

神 樓

研 究 紀 要

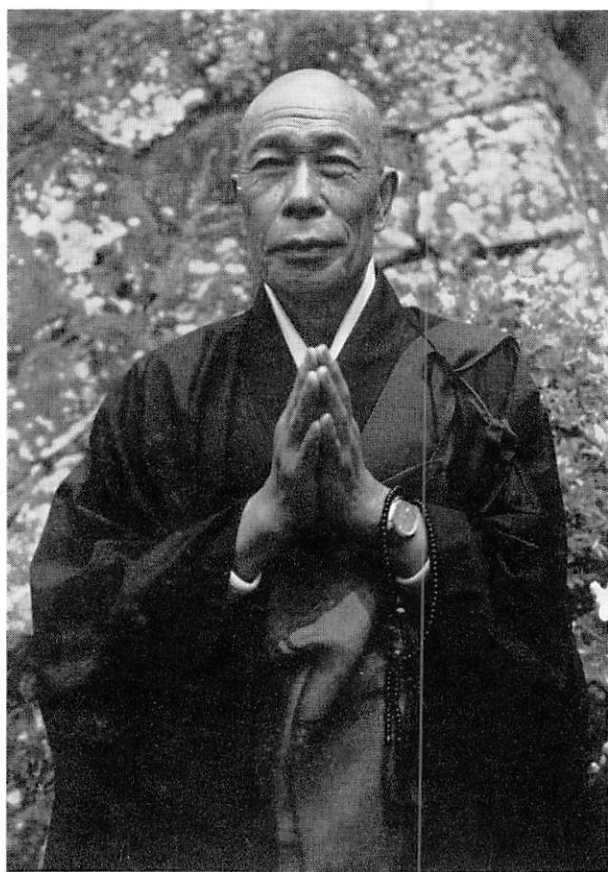
室住一妙教授古稀記念号

第 4 8 号



昭 和 5 0 年 1 0 月

身 延 山 短 期 大 学 学 園



古稀を迎えられた室住一妙教授

所 感

学 長 望 月 日 滋

本年室住先生が古稀を迎へられて、関係各位が記念祝賀の催しをされることとなったことは冠に同慶の至りであります。

先生は昭和九年二月に祖山学院講師に就任されて以来今日迄実に四十二年の永年月を学問の道一筋に過され、此間学制の変遷に伴い、身延山専門学校、身延山短期大学教授となり、更に或いは図書館長に、日蓮宗布教研修所講師に乃至昭和定本日蓮聖人御遺文編纂委員、普通試験委員等各種委員に、更に昭和四十一年度よりは立正大学仏教科特別講師として立正大学にも出講される等宗学者として実に重要な立場に立たれ、一貫して興学に尽瘁された法労は蓋し鮮少ではありません。

由来宗門の学者は恵まれること甚だ薄く、常に清貧に甘じなければならなかった。これは一面に於て、それ故にこそ勉学と教育に専念出来たのであるとの反論も成立つかも知れぬが然し安心して生涯を学問に捧げることの道について宗門は考慮せんければならないと思ふ。

遠き昔は問はず大正以降について見ても、身延山学園には、関本竜門、富木堯広、遠藤是妙、塩田義遜、片山随英

等、其他多数の宗学者が在籍され更に台学余乗の先生も亦活躍された伝統を有するが、今室住先生も亦此等諸師と比肩し得る立派な方であることは勿論である。身延に室住一妙師ありとは宗門の一致して認めるところである。

本年先生永年の業績が玆に古稀を縁として遅まき乍ら称へられるに至ったことは先生のためにもそして宗門にとっても寔に意義あることと思ふ。斯様なお芽出たい集りを見るにつけても、宗門青年僧のより一層の奮励を願って息まない。

(五〇、七、一記)

以上

序

身延山において永年にわたり、宗学を講じて来られた室住一妙先生は、芽出度く古稀を迎えられ、此の程、祝賀会の開催と、「古稀記念論文集」が刊行されることになった。先生はもとより、大学にとっても、又身延山にとっても大いに喜ばしいことである。

室住先生は昭和九年身延山に来られ、当時の祖山学院に教鞭をとられてより以来、今日に至るまで、四十余年間、ひたすら宗学の教授として、数多くの宗門子弟の教育に尽粹して来られた業績は、まことに顕著なものがあるといえる。現在、宗門において身延山の学園から巣立っていった各聖が、目覚しい活躍をしておられるが、その大部分の方々は、在学中に先生の嚆矢にふれ、宗学を身につけられた方々である。

先生の宗学は、「純粹宗学」と称されている如く、純粹に宗祖の教えに直参しようとする信行の上に立った宗学であり、単なる世間一般の「学」としての「宗学」とは異なるところがあったように思う。いわゆる「行学は信心より起るべく候。」と云う祖意を体し、真剣に祖書の研鑽を積まれ、「仏になるための」講義を続けて来られた。

また先生は、昭和四十三年に前学頭であった故松木本興先生のとを受け継いで、学頭の要職につかれ、学園の維持・発展にも心を用いて来られ、今日に至っている。

先生の宗学に対する情熱が、今後ますます盛んとなり、更に円熟を加え、醍醐味の教えを後進の上に、あまねく垂れ給うことを願ひ、先生の法体いよいよ健勝ならんことを念じ、以て記念論文集公刊の序に代える次第である。

昭和五十年七月十日

身延山短期大学々園

理事長 小林 顕 栄

棲 神 第四十八号 目 次

室住先生近影

所 感 学長 望 月 日 滋

序 理事長 小 林 顕 栄

「御講聞書」にそうて 室 住 一 妙 (1)

「御講聞書」考 浅 井 円 道 (19)

御講聞書について 若 杉 見 龍 (30)

宗学の主体性と客体性 茂 田 井 教 亨 (42)

身延山における日蓮聖人 上 田 本 昌 昌 (52)

天台大師の少年時代 野 村 耀 昌 (67)

—— 靈夢と両親の死 ——

三乗における仏と法華経の釈尊 河 村 孝 照 (87)

adhimukti-sraddhā 望 月 海 淑 (103)

—— 譬喩・信解・樂草喩品を中心として ——

鎌倉浄土教の展開における対外的契機 川 添 昭 二 (116)

江戸中期における諫曉活動……………宮崎英修(127)

——了權日雄の行動に見る——

身延山墓碑史考……………町田是正(139)

——江戸期諸大名関係を中心として——

横須賀問答の「裂邪網」について……………林是幹(159)

身延裏参道考……………秋山智孝(185)

繰 弁 考……………宮崎海優(196)

老人ホームに於ける処遇……………長谷川寛勝(212)

純粹宗学への道……………正田英肇(222)

ガンダラー彫刻と大乘仏教の推移……………高橋堯昭(236)

「仏教聖典」に於て仏教用語として用いられた英語について……………大森孝(254)

——その一部——

室住先生略歴・著作目録……………(268)

「御講聞書」にそうて

室 住 一 妙

は し が き

前稿「御講聞書をめぐって」(茂田井教亭先生古稀記念論文集)をうけて、「そうて」と題してみた。ごくすなはに伝えられてるままの日付「弘安元年三月十九日」乃至約八〇〇日に及ぶ宗祖の御講の筆録として、その間多少の疑問はあるにしても、なるべく、そっくり、そおとしてをいて、いただこうという氣組みがあつたが、浅井博士の綿密な御研究に教えられ、その素地をふまえた上で、改めて考えてみたい。

この「御講聞書」の成立について、いつだれがどんな心もちでどのようにして作ったのか、さらにそれが真実の御書(聖意)といかに合うか合はぬか、そのキヨリはいかに等を考察し批判することは今はできない。だがそれはここにある現実本はたとい偽物だとして、その偽作するという罪ふかい所業の意図は強く糺弾すべきだが、そういうものを作らざるをえない事情は、察しなければならぬ。こういう現物を通して彼を明らめ我を正すところの一つの手がかりとはなろう。したがってこの中に出てくる教育関係の問題や之を産み出した教学事情も重要であり、面白いかもしれない。即ち宗学の世界には、この御講に出てくるような本覚法門を、ただ中古天台の垂流・まねごととだけに見すごさずに、よいイミでの信解行証と次第する。むしろ教学展開ではなしに、教行証展開、成仏への生長とみなすこ

とが大切ではなからうか。一つの姿、一つの動きを、ふくんでさらに大きく動いていく聖なる体系のもとに解釈することは、大へんに大切で必要なことではなからうか。いいかえれば、本覚法門とは我々が、もったいなくも即身成仏を保証されたその内容を、そおとと秘密に口伝していこうというのだから、果してどうか？という風に、なお一層の厳しさは当然。

今この稿は、ずうっと後退して、またすなほに、仮定される日向尊者（筆録者）のお心もちを凡そ生かしてみよう。たしかに思いつきだが詩の起承転結を借りて当ててみる。

起（二五四四）「凡そ法花経と申すは、一切衆生皆成仏道の要法也。されば大覺世尊は説時未至故と説かせ給ひて説くべき時節をまたせ給ひき。例せば、ほととぎすの春ををくり、にわとりの暁を待ちて鳴くが如きなり。此則ち時を待つが故也。されば涅槃經に云く、以知時故名大法師と説かれたり。今末法は南無妙法蓮華經の七字を弘めて利生得益あるべき時なり。されば此題目に余時を交へば僻事ひがことなるべし。此の妙法の大曼荼羅を身に持ち心に念し口に唱へ奉るべき時也。之に依つて一部二十八品の頂上に南無妙法蓮華經序品第一と題したり。」この品名（序品第一）に南無の二字ををいたところ実はこの御講全体の御精神であるかに拝する。

承「一、妙法蓮華經序品第一事」（二五八二）以下の「一妙莊嚴王ノ事」の本文（二五八三）、「…生死即涅槃是也云々。」（第1条より第61条に及ぶ）と仮定してみる。）

転「華嚴大日觀經等凡夫得道の事」（二五八三）

以下、——「末代謨狀の事」（二五九四）、即ち第62条より第89条に至る。

結「入末法四弘誓願の事」第90・91・92条（二五九六）以下「…即身成仏の四弘也」云々。

今ここには転の部分に分けて、三とし

一、初心須要章 62～67

二、信行得意章 68～82

三、極証頂戴章 83～89 次は

結 流通誓願章 90～92 とする。

次に内容に当って、ざっとみよう。但し、今は（承）の部分の御經文の要句の秘伝は省略して、（転）の祖師の御書の要義についてざっと紹介してそして（結）に及ぶ。

△初心須要章（62～67）

62 「華嚴・大日・觀經等の凡夫、得道の事」

「仰云」（二字今省略―已下取意）諸宗のうち殊に花嚴・真言等の者が彼々の經々によって成仏云々と信じているようだが、実は法花經に限るのである。と申すは成仏の下種というは、三・五の座点の背下種したものだ。法花經化城喻品又は涌出品に「始見我身聞我所説」とあり、妙樂大師の「雖脫在現具騰本種」ともあるではないか。殊に本當の本種とは「南无妙法蓮花經」に限る。

63 「題目の五字を以て下種と為すべき証文の事」

「教無量菩薩畢竟住一乘」とは神力偈、「余經を以て種と為さず」とは妙樂の釈。無量菩薩とは日本国の一切衆生を菩薩と開会して題目を教えたり。畢竟とは題目の五字に畢竟する也。住一乘とは乘此宝乘直至道場とあるに当る。

下種とはタネををろすこと、種子とは成仏の種のこと、かみの經文に教無量菩薩の教の一字は下種の証文といえよう。又教とは題目を授くる時の事（授戒の儀式）ともいえよう。（漢字の義にも強制的に強くしつけるイミあり）だから權教無得道法花得道（独一成仏）と厳しく教えるをいう。末法に入つて此經文（こういうイミ）を申し出さん人は他にはあるべからず、此の日蓮一人である。たしかに別付といい、塔中相承の秘文・下種の証文として、慎重に聞信受持すべきである。

64 「題目の五字、末法に限って持つべきの事」

御經に惡世末法時能持是經者と、此經とは題目の五字也。能の一字に心を留めて之を案ずべし。（能とはできにくいことを克己忍難努力精進して為し遂げること）その対告衆は末代惡世の日本国の一切衆生に能く持てという御文である。

65 「天台云く是我弟子応弘我法の事」

この釈文の我弟子とは上行菩薩を指す。我法とは南〇經なり。權教乃至始覺等（注意すべき点）は隨他意なれば他の法なり。さてこの題目の五字は五百塵点より已來証得し玉へる法体なり。故に我法と釈された。又こうも云はれてゐる。「此妙法蓮華經者本地甚深奧藏也。三世如來之所証得」

66 「色心と心法と云う事」

天台の玄の十には「請を受けて説く時、只是れ教の意を説く、教の意とは是れ仏意なり。仏意とは即ち是れ仏智なり。仏智至つて深し。是の故に三止四請す。此の如き艱難、余經に比するに余經は則ち易しと云々」。此の釈の意はわかりよい。教意と仏意と仏智とは何れも同じ事也。教とは二十八品、意は題目の五字、惣じていえば仏意とは法花

經の異名也、また法花經を以て一切經の心法とせり。

又、題目の五字を以て、一切の説教、ことに本迹二門の神（たましい）とせり。その証文は、「妙法蓮華經如来寿量品」とあるではないか。この題目の五字を以て三世諸仏の命根（仏を活かす根元）とされよう。さてあらゆる諸經の神（たましい）も法華經なりという証文は「妙法蓮華經方便品」と題されているではないか。

67 「無作の応身とは我等凡夫也といふ事」

釈に「凡夫亦得三身本」とある本とは応身の事なりと。そこから本地無作の本覺の体は無作の応身を以て本とせりともいはるるによつて考えれば、我等凡夫の身である。応身というイミは物に応^なう身である。即ち我々凡夫は業因にかなうて報を受け出たものである。ことに有りがたいのは、寿量品の題目を唱へ出し奉るは、眞実に応身如来の大慈悲から、我々に応^なはしめられたのではないか。

△信行得意章（68～82）

68 「諸河に鹹無き事」

之は諸教無得道にたとえる。大海に速い潮流あるのは法花經の成仏得道にたとえ、諸經に一念三千の法門無きは諸の川流江河に海の塩の味なきが如く死人の如し。法花經に一念三千の法門あるは、しをの大海に有るが如く、活くる人の如し。法花經を浅く信ずるは海の波の泡のごとく、深く信ずるは海水の如く、泡は消えやすく海水は消えざるなり。如説修行とて正師の教訓をうけて、くりかえし行を積み習うこと最も大切なり。その間、謗法の誡めは味における塩の如く、くれぐれも心すべきは、諸經の大河の極深なるも大海の泡のもてる僅かのしをの味を具えず。權經の仏も法花經信者の理即の凡夫には百千万倍の劣であることを銘じをけ。

69 「妙樂大師釈の末法之初冥利不無の釈の事」

この釈の意は、末法の初には冥の利益たる迹化の衆もあるべしということ、実は衆王品の「此経則為閻浮提人病之良藥若人有病得聞是經病即消滅不老不死」とある経文の意。（私思ふにこの作者は、迹化の冥利に対して此の経文——は本化顕益なりとす。）を底に含んで釈されたのである。（次に時期の点を釈して）、妙樂云く、「然るに後五百は、且く一往に従ふのみ。末法の初、冥利無きに非ず。且く大教の流行すべき時に擲る。故に五百と云ふ也」と。この文証によって、たしかに、本化の菩薩は顕の利益にして、迹化は冥の利益なるべし。（経文の相はたしかに顕益を示している。）

70 「爾前経は瓦礫国の事」

「如從飢国来忽遇大王饌」と「我此土安穩天人常充滿我淨土不毀。」この兩品の文意は、權教は悉く荒涼たる瓦礫国、あやまってそれを本国故郷と思ひ込むは、一往もつともである。四十二年（この世の説教だけでも）住みなれたため衆生皆本国と思うてをるが、本当の本国とはこの法花経である。信解品に「遇向本国」とある。実は、三五の塵点下種の本地をさして本国とも淨土とも大王饌とも云ふ也。もう一步つきつめていえば、たしかに下種の心地に即して、その所が本地である。受持信解の国が本覺の寂光土である。

71 「無明惡酒の事」

無明の惡酒に酔ふという事は、弘法・慈覺・智証等の人々也。無明の惡酒という証文は勸持品の惡鬼入其身とある。惡鬼と惡酒は同じ。惡鬼は第六天魔王、惡酒は無明。無明即魔王、魔王即無明。其身の身とは日本国謗法は一切衆生也。入るとのむとは同じこと。この惡鬼の入る人は阿鼻に入る。さて法花経の行者は入仏知見道故と見えて仏道に入

る也、得入無上道とも説けり。

相いかまえて相いかまえて、無明の惡酒（謗法罪）を恐るべきなり。

72 「日蓮已証の事」

（標題はいかにも仰々しいが思ひきつて一くちにいきつたとせば、）「寿命品の南〇經是れ也」（それには重大深嚴な儀式・仕組みがある。即ち、）地涌千界の人間界に御出現・そして末法当今のための別付属の妙法蓮華經の五字を、一閻浮提の一切衆生に取り次ぎ給ふべき仏勅使の上行菩薩たることは是れである。

（ここにいう、トリツギということは、なんでもないように思うが、全くなま易しいことではない。）取るとは、久遠実成の釈尊より上行菩薩の手にとり玉う。さて上行菩薩、又末法当今の衆生にとりつぎ玉へり。これをトリツギとはいうなり。広くは末法万年の取次ぎとりつぎ也。之を無令断絶とは説かれたり。また結要の五字とも申すなり。（この委細は前の第66条をみよ）重ねていう、トリツギの秘法とはいわゆる南無妙法蓮華經是れ也。

73 「釈尊の持言秘法の事」

「持言秘法」とも申すべき經文がある。即ち寿命偈の末の「毎自作是念」の文これである。毎の字は三世常住、是念の念とは、それこそ時刻刹那もわずれ玉はずして内証に具足し給へり。故に持言也。（仏所護念）秘法のイミでもあるし、秘法の持言を「南無妙法蓮華經」と申すなり。秘すべし秘すべし。

（私にそえてみる。釈尊の持言とは、ちょっと、わかりかねるが、篤信的匂いに心ひかれる。持言とは、我々日常に移してみると、いつでも心にかけておいでになるもの、念願と主義とがこめられている座右の銘のようなもの。仏としての広大な御念願御計画がある。それこそが法花經の特異点、宗祖大聖が久遠本仏の仏勅使として堂々絶叫され

たものはこれに発するのであらう。)

74 「日蓮門家の大事の事」

この大事の縁起については、涌出品の止迹召本の前三後三の六釈による。この天台の釈がなければ、本化迹化の不同・像法付属末法付属・迹門本門等の起尽もはつきりしないであらう。その中で根源は、経文の「止善男子」の止の一字である。之こそ日蓮が門家の大事なり、秘すべし秘すべし。

惣じて、この止の一字は正しく、日蓮門家の明鏡の中の明鏡なり、秘すべし秘すべし。口外も詮なし。そのはたらかきは、上行菩薩等を除いては、惣じて余の菩薩をば悉く、止の一字を以て成敗せり。

(私言、開目抄の初めに「夫れ一切衆生の尊敬すべきもの三あり、いわゆる主師親これなり。また習学すべきもの三あり、いわゆる儒外内これなり。」とは正しく「世界教学鑽仰の宣言」、その当の大宰領の責任役者は誰あらう。法花経の前半以下、いわゆる「法師・宝塔に事起り、涌出・寿量に事顕れ、神力・願累に事竟る。」その涌出品の中の止の一字にかかはる。そこを天台大師は、いとも厳かに、迹化他方の菩薩衆を止めて、本化地涌の菩薩衆を召し出し玉うに前三後三の六釈を示さる。まことに、この娑婆世界に、此経ありこの釈あり、そしてこの大行者あり。こうして一天四海皆帰妙法の大果を円熟せしめる。(それにしてもこの一章を、「日蓮門家の大事」と標せらるること、まことに尊いことである。)

75 「日蓮が弟子は臆病にては叶ふべからざる事。」この意は問答対論の時、爾前迹門の釈尊をも用ゆべからざるなり。此れは臆病にては釈尊を用いまじきかなんと思ふべき故なり。釈尊をさへ用ゆべからず、何に況んや其の以下の等覺の菩薩をや。況して謗法の人々に於いてをや。いわゆる南無妙法蓮華経の大音声を出して諸経諸宗を退治すべし。

「巧於難問答其心無所畏」とは是なり。

76 「妙法蓮華經の五字は眼と云う事」

（この一節も前と同じく破折のための日常学習の心得である。）

御經に仏滅度後能解其義是諸天人世間之眼とある。此經文の意は、法花經は人天・二乘・菩薩・仏の眼目也。此眼目を弘むるは日蓮一人なり。この眼には五眼あり、所謂肉眼天眼慧眼法眼仏眼也。此の眼をくじりて別に眼を入れたる人あり。所謂弘法大師是れ也。法花經の一念三千・即身成仏の諸仏の開眼を止めて、真言經にありと云へり。是れに法花經の眼をくじれるに非ずや。又此の眼をとちふさぐ人あり。所謂法然上人是れ也。捨閉の閉の文字は眼を閉ふさぐ義に非ずや。所詮能弘の人に約しては日蓮等の類、「世間之眼」なり。所弘の法に隨へば「此大乘經典是諸仏眼」也。詮ずる所、眼の一字は一念三千の法門なり。六万九千三百八十四字を此の眼の一字に納めたり。此の眼の字顯れて見れば、煩惱即菩提・生死即涅槃也。

今、末法に入つて、眼とは所謂未曾有の大曼荼羅也。此御本尊より外には眼目無き也。

（つつしんで思う。目というものは実用はもとより、象徴的にもふしぎなもの、だからこそ宇宙的にいろいろあるテーマを弁別し裁決する眼をお題目、といいならはすのか。御經の表題にちがいないが、万法の主題・首題・題目なのである。一念三千とは、そういうイミのさとりなのである。六九三八四の一々の仏がしめられている。わが御宗門には、開目の抄ありて観心あり、而して御本尊あり、かくして全一宇宙あり、大曼荼羅が顯れる。大聖人自らが聖なる大業を、「日本国の一切衆生の盲目をひらける功德あり。無間地獄の道をふさぎぬ。」とある。なるほどと真実の目が開かれてこそ、正法・謗法を見別け、謗毒すて置きがたく起たち上つてこそ無間地獄の道をふさがれたのである。さ

らに次の条につながる。)

77 「法花經の行者に水火の行者ある事。」

惣じて此の經を信じ奉る人に、水火の不同あり。其故は火の如きの行者は多く、水の如き行者は希^すなり。火の如しとは、此經のいわれをききて、火災のもえ立つが如く貴く殊勝に思うて信ずれども、やがて消失す。此れ当座は大信心と見えたれども、其の信心の灯び消ゆる事やすし。さて、水の如きの行者と申すは、水は昼夜不退に流るるなり。少しもやむ事なし。其の如く、法花經を信ずるを水の行者とは云ふ也。

78 「女人・妙・釈尊、一体の事」

(私釈でのべてみる。——いうまでもないが、女人というものは子を産む、その子がまた子を生んで展転して無數の子を出生して今日人類の我々となしてきた。善惡美醜男女賢愚いろいろとある。また妙という字は文字通り、形の如く、少き女^{おんな}という字劃で作られている、その女の如くに、妙は万法を出生して、地獄乃至菩薩仏界の無尽无边の法界教法も内外小大権実本迹等皆、妙の一字からである。また釈迦一仏の御身より、あらゆる仏菩薩、アミダ・薬師・大日等十方分身の仏、いわゆる釈迦一仏の万水に影を浮ぶる天の一月等。このように女人と妙と釈尊との三、全く不同なきなり。妙楽大師の釈に「妙即三千三千即法。」提婆品に、「有一宝珠価値三千大千世界」とある。宇宙万有がまことに尊い妙法五字ではないか。)

79 「置不呵責の文の事」

此經文に於いては、日蓮等の類のおそるべき文字、一字これあり。若しこの一字を恐れずんば縦^{たて}ひ当座は事無くとも、未来は無間の業^{ごう}たるべし。然らば無間地獄へ引き入るる獄卒が置の一字たるべし。謗法不信^{ぶふ}の失^{あやま}を見ながら聞き

ながら、云はずしてさし置かんは必ず無間地獄へ墮在すべし。よって置の一字は獄卒アボウラセツなるべし。尤も以て恐るべきは置の一字也。

所詮、此経文の内に獄卒の一字を恐るべき也。この獄卒の一字を深く之を思ふべし。日蓮は此字を恐るるが故に、建長五年より、今弘安年中まで、在々所々に申しはりし也。只偏へに此の獄卒を脱れんが為め也。

法花経には、若人不信とも、生疑不信者とも説き玉へり。法花経の文々句々をひらき、涅槃經の文々句々をひらきたりとも、置いていはずんば叶ふべからざるなり。此の置の一字より外に獄卒は無きなり。

80 「異念なく靈山淨土に參るべきの事」

異念とは不信の事なり。若し我が心なりとも不信の意出来せば、忽ちに信心に住すべし。所詮、不信の心をば師となすべからず。信心の心を師匠とすべし。「淨心信敬」に法花経を修行し奉るべき也。されば「能持是經」「能説此經」と説いて、能の字を説かせ玉へり。靈山ここにあり。「四土一念皆常寂光」とは是也。

81 「本心を失ふべからざる事」

この本心といふは法花経信心の事なり。失ふと申すは謗法の人にすかされて法花経を捨つる心出来するをいふ也。されば天台大師云はく「若し惡友に値へば則ち本心を失ふ」と云々。此の釈に惡友とは謗法の人の事也。本心とは法花経也。法花経を本心と云ふ意は、諸法実相の御経なれば、十界の衆生の心法を法花経と申す也。而るに此の本心を引きかへて迷妄の法に着するが故に本心を失ふ也。

此の本心に於いては。「三・五の下種」の法門也。若し善友に値ふ時は失ふ所の本心を忽ちに見得する也。所謂、迦葉・舍利弗等是れなり。善友とは釈迦如来、惡友とは第六天の魔王・外道・婆羅門是れ也。

所詮、末法に入つて本心とは、日蓮弘通の南〇經是れ也。惡友とは法然・弘法・慈覺・智証等是れ也。若し此の題目の本心を失はんに於いては、又三・五の塵点を経べき也。但し「如是展転至無數劫」なるべし。失とは無明の酒に酔ふことなり。よつて本心を失ふと云ふ也。此の酔をさますとは權教を捨てしむるを云ふ也。

82 「天台大師を魔王障礙の事」

此の事は随分の秘藏也。其の故は天台大師、一心三觀・一念三千の觀法を説き顯はさんとし玉ひしかば、父母左右の膝に住して惱し奉り障礙し玉ひし也。是れ即ち第六天の魔王が父母の形を現して障礙せしなり。終に魔王に障礙せられ玉はずして摩訶止觀の法門起れり。何に況んや今、日蓮が弘むる南无妙法蓮花經は三世諸仏の成道の師・十方薩埵の得道の師匠たり。其の上、正像二千年の仏法は爾前・迹門なれば魔王自身障礙をなさずともなるべし。今末法の時は所弘の法は法花經本門・事の一念三千の南無妙法蓮華經也。能弘の導師は本地地涌の大菩薩にてましますべし。然る間、魔王自身下りて障礙せずんば叶ふべからざる也。よつて自身下りたる事分明也。いわゆる道隆・良觀・最明寺等是れ也。然りと雖も、諸天善神等は日蓮に力を合はせ玉ふ故に、竜の口までもかちぬ。其の外の大難をも脱れたる。今は魔王もこりてや候らん。日蓮死去の後は、殘党ども軍を起すべきか。故に夫れも落居は叶ふべからざる也。其故は第六天の魔王の眷屬日本国に四十九億九万四千八百二十八人也しが、今は日蓮に降参したる事多分也。經に云く惡鬼入其身とは是れ也。此の合戰の起りも詮ずる所南無妙法蓮花經也。

魔王に於いて体の魔王と用の魔王とあり。体の魔王とは法性同具の魔王なり。妙法の法是れなり。用の魔王とは、此れより出生する第六天の魔王也。用の魔王は障礙をなす。然れども体用同具の諸法実相の一理也。「唯有一門」の智慧の門に入り、無明・法性、一体たるべき也云々。所謂、摩訶止觀の大事の法門とは是れ也。法花經の一代説教に

勝れたるは此の故也。一念三千とは是れ也。法花經第三に云く、「魔及魔民皆護仏法」と云々。

△極証頂戴章（83～89）

83 「法花經の極理の事」

迹門には二乗作仏、本門には久遠実成、此をさして極理と云ふ也。但し是も未だ極理にはたらず。迹門にして極理の文は、「諸仏智慧甚深無量」の文是れなり。其の故は此の文を受けて、文句の三に云く、「豎に如理の底に徹し、横に法界の辺を窮む矣」と釈せり。

さて本門の極理と云ふは、「如来秘密神通之力」の文是れなり。所詮、日蓮が意に云く、「法花經の極理とは南無妙法蓮華經是なり。」

一切の功德法門・釈尊の因行果徳の二法、三世十方の諸仏の修因感果・法花經の文々句々の功德を取り聚めて此の南無妙法蓮華經と成し玉へり。爰を以て釈に云く、「惣じて一經を結するに唯だ四ならくのみ。其の枢柄を撰^とて之を授与す」云々。上行菩薩に授与し玉ふ題目の外に法花經の極理は之れ無き也云々。

84 「妙法蓮華經の五字は藏なる事」

この意は妙法の五字の中には一念三千の宝珠あり。五字を藏と定む。天台大師、玄義の一に判せり。所謂「此の妙法蓮華經は本地甚深の奥藏なり」と。法花經の第四に云く、「是法華經藏」と云々。

妙は華嚴、法は阿含、蓮は方等、華は般若、經は涅槃。

又云く、妙は涅槃、法は般若、蓮は方等、華は阿含、經は華嚴。已上。

妙法蓮華經の五字には十界三千の宝珠あり。三世の諸仏は此の五字の藏の中より、或は花嚴の宝を取り出し、或は

阿含・方等・般若の宝を取り出し、種々説法し玉へり。しかのみならず、論師・人師等の疏釈も悉く此の五字の中より取り出し玉へども、妙法蓮花經の袋をば持ち玉はず。所詮の五字は上行菩薩の付屬にして、更に迹化の菩薩・諸論師のいろはざる題目也。仍つて上行所伝の南無妙法蓮花經は藏なり。金剛不壞の袋なり。此の袋をそのまま日本国の一切衆生に与へ玉へり。信心を以て此の財宝を受け取るべき也。今末法に入つては日蓮等の類受け取る所の如意宝珠也云々。

(私の解釈——さき(83)に台釈(總じて一經を結すの釈)がつつましく別付の結要段を釈されたのを受けて今、宗祖は五字を藏と袋とにたとえられた。よくは分らないが一往こう考えてもよい。藏の方は教学体系をそっくりと收納し、必要に応じて出し入れす。袋の方はさらに肝要なもの、個体己身の生命精神に直接かわるものを納めをく。ただの布切れでなく金剛不壞のとある。四十余年未顯其実の方便經の役目を果して法花真実の藏に納められる(逆展)。必要あれば又出してくる(順展)。金剛不壞の袋の五字は能持是經者の題目で持つにつれて、ふしぎな利益を顯揚する。末法の広布、是好良薬にたとえられる。)

85 「我等衆生の成仏を打ちかためたる成仏と云ふ証文の事」

經に云く、「無上宝珠不求自得」の文是れ也。我等「凡夫を即極」とは、たと打ちかためたる成仏也。いわゆる「不求自得する所の南無妙法蓮華經なればなり。」

(念釈——ここに標釈された御文句より推するにこの「御講聞書」の成立の際、向尊が草記された原稿を適宜短い文句に、宗祖口づから仰せになったお心もちを案じながら、そのおことばのニュアンスをそっくり「はたとう、ちかためつる成仏」となされた。ことに「身子が六十劫の菩薩の行を退せしは……」というような難行苦行ではない。「凡夫

即極」とは、今の我らがこの身のままで、（天台学の六即転昇ではなく）、「そら之だ」とばかり与えられた無上宝珠である。不求自得である。全く感謝そのものの南無妙法蓮花経なればなりである。）

86 「爾前と法花と能くらべの事」

爾前の経には十悪五逆等の成仏の能なし。今法花経には十界皆成分明なり。爾前経の無能と云ふ証文は方便品に云く、「但以仮名字引導於衆生」の文是也。さて法花経は能と云ふ証文は、「諸法実相」の文是なり。今、末法に入つては、「第一の能たる南無妙法蓮花経」是れ也云々。

（念釈―まことに、能くらべとは実に成仏を期する志が誠実であり、努力が営まれてこそその能である。その成仏を念願する力に能くらべのイミがかかっている。斗犬斗牛等の見物とはちがう自分全体がかかる所以である。）

87 「授職する法体はつたいの事」

此の文は唯仏与仏の秘文なり。たやすく云ふべからざる法門なり。十界三千の諸法を一言を以て授職する所の秘文なり。其の文とは神力品に云く（別付段）、「皆於此経宣示顕説」の文是れなり。是の五字は即ち十界同時に授職する所の秘文なり。「十界已々の当体・本有の妙法蓮華経なり」と授職したる秘文也云々。

（ここに云はれている授職のイミは、仏知見によって見たされる、宇宙法界の万法すべて、十界已々の当体本有のままを見ることができのものを授職という。能見の方の眼力も所見の方の法界已々がそろって、五字七字の大まんだらに納まる。たしかに常寂光土と授職される別付の秘文である。）

88 「末代の譲状てつじょうの事」

末代とは末法五百年也。譲状とは手継ぎてつぎの証文たる南無妙法蓮華経是なり。此の譲りに二義これ有り。一には跡

をゆづり、二には宝をゆづる也。一には跡を譲るとは、釈迦如来の跡を法花經の行者にゆづり玉へり。其の証文に云く、「如我等無異」の文是れなり。次に財宝をゆづると云ふは、釈尊の智慧・戒徳を法花經の行者にゆづり玉へり。其の証文に云く、「無上宝珠不求自得」の文是なり云々。さて此の題目の五字は譲り状也云々。

