

棲 神

第參拾貳号

身延山短期大学

棲

神

第參拾貳号

棲神才三十二号 目次

| | |
|----------------------|-----------|
| 日蓮聖人の本尊（後篇） | 塩田義遜……（一） |
| 宗門史上二三の問題について | 影山堯雄……（三） |
| 体系といふこと | 室住一妙……（四） |
| 日蓮聖人に於ける現生利益の問題 | 上田本昌……（五） |
| 当於如来余深法中示教利喜について | 望月淑夫……（六） |
| ——法華経覚書—— | |
| マックス・ウエーバーに於ける | |
| 「資本主義の精神」の研究 | 町田是正……（七） |
| Cybernetics についての一考察 | 佐藤正夫……（九） |

第九回日蓮宗教学研究大会紀要

| | |
|--------------|-----------|
| 日蓮大聖人御遺文に就いて | 岡田興龍……（三） |
|--------------|-----------|

——種々御振舞御書並に観心本尊鈔——

| | |
|--|---------------|
| 染淨二性に就いて…………… | 熊王海潮……………(二三) |
| 不受不施者の潜伏…………… | 宮崎英修……………(三四) |
| 注法華經の注記年代について…………… | 山中喜八……………(三七) |
| 歡喜の經典…………… | 齊藤龍遵……………(三九) |
| 法華經の真髓は如来行である…………… | 水谷龍人……………(三一) |
| 即身成仏実証としての如来行…………… | 有光友逸……………(三七) |
| 本仏の主体性とカントの認識論との交渉…………… | 森川博祐……………(四一) |
| 觀音玄義の研究…………… | 若杉見龍……………(四四) |
| 法華經宝塔品の成立地域…………… | 野村耀昌……………(四六) |
| 本經聖判に照したる身延無間論並に 日蓮門下宗新旧全教団の墮地獄亡国論…………… | 竹田日濶……………(四八) |
| 小川泰堂居士について…………… | 小崎龍雄……………(五一) |
| 三法通局と本化妙行…………… | 中谷良英……………(五五) |
| 宗学における体系の問題…………… | 室住一妙……………(五七) |

日蓮聖人の本尊（後篇）

塩田義遜

五、聖人本尊の本質

唱題鈔に発し開目鈔を経て本尊鈔に至って、聖人の本尊たる曼荼羅とその行儀は完成し、観心本尊に依る受持譲与となつたことは上述の如くである。かく唱題鈔を聖人本尊の意図と解した最初は、恐らく身延日乾の「当家本尊事」で、全鈔には題目を総、十界を別となし「総別の異と意得れば、処々の御書も相違なく一徹也」と述べ、優陀那日輝の「本尊弁」も法仏の魁体の下に本尊の相貌を説き「唱題鈔可_レ以_レ見_レ暗示_三十界本尊_一矣」も亦それである。その魁体に就て前者は法、後者は「即_レ法之仏」とは、これ共に寿量顕本の意と解すべきである。

若し本尊の魁体を定むべき寿量顕本に就ては、先に崎報十三号以来の望月所長、并高田教授等の論に尽きて居らうが、若し往年にこれを求むれば観如日透の「寿量顕本義」であらう。即ち同書は天台の塵点実成説に対し、灌頂鈔に依て且立塵点説をなし、本尊鈔の『所顯三身』、開目鈔の『諸仏分身』、十法界鈔の『本有十界』等の文に依り、『無始本有事成爲_三久遠実成_一、今日始成即久成同体也、顯_三説此旨_一云_三本門顕本_一』と述べ、更に『以_三久成釈尊_一爲_三本尊_一』と述べつゝ、かゝる久成釈尊を唱題鈔の『十方世界の三身円満の諸仏をあつめて、釈迦一仏の分身の諸仏と談ずる故に、一

仏一切仏にして妙法の二字に諸仏皆收まれり』等の文に依り、『本門所顯十界諸法、併は無始本覚如来所証全体故、此身即無作三身、所居士即本地寂光土也』等と説きつゝ、『所謂ありのまゝの妙法者無始本来事理二而不二是本住法也』即ち事がまゝの妙法と解し、これを以て涅槃經の『諸仏諸師所謂法也』となし。若し同帥の「本尊義」には報恩鈔に依り能依の仏と、問答鈔に依る所師所証の妙法を以て二種本尊を分ち、『宗家本尊雖有二種、法仏相望必以三所証妙法為本尊一、是当家正意也』と法本尊説をなしたのは、これ全く寿量顯本の意に徹せざるがためである。故に一妙日導は綱要の「寿量顯說妙法蓮華章」に、

問 向來屢聞壽量顯說本覚三身一、未_レ知_二妙法蓮華顯發之義_一。答 所謂無作三身即是妙法蓮華經也。故曰無作三身宝号称言_二妙法蓮華經_一、寿量品事三大事是也。豈得_二無作三身之外別求_レ之耶（刪略三）

等と寿量顯本の仏を法仏一体と解し、始めて寿量顯本に依る仏本尊説を見るに至つたのである。されば優陀那日輝は更に「本尊弁」に三秘の二法に寄せて

以_二題目_レ属_レ法以_三本尊_レ属_レ仏之意在_レ文可_レ見。当_レ知意_二即_レ法之仏_一為_二本尊_一、以_二即_レ仏之法_一為_二題目_一也。三大秘法中本尊別取仏

等と、始めて寿量顯本に依る仏本尊の意を明かにしたのである。而して本尊即ち曼荼羅たる寿量本仏は、問答鈔の扶老に日好が『惣々於別、別々於惣』と呼べる如く、本仏を中心としたる本仏の浄土なる故に、草木成仏口訣には『一念三千をふりすゝぎたる大曼荼羅』等とも述べらる所以である。

かゝる曼荼羅は本尊鈔に明示せる如く、本門八品の儀相であるが、かゝる儀相の曼荼羅化の根元を求むれば、これ不空の觀智儀軌であり、両密の法華經の曼荼羅であるが、聖人は恐らくこれ等に準拠せられたことは、本尊鈔を始め

呵責謗法鈔、曾谷鈔、撰時鈔、善無畏鈔、本尊問答鈔等に依て明かである。これ等の諸鈔には儀軌以来の法華經の謬解を是正して、聖人に依て始めて本門に立つ正像末弘の大曼荼羅と呼ぶる、本尊を見るに至つたのである。されば行學日朝は本尊論資料の「大曼荼羅事」「法華曼荼羅八葉九尊図」の外、「本尊鈔見聞」六には「彼由三宝塔品文、今涌出以下八品儀式也」と説き、又安国日講は「啓蒙」十八に「實是云者写ニ彼兩界曼荼羅、号ニ法華曼荼羅、其証顯ニ今本尊ニ」等と述べて、我曼荼羅を以て反つて如法の実義となし、「如」是顯ニ本尊ニ、真言宗所立兩界曼荼羅、蘇悉地本尊三部四曼等、從ニ此曼荼羅ニ所垂之迹也」等と本末の批判を加へて居る。

若し古来の儀軌并に兩密の法華曼荼羅の謬解とは、儀軌は本尊として迹門宝塔品の二仏並座を中尊とする曼荼羅を明し、その修法に至つて突如華嚴の普賢行願を出し、更に無量壽決定如来の真言を出す等に見れば、本尊と行儀とは全く不对といはねばならぬ。又台密は蓮華三昧經に依り、迹門段には宝塔品の二仏を大日の化身となし、本門の別釈には決定如来を、多宝塔中湛然常住兩部不二の大日法身と説き、更に靜然(二四一二五)は行林鈔に決定如来を以て久遠実成の釈迦、或は普賢等と説くも、最後に本尊を能説の教主釈迦と決し。若し東密の覺禪鈔は三昧經に依る不二の大日の外、釈迦、多宝、弥陀等と解し、最後台密は弥陀、東密は大日となし、台密承澄の阿婆婆鈔は大原決に依り釈迦報身となし、別に奄然の弥陀説等と見る如く雜然たるものであるが、かゝる異説を見ることは、全く聖人の所謂顯密雜亂の事実を物語るものである。

然るに聖人は曼荼羅を以て正しく本門八品の儀相とする故に、儀軌の決定如来を以て、行林鈔の如く能説の教主ならざる本門所顯の本仏、乃至寿量顯本の十方法界を体相となし、本尊鈔に

其本尊爲レ体本師婆婆上宝塔居レ空、塔中妙法蓮華經左右釈迦牟尼多宝仏、釈尊脇土上行等四菩薩、乃至此等仏道ニ

画正像ニ未レ有ニ寿量仏ニ來ニ入末法ニ始此仏像可レ令ニ出現ニ歟

等と、正しく『本師娑婆』『寿量仏』等と説き、先の開目鈔には寿量品の『然我実成仏已來』の文を掲げ、華嚴、阿含、浄名、大集、大日、仁王、無量義經、並びに方便品の『我始坐道場』の文を引き

一言に大虚妄なりとやぶるもんなり。此過去常顯さるゝ時、諸仏は皆釈尊の分身なり、今華嚴の台上、方等般若大日經等の諸仏皆釈尊の眷屬なり

等と、法華迹門の教主以下を悉く經文の『我說燃燈佛等』の文に摂し、本門の仏を以て『慧光照無量、壽命無數劫、久修業所得』の本仏となし、大日法身、毘盧遮那法身等に簡んで、常修常証常滿常顯の仏身となし、更にかゝる仏身を単に釈迦と呼ぶは、教主に濫する故に且らく付嘱の要法に寄せて表現せることは、本尊鈔に『妙法蓮華經乃至釈尊脇士』と説き、実相鈔に『釈迦多宝といふも用の仏、妙法蓮華經こそ本仏』とも、本尊問答鈔に『法華經の題目』等とも述べらるゝに依ても明かである。

右の如き本尊は上掲行林鈔の初義、阿婆婆鈔の大原決等の義に当り、總相たる曼荼羅は密教の菩提の境地、滿徳円満の仏果たる、諸仏聚、功德聚乃至輪円具足の曼荼羅の相に外ならぬのである。而してかゝる曼荼羅は聖人弘通の根本理想たる、安国論の『三界仏国』、開目鈔の『不退の大願』、本尊鈔の『閻浮第一の戒坦』、実相鈔の『大地を的』、撰時鈔の『妙覚の須弥山』『大涅槃の大海』等をその所期とする本尊である。これ実相鈔には

法界のすがた妙法蓮華經の五字にかはることなし、乃至一閻浮提第一の御本尊を信じさせ給へ、あひかまへてあひかまへて、信心つよく候て三仏の守護をかうむらせ給へし

等と本尊に対する信行を勧めらるゝ所以である。

かく本尊鈔、実相鈔、初心成仏鈔、問答鈔等佐後の諸鈔が三秘の中の本尊を神力別付の一秘、或は寿量品の『是好良業』たる妙法五字に寄せて表せらるゝことは、全く聖人一期弘通の正意に依るからであるが、これ迹門能説の教主に簡んだ寿量本仏の宝号と解したるが故である。由来大乘に於ては仏陀を小乗の灰身滅智の生身以外に求むることは開目鈔の内外相對の下に於て、外道の四聖三仙は生死の大海、六道の巷を渡す船橋にあらざと貶し、内典に就て『我大師は変易猶わたり給へり、況んや分段の生死をや』と述べられて、寿量品の初の『天人阿修羅皆謂』の説と同じく汎く大乘の仏身を語るものであるが、般若華嚴法相等権大乘に於ては菩薩六度の目的を、その総願成就の無住涅槃を本質とする、変易の生死の仏身に置くが、併し出世本懷の法華経は、これを寿量品は三世益物常在教化の仏身と説いたのである。これ天台が文句に無作三身等と説ける寿量顕本の仏身であり、開目鈔に諸宗の学者を不知恩と呼び、寿量顕本を『ねをびれの者のきゝたるほとゝぎすの一音』等と遊ばさるゝ所以である。

若し大乘經典に於ては、かゝる権大乘の菩薩の無住涅槃、法華経の常在仏身等の仏陀大悲の理想を、法身又は仏陀所説の經典そのものと解するに至つたことは、本尊鈔に寿量所顯の妙法を『本有三因』とも、『一念三千仏種』とも説き、これを証するに菩薩の出生を大乘と説ける無量義経、並びに『仏三種仏身從三方等生』と説く觀普賢経を引いて、寿量品を以て『一念三千本有三因仏種』の典拠と定めたのも、全く右の意に外ならぬのである。されば大品般若の法高品(曇無竭品)には

諸仏無所從來、去亦無所去、何以故諸法如不動相、諸法如即是仏、無生法無來無去、無生法即是仏、無滅法即是仏、實際法即是仏、空即是仏乃至寂滅法即是仏、虛空復即仏、離是諸法更無仏、諸仏如諸法如、一如無三分

別一(八、四二)

等と説き、大論九九には

無所得故名爲_レ仏、諸法実相即是_レ仏、乃至復次_レ仏有_二三種身_一、一者法身、二者色身、法身是真_レ仏、色身為_二世諦_一故有、乃至若人得_二諸仏法身相_一、是名_レ近_二阿耨菩提_一（二二五、七七）

等の文に明かなる如く、唱題鈔に釈迦を『一仏一切_レ仏の妙法』と説けるは、これ全く壽量所頌の無作三身の宝号に外ならぬのである。

若し又本尊問答鈔に掲ぐる涅槃經如来性品（南本四相品）の『諸_レ仏所師所謂_レ法也』（一二、三七、三七）とは、これ所詮法身の意なることは、章安の涅槃疏五に右の文を解して

復次迦葉去結_二定其異_一、昔涅槃中無_二正報之人_一、今涅槃中有_二於諸_レ仏_一、昔涅槃中無_レ有_二依報_一、今涅槃中有_レ法_レ爲_レ師。昔涅槃中雖_レ有_二諸_レ有_一、今涅槃中而有_二妙_レ有_一、所謂恭敬。昔涅槃滅_二煩惱_一已無_レ有_レ法、今涅槃中有_二常住_レ法_一。以_二法_レ常_一故諸_レ仏亦常、此仍略語。若具言_レ之以_二法_レ案我淨常_一故_レ仏亦復然（三八、八九）

と説ける如く、問答鈔に引用せる涅槃の文は、これ妙法五字が所証法身の宝号なる意を明かにする為に外ならなかつたのである。これ唱題鈔に題日本尊の義に就て『法師品並びに神力品に見えたり』と述ぶる所以である。即ち法師品の『不須復亦舍利、已有如来全身』の文は、法身舎利の意を觀取し得るが、天台は更に文句に

此經是法身生處、得道之場法輪正体大涅槃處、此經所_レ在須_二立_レ塔供養_一。釈論云碎骨是生身舎利、經卷是法身舎利。不_レ須_二更_レ安_二生身舎利_一、生法二身各有_二全_レ碎_一皆可_レ解（三四、一〇）

と釈し、妙樂は記に『諸方便教法身碎也、法華一実法身全也』（三四、七〇）と註し、若し神力品は全鈔が単に品名を掲げて文を略す故に、古來動もすれば結要付囑の文と誤り五字に寄せて法本尊と解するが、今の文は次の勸奨付囑の

『經卷所住之處』等の文で、天台は文句に『坐道場是法身生處』（三四、二四）等と釈せる如く、全く經卷を以て直ちに所証法身とせる、大乘通途の法身の意に外ならぬのである。斯くの如く聖人が妙法五字を以て壽量所顯の本仏を表することはこれ全く大乘の通念に依ると共に、末法弘通の正意に寄せて三秘の本尊を表したことに就ては、觀如透師が法本尊を主張することは且く措き、本尊義に「第八、三箇法中祇尊為本尊」所以に就て、

宗旨秘法者塔中所付之要法、妙法蓮華經所謂本門題目也。而聖人垂教意在修行、滅後弘經意爾也。故題目なれば必唱行一途盛述。其実所觀所唱所持所學等之一切万徳万行、總括無非五字題目、此末法相応宗家大綱。如諸御書是故三大秘法中本尊題目述、亦專述唱名義、其戒坦本尊二義俱於題目中兼含無欠。教行証御書五字妙戒云々等とは、蓋し聖人弘通の大綱を述べて余蘊なしといふべきであらう。

六、兩密の法華曼荼羅

上述の如く聖人本尊の主体、曼荼羅の總體の中尊、乃至別相の十界は本仏の自体顯性の淨土、壽量所顯の本仏、一念三千の相貌たる故に、聖人は常に兩密の謬解を指摘し、就中本尊問答鈔には先づ自説を掲げ、次に總じて不空儀軌の誤を判じて

法華經の題目を以て本尊とすべし、乃至法華三昧を案するに法華經を本尊とすべし。不空三藏の法華儀軌は宝塔品の文によれり、此は法華經の教主を本尊とす。法華經の正意にあらず。上に挙ぐる所の本尊は釈迦多寶十方の諸仏の御本尊法華經の正意也

等と儀軌は宝塔品に依て二仏を本尊とするが、今の本尊は法華開頭の二仏、並びに十方諸仏の本尊なりと述べて、塔

中二仏を中尊とする宝塔品儀相を、迹門当分の教主本尊の義となし、並びに台密靜然の行林鈔等が中尊の決定如来を能説教主とする誤を指摘し、釈迦多宝等を以て本尊とせず、法華經の題目を以て本尊とすることは、法華經就中法師品、涅槃經乃至天台等の正意となし

法華經は釈尊の父母、諸仏の眼目也。釈迦大日總じて十方の諸仏は、法華經より出生し給へり

等と寿量顯本の意に依り、本仏の總相たる題目に寄せて曼荼羅を以て、末代大衆の本尊と定められたのである。若し曾谷入道殿許御書に

不空三藏還渡_ニ於_ニ天台_ニ捨_ニ真言_一、米_ニ臨_ニ於_ニ漢土_一建_ニ立天台_ニ於_ニ戒壇_一、兩界中央本尊置_ニ法華經_ニ等是也

等とは撰時鈔に『天台の大乗戒を盜で、代宗皇帝に宣旨を申し五台山の五寺に立たり』等の如く、不空一行の狂惑並びに、兩密が不空の儀軌を兩界和合の軌と呼べる等を、真言に帰伏の意を以て述べられたものである。

更に撰時鈔には古來龍樹造と伝ふる、菩提心論を以て不空の偽作となし、併せて儀軌が添品法華に依る不空の作なることを指摘し

其上不空三藏は誤る事かずをほし、所謂法華經の觀智の儀軌に、寿量品を阿弥陀仏とかけけるは眼前の大僻見、陀羅尼品を神力品の次にをける、屬累品を經末に下せる此等はいうがひなし

等と、儀軌に於ける法華諸品の位置が什訳妙法華と異り、崛多等の添品法華に依れる不空の偽作なる所以を指摘し、就中儀軌が曼荼羅には中台に二仏並座を安置しつゝ、その行儀に至って慢然、寿量品の仏を無量寿決定如来と説けるにより、古來台密の諸師が之を阿弥陀如来と、誤解せる根元なりと指摘しられたのである。併しかゝる台密の誤の源は、恐らく阿弥陀の梵名に、阿弥陀婆仏陀 *Amitābha Buddha* 無量光覺者と、阿弥陀瘦陀 *Amitayus Buddha* 無量寿覺

者との二様があり、慧心は正修觀記に

阿弥陀此東土翻名_二無量光_一、此無量光法華迹門、是故經云『今仏放光明、助發実相義』云々。又名_二無量壽_一、此無是壽者法華本門、是故『壽命無數劫、久修業所得』云々（仏全三一要引）

等と弥陀の異名を以て、法華迹本二門の弥陀の別名を解して居るが、併し既に壽量品には『慧光照無量、壽命無數劫』と、光壽二無量に寄せて説ける如く、由來光壽二無量は独り弥陀釈迦のみならず、遍く諸仏の仏徳即大悲の本質を象徴したものなることは、華嚴經の教主の毘盧舍那とは光明遍照であり、眞言の大日如來も亦光明を以て象徴して居るに依ても明かなるのみならず、般若經を始め阿弥陀經、平等覺經等の菩薩の本願には必ずかゝる光壽無量を止場するに依ても明かである。然るに壽命を以て独り釈迦の表徳とし。光明を以て独り弥陀のみものとせるは、これ全く釈家に於ける偏釈である。以上の外更に善無畏鈔に、矢張不空儀軌の誤として

大日經金剛頂經の兩部大日をば左右に立て、法華經多寶仏をば不二の大日と定めて、兩部大日をば左右の臣下の如くせり

とも亦報恩鈔に

月氏には教主釈尊寶塔品にして、一切の仏をあつめさせ給ひて大地の上に居せしめ、大日如來計り寶塔の中の南の下座にすへ奉りて、教主釈尊は北の上座につかせ給ひ、此の大日如來は大日經胎藏界の大日、金剛頂經金剛界の大日の主君なり。兩部の大日如來を明從等と定めたる、多寶仏の上座に教主釈尊居せさせ給ふ。

等とは、これ蓮華三昧經の壽量品の下に中胎諸仏に就て

妙法蓮華久遠実成如來、本來多寶塔中湛然常住、其名無量壽決定如來。手結_二法界定印_一首有_二二仏寶冠_一、寶冠左

有_二釈迦如来_一、是胎藏界毘盧遮那如来。右有_二多宝如来_一、是金剛界毘盧遮那如来常在_二塔中_一。等の文を、覚禪鈔等に決定如来を多宝仏とも両部不二の大日とも解するは、全く右の文に由来するものである。聖人曼荼羅中建治元年十一月（御本尊写直帖所載、身延曾蔵）の曼荼羅に善徳分身の次に両部大日を図示せるは、恐らく右の文に由来するものであらう。

然るに聖人は開目鈔に本尊の行儀と題目とを定むるに当って、本尊鈔の受持讓与の釈に先立って、法華涅槃の二經、大論、四論玄、玄義。吉藏疏の一論三釈の六文の外、善無畏の法華肝心真言を引き、題目を一部の肝心一念三千の大綱と釈されるが、聖人が題目を釈するに無畏の真言を以てせるは、恐らく静然が行林鈔に儀軌の決定如来の真言（阿婆婆鈔、仏全三七。覚禪鈔、全四六）に替へるに、無畏の真言を以てせるに由来するものであらう。即ち全鈔には右真言の『糞謨乃至娑婆訶』の六十字中、最初の三十四字（悉曇廿二字）を引き

是法花迹門意也、以_二開示悟入四仏知見理_一、為_二法花迹門体_一、乃至大日如来胎藏無所不至真言、以_二阿阿暗嚵_一為_二周遍法界四処輪種子真言_一。

等と釈し、次の『薩哩達摩浮陀哩迦蘇駄覽』（悉曇十一字）を『妙法白蓮花經此是類名、亘_二本迹二門_一故安_二中間_一兼_二於前後_一』等と、経題を以て二門の中間に案ずるは、これ自ら二門所詮の精要の意を表し。最後『惹畔鑿瓮』等十五字（悉曇十二字）を

法花本門意也、以_二鉤索鎖鈴四菩薩_一、表_二金剛界果曼荼羅_一、本門之時一切声聞縁覚諸天大衆皆悉入_二住無量寿決定如来寂靜真如大功德_一、遊戯作_二歡喜_一。衆衆各々現_二於無量神徳_一、一々擁護故。

等と金剛界四菩薩を以て上行等四菩薩に相応せしめて、本尊鈔の『此時地涌千界出現本門釈尊為_二脇士_一』の意を彷彿

せしむるが、最後に

師伝云胎藏金剛兩部法即是法華本迹二門意也。乃至夫妙法蓮花經者、諸仏出世之本德衆生成仏直道也。縦不_レ知_二実相之深理_一豈不_レ作_二菩提遠因_一（正藏六七、三六）

等と、静然が無畏の真言に依て、儀軌の曼荼羅を兩部合成と解したことは、聖人の本尊並びに行儀と一脈相するものを見ざるを得ないのである。

かゝる法華肝心真言が、果して無畏のものなりや否やは明かでないが、この真言は註法華經中結經部にこれを引用し、且つ、全真言の下に

今此陀羅尼是善無畏三藏於_二南天竺鉄塔中_一得_レ之、付_二金剛智_一金剛智付_二不空_一、不空付_二一行阿闍梨_一秘密真言也。

等の相承に依て不空一行との関連が考へられるが、これに就て智証の義釈目録縁起に依れば、当時徳清の延曆寺本（十卷）二部、空海の高雄寺本（二十卷）、慈覚將來本（十四卷）、慈覚將來本（十卷）各一部の四部の異本があり、前二本には不空の菩提心論中の註に見る、法華の開示悟入と四種阿字の対釈は無いが、後の二本には此の文あり（仏全二六、七六）といひ、現に大日經の悉地出現品第六の『以_二三音_一四処流出』等の下疏十一には単に『從_二阿字_一出_二三字_一成_二四字_一』等（三九、六四）と見え、義釈八には

言_二三音四処_一者、仏心是一阿字本不生、阿本不生行、暗本不生菩提、顯本不生涅槃、則四義四相雖_二不同_一、而体未_二更異_一也（八、四三）

等と述べ四阿字を開示悟入に含釈し、更に長声阿字を説き『以此五字_二如来方便智_一、統_二收一切仏法_一無_レ有_二遺余_一』等と見え、且つ菩提心論に四阿字の釈に次で『又將_二阿字_一配_二解法華經中開示悟入字_一也』（三二、五七四）等に見えるが、こ

れ等に依て聖人が菩提心論を不空偽作と断ずる意自ら明である。併し果宝の如きは目経疏七の『今此本地身又是妙法蓮華最深秘処』の釈に準じて、右の義釈の四仏知見の釈を容認するが、静然行林鈔に於ける無畏の法華肝心真言の解も、撰時鈔に指摘せらるゝ如く、大目経義釈に由来することば明かである。無畏の法華肝心真言は勿論更に研究を要するが、右真言は梨大の白石教授は

Namah smanta - bubhanam om a a an ah sava - buddha jñānena śaksohvyāh gaganava - laksanam. Saddharmo - pun
barika - sutram jah hūm vam hah vojra raksa nām ! hūm svākā !

南無普く諸仏の為に、一切諸仏は智に依て動揺せらるゝことなし。虚空を自らの相となすもの（これ）妙法蓮華經なり。金剛よ、我を護れ、ウン、ソワカ

等と決されて居るが、曼荼羅の相が彷彿と觀取せられるのである。

いふ迄もなく聖人も佐前は専ら天台沙門、伝教大師門人等といひ、外相承に天台伝教の両師を掲ぐる如く、法華經の行者としては正に天台相承なることは明かであるが、現に保田妙本寺の不動愛染感見記に

自^二大日如来^一至^三日蓮^二廿三代^一、嫡々相承、建長六年六月廿五日、日蓮授^三新仏^一、

並びに金沢文庫の「理性院血脈」には

大日—金剛薩唾—龍猛—竜智—金剛智—不空—惠果—弘法—真雅—源仁—聖宝—觀賢—淳祐—元泉—仁海—成尊—
義範—勝覺—賢覺—賢信—乘印—勝因—覺舜—真空—日蓮—実性—源舜—性鏡—明沢—実真—素密

等と次第し、先は廿三代今は廿五代が聖人となって居る。又中山藏の「五輪九輪祕密義釈」の奥書には

建長三年十一月廿四日戌時了。五帖之坊門、富小路西南、坊よりは南、富小路よりは西

等とあるに依て、東密の相承も否み得ないのである。随つて、聖人の本尊並に行儀は、真言に由漸なしとはいひ得ないし、就中不空の儀軌、静然の行林鈔（二四—二五）等にも由漸することは、実相鈔、日女鈔等の『天台云実相深理本有妙法蓮華經』の文、就中始頭以来の曼荼羅の勧請式が、胎藏の八葉九尊式より純本門式への脱化であり。花押も弘安の始より金剛界大日の種子たる鑿字より、両部不二の一字金輪の大日の種子たる勃魯唵字への変化（棲神三〇）はさること乍ら、密教との関係は全く見逸し得ぬ所である。

因にこれを傍詮するものとしては、曼荼羅の両側の不動愛染の二明王であるが、共に儀軌曼荼羅の外金剛部に見え不動は南西隅で愛染は東北の烏窠沙摩に替へたのであるが、元來二明王は大日の寂照の二徳たる、生死即涅槃、煩惱即菩提の表現で、二明王の梵字は首題の光明点と共に大羅曼荼羅の一種の莊嚴を意味するものであるが、聖人は文永晩年の最略式の曼荼羅以来、必ず此の二明王を勧請し、前述の建長六年の感見記には

生身愛染明王拝見、正月一日日蝕之時、吽悉底惹吽鑿瓮（悉曇）、生身不動明王拝見、自二十五日至三十七日、曩膜三曼陀沒陀南倅（悉曇）

等と記されたる一吽悉底 *hūm si tih* は愛染明王の理智冥合の時の塔印、惹倅鑿瓮 *ja hūm van hoh* は金剛界の四菩薩の種子の外、入住遍歡喜の意で、無畏法華真言の本門の句に合致し。後の堅固擁護の句は見えぬが、恐らく四菩薩に寄せて擁護の意を表した、『愛染よ擁護あれ』の義であり、又不動の下曩膜三曼陀沒陀南 *nāmh Samantā-bu ddhanu* は帰命仏陀で、これ無畏真言の迹門分最初の句で、如來の唵 *om* を不動明王の種子倅 *hūm* に替へたもので、『南無不動明王よ』の意で、胎藏曼荼羅の外金剛部に相等する曼荼羅の両側に、四天王と共に二明王の擁護を表したものである。

七、三大秘法と妙法五字

かくの如く聖人の本尊は、不空儀軌の法華曼荼羅に発し、兩密就中台密に於て蓮華三昧經に見る如く、迹門より次第に本門に進展し、終に聖人の大曼荼羅に至って、如法に大成せられたものである。今かゝる法華曼荼羅を大觀すれば先づ不空儀軌の宝塔品の二仏並座中胎曼荼羅、並に伝通縁起に見ゆる鑑真和尚唐招提寺の戒壇本尊は、一往法華迹門本尊、次で蓮華三昧經の妙法蓮華久遠実成如来、其名無量決定如来は、先の迹門分の別積なる故に、静然の行林鈔の『兩部法即是法華本迹二門意也』と共に、かゝる台密の兩法華曼荼羅は本迹未分の本尊である。以上の解釈を排して、正しく法華本門の意に立って、光顯せられたのが聖人の本門本尊たる大曼荼羅である。

これに就ては既に善無畏鈔、報恩鈔、問答鈔に依て明かであるが、就中その意を明にせられたのは、法華取要鈔である。即ち全鈔には

教主釈尊既五百塵点劫已来妙覺果滿仏。大日如来阿弥陀如来藥師如来等、尽十方諸仏我等本師教主釈尊所從等也、天月万水浮是也。華嚴經十方台上毘盧遮那、大日經金剛頂經兩界大日如来、宝塔品多宝如来左右脇士。例如三世王兩臣、此多宝仏寿量品教主釈尊所從也

等と諸宗の本尊は勿論、兩界大日を以て迹門宝塔品の多宝如来所從脇士となし、正しく寿量所顯の塵点実成の釈尊を以て本尊となし、且つかゝる本仏は妙法五字を宝号とする故に、実相鈔には『法界のすがた妙法蓮華經の五字』とも亦草木成仏口決には『一念三千をふりすゝぎたる大曼荼羅』等と説き、本尊鈔には四十五字の法体に次で曼荼羅を説いて、その本質相貌を明かにし、總勘文鈔には

十方法界為_二身体_一、十方法界為_二心性_一、十方法界為_二相好_一、乃至十界外無_レ仏外無_二十界_一、依正不二、以_二三_一仏身体_二云_二寂光土_一、

とも、亦日女御前御返事には

是全く日蓮が自作にあらず、多宝塔中大牟尼世尊分身の諸仏_{〇〇}す_{〇〇}り_〇か_〇た_〇ぎ_〇たる本尊也。乃至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也。

等と本尊の体相用を明にせられて居る如く、題目が仏陀の因果の功德聚たる如く、本尊も亦本仏の毎自悲願、能為救護の象徴に外ならぬのである。

若し聖人の曼荼羅中に於て、上掲取要鈔の文に合致する曼荼羅としては、上述身延曾存建治元年十一月の本尊（長五尺・巾三尺五寸八分、十三枚継）で、此の本尊は上段の仏部に二仏の外善徳十方、兩部大日を列ね、四菩薩にも『六万恒河沙』と附記し、二段の蓮華部に四阿修羅王を加へ、下段金剛部に天台伝教等の外修禪寂光の兩大師を見、外金剛部の四大天王は大集月藏經（一三、_{言六}）に依り、他の曼荼羅と表現を異にし、持国、広目、増長の三天も悉く梵名のみならず、樂勝提頭頼吒、大（火）華毘楼勤叉、拘羅毘沙門、旃檀華毘楼博叉等と具名を以て書かれて居る。若し聖人一期に於ける曼荼羅に就ては、文永期総婦命、建治以後四聖婦命、弘安以後善徳仏を除ける純本門八品儀相たる、顕密超過の大曼荼羅なることは、本誌（二二、三〇）の抽稿の如くである。

更にかくの如き聖人の本尊に対する、先匠の見解に就て見るに、滅後二五年頃健鈔の日耀は本尊鈔の下、中尊の題目を『万法總体にして諸仏師範也』と解し、玄義一の『妙法諸仏所証得』、文句十の『法是聖師』、止観一の『諸仏所師』等の文を引き人法の両釈をなし。三五〇年頃の身延日乾（当家本尊事）は唯法広略総別説。日遠（今家本尊論落

居)は教觀人法説、觀如日透(当家本尊義)は法仏相望法正説、禪智日好(扶老)は日透と同行異曲で法本尊説で、兩師は共に法正人傍論者である。かくて滅後五〇〇年頃に至り一妙日導(綱要)、優陀那日輝(本尊弁)の仏本尊論に結着したのであつた。更に近代田辺善知師の法本尊説の外、概ね仏本尊論であるが、先頃の崎報(一〇四)本尊特集号にも、尚ほ法仏の論が在するを見るのである。

併し厭で聖入の末法弘通に就て見るに、常に『愚者多き世』(唱題鈔)、『末代濁世の愚人』(善無畏鈔)、『末代惡世の凡夫』(問答鈔)等と仰せらるゝ如く、佐前に於ては濁世の凡愚、即ち逆謗の二人に題目の下種を以て弘通の正意となし、佐渡に至つては法華取要鈔に『我門弟順縁日本国逆縁』と述べられたる如く、開目鈔に『三密の油』(真言)、四条金吾御返事に『本門寿量の三大事』(法華深義)。三種菩薩事に『本門の三学』(円の三学)等と、本門の三大秘法を密表し、本尊鈔に至つて受持讓興に次で『事行南無妙法蓮華經五字並本門本尊』と始めて、本門の三秘の二法を明かにし、次で富木殿御返事の『寿量仏与三肝要五字』(法華)、波木三郎殿御返事の

『本門教主寺塔乃至妙法五字』(法華)、顯仏未來記の『本門本尊、妙法五字』(法華)等の三秘の二法、並びに行者値難事の『本門本尊与三菩薩戒壇、南無妙法蓮華經五字』(法華)、法華取要鈔の『本門本尊与三戒壇一与題目五字』

(二五)、教行証御書の『本門の本尊戒壇等』(二四六)三秘の中に見ゆる本尊は、悉く寿量所頭の本門教主釈尊なることとは報恩鈔の文に依て明かである。されば妙法曼荼羅供養の『妙法蓮華經御本尊』を始め、諸法実相鈔の『妙法蓮華經こそ本仏』、日女御前御返事の『首題の五字』、本尊問答鈔の『題目本尊』等も、亦迹門の釈迦仏に簡んで妙法五字を宝号とする、本門の教主釈尊なることは明かである。これ撰時鈔に神力品の空中唱声の文を会釈して、『南無釈迦牟尼仏、く。南無妙法蓮華經、く。』(一〇〇)等と宣はれたるに依ても、復「呵責謗法鈔」に神力品の結要付屬を述

べ終つて、

二千二百余年が間、教主釈尊の絵像木像を賢王聖主は本尊とす。然れども但小乘大乘華嚴觀經、法華經の迹門普賢經等の仏、真言大日經等の仏、宝塔品の釈迦多宝等をば書けども、いまだ寿命品の釈尊は山寺精舎にまします(七四)等と題目本尊共に妙法五字を以て示され、更に教行証御書には

法華經の本門の肝心妙法蓮華經は、三世諸仏の万行万善の功德を集めて為ニ五字一、此五字の内に豈不レ納ニ万戒功德一乎。但此具足の妙戒は一度持て後破らんとすれども不レ破。是金剛宝器戒とや申けんなど可レ立。三世諸仏は持ニ此戒一法身報身応身など、何れも無始無終の仏に成らせ給ふ

等と遊ばされたる如く、聖人は題目は勿論本尊並に妙戒(戒壇)をも、共に妙法五字に寄せて述べられしことは、これ正しく愚者多き末法弘通の大綱に約されたるがためである。

併し同じく五字を以て表するにすも、既に取要鈔には『為ニ逆縁一但限ニ妙法蓮華經五字一耳、例如ニ不輕品一。我門弟順縁、日本国逆縁也』と説かるゝ如く、逆縁弘通の一秘は妙法五字なることはいふ迄もないが、順縁の三秘は單なる五字にあらざること、義浄房御書に

寿命品の法門は日蓮が身に取つてたのみあるぞかし。天台伝教等も粗ぼしらせ給へども、言に出して宣へ給はず。龍樹天親等も亦如是。寿命品の自我偈云『一心欲見仏、不自惜身命』云々、日蓮が己心の仏界を此文に依て顯す也。

其故は寿命品の事の一念三千の三大秘法を成就せる事此經文なり。可レ秘可レ秘

等と述べ、聖人の己心仏界即ち上行の開顯は、不惜身命の強盛の信心に依られし如く、四条金吾に宝塔品の『此經難持』の文に寄せて受持の意を纏説せられ

此經をきゝうくる人は多し、まことに聞き受くる如く大難来れども、憶持不忘の人は希なる也。受くるはやすく持つかたし、さる間成仏は持つにあり、乃至三世諸仏の大事なる南無妙法蓮華經を念ずるを持つとは云也。

等と説ける如く、受持譲与とは妙法五字に絶対信を捧げ、即ち南無妙法蓮華經の妙行に依る妙証なることは、生死一大事血脈鈔に『信心の血脈なくば、法華經を持つとも無益なり』と誠あられ、教行証御書には『末法には教行証の三俱に備れる。例如正法』等と示されたるに見ても明かである。

されば末法弘通の大綱は、仏陀の每自悲願の結晶たる妙法五字の下種であるが、かゝる五字は信心の一念に依て、直ちに順縁受持の三秘妙行となるのである、これ聖人は常に『只南無妙法蓮華經と計り五字七字』(題目鈔)、或は『二十八年の間他事なし、只南無妙法蓮華經の五字七字』(八幡鈔)等と、一秘三秘の別なく五字七字と仰せられて居るが、併し嚴密にいへば一秘は五字、三秘は七字を分つべきことは、本尊鈔に受持譲与の下は五字、流通段は事行の七字に見る如くである。随つて一秘は五字、三秘は七字で、一往理法と乘法との別は見ゆるが、併し本尊鈔には天台の一念三千を次第に会理帰事して、『本有の三因』とも『因果具足の五字』とも説き、治病鈔には台当の一念三千を本迹事理『天地はるかに殊也』と判ぜられ、經文には『是好良薬』とも、『此大良薬色香味皆悉具足』等も見ゆる如く、妙法五字は既に天台の一念三千の理法とは異り、本仏の因果具足の乘法であり乗種でなくてはならぬ。若し聖密房御書に

宗と申すは戒定慧の三学を備へたる物なり。其中に定慧はさてをきぬ、戒をもて大小のぼうじ(標示)を、うちわかつものなり。

等と示さるゝ如く、一秘三秘は素より信謗に依る三学の開合の異で、一秘は合で三学の教、三秘は開で三学の行で、

本門の妙戒なる信に依る『是名持戒』に依て、教行の標示を分つのである。即ち一秘の良薬たる末法逆縁下種の教は、信心に依て順縁三秘の妙行となり、且つ三秘の本質は三学であるが、聖人はこれを表現するに當っては、上述の如く一秘三秘共に五字七字を以てせられて居るのである。これ実相鈔に『釈迦多宝と云ふも用の仏、妙法蓮華經こそ本仏』とも、初心成仏鈔に『己心の妙法蓮華經を本尊』とも、問答鈔に『法華經の題目を本尊』等に見る如く、それ等は何れも教の一秘五字に寄せて本門の本尊を表して居るからである。さればかゝる教の五字表現の本尊を、天台の一念三千の理法の如く解したのが、古来よりの法本尊論主張の根柢である。併し草成仏口決には『一念三千の法門をふりすぎたてたるは大曼荼羅』と説き、且つ録外考文がこれを、日女鈔の『諸仏すがたきたる本尊』と同義と解し、口決の前文に『事の顕本は生を表す蓮華と顕はる』等と見ゆる如く、天台の理觀と異る『久修業所得』の、常修常証常滿常顯の事顯本の本仏を表したることはいう迄もない。これ法本尊と主張しつゝ觀如透師が、『唱行一途盛述、真実所觀（本尊）所唱（題目）所持（妙戒）所尊等之一切万徳、總括無非五字題目』と述べるゝ所以である。

