたのは祈禱の生命でもある。祈禱に用ゆる御符の始まりとして挙げられるものに伯耆公御房がある。南条時光の病氣に対して平癒を祈り給ひ

明日寅卯辰(二時―四時)の刻に精し河の水を取り寄せ給ひて此の経文——薬王品——を灰に焼いて水一合に入
れて、まいらせさせ給ふべく候(二〇九四)

とあり、次に御守りの始まりとしては、妙法尼御前に幼な子の病氣に御守りを授與され(二二二〇)(取意)、厄年の除
けとして、四条金吾女房が三十三の厄を転じて幸と爲す所謂祈禱經の文に七難即滅七福即生を示して祈願を籠められ
彌源太には刀の入神祈禱を遊ばしてある(二〇三三)(取意)以上によつても所謂修法祈禱形態は殆んど消息中に其の
源を拜するのである。

(七) 告 誡 段

告誡は又警誡にして四条金吾への消息が最も多い。聖祖身延入山後の鎌倉に於ては四条氏が聖人に代りて妙法弘通
に専念し、爲に四条氏への迫害も当然首肯される処である。然し御隠棲の聖人に対しても猶鎌倉の策謀は続けられ其
の間の事情を身延の聖祖に急報したのに対して、聖祖も亦直ちに御返事を認められ、幕府と良観の策謀こそ待ち受け
る処であると、述べられたのが弘安元年の三月諸人御返事(二七一四)である。其の文体と云ひ筆勢と云ひ取るのも取
りあえず、認められ、公場対決を決心されたのである。即ち文中、和風、飛鳥、佛記符契、日本国一円、將又一閭浮
提皆仰ニ此法門」等の文字は聖意の躍動を物語るのである。而も戌の時に手紙が到来し今日戌の刻の御返事なれば、聖
祀の御決心と其の御態度はさこそと拜察出来る。その後僅か廿日計りして四条金吾に対して、「日蓮三度の流罪の兆あ

りとか聞及ぶ誠に幸ひである、是非流罪を実現させて欲しい、雪山童子と不輕菩薩の身になるのだ」(一七一八)(取意)と聖祀の御目覺を傳へて、四条氏の事は日蓮計らうにより仕官みんづかひ即法華經なりと示し給ふたのは有名である。

之より先き御入山早々の文永十一年四条氏に対して日蓮なき鎌倉で「いよ／＼にくむ人々狙ひ候らん御酒宴夜は一
向に止め給へ」(一〇五九)又「上よりめされ出された候はば法華經の御布施の幸と思ふべしとのゝしらせ給へ返す／＼
奉行人にへつらふ気色なかれ云云」(一六一九)「さき／＼申すが如くさき／＼よりも百千萬億倍御用心あるべし乃至
されど殿の御事をばひまなく釋迦佛日天に申す也其の故は法華經の命を繼ぐ人なればと思ふ也」(一六三四)又「敵人
に規はれしが、用心と云ひ又勇健いけなびと云ひ目出度い事である、なにの兵法よりも法華經の兵法を用ひられ度し」一八八
九取意等と四条氏の身边に注意を遊ばしてある。是れ四条氏が日蓮に代りて法華經を弘めたる証左である。

次に新尼御前より送られた海苔を懐しく思召して礼を述べ給ひ、本尊授與の懇請に対しては新尼は、法華經を退轉
して念佛に走つた故本尊の授與は出来ないと答へ給ふてゐる。恩情の義は謝するも法の義に於て許さざる聖祖の御信
念は吾等門下の反省すべき点である。(一〇九三)(取意)其の池上宗長(一一二四)南条時光(一一五九)等往見

(八) 顯彰 段

前段と全じく本段も四条金吾及女房へのもが特筆される。即ち四条氏が日本才一の信者なれば其の女房も、亦日本
才一の女人なりと顯彰し(一〇八三)(取意)給ふてあり本段に屬する消息は他段に比して少いのは当然であらう。

(九) 讚德 段

告誠及顯彰の二段が四条氏に多いのに対して本段は池上氏に対して顯著である。従つて才三節の供養に於て述べた如
く聖祖と池上氏とは恰も親身の如き状があつた事が立證される。即ち池上兄弟が聖祖の御訓誠を守り、念佛の良觀等

が兄弟の父親を賺し兄弟二人を失はんとせしに兄弟の信力にて父親を念佛に走らせず終ひに法華經に入信せしめた徳を讃歎(一六三九)(取意)し、即ち池上氏に対して聖祖と良觀の間に争奪があつたのであろうか、良觀は池上を取り入れて聖祖に喰下る手段でもあつたか、又聖祖としては池上を離す事は出来ないと云ふ見解が成立するので、池上氏の入信は誠に讃徳に値ひするものである。弘安元年全く聖祖に帰依した池上氏の供養を謝し、親子兄弟の円満な生活振りを悦ばれ面接しなくては十分に意を盡せない(一八二四取意)とあるは正に讃徳其のものである。次に富木胤繼にも本段の消息があるが省略する。

(十) 情義段

本段は御門下全般に示され、特に弘安元年後に多く拜されるのは何としても、聖祖建治年間からの御病氣もさる事ながら、老境に立入れし人間日蓮の趣きが溢れて一層の親しみが感受出来る。而も法義の四条、情義の池上、生活面での南部、及び一般としては尼、女房に対して見られる。先ず聖祖の御所勞を憂ひて菓を送りたる四条金吾に

日蓮下痢去年十二月卅日事起り今年六月三日四日日々に度をまし月々に倍増す、定業かと存ずる処に貴辺の良菓を服してより日日月月に減じて今百分の一となれり(一七三九)

と云ひ、池上宗長に対して「下痢は左衛門どの御薬にてなほりて候」(一七二七)とあり、頑強な胃腸病と拜察されるのである。或は千日尼に消息して舊懐し人間は姿違さかれは心に忘るゝが世間なるに、尼は三度迄も夫を遣して日蓮を慰められたる志は大地大海の如しと、佐渡流罪中の温情を謝し「たび／＼助けられし事こそいかにすべし」(一七六〇)と情戀々たるものがあると共に、流罪中の御身边が如何に苦難でありしかを語るに余りあるのである。

御入滅の前年南条時光の母尼には、身延に入りて一步も山を出ずして八年が間に病と云ひ、年と云ひ次第に身心弱

まり十日余りは食も止り苦しみし処への御供養辱けなしとて「兩眼よりひとつの涙を浮べ」乃至「久しくは此の世に候はじ」(二〇八二)取意とさすがの聖祖にも感激と共に臨終も近き事を自覚されたのである。

国諫成就迄は山を一步も出でずと申されし聖祖にも、病ひは如何とも致し難く、池上宗仲に病氣御見舞ひの礼を差出されたのが、弘安四年十二月十一日で池上氏への消息が終りとなり態々「脚力(今の脚力強き使者)につかはされ候事、心ざし大海よりも深く善根大地よりも厚し幸甚く恐恐」(二〇八四)と池上氏が幸便を待つ事なく使者を遣はれし御厚情を深謝しておられる。これ等の事情と文意から推察して、聖祖が池上での御入滅は釋尊入滅の故事に従ひ給ひしは、勿論なるも、当時門下の分布地域の中央であつた事等から、恐らくは池上氏の懇請もありしならんかと拜察する。猶最後に一五五篇の結文が夫々「恐々謹言」「幸甚幸甚」「南無妙法蓮華經」「穴賢穴賢」「不便く」「あさましく」「貴し貴し」等を以て終つてゐるが、全然御認めないものもあり、「恐々謹言」が最も多く、南無妙法蓮華經は所謂信徒と思はるゝ人に用ひられ、女房及び尼には殆んど「穴賢」とあり不便。あさまし。貴し。は消息の内容に應じて、夫々用ひられてゐる。

以上は消息全文を通じて一貫せる聖祖の御意志には道理と云ふ信念が徹底してゐる事が解つた。道理は嚴正中道の理である。佛典が慈悲中心の所説とすれば消息全文は道理を根幹として御述作になつた事が領解出来るのである。以上

同廣中師について

秋 山 智 孝

一
江戸時代の中頃吾が教団は隆盛その極に達したが反面漸く僧風の弛緩墮落の兆が生じて来た。かゝる時に當り中正日護本覺日英艸山元政同廣日中等の諸碩徳が相次いで現れ法華律を唱導し宗風の刷新に努められた。

同廣日中師の傳記は延山才三十六代六牙潮師の本化別頭統紀に載せられてある。又身延山史にも載せられてあるがこれは多分潮師の別頭統紀に據つたものと思はれる別頭統紀によれば

師諱日中字省已竹山和尙莫逆年少竹山三歳也後入身延山深晦蹤呼正住院同廣博學多識詩賦文章人皆推之師十二歳之時題二戸樞一詩曰好惡因二一転一心斯爲之樞一守守堅守出入備莫疎又題書帙詩曰生時一赤身死日骨猶レ摩勿謂是吾有看過旅店珍唐元寶見爲二神童一又四威儀詩曰山中住絕二世塵一所適用豈憂レ貪石歛枕艸施レ茵一睡百情泯余二三首潮忘一之平生著述多而終不

留レ之唯有二高租贊詞一人レ噲二灸之一生過レ中不食持律嚴密而終焉元祿一四年辛巳正月十九日泉沙界妙法寺而化矣壽七十又二とある。

二
右によれば日中師の出身地は何処であるか不明であつて他の文献にも見当らない様である。艸山和尙の莫逆とあるけれども艸山集の中には關係ありと覺しきものは見当らない。

若し元政上人と深交があつたとしたら艸山集の何処かに關係ある箇所があつて然る可き様に考へられる。下山本國寺にある日中師御所持の法華經一部は元政版の初版本であるがそれには日中師の名前が記されてあるだけで外には何も書いてない。

統紀に元祿十四年七十二歳、泉沙界妙法寺に化したと

あるが、これによると寛永七年の生れになり、元政上人は元和九年の生れであるから統紀説の三歳は間違ひで七歳年少と云ふ事になる。泉沙界の妙法寺は現存して居る寺と同じであるかどうかは不明であるが現在の妙法寺にはその様な事は傳はつて居ない由。

統紀には後身延山に入り正住院同廣と呼ぶとあるが、本国寺にある一軸の身延日脱上人が正住院落慶に際して書かれたものに依れば上段に

貞享甲子季春落慶正住院此院也正已信任同志唱之余嘉納而和之故取二子字以爲号矣已而裝此書軸置之院裏蓋令將來知院基之開于三良緣也願勤經王誦誦愍報四恩助大法廣布遍利三有且酬祖會冥々之積德祈末葉永々之茂盛是三者同心開基之志願也其迹雖微其志大深後世有心之人見之最負昌此院恪勤弘此葉寔是三者同心之良友也豈但三者良友或三宝神天必憐此人豈但一世良友或諸佛會中數々相遇嗚呼此友也吾今恨先世不相看故留此影諭此志以擬其面話不亦宣乎伏乞宗祖大菩薩七面大明神冥加威神速至來際延囑日脱三三名字並書之

とあり中段には脱師の像を画き像の右には延山三十一世左には一円院日脱とあり下段には右に同廣日中師の像があり像の右に正住院沙門同廣日中法師左には正巳子云者

其号也とあり左には澁谷日雅の像があり攝陽難波優婆塞澁谷信住日雅とある。

右によつて正住院の縁起は明瞭に知られる、日脱上人と日中師との關係は如何にして結ばれたかは不明であるが三者同心開基志願と述べ三者良友也とあるのを見ても只ならぬ關係にあつた事が推測される。日中師の身延山は確實な事は分らぬ、少くとも貞享元年以前と考へられる。脱師が貞享四年祈禱堂、同時に三十六ヶ坊を建立し晝夜不断に法華經を誦誦せしめた事は有名である。

貞享元年正住院の落成と共に始められた日中師の不盡誦持の法音がやがては貞享四年の祈禱堂建立へと脱師の心を動かしたのかも知れない。潮師は統紀に「余の三首潮之を忘る」とあるが、潮師の出版になる「身延山図經」の身延山諸堂之中に、

身延山陽成

妄想消除拜三祖堂一 白雲出岫引儂行
法身相好碧山色 無作妙覺算水声
信地堅剛三德聚 真那彷彿六根清
個中自有三別頭意 妙覺十号一念成

又

本地唱題成二本因 凡身全是覺皇身

定中自不識余在レ法界ニ融往ニ処ニ眞

とあり三首の中の二首に入るものと思はれる

又統紀に唯有ニ高祖ノ贊詞ニ人ノ噂ニ云フ之トあるが、これは本化別頭高僧傳の卷頭に揚けられてある高祖贊を指すものと思はれる。高僧傳のは丙寅の秋即ち貞享七年に日中師が贊をした様にあるが下山本國寺に、脱師筆宗祖の御影の上の、日中師の贊には元祿七年仲秋日とある。今兩方を比較して見るに

高僧傳

末法正導師蓮祖大菩薩影像贊

梵皇末法似ニ周季ニ

諸候強僭ヲ王室衰

慈覺有レ夢挿ニ弓矢ヲ

誰率ニ舊章ヲ分ニ尊卑ヲ

吾祖降レ靈ニ東海濱

慈門就レ禪建ニ宗儀ヲ

義勝何似ニ莊嚴ノ味ヲ

德秀不レ訛ニ勢家ノ威ヲ

孤立彈折ニ仁ヲ與レ珍

五大望レ風ニ弘法隨

慧心法然西僧正

慈覺下堂ニ掃地ヲ

義勝不須壯嚴ノ味ヲ議
德秀不何訛族ノ姓ヲ威

叱嗟碎易塞路披

浩然氣魄回天力

龍象蹴踏非ニ驢ニ爲ニ

聖一興正宗ノ禪ノ納

真諦盛ニ世ノ建ニ長ニ時ヲ

一擲衆雄ノ沒ニ端ノ倪ヲ

睥睨豪族ノ犯ニ禍ノ機ヲ

惡罵謔ニ戮ニ皆ニ戲ニ謔ヲ

悲母何レ嗔ニ病ノ愛ニ兒ヲ

但恐鷲嶺ノ託ニ付ニ虛ヲ

東征西伐終告成

創ニ制ニ禮ニ樂ニ鴻ニ業ニ垂ニ

和レ蝦レ和レ蛸奏ニ鈞ニ天ヲ

被レ髮濡レ足ニ枚ニ漣ニ漣ニ

低唱ニ題ニ号ニ徹ニ異ニ域ニ

工ニ圖ニ曼ニ茶ニ超ニ盆ニ支ニ

從レ斯レ良レ緣徧ニ視ニ聽ニ

枯田佛種信雨滋

津恰且指万年外

円常実教当ニ無ニ期ヲ

同廣中師の墓は身延南谷即ち今の深敬病院の南端にある

睥睨ニ豪族ノ犯ニ禍ノ機ヲ

和蝦應蛸奏鈞天

円常廣慈当無期

昭和二十年の水害の際山崩れの爲埋没したが網脇院長に依り発掘され舊状に復した。

統紀によれば「平生著述多し而も終に不留く」とあるが身延山史には、「いろはの抄」「法華音義」「本朝鑑名集」等の著あり今は失はれて見られぬとあり従つてそれらの著書が如何なる内容であつたか全然知る事が出来ない。中師の書かれたものとして下山本國寺には曼荼羅二幅と行業記一卷とがある。曼荼羅は二幅共に拇印が捺されてある事と日中の印が捺されて居るのが變つて居るところである。行業記は日中師が万治二年より身延入山直前の天和四年（貞享元年）まで即ち三十歳から五十五歳に至る二十六年間に亘る読誦唱題の巻数を記されたものであり、遺徳の一端を窺ふに足るものあり、また感ずる事は一度に淨書したものかどうかと云ふ事であるが墨色書体を細かく研討した上でないと、断定した事は云へない。

行業記に依れば平均一年間に四百三十一部を読誦して居るが最初の八年間は部数も極めて少い。それ以後は次第に増して天和元年には部経七百六十六部、自我偈一万三千百四十六卷、普賢呪三万五千四百卷、多聞呪二万七千六百卷となつて居る。注目すべき事は寛文四年から九

年に至る間毎日關さず釋尊の名号百辺を唱えた事である残念な事に行業記は貞享元年で終つて居りこの年は丁度正住院の開かれた年に当り愈々これから前にも増して読誦三昧に入られたのであるが、その間の消息は知る事が出来ない。

三

日中師がなくなつてからの正住院はどうなつたか細かい点は不明であるが、文久三年十月西谷檀林溪舌寮湛道の溪舌寮修復の爲の勸莫の文書によれば、

当寮は本正住院日中聖人建立の溪舌寮也古寮朽損を蒙る故一中院日如上人葉潮源院日香上人並に本妙院日理上人に命じて此地に引移して学寮となすものなり」とある如く移転して西谷檀林の学寮となつたことが知られる。又室曆八年六月には修善除政雲日報上人が再建し今文久に至り露落窮々雨は床頭に点し風は観音をたたくとあり三度修復の余儀なきに至つたと書かれてある。

猶同文書には

当庵開講之昔は負笈の客席に溢れ戸外之履常に充てりとあり中師の遺徳を慕ひ雲集した有様がしのばれる。溪舌庵なる名稱は日中師の文書の中には見られないが恐らく身延の清流のほとりにある故中師自身をそう云はれたと

思ふ。

願はくば一読の諸聖折あらば身延深敬園内の日中師の墓

前にも詣でられん事を。

「梵唄」に口傳された五調子とその旋法

(延山流の奥義たる陰旋陽旋の分析研究)

石 川 是 行

一、序 論

1、声明梵唄に就いて

2、十二律

3、五声音

二、本 論

4、呂 律

5、五調子

6、梵唄に相伝された五音及び五調子

三、結 論

7、延山流陰陽の旋法

(本稿は以上を概説せり)

身延に伝わる声明は、総本山久遠寺才十一世行学院日朝上人に濫賜、廿二世日遠上人代に至つて特にその興隆を見たて伝え、現に大野山本遠寺には日遠上人筆の声明本が宝物として格護され、斯道の研究資料として重きをなしている。

身延の声明本は通稱「梵唄」と呼び、久遠寺年中行事

三大会及び其の他の大法要の折に、一山の大家が諷誦する頌讚の偈咒（主として法華經各品より撰出せる伽陀偈咒）及び和讃を集録し、之に博士（ハカセ）と云う墨譜を付加して、携帶に便利な折帳の小冊子に裝禱されている。がなかには大正十三年宗祖御降誕七百年報恩大会並山林復古記念刊行の声明本の如く和洋折衷の四六版石版印刷の声明本も見られる。

古来、身延の声明本は書写伝承であり、その写本は現在身延山内寺院の隨所に所藏されている。それらの声明本を見ると書写の年代は異つても、集録の偈文や墨譜の形象は殆んど差が無く似通つている。しかし題字に「梵音」「梵唄」「唄」「声明」「伽陀」等まち／＼に誌されているのは、書写年代に従つてその頌言ひならわされた言葉や文字にしたものと思はれる。それを「梵唄」と明確に銘打つて大量に刊行したのが大正十三年版の声明本である。もつとも此の原本は明和年間の写本である所から、その表題に「梵唄」と誌されているのをそのまゝ引用したものであろう。その巻初に

「一、伝云、或ハ伽陀、或ハ梵音、或ハ梵唄イヅレモ声明ノ惣名ナルベシ、今別名トスル耳」
と記されているのを見ても声明の表現は種々あつたやう

に思われる。

声明は元來印度の學問で佛教以前既に婆羅門時代「五明」の内に数えられた重要部門の一つであつたことは説明する迄も無く衆ねく知られて居る。即ち内明、因明、医方明、工巧明、声明の五科で、内明は哲學教義等の學問、因明は論理學、医方明は工藝、數學、天文学であり、声明とは音韻の原理を研究する學問とされて居たのである。

佛教に入つてからの声明は、智度論に

「五明者一曰声明、釋詁、訓字、詮目、流別」と、その名字を挙げて居る位であるから、婆羅門の影響がなくとも「声明」を重視して居た事が肯定される。佛典には金剛頂略出念誦經卷一に

「若し更に余の勝妙の讚頌あらば、意に隨つてこれを讀せよ、其の讚詠の法、晨朝には瀝臘の音韻、午時には中音、昏黃には破音、中夜には才五の音韻をもつて讀せよ」

と、説かれて音聲の用い方を注意し、長阿含經及び毘尼母經には、五清淨と五過患を挙げて音聲の尊重すべき所以を説いて佛弟子方の音聲に関し並々ならぬ細心の注意と指示をばらわられていた事が覗かゞわれる。又、大無

量壽經卷上には、

「清風時に発して五音撃を出し、微妙の宮商自然に相和す」と、あつて五音（宮商角徵羽）の宮商の名を上げている。

此のように聲明に就いての指南が在世時代既にあり、後代人師論師が更に之をあげつらつた足跡は推察できるのであるが、其れに就いての詳述は他の機会にゆづり此処では、身延所伝の聲明に就いてのみ述べたいと思う。

身延の聲明が天台聲明から伝承されたことは歴史上の事実であつて、伝承後その聲明が如何に変化し、如何に身延化したかを見究めなくてはならない。言換えれば天台聲明より以上の發達完成を遂げ得たかどうかと云う事である。

そこで私は「聲明」の古義を以て身延聲明の「梵唄」（以下梵唄と云う）を分析し、その旋法の型を説明しようと思つたのである。

順序として、十二律並五聲音を述べるべきであるが、それには身延山大学々報「棲神」才二十八号に「梵唄に於ける五聲音」と題する小稿を發表して居るので往見を乞う事とし、今は簡單に説明する。

十二律とは、十二音律とも云ひ、「一越、断金、平調

勝絶、下無、双調、鳧鐘、黄鐘、鸞鐘、盤涉、神仙、上無」と云う十二の音の名であり、「宮、商、角、徵、羽」等の五音は音階の名であり音それ自身の名では無い例えば、宮それ自身は如何様な高さの音であつても良いが、然し宮の音が定まると他の音も之に従つて定まつて来るそれ故に此の定まつた高さを持つ音には各々定まつた音の名を付けて置く必要がある、此れを十二音律とも十二律とも稱するのである。

音の調子は此の十二律と五音との組合せの規約の上に生ずるのであつて、その場合、五音の主音たる「宮音」が位置するところの音名（十二律）に基いて調子名が付けられる。例えば、宮音の位置が黄鐘ならば黄鐘調、壹越ならば壹越調と謂うのである。

すると十二律名によつて十二調子が生じて来るのであるが、聲明に於ては十二調子の全部を用ひず、其の内の一壹越、平調、双調、盤涉、黄鐘の五調子のみを用ひている。但し天台聲明は「下無調」を加えて六調子を用ひているようである。

「五声音」とは、「五音」とも「五音七声」とも云ひ、「宮、商、角、徵、羽」と稱する音の高低に名付けた音階の名である。

音の高低は十二律の尺度に照して計算し、判断するもので、最も判り易く説明すると「宮音」は普通にしやべる声音、「商音」はそれよりもやゝ上げた声音、「角音」は張上げた声音、「羽音」は普通に話す声音よりやゝ下げた声音、「徴音」はすゝつと低く下げた声音である。

此の五声音は、すべての音の基礎音であり、同時に基本音階をなしている。それは丁度五線譜に於ける「ドレミファソラシド」にあたるものである。

此の五音は「宮音」が主音であつて、商、角、徴、羽と順次に高く昇るそして羽より高い音を要する場合は才二段階の「宮商角徴羽」が設けられ更に又必要に應じて、才三段階の五音階が置かれる。魚山相伝の中には「五音三重十五位折博士」と云つて、此の三段階を初重、二重、三重に分け、

「初重は羽徴の二音有位有聲、角商宮の三音は有位無聲二重は五音悉く有位有聲、三重の宮商角徴の四音は有位有聲にして、羽の一音は有位無聲なり」と、説明しているが、判り易く下図の如く図示すると、才一段階を初重才二段階を二重、才三段階を三重とし、その内、低音より高音に至る十一音を選んで、その十一位の有聲の音階を以て声明は唱誦されると云うのである。

梵唄に「伽陀ハ何レモ中音ノ商ヨリ出ヅルベシ」とあるのは、図の才二段階二重中音の商の位を指すのであつて、五音の主音たる「宮」を中音とする意味ではない。

(高 音)					
羽 徴 角 商 宮	羽 徴 角 商 宮	羽 徴 角 商 宮	羽 徴 角 商 宮	羽 徴 角 商 宮	羽 徴 角 商 宮
三 重 (上 音)	二 重 (中 音)	初 重 (下 音)		音	
才 三 段 階		第 二 段 階		才 一 段 階	
有 聲	無 有	有 聲	無 有	有 聲	無 有
〃	〃	〃	〃	〃	〃
(低 音)					

五声音の各音は、元来異つた特質を有している、即ち「宮」は鎮定、「商」は浮上る、「角」は張上る、「徴」は床し、「羽」は沈む等の性質を持ち、又、宮と徴とは由(ユル)、商と羽とは反(ソル)、角は直(ノグ)等の特徴がある。

声明は此等の性質を巧みに應用して唱誦される。各流の相傳は、それに基いて五音発音に関する諸注意を種々上げてゐる。梵唄には、

「宮をば山川に水の漲るが如くせよ。是は異声無くしてサツ／＼としたる故喩ふ、其の博士は龜顯に由る。

商は折鳥帽子着たる男の萩の枝をくゝる如くせよ、花も不落、折鳥帽子をも落さざれ、すこし低ければ宮に近く

又上がれば角に近し、誠に大事の声なるべし、其博士はスクミ推す。角は鉄棒を締くるみたる様にせよ、つよくうつくしく、或はクロガネの木に金咲きたるやうにせよ心は一なり、其博士は亂せず正直にす。徴は霞の内に鶯のをとづるゝが如くせよ、あらけなからぬ様にユル、其博士由りて急々索々なり。羽は柳の糸風にふかるゝ如く唯靜なるべきなり、其の博士清音にして健強なり。」

と発音の注意をうながし、他書には、魚山を引用して

「呂ノ五声ノ事

宮 ウルワシク由ル、譬へば玉ヲ並べタルガ如シ

商 少しクハタラクアカ(ラ)クハソラサズ直シ

角 スクム

徴 龜ク由ル譬へば石ヲ並タルガ如クス

羽 少し働ク又ハ直ク由ラズ、ソラザル也。

律ノ五音ノ事

宮 直シ 但シ事ニ随ツテ半由アリ 半由トハ眞音ノ

末ヲ少シ動かスナリ

商 ハタラク ソラシテ働クナリ

角 スクム 又ハユル

徴 細ニ由ルナリ

羽 ソラス」と、呂律に於ける五声音を指南している

此の呂律に於ける五音の発声は声明上最も重要な事であり、呂律を無視した声明は唱誦出来ないと云つても過言で無いと思う。

呂律に關して梵唄には

「呂律ハ陰陽ノ音ナリ、唐土ハ呂ノ國律ノ音ナシ、和國ハ單律ノ國ニテ呂ノ音ナシ、唐人ノ音ハヤワラカクシテ聞ワケカタシ、日本人ハ言語清濁アラハニ是レ律呂ノ不同ナリ」と誌し

徒然草下卷には

「横川の行宣法師が申し待りしは、唐土は呂の國なり律の音なし、和國は單律の國にて呂の音なしと申しき」と記し、

五音口決には

「呂の音はやわらかに調子も同じ位の内、ひくく出るをば呂と名付け、声さしはりて高く出るをば律と名付く是れを龜顯輓密と云ふ、調子のうつり博士のかわりも呂はやわらかにしすかなり、律は少し高く、声色も別なり、是れ人天の作に非ず、又師の教に非ず、自然道理の所成也云云」

と述べ、呂と律との不同を説いているが、簡單に云えば「ものゝう音や調子」を大別して呂と律との二にしたも

のである。

更に又呂律を次の様に分類して見ると判り易いと思う
 聲音上の呂律……呂音、呂聲、律音、律聲、
 旋律上の呂律……呂旋、律旋、陽旋、陰旋、陽律、陰

律、

調子上の呂律……呂調子、律調子、呂曲、律曲、

梵唄に「五調子ノ時、一雙ハ呂。平盤ハ律。黄ハ半呂
 半律ナリ」と記してあるが、五調子と云ふのは、壹越調、
 双調、平調、盤涉調、黄鐘調の五であり、此れを呂律に
 配すると「壹越、双調は呂」、「平調、盤涉は律」「黄
 鐘は半呂半律或は中曲」である。こうした説明は梵唄の

みで無く、各流各派同様であり、その指南が古来常識化
 されているのは器樂の關係からであらう。

前述の十二律から生ずる十二調子を呂律に分類すると
 呂に屬するのは壹越、平調、下無、鳧鐘、鸞鏡、神仙で
 あり、律に屬するのは断金、勝絶、双調、黄鐘、盤涉、
 上無である、故にその調子の名を呼べば自ら呂(曲)律
 (曲)の別が判るように約束せられている。此等の調子
 に於ける呂律の音階は一定の規準を持つて居るが、それ
 を旋法と名付けるのである。その旋法は、單呂、單律、
 相兼呂律、律兼呂、呂兼律の五に分ける事が出来る。
 今その五つの旋法を图示して見ると、

單 呂	單 律	相兼呂律	律兼呂	呂兼律
徵	徵	徵	徵	徵
反徵	反徵	反徵 (真言)	反徵 (身延)	
呂角	律角	律角	律角	律角
呂角	呂角	呂角	呂角	呂角
嬰商	嬰商	嬰商 (身延)		
商	商	商	商	商
宮	宮	宮	宮	宮
反宮	反宮	反宮	反宮	反宮
羽	嬰羽	嬰羽	嬰羽 (身延)	羽
羽	羽	羽	羽	羽
徵	徵	徵	徵	徵

右の如くになり、此の旋法に表われる差異が、各聲明
 の流派を構成するのである。

即ち、身延聲明に於ける半呂半律の旋法には、律兼呂

に「嬰商」(半音)呂兼律に「反徵」(半音)が加わり
 眞言聲明の中曲には相兼呂律の旋法に「反徵」(半音)
 が加わつて居るようなものである。

声明はこの五の旋法の何れかに則り唱誦され、呂曲、律曲、中曲等の旋律の別を生むのである。即ち、單呂の旋法に依つたものを呂曲と云ひ、弱い乍らも高い派手やかな調子であつて、その旋律を呂旋と稱している。この呂曲に含まれる壹越調と双調とは呂調子と呼ばれている

身延声明に「助音」と云ふ樂器音が付いて居る事は、梵唄の特徴であるが、その助音に用ふる龍笛（助音にはしよう、ひちりきも用ひられる）の譜を以つて單呂の旋法を图示すると、

旋法	徵	反徵	角	商	宮	反宮	羽	徵	呂旋
十二律	一	上	盤	黄	双	下	平	一	双調
横笛	六	丁	中	夕	ユ	五	テ	六	
十二律	黄	鳧	下	平	一	上	盤	黄	
横笛譜	夕	ユ	五	テ	六	丁	中	夕	一越調

壹越調と双調が、呂曲に於ける同一旋法を有しているのは、反音（かへり音）と云つて、順八逆六の法に依り兩調子が、互に完全四度、完全五度の協和音程だからである（反音）の順八とは完全五度（全音三半音一）、逆六とは完全四度（全音二半音一）の五線譜（洋音階）に於ける協和音の法と同様である）梵唄に於ける助音は、伽陀に主として此の呂旋の壹越調を用ひて居り、反音に依る双調への切替へは殆んど口傳である、日蓮上人筆の伽陀「佛名」の譜本に「反音」の註が付されて居るが、梵

唄の古を知る上に於て大きな救ひである。

單律の施法を用ひているのは律曲であつて、力のこもつた低い調子であり、その旋律は律旋と呼んで居る。律曲は平調、盤涉調の二調子を含み律調子と稱している、此の兩調子も、呂曲の壹越双調と同様、反音の順八逆六の法に依り、互に完全四度、完全五度の協和音程にある梵唄の助音は「法華和讃」（薪句）等に主として平調を用ひ、盤涉への反音は「口傳」になつて居る。

横	十二律	横	十二律	旋	法
笛		笛			
	下	中	盤	徵	
五					
	平	夕	黄	律角	
テ					
	一	ユ	双	嬰商	
六					
	上	五	下	商	
下					
	盤	テ	平	宮	
中					
	黄	六	一	嬰羽	
夕					
	鳧	丁	上	羽	
ユ					
	下				
五		中	盤	徵	
	盤		平調		律旋
	涉				
	調				

(梵唄に於ける助音に就いては、稿を更めて発表したいと思う。今は聲明の旋法を説明するので助音との關係を引用するに止める。)

相兼呂律の旋法を用いているのは中曲であつて、一名合曲とも呼ばれ呂、律の中間のものである。此の曲の旋

法が古来半呂半律の旋法として伝えられている。その法は、單呂單律の組合せたものであつてその組合せ方は眞言、天台、身延等各流の相伝に依り多少の相違があるが「音律菁花集」の中曲の旋法が最もその中庸を得て居る様に思われる。同書に依つて図示すると、

横	十二律	旋	法
笛			
	平	徵	
テ			
	一	律角呂角嬰商	商
六			
	上	神	
下			
	盤		
中		宮	反宮嬰羽
	黄		
夕			
	鳧		
ユ			
	双		
ユ			
	下		
五			
	平	徵	
テ			
	黄鐘	中曲	

但、九聲をとり入れた此の旋法を以て一時に聲明全体に應用するのではなく、一段の聲明に於て、隨時必要に應じ九聲の内幾程かを用ひて中曲としての妙味を出すも

のであり。随つて相兼呂律と共に「律兼呂」「呂兼律」の二旋法も中曲の内に攝せられている。
1、律兼呂の場合

旋	法	徵	律角呂角嬰商	商	宮	嬰羽	羽	徵	律兼呂
---	---	---	--------	---	---	----	---	---	-----

2、呂兼律の場合

十二律	平	一	上	盤	黄	双	下	平	黄鐘調
横笛譜	テ	六	丁	中	タ	ユ	五	テ	

旋法	徵	律角呂角	商	宮	反宮	羽	徵	呂兼律
十二律	平	一	上	盤	黄	鳧	下	平
横笛譜	テ	六	丁	中	タ	ユ	五	テ
								黄鐘調

以上、相兼呂律、律兼呂、呂兼律の旋法には主として黄鐘調が用ひられて居るので、中曲と呼ばば黄鐘調であると書かれる位である。又黄鐘調と云えば中曲の代名詞

のようにもなつて居る。そこで黄鐘調に於ける三旋法の十二律を調べると次図の如くである。

五 黄鐘調

平	断	一	上	神	盤	鸞	黄	鳧	双	下	勝	平	(十二律)
徵		律角	呂角	嬰商	商		宮	反宮	嬰羽	羽		徵	(相兼呂律旋法)
徵		律角	呂角		商		宮		嬰羽	羽		徵	(律兼呂旋法)
徵		律角	呂角		商		宮	反宮		羽		徵	(呂兼律旋法)

図の如く黄鐘調中曲に於ける相兼呂律旋法の九声音は、実際に律兼呂、呂兼律の何れかの七声を用ひて居り、場合に依り、八声九声を用うるので、声明では最も理解

に苦しむ曲と云われている。黄鐘調は前に述べた反音順八逆六の法に依り、呂旋の一越調並律旋の平調と完全四度の協和音程にあつて、和

音が呂旋、律旋の何れにも可能である。

呂と律とは不同にして律呂の混同は声明の邪道とも云われるが、黄鐘調の位置は誠に不思議と云える。其処に中曲を獨占する黄鐘調の特性があり、聲明上最も重要な半呂半律の調子として、梵唄の非呂非律の旋法、身延獨特の陰旋と陽旋を醸出した所以でもある。

