

# 神 樓

第 4 1 号

松木本興先生追悼号

昭和 4 3 年 1 1 月

身延山短期大学学会



前学頭 松木本興教授

樓 神 第四十一号 目 次

松木本興先生遺影

松木本興先生追悼文

宗 学 論 私 議

——創造宗学への理解——

末法思想に関する試論(第二輯)

——「末法為正」(日蓮)の意味を考える——

「五種法師」についての一試論

七世紀初期インドの仏教基盤

——大唐西域記研究 (1)——

宗教の自由について

資料——猊座継承関係

第二十回日蓮宗教学研究大会紀要

特別発表

身延山に於ける日蓮聖人の人間的・面

日蓮聖人はなぜ理解しがたいか

法華人間像

一般発表

後 記

# 噫 松木先生

理事長 望 月 日 雄

松木先生と云えば祖山学院、祖山学院と云えば、松木先生を連想する程、松木先生は身延山の学校とは特別に縁も深く、法功も大なるものがある。

先生は大正八年祖山学院（身延山短大の前身）を卒業後、国内留学生として天台宗大学で研究されて後、祖山学院の教鞭を取られ、爾来約半世紀（四十六年間）、身延山の教育と布教とにさゝげて来られた。

私は身延山に来る迄は先生とは余り親懇という方ではなかった、私が昭和三十四年に身延山の総務に就任した時、先生は学頭の外に、身延山の教務部長を兼務されて居て私は種々御指導を受けました。

先生は身延山大学では大先輩で、その大先輩に二度ほど反対したことがあります。確か昭和三十七年のある日先生が私の部屋に来られて、身延山大学の改築の設計図を見せ、この様に学校の改築が本山当局で既に決議され、寄附金の募集も始められて居るので宗門並に世間に対し、是非急いで建築を進めて頂き度いと、熱心に説かれたが、私は身延山の当時の財政状態を話して、今の所は絶対不可能なることを説明したが、御きげんは面白くなかったらしい。又或時学校を建築する運びとなつてから、その位置についても学校案では寺平に建てることに決定してあったのが、現在の位置に建てることを理事会で決議され、全国同窓会大会でも決議されておつたので、大学の先輩の立場も考えず強引に実行したことはまことに失礼であつたと聊か悔ゆることもあつた。

昨年十月一日の大学校舎の落成式の日、式の始まる前に、学長室を覗いたら一人でパンを食べて居られたから、「先生、今日は嬉しいでしょう。」と申上げたら、先生は病中で延び放題にヒゲをはやしてギリシャの哲学者の様な顔でニコリと、「有難う。斯んな嬉しいことはない、モウいつ死んでもいい。」と言って心から喜んで居られたがその横顔は何とも申上げ様のない寂しさであった。その後二ヶ月で遷化の報に接した。私の脳裏にはあの落成式の日先生の笑顔が浮ぶ、今も私はあらためて心から増円妙道をお祈りした。

## 弔 辞

宗務総長 片 山 日 幹

身延山短期大学々頭権大僧正松木本興上人の霊前に白す。

上人は身延町に生れ、幼きより出藍の誉れありて仏縁深く、三歳にして出家して夙に僧儀を習い、祖山学院高等部本科を卒業の後、内地留学を命ぜられて天台宗大学を卒業、それより直ちに祖山学院に教鞭を執り、前後実に四十六年、先年推されて学頭となり今日に及ぶ。

また身延山に職を奉じ、教学部長及び布教部長として令名を全国に馳す。初め中巨摩妙法寺に住し、後転じて現在の市川大門長生寺に晋董し、徳望学殖の帰する所、推されて宗務所長、布教研修所長等となり、更にまた民生委員、

児童委員、教育委員等として随所に功績を収めていよくその声誉を高む。人と為り温良恭謙、諸人その人格を称せざるなし。惜いかな昨年微恙を感じ、旧冬泊然として遷化せらる。世寿七十有一。寔に痛惜に堪えざるなり。

乃ち本日、学園葬の礼を以て本葬儀を修するに方り、宗門の名を以て一炷の香を供へ、謹んで弔意を表す。冀くは上人之を享けよ。

昭和四十三年三月三日学園葬の砌り。

## 松木本興先生を偲ぶ

立正大学長 坂 本 日 深

松木先生と私との出会いは、昭和十六年、祖山学院が身延山専門学校に昇格して、仏教概論を講ずるために、招かれて登山した時から始まったように思う。

初代校長は身延山法主望月日謙猊下であり、現在の日蓮宗総長片山日幹猊下は、その時教頭職におられた。当時の外来講師の筆頭は京都大学教授本田義英博士で、玉屋旅館に陣取って、そこから講義のため毎日登って来られた。博士は仲々の左利きで、朝から一杯機嫌で滔々と名講義をぶたれた。学生全員出席したことは勿論であるが、先生達も講筵に侍べることを許されたので、私も聴講の恩恵にあづかった。その際、たまたま妙法蓮華経の解釈がなされ「妙

とは灘の生一本をきゅっと飲みほす時の気持だ」と申されたことが、今もなお記憶に残っている。

本田博士はその後、ご出講にならなかつたようであるが、私は、専門学校から短期大学に移り変つても休むことなく、今日もなお毎年出講し続けている。それはお祖師さまのみ霊の棲まわれるこのお山に惹かれたことは勿論であるが、又、学園そのものの雰囲気が無性に楽しいからである。

当時、毎週通勤される先生方は、出講の日、厚徳寮に宿泊されていたが、その中に天台学の大家松木先生、倫理学の望月先生及び、専門は何であつたか忘れたが、ブドー酒をよく持参して来られた福島先生などがおられた。私の宿坊は厚徳寮の近くの端場坊であつたので、授業が終つた後によく厚徳寮に遊びに行き、時々宿泊したこともあつた。それは戦争が苛烈になつて物資も次第に窮乏になつたことも一つの理由である。松木先生の部屋の隣が食堂であつたので、諸先生方と開戸裏を開んで、些やかな酒宴を催しながら夜の更けるまで色々談論することが愉しかった。猪肉をご馳走になつたのもその時が初めてであつた。驚いたことには、松木先生が何時間お酒を召しあがつても、決して姿勢を崩されなかつたことである。爾来、先生がご遷化になるまで、二十六年の長きに亘つて学問的なことは勿論、ともに日蓮宗布教研修所の委員として、或は教学審議会委員として、種々ご指導にあづかつた。ご子息普興君を東洋大学に預かつたのも、このような因縁があつたからである。

松木先生は天台学者であるばかりでなく、又、優れた弁論家でもあつたので、法主親下随行の布教師として日円上人にお伴して屢々全国を巡廻されたと承っている。そして、日円上人ご遷化の際、日円上人の弟子分として色々ご尽力下さつたことは、上人の末弟の一人として感謝に堪えないところである。

最後に特筆しておかねばならないことは、先生が学問に深い理解を持つておられたことである。開宗七百年の記念

事業である「昭和定本日蓮聖人遺文四卷」の刊行が終ったとき、日蓮上人の「註法華経」の徹底的研究をしなければならぬと考え、その外護者のことについて相談した所、そのような有意義な仕事なら、信仰の極めて厚い、身延山大本願の豊田儀三郎氏にお願いしてみようかと約束され、早速日円上人の弟子の一人、井田貞秀師を介して豊田氏に援助方を依頼して下さった。それは昭和三十三年六月のことであつた。幸い、豊田氏のご好意により執行教授、兜木教授と共に研究に着手することが出来た。しかし、その途上、研究の大きな壁にぶつかったので、ご援助の一時中止をお願いしなければならなくなつて、現在に至つてゐる。それは「註経」に引用されている引用文の出典の主なるものは、一往突きとめることが出来たけれども、大藏経を照合してみると、大藏経文と僅かばかり異なる所がありむしろ「恵心僧都全集」中に引用されている経文と一致する所が見られるので、聖人の引用文は、あるいは孫引きではなからうかという疑問が起り、聖人当時の古写本を探索する必要を生じ、更に註釈が法華経の裏面に書かれてゐるので、その註釈が経文の何処に附せられるべきものであるかが、容易に推定出来ないからである。古写本についてはその後、東大寺図書館の中に、聖人より少し前の出世である宗性が、叡山のものを書き写した写本のあることが判明した。又、私が岩波文庫で法華経の和訳を始めたのは、法華経を理解せんがための準備でもあつた。更に立正大学に「法華経文化研究所」を設けたのも、その目的の一つは「註法華経」を徹底的に研究せんがためでもある。幸いにして今回東大寺図書館の古写本や、更に叡山文庫の古写本数百千巻を蒐集することが出来たので、やがて「註経」の研究成果を出版して松本先生の靈前に報告し、多年のお約束を果し、且つご好誼に報いたいと念願する次第である。



# 思 い で

本学学頭室 住 一 妙

つゝしんで偲びます。なつかしいお人でした。我々にとつても身延にとつても。

こゝにわがまゝな批評などしては失礼ですが、卒直に思いでを少々、しるさせていただきます。松木先生は華やかさはないようですが、まことに老松の感じびつたりの頼もしいなつかしい人でした。お若い時分の一面は、私よく存じませんが、中年から晩年までの二、三十年、なにかとお世話になつて参りましたが、性来頭のにぶい私のことではピンとともいえるものは、大しておぼえてはおりません。たゞ職員会議や懇親会など、いつも塩田先生と並んで上座に端坐、あたりをヘイゲイしておられました。ことに眼鏡のきらめきさえも、あの先生全体の姿勢やお面つきから鋭い光りとして、睨まれておるように、私には感じました。

あの方はたしか弁の人とはいへ、そんな軽い感じのない人です。つまり饒舌駄弁型ではない。大雄弁ではないが、限られた人と場所で限られた内容のお説教、きたえられみがかれた話しぶりですから、大ていの御挨拶はそれ／＼の名調子、一句一語、ゆるがせにしないというしまりは厳しかったようです。これもやはり一朝一夕にはできない、永年の鍛錬のせいでしょう。直接によくお聞きしたことです。先生が学校御卒業後に肺を病んで医師にも見放されて一念奮起、単身北海道にわたつて街頭布教、五十年前前の北海道での辻説法です。この絶叫が悪血を吐き、この獅子吼が全身をきたえたのでしょう。

爾來、布教界に席あたたまりとまなく、一生東奔西走されるに到ったのも、一点この信念・御報恩への情熱なのでした。肉身のふるさと、魂の故郷、身延のため、御本山を守りたて、代々の法主猊下のお伴して御親教の奉仕、全国にふらしたこの法雨は、良い意味での「またも袖ぬらす松の下露」なのでした。いわゆる大衆をうならす繰弁型でなく、身延山を奉ずる重々しい儀式から発するのですから、こゝは全く先生独自の風格だったようです。幾度か拝聴させていただきました、あの祖師堂の朝説、御大会毎の御代講。いつきいてもすがすがしい。話しにむだのない、そつのない、すゝめ方しめ方、あとあちを残さぬ淡々さのうちに、ほのぼのと魂にふれるものを与えられました。先生にとっても、むしろ高座に登ること自体が、この上ない法悦のようでした。晩年、「みのぶ」教報誌上、連載された「身延のお祖師様」というものは、先生の円熟し来た信仰の、純情の半面でしょう。

最近、ふと、学校のロッカーに、本学創立五十周年記念講演のテープをみつめましたので早速かけてみました。あの当時私も聞いていましたが、新ためて思い出します。聴衆は内の学生、町の人々、場所は町の映画館でした。生れも育ちも身延、学校も奉職も身延山、身延の二字で終始してきた生涯のなつかしさが精一ばい、草稿を越えた弁舌はムードにのり企まざる巧みさである。御自分で、「これはライススカラーのような話」とはまた評し得た結びです。御本人のなつかしき、本学の因縁といふ内容といふ、このテープは記念として永く残しておきたいと思えます。

たった一つ、ごく私的事をのしっておきます。そう古くはない十年ほど前、職員会のとき、どんなすぢで、けんかになったのか、どうも思い出せませんが、ののしられた一語、こきちがいといひみです。その席はアルも入っていたようで、お互いがいきりたった上のこと、私も立ち上り、何かののしりかえしたようです。今から思えば汗顔至極、はるか仰いで祥雲院様におわび申す次第ですが、実はそのことばは怨執のような意識の底にひそめられてき

たこともたしかです。

しかし、そういわれる実体は何かということがこのころになってやっと気づきました。即ち正常さにまで至らないその距離のこと。なるほど明哲保身の先生からみると、この泥くさい至らなさが、まことに以て慣らしいほどのものもどかしさだったのでしょう。私が、偶然刊行させられた「日蓮大聖人と俱に」の本の結びとして、この一句八字の表題をよんだ詩の中に、「賢明さよりも正常さ、正常さよりも誠実さ」とねがうてきた私の長短の一癖が、その実体だったので。そう思うと、やはり松木先生の眼光はするどいものとの頃に思います。 合掌。 (43、6、6)

## 松木本興師を追悼す

遠 藤 是 妙

### 一、師の学生時代

師の学歴等は法主猊下歎徳文にも明かでありますから全部省きまして、私の知って居る部分を少しばかり述べることに致します。私が大崎の大学を卒へて、二三年お手伝いした後、大正二年三月身延山に帰りました当時、貞松以来御愛顧の関係もあって、直に日慈猊下大奥隨身長として今の主事室に入りました。

隨身室には六人の学生が居りまして、その一人が本興師でした。元より隨身室に入る者は、世間の陛下に比すれば侍従格、兵隊としては近衛の分齊で、器量もよく身分も相当な者が選ばれます。本興師は中等部の三年で容貌も美しく年少の方で、特に猊下には愛撫せられました。勿論学校の成績もよく雄弁其他の練磨もよくやられました。茲に特記したいことは、学生の中から給仕奉公をさせるということです。本山に居る学生は在院生と称して、その寮の掃除万端向き々々の仕事に奉仕するのですが、大奥隨身寮は二人づゝの分担で、二人は猊下洗面の用意、朝勤経の侍者から、三度の御食事の給仕、夕刻御入浴時の流し、在院生お休みの拜礼、御寝所の用意まで大変のことです。次の二人は御居間の掃除、その次の二人は、隨身寮から水鳴楼の掃除を朝飯前にすまさねばなりません。これだけは他の学校の学生には見られないことですが、祖師西谷御草庵の昔から、給仕第一と称して、随従者がその範を垂れ、祖山学生の重要な任務となって居るのであります。これがまた宗門僧侶の生涯につながる大事なことになるのです。

其他本山に特別の法要ある毎に、各寮から出仕して塔婆其他の用意から金座鍬鉢等の役までも勤めねばなりません。斯ふ言うことが寺院の重要な儀式の一つで、皆心得て居らねばならぬことです、ところが今の若い僧侶の中には師匠様の袈裟衣の仕末さへ出来ない方が有る様です、注意すべきこと、存じます。

## 二、師の教授時代

師の教授時代は助教以来今日の学頭に生を終るまで永いものと思えますが、台学専門であるだけに、この方面の先生少く教授内容としても誠に惜しい人物を亡くしました。台学は宗学の先駆であり、台学を本当に曉めねば宗学の真価は解らない。台学の先生方には更に一層の努力をお願いしたい。

本興師はよい教授であると同時によい布教師であった。本山が師を教学部執事になると共に布教部長にするのも故なきにあらず。師は明快な弁論家ではなかったが、理路整然として諄々説得する方の説者であった、従て従来の旧説にも偏せず、場当りの政談式でもなかった。故に九州方面の或る後輩から聞いた所では、今迄廻って来られた誰よりもよかつたと実感を表白して居られた。何れにしても興学布教を兼ねた良学匠を失ったことは、特に身延山の損失であつた。

### 三、身延のお祖師様

本興師の論策としては数々ありますが、就中この一篇は最も勝れて感銘深いものと存じました。宗祖御一代の晩年をお過し遊ばされた九ヶ年の御心境をあとがきに記され、御両親追慕の恩情忘れ難く、殊に清澄山が本宗に帰して、恩師道普御房も妙法の靈域に安住せられ、師弟共に靈山浄土に詣で、三仏の顔貌を拜見し奉らんと言言が実現したと思へば、歡喜に堪えないものがあります。

その上本山から東の方の高台寺平に、本興師御両親の墓がある。仰ぎ見て伏し拝まれし師の恩情が察せられ、自分も自らがしらの熱くなるのを覚えた。

凡そ序流通の三段に於て、正宗分の勝れて居ることは、元より其の処である。然し正宗分を弘めて後へのこのすのが流通分だから、正宗と流通とに勝劣はないわけである。宗祖の御一代に於て佐渡は正宗、身延は流通だと言いますが、その正宗を流通するのが身延山でこの流通がなければ正宗も無に帰するわけです。故に文永十一年五月二十四日の御撰法華取要鈔に本門の三ツの法門之を建立し、一四天四海一同に広宜流布疑い無らんものか。とお互に何処で勉

強しても、妙法の広宣流布を忘れず、最後は身延のお祖師様に習うべきものと存じます。

本興師は身延で生れ、身延で得度し、身延の学校を出て身延山の先生になり、遂に学頭となつて新校舎の大成を喜び、間もなく自坊に帰つて遷化せられた。今こそ身延山生拔はなはだの先生が幾人か見えますが、当時としては本興師を嚆矢と致します。乃ち一詩を賦して本稿の終りと致します。

悼松木本興師 松木本興師を悼む

本興師逝不堪憂 本興師逝いて憂いに堪えず

校舎新成失学頭 校舎新に成て学頭を失ふ

三処道場君既過 三処の道場君既に過ぎぬ

祖山恭弔大高様 祖山に恭く弔す大高様

昭和四十三年五月十九日遷化日恭賦

(元祖山学院教頭)

## 松木先生を憶う

里 見 泰 穩

先生の略年譜を見ながら、その足跡を追憶していると、先生と身延山との深いつながりを思はざるを得ない。身延

山の鐘の音を聴きながら生声をあげ、身延の山や川を友として成長し、祖山学院に学び、東京へ遊学の後再び母校に帰り教壇に立って講義する傍ら、その爽かな弁舌を以って日本全国に法輪を転ずる。これが先生の生涯であったと言えよう。教壇に立たれてからでも、すでに半世紀、その教育の功労も偉大であると言はねばならない。

四十二年十二月十二日だったと思う。先生が入院されたと聞いて甲府の国立病院に御見舞に伺った。その時の奥さんの御話で、今精密検査をしているので、二三日のうちに結果がわかると聞いて、正直にそうだと思って、それ程重態だとは思はなかった。二十日には第二学期の試験も終るので学校の教職員が、揃って御見舞に伺うことになっていますと告げて病院を辞去したが、これが先生と会った最後になった。二十日を待たず、十九日未明遷化されたのであった。

私が此の学校に奉職したのは、昭和十五年四月であったが、その頃は各先生が教師寮に一室づつを持っていて、二・三日泊って講義をし、自坊に帰って行くというようなことが行はれていた。食事も食堂に集って、みんなで話し合いつつながら楽しい夕食の一刻を過ぎたものだった。その頃の先輩の諸先生には、既に物故された方もあり、教壇を去られた方もあり、一世代は三十年というが、此の間、変らないように、学園も変ったものと思う。戦争中や戦後の学園の困難な様子も思い出されるが、そんな時代を通して終始、学園を離れなかった松木先生のことを、時にふれて、追憶して見るのである。

# 追憶の記

林

是

幹

私は聖誕七百年の翌年、大正十一年四月に高等小学校一年を了へて祖山学院に入学した。祖父太田日定に伴はれ四月二日早朝甲府を立ち、鉄道馬車、鯉沢から舟で波木井に上り、本行坊に着いたのは夕刻であった。思出多き一ヶ年を坊から通学し、翌十二年三月在院生となり統学寮に入った。この年は御入山六五〇年の紀念の年に當った。松木先生は天台宗大学の留学を了へて、四月から母校の助教授として帰來された。二年生の私共は西谷名目を教へられたが私は第一期考査に満点を貰って大喜びした。簡要を得て居ると云う評を先輩から伝聞したが、丸暗記の偶然であつた。然し其後は万事に亘り先生から良い点は貰へなかつた様である。

二年修了後私は立正中学へ転校、昭和八年卒業、次いで一ヶ年の兵隊生活と云う具合で暫く山を離れて暮した。昭和十年四月から私も亦母校の教壇に立つことゝなつて再び先生と共に暮すことゝなつた。私は間もなく勤務だ復習だと云う短期軍隊生活に続いて、十三年九月の第一回応召を始めとして二回の召集を受け、前後六年半の従軍があつたため、廿一年七月復員する迄の思出は乏しい。此間学院も亦昭和十年四月から青年学校を併設し、軍事教練を実施することゝなり、更に昭和十六年四月高等部の専門学校昇格と共に配属将校の着任となつてから、兎角先生等幹部も軍事教育に伴ふ諸行事に出席される様になつた。時局とは云へ先生方も大変だつたと思う。



昭和二十一年十月から又学校に戻ったが、翌年先生は久遠寺教学部長に任ぜられ学校は一時退職の形となった。私も亦同部録事となって宝物館運営やら、山史資料の蒐集に従事する様になって先生との交渉も深くなった。又それ以前昭和十六年秋、在満部隊在任中に、樋口法兄の覚林房転住の後を承けて端場坊住職となって居たが、先生の生家の菩提寺と云う関係も生じた。昭和廿三年二月五日の命日を期して、御存知「和田屋のいしやん」の第十三回忌を先生や樋口師等と主唱し、有縁者の参会を得て執行した、食糧困難の当時の事故毎日山仕事に通って居た銀造老人にも麦のみのおかゆを喰べさせたものだった。本年六月六日に第五回の和親会の集いに登山された十五名の諸師と共に、いし女の卅三回忌、老人の第十三回忌の追善回向を執行したが、期せずして一同から先生の追憶が語られた。先生は生へ抜き祖山出身であり、地道な勉強をされた人でもあり、生涯を通じ種々教へられるところ大であった。恩師であり、先輩であり、古き身延を語り得る先生が亡くなられたことは寂しいことである。

(昭和四十三年六月十一日記) (図書館長)

## 松木先生を偲びて

福 島 義 孝

私が祖山学院へ就任したのは、昭和七年四月であった。新学年開校日の朝、塩田義遜先生と共に身延線で登山の途

中車中で紹介されて、初対面の挨拶を交したのが、松木本興先生その人であった。折柄身延山は、桜花爛漫の好季節で、参拝者ひきも切らず、金山は活気に満ちあふれていた。

時の学院々長は、その前年法主として御晋山せられた望月日謙猊下であった。新学年開校式は大客殿に於いて挙行されたが、その日顔を揃へたのは、遠藤是妙教頭以下、塩田義遜、中条是妙、永倉唯嘉、丸山嶺孝、松木本興、望月舜勝、今村是龍、望月徳英、加藤錬明、堀内義光（書記）等の諸先生であった。右の中遠藤、松木、加藤、堀内等の諸先生が初対面の外は、大崎時代の先輩或は後輩で、望月舜勝先生は同級で特に親しい間柄であった。松木先生は身延生れの生粋の土地ツ子で学院出身、身延山留学生として天台宗大学で台学を研修された新進の学究、又幹事という役職をも兼ね、何かにつけて学園の中心的存在であった。（あれから三十余年は夢の如くに過ぎ去ったが、その間塩田、永倉、丸山、松木、今村、加藤の諸師は既に亡き数に入り、その後相ついで就任された諸先生の中、柿沼勝孝、望月歎爾、高杉、中村等の方々も早く世を去り、当時三十一才漸く壮年の域に達していた私も、今ははや、唯碌々として老境に入りつゝあり。誠に感無量と云うの外はない。）

当時の学院の校舎は実にひどいもので、板戸一枚隣の教室で、瘠高いN先生の講義が始まると、こちらもまげずに声を張り上げないと、すっかりお隣りのペースに巻き込まれて了う始末、昨年新築された校舎の豪華さからは、想像も出来ない有様であった。又我々教師の寮としては、教頭寮の外に東溪寮（現存）の二階がこれに充当され、中条、永倉、丸山、松木、望月、福島らが入室していた。その後厚徳寮が建設され、教師寮も二棟建てられて、私どもは其処へ移転した。私はいつも松木先生と隣合せの室を頂き、かくて昭和二十年三月までの十三年間、諸先生方と寝食を共にしたのであった。或る時は食堂の爐端で論議を戦はし、又或る時は夜遅くまで痛飲したことも、忘れ難い思ひ出

である。そうした十三年という永い歲月、私の身延生活への回想のページの中、いつも何処かに位置を占め、その時その場の姿で浮んで来るのは、松木先生あの渋いお姿であり、囁れたお声である。雄弁をもって鳴らした先生は、日常はむしろ言葉少ない方であった。余り感情を表に現はさない落付いた拳措は流石であった。私より三つ位年長であったが、生れつき健康に恵まれておられたのか、(尤も学生の頃胸を患ったとのことであるが)、酒量も相当なもので、たばこも嗜好物だったらしく、かなり無茶をした翌朝でも、平然と朝勤の説教をやられたし、講義を休むような事はなさらなかった。それでも一度眼と肝臓をやられたとかで、かなりの期間禁酒されたことがあったのを覚えている。

戦争が次第に苛烈になり、学徒動員で学校も殆ど有名無実の状態と化し、我々教師は交代で、名古屋、横浜、平塚と各地へ学徒と共に勤労働員されるようになった。私は敗戦の二十年三月、教職を退いて自坊へ帰った。爾来二十余年、先生は祖山の学頭に榮進されて、文字通り祖山教学の重鎮となられた。多年御交誼を頂いた私どもは、陰ながら学園の隆昌と先生の御健在とを祈って止まなかった。幸いその昔、我々が衷心からの念願であった学園に豪壯な学舎が完成し、我が事の如く、喜んでいた矢先、先生は遂に病に斃られたのである。去年の春勝沼町上行寺へ、法資普興師が車で同道して来られた時は、大分弱って居られたが、それ程とも思はず、再会を約してお別れしたのに、昨年十二月十九日突如として遷化の悲報に接した時は、全く驚愕おく能はず、三十余年の友情を想起して感慨無量、終夜夢幻の境をさ迷ふ思ひであった。

三月八日御自坊に於ける本葬の日は、終日春雨が煙っていた。立派な後継者に生まれ、法友、教へ子、檀信徒の哀惜の涙のうちに遷化された先生を、遙かに靈山へお送りするに、ふさわしい静かな初春の一日であった。

鷹取の尾根の落葉をかきわけて紅茸狩りに興じたる日よ

戦中の苛しき日々を山深く共にこもりし頃し思ほゆ

木炭の乏しき冬は焚火して暖をとりつつ論議せしかな

教へ子を厳しき戦場に送りたる夕べは爐辺に無言にて坐す

長生寺その名の如く弥栄に君こそ居ませと祈りしものを

山梨・蓮華寺住職

(一九六八、六、二〇)

## 「過渡期」の台学者に贈る

疋 田 英 肇

昭和十三年大学は卒業したけれども、師父<sup>ちち</sup>英恩日秀上人を喪った私は、師父<sup>ちち</sup>の身延時代からの学友であった望月日謙法主の勧告に従ひ、同年秋信行道場を出行すると共に日謙法主の会下に参ずる事となり、昭和十四年正月早々広島から笈を負うて身延山に登参した。朱田嶺秀総務の御話では、どうやら祖山学院を専門学校に昇格するので、学校へ勤めさすのが謙上法主の真意であり、それまで且く布教師となつて「身延教報」編輯に携っている様に命ぜられ、いはゞ教員と布教師の見習いの様な形で、当時の教師寮(東溪寮)に一室を与へられて住む事になったが、それは当時学校の教務主任であり、身延山布教師の筆頭でもあった松木本興先生の指導を受けさせ様という親心ある計ひであつ

た事が、後になる程判つて来た。引越齋妾ならぬ引越酒を一升携えてお目見得に上った時、かねて布教師として名声高き松木先生の嚆矢に接した私の第一印象は、静堂と自ら号された様に、予想に反して誰もが感じたであろうあの寡黙沈静の風格から醸し出される独特の雰囲気であった。

「君は東大で西洋哲学を学んだ相だが、なぜ全く畑違いの勉強をしたんだね」誰もが私にする質問がやはり先生の第一問であった。私も亦誰にも答えて来た様に、

「私の師父は非常に進歩的な思想の持主で仏教の哲理を悟るには、むしろ西洋哲学を学んだ方が近道だ。わしはもう年老いた。お前は若い元気でやってみろ、これが明治初年の排仏毀釈の受難の中を戦いぬいて来た老僧等の意気込みであった。父はこの意気で関西でもかなり有名な布教育家となったが、私も是非父の後を継いで立派な布教師になりたい。よろしく御指導願います」とお願いしたが松木先生は

「人は私を雄弁家の様に言うけれども、私は本来訥弁なのだ。小僧の時肺を病んで苦悩した時代があった。内攻陰鬱な自分の性格を改める為には、大衆の前、弁論の庭に堂々と立つ事が一番よいと考えて努力したのだ。或時富士川の怒濤に立向つて弁を練っていた時、あまりに大声を發したので吐血したが、病気の故ではない、御祖師様の様に凡血を吐いて心身を清めたのだと自分に言い聞かせたら、それからは病気の事等忘れて弁論に勤しむ事が出来た。君は小僧の時からお父さんについて説教を習った相だから、今更私がとやかく言う事はあるまい。大切なのは布教法よりも布教魂だよ」

この有益な教導をうけ乍ら、私は自分の身の上を省みた。私も小学生五年の時広島県下少年弁論大会で優勝した事があった。それが中学四年の頃から肺を患い、若い盛りを反対に、内攻性の厭世的な因循者になり下つて了つた。父

も心配して中学卒業後一年間は仏学（ブツガク）に勤しむ様にと膝下で訓育された。或時、元政上人もかつて青春時代肺病を患はれて、厭世思想にとりつかれたが、龍樹日静上人の化導により、豁然と悟られたという伝記を読んで、自らも又深く悟る所があった。松木先生もやはりそんな事があったのかと思うと途端に親近感が湧いて来て、急に酒呑友達の様な心安さをおぼえて来た。須臾の間に一升瓶は空になった。君も相当にいけるんだというので、席を改めて、飲み直したが、若い私は飲めば飲む程多弁喧嘩な喋り役となり、松木先生は反対に益々ムツツリと聞き役になられた。学生達が「ムツツリ呑平の松木どん」と渾名したのは、呑む程に酔う程に、内鑑冷然として、私は止観業を行じているのだよと言はんばかりに冷徹然と、或時は揶揄的な合槌を入れ、或時は批判的な皮肉を加える、底知れぬへピー、ドラックぶりを言ったのであろう。

この乱れない酔い方は学ぶべきだと思った。酒の中道実相は「上戸は酒の毒なるを知らず下戸は酒の薬なるを識らず」で、之を薬とし之を毒とするも、自らの心の置処にあるとは知っていても、酔って来れば必ず乱れるものだ、だが松木静堂先生はその名の如く絶対に乱れない。それは或面から言えば、信者をして呑ませた甲斐がないと嘆かしめ或は又学生をして「ムツツリ呑平」と渾名せしめる様な缺点であったかも知れぬ。しかし、私は僧侶ですから不飲酒戒を守ってお酒は頂きません。たゞ精進湯（セイジンユ）（禪では般若湯と言う相な）を飲んでゐる丈ですと言はんばかりの平然たる大悟徹底振りには並大抵の修行で会得出来るものではない。これには何か秘法がある。私はこの冷静な呑ぶりを学ぶよりも、その秘密を探し出す挑戦的興味の方に意欲を感じたのである。

それからはしばらく御世話になった御礼にと度々酒席に誘ったが、先生を酔はすには私の資力の方が続かなかつた。昭和十四年の暮、学校の内情も漸く判り、布教の方も慣れて来た私は本年中御厄介になった御礼というので、松

木先生がもうよいというまで酒を出すと、いう条件で酒席をもうけた。その日は教務も布教事務も皆片付いた日であったので、先生も中々陽気で一体どれ位徳利が並べられるか、空徳利を並べて見ようと二間ある壁へ空徳利を端から並べた。元々酒はあまり強くない私は徳利が一間位並んだかと思はれる頃から、調子のはづれて行く自分に気が付いた。言語は曖昧となり、論理の呂律が廻らない。話の内容が六ヶ敷い台学の話である丈に一層酔いも早かったのである。ついに私は沈没して了ったらしい。フト目醒めて、テーブルの彼方におぼろげ乍ら、何か冥想に耽りつゝ、相変らず盃をなめて居られる沈鬱な静堂先生の表情を眺めた時、「過渡期の台学者」の横顔を見たのである。

明治時代は日本基督教化時代と言える。王権神授説を模倣した明治政権は、廃仏毀釈をあえてした。「十善の君」「天子の法位」にある御年わづかに十六才の明治天皇から、数珠を奪って剣を握らせ、法衣を剥いで軍服を着せ、大元帥と祭りあげて、神聖ローマ帝国の後継者を以って任ずるルイ十四世や、カイゼル、ツアーを真似しめたのである。この唯一絶対主宰者の元で彼等は帝國主義の悪業の限りをつくしたのである。寺院の財産は強奪し、法隆寺の五重の塔をわずか十五円でフランスに売ろうとした事さえある。この帝國主義の圧迫下で仏教も又基督教理化して行った。と見てよろしい。特に驚くべき事は、「本仏」等という觀念は殆んど用いられていない。日蓮上人の教えに反して、「本仏」思想がエホバやアラアの如く日蓮宗教学界を横行し、十界互具の本尊をば雑乱勧請と罵り、ついに天皇本尊論まで飛出す様になった。地道に天台日蓮の正統教学を学ぶ者にとっては真に驚天動地の時代であった筈である。「夫れ國は法に依つて昌え、法は人に因つて貴し」という立正安國の人も國民ではなく支配的為政者だと解されやれ法主國従だ國主法従だ等と、弁証法的思索さえ出来ない輩が、堂々と街学的屁理屈をならべたのが明治時代であり、人間は一種の動物だと邪見して、本能と物欲を恣にしたのが、大正昭和である。この様なマテリアリズムの細

胞等やプラグマティズムの道具共には高邁なる教学は所詮馬の耳に念仏にすぎないだろう。純信な善男善女と法悦を共にする布教生活の方が先生の樂う所であった。今編集者が松木先生の遺稿を集め様と努力しても、布教原稿は集められても、學術的論文は見出せない筈だ。滔々たりし帝國主義の時流の中にも、戦後のパージ生活の中にも、又身延山教学部長という重責の中にも、過渡期の台学者は、深く自己の学解の中に沈潜する以外に、日本のどこにも止観道は見出せなかったであろう。私は静堂先生との三十年の交遊の中で、先生のこの横顔を充分理解した筈である。晩年私等を驚かす様な皮肉な言動、例へば「千本杉を切って売らなければ虫に食はれて了う」「修法師が豆を炒る様に木劍を敲くのが護法運動ぢやあるまい」等と物議をかもし、大いに周章狼狽さされたのも、この沈潜せる横顔がフト正面を向いたにすぎないのだ。

然らば台学は一体何処へ渡って行くのだろうか。ライシャワー博士が日本天台の、特に慈覚大師円仁の研究者である事は有名であるが、私は、昨年信行道場で日蓮教学を教えたカリフォルニア大学研究生のシャンエガーさんからあの著名なシュヴァイツァ博士に、日蓮上人についての著作があるのを見せられて驚いた。

彼は正確にも、「日蓮上人は一切衆生悉有仏性を説く法華天台の正統なる学者にして、或種の汎神論者である」と説いている。島国根性の排他的な日本人には、仏教は外来教であり、日蓮上人は諸宗を排斥した僧の様にしか写らないであろう。本化の大教日本国に充治せん事を願うた布教師の静堂先生！日本国には充治せずとも、一天四海皆帰妙法の世界には充治しつゝあるではないか、以て冥すべきである。願くは静堂先生の覚位、靈山の雲の上より兜術として照覽せられん事を、南無妙法蓮華経。



# 松木兄を偲ぶ喰べあるき

荒 木 義 栄

松木兄は奥の隨身として誠に御小僧さん風であったが、僕は身延に在山中は最初は會計寮、次は二階寮へ、次は会所、最後は新寮と旅がらすの様に涉って歩いて若干あばづれの点もあったから本山の役課からにらまれた事は言う迄もない。今更ら乍ら更生保護の問題や社会教化の問題にとりくんで青少年対策に兎や角と物申す義理合もないと懺悔している。

先般も箱根の宿で青少年を招いて討議した。その助言者の一人として出席終了して帰宅したら、机上に学校からの封書一通、何事ならんと開いてみると松木兄を偲んでの記事を棲神にのせて追悼号を出す由であるが、教学方面の件は他の諸聖にゆづり専ら僕は二人での喰べ歩記を筆にする事にする。

大正二年四月早々改組された祖山学院の第三年生に編入されて松木兄と机を並べた。仏書を習う事が初めての自分には何も判らなかつた。それを静かに教えてくれたのが松木兄や、北海道出身の三和連城君であつた。

尤も当時の法主様は小泉老師で、お小僧さん風の松木兄は隨身として克く似合つたが、三和、小林君等は二王様の様で一寸似合はなかつた。

最初に町の方へ散歩に連れられて案内してくれたのが和田屋であつた。丁度留守宅であつたが平気で裏木戸を開け

て入り込み、之から御馳走を作るから荒木君仏壇へ灯火をつけて御経を読めとの事、其内誰れか来たなと思つたら伊藤大先輩に、お伴として小林君であった。のしこみが出来る内、先づ御茶をと漬物樽から漬物をとりだして吞み始めたが、留守の宅へ上り込んで勝手な事をする者と不思議に思ひ乍ら喰べ終つても誰れも家族の人々は帰らなかつたが其儘和田屋を後に山へ上つた。

大正三年の正月昔のあの薄暗い台所の食堂で正月の雑煮餅を喰べたが、室へ持つて帰ると五枚渡され、食堂で喰べると何枚でも喰べ放題で自分は好きな餅の事なれば松木君と並んで喰べてたが数が多くなるにつれて何枚位喰べるかと、それでは溝田君と喰べくらべをとて、荒木何枚、溝田何枚と数えてくれたのが松木兄だ。僕が拾三枚喰べた時溝田君が拾壹枚で音をあげて仕舞つた。其年の暮れに僕は入營する為めに札幌へ引上げた。留守中溝田君は独りで拾六七枚喰べた事を三年後に除隊し帰山して聞いた。其翌年決戦となり松木君が再度の行司役で、喰べも喰べたり溝田君が拾八九枚の時もう駄目だと番をなげた時僕は二十三枚であった。今日此頃の様な小さい切餅の様でなく、はがきの半分位の大きさだから今更ら乍らあきれて仕舞うでしよう。

大正九年二月養父が選化して学年末を控へ乍ら帰国した。家族の後始末して四月早々に帰山して追試験を受けた。関本教頭や亀口教授は一旦試験問題を提出して後は松木君を残してお室へ帰られたが監督が松木君。克く出来たし問題の解説に種々なる指示をしてくれて追試験は無事通過して最上級に進んだが喰べ歩記を離れて此追試験の結果は感謝をしている。

むかし灯耀会と申す弁論会があつて、幻灯にて御一代記を伊藤海間師の指導を受けて弁論を上達さして貰つた。それを实地に附すべく、大正九年の夏に藤田光肇君や、川口智隨君等と織物の産地相生市へ道路布教に出かけた。松木

君も同道したかったらしいが何かの都合で取止めとなったが、大正十年僕が卒業して札幌へ帰るのを利用して将来北海道方面の布教を夢見もしたが、其年の暮れ師匠の命で修法布教の両輪を考へさせられて入行した二月十日の出行の日のエピソードもあるが略して置く。

松木、藤田の両君は役課の小松諦照師に話し込んで三人の北海道布教を力説して、三人の身延山布教師の辞令を出して貰う事を交渉した。幸い許され主要寺院へ日程等の連絡は札幌で僕が指令して、約一ヶ月に陟りて若い身延山布教師に修法布教等致れりつくせりの布教終了後、最後の十勝国帯広の法華寺で三日間力説したら、総代から申出あり身延の様な山では到底喰べられない新しい鮮の刺身を作りました。お若いからとて拾人前です、それを一切れも残らず喰べたが総代も後日驚いてた由。

昭和に入って僕の後任の坂本玄寿君が入行のため上京した時に、丁度松木君も上京してたので、夕食を御馳走するとして両国の坊主しゃもとい鳥屋へ連れて行ったが、松木、坂本の両君は当時酒呑童子で、二人の妻に徳利が三十二本、喰べた鳥が盤台三枚（一枚に八人前盛ってあった）だから廿四人前であったから女中が驚くこと、皆さんは余りにも人並はづれてると笑はれたが、三人は平気でそれく帰るべき所へ帰った。

未だく喰へる記の内容は数々あるが四百字五枚以内との限定版の故に此辺で松木君の位隣大覚と合掌して筆を止む。南無妙法蓮華經

（東京・円珠院住職）

# 松木静堂先生を偲ぶ

三 木 浄 達

松木先生は「静堂」という雅号を、お若い時から愛用せられていました。

たしか、甲州人だから武田信玄の「静かなること林の如く」という文からとられたかのように記憶しています。しかし、松木先生にとって「静堂」というのは、天性のお人柄を表現しているようにも思われて、なつかしい。

静堂先生は酒を好まれた。が、酒に呑まれたことを知らない。//飲んで呑まれぬ。これを仏者の不飲酒戒となす//というのが、静堂先生の酒に対する態度であった。

去る年の十二月七日、日布上人の三十七回忌で、法要、墓参をすませ、西谷の清水房に下って布上を偲ぶ宴があった。先生と久し振りに酒宴をともにしたわけであります。その時にも私に語られたことは、宗門の布教に関するご意見であった。

静堂先生は、宗門の布教に責任と熱情をもっていられました。

私が初めて先生の教えをうけたのは、四十余年の昔、大正十四年の春、祖山学院中等部一年に入学したときであります。教科としては、天台の教観綱要、倫貫綱要、四教儀集註さては三大部の玄義まで、極めて難しいものばかりであります。

難かしい天台学よりも、皮肉な笑いをもらしながら、語られた暗示的な説教を、よく覚えています。

「杜多とは頭陀とも書く、坊主の一番大事な修行である。杜多に十二通りの修行があるが、要は乞食ということである。坊主は乞食の親玉のようなものだ」

と、先生は「杜多」という号をも使用されていました。ひそかに頂いて、私はずっと使い自らを誡めています。

その頃、先生の道服が羊羹色に日やけしていたのが印象的で今も尊く偲ばれます。

静堂先生は、名利にテンタンで、お上手口が利けず、わが信ずる道を行くというタイプでありました。よく島智良さんの話をされたのは、感化をうけた恩師だったからでしょう。ある時の皮肉話に

「政治屋になるな、そんな時間があつたら、自分の寺の草でも抜いた方がよい」ともいわれました。

宗門の鼻にかゝった政治家が、お気に召さなかつたのです。でも、決して直接、人の名をあげて批判したり、諍うようなことはされませんでした。

身延に生れ、身延に育ち、身延に生涯を捧げられた静堂先生は「身延の日蓮上人」を、こよなく愛し、よく書き、よく話された。

先生には、身延と日蓮上人が、そのまゝ根本宗学だったのです。

「宗学は教室に立て籠り、観念の遊戯に耽る宗学であつてはならない」とは、先生の教育信念でありました。

あたかも昭和六年は、宗祖日蓮上人の六百五十遠忌で、静堂先生が弁論部長として金学生の指揮を執り、三門に映

画を、街頭に演舌を、清正公堂、日朝堂、三光堂には高座説教をと、全山に展開した布教活動は壯観だった。こんなに身延学園の出身ならば、演舌でも説教でも出来ないものはない、といわれるほどになったのは、静堂先生のおかげであります。

でも、静堂先生は、世間でいわれるような雄弁の人ではなかった。むしろ諄諄と説く講義型の雄弁でありました。随ってゼスチューアアが少い、その上お声が低い、よほど耳を傾けていないと聞きとり難いときさへありました。

それでいて、先生のお話はいゝ、聴衆をして深い感銘を与えずにはおかないというのはどうしてか、それは先生の「静かなること林の如く」静かに考えさせるものがあるからでありました。これこそ静堂先生の「静かなる雄弁」と申上げたいと思っております。

この静かなる先生の雄弁は、（棲神十五号に）

「仏教徒の使命は、經典を自己に反省し、時代に生かすことである。換言すればすべての經典の文字の中に、自己の血を通はすことが、我等の態度でなければならぬ」といふ、仏教徒の使命觀から発しているように思われます。

私は昭和十一年の春、立正大学を修了して身延にかえり、「身延山布教師兼臨時詰」の辞令を頂いてから、三十余年、静堂先生に教えられたこの道一筋に生きてまいりました。

去年の大学新校舍落慶の日、一階の北側の教室で、法衣を洋服に着替えられる先生のお姿を、四十余年の時空を越えて見まもっていました。ボンと膝の上の法衣の包みを叩いて

「三木君、布教のことを頼む、伊藤さんが亡くなったんだから、誰にも遠慮することはないよ、宗学の素養のない

人が布教師になっても困るよ」と、

静かに、ポツンと話されたのが、数ならぬ教え子、私への最後の教えになりました。

昭和四十三年六月七日 記

(京都・教法院住職)

## 松木先生を偲ぶ

灘 上 恵 教

松木先生がとう／＼亡くなられた。先には松木先生を「兄さん」と呼んでいた小松浄祐師が逝ってしまった。かゝる世とは知りながらも本当に寂しい。惜しい。ビルマの戦地で身延の夢を見るとキマツタように出てきて会ったのは両師である。人の世の不思議な縁とでもいうべきか。私が十九才で出家して身延に登り祖山学院に入った時、松木先生は天台宗大学の留学を卒えて学院の教鞭をとっていられた。その颯爽たる四十数年前のお姿が今もなつかしく臉に浮ぶ。当時の学院の雰囲気として先生と学生の間は一家の如きもので隔りなく、私もつい／＼学生らしからぬ我儘もした。しらず／＼後年の先生と私との間柄が出来上って行った。

先生のお人柄は、私には「淡々」という一語が一番よくあてはまるように思う。天台学をやられたためでもなからうが、何んだか天台風というか、禅的なような感じがする。誰にも知らさずあっさり遷化せられたが之も淡々と生き

淡々として死すという先生らしい御臨終のように思はれる。先生の御信念は身延山と生死を俱にすることではなかったか。身延に生れ、身延に生き、身延で最後を全うしたいと念願せられ、その念願を達せられた。先生の主とするところは興学と布教に在ったと思う。よく勉強し読書をせられた。一日本を読まぬと頭が馬鹿になったような気がする。とよく話されていた。その通り実行せられていた。先生は天台学をやられたので、学校でも台学を主として教えられ、「松木先生の台学」として学生は絞られていた。学校と一体不可分の重要な存在として終始せられ、教え子は全国に拡っている。念願であつた学頭にもなられ、学頭の現職で遷化せられた。しかも永年の願望であり、畢生の労をばらわれた大学高校の校舎の落成を見て逝き、新講堂で初めての大学葬が営まれたことはさぞ御満足であつたことと思ふ。

清子の雲沢寺で幼くして得度せられた時から、「自分は何んとかして立派な布教師さんに成り度い」と念願せられていたという。之れも「身延の松木上人」と呼ばれる程、全国到るところで「身延のお祖師さま」を伝え、祖廟中心の信仰を説きつゞけられた布教伝導の常精進は皆人の知るところである。

先生は極端に政治嫌いであつた。常に自分は政治に干与しないと云つて居られたし、又實際政治に関係せられなかつた。政治そのものは決していやしむべきものでなく、大事なことはよく分つていたのであるが、現実の宗政や宗政家のある面を見て、性格的にも好まれなかつたのであろう。此の考え方を通し、興学布教の一途に生きられたことも先生らしいと思う。先生は自分の信ずるところを寡言ズバリと表現し、上調子良い言動はせられなかつた。その為め時には情に欠け物足らぬように思はれ、誤解を受け損もせられた節もある。而し内には温い親切なものが脈々と流れていた。先生は学校以外に身延本山及び宗務院その他の要職も数々勤められ、夫々不績あつたことは勿論であるが、



結局身延山特に学校を中心に、「身延の松木」として身延山と凡てを一に行動し、生涯を身延山に捧げたということが出来る。先生としては自分の信ずる道、欲するところを一貫せられたわけで、「身延の松木」というにふさわしい御生涯であったと尊く思う。宗門殊に身延山に於て、かゝる師は今後余り出られぬのではないか。余程の仏縁なければ生れぬ師であったように思う。

宗門人としての生き方にはいろ／＼あろうが、先生の如きは或る意味で最も恵まれた偉なる御生涯であったと思う。「身延の松木先生」逝かれて、同窓の皆さんが、何んだか身延山に大きな穴があいたような気がすると言うのも人情としては止むを得ぬと思う。それ程松木先生は身延山の大きな存在であったことを今つく／＼と偲んでいる。

寂しい惜しい思いで一杯である。私の心の中にも現に大きく生きつづけていられる御縁を有難く思っている。先に小松浄祐師逝き、今松木本興先生を失う。今頃はさぞ霊山会上で仲の良かった伊藤日定上人も御一緒に何事かを語り合っていることであろう。たゞ感無量、謹んで増円妙道をお祈りいたします。（横浜・善行寺住職）

## 松木先生を偲ぶ

中 村 瑞 隆

普通中学を卒業し師匠の計いで祖山学院高等部に入学したのは昭和八年四月のことである。そして最初の授業は松木

本興先生の天台四教儀集註の講義であった。新入生を迎えてということもない。何巻目の何丁から始めるということもない。開口一番、扶律談常とはと説き出した。冠註と傍註がところせましと書いてある。どれが何処につながるやら、真新しい三冊の第一冊目の和本をひっくり返したが皆目見当がつかなかった。前後左右にも本をひっくり返している者がいる。また、中には朱のインク壘を側に朱筆で書き入れている者もいる。先生は我関せず笑いもしないで講義をされた。長い焦燥とあきらめの時間であった。新入生達はあの先生が松木先生かと顔を見合せたものである。松木先生は学生のアイドルであることを聞かされていたからである。