八、聖人の本尊としての大曼荼羅

由來仏教の本尊は阿舎の随処に三婦を見、長阿舎一二には『婦命一切智、一切衆安樂』、増一阿舎四五には『婦命人中尊』等と見ゆる如く、我等の婦依処たる絶対者である。されば希臘哲學者のクセノフアネスが

若し牛獅子等にして、人類の如く図画の才能を有すれば、彼等の描出する神は、必ずや彼等の動物の形態のものであらう

と喝破せるは、これよく本尊の本質を明にしたものであらう。されば古代印度に於ては、仏教の絶対者たる仏陀を刻

すべき部分に、菩提樹、金剛座、法輪、仏塔、仏足を刻して之に代へ、大乘仏教の興起頃より仏像を見るに至り、後真言密教起るに至り字印形の三様式を以て之を表し、就中字とは諸仏諸尊の種子を以て之を表したが、後世の名号題日本尊等は、かゝる本尊様式に準じたものといはれて居る。何はともあれ聖人は乙御前御消息に

くまらえん三蔵と申せし人をは、木像の釈迦をわせ給ひて候しぞかし。日蓮が頭には大覚世尊下せ給ひぬ、昔と今と一同也

等と述べられし如く、本仏の實在を信じた聖人なればこそ、如来使として忍難弘通が全うせられたのである。かゝる大覚世尊とは聖人の絶対者であり、法華經に説かれた真の本尊でなくてはならぬ。されば仮令題目或は名号を以て標幟せられたとて、曼荼羅を以て法本尊と呼ぶべきではなからう。されば問答鈔の扶老に曼荼羅を以て、『惣々於別別に於惣』の法本尊と解せるは、總勘文鈔に所謂『十界外無レ仏、仏外無三十界、依正不二身土不二、以三仏身体二云三寂光土』とは、主師親三徳の釈尊の総貌でなくて何であらう。

されば古來題目曼荼羅を以て法本尊と解し、就中日蓮が本尊鈔文段に於て、本尊段は題目(法)本尊、流通段は釈迦(仏)等と一鈔の内に法仏本尊の説をなし、報恩鈔の啓蒙扶老並に近代またこれに倣ふを見、又綱要師が本尊に在末順逆の説をなす如きは、聖人の本尊を惑亂し、末代の凡愚を惑はすものといはなければならぬ。

今崎報の本尊特集号に就て見るに、望月所長は、遺文中本尊に關して述べられたる四十八篇を挙げ、これを一、曼荼羅四篇、二、妙法五字二篇等と六篇は法本尊、三、釈迦仏(釈迦仏法華經)、四、法華經等の四十二篇を悉く釈迦本尊となし。鈴木教授は本尊を先づ法仏の二種に分ち、法本尊に題目、曼荼羅の二類、仏本尊に釈尊、一尊四士、二尊四士の三類の五種の別を分ち、二種本尊の広略等と述べて居るが、両説共に本尊に法仏二類を分つことは、滅後二百

五十年頃の扶老好師觀如透師を代表とする本尊義と同行異曲ではなからうか。上來屢述べたる如く聖人は、末法の導師として専ら逆縁の為に神力別付の教としての妙法五字を弘通したが、佐渡順縁に妙行としての三秘を光顯するに當つては、七字の題目を以て三秘を表すべきことは、正しく所謂佐渡百幅の如くあるべきである。然るに遺文に於ては望月所長の五字の二篇を始め、例へば佐前題目鈔の『南無妙法蓮華經の五字七字』、晩年の八幡鈔の『妙法蓮華經の七字五字』等の如く、一秘三秘の別を分たず漫然五字七字等と遊ばされたことは、逆縁下種の五字教法を七字の順縁妙行へ通入せめんがためである。その所期が実相鈔に所謂『二人三人百人乃至刹へ広宣流布の時は大地を的するなるべし』の、四皆歸妙に依る国土の脱益たる戒檀成就にあつたからである。若し綱要導師が本尊鈔末文に依て逆縁本尊の説をなすが、この五字には三秘の妙行としての本尊の義は全くないことは明かである。

何れにせよ聖人の本尊に広略等の別はさること乍ら、法仏の二種を分つことはこれ全く、『日蓮が頭には大覚世尊かはらせ給ひぬ』と遊ばされたる、聖人の本意に背くものである、要は五字表現の底意に達せざるがためであらう。これに就ては第六回教学大会に於て田村芳朗氏が、『日蓮聖人に於ける仏と法との關係』に於て、『久遠仏の力は決して姿意的のものでなく、法の価値にあづかることに依て、久遠の仏たり得るものである。久遠仏によつて功德化されるどころの、我々に働きかけ、世界をゆり動かす生命力をもつたものである』（崎報一〇一、取意）等の意に依る仏本尊なることは、遺文に漲る表現から觀取し得るのである。而してかゝる本仏を中心とする曼荼本尊の構成に就ては、上述の如く文永元年五月唱題鈔に、法師神力の兩文を以て本尊の根柢とし、次で安国論を著して三界仏国を以て一代弘通の規模としたが、隅伊東の配流の折釈迦仏を感得し、これを寿量本仏に擬し、爾來佐渡身延に奉持せられたのであつた。かくて身延入山後富木（真間供養は常修録が始聞仏乘義と前後に掲げ、境目、諦目共に弘安二年に系たるが

正しきか) 四条氏等にも、釈迦仏造立のことあり、以て富木殿に四菩薩造立を見たのである。若し曼荼羅に就ては文永の佐渡百幅を始め、爾來建治弘安に亘つて、現に百廿三幅を見るが、是等に皆安国論に依る四海帰妙への依止処としての本尊と解すべきである。聖人は開教以來留難重疊の間、安国論の規模に依る本尊造立の機会を持たなかつたことは、隨身仏奉持の事情に見ても明かである。又遺文中題目、釈迦仏、一尊四士、曼荼羅を以て本尊とは述ぶるも、未だ本尊に法仏の別並に取捨傍正のことを述べた文は全く見ないのである。故に遺文並に曼荼羅等に見ゆる諸種本尊は、悉く仏本尊の総別広要の異と解すべきで、造像としては一尊四士であらう。

若し滅後建武の頃中山本妙寺日祐造立の二尊四士、並に影山教授の造像史(崎報特集)に見ゆる、全年頃の京都方面に在する絵曼荼羅、更に後年現に各地に見る宝塔中心の二尊四士以下造像本尊等は、悉くこれ大曼荼羅の模写たる紙木広略の別に外ならぬのである。何れにもせよ聖人の本尊の表現は、本尊鈔の『塔中妙法蓮華經、左右釈迦仏多宝』即『釈尊脇士』云々とも、報恩鈔の『本門の教主釈尊を本尊とすべし、所謂宝塔の内の釈迦多宝』即『外(善徳分身)諸仏』云々とは、題目即ち本門の本仏とを中尊とする、本門本尊表現の二種同意の形式と見るべきである。御義口伝に『無作三身の宝号を南無妙法蓮華經と云ふなり』とは、全く此の意を述べたものである。併し題目即本門本仏なることは、本尊鈔の『釈尊脇士』の文に依て明かであるが、本門の開顯は迹門宝塔品の二仏の化儀に依る証前起後、就中起後の分身來集を以て本門開顯の緣由とする故に、妙法蓮華經の『左右釈迦多宝』と『宝塔の内の釈迦多宝』とは、かゝる本門開顯の緣由に寄せたる本門開顯の本尊の本質に外ならぬのである。されば本尊鈔は題目即本仏に寄せて中尊を説き、報恩鈔は『宝塔の内の釈迦多宝』に寄せて、迹門の釈尊にあらざる本仏の意を表現したものである。

然るに本尊鈔の題目即本仏の意は解し難き故に、直ちに諸法実相鈔に於て

釈迦多宝の二仏と云も用の仏也。妙法蓮華經こそ本仏にては御座候へ、經云『如来秘密神通之力』是也。如来秘密は体の三身にして本仏ぞかし、神通之力は用の三身にして迹仏ぞかし、乃至本門寿量品の古仏たる釈迦仏、迹門宝塔品の時涌出し給ふ多宝仏、涌出品の時出現し給ふ地涌の菩薩等を、先造り顕はす事、予が分齊にはいみじき事也等と釈されて、本尊鈔の五字は体の三身たる本門寿量の本仏なる意を明かし、迹門宝塔品の釈迦多宝は用の三身として本仏に統括せらるべき意を示し、重ねて取要鈔には『此多宝仏寿量品教主釈尊所従也』等と会釈せらるる所以である。これ曼荼羅が題目即本仏を總体の中尊とし、報恩鈔の『外の諸仏』以下の十界を別相として、総別兼奉、總々於別別々於惣、輪円具足の功德聚を大曼荼羅の總貌となし、且つ十界は悉く本仏の自体顕性なる意を明にすべく、日女鈔に『妙法五字の光明にてらされて本有の尊形となる』等と述べて、曼荼羅を以て經文の『我此土安穩、天人常充滿』、本尊鈔の『本師娑婆』となし、かゝる『本時娑婆』の本質たる四十五字に則り、これを經文の『後五広布』に準じて、末法に具現せんとせられたのが安國論の『三界仏國』の理想であり、大曼荼羅はその具體的相貌である故に、後五広布三界仏國即ち本門の戒壇成就の依止処としての本門の本尊と呼べるゝ所以である。若し実相鈔の『先造り顕はす事、予が分齊にては、いみじき事也』とは、これ戒壇成就の義も觀取出來ぬではないが、今は本尊の義として見るべきことは、生涯隨身仏を奉持せられたるに徴して明かである。

上述の如く釈迦多宝の二仏は、迹門当分に在ては本門末蹟の故に、儀軌等に見る如く中台の二仏で、本門顕はるれば開顕の化儀、即ち用の二仏に外ならぬ故に、二仏を本尊として止揚する意は全くないのである。されば二尊四土は曼荼羅の一往の略相であり、迹門の本尊ではあるうが本門の本尊ではない。されば報恩鈔の啓蒙には二仏に就て、一、迹門塔中の釈迦の脇土。二、妙法中尊二仏並座。三、釈迦と句切多宝以外脇土。四、標文釈迦本尊、釈迦多宝境

智不二等の解をなし。又本尊鈔の扶老には

於_二塔内_一是則中尊妙法五字也と現顕あるにはあらず、是只以_二道理_一書_二塔中妙法蓮華經左右等_一也。塔内に釈迦説て多宝証する道理、妙法蓮華經は両仏の中央なることを其義可_レ知

等とは、何れも二仏を以て顕本の化儀の義となしたるものである。されば扶老は聖人の本尊を一尊四士と大曼荼羅の二種となし。啓蒙の諸義を排し『況以_二釈迦多宝_一為_二本尊_一、以_二本化四大士_一為_二多宝脇士_一義、いかゞはしき義也』等と二尊四士本尊説を排する所以である。由來二尊四士本尊は滅後九十年頃の、中山日祐の善根記に始めて見ゆるもので、後綱要導師に依用せられた本尊説で、遺文中未だ多宝本尊の義は全く見ないのである。されば觀如透師に本尊義に、多宝非_二本尊_一、非_二脇士_一、例世政事執行座立合人如云々。多宝仏以_二証明法華仏宝塔主_一故、顯_二宝塔中相_一表_二境智不二造_一立並座像_一也。然非_二説教主_一故非_二本尊_一。是証明仏故非_二脇士_一、乃至釈迦多宝為_二脇士_一諸御書一向無_レ之等と述ぶるに依ても明かである。随つて二尊四士は法華曼荼羅の根本たる、不空儀軌の形相の繼承たる法華迹門本尊に外ならぬのである。

されば上述の如く聖人造像本尊としては、隨身と共に、一尊乃至一尊四士のみで、若し曼荼羅本尊には現に文永の二五、建治の二一、弘安の七七の一二三幅を見るが、晩年身延に於ける本尊としては遺文中、常に釈迦仏法華經、又は單に法華經等と示されて居るが、法華經とは天台の法華三昧懺儀の本尊に見ゆる法華一部と同じく、單なる能詮の經文ではなく、能詮の一部に寄せたる所詮本仏の意であり、屢妙法五字を以て表せられたものと同義と解すべきであらう。これ望月所長が法華經本尊に就て、『法華經の宝前といふは表現は、仏に對する法の主張ではなく、広い意味に於ける法仏を籠めての宝前の相を示したものである』といへる如く、先の天台章安と同意であり、禪師の『即法之人』

仏本尊義と全く同意である。随つて聖人晩年に於ける遺文に見ゆる釈迦仏、妙法五字、法華經の表現は悉く同義と解すべきである。これ開經偈に『能詮報身、所顯法身、色相文字、即是応身』と讚する所以である。即ち本尊鈔の『塔中妙法蓮華經』とは、これ所詮の法身であり、報恩鈔の『本門の教主釈尊』はこれ能詮の報身であり、色相の文字なる法華一部は、能説の教主に寄せて応身と説かれたものである。

何はともあれ生涯法華經の行者を以て任じた聖人が、法華經を本尊とせられたことは、四条金吾殿御消息に、龍口法難を追懐して『法華經のゆへ題目の難にあらざれば、捨し身も蒙る難等も成仏のためならず』と述べ、転重經受法門に『法華經は紙何に音をあげてよめども、彼の經文の如くふれまう事かたく候か』と見え、檀越某御返事には、『法華經もよも日蓮をばゆるき行者とわをぼせし、釈迦多宝十方の諸仏地涌千界の御利生、今度見はて候はん』等と遊ばさるゝに依て、法華經とは妙法五字を以て表現せられた、聖人の『頭にやどらせ給ふ』本門の教主釈迦仏なることは、問答鈔に『法華經は釈尊の父母諸仏の眼目也』等の文に依ても明かである。

九、聖人本尊の帰結

上述の如く聖人の本尊としては、現に聖人御親作の大曼荼羅百廿三幅が存するに依て、我宗の本尊は釈尊の総貌たる大曼荼羅なることは明かである。されば是等に対する聖人の御教示が、遺文に見ゆる本尊の御解釈で、これに依れば大曼荼羅を中心として、その本体は釈迦仏であり、若し能詮に約せば法華經であり、その所詮に於ては始覚の釈迦に簡んだ、妙法五字を宝号とした本門の釈尊で、造像には釈迦仏並に大曼荼羅の要略としての一尊四士がある。随つて聖人の本尊としては、大曼荼羅、釈迦仏、法華經、妙法五字、一尊四士の五類を見るのである。且つ聖人は本尊鈔

に曼荼羅に寄せて、かゝる本門の本尊を開顕するに當つて、八宗異目鈔を顕して八宗の中、先づ俱舍成実律宗等の小乗の本尊は一向に釈迦応身、華嚴三論法相等の權教の本尊は三身各別の釈迦本尊、真言の大日（法身）淨土の弥陀（報身）本尊は之に同じ、文句九の『仏於三世等有三身』於諸教中「秘之不伝」の文、並に文句十の三因仏性の文を引いて、法華經を以て三因仏性に依る無作三身を明す經典となし、更に譬喩品の『今此三界』、並に壽量品の『我亦爲世父』の文に寄せて、かゝる無作三身の積尊を以て主師親三徳の教主となし、『自法華宗外真言等並淨土宗等、以三釈迦如來不知爲父、例如三皇已前同禽獸』等と、本門の本尊が八宗本尊に勝る、所以を明かにし、加之藏通二教は心生の六界、別教は心生の十界を明すも、未だ心具十界を明さずとなし、天台の一念三千に寄せて、法華の円は不思議の十界互具を明すなし、本門の本尊たる無作三身は十界を總体となす所以を明して、大曼荼羅を以て小権顕密超過の本尊となし、釈迦仏一尊四士等を以て、略示の本尊とせられたのであった。

今右の諸宗本尊を且く法相の有空中三時教に寄せて判ずれば、俱舍成実律宗等小乗の本尊は、三世実有法体恒有の有を以て本尊の本質とし、伽耶成道の生身乃至応身仏であり、華嚴三論法相真言等權大乘諸宗の本尊は、空を本質とする法身仏であり、これに対し天台は塵点始覺三身具足の報身仏、宗祖は且立塵点本覺無作三身の法身仏を取るは、自ら真空妙有本質とする本尊である。されば小乗の生身仏に対し本尊の実在性の要求を充たして、權大乘の法身仏思想が生れ、此に生身を応身と呼ぶいたのであるが、更に生身と法身とを一身に備へた、生法二而不二の仏として、報身乃至無作三身の仏と見るに至つたのである。されば右の如き四種仏身はこれを真應二身に配すれば、生應二身は有始有終の応身、報法二身は無始無終の真身となるのである。且つかゝる真身は応身の事仏に対すれば理仏なるが故に、かゝる理仏を乘法と解せず理法を解したのが、従来の所謂法本尊説であらう。併し聖人は妙法五字を以て単

なる理法と解せず、妙法を以て寿量所顯の法身真身の意を以て解したることは、本尊鈔に因行果徳具足の五字とも、五支具足の五字とも述ぶる如く、八宗違目鈔に文句の三因仏性併びに三身を主師親三徳に寄せて、聖人本尊の本質となし、かゝる乘法を以て神力別付の要法、即ち寿量品の『是好良藥』となし、開目鈔には『一念三千の法門は、但法華經の本門寿量品の文の底にしづめたり』等と説て、一大秘法の本質は本仏の本因本果具足の乘法で、天台の單なる十如実相の理法とは異なる、色香味具足の乘法なるが故に、本尊鈔に華嚴大日等を『本有三因無_レ之 以_レ何定_レ仏種子、非_レ一念三千_レ仏種_レ者、有情成_レ仏木画_レ二像之本尊有名無実也』等と説ける所以である。さればかゝる法身を以て表する本尊の本質は、小乗の分段生死の灰身滅智より、權大乘の変易生死を経て、更に実大乘の常住_レ仏身への進展の結果であり、里見教授の『時間を空間に置き換へたる法体恒有の思想』で、かゝる法体恒有法身常住の思想は、これ全く科学的の弁証法ではなく、我等の自覚的行為の所産で、次元の異なる価値の世界であり、悟りの世界であり、田村教授の所謂『価値にあずかることによつて、久遠の仏たりうるものである』。かゝる思想を生身_レ仏に對して法身_レ仏と説くのである。併しかゝる価値の世界は、古來屢固体的觀念として受取られたことは、凝然真如不作諸法の思想の存することに依て明かである。かくの如く_レ仏身に於ける生法_レ二身は、常に時間を超越した無形の存在価値の觀念を以て表せらるゝ故に、法身は動もすれば唯理觀念に陥り易い故に、_レ仏陀は寿量品に於て八十八滅の伽耶生身を、分段生死の無限の連続の上に移して、永遠不滅の生命を創造し、光寿_レ二無量に寄せて、絶対価値を附与せられたのが、寿量品の五百億塵点の説である。これ全品に『慧光照無量、壽命無數劫、久修行所得』と説き、又涌出品には『父少而子老』等、時間を空間に置き替へた逆の弁証に寄せて説かれたる所以である。

かくの如く法華經が価値開顯の經典なることは、龍樹が大論に_レ仏身に法身生身、真身化身の別を説き、就中論の三三

に華嚴の無量阿僧祇の一生補処、並に涌出品の地涌千界を以て、かゝる法身真身の内眷属大眷属（二五、三〇）等と説き、堅慧が入大乘論に『応化衆生法身常在、如法華壽量品所レ明』（三一、三七）等と説き、世親が法華論に壽量の仏身に法報応の三身を説き、更に中国に至っては羅什門下の、法華註家中道生、僧叡慧觀を初め、劉虬、道朗、法雲等が、伽耶の生身色身応身に対して、壽量の仏と法身仏を説き、天台が『通明三身正在報身』（文句）、聖人が且立摩点始覺即本覺の法身と説き、生身応身乃至迹門始覺仏等に簡んで、五字の宝号に寄せて表現せられた所以である。

一〇、本尊と所期の戒壇

上來聖人の本尊に就ては、粗ぼこれを明にしたのであるが、上述の如く聖人の本尊は、題目にまれ、法華經にまれ、曼荼羅にまれ、一仏、一尊四士にまれ、悉く壽量本仏の総別の体相に外ならぬのである。即ち五字の宝号は本仏教主釈尊の別称であり、十界の依正を以てその総相となし、本門八品の儀相に寄せて顕はしたる本師の娑婆たる本国土妙に外ならぬのである。且つかゝる曼荼羅は法華經の後五広布を實現せんとする、聖人一代の主張たる立正安国の所謂三界仏国の理想実現の根本依止処たる本尊である。されば本尊鈔には『一閻浮提第一本尊可レ立此國』等と、本尊に寄せて戒壇の成就を述べ、撰時鈔には『一人二人乃至大涅槃の大海』とも、報恩鈔には『日本乃至一閻浮提』等とも、後五広布を戒壇の成就に寄せて述べらるゝ如く、曼荼羅に則りたる浄土實現こそは、佐渡以来就中身延御入山後の遺文に漲る聖人の御主張である。かゝる事實は上來屢述べたる如く、安國論に妙法広布に依る三界仏国を以て、聖人弘通の最後の目的とせられ、その実現の根拠として、常に神力品の勸奨付属の文たる

所在国土、若經卷所住之處、若於三園中、若於三林中、若於三僧坊、若白衣舍、若在三殿堂、若山谷曠野、当知是

処即是道場

の文を引用せられ、妙法受持の行者の住処即道場、即ち本門の戒増と述べらるゝ所以である。されば聖人は文応以来文永十一年に亘り三度幕府を諫曉せられ、一度身延に入らるゝや『又錦をきる辺せあらんすらん』等と、後五広布を対決の曉に期しつゝ順縁子檀の上に実現せんとせられたことは、建治元年の身延山御書に『伝へ聞く釈尊の住み給ひける鷲峰を、我朝此砌に移し置きぬ』等と述べらわしを始として、爾來常に身延山を以て、天竺の靈山、支那の天台山、本朝の比叡山に勝るゝ道場と歎し、自ら一期弘通の目的たる、本門戒壇の中心に擬せられたることは、弘安二年の四条金吾殿御返事に

我が身法華經の行者ならば、靈山の教主釈尊、宝淨世界の多宝如来、十方分身の諸仏、本化の大士、迹化の大菩薩、梵釈龍神、十羅刹女も定で此砌におはしますらん。水あれば魚すむ。林あれば鳥来る。今此所も如此菩薩の住給ふ功德聚之砌也

等と身延山を以て功德聚即ち曼荼羅に擬し。更に翌年の南条兵衛七郎殿御返事には、自らを神力別付の一大秘法所持の行者となし

かゝる不思議なる法華經の行者の住処なれば、いかでか靈山淨土に劣るべき神力品云『若於林中、乃至而般涅槃』云々。彼月氏の靈山は本朝此の身延の嶺也

等と述べて身延を以て、此の国より完成せらるべき、本門の戒壇の中心に擬せられ、且つ弘安五年九月十九日御臨終に先立って、池上より最後の書を波木井殿に寄せて、『いつくにて死に候とも、墓をば身延の沢にせさせ候べく候』と宣はれたのは、九ヶ年棲神の道場たりし身延を以て、後五広布の中心道場、即ち本門八品顯現の靈山淨土に擬せら

れたものと見なければならぬ。

されば後年綱要日導は『受持之処即是一分戒坦』（刪略七）と説かれ、更に本妙日臨は

理者戒坦雖_ニ常立_ニ而顛倒不_レ見、若其深信者向_ニ大曼荼羅_ニ有_レ入_ニ常住戒坦_ニ、事者斯有_ニ分滿_ニ者經王所安道場、茅宇草堂皆是戒坦。滿者正待_ニ時至_ニ也。（本化教觀撮要）

等と、受持当処の戒坦に事理分滿を説いて事坦の相を明かにし。若し玉沢の恒睿日智は

抑も教大師は戒坦を一所に築き、今家は戒坦を六十余州に建てり。六百年來円戒盛に弘まる、豈數百年の後を待て戒坦建立の義あらんや。日本国内本門本尊安置の靈場軒を連ね、甍を並べたり、昭々たる本門の戒坦なり等と臨師の事檀説に更に詳せられたのである。

されば遺文中『尋_下似_ニ靈山淨土_ニ最勝地_ニ、建_ニ立戒坦_ニ者歟。可_レ待時耳』等（三大秘法鈔）と説けるは、上掲の諸文と全く趣を異する故に且く措き、遺文中三秘を説ける、行者值難事には『本門本尊与_ニ四菩薩戒坦_ニ』、法華取要鈔、教行証御書は共に『本門本尊与_ニ戒坦_ニ』と説き、就中三秘を詳述せる報恩鈔に於ては、単に『_ニには本門の戒坦』とのみ説て何等相貌を述べざると、本尊鈔に葉王品の後五広布の文等を引き、末法広布を説いて『一閻浮提第一本尊可_レ建_ニ此国_ニ』等と本尊に寄せて戒坦を密説し、且つ当体義鈔には神力品の勸契附属の文意に依り、『正直捨_レ方便_ニ但信_ニ法華_ニ、唱_ニ南無妙法蓮華經_ニ人_ニ乃至其所住之処常寂光土也』等と述べられたる文に徴して、遺文中何等戒坦の相に就て述べざるは、上掲の身延靈山淨土説と合せ考へて、身延中心に曼荼羅の如き淨土、即ち本門の戒坦の完成を期されたことは、後に日興が波木井殿への書に

一閻浮提之内日本国、乃至甲斐國中波木井郷、久遠実成釈迦如来之金剛宝座也。又安国論之趣違まいらせ給ふべか

らず

等と述べらるゝに依ても明かである。されば撰時鈔に

日蓮が法華經を信じ始しは、日本国には一帝一微塵のごとし。法華經を二人三人十人百千万億人唱へ伝うる程ならば妙覺の須弥山ともなり。大涅槃の大海ともなるべし。

等と遊ばされたるは、これ聖人の我等への遺属であり、大曼荼羅はかゝる四海歸妙への、本国土妙の根本依止処たる本宗の本尊でなくてはならぬ（三二、四、二〇）

宗門史上二三の問題について

影 山 堯 雄

一、宿屋入道について

宿屋はまた宿谷とも御遺文に書かれてをる。その何れとすべきかについては、安国論奥書定本遺文 四四三頁には、「宿谷禪門」とある。けれどもいわゆる十一通御書中の宿屋に宛てられたもの即ち定遺定本遺文の意 四四三頁に已下之に准ずる 四二四頁—四二八頁に載せられたものは何れも改たまつた場合の書状である。その何れも、宿屋と書かれてあるから宿屋が正しいと思はれる。宿谷と書かれたのは当時慣用せられた借音による宛て字であらうと思う。

次に宿屋入道又は左衛門入道の法名を西信としたのは註画讚(一三)であるが、吾妻鏡五十一卷弘長三年十一月十日の条日本古典全集本二四の相州禪室即ち相模守時頼が病危篤に陥いつて心閑かに臨終せしめたいと云うので群參人を禁制することを仰せ付つた人名中に

宿屋左衛門尉（法名最信）

とある。古典全集本には「シユクノヤ」と右側に読み振り仮名が付けられている。その跋文によれば恐らく寛永甲子

即ち元年（二六四）に林道春が付けたのであろう。

宿屋のよみ方について鈴木一成教授から御遺文（定四二二）に屋戸野と書れてあるとの御注意があった。これによって「ヤドヤ」が正しいことが判明した。こゝに追記して同教授の御好意を謝す。

また吾妻鏡でも統国史大系（七三頁）所集の本には法名最信となっているがそれは最をこのころ最と書いたのである。然し註画讀は西信としてあるがいまはしばらく最信に随つてをく。

次に宿屋左衛門入道の諱即ち実名は祖文中には見られぬ、享保五年（一七二〇）智寂日省著の高祖伝（上三）に至つて光則としてあり、それ以後年譜攷異なども同様である、然し御書略註（一七五）頃のものには宿屋入道とだけ記してある。これについて鎌倉光則寺先代横山仁秀師から曾て研究せられた報告を頂いた。それは埼玉県比企郡の某所から発見入手せられたという系図で

行時 左衛門尉 奉行職三十年有余 永仁元年四月六日寂去 光則 二郎左衛門尉 永仁五年奉行就職
從五位下 弘安五年十一月罷職 遁世 入道号西信 正中二年入道

となつてをる。もしこれによるとすれば建長三・四年即ち一二五〇年頃奉行に就任、宗祖が安国論を時頼に献上された文応元年（二六〇）は就職后約十年を経、さらに十一通御書が各所へ差出された文永五年（二二六）はそれから七八年後のこと、これらのことに与つた宿屋入道は行時ということになるであらう。又光則寺の縁起では、宿屋入道は竜ノ口法難の後日朗日心四条父子等を預かつて自宅の北方山上の土の牢に拘禁したが、竜口の奇瑞に感じて以来信仰に入り、さらに後年子息の光則が自宅を捨て、本化の道場とし、父の名に因つて行時山とし、自己の名を寺名としたとなつてをる。

系図と寺伝とは大体首肯されるようだが、系図は法名が註面讀と同じく西信となつてをり、系図の実物を見ないのでこの点はさらに後哲の討究を望む。

二、富木常忍について

智寂日省の享保五年（一七〇〇）著の高祖伝（上^{一元}）に「有^ニ富木氏胤継者^ナ」といふ、別頭統紀（十二^三）には「五郎胤継」という。然し胤継という人名は中山所蔵の古文書に出て来る、それは觀応元年（一二五〇）七月下総千田庄^{多古附近}の虚空藏堂、同三年（一二五二）卯月には中山本妙寺^{今の法華経寺}を寄進し、同六月は本妙寺の敷地田畠等を大輔僧都日祐に譲与したのは大隅守平胤継で胤貞の子である、そして日祐は胤貞の猶子で胤継と日祐とは義兄弟にも当る間柄の人である。また日祐の一期所修善根記録の延文六年（一二六二）三月十日日祐が身延參詣に「胤継同道申」（宗全上聖^{部四兒}）した事を記してをる。

富木氏については別頭統紀（十二^三）によれば建保四年—正安元年八十四才で歿したのであるが、その姓は御遺文に種々の字が使はれて何れが正しいのか迷はされる。御遺文について見るに、

土木と書かれたもの 約 五ヶ所

富木 ” ” 十ヶ所

富城 ” ” 四ヶ所

別頭統紀では代々因幡國富城郷を領有していたが軍功によって主君が富木と呼ばしめ、ついにこれを姓とし、後に

下総葛飾郡八幡庄若宮邑に移り住した(卷十三)という。このことは常忍言上宗全上聖部一八三によって首肯される。

それは因幡国富城中太入道法名運忍から譲られた従僕たちが、常忍が関東移住後勝手な振舞をするに對し嚴達方を同國の政所へ訴へた文書である。

これによると常忍は運忍の命令で関東へ移住したもので、さらに富士一跡門徒存知事宗全興集二三にも「因幡國富城莊ノ本主、今常忍下総五郎入道日常」とある。

これらによって考へるに、因幡の領地名を以て姓として富城としたのを、下総若宮へ移住するに至って富木と變へたものであろう。土木はこの頃慣用された借音字であらう。

次に常忍なる名は俗名か法名かである。中山法華經寺縁起宝曆五年(一七五)作には常忍に「ツネノブ」と振り仮名が付けてある。然し先に引いた中山古文書には「沙弥常忍言上」宗全上聖部一八三としてあり、その文中に「建長二年頃(中略)常忍

所讓得」とある点からは、建長二年は常忍は三十五才に当り、若しこの頃すでに常忍と云っていたとすれば、それが沙弥を冠してある所から考へると常忍は俗名でなくて法名であるかと思う。或いは俗名の常忍をその儘法名としたともいわれぬ事もないが、この点はさらに考究を要する。

御遺文中で富木氏を指して常忍といわれてゐるのは忘持經事定本遺文一一五一が初見のようで「常忍上人」と記るされてゐる。別頭統紀(十二天)によると建治二年(三七六)常忍が六十一才の時母の遺骨を身延へ收め、剃髮して宗祖から名を日常と頂いた時に宗祖はさらに沙門と称せよと仰せられたが、幼童の時からの出家でないから、たゞ外護の優婆塞で充分ですと御受けしなかつたと。甲州休息立正寺所藏の弘安四年(二二六)九月の祖筆の曼荼羅に「俗日常授与之」と

あるのが富木氏へ与へられたものとすれば、この曼茶羅は別頭統紀の伝へる所を裏づけるように思う。宗祖入滅十八年後の永仁七年（三九）常忍自筆の「本尊聖教事」定遺二七二九
宗全上聖二八三や、置文の中に自ら日常と記るしてをり、さらに中山所藏の聖教事の表紙には常修院と自書してをる宗全上聖部
一八・一七

以上によって初の姓は富城、のちに富木と変へ、名は常忍と呼び、宗祖から日常と名を頂き、宗祖の滅後は沙門を以て任じたことは、現に真間弘法寺、佐賀県小城郡織島勝妙寺、千葉県多古町正覚寺、京都本法寺、山口県荻法華寺などに、日常の自署花押のある自筆の曼茶羅本尊が伝蔵せられてあることによつて察せられよう。

かく古い文献には富木氏の名として常忍、日常以外に見られずして後世の江戸期に至るに及んで突然胤継を富木氏の俗名の如くした事は何に拠つたか不明であり、しかもその名が同じ中山日祐の義兄弟格に当る人の名である点から考へると、何かの誤聞か誤解からついに混同されて、五十年余も後世の人の名を富木氏の俗名とせられるに至つたものであらうか。

三、身延三世日進の寂年について

身延山歴代譜には

正和三甲寅年（三四）入山、在山十七年或十八年、元徳二庚午年（三〇）十二月八日七十六才入寂（中略）統紀（十一十）=建武元甲戌（三四）十二月八日七十六才化_有之、元徳二年、建武元年_有五年_有相違也、身延山石廟_有証意_有と、さらに行学日朝筆の歴代譜も元徳二年十二月八日とある。これらによると殆んど決定的のように見える。然し日

進は元徳二年より後に次のようなかづ／＼の事蹟を遺してをる。それを云うに先き立ってこゝに日進の年令を知ることが出来る史料がある、それは

永仁三年大才乙未(二九五)三月八日於東山祇洹百度大路角堂始玄義 日進生年二十五才

(玄義見聞集卷一の巻首、身延藏)

と云うもので、これから起算すると日進は文永八年(三七七)の誕生で、宗祖御入滅の弘安五年(三三六)は十一才に当る。随つて久遠寺住職は正和三年(三三四)で四十四才、また中山の日祐が日高の十三回忌を記念して中山本妙寺今の法華經寺のの開堂供養に招かれて導師を勤めた日祐の善根記録時宗全上聖部四五は嘉暦元年(三三六)で五十六才。また日進が遷化したという元徳二年(三三〇)は六十才である。

けれども、この後に次に挙げるかづ／＼の事蹟が伝えられてをる。即ち遷化したという翌元徳三年六十一才で中山の日祐が日常の三十三回忌を迎える故に若官法華寺開堂供養に導師を勤め善根記一宗全上聖四四五てをり、また別頭統紀十一

が遷化したという年の翌年の建武二年(三三五)の四月十五日に、中山の日祐が本妙寺の御本尊釈迦多宝二尊本化四士の仏体を鎌倉の仏師屋で造たのを遙々身延山へ運んで日進が導師として開眼供養を行つてをる善根記録この事は綱要刪略

七其に法華問答正義鈔の記事を引いてをる。弟子日善に法門付囑を行つたのはさらにその翌建武三年(三三六)の十一月である東京堀内妙法寺所藏金綱集末文宗全金綱集乾卷華嚴宗見聞五七頁末尾。

以上によると日進はこの年即ち六十六才までは健在であつた。日進の入寂は身延の石廟とそれによつた歴代譜も別頭統紀十一も十二月八日七十六才であるという点は一致している、若し七十六才の遷化とすれば貞和二年(三四六)の十二月八日としなければならぬかと思う。

なほ日進の事蹟については、身延の主要な建物は弘安四年（三六）十一月落成した十間四面の大坊、小坊馬屋地引、御書定六坊であったが、祖滅後日興の計らいとしてその坊を御堂に仕立てた從開山伝日順法門宗全興集三八二というが、これは御影堂即ち祖師堂で、本堂已下の諸堂は大略は日進の代に建立せられた身延先師代々事日宥筆という、この事はまた平賀の日意の本尊鈔見聞の奥書にも

身延ノ本堂ハ日進上人御代ニ立ル也ト（中略）中尊ノ題目モ日進ノ御筆也ト日朝ノ御物語アリケルヲ承リシ也と記るしてをる。

尚ほ略年譜を示すならば次のようである。

日進略年譜

（西歴）

（年令）

（事）

（項）

一二七一 文永八年

誕生

一二八二 弘安五年

11才

宗祖御入滅

一二九五 永仁三年

25才

京都東山祇洹百度大路角堂 始玄義日進生年廿五才（玄義見聞集卷一ノ首）

一三一四 正和三年

44才

身延入山（歴代譜）55才（別統十一）

一三二六 嘉暦元年

56才

中山本妙寺に開眼導師を勤む日祐の善根記（宗全上聖部四四五）

一三三〇 元徳二年

60才

十二月八日七十六才化（日朝筆ノ曆譜、石廟、身延歴代譜）

一三三一 同三年 61才 下総若宮法華寺に開堂供養の導師を勤む(善根記)

一三三四 建武元年 64才 十二月八日七十六才化 別統十一

一三三五 同二年 65才 四月十五月中山日祐、本妙寺釈迦多宝及四土の仏体を身延に運び日進の開眼を請

(善根記、法華問答正義抄、綱要刪略七に引)

一三三六 同三年 66才 法門付嘱の弟子日善に華嚴宗見聞を授く(宗全金綱集乾卷五七頁)

(東京堀ノ内妙法寺所藏)

右に挾って

一三四六 貞和二年 76才 十二月八日遷化とす

体系といふこと

室 住 一 妙

(一)、それは文化科学において、或ひは生命といはれるやうな、ものの本質を形成してゐる。又、その生命ともいはれるものは、おのづから体系的にあらはれてゐるとも想はれよう、ことを意味する。ともかく、今、私はかう假定してをいて、そこでわが宗学に於て生命とか精神とかいはれるものは、必ず体系的にとらへなくてはなるまいと信ずるし、またそう捉へない限りは、我々自身の上に主体化してゐることもできまい。現実には主体化しない限りは社会的行動も出てこない筈。すれば活きた宗教とはいへないことゝならう。そう信ずる故に、体系といふことを少し吟味してみる。

(二)、仏教学にしても宗学にしても、何らかの断片についての分析や調査考証やはみな、それゝゝ貴重な研究業績に相違なからうから、それはそれとして、実はそれらより、もっと切実な重要な問題が存するのではなからうか。即ち仏教の仏教たる所以、いや一般に宗教や教育や倫理の問題にしても、それらの根底をなしてゐると思はれる本質、精神・生命的といはれるものを確實にとらへることは、たしかに切実重要な第一義の問題である、そうした教学的使命も、必須な分枝或は中核の発展系列や関連に於てのみ諸多の文化・宗教等のそれゝゝの特殊性が位地づけられ価値も使命も見出されるのではなからうか。

紀要の方にすでに宗学を中心に、その提題の意義と必要性と中枢的結論をば、ほんの試案として呈出して見たが、その一分節をなす体系そのものの定義づけについては、ごく簡略にしてをいたから、今、こゝに余白をかりてその点をさらに考へたい。やゝ汎くみて漸次焦点づけるように。

(三)、われ／＼現在の通念として、体系とはある一のとまった個体を形成する骨格及び肉づけ、諸器官とそれをつなぐ系統からその中枢に及ぶ一全体の系列といふ意味に解されてゐるやうに思ふ。之に別に異議をいふべくもないが、たゞその点を類似のことばや概念と比較して、明確にするとともに、本質的構造、体系の理念といふものをうかがひたいと念じて思索をすゝめよう。

今こゝに掲げた、通念と私かに思ふものについて、みのがすことのできない点は、一のとまった個体といふのは本来すでにまとまった個体であつて、誰かゞまとめたのではないといふこと。後に論ずるやうに、本来性の個体といはれようものは幾多数へられようが、その中で最も身近なのは、われ／＼の生体で、無論、人工でゝきたのではなく、自然発生的にみられる。また個体性といふ点からだけでも厳しく追究すると、生ける個体こそ、眞の個体性といへるのではなからうか。その意味で生ける個体を主体とすると、そのとき客体視されるものも、(そこに非生の個体の広大なものも含めて)本来性は当然なくてはならぬ。そうした先天的本来の主体客体のうちに、生ける個体を最も中核的主体として焦点づけられる。たゞ一個体とみとめられるものについて、そのありのまゝにみるとき、「そうみえる—そう存在する。」といふより外はないやうな、一のワクがあるといへる。それは、生々運転營する生命体は厳たる構造をもつてゐる。この肉身の五体は、重要な感覚器官を具へた一の頭面を体軀がいたゞき、四肢は上下に之を支へ、運び行動する。その内部には、これらを立体活動のでき易いやうに仕組まれてゐる骨格が、諸多の神経系