梵唄に相傳されている呂律五調子の關係は、



黄鐘調——半呂半律非呂非律であつて

非呂非律に就いては、その傳書に

「一、伽陀へ半呂半律非呂非律古來ノ相伝ニ云ク……」と記し、更に、

雙	一	平	雙
涉	越	調	調
唯	單	唯	單
律	呂	律	呂
嬰	徵	角	商
羽			
	反		
	徵	嬰	官
		商	
徵	角	商	反
			官
角	商	官	羽
嬰	官	嬰	徵
商		羽	
	反		反
商	官	羽	徵
	官	羽	角
嬰	徵	角	商
羽			

「一雙單呂平盤唯律黃鐘半呂半律非呂非律」と、指南して特に又「呂律甲乙等惣テ伝授口伝可レ効之」と断り、口伝相承を行ひ來つた。

そこで口伝に表われた梵唄の五聲音に十二律を付し、各聲調子別に旋法を图示して見ると次図の如くになり、相伝中特に注意すべき事は、黄鐘調に於ける律兼呂の音階に嬰商を加え、呂兼律の旋法に反徵を加えて用いているのは、身延聲明の梵唄のみである。

又、助音の譜は殆んどと言つて良い位に、一雙平盤の單呂唯律の旋法に依つて居り、黄鐘調を用いて居ない事も特色の一つであらう。

尙又面白い事には、出音導師（身延山支院古老が主として勤める）の発音は必ず黄鐘調に則つて居る。これは一雙平盤の調子が發聲に用いられると大衆の同音が付けられないからだと言われている。

黄		鐘	
半呂	半律	非呂	非律
十二律	呂兼律	呂兼呂	呂兼律
黄	宮	宮	宮
鳧	反宮		反宮
双		嬰羽	嬰羽
下	羽	羽	羽
勝			
平	徵	徵	徵
断			
一	律角	律角	律角
上	呂角	呂角	呂角
神			嬰商
盤	商	商	商
鸞			
黄	宮	宮	宮

註、十二律の各律の音差は半音である。左図に於て、注意すべきは呂に於ける角と律に於ける角の高さの位置である。基本音階から見れば、呂の商と角の差は一音であり、律に於ては、その差は一音半である。前者を呂角、後者を律角と云う。

と記してあるが、此の指南こそ、口伝に表われる、身延聲明の陰旋と陽旋を示したものである。この旋法の深遠流麗なるに對し、曾つて天台・聲明の泰斗多紀道忍師は、讚歎の辭を惜しまなかつたものであるが、所謂延山聲明陰陽の旋法は梵唄の奥義であつて、之を極め、之を体得してこそ延山の聲明、梵唄の相伝者であると言われている。

「呂律相兼タルモノナリ、或ニ中曲ヲ兼ルモアルベシ、其聲呂ニ似タリ而モユリハ律」

今、口伝に表われた旋法を図示して見ると、

(下行)		(上行)	
陰旋	旋法	陰旋	旋法
十二律	法	横	十二律
平	徵	テ	平
	反徵		
一	角	六	一
上	角	丁	上
盤	商	中	盤
黄	宮	タ	黄
鳧	反宮	ユ	双
		五	下
下	羽	テ	平
平	徵		
	陽旋		
	呂		

となり、半呂半律の図示と同様であるが、身延声明陽旋は、「呂を本として律を兼ねる故に」半呂半律と云う之を「呂」とし。「律を本として呂を兼ねる故に」半呂半律と云う之を「律」として用うる。即ち陽旋は、「呂兼律」の旋法を呂、「律兼呂」の旋法を律として用い、半呂半律に於ける律、呂を判然と分けて用いているのである。

陰旋は、陽旋の呂律を組合せて、呂を下行の旋法に、律を上行の旋法に用うる。即ち、陰旋は音を高く上げる場合は律兼呂の旋法に則り、音を低く下げる場合は呂兼律の旋法を用うるのである。

身延の声明の「梵唄」は、曾つては天台のそれであつたかも知れないが、よく此れまで彼を消化し更に發展せしめたものよと感歎せざるを得ない。多紀師にしても其の点は認めている。(註多紀道忍師は昭和六年刊行の「日蓮宗声明」に、梵唄を網羅し古譜並五線譜を以て発表されてゐる。)

宗教音楽復興が叫ばれている今日、佛教音楽は次才に古典化されようとしているが、身延声明の梵唄は尙條と

して躍いて居る事を忘れてはならない。何時の日か、声明は是くあらねばならぬと云う時代が来たならば、梵唄の価値は更に一段と光りを増す事であろう。

此の稿を発表するに当り、現延山流唯一の相伝者恩師樋口是端僧正の「声明音楽攝要」に依る所多く、又、純正延山流の大家であつた故遠藤日秀師の遺墨に頼ること少なからず、許可を得て、口伝の一部を公開し得た事を附記し、更に生前、日授の勞を執つて頂いた故望月是本師及び故望月日賢師に感謝の意を表するものである。

原子論と佛教

坂本幸男

一、希臘の原子論

唯物論は終戦後急激に思想界の表面に抬頭し、今日では好むと好まざるとに拘らず、其影響を蒙らない者はないであらう。抑も唯物論が創めて唱へられたのは、西洋では希臘哲学に於て原子論アトムが確立してからのことであるが、印度に於ては更に時代的に遡ることが出来る。勿論当時の唯物論は現代の精緻なものに比すべくもないが、併し「物とは何ぞや」の根本問題が未解決である限り、東西兩洋の古き物の觀念を反省することは必ずしも無意義ではないであらう。

先づ西洋の原子論に就て見るに、原子論 (Atomic theory) を最初に唱へたのは希臘のレウキッポスで、之を大成したのはデモクリトス (BC 四六〇—三六〇) である。是より先へラクレイトス (BC 五三五—四七五) は、世界の実は相は運動で事物が固定してゐる如く見えるのは全く感覺の誤謬であるとなして彼の有名な「萬物流転パナクシイ」を唱へ、最も活動的な火を以て世界の原質とし、火から水、水から土を生じて萬物が生ずると説いた。是に對してエレア派のバルメニデス (五一五頃生) は運動と變化を否定し、運動と變化は感覺の幻影であり眞の實在は不生不滅不動唯一連続の有であるとした。有は充實を意味し何等かの形体を具へた物体で、空虚と相反するから非有即ち空虚たる空間の實在

を否定する。併し一面感覺に現れる現実の世界を説明する段になると非有の存在を假定し、有と非有との混合に依て萬物が生ずると説いたのである。

抑も世界の原質の觀念を分析すれば實在と過程との二つになるが、バルメニデスは前者を強調し、ヘラクレイトスは後者を力説したようである。然るに現実を顧みれば實在と過程との兩者は其一を缺くことは許されない。そこでエムペドクレス（四三〇—四九〇）は實在の生滅を否定して生滅を以て感覺の誤謬に帰したけれども感覺的事実は之を拒み得ないで實在即ち原質に數種類を立てて其離合集散に依て生滅の現象を説明せんとした。即ち原質を地水火風の四元素に分ちしかも此等は自ら運動することが出来ないで愛憎の二力に依て機械的に離合集散して現象世界を生ずると見たのである。更に此エムペドクレスの元素説を徹底させるには元素を四に限らないで無數とし、且つ其性質的差別を認める、或は認めないか、の何れかの方向に進まなければならない。アナクサゴラスは前者の立場を取つて性質の差別に従つて無數の元素を立て、且つ元素を不生不滅不可見不可分の物体とし万有は是等の元素を悉く具してゐるが其分量の相違に依て性質を異にすると考へた。従つて一切の事物は皆同質である訳である。更に此元素を一切造物の種子スベイヤクと名け、亦自己の中に自ら動き他を動かす力を持つてゐるので生物体の靈智に比してヌースとも名けたが、併し依然として輕妙な物質に過ぎなかつた。是に反して元素の無數を許し乍ら性質的差別を認めないのがレウキッポスの原子説である。即ち實在は無數不生不滅不可分同一性であるが、唯分量の相違に従て大小形状位置の差別が生ずる。そして不可分の極微といふ意味でアトムと名け、其運動は全くアトム自身の重力に依るとし、運動の可能なためには有の外に空虚が實在しなければならぬので遂にエレア派に反対して空間の實在を主張した。尙、レウキッポスの學説を繼承したデモクリトスに従へば、アトムの合離に依て現象世界は生滅するけれどもアトム自身は常住不可壞

であり、アトムが合離するためには運動がなければならず、運動が可能なるためには空間が実在しなければならぬ。斯くてエレア派に反対して運動と空間との実在を主張し、アトム及其合成物の屬性を形態、大小、輕重、疎密、硬軟の五種に限り、此等以外の性質たる色香味等を皆現象的存在とし、前者を才一物性、後者を才二物性と名づけた。例へば燐は円いアトム、白は粗なアトム、黒は滑かなアトム、酸は小三角のアトム、甘は大円のアトムに屬し、特に火を球体と見る如きである。そして此等が唯一種類のアトムに屬すると考へたのは明かにヘラクライトスの影響である。又アトムは重量に依つて無始より落下運動を続け、其間に衝突を起すと共に渦動を生じ、輕重相分れて現象の世界となるが、或る時期には全く破壊せられて更に復た成立し、斯くて世界は定期的に成壞する。又彼に従へば心は最も微小、円滑、輕妙な火のアトムから成立し、火のアトムは空間にも遍滿してゐるが人体に最も多く存在し、此アトムと物体のアトムとの結合に依て感覺が生ずると説く。例へば視覺は物体の表面からアトムが飛出し眼の上を圧して火のアトムに印象を興へるのである。尚、アトムの配列に就ては單に並んで横たわつてゐるに過ぎないと述べてゐる。

以上の如き純然たる唯物論的なアトム説が、希臘に於て確立したのであるが、詳細に考察すると色々な矛盾不合理を含んでゐる。即ち不可分なアトムに如何にして大小等の形状があり得るか。又運動するアトムが如何にして常住なり得るか。其他アトムの配列等、印度の極微論に較べて尙及ばないものがあると思ふ。

二、耆那教の原子論

翻て之を印度に見るに、既にチャンドーグヤ奥義書（紀元前八世紀—五世紀）に於て宇宙創造の根本原理で又萬有に内在する力と考へられた梵^{ブラフマン}及び我^{アトマン}を「小の極小」或は微^{アヌ}と名けてゐるが、併しアトムの觀念に達するには極小の觀念が物質に適用せられるのみならず物質の不可壞性の觀念とも結びつかなければならぬから、梵及び我の極小を

以て直ちにアトムと見ることは出来ない。

印度にアトムの觀念が生じのは大勇（五四九—四七七）を開祖とする耆那教が最初である。從て其起源は希臘よりも早いことになる。其後勝論派はアトム説を基本的教義として取扱ひ大いに其論証に努めたので、正理派は勿論、瑜伽派や羽曼薩派の一部の者さえ之を採用した。併し吠檀多派からは鋭く攻撃せられた。又一方佛教では小乘の有部派や經量部派が之を取入れて佛敎的に改造したけれども、中觀瑜伽の兩派からは嚴しく批判せられた。以下其等に就て少しく論述しよう。

耆那教世界觀の基本的原理は運動、静止、空間、靈魂、物質の五種の實體で、時間的には常住、空間的には無量の微点の聚りである。就中初の三は單一性不活動性、後の二は多数性活動性であり、又前の四が無形態なるに對して物質は有形態である。物質は性質と様態即ち觸と味と香と色と声と微細と龜大と形状と区分と闇と影と灼熱と光とを有して身体を構成し、且つ言語思考呼吸等の生命現象迄も其機能として有し、更に靈魂に苦樂を感じしめ生死を経験せしめる原因である。そして斯る物質に就てアトム即ち微アトム（*paramāṇu*）が説かれる。微は物質を分割して極限に達した時を指すのであるから不可分割の極小色あるが、極大な空間が常住であると一般に信じられてゐる所から極小な微も亦常住であると推定せられた。一微は色味香を有し二微は觸を有するけれども微には声が無い。蓋し声は微の聚合たる蘊とが接觸する時發生するからである。從て色味香觸即ち地水火風に對應する異質的四種類の微が存在するのではなく、其点は希臘のアトム説に似てゐる。では如何にして地水火風が現はれるかと云へば是に就ては何等の解説も與へられてゐないが、恐らくデモクリストの如く分量の相違に依ると考へたのではなからうか。蓋し色味香觸は實在たる微の性質であつて無常なものと思はれてゐるからである。微は二個或は三個づつ結合し、結合の原因は微の有する

粘着性と乾燥性とに依り、其結合は短かければ一点時、長ければ不可計時である。但し等しく粘着性或は乾燥性を有し而かも其程度が同じである場合には結合しないと云はれてゐる。

三、勝論派の原子論

次に勝論派は世界構成の根本原理を、^レ實、^レ德、^レ業、^レ同、^レ異、^レ和、^レ合の六種に纏める。就中實とは事物の主体に名づけ、屬性の中の靜的方面を德、動的方面を業と名づけ、實德業の三者が不離の關係に在るのを和合と名づけ、此具體的事物の類概念及び種概念に相当するものを夫夫同、異と呼んだのである。更に此実の中に地水火風空時方我意の九種を数へ、地は色香味觸の四徳を、水は色味觸の三徳を、火は色觸の二徳を、風は觸徳のみを有するとした。物質が地水火風の四大から造られてゐるといふ考へは既にチャンドーグヤ奥義書以来一般に行はれてゐた思想であるが、今勝論派は此四大に夫夫對應する異つた微があると説くのである。そして微の存在を論証して「無常なるものは必ず常住なるものを予想し、聚合体は單体を予想するから、無常にして聚合体たる物質の根底には常住して單一なる實在が存在しなければならぬ。それが微である。而も微が我我の感覺に依て知覺せられないといふ理由で微の存在を否定するならばそれは無明である。そして此無明のあることが却て常住なる微に依て世界が造られてゐる証左である」と云ふのである。又正理派に従へば二種の理由に基いて微の存在を論証してゐる。才一は部分より成立するものは全体と呼ばれる。併し其部分も更に部分から成立してゐるから同時に復た全体である。斯くて部分の部分が無限に迫來せられ、若しも最後の部分に至ることが出来なければ全体の觀念を考へることは出来ない。従て分割は更に分割することの出来ない極限に達しなければならぬ。其極限が微である。才二は若しも部分に分割することが無限に続いて終極に達することが出来ないならば、塵は其容積に於て大山と異ならないといふ不合理に陥入るであらう。何となれ

ば兩者の分割は無限に続くからである。故に不可分割の極小のもので最早や部分を有しないものが存在しなければならぬ。それが微である、といふのである。斯て其存在が論証せられた微は常住不変で如何なる場合にも生準することなく、他を作る因ではあるが他に依て作られることの無い無始無終の獨立の實在で、其形量は球体である。又微の数は無数で、聚合して具体的事物を構成するが、其聚合の仕方は註釋家の間に異説がある。才一説は「一微は他の一微と結合して二微果となり、更に之に他の一微が合して三微果となり、乃至無数に至る」、才二説は「一微三微は物を構成せしめる力無く、凡て二微果を結合の單位とし、微は先づ二微果となり、次に二つの二微果が合し、次に三つの二微果が合するといふ順序である」。才三説は「一微と一微とが合して子微即ち二微果となり、二微果と一微が合して三微果となり、三微果と三微果が合して才七子微となり、此才七子微が一微と合して七微果となり、七微果と七微果が合して第十五子微となる」といふのである。又微の結合の原因に就ては世界構成の最初に於ては人人の行爲の結果たる業刀を動力因とし実の微を質童因として壞劫中單獨に散在してゐた微の間に結合現象が起り、次才に世界が形成せられると見るのであるが、正理派の如く神の存在を認める学派では微の行動を神が指図するとも述べてゐる。

四、有部派の極微論（原子論）

耆那教と同時代に起つた佛教は吾々及び環境世界を色受想行識の五蘊の聚りであると見て、與義書以来發達した「凡ての物に内在し内部から物を主宰する永遠にして唯一絶対者たる梵と其本質を等しくする我」を否定して諸法無我を唱へた。色とは形質を有し變化し他を礙える物質を云ひ、受とは感情感覺、想とは表象觀念、行とは意志意欲、識とは心の主体をいひ、世界は色たる外界と受想行識たる内界とから成立し、それ以外に獨立の我は存在しないといふのが五蘊説の意味で、是が佛教の根本的立場である。是を與義書が精神活動を呼吸意語視聽覺の五種に纏めた

のに較べれば其抽象体系化に於て優れた能力を示してゐることが判る。又耆那教の運動静止空間靈魂物質の五原理が素朴的實在論的傾向の著しいのに比すれば五蘊説は稍や觀念論に傾むく様に見えるけれども、佛教は單なる觀念論ではなく物と心との關係の上に世界の成立を見るのであつて、是が所謂縁起説である。即ち奥義書は最唯一の精神的原理たる梵から世界が生じたと考へて轉變説を主張し、或は唯物論者は世界を種々なる素材の單なる集合に過ぎないと見て神聚説を唱へたが、此兩説を止揚して「凡ては因縁に依て生ず」との新しい立場に立つたのが縁起説である。此縁起説に於ては凡ての物は因縁に依て作られたものであるから、其限りに於て凡ては無常でなければならぬ。從て斯る縁起説を説く佛教に於て原子説が果して許されるであらうか。

抑も佛教の原子説即ち極微論パラティアスは耆那教及び勝論派等の微説の影響を受けて紀元前後頃小乘有部派を中心として發達したものである。それでは如何なる理由に基づいて極微説を主張したかといへば、順正理論に從へば色が積聚して成れる最大量の身体は色究竟天であるから、之と反対に最小量は色聚を分割して其極限に達したものでなければならぬ。是が一極微である。そして極微には実体がなければならぬ、若し実体が無ければ之を集めても聚色即ち具體的な物質と成ることが出来ないからである、といふのである。大毘婆沙論は感覺機關たる眼耳鼻舌身の五根と男女根と及び青黃赤白等の顯色と並びに長短方円等の形色との極微を説き、甚しきに至つては更に木灰灰等にも夫々異つた極微があると説いた。何となれば若しも一極微に青色や、長形の極微が無ければ衆極微が集つても青色や長形と成ることが出来ないからであると主張するのである。是は量から質への飛跳を認めない立場で、アナクサゴラスの種子説に似た考であり、從つてデモクリトスのアトム説や耆那教が微を根本要素としての物質の実体にのみ限り、勝論派が地水火風の四大のみに限定したのと甚だ異なる所で、極めて複雑な構造を有することになる訳である。ではそれ等の極微は一体

如何なる構造を持つてゐるのであらうか。それに就ては何等明示されてゐない。

抑々も有部派に於いては物質を構成する根本要素として堅濕煖動の性質と持攝熟長の働きとを有する地水火風の四大を立て、四大は各別に相離れて單獨で住することなく、必ず常に不相離の關係に在りつゝ其の量を増減し、四大が因となつて眼耳鼻舌身の五根と色声香味觸の五境と無表色（行爲の情性）との十一種の物質を造るので四大を能造色と名づけ、十一種の物質を所造色と呼んでゐる。經量部派の如く能造の四大のみが實在で、所造色は能造色の差別に外ならないから假法であると主張する学派もあるけれども、正統有部派は飽く迄其實在性を固執した。そして能造の四大は所造の一極微を造ると説いてゐるが、若し四が合して一を造るとするならば、堅濕煖動の四種の差別は如何にして可能であらうか。恐らく四大の混合の比率の相違に依るのであらうと思ふが、其比率は明らかにされてゐない。極微を否定する吠檀多派の學說であるが、地水火風空の五唯が五大を造る割合は地大の場合には全体の $\frac{1}{2}$ 他の四唯が各 $\frac{1}{8}$ の割合だと説いてゐるから、或は多少の參考にはなるかも知れないが、併しそれにしても余りに機械的な嫌が無いでも無い。又極微は單獨で住すること無く必ず極微聚として存在し其最も簡單な場合は四大と色香味觸の四境との八種が俱生する場合であり、身根の微聚は此八種に更に身根の極微を加えて九種となり、眼根の微聚の場合には更に眼根の極微を加えて十種となるといふ場合である。蓋し眼耳鼻舌根等は身根を離れてはあり得ないからである。斯くて微聚は複雑な構造を持つことになるが然らば其等微聚各自の特色は如何にして知覺され得るのであらうか。有る者は針の交つた綿に觸れば針のみが知覺されて綿が知覺されない如く勢用の強いものが明瞭に知覺されると説き有る者は堅を本質とする金も熔せば流動するが、是は金に水大がある証據である。即ち、条件の如何に依つて其本質の顯れ方に相違を來たすと云い、經量部派は或る部分が顯勢力として表面に現れる時は他の部分は潛勢力即ち種子と

して内在するからだと主張して必ずしも一定してゐない。

次に極微の形状に就ては前述の如く長短方円に各々極微があり、且つ若し一極微にして長等の形に非ざれば衆微聚集するも亦長等の形に非ざるべしと説かれてゐる点から考へると極微には夫々の事物に應じた形がなければならぬこととなるが、併し又一面から考へると極微は分割の極限であるから其点からすれば極微は形を持ち得ない筈である。何となれば若し形を有すれば更に分割し得ることになるからである。そこで有部派は極微無方分説を採用した。併し無方分説は前の極微に長等の形有りとする有方分説と矛盾するので、衆賢は其矛盾を打開せんとして觀念の上で分析して究竟に達した極微を假の極微とし、極微の和集せるもので我々の直接知覺の對象となる最小のものを實の極微と名づけたけれども問題は何等根本的には解決されなかつた。又極微は單獨で住すること無く、必ず聚合態として存在するとせられて居り、其聚合状態に就ては互に相觸れること無く一極微を中心にして上下四方の六方から六極微が取り圍み七極微が一聚団をなすと説かれてゐる。蓋し若しも極微が一部分で相觸れるとすれば極微に方分があることになり、又全体で觸れれば七極微が一体と成り終つて極微聚と成らないからである。併し若し極微が相觸れないならば殊論派の如く極微の衝撃に依つて声を発することが出来ないであらう、と非難するかも知れないが、有部派に於ては極微が互に接近する時未來の声の極微が生じて声を発することになるから声を発するためには極微が衝撃する必要はないのである。又極微は七個を一聚団として一微を生ずるが是が肉眼の最初の對象である。極微は一金塵を、七金塵は一水塵を生じ斯くの如く次つて兔毛塵羊毛塵牛毛塵隙遊塵と成ると説かれてゐるから、隙遊塵即ち空中に飛散する塵の *gandhaka* が極微の大きさとなる訳である。尙、極微が相觸れないで聚合して而も散亂したいのは風力に依ると云はれてゐるからそれは極微自からの中に有する風大の力に依るものであらう。其他極微の分布配列状態に就て見るに

眼根の極微は黒瞳子の上に葉杵頭の如く住在し、耳根の極微は耳孔中に燈器の如く、鼻根の極微は舌上に刺刀の如く身根の極微は身に隨つて軟綿の如く、女根のは女形中に鼓膜の如く、男根のは男形上に指環の如く住在する等と説かれてゐるが、此説に何程の眞実性があるか明かでない。恐らく當時の解剖学から得た知識を極微説で明説しようとしたものに過ぎないであらう。最後に有部派の極微論の最大特色は極微が無常であるといふことである。希臘のアトムでも印度のアヌでも世界の究極の單位として常住な實在であり、其れが重力或は業力に依つて離合集散して世界を形成するといふのであつた。然るに今有部派では諸行無常の鉄則に隨つて極微と雖も因縁に依つて爲作されたものである限り刹那に生滅する無常なものでなければならぬ。従つて極微には運動は有り得ないことになる。假使甲点から乙点に微聚が移動するかの如くに見えてもそれは感覺の誤謬である。即ち甲点に在つた微聚は最初の瞬間に滅し、乙二の瞬間には乙点に幾分近づいた場所に新しく第二の微聚が生じて滅し、乙三の瞬間には更に乙点に近い場所に新しく乙三の微聚が生じて滅し乃至最後の瞬間には乙点に於て新しく乙Xの微聚が生ずるのであつて、是は恰も將棋の駒を一列に立て並べて其一端を突けば最初の駒が倒れ次ぎ次ぎと倒れて最後の駒が倒れるが、其際駒は移動したいに拘らず唯倒れる駒の間の因果の關係に依て移動したかの様に見ゆるが如きである。又静止してゐる如く見ゆる時でも瞬間々々に絶えず前滅後生前滅後生と新陳代謝してゐるから謂はば不連続の連続である。斯くの如き不連続の連続に於て極微は實在し乍ら業力に依て離合集散して世界を形成してゐるが、一度劫滅時に臨めば全部の極微が滅して殘存しない。此点は勝論等が壞劫時には極微は散在するも破壊せずと見るのと異なる所である。以上に述べた所に依て有部派の極微説はアトム説やアヌ説に較べて可なり複雑な構造を持つものであることが理解せられるであらう。

五、極微説に対する大乘の批判

最後に極微説に対する中觀瑜伽兩派の批判を見ることにしよう。先づ中觀派の百論は勝論派が「極微は円体にして常住なり」と主張したのを破して、勝論派は（一）二極微が合して一微果と成ると説くけれども、其合する時に全体で合するとすれば二極微は一極微の体と成つて微果とは成り得ない。之に反して一部分で合するとすれば合する部分と合しない部分とを生じ従つて極微に方分が有ることになる。方分が有れば更に分割せられるから無常であつて常住ではあり得ない。（二）此非難を避けようとして極微は無方分なりと説くならば、無方分なる眞の實在は唯虚空のみであるから極微が虚空なりといふ不都合を來たすであらう。そこで極微を有方分なりと云へば有方分なるものは必ず分割せられるから極微は無常となり極微常住説に反することになるであらう。（三）勝論派は地の極微に色味香觸の四徳を具すると見るが、既に四徳の區別が存する限り極微も亦それに隨つて區別せられるから有分と云はねばならず有分なるものは無常である。（四）極微に形相があるとすれば長短方円等の何れかの形相である。然るに形相あるものは有分であり、従つて亦無常でなければならぬ、と云ふのである。此論難は一人勝論派のみならず希臘のアトム説も亦受けなければならぬ批判である。更に瑜伽論も勝論派を攻撃して（一）極微は觀念の上で分析して到達したもので吾々が直接經驗したものではないから、常住な極微の實在を是認することは出来ない。（二）無常な聚合物の根底には常住にして單一なものがあるが、實在しなければならぬと主張するけれども常住なものが如何にして無常なもの、原因となることが出来るであらうか。（三）不可見の極微は之を二個集めても不可見であるべき筈であるに拘らず、二個合した子微果は二極微と等量であると云ひ乍ら然かも可見であると云ふのは不当である。蓋し全体を單なる部分の集合とのみ見るのは不合理であるからである。（四）極微から微果を生ずるのは種子から芽を生ずるが如き關係であるか、或は陶師が瓶を造るが如き關係であるが、若し前者であるとすれば芽を生じた時は種子が滅する如く龜

果を生じた極微は滅して無常とならなければならぬ。若しも後者であるとするならば陶師に思慮や勤勞がある如く極微にも思慮等があるといふ不合理を來たすであらう。(五)世界の成立に業力を認めるならば何故に極微が生ずるにも業力を許さないのか。若し許すならば極微は無常となり、若し許さなければ極微は原因無くして生ずるといふ不合理を犯すことになるであらう、といふのである。

更に唯識二十論や、觀所緣論等是有部派の極微説を破して(一)七極微の聚合たる一微は眼識に依て覺知せられると説くけれども、一微は七極微の聚合である限り既に假法である。然るに一方假法は眼識の對象たり得ずとするのであるから一微が眼識に依て覺知せられるといふのは自己矛盾である。(二)又一極微を中心にして六方より六極微が取り圍むといふならば一極微に六方があることになり極微は無方分なりといふ説と矛盾する。(三)極微に長等の形相が有るといふけれども形相は假法の上にあつて実法たる極微の上に有るべき筈はない、と。

以上の反駁の中で、中觀派は固定的な實在が在るといふ考へを否定し、瑜伽派は心外に法が實在するといふ考へを破せんがために極微説を攻撃したのであるが、一面又瑜伽論は聚合の物質を分析することに依て對象の無常觀を修し之に依て煩惱を断ずることになるとの理由から、一度否定した極微説を實踐的要求から再び採用することにした。併しそれは飽く迄假法としての極微であつて實在としてのそれではない。

最後に極微説を採用して空の概念を闡明ならしめようとした羅什と覺賢との問答を掲げて本論稿を終りたいと思ふ
什問うて曰く、法は云何んが空なりや。

答へて曰く、衆微は色を成ずるをもつて色には自性なし。故に色と雖も常に空なるなり。又問ふ。既に極微を以て色を破して空なりといはば、復た云何んが微を破するや。答へて曰く、群師は或は一微を破折すといふも我が意の謂

は爾らず。又問ふ、微は是れ常なりやと。答へて曰く、一微を以てあるが故に衆微は空なり、衆微を以てあるが故に一微は空なり、と。

此問答の通訳に當つた宝靈は其意味を充分理解することが出来なかつたので、一般の人人は覺賢を極微常住論者と見做した。そこで其後覺賢は更に之を解釋して、

夫れ法は自より生ぜず。縁が会するが故に生ずるなり。一微に縁るが故に衆微有り、微には自性なきを以ての故に則ち空と爲すなり。寧ぞ一微が常にして空ならざるを破せずと言ふべけんや。

と述べたと傳へられてゐる。

空は單に物を分析して達せられるべきものではなく、相依相資の關係即ち一即一切の縁起の關係の上に於て把握せらるべきものである。凡てが相依相資の縁起關係に於て成り立つてゐるのであるから其処には固定的常住な世界の究竟の單一休としての極微の如きものは存在し得ない筈である。茲に我々は今後の原子説理論に対して深い示唆を眺み取るべきである。(参考文献、拙稿「極微論」)

昭和二六年二月十一日

身延山端場之坊に於て放毫

有部に於ける存在の概念

里 見 泰 穩

有 (Ch'ia) の概念が嚴密な哲學的形而上學の意味を原始佛教に於ける十二因縁の一支として持つてゐたとしても、阿毘達磨に於ては、十二因縁は局部的意味を持つに至つたのであり、それに代つて「有」が統一的な体系の基本的概念として有部に於ける教理体系の唯一の範式としての意味を得るに至るまでには、阿毘達磨の諸種の論部を経てからのことである。有の概念は、現存の阿毘達磨論書を見る限り、決して始めから、形而上學の意味を持つて、理論的欲求から顯はれたものではなく、佛教徒の實踐修行上の欲求によつて、顯はれて來たものである。

此の有の概念が形而上學的な意味を有するに至る爲めには、どうしても、刹那滅 (Ksanhanāga) の思想が前提となつてゐなければならぬ。此の如き刹那の觀念は、普通の意識に於ては直に現はれるものではない。通常の意識に於て現在と考へられてゐるものは、此の刹那ではなくて、その中には、多くの刹那を包含せるもので、嚴密には三世にわたつての時間の一定期間に外ならない。刹那の觀念は、數學的形而上學的分析を経て始めて顯はれるものであるが、此の刹那滅の思想が無ければ、「有」の概念即ち有部の教學に於ける「恒有」とか「実有」とか言はれた意味に於ける統一的な範式としての「有」の概念は生じて來ないものである。有部教學に於ける、此の概念は時間的に存在するものの基体として、その時間的存在 (存在するものは、すべて時間のうちにある) をして成立せしめるところ

の形而上学的概念であるからである。

此の刹那滅の思想は、早い時代の論部には見当たらないやうであるから、論部中にも、決して早期に顯はれたものではないと思ふ。では何の論部に於て顯はれたものがその嚆矢であるかと言ふことに就いては今断定の限りでないが論事に此の思想の顯はれてゐるのを見る。

(自)一切諸法は、一刹那心のものであるか。

(他)然り。

佛音の註によると東山住部が

「一切の有爲法は無常なるが故に一心刹那のものである」と主張して、此の刹那滅の思想を説いたことになつてゐる。

北傳では、「一切行皆刹那滅」の思想を説いたものに、北傳説一切有部、化地部、飲光部があり、犢子部は、諸行に暫住と刹那滅とがあると説いたことになつてゐる。正量部も亦同様の思想を持つてゐたと言ふ。又衆賢は、經量部と世親とを刹那論者と呼んでゐる。

かく見て来ると、此の刹那準の思想が、各部派の間にかなり長い間問題となつて、検討されたことを知ることが出来る。此の問題が、存在の無常を説明するのに必然的に顯はるべき思想であり、無常が佛教の根本的立場である限り当然の事と言はなければならぬ。

此の刹那に諸行が滅すると言ふ思想は、有部に於ても存在の説明に於ける重要な契機を爲すものであり、「実有」や「恒有」の概念の形而上学的嚴密さの前提としては是非とも必然的なものと考へられねばならない。他の部派に於

ける種子説に取つても此の事は變りが無い。

かく此の刹那滅の思想は「有」の概念が形而上学的な意味を持つたために必要な前件であるとしても、それだけで「有」の概念は直に、時間的に存在するものの基体であり、統一的範式であるとの意味は出て来ない。故に「有」の概念を形而上学的な意味に理解せんとする企図がなければならぬ。即ち諸の時間的現象の奥に、それより次元の高い概念を考へることが、「有」の概念の形而上学的意味への高揚のために必要である。換言すれば、「三世実有 法体恒有」説の萌芽となるものが要請されてもよいわけである。亦此の要請は、歴史的事実として、存してゐる。「三世実有 法体恒有」説が北方論書の中で最初に文献上に顯はれた論書である所の、「阿毘達磨識身足論」がそれである。

現存する文献で見ると北方論部では、此の識身足論が「法体恒有」説の最初に顯はれたものである。

これは、二世無を説く立場と三世実有を説く立場との論争の形式を以つて顯はれてゐる。有の概念への深い省察は此の如き論争から深められて行つたものである。異なつた思想接觸は、そこから新しい文化材の獲得へと導くものである。識身足論に顯はれた、此の問題についての論争は、沙門目連なるものゝ「過去と未来とは無なり、現在と無爲とは有なり」との二世無の主張に対して三世実有を主張することに始まり、その理由を説明してゐるのがそれである。識身足論卷才一より卷才二にかけての目乾連蘊才一の所説は、此の論争を種々の問題をかまへて、主張したものである。

此の識身足論に於ける、「二世無」の主張に対する。「三世実有」の立場から反駁の理由となつてゐるのは、先づ過去も未来も、所觀の対象となつてゐるから過去や未来があるとの証明の仕方を爲してゐる。

「何れを觀する所と爲んか、過去か未来か現在か。若し過去を觀すと言はゞ、應に過去有りと言くべし。應さに過

去無しとは説くべからず。過去無しと言うは道理に應ぜず。未來を觀ずと言はゞ應に未來有りと説くべし。應に未來無しとは説くべからず。未來無しと言ふは道理に應ぜず。現在を觀ずと言はば……云々」

この右に引用した、云はゞ認識論的な証明の外に、實踐修行上からの証明が、右の引用のすぐ次に續いてゐる。此の修行上からの理由が論者の二世有を主張する主要な理由となつてゐると思ふ。かゝる修行上の理由から「三世有」の立場の論証を導かうとする態度は、後に「有」の概念の觀察が、深められるに至つてからも、捨てられては居ない。毘婆沙論才二十二卷に、

問ふ、過去、未來、既に作用無し、云何が隨眠は隨増すと説く可きや。答ふ、彼は能く現在前を起し得べきが故にと説いて、過去、未來に煩惱の隨増あることより三世有を證明せんとしてゐるのは此の事を示すものである。是れ畢竟、佛教教理が、如何に形而上学的になつても、やはり、根本的には宗教であることの證據である。「宗教的世界觀に於ける神学や宗学の概念作業が宗教的世界觀を、如何ほど形而上学的に接近せしめやうとも、宗教的世界觀は、その形成法則と構造とによつて恒に形而上学的思想と區別される」と言ふことが出来る。宗教は形而上学と何等關係無きものではない。否寧ろ、深い關係の上に立つと云ふべきであるが、然し宗教と形而上学とは全く同一ではあり得ない。