その頃祖山学院高等部は宗乗余乗で録えた付属の中等部から進学した者と、仏学を始めて勉強する一般中学を卒えた学生との混成であった。昭和八年四月の高等部一年の新入生は付属中学から二十余名、一般中学から二十名、合せて四十余名で当時とすれば大クラスであった。集註の時間の扶律談常の講義は付属中学五年から始められた連続講読であったのである。如響如啞であった私は早速先生に勉強方法を尋ねた。先生は西谷名目を読むことと法相を丸暗気することだと教えて下さった。一般中学卒の同輩二十名中には不定の化儀を受けている者もあったが、殆んどは華嚴の会座に坐する声聞衆であった。付属進学者達は齒がゆく見ていられなかったのであろう。われ／＼を一学期間は正式の同級生と認めないという決議をしたのであった。元兎は松井大周、小浦孝勝、古屋是聞などの諸兄であった。その決議はどのようにして学校当局の承認を得たのか、とも角実施された。高等部の学生は角帽・袴・改良服・下駄ばかり、付属中学は丸帽であった。高等部一年に入学を許可されながら、一年生と認められない妙な一年生は何の帽子をかぶるかが問題となって、松井兄達は大学の予科生は丸帽にジャバラと称する衣をまきつけているのに習って、改良服にジャバラのついた丸帽のいでたちがよからうということにした。当時の学科目は宗教学と哲学を除いて宗乗余乗

だけ、檀林制度の延長で文部省公認の専門学校ではなかった。従って、第一期の宗余乗の試験に合格したもののだけが正式に一年生として角帽をかぶれることになった。この制度は専門学校に昇格するまで続いたのではないかと思う。思えば松木先生の四教義集註が遠因であった。そして法相を覚えるのが苦にならなかったのは先生のお蔭であった。

われ／＼は入学と同時に東谷の真新しい厚德寮に入った。厚德寮というのは名古屋円頓寺の平賀僧正が亡き奥様厚徳院の追善のために当時一万円を寄贈されて出来上ったものだと聞いた。今村是竜先生が寮監、灘上恵教先生が副寮監で、中高合せて寮生八十余名であった。娯楽室もあってラジオ・囲碁・将棋などもでき、ピンポン台もあり、東谷の猫額の地にも楽しさが溢れていた。印象的であったのはどの部屋からか絶えず木柀の音が聞かれた。それは読経の練習ばかりではなかった。昼寝をしている者の入口には忌中の紙が貼られ、側で大勢集って枕経を荘嚴に読んでいることもあった。

新聞には井上日召の血盟団の一人一殺や青年将校の五、一五事件が報ぜられ、国情は大きく右に旋廻していた。山中の身延は世間的刺戟には乏しかったけれども、ひたよせる右の風を感じ、日城の靈山としての雰囲気から夕食前には祖廟にぬかずいて四海帰妙の大願に挺身する勇氣を与え給えと念じ、若い情熱を発散させたものであった。

今村先生が御病気がち、学院始って以来の好成績を得られ、寮生から慕われた灘上先生は満洲靈廟にお出になって松木先生が寮監、多田慧秀先生が副寮監に就任された。両先生とも祖山はえぬきの筋金入り、われ／＼寮生のぐうたらには我慢がならなかったであろう。じわり／＼寮則が厳しくなった。給待第一の山則に従い、全寮生を七等分し一週に一度は本山の朝勤に出仕すること、残りの者は本山の朝勤に合せて寮内の礼拝堂において、読経のことと決った。本山の朝の大鐘がなり、やがて寮の起床の板木が谷に響くのを夢心地に聞きながら、また深い眠りに入る。若者

に朝勤は苦手であった。先生は硝子窓ごしに起こして廻られたものであった。

先生は無口であったが、祖師の棲神の地身延に学ぶ者の因縁の深重とその心得を繰返し教えられた。やがて寮生には二つの流れが出来た。一つの流れは先生の最も得意とされた雄弁熱が盛んになって、或者達は寺平に集って奥の院を仰ぎ、或者は塩沢の沢を見下して弁を練った。他の流れは夜中祖廟に参り唱題し祖師に直参しようとする者達とであった。

高等部三年の時私は市川大門で兵隊検査を受け酒を覚えたが、酒家の名声高かった先生から遂にお流を頂戴する機を得なかった。残念なことである。若し頂戴していれば私も先生のように飲んで飲まない奥義を会得していたかも知れない。

(立正大学教授・文博)

## 松木先生を追慕して

川 口 智 明

私は二十余年の永きに亘って先生と親しく接し、親子の様に慕い続けてきた一人である。松木先生の人柄は、穏和で清純温情溢ふれる方で、常に変らぬ態度で事に当たられ、学問と布教の文字通り行学二道の模範的実践を遂行せられた御生涯であったと想う。

身延に育ち、身延で生涯を終わられた先生は、戦後直ちに私の恩師深見日円法主様の前講布教師として、全国各地に法輪を転じ、「身延の松木」とまで宗門寺院信徒より慕われた方であった。随行中は車中であらうが、宿の一隅であらうが、読書と原稿用紙にペンを離された事はなかった。中でも「みのぶ誌」に、連載の「身延のお祖師様」は、「身延の松木」ならでは書く事のできぬ代表作で、真実身延と共に全生命を捧げられた先生のみだけに相通する、お祖師様と何か心の結ばれた所が見受けられる文章であった。常に邪魔にならぬ様にして側から原稿を綴られて居られる先生を横流しに見ている私は、滑べる様に走るペンの運びに、フットそんな感じを受けたことがあった。

この「身延のお祖師様」の小結に、お祖師様が此の身延のお山から東の方をお慕ひ給い、亡きお父様お母様の在りし日の懐しい御姿や、片ちがに変わり給うお墓の有様が出来して眼がしらの熱くなる事を、先生は流れるような文章で書かれ続けて、身延の本山の一隅に与えられた自分の部屋から同じ東の寺平の墓地に先生の両親が夕日に映えて、お父様だけはお顔も知らずにお祖師様が身延に御入山遊ばした、五十三歳と同じ自分を、何かの宿縁の如くに感動してお父様と呼んでも返事は頂けそうもないが、どうかこの私の拙い筆の跡だけでもお読み下さいませ。と結んでいらる。

想い返せば昭和二十三年の五月より法主様の九州御巡錫に始まり、先生は御前講、私は随行長、早川主事、学生を伴って一ヶ月先の日程は身心共に苦痛にたえぬものがあつた。今の旅行と異い、或る時は郵便車に貨物車にとそれでも車掌の心使いからの旅であつた。

何れの寺院も全堂に満ち溢れ普男善女を前にして登高座の先生は、鶯の鳴く様な響きのある静かな声で願文朗唱をされ瞑目して香爐を捧げるとともに「願我生々見諸仏……大菩提」。と朗唱されると満堂は水を打った様な静けさに

なるのであった。それより八十一歳の高齢の法主様をお援けして、新潟県下を始め、十月には長野、広島と休む暇もなく東北六県に至るまで、先生の教学部長布教部長としての実践活動は続けられた。終戦直後の荒廃した広島、長崎は未曾有の原爆の災に遇い、いち早く法主さまの御名代として先生と私は日赤病院にケロイド患者の方々をお慰ぐさめした時は、眼を掩ふような戦慄を全身に覚え、今でも眼底深く刻ざみ込まれている。その日、先生は歩き乍らこう申された。人の心は火の様なもので、毎日使わなければならぬが、火も同じ様に片時も欠く事は出来ない大切なものだが、一度此の火が燃え熾かると一瞬にして、物を灰にしてしまう。原爆もその一ツだと思ふ。心の火が悪に転じて此の様に沢山の犠牲者を出した。と首をうなだれるようにして語って居られた事を記憶している。この記事は「みのぶ誌」に「原爆の中心地を訪ふて」と題して先生と共に載せたことがあった。

昭和二十七年は宗門史上忘れる事の出来ない慶事の年であった。先生の文章中にもある通り、御祖師様の御両親は小湊妙蓮寺の境内に静かに鎮まり給うて居られるが、御師匠様の道善法師御坊は真言宗の清澄寺に……何んなに慨いて居らることだったでしょう。それが時節到来、何億の富を以て事に当らうと、聖賢の智力を如何に結集しようと不可能に近かったお祖師様の立教開宗の地、得度の聖地である千光山清澄寺が本宗に改宗して、見事この聖地で四月廿八日開宗七百年の大法要が厳修されたことである。先生は幾千年に及ぶ古刹清澄寺の慶讃文の原稿を法主さまに何度か御訂正を乞い、足らぬ文面を挿入しては、恰も、お祖師様にお仕えする日朗上人の如き至孝の一端さえも見受けられたのである。

昭和三十年六月よりは法主様の念願であった御廟備整のための最後の御巡錫であった。この年法主様は八十七歳、北海道に歩を進められた。異の外、松木先生と同じく杖とも思い心の糧とも思っていたいられた、永田大映社長を始め目

良様の御配慮になった事を、後日私に漏らされていた。その翌年まで三ヶ月老齡の法主さまは過勞の爲、私の自房に居を移され京都大学病院に先生と早川主事を伴って御入院遊ばし、全快して米寿を迎えられたが、明けて昭和三十二年二月御遷化遊ばした。其の後、私は身延駅で先生に御会いた時、お互に触れ合った眼と眼の感じは懐かしさとお瘦せになられた先生への直感であった。新校舎建設の大願の爲に、かなりの御疲勞と御心使いを感ぜざるを得なかつた。それが最後の御別れになろうとは居ても起つてもいられぬ気持ちで胸に迫る想である。

(身延山地方執事)

## 凡て是れ修行

秋 山 智 孝

学院の松木先生を知ったのはまだ小学校入学前の様な気がする。とするとかれこれもう四十年にもなる。知ったと云つても名前だけであつた。その頃私には何時も二、三人の学僧が居り兄弟同様の生活をしていた。彼等の間では自然と学校の話が話題に上る。学校の話に先生はつきものだから聞くともなしに先生の名前を覚えてしまう。母などは先生方のニックネームと本名を取り違えたりして笑われたりした。当時学僧達の話だと松木先生は何でも弁舌巧みで、不治の病になつたが死を覚悟して布教に専心したら不思議な事に病気が治つてしまつたと云う事で話の雰囲気

から偉い先生とは云っても何か親しみ易い人の様な気がした。それが何年かして学生の頃になり、極くまれだったが上沢寺での葬式で代務住職の先生に接して見ると、謹厳そのもので眼鏡の光るのも与かって一寸近より難い感じの子供の頃のイメージが破られてしまった。尤も学僧達の話からかれこれ十年近い年数が経っているの、先生御自身も大部変られていたのかも知れない。

戦争が終り私の住職生活が始まったが、私のところは村の中央であるため何時も戦死者の合同葬の会場に当てられていて、時には各宗合同の時もあった。勿論本宗の法要が中心であった。また上田先生若年のため合同葬に上沢寺関係の英霊のある時は先生が見えられた。何時も導師は先生に御願したが、弱った事は戒名を見られる事であった。合同葬であるから当然私の寺の英霊もあるため、嫌おうなしに戒名を見られる事になる。今の若い者は戒名のつけ方も知らないなどと思われはしないかと冷や冷やものだった。然しいざ法要になって先生が莊嚴に読み上げると何か立派な戒名に思われほっとした。ある時法要が終りお茶を呑みながら、山の学校も色々な事情で先生が足りなくて居るが出校しないかとのお話であった。余り突然の事でもあり何と答えてよいか分らなかったが、私は元來教師になる様な柄でない事、学問もおそまつである事、等の理由を挙げて辞退し話はそのまま帰られた。

しばらくして先生からの封書が届き、是非共至急出校せられ度しとの事、母に相談したら、無事復員の御恩返しにお祖師様に仕えさせて頂く気持ちで御手伝いしたらと云う事になり、意を決して学校へ出向する事になった。

その頃占領軍は軍国主義者追放に極度に神経を使っていた。幸な事に職員の中では誰もこれに該当する者がなかった。ところが大変な事に松木先生は戦争中翼賛会に関係したと云う事で教職追放と云う事になった。学校を去られる時の先生は大変淋しい様子だった。爾來先生は本山での布教活動に専心される様になり学校とは直接関係のない立場



になった。

何年かして藤井法主様が御入山になり内局更迭に伴ない再び学校にもどられた先生は玄関わきの部屋を自室とされた。大げさな云い方かも知れないが本山の表舞台の生活に比べて学校は地味なところ、もとの古巣に帰ったと云うものゝ、「学校が一番いいよ」と云われる先生の様子を見ると、何かしら一抹の淋しさが感ぜられた。爾来選化されるまでの約九年間先生の下で生活する事になった。さて一諸に学校生活をして見ると、今まで考えて居た先生とは大ぶちがった点がある事に気がついた。

時々洒落を飛ばしたり意外と愉快な面があり多年の間心中に抱いていた先生観が又も破られた。何時も黙々としてゐる先生は何か維摩の一点を連想させるものがあり、私達には測り知れない何かある様に思われ又それが或る種の距離を感ぜさせた。

先生は何時も学生に「諸君は何時も修行と云う事を忘れてはならない。鉛筆一本削るのも修行である」と訓されたが、そうした厳しさが先生の黙然としたものに通ずる何かがあつたのかも知れない。

先生は塩田先生が選化され非常に気を落されて急に年をとられた様である。特に一昨年頃から目に見えて元気がなくなり、好きな酒も少量になった。

一昨年の教育実習の際身延中学の校長室で「秋山君俺が死んだら来てくれるかい」と云う突然の言葉に驚いた。「来るなど云つたって行きますよ」と云うと「そうか」と笑つて居られたが、それが去年の教育実習の時にも同じ場所と同じことを云われた。「俺が死んだら学校の先生達で葬式をしてくれ、ばいよ」と力強く云われたので「まさかそんな訳には行きません」と言をさえぎつたものゝ、先生の氣力の弱まった事に愕然とした。

凡て是れ修行、先生は既に死期を悟られて居たのかも知れない。秋の教学大会にはぼうぼうたる髭のまゝ、坦上に立たれ、この会に遅刻するとは何事かと叱正激励された。これが最後で間もなく入院された事を知ったが、遂に病床を御見舞する事も出来ずにしまった。まさかこんな急に遷化なされるとは思わなかつた安易の氣持の致すところ申訳なく思われてならない。

凡て是れ修行だぞ、今も先生は私達に呼びかけて居られる事だろう。

師の御靈旅立つ朝雪浄土

(本学教授)

## 老師の微笑

大 森

孝

私が松木先生に初めて御会い致したのは、約十年前でした。当校に勤務する事になりまして、里見先生に案内して戴き、本山の先生の御部屋に御挨拶に伺いました。当時、先生は学頭、及び本山で教学部長をして居られました。私も上司と初めて会うので少々緊張して居りました。初めて先生と視線が会った時、大きい眼で、ぎょろっと見られたので、少々こわい感じが致しました。しかし、私の生地が、都留市である事から、先生の御親戚も都留市にありましたので、種々話はずみ、帰る時には、以前から存じて居る様な、非常に親しい氣持になって居りました。

又、或る時は、下部で夕食を御一緒に致した事も有ります。その折は、御酒が入りましたので、互いに、愉快に談致しました。先生には、随分と打ち解けた話をなされました。外面上の謹厳さとは又違った面を、示され、ニューモアを解する、視野の広い方であると深く感じました。

此の二年程、先生には、健康を害されて、何となく、御元気が有りませんでした。殊に昨年秋の宗学研究大会には、御体も随分弱って居られる様でしたが、御無理をして出席なされたものと思います。研究大会が終ってまもなく先生は、学校を休まれる様になりました。其後入院なされたとの由でしたので、一度御見舞に伺い度いと思ひながら、失礼して居ります中に、先生の御死去の報に接してしまいました。そう急に御亡くなりになるとは思ひませんでした。

先生が、学校から歩いて御帰りになる後姿を見ましたのが、私の御会いた最後でした。御病床中の先生に、御会いして居りませんので、つい最近迄、先生が、ひょっと御顔を事務局に御出しになる様なきがしてなりませんでした。

今、私の心に強く残るものに、先生の微笑があります。それは、確か宗学研究大会が、一段落した四時頃だったと思います。用事がありまして、私が大講堂に上って行きますと、外側の廻廊に先生が、御一人で立って居られました。そして、講堂の方や、又周囲の景色を眺めながら、夕日を受けて微笑して居られました。私は、その微笑に、はっと心を打たれたのです。それは、複雑な感じを私に与えました。その微笑には、満ち足りた感情が溢れて居ました。長い労苦の末、漸く目的地に、たどりついた旅人の満足感が見えました。しかし、反面非常に寂しそうな感じが出て居ました。多分先生は、其時御自分の生命の長くない事を、予感して居られたのだと思います。私は、その微笑の中に、先生の歴史を見た様な気が致しました。又其れは、先生個人を離れて、人間の運命と言ったものを私に感じ

させました。落日の中の高貴な、寂しい微笑でした。私は、先生に気づかれない様に去りました。

終に、先生に次の歌を捧げ、御冥福を祈る次第です。

// 落日に淡く光れる新しき

学舎に老師ほゝえみて居り〃

了

(本学助教授)

## 古武士の風格

猪 俣 日 康

私が先生に解説し始めたころは、オッカナイ、ワンマン的映像がクローズ・アップされ、しかも、その内に秘める古武士的性格がのぞかれ、近よりがたい存在に思えました。

しかし、歳と共に、渋い燻しがかゝって、温容玉のごとく、という形容がピッタリする位いの老大人になられたが、流石に本性は争えないもので、ときに鋭い鋒鋒がチラリと頭をだしたり、ピリット辛味の利いた皮肉がこぼれ落ちたりする場合もあったが、たいていはほんの瞬間的な閃めきに止どまられました。

先生の人望、人徳その全人格から滲みでる感化力と説得力は高く評価され、校舎建設に際して、全国の同窓会員の要請にこたえて、病軀をひっさげながら、南は長崎、北は青森と東奔西走なされ、異常な熱意と粘りを示されました。

最後の、青森県下布教巡錫は、布教師として、華の生涯を發進された先生でありましたが、痼疾には克つことあわず、遂に布教師としての本望である有終の美を飾ることゝなりました。

五年前、或る教会創立十周年記念に先生と共に招かれ、身延線入山瀬に下車したところ、ハイヤーがなく当惑しておると「猪俣君、どうだ霊峰富士を眺めながら歩こう」と、飄然として、重いカバンをさげ、ドンドン歩いて行かれた、ところが、目的地まで約四キロの道程である。流石に先生には少々參られたようでありました。

私は、こゝに先生の人の知らざるところに、求道者としての片鱗の一面をうかがい見る機縁にせしめたことは、このうえもなき倅でありました。

その時の法要に「私は、法要の後で、説教をするから、君は身延山を代表して挨拶をしなさい」と、先生という方はこのように、つねに後輩の育成に余念がなく、教育者として厳格なるお方であられました。

一昨年、拙寺の本堂落成式にご臨席いただいた際、祝宴に愛用の錫のカンビンと盃を添えて出しましたところ、「これで存むと、一段とうまい」と、申されましたので、後日おもいましたところ、「君から貰った錫のカンビン二本位が定量だ——晩酌が楽しみだよ」と、お漏しになられては、感謝の意を表してくださいました。

想えば、先生の風格と人柄は、余人の知らざる、陰徳の蓄積によるところ真に大であられたと、今さらながら、先生のおそばに仕えさせていたゞいた倅は、寂しい思慕として、限りつきないものであります。

(厚徳寮々監兼図書館司書)

# 松木先生を懐う

長谷川 義 浩

松木先生の忘れられない最後の思い出は、一昨年七月に帰寂した小拙高遠蓮華寺の前任長谷川義敬聖人の本葬の日に出版した「日養聖人余香」に戴せた先生の「長谷川（旧姓泉）君の顔を憶す」の追懐の文である。

先生と泉義敬上人とは一級違いであったが、共に身延山法主日慈聖人の隨身生として給仕した。卒業后二人共選ばれて祖山学院より内地留学生として日本橋身延別院に起居を共にした仲であった。小生によくその頃の話をして下さった。

そして友を思うその文が先生にとって絶筆であると思う。

余香の原稿をお願いに参上した九月末日には、先生もお元気がなく、それでも君のお父さんの泉君のことならと引受けて頂いたのである。

今にして思へば無理をして書いていたゞいたことであつたと思う。誠に有難く感謝の言葉もない有様である。

今一つ先生と言えはすぐ思い出されるのは酒に關してのことである。

先生の酒はいつまでも同じような態度で飲みほされることである。

昭和二十八年のことである身延山大学の教職員旅行を箱根に設けた夜であつた。

全員飲み倒れてしまった後も、徹宵態度乱れず飲み続けていられたのは今は亡き塩田博士と松木先生のお二人であった。酒を好まれ酒をよく飲まれたお二方の先生である。

その後折にふれ酒の飲み方を教はり一諸に飲んだ思い出は教尽きない。

先生は小生にとっては身延山専門学校時代の恩師である。天台四教儀と布教法を習学した。

肝心の布教についてもっと多く習得すべきであったと悔まれる。

(本学教授)

## 生涯を子弟の教育に

上 田 本 昌

身延山にとってながい間の念願であった大学の新校舎が、ようやく完成し、明日十月一日はその落成式をおこなうという前日、同窓会の有志大会が、新装なった二階の教室で開かれた。

この日、学頭でありまた同窓会の会長でもあった松木本興先生はやや不自由になられた足を、さして気にもとめられず、元気なお姿をみせられ、全国各地から登山してこられた同窓の各師や、教え子の方々と歓談され、心から新校舎の完成を喜んでおられた。

松木先生は学頭になられる以前から、なんとかして大学の校舎を新しく立派な設備の整ったものにしようと、なが

い聞考えてこられ機会あることに全国の同窓生や、父兄のもとを訪れ、校舎建設の話をして歩かれた。それだけに現在の本山当局が、藤井日静学長猥下を始めとして、理事長の望月日雄先生等々校舎建設に本腰を入れるときまってきた、松木先生はさながらわがことのような悦びようであった。

松木先生は身延で生れ身延で育ち、そして身延の教学に生き、子弟の教育に生涯を捧げられた生粋の身延人であつていけば、身延の「生え抜き」であつた。

先生は身延大学林が身延小檀林と改称された翌年（明治三十年）の五月に誕生され、苦学されながら大正八年に今の身延山大学の前身である祖山学院高等部を卒業され、ただちに時の法主猥下であつた日慈上人から内地留学生に命ぜられ、天台宗大学に進まれた。ここでは日蓮教学と最も密接な関係をもつ天台教学について、その奥義を学ばれ大正十二年卒業と同時に母校祖山学院の助教授となられた。

それ以来今日にいたるまで、実に四十有五年の間、身延の大学で教鞭をとり続けてこられたのである。

この間、祖山学院は昭和十六年に身延山専門学校となり、先生は終戦の翌年に推されて教頭となられた。昭和二十五年に学制改革で現在の身延山短期大学となったのであるが、二十八年に学頭となられ、また天台学の教授としてのかたわら、総本山の執事として布教部長や教学部長をも歴任され、多忙な日々をおくられたのである。

特に深見日円法主について、全国を布教して巡り、戦後の身延山を復興するために尽力されたことは周知の通りである。

先生が若い頃、胸を悪くされたことは聞いていたが、学頭としてまた執事としての激務に在って、常に本山に起居され、平素は病むことをほとんど知らないほどの壮健さであつた。



ご自坊は紙の町として知られている市川大門町の長生寺であるがこの頃は専ら奥様とたった一人の息子さんである善興師にまかせて、ひたすら学校と本山に詰めておられたのである。

先生は名譽とか政治的野心とかいうものとは、全く縁の遠い存在であった。ただ学問を愛し、その学ばれたことをただちに布教の面で活かして行かれた。学者といっても机上の理論家ではなく、布教師といっても実のない講釈師とは異なり、先生の今日の学問は明日の布教で、広く人々に活きた教えとなって弘められてゆかれたのである。先生の学問は常に先生自身の布教によって活かされていたところに、最も大きな意義があったのだと思われる。

また先生は学問を愛されると同よう、お酒もなかなかかひとかたならぬ愛し方をなされたようである。しかも先生のお酒は決して乱れるところがなく、いつも端然としてたしなんでおられた。どちらかといえばにぎやかに酒宴を張るというのみ方よりも、独り書をひもときながら興のおもむくところ酒と交る、といったタイプであったように思う。昨年の夏頃から先生はにわかには元気がなくなってこられたように見えたのだが、お聞きしても身体が不調であることなど、あまり人前で口になさらず、ただ視力と足の不自由をもらされる程度であった。きっとそのうちにまたお元気になるであろうと、だれしもがそう思っていた。

しかし十一月に教学大会が身延山で開かれた頃、先生は気が張っておられたのか、病気を押して出席され、会長として開会から閉会の辞にいたるまで、無事に責任を果された。今にして思えば、このとき述べられた閉会の辞が、先生最後のお別かれの言葉となったわけである。

国立甲府病院に入院なされて間もなく病状は急激に悪化していった。先生が生涯の念願とされた新校舎もできあがり、同窓会も教学大会も無事終ったという安心感からか、ベッドの上で静かに七十一年間の歳月をふりかえりつつ、

大任を果し終えた安らぎの中に入寂せられた。

十二月十九日未明、ご遷化を悼むがごとく、甲斐の山里には一面に白雪が、しきりと降り積っていた。

入寂の師に粉雪のしきりなる

正久目

〔日蓮宗新聞43年1月10日号より転載〕

（本学助教授）

# 宗学論私議

——創造宗学への理解——

室 住 一 妙

▽はしがき——大崎学报第一二三号、望月歆厚教授追悼号（昭和43年6月）の、巻頭に遺稿が載り、「宗学各論」の緒論として「宗学とは何ぞや」をとりあげられる。私も多少の御縁によって、先生への追憶の一文をのせてもらった。偶然、「宗学論について」と題して、先生のいわゆる創造宗学の一端にふれて述べたが、その号に遺稿の載ることを知って、それをよんでからさらに、自ら反省したいと予記しておいたので、今こゝにそれを果したい。

（ごく最近刊のもの、大方のお手もとにあることであるから、くわしくはついてみられたい。）

今は、先生の宗学論、ことに創造宗学の概念についての理解を新たに、問題点を考えたい。記念論文というよりも、他見不許の講義草稿ではあるが、そこには広博な知識と緻密な思索の筋の感ぜられる。よく考えてみると、よほど重大な問題を含んでいる定義である。まさに望月宗学、また創造宗学であろう。

今便宜上、その序言と結論的な提示その限界とをうかがい、そのリカイを、問題的に補充しつつ、考えよう。

(一) 序言にあたる部分、そのまゝを次に

「本年（昭和二十五年）度に講ぜんとする宗学各論は、宗学の全組織を系統的に論述するのではなく、又、宗学中の

或る特殊の問題について、これを徹底的に究明するといふのでもなく、宗学の概説によって与えられた各部門中に随伴生起する問題、言いかえれば、古来より宗学の論目として考えられたものを随処に取上げて、その問題の意義や内容若くは、この論題が言わんとする宗学的意義等について述べてみたいと思ふ。従つて論述の態度は祖述でも解説でもなく、時には批判的な立場からもこれを眺めて見る。その狙いは、宗学上の古き問題から、それが持つ新しい意義即ち現代的なものを見出そうとするのである。従つてその取扱う問題は大なるあり小なるあり、疎なるあり細なるあり、或は教義学的なるあり宗学的なるあり、内容は頗る雑多不整である。結局は講者の「宗学随想」とも名づくべきものとなるであらう。先ず、緒論として宗学とは何ぞやという問題を取上げて見る。これ本より講者の一家言にして研究の徹底したものではないことを辞しておく。」

「第一講宗学について」——（筆者云く、三項を開く）

「一、宗学の名が要請するもの

二、宗学の類型

三、宗学とは何ぞや」

その結論として

一試案

自己に感得射照された仏祖の真精神（全人全教）を対象として、時代に立脚した自己の信仰的体験の方法によつて、宗教価値の世界を作り出す方法と規範とを学ぶ学である。——これを以て一往宗学とは何ぞやの結論とする。」

○なを、注(5)には、「宗学の限界」として、

「各宗学は仏教宗学を最後の限界とする、基督教等までは拡大されない。本質の相違からである。」

(C) 今さし当り、順不同に重要と思える点をあげてみる。

①各宗学といふ、仏教宗学といふ、宗学とは何ぞやということばがある。全文をよんでみての判断では各宗学とは、宗派的セクト的ないわゆる各宗の宗学のことらしい。それに対置されている仏教宗学とは、ききなれないようだが、最後の限界とするという以上、仏教々祖の「釈尊の宗学」のことらしい。

「宗学の名が要請するもの」の項下

「宗学は、各宗派の学道の方法、立場の相異はあっても、その目的と対象とは一つである。宗学とは、結局、方法論にあらざして体験であり、反省である点に、宗学の名と本質がある。具体的にいうならば、日蓮の宗学（日蓮の仏の真意への要請）、釈尊の宗学、親鸞の宗学（親鸞の仏の真意への要請）というも、その宗学は、仏祖の体験した世界に一如することを要求する点に於て一である。このような要請を以て、宗学の名は呼ばれていると信ずる。」

これで見ると、宗学というのは各宗学（セクト的）における要請体であろう。それが仏教宗学に当るとみられようか。ついで、

「この要請の半面に、各宗祖対立の現家と一仏宗学への理想との矛盾に対する宗学的努力が附随する。これを解決する途は、仏祖への根元同一、絶対同一の信仰にあると思う。即ち仏祖の直参した世界へ我々自らを直参せしめることとて、仏祖に直参する意味ではない（本仏と仏とはちがう。）日蓮の宗学した宗学が、我等の宗学対象であるとの意義に於て、宗（そのま）とは絶対同一でなければならぬ。」とあるを以て考えると、「仏祖に直参する意味」のが、セクト的各宗学で、我等の宗学対象ではない。我等の宗学対象は、「日蓮の宗学した宗学」であると同時に、宗

とは絶対同一、(仏祖への) 根元同一、その信仰こそ「各宗祖対立の現実と一仏宗学への理想」とを解決するとい  
のであろう。こゝに妙密抄(一一六五)の「日蓮は何れの宗の」の文を引いて、宗派学的性格を超えた宣言である。

……「恐くは天台伝教…老子孔子をも下しぬべし」という伝統を排し、仏の根元に直参し自らは自解仏乘して仏我同  
一の境地にあるもので……「我もしらず人もわきまえがたきか」といいて絶対帰依の純信に住し…本仏が自己に顕現  
し、自己が本仏に如同する姿、……「当知、仏の御心(仏の御心とは仏の証の世界である)の我等が身に入らせ給は  
ずば唱へがたきか」という如く、日蓮聖人の宗学は即ち本仏への同一であって、仏の宗学の世界が日蓮の宗学の世界  
であり、又我等の宗学も亦根元に同一するところに基盤がある。かように考えて見ると各々の宗学は各々が派閥的に  
あるのではなく、根元へ同一せんとする宗教的努力につけた名である。即ち、宗派学を包摂超越したところに宗学の名  
名があるのである。<sup>(5)</sup>」(こゝの引文の終に(5)の注印が、さきに掲げた「宗学の限界」の注記を指す。)次の文が「  
く。「然らば宗学は、各々の宗祖を超えてあるのであろうか、という問題が生ずるであろう。前述の如く、宗学は包  
摂し、超越したところに在るといったが、これは言を換えて云えば、能統一の宗学があるということである。能統一  
の宗学は、仏祖の真精神の把握と同時に生ずるのであり、仏祖を超えて存するのではない。この事は後に再び触れた  
い。」

さて、「能統一の宗学」が、「日蓮の宗学の世界」といえるとする。それはまた、「釈尊の宗学」の世界であり、  
包摂超越の宗学だといながら、どうしてそこに限界があるのか、また「基督教等までは拡大されない」というの  
か。現に十方仏土中唯有一乘法無二亦無三とい、<sup>(6)</sup>「諸乘一仏乘となつて妙法ひとり」とあるではないか。儒外内と  
い、<sup>(7)</sup>現に「老子・孔子をも下しぬべし」とあるではないか。<sup>(5)</sup>の注の文は、明らかに矛盾しているのではなからう

か。

② つぎの問題点は、この広大な宗学、包摂超越の世界に対して、我々これまで親しかった日蓮宗学は一体、どこに位置していたのか、どんな役目があるのか、これからは役目がなくなるのか。日蓮以外の他の各宗学は消えてしまってもいいとして、各宗学ともいえるような日蓮学はやはり同様に消えてしまうのか。いいかえれば、現在してきている各宗学はすべて放棄し去って、「仏祖の真精神の把握」と同時に「能統一宗学」に入るのか。「仏祖の真精神の把握」は「仏祖に直参する意味ではない。」④「仏祖の直参した世界へ我々自らを直参せしめること」⑤であるという。④が必ず⑤につながるところに、先生のいう宗学があるのか。

私たちは、この場合、これまでの宗学で教えられているところは、「仏祖に直参する限り、仏祖の直参された世界へ、我々自らをも直参せしめられる」と信じてきている。しかるに今や、仏祖に直参せずに、仏祖の直参した世界へ、我々自らを直参せしめることができるならば、そのときすでに我々にとって仏祖ではないのではないのか。仏祖の真精神の把握が条件だというなら、それが仏祖への直参ではないか。いわば「日蓮大聖人と俱に」ということが、決定的条件ではないのか。それを薄めたり、消し去っては、どうして、「仏祖への根元同一」「絶対同一の信仰」といえようか。むしろ、宗の日蓮の精神に随順しようとする学も行も信もすべてこれ日蓮宗学であり、能統一の一仏乗、釈尊の宗学に還帰できると思う。そうでないのか。私が敢えて名づけて云わざるを得ない「純粹宗学」とはそのためである。先生の文章中の④と⑤との関係がわからない。

③ 定義（試案）の文章構造について、ようやく私なり会得したものを掲げて大方の批正を乞う。

―対象―自己に射照……

「方法」時代に立脚……

「目的」宗教的価値……

としてみれば、形式的には何宗にも通用できる宗学定義である。また「釈尊の宗学」にも、当てることもできよう。それほど抽象的である。しかし、目的や方法等はしばらく置いて、重要な点は対象である。即ち、

「自己に感得射照された仏祖の真精神」というのは一体、どんな手続きで得られたのか、感得というから偶然か、射照というから他力か、自己は現実の自己で之は事実としては絶対的対象である。が、それをどんな吟味を経て、「真」と保証できたのか、当然、独断でなく他人にも公認さるべきではないか。

之について、強く主張されている。

「宗学存立の根本条件は、『宗学を有するもの、換言すれば信仰を有する者のみ可能である』ということである。信仰なき者も宗教学者とはなり得、哲人たらずとも哲学の研究者たり得るが、宗学は、信仰者のみが有する特権であると考えられる。そこで宗学は、自己の信仰を対象とする学であるとすれば、自己が自己を宗学することで、創造の辞以外にはこれを表現することはできない。」

之によると、信仰絶対条件は宗学者の資格として誠に当然だが、その信仰の在り方（純雑正邪厚薄浅深等）、その結果の吟味は当然、末代凡愚の我等にはなくてはならぬ。「自己が自己を宗学すること」の独断的操作を、どこまでも強調せんとせば、正に「創造の辞以外にはこれを表現することはできない」であろう。しかし、こういわれる。

「人或はかくの如きは宗学ではない。単なる宗教信仰であるというかもしれない。然り宗学は自己の宗教生活の学的記録であり、また宗学生活の規範の学でもあり、求道の日記でもなければならぬ。今こゝに時代に立脚せよと



いうのは宗学の普遍性を要求し、学的方法によるのは、その妥当性を保持したいからである。また仏祖に一如した自己の信仰を対象としたのは、その独自性からである。若しこれを以て宗学の個人化を非難し、客観性の欠除を論ずるものには、宗学の本質目的は一に宇宙の本体に直達し、天地の靈格に如同するにありて、主客泯亡の境地を覺りと答える外はない。」

自己の信仰体証した絶対境に立って、時代社会に於ける語録だというのであろう。それはそのまゝ、その通り古来の宗学者たちの等しくそう叫んできた宣言ではあるまいか。

「たゞ将来の宗学は、純信的なると同時に時代的に、科学的なると共に反省的でなければならぬ。少くとも、根本的生命である信仰に、時代的客観性を附与するのが、今後の宗学の要求するところであらう。」

これは将来に限らず、永い宗学史を大觀せばやはり、その人なりに時代に生きて、信仰に本いて、而も時代的社会的に大いに客観性を附与してきたのではないかと思う。私の憂えるのはあまりに時代的社会的に流れ解消していく点である。純信的根本生命そのものが、何らかの反省や自己批判がなされているのか、そこに独善的独断的であるとき、附与された時代的客観性も一種の偽装に過ぎまいではなからうか。ここに方法的確保を要するのではなからうか。次ぎはこの方法論に当たるところをしらべてみよう。

④ 「時代に立脚した自己の信仰的体験の方法によって」とある。

もとより自己は時代の個人であり、信仰的体験に根ざすより外はないが、之では学的方法としては甚だ漠然としていようである。

「哲学的な社会学的な、文献学的な、また教養学等の方法を捨つべきではないが、これら諸種の方法態度を総合推

進するに、体験的方法を中軸としなければならない。即ち、時代精神に立脚し、学的方法を駆使して、仏祖の全精神に根元的に一如した自己の信仰を批判し、反省して樹立した宗学を、反って規範として習修する生活である。「これで見ると、時代精神を体した個性が、時代におくれない学的方法態度を総合駆使するというのである。こゝに添えおくべきは、古来宗学者の態度や方法を列挙して評論されている。

一、伝統宗学、対象宗書、注釈的方法、護教的態度、(盲目的失)

二、教義宗学、対象宗旨、論議的方法、祖述的態度(根元を忘)

三、根本宗学、対象文献、文献学、本文批判的方法、復古的態度(歴史無視)

四、理論宗学、対象客觀宗義 比較宗教的宗教社会学的方法 組織的態度(生命無)

五、觀念宗学、懷疑宗学、対象自己信仰、批判反省的態度(自主欠乏)

六、生命宗学、対象自主大我、仏我一如、体験的方法、創造的態度(客觀性欠如)

これら列挙表示からしても、生命宗学はこれまでにない新しい名であり義である。対象として、自主大我といふ仏我一如という。創造的態度で体験的方法で、客觀性欠如という。明かに学でなくて芸術に類することとならう。

⑤ 「宗教価値の世界を作り出す方法と規範とを学ぶ学である。」之を私の便宜として、仮りに目的と置いてみる。さきに引用した文の末に、「……樹立した宗学を反って規範として習修する生活である。」とは、今の「宗教価値の世界」の小なるものであろう。この意味を私が少し恣にひろげてみれば、仏我一如・自主大我の觀念的表現の宗学も芸術も、生活も社会も国家・世界にまで及ぶ、とそう解してもいいのではなからうか。

「而してこの世界を創造することは、単なる主知の学ではなく、求道と体験即人間の全能を総合止揚したものでな

ければならない。自らの体験を体系づける記述と、自らの体験を更に具成する規範とは、常に求められ、常に造られつづけられねばならない。学とは行なりという辞が許されるならば、この宗学は不断の宗教行であるともいえるであろう。この意味からは宗学は科学ではない。単なる系統と組織とをもつ意味に於てのみ、学の名が許されるといふのであろう。しかし体験的創造的といふのは、現代的科学的なるものを裏附とする人を基準とする点に於ては、他の科学と異るところはない。元来、宗教は個人を媒介として大我に具成する。その間の進歩と過程とは、他の科学とその時代を一にする。従つて、宗学には時代がある。時代に遅れた点を指摘して、非科学的だとするのは拒むべき理由はないが、体験的方法は学ではないというならば、それは甘んじ享受すべき非難である。」と先生の論文は結ばれている。

今この点から逆に論文の主旨を考えてみるに、時代というものに非常の重点がかかっている。国よりも序よりも、単の機が重い、時と機とが中心中核をなして、教は批判をうけるような位地にあるようである。自己に射照された真精神は教から脱け出た観といえようか。それが生きた流れに、前向きに、ロ・カイ・エンジン等のそれにまかせて進むといふ得ようか。「宗学の類型」を論じられた中、第一の護教的態度の伝統宗学、第二の祖述の態度の教義宗学を論評して、つゞいて第三の復古的態度の根本宗学について、こういわれている。

⑥ 「仏祖の根本に復帰するを真実なりとする考え方で、大概は文献学的本文批評的方法により、経典祖文を唯一の研究対象とするのである。仏祖の真精神といい、又は仏祖の求めた真境界といい、何れも仏祖の残された文献を通して、これを研究する以外に学的方法は無いから、これについて非議すべきではないが、根本が真実であるとすゝる態度は、必しも全面的に肯定されるとは限らない。少くとも、史的に遡源して反つて歴史の進展を無視する点

に、根本的な欠陥があるのではあるまいか。我等が握み得るものは過去の現在でなくて、現在の過去であることに  
氣附くならば、根本は必しも根本ではなく、又過去の眞実が必しも現在の眞実であるかも知れない。過去が現在を  
規定するのではなく、現在が現在を規定するであろうから、復古的態度からする根本宗学は、最も眞実性に富め  
る宗学であり、学的価値の高きものであるが、この方法だけで眞実は握めないと思う。案外、根本宗学を求めて、  
最新宗学の結果が生ずるかもしれない。この結果を招来することが、寧ろこの態度に望まらべきものであろう。」  
どうも爰に思える。そも、仏祖という限り、復古的態度は当然であらうし、経典等を根本として研鑽し祖述し護  
教し乃至論議するのも当然ではなからうか。それをかくまでに半信半疑しては、そのいわれる「自己に感得射照され  
た仏祖の眞精神」とは、どこから、いかにして放射し応現したのか。何を以て証明できるか。

また根本聖教に対する半疑判への論法は果して正当であらうか。なぜなら、「過去が現在をさらに未来をまで規定  
し得る」と信すればこそ仏祖と仰ぎ、聖教とし根本とするのではないか。

ともかく押された半疑判は、何を以て解消できるのが、それを、「案外、根本宗学を求めて、最新宗学の結果が生  
ずるかもしれない。この結果を招来することが、寧ろこの態度に望まらべきものであろう。」とは、残された半信判  
に期待しただけで、肝心にそれへの助言忠言は何であらうか。半疑判の解消こそ、いわゆる生命宗学即創造宗学なの  
であらうか。

さてそれにしても、過去・現在の規定の仕方が怪しくなると、すなわち、「現在が現在を規定する―過去が現在を  
規定するのではない。」かぎり、たしかに宗学は時代におかれてはならぬ。

「宗学には時代がある。時代に遅れた点を指摘して、非科学的だとするのは拒むべき理由はないが、体験的方法是

学ではないというならば、それは甘んじ享受すべき非難である。」とはそのまま、浮草のような存在とはならないかどうかという問題である。

▽むすび、以上、非礼をかえりみず、発表された論説だけで、五つの問題点をあげてみた。

ともかく、教えられ、考えさせられた。七十年に余る先生のいわゆる宗学生活である。明治中期以後の文化と思想と自他の大学の講義思索からもたらされた定義は奥がふかい。それを、私なりにうけとめてみると、

(一) 宗学はよろしく、セクトを超えた、少くとも全仏教的であるべしという。

(二) その宗学のキソ、立脚、対象は全仏・全教的な信仰体験である。之を素材として

(三) 時代に生きている個性の全能力を動員して宗教価値の世界を作る。

(四) 右の方法と規範とを学ぶ学、

迎えて解せば宗教価値の世界を作るとは、体験より観念化へ、観念より概念化へ、表現・実現としての生活化へ社会へ国家化へと絶えざる宗教的努力を要する。

附言させてもらいたい点は、「純粹宗学」というのは、先生の「根本宗学」の中の一科にあらう。祖典の解釈学ともいえようか。さきに先生は

「自らの体験を体系づける記述と自らの体験をさらに具成する規範とは、常に求められ常に造られつづけられねばならない。」といわれたが、その自らを、宗祖におきかえて、宗祖の法華経の行者的体験を、体系づけることよりも体験した当体の体系を観出すべきではないかと思う。

それを核として経典をみる、全仏教をみる、仏教史・世界史をみる。過去現在未来永遠をみる。見得るためにとる

方法を純粹という。とせば、先生の創造宗学とはあるいは、まっ向から対遮するかもしれない。しかし、先生の所謂「案外」に当れば幸いである。

つゝしんで、神応院日電上人の増円妙道を折る。また、私議と題しておればこそ、非礼をお詫びし、大方の御教叱を願うものである。

合掌

(43・8・31)

## 末法思想に関する一考察（第二輯）

——「末法為正」（日蓮）の意味を考える——

町 田 是 正

鎌倉仏教の興起とその発展の経緯を概観するとき、それらの仏教は必ず末法思想との関りに於て問題とされているのである。いま関りに於て、ということは、鎌倉仏教の凡てが斉しく末法思想を超克することを以て共通の課題として生起したことを指している。平安末期から鎌倉時代にかけて厭世的なイデオロギーとして当時の社会の深部にまで浸透した末法思想をもって、思想史的背景として発生したところに、鎌倉仏教のもつ歴史的性格なり、特色を幾つか抽出できらるであらう。

曾って、辻善之助博士は『鎌倉時代の仏教には二つの大きな流れがある。その一は旧仏教の復起で、一は新仏教の興起である。この二つの流れは何れも末法思想に淵源している』（辻善之助「日本仏教史」第二卷中世篇之一・一〇六頁・岩波書店刊）と、指摘されている。そしてこの碩学は鎌倉仏教の特色として、末法思想の影響の他に、実際的であること・平民的色彩が強いこと・を相当数の頁をこれに当て論述されている。然し、その指摘は平盤的で鎌倉仏教の思想的な構成と位置づけに欠ける点で、筆者は不満である。それは前書の仏教史書としての性格と、博士の実証史学の史風によってもたらす結果であって、無理からぬところであらう。

明らかに末法思想は、鎌倉仏教發生の思想的・或は歴史的背景となつたものである。その仏教の興起を促した動脈的役割を果した点に於て、末法思想のもつ意味と、それとの関りに於て鎌倉仏教の歴史的意義を考察することは、決して無意味のことではないと確信する。

この小論では、鎌倉仏教の第三の段階に出現した日蓮聖人の宗教のなかで、末法思想が如何ように受容せられ、如何ようにそれと対処しつつ、宗教の充実と深化に努められたかという、聖人の宗教形成過程を思想的立場からこれを考察し、併せて末法思想のもつ論理的構造にも立ち入つて考えてみたい。

鎌倉仏教を概観して、その特色を理解しようとするとき、次の三段階に区分することが望ましい。①法然・栄西の開拓者の段階。②親鸞・道元の充実深化の時代。③一遍・日蓮の元寇前後の新たな危機を示す段階。また付言すれば、旧仏教の復興も南都仏教系は主に①と②の段階であり、天台・真言は③の時代である。鎌倉仏教を斯様に整理することで、日蓮の宗教的特色を理解することが出来よう。

## (二)

日蓮聖人の生涯を具に鑽仰するとき、それは法華経色説の歴史であり、値難弘教の生涯であつた。

會つて、山川智応氏は、聖人の宗教的自覚・法華経色説の内観について次のような五段階を設けた。①「法華経の持経者」(伊東流罪・四恩抄述作)。②「法華経の行者」(教機時国抄述作)。③「日本第一の法華経行者」(文永元年小松原法難)④「末法の法華経行者」(開目抄述作)。⑤「上行自覚」(本尊抄述作)である。(山川智応「日蓮聖人遺文・開目抄講話」(龍吟社刊・二七四頁)。然し、筆者が惟うに、聖人の宗教形成と充実の経緯は、既に立教明宗当初から胸に秘めた末法救済の大願の宗教的実践による当然の帰結である。若し、大願なくばあの値難弘教の生涯はあり得なかつた筈である。従つて、ここでは聖人を宗教的に鑽仰すると共に、その思想的構造にも立ち入らねばならない。

聖人の宗教的發展は、法華経に予言する真文の宗教的実践の帰結であり、その値難弘教の時々刻々が重要な發展契



機となつてゐる事は否定のない所である。

聖人の御文書の処々に引用されるところの

①而此経者・如来現在・猶多怨嫉・況滅度後・(法師品)。一切世間・多怨難信(安樂品)

②濁劫惡世中・多有諸恐怖・惡鬼入其身・罵詈毀辱我・為說是経故・忍此諸難事・我不愛身命・但惜無上道(勸持品)  
等々の法華経色読者の自覚の文、末法弘教者の覚悟を示されたこれらの文々に証するならば、法華経の行者の資格は末法恐怖惡世・斗諍堅固の世に出現し、以つて捨身弘教の実践であらねばならなかつた。即ち、教証を行証へと質的に高揚されるところに、一宗教者から法華経の行者へと宗教的展開・宗教的昇華が行われたと云つてよい。

三

末法思想は、平安末期(一一〇八六)院政の宮廷貴族の浄土思想と表裏をなすものである。

例えば「梁塵秘抄」(後白河法皇撰)の中に収録される法文哥にも表現されている。

①極樂浄土の東門に、機織る虫こそ桁に住め、西方浄土の灯火に、念仏の衣ぞ急ぎ織る。(岩波文庫・五五頁)

②浄土は数多あむなれど、弥陀の浄土ぞ勝れたる。九品なむなれば下品下にもありぬべし。(岩波文庫・四〇頁)

③童女は仏に成りにけり、なか我等もならざむ。五障の雲こそ厚くとも、如来月輪かくされじ。(岩波文庫・四四頁)

右の二・三の仏歌をみることによって、平安貴族の所謂「欣求浄土・厭離穢土」の思想をうかがい知ることが出来る。そして、莊園制の崩壊に基く経済的地盤を失ない、加えて相次ぐ国家的動乱の中に捲き込まれたとき、益々末法観を強く意識したのであろう。斯うした末法思想は、単に平安貴族の社会層のみではなく、保元(一一五六)・平治(一一五九)の乱、平氏の滅亡、或は連年に亘る天災地異を眼前したとき、その有為転変たる歴史的現実は広く中世人