をまとうてゐる。消化・呼吸・血管・筋肉等は之をまた保護し摂養してゐる生命の維持活動の資本系統がある。さらにこれらの諸活動を意識的に無意識的に兩系にわたって綜合司配する個体中枢がある。而もこの中枢にどう在るか
はよくわからぬ、その正体もわからぬ乍ら、最も重要な価値中枢もあるとみなくてはならぬ。そういふ我々の全体、
それを直ちに体系とはいはないで、そうせしめてゐる構造・系統を、抽象的なとらへ方で、そのやうにみられるも
の、そこにそのやうに存在するもの、それを体系といふやうである。

(四)、こゝに要慎して注意されねばならぬと思はれることは、我々がよく理論的研究や實際的工作過程に於て、組織とか組織化とかいふ、そのソシキといふことばの意味は、さきに述べた、そういふ在り方に於て存在してゐる体系の内部構造は、たしかに複雑微妙な一全体のソシキには通じようが、重要な區別を要すると思ふ。システムといふ語は体系とも組織とも訳される。(外語に嚴密な區別をもつた語があるかどうかは知らないが。)つまり体系はそんなソシキやクミタテ(構造)をもつた活き／＼とはたらく体の系なのである。故にこの根元的な体系が、そうした組織構造をもつてゐるとして、そのやうな構造に組み織り成すことをソシキするとも、組織化とも体系化するともいふのは、副次的な転用とみられる。その著大な型が機械人間(サイバネテックス)であらう。自然科学ではたしかに雑多な資料を蒐集し、目録し、之を一往整理して分類し、さらに之をある目的便宜から、又ある立場から、いはゆる組織して……全体的一元的な構造とまでの理論的体系を目ざす。人間はその便宜や目的から自由に種々に之を駆使し工夫創作して、ます／＼複雑な高度のソシキ化キカイ化を進めて、人工衛星から天体旅行にまで往かうとする将来を近く望むに至つた。いはゆるソシキとは生ける体系が、みづから自身を範型としつゝ、体系化する尖端の機能であるとみられる。

そこで、組織と構造と体系とは一往概念的に明確に定義づけてもいゝかと思ふ。すなはち、体系とは生の個体に本来時間的・空間的に内在し、外の客体につながり乍ら、生々開展する在り方、即ち、生の必須的全一系統的在り方である。構造とは、体系に即した(範型)抽象化した空間的カマヘ・ツクリである。体系の方は時間的に發展段階により環境に適應して変化していくが、構造は時間面を捨象してゐる。但し諸段階の發展を一系列とみなして之をまとまつた経過・歷程とせば、正に時間的な体系といへる。組織とは、その空間的構造に似せて、人為的に便宜的に工作すること、又はその成果をいふ。かうした一往の定義もまた私なみの一のソシキ(語と概念の)ともいはいへよう。以上は単なる私の便宜上の定義づけとしても、たゞのことはやイミだけのことではなくして實在する体系・構造・組織について考へてみる。

(五)、一の生の個体があるとして、その関連する物質にも亦それ々の構造をもつてゐることは勿論、それは人間の観念的便宜からまた研究の過程からソシキを与へたとしても、「やはり地球は廻る」やうに實在してゐる構造だし本来的事であることは否めない。さりとて分子・原子構造が、生の体系的であるとは今のところいへないやうだ。それらの物質構造からどう微妙に○○したのか知れない神秘であらうが、ともかく生の個体が出て来た。旧約の創生記は大膽に、神が造つたと嘯してゐるが、ともかくその生の個をさゝえめぐる天と地、大宇宙もやはり、さきの定義からこゝに區別して構造であらう。即ち厳然とした巨大な物理的法則秩序を以て悠久に生成し運行してゐる。嚴たる秩序は認めつゝも余りに無限大につらなるから、構造といふ語がピッタリとしない感じは否めない。しかし秩序整然たる大空間大時間をコスモスといふのであらう。してみると、物質の極微構造も亦、同様に小コスモスとみなされる。さらに我々の個に内在する心性のそれには、なか／＼に測ることのできないコスモス、大小の計測を超えたものである

ことも認めなくてはならぬ。そうした無限大・無限小のコスモスの中間に超コスモスを孕んだ我々人間（主体）は、一の微妙な体系をもって生存してゐるやうである。

（六）、さてその人間はといへば、実はたゞその半面の主体をいふだけで、他の半面の客体は、当然広大なコスモスに密接にいな致命的につながった在り方をしてゐる。そこに生育し進化し文化し自覚し来った存在に外ならぬ。

こんなことを書き記してゐるのも、その文化的自覚の地平上の行為にすぎない。また我々が日常話してゐる単語にも、無尽のイミをふくめて安易に用いてゐる。そのことは主体客体交渉の複雑微妙な事例である。

こゝに且く自然科学的にこの主体の生理・心理的な在り方は今さらいふまでもない。たゞ、五体の最頂にのせた一頭面に重要な感覚器官のいくつかを具へ、而もその集中された顔面の色沢毛皺等々に内部体系の健全性格から超コスモスの動きまで、かなり敏感に閃光のやうに表現してゐる。いはゆる観相家が、その人の個性・経歴・運命までの過去現在未来を認め知るのも全く偉大な、ふしぎな体系なればこそである。その顔面の中でも、目は口以上に雄弁に正直に物語る由。これらのイミを強調して面子めんつとか面目めんぼくとか真面目しんめんぼくとかいふ文辞を用いるらしい。殊に真面目をマジメと訓ずるのは、超コスモスの中核のイミであらう。（その人の至誠・真骨頂ほんしやう・本性）俗に面目にかけてといふとき、生命をかへりみぬ……ひいては民族戦争や世界大戦にも及び得る。そういふ人間性一般の奥ふかい超コスモスにまで、うてばひゞくやうにつながつてゐる。凡そ生きとし生けるものゝこの誇り（自尊）は根づよくも深い、そういう体系でもある。頭部だけではなく全身の骨肉皮毛色爪爪歯の末梢にまで、その個性や運命や環境事情を物語り、血液型は性格も遺伝も、はては意識下の潜在意識の領域にも根をはってゐる体系である。

個人心理の在り方は、本能・感覚・知覚・情緒・概念などから、漸次進んで人格精神にまで総合されていくやうに

扱はれてきたが、それは必ずしも人間性人格性がさういふ経過をとるといふのではなく、いはゞ理解し易いための概念的組織に過ぎない。今日では原形質的本能心意の發展生長した結果について之を分析しまとめたものだといふに気づいて、児童・少青年心理の發達や、未開民族心理の領域が拓かれてきた。成人とか常態の心理状態において知情意の偏らない調和した在り方を健全人格とされるのも当然としてをく。ともかくもかうした人間性、殊に内面的人格形成や活動こそ、その微妙な機能の發達可能態に對して、あらゆる環境、自然的風土の生産条件や社会文化の歴史を通じて、その間、主体客体が相互にはたらかあひ、極言せば斗争し育成し影響し來つた交渉の結果に外ならぬことも充分常識となつてゐる。朝起きるより夜寝るまで、死ぬるまで、否、生前死後、戴天地載、生育と文化の世界において昇華し來つた存在で、今年何月日にやうやく宇宙時代に入つたといはれるものゝ、実は悠久の太古からの宇宙人で幾千万年の將來も亦た同様。しかししたしかにより加速度的に科学技術的な知能工作活動は人類をして宇宙空間に活歩せしめるといふ見透しといふよりむしろ、はや一步をふみ出した。またこれまで日常雨を霰を手にうけたり躰をぬらしたりしたやうな何でもないことよりも、もっと激しく、生体が宇宙線に昼夜間断なく放射されてゐることも気づかれた。それがどれだけの生体に影響するかどうかは測定できないが、直接間接に人類生類は創生以来、不可測の宇宙線に操られてきた人形のやうにも思へてくる。然し今それらの諸制約を自覺し、一歩々々、科学と技術の触手を、大コスモス、小コスモスの中間に於て伸ばしつゝあるものは、確かに超コスモスの人類（その中枢的精神）である。そしてまたかうもいへ換へよう。大小コスモスの客体をふまえた超コスモスの主体、（客体的主体）は、主体的客体に転換する世紀に入ったとも。又は、「超コスモスが大小コスモスを体系化する時運」とも。

（七）、いま別に文化科学の面から考へるとなほ切実に体系の理念を明かにできまいか。文化科学一般は、当然人類

が自然に、（無意識無自覚的から）形成し來つたその時空にわたる研究であらうから、それ／＼の分野に自づと系列を形成する。どうともみればみられるとはいへ、その深い内面性には確乎として動かすべからざるもの、實在的にその時代社会にその人が行動した主体性が存する。その限り客体的主体・主体的客体の相関し相克する、その全一の体系は實在する。勿論觀念・理念的にである。

ひろく時代といひ社会といひ、みな人類の文化体系にそれ／＼の地点を占めてゐる。個人の哲学体系はもとより、たとひ概念的には不明確ながらも、その信念思想教義等も、群団や学派も同様。一般社会・民族乃至諸民族と及びその文化圏や歴史時代区劃などについても、すでに研究者自身の意識内に体系的な考へ方が根底にあつての結果であるし、ふかく考へればその根底にある体系的な考へ方といふのは、すでに歴史社会の現實的實在のイデーを対象としてゐるのである。対象のイデーは、現實的實在に即して対応してゐる。そしてその實在は今の我々主体の現實にまで生き／＼とつながつてゐるものではないか。文化科学のみならず、自然科学も亦、対象は一往はたしかに純客体とみなされるにしても、その實際研究は、主体の体系化的機能に外ならぬといへよう。高速度に進展やまない人類主体の体系化的活動が文化一般であるといへよう。文化科学も社会科学も自然科学も、文化・技術一般、人類の営為するすべては実に人類主体の組織化・体系化的機能なのではあるまいか。もとよりたゞ主体がはたらくといふ一方的能動ではなく、主体の中核的靈妙な体系、体系中の体系といふべき、超コスモスこそ、客體環境一般とのかかはりあり・はたらかきあひの連鎖反応・相互映写をなして群より個へ・個より群へ、多方面な進展、工作発見發明の形成を哲學的理論で弁証法的ともいへようが、この相互交渉の意味を抽象局限した遊戯を最も通俗的一例として囲碁を挙げよう。即ちお互五分々々の敵に対して虚々実々の手を下して、時空の全局面を充実にいく。そこに相互の個性や運命を孕み、

展開して最後の勝負の局を結ぶのである。正に、はじめは無記の白紙的全面は両者の永い間のルールにおける経験的
打算と個性は、はげしい斗志の尖兵の一石となつていくとき、自づからにその時の両者の人格体系をからみあはした
系譜を刻みつける。また名もない草木が、種子・発芽生長開花結実の展開は、凡そ一年に二・三・四の季節を通して
くりかへされ、一年で円環的に完了するものもあらうし、二・三年乃至数十年で始めて開花結実するもあらう。而も
数十百千年の巨樹にいたつては、横断面にうるはしい年輪をみせる。そこに発芽以来の主体客体の育成交渉の過程を
正直に物語つてゐることは誰しも知つてゐる。

(八)、今やわれ／＼は個人民族人類等の文化史を通して、大小コスモスに直接対決し來つた、体系的年輪・構造を
我々人生觀のうちに、とり入れねばならぬのではなからうか。今日のいはゆる世界觀・宇宙觀が、幾億年といふ悠久
の時代をふまえ、光年単位の巨大な空間に未測のエネルギー線を浴びてゐることに気づかれてゐるが、実はそれは本
来の個体々系に組み織りなされてきてゐるのである。人類の自覚意識熾烈な創造意欲は、精密強力な機械的組織力を
以て、たくましく、大宇宙の時代と世界に一步ふみ出したのである。さて、こゝに、奇怪なことが起つた。人類の名
に於て、

「われ／＼はどこへ往くのか」といふ問ひである。世紀を蔽うた眩めく光茫のもとに、底しれぬ不安恐怖の影をま
とうて、市井庶民の胸そこに切実にうづいてゐる問ひである。

こゝに於て我々は最初の個体系の中核にもどらう。そして考へ直さう。今日の文化は一面物質的文化とも称される
やうに。大小コスモスに通じた、時間空間とエネルギーの科学と技術とを主軸とした体系化であつた。そういふイミ
の外化である。之に対して今内化の逆方向に、自己自身の在り方の方向を逆限定していく。もと／＼超コスモスの性

格は、外化への微妙な機能を發揮したが、内化への道は歴史的潮流から逸れて来たことも否めまい。それを自覚し内化への道を辿ることは、あるイミで新中世主義・後向きの方角・反歴史主義ともいはれよう。が然しどういはいはれようとも、果して之でいゝのか。これまでの社会が有機体であるかどうかといふ説は且くをくとして、全人類の世界が、たゞ一の運命共同体として、絶対的危機の地点に立たされたことはたしかである。永い間つゞけられてこゝまで来た試行錯誤は今や全く、一步の錯誤が、さらに再び試行することさへ許されない時点に到つたのである。この危い絶対絶命の時空の交点に喚ぶ人類全体の叫喚を耳にしない人間があるだらうか。そのとき新中世でも新太古でも、新しい神話でも新創生紀でも、すなほに謙虚によみかつ考へまたは創作していくべきだ。古聖の教学は、さう氣づくのを待ち望んで二・三千年を経過し来つてゐたのではなからうか。

(九)、超コスモスとは仮りにこゝで靈性とよびかへてをく。それは確かに今日の外化的文化を生んだ、その機能的性格は客観化であらう。それはそのまゝ一種の超越的性格をもつ。それはまた反対に主観化の方角へ超越するとは、勝義のイミで道德律倫理宗教へのそれではなからうか。かうたゞ規定し去ることは今ひかえてをくとして、最も人間的良識水準に教網を投げられた釈尊の教をとつてみよう。原始仏教の旗印としての三法印は、諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜だといはれる。その第一・二項は現実には普遍妥当してゐる真理である。そう第一・二項を体得することは単に絶望的にあきらめることではない。むしろ之を跳躍板として、八正道をふみ、涅槃に至るべきを宣言し主張し、懇切に教導されたのであることは今さらいふまでもない。生ずる者は必ず死す。生老病死の個体の運命は、すでに与へられた必然の法則であり乍ら、之をよく超越するの大道を示し導かれた。内在しつゝ超越せんとする、靈性の万人当然の契機に点火されたのである。焰々之がもえさかり、大乘仏教の法輪転は、絶対一乗の天日として光被するに至つ

た。即ち人類叡智の極を尽してもなほ不可測の、時空を包みつゝその微塵に内在して、教化やむなき本仏久遠の教化体系を、今こそすぐれた科学技術の光で見直さうとする。

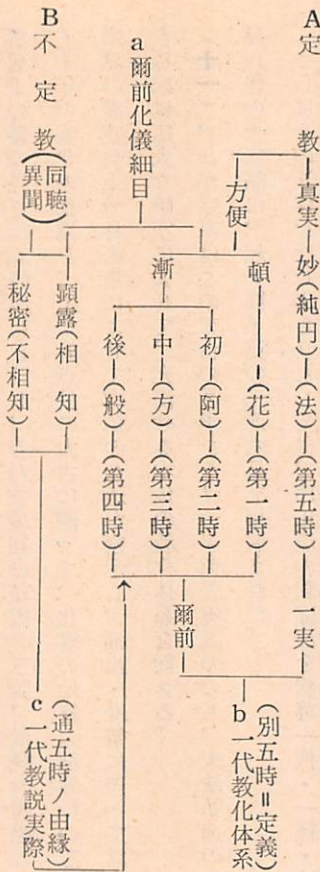
(十)、教といはれるものは、もとく成人の幼者に、聖賢の凡庶に伸ばされた導きの言葉であるとされてゐる。初は行儀や作法を手がかりとしてしつけ、漸次一往処世の秩序へと訓練しつゝ、内心の深みに徹して、世俗にあって一壺の水、一握の食に天を楽む底の境地に到らしめんとする。無常・苦難・逆境に処して悠久の大義に生きるところ、主觀的超越の立場から治国平天下の公道・政道を指示し、全人類はどこへ行くべきかをも教へるであらう。

仏教の初級といはれる小乗教もたしかに人生の根本的宿命から解脱することをまづ目標としてゐる。大乘教での厭離穢土欣求淨土、また基教・儒教等もそれく、ニュアンスや具象的な構造は違ふが、それらの信条体系は、主觀的超越性をもつ。といふのは、我々個体系の心情にはそうした超越性的モチーフを内在せしめてゐるから、あらゆる道徳・宗教がひとしくそこに狙ひをつけてゐる所以。この個の全機性は極大極小の客体に時空に制約されつゝ超えようとしてゐる限り、すぐれた教家は之をどう捉へて教を施されたか。その点、仏教では、四悉檀の、世界の現実の主体・客体的事情を顧慮して人々に応同妥当する(歡喜益)、また個性の善の方面を生かし伸ばす為人(生善)、またその惡の面は矯正対治する対治(破惡)、かくて漸次に歪みを直し、汚や曇を除いて、その分々にまことの道理をさとしめる第一義(入理)、といふ四悉による四益は、通誠偈の大綱にも合致しよう。仏教がごく平俗正當な教としての在り方といへよう。四諦の法門は、世・出の因果体系で、八正道は修道体系、十二縁起は、生類一般の生死輪回の円環体系とともに、現実の主体内外が法眼淨に映された、觀法内容ともならう。三学は修道一般の重層構造、六度は自行・化他の諸条件。これらの根幹から技葉末梢の道品・八万四千の法門は展開される。經律論の三藏は大小幾千卷

の老大な典籍として産出されながら、一仏一代の教説を出でない。そうとせば、果して仏教は雲煙かなたにかすむ大洋を望むが如く、否支離滅裂、矛盾撞着の狂瀾怒濤の実状をばどう解すべきか。即ち体系としての仏教の問題ではあるまいか。之をば仏の眞の御精神（大慈悲と大智慧）から、鮮やかに裁き、統一しすべてがみな活かされたのが法花経である。その法花経の開頭統一性を教学的に樹立されたのが天台の教判である。こゝに今更いふまでもなからうが、天台がすぐれた仏教学者であるから、巧妙に組織し、体系化したといへば、一往さういへようが、実はむしろ法花経にそういう体系が本来在ったのを発見したのであると信ずる。ではそう信じたらいいとはいはれ、ばそれまでのことながら、そう信じなくてはならぬ、そうみなくては、全仏教そのものの生きた姿も性質も生命も失はれてしまう、そういう体系であるから。そこを強調するところに、天台法華宗の宗たる所以も、法華経の諸経中王たるの意味も、仏教が大覚世尊の教たる価値も見出されるのではあるまいか。この点は現代の一般学者から種々の難点も出されようが、之が単に信仰の立場からいふのではなしに、学的に、教学的に、体系といふアプリアーから立てられ得ようといふのである。即ち仏意がはたらくとき当然体系的である。従て一代の諸経すべて、この見地からこそ目的の構造をもつ体系を見出す。即ち手段と目的、方便・真実、前権後実は一代を貫いてゐる。その方便に頓・漸あり、漸に初中後あり、かくて一代五時の當為的イデーが展開する。之は体系教判の定型で仏意を顕はす、別の五時とする。實際は仏の教化は対機説法で、頓・漸の内容はかなり前後交錯するであらう。之は仏の化用の自由さを現はすもので、通の五時とする。その間も必ず目的に別の五時の定型性は通五時を貫通してゐることは勿論である。今日仏教經典の科学的考証から、大乘非仏説・五時無根説などによって天台教学が根底から、くづれたやうに憂へる者もあらうが、よろしく大局的に考へ、天台の立説をすなほによみとることが大切であらう。今通別五時の眞意を明めるとともに、化儀四教

の構造からも考へてみる。化儀はいふまでもなく、仏の説化の実際的方法である。総じて四悉檀の因縁によるがそれでも万差の機根には、大小高低浅深の教説が、定則通りの理解や行証をもたらさない場合が甚だ多い。之を不定教といふ。その中でも、会座の人々が互に知り合うてゐるときと、(顕露不定) 全く知られぬ秘密のとき、(秘密不定) とがある。さきの頓・漸の化儀と合せて四教とする。いづれも、爾前権教における調熟のやむを得ない仕儀なのである。

こゝに八教撰不や、頓・漸・不定等を併せ考へて、私に次の図を作つてみる。



Aは、仏意による一代教化体系が五時に開展する次第、Bは機情に随つての實際化用であるが、これ(B)だけでは収集つかぬ雜亂仏教に墮す。A(別五時)によって開顯されて始めて教化が完うする。機根の万差を調熟する方便に頓・漸の定式と不定の顯・秘の化儀とを併せて、之を化儀の細目、四教とする(a)。爾前四時にわたり通五時の由縁たる所(c)。それ故にbの別五時の各に年限を附定するのは、やはり諸経自らにさう説いてゐる傍証もあ

るが、大概についてのことである。実際に諸經の説時・成立年代には諸説の出るのは妨げないし、むしろ当然であらう。要はA（仏意の教化理念の体系Ⅱ定式）の定教と、B（機情に対する教化實際の儀式Ⅱ化用）の不定教との異同兼合をよく弁ふべきである。

之を天台は法花・爾前の相違の本質を三種教相とて、第一根性融不に弁じて開三顕一・開權顕実といひ、さらに長者窮子の譬で具さに五時次第を証し、兼ねて最初の花嚴の三照、最後の涅槃の五味で傍証する。第二教相では、一代五十年の教化の起原を、三千塵点劫の太古に溯って、化導の始終（種熟脱の三益）を明され、第三教相には、まづ宝塔品の虚空會上分身来集によせて本仏の久遠を密示し、涌出・寿量に至って露堂々、師弟の遠近を説く。即ち比類なき巧説は広大な時空によせて、充滿せる本仏の教化体系を顕さる。

（十一）、わが宗祖はこの天台の教学をうけつぎ色説実証ののち、末法弘通の大事を明確に本經の中に、迹門正宗八品以後の十三品に、起・顕・竟の三節六品を指摘された。

さらにその法体を詮じ出さうとしては、序正流の釈經法を釈尊一代・一經・迹・本・法界にかけて五重三段を以て掲げ、さらに究竟の正宗の一品二半の法体を在脱末種に異同を対弁し、本因本果の本法・本仏・本化の秘法を示さる。誠に雄大深遠の極致は、「所有ノ眞底、弥勒ノ識ルトコロニ非ザル」所以であらう。

だがこの大法を實際に弘通するの用意についても並々ならぬものがある。こゝに我々が必死の重点ををかなければ現実主体が生きようも生かされようもない。まづわれ／＼不可思議の人間はたゞ一個の体系ながら、本来に超コスモスの靈性を内在してゐるものである。だからこそ機といへよう。そも／＼教化対象を機といはうとするその教は、正にそこに非常な教の特質を自覚してゐると考へねばなるまい。それこそ前述の全仏教に外ならぬ。

この機は前述六〇九の如く、単なる一個体ではなく、大小コスモスの時空・主体客体を地盤にした個であるからに機は必ず幽久な時代と広汎な社会的存在である。そこを見究めて対象とするのではないならば、眞の対機説法ともいへないであらう。またかうした時国をせ負うた機は、内面、靈性的であるからに、いつからともいへない永恒の昔から、あらゆる場所事情に即して、ある必要性から或は合理的にか神秘的にか、教が超越性的主体にはたらきかけて來てゐる。その永い過程には進歩・保守の進退緩急や停滞はありながら、大よそのその方向は、いはゞ理想への進化、理想主義的であるといへる。従つてこれから教を弘めようとするものは必ず、教法流布の先後を考へて、進歩主義的に、これまでのものより、より一層深い強いすぐれた教法をとらねばならぬ。その選ぶべき基準はいふまでもなく、公正な教判、(教としての体系、仏教々主の仏の眞意に本づく体系、別五時、教理の浅深は化法四教に關連する)等に本づくべきである。念のために一言せば教判とは決して、各自の立場や私意による解釈や、それを本としたそこに理由づけや根拠づけんがための教判や体系ではなくして、そうみななくてはならぬ、仏御自身の究竟目的實現の体系、理念としての實在体系である。

なほ機・時・国の三は、実は分析もできぬ、綜合も無用な現実一般の全一体なのであるが、便宜上の三面の觀方なのである。それによつて周到深刻に生きた現實的靈性をつかむべき用意とか方法とかといつてもよい。その生きた靈性的現實を与件として、これまで何らかの幾たびの教の洗礼・陶冶をうけ來つた實際効果(正邪信誘)を認容し、その進化系列の、ある段階を認知し、いかなる教法が要請されるかの要件が出る。之に應じてのいはゞ時国相應の教法が応件として始めて弘通され得る。

この教・機・時・国・序の五綱こそ、眞の仏法弘通者の必須の資格とするといふ。

わが宗祖の立教は、この実践的教判から結帛されたものである。

(十二)、いふまでもないが、宗学は、特に純粹宗学は、以上のやうな意味に於いて、体系としての宗学でなくてはならぬと思ふ。

実は題目の一乗・折伏主義の立教が、いかにはたらいたか、いかに実証されたか、その行と証とが相互に対決・相発し、相照して行つたか。即ち宗祖一代の行実・教化・著作・内証等の諸体系が高次に綜合され展開されて、なほ万年の外、全世界に光被すべき所以の本質体系が、我々に自覚されて来るさういふ教学でなければならぬ。それが宗祖の法身としての精神・生命が、今の宇宙時代によみがへる契機であると思ふ。

(昭和卅二、十一、廿八)

日蓮聖人に於ける現生利益の問題

上 田 本 昌

—

最近の新興宗教諸団体に於いては、現生利益の問題が極めて重要な位置をしめてゐる。其の実態は幼稚であり、又迷信的な場合も少なくないのであるが、大戦後既に十余年を経て、人心の落着きを取りもどした今日に於ても、依然として既成宗教を凌ぐが如き勢力をもつて、一般大衆をひきつけてゐることは事実である。これは大衆が過去とか未來とかを求めようとする漠然とした心理に反して、次第に現世に中心を置いて物を考えようとする傾向が強くなつて行つた為であり、此の大衆の心にマッチしたのが即ち新興宗教である。

従つて新興宗教にとつて現生利益は唯一のものであり、若し現生利益を抜き去つたら新興宗教は存在することが困難になるであろうと云つて、敢て過言ではないと思う。其の一つの現れとしては、彼等に依つて刊行されてゐる新聞・雑誌、及び法話（座）等の内容は其のほとんどが、病氣を中心としてあらゆる災害から難をまぬがれた体験談によつて大部分が占められてゐることである。又更に進んでは貧困であつた生活状況が、忽にして裕福に転向して行つたと云う種のものであり、此等の現世に於ける眼前の利益を旗印として、大衆の心に根強く食い込んで行つたのであ

る。これは現世のすべてに失望し切つてゐた大衆にとつては、非常な魅力であつたに違ひない。然も此等新興宗教の主なもの、本宗と關係を持つものが多くのであり、何れも日蓮聖人を立て法華經を誦誦するところの団体である。そこで、是れより日蓮聖人は果して此の「現生利益」の問題を、どのように取扱はれておられるのであろうか、と云うことに就いてこれを御遺文の上から觀察して行こうとするのであるが、然しそれに先き立つて「現世」が如何なる位置にあるかの觀察を試みよう。

二

仏教の目的とするところは云うまでもなく、仏に成ることをもつて最高のものとしてゐる。即ち信仰に依る利益の究極も又そこに在るのであるが、此の見方については尚大別して二つの立場が古來から主張されてゐる。其の一は現世を穢土苦界として、此土では修行が困難なるが故に、弥陀の願力に依つて淨土往生を求め、そこで成仏の修行を行はうとする考えのものと、又もう一つは逆に此の現実の世界に於て、仏への直道たる法華の經力に依つて頓に仏身を成就しようとする考えのものとである。然して、前者は念仏による淨土往生の思想であり、現世を否定するニヒリズムにして、現実遠離の建前であるのに対し、後者は娑婆即寂光の思想に立脚して、あくまで現世に中心を置き、即身成仏をもつて其の目標としてゐるところのものである。同じく成仏と云うところに最高の目的を持ちながら、此のように二つの異つた考え方が在り古來から其の間の優劣がやかましく競はれて來たのであるが、而し究極の目的を來世に持越さずして、現実の上を実現しようとする後者の立場の方が一步優先であり、且つ仏教本来の在り方は、前者よりもむしろ後者の方に、より深い意義を持つものであることは、釈尊の生涯に照し合せて見ても明らかである。(註1)

然して、日蓮聖人の出世せられた当時の仏教界は、阿弥陀信仰が盛んに流布してをり、「日本国の王臣一同の念仏を称え」てゐた時代であつた。此の時に忽然として法華信仰による即身成仏の思想を展開せられたのは宗祖唯一人であつたのである。即ち袋が穢いからと言って中の黄金を捨てるわけには行かないのであり、宗祖は最初から現世に重きを置いて、当時の国土が天変地天・飢饉疫癘などに困り、穢土と化して民衆の苦痛日々を増大し、遂には国が將に滅亡しようとするに及んで、其の原因を究明して立正安国論を幕府に献白し、以て国家の安穩を計り、娑婆即寂光の理想実現にあてられたのである。所謂、來世の成仏を予約することに終始せる宗教を排斥し、先づ現世の国土を救済して、大衆に得益せしむべきであることを主張され、それには即身成仏の教法たる法華の信仰以外には直接の方法は無いとし、此処から忍難弘經の生涯が始められたのである。まことに宗祖の娑婆即寂光説は、浄土仏教のペシミズムによつて否定された現実世界の意義を回復した点に於て、すぐれたものと言はなければならぬ。

さて、以上のことから宗祖の宗教に於ては「現世」と云う事柄が、其の根底に在つて極めて重要な意義を持つものであることを、一応考慮に入れて、これより現生利益の問題を考察してみよう。

三

釈尊が法華經に於て、末法で此の經を受持するものを讚美し、弘經の土を募り、其の功德の甚深なることを強調してゐる如く、宗祖もまた此の法華經（特に題目）を信受する者の功德得益を述べる点に常に中心が置かれてゐる。例へば宗祖の初期に属する撰述たる聖愚問答鈔に因ると、

只南無妙法蓮華經とだにも唱へ奉らば、滅せぬ罪や有べき、來らぬ福や有べき、真実也。甚深也。是を信受すべ

し。(三八六)

と説かれてをり、総て八萬の法蔵も法華經の一部八卷もみな釈尊が神力品に於て結要付囑せられた法体たる妙法五字を顕説する為のものであるとして、其の受持の功德に及んでゐるのである。即ち「滅せぬ罪や有べき、來らぬ福(さいはひ)や有べき」の文の中で、初めの「滅罪」は過去の罪障が現在に於て消滅すると云うのであり、後の「來福」は未來に予定された「さいはひ」を現在に招來すると云うのであって、何れも過去・未來の因果をしてこれを現在の上に得益せしめようとする意圖のあることが知れるのであり、此処に「現世」を中心とする宗祖の宗教に於ける特色の一端を窺うことが出来ると同時に、既に此の問題は初期の頃から一貫した思想として宗祖の内に存在した物と思はれるのである。又更に此の間の事情を明確にした御書に上野尼御前御返事があるが、それに依ると妙法と蓮華との關係を述べる段に於て

蓮華と申、花は葉と花と同時也。一切經の功德は先に善根を作て後に仏とは成と説。かゝる故に不定也。法華經と申、は手に取れば其の手やがて仏に成り、口に唱ふれば其口即仏也。(一、八九〇)

と説いて蓮華の花実同時なるが如くに、法華經を受持する者は因果同時にして、直に仏果を成ずるのである。即ち一般に考えられてゐる如くに、先づ現實に於て行因を修し了つて後に當來の世に赴き、そこで初めて仏果を成ずると云う來世欣求的なものではなくて、手に取れば其の手が、口に唱ふれば其の口が『即仏』となると云うのであるから、特に來世を期待する必要は全く無いわけである。即仏とは此の場合、現實の身上に即して其のまゝ仏を成ずると云うことであり、此の意味からすれば「無作の仏」と云うことゝ等しいわけであつて、所謂、即身成仏門につながるどころの現生を尊重する所以が此処にあると云える。若し然らば、祖文の如く前因後果の淨土門につながる諸經の

立場にたつ時は仏果は「かゝる故に不定也」として、因の種子がいつも必ず大花を開き結実するとは限らない旨を明かにし、是れに反して花実同時の蓮華に在っては、仏果は決定して無有疑なることを主張せられてゐるのである。故に弘安元年七月に同じく女性である妙法尼御前に宛て出された祖書には、妙法尼が法華經について不審の点を尋ねて来たのに対し、それに答えられて

此經の題目は習と誦と事なくして大なる善根にて候。悪人も女人も畜生も地獄の衆生も十界ともに即身成仏と説カれて候（一、五二八）

とあって、即ち題目の大なる「善根」とするところは、相対的な善悪・仏凡を超越した絶対的な十界皆成にあるのであって、而も此の場合には十界の当体に即してそのまゝの姿に仏果を成ずるのである。所謂、即身にして、これは「未來に」と云うのではなく、「現実

に即して」と云う謂に外ならない。故に右の文に先き立って題目が法華經一部の肝心であることを明らかにし、更に「朝夕御唱候はゞ正しく法華經一部を真誦にあそばすにて候」（註2）と説かれてゐるのである。これは即ち唱題成仏の基本とするところであつて、宗祖に依れば題目を三業に唱ふれば其の身三業の成仏にして、一遍唱ふれば一遍の仏、三遍唱ふれば三遍の仏であつて、乃至百遍千遍唱ふれば百遍千遍の仏であり、朝夕唱ふれば朝夕仏を成ずるとなすのである。而して三業不退に受持の一行を修することに因り、遂には仏果不退の位に到達することを得ると云う理が成立するのである。

四

斯くして宗祖の現實に中心を置く即身成仏の法門は、常念常作の唱題受持に因るものであつて、時々刻々の得益を

意味するものである。これは宗祖が三世に於ける利益の中で『成仏』を唯一の目標となし、是れ以外の得益はすべて無益であるとして、「日蓮は今生に願ひなし、たゞ仏にならんと願ふばかりなり」（註3）と述べられている如く、仏にならんと欲する以外に他の利益を敢えて求めようとはせられなかつたのであって、「自他共に救はれんがため」の求道と救済の爲のものであつたのである。即ち今生に於て仏の守護を蒙り、来世に於て得益すると云う消極的な利益に対して、其の来世の得益（仏果）を今生に成就せしめようとした積極的な態度に、宗祖の宗教の特徴が在ると云えるのであり、たゞ仏にならんと欲ふ以外には、今世に於て他の何物をも欲しないと云う所以がこゝに存するのである。

また宗祖は国土についても此の現生の国土の上に、そのまゝ仏国土を建設しようとする娑婆即寂光の法門に中心を置かれてゐるのであり、例えば弘安四年の南条兵衛七郎殿御返事によると

かゝる不思議なる法華經の行者の住処なれば、いかでか靈山淨土に劣るべき。法妙なるが故に人貴し。人貴きが故に所尊シ。と申スは是也。神力品ニ云ク、若於林中若於樹下若於僧坊、乃至而般涅槃云云。此砌に望まん輩は無始の罪障忽に消滅し、三業の悪転じて三徳を成ぜん。（一、八八四）

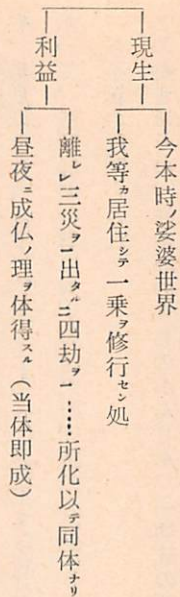
と説かれてゐる如く、法華經の行者の住する処であれば、たとえ何処であっても靈山淨土に劣らない尊貴の場所となし、而も此処に住する輩は、皆無始の罪障を消滅して、三悪を三徳に転向することを得ると云うのである。つまり正報・依執共に現生に在つて仏果を体得するのであって、換言すれば「我等が居住して一乗を修行せん処は何れの処にても候へ、常寂光の都たるべし。我等が弟子檀那とならん人は一步を行かずして天竺の靈山を見、本有の寂光土へ昼夜に往復し給ふ事、うれしいとも申ス計り無し」（註4）と云うことであつて現生を一步も出ずして昼夜に靈山往詣

をなすと云うのであるから、これは前述の朝夕題目を唱ふれば、朝夕仏を成ずると云うのと同一の意であらう。つまり、宗祖は、煩惱や罪悪の世間の中に、人生至上の目的や救済を發見しようとする、現実肯定の人生觀と世界觀とを持ってをられたのである。

依之觀是、宗祖の現生に於ける利益の中心は依正同時の成仏に在るのであるが、其の在り方は「大事の法門をば昼夜に沙汰し、成仏の理をば時々刻々にあちはう」（註5）のであって、所謂、此処で云う大事の法門とは法華經の題目受持を指すのであり、成仏の理とは現生を離れず吾々の当体に即して仏果を得るの理を意味し、其の理を時々刻々にあちはう体得すると云うのである。故に本尊鈔には

今本時娑婆世界離三災一出三四劫常住淨土。仏既過去不滅未來不生。所化以同體。（七一二）

とあり、此処に宗祖の現生利益に於ける究極を窺うことが出来るのである。



五

如是、当体即成が現生利益の究極ではあるが、此れについて重要な問題として「守護」と云う事がある。即ち宗祖の現生利益に於ては上述の如く、「仏になる」ことが無上唯一の問題としてとり挙げられてゐるのであるが、これに

附随した問題で等閑にふすことの出来ないのが、現生に於ける「守護の利益」である。この問題は特に新興宗教にとつては不可欠のものであつて、是れに中心が置かれてゐるのであるが、宗祖の場合はあくまで「仏になる」ことの附随した問題として扱はれてゐるのである。即ち先づ開目抄には

法華經をだにも信仰したる行者ならば（諸天）すて給ふべからず。譬へば幼稚の父母をのる、父母これをするや。梟鳥母を食ふ、母これをすてず。乃至畜生すら猶かくのごとし。大聖法華經の行者を捨ッべしや。（五六三）

とあつて、法華經の行者に対する諸天の守護の必定なることを明かし、更に建治元年八月妙心尼に宛てられた御書には、曼荼羅の説明をされて

この御まほりは、法華經のうちのかんじん、一切經のげんもく（眼目）にて候。たとへば、天には日月、地には大王、人には心、たからの中には如意宝珠のたま、いえにははしらのやうなる事にて候。このまんだら（曼荼羅）を身にたもちぬれば、王を武士のまほる（守）がごとく、子ををやのあいするが如く、乃至一切の仏神等のあつまりまほり昼夜にかげの如くまほらせ給ふ法にて候。（一、一〇五）

と述べられてをり、曼荼羅を「まもり本尊」の意として、法華經守護の一切の仏神が来集して昼夜不斷に守り給うと云うのであるから、現生に於ける守護の利益の如何に甚深であるかが窺えるであらう。而も此の利益は難行道を修して後で得られると云うのではなく、末法の今時に法華經の題目を受持しさえすれば、所謂、法華信仰の徒たる者は直にかゝる守護の得益を蒙ることが可能であるとすのである。故に「行者は必々不実なりとも、智慧はをろかなりとも、身は不浄なりとも、戒徳は備へずとも南無妙法蓮華經と申さは必々守護し給べし。袋きたなしとて金を捨る事なかれ」（註6）とある如くであつて、其の身は必ずしも忠実聰明であり清浄にして戒律堅固でなくとも、妙法受

持の功德に因って諸天の守護は必定であると為すのである。而して是れを更に明確に表示せられたのが、所謂本尊抄に於ける

守ニ護ニ此人一大周公撰ニ扶成王一四皓待ニ奉惠帝一不レ異者也。(七二〇)

の文にして、此処で云う「此人」とは「末代幼稚」のことであり、前の御書の「行者」に当る言葉であつて、結局は今時に於ける法華信仰の徒を指し、広く一般を名づけたのであると思う。

さて、次にもう一つの現生利益について考察するに、それは法華經の行者を供養することに依つて得られる利益である。これは先きの受持に因る「守護」の利益よりも、些か積極性を持つものであり、法師品には仏滅後には是の經を受持する者の功德を讚歎して

有レ人求ニ仏道一而於ニ一劫中一合掌在ニ我前一以ニ無數偈一讚。由ニ是讚仏一故得ニ無量功德一。歎ニ美持經者一其福復過レ彼。

と説かれてをり、宗祖は此の經文を解説されて「一劫が間教主釈尊を供養し奉るよるも、末代の浅智なる法華經の行者の、上下萬人にあだまれて餓死すべき比丘等を供養せん功德は勝るべし」(註8)として、当時の上下萬民からあだまれし宗祖にとつては、將に此の一文は当身の問題としても考へられたことであらう。所謂、無量劫の間に數多の諸仏をして無数の財を用い、供養讚歎するよりは濁世の法華經の行者を供養した方が其の福復彼に過ぐると云うのである。而も是れは又松野殿御書に依ると