此の識身足論に顯はれてゐる沙門目連なるものは、果して、佛陀の直弟子としての目連を指してゐるものであるがそれ以外に、かゝる主張を爲した同名異人があつたか、今断定の限りではないが、法藏部が目乾連を祖すると傳へられて居り、此の法藏部の教義は大衆部に同じと言はれてゐるからかゝる派を識身足論の論主は眼中に置いてゐたのかも知れない。兎に角、此の「有」「無」の論に対して、一分有、一分無を説く二三の折中派を除くと、部派佛教

の殆んど総てが二世無の立場にあつたのであり、説一切有部のみが、三世有を唱へた、特異の例であるのだから此の識身足論の、「二世無」に對する批難は、有部の立場から、當時の佛教界に向けての批判として、歴史的に重要な文献たるを失はなむ。

南方佛教にも、此の有無の問題は顯はれてゐる。

論事を見ると、

(自) 過去を境とする心は無境であるか。

(他) 然り。

(自) 未來を境とする心は無境であるか。

(他) 然り。

とあつて、過去と未來との無を説いた派があつた事がわかる。此の派は、佛音の註によると、北道派 (Uttarapathaka) の説とされてゐるが、此の派に就いては、佛音の註以外に南北兩傳に記されていないが、案達羅派と共に上座部が大衆部並びに初期大乘の影響を受けて、生じたものらしく推定されている。右に引用せる文を發端として有と無の論難の往復が論事に出ているのであるが左にその全文を引用として冗長の嫌ひはあるが、各々の主張の早い立場を知り得る古い重要な文献として引用して置かう。

一、(自) 過去を境とする心は無境であるか。

(他) 然り。

過去の境があるではないか。

(他) 然り。

(自) もし過去の境があるとすれば、実に「過去を境とする心は無境である」と言つてはならない。過去の境は無境と言ふのは謬りである。もしまた無境であるとするれば、実に「過去の境」と言つてはならない。

(自) 無境は過去の境であると言ふのは謬りである。

(自) 過去を境とする心は無境であるか。

然り。

(他) 過去に関する注意……願があるではないか。

然り。

(自) 若し過去に関する注意……願があるとすれば、実に「過去を境とする心は無境である」といつてはならない

(自) 未来を境とする心は無境であるか。

(他) 然り。

(自) 未来の境があるではないか。

(他) 然り。

(自) もし未来の境があるとすれば、実に「未来を境とする心は無境である」といつてはならない。未来の境は無境であるといふのは謬りである。もし又無境であるとするれば、実に「未来の境」といつてはならない。無境は未来の境であるといふのは謬りである。

(自) 未来を境とする心は無境であるか。

(他) 然り。

(自) 未来に関する注意……願があるではないか。

(他) 然り。

(自) もし未来に関する注意……願があるとすれば、実に「未来を境とする心は無境である」といつてはならない

三、(自) 現在に関する注意……願があり、現在を境とする心は持境であるか。(他) 然り。

(自) 過去に関する注意……願があり、過去を境とする心は持境であるか。(他) そうではない。

(自) 現在に関する注意……願があり、現在を境とする心は持境であるか。(他) 然り。

(自) 未来に関する注意……願があり、未来を境とする心は持境であるか。(他) そうではない。

四、(自) 過去に関する注意……願があり、過去を境とする心は無境であるか。(他) 然り。

(自) 現在に関する注意……願があり、現在を境とする心は無境であるか。(他) そうではない。

(自) 未来に関する注意……願があり、未来を境とする心は無境であるか。(他) 然り。

(自) 現在に関する注意……願があり、現在を境とする心は無境であるか。(他) そうではない。

五、(自) 「過去を境とする心は無境である」といつてはならないか。(自) 然り。

(他) 過去の境は存しないではないか。(自) 然り。

(他) もし過去の境が存しないとすれば、それによつて実に「過去を境とする心は無境である」といはねばならな

右の引用は、有と無の論争として、簡單なものではあるが、重要な論理的指唆を含んでいるものである。是れを、後の發達せる有部論書に顯はれている「有」と「無」の説明や論争を見た上で回顧して見ると、重要な形而上学的な問題を含んでいることが理解せられる。部派佛教の間に、此の有無の問題が重要な根本問題となつて、論議の中心の一つとなつていたことがわかる。此の問題は、後、大毘婆沙論や、俱舍論、順正理論に至つて、論議の最高潮に達したと見られる。大毘婆沙論は西紀後百五十年前後の成立と見られて居り、俱舍論は世親の述作であるから、その間年代の距りがあるけれども、一連の思想系統であるから、右の三つの著述より以下論述の素材を得て、之を論じやうと思ふ。大毘婆沙論は周知の如く、有部教學の百科全書であり、俱舍論はその綱要書として、古來重要視されて來たもの、順正理論は、その論主衆賢が、純粹の有部教學の立場より、世親の態度を駁論するために述作せられたものであるから、此の三論書によつて、有部に於ける、「有」の概念の研討は出來ると思ふ。

二

古來、此の「有」の概念は、「三世実有、法体恒有」といふ様なテーゼとまでなつて、人口に膾炙せるものであるに拘らず、必ずしも正当な理解を現在に至るまでうけていないのではないかと思ふ。古くは、所謂大乘家によりて、此の立場は最も淺薄皮相なものであるとされて來たものであり、近代に至つても單に、素朴實在論であるとか、成立に困難な思想であると言ふやうに、軽く取扱はれているやうである。毘婆沙論や、その他に、此の概念に対する相当深い反省があるにも拘らず、是等が正当に取上げられ受取られていない様に思ふ。恐らく、これは、「二世無」や「空」の思想に於ける立場からの此の思想に対する批難によつて、おしつけられた意味を、此の有部の三世有の思想と混同することによつて起つていのではないかと思ふ。あの一つの立場から、他のある立場を批判する場合には應々

にして、自己の論敵の立場を理解しないと云ふ缺陷が、思想史上、才一流のイデオログにあつても、起り得ると言ふことを考へて見ても、かゝることが、佛教史上にも無かつたとは断ずることは出来ない。此の有部に於ける「有」の概念の理解に際しては、論書に出て来る、「有」の概念説明の形式が、「有」と「無」の論争の様式を取つてゐるために、右の如き、過誤が冒されたやうに思ふ。此処には、右の如き缺点を離れて、純粹に有部の「有」の概念の研究に向ひたいと思ふのである。

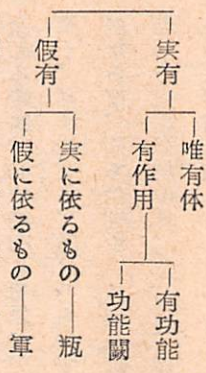
有部の三世実有論に於ける「有論」に於て、特に、深い形而上学的意味を持つものではないが、やはり、一應、「有論」に於ては顧慮せらるべき「有」に就いての分類が、大毘婆沙論(一)に存する。即ち三種類の分類法が出てゐるから左に引用して置かう。

諸の「有」とは、有が説かく、「二種あり。一に実物有、謂く纏界等なり。二に施設有、謂く男女等なり」と有が説かく、「三種あり。一には相待有、謂く是の如き事にして此に待するが故に有なれど、彼に待するが故に無なるを云ふ。二には、和合有、謂く、是の如き事にして此処に在りては有なれども、彼処に在りては無なるをいふ三には時分有、謂く、是の如き事にして此の時分に有なるも、彼の時分に無きを云ふ。」と、有が説かく、「五種あり、一には名有、謂く、亀毛、兔角、空花臺等なり。二には実有、謂く、一切法にして、各自性に住するもの。三には假有、謂く、瓶衣、車乘、軍林舍等なり。四には和合有、謂く、諸蘊の和合に於て、補特伽羅を、施設するものなり、五には、相待有、謂く、此彼岸、長短の事の事等なり。

又順正理論に於ても、此の「有」の概念を、「実有」と「假有」との二つに分類してゐるが、有部の「三世実有論」に於て問題となるのは、右の中の「実有」や「実物有」であることは勿論であるが、此有に於ける、「実有」は、

「蘊界等なり」とか、「自性に住するもの」といふ様な一通りの説明に終つてゐるので、「三世実論」に於ける、空極の形而上学的分析はまだ顯れていないが、常識的に一應、「有」の種類をあけて、有部の「実有」の概念の規定を爲したことは、重要な役割を、「三世実論」に於て持つてゐると云つてよいと思ふ。此の「実有」の概念の一應の規定の上に、有部の「有」の概念の研討は進められて行かなければならない。

順正理論の実有、假有に分ける仕方先にもあげたがこれは、前の諸種の分類を整理したものであつて、相待有の如き才三を立てず、是れは、前の二者、即ち実有、假有の中に攝在すると爲してゐる。最も、整理された有の分類として、次に表示して置かう。



右の表によるも、瓶は未だ実有ではなく、それが成立するためには、瓶の相や、瓶を成立せしめてゐる資料たる色に分析されるもので、その相や色は、実と稱せられるものであるから、實に依る假有と呼ばれてゐるのであり、軍は此の關係が二重であるから、假に依る假有とされるわけである。故に是等のものと區別されての實有は、自性に住するものと言はれ得るわけである。此の「自性に住する」といはれる「実有」の概念が、「假有」等の概念から區別されることによつて、此の「実有」の概念の内包、外延も、ほゞ想像することが出来る。外延としては、実存する法としての七十五法があげられるわけである。此等の七十五法が、三世にわたつて、存在することを、有部が、主

張するのであるが、是れに対しては、全々無証明のままに、放置されているわけではない。俱舍論には、聖教量としての教証二つ、及び理証二つとがあげられている。教証は、契経にその証據を求めたものであり、理証は、理論的に証明せんとしたものであるから、此処には、理証のみを引用して置かう。理証のみをあげれば、自ら教証に現はれてゐるところをも代表するからである。此の理証の中、一は「有境故」の証明で、云はゞ認識論的証明であり、他は、「有果故」の証明で、因果論的証明とも言はるべきものである。

理證の一、有境故

識起る時は、必ず境有るを以つての故なり。

謂く、必ず境有りて識は乃ち生ずることを得、

無ならば、則ち生ぜず。其理決定す。

若し去來世の境の体、實に無ならば、是れ則ち應に所縁無き識あるべし。所縁無きが故に識も亦應に無かるべし。

理證の二、有果故

又已謝の業に当果あるが故なり。

謂く、若し實に過去の体無くんば、善惡の二業の当果は應に無かるべし。果の生ずる時、現因の在ること有るに非ざればなり。

此の俱舍論に於ける三世実有の証明に見ても、知り得る様に、「有」の概念と「無」の概念とが、明かにされることとが問題を解く鍵になつてゐるのである。理証の一に於ては、対象無き意識は存在せず、と云ふことから、法の「有」を説くのであり、従つて、その反面には、「無」は意識の対象となることは出来ないとの考へを藏してゐる。是れに

対して、二世無の立場からは、「無」も又意識の対象となると主張する。次の理証の二は、過去から現在へ、更に現在から未来へと存在が遷つて行く場合に、過去と未来との体が無であるならば、どうして無から有が生じ、有が無となるであらうか。この困難は、「三世実有」の立場でなければ救はれない。三世実有でない限り、存在の生滅変易は説明出来ないと主張するものである。此処に二世無の立場からは、種子説が提唱せられるのである。かくて吾々は「有」と「無」との規定から、問題の中核へと進んで行かねばならない。

三

有部に於ては先づ、「有」の概念を対象（客観）として規定している。順正理論には

境となりて覺を生ずるは、是れ眞の有相なり。經部は是れに反して、

有と非有と皆、能く境と爲つて覺を生ず

と言つて非有も亦、対象となることを主張している。有部はこれを非なりとして、

無境の覺なし。二緣定まるが故に。

との立場から、次の如く言つている。

謂く、能く境を得て、方に覺の名立つ。所得、若し無ければ、誰の能得ぞ。又能く境を了するは、是れ識の自性なり。所識、若し無ければ、識は何の了する所ぞ。故に彼れの所の無所緣の識は、識と名けざるべし。所了無きが故に。夫れ非有と云ふは、体の都無なるを謂ふ。無は必ず自相共相を越ゆ。何ぞ所覺、或は所識と名けんや、

云々

対象が無ければ、意識は生じない。従つて、過去の意識がある以上、過去の法体がなければならぬと主張するの
が有部の立場である。これに対して、「無」と云ふ意識が生ずるではないかとの反駁があり得るわけである。此の点
に関して有部は如何なる辯護を爲しているであらうか。順正理論は大體次の様に説明している。

「非有」を了知して「無」と爲す意識は存在するのであるが、此れは、「有を遮する能詮」を対象として、無の意
識が生ずるのであつて、「無」そのものを、対象として、生ずるのではない。「有」を排除することそのことが、意
識の対象となつて、そこに「有」の缺除を感じ、その意識が即ち「無」の覺を生ずるのである。例へば、非婆羅門と
云へば婆羅門に屬するものを除いた、余のものを総てを指示しているのであるけれども、然らば、特にその対象は何ん
であるかと問はれても、「特定の何」とも答へることが出来ない。只「婆羅門以外のもの」と答へる外は無いのであ
る。即ち「婆羅門を遮する能詮」が、此の場合の対象となるのである。これと同じく、「非有」なる概念も、「有を
遮する能詮」が対象となるのであり、そこに「無」の意識が生ずると爲すのである。右の「非婆羅門」なる概念を、
判断の形に書き直して、考へて見ると一層、此の關係は明瞭である。此の「非婆羅門」の概念は、次の如き「無限判
断」の形にして差支えがなからぬ。「釋尊は非婆羅門なり」此の判断は、形式上肯定判断として取扱はれて居るが、カン
トが、先驗論理学的意味から、無限判断として、判断の表の中の性質の中で肯定判断、否定判断と並んで、別開して
示した所のものである。此の判断の示す所の意味は、釋尊が非婆羅門と云ふ無限数の範圍の中に入れられることだけ
を意味する。婆羅門は、可能的なるもの的一部分を占め、非婆羅門は、その他の総てを意味しているから、此の命題
の示すところはあらゆる可能的なるものから、婆羅門が除去せられて、その空間の残りの範圍へ釋尊が入れられると
いふことである即ちあらゆる可能的なるもの無限なる領域が制限を受けると云ふことである。然し此の空間は、か

かる除外にも拘らず、依然として無限的である。そして尙多くの部分が、それから除去されることが出来る、がそのために、「釋尊」なる概念（これは單獨概念であるが）は、少しも擴大されもせず、また肯定的に限定されもしない。只單に、認識の範圍に關して意味を有するばかりである。此の無限判断を見ると、此の判断の賓辭を爲している所の「非婆羅門」なる概念は、「婆羅門を除去したこと」を意味するのみであつて、決して、「婆羅門以外の無限数のもの」を指示しているのではない。若しそうであるとすれば、此の無限判断は、「釋尊が婆羅門以外のものの中のある一つのもの」であることを意味せずして、「釋尊は婆羅門以外の総てのものである」ことを意味する滑稽を將來することになる。故に「非婆羅門」と云ふ時、その眞の対象となつてゐるものは、「婆羅門を遮する能詮」でなければならぬ。又例へば「無常」なる概念についても、同様のことが言はれ得る。此の如き、關係を「非有」にうつして考へて見ると、「非有」と言ふのは、直に「無と云ふものがある」ことを意味するのではなくて、「有がないと云ふこと」を指示してゐるのみである。婆羅門の例の場合に於ては、可能的なるものの中には、婆羅門以外のものが存在するために、その制限の意味が、明瞭であるが、「有」と言ふ場合には、対立概念として、「無」が考へられるために「非有」と云ふとき、直ちに、「無」が対象となつてゐると考へるのであるが、決して、そうではない。「非婆羅門」と言ふ場合には「婆羅門でないこと」が能詮として、直接の対象となり「婆羅門以外の一切のもの」が所詮となるのである。然るに「非有」と云ふ場合には「有でないこと」が能詮であつて、所詮は「ない」のである。此の場合、「無」と云ふものがあると言つてはならないのである。

有部からすれば、「有」の概念は、前述の如く、対象を意味し、客觀を意味してゐるのである。故に「無」と云ふ場合には、此の対象の除去を意味し、その客觀の除去を意味してゐるのである。即ち缺性的無を意味する。

之に対して、經部が、「非有」の所詮として、「無」を考へんとしても、無理である。「才二頭」「才三手」の如き名言は、之を縁する「想」を以つて所詮となすやうに「非有」や「無物」をも、之を縁する「想」を以つて所詮となすと云へば、これは、構想的實在と呼ぶべきものであるかも知れないけれども、此れは、やはり、一種の「無」であるに過ぎない。此の構想的實在を「有」と云はんとすれば、それは假有と云ふべきで、「実有」と呼ぶべきものに入れることの出来ないものである。此の如きものは、認識の対象として、客観となることの出来ないものである。即ち「無と云ふものがある」と言はるべきでなく、「非有」や「才三手」等はやはり、「無いこと」を意味する。

有と言ふ概念は可能的なるものの全体と一致する概念であるから、「非有」と云へば、「皆無」を意味することになる。此の如く、有部は、「有」のみが、客観対象であると考へて、經部が「無」をも客観であるとするのに反対するのである。

此の如く、有部は、認識の対象となるものは、「有」でなければならぬと主張して、「無」も亦対象となり得ると云ふ經部の説に反対する。然し此の問題は、過去と未来が有か無かの論争から起つているのであるから、只一般に認識の対象たる客観は「有」でなければならぬと証明したゞけでは、只「無」を認識の対象として排去したに止り有部の三世実有説の証明としては、消極的たるを勿れない。然し、此処で有部が、言はんとしている所の「有」は、「非有」に対立するものであり、「非有」は、前にも述べた如く「缺性的無」であり、「實在性を缺いていること」であるから、そこから推論しても、わかる様に、「有」は、「實在性」であり、「或もの」である。故に消極的ではあつても、「三世実有」の「有」の概念を、正当な形而上学的理解を通じて示しているものである。

然るに、此の「有」の概念を、かゝる、「實在性」や「実体」として、理解せず、此の「有」の概念に、現実態と

しての「有」の意味をまで、混淆せしめて、素材に取扱ふならば、經部の如く、有部の「三世実有」説からは、三世の各部分たる、過去、現在、未來の區別は、無くなると云つて、批難することになるのである。此の如き、「有」の概念の混淆の上に立つては、空間的延長と、時間的繼起との區別が、無くなるからである。

かくて、吾々は、次に、有の概念の、一層、詳細なる形而上学的分析に入らなければならない。

四

「法体恒有」の有を直ちに、七十五法の一々の法が存在すると言ふ意味に解して、直ちに、是れを素材實在論と呼ぶことは適當ではない。此の「法体恒有」の思想は、七十五法があるとの意味であるから、此の思想を吾々は次の如き一連の存在命題に書きかへることが出来る。即ち「色はあり」「心はあり」「得はあり」等々七十五の命題が作られる得るわけである。此等の命題は更に、「色は有である」「心は有である」「得は有である」等の判断に書き換へることが出来る。此の場合に、「色はあり」と云ふ場合の有と、「心はあり」と云ふ時の有とは、異つた意味を持つてゐることは明かである。此の異つた「有」の意味を一色に塗りつぶして、「恒有」の概念に押しつける場合には、有部の「法体恒有」説は超實在論に陥るであらう。「色がある」のは現実態としてあるのであるが、「得（不相應行法）がある」のは現実態としてあるのでは無い。存在命題は、その命題の主辞の異なるに従つて、その賓辞の意味に差別が生ずることを知らなければならない。故に「法体恒有」と言ふ時の恒有の意味は、「色があり」「心があり」等々の場合の「あり」と云ふことの基体となる存在であることを知らなければならない。色は変礙するものであり、現実態としてあるものであるが、然し他の諸法が総てこれと同じく現実態として有るとは考へることが出来ない。この事を一つの法の三世の形態について考へて見ても、同じである。過去に於ける色の有と、現在に於ける色の有と、未

来に於ける色の有とは、區別せられなければならないのである。これを、區別しない場合には、有部の思想は成立に困難な思想と言はれなければならなくなるわけである。故に「三世実有」の「有」の意味は、過去の有、と現在の有と未来の有との根據となる如き「有」でなければならぬのである。それでこそ「三世実有」と言はれることが出来るのである。現在の有と、過去の有とは、一應區別された上で「三世実有」の「実有」の意味は考へられなければならない。此の「有」の概念の混淆は、決して近代に於てのみ顯はれたものではなくして既に早く、論部のうちに見えてゐる。従つて、その混同に対する反駁も、論部のうちに見ることが出来る。

この混同の代表的なるものとして、此処に俱舍論からあけて見やう。

毘婆沙師は是の如き説を作す。現の如く、実に過去未来あり。

是れは全く、前に指摘した、有部教学に對する、無理解より起るもので、此の如き理解からは、有部の思想は、不可解なものとしか受取れないであらう。

此の俱舍論の説に對して、衆賢は大いに論駁してゐる。順正理論では、実有の概念と、現在の有とを區別して次の如く言つてゐる。

現在に於ては應に実有と現有と名くべし。現は實體に於て作用あるが故に。

「実有」と「現有」との二つの「有」の意味が、具体的に結合して存在する時、始めて、現在に於ける「有」の意味となるのである。これを換言すれば、過去、未来と現在との「有」の意味が異なるとの意味である。従つて「三世にわたつて実有である」と云ふ場合に於ける「有」の意味も自ら明かであるわけである。即ち「実有」とは「實體」を意味する。

体とは、謂はく、去來の所知法の性なり。所知性有るが故に説いて有となす。

此の説明を見ると益々、此の事は明瞭である。即ち、

体（法体・実体） 〓所知法（対象）の性（本質） 〓有

と云ふ、等式が成立するわけである。

此の如き、有の概念の分析は、俱舍論に於ける、「現の如く、実に過去未來あり」との説に反対する反駁として、順正理論が、始めて、爲した所のものではなく、既に早く、毘婆沙論にも、此の如き、有の理解が、存したことを示すものがあるから、此処に示したやうな、「有」の概念の解釋は、有部に伝統的にあつたものと云ふことが出来る

問ふ、若し法にして、是れ色なれば、彼の法は、變礙有りや、答ふ、若し法にして、變礙有らば、彼は定んで是れ色なり。有る法にして、是れ色なるも變礙なきもの有り、謂く、過去未來の色と及び現在の極微と無表色となり。

中 略

問ふ、若し法にして能く了別するものなれば、彼は定んで是れ識なり。有る法にして、是れ識なるも、能く了別するに非ざるものあり。謂く、過去、未來の識なり。

右の文は、色受想行識の五蘊について、過去未の法と現在の法との區別を説いたものであるが、これによつて、法体の有の意味が、毘婆沙にもあつたことがわかる。即ち、色の場合で説明すると、色が、現在であるためには、その法体の有と共に、變礙と云ふ色の作用が伴はねばならないのである。「色」とその作用である「變礙」との二つの概念の包攝關係を考へて見ると興味深いものがある。

以上、実体としての「有」の概念の分析を試みたのであるが、その際、吾々の気付いたことは、「作用」の有るか無いかによつて、現在の法と、過去未来の法とが区別されたことである。

此の作用によつて、三世の別を立てると云ふことが、有部、正統の解釋として取られているのである。このことは毘婆沙論が、四大論師の四学説、即ち法救の「類不同説」、妙音の「相不同説」、世友の「位不同説」、覺天の「待不同説」、を紹介、論評した所に現はれているがその結果、作用によつて三世の別を立てるとする世友の「位不同説」を正當の説とした。

然し此の作用の有無によつて、三世の法を区別することに對しては、二世無を主張する立場から、批難が出ているから、此処で、それについて、その主張を見る必要がある。順正理論に出ているものを出して置かう。

去來の体は、實有に非ず。若し是實有ならば、障礙すべきが故に。謂はく、色物有れば必ず処所に據りて、互に相障礙す。已滅と未生の色、若し實有ならば、應に障礙有るべし。既に障礙無し。應に是れ色に非ざるべし。此の失有るに由るが故に、實無なりと知る。

此の批難は、「有部」の「有」の概念を、正しく理解した上のもではなく、此の「有」の概念に對する歪曲によつて立論されているものである。

又同じく順正理論に次の如く批判している經部師の説がある。

若し法の自体恒有ならば、應に一切の時、能く作用を起すべし。何の礙力を以つてか、此の法体より起る所の作用をして、時に有り、時に無からしむるや

法体のある所には、必ず作用を伴はねばならない。若し、有部の主張する如く、「法体恒有」であるとすれば、過去

に於ても、又未來に於ても、法体があるのであるから、そこにも、同時に作用があるわけであり、従つて、三世の區別は無くなら、総て現在と言ふことになる。如何にして、作用が有る場合と無い場合とが、出来るかと言ふことが説明されない限り、有部の主張は困難となると批難するのである。

この批難に対して順正理論の著者、衆賢は、体相は成程、經部の言ふ通り、三世ともに同じであるけれども、性類に別があると云つて説明している。

此の經部の批難には、法体のあるところには必ず作用が伴はねばならないとの前提があるのであるが、此の前提、そのものが、論証せられる必要がある。此れに対しては、有部は、不二不異と説明するのであるが、此処では、その詳細は省略することにする。

かく、有部に於ける「実有」の概念を分析して、その実体としての意味を究明した後、經部からの有部の「三世実有」説に対する批判を顧みて見ると、有部が、三世の有を説く場合に於ける「有」の概念と、經部がそれに対する駁論を爲す場合に於ける「有」の概念との間には、その意味に相異があることを知るのである。經部の「有」の概念に対する解釋は、全く常識的であつて、何等の形而上学的分析は見出すことが出来ない。「二世無」の主張は全く常識よりの説であつて、有部の「三世有」の主張の論理的に透徹せるに及ばないものがある。有部に於て、「有」の概念を説く場合には、法体（実体）の有を、現在の有より分析して考へるのであつて、此の「有」は、時間的に變易するものをして變易せしむる基体となる所の、變易せざる実体を意味しているに反して、經部に於ては、何処までも、有の意味を、現在の有と混同して考へている。その結果は、過去と未來とを無と説かざるを得ないわけである。有部の説く、実体としての有、變易するものをして變易せしむる、變易せざる持続性としての「有」を考へることは經部の思

ひも及ばなかつたものであらう。

然し経部も、此の持続性に代る概念を、全然説かなかつたわけではない。蓋し、かゝる、「變易するものゝ根底に於ける実体」を考へることなしには、三世論は、成立しないからである。此処に、経部は種子説を提唱するのである。過去と未来とは無となるものであるが過去の法の功能として種子は、現在に、来至すると説くのであるが、過去が無であると主張するのであるから、過去の法の功能としての種子は、何等、過去の法の功能ではないであらう。過去は無であるのであり、種子は、既に現在のものであるから、此の種子は過去の法からの完全なる分離の関係にあるのであり、かくて、此の種子は、時間を成立せしめる基体としての持続性の意味を持つことが出来ない。此のことが経部の説が常識を出でざることを示している。此の種子説が持続性の意味を持つためには、阿頼耶識の如きものが説かれねばならない必然性があつた。此の経部の種子説に対する衆賢の批判は痛烈を極めてゐる。

…… 此れは愚者が、駛流の中に於て船を以つて乗船者の足に繋ぎ、船の停止を望むも、終に是の処無きが如し且らく、彼れの執する所の現の相続の中の與果の功能とは、智者は審諦に其の相を推尋して、竟に不可得なり。如何が過去の業の自体、已に無くして、與果の功能に依りて、説いて有と爲すべけんや。

此の愚者が流れに船を浮べるの譬諭は、全く巧妙を極めたものである。経部教学が「実体の持続性」と云ふ形而上学的概念に対する反省を、持たないことを、評破して、余すところ無しと云ふことが出来る。

此の譬諭に於ける、「愚者」は、即ち経部教学に於ける「種子」を意味する。「愚者が自己の足に船を繋いで船を停めんとする」とは、種子が、現在のみのもので（二世無であつて過去と未来は無でなければならぬから）、全く過去から分離されていることを意味する。船を停めんとすれば岸に船を繋ぐなければならないのである。即ち一定の

支点を必要とするのである。時間を考へる場合にも、その支点である所の「実体の持続性」がなければならぬのである。種子は、過未から断絶されているのであるから、此の持続性の意味を持ち得ない。有部は、此の譬論に於ける流れの支点たる、岸や、河床に当るものとして、「実有」の概念を分析しているのである。

靈魂不滅の問題

波 多 野 通 敏

戦後戦死者や未帰還者の生々しい問題に直面せる現代人には、靈魂或は心靈科学の研究が強く要求され、そこには科学と信仰との関係の混乱等種々なる問題が提出されて居る有様である。斯る意味に於て靈魂不滅の問題を取扱うことも無意義ではないと思う。

靈魂の問題は、古くして新しい問題であつて、今に始まつたことではない。其れは古来の難問の一つである。古代に於ける靈魂論として有名なるものとしては、アリストテレスの靈魂論、デ・アニマであるが、之は彼の晩年の著作であつて、初期の作としては、エウデモスなる靈魂論があり、この初期と晩年の著作の比較が、プラトンとアリストテレスとの思想の比較にもなり、アリストテレスの思想の発展を知る上にも興味ある問題と言わざるを得ない。

周知の如くアリストテレスは十七・八歳にしてプラトンのアカデメイアに入り、プラトンの歿するまで二十年間の長

い間其門下に在つたのであるから、アカデメイアを去つた時は四十歳近くであつた。アリストテレスは晩年にはプラトンと反対の立場を取るに至つたのであるが、長い間プラトンに師事し其影響を受ける所も大であつて、最初はプラトンの立場を採り、アカデメイアの学徒として強い自覺を有して居た時代もあつたことが当然考えられる。アリストテレスの著作として完全なる形に於て今日傳つてゐるものは大體晩年のリュケイオンに於ける講義の草稿で後の學者の編纂によるものと見られてゐるが、アカデメイア時代と、晩年学園を創立せる時代との中間の過渡期にも著作があつたのであるが、其等不幸にも散逸して今日完全なる形に於ては伝わらず断片として残つてゐる。此等の断片により若き時代の彼の思想、過渡期の思想を明かにすることが最近の研究によつて得られたのであつて、そこに彼の思想の發展を明かにし、プラトンとの關係を窺うことが出来るのであり、靈魂問題もこゝに見出されるのである。

初期のアカデメイア時代に屬する著作の主なるものとしてはエウデエスやプロトレプチコス等があり、靈魂論エウデモスはプラトンの對話篇にならつて對話の形で書かれてゐる。過渡期の作としてはペリ・フィロソフィアス等がある。

二

靈魂論エウデモスの表題はアリストテレスの友人キプロス人のエウデモスの名前を採つたものである。何故に友人の名前を對話篇の表題としたかということが、戦後の戦死者の靈を弔う現代人の氣持とアリストテレスの氣持と共通なるものがあるのである。二千三百年を隔てゝも人情には變りがないものがある。よくアリストテレスは冷酷の論理學者で師に弓をひいた等と言はれるが、學說上反対の立場をとらざるを得なくなつた場合にも、師プラトンに対する尊敬の念は失わなかつた。又友情にも厚かつたことが友人エウデモスの名前をとつて對話篇の表題としたことから

窺われると思う。然らば其は如何なる意味であるか。

故郷から追放されたプラトン学徒たるエウデモスはテツサリアを旅行中重病に罹つてフェライに於て医者に見放されたのであるが、そこで彼の病床の夢枕に眉目秀麗なる少年が現われて、予言をした。即ち彼は間もなく恢復するであらうと、又其後数日にしてフェライの僭王アレクサンドロスは非業の最後を遂げるであらうが、エウデモスは五年後には再び故郷に帰えることが出来るであらうと予言をしたのである。アリストテレスは序文に於てこの才一と才二の予言が直ちに実現されたことを述べている。即ちエウデモスは全快し僭王は其後間もなく彼の後の兄弟に依つて殺されたのである。時に紀元前三五九年である。今や五年後には才三の予言も亦実現されて故郷キプロスに再び帰えることが出来るようになることを追放者エウデモスは熱烈に希望していたのである。此期間は丁度シラクスから追放されたデオンのアテナイ滞在期に當る。当時デオンはアカ데미アの保護の下に義勇団を募集し、そこに集つた人々はデオンの祖国の獨立の爲めに生命を投出した人々であつた。多くの若き哲学の学徒も、デオンが今や実現しようとしたプラトンの政治的理想に感激して、其計画に加盟したのである。其中にエウデモスも居たのである。所がエウデモスはこのシラクスの獨立戦争のために戦死してしまつたのである。其は丁度彼の夢から五年後（三五四）のことであつた。是に於てアカ데미アに於ては、夢の斯る不意の實現を解釋して、神が靈魂の永遠の故郷への復帰を予言したのであつて、地上の故郷への復帰を予言したのでは無いと解釋したのである。

斯様にアリストテレスは、彼の親愛なる友人の記憶を永遠に伝え且又悲歎の中に慰藉を求めんとした此對話篇の序文に於てエウデモスの夢の物語を述べている。之は靈魂は天国から來るものであり、其は未來に於て天国に復帰する不滅のものであるというプラトン説の眞実なることを神自ら証明したものであるということを示さんがために書かれ

たのである。之が靈魂不滅の問題を中心としたエウデモスなる形而上学的對話篇の出発点となつたのである。思想的にはプラトンのファイドンに於ける死の準備と現世逃避の思想とが若きアリストテレスの此書に復活されている。ファイドンが牢獄に比した所の、肉体の桎梏の下に於ける靈魂の地上の生活は、アリストテレスでは靈魂の永遠の故郷から追放された時代となつて居る。その天国に於ける安全と平和への憧憬が如何に熱烈であつたかといふことは、異郷に在つて、故郷の空を眺めて居る追放者の描写に於て現われている。エウデモスは弔慰書であつたのである。其は大体に於てプラトンのファイドンに倣えるものであるが、プラトンがファイドンに於て完成した生と死との価値の轉換に關する燃ゆるが如き信仰が、この場合に於ては眞の弔慰の意味を含んで居る。エウデモスに於けるアリストテレスの立場は斯る来世の信仰と共に伴う世界觀と靈魂觀とに基いて居る。其故に新プラトンと学派の人々はエウデモスとファイドンとをプラトンの靈魂不滅論に關する同価値の資料として用いたのである。

三

然らば其内容は如何。アリストテレスは、プラトンがファイドンに於てなせるが如く、エウデモスに於ても靈魂不滅に反対した唯物論の見解を先づ論駁して居る。唯物論者の主張は靈魂は肉体の調和に外ならず、靈魂は物質的要素の總和ではないが其等正しい結合の産物として生ぜるものであると云うのである。斯る唯物論者の説に対して二つの反證が挙げられている。先づ第一には、調和には或物即ち不調和が対立して居るが、靈魂には何物をも對立して居らない。其故に靈魂は調和ではないのである。

この場合兩概念の同一ならざることが徴表の不同なることによつて論證されている。其故にそこには特性の同一なることは対象の同一なることを証明するといふ重要な認識が假定されている。こゝで比較の徴表として役立つ特性

は、靈魂と調和という概念に反対対立を形成する形式論理的可能性である。之は元は調和の場合にのみ可能なることが証明され、即ち調和に対して不調和なるものが考えられる。之に反して靈魂は斯る対立を持たないのである。一般に適切なる三段論法を使用するアリストテレスが、こゝに兩概念の同一ならざることを反対対立を用いて論証を試みて居ることは一見不可解に思はれるが、然し彼の範疇論を参照すればこのことは明かになるであらう。即ち実体は反対対立を許さぬものである。其故に斯る三段論法は單に靈魂は調和にあらずという論証のみならず暗に靈魂は実体であるということが假定されている。斯く靈魂は実体であるということが確實であつたアリストテレスにとつては論敵の虚を突く形式論理学の原理の適用によつて、唯物論者の議論を攻撃するに至つたことは敢て不思議ではないことになる。