の精神の奥深く追真的圧力をもって浸透していったのである。

末法思想は平安貴族の後退的な歴史観を理論的に表明したものである。若し末法当来の年度に關して扶桑略記第三十白河天皇条によれば「永保元年九月十五日・戊戌末時山僧引卒數百兵衆。行向三井寺。重燒殘堂舍僧房等畢云。堂院二十処經藏五所神社九処僧房一百八十三処。但舍宅不注載之不知其數千而已。門人上下各皆逃隱山林或含悲入黃泉或懷愁仰蒼天。今年入末法一歴三十年矣。」(國史大系第六卷三三頁)と叡山と園城寺との僧兵の亂争の記事であるが、いま永保元年(一〇八一)より三十年を逆算すると永承六年(一〇五一)となる。翌七年から末法に入ったのが通説である。

この扶桑略記の算定は、中国古代の革命伝説である讖緯説に基く「周書異記」の説によるもので、平安朝以来の通説となっていた。日蓮聖人も「仏生れさせます時に三十二の不思議あり。此事周書異記と云ふ文にしるし置けり」(月滿御書・昭定遺四八六頁)とあって、当時の通説に随っている。この周書異記は、仏滅年度を周穆王五三年壬申(紀元前九四九年)としている。この仏滅年代が誤りであることは周知の所である。然し、ここで中世人の年代的誤謬を指摘したとしても思想的には意味がない。それよりも、末法とは歴史の危機の切迫した宗教的表現であり、危機意識はつねに末法思想を喚起するものであることを、注意すべきである。(戸頃重基「日蓮の思想と鎌倉仏教」三三四頁・富山房)

末法思想は確かに後退的・下降的な仏教史観である。然しここに、末法の危機を意識したときその末法思想と対決し、その超克をもって立宗の基本的概念としたのが鎌倉新生の仏教である。末法の克服を通して興起した仏教は、単なる平安伝統仏教の継承ではなく、正に新生の革新的要素をもった仏教であったのである。その新生鎌倉仏教の末法克服の在り方には、積極性と消極性・難行道と易行道・聖道門と淨土門と云った二者択一の方途が見い出されるが、その難易の何れを択るにしても超克の原理には変りはないのである。

日蓮聖人の末法克服の理論的根柢をみると、明らかに積極性・難行道の途を択っている。その難行道を撰んだからこそ生命の躍動する宗教となり得たのである。ここで、聖人の末法超克の思想的論拠について、便宜的に抽出し後

述の資としておこう。

第一に、末法濁惡の現在をして久遠本時と同調せしめ、歴史的同時性を認めようとしていることである。単に物理的・機械的・量的な時間の流れによる過去・現在・未來の三時を想定するのではなく、量的な時間を超越した宗教的・純粹な時間を考えられているのである。因に該当文書を摘出すれば左の通りである。

①今本時娑婆世界離三災二出四劫常住淨土。仏既過去不滅未來不生。所化以同體。此即己心三千具足三種世間也。(觀心本尊鈔・昭定遺七二二頁)

②在世は今にあり、今は在世なり。(種々振舞御書・昭定遺九七一頁)

③法華經壽量品には「自從是來。我常在此娑婆世界・說法教化」。「常在此不滅・以方便力故・現有滅不滅・余圍有衆生・恭敬信樂者・我復於彼中。為說無上法」。「我此土安穩・天人常充滿」。

即ち、壽量品の「常在娑婆」の思想に基くその教証の実現こそ、末法克服の第一原理となっているのである。

第二は、末法失本心の衆生を救済する唯一絶対の途は、法華經の建立によってのみ可能とするのである。所謂、法華經壽量品の魂魄である妙法五字の確立を宣揚されるのである。

。夫以療治重病・梅素良藥・救助逆誘・不如要法・所謂論時正像末。(曾谷入道殿許御書・昭定遺八九五頁)

明らかにこれは、涅槃經「然於病者・心則偏重」と、壽量品「是好良藥・今留在此」の文意に依ったものである。いま「今留在此」の「此」とは處に約せば娑婆世界であり、時に約せば正像末の三時のうち末法を指すことは論をまたない。毒氣深入・不信謗法の衆生も正像末の三時に亘り遣使選告の如來の使に随って、是好良藥たる法華經を聞かし、一心欲見仏・不自惜身命の信念に徹したとき、末法の衆生は救済されるとするのである。當に聖人の捨身弘教・但惜無上道の宗教的实践は、こうした信念に支えられた展開である。これが末法克服の第二原理となっているのである。

る。

第三に、在世の機根と末法時の機根には差異はないとする考へ方である。即ち、教に対する人心の發動性は、正像末の三時には関りなく何れも同様な感受性と理解力を示しうると云うのである。この考え方は明らかに、正像末機根衰退思想の否定を表現している。

聖人の御文書には次の如く示されている。

①以<sub>レ</sub>本門論之一向以<sub>レ</sub>末法之初<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>正機。所謂一往見之時以<sub>レ</sub>久種<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>下種。大通・前四味・迹門<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>熟至<sub>レ</sub>本門<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>登<sub>レ</sub>等妙。再往見之<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>似<sub>レ</sub>迹門。本門序正流通俱以<sub>レ</sub>末法之始<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>證。在世本門末法之初一同純円也。但彼脱・此種也。彼一品二半、此但題目五字也。(観心本尊鈔・昭定遺七一五頁)

②推<sub>レ</sub>知仏意<sub>レ</sub>仏出世非<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>靈山八年諸人。為<sub>レ</sub>正像末人<sub>レ</sub>也。又非<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>正像二千年人<sub>レ</sub>。末法始<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>予者<sub>レ</sub>也。(観心本尊鈔・昭定遺七一九頁)

③末法には教行証の三俱に備れり。例せば如<sub>レ</sub>正法等。(教行証御書・昭定遺一四八九頁)

聖人が教証の依拠とする法華経は、種熟脱の三益を具備するが故に、それは正像末の三時に関係なく、末法の機根と云えども得脱の益にあずかるというのである。この在世と末法の機根を同一とするをもつて、末法克服の第三の原理とするのである。

以上、聖人の末法克服の理論的根拠を抽出したのであるが、これは要するに「末法為正」の思想に他ならない。この三つの論拠は果して如何なる態度から生まれたものであろうか。聖人の「末法為正」の精神的態度こそ思想史的に最も大きな関心事である。

日蓮聖人の末法超克の理論は一言ですれば「末法為正」の思想に他ならない。末法思想に随えば教行証は正像末の三時と並行して下降衰退するとなすのであるが、聖人に依れば末法こそ教行証を具備して脱益すると云うのである。この考え方は、負を正に置き変えると云った弁証の論理を思わせるものがある。

次に「末法為正」の思想を的確に示す真文を掲げておこう。

① 正像末三時之中以末法始為正中正。問曰其証如何。答曰法師品云而此經者如来現在猶多怨嫉況滅度後。宝塔品云令法久住乃至所來化仏當知此意等。勸持・安樂等可見之。迹門如是。以本門論之一向以末法之初為正機。（觀心本尊鈔・昭定遺七一四頁）

② 以滅後衆生為本。在世衆生傍也。以滅後論之正法一千年。像法一千年傍也。以末法為正。末法中以日蓮為正也。問曰其証如何。答曰況滅度後文是也。疑云日蓮為正文如何。答曰有諸無智人惡口罵詈等及加刀杖者等云云。自讚如何。答曰喜余身故難堪自讚也。（法華取要抄・昭定遺八一三頁）

惟うに「末法為正」の思想的主張は、仏身の常住・国土の常住に裏付されたものである。この「末法為正」の主張こそ歴史的時間を超えた宗教的純粹の時間を表現したものである。古来、哲学史上に最も解決の困難な問題とされてきた時間と存在の対立を見事に揚棄した発想なのである。末法と在世の異質の対立を「末法為正」と主張することは明らかに矛盾するのである。然るに、この矛盾する対立を「以末法為正」と末法の中に正法を統一することで、末法の質的低位を否定しようとしている。この末法の質的低位を否定する契機のなかに、時間を超えた同時・同質性を見出そうとしているのである。

それでは、末法思想の下降衰退の理論を否定し、正法時代と末法時代の二元の世界をして歴史的時間を超えた同一次元の世界として把握する発想は、如何なる宗教的実践から生み出されたものであろうか。当にこれこそ、聖人の捨

身弘教の過程で深化された信念であり思想なのである。末法の歴史的現実の中に身を投じ、値難弘教の刻々の中から「末法為正」の確信を固められて行ったのである。それこそ、末法克服のために全生命をたたき込んだ宗教的実践の何にもでもなかつたのである。

(五)

日蓮聖人の「末法為正」の確信は、晩年の身延在山中の著述「報恩抄」にも次のようにみえる。

。日蓮が慈悲曠大ならば南無妙法蓮華経は万年の外未までもながるべし。日本国は一切衆生の盲目をひらける功德あり、無間地獄の道をふさぎぬ。此功德は伝教天台にも超へ、龍樹加葉にもすぐれたり。極樂百年の修業は穢土の一日の功に及ばず。正像二千年の弘通は末法一時に劣るか。是はひとへに日蓮が智のかしこきにはあらず。時のしからしむる耳。(報恩抄・昭定遺一二四八頁)

末法に出現する法華経の行者の功德は、正像のそれに勝ると。そこには時間を超越した觀念があり、末法こそ法華一乗の建立の最適時とされている。末法濁悪の中に身を投じ、末法克服のためのその実践活動は当に叡知性的値難弘教であつた。

。報恩抄には「智の賢きには非ず、時の然らしむるのみ」と見え、自己の叡智性を否定するが如く受けとられるが、これは宗教的自覚者の言葉であつて、我々の立ち入る問題ではない。

聖人の値難弘教は、末法世相の歴史の流れの中に身をゆだね、法華経を読誦したという凡僧のそれではない。或は仏陀に直参すべく要文読誦の日々を過ごした恰も平安朝の「聖」のような隠遁的修行者のそれでもなかつた。当に聖人の法華経色説の生涯は、自らの値難弘教の現在が全過去を含み、さらに未来に向つて新しい内容と価値を創造して

ゆくという、歴史的時間に働きかけ、歴史的時間を創出してゆく歴史的主体であったのである。

いま、聖人の値難弘教の精神的背景をみるのに、次の一文を味読すべきであろう。

①今の世を見るに、日蓮より外の諸僧、たれの人法華經につけて諸人に悪口罵詈せられ、刀杖等を加る者ある。日蓮なくば、此一偈の未來記妄語となりぬ。(開目鈔・昭定遺五六〇頁)

②又云数々見擯出等云云、日蓮法華經のゆえに度々ながされずば数々の二字いかんがせん。此の二字は天台伝教いまだよみ給はず、況余人をや。末法の始のしるし恐怖悪世中の金言のあふゆへに、但日蓮一人これを説めり。(開目鈔・昭定遺五六〇頁)

聖人の法華経色説は、勸持品偈文に指摘される三類の強敵(俗衆増上慢・道門増上慢・僭聖増上慢)に遭遇し、悪口罵詈・刀杖瓦石・数々見擯出・遠離於塔寺のその刻々は、日蓮に依って創造されてゆく時間・創出されてゆく歴史・真に生きられた時間の持続であったのである。当に聖人の値難弘教こそ量的な時間を質的時間へ・物理的時間を純粹持続の世界へと止揚した実践であったのである。「末法為正」とは、此の歴史的現実の中にあつて歴史的時間を超越する理念そのものであり、聖人の宗教的背骨をなす思想でもある。

鎌倉仏教の中で末法克服の理論としては、親鸞上人の「悪人正機説」と日蓮聖人の「末法為正」の理論は共に勝れた内容をもっている。両者共、末法に付帯するマイナス面をプラス面へと、価値的転換を行ったことは、歴史的意义を有する。さて親鸞の場合は個人的救済のニュアンスが強く、聖人の場合は社会的意味を含んでいる。そして両者の最も相違する点は、前者がこの歴史的現実を逃避して西方弥陀の浄土に欣求したのに対して、後者は、法華経に示される値難弘教を此の現実の中で展開したことである。純然たる歴史理論からすれば、西方十劫の世界を想定したことは歴史的時間を離れた世界のものであり、歴史学の対象とはならない。その点、聖人の場合、末法の現実と対決し、勸持品二十行偈等の教証を行証へと昇華させた値難弘教のそれは、歴史の主体としての存在であった。

日蓮聖人は、既に見てきた如く鎌倉仏教共通の課題であった末法克服をもって、その宗教的使命とされた。

。当世入末法二百一十余年也。極経念仏等時歟、法華経時歟、能可<sub>レ</sub>勸時<sub>二</sub>國<sub>一</sub>也。(教機時國鈔・昭定遺二四三頁)

その所与の「時」と「國」について強い喚起がなされている。殊に右の御文書の「能々可<sub>レ</sub>勸<sub>二</sub>時<sub>二</sub>國<sub>一</sub>」の箇處は、聖人自身にとって易行道を撰ぶか、難行道を撰ぶかの岐路に関わる言葉である。云うまでもなく、末法の危機の渦中に法華経の行者として試煉の途を択られたのである。いま「能々時國を勸うべし」とは、末法為正の理念を生起せしめた歴史観なのである。即ち、末法の「時と國」を況滅度後等の法華経の真文に徴して勸うるとき、この「日蓮」は末法の現実から遊離したり、逃避した存在であってはならなかった。あくまでも、是好良薬・今留在此の文底の如く、法華一乘の建立を目標にした捨身弘教の途を択らねばならなかったのである。

聖人にとって、易行と難行の二者択一の撰ぶ自由は確かにあった。然し、純粹に生きる宗教者として「より深い自我」・「内的な自我」を求めていったとき、末法の現実から逃避することはできなかった。そして、末法克服の理論的帰結として「末法為正」の理念に到達されたのである。この理念を確立された聖人こそ、末法の歴史的現実と対決し、自らが創り出す歴史と時間の中で自由に行動した歴史の主体ではなかったか。

聖人が弘教の綱領として「時」を重要概念としていることは周知の所である。

①時者弘<sub>二</sub>仏教<sub>一</sub>入<sub>レ</sub>必可<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>時。(教機時國鈔・昭定遺二四二頁)

②夫仏法をひろめんとをものはんものは必五義を存して正法をひろむべし。五義者、一者教、二者機、三者時、四者國、五者仏法流布の前後。(顕勝法鈔・昭定遺二六四頁)

③夫仏法を学せん法は必ず先づ時をならうべし。(撰時鈔・昭定遺一〇〇三頁)

④正像二千年の弘通は末法一時に劣るか。是はひとへに日蓮が智のかしこきにはあらず、時のしからしむる耳。(報恩抄・昭定



さて、聖人の云う「時」とは単なる量的な時間、機械的に流れゆく時間ではないことは明らかである。その「時」とは、聖人の歴史意識を培ちかつた末法の現実である。聖人と有機的に連関された時である。末法為正の理念を生起せしめた時である。

。仏眼をかつて時機をかんがえよ。仏目を以て国土をてらせ（撰時鈔・昭定遺一〇〇五頁）

明らかに仏教史観を示したものである。確かに、この現実を見究める歴史意識・歴史認識に欠けるとき思想の発展は望めない。人間は歴史の意味を考え、発見する場合に歴史の枠外に立つことは出来ない。若しも、歴史的现实を離れた空間に在って、幾多時間を連続したとしても、観念的な時間しか生まれてこない。この意味で、末法の現実と対決し「末法為正」の歴史観を樹立された聖人の立場こそ、中世鎌倉仏教の中に占める意義は大きいのである。

（参考）時間と人間の関連性について、ベルグソンの言葉借りておこう。

『我々の生存は時間のうちによりもむしろ空間のうちに繰り延べられる。我々は我々に対してよりもむしろ外界に対して生き、考えるよりもむしろ語る。我々は自から行動するよりもむしろ「行動される」。自由に行動するということは、自己を取り戻すことである。純粹の持続のうち自己を置き返すことである。』（ベルグソン「時間と自由」（岩波文庫・二二〇頁）このベルグソンの言葉は要約して哲学史上「純粹持続」*durée pure*・「實在的持続」*durée réelle*・「真に生ざられる持続」*durée reellement vécue* などと表現されているものである。彼は知性によってのみ時間の中に於ける人間存在を考えてはならない。時間そのものの流れと共に生きる人間であらねばならないとしている。そして、純粹持続の世界こそ、我々の深い自己・自由な人格の領域であり、また生命そのものであるとしたのである。

(七)

日蓮聖人の末法超克の宗教的信念について二・三の御文書を借りておこう。

- ①本願を立つ、日本國の位をゆづらむ、法華經をすてて觀經等について後生をこそよ。父母の頸を刎、念仏申さずわ。なんどの種々の大難出来すとも、智者に我義やぶられずば用じとなり、其外の大難風の前の塵なるべし。我日本國の柱とならん、我日本の眼目とならん、我日本國の大船とならん、等とちかいし願、やぶるべからず。(開目鈔・昭定遺六〇一頁)
- ②仏出世非<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>靈山八年諸人<sub>一</sub>。為<sub>二</sub>正像末<sub>一</sub>也。又非<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>正像<sub>一</sub>二千年人。末法始<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>予者<sub>一</sub>也。(觀心本尊鈔・昭定遺七一頁)
- ③日蓮は日本第一の法華經の行者也。すでに勸持品の二十行の偈の文は日本國の中には日蓮一人よめり。八十萬億那由陀の菩薩は口には宣たれども修行したる人一人もなし。(寂日房御書・昭定遺一六六九頁)

従来、聖人の宗教形成過程には主意主義的な側面が強く見られるとの言辭が聞かれたのであるが、果して、右の御文書に見られる宗教的信念は、主知的な論理思考によってのみ生み出されたものであろうか。

鎌倉仏教生成の中でも、天災地変続発・加えて他國侵逼の新たな危機に直面した聖人にとって、その末法の現実を主知主義だけで克服することは不可能であった。当に直面する歴史的現実の克服のためには全生命をとした実践が裏付されなければならなかった。「末法の法華經の行者」とは、斯る行証の帰結であって、決して主知主義の結果ではなかったのである。謂うなれば「主知」ではなくて「寂知」のよって然らしむる所であったと表現すべきである。

聖人の宗教を評価する場合、端的に表現すれば、教証から行証へと昇華した帰結であるとか、末法の法華經の行者の自覚は行証に裏付されたものであるとか、知と行の融合の結果であったと評することが出来る。然し、これらは全て「末法為正」の概念を確立するための理念的活動に他ならなかった。

日蓮聖人の宗教的確立には、二つの飛躍のための契機が考えられる。それは、聖人が建長五年の立教宣言の当初から抱いていた歴史的認識が、正嘉の大地震を眼前して立正安國論の述作を以って、第一の飛躍の契機とすることが出来る。そして末法応現の上行自覚への内証を深める値難弘教のなかで、文永・弘安の元寇を眼前して撰時抄の述作

を以って第二の宗教的飛躍、法華経の真文を感応するに至ったと、その昇華の過程を見ることが出来よう。即ち、その飛躍の契機には、末法の危機が殊に強く意識された両度の歴史的现实に依っていることを考えると、如何にしてこの末法を克服すべきかという問題こそ、聖人の宗教を決定した要素である。

(未完)

(補記) 日蓮聖人の著作のなかには、深遠な哲理を展開した書はないとされている。例えば、道元の「正法眼蔵」のそのように。確かに捨身弘法の生涯にあっては体系的な思索を思い巡らす余暇はなかったであろう。然し、値難弘教の実践から確立された「末法為正」の歴史的理念には、鎌倉仏教に共通する問題があるとみたい。例えば、赤松俊秀「鎌倉仏教の研究」(平楽寺書店)・高木豊「日蓮とその門弟」(弘文堂)が指摘する「専修」という概念で鎌倉仏教の特徴を把握することも重要ではあるが、「末法為正」の精神的態度にも、鎌倉仏教の性格を解明する鍵があるように思われる。

本論稿の作製に当って参考とした文献を一括して記載しておく。

1、昭和定本・日蓮聖人遺文・全四巻  
2、坂本・岩本・共訳註「法華経」全三巻(岩波文庫)  
3、國史大系第六巻・扶桑略記。

次下の文献は全て筆者の思索の依拠としたものである。

- 4、辻善之助「日本仏教史」第二卷中世篇之一(岩波書店)
- 5、望月敏厚「日蓮教学の研究」(平楽寺書店)
- 6、戸頃重基「日蓮の思想と鎌倉仏教」(富山房)
- 7、家永三郎「中世仏教思想史研究」(法蔵館)
- 8、高木豊「日蓮とその門弟」(弘文堂)
- 9、赤松俊秀「純鎌倉仏教の研究」(平楽寺書店)
- 10、R・K・ブルトマン「歴史と終末論」(岩波書店)
- 11、A・スターン「歴史哲学と価値の問題」(岩波書店)
- 12、A・シャフ「人間の哲学」(岩波書店)
- 13、拙著「末法思想に関する試論」(樓神四十号)
- 14、茂田井教淳「本尊鈔研究序説」(山喜房仏書林)
- 15、田辺元「歴史的現実」(岩波書店)
- 16、ベルグソン「時間と自由」(岩波文庫)

(昭和43・8・27)

# 五種法師についての一試論

望 月 海 淑

1

法華経の中において説かれる五種法師と一念信解とは、如説修行を唱える法華経の実践規範だ、といわれるのが常のようである。しかし、この両者の内容の並例だけをもって、法華経の実践規範の総べてだと即断することは出来ないであろう。

一念信解は分別功德品において説かれるものだが、これと似た内容だと思われるものに、法師品・随喜功德品等に説かれる一念随喜がある。この両者には関連があるものだろうか。

一方、五種法師は法師品・法師功德品・如来神力品等に示されている。しかし、法行は最初から五種類があったものではなくて、年とともにだん／＼と形成され来たものである、といわれる通りに、これが全てではなくて、その形は多様である。形の整って来たといわれる部分についても、五種法師から書写を除いたものを各所にみうるし、逆に、五種法師に供養を加えたものもあり、他人のために書写をすゝめるところもあり等々で五種法師とはいながらも実は六種法師であり、七種法師であるともいいうるであろう。

このことは、法華経の実践のあり方は五種法師であると即断することに對して疑を持たせるものではなからうか。

又法師品は一念隨喜を説くとともに五種法師を示しており、分別功德品の後には隨喜功德品と法師功德品とが存し夫々に一念隨喜と五種法師とを説示している。そこで、この法師品の説示は果して隨喜功德品や法師功德品とに引きつがれるべき内容上の性質をもっているものかどうかとの疑問も發生して来る。

そこで、この小論は、これらの点に対する考察の中で、特に五種法師とはどういうものか、という点に関する考究の跡を残そうとしたものがある。

## 2

五種法師が説かれている各品の中でも、一番に整理されているのは法師功德品である。それはこの品が五種法師を行なう人の功德を挙げて、六根が清淨なものとなり神通を得るに至ることを示したものだ、という点に由来するからである。そこで、第一に五種法師とは何なのか、この品の説示を挙げて整理してみたい。

六根の清淨を説く法師功德品は六段の構成をもって、語られているが、その第一段では、  
受持是法華經。若説若誦若説若書写。

となつておつて、受持・説・誦・解説・書写の五種法師の明瞭な記述を見ることが出来るが、これに対する梵文は *imam dharma paryāyan dhārayisyati vacayisyati vā deśayisyati vā likhisyati vā*

と、四法行を示すのに留まっている。こゝでは妙法華経が、*vā* の一文字をもつて、説・誦の二つの行為を示すものと理解したというように考えられる。そのことは正法華経が

受是經典持読書写……

と、説の一行為だけを示していることでも明らかである。即ち、こゝでは「誦」というものはない。従つて四法行

であった、ということになる。

そして、第二段では

受三持此経。若読若誦若解説若書写。

*imaṃ dharma pariyāyaṃ saṅghaparakāśyamānāṃ parisaṃ ca saṅghāvayamānas*

と、妙法華経の五種に対し、梵文には解説にあたる<sup>と見うる</sup> *saṅghaparakāśa* があるだけであって、正法華経も説是經典。若為異教類声聞乘説者。

と、解説だけを訳出して梵文に忠実な態度を保持している。しかし、この品は五種法師を行ずる人は六根を清浄ならしめるとの説示をなしたものであり、この第二段は耳根の清浄を説いているので、当然、この箇所も五種を行ずれば、との内容によって語り出されたものであろう。妙法華経の達意訳はその点で必須のものであったとも云えよう。

第三段は

受三持是経。若読若誦若解説若書写。……(妙)

有持是経卷分別説者。若復諷読書著竹帛。……(正)

*imaṃ dharma pariyāyaṃ dharayatāṃ prakāśayatāṃ svādhyāyato likhito*

であるが、(こゝで)第一段の *vāca* にかわって *svādha* が登場して来たことが異っている。

第四段は

受三持是経。若読若誦若解説若書写。……(妙)

其有持是經典説誦書写。……(正)

imaṃ dharma paryāyaṃ dhārayamāṇo eśayamāṇaḥ perakāśayamāṇo likhamāṇas  
て、解説の項と思われるものに、 prakāśa deśa 〇二〇の語が登場して来ている。

第五段は

受持是経。若説若誦若解説若書写……（妙）

若聞是経持説誦写……（正）

imaṃ dharma paryāyaṃ dhārayamāṇo vā vācayamāṇo vā prakāśayamāṇo vā eśayamāṇo vā likha //  
māṇo vā

であるが、こゝでは再び vāca が登場して来ていること位が相違点であろう。

最後の第六段では

如来滅后受持是経。若説若誦若解説若書写……（妙）

如来滅度后。若持斯経誦説解説……（正）

tathāgata parinirvṛta imaṃ dharma paryāyaṃ dhārayato eśayataḥ saṃprakāśayato likhato vācay //  
atas

と、如来滅後の句がつけ加えられて来ている以外、他の場合とめだつた相違はない。

そこで、これら六段に分けられた言葉の使用され方を、妙法華経の五種法師にわけてあてはめると次のようになる。

五種法師名	梵文語根	和訳	梵文使用回数
受持	dhṛ	保つ	五回
誦	vāc	話す	三回
誦	svādḥ	暗誦する	一回
解説	(pra) kās	解説する	五回
	dis	示す	三回
書写	likh	書く	五回

即ち、六段にわかれている法師功德品としては、五種法師が六回示されるのが至当であろうが、梵文では dhṛ, kās, likh が五回使用されたのが最高であり、更に、問題を含んでいると思われるものは、妙法華經の解説にあたるものとして、 kās, dis の二語が示されていることと、誦の訳語にあたる言葉として svādḥ が一度示されただけである、ことである。

この五種法師の該当箇所で使用される kās は、厳密な意味では接頭語を付された prakās であるが、仮りに訳例を示すと appear, become, manifest, make visible, display, etc. であり dis の方は show, direct, command, produce, etc. である。この両者は同じような内容のものに見えるが、 prakās はものの理を註釈するような意を含めているが、 dis は説きひろげてより多くの人にそれを見せよう、というような意がこめられている。しかし、



この品において、この両者の使用例に相違があったとすることさりのものは見当らない。

そして、*vac* はものを話すこと、読むことを示すのに対し、*svadh* は暗誦することを示すものであるから、誦誦の語を誦と誦の二つの別のものとして考えるならば、この *svadh* が誦で *vac* を誦として考えるべきだろう。正法華経が *svadh* の出て来る第三段の訳文を有持是経卷分別説者。若復諷誦書……となしているのも、この語を諷誦と解したからであろう。しかし、この語がこの法師功德品において、一度しか使われておらないが、これにはどのような理由があるのだろうか。これを解明するためには、他の品における五種法行の項を見なければならぬだろう。このような点から、この品では妙法華経の五種法師に対し、梵文では六種類の言葉をもって五種類のもものが説かれており、しかも、それは解説にあたると思われるものが二語となっていることを知ることが出来る。

3

法師功德品と並んで五種法師がくり返し説かれるのは、法師品であるが、これはこの品が法華経を弘通する人に及ぼされる功德を説示したものであるからだろう。

その第一段長行の中には、仏が法華経の一句一偈を出いて随喜する人に悟りの記別を与えると語った直後に、次の如く説かれる。

受<sub>二</sub>持<sub>一</sub>誦<sub>三</sub>誦<sub>四</sub>解<sub>五</sub>説<sub>六</sub>書<sub>七</sub>写<sub>八</sub>妙法華経乃至一偈……(妙)

従是經典受持一頌。諷誦書写載於竹帛。銘著心懷念而不忘……(正)

ya ito dharmā paryāyād antaśaś eka gāham api dhārayisyanti vacayisyanti prakāṣayisyanti  
saṃgrāhāyisyanti likhisyanti likhivā cānusmarisyanti kalena ca kalam vyavalokayisyanti

すなわち、妙法華経で見る限り、たしかに五種類の法行で、このあと続いて示される供養を加えても六種法行であるが、正法華経は、受持・諷誦・書写と、心に銘著し念を懐いて忘れずというのがあり、梵文では、供養を加えないで七種類の行いの形を数えることが出来る。それをかりに五種法師に配当してみると、

(妙)		(正)	
受持	dhāraṇīyanti	受持	
読・誦	vācayīyanti	諷誦	
解説	prakāśayīyanti		
書写	likhīyanti	書写	
	saṃgrāhāyīyanti		
	likhitaṃ anusmarīyanti	銘著	心
	vyavalokayīyanti	懷念	而不忘

で、漢訳両経と梵文とで夫々に相異が多いように思われる。そして、両漢訳の中に見られないものは *saṃgrāhāyīyanti* であるが、この言葉は掴まえるという意味をもっておるところから、受持と同一内容と判断せられたものかもしれない。そして、*vācayīyanti* を妙法華経は読と訳し、正法華経は諷誦と訳している。諷誦は本来は誦にあてはまるものだろうが、その誦に対する梵文が見当らないのもおもしろい。その理由は何だろう。更に、正法華経の銘

著心懐念而不忘の訳語となった二つの梵文は、五種法師の型にあてはめることは困難なように思われる。これについて、法華縁成立史は、こゝではこの二つのものが、余り必要でないのみか訳文が煩瑣になる故に、訳出の際に省略したものとされる見方もあるが、何か簡潔なものに統一したがる便宜的なものがあるようにも思われる。(P一五〇)とのへている。更に、この長行に引きつゞいてくり返し語られる箇所では、

受持説誦解説書写。種々供養養卷。……(妙)

其受是經持説誦写。觀聽供養……(正)

ya inraṇ dhārma-paryāyaṇ sakala-samāptam udgrhṇīyād dhārayed vā vācayed vā paryavāpnuyād  
vā prakāśayed vā likhēd vā likhāpayed vā likhivā cānusmaret tatra ca pustaka-……pūjanām.

となつてゐる。これを前掲の箇所と比べてみると

dhārayisyanti	dhārayed
vācayisyanti	vācayed
prakāśayips yanti	prakāśayed
likhisyanti	likhēd
saṃgrāhāyisyanti	udgrhṇīyād
likhivā anusmarīsyanti	likhivā anusmaret
vyavalokayisyanti	paryavāpnuyād
	likhāpayed

となる。

この両者の内、上段の方は動詞の使役形の単純未来の三人称複数能動態であり、下段の方は使役形の願望法の三人称単数能動態を示している。従って、前者は「……せしめるだろう」と訳し、後者は「……せしめたい」と訳すべきであろう。しかし、この点の相異を除けば、この両者は割合に似通っているといえる。

そして、第二段の長行には

如来滅后。其能書持読誦供養為他人一説者。……(妙)

仏滅度后。若有信此正法典者。受持書写供養奉順為他人説。……(正)

の語がある。これに対する梵文は

ya imaṃ dharmā paryāyaṃ tathāgatasya parinirvṛtasya śraddadhīṣyanti vacayīṣyanti iḥkīṣyanti  
sat-karīṣyanti guru-karīṣyanti pāreṣaṃ ca saṃśrāvayīṣyanti

となっている。

即ち、妙法華経が五種法師の説示の順序を替え、訳語にいさゝかの手を加えただけであるのに対し、梵文には従来掲げて来たものとは全く異なる言葉が登場している。

śraddadhīṣyanti, sat-karīṣyanti, guru-karīṣyanti saṃśrāvayīṣyanti の四つは今までの箇所ではとり挙げられなかったものである。これをもって、受持・読・誦・解説・書写とあてはめて行った妙法華経は、全くの意識であった、といえるであろう。しかし、信ずる (śradda) の心は、經典を受持読誦解説書写する人にとっては必須条件であるといわなければならないから、定まりきったこととして省略したものかもしれない。そして、そういう

点からは他の三語の訳文についても同様のことが考えられる。

又、この箇所のおぐあとの、

在々処々。若説若説若誦若書。若經卷所住処。皆応起七宝塔。……(妙)

若有能説斯經訓者書寫見者。則於其人起仏神寺。……(正)

yasmin pṛthivi pradēṣe 'yaṃ dharmā paryāyo bhāṣyeta vā deśyeta vā jīkhyeta vā svādhyāyeta  
vā saṅgāyeta vā tasmīn Bhāṣeṣyārāja pṛthivi pradēṣo talhāgata cariyāṃ kārayitavyaṃ……(梵)

にては、三經共に五種法師の中の受持を欠いていることと、暗誦・(svādḥ) 誦誦 (saṅgai) の二つが示されて  
いることが注目されうる。そして更に、この文章は法行がそのまゝ、cariya 建立思想につながっていることを示して  
いる。そして、

有説此經法之處。諷誦歌詠書寫。書寫已竟。竹帛經卷當供養事……(正)

yasmin pṛthivi pradēṣe 'yam dharmā paryāyo bhāṣyeta vā deśyeta vā pāhyeta vā saṅgāyeta vā  
jīkhyeta vā likhito vā pustaka gatas tiṣṭhet……(梵)

は前述の文章のくり返しと思われるが、こゝにては pāhyeta の語がはじめて登場して来ている。しかし、この  
箇所の全文は妙法華経には見出すことが出来ない。くり返しの故に省略したものであろうか。

法師品はこのような展開をたどった后で、

多有人在家出家行菩薩道。若不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>見聞誦<sub>レ</sub>誦書持<sub>レ</sub>供養是法華經<sub>レ</sub>者。……(妙)

多有菩薩出家為道。及凡白衣行菩薩法。不能得致如是像經。及見誦誦書寫供養。……(正)

bahavo gr̥ha śtāh pramajjās ca bodhisattva caryaṃ caranti na ca punar imaṃ dharmā pariyāyaṃ  
 jabhante darśanāya vā śravanāya vā likhanāya vā pūjanāya vā

と示して、五種法師にふれていることを示している。

しかし、この法行に言及するところは、法師品にても以上掲げただけに留まるものではない。五種法師のうちの一つだけを示す箇所は極めて多くの場面に及んでいるからである。しかし、五種法師という時、それは五種類の法行があることを示している。そこでこの場合、五種近くに整理されているものを見て来たのであるが、先の法師功德品にならって、法師品における言葉のあり方を整理してみると、それは次の如くなるであろう。

五種法師名	梵語々根	和訳	梵文使用回数
書写	likh	書く	六
読(誦)	vāc	語る	三
供養	pūj	供養する	三
受持	dhṛ	たもつ	二
解説	kās	解説する	二
	smṛ	記憶する	二
	śru	聞く	二

	解說	gai	うたう	二
	解說	bhāṣ	話す	二
	解說	dis	示す	二
		lok	見る	二
		śrad	信ずる	一
	誦	svadh	暗誦する	一
		path	導く	一
		dis	見る	一
受		grh	つかまえる	一

この小論でとり上げた箇所は法師品の六ヶ所であった。しかし、妙法華経だけは、その中の一箇所に訳文がないので五箇所であった。したがって、六回の使用例も五回の使用例も妥当であろうが、この表で見ると通り極めて分散しており、かつ極めて雑ばくで整理してみることすら不可能である。このようなあり方は、法師功德品の形と比較してみると、全く異質のものだといわなければならないであろう。このような両者の大きなちがいの理由はどこから由来して来たのであろうか。

こゝで、今までにとりあげて来た法師品と法師功德品の説示について、もう一度ふり返ってその要点をまとめてみると、次のようなことを指摘することが出来る。

妙法華經の五種法師の訳語に対する梵文は、決して五種類ではない。しかし、法師功德品に見ることの出来る梵文ではその表で見るように、ある程度きまつた言語をもって説示されているが、法師品の場合の梵文は、多岐に亘っており、それは一定の型に整理統一することすら不可能なほどに思われる。

法華經をひろめようとする法師について言及し、その法師の功德をたゞえようとしている両品の表現が、これ程に相異している理由は、その成立年代の相異だとか、創作者たちにちがいがあつたのか、というような成立時に、問題の所在があるのではなからうか。

そこで、この問題について掘り下げるために、五種法師の言及される他の章の部分を見ることにする。

## 5

分別功德品は如来寿量品のあとをうけたものであることは、その説示から明白なことであるが、第三段長行で如来の寿命長遠の教えを聞いて信解することを述べる中に次のような文章がある。

広聞<sub>三</sub>是經。若教<sub>レ</sub>人聞。若自持若教<sub>レ</sub>人書……(妙)

其聞是經。即持書写已。載於竹帛供養奉持……(正)

ya imam evaṃ rūpaṃ dharma pāṭyāyaṃ śṛṇuvāc chrāvayed vācayed dhārayed vā likheda vā  
likhāpayed……

これは四偈の第三の広為他説のところの文章であるが、こゝには聞法と受持と書写とが説かれている。聞法が法



行の一つであるとする説示は別のことにして、この三法行がすべて自の行いであると共に、他の人にもそれと同じことをさせるべきものであるとの立場をもっていることを知りうる。そして、この「他人のために」という説示は法師功德品には見られなかったところであり、わずかに法師品の第二段長行に為他人説が見えるだけであつて、特異とすべきことであろう。この三法行に対して梵文は *śru* と *vac* と *dhṛ* と *likh* の四種をあげている。これで見ると妙法華經の訳出した自己の行と他人のための行いという二種のもものは *likh* (書写) 以外にはないことと、梵文には妙法華經にない *vac* (説) があることを知りうる。

更に、この説示に続いて五品を説く箇所には次の如き文がある。

説誦受持之者斯人則為頂<sub>ニ</sub>載如来。……受<sub>ニ</sub>持<sub>ニ</sub>説<sub>ニ</sub>誦是經典<sub>一</sub>者……(妙)

歡樂受持。則為如来所見擁護。……(正)

*ye dhārayisyanti vācayisyanti | tatas tatthāgataṃ so 'ṅsena pariḥarati ya imaṃ dharma pariyāyaṃ*  
……*kṛtā me ten*……

こゝにおける説誦・受持の云いなおしは妙法華經のみのことであり、しかも、説誦が *vac* の語から訳出したもので、説と誦という二つの法行を意味するものでないことを示している。

聞<sub>ニ</sub>是經典<sub>一</sub>。有<sub>ニ</sub>能<sub>ニ</sub>受持若<sub>ニ</sub>自書若<sub>ニ</sub>教<sub>一</sub>人書……(妙)

有得聞此經典者。持説書写若分別説……(正)

*ya imaṃ dharma pariyāyaṃ parinirvāṣya dhārayitvā vācayitvā likhitvā prakāśayitvā vihāra*

この説示は五品の第三である説法品において語られたものであるが、妙法華經が受持と自書と教人書とを挙げてい

るのに対し、正法華経は受持・誦・解説・書写の四法行を挙げてゐる。そして梵文法華経は *dhṛ* と *vac* と *likh* と *prakāś* の四行を示している。このあり方は正法華経の訳出と全く同一なことであり、妙法華経は意識をなしたといえるであらう。

しかし、同じ説法品の末において語られる箇所では、

若<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>受持誦誦為<sub>二</sub>他人<sub>一</sub>説。若<sub>レ</sub>自書若<sub>レ</sub>教<sub>レ</sub>人書<sub>一</sub>……(妙)

*dhārma paryāyaṃ……dhārayed vā vācayed vā deśayed vā likhēd vā likhayed*

となつておつて、正法華経の訳文は見当らない。妙法華経はこの箇所の冒頭の文と異つて誦誦と為他人説(解説)とが加えられており、梵文法華経では *prakāś* のかわりに *deś* が使われ *likh* は *likhēd* と *likhayed* の二つにわけて説示されていることを知りうる。

更に、正行六度といわれるところでは

若<sub>レ</sub>人説<sub>二</sub>誦受持<sub>一</sub>是<sub>レ</sub>経<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>他人<sub>一</sub>説。若<sub>レ</sub>自書若<sub>レ</sub>教<sub>レ</sub>人書<sub>一</sub>……(妙)

*imaṃ dhārma paryāyaṃ dhārayed vā vācayed vā deśayed vā likhēd vā likhayed vā*

となされている。こゝにても正法華経の訳文はないが、妙法華経の訳文は、この前のところと殆ど同様であるといえるし、梵文法華経も *dhṛ*, *vac*, *deś*, *likh* (願望と使役の両者)であつて、前文と同様であるといえよう。

更に、長行の末尾のところには

我滅后……受<sub>二</sub>持<sub>一</sub>誦<sub>二</sub>誦<sub>一</sub>是<sub>レ</sub>經典<sub>一</sub>者……(妙)

*dhārma paryāyaṃ tathāgataṣya parinirvāṣya dhārayata……*

とある。妙法華経は受持・読誦となしているが、梵文法華経では *dhṛ* の一語のみで、正法華経には訳文すらない。何  
 度もくり返された内容であるので、法護は訳出せず、羅什は意識したのであろうか。  
 そこで、従前によってこれを表につくると、左のようになる。

五種法師名 (含漢訳文)		梵文語根	和訳	梵文使用回数
受持	<i>dhṛ</i>	たもつ	六	
読(誦)	<i>vac</i>	話す	五	
解説	<i>kaś</i>	解説する	一	
	<i>des</i>	示す	二	
書写	<i>likh</i>	書く	四	
教人書	<i>likh</i>	人をして書かせよ	三	
教人持			一	

これは分別功德品の中の六箇所の文章をとりあげたものであるから、この表は受持 *dhṛ* がいつもとりあげられていたことを示している。これはこの品が如来寿量品の教えを信解することを強調している立場上、当然なことといえるかもしれないが、逆にそれ程に受持が法華経信解のあり方の上から大切な要点を占めていることを知るべきであろう。受持一行という信行のあり方は、必然的に法華経経典から生み出さるべきことであろう。

そして、前掲の二品になかった教人書という方がとりあげられたのはこの品の特徴でもあった。多数の人々に法華経が保たれなければならない、法華経々典の多くをこの世にのこし伝えなければならない、とする意欲がそこからは感じられて来る。更にもう一つ、法師品の説示に比べて随分と内容に整理がほどこされて来ていることである。しかしこの整理も法師功德品と比べる時に未だ未整理の感なきにしもあらずではある。このような点から考えると、この品は前二品の中間に位すべき成立になるのだろうか。

6

常不軽菩薩品の長行の末尾の中に次のような文章がある。

於<sub>二</sub>如来滅後<sub>一</sub>常<sub>六</sub>應<sub>六</sub>受<sub>三</sub>持<sub>三</sub>誦<sub>三</sub>誦<sub>三</sub>解<sub>三</sub>誦<sub>三</sub>説<sub>三</sub>書<sub>三</sub>寫<sub>三</sub>是<sub>三</sub>經<sub>一</sub>。……(妙)

如来滅后其受斯経。持誦誦読得福如是……(正)

*dharma pariyāyo badhisattvair mahasattvais tathāgate parinirvṛte 'bhikṣaṇam dhārayitavyo*

*vācayitavyo deśayitavyaḥ saṃprakāṣayitavya*

妙法華経は五種法師の全てを並べているが、正法華経は受持・誦誦・説・得福をあげ、梵文法華経は *dhṛ vac diś* 等の四つをあげるにとどめている。このことは、この両経には妙法華経にある書写行が示されていないことを語っていることになるであろう。そして、妙法華経の説・誦に対して正法華経も誦誦・説と訳しているが、梵文は *vac* の一語であって異っており、妙法華経の解説についての正法華経の訳文はないが、梵文は *diś* と *kāś* の二つを説いていることを知りうる。

更に、如来神力品の冒頭には

受持誦解説書写。……(妙)

若有受持此妙典要。講誦書写為人説者。……(正)

*dharmā paryāyena dhāraṇāya vacanāya desanāya samprakāśanāya vā likhanāya*

という言葉がある。ここでは妙法華経の五種に対して、正法華経は講誦となし、梵文法華経は *vac* をあげるのみで、両者共に妙法華経の誦を欠いているということが出来るであろう。

そして、別付属といわれる後の説示でも、

應一心受持誦解説書写如説修行。……若有受持誦解説書写如説修行。……(妙)

当以慇懃求此經典。受持書写精進奉行。供養承事為他人説。設使有人。齊此經行講讀書写。……(正)

*dharmā paryāyo dhāriyavyo desāyivyavo likhityavo vācayivyavaḥ prakāśayivyavo bhāvayivyavaḥ*

*pūjayivyavaḥ……vācayeta vā prakāśayeta vā desāyeta vā likhityeta vā cintyeta vā bhāṣayeta vā svādhyā-*

*yeta va……*

とあって、妙法華経のみが誦を加えておるが、正・梵経共に誦を語ってはおらない。そして、梵文法華経は妙法華経の解説について *dis* と *kaś* の二つの語をもって説示を展開していることで、常不軽菩薩品と同様の説示を知ることが出来る。

この両品にみられる説示によると、

五種法師名

梵文語根

和

訳

梵文使用回数

受持	dhṛ	たもつ	三
誦(含誦)	vac	話す	四
解説	dis	示す	四
	kaś	解説する	四
書写	likh	書く	三

であって、こゝからは五種法師の中の誦が独立した法行として考えられておらなかったのではないかということと、解説と考えられる言葉には *dis* と *kaś* の二つの言葉があるということが明白である。

この言葉のうちのどちらかを誦と訳したのだろうか、とも考えられるところだが、どちらも明示する、示す、明白にするとかの意であって、誦するというような意はないようである。しかし、何故に二つのちがった言葉で語られながら、羅什は解説の一語だけですましてしまったのだろうかとの疑問も生ずる。

7

以上、法師品・分別功德品・法師功德品・不輕菩薩品・如来神力品と五品にわたって、妙法華経に五種法師乃至それに関する部分が説かれているのを梵文法華経の中に見て来たのであるが、こゝで各品に説定した表を見てきわだちたがいが、そこにあることを指摘することが出来る。

第一に五種法師といわれる五種の法行の型態としては、法師功德品が最も完成され、ついで如来神力品であり、分

別功德品であり、そして、不輕菩薩品の順で整理されているといえるが、法師品においては全くその法師の行の型を規定することが困難である、といわなければならないであろう。

第二に五種法師の中の誦法行についてであるが、誦にあてはまる言葉 *śreyaḥ* が説かれているのは法師功德品の一ヶ所と法師品での一ヶ所とを数えるのみである。このことは、妙法華経において誦・誦と二つの法行として説かれている法行が、梵文では一つの法行として考えられていたことを示すのではなからうか。第三に解説行については、*dis* と *kas* の二つの法行が梵文では示されている。そして、その両語が使用されたのは全部の品にわたり、どちらも同じような使用例である。このことは、梵文ではこの二つの行をちがうものとして理解していたのか、更に意を強めるためにいい直しをしていたのかになるであろう。

第四にこれらの法行が語られる言葉は、使役形が使用されている例がほとんどの場合であるということである。このことは、自己が行うことは勿論、自己以外の人にこれを守らせることに、法華経の主意がおかれていたことを示すのではなからうか。

以上のような点から、梵文法華経においては、法華経を受持し、その心からこれを広宣流布するための行いが強調されて来たものではなからうか。そのために、読誦や解説や書写が説かれたものであろう。そして、この四法行にまとまりを持つまでには、法華経のための故に、種々のものが説かれて来たものではないだろうか。その過程が、法師品を最右翼とする法行の多岐多様の姿なのだろう。これは逆に考えると、この五品が成立した過程を示すものともなるだろう。中でも法師品は他の品よりはかなり古い時代に作成されたものを示しているのではなからうか。妙法蓮華経はその訳出にあたって、最切から法行の種類を考えており、多岐にわたった法師品の法行を簡明に表現し去ったも

のと思われる。

何れにしろ、同じような法師のあり方を説いた品でありながらも、法師品だけはかなりへだたった年代の成立であり、法行について、受持・誦・誦・誦・誦・書写と考える以上、誦を誦の中に含めて四法行となすか、解説の二文字についての考察をもう一度なす必要があるのではなからうか。



# 七世紀初期インドの宗教事情と

## 仏教の基盤

(大唐西域記研究 1)

高 橋 堯 昭

普通インドの思想史の流れは、バラモン教より、釈尊の自覚即ち仏教の成立。原始仏教より部派仏教へ、その大衆的な考え方が「アウフヘーベン」されて大乘仏教に展開する。そして更にヒンズー教の成立によってバラモン教思想が復活したと直線的に考えられている。

果して、そうであろうか。私は否、むしろ異層的・階層的に考えらるべきであると思う。

強いて言えば、この問題はインド社会の複合性の中に求めらるべきであると思う。

従て、この問題に対決するため、且つその理解を早めるため、少し冗長ながら、玄奘の大唐西域記を表にして見た。これは大乘小乗の所属の解つただけで、異道ばかりの所は抜いたが、或はこの異道だけの所が重要であるかも知れない。

まづ、別表で次のことを注意されたい。

(1) 国又は寺が、大乘であるか、小乗か。

(2) 外道が多いか否か、更にその場所は。と

これによって、私は概略の七世紀初頭の宗教の現況と、ひいては仏教自体の性格をよみとろうとするのである。

私は玄非の記録そのものが、厳密に統計に適しているとは思わない。なぜなら加畢試が国として「並多習学大乘」と言っているにも拘らず、その国の中で「大城の東の方、三四里にして北山の下に大伽藍あり、僧徒三百余人あり、並びに小乗の法教を学べり。」とあるから、これを一率に同一次元として、大乘何ヶ所、小乗何ヶ所と表すことは無理である。然も見た通り、大体の所は国として「○○国の伽藍何ヶ所、並多○乗」と、おまかに言っているに對し建駄羅の如きは、「布路沙布羅のカニシカ大塔は小乗。布色羯邏伐底の故伽藍は皆小乗。跋房沙城の一伽藍は「並大乘」。「仙魔の西北百余里、大山の南の伽藍は大乘」と、非常に詳細に明示しているから、唯これを數的に加えるだけでは、統計にならない。文中の表現のニュアンスも併せ考えなければ、厳密なものとならない。そのことを十分承知しつゝ、敢て冒険を犯すのは、概略の状況でもつかみたいからである。