此の法華經並に行者を用ひずして、身をそんじ、家をうしない、国をほろぼす人々、月支・震旦に其数をしらす……行者をにくむ国あれば……いくさをこり他国より其国を破るべしと見へて候。(一、一四二)

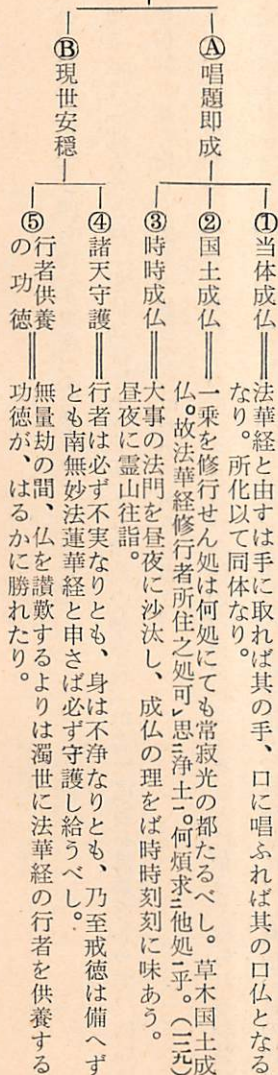
とあるに依つて判る如く、逆に行者をにくんだ場合には、單に其の功德を失うと云うにとゞまらず、身を損じ、家を

無くして遂には内乱外攻を招来し、国家をも滅びると云うのであるから、個人の利害だけではなく国家・社会に迄影響を及ぼすことになるのである。つまり行者を供養する功德の甚深であるのに比例して、行者を謗った場合の罪果も又甚深であるのであり、以て此の問題が如何に重く視られてゐるかゞ知れよう。而も宗祖は開宗以來値はれた幾多の迫害と、正嘉元年の大地震・翌二年の大風雨等の天変地天とを回顧されて、これを仏使として末法に妙法を流布せんとする本化の行者を謗った為に起つたものであるとして撰時抄には

日蓮は閻浮第一の法華經の行者なり。此をそしり此をあたむ人を結構せん人は閻浮第一の大難にあうべし。これは日本国をふりゆるがす正嘉の大地震、一天を罰する文永の大彗星等なり。(一、〇一九)

と明らかに現生の天変地天は悉く法華の行者(特に爰では宗祖自身)を迫害する為に「当世日本国は一切衆生」は、かゝる大難を蒙るのであるとし、仏使としての本化の自覚に立つて此の言明がなされてゐるのであり、將に宗祖当身の問題として取り扱はれてゐることが知れ得るのである。

現在利益



以上の所論をまとめて見ると、大体右の図の如くなるのであるが、此の中で①の系列は、『仏にならんと願う以外に更に願なし』とする宗祖の願う利益得果の究極にして、蓋し仏教の根本問題とするところである。また②の系列は①に因つて必然的に派生されるのであつて、謂はば附随した問題として考えることが出来るのである。而し附随とは云え特に③は①と同様に重く視てをり、末法の法華經行者を供養することの功德が如何に他の功德よりも勝れているかと言ふ点に就いては、枚挙にいと間なき程御書の隨所に強調してをられる。次に④は題目受持に因つて諸天の守護を蒙り、現世安穩を期待するのであるが、一般には兎角誤解され勝であつて、特に新興宗教に於ける唯一の目標として掲げられ、やゝもすると迷信的に傾き、或は利己的な解釈がくだされて宗祖本来の意味を失う場合が少なくないのである。つまり④は①の系列に附随するのであつて、④だけが独立して存在しそれが中心目的とする得益ではないのであり、宗祖の場合はいくまで①に中心が置かれてゐるのであることは既に前述せしところである。してみると④に中心を置く現代の新興宗教は、單なる現世利益の信仰を旨とする団体であつて、其の根本たる①を毫毛の軽きに置いてゐるの感が強いのである。もとより②は①によって派生されたものであつて見れば、①を軽くして②の④に重きを置くと言ふのは主伴転倒であつて、恰も水中の月を探ぐるに等しいものと云うべきであらう。所謂、此処に兩者の根本的相違を窺ふことが出来るのであつて、④のみに拘泥し、此れをどこまでも演釈して行こうとする在り方は遂に迷信的「神がかり」となり、宗祖の本意に背くばかりでなく仏教本来の在り方から遠離するものと云える。

次に①の系列について見るならば、先づ①は、現生に於て法華經の題目を受持することによって得られる利益の中

では無上究極のものである。又此の①によって必然的に②の依報国土も娑婆即寂光の土と化し、一步を出ずして仏の国土に住するを得るのである。而も此の即身成仏の理を時時刻刻にあじあうと云うのが③の眼目とする処であって、此処に宗祖の現生に於ける利益の法門の特色が如実に現されてゐるものと思うのである。所謂、①と②の正依二報の成仏は、結極③の「時時刻刻に味あう」と云う在り方で具体的に示されてゐるのである。

斯くして、宗祖に於ける現生利益の問題に就いての一応の考察を試みたのであるが、勿論宗祖は現生ばかりの利益を説かれることにのみ終始したのではなく、後生善処の問題に就いても教示せられてゐるのであるが、本稿に於ては現世を中心を置いたので、後生の問題には此処ではふれないことにしたのであつて、此のため宗祖が後生を軽く扱はれたと云うのでは決してない。娑婆即寂光を主張せられた宗祖は単なる現世主義者ではないのであり、現世や現身の實在を認めると同時に、過去・未来にわたつても其の實在を承認してゐたのである。然し、何れに中心をかけられただか、と云うとやはり宗祖は現世に在つたと云えるのである。それは宗祖が世に出られた当時の宗教界は、上述の如く浄土往生の念仏信仰が風靡してをった時で、後生欣求の思想に左右されていたのである。従つて此のようなベシミズムの盛んな時に出られた宗祖は「現に今生き乍らただ一途に死後の往生のためだけの念仏称名するのだとせば、そも／＼この世の生存の意義は果して何であらうか。この社会現実はいかに苦くとも生きぬいていくだけの価値はないのだらうか。」(註9)と云う根本的・現実的な問題に直面し、其処から出発して一切経を繙き、遂に法華経の信仰に因る唱題即成の法門を掲げるに至つたのである。故に宗祖は後生を求めて一途に往生を念じて現実を離れようとしたのではなく、又逆に、現実の利益のみを目的として諸天の守護を頼み、徒らに奇蹟現象を願つたのでも勿論ない。ただ宗祖がひたすらに求められたのは、今生に於て「仏にならん」と願うことと「諸人をして仏道に入らしめん」と

する大願以外には更に何ものもなかったのである（註10）。同じく『現生』を中心に置きながらも、新興宗教のそれの如く、眼前の利益の為のみあらゆる災難から脱れようとして、敢て根本の問題を軽視する行き方とは大きな懸隔があることをそこに見出すことが出来るであらう。

『註』

① 釈尊の生涯は衆生の救済に中心が置かれたのであって、即ち十九出家より三十成道に至るまで行因を重ね、菩提樹下に在って遂に正覚を成じられたのである。所謂、現生に於て行因得果せられ、衆生に其の範を垂れて同時に八十入滅まで救済の為の教法が説かれたのである。即ち釈尊の根本思想は決して現実生活の否定ではなくして、現実生活をけがし、ゆがめる人間の利己心（欲望・煩惱）の否定であったのである。

② 妙法尼御前御返事 定遺一、五二七

③ 四条金吾殿御返事に云く「日蓮は少（ハカキ）より今生のいのりなし。只仏にならんとをもふ計也。」（定遺一、三八四頁）とあり、更に此の文を守護国家論の「法華經修行者所住之処可レ思_二淨土_一。何煩求_二他処_一乎」（一二九）の文と照合してみると、宗祖は今生に在って只仏となり仏国土を此の世界の中に実現しようとせられたことが窺えるのである。而も宗祖にとって此の問題は究極の理想とするところであったのである。

④ 最蓮房御返事 定遺六二四

⑤ 同 定遺六二四

⑥ 祈禱鈔 定遺六七九

⑦ 大正大藏經 九ノ一ノ三一

⑧ 松野殿御消息 定遺一、一四一

⑨ 日本仏教学会年報 第二十二号 一六六頁（三二・三・二五発行）

⑩ 四条金吾殿御書に云く「一切衆生南無妙法蓮華經と唱ふるより外の遊樂なきなり。乃至、遊樂とは我等が色心

依正ともに一念三千自受用身の仏にあらざるや。法華經を持し奉り外に遊樂はなし。現世安穩・後生善処とは是なり。」(定遺一、一八一頁)とある如くである。而して宗祖の宗教に於ける現生利益の問題は、現実の世界に住しながら徒らに來世のこのみを想い、それを追い求めようとする非現実的なものではなく、又只単に現世の欲望を満足させんが為のものでもない。結極宗祖は法華の信仰に困って、我等が色心依正ともに現実の世界に即して、仏果を成じようとせられたのであり、此処に其の特色が存するものと云えるのである。病災等の諸難からまぬがれ、財福を得ようとする眼前の欲望にのみ基いて行はれる信仰は、如上の意味から考へる時に新興宗教にとっては唯一であり、民衆にとっては非常な魅力であるとしても、果してこれが聖意に叶うものであらうか。(三二・九・一〇)

當於如來余深法中示教利喜について

法華經覺書

望月 淑夫

1

妙法華囑累品の冒頭は釈迦牟尼仏が無量の菩薩摩訶薩に対して、得難き阿耨多羅三藐三菩提の法を付囑することの説示をもって初められている。これは神力品の本化別付囑に対して、総付囑を説いたものである、として考えられていることは周知の通りであるが、今、梵文法華、妙法華と正法華とを比較対照して見るときに氣付き得る点は、この三藐三菩提の法を付囑するという箇所の表現が夫々相異していることである。これを第一の点とするなら、第二の相異箇所は囑累品の中に於ける、若し衆生あって云々と語られる部分である。その他の箇所の相異は法華經讖訳の語句の使用上に由来すると考えられるのに対し、上掲二ヶ所は内容上で異った解釈を生ぜしめる理由を内在せしめてい

るように考えられる。

2

妙法華の囑累品中には次の言葉が語られる。

若有衆生不信受者當於如來余深法中示教利喜^①

これは釈迦牟尼仏が阿耨多羅三藐三菩提の法を付嘱し、此の法を受持、誦、誦し法を弘めることを心掛けなければならない、ということ説いた後の説示である。併し、諸経中の王として取扱われて来た法華経が自らの経中に於て自経の受持誦誦を強調することは当然であるとしても、一切衆生の救済をもつて出発した法華経がその目的のために一仏乘を説き、虚空会の説法を示し、久遠実成の仏を顕現しながらも、何故に当於如来余深法中示教利喜の詞を發しているのであるか、理解し兼ねるところである。若しも法華経が最勝の經典であり、その意味でも一仏乘の大道を歩んで来たものであるなら、法華以外の如来の余の深法なるものは何を意味するか。換言すれば、この言葉は法華経が法華経自身をさして最勝経であり、一乗の大道を歩むものではないこと、を強調しているようには思われまいだろうか。即ち此処に生じて来る疑問は果して法華経は最勝一仏乘の經典ではないのか、ということ、更に、法華経以上に優れた經典が他に存在するのかもしれないことであろう。しかるに法華経以上に優れた經典として、法華経の理想を更に強める所の經典にして妙法華経の余の深法なる言葉に該当すると思われる經典は現存していないところであり、かゝる性質のものに就ての先師の著述の中の文章には全く見られないものであるから第二の疑問は成立せられ難いところである。従つて、此処で残るのは第一の疑問である。

今、試みにこの妙法華の文章と現存の正法華、梵文法華の文章の該當箇所を比較対照してみると次の如くである。
若有二衆生、不信受者。當下於如来余深法中示教利喜、汝等若能如是。則為已報諸仏之恩。

其不信者。当令信樂。当觀群生入干尊法。諸族姓子。能如是者。則知如来之所建立。

ye cāśraddhāḥ sattvās te 'smin dharmā — paryāye samādāpayitavyāḥ — evaṃ yuṣmābhiḥ kula — patrā
stahāgatānāṃ pratīkārah kṛto bhaviṣyati

この三種の法華經に於て明白なように、前半に於て極めて著しい相異が存する。即ち妙法華の當_F於_二如来余深法中_一示教利喜_上という文章は正法華の中に於ては、当令信棄。當觀群生入千尊法と表現されており、更に梵文法華に於ても、te smim dharmā — paryāye samādāpavitavyāḥ であり、te は、tat の男性、複數、主格。asmin は idam の男性、單數、於格。dharmā — paryāye も男性、單數、於格。samādāpavitavyāḥ は sam + ā + √dā であり、dāpaya は催起相、現在語基（与えしむ）itavyāḥ は動形容詞作製上の付加詞であるから、dāpavitavyāḥ は催起相動形容であるから、上掲の文は「彼等はこの法門に於て与えしめらるべし」と訳すことが出来る。この時、彼等というのはその前の asraddhāḥ sattvas を受け継いでいることは明白であるから、信ぜざる人を意味する。従つて信ぜざる人々はこの法門に於て与えらるべし、の文章であつて、何を与えしめるかの直接の説示は見られないけれども、かくの如くすることが如来の報恩であるという点や、或は囑累品の内容から見ると、与えしめるものは阿耨多羅三藐三菩提であることは明白である。このような点からしても此の法門と称せられる dharmā paryāya は法華經であることを理解し得ると考えられるのであるから、正法華梵文法華の中には共に妙法華に見られるような余の深法の中に於て云々の言葉や内容、更に気配すらも見出すことは出来ない。しかし、羅什訳妙法華の原本となつた梵文法華がこれ等三本の中で最古のものであつたと考えられている現状としては、以上の点を比較して見た處で直に法華翻譯上の羅什の誤訳であつたと速断することは出来ないのであるが、これを解き得るには法華經全般にわたつての念密な研究が必要であらう。

そこでとりあえず囑累品は何をしようとしたものであるかを考えてみるとすると、先づ、現存の漢訳法華経では一様にこの品を囑累品と訳し、梵文法華経は *anuparindana* と記している。これは *anu + parin + dana* \sqrt{da} であるから、誰れかに何物かを与える（付囑する）章と読むことが出来るわけであり従って、囑累品の呼称は適切であると云い得る。この付囑の問題は既に布施教授が触れている所であるが、誰れに？は *sarva bodhisattva gaṇa* であり、何を？は *anuttara samyak-sambodhi* である。これは囑累品の付囑であって、別付囑と称せられる神力品の為ニ囑累一故説ニ此経功德ニ云々と上行等の菩薩大衆に語られているのは明白に異っている。即ち、神力品に於ては、誰に？は *Viśiṣṭacāritra-pramukhān bodhisattva mahasattva* であり、何を？は明白ではないがやはり *dharmā paryāya* であろうと思われる。しかし、囑累品に於ては明瞭に付囑すると語られているのに神力品ではかく語られておらない。この両品の相異を正法華の中に見ると、神足行品には仏滅度後。当以懇懃求此經典という文章は見られるのであるが、上行等の菩薩にこの法門を付囑しようとする言葉に該当する意志は見られない。囑累品では合諸菩薩……諸族姓子仏従無数不可計会億百千劫積累造行。乃成無上正真之道。得度無極。故取諸賢安措右掌。奉手下之以為念識、となつておるのであり、梵文法華経も亦 *asya dharmā-paryāyasya parindanaṁ rtham nāna-dharmā-pramukhair*

sarvāṃs tām bodhisattvaṃ piṇḍi-kṛtya……imān aham kula-putrā asaṅkhyeya-kaḷpa-koti-nayuta-sata-sahasra-samudānitām anuttaraṃ samyak-sambodhiṃ yusmākaṃ haṣṭe parindāmy anuparindāmi niksipāmy upaniksipāmi と記されておる。従つて以上の諸本に依つて見るに、神力品に於ては付囑を行つておら

ないという布施教授の説を知ることが出来る。即ち吉蔵の法華義疏の中には、神力品は神力を現じ法を歎じ人を美め弘経を奨励するものとし、更に爾時仏告以下の文を解釈して、法を歎じて修することを勧むとし、為囑累故の以下を奨励を頌したもので、神力品は囑累品の付囑流通を弁ずるものであるのに対して、称歎流通をなすものであると記されている。更に羅什の弟子道生の著、法華經疏の中には

於濁末取信難將付囑法華故先現踰神力令衆喜悅發其奇想遠使十方稱南無婦命於後致信無間然矣^⑤

と記述され、法華を付囑し難き故に神力を現じ衆生をして南無と称えしめたと解せうるので、吉蔵の云う称歎流通の意味に通ずるものであらうと思われる。この両者の考えに対しては智顛、慈恩等の異った解釈——別付囑——が存することは周知の通りであるが、詳細は布施教授の著書を御覧願いたい。

4

かくの如く神力品別付囑の解釈はいささか疑問の存するところであるのに対し、囑累品では一様に付囑を行ったものと解釈している。即ち囑累品の註釈に於て道生は

前説因三時並已付囑義既末周不別立品今明因俱竟^⑦

と記し、更に

今持此經摩頂而付者以理深事大要〇〇惣為是義故立品耳^⑧

と註釈している。この中、二字欠字である為に明確な意味を計り難いけれども、理をもって深事の概要を付囑したのであって、この理由の為に法華経は説かれたものであると解することは曲学垂世の徒であらうか。深事の概要とは法

華經の教えであり、その教えによる証りであるのではないだろうか。証の付嘱は法華經嘱累品初頭に於ける大事である点からしても、それは三藐三菩提を意味するものではあるまいか。即ち如来神力品には次の言葉が見られる。

evam yuṣmabhiḥ karaṇyam asya dharmā—pariyāsaṅgārthe

dharmā—pariyāsaṅgārthe は法門の意義（目的）と訳すべきであろう。法門とは何か、に就ても同品に巧な説明が存する。

vayam api bhagavaṇm imaṃ dharmā—pariyāsaṅgāraṃ saṃprakāśayisyāmas tathagātaṣya

parinirvāsaṅgārthe' ātmabhāvena

如来の涅槃の見られざる自我の個有な形の法門と、そして、この法門に於て一切の仏の最上の存在、神秘なる教説、深妙なる住処を如来は指示せしめんとしたものである。

挙要言之、仮令有人欲了斯經要、悉仏威神普諸仏法、諸世尊界諸仏精進、諸仏閑居諸仏妙力、示現是經^⑨と、正法華に示され妙法華も亦

以要言之、如来一切所有之法、如来一切自在神力、如来一切秘要之藏、神来一切甚深之事、皆於此經宣示顯説と示され、梵文法華亦次の如く記している。

saṃkṣepena kula—putraḥ sarva—buddha—viśabhita sarva—buddha—rahasyaṃ sarva—buddha—

gambhīra—sthānaṃ mayā'smin dharmā—pariyāye deśitam

従ってこれらは、悟りの境地に住する人としての如来の世界を示し、導かんとしたこの法門の目的にそうべく努力しなければならぬとする意味に理解され得るのであり、嘱累品に示された、法華經の受持誦誦広宣に合一する内容の

ものであると考へうる。換言すれば囑累品の意趣は神力品の称歎流通を受け継ぎ、付囑流通に専意が用いられておるといふ。

5

法華經に於て此の法門 *idam dharma paryāya* といふ時、それは法華經自らを指示していることは明白なところであつて、囑累品が阿耨多羅三藐三菩提を付囑することによつて、一切衆生の救済を心掛けたものである点からしても、囑累品中辺の

asīdādhāṅ satvās te śmin dharma—paryāye samādāparyāyah

は、信ぜざる人々、彼等はこの法門に於て与えしめらるべし、と訳さるべきであらう。従つて梵文法華經の中には余の深法の中に於て云々の内容は認められない所であり、正法華經も亦然りということは前記の通りである。併し、上記二本ともその内容判別の上に於て明瞭を欠く点を残していることは否定出来ない。

当勤聴受此要經典。其不信者。当令信樂。

kula—putrāṅām kula—duhitrīṅām cāyaṁ dharma—pyrāyāyah saṁśrāvayitavyah—ye cāśīdādhāṅ

善男子善女人にこの法門を聞かしめんに、と云いながら直ちに、信受せざらん者には……と続けられるからであつて、この点が羅什が異訳を行ひ於如来余深法中と訳出した理由ではなからうか。道生の法華經疏の中にこの箇所就ての説明の見られないのは、禪訳上の意識であると考え得たためではないだろうか。これに対し、文句、義疏、玄贊には夫々註釈が見える。その中文句に示される、余の深法は別教の次第なりとするのがこれ等の註釈の凡てを語るもの、

ようであり、法華經の法門を广泛宣传との意に解していることは明白である。換言すれば一切衆生の救済は法華の思想に於てのみ成立し得るものであることを意味する。従つて当於如来余深法中示教利喜には別段に深い意趣ありとは考えられず、翻譯上の意識であるのではなからうか。――了――

【註訳】

- ①大正 VOL 9 二六二 P五二 下
②” ” 二六三 P一三四 中。
③梵文については荻原本を参照しました。
④大正 法華義疏參証
⑤大正 法華義疏參証
⑥卍字藏經 四十一b上
⑦卍字藏經 四十一b下
⑧” ” 四十一b
⑨大正 VOL q二六三 P一二四 中
⑩大正 VOL q二六二 P五二 上

マックス・ウェーバー (Max Weber) に於ける

「資本主義の精神」の研究

町 田 是 正

一、問題的 視 点

近代西欧の社会史を繙くと「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」と云う有名な問題がある。詳しく云えば、近代社会の発展過程に於て一つの主導的な役割をもつて来た資本主義の精神の誕生に、プロテスタンティズム、特にピューリタニズムの倫理が重要な貢献をなしたと云うにある。この「新教の倫理と資本主義の精神」と云う問題はかなり古くから論究せられ、殊に Max Weber 教授によつて「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904) が発表されて以来、一連の研究史を形造りつゝ現在に及ぶも論争が続けられている。^①

随つて経済史には寧ろ素人である筆者が多くを語る余地はないと思う。併し素人目にも押し止め難い歴史の巨歩と云うか、激流と云うか、そうしたものがまざ／＼と感ぜられるのである。勿論、主題の問題は巨きく深く容易に解明を許さるべき内容ではない。筆者は Weber の上掲書の業績を中心にその精神的性格を二つの立場——解放説と禁欲説——に焦点をしぼり、その特異な用語としての「資本主義の精神」Geist des Kapitalismus の解明につとめ

よらんと思ひ。

① Max Weber の主張は宗教哲学の権威 Ernst Troeltsch によつてその名著 *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912) で神学的立場から明かに肯定されている。併し多くの反論を惹起し F. Raehfahl : *Kalvinismus und Kapitalismus, Internationales Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* (1909) は最初の反論であり、経済史側からも強い反対が起り就中 Werner Sombart : *Der Bourgeois* (1913), Sujo Brentano : *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* (1913) なる反対特別論文の価値ある見解が出されている。この論争は今日に至るも終結してはいない。最近には Ernst Beins, M. James, A. Sayous, H. M. Robertson, 就中 R. H. Tawney : *Religion and the Rise of Capitalism*, (London) 1926 邦訳「宗教と資本主義の興起」(岩波文庫)などもこれを論じている。そしてこれらの論者の立場は如何にあれ Max Weber : *die protestantisch Ethik und der Geist des Kapitalismus* を基点としている。尚、論争史に就て理解を得たいならば、経済学大系 XI 大塚久雄編「資本主義の成立」(河出書房)。梶山力訳「プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の精神」(有斐閣) 大塚久雄訳「同上」(岩波文庫)。「原典経済学」(有斐閣)「経済学研究の栞」(一橋大学)を参考とせられたい。筆者も上掲書を参考文献として使用している。

② 筆者が自身を素人と呼ぶ意味は、法社会学の領域から中国近代史を専攻部門としていたために、広義の立場から専門的労作と云うほどの意味ではない。過去五年來の研究成果を問うたものである。

こゝに資本主義の「精神」と呼ぶところの最良の定式化は、論究過程のうちではじめて、しかも主要な成果として提示されるであろう。さらに研究の問題的視点が(こゝで問題としている) Weber の歴史的現象を分析することが唯一可能な問題的視点であると云うのではない。観点を異にするならば、こゝでも別なものが「本質的」な特徴となつて表われることは一切の歴史的現象と同様である。譬えて謂うならば、資本主義乃至市民社会は略々十六世紀の裡に

發展の本格的態勢を整え、十九世紀に至って完成した容姿を示すに至るのであるが、其の歴史的個体としての基本的性格、就中其の形成過程の個体的特質（所謂初期資本主義）に關しては史學史上、少くとも經濟史學史上、大擲みに云つて二つの極めて對蹠的な把握の仕方を見出すことが出来るのである。^②

①大塚久雄教授「近代歐洲經濟史序説」第二篇參照。

②問題的視点の方法に就てWeder教授は『われわれの觀念にとり本質的なものとしてわれわれに現われてくるもののみが、資本主義の「精神」という觀念の唯一可能な把握でもなければ、またそうである必要もない。これは方法—現實の事象を抽象的な類概念に当てはめるのではなくて、むしろつねにまたどうしても特殊個体的な色合いをもつ具体的な發生的關連としてまとめ上げることを目標とせざるをえない「歴史的觀念構成」の本質に根ざしている』（「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」梶山訳二三頁。大塚訳三八頁岩波文庫）

さて其の一つは、近代西歐の資本主義の發達は人間の感性的な欲求が傳統の倫理的束縛から漸次に解放され、限りなく自己を拡充していく過程に於て倫理的束縛に対する利己主義の自由の、又個人的營利欲の全面的勝利を招来すると云うのであつて、吾々はかゝる把握の仕方を「解放説」と呼ぼう。もっともこゝで、解放説と呼ぶ中にも極めて様々なニュアンスの相違の存する事は勿論であるが、そのなかでの代表的なものは、Lujo Brentano^②であり、とりわけ特異な体系として構成せられたものとして Z. B. Weiner Sombart^③の所説をあげることが出来るであらう。

①こゝで人間の感性的欲求とは經濟史に即して云えば、營利欲 *Erwerbssgier* のこと、若しヤコブ・フツガーによれば「私はまったくちがった考えであり、できるあいだは儲けようと思う」の一語や、Lujo Brentano の慣用する表現に従えば「出来うる限り多額の利潤を獲得せんとする志向」(*Srben nach dem grösstmöglichen*

Gewinn)であり、これを「資本家精神」(kapitalistischer Geist)と呼びつゝ、その系譜的起源を商人的冒險心と個人的な道徳に無関心な氣質のもつ「營利欲」へと連続的に溯つてゆくが如きを云うのである。——ウェーバー前掲書梶山訳一一八頁大塚訳四四頁参照せられたい——

②Lujo Brentano : Die Anfänge des modernen Kapitalismus : Der Wirtschaftende Mensch in der Geschichte : Puritanismus und Kapitalismus ebenda (田中善治郎訳「近世資本主義の起源」収録)

③Z. B. Werner Sombart : Der moderne Kapitalismus : Zweites Buch : Erster Abschnitt : Der Bourgeois :

ところで其の二は、之と対蹠的に近代西欧に於ける資本主義の形成發達は、人間個人の感性的欲求乃至は放縱としての營利欲が「禁欲」的倫理の下に圧殺されてゆく過程だとするのである。①かゝる見解は極めて奇異に映ずるであろうが、論究の過程に於て明にされるであろうから、こゝでは措いて問はない。かゝる把握を吾々は「禁欲説」と呼ぶが、その主張者として所謂ハイデルベルグ学派の Z. B. Ernst Troeltsch ②そして就中 Max Weber を挙げる③ことが出来る。

①禁欲的倫理の問題とするところは、就中 Max Weber が「資本主義の精神」 \searrow Geist \swarrow des Kapitalismus なる語で呼ぶところであつて、その精神的内容は「金錢欲はわれわれの知る歴史とともに古い」金錢欲の衝動のために一切をなげうつかの如き營利でもなく、營利心一般でもない。(前掲大塚訳五三頁)端的に云えば營利の「倫理」であつて營利遂行のためには凡ゆる人間的感性的な欲求を抑えすべてを犠牲としてそれに捧げる禁欲的倫理の態度を指すのであつて、こゝに、吾々は近代西欧に特有な營利の倫理は何故に旧い營利欲とは反対に近代的生産力の建設を主体的に推進する作用を起したであろうか、と云う大きな問題にぶつかるのである。

②Z. B. Ernst Troeltsch : Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen III Kapitel

③Max Weber : Die protestantische Ethik und der \searrow Geist \swarrow des Kapitalismus : Gesammelte Aufsätze zur

近代西歐に於ける資本主義の歴史的特質として、吾々は顯著な利潤追求の性格と老大な生産力の建設を指摘し得るが、營利的性格の故に生産力の拡充が招来せられたのであるか、或はまた、營利的性格にも拘らず生産力の拡充が招来せられたのであるか。(筆者の卑才のためこのような二律背反的な表現では未だ必ずしも正確ではないと思うが、これが誤謬でないことは論究の裡に瞭かとなるであらう) 而して、この營利と生産力との結びつきの仕方如何が何故に吾々にとって重要な問題となるであらうか。

吾々が悠久な世界史の流れを溯源してゆくならば營利が必ずしも近代西歐にのみ特有な現象ではなく、多かれ少かれ凡ゆる地域と時代と共通に見出されるものである。併し、今少しく精密な省察を加えるならば、等しく營利と呼ばれながらも近代西歐のそれが、他の諸地域及び諸時代のそれと著しく異った歴史的性格を具えている事を知るのである。今 Max Weber の特徴的表現を借りるならば、『こゝで「資本主義の精神」という概念を用いるのはこのような独自の意味においてある。^① しかもその場合資本主義とは、いうまでもなく近代資本主義のことである。何故ならば、こゝで論じようとするものが専らそのような西ヨーロッパ及びアメリカの資本主義であることは、問題の立て方に照らして自明なことだからである。「資本主義」は中国にも、インドにも、バビロンにも、また古代にも中世にも存在した。しかし後にみるように、それらの資本主義には右に述べたような独自のエートスが欠けていたのである』^②と云うのである。

つまり資本主義はシナ、インド、バビロンにも古代にも中世にも存在した——以下これを前期的資本主義と呼ぼう^③

——しかし、之等の資本主義は近代西欧の資本主義とその決定的諸特質に於て遠くかけ離れたものであって、吾々は④この決定的な差異を究明することが重要な焦点となるのである。

①こゝで『独自の意味に於て用いられる「資本主義の精神」とは、Weberがフランクリンの教説をもって云うところの、資本主義的企業家の倫理的側面であつて、殊にフランクリンに見られる合法的利潤を職業（使命）として組織的・合理的に追求する精神的態度を「近代資本主義の精神」(Geist der modernen Kapitalismus)と名けるのであつて(前掲梶山訳五〇頁。大塚訳七二頁)その倫理的色彩をもつ生活の原則と云う性格を指すのである。

②前掲梶山力訳二八頁。大塚久雄訳四四頁岩波文庫。

③本文にも論究している如く明かであるが、Weber教授の言葉を借りて説明しておこう。『こゝにいう資本主義とはもちろん西洋 Okzident に独自の近代の合理的経営のそれであつて、中国、インド、バビロン、ギリシヤローマ、フイレンツエから現代に至るまで三千年來世界の各地にみられる高利貸、軍需品調達業者、官職―徴税の請負業者、大商人や大金融業者たちの資本家ではない』Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I Einleitung 筆者も以後これを前期的資本主義、或は Weber の特徴的な慣用語に随つて、賤民資本主義 Paria-Kapitalismus と呼ばうと思ふ。

④Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Vorbemerkung, Sujo Brentano: Die Anfänge des modernen Kapitalismus, in Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte. Henri Pirame: The Stages in the Social History of Capitalism, American Historical Review (1914)

さて、吾々が資本主義の社会的系譜を「かの人類の歴史とともに古い」前期的営利欲に溯源することが出来るとすれば、それは近代に至つて老大な生産力の基礎を打建てたものとして、近代西欧に於ける資本主義の発達は、他ならぬ

「人類の歴史とともに古い」ところの人間生来の営利欲が、凡ゆる伝統的束縛から解放されつゝ、生産をその掌中に掌握してゆく過程として確認せねばならない。之が先に「解放説」と呼んだ見解の経済史的側面である。併し、之に反して「人類の歴史とともに古い」営利欲えと連続的に溯源することなく、却つて両つの営利の間に系譜上の断絶 (Katastrophe) を確認して、西欧の資本主義の老大な生産力は、人間生来の営利欲の自由の発現の結果ではなくしてそこには「人類の歴史とともに古い」営利との間に著しい歴史的性格の差異を打出すのである。これが先の「禁欲説」と呼ぶものの経済史的側面である。それは筆者が先にも一言した如く、近代西欧の営利おぼ、人間生来の営利欲とは概念的に相違するところの特有な営利の倫理として把握、そこから近代西欧の資本主義の基本的性格を瞭かにしようと試みるものである。

ここに筆者は問題の核心に迫りつゝ近代西欧の資本主義の歴史的性格の二つの把握——解放説と禁欲説——のうち何れを正しとするであろうか。この問題に対して稿を改めて瞭かにしたいと考える。^②

①こゝに「人類の歴史とともに古い」資本主義と歴史的性格を異にする近代資本主義とは、『近代資本主義の擴張の原動力は何かという問題はまずもって資本主義的に利用される貨幣が何処から来たかにあるのではなくて、むしろ何にもまして資本主義精神の發展ということである』(前掲梶山訳五五頁・大塚訳七七頁)したがって、吾々は Weber の言葉を借りるまでもなく、貨幣に渴望する「衝動」といったものの強弱の程度に真の差別が存するのではない。金銭欲は、われわれの知る人類の歴史とともに古いものであって、近代資本主義の「精神」と前期的資本主義精神の差別は「営利の衝動」とか「呪われた黄金の飢餓」(auri sacra fames) などの金銭欲によって差別されるものではなく、当にここに禁欲説の云う禁欲的プロテスタンティズムの倫理が問題となるのである。

②筆者が既に述べ来たり、また以下述べるところが「禁欲説」の立場にたつて叙述されているのではないか、の

疑問と指摘を受けるであろう。確かにそうである。併し、筆者が「禁欲説」の正しさを承認している場合には他の途にこれを求めることは出来ないのである。

二、資本主義の「精神」

先に近代西欧に於ける資本主義の歴史的 성격に関して、解放説と禁欲説とを取りあげ、就中 Max Weber 教授の言葉を借りながら筆者なりに縷説して来た。併し、この点は更に立入って「資本主義の形成を根源的に主体的に推進して来た精神的エネルギーは如何なるものであったか」と云う問題に就て考えねばならぬのであって、単に平面的に問題を叙するだけでなく、立体的にも瞭かにしたいと思うのである。しかも、それは所謂「資本主義精神起源論」^①の精神的な問題への一つの解答をも用意していると考えられる。

①「資本主義精神」なる語は、従来から極めて一訳語としても一曖昧なものであって、Weber 教授の視点は上来の解説を参照されれば或程度の理解も得ると思うが、ここではさしあたり「資本主義の形成を主体的に推進するところの「精神」或は「心理的起動力」と云う程の意味に用いておき、更にその構造内容に至っては、以下の論究の裡に瞭かとされるであろう。

既に指摘したように「解放説」の云うところは、資本主義の形成を主体的に推進した精神的起動力を「出来る限り多額の利潤を獲得せんとする志向」(Streben nach dem grobstmöglichen Gewinn)であるとして、それを「資本家精神」(Kapitalistischer Geist)と呼び、当に資本家や企業家をもつ「営利心」がそれであるとして、而もその系譜を前期的資本のもつ「営利欲」(Erwerbsgier)に求めているのである。

然るに他方、「禁欲説」の問題とするところは、近代西歐に於ける資本主義—産業資本—形成を主体的に推進したところの精神的原動力は、Max Weber が「資本主義の精神」*Geist des Kapitalismus* の名をもって呼んだものに他ならず、吾々はその性格と構造とを歴史的に分析することが、当に禁欲説本来の課題であることを知るのである。「禁欲説」の問題とするところ、就中 Weber 教授が「資本主義の精神」と呼ぶところの精神的内容が如何なるものであるかは、既に或る程度は瞭かであろう。しかし、吾々は更に Weber 教授の問題的視点を抽出してその核心に迫らねばならない。

さて Weber 教授によれば、その精神的内容は近代西歐に特有な倫理的雰囲気 (エトス Ethos) として把えられ、^① 營利遂行のためには人間の感性的な欲求を抑えつゝ、すべてを犠牲にして捧げる禁欲的倫理的態度なのであって、前期的資本主義 (賤民資本主義) 精神に見られる単なる「營利欲」とか「營利心」とは相容れぬ性格をもっているのである。彼は所謂前期的資本主義との対比に於て、その特徴的な言葉をもって説明している。

『これこそ資本主義以前の人々にははなはだ不可解かつ不可思議であるとともに、不潔で軽蔑すべきことしか思われないものである。人間が生産の労働の目的として、莫大な貨幣と財貨を背って墓に下ることのみをひたすら考えるなどということは、彼らには倒錯した衝動、つまり「呪われた黄金の飢饉」*auri sacra fames* (傍点は筆者) の産物と考えるほかに説明の方法がないからである。^② しかしまた現在の政治・私法・交易の諸制度のもとでは、また現在の経営形態や経済の特有な構造の中にあつては、こうした資本主義の「精神」は純粹な適応の産物 (Anpassung) として理解することも可能である。資本主義的経済秩序はこうした貨幣獲得を使命とする「職業」への献身を必要としている^③』のであり、しかも『利潤の追求が道徳上賞讃に値するのみでなく、義務たる生活態度の内容と考えられたと

いう事實は、どうすればこれを歴史的に説明しうるだろうか——中略——外面的には利潤の獲得を指向するにすぎぬ活動が、個人に義務として意識されて「使命としての職業」という範疇にまで構成されるに至ったという事實は、いかなる觀念の世界にその源泉をもつのであろうか。ただしこの觀念こそが「新しい型」の企業家の生活態度の倫理上の基礎と支柱とを与えたものにほかならなかつたからである』^④

① Weber教授が「プロテスタントイジムの倫理と資本主義の精神」の中で、特徴的に慣用する「エートス」に関する具体的な用語としてしばしば「心的態度」(Gesinnung)「倫理的態度」(ethische Verhalten)「生活の仕方」(Art der Lebensführung)と云い、そればかりでなく「倫理の衣服をまとつた一定の生活型式」(大塚訳六三頁。梶山訳四二頁)「経営者の魂をうごかしている精神」(大塚訳七六頁)「労働意欲」などの表現をもしている。随つて「倫理」という語がすぐれた規範を意味しているのに対して、その「倫理」を内側から一定の方向に押しうごかしているところの現実のエネルギーとしてとらえるのではなからうか。

② 前期的(賤民的)資本主義者には考えも及ばなかつた倫理的雰囲気に関して、Weber教授によれば(梶山訳六一―六二頁。大塚訳八二―八三頁)貨幣の獲得を人間に義務づけられた自己目的、すなわち使命たる職業と見るような理解は、どの時代の道德感情にも背反するものであり、また教会法にも適用されて「神によるこぼるゝは難し」(Deo placet vix potest)の教条や、利潤の追求を卑賤(turpido)と呼んだトマスの考えなどそれらは一樣に営利を自己目的とする行為は根本的には「恥辱」(pudendum)として考えていたものである。事實、当時の支配的学説は資本主義的営利の「精神」を「卑賤」として排斥しており、或はそうでない場合に於ても倫理上積極的な評価を与えることはなかつたのであつて、Benjamin Franklinのように、それを道德的と見るようなことは考えだにもしなかつた。

③ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (梶山力訳 五九頁有斐閣。大塚久雄訳八一頁)

④ 前掲「プロテスタントイジムの倫理と資本主義の精神」(梶山訳六三頁。大塚訳八四頁——岩波文庫)。

筆者は「資本主義の精神」の内容を解説するために先に「營・利・倫・理」なる語を用いたが、更に立入ってそれを考へるに、それは『各人が自己の「職業」活動の内容を義務として意識すべきである』と考へ、また事実意識しているよ
うな義務の觀念である。——こうした觀念こそ、實際、資本主義文化の「社会倫理」に特徴的なものであり、ある意味
ではそれにとつて構成的な意味をもつ①ものであつて、資本主義の精神はすぐれた意味でのエートスとして自らの裡
に種々なる倫理的諸徳性——勤勞・周到・誠實・決斷・純潔・謙遜・平靜・沈黙の様な一般に禁欲的性格を具える——を
其の構造契機として包含しているのである。殊に Benjamin Franklin が「The way to wealth, as clearly
shown in the preface of "Poor Richard Improved"」の中で『友よ此の教えこそ道理である智慧である。——
併し結局のところを云えば君達自身の勤勞と質素と周到とに信賴しすぎる事さへ宜しくない。と云うのは、それらは
まことに美德であるが、天の祝福なくしては枯れ萎むものだからだ。それゆゑ謙遜に其の祝福を求め給え』と云う、
この教示は極めてサデシヨナリテイーな内容を吾々に提供していると思われ。