89 「本有の止観と云ふ事」

本有の止観と云うは、大通を以て習ふ也。久遠実成道の仏と大通（止）智勝（観）仏と釈尊との三仏を、次の如く仏・法・僧の三宝と習ふ也。此の故に、大通は本有の止観なれば、即ち三世の諸仏の師範と定めたり。仍って大通仏を法と習ふ。此の法は妙法蓮華經是なり。仍って証文に云く、「大通智勝仏十劫坐道場」の文是れ也。十劫は即ち十界也云々。

（念記―法界の証果である。三五座点・三仏・三宝と次第して本有の止観十界の道場である。そして自づから次の四弘誓願の流通を起す。）

（結）△流通誓願章（90・91・92）

90 「末法に入つての四弘誓願の事」

四弘誓願をば一文に口伝せり。其の一文とは所謂、神力品に云く「於我滅度後応受持斯經是人於仏道決定無有疑」と云々。

此經文は法花經の序品より始めて四弘誓願の法門を説き終りて、さて上行菩薩に妙法蓮華經を付属し玉ふ時、妙法の五字に四弘誓願を結びて結句に説かせ玉へり。滅後とは末法の初の五百年也。衆生無辺誓願度と云ふは是人の人の

字也。誓願は地涌本化の上行菩薩に入れんと、此れ即ち仏道の二字、度脱なり。煩惱無辺なれども、煩惱即菩提・生死即涅槃と体達す。仏道に入つては煩惱更に無し。受持斯經の所には法門無尽誓願智分明なり。無上菩提誓願証と云ふは、「是人於仏道決定無有疑」と定めたる四弘誓願分明なり。

教主釈尊の末法に入つての四弘誓願も此の文也。上行菩薩の四弘誓願も此の文也。深く之を思案すべし云々。

91 「四弘誓願の応報如理と云ふ事」

衆生無辺誓願度は応身也。煩惱無辺誓願断は報身也。法門無尽誓願智は智法身也。無上菩提誓願証は理法身也。

所詮、誓願と云ふは題目弘通の誓願也。釈に云く、「彼が爲めに惡を除くは即ち是れ、彼が親なり」とは是なり云々。

92 「本来の四弘の事」

諸法の当体、本来の四弘也。其の故は衆生と云ふは法界也。詮する所、法界には理・智・慈悲の三を具足せり。応・報・法の三身は諸法の自体也。無作の応身を以て衆生無辺誓願度と云ふ也。無作の報身には智徳断徳の二徳を備へたり。煩惱無辺誓願断を以て本有の断徳とは定めたり。法門無尽誓願智を以て本有の智徳とす。無上菩提誓願証を以て無作の法身と云ふ也。所詮四弘誓願の中には衆生無辺誓願度を以て肝要とする也。今、日蓮等の類は南無妙法蓮華經を以て衆生を度する、是よりの外は所詮なき也。速成就仏身とは是也云々。所詮四弘誓願は一念三千也。

さて四弘の弘とは何物ぞ。所謂、上行所伝の南無妙法蓮華經也。釈に云く、「四弘能所泯ず」と云々。此の釈は止観に、前三教を釈せり。能と云ふは如来なり。所とは衆生也。能と所の各別するは權教の故なり。法花經の心は、能所一体也。泯と云ふは、權教の心は機と法共に一同なるは、「能所泯ず」と云ふなり。あえて能所一同して成仏する

所を混すと云ふには非ざる也。

今、末法に入つて法花經の行者は、四弘能所感応の即身成仏の四弘也云々。

(念記—この一章もことに、後半の能所同混の問題は、ちょっとわかりにくい。専門的のことは他にお願ひして、ただ私に結論的に考えられるのは、混とは爾前の円、つまり別教を帶するもの、与えても迹門的な扱いである。能所一同しての成仏の四弘は、唯だ法花本門に限ることを宣言されている。その正味が、「末法に入つて法花經の行者」の四弘・感応の四弘・即成の四弘という。誠に意味深長な章句である。)

南無妙法蓮花經

(昭和五〇・四・二八)

『御講聞書』考

浅井 円道

一

『御義口伝』の真偽の論は故執行先生が「御義口伝の研究」を立正大学論叢（二・七）に発表されて以来、花々しく展開されたが、『御講聞書』（日向記）研究についてはこれまで『御義口伝』研究に附随して行なわれたに過ぎなかった。著者は室住先生の徳澤により、今『日向記』の真偽を考証することになったが、まず近来の成果をまとめておこう。

「御義口伝」の姉妹篇として、日向の筆録と称する「御講聞書」が伝えられるが、これまた問題の存するところでこの両書は共に中古口伝法門の垂流を伝えたものであって、観心釈に終始している……註経にないところの修禪寺決・玄旨伝等が引用されている（執行・日蓮聖人の註法華経について、日本仏教二）

思想的内容の面から見れば（御義口伝よりも）御講聞書の方が寧ろ素朴的である（執行・日蓮教学上における御義口伝の位置、印仏研通五）

御義口伝を注経御講述の筆録とする伝承が拡がり……終には日向記に対しても同様の見解を生ずるに至った……しかし御義口伝や日向記の引用する疏釈と、注経の撰集せる疏釈との出入異同を考えれば、旧来の所説には甚だ疑惑

を懐かざるを得ない……日向記の引文八十四章のうち注経にも存するものは二十二章に過ぎない。註00日蓮聖人伝十講（五九五〜六）、北尾日大会本註経例言（山中喜八・注法華経私考、大崎一〇九）

筆者は御義口伝や日向記が法華本経の御講述の聞書であることを否定する者ではないが、之を注経御講説の筆録とすることには同意できない（山中・注法華経について、日蓮聖人研究）

と。即ち一に『日向記』は法華本経の御講の聞書ではあり得ても、『註経』の御講の筆録ではない。二に山中先生は『日向記』の日蓮口述・日向筆記の真偽には敢て立入らないが、執行先生は本書中に『修禪寺決』や『玄旨伝』が見えることから、本書を中古口伝法門の亜流と断言する。三に『御義口伝』に比べれば本書の観心釈は素朴である。以上が『日向記』に対して今までに開拓された所見である。なお最近の研究では室住先生の「御講聞書をめぐって」（茂田井先生古稀記念、日蓮教学の諸問題収）があるが、これは題の通り『日向記』の外辺的状况に関する問題を扱い、内容上の問題にはほとんど言及していない。が、『日向記』の御講は『教行証御書』を三位房に遣わされた三日前に始められたとして、『教行証御書』に注目すべきことを説く点、後述するように、大きな問題を提示されたように思える。

二

著者は聖人滅後の日蓮門下の教学に関する知識が不充分であるため、『日向記』がいつ誰によって初めて引用されたかを知らぬ。つまり本書に対する書誌学的考証は省略するとして、忌憚なく私見を加えれば、本書の板本の奥書に「御本云明応九年庚申四月十三日」とあることに徴すれば、恐らくこの頃の成立かと推測する。戸田市新曾妙頭寺に現存する本書の古写本は、第一回の宗宝調査の砌、向師の直筆であると診断されたから、これは実に『日向記』の

原本であるという御住職の御話であるが、本学の茂田井・高木両先生の調査によれば、これは恐らく室町期の写本であろうという。明応九年（西紀一五〇〇）と言えば恰も行学朝師の入滅の年であり、叡山および関東天台の口伝法門が滔々と本宗に流入した時代であるから、時期的にも妥当であろうか。

三

さて著者が本書は日蓮口述・日向筆録ではないと感じた所以を以下逐条的に述べれば、

一、遺文に引用される法華經文と『日向記』が要文としてテーマに選んだ法華經文とを比較すると、両者の間には大変なズレがある。即ち『日向記』における方便品の「今我喜無畏事」、譬喩品の「我聞是法音疑網皆已除事」「以本願故說三乘法事」「有大長者事」「多有田宅事」「等一大車事」「其車高広事」「是朽故宅属于一人事」「諸鬼神等揚声大叫事」、藥草喩品の「皆悉到於事」「一切智地四字」「根茎枝葉事」「枯槁衆生事」、化城喩品の「大通智勝仏十劫坐道場仏法不現前不得成仏道事」、五百弟子品の「貧人見此珠其心大歡喜事」、人記品の「如甘露見灌事」、隨喜品の「見仏聞法信受教誨事」、普門品の「爾時無尽意事」「觀音妙智力事」「自在之業事」、陀羅尼品の「六万八千人」の二十一句は現存する遺文中には全く引用のない經文である。『日向記』九十ヶ条中の最後の三十一ヶ条は法華要文に関する御講ではないから除外するとして、残り五十九ヶ条中の二十一ヶ条、つまり約半数弱が現存遺文にない經文であるということは、聖人の御講としては不自然な印象を受ける。しかし今は『日向記』の巻首にも「連々ノ御講」（定遺二五四四）とあるように、經文の一字一句に対する御講であり、しかも御講のうち向師にとって目新しい一少部分のみを筆録した結果、このような經文をテーマに据えるに至ったと見れば、こういう經文の選定の仕方、本書に偽書の汚名を着せるほどの重大事とはならないとも再考できる。

二、次に法華經の御講ではない部分、すなわち最後の三十一ヶ条のうち、「妙楽大師釈末法之初冥利不無積事」で湛然の「末法之初冥利不無」の文を引いて述化は冥利益、本化は顯利益というところは『教行証御書』（定遺一四八〇）の正像は顯益、末法は冥益という箇所逆表現であり、次の「爾前經瓦礫國事」で法華經卷三の「如從飢國來忽遇大王饑」、卷六の「我此土安穩」「我淨土不毀」の文を引いて爾前が瓦礫國であったことに言及する箇所も『教行証御書』（同一四八一）にヒントを得たものであり、次の「無明惡酒事」で勸持品の「惡鬼入其身」の文を引き、無明の惡酒に酔った人は弘法・慈覺・智証等であるとする箇所も『教行証御書』（同一四八四）に相当し、次の「日蓮已証事」でこれを寿命品の南無妙法蓮華經とし、別付属の妙法五字を閻浮衆生に「取次」ぐ人は上行菩薩であるという文脈も『教行証御書』（同一四八五—六）に相当し、次の「積尊持言秘法事」とは何のことか意味不明な文章であるが、恐らく『教行証御書』（同一四八六）の龍樹の「余經非秘密 法華是秘密」の文に対する解釈のつもりではあるまいか。次の「日蓮門家大事事」で天台の前三後三の積を日蓮門家の大事とするのも『教行証御書』（同一四八六）に当り、次の「日蓮弟子臆病不可叶事」で問答討論の時は爾前述門の積尊をすら用いないが、それは臆病では叶わぬとするところと類似の字句が矢張『教行証御書』（同一四八七）にある。また次に「妙法蓮華經五字限云事」は『諫曉八幡鈔』（同一八四〇）に、「法華經行者水火行者事」は『上野殿御返事』（同一四五二）に、「無異念靈山淨土可參事」は『曾谷入道殿御返事』（同九一三）に、「不可失本心事」は『兄弟鈔』（同九三二）に、「天台大師魔王障礙事」も同鈔（同九二八）に、「法華經極理事」も同鈔（同九三一）に、「妙法蓮華經五字藏事」も同鈔（同九三二）に、「末代讓狀事」は『総勘文鈔』（同一六九八）に取材した模様である。説明は省略するが、往いて見られたい。今見たように、最後の三十一条中七条が引続いて『教行証御書』に関する御講かと見えることは、『日向記』の御

講が弘安元年三月十九日よりの連々御講であると日付けされたことの由来を偲ばせるものがある。

例えば「我等衆生成仏打カタメツル成仏云証文事」「爾前法華能^ヲクラベ事」のように、現存遺文のどこから取材したか不明のものもあるが、惣じて最後の三十一ヶ条は遺文に関する講述の形をとっている。勿論、聖人存生中から遺文は弟子檀那間で転写・転読される風があつたから、これらの遺文を写得した諸弟子の間に對して、それはこういう意味で書いたんだよと、聖人が御自身の述作について解説を施されたとしても不可はないが、身延の庵室で御遺文講義がなされた、連々御講がなされたとは筆者未聞であり、多少の疑惑が残るところである。

三、同じく向師の著作に『金綱集』十巻があるが、これと『日向記』との関係はどうか。宗学全書所収の『金綱集』によれば第九巻までは諸宗の見聞を集めたものであり、第十巻上下で正しく「法華經之事」を説くから、この部分と本書とを比較すると、『金綱集』所収の要文はほとんど遺文を通して日常我々が眼にする要文で点綴されており、『日向記』中の見解に相当するような文脈は微塵も認められない。また『日向記』にも弘法・慈覚・智証、善導・法然、達磨・道隆、良観の人名を挙げ、大日經・觀經・十住心論・選択集の書名を挙げて、或は「惡友」或は「惡鬼入其身」の者と批判するが、その理由・典拠をほとんど出さないのに対して、『金綱集』の諸宗批判には詳細に理由・典拠が列挙してあるから、同日の論ではない。詳細は省くが、かくて両書の間にはほとんど関連性を認めることはできない。四、次に『日向記』の教風について見れば、既に執行先生も「中古口伝法門の亜流を伝えたもの」と言われたように確かに本覚思想・觀心主義がやや濃厚である。主として『法華文句』によって經文を解釈するところは『御義口伝』よりも「素朴」ではあるが、種々の箇所^ニに聖人の口述らしからぬ風勢を見ることが出来る。

(4) 中古天台關係の文書の引用が多い。殊に『修禪寺決』からの引用が眼を引き、開卷劈頭の「妙法蓮華經序品第一

事」で「玄旨伝云……法具一心三觀也云云」（定遺二五四四）の文は執行先生も山中先生も『玄旨伝』つまり檀那流の相伝書からの引文として認知しておられるが、これは『修禪寺決』（岩波日本思想大系「天台本覚論」所収本四七）の文であり、「玄旨伝」とは「玄師伝」つまり玄朗所伝の誤記である。その他「方便品事」の「釈名名玄義也……旨帰也」（同二五五二—三）、「大聖塔中偈相伝云……一言云也」（同二五五三）、「十如是事」の「和尚授云……果上化用云也云云」（同二五五五）も『修禪寺決』の文と同文（次でのように岩波本六八、七〇、五四—五に当る）である。さらにまた「与大比丘衆事」の中で『文句』『記』の大字の釈を引いて、「此ノ本末ノ意ハ心境義ノ一念三千ヲ釈スル也……心境義ノ一念三千トハ此ノ与大比丘衆ノ大ノ字ヨリ釈シ出セリ」（同二五五〇—一）というときの心境義の一念三千も『修禪寺決』に一心三觀・心境義・止觀大旨・法華深義の四箇を伝法する中の心境義を予想していると思われる。『修禪寺決』はここで一念三千に関する相伝のみを述べているからである。すると『日向記』は都合五ヶ所にわたって、『修禪寺決』の名は出さないが、『修禪寺決』の文を引いているわけで、昭和定本の建前からすれば、これは聖人の御講ではないということになる。

また「如是我聞事」の中に「相伝ノ点ニハ如ハ是ナリキト我レ聞クト云ヘリ」（同二五四八）というときの相伝とは、恐らく叡山等の口伝法門における相伝ではあるまいか。尊舜（一四五—一五一四）の『文句略大綱私見聞』を見ると「於ニ如是我聞ニ五時文点事」の中で如是我聞の文点の打ち方に華嚴・阿含・方等・般若・法華の五種類があることを説いたのち、「又三種法華ノ点之有リ、先ヅ陰密法華ノ時ハ……サテ顯說法華ノ点ハ如ノ是ナル事ヲ我レ聞クト読ム也」（仏全二—三）という読み方があると述べているが、これは本書の読み方と同じである。また「以本願故説三乘法事」の中では「此事ハ身子ガ六住退トテ大ナル沙汰也。重々ノ義勢之有リ。輒ク心得難キ事也」（同二五

五七」というときの大なる沙汰というのも中古天台での沙汰を意味していると思われる。『宗要鈔』卷四本（天全二二四一七）等を見られよ。口伝のことは「入末法四弘誓願事」の中に「仰ニ云ク、四弘誓願ヲバ一文ニ口伝セリ。其ノ一文トハ所謂神力品ニ云ク於我滅度後應受持斯經是人於仏道決定無有疑ト云云」（同二五九四）とある。四弘誓願を菩薩の総願として聖人が重視しておられたことは事実であるが、四弘誓願を此の經文によつて口伝された事實は現存遺文には全く見えない。

(d) 中古天台に来て特に甚だしくなった無意味な配当釈がしばしば本書には見受けられる。例えば「妙法蓮華經五字藏事」の中では「妙法蓮華經阿含蓮方等華嚴經涅槃」。又云ク妙法蓮華經阿含經華嚴經已上」（同二五九二）とて妙法五字に五味を配当し、「本有止觀云事」の中では「久遠実成道仏ト大通智勝仏ト釈尊トノ三仏ヲ次デノ如ク仏法僧ノ三寶ト習フ也」（同二五九四）とて三仏と三寶とを配釈し、「四弘誓願應報如理云事」の中では「衆生無辺誓願度ハ応身也。煩惱無辺誓願断ハ報身也。法門無尽誓願智ハ智法身也。無上菩提誓願証ハ理法身也」（同二五九五）、「本来四弘事」の中では「無作応身ヲ以テ衆生無辺誓願度ト云也。無作報身ニハ智徳断徳ノ二徳ヲ備ヘタリ。煩惱無辺誓願断ヲ以テ本有ノ断徳トハ定タリ、法門無尽誓願智ヲ以テ本有ノ智徳トス。無上菩提誓願証ヲ以テ無作ノ法身ト云也」（同二五九五）とて三身を四弘に配当している。五味を妙法五字に配当することは天台教学の本来から見ても無意味であり、また遺文中には妙法五字は一切経の肝心であるとはいふが、五字即五味という解釈は曾てないところである。殊に妙が華嚴であつたり涅槃であつたり、法が阿含であつたり般若であつたりすることは正しく無文無義の解釈であると云えよう。また聖人が三仏と云われるときは常に釈迦・多宝・十方分身諸仏の謂であつて、久遠仏・大通仏・釈迦仏を意味したことは曾てない。また法身を智法身と理法身とに分けることは円仁に既に見えるところであるが、遺

文中には見えないように思うが如何。

(ハ)真如不變・隨緣論は伝教大師が徳一と仏性を論じたときの根本理念であつたが、真如隨緣論は元來は華嚴宗の教理であるという安然あるいは四明知礼の指摘に従われてか、聖人はこれを用いず、専ら一念三千論を法華經の根本真理として採用し發展せしめられたことは周知の事実である。従つて聖人の御親作にはこの種の論はほとんど見えず、昭和定本で云えば、統篇遺文にのみこの論がある。ところが『日向記』には二ヶ所ほどにこの論がある。即ち一は「見仏聞法信受教誨事」の中に「コノ見仏ハ無作三身也。聞法ハ万法已己ノ音声也。信受教誨ハ本有隨緣真如ノ振舞也」(同二五八〇)とあるのがそれであり、二は「觀音妙智力事」の中に「妙トハ不思議也。智トハ隨緣真如ノ智力也。森羅三千ノ自受用智也」(同二五八一)とあるのがそれである。かくてここにも亦本書を聖人の講述とするには困難な材料の一があるわけである。

(ニ)次に本書の本覚思想を見てみよう。詳細な引文・論証は省略するが、誰もが読んで直ちに感じる本書の特徴は、煩惱即菩提・生死即涅槃と方便品の諸法実相と色心二法とを土台として本書は御講を展開しているという事である。煩惱即菩提・生死即涅槃は天台大師が『法華玄義』で境妙を述べるとき、円教には無作四諦をあて、それは煩惱即菩提・生死即涅槃の謂であるとしたから、これを以て御講の柱の一としたことには何等の抵抗もないが、「所詮法華經ノ意ハ煩惱即菩提・生死即涅槃・生仏不二・迷悟一体ナリ」(同二五四八)、仏所成就第一希有の「成就トハ我等衆生ノ煩惱即菩提・生死即涅槃ノ事也」(同二五五四)、「法華經ノ意ハ煩惱即菩提・生死即涅槃ト云ヘリ」(直至道場ノ直ト即トハ同ジ事也)(同二五六三)、「所詮煩惱即菩提・生死即涅槃ト体達スル、其心大歡喜也」(同二五七五)、「(妙莊嚴王ノ)莊嚴トハ別シテカザリ立テタルニハ非ズ。当位即妙ノ莊嚴也。煩惱即菩提・生死即涅槃是

也」(同二五八三)等の文を見ると、これは煩惱即菩提の円理の聞惠解了の勧めであつて、天台の思修の止觀の勧めとは異なり、中古天台ばりの煩惱即菩提である。諸法実相のことについては後述する故、今は省略する。色心二法のことについては、何のために色心二法を強調するのか意味不明であり、今は立入らないことにする。

さて肝心の本覺思想であるが、これを仏陀論と凡夫論とに分けて、少々眺めてみよう。まず仏陀論としては、無作三身の語が「譬如良医智慧聰達事」の中に「聰達トハ本有無作三身也ト云事也」(同二五七九)、「見仏聞法信受教誨事」の中に「所詮寿量開顯ノ眼顯レテハ此ノ見仏ハ無作三身也。聞法ハ万法已己ノ音声也。信受教誨ハ本有隨緣真如ノ振舞也」(同二五八〇)、「本来四弘事」の中に「所詮法界ニ理智慈悲ノ三ヲ具足セリ。応報法ノ三身ハ諸法ノ自体也。無作応身ハ……」(同二五九五)とて無作三身觀によつて法界の万法の自体を絶対肯定しようとしている。また「方便品事」に本末究竟等を釈して「本トハ凡夫ナリ、末トハ仏也。究竟トハ生仏一如也」(同二五五三)とて凡夫実仏論を展開しているが、同様の意見は「無作応身我等凡夫也云事」の中に「釈ニ云ク凡夫モ亦三身ノ本ヲ得タリト云云。此ノ本ノ字ハ応身ノ事也。サレバ本地無作本覺ノ体ハ無作ノ応身ヲ以テ本トセリ。仍テ我等凡夫也」(同二五八五)というところにも見える。これは『諸法実相鈔』に「凡夫は体の三身にして本仏ぞかし。仏は用の三身にして迹仏也」(同七二四)といわれる場合と同格であり、遺文としては破格である。その他、「仏所成就第一希有難解之法唯仏与仏事」で「此ノ仏ト申スハ諸法実相ナレバ十界ノ衆生ヲ仏トハ云也」(同二五五四)、「自証無上道大乘平等法事」で「自証ト云ハ十界ヲ諸法実相ノ一仏ゾト説カレタリ：自ハ十界ヲ指タリ、恣^{ほし}ママニ証スト云事也」(同二五五五)、「其車高広事」で「所詮此ノ如来トハ一切衆生ノ事也。既ニ諸法実相ノ仏ナルガ故也」(同二五六一)、「大通智勝仏十劫坐道場仏法不現前不得成仏道事」で「十界ノ衆生悉ク諸法実相ノ仏ナレバ一仏モ現ズベキニ非ズ。

迷ノ衆生モ無レバ、説クベキ法モ無シ」(同二五七三)、と説くところによれば、さきに凡夫を本仏としたときの仏とは諸法実相の仏、つまり理法身の意味であつたことになり、聖人の「五百塵点乃至」あるいは「本因本果」といわれるときの報身正意論から見れば少くとも傍系思想である。この立場に立つて「有大長者事」では「我等衆生ノ振舞ノ当体、仏ノフルマイ也」(同二五五九)、「譬如良医智恵聡達事」では「寿量品ノ意ハ十界本有ト談ゼリ。然レバ此ノ薬師トハ一切衆生ノ事也。智恵トハ万法己己ノ自受用報身ノ振舞也。聡達トハ自在自在ニ振舞フヲ聡達トハ云也」(同二五七九)と一切衆生の日常の迷妄の振舞を仏の振舞として絶対肯定する。また「無上宝聚不求自得事」で「自得ト云ハ自ハ十界ノ事也。此ハ自我得仏来ノ自ト同ジ事也」(同二五六六)というに至つては中古天台の十界の大我論と選ぶところはない。

次に凡夫本覚論としては「皆悉到於一切智地事」に「所詮法界実相ノ妙体ハ照而常寂ノ一理ニシテ十界三千一法性ニ非ズト云事無シ。是ヲ一ト説ク也。サテ三千諸法己己本分ナレバ切ノ義也」(同二五六八)、「根茎枝葉事」に「所詮法界悉ク生住異滅スルハ信、己己本分ハ戒、三世不改ナルハ定也。各各ノ徳義ヲ顯シタルハ慧也。……是即チ真如実相ノ振舞也」(同二五六九)、「大通智勝仏十劫坐道場事」に「万法己己ノ当位当位ノ儘ナルヲ本法ノ体ト云也」(同二五七三)、「如甘露見灌事」に「十界己己ノ当位当位ノ振舞常住本有ナルヲ甘露トモ妙法トモ不思議トモ本法トモ止観トモ云ヘリ」(同二五七五)、「授職法体事」に「十界己己ノ当体本有妙法蓮華経也ト授職シタル秘文也」(同二五九四)等と万法や諸法・十界の己己本分・己己当位・己己当体を真如・妙法・止観として価値付ける文が眼に立つが、そもそも己己本分とか己己当位という類の語句は中古天台において多く使われた用語であつて、遺文にはほとんど例を見ない。若年の向師がいかに恣意的に御講を筆録したとしても、聖人の御口から出た言葉を中古天台的

表現に改めて記録したとは考えられないと思うのである。

四

本書を聖人御講とするにはおかしい点はまだまだ書き立てれば幾つもあるが、この辺にて打切り、最後に本書の作者について一言すると、結論を言えば、『御義口伝』は日興門流に重んぜられていることでも明かなように、これは本迹勝劣派の先師の作であるとすれば、『日向記』は本迹一致派の誰かの作ではあるまいか。本迹相對については本書にはわずかに次の二例を見るに過ぎないからである。即ち「願仏為未来演說令開解事」に「迹門意ハ諸法ヲ実相ノ一理ト会シタリ。サテハ諸法ヲ実相ト開キテ見レバ、十界悉ク妙法実相ノ一理也ト開クヲ開仏知見ト説ケリ。サテ本門ノ意ハ十界本有ト開テ始覺ノキズナヲ解キタリ。此ノ重ヲ開解ト申サレタリ」(同二五七九)とあるのと、「日蓮弟子臆病不可叶事」に「問答對論ノ時ハ爾前述門ノ釈尊ヲモ用フベカラザル也」(同二五八七)とあるのがそれである。その他本化迹化の分別は諸処に見えるが、前にも述べたように、大筋は諸法実相を柱の一として教学を展開し、仏を論ずるにも諸法実相の仏という表現をとっていた。故に明かにこれは一致派の学匠の作であり、而も恐らく一五〇〇年頃の成立かと思われるのである。

なお付言すれば、一切衆生を認容するにしても、本書は宗門人の作品であるから、必ず南無妙法蓮華經の受持を大前提としてはいるのであるが、しかし更らにその前提になるものが中古天台本覚思想特有の現実の絶対肯定の思想であり、さらに進んでは凡夫本仏、釈迦虛仏の思想であるから、例えば『諸法実相鈔』等に同様の思考が見えるとしても、積極的に言えばこれは聖人の思想体系外の思想であり、消極的に言えば少くとも聖人の正系思想ではない。

御講聞書の四弘誓願

若　　杉　　見　　龍

一

本学学頭室住一妙先生は古稀を迎えるに当り、宗学者がいまだ余り研究の指を染めなかつた「御講聞書」の研鑽に傾倒せられ、既に「茂田井先生古稀記念　日蓮教学の諸問題」にその一端を発表せられたのみならず、ますます該研究にご精進せられ、本誌においても多年の考究の一部を漏らされる筈であり、筆者にも「御講聞書」の結びに当る四弘誓願に関する箇条について物するよう要請があつたので、ここに注釈的な一文を草した次第である。

二

「御講聞書」の結びは周知のように四弘誓願についての観心釈を示す三箇条よりなっている。四弘誓願を結びとしたのは宗門書としての体裁を整える上で尤もなことであり、本宗の朝昏の勤行も発願を以って、その結びとする。古来、本宗では発願について、次の二種がある。

その一は

未_レ度者令_レ度。未_レ解者令_レ解。未_レ安者令_レ安。未_二涅槃_一者令_レ得_二涅槃_一。であり

その二は

衆生無辺誓願度 煩惱無數誓願斷 法門無尽誓願知 仏道無上誓願成 である。

前者は言うまでもなく、法華經藥草喻品に見える所であり、^①後者は特に四弘誓願とよばれ、天台大師の創造する所といわれており、現在の日本仏教のたいていの宗派が勤行に際しての発願文としている。(但し文字に多少の相違は見られる。)

前者の思想的流れを見ると、長阿含經卷八に

瞿曇沙門能説^②三菩提^②。自能調伏能調^②伏人^②。自得^②止息能止^②息人^②。自度^②彼岸能使^②入度^②。自得^②解脫能解^②脫人^②。自得^②滅度能滅^②度人^②。

とあり、釈尊の自行と化他は調伏・止息・度彼岸・解脫・滅度にあることが説かれている。

また、雜阿含經卷第十三には

汝善学^③忍辱^③。汝今堪^③能於^③輪廬那^③一人間住止^③。汝今宜去度^③於未度^③。安^③於未安^③。未^③涅槃^③者令^③得^③涅槃^③。^③
と述べ、比丘の化他として、度・安・涅槃の三行が説かれている。

道行般若經卷第八 學品には^④

諸未度者悉当^④度^④之。諸未脫者悉当^④脫^④之。諸恐怖者悉当^④安^④之。諸未般泥洹者悉当^④令^④般泥洹^④。^⑤

といい、度・脫・安・般泥洹せしめることが菩薩の学ぶべきこととされている。

これらを見ると、法華經藥草喻品の文は原始仏教以来の仏教者の一般的化他の流れの上にあるといえよう。^⑥

後者について類文を尋ねると

大乘本生心地觀經卷第七 功德莊嚴品第九に

一切菩薩復有_二四願_一。成_二熟有情_一。住_二持三宝_一。經_二大劫海終不退轉_一。云何為_レ四。一者誓度_二一切衆生_一。二者誓斷_二一切煩惱_一。三者誓願_二一切法門_一。四誓証_二一切仏果_一。^⑦

と、菩薩の度・斷・願・証の四願を明し、

菩薩瓔珞本業經卷上には

一厚集_二一切善根_一。所謂四弘誓。未_レ度_二苦諦_一令_レ度_二苦諦_一。未_レ解_二集諦_一令_レ解_二集諦_一。未_レ安_二道諦_一令_レ安_二道諦_一。未_レ得_二涅槃_一令_レ得_二涅槃_一。^⑧

とあり、度・解・安・涅槃の四弘誓を苦・集・道・滅（涅槃）の四諦に配している。本乗本生心地觀經は天台大師の示寂後に訳出されたのであるから、大師は恐らくこの瓔珞經から四弘誓願を創案せられたものであらう。道行般若經においては第三誓願を恐怖から安ぜしめるとしているが、この瓔珞經の説は道諦において安ぜしめるとしている点に大きい相違があるが、このことは注意すべきことであらう。

天台大師の撰述といわれる法界次第初門卷下之上 四弘誓願初門第四十一 に

一未_レ度者令_レ度。此弘誓緣_二苦諦_一而起。故_二纏絡經云。未_レ度_二苦諦_一。令_レ度_二苦諦_一。今明_レ苦者。即是生死也。生死有_二三種_一。一段段生死。謂_二六道衆生_一。所_レ稟陰入界身。果報既飽。有_二形質分段之成壞_一也。二變易生死。謂_二羅漢辟支及大力菩薩_一。三種意生身。雖_レ無_二分段飽報_一。猶有_二細微因転果移_一。變易生滅之所_レ遷也。若一切未_レ度_二三種生死_一者。菩薩發心。願_レ令_レ得_レ度。故云_二未度者令度_一。

二未_レ解者令_レ解。此弘誓緣_二集諦_一而起。故_二纏絡經云。未_レ解_二集諦_一。令_レ解_二集諦_一。今明_レ集者。即是煩惱潤_レ業。能招_二聚生死_一。^⑩煩惱潤_レ業有_二三種_一。一四住地煩惱。潤_二分段生死業_一。招_二聚分段生死苦果_一也。二無明住地煩惱。潤_二變易

生死業^一。能招^二聚^三變易生死苦果^二也。若一切未^レ解^三此二種集^一者。菩薩發心。願^レ令^レ得^レ解。故云未^レ解者令^レ解^一。

三未安者令安。此弘誓緣^二道諦^一而起。故^レ經云。未^レ安^二道諦^一。令^レ安^二道諦^一。今明即是能通^二涅槃之正助道^一也。有二種正助道^一。一偏緣^二真諦^一。修^二正助道^一。此道但得^レ至^二小乘^一盡^二苦涅槃^一。一正緣^二中道^一實相^一。修^二正助道^一。此道能到^二大乘大般涅槃^一。若一切未^レ安^二此二種道^一者。菩薩發心。願^レ令^レ得^レ安。故云未^レ安道者令^レ安^一也。

四未涅槃者令得涅槃。此弘誓緣^二滅諦^一而起。故^レ經云。未^レ得^二滅諦^一。令^レ得^二滅諦^一。今明^二滅諦^一者。即是業煩惱滅。生死苦果滅也。有二種業煩惱生死^一。一段段生死業。四住地煩惱滅則分段生死苦果滅。即二乘所得滅諦也。二變易生死業。無明住地煩惱滅。即變易生死苦果滅。諸仏及大菩薩所^レ得。不究竟滅諦也。若一切未^レ得^二此二種滅諦^一者。菩薩發心。願^レ令^レ得^レ滅。故云未^レ得^二涅槃^一者令^レ得^二涅槃^一。今四種弘誓所^レ緣四諦。与^二前声聞中明^一四諦。有^二半滿異^一。前但明^二半字有作四聖諦^一。今明^二滿字無作四聖諦^一。所^二以二種四聖諦合明^一菩薩之道^一。教門不^レ同。若是三藏教通教。所^レ明弘誓。但緣^二有作四聖諦^一而起。若是別教圓教。所^レ明弘誓。通緣^二有作無作二種四聖諦^一而起。故約^二弘誓二分^一別四諦^一。半滿異^二於前^一也^⑮。