こうして、計算すると、

有	部	14
正	量部	20
上	座部	2
説	出世部	1
小	乗ともの	16
大	衆部	3
大	小兼学	15
大	乗	24
大	乗上座部	5
計		100

となる。こゝで注意すべきことは「並大乘」とか「並皆大乘」とあることである。これは漢文で「並」は普通は、皆と訳される。他方「小乗を習学しているが、併せて大乘を学す」とも考え得る。こう考えると、大乘を専修するところがなくなってしまう。大乘が全然印度にないことはないし、又来号で詳述の予定だが、大乘はその否定的契機として、有部をはじめ、部派仏教を研究するが、小乗では原則として大乘の教儀を研究することはないから、やはり、これは「普通は」或は「皆」と訳すべきではないかと考える。これは Thomas Watter の英訳西域記 *On Yuan Chawang's Travels in India* で「皆な大乘」といっているから、私の独断でもあるまゝ。

更に、注意さるべきは、玄奘の特殊な用語に当惑する。即ち「大乘上座部」という矛盾な表現である。玄奘は非常に嚴密な表現をする人だから、不用意な発言とは考えられない。まして西南インドに二ヶ所然も「大小二乗兼学」の隣国に記しているのだから、重大である。釈尊成道のガヤの摩訶菩提僧伽藍（セイロン王の奉獻）の僧が「大乘上座部」といっている。<sup>①</sup>これを Watter 氏は「上座部の大乘への折衷主義者 (1000ecclesiastics all mahayanist of the Shavira school)」と註では「特殊な意味に於ける大乘教徒、…結局大乘教徒」と言っている。これは前述の如く小乗では大乘を兼学することを原則としてしないから、むしろ大乘に近い方と考えられる。又一方これを「大乘」と「上座部」に分けて考えると二様に考えられる。同一人がこれを兼学する場合は大乘に近いことは前述の通りであり、且つ又「大乘」を習学する者もあれば、又「上座部」を習学するものもある。というようにも考えられる。とにかく、私は「大乘仏教がそこにあつたか否かを問題にする私の現在の立場では、「大乘上座部」という表現の中、<sup>②</sup><sup>③</sup>いづれにしても大乘仏教がそこに存在したことが分れば足りる問題である。

ちなみにラモットや平川彰氏はこの「大乘上座部」を「上座部」の中に入れていますが、浅学の私にはもっと研究の

◎ 中 印 度 (1)

地 方	国 名	伽 藍 数	僧 数	大 小	外道天祠	人 数	仏教に對する優劣
	石 磔 迦 国	十	百 余	小 乘	數百の福舍		仏法信少 仕天神多
	至 那 僕 底	奢羯羅故城中	百 余	小 乘	八		
	闍 爛 達 羅 国	十	三 百 余	有 部	三	五百塗灰	
	屈 露 多 国	答 秣 蘇 伐 那	二 千 余	大 小 兼 學 部	十 五		
	設 多 凶 盧 国	二 十	千 余	多 少 兼 學 部	十		
	波 理 衣 咀 羅 国	十 八 (庭宇荒涼)	寡 少	小 乘	十 余	千 余	
	秣 菟 羅 国	二 十 余	二 千 余	大 小 兼 學 部	十 五		
	薩 佗 泥 湿 伐 羅 国	三	七 百 余	小 乘	百 余		異道甚多
	罕 祿 勤 那 国	五	七 千 余	多 少 兼 學 部	百 五		異道甚多
	秣 底 補 羅 国	十 德 光 伽 藍 城	八 百 余	有 小 乘	百 五		不信佛法 敬事天神
	波 羅 吸 摩 補 羅 国	摩 裕 羅 城	寡 少		福舍多、浴		
	瞿 毗 霜 那 国	二	百 余	小 乘	十 余		
	垂 甕 掣 咀 羅 国	十	千 余	正 量 部	三 十 九	三 百 余	
	毗 羅 剛 拏 国	二	三 百 余	大 乘 部	五 十		崇信外道 少敬佛法
	劫 比 他	三 道 宝 階 伽 藍	千 余 人	正 量 部			

(註) 東に進むにつれて外道の勢力増大。小乗依然強し。

中 イ ン ド (2)

地 方	国 名	伽 藍 数	僧 数	大 小	外道天祠	人 数	仏教に對する優劣
	羯 若 鞠 闍 国 (曲女城)	百 余	万 余 人	大 小 兼 學 部	二 百	數 千	邪正相半 す
	阿 踰 陀 国	百 有 余	三 千 余	大 小 兼 學 部	十		異道寡少
	阿 耶 穆 佉 国	五	千 余	正 量 部	十 余		
	橋 賞 弥	十 余 ありと傾頓荒蕪 加奢布羅城中の伽藍	三 百 余	小 乘	十 余		外道定多
	韓 索 迦 国	二 十 余	三 千 余	正 量 部	五 十 余		外道定多
	室 羅 伐 悉 室 国	數百、圯壞良多。	寡 少	正 量 部	百 余		外道甚多
	劫 比 羅 伐 罕 堵 国	一	三 十 余	正 量 部	兩		異道雜居
	拘 尸 那 揭 羅 国	故 基 の み	僧 な し				
	婆 羅 那 斯 国	三 十 余	三 千 人	正 量 部	百 余	万 余	
	鹿 野 伽 藍	十 余	千 五 百 人	正 量 部			
	戰 主 国	十 伏 鬼 の ス ト ウ ー バ の 伽藍、數伽藍多傾毀	減 千 人	小 乘	二 十		
	吠 舍 盤 国	數百、多已圯壞存	3 乃 至 5 倍 稀 少	?	數 十		邪正雜信
	宮 城 北	一	寡 少	正 量 部			
	濕 吠 多 羅 僧 伽 藍		衆 僧 消 滅	大 乘			
	弗 栗 特 国	十 余	減 四 千 余	大 小 兼 學 部	數 十		外道定多
	尼 波 羅		二 千 余	大 小 兼 學 部			

(註) 仏教の寺數に對し天祠數は數倍

一、本報自創刊以來，承蒙各界人士之厚愛，業務日見發達。茲為適應社會之需要，特將本報之內容，重新編排，以期更臻完善。

二、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

三、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

四、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

五、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

六、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

七、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

八、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

九、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

十、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

十一、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

十二、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

十三、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

十四、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

十五、本報之內容，除原有之新聞、社論、專載外，現增加「讀者信箱」一欄，以廣聽取讀者之意見。

# 大唐西域記による大小乗及びヒンズー教の地域別分布比較表

## ④ 西 域

地 方	国 名	伽 藍 数	僧 数	大 小	外道天祠	人 数	仏教に對する優劣
① 新天山北路 天山南路	阿 耆 尼 国	十余	二千余	有 部			
	屈 支 国	百余	五千余	有 部			
	跋 祿 迦 国	数十	千余	有 部			
	羯 盤 陀 国	十余	五百余	有 部			
	烏 緞 国	十余	減千人	有 部			
	佉 沙 国	数百ヶ所	万余	有 部			
	斫 旬 迦	数十あれど毀壞多	百余	大 乘			
	瞿 薩 且 那 国 (干蘭)	百有余	五千余	大 乘			
	縛 活 活 国	百余	三千余	小 乘			
	安 咀 羅 縛 国	三ヶ所	数十	大小兼学			
② アフガニスタン	揭 職 国	十余	数百	大衆部			
	梵 衍 那 国	十余	三百余	有 部			
	加 畢 試	数十	数千人	説出世部			
	沙 落 迦 伽 藍	百余	六千余	大 乘			
	漕 矩 吒	数百ヶ所	三百余	小 乘			
			万余	大 乘	数 十	千余人	塗灰,徒

(註) 現在のカブール辺から南(所謂ガンダーラ)に大乘が出て来る。

## ⑤ 北インド(玄奘の区分による)

地 方	国 名	伽 藍 数	僧 数	大 小	外道天祠	人 数	仏教に對する優劣
北インド	濫 波 国	十余	寡 少	大 乘	数 十 五 百 数	甚 多 甚 多 異道雜居	多数異道 正信少
	那 揭 羅 曷 国	荒蕪	寡 少				
	健 駄 羅 国	千余(摧殘荒廢)					
		① カニシカ大塔	減 少	小 乘			
		② 布色羯羅伐底城北千生捨眼	寡 少	小 乘			
		③ 跋 拏 沙 城 外 東門外一伽藍	五 十 余	小 乘			
		城 東 五 十 里	五 十 余	大 乘			
			少 一	大 乘			
			一 万 八 千 少	大 乘			
			→ 減 少				
	烏 伏 那 国	雖 多 既 荒 蕪	寡 少	大 乘	十 余		仏法を信 ぜず
	咀 叉 羅 国	① 捨身の北一	百 余	大 乘			
		口 弧 山 中 一	二 百 余	大 乘			
	烏 刺 戸 国	一	寡 少	大 乘			
	迦 湿 弥 羅 国	百余	五 千 余	中 小 乘 文 推 測			
		① 大山に 一	三 十 余	大 乘			
		② 一	百 余	大 衆 部			
	曷 邏 闐 補 羅 国	十余	寡 少	大 衆 部			
	伐 刺 拏 国 (アフガニスタンに近くクエッタ附近)	数十(荒圯)	三 百 余	大 乘			

(註) この地域は大乘が優勢、(ガンダーラだから)

中インド (3)

地方	国名	伽藍数	僧数	大小	外道天祠	人数	仏教に対する優劣
	摩揭陀国	五十余 鞞羅擇迦伽藍 德慧伽藍 ガヤ摩訶菩提僧伽藍 那煉陀旧王伽藍	万余 千数 五十人 減千人 千数 異国ノ僧	大乘 大乘 大乘 大部	数十		異道寔多
	伊爛拏鉢伐多 膽波国 羯朱温祇羅国	十 数十多已傾毀 六	二百人 五十余 四千 二百余 三百余	有部 小乘 正量部 小乘	二十 二十 十		異道雜居 // //

(註) 異道多きも大乘現存、然し小乘依然存在

中央インド ①

地方	国名	伽藍数	僧数	大小	外道天祠	人数	仏教に対する優劣
	擲枳陀 摩藍温伐羅補羅国	数十あれど少く	少しく僧		十余 数十	千余	仏法不信

(註) 仏教なく異道のみ

② 東インド 南インド

地方	国名	伽藍数	僧数	大小	外道天祠	人数	仏教に対する優劣
	奔那伐彈那国	二十余	三千余	大小乘	百		異道雜居
	三摩咀吒国	三十余	二千余	大乘 上座部	百		//
	耽摩栗底国	十余	四千余	正量部	五十余		//
	羯羅拏蘇剌那国	十	二千余	正量部	五十余		//
	烏茶国	百	万余	大乘	五十		//
	恭御陀国			大乘上座部	百余		仏法不信
	羯釁伽国	十余	五百余	大乘上座部	百余		異道甚衆
	僑薩羅国	百	減万人	大乘			ジャイナ
	安達羅	二十余	三千余人		三十余		異道寔多
	駄那羯磔迦国	伽藍鱗次せるも荒蕪	千余	大衆部	百余		異道寔多
	達羅毗荼国	百	万余	上座部	八十		余
	秣羅矩吒国	伽藍の故基寔多	寡少		数百		異道甚衆
	僧伽羅国	百	二万余	大乘上座部 小乘を兼ねて 二乘			
	阿跋邪祇釐住部	摩訶毗訶羅住部(大精舍)		大乘上座部 小乘を兼ねて 三蔵			
					(法顯無畏山 5.000人 精舍 2.000人)		

(註) 仏教より異道寔多

③ 西南インド

地方	国名	伽藍数	僧数	大小乘	外道天祠	人数	仏教に対する優劣
	恭建那補羅国	百余	万余	大小兼学	数百		異道甚多
	摩訶刺佗国 (古代インドの大 臘婆と並んでこ こにあるといわれ る。)	百	五千	大小兼学 一に近い玄	百教 弊の旅行の	目的もナ	ラングヤ摩
	跋祿羯咭婆国	十余	三百余	大乘上座部	十余		異道寔多
	摩臘婆国 (かつてナ ーラングと並んで学 徒雲集)	数百	二万余	正量部	数百		異道寔多
	契吒国	十余	千余人	大小兼学	数十		異道衆多
	伐臘毗国	百	六千人	正量部	百		異道寔多
	阿難陀補羅国	十余	減千人	正量部	十		
	蘇剌陀国	五十余	三千余人	大乘上座部	百余		
	置折羅国	一	百余	有部	数十		
	烏闍衍那	数十あれど今3~5	三百余	大小兼学	数十		
	信度国	数百	万余	正量部	三十		
	茂羅三部廬国	十余(多くは圯壊)	少	専修なし	八所(日天の祠莊数)		
	鉢伐多国	十余	千余	大小兼学	二十		
	阿点婆樹羅国 (カラチ)	八十	五千	大乘	十		
	狼揭羅国	百	六千余	大小兼学	数百		異道極衆





余地がある。

大体大小の比は四対六（概略）で、これも法顕の時より、大分増えては居る。即ち法顕では烏伏那国が「五百僧で皆小乗、又犍陀衛国が多く小乗。（玄奘では大乘）又マガダ国も「阿育王塔辺に摩訶衍僧伽藍を作る。又小乗の寺あり、都合六七百僧」が「伽藍五十余、僧万有余、並多習学大乘教法」の玄奘では二百年の間に大乘がふえては居る。然し、小乗の寺は依然として多い。

然してこの表に於て興味をひくのは、

- (1) 所謂ガンターラ地区とマガダ国に大乘が多い。
- (2) 大乘の訳経僧達の通つたであろう、天山南北路で、干闥チンタラ、研旬迦ヤンシュンカを除いた国々は有部であり、又ガンターラの北限、加畢試以北は小乗、特に有部が多く。又ガンターラでも、大乘仏教の寺院と相隣して、有部の寺が大きな勢力をもっていたことが読みとれる。即ち先に引用した、迦畢試の「北山の下大伽藍、僧徒三百、並小乗」の如くである。（小乗がいつまでも残るところに私はインドの自然と何かしら相関がありはしないか、この問題を次号の「大乘小乗」の両者の関係で考えたい）
- (3) 特に問題なのは、仏教より異道の勢力が大きい所は文中のニュアンスやはっきりと「異道オウダウ寔多」の文、又伽藍数や僧徒の数と、天祠（異教の寺）と人数を比較すれば、はっきりする。即ち中インドでは異道が非常に多く、半島の東側も多く、内陸インドでは異道が極めて多い。これに対して、この地域では大乘仏教が少いことは興味をひく事実である。
- (4) マガダ国はインド中原でも、ナーランダの仏教大学の設立、人材の蝟集から、この国だけは大乘が多いのは当然

であり、又密教の成立等仏教最後の拠点になるのである。このマガダに距離的に近いオリッサ州の烏荼のギリ遺跡などはナーラングの影響で大乘であったことは勿論である。

更に先にものべたが、マガダでも、小乗が依然として大乘の中に存在する。

6、更に特記すべきことは、西インド、インダス河口地帯に異道の進出もあるも、大小兼学大乘上座部と大乘が生き或は正量部等が非常に多く存在し、且つ玄奘の記録から見ると、仏教の盛んなること、インドでは最高のように感ずる。そして玄奘の南インド旅行も、この地方を習学の目標にしたということも、うなづける。



こう考えてくると、何かこの表の中に、法則性が、よみとれるような気がしてならない。

更に、それがひいて仏教の本質を物語っているように思われる。これの理解を便にするために、表とすると、次の如くなる。

① 大乘はガンダーラと西南インドのいはゞ周辺部に残る。(マガダは別として)

② これと逆に、異道はガンジスの周辺から内陸部に多い。

私はこの①と②とに何かしら相関関係があり、然もこれが、インド史の特性、ひいては仏教の性格を表現しているのではないかと考える。



仏教が最初から衰えていたのではないことは勿論である。あのアソカピラー、ストウバや磨崖証勅が西はアフガニスタンのカンダハルの砂漠から東はビルマ国境近くまで建立され、各地に荘大な伽藍、ストウバが立ち並んでいたさ

まは、現存の遺跡や、西域記の内容から、うかがわれる。これが七世紀のはじめにすでに無に帰そうとしている。例えば、中インドの設多國の「伽藍十余あれど、荒蕪甚しく、僧少し」。南インドの秣羅矩吒國の如く「故基のみ僧なし」という、かなしい状況になっている。

歴史のないインドで唯一の記録たる法顕伝と西域記に示される二百年に、その衰退のテンボが象徴される。

1、即ち那揭羅曷(ナガラハラ)の仏影窟は

法顕―鮮明に射影している。

宗雲 「容願挺持、世所希有」

玄奘 「近代已來 人不徧觀」

2、健駄羅(カンダラ地方)

法顕 弗樓沙國(ベシャワール)で仏鉢盛んに供養

玄奘 「王城東北故基、昔仏ノ宝台也」とあって仏鉢はもうないことを示している。

更に有名なカニシカ大塔について

法顕「衆宝校飾、凡所<sub>二</sub>經見<sub>一</sub>塔廟。莊嚴威嚴都無<sub>二</sub>此比<sub>一</sub>。」

とあるが、玄奘ではそれ程でなく、更に、この大塔の西に故伽藍あり、圯毀して僧減少。近くの脇尊者の室も傾き世親か阿毗達俱舍論を製せし所も、「故房」となっている。

その外、布色羯邏伐底の故伽藍も、堂宇荒涼、その東北、跋房沙城の近くの山寺も廢居。唯城のそばに小乗と大乘の伽藍に少数の僧を集めて居るにすぎない。

このように玄奘の旅した頃は、仏教は昔日の面影なく、到底、現在発掘されている華麗なカンダラ仏が、全域の無数のストゥーバから出土しているのは、うそのような気がする。

この地方の仏教の衰退の原因は明らかに蓮華面経にシンボライズされるミヒラグラの破仏によるものであることは否定出来ぬ。然し何か外に本質的な原因があるのではないかと思う。もしミヒラグラを代表とする白フンの破仏が原因であるとするならば、白フンの来ない所は安全であった筈である。この問題にアプローチするために、次に中インドを見て見よう。



釈尊の生涯中、重要な拠点となっていた舍衛城、即ち「室羅伐悉底国」は「伽藍数百、圯壞良多。僧徒寡少……天祠百所、外道甚多」と昔日の面影はない。これは最早法顕の時も「城内人民希曠、有百余家」とあり、或は有名な逝多園（給孤独園）も玄奘の時は「堂宇傾圯、唯余故基」とあり、傍に「左柱に輪相を鏤み、右柱に、その上に牛形を刻めり」のアソカピラーが「諸行無常の祇園精舎」を示すのみである。

更に釈尊出世の「劫比羅伐窰堵」も、無常の風から逃れなかった。

法顕の時は「城中都無王民甚坵荒。只有衆僧、民戸数十家而已。」が玄奘の時に至っては「空城十数、荒蕪已甚、王城頽圯、周量不詳……空荒久遠、人里稀曠。伽藍故基十有余。宮城之側有伽藍、僧徒三十有余人。」と更に玄奘のあと八十年におとずれた、慧超は「彼城已廢。有塔無僧、亦無百姓」。往彼禮拜者甚難、方迷。」とあり、又義浄の大唐西域求法高僧伝には、そこに現れている求法僧四十人中、この地をおとずれる人が最早、ほとんどなくなっていることか推測される。従って、その靈跡及びそこにある伽藍の衰滅のテンポの急速な進行が伺われる

然して、この原因は、この靈跡が、ネパールよりで、インドの中原から離れている為、政治的文化的にとり残されたと考えられる。

たしかに、それも一理はあるであろう。然し、この統計表をみても、或は玄奘の本文をみても、このガンジス流域の仏教が、これと同じ運命を荷っていることはすぐ理解されよう。異道寔多と天祠の数が如何に多いか、一目瞭然である。

では政治の中心であったマガダ周辺は如何であったろうか。

やはり、こゝも同じ運命が、待ちうけている。かの「鱗次した」「伽藍窣堵婆の余祉、数百あれど、存するもの二三のみ」或は無憂王の八万四千塔も「窣堵婆の基址は傾陥して、覆鉢のみ勢を余す」「或は窣堵婆はあれど、傍の伽藍は絶えて僧なし」の文字が、いたずらにくり返されるに過ぎない。

これは猊尊入滅の聖地クシナガラに於てもそうである。玄奘の書風の中に、どうしても僧が大勢居たとはうけとられない。

それでも、当時の仏教の中心地、僧徒数千並俊才高学、徳重声馳異城のナランダをひかえた、このマガダには仏教の息吹が感ぜられるのは、せめても西域記を読むものなぐさめである。

然しこのマガダ国も「天祠数十、異道寔多」と、こゝもヒンズーの勢力の増大の枠外ではなかった。

この傾向は東南インドに向つてもそうであり、内陸インドに至ってはほとんど仏教はゼロとなる。即ち馬祀の礼の復活後、仏教の栄えたアンドラ国も「異道寔多」の文字をくり返し、隣の駄那羯倭迦国も「伽藍鱗次するも、荒蕪すること已に甚だしく、」先王の建てた「弗波勢羅僧伽藍(東山)」「阿伐羅勢羅僧伽藍(西山)」は「仏滅千年の中

は毎年、千僧安居、千年の後は凡聖同居、こゝ百年は僧侶なし、空荒となり、復僧侶なし」の言葉を残すのみ。

このように、七世紀初頭のインドに於て仏教は全域にわたって、唯、命脈を保っているにすぎない程度で、強いて言えば、ナールンダ、摩訶刺陀国や摩臘婆国の如く、大学としての僧伽が、その繁栄を保っていて、宗教的な主導権は異道即ちヒンズー教にその席を譲ったといっても過言でない。

しからば、仏教はなぜ、このように衰えなければならなかったろうか。

私はこの手がかりとして西南インドの仏教の現存状況に注目したいと思う。

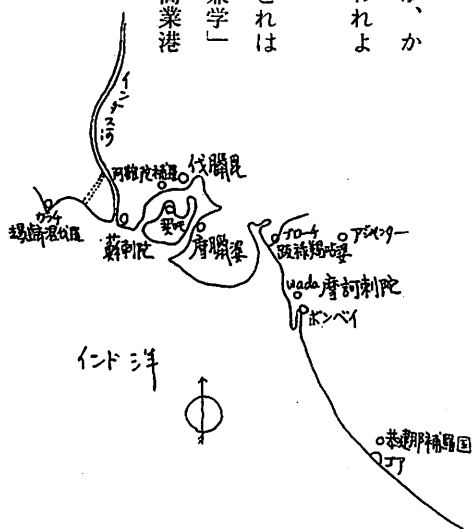


又理解し易くするために西南インドの地図を参証して頂きたい。

この地方は現在には非常に文化的におくれた地方になって了ったが、かつて如何に文化が栄え、富裕であったかは、西域記の文中にも伺われよう。即ち

現在のマイソール州の **Kharapur** に仏教の大遺跡がある。これは「恭建那補羅」の跡であり、玄奘の「伽藍百余、僧徒万余、大小兼学」の所である。然してこゝは西歐のインド侵略の基地で、旧くから商業港であったゴアから、七八十軒の所である。

更に現在インド最大の商業港ボンベイのやはり七八十軒北、**maharatha G wada** の遺跡がある。これは玄奘の「摩訶刺陀



國」で当時、伽藍百、僧數五千人、大小二乘兼學で異道疑多にも拘らず、大きな力を残している。

こゝは Sarga 河によって海と連絡し、Agashi や mahabin の昔の良港に接している。

ローマとの通商港として有名なブローチは玄奘の跋祿羯帖婆で「利海為業」がこの消息を示し、こゝに伽藍十餘三百人の僧徒が「大乘上座部」に従っていた。

更に「摩臘婆」はカッチ草原地帯に通ずる海溝に沿う地帯で、古来よりブローチと並び称される良港である。こゝは伽藍數百ヶ所、僧數二万余、正量部でインド最大の隆盛を誇っている。

カッチ草原の「伐臘毘」が「居人殷盛、家居富饒。積財百億。乃有二百余室。遠方奇貨、多聚其國」と表わされている如く、百万長者ならぬ百億長者が百余もあることからいって、その商業貿易の隆盛さが想像されよう。

然もこゝは極めて仏教が盛んで、南海寄帰内法伝卷四に「多在那爛陀寺、或は居跋臘毗國。斯兩処者、事等金馬、龍門闥里。英彦雲聚。」とあり、又ナーランダの巨匠徳慧堅慧の因縁の地であり、寄帰伝の如く中印度の方からも學僧の遊學が多かった。又玄奘の時でも「異道疑多」の中で、アジャンタ大窟寺を作った阿折羅阿羅漢の大伽藍をはじめとして、百餘の伽藍と六千の僧を有していた。(正量部)

又インダス河口の蘇刺佗國は「居人殷盛、家畜富饒。当西海之路、人皆資海之路、興販為業。貨選有無。」の如く海外貿易によってさぞかし、アラビヤや西方の國々の船の出入が多かったことであろう。

こゝには伽藍五十餘で三千餘人の僧があり然も「大乘上座部」と玄奘が言っているように大乘が生きていた。

又この隣の契吒國は「人戶殷盛、家屋富饒」とあるから、こゝも通商港で、大小兼學千餘人の僧をもっている。最後にパキスタン唯一の國際港であるカラチの古名「鳩隣湿伐羅」(阿点婆翅羅國に属す)が八十餘の寺院と五千

人の僧を持って居たのは数の上でも極めて僧数の多い部類に属す。

こう考えて来るとこゝに一つの法則性を読み取ることが出来よう。

即ち、こゝに挙げた地帯は、いづれも西方貿易の中心地であることは述べるまでもない。

シルクロードによる通商の拡大は、ラクダや馬の背では限界があり、又回教の侵入によって、ローマとの通商の中断は、加畢試<sup>カピシ</sup>あたりから、カブール河へ、ガンダーラに来てインダスの本流へ、或は川舟で或は川沿いに、このインダス河口の港に集散せしめられる。又インドの物産もこゝに集められる。更にインド洋の季節風の発見という歴史的事件によって直接ローマ、エジプトに交易される。

為に本文中に随所に見られるように豊かな富がこの地に蓄積された。

これはこの辺一帯や半島南部でローマの金貨が出土することからも言える。然し半島南部の方が多くて、ブローチのナルマター河口やインダス河口の出土が少ないのは、半島南部より通商が少ないことを示すのではなく、南インドのタミール族はローマの金を直接使用したが、こゝでは改鋳して使った程、逆に大量に金貨が流入す（高田氏仏像の起源）る程、経済が高度に進展していたことを示すに外ならない。

このように、仏教、特に大乘仏教の盛んな場所と、通商貿易による広い世界への視野の拡大、貿易中継地としての国際性、所謂開かれた社会への進展とは偶然の一致ではない。

これは又シルクロード沿いの国々、殊に広義のガンダーラに、アレキサンダー以来、バクトリヤ、サカ、パルティア・クシヤン等民族が共存する普通の世界に大乘仏教が発展したことゝまさに規を一にする事件であり、且つ又これが仏教の本質的性格を表すのではないか。



私はこれは又仏教成立そのものに根ざす、根本的性格であると考える。

そも、仏教の成立した時代相、政治的には十六ヶ国部の部族国家が、やがてマダに統一されて行く時代。経済的にはガンジス中流の肥えた土地を求めて下って行った民族が、こゝに定着、ようやく、生産性の向上によって、村落部族だけの経済からもっと広い、経典の言葉をかきれば「舍衛國に五百の賈客あり、他邦に往詣せんとす、曠野に……」の曠野險難所を行く、広域遠隔経済へと進展して行く時代。更に思想的にはクルの国土のバラモンの咒術性から解放された新天地へ、カースト制度や社会の閉鎖性から脱し、恰も経済が貨幣価値のもとに一切が一元化されるように、皮膚やカーストが、慈悲と平等の理念のもとに否定される清新な時代相、これを端的に自覚したのが、仏教の成立であった。故に仏教は閉じられた社会から、開かれた社会へ志向性を自身にもっていたのである。

更に、仏教はアソカ王が全インドを「一つの印度」として統一せんとする意欲の、その指導理念として、生々たる活力をもつて居た。

然し余りにもアソカ王の時代は短く、全印度の広大な国土に対しては、その広大な理想は、彼の権力をもつてしても、上をなせたと過ぎなかった。依然として印度の社会には、カースト的な閉鎖された社会が現存していたのである。為にアソカ王の死後、その国土が四分五裂して、互いに覇を争うような状況に至るや、社会が閉鎖化し、沈滞し、早速、馬祀の礼（ヒンズーの儀式）が復活する。更に国家が相争うとなると通商も、まゝならず、又外国貿易で得る莫大な利に目をつけた封建領主は、商人の商業権を奪取する。西洋のようなギルトの発達していないインド商人の権力を取ることは又赤子の手をひねるようなものであった。かくして、商人階級の力は無力化し、衰滅する。為に最大

のスポンサーであり、且つ又仏教の理念と共通の地盤に立つ商人階級の没落は、又仏教の衰滅に通ずるのは理の当然と言わねばならぬ。然も仏教は農民の中に侵透しなかった。相変らず農民はヒンズーのカースト的世界に居た。そもく、釈尊はクシャトリア（王族）の出身で、六師外道の哲学を媒介して仏教の体系を作った。従って仏教の思想そのものに貴族性・思弁性の限界があった。インドの泥の民衆にとっては、余りにも、高尚すぎたのである。これは仏弟子でさえ、僧伽に四姓が解放されていたにも拘らず、バラモンや、クシャトリアの貴族出身者が多く、下層階級にはついて行けなかったのが実情ではなからうか。即ち伝説の「賤民出身」のウパリーは増谷氏によれば「賤民出身とするのは後代の所伝で文献にはない」という現状である。私はインド的自然にとっては、むしろヒンズーの方が適しインド人の言う「仏教は菩提樹に咲いたバラの花のようである」と、所詮たくましい強大な菩提樹のインド社会にとって仇花の如く考えるのは、この閉鎖的社会をインドとするなら、仏教はまさに異質なものであったかも知れない。段々、中原地帯が固定化閉鎖化して来ると、仏教は一つは南方アンドラに、又西北ガンダーラにその活路を求めて行く。然しこのアンドラ仏教も、アマラバーティやナガルジュニコンダ（龍樹布教）の仏教文化の華をさかせるやがて閉鎖化が進むにつれて消滅して行く。

更に西北インドに基盤を求めて行く方は、その格好の世界を見つける。

即ちガンダーラは言うまでもなく、シルクロードの分岐点で、ヘルシャ・ローマはもとより支那への通商の地帯である。かのアレキサンダー大王の東征以来、ギリシャ文化の流入あり、そこには開かれた世界、普遍的世界が展開する。これは遊牧民の出であるクシャン王朝に於て、その極に達する。そもく、遊牧民は定着民のように保守性が無い。頼る土地がないからだ。今日は、こゝに居るかと思えば、明日は遙か彼方の異民族と接している。彼等には民族

や種族を超えた「普遍・平等」が原則となっている。更に加筆試でフランス隊が発掘した物の中に、大量のローマのガラス器、インドの象牙彫刻或は支那の絹等が同一場所で発見されたのは、このクシャン王朝の開かれた世界、普通の世界を示す何よりも大きな証拠である。

こゝに仏教の本来の性格が一致、安住し、仏教は小乗より更に普遍的な大乘に發展する。

これは逆に、この世界なくば、法華経の「臨欲終時、而今其子、辣会親屬、国王大臣皆已集」の国王大臣まで枕頭に、はべらせる強大な経済力は成立しなかつたらうし、又かのガンダーラの無数のストウパの奉獻や仏像の奉獻も出来なかつたであらう。

これは又西インドでも言いうること、海外通商、特に海上貿易による大量の物資の交易の隆盛地で、仏教と商業の結びつきが大きいことは玄奘の記録に明らかである。



仏教は商業と結びついてきたと述べたが、単にスポンサーとしてのそれではなく、むしろ私の言いたいののは、その商業の国際性、普遍性に仏教の理念との合一があり、為に長者、商人の帰依があつたといいたい。為に小乗より大乘の方が共感を呼ぶのは当然であり、商業地には大乘が成立し又安住するのは当然である。然し一方カニシカ舍利器がその蓋の中央に仏陀、左右にブラーマンとインドラのヒンズーの神を立てていることに象徴されるように、又コインに仏陀ばかりでなく、ヒンドウーの神を描いているのは、あの仏教を保護したカニシカ王でさえ、如何とも出来ぬ強大なインドの底辺にある閉された村落生活にむすびついたヒンドウー教の力を如何とも出来なかつたこと示すと考える。これは八万四千の塔を建てたアソカ王でさえ、異道に布施をおこたらなかつたことから十分推測されよう。

要するに、このインドの社会の二元性に、仏教は農民にきりこめなかつた所に、仏教の衰退の因があつたであらう。

マックスウェーバーの「東洋には都市はなく、閉ざされた農村社会のみである」の言葉そのまゝに、閉ざされた社会がひし／＼とインドを全域にわたつて覆つて行く、その経済の沈滞と文化の砂漠化が拍車をかけて来る。

この閉ざされた社会がおしよせるにつれて仏教はより弘い、開かれた世界めざして努力して移りすむ。

(パーラ朝の密教の成立は最早や「開かれた社会」がなくなつたインドで仏教がその一元化へ真剣に対決したいわば背水の陣といえよう)

即ちインドの中原から遠心的に普通の世界を求めて出て行く

まづアンドラ地方へ 又南方インドへ

又ガンダーラへ 又西南インドへと

周辺に向つて、あとから、ひし／＼と閉ざされた世界が追いかけて行く。

最後の安住の地のガンダーラも、クシャン王朝の形成期や発展期をすぎると、一つのかたまつた国として定着して、又固定化がはじまる。これは潑刺たるガンダーラ仏がクシャン王朝の固定化と共にヒンズー化して了う彫刻史の立場からも見られる所であり、大唐西域記に、加畢試国に天祠が見えはじめ段々南へ来るに従つて多くなるのは、クシャン王朝の普遍的世界が崩壊して閉鎖的世界がおしよせていることを物語つてゐると思ふ。

かくして仏教は十二世紀の回教の侵入をまたずに、その生命を閉じようとしていた。即ち基盤たる社会の姿容によつて衰滅の色が、いよ／＼濃くなつて来る。

西南インドの普遍的な世界に安住する仏教も、「異道定多」の表現の如く、閉ざされた世界がもう目前にせまっていたのである。

参考文献

- 大正蔵五一、大唐西域記  
全 法顯伝一  
全 南海寄州伝  
國訳一切経 大唐西城記  
長沢氏訳 大慈園寺法師伝  
足立喜六氏 大唐西城記研究  
静谷氏 インド仏教碑銘目録  
高田氏 仏像の起源  
Thomas Watter, On Yuan Chwang's Travels in India  
Unigbam The ancient Geography of India  
Konoa Kharosht Inscriptions  
Tarn The Greeks in Bactria and India  
史学雑誌五一— 印渡河口の諸國 足立氏

# 宗教の自由について

小 林 誠 之

人間は有意義の生活を営むために、多かれ少なかれ、自己の不断の努力を続けているのであるが、その前途には、つねに障害物が横たわっている。すなわち体力には限界があり、智力によっては、因果關係的な認識の世界のものだけが解決されるに止まる。情も意も人間生活の問題の一部を解き得るに過ぎない。人生の本義に徹し宇宙の真相を究めるためには上述のいづれによるも、なお不十分であって、体力を超越し智情意のいわゆる精神力を止揚する神秘的な力に依存するほかはないのであって、この神秘的な力を拠点としてその対象を絶対なるものに求めようとするのが宗教心または宗教生活であろう。

われわれは特定の宗教を考えると、まづ一定の教義体系や、これを信仰する集団もしくは教団組織を思い浮かべ、その各々の体系や個々の教団を一つの宗教と見なし、それらの総和が諸宗教であるように思考している。勿論それぞれに体系や組織の整理や制度化は、実際には程度の差ということになるが、それらのうちには対立關係、相反敵視、協力連合などが見られ区々として一様ではなく一つの宗教としての単位は必ずしも明確でなく甚だ困難なものもあろう。

宗教の社会生活における地位は教育上これを尊重しなければならない。という教育基本法の規定をまつまでもなく

宗教の人間生活に必要なことは何人もこれを認むべく、宗教心はひとり個人の徳性を向上させるために重要な役割を果すのみならず、文化の發展、社会國家の興隆に貢獻するところも決して少くない。

宗教心は人間が自己の無力を肯定し絶対者を求めて信仰の対象とし、その超絶的な力に依存して人生の本義に徹し宇宙の秘奥に到達し障礙を除去し自らの精神生活を淨化し、安心立命を得んとする願望の現れであつて、人間から奪うべからざる基本的な自由であり要求でもある。

また共通の信仰に生きるものが相寄り相集つて宗團をつくり、その強烈な信仰がその宗團をして排他的傾向を強くすることもあり得ることである。かくしてそれぞれ特徴をもつた各宗各派が存在するのであるが、何を國民の信仰の基準とすべきかについては何人も能くこれを決定することは出来ないし、また他人に信仰を強要すべきでもないことは言うをまたない。

かくして近代文明諸國は概ね宗教の自由を個人の自由に委ねている。わが國においても旧憲法第二十八条に「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限りニ於テ宗教ノ自由ヲ有ス」とあり、また日本國憲法第二十条は「信教の自由は、何人に対してもこれを保障する。いかなる宗教団体も、國から特權を受け、又は政治上の權力を行使してはならない。」と規定している。ともに一般的に信教の自由を保障した規定といわれている。

日本國憲法第二十条第一項は信教の自由という語句の表現をしているが、これは表題のように宗教の自由という語句に修正することが望ましい。日本國憲法は、これに使用する語句に平易なものを選び、その表現にも平明を期したことは、法の一般化という視点からして喜ぶべきことであるが精練を欠いているところが少くない。(拙稿「法の一般化と日本國憲法の修正」山梨大学部研究報告第一七号一九六六)

蓋し、その理由は原文の *Freedom of religion is guaranteed to all* の訳文として適切でないばかりでなく、この規定は特定の宗教を信仰することの自由、宗教を信仰しないことの自由のほかに宗教活動、宗教行為の自由などを保障した規定でもあるので、これら一連の内容からしても宗教の自由、自由という語句に改むべきである。

思うに、日本国憲法第二十條が信教という語を使用したのは旧憲法が信教の自由という語句を使用していたため、これと令致させるという意図によるというよりは、むしろ早急のため無難作に使用してしまったというのが実情であろうか。

日本国憲法は思想、良心の自由と関連して、宗教信仰の自由を保障している。いうまでもなく、旧憲法においては信教の自由を認めるという原則に立ちながら、実際には種々の制限の下におかれていた。いまその障碍ともいうべきものについて述べると、先づ神社神道が、あたかも国教的取扱いを受け、国家皇室から特別の保護特権を附与されていたことは通く知られているところであるが、更に神宮皇学館のように神官神職の養成機関が、また神道教育のために国の教育施設が設けられ、その他一般の学校においても神道の祭事に児童、生徒を参列せしめることが多く、これに加えて一般官吏が、宮中の祭事に列し、一般国民もまた神宮神社の祭事に参加することを余儀なくされる 경우가多く、これらの事実が憲法が規定するいわゆる信教の自由と違反するものではないかという問いに対し、当局は神社神道は宗教でないから内務省の所管に属し、宗派神道と称される神道十三派は一般宗教と同じく宗教団体法の下における宗教であるから文部省宗教局の所管としているという詭弁がその答であった。仏教、基督教その他の宗教については、こゝでは省略するが、総ての宗教が国家から一律平等に取扱われることを基盤にして、そこにはじめて宗教信仰の自由の意義が存在するのである。



昭和二十年十二月十五日付の聯合軍司令部の指令は國家と神道との分離を命ずると共に、他の一切の障礙を除去し宗教信仰の自由に対し、一律平等の國家的姿勢の確立であつた。日本國憲法第二十條の規定はこの指令により、舊憲法のそれとは全く異り完全な意味において宗教の自由を保障したものである。すなわち第二十條の規定によれば信教の自由は宗教を信仰する自由、特定の宗教的行為を行う自由、特定の宗教團體を結成する自由を包含する。ここに宗教を信仰する自由とは、ある宗教を信仰する自由、ある宗教を信仰しない自由、すべての宗教を信仰しない自由、更に従來信仰してきた宗教を変更する自由などを包摂する。これは広義における思想の自由にはかならないのであつて人間の精神的作用として法の拘束の範圍の外に属し基本的に自由でなければならぬものであるが、時には權力的作用によつてこの内心の自由を規制し拘束することがないとはいえないのである。宗教信仰の自由の保障は、國家に對するかかる權力的作用を排除することを主張し得る權利である。

國家が國民に對して各自の信仰する宗教を發表すること、または發表しないことを命じ、あるいは特定の宗教について積極的にその宣伝を、また消極的にその不宣伝を求め、その他信仰について一定の外部的態度を要求したり、何等かの利益を与え不利益を加えることによつて特定の宗教を信仰すべく、または信仰せざるべく強制することは明らかに國民の宗教信仰の自由に對する權利の侵害である。宗教的行為を行う自由とは、礼拝、祈禱その他宗教的信仰の表白となさるるすべての行為すなわち祝典儀式定例的、臨時的行事は、すべてここにいう宗教上の行為に包含される。國家はかかる行為をそれによつて表現される宗教の如何によつて制限したり、差別的取扱いをしたりまたは禁止したりすることができないばかりでなく、かかる宗教的行為をすべく、またはなさざることを強制したり、かかる宗教的行為に對して參加、不参加を強要することは第二十條第二項の違反である。宗教的團體を結成する自由とは、

国民が特定の宗教団体を結成すべく、または結成せざるべく命ぜられることなく、また特定の宗教団体に加入、不入を強要されない自由である。ここにいう宗教団体とは共同の信仰をもつ多数人がその宗教に関する共同目的を実現するために機関を定め、種々の団体的行動を行う組織的集団を意味する。

日本国憲法第二十條第一項は「いかなる宗教団体も国から特権を受け又は政治上の権力を行使してはならない」と規定するが、国から特権を受けてはならないとは、宗教団体相互の關係において特定の宗教団体が、また一般行政客體との關係において宗教団体が、国、地方公共団体その他の公的性格を有する団体から如何なる特殊の利益をも受けはならないということである。（日本国憲法第二十條に使用されている國という語はすべて國、地方公共団体及び公的性格を有する諸団体を包含する意に解釈しなければならない）

日本国憲法第八十九條に公金その他の公の財産は、宗教上の組織若しくは団体の使用、便益または維持のため、これを支出したり利用に供してはならないことを規定している。ここにいう宗教上の組織 (religious institution) と宗教上の団体 (religious association) との區別については、これを明確に説明することは困難であつて、むしろ宗教上の団体という表現だけで足りるのではないか、この点についても憲法の條文が日本文としての確でないことを指摘しなければならぬ。

公金その他の公的財産を宗教上の団体に對して支出または使用することについて規制を設けたのは、國または公的団体が宗教との關係を有することを禁止するという建前を財政的に明示したものである。なお宗教団体が地方公共団体が有するような自主立法權、課稅權、警察權などを有せず、いわゆる政治上の権力を行使してはならないことは當然である。

更に日本国憲法によれば国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならないのである。宗教的教育とは宗教的信仰を普及宣伝する目的で行なわれる一切の教育であつて、教育基本法、社会教育法においても制限規定を設けている。いうまでもなくこれらの制限規定は宗教の自由を保障する第二十條の主旨を明確にし宗教に対する一律平等の国家的態度を確立したものであるといふべきであらう。

なお付言するならば、以上は国民が真に宗教信仰及び宗教上の行為として活動することを前提とするのであつて、宗教と稱しつつ、宗教に非らざるものについては、自由は保障されないものであつて、宗教であるか否か、また宗教上の行為及び宗教的活動であるか否かは専ら事実認定の問題であらう。

近頃靖国神社または靖国神社に關連して激しい論議がみられるようになったが、これについて若干私見を述べてみたい。いうまでもなく靖国神社は戦前は國家の直營による別格官幣大社として伊勢神宮と並んで国法上特殊の地位を与えられていたが、戦後は（昭和二十年十二月連合國最高司令官の指令により神社の國教的取扱いが廃止され、現在は宗教法人法第二條の規定により靖国神社も、他の神社、寺院、教会と同じく宗教団体として取扱われている）都知事の認可による宗教法人となり、祭神は幕末の志士から今次戦争に到る事変戦争において國に殉じた三百万柱を越すと称せられる靈位である。筆者のメモによれば昭和三十九年の第二回全國戦没者の追悼式を前年の第一回の追悼式、（日比谷公会堂）と異り会場を変更して靖国神社で執行した。（第三回追悼式からは日本武道館が使用されて今年に及んでいる）もちろん会場の変更については種々の事情のあつたことは、それとして靖国神社において追悼式を舉行したという事実に対して、一般國民の中にも憲法上の疑義を感じた者も少くなかつたようであるし、また革新政党和基督教団体などからも神社に対する國家保護の戦前的復活であるとして、この措置に非難が集中した。憲法上の疑義

とは、いうまでもなく第二十條のいかなる宗教団体も、国から特権を受けてはならない。国及びその機関は、いかなる宗教的活動もしてはならない。という二点の解釈との関係においてであったようである。もちろん政府は第一回追悼式を日比谷公会堂で無宗教という形式で挙行したのであったが、第二回を靖国神社に会場を変更するについては、周到な注意と配慮をしたようであるが、筆者をして言わしめるならば、国民に憲法上の疑義を懐かせ、当該神社を除く各種の宗教団体から反対を受ける必要があるかということ、この会場変更の措置が契機となって靖国神社を説き、これらを一般の宗教団体に属せしめるべきでないという説を発表しているが現在では逆説に対する異説にすぎない。

祀愛が現実となったといえれば過剰の表現になるかも知れないが、昨今世人の耳目を集めている問題の一つに靖国神社國家護持の立法化、すなわち靖国神社法案（仮称）作成の動きと、これに反対しこれを阻止しようとする請願及びその他の反対運動がある。昨年（一九六七年）六月自由民主党の有志議員からなる遺家族議員協議会が靖国神社法案を起草し、国会提出の方針を決定してから特にこれらの問題をめぐって世上賛否両論が激化したようである。また自由民主党の憲法調査会が現在のままの靖国神社に対し国費を支出しても別に憲法第二十條及び第八十九條の違反にはならないという結論を出したことが一層論議を招いたのであった。そもそも靖国神社を國家が護持するということは靖国神社を現在の宗教法人から特殊法人に変更し、同神社が行う各種の行事及び業務に対して、その要する経費の一部または全部に国費を充当するという意味のものであるが、現在宗教法人に属している同神社を軽々に特殊法人に所属替えをすることは、國家の宗教への介入強制であり、國費の支出と共に違憲であることは極めて明瞭である。

かかる実情の下で遺家族議員協議会や自由民主党内閣部会は憲法との関係を考慮しつつ、靖国神社法案を試案として作成したのであった。いうまでもなくこれらの試案は同神社の国家護持を合憲的に法制化しようとするものであったが、たまたま、前述のように憲法調査会が靖国神社の特殊性を強調し、法案に「靖国神社は特定の教養をもち、これを普及宣伝し、信者を教化育成するなどのいわゆる宗教的活動をすることはできない」旨を禁示してさえおけば同神社に対して国費を支出することも憲法上差支えないという見解を明らかにしたのであった。

このような動きに対して、野党からは一斉に反対が起り、宗教団体なканづく基督団体からは衆参両院に対し、同神社国家護持立法化反対の請願がなされることとなった。もちろん同法案の国会提出の見通しについては、全く予見することはできない。

筆者も国民の一人として伊勢神宮、靖国神社など特殊のものについては、他の一般神社と異った感情をもたないこともない。特に靖国神社については、その祭神が国家のためという旗の下で犠牲になった多くの人達であることを思うとき心から悲しみを感じ、その霊を慰める努力をすべきであると考え。そして、戦死者の霊を慰める最良の方法をとるべきであると思う。しかし最良の方法は、とりもなおさず靖国神社の国家護持ではない筈である。

近時政府は期待される人間像から紀元節の復活、明治百年祭、七〇年安保等々思想教育の宣伝活動を活発化し国民に対し思想的方向を統制しつつあるかのように受けとれる現在、靖国神社の国営は憲法に違反するのみならず、国家神道を復活し、戦前式の軍国主義、国家主義並びにその他のいわゆる反動政策を推進する足場をつくることとなることを危惧するものである。もちろん遺族の感情、遺族団体の要望などについても理解できないこともないが、わが国が憲法前文に明示するように戦争を放棄し重ねて戦死者をつくらず、戦争の悲劇を繰り返さずことなく、世界の平和

と繁榮に貢獻する決意のもとに不斷の努力を傾注することが戦争犠牲者の靈に報いる最良の途ではなからうか。

(一九六八、八)

狛座繼承關係

故 江利山 義 顯

一、波木井氏血族關係

五代(台上) ヨリ九代(学上) マデ(五人)

一、師資相統

五代(台上) ヨリ十九代(道上) マデ(十五人)

一、人材中心

廿代(重上) ヨリ廿五代(深上) マデ(六人)

一、檀林能化飯高中心

廿六代(暹上) ヨリ卅代(通上) マデ(五人)

一、人材中心

卅一代(脱上) ヨリ七十二代(健上) マデ(四十二人)

七十三代(薩上) ヨリ七十八代(良上) マデ(六人)

一、人材中心

七十九代(慈上) ヨリ八十三代(謙上) マデ(五人)

太学長、宗務総監

師資相統

二十一人(二九六年)

一人

十四年)

檀林能化

四十二人(二九六年)

一人

四年半)