まさに、ここに、資本主義の精神の構造契機としてのエートスが、前期的資本主義から近代資本主義へと推進せし
めた要因として理解する段階に來たつてゐる。②先のエートスの構造契機を形作る倫理的諸徳性（勤勞・節約・周到・誠
實・決斷・純潔・謙遜・平靜・沈黙）が、一般に生産力的な性格を帯びてゐることで、Weber教授はこれを「世俗内
的」(innerweltlich) な性格と呼んでゐる。これに就ては、フランクリンの自伝及び諸短篇のうちの特徴的に現われ
てくる勤勞 industry 質素 frugality 周到 prudence の三者に就て考へればよく分る。即ち、勤勞の徳性が「生産
力」拡充の決定的要因たる労働意志の強化を招来するものであることは云うまでもない。質素の徳性は之を掩護し、
凡ゆる個人的消費を切りつめつゝ、生活余剰をあげて、生産化する方向に作用するであらう。さらに「周到」の徳性

は、此の兩者を支えつゝ、拡充されてゆく生産力に合理的・組織的な性格と方向を与えるであろう。すべての基底にあって禁欲的訓練に基いた根強い個人的自発心は、言葉が強めて云うなれば、資本主義の精神の裡に含まれている禁欲的諸徳性は、まさしく生産力を近代的合理的な方向に拡充せしめると云う作用を及ぼしていると、云いうるであらう。

① 前掲大塚久雄訳五〇頁岩波文庫。

② Weber 教授の云う「資本主義の精神」の場合は、勝れた意味における精神 (Geist) を意味していることは、およそ先來からの説明で瞭かであろうが、それは何によりも特定の「倫理」であり、人々を内側から一定の方向にむかって押し動かしている倫理的雰囲気であり、彼の好んで用いる術語によれば近代西欧に固有な「エートス」(Ethos) なのである。而して、この「エートス」は単なる受動的な「心的態度」に止るものではなく、彼の表現によれば「構成的 (Konstitutiv) に作用するところの要因を含んでいるのである。吾々は、「エートス」が単なる社会心理としてではなく、深く倫理と関連せしめつゝ捉えられている所以を注意せねばならない。

③ 近代社会に特有な合理主義とか合理的と云うことは、吾々の生活の合理化の究極的観点の下に様々な方向に向って行われうるものである。「合理主義」は一つの歴史的概念であり、その中には無数の矛盾が包有されている。しかし、こゝに云う「合理的」な方向と云う場合には、資本主義文化の最も特徴的な構成要素となつてゐる「職業」観念と職業労働への献身とを生ぜしめるに至つた合理的思维と生活は、一体どんな精神的系譜に連なるものであるかと、云う問題の究明でなければならない。(前掲大塚訳九四頁を参照されたい)

筆者はこゝで、上乗の論旨を整理し(浅学卑才のため極めて筆致が曖昧で不要領かと思うので)さらに一つの問題を提示して論究しよう。吾々はプロテスタンティズムの倫理の特性として、次の二点を指摘し得るであろう。(一)

まず、プロテスタンティズムの倫理のもつ徹底的な反営利的禁欲的な性格は、かの「人類の歴史とともに古い」営利欲を有効に阻止し、就中、中産の生産者層の精神的雰囲気がそれを閉め出すことによって、却って彼等の裡に新しい類型が生れ出する余地を作り出した。(二)さらに、プロテスタンティズムの禁欲的倫理は、それ自体は強度に反営利的な性格を帯びているとは云え、一つの勝れた生産力的なエートスであり、之が資本主義の精神のうちに継承されつゝ、その主要な世俗的構造契機を形作ることになった。即ち、先に見たような禁欲的諸徳性は、そもそもプロテスタンティズムそのものゝ内容構成であり、それらが資本主義の精神の中に構造的に組入れられつゝ、営利のための精髓と化したのである。

さて吾々は右の二点のうち前者の意味するところは極めて瞭に理解しうるのであるが、併し後者の場合はさらに立入って所謂「倒錯」した考方に就て解説を加えねばなるまい。

而して、禁欲的エートスの資本主義の精神への継承の意味は、何にもまして、プロテスタンティズムの倫理的雰囲気のうち形成された特有な「職業観念」(Berufsideo, idee of Colling)の質的変化を遂げゆく過程を究明せねばならないと考えられる。^①プロテスタンティズムの「職業」倫理は一方に於て旧い営利欲を徹底的に否定しながら、他方に於て、生産力拡充による社会的貢献に対する報酬としての貨幣利得を十分に正当視していたのであり、一般的常識からすれば、当に「倒錯」した考えであろう。併し、吾々がこの「倒錯」したとまで考えられるところの生産の場に於て獲得される貨幣利潤は、つねに禁欲的諸徳性の実現であり、それが社会的貢献そのものであると理解されるならば、此の「倒錯」を経た禁欲的エートスこそ吾々がこゝに云わんとする「資本主義の精神」*Geist des Kapitalismus*に他かならないのである。

①筆者はこゝに「職業観念」Barutsidee とか「職業」Beruf に就て Weber 教授の言葉を借りながら少しく解説を試みよう。

ドイツ語の「職業」Beruf に相当する倫理的色彩をもって表現される外国語は宗教改革（一五一七年）以前には全く見られないところであつて、古代に於ては一般に「義務」の意味に用いられ、ラテン語では「人間の分業に基く持続的活動」を意味している。「職業観念」に至つても同様であつて、例えばアウグスブルグ信仰告白にしても、それを倫理的色彩として把えることは不可能である。わずかにその二六条(Kolde. S. 18)には、「我々が苦業を行うのは恩恵を獲得するための手段としてではなく、各人がその Beruf に応じて（ラテン語では *juxta vocationem suam*）命令されている働きを肉体が妨げることのないよう、これを熟練させるためである」という表現をとつてゐる。

然るに Weber 教授が用いる倫理的色彩の「職業」とか「職業観念」の様な特徴ある用語は如何なる歴史的プロセスを通じてきたであろうか。吾々はその基点をルター以前に求めることは出来ない。M. Rutter 以前の聖書翻訳者や説教者もこれを用いてはいない。而して Weber の云う様な近代的な Beruf 概念の創造は言語の上に於ても、まさにそれはプロテスタントのそれに基くものである。即ち一五三〇年のアウグスブルグ信仰告白は、世俗内の道德のカトリック的蔑視は益なしとのプロテスタントの教理を確定すると共に、その中で「各人はその Beruf に応じて」の語を用いたのであつてあたかも一五三〇年初葉からルターが各人のおかれた秩序をますます神聖視するに至つたこと、同時にまた世俗的秩序を神の不变の意志によるものとして、これを甘受しようとする彼の態度がますます著しく、信仰がますます鋭い形をとるに至つたときである。こゝに僧侶たる生活への神の召命の意味のうちに、ルターの場合には世俗内「職業」（労働）としての色調を帯びるに至つたのである。

而して、こゝに、世界史上極めて特徴的な禁欲的プロテスタントイイズムの世俗職業という概念が誕生するのである。（勿論その萌芽はウイクリフに見られるが）そしてそれが、自らの宗教的救いを確認しようとする「救いの確かさ」（*certitudo salutio*）の概念や、そうした宗教的意識が「勤勞」（*industria*）にあたえる心理的

褒賞と云う新しい「使命としての職業」という範疇にまで構成されるに至ったのである。

—尚詳しくは Weber 教授前掲書の六七・八九・九〇・九七・百一・百二・百八・百九・百十頁（大塚訳）を参照されたい——。

以上、資本主義の精神に関する Max Weber 教授の見解を、筆者なりに敷衍しつゝ解説を試みたが、こゝに一応結びを述べておこう。

資本主義のエートス (Ethos) は、近代西欧市民社会に特徴な二大社会階級（利潤目あてに経営に専念する資本家—企業家—と賃銀目あてにひたすら労働に勤しむ労働者）を創出し、形成し、その中から近代資本主義の形成と発展を促進する方向に作用したのである。若し許されるならば、筆者は「資本主義のエートスは資本主義の形成を主体的に推進する精神的エネルギーとなったのである」と表示しておこう。そして、こゝに Weber 教授が特に「資本主義の精神」なる用語を特徴的に慣用する意味が、解放説のいう「資本家精神」(kapitalistischer Geist) と相異するところは、自ら瞭かであろう。まさしく禁欲説の目的とするところは、近代西欧に於ける資本主義（市民社会）の歴史的性格を把握せんとするものに他かならなかつたのである。（一九五七・九・六）

参考文献——筆者はこの論文のために原典（梶山力訳と大塚久雄訳）の他に世界歴史事典（平凡社）。青山秀夫「マックス・ウェーバー」（岩波新書）。経済学新大系十二「資本主義の成立」（河出書房）。大塚久雄「宗教改革と近代社会」（みすゞ書房）。「原典経済学」（有斐閣）。「経済学研究の榮」（一橋大学）を参照した。殊に大塚教授の論説には教えられるところが多かつた。

『Cybernetics』についての「考察」

佐藤正夫

第一章序論

一九四八年 Nohbert wiener (1894 ~) に依って提唱されたイデオロギーで、人間と機械とを、機械を主体としての比較研究において、その対応原理を導き、この原理に依って人間及人間に依って構成されている社会組織の解明がなされるという考え方である。彼の経歴の示す通り、数学・工学（殊に通信工学）・生物学・社会学等の融合された一つの学問体系をなすものと見るべきで、従来の学問体系の中間を行くものであるという事は、既存の学問が余りにも細分化され、互いの連関がなされず大きな盲点が生じた事を意味するのである。この断層を、wiener は自己の専攻である通信理論の統計的研究において埋めていこうとしたのである。即ち人間の行動はすべて情報による応答としての通信—意思疎通—が主動的動機になっているという概念を得るに至り、次いでこの動機にもとづく一つの仕事との間の段階を、Taping—System に依るものと考え、動機と仕事との照合・調制を饋還 (Feed—back) 作用に依るとしている。このような System は、丁度、通信理論である程度解明出来るわけで、wiener のイデオロギーの理論的裏づけに此れが主体をなしているのである。かくして wiener は「人間社会というものは、それに属する通信文と通信手段との研究を通じて初めて出来る。」と断定したのである。一個のイデオロギーが確立されるのは、決して偶

発性ではなく、wiener の云うように「私がサイバネティクス (Cybernetics) と名づけたものは、……一朝一夕に成ったものではなく、私個人の生長と科学の歴史とに深く根ざしている。歴史的には、それはライブニッツ、バベージ、マックスウエル、ギブスに発している。私自身の内では、それは、これらの先達についての私の僅かばかりの知識とそれらの知識が私の中で熟していった過程とに根ざしている。」わけである。従って、以下このイデオロギー発生の歴史的背景を探索して後、詳細に人間行動と機械との対応関係、相似性を究明し、最後にこの対応性、相似性をもとにして人間行動を理論的に解明するのに必要とされる理論を取上げて、順を追って第二・三・四章に分けていくことにする。

第二章 Cybernetics 発生の歴史的背景

何故 Wiener に依つてこのようなイデオロギーが提唱されたか、その発生の必然性を歴史的地に立脚して考察してみることとする。進歩を伴う人間の歴史的不可逆変化を把握するには、常に前進的要素と、累積的要素を有する科学と技術の、指示性と実践性の面における相補関係の時系列、即ち科学技術史的立場よりするのが適確であり、更に科学技術の進歩が、人間の社会生活に利用される度合を見るに、過去より将来へと、より合理的に而もより偶然性を少くするよう益々増大の傾向にある事を考えれば、その必要性も自ら生じて来るわけである。

最古における人間文化の発祥が、如何なる形態をなしていたかは、人間と他の動物との最も根本的な相異として挙げられる点を究明していく過程で明にされるであろう。即ち、本能的に具備する感覚器官及智能器官により得られる情報の分析、総合を行い、更にこれを普遍化し、一般化した生活型を確立してゆく学習という抽象的能力の保有によ

り、人間のありのままの姿で為し得る活動範囲に、生存意欲にもとづく自然環境の変革即ち技術の導入がなされ、新しい活動範囲を創造し、合理的な生存環境を形成するという事に、人間と他の動物の差異があったといえよう。そのために、最古における人間の主たる活動範囲である食物獲得法及び自己防衛法に、人間の手足の行動範囲の延長として道具^①が創案使用されたのである。道具の使用が行われるに伴い、道具の効果的使用のために道具（今迄の道具は未加工の単なる石ころ・棒等の類を指す）の加工が考えられ、茲に器具を作るための器具即ち工具が創案された。一たび工具の使用が行われれば、工具と工具の連鎖的作用により、種々の工具の創案が行われると同時に、工具の製造過程及び使用の実践において、自然界に存在する多くの物質の機械的・物理的性質を学ぶことが出来たのである。この間得られた技術は、他の動物のそれに比し、より能率的・効果的に運用されていたのであるが、「火の利用」という技術が考案されるに及んで、確然と他の動物と区割されるに至った。工具に依り自然界に存在する物質の機械的物質的性質を知り得た事が、今日の物理的・機械的・科学的基礎を確立したと見れば、獲得した食物の調理に火を利用することにおいて、自然界の物質の化学的性質を知得し、今日の化学的科学的基礎を得たとも云えるであろう。「火の利用」が進むにつれ、これを統御する方法を会得し得た為に、竊業という技術が生れたのである。

狩猟に依る食物の生産に限界が生じ、今迄見捨てられていた野草の根・種子が食物としての可能性を有し、且つ、種子より栽培という操作を経て、野草に成育することの発見に依り、農業という技術が発見された。これは食物生産に一大改革をもたらすと同時に、人間に、人間の永住する事の可能性と必要性を生じ、更に住居並びに食物貯蔵、衣服の製造等副次的な技術の導入が要求されるに至った。更に農業を主体とする人間の生活は、集団協同体組織の確立を求め、従って多量の食物が一時に必要とされ、どうしても人間外に技術運用の動力を求めざるを得なくなり、如何

なる方法で、如何なる経過を経て動物を馴らしたかは不明であるが、飼い馴らされた「動物の力を利用」することは「火の利用」と共に技術運用のエネルギー源を人力外に見出したという事において、一段と技術の進歩をもたらした。

この間に集団協同体組織化のため、お互いの情報通信（意思疎通）の必要性から、先天的に保有する言語の記号化を案出し、これの多様性・普及性・恒久性と技術の実践過程における自然の実証的認識とに依り、科学が着々と築かれていったのである。農業が生活の主体をなすとき、其れに依る食物の拡大生産を計るには、広大な土地と水を要す故、次第に河川の下流にある沖積平野に、集落が形成されるようになった。沖積平野を活動根拠とすれば、必然的に河川との接触を余儀なくされ、治水工事を行う土木技術が生れてきたのである。加えて水運の利用から、人間の行動範囲を拡張する舟を發明、更に舟に「帆」を取付けること即ち「風の力」を舟の推進動力とする技術が編み出されてきた。「風力の利用」という無生物界からのエネルギー源抽出は「動物力の利用」という生物界からのそれと比し、遙かに制御の点において容易であることの發見は、今日の技術運用の方向を示した点で重要な事と云える。

道具・工具の發達に伴い今日云う所の単一機械の概念が生じ、複合操作に依り一層の技術が誘導されつゝあつた時金属の利用と⑥劃期的發見が益々これを助長していったのである。人間の生活様式が技術の發達に従い、複雑化するにつれ、身分・職業の固定細分化現象が現われ、次第に権力の座にある者即ち王侯貴族神官達と、権力に従属する者即ち奴隸という階級制度が生れ、人間の生存してゆくための活動範囲の拡張は、すべて権力を有する者の安易に得られる動力源たる奴隸の使用、即ち人力の多量消費を用いた為に、前期に実践された「無生物界よりのエネルギー源抽出」という劃期的技術は一頓座したのである。単に奴隸を人的労力の提供者として、巨大なる技術的成果を得ることとは出来ても、何等新しい技術の創造は出来得なかつた、と同時に技術の運用が、一部特権者の支配下におかれた事

は、技術の価値より、動力源たる奴隷の保有量により価値を見出し、技術軽視に陥ってしまったのである。

反面一部特権階級の者は労働せずして生活を保証されるに及び、余技として自然への認識、即ち科学を智識としての学問形態に作り上げ、自然現象をすべて合法的に把握して行く方法を学びとったのである。^⑧ 順次学問形態を整えるに従い、学問を組織的に行い、系統的な学問の伝承が行われ、今日なお多大の影響を与えている多数の科学者の輩出を見たのである。このように科学は制度として、方法として、増々増大し組織化されていく経験の累積であり、其の真理性は自然界の物質系に対して、普遍的に適要できるか否かで判定され、即ち科学は実践を常に指示していく時完全なものとなる事を知り、こゝに科学と技術の社会的効果の相補性が生じて来たのである。

従って科学技術の進歩の増大は、実際智識と理論的智識の完全なる融合において、はじめて為されるのである。

「応用科学（技術）における研究は改革をもたらし、純粹科学における研究は革命をもたらす」と J・J・Tomnson が云っている通り、中世紀の暗黒時代をカトリック教会の一部進取的な修道士達の獻身的努力で、古代ギリシャ・ローマの文化遺産が維持され、三回に亘る十字軍の遠征による新しい技術分野の導入普及、特に石油・石炭を燃料として使用する技術の発見と相まって、科学技術本来の方向に進むことが出来得たルネッサンス時代が現出し、ダヴィンチ (DaVinci 1452~1559) ・コペルニクス (Copernicus 1473~1543) ・アグリコラ (Agricola 1464~1555) 等の輩出で一大改革が為されたのである。有名なダヴィンチの言に「自然は、われわれにおどろくべき業を示してくれ。自然だけは決してわれわれをあざむかない。だが自然に全くありもしない現象をあてにすると、われわれの解釈は、自分を欺くことになってしまう。われわれは、いろいろちがった条件のもとで、経験の示すところをたずね、それから自然の法則を引きださねばならぬ。理論（科学）は将校で、実践（技術）は兵士である。科学を知らないで技

術にとらわれてしまう人は、ちやうど羅針盤なしに、船にのりこむ水先案内のようなもので、どこへいくのにも安心ができない。実践はいつも正しい理論に基づいて行わなければならない。」とあることは古代の錬金術師、第一種永代機関の発明に努力した技術者達のことを思えば正しくその通りである。この考え方が普遍化するに従い

Galilei (1564~1642), Kepler (1571~1630), Descartes (1596~1650), Pascal (1623~1662), Boyle (1627~1691), Newton (1642~1727), Huygens (1629~1695), Leibniz (1646~1716), Bernoulli (1654~1705), Euler (1707~1783), Franklin (1706~1790), 等に依り絢爛豪華な古典科学が確立された為に、第一産業革命の發生を見たのである。それは古典科学により裏づけされた、無生物界からの動力源抽出として、「蒸気」を導入した技術により、Newcomen (1663~1729), 機関が発明され、watt (1736~1819)、に依って大改造された為に(往復動より回転への転換操作)活動範囲が拡大され、生産方式の多量生産化が萌芽してきたのである。勿論、当時の進取的なブルジョアジーの新技術・新機械の採用による積極的援助もあつてのことではあるが、「道具より機械え」と近代技術の基礎が築かれていたのである。製鋼法・精錬法も改善され、多量の鉄鋼産出が可能となり、増々機械の普及が実施されるに及び、動力伝達に困難を生じて来たのであるが、「電気」の利用による技術の發生を見て、この問題も解消され、高能率の近代的大工業が出現したのである。今迄「動力」の点を中心に考察して来たが、レンズの発明に伴い人間の視覚範囲の拡張も望遠鏡・顕微鏡の発達と共に、進められて来た事を附加しておく。「動力」の拡大に伴い、その調節をどうするかが問題となり、ワットの遠心調速機の蒸気機関への応用という、人力を何等用いずに機械を自動的に調節する方法の考案がなされた。この事は人間の智的操作範囲え機械が導入された点において、重要視される事柄である。これより以前に、智的操作の機械化は、パスカルの計算器の発明でその可能性が示されてい

る事も忘れてはならない事であらう。

内燃機関の發明、通信機械の發明と相ついで出現、殊に電気利用の点で「真空管」の發明利用の段階に進み、今迄誰れも予測し得なかつた強大な人間の活動範圍が得られたのである。殊に原子力が、無生物界から抽出し得る最高限の動力であることは周知の通りである。このように、最高度に機械化された人間活動の範圍を制御し得るものゝ出現が、要望される事は必然である故、如何にしてそのものを創造するかと云う点を、以上の考察から見るに「人間活動範圍の拡大」という所にあるから、従つて人間と同様の制御方式を有し、而も強大な操作力を有するものが必要とされて来るのである。それにはどうしても人間と機械の対応性・相似性がどこにあるかを究明し、人間化された機械、即ち判断力にもとづく制御の爲し得る機械の創造が必要といえよう。

Nobert Wiener の提唱するサイバネティクスが問題とされるのも、決して偶発性のものでないことゝ言えるのである。果してこのイデオロギーで人間及人間に依つて構成されている社会を律し切れるかは、後世の批判によるであらうことは、有名な Einstein の言葉「現に存在している完成した或るものとしての科学は、人間の知る最も客観的なものである。しかし發達途上の科学、追求さるべき目標の科学は、人間の努力の他のどの部門にも劣らず主観的なものであり、心理的な条件に依つて定まるものである。」に示されている通りであらう。

参 考 資 料

全 章——Nobert Wiener “The human use of human beings” (池原訳)
第二章——J. D. Bernal “Science in history” (鎮日・長野訳)

加茂儀一
田中実
山崎俊雄
共著 図解科学技術史事典

平凡社版 理科事典第十九卷（科学技術史年表）

岡邦雄著 自然科学はいかに進歩したか（自然科学史要）

第二章【註】

- (1) 古代の道具は、未加工の木の棒・石ころ・弓等であった。棒は物を粉さいする為に、石ころは狩猟の時に動物を打ち殺す為に、弓はその更に能率的使用法という点で考えられたといわれる。殊に弓の使用は、人以上の動力源を貯え得るもの（木の弾力に依って）の発見認識の点で、矢の動き具合より、的に適確に当てる方法を考えることにおいて動力学的素養の訓練が為されたと考えられている。
- (2) 衣服の製造即織り物を作る過程において、回転運動の効果を会得し、（糸つむぎ操作等において）車の発明がなされたといわれている。これが車輪の考えられて来た原因と見られている。
- (3) 紀元前四〇〇〇年の頃から、エジプト、メソポタミヤ、インダス河流域等に、当時農民が生活していたわけである。
- (4) 当時、ナイル河、チグリス河、ユウフラテス河の定期的氾濫のため住居、作物等が押し流されるので、治水土木事業として堤防を築くこと、氾濫した水を処理するために運河や池を掘ること、避難地のために高地を築くこと等が行われた。このため測量上の必要から面積、体積をはかる法、角度を計る法、更に氾濫期を知るための精密な曆等が生れて来た。
- (5) 単一機械とは、てこ・滑車・斜面・輪軸等の単一原理にもとづく機械のことである。
- (6) B・C三〇〇〇年迄に、銀、鉛が広く用いられている。最初に青銅が発見されているが、何時頃か精確ではない。兎に角、道具、工具の使用過程において石ころより金属の方が硬いことが知れ、段々使用されるようになったのであろう。
- (7) B・C二九〇〇年に約一〇万人の奴隷が三〇年の年月を費してギゼーのピラミッド（高さ約一三八米・底

面積五〇ヘクタール）を竣工した。

B・C五五〇年に小アジアの沿岸エフェソスにアルテミス女神を祭る大寺院（大きさと豪華さとして世界七不思議の一つとされている）が一二〇等その代表的なものである。

(8) 自然現象を合法的に把握しようとした研究の第一人者はタレスである。彼は、宇宙の根本要素として、「水」という客観的な物をもってきた事で今日の元素の根本をなす考え方と云えよう。更には彼は、幾何学の創設者でもある。

(9) アレクサンドロス大王の出現（B・C三三六年）に依り、科学史上のアレクサンドレイア時代がはじまりアレクサンドレイア博物館（今日の大学・図書館・研究所を集合したもの）が出来、大いに科学技術者の訓練が行われた。

(10) ユークリッド（B・C三世紀に幾何学諸原理（ストイケイア）十三巻を書き従来ギリシヤ数学を体系化する。勿論彼自身の独創的研究も相当入っている。）とアルキメデス（B・C二八七年に今日の積分学の基礎を考案し、円周率の発見、重心の概念、この原理、液体静力学上のアルキメデスの原理を確立している。）等である。

(11) アグリコラは一五五六年に“De re metallica（金属について）”を書いて技術史上コペルニクスの存在である。鉱山経営にあたってのあらゆる分野からその内容を取扱っている。

第三章 人間の動きと機械との対応性について

前章では、科学技術史上より、人間の動きと機械との比較研究を、機械を主として行う必然性のあることを考察してみたのであるが、本章においてはこの比較研究をなしてゆく可能性を、人間の動きと機械の対応性において考察してみることにする。

一般に我々人間の動き(behavior)は、下意識(sub-consciousness)のもとで発生する反射運動(reflex—movement)から、全意識の集中下に発生する行動まで種々の形態があるが、大綱的に区分してみると、一つの臓器(筋など)から他の臓器(脳などの)に、化学物質(炭酸ガス・ホルモン等の)が血液流を媒介として、人間の内部環境(milieu interner)の恒常性を維持(これを Homeostasis といふ)する如く、後者の動作状況を変化さすような刺激(一種の information)を伝達する広義の“化学相関(Chemical correlation)”と、主として人間の外部環境の変化(勿論ある場合には内部環境の変化も含まれるのであるが)を正確に分析し、それに順応する如く分化した人間の機能の制御(regulation)を行う“神経相関(nervous correlation)”とがある。更に神経相関は化学相関に比して環境変化に機敏に順応し、然も機能分化の点でより多く適確に動作する故、化学相関に対してもある種の調節作用を行う事は Pavlov (1849~1936) の発見した条件反射運動により実証されておる通りである。このように、人間構成の分部と全体との間には内面的必然的関聯があり、全体として一つのまとまった物質系をなすと見ることが出来るから、人間の行動(B)は内部環境(P)と外部環境(E)とに規定されるとして、

$$B = f(P, E) \textcircled{2}$$

と表わし得るわけである。このP・Eなる変数を適当なParameterに依る座標変換を施行し得る方法論が確立されるならば、行動を人間個体内の物質の化学的・物理的变化に置換して考えることが可能となるわけである。この考え方を最初に具現化したのがC. Bellで、彼は一八二六年に英国の王立教会に提出した書簡^③に次のような事を記している。

——「我々は筋肉の尽力のもっとも微妙な変化に気づく。これによって他に何ら知る方法のない際にも身体や手足の位置を知ることが出来る。綱わたりの舞姫がその瞳で足どりを測るとしても、他方では盲人も身体の平衡をたもち

得る。起立、歩行、疾走とあらゆる身体に運動をあたえる任意の力のいずれの努力も皆筋肉の状態という一つの知覚によって支配され、この感官なしにはその行為を制御できない。」——

更に——「脳と筋肉との間には一環の神経 (circle of nervous) が存し、一つの神経 (nervous) が脳から筋肉へと影響 (一種の information) を通達すると、他の神経は筋肉の状態の知覚を脳へとあたえる。」——

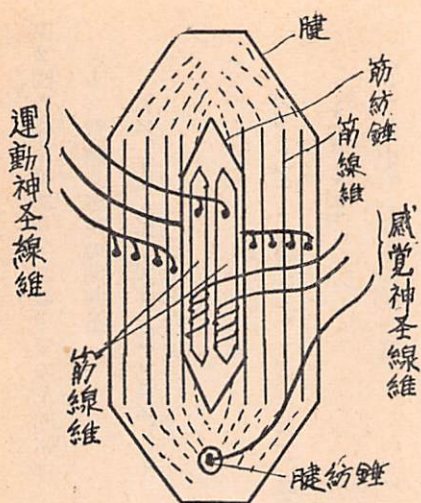
これは人間の行動 (B) を規制する環境 (P、E) を「筋肉の状態という一つの知覚」及び「circle of nervous」を通路として伝達される一種の情報」という Parameter で座標変換したものと見ることが出来る。これは前述の「神経相関」に対しての場合であるが、「化学相関」に対しても同様な考え方が一八五九年に Claude Bernard により最初に提示されている。^④

彼は「兔の延髄正中線に針をさす (糖穿刺 Figur Zuckesstich) と、過血糖をおこし、次いで糖尿があらわれる。更に血液内の糖 (葡萄糖) の濃度は常に一定で、それが消費されると一方で補う働きが高等動物の身体にあることを確め、血液は内部環境をなして常に一定の成分をもち、細胞臓器はこの一定の血液を環境として生きている」としたのである。

この場合は、「内分泌線、外分泌線を通路として伝達される化学物質」を Parameter として変換したものと見べきであろう。

この二つの考え方は今迄に種々の方法で実証され、更に拡張展開されて来ているわけで、先づ神経相関に就いて、この点を調べよう。

この相関は、C. Bell に依る前述の如く、効果器官（筋肉など）と感覚器官（脳など）とを、求心性神経系と遠心性神経系という二つの系路で連結した一つの loop であるとし、更に求心性神経系が feed back circuit を形成しておるとしている。この考え方の正しい事は、古くから示されていたが、殊に Pavlov の発見した条件反射による実証で、益々其の真度が高められたのである。最近では筋肉における spike—discharge が発見され、この spike と筋肉を働かせる運動神経の puls とが一對一に対応し、然も筋肉の収縮の強弱が discharge—interval の変化として示される現象を利用し実証している。解剖学上からも効果器官内にある感覚器官が第1図の如く確認され、C. Bell の云った circle of nervous は block diagram と現すと



第1図 知覚器官(筋紡錘)の構造(模型圖)

- P = 大脳皮質第4野、E = 大脳皮質第6、8野
 S = 大脳皮質の中心溝の後にある感覚領
 BG = 大脳基底核、MIN = 背髄の運動神経細胞
 TH = 視床 M = 筋肉 Cp = 旧小脳 Rt = 臍紡錘
 Cn = 新小脳 Rm = 筋紡錘 Ca = 古小脳 Ro = 眼
 RF = 延髄の神経細胞 Rv = 前庭迷路
 Ra = 耳の感覚細胞 Rc = 皮膚の感覚器
 Np = 脳幹の橋核 Nr = 脳幹の赤核
 No = 延髄のオリーブ核 Nv = 延髄の前庭核

第2図^⑦の如くである。この中で主回路は

(1) 背髄レベルの閉回路

MN, mn → M → Rm, Rt → MN, mn

(2) 旧小脳レベルの閉回路

RF → Ni → MN, mn → M → Rm, Rt

→ Cp → RF

(3) 新小脳レベルの閉回路

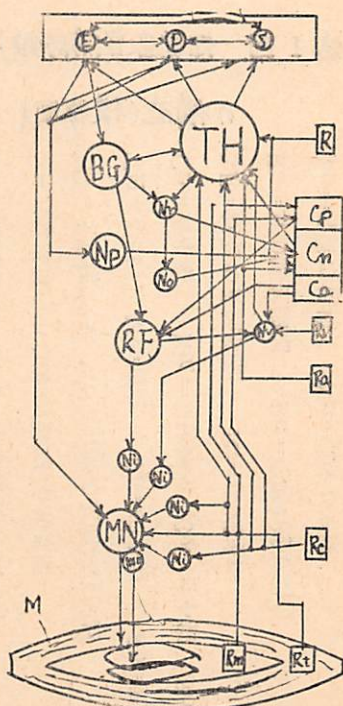
P,E ——— Np ——— TH ——— P,E
 BG → Np → No ——— Cn ——— Nr → TH

(4) 大脳レベルの閉回路

P,E ——— MN, mn → M → Rm, Rt → TH → S → P,E
 BG → RF

(5) 主な閉回路

Rc → TH → S → P,E → Np → Cn
 Rc → Cp → RF



第2図 補正環のBlock Diagram,

$Rv \rightarrow Nv \rightarrow TH \rightarrow S \rightarrow P, E \rightarrow Np \rightarrow Cn$

またわ、 $Rv \rightarrow Nv \rightarrow Ca \rightarrow Rf$

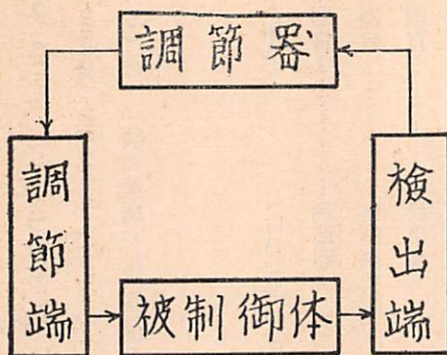
$Ro \rightarrow TH \rightarrow S \rightarrow P, E \rightarrow Np \rightarrow Cn$

またわ、 $Ro \rightarrow Cn$

$Ra \rightarrow TH \rightarrow S \rightarrow P, E \rightarrow Np \rightarrow Cn$

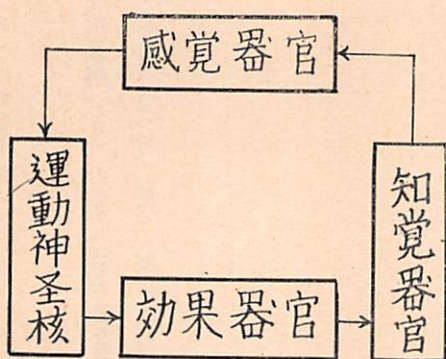
またわ、 $Ra \rightarrow Cn$

となり、C. Bell の *circle of nervous* は幾つかの閉回路と開回路とが複雑に絡みあっていることになる。これ



第3図 (b)

般自動制御系の図



第3図 (a)

output-informed circuit の図

らの回路のうち(1)(2)(4)をoutput—*informed circuit* (3)は効果器官(M)がないからinput—*informed feed back circuit*としてT. C. Ruch^⑧は区別している。

先づ、output—*informed circuit*の二つを取りだして見ると、第3図(a)の如きblok diagramで示される。

第3図(b)に、一般の機械の自動制御系を示し、両図を比較対照してみると、両者の間に、対応性のあることが認められよう。

即ち、

(人体系) (自動制御装置系)

感覚器官……………調節器

効果器官……………被制御装置

知覚器官……………検出端

運動神経核……………調節端

求心神経系路……………検出系路

遠心神経系路……………調節系路

なる対応関係が成立することになるが、各々の間の作用の点において、如何なる対応相似性が存在するかを対照比較してみると、第1表の如く全く対応相似性を示しているのである。この表に見るよう、自動制御装置系において、検出系は制御体を介して、調節系は操作体を介して夫々被制御装置と結合している。これと同様な事象がoutput—*informed circuit*に見られるかと言うと、現在明らかにされている神経筋接合部のinputsの伝達様式によれば、^⑨

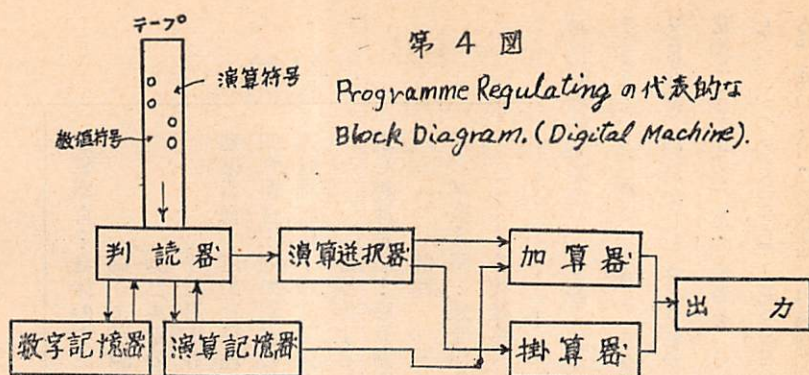
(第1表)

| | |
|--|---|
| 感覚器官：身体の中にある運動系の運動を目的に副うよう調節、即ち目的に合致する運動と実際の運動との間に偏差がないよう調節指令を出す器官 | 調節器：被制御装置の動きを目的に副うよう調節、即ち目的に合致する理想値と実際の間に偏差のないよう調節指令を出す装置 |
| 効果器官：運動を発現する器官 | 被制御装置：機械的操作を発現する装置 |
| 知覚器官：効果器官の状況を検出知覚する器官 | 検出端：被制御装置内の制御体の作用を受けとる部分 |
| 運動神経核：感覚器官よりの指令により効果器官を操作する | 調節端：調節器からの制御指令により被制御体内の操作体を操作する |
| 求心神経系路：感覚器官と知覚器官と連結する神経路 | 検出系路：調節器と検出端とを連結する系路 |
| 遠心神経系路：感覚器官と運動神経核とを連結する神経路 | 調節系路：調節器と調節端とを連結する系路 |

神経線維の末端部に inputs が到達すると、その末端部に遊離された acetylcholine が活動物質となり、transmitter action として働き、一種の electrotonic potential たる end-plate potential を発生する。すると筋線維にこの potential の拡がりを depolarisate する作用が誘起され、筋活動電流が発生されるから、acetylcholine と end-plate potential との両者を一括して見れば、これが前述の制御体と操作体に相当すると考えられる。以上の点からして、この output-informed circuit は、完全にその操作様式が自動制御系のそれと対応相似していると云える。従って、この回路は自動制御理論で完全に解析出来ることになる。

第 4 図

Programme Regulating の代表的な Block Diagram. (Digital Machine).