とある。即ち天台大師は要路經を基として、それを敷衍したもののである。第一の誓願は苦諦を縁じて起り、二種の生死、即ち分段と變易との苦を度せざる者をして度せしめんと願するをいい、第二の誓願は集諦を縁じて起り二種の集、即ち四住地と無明住地との煩惱を解せざる者をして解せしめんと願するをいい、第三の誓願は道諦を縁じて起り、二種の道、即ち偏真と中道との正助の道に安ぜざる者をして安ぜしめんと願するをいい、第四の誓願は滅諦を縁じて起り、二種の滅、即ち二乘所得の小涅槃と仏所得の大涅槃との滅を起さざる者をして得せしめんと願するをいうのである。また天台学では四種の四諦を説くが、この四種の四諦を縁じて起る四弘誓願にも亦藏通別円の区別が

あることになる。三藏經・通教に明す所の四弘誓願は有作の四諦を縁じて起り、別教・円教に明す所の四弘誓願は有作・無作の二種の四諦を縁じて起るとするのである。更に天台大師は四諦と四弘誓願の關係を摩訶止観第一下に

又四諦中多約_レ解明_三上求下化_一。四弘中多約_レ願明_三上求下化_一。又四諦中通約_三三世仏_二明_三上求下化_一。四弘中多約_二未來仏_一明_三上求下化_一。又四諦中多約_三諸根_二明_三上求下化_一。四弘中專約_二意根_一明_三上求下化_一。^⑬

と説いている。即ち四諦と四弘誓願とは何れも上求菩提下化衆生を明しているが、四諦は、解と三世仏と諸根に約し、四弘誓願は願と未來仏と意根に約するのである。

また、天台大師は空見よりして願を起すものとして次のようにも述べている。

摩訶止観第十下に

空見陰界是苦。十使等是集。念処等是道。四倒破是滅。約_レ此起_レ誓。如_二一空見_一。一日一夜凡生_三幾許百千億陰_二。一一五陰即是衆生。日夜既爾。何況一世。何況無量世。空見既爾。余見亦然。能生之見既多。所生之陰則不_レ可_レ数。一人尚爾。何況多人。是為_三衆生無辺誓願度_二。如_二一空見念念八十八使_一。余三見六十二等。亦八十八使。一人尚爾。何況多人。是名_二煩惱無量誓願斷_一。如_二一空見修_三念処道品_一。余一切見正助之道無量無辺。一人尚爾。多人亦然。是為_二法門無尽誓願知_一。如_二一空見煩惱滅_一。無量見無量煩惱亦滅。一人既爾。諸人亦然。是名_二無上仏道誓願成_一。若衆生苦集是性実者則不_レ可_レ度。以下苦集從_二因縁_一生。無_レ有_二自性_一故。苦海可_レ乾。集源易_レ竭。故言_レ度耳。^⑭

とあり、ここでも亦、四諦と四弘誓願を關係づけて説いているのである。

以上が天台大師の諸疏に見られる四弘誓願の主なるものである。大師以後の天台系の注疏の主たるものとしては溪判尊者の止観大意に四弘誓願についての要約があるが、これは最初に挙げた法界次第初門の文の要約に近いので之を

略し、単に祖述しているものについてはこれ以上述べないことにする。⁽²⁰⁾ただ、元曉の兩卷無量壽經宗要と恵心の往生要集との四弘誓願についての注釈は「御講聞書」と関係があるので、次に之を挙げよう。

兩卷無量壽經宗要 には

三者。以三至誠心。願生彼國。此願前行和合為因。此就菩薩種人。也。經說如是。今此文略辨其生相。於中有二。先明正因。後願助因。經所言正因。謂菩提心。言發無上菩提心者。不願世間富樂。及与三乘涅槃。一向志願三身菩提。是名無上菩提之心。總標雖然。於中有二。一者。隨事發心。二者。順理發心。言隨事者。煩惱無數。願悉斷之。善法無量。願悉修之。衆生無辺。願悉度之。於此三事。決定期願。初是如來斷德正因。次是如來智德正因。第三心者恩德正因。三德合為無上菩提之果。即是三心。總為無上菩提之因。因果雖異。広長量齊。等無所遺。無不苞故。如經言。發心畢竟無別。如是二心前心雖。自未得度先度他。是故我礼初發心。此心果報。雖是菩提。而其華報。在於淨土。所以然者。菩提心量。廣大無辺。長遠無限。故能感得廣大無際依報淨土。長遠無量正報壽命。除菩提心。無能當彼。故說此心。為彼正因。是明隨事發心相也。所言順理而發心者。信解諸法皆如幻夢。非有非無。離言絕慮。依此信解。發广大心。雖不見有煩惱善法。而不撥無可斷可修。是故雖願悉斷悉修。而不違於無願三昧。雖願皆度無量有情。而不存能度所度。故能順隨於空無相。如經言。如是滅度無量衆生。實無衆生得滅度者。乃至広説故。如是發心。不可思議。是明順理發心相也。⁽²¹⁾

と述べている。長文なので、その要点を記せば、四弘誓願の心を発するに隨事と順理の二別がある。隨事とは煩惱無數なるも悉く之を断ぜんと願い、善法無量なるも悉く之を修せんと願い、衆生無辺なるも悉く之を度せんと願う。

初めは如来断徳の正因、次は如来智徳の正因、第三心は恩徳の正因である。三徳を合せて無上菩提の果とし、この三心を総じて無上菩提の因とする。順理とは諸法は皆幻夢の如く、有に非ず無に非ず、言を離れ慮を絶すると信解し、この信解によって、広大の心を発するをいう。煩惱と善法の別あるを見ないと雖も、しかも可断可修を撥無せず、悉く断じ悉く修せんと願うも、無願三昧にたがわず、無量の有情を度せんと願するも、能度と所度を存せず、故によく空無相に随順する。經に言うが如く、無量の衆生を滅度せしめるも、実に衆生の滅度を得る者が無い。この故に、このような発心は思議すべからず、これが順理発心の相である。と、

このように宗要は発心に随事と順理の二別のあることを説いているが、之を更に広説したのが往生要集であるので往生要集について述べよう。

往生要集 卷上に

三料簡。初行相者。総謂レ之願作仏心。亦名ニ上求菩提下化衆生心。別謂レ之四弘誓願。此有三二種。一縁レ事四弘願。是即衆生縁慈。或復法縁慈也。二縁レ理四弘。は無縁慈悲也。言ニ縁レ事四弘者。一衆生無辺誓願度。応レ念一切衆生悉有ニ仏性。我皆令レ入ニ無余涅槃。此心即是饒益有情戒。亦是恩徳心。亦是縁因仏性。応身菩提因。二煩惱無辺誓願断。此是摂律儀戒。亦是断徳心。亦是正因仏性。法身菩提因。三法門無尽誓願知。此是摂善法戒。亦是智徳心。亦是了因仏性。報身菩提因。四無上菩提誓願証。此是願ニ求仏果菩提。謂由ニ具ニ足前三行相。証ニ得三身圓滿菩提。還亦広度ニ一切衆生。二縁レ理願者。一切諸法本來寂靜。非レ有非レ無非レ常非レ断。不レ生不レ滅不レ垢不レ淨。一色一香無レ非ニ中道。生死即涅槃。煩惱即菩提。翻ニ一一座旁門。即是八万四千諸波羅蜜。無明變為レ明。如ニ融レ氷成ニ水。更非ニ遠物。不ニ余処来。但一念心普皆具足。如ニ如意珠非レ有レ宝非レ無レ宝。若謂レ無者即妄語。若謂レ有者即邪見。

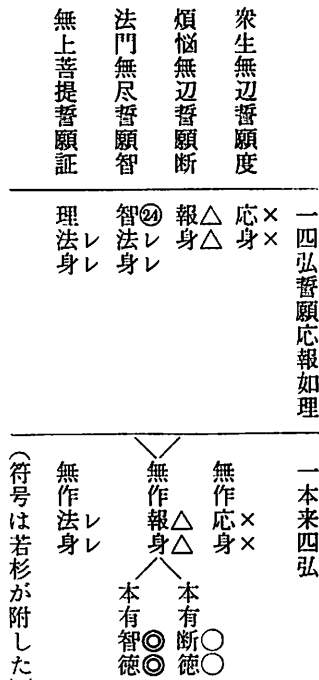
不_レ可_二以_レ心知_一。不_レ可_二以_レ言辯_一。衆生於_二此不思議不縛法中_一。而思想作_レ縛。於_二無脫法中_一。而求_二於脫_一。是故普於_二法界一切衆生_一。起_二大慈悲_一與_二四弘誓_一。是名_二順理發心_一。是最上菩提心。^②

とある。即ち往生要集では宗要の隨事、順理の二種の發心を緣事の四弘・緣理の四弘と名づける。緣事の四弘とは一に衆生無辺誓願度の心は饒益有情成、恩徳の心・緣因仏性・応身菩提の因であり、二に煩惱無辺誓願断は摂律儀戒・断徳の心・正因仏性・法身菩提の因であり、三に法門無尽誓願知は摂善法戒・智徳の心・了因仏性・報身菩提の因であり、四に無上菩提誓願証は仏果菩提を願求し、前三行相を具足するに由つて、三身円満の菩提を証得し、一切衆生を度するをいう。緣理の四弘とは、一切諸法は本来寂靜にして有に非ず無に非ず、生死即涅槃、煩惱即菩提である。一一の塵勞門を翻ぜば、即ち是八万四千の諸波羅蜜であり、無明變じて明となること、氷を融じて水となすが如きである。衆生は此の不思議不縛の法において、しかも思想して縛をなし、無脱の法においてしかも脱を求む。是の故に普く法界の一切衆生において大慈悲を起し、四弘誓願を興するのである。是を順理發心と名づけ、是れ最上の菩提心であると説いている。

三

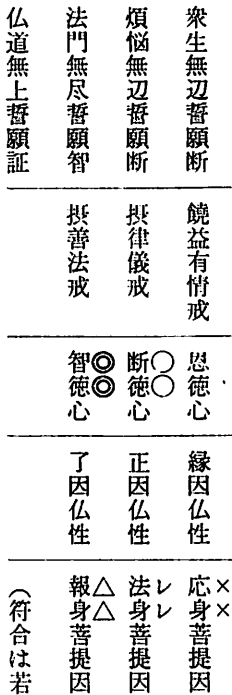
御講聞書においては末尾の三条において、四弘誓願の觀心釈を述べている。即ち、一入末法四弘誓願においては、末法における四弘誓願とは神力品の最末句の於我滅度後応受持斯經是人於仏道決定無有疑の文であるとし、四弘誓願をこの經文に配当している。一四弘誓願応報如理云事においては四弘誓願の文に応身・報身・智法身・理法身の三(四)身をそれぞれに配し、誓願というのは題目弘通の誓願なりと釈している。一本來四弘事においては無作の応身を衆生無辺誓願度に配し、煩惱無辺誓願断を無作の報身の本有の断徳と定め、法門無尽誓願智を無作の報身の本有の

智徳とし、無上菩提誓願証を無作の法身に配している。詮ずる所、四弘誓願は一念三千なりとし、四弘の弘は上行所伝の南無妙法蓮華經とする。一四弘誓願応報如理と一本来四弘における四弘誓願の關係は些か煩雜なので、之を圖示すれば左のようになる。



(符号は若杉が附した)

之を見て、直ちに思い合せられるのは往生要集の縁事である。念のため、往生要集の縁事の四弘誓願を圖示すれば左の如くなる。



(符合は若杉が附した)

両図を比較して見ると、往要要集は第一・第二・第三願を如来の三徳心に配しているが、御講聞書では第一願に恩徳心を欠いてはいるが、第二・第三願では同じであり、如来の三身の配当では少異はあるが、両者が関係を有していることは肯けるであろう。

また、一入末法四弘誓願の中に

煩惱無辺ナレドモ 煩惱即菩提生死即涅槃體達^ト 仏道入煩惱更ナシ。

とあるが、これは往生要集の縁理の四弘の文中に、

一色一香無^レ非^ニ中道^一。生死即涅槃。煩惱即菩提。翻^ニ一^一座旁門^一。即是八万四千諸波羅蜜。

等とあるのを想見するに充分であろう。

このように往生要集と御講聞書の四弘誓願を比較対照して見た場合、四弘誓願に関していえば、御講聞書は往生要集と深い関連の上に成立したと言つてよいであろう。

御講聞書の最末の一本末四弘事の中に

サテ四弘^ト弘何物^ゾ。所謂上行所伝^ノ南無妙法蓮華経也。釈^ニ云^一、四弘能所^ハ泯^{スト}云々。此^ノ止観^ニ前三教^ヲ釈^{セリ}。能^ト云^ハ如来也。所^ト者衆生也。能所各別^ス惟教^ハ故也法華^ノ心能所一體也。泯^ト云^ハ惟教心機法共^ニ同^{ナレバ}。能所^ハ泯^{スト}云也。アエテ能所一同^{シテ}成仏^{スルヲ}所^ハ泯^{スト}云^ハ非^ハ也。

の文がある。この中の「釈^ニ云^一、四弘能所^ハ泯^{スト}云云。」の出典であるが、「釈」というからには、何かの注釈書であろうが、天台関係の典籍においては遂にそれらしいものを捜し出すことはできなかった。しかしながら「此^ノ止観^ニ前三

教^ツ積^{セリ}。能^ト云^ハ如^ト來^ハ也。所^ト者^ハ衆^セ生^ハ也。能^ス所^ハ各^ス別^ハ權^ハ教^ハ也。」の文は

止觀輔行伝弘決卷第一の四の

觀^ニ諸^ニ土^ニ相^ニ上^ニ求^ニ下^ニ化^ニ。國^ニ土^ニ是^ニ所^ニ依^ニ生^ニ仏^ニ是^ニ能^ニ依^ニ。生^ニ仏^ニ相^ニ望^ニ故^ニ得^ニ亦^ニ具^ニ四^ニ弘^ニ誓^ニ也。⁽²⁵⁾

によつたものではなからうか。即ち弘決の「生仏相望」を「能所各別」とみ、「能所各別」は權教の分際であるから「止觀前三教^ツ積^{セリ}。」としたのであらう。しかして、法華は純円であるから生仏一如であり、ここを指して「法華經、心能^ハ所^ハ一體也。」と説いたものであらう。

註

① 正藏 九卷一九頁中

② 正藏 一卷四九頁上

③ 正藏 二卷八九頁下

④ 望月仏教大辭典に貢高品とあるのは誤りである。

⑤ 正藏 八卷四六頁下

⑥ 訳語上のみの比較では不充分であるが、本稿はこれらの追求が目的ではないので、これ以上の検討は加えないことにする。

⑦ 正藏 三卷三二五頁中

⑧ 正藏 二四卷一〇一三頁上

⑨ 異本は嬰珞とある。以下同じ

⑩ 異本は集。以下同じ

⑪ 異本は明十道諦である。

⑫ 異本は是である。

⑬ 異本は道がない。

⑭ 異本は及である。

⑮ 正藏 四六卷六八五頁下——六八六頁上

- ⑮ 正蔵 四六卷八頁上
 ⑯ 正蔵 四六卷一三九頁中
 ⑰ 正蔵 四六卷四五九頁中
 ⑱ 止観大意は摩訶止観第一卷にあげられている四弘誓願についての要約のように述べているが、内容は法界次第初門の方に近い。
 ⑲ 本邦の尊辨述の摩訶止観見聞添註第一之坤（旧版日仏全・二九卷一〇八頁下）には四教の菩薩の四弘誓願が述べられているが、「御講聞書」の四弘誓願とはあまり関係がないようであるから省略する。
 ⑳ 正蔵 三七卷一二八頁中—下
 ㉑ 正蔵 八四卷四八頁下
 ㉒ 昭和定本第三卷二五九四頁以下
 ㉓ 異本には 智の字なし
 ㉔ 正蔵 四六卷一七〇頁上

宗学とは何か

茂田井教亨

一

宗教体験というものを表白する場合、厳密な意味でそれは客観化されるということとはできないであろう。それはいわゆる「神の信実」であって客体化し得ないものだからである。キリスト教の場合は、人間の言葉をもって神の言葉を語る、という矛盾が指摘され、それゆえにこそ、ますます語らなければならないというような逆説的なことがいわれている（バルト）。仏教の場合は、これと少しく事情は異なるであろう。人間と仏との隔絶を認めないからである。しかし、それにしても「己心の弥陀」「己心の釈尊」といわれるものが、どうして客観的に示されよう。言葉として、文字としては表記されても、そのものを直接的に表現し得ることはできない。それはなんらかの意味において、超越的なものだからである。如来が諸仏の智慧の世界を「不可以言宣」と宣えるゆえんはそこにあるのであろう。

われわれは宗学する者として、宗祖の宗教体験的世界を、歪めず、誤らず、曇らせず、真実に把握することに努め、また、それをそのように表現し、伝達したいと励んでいる。その成功・不成功は別として、宗学者の共通基盤というものはそのようなものであろう。すなわち、「宗学者」の「宗」こそその共通の基盤なのである。しかし、共通の基盤に立ちながら、その努力の結果というものは、必ずしも「共通」ではない。むしろ、異熟の結果の方が多いというこ

とさえあるのである。それは「宗学者」の「学者」のせいである。すなわち、「宗」という共通も、「学」という個によって個別の自己表現を遂げるからである。この個別の差は、「差」を持ちながら「宗」によって時には弁証され発展して行く可能性を有っている。或は又、墮落する可能性もあるであろう。とにかく、共通の場でありながら差別をもち、差別でありながら共通の場を失わないものが、「宗学」というものである。

そこでこの共通の基盤である「宗」についてさらに考えてみよう。「宗」はいうまでもなく「宗祖」の「宗」である。「宗祖」は個が特殊となったものである。その特殊が普遍となるためには、特殊となった原の「個」を媒介としなければならない。いうまでもなく、特殊は特殊のままでは類に媒介たり得ないからである。「宗祖」という特殊は宗祖となる前の「個」が「信」を絶対媒介として、如來の信実の具現化としての「特殊」となったものである。それが特殊としての「宗祖」である。この「宗」に「信」を媒介基体とする普遍化への一般的契機があるのである。すなわち、普遍化された「宗」こそ、現実存在として「個」のなかの「信」という形において「普遍」を取り戻しつつあるものである。つまり、「個」と「個」とを共通せしめるものは、「宗」という特殊が「信」を媒介基体としながら普遍化そうとする契機によるのである。言い換えれば、「宗」とは、かつて「個」であった「特殊」が、その特殊を形成せしめた「信」を「個」から「全」への媒介基体としながら「特殊」のまま「普遍」を主張しようとするものなのである。したがって、「宗」「学」とは、「信」という「特殊」をもつ「普遍」が、「個」において個の「普遍」性を媒介としつつ「特殊」なる「普遍」（信）の自己実現化を図ろうとする努力である。つまり、「宗」という普遍を要求する特殊が、「学」という個的媒介性を利して特殊の普遍化を志向するものが「宗学」である。「特殊なる普遍の自己実現」、ここにすでに「宗学」における「学」の矛盾性が現われている。一般に Wissenschaft としての

学問は Wissen(知識)から生れるもので、認識の客観性が要請されるものであることというまでもない。殊に自然科学の立場のごときは実証性を伴なう客観性が強く要請されるものであろう。科学とか Wissenschaft とか呼ばれてそのような客観性を求めるものが「学問」であるならば、「宗学」はそういう学問ではない。キエルケゴールもいったように、それは「学問的というには余りにも信仰的であり、信仰的というには余りにも学問的である」ものだからである。カール・バルトは最後の講義といわれる『福音主義神学入門』の冒頭で「神学の概念を、「神学」とは、古来「学」と銘うたれた人間のくわだての一つである。このくわだては、一定の対象もしくは対象領域を、その対象や対象領域それ自身が指示する方法によって、現象として知覚し、その意味を理解し、その現実存在の射程内で言い表わすものである。「神学」ということは言おうとするところは、この神学というのが、特殊な(きわめて特殊な!)学であって、そこで取り扱われるのは、「神」を知覚し、理解し、言い表わすことなのだ、ということである」(加藤常昭訳)と規定している。これはそのまま「宗学」の概念を規定するものとして置き換えても差支えないものと思われる。とくに私が注目したいのは、神学の方法を、「対象や対象領域それ自身が指示する方法によって」作業するものと規定した点である。したがって、「神学」は、そこで彼もいうように「特殊」なる「学」として、いわゆる「科学」とは簡別されるべきものである。たしかに「宗学」は「私」自身の方法で、或は恣意で「対象」を考察したり、分析したり、説明したりするものであってはならないであらう。もし、そういう場合は、「対象」そのものが正しく覚知されていず、既成概念か或はそれと誤認したものを対象としているに過ぎない。「皆如来の滅度を以てこれを滅度せん」との仏言は、「人として」「滅度を得ることありしめ」ないための仰せで、まさに「対象」御自身が指示される方法に他ならないのである。このような「宗学」における自覚ともいうべき本質的な問題は、宗学者自身に

おいてさえいまだ充分自覚されているとはいいい難く、まして一般にはなおさら理解されていないのである。

この宗学の特種性は、「宗学」と呼ばれる「宗」の文字が表明しているもののなかにある。「学」は近代ヨーロッパの学問以来、最も普遍妥当な客観性が要請され、そこに「科学」の本質もあれば、権威もあるのである。ところが「宗学」における「学」は、そのような近代的学問の概念を表示するものではなく、バルトもいうように「対象が指示する方法によって」覚知されるものを「現象」として知覚し、「その意味を理解し」、覚知者のそこに置かれた能力内で表現しようとする努力である。その「対象」とは「神」である。「仏祖」のみ言葉を通して「私」に覚知されてくる現象を、如来の歴史的御行為として認識する「神」である。宗学論のなかで「神」の語を用いることは穩かでないかも知れないが、「大人の実語」として「私」に働きかけ、呼びかけて来られる如来の御行為は、「私」という無的場所に於ては、内在的というよりも超越的なものに覚知され、歴史形成的であると認識されるために、「神」という表現がもっとも相応しいように思うのである。これは現在「私」を支えているものであると同時に、「宗祖」を支えていたものであつて、宗祖はそのみずから支えるものを「釈迦仏」「法華經」等と表現し、それを綜合的に「教」と言い表わすことによつて、歴史的世界を形成されたのである。そこに如来の御行為があるとすれば、そこでは内在的というよりもむしろ超越的であつて、「神」と呼ぶに相応しいものではなからうか。つまり、an und für sichなものでありながら、同時上下的に働き且つ働かれてくるゆえに、超越的に神と呼んだのである。もし、天台大師の用語を藉れば、「神通妙」とも「感応妙」とも呼ばれるもののなかにある概念であらう。上から一方的に見れば「神通妙」であらうし、同時上下的に見れば「感応妙」であらう。ここに「宗祖」を支えたものがあるとともに、「私」を支えるものがあるのである。「宗祖」を支えたものと「私」を支えるものとが同一であるとか、等しいもの

であるということは、「信仰」「共感」のうえでいい得ることであって、また、「宗」に立つからいえることであって、謙虚に反省する立場からは僭越として否定されることである。しかし、それであればこそ、「学」の立場が成立するのではあるまいか。「宗学」とは、このような「無矛盾の矛盾」に立つものなのである。

二

以上わたくしは「宗学」の構造のごときものを考察してきたのであるが、この「支えているもの」とは、実は「もの」という名詞的・主語的な概念に意義があるのではなく、「支える」という動詞的・述語的な概念に意義があるのである。動詞的・述語的であるから動くのであり、停止しないのである。六十一年の宗祖の御生涯においても、初期・中期・後期と分けて考察されるゆえんは、その不動の動のごとき述語的世界の特質が、「動」にあるのか「不動」にあるのかというまことに把握し難い問題があるからであらう。例えば、佐前法本尊・佐後人本尊と大まかに分けてその間に異質的变化を示しておられるのかおられないのか、それを本質的に不動なるものと領解しても、では何故にそのような動態を示されるのであるか。又、正嘉の大震・文永の彗星等の天変地天を、『安国論』的に謗法招災と解する立場と、『本尊抄』的に地涌出現の前兆と見る立場と異なるのか同なのか。遺文の表面では変化を示しているようでも、本質的には変化ではないのか。または宗祖の内鑑では矛盾・変化はないといえても、どうしてそのような異相を示されるのであるか。このような「不動の動」の「不動」と「動」とを、統一的に共感把握するということは容易なことではないのである。これは思うに、宗祖の宗教的主体における内奥の問題であって、それへのアプローチとか理解とかは、いわゆる「日蓮的認識における日蓮認識」というものが強く要請されるからである。つまり単なる「共感」程度では容易に思議し難い問題が横たわっているのである。これは常に宗祖を神秘的に取扱うということではな

い。「日蓮認識」というものは、誰にでも一往は可能な作業である。しかし、「日蓮的認識」における「日蓮認識」というものは、誰にでもたやすく出来るというものではなからう。遺文を「心読」することによって、或る程度は到達し得ても、「そのものとなる」ということは、たやすく、無媒介的にはできないのである。「そのものとなる」ということは、観念的に、抽象的にそうなるということであってはならないので、いわゆる「そこからそこへ」（西田幾多郎）といわれるごとく、「行為的直観」でなければならぬであらう。行為的直観といっても、いわゆる観念論哲学に終ってはならない。宗祖が「事の法門」といわれたごとく（治病抄取意）、それはどこまでも「色読」の世界でなければならぬのである。そこに宗祖のいわゆる「観念すでに勝る」（一五二）ものがあるのである。ここにいう「観念」が観念論哲学の観念でないことはいうまでもない。むしろ、ここに宗祖としてはアクチュアルに御自身を支える「法華経の精神」というごときものがお有りになったと見るべきであらう。実践・色読といっても、我武者らに街頭に立てばよいというのではなく、法華経の指標に従うという無的自己に立つことが、宗祖のいわゆる「観念」なのである。それはいうまでもなく、そうすることはそうさせられることであって、そうさせられる自己は、そうしようという支えられるものによって支えられていると考えられるゆえに「観念」なのである。私のいう「法華経の指標に従う無的自己」とはそのような意義をもつのである。

上原専祿先生は『「日蓮遺文」をどう読むか』のなかで、

誰れびとよりも日蓮その人を納得させうる内面的理解の方法にしたがって、日蓮の思索と信仰実践の動的展開の、日蓮その人にとっての意味と鎌倉時代の日本社会にとっての意味との両面を究明してゆくためには、「日蓮遺文」の吟味だけでは、もとより不足です。日蓮は、外界の動きに心をうばわれたことは、かつてなかった、といえまし

よう。しかし日蓮は、当時における仏教信仰のあり方と政治・社会の動向を問題的なものとして強烈に意識しました。日蓮の思索と信仰実践は、そのような問題意識をアクチュアルな起動軸とし、問題的なものとしての世界史的・日本史的全現実への積極的働きかけと、その歴史的現実からの応答（または無応答）との連鎖反応の体験に厳密に密着して、展開されていった、と考えられます（「クレタの壺」一八二ページ）。

と述べ、宗祖の遺文がそのような構造である限り、

「日蓮遺文」の追体験的な内面的理解にとって欠くことのできないものは、日蓮の思索と信仰実践の動態と、当時の歴史的現実の動態とを、統一的にとらえる用意である、といわねばならないでしょう（同上）。

と論じておられる。たしかに宗祖の思索と信仰実践とは、当時の社会・政治・信仰等の歴史的動向の問題性と厳密に密着し、そこに展開されたもので、「遺文」諸篇はそのモニメントに相違ないのである。その意味において、上原先生の所論はまことに当然過ぎるほどの当然として、何びとにも背えられるものであろう。それにも拘らず、なおひとつたくしとして附け加えたいことは、というよりも注意しなければならないと思うことは、宗祖の思索と信仰実践の動態というものが、当時の歴史的現実の動態と問題意識のうえで厳密に密着していたとはいえ、その問題性は表面的政治の方法や形態にあったのではなく、問題の本質性は宗教にあったのであって、宗祖の言葉を藉れば、「三仏の、未来に法華経を弘めて、未来の一切の仏子にあたえんとおぼしめす御心の中をすい」し、その本誓願の実践にあったのである。だからこそ歴史的現実の動態と密着するのであるが、その密着ということと両面の統一ということが、等分とか均等に考えられてはならないということである。古い表現を藉れば能判・所判ということかも知れないが、そういう形式的思考を捨てても宗祖の立たれた基盤というものは法華経であって、法華経の志向する純粹信仰こそ、

宗祖の立たれた無効の場なのである。換言すれば、法華經のなかであって、それみずから自己を實現せしめようとしてゐる「法華經の信心」（開目抄等）が、宗祖を位置付けてゐる無効の場なのである。この点をはっきり把握して両面の動態を統一のとらえて行かないと、反つて謗法の失に陥る恐れがあるのである。宗祖の内面的理解というものも、宗祖の実践が動的であるから動的に捉えられなければならないとして、発展的な動態に惹かれてゆくと「国難を顧みず、五五百歳を期してこれを演説」された「これを」を見失う恐れがあろう。もちろん、宗祖の信仰・教義は、いわゆる身延隠棲後においても、限りなく深まってゆき、動的に發展していったといえるのはあるが、「ある時点において」といえば、佐渡配流の時点において――最後決定的に完成されたものではなく」（「クレタの壺」一八〇ページ）といわれる上原先生の所見にそのまま賛成申上げるわけには行かない。もっとも、『本尊抄』摺筆後間もなく『顕仏未來記』を著され、つづいて『法華取要抄』、さらに文永十二年には『曾谷書』が書かれ、蒙古來寇を契機に『撰時抄』が著される等、寸時も休むことなく、その思索は進展を示されていて、『本尊抄』を「最後決定的完成」と見るわけにはいかないようであるが、「無二の志を見て、これを開拓せらるべきか」と嚴誡された本抄を、「最後決定的完成」でないとすれば、宗祖の「乞ひ願くは一見を歴て来る輩、師弟共に靈山浄土に詣でて三仏の顔貌を拜見したてまつらん」という誓願は、虚ろなものになってしまうのではあるまいか。或はこれこそいわゆる「宗学的偏見」であるとして、先生のお叱りを蒙るのも知れないが、わたくしとしては、宗祖の「動」は「不動の動」であつて、宗学する者はその「不動」が何であつたかを求道的態度と努力において把握しなければならぬと念うのである。そしてそこにおいて謗法に陥ることを嚴戒しなくてはならないと念うものである。

「宗学とは何か」ということを反省しつつ筆を進めて行く途上、上原先生の御近著を拝見する機会に恵まれ、先生の広汎な学識と深遠な思索に多大な教示を与えられたことを改めて感謝上げるとともに、先生の御健在であることを知って有難く思ったのである。たまたま私見を挟み、蟻螂の斧を企てたことを御容赦いただきたい。

ここで再び宗学論に戻るべきであらうが、与えられた紙数も尽きようとしているし、結語として室住一妙教授の『御講聞書をめぐって』について所感を述べて置きたい。

室住教授の本論文は、同氏のものには珍しく考証的な論文である。氏は、『御義口伝』に比して「『御講聞書』の方は、形容が平凡にみえるのか、さしてもてはやされてはいないようだ」といい、「だが私には何か深く訴えるものがあるやに感じる」と卒直に所感を述べている。最近の立正大学の宗学の傾向というものは、確実な資料となる遺文を依用し、かつて日輝和上以来「観心の御書」ともてはやされた、『御義・向記』や、『授職灌頂口伝鈔』『三世諸仏總鈔文鈔』等の如き文献学的に疑義のあるものは用いないようになってきている。『日向記』が「もてはやされてはいないよう」に氏に見えるのもそのためであらう。これは遺文に対する文献学的研究の進歩と共に、正しい宗祖の実像を知るうえによるこばいことだと思う。しかし、そのなかで『御講聞書』即ち『日向記』は、私たちも少しく異った眼を以て見ているのである。戦前、直接故稲田海素先生の口からお聞きした（室住教授もそのをり同座しておられたかと思う）ことで、(一)『日向記』は内容も素朴で原型的なものと思われること、(二)『御義口伝』は恐らく興門系の手によって、のちに『日向記』を模して作爲されたものであらう、という二点がある。氏が「何か深く訴えるものがあるやに感じる」のは、そのせみであらう。

そこで、室住氏が最近『御講聞書』に関心を示しはじめられたことは、一つは氏の宗学がいわゆる「純粹宗学」の発展として独自の境地を示しつつあることであり、一つは氏の老境を物語るものである、と考えられる（「老境」とは「円熟」と同義語で悪意ではない）。「円熟」とは稜角がとれて、人としても思想としても丸味を帯びてくることであろう。弘安元年三月十九日から連々の御講義で同三年五月二十八日までのものを日向師が筆録されたという所謂『日向記』は、宗祖のまさに円熟の境地を示されたものであり、齡古稀に至るまで、朝夕、身延の山容を拝し、晩年の宗祖を偲んでいる室住氏が、これに深い関心を寄せはじめられたのも偶然ではなからう。そこに氏はいくつかの可能性からいくつかの推論を企てている。推論というものは独断に陥る危険性を持つもので、科学的方法を重んずるものは取らない方法であらう。が、さきに「宗学」の特質や構造を考えたときにも言及したように、宗学は対象や対象領域自身が指示する方法によって思考する学であって、推論する思考は、推論者自身の恣意ではないのである。可能性が立てられる場合、当然それが立てられる客観的資料・史料を必要とし、それへの信憑性も充分吟味しなければならないが、それらが十分満たされない場合は、対象の全体系からなされる推論も有り得るのである。このようなときには当然、推論者の信の浅深ということと年輪というものが問題となるであらう。私が「円熟」と同義語として「老境」という文字を用いたのもそのためである。