人材中心

十六人(一二三年

一人

八年弱)

一代二十年

弘安五年ヨリ寛正元年マデ

一七九年

宗祖ヨリ十代(延上)マデ

一代二十七年

寛正二年ヨリ天文十一年マデ

八十二年

朝意伝三代11と13

一代九年

天文十二年ヨリ慶長六年マデ

五十四年

六代14鏡上と17新上

一代四年

慶長七年ヨリ慶長十九年マデ

十三年

重乾遠三師20 21 22世

一代八年

元和元年ヨリ延宝八年マデ

六十六年

八代23世祝上ヨリ30世通上マデ

一代十一年

天和元年ヨリ正徳三年マデ

三十三年

脱省亨31世と33世

一代四年

正徳四年ヨリ明治六年マデ

一六〇年

三十九代34裕上と72世健上マデ御一代四年ト

一代六年

明治七年ヨリ二十四年マデ

十八年

薩鑑修73 74 75

一代七年

明治廿五年ヨリ昭和廿六年マデ

六十年

九代76阜上と84世

### 御歴代出身関係

世寿

在職

四十六

五世日台

35

波木井実長の孫長氏の二男

四世の弟子

六十二

六世日院

8

三男

三世の弟子



八十三	七世	日	寂	28	院上の俗弟か	三世の弟子
未詳	八世	日	億	23		七世の弟子
未詳	九世	日	学	38	億師の俗弟	七世の弟子
六十八	十世	日	延	3		八世の弟子
七十九	十一世	日	朝	40	三島日出の弟子、日出は学師の弟子	九世の孫弟子
未詳	十二世	日	意	20		十一世の弟子
六十七	十三世	日	伝	25		十世の弟子
五十三	十四世	日	鏡	13		十二世の弟子
五十五	十五世	日	叙	21		十三世の弟子
七十六	十六世	日	整	2		十三世の弟子
五十八	十七世	日	新	15	初め十三世の弟子後十四世の弟子	
四十一	十八世	日	賢	8		十七世の弟子
四十一	十九世	日	道	3		十八世の弟子
七十五	二十世	日	重	加歴	光山南泉房の弟子	
七十六	廿一世	日	乾	初2後6	初め若州小浜長源寺日欽の弟子	後ち重師の弟子
七十一	廿二世	日	遠	初5後2		二十世の弟子
四十九	廿三世	日	祝	2		二十二世の弟子

四十八	廿四世 日 要	8	初め日明の弟子 後ち	二十二世の弟子
五十四	廿五世 日 深	5		二十一世の弟子
六十三	廿六世 日 暹	22		二十二世の学門の徒
五十八	廿七世 日 境	12	玉沢日達の弟子	
六十七	廿八世 日 夤	8	初め二十二世の弟子後 中正日護の弟子	
七十三	廿九世 日 莚	6		中正日護の弟子
六十六	三十世 日 通	8	京の本隆寺の弟子 飯高松和田谷の祖	
七十三	三十一世 日 脱	20	飯高中台谷出身祖山晋山の初め、弟子日湛をして院代とす初めてなり	
八十五	三十二世 日 省	7	水戸岸ヨリ祖山へ	
七十六	三十三世 日 亨	10	飯高第二十五代講主	
七十五	三十四世 日 裕	20	飯田能化三十三世の弟子	
五十八	三十五世 日 竟	3	飯高講師後 三十三世の弟子	
七十五	卅六世 日 潮	9	草山日灯の弟子	飯高
六十七	卅七世 日 寛	5	三十六世の弟子	飯高
七十三	卅八世 日 答	60 日	三十一世の弟子	飯高六十一世
八十三	三十九世 日 総	80 日		飯高五十四世
六十四	四十七世 日 輪	4 年		飯高八十六世

七十七	四十一世日	妙	4
八十	四十二世日	辰	5
七十七	四十三世日	見	5
五十九	四十四世日	宝	2
七十九才	四十五世日	応	5
七十四才	四十六世日	透	1
七十四才	四十七世日	豊	7
八十一才	四十八世日	源	8
九十才	四十九世日	地	5
八十一才	五十世日	沽	1
八十三才	五十一世日	全	5
七十五才	五十二世日	盛	3
八十四才	五十三世日	奏	9
八十一才	五十四世日	審	3
九十一才	五十五世日	暹	9
七十二才	五十六世日	晴	2
七十四才	五十七世日	舜	1

飯高六十六世

中台、松和田順次交替晋山卜ナル

飯高松和田九十八世

飯高百十五世

右全百八代

全百十三代

全百二十六代

全百二十四代

全百三十六代

全百五十三代

全百六十六代

全百九十二代

全百八十七代

全二百三代

全二百二十二代

全二百三十四代

全二百三十二代

八十才	五十八世日環	5
七十一才	五十九世日詔	3
八十	六十世日潤	4
七十五	六十一世日心	5
七十二	六十二世日扇	3
七十七	六十三世日闕	3
七十三	六十四世日仲	2
七十七	六十五世日桂	1
七十七	六十六世日薪	8
七十九	六十七世日楹	5
八十三	六十八世日実	3
八十	六十九世日琢	5
八十六	七十世日祥	7
八十一	七十一世日麟	2
八十二	七十二世日健	4
五十九	七十三世日薩	3
六十	七十四世日鑑	11

飯高充洽園

(御代理三年)

飯高充洽園

明治

飯高二百三十八代  
 全 二百四十世  
 全 二百五十五世  
 全 二百五十六世  
 全 二百七十八世  
 全 二百六十二世  
 全 二百八十二世  
 全 二百七十七世  
 全 二百八十九世  
 全 二百九十八世  
 全 二百九十二世  
 全 三百二世  
 全 飯高講師  
 飯高三百二十七世  
 飯高三百二十世

六十九	七十五世日修	6
五十八	七十六世日阜	1
五十一	七十七世日嚴	5
六十四	七十八世日良	12
八十三	七十九世日慈	15
八十七	八十世日調	2
七十六	八十一世日布	7
六十八	八十二世日帰	1
七十九	八十三世日謙	12
八十九	八十四世日円	14

充治園

充治園

玉沢

飯高 大教院

中村 日薩 大学林長 宗務総監

大教院 大学長 宗務総監

宗務総監

大学長 宗務総監

身延山常置会議長、日蓮宗財務部長

林 是 幹

本稿は曾て身延山文庫主任、教学部長、及山務司監、祖廟別当等として在山永かつた師が、生前某日私に示されたもので、先頃書庫より見出したので、山史の一資料として掲げる次第である。

昭和四十年十二月廿四日 遷化

唯慈院日東上人 七十三才

青森県黒石市遠光寺歴

因に現藤井法主は現在九十才であるから、歴代最高令の第五十五代日暹上人（九十一才）に次ぐ御長寿である。

第二十回

日蓮宗教学研究大会紀要

特  
別  
発  
表

共  
同  
テ  
ー  
マ

日  
蓮  
聖  
人  
の  
人  
間  
像

日藝聖人の人間觀

共 同 著 一 冊

耕 眼 齋 奏



# 身延山に於ける日蓮聖人の人間的一面

上 田 本 昌

日蓮聖人の一代六十年間に於ける全生涯の中で、最も落付いた環境に恵まれ、大自然に親しまれつつ、深い宗教的な思索をめぐらしながら、著述にいそしまれ、又門弟及び檀越の教化にと、ひたすら精進して来られ、「聖者」としての風格を、遺憾なく發揮せられたのは、文永十一年の初夏から、弘安五年の秋に至るまでの、身延在山九ヶ年間以外にはないと云えよう。

此の在山九ヶ年間を、従来身延時代と呼んで来ているのであるが、今爰では宗祖の晩年に於ける身延時代九ヶ年間にピントを合せ、宗祖の延山生活に現れた人間的一面を、祖書の上から探ろうとするものである。

古来、一般に宗祖の一代を論ずる時、その生涯を①鎌倉時代（立教開宗より竜日法難に至るまで。）②佐渡時代に（佐渡在島三ヶ年間。）③身延時代（在山九ヶ年間。）とに分類し、或いは佐渡流罪を分岐点として、佐前と佐後とにわかつ方法がとられて来ており、此の間に一線を画して、宗祖の人格の上に、佐前は人間としての法華経行者日蓮を認め、佐後は本化仏使としての靈格的存在者たる日蓮として、これを仰ぐと云う傾向が従来、強く見られているのである。

しかし、こうした大別二分類からすると、身延時代の宗祖は、当に仏使としての靈格者たる日蓮と云うことになりそこには人間的な香りが、全く些かも漂っていないかの如き感を抱かしめるものがあるかのように思えてくるのである。

果して身延に於ける宗祖は、百パーセントの靈格者として、人間を越えた存在であったのであろうか。それはたしかに鎌倉の市井を去って、遙かに人里離れた山中身延での生活は、世間を離れ、世人との交渉を断った聖者の境界をしのばせるものがあるが、その反面門弟・檀越に宛られた書簡の上から受ける感じでは、むしろ逆に極めて人間的な情愛に満ち溢れ、人の子として父母を慕い、師匠をなつかしみ、また弟子・信徒の身の上を案じて流された涙、慈愛のこもった血潮が、宗祖の全身に流れていたことに気付くのである。

立教開宗以来、宗祖はその心奥に深く「如来使」としての覚悟をきざみこまれ、仏の予言せられた如く、三障四魔の迫害と斗い、本化の「遣使還告」として、勇猛精進ひたすら法華経行者の險難をあゆまれて来られたことは、将に人間を越えた存在の如くであり、金剛不壊の如説修行と云い、勸持品の色説と云い、到底人間業とも思えぬ行動であったように考えられて来るのである。即ち、佐前のこうした果敢な力強い足どりの中に、むしろ靈格者としての一面を見ることが出来るのであって、佐前の宗祖を一気に「人間日蓮」として評することは、必ずしも当を得たものとは云えないのではなからうか。

これに対し、佐渡の宗祖は、特に身延時代に於ける在り方を見ると、山谷の大自然と親しみつつ、情愛溢るるまなざしで弟子・信徒の教化に当られ、或時は父母・師匠を慕って、遙か山頂より生地房州を拝し、又或時は庵の庭に立たれて、吹く風に身をまかせ、昇れる月に心をたくされ、人間味豊かな晩年を静閑にすごされた日々を窺うとき、

これを一概に人間性をはるかにこえた本化上行の靈格者としてみなすことは、これ又むずかしい問題であると云えよう。

つまり人間として生を受けた宗祖は、法華経によって人間を越えた本化仏使としての靈格者の立場に立たれ、然かも此の立場に安住されることなく、再び人間の情愛の世界にもどつて来られ、弟子・信徒に囲まれつつ、救済の導師としての生涯を送られたと云うように見ることができると思うのである。

芭蕉の有名な言葉に「心を高く悟りて、俗に帰すべし。」と云うのがあるが、宗祖は靈格者、即ち本化上行としての自覚を体験された後で、もう一度こまやかな人情の世界に立ちもどられた処に、大きな人間救済のための意義があるように思えるのである。但し、爰で云う人情・情愛と云うのは、あくまでも靈格の立場を一度色説体験せられた後に於けるものであるから、仏の大きな慈悲に根ざしたものであり、そこから発する慈愛の情、とても云うべきものであると考えられる。

こうした宗祖の身延時代に於ける靈格的一面の中に現れた人間像を、主として門弟・檀越に与えられた書簡の中から、いくつかを拾って、その一端を観察してみようとするものである。所謂、「現在の大難を思ひつづくるにもなみだ、未来の成仏を思ふて喜ぶにもなみだせきあへず。鳥と虫とは鳴けどもなみだおちらず。日蓮はなかねどもなみだひまなし。此のなみだ世間の事には非ず。但だ偏に法華経の故也。若ししからは甘露のなみだとも云つべし。」と云われ、苦しいにつけ喜びにつけ、常に流された涙は、凡夫の流す涙と、涙そのものは変らぬとしても、涙を流された心奥については、大きなへだたりのあることを知らなければならぬ。即ち宗祖は、「日蓮は刀杖の二字ともにあひぬ。(乃至)日蓮仏果をえむに争かせうばうが恩をすつべきや。何かに況んや法華経の御恩の杖をや。かくの如く思

ひつづけ候へば、感涙をさへがたし。」と、法難につけても「感涙をさえがたき」状態であったのであり、そこには宗教者としての深い悟道に徹しられた聖者の「心を高く悟りて」のちに、再び「俗に帰りて」流される涙とでも云うべきものではなからうか。

## 二、

身延へ入山せられてからの宗祖は、その人間像に於て、一層慈愛の情が深く、涙もろい一面が強く感じられ、時には鎌倉時代に見られたあの勇猛果敢な法華経行者として、獅子奮迅の弘経に挺身されたその同じ人には思えぬ程の温情が感じられるのである。これは三十代から四十代にかけての壮年期と、五十代をこえ六十に近くなった晩年の安定した年令差も勿論考慮されるべきであろうが、何によりも身延と云う環境もその大きな要因の一つとして考えられて来る。しかし最も大事なことは、やはり宗祖の人柄であり、人間味に起因するところが、一番大切なことと云えるのではなからうか。

即ち宗祖は正法を誹謗したり、正しい信仰を否定しようとする者にとつては、此の上ない強敵として恐れられて来たようであるが、反面門下檀越にとつては、又とない慈愛に満ちたいつくしみ溢るる師匠として、一途に敬服の念を抱かしめる存在であつたようである。その慈悲の涙に洗れたようなまなざしで、信仰へのいざないを受けた門下にとつては、これが教化に於ける最も秀れた威力として、その効果を發揮しえたことであろう。宗祖の人間像、即ち人柄の中には、並々ならぬ思いやりの深さ、涙もろさがあり、こうした血と涙の慈愛は、やがて聖者としての「如来使日蓮」にも通ずるものがあると考えられて来るのである。

身延山に於ける宗祖は、門弟の悦びについては門弟と共に悦び、檀越の悲しみにあわれては、檀越と共に涙を流す

と云う、人間味のおふれた心境に住し、宗祖自身の問題としては、昼夜に靈山往詣の法悦にひたっては感激の涙を流し、国難の迫り来たるを憂えては、又涙せきあえずして、涙ひまなき姿であったのである。

例ば、入山間もなくして上野の南条殿に宛られた書簡の一節には、父を失った事の悲しみを慰め「御心のうち、をしはかるこそなみだもとまり候はね。」と遙か身延の人里離れた峰から、門下の不幸をとりあげ、その心中を察し悲しみといったわりの涙を惜しまなかった。「あわれ人はよき子はもつべかりけるものかなと、なみだかきあへずこそ候し。」と云う個人的な涙に対し、「抑も日蓮は日本国をたすけんとふかくおもへども」と述べられている如く、亡国の危機に直面した国土と大衆を救済するために、その全生涯が捧げられて行つたのである。しかるに「用ひられざる上、度々あだを、なさるれば、力をよばず山林にまじはり候ぬ。」と云う、一見消極的な人間として力尽きたるかの如き観をいだしむるような表現も見られ、更に大蒙古国の襲来によって、「皆人の当時の壹岐・対島のやうにならせ給はん事、おもひやり候へば、なみだも、とまらず。」と国土と大衆のための涙もまた汚れたものがあつたのであり、宗祖の「涙ひまなし」と云われたその涙は、個人・大衆・国土の悲しみ・愛い・危機を慮つての涙であつたのである。

又文永十二年の正月に、同じく南条氏へ宛て出された『春之祝御書』には、南条氏の父が嘗て鎌倉にありしとき、宗祖に帰依し法華信仰に精進したことをなつかしみ、「をもひやり候へば、なんだも、とどまらず。」と故人をしのぐのでの涙にくれておられるのである。是の如く宗祖のひまなく流された涙は、主として門弟超越のためであり、又国土と大衆のためであつたのである。自分自身については法悦による「感涙、をさへがたし。」と云う歡喜の涙以外にはなかつたと思えるのである。即ち仏果をうることの隨喜の涙であり、「聖者の涙」とも云うべきものにはかならな

いであらう。

こうした身延山に於ける宗祖は、「三度諫めて容れられずんば、山林に交る」と云う聖人賢哲の風格と、「釈迦如来の御神、我身に入りかわ（ら）せ給けるにや。我身ながらも悦び身にあまる。」<sup>⑩</sup>と云う本化仏使としての自覚を持たれた一面と、更にこうした霊格の中から滲み出た苦樂共に思い合せて涙を流された人間としての一面とが重なり合つて、門弟・檀越にとつては、無上の主であり、厳しさの中に慈しみあふるる師匠であり、血と涙の通つた親として、無二の存在であつたことが推察できるのである。

入滅に先き立つこと約十ヶ月、弘安四年の十二月に記るされた『上野殿母尼御前御返事』によると、米や清酒などの贈物に対する謝礼が述べられ、病身にとつて此の贈物が如何に身に沁むるものであつたかを飾り気なく記している。「此御志ざしは、いかんがせんと、うれしくをもひ候ところに、両眼よりひとつのなみだを、うかべて候。」<sup>⑪</sup>と病にとつてありがたき薬酒の贈られたことに對し涙を浮べての素直な感情の吐露がみられるのであつて、まさに靈格の中の人格的一面とも云うべき「人間日蓮」の一コマが爰にあると云うことが出来よう。

### 三、

次に入山後の宗祖にとつて、常に胸中であつて忘れることのできなかつたものに、父母と師匠をなつかしみ、生れ故郷を恋しく思われた「慕情」がある。これは人間として極く自然のなりゆきであるとも思えるが、天下國家の亡びんとするを愛え、国民大衆の、苦惱に打ちひしがれた状態に對して、涙ひまなき宗祖の人間像とは又異つた一面、即ち聖者とか或いは仏使とか云わるる一面をはなれた、純粹に一人の人間として、父母を慕い生國をなつかしむ心情を持った宗祖の全く個人的な一面と云うことが出来るであらう。

入山の当初、宗祖はたしかに隱遁者のな感慨をもらしておられるが、これは次第にうすれて、身延の山を愛しその自然美にひたつて一乗妙典を受持することの法悦に、無上の俸せを感じておられるに至っている。但し、こうした聖者の生活の中にも、時として折りにふれ、父母を恋しくなつかしまれた一面が、赤裸々に表されているのである。例えば入山の翌年、新尼御前から「あまのり一袋」が送られて来たのに対し、その礼状に身延の地形や氣候を述べ、「彼の商山の四皓が世を脱れ」「竹林の七賢が跡を隠せし山」になぞらえて、その下に海苔から生国のことを次の如く想い起しておられる。

「古郷の事、はるかに思ひわすれて候つるに、今此の、あまのりを見候て、よしなき心、をもひいでて、憂くつらし。片海・市河・小湊の磯のほとりにて昔見しあまのりなり。色形あちわひもかはらず。など我父母かはらせ給ひけん、かたちがへなるうらめしさ、なみだおさへがたし。」<sup>⑩</sup>

此の一文から見ても身延山に於ける宗祖の人間像の一端が、明らかに浮き彫りされて来ると思える。宗祖は常に「我父母」「日蓮の父母」と両親をなつかしく思われ、追慕の情こまやかであったことは、既に山頂から房州を遙拝された事実で徴しても明らかである。又建治二年三月、光日房に宛られた御書によれば、「生国なれば安房の国はこひしかりし」<sup>⑪</sup>とその情の切々たる様子が涙ながらに綴られている。たとえ生国故郷とは云え当時宗祖はたやすく安房の国を訪れることはできなかった。「父母の墓をみる身となりがたし、とおもひつづけしかば、いまさら、とびたつばかり、くやしくて」とある如く、たとえ海山をこえても「父母の墓をもみ、師匠のありやうをも、とひをとげざりけん」と云う心境であったのが、遂に果せなかっただけに、此の生国・父母・師匠への慕情は、極めて大きなものであったであろうことが推察できうる。

宗祖にとって、父母・師匠の恩に報いると云うことは、人倫の最も基本となるべきものとして考えておられたのであるから、此の両親追慕の情も必然厚いものであったことが背けよう。然し、「にしきをきて故郷へは、かへれといふ事は内外のをきて」であつたので、「させる面目もなくして本国へいたりなば、不孝の者にてやあらんずらん。」と不幸の身となることを恐れ、再びにしきを着て帰る時を予想され、その時こそ

「父母の墓をもみよかしと、ふかくをもうゆへに、いまに生国へはいたらねども、さすがこひしくて、吹く風、立つ雲までも、東の方と申せば、庵をいでて身にふれ、庭に立ちてみるなり。」<sup>⑭</sup>

と、若き日の故郷をなつかしみ、人一倍両親を慕われた宗祖の心中が、此の一文の中に雖如として窺えるのである。

親を思い師匠を追慕すると云う感情は、入山の二年後に旧師道善房の死去にあい、一層その師を思うの情が高まつて行つた。即ち『報恩鈔』を著して深く追悼の意を表しておられるが、それによると仏教徒たる者はすべからく「父母・師匠・国恩」を忘れるべきでなく、常に報恩の念を持って、「棄恩入無為眞実報恩者」の眞の意味に於ける報恩の大道を示し、そのためには仏一代の肝心にして、末法応時の大法たる法華を受持することに始るとするのである。

つまり宗祖の報恩思想は、法華の実践を通した上での報恩であり、倫理であつたのである。人倫の基本を報恩に求められたところに、宗祖の人格に於ける一面を知ることが出来るが、更にそれをして、大恩報謝の道は、法華の色説体験を通すことによつて可能となるのであると論じた処に、宗祖の報恩觀に於ける最も大きな特色があつたと云えよう。

兎角、宗祖については、一般に佐前の獅子奮迅の動的一面のみをとらえて、他宗を折伏するあまり、熱烈な狂僧の如くに考え、極めて倫理性の乏しい斗士の一人として論ずる向きもあるが、これは宗祖の佐後、特に身延山に於ける



生活、中でも代表著作の一つとして数え挙げられる『報恩抄』を、全く理解しえない者の言であって、遺憾ながら宗祖を正しく理解しえないと云わざるをえない。『報恩抄』を中心として、在山九年間に認められた祖書の中には、上野殿に与えられた一連の御書に見られる如く、親子関係に於ける血縁・きずなを説き、又阿仏房夫妻宛、四条氏に宛られた書簡、池上兄弟に出された御書、等にそれぞれ見られる如く、夫婦関係を取扱い、夫と妻の在り方に於ける最も望ましい人間像を論じ、更に前記の『報恩抄』に見られる如き、師弟関係のうるわしい在り方。或いは四条氏とその主家たる江馬氏との関係を取挙げた主従の問題、更には領主波木井氏との師檀の關係に至るまで、あらゆる人間關係にわたり、深い愛情と理解、大きな報恩觀と追慕の情、いつくしみ溢るる涙、そしてどのような苦痛にみちた者も、悲哀に閉された者をも、すべてを暖く迎える偉大な抱擁力とを兼備した人格者としての宗祖が、そこに展開しているのを見ることができるのであって、それは同時に仏の大慈大悲につながるものであると云えよう。

#### 四、

以上、宗祖の身延在山中に於ける生活のうちから、特に人間的な一面にピントをあてて考察を試みて来たのであるが、前述せる如く一般には宗祖の純粹な宗教的觀念の高さと、世俗を離れた山中での生活が、世をのがれた隱者の如き感じを抱かしめ、所謂人間味にとほしい英雄・聖者としての性格を意味し、更に佐後の内省自覚から発した本化仏使としての「靈格日蓮」と云う教学的な面から生れた超人間的な性格の持主として見られ、何かしら近より難いものを持った聖人君子であるかの如くに誤解され易い面を有して来たように考えられるのである。こゝうした傾向を破って、身延に於ける宗祖の一面には、人間として極めて自然な血と涙の通った反面を有し、その血と涙はわれわれの凡情にもつながりを持ったものとして考えられて来るのである。

池上宗仲兄弟が信仰上の問題から、父親と不仲になり、遂に勘当され、宗祖の指示に従って再びその仲をとりもどした時も、或いは四条金吾がやはり信仰上の一件から主人江馬氏の反感をかって所領没収され、宗祖の陳状によって再び主従の仲をとりもどした時にも、宗祖は常に弟子檀越と共に泣き、弟子檀越と共に事に当り、そして共に喜びを分かちあっておられるのである。<sup>⑬</sup>

宗祖在山中の対人関係は、佐前のそれとは又変った一面を持っておられた。それは即ち佐前の活動期にあっては、極めて対外的であり、念仏者を初めとして、専ら他宗徒に向つての布教であつた。宗祖自身が「三類の強敵」と述べておられる如く、常に「敵」に向つて法を説かれたのに対し、身延にあっては主として弟子檀越の謂は「味方」に對して法を説かれ、教育されるに至つてゐるため、自ずと内省的温和な対人関係を結ぶようになって行つたとも考えられる。<sup>⑭</sup>

インドの靈鷲山を、本朝此の身延の嶺に移したとさえ云われた如く、此の山の自然と共に自適な九年間を、晩年内省的にすごされたその宗祖の姿を祖書の上から推察した時、佐前の何物にも屈せず法華経弘通のため不惜身命の活動をとげ、豪傑的超人的な一面を強く表に出された宗祖よりも、はるかに人間的なものを身延の宗祖の中に感ぜずにはおられないのである。<sup>⑮</sup>

こうした身延時代の弟子檀徒と俱に在つた宗祖のしみじみとした人間像を探ることによつて、これを二十世紀後半の現代に生きるわれ／＼の日常信仰生活に於ける人間像の上に、多少なりとも反映し資するところがあるとしたならば、その意義は決して少なくないものがあると考えられるのである。

〔註〕

① 昭和定本日蓮聖人遺文

七二八頁

② 同

一、六三六頁

③ 同

八三六頁

④ 同

八一九頁

⑤ 同

八三六頁

⑥ 同

八三六頁

⑦ 同

八三六頁

⑧ 同

八五九頁

⑨ 同

一、六三六頁

⑩ 同

一、〇五四頁

⑪ 同

一、八九七頁

⑫ 同

八六五頁

⑬ 同

一、一五二頁

⑭ 同

一、一五五頁

⑮ 上に向つては仏と俱に、下に向つては衆生と俱にあつた生涯である、と云うことができよう。

⑯ 古来、宗祖を評して、行動力と実践力は抜群であつたと云われているが、これにもう一つ、内省思考力もまた秀れていたことを等閑にふすべきではないと思う。更に、こうした実践行動と内省思考の力は、法華經の信から發し、大きな「人間愛」となつて燃え続けたのである。

⑰ 即ち、本仏の体内に生き、本仏の本願の中に在つて、その本願を達成するために一生を送つた人としての宗祖、所謂、実践宗教者としての人間像がそこにあると云うことが出来えよう。

# 日蓮聖人はなぜ理解し難いか

勝 呂 信 静

(一)

諸家の日蓮論をとおしての聖人の人間像というのが与えられた課題であるが、こゝで「理解」とは、学問的方法によって理解することであって、信仰によって理解することではない。「理解し難い」とは、聖人に対しては、その全体像あるいは部分につき、評価・意義づけの仕方が、人によって著しく異なるという事実があるらしいことである。(この実例を提示する余裕はないが、聖人を最高の思想家・最低の思想家とするもの、その国家主義を肯定するもの、否定するもの、天台・念仏に対してその主流に立つとするもの、傍流であるとするもの、旧仏教的・新仏教的等々あい反する評価がなされているようである)

結論を先にいえば、理解し難い理由は、聖人が自己に対して与えられたものとして受けとめられている既成の仏教文化(具体的には比叡山天台宗、ならびに真言密教の教学信仰)と、これに対する聖人の自己主張・主体的立場との間に、現象的には、断層があり、矛盾・撞著があるごとくにみなされるからであるまいかと思う。

まず既成仏教に対する方面から見ると、鎌倉新仏教諸派は叡山天台宗から派生したといわれるが、この場合、少くとも教義の面においては、聖人の方が念仏・禪宗などよりはるかに多く、旧仏教の天台宗に密着しているといえるよ

うである。法然・親鸞・道元等が、旧仏教より純粹に念仏・禪の部分だけを切りとって独立させたのに比べ、聖人は表面的には最後まで天台宗（純正天台宗）の立場を持っていた。純粹法華經主義と標榜せられるにかかわらず、「法華真言」と自称され、その教学に真言・念仏の要素を保存していることが學者に指摘されている。法華經教学についても、天台教義に依存するものであって、それを著しく改変・發展させたようなものとは認め難い。ふつう五綱・五重相對・四種三段等が聖人の教義といわれるが、それは、末法の聖人の時点においては、本門法華經（題目が唯一の選ばれるべき教え）であることを示すことを主眼としたもので、その法華經教学の内容については、ほとんど全面的に天台教学に依っているとさえいえる。このように聖人は、鎌倉新仏教の位置にありながら、教学の面においては、旧仏教の遺産を―そのままではないにしてもこの中の特定の一部分を選択して發展させるということではなく―ほゞ全体にわたる諸部分から継承していると認められる。

ところがこれに反して、継承した教義の意義づけについて見ると、聖人は形式的には既成教義を忠実に継承したように見えながら、その教義形式の内容に含まれている意味を把握することにおいては、そこに聖人独自の意味が存することを至る所で強調していられる。恐らく歴史上聖人ほど自己意識の強い人はないであろう。すなわち、この法門はたゞ日蓮一人のみ知れり、この經文をただ日蓮一人のみ説めり、日蓮は日本第一の法華經の行者なり、日蓮はじめてただ一人南無妙法蓮華經と唱う、日蓮が已証の法門、日蓮弘通の法門、日蓮が秘藏の法門、日蓮が本意の法門、等々と言われ、いわゆる本化別頭であることをくり返し強調されている。

このように既成教義を形式的に継承することにおいては、保守的、没個性的でありながら、この教義形式の内面にある意味を聖人の主体において把握することにおいては、あくまでも革新的、個性的であるという極立った対立に人

は迷わされるのであると思う。外形的には既成教義の延長上にあるように見えながら、実質的にはそれと断絶しているところに聖人の位置があるということが、その実体を見究め難くしている理由であるまいか。

このことを鎌倉時代の他の祖師たちと比較して見るに、親鸞は法然の弟子たることを自認しているが、その教学の表現においては、師説を土台としつつそれ以上のものをつけ加えている。すなわち法然より親鸞への発展系列が見られ、その系列の上に親鸞の独自性を位置づけることができる。道元は独創的思想家であったが、師の如浄の教えをうけて弘めるものであることを自認していた。如浄の思想を實際に知り得るかどうかは別として、この思想系列の上回道元の位置は定められる。ところが日蓮聖人は自己の思想系統上の習学の師というものを一向に明らかにしていない。もとより道普房はこのばあい問題外である。たゞ遠く天台・伝教をうけつぐことを強調されるのみである。この事實は極めて特徴的なことであって、いわば聖人は思想系譜の上においてはひとり孤立されているのであって、「日蓮は何れの宗の元祖にもあらず、末葉にもあらず」(妙密上人御消息)といわれるのは、その通りであると思われる。

ここで大きな問題は天台・伝教大師との関係である。両師、とくに天台大師を厚く思慕されたことは、教主釈尊を信仰の対象とされるのと同じく、聖人の真情を吐露されたものであるが、同時にこれは聖人の天台法華宗の正統性を証明する教権とみなされるのであって、この意味では教相上の系譜を示すと見られる。しかし慈覚・智証・恵心等の言を教証として承認・引用されながら、これら諸師を排斥されていることから判断すれば、聖人は天台・伝教大師に対しても単なる教条主義者にとどまるものでなかったと考えねばならない。この問題は複雑であるが、天台は止観、聖人は妙法五字の立場というように、法華経の主體的把握において両者は表現を異にするのであるが、その天台も妙法五字を内観されながら外に弘められなかったということ、両者は法華経の精神に帰一する点においては同一思想

において存在する。しかし同一思想であってもそれが聖人において主体化された意味においては、外相承に対する内相承に示されるごとく、天台・伝教を越えて聖人は釈尊に直結されるのであり、「天台伝教等所弘の法より一重立ち入りたる」法門（定遺六三五頁）、「天台伝教等の御時は理なり、今は事なり、……彼は迹門の一念三千、此は本門の一念三千なり、天地はるかに殊なりことなり」（定遺一五二二頁）、というように、天台伝教より優位に立たれることを承認されている。要するに、法華経の教相そのものは超時代的に普遍的であるが、正・像よりは末法を正とし、末法の中には日蓮を正となす（法華取要抄）というのが、聖人のうけとめ方であった。

(11)

以上のごとく、既成教義に対する保守的、没個性的態度と、その内面的意義の把握についての革新的、個性的態度との二面性は、両者の関係がしばしば矛盾とうけとられるゆえに、聖人研究の方法においても、その理解の仕方においても、かなりの混乱をひき起しているように見える。一般に聖人の位置づけについては、天台伝教への復帰者（浅井要麟教授）、台密教義の通俗化（一般史学者）、念仏信仰の亜流（家永三郎教授）等、見方の反する諸説があるがそれらは外面的な教義形式の継承の側面を部分的に取り上げた点ではいずれも真実ではあるが、聖人思想の本質とは無関係というべきである。何となれば、聖人の独自性は、教義の形式面にあるのではなく、その内容の意味の把握にあるからである。しからばそれをいかにして知るかということとは、純粋な意味では聖人の内証に属するのであるから、教義形式からはうかがい得ないとせねばならない。しかし内証といっても、それを表現されていないということではなく、たゞ聖人は、他の仏教者のように、自己の表現領域を限定して行くというような方法では表現されていないのであると思う。つまり聖人の自己表現は、天台・真言・念仏・禪・律など既成仏教に対する聖人の主体的態度、

その対決の姿勢の中にあらわされているのであって、折伏はその尤なるものである、ゆえに聖人を理解するには、聖人に与えられたものとしての当時の思想環境を今日に再現し、それに反応・対決する聖人一生の行動をとおして、その体験内容を追体験しなければならぬ。この手続きが十分にとられ難い処に、聖人研究の難しさがあると思われる。

一般日本仏教史学においては、実証的研究により、聖人をめぐる歴史的条件が次第に明らかにされつつあるが、これは丁度さきに述べた聖人がうけとめられている既成の仏教文化と重り合う関係にあるわけである。家永博士は、聖人の法華教学の中に、念仏・真言等の教義要素またはそれに類似した表現形式が存在することを実証したが、これは当然に念仏・真言破折という聖人の主体的立場と断絶・矛盾する。この事実の解釈につき、家永氏は、とくに念仏を中心にして、鎌倉仏教は念仏信仰を主流とするもので、日蓮の宗教はその影響下に成立したものと論じた（中世仏教思想史研究）。戸頃重基博士は、これを解釈して、日蓮は日本宗教に固有な折衷主義の典型的表現であると論じた。（日蓮と鎌倉仏教）。しかし実証によって提示された史実は、そのものとしては「素材」にすぎないのであって、これにどのような「意味」を見出すかということとは別である。素材に対する意義づけは、少くとも日蓮研究であるかぎりには、聖人の主体的立場に即してなされねばならぬが、両氏ともこれを無視した所において意義づけをなしているのは、上述のごとき聖人の二面性を「自己矛盾」とうけとつたため、そこに含まれている意味を抹殺したからであろう（この問題に対する私見はかつて述べたからここでは省略する。）また鎌倉仏教・日本宗教と一般に称することも実は学問上の作業仮説的概念であって、その実体的意味はそれ自身問わるべきものである。しかれば、かかる仮説的概念から日蓮の宗教を規定することは適当でなく、むしろ日蓮の宗教を問うことは、かかる仮説の実体的意義を問うことと同じであると考えねばならない。



つぎに宗学の概念より見るに、上述の聖人における二面性は、まさしく教相主義と観心主義に当ると考えられる。ここで本尊論について考えてみると、最近においては釈尊本尊論とマングラ本尊論とが対立していると評せられるが久遠実成の釈尊の概念は、天台以来主張せられて来たことであって、既成教義であり、教相的概念である。聖人は主師親三徳の教主釈尊に対し熱烈な信仰の情を表明されているが、この信仰は伝統にしたがったもので、既成教義としての釈尊の概念と矛盾したものでなく、本門の釈尊、寿命品の釈尊という教相的表現は、久成釈尊が教相的概念であることを証明している。この教相に対する聖人独自の意義づけはマングラ本尊にあらわされている。何となれば、マングラには必らず、「仏滅後二千二百二十余年一閻浮提の内未曾有の大曼荼羅也」とあるように、末法の聖人の時点においてはじめてあらわされた本尊であることを示している。この点より、マングラが聖人における観心の本尊であることは明らかであり、観心という点からは教相と対立するが、教相の内容的意味は観心においてあらわされている。したがって本門本尊は、教相的には久成釈尊であるが、そのことの聖人独自の意義はマングラにおいて表明されていると見なければならぬ。

また唱題行は、聖人以前からすで行なわれていたことは今日の史学が明らかにしているが、これに反し聖人は御自分がはじめて題目を唱えたものであることを自認されている。これも史実と聖人の主体的立場（自己意識）との間に断絶・矛盾があるように見える一例であるが、当体義抄において聖人は、南岳・天台・伝教大師等の先徳が唱題を行なったという事例を引用されているから、教義形式としての題目は聖人以前において確定し、それを唱文することがあったということ、聖人は認めていられたと見なくてはならない。もっともこの三師の例は、教権として引用されたのであって史実ではなかったということも考えられるが、それにしても題目が既成教義の一環として聖人以前か

ら叡山で唱えられていた事実が、三師の權威をかりて、ここに反映しているのであると、解することができる。すると日蓮がはじめて題目を唱えたといわれるのは、形式は以前と同じでも、聖人独自の意味においてはじめて唱えられたという意味に解される。諸法実相鈔に「地涌の菩薩のさきがけ日蓮一人なり。……地涌の菩薩の出現にあらずんば唱へ難き題目なり」という。地涌の菩薩は聖人自身を象徴したものであるから、聖人独自の意味での題目は、聖人ではなくては唱え難い、という意味に解される。

(三)

聖人の独自性は当然「観心」において表明されると認められるが、しかしそれは中古天台のように、教相を無視した観心ではない。教相の奥にある本質的意義を把握する観心であって、教相を客体、観心を主体とすれば、主体と客体が相互に規定しあいつつ、主体が客体の本質に迫っていること観心である。いわゆる文底秘沈であるが、かかる観心主義を確立されたことは聖人の特色であろう。

そこで、当然問題となるのは、聖人に与えられたものとしての教相、すなわち法華経に対し、聖人はどのような独自の解釈をされたか。そしてそれは聖人の独断でなく法華経の本質に即したものでなくてはならぬが、これはどういう意味でいわれるのか、ということである。紙数がつきたので私見を簡単に述べると、(1)法華経を爾前(諸宗)無得道の思想と解釈したのは聖人独自の説であり、(2)法華経の特説とされる二乗作仏は人開会であるゆえ、諸宗無得道と即応する。(2)について再説すると、一乗には法開会(教法の統一)と人開会(教団の統一)とがあるが、仏教思想史上の一乗の学説を類型化すると、人開会を拒否して法開会を立場とするもの(唯識法相宗)と、法開会に加えて人開会を主とするもの(法華経)とに对照されると思われる。聖人の法華経観は、法開会の方面においては、その法華経

教団の中に念仏・真言等の教義が包摂されているのは当然であるが、人開会の方面においては、他教団の独立的存在性を承認しないものであるから、必然的に諸宗無得道の説となると解しえよう。聖人の折伏は、諸宗無得道の思想と内面的に密接な関連があるというべきで、佐前の御書に二乗作仏を重じられているのはこのことを証すべく、法華經の人開会を忠実に実践の上にあらわされたものと解されるのであるまいか。その諸宗破折を見るに、学説の破折よりも人師に対する破折を主体としている（例えば佐後の台密破折の開始は慈覚・智証両師の破折をもってそのしるしとする）ことは、人開会を表明するものといえよう。むしろ聖人は人開会の実をあらわさんのために意識的に人師を攻撃されたのであらうとさへ想像されるのである。

以上、聖人の人間像において、他の仏教家に比べ、もっとも特徴的なことは他宗折伏の行動であり、しかもこの折伏の評価と意義づけについては見解がまちまちでもっとも理解し難いものになっているが、今はこれが単なる布教手段に止るものでなく、聖人の法華經解釈の本質と連絡するものであろうことをいささか推定し、聖人の思想と実践における統一的理解を志してみたのである。この人開会（教団統一）の点からすれば、一天四海皆歸妙法は他教団の独立的存在性を否定するものと解せざるを得ず、立正安国論等におけるように、政治機構を対象にして法を弘められたのも、教団統一を目的としての行動であると理解されるのである。

# 法華人間像

芹 沢 寛 哉

一

従来日蓮上人の人間像についての研究は大きく分けて二つの型がある。

伝統的宗学に於ては本尊論の諸問題に関連して、日蓮上人をいかに位置すべきかについて多くの見解があった。しかしそれらはすべて教学体系の中での宗祖を論ずるものであって、人間としての日蓮上人を考察するものではなかった。一般の傾向としては、伝記を通して見られた日蓮聖人であり、これまた日蓮上人その人についてのものではなかった。伝記も、「御一代記」と云われたように、神聖化又は神秘化される傾向が強く宗祖は超人間的な「有り難い」存在であった。これは勿論所謂信仰の立場からなされたものであろうが、これには日本に一般的に見られるような教祖を絶対化する宗教的土壌の故であることもあった。この傾向が、宗学の面へも反映して、宗祖の人間性に対する学問的研究を行うことは、一種のタブーを成していたように思われる。信仰者の側からのこのような状況は、日蓮宗徒以外の側からは正反對的の評価を生むことを免れなかった。信者と不信者によって成された相反する評価が日蓮上人の正しい人間像を理解することを永い間妨げていたと思われる。

宗祖を神聖化したもの、中、宗祖を本仏の位置にまで引き上げてしまったものは論外としても、超人的な奇蹟を行

ずるもの又は不可思議な予言者として、御一代は、その予め定められた超自然的な計画の中で必然的に出現せられたと説くものから、所謂国家主義的見地から愛国者日蓮と云った宗祖像をもつものまで幾多の変型があるけれども、絶対化することによって却って歴史的人間の世界から断絶してしまう結果になったものである。

之に對して、近来、神聖化の要素を一切除き去って、人間日蓮としての人間像を求めようとする動きが生じてきた。従来、信仰者の立場からは宗祖を人間の地平に引き下してその長短を論ずるなどは不遜の企てであつて御からるべきものであつたが、宗祖を人間として扱ふ限り、その長所や短所は勿論、我々凡俗と同様な欲望、悩み、更に弱さや過誤をもつものとして、心理学的な性格分析や綜合によって明らかにしようとし、また、時代思想と社会的条件の中で影響され、それに働きかけようとした諸行為との関連の中で客観的な人間像を捕えようとするものである。このような研究が注目されるようになったのは極めて最近のことであり、それは、宗内の人々によってではなく科学的な立場に立つ文化史家や思想史家の手によってであつた。人間としての日蓮の研究が今日において大きな意義をもち、意識して取り上げられるようになったのは、単に宗教的倫理的典型人としての人間像が求められたのではなく、現代の歴史的境位において、歴史的意識の然らしむるものと考えられる。

周知のように現代の歴史的境位は、「組織の中の人間」という言葉で表現されるように、圧倒的な組織化によって人間が平均化され、劃一化されて、遂には無力化されることを否応なく認めなければならないことの中にある。生産手段が機械化、自動化した結果、機械が主で人間がその補助者になつたことばかりでなく、政治、法律、経済の面に於てもまた文化、思想の面に於ても機構がすべての人間をその中に組入れて生活の様式から、各人の意見や考え方まで、平均化され画一化されてくる。これは人間の危機であるとの自覚からこの社会の流れを人間の主体性の自

覺によって変えなければならぬ、又変えることができるという人々が多く生れていることも事実である。このふたつの傾向は時には対立する陣營を形成することもあるが、また、知的感情として、同一人の中に共存するものでもある。これはもと／＼困難な矛盾を含む対立であつて、觀念的な仕方では理解しただけで解決する問題ではない。即ち歴史的现实の存在としての人間が実践を通して現代及未来の歴史を形成して行くことによつて解決されねばならない問題だからである。科学技術の發展による社会の機構化への流れ、しかもそれを律する社会法則を認めながらもその中で人間が主体的な立場で歴史を作る、又は歴史に参与する仕方はどうしたらよいか、の問題は、その重要さを充分指摘されながらも、自覚された立場として歴史形成の場へ登場しているとは云われぬ所に、現代の歴史的境位と混迷がある。尤もそれを意図し主張している勢力や運動が数多く現われて居り夫々自己の優位を主張している。例へば生存主義—これは無数といつてよいほどに分けることができるが、実践的活動の力とはなっていない—マルクス主義、その外社会改良の諸流派、などあるが、何れもそれに内包する一面性の故に本来の人間を実現し、主体的な歴史形成をすることに於ては問題を残すものである。

現代の日本において、特異の現象は新宗教の勃興と隆盛であろう。中にも日蓮上人と法華経に發するものが、顯著である。最初の中は毀譽褒貶甚だしく、例えば創価学会に対しては既成教団の側からの激しい反撃が為された。それにも拘らず、一つの社会勢力として定着しようとしているし、現代における歴史的意義を擔うものとして認めざるを得なくなつてゐるのも事実である。一般に歴史の出来事は、無数の事実の中から歴史家のもつ価値の観点に關係して撰択され、取り上げられることによつて、歴史となるものである。その際基準となる価値とは、過去に於ては政治的武力の力であつたが、現代史學に於ては、主として社会経済的な諸力であり、創価学会は、現代社会を形成する力

の一つとして歴史の出来事であると考えられる。歴史評価の基準として価値は過去のそれではなく、未来を見通すという理解を以て現代を乗り越えようとする能力にかゝわるものであり、それを現代における歴史的意识と呼ぶならば、この能力は未来への理解が進むにつれて高まって来るのである。歴史とはこの見地から過去の出来事を撰択するものであるから、現代の社会的力として新宗教が認められてくるならば、それと関連して過去の歴史の出来事の意味も当然見直されて来なければならないであろう。

また、新宗教の教学的批判はこの稿では割愛せざるを得ないが、創価学会はじめ多くの日蓮系諸新宗教ほど矛盾を内包したものはないだろう。一見したところ偏狹と寛容、自由と統制、合理と不合理、閉鎖性と開放性が奇妙に同居しながら強固な組織の下に統一されている。創価学会の出現が或人には未来の光明であろうが、より多くの人々にとっては大きな不安をもたらせていることは疑いない。

このような現代において、歴史意識が健在である限り、かゝる新宗教を生ぜしめたキイポイントである日蓮上人そのもの、再検討が歴史意識の観点から成されるのは、当然であるし、又なされなければならない意義をもっていると言えよう。この意味で戸頃重基博士の業績は評価されてよいし、更にこの種の研究は進められなければならない。

創価学会を始めとする新宗教や、戸頃氏等の新しい研究に対して、伝統的宗学の枠の中で批判し、又は黙殺することは容易であるが、法華経の信仰が、歴史的形威力として現実であるためには、単なる批判を越えた実践への転回が為さるべきであろう。

科学的見地—これは客観的立場という意味で社会思想的立場を含む—による日蓮上人研究から云われることは、日蓮上人の人間の性格が、非常に矛盾していることであろう。また時代思想や社会的条件によっていかに影響された

か、また社会國家に対して働きかけたか、働きかけることによって社会及自己においていかなる変化があったか、更にそのような行為関連の中で上人の人間像がいかに形成されていったか等においても上人の事蹟は矛盾を包蔵していることが明らかになったと云わなければならない。

以上従来の日蓮上人の人間像研究についての二つの傾向であるが、これを両極として両者を加味した立場が多く可能であることは云う迄もない。

## 二

日蓮上人の研究特にその人間像についての研究資料として最要なものは勿論御遺文である。御遺文は多量に現存するのみならず、日本人の場合珍らしく「自己を語って」いるものが多いからである。御遺文の取扱い方法も前記の二つの立場によって、正反対となる。

一つは日蓮上人の一生と思想及その推移が既に絶対的な意図によって予定され、或いは上人によって自覚されておるとするもの、恰度天台が一代伝教を五時八教に配当したように、最初に一貫した悟りがあり、それを説述し実現する次第が五時の順序であり方法が八教であると説いたのに準じて、御遺文を爾前今経、乃至は序正流通に配当して説明しようとするものである。御遺文の資料批判が進むに従いこのような極端な御遺文解釈は、現在は用いられていないとは云え、神聖化の立場に立つ限り依らざるを得ない方法である。

これに対して、客観的歴史の立場からは上人の思想は發展変化したものであるとして、その發展段階を、厳密な資料批判によって裏づけながら明らかにしようとするものである。

このようにして得られた日蓮上人の人間像は人間的性格としては極端な矛盾を含むもの即ち非常に強さと弱さ、緻



密さと粗放大膽、自負と謙虚な反省、偏狭と寛容等相反する性格が同居していることに気付かざるを得ない。これを合理的な論理の観点から一貫して基礎づけることは困難である。

従って日蓮上人の人間像を求める立場は右の二つの立場の一方に依ったのでは不充分だと云わなければならない。といって、両者はもと／＼論理的には矛盾するものであるから折衷することは却って誤りを大きくするだけである。そこで両者を否定的に超えながら而も両者を包む立場は「信」の立場でなければならぬ。しかし通例「信仰」という言葉は、合理的科学の立場からは除外されている、というのは信仰の名の下に非合理を合理化し、不完全を絶対化するのみならず、一切の批判研究を終息せしむるために使用せられることがあるからである。日蓮上人の「信」はこのような盲目的な信ではなく、依法不依人であり形式的信仰乃至は感情的執着の別名である信仰をたえず反省し是正するものであると共に、過去を知り未崩を知る予言者の性格というよりは鋭い歴史意識に支えられ、事行によって実証せらるるものである。かゝる信によって一見矛盾としか思われぬ性格が統一されると共に、凡夫が成仏するという最も矛盾した教が単なる教説に終らないことを示すものである。

### 三

日蓮上人の人間像の問題は結局上人の「信」とは如何の問題に帰するのであるが、紙数の関係で、以下梗概を記すに止める。

日蓮上人の信仰は法華に帰一するということに外ならないが、その信仰はそれに至るまでの緻密な研究と、事行によって絶えず裏づけられていた。法華経を原典批判の対象たる歴史的な文書としてではなく生ける妙法として受容しており、経文を他の立場や資料から解釈する方法に依らず、経文を経文によって説明する如説修行の立場で貫かれて