所でプラトンとアリストテレスの兩者の証明の方法が問題である。プラトンによれば靈魂は道德的理性的即ち善なるものであるか、或は非道德的非理性的即ち悪なるものかである。斯る反対の状態或は性質を靈魂に於ける一種の秩序及び調和として、或は不秩序及び不調和として認めたのである。其等の諸性質によつて靈魂に程度の差が存在するのである。故に調和或は其反対なる不調和も亦高度に於て或は低度に於て調和的であり得る。もしも論敵の命題が正しければ、即ち靈魂が或状態の調和に外ならぬならば調和なる概念の代りに簡單に靈魂の概念を置き換えることが出来るであらう。而して靈魂はより多く或はより少く靈魂であるという矛盾せる結論を得ることになるであらう。故に調和は單に靈魂の屬性に過ぎず靈魂其者ではないことになる。斯くしてアリストテレスの証明はプラトンの改造に外ならぬと見られるが、アリストテレスに於ては論理学者としての態度を明かに示して居る点が見られる。勿論プラトンの論証にも論理的原理が基礎をなして居り、其原理をアリストテレスは範疇論に於て、実体は程度上の差異を其

自身の中に許さぬのであつて、或る実体は他の実体より、より多く或はより少く実体であり得ないのでなく、凡ての実体はより高度に於て或はより低度^レに於て実体ではあり得ないと説いている。例へば今人間は昔より高度に於て人間であるということは不可能である。之に反して人間は以前より蒼白であるということは出来る。質の範疇は其性質上より多きこと或はより少なきことを許すが実体の範疇は其を許さぬ。斯る法則からプラトンの如く靈魂を実体と見做せば、靈魂は程度の差を許さぬが、調和及び不調和は、一般に凡ての相対的なるもの即ち道徳と不道徳、知識と無知識の如く、程度の差を許すことになる。故にプラトンも靈魂と調和との同一ならざることを、既に同一の論理的原理を兩概念に適用することの不可能なることによつて推論して居るのである。アリストテレス的に云えば此等兩概念は異なる範疇に屬するということを推論していることになる。

こゝに於てアリストテレスがプラトンの論證を改造した理由が明かになつた。反対対立の存在する場合には兩極端の中間者も存在する。其故に程度の差の段階として、より多きこと或はより少きことが存在する。フアイドンに於て実体はより多きこと或はより少きことを許さぬという命題はエウデモスに於ては其基礎をなす命題即ち実体は如何なる反対対立をも許さずという命題に還元せられるのである。其故にアリストテレスに於ては論證が唯一の三段論法に單純化され、其に依つてプラトンと同一の目的に達するを得たのである。

更に唯物論者に対する才二の反証がエウデモスに於ては見られる。肉体の調和は肉体の不調和とは反対であり、肉体の不調和は病氣、虚弱、醜悪である。故に調和は、健康、強壯、美麗である。然るに靈魂は此等の中の何れでも無いのである。何となれば凡ての点に於て醜悪なるにも拘らずテルシテスも靈魂を有して居たからである。故に靈魂は調和ではない。

斯る論證は直接プラトンから導き出される。プラトンは靈魂の徳と肉体の徳を區別した。靈魂の徳は智慧、勇氣、節制であり、肉体の徳は健康、強壯、美麗である。此等に対立して反対の性質の系列として肉体及び靈魂の惡の系列がある。斯様の説はプラトンが当時の医学から得た所であり、倫理学即ち靈魂の治療法を一般に医学に做つたのであり、医学をプラトンは眞の科学と考へ、嚴密なる方法の典型と考へた。プラトンの徳論は医学を手本として組立てられた靈魂の病氣と健全に関する説であり、其原理は均齊或は調和の概念である。アリストテレスがこゝに採用した靈魂と肉体との徳に関するプラトンの論説は、アリストテレスの今日完全なる形で伝わる講義書に於ては全然見出し得ぬものである。

以上のエウデモスの二つの論證の分析によつて二つの結果を得た。オ一に其はアリストテレスが形而上学的なる点に於て全然プラトンに依存して居ることである。アリストテレスの論證はフアイドンの形而上学即ち靈魂不滅論と同一の基礎をなす。プラトンの実体の概念と靈魂の概念とに基いている。アリストテレスはこゝでは靈魂は実体其者を意味していたことは、彼の追隨者オリンピオドロスも認めて居り、調和は対立的のものであるが、靈魂は然らず、何とならば靈魂は実体であるからでありと説き、更にプロテノスも靈魂は実体であるが、調和は然らずと述べている。所がアリストテレスの晩年の説は、之と異り、靈魂は肉体の調和であるという唯物論的解釋と靈魂は眞の実体であるというプラトンの解釋との中間に位して居るものと見られる。デ・アニマに於ては靈魂は自然的可能的なる生ける肉体の円現としてのみ実体である。靈魂は肉体から分離し得べきものではない。其故に靈魂は不滅ではない。所が肉体と結合して靈魂は有機体の形成的形相原理である。之に反してエウデモスに於ては、猶プロテノスがプラトンの立場から円現としての靈魂に反対して居る所のその靈魂に相当している。靈魂は実体其者であり、肉体内に宿つてい

る状態によつて存在性を得るのではなく、肉体に屬するより先に存在しているとプロチノスは説いている。其故にアリストテレスの晩年の靈魂概念を攻撃した其同一のプロチノスがエウデモスの論証を承認していることは不思議ではない。之に反して真のアリストテレスの辯護者アレクサンドロスやフィロポノスはエウデモスの三段論法を非難している。彼等に從へば靈魂には反対即ち缺如があるから従つて結局滅亡するとなすのである。斯る見解は田現の概念を假定したもので其から生じたのである。然るに初期のアリストテレスの靈魂の特色は、或物の形相にあらずして其自体形相即ちイデア的のものであつた。其は晩年の解釋とは異なる。彼自身に於て思想の發展の事實を説明する証據を殘している所がある。というのはデ・アニマに於て調和の説に反対せる所では初期のエウデモスを参照して居るが靈魂の實體的性格による論証をここでは黙殺している。

四

一般にアリストテレスの特徴は論理学的なる点に於て認められるが、靈魂不滅の問題に於ても其がよく現われて居る。其傾向を更に辯證法を好むことに於ても示している。アリストテレスの辯證法というのはプラトンとは異り蓋然的にして主観的に自明なる前提に基ける論證の全体を辯證法と呼んだのである。斯る辯證法は、嚴密なる必然的演繹の補助的の役割をなすもので、言はば重甲兵と並んで輕騎兵の役目をなすものと考えられる。其は完全なる学的の精確さを持たぬかも知れぬが、アリストテレスが靈魂不滅の論證のために民族の宗教觀、敬神の風習、太古の神話傳説等を引用せることは意味があると思う。彼は一般に行はれて居る所説や著名な人々の説から出發して、其等に含まれている眞理に、哲學的にして合理的なる認識を一致せしめようと企てているが、其爲めに常識的だと評される点もあ

るが、斯る辯證法の背後には歴史的具体的經驗の特殊の理論が潜んでゐると見られる。然らば彼の斯る意味の論法は如何。

其はエウデモスの形而上学的理論の中へ、ミダスとセイレノスの傳説が導入されてゐることである。ミダスは周知の如く彼の手に觸れる物が凡て黄金に變ずる力を神から與へられて大に悦んだが結局其の愚を覺るに至つたという傳説に於て有名であるが、アリストテレスのここで問題にしたのはそのにとではない。ここではミダ王に最も善き事は如何なることであるかと問はれて、セイレノスが其に答えてゐるのである。セイレノスの語る所は頗る憂鬱であり、プラトンの二元論的哲学が説かれてゐる。セイレノス答えて曰く「人の子等に最も善きことが賦與されることは一般に不可能である。彼等は決して最高なるものの本性の分前を持つことは出来ない。何となれば凡てのものにとつて最も善きことは、生れて来ないこと（ト・メー・ゲネスタイ）であるからである。然し人間が生れて来た以上は、出来得る限り速かに死することが最も善きことである。之は人間に出来ることである」と。

斯る民間の悟道は憂鬱なる諦めであつて、最善のことは死することである。斯る素朴なる庄世觀に於ては、別の完全なる世界即ち死後の一層高き存在への希望は全然缺けてゐる。然しアリストテレスはセイレノスの言葉の中に、プラトンの形而上学の根本概念を入れてゐる。即ちト・メー・ゲネスタイなる語は單に「生れない」という意味のみならず「生成消滅に心を潜めない」ということを意味する。プラトンは生成消滅の世界に対して、之と正反對のものとしてイデアの世界なる純粹実在を対立せしめた。あらゆる価値あるもの、完全なるもの、絶対的なるものは実在の世界に屬し、あらゆる悪しきもの、不完全なるもの、制約されたるものは生成消滅の世界に屬する。然し晩年のアリストテレスの倫理学は斯る立場とは異なる。アリストテレスは絶対的善を問題とせずして人間にとつて最善なるもの

を問題としたのである。然るにエウデモスに於ては全然プラトンの地盤に立つている。ここでは最高価値としての絶対的善なる超越的實在を考えたのであつて、ギリシヤ人が一般に幸福と呼ぶものを考えたのではない。絶対的善には一切の地上の行爲は關與せぬのであるから、出来得る限り速かに生成消滅の不完全の世界から、目に見えざる實在の世界に還ることが肝要である。

プラトン主義が最も明瞭にエウデモスの中心問題をなす靈魂不滅の説に於て認められる。所が晩年に於ては彼は靈魂の肉体との結合關係を靈魂論の根本問題と見做し、靈魂現象の精神物理学的性質を認識した点に功績が認められるが、精神物理学的關係の発見は先づ個人の靈魂不滅のプラトンの信仰を動搖せしめた。アリストテレスは純粹なる理性（ヌース）が肉体に対して獨立に存在すること以外には以前の確信を維持することは出来なかつた。靈魂の其他の一切の機能例へば反省、愛憎、恐怖、憤怒、記憶等は、精神物理学的の共同の實體を其支持者として假定しているのであるから、この共同の實體と共に滅亡することゝなる。靈魂全体の不滅に関する疑問は既に早くからアリストテレスに於ては現はれている。講義書中でもプラトンの立場を示せる形而上学書の才十二卷に於ては、永遠不滅なるものをヌースに制限して居る。ヌースは我々の内なる神で、倫理学に於ける幸福の説や神論に於ける思惟の思惟の説等は斯る見解に基いている。然しプラトンのファイドンに於ける来世の靈魂の罰と報ひの神話は靈魂全体の不滅を必然的に假定しているものであつて、アリストテレスのヌースに關しては其神話は全く意味のないこととなる。所がファイドンの論證は全く靈魂の永遠性を論證し得たのであるから、其は想起説と、靈魂の神と同種なることによる論證である。プラトンは兩問題を嚴密に區別したのではなかつた。所が始めてアカデメイヤに於て之が議論となつたのであつて、其からアリストテレスの後の形式が生じたのであるが、ファイドンに於ては明かに其根源的思潮が區別し得るのであ

つて、其がプラトンの靈魂不滅の宗教に於て合一されている。其才一の潮流はアナクサゴラスの純粹なるヌースの説から來ている。之は學的に思惟する理性を神聖視することに基いたものであつて、才五世紀の理性論の頂点を示すものである。第二のものは之と反對のものであつて、其はオルフィク教の來世の希望と淨化の宗教に由來するのである。之は贖罪と淨化とを説き、其によつて靈魂は來世に於て恐るべき罰を受けぬとなす信仰である。之は思辨的のものでなく、靈魂の本體の不滅性と獨立性の道德的宗教的の体験である。

此才一と才二の兩者は、プラトンに於ては表面的には統一融合されていた。斯る統一は其動機の類似に基くのではなく、プラトン自身の靈魂に於ける、宗教的要求の理性的睿智と熱情との不思議なる結合に基くのである。所が其はアリストテレスの分析的頭腦によつて、再び其の根源的部分に分裂されるに至つたのであるとも見られる。

アリストテレスがエウデモスに於て靈魂全體が不滅であると説く點に於ても、プラトンの立場に接近していることは不思議ではない。情意に對して宗教的慰藉を與え得るのは實在論的見方のみであつて、現世への愛着や記憶を缺いている非人格的の思惟する理性の永遠性等は意味がないことになる。然しアリストテレスはプラトンの想起說に對して疑問を抱いていた。周知の如くアリストテレス晩年の靈魂論に於ては、イデア論と靈魂全體の不滅說と共に想起說をも否定してしまつた。然るにエウデモスに於てはまだプラトンの立場に立つていた。所が死後の生活に於ける意識の永續性に関する靈魂問題を既に當時提出し、其をプラトンの方法によつ解決しようと企てた。意識の永續性の問題は結局想起說に帰省する。晩年にはヌースの想起を否定したのであるがエウデモスに於ては彼の世に帰つた靈魂のために想起を保持しようと企てている。即ち彼はプラトンの想起說を、靈魂の凡ての三つの状態、即ち前世の存在、現世の生活、來世の生活に於ける意識の永續說に作り代へた。靈魂があつた世を想起するというプラトン說に對して、こ

の世を説憶するという説を立てた。之は類推によるのであつて、健康の状態から病氣になつた者は屢々記憶を夫うこととがあるが、病氣から健康に回復せる者は病氣に於て受けたものを記憶している如く、肉体内に宿れる靈魂は前世の存在の時代からの諸印象を忘れてゐるが、之に反して死によつてあの世に復歸した靈魂はこの世に於ける体験や苦痛を想起する。肉体を離れた生活は靈魂にとつては通常の状態であり、肉体内に在る期間は重病の状態である。前世の忘却の川レーテーは單に意識の永続性即ち記憶の一時的の中絶不明を意味する。全快即ち靈魂の肉体から解放された状態に於ては何等斯る心配はない。斯くして靈魂全体の不滅が論證されたのである。

斯る論證は人間の知識は其処の光景の想起であるという假定の眞実なることに基いてゐる。斯るプラトンの教義と共に必然的に彼の戰死せる友人エウデモスの人間不死の説が起る。プラトンは偉大なる論理的發見即ち知識の先天性を、靈魂神話によつて證明したが、この地盤に於て若きアリストテレスは、斯る思想を單なる譬喩と解することは正当でないとして一步先に進んでゐる。アリストテレスが純粹思惟の特殊の論理的性格を明瞭に把握し、想起を精神的物理学的現象と認識した瞬間に於ては、ヌースから想起の能力を奪ひ、先在及び不滅の説は放棄してしまつたのであるが、實在論的なるプラトンの神話が、兩要素即ち詩と概念とに分析される時期へは、エウデモスはまだ到達して居らなかつたのである。

靈魂不滅の信仰は古今東西種々なる形式を以て現はれ、其論證の方法も多様である。ギリシヤに於ては、オルフィク教が靈魂不滅の思想を傳え、ピタゴラス教に於てもこの思想が説かれ、輪廻転生の思想も説かれたのである、之がプラトンやアリストテレスに於て前述の如く取扱はれたのである。更に近世に於てはカントは道德上の根據より論證され、靈魂不滅、神の存在、意志の自由は實踐理性の要請であると論ぜられたことは周知如くのである。現代に於ても斯る問題を如何に取扱うべきかは一の課題であると考えられるのである。

昭和二十六年八月二十八日

インフレーション心理

御園生桂三郎

インフレーションと云うは、普通に通貨の膨張の状態を意味する。詳言すれば、一定の社会の通貨の需要量に対して、通貨が相対的に継続的膨張を爲し、それにつれて物価が騰貴して行く現象を意味するものと理解されている。

インフレーションの経済理論は複雑である。蓋しそれは複雑なる経済事象の総合的な現はれの一現象であるから、而も之を惹起す原因となるものは、国民経済の全体に影響を及ぼすような重要な事件、即ち、戦争の勃発、財政の紊亂などによる国家財政の緊急の必要に迫られて兌換停止となり、銀行券が不換紙幣化された場合に起る現象であつてかかる不換紙幣インフレーションこそが本来の典型的なインフレーションなのである。

かかるインフレーション下にあつては、一度流通界に投入された通貨は收縮することなく物価騰貴を客観化し、その過程に於て、対外的には爲替を低下し、対内的には物価騰貴による社会の所得及び分配を不公平ならしめて、遂には破局的なインフレーションに迄導くのであるが、而しかかる發展は、専らその国の特殊な事情や、対外的な情勢によつて左右されるものであつて、インフレーション自体が自動的に發展する必然性があるか否かに就ては未だ定論を欠いていると云えよう。

經濟理論的にインフレーション内部に於ける自動的發展性を考究することは興味ある問題ではあるが、この小文に於ては暫らく其補論的に、主として經濟外的事情からインフレーションの發展を促成する事情について考察して見る

インフレーション自体が自動的に發展性を有するか否かを考察するに當つて、先づ考へて見る必要のあることは、インフレーションはその無終性、即ちそれを促成する原因さえ作用すれば、若くはそれを妨げるものがなければ、際限なく發展する性質を有するか何うかと云うことである。或はインフレーションそれ自体にある周期とも云わるべきものがあつて何処までも發展する事なく或程度迄行くと自然に終焉する性質のものであるか何うかと云う事である。

歴史は繰り返すと云われる人事現象のように。又春は一度逝いてもまた訪れる事があると云われる自然現象のように不換紙幣の濫發が世界のインフレーション史に記録を留めた事例は少くない。フランス革命の時に財政の窮乏を救うために發行されたアツシニア紙幣は、一七九六年四百五十五億七千八百八十萬リヴルの巨額に達し、殆んど無価値になつたと傳えられている。アメリカでは南北戦争の際に、戰費調達の方法として一八六二年に綠背紙幣の發行を始めたが、その後數回に亘り増發され、終には不換紙幣化し、物価は騰貴し、鑄貨は影をひそめ、國民の經濟生活は混亂の極に達したと云う。才一次世界大戰後のドイツが通貨膨張に伴うマルク貨幣の価値の激落に依つて蒙つた惨害は、インフレーション史上最も顯著なものであつた。一九二三年に至り Renten 銀行を設立して、新たに銀行券を發行し之を整理したが、その時の Renten・マルクの価値は實に一兆マルクに等しいとされたと云う。我国では曾て明治初期に、爲替会社や国立銀行の發行した民間紙幣が何れも不換紙幣となつてインフレーションを激化したが、殊に西南の役の軍費は四千万円に達し、その爲通貨膨張の勢は著しく、所謂不換紙幣の洪水は急激なる物価騰貴と著しき銀紙の開きとを現はしたのである。最近才二次世界大戰後のインフレーションが我が國民生活に未曾有の恐怖と混亂

とをもたらしたことは未だ記憶に新たなところである。以上は最も顯著なるインフレーションの教例に過ぎず、而もこれ等のものに就ても些細に分析して見ると、發生の事情や国情に依つて、夫々型態や性質に於て同じものではないのであるが、ただ之等のものを通じて知られることは、インフレーションなるものにはその程度が極めて深刻なるものがあつて国民生活を全く根底から破壊し去らざれば止まないと云うような悪性のものがあると云うことや、その發展の過程には幾つかの起伏があり、その發生の原因が緩和され若くは殆んど解消されても、他の何等かの事情の突発に依つて再燃され易いものであると云うことや、更にそれが根本的收束はそれ自体の自制力に依つては出来ず、国家の強力な施策に依り且つ国民の多大の犠牲に於てでなければ出来ないと云うことを実証しうるのである。颱風はどんなに強いものでも何時間か経てば一過して了うが、インフレーションは唯時の過ぎるのを待つていただけでは收まらない。否、恰かも急流を落下する水が岩に激しく瀨に急かれて、時に緩急はあつても、流を下るに従つて益々激化し、遂には全くこれを支えることの出来ない程の水勢となるのと同じであらう。

まことにインフレーションは魔力を有するものの如くである。それが放たれた廣野が、手足を自由に伸し得るような環境でありさえすれば、速慮なく縦横無盡に暴れ廻るのである。全く手がつけれられない。而し元來インフレーション自体は一つの經濟現象に過ぎないのである。幾つかの經濟事実が複合して出来上つた結果がインフレーションと云う型態をとつて現はれたものに過ぎない。従つてそれを組成する事情が解消するか、若くは変質するかすれば、インフレーションは既成のものとは違つた形態、作用のものとなつて現はれるであらう。インフレーションが魔力あり、悪性のものであると解される限り、然る場合にはそれは既にインフレーションたる本質を失うに至つたものと考えらるべきであらう。

インフレーションは一の経済現象である以上、人間の心理作用に関連あることは明かである。而もその心理作用はその性質上インフレーションの深化するにつれて敏感に働くのである。複雑なる経済事実を原因として生れ、一定の経済環境の中に發展の舞台を得たインフレーションは、人間心理の微妙な働きかけに依つて益々活動の猛威を逞しうして行く。インフレーションなるものはまことに複雑敏感なる存在なのである。

インフレーションと云うのは人が数理に鈍化する現象である。人が数のマジックにかかつて冷静な数値の判断を缺くに至ることである。物とその価値とに関する冷静な批判力を失つて了うのである。商品の量的不足と云う觀念が支配的となつて、それが獲得に対する正常なる手段を擇ぶと云う考へが麻痺して了うのである。こう云う考え方の累積は益々その傾向を激化する。遂には価格の騰落に依つて商品を撰擇すると云う心の余裕を缺いてしまうのである。ただ手に入れ度いと云う考のみが表化するだけである。人々のこうした心理傾向が、インフレーションを驅つて益々深化せしめて行く。

こう云う心理は先づ商品の生産者乃至供給者の側に在つて大膽に卒直に露骨に而して功利的に顯現する。正常なる経済社会にあつては商品の産価を決定するものは合理化された生産費である。ここでは眞実なる生産費は生産者の最大の関心事であり、且つ消費者の購買力の基準でもある。而しインフレーション下にあつては、この生産費は殆んど閑却される。無暴に無視される。生産費を無視した法外な産価が生産者又は商人に依つて主張される。供給者側は之を寧ろインフレ道徳であると信じている。消費者側は敢てこれを反駁しようとしぬ。その法外価格を怪まないのみか、寧ろ正常視さえする。否、その正否を冷静に判断する心の余裕を持ち得ないのである。かくして物価は生産費を無視して法外に吊上げられる。暴騰するのである。経済社会に於ける需要と供給との均衡は全く破壊せられ、物價は一方的

に上騰する。これに追付こうと焦りつつ通貨は濫発される。かかる社会には、需要と供給との相関関係に依つて價格を規定しようとする経済的条件は力を失い、経済学の法則は闇の中に深く影を潜めて、空虚な心理が獨りで幅を利かせる。

生産者及び商人側が、かかる時代を謳歌して我が物顔に振舞うのに引きかえて、消費者の態度は全く消極的である。ただ生活苦に喘ぎながら貧乏線上を彷徨している。彼等にはその生活を擁護すべき組織的な主張乃至行動の手段がないのではない。而し彼等は殆んどそれを採らないのである。氣力がないのである。何れの国でも概してそうであり、現に終戦過程に於ける日本インフレーション時代にもそうであつたことは余りにも記憶に新たである。部分的には生活擁護の叫びはあつた。而し之を大衆化し現実に組織化する迄には發展しなかつた。更に之を分析し研討して見たならばその理論的根據は把めるだろう。而し事實はその通りであり、疑うの余地はない。

日本経済は終戦後五年目にして漸くインフレーションの危機は去つて。新らしく自立の階段に立ち至つたと云はれた。それで多くの国民の氣持は明るくなりかけたが、而し又今日インフレ再燃の懸念が叫ばれている。インフレは敗戦後の日本の最大の敵であり、之を征伐することが日本国民に課せられた喫緊の仕事であるとすれば、何故日本国民はこの際強力にインフレ克服に立ち向はないのであるか。ある階層の人々は寧ろその再来を歓迎さえして居る。曾てその爲に慘憺たる生活苦を嘗めさせられた多くの階層の人々は、今はかゝる事態を冷然と傍觀して居る如くである。喉元すぐればあつさを忘れるとはこのことであろう。大小の都市では派手な歳末年始の風景が演ぜられ、一般消費者は乏しい購買力をかかえて夢我夢中でその渦中に巻き込まれた。忘年会や新年宴会は終戦後のレコードを作つて盛大に催されたと云う。資金斗争は執拗に展開され、その中でも教職員關係の運動は仲々理論的に強行されたのは一つの

特色をなしたものと見られよう。師走と云う言葉の意味が新たに反省される。インフレーションの終末階段に於てはこの種の運動は全体として賢明な策ではない。寧ろ物価の上昇傾向を阻止することが有効だ。米価は一月から改訂せられたが、あらゆる物価中、特にこの際米価が上ると云うことは心理的にインフレーションへの最も有力な拍車であると云うことを知らなければならぬ。一部に米価引上の喰止運動があることはあつたが、大衆は躍らなかつた。今日米価が上ると云うことは消費者にとつては痛手であり、再燃しようとするインフレーションに油を注ぐようなものであると共に、経済の流通が相当円滑になつて来たこの際、生産者にとつても決して有利ではないのである。インフレ上昇期と今日とは、経済組織内部の有機的相互關係が全く違つて来ている。それを知つて効果的に利用しない限りいつ迄たつても同じ苦しみ、同じ不安を繰り返すのみだ。今日の我国の経済は、消極的に姑息的に、その時々を彌縫して行つていい時期ではない。積極的に混沌を打開して行かなければならない。

インフレーションに働きかける功利的な生産者乃至商人の心理と、退嬰的な消費者心理とは、インフレーションをその内部から性格化し固定的な慢性的なものとし、遂にはそれを経済領域から廣く一般社会領域に迄押し擴げ、浮薄な空虚なインフレーション心理を中心とするインフレーション社会が作出されるのである。こう云う社会に定住する人々は、インフレーションそのものの害毒を感じなくなる。

(二六・一五)

第五回日蓮宗教学研究大会紀要

第五回日蓮宗教学研究大会紀要

(一) 大会記事

一、日時

十月二十四日(金)午前八時より
十月二十五日(土)同

一、会場 身延山短期大学講堂

一、役員

総裁 身延山法主 深見 日 円

副総裁 日蓮宗 総監 増田 宣 輪

同 立正大学々長事務取扱 望月 桓 匡

会長 身延山短期大学々頭 松木 本 興

副会長 日蓮宗 教学部長 中西 本 秀

顧問 宗学 研究所長 望月 歡 厚

同 身延山短期大学教授 塩田 義 遜

この大会は開宗七百年記念の慶讃法要の掉尾をかざる催しとして、宗内多大の期待をうけて、交通や天候について案じたが思の外の盛会であつた。

十月廿四日(金) やゝ曇、

開会式、午前八時、本院旧書院に於いて、江利山前司監の挨拶宗門の現状について、挙つて聖意に基づく自覚を要望し、松木学頭は今年は反省懺悔精進の秋、教学研究は最も意義あると

とさらに論題は今回の措置に鑑みて、爾後は早めに提出したいと述べられた。

祝電披露

一、京都、本田義英師

セイカイヲシユクス

二、高松、渡辺日宣師

ハルカニセイカイヲシクス

九時、本学の大会室で発表大会

研究発表論題及氏名

身延山御書系年考

諸法実相論

日蓮法華宗の現代的旗幟

我等の信條について

本宗信徒集団の現状

檀徒及び信徒の行爲様式

教観双用法花経安心

日蓮教学の現代積

眞言宗における判教綱格私見

日蓮聖人書入本『註法華経』の版経

鈴木 一成(立正)

田村 芳朗(東京)

浦上 芳武(東京)

望月 歆厚(立正)

佐藤 智雄(立正)

沼 義昭(立正)

網脇 龍妙(神奈川)

浜田 本悠(立正)

脇本 日禎(山梨)

兜木 正亨(東京)

祈禱について身延・中山の關係 影山 堯雄(立正)

法花經成立史上における見宝塔品の重要性

木村 日紀(立正)

御消息に顯れたる二、三の統計的研究

齊藤 龍 遵(栃木)

無作三身の根本批判と本仏の根本開顯

河合 陟 明(明治)

ブトン「善逝史」に引用せられし法花經について

矢崎 正 見(東京)

日隆上人の教學について

森川 博 祐(大阪)

宗學觀における個的立場と種的立場

茂田 井 教 亨(立正)

本門戒壇の性格

長 井 辨 順(大阪)

龍華傳師の布教に関する一考察

高 木 豊(立正)

罪障消滅について

河 村 孝 照(静岡)

妙法花經に見られる文体上の特色

野 村 耀 昌(立正)

午後六時より本院新書院広間に粗餐を供し、同時に教學座談会を催す。浜田本悠氏司會し、左記要項について活潑な討論をきく。

「座談会論題」

1、「本宗の信条」草案の討議

一、私達は、日蓮聖人に依て體驗せられた法華經を、人生一切の基本といたします。

二、久遠の釈迦牟尼佛は唯一常住の御佛です。私達はこの御佛に絶対の信仰を捧げます。

三、南無妙法蓮華經は衆生救済の要法です。私達はこの要法を堅く心身にたもちます。

四、靈性開顯、佛土建設は日蓮聖人の理想です。私達は誓てこの理想の実現に精進いたします。

五、私達は、常に佛子たるの自覺をもち、法悦と感謝のうちに生活いたします。

2、本尊勸請式について

本尊勸請式については、時間の都合上、後日を期して割愛されしたが、大体「本宗の信条」草案の字句を宗学的と通俗的との両立場からの妥当さについて微妙な点が教へられた。八時散會
第二日(廿五日)は午前八時より正午まで、研究発表。

教義と教學 芹 沢 寛 哉(立正)

經文無視の首題本尊天魔亡國論

現代における日蓮主義の進路

大般涅槃經の佛性論

宗祖の佛身觀について

日蓮教學の布教動態

以上研究発表了つて、塩田義遜氏の挨拶あり。

竹 田 日 淵(福井)

高 木 大 幹(東京)

勝 呂 昌 一(東京)

安 永 辨 哲(立正)

結 城 瑞 光(静岡)

(二) 研究彙表

諸法實相論——日蓮聖人の実相觀

田村芳朗

龍樹は中論の中で、空觀と法觀とを統合して、有無生滅の分別を超える眞実相としての諸法実相 (tattvasya tatsana)、法性 (dhamata) の体系を立て、いる。しかし彼の实相論は原則を示しただけに止り、未だ積極的に現実展開がなされるに至らず、その限り矢張りなお空的否定的な段階に止るものであつたと云える。空觀による諸法実相の体系が如何にして現実に生成展開するかはその後に残された問題で、以後の大乗仏教はすべてこの問題に何程か関係しているのであつて、所謂実相と縁起の相即に苦心を拂つたのである。ところがこの問題についての考察が進むにつれて、今一つの問題に遭遇せねばならなかつたそれは眞実と現実の相即を論ずるあまり、單なる同一性的な現実肯定に陥る危険性を孕むに至つたことである。一体空觀は、現実を常住であり有なるものであるとする執見を破して、無常であり空なるものであると見ることから出発するのであるが、その無常であり空であるということに又執着して虚無空見に陥る者の生じたことから、更にこの空をも否定して「空亦復空」

という否定の否定を説くに至つた。この空亦復空としての全き否定は、しかし実は裏返せば全き肯定となるもので、所謂眞空妙有と云われたり、華嚴の一即一切、一切即一の事事無礙、眞言の即事而眞、天台の円融実相論等全てこの傾向の現れで、現実への生成展開、現実への関係づけが考察されていくにつれてその傾向が強くなつてくるのである。それが有と無との二元對立を否定して空亦復空として不二一如の円融相即を説く点は、思想としては最高の價値を有するものであるが、一方否定の否定としての全き肯定を押し進めるあまり、空本來の否定性が見失われ、更にはこの肯定的一元觀をそのまま相對的現実に適用し、事實としての現実は依然として無常であり罪惡に満ちたものであるに拘らず、善惡不二、邪正一如をふりまわして惡迷するといふ結果を生ずるに至つたのである。

日蓮聖人当時の天台はまさに右の如き傾向を有したので、「善惡不二邪正一如故強善惡不可レ云也」(早勝問答)との言葉によつても想像しうる。密教に於ては、「彼の眞言等の流れ偏に現在を以て旨とす。所謂畜類を本尊として男女の愛法を祈り莊園の望をいのる」(星名五郎太郎殿御返事)と評されている如く、この傾向は顯著であつた。聖人はそれらに對して、「天台出世惡息爲歎又惡増爲歎」(早勝問答)、又「若し是を以て勝れたりといはば彼月氏の外道等にはすぎじ」(星名五郎太郎殿御返事)、或は「只立不二不知三而二謂已均仏の大慢を成

ぜり」(聖愚問答抄)等と強く批判し、それらが不二一如の理に停滞し、しかもそれをそのまま、現実に適用して墮落したことを戒めている。そして聖人自身はそのような悪肯定、悪無差別の実相観を否定して、「底下の愚人」たる自覚を媒介として、仏凡対立の現実の事実を事実として認めながら、しかもそれを統攝する能統一の実相観を立てたのである。これが即ち「久遠実成の妙覺極果の仏の境界」(立正観抄)としての実相である。それは「底下の凡夫理性所具」(三大秘法抄)の実相でなくして「大覺世尊久遠実成の当初証得(同抄)の実相、即ち久遠本仏によつて実証せられ、久遠釈尊の因行果徳の備わる久遠本仏果上の実相である。「其諸法実相と云ふも釈迦多宝の二仏と習うなり」(四條金吾殿御返事)と説かれているのものを指している。そしてわれ／＼にとつては、それは「正直捨方便但説無上道と信ずるを諸法実相の開会の法門とは申す也」(四條金吾殿御返事)と説かれている如く、信仰の諸法実相である。この本仏果上の諸法実相に於て眞に円融不二の世界が具現されているとみられるのであり、われ／＼は信仰によつてこそこの本仏果海の実相の世界に融入することが出来ることとされるのである。次に日蓮聖人の実相観に於て注目すべきことは、それが「力用」の実相観であることである。先にみた如く聖人の実相観は久遠仏によつて実証せられ、因果の功徳を含ませられ、久遠仏によつて統攝せられたところの具体的普遍なる実相として、能動的な救済の実相観であつた。それが仏界縁起とも称せられる

所以である。したがつてそれは単に靜止的な不二一觀に止るものでなく、又その一元觀をそのまま、現実にあてはめるのではない。これらはたゞ觀念の上で立てられた抽象的な一元觀ではない。日蓮聖人の場合は、「不可見無對色を、可見有對色のかたちとあらはしぬれば、顯・形の二色となれるなり、滅せる梵音声、かへつて形をあらはして文字と成つて衆生を利益するなり」(二像開眼抄)と述べられている如く、「色心不二なるが故に而二とあらはれて」(同抄)現実に具成し、積極的な救済力用の動力の場を構成するところの実相である。それは、「一」として「在る」実相から「二」として「成る」実相である云いかえるなら、それは不二一如の実相を觀念するのではなく現実に行動するのである。即ち歴史世界に具現し実証し、歴史世界を改革しゆく実相である。「教主釈尊をうごかし奉ればゆるがぬ草木やあるべき、さわがぬ水やあるべき」(日眼女遣立釈迦抄)とて釈尊を極めて動的なものとして見、又「成仏は持つにあり」(四條金吾殿御返事)と云われ、法華經の信者は常に「法華經の行者」であると強調される所以もここに在る。「諸法実相抄」の、「凡夫は体の三身にして本仏ぞかし。仏は用の三身にして迹仏也。然れば釈迦仏は我等衆生のためには主師觀の三徳を備へ給ふと思ひしに、さにては候はず、返て仏に三徳を蒙らせたてまつるは凡夫なり」という逆説的な表現も右の如き力用の実相論としてみる時に始めて理解しようとするものである。即ちこれは、仏の仏たる所以は衆生救済のために、い