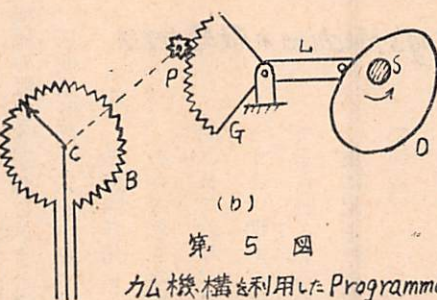
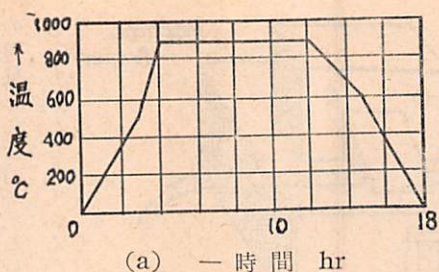


細い点で相違することは、神経路のシナプスだが、これも幾つかの継電器を対応させれば解決し得るわけである。次に自動制御装置系の制御体、操作体として、電流等を用いれば、その伝導速度は output—informed circuit のそれに比して動作時間が遙かに高く、又動作頻度の点でも前者の方が優れている故、この回路操作においては、人間より優れた働きをする機械が制作し得る事を附加しておく。

以上の考察で一個の output—informed circuit について、機械との対応相似性は認められたが、人間の場合はこの回路が多数組合わされ、更に高度の automatic control system を形成しているわけである。これは input—informed circuit の存在に依るものと見做されるから、以下この circuit に就いて述べて見よう。

我々が日常経験しておる「慣れ、練習、学習、記憶」という操作は大体この回路でなされると考えられている。時実氏に依ればこれ等の操作は神経生理学的に同一の基礎に立っていると見做されるが完全なる解析は現在未だないとの事である。何れにしてもこの操作は、経験の累積にもとづく一種のプログラムが input—informed circuit のどこかに蓄積され、これに依って制御されると考えられるから、この回路は一種の programme regulating と見て理論的に解析してゆくのも一方法であろう。programme regulating の代表的な block diagram を示すと第 4 図の通りである。

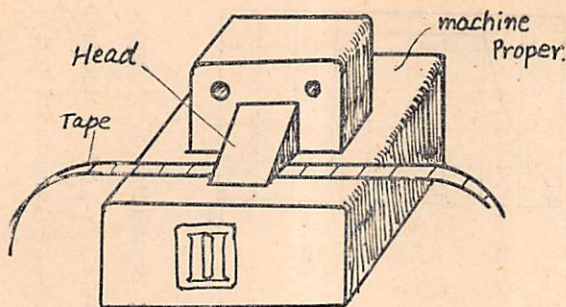
これは programme の予め記載されているテープに依って計算が自動的に行われる digital machine の block diagram である。もと mechanical な例を示すと、第5図の①のようなテープの代りにカムDの利用もある。後者のカム機構に依る regulating は、初めカムの形が決定されると regulating programme は一定となり、一種の periodic motion をする操作となるから、これは



第5図
カム機構を利用した Programme 制御の一例 (a) の如く温度を調節するよにカムDに依りブリッジBの整定部Cを操作する機構である。)

云えよう。同時にプログラム・テープの長さを人間の寿命と同等にしておく必要がある。次に問題となるのは、programme recording が如何なる方法でなされるか、という事であるが、人間の感覚器官の構成からして、digital 式か analogue 式かの何れかであろうと考えられる。然して一つの image を感覚器官に与える各 neuron の情報の傳達方法が all or none 式であることからして、digital 式と考えることにより合理性を見出だすのである。従っ

丁度、蟻の行動に見るような本能的動きに比較対応させることが出来る。人間にも本能的と云われる動きもあるが、これはこのような考え方で一応説明出来るにしても、前記の学習と云う操作は常にプログラムの変更を意味するのであるから、programme recording の点で容易に変化の自由性の得られる taping-system の方が、カム機構より合目的々であると



第6図 Turing's Machine の假想概圖

て人間の neuron の総数に相当するだけの傳達回路(all or none 式)が構成され、それに依るテープへの programme recording がなされ、は、digital machine の機構、及び理論で input-informed circuit の解析を為し得る可能性が得られるわけである。このような考えにもとづく一つの digital machine の原型として、英国の数学者 Turing の考案したものがあつた。この機械の假想外観図を示すと第6図の通りであり、作動原理を概説すると次の如き方式をとるものとされている。即ち、構成第6図型式から見て、

(I) 機械操作用テープ

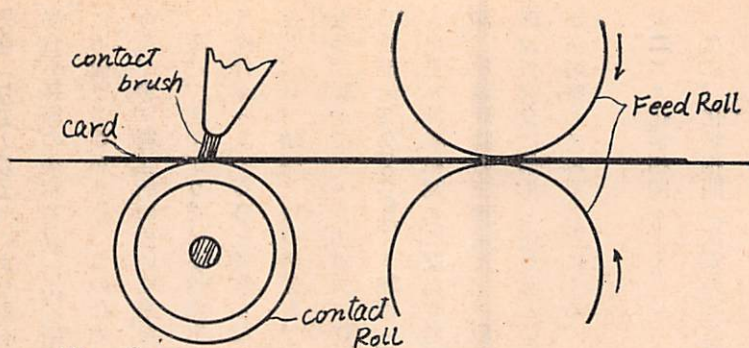
ある大きさのますに区割されていて、任意の一つのますには一つの記号が記されており、且つテープの長さは制限がないが、記入される記号数は有限とする。即ち、操作プログラム用テープ(外部記憶媒体)が一次元的拡がりで示されているのである。

更に記された記号は必要の時に読み出され、或いは消去され得るものとしている。

(II) 機械本体

(1) 適当な入出力装置を備え、テープからの情報(この場合記号)を受け入れ、外部に働きかけることが出来る。

(2) 適当な操作に依り、種々の記号にもとづく計算の状態を記憶し、更に今迄為されて来た計算過程も、同時に記憶するような内部状態を有しているこ



第 7 図

I.B.M 統計機の Head の原理圖

と。又記号の解読、消去、記録等の出来るヘッド (Head) をもつてゐること。(Shannon は少くとも二つ以上の内部状態が必要であることを証明している。)

(3) 受け入れた入力記号と、内部状態とから、出力信号たる外部への働きかけ、及び次の内部状態を決定する。

以上三項の条件を備えているを要し、更に start, stop の操作要素も添加されているとする。

現在のところ、このような Turing's machine は、あくまで架空の機械であり、実現不能なものであるが、その示す動作原理は今後、この方面への発展方向を指示するものとして重視されるであろう。実現されている I B M 統計機械など、それを実証する具体例である。この機械では tape への programme recording として Punch-card method を採用し、前記 Head に相当する部分は第 7 図の如くしてある。勿論この場合は、tape の代りに card を用いているから、長さの点で制限されているわけである。以上の考察からして、一応、input-informed circuit の解析は、

Digital machine の機構をもとにした Programme-regulating の理論¹⁵⁾と、Programme を recording する方法を解析する Bool 代数—George

Boal (1814~1864) により創唱された代数——に依りなされると云える。更に Programme recording が、人間の
場合も機械の場合も、共に内部環境、或いは外部環境より受ける情報の伝達の結果なされる故、情報そのものを解析的
に取扱う必要がある。このため、通信理論として発達して来た情報理論⁽¹⁷⁾(information theory)の適用を見るならば、
今迄、単に概念的に用いて来た情報の実体が、明確に意義づけられ、而も数量化されて来るのである。

更に、環境より受ける情報を、そのまま全部受け入れて了うのではなく、"自由意志"にもとづく取捨、撰択とい
う操作が介入する事を考察しなければならぬ。この現象を、通信工学の面に対応させて考えると、丁度、最も必要
とし、且、納得し得る情報を、不必要な情報即ち雑音に埋もれている状態から、抽出・濾波(filtration)する操作に
なる。従って、"自由意志"にもとづく取捨・選択という操作は、濾波理論(filtration theory)を展開して得られ
る予測(Prediction)・検波(Detection)の理論を応用することに依り、理論的に解析することが出来る。

以上"神経相関"に就いて考察して来たのであるが、総括的に述べると、この相関は、自動制御理論・情報理論・予
測、検波理論の三理論と、一般的電気回路理論に依り、理論的に解析し得ることが理解される。然しながら、此等の
理論で完全に解析し得るかという点、未だ不備の点が二、三見出だされるので、この点を次章で、各理論の構成内容
から考察してみることにする。

(II) "化学相関" ——

次に、化学相関(広義の)に就いて調べて見るに、Claud Bernard が前述の現象より得た結論を、彼の著"実験
生理学序説"⁽¹⁸⁾で、次のように述べている。

——「生命を三つの型、すなわちその生存が全く外界の状態に左右されるか、多少左右されるか、あるいは比較的無関係であるか」に分けて研究し得るとし、——「自由及び独立の特徴をもつ第三の生存の形式は、比較的高度の組織をもつ動物で発見される。：中略：器官、組織などをかこむ内部環境はほとんど変化せず、内部環境が安定であることは、生存の自由及び独立にとって第一次的条件である」と結論を下し、更に——「生体は絶えず外部環境に対して代償し、且、平衡を保つものである。」としてゐる。即ち、外部環境とも密接に関係を持ちながら、連続的に、正確に調節しているという考え方である。其の後、この考え方は W. B. Cannon (1932) ¹⁹ に依り、Homeostasis と名づけられ、更に拡張、展開され、今日では生物のもつ全体性 (as a whole property) に深い関聯のある働きとして取り扱うようになって来ているのである。何故、かくまで拡張し得る可能性を有するかは、この相関と機械との対応性を論ずる過程に於いて、自ら明らかになると思う。

この相関の主な例を挙げると、大体次に示す四つの場合がある。即ち、

(1) 局所相関 (local correlation) ——

恒常性を破る条件が、身体の局所に発生した場合、その附近で直に恒常性を維持するように働く機能を云い、

例としては、

(a) 特定の筋が作用し、そこにおける乳酸濃度が増加したため、淋巴から血液に流入しようとする場合、血液に流入しようとする場合、血液中のバッファ (buffer) が働き、血液に影響のないようにすること。

(b) 血液中に異常物質 (例えば Penicillin) がはいった場合、その濃度が一定量を超過すると、直に腎臓は、超過量分を無閾物質として、無条件にそれを尿中に出す。

(c) 皮膚又は淋巴腺の一部に菌が入った時、化膿（白血球の防御作用）すること。

(2) 自律神経相関 (Autonomic correlation) ——

互いに拮抗する遠心性・求心性の二つの神経系（自律神経系—“nerve cell and nerve fibus, by mean of which efferent impulses pass to tissues other than multinuclear striated muscle, —Langley に依る定義）の平衡作用に依り、恒常性を維持する場合で、その例として、

Dermogrophie（皮膚の一部を搔いて出来る斑点）の消失する迄の色の变化がある。これは、その局所で、交感神経と、副交感神経との働きに依るものである。

(3) 内分泌相関 (Endocrine correlation)

狭義の化学相関で、内分泌腺相互の平衡作用に依って、恒常性を維持する機能をいふ、その例としては、

(a) 糖代謝作用—筋労働に依り、減少した糖原 (glycogen) のため、血液糖量が減少すると、副腎髄皮質の内分泌物 Adorenalina が分泌され、肝糖原は血糖となり補給作用がなされる。

(b) ホルモン作用—人体の諸機能を円滑に、然も特徴づけて作動させるのに必要な、成長ホルモン (Growth hormone)、『甲状腺司配ホルモン (Thyroid tropie)』、『催乳ホルモン (Lactogemi)』、『副腎皮質司配ホルモン (Adorenotropie)』、『卵胞刺戟ホルモン (Follicle Stimulating)』、『黄体ホルモン (Interstitial cell stimulating)』等の、脳下垂体に依る平衡調節作用。

(4) 神経相関 (nevous correlation) ——

神経を介して恒常性を維持する機能で、前述の自律神経相関以外に、次のようなものがある。即ち、

(a) 大脳皮質相関 (cortical correlation) —

大脳皮質に依り、呼吸、血圧、胃腸運動の調節作用がある。

(b) 小脳相関 —

小脳皮質に依り、呼吸、血圧、瞳孔、内臓運宮の調節作用。

以上の外に、外部環境からの影響に対しても、化学相関はなされるのである。

以上生物学的考察に見る如く、Homeostasisの主内容が、生理学的の標準状態 (physiological steady states)

—— 血液における糖量、pH (7.3~7.4)、滲透圧 (36°Cで7.5~8.0mHE)、その他有形成分 (赤血球、白血球、血小板)、蛋白質の量・全体性を帯びているものに、水分量 (20%が過剰)、体温 (36°C~37°C) 等——の保持とということである。これは、ある整定点に従って常時、作動する機械の制御系の調節機構と比較し、甚だ類似性をおびていることが知られる。従って、前掲第3図 (b) の block diagram と対比して見ると、調節器に夫々 (2) (4) の場合は視床下部 (Hypothalamus)、大脳皮質、小脳皮質を対応させ、(3) の場合は、副腎皮質、脳下垂体を対応させれば、完全に自動調節機構で解析し得るであろう事は、充分考えられることである。

今迄の考察を総括すれば、人間の動きと機械との対応性は充分考えられる事であり、然も、それを理論的に解析し得る可能性もある事を知り得たのである。然しながら、未解決の分野もある事を忘れてはならぬであろう。次にこの未解決の点を、理論構成面の考察から調べて見ることにする。(第三章終り) (未完)

第三章 (脚註)

- ① 岩波現代思想講座(第七卷)「科学と科学者」中の岡本彰祐著「生理学的生命観」一四五頁、一四七頁を参照
- ② 平凡社版「哲学事典」四〇八頁「行動」の項を参照
- ③ J. A. V. Butler "Man is a Microcosm" — 飯島氏訳 — 一〇五頁参照
- ④ 日本応用心理学会編「心理学講座(第2巻)」IV 4、VIII、X、「林謙氏著「ホメオステシス」」一頁参照
- ⑤ 日本応用心理学会編「心理学講座(第2巻)」IV 4、VIII、X「時実氏著「筋と神経の連関・筋電図・反射」」十三頁〜二十四頁参照
- ⑥ 「続サイバネティクス」北川敏男編中の時実氏著「筋運動支配の自動制御機序について」一二〇頁〜一三六頁参照
- ⑦ 北川敏男編「続サイバネティクス」中の時実氏著「筋運動支配の自動制御機序について」一一五頁及び一六頁より引用。
- ⑧ 全右中の一一九頁参照
- ⑨ ⑤にて引用した文獻中の十四頁〜十七頁参照
- ⑩ Nohbert Wiener "The human use of human beings" — 池原氏訳 — 六一〇頁より引用。
- ⑪ 高橋安人氏著「自動制御」一五四頁より引用。
- ⑫ ⑩で引用した文獻中の七五頁及び①で引用した文獻中の一四〇頁参照
- ⑬ 中央公論社発行「自然」一九五七、6中の和田英一氏著「考える機械」二十二頁〜二十七頁参照
- ⑭ 全右の二十三頁より引用。
- ⑮ ⑩で引用した文獻中の一五四頁〜一五七頁参照
- ⑯ 矢野健太郎氏著「現代数学読本」を参照
- ⑰ D. A. Ball "Information theory" — 唐津一氏訳 — 及び⑬で引用した文獻の二八頁本多波雄氏著「情報理論」参照

⑱ ①で引用した文献中の一四二頁〜一四三頁参照

⑲ ④で引用した文献中の一頁参照及び①で引用した文献中の一四三頁参照

⑳ ④で引用した文献中の七頁〜十五頁参照

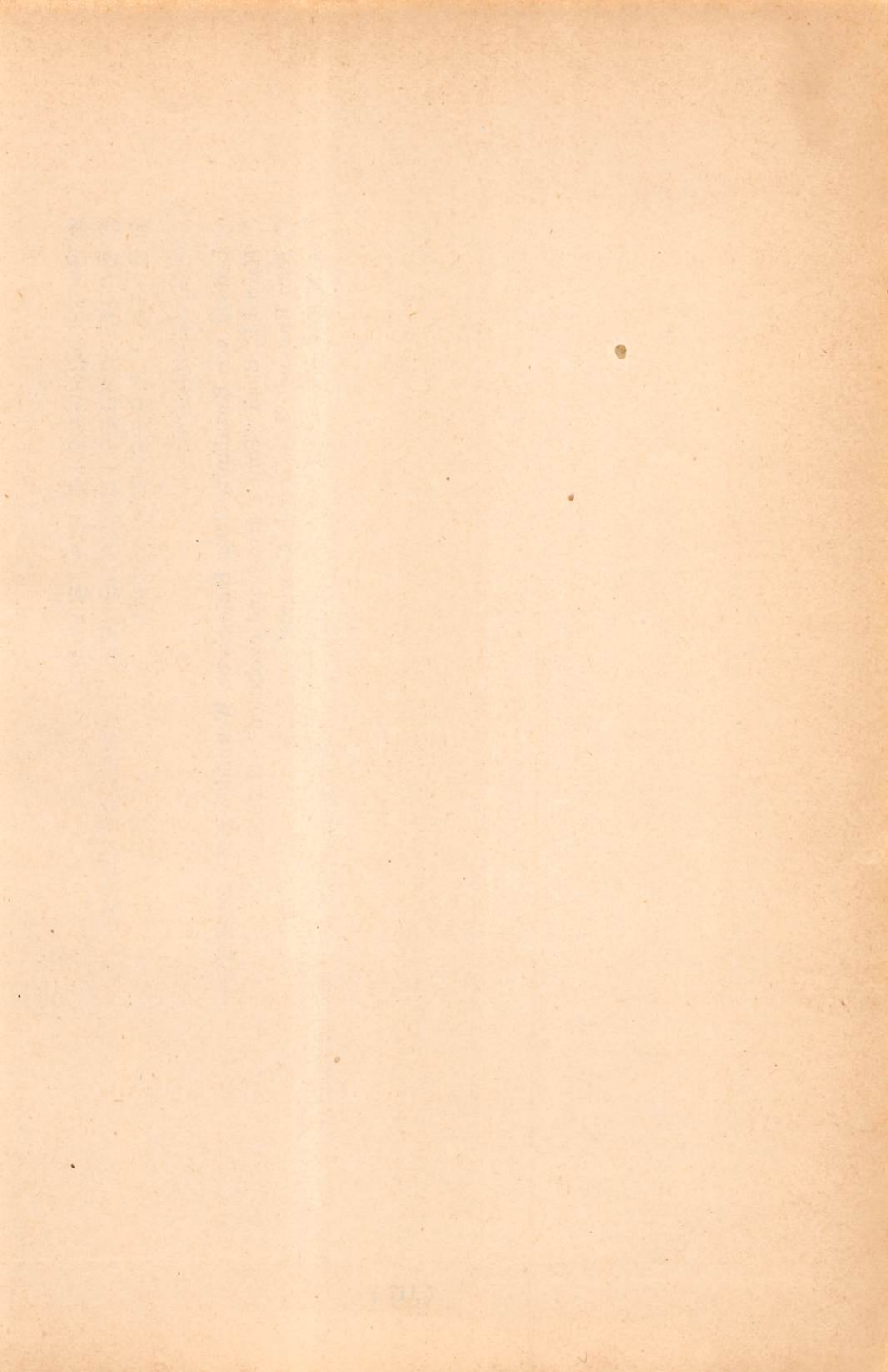
其の外次の文献を随次参照した。

○ Ludwig von Bartalanffy “Das Biologische Weltbild” —飯島・長野両氏訳—

○ Harold E. Blum “Time's arrow and evolution” —鎮目氏訳—

○ Jean Rostand “Les Grands Courants” —丹羽氏訳—

○ A. N. Kavanov “人間のからだ” —大滝氏訳—「生物学基礎教育体系(第三卷)」—(以上)—



昭和三十一年十一月一日・二日

第九回日蓮宗教學研究大會紀要

於 身延山短期大學

日蓮大聖人御遺文に就いて

——種々御振舞御書並に観心本尊抄——

岡 田 興 龍

故姉崎博士と山川博士とが鎌倉に於て一夜日蓮大聖人の種々御振舞御書の真疑論を為せし事がありました。それに就いて師匠が昭和五年正月房州は七里法花の地にて、長生郡は七渡村の臼井家に於て入手の日澄上人の筆に依ると縮冊遺文集一三九七ノ十行目に記載の十郎入道と申す者来りて云く、昨日の夜の戌の時計りにかうどの（守殿）に大なるさわぎあり。陰陽師を召して御うらなひ候へば。申せしは大に国みだれ候べし此御房御勘気のゆへなり。いそぎいそぎ召しかえさずんば世の中いかが候べかるらんと申せば。ゆりさせ給へ候と申す人もあり。此文章を澄師は、十郎入道ト申者来テ云。過ツル夜戌時計ニ守殿ニ大ナク騒有テ陰陽師ヲ召テ御占ヲセ候へば申タルハ大ニ国家乱候。此御房御勘気故也。急々召還サスバ世中如何カ候ヘカラント申セバ許サセ玉ヘト申人モ有。と此如く書いて居り此文を写して師匠が山川博士に送附せしにより姉崎博士の負けとなくかくて信人紙上に

この事を記せし事もあり、すべて御真蹟遺文の転写の誤りより偽書等も生ずる事有レ之。其の外我門下にとり最も重要なる観心本尊抄に於てもその通りにて心性院日遠上人の誤釈を未だに改る事なく伝唱し来れるが如き有様、日蓮大聖人の門下は等しくつとめて伝唱も正しきが上にも正証なものを身につくる事こそ肝要なりと考へ御遺文に就いてと題して発表した次第です。さて。次に観心本尊抄末文に就いて「天晴^レ地明^カ識^ニ法華^ノ者^ハ可^キ得^ニ世法^ヲノ歎^レ不^レ識^ラニ念^三三千^ノ者^ハ仏起^ラニ大慈悲^ノ五字^ノ内^ニ裏^ニ此^レ珠^ヲ令^メタツ^レ懸^ニ末代幼稚^ノ頸^ニ四大菩薩^ノ守護^シタマフ^{コト}也」^ニ此^レ人^ノ大^ニ公^ノ周^ノ公^ガ撰^テ扶^ツ文^ヲ王^ノ四^皓カ^ガ侍^奉セ^シニ忠^帝ニ不^レ異^ラ者^也也」。中山法華経寺所蔵の日蓮大聖人御真蹟観心本尊抄は此如きに然るを一般に我々が伝唱し来りしは此とは異り、一体何れが正しく何れが誤りか？とうたがう次第であります。田中智学先生一派の人は佐渡始頸の本尊に絶体観を持して居りました。此之事由たるや、今日より見ればフンパシものである、研究の過程と云はざるを得ず、何故なれば如来滅後五々百歳始の九字中の此の始めと佐渡へ重きを置き過ぎて日蓮始めてと云う事態を心中に持たなかつた事。二千二百二拾余年の間と云う文字も忘却した観が深い。所以は如何となら此の九字は自から教機時国抄を顕し尽して

いるからに外ならず。観心本尊抄は法門上の骨髓なれば我々若輩が其の一端すら把握するに由なきも先師の正順なる教へに随つて正邪を明らかにする必要有之と信じ三門二十科の大事を含有する観心本尊抄の一部分でもと考へ自己の非才をも顧みず茲に述べる次第であります。先づ第一門は申す迄もなく文義成立。是れに四科。第二門は建立正意ではれに十二科。第三門は応用密意ではれに四科。文義成立の釈とは本抄成立の淵源を明すにあり、此の本尊抄は本尊とは何ぞやと云う事に重きを置く事、蓋し一念三千の法門の大意を考へねばならぬ。天台の釈に依りて成立せられたかと云う事を研究して懸る必要あり。此下に四個の法門を用ひられたのに三つの格があり

(1) 一念三千 (可レ知……) (借文詮義格)

(2) 非情有性 (爾雖木画二像於) (借義詮意格) 能用

(3) 十界互具 (文云之立石中火木中) (転義活意格)

如此三つの格に依り四科の法にて一念三千を確立し以つて、本尊抄の一念三千に依つて本尊を詮じ給ひ、法門的基礎文義を成立し給う也。上述せし如き意義に依り成立せし本尊抄なれば行学院日朝上人以外の人は所顕の本尊に能顕の主たる日蓮大聖人を勝士の如く書き居るの誤りを出して

いる事は耻を知らぬ人でがなあるやとも疑いを差しはさまざるを得ず。御本尊図式を一定して懸る事こそ急務には非ざるや、大石寺の創価学会の者共に負る様な人はおそらく我宗門にはないと思うが肝心の本尊図式は題目の真下へ能顕の主を書き給ひし行学院日朝上人の本尊観を見習う必要はありはせぬかと疑う次第であります。又最初に挙げし観心本尊抄の伝唱の誤りは心性院日遠上人の註釈より始まり今日に及び是も行学院日朝上人の伝唱に戻りましよう云うの外はありません。何故なら観心本尊抄末文(俗諦文)天晴ヌレバ地明ラカナリ法華ヲ識ル者ハ世法ヲ得ベキ歟、

一念三千ヲ識ラ不ル者ニハ仏大慈悲ヲ起シテ妙法五字ノ袋ノ内ニ此ノ珠ヲ裏ミ末代幼稚ノ頸ニ懸サシメタマウ四大菩薩此ノ人ヲ守護シ給ハン事大公公王ヲ撰扶シ四皓ガ患帝ニ侍奉セシニ異ラザル者也。

と現在では如此伝唱せしが、宗祖の御真筆の何処に此の妙法。袋。成王。の字がありましよう?。無いのにあるが如く伝唱して居り、特に袋の字は宗祖の御意志に反す結果になります。それは何故かと云へば袋とは限界を示すもの速師はそれを懸け守りの如く考へられたのだと云へます。又五字とは本有の尊形なり光明なりとせば限定すべきに非ざ

るをや、此の珠と祖師既に申して居ればそれ以上註す必要はなしとす、御義口伝に云く南無妙法蓮華経は方便、方便は八識已下也、妙法蓮華経は九識也。と、拙劣な見解は迷を生ぜしむ、又大公周公が成王を……の成王は文王とあるを成王と伝唱するが如き誤り、真諦文に成王幼稚の眷属と既に示されたり、西山本門寺蔵の和漢王代記に

第一文王

第二武王——周公旦（武王、弟）

第三成王——呂尚、弟子也。

とありこの周公旦は軍学者太公望（学名呂尚）の弟子又特にくはしくは朝師見聞を良く御覧あり度、愚生若輩浅学の身をも顧りみづ研究の一端として申し述べました次第であります。

昭和三一、九、一四 清水竜ヶ寺にて記之。

染浄二性に就て

熊 王 海 潮

人間には浄なる性分と染なる性分の二つの、性分が有つて、何人と雖も其一つをさえ捨てる事は出来ない。

釈尊と雖もそれは捨てる事は出来ない。と是を惟ふに人間の運命は之等相反する性分の上に立つてゐるものと考へられる。

浄性とは仏性の事唯識に従へば九識真如の要求であり、染性とは五根の要求即ち五欲と、過去の行業に薰習せる八識に依つて起る性分で其為一般には染性の方が、強く働くから其二性の中心を外れる場合が多い。

是等二性の矛盾する事に依つて人間の運命は展開されて行くものだ。

そうして人間の運命が之等二性の中間を走つてゐる時其人は善であり、幸福でも健康でもあるのだ。

別して性悪とか性善とは善心とか悪心とかあるわけでない。

其二性の中間を外れる程度、欲求に従つて、悪ともなり不幸ともなり、病ともなる。人間でも犬猫、草木に至るまでが病にかゝったり、傷を受けたりした場合、それは極めて自然に自ら之を治そうとする性質がある。

それは此二性の中心を外れた運命を復中心に戻そうとするからである。

併し其外れる程度が過ぎると生きて行かなくなると。若しそうでないとすれば医者にかゝれば病は必ず癒らな

ければならない。

廻が医者にかゝつても良い薬を飲むでも治らないものがある。それは自ら癒らうとする性が強くならなかつたからで換言すれば人間の運命が此二性の中心に戻れなかつたからである。

医師が病人を診察して薬を盛る事も、患者の躰に於ける自然の秩序―仏の法則を查べ薬を与えたりして其秩序（仏の法則―法華經）に従はせ其人の運命を其二性の中間に在らしめんとする事即ち自ら癒らうとする心を増長せしむるのである。

之は丁度宗教家が人々に信仰を勧めて一般に強からんとする欲望を制して二性の中間を行かしめ様とするに当る。

法華經普賢品に少欲知足にして能く普賢の行を修し法華經を保つ者は諸の魔を破すと、

兎角強からんとする五欲の煩惱を制し法華經（自然の秩序―仏の法則を得て二性の中間を行けば諸の魔―病魔も便得さらしめんの義

次の四法を成就せば此經を得て諸の魔を破すと、一には仏に護念せられ、二には諸の徳本を植え、三には禪の功德を積み、四には一切衆生を救ふ心を発す。

是等四法は唱題一行に依つて成就される。

唱題一行に依つて自然に円の三学が成される。即ち戒定慧の三学戒律を行じ進んでは徳本を植える。定は禪の功德を積み、慧は本尊を知る智慧となる。本尊を知れば一切衆生を救ふ心を発す。斯る行の人は仏に護念せらる斯して三学に依て四法は成就せらる。一服の薬に幾種かの薬分を含む様に一遍の御題目には斯る功德あり。

行が成就せば悪も不幸も病も一旦外れた染淨二性の中間に戻り、善ともなり幸福ともなり健康ともなり得よう。

医者は物の上より躰の方から宗教家は心の上より染淨二性の中間を行かしめ様とする。

御題目修行に依つて病が癒えてもそれは迷信でもなければ不思議でもない。此等二性の中間を保持出来るからである。

不受不施者の潜伏

宮 崎 英 修

不受不施者の潜伏は寛文五、六年（一六六五―一六六六）の禁止によつて不受不施派教団が成立した時に始まる。そし

てそれはむしろ不受不施者の潜伏によって教団が成立した
というべきものである。

寛文元年八月（一六六一）幕府は受派の本末寺に対し寺
社奉行所設置当時、各本寺より提出させた末寺名簿により
それら末寺はすべてその本寺に帰属させる旨を申し渡し、
末寺は本寺に背くべからず若し不足の住持あらば出寺して
法義を守れと命令した。所で、この法令はその信仰を禁じ
たのではなく、特定の範囲内において自由を認めているの
である。即ちこの法令は受派が不受派の勢力をそぎ全面的
禁止を請うたことよって発令されたものであったが幕府
はなお、平賀、小湊、碑文谷等の本末が不受の法理を守る
ことを許している。

この幕府の態度は表面上は受派は自己の末寺を確認した
のみに止まり、不受派は法理の存続、発展を認められた如
くに見られ、このため従来、受派を表明した本寺のうちには
不受を声明するものも出たりするようになった。しかも
実は不受禁圧の流れの上においては極めて重要な布石の一
つとなったのである。

すなわち、この法令によって出寺するものと、受派に転
じて寺に居する末寺僧と二分されるに至って受派末寺は
すべてその本寺に確保され、出寺の僧は村や町に庵、或は

町宅を借りて法義宣伝の拠点としたが、翌寛文二年九月幕
府は出家、山伏に家を借している家主はその出家等より本
寺の弟子に紛れないという証文をとれ、もし証文がとれな
ければ「一円宿借し申すまじき」事、及び表通りの店では
題目講、念仏講を執行することは「一切住間敷」ことを申
渡し、翌十月重ねて厳重に申付け、しかも月行事は毎月、
町年寄に出家山伏が町内にいるか否かのせんさくを「少し
も油断有間敷」ようにつとめよと念告している。

受派末寺の出寺不受僧は、わずか一年余りで居住権と伝
道手段をとり上げられ、非法法の居住と伝道に従はざるを
得なくなり、不受派の潜伏はかくの如くにしてまず受派末
寺から退出した不受僧師弟から始められた。

さて、寛文五年三月幕府は全国寺社の寺社領朱印地に対
し朱印の再交附を行った。この朱印再交附の名目が受派の
策謀によって、敬田供養とされた為、不受派はその受領書
（手形）を出すことを拒否したが、翌六年は寺領のみなら
ず飲水、行路に至るまで敬田供養として下さると極論して
手形の提出をせまられるに至って、不受態度を堅持するこ
とは不可能となりいわゆる「総滅」の悲運を受けねばなら
なくなり、不受派僧俗は全面的に潜伏するのであるが、こ
れに二つの形態がある。一は、正面切って手形の提出を拒

んで非合法的に潜伏する、一つは表面を糊塗して手形を出し合法的に潜むかで、前者はいわゆる不受不施派、後者は「供養」の敬田の意義を悲田的に解して悲田供養として寺領、地子の朱印を頂戴したから悲田派といわれ、幕府は初めこれを合法的なものとして認めたが、廿六年後の元禄四年、これを禁止するに至った。

不受不施派教団の組織構成は法中（僧）法立（帳外無宿の俗）内信の三層から成る。法中は流浪して住所不定、変名、隠蔽されて時をまちつつ内信の教導につとめ、各所に五、六名より十四、五名の構成で題目講、男女各別の題目講、看經講、お日待講、十三夜講を組織して法義の宣伝維持に従い、法立（施主という）は法中に従って内信者群の教化及び法中との連絡にあたった。

教団員は江戸、大阪或は城下町の如き繁華な土地では町にとけあってしまい、田舎の方では避村、山中の部落に集合している。そしてこのような内信者群は上、下総、江戸、京、大阪、中国に散在し、特に中国、美作、備前、備中の三國には強力な団結、それは地縁的にも血縁的にも、そのもつ力によって維持されている。しかし、京、大阪方面にはこのような条件が維持されぬまゝに、年を経るに従って減少の一途を辿っていった。例へば享保十二年（一七二

二）京都本能寺の場合「五十年來、親の代より内証に不受不施を信じ、表向は寺の檀那となっているが、葬式法要もし宿坊、方丈を頼まないで庵ですませ、流れの俗人等が会合してすませている。この連中も大分少くなつたがそれでも、十一、二軒あり。今度酷しく誠めて誓約をとり内外共にすませた」として塔中四ヶ院の檀方十名の名をあげ印をとっている。

この誓約がどの程度に守られたかについては、岡山佐伯郡市場村大庄屋武田才右エ門の「不受不施宗門心得違之者共改心一件一札」の控によれば極めて不確かな転向ぶりを物がたるが、とにかく減少の傾向を示すものであり、享保の始め上総行川村で清順院日近は、二百余名の信徒を獲得し、この為三十五名が捕はれ遠島、牢死、自害、浪人、追放されて結末をつけた行川法難は不受派の活潑な運動を示すもので、共に不受派の潜伏と、活動をもの語る一例である。

幕府はこのような不受不施者について「法中を遠島に処するのは従前通りで内信を対象―伝法をこい、これに宿をかしたものの、または住所の世話をしたというだけで遠島に処し、このようなものの居たことを知らなかった名主、組頭は役儀取上げの上、田畑も没收、所払にするという苛酷

さをもつて臨むようになる。これは延享元年（一七七四）の法令であるが、この発令によって潜伏はますます細心、巧妙となり宗命を相続していったのである。

注法華經の注記年代について

山中喜八

祖伝に現れたる注法華經の御撰集については、別頭統紀が、建長四年下総東漸寺に於て撰したまうと記したのを初出とし、次いで高祖年譜は建長七年の著作と伝え、爾來概ね年譜の説を踏襲しているが、ひとり日蓮宗年表のみは、文永十一年頃身延山に於て註すとしている。又、板本註法華經を編纂した仏乘日擘師は、その奥書によれば文応元年以前の撰集とするものの如く、会本註法華經を編集刊行した河合日辰・北尾日大・加藤文雄三師は、立教開宗のために此の御準備が行われたとして、統紀の説に与しているのである。

然るに、その御注記の筆蹟を、授決円多羅義集唐決（嘉禎四年）・五輪九字秘釈（建長三年）・不動愛染感見記（建長六年）・災難興起由来（正元二年）・災難対治抄（同年）

・論談敵対御書（弘長二年）等の真蹟と照合するに、これら御壯年時の筆意とは甚だ異なるものがあり、立宗前後の注記とは押しがたい。更に、御注記の経釈と同一の文言を引用せられある文永以降の御書のうち、真蹟の現存するものについてその引文の個所を対照するに、最も早きものも文永十年以後の御筆蹟に属し、大半は実に建治元—三年に亘る御著作と拝せざるを得ない。しかも、裏面の行間又は余白に挿記したまえるものの中には、弘安と覚しき御筆蹟すらも散見するのである。

又これを御注記の内容より考えても、立宗前後とは推しがたき理由が存する。即ち、若し開教準備のための聖衆ならば、浄土門閥係の教籍も相当に引かれてあるべき筈なのに、事實は、大阿弥陀經一章、觀無量壽經二章、觀經義疏一章、同正觀記一章、浄土群疑論一章、往生捨因一章の七文に過ぎない。しかのみならず、その阿弥陀經・觀經の三章は共に阿闍世王の行蹟に関する経家の叙事であり、觀經義疏・同正觀記の二章は弥天道安に始まった三分判經の来历であり、群疑論の一章は方便品の小善成仏義の肯定であり、ただ僅かに往生捨因の一文のみが、諸仏の証明勸進の多少を論じて往生浄土の無疑を訴えるに止まり、かの善導・法然等の著述の如きは、その名目だにも発見すること

ができないのである。

これに反して密教関係の経釈は、大日経第五章、金剛頂經一章、蘇悉地經一章、瑜祇經一章、分別聖位經一章、威儀形色經一章、觀智儀軌一章、一字金輪時処儀一章、法華肝心陀羅尼一章、大日經疏三章、同義釈三章、金剛頂義訣一章、顯密二教論七章、秘藏宝鑰一章、法華十不同一章、蘇悉地經疏二章、大日經指帰三章、講演法華儀一章、真言宗教時義七章、菩提心義八章等の多数に上り、いづれも密教独自の主張を展開した要文である。従來の所説の如く、念禪対破は主として佐前、真言対破は主として佐後の事とするならば、密教に対する深甚の関心を示された注法華經は、その内容より考えても亦佐後の御撰集に擬すべきであろう。

抑も注經の聖聚の中には、ただに天台法華宗のみならず、華嚴・三論・法相・真言各宗の所依の經論及び宗典を多数引用されているのであるが、聖祖御自身の御釈は全然表明されていないのであって、此れを單なる法華經の註疏と考へるのは皮相の見解であろう。即ち、百川をして大海に注帰せしめるが如く、法華經王を能判能撰とし、御注記の經釈を所判所撰として、その不了義や曲會を自ら表白し匡正せしめ、以て三国の仏教を統判しようとしたのだらう。

が、実に此の撰集の目的であつたと拝すべきであつて、かくの如き注經觀は、向尊の金綱集の示唆するところであるが、詳細は後日に譲ることとしたい。

その結構に於て史上類型を絶せる一大撰集が、建治を中心とする四五五年の間に行われたことは、恐らくは將來のためにする深遠の聖慮に基くものである。文永十二年三月令弘通此大法之法。必安置一代之聖教。習學八宗之章疏。然則予所持之聖教多多有之。雖然而度御勵氣衆度大難之時。或一卷二卷散失。或一字二字脱落。或魚魯謬誤。或一部二部損朽。若默止過二期之後。弟子等定謬亂出來之基也。爰以愚身老耄已前欲亂調之。(定本遺文九一〇頁)

として、聖教を四方に求められたことも、或は注經御撰集のためではなかつたのであらうか。更にまた興尊の御遷化記録が、

一、御所持仏教事

御遺言云。仏者立像墓所傍可立置云云。經者私集最要

文華經。同籠置墓所寺。六人香華当番時可披見之。自余聖教者非沙汰之限云云。(宗全興尊全集一〇五頁)

と伝えるに到つては、いよいよ以て滅後のために此の撰集注記があつたこと、深く感佩せざるを得ないのである。

歡喜の經典

宇都宮 齊 藤 龍 遵

法華經が仏教經典中に於いて、中心であり、生命であることは分り切っているが、その解説に當って従來の講述や方法は現代の感覺とは可成り縁遠いかの如きものがあった。經典は、文字の羅列ではなくて、あくまで、「仏の言葉」であり「仏の意」であつて、衆生救済の爲めの經典なのである。而して經典の内容そのものは、不変不動ではあつても、所謂、五綱教判によつて「時」と「機」とに相應の解釈を試み、且つ之を實踐道に移す事は、經典を時代に活かす所以である。

本經二十八品を通読する時、思考、思策の方法によつて、種々多様に解釈され、或は表現されるのであるが、その一部門として、本經は「歡喜の經典」であると云い得るのである。即ち二十八品中に「歡喜」と云ふ文字、及び歡喜に属する文字、或は歡喜を意識すると思はれる文字が、各品の随所にあつて、僅か妙音菩薩品と普門品の二品だけに見られない位に、本經は、歡喜の文字が非常に多い事は興味深いことである。衆生救済の究極の經典たる法華經

では、又當然のことでもある。而も之等の歡喜は、仏自らの歡喜を説くと共に、殆どが对告衆の歡喜を、顯説してあるのである。

「仏の御意、あらはれて法華の文字となれり、文字變じて仏の御意となる。されば、法華經をよませ給はむ人は、文字と思食すことなかれ、すなはち仏の御意なり」

本繪二像開眼之事

又

「此の經の文字は盲目の者は之を見ず、肉眼の者は、文字と見る、二乗は虚空と見る、菩薩は無量の法門と見る、仏は一一の文字金色の釈尊と御覽あるべきなり」

谷入道殿御返事

とあるによつても、歡喜の文字も、單なる文字に非ずして凡聖共に歡喜の意であることは明かである。

迹門では、序品、方便品、譬喩品、信解品、化城喩品等に最も多く見られ、本門に於ては、隨喜功德品、法師功德品、神力品、囑累品等に見られるのである。

然るに先入感念による爲めであるか、一般經典が現代民衆から「悲哀」「寂滅」と云ふ悲觀的、非現實的な經文の如くに感ぜられているが、本經も又、全前の感覺で、民衆に思考されているか、又思考されていたとすれば、如何に

も、残念な次第である。本経はあくまで樂觀的、現実的な經典として、民衆と社会と最も深い関係、不離不即の關係にあることを現代人に、如何にして周知せしめるかが、現代日蓮教学の中心命題でなければならぬ。かゝる意味で本経を「歡喜の經典」と云ふ命題で取扱ふことも許されて然るべきである。私は本経を「歡喜の經典」と云つたが、經文に

「是の經を聞く事を得て歡喜し、信樂し希有の心を生ず」
無量義經

とある如く、歡喜は結果であつて、經典受持によつて、直ちに歡喜を得るのではない。

歡喜の前提として必要な条件或は、歡喜の裏付けとなるものがある。こゝに、一般世間法の歡喜と異なるものがある。

即ち、本経所説の歡喜には、必らず、不退転、不動、禪定、勇猛精進、忍辱、信力堅固、思求、持戒、大悲心、踊躍、勤修、決定、清淨等の本経独自の行法に伴ふ忍苦修行的な文字が、歡喜の前後に附随していることを見逃すことは出来ないのである。たゞ単に安易なる歡喜に非ずして、前述の諸種の行法の結果与えられる歡喜である。

法華經に名をかりて、又は宗祖大聖人を飾りものとして

無智の大衆に仮面的な幸福とか、歡喜を説く新興宗教は、名のみの歡喜を。幸福を説いて实体は全くの空虚であり、本経を汚がし、宗祖を冒瀆するものである。高山に登らずして天月を仰がんとする愚、そのものである。宗祖大聖人の御一生は眞実の歡喜の一生であつた事は、御妙判に於て御承知の処である。日向記に