いた。従つて法華經に於て求むべき人間像は多くの仏菩薩や弟子達が登場している中で、眞の仏弟子は、本化の弟子である上行菩薩でなければならなかつた。上行菩薩は付屬を通して末法の歴史的世界に出現すべきものであるから、また末法の現実界を通してのみ求められるものである。上行菩薩を通して日蓮が、日蓮を通して末法一切衆生へと展開すべきであるが故に法華經は、單なる教説でなく、歴史的世界の現実のための生ける教であるというのが日蓮上人の信仰であつた。

しかし現存の法華經の文中には上行菩薩の出現と付屬は説かれているが、その人間像については全く説かれていない。然らば上行菩薩の屬性と事行はいかなる所に求むべきか。この問題については日蓮上人の解釈が鍵を示していると思われる。即ち釈尊と上行（九界惣在としての）は本因本果の關係であり、付屬を通して滅後末法に有縁なのは修行する仏—上行でなければならぬ。従つて上行の人間像は釈尊の人間像と相表裏するものといふことにならう。しかもその人間像は靜的に諸屬性を統一して得られるものでなく修行（事行）に於て動的主体的に把握されるものでなければならぬ。その修行とは不輕菩薩に見られるように、自行即化他、化他即自行の折伏行であつて、それは法華經に対する信の立場によつて始めて証せられるものである。従つて、その型態はその人の性格、その時の歴史社会の状況に応じ表現形式を異にするものであると共に、特定の歴史社会に於ては強い個性をもつて現れるものである。日蓮上人に見られる強い個性は、このような信を通してのみ理解されるものであらう。かゝる人間像は、日蓮の人間像というよりも「法華人間像」と呼ぶにふさわしいと思ふ。

信による日蓮上人の人間像理解が、一面的に固定化され、神聖化されるならば、絶対化された神聖日蓮像となり、強い批判を受けなければならぬことは前述の通りである。法華經の信とは、「人」<sup>ひと</sup>に対するそれではなく、本因本

果惣在の法—妙法に帰するものでなければならぬ、そしてこれが日蓮上人の信の根本的な立場であることは云う迄もない。この様な信に媒介されることによって、一見矛盾すると見られる上人の諸特性も矛盾でなく、統一的人間像なり得るのである。

末法一般における法華人間（上行）は定型をもたないが故に何時如何なる場所にも出現する可能性をもつと共に、一般の凡夫たるわれ／＼も亦、それたり得る可能性が開かれているといえよう。しかし現実の歴史的世界は相待の世界であり、本因果不二絶対は、而二相待の形に於て始めて現実である。絶待から相待へ、相待から絶待への移行は、即自的でなく、否定的超越と限定である。即ち現実を否定的に超えながらたえず現実へ還帰する不断の行によって、なければならぬ。鎌倉時代の日蓮上人の個性が余りに強烈であり典型的な法華人間像を示しているからといって、時の経過するに伴って神聖化し固定化して人格崇拜の中心とするときは却って、誤を生むことになるだろうし、また日蓮上人の特性や事行を部分的に抽象化して強調するときとは往々にして盲目的熱狂や反社会的偏狭を招くことになるだろう。

法華人間への可能性が何人に対しても開かれていることは日蓮上人によって実証されているが故に、夫々の時代社会の状況の異りはあっても、否、異りがあるが故にこそ何人も、信による事行を通してそれを体得しうると云えるであろう。その様相は、現実を否定超越しながら同時により強く、現実の歴史と人間を肯定しその形成に参加するといふ形で示されるのである。

妙蓮寺日眼著

## 五人所破抄見聞の価値

——二箇相承の成立に關し——

宮 崎 英 修

富士門流の所伝では、興師は宗祖の嫡弟として本因妙抄百六箇相承の両巻血脉、身延相承・池上相承といわれる二箇相承の付属を受け、弘安五年十月、宗祖入滅の時より正応元年（改元弘安十一年）（一二八八）十二月、身延離山に至る六年間、身延の惣貫首として居住されていたといふ。

これについては既に知悉のことであるが、第一に歴史的事実の上から、第二に付属された相承の文献批判より見て根本的に成立の典拠を失っている。

まず歴史的事実については日蓮教団全史上（P五二、P五八、P六七）に詳細に論及しておいたからこれに譲る。

次に本因妙抄、百六箇相承については大石寺の故堀日亨師はこの両巻血脉の一々の条目につき、二本線、一本線の傍線と、線をひかぬ分の三つに区別し、二本線は疑義あり、一本線には支障のない加筆分、線を引かぬ所は支障のない箇所と区別されているが、これは本書が偽作であることを認めたことに外ならない。しかもなお本書の正当性を強調しようとして創価学会編の新編日蓮大聖人御書全集には不都合なところ、即ち二本線の傍線箇所は削除し、一本線の箇所も傍線をとって従来普通の形態に直してしまった。①こうして原本と異なるものに造りかえたが、この措置は後人を迷わさしめぬためであるといふ。ともあれ、これによって両巻血脉は自から、文献的価値を喪失したものといえよう。

二箇相承は宗祖滅後百四五十年ごろの成立であるが、これについて大石寺流ではこの書は日興が宗祖より付属されたもので正本の存したことは要法寺日辰が原本の通りに臨写したものの存していることで証明でき、身延派では祖滅百四五十年ごろの成立というけれども、祖滅約百年の康暦

二年（一三八〇）妙蓮寺日眼の書である五人所破抄見聞に二箇相承の文が見えるから妄論である。②そしてこの相承の正本は天正十年（一五八二）二月六日、重須本門寺の靈宝が武田氏及び西山本門寺の衆徒に盗奪われて紛失したものであるといつて反論している。

さて、正本の存した唯一の証拠となる日辰の臨写は日辰の極書と共に江戸期に版行され現在では稀覯本であるが七八年前、創価学会刊行の聖教グラフに写真で大々的に紹介され、堀師もその詳伝（P一五三）に原寸、形態を紹介されたものである。然るに、この正本臨写の版という池上相承を委細に見ると「日興為身。遠山久遠寺別当」とある。身。延。山は「シンエンザン」と発音するからこれを同様の発音「身遠山」としてしまった。身延は「ミノブ」と読んで「シンエン」という読み方は宗祖には全くない。この事情を知らぬ後代の偽作者が普通の山号の如くに読みならわしていたため「延」を「遠」と書きしるしたものであろう。大石寺でいう正本とはかかるものである。

次に妙蓮寺日眼の著書に二箇相承が載せられているとい

うが、これは日眼の名に仮托した偽書で、論証の依拠にならぬものである。これについては後に詳論する。

第三に二箇相承の正本は天正十年に紛失してしまったというが、これより二十八年後の慶長十六年十二月十五日、家康に真筆を御覽に供した事実がある。

今晩富士本門寺校割、二箇相承 日蓮 後藤少三郎備御覽、其詞云、釈尊五十年弘法、日蓮阿闍梨、日興附屬之云々、是以按之、日蓮爾前之教不捨事分明、後來至末派、暗二本源而僅以四十年未頓真実之一語、爾前之教、可棄損之、是非祖師立本意者也、於御前有沙汰

これは後藤庄三郎光次が慶長十六年より二十年にわたって駿府の出来事を記した駿府記の記事である。紛失したはずの二箇相承、聖人直筆というものがまた出てきている。このようにして偽筆、謀筆を察生させているさまは、その熾烈な妄執を覚えさせかえって凄惨でさえある。

さて、本論の五人所破抄見聞の真偽についてのべよう。

本書は日蓮宗宗学全書興尊集、富士宗学要集等に載せられ

ているが、本書の著者日眼は南条時光の子と伝え、下条妙蓮寺三世となつて住し至徳元年（一三八四）二月二十二日入寂という。世寿は不詳、著書はこの見聞のみである。

この見聞には冒頭の題号の下に「釈日眼述」とあり、奥書に

伝写本云康暦二庚申年六月四日書畢。本化末弟日眼判

（宗全二P五三五）（富宗要四P二六）

と記している。一般にこのような年記の書き方は直ちに時代的通格の批判対照になる。このように年号、年数、干支、年月日という書方は戦国時代の末ごろから稀に見られ始め、江戸期に入つて間もなく一般的になるものであつて鎌倉時代、室町時代の通格は

康暦二年庚申六月四日

と記し決して

康暦二庚申年六月四日

とは書かない。この年記記載については、この見聞の本書「五人所破抄」についても、これを日順の著とする従来の所説を否定し、日代の著とすべきを論じた拙稿「興門初期

の分裂と方便品読不誦論—五人所破抄の著者について—」（大崎学報一二二号）を参照されたい。

次に「日興奏ニ公家、訴ニ武家云」の文を註する条下に総ジテ公家伝奏ト云テ当御代ハ勸修寺殿、広橋殿下ト伝奏衆ヲイフナリ（宗全二P五一八富宗要四P二二）

と記している。伝奏（テンソウ）とは親王家、摂家、及び武家、寺社等の奏請を伝奏することを司どる公卿の役で、古事類苑の指摘によれば安徳天皇の時、院の伝奏があつたといひ、天皇の為の伝奏は建武中興の時始めて制せられたといふ。建武年間記の伝奏詰番によれば、

一番 二、三、十二、十三、廿二、廿三日菊亭前右大臣兼季 万里小路一位宣房（大納言） 三条中納言右京大夫洞院左衛門督実世（権中納言） 大式経顕（勸修寺・参議） 二番 四、五、十四、十五、廿四、廿五日久我刑部卿

（前右大臣・長通） 堀川大納言（具親） 侍従中納言大

藏卿（三条公明） 四条中納言修理大夫隆資 右大弁宰相

清忠（坊門） 三番 七、八、十七、十八、廿七、廿八日

洞院右大臣公賢 葉室前権大納言按察使長隆 前民部卿

別当光経（九条） 中御門前中納言冬定 左大弁宰相実治（三条）

四番 十、十一、廿、廿一、廿九、卅日 吉田前内大臣

民部卿定房 三条前大納言宮内卿（実忠） 文章博士

（前中納言平維繼） 中御門前宰相経宣 日野宰相資明

（群書類従 十七雑部）

等二十名の公卿が任ぜられている。ただし、南北対立するに至り消滅した。

さて足利幕府のころになると武家伝奏、寺社伝奏が設けられ、また即位、改元、凶事等には臨時に伝奏がおかれ、ところで、武家伝奏は正長元年（一四二八）にはじめて設けられている。

正長元二、十一 裏松養資（日野、権中納言）

同 同 万里小路時房（権大納言）

同 同 勸修寺経興（経成、権中納言）

この三人の在任期間は明らかでないが、この年より八年後の永享八年（一四三六）広橋権中納言兼卿が武家伝奏に任ぜられたが、十月十七日、將軍養教は兼卿の伝奏を免じて

参議左中将中山定親に代え、兼卿の所領を没収して定親及び権中納言正親町三条実雅に分ち与えている。<sup>③</sup>爾来、定親は文安五年（一四四八）三月まで伝奏を勤めたが、その間嘉吉三年（一四四三）十一月二十二日、前内大臣万里小路時房が再任され、正親町三条実雅も共に任ぜられている。但し、この二人の在任期間は不明であるが、一兩年の任期でもあったが、その後は中山定親のみが出ている。文安五年、定親がやめてのち、武家伝奏はおかれなかったようであるが、文安五年より二十年後、応仁元年（一四六七）前権中納言広橋綱光が伝奏に任ぜられ、三年後の文明二年（一四七〇）前権中納言勸修寺教秀が加えられ、文明九年まで綱光、教秀の二人で勤めている。文明九年二月当時権大納言綱光が没したのでその子参議兼頭が任ぜられたが、わずか三年にして文明十一年に没したので、日野政資が代って任につき、勸修寺教秀、日野政資の二人が爾来約二十年間、明応四年（一四九五）政資、同五年教秀の没年までつとめている。<sup>④</sup>

但し、この記事の中納言日野政資は公卿補任によれば二

十七才の没で、文明十一年は十一才、伝奏になるには年も官位も備わっていないから誤記であろう。今、この糺明はにおいて、この二人の代わりには翌五年高倉永康、同年教秀の子権中納言政顕が伝奏となったが、その後は参議北畠晴具が享祿元年（一五二八）に任せられ広橋家と共に勤めたこともあるが、永正のころからは大体、広橋、勸修寺両家がつとめることが多くなっている。

さて、五人所破抄見聞には、前述の如く「総ジテ公家ノ伝奏ト云テ当御代ハ勸修寺殿、広橋ナド伝奏衆ヲイフ也」とある。武家伝奏が設けられたのは正長元年（一四二八）で所破抄見聞が著わされたと伝える康暦二年（一三八〇）より四十八年ものちのことであり、而もそれは日野（号裏松）、万里小路、勸修寺の三家で、これは短期間であったようである。勸修寺、広橋二家が任せられるのはこの時より四十二年も後、文明二年（一四七〇）以降で、それも九年間その後は二家が共に任せられるのは、まだまだ後のことである。

所破抄見聞の記事によれば、勸修寺、広橋の両伝奏はあ

たかも世間一般周知の役柄のように記されている。このよ  
うな表現をするのは室町末期の永正年間（一五〇〇ころ）  
以降のことでこうした伝奏衆が百四、五十年前に存するは  
ずはない。当然、本書は勸修寺、広橋両伝奏の存在が周知  
のこととなった時代の産物といわねばならぬ。そしてもし  
かりに、所破抄見聞が勸修寺、広橋両家が始めてつとめた  
時代、文明初年に著わされたとしても、康暦二年より九十  
年ものちの事でなければならぬ。

以上、年記の讖語、伝奏の設置時期及び人名の点から考  
えると、本書を妙蓮寺日眼の著とすることはできない。日  
眼の著と称せられるものは本書のみで他には残っていない  
が、恐らく後人が日眼の出自が南条氏という大石寺にとっ  
て名門であるところから著者不詳の本書をこの人に仮托し  
たか、或は他に日眼なる人があってこの人の著書が同名の  
妙蓮寺日眼にふりかえられたものであろうか。そして本書  
は如何に早くとも文明二年以降でなければ作られないもの  
である。

従って、日蓮正宗の人々が本書に「日蓮聖人之御付属弘



安五年九月十二日、同十月十三日ノ御入滅ノ時ノ御判形分明也」と宗祖滅後九十九年の康暦二年に著わされた所破抄見聞に明示されている以上、「二箇相承は身延派では宗祖滅後百四十年頃の成立」という妄論は成立しないこと明白である。②という反論は全然価値を有しないものであること、これまた明白である。

註① 富士宗学要集(相伝部)P一、P九、P二五日蓮正宗新編日蓮大聖人御書全集 P八五四の両本を比較対照せよ、堀日亨富士日興上人詳伝 P五二二  
 ② 創価学会編 創価学会批判の妄説を破す P四七 堀日亨富士日興上人詳伝 P一五六  
 なお二箇相承の最古の写本は、本是院日叶(京都住本寺僧)のち左京阿闍梨日教といひ、大石寺日有に帰した人の著に出るもので、大石寺に帰伏する以前の著「百五十箇条」第十一條にあり。(4)現行本即ち宗学全書第二卷三三頁、富士宗学要集、新編日蓮大聖人御書全集に載せられたものと、少し文言に異同あるもの。

(向長享二年(一四八八)六月十日著「類聚翰輪集」と、翌延徳元年十一月四日時の大石寺主日鏡の命によって著した「六人立義抄私記」(上)には現行本と反対、即ち同書弘安五年九月十三日の相承は現行本十月十三日の池上相承であり、同書の十月十三日の相承は現行本九月 日(日付は書いてない)相承の身延相承である。  
 このように大石寺でやかましくいう二箇相承には二種類、文句

の出入の相違するのをあげると三種或は四種類にもなる。  
 ③ 史料総覧 永享八年十一月十七日  
 看聞御記、公卿補任  
 ④ 日本史大年表  
 読史備要  
 読史総覧

The Human Image of "the Existence of Enlightenment who made his appearance from the Essential Earth"  
 — ITS STIPULATIONS —

地涌の人間像(その規定性)

——法華の人間頭——

大 嶋 忠 雄

「人間、この不可解なるもの」という懷疑は人間によってのみたれるものである。人間が自らを反問するということは、人間の意識の段階において(人間精神発達史)特殊なものである。すなわち「ある一定の段階にある意識」

のみがこの反問をもつのである。人間は道具をつくる生物である。人間は政治的存在である、という人間認識は人間という生物の創造性 $\parallel$ 自然に対する能動性やその社会性についての認識である。

「人間は万物の霊長」という思想はヨーロッパおよびアジアに見出される。人間が自らの本質を反省するということはインドの仏陀時代を含め、古典的啓蒙時代、近代啓蒙時代以後、本格化してくる。キリスト教は人間は神の似像物であるとみる。被造物であり、眞の主体性はない。唯物論の立場からいえば、人間は物質的自然の産物であってそれ自身に主体性はない。仏教では何とみるか。小乗、大乘で見解は異なる。有部的な立場では物質的世界と人間を含む生物は、容器と中味の関係である。それは「器世間」と「衆生世間」といわれる。これは物心二元論の立場である。しかし両者は全く密着した関係をもっている。一方があつて一方がないことはない。ともに無限の存在である。唯識系統は物質的世界は精神活動によって生産されるものとする。これは唯心論的である。しかしこの場合にも現実

の自然界と人間界とは一方があつて他方がないという見解はとられない。ただ、有部的な立場とちがつて自然も人間も実体のないものである。もちろん、実体はないといつても無ではない。

これ以上の認識では二元論や唯心論をはなれて、存在と無との相互関係が考えられる。この二つの極限概念が統一されたときに、自然と人間の関係が同時に考えられ、自然の中における人間の立場についての問いが決定される。自然と人間とを統一的な立場で流動性あり（空）固定性（假有）あり、と説くのがいわゆる眞実、妙有の説であり、中道の説となる。このような中道的実在は大自然であり、生物とくに人間は有情すなわち能動的存在として存在する。ホモ・サピエンスとして極まる人間をピークとする生物の能動性は中道的実在の自己反省であり、自己経験である。大自然は四次元連続体であるが今日の物理学的世界観でも四次元連続体が同時に超時空的実在であることを証明することはできないでいる。般若部系統の諸経は主として部分的諸法が相即の空であることを、法華は見宝塔

品から涌出品、寿量品において全体世間の相即の有をときその世界は最高の衆生としての自覚体の理念（妙覚）と相即している。原理的世界（理体）とその自己反省の機能（智慧）とは統一されている。このような智は相対的大自然（常住の世間、宛然三千の世界）の特殊状態としての人類社会（衆生世間）において、人間の生命存在自身の形成条件と同じようにその具体的条件（意識の因縁||発展の歴史）にしたがって顕現する。その具体的条件はつねに四次元世界の中にある。それが三世益物である。理念としての最高の智慧が久成の仏である。（経験的な四次元世界を前提とするとき座点久遠といい、超経験的な超四次元世界の立場で論ずれば無始久遠という。）理念としての妙覚に對し現実の智慧を始覚、向上、菩薩の智慧とする。

一般に大乘諸經典は妙覚の仏と法師功德品にいう清淨（理想に連る）の智慧の身としての菩薩、覺有情とを必要に応じて無限大に表現した。これを迹仏、迹化の菩薩とする。法華経は三变土田し認識の対象を具体的な、一つの究局の世界に揚げその意味で、一つの場の理論を構成せしめ

た。そして理念としての妙覚の仏は意識、認識能力即ち智慧の原型として、さらにいかえれば、あらゆる智慧の可能体、本仏として一つの場に内在している。これは觀普賢経では「常寂光と名く」る「住所」における「毘盧遮那・遍一切処」と表現している。現実の智慧は可能体すなわち理念としての智慧の現実体となる。諸仏の世界は始祖釈迦牟尼を媒介として一仏世界となり、あらゆる菩薩は一仏の弟子となる。これが法華の人開顯である。それは一般に生命的存在のもつ意味の証明である。涌出品、六万恒河沙の地涌は虚構ではなく現実の自覚的人間の象徴である。この地涌の性格規定は「常に頭陀の事を行じて静かなるところを志樂し、大衆の憒鬧を捨て、所説多きを樂わず、——志念力堅固にして常に愍めて智慧を求め、種々の妙法を説きて其の心畏るゝ所無しとある。この開會が終了すると同時に法華経以外の經典に記される菩薩を含め、安樂行品、神力品の菩薩を中心とし勸持品、不輕品その他あらゆる菩薩の性格、行業（アクション）はことごとく地涌の菩薩の性格規定となる。菩薩は智慧の可能体である一切衆生、凡夫

に對し、彼らが依憑し信仰するにたる理想的な智慧の現  
実、具体的な所有者であり、信の授与者である。

この意味で、福音宗教と等しい性格をもつ「天降り信仰論」と  
しての従來の「信」の教学史は変革されなければならない。当  
然にも如來は理念ではなく、その現実体としての智者（菩薩Ⅱ  
妙覺の媒体）であることはどんな古典的教学の祖述者にも否認  
はできない。

法華經が開示するところは、人間は自覺するものである  
ということ、師は弟子を教えるものであるということ、弟  
子とは自然と人生の本質を認識しようとするすべての人間  
であり、社会的存在として生活する人間をいう。したがっ  
て師とはかゝる人間のあらゆるヴァラエティを示しながら  
より理想に近い智慧をもつもの、即ち菩提薩埵である。こ  
れは眞の意味の仏教的人間像であるともいえる。（眞宗的  
既成教学における「妙好人」（優婆塞）とはその積極性に  
おいてちがう。）

社会的存在として生活する人間は快適な生存を求めなが  
ら多くの苦痛から離脱できない。その存在を失うこと即ち  
死の不安と苦惱、生における不安と苦惱にさいなまれる人

間を救うものが先覺者としての菩薩であり、その行為規定  
はこれに應じて二つの面をもつ。死に面して経験される全  
体としての生命存在としての人間自身の本質に関する懷疑  
と不安はその本質を明らかにすることによってなくならな  
いが軽減される。ここに行・解の必要と、指導者による指  
導の必要とが現われる。かくして尽くることなき多数人口  
を形成する鈍根劣機、幼稚に對する以僧代惡が必要とな  
る。信への道がより深く、新しい形態（デザイン）をもつ  
て現実の妙覺たる菩薩によって開拓されなければならない  
ゆえんである。これは菩薩の宗教の立場からの行為規定で  
ある。

生、生存に伴う不安は広汎であるが、その基本的な問題  
は、社会的生産力と社会組織によって決定される生活―家  
族生活を中心とする―別言すれば経済生活である。これは  
菩薩の行為に無関係な領域であろうか。それならば彼等は  
人間の苦惱の広大な部分について無関係である。過去にお  
いて菩薩は社会的経済生活にかゝわることから逃避する方  
法（出家學道）と欲望の抑制という方法（八聖道）を教え

た。また人間の熾烈な欲望が自然の災害よりも人間の経済生活に与える影響が強くなかったときには、善政が人間の苦惱を軽減すると教えた。ときには人間の社会道德的精神が自然の災害すら含む社会的不安を軽減すると誇張されることはあった。まして仏教は、自然と人間の本質を教え、人間の社会的生存が人間の意識によって支配されることを教え（唯心法界の意味）、菩薩が「世間に行」じ、社会生活を規定する経済と政治その他社会文化の領域にも行為の半経を及ぼすことを勧奨、付囑されていることを忘れてはならない。これは社会人として意味づけられた菩薩の俗諦世間の立場からの行為規定である。

しかも、地涌即ち自他の自覚をすすめようとする現実の人間存在は有限であり「毎ねに自ら剋責」（譬喩品）してさえ、その知、情、意全般の渾然とした完成能力には限界がある。現実の仏、現実の菩薩はかかる現実の人間の他には絶対に存在しない。それは恩愛の社会における憂悲苦惱を自ら経験しその中に向土不退の精神をもって努力し健闘する人間である。これは**自然的**地涌の**前提的**、**主体的**規

定である。別言すれば地涌的アクションの条件である。

日蓮聖人を、歴史的な立場から、地涌の菩薩の本質的規定、行為規定、主体規定に即応する個人として評価することは少しも敬意を失ったことではない。聖人は「日本第一の智者となし給へ」（清澄寺大衆中他）と誓願し「いかなる賢人・聖人も治めがたき」「末代濁世の心の貪欲・愚悲・愚痴のかしこき」（智慧書）「幼稚」「病者」に同塵して「予が如き者」（観心本尊鈔）「小智」（本尊問答鈔）としつつ、つねに「智人」「智者」の立場を失われなかった。そしてその立場に立つが故に「観門の難信・難解」（本尊鈔）を克服し「本質（法性）認識」の「險径」（無量義経）を踏破し、折伏、摂受の現、行に耐え、またそれゆえに、「諫曉再三に及べば留難重疊せり」（四条書の一）という社会的実践があり、さらにその「門家」（信徒ではない）の懈怠を許さず、「夜は眠りを断ち昼は暇を止めて」（富木書）の「行・学」を勧告された。これらのことは「地涌の菩薩のさきがけ」（実相鈔）として讃嘆すべきものである。しかも聖人に「魚鳥を混丸して赤白二滯とせ

り、其中に識神をやどす」(佐渡御書)「日蓮はわるき者にて候へども、さるにては日蓮はわるくてもわるかるべし、わるかるべし」(西山書)「一度にをもひ切つてうえしなんとあんじ切つて候つるに」(上野書)「結局は一人になって日本国に流浪すべきみにて候」(富木書)という「人間的」な反省、感懐があることは現実の地涌として遇然ではないのである。

×

現代は「地涌」の道が踏み消され、仏法衰滅に委ねられた時代であることは、ほぼ、治定である。

アジア、アフリカ協会(事務所全上)代表理事。別にアフリカ学会、日本民族学会、立正大学仏教学会、日本哲学会、各会員

## 根本仏教の縁起観について

中 野 裕 道

一

仏教の用語は、禪定によって逮得された般若智から生れて来たもので、仏陀と同じような内観の境地に立つて始めて理解されるものである。教理の解説が学問的立場から為されるときに、往々にしてその意義が謬り伝えられることがあるのはそのためである。われわれは今、大乘仏教の浩瀚なる体系に傾倒するよりもさきに、まず仏陀出世の本懐ともいべき縁起の理について、根本仏教の中にその正しい意義を探り当てなければならぬ。

釈尊が正覚を得られたのは、内観によって十二因縁の理を証得したからだといわれるが、仏教学者は内観という言葉を使いながら、その意義を深く心に留めて考察してないようである。仏教は内道とも称する如く、坐禪入定の修行によって心の内側を探求するものであり、内観の立場を

離れて仏教用語の正しい意義を捕捉することは困難である。インド五明の一つで内明といわれる修法も、内観の道の意味したであろうことは明白である。仏教では外的環境の問題は当初から捉えられていないのであり、もしこの問題が採り挙げられていたとしたら、仏教の教理は最高の哲学として完成していたかも知れない。と同時に宗教としての生命を涸渇せしめ、解脱する者は跡を絶つたであろう。

仏陀は形而上学的追及を避けて、悟りの足しにならぬ問題は意中から悉く除去し、堅実に内観の道を固守したのであった。仏教を理解するには、まずこの内観の立場を己のものとして取得しなければならぬのである。

さて十二因縁の思想に哲学的な新しい解釈を加えた最初の人は、マクス・ワレザードといわれているが、明治の末期に松本文三郎氏もその解釈に刺激されて、十二支縁起は原因結果の関係を述べたものではなく、論理的関係を表わしたものに過ぎないと力説して、縁起の思想から特に時間の観念を除去しようと努力した跡が見える。この新解釈は守井伯寿氏に引継がれて学界に普及したが、この説明の仕

方は縁起論を内観の立場で見ているものではなく、机の上で哲学的にのみ割り切ろうとしたものであり、仏教の術語を実践的に受け取る立場として相応しいものではない。東洋的思维に疎い一外国人の模索が哲学的であったのは致し方がないとしても、仏教独自の内観的立場を喪失してまで同調するのは、仏教者として不見識の譏りは免れまい。縁起の解説が仏教の軌道を外れて、今日も猶殆んどそのまゝであるのは遺憾の至りである。

かくて近頃の仏教学者は、縁起の法則を客観の世界に見ているが、寔に大きな解釈上の失態であるといわなければならない。仏教は内観の道なるが故に内道と称するのであり、もし自然界を採り挙げて論及しているものとすれば、これは真理を外側に追い求める態度であるから、明らかに外道といわれるべきものである。縁起とは、縁に依って起るという意義を、内観の立場で素直に認めればよいのである。時間的観念を締め出して、縁に依って起つ、と言ひ換えて見ても、哲学的解釈としては面白いかも知れないが思索上の遊戯でしかなく、悟りが開ける筈もないのである。

縁起に関する筆者の見解を述べるためには、「無常偈」の偈文を選んで解説するのが最も分り易いと思うので、今は斯かる便宜に従って根本仏教の縁起觀を略説することにした。

## 二

### 諸行無常 是生滅法 生滅タ已 寂滅為樂

まず従來の解釈では、諸行を自然現象に取っているが、根本的な間違である。この場合の「行」は原語がサンスカラ（造作の義）であり、行為と作用の意義を含めて「為作」と訳することもあるように、無明・行・識の場合にしても、色・受・想・行・識の場合にしても、同様に精神現象であることに着目しなければならない。原語の語義を知らぬ筈もない専門学者が、内觀の立場から逸脱して外道の立場へ転落しているのは不可解である。

わが國のいろは歌は、この偈文を日本訳したものだといわれ、作者を弘法大師に擬しているが、三地の菩薩とまでいわれた密教の大師・空海が作ったという伝説に疑問があることは、今日の哲学者と同様の謬りを冒して、仏教の正

統思想を全く表現し得ていないからである。

無常であるのは、客觀界に存在する自然物ではなくして、心の中に生滅する雑念や妄想の如き精神的存在物であった。もしこれを外界の客觀的存在物と見做すときには、偈文の後半との繋りが断たれて、寂滅とは一体何を意味するのか、不明瞭になる。仏教でいう寂滅は、精神現象としてキリスト教の転回にも相当する言葉であるから、偈文も首尾一貫して内觀の世界を叙述したものと見なくてはならない道理である。

因みに、諸行は精神現象であるが、存在という方面からいえば、諸法という語に置き換えてもよく、術語として誤訳するときは、概念上の区別はあろうけれども、体験という立場から見れば同一事態に他ならない。実践的には意義内容が全く同じと見なければならぬものだ。華嚴經実説品の「是の如き諸法一切皆是れ思惟の造作なり」という義もこの意味に解せられよう。大乘唯識の心外無法に依らなくても、諸行も諸法も精神界のものだという基礎知識は心得て置くべきである。



精神現象というのは意識の流れで、次から次へと生じたり滅したりするものだからこそ、遷滅無常の法といわれるのである。かく見た場合に、諸行無常・是生滅法の意義が正しく把握出来るのである。そして次の生滅々已は、このように生じたり滅したりすることが無くなることを意味するのであり、その境地が雑念・妄想の停止した寂滅に他ならない。「普男子よ、無生法は来なく去なし、無生法即ち仏なればなり」と般若経法尚品は言っている。この境地で始めて涅槃の樂が得られることを、この偈文は述べているのである。

通途の解釈は、偈の前半が自然現象、後半が精神現象であり、二者が木に竹を繋いだ如くで、一貫した意義の表現とならない。これでは半偈のために身を投げたという雪山童子の意中が図り知れないことになる。但し、パーリ語の原文によって見ると、訳文の上に聊か問題点がないでもない。

「諸行は実に無常であり、生と滅との法あるものであり、生じては滅するのである。かれら〔諸行〕の寂滅

は樂である」

漢訳と比較対照して見ると、第三句に少し相違がある。漢訳の方が縁起の思想を着実に表現し得ていることを知る。何となれば、生じたものが滅するのが寂滅なのではなく、生じたり滅したりすることの無くなるのが寂滅だからである。精神統一をして坐禪入定の体験がある人ならばこの辺の真理は自明の筈である。

### 三

仏教では、心の外側にある事象が心の中に取り入れられるから、始めて問題になるのである。これを「受」とか「取」とか「集」とかいうのであるが、実践的には皆同じ意義のものである。已れより離れて無関係にある存在は、そのまゝでは問題とならない。「法」というのも、心の中に思い泛べられた限りのものをいうので、「一切法」という場合も同断であり、無関係の一切を含む意味のものではない。「法界」というのもその人の心の中の世界であり、一心法界という言葉が最も端的にその意義を尽している。一心の成仏が法界の成仏だといわれるのも、この意味に他

ならない。仏教は、一人が成仏すれば万人が成仏するなどと、無茶な観念論を展開したものではないのである。法を心の外に見て来た従来の解釈には相当の誤解があったようだ。

「有為法」にしても「作られたるもの」という義であるが、山川草木など自然界の事象を有為法に見立てた旧来の説明が如何に間違つたものであるかは、最早繰り返して述べるまでもない。自然現象は人間が作ったものではないから、有為法とはいえないのである。仏教は創造神を認めないので、造化の神が作ったともいえないであろう。人間が作り上げた有為法なるものは、心の中に去来するあれや、これやの雑念妄想の類である。遷滅無常という有為法の実態は、すべてこれ精神現象に他ならぬのであった。「一切の有為法を行と名づく」という『仏性論』や「虚妄分別を有為と名づけ、二取の空なるの性を無為と名づく」という『弁中辺論』の言葉を深く味読すべきであり、また「一切の法は皆心より起り、妄念より生ずるを以てなり」という『大乘起信論』も、叙上の論証によき示唆を与えるものと

して参考になると思う。

尚、縁起について最後に補説して置きたいことは、凡夫の精神生活は全く「依他性」のものだということである。依他性とは縁起の謂であるが、他に依存して成り立つ精神生活は、環境に押し流されて主体性を滅却した俗物の生活態度である。「受の滅による無相の心三昧」と『長部阿含経』にあるように、受容すべきものと然らざるものとを弁別して、精神衛生の基盤を心中に確立するのは、無上正覚といわれる般若智に如くはない。

されば、縁起の世界とは凡夫的境界のことであり、仏の境地は縁起の世界を超えたところにあるのである。依他性の精神生活を脱却して「己れこそ己れの主である」境地を獲得し、「自らを灯明とし自らを依処として住する」ことが出来れば倅せなる哉である。縁起を超出したときに真如が逮得されるが、悟っても迷っても仏教学者のいう自然界の相依相関の關係はなくなるものではない。忠実に内觀の行を修するならば、縁起の理は体験によって釈然とするに相違ないのである。(四三・一・一一)

## 仁王護国般若經疏の研究

若 杉 見 龍

見を述べ、大方の御批判を仰ぎたいと思う。

五世紀後半シナにおいて成立したと考えられている仁王般若経には古い注釈として、天台、嘉祥、円測、良賁の四師による現存の注釈と欠本ではあるが、真諦による注釈などがある。

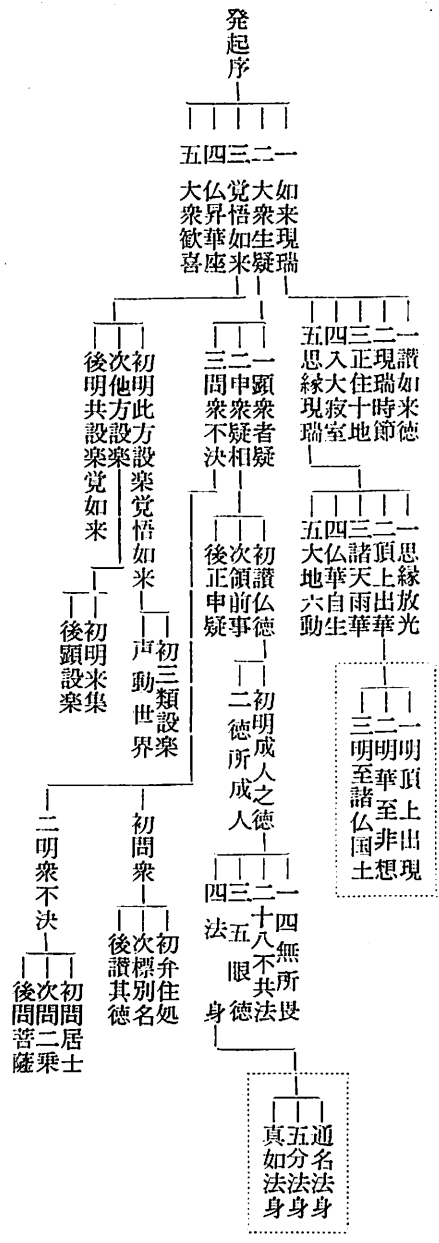
これら現存諸疏のうち、天台の仁王護国般若経疏（以下天台疏と略称する）については近時大いに研究が進められ、龍谷大学の佐藤哲英教授はそのすぐれた成果を発表せられておられる。同教授によれば、天台疏は天台大師入滅以後、嘉祥の仁王般若経疏（以下嘉祥疏と略称する）の影響下に成立したことが明かになった。（「天台大師の研究」五一七頁以下）

本稿では又別の観点から天台疏の成立を眺めてみたいと思う。即ち唐の円測の仁王経疏（以下円測疏と略称する）と天台疏を比較対照して、天台疏の成立について一、二卑

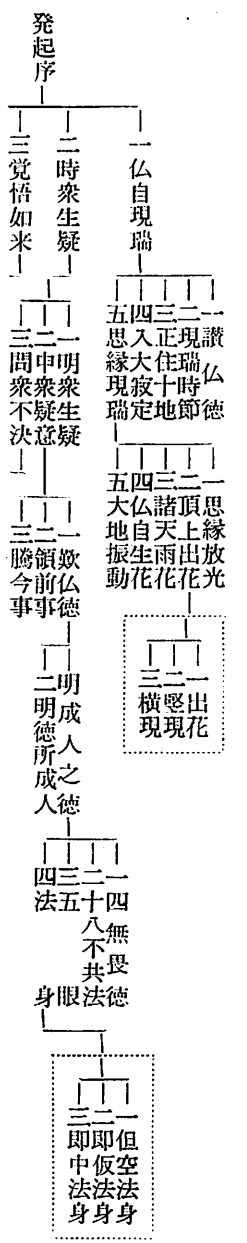
一、天台疏と円測疏を対照するに当って、先ず最初に科段を比較してみたい。又天台疏は嘉祥疏の影響下に あることが明かであるから、因みに嘉祥疏の科段を掲げる。しかし三疏の科段をすべて掲げることは与えられた紙数に制限があつて不可能であるから、比較的容易に対照できる発起序の部分のみ左に掲げ、他の部分を類推して頂く手がかりとしたい。

左の三疏を比較して直ちに気がつくことは天台疏と円測疏の科段の著しい類似である。勿論文字に多少の相違はあるとしても、表現している内容はほぼ同一であることは直ちに理解できるであろう。たゞ僅かに相違する箇所としては点線で囲んだ頂上出華段と法身段の二対の箇所であるが、頂上出華段においても、天台疏の内容と円測疏の内容とが文字の相違にも拘らず、ほぼ一致するであろうことは説明するまでもないと思われる。又法身段においては法身を

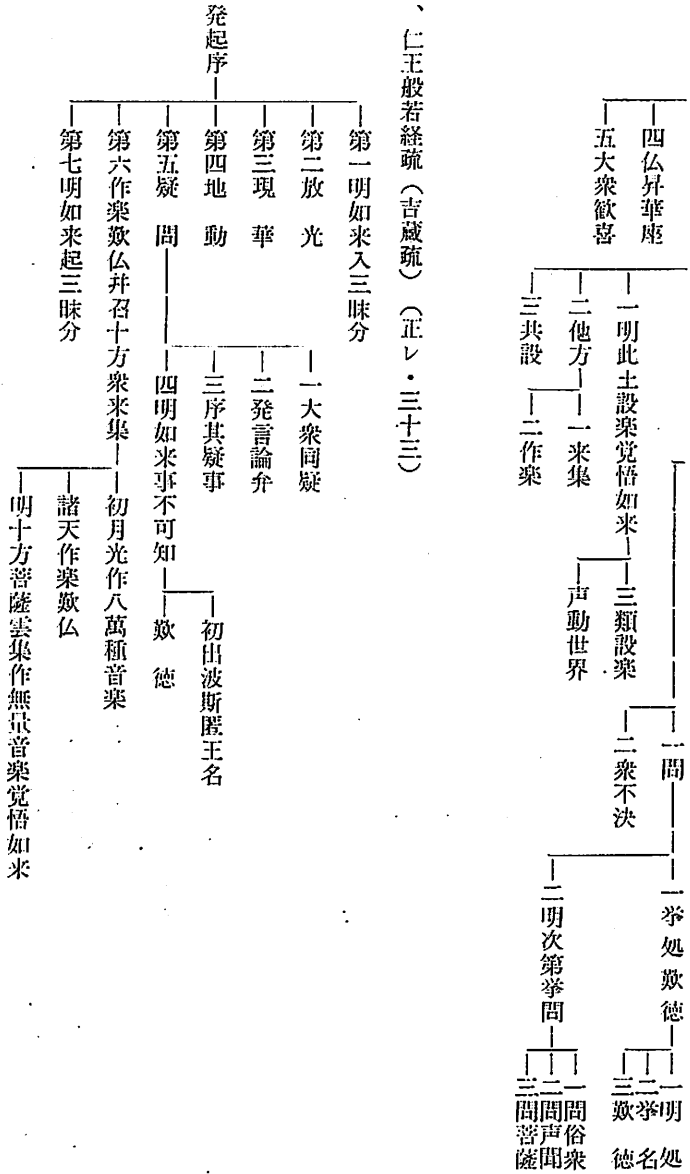
1、仁王經疏(円測疏) (正レ・三十三)



2、仁王護國般若經疏(天台疏) (正レ・三十三)



3、仁王般若経疏（吉蔵疏）（正レ・三十三）



三法身に分け、それぞれ名称を異にしているのはお  
 のおの宗義に基くものであるが、たゞこれだけが

相違しているというべきであろう。そしてこの著し  
 い類似は発起序のみに止らず、疏全体に就いても言

い得るのである。

二、次に嘉祥疏と円測疏と天台疏の三疏の文章を対照してみると、大要次のように考えられる。

A、円測疏と天台疏との文章がほぼ一致している箇処

B、嘉祥疏と円測疏の文章が組み合わさって、天台疏

の中に見られる箇処

C、更に天台疏が円測疏を批判している箇処（たゞし

一箇処）

D、天台疏が嘉祥疏を引用、批判或は採用している箇

処

以上の四例が考えられるが、右のうちD例についてはすでに佐藤教授が挙げておられるので、（同書五三六頁以下）A・B・Cの三例について例文を掲げてみたいが、説明は紙数の都合で、特に重要な箇処以外は省略させて頂く。

A、円測疏と天台疏との文章がほぼ一致している例文

### 円 測 疏

經般若亦無菩薩 釈曰。 第三人<sup>1</sup>

法俱空。 此即法空。 心説人空。

准可知故。 略而不説。 就法空中。

文別有二。 初約因位。 以弁法空。

後依果位。 以釈法空。 前中有三。

初標。 次徴。 後釈。 此即標也。

謂般若若法。 菩薩是人。 人中求<sup>5</sup>

### 天 台 疏

般若亦非菩薩下。 三明人法<sup>1</sup>

俱空。 文中亦合明人空。 但文

略故也。 自為二別。 一約因位

弁法空。 二約果位弁法空。 初

文三。 今初標也。 般若若法。

菩薩是人。 般若中求菩薩不可

得。 即是法空。 （正<sup>33</sup>レ268 B）

法不可得。

即是法空。

(正<sup>レ</sup>33 P. 384 C)

右の例文のうち、棒線を引いた部分は文章がほぼ一致している部分、波線を引いた部分は内容がほぼ一致していると考えられる部分であることを示し、数字はそれぞれの対応箇所であることを指示

する。以下同様である。  
B、嘉祥疏と円測疏の文章が組み合わさって天台疏の中に見られる例文

嘉祥疏

色法者從細微成塵微。

從四

微成四大。

從四大成諸根。

此

明色法也。

九十利那為一念。<sup>2</sup>

一念中一利那逕九百生滅。

念有九十利那。

合逕八萬一千

生滅。

以生滅折利那。

利那折

一念。

(正<sup>レ</sup>33 P. 325 C)

円測疏

經九十利那至

九百生滅 釈曰。

第四世尊釈通。<sup>1</sup>

以九十小利那。

成一大念。

一大念中一小利那。

復有九百生滅。

是故前言生時即

有滅也。

或復多利那為一念。

(正<sup>レ</sup>33 P. 382 B)

天台疏

九十利那下。

四釈通。<sup>1</sup>以九

十小利那為一大念。一念中一

利那。復有九百生滅。是故生

時即有住滅也。

又九十利那為

一念。一念中利那。經九百

生滅。一念有九十利那。合有

八萬一千生滅。以生滅抵利那

利那抵一念。

(正<sup>レ</sup>33 P. 267 A)

右の例文のうち、二重棒線を引いた部分は嘉祥疏と天台疏とほゞ一致している部分、棒線を引いた部分は前例文と同じく円測疏と天台疏との一致し

嘉祥疏

言三地九生滅釈有二義。一者八九十地皆有二心。合九生滅也。第二義者、變易三界中各有三種意生身名三地九生滅。初地至五地名三昧行意生身。六七二地名覺法自性意生身。八地已上名種類俱生無作行意生身。三藏師云。一見地在初地。二修地在二地已去。三究竟地在十地。此三地中各有初生。次住終滿為九生滅也。言前三界中余無明習果報空者。上來明五住正使。此言無明習氣也。(正<sup>33</sup> P. 327 C)

円測疏

釈曰。第二明變易生死空。然此文自有兩釈。若依本記。即是四種變易生死。無明習為縁。得此果。文言三地者。一見地。從十廻至三地。除伴者。出觀見有之執強。故言伴。助道法亦呼為伴也。二修地。從四地至七地。除羸弱者。出觀見有執不微弱也。三究竟地。八地至十地。除微細者。但見有之執不現前。稱之微細也。九生者。合十地為三地。一地始住終三生。此三地為九生也。此通結上下十地。(正<sup>33</sup> P. 385 B)

てゐる部分であることを示す。C、天台疏が円測疏を批判している箇処

天台疏

三地九生下。二明變易生死空。有人言。三地者。一見地。從十廻向至三地。二修地。從四地至七地。三究竟地。從八地至十地。此別接通意也。九生滅者。前三地中各有始住滅云九生滅也。又變易生死三界中各有三種意生身。三界名三地。各有三種意生身生滅。名九生滅也。從初地至五地。名三昧樂意生身。六七二地名覺法自性意生身。八地已上名無作行意生身。此通別教意生也。余無明習者。上明五住正使。此第二明習氣空也。(正<sup>33</sup> P. 268 B. C)



右の文によれば、円測疏において、円測が三地を解するに、一、見地は十廻向から第三地まで、

二、修地は第四地から第七地まで、三、究竟地は第八地より第十地までと解しているのであるが、

円測疏の二行目に「若し本記に依れば」とあり、本記とは円測疏では真諦の疏を指しているので、

一見「文言三地者」云々は真諦の見解の如く見られるが、幸いにも嘉祥疏に見られるように、真諦

の見解を嘉祥が「三藏師云」と述べている。即ち嘉祥は真諦を称ぶに三藏師と称んでおり、真諦の

見解は一、見地は初地、二、修地は第二地以上、三、究竟地は第十地であることが知られるので、

天台疏にいう「或人云」という或人とは円測を指していることは明かであろう。

以上円測疏と天台疏と関係のあるA、B、Cの箇處を天台疏について数えたと百七十五箇處にも及び、

C文例において、天台疏が明かに円測の見解を別接通と批判しているのに徴しても、又科段の著しい類

似によつてみても、天台疏は円測疏を参照している

ことが判る。逆に円測疏について言えば、如何なる部分についても、天台疏の影響を些かも蒙っていない。

更に引用、批判或は見解の採用等の箇處を天台疏について見れば、五重玄の部分は嘉祥疏に、入文

解釈の部分は円測疏に多くを負っていると言える。（その箇處を指摘して証明すべきであるが、紙数の

関係で省略した。）

然らば（天台疏は何時頃の成立であろうか。円測疏の成立年代は現在のところ不明であるが、円測疏には玄奘の訳した経論が多数引用されているので、玄奘訳の経論の訳出

年代が確認できれば円測疏の成立年代も推定でき、更に天台疏の上限も推察できようが、今の所では天台疏の記載の

見あたらない大唐内典録成立年時の紀元六百六十四年を上限とする外はない。そしてその下限であるが、台州録に記

されている智者大師墳前石柱碑（*Stupa*）の記事を信頼すれば、紀元七百三十四年までとなるのであるが、これには疑

問点がない訳ではない。それは天台疏と六祖荆溪（711~7

82)との関係である。もし前記の時代(664~734)に天台疏が成立していたならば、荆溪は主著たる玄義釈籤、文句記、輔行伝弘決の中で、仁王経について、それぞれ八回、五回、十回と説き及んでおり、その中で仁王経と法華経との関係、或は菩薩の行位という重要問題に触れているのである。もし本疏がすでに成立していたならば、天台宗に關する資料を広く蒐収したと思われる荆溪が本疏を引用しない筈はないと考えられる。(この点については又別な機会に詳細を発表したい)しかし前述した釈籤、記、弘決或は止観義例や止観大意等に本疏の名前は無論、本疏の一節さえも見あたらないのである。即ち博学なる荆溪すら本疏を知らなかったようである。これによってみるに、果して本疏は荆溪当時存在していたのであろうか。深く疑問視せざるを得ないことを記して結びとする。