とにかく、室住教授はかの論文において、『御講聞書』が成立し得ると考えられる幾つかの假定や推論を示して、同学の士の精研を属望されたようであるが、かの論文を *dedicate* された私として、同感の声は発し得ても、文献学的知識に乏しい自分として、氏の假定や推論を客観的に立証し得る力は有ち合わせていない。したがって、氏の持論であった「純粹宗学」「主体性の宗学」の論理的構造の如きものをいささか考察した次第である。（一九七五・五九）

身延山における日蓮聖人

—弘安元年を中心として—

上 田 本 昌

一 建治四年（正月から二月まで）

身延へ入山されてから五年目、建治四年（一二七八）は、二月二十九日に「弘安」と改元されている。この年は正月から建仁寺が焼失したり、五月には叡山の僧徒が、三井寺の長吏隆辨の鹿谷坊に火を放つなどの事件が起き、又一方世間では疫病が流行して犠牲者が続出し、改元の一因となるなど、仏教界も世間も共に波乱の多い一年であった。

西谷において五十七才を迎えた宗祖は、身延在山九年間のちょうど中期に当たっている。この年は『実相寺御書』を始めとして、五十六篇の執筆があり、在山中で最も、落付いて筆を執られた一時期であったと考えられる。先ず正月十六日付の『実相寺御書』は、「駿河国実相寺豊前公御房御返事」とある如く、日源へ宛て出された消息文である。それによると、実相寺の住侶で尾張阿闍梨と云う者が、『法華玄義』第四卷に涅槃經の文を引用し、「以三小乗破大乘、以三大乗破三小乗、盲目因也」と曲釈したことについて反論し、「先以実破權、權入実者釈迦・多宝・十方諸仏常儀也」^①と述べ、彼の言の如く実教をもって權教を破する者は、盲目であるとすなわば、釈尊を始め、天台・伝教も皆盲目の人と云うことになるであろうと反詰している。又実相寺の支院たる四十九院の人々が、宗祖の説に帰したことを怒った同寺の別当等についてもふれている。この頃、岩本周辺では、宗祖の説に従う者と、これを阻

止しようとする実相寺の一派とが、次第に抗争を激しくして行った様子をこの一文からも読みとることができる。^②

駿河特に富士の周辺には、上野・松野・西山・高橋等有力な檀越が、次第に活発な信行を進め、教団としての組織も基盤が築かれて行きつつあったようである。これに比例して一方では隣接の真言宗滝泉寺の学僧らに刺激を与えて行く結果となり、やがて一年後に起る八加島熱原法難^③への、導火線としてのつながりを持って行ったものと考えられるのである。「日本国の人にはにくまれ候ぬ。みちふみわくる人も候はぬに、をもしもよらせ給ひての御心ざし、石の中の火のごとし。火の中の蓮のごとし。ありがたし、ありがたし。恐々。」^③これは正月二十一日付の松野尼御前に宛た御返事であるが、さすが正月頃ともなると寒風豪雪にはばまれ、訪れる人も希れなことであつたろう。「日本国の人」にはにくまれて、山中での孤独感を味っていると云う人間的一面が窺える。これは後に五月、長雨の続いた時も同様の状態であつた。

次に正月二十五日には、四条金吾に宛た書簡がある。「法華経にあらざれば仏になる道なかりけるか」^④とあり、主君江馬との間の勘気もとけて、再び出仕できるようになったことを悦ぶと同時に、一層身辺に気を配って注意するよう、細かな点に至るまで指示を与えている。^⑤西谷に在りながら、鎌倉の檀越の行動について、詳細にわたる身の処し方の教示に、異常なまでの師弟愛が溢れていることを感じとることができる。

二月に入つて十三日には、『松野殿御返事』がある。「種々物送給候畢。山中のすまひ思遣せ給ふて、雪の中ふみ分けて御訪ひ候事、御志定めて法華経十羅刹も知食し候覧。」^⑥西谷の一月・二月は、雪も深く閑寂とした日々であつたようである。また「去年の春より今年の二月中旬まで疫病国に充滿す。十家に五家、百家に五十家、皆やみ死し、或は身はやまねども心は大苦に値へり」とあるによつてもわかる如く、流行病に見舞われ、国内は混乱していたよう

である。このことはすでに『立正安国論』で記した通りであるが、国主が用いないため、「此国既に謗法と成りぬ」と説き、勸持品の「経文かたがた符合し候了んぬ」^⑦と述べている。即ち疫病を法華經の行者を輕しめ、謗法を犯した罪によるものであるとしているのである。宗祖にとって△経文符合△は、「行者」として又「末法の導師」としての不可欠の条件であったとみることができよう。

二月二十三日には『三沢鈔』が著されている。これは駿河の三沢小次郎が柑子・昆布・海苔・於胡などの食糧品を届けたのと、内房の尼から小袖が送られて来たことに對する礼状であるが、法門の解説が主文をなしている。中でも「又法門の事は佐渡の国へながされ候し已前の法門は、ただ仏の爾前の經とをばしめせ。」^⑨とあり、宗祖一代の法門について佐前と佐後に分け、佐前をもって仏一代の說法における爾前迹門と同様であるとし、佐後の法門をもって本門正宗分に比するのであり、佐後の法門を最も重視する典拠とされている。尚、『高祖年譜』によると、三月十九日から、五月にかけて講筵を開き、弟子の日向がこれを筆録して、『日向記』ができ上ったと記している。^⑩「又うつぶさの御事は御としよらせ給ひて御わたりありし、痛しくをもひまいらせ候しかども、氏神へ参りてあるついでと候しかば、見参に入るならば定めて罪ふかかるべし」^⑪とあって、内房の尼が、尼の身でありながら神（所従）を先きにし、法華經（主君）を後のついでとしたことを指摘し、切角ではあったが見参せずにかえしたことを述べ、信仰における筋道を正した態度が示されている。尚、この尼の他にも下部の温泉の「ついで」と云って来た者たちも、皆追返したことが記されている。この頃すでに下部の温泉の△ついで△が△参り△があったことがわかり、興味深い。宗祖は信仰における本末顛倒を厳しく誡ましめているが、これは今日のわれわれにとっても、注意すべきことである。僧尼の身でありながら、先ず下部の温泉にひたって、翌日身延詣をなすが如きは、「定めて罪ふかかるべし」であり、宗祖の

訓誠に反する輩であることは言を待たない。

二日後の二十五日には、上野殿から、鴈いもめ・串柿・焼米・栗・たかな(筈)・すづつ(酢筒)等が送られて来ている。その礼状に阿育大王の故事を挙げて、法華經供養の功德を述べている。「抑も今の時、法華經を信ずる人あり。或は火のごとく信ずる人もあり。或は水のごとく信ずる人もあり。聴聞する時は燃立つばかりをもへども、とをざかりぬればすつる心あり。水のごとくと申すはいつもたいせず信ずる也。此はいかなる時もつねにたいせずとわせ給へば、水のごとく信ぜさせ給へる歟。たうとしたうとし。」^⑫と信仰における火と水の信を挙げ、一時的火の信よりも、常に退せず持続する水の信を勧めている。身延における晩年の宗祖は、全く自身がこうした入水の信√を持続し、門下に対してもその範を示されたものと云えよう。身延入山以前の宗祖は、特に佐渡時代以前にあっては、折伏逆化の火を燃え立たせ、謗法の徒に対して猛火を浴びせて来たが、西谷に在っては、ひたすら入水の信√を満々とたぎらせ専ら文筆による教化へと移行していったと見ることもできよう。

二月二十八日には、富木殿から悲母三回忌の御供養として、青焼七結が送られて来た。これに対し『始聞仏乘義』を著して与えられている。この一抄は章安大師が円頓止観について論じた『止観明静前代未聞』について述べ、法華經による即身成仏説に及んでいるのである。末文に「末代凡夫聞此法門唯我一人非成仏、父母又即身成仏。此第一孝養也。」^⑬とあって、法華の法門によることが、わが身にとつても、孝養をなす上にも第一であると示している。又そのあとに「為病身之故不委細。又々可申。」とあるので、この頃宗祖は病身であり、思うように筆を執ることが困難であったようである。身延入山当初の宗祖は、健康であったが、次第に病を発して、この頃から病のために床へ着かれる機会が、増えていったようである。又世間一般でもこの頃、しきりに疫病が続き、この一抄の著された

翌日（二十九日）には、ついに「弘安」^⑭と改元されるに至っているのである。

二 弘安元年の春（三月から四月まで）

かくして建治四年二月二十九日に、弘安元年と改元されていた。この頃宗祖は『立正安国論』の「広本」を書き遺されている。「沙門日蓮勸」と著名されており、真蹟は京都本国寺にあり、古来「本国寺本」と称されている。西谷では安国論の講義も又併せておこなわれたことであろう。

さて、弘安元年三月廿一日付で『諸人御返事』がある。真蹟三紙の短文であるが、「日蓮一生之間、祈請^{イニヤク}所願^{イニヤク}忽^{イニヤク}成就^{イニヤク}」^⑮とあり、真言・禪等の諸宗らと公場対決が開かれそうな情報が到来したものの如くである。安国論以来、宗祖にとって公場での対決は、一生の念願であったから、こうした情報には大いに悦ばれたことであろう。三月十九日の使者が二十一日にこの知らせを持って身延へ到着している。その当時、鎌倉から身延までを三日間で走るには、余程の急用であり重要な意味を持った便りであったにちがいない。身延へ入山されたとはいえ、機会あらば公場での対決に、「是非ヲ決スル」ため、いつでも弟子を代理として指し向ける用意のあったことがわかる。むしろこの機熟するのを待ち、期するところがあつたのではないかと考えられる。「一閻浮提皆仰^{カフ}此法門^{カフ}」日の来ることを目し身は山中に在れども、常に此の壮志を抱かれていたことには、変りのなかったことが知られる。

又この同じ日に三位阿闍梨御房に宛た『教行証御書』がある。この書は三位房が公場対決に向う場合の注意すべき事項が示されている。法門の内容から始り、終りには身口意にわたって謹しむべきことを教えられている。恐らくは宗祖に代つて公場対決に向う三位房に対し、詳細な配慮がなされたものと考えられる。「日蓮が弟子等は憶病にては不^レ可^レレ^⑯」と云う激励も見られ、更に「いかなる主上女院の御意たりと云へども、出^サ三山内^サ」諸宗の学者に法門あるべ

からざる由仰せ候」とあるのを見てわかる如く、宗祖自身は山を下ることをせず、あくまでも弟子に宗論を行わせしめるつもりでいたことがわかる。一旦入山したからには一定期間の来るまでは、決して山を下らないとする決意の堅固さが窺える。この点は『報恩抄』における道善房遷化の場合も同様である。教・行・証の三について法華経と諸経とを比較して論じているが、宗論を前提とした筆の運びとなっている。

四月に入ると一日に富士上野の南条七郎次郎時光から、白米一斗・いも一駄・こんにやく五枚等の食糧品が届けられている。^⑪その御礼状によると、「石河の兵衛入道殿のひめ御前」に関する記述が見られる。この姫については異説も多いが、富士重須の地頭であった石川孫三郎源能忠の父の姫であったとも伝えられている。この姫が病弱にして臨終に当り、唱題したことを賞し更に「今、末法に入りぬれば余経も法華経もせんなし。但南無妙法蓮華経なるべし。」^⑫とあって、△唱題正行▽を主張している。ただ余経については問題はないとしても、法華経についても「詮なし」とされたのは、妙法五字をもって法華経の肝心となし、△一大秘法▽とし、究極の法門として扱ったのであるから、当然とも考えられうる。しかし、宗祖の本志としては、△助行▽としての法華経読誦を、全面的に否定されるものではないと考えられる。『開目抄』にも寿量品の重要性が強調されており、^⑬西谷に在っても常に宗祖自身が、△法華経一部▽を読誦・解説されていたことによっても背けようし、更にこの御書は姫が平素病弱であったので臨終に際し、ひたすら△唱題正行▽のみをもって、他を一応「詮なし」とされたものと考えられる。右の祖文から直に△助行▽の法華経読誦を否定するものであると考えることは、いささか早計と云うべきであろう。

四月十一日には『檀越某御返事』が記されている。真蹟四紙であるが誰れに宛た御書か判然としない。古来四条金吾宛の書簡とみなされているが、真蹟には宛名が記入されていない。此の頃又△日蓮流罪▽の噂が流れ、これを身延

へ知らせてよこした文の御返事である。「もしその儀候わば、用ひて候はんには百千万億倍のさいわいなり。」と泰然とした態度でこれを受け流している。過去の△色説▽に照して、諸天の守護に確信を持ち、△法華經を行ずる者▽としての絶対的信に根ざした者の言葉として解することができよう。更に「御みやづかい（仕官）を法華經とをぼしめせ」と述べ、△行者▽の諸作即法華經の修行なりとみなしている。

この頃、是日尼の入道が来て、一か月にわたり「菜を摘み、水汲み、薪こり」をし給仕奉公したことが『是日尼御書』に記されている。^{②1}此の書は真蹟二紙の断片であるため、前半が伝っていない。従って全編を通しての趣意はつかめ難いが、「さどの国より此甲州まで入道の来りたりしかば」とあるので、佐渡の住人であつたろうことがわかる。

続いて四月二十三日には、太田左衛門尉が十八日付で発した書状が到着している。この書状には御布施として「鳥目十貫文・太刀一・五明一本・焼香廿兩」が付けられていた。乗明が五十七才で「大危の年歟」と考えられ、身心に苦勞の多いところから、除災のための祈願をこめた御布施と見ることができよう。本迹兩門の肝心たる方便・寿量の二品を書写されて「相構相構不離御身重ねつつみて御所持可有者也」^{②2}と△御守▽につかわされている。この場合は法華經の肝要なることを特に強張しており、先の四月一日付で記された石河兵衛入道殿のひめ御前に示された「法華經も詮なし」と云う文と比較して見る時、極めて対照的な御書と云えよう。

次に、同じく四月の作として清澄の浄願・義浄の二房に宛た『華果成就御書』がある。道善房の遷化に際し、先に『報恩抄』二巻が送られているが、此の書はその三回忌菩提の意味もこめられて、記されたものの如くである。「日蓮が法華經を弘むる功德は必ず道善房の身に帰すべし」^{②3}とある如く、旧師に対する追善回向の念を持って、筆を執られている。浄願・義浄の両名は、清澄における旧知の理解者であり、忘れる事のできない人々であつた。

三 弘安元年の初夏（五月から六月まで）

五月に入ると先ず一日付で妙法尼への御返事が、又三日付で窪尼への御返事がしたためられている。妙法尼からは干飯一斗・古酒一筒・ちまき・あうざし（青妙）・たかな（筍）等の御供養があり、窪尼からは標五把・箒十本・千日ひとつ等のそれぞれ季節に因んだ御供養の品が届けられたのに対する御礼状である。妙法尼と窪尼とは共に詳しい伝記が知られていないが、窪尼の場合は松野六郎左衛門の妻で、持妙尼のことだと云われ、又一説には西山の大内氏の妻であろうとも伝えられている。窪と云うのはその地名をとったものと思われる。ところで窪尼宛の書簡の中に「あつわらの事」に関する記述がある。²⁴『録外考文』によると「弘安元年五月三日書」²⁵とあるが、△熱原法難▽の一件を指すものとすれば、弘安三年の執筆と云うことになる。尚、佐渡にあっても「虚御教書」によって迫害を受けたことを明らかにしている。

さて、此の頃は身延も五月雨が毎日降り続いたようである。窪尼宛の御書にも又五月廿二日付の『雨霖御書』の中にも、山中の長雨について「つれづれ申すばかり候はず」²⁶とある。西谷の山深く路しげき中に在って、雨霖の草庵に読誦・解説・書写の明け暮れと、檀越から寄せられた届け物に対する御礼をこめた教化の御書が、書き続けられている。そうした中で五月廿四日には、南条殿女房から「八木二俵」²⁷が送られて来た。「度々御志難申尽候」とあるので、南条氏の御供養についての頻度がわかる。又この頃、兵衛志殿に宛られた御返事を見ることが出来る。真蹟七紙であるが前半の諸所に欠文があるが、錢十余連と其の他の品物を農事の多忙な時季に送ってよこしたことに關する御礼状である。供養の功德を、徳勝童子の故事によせて説き、更に兄弟共に仲よく親子三人法華經に帰依し、親類までも救う人となったことを賞している。池上親子・兄弟が一時信仰上の問題で対立したが、最後は円満に解決したこ

とを悦んでいる。その末文に「此事は一代聖教を引いて百千まいにかくとも、つくべしとはをもはねども、やせやま
いと申し、身もくるしく候へば、事々申さず。」⁽²⁸⁾とあることからみて、△やせ病▽にかかり身も苦しい状態であった
ことがわかる。思うに五月雨の連日注ぐ山中にあって西谷の湿気が多い庵室での生活には、病身の回復も又日時を要
したことであったろう。その病身を押し筆を執られ、檀越の身の上を案じられた宗祖の心中を察する時、慈愛の深
さを感じることができろ。

六月三日付の『阿仏房御返事』にも、「既受^レ生^レ齡^ニ及^ニ三^ノ六^ノ句^ニ一^ノ。老^又無^レ疑^ヒ。只所^ハ殘^レ病^ヲ死^ニ一^ノ句^ニ而^レ已^ニ。然^レ而^レ自^ニ正^ニ月^ニ二^ノ至^ニ
今^月六^月一^日二^連連^レ此^病無^レ息^ト。死^事無^レ疑^ヒ者^歟。」⁽²⁹⁾とあって、止むことのなき此の病に死の疑いを抱くまでに至ってい
るのである。佐渡の雪深き島から引き続いて山深き身延に入られた宗祖の身の上に、健康上の変化が現れ出して来た
のである。此の年は又一般世間でも疫病が流行していたようである。六月二十五日付の『日女御前御返事』によると
「今日日本の者去年今年の疫病と、去^ス正^ス嘉^ノの疫病とは人王始^メて九十余代に並びなき疫病也。」⁽³⁰⁾とあるによつて知れる。
日女御前は建治三年八月にも、本尊供養のための奉納があつたが、今回は法華經供養として御布施七貫文が送られて
来ている。「此功德をもてる人一閭浮提の内に有るべしや」と賞している。⁽³¹⁾

その翌二十六日には『富木入道殿御返事』が記されている。これは四条金吾にたくして富木・太田の両入道が施物
を送られたことに對する返信であるが、正文は当時流行の疫病(身の病)をとりあげ、身の病よりも心の病を取りの
ぞくことの重要性を強調している。更に法華經の本迹二門について相違を論じ「例せば爾前と法華經との違目よりも
猶相違あり」⁽³²⁾とし、本迹相對を論じている。これはやがて天台の迹門中心による△理の一念三千▽と、宗祖の本門を
中心とする△事の一念三千▽との相違につながり、「天地はるかに殊也」と云う末文への導入となっている。教えが

勝れる故に三障四魔も又一としをまさりたるものとして現れて来たことを指摘している。

ところで、この同じ日（廿六日）に『中務左衛門尉殿御返事』と、『兵衛志殿御返事』とが記されている。此の二編もやはり病に関する記述が見られる。前者は「夫人に二病あり」^{③③}として、身と心の病について論じ、富木入道宛の前掲御書と同じ書き方を用いられている。但し、「日蓮が下痢去年十二月廿日事起り、今年六月三日・四日、日々に度をまし月々に倍増す。定業かと存する処に貴辺の良薬を服してより已来、日々月々に減じて今百分の一となれり。」とあって、発病から今日までの症状が、やや具体的に記されている。慢性の腸炎かとも思えるが、教主釈尊が貴辺の身に入り替って「日蓮を扶け給ふか。」と薬品を送り届けてくれたことに対し、感謝の意を表している。此の文面からも四条氏は医薬に関して、相当の知識を持っていたのではないかと考えられている。兵衛志殿宛の御返事には、「はらのけ（下痢）はさあもん殿の御薬になをりて候」^{③④}とあり、薬効のあったことが記されており、更に送られて来た味噌をなめたことによって、「いよいよ心ちなをり候ぬ」と述べている。宗祖の健康状態が此の二書の上からもある程度理解できよう。

翌二十七日には窪尼から種々の御供養があった。此の人は先に（五月）も御供養の品を届けて来ているが、御書の中では弘安年中に入ってから登場して来る人である。「御信心のね（根）のふかく、いさぎよき玉の心のうちにわたらせ給ふ歟。たうとしたうとし」^{③⑤}とあるのでもわかるように、篤信の尼御前としてこの頃の宗祖に深く帰依していた門下の一人であった。

四 弘安元年の夏（七月から八月まで）

身延の沢にも夏の日射しが濃くなって来た頃、妙法尼から法華経についての不審な点について尋ねてきた。これに

対して宗祖は、七月三日付で御返事を書かれている。即ち、宝塔品の「六難九易」を挙げ、法華經受持の功德を説き更に題目を唱える計りで仏に成ることの不思議につき、妙法題目の意義を明らかにして、「法華經一部の肝心は南無妙法蓮華經の題目にて候」⁽³⁶⁾とし、この題目によって十界ともに即身成仏をうることができると示している。

七月七日には『種種物御消息』二紙(断)⁽³⁷⁾が記されている。日興の写本があり、「駿河と甲斐とのさかいは山たかく、河ふかく、石をつく、みちせばし」と文中に見られるので、駿河方面の人に与えられたものとも考えられる。又雨が降り続いて河は三か月にわたって増水し、山崩れや道路の欠壊などで、人もかよはず、糧もたえて乏しい状態であつたことがわかる。こうした中に、その翌日上野時光から「麦のしろきこめ一駄」と、「はじかみ」とが送られて来た。阿那律・迦葉の故事を述べたあとで「今年は疫病と申し、飢渴と申し、とひくる人々もすくなし。たとひ病なくとも飢えて死事うたがひなかるべきに、麦の御とぶらひ金にもすぎ、珠にもこえたり」⁽³⁸⁾と感謝している。これらの事から当時は天候異変により、長雨・疫病・飢渴と続いて、入山当初の状態と等しい様相を呈していたことがわかる。西谷の生活も又、安易なものではなかつたようである。

十四日には先きの妙法尼から西谷へ、夫が亡くなつた時の模様を知らせる便りが到着し、それに対する御返事が記されている。特に尼の夫の唱題成仏を挙げ、尼の即身成仏にもつながるものとしている。⁽³⁹⁾檀越の悲報に接しては、心情をこめた深悼の書簡が送られ、遺族を慰め勵まして、更に法華信仰への道を教示されているのである。事情さへ許せば早速弔問して、尼を始め一門の人々にも会つて追善回向を、と考えられたことであろうが、そうした心情を筆にたくして、書き上げられているのである。遺族にとってこうした書簡が、どれ程心の支えとなつたかは測りしれないものであつたらう。

さて、二十七日には佐渡の阿仏房が、はるばる身延山へ三度目の登山をして来た。その折り七月六日付の千日尼の手紙を持参して来たが、この返事を二十八日付で記している。千日尼が女人成仏について述べた事をとりあげ、法華經の女人成仏を論じ、更に尼が父の十三回忌追善のための御供養を讀している。在島三年間の外護者であった阿仏房夫妻の宗祖に対する心情も又深いものがあり、身延入山五年間に三度も登山している。「大地よりもあつく、大海よりもふかき御心ざしぞかし」と宗祖も感激し、手元の法華經十巻を阿仏房にたくして贈り届けている。「日蓮がこいしくをはせん時は学乗房によませて御ちやうもんあるべし。」と記している。学乗房は元真言宗であったが、佐渡に於て改宗し宗祖の門下となった人であり、一の谷入道の一族であると伝えられている。宗祖を慕う檀越門下に対する暖かい心使いが窺えよう。佐渡から身延への旅程は安易な業ではない。阿仏房を見つけた時の宗祖は「尼ござんはいかに」と安否を問い、無事の様子を知って「盲目の者の眼のあきたる」心地がしたと悦んでいるのをみても、宗祖の心情を汲みとることができる。

八月に入ると十一日付で、北条氏の一門と云われている北条弥源太入道に宛た消息文がある。これは入道が身延を訪ずれ、帰宅してから使者に持たせて寄こした情報の返事である。それによると、鎌倉建長寺の道隆が死んだことに関するものであった。即ち道隆が死んで舍利となったと云う噂が広まった⁽⁴¹⁾。これは道隆の弟子達が、道隆の成仏したことを証するものとして云いふらした誑言であり、更に「日蓮房が存知の法門を人に疎ませんとこそたばかりて」⁽⁴²⁾おこなった虚言であると批判を下して、いまに必ず根が現れて真実がわかる時が来るであろうと述べている。宗祖が身延へ入山されたのち、鎌倉では念仏一門の徒が、機会をみては巻き返しを計っていたらしく、政治的な結びつきをもって現れたり、又は誑惑によって世人の風潮を煽るなどの手段がとられていたようである。熱原法難や此の書に見ら

れる道隆の舍利に関する一件が、これを物語っているものと云えよう。西谷の草庵に在っても、常にこうした情報を察知し、鎌倉を始め富士・中山方面に散在する門下に対し、適切な指示が与えられていたのである。即ち身は山林に交るといえども、広い視野に立って世を眺め、門下の在り方を教示されていたのである。

八月も中旬に入って、暑さもそろそろ峠をこえる頃辛一駄・はじかみ五十把が送られて来た。届け主は不明であるが、御礼状の真蹟二紙が富士の大石寺に所蔵されている点や、辛一駄とはじかみ五十把と云う点から、いづれ富士方面駿河からのものと考えられる。十四日付で御返事の御礼状が記されている。

「このみのぶのやまと申し候は、西はしらねの嶽、つねに雪をみる。東にはてんしの嶽、つねに日をみる。北は身延の嶽、南はたかとの嶽、四山の間、箱のそこのごとし。戊亥のすみより河ながれて、辰巳のすみにむかう。」^{④③}と身延の位置を示しているので、相手はまだ身延山の地理について詳しく知らない人のようでもある。又「かかるいみじきところ」と云っているのが、宗祖の身延に対する心持が窺える。入山当初すでに「大いしはこの山中心中に叶て候へば」^{④④}と述べている如く、身延に対する心が深く働いたようであるが、ここでは「いみじきところ」と云うように表現が変り、次第に身延を「尊い山」・「霊山」であると云う考え方に移行をしていく過程の一段階をみることできえよう。

〔註〕

① 実相寺御書

昭和定本遺文 一四三五頁

② 「四十九院等事。彼別当等無智者間、向日蓮、恐之、小田二房等為怨歟」

（実相寺御書 一四三五頁）

③ 松野尼御前御返事

一四三六頁

④ 四糸金吾殿御書

一四三六頁

- ⑤ 同 一四三八頁
- ⑥ 松野殿御返事 一四四二頁
- ⑦ 同 一四四三頁
- ⑧ 三沢小次郎については「淡州人、移駿州富士郡大鹿村」、富士十七騎之一、延慶二年五月十八日没、云云」(高祖年譜攷異・下三〇)とある。(日蓮上人伝記集一五九)
- ⑨ 三 沢 鈔 一四四六頁
- ⑩ 高祖年譜(四四)、然し此の時、宗祖は病身であつた。
- ⑪ 三 沢 鈔 一四四七頁
- ⑫ 上野殿御返事 一四五一頁
- ⑬ 始聞仏乘義 一四五四頁
- ⑭ 「弘安元年大藏戊寅建治四年二月二十九日、改元。疫病故歟。」(弘安改元事 一四五四頁)
- ⑮ 諸人御返事 一四七九頁
- ⑯ 教行証御書 一四八七頁
- ⑰ 上野殿御返事 一四九〇頁
- ⑱ 同 一四九二頁
- ⑲ 「一切経の中に此寿量品ましますば天無日月、因無天王山河無珠、人にたましいのなからんがごとくしてあるべき云云」(開目抄 五七六頁)
- ⑳ 檳越某御返事 一四九三頁
- ㉑ 是日尼御書 一四九四頁
- ㉒ 大田左衛門尉御返事 一四九六頁
- ㉓ 華果成就御書 一五〇〇頁
- ㉔ 窪尼御前御返事 一五〇二頁
- ㉕ 「録外考文」(卷三一五)
- ㉖ 霖雨御書 一五〇四頁
- ㉗ 南条殿女房御返事 一五〇四頁
- ㉘ 兵衛志殿御返事 一五〇七頁
- ㉙ 阿仏房御返事 一五〇八頁
- ㉚ 日女御前御返事 一五一二頁

③① 同	一五二六頁
③② 富木入道殿御返事	一五一八頁
③③ 中務左衛門尉殿御返事	一五二三頁
③④ 兵衛志殿御返事	一五二五頁
③⑤ 窪尼御前御返事	一五二五頁
③⑥ 妙法尼御前御返事	一五二七頁
③⑦ 種植物御消息	一五三一頁
③⑧ 時光殿御返事	一五三四頁
③⑨ 妙法尼御前御返事	一五三七頁
④⑩ 千日尼御前御返事	一五四六頁
④⑪ 『高祖年譜攷異』には、「得五色舍利」(三二)とある。	
④⑫ 弥源太入道殿御消息	一五四九頁
④⑬ 芋一駄御書	一五五〇頁
④⑭ 富木殿御書	八〇九頁

△付記△

本稿は、『樓神』に「身延山における日蓮聖人」と云うテーマで、連載中の内の一稿である。

天台大師の少年時代

—靈夢と両親の死—

野村 耀 昌

本論文は茂田井先生古稀記念論文集「日蓮教學の諸問題」所収の小論「天台大師の家系と父の官名について」及び久保田先生喜寿記念論文集「宗教社会学とその周辺」所収の「天台大師の少年時代—長沙像前発願について—」に続く第三の小論である。

長沙寺の瑞像の前で独り沙門とならんことを誓った少年時代の天台大師について、「隋天台智者大師別伝」（以下「別伝」と略称する）の文は更に続く。

「既に精誠、感通し、夢みるに、彼の瑞像、飛んで宅庭に臨み、金色の手を授け、窓の隙より入りて、三遍、頂を摩つ、と。是れに由りて、深く家獄を厭い、苦の本を滅することを思う。但だ、二親の恩愛、時に聴許せず、惟だ將に順わんとすると雖も、而も寝哺安らかならず。乃ち檀を刻み像を写し、藏を披ぎ經を尋ね、晝夜に礼誦して、念々に相統す。」

大師の赤心は神冥に感通したのであろう。長沙寺の瑞像が大師の自宅の庭に飛んで来て、窓の隙間から入り、三遍

自分の頂をなでたという夢を見、ますます沙門となる決意を堅くした、というのである。因みに「家獄」とは曇照の「智者大師別伝註」によれば、「瑜伽論に云く、在家にて囚縛せらるるは猶お牢獄の若し。出家して放曠なるは猶お虚空の若しと。是の故に嘆じて、身を苦の本と云う也」とあり、また「寝は眠也。哺は食也。心、出家に役す。所以に眠食安らかならざる也」とある。沙門となる決意は固めたものの、両親はこれを許さず、よって両親の意志に従順であらうとする心もないではなかったが、どうにも寝つかれず、また食事も咽喉を通らない。やむなく大師は、檀（旃檀、梵語カンダナ。赤白紫の諸種があり、堅い香木。橋賞弥国王である優填王が毘首羯摩天（帝釈天の臣で種々の工巧物を化作し又建築を司る天神）に請い牛頭旃檀（赤檀）をもって釈尊の像を作らせたのが仏像を刻んだ最初であると伝えられている）を刻んで仏像を造り、像を写して仏画を描き、藏の中の經典を見つけ出しては、日夜、礼拝し誦誦して、常に修行し一瞬たりとも間断がなかった、という。なお附記すれば、「惟だ將に順わんとすると雖も」というのは、礼記の「曲礼」（立居振舞などの細かな礼儀作法を記した篇名）の中に、「父、召すときは、諾すること無く、先生、召すときも諾すること無し。唯として『唯はハイに当る。返答の言葉。』」（これもハイに当るが）よりも丁寧な恭々しい詞とされる」而して起ち、聴きては敢えて逆らわず」とあるによって記述されたものではないかと思われる。「惟」は「唯」と同音同意で混用する場合も多いから、上の文は正しくは「惟として將に順わんとす」と訓じた方が原意になつてよいのではないかと筆者は考えているが、「唯」「惟」は邦訳しにくいので、一応ここでは普通に読んでおいた。なお、この一節の文は「統高僧伝卷第十七」所載の「隋国師智者天台山国清寺釈智顗伝三」（以下「統高」と略称する）では省略されている。

「別伝」の文は更に続く。

「仏を拝するの時に當つて、挙身（全身で）、地に投ずるに（五体投地、両肘、両膝、頭を地に著ける。帰依して恭敬礼拝する時の姿）、悦焉（うっとり）として夢みるが如く、極めて高き山、大いなる海に臨み、澄淨（水が澄んで、とどまること）、蕤蔚（草木の盛んに茂っている状態）として、更に相い頭映するを見る。山の頂に僧有りて、手もて招いて喚び上らしめ、須臾（しばらく）にして臂を申べ、山麓に至り、接引（近ずけ引きよせ）して登らしむ。一の伽藍に入るや、造る所の像、彼の殿内に在るを見る。〔大師は〕夢の裏に悲泣して、所願を陳ぶ。『三世の仏法を学び得て、千部の論師に対するも、之を説くこと礙り無く、世間の四事の恩恵を唐うせじ』と。臂を申べし僧は、手を挙げて像を指し、復た語つて云く、『汝、当に此に居るべし。汝、当に此に終るべし』と。既に寤め已りてより、方に、己の身、仏に対して伏するを見る。夢中の涙、地に委ねて流れを成す。悲しみと喜びと、懷に交わりて、精勤、愈至る。』