わば凡夫にひかれて現れ出でて用の仏となり現象佛となるところに存することを説示したものである。それに対して衆生の目ざす所は体の佛であり本佛となることであり、そして本体に歸入すべき衆生あるが故に慈悲救済の佛が引き出されるので、云いかえれば衆生によつて佛が呼び出されるのである。こゝに説かれてゐるものは、佛と衆生との間の力動的な相互媒介であり能動的な力用救済の論理であることを知りうるのである。

日蓮法華宗の現代的旗幟

浦 上 芳 武

十餘年前の法華会席上、今は亡き姉崎博士の「今の日蓮宗は鮮明なる旗幟を掲ぐる要あり」との言に共感して以來、この問題に関する私の思案は絶えず胸中に去來し、今以て簡明にして完全な成案を得たわけではないが、混沌たる世界情勢と世相の下、人心の不安迷信の横行を目前にしては何時迄も躊躇逡巡する能はざるを痛感し、宗門有爲の士と共に我等は、今の世に如何なるスローガンを以て教陣を布くべきかを提案すると共に、此処に私案を述べんとするものである。

共産黨のスローガンは多くの青年層に対する迫力に於て定評

あり、総選挙に臨む各政黨も亦國民の生活感情に呼應するスローガンを競い掲ぐる如く、日蓮法華宗も鮮明なる旗幟を掲げることは焦眉の急である。日蓮聖人及びその以後の教団にはそれがあつた。一々文々皆釈尊金口の説法と信ぜられた當時に於ては四十餘年未顯眞実とか、諸宗は無得道墮地獄の根元、法華經独り成佛の法等の標語は有力なるスローガンであつたと思はれるが、今日の民衆にとつては馬耳の念仏でしかない。しかも説き方によつては今日尙相當の迫力を持つものに現世安穩後生善処資生産業皆順正法等あり、或は病即消滅不老不死等も正當に心的に正解すれば必ずしも空言と言えない。教は現代の時、機乃至今日の世界狀勢下の日本國を對象とし、教法流布の前後國民思潮の動向等所謂五綱の教判を鑑みて説くべきものであるがこれは單なる読書士や机上の學者の爲し得る所ではない。衣食に窮せるかと思えばバチンコに怠屈をまぎらす金はあつても、聽講無料の教にも耳を籍さず、他愛もなき迷信に易々諾々と金錢を投ずる複雑怪奇なる民衆は、活眼を開く法師と雖も容易に救済し難いであらう。しかも看過し得ざる大問題は仏滅後正像末三時に関し大集經を中心とする諸經と法華經との正反對な豫言を如何に會通し得るかである。即ち通頭佛教は正法千年像法千年を経て衰退し第五の五百歳たる闍靜堅固の時代たる近代に及んで白法隱没すと説く大集經の豫言と、第五の五百歳に於て却つて「広宣流布して闍浮提即ち世界に於て断絶すること無けん」と豫言する法華經との明かなる矛盾である。しかも大集經の

豫言はそれ自らの經典の滅後流通を豫言してゐるのでなく全教法を豫言してゐるのであり、諸餘の經概してこの經説に一致してゐるのみでなく佛滅後の歴史上の事実もこの豫言に一致してゐるのであるから、法華經一部の豫言は無視され佛徒は諸經の多きに就き易きは当然である。

大体「末法」なる語の意味する所は「教」そのものが後世に至るに従い衰退し無力化するの謂であつて、一般文化や人智の衰退を意味するのではなく、寧ろ逆に教とは無關係に人智は発達するが只宗教的に無智であり邪智であり、その弊害に堪えずして社会的國家的組織の力即ち民衆自らの共同的団体的乃至法制の力によつて向上するものであるが、これを佛教的に解すれば衆生内在の本佛の力、内具佛性の自然的發露に因るものである。然るに教法とは本來釈迦佛がその當時の民衆に對し、その當時の言語文字や時代的感覚を帯びての隨他意のものであるから時移り世隔たるに隨ひ衰退するのが寧ろ当然である。だが衆生の迷情に隨順した教は攝受折伏共隨他意方便の教であり、これは時代の推移世の進運と共に衰退するのが当然であるが、佛意に隨順した教即ち隨自意の實教はこの逆であつても不思議はない。即ち佛は後代の賢哲よりも高き先覺者と言ふに止まらず時代を超越した覺者であるから、その超時代的隨自意本懷の所説は後世各時代の賢哲學者の支持指導により且つ民衆各自の向上自覺も加わるに隨ひ、後世益々隨自意の教は受け入れ易くな

るに反し隨他意の方便教は受け入れ難くなるのが当然で、此処に法華經が別頭佛教たる所以がある。

これ隨他意經が隱沒する時、法華經が後五百歲広宣流布する所以と私は信するのであるが、只古典特有の表現乃至教相の時代的意義は各時代の民族意識に應じて取捨と活用が行われ有效適切に新鮮に表明されなければならぬと信する者である。

佛、隨他意の立場に立つて衆生界を觀れば、恰も火宅の如き三界に於て嬉戲に耽る童の如く、目前に迫る諸苦の火をも宛ら知らざるが如くなるが故に三界猶如火宅衆苦充滿と、人身の垢穢国土の不淨等の厭世觀を説いて警醒せしめたのが小乘教淨土教の苦觀不淨觀であり、四諦に於ける苦集二諦、無明緣起の十二因緣であるが、これは衆生をして出離を促さんが爲の方便であるから、これは佛教ではあるが佛道とは言えない。仏の本意は滅道二諦に入らしめるのだから、これこそ佛道であり隨自意の實教である。然るに淨土教は滅諦に至るが爲め八聖道の修行を自力難行道となし死後淨土往生後の修行として現生は只他力の念佛によりて現世穢土を厭離し只管死後十萬億土の彼方なる淨土を欣求せよと教え、キリスト教亦天国を欣求せよと教えるものであり、共に現実世界の外に理想世界ありとする二法相對觀に立脚する教なるに於て一であるが、これ実に無量義經が「二法あること無しと觀察すべし」との教訓に背くものである。

然るに法華經は苦集の現実を離れずして苦集即滅道、此土即

寂光、本佛体内の衆生に外ならずと二法の円融即一を明し、一方偏在の佛身佛土を求めず、十方一切常住の本佛と現実の此土本有の寂光淨土を欣求する教である。

誠に法華經こそ三界の火宅を離れて寂然として安處し得る我此土安穩天人常充滿常樂我淨の明緣起の真相を開顯した經であり、末法と難も上行等の本化の佛地辺の大菩薩相次で出現し、日月光明の能く諸の幽冥を除くが如く斯人世間に行じて能く衆生の闇を滅するのであるから、淨土教の如く末法だからと如来の遺弟悲泣するを要しない。「明かなること日月に過ぎんや淨きこと蓮華に過ぎんや、五蓮と名のこと自解佛乘と謂いつべし」の聖語の如く佛乘は明淨なのである。現実の仮相がたとい暗黒不淨であつても、それを心の対象として厭離輕蔑することなく、自他共に本有実相の尊貴明淨を信じて互いに深敬禮拜尊重讚歎する所やがて現実の淨化がある。「個の中若し餘想（地獄餓鬼等の惡想）の雜え起らば、則ち其の想を顧みず、直ちに当念に於て南無妙法蓮華經と稱し、只身心滯淨にして、凡卑に墮せざらしめん乃至大朗融妙の三千自在に顯現し自然に成就する明るき佛教こそ但令用実の口蓮法華宗である。以上を旗幟として寺院教会の揭示板に揭示し布教の演題として詳説すべきではないかと信ずる者である。

（宗教を信ずるなら過去の時代の宗教よりも）現代將來の教典たる法華經を

（宗教を信ずるなら方便の厭世教や新興の怪宗教より）世界第
一の大聖釈尊の最後眞実の明るい教

（一方偏在の淨土や天国よりも）十方一切常住の統一的本仏と
淨土を信じましょう

（他方世界を欣求する暗い宗教よりも）人間乃至万有の真相を
礼讚する明るい宗教を

（方便の易行宗よりも）眞実聖道の易行宗を

（身病めば心も病む心病癒ゆれば身病も頓治）身病は最新の医
学、心病は純一無雜の佛教で

（人生社会諸問題の偏見を去りて）一切論義の対立を円融歸一
せしめる宗教を

（弱く暗き方便教よりも）強く明るい眞実の佛教を

（女人の禁制不成佛の方便教よりも）男女平等の人格完成の教
を

（部分的一面の眞理の教よりも）全面的綜合統一の最勝王經を

×

×

×

×

×

×

×

教觀双用法華經安心深敬讚講話

綱 脇 龍 妙

日蓮宗の説教は多くが、宗祖の御伝記を有難く説く、これは誠に結構で、そうあるべきで、宗祖が生きた法華経なんだから今後も一層力を入れ、益々磨きをかけて欲しい。が然し法義の段になると、勸持品の折伏時代のまゝが多く、現代としては兎角徹底を欠き、殊に一番大切な安心の段になると説者自らが確たる安心を握っているのか、甚だ疑はしいのが多く、當辯が好いから説教家になつていと云ふ観があり、信徒も又一向安心に重きを置いていぬように見える。

宗門人が、確たる法華経の眞実の安心を持たぬ所から、多くが迷信に陥り、兎角驕慢心が強く、茲に不軽品の「増上慢比丘比丘尼、優婆塞、優婆夷」となり、「増上慢比丘、有大勢力」となつて、益々混乱を來すのである。素々時代を指導し得る、眞実の確たる物を握つていぬのであつて、譬へば方角を知らぬ者が、団体旅行の統率をして、惑々道に迷い、困まつているよなものである。

宗教は世の機関車である。社会、国家、人類の客車を引いて安全地に走るのが役目である。機関車が役に立たぬ所から、あ

れもない方向に走つて、遂に機関車自らも、客車も、千億の谿底に陥つて、三千年の歴史を台無しにし、万劫悔いて及ばぬ紅涙十丈の哀しみを見るに到るのである。それでも尙責任を覺らず、耻を知らぬとあつては、最早や言語同断である。

私は曾て、十数年前かと思ふが、野上彌生の書いた短編小説を汽車の中で読んで、歐羅巴と亞細亞の堺か、或は希臘の山上かに、戦争好きの魔神の何とやら、最後に捕はれて、鉄索でぐるぐる巻きにされて、永遠に鉄の大きな杭に縛られている像があることを知つて、日本が斯くなる時が来るのではないかと、寂しい感を懷いたことがあつた。シベリヤ出兵、満洲事変から今度の戦争等に対しても、宗教家にも責任はある。矢張り機関車が役に立たなかつたからだと思ふ。

私は十八歳から五十六歳まで三十九年間の長い間、猛烈な持病の喘息に悩んだ結果、昭和七年に正月から小一年間、佛大に祈請して、その年の十二月三日に靈感を得て、蒲団を着たまゝの、極めて簡単な運動を案出し、それで完全に喘息を征服し、他にも勧めて、喘息のみならず種々の病に用いて、折々奇蹟的の効果を実現した所から、深敬運動と名づけて、社会に普及したいと思ふていた際に、大阪天王寺附近権寺に住んでいた岡左馬太氏に頼まれて、此の運動に併せて唱ふる歌を作つたのであります。茲に掲げる深敬讚がそれでありませう。これは気が向いて、ふと即坐に作つたので、又運動に併せるためでありませうか

ら、ざつとしたものでありますが、私の法華經信仰の安心を、
卒直に現はしているのであります。三十分間位での説明で、大
体納得出来るようにしたのであります。然し詳しく説く段にな
ると、何十坐の説教にでもなるのであります。

深 敬 讚

一

己が体は多宝塔
親子互に深敬し

夫婦互に拜むべし

己が体は多宝塔の一句で、諸法実相、一念三千の佛智即ち釈尊
の悟道を得心させるのであります。雪中の塚原三昧堂で、阿佛
坊上人が即座に改宗したのが、実に「宝塔乍ら阿佛房」の法門
で、方便假設の十万億土の阿彌陀佛よりも、宇宙の宝を聚めて
出来ている阿佛房あなたの体の中にこそ、日蓮は如来様が拜め
ますよと謂はれて、ハツと驚いて覺り、即座に教珠を切つたと
想像されるのであります。

迹門の三周説法に依り、舍利弗を筆頭に、佛弟子が悉く成佛
の記別を受けた時に、一同が我が身の大宝塔、即ち我が毘婆遮
那眞実身、宇宙遍満の本体を拜んだのである。法華迹門の觀心
の大法門、佛教哲學の極致が実に「己が体は多宝塔」の一句に
籠つているのである。此れを教え此れを覺らせれば、即ち親子
夫婦互に自然に拜み合ひ、其所には眞実美しい道義が現はれ、

驕慢の態度が、自づと影を潜めるのであります。

二

他の体は神の宮

師弟互に深敬し

隣人互に拜むべし

私は一を書いた時にふと側にあつた其の日の山梨日日新聞に
眼を落した途端に、その三面記事に、此の縣下東山梨郡某村で
補習夜学の生徒が、大勢で不意に電燈を消して、模範校長と云
はれる先生を、袋叩きにしたことが載つているので、これはと
思つて、即座に神道や基督教とも通ずるように、「他の体は神
の宮」と書いたのであります。師は先生、弟は生徒であります
隣人は兎角仲が悪い例が多いから特に深敬精神で、お互に天国
に居る思いを起させるのであります。

三

膿血は地獄の焰にて

血汐は沸すのみならず

毒を縮むる毒を出す

十界互具の法門を、地獄の一つで覺らせるのであります。「
一念地獄の心を起す時は、即ち法界皆獄なり」で、我が色心が
宇宙遍満のものであり、肉体は我が心の現はれであるから、心
が地獄の火を燃やす時、肉体が焼け焦げるだけでなく、その人
にとつては、実に宇宙全体が火となつて燃ゆる、これが地獄で

ある。憤怒すれば、随から毒が出て、壽命を縮める。これは立腹し易い人間が、大概短命であることが何よりの証拠である。

私は昭和十年十一月に、阪大医大講堂での第八回日本癩学会大会に、映画應用で、この深敬運動を発表して、自ら説明それも法衣姿でしたのでありますが、その時会の希望で、この歌もといふことで写しましたが、お医者さん達が、怒れば毒を出すことは、医学上からも、随に間違いは無いと賛成しました。

四
慈愛は佛の萌芽にて

家庭の円満のみならず

命を長むる藥なり

此れは前の地獄の反対で、説明するまでも無いと思います。仁者は命長しとは儒教でも教えている。悟れば薬師如來は自己の中におはし、その藥師は自己の骨の髓の中に在ると思へば善しいのであります。不愉快で長く居れば、自然病気になる反対に、絶えず有難い有難いの心で居れば、持つている病氣も自然に癒ることも眞理でなければならぬ。信仰で病氣を治することを、強ち迷信とすることは間違であらう。

五

不輕菩薩の芳躅踏みて

経歴多年の行積まば

過去の積惡消滅し

清淨自在の身となりて

壽命を増益したる上

即身成佛致すべし

此れは、不輕品の「不輕菩薩、能忍受之、其罪畢已、臨命終時、得聞此經、六根清淨、神通力故、増益壽命」の文を、宗祖の「日蓮は不輕の芳躅を継げるものなり」のお言葉に併せたのであります。法華經の現代に威力を発揮するのは実に此の段にあるのであります。此れは口先の説教では駄目で、不輕色説が、日蓮聖人の現代に於ける本筋で、此れを実行している宗団は榮へ、然らざる宗団は衰滅することは必然と思はれる。新興教団の盛大になるのも一概には云へぬが、中にはたしかに善く遣つていふと思へるものもあります。

終りに、此の深敬識の含んでいるものは、現代の最も重大なる問題にも、関連すると思はれるのであります。此れに依つて世界の眞の平和を築き、人類を恐るべき戦禍から救はねばならぬと思ふのであります。

(昭和二十七年十月二十三日記)

× × × × × × × ×

眞言宗に於ける判教の綱格私見

脇 本 一 日 禎

御勸奨に接して不肖脇本日祇は過去五十年已前に高野山にて
 聽講せし学究が何如様の点まで保有し居るや試験的に右標題の
 下に当学院学生諸氏の研究の一助になれば幸甚と存じて推参し
 ました。して唯今見渡す皆様方は已達の御方々にては憶面の次
 第ですが併し拙老もはや八十二歳を越へし老衲でありますが、
 併し記憶の保有を点檢批判くだされば幸甚々々。誤謬の点は御
 笑に付しください。

さて判教とは宗旨々々の祖師方の主義意見の發表せらるる主義
 主張が即ち判教にて其宗旨が成立する訳です。弘法大師は豎横
 二様の分類を以て判教の綱格とす。

豎の方は十住心の解義、横は顯密の判なり、して弘法大師は
 十住心論（十卷）時の朝廷に奏上せるもの後に秘藏宝論（三卷）
 に撰述せらる。横は辯顯密二教論（二卷）に於てで先づ宝論
 に標目略釈を示せり。即ち

第一 異生羴羊心

凡夫狂醉、
 但念姪食

不悟吾非、
 如彼羴羊

第二 愚童持齋心

由外因縁、
 施心萌動

忽思節食、
 如數遇縁

第三 嬰童無畏心

外道生天、
 如彼嬰兒

暫得蘇息、
 續子隨母

第四 唯濫無我心

唯解法有、
 羊車三藏

我人皆遮、
 悉攝此句

第五 拔業因種心

修身十二、
 業生已除

無明拔種、
 無言得果

第六 他緣大乘心

無縁起悲、
 幻影觀心

大悲初發、
 唯識遮境

第七 覺心不生心

八不絶戲、
 心原空寂

一念觀空、
 無相安樂

第八 如実一道心

一如本淨、
 知此心性

境智俱融、
 号曰遮那

第九 極無自性心

水無自性、
 法界非極

遇風即波、
 蒙警忽進

第十 秘密莊嚴心

顯藥拂塵、
 秘宝忽陣

眞言開庫、
 万德即証

(列名、大日經住心品第一の文に拠て立つるなり)

右を平易に消釈すれば第一の住心は凡夫の一向に悪を行ずる心品にて、羝羊ひつじ愚なるが如しとなり第二は孔老の三綱五常の教とか前の心品に稍々勝れた心組になり時に仏教の教え等に依て節食持齋などして少分の施心生ずるを始として稍々善心の萌する部分なり

第三は幼稚なる心品にて例せば外道等の持戒に依て生天するを或は知り聞きては彼の嬰兒なり小牛の母に隨伴して暫く安心の気分を生ずる故に無畏心の住心なり。

第四住心は、声聞乘の始めて三界を厭ひ出世の行を修し四諦の法を行じ涅槃に入るもの。

第五は緣覺乘なり、十二因緣を觀じて無明の種子を抜けば、拔業因種心と云ふ。第四、第五は共に小乘教の分にて三賢位に配当するならん。

第六は法相宗に當る、此の心品にては唯心の道理を心外無別法と知り一切衆生に於て同行の大悲を生じて衆生を化す。

第七は一切諸法に本不生の解をなし、心境俱空能所緣の心も空寂とす三論宗の八不所談の分齊なり。

第八は如來一道心天台に當り、法相宗にては心の有を知り、三論は心空を覺り、天台は心の中道を觀ず。故に大辺に淺深あるなり、有空不二なりと知る故に中道の体として造作を離る故一道なり。

第九極無自性心、此句は華嚴宗に當る、前の一도는境智俱融

する處を至極とせるを因分可説、更に果分不可説の位と立つる所謂る十仏十境界を宗体とする故に極無自性心とて天台より一步越へたるを極無自性と云つて華嚴を上位に置く。

第十秘密莊嚴心眞言自乘の所談として、万徳即証の境智として秘密曼荼羅とするなり即毘盧遮那佛乘の境智莊嚴とす。

已上、前九住心を顯乘とし、第十獨り秘密莊嚴の仏界とす。

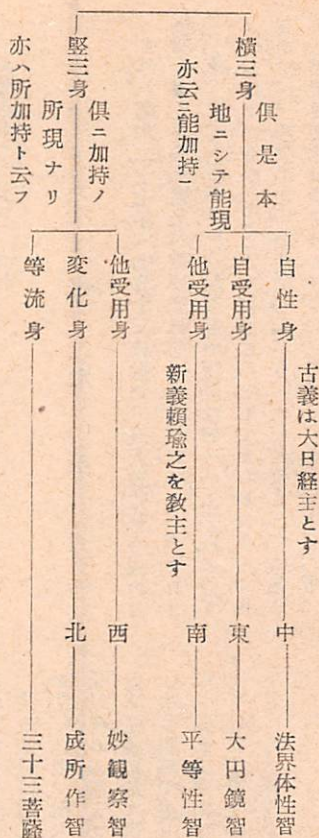
大抵は大日經住心品中の文言に基くなり但し經文上は一句。第九九は合論にて弘法大師げ極の字を以て華嚴と判じ自乘所談に合致するの便を計かれるならん。

そこで一寸横道に入るが、天台宗の五大院の安然は弘法の此の住心を反橋住心と批評せり、即ち第八住心は橋の中央の高き處とし、第九住心の華嚴は下り坂の處なりと評せり。

次に横の判教を云はば、顯と密との二教なり。弘法大師が辯顯密二教論に於て、自性理身受用智身自受法樂故與自眷屬、各々説三三密門、謂之密教、(此の中の自性仏とは曼荼羅の中胎の尊即ち大日經の教主なり) 他受用報應化身應隨機之說謂之顯教、又大日三身釈迦三身各々別仏と云ひて釈迦所説を顯教とし、大日所説を密教と判す。

即ち大日三身の中自性法身が設法主にて執金剛を対告として説法するなり。「尤も古義新義に異説あり略之」。

又眞言宗には、三身に就て横堅の三身四身を多種多様に云爲せり。且く圖示すれば左に 但し説明は略す



兎に角秘密教は南天の鉄塔中に秘藏せるを、龍樹（新訳には龍猛）大士が開塔して金剛頂經大日經等を誦持して世々流伝せりと云ふ。是を密教とす。

此の外の教、釈迦の説法の分を顯教と云ふ。

隨つて龍猛所造の發菩提心論の中に、惟眞言法中即身成仏於諸法教中闕而不書と言て、顯教とし、淺略の分齋と決断す。又方等部中の六波羅密經に、五味五藏分別せる中に於て、醍醐味藏を密部に攝收すれども、斯等の意味は釈迦所説の密存ありとして雜部の密教と云ふ。顯密の分限大途斯の如し。併し、菩提心論中に三摩地段に阿字の五點云云法花經中の開示悟入の義門に相似せる義意あれば、大日經疏（二十卷本）眞言宗專用書（天台は十四卷義天專用）中妙法蓮華經の最深秘處、眞言阿字意義と所含無勝劣對辯の意向を存せり。箇様の点に於て研究を要

するもの多きことならん。

さて仏身論、二仏並説、是れ國家に二王の存立に齊しからんか、茲に宗祖の亡國と破斥せる所以です。世俗の遊戯具の將棋駒でさえ一方は王將一方は玉將とせり、又法華經には第一の女を仏自ら主唱するにも拘はらず眞言第一華嚴第二法華第三とするならば、是れ一を三と讀みし事にて弘法は智者なるが故に一を三と讀む。日蓮は愚者なれば一を一と讀むとや痛罵せられしも道理ならん歟。二教論に顯人爭盜醍醐云云。依て又眞言こそ其實あるを免れざるべし。又安然和尚の十住心を反橋住心と嘲弄し又ボタボージは一字の転声なりと云つて即身義の梵字に批点を加へたり。

そこで迂生は私見として、學生諸氏が悉曇梵字研究をお願したい。併し当節印度はパーリー語文字となりて古代の梵語

文字は印度自國にも消滅せりとか遺憾の至りです。貝葉二枚を某氏より貰ひ受けて所持して居りますが、悉曇學者にも其が読めません。現今ペーリー語の經文の断片なり。是を思ふにつけても安然和尚の弘法大師の所用せし梵字に付てボタボ

ージは一字転声と論定す杯は精學の人と敬意を表します。菩提心論の三摩地の章句中に於ける義意の阿字五転の解釈を、法華經の開示悟入と合義し總結するに具足成就の詞を以て底意は眞言が善巧智圓滿なりと云ふが如きは、其の間の研究を要する点なるべし。換言せば大日經疏の妙法蓮華經の最深秘処文と

日蓮聖人書入本「註法華經」の

版經について

兜 木 正 亭

本年（昭和二十七年）七月十三日附で、玉沢妙法華寺藏の日蓮聖人書入本法華版經が重要文化財に指定されました。これまで、多くの先師方がこの註法華經の版經はどういふ系統の版かといふことを究明しようと、熱心に研究してこられたようでありませんが、何版であるかは遺憾ながら、まだ判定されてはみません。重要文化財指定のときの解説書には、本經版は叡山版で

此の、三摩地の勝義淺深、或は異同論などは能く精研を要する次第です。是れ私が私見と題せし所以です。由來眞言の流傳は鉄塔開放するや西藏ビルマ等に發展し、祈禱、咒術風の事多分に混和せられて、更に秘密てう文字に覆蔽せられしと云ふ説を常用、無理ならぬでしょう。されば天竺の純粹の眞言も或は迷妄狂惑的に近き事もあるべし。野衲は餘命短縮來生を待つの外なければ。当學院の篤志の御方に研究を切望します。已上愚見歌辭大いに清聴を汚がしました。是にて笑却々々。

あると書かれてありましたが法華經版に叡山版はありません。おそらく山家本すなはち叡山版と見られたのかと思ひますが、これは成立しない説です。

註法華經の書入文字は、その書風から見て、お若い頃の筆蹟は見られず、聖人壯年期以後の御筆と拜見せられ、大体弘長年間以後のお書入であらうと推察されます。右のように見て本經版は弘長以前に開版された版經でなければなりません。

法華版經で弘長以前に開版された遺例では刊記本では嘉祿元年（聖人生年四歳）弘睿版があり、ついで弘長三年（聖壽四二歳）心性第四度版があつて、いづれも春日版法華經です。年号を書入れた奥書本では、ずつと古く承暦本があり、法華經八卷または開結を具した十卷本摺写の文獻は、これより遡つて寛弘

六年以降たくさんの記録があります。これらは摺經とよばれてゐます。しかし、藤原時代の法華版經は、鎌倉時代のそれと版式が違つてゐます。註法華經の版式は春日版ですから、鎌倉時代に大和で開版された版經です。鎌倉時代はわが国版經がもつとも盛んに行はれ、技術的にも最も進んでゐた時代で、版經の全盛期であつたのです。春日版法華經、さきに云つた弘睿版と心性版があり、いづれも聖人御在世中に行はれてゐた版經です。まゝに刊記本といふことを云ひましたが、刊記本といふのは、何年何月に某がこの版を開いたといふ趣旨のことを版木に彫刻した版本をいふのですが、註法華經には、その刊記は摺り出されてありません。これは版木に本文と同じやうに陽刻してあつても、その部分を故意に摺らないことがあるのですが、註經を摺写した版木には刊記が有つたのか無かつたものか、何れにしても卷末餘白は十分あるに拘らず、刊記はありません。しかしその版面から見て春日版であることには相違ありません。しかし、同じ鎌倉時代に開版された鎌倉での開版かと思はれる称名寺胎内本版法華經とも相違し、高野山にその遺品の現存する実遍本版法華經とも違つた版であります。そうすると、註經と同種の版は弘睿版か、心性版のどれかではないかといふことになりま

す。

そこで、弘睿版と註經の版を比べてみますと、版面の大きな字劃なぞ非常によく似てゐますが、同じ版ではありません。つ

ぎに心性版ですが、心性版については少しく説明を加えてをかねばならぬことがあります。現在、心性版の遺品の知られてゐる版は第四度版が初めて、弘長三年に開版された版ですが、これが第四度目の版ですから、現在知られてゐない版が、この前に三度開版されてゐるのです。このことを証する資料は何も見当らないのですが、心性版は現在、第四度版のほか第五度版第六度版、第七度版、第十度版、第十四度版、第十五度版の遺品が伝えられてゐます。第一度、第二度、第三度、第八度、第九度、第十一度、第十二度、第十三度の十五度中の八版は伝本の所在がわかりませんが、現存の第十五度版までの中の七版を比べてみますと、よく似てゐますが、皆版木を新しく作つて摺写した別版であることは確かです。この別版の現存本から推察して、他の版も皆別版で作られたものとみてよいものと考へられます。現存本を見ますと覆刻版で、卷八卷末の刊記年号と度数、彫師の名が新しくなつてゐる程度です。今まで広く知られてゐませんが、心性は法華版經を全国的に普及させた偉大な恩人です。一版の法華經の版木を作るのには、大体一人の彫師がこれに専門にかゝつて約三ヶ年を要した仕事です。その費用は三年間の日当だけでも莫大です。これを平均年数にして九年と四ヶ月の間隔を置いて、くりかえしくりかへし版を新刻したことを考へると、心性の法華經普及の熱願のほどがうかゞえます。心性の法華開版の趣旨は護持正法と利樂有情を發願し、

盡未來際を盡くして、法華の版木を影置かん、庶くは衆人摺写して広く諸国に流布し、互に興法利生し、自他共に成佛せん、といふのですから、一山一寺の読誦の用にすることをいふやうな小さい目的や私ごとの開版ではなく、開放的な全国的普及を目的として、誰にでもこの版木で法華經を摺ることができたと思はれる趣旨が心性版のどの版にも刻記してあります。しかも一版で、二、三千部は鮮明に摺写できるのでから、一版三千部として十五版で四十五万部の法華經が刊行されたことになりました。心性は興福寺の塔頭四恩院にゐた人です。中世初頭に於ける心性版法華經の普及は、想像にあまりあるものではありませんか。日蓮聖人はこの心性版の版經を入手せられたものと見られます。現存の心性版の各版と註經の版經を比べますと、文字面の高さや行間の寸法も全く同じであり、字劃、字体も共

身延、中山の關係

——特に祈禱經及祈禱相伝書について——

影 山 堯 雄

一、祈禱經について

1、宗祖御直筆の祈禱經と転写本

宗祖が文永十年正月廿八日佐渡に於て最蓮房に御與えになつ

通です。たゞ現存心性版に、寸分違はずびつたり合致する版は見当りません。これは覆刻による微細な相違です。弘長三年第四度版はいくぶん文字が太目です。(巻頭写真参照)ですから、第三度版以前の心性版の刊記を省いた摺写本が日蓮聖人書入本註法華經の版經であらうと推定され、心性の第一度から第三度までの中のどれかの版であると見て間違はないと思はれます。註經には法華經八卷のほかに、開結二巻が具してあります。開結の版經で刊記の有る鎌倉時代のものは皆て見聞したことがないので、何版といふことは私には不明です。春日版々式の開結版經は心性第四度版伝本にも一具の本として備はつてをり、その他にも鎌倉時代と見られる版を度々見つけることがあります。その開版した人はわかりません。たゞ開結も鎌倉時代の春日版であるといふ概念的なとしかわかりません。

た事はその姿状によつて知る事が出来るが、その直筆が未だに見出されていない、たゞ甲州下山本國寺所藏の、天正三年七月十三日身延日叙師が写された原本となつたものが直筆であつたようにも思はれるけれども、それ以外には発見されないのは甚だ残念である。

祈禱經の転写本は室町ものが各地に見られるが、その中で今までに発見された最も古い写本は越後村上經王寺所藏の、常宣坊日體師の所持本であらう、その奥書によると、嘉吉二年霜

月三日辰對書寫畢としてある。その他は應仁三年卯月十五日京都妙満寺日蓮師書寫のト經東金木漸寺藏本、延徳二年三月十八日田頼房日泰師が妙満寺で寫されたト經浜野本行寺の藏本など、この頃ののものには久遠親師のものもある。

2、祈禱經の相伝について

祈禱經は今では中山か身延かだけに伝えられたように思はれるが、實際はどうであつたらうか、祈禱經血脈によると宗祖から日向師へ伝えられ、それがまた平賀にも伝授されてをる。

大覺大僧正から朗源師への書狀によると、宗祖が御弟子の人々へ沢山に御書き與えになつたから、時によつて勘文も具略の相違もあつたらうとのことである。これらによると祈禱經は佐渡に諸弟子に御與えになり、各門流に伝えられたようである。それがいろ／＼の事情で或は伝承を失ひ或は重用せられた門流もある事となつたと察せれる。

二、祈禱相伝書について

と、で相伝書というのは祈禱經の解説書を始め修法上の事を書いたものを一括した總稱であるが、これについてその身延と中山との關係を見ようと思ふ。この相伝書は中山が元で身延へ伝えられたものか、身延から中山へ伝えたのか、今二三の文獻によつて考えて見る。

身延所藏の藏書目録について見ると

御祈禱經之事三卷文明十三年正月十二日 日朝在御判

祈禱經口決二卷 文明十三年五月 日朝在御判

祈禱經三頂口決 文明十三年

日妙

咒咀返守護 文龜元年六月

日妙

祈禱肝要 文龜三年七月

日顯

御符相伝二通 承正元年正月廿一日

日妙

などが見られる、これによると朝師以後この方面に力が注がれたことが知られる、

中山の祈禱法の相承について見ると、正和三年四月廿一日の日高師から日裕師への讓狀に「於御祈禱者任先例可奉勤行者也」とあり、延文六年三月六日の日裕師から日尊師への讓狀にも同様の文言が記されている。遠壽院文書によると天正十九年正月二十日の日侘師が「門弟中江可申渡三條々」を出して祈禱に對するいろ／＼の注意を與へられてある、さらに奥藏抄の奥書によれば

日侘聖人云自祖師二日常相承日當代々日侘迄相承來貫一人之相承餘法師縱及身命不可傳但可聞二口伝也

と、今文獻の上では中山の祈禱相伝の様子が跡づけ易い、また身延と中山とが別々に伝えられて来たように見受けられる。

それが室町の末ごろから次第に両者の間に交渉が始まつたかに思はれる、即ち奥藏抄の奥書にこの書の相伝を次の如く記してをる。

相伝之師從中山本明院二明乘院伝眞戒伝泉乘坊伝積善坊伝大乘

坊、伝仙應坊、伝後仙應坊、伝後亦積善坊、日閑、伝権大律師、日東（下略）

積善坊は身延であらうし、中山の本明院から身延の方へ伝はつたようである、察するに天正から慶長ごろのことかと思はれる更に堀内妙法寺所藏の祈禱相伝鈔上巻の奥書に依てその伝承を辿ると、

九州光勝寺修善院秀賢大進

日南一日妙一日耀一日嶺一日眼一日叙

となり次に

永正十四年閏十月廿三日従日耀示日嶺

天文廿二年癸丑四月二日 日眼花押

示 日 叙

とあるから室町期の末に近い頃である。日耀師は下総松崎顯実寺の常寂院日耀、日嶺師は中山運行坊日嶺であろうし日眼は本尊論資料卷二、一五三頁によると東昌房という。日叙師は恐らく身延久遠寺十五世宝藏院の事であろう。これらによれば中山から身延の方へ伝えられたことが知られる。

ところが甲州小室妙法寺所藏の心性遠師撰述の祈禱經瓶水鈔の奥書によると、寛永六年仲秋八日にこの書を紀州感應寺住持眞如院日逮師に伝授してある。この日逮師はのち堺の妙国寺へさらに中山法華経寺廿四世に輪番され、その在番中の寛文六年十月に祈禱禁制を嚴守することを追記されてをる（遠壽院文書