## 六老日向上人の出自について

佐久間 珖 甫

六老僧日向上人の出自については確かな所伝がなく、今日みられるものはいづれも江戸期に成ったもので、向師入寂後四百六十年を経た享保十五年編述という六牙院日潮の『本化別頭仏祖統紀』<sup>①</sup>を初見とするようである。同書に「實記、口碑為『世家』とみえ、このころ既に古文獻はなく口碑をたずねられて編述されたことがわかる。同書によると「父姓者藤原氏者小林名者民部実信為正治帝衛兵曹高曾皆衣冠也。高祖之父貫名氏重忠有通家好、元久元年甲子実信与子伊勢平氏而叛遂放<sup>ツル</sup>總之上州埴生郡深原郷」とあり、貫名重忠と通家の好があり、元久元年伊勢平氏の反乱に加り、上総深原に流謫されたとしている。しかし年代的に不相応であり、実信の流謫説にはいささか疑問がある。その後三十年あまりを経て編述された玉沢の境持院日

通は『祖書証義論』<sup>②</sup>に向師の父を貫名仲四郎に作り「房州男金ニ住スル故ニ男金藤四郎ト名ヅク、光日尼ノ夫ニシテ向師ノ父ナリ」とある。これは恐らく通師の独断であろう、光日房を向師の母としている。この説は宗祖と血縁に結びつけようとする附会説であろう。そして「向師ノ猶父ハ小林治部小輔藤原ノ為遠ト云人也」とし父は男金の人であるが、向師は小林氏の猶子となつたとし、曖昧な猶父名を作りながら小林の俗姓を認めている。その後水戸学林の建立、玄得兩師は『本化高祖年譜改異』<sup>③</sup>に向師を「房州男金之人」とし、父「実信姓男金氏、出<sub>レ</sub>自<sub>レ</sub>藤原氏、称<sub>ニ</sub>藤三郎、永仁丙申九月三日死、法号妙信、妻、佐久間氏正安辛丑四月十一日死、法号妙向」とあり流石に附会説をとらず男金の碑銘を録し、なお統紀の藻原説を註記している。日通にはじまるこの男金説はその後多くの向師伝にもちいられているのである。

私はここで、向師の出自について考察してみようとおもう。

向師の俗姓小林氏について考えられることは、現在茂原

市に属しているが、藻原寺の北方約二軒あまりのところ小林区がある。この小林は古くは小林郷の地で、文和、貞治の古文書に「上総国二宮庄小林郷」とみえる。<sup>④</sup>また元暦元年九月備前国藤戸の戦に佐々木三郎盛綱に属し武功のあった小林三郎重隆のことが『源平盛衰記』にみえるが、この小林三郎重隆はこの小林郷の人であつたといわれる。<sup>⑤</sup>

向師の父を藤三郎といわれるが、その輩行名から推してその関係が思考される。もしこのことを事実とすれば小林民部実信が伊勢平氏の反乱に加わりはじめてこの地に流謫されたとする統紀の説にはなお考究の余地があると思われるのである。

向師が晩年身延より隠棲された上総坂本の法華谷には、当時身延より向師に随従した武士の子孫と伝える家がある。祖先は近江より移るといふが、それはともかくこの家の家紋が佐々木氏の家紋とする「四ツ目菱」である。家紋は比較的定着不変性をもち、文字にみられない史料ともいえる。私は源平盛衰記にみる、小林、佐々木の関係を想起し、小林を俗姓とする向師と何らかの関係を推考して興味

深いものがある。

また向師ははじめ叡山の高乗院某のもとに出家したといふ。一説に高乗院某は上総に居ったといわれる。当時の上総地方は天台が盛大をきわめ、藻原の近く八幡原には「大御堂」と称する寺院のあったことが伝えられている。そしてこれらの寺院に修業した秀才は叡山に遊学したようである。向師とは同年輩といわれる川越喜多院の中興という尊海もこの藻原の近く二宮庄、高師の生れであった。<sup>⑤</sup>それらのことを考察するとき、幼少であった向師は恐らく叡山に登って出家したのではなくこのあたりに名声のあった高乗院の許に入門されたのではあるまいか。聖人の門に入った向師がやがて斉藤兼綱の請により藻原妙光寺を董じ、墨田、高橋氏等の権力者を後盾として、藻原を本拠に布教伝道に終始された事実、それらの人々と父祖以来の特別な知遇関係にもとづくものであって、向師の父祖發祥の地をこの小林郷に求めることは、さほど無理ではないと考えるのである。

つぎに男金説について考察を述べてみよう。男金は安房

国長狹郡男金で、現在は鴨川町和泉区に属す。小松原鏡忍寺の北方約二軒ほどのところ、男金山、女金山という二つの孤立した山があり、その附近に開けた豊沃な耕地を備えている。この地には佐久間氏を称する旧家があり、古来日向上人の母方の実家の子孫と伝えられている。この家の近くに「日向聖人誕生地」とある碑があり、そこに向師の両親と向師の墓とする二基の古碑がある。向師の墓は上総坂本の法華谷にあるが、向師の両親の墓は茂原にも小林にも坂本にもなく、その伝えすらないのである。碑の側面に「佐久間氏」とのみあって建立の年代をあきらかにしない。しかしその形式からみても、江戸初期を遡るものとはおもえない。しかも向師の寂年号が誤刻されていることから推して本墓ではなく、佐久間氏の発願によって建立された供養塔であることが想像できる。

年譜攻異に「子孫至<sub>レ</sub>今栄茂、安永癸巳秋、建遊<sub>ニ</sub>歴<sub>ニ</sub>其地<sub>一</sub>、問<sub>ニ</sub>其孫某<sub>一</sub>、某曰、寛永中予先、右京者以<sub>ニ</sub>男金<sub>一</sub>(今称和泉)地名<sub>ニ</sub>自謙改<sub>ニ</sub>佐久間<sub>一</sub>。」とある。地名である男金姓を嫌って元来の佐久間に改めたという。このころ男金藤三郎説が

盛にいわれたのであろう。堀江顯齋もその著『蓮祖旧跡志』<sup>⑧</sup>に「向師ヲ上総、国漢原人トスルハ他方ノ説伝聞ノ誤リナルヲ知ルベシ」と男金説を主張している。これらの説は宗祖と血縁に結びつけようとする故意が考えられる。恐らくそのころであろう男金佐久間氏の家紋は「藤ノ紋」にかえられたのではあるまいか。

そこで向師の母の出と伝える佐久間氏について考えてみよう。佐久間氏は桓武平氏である。従来宗門の伝える「統紀」「祖書証義論」「年譜攻異」「当家諸門流雜図」等はいづれも藤原氏に作っているが、これは誤謬である。それは興津佐久間氏の法華堂であった妙覚寺の寺紋が無言のままに語っているのである。

佐久間氏は三浦義明の子多々羅義春、その子家村が安房国平群郡佐久間庄を領し佐久間を称したのに始まる。この家村に妻もなく和田義盛の嫡孫朝盛が猶子となりそれを継いだ。この朝盛は文武両道にすぐれ、ことに將軍実朝の信任を得ていた。<sup>⑨</sup>祖父義盛は頼朝の拳兵をたすけて、やがて侍所別当という幕府の枢機にあったが、同じく幕府内に勢

力をもった北条義時とは並立をゆるさず、たまたま義盛は上総国司を望んだがゆるされず、義盛は義時の独裁専制に憤激しつづあった。折柄建暦三年五月遂に和田一門の蜂起となり義時打討の乱となった。このとき朝盛は進退両難にせまられ、遂に僧形に身を託して、ひそかに上洛すべく出奔した。しかるに途中叔父の義直に連れ帰えされ合戦に参加した。この乱は鎌倉時代最大といわれる大乱であったが遂に和田方の敗北に終り一門は滅亡したのである。義盛は上総の伊北庄に本拠をもち一門は多く安房、上総の所領に繁栄したが、滅亡とともに一族の領地は没収されたのである。<sup>⑩</sup>しかるに朝盛は実朝の信任の關係によるものであろうその所領は安堵された。そしてやがて承久の乱には一族三浦胤義の軍に参加し、嫡子太郎家盛は父朝盛と反対の北条泰時の軍に従い、子重吉、孫重貞、勝正を率いて宇治川に戦功あり、功によって新領を加え、数ヶ所の地頭職として一門は繁栄した。<sup>⑪</sup>この男金佐久間氏についてその事跡を明確にすべき資料はみあたらない。しかし興津佐久間重吉は前記のごとく朝盛の孫、家盛の子として系譜にもみえる。<sup>⑫</sup>

一説によると向師の母は重吉の子、重貞の妹という。すると寂日房の家とは姉弟の關係となるが、これは疑わしい。私はむしろ興津佐久間と男金佐久間はその一門とみるを妥当とする。日蓮は向師の母を光日房としているが、光日房は男金の近く天津あたりに住んだその一族ではなかったかと考えるのである。

ここで一考をわずらわしたいことは、波木井公との關係である。『清和源氏系図』によると実長の祖父加々美遠光の妻室は和田義盛の女であつたとみえる。もし波木井公がその血統につながるものとすれば、義盛の家系とおもわれる向師の母とは、遠くない縁故關係が成立する。波木井公が特に向師に対し敬愛を以て接しられていた事實は、向師の天性とする人格的至徳のいたすところとはいへ、かかる關係もその一因とみることができるとはでないであらうか。

以上私は日向上人の出自について考察したのである。上総に生れ、上総に生長した私は永々日向上人を門祖とする檀家として法華信仰をつづけた父祖より聞かされた説話に

対しその疑問の解明を与えたのがこれである。勿論確証とする資料を見ない私の推考はもとより不十分であることはいなめない。しかし曖昧模糊とする向師の出自に少しでも真に近づけようとつとめたつもりである。もし私のこの推考がいささかなりとも許されるとすれば私の光榮はこれにすぎないのである。

房総史談会、日本歴史考古学会會員、(南総郷土史研究)

(註)

- ① 「日蓮宗全書」史伝部同書上巻二一八頁
- ② 「日蓮宗宗学全書」旧記部(「祖書証發論」の和訳「御書略註」)によつた。
- ③ 「日蓮宗全書」伝記集
- ④ 「千葉県史料」中世編県外文書二〇六頁「極樂寺文書」
- ⑤ 「源平盛衰記」卷四十一。「稿本千葉県史」下巻六〇二頁。
- ⑥ 「寛政重修家譜」六輯三三三頁、小林区正林寺寺鐘(戦争供出)を手拓した篠崎四郎氏は銘文中(戦災焼失)「小林民部」云々のあったことを示教された
- ⑦ 「千葉県史料」前記書二七〇頁茨城「逢善寺文書」(康熙二年)
- ⑧ 「逆祖旧跡志」安政三年刊「安房先賢遺著全集」五八四頁
- ⑨ 「佐久間系図」国会図書館蔵古写本
- ⑩ 「吾妻鏡」
- ⑪ 「吾妻鏡」承久三年六月十四日条。「承久記」岩間尹著「実録三浦党」一一〇頁
- ⑫ 岩間尹著 前記書

## ○筑前切支丹石城問答小考

本 田 榮 秀

切支丹問答即ち筑前国博多妙典寺における慶長八年（一六〇三）四月二十五日の、京妙覚寺僧唯心院日忠対イルマン旧沢の宗論の行われたことは宗門史上疑いを容れない事実として記録されている。たゞ惜しむべきは一、当時の古記録文書の残されていないこと、二には基督教側の問答記録が揃っていないため彼我両問答の比較考察をした上での客観的判断を為しえないことである。更に問答のテーマが仏法に関することのみで、当時切支丹問答の形式がこうであったと云えばそれまでであるが、所謂、基督教理への言及が全くみられない点、現代宗論批判とする者の場に立った感覚として意に満たないものを感じる。

そもそも慶長八年（一六〇三）、当時の博多は西国第一の都市として切支丹の宣教師たちは教会堂を建て伴天連、

伊留満に布教せしめ、わずかに肥後の加藤清正が慶長五年（一六〇〇）以後ようやく切支丹に圧迫を加えはじめた時代で、徳川家康による切支丹禁止令は十年後の慶長十八年（一六一三）であった。このような時代に行われた所謂、切支丹石城問答（妙典寺先住不勉院日中上人命名）の概略は次の通りである。博多松林山妙典寺はもと筑後国柳川にあった。応永年間、本成院日円の開山で、その後第十八世戒光院日秀のとき開基檀越、立花増時が黒田藩に仕えるべく博多に移住するとともに、妙典寺も柳川より筑前国博多に移し堂宇を新たに建立することとなった。

慶長八年（一六〇三）四月廿五日はまさに落慶法要の日であって、京妙覚寺から下向した唯心院日忠が、当妙典寺を対決の場として法論を行うこととなった。この時切支丹の伊留満旧沢を始めとして彼徒約二百人が徒党を組んで妙典寺に押かけ、門を閉ざして日忠を殺害しようと謀ったのであった。ときに信徒の鳥井数馬亮吉重は藩邸でこれを聞き、直ちに手の者四十人を率いて馳けつけ、日忠の高座を外護した。日忠は遂に伊留満を破り、国主長政はそ

の功を認めて今の勝立寺の寺地を与え、長政自ら、問答に勝ったことに因んで正法興隆山問答勝立寺と名づけた。問答の要旨は次の通りであった。

伊留満旧沢云く。先日の説法で貴僧は妙法五字の妙を、善悪不二、邪正一如と説いておきながら、今日において邪正善悪の差別をたてることは、法華円融の妙理に対する自己矛盾ではないか。

日忠云く。善悪不二、邪正一如の妙諦は仏の悟りの境地に立って始めて云えることであって、われら凡夫は善悪邪正を差別し、善につき正に帰するのは当然である。善悪一体と云って毒を食べることが出来るか。

旧沢問うて云く。では釈尊の心法こころづかひとわれら凡夫のこころは天と地が隔たるように別々であるのか、それとも一体なのか。

日忠云く。それは一体である。いわば釈尊の心法は明鏡であり、われら凡夫のそれは曇鏡であって、その相は異っても体は一である。故に凡夫の心を離れて仏の心を得ようとすれば、それは例えて云えば水を離れて水を求めること

である。

旧沢云く。三世（過、現、未）の心法はそれぞれ一体であるか別体であるのか。

日忠云く。一体である。

旧沢云く。それなら貴僧は過去においては人間か畜生か菩薩かそれとも仏なのか、未来ははたして何者なのか即答願いたい。自分にとっては心法は現在あるのみで、過去、未来を知らない。例せば雪が消え、灯が滅するようなものだ。

日忠云く。三世のところが汝の云うように別体であり、汝が眠っている時と醒めているときのこころも別であると云うのなら、汝が眠っているとき汝の頸を刎ねるが宜しいか。——旧沢閉口す。

日忠云く。要するに知らないから三世の心法は別であると云うのは当たらない。汝すみやかに邪見を翻えして法華を証得すれば一念開解して十方三世を見わたすこと掌中の菓をさす如くであろう。

さて問答の当主たる日忠上人は万代龜鏡録によれば備前



の生れ、武門の誉れ高い齊藤家に育った。十九才の時父の仇討ちで関東に向い兵法を勉ぶ身となったが、偶々、法光院日史の教化を受け、のち京妙覚寺僧として諸国を弘通行脚するうち筑前博多に至り切支丹の徒と上記の間答に及んだのであった。

日蓮宗年表（立正大学編）に元和六年（一六二〇）八月二十日筑前博多勝立寺唯心院日忠寂とあるのは、その実、日忠上人はこの日故あって寺を出奔して関東に下り、以後開山上人の石塔もなかったところ、十一世速成院日深（享保年間、一七〇〇年代）に至って日忠が寺を後にした日を命日として石塔を建立した由、勝立寺の伝承筆録がある。さきにくれた間答の原型もこのころ日深によって整えられ、漢文体に成文化された模様である。

この研究発表に当り、開山日忠上人の石塔を確認済みであり、この五重石塔の裏はこの伝承の通り寂年は元和六年八月二十日と刻まれ、この史実を証明している。

関東出奔の仔細についても妙典寺先住日中上人の筆録によれば日忠の伯父に当る江州浪人齊藤又兵衛はおそらく日

忠の功績によって国主黒田長政に召抱えられたまではよかったが、長政の意に背くことがおき、切腹を申付けられる結果となった。それに対し日忠は、ことの仔細は何であれ、肉親の伯父に対する長政の措置を心よからず思い、且つは世間体を考え出奔したであろうことは想像にかたくない。これについて九州大学名誉教授、長沼賢海氏はその著「日本宗教史の研究」において、「宗論の功によって寺地、寺号まで賜わったといわれるものが出家の身として在俗の親類のために、そのように憚る必要があったのであろうか。多少疑うべきものがある」旨述べられているが、出家、在家ともに人情に変わりある筈がなく、賢海氏の意見はあまりに人の情を無視したもののようにも思われる。

なお賢海氏は同書を著わすに当って实地調査の折（昭和初期）、日忠上人の花押のある曼荼羅を発見され、日付が寛永十八年（一六四一）とあったことから、その頃まで日忠は博多にとどまったことを主張されているが、それが日忠の直筆であれば一往問題となるが、今度の戦災で永久に焼けうせたものようである。（註この伝日忠の本尊写真

を立正大学宮崎英修教授が御所蔵で、唯心院日忠の図頭でないといふ御鑑定の由、研究発表の折、御教示いたされた。

亀鏡録によれば国主長政は日忠が宗論に勝ったことを聞いて大いに感じ、以来筑前の国には切支丹宣教師や教会堂は一掃されてしまったことになるが、事實は必ずしもそうではなくて、賢海氏の調査によれば、宗論後の慶長九、十年（一六〇四、五）の筑前の国には依然として教会堂があり、宣教師はむしろ一人増えているのであって、事実上の伴天連の追放と信者の弾圧は慶長十八年（一六一三）家康の切支丹禁止令以後のことであった。

最後にこの問答の内容が、まるで仏教徒間の宗論であるかのような感を与えることは妙典寺先住日中上人も指摘し、又この論のはじめに、現代人の感覚をもってみると基督教理への言及が全くないのは意に満たないことを述べたのであったが、この点に關してやはり賢海氏の調査を通じて再び考えるとき、結論的には一往納得出来るのである。即ち仏法をテーマとしての宗論は当時切支丹宗徒の常套手段であったので、云わば「切支丹が己の法門を持出さ

ずに兵器を敵に求める主義」によつたのであった。

つまり本問答の中心になっているのは妙法五字の妙の一字を説明するときの、仏凡一体、邪正一如の見方である。

伊留満旧沢は法華円融無碍の妙理を基調とするなかに生仏をへだて、善悪邪正を区別することの一往の矛盾をついているのであって、問答の内容は単純であるが、仏法の本筋を通してするのである。更に本問答はかの安国論における主人と旅客との対話のように、結果としてみるとき所定の結論に落ち着くところの、いわば与党質問の匂いさえするのであって仏教の門外漢には出来にくい問答である。してみると問答の相手である伊留満旧沢なる人物はその名の通り、あるいは賢海氏の指摘のように南蛮人の伴天連ではなくて日本人出身の伊留満であり、仏教僧侶出身かそれに類似の者であつたらう。

日本に渡來した切支丹の宣教師は外国伝道の要領を心得ていて、まず仏教の僧と接近しその実績をあげようとした。

つまり僧侶の切支丹化である。ことに慶長前後大名の浮き沈みがはげしく、浪人の武士が多かつたと同じく、諸寺諸

山は多く莊園領地をうばわれ、延暦寺、金剛峯寺、熊野三山、九州地方では英彦山等に浪人僧を出すこととなった。

彼等は乞食坊主や虚無僧となって衣食を外に求めたが、その一部は自然の勢いとして伴天連に買収され、結果として彼等の宣教の手先となった事実が「南蛮伴天連いるまん同宿白状」等に伝えられている。

結論として云える一つのは、慶長八年、妙典寺において世に石城問答と呼ばれる宗論が行われ、問答の主であった京妙覚寺僧日忠が国主長政から寺地を賜わり、勝立寺開山となったことは疑いを容れない事実である。たゞ日忠の晩年については不明であり、本問答以後は筑前の切支丹が一掃されたと云うほどの事件ではなく、局部的の出来ごとであって、全体として家康の禁止令まで切支丹宗門の繁栄をみたわけである。更に問答記録「邪正問答抄」が最も史実に近いものとするなら、伊留満田沢は仏教僧侶出身であった可能性が強いと云うことにもなる。昭四三、一、十四

○参考文献

博多妙典寺先住不勉院日中上人筆録  
博多妙典寺三十世究竟院日等上人筆録

「日本宗教史の研究」長沼賢海著  
日蓮宗年表 日蓮宗史料編纂会編  
石城志 津田元願編纂

立正大学 文学修士  
中村学園女子高校教諭  
立正大学仏教学会々員  
身延山短期大学々会員  
博多妙典寺副住職

「マンドラゲについて」

岡 田 栄 照

法華経・序品に「曼陀羅 曼殊沙華を雨らし栴檀の香風は衆の心を悦可す」阿弥陀経に「かの仏国土は常に天衆をなし、黄金を地となす。昼夜六時に、曼陀羅華を雨らす」とあり、弘安四年十一月十五日附の上野殿御返事に「妙法蓮華経と申は蓮に譬<sup>たと</sup>られて候。天上には摩訶曼陀羅華、人間には桜の花、此等はめでたき花なれども、此等の花をば

法華経の譬には仏取給事なし」(定本一八九〇頁)とみえている。

周知の如くマンダラゲは仏典にしばしば、その名の見えている聖なる花である。

広辞苑をはじめ多くの国語辞典のマンダラゲの説明に於けるその源流をたずねてみると、天妙華は「天華のうち妙なるものを以てマンダラゲと名づく」という大智度論九九に由来し、吉蔵の法華義疏、二にみえる「マンダラゲとは、河西の道明の云わく、天華の名なり。中国にも亦之あり、其色赤に似て而も黄、青の如くにして而も紫、緑の如くにして而も紫、緑の如くにして而も紅なり」が想定せられ、適意華は「マンダラとは此に適意と云う。見る者心悦ぶが故なり」と説明せられる法華経玄賛第二に由来するものと考えられる。

「白い華」という訳語を与えているものは詠詠名義集によるものと思われる。

「白い蓮華」という説明もみられるが、「白い蓮華」と「マンダラゲ」とは直接的になんの関連もない。この点に

ついでは大崎学報一二二号(昭和42年7月)「法華」五〇四・五〇九・五一〇等、参照いたゞければ幸甚。

望月・仏教大辞典によれば

「但し増広本草綱目第十七下に曼陀羅を山茄子となし、和漢三才図説第九十四本に、朝鮮朝顔となせるは共に誤りにして是れ恐らく曼陀那と混同せしものならん」

マダナの項を同辞典で精査すると

「蓋し曼陀那は学名 *Vanguiera Spinosa* 及び *Datura stramonium* (Thorn apple tree) 等の植物の通名にして、其の樹皮・種汁等には毒素を含み、薬用に供せられ、之を食すれば狂酔するを以て、情熱の義なる梵語曼陀那の名を附するに至りしものならん。……」

*Datura stramonium* は、植物学の事典では「トゲナンヨウシユ チョウセンアサガオ」に相当する。チョウセンアサガオ、キチガイナスビ、別名をマンダラゲといわれている。

これはアジア熱帯原産のナス科の一年生草木でわが国に渡来したこの属は数種あって各地に地方名が多く、ナンバ

ニアサガオ、イガナスビ(周防)、トウナスビ(伊予)、ナリナスビ、ヤマナスビ、テンジクナスビ、チャメラソウ(江戸)、キアサガオ(下総)、オニナス(上総)、キバソウ(豊前)、バラモンソウ、ゲカゴロシ(讃岐)、チョウセンタバコ(遠江)、アイス(備後)などがあり、夏から秋にかけて葉えきに短柄を出し、大形の白花を開く。

金草にトロピン系アルカロイドを含むが主として葉と種子を用いている。種子はスコポラミン・ヒヨセシアミン・アトロピン、その他、油酸・テリノール酸などの脂肪油を含み、臭化水素酸・スコポラミンの原料となる。

スコポラミンは非常に有毒で、瞳孔を拡大し、神経を麻痺させる作用があり、中枢神経系に対する作用は鎮静である。

ヴィルシュテッターの研究によって構造の確立したトロピン系アルカロイド・アトロピンは、中枢神経を最初に興奮させ、ついで麻痺させる。副交感神経末梢は麻痺的のみ作用し、点眼すれば「ひとみ」が散大する。

硫酸アトロピンとして日本薬局方に記載され、百日咳・

胃病・アヘン・モルヒネなどの解毒、虹彩炎などに使用されている。

マダナが学名ダトウラ・ストラモニウム、即ちチョウセンアサガオであるとすれば、慧琳音義第十八にみえるマダナについての、「西国の果名なり、此の国に無し。其の果大さ檳榔の如し、之を食すれば人をして酔悶せしむ。亦酔人果と名づく、薬に入れて用うるに堪うるなり」という記述は全体的に首肯しがたい。

チョウセンアサガオには檳榔の果実の如き果実は生じない。

望月・仏教辞典によればマンダラゲは学名 *Erythrina indica* であるという。之は、「でいこ」「でいぐ」漢名「刺桐」のことをいうのであって、インド原産のまめ科の高木で、四・五月頃、枝先から長さ二五センチぐらいの総状花序を一乃至三個開出して生じ紫色をおびた朱赤色の長さ六乃至八センチの蝶形花を密集してつける。

英和辞典を開くと、*mandrake* の発音がマンダラゲと

類似していることに由るのであろうか「曼陀羅華」という訳語をあてているが、*mandrake* は、仏典に登場する *heavenly flowers* のイメージとはあまりにもかけはなれている。

例えば、ロメオとジュリエット（四幕三場）、アントニオとクレオパトラ（一幕五場）ヘンリー四世（第二部一幕二場）ヘンリー六世（第二部三幕二場）オセロー（三幕三場）で、シエイクスピアが「呻き、呪い、狂乱、煩悶等」の描写に使用している。

坪内逍遙博士は *mandrake* をマンダラゲと訳し、或は悪魔林檎と訳している。

*Bible* (Genesis 30: 14—16) に於ては、*mandrax* は関根正雄氏によって「恋なす」と訳されている。

*mandrake* に対してマンダラゲという訳語を配当するのはどうかと思われる。

*mandrake* は、*may apple*、ポドヒルム、ミヤオソウ属の植物として限定する時、マンダラゲとの混同が解消するのではなからうか。

*Podophyllum emorii* Wall は、インドに産する多年草で、根茎、樹脂は下剤として使用せられることがあり、ポドヒルム脂を含み、ポドヒルム脂に含まれるポドフィロトキシシン・アルファ・ペクター・ベルタテイン、の実験動物ガンに対する作用は注目された。ミヤオソウは中国では、その根茎を鬼白と称して百毒、悪気を治する薬とし、蛇の咬傷に解毒薬とされている。

*mandrake* については *cural tree* なる訳語があられる。

これは学名 *Erythrina herliacea* に相当し南米に最も普通にみられ、そのうちインド種のもは *Erythrina indica* で、インドラ神の天界の五種の樹木の一つであることはいままでもない。

# 本多教学の研究

## —近代日蓮主義教学研究序説—

村 瀬 章 遠

### 一、序

近代日蓮主義の指導者本多日生師（以下「師」と称す）は、慶応三年（1867）三月十三日、播州姫路に生まれ、昭和六年（1931）三月十六日、六十五歳を以て自坊品川妙国寺に寂した。

さて、師は、顕本法華宗（日什門流）の僧であり、私見によれば、師の教学は、什門近世の学匠日受（1692—1776）の教学を祖述したものである。（一昨年の発表と重複するが）、ここに、師の教学的系譜を示せば、

什門日受の教学は、永昌院日鑑（1806—1869）によって祖述され、日鑑は兎玉日容（1830—1890）に教学を伝授、日容はさらに生師に教学を伝授した。換言すれば、師は、

兎玉日容に師事して教学を研鑽したのであるが、その教学は、日容、日鑑を超えて、什門教学の大成者日受の教学を祖述したものである。

### 二、近世日受教学

では先ず、師の学祖日受とは如何なる人であり、その教学は如何なるものであったであろうか。

日受は、合掌阿闍梨と称し、江戸の人、壮にして出家し下総宮谷檀林みやぎに学び、元文五年（1740）、同檀林第五十九世の化主となった。さらに、寛保二年（1742）、京都妙満寺第九十二世の法灯を継いだ。後、品川本光寺に閑居し、安永五年（1776）七月、八十五歳を以て寂した。

日受は、本迹自鏡編、如実事觀録等を著わして、ひたすら自門教学の確立に努めた。

もともと、什門の教学は、致劣両派に對しいわゆる折衷的立場にあったが、その為、かえって致劣両派から容れられず、諸門流より異端視される結果となった。ここにおいて、諸門流に對して什門の立場を明らかにし、近代什門教学の基盤を確立したのが、日受の教学であったのである。

その教学は、明和七年(1770)十一月、日受七十九歳著作の如実事観録の序に完成している。

日受は、派祖日什の開目鈔感得説に基づき、従来一般の観心本尊鈔中心説に対して、開目鈔基準説を確立し、これに依って応身為体の仏身論を説いたのである。この応身為体論は、従来の中論三身説に對するもので、日受によって寿量頭本正在応身説が闡明されてより、什門の仏身觀は師の説を繼承して異論がない。什門教学の特色たる応身頭本論は、全く日受によって確立された。

即ち、事観録に「寿量の頭本は正しく応身に在り、當に知るべし、俱体俱用は、直ちに理性の三身を指すに非ず(中略)所謂俱体は即ち体用不二の俱体、俱用は即ち体用不二の俱用也乃至故に知んぬ、無始無終の仏界は、俱だ事理一体の応身の事物を用いて、以て仏界の体と為す。故に応身の外に仏界なし。而るに徳の辺に約して三身と名づくるのみなり。故に実に尅して体を弁ぜば、但だ一体の事物の応身なり。故に知んぬ又俱体俱用は、並に是れ事仏也」と、事理一体俱体俱用三身即一の応身をもって本仏の体と

なす。ゆえに応身の他に仏界なし、応身一仏の三徳に約して三身と名づく云々と応身為正の仏身論を説いたのである。しかして日受は、自鏡編に「我等修頭得體する時は必ず釈尊同體の本覺となるべし。釈尊も又修頭得體の時は必ず先仏同體の本覺となるべし、其の先仏も又復斯の如く、前に古仏相統して本と絶ゆること無し」と、古仏相統の無始事常住論をもって本仏の無始無終を説明し「始成釈尊の當体を以って無始以來の古仏」としているのである。

### 三、近代本多教学

では次に、生師の教学は如何なるものであろうか。

師の教学は、本仏論中心の教学で、その著法華経講義上巻題言に「仏教の興起は、吾人を救わんとする仏陀の慈悲より来れるもので、(中略)一代仏教は此の因人と、果仏の關係に就て深遠巧妙の議論を煥發したるものである。更にこの二法に教行理の三法を加うれば五個の問題となる。この五個の問題に就て、第一に講究すべきは仏身觀である。(中略)更に今番出世の釈尊に約せる所論を、寿量品の教義に照らし、之を開顯して無始實在の本仏の上に説明



せば、一層明白である」と。と、仏身觀を基点となす仏教觀を論じ、ここに於て、無始實在の本仏「三輪の妙化」を説述している。即ち、「三輪と云うのは、仏の力用を輪宝に譬へたので、輪宝は邪を摧いて正を顯す力で、転輪聖王の正義の戦の前に走って行く所の輪宝のその力用の如くに、

仏の御意と御身と御口とのこの三つの力用を、身口意三輪と申すのである。」と、三輪について述べ、さらに、「一切の人間の力用でも、やはり、意と口と身に分けるのである。(中略)それ故に仏様の力用を云うにも、やはりその仏の意がどう働き、身はどう働き、口はどうはたらくと云う、この三つで考えるのである。何とも申し様の無い尊い意味にはたらいて、吾々を救って下される仏の力用を三輪の妙化というのである。」と、三輪の妙化について述べ、しかしして、これをまとめれば無始實在の本仏一つになるというのが、師の無始實在の本仏身口意三輪常住の妙化説である。このように師は、本仏の本体と力用の關係を、体用不二として身口意の三業に約し、法界全体を一大人格者であると説き、法界の衆生は、皆悉くこの本仏の常住不斷の

活動の中に、化育されると説くのである。ちなみに、この始め無き實在の本仏身口意三輪常住の妙化説は、什門教學史上、生師獨特の説述である。

なお、私見によって、日受教學と生師の教學を対照、比較すると、日受の応身顯本論は、相統によって本仏の無始無終を説くも、古仏には、それぞれ塵点の始めと化導の終りを認めており、故に本仏そのものの無始常住が確立されていないいきらいがある。ここが日受教學の欠点であるといえる。このように、日受の教學は、仏身の常住という頂点に向って教學を立てているのであるが、これに対して、仏身の常住を出発点とし、最初からいきなり本仏の無始實在を明かし、本仏の体用の上に、一切の教義を判断、解釈しているのが生師の教學であるといえる。しかし又、生師の教學にも欠点がないではない。この点については次の機会にゆずる。

次に、師が積極的に唱導した「日蓮主義」とはいかなる主義であろうか。それについて師は、日蓮主義精要の序に「日蓮主義は開顯主義なり、統一主義なり」と述べ、近代

宗教界に在って、諸宗教を開頭統一すべく、常に前述の本仏を光顕し、同本仏を統一的本仏として説いているのである。つまり、この一大本仏の体用中に諸宗教を統一し、帰結するというのが、師の日蓮主義観である。換言すれば、師の日蓮主義教学とは、絶対的統一神教学であるといえる。即ち「宇宙の絶対」に於て、その本体に帰れば一つであるが、はたらかに就て言えば、沢山にわかれて現れて来るのである。それは彼の天月と水月との譬のごとく、天月にかえれば一つである。水月の影を万水にやどす所から見れば千万無量である。体用の關係を本体と活動の關係に於て体用不二として、その天の月と、水に映る月の全体を併せて一個の大人格者として拜むことが出来るのである。この思想は汎神の真理にも合し、宗教の絶対唯一の情操にも適うこと故に、真理からも認められ、宗教の情操からも是認せらるるもので、世界の宗教は最後にこの統一神の思想に帰着しなければならぬものであると思う」と述べていることよって明らかであろう。そしてさらに、キリスト教についてふれ「唯一神教たる基督教は基礎に於て汎神の真理

から破られ、建設に於て統一神の思想から破られて、彼等は終に落城するものである」と、唯一神教たるキリスト教は、人間はみな神仏に成れるという汎神思想に破られ、最後に統一神の思想に破られると述べている。私見によれば、この宗教学的統一神思想が、師独自の教学的立場であるといえる。しかし、師一代の日蓮主義活動は、この統一神教学に立脚した開頭統一主義の発動にほかならない。

#### 四、結

以上の論述を要するに、師は、近代宗教界に在って、特にキリスト教を無始実在の本仏に統融すべく、宗教学的立場から、宗教学的範疇を用い、宗教学的統一神思想を、自己の教学的基盤としてこれに立脚し、近世日受のいわゆる門流教学を継承、力説したといえよう。

紙数の關係上、「註」は省略させていただきます。

(名古屋大光寺副住職)

## 『中国の石窟に於ける』

### 仏塔の表現について』

坂 輪 宣 敬

中国の石窟遺跡は現在三十有余を数えることが出来るがそれらのうち、規模が大きくて資料に富み、学術的な価値の高いものは、甘肅敦煌の千仏洞、大同の雲崗石窟、河南洛陽の龍門石窟の三窟であろう。他では甘肅の麥積山石窟、同じく甘肅の安西万仏洞、河南の天龍山、河北の響堂山などの石窟が窟数も多く著名であるが、規模は上記三石窟に比べてかなり小さい。

本論では敦煌、雲崗、龍門の三石窟の仏塔の表現について、<sup>①</sup>法華経との関連を注意しつつ比較考察したい。

漢訳妙法華経では塔という言葉の他に塔廟という言葉がかなり多く使用されている。(法華経では「塔」「七宝塔」「塔廟」の四種の使用頻度が高い。)しかしこれは、

ストウーバ(舍利を奉安する)と、チャイトヤ(制多、塔又は仏像を有する窟院)とを区別しているわけではないようである。

魏書釈老志に「塔はまた胡言にして猶ほ宗廟の如きなり、故に世に塔廟と称す。……世人相承けて之を浮図となす、晋世洛中浮図四十二所あり。」のごとく、一組の塔と寺を指し、また目につき易い塔を以て寺院を代表させていると考えるのが妥当であろう。

インドに於ても、かなり早くから塔、制多、僧院が一組となつて伽藍を形成していたことが明らかである。<sup>②</sup>

次に敦煌、雲崗、龍門三石窟中の塔に關して、(一)塔廟窟、(二)覆鉢塔(舍利塔)、(三)多層塔、(四)多宝塔、の四種の区分を立てて論をすすめたいと思う。法華経の塔の表現は、A過去諸仏般涅槃後、舍利供養のための塔(圖に表すとすればおそらく覆鉢塔。)B二仏並座の多宝塔。C法身仏供養のための塔。Dその他仏道を成ずるため、又は仏の供養のための塔など。の四種に分類することが出来る。さきの拙考による区分は、この法華経の分類を準用しようとする。

したものに他ならない。

(一)塔廟窟。インドのチャイトヤ・グリハの系統を引く塔廟窟が、敦煌、雲崗に少なからず見出される。ただし龍門には一例もみられない。敦煌の塔廟窟は、四面に龕を有する中央方柱に変化し、塔の形態をとるものは殆んどない。

北魏窟(一〇五、一一八M窟)、隋窟(一三六窟)から初唐窟までみられ、中唐以降の窟には方柱窟は存在しない。

中央に仏台(基壇)のみあって、その上に仏像を立てる窟(一三七D窟)が、これはインド式チャイトヤの塔が方柱からさらに仏台に変化したものと考えられ、塔の中国化の一典型と云えよう。塔廟窟の中国化のもう一つの例は雲崗にみられる(一、二、四、六、三九洞)。これらの窟内の中央の塔は、石造でありながら木造の塔の形を瓦、椽、四注、三つ斗、又手束など細部に至るまで模倣している。

龍門より時代の古い雲崗、また時代の下る天龍山(八洞)、響堂山(一、二洞)、また北魏から初唐に至る敦煌などにみられるにもかかわらず、龍門に塔廟窟の存しないのはなぜであろうか。洛陽遷都を敢行したタクパツ族の一

属の親中国化政策の影響とも思われるが、中国の石窟が塔廟窟中心から仏像中心に変化したつつある趨勢のもとで、塔は国家的な庇護をうけて、洛陽の城内外に大規模に造建され、ために洛陽に近い龍門の塔廟窟はその存在の意義を失ったものと考えることが妥当であろう。魏書釈老志の伝える永寧寺、層の豪華な有様や、洛陽伽藍記の記述からも、そのような推定が可能と思われる。

(二)、覆鉢塔(舍利塔)。インドのサンチー大塔などの系統を引く塔で、一または二重の基壇の上に覆鉢を置き、その上に相輪部を有することを特徴とする。

敦煌に於ては極めて小さな形で多数描かれるが、独立した覆鉢塔はみられない。北魏窟(一三五窟)の例は薩埵那本生図といわれ、覆鉢塔の前に舍利を描き、この塔が舍利塔であることを示している。

雲崗、龍門ともに覆鉢塔は非常に少い。

(三)多層塔。敦煌には独立した三層以上の多層塔は一例もない。一一七窟(宋以降)の如く、壁画中に小さく表わされるものはいくつか数えられよう。龍門には一三窟、一四

窟など洞外に木造を模した石造のもの五個がみられる。雲崗はA梯子状の簡易なもの、B木造を模したものの二種の多層塔（三、五、七、九層のもの）が多数みられる。浮彫のものは主要な仏龕が区切るかのように表わされ、丸彫のものは四基集って方柱を形成し、窟頂を支えたりしている。A類とB類は同じ窟内にあることもあり、両者を時代的に区分することは出来ない。

A類の塔は覆鉢を挟んで両側に大きなバルメットを持つ。これは後に変化して承花となるが、インドの塔にはみられず、ガンダーラの塔にみられることと、バルメット文様がエジプト、ギリシヤに淵源をもつことから考えて、塔とバルメットはガンダーラに於て結合したものと云えよう。A類の塔にはバルメットの間から童子形の人物が顔をのぞかせたり、バルメットの先端に幡が結ばれていたり（六洞）、などの表現が注意される。なお、B類の塔にも相輪上部に幡のある例（一一洞）がある。これらの幡はガンダーラの諸塔にもみられる。法華玄讚に「即ち塔の覆鉢柱頭に於て幡を懸く」という説明もあり、かなり一般的に

行われたものであることが知られる。

四、多宝塔。法華経による塔の形容のうち（これらは必ずしも全て多宝塔に關してではないが）、高さと縦広の比率は序品二・五倍、授記品二倍、宝塔品二倍、提婆品一・五倍となり、一定の意味のある値を示しているように思われる。摩訶僧祇律<sup>④</sup>は「高さ一由延、面広半由延、銅をして欄楯を作る」とあって、やはり比率は二倍である。この法華経による比率はガンダーラ塔に於てほぼ満足されるが、龕室、欄楯などは法華経の記述と合致せず、なお今後の考究に待たねばならない。サンチー大塔が○・四七倍で高さと縦広の比率が逆になっていることからみて、それよりもかなり時代の下のことが考えられる。

石窟中の多宝塔は雲崗、龍門両石窟とも二仏並座の造像はきわめて多数存するが、法華経の説相では理解出来ない場合が多い。これに対して敦煌には、明らかに法華経に基づいた二仏並座の多宝塔（龕）がみられる。中でも法華経変相の壁画に表わされる、木造平屋造りの建物に二仏の在す図相は、嚴密には塔とは云えないが、浄土關係経變の影

響によるものと思われ、さわめて興味深いものがある。

- ① 石窟の文献としては、常書鴻『敦煌壁画』、P. Pelliot『Les Grottes de Touen-houang』、水野、長広共著『龍門石窟』、水野、長広、塚本共著『龍門石窟の研究』。
- ② 高田修、上野照夫共著『インド美術』
- ③ 正藏三四卷。
- ④ 正藏二二卷。

## 元政上人著書の一考察

——特に伝記類について——

丹 治 智 義

高僧伝は仏教の盛衰消長を知る上に欠く事のできない資料の一つである。

日蓮宗に於けるかかる僧伝としては、六牙日潮の本化別頭仏祖統紀が、「該書の宗門史に貢献せるは、本朝高僧伝並に元亨釈書等の本邦仏教史上に於けるが如し」<sup>(1)</sup>とか、

「日潮は宗史学の上に不朽の業績を残した」等と言われて高く評価されている。確かに、広汎な資料を蒐集し、それを一定の組織に纏めた功績は実に大なるものである。

本稿では、日蓮宗関係の伝記数でこの別頭統紀には到底及ばないが、広く宗門内外にわたる僧伝を残した元政著述の伝記書について触れてみたい。

元政の伝記書としては、本朝法華伝、扶桑隱逸伝、龍華歴代師承伝があり、又、艸山集の中にも記載されている。

そこで、これらの著述について概観すると、本朝法華伝は法華経の弘伝に関する事項を記述したもので、発願、転読、持誦、講讀、書写、聴聞等十科に分ち、主として平安期迄の諸宗の僧九十四人を収録している。この書は、巻頭に「唐祥公法華伝行乎世也久矣本朝之伝吾不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>而見<sub>レ</sub>之矣」<sup>(3)</sup>とあり、本邦に於ける法華伝が未だ著述されていない為に著わされたものである。

次に扶桑隱逸伝は文徳天皇の朝（A・D・八五〇〜八五六）より大永年間（一一五二〜一一五二八）に至る迄の隱遁僧七十五人についての行状を記したものである。これは元

政が、「余<sub>レ</sub>交山林二十有余年矣多病疎懶而学<sub>レ</sub>焉而未<sub>レ</sub>得也  
 匪<sub>レ</sub>劬未<sub>レ</sub>得也己<sub>レ</sub>動輒將<sub>レ</sub>自敗<sub>レ</sub>矣」<sup>(4)</sup>と、生来蒲柳の身で隱  
 遁生活が充分にできないことを慚愧している。そこで隱遁  
 の人士を先哲と古聖に求めたのであろう。

又、龍華歴代師承伝は、元政の出家した京妙顯寺に於け  
 る開山日像より十三代興普日饒迄の歴代について記述した  
 ものである。この書を著述するに至った理由を、元政は日  
 像伝の伝末に、「盖当<sub>レ</sub>天下喪乱之時一家法宝多為<sub>レ</sub>烏有<sub>レ</sub>  
 也……今之伝文亦是兵燬之余耳余慨<sub>レ</sub>斯散落不<sub>レ</sub>顧<sub>レ</sub>僭越之  
 罪一摭摭補綴才括<sub>レ</sub>一化之始卒<sub>レ</sub>」<sup>(5)</sup>と述べている。

艸山集は叙、書、記、伝、仏事、詩、文等十九種より成  
 り、元政自ら編輯したもので、このうち、宙之卷「伝」、  
 洪之卷「行状墓誌」、余之卷「文」に中興三師伝等十一人  
 の伝記、行状が記載されている。

以上のうちで、日蓮宗関係のものは、扶桑隱逸伝に二  
 人、龍華歴代師承伝に十三人、艸山集には行状を含む九人  
 と、二十四人の伝記、行状が記載されているにすぎない。  
 これらの伝記、行状名を示すと△第一表▽の如くである。

△第一表▽

書名		伝名	
扶桑隱	日充	逸伝	妙覚
			日像菩薩
			大覚大僧正
			朗源僧都
			日霽上人
			日明僧正
			日具僧正
龍華 歴代 師承 伝	日芳大僧正		日広上人
	日教上人		日堯上人
	日紹大僧都		

艸山集		日 衍 上 人	
[行状纂誌]		日 饒 上 人	
余之卷 〔文〕	深艸宝塔寺中興上人日銀伝 京師立本寺日審上人行録	本遠寺日遠伝	本満寺日重伝
洪之卷	艸山宜翁行状	連水寺日乾伝	宙之卷 〔伝〕
〔行状纂誌〕	知足庵日勝行状	本遠寺日遠伝	中興 三師伝
	艸山宜翁行状	本遠寺日遠伝	
	深艸宝塔寺中興上人日銀伝	本遠寺日遠伝	
	京師立本寺日審上人行録	本遠寺日遠伝	
	深艸宝塔寺中興上人日銀伝	本遠寺日遠伝	
	京師立本寺日審上人行録	本遠寺日遠伝	

この日蓮宗関係の伝記名をみただけでも、扶桑隠逸伝、龍華歴代師承伝、艸山集の三書では、その著述態度に相違のあることが明らかである。

かように、元政の伝記類は四著書とも、法華、隠逸、歴代師承等と異った目的で著述され、且つ、これらを記述す

るに至った動機等も異っているのであるから、勿論、その著述方法等にも相違があり、内容にも長短精粗の差はあるが、これらの伝記を合せると、実に百九十三伝に達する。

これは我が国の高僧伝の代表ともいふべき、師蛮の本朝高僧伝、道契の続日本高僧伝、性嶺の東国高僧伝等いずれも未だ著述されなかった時代に於いて、続日本高僧伝(二百三十八伝)にほぼ匹敵する程の高僧伝を著述したといふことができよう。

次に、これら元政の伝記類は日蓮宗関係の伝記書のうちで、如何なる意味をもつのであろうか。

そこで、日蓮宗に於ける伝記類の著書を概観すると、まず祖師伝については、元政が龍華歴代師承伝の叙に、「高祖応迹者既其広讃略伝相次而出且<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>須<sub>レ</sub>臧<sub>二</sub>于此<sub>一</sub>矣<sub>(6)</sub>」とある如く古来より多く、元政以前に著述されたものは、八第二表Vに示すが如くであり、このうち、円明日澄の「日蓮聖人註画讃」、円智日性の「元祖蓮公薩埵略伝」は、印刷術の整備に伴い、既に、江戸時代の初期に出版され、流布していたのである。



△第二表▽

伝名	著者名	著作年次	備考
高祖一代行状記	佐渡阿闍梨日向		
大聖人御伝	大石寺日道		「三師御伝」首篇
元祖化導記	行学日朝	文明十年	
日蓮聖人註画讃	円明日澄	永正年間	
元祖蓮公薩埵略伝	円智日性	永録九年	
大聖人御一記	要賢日我		
本化伝灯大師録			玉沢妙法華寺所伝
元祖化導譜	寂照日乾		
元祖年譜	了玄日精		
妙法蓮華経日蓮記			

次に、高僧の伝記を収録した所謂高僧伝の類としては、

元政以前の著述に、久遠成日親の「伝灯抄」、壱岐日晴の

「当門徒継図次第」、平賀本土寺継図次第」、作者未詳

の「日像門家分散之由来記」、当家諸門流継図之事」、

京都妙蓮寺学頭常住日澄の「妙蓮寺祖師記」<sup>(8)</sup>等がある。だが、その殆どが支那の四朝高僧伝、或いは本邦に於ける高僧伝に見られる所謂列伝体の形式で記したのではなく、

しかもこれらは宗学全書に記載されるまで、一度も出版されていなかったのである。

これに対して、元政の伝記類は△第三表▽に示すが如く  
 竜華歴代師承伝が著述後三年目の萬治元年に出版され、又  
 本朝法華伝は著述の翌年である寛文元年に、扶桑隱逸伝は  
 寛文四年と、この三書は元政在世中に既に出版されている。  
 最も遅い艸山集でも元政歿後六年目の延宝二年には出版  
 されており、いずれも流布していたものと思われる。

△第三表▽

書名	著作年次	刊行年次
竜華歴代師承伝	明暦元年 (一六五五)	萬治元年 (一六五八)
本朝法華伝	萬治三年 (一六六〇)	寛文元年 (一六六一)
扶桑隱逸伝		寛文四年 (一六六四)
艸山集		延宝二年 (一六七四)

そこで、これより後の享保十五年(一七三〇)に著わされた別頭統紀をみると、日潮は既に述べた△第一表▽の二  
 十四伝については、「艸山和尚紀事所謂竜華伝也」<sup>(9)</sup>、「艸  
 山和尚委記行実二説ニ艸山集」<sup>(10)</sup>、「艸山崇之載ニ千隱逸  
 伝」<sup>(11)</sup>等と記しているが、その他の伝記については殆どそ  
 の出処を明らかにしていない。これは元政歿後約六十年の  
 日潮の別頭統紀作成当時に於いても、尚、竜華歴代師承伝  
 等の元政の著述以外には、何ら出版された伝記書がなかつ  
 たことを示すものであろう。このことから、元政の伝記類  
 が出版された当時、日蓮宗には、他に列伝体の伝記書は何  
 も出版されていなかったといえよう。