右の内、「三世の仏法」とは、いうまでもなく過去・現在・未來にわたるすべての仏法という意味であり、「千部の論師」とは、インドの「世親」（ヴァスヴァンドウ）の異称である。彼は第五世紀頃、犍陀羅國の首都の富樓沙富羅（今のペシャーワール）の人で、初め小乗教を信じ潜かに迦濕弥羅に入つて大毘婆沙論を学び、俱舍論を作り、大乘を諍つたが、のち兄の無著の誘化によつて大乘に入り、多くの著書を著わして大いに大乘教を讃歎した。その著書は小乗教に五百部、大乘教に五百部ありと称せられ、世に「千部の論師」といわれた。また、彼は兄の無著の導きによつて大乘の真意を悟ったとき、既に小乗五百部の論著によつて大乘を誹謗していたので、刀をもつて自分の舌を切り懺悔謝罪しようとしたが、無著の「昔は舌を以て毀ちたり。今は舌を以て賛すれば足れり」という言葉に励まされて、更に大乘五百部の論著を著わしたと伝えられている。また「四事の恩恵」とは、僧は私財を蓄えることが許され

ていないので、世間の人々から飲食・衣服・臥具・医薬などを施してもらい、これによって生活する。大師がその恩恵を空しくすることなく、徹底的に精進しようと誓ったことをいう。

さて、右の文によれば、高山、大海があり、山頂に一人の僧がいて彼を招いたという夢は、大師が出家する以前のこととして叙述されており、僧に伴われて山麓の一伽藍に入ると、彼自身が「檀を刻み像を写した」その「像」が殿内に安置されていた。そこで大師は夢の中で更に「すべての仏法を学び得て、千部の論師に対するとも充分に説得できるまでになり、世間の人々から寄進される四事の恩恵を空しくすることのない立派な沙門になりたい」と誓願を述べたところ、招き入れた僧は、手を挙げ、殿内の「像」（大師自身を暗喩する）を指して、「汝まさに此処に居るべし。汝まさに此処に終るべし」と言ったという。すなわち、夢に見たこの高山は、明らかに、後に大師が入山され止住された浙江省台州府にある天台山、仏囑峰の南麓の情景を描出し、大師がこの山に入り、この山に終るべきことを暗示しているわけであるが、道宣の「統高」では、この夢は、学成るに及んで瓦官寺にあって禅法を弘め、莊嚴寺の慧栄ら当時の仏教界の学匠を説服せしめた後の記事として示されている。すなわち、これを抄録して示すと、次の如くである。

「乃ち夢みる。巖崖万里、雲と日と半ばして垂る。其の側らの滄海は畔（水岸）無く（直ちに切り立っていて、との意）、泓澄として其の下に在り。又、一りの僧が手を搖がし臂を伸べて、岐麓（「岐」は平らでない坂になった所。元・明・清三本では「岐」に作るが、今は高麗版大藏經に従う）に至り、「智」嶺を挽いて山に上るを見る。云云。嶺、夢の中に見る所を以て、門人に通告するに、咸曰く、『此れは乃ち会稽の天台山にして、聖賢の「寄」託する所なり。昔、僧光・道猷・法蘭・曇密、晋・宋の英達、栖まざる無し』と。先きに青州の僧、定

光なるもの有り。久しく此の山に居して、四十載を積み、定慧兼習す。蓋し神人なり。〔智〕嶺未だ至らざる二年、預め山民に告げて曰く、『大いなる善知識有つて、當に來つて相い就くべし。宜しく豆を種えて醬を造り、蒲を編んで席を爲り、更に屋舎を起して用以つて之を待つべし』と。……〔智嶺は〕既ち天台〔山〕に往く。既にして彼の山に達して、〔定〕光と相い見えて、即ち賞要を陳ぶ。〔ときに定〕光、曰く、『大善知識よ。吾が早年に〔前に、の意〕山上に手を搖がして相い喚べるを〔記〕憶するや不や』と。〔智〕嶺、驚異し、夢に〔感〕通するの在ること有るを知れり。時に以て太建七年秋九月なり。又、鐘聲の谷に満つるを聞いて、衆、咸怪異なりとす。〔定〕光、曰く、『鐘は是れ衆を召すに縁有り。爾、住まることを得ん』と、〔智〕嶺、乃ち、居を勝地に卜す。是れ〔定〕光の所住の北、仏壘山の南、螺溪の源。処、既に閑敞にして、真〔理〕を尋ぬることを得易し。」

さきの「別伝」の文では山頂で招いた僧の名は示されていないが、ここでは明瞭に「青州（山東省）の僧、定光」と記されている。尤も「別伝」でも後述するように、大師が天台山に入られた折に定光に会い、その草庵に宿泊したとき、谷間に鐘と磬（「声」ではない）の音を聞き、定光にその意味を質問すると、定光はこれに答えて、「ここがあなたの止住の地である」と述べた、と同様のことが記されているが、その記述を一寸抄記すると次の如くである。

「〔定〕光に、此の聲の疎数を問う。光、手を舞し、長く吟じて曰く、『但だ〔槌〕槌を鳴らし、僧を集むるを聞く。是れ、住まるを得るの相なり。手もて招きて、相い引きし時のことを臆視するや不や』と。余人、其の言を解すること莫し。仍つて、光の所住の北の峯に於て、創めて伽藍を立て、云々。」

なお、この定光に関する記述は「国清百錄第九十三」所収、柳願言撰「智者禪師碑文」にも記述され、ここでは

「別伝」と同様、大師十五歳の折の感夢が的中した旨が述べられている。

したがって、何れにもせよ、この靈夢のことは、大師が入山された後に、大師の懷旧談として、大師自身の口から語られ、門人もよく知悉するところであつたと想像される。かくて門人灌頂及び隋の開府儀同三司たる柳願言は、これを大師の出家以前の靈夢として記述し、道宣は、降つて入山以前、瓦官寺に在つた折の夢として、同一の夢物語を記述しているのであるが、その何れが正鵠を得たものであるかは、現在では判別し得ない。宋の晏照の「註」によれば、「今、荆〔州〕碑を以て之を考うれば、僧と爲りて具〔尼戒〕を受けし後の夢ならん」としている。恐らく彼は道宣の「統高」の記述を是とし、之に賛同していたのであらう。また、話の筋書きからいえば、兩者ともに意味は通ずるが、どちらかといえば道宣の「統高」の文の方が無理がないように思われる。また「統高」の文は、灌頂の「別伝」の文に依憑して書かれたものであるから、何らかの理由がない限り、この靈夢の物語を「別伝」「智者禪師碑文」の如く出家以前のこととせず、ことさらに瓦官寺止住中のこととして、わざわざ異なる記述をする筈はない。恐らく道宣も「荊州碑」その他の資料を参照し、敢て天台山入山直前のこととしてこの靈夢の記事を叙述したのではないかと思われる。

但し、道宣の「統高」三十巻は、彼の名声もあつて撰述後直ちに普及したと思われるにも拘らず、天台大師に関しては「統高」所収の「智顗伝」よりも、同時代の先輩であり且つ大師の門下筆頭であつた灌頂の「別伝」の記述の方が、より広く流布していたことは、中唐の顔真卿の「天台智者大師画讃」の句によって知ることができる。「画讃」はすべて毎韻各八句、凡そ十一韻で八十八句から成っているが、その第三韻は長沙発願を諷詠し、

「長沙の仏の前に弘誓を^{おこ}発し、定光菩薩は冥契を示す。悦として山に登り海際に臨むが如く、上りては伽藍を指

して身世を畢らんと」

とあり、ついで大蘇開悟、瓦官寺八年をそれぞれ一韻をもって詠じたのち、第六韻の第一、二句に到って、

「遂に天台の華頂の中に入り、因って定光に見ゆるに昔の夢に符（同）す」

と詠じている。諷詠の記述の順序も全く「別伝」に契合し、霊夢も明らかに長沙発願の箇所に詠ぜられ、出家以前のこととされているのである。

因みに、顔真卿は中唐時代の忠臣で、書家としても有名であるが、玄宗のとき平原太守（山東省陵県の地方長官）となり、引続いて惹起した安祿山の乱ならびに史思明の乱には大いに活躍して之を平定する上で大功勞のあった立派な人物であるが、性來の強直さから常に直言してはばからなかったので、度々左遷の憂き目に遭っている。「画讃」の署名は「魯国公、顔真卿、撰」とある。旧唐書一二八、新唐書一五三に示されている彼の列伝によれば、彼が刑部尚書・知省事となり累進して「魯郡公」に封ぜられたのは、降って代宗の時代（七六三―七七九）である。しかも、この時にも、彼は例によって宰相の元載と口論して間もなく左遷され、遂には徳宗の興元元年（七八四）八月三日、七十七歳の高齢で、しかも天寿を全うせず殺されている。翻って、道宣が「続高」三十巻を撰したのは、太宗の貞観十九年（六四五）、彼が七十二歳で示寂したのが高宗の乾封二年（六六七）であることに想到するとき、「続高」の「智嶺伝」が撰述されてから「画讃」が諷詠されるまでには百二、三十年を経過している。にも拘らず、顔真卿は「続高」の文を採らず、「別伝」の文を規範として撰文していることを知り得るのである。換言すれば、「画讃」の右の句は「別伝」の文が、当時、いかに信憑性高きものとして人口に膾炙し、有識者の間に重視されていたかを如実に示しているのである。

更に「別伝」の文を追うと、次の如くである。

「後に二親の殄喪に遭う。艱に丁りて荼毒なり。服〔喪〕訖るに逮んで、兄に従つて去ることを求む。兄曰く、『天、已に我が親を喪す。汝、重ねて我が心を割く。既に孤にして更に離るれば（曇註に曰く、父母喪去するを孤と曰い、兄弟相別れるを離と曰う）安んぞ忍ぶべけんや』と。〔大師は〕跪いて、對えて曰く、『昔、梁荆の百万、一朝に僕妾となれり（孝元の敗をいう。これについては前の小論に詳述した）。時に久しく江湖の心を役す。復た礪磊の内に処ること能わず（曇照の「註」には、「此の二句を詳らかにするに、大師の語には非ざらん。乃ち章安〔大師灌頂〕が辞を飾りて爾いなるべし。江湖は広大にして范蠡（春秋時代、越王勾踐の忠臣）の如く舟を泛べ形を逃れ迹を隠すべし。礪磊とは小山の兒なれば、以て形を遁る可らず。道を学ばんには、豈に家に在りて囚縛さる可んや』とあり、堯恕法親王（一六四〇—九五）の「智者大師別伝新解」には、「礪磊とは不平の貌なり。久しく心を平等の道に役す……豈に、家獄不平の地に留まるべきや」と釈し、曇照が范蠡、舟を泛べるの故事で註するのは誤りであるとしている。元来「礪磊」は石の形が平らでない状態を指し、曇註の如く「形を遁る可らず」との意はないので、筆者は「新解」の釈を採る。『私は久しい以前から広くして束縛されることのない仏法の心を心とすべく努力して来た。不平の多い心境に止住することはできない。したがって家を離れる自由を獲得したいと思う』との意に解せられる。恩に報い徳に酬いんと欲すれば、当に道を謀るを先と為すべし。唐しく聚まるも何の益かあらん。肌を銘し骨に刻みて、意、移す可らず』と。時に、王琳、湘に拠る。琳に従つて去らんことを求む。琳、陳侯の故旧なりしを以て、又、此の志節を嘉みし、法具を資給し、深く助けて、

隨喜す。」

「統高」のこの個所に當る文は、

「志学の年士、梁の承聖のとき、元帝の淪没するに属しない、北のかた砂州に渡りて舅氏に依る。〔大師は〕俊朗通悟、儀止溫恭なり。名師を尋討して、依つて有を出でんことを冀う。」

とあり、兩文は一致しない。

この内、まず「別伝」の文について見ると、その後、父母が亡くなったので、大いに憂苦し、服喪が終るや、兄に出家せんことを相談した。とあるが、曇註によると、この一節の文は「荊州碑」に示される所と一致しないという。すなわち「別伝」によると、大師は、さきにも示したように「但だ二親の恩愛、時に聽許せず。惟だ將に順わんとすると雖も、而も寢哺安らかならず」であつたが、たまたまここに両親が死亡したので、俗を離れて出家しようとしたとあるわけであるが、「荊州碑」では、「大師、錫を挈ひつげて徧あまく諸方（多くの土地）の勝槩（「槩」は「概」）に同じ。勝槩は勝致と同義。すぐれたおもむき）を覽みんと欲し、其の母（のもと）を辭せんとす。母、曰く『子よ。今、遠く遊ばんとす（遊方は「行脚」のこと）。父母の甘旨は、何れの人に依るならん耶』（父母に孝養しておいしい食物を給仕するのは誰がするのですか、との意）と。師は慈心を運らし、其の茅を指せるところ、化して稻となり、其の水を指せるところ、化して油となれり」と記されている。しかも曇照が世に在る現在（宋代）でも、荊州には「茅穗村」と「油河」とが実在しており、曇照自身が、嘗て荊州に遊んだ者に問うたところ、「昔の華容県は今公安県と呼ばれ、「油河里」も「茅穗村」も明らかに地名として存在し、土地の人もそのように呼んでいる」との返事であつたが、なぜ母が「父母の甘旨は、何れの人に依るならん耶」などと貧乏くさいことを言つたのであらう。大師の父

陳起祖は使持節・散騎常侍・益陽郡開國侯ではなかったか。にも拘らず、茅が稲になり、水が油になって、父母の甘旨を満足させることになった、などと荊州碑に記しているのは、大師の靈応を示すとともに、取りも直さず大師の一家が貧乏で、食物も充分には無かったことを暗に意味していることになる。これはどういうことであらうか、と、荊州に遊んだ者に質問したところ、彼は、「恐らく梁の国が乱に遭い、人は逃げ国は破れ、劫掠も多かったことであらう。大師の一家も、そのような劫掠に会い、財宝もなくなっていたのであらう」と答えた……と、曇照は註している。また「娘に丁る」というのは、「丁とは当なり。娘とは憂なり。父母喪せるなれば則ち憂に丁る也」と註し、「茶毒」についても「茶は則ち、性として苦し。孝子の親を喪するが如し。苦く毒む也」と註している。元來「茶毒」とは苦しめられる意で、茶は苦菜、毒は害毒を与えるもの、という意味であるが、曇照は、この文にからんで、「後に二親の殄喪に遭」って、服喪を終え、ついで兄に向って出家の決意を述べたとする「別伝」の文と、母に告げ、母が歎いたので茅を稲に、水を油にと変えて靈異を示した―換言すれば、出家の決意を在世中の母に示したとする「荊州碑」に書かれていることが一致しない点を挙げて、疑問を投げかけている。しかし、ここでは更に之を論ぜず、改めて大師の年齢を勘案する際に重ねてこれを検討することにした。

更に、曇照の註によれば、兄の姓名は「陳絨」といい、陳起祖の長子であるという。大師の兄弟についての記述はこれだけで、他の兄弟姉妹については全く記していない。文意よりすれば、兄弟二人だけの家庭で、父母の死に遭い次子である大師は兄に相談した、と見たい所であり、「統高」でも、大師を「即ち梁の散騎・益陽公起祖の第二子なり」（これについては小論第一篇中に詳述し、「公」ではあり得ず、「益陽郡」であれば「開國侯」であるべきであるが、陳起祖はこの官に就く筈がないことを論証した）と記しているが、中国では当時は父系制社会であるので、大

師に弟がいたとしても、父母の死後は長兄に相談するのが一般の風習であるし、また、中国の列伝の常例として姉妹のことはこれが王侯の妃となるような場合以外には記述しないのが一般である故、兄弟姉妹については、この外に何人あったか、確言し難い。

また「別伝」では、出家のことを兄に相談した直後のこととして、この時、王琳が湘州刺史であった。彼は陳起祖の旧友であったので、大師の出家の志が固いことを賞めて、衣鉢などの法具を給与し、随喜して協力を惜しまなかった、ということが記されているが、これも大いに疑わしい。王琳はさきの小論にも一寸触れたように「孝元の敗」の折、すなわち承聖三年（五五四）十一月丙申（十四日）梁の広州刺史であったが、西魏の大軍が江陵に迫ったため、急ぎ徴されて救援隊長として活躍した人物で、梁書には列伝がなく、北齊書三二、列伝二四と、南史六四、列伝五四にその伝が示されている。なお梁書に列伝がない理由は次ぎの列伝の文によって理解し得る。邦訳して抄記すれば左の如くである。

「王琳。字は子衍。会稽山陰の人也。本より兵家なり。元帝、藩に居りしとき（太子であったとき）、琳の姉妹並^な後庭に入りて幸せらる（後宮の女官たる昭儀に召された）。琳、是れに由りて、未だ弱冠ならざるに〔梁の武帝の〕左右に在るを得たり。少き^{わか}より武を好み、遂には將帥と為^なれり。〔梁の武帝の〕太清二年（五四八）、帝、琳を遣わして米万石を献ぜしむ。未だ都に至らざるに城陥り（武帝が東魏の叛將侯景を受け容れ叛逆された事件を指す）、乃ち中江に米を沈め、輕舸にして荆〔州〕に還れり。稍（次第に）、岳陽内史（岳陽は湖南省湘陰県の南）に遷り、軍功を以て建寧侯（建寧は福建省泰寧県の西南、今はなし）に封ぜらる。侯景は將〔軍〕の宋子仙を遣わし、郢州（湖北省武昌縣）に抛らしむ。琳、攻めて之に尅^{うち}ち、子仙を禽^{とりこ}にす。又、王僧辯に随っ

て「侯」景を破り、湘州刺史（湘州は湖南省全域で広東省北隅と広西省東南隅とを含む。治城は臨湘すなわち長沙県）に拜せらる。……（この地にて杜龕・陸納らと交渉あり。遂に陸納らの反乱を未然に防ぐ）……湘州平ぐ。仍って琳を本の位に復し（一時は疑われたが）……衡州刺史（衡州は湖南省、衡陽を治城とする。南岳はここにある）を授く。元帝は、性、多忌なりしかば、琳の所部（軍兵）甚だ盛んにして、又、衆くの人を得たるを以て、故に之を嶺外に出し、又、都督・広州刺史（広州は広東省）を授く。其の友人の主書たる李膺は帝の任遇する所なりしかば、琳、之に告げて曰く、「琳は拔擢を蒙りたれば、常に、命を畢らんとも以て国恩に報ぜんと欲す。今、天下は未だ平らかならざるに、琳を嶺外に遷さんとす。如し万一、不慮のこと有らば、安んぞ琳の力を得んや。官の正と疑とを付るは琳耳」と。……琳を以て雍州刺史（この当時の雍州は陝西省でなく湖北省、襄陽を治城とする）と為し、武寧（江西省南昌）を鎮せしめんとす。琳、自ら兵を放って田を作り、国の禦捍と為れり。……『若し遠く嶺南に棄てらるれば、相去ること万里なり。一日、変有らば、將に如何せんと欲するや……』と。

「李」膺、其の言を然りとせるも、而も敢て啓せず（元帝に上奏しなかった）。故に、遂に其の衆を率いて嶺南に鎮す。「しかるに」元帝、魏の為に囲まれ逼られるや、乃ち琳を徴し、「琳は救」援に赴きたれば、「琳を」湘州刺史に除（叙と同じ）す。琳の師（軍隊）、長沙に次れるとき、魏、江陵を平らげ、已に梁王として「蕭」簪を立つと知るや、乃ち梁「の」元「帝」の為に、挙げて哀しみ、三軍をして縞素せしめ（喪服である白衣を着用させ）、別將の侯平を遣わして、舟師（水軍）を率いて「江陵の後」梁を攻めしむ。「また」琳、長沙に屯兵するや、檄を諸方に伝え、進趨の計を為す。時に長沙の藩主たりし蕭韶及び上遊の諸將は、琳を推して主盟と為す。侯平は江を渡る能わざりしと雖も、頻りに「後」梁の軍を破る。……陳霸先、既に王僧辯を殺し、敬帝を

推し立て、侍中・司空を以て琳を徴せども、「琳は陳霸先の」命に従わず。……初め、魏、江陵に尅ちし時、永嘉王「の蕭」莊は年甫めて七歳なり。人家に逃れ匿る。後、琳「これを」迎えて湘「州」に還る。……敬帝、立つに及び（紹泰元年、五五五）、質を「北」斉に出し、莊を納れて梁の主と為さんことを請う。「北」斉の文宣「帝、高洋は」、兵を遣わして援け送り、……琳を拜して梁の丞相・都督・中外諸軍事・録尚書事と為す。……琳、乃ち兄の子の「王」叔宝を遣わし、所部（軍隊）として十州の刺史を率いしめ、子弟は「北」斉の都城「鄴」に赴き、「蕭」莊を奉じて梁の祚を郢州（湖北省武昌県）に募う。莊、琳に侍中・使持節・大將軍・中書監を授け改めて安成郡公に封ず。……陳の文帝立つに及び、琳、乃ち莊を輔け、濡須口に次る。「北」斉は楊州道行台たる慕容儼を遣わし、衆を率いて江に臨み、其の声援となる。陳「霸先」は安州刺史たりし呉明徴を江中に遣わし夜、上りて、將に益城を襲わんとせるも、琳は巴陵太守の任忠を遣わして大いに之を敗れり。明徴は僅かに身を以て免れたり。」

長文になったが、王琳はその後も蕭莊と行動をとにし、北斉の庇護下にあり、北斉第二代の孝昭帝にも重んぜられて、驃騎大將軍・開府儀同三司・揚州刺史に叙せられ、故郷の会稽郡公に封ぜられたが、壽陽城が陳軍の手によって陥ったとき、曾て彼が敗走せしめた陳の名將呉明徴に殺されている。

右の内、王琳に擁立された蕭莊について、ここで若干補説する必要がある。それは北斉書三三、列伝二五（蕭莊に關する部分は南史五四、列伝四四、元帝諸子の内、忠莊の条にも略同文が示されている）に示される「蕭明」伝に書かれている内容で、これも邦訳して抄記すると、次ぎの如くである。

「蕭明は蘭陵の人にして、梁の武帝の長兄たりし長沙王懿の子なり。……世宗（北斉第一代文宣帝高洋）の天保

六年（五五五、梁の承聖四年）、梁〔の〕元〔帝〕は西魏の滅ぼす所と爲りしかば、顯祖（北齊第二代孝昭帝）は詔して「蕭」明を立てて梁主と爲し、前に獲し所の梁將、湛海珍等も皆聽して「蕭」明に従つて歸らしめ、上党王の渙をして衆を率いて以て送らしむ。是の時、梁の太尉たる王僧辯と、司空たる陳霸先とは、先きに建鄴に在りて、晋安王の「蕭」方智を推して太宰丞相と爲せり。……是に於て梁の輿は東に渡り、「北」齊の師（軍隊）は北に反れり。……「蕭」明を送りて建業に入り、遂に尊号を称し、承聖四年（五五五）を改めて天成元年とし、天下に大赦す。……冬、霸先、僧辯を襲いて殺し、復た「蕭」方智を立て、「蕭」明を以て太傅・建安王と爲せり。霸先は先づ表を「北齊の」朝廷に奉りて云く『僧辯は陰謀篡逆の故に之を誅せり。方智は臣と称せんことを請うなれば、永く「北齊の」藩国と爲らん』と。……会々「蕭」明は疽発して背死す。「ときに」梁將の王琳は江上に在りて霸先と相抗したれば、顯祖（孝昭帝、在位五六〇—五六一、このときはまだ太子であつた）は兵を遣わして梁の永嘉王蕭莊を納れ、梁の祀を主らしめ、九年（北齊文宣帝高洋天保九年、五五八。陳の武帝（陳霸先）永定二年）二月、浚城より江を濟り、三月、即ち郢州にて帝位し、年を天啓と号す。王琳は其の軍國を惣ぶ。「蕭」明に諡して閔皇帝と曰う。明年（五五九）、「蕭」莊は陳人の爲めに敗られ、遂に「北齊に」入朝し、封ぜられて侯と爲る。……「北齊の」後主、亡ぜるの日に、「蕭」莊も鄴に在つて、飲氣にて死せり。」

兩書を綜合すると、王琳の生涯は極めて波瀾に富み、若年にして梁の武帝の左右に侍したが、王僧辯に従つて叛將侯景を破り、湘州刺史に拜せられた。しかもその直後、江陵に即位した元帝に疎んぜられ嶺南に左遷されて広州刺史となり、しかも「孝元の敗」の折には元帝のために広州からはるばる出兵して救援に赴き、湘州刺史に返り咲いたが長沙に軍を留めたとき、既に西魏の猛将于謹の軍は江陵を陥れ、承聖三年（五五四）十二月十九日、元帝は西魏軍に

捕えられて殺害され、西魏は附庸国として後梁の蕭詧を立てて江陵に居らしめ、蕭詧は西魏の大家宰宇文泰の保護下に江陵を中心とし襄陽を含む一帯の地を領有し、自ら皇帝と称し、年号を大定と定め、その父蕭統を昭明皇帝、統の妃の蔡氏を昭德皇后、生母の龔氏を皇太后、妻の王氏を皇后、子の蕭詧を皇太子と称せしめていた。このとき、建業では陳霸先と王僧辯とが議合わず、承聖四年（五五五）九月甲辰（二十七日）、陳霸先は王僧辯を殺害し、王僧辯が支持していた貞陽侯蕭淵明をしりぞけ、元帝の第九子たる蕭方智を「敬帝」として擁立（丙午、同月二十九日）し、侍中・司空の高位をもって王琳を招こうとしたが、王琳は之に従わなかった。

翻って、これより先き、梁の武帝の長兄の長沙王懿の子である蕭明は、北斉の孝昭帝の附庸として「孝元の敗」の直後に擁立されていたが、蕭明は北斉の庇護のもとに建業に入り、承聖四年を改めて天成元年とし天下に大赦した。即ち「孝元の敗」によって元帝が弑殺されるや、北周（この時はまだ西魏であるが、宇文泰が兵馬の実権者）はその後継者として蕭詧を江陵に擁立し（年号、大定）、これと対立し抗争していた北斉（この時は文宣帝高洋の時代）も之に容喙して蕭明を擁立し（年号、天成）、一方、南では王僧辯が蕭淵明を支持したが、陳霸先は王僧辯を殺して実権を一手に握るや、蕭淵明をしりぞけて蕭方智（敬帝、年号は紹泰）を擁立し、梁の元帝の後継者は三者が鼎立したのである。しかも北斉が擁立した蕭明は陳霸先の謀略にあって失脚して病死し、蕭方智（敬帝）の勢力が拡大されたので、北斉では、急ぎ永嘉王であった蕭莊を擁立し、蕭莊も王琳の力を得て、後援者たる北齊文宣帝天保九年（五五八）三月、郢州（湖北省武昌県）にあって梁の祚を簒^{うす}って帝位につき、年号も天啓と改めたのであった。

かくて王琳は蕭莊の後楯となり、北斉の附庸たる第二後梁国の侍中・使持節・大將軍・中書監・安成郡公となって軍国を惣べたが、翌年（五五九）、蕭莊は陳人のために敗られて北斉の都城たる鄴に亡命し、更に翌年（五六〇）、

陳の武帝（陳霸先）が死没し文帝天嘉元年となった折にも、王琳は蕭莊を輔佐して巴陵太守の任忠を益城に派して陳の名將吳明徹の軍を大敗せしめた。かくて王琳は蕭莊の後援者として北齊の庇護下にあり、同年に北齊第二代として登位した高演にも重んぜられて、驃騎大將軍・開府儀同三司・揚州刺史・会稽郡公に封ぜられたが、幾くもなく吳明徹の軍に敗れて殺されたのであった。一方、蕭莊は、その後も北齊治下にあり、北齊の後主が北周武帝に敗れて鄴都が陥った建德六年（五七七）正月に、鄴都に在って飲氣（喘息の病）で死んだという。かくて、梁の將軍であり軍略家であった王琳が、梁書や陳書に列伝を残されず、北齊書と南史にその記録を残しているのも、彼の行動の経緯を見ると、釈然と納得される。彼はその生涯四十八年を、席の温まる暇もなく、兵家として終始したのであった。

翻って、「別伝」の文によると、「時に王琳、湘に拠る」とある。彼はさきに王僧辯に従って侯景を破ったとき湘州刺史に拜せられているが、侯景の乱が平らぐや擁立された元帝にきらわれ、遠く嶺南の広州刺史に左遷され、ついで元帝が三年後に西魏の軍に殺された「孝元の敗」のときには広州より援軍として江陵に馳せ参じ、長沙に赴いて再び湘州刺史を拜命したが、時既に遅く、江陵は陥り元帝は殺されたので、彼は元帝のために全軍に喪服を着用させて哀悼の意を表し、別將の侯平をして、西魏の附庸として江陵にあって後梁主と称していた蕭詧の軍を攻撃させ、敬帝を擁立した陳霸先とも対抗して蕭莊の保護者となった。このとき、長沙の藩主であった蕭詔（梁の武帝の長兄の長沙宣武王懿の子に当る蕭猷（蕭明とは兄弟）の子、彼らは父子三代にわたって長沙の藩主であった。蕭詔の伝は南史五一列伝四一、長沙宣武王懿の伝に附説されている）らは王琳を盟主と仰いだ、とある故、孝元の敗の直後に、彼が長沙に屯兵し湘州刺史であったことは確かであるが、彼はこのとき、元帝の葬合戦を行ない、ついで、このとき敬帝を擁立しており三年後には陳第一代武帝となった梁末の実権者陳霸先とも対立し、蕭莊の擁立に全力を傾注していたので

あるから、恐らくその頃は華容県を去って江を渡り北岸の江陵の地（孝元の敗の後は北周附庸の蕭詧の根拠地）に仮寓していたと思われる大師の父の陳起祖と語り合う閑暇はあったとは思われず、江陵と長沙とは対立関係にあった筈である。仮りに一步を譲って陳起祖は江陵に赴いて一時元帝の賓客となり、再び華容県に隠栖していたと仮定しても王琳が長沙に援兵したときは元帝の弑殺と期を同じくしていたのであるから、両者が旧友である筈はない。しかも、王琳の出身地は会稽郡の治城である山陰県（浙江省紹興県）である。既にさきの小論（一）に論じたように、大師の一家は、二百年來、荊州華容県に止住していたし、父の起祖は元帝が江陵に即位するや招かれて賓客となったのは事実であるとしても、使持節・散騎常侍・益陽県開國侯に拜せられたというのは誤まりで、彼は一介の布衣であったことは確実である。また仮りに彼がこのとき朱异に嘆賞されて顯官に任ぜられたとしても、王琳はこのとき広州刺史として左遷されており、起祖と王琳とが邂逅し得る筈もない。また、曾ての王琳の封地は岳陽内史・郢州刺史・湖州刺史・衡州刺史と転々としており、これらは多く湖南省に属する土地である。両者は年配も余り違わないと思われるので、曾て両者が会うことは全く不可能とは言いが、一介の布衣であり長江の北岸の江陵にいた筈の陳起祖と、地方長官として湖南の各地を巡歴し、かつ軍略家でもあった王琳とが、若年に旧交があったというのは、極めて可能性に乏しい。果せるかな、「別伝」に依って記述した「統高」の文が、「別伝」に見られるこれらの文を避けて「梁の承聖のとき、元帝の淪没するに属し、北のかた砂州に度りて昭氏に依る」とし、兄のことも王琳のことも全く記していないのも、故なしとしない。筆者は「別伝」の文が陳起祖と王琳とを旧友とし、父母死後の大師に王琳が法具を支給して後援したとするのは、起祖を叙せられる筈もない顯官に仕立てたと同様、灌頂の筆が大師を讃仰するの余り、強いて附会したものであり、またその背景には、荊州長沙寺の像を「長沙の像」と略称したことから敢て「長沙の地の仏

像」と之を誤解し、王琳が湘州長沙に屯兵したと結びつけて記述した事実無根の話ではないかと推測している。なお「統高」の右の文中に見る「砂州」は不詳。「沙州」は一般には甘肅省敦煌のことであるが、大師はついで十八歳にして湘州（長沙郡）の果願寺の沙門法緒について出家しているので、かかる遠隔の地に赴く筈もない。恐らく「砂州」は「沙河」あるいは「沙市」ではないかと思われる。「沙河」は湖北省境の「澧水」の別称でもあり、源は湖北省隨県の西北の石門洞に発し、このときは漸水と呼ばれるが、一応西北流して襄陽県境に入り、これ以後は「沙河」と呼ばれる。白水と合流してからは滾河と呼ばれ、西して襄陽県に入り、唐河を合流して漢水に注いでいる。襄陽は東晋時代には雍州と呼ばれたが、遡って後漢時代には荊州に属し、その治城であつたこともあり、江陵より最北に進むこと四百支里の地。「統高」の文にいう「北のかた砂州に度りて」に背馳しない。また「沙市」は、江陵より東方五十支里の近くにあり、わずかに難を逃れるには好適の地であるが「北のかた」の句に相応しない。また河南省にも「沙河」はあり、澧水の別称とされるが、これは少しく遠隔の地に過ぎるようである。よって筆者は湖北省境の「沙河」を採りたい。因みに、襄陽北辺のこの「沙河」も、江陵東方近隣の「沙市」も、このときは、共に後梁の蕭咎の支配下にあつた土地である。

重説することになるが、「長沙の像前の発願」について、或いは大師一家は孝元の敗の折に脱出して南下し、湖南省長沙郡に寓止し、このとき大師はこの「長沙」の地にあつた寺の像前で発願したのではないか、長沙郡は王琳が屯兵した「湘州」でもあるし、ここで発願した大師は近隣の果願寺の法緒の門を叩いたと見る方が妥当ではないか、との考え方も、一応は考えられるが、筆者はこれを採らない。何故なら、長沙は現在では湖南省の首都であるが、その沿革は極めて古く、秦は長沙郡を置き、前漢はここに臨湘県を置いて長沙国に属せしめ、後漢は再び長沙郡と改め、