、ことから見ると、日逮師を通じて身延の祈禱相伝書も或は中山へ伝はつたかも知れない。

また身延の藏書目録を見ると、遠壽院日久師が元録五年の五月から十二月に亘つて中山の修法相伝書を写して身延へ納められたものは十種以上である。即ち五、六を摘録すると

祈禱經言上元祿五年五月十三日 遠壽院日久

遠離秘法 同年七月十三日 同

国禱誦文二通 同年七月十六日 同

疫神遠離教 同年同月同日 同

法華肝心加持誦文 同年十月二十日 同

靈氣教化 同年十月廿二日 同

正中山十箇條相伝 同年十月廿六日 同

日久師はまた日逮師が省己日中師に、日中師は善通日順師に伝えた瓶水鈔を、身延に於て転写伝受してをる即ち

右之一軸者於身延七面山百日籠並七度參詣祈禱堂衆徒無碍

庵善通日順依指南奉書写畢

元祿八乙亥五月二十日 中山徒遠壽院日久判

とその慎重にして敬虔な様子が窺はれよう。

また身延の方でも中山の祈禱伝書を相承した事が知られる、

同じ目録の次に

御祈禱口決血脈抄上下二卷從山中淨光院相承

長壽院日彰

疫神遠離祕法中山直抄也享保十五年

孝東院日彰

寄加持大事 一本

同

邪氣靈氣遠離祕法

日彰

中山生靈死靈遠離

孝東院日彰

御祈禱經 享保十五年八月廿五日

孝東院日彰

などの書名と伝受者が列ねられてある。なを日影師は初め長壽

法華經成立史上に於ける

見寶塔品の重要性

木村日紀

一、佛証覚の一法と能統一の法華經

法華經が最勝教たることは經それ自体の構成上に現はれてゐねばならぬ。その原型である囑累品までは、方便品を中心とする一類と、壽量品を中心とする一類との相互關係に於て構成されてゐる。前者は迹門で「法の開權顯実」であり、后者は本門で「仏の開迹顯本」である。斯く所乘の「法」と能乘の「仏」との両面を具現した処に最勝教たる所以がある。更に仏教思想史から見ると、仏成道証覚の一法から開展した全仏教が法華經に統一されている。經には前者を「於一仏乘分別說三」といひ后者を「唯一乘法無二亦無三」と表示されてある。斯く能統

院といふ、のち孝東院と改められたと察せられる。

六牙潮師が積善房日閑伝に云はれたように身延流中山流と並び称せられていても、江戸中期頃の積善房流も遠壽院流もその内容をなす相伝書は互に交流してゐて相当密接な關係にあつたことが察せられよう。

昭和廿七年十月廿一日稿

一の立場に立つ処に法華經の最勝教たる理由がある。

而して仏成道証覚の一法と能統一の教たる法華經とは全く同一立場に立つものであるから、仏成道に於て所証の「法」と能証の「人」とが相互關係即ち融合してゐる如く法華經も本迹具現、所乘能相互關係に於て構成され而もその融合点として見寶塔品のある処に最勝教たる意義がある。

二、佛成道の体験と法華經の中心問題

經の文獻から法華經の中心問題を検討すると、それが「仏知見」の開示悟入にあることが確信できる。それは「唯以一大事因緣故出現於世」とあるからである。処でその「仏知見」とは何を指すのか。經に「世尊法久後要當說真実」とある。この真実が「仏知見」でなくてはならぬ。また「道場所得法」ともある。この「所得法」が「仏知見」でなくてはならぬ。処でこの文に該当する梵本では「Bodhi manda」(菩提薩)とあるこれは金剛宝座を意味し「成道」其自体を指すのであり、仏証

覺の「體驗」を指すに外ならない。して見るとこの體驗が「仏知見」でなくてはならない。予はこの梵文に極めて重要性を認む。この文に照して見ると羅什訳の「道場所得法」の「法」は「體驗」と同一意義を有すと解すべきである。仏陀の成道には「所証の法」（真理）と「能証の人」（仏陀）との二元とそれの融合とを含むことが佛の「體驗」である。換言すると。所証の「法」其自体は「もの言はぬ真理」であつて、其が二元の融合に於ける「佛陀」を通して「もの言ふ教法」となつて現はれ、同時に能証の「人」はその融合に於て法化し、向内的に佛身、向外的に報身佛應身佛となつて現はれるのである。斯く佛陀に於て現はれた「法」と法に於て現はれた「佛陀」との二元の融合が正しく「成道」であり「體驗」である。三論の吉藏は法華義疏に左の如くこの融合この體驗を「正觀」と表示している

「問ふ已に開示悟入を知る云何なるをか諸仏の知見と名くるや答蓋し般若の異名正觀の別目なり、今此の經に依らば則ち是四知あり、一には一切知、二には一切種知、三には自然知四には無師知なり、一切知は六道の衆生本來寂滅にして一切衆生は本來是れ佛なりと知るなり」と、「正觀」が「佛知見」であるから、佛知見の意味には「法」に対する佛の體驗と「人」即ち佛陀自己に対する體驗との二つの意義を含み、かつ「全人類が仏と同格たる」といふ體驗も含まれてゐる。「佛知見」といふ法華經の中心問題に照して見ると法華經の構成は正しく「仏成道

」を具現したものである。して二元の融合点を現はしたものが「見宝塔品」である。

三、見宝塔品の説相と佛成道の正觀

法師品に於て「若經卷所住処應起七宝塔……所以者何此中已有如來全身」とある。見宝塔品の「宝塔」は正しくこの文より構想したものであり「有如來全身」とは明かに成道を指すのである。「法を觀る者は佛を觀、佛を觀る者は法を觀る」といふ阿含の文に照して法のある処に如來の全身があるのである法なくして佛はあり得ず佛なくして法はあり得ないからであるこの二元の融合を具現した処に見宝塔品の重要性がある。東方寶淨佛國も宝塔も多寶如來も假想的であつて歴史的存在ではないたとへ假想としても「無」を假想したのでなく「有」を假想したのである。「寶淨佛國」は佛成道の地金剛寶座を指す以外ではあり得ない。それは聖地四ヶ所の中成道の地が中心であり最も清淨であるからである。「宝塔」は菩提樹の周圍に阿育王が玉垣造られた点を假想したものであることは「涌出」の表示で推考出来る。「多寶如來」は「法」を人格化した法身佛である。天台は文句に「多寶は法佛を表し釈迦は報佛を表す」と説述してゐる人格を有する佛の教法を「真なり」と証する關係上「法」を人格化して法身佛としたのであるが、真理以外に真理の教法化を証し得ないのであるから多寶佛は成道所顯の「法」以外のものではない。「二佛並座」は正しく成道に於ける所証の「法」と

能証の「法」との融合、体験、正観を表示したものである。吉藏は「初め正覚を成じ、寂滅道場にして諸菩薩の爲に雙べて二義を明す……今の一乗は真実となすと明し……今の身を真実なりと辯ず。謂く雙開なり。然るに乘と身とは更に二体なく即ち一の正観を宜しきに随つて之を説くのみ」と序文に述べてゐる

無作三身の根本批判

本佛の根本開顯

河 合 陟 明

宇宙本体は二つ在つて存すと云ふべきが如くである。然乍ら本体は一なるべし。宛もデカルトに於て神の本体と物心の一本体との二つが、スピノザに依て一本体としての神に歸決するが如し。さらばスピノザ乃至東西古今の本体は果して神なりや。カントも批評する如く西洋古今の本体は神に非ず。加之彼は遂に物自体を以て神とせり。吾東洋に於る印度哲学等の Brahman 亦同様なり。然るに仏教に於ても、此誤を犯せる者が無作三身の本仏なり。而も其れを無始無終の本仏となす。あゝ迷源の如何に甚しきか。これ人文古今の大問題なり。さらば本体とは何ぞや、是れ実相・真如・法身に過ぎず。未だ断じて神に非るな

が、見宝塔品は正しく仏成道の正観、人法相依の融合を「二仏並座」で表はしたものである。更に吉藏は「但し乘に二種あり一には所乗の法二には能乗の人なり、能乗と所乗とを具して一乗の義始めて円なり」と。この見宝塔品は正しく円の一乗を表示したものである。

り。私は之を「理本覚」と云ひ性悪法門と云ひ、「神の guardians」となす。実相の根拠に立つて法華經洞觀するに、一代の綱骨は記小と久成である。二乗作仏せずんば菩薩も成仏せず、乃至一切凡て成佛せず、仏陀も亦権者の神變のみ。一切は虚妄戲論に終る。然るに若し真に覺るや十界の全体を一挙に統覚するものであつて、茲に三乗の涅槃の眞理性と實在性とが保証せらるゝものでなければならぬ。これ空間論に於ける涅槃の普遍妥当的、必然的な實在性を説くものである。然乍ら更に最も大事なるものは実に時間論に於ける問題である。久成論は即ち是なり。今二乗を含む十界の一切が大乗の覺を得るとするも、その覺の内容が十界の一切を含む超越的絶対者としての「理」であつて、事としての客觀的現実でないならば如何であるか。蓋し「事」とは、吾人の知つてゐる經驗は實在界の全部ではないが、經驗を因果の原理で押し扱げた客觀的世界を事と稱するのである。然るに若し單に理であるならばそこに理の一念三千が成立するのみで事の一念三千は成立せぬ。然し因果の理なるものと、そ東洋哲学

特に仏教の独壇場であつて、西洋哲学には存しない。その然る所以は彼は個体生命の不滅を論ぜず。更に一層進んでその然る所以は実に宇宙本体を以て神となすに依る。彼等は更に十界事常という個体生命の實在を知らず。さて今久成論に就て綱要二門あり。一は先づ始覚・本覚の關係なり。凡て佛陀は必ず因果の理を經ざるべからず。因果なくしては何等の佛陀なし。然るに佛陀の覚か覺つた時以後の事の十界を體驗するというならば、それは單に始覚のみ。即ち大乘起信論の真如本覚を始覚するならば、苟しくも本覚を論ずる者皆之を知れり。然るに從來の佛教史上の本覚論皆誤れり。されば佛陀の覺に於ける時間上の有始と無始とこそ、佛教史上の最大Autonomyとして西洋哲学には全く無し。今之を如何に解決すべきか。茲に實に佛陀の覺を以て宇宙本体とも稱すべき最後の理由在つて存す。其れは實に認識論上最後の元一的統一なり。云く佛陀の覺とは覺つた時以前の現実界に遡つて無始以來の事の十界の有様即ち全法界の全体を體驗することを以て「事本覚」といふ也。これ法華經壽量品のみの独顯なり。もし始覚のみで事本覚のない述門に従うならば、自分の覺つて後の十界の實在性は一往保証せらるゝも、自分の覺る前の現実界を知ることを得ない以上、この覺つてから後の十界の現実も結局真実の實在性を得ず。かくて先に覺つた人の實在界と後に覺つた人の實在界とは、それ丈違つたものになり、二乗不作仏の場合と同様な不都合を生ずる。天台の仏陀

觀・法界觀も全く同様なり。凡そ主觀なくして客觀なし。認識なくして實在なし。されば本覚の思想が真実の實在觀にとつて必須不可缺なること言迄もなく、本有の實在と本覚の認識とは相俟つて全し。さて、第二の大綱はこの本覚を覺する始覚者が無始實在でなければならぬ。かくて始めて無始事常住の仏法界が成立ち、其れを一個体にして同時に遍法界たる佛陀に體現する處に本仏生じ、釈尊は即ち是なり。之れ「神のGhifakt」也「事の無作三身」ことに始めて正し。

是を以生顯具の理で表す時そこに本門の事の一念三千が成立する。即ち仏が有始の始覺に即して無始「仏界緣起の真相」を本覚すというは、無始以來の真相を己心の中に含んでいなければならぬ、と同じく、衆生も亦己心一念の陰妄中に無始の仏知見を備え、その内容として無始以來の十法界を、而も已顯の客觀的。現實的なる事の十法界を、本具していなければならぬ。故に一念の陰妄心は一瞬の中にも無始無終の大現実界を包有するといふ意味に於て、全く超時間的生命であり又は超時間的精神びなければならぬ。(ヘーゲル・西田哲学等の西洋には全く此理なし。) 是を法身・真如・実相、乃至、九識心王という。衆生成仏の時はこの無始の仏界を覺り無始の九界を覺るを「本果と本因」との俱時感得といふ也。茲に始めて報身應身が成立す。開目鈔に之を示す。然るに尙この本仏釈尊を我が一念の中に藏し、己心の述語たることを「觀心本尊」といふ也。本果なく即ち本尊なくしては日蓮教學という仏教觀中最高最大の本因なく、且實に觀心も成立せざることを知るべし。(完)

ブトン「善逝史」に引用せら

れし法華經に就いて

矢 崎 正 見

(1)

この歴史の正しい名称は、*bde-bar-gsegs-pañiḥstan-pa hi esel-byed chos-kvi-hbyun-gnas gsun-rabrin-po ch ein-rnsod*。「善逝の教の明かとなる法の生起たる聖典の宝藏」と言ひ、その巻末に記さる、所に従へば、著者ブトン(Burton)三十三才のChau-pho-khyi-ro⁵即ち壬戌の年(A.D. 1331)になしたものである。

本書の内容に関しては、東洋文庫所藏の *bkra-sis lhun-po* (札什倫布)版に依れば、全冊二四四枚が三十九枚目の裏一行目(39)と記す、以下同じ)までを境として二部分に分ち得る。即ち巻首より391までの第一部に於ては始めに仏徳讃嘆の教頌を述べ(39)まで)、本文に入つては、①仏教修学の功德、特に教法の宣布が即ち仏陀を敬ふ所以なる事等を述べ(79)まで)

②次に仏教の文献に関し、經論一般に互り、特に *chos* (法)の概念規定を爲し(29)まで)

③第三に *bsTan-does* (教)に就いて、所証の法としての教の性格を分析し、總じて *gsun-rgyas-kvi-chos* (仏法)の目的とする處を如何に覺知すべきかを述べて第一部を終る。(39)まで)。斯くて、第一部はその内容が仏教の手引・概論の如き觀を呈して居るが、第二部に入つては所謂仏教史となり、その内容は

1 佛陀釈尊に関し、その一代の伝記

2 經典結集の歴史

3 龍樹・目稱・世親等の諸論師の伝記

4 パーニ等の文典家の略史

5 *Tho-tho ri-gnan-bstan* (ト、リニヤンツェシ王)を中心とする伝説時代より *go-ko-rde* (何提抄)に至るまでの西藏仏教史等を主なる項目とし、巻末に諸經論の索引を附し、最後に前記の如く「この書は *Khro-phu-pa* の *Bstan* により云々」(タシ版二四四)と記して文を結んで居るのである。

(11)

然らば、斯くの如き内容を有する善逝史中に法華經は如何に引用せられて居るかと言ふに、

A 「教法の性格」に関し特に教法宣布の方法に就いて、この部分の引用文が最も長く、

「導師たるものは衆生をして三宝に向はしむるが如き準備をなし、且つ彼自身の聽聞者に対する愛を明示せねばならぬ。

妙法蓮華經に次の如く述べられてある」

(タシ版3 b-32a)と、以下梵文法華 *subhārikāparivartot* 3 の廿四偈より廿五・卅一を除き卅五偈まで、即ち妙法華安樂行品第十四の「菩薩有時入於靜室以正憶念隨觀法」(正藏九卷・卅七頁下)より「我滅度後若有比丘能演說斯妙法華經」(正藏同上卅八上)までの數偈が引用されて居る。而してこの部分の藏訳本は梵文・並びに妙法華經等とその内容は大同小異である。

B次に佛陀行に關する項に於て、冒頭に梵文 *tathagathavuspa manaparivorto* 5. 妙法華如來壽量品第十六の所謂久遠偈中の第一偈たる「自我得佛來云々」(正藏九卷四三頁中の一偈を挙げ、

「之によつて我々は我々の導師が、ずつと昔に仏となられた事を知る事が出来る」(タシ版58a)と、

釈尊の久遠実成を壽量品に依つて証して居るのである。

C之と関連のある事であるが、教理の本質に關する詳細なる註釈と題する項中に、釈尊の死と言ふ事に就いて

「釈尊の肉体は決して滅し涅槃に入る事はないとか、或は此の肉体は既に涅槃に達して居るとか言はれて居る。而してこの涅槃とはその肉体が文字通り全く滅すると言ふ事を意味し

て居るのでは勿論ない。法華經には次の如く説かれて居る」(タシ版6D)

と言ひ、以下同じく壽量品長行中の「良医狂子」の譬喩を引用し、釈尊の入滅は眞の生命の断絶ではなく、衆生をして佛道に向はしむる爲の方便行なる事を明かにして居る。

D更に本文の引用ではないが、*dam-pahi ehos-kyi mngra ts-kyi miñ ja* (十二部經) S 設明中、*jun-bstan-paṅsīde* (授記經)の代表的なるものとし、*nam-thos jun-bstan-paṅsīde* (妙法華授記品第六・dge-slon jha-bryga jun-bstan-paṅsīde) (同五百弟子授記品第八)を挙げる個処がある。

(三)

以上が、この「善逝史」に引用せらるゝ法華經の全貌であるが、彼、プトンが教法流布の爲の攝受の面に於ては安樂行品に示さるゝが如き行法を以てすべしとし、或は壽量品の久遠偈に依り釈尊の久遠実成を明かに述べ、或は又、同品長行中の一寓話により仏壽無量を説く等、かく、法華經が西藏佛教史上の一大学匠たるプトンに依り正確に把握せられし事実により、我々は法華經の新しい價值と、特にそれが西藏佛教に於て如何に見られて居るかと言ふ点に關し、思を新にすべきであらう。以上附記……本稿に於て、プトンの年代・教学上の立場等に関ししても觸れる心算であつたが、紙面の都合上、之を省略した事を、こゝに附記致します。

宗學觀に於ける個的立場と

種的立場

茂田井教亨

周知の如く個物の問題はアリストテレス哲学の中心問題であつたが、プラトンのイデア論の立場から離れてそれを個物に内在するものとした。しかしイデアは要するに理念的であり、理念的なものはいかにそれを限定しても現実性には達し得ないし、かもイデアは論理的には普遍的であり、普遍はいかにそれを限定し特殊化しても個物には達し得ない。

このアリストテレスの実体概念—主語となつて述語とはならないもの—を以てしては個物の問題は解き得ないのである。然らば個物とは如何なるものであらうか。田辺博士によればそれは連続の始源、連続發生の原理たる動性を現はすものと解される（「社会存在の論理」哲学研究昭和九年十二月号）。即ちそれは自由を意味するものである。

特殊からの限定を逆転させ、その逆限定をなすものである。個人としての我々は、どこまでも社会とか環境とかから限定さ

れるといふ意味を有たねばならないものであるが、しかし又、さういふ限定の極限に於て却つて限定し返すといふことがなければならぬ。創造といふことはそこに考へられるのである。宗學に於ける創造宗學とはかゝる意味に於いて理解せられるのである。

然るに我々教団人は、個人であると同時に教団の一人としてその個々が齊しきものを所持すると考へられるイデアを有つのである。即ち一であると同時に多を含みつ、非現実性の一面を有つのである。國家又は社会に於ける我々の個的存在は、既にそこにあるものとして企投性を有たないといへるが、教団人としての我々の個的存在は、みづからを選んでその教团的社會に投じた企投的な性格のものである。このことはその自覺の有無に拘らず、何等かの意味に於てイデーである。このイデー的なものを、私は「指標としての信仰」と見るのである。信仰といふものゝ多様な性格の中から「指標」としての性格をイデー的と見るのである。然らばこの指標としてのイデー的なものは何から生ずるのであらうか。こゝに改めて宗祖の「宗祖性」を考察しなければならぬ。なぜなら、私は指標としての信仰の具体的なものゝを宗祖に於て見るからである。

宗祖が立教の決意をなされた時の二者択一の苦悶は、過去否定と自己顯現の困難に於ける煩悶であつた。そして不退転を願じられた宗祖は、宗祖みづからが眞の個体となられたことを意

味する。即ちそれは單なる「連続的存在の分割の終末を意味するものでなく、それ自身有と無との統一の運動を意味し、連続の終末ではなく、却つて連続の始源、連続發生の原理たる動性を現はし」たものに外ならない。こゝに個体の本質たる自由自発性を認めることができる。これは宗祖といふ空間的存在が、時間的様相をとられたことを意味するであらう。その時間的といふことは、連続發生の始源としての動性に於て、非連続の連続となるからである。教団の形成の最初はかくして始められたと見られるであらう。即ち宗祖の空間は同時に時間を含み、又それと同時に空間的であるその周囲は、齊しきイデーのなものに於て時間的となるのである。換言すれば、時間的には系譜法脈の面を、空間的には教団の意義を形成する。宗祖はその *starting point* ともいふべきものであらう。宗教の純粹体験の世界に於ては、いふ迄もなくイデーのものはないのであるが、その体験の信仰が「信仰せしめられるといふ」指標たる性格を現はす場合、常にイデー的となることは、東西古今の宗教々団の発達史が物語る嚴然たる事實である。こゝに強靱にして聖なる宗教的活動が可能となるのである。我々はかゝる世界に於ける一ポイントに外ならない。個体としては一應個々の宗教体験を有つと共に、イデーのなものに於て鑿がれてゐるものといはねばならない。

私はこのイデー的なものは、種的形成の基礎として常に個物

否定的なものではないかと思ふ。元來、個体の本質はその存在と非存在との自由にあるといはれる(田辺社会存在の論理)あらざるを得るものが自己の意志を以てある、といふ自由が個体の本質をなすといはれる(全上)。故に個体は裏からいへば、非存在をも自由に選び得るもの、即ち自殺を能くするものであるといはれる(全上)が、我々はかゝる自由性に於て教団的イデーの中に自殺し得るものといへるであらう。それが信仰的には *Active* ではなく *Passive* と受取れる所に宗教々団の強靱性があると考へられる。教団の種性格の強固さはかゝる面から生ずるのではあるまいか。パスカルは「自己の周囲の無限の空間の沈黙が怖い」といふ意味のことをいつたが、我々の周囲の空間は常に我々に対して呼びかけ、仿きかけてゐるのである。私はこの呼びかけ仿きかけに対して無爲無能であることが怖しいのである。

二

元來、我々が一つの宗学を有つとか、或る宗学觀に立つとかいふことは、一應個体としてそれを有つことである。六百五十年に互つて蓄積せられた宗学的体系が如何にして爲されたか、私には具体的にそれを論及する知識を有たないが、恐らくそれは個体の蓄積であつたらうと推測する。しかしその個体的自由性は、系譜即ち相承といふ時間的な面に於て常に否定的に進展

されつゝあつたであらう。假令、自由性を發揮して分派独立を敢へてしたにしても、常に系譜あるものとして自己の立場を確感づけたに相違ないのであらう。こゝに種的基体としての教団の強韌性を認めないわけには行かないのである。尤も、種なるものは個と類との中間に在つて、一般には非合理的性格のものとされている。教団を直ちに種的基体と規定づけることにはなほ問題のあること、思ふが、宗祖が示された強烈なる宗祖性によつて統一強化された教団は、個によつて存立するものであるにも拘らず、能く個を否定し、個の分立論理を否定しつゝ、分有の論理に立たうとするその特質に鑑み、教団を目して種的基体と称したのである。勿論、教団が直ちにゲマインシャフト又はゲゼルシャフトと呼ばれるべき社会と一般とはいへないが、團結を必要とし、齊しき理念に於て活動せんとする限り、特殊な一社会と見るとは差支ないであらう。この教団社会に於ける種と個との対立は、一般社会存在の理論に於けると同様の激しい対立はないが、個なくしては種はなく、種なくしては個のないこと、一般と同様である。しかも上述の如く、種的教団の有つイデー的なものが、或る程度迄個の自由性を支配することに於ては、寧ろ一般社会以上に複雑性を有つともいへよう。この両者の微妙なる關係が健全なる姿に於て發育進展を示す所にのみ宗門の發展があるのである。信仰的には常にそこには宗祖が生きていふことになるであらう。宗祖が生きていふことは、

特殊なるものが個である我々を媒介として更に類的普遍にまで押し進められるといふことになるのでなければならぬ。宗學はこの發育進展の指導原理となるものでなければならぬ。それが單に個的立場にのみ止まるならば、種の形成の共同性を疎外し、護教性を喪失するであらうし、單に種的立場にのみ走るならば、過まれば御用教學に終り、創造性を喪失するであらう。これを要するに、自由自発性を本質とする個体として宗學する立場は、所謂創造的世界の創造的要素として自らを主体化し、個性化し、他の個と相互限定的立場に立つものである。これに對して種的立場に於て宗學するといふことは、個性否定的に非現實的であり、イデー的に教団形成的たらんとするものである。前者は創造性に富み、後者は護教的に勝るといへるであらう。しかし、如何に個的立場に於て宗學するとしても、宗學の本質上、單に個体の自由からいつて恣意的にのみ教學をその対象とすることはできない。宗祖の宗教體験の内容を自己の體験とする追體験的姿に於て、なほ自己否定的たらざるを得ない。又、如何に種的立場に於て宗學するにしても、「宗學する」といふ述語の限定面に於ては個物となるの意味がなければならぬ。然らざれば種的立場に於ける宗學といつても、それは真に種的立場に於ける宗學とはなり得ないであらう。即ち両者は常に相互媒介の形に於て相互に否定し合ふのでなければ、真に具體的宗學とはなり得ないのである。

本門戒壇の性格

長 井 辨 順

第一、戒の性格。四分律に「優波離を首として餘の身証者」とあるがこれから戒は法を身証する事と考へる。そこで四分律阿含聖典等に依つて仏教一般の戒の性格をみやう。(一)戒の主体は僧伽である。僧伽が法を身証する修行課程に於て戒律があるといふ見地から僧伽構成の諸條件にあてはめてみやう。(二)共住界。この世界は僧伽の生活界である。僧伽は生活を共同にし同

界内に共住するのが根本條件である。訳語の和合衆とは行事抄に戒和同修、見和同解、身和同住、利和同均、口和無諍、意和同悅の六にまとめてある。別住別衆別請別利養僧物の私有私用は禁制である。四人以上を單位とした共同生活体である。界内に小界を限り戒相當の比丘が集合して授戒作法を行ふ場所が戒壇で南伝律の註釈書にマンダラシーマ即ち功德者の聚合所の意味と懺悔清淨の場所であるから淨土思想にも通ずる。戒が主で壇は第二義的である。(三)法の身証。比丘生活の目的は法を身証するにあつてその生活態度は少欲知足頭陀行戒學懺悔愛盡威儀梵行隨順行無漏清淨行で佛陀を儀表とし依処とし如法生活に法を身証する。(四)比丘は法臘で上下座があるだけで一味平等四姓解放人権尊重が佛教の特色、その種族前職過犯貴賤上下老

幼男女を誦し衣食住利養を均等に分配し佛陀長老も特殊として除外しない。(五)懺悔法としての戒であるから罰則が表であつても凡ては懺悔で解決する。(六)戒は一人免許や親疎で左右されず三師七証は義務責任を負ふ。戒壇が功德聚たる所以もここにある。(七)律藏の戒律も經藏のそれと同じく増上戒學で三學の基礎である。(八)比丘の生活は社会と直接の関連があるのでその身証の実態は社会に影響し未信者を近づけ信行者を増長せしめる利益がある。これが佛教の正法久住の目的を達成する。以上戒の八性格は大小乗の戒に大体共通で、時処に依つて出入傍正の差はあるが凡ては受者の心掛にある。

第二、法華經の戒法門。私は淫行食肉五辛の戒律問題ひいては三學具不に対する富木氏への四信五品抄の御指南に拠つて法華經流通分の戒法門を研討する。第一法師品は在家出家聞法華一念隨喜者は如來使、如來と共宿者如來の衣座室といふ生活身証の表現で且つそれは滅後令法久住が目的であると戒の根本義が示されてゐる。第二宝塔品は宝塔涌現多宝証明淨土工作分身來集開塔興欲二佛上下並坐接諸大衆付屬有在は戒法戒壇として略整備されてゐる。これは靈山淨土の儀相である。及び戒壇は一時的な施設だけでなく究心修行成道転法輪付屬涅槃滅後流通までの一貫行であつて本品は付屬を中心課題としてゐる。隅頌には持經即持戒、若有能持即持佛身と本円戒の焦点を示してゐる。第三、提婆勸持安樂三品は序品からの九品と同様三學の

戒である。

第四涌出品は宝塔品付属有在の對手であり本口戒の主体たる本化の説明である。本化の本住所は娑婆、化主は釈尊、頭陀行晝夜常精進不染世間法端正有威徳の功徳身証の生活を本地以來本佛と共にこの娑婆本土に安住した事を説かれてゐる。本佛本化本土の共住世界で壽量品の略説である。これで戒法門は完備した。第五分別功徳品。宗祖は一念信解初隨喜の行者位は名字即、修行用心は以信代慧である。この信は三学六度の始覚修証行ではなく本覚の信証であると塩田教授の既に指摘された処である。「戒等の事を捨て」「不須復安舍利四事供養」「伝教の二百五十戒捨畢」この末法無戒論的傾向は鎌倉佛教共通でこれは原始佛教にも遡り得るといふ學者もあるが宗祖程明確な断定はない。但しこの信は本覚の信で通佛教的な三学六度の始覚修証の信でもなく行でもない。行者位は天台の修証位に依らず名字即の凡夫とし天子、天龍、以弔推徳我門人等福過十号、勿蔑如である。本覚信戒であるから金剛不壞の佛戒である。始覚の修行はないが三戒は行門である。始即本と逆転してはならない。三戒は壽量品の三大事であるから壽量品の説相から見ると、本尊抄の自然證與四十五字法体の本因本果の法門から本覚の信行は決めるべきである。三学修証の戒行は弔や制裁が多分であるが此は因果功徳の身証色説である。分別功徳品已下法師功徳品隨喜功徳品、逆縁を扱つた不輕品でさへ信伏隨縁師弟同住の功

徳である。神力品の十神力も付属も偈頌も全部功徳で一貫してゐる。五品抄の自然益身自然当意も利益功徳で身証であり付属であり本尊抄の約束三佛受持之の文から見てもこれは本口戒法といふべきである。第五神力品の十神力は本門戒壇の顯證であり壽量品の靈山風光の再現三戒の現見である。即是道場は通一仏土中の如何なる場所も本口戒の道場である。在世は靈山道場滅後は道場即靈山淨土、即是道場とそ靈山淨土に似たらん最勝の戒壇である。神力品は上行に對し受持戒を付属する戒壇と、そを三仏に約束し久遠已來因果功徳を身証した上行に滅後末法広布の目的達成を依頼したのである。滅後末法日本に出現し釈尊上行日蓮と相承し、吾等名字の行者持經者が妙法を身証する本門戒壇の性格を左に列記する。

第三 本門戒壇の性格

- 一、戒壇の主体は本化、日蓮聖人、吾等である。
- 二、靈山淨土の世界觀は戒壇法門の主流を爲す。従つて戒法とせず戒壇とせられた宗祖の原意。本土開顯靈山往詣異体同心を含む
- 三、戒壇を功徳聚とする意味から三仏顏貌拜見三師証伴の作法も生じる。
- 四、戒法は三学を越えた本覚信の受持戒
- 五、戒法は功徳色説に身証。
- 六、無始已來の本覚的懺悔滅罪

龍華像師の布教について

—南北朝動乱期に關聯して—

高 木 豊

鎌倉末期・南北朝時代にかけての日蓮宗教団史は当に日蓮宗の教団としての形成を物語るが、その典型的一例として、更に伸びゆく教線の前衛として京都に於ける日蓮宗教団の牙城を築いたものとして、この二の展望を担った像師の布教は、教団史研究上高く評價されなければならない。小稿は右の展望の下に像師の軌跡を辿らんと企図するものである。

ところで凡そ歴史学の対象たる歴史事象は、常に徹視的、巨視的の二の方法論的視野の結節点として描き出されなければならない。故に他を闕ける一はその存在價值を極めて狭少なものたらざるを得ないことはいうまでもない。しかしこの様な危懼を抱き乍らも尙且小稿が像師の行蹟を巨視的見地より把えんとしたのは、因より紙数の制限を感じたとはいへ、像師の歴史的背景があつた半世紀に及んだ南北朝動乱期というすぐれて政治的社会的変革期であつたに外ならないからである。像師の布教は

これをその舞台とし、その変革期を前提として行われたのであり、人若しこの背景をネグレクトするならば、像師の完き歴史の画像を再現し能わぬであらう。以下二三の問題を提出し、何よりも先づ自己の像師研究の覚悟としたいと思う。

像師の行蹟を見る時、直ちに問題となるのは、宗祖の王城弘通付托という伝説である。是の事は、現在では宗門の慣習的見地より略々妥当なものとして容認されているが、手続の上で問題があらう。最近の御遺文研究の成果によつて（昭和定本日蓮聖人御遺文）宗祖に王城弘通の意図のあられたことは漸く明瞭となつた。そして従來の教団史研究の成果は（影山堯雄教授「日蓮宗教団略史」）像師の華々しい成功を告げるに吝かでないしかしといつて、この両者を直結したから宗祖と像師との間に付托の存在を肯定できるとはいひ得ない。この両者を架する史料の新しく提出されぬ限りはむしろ未解決の問題として残して置くのが妥当ではなからうか。

寧ろ注目さるべきは、像師と期を同じくした他門流の動向である。即ち中山門流・富士派等の史料はこの期に於ける先師達の京都に對する関心の並々でなかつたことを如実に示している。六老僧を活動の要として形成された日蓮宗がその教団の形成と共に宗祖の残された王城弘通の遺囑（それは特定の個人えでは

なくむしろ教団全体の課題としての)を実現せんとする動向が
教団史の主流として浮び上つてくるのが此の頃であつた。

日像之次ニハ二條西洞院北頼ニ青柳之ツジト申也ニ本門寺ト
テ天目門徒有之三番ニハ上行寺也開山日興聖人御弟子ニテ日
尊ト申也四番ニハ六條開山一眼兵部殿ト申人弘通シナビカジ
テ日靜聖人ヲ関東ヨリヨビノボセ申テ六條本國寺に被成申也
といわれる(與中山淨光院書)状態であつてみれば、像師の京
都進出とその成功は、むしろこの期の教団史の主流に挿さし最
も早く且つ堅固にその企図を実現したと云うべく、實に像師は
南北朝時代の教団史の典型的人間であつたのである。

京都に於ける像師の事蹟を見ていく時、二の峯に行当る。曰
く龍華の三圓三教と勅願寺繪旨の獲得である。

所謂龍華の三圓三教は次の三回である。

- 1、徳治3・5・20追却同3・5・23・赦免
- 2、延慶3・3・8追却同4・5・7・赦免
- 3、元亨2・10・25追却同2・11・8・赦免

これらの追却は子細に検討すれば、その理由が同一でなかつた
ことに気付く。即ち第一圓の理由は「号法花法門之宗誹謗諸經
其心更非止観明靜之行者佛法之魔障」とされたのに対して第二
圓のそれは、像師を核として結成された信者がすでに社会集団
として黙止できぬ存在に成長した爲であつた。前者が像師の主
張をその因としたとすれば後者はそれに吸収され結成された集

団がその縁となつてゐる。かく見れば、延慶三年という時点は、
像師をとりまく日蓮宗教団の危機の歳であつたと断ぜざるを得
ないのである。然らばその危機を彼等は乗り切ることができた
であろうか。すでに第三圓を指摘できる事は、それを乗り切つ
たことを逆説的に示しているが、それにしても彼等の如何なる
性格がそれを可能にしたかは問われねばならない。

すでに東北大学の豊田武教授、同志社大学の林屋辰三郎教授
が指摘された如く、像師の社会的基盤が商人であつたことは
事實である。しかしそれを商人のみに期待するのはいさゝか
一面的考察の嫌がある。というのは、京都周辺に残した像師
の足跡の中に「一結講衆」の存在を見出し得るからである。(京
都史蹟勝地調査報告鶏冠井真経寺)即ち像師は農民を構成員
とする講を結成して自己の足場としていたのである。この事は
京都を追却された像師が何故山崎に居たかの問題に解決を與え
るものである。(輪師消息上聖部所收)即ち像師はそこに自己
の立場を見出し得たし更にその拡張を計つていたのであつた。
とにかく像師を支えた基盤が実はこの期に極めて顯著な成長を
示した商人・農民であつたことは確かであり、社会的に上昇
線を描き得た彼等の史的位階と性格が先に指摘した教団の危機
を乗り切らしめたものであつた。