「妙法実相の理を聴聞して心懷大歡喜せしなり」

「今は畏るべき事なく時節來つて説く間、畏れなしと喜び給えり」

御義口伝に

「本化弘通の妙法蓮華經を大忍辱の力を以つて弘通するを娑婆と云ふなり、忍辱は寂光土なり、此の忍辱の心を釈迦牟尼仏と云へり、娑婆とは堪忍世界といふなり」

等とあるは、宗祖の歡喜に対する御指南と云へるのである。

又、本経の歡喜は衆生個々の歡喜でもあるが、經文經説は一切衆生の為めのものであり又歡喜である処に人類、社会救済の本義が、成立する。

「歡喜とは法界同時の歡喜なり、此の觀喜の内には三世諸仏の歡喜納るなり、今日蓮等の類ひ、南無妙法蓮華經と唱え奉れば、我則歡喜とて、釈尊歡喜し玉ふなり、歡

喜とは善惡共に歡喜なり、十界同時なり、深く之を思ふべし」
御義口伝

とある通り、法界同時、善惡共の歡喜である。即ち、本化の信仰に徹することが、歡喜である。「十界同時」とあるから、妙法の信仰を離れては求められない歡喜である。故に御義口伝に

「我が心、本来の仏なりと知るを即ち大歡喜と名く、所謂、南無妙法蓮華經は歡喜の中の大歡喜なり」

とあり、仏から觀れば歡喜も亦、平等なのである本經藥草喻品に

「我れ一切を觀ること普く皆平等にして彼此愛憎の心あることなし、我貪著無く、亦、限礙無し、恒に一切の爲に平等に法を説く」

とある如く平等觀に立脚する歡喜であるから妙法の信仰に徹する者は悉く歡喜を味ふのである。何となれば妙法は一切衆生を平等に救済する法なるが故に。

而も此処で注意すべきことは、如何に妙法の信仰なりと雖も、信仰の方法、態度が不淨であつてはならない。清淨なる信仰によって得られる歡喜でなければならぬ。御義口伝に於て各品を解明するに當つて、殆ど「清淨なり」とある。妙法であり、蓮華であるから、清淨なりとある。即

ち妙法蓮華經は清淨なりと云ふのである。清淨でない信仰は法華經の信仰ではない。不淨なる信仰によって感受する歡喜ありとせば、その歡喜は、狂人的なものであり魔藥的なものであつて、むしろ、法華經の真髓を毒するものである。又衆生救済の法とは云えない。かくの如く清淨なる妙法を人為的に不淨化し、売物にするが如き、企業的な新興宗教は撲滅の一途あるのみである。

次に法華經各品に甄れたる、歡喜の文字に就いて一一歡喜の經文を挙げることをさけて、その様相を概説しよう。

| | | |
|------|----------------|--------------------|
| 序 | 品——聞法 | 值仏の歡喜 |
| 方便 | 品——聞法 | 求法の〃〃 |
| 譬喻 | 品——聞法 | の〃〃 (踊躍) |
| 信解 | 品——聞法 | 愛記の〃〃 |
| 藥草 | 品——聞法 | の〃〃 (転不退転) |
| 授記 | 品——聞法 | の〃〃 (転不退転) |
| 化城 | 品——聞法 | 值仏の〃〃 (身心不動。忍善、踊躍) |
| 五百弟子 | 品——聞法、授記、值仏の歡喜 | の〃〃 |
| 授學無學 | 品——授記 | の〃〃 |
| 法師 | 品——聞法、值仏の歡喜 | の〃〃 |
| 見宝塔 | 品——聞法、受持の〃〃 | の〃〃 |

提婆 品——聞法 値仏の歡喜
 勸持 品——聞法 値仏の〃〃
 安樂行 品——聞法 の〃〃
 從地涌出品——聞法 値仏の〃〃
 壽量 品——本仏の慈悲に對する歡喜（救濟）
 分別 品——聞法 の〃〃
 隨喜 品——聞法 の〃〃（五十展転）
 法師功德品——聞法 受持の〃〃
 常不輕品——聞法 の〃〃
 神力 品——値仏 の〃〃
 屬累 品——聞法 の〃〃
 藥王 品——聞法 の〃〃
 妙莊嚴王品——聞法 値仏の〃〃
 普賢 品——聞法 値仏の〃〃
 の如くになっている。本經の結文として
 「皆大歡喜、受持仏語、作礼而去」
 とあり、法華經二十八品が、歡喜で結ばれている事を、考
 察する時、あえて、本經を「歡喜の經典」なりと云ふ所以
 である。又、歡喜の殆どが、聞法によるものである事も明
 かである。従つて本經は「聞法歡喜の經典」とも云える。
 時機相應の弘經弘法は聞法歡喜にあることを更に強調すべ

きである。之が正法流布の根源であり、邪法退治の近道で
 もある。

聞法は弘經であり弘法であり宣布である処に生れる。弘
 法宣布なき処には聞法もなく、歡喜もない。特に当今の社
 会民衆の欲するものは聞法である、果して聞法による歡喜
 は充分であるや否や、宗門の大きな課題である。

法華經の眞隨は如來行である

水 谷 龍 人

(一) 序 論

法華經は從多歸一の教法であり、その一とは一仏乘、即
 ち如來行を指すのである。古來法華經の行法は、菩薩行が
 その定説となつてゐるようである。菩薩行は菩薩になる為
 めの修行法なのである。故に即身成仏の行法とは云ひ得ぬ
 から、一仏乘では無いのである。

法華經の根本義は云ふまでも無く、即疾頓証の即身成仏
 にあるのである。故に一仏乘たる如來行が、法華經の眞の
 行法であり、此れが本門の妙戒なりと感得をせられたの
 が、大阪の成正寺に於て「法華經大講話」を開講中の橋本

日賢上人なのである。

茲に「法華經の真隨は如来行である」と題して浅学の者ではあるが、発表させて頂く次第である。

(二) 本 論

(イ) 自己開顯

正直ニ方便ヲ捨テ、(当体義鈔) 方便たる声聞、緣覺、菩薩の三乘の修行を捨てよと仰せられたのであるから、当然、菩薩行は無いのである。故に菩薩行に執着して修行をしても、それは無益と云はねばならぬ。

但ダ法華經ヲ信シ南無妙法蓮華經ト唱フル人ハ 法華經を信ずるとは、本門の本尊に帰命し、本門の題目を信唱したる時、自己を「主師親三德具足の名字即の如来なり」と開顯する事である。「我レ仏ヲ得タリ」と信受し、自覚を持つのである。本化の菩薩が信唱の当処に於て、因果俱時、直ちに如来となるのである。

此品ノ肝要ハ釈尊ノ無作三身ヲ明カシテ、弟子ノ三身ヲ増進セシメント欲ス云云。(授職灌頂口傳鈔)

釈尊御一人の久遠実成に非ずして「我レ久遠実成の如来なり」と自己を開顯し、以て未来永遠に如来行を實踐せよとの御深意なのである。

今 日蓮等ノ類ヒノ心ハ、惣シテハ如来トハ一切衆生ナリ、別シテハ日蓮ガ弟子檀那ナリ、文(御義口伝)

とお示し下され、此れを信ずることが、法華經を信じ奉ることなのである。信得スベシ、識得スベカラズ、此れを寿量開顯と云ふのである。

(ロ) 室衣座の三軌

そこで、如来となれば、如来としての行がなくてはならぬ、それが法師品の室衣座の三軌なのである。此の三軌の實踐者は、

煩惱、業、苦ノ三道、法身、般若、解脱ノ三徳ト転シ云、文(当体義鈔)

となり如来行の相、性、体を具すのである。即ち

(イ) 如来室 苦 法身の徳 体

我々は苦果の依身であるが、法華經を信ずることによって釈尊の因行果徳の二法を自然に譲与されて、即身成仏を遂げ如来と開顯するならば、如来室に入ることが出来るのである。それは、

如来ノ室トハ、一切衆生ノ中ノ大慈悲心是ナリ、文

我々の持つてゐる大慈悲心(橋本上人はこれを現代語に訳されて「親切」と云はれてゐる)即ち一切衆生をして、安

楽の境界たる娑婆即寂光に安住せしむると云ふ、「当知是人、即如来使」たるの自覚を堅持するならば、法身の徳と転ずる。此れが如来行の体なのである。

(ロ) 如来衣 煩惱 般若の徳 性

煩惱は苦が縁となつて生ずるのである。そこで如何にして娑婆即寂光たらしむべきかと云ふに、それには、煩惱即菩提と開会をしてゆくことである。此れが如来衣を著ることとなるのである。それは、

如来ノ衣トハ、柔和忍辱ノ心是ナリ。文

柔和心と忍辱心を以て、大慈悲心（親切）を發揮するのである。即ち「如来所遣」として、煩惱を開会するならば、般若の徳と転ずる。此れが如来行の性なのである。

(ハ) 如来座 業 解脱の徳 相

苦と煩惱によつて業が生ずるのである。室に入り、衣を着したならば、次にその為すべきことが「行如来事」即ち如来行の親切を實踐することが、如来座に坐すのである。それは、

如来ノ座トハ、一切法空是ナリ、文

平等の立場に立脚して、総ての物に対して如来行を實踐するならば、生死即涅槃となり、解脱の徳と転ずる。此れが如来行の相なのである。

是の如く、三軌の實踐者は如来行の相、性、体を具し、三道即三徳と転じて、三軌は一如し其身そのまゝ、その行為の当処に於て即身成仏を証得してゐるのである。此れを指して如説修行とも、法華經の行者とも称するのである。

此の自覚開頭の果上に立って、因行を修行する従果向因の行法が、本門の妙戒たる如来行なのである。

若し、菩薩行が法華經の行法であるならば、菩薩の室、衣、座とあるべき筈である。又菩薩たるの自覚では果上で無いから、従果向因とはならず従因至果となり、金剛不壞の妙戒とはならぬのである、

(ハ) 法華經は実(踐)教である

本門戒檀建立には戒法を必要とし、実教は身行受持でなくてはならぬ。末法無戒と云はれてゐるが、それは複雑なる戒法が無いのであって、本門の妙戒たる、妙法の受持一行戒、即ち身行としての如来行の妙戒は厳然として存在してゐるのである。此の本門の妙戒無くして戒檀建立は絶対に不可能なのである。

現在の宗学では即身成仏論は各先師達によつて、論議し尽されてゐるが、それが単に宗学上の範圍に留まり、その実践的行法面が説かれてはおられないようである。法華經

は理想境を説かれたのではなく、現実の教法なのである。

法華ヲ識ル者ハ世法ヲ得ベキカ、文（観心本尊鈔）

法華経は即身成仏の大法であることを識っておるだけで、世法を得べき身行面が忘れ去られてゐるから、法華経は実教でありながら、権教の域を脱せぬのである。実教とは、如来行を實踐してその価値を世に顕はしたる時、即ち即身成仏の現証を証得したる時に於て、実教と云ひ得るのである。実践に移さずにおつたのでは机上の空理空論にすぎぬから、法華経は権教となり下るのである。此の権を開いて実を顕はすから、開権顕実、即ち実践の教法と云ふのである。

それをば教法の開権顕実とのみ執着してゐるから、その行法が把握し得ぬのではなからうか。

(二) 世法開顯

法華経が実践の教法である以上は、世法開顯の妙諦でなくてはならぬ。我れ本仏なりとの信念の上に、仏の大慈悲心たる親切を万事万般にわたって、一行々々と積功累徳してゆく、即ち親切な行爲をさせて頂くと云ふ氣持で、世法に妙用してゆくのである。

然るに現代思想は、親切をしてやると云ふ傲慢な態度が

多々見受けられるが、これでは自己の義務を果さずに、権利のみを主張することゝなるから、斗争の世相となり社会の秩序が乱れるのである。此の思想が自己の義務を果たさずに、たゞ神仏を信じ祈ることによって、現証利益が得られると云ふ、権利のみを主張する新興宗教の形態として顕れ来たのである。これでは世相は濁化の一途である。

如来行は人間としての使命を自覚し、その目的に向つて「心地ヲ九識ニ持チ、修行ヲ六識ニスル」のであるから、此時には仏界所具の十界となり、傲慢な態度とはならぬのである。

如来行の妙因は即時に自他共に妙果を得る。因果俱時の蓮華の法なのである。親切を行へば自分の心も清々しく、先方も感謝の意を表するは当然のことである。故に自己の義務を果すことによつて、その権利が任運に獲得出来るのであるから、

本門寿量ノ当体蓮華ノ仏トハ日蓮ガ弟子檀那等ノ中ノ事也。文（御義口伝）

と極印をおして下されたのである。故に如来行は、一切の依報、正報に対して、三草二木の譬喩の如く、その分々に於て先方の氣持になつて實踐する「親切行」なのである。故に此の如来行の一行が、一切行にわたり、一切行も亦、

如来行に帰結されるから、従多帰一の行法となるのである。

此処に「俗間経書 治世語言、資生業等、皆順正法」を
実証され、寂光土が顕現するのであるから、此意よりすれば三軌も任運に実践し得る訳である。

法華ノ当体、自在神力ノ顕ハス処ノ功能ナリ。文

(当体義鈔)

法華経の機能を顕はすことが、現代の日蓮門下に課せられたる急務と云はねばなるまい。

(三) 結 論

以上略説した如く、法華経はたゞの一仏乗、無上道、仏道等々と、その名は異ると雖ども、如来行の一行を説かれたのである。

方便品には「無二亦無三」と権因権果の三乗の行法を廢して「十方仏土中、唯一乘法」即ち妙因妙果の如来行の一乘法と限定せられ、その説明に四一開会をせられたのである。然してその御本心を四仏知見として發表せられたのである。

仏知見とは、宇宙の真理たる因果の法則を示されたものであり、此の因果の法則を把握し、身心共に此の理法に順

ずる者が成仏せる者なのであるから、一仏乗、如来行の親切の徳の本を植へよ「植諸徳本」と示されたる観心実践の法門なのである。如来行以外は徳本ではなくして徳の枝葉である。故にその一々に衆生ヲシテと仰せられ、開仏知見如来と開顕し、示仏知見如来行を示し、悟仏知見如来行を悟り、然して入仏知見道真の仏道、如来行に入らしむ、自行化他の如来行を示されたのである。

譬喩品には、長者火宅、三車一車の譬喩を以て、火宅から遁れさす為めに、羊、鹿、牛三車、即ち声聞、縁覚、菩薩の三乗を説かれたが、その三車三乗は架空の物で眞実は大白牛車の一仏乗、如来行が眞の解脱の行法である。即ち親切心の一つで、一切の因果の法則が開顕されると説かれたのである。法華七譬は悉く一仏乗に帰入せしめ、以て如来行を實踐させんが為めなのである。

その色説の行法を宗祖は三大秘法として、弘通せられ、「日蓮が如くせよ」と末代の我々に御遺訓下されたのである。如来行は正しく三祕の実践なのである。

明カニ知ンヌ、法華経ヲ説カン人ハ、即是如来ノ使ニシテ如来ノ事ヲ行ズル事ヲ云云文(秀句十勝鈔)

如来行は仏祖の御本懐であり、且つ、宗祖の法華経色説と一如する末法救世の一大秘法なりと信ずる者である。

即身成仏実証としての如来行

有 光 友 逸

一、緒 言

従来本宗の行法としては、受持一行、唱題行、菩薩行、仏子行、仏行、如来行と称せられているが、要するに、題目を信受念持することであり、此の行によって本仏の因行果徳の功徳聚が自然譲与せられ、即身成仏してゐるのである。然るに現在の宗義では、この即身成仏の問題も、其の実証といふ面において、未だ明瞭でない。故にこの盲点に乗じられて種々の新義が唱導され、未来成仏、往生成仏、或は現世利益の成仏等が盛行してゐる現状である。私は拙寺に於て開講中の橋本日賢上人による法華經大講話を聴講しながら、実践宗学として研鑽し布教し体験したことによつて、本宗の成仏義はこのように実証すべきであると考察したので、浅学をも顧みず、発表させていたゞく次第である。

二、本宗の即身成仏について

成仏への道は、開目鈔、本尊鈔によれば、一念三千であ

り(六〇四)、これは仏種にあり(五九〇)、妙法五字であり(七二〇)、本仏釈尊の因果の功徳聚たる仏智の題目である(七一―)これを受持することによって即疾頓成する(七一―二)又、始聞仏乘義(一四五三)妙法尼(一五三七)、太田女(一七五四―五)等によれば「煩惱・業・苦の三道を、受持によつて、法身・般若・解脱の三徳と變じ、三身成就するところの煩惱即菩提・生死即涅槃の即身成仏なり」(取意)と仰せられてある。行法は受持である。

受持の行法は、身口意三業に開いて三大秘法の行法組織となる。又この三大秘法は、本門三学としては仏教の根本行法たる戒定慧三学に立脚してゐる。

本門本尊(定)に帰命し、本門題目(慧)を唱へることは、信受念持の本門妙戒である。此の信唱の行によつて、本仏の因果の功徳聚が自然譲与せられ、我等凡夫の本体は、無始の古仏となり、本有無作三身の果徳を成就してゐるが、其の外相たる我等の血肉骨髄は、三仏の跡を紹継したものであり、功徳を受得してゐる幼稚の仏である(七一―二)。即ち父母所生の肉身を離れずして、本仏功徳聚の一分を成就してゐるのである。時間は本時であり、現世である。この信念に立てば臨終も正念であり、靈山往詣も確信付けられる、此土も其儘常寂光土である。

意業の信心と、口業の唱題とは、別のものではなく、信心の發露が直ちに唱題となるのであるから、本尊に向ひ奉ったとき其のまゝが成仏である。信心は衆生が本有の仏身の体であることを覚るのであるから、従果向因本覚門であり、唱題は修行を為して成仏するのであるから、従因至果始覚門であり、信即唱の信念受持は、再往従果向因始即本の行法であつて、成仏してゐるといふ自覚が確立してゐなければならぬ。これ内証の成仏であつて、更に現実の肉身の上に成仏の用を起し、本仏の体の全分を成就しなければならぬから、こゝに身業としての本門戒坦の実践がある。

宗祖は、三秘中の定慧二法は遺文中に説明が多分になされてあるが、戒法については御説明が少い。これは宗祖が御自ら法華經色読の実踐行動によつて其の規範を示されてゐるのであつて、我等が宗祖の芳躅を紹継することが本門戒坦の身業である。三業受持は此等の行法が相即円融調和したものである。かくして、即身成仏への行法たる受持は始覚の従因至果の行法たる六度の菩薩行では無くして、始覚即本覚の本覚たる如来行でなければならぬ。私は如来行によつて、本仏の体に即した用を起し、内証外用共即身成仏の妙果を成じ、現身の上に其の実証が得られるものと信ずる。山川博士が「本有本来の仏身を現実の即身におい

て分々に成就するが故に、即身成仏といふ云々」(崎・八三号七五P)と述べて居られるのは、本宗教学上に於ける即身成仏義の定論であらう。

三、即身成仏実証する如来行の順次

(1) 即身成仏の自覚

本門本尊に帰命し本門題目を信唱する時、行者は「我れ如来なり」との自覚を持つのである。この時の行者の位は名字即仏、幼稚の如来、襖襟の天子、一念信解初随喜品(四信五品鈔、本尊鈔等)であり、其の外相は「以三仏莊嚴二而自莊嚴」「与如来共宿」「頭には大覚世尊かはらせ給ぬ(一一〇〇)」の色読たる凡夫であり、「当知是人則如来使」たる仏使としての使命を悟つた者である。然し其の体は既に本有無作三身の本仏の体と一如してゐるのであるから「十方三世、二仏三仏、本仏迹仏」の通号たる如来と称して差支無いのである。而して、如来なるが故に如来の行を行ふのである。譬へばキヨウホウの中にある天子も、成人せられた天子も、始中終帝王学を履修されるのと同様である。

(5) 如来行の行法たる室衣座の三軌

如来行は「如来所遣行如来事」「若有能持即持仏身」の文の通り、法華經を受持色読する者の実践行である。室衣

座の軌範により仏心に安住して実践する所の化他即自行の行法であり、万善万行具足してゐる一行一切行、一切一行の円の行であり、凡夫の身で以て仏作仏行を為すのである。

一切衆生中の大慈悲心、柔和忍辱、一切法空慧の三心が円融調和してゐる如来心を、現代語に訳して親切心と爲し、法界の有情非情に対して行ふのである。如来の行動、表現、精神を一分づゝ実践することである。家庭、社会、国家、世界において、又各職域において、最初は幼稚な如来の行爲から初めて、一行一行と如来の功徳を積み重ね、仏身を成就して行くのである。

(3) 如来行は不輕菩薩品の行意に因る

不輕品の行法は、室衣座の三軌の本門における実践実例である。しかも天台妙楽が指摘し、宗祖が紹繼して色説して居られた而強毒之の折伏行であつて、無縁の慈悲による如来行に外ならぬ。教弥実位弥下の本化地涌の菩薩乃至その流類が実践すべき行法である。この行意は「我深敬汝等不敢輕慢」の文が示す通り、一切衆生の仏性を尊敬し、一切衆生の三因仏性を擊發し、自他共に成仏を期すると共に、一切衆生に対する驕慢心を押へるのである。「実る程、頭の下る、稲穂かな」の心構えて、すべての行爲を、

「仏心で親切にさせていたゞく」のである。又、此の行意でもつて、如来行が高慢になり易いのを避けるのである。

我深敬汝等の二十四字は本因行であつて、妙法五字の受持と団体の行法であるから、この不輕品の行法を分々に実践して行けば、分々に仏身を成就することが出来るのである

(顕仏未來記七四〇、松野一二六六)

(4) 主師親三徳の実踐

我れ成仏してゐるといふ自覚があれば、主師親三徳を顕現しなければならぬ。世間法において主師親三徳の地位に立つ場合に、室衣座の三軌を、不輕品の行意によつて実践する。下位の従、弟、子に望むのに、万事を親切心によつて指導啓發するのである。但し大慈悲心には、嚴と愛との兩義を具してゐることに注意しなければならぬ。(この項については、同志水谷道人師が昨年第八回大会にて發表せられてゐるから、詳細は崎報一〇五号、三三九頁往見して下さい。)

(5) 煩惱・業・苦の三道を、法身・般若・解脱の三徳と変ず

前記所引、始聞仏乘義等に依れば、三道を三徳と変ずるが即身成仏であると云はれてゐる。煩惱・業・苦を小乗教の如く消滅せしめるのでなくて、就種類の開会を行ひ、法

身・般若・解脱の三徳と変ずるのである。「我れ如来なり」との自覚を以て、如来行の三軌、不軽、三徳（主師親）の行法を以て、法界の有情非情に対して親切に取扱へば、縁因仏性を開發して解脱の果性を成じ、了因仏性を開發して般若の果々性を成じ、正因仏性を開發して法身の大果を成ずる。これ次での如く、応身・報身・法身を成じてゐるのである。又、煩惱は仏智に照されて菩提の種となり、正しい悟りに入り報身如来を成ずる。生死の業の縛は解脱し、涅槃となり応身如来を成ずる。苦果の身土は開いて常寂光の樂土となり、法身如来を成ずる。自他共に仏道を成ずるのである。

かくの如く、如来行を分々に実践して行つたならば、三道は三徳と變轉して実生活は自受法樂の妙果を顕はし、遂には、現身に本有無作三身を成就することが出来るのである。

(6) 色心相好について

以上説明せる如く、「此経難持」ではあるが、如来行たる「即持仏身」を「若暫持者」すれば、本仏に歡喜せられ護念せられ、勇猛精進の持戒の者は疾く、仏道を成ずる。

又、「深達罪福相、徧照於十方、微妙淨法身、具相三十二以八十種好、用莊嚴法身乃至我闍大乘教、度脫苦衆生」

の經文の色説が実証され、本仏の色心相好の一分づゝ成就して、人相が仏相に近付き、遂には円教的八相成道を遂げると信ずる。

四、結語

かくの如く、即身成仏の実証は、如来行の行法によつて出来得るのである。信即唱の当所に成仏してゐるといふ自覚と自信とを以て、本仏の精神たる南無妙法蓮華經をば、如来行の行法により、身行として実践するのである。これによつて、本仏の体に即した用を起し、現実の即身において、本有本来の仏身を分々に成就して行くことが出来るのである。但し云ふまでも無く、本門三宝に対する一心欲見仏不自惜身命の大信念に立つ実践こそが肝要であつて、実践を経て初めて即身成仏の妙味が体得されて来るものである。

我等本化地涌の菩薩の流類は、如来行の実践によりて宗祖の芳躅を紹繼し、色説し、以て即身成仏の大果を現じ、遂には立正安国四海歸妙の実現を期し、世界人類を破滅の苦境より救出すべき使命をもつてゐる者なりと確信し、誓願し実行しつゝあるものであります。

本仏の主体性と

カントの認識論との交渉

森 川 博 祐

本仏の主体性とカントの哲学とは、史的には何等の關係交渉を持たないのであるが、思想的に見ると、或る重要な關係が生じてくると、私は思うのであります。

カントの哲学は、合理的なドイツ流の哲学と、經驗的なイギリス流の哲学を、批判し綜合したものととして哲学史上重要な地位を占めるものだということは申上げる迄もありません。そうして又、実践理性批判に於いて、キリスト教でいう、神の存在する合理的な証明は、不可能であるとなつた時、道德の根底として神の儼然たる存在を明示して、キリスト教を思想的に支援したことも亦有名なことであります。即ち吾々の良心の声は、神の声を根底として発するのである。人間の良心は、經驗によって生じたのではなく、經驗に先き立って存在するもので、先天的のものである。これは神を根底として生じたものであるから良心の根源として、道德の根底として、神は実在するのであると、説いて、宗教と密接な關係をもつた哲学を樹立したともい

えるのであります。

しかしカントが、哲学として、彼の独創を発表し、哲学史上重要な地位を占めるに至りましたことは、純粹理性批判、認識論に在るのであります。此の方面は、宗教とは縁が遠く、一見宗教と相反する点もあるのであります。私は宗学を研鑽する上に於いて、この面が、甚だ興味を引いたのであります。

彼は、吾々の認識する知性に、三つの區別を設けて、直観、悟性、理性の三段階をつけたのであります。

直観 というのは、感覺の供する材料を綜合するものと、いつて居ります。例えば、外界の出来ごとなどは、感覺によつて与えられるので、こうした材料は外から、無数に与えられるのであるが、これを綜合して自分のものとならなければ認識とはならないので、その綜合する力は、吾々感性に先驗的に有るのである。

数学は、先天的直観の学として成立するのであります。先天的であつてしかも、客觀的妥当性を有して居る。ですから經驗した材料に当ハマリ、批判できるのである。かうした經驗的な材料と、先驗的な感性の持つ能力とが綜合されて認識が可能なのであるというのであります。能力というのが先驗的な主觀の形式であるというのであります。従

つて一般にいう、形式という意味とは全く異なるのであります。先験的なもので、主観即感性が持つ認識能力であります。カントはカテゴリーと名づけて居りまして、範疇と訳されて居ります。この範疇は、感性にも悟性にもありまして、十二個挙げて居りますが、その中で、感性の中に時間空間の範疇のあることを、説いていること、悟性の中に、因果の範疇のあることを説いているのが、私が宗学でいう本仏の主体性を研鑽する上に関係交渉を持つものとして興味を感じて居るわけであります。

次に悟性のことも一寸申上げて置きますが、悟性は、直観したものを綜合して、吾々の経験を可能ならしめているものといつて、経験が法則を生むのではなく、悟性に「因果」という範疇があるから、その形式にすべての経験を「因果」と整理せられて可能となるのである。ですから、因果という範疇は、外界の経験したことに在るのでなく、悟性が持つアプリアリである。カテゴリーであるというのであります。純粹自然科学は、悟性の学であるから、客観妥当性を以つて成立し得るといふます。

で、直観と、悟性の範囲では、先天的の綜合判断は以上のようにして可能だとします。

所で理性はというと、理性の力では形而上のものは認識

できない。従つて形而上学は成立しない。しかし何んだか分らないものは存在する。それを「ものそのもの」と呼んで居りますが、あるにあるが何んだか、分らないというので、認識論からでは、神は認められないのであります。

そこで話を転じます。宗教の信仰といへば直覚的のものであり、悟りといへば、認識の世界を飛び越えた直覚を一義と致します。仏教でも、能所未分とか、父母所生以前とか、天真独露とかいふのは、一般認識の世界を超えた、直覚の世界を指すのだと思はれるが、その辺、カントの形而上学の認識不可能とは通うものがあります。

智信一如を論じ、教観雙用を主張する吾々日蓮教徒も、ヤツパリ此の辺に止つてよいのであらうか、こゝが問題であります。

一身即三身、三身即一身、という法門がありますが、信仰によつて仏凡一体となり、そこに唯一身仏の実体を把えたとしても、更にこれを教理として三身に分析して、その特質を信解するのではなくては、解なき信と終るのではありますまいか。又幾多の仏陀觀を綜合して、三身論にまとめ教理的な認知を得たとしても、三身は即一身なりと、信仰の世界にまで打ち返されて、始めて信仰の情意的な満足というものが得られるのではありますまいか。こゝに於いて

本仏の主体性をきめる為に、法中論三、報中論三、応中論三の教理上の仏陀觀も生じて来たのだらうと存じます。

西哲の中には、不合理なる故に信ずと云った人もありますが、吾々は、吾が信ずる所は、直理なりといふたいのであります。

天台大師は、寿量品の仏を、塵点始成、五百久遠の報中論三の仏としました。遂に寿量仏の三世常住を説き得なかつたのは、諸法実相の汎心的なものを思想の根本に持ったからであります。

中古天台は、無始無終、本有無作の三身、法中論三の仏が、寿量仏だと致しました。御遺文の中にも、この思想が沢山這入って居ります。先師の教学の中にも、此の点が甚だ多くて後進の吾等が迷はされることが多くあるのであります。

カントのいった「時間」という範疇を、形而上のものに持つて来て、無始無終「本有無作」という型に、嵌らねば本仏の主体性が判らないとしたから、どうしても法中論三の仏という汎神的な性格が主体となつたのであります。宗学者と哲学者とは自づから、天分が異うのでありますから絶対性を取る為に、人格性を抹殺することは愚なことと考へます。

日蓮大聖人は、開目鈔、本尊鈔等の標準御書に於いて、諸大乘経に一字一句もなく、法身の無始無終は説けれども、応身報身の顕本は説かれず。

即ち此の経には応身報身の顕本にあるのだといはれ、本尊鈔に、五百塵点乃至所顕の三身にして、無始の古仏なり、

とあつて「無始の古仏」ですから、報中論三の智慧円満の仏であり、因果所成、同時具足の報中論三仏であるということ、明かであります。

信条には、久遠本時の釈迦牟尼仏は、智慧円満の仏です。私達はこのみ仏に絶対の信を捧げます。

とあつて、本仏の主体性に太鼓の判が押されてあります。布教とは此の信仰を説くことでなくてはなりません。

無始無終、本有無作という思性の形式によつて見出されたものは、どうしても、汎神的なものとなつて、人格性を逸します。因果所成の仏といへば、人格的ではあるが、始成仏となる気がします。因も無始無終、果も無始無終としたのが顕本でありますから、思考の形式だけに囚はれて、それが信仰の対象とまで進まれない人は、誠に残念と申さねばなりません。

境智、能所と対立した場合に、従の教学の中には、どうしても、境をとり、所詮所証をとって第一義としました、これは、實在論的な認識によったのであります。此の点カントは、智あつての境であり、能証あつての所証であることを示唆してくれました。

隆尊のくり返し五百塵点劫説で、もう一つ満足が行かなかつた私は、此の主客転倒した立場を教えられて、報中論三の仏が主体だとしたのが大正十三年頃に発表した「著述」であります。

観音玄義の研究

若 杉 見 龍

観音玄義は観音義疏と共に性悪法門を開示せる重要な典籍であり、四明智礼は観音玄義記四卷等を作り、性悪説を大成したのである。この観音玄義は伝教大師の台州録に妙法蓮華経観音品義一卷、智者大師出とあるをその初見とする。普寂は四教儀集註詮要等において、六由を挙げて、天台大師の真撰でないことを指摘してゐるのであるが、法華文句巻第十には「別有私記兩卷。略撮彼釈此題」とあり

文句は普門品の解釈において、先ず觀世音普門の品題を釈し、次に句々文々に及んでゐるのであり、前文は觀音玄義、後文は觀音義疏の省略なることは一読して知り得るのである。更に妙楽大師は止觀輔行卷第五の三において觀音玄義の書名を挙げるのみならず、同時に同書より引用してゐるのである。

かくて普寂の指摘せる如く、觀音玄義を偽作とする時は文句との關係においても、且つ本書が天台大師滅後あまり遠からざる時代に存在した点についてみても、改めて別な見地より検討を加える必要があるであらう。

觀音玄義を読み直ちに想到せられるのは嘉祥大師撰の法華玄論及び法華義疏である。今之らの文献と觀音玄義とを比較してみたいのであるが、最初その解釈法から検討する。

(一) 觀音の名を釈するに当り、觀音玄義（以下玄義と略称）は十義を用ひ、法華義疏は十対、玄論は二十条を挙げて釈するが、玄義と両疏を対比するに九義まで名称が一致する。

(二) 普門の普を釈するに義疏は三義を挙げて釈し、玄義は十義を用ひて釈するが、十義の中、二義はその名称が一致する。

(三) 玄義は十義を挙げて、觀世音普門を通釈した後、更に別釈段を設けて解釈を施すが、玄論は釈名を終へた後、觀音の名を論じ、玄義は別釈段において境智と感応を用ひて釈するに、玄論も亦境智と感応の二義にて釈してゐるのである。

以上三例はその解釈法において軌を一にし、且つ名称が一致した例であるが、次にその内容に立ち入ってみることにする。

觀世音普門を釈する玄義の十義と、義疏の十対玄論の二十条とを対比してみると、それぞれの箇所において著しく内容の類似しているものが多いが、その一について別挙するのは繁に堪へないので、玄義の五積藥樹王身如意珠王身の箇所と玄論の十者二身一雙の箇所を比較してみよう。²⁾
先ず玄論は觀音を藥樹王身、普門を如意珠王身に配し、その出典を挙げ、更に無心の物の苦を滅するは藥樹王の如く、無心にして物の楽を与ふるは如意珠王の如くであるとして積してゐるが、玄義についてみても、概ね玄論と同文である。

以上解釈の形式名称及び内容に亘り、全部ではないが、一斑を挙げただけで、嘉祥大師の玄論、義疏と天台大師の玄義とが深い関係にあることが理解せられたことと思ふ。

由来天台大師と嘉祥大師とはほぼ同時代の人であり、別に述べる如く、天台大師説の法華玄義法華文句と嘉祥大師撰の法華玄論、法華義疏とは一致する箇所もあり、伝記その他から推してみるに、これら天台大師の諸疏は嘉祥大師の諸疏によって加筆せられ、且つ嘉祥大師の諸疏により加筆したのは、第二祖章安大師或はその一門と推定せられるから、此の觀音玄義も章安大師或はその一門によって編輯せられたかとも推察され、法華玄義や文句が天台大師の説の記録とされる以上、觀音玄義も天台大師説として差支へなからうと思はれるのである。かくて再び問題とされるのは性惡説であらう。

法華文句の釈觀世音品は大きく二段に分けられ、最初に「釈此題」として、通別の二釈を用ひて品題を釈した後、文々句々に及んでをり、先述せる如く、この品題を釈する箇所は概ね觀音玄義釈名段の要略である。觀音玄義は正藏經で約十五頁で、出体段以下を除くと約十四頁で性惡説の説かれてゐる料簡段は約二頁である。而して料簡段以外は各部分とも文句中に略説せられてゐるにも拘らず、料簡段は一行も文句中に見出せないのが事實である。して見る時は文句の筆録者が故意に除いたか、或は後世における加筆かと考へられるのである。文句の筆録者が料簡段を除い

たとすれば、筆録者はなぜかこの部分に賛意を表しなかつたことになるが、然し文句と嘉祥大師撰の法華義疏とを比較し、法華玄論並びに義疏と観音玄義を引用や構成の面より比較してみた場合、法華文句と観音玄義は同一者によって筆録せられたものと考へられるので、文句の筆録者が除いたといふ点は考へられ得ず、随つてこの料簡段は後世の加筆とみるべきであらう。然し前述せる如く、妙楽大師が既に引用してゐる程であるから、比較的早期の加筆ではなからうか。

【註】

- 1 正蔵 三四・一四四、C
- 2 正蔵 三四・八七九、C
- 3 正蔵 三四・四四八、A
- 4 天台大師の文献論は重要な課題であり、限られた紙数では到底論証し得ないので、別の機会に発表することとし、今はたゞその結論を記すにとゞめたい。

法華經宝塔品の成立地域

野 村 耀 昌

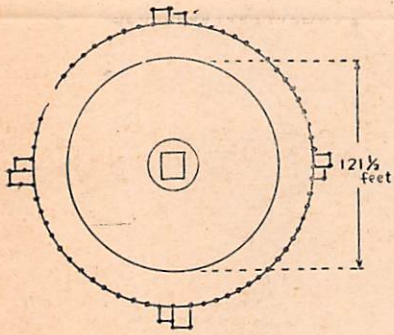
法華經梵本の成立年代については、これが西紀二八六年

に東晋竺法護によつて漢訳されている点が勘考されて、凡そ西紀一—二世紀頃のことであろうとされている。しかるに其の成立地域については従来西北印度方面に非ずやとの単なる憶測を出でない。筆者の所論は、宝塔品の記述を媒体としてこの地域推定について更に一考を加えんとするものである。

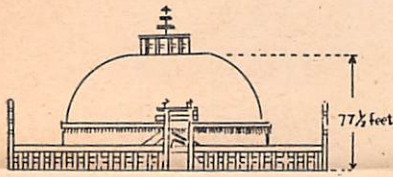
宝塔品には多宝涌現の描写とともに、宝塔建築についての具体的様相が示されている。いわく、①高五百由旬縦高二百五十由旬。②從地涌出。③五千欄楯。④龕室千萬。⑤四面云々。⑥塔戸。⑦宝塔中。すなわち、①は底辺1に対する高さ2の比率をもつ建築物を意味し、②は堀鑿されたものでなく平地に聳立することを、③、④はそれぞれ欄楯並に龕室を附屬せしめてゐることを、⑤、⑥は建築内部に空洞があり扉を有することを示している。

文学的表現に當つて空想の介入する余地は少くないが、全く見聞するところ無きことを描写表現することは極めて困難である。したがつて、西紀二八六年以前と目される印度古代建築の中に右の諸条項を満足せしむべき類型ありとすれば、その類型の存する地域は尠くとも宝塔品述作の地域と合致する筈である—というのが筆者の見解である。

古代印度建築は大別して三様式に分れ、中において最も



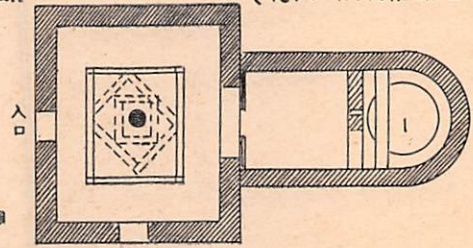
第1图 覆鉢式 (Sānci) Stūpa



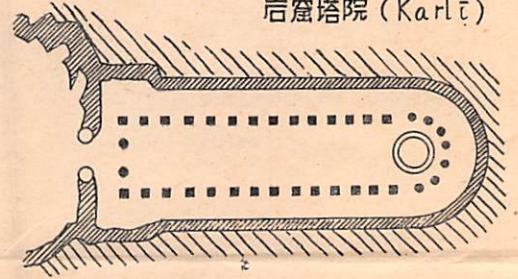
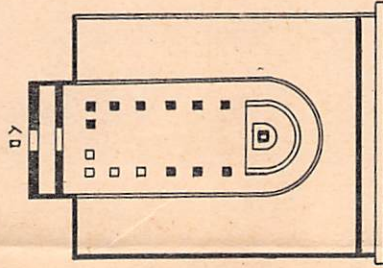
第2图 塔院式 Cailya Hall

(Tērō Trivikrama 寺)

平地塔院 (Sānci)



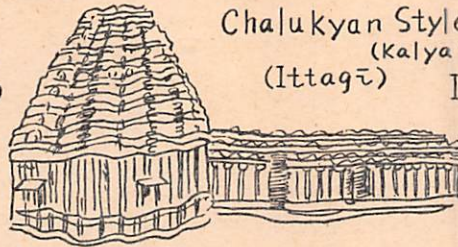
岩窟塔院 (Karlī)



第3图 重層仏殿式 東印Rath 北印Sikhara. Vimāna



Dravidian Style (Māmallapuram)

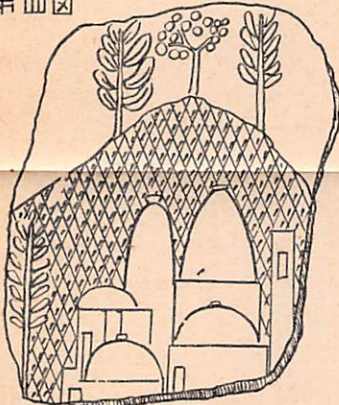


Chalukyan Style (Kalya Style) (Ittagar)



Indo-Aryan Style (Orissa Parasuramesunn)

第四图



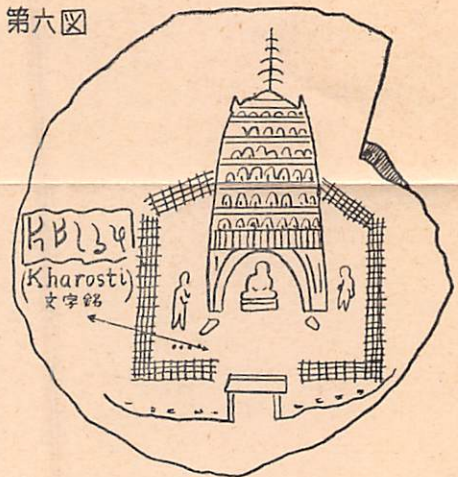
Palace of Sennacherib (Nineveh)

第五图



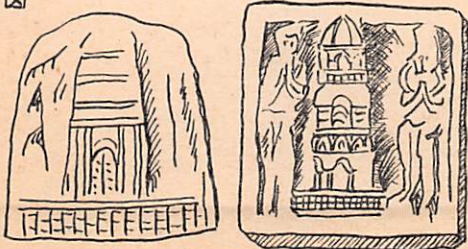
(Sarnath) Dhamek Stupa 佛の塔

第六图



Bodhagaya plaque (Patna)

第七图



(Mathura) (Two Shrines, Mathura Museum)

第八图



(Taxila) Co. B. C. 2cy



(Gandhara Western Punjab) Agathocles's Coin



(Andhra) Gotamiputra's Coin, A. D. 2cy.

Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6

Fig. 7

Fig. 8



Fig. 9

Fig. 10

Fig. 11

多い類型は第1図並に第2図に示されるものであるが、1は内部に空洞なく塔戸もない。また2は空洞も塔戸も有するが外部より内奥部を見ることが不可能であり（二仏並座を大衆が見ることが出来ない）また四面のプランを有するものなく、これに概当しない。第3図のものは種々の様式に更に分類されており、内部透見の可能なものもあり、また龕室千萬の句に該当するものが多いが、その成立年次は西紀前二八六年よりも下るものとされている。したがって、右の七条項を満足すべき古建築は現在の印度には現存しない。

しかしながら条項①は底辺と高さとの比率を2対1としており、上代にこれを求めるとすれば少くとも重層式建築であることを思わしめる。蓋し塔建築は建築技術の発達に伴って漸次高さの比例を増大するものであり、古代においては底辺の方が高さよりも大であること第1図に見るが如くである故である。

よって第3図の類型の原型が如何なるものかを穿鑿したのが第四図以下である。これらはすべて彫刻断片、または古泉に見られる建築物の図であるが、比較検討の結果は、重層建築の原型はやや遠く北方ニネベ附近より発し、漸次発達するとともに西北印度と經由して、西紀第二世紀には

明らかに南印度に流入を見るに至っていることが判明し、かつ、原初形態においては後代のその如き前殿を欠き、塔扉の存在とともに、これを開くときは外部より容易に透見し得るものなることが重ねて判明した。すなわち、重層仏殿式建築の原初形態は上の七条項中の③五千欄楯を除き総てを満足するものである。

更に五千欄楯の句に示される類型、即ち欄楯の並用を辿って見ると、この類型は印度本土、殊に南印に多く、重層建築の流入経路を逆に辿って北進するに従って稀少となっている。依って筆者は、重層建築の発達過程（2対1、また前殿を持つに至らぬこと）と、四面のプランを有すること、龕室多数を併用すること、欄楯の附属すること等を彼此勘考して、現存する遺構は発見されないとしても、宝塔品の記述に最も近似する原型は第六図の様式であることを結論として判断するのである。しかして筆者の想定するところによれば該様式の成立並びに流布の地域は現在のラホール以北、カラコルム以南の地域でなければならぬ。また、その成立年次もほぼ一〜二世紀に擬し得ると思われる建築類型である。よって冒頭に一言した如く宝塔品述作者の脳裡に何らかの類型ありとする仮定が正鵠を失するものでないとするならば、その述作地もまた単に漠とした広汎

な地域を憶測すべきではなく、更にこれを如上の地域に限定されるべきであると推論するのである。(折込参照)

本經聖判に照したる身延無間論並に 日蓮門下宗新旧全教團の墮地獄亡國論

竹 田 日 濶

一、法門可申抄(定四四三)に宜く、人には、尊卑上下の別ありと雖も、親孝行より外に尊きはなし。釈尊は我等が父母也。一切経は父母の孝養を教へたる教経也(取意)云々と。觀本抄の義に宜く、日蓮は教主釈尊の初発心の弟子也云々と。妙密抄の義に宜く、日蓮は、いづれの宗の祖師にも非云々と、然るに我が身延山にては、師匠たり父母たる釈尊を横の小堂へ押し込めて、弟子たり子たる日蓮を中央の大殿堂にて本尊的祖師扱ひしてゐるとは、是れ法花経を根本的に踏みにじりたる。大親不孝の大逆罪にあらずや。

二、又宜く(四四五)本尊仏釈尊は、閻浮第一の賢王、聖師、賢父也。主師親の三徳を備へたる、親父釈尊の仰せを用ひざる人は、天地の中に住むべき者には非ず。此の親不

孝の人の住処をば、譬喩品才三に説いて曰く、若人不信乃至其人命終入阿鼻獄等云々(取意)閻浮第一の親不孝の悪手本たる我が身延山は、是れ無間地獄の実状に非ずして何ぞや。責任者たる法主、管長、宗務総長、宗会議員、大学教授等の五者は、天地宇宙の間を濶歩すべき資格ありや否や?

三、法門可申抄(四五三)の現代訳を案ずれば、本尊と題目とを現在に置き、戒壇だけを未来に延ばすが如き、三秘即時に具足せざる片輪の法門は、三大秘法抄等の如き大偽抄の示す所にして大悪法也。本門戒壇第一の戒師は日蓮其人なるべし。六老僧等の末師の犯すべきものには非ず。戒壇には大小本迹の異りありと雖も、正法たる本門の教主釈尊より、正法たる本門題目の血脉曼荼羅を、授戒せられたる、身延の御草庵は、是れ、日蓮御在世より本門戒壇最初の根本道場であつたのである。曼荼羅は断じて本尊其物ではない本尊仏の御魂であり良葉の五字であり、本門題目其物であるのである。神力別付の儀式として、末法に於て、必ずなければならぬ所の、戒壇道場に於て本門題目授与証たる本門題目の冠曼荼羅は、世々生々に主觀的に頂戴し拳々服膺すべきものであつて、いかに百千萬円をかけた立派な表装の掛軸であっても、必ず棺桶の中へ入れて貰はねば

ならぬものである。若も存命中だけ客観的に置き奉るとすれば五字の魂本尊として釈尊像の背後に奉安すべし。

四、諸宗異りありと雖も、仏教各宗は、悉く教主釈尊を以て、正境本尊と仰ぐべし。多宝仏、十方仏は皆証明なるべし。開目抄には、迹昔の多宝仏及び十方仏は、釈尊よりも上席、又は並座同席也とあり。観本抄には、釈迦多宝十方の三仏は二処三會として並座なれども多宝仏は宝塔品の末から既に客仏となつてゐるとある。來賓席の客仏たる証明の多宝仏と、唯一絶待の御主人たる釈迦本尊仏とを、並座並肩せしむる文字曼荼羅木像化の、一塔兩尊三宝様式本尊の如きは、一國二王、一天二日の大悪相である。宗門を衰へさせ、國家を亡ぼすべき象徴である。

五、境智冥合に就て、十章抄の義に宜く、迹昔の境を捨てて本門の智を取るべし云々と。然るに境智冥合との悪宗学たる悪熟語は御真蹟遺文にも無く本門八品にも無証文の事である。何故に先哲学匠は釈迦多宝の二仏を並座並肩せしむるや。破良觀等御抄に宜く、父母師匠兄弟等の教訓なりとも用ふべからず。設ひ王の責めなりとも憚るべからず云々と。

六、寿量神力の両品を注意して見よ。多宝仏は塔中の末座にして開繞の数も僅少ならずや。宝塔品を百読せよ。多宝

仏出現の目的は本門聴法であり。迹門証明は其手段である。然るに先生と生徒をば並座同肩と見る汝の愚かさよ。不空三藏の末流ならずや。咄！

七、師子身中の虫は師子を喰ふ。法花の仏法をば諸宗破ぶり難し。法花宗の内に、事出で來たりて法花經をば失ふものなるべし。是れ日蓮大聖人の遺言也。法花仏教の滅不滅は身延山にあるべし。身延山の正法たる釈迦本尊仏を滅せるが故に、米英と蘇連とは日本國を亡ぼさんとするのである。身延山の正法たる釈尊を失へるが故に、大天魔は、身延山の住僧の身に入りて、山林を売り払ひ、宗門不和にして御祈禱しるしなし。曼荼羅は本尊に非ず。中尊、別尊、共に本尊也との本門八品の經証あらば、明示せよ。無經証は是れ天魔外道ならずや。良薬と六或示現とが、即ち、良医であるとの如き、曲會私情を主張するならば、それは、開目抄の金言に違反するものであり、不知恩の畜同学者である。昔の人師は蒙古退治の本尊と稱し、今の某博士は米英調伏の本尊と稱した所の惡日蓮義の曼荼羅を以て本尊とした為に大東亞戰爭には日本は見殊に敗けたのである。日蓮聖人の御真筆曼荼羅と稱して、宗務院へ登録されたものが百廿三幅である。然し之は只の一幅も残らず悉く偽判、偽筆である事、楠板曼荼羅の如し。

八、此の曼荼羅本尊を身に持ちぬれば王を武士の守るが如く、上一人より下萬民に至る迄、悉く、悦び榮へ給ふべき鎮護国家の大曼荼羅云々。との妙心尼抄や法花初心成仏抄等の偽抄の金言果して奈何ぞよ！ 魂の腐り果てたる日蓮宗大僧正の凡僧どもよ、汝の法花信心何処にありや！ 池上御入滅の聖地は、現実として娑婆即非寂光の大阿鼻地獄を顕現せり。汝の日蓮宗は果して生きて働いてゐるか！ 猛省せよ。次の第三次世界大戦には、身延山の、原水爆を見る事よも疑ひなからん。増田管長の世界立正平和運動は、但だ、口計り言葉計りの立正にして、立正の正たる正法の釈迦像本尊仏を正境に建立する事は聊かもなし。かるが故に、いかにいかに「戦争はごめんだ」と叫んでも、好むと、好まざるとに、論なく、次には又々大戦を迎へて、身延の山林も、堂宇も、悉く、裸にならん事、疑ふべくもあらず。

九、經文の如くならば教主釈尊と、上行日蓮大菩薩とは、身延山久遠寺には、常住まします事なし。諫暁八幡抄に宜く、釈加仏を捨て奉るは、影を敬って休をあなづり、子に向つて其親を罵るが如し。八幡大菩薩は宝殿を焼き捨て、天に昇り給ふとも、法花經の行者の正直の頭べに住み給ふべし云々と。本仏本化並に、八幡大菩薩は、久遠の二字を

無視した所の、親不孝の山たる、身延の棲神閣にはまじさざるなり。釈迦日蓮の妙法魂は、竹田日調の如き、正直の頭べを以て、棲神閣とし給ふものなるぞよ。今の身延山は全く、無神論の山也。

十、釈尊御自身の実行本尊は、始覺に即する本覺の御自覺であつた筈である。曼荼羅の掛軸を以て本尊とした実例は日蓮の存命中只の一度もなし、若もありと云はば文献を示せ。聖滅一九八年の大師の言などをなぜ信ずるか上行日蓮大士御一生涯の実行本尊は、佐前、在島、身延とも釈迦像一仏本尊であつた事は、神国王抄、妙法尼抄、忘持經事等の金言に依つて聊かも動かすべからざるものである。觀本の抄の文上は、明かに一尊四士であるが、文底は、一尊一士である。次に出現すべき賢王等の本化の三大士は弥陀、大日、葉師等の如く、未だ人間界に、応生なき故に、形像表現不可能である。但だ一名上行日蓮大士像のみ、可能であるから、身延山にては、須らく、釈尊像をば、棲神閣の大厨子の中央に祭り、本化四大菩薩の代表たる一名上行日蓮脇士像をば、同一の厨子の中の、釈尊像の左横に入れ奉るべし。而して厨子の中央たる釈尊像の背後には本門題目の曼荼羅を祭るべし。然らざれば、本仏本化の御魂も、眷属の諸神も、身延の山へは断じて歸り給ふ事なし。若も日本

全国の寺檀共に御仏壇をして、斯く改めずんばいかに諸天と雖も、日本国の次の戦禍を扶け得る事、断じて艱し。今に見よ今に見よ。日蓮教の滅不滅は身延山にあるべし。砂川の大闘争などは是れ日本国の内乱に非ずや。増田管長が大慈大悲の灸治を以て、誣告を告訴せざるは是れ、今古未曾有の宗門の内乱に非ずして何ぞや。過税の苦悶と、寺檀の単立とは、將に林立せんとしてゐる。内憂既にあり、外患豈に來らざらんや。

A 迷首学者の曰く、八品の儀相曼荼羅即本尊が「來入末法始此佛像可令出現歟」であるから、末法の本尊とは本門八品の儀相たる曼荼羅即本尊である云々と。日濶曰く、八品の儀相とは良医たる本門仏釈尊から、良薬たる本門題目付属式の為体の儀相曼荼羅であるから曼荼羅は断じて、良医たる本尊其物ではない。曼荼羅とは多元であつて一元的本尊の語義に該当せないものである。本尊仏たる唯一絶対の良医釈尊を拜むべき多宝仏、十方仏、九界の衆生等の点々たる集合体の存在を曼荼羅と言ふのであるから、断じて、断じて曼荼羅即本尊ではない。拜まれる所の唯一物たる良医の釈尊を指して曼荼羅と云ふ事も變であり、同じく唯一であるべき本門題目の良薬を指して曼荼羅である、と云ふ

事も当を得ない事である。拜まれる所の唯一絶対者を指して本尊仏と稱すべきであるのに拜んでゐる聴衆席の九界の別尊をも本尊と稱し、唯一の釈尊を拜みつつある十方仏や多宝仏をも本尊として扱ふと云ふ事は、何と血迷つた学匠である事よ。

B 迷首学者の曰く、末法正意の本尊とは寿量品の仏を中尊の五字とする大曼荼羅也云々と、日濶曰く、本門八品並に御真蹟遺文の何処に証文ありや。観心本尊抄に於ては、「本尊仏釈尊より本門題目付属式の為体たるや塔中の妙法蓮花経也」であらねばならない。故に觀本抄の流通文には「妙法蓮花経の五字並に本門の本尊」とあるけれども「五字即本尊」との悪義悪思想は本經聖判の何処にもない筈である。開目抄に宜く、無文無義不可信受云々と。十章抄に宜く、真実の依文判義は本門に限る云々と。法本尊たる大偽抄の本尊問答抄には、法師品、涅槃経等の迹昔の経証あれども本門八品の文証絶無である。不空三藏は寿量品の久成釈尊をば阿弥陀仏也と稱し、或は又兩界の中央に法花経を置いて本尊としている。所謂、人法一如の法本尊であるから現在の日蓮宗が寺も在家も皆一塔面尊三宝様式の本尊を祭つてゐる事は是れ、真言亡国の本尊形に非ずして何ぞや！。

C 然我実成仏已来とは、壽量品所顯の報中論三の報身仏であらねばならない。「迹昔の経文は末は応報二身の無始無終の顯本を説いてゐない」との開目鈔の金言を信ずる限りに於て、壽量品の仏は、断じて、法中論三の法身仏ではない筈である。

D 迷首学者の曰く、然我実の法身仏と然燈仏の始覺仏とに簡んで宝号とする所の、首題の五字即本尊である云々との如き邪見宗学は壽量神力の何処にも其証文を有してゐないのである。

E 「如是本尊在世五十余年無之」とは、如是き本化四大菩薩の脇士たる釈迦仏一尊本尊は、仏在世には無之し、但限八品のみ」であらねばならない。「但限八品」とあるから八品儀相の曼荼羅即本尊とは何たる早合点の曲合私情なる事よ。己心の釈尊をば己心即釈尊だと誤解し、所化以て同體をば、所化即本仏だと曲解し、一念三千の久成開顯と非情救済とを忘れて、単なる記小と有情のみの十界具足を以て壽量品所顯の本体だと思ひ込んでゐる新旧日蓮門下宗は何とおめでたい教団であらう。(終り)

小川泰堂居士に就て

小 崎 龍 雄

「山路よりやまちに暮れてけふもまた臥猪の床に宿せらまし」と旅を好んだ小川泰堂に、芭蕉や西行の面影がみられるが、居士が何故に旅人としての熱情を持ったかは実に日蓮上人を知りまた世に知らせようとすることにあったので、自らの安心を命よりか、曲林一斧、本迹合鑑、成仏道しるべ、撰折弁惑論、信仏報国論、教法万洲報布等に見られるやうに只々大法弘通にあったのである。

其は慶応元年十月十三日の聖日に完成された、高祖遺文録三十巻の最後の筆を擱くに、此冥薰大気なく海内に覆い、利生化物の春の花、普く四維に馨ばしく広流万年の秋の月遠く尽未來の闇を照さん、国土寧静にして四民安堵し万物各々其所を得て寂光為土の大利益を証せんことを深冀するのみ、泰堂考榮謹識とあるにみても窺へるのである。

藤沢の念仏門の家に生れ父孝栄天祐は遊行寺の檀林の教師でさえあった泰堂が、本化の教に浴したのは実に天保九年二月彼が二十五才の時、患家往診の途次たま／＼浅草蔵前の古本屋に、持妙法華問答鈔一冊を購ひ得たことが直

接の動機となつたのである。此は四十二年後の日並岬紙に
「泰堂わかゝりし時江戸村松町にすまい日々に市中の病者
を廻診す、ある日藏前のさらし店に録内二十一の巻一冊を
あがないえて、その夜灯下に一読し、又その次の日に富田
屋惣兵衛のもとに計らずも録内録外全部を借り得て初めて
日蓮大士の書を通読し、これ禅念仏等諸宗の遠く及ばざる
仏法秘妙の極説なる事をさとり―本化独歩の法理を証得せ
んと思いたち」と述懐されて居るをみても明かである。

高祖遺文録に就ては、入信間もなく一心院日治、池上転
成院日教、本国寺妙道院日妙等の師に就て教諭を受け、従
来聖教、御書、祖書と呼んで伝承拜読されて居った御妙判
の完全なる刊行もなく、誤謬錯雑多きを知るに及び、編纂
校訂を思ひたつたのである。このために先づ聖祖の偉大さ
にうたれて増上寺観阿の四箇度宗論記に対し、曲林一斧を
著して何ぞ観阿、唯誓の如き難を割るに手刀を用いんと
の感慨を見せ、浅草雷門等の飯屋で大衆を相手に大いに宣布
に努めて居たのが天保十一年十月二十五日旅装を整へ、同
十三年二月まで第一回の聖跡巡拝、遺文対照の苦難の途に
ついたのである。弘化二年八月二十九日父天眠の去に遇ふ
や、十五年間の江戸生活から墳墓の地藤沢茅場の笑宿庵に
戻り、むしろ医業を傍として専心願業に精進したのであ

り、嘉永元年二月弟の周岳を伴つて尾張の本郷村に伊藤七
兵衛を訪れ、智英院日明師の新撰祖書の借覧を申込んだ
が、一郷清信の俗子等相議して遺稿を守り、千計施すに術
なしと、遺文録引にある如く、其の他外を防ぐ為に知人を
介して写稿し、巻毎に写本を送らせたのである。勿論其の
間「岬枕之記」「花の旅寝」「甲駿日記」「遺文録泰堂私
記、全割記」等にある如く実地に見証し広く真偽を考覈し
削除追補の研究の旅をも重ねたのである。このために江戸
の人根本、藤懸両氏の資援も大きかったが財産の殆んどを
費しあまつさへ「二人まで兎はうせはて、親は猶五十路
の今日も、ものおもうかな」と歎じたごとく助手として
或は将来大業の後継者と目して居た達次郎、革三郎の二人
をも失なつたのであるが、遂に慶応元年十月十三日の五十
二才に至る二十有七年間を要し「あはれたゞ仏もてらせ
神もみよこのひとまきの心づくしを」の歌と共に、自ら
云はれたごとく高祖遺文録三十巻は積年の間訂正校閲して
我が精神既に尽きたりの感激裡に出来上つたのである。然
も其の刊行に至つては明治十一年十二月二十五日玄題の下
に「いくたびかたちかへりみむみな人のくるしきうみに
しづむかぎりは」の辞世を残して六十五才笑宿庵に世を
去る日までには刻成十六巻、未刻十四巻、故に枕頭に四男

周司を招き、此の稿本十四冊紛乱散失せば明玉の半碎如何にして此を全璧に複するの期あるべき我子我孫此殘稿を奉持守護し仮令頭貴の人威を以て逼るも、文学の師徳を以て誘ふとも一時披見の外必ず庵外不出を定則とし―これに遺戾して我が魂を泉下に痛哭せしむること勿れ、と嚴に命じ漸く明治十三年十二月十四日大本三十卷、明治十九年十二月十一日活字本二十卷の大成を見たのである。

更に特筆大書すべきは慶応三年四月日蓮上人を当時尤もよく世に知らしめ今なほ誦まれて居る「日蓮大士真実伝」五卷の労作であろう。行学朝師の元祖化導記、円妙澄師の註面讚、日省師の高祖伝、六牙潮師の本化別頭仏祖統記、建立、玄得師の高祖年譜等は相当広く用いられては居たが在俗の多数にまでは及ばなかつたのを遺憾として前記藤懸与左エ門、根本源兵衛兩氏の特志を以て、挿絵を自ら考証下書して、長谷川雪提に画かしめ、全五冊本文二百六十二頁挿絵九十五葉からなり「此書は古往今来その御一代にかゝるべき書類を博く考へ集めて本化垂迹のはじめより宗門弘通の躰相、五百年前を今日こゝに見るが如く綴りなし、婦女童幼までもこの画を看此文を読で、随喜の心を發し信心増進の梯となさんとす」と伝凡例に記せるごとく、法身の舍利としての高祖遺文録の校訂と共に宗門史上忘るゝこ

との出来ぬ法勲である。

居士の事績に就ては到底限られた紙数に述べる訳にはいかぬが、其の専門の美術は勿論和漢学、書、画、茶、華道柔術、雅楽等往くとして可ならざるはなく其の道の奥義を究めて居り、郷土藤沢の發展にも大いに経綸を振り本年入寂八十年を迎へ神奈川県第弐部宗務所は藤沢市と共に其の報恩記念慶讚に、大いに力を入れやうとして居る次第である。

最後に居士の遺戒として　「此書は萬法の大本、國家の柱石なれば教法遂に萬國に広布するの時節あり依て我れ此三十卷の枢要を取て一冊子となし此を洋文字に訳して早く海外に流布せしめん」　並に死の前年四歳目録に　「雄壮なりし昔を思へば數百の人を集合せしめて開筵講義し、手には遺文の稿を改めること三度に及び足跡殆んど扶桑に遍し今日何を羨み何を望まん―生きては生の仏、死しては死の仏たゞ一妙法に還歸して殘余の日月を送る嗚呼楽しいかな」　との泰堂居士の大抱負と、信仰とを加へて此の責を果そうとするものである。

（大会紀要として　昭和三二、八、二八記）

三法通局と本化妙行

中 谷 良 英

近來教學の研究に於ても歴史的の研究に重点が置かれるようになったことは、寔に結構ではあるが、その反面動もすれば本經祖典の訓話學的解釈や法相本來の立意誦法約束等については之を輕視又は等閑視するかの如き傾向を生じつゝあるは遺憾に思はれる。乃ち敢へて宗義解釈の根本問題に關する本題を捉へ來つた所以である。

○三法の名義は十界依正等の干係

三法妙とは現實の法の上に迷悟因果を相對して立つる所の法相である。もと／＼この三法の名義の典拠とされるものは華嚴旧訳第十一の夜摩天宮菩薩說偈品第十六の如來林菩薩說偈である。即ち「心如^三工画師能造^三種々蘊^一、如^レ心仏亦爾、如^レ仏衆生亦然、心^レ衆生是三無差別」がより所である。而して台家に此三法の名義が用ひられたのは南岳に播濫すること玄義^{本四}等^二に明である。

言ふ所の三法其義依正二報及び教法に亘るかどうか、又広く諸法を總稱する十界三千等の名目との關係如何につい

ては、大宝守脫師^(玄述二)の言へるが如く、単に心仏衆生と云へば三並びに正報を指し、心法仏法等と法の一字を加へて云ふときは、或は單に正報を指し或は依報及び教法をも該ねることになるが、然し心法のみは定んで自己の心であつて余法^{依報及}には通じないのである。その理由は三法妙中心法妙別開の所以は、高広なる生仏の二法を悉く行者自己の一心一念に結歸して觀行を成せしめる爲であるので客觀的生仏二妙と自ら其意趣を殊にするからである^(玄籤二籤、玄述)。若しそれ十界と三法との關係については、^(上七左二上四右)此れ亦大宝師に依れば離合の異り、若し名數に約せば十界を離とし三法を合とするも、法相に約せば三法を離とし十界を合とする。蓋し衆生法に約して十界を挙ぐれば義自ら心仏を撰めるからである^(玄述二上)

○三法の通局

三法の通局とは、現前の法の通局といふことで、通論局論といふが如き釈相上の異同を言ふのではない。即ち今の通局とは現在前する法の差別面の上での所談であつて、理体法体の平等面の上の談道ではない。此旨妙玄及び同釈^{會本二上}指要鈔^{上左}、^下玄義講述^{二上}指要鈔講述^{上十九玄七左以下}指要鈔^{七九右}、^{二右}指要鈔講述^{右左}、^{三左}義講述^二及び金鉉論^{科會四}解四右等に明かである。即ち其等に

よって示せば次の通りである。



○三法妙の法相と二門二家

既にして三法妙なる法相は、現前の差約事用の不同異相に即して融妙一体を論ずるのがこの法相の立意であり約束である。若し然らば二門二家たとひその教門釈義の上の事理浅深を分つべしと雖も、徒にそれに執して法相の立意約束までも私に曲釈すべきではない。偶々祖文中に「法華経を以て仏の心法妙と定めて」とあるが如き、文「釈尊と法華経と我等衆生との三無差別」とあるが如きは強いて言へば随義転用の格であり、別の意趣をもつもので、本尊鈔等は明かに法相の立意約束に即した本門事觀の三法妙判であることは前後の関連に見て明なる所だ。況や「理愈々円事愈々差、円妙極談何亡三差相」と、事の妙法・事の実相の本門談道に於てこそ教理的に又觀法的にも心法妙の一は因心迷心とすべきことは理のおす所当然であり正に法相の然るのみである。その救済は末法下機鈍根をも捨てず闡提誘法をも齊しく救う本門事圓の妙法の教益は「教弥実位弥下」

豈に三法一体を談ずるに、因・迷を捨て、何の妙法ぞである。本門事觀の三法妙の心法衆生法共に迷たり因たること迹門理觀によるよりは一層顯然といはねばならぬ。

謂ふ勿れ信者行者のみがよく事觀を成就するが故に迷妄因心ならずと、名字の信者尚それ凡聖の位に配せば凡位であり迷・因である。その因迷の名字凡夫信者が信行上から言へば信唱に即して名子凡位中六即究竟し、若し觀法論としてならば迷心因心に即してよく果上所照の三千を獲得する所に本化本門事觀の相がある。信心の一念もともと凡位因位の心に即して起る仏心同体の信心なることを忘れてはならぬ。祖師の或は修行六識心地九識と言はれ、或は末代の凡夫出生して法華経を信ずるは人界に仏界を具する故と仰せられたる、その凡夫人界現前起滅の六識人心に即して仏界或は九識心を觀ずべく信得忍すべき聖意なのである。況や修行はもと最底下の凡夫を標準とする。その最下凡夫救済の裏付けとも云ふべき本門の三法妙の心法が、単に仏心であったり初めから本化如同の一念とか信者の一念と言ったのでは、未信者のとりつく筋が立たなくなり、円妙の極談至理をして殊更に一分僞法たらしめることゝならう。本門三秘の妙行は、実に事の一体三法一念三千の法体理致に基いた信唱受持であるとところに元品の無明立ち所に寸断さ

れる独自の妙行たる所以があることを忘れてはならぬ。

宗学における体系の問題

室 住 一 妙

一、提題の意趣と必要性

(1) 学は体系的 (2) 従来の意味①整理 (便宜的) ②組織づけ (統一的) ③根拠づけ (保証的) ④理論づけ (論理的) それなりに便宜・必要・価値。(3) 右につき現在の実績。①はともかく、②③④ともに未だしからずか？

(4) 右につき実証的には本尊・宗団対社会・法国・和戦の問題、現実の国家建設・世界文化への交渉対決等の山積せる雑多の諸問題をいかに裁き得るか。

(5) 純粹宗学は本来、A、現に在りB、過去に在ったといふ事実的觀念・觀念的事実を整理し組織統一する底のたゞそれだけのものであつてはなるまい。C、もっと創造的に (前向き) に永遠に生きてはたらいていく生命、その生命とは？ (この意味の創造宗学は革命的に展開するもの、原形質的か)

(6) これまで考へられた宗学体系。

①組織宗学 (宗祖に直接しての) 基本的、②歴史宗学 (過去七百年來の) 伝統的、③実践宗学 (現代における対内自己批判と対外批判と及び実動要綱) 応用的。この中A、②をよく正しく批判するためにも、B、③のよく内外批判と実践の為に、祖意によりよくかなふために、①の体系に直結すべきは必須。

(7) 右についての必要性の一例、③現代、新仏教学説からの諸提説に対して、いかに会通対処するか。①②では全然立場を異にして問題にならぬ。たとひ、①における各自の信念から卒直にやるとして全く新たな恣意で曲釈会通できぬ。創造宗学にもこの点自ら限界あり、それをどこにいか認めるかのその極限的骨格・生命、致命的といへる有機的組織を明確にすべき必要。

(8) 現代当面の宗学方法論として、A、問題整理上にも (問題としてとりあげるだけでも) B、方法論確立の上にも、C、少くとも一往の仮設として、体系の目標像は描き保たるべし。

(9) 宗門人一般にも必要。A、布教・教化 (対内外) B、黙々たる宗門人の事業活動とせば、本質的・時潮方向、時流に乗じ或は逆流に、善処すべき要件。

(10) 為政者にはもとより全責任者として。

(11) 宗門教育家は、対象の初心(普通試験等)中心(一般住職等)後心乃至専門研究者にそれぞれ適応せる、生きた御精神(自覚の中樞体系)に目ざめしめらるべし。

(12) 要は、体系が単なる理論や主観的好みや便宜から生まれたものでなく、純粹宗学の本質自体が、廣大深刻な自らの諸問題をまとめ・さばく(判・開)嚴たる構へ(自体顕照―本質究明)たると同時に、宗門人一般の生きた信念として日常生活を崇高な新生活運動の場たらしめ、ひいては社会国家萬般の批判指導の理念たる内陣即外陣―戦斗氣魄を生むのでなくてはならぬ。

二、体系の本質的定義(この項省略)

三、体系の中樞についての試案

(一、)⑧Cに應ずる一往のものとして)

① 宗学の主体性を宗祖の純粹精神にあるとして、之が表現図式をマンガラと見なす。

② 右の理由の種々ある内、今は全仏教の生命的宇宙觀の一、心・仏・衆生の三法妙又は依・正から考察。

A、四十五字法体段の義をB 現実的個と超絶的(内在的・過境的)全との連結・対決の問題。

C 生ける五体・生命は心法の近要に結皈するとき、衆生法妙↓心法妙、(十界互具性具)を教へる仏法妙、(一代

教相) 心法妙より絶対価値へとあこがれる信仰の線とは、三法微妙に交融する。之をマンガラ図式に拝しよう。

③ 上段は果徳の体用本迹、中は因行垂迹の四衆(發起等)下は護持伝弘、その下は發祥縁起(外相承) 最底は感応依師、中尊は本因果種の心法妙、横堅因果を貫く必要としてみる三法妙具現の真相。

④ 開目抄は最底の依師を基として發祥縁起外相承より内相承にせまる教相面を体験色説を以て実証す。即ち、身・心・土に即応する三徳を三教顕照の義より一念三千・一体三宝の行者を實証して開かれた三大誓願は自づと身心土に應ずる。

⑤ 本尊抄は専ら觀心面を経文・釈義を傍正の文証としつゝ、理深解微の機一より信一へと転現して本門の四一(本仏・本経・本法・本化)を顕はさる。

⑥ 開・本対照して、神力品の十大神力の前五是本迹二門の信・教・行・人・理の五(開)、後五是未来の機一、四一(本)に対応して微妙。

⑦ 道義的、宗教的主体・客体の結合を、無条件的恩情(親)・条件的恩義(主)・超条件的教恩(師)とみて、之がはたらきかけを四悉・五綱の叡智的活動を三大誓願に配して要約されよう。

⑧要は、宗学は宗祖の三願に発し、又そこへと帰着する円環的主体活動に外ならぬ。本門一体三宝は教観相資し本迹双照し、主伴相具して歴史的現実に広大な法輪を転ずる体系とみなされる。

「棲神」會員名簿

(昭和三十二年九月一日現在)

【東京都】

台東区谷中上三崎南町

台東区金杉下町一〇四

杉並区堀之内一丁目

新宿区若松町二二

新宿区四谷須賀町九ノ三

中央区小伝馬町一ノ三

豊島区池袋二ノ一〇二四

【神奈川県】

横須賀市衣笠栄町

藤沢市辻堂八〇三

平塚市平塚三三七三

高座郡綾瀬町深谷

三浦郡葉山町木古庭

鎌倉市長谷

深谷市西島町四

【千葉県】

市川市真間三六〇

松戸市上本郷

| | | | | |
|--------|-------|------------|------|-------|
| 正行院 | 金子鍊志 | 東葛飾郡鎌谷村中沢 | 萬福寺 | 銅子海量 |
| 妙法寺 | 長谷川順昭 | 【山梨県】 | 円実寺内 | 望月成憲 |
| 国稅庁官舎 | 堀日正 | 南巨摩郡身延町波木井 | 妙浄寺内 | 渡辺良穩 |
| 戒行寺 | 永滝堯憲 | 同 南部町南部 | 常藏寺 | 星野是明 |
| 身延別院 | 星潮徳 | 同 早川町高住 | 永久寺 | 押田玄識 |
| 浦上齒科医院 | 藤井教仁 | 同 中富町飯富 | 神力坊 | 久本信明 |
| 大明寺 | 浦上芳武 | 同 七面山麓 | 妙現寺 | 小林貞宜 |
| 本立寺 | 綱脇龍妙 | 西八代郡六郷町葛籠沢 | 常説寺 | 小林海智孝 |
| 大法寺 | 武田海正 | 中巨摩郡數島町吉沢 | 常仙寺 | 熊王海潮 |
| 本円寺 | 高野教誓 | 同 野々瀬村上野 | 円乗寺 | 内川海儀 |
| 光則寺 | 小崎龍雄 | 【長野県】 | 富西寺 | 小野歛実 |
| 円受院 | 横山邦雄 | 松本市中条東七四七 | 浄春寺内 | 若杉見龍 |
| 弘法寺 | 田島慈海 | 熱海市下多賀 | 龍王寺 | 田中弁肇 |
| 小平恵海 | 加藤鍊明 | 清水市柳町 | 妙蓮寺 | 則武海園 |
| 本覚寺 | 同 伝馬町 | 焼津市小川町小川 | 代信寺 | 林武信壽 |
| | | 吉原市増川 | 常泉寺 | 多谷俊英 |
| | | 富士宮市山本 | | |

駿東郡原町平沼
浜名郡白須賀町
小笠郡大須賀町

法華寺 爪田栄運 武生市塚町
妙泰寺 河村孝照 福井市照手上町五八
妙徳寺 井田貞孝
岡田興竜

一乗寺 戸田周妙
本楽寺 梶川竜文
成正寺 有光友逸
善徳寺 長井弁順
長久寺 鎌田義嶽
長久寺 森恵遠
一乘寺 森川博祐
円通寺 井上竜温

【愛知 県】

名古屋市中村区中村町
中島郡大和村蒔安賀
西春日井郡師勝村大川師

妙行寺 安藤恭善 同 北区葉村町五〇
妙栄寺 秋田智淳 同 南区谷町八
長栄寺 大野英秀 豊能郡田尻村下田尻
高槻市梶原

長照寺 小川円如 神戸市兵庫区有馬町
同 同 湊町四ノ一三
神戸市葺合区野崎通五
有馬郡三田町七

【岐 阜 県】

岐阜市矢島町一

長照寺 小川円如 三島郡富田町

妙見寺 余田慈石
妙法華院 新間智照
妙覚寺 林展正
妙三寺 吉田日淳

【三 重 県】

名張市元町
安八郡安八村大森

妙典寺 高津憲祐 同 同 湊町四ノ一三
順正寺 早坂鳳清 神戸市葺合区野崎通五
有馬郡三田町七

松任町八田中
羽咋郡羽咋町紫垣
同上甘田村滝谷
几至郡能都町波並

【石 川 県】

松任町八田中

経栄寺 谷川寛徳 吉備郡高松町
本成寺 松浦本因 英田郡美作町林野
後月郡芳井町上嶋

稲荷妙教寺 稲荷日宣
寿林寺 加藤恵秀
妙福寺内 伊藤正文

【富 山 県】

高岡市大坪町二

立像寺 間宮観応 呉市北迫町
沼隈郡賴町

養蓮寺 長谷川泰鑑
法宣寺 堤知厚

【福 井 県】

立像寺 間宮観応

法宣寺 堤知厚

比婆郡西誠町入江

【愛媛県】

妙善寺 野崎学穂

【青森県】

青森市寺町

蓮華寺 角田堯承

温泉郡北条町辻

【山口県】

法善寺 村口泰成

黒石市寺町

妙経寺 最上威誠

岩国市川西町

【長崎県】

清泰院 渡辺泰深

【北海道】

南津軽郡大鰐町大鰐

日精寺 佐藤秀温

南高来郡口ノ津町

同 南串山村京泊

大村市古町

大村市矢上郷

西彼杵郡崎戸町

【佐賀県】

正妙寺 加納学一

河東郡士幌村大通り

本光寺 本田日演

唐津市西十人町

【秋田県】

妙福寺 井上竜栄

苫小牧市弥生町

安立寺 立谷長康

秋田市土崎港旭町

【宮城県】

実城院 新岡義宏

一、研究論集

立命館大学

仙台市東九番町四九

【山形県】

妙音院 立花栄誠

一、立命館学報

立正大学

鶴岡市加茂町岩倉

【福島県】

妙定寺 守山恭司

一、文学部論叢

立命館大学

平市大館三四

【福島県】

大宝寺 小林智秀

一、研究紀要

立正大学

一、研究論文集

立正大学

一、江古田文学

立正大学

一、密教文化

立正大学

【交換誌】

- 一、國際宗教研究紀要
- 一、學芸学部研究紀要
- 一、竜谷大學論集
- 一、禪學研究
- 一、紀要
- 一、印度學仏教學研究
- 一、駒沢大學研究紀要
- 一、教育学部紀要
- 一、研究紀要

國際宗教研究所
 山梨大學
 竜谷大學
 花園大學
 大阪女子學院短期大學
 印度學仏教學會
 駒沢大學
 信州大學
 華頂短期大學

昭和卅三年三月一日 印刷
昭和卅三年三月八日 発行

編輯人

疋

田

英

發行人

松

木

本

印刷人

宮

田

如

龍

甲府市錦町

印刷所

大宣堂

印刷所

山梨県身延町

發行所

身延山短期大学

「棲神」 会員名簿について

本誌前号（三十一号・昭和三十一年十月十日発行）に於て発表いたしました如く、同窓生並に本学有縁の各位によって「棲神」の会員名簿を作り、今後の「棲神」の発展を期し、且つ発送等の事務を円滑に致したいと存じましたところ、次の如く御申込みがございましたので、爰にその名簿を登載いたします。（本誌一六〇頁）

尚、今後共左記の要項にもとずいて本誌の会員を募りますので、希望者は早速御入会下さいませよう、御願ひ申し上げます。

記

- 一、会員は本学の同窓生並に一般の購読者をもって会員とする。
- 一、会員は年額三〇〇円の会費（誌代）を本誌発行の際に納入する。
- 一、会員は本誌に原稿を登載することが出来る。
- 一、但し取捨は編集部に一任する。又、原稿の返送は行はない。
- 一、会員の申込みは随時受付を行い、本誌に登載する。 以上

昭和三十三年三月三日

身延山短期大学

追伸 一、従来「棲神」を購読されて居られる方は、会員として名簿に登載いたしました。

一、同封の振替用紙にて会費をお送り下さい。新らしく加入される方は、名簿に登載いたしますので、通信欄に住所氏名を明記して下さい。