三国のときは初め蜀に属し、ついで呉に入れられたが、晋の恵帝のとき湘州を置いて臨湘県の治城とし、長沙郡以下九郡を管掌せしめ、これより南方の重鎮となり、梁・陳の間には永く爭奪の的となり、陳霸先は遂に此の地を取って江南を平定したのであって、華容県より東行すること約百支里にして洞庭湖東北岸の岳陽に至り、これより南下すること約二百支里の地にあり、当時は明らかに「湘州」と呼ばれてこの地方の「中心地」をなし、「長沙」とは呼ばれていなかったのである。しかも、もし「長沙の像」を、さきの小論で詳述したように、當時有名な「荊州長沙寺の像」と解せず、「長沙（湘州）の寺にあった像」と解するならば、大師は十七歳の末に江陵に居て孝元の敗に遭い、大師一家は漂泊して江陵より百五十支里南下して故郷に戻り、更に南下すること三百支里、「長沙」に止住し、大師はこの地の名もなき寺の像前で発願したが、この地で両親の死に遭遇したので、今度は再び同じ道を北上して江陵に赴き更に北上すること三百支里、計七百五十支里を辿って襄陽北辺の沙河に舅氏を頼り、十八歳にして再びこの七百五十支里を南下して湘州に舞いもどって湘州果願寺の法緒の門に投じたことになり、しかもその行路は彼此戦乱の地でもあるので、その行動はまことに不自然である。したがってこの点からも「長沙の像」は長沙郡すなわち湘州の寺にあった像という解釈は全く採用し得ないのである。

かくて、大師は華容県に生まれたが、十歳にして一家は江陵に移り、父の起祖は当時まだ湘東王荊州刺史であった蕭繹（のち元帝）の賓客となったが、十七歳、孝元の敗にあい、大師は江陵長沙寺の瑞像（これは小論〔二〕で詳述した通り三年前に元帝が江陵に即位したときに建康より再び江陵長沙寺に遷されている）の前で発願したが、父母の死に遭遇し、孤児となった大師の兄弟は、北上して襄陽北辺の沙河にいた舅氏のもとに寄寓した。このとき大師は兄と相談の結果、彼と別れて別行動をとり、遊行巡歴して南に進み、遂に長江を渡って更に南下し、湘州に至って、また

ま果願寺の沙門法緒にめぐり合い、十八歳にして彼の門に投じた、と見る方が妥当である。かくて筆者は「別伝」には示されていないが、「続高」にいう「北のかた砂州に度りて明氏に依る」の文も、戦乱の間を右往左往した孤児の行動として含蓄に富むものであると考えたい。勿論、長沙寺瑞像前の発願はさきの小論に既述の如く、承聖三年十二月十九日に元帝が殺害された直後のことであると思われる故、両親の死、及び孤児兄弟が北方の親族をたよって戦乱荒廢の地を彷徨し乍ら赴いたのは、恐らく同年末、または越えて大師が十八歳となったばかりの頃と推測される。

三乗における仏と法華經の釈尊

河 村 孝 照

一、研究の動機

法華經の教説は、二乗作仏と久遠実成を二大柱とすることは、先学の指摘するところである。二乗の作仏から、ただちに考えられることは、二乗の修行道を中心に説く小乗仏教と法華經とは、いかなる關係が存するものであろうかということである。

この關係については、水野弘元博士は、「部派仏教と法華經の交渉」と題する論文において、法華經と部派仏教の關係は、部派仏教を煩瑣な阿毘達磨仏教の意味に解すれば、そこにはほとんど關係がない、という見解を下されている。^①

さて本研究においては、それでは小乗の説く釈尊と、法華經において説かれる釈尊とは、教説の上においては關係があるか否か、つまり、法華經の仏陀觀と小乗の仏陀觀との關係いかに、ということである。

法華經の説くところが、三乗方便、一乘真實であり、三乗を開会して一仏乘に会入せしめるのであれば、三乗に説かれる仏陀と、法華一乘に説かれる仏陀とは、どこがどんな風に違うのか、誰れもが関心をひくところであろう。古来の碩学は、新成の仏陀なりとみられる釈尊も、法華經においては実は垂迹の仏身であると説くところが、三

乗の仏陀觀と、法華經の仏陀觀の相違するところであると指摘する。

そこでいまはこの課題を、宗教学上の組上にのせて、三乗に説かれる仏と、法華一乗に説かれる仏とを比較し、その相違点を具体的に明示することによって、法華一乗の仏陀觀をより明瞭に示してみたいと思う。従来こうした角度からの研究は、かならずしも完全であったとはいえないと思うからである。

二、有部の仏陀像

A 八十入滅

小乗有部の仏陀の特徴は、あくまで人間釈尊に即して、八十にて入滅したと説かれるところにあるといえる。

八十入滅の歴史的事象に関する有部の伝承は、^②

一、仏は出定して般涅槃したこと。

二、拘尸城において般涅槃したこと。

三、仏は北首、右脇して臥して般涅槃したこと。

四、仏は中夜分において般涅槃したこと。

五、仏が般涅槃後において釈迦族のみ具足戒を授けることを許したこと。

六、香乳をもって、如来を焚いた火を滅したこと。

七、仏の二衣のみが焼けなかったこと。

右のことがらがあげられている。いまこの中から、有部の論師たちが釈尊の般涅槃を実感としてうけとめている顯著なる例をあげてみよう。

(一) 仏の般涅槃の定について

発智論の所伝は、世尊は不動寂靜によつて般涅槃し、世間の眼を減ずるといふ。^③これは有部毘奈耶雜事の説と同じである。すなわち、「仏世尊、辺際定寂然不動に入れば、此れより無間に世間の眼閉じ、必ず涅槃に入る」といふのである。

さて、涅槃に臨んだ釈尊は、

- 1、欲界の善心を起こしてこの無間に初靜慮に入り、
- 2、初靜慮より第二靜慮に入り、次第して無所有處より非想非々想處に入り、
- 3、非想非々想處より無間に滅受想定に入り、
- 4、滅受想定より無間に無所有處に入り、
- 5、滅受想定より無間に無所有處に入り、
- 6、無所有處より非想非々想處に入り、
- 7、非想非々想處より識無辺處に入り、
- 8、識無辺處より無所有處に入り、
- 9、無所有處より空無辺處に入り、
- 10、空無辺處より識無辺處に入り、
- 11、識無辺處より第四靜慮に入り、
- 12、第四靜慮より空無辺處に入り、

- 13、空無辺処より第三静慮に入り、
 - 14、第三静慮より第四静慮に入り、
 - 15、第四静慮より第二静慮に入り、
 - 16、第二静慮より第三静慮に入り、
 - 17、第三静慮より初静慮に入り、
 - 18、初静慮より第二静慮に入り、
 - 19、第二静慮より第三静慮に入り、
 - 20、第三静慮より第四静慮に入り、
 - 21、第四静慮より起つて、すなわち般涅槃をする、というのである。^⑤
- これは南伝大般涅槃經にあっては、五番以後が異なり、北伝遊行經は南伝と全同であり、有部毘奈耶は、上記の兩經とはほ同じである。婆沙が前掲のような伝承をもっていることは小乗の比丘たちは、これを伝えて信じている訳である。

(二) 拘尸城において般涅槃したこと

世尊が拘尸城において般涅槃したことの理由の一としてある者は、拘尸城内のものに、如来の遺身の一分をわかち与えるためであるといひ、また、仏舍利を広く流布せんがためであるといふ。^⑨このように、有部は仏舍利についての明瞭な意識をもっていることがわかるのである。

(三) 仏は北首、右脇にして般涅槃する

この伝承をうけた有部にあっては、その理由の中の一として、インドの習慣では死者は北首するという例があり、仏はつねに吉祥であるという想念を破するために、自ら北首し、涅槃に臨んだのであるというのである。^⑩ 釈尊が北首して般涅槃されたことは、遊行経第二^⑪、有部毘奈耶雜事第三十七等^⑫に説かれているところである。

(四) 香乳をもって如来を焚いた火を滅す

有部所伝の契経の中に、尊者大迦葉が釈尊を焚いた火を、香乳をもって消したことを伝えている。^⑬

この契経を伝えている有部の論師は、このように香乳をもって如来の身体を焚いた火を消したことの理由の一つの中に、それはインドの風俗にあっては、仙人が命終すれば、乳をもって身体を焚いた火を滅し、凡夫が命終すれば酒をもって焚身の火を消すことになっており、仏は仙人中の最勝であるから、いま香乳をもって焚身の火を滅したというのである。^⑭ この香乳滅火の契経は、長、阿含卷四遊行経や、有部毘奈耶雜事卷三十八^⑮、また南伝の大般涅槃経にも^⑯みることができる。

(四) 仏の二衣のみ焼けず

如来を焚いたとき、仏の千衣の中、外衣と內衣の二衣のみ焼けなかったという阿難の偈頌をもった契経が伝えられている。^⑰ 有部の論師はその理由の一として、それは仏舍利を守るためであるというのである。二衣不焼については有部毘奈耶雜事卷三八、南伝の大般涅槃経等に説かれているところである。

(四) 八十入滅

右のような事象の伝承にあつては、釈尊はいかに解脱を成就したといっても、八十才をもって入滅したという実感は、切々として弟子たちに伝えられたに違いない。八十入滅についても、それでは何故に八十才にて入滅したのであ

ろうか、と問うにおいて、有部のある論師はつぎのようにいつている。それは鄢陀夷があるとき、世尊のために身体や手足を按摩するに、世尊の身体はのびてしまるところがなく、諸根は変異し、容貌は常に異なるといつていたが、そのときでさえかくの如きであるので、釈尊も八十才をすぎれば、なお常と改まることは必定である。故に世尊は老衰をさけて多くの寿行を捨するのであると語っている。²¹これは一論師の説であるが、このようなことが伝えられている有部では、釈尊は八十才にして完全涅槃に入ってしまったと考えざるをえないであろう。

B 釈尊における力用の限界の一例

仏は大慈大悲にして徳用において完全円満具足するとは、大聖釈尊に対する吾人の通念の一であるが、有部伝承の釈尊は、決してさような徳用はもち合せてはいない。いまその一二の例を示そう。

(一) 仏の慈心の限界

有部伝承の契経に、仏は大慈をもつて有情をいくしむと説かれるところがある。²²さてこの契経について論師たちは仏の大慈によってあまねく有情が業をうるのであれば、どうして地獄、畜生、餓鬼やその他の有情も、苦から離れることがないのであるか、というのである。そこである論師は、仏は有情の業の可転不可転を觀察して、業の可転のもののみを觀じて大慈を起すというのである。²³これは一論師の説ではあるが、このような説が唱道されるがごとき仏陀の徳用についての觀察がなされていたことを知ることができる訳である。

(二) 仏の退

有部の論師は、仏に退ありや否やと問うている。その答えとして、仏もついに退ありと説くのである。

有部は退に三種ありとし、一にはすでに得して退すといい、二には未だ得せずして退すといい、三には受用を退す

というのである。⁽²⁴⁾

仏の退というのは、この受用の退であるという。それはすでに得した諸の勝功德において、ときとして現在前せざることがあるというのである。⁽²⁵⁾

しかもこの受用の退は、三乗中、仏がもっとも多いものである。それは仏の一刹那の間の功德の現在前せずして受用の退あるときは、これを二乗についていえば、二乗の一生涯における受用の退よりも多いからであるという。⁽²⁶⁾

このような徳用における限界があるとされるのである。それでは一体釈尊の宗教的な役割はいかようにして果されているのであろうか。

C 有部における釈尊の宗教的存在

このようにして、釈尊はついに歴史的一覚者の領域にとどまらざるを得なくなった訳であるが、しかし、有部といえども一宗教であり、しかも、玄奘の報告によれば、玄奘在印当時もかなり有力であった事実からも、有部の宗派としての優勢さがうかがえるのである。さてそれでは有部の宗教的釈尊観といえいかんということになると、これを信奉者の念ずる仏、修行者の念ずる仏との二面からうかがうことができる。

(一) 信奉者の念ずる仏

仏教入信の基本条件として、原始仏教以来、三宝帰依が説かれている。有部とてこの三宝帰依は基本的儀礼の一として説かれることは論をまたないが、さてそれでは「帰依仏」における「仏」とはいかにということが問題である。これを発智論は、

諸の仏に帰依する者、何所に帰依するや。答ふ、若し法の実有、現有にして、想、等想あり、施設し、言説するも

のならば、名けて仏陀と爲し、彼の所有の無學を成ずる菩提の法を歸依するを、歸依仏と名くるなり。と説き、有部の論師はこれを、^{②⑧}

一、法の実有とは、實に仏体ありということ。で仏とは名のみ、想のみ、また仮りに施設したるがときではないという事、

二、現有とは、仏体が現の如く実有にして、曾有等にあらざることをいうとし、

三、想とは、仏を緣する想をいふもの、

四、施設とは、想によつて名を施設することをいふ、

五、言説とは、名によつて言説の發せられ轉ずをいう、とする。^{②⑨}

右によつて理解できることは、南無仏と歸依する信奉者の念ずる仏は、実有であり、現有であり、決して八十入滅の釈尊ではないということがわかるのである。

(二) 修行者の念ずる仏

修行者において、初果以前の出家者の仏を念ずるに、

仏の威力によるが故に、我等、災横、王役、種々の苦事より解脱し、及び世間の諸の資生の具を得ん。^{③①}

とこのように念ずるといふ。ここでは仏威力によつて出家の功德と世間の得益を念じていることがわかる。

つぎに聖者の念ずる仏とは、

仏の威力によるが故に、我等、永く諸惡趣の因を捨し、二十種の薩迦耶見を断じ、正決定を得し、四聖諦を見て、無辺際なる生死輪廻の諸の苦事中に於て已に分限を作せり。^{③②}

とこのように説かれている。すなわち、仏威力によって我見を断じ、四諦をみて、輪廻より解脱することを念ずるといのである。

右は一部の修行者の紹介であるが、総じて修行者は仏威力を信じ、衆生を苦より解脱せしめる大恩徳を有する法王であつて、従つて衆生によって愛敬さるべきものであるといふのである。こゝでいふ愛敬とは、信じ求め敬うの意である。

(三) 有部の三世説と仏身觀

このように、實際修行者の念ずる仏身は、八十入滅の積尊とことなり、つねに行者の前に威神力を具して現在前する仏陀である訳であるが、これを客觀的に、有部のたてる三世説とあわせて論ずるところがある。

有部の主張は三世実有法体恒有を説くところにあるのはいうをまたない。諸法は生滅變化してとどまるところがないが、それでも法体は恒有であつて、それが作用の上において、未作用の位を未來といい、正作用の位を現在といい、已作用の位を過去といふと説くのである。

それでは、過去の一切は已作用であつて、現在には不現であるとしなければならないが、それは當をえているか、また不現なるものはこれ過去なりといふことができるか、といふ過去と不現との關係について有部の論師は論究するのである。

過去と不現とは、一に過去にして不現にあらざるもの、二に不現にして過去にあらざるもの、三に過去にして不現のもの、四に過去にもあらざる不現にもあらざるもの等の四句に分別されるとし、一の過去にして不現にあらざるものとは、いわく仏身なりといふのである。すなわち、過去とは一切の結は過去して解脱し、不現に非ずとは、仏身は

現在にして而も顕現す、というのである。⁽³²⁾

これが有部の仏身觀の一部である。この仏身觀は前述した修行者の念ずる仏陀である。これをもってみても有部の論師たちは、諸法分別においてつねに論理を追いながらも、その背後には實際修道の裏付けをもっていることがわかるが、いまこの仏陀論もその一例であるといえる。

D 仏の留化事の有無について

このように釈尊滅後において、修行者の上には仏陀の現在前することが説かれているが、これは仏陀の變化身となすべきか、というに決してそうではない。それは仏に留化事ありや否やの課題における有部の所論についてそのようにいえるのである。

仏教にあつては、教化の方便、ないし神通の力用において、しばしば變化身が説かれる。有部ではこの變化身に八種をあげるが、さて、仏には化身を留めて法を説くこと（留化事）があるのか否かということである。これに二説があつて、一は仏に留化事ありとし、二には仏に留化事なしというのである。しかし、仏に留化事ありとするならば、何故に仏は般涅槃の時、化身をとどめて滅後において住持し説法して有情を利益せしめなかつたのであろうか、これに反して、もし仏に留化事がなかつたならば、何故に尊者大迦葉は、すでに般涅槃したのに、さらに留身して久しく住したのであるか、というのである。

大迦葉の留身というのは、大迦葉は鷄足山中において、慈氏如來の出現にあつて仏事を施作せんことを願つて般涅槃した。慈氏如來の出現するや、たちまち鷄足山中より出でて仏事をなしたというのであつて、このように大迦葉にすら留化事があるのに、仏に留化事のないはずはない、だが、事実問題として、仏に留化事実はなかつたが、これは

いかにという訳である。この点についての論師の意見の中には、仏はまさに度すべき者はみな度し終ったからで、いまだ度せざる者は、弟子がこれに代って度するところであるというのである。^⑤これによってみる限り、有部の釈尊は滅後の化事はなかったとみらるべきで、他の經典において説かれるが如き、如来滅後の衆生を救済するために變化身を化作し、または応身と作るというが如きはないとみるべきであろう。

三、法華經の釈尊

このように、小乗有部の仏陀は、歴史的釈尊に即して説かれることが表面にたっていて、その宗教的性格のほとんどが、信奉者、修行者の善思念によって形成せられ、その仏陀像は教説の上において表顯せられたものではなかった。従って修行者の持する戒律、修禪がもつとも重要な基盤となつて、憧憬する釈尊像をつくりあげているのであるが法華經にあつてはこれと教説の支点をまったく異にし、釈尊の性格が全巻をおおぐがごとく力強く打ち出されて、まず求道者の依拠すべき釈尊像が表顯せられていることである。

法華經における釈尊は、その歴史性から脱却して、衆生救済、法華經弘教等の誓願使命をもつて出世したことを教条の第一義において説くとともに、その釈尊が、常住不滅であると究竟の相を表顯して説く宗教性に、前述した小乗の仏陀觀ときわめて顯著な相違を見出すのである。

従来、法華經の釈尊は教主に大きな位置づけがなされたが、いまこのようにみるとときには教主とともに、教主であることもまた見逃すことのできないことがらとしてとらえることができる訳である。それは法華經が仏の誓願を核として救済の道筋が説かれ、その仏は、釈尊もすべて壽命長遠であると説かれているからであつて、左に若干の顯著な説相を例示してみよう。

一、一切の諸仏の出現は、衆生に仏知見を開示悟入せしめるためであつた。³⁶

一、それはまた小乗にあらずして大乘によつて衆生を済度するにあつた。³⁷

一、諸仏の本の誓願（プラニダーナ）は、釈尊の行じた所の仏道をあまねく衆生をして修行させ道を得せしめんとするにあるという。³⁸

一、如来はすでに三界を離れているが、三界のわが子たちはそこで焼かれ苦しんでいる。われこそこれらの救護（トラーナ）をなすものであるという。³⁹

一、われはこれ如来、衆生を安穩（サンターラナ）ならしめんがために世に現われたと説く。⁴⁰

一、かの梵天王は仏にむかつて、諸仏救世（ローカナタータナ）の聖尊を見たてまつるに、よく三界の獄より衆生を出したもうことを見るという。⁴¹

一、如来の滅後、法華経の一句をも説くものがあれば、これは如来使（タターガタドウータ）であるという。⁴²

一、勸持品における菩薩の弘経の本願。

一、安樂行品における法華経護持の大誓願。

一、つねに衆生をして、速かに仏身を成就することをえせしめんと願う。⁴³

これらの文は、ほんの一部をとり出してみたにすぎない。このように、諸仏釈尊の世に出現するのは、衆生の救済のためであるという。この救世の願が力強く説かれているのであるから、行者はこれを信（シュラッダー、アディムクティ、ブラサーダ）することにおいて、法華経に入ることができるとある。

つぎにこの諸仏釈尊が寿命長遠で、つねに衆生の前に現在前するというのである。

一、「久遠劫より來た、涅槃の法を讚示して生死の苦を永く尽す」と、釈尊は常に説かれたという。⁽¹⁴⁾

一、われは実に成仏してより已來、無量無辺百千万億那由他劫である、と説いている。⁽¹⁵⁾

一、われは成仏してより已來、甚大久遠、寿命無量、常に住して滅せず、という。⁽¹⁶⁾

一、世尊には大力ありて、寿命は不可量である。⁽¹⁷⁾

一、仏の寿命の長遠なるを聞いて、一念信解を生ずれば、得る所の功德は限りなしと説く。⁽¹⁸⁾

このようにして、釈尊をはじめ、諸仏の寿命は長遠で、つねに求道者の前に現前することを念じていると説かれる訳で、これは、小乗において修行者の持戒、修禪の想念の上においてのみ現在前する仏と教説の支点をまったく異にするところであるといえる。

四、小 結

いま、三乗において説かれている仏と、法華經において説かれている釈尊像とを、比較しつつ両者の釈尊像の特異点を考察してきた。その限りにおいては、両者は宗教的に出発点を異にしていることがわかった。すなわち小乗有部にあつては、宗教的釈尊像―歴史的釈尊の枠にはめられていない―は、修行者の想念の上にイメージアップされたものであるに反して、法華經の釈尊は永遠不滅の救世者としてすでに説き明されているということであつた。従つて前者にあつては持戒、修禪が行者のもっとも重要な修道法であるに對して、後者にあつては、教説への信順がまず第一に要求されるという相違がみられる訳である。こうした相違点のみからみれば、法華經教団は、小乗有部教団と交渉はありつつも、また一方において独自に教条がうちたてられたものであらうと考えられる。もちろん同じ源泉から

出たものであることには相違ないが。右によって、三乗における仏と、法華經に説かれた釈尊の相違点の一斑を示したと思う。従来の学説をおおく出たところはないが、小乗と大乘、いまはこれを法華經との関係において、教理史上の取扱いでなく、宗教学の面から考察した点に、本研究の意義をあげうと思う。

註

① 坂本幸男編『法華經の思想と文化』、第一篇第一章中、「(C)部派仏教と法華經の交渉」、一九六五年刊。

この水野博士の論文は部派仏教と法華經とが、ほとんど関連のないことを論じられたものとして貴重な論文であると思う。本研究にあたって大きな便益を与えられた著書の一として

横超慧日編『法華思想』一九六九年刊がある。中でも藤田宏達博士の「一乗と三乗」と、横超慧日博士の「法華經の仏身觀」の各論文は、本研究と直接のかかわりのある点で、大いなる示教を得た。

また、稻荷日宣著『法華經一乘思想の研究』昭和五十年刊をも参照した。実証的に資料も豊富にあげられ、藤田博士の説をも紹介されており、おおくの示唆をえた。

ともに記して感謝の意を表す。

② 婆娑論卷一九一、大正二七、九五五bから卷一九二、大正二七、九五八cまで参照。

③ 發智論卷一九、大正二六、一〇二四a参照。

④ 大正二四、三九九b参照。

⑤ 婆娑論卷一九一、大正二七、九五五c参照。

⑥ 南伝大蔵經長部經典二、一四四―五ページ参照。

⑦ 大正一、二六c参照。

⑧ 大正二四、三九九b参照。

⑨ 婆娑論卷一九一、大正二七、九五六b参照。

⑩ 同右、大正二七、九五六c参照。

⑪ 大正一、二一a参照。

⑫ 大正二四、三九二b参照。

⑬ 婆娑論卷一九二、大正二七、九五八c参照。

⑭ 同右、大正二七、九五八c参照。

- 15 大正一、二九b参照。
 16 大正二四、四〇一b参照。
 17 南伝大蔵経長部経典二、一五七ページ参照。
 18 婆娑論卷一九二、大正二七、九五八c参照。
 19 大正二四、四〇一b参照。
 20 南伝大蔵経長部経典二、一五七ページ参照。
 21 婆娑論卷一二六、大正二七、六五七b参照。
 22 同 卷八三、大正二七、四二八c参照。
 23 同 卷六〇、大正二七、四二九a参照。
 24 同 卷六〇、大正二七、三一五b参照。
 25 同 卷六〇、大正二七、三一五c参照。
 26 同 卷六一、大正二七、三一六b参照。
 27 發智論卷二、大正二六、九二四c参照。
 28 同 卷二九、大正二七、一五七b参照。
 29 婆娑論卷三四、大正二七、一七七b参照。
 30 同 卷二九、大正二七、一五一a参照。
 31 同 卷二九、大正二七、一五一ab参照。
 32 以上同 卷一三、大正二七、六五bc参照。
 33 同 卷一三五、大正二七、六九六c参照。
 34 同 卷一三七、大正二七、六九八b参照。
 35 同 卷一三七、大正二七、六九八b参照。
 36 方便品の欲令衆、坂本博士訳（岩波文庫本）九〇ページ、以下坂本本とす。
 37 梵本、法華經 BUDDHIST SANSKRIT TEXT No. 6 Editad P.L. VAIDYA. ニヤページ参照。
 38 方便品。坂本本、上、一〇六ページ。
 39 方便品。坂本本上、一一八ページ。
 40 梵本、テキスト、第一〇〇偈、三七ページ参照。
 41 譬喻品、坂本本、上、一九八ページ。

- 梵本、テキスト、第八八偈、六二ページ参照。
- ④⑧ 藥草喻品。坂本本、上、二七六―七八ページ。
梵本、テキスト、第一九偈、八七ページ参照。
- ④① 化城喻品。坂本本、五〇ページ。
梵本、テキスト、第四七偈一一五ページ参照。
- ④② 法師品。坂本本、中、一四四ページ。
梵本、テキスト、一四三ページ参照。
- ④③ 寿量品。坂本本、下、三六ページ。
梵本、テキスト、一九五ページ参照。
- ④④ 方便品。坂本本、上、一二六ページ。
梵本、テキスト、第二七偈、四一ページ参照。
- ④⑤ 寿量品。坂本本、下、一二ページ。
梵本、テキスト、一八九ページ参照。
- ④⑥ 寿量品。坂本本、下、一八ページ。
梵本、テキスト、一九〇ページ参照。
- ④⑦ 分別功德品。坂本本、下、四四ページ。
梵本、テキスト、一九七ページ参照。
- ④⑧ 分別功德品。坂本本、下、四八ページ。
梵本、テキスト、一九九ページ参照。

adhimukti y śraddhā

—譬喩・信解・藥草喩品を中心として—

望 月 海 淑

1

妙法蓮華經藥草喩品の第一の偈は、次のようにのべられている。

破^レ有^レ法王 出^ニ現^ニ世^ニ間^一 隨^ニ衆^ニ生^ニ欲^一 種^ニ種^ニ説^ニ法^一①

有を破するとは、bhava nardana^レであるが、bhava は存在しているものの意味であるからとて、この世にあるすべてを破壊し尽すというような文字通りの破壊者ではない。仏が目的とするものは、世にあるものを壊し尽し、全く新しいものを create しようというものではなくて、存在するものに対しての誤解・偏見を正し、ありのままにものを見るという心を養わせるところにあるから、破有は、存在しているものに対する従来の見解を破り、正法の立場に立つてものを見させようということを意味する。bhava が有と訳されるのも、存在するものは、いつも常にあるものだという偏見を示すためであり、その点で有は、煩惱と業によって生れた衆生としての生存とさ^②えいわれる。したがって、破有というのは、煩惱を離脱し、業を離れ、仏の本道に入らせるということを意味するから、その人は

法王 dharmarāja 〈仏〉である。

衆生の欲に随つてとは、仏に対する衆生であるから、仏に対して衆生が教えを説いて欲しいとする欲を意味しているだろう。従つて種々に法を説くのも、その欲の浅深によつて正法に入るための法を説くのだと考えられる。

そこで、この欲とは一体、どのような内容のものであるのだろう。

如上の事は、事理明白なところである。しかし、その明白なことを長慢な文字をもつて綴つたのは、実は衆生の欲という、その欲の訳語に著目しなかったからまでのことである。

随衆生欲と訳された言葉は、*dharmam bhāṣami satvānam adhimukti vijñāya* となつてゐるが、この中で欲と訳された言葉は、*adhimukti* であることは明白である。

adhimukti という言葉について、我々法華経関係者に熟知されている文章は、信解品第四の表題の *adhimukti parvata* であり、分別功德品第十七の *eka citōtpadikā 'py adhimuktir utpādita 'bhiśraddhadhānata* である。信解品では信解と訳され、分別功德品では *śraddha* と一緒になつて信解と訳されて、法華経信奉者のとるべき行いの重要なあり方の一つとされているのに、ここでは「欲」と漢訳されている。欲という言葉には、ねがう、のぞむなどの願ひ求める意志を示す意があるので、奇異な感はないのではあるが、ただ信解と訳される *adhimukti* の言葉の訳語としては、極だつて使用例がちがうように思われるのだが、何かの理由があるのだろうか。

しかし、仏法を理解するのに、憶測は不必要なことである。そこで正確を期するために正法華経を見ると、そこでは

為衆生説法 隨其所信樂^⑤

とあって、*adhimukti* が信樂と訳されていることを知りうる。信樂とは信じ樂うことであるが、信という言葉は人と言との合字であり、信は人の心中を表にすることで、偽なきもの、故に信はまことを意味する。^⑥ ものであからただ欲し願うというよりは、もっとつきつめたニューアンスを持っていることを知りうる。ただ正法華經には何故か信樂という使用例が多くて、方便品だけで四箇所、譬喩品・信解品で二箇所等の使用例を見ることが出来る。^⑦

2

adhimukti という言葉は、藥草喩品においては、もう一箇所で使用されているが、ただこれは藥草に関する物語のところであるから、妙法華經には訳例を見ることが出来ない。三草二木の譬が終って、釈尊はすぐに仏の指導が公平に行きわたることをのべようとして、

sattvesu yathādhimukti makā yānika pratyeka buddha yānika śrāvaka yānikesu……^⑧

と、衆生たちにおけるそれぞれの *adhimukti* によって、偉大な乗物、独覚の乗物、声聞の乗物の間に、正法の教示が公平に行なわれるとのべている。この *adhimukti* の訳について正法華經は

随二心得^⑨ 各得其所

と訳出しているから、それは菩薩や緣覺・声聞たちの心の所得ということになるだろう。するとそれは、この人たちが自分の能力に応じて心から求めたものにしたがった、ということかもしれない。

藥草喩品のこれらに対して、信解品では、数多くの *adhimukti* に対する訳を見ることが出来る。

信解品の品題がまづ *adhimukti* なる言葉であり、正法華經はこれを信樂品と訳しているのであるが、不思議なことにその文章の中にあらわれて来る部分では、信解の訳語を妙法華經の中に見ることが出来ず、正法華經の場合は、

信樂の訳語を二ヶ所に見るだけである。信解品は一仏乘の説法を聞いた須菩提・迦旃延・迦葉・目犍連の四人が、自分らが領解したことを喜びをもって釈尊に語ったものであるが、彼等は自分の言葉の締めくくりの部分において、自らの心を反省して、小法しか楽わなかったのは間違いだたとのべているが、その中において沢山な *adhimukti* の言葉が使われている。

upāya kauśalyena tathāgato 'smākam adhimuktipi prajānāti ⑩

如来は所々の *adhimukti* を認識しているので、巧みな方便によって教えを説いたのだ、と言おうとするところであるが、妙法華経はこれを

仏知_三我等心樂_二小法_一 ⑪

と訳しておるが、これによってみると、*adhimukti* を樂小法と訳したことが解るが、樂小法というのは、四人が求めたものが声聞の道であったことを示すもので、それを樂ったとすること、*adhimukti* に小法の意識を加えたものであらう。これに対して正法華経は、

世雄大通善權方便。知_三我志操不_二解深法_一 ⑫

と訳しているが、我が志操では深法を解せざるを知つてという言葉は、やはり四人の人々の心が最上の仏乘を求めようとしなかったことを示しているが、これから理解出来ることは、*adhimukti* という言葉について、何かを求めようとする心のあり方として理解したもののように考えられる。

このように理解されうる理由は、信解品の中で使われている *adhimukti* に対する訳語の大部分のものが、樂う、という意味合いにおいて使用されているからである。

信解品の文章における数多くの *adhimukti* の使用例を列記する繁雑をさけるために、これらを表にして例記すると、それは次のようである。

kern 本		妙 法 華 経	正 法 華 経
<i>hinādhimuktāḥ</i>	1 1 0	而但樂 _二 小法 _一	下賤怯弱
<i>adhimukti balaṃ</i>	1 1 0	有樂 _二 大之心 _一	親心信樂
<i>hinādhimuktikā</i>	1 1 0	樂 _二 小法 _一 者	下劣志願小者
<i>adhimukti balaṃ</i>	1 1 0	無 _三 心有 _レ 所 _二 希求 _一	意識にてなし
<i>hinādhimukto</i>	1 1 3	愚癡狹劣	為 _二 下劣極 _一
<i>hinādhimukto</i>	1 1 4	愚劣樂	下劣底極
<i>hinādhimuktim</i>	1 1 5	志意下劣	為 _二 下劣極 _一
<i>hinādhimuktitva</i>	1 1 6	知 _二 我樂 _レ 小	親 _二 見下劣 _一 樂 _二 喜小乘 _一
<i>adhimuktim</i>	1 1 8	無 _二 願樂 _一	余徒欽樂
<i>hinādhimuktaṃ</i>	1 1 8	知 _二 三子志劣 _一	令 _二 我信樂 _一
<i>hinādhimuktām</i>	1 1 8	知 _二 樂 _レ 小者	志樂下劣
<i>adhimuktim</i>	1 2 0	種種欲樂及其志力	所喜樂願
		1 9 上	8 3 上

〔註〕各段の下に数字は、それぞれの頁数。

右の表の中、四番目の *adhimukti balam* に対する妙法華經の訳文は、正確には、この言葉の後に続けられる、無欲であったにも拘らず、という部分と合わせ訳されたもののように思われ、正法華經は、釈尊が悟りに到達された菩提樹下の物語を記し、完全に意訳をなしている。

hinadhimukti の語は *adhimukti* に *hina* がつけられたもので、*hina* は劣ったという意味をもっているので、劣った *adhimukti* だということで、楽小法と訳され、愚癡狭劣と訳され、志意下劣と訳されたものだろうが、妙法華經に見られるこれらの訳語に共通するものは、何かを楽う、という意味において理解せられていると思われる。正法華經の訳語も信樂、下劣底極等の訳が多いのも妙法華經の場合と相通ずるものであり、最初の下賤怯弱の訳語も、妙法華經の楽小法と同じ意においてなされたものと思われる。