第三圓が月余を出でず許された後は漸く彈圧は影を潜める。
この事は必ずしも像師の主張が官憲に容れられたことを意味し

ない。むしろ政治情勢の変化の爲であつた。即ち打倒鎌倉幕府の空気が顯著に濃厚となり、遂に正中の変・元弘の乱・建武中興という一連の倒幕運動が展開されるのであつて、彈圧が緩くなるのもそれに平行した。しかも單に消極的に彈圧がゆるめられるという丈けではなく、遂に勅願寺繪旨を獲得し京都に於ける市民権を確保していつたのである。しかし三度に亘つた彈圧を眺めて此に至ればその余りに唐突なるに驚かされる。何故に繪旨が與えられ何故にそれが「当宗の悦」として極言され、積極的にそれに答えていつたのであろうか。

凡そこの時代に於ける人間や集團は夫々南北兩朝の何れかに去就したのであり、教団とてもその例外ではなく、自己のもつ兵力・経済力・祈禱力等を政治権力に提供したのであつた。しかしもとよりそれは一方的要請に対する答として提供されたのではなく提供の代償は当然求められたのであつたが、その代償の求め方に於いて新旧兩教の間には著しい断層があつた。この時代の社会

史の大きな推移は地頭の莊園侵略・守護大名の成立であり、この動きは旧仏教を支えていた莊園を激しい動搖につき落した。旧仏教はその動搖を食い止め寺領の確保の爲に自己のもつ機能を政治権力に提供したのであつた。下降する自己をくいとめ得るブレッキが政治権力に外ならなかつた。かくして彼等と権力との結託は不可避である。この様な動きに対して、衰えたとはいへ尙強固な権力と權威を有していた旧仏教の勢力圏内に教団を形成しなければならなかつた新仏教は政治権力に自己の機能を提供することによつて彼等に対する防壁を獲得せんとした。それは、旧仏教の下降を食い止めるブレッキに對せば上昇への足掛りとも云うべきである。勅願寺繪旨が山門の訴に對する巨大な防壁となつたことはこの間の消息を物語るものである。もしも妙顯寺文書の中に凶徒退治の爲に觀音經を誦誦したという史料を見出しても怪しむには足りない。何故なら、変革期に於ける人間の在り方はすぐれて政治的であるから。

罪障消滅について

河村孝照

神と人との関係における宗教において、罪惡觀にその出発をおかぬものはない。キリスト教、回教然りである。然し、その滅罪にあつて、それを主宰し得るものは、全智全能なる神のみのよ

く爲し得るわざごとである。何故なれば、神の意志、命令に背いた人間が罪人であれば、それを許すも、許さざるも、神の意志一つにあるからである。

仏教として罪に出發する。然し、その罪は、倫理的罪惡觀を超克した罪である。仏陀の教へは無常苦とともに始まるのであつて、この三界火宅の處に居して、「嗚呼、苦なり」と悶絶するところ

に仏教の罪が伏在する。つまり、仏教の罪は、無常を常とみ、苦を樂とみ、無我を我とみ、不淨を淨とみる倒想をおこさしめるところにあるのであつて、別して云ふならば、無智之れ罪である。かく仏教の罪は、無智、無明であれば、無智をして智、無明をして明ならしめれば、罪は自づと滅することとなる。釈尊は、この無明を破つて仏陀となつたのであれば、罪の消滅は自らに課せられた問題であつて、也の宗教の如く、神に一切委ねられたものではない。つまり仏教においては、罪は神によつて與へられたやうな固定的なものでなく、自己自身の課題であつて、「自燈明自歸依法證明法歸依」を遺誡とする限り、罪を犠牲によつて贖ふことなくして、その消滅に力点のおかれてあることは蓋し当然であらう。無智によつて惡業をなし、この惡業によつて苦を感じ、それは又真相を雜染して六道を輪廻する時、これを罪障といふ、惡業が証道の障りとなるからである。されば惡業—雜染—六道輪廻は、いつまで行つてもその止まる處を知らない。然らば果して罪障深き凡夫はその罪を消滅して仏果を得ることが出来るであらうか。この間に對して、罪障消滅の論理的根拠を與へたものが仏性論であると言はれねばならない。

大乘仏教は、「一切衆生悉有仏性」を力説して止まない。仏性の開顯によつて如來は常住し、仏性の力用によつて、衆生は仏性を知見して仏果を得る。然らば仏性とは何ぞや。釈尊は緣起の法を觀じて仏陀となつた。緣起の法は、仏、世に出づるも、出でざ

るも、自然法爾として存する。この法を觀する仏陀の自内証は、亦緣起の法に外ならぬ、されば仏性は境としての緣起の法と、及び、それを觀する智慧とそれである。緣起の法は仏性の因であり、それを觀する智は因因であり、境智冥合して果として河禱菩提を生じ、果々として仏果を得ると言ふのである。かくして諸法は一切仏性ならざるはなく、又「あるもの」は一切それを藏せざるはない。衆生は仏性に包攝せられ、衆生は又之を陰藏する、然らば仏性を有することは、それが直ちに仏であるか。

五蘊仮和合の衆生は、この仏性を藏すると述べたが、然し仏性は緣起の法であれば、自性を有して衆生の内に有りと言ふことはできない。又ざりとて衆生の外にありとも言ひ得ぬ。それは恰かも琴の音が、琴の内に非ず、外に非ずして、因縁によつて妙音を出だすやうなものである。このやうに仏性は、衆生に即して「ある」のであるが、それは復そのまゝ衆生に外ならない。つまり一切の具体的存在を存在せしめてゐるものである。この一切「ある」もの、内部構造を示す緣起の法は、復常に因縁に従つて「なる」法でもある。「ある」ものはこの「なる」契機を孕みつゝ「ある」のであつて、緣起の法は、空間的に存在の「ある」原理であるとともに、時間的に「なる」原理でもあると言ふことができる。この「ある」ものは「なる」ことにおいて衆生も仏となり得る、緣起の法を觀じて境智不二となるとき、それは自己について言へば、法は自己の顯現であり、法よりみればそれは一切法の顯現で

あると言へる。かくして分別を超えて無分別の立場に立つて中道を証し得るのであつて、こゝに衆生も仏と「なり得る」と言ふことができる。

然し衆生は繭中の蚕の如く、煩惱につままれて仏性あるも之を知見することが出来ない。仏性を知見するには、善法の因縁を俟たねばならないが、その善法を待ち欲するものは何か、これ衆生の仏性であるのである。衆生の仏性は、自らの本性を顯現しようとする欲求をもつのであつて、この仏性本然の力用の存する限り、善法を不斷に相續して、ついに阿耨菩提を得て仏果を証し得るのである、この力用を、大涅槃經は「未來仏性力

妙法華經に見られる

文体上の特色

野村耀昌

現存する漢訳の法華經が正法華、妙法華、添品の三種であることは言を俟たぬが、此等三者の間には夫々異同があり、添品の序によれば、正法華は貝多羅葉梵本と類似し、妙法華は龜茲國所藏の梵本と同断である旨が記されて居り、添品の訳者鳩多等は于闐國王宮所藏の梵本を底本とし前記二訳をも照合して此

「といひ、これを分別して「阿耨菩提中道の種子」と言ふのであるが、この種子こそ、やがて仏果を實らせる衆生の智慧である。

かくして罪障は、仏性論においてその消滅への論理的根拠が與へられたのであるが、仏教が印度他宗教の唱へる動力因と質料因と止揚して、独特な種子説を開拓して仏性論を展開し、よく凡夫の罪障を消滅してその成仏への根拠を明らかにし得たのは、他の宗教の及び得ざる処であらう。(終)

れを作製せりと称して居る。而も彼は言を進めて正法華の遺漏多きことを指摘すると共に、一面に於て什訳妙本にあつては正法華に見らるる如き遺漏なきを讃えては居るが、それと共に、妙品には藥草喻品の半ばと、富樓那及法師品の初め、提婆品、普門品偈等を訳出せざるは惜しむべき落手なりと断じて居る故に、什訳當時の妙本が現行の妙法華とは相当異同多きものであつた事を推知し得る。その一々の比較考証は紙幅なき本稿に於ては許容し難きものである故、此処にはその概観を示すのみに止めるが、正本は總じて十卷より成り、各品の呼称も妙本とは全く異なるに對し、添品は各品の配列は正本並に梵本によれるものの如く妙本との間にや、逕庭があるが、その訳文は概ね妙本

の文言を襲用して居り、偶々その足らざる個所を補足せるものであるに過ぎぬ。

筆者は此処に自我偈を一例としてその文体上の相違を論じたと思ふ。

梵本に於て二十三偈を形成せる壽量品偈を漢訳するに当り、正法華が正確に四字八句を用ひてその一々の偈を訳して居るに對し、妙法華は一般に五字四句を以て之を翻じ、時として六句末文は八句を用ひてその意を漢訳して居る。故に一見して正法華の訳文は整然として眼に映するが、これを仔細に檢出すればその翻訳に於て妙法華の文が如何に正法華よりも當を得たものであるかは直ちに明かである。即ちその第一偈を對比して示せば、

(正) 不可思議、億百千劫、欲得限量、莫能知數、得佛已來
至尊大道、常講說經、未曾休懈。

妙) 自我得佛來、所經諸劫數、無量百千萬、億載阿僧祇。

その内容に於て大同小異である一偈を漢訳した右の二句について見ても、その表現に於て妙本が正本に比して極めて簡にして要を得たものであることは明白である。然してその最大の原因と目せられることは、妙本が五字句を用ひ正本が四字句を用ひた点にある。元來四字句は主として素朴なる感覺を盛るに適し、五字句は複雑乃至流麗なる文体に屬して居るが、法華全卷

を通じて訳出されて居る偈文を比較検討するに、兩者共に四字偈、五字偈を併用して居ることは同様であるが、正法華にあつては時として平板なる叙述に五字を用ひ、複雑なる内容を有する偈文に對して四字を用ひる等、斯る考慮を拂ふことなく訳出して居るに對して、妙法華は常にその内容を吟味し、文体を弁別して、最も之に相應する語句を用ひて居る。これ妙本が一読直ちに共感と呼ぶに係らず正本が晦澁なる文体なりと感ぜられる所以である。

更に、妙法華にあつて最も顯著なるは鼻音 n の音韻を有する字の使用が極めて妥當なることである。即ち、正本にあつては平仄に關して一應の考慮ある如くであるが、斯る注意は全く省みられないのに對し、妙本にあつては、文の内容より見て強調さるべき個所と思はれるところには必ず n の音韻を反復使用して居る。(例、我此土安穩、天人常充滿、園林諸堂閣、種々寶莊嚴)更に又、文の末尾に於て明確に之を斷ずる要あるときは同じく此の音韻を以て終結せしめて居る。(例、速成就佛身)これ又、妙本が音韻するに當つて明快なる感を呼ぶ所以である。斯る周到なる配慮が独り妙本のみあつて正本に見当らない理由は、一に正本が竺法護一人の努力によつて訳出せられたるに反し、妙本は碩學羅什を中心として當時の優秀なる中国學者が長安に來集し、その一々の文を訳するに當つても此等諸學者の協議する所であつたことが最も大なる原因となつたのであら

う。又、添品が妙本の訳文を襲用したのは、偏へに妙本の文体が周到精緻、然も流麗にして至らざるなき名訳であつたために更に屋上架屋の愚を演ずるを嫌つた故であらう。三訳を存しつつも独り妙本のみが、中国にあつても、又本邦に於ても、一代を風靡して今日に到つた理由の一斑として、その訳文が上の如く最高の粹を示せるものであることは銘記されねばなら

教義と教学

芹 澤 寛 哉

従來本宗に於て「教学」と称せられていたものが果して学としての教学であつたか否かを方法論的に吟味することによつて「学としての教学」の在り方を考察することがこの小論の意図である。

古來宗学の立場は宗祖の依経不依人の立場を基本として、少しも私見を交えず、たゞ經文に任せて、説いたものであつて、これは學問の立場と異なるのは勿論であつた。反之天台の立場は、五時八教等の範疇（自己の哲學的見解）を中心として法華經乃至一代聖教を体系的に組織したものと考えられるから、それは一つの完結した學問体系と云うことが出来よう。しかし全く私見をたてないで學問を組織するということは元來不可能で

ぬ。

因みに言ふ。本宗の祈禱肝文は妙本中よりその最も強調されたる句を抜粋して之を再編せるものなるが故に、当然の歸結として文中にHの音韻を反復すること極めて多く、誦誦によるその発声上の効果が、信仰者をしてより以上に心氣の高揚を齎らしめる結果を生ずること多き文体となつて居る。

あるのみならず、却つて最も強い積極的立場を示すこともあり得る。

教学とは教義を材料としてそれを學問的方法によつて組織体系化したものであるならば、かゝる學問は何故に必要であるか、その組織体系化はいかなる方法によつて可能であるか又如何なる論理的性格をもつべきであらうか、果して教義の盡くを組織しつくすことが出来るであらうか、これらの課題は一宗の教義が單なる信仰内容の告白であるに止まるとなく客觀的に妥當なるものとして、内には宗教の弁証として、外には護教的役割を強めるためにも、解決されなければならぬものであると思ふ。

右の課題に関する手掛りとしてキリスト教神學の立場を考察する。

キリスト教の歴史に就て見るならば、信仰が最初のまゝの單純な信頼感に止まらず、高められて確信となり、更に反省され

て思想の形をとつて「教」として説かれ、教義内容が反省されることによつて即ち、理性によつて、考へられて普遍性を有する学問の形態をとる様になり、茲に神学が成立したのである。歴史の宗教としてのキリスト教に於てかゝる必然的経過をとつて發現した神学が対内的にはキリスト教の弁証となり、対外的には護教の役割を果して來たのは周知のことである。

カトリック教会における教義は、教会の傳承に含まれた信仰内容が教會総會議に於て承認され、又は必要に應じては法王の宣言によつて教義として定められたものである。かゝる意味の教義がプロテスタントには無いのは当然であり、そこにはたゞ信仰についての教があるのみ。

この様な手続を経て成立したものを教義と云うならばかゝる教義は嚴密な意味で本宗には存在しない。故に教義よりもむしろ「宗乘」の語がふさわしい。しかし傳承的な教義は、學問であるよりも、信仰内容の表現として考へらるものであるから、成立の手続の点を別として、やはり教義であらう。而も以前は學問的反省的立場と考へられていた天台教判の相当部分が傳承と共に教義化したということも亦認められなければならない。

神学なる語はもとギリシア哲学において既に用いられているのであるが、キリスト教に於ては、神とその啓示、救済を合理的に説明しようとする學問、即ち、教会によつて予め定められている教義を前提し、論理的思弁によつて、キリスト教の神觀

世界觀、救済觀を組織することが目的なのであつた。その爲の學問的方法として、アリストテレス的論理学を用いたのでありこれは通常組織神学（合理神学）と呼ばれる。

合理的神学は自然認識の方法をそのまま、神の認識に適用せんとするもので自然神学ということも出來よう。この方法による神の認識が可能であるためには、自然的存在と神とは、直線的連続の關係にあり、理論的認識の道を究極まで推し進めて行けば神に行きつくということが前提されていなければならない。しかしキリスト教信仰の特質は神と人間との絶對的断絶であり人間の側から神に至る道は存しない、たゞ神の側からする恩寵のみが人間を救済に導く、というのであるから、合理的方法の徹底は結局、キリスト教信仰の否定に終る外はない。

これに対して超自然主義的神学の立場は信仰と知識を識別し信仰の特質を護らんとするものであるが、學問的方法として見るときは啓示にそのまま従うということから、聖書の文字への固執、又は傳統への執着となり、更には自然科学等の科学を無視し、それらの領域にまで超自然的啓示の説明を一方的に適用せんとする傾向にを有するに至る。

以上の外プロテスタントに於て用いられている方法、歴史的方法、批判的方法、弁証的方法等何れも前記の方法におけると同様な難点に遭遇せざるを得ない。

キリスト教神学の諸方法に於てかゝる困難が生じたのは、結

局神の超越性と自然的存在たる人間の絶對的異質性に基くと云はなければならぬ。

教学が教義を基として組織せられねばならぬものである限り教義に対する承認と、学問的要求の満足という二つの要素が満

本門本尊の在り方

一尊一士正境論

竹 田 日 潤

一、觀本鈔(九四〇)『觀心本尊鈔の略称』の驚動耳目とは何か。五重三段説示の理由如何。末文(九四八)の讓與とは何を指すか等は、皆一尊四士必要論の聖語であるから『觀本鈔に一尊四士なし』と公言してゐる某大学匠の主張は誤つてゐる。不肖日潤は真蹟写真版対照の觀本鈔全文を真読で一時間廿分で檀徒の法事に拜んでゐる。毎朝夕の勤行にも全読し、全文の素読二千回以上に及んでゐる。五字の金塊の内に此珠を裏み、との御聖意をば『五字の袋の内に』と読ませ、文王を成王と悪訂正し本師を本時と読ませてゐるが如き印刷物の觀本鈔は百万年拜んでも御聖意は断じて爪の垢程すらも判かるものではない。中山の二具十体、玉沢の一尊四士国宝画像等は觀本鈔の文上通り正

たされなければならぬ。佛教の宗学に於て、学としての教学はいかなる方法をとるべきかの課題は、キリスト教と対比して見た場合、キリスト教に於て見出されない「法」の問題が、一つの重要な手がかりを示していると言ふことが出来る。

直に実行されたものであるが、文底の御聖意は一尊一士であらねばならない。

二、百界千如も十界互具も、支文止前四卷等に説く所であつて、非情の国土世間不顯、草木不成佛、木回本尊無救済の劣法であるとは、觀本鈔の序文に於て大聖人がしつこい程懇説してゐられるから『十界本尊の曼荼羅』との如き不完全極まる不成佛の惡熟語は、聖滅後の人師の創作であらねばならない。且つ『十界曼荼羅を以て本尊とされた』と云ふ大聖人の実跡もなく又其文証としても御眞蹟遺文中には唯の一語も無いのである。且つ本門八品中に於ても無経証であり、釈尊の金言無しと云ふ実狀だ。宗教の魂たるべき本尊が日蓮に於て斯くも不意なものであらうか。六百五十年間の学匠上反省せよ。二処三会の靈山顯現其物が一幅の十界曼荼羅本尊であるとか、或は起顯竟其物が十界本尊であるとの如き無宗学、無智の無信心をさらけ出すやうでは不憫の至りである。但し、神力別付を実行化し、本門成境の聖境に於て本門授戒の証として『本門題目の曼荼羅は』是非共なければならぬものである。其経証は教菩薩法佛所護

念の妙法蓮花經であつて、我等法花信者は臨終の時に棺桶の中へ入れて頂いて生々世々に値遇し頂戴すべき神力別付属の冠曼荼羅であらねばならない。観本鈔(九四〇)の取意に曰く、其付属式に於ける本門本尊佛より本門題目付属式の爲体たるや本師釈尊は娑婆上の宝塔にして空に居し玉ひ塔中別付の妙法蓮花經也。塔中の左右南北の上下には釈迦佛多宝佛まします(一〇三八、一四七八)乃至如斯き本化四大菩薩脇士たる釈迦一佛本尊は在世五十餘年には無之し、但だ本門八品時に限る云云との御聖意は、正しく教菩薩法佛所護念本門題目の曼荼羅の聖証であらねばならない。観本鈔に本尊付属などは断じてあり得ないのである。勿論本經にも本尊付属などはない。本尊佛たる良医其人を誰人へ付属せんとするか。それは、陛下をソレンへ付属せんとするが如きものである。稻田海素恩師親下御鑑定約百四十幅の大聖人御眞筆曼荼羅と称するものは一幅も残らず全部共似て非なる偽筆偽判だ!!御花押中第一番に最も似てゐるのは文永十一年の茂原曼荼羅であらう。臨滅度時、楠板曼荼羅、奉獻曼荼羅等の御花押は誤りも甚だしいものである。御花押は文永建治弘安とも御一生涯ボロンの一字であり、ブハ、ルウ、ウーウンの四字から構成されてゐる事を弁へぬから鑑定眼は零に歸するのである。ホンマ物は皆臨終の時に頂戴して行つてゐる筈である。残して行く者は法花を捨てた事になるのである。似て非なる書写物が百数十幅現存するのみ!!

三、神国玉鈔(一三六四)、妙法尼抄(一七八〇)、忘持經鈔(二三八五)等の御眞蹟等に依れば、大聖人御自身の実行本尊は、佐前在島身延とも無脇士の釈迦一佛本尊であつた。單なる無脇士は始覺佛に過ぎぬけれども、大聖人御自身が地涌の上首上行日蓮として、四大菩薩の代表者となつて實質上の脇士であつたから、所謂一尊一土であつたのである。脇士像は本尊佛の正中を犯して其直前に奉安すべきものではない。

四、観本鈔(九四七)に於ける『妙法五字並本門本尊』との金言は、五字と本尊との間に並の字があるから『五字即本尊』でないこと云ふ事は御妙判全部共通の一貫的根本思想であらねばならない。観本鈔(九四四)には『良薬とは妙法五字也』とあるから『良薬たる妙法五字は本尊佛の宝号也、本尊の体也』との如き口伝禁物の御義口伝式脱線宗学の悪知識は絶対禁物であらねばならない。

五、久成本尊佛の實質たる真理と智慧と慈悲との結晶せる要法として南無妙法蓮花經を信唱する事に依つて、能化の父本尊佛と、所化の長男上行日蓮とが、所化の末子たる我等地涌菩薩の唱題者の頭べに宿り住し給ひ、以て我等凡夫も本佛本化に等しき親子同体同心となり、父なる能化本尊佛御一念の三千具足三種世間たる本門題目の真理と慈悲と智慧とを受持し相統する事に依つて、所化なる我等は本佛の愛子として凡夫己心の三千具足三種世間たる妙法五字の大功德を現世に於て自然に讓與せ

られ、斯くして法界大の大人格具現者となつてこそ、我等佛子は無始無終の至孝第一、三世常住の即身成佛者となるのである如斯き理智慈具足是好良業の本門題目をば上行日蓮を通して我等は久成本尊佛から神力別付されたのであるから、末法初期の

我等衆生は、上行日蓮一士の久遠積迦一尊の立像佛を正境本尊と致さぬとすれば、末代迄もの大恥をさらすべき普同不知恩墮地獄の愚者となるのである。

現代における日蓮主義の

進路

高 木 大 幹

私は昭和十三年渡支、北京の中国の高校で日語を教えて居たが、十八年頃の或日一友人が重慶側の宣伝文書を持ち込んで諷訳してくれという。その中で私が注目し且つ心中驚ろきの声をあげたことは、彼等が日本国民の万世一系、天壤無窮の国体を狂信的に信じ、それにより八紘一宇を呼号しておることを徹底して逆宣伝の材料にし、それにより米国の政界首脳及び民衆を完全に操縦し、且つそれによる將來の動向に十分な自信を持っている態度であつた。私の驚いたというのはかゝる思想を煽動した人こそ故田中智学氏等の日蓮主義者で、従つて日蓮教学に果してそうした思想が本質的にある否かという責任問題であつた。

私は太平洋戦争の開戦に反対し、又敗戦をその前夜に豫言した。廿年私は召集を受けた時、民主主義、自由主義を誹謗するのは天に唾を吐くものである速に講和すべく努力されよと先輩河合陟明氏に書信を送つた。

私は明治に於て田中智学氏が日蓮主義を高揚した功績を高く評価する。併し此の国体学は受容し難きものであつた。それは徳川封建制を打破して日本が速に国家的統一を遂げる要ある時期には一分の存在理由があるが、多分に迎合的なものであつた私見を以てすれば日蓮聖人は皇孫養正の建国の理想により、法華の家たる皇室が真言等についたのを批判して、地獄に墮つ、魚羹となる等と言ひ、立正安国論を北條氏に贈り、国を諷曉した。然るに、篤敬三宝、三宝の奴の子孫が神聖にして侵すべからずとなつた時、壽量品の教相を以て万世一系に擬する如き俗論に墮したのもあつたのは寧ろ阿ゆの佞臣であり、仏法を売るものであつた。日蓮聖人は、日蓮は旃陀羅が子なりと言ひ王の命ならば身は従ひ参らすとも心は従ひ奉るべからずと言つた様に徹底した基本人權、人格の尊嚴の首唱者であつて、敢て

敗戦により米英民主国家に教えられずとも、日蓮主義者だに國論を謬らなければ、日本はデマ宣伝のため今日の苦杯を嘗めずに済んだかも知れない。

併し天皇神聖不可侵は法華の体得者ならばこれを教相と見て天皇の人格の尊嚴を知る同じ心で日本國民及び世界の一切衆生の仏性を拜することかの不軽菩薩の如くであつた筈である。

敗戦により日本の旧道徳は一擲された。併し忠とは元來自己の心の中でまごころであり、自己に忠なことであり、従つて他の人格の尊嚴を認め誠意を盡すことであり、中国では今なお交友關係一般に用いられている。此が君主に対する臣従を意味すると考えられたのは儒教及び封建政治による歪曲で、その本質は家庭社会道徳の基本である。軍人勅諭も五箇條が誠に歸することにより價值あり、國民を股肱というに於て古いのである。教育勅語も、義勇公に奉ずる、が單に日本の國家のみを考え世界を考えねば古いのである。要するに忠それ自体は今の民主主義の道徳に於ても根元的價值があり、それは法華觀心の仏性禮拜の思想で徹底的開顯を得る。西洋の歴史に於ては階級闘争として革命や議會を経て到達し、人類史の精華と云われているが日本では日蓮聖人が、仏滅二千二百二十餘年未曾有の法門として仏陀の尊嚴を以てこれを基礎づけて獲得されている。

私は現代に於ける日蓮主義は、日蓮聖人時代になかつた、ヘレニズム、ヘブライ、ローマの源流に出る欧米の文化の圧倒的

支配下にあるを認めて此を批判、開顯して行く任務を負わされていると思う。その意味で俗間の經書、治世の語言、資生の業を説くも正法に違背せざるのみか、法華の心を得て、如來の所遣として如來の事を行じ、その説く所は本仏の説き給う所とならねばならぬ。これが日蓮主義である。併しそれ等が單なる片言隻語でなく學問の体系を持つことが更に望ましい。この点河合氏は十如を以てカントの純理批判の認識の範疇と一致せるを指摘開顯される所があつた。天台はこれに着目して一念三千の原理を闡てたが、その中には社会学、社会科学に対する考察が窺われる、即ち十界乃至三世間を対象化せることで、而してマルクスが社会科学を歴史科学として把握したように、因果を十如に含んで居り、仏界を十分に説き得ないこの思想をも開顯し得ると思う。概して西洋の諸科学は三界の内であり、田融三諦を知らず法華の眞精神は現世を超越した信仰であること壽量品の説相により明であるが、併しこの信仰とそが末世の執見を最後的に解放する妙藥として要求されるだらう。即ち米ソの対立は、共に基本人權の尊重の点で一致し乍ら、一は信教、言論の自由に重点がおかれ、一は生活権や失業の保証に重点がおかれる。敗戦後の食糧難時代に我々は生活権の擁護の重要性を知つた。両者は夫々その地理的歴史的事情によつて存在したので競争が何を解決し得るものではない。日本の急速なる復興は中共が中国を制覇したため米國が必死に日本を援助したからだが、

その中共の制覇は滿洲事変以來日本がその国力を損耗した結果でもある。戦争戦後四悪趣を具に体験した我々は仏國土を求め

大般涅槃經の佛性論

勝 呂 昌 一

こゝでは大乘涅槃經の佛性論が、インド佛教思想の系列に於いて如何なる意味を持つかといふことについて論ずる。従つて涅槃經諸本間に於ける思想の変遷、又シナ佛教界に於ける涅槃宗義については触れない。

涅槃經の内容は、①法身常住、②一切衆生悉有佛性、③一闍提成佛、更に④常樂我淨にありと言はれるが、その一闍提成佛と法身常住との論理的關係に特色を認める。これにつき徳王菩薩、師子吼菩薩品、迦葉菩薩品の三品を採り上げる。これは異訳のない部分であるから、本經の安定した教義と一應認めてよい。

(1) 徳王品本品に於いて理佛性と行佛性の区別が説かれる、もとよりこの語はシナ佛教徒の創作にかゝるものであるが、涅槃經そのものの思想に対して妥当したものである。即ち理佛性は非善非不善の常住の理体であり、行佛性は無常善にして菩提心。信等がこれである。前者は不断だが后者は断ぜられる。故

てユネスコに協力し中道を歩みつゝ、世界の平和に貢献すべきだ

に衆生には善根を欠いたものがあり、これが一闍提である。理佛性は諸法に普遍的の真如で闍提もこれを具有する。故に闍提成佛の根拠は理佛性が何らかの意味で行佛性として彷彿点に求められねばならぬが、しからばそれは如何にして可能であるかこれが本經の課題であつたに違ひない。

本品は最初に、理佛性の涅槃を非有非無から非十二因縁非不十二因縁に至る中論的な二十非句によつて説明するが、この中には、出・断・常・始・終・過去・未來・現在等、運動又は時間的觀念に關係したものが多し。今かりに中論の論理を弁証法と称すれば、これは相統の弁証法又は時間の弁証法と言へよう。次いで本品は更に倒亦不來、不倒亦不來なる時間の弁証法を以て衆生の定性を否定する。又一闍提と共に如來を不定とするが、一闍提は不決定の故に菩提を得、又如來の不定とは非天非非天から非如來非不如來に至る二十非句によつて説明される。又心解脱の論議に於いて定執を破すが、それは一切法の無自性を理由とし、その具体的内容は、因中有果、因中無果、有無果非有非非無果を定説しない因縁中道であるが、この中道の觀念は即ち時間の弁証法を示してゐる。

(2) 師子吼品こゝでは仏性を中道種子と規定するが、その内

容は不上不下、不生不死、不斷不常、不因不果の四種中道であつて、同じく時間の弁証法である。又仏性の有に、現在有、未來有、過去有あり、闡一提は未來に成仏する故に仏性有りとして、仏性に時間的仿きを認める。更に定業に対する不定業を強調しこれにより転重輕受並びに修道が可能であるとすることが、この不定業は無自性の觀念に裏づけられたものであらう。

(3) 迦葉品 本品は斷善根人の根性を不定とし、これに如來仏性、後身仏性有りとするか、これが未來を障ふる時無であり畢竟して得る時有と名ける。即ち現在世の煩惱の因縁力により善根を斷じ、未來世の仏性の因縁力により善根と斷じ、未來世の仏性の因縁力により善根を生ずる。更に本品は中道を再説するが、その中、非有非無中道の内容は時間の弁証法である。

以上に於いて涅槃經の論理は一貫してある。即ち理仏性は中論の真相の理であるが、その論理的内容は時間の弁証法でありその無自性の觀念は衆生並びに業の不定として表現される。かく不定の思想が時間性を内容とすることに於いて、理仏性が行仏性として仿き闡提の未來成仏が指示される。

かゝる涅槃經の特徴ある仏性論はインド佛教思想史上いかなる意味を有するか、

第一、有部の批判者たる譬喩者と大乘との關係は資料的に明らかでないが、少くとも涅槃經に於いては、その不定業の思想は中論の思想と表裏をなすものと受け取られてゐたと考へられる

これにつき世親俱舍論の破我品は、小乘論に属するが、その論法は中論のそれと酷似する。又そこに引用される經部本師クマールラータの偈は中論の論理に基いて勝義我を認めるものであるが、中論の無自性の觀念と勝義我との結合は、世親の仏性論に於いて特に顯著である。かくて譬喩者、俱舍論、中論、涅槃經、仏性論を通じて一連の思想系列が暗示される。

第二、近時の學者は、中論の弁証法(緣起論)は無時間的であり、時間の弁証法は唯識説に至つて明かになつたと言ふが、事實はむしろ逆である。中論の論理をその存在世界から抽象して考へることは當を得ない。その内容は八不の示す如く、生起相統、因果等の時間に関するものが大半である。これに対し唯識説は中道の觀念を受けつぐも、相統の弁証法ではない。その適例として辯中辺論(中の弁証)を挙げる。こゝでは有爲と無爲の不一不異(中)を強く主張すると、相統の弁証法は何処にも見出されない。唯識説の緣起(依他)は有爲の緣起であり、中論の緣起は無爲の緣起であるが、后者は相統の弁証法を内容とするからである。その一つのあらはれが、常住の理佛性に無常の行仏性の仿きを認める涅槃經であり、仏性論も同趣であるが、その發達の極が真如に隨緣作用(時間活動)を認める起信論である。かく見れば真如隨緣説をシナ佛教徒の新説とする學説を認め難いと共に、性相の相即を立場とする初期唯識説を真如隨緣説をもつて理解する學説も支持し難い。如來藏思想は唯

識説の個人我に対する普遍我たる点に特徴があるだけでなく、その内容が、相統の弁証法、即ち無爲の縁起説に裏づけられてゐる点に特色を認むべきである。

第三、最初期の如來藏思想、即ち如來藏經、不増不減經、勝鬘經等は未だ闡提成仏を明言しないからこれを理仏性と限定することが可能である。たとへば唯識説の莊嚴經論は、如來藏大我を説き一切衆生悉有仏性と言ふが、無仏性の實在を認めるのは理仏性の立場と解される。法相宗の仏性論はこれを出でないが、仏性論、楞伽經、攝論宗の一乘思想は行性仏を含む。瑜伽

勢至菩薩經に就いて

中 村 瑞 隆

宗祖の書中、戒法門、一代五時鷄園（日蓮上人全集卷三の二八八頁）、出家功德御書等に引用されてゐる經典に勢至菩薩經がある。今經はどの訳經録にもなく、入唐求法の人々によつて將來された一切の經論の名目を網羅した昭和法宝總目錄や西藏大藏經目錄にも発見することが出来ない。從而今經の翻訳者年時、場処、卷数等全く不明である。翻つては日蓮上人御書の多くの註釈書の中で、今經に実説してゐるのは録外備考である

論の五姓各別は行佛性の立場であるが、その學説は通三乘と稱されるから、理に約しては一乘であると見ることとも出来る。理を立場として種姓の差別を否定することは *adhivāsanayānakar* にあらはれてゐる。世親の法華經論は天台、法相の爭論をまぬがれないが、当面の説相は、理佛に約しての一乗であつて、三乘の修行の差別を認めてゐる。かく諸説が存するが、完全な一乘思想は理の一乘佛性が行佛性の働きを持つ場合でなければならぬ。この判定の基準は涅槃經か興へたのであつてこれは特筆するべきことである。

卷下に、此經考ふべしと記し又、法然上人の彌陀本願義疏の奥に此文を載す。但し法然の所引に非ず、後人の書入れ。と指示してゐる。法然上人全集（明治四十四年版一一五八頁）には義疏と共に眞僞未決の部に收めてゐる。この義疏は元笠置貞慶の請によつて、法然上人が彌陀の本願に就いて惣別の二を分ち、惣は四弘誓願別は四十八願と分科説明したものであが、義疏の末尾に建曆元年二月初八日、沙門源空より彌勒菩薩御壇前へとあり、貞慶からの札狀には、沙門貞慶より勢至菩薩御前室へと記し、互に勢至彌勒の尊称を以てし、常識上法然上人の親撰とは考へられない。果して佛書解説辞典第十卷には義疏に就いて、内容義旨、文義の蕪雜等より推度して際に僞撰であることが首肯される。と述べてゐる。今經は法然の僞撰であるとそ

方の權威者によつて断定せられてゐる義疏の奥に掲載されてゐるが、微考か、法然の所引に非ず、と指摘してゐるのは本願義疏と今經との關係が不可欠の必然性を持つものではなく、義疏の奥に單獨に付加されてゐる点から論断したものであらう。