以上をまとめてみると、

元政の伝記類は法華、隱逸、歴代師承等の性格上、或いは著述するに至った動機の違いから、著述方法や内容にはそれぞれ相違はあるが、すべてを合せると広く各宗の僧にわたり百九十三伝に達する。これは日本の代表的な高僧伝の一つで、元政より後に著わされた続日本高僧伝に匹敵する程の僧伝である。

又、このうち、日蓮宗関係のものは二十四伝とその数に於いて多くはなかった為、殆ど問題にされなかったが、日蓮関係の僧伝のうちで、列伝体の僧伝として出版されたものは、竜華歴代師承伝等元政の伝記書が最初であったといえよう。

(註)

- (1) 磯野本精著 日蓮宗史要 三頁
- (2) 執行海執著 日蓮宗教学史 二四七頁
- (3) 本朝法華伝 一丁
- (4) 清水龍山閣原文対照困訳扶桑隱逸伝二頁
- (5) 音馬夷藏訳 龍華歴代師承伝十三丁
- (6) 龍華歴代師承伝二丁
- (7) 「伝灯抄」より「当家諸門流繼因之事」迄は日蓮宗宗学全書史伝旧記部(一)所収
- (8) 日蓮宗宗学全書史伝旧記部(一)一八三頁以下
- (9) 日蓮宗全書本 三四六頁
- (10) 日蓮宗全書本 四一一頁
- (11) 日蓮宗全書本 四六八頁

## 『日蓮聖人の良源観』

牧 野 博 悠

こゝに日蓮聖人の良源観と題して、吾祖の態度を窮めるのに、祖伝中にその記述殆んど無に等しく、三箇所の抽象的記述がみられるのみである。そこから聖人の良源に対する吾祖の態度を求むるに無理はあろうが、少ない記述には聖人が良源に対して、それなりの考えがあったからであろうし、そこには聖人の関心及びとらえかたを示しているものと考えられる。それらを求むることによって自然と聖人の良源観が出てくると考える次第であり、それをこゝに述べんとするのである。

良源を伝える祖伝は先に述べたごとく、三箇所を数えるのみである。つまり、正元元年(一二五九・三八歳)伊豆流罪以前に法然の撰撰集を破して、念仏無間であるとしたり「守護国家論」、文永九年(一二七二・五一歳)佐渡一の谷にて四条金吾殿に不退の信仰を進めた「四条金吾殿御返

事」、そして弘安五年（一二八二・六一歳）入滅三ヶ月前の七月に書かれたという「法華本門宗要抄」である。

このうち「法華本門宗要抄」は偽作の疑いがあるのではあるが、良源については、先の二書と同内容であることから、偽書としても、その良源観に影響はない故、こゝでは真偽を問わず、先の二書と同様に扱うこととする。

さて本題であるが、日蓮聖人が取らえた良源はいかにあったであろう。

#### 「守護国家論」に

日本国源信僧都亦叡山第一八代座主慈慧大師御弟子也。  
(四三)

と、慧心僧都の師であることを「亦」として述べているのである。

#### 「四条金吾殿御返事」に、さらに、

日本にしては伝教より義真・円澄・慈覚等相伝して弘め給ふ。第一八代の座主慈慧大師なり、御弟子あまたあり。其中に檀那・慧心・僧賀・禅瑜等と申て四人まします。

と、檀那僧正覚運・慧心僧都源信・僧賀・禅瑜の四人を良源の弟子の代表にあげられているのであり、さらに

#### 「法華本門宗要抄」には

次、五百年伝教・義真・慈覚・惠亮・惟尚・理仙・慈慧

・増賀・惠心・覚超等已上十人像法五百年法(三三七)

と、法華経迹門の弘通の人として述べているのである。

こゝに「守護国家論」に『亦』・「四条金吾殿御返事」

に『伝教より義真・円澄・慈覚等相伝して弘め給ふ。』として文章を切り、『第一八代』とあらためて、良源以下を書き続けている。この故はどこにあるのであろう。

「守護国家論」にみられる慧心は良源の弟子であるといっていること、そして、それが「四条金吾殿御返事」の次下

法門又二に分れたり、檀那僧正は教を伝う、慧心僧都は観を学(六三三)

と、あることから、良源が慧心・檀那の観・教を教えた師であったことを強調したいがためと考えられる。

よって聖人の良源に対する関心は慧心の師であり、観を

教えた師としてであったのである。

では良源の観門とは、如何なるものであったであろう。

そして聖人の態度は如何にあったであろう。

良源の「一代決疑集」に

疑云、一家観門其相如何、答観心深義顕露不可授。

但以密語、誨一人、何者本師釈迦大師秘之不说

妙法蓮華機已熟、説法華本迹二門、況一家観門超本

迹二門、惟在観心秘中秘也 (1)

と、いつているごとく、観門は本迹二門の法華経よりすぐ

れ、観心こそ秘中の秘としてしているのである。

これ聖人が「撰時抄」に

安然和尚と中叡山第一の古徳、教時諍論と申文に九宗

の勝劣を立られたるに、第一真言宗・第二禪宗・第三天

台宗・第四華嚴宗等云云 (二四)

と、述べられているように安然が「教時諍論」にて、法華

を密禪の下に置いた思想、この思想をさらに良源は、止観

は法華に勝るといつているのであり、

これ聖人が「立正観抄」に

当世習天台教法之輩多貴観心修行、捨法華本

迹二門見 (八四)

と、今の天台を学ぶ者は、観心を貴んで、法華経の本迹二

門を捨てる者なりといひ、さらに同抄に

本朝天台宗、法門者自伝教大師始之、若夫台止観不

依者、於日本背伝教高祖、於漢土背天台、兩大師

云法既依法華経、豈其末学違之乎。以违知、当世天

台家人々其名雖借天台山、所学法門依達磨、僻見普無

段、妄語云事 (八五)

と、宗祖伝教に背き、又天台にも背いているとし、非難し

ているのである。

これを以て見るに、法華より止観がすぐれたると述べた

良源を聖人がその破折の一端としていっていると見てよいであ

らう。

又この止観は法華よりすぐるという思想はさらに「極楽

浄土九品往生義」に、観経九品段を天台の観経疏の文を随

釈して、それに養寂等の論釈を引き、深くその意を明して

おり、その著しき特色は、その書に「今観無量寿経。以

明<sup>ニ</sup>四十八願<sup>ニ</sup>」と述べられているごとく、四十八願を願名と経文とに亘って概説し、異訳そして他経を引き、又義寂等の釈義の四十八願を悉く引き、それに私釈を加えて、一つの四十八願釈を構成していることにみられるように、

又、慈悲大僧正伝に、臨終相として、

和尚合掌<sup>ヲ</sup>西面<sup>ヲ</sup>誓<sup>フ</sup>曰<sup>ク</sup>、我所<sup>ニ</sup>修<sup>ス</sup>普<sup>ク</sup>根<sup>ヲ</sup>悉<sup>ク</sup>資<sup>ヲ</sup>善<sup>ク</sup>提<sup>ス</sup>。兼分<sup>ニ</sup>兼修<sup>ス</sup>。廻<sup>シ</sup>向<sup>シ</sup>一切<sup>ノ</sup>衆生<sup>ニ</sup>。命終<sup>ノ</sup>終願<sup>必</sup>往<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>極樂<sup>ノ</sup>世界<sup>ニ</sup>矣。口念<sup>ニ</sup>弥陀<sup>ニ</sup>。心觀<sup>ニ</sup>実相<sup>ニ</sup>。機縁<sup>云</sup>尽<sup>ス</sup>。遂<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>入滅<sup>ス</sup>。(2)

と、あるごとく、西方願生に存し、その行実<sup>ニ</sup>に於て、天台教学の実践は弥陀念仏に存し、それは觀念念仏に走つたのである。これ密教と密着していたこれまでの天台が、本来の觀念中心に立ち戻り、天台円宗の成仏法の完成の第一歩を踏みだしたのが良源であり、又密教の立場について、「草木発心修行成仏記」に、

又云、真言勝、天台劣云云。努<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>爾也。常同別故。真言天台或一或二也。伝教、慈覚兩大師乃至古徳釈中其義明鏡也。豈有<sup>ニ</sup>円家真人<sup>ニ</sup>可<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>信<sup>レ</sup>之耶<sup>乎</sup>。(3)

と、あるごとく、従来の顕劣密勝の態度から、伝教に復古

せんとする努力があったのであり、こゝには、本覚思想の発芽、天台円教の立場がみられ、密教偏重はなかったのである。

これらの思想の発展は慧心によって継がれており、聖人が四糸金吾殿御返事に述べられたごとく、慧心は良源より觀を学ぶとし、良源の教学は、慧心によって大成されたとみていたようであり、慧心を持ってその中に良源を含み破折していると考えるのである。

註

(1) 叡山天海藏(叡山文庫)所収 頁三九

(2) 群第五輯卷六九、頁五六〇

(3) 仏全二四、頁三四六

## 持経者道命をめぐつて

——読経・歌詠み・サロン——

鈴 木 治 美

道命を持経者と規定した記録は『大日本国法華経験記』

第八六・天王寺別当道命阿闍梨条が嚆矢と言え、以後僧伝をも含む大半の伝記等ではその持経者としての特性―法華読誦の美声・靈験―が標榜されている。但しここでは道命の他の側面―歌人・いろ好み―に着目したい。以下道命の事歴を五期に分類した。この各期は道命をめぐる各コネクショングループの興亡と共に切り換えられる。

(一) 天延二(九九七四)誕生―永祚二(九九〇〇)十七才。道命は藤原道綱(兼家二男)の第一男。道命の歌才は道綱母(蜻蛉日記作者)を継いだものであろう。①道命誕生前後その周辺は祖父兼家(九七八任右大臣)と良源(九六六座主宣命)乃至尋禪(兼家弟)の關係に集約される。この期間には良源晩年の大活躍期で外護者兼家による横川興隆は顕著。又良源の任大僧正(九八一)には女詮子を円融帝女御としていた兼家の後楯が考えられる。②さて道命の名は尋禪の上表による永祚二年二月十四日の太政官牒「心以心妙音院為御願補院司供僧併置年分度者事……(十禪師)伝灯大法師位道命年十七膺三」に始めて現われる(妙音院は横川楞嚴院別所)。この「膺三」を得度以後三年と

するなら道命の出家は永延二年(十五才)に当り座主は既に尋禪(在職九八五―九)。但し道命を「慈惠大僧正弟子也」とする諸伝記に従うなら良源入滅(九八五、道命十二才)以前となろう。兼家が一条帝(母后は詮子)摂政となつた寛和二年(道命十三才)には横川恵心院は官寺に昇格し年分度者を置かれている。兼家の横川への肩入れから考えて道命は良源直系の尋禪の許で横川系の度僧として出発したのであろう。しかしながらこの官牒と同年十月十七日に尋禪は入滅。同年五月八日に兼家は出家し道隆(兼家一男)が関白となる。十月五日、定子(道隆女)は一条帝中宮となつた。

(二) 正暦二(九九二)十八才―長保二(一〇〇〇)二七才。相当する第二コネグループは摂関道隆と一条帝中宮定子を中核とする。花山帝退位(在位三年)と一条帝即位(寛和二、七才)は兼家一門によって推進されたとも見得る。道隆の同胞子息の昇進ぶりは目ざましく道綱も正暦二年には参議。①この同年道命(十八才)の内裏八講(御伽草子「和泉式部」)を娶つける一次資料はないが一門の榮

達から見てあり得たことも知れない。②定子サロンへの出入り。『枕草子』三〇七段ほかは中宮定子の女房清少納言の見た道命の洒脱な人柄と後宮サロンに於ける説経（法華）と和歌との混交した受容態度を伝える。③山林修行（叡山、熊野乃至書写山）と法輪寺住は今期から第三期に亘ると思われる。就中法輪寺での靈威一住吉、松尾、熊野権現等の聞経讚歎等―は持経者道命を構成するポイントであった。<sup>(5)</sup>即ち道命は山林乃至靈驗処での修行を以て美声の経読みとしてサロンに立ち返り、そこで更に歌人としてのキャリアを加えて行った―相互連関による増幅性―と言える。かかる道命の在り方は叡山を本寺としながら主要行動範囲をそこに置かない点でも持経者の一類型である。<sup>(6)</sup>さて道隆没（九九五）後、中関白家の失墜と道兼（兼家三男）の急死により道長（兼家四男）が関白となる（九九六）。その女彰子が中宮となった長保二年、皇后、定子の崩により今期は終る。

③ 長保三（一〇〇一）二八才ゝ寛弘八（一〇一一）三八才。第三グループ―関白道長とその室倫子、一条帝中宮彰

子。道長と道綱は正室の血縁関係（道綱室は倫子の妹）によって二重に結ばれ、これが道命を第三グループへ移行せしめた一要因であつたろう。①寛弘元年十二月、三十一才で道命は阿闍梨となった。同五年には彰子にのちの後一条帝誕生。②好色道命と姪女和泉式部との関わりを伝えられる可能性は、式部が彰子サロンに出仕した寛弘六年頃以降に胚胎する。この系統の説話はいずれも中世以後の成立で（『古事談』が初見）、僧伝にはなく又そのアレンヂの仕方にも道命像庶民化の過程がうかがえる。③倫子の女房赤染衛門との関係（後拾遺集第三）。これら女流歌人（道命と同じく中古三十六歌仙の成員）との交情は平安女流文学サロンともいへき後宮サロンの一性質に由因しよう。

④ 寛弘九（一〇一二）三九才ゝ寛仁四（一〇二〇）四七才。一条帝崩御により第三期は終つたが新帝三条（母后は兼家女超子）と中宮妍子（道長二女）は道命の今期のコネとなった（大納言道綱任中宮大夫）。①長和五年正月十八日、四天王寺別当（第廿七代）就任（四三才）。但し翌日には三条帝は讓位し翌年五月九日崩御。②三条院追慕と皇



太后妍子（皇太后大夫は道綱）の御所への出入り。『柴花物語』巻十三〜四に記される道命の三条院への挽歌は道命自身の世間的失脚への予兆とも見えよう。道命とサロンとの関わりは妍子で止まり後一条中宮威子（道長三女）には繋がらなかったと見得る。③但し寛仁元年の後一条帝「賀茂行幸御祈禱十社御説経事」に道命は住吉社分を勤めた（小石記）。さて同三年三月道長は出家し十月に頼通（道長一男）が関白となった。④翌四年三月、入道大相国（道長）の無量寿院供養には堂達として教円と共に齊会。これが道長傘下の道綱が道命に与えた最後の後楯と言え、道綱は同年十月十六日病没。⑤従って天王寺別当退任（同年十二月）は父道綱の死と関係づけられよう。

(四) 寛仁五（一〇二一）四八才没年（長久二年・六八才以前）。『法華験記』以下の伝記に見る道命の生前の行状は前期迄に相当する。直接コネクションの解体による権力圏外で道命は籠居し落魄の晩年を送ったと思われる（千載集巻九等）。但し『法華験記』道命条末尾（この記述は以下の僧伝に依用され道命の死後を往生人として飾っている）

る）からその周辺に厭世・浄土欣求を基調に置く恐らくは文人グループの介在を予想できよう。これは又、道命の没年を『法華験記』成立の最下限たる長久五年（同序、八七条）を遡る三年（長久二年）以前とする基本的手掛りである。

☆ 以上の如き道命の周辺から「後宮サロンを背景とし経読み乃至歌詠みを混交した平安期持経者の一典型」の設定が可能であろう。

註

- (1) 特に永観二年十月の横川粟師堂建立供養、同十一月の恵心院供養（日本紀略後篇）
- (2) 「(花山)天皇生年十九；向花山寺落飾入道。藏人左少弁藤原道兼。僧敏久。二人随従。出縫殿陣。参元慶寺。即時令左近少将藤原道綱持神璽宝剣。献(東宮)一条。御在所擬華舍。件三人外他人不敢知之。禁省事秘故也。即夜。右大臣藤原兼家参入内裡。令固禁門。」（扶桑略記・寛和二年六月廿二日条）
- (3) 『詞華和歌集』卷三『千載集』卷七など
- (4) 『今昔物語集』卷十二・第三六
- (5) 拙稿『大日本国法華経験記』に見る持経者像（大崎学报一二二号所収）
- (6) 「乃至一期運尽。遷化他界。爰有得意知音人。憶存生契。常作是念。道命阿闍梨不審生所。依妙法力。得生浄土。歎。若知我心可有要告。而三年間常念此事。時此人夢……」

10. W. T 本の44・53・73・88・126・129・247・349・356・363・364・389・390頁
11. 大正・9・1・C
12. W. T本の61・81・90・125・128・129・275・278頁
13. 大正・9・134・C
14. 宇井伯寿著「梵漢対照菩薩地索引」・山口益著「中辺分別論釈疏梵本索引」  
・中村瑞隆著「藏和对訳究竟一乘宝性論研究」。  
Takashi Hirano : An Index to the Bodhicaryāvatāra pañjikā,  
chapter IX・Gadjin M. Nagao : Madhyāntavivhāga-Bhāṣya
15. 大正・29・19・Cの偈頌を参照
16. 大正・29・103・aの偈頌を参照
17. Sylvain Lévi : Viññaptimātratāsiddhi, part II, P.28, L.11.
18. U. Wogihara: Sphutarthā Abidharmakośavyākhyā, part II, P.463, L.28

いられているのである。すなわち、

rāgapratighamūḍḥayah || 11 || 貪・瞋・癡

とあるのがそれである。

ここで注意すべきは、従来 mūḍha であったものが、俱舎・唯識を通じて mūḍhi を使用していることである。これは三不善根の概念をあらわす語として従来用いられてきた rāga-dveṣa-moha と較べると rāga を除いて、dveṣa は pratigha に、moha は mūḍhi に世親が何等かの概念規定があって取換えたものであろうと考えられる。また、この二語は称友<sup>(18)</sup> (Yaśomitra) の俱舎疏によると、「mūḍhi というのは moha の異名である (Mūḍhir iti moha paryāyah)。」とせられているのである。

いずれにしても、moha と mūḍha の両者は共に語根  $\sqrt{mnh}$  の変化したもので前者は男性名詞、後者は過去受動分詞であり、漢訳ではこの二語を俱に癡・愚癡と訳出せられる場合が多いが、厳密に言えば前者は普通名詞であるため癡・愚癡としてもよいが、後者の場合は分詞であるから癡者・不知者すなわち、癡なること・真理を知らないこと等と訳出せらるべきものではなからうかと考える。

そして、俱舎・唯識を通じて、この moha と mūḍha の二語に対して、何等かの使分けが存していたことは認めて差支えなからうと思う。

#### 註

1. Rhys Davids and Stede: Pali-English Dictionary (P.T.S.)
2. P.T.S. the Digha-nikāya III. p. 146
3. P.T.S. Sutta-nipāta Commentary being Paramatthajotika II. P. 205
4. Monier-Williams : Sanskr̥t-English Dictionary
5. V.S. Apte : Sanskr̥t-English Dictionary
6. A.A. Macdonell : A practical Sanskr̥t-English Dictionary
7. O. Böhtlingk und R. Roth : Sanskr̥t-Wörterbuch
8. F. Edgerton : Buddhist Hybrid Sanskr̥t Dictionary
9. U. Wogihara and C. Tsuchida : Saddharma Puṇḍarika Sūtram Romanized and Revised Text (以下 W.T 本と略す)

れているのである。

次に *mūḍha* について見ると、譬喩品に三ヶ所・藥草喩品に三ヶ所・  
寿量品に二ヶ所との合計八ヶ所<sup>⑫</sup>に見られるが、鳩摩羅什訳妙法蓮華經の該  
当ヶ所にはこの *mūḍha* に対する訳出が見られないのである。ただし、  
闍那崛多笈多共訳添品妙法蓮華經の藥草喩品の該当ヶ所にはそれぞれ、癡  
・愚癡・癡と訳出せられている。

以上によってわかる如く、法華經においてもこの *moha* と *mūḍha* の  
両者はパーリ尼柯耶における場合と同様に *moha* は三不善根の一つとし  
て愚癡蒙昧である言葉の総称であり、*mūḍha* は他の概念を修飾するため  
に使用せられているということが知られるのである。

また、チベット語ではどの様に取扱われているのかというと、翻訳名義  
大集 (*Mahāvvyutpatti*) には、*moha* は *gti-mug* 或は *rmoṅs-pa* であ  
り、癡・愚癡・蒙を意味することを示し、*mūḍha* は *smoṅs-pa* 或は *ḥa-*  
*m rmoṅs-pa* 等であり、昏愚・癡者等を意味し、また昏愚なるとして  
分詞であることが示されている。

そして、宇井博士等<sup>⑬</sup>の五つの索引を通じて見ると、大体 *moha* と *mū*  
*dha* はそれぞれ *gti-mug* と *rmoṅs-pa* であるように考えられるのであ  
る。

ところで、世親 (*Vasubandhu*) は俱舍論と唯識三十頌において如何に  
この二語を使っているのであろうか。

まず、俱舍論では、大煩惱地法すなわち、第四卷の分別根本第二之二の  
偈頌<sup>⑭</sup>に *mohaḥ* とあり、玄奘訳・真諦訳共に癡と訳出しているのであり、  
また不善根すなわち、第十九卷の分別睡眠品第五之一の偈頌<sup>⑮</sup>には、*mūḍha*  
*yaḥ* とあり、玄奘訳では不善癡・真諦訳では無明と訳出せられているので  
ある。

そして、この俱舍論の偈頌がそのまま、梵文唯識三十頌の第十一偈<sup>⑰</sup>に用

場合が殆んである。

また、mūḍha に相当する mūṭha については、語根  $\sqrt{\text{muh}}$  の過去受動分詞 (passive past participle) であり、迷妄なる・癡冥の・愚鈍なる等と解釈している。これについて、Sutta-nipāta に

mohaṃ atikkanto ti pucchanto, yena mohena mūḷho micchadittim gaṇhāti, tassātikkaṃena sammādittitthaṃ pucchati.

すなわち、

愚癡を超越するというのは、何でも愚癡によって愚かな邪見を取るこ  
とから超越している正見をいうのである。

とある如く、mūḷha すなわち mūḍha は moha の意味、或は語義を補うために使用せられていたのではないかと考えられるのである。

次に、サンスクリットでは如何なる意味で moha と mūḍha が使われているかという点、Monier-Williams は、moha は男性名詞で、語根は第一種動詞の  $\sqrt{\text{muh}}$  であることを示し、意識の喪失等と解釈しており、パーリ尼柯耶の moha と同義語であり、また mūḍha も過去受動分詞であって、混乱せられたる、はつきりと知らない等と解釈して、パーリ尼柯耶の mūḷha と同義語であることを示しているのである。

また、V. S. Apte・Macdonell・Böhtlingk 等も Monier と大同の見解を示しているのであるが、Edgerton のみ、moha はサンスクリットにおいて男性名詞のみであることを示し、その意味は迷わすこと・思ひ違ひであるとした後、mūḍha の複数であるとしているのである。

さて、この moha と mūḍha の二語を梵文：法華經において見ると、まず moha は方便品に二ヶ所・藥草喻品に三ヶ所・安樂行品に一ヶ所・藥王菩薩本事品に一ヶ所・妙音菩薩品に一ヶ所・普門品に二ヶ所・妙莊嚴王本事品に二ヶ所との合計十四ヶ所に見られ、その中の七ヶ所は鳩摩羅什訳妙法蓮華經において三不善根 (三毒) である貪瞋癡の癡として訳出せら

# moha と mūḍha について

田 中 一

原始仏教以来、十二因縁説や五蘊説等において説かれている無明 (Av  
idyā) すなわち、癡を示す語に標題の moha と mūḍha とがある。

そこで、この両者に対して、

一 なぜ癡という一つの概念をあらわすために二つの語が使われている  
のか

二 この両者間には如何なる相違があるのか

以上の二点について検討を試みたいと思うのであるが、今は後者に重点  
を置いて述べることにする。

まず、moha と mūḍha の二語はパーリ尼柯耶中において如何に取扱わ  
れているかという点、Rhys Davids は<sup>①</sup>moha について、語根は  $\sqrt{\text{muh}}$   
(愚かである) であり、サンスクリットにおいても、同じく moha である  
ことを示し、愚鈍・迷わすこと等と解釈して、長部經典三(Dīgha-nikāya  
Ⅲ.) 等の出典を明らかにしているのであるが、Dīgha-nikāya Ⅲ に<sup>②</sup>

Buddho samāno kiṃ labhati ? Avikkhambhiyo hoti affhantar  
ebivā bāhirakehi vā paccatthikehi vā paccāmittehi rāgena vā  
dosena vā mohena……。

すなわち、

仏陀となれば何をを得るのか。内外の怨敵や仇敵にも、或は貪にも瞋に  
も癡にも……後略。

とある如く、moha は貪。瞋と共に三不善根の一つとして取扱われている

ないとしている。だから龍樹は広破経広破論の最後に『〔量等の16句義とそれらに対する否定とは〕二つとも不可得であるから、〔それら量等の16句義とそれらに対する否定と〕が不成立であるとき、不成立であるのみである』（第72経）と述べ、その註釈書の中で『一切の存在物は無い、と承認するのである』と述べて、否定が説かれても、その否定は決して有自性なものとして成立するわけのものではなく、無自性なものであると説明している。

結局、先にも述べたように、正理学派のいう否定も、中観論者龍樹のいう否定も、ともに有自性なるものを対象としているのであるが、正理学派は有自性論の立場から有自性の対象物は存在するといい、他方龍樹は無自性論の立場から有自性の対象物は誤って分別されたものであるとして、その対象が存在しないという結論を得ていると思われる。

(註)

- (1) 影印北京版西藏大藏経第95巻第17函114a-8ff.  
インド学試論集 IV-III P. 129ff, *The vaidalyaprakarana of Nāgārjuna*,  
by yuichi Kajiyama.
- (2) cf, *Nyāya-sūtra* 1-1-1
- (3) *The Vīrahavyāvartani of Nāgārjuna with the Author's Commentary*, ed. E. H. Johnston and Arnold Kunst, 1951. P. 44.

に無い (abhava) というとき、その『瓶』という言葉によって言い表わされている対象物が必ず存在するという意味である。ここで正理学派は龍樹が量・所量の非存在を言うからこそ、量・所量という言葉の対象物が存在すると主張していると考えられる。このことから正理学派のいう否定は 'pratiyogin, という考え方にもとずいていると言えよう。

次に龍樹のいう否定の意味について考察してみよう。広破経広破論第15経に龍樹は『成立しないもの〔を成立するとするところ〕の〔誤った〕分別を捨て去る〔ために中観論者は否定を説く〕のである』とし、その註釈に譬を引いて、『例えば水のあまり深くない場所で、深いという〔誤った〕分別をもって恐怖をいだく人がいたとした場合、その恐怖の念を捨て去るために別に知らせて「この場所の水は深くない」と告げてやることだが、この〔水の深い場所という〕存在しない場所における〔誤った〕分別を除くために認められているから……〔中観論者は正理学派の誤った分別を捨て去るために量・所量の〕否定をするのである』と説明している。

以上の考察に従えば、正理学派は現に存在しているものに対して否定があり、龍樹は存在していないものに対して否定があるといっていると理解される。

このことは正理学派と中観論者龍樹とその両者の間における存在論的立場の相異によるものに外ならないのではなからうか。

正理学派は『凡そ名前<sup>(3)</sup>で対象をもたないものはなく、有自性のもに実有なる名前がある』という有自性論の立場にあって否定を論じ、否定があるから否定の対象物が存在し、量をはじめとする16句義の成立を主張したのである。

他方龍樹によれば、一切の存在物は無自性であるから空である、という無自性論の立場から、名前が実有であるとはせず、名前も無自性であり、空であるから非実有であるとして否定も実有でなく無自性であるに外なら



(3)あるいは量と所量とが同時に存在するかのいずれかである』、と第11経註釈に述べ、以てその各々の場合を検討している。

(1)の場合、量によって知覚される『所量が無いとき、〔量は〕何に対して量であるのであろうか』と量が量たり得ないことを説明している。

(2)の場合は、『〔己に〕存在する所量に対しては〔一体〕何が量となるのか。未だ生じていない〔量〕が己に生じてしまっている〔所量〕の量であることはできない。何となれば、〔そのようであれば、未だ生じていないはずの〕兎の角等も量であることになってしまう』と、量・所量の成立を否定している。

(3)の場合は、『その〔量と所量とが同時に存在するという〕ことも不可能である。例えば同時に生じて存在している牛の一本の角の間に〔一方の角が〕因で〔他方の角が〕果〔という因果関係〕があるということができないのと同じである』と、やはり量・所量の成立の不可能なことを説明している。

以上の龍樹の批判に対して正理学派は次の反駁をしている。即ち『〔前後同時の〕三時において量と所量とは成立しないから、〔成立していない量所量を〕否定することは不可能である』（第12経）といい、『否定が成立するときには量と所量も成立する』（第13経）と、量と所量との成立を主張している。即ち龍樹が量・所量の存在を否定するということは、否定さるべき量・所量が存在しているからこそ、龍樹の否定が成立するという意味である。

正理学派には‘pratiyogin’ という考え方がある。pratiyogin ītyasy ābhāvaḥ sa pratiyogī と定義せられ、Xなるものの非存在を論じる時、そのXなるものが pratiyogin である、という意味である。例えば gr̥he ghaṭābhāvaḥ という場合、ghaṭābhāvasya ghaṭaḥ pratiyogī ということで、ghaṭa が pratiyogin である。即ち瓶 (ghaṭa) が家 (gr̥ha)

# 広破経広破論に表われた否定の意味

久留宮 円秀

(1)

広破経広破論は72偈からなる経と中観論者龍樹のそれに対する自註とから成っており、彼が正理学派に対して加えた批判の作品である。正理学派は伝説上 Gautama 又は Gotama によって開かれた学派であり、彼らの哲学は勝論哲学に基礎を置き、学説全体は16句義にまとめられて Nyāya-sūtra 五編十章の中におさめられている。

(2)

広破経広破論は正理学派の説く16句義の各々に批判検討を加えて、それは16句義の非存在を述べることを造論の趣旨としている。

広破経広破論72経のうち第2経から第19経にかけては量 (pramāṇa) ・所量 (prameya) の2句義に関する検討がなされているが、そのうち第11経から第15経の間に龍樹と正理学派との両者の「否定 (pratiṣedha, dgag pa)」に関する句解の相異を見い出すことができる。

以下においてはまず正理学派の量・所量を理解し、広破経広破論における量・所量に関する検討を述べて、そこに表われている龍樹と正理学派の言う「否定」の意味に言及しよう。

正理学派の言う量 (pramāṇa) とは対象の知覚を成立させるもの、即ち知識を得る道具をいい、所量 (prameya) は広い意味で知識の対象であり、量によって知覚されるものである。

広破経広破論では、このような量と所量とが成立するためには次の三つの関係のいずれかでなければならないとしている。即ち龍樹は

『(1)量が所量よりも前時に存在するか、

(2) [量が所量よりも] 後時に存在するか、

さにあらず、と云っている。

法華文句要義聞書第七に曰く。本末究竟の一如是は、他の相性体等の九如是の聡体にして、華嚴等の所説は八或は九如是に至るも、此の一如是即本末究竟のみは諸経に分説して、純一乗の法華経のみ能く之れを説くところである。と云っている。

又十界必ず十如、十如必ず十界。十界十如は但だ之れ真如法性、実相の妙理を云ったものである。」

之れを摩訶止観は十大章に配し「所詮摩訶止観と云えるは要するに、十如は是れ諸法実相の釈疏であり。理非造作の故に天真と曰い、証智円妙の故に独明と云う、要するに諸法実相とは摩訶止観十大章の大意である』と云って居る。

日蓮聖人は此の天台教学より一步深く即ち法華思想の *outworks* を打破って真理に直入されたものと云える。

方便品自身もその真実たることを説明して『仏の成就し玉いし所は第一希有にして難解の法なり。唯仏と仏とのみ乃し能く諸法の実相を究尽し給えり。』と云っている。

これは仏を通して人間の成仏が保証された言葉とも云えるのでは無かろうか。

- (1) ローマ・ナイズの文頭の数字は筆者の「梵文方便品の解説と研究」の *s. k. t.* 本文の番号であります。
- (2) 梵蔵伝訳、法華経、世界文庫版 30頁
- (3) 大乘仏教思想論 328頁
- (4) 瑜伽師地論。菩薩地持経。中論。般若灯論釈。大乘中観釈論。梵漢対照仏教辞典（杖原本）等の諸典には、*ca*を如是と訳している。

(一) 經に諸法と云うが故に十法界の釈を用うるなり。

(二) 經に仏の成就し玉いし第一希有難解の法。と云っているが故に仏法界の釈を用うるなり。

(三) 經に止みね、止みね又説く可らず、我法は妙にして思い難し。と云うが故に離合の釈を用うるなり。

(四) 經に唯仏と仏のみ乃し能く究尽す。と云うが故に位の釈を用うるのである。と云っている。

以上を四種の釈と云う、これを説明すれば、十法界に約すとは即ち十界を束ねて、地獄等の四惡趣と人天二乘菩薩及び仏との四類とし、各々その具する所の十如の不同を分別する事を云うのである。即ち各々の具する所の十如の不同を分別すると共に、その内で地獄、餓鬼、畜生、修羅等の四惡趣の十如をもよく之れを分別する。

ここに惡趣の一例だけをあげて参考とすれば、

多欲の衆生は地獄の苦具を見ても、反って欲境となして、起こす所の染愛の如きは、鉄床、銅柱等の苦を受くるの具をも追い求めて止まないものである。

教学の上から十如について一見してみますと。

人天、善趣の十如。二乗の十如。菩薩、仏界の十如。等十界各々十如ありて百界千如となり、一念三千の理を構成する。これについて摩訶止観第五の上の述ぶる所を見ますと「夫れ一心に十法界を具し、一法界に又十法界を具し、百法界あり。一界に三十種の世間を具すれば百法界に三千種の世間を具す。

然もこの三千は、一念の心中にあり。若し心なくば已みなん。介爾でも心あらば三千を具す、と云っている。

さすれば心が前にあって、法は後にあるのかとえば、そうでは無い。では、一切の法が前にあって、心はその後にあるのかと云えば、摩訶止観は

び、而て、また。と云うように殆んどの場合には、附帶詞。又は、接続詞。として用いられていますが、時には之れを（ca＝如是）と漢訳されていることもある。この事実よりして、妙典が十如是と訳している事は、誠<sup>(4)</sup>に羅什三蔵の慧眼に敬服せざるを得ない、と云えるであろう。

妙、添の二品以外の、他の何の經典を見ても、十如是と訳されてはいない。

漢訳では妙典と添品法華經だけが、しかも同文の十如となつて掲載されている。

そしてその十如が方便品の哲学と云うよりも、法華經述門の哲学の基礎をなしている事は、天下周知の事実であると共に、天台教学の不滅の哲理たる諸法実相論の根柢をなすものとなっている。

こゝで方便品十如に対する古來の見解を一見してみますと。

劉宗の法瑤は十如を『智慧の照用なり』と云つて居ります。

蕪齊の玄暢は『仏の十力の功能なり』と云つて居ります。

地論師は『三乘法の内容を演べたものである』と云つて居ります。

梁の法雲は『諸法実相の諸法とは権智の境にして、実相とは実智の境なり。然して十如の内、相、性、体、力、作、の五如是は権智に約し、因、縁、果、報、の四如是は実智に約し。

本末は権智を結し、究竟等。とは実智を結せるものである。と以上のように分別して居ります。

これなぞは非常に巧妙に分別されていますが、智巖だけは此等の諸説を破して悉く不可なり。として自ら之れを『十法界』に約し。『仏界』に約し。『離合』に約し。『位次』に約して解釈せざる可らず。と又自ら四種の釈をなして曰く。

あるかをも知り給えり」と訳されています。  
(2)

次に近世に於いて梵品より直訳されたものについて調べて見ますと、木村泰賢先生の—*upāya-kausalya parivarto*—の訳を見ますと「彼等諸法に  
関して、是等ありのまゝなる法、是等の法はかくあり、是等の法はかくの  
如くあり、是等の法はかくの如き相であり、是等の法はかくの如き体であ  
る。それ等の法にて仏陀のみ現見す」となっています。

以上の如く訳された先生の意見として、「法華経自身の立場より見れば  
天台等の考える如く、所謂如是教に重点を置いたものでは無く、たゞ之れ  
によって法華の能説者たる仏陀の力用を明らかにして、以って法華経の真  
理たる証明とせんとしたまでである。

故に之れを基として、三千三諦などと云う、世界観を建てるが如きは寧ろ  
法華経の真意以上の挙と云わねばならない」と、非常に注目すべきこと  
を云って居られる。  
(3)

特に方便品を見て我々が感じる事は、十如是に関する限り、諸典まちま  
ちである。

例えば漢訳の妙典、正典と訳が異っている。

妙典が十如是と成っている所以について、或る学者は、羅什三蔵がこの  
妙法華経の翻訳をする前に、大智度論の翻訳をした事をとりあげて、この  
大論にはしばしば問題を十種に分別する項がある。この仕事をした後の法  
華経翻訳に際し、その習性が羅什をして十如是と訳せしめたのであろう。  
と云う意見を述べていられるのを見た事がありますが、之れは面白い見解  
であるとは思えるが、余りにも穿ち過ぎであると云えるのでは無からう  
か。何故となれば、梵語で *ṅca* と云う語は普通には訳して、正に、及

梵文方便品十如段（行忠訳）

如来所説の諸法は何れの所より来るか、その由る可き所を了し、衆相の根本、法の貌を分別し自然に法を知り給う。而して如是法とは何ぞや、それ等の諸法の相とは何ぞや、然して法の性とは何ぞや、是の如き諸法の眞実の相を知り給う。

（これは研究途上の筆者の訳でありますから後日改訂される事あるも、御了承下さいますよう。）

妙典「唯仏与仏乃能究尽諸法実相所謂諸法如是相、性、体、力、作、因、縁、果報本末究竟等」と訳されています。

正法華経は「大聖所説 得未曾有 巍々難量 如来皆了 諸法所由 従何所来 諸法自然 分別法貌 衆相根本 知法自然。（大聖の所説を得ること、未曾有かつ巍々として量り難し、如来は皆諸法の由るべき所を了し、諸法は自然に何れの所より来るか、法貌衆相の根本を分別し、自然に法を知り給う。）

（行忠訳）

添品法華経の方便品は妙典と同文である。

又次に西蔵語方便品中の十如の処が何うなっているかを河口慧海先生の訳によって見ますと、「舍利子よ、如来が知らるゝ所の法を、それはまた如来が如来に説明し給えり。

舍利子よ、諸法はまた如来自身が示し給えり。説法はまた、如来自身が知り給えり。諸法は如何なるか、諸法は如何ようにあるか、諸法は何に似たるか、而して諸法の相は如何なるか、諸法の性は如何なるか、諸法は何であるか、如何様にあるか、何に似たるか、相の何であるかと、性の何で

梵文方便品十如に関する異相と、  
その若干の考察

宇 治 行 忠

ये च ते धर्मा यथा च ते धर्मा  
यादृशाश्च ते धर्मा यल्लक्षणाश्च ते ध  
र्मा यत्स्वभावाश्च ते धर्माः ।

य च यथा च यादृशाश्च यल्लक्षणाश्च  
यत्स्वभावाश्च ते धर्म इति । तेषु  
धर्मेषु तथागत एव प्रत्यक्षी उपर  
ीक्षः ॥

①

(11の1) ye ca te dharmā yathā ca te dharmā yādṛśās ca te dha  
rmā yal lakṣaṇās ca te dharmā yat svabhāvās ca te dharmāḥ |

①

(11の2) ye ca yathā ca yādṛśās ca yal lakṣaṇās ca yat svabhāv  
ās ca te dharmā iti

①

(11の3) teṣu dharmeṣu tathāgata eva pratyakṣoparokṣaḥ ||



意が薄れている。Love という訳語は不適當であろう。Love は単独に用いられる場合は多くは男女間の愛情を意味し、又キリスト教における神の愛を意味する。取は grasping, 有は becoming, 生は birth, である。老死は age-and-death とした。

次に問題となるのは十如是の訳である。相は形相であるから appearance としたが、相が常に形相を意味するとは限らない。性質を意味する場合もある。その場合は nature となる。又同じ形相でも形そのものに重点が置かれる場合は form が適當であろうし、様相を意味する場合は mode 又は state が適當であろう。性は nature である。体は主体、実体、本体と解釈して substance を用いた。力は power, 作は activity, 因は primary cause, 縁は environmental cause, 果は effect である。報は reward-and-retribution とした。reward は善報を意味し retribution は悪報を意味する。善悪を包含する報に該当する英語はない。

本末究竟等は本の相から末の報に至る九要素が凡て実相であるという点において等しいと解釈した。しかしかかる意味を表現するのに適當な英語はない。そこでこの解釈は脚註で明らかにすることとし、本文ではすべての存在の差別相は以上の九要素について知るべきであるということを示すために本末究竟等に当る部分に particularities という表現を用いた。如是は as they are である。諸法実相は the reality of all things とした。諸法を all things とするのは物足りない感じがしないでもないが、panta rheiの英訳が all things flow というように決定されていることから考えれば適當でないとはいえないと思う。

そこでこの言辭は優婆提舍經を意味するのではないかと思うのである。九部經のうち修多羅と伽陀と祇夜は形式上の分類であつて内容には關係はない。他の六部經のうち未曾有は現前の事實として与えられるものであり、仏の教説によって与えられるものではない。又經の由来を明かす因縁は一經が成立するに當つて初めて必要となるものであるから經の内容そのものではない。そこで教説の内容を構成するものは本事本生譬論優婆提舍經の四部經のみとなる。しかるに因縁譬論言辭という表現において、本事と本生が因縁のなかに含まれるとすれば言辭は優婆提舍經に當るのではないかと思う次第である。

⑦ 縁起を意味する場合。 **Dependent origination**. 一切の存在はすべて因縁によって生じ因縁によって滅する。縁起とは因縁によって生ずることをいう。十二因縁は凡夫の生存が十二の條件によって成立つことを意味するから十二縁起ともいう。従つて譬論品の樂獨普寂深知諸法因縁是名辟支佉乘の因縁は単に **causes** とするよりも **dependent originatoin** とした方が妥当であるかも知れない。方便品の諸仏兩足尊知法常無性仏種從縁起の縁はこれを因縁と解し、從縁起を縁起と解して **dependent origination** とすべきであろう。

こゝで必然的に問題となるのは十二因縁の各支をいかに翻譯すべきかである。無明は **ignorance** とするのが通説のようである。

**stupidity** は痴の訳語とする方が適當であろう。行は **predisposition** とした。識は **consciousness** である。名色は **name-and-form** としたが、**the corporeal organism** という訳もある。六入は **the six sense-organs** が通説である。触は **touch** 又は **contact**、受は **perception** 又は **sensation** である。愛は **cravings** とした。これは渴受 **taṇhā** であるから **thirst** であるが、現在の英語の **usage** では **thirst** は渴愛の

この場合本事も本生も含まれると思う。前生物語は一種の life-story である。たゞ異なるところは現世の story ではなくて前世の story である点である。前世は previous existence 又は previous life の訳語が一般に採用されている。prenatal life は胎内の生命を意味するのが本義であるから避くべきであろう。そこで前生物語を意味する因縁を the story of a previous life としたのであるが、本事も本生も含まれているから本事本生の訳語と同様になる。即ち本生は the story of the previous life of a Buddha であり、本事は the story of the previous life of a Bodhisattva となる。例えば薬王菩薩本事品の品名は the previous Life of the medicine-king Bodhisattva とした。但し妙莊嚴王本事品の本事は妙莊嚴王の本事ではなく華徳菩薩の本事であるから、単に the story of king wonderful-adornment とした。

⑥ 九部経の一である因縁を意味する場合。方便品に或説修多羅伽陀及本事本生未曾有亦説於因縁譬論並祇夜優婆提舍経とある中の因縁は前生物語即ち過去世の因縁談の意味の因縁ではない。因縁談にあたるものは本事本生である。九部経の一としての因縁は仏が経や律を説かれた由来を明かにしたものである。従ってその訳は the reason why the sutra is expounded とすべきであろう。この意味内容が明らかな場合、又は註釈を付する余裕のあるときは Introductory discourse 又は単に Introduction とすることもできるであろう。

これに関連して諸賢の御高見を煩わしたいことがある。前節で言及した種々因縁譬論言辭のなかの言辭とは何か。因縁も譬論も言辭を離れてはない。もしこれが単に言葉の意味するならば譬語（ゼイゴ）である。言辭柔軟の言辭はあきらかに音声の意味するが、音声や言葉は因縁や譬論と併置さるべき性質のものではない。しかるに因縁譬論言辭の言辭が単なる贅語でないことは以種々因縁譬論亦言辭の表現を以てしても明らかである。

# 翻訳上より見たる因縁の語義について

—法華経英訳覚え書—

村 野 宣 忠

因縁という語を翻訳する場合次の語義が考えられる。

① 原因を意味する場合。**Cause**。因と縁とを分けて訳す場合は因は **primary cause**、縁は **environmental cause** と訳すことにしている。例、如是因如是縁。十二因縁の場合も **the twelve causes** と訳すことにしている。通常これは **the twelve links of causality** と訳されているが、**causality** は因果関係を意味する。十二因縁は因果関係を表現するから **causality** でもよいわけであるが、十二因縁という語そのものには果は表現されていない。

② 理由を意味する場合。**Reason**、理由とはある事柄を説明する場合に役立つ事実をいう。これは問答の場合は **why—because** の形となる。例、以何因縁（**why**）而有此瑞。以是因縁（**Because of this = therefore**）地皆嚴淨。

③ 動機を現わす場合。 **motive**。動機とは人をして行動を起さしめる事実をいう。序品に我見彼土恒沙菩薩種々因縁而求仏道とあるが、この因縁は動機と解すべきではないかと思う。

④ 目的を意味する場合、**Purpose**。目的とは人がその実現を意図するものをいう。唯以一大事因縁故出現於世の因縁は目的と解すべきものと思う。

⑤ 仏や仏弟子などの過去世における因縁物語を意味する場合、**the story of a previous life**。種々因縁譬論言辭の因縁はこれに当ると思う。

永い間、本学の教授として、また学頭として、宗門子弟の教育に尽力された松木本興先生が、昨年の暮に御遷化なされました。先生が生前中に力を注がれた新校舎の大講堂で、本年三月学園葬に準じた葬儀がとりおこなわれ、引続きご自坊で本葬がおこなわれました。

学園葬の折り、「松木本興先生余香」と題して、先生の略歴と著述目録、並に先生の代表的著作の一つである「身延のお祖師様」を集録した冊子を出版いたし、参列の方々にお配りいたしました。従って、この追悼号では、先生と特に親しい関係をもっておられた方々や、同窓会の知友・後輩或いは教え子等の方々から、追憶の一文を綴って頂き、在りし日の先生を思い浮べて頂くことといたしました。

また本号では、昨年本学で開かれた第二十回日蓮宗教学研究大会の紀要を、収録いたしました。此の教学大会は、身延山大・立正大・宗務院の三者共同主催によるもので、毎年交代に当番制で開催されており、年々盛んになって来ております。

日蓮教学の権威から、若手の研究員に至るまで、更に一般の研究者も交え、毎回三十名近くの研究発表者を出しております。

本学も新築落成から、早くも一年が経ちました。校舎の完成と共に、教材・研究資料・備品等も、今後逐次充実にして行かなくてはなりません。会員各位の御支援を感謝すると共に、より一層の御協力をお願い致します。

(上田・記)

棲 神 第四十一号

昭和四十三年十一月十八日 印刷  
昭和四十三年十一月二十日 発行

編集者 里 見 泰 穂

発行者 室 住 一 妙

印刷者 宮 田 如 龍

甲府市中央二丁目十二・三十一

印刷所 大 宣 堂 印 刷

山梨県身延山東谷

(〒NO、四〇九一二五)

発行所 身延山短期大学学会

振替(甲府)一二七五番  
電話身延(三五六)二一〇二〇七

圖書紹介

文学博士 塩田義遜 著

法華教學史の研究

A5版特製 価 二、五〇〇円(千二二〇円)

身延山大学布教研究室編

日蓮宗法要式提要

携帯至便上製 価 二〇〇円(千五〇円)

身延山大学教授 室住一妙 著

開目抄に聞く

B6版上製 価 六〇〇円(千九〇円)

身延山大学教授 室住一妙 著

日蓮聖人と俱に

B6版上製 価 六〇〇円(千九〇円)

身延山大学助教 上田本昌 著 (俳号・正久日)

句集 句道 仏心

B6版上製 価 五〇〇円(千七五円)

中込所 身延山大学出版部

振替(甲府)一、五九六番

# THE SEISHIN

The journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 41

(Section dedicated to the Memory of the  
late professor Honkō Matuki)

---

Memories of the Late professor Matuki .....	1
On opinion about Nichirenism	I. Murozumi ... 48
A preliminary essay about the Buddhist eschatology (2)	Z. Machida ... 60
A preliminary essay of the Goshuhossi	K. Mochizuki ... 73
A basis of Indian Buddhism in the beginning of the 7th centuries. Inquiry of Yuan Chwangs Daito-Saiikiki	G. Takahashi ... 94
On freedom of religion.	S. Kobayashi ... 110
Source material of succession of Abbot of Kuonji temple.....	the late G. Eriyama. ...119
(The Lectures at the 20 Convention of Nichiren Buddhism)	
Saint Nichiren's humanity in Minobusan life	H. Ueda ... 131
On difficulty of understanding Saint Nichiren	S. Suguro. 142
A human figure in Hokke-thought	K. Serizawa ... 150

---

Edited by  
Minobusan College  
Minobu Yamanashi, Japan.