以上のように、信解品と藥草喻品とに見られる *adhimukti* の理解のしかたは、何かを願うという心のあり方をのべるもの、として理解せられていたように思われるのだが、こうした意味あいにおいて理解せられていたとするならば、冒頭に掲げた藥草喻品の随衆生欲という言葉の欲も、何かを願おうという欲として理解することが出来るように思われる。そして、この何かというのは、自己を反省してみるときは今迄の下劣なものを願ったことであろうし、前進しようとする時は、更に大きな目標を願うということなのであろう。

岩波版の法華經の中で、岩本裕博士は、この *adhimukti* について多くの場合について、「意向」という訳語を使っておられるが、この訳も、何かを願う、という意味あいを示そうとしたものだと思われる。⁽¹³⁾

3

これらの訳に対して信解品の品題における *adhimukti* は妙法華經では信解と訳され、正法華經では信樂と訳され

ているのであるが、正法華経の訳語の信樂の語は、註の⑦にあるように、*adhimukti* と *śraddhā* の二つの語に対して使用せられており、妙法華経においては、方便品の

buddha dharmesu śraddadhānvam ^⑭

仏陀の法を信ぜよ、というところで、一心信解と訳しているように、*śraddhā* の語をも信解と訳出していることを見ることが出来る。このような事例からして、*adhimukti* について考える時、同時に *śraddhā* についても考えてみなければならぬ問題も生じて来るわけである。

そこで、藥草喩品の中に見られる *śraddhā* の語を見ていくと、藥草の喩の中の二箇所にこの言葉を見出すことが出来る。最初の箇所は、釈尊が迦葉にむかって生まれながらに盲目の人の性格について

andhaḥ puruṣas teṣāṃ puruṣāṇaṃ na śraddadhān ^⑮

と、生まれながらに盲目の人は、かの男たちを信用しないであらう、と語ったところの言葉の、*śraddhā* であるが、この言葉を正法華経は

有対説者一 其人不レ信 ^⑰

と訳して、*śraddhā* は信であることを示し、もう一箇所は、

yo 'haṃ pūrvam ācaksamāṇāṇaṃ na śraddadhāmi nōktaṃ grhṇāmi ^⑱

目が見えるようになった件の男が、盲目の間、他人の言葉を信じなかったことを悔いて、私はかつて話されたことを信ぜず、言葉を受け入れなかった、とのべる所であるが、この *śraddhā* をも、正法華経は

爾乃取レ信尋自剋責。 ^⑲

と信と訳している。

そこで、念のため信解品を見ると、迦葉が第二十番目の偈の中で

na śraddadhi mahyam imāṃ vibhūṣitāṃ pitā
manāyaṃ ti na cāpi śraddadhiṭ⁽²¹⁾

窮子が卑賤な境遇で育って来たために、この莊飾を私のためのものと信ぜず、この人が自分の父であると信じないと釈尊にむかって自分の心のあり方を表白しているが、ここで見られる 'śraddhā' の言葉に対して、妙法華経は

不信⁽²¹⁾我言⁽²¹⁾ 不信⁽²¹⁾是父⁽²¹⁾

と信の字をもって訳し、正法華経も

亦不⁽²²⁾細信⁽²²⁾ 彼是我父⁽²²⁾

信の字をもって訳出している。そして又、その第四十三偈においては、

na cātra kaś cid bhavatīṇa dharmo evaṃ tu
cintetva na bhoṭi śraddhā⁽²³⁾

と、迦葉は釈尊にむかって、この世においてこのような法はない、と、このように考えて信じなかった、と語っているが、ここに見られる 'śraddhā' の語に対して、妙法華経は

如是思惟⁽²⁴⁾ 不生喜樂⁽²⁴⁾

と訳して、一切諸法は皆、悉く空寂にして生無く滅無く、大無く小無くして、無漏無為なればなり、として、'śrad-dhā' を喜樂と訳しているが、これは恐らく、この前の偈が、喜ばなかった nāsmāka harṣo 'pi kadā ci bhoṭi 云々

るところから、喜びの言葉を連ねたものか、と思われる。これに対し正法華経は、

由三思想^② 不成三仏道^③

と訳している。ここでは信じなかったという言葉が、仏道を成じないというように変わっているのであるが、信が仏道を成ずる途につながるような意味合いが感ぜられて興味深いものに思われる。

以上、見て来たところによると、信解品と藥草喻品において見られる *śraddhā* について、信解品の四十三番目の偈を除いては、信と訳出されていることが解るのであるが、*śraddhā* が信ずるという意味あいを持つものならば、それは *adhimukti* の何かを願うという心のあり方、意向よりは、より一層強く人間の仏に対する敬虔な心のあり方を示す言葉として理解してもよさそうに思われる。

4

そこで念のために、譬喻品における両者の使い方を見てみると、そこでは *adhimukti* と *śraddhā* の使用例を数ヶ所に見ることが出来る。

adhimukti に関しての第一は、方便品の教えを聞いた舍利弗が、我々は邪見を離れたことで涅槃を得た、と思つていたと語るのに対して、世尊が語った言葉の中に見られるもので、^④

nānā 'dhimuktānāṃ sattvānāṃ nānā dhātṷ āśayānām

種々な *adhimukti* をもち欲望をもつ衆生らの、と *adhimukti* の言葉が使われているが、これに対しての妙・正阿法華経はともに意識をなしており、この語をどのようにに理解したかは明白ではない。

もう一ヶ所は三車火宅の喩の中で、父が子供らの種々な珍玩・奇異の物を欲するのを知っている所で、

aśaya jño bhaved adhimuktiṃ ca vijāniyāt⁽²⁷⁾

と語られるのだが、これに対する妙法華経は

先心各有三所好。……情必樂著⁽²⁸⁾

と訳されており、adhimuktiを樂著と訳しており、正法華経も次の如く、好意と訳している。

時父知子各所三好⁽²⁹⁾

そしてもう一ヶ所は譬喩品の一一〇番目の偈に見られるもので、そこでは

adhimukti sāras tuva śāriputra kin vā punar mahya ime 'nya śrāvakāḥ⁽³⁰⁾

と語られており、これに対しての妙・正両経は

汝舍利弗 尚於此経 以信得入 況余声聞⁽³¹⁾

舍利弗身 堅固信之 仁叢如是⁽³²⁾

と訳され、両者ともに信の訳がなされているかの如く見える。しかし、右の梵文の次の半偈は

ete 'pi śraddāya mama iya yanti pratgātmikam jñānu na caiva vidyate

と続けられており、信の訳語はこの半偈の

śraddāya に対してなされたものであることを知りうる。岩本裕氏はこの箇所を、堅固な意向を持っており、……

余の信を信じて歩みとなしておるが、これは信をもつて入ることを得たりとする妙法華経が信を強調するために、堅固な意向を持つ信が肝要なことを基調としていると思われる。

一方、śraddhāに関するものを列記すると、それは次のようである。

K 本		妙法華經	正法華經
duṣśraddadhēya	7 0	少有 _二 能信者 _一	少能信樂者
abhiśraddadhantī	8 0	聞法信受	有 _二 信樂 _二 者
abhi śraddadhītvā			
abhiśraddadhēta	9 3	信 _二 受此經法 _二 者	信 _二 樂斯經 _一
śraddadhē	9 3	信 _二 汝所 _二 說	信 _二 斯典 _二 者
śraddāya	9 3	以 _レ 信得 _レ 入	信 _二 大法典 _一
āsraddadhantā	9 5	謗 _二 斯經 _一 故	不 _レ 信 _二 此經 _一
āsraddadhantān	9 5	人不信受	不 _レ 信 _二 此經 _一
		1 5 下	7 9 上

(34)

すなわち śraddhā の語は信或は信受と訳出されていることを知りうる。ただ註記をすれば、右の表の中、二番目の言葉は、如来を信じ、信じて……と続く文章であるために、漢訳では信受・信樂と簡潔に一度の表現ですませたものと思われる、六番目は a—śraddadhā の形で不信を意味するために、妙法華經は不信すなわち謗となしたものと思われる。換言すると、譬喩品においては śraddhā の場合はあくまでも信と訳されており、adhimukti の場合はすぐれたものを樂うという意において取り扱われているというのである。そしてこのようなあり方はまた、śraddhā と adhimukti の語との間にはたとえ類似点はあるとしても、やはり相当な相異もあることを示しているであらう。⑤

〔註〕

- ① 大正9・19下
- ② 坂本幸男岩波文庫版法華經上卷P272
- ③ K本 125
- ④ " 332
- ⑤ 大正9・83下
- ⑥ 諸橋大漢和辭典 1・798
- ⑦ 方便品四ヶ所のうち、一ヶ所が *adhimukti* の訳語として使われ、他は譬喩品の場合もともに *saṃvāda* に対する訳語として使われている。尚、信樂品の品題も *adhimukti* の訳語であり、その文中にも信樂の語あるも、これは意訳であると思われる。
- ⑧ K本 132
- ⑨ 大正9・85上
- ⑩ K本 110
- ⑪ 大正 17下
- ⑫ 大正 81上
- ⑬ *adhimukti* に関する訳で、南条・泉共訳・新訳法華経は、これを信解と訳し岡教遂訳・梵文和訳法華経は、意解或は信解的領解と訳し、二ヶ所において信解と訳している。
- ⑭ K本 44
- ⑮ 大正9・7下
- ⑯ K本 133
- ⑰ 大正9・85中
- ⑱ K本 134
- ⑲ 大正9・85中
- ⑳ K本 113
- ㉑ 大正9・18中
- ㉒ " 82上
- ㉓ K本 117
- ㉔ 大正9・18中
- ㉕ " 82上

- ②⑥ K本 7 1
 ②⑦ // 7 3
 ②⑧ 大正九・12上
 ②⑨ // 7 5上
 ③⑩ K本 9 3
 ③⑪ 大正九・15中
 ③⑫ // 7 8下
 ③⑬ 岩波版法華經 207-208
 ③⑭ 妙法華經による限り、この表の外に、尚数ヶ所信或は信受・不信の語を見ることが出来るが、それらはすべて意識であると思われる。たとえば九十一偈は汝等若能信受是語とあるが、これに対するK本は *vaḍḍhī ekam imu buddha yānam parigṭhātha sarvā jīnā bhavisyatha* (唯一つのフッタの衆物を私は語る。完全に保持しすべてのものはジナとなれ)とあって、信受と訳されたものは *parigṭhātha* (完全に保持する) という言葉を意識したものである。
- ③⑮ この原稿を稿了した後に、中村元博士の仏教語大辞典が発刊になったが、それによると信 (*śraddhā*) は①信仰②心作用の一つ③瞑想の過程において生ずる六種の欠陥のうち懈怠を取り除く要素の一つ④心の清らかさ⑤真理に対する確信等々とのべられ、信解 (*adhimukhi*) は①信じて理解すること、②自己も信じ他も信じさせること、③喜び、願い求める等々とのべている。 *adhi-* *imukhi* は語根 *muc* からつくられた言葉であるからやはり、信ずることよりも、理解・了解に基調があるものと思われる。尚、右辞典は解釈例として、但信抄の「解了の縁を假って正しく決定する信也」をあげているが、この故であろうか。

鎌倉浄土教の展開における対外的契機

川 添 昭 二

本稿は「鎌倉仏教の展開における対外的契機」考察の一環として、掲出題目関係の諸研究を整理したものであるが兼ねて、日蓮の念仏批判の理解に資そうとする作業のひとつである。

鎌倉仏教展開の基点を法然にみることは、ほぼ異論のないところであろう。鎌倉仏教の展開における対外的契機の考察にあたっても、まず法然をとりあげるのが順当であろう。そしてそれは、法然の宗教形成における善導の占める位置の問題、ということにつきよう。法然の浄土宗開立の意義は、それまで寓宗的に扱われてきた浄土教を一宗として独立させ、法然独自の立場からそれまでの浄土教をも含めて広く仏教全般を見直し、新しい仏教を樹立した点にある。^①すでに諸先学によってしばしば指摘され、あるいは『選択集』によって明らかのように、法然は源信の『往生要集』を導きとして善導に接し、^②称名の一行によってかならず往生を得るといふ念仏易行、念仏勝行に到達したのである。^③

法然の専修念仏の達成には、源信を頂点とする叡山浄土教、永観・珍海を代表とする南都浄土教および民間浄土教、さらには善導の浄土教ないし政治的・経済的情勢の変化等の諸契機を考慮せねばならないが、とくに「偏依善導」は法然の宗教に独自性を付与した主要契因である。もちろん、法然自らの宗教形成における主体的な選択はもっとも重

視すべきであり、善導自体に対しても法然の選択の論理が貫いていることはいうまでもない。法然における善導は、(一)善導への指向、(二)人間善導観の確立、(三)化身善導の確信から仏格善導観への三階梯をとっているといわれる。(四)は師資相承に関する南都北嶺の旧教団の批判に対する姿勢のうちに成立している。五百年をへだつ法然の善導帰入は、口訣相承でも面授口伝でもなく、善導の著書をとおしてのものであり、師資相承を重んずる仏教界の非難は大きかった。こうして、善導を中心として曇鸞、道綽、善導、懷感、少康の浄土五祖が立てられ、善導の仏格化がなされたのである。^⑦ 浄土五祖観、仏格善導観の成立の背景には、法然に、入宋受法していないことを弱点としてこれを補強しようという動機があったであらうし、また、中国舶載の浄土教典籍に無関心であったのではなく、次のことなどから、その便宜ももっていただろうと思われる。『選択集』第十三章には王日休(一一七三)の『竜舒増広浄土文』^⑧卷一にみえる襄陽石刻阿弥陀經文を引証しており、『類聚浄土五祖伝』^⑩にも「竜舒浄土文」を引き、「法然聖人御說法事」には「チカコロ唐ヨリワタリタル竜舒浄土文トマフス文候」^⑪として、阿弥陀經の逸文を引きながら論証をすすめている。法然は浄土五祖観を立てるに際して、『統高僧伝』以下の中国の諸書を素材にしているが、日常の講説にもそれらを用いていたようである。しかし、法然にあっては、宋代浄土教典籍の依用は決定的ではなく何といっても「偏依善導」が法然念仏の中核であった。

建暦二(一二二二)年、法然が没した直後、壁底に埋めよとまでいまして公開を秘していた『選択集』が公刊されると、華嚴の高弁は、ただちに『摧邪輪』(くわしくは『於一向尊修宗選択集中摧邪輪』)をあらわしてこれを批判した。それは善導念仏の本旨にそいながら、『選択集』の菩提心排除の点を中心に、多角的な反論を加えたもので「法然によって生誕確立された他力向下門的な浄土教が、仏教としてあらしめられる場合、その大乘仏教的な根本理

念を如何に考えるのか、といった重要な課題を直接打出して問うている」^⑫と批判の基本的な意義があったと解されている。つづいて嘉祿三（一二二七）年の大法難があり、内部には異義の統出をはらみ、法然門流は苦難のなかに再起をはかり、拡充の努力をせねばならなかった。法然没後鎌倉時代の法然門流の教学的な動向は、隆寛・聖覚・幸西・証空・親鸞などの他力念仏一行専修を徹底しようとする動きと、弁長・長西などにみられる諸行往生を認める動き、および両者の中間的亜種等に分類できよう。法然門流は外部からの批判と弾圧、内部における一念多念の対立等の諸問題をかかえ、教学的にはいくつかの潮流を生み出しつつ、批判に対しては反論を、迫害に対しては適応をはかりながら、教団的には「日本国一向に法然が弟子と」なっていた。^⑬

ところで、宋代浄土教関係典籍は十三世紀に入る前後頃から活発に相次いで移入されはじめた。建久九（一一九八）年の『選択集』選述以後、法然直弟のうちもっとも遅い著作『観経疏光明抄』（一二六一年頃の著）^⑭をあらわしている長西の晩年に至る約六十年の間に浄土教典籍の代表的なものはほとんど移入されたとみられる。^⑮法然の直弟たちは善導疏の講述にはげむとともに宋代浄土教典籍を積極的に受容・活用して、おのおのの念仏義を深化させていった。この傾向は年をおって深まっていた。法然門下の宋代浄土教受容で顕著なことは、元照（一〇四八—一一一六）やその系統の戒度（一一八九頃の人）、宗曉（一一五一—一二一四）らの著作の依用度が大きいことである。^⑯元照は銭塘の人で大智律師と呼ばれ、西湖靈芝の崇福寺に住した。允湛（一〇〇五—一〇六一）とともに宋代律宗の代表的人物である。はじめ天台宗を学び、大いに戒律の復興につとめ、晩年には浄土教に帰依し、念仏家として著名であり、『観無量寿経義疏』三卷（大正蔵三七・浄全五）『阿弥陀経義疏』二卷（大正蔵三七・浄全五）の著作がある。戒度の『観経義疏正観記』（一一八一年作・浄全五）は前者の注釈である。戒度は元照の弟子ではないが、『観経扶新論』

一卷等を書いて元照の主張をたすけた。宗曉は石芝と号し南宋天台宗の四明三家の随一たる広智派の系統に属した。その『桑邦文類』五卷（大正蔵四七・浄全六）は、往生浄土に関する諸經文・詩偈の類を編輯したもので、南宋の慶元庚申（六年・一二〇〇）に汪大猷・柏庭善月の序跋をつけて出版している。

善導系浄土教中心の日本の浄土教に靈芝・元照系の浄土教が移入された契因は、凝然（一二四〇—一二三二）の『三國仏法伝通縁起』（応長元年・一三一一作、日仏全一〇五頁）がつとに指摘しているように、俊仍（一二六六—一二二七）が入宋して台教律宗を伝え、兼ねて元照の浄土教を伝えたところにある。俊仍は在宋十二年の間に律と天台の研究を中心に広く宋の仏教を学んだ。そのもたらした宋仏教は台・律・禪・淨一致的な融合調和の教学であり、俊仍は帰国後も中国との交渉を断たず積極的に文化の交流につくしているだけに、その影響するところは広範で、鎌倉仏教界は新しい相貌を呈してきた。従来南都の戒律すなわち南京律のほかに、新たに戒律嚴守の北京律がおこって南京律さえも中興されるという影響をうけた。俊仍所伝の元照系浄土教は、泉涌寺の十六観堂建設に具体化された。それは中国における十六観堂の見聞実践をとおしたものであり、天台教学を背景に、坐禪念仏三昧の徹底によって己身に浄土を現成せしめようとするものであった。俊仍がもたらした元照系浄土教は法然門下に受容されて、従来の善導流浄土教に本質的な影響を与え、日本浄土教の展開に一つの新しい時期を画した。

宋代では善導系浄土教はすでに衰退し、諸宗融合の形で禪宗系・天台系・戒律系の浄土教がおこなわれていた。そのうち元照らの戒律系の浄土教は「大宋の浄教、天下一均して靈芝（元照）の行儀を用い、宗旨の規矩となす」といわれたほど、南宋で広く弘通していた。俊仍が律を学んだ如庵了宏は南山律靈芝・元照の系統でもあり、俊仍は元照の浄土教を重視して日本に伝来した。以後、俊仍開創の泉涌寺を中心として元照系浄土教がひろまり、善導・元照両系

を兼ね用いるものも多くなった。元照系浄土教が法然門下に受容されたのは、当代における末仏教受容の一般的状況を背景とするが、元照系の浄土教に善導流の投影がみられ、かつその宗風が実践的であったことなどにもよるものであろう。長西が俊仍に学び（『源流章』）、隆寛の弟子信瑞が『泉涌寺不可棄法師伝』を書いているような人的関係も無視できない。

法然直弟のうち、とくに中国の文物に積極的な関心を示したのは、一念義の幸西（一一六三—一二四七）および親鸞（一一七三—一二六二）、諸行往生義の長西（一一八四？—一二六六）らであった。幸西の著作としては、建保二（一二二四）年五月撰の『唐朝京師善導和尚類聚伝』²²『玄義分抄』一卷（建保六年・一二二八作）²³が知られるが、前者には多くの宋代浄土教関係の典籍が用いられている。²⁴幸西の弟子明信と入真は浄土三部経・善導五部九巻の具疏の出版で知られ、その事蹟は鎌倉時代浄土教学興隆のうえで重視される。建保五（一二二七）年、仁和寺御室の経蔵に秘蔵されていた善導の『般舟讃』が発見され、明信は証本の校合を求めて入宋し、わずかに善導の著『八門玄』（『玄義分』の断簡であろう）をもたらしたという。明信は帰国のうち出版を企て都合八部十三巻を刊行した。そのうち『法事讃』二巻ははじめての刊行であり、既刊のものでも新たに校勘を加えて刊行しており、明信・入真の印本で今日まで伝世しているものもある。

長西は宗義の内容からみて元照系浄土教の影響を深くうけている。十八願を称名念仏、二十願を諸行本願の本拠とし、念仏と諸行の間に一応優劣正傍の別を認めながら、諸行の功德それ自らの力によっても報土に生まれると立論する長西の説は、元照の『阿弥陀経義疏』の説とはなだ近似している。²⁶ちなみに長西の門下の空寂は『元照弥陀経疏鈔』三巻をあらわしている。法然門弟としてはもっとも遅い著作といわれる長西の『観経疏光明抄』²⁷には元照を中心

とする宋代浄土教の典籍類が数多く引用されており、長西の編輯とされる『浄土依憑経論章疏目錄』には、法然門下が依用したような宋代浄土教典籍類はおおむね網羅記載されていて、長西が宋代浄土教に深い注意を払っていたことが分かる。良忠（一一九九—一二八七）は俱舍唯識の仏教基礎学に通じ、中国仏典とくに宋代浄土教典籍を盛んに引用して論をなしており、その『選択弘決疑抄』（建長六、一二五四年作・浄全七）や『観経疏伝通記』（正嘉二、一二五八年作・浄全二）などは、長西の『観経疏光明抄』と同じ傾向を示している。³⁰⁾

昭和十八（一九四三）年二月、西本願寺宝物調査の折に発見された親鸞自筆の『観無量寿経・阿弥陀経集註』一卷（西本願寺蔵・国宝）は『般舟讃』の引本がみられるところから親鸞の青壮年期の真蹟とされているが、他の真蹟と同じように宋朝風の欠画文字が多数使用されており、『観無量寿経』には宗暁の『楽邦文類』の屠沽者に関する部分を引き、³¹⁾『阿弥陀経』には元照の『阿弥陀経義疏』を引いている。親鸞が『楽邦文類』を、いつ、どこで読んだのかはつきりしないが、弁長が嘉禎三（一二三七）年に書いた「徹選択本願念仏集」の第十二・十六編訳下に引用する前に読んでいたことは確実で、建仁元（一二〇一）年から建永二（一二〇七）年の吉水時代には知っていたらうといわれる。³²⁾ そうだとすれば『楽邦文類』の刊行（一二〇〇年）直後にはそれを知っていたことになる。入手系路としては親鸞のおじて儒者である日野宗業を通じてであろうとか、幸西の一念義系に求められるという見解もある。³³⁾ 幸西流が中国の文物摂取に積極的であったこと、幸西の『唐朝京師善導和尚類聚伝』には『楽邦文類』が引かれており、親鸞真蹟・西本願寺所蔵の『烏龍山師並屠兒宝蔵伝』一卷には『楽邦文類』が引かれているが、それは幸西の『類聚伝』を底本とした抄出の手控えだといわれる。³⁴⁾ これらのことを考えると、親鸞の『楽邦文類』の入手ないし閲読の系路は幸西の一念義系に求めるほうが可能性は高い。

『棠邦文類』の「文類」というのは、中国において経釈の要文を聚集・分類した教学書のことをいうが、親鸞のいわゆる『教行信証』は、正しくは『顕浄土真実教行証文類』で、「往生浄土の真実の教法と行業と証悟とを顕わす、経論釈の要文の類集の序文」の意であり、『棠邦文類』にならっていることは、すでに早くから指摘されているところである。親鸞は同書を愛読して『教行信証』成書の方法や題名に影響を受けただけでなく、教学の体系化にも示唆を受けた。化巻本の二雙四重の教相判釈が同書巻四の桐江法師択英の「弁横豎二出」の文に示唆をうけたものであることは著名である。このほか『教行信証』には趙宋天台の浄土教典籍を相当に引用しているが、何といっても、元照をはじめその弟子用欽および戒度などのいわゆる元照系の台律系浄土教典籍の依用が多い³⁹。もちろん、宗義や立場を異にするものの著作の引用にあたっては趣旨の転用や内容上の新しい意味付けがなされて親鸞の宗教形成に資されていることはいうまでもない。『教行信証』における元照を中心とする宋代浄土教の役割は、貞慶・高弁らの法然門流に対する論難を予想して、元照系浄土教を中心とする宋代浄土教典籍の依用によって自説を固めた点にあり、依用の態度は単なる文字註釈の利用にとどまらなかった。宋代浄土教にみられる体験的・実践的な側面を主体的に受けとめ念仏法門の絶対平等救済性の強調に生かしていくところにその真髓があった⁴⁰。

親鸞の宋朝文化に対する関心は深く、積極的な摂取の姿勢がみられ、親鸞の執筆した尊号や真像の銘文の書式とその表装の様式や自筆本・転写本の装幀、四六駢儷体文の修辭、親鸞の書く文字とその書風などに宋朝文化の影響が強くみられる⁴¹。

法然と親鸞の宗教に相違をもたらした理由はさまざまであるが、その一斑として、両者の宋代浄土教に対するかわりあいのかたの相違があったことは明らかである。その相違がどこからきたのかは、かならずしも容易には断言しえ

ないが、法然なしに親鸞はありえなかったのであるし、法然の念仏確立があつてはじめて法然門流なканずく親鸞の宋代浄土教の主體的摂取があつたことだけは確かである。宋代浄土教のみのりの移入時期と法然浄土教の成立との間にはずれがあつたし、それは日宋の交通形態に一定程度規定されたものであつたらう。

なお、親鸞の宗教形成における対外的契機を考える際、朝鮮浄土教との関係も注目すべきである。善導(六一三—六八一)と同時代に、朝鮮には、新羅の元曉(六一七—六八六)が出て、浄土教を宣揚し、多くの浄土教思想家が輩出した。朝鮮浄土教家の著作類が日本に将来されて平安・鎌倉期の浄土教家達の著作に引用されており、中国浄土教が観經中心であるのに対し、朝鮮浄土教は大經中心であるところにその特徴があることが指摘されている。親鸞は『教行信証』教巻の巻頭に「夫れ真実の教えを顯さば則ち大無量寿經是也」といっている。同書には朝鮮(新羅)浄土教家の説として法位(七世紀頃の人)の説を一回と憬興(六八一頃)の説を十三回、計十四回引いている。行巻に引かれた法位の『大經義疏』二巻は散逸して現存しない。親鸞の引文は称名往生の説明にあてられている。憬興の説はすべて『大經述文贊』三巻から引かれており、十三回の引用のうち十回は行巻にまとめて引かれている。憬興の引文の解釈については、真宗宗学史のうえでも論議のあるところであるが、源弘之氏の整理によれば、親鸞の名号為体の教義を確立させるうえに意義をもっているという。

注

- ① 香月乗光編『浄土宗開創期の研究』五頁、平樂寺書店、昭和四十七年五月。
- ② 醍醐本「法然上人伝記」に収める「一期物語」に「ただし百即百生の行相においてはすでに導緯・善導の釈に譲って、くわしくこれを述べず、この故に往生要集を先達として浄土門に入るなり」とある。
- ③ 「往生礼讃」に「百は即ち百ながら生ず」とある。

- ④ 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』第三章第三節、山川出版社、昭和三十一年九月。
- ⑤ 赤松俊秀『統鎌倉仏教の研究』参照、平樂寺書店、昭和四十一年八月。
- ⑥ 大橋俊雄『法然 一遍 岩波書店・日本思想大系10四三二頁、昭和四十六年一月。
- ⑦ 菊池勇次郎『源空と浄土五祖像』（森博士還暦記念会編『対外関係と社会経済』）塙書房、昭和四十三年九月。
- ⑧ 大藏経や諸伝記の中から浄土往生に関する文献を編纂したもの。十卷（附録二卷）。南宋淳熙八年（治承五年・一一六二）作、浄土宗全書六、大正大藏経四七。
- ⑨ その全文を記した碑は福岡県の宗像神社にある。
- ⑩ 『昭和新修法然上人全集』八四六頁。
- ⑪ 右同二〇五頁。
- ⑫ 石田充之『鎌倉浄土教成立の基礎研究』第二章第二節一八八頁。百華苑、昭和四十年五月。
- ⑬ 『撰時鈔』定遺一〇三二頁。
- ⑭ 長西編輯と目される「浄土依憑経論章疏目錄」（日仏全目錄部・真全目錄部）。
- ⑮ その詳細については石田充之「親鸞聖人の宋代浄土教受容の意義」（『龍谷大学論集』三六五、昭和三十五年十二月。『親鸞教の基礎的研究』永田文昌堂、昭和四十五年十月に再録）。
- ⑯ 金沢文庫に「建保二（一一二四）年極月八日書了於洛陽書之小比丘朗弁」の奥書をもつ写本がある。
- ⑰ 『泉涌寺不可棄法師伝』（統群書類従第九輯上五二頁）によれば、俊仍将来の文物は「仏舍利三粒、普賢舍利一粒、如庵舍利三粒、釈迦三尊、三幅、碑文十六羅漢二本、三十二幅、水墨羅漢、十八幅、南山靈芝真影、各一幅、律宗大小部文三百二十七卷、天台教観文字七百一十六卷、華嚴章疏百七十五卷、儒道書籍二百五十六卷、雜書四百六十三卷、法帖御書堂帖等碑文七十六卷、雜碑等不能委記」と伝えられている。俊仍の研究としては石田充之編『鎌倉仏教成立の研究俊仍律師』法蔵館、昭和四十七年三月がもっとも総括的である。高雄義堅『不可棄法師俊仍の入宋』（『支那仏教史学』五卷三、四号、昭和十七年三月、『中国仏教史論』に「入宋僧俊仍と南宋仏教」と改題再録、平樂寺書店、昭和二十七年九月）は、宋代仏教受容に果たした俊仍の事蹟を精細に述べている。
- ⑱ 高雄義堅『中国仏教史論』一六三頁以下。
- ⑲ 擬然『浄土法門源流章』統群書類従第八輯下四〇〇頁。
- ⑳ 大智律師像が泉涌寺をはじめ西大寺・東大寺等に所蔵せられ、九月一日に靈芝忌がおこなわれるなど、元照が深く尊崇されていることは、元照系浄土教のひろまりを知る指標になろう。平田寛「南都の大智律師西像」（『ミュージアム』二〇五、昭和四十三年）参照。

㉑ もちろん元照の『観経疏』の玄談に（大正蔵三七）、普導『観経疏の定善観、散善三観説を評して、十六定善観説を主張するな

との相違はある。注⑩石田論文参照。元照の浄土教の特色のうち注意すべきは、南山律の系譜に立ち、普導の影響をうけながら戒淨二門（一致）の立場をとり、万徳をおさめる阿弥陀仏の号による悪人称名念仏往生を主張していることである（普賢晃寿「倭仍系浄土教と親鸞の関連について」石田充之編『倭仍律師』二一〇頁以下）。

⑫ 幸西が普導の伝記を集めて編纂したもの、写本三種、刊本二種。石田充之『日本浄土教の研究』一二三―四頁、百華苑、昭和二十七年十月参照。

⑬ 戊午叢書の一つとして刊行。安井広度『法然門下の教学』（昭和四十三年七月、法蔵館より復刊）に附録として収む。

⑭ 石田充之編『倭仍律師』一九〇―一頁。

⑮ 藤堂祐範『浄土教版の研究』大東出版社、昭和五年六月。

⑯ 高雄義堅『中国仏教史論』二〇四―五頁。

⑰ 十八冊、現存五冊、弘長元（一二六二）年頃、金沢文庫蔵、『宗学研究』9・11・12・14・15・16所収。

⑱ ただし、「天台一家の諸著を出すも、猶遺漏妙なからず」（高雄義堅『中国仏教史論』二〇五頁）といわれている。

⑲ 高雄義堅『中国仏教史論』二〇二―三頁に引文一覧がかかっている。

⑳ 石田充之編『倭仍律師』一九三頁。

㉑ 『親鸞聖人全集』註釈篇（二〇三頁）。

㉒ 右同一三七―四一頁。なお「『集註』を通しては、極めて実践的、実感的な調子高い念仏往生義が展開されてくる素地が十分示されている」（石田充之『親鸞教学の基礎的研究』第二篇七）といわれている。

㉓ 浄全七―九一頁・九二頁。

㉔ 赤松俊秀『親鸞』八二頁。吉川弘文館、昭和三十六年四月。

㉕ 右同八三頁。

㉖ 松野純孝『親鸞』二五二頁。評論社、昭和四十六年四月。

㉗ 小笠原宣秀『鳥龍山師並屠兒宝蔵伝について』（『龍谷史壇』三一―号）、『親鸞聖人全集』写伝篇2解説。

㉘ それらの引文については石田充之『親鸞教学の基礎的研究』第二篇六、普賢晃寿注⑩論文、山田龍城・福原亮蔵『親鸞教学とその著作中の引用書』（『龍谷大学論叢』三六五・六合併号）、岩波日本思想大系11『親鸞』の『教行信証』の頭注等が便である。

㉙ 石田充之注38掲載書参照。なお、赤松俊秀『親鸞』一八一―二頁は、『唯心抄文意』（全集和文篇二〇〇頁）を引き「これは、弥陀の誓願は貧富、賢愚、淨穢を選ばず、ただ衆生を回心し念仏させて極樂往生を遂げさせることであると説く段であるが、聖覚の引用していない元照の『弥陀経義疏』や、戒度の『聞持記』にもとづくものであり、「屠沽下類」すなわち漁獵師・商人を悪人とし、これらが弥陀の誓願往生の正機であることを強調している」と説かれており、同氏が親鸞の宗教の社会的基盤を商工業者に求められる根拠を示すものである。