御書中戒法門、出家功德御書、一代五時鷄圖は餘外に編せられ、餘外考文、日蓮聖人全集編者によれば前二者は眞僞未決、後者は按有後人増損一歟と記してゐる。以上の三御書が如何なる理由により眞僞を疑はれ、後人の加筆ありとせられたか不明であるけれども、經錄等にもない今經を引用してゐる三御書が眞僞を疑惑視されてゐる處に何か問題を提供してゐる様に考へる。

二

彌陀本願義疏の奥にある今經は、衆生有五過一則生惡道一を説く二〇六字の短經である。初めに、五過者不淨說法、出家還俗一無智受信施、以三平形念珠一念佛、超越次第一の五過をあげ、次に五過を細釈してゐる。戒法門、一代五時鷄圖は五過中以三平形念珠一念佛と超越次第を。出家功德御書は出家還俗を引用してゐる。以三平形念珠一念佛に就いて今經は、是外道弟子非我弟子、佛子我遺弟必可レ用四形一と細釈してゐる。戒法門はこの細釈を引用し、平形の念珠を禁止する理由として、念珠をくるに平數珠を禁しめたること諸經に多く候。……一遍の念佛に十の珠をくり、乃至一万遍をば十万遍と申す、これ念珠

の薄く平き故なり。と述べてゐる。數珠は隋唐已後から称名記數の具として用ひられたものであつて、一念佛に十の珠をくる如きは当初の意を失ふことになるから、薄く平い珠を禁しめたものであらう。

同御書に、平念珠を以つて虚事をすれば三千大千界の人の食を奪ふ罪なり。とあり、虚事とは何を指すが明白でないけれども、恐らく一念佛に十の珠をくると言ふことを指すものと考へられるが、更に鎌倉時代に新に勃興した修驗道に於て扁平角形の珠の伊奈多加念珠を用ひて大小の祈願し、平念珠を摺つてイラタカなる音を立てることを忌み嫌ふ等の種々の事情から平形の念珠を用ふることを五過の一としたものと思はれる。超越次第に就いては、因三妄語之罪一必墮三地獄一と細釈し、次に出家還俗に就いては、其科過三五逆一。設利下益燒三恒沙堂一人上レ可レ利一還俗一人一と細釈してゐる。還俗に関する記事は大莊嚴經論第六、大宝積經八十八にも見える處であるが、還俗が五逆罪の一として取扱はれるに至つたのは大薩遮尼乾子所問經第四であつて、それによれば、五逆とは一塔寺經像の破壊、二大乘法の誹謗、三沙門の還俗、四五逆の一業を造る、五十不善業を行ずであるが、害父母、殺阿羅漢和合僧、出佛身血を三乘通説の五逆と言ふに對し、大乘不共の五逆と言はれてゐる。この沙門還俗の説明によれば、沙門が他から強制された場合の還俗で、強制者の五逆造業を意味してゐる。然るに勢至菩薩經は広く多

発的意味をもつてゐる。出家功德御書には多発的還俗者に対する経証として引用してゐる。考文は、高祖一弟子欲_レ顯_レ墮捨_二出家_一故書誠_レ之。旧言三位日心、未_レ必然_レ矣。と述べてゐる。

三位房に限らず多発的還俗に対する警策として出されたものであらう。次に今経の不淨説法の細釈は経全体の半分を費してゐるがそれによれば、飲酒して一夜を過ぎず、娼の後淨水に浴さずして道場に入ること等を戒めたものであるが不淨説法は佛藏経淨法品や優婆塞戒経第二に説く処であつて、その内容は教法の理趣を理解せずして説法すること、私囊を求むる爲の説法を意味してゐるから今経は不淨説法に新たな内容を興へてゐることを知るのである。最後に無智受信施に就いては羅刹吸_二生_レ氣_一獄卒惱_レ神。と細釈してゐる。これ等によつて見れば今経の五過は從來の説く全く異り、最も墮落した教界にあり得た事態に対し厳しい批判と警告を時代的に考案したものと考へられる。五逆の問題に対して相当神経質な淨土宗、眞宗に於て（多くを説むべきであつたが）日蓮上人と同時代或は次代の良忠の選択集伝弘決疑抄第四や存覚の教行信証六要抄第五には從來の單の五逆復の五逆（大乘不共）をあげてゐるが、今経の五過に対しては引用実説する処がない。五逆の変遷を時代的に見れば出佛身血等の五逆は在世、正法的、塔寺破壊等の大乘不共の五逆は像法的であり、今経の五過は末法的臭味があると考へるのは考へ過ぎであらうか。

三

如上、今経はどの経録にも曾へて翻訳されたことがなく、昭和法宝目錄、西藏々経目錄にもない經典であること、五逆の内容が從來の説と異り末法的現実性を持つてゐることから我國で餘り早くない時期に成立したものであらう。法然上人の僞撰とせられる本願義疏の奥に唐突に附加せられ且つ後人の書入れかと言はれてゐる点、日蓮上人同時代、次代の人々の著作に今経の五過には論及してゐない点から甚だ大雑把ではあるが鎌倉中期から室町初期、その当時の教界の紊乱に痛憤し、法然上人に傾注した人によつて製作されたものでないかと考へる。



佛敎實在觀の現代的意義

長 谷 川 正 徳

仏敎が例えば基督教に比較して勝れて理智的合理的な哲學的印象を強く抱かせるのは、仏陀の悟道なるものがあるのまゝの現実の真相觀照を離れては成立しないものであるという仏敎成立の源初にその理由が存しよう。仏陀はこの現実の真相觀照を如実知見といつた。如実知見とは何であつたか。古來三つの命題に整理されて敎説されているところの諸行無常、諸法無我一切皆苦がそれである。

尼連禪河畔の禪觀において仏陀はまづ独断的な神や絶対者の設定を打棄てた。一切の先入的偏見を捨棄してかかつた。かくして得られた真相認識はアトマンの實有を根底的に否定した前記の命題であつた。この仏陀の敎説の出発点にみられる方法論的意義は極めて重要である。我々は仏陀のこの方法が現代の嚴密なる學的認識の實証的方法是態度と相通するところのものである事を知り得よう。

仏陀によつて觀照認識された事象の世界は生滅常なく変移して止まぬ無常のそれであり、従つて又あらゆる事物は固定的の主体や実有性など持たぬ無我のそれであつた。實在の世界は關係

に、おいて、おかれた世界である。それ自身不変の有などありはしない。すべて相互縁成であり、相依相関である。しかも關係の変移につれて常にやりゆく世界である。かくして實在の世界はまた流動において、おかれた世界でもある。かく無常と無我とは相補的に關係的且流動的實在觀を成立せしめているといえようか、る實在觀は現代の科學的實在觀に相通するものとして先に指摘した仏陀の如実知見という方法とともに誠に注目すべき現代的意味を持つているといえよう。

實在を以て不変不動の本体とみなす本體論的固定的實在觀（宗教においては有神論思想）は古代から近世まで説いたのであつたが近代科學の解明は明らかに本體論的實在觀を否定してきている。今試みに自然科學による實在觀をとつて究明してみらるに、最近の物理學的世界像は明かに關係的流動的實在觀の眞理なるを証明している。實在一般が電氣的性能を帯びる素粒子の結びつきによつて成立するものであり、この結びつきの關係の変移によつて又容易に変移する存在であることは量子論の實証するところである。更に又中間子の理論において、素粒子なるものも素粒子間の關係に於て成立し、この關係の変移によつて不斷に変移するところのものである事が証明されている。更に我々は社會科學の解明がもたらした實在世界の眞理が關係的流動的なものであることを知る時、この實在觀の意義の極めて深刻であることを知り得よう。社會科學は近世初頭の自我意

識に目覚めた市民階級が中世紀の非合理的な社会に對して自己矛盾を感じこの矛盾に抵抗して生み出したところのものであった。そしてそれは、歴史や社会の秩序が固定的自然的不變的なものでなく、常に相對的關係的變移的なものであり、階級社会の發展につれて生滅變化してゆくものであることを解明した。一切の社会的存在は、社会生活を或は制度的に或は観念的に形成する一切のものを含めてすべてその時々々の社会の物質的諸條件との相依關係によつて生み出されてゆくものであるとの近代認識は今日において最も重要なものでなければならぬ。この一つの社会が決して自然秩序でないこと、常に歴史の相對的であるということ、この認識は根本的の關係の且流動的實在觀に支えられたものであるということが出來よう。

かくして仏教の源初における方法態度、そしてその生み出した實在觀は現代の社会科学を真に理解する上にも大きな示唆と役割を持つて我々に迫るものがあるといえよう。

最後に仏教の實在觀は煩雜な形而上学的思辨を否定しているという点に現代的意義の重要さを認め得よう。婆羅門教の絶對

者アトマンが否定されたとき、仏陀の教説は形而上学のそれではなかつた。佛教はこのとき当然に実践哲学の立場に転廻したものであつた。理論の爲に理論を思辨するが如きは佛陀によつて徹底的に否定されたのであつた。佛陀は六師外道の思辨主義を戲論と破析し去つたのである。

かくして佛教は宇宙の根柢としての絶對者など思弁せず、かえつて絶對を實踐の目標におへというあくまで実践主義の立場に成立するものとなつた。個我も普遍も要するに恒常的な我的實在をば否定して、あるものは緣起の世界のみであり、万物を緣成ならしめてゆく実践的仿らきの立場のみである。實踐主義こそ現代人のモットーである。何故なら、實踐こそが認識の眞実性の最も深刻にして決定的な基準であるからである。實踐において否定されるような認識はいかに巧みな論理的な外観を装うとも眞理ではないといわなければならぬ。これが現代人の眞理に對する態度である。我々は緣起的實在觀のもつ勝れた實踐性をもつとよく解明理解せねばなるまい。

給仕第一の精神

室 住 一 妙

凡そ教学の本質が、聖人被下の教を奉じ、正信に受け、正念

に持ち、如説修行すべき條理たる限り、教権自体の批判、取捨離反、超越は許されぬ。教権へのこの嚴たる認識こそ、すでに三歸戒に前提され、三歸は当然に教、行、証の一貫せる生命として純粹教権に循環する。

宗祖の全人格、眞精神は、本門三宝の具現体として、三国乃至全世界に在滅を通じて末法万年を化境とする無限絶對の責任者たること、開・本・撰の三大部に明示されてゐる。

純粹宗学は、かゝる内部中核の精神的生命体系の自覚を期す觀念的な、とかくすれば戲論に墮す思索や考証を排して、直接に凡下肉身の生命に脈々流通すべき血脈系譜の理念を究明するのが純粹の宗学と信ずる。

その具体的実践、生活化の根本を信心とし給仕とす。古來の伝統とする信・行・学の三則、或は給仕第一・行法第二・學問第三等の、三項交融の体系における中樞が信であり給仕である今、この史的考証は且く惜き、信心即給仕といふ意味を純粹宗学的体系として見る。即ち信受念持、純粹持統の一行、即身成仏等は、「さる間、成仏は持つに在り」との聖訓に保証され佛祖の絶對精神への給仕に具体化され、発しては、隨宜至上大権の攝折となる。現実的必須の意匠として、三稅受持、人間禮拜（基本人權尊重）、折伏逆化等との宗学的諸概念は、宗祖の御精神に給仕し奉るといふ至誠の心情と大義に還源されねばならぬ。勿論、偶像崇拜的の儀式や祖廟中心といふ制度的提唱でもない。純情な精神的意味に於いての給仕を第一とする。たしかに七百年前、開宗已來の御生涯を貫かれた醇乎純粹の生命に給仕する。之のみが世界史的、現前の濁惡暗黒の中に、斯人行せしめ、能滅衆生闇の光被を期し得る。

本經の迹門分は且くをき、本門壽量顯本の一段には明確に本佛・本化の間、師嚴道尊絶對給仕を示現し高張されてゐる。虚空会上前後に千載給仕と不輕精神を帶して結要別付され、十大神力の給と仕、囑累總付の三誓、藥王品の報恩懺悔・妙音・觀音の三昧乘々、瓔珞分獻、嚴王の二子、普賢の給仕精神等は、本門事觀事行の信眼を以て見るべき歟。

單信口唱の妙行は一面本佛への歸命讚歎供養の給（自行）、また反面、法界回向の順逆普益の仕（化他）であり、闡浮第一の御本尊大曼荼羅は十界事常の法界的心靈の給仕体系の内証であり、本門戒壇は社会国家的世界的宇宙的絶對給仕發誓の聖儀である。

妙法蓮花經の五字を十方三世の諸佛菩薩乃至一切衆生の護念し奉る（給）ところの御姿、眞実相が七字の中尊首題ではします。広布・久住の事業運動願業が即ち教菩薩法（仕）の聖行である。給は自行面の歸命、仕は化他面の攝折即ち、大権の隨義如実説。

五支の事具するところ、妙法蓮花經を名体とし、それへの給が宗、仕は用、この四を教學し教行する、根本佛教・正統佛教・別頭佛教に本宗たる眞價が存する。

之を正憶念し、隨義如実説し、如説修行するより外に受持一行も、三業受持も即身成佛もあり得ない。行学二道は如上の絶對信より自発自展する。

品川区小山一ノ四二七	長應寺	松吉宗嚴	世田谷区深沢町三ノ二〇	春日屋伸昌
中野区鷺宮一ノ三八	次田潤	立正大学内	武越慈寛	
澁谷区千駄ヶ谷二ノ四一八	仙壽院	久保田正文	台東区浅草壽町三	西川景文
世田谷区烏山町	妙壽寺	日吉日興	武蔵野市吉祥寺町四一吉祥寺寮ノ三八	山川智涉
新宿区戸塚町四ノ七八三	辻善之助	立正高等学校内		橋本行憲
太田区池上本町	永壽院	金子辨淨	台東区浅草北清島町日蓮宗務院	中西本秀
池上洗足池	妙福寺	藤井敦詮	江東区深川平野町二ノ二	望月敬爾
荒川区南千住	眞養寺	染山敦勤	西多摩郡東秋留村小川	青木栄一
目黒区中目黒	正覚寺	池田是淳	練馬区西大泉 大乘院	戸田浩暎
高木町一五二一	水野正遠	小林顯榮	台東区谷中上三崎南町	大乗院
港区三田台裏町	藥王寺	肉倉日道	豊島区雑司ヶ谷三ノ一八	瑞輪寺
台東区下谷谷中坂町	一乘寺	山田一光	澁谷区幡ヶ谷原町八八六	本納寺
稻荷町	蓮乘寺	坂井智見	品川区下大崎一ノ八六	兜木正亭
谷中町	大成寺	篠原智光	太田区上池上町一〇六〇	安永辨哲
豊島区西巢鴨四	慈眼寺	山本玄淳	世田谷区成城町七六三	中村瑞隆
足立区伊興町	長勝寺	長谷川義一	港区芝二本榎一ノ二一	野村耀昌
台東区池ノ端七軒町四九	妙願寺	宮崎英修	太田区羽田本町五五三	佐藤智雄
西多摩郡東秋留村小川	宝清寺	石田茂作	港区芝白金三光町一〇一	大久保智勇
豊島区池袋二ノ一〇六一	井上義澄	森永松信	江戸川区上一色町三九六	石井浩雄
北多摩郡三鷹町深大寺三九八七	本立寺	及川眞学	立正大学内	小林要哉
港区芝三田四国町二ノ一五東京女子高校内			文京区大塚仲町	猪崎貫示
八王子市上野町七				櫻井良策
				山口壽信
				本伝寺

台東区浅草今戸町
 港区麻布今井町
 台京区浅草永住町
 " 松葉町
 杉並区堀ノ内一丁目
 中野区大和町二三八
 品川区西品川
 台東区浅草吉野町一
 世田谷区大藏町八六八
 " 玉川奥沢町一ノ三四二
 中央戸京橋三ノ八明治製菓ビル
 墨田区大平町一ノ三
 豊島区雑司ヶ谷町七ノ九四八
 杉並区高円寺二丁目
 大田区入新井町一丁目
 港区青山北町四ノ七一
 江東区深川平野町
 " "
 " "
 " " 三好町
 葛飾区柴又町
 豊島区雑司ヶ谷五

長昌寺 中村 鎌直
 妙像寺 堀 龍淳
 善立寺 新倉 海北
 本覚寺 沖 鳳龜
 蓮花寺 石川 教純
 井上 正友
 妙光寺 柿沼 広澄
 正法寺 佐野 詮種
 妙法寺 小林 教明
 清水龍淵
 清水信勝
 高佐 貫長
 早瀬 道應
 茂田 井教亨
 喜徳教会 加藤 瑞光
 持法寺 村上 泰学
 淨心寺 遠藤 日寛
 善應寺 鈴木 隆純
 玉泉院 井上 寛政
 唱行院 伊藤 勝淳
 題経寺 望月 桓匡
 本立寺 山田 潮周

港区芝二本榎本町
 " "
 " "
 大田区池上本町
 " "
 品川区南品川四ノ三二一
 品川区雑司ヶ谷五三八
 葛飾区亀有町五丁目一五
 品川区西中延三ノ九三六
 下谷区谷中坂町八〇
 豊島区雑司ヶ谷町五三八
 北多摩郡小金井町北関野四二七
 品川区西戸越一ノ五八六
 江戸川区一ノ江四丁目
 " "
 大森区雪ヶ谷六六〇
 神奈川縣
 横須賀市衣笠柴町
 足柄下郡国府津町
 高座郡御所見
 横濱市港区篠原町
 鎌倉市比企谷

承教寺 三戸 勝亮
 円眞寺 稻田 海素
 " 稻田 海誠
 本門寺 増田 日光
 本成院 三瓶 顕厚
 清光院 伊保内 清應
 支靜院 太田 順徹
 西村 宣信
 米田 淳雄
 松井 正純
 矢崎 正見
 高木 豊
 三河 祐江
 田村 慈宏
 田村 淨祐
 島袋 源七
 " 長勝寺
 大明寺 綱脇 龍妙
 法秀寺 鈴木 顕弘
 妙福寺 三浦 隨誓
 慈雲寺 松野 顯瑞
 妙本寺 島田 勝存

横須賀市深田町

龍本寺 田賀龍文

千葉縣

藤沢市片瀬

常立寺 永倉唯嘉

市川市紙敷

平塚市平塚

妙安寺 守屋宣英

市川市中山二二三

横滨市北方町

妙香寺 宇都宮惠綱

市川市下貝塚

大磯町東小磯

妙昌寺 山崎海弘

市川市中山二九五

鎌倉市稻村ヶ崎六一六

山川 智應

市川市高石神

藤沢市大鋸一九四

石川 海淨

安房郡小湊町

川崎市北加瀬九九九

久保 常晴

流山町

鎌倉市乱橋材木座二一三

村野 宣忠

市川市国分

横須賀市逗子町川間五三七

J・プリンクリー

市川市高石神五一

鎌倉市大船町植木四九四

中村 正

船橋市小栗原四ノ二四五

小町

久成寺 中村 鍊敬

東葛飾郡行徳田町尻三七一

藤沢市片瀬町

本覚寺 貝山宣泰

市川市中山

鎌倉市長谷

龍口寺 田中謙周

市川市中山

横滨市鶴見区生麥町一七四七

光則寺 横山仁秀

市川市中山

保土ヶ谷区上星川町

貝塚敏二郎

市川市中山

鎌倉市大町一八九二

妙福寺 望月宣諦

市川市中山

横滨市磯子区一六八七

妙法寺 藤田教哉

船橋市港町三

横滨市磯子区一六八七

藤田 教忠

興津町鶴原

横滨市磯子区一六八七

松井 隆俊

興津町鶴原

広龍寺 上田義開

本行院内 喜多村雅夫

本住寺 朝倉海康

清水寺 西川佳雄

淨然寺内 執行海秀

誕生寺 加藤日義

本覚寺 西川教義

経王寺 小平惠海

行伝寺 宝田日雄

泰福寺 影山莞雄

菅谷正貫

田丸泰宣

宇都宮日綱

法宣院 遠藤寛輝

安世院 小林智晃

智泉院 大野智徳

弘法寺 岩淵日照

行法寺 吉野善教

法蓮寺 塩崎弁仁

勝浦町勝浦

市原郡菊間村草刈

天津町

銚子市妙見町

東葛飾郡原木

〃 行徳町

佐原町

市川市菅野

〃 宮久保三七七

千葉市栄町

埼玉縣

川越市境町

北葛飾郡早稲田村広戸

南埼玉郡春日部町粕壁五九九五

川越市橋町

茨城縣

東茨城郡上中妻村

栃木縣

宇都宮市上河原町

〃 寺町

群馬縣

前橋市天川原町

本行寺 西川辨秀

行光寺 出口眞道

日澄寺 片桐海石

妙福寺 広野鯉山

妙行寺 石井智秀

妙好寺 石川文康

淨国寺 小島春雄

淨言寺 齋藤自教

所願寺 岩田文成

日蓮寺 杉浦優録

妙昌寺 沼田順海

竹田智道

若林正存

妙養寺 相原信達

妙德寺 植木玄勳

妙正寺 齊藤龍遵

妙金寺 野沢照真

永壽寺 田代勝隆

高崎市九藏町ノ二

山梨縣

南巨摩郡増穂村青柳

南巨摩郡増穂村

身延山東谷

身延山大学内

甲府市若松町

身延山大学内

中巨摩郡五明村荊沢

甲府市元紺屋町

身延山久遠寺

甲府市白木町

甲府市橋町

愛知縣

名古屋市鍋屋町

名古屋熱田区田中町

中島郡稻沢町重本

名古屋市東区小川町

〃 〃

中島郡大和町

額田郡幸田村

正法寺 石橋要延

昌福寺 岩間湛良

眞淨寺 秋山湛秀

端場坊 林是幹

信立寺 室住一妙

法泉寺 里見泰穩

妙遠寺 深川龍丈

清雲寺 土屋宜直

橋誠心会 深見日円

梶山智孝

大光寺 飯沼龍遠

本遠寺 伊藤友清

西林寺 長谷川正徳

本立寺 祖父江円教

淨蓮寺 藤智禪

国照寺 宇佐美田照

長満寺 渡辺英俊

靜岡縣

駿東郡長泉村中土狩
 三島市六反田二四九ノ一
 駿東郡小山町湯船
 清水市江尻町
 靜岡市池田町
 " 沓谷町
 浜松市旭町
 吉原市伝馬町
 熱海市下多賀町
 富士郡北山村
 伊東市玖須美
 清水市三保
 田方郡畑毛二
 田方郡土肥町
 富士郡芝富村西山
 三重縣
 桑名市萱町
 " 伝馬町
 長野縣
 松本市北源地
 上伊奈郡長藤村

円久寺 石川海典
 本覺寺 望月欽厚
 本蓮寺 芹沢寛哉
 妙蓮寺 笠井義厚
 本覺寺 遠藤是妙
 蓮永寺 松村壽顯
 法雲寺 鈴木智久
 妙禪寺 遠藤鍊卓
 富西寺 小野欽実
 本門寺 片山隨英
 法船寺 新川日見
 妙福寺 中野文隆
 堀 日亨
 清雲寺 山本政俊
 本門寺 由比日光
 顯本寺 伊藤智周
 壽量寺 浜嶋秀温
 龍興寺内 内藤龍雄
 蓮華寺 長谷川義敬

京都府

竹野郡網野町
 京都市鳴滝松本町
 " 左京区内仁王門通大菊町
 " 西陣局下長者町千本西入上北野方
 " 七本松通仁和寺街道上ル一番
 " 上京区寺町通新町西入
 " 伏見区深草塔寺山町
 " 上京区寺町通今出川上ル鶴山町
 " 下京区柿本町
 乙訓郡鷄冠井
 滋賀縣
 長浜市南片町
 岐阜縣
 岐阜市梶川町
 石川縣
 金沢市野田寺町四
 " "
 富山縣
 高岡市利屋町
 " 市原町
 福井縣
 本覺寺 石原照山
 三宝寺 鈴木常耀
 頂妙寺 西村慈光
 上田兵一
 三木淨道
 山田日真
 妙顯寺 本田義英
 本満寺 梅本鳳泰
 本園寺 巽龍円
 南嶺經寺 太田日見
 妙法寺 兒玉桂樹
 妙照寺 堀智珠
 立像寺 中谷良英
 法光寺 堀田教雲
 大法寺 栗原清俊
 妙圀寺 荒木清忍

小浜市中井

敦賀市大島

南條郡王子保村今宿五ノ十五

大野村勝山町

大阪府

泉大津市戒町

大阪市北区西寺町二

大淀区中津本通二

北区葉村町五〇

北区末広町

三島郡五領村梶原

豊能郡東郷村

堺市寺地町東三

// 西湊二

奈良縣

奈良市油坂町

兵庫縣

福崎町淨崎

姫路市五軒邸

出石郡出石町

姫路市五軒邸

神戸市兵庫區湊町四

妙佑寺 竹田日瀧

妙顯寺 木下一英

萩原政治

大蓮寺 中村龍生

慈眼寺 久保泰雅

本伝寺 丸田惠貞

妙福寺 加藤貫朗

善徳寺 長井辨順

妙成寺 有光友逸

一乗寺 森川博祐

清晋寺 村上順亮

本成寺 野村惠澄

長源寺 安東正惠

蓮長寺 河田行誠

妙法寺 園田麗厚

円光寺 藤田教宏

本高寺 谷垣英定

妙善寺 田久保顯悠

妙法華院 新聞智啓

神崎郡福崎町西治

城崎郡豐岡町九日市

// 寺町

// 日高町江原

姫路市上町中町

朝來郡竹田町

和歌山縣

和歌山市鷹匠町

岡山縣

岡山市浜野

吉備郡高杉稻荷

都窪郡加茂村津寺

四国

松山市萱町二

今治中沢浜町

德島市寺町

広島縣

広島市尾長町

山口縣

下関市長崎本町

下関市上田中町三

蓮華寺 柴井惠敬

勝妙寺 弓木英雄

立正寺 村井靜音

立光寺 松村貫誠

妙法寺 上田寛学

妙泉寺 松本智研

感應寺 塩野義親

妙法寺 岡崎親是

妙經寺 渡辺日宣

宗蓮寺 都守泰一

妙円寺 森部戒然

法華寺 讚岐大船

妙水寺 兒島鍊戒

國前寺 疋田英政

法正院 山本龍英

護国寺 西嶋覺音

島根縣

松江市本町

和多見町

難賀町

出雲市市町今市

鳥取縣

鳥取市西品治町

東伯郡倉吉町

八橋町

熊本縣

人吉市林麓町

荒尾市禪二七三四

熊本市横手町

松原町

横手町

慶徳掘町

花園町

手取本町

長崎縣

長崎縣

長崎縣

長崎縣

常教寺 佐藤良然

慈雲寺 井上忠英

菩提寺 伊予雄宣

運紹寺 米田靜雄

常忍寺 武井勇

学仙寺 安達惠宏

法輪寺 石指惠仙

林鹿寺 安永日定

長国寺 荒木三和夫

法蓮寺 池上義豐

本覚寺 植川俊山

立正寺 塩田義朗

妙乘寺 吉岡惠鐘

妙心院 吉岡惠岳

東光院 塚本東壁

蓮政寺 鬼木泰教

誠孝院 松尾辨忠

誠孝院 松尾辨忠

誠孝院 松尾辨忠

大村市福重

東彼杵郡彼杵

長崎市寺町

西彼杵郡村松村戸根郷

大村市古町

東彼杵郡川棚町

宮崎縣

宮崎市末広町

鹿兒島縣

鹿兒島市松原町

大分縣

大分郡植田村木ノ上

大分市寺町

佐賀縣

佐賀市神野町愛機島

福岡縣

福岡市栄町

浮羽郡御幸村流川

新潟縣

新潟市西堀六

佐渡郡真野村

岩船郡村上町

妙宣寺 小佐々惠明

妙法寺 渡辺智啓

長照寺 浅井円道

自証寺 佐古亮憲

本經寺 湯川日淳

常在寺 江原亮瑞

立正寺 森下龍宣

經王寺 富田義將

親蓮寺 正木泰丸

本光寺 平田泰延

困相寺 松島正憲

法性寺 吉倉前誠

本佛寺 佐野前光

本覚寺 遊谷文興

妙宣寺 遠藤順榮

妙法寺 小林是恭

妙法寺 小林是恭

妙法寺 小林是恭

妙法寺 小林是恭

妙法寺 小林是恭

妙法寺 小林是恭

妙法寺 小林是恭

西蒲原郡地藏堂町

宮城縣

仙台市東九番丁

石巻市横町

秋田縣

秋田市寺町

岩手縣

上閉伊郡遠野町

山形縣

南村山上ノ山町

福島縣

北会津郡一箕村

青森縣

青森市寺町

南津軽郡黒石町

北海道

小樽市入船町

釧路市米町二

旭川市六條丁九丁目

函館市船見町

常昌寺 小河原潮榮

孝勝寺 磯野本精

久円寺 谷川海徳

伝法寺 鹿兒島栄潮

智恩寺 伊藤日瑞

妙法寺 氏家栄章

妙因寺 伊藤寛道

蓮華寺 角田堯承

妙経寺 最上誠誠

妙因寺 中村順厚

法華寺 室伏見誠

妙法寺 釈英哲

実行寺 望月徳英

昭和廿八年度

教学大会豫告

十一月二日(月)、三日(火)の兩日

立正大学に開催されるやうな豫定で

す。

諸先生の御健闘を祈ります

昭和二十七年年度

校友会回顧

それは思詰る様な回顧である。

未曾有の慶典の最中必然祖山の多忙は学内活動を強く制約されたにもか、わらず、又他面、この秋こそ我等の活動を最高度に發揮すべきであると、加ふるに、未だ改制されていない過去多年の旧制は大なる障壁となつて、先づはその根底からの改革の要求も強く、この三つの事情でそのいづれも忽せに出来ず苦しみ、矛盾に突き当つては焦慮した。かくして慌しい一年は過ぎ去つた。

学業だけでやつとの所、あまりにもその責任は広く大きかつた結果は遂に極度の過勞を招いた。だが新しい出発の基礎たる無の状態は築かれ、一切の旧習は廃され、或は曾て廃止されていた善き制度、善き伝統は再現し維持された。この事は真に責任を認識し協力を惜まなかつた幹事諸兄と一般学生諸兄の目に見えざる蔭の力によるものである。私は彼時彼日心の中で涙し合掌して感謝した。殊に私と共に慶典の多忙裡晝夜山務に奉仕しながら一年間終始絶大なる協力を惜まなかつた幹事諸兄に重ねて深く感謝するものである。(校友会総務部長深沢欣三)

昭和二十七年年度校友会幹事

一、会長
一、総務部
顧問 松木学頭先生
部長 里見先生
書記 深沢欣三

一、弁論部
顧問 立石静夫先生
部長 正田智量先生
幹事 津田親丸

一、文化部
顧問 室住波齊先生
部長 竹岡先胤先生
幹事 橋本洋悟

一、文藝部
顧問 堀先三先生
部長 深沢欣三先生
顧問 秋山先

一、体育部
顧問 秋山先三先生
部長 山小悦先生
幹事 小平慈

一、会計部
顧問 岩尾先正先生
部長 時本惠正先生
一、七百年祭身延山大学振興委員会
学生代表 委員長 立石静夫

一、購買部

顧問 井 上 先 生
部長 立 石 靜 夫
幹事 山 城 堯

左にこの年間を通じての対外的な主な概略のみ記す。

(日 時 順)

○五月十六日 開宗七百年祭に際して学生側議事一決学生側代表として委員長を選出し門標配布による募金運動を年間を通じて行ふ旨を定め、その活動を展開す

○五月三十一日 甲府工業学校講堂に於ける縣下高校綜合体育大会に本校卓球班中、小平、山城の兩名派遣す。成績は、学校対抗(單四複一)にして午前部の部(男子一回戦)に優勝せしも、午後の部(第二回戦)に惜敗す。

○六月七、八日両日 全関東高校卓球大会が千葉縣本金高校にあり本校より小平慈悦(縣下選手権保持者)君一名本縣代表選手として派遣す。小平慈悦君は技術と体力で敵を制圧。第一日(七日)に連勝せしも八日午後の部に於いて東京代表と対戦、準決勝を前にして未だ本縣下には使用普及されていないスボンデラケットを相手に使用せられ惜敗す、こゝに於いて開宗七百年祭を祝す身延山の強球小平!!の名を当大会に残す。

○六月八日 甲府農業会館ホールに於いて縣下大学高校弁論大会あり。(第十三回学生弁論連盟主催)本校より大学二名服部深沢。高校二名山本、河西出場。成績次の通り

(註)本第十三回大会は第一次第二次弁論あり第一次は從來通りの弁論、第二次は第一次により選出された優勝者のみによる即題即答の弁論なり。

大会第一位(大学の部)

深沢 欣三、優勝銀カップ獲得

〃 第二位(大学の部)

服部 智量

高校の河西、山本両君は落選す(河西君第一次に於いて七位)かくして大学は例年の如く縣下の覇権を握り本校の榮譽を維持す。

○六月九日 平和博覧会々場日蓮館にて、深沢、服部、津田、篠田、山本、河西六名布教す。

○七月二十七日 縣下体育大会大月大会に本校高校卓球班のみ二名、山城、小松出場成績綜合して第三位。

○十月二十六日 開宗七百年記念、身延第一高校創立三十週年記念行事として同時に來る縣下中学校弁論中央大会に備へて本校並びに身延高校共催による南巨摩地区中学校招待弁論大会を身延高校講堂にて開催す。本校友会弁論部より服部、山本模範弁論を爲す。成績

一位 豊岡中学

二位 下山〃

三位 原〃

○十一月二日 招待弁論縣下高校大会が山梨高校に於て開催され本校友会弁論部より、高校三年山本学君一名出場第七位

○十一月四日 立正大学に於ける宗教学校総合弁論大会開催される。本校より大学、服部、渡行俊、高校より山本、計三名派遣成績は善戦及ばず大学の部にて服部四位渡辺五位、高校の部に山本二位。

○十一月六日 日下部高校に於ける山梨高校招待弁論大会に本校より長谷川一名出場第三位

○十一月十六日 甲府二高校に於ける招待弁論大会へ高校二年長谷川君を本高校より派遣す。成績第二位。

○十一月廿五日 山梨縣會議事堂に於て第一回縣下私立学校私学祭開催さる。本大学、高校より深沢以下八名出場雅樂を演奏す参加校二十五校

○十一月三十日 防犯弁論大会議事堂に於て開催され縣高校のみ参集す本校より山本学一名出場するも落選す。

○十二月三日 本校々友会購買部主催による映画観賞会を一級の観賞を求めて、身延会館に於て爲す。

○二月十六日 (昭和二十八年年度) 宗祖降誕会を記念して文化祭を校友会主催にて本院大客殿に於て開催す。

身延町一般人の出演並びに身延高校ブラスバンドを招待して午後七時より午前二時迄七時間全学生の藝能を一般に披露す。

○二月二十八日昭和二十七年母校友会を記念して校門玄関に「

至誠」の牌板による大額を掲ぐ。

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

あ と が き

◎遅延といふより忘却されたやうなものでもようやくお送りできることを喜ぶ。

◎今は質よりは量、道理よりは利実。而も世界をあげてのけししい闘争時代、地球をまるごと、噴き飛ばす仕かけのできたステージの上に刹那主義の乱舞のうちへ

◎こんなものを世の出さうとするのはなか／＼の困難がある。然し思ふに

◎編集や資金の困難よりも実は、無力の我々の努力の不足を愧づること大きい。

◎大地を的とする確信と、太陽の理想的情熱とは、盡未來不滅と信じ、「棲神」の名実を今後に期待できるよう、なほ諸聖方の御鞭撻と御受護をお願する。

昭和二十八年九月十日印刷
昭和二十八年九月十二日發行

山梨縣南巨摩郡身延町

編集人

室住 一 妙

山梨縣南巨摩郡身延町

發行人

松木 本 興

甲府市錦町十二

印刷人

宮田 如 龍

甲府市錦町十二

印刷所

大宣堂印刷所

山梨縣南巨摩郡身延町

發行所

身延山短期大學