④ 小川貫式『仏教文化史研究』第三部五、永田文昌堂、昭和四十八年五月。

④ 以下、親鸞と朝鮮浄土教学との関係については、主として源弘之「朝鮮浄土教と親鸞聖人」(『宗学院論集』四〇号、昭和四十五年三月)によった。

江戸中期における諫曉活動

―了榎日雄の行動に見る―

宮 崎 英 修

一 檀林教学反省の気運

寛文五、六年（一六六五―一六六六）にわたる不受不施義の弾圧によって不受不施義信奉者は、内信・法立（施主）・法中の三階級を自然に成立させ強固な団結をもって地下に潜伏した不受不施派と、悲田義を表に出した不受不施派―幕府の呼称によれば書物をした不受不施派・悲田不受不施派・悲田宗―の二派に分れた。しかもこの悲田派も元禄四年（一六九一）四月、悲田派の禁止と共に不受不施派の大量検挙と遠流、更に悲田派再興の夢が敗れて元禄十一年碑文谷法華寺、感応寺等は天台宗に改められ、碑文谷法華寺、小湊誕生寺の末寺、其他が多く天台宗に改宗し、また受派の身延山等に本寺をかせ、或は廃寺せしめられ、自亡した寺も少なくなかった。^②

かくして不受不施派への幕府の取締りは嚴重を極めたが、一方檀林では、受不受論の研究と、いわゆる天台ずりの宗学より別頭教学札明に趣向せんとする気配にあった。すでに寛永七年（一六三〇）身池対論のち不受派の強硬な祖書中心主義にたった関東学派の学問的拠点であった飯高、中村、小西檀林を統領とする一致派諸檀林及び大沼田・宮谷檀林等の勝劣派諸檀林は専ら天台の開会主義に転じ摂受寛容の関西学派の宗学をもって宗門教学を指導した。従っ

て寛文五年六年（一六六五—六）不受不施義禁断に至るまで、不受派の弘通活動は極めて盛んであっても、檀林教学は天台学中心の摂受主義が大勢をしめ、当時の識者をして「凡そ我宗の学者幼にして名目を習い、稍教観に涉つて六十卷の中に皓首す。ただ一化の始終を記して理観の門を窺うのみ。いわゆる久遠の微旨、事観の妙所に至っては則ち茫として知らざる者おし。偶ま祖師の微言を聞かば酔えるが如く眠るがごとく驚くが如く怪むが如し、すなわちおもえらく、其義辻遠にして天台の説にそむく、日用信ぜざるもの滔々として皆是なり」と慨歎せしめていた。これら先哲の遺誡を反芻し、不受不施派・悲田派の彈圧、摘発に刺戟を受けた真摯な檀林学徒の中から祖師の真実の教学に対する究明に志ざす者を旗生させたのはむしろ自然の勢であつたと思われる。元禄四年・十一年不受派及び悲田派の大彈圧のち約五十年、寛延二年（一七四九）当時中村檀林の学徒智溪日深（時に二十六歳）は忍宏日竜等四人の同学の師と共に、たとい天台六十卷を究め荆溪四明の佳兒孫と称すとも、塔中別付の深旨を探らずば、我において何するものぞ、と別頭の宗義を発輝せんことを発願し「同盟起請」十五箇条をむすび「吾祖の妙化を顕揚せん」ことを誓った。^④この智溪日深が後の一妙院日導で、その著祖書綱要二十三卷は優陀那日輝をして宗義を論究する者の読まざるべからざるの書である（祖書綱要正義序）と激賞せしめている。

これらの機運と時を同じくして前にふれた如く不受不施義の研究者也輩出したやうで「近年まで檀林において当家の学問撥忌し、受不宗義の沙汰論議は勿論、不受内信の心内までも穿鑿、甚だ嚴密なりしに当時かくの如き学僧（不受不施義研究信奉者のこと）学校において蜂起する甚だ珍事なり、先は喜びにして、而もその是非心地虚実計りがたし」^⑤と評した「近年受徒・濁僧の中に当家を学び不受正、受邪の正見発し、親奥両聖に甚だ帰敬し、末法單折と見定め当時盤居の不受流をば人法共に山籠無間と義決し不受内信の諸村において専ら此義を弘演す、ここにおいて講門

流不受内信の道俗是義を弁へず疑惑多々也」といっている。すなわち近頃諸檀林で不受義を研究し日親・日奥に帰敬して不受不施義を正、受不施義を邪義と見定め正見に住するものが多くなったことはまことに喜ばしい。しかし、現在潜伏、蟄居し内信の指導法命相統に懸命になっている僧に対し、彼等は無為徒然のもの、不受不施義公許、不受僧の流罪赦免について一度の諫曉活動も行はぬのは謗法である、山籠は無間地獄の業であると諸所に在住する講門内信者に弘め、内信者を疑惑せしめていることはまことに残念であるというのである。

二 当時の諫曉態度の一斑

悲田不受不施派は元禄十一年をもって完全に命脉を断たれたが、不受不施派は地下に潜み卓絶した組織によって法命を相統した。いまこの派を大きく日指派（蕤了派）と津寺派（講門派）の二派に分かつが、安国院日講を派祖と仰ぐ津寺（講門）派は、信徒の引入について、受派の信徒を教化し不受を信ぜしめても、すでに宗門手形を出し、師檀相定まっているからその教化は何の役にも立っていない。

当時は何程折伏したりといへども、只意業の信伏のみにして、正しく其身業を改めて改宗せざる間は謗者にして信者の部には拱庇しがたき人類なり、既に諸宗ともに師檀相定まれり、宗門手形を以て其人の宗旨を定むる故に改派して作法受得の義これなき間は善業に何程信ずるとも其体は謗者なること紛れなし（宗門度量）

と信者の資格は寺請よりはずれ受法して心身俱浄（内外俱浄）の者でなければならぬと主張している。日指派では内浄外濁の内信者の内浄を生かすに對し、この津寺派はこの段階では謗者・濁者として信者（法立）と峻別しているから当然のことといわねばならぬ。^①また不受再興の訴願を立て諫曉する者があるがこれは無益の所行である。

たとい今時諫曉するとも、不受は年久しく公儀の制禁となれば如何に諫曉しても是非邪正の御沙汰に及ばず、ただ

先例に任せ空しく流刑せらるるまでなり。

とも、また先師は諫状を捧げ祖師の炳誠を守って流刑の身となられたが、いまのわれら、その末々の真俗は敗軍の残兵である。故に一人抜群して諫暁はなさざるなり。今の時節に諫暁だてをすれば狂人といわれて何の證もなく流刑せらるるばかりなり（以上同書）

と諫暁無益、諫暁虚仮と断じてている。これは安国院日講が良選日珠を誡めたことに由来するようで、元禄八年（一六九五）十一月、見朗院日東（常葉檀林能化）、良選（国応院）日珠が日向佐土原の謫居に詣でたとき日講は日珠に諫暁の意図ある旨の由を聞いた。時に日講は、野僧すでに公庭に諫暁、理をつくして現在この難を蒙ったのであるから、この派の流れを汲む者は自から諫めずとも自然に謗国与同の罪をのがれている。もし人々が重ねて諫言の事をなすならば日出て後のかがり火、雨のあとの灌水のそしりを免れないであろうと、「彼聞いて即席に承諾し永く諫暁の企を停止す」ることを誓ったので「予聞いて快然たり」と喜んでゐる。しかしながら、諫暁を全くせぬというのではなく諫者の訴えにより捕えられた時また便宜のある際には諫暁せねばならぬことはいうまでもなく、不惜身命の心地に住して謫戮の難に値うべきであるが、これも無徳浅学にして公場の問答を望み諫暁だてする事はかえって宗義の瑕瑾となるから一般の徒のなすべき所行でない（宗門度量）と厳誠している。しかるにこのころ不受派の一部、また不受義の研讃により宗門意識に燃えた人々の中には秋元抄の謗身・謗家・謗国の三失免脱を志ざし（定遺P 一七三八）他宗の寺院を焼き、執権謗実の諸僧をば対治を加へ、爾前無得道の諸経をすてて法華一経に御帰依し給えと出訴諫暁する者も出たようで、これら諸師は公場において不受不施の徒に非ずやと咎められれば「不受不施にては御座なく祖師の御立義にて候」と答えたようである。而も彼等は公儀に対し「祖師御立義」と言上するは「第一謗国の失を脱

れ、而も遠嶋の難にあわず、何の咎もなくして而も内分は不受不施再興となり天下に隠れなく広く諸宗を折伏し、末法強折の御立義広宣流布という者也」と誇ったという。これに対し講門派の側では「宗旨の喉襟、一宗の法命たる不受の名目をけづり、御立義などと改名し謫戮の難これなき様に計略して出訴する事は宗義を蔑如し公儀を偽欺し、衆生を誑惑する無顧の罪人」であると弾じ破折するのであるが、前述の如く出訴諫曉は無益であると斥けるのである。

三 了梗日雄「未萌兼示」の主張

このような宗門情勢にあるとき、中村檀林の学徒了梗日雄りょうべんは不受正義、受不施邪義と義決し立正護国論を撰述し諫曉せんとした。

了梗は不染院と号し、元來が受派の出身で中村檀林に学び文句三ノ側まで進んだ学徒である。寛延三年（一七五〇）四月上訴の時、江戸馬喰町の宿舎より檀林同学の徒長貞・智造等七師に書を以て近況を報じているが、それによれば生国は下総国のようで、本師は正行院日欣（この人の行跡不詳）といい、享保十九年、師日欣の遷化の春、病床にあつて看護した時、祖書の得意を覆講されたが、時に十五才であつたと記しているから享保五年（一七二〇）の生れ、この立正護国論は寛延元年の著であるから二十八才の時である。さきに中村檀林智深日深等五人が宗義興隆の同盟を結んだ時、二十一歳より二十七歳の間であつたことを思えば当時の青年学徒の感慨、推して知るべきであろう。なお了梗は中村檀林学頭、能化と伝えられているが、^⑧学徒を学頭と訛伝したものであろうし、当時中村檀林には学頭なる職はないから能化と転称したものであろう。前掲の宗門度量には寺社奉行大岡越前守忠相、稲葉丹後守正甫による布告をあげているが了梗をもつて「中村談林三ノ側の学徒」といい、後述する如く了梗自から中村檀林学徒と記載している。

さて立正護國論の主張は守護國家の要法は一乘妙法の修行にあり、正法を破滅し邪宗に帰依して正師を遠流する故に災難が競來するのであると断じ、その文証として宗祖の立正安國論を引き、その所引の四絳六文を挙げ、現証として「此の因縁に由りて御子孫断絶してついに天下、紀伊侯の家に移り、加之、大猷院殿等御父子五代之間、種々の變災あり、歴史に載せて分明なり、飢饉、疫病、大風、惡雨、大洪水、大火或は雨土等の種々の變性一々絳文に符合す」と憚かる所なく記し「今早く横作法制を改め、速やかに正を立てざれば則ち亡身・亡國遠かるべからず」と断じ「仰ぎ願くは速やかに邪宗を対治し、早く正法を再興し給へ、若し然らば天下の静謐あることなけん」と結んでいる。^⑨

大猷院殿等御父子五代とは家光（大猷院殿）、家光の子家綱（長男）、同じく綱吉（家光四男）、家宜（家綱の弟綱重の子を養子とす）家継（家宜四男、八才没）の五代、八代將軍吉宗は紀伊家の大納言光貞（三男）より出ている。また家光より家継に至る五代の間に多くの災害が起っていることは明白であり、ついに徳川宗家にあつてはその子孫が断絶し、將軍職が紀伊家に移ったというのである。

了梗は更に寛延三年二月、正法伝弘決を製作した。その内容は二十三番の問答を描え不受不施に非ずんば末法の衆生利益なしと結論するのであるが、^⑩はじめに不受不施が宗祖の本懷であるならば何故にこの時にあたって盛んに流布しないのかと、先ず不受不施が制禁され、しかも再興を許されず逼塞している現況から問題を起して問答を重ね、第四問答において寛永、寛文兩度の法亂に六聖（日樹・日賢・日領・日弘・日進・日充）三聖（日述・日講・日菴）が身命をすてて不受を護惜建立せられたこと疑なし、としつとも五番問答以降、六聖・三聖が不受正義を諫曉しながら何故に未萌の災難を言上しなかったのか「未萌の災難を國主に告知せず、ゆえに不受宗、横作法制の為に断絶せしめられたり」と未萌を諫曉しなかったことを責めている。而して未萌の災難を言上し國主を諫めたならば仏天感應して

必ず災起り、難来り国主驚ろいて不受正理を悟るのである。「彼先聖等、受邪、不受正の現証となる未萌を言上せず唯、託言らしき願書ばかり指上げたる故に災変さらに競い起らず、所以に彼の便りなき故に今に再興することを得ざるなり。当に知るべし、断滅することその咎、人にありて法蓮にあずからず」といい、不受正法をあまねく聞知せしむるためには未萌知見を言上せねば無益であると主張している。更にまた十九問答以下では末代薄地の凡夫として未萌を云々するは汝が慢解、慢心である、いかに未萌を兼示しても符合するはずがない、と難を設け、これに対しては無慚・無愧は末法の通失である。たとい持戒の聖人と称するとも所持の法理が僻邪ならば何ぞ仏陀の感応にあずかるか、「法理の邪正を琢き謗法を慎むを第一の制裁とす、不受不施の制、其意ここにあり」と遮難し、最後に不受不施の正法なること護国論の如しと結んでいる。

了梗は六聖三聖の値難を尊重しながら、不受正法を用いざれば国に凶災、巨難が起るといふ予言の旨を諫曉しなかつたのは重大な過失であり、不受宗を滅亡せしめた根元であるといい、未萌の災難を兼示すれば仏天の加護を得、感應せしめて災厄を起させ、不受正法の旨を国主をはじめ天下に知らしめることが出来ると主張し、その旨趣は立正護国論に委悉であると誇耀しているのは自身が問答中に他難として設けた如く、慢解、自高の論で、むしろ惘然たらざるを得ない。しかも了梗は前にふれた檀林同学の学徒に送った書状の中で、昼夜に懈りなく受・不受邪正を吟味し、不受正と決義しこの立正護国論をもって「前後を顧りみず御公儀に罷出で此段言上仕り候、多分流死之二罪はすぎ申さず候」と悲壮な決意を申し送っており、公儀もし護国論を御用いなくば「五カ年の内は災難競い起り、国家の乱逆決定にて候、未萌一々符合致し候はば不受不施正法の義諍いこれなく候間、此度は誠に宗門の邪正相究申事に御座候。此度もし流罪に仰付けられ候共、未萌一々符合致し候はば必又赦免を蒙むり帰国仕るべく候、」と兼知的中を確信し

ている。了梗はこのように四経六文の予言に依りながら、もしも「五カ年の内、国家に何事も無_レ之候はば、不受不施邪宗と相究り候間、遠流の地にて改宗仕り候て其上又此趣公儀へも願上候て帰国仕るべく候」とことわっている。この考えは経証をあげながら、仏説に対する確信を欠き、自身研鑽の成果を信ぜず、宗祖の立正安国論の表現を模倣し、偶然の起災を待望したもので、もし災難が起らねば不受不施は邪宗であることがわかるから、流罪地で改宗し、ゆるされて帰国しよう、などというに至っては、仏意を計かり、仏慮を験そうとする若輩未練の増上慢、宗義破滅の謗者たるのそしりをまぬがれぬであろう。

四 了梗日雄の諫曉始末

寛延三年二月、正法伝弘決を著わした了梗は上府出諫を企だて三月には上京と称し中村檀林を内密に出発、江戸馬喰町二丁目の宿所に落付ついた。その「公儀訴出之次第」^⑩によると四月二日、下総国中村檀林正東山日本寺学徒了梗日雄の名を以て訴状一通を認め「謀叛、乱逆之体其根源様子一々見届申候間此趣言上仕度」委細書付一通相したためて控罷りあり「天下之一大事に御座候間」直訴し奉ると箱訴した。翌三日、早くも町奉行能勢肥後守頼一は同心六名を馬喰町の宿舎に遣わし、寺社奉行大岡越前守忠相のもとへ同道せしめた。奉行所では山本惣太なる者が出迎え使者の間に通され、暫らくして大岡越前守じきじきに対面、箱訴の書中の一卷持参され候やと御尋ねあり、早速立正護国論を指出し、御尋ねの趣、口上を以て答えたが、重ねて仰せらるる様「此の度はまず宿へ預け遣し候間、重ねて召出し吟味の上にて仰渡さるべし」との事で宿所へ立ちかえったが、今日、四月七日現在、未だ何の沙汰もない。しかし「もはや余日はあるべからずと待居申し候、流死の二罪は兼て覚悟の事に御座候」と報告している。

なお了梗は護国論に指添えた一札に左の文言を添え「国王大臣等横ニ法制ヲ作シテ正法ヲ停止スル則ンバ亡家・亡

国ノ禍ニ遇ヒ玉フト云コト経文一々文明ナリ、又正法ノ行者ヲ悩乱スルトキンバ五難七難等競ヒ来ルト云フ事モ仏説ニ分明、此旨委クハ巻物ノ如シ……若シ御聞届ケナク罪過ニ行ハルルニオヒテハ弥々五難七難等急々ニ起ルベシ……所詮當時流布ノ諸宗ハ悉ク邪宗ニシテ、正法ト申スハ不受不施ニ限り候。是マデハ拙僧モ受不施ニテ候ヘ共、今般右ノ趣言上仕候上ハ不受不施ニテ候、願クハ国ノ為、法ノ為、国家一統法華宗不受不施ニ仰付ケラレ候者、難有奉存候」と未萌の災難を兼示し、自身が御禁制の不受不施派の僧であることを言明し訴願したのである。

前掲の宗門度量によれば

「寛延三年、了梗といえる羊僧、その体受不施にして出訴だにすれば不受の行者と心得、作法受得の儀もなく宗祖諫曉の由来も知らず、未萌告知などと、同位等行の念をなし、六聖・三聖の輕書きなどと先哲を蔑如し」

「只身命を指出し諫曉だにすれば、仏天必ず擁護あつて未萌告知の五難七難、宗祖の御代にたがわず競起し国主は是を身に積み知り、即流罪の咎を免許す、其時日雄婦参して不受再興の導師たらん、もし其義なくば不受は決して邪義と知れ」と思慮もなく謗言を吐いた。

その現罰か、公場において中村檀林の能化より阿仏房書、船守弥三郎書によって宗祖は謗供を受けられたことは明白周知のことであるから日蓮の立義は受不施であると受不競争では初歩の問答で反論され、了梗は口則閉塞して公儀むけはいよいよ不受邪法と永代の暇瑾を残した。その後、谷中の妙法寺（中山法華経寺派触頭）より中山門中に回章があり、それによると寺社奉行大岡越前守お手掛り同奉行稲葉丹後守の寄合において仰渡しがあった。その趣は「中村檀林三ノ側了梗儀、年来御停止の不受不施、御免を蒙りたき願仕候間、御吟味の上、御法度ごほつどの邪宗門免ぜられたき願い、これを企つ趣、不屈に思召し御仕置仰付らる」とあり、不受不施派、悲田宗は共に「邪宗門に定め仕置仰せ付け

られ、遠嶋流科は帰る事これなき事、右邪宗門近年相互いに吟味これなく、緩やかなる沙汰これある故、此の度などの義とは存ぜられ候、畢竟一宗の嘆これにすぎず」と慨嘆、敲誠している、とのせている。

かくて了梗は八丈嶋に流罪仰せつけられ、寛延四年四月十日の流人船にのせられ出発、途中三宅嶋に上陸、八丈船の船待ちをした。三宅嶋流人帳には

寛延四辛未四月十日

八丈

国家一統不受不施ニ

下総国香取郡中村

可被仰付御停止承知

檀林正東山日本寺

不仕諫書差上候ニ

学徒 了梗花押

(了梗 自署花押)

付遠嶋被仰付

とあり、八丈嶋流人帳には

寛延四辛未四月流罪

下総国香取郡中

宝曆三癸酉十二月八日死

村檀林正東山日

本寺学院

日蓮宗

了梗

と記され、この時三宅嶋より八丈嶋へは大塚治大夫(小普請)等御家人等二名、御家人山本金蔵母まつ、佐州地役人小田切伊蔵等二名、御絵師狩野春賀伴狩野春潮、浪人一、町人一計八名が共に配流されている。

了梗は五年の間に五難七難が競来すると未萌兼示を誇号したが何等大きな変事も災害もなく、在嶋三年未滿、終に生存中不受邪正を決するすべなくまた改宗することなくして孤嶋の煙と消えたのである。

了梗日雄には前述の二書の他に不染世間法記が寛延二年二月著作されており、この前後に不受大綱決の著がある。本書の所在は明らかでないが、正法伝弘決追加の末文によれば「六聖三聖が、ただ詫言らしき願ひ書きばかり指上て」と前にのべた未萌兼示を言上しなかったため、ついに惣滅の悲運に至った罪、謗国の罪通れることの出来ぬのは諍いない。「この一条を得意せんと欲さば、先づ不受大綱決をよく得意して次ぎに正法伝弘決の始終を能くあきらむべし」といつているのを見れば恐らく伝弘決の意趣と異らぬ撰述と考えられる。

しかしながら出訴遠流となつた了梗に対してはその不情身命の諫曉が高く評価され、特に諫曉無益を主張し蟄居している諱門派真俗に衝撃をあたえたようである。「頃日、不受諱談の徒も、其形状了梗に稍や相似せり、全く諱門の魔障、将また了梗の怨霊とも謂うべきか」（宗門度量）となげいているし、のち天保十一年（一八四〇）の不受不施派の大弾圧の時、下総香取郡諸村では「宗旨証文之事」を差出して不受不施派の者のいないことを報告しているが、

拙寺儀惣而御法度之宗旨者不_レ及_レ申、不受不施并今般御詮義之了_レ梗宗にても無_二御座候、若し横合より申出御座候者、何時成共御本山之御吟味に可_レ奉_レ預、為_レ其仍而証文如_レ件

と沢・玉造・岩部・佐原・坂並諸村諸寺より本山に差出している。⁽¹³⁾天保の大検挙の時にも了梗宗と称せられ、特に詮義の対象となつているところに了梗の行動がいかに強い影響を後世に及ぼしたかが知られよう。

註①拙稿 悲田不受不施派の興亡 茂田井教亨先生古稀記念「日蓮教學の諸問題」所収

②明暦・寛文（一六六〇）ごろに調製された小湊誕生寺末寺帳百五十七寺の中、元禄十一年、東叡山末となつた註記のあるもの江

戸三田大乘寺他九寺（正本小湊妙蓮寺藏）

宗門度量には一部の記録として、本寺をかえたもの十寺、無本寺となったもの二寺、廃寺・自亡等三十三寺を記載

③ 元政 淨心澄公に与うる書寛文七年の書。艸山集P五六二

④ 首馬実藏 正東山日本講寺歴代譜、同志の名と年令は、忍宏日竜（廿三歳）義道日剗（廿七歳）旨宏日義（廿一歳）智溪日深（廿六歳）好存日芳（廿七歳）

⑤ 宗門度量 明和四年（一七六七）著者不詳なるも内容より講門派の人なること明白

写本岡山妙覚寺藏

⑥ 拙著 禁制不受不施派の研究「不受不施派における清濁の問題」 P 二二二

⑦ 説黙日課 元禄八年十一月七日条 万代亀鏡録下 P 二三一

⑧ 不受不施派における伝承は殆んど中村植林学頭と記す。

⑨ 執行海秀 日蓮宗教学史には飯高植林能化とする。P 二八五

⑩ 立正護国論 写本岡山妙覚寺藏

⑪ 正法伝弘決 「奥云」寛延第三庚午二月 本化沙門了梗日雄 述

写本岡山妙覚寺藏

⑫ 了梗書状 身延山文書

⑬ 前掲書状

⑭ 天保十一子七月 不受不施一件届書 平賀本土寺藏

身延山墓碑史考

——江戸期諸大名關係を中心として——

町田 是正

まえがき

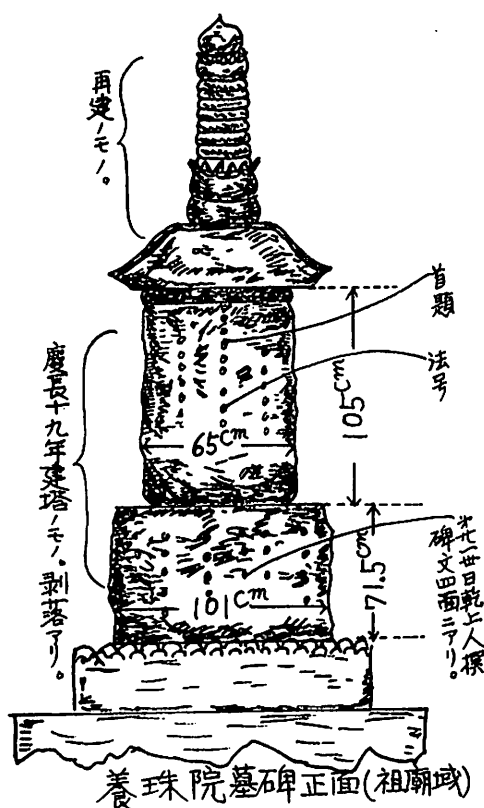
身延山は宗祖大聖人棲神の靈山・七百年の永い伝統（伝灯）を有する靈場である。この靈域には宗祖の御門弟・縁由の檀越・外護篤信者等の廟墓が少なくない。とくに祖廟域と上之地域とに集中的に現存している。既に五百年・参百年の風雪を経、或るものは風蝕剝落が甚だしく碑銘の判読不可能なもの、または幾度かの災害のため形状さえとどめぬものがある。しかも墓碑が現存する場所は、大樹蔭蒼として雪が涓滴し、冬は酷寒下で墓石に亀裂を生じ剝落の因となり、夏は高温多湿で風蝕を容易にしている。

こうした現状をみるにつけ、墓碑建塔の由来を尋ね、現状を記録にとどめ置くことは無駄ではないと思う。本小論では江戸時代の諸大名關係者の一部の紹介を試みた。あえて門外漢をかえりみず筆を執った次第である。

◇徳川家養珠夫人墓碑◇

養珠夫人とは、徳川家康の側室で通称お万の方の名で知られている。紀州徳川頼宣、水戸徳川頼房の生母である。

夫人の墓碑は、宗祖宝塔に向って左側、草庵旧跡上壇の右隅にある大石塔である。この墓碑は夫人の生前三十九才・慶長十九年に建塔されたもの。身延山第二十一世寂照院日乾上人撰の碑文が、宝塔台座の側背に彫刻されている。しかし、風蝕剝落が甚だしく、特に第四面の碑文は判読が困難である。しかし日乾上人碑文が、夫人の生前中に撰文されたことに史料の価値を認めたい。



(養珠院墓碑正面碑銘)

南無多宝如来

南無妙法蓮華經蓮華院妙紹日心

南無釈迦牟尼仏

※養珠院は当初蓮華院と号した。この三字剝落す。

養珠夫人に関する伝承は多く残されている。その伝記の基本は「本化別頭仏祖統紀」にある。夫人は祖山の丹精に大功があり、棲神閣庭前の大洪鐘、上之山釈迦堂竝に丈六釈迦立像、宝蔵(御真付堂)、本願会合所などを寄進建立

されている。^(※6)また当山二十二世心性院日遠上人に篤く帰依せられ、慶長十三年の慶長法難に当っては、遠師が為に殉

じようとした。信仰夫人の危鑑である。

^(二六五三年)

承応二年八月二十一日永眠された。世寿七十七才。遺骨は大野山本遠寺裏の高台に、紀州頼宣・水戸頼房の公達によつて建塔埋骨された。本遠寺の墓所は玉垣がしつらえられ、破損もなく墓碑銘も明瞭である。生前中には祖山を護り、薨じて身延の地に骨を埋められた。徳川家一門の本宗竝に身延山に対する信仰は、およそ養珠院妙紹日心大師ごととお万の方を祖としていると云えよう。

※1 寂照院日乾上人撰碑文

「征夷大將軍前左大臣從一位源朝臣家康公御息宰相權中將頼宣權小將頼房之母公源持氏六代裔蔭山長州利広息女蓮華院日心寄財於諸僧令軫絳王都一万部功就願成更起立石廟於祖跡延山命老衲日乾銘志趣手其傍云妙典盛德仏雖說窮□□一字其德猶隆四生六道但証空中、慶長十九甲寅二(三?)月日誌之」。

※2 養珠院小伝(本化別頭仏祖統記卷第二十五)

○養珠院妙紹日心大夫人者初号蓮華院俗字万子鎌倉持氏之孫大元帥尊氏十四代之裔以蔭山呼家為三浦氏養子事
一者紀陽侯重相頼宣卿二者常陽侯貴門頼房卿也慶長三年戊戌夫人二十二歳喪考妣父蔭山長門守利広法号誠証院連経於
孝維務躬自緇帙素說訓誨日而不怠篤婦依身延遠公也十三年戊申常樂日経与浄土宗有事遠公諸宗論因政無監議当死刑夫人聞而謂身輕
法重仏祖遺訓忠也孝也但在于此遠公者吾本師本師就刑吾亦致死自著葬服而待是時勇氣可謂大丈夫也 神祖見其直而大感止之服大野
藏中存見 凛烈堅信超人而寒終達天聽後陽成帝親染宸翰書南無妙法蓮華経七大字賜之身延藏存元和二年丙辰夫人年四十遭於 神祖喪
人湿袖 是時牌位後造社 寛永十九年壬午遠上池上而化夫人築精舍於大野扁呼本遠寺猷廟聞之寄封戸矣正保元年
甲申夫人詣身延拜祖塔欲上七面山神忌女人嫌則見恠夫人潔齊七日歩踏巉巖是日快晴山殊静是時夫人年六十八如今天下女人恣入神境
成夫人賜也慶安元年戊子 神君三十三回諱聚小石子欲書題目盈妙経六十六部字数既而跂之貴介公子大夫諸士聞而助之終成二十一万

部字数孝子頼宣卿納是於和歌浦海上幻出一島 上皇後水尾帝聞書題号皇后東福門院亦爾頼宣卿別造石兩崇之築一基塔今之紀州養珠大塔是也
承応二年癸巳八月二十一日感疾而逝壽七十七遠遺語藏於甲州巨摩郡大野山本遠寺常陽侯亦造蓮華寺以備冥福云

※3 洪鐘銘「寛永元年龍集甲子八月如意球日、前住寂照院日乾謹誌」。

洪鐘寄進について「遂に同年八月前住乾上に鐘銘を請ふて大鐘竣せり。時の奉行南延房日遼・治工棟梁は駿州江尻の住藤原山田若狹守種香なり」(身延山史 久遠寺編・昭和四十八年刊)

※4 「丈六釈迦堂棟札「千仏造立大施主養珠院妙紹日心比丘尼第二十六世日通」同棟札「当堂願主日心併遠藤庄兵衛等奉加有之日通」。

丈六堂古記「山主日通丈六堂建立を企つ奉安仏は京都禁中三位様と村雲様と又は養珠院なりと彫刻師は京都三宝寺中正院日護上人」

※5 宝蔵寄進について、「養珠夫人の外護によって宗祖真骨の宝蔵(三間半四方)を建立せり。是れ御真骨堂建立の嚆矢なり」(身延山史・一三頁)とある。古記にも「宝蔵(真骨奉安所)第廿二世日遠代慶長年中紀伊大納言頼宣卿の母堂養珠院妙紹日心大姉立之」。

※6 身延山略譜「宗祖真骨ノ宝蔵三間半四方建立慶長年中養珠院殿寄附。…大野本遠寺開祖紀州養珠院初ハ蓮華院ト云徳川家康ノ愛妾ニシテ於満ノ方様ト云フ廟所埋葬地也。養珠院殿妙紹日心大姉承応二癸巳年八月二十一日他界紀州頼宣水戸頼房ノ母堂身延乾遠通ノ三代大薦功有之」。(第廿二世心性院日遠上人条)

◇徳川家久昌院夫人墓碑◇

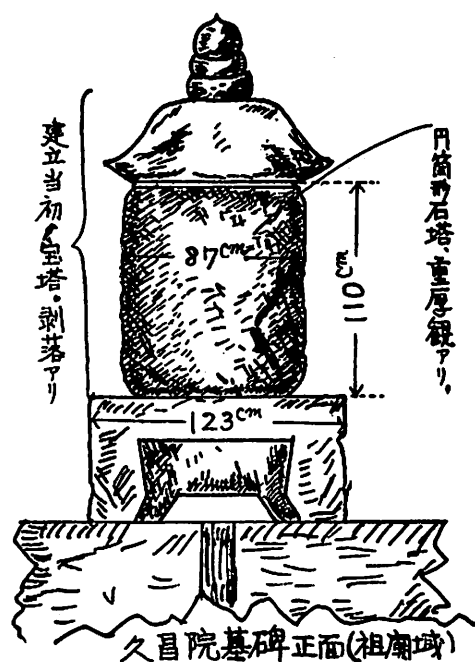
久昌院は水戸家祖・徳川頼房公の室で、黄門徳川光圀竝に讃岐松平頼重の生母である。(※7)

久昌院墓碑は宗祖廟域、養珠院宝塔と隣接している。杉木立の蔭に在り風蝕剥落がはげしく、碑銘は判読し難い。

墓碑は讃州松平頼重によって建塔された。久昌院は寛文元年十一月十四日に薨じた。その十三回忌菩提のため、徳

川光圀は常陸に久昌寺を建立したが、此寺は久昌院の私諡(六十二)の靖定に因んで、靖定山禪那寺とも云う。(※8)

久昌院は生前中、身延山と直接の交渉はなかった。しかし長子黄門光圀が身延山へ参詣しており、法主一円院日脱



(久昌院墓碑正面碑銘)

寛文元
丑年

南無……經久昌院心周日匂大姉

十一月十四日

(墓碑裏面銘)

從四位上左近衛少將兼

讃岐守源朝臣頼重奉立

上人と面談されている。そのおり「光圀建議案十五條」^(※9)の祖山に対する改革の提議がされている。光圀は周知のように黄門（副將軍）として幕政の補佐、有職故実にも精通していたが、右の建議案中には識見豊かな改革案が示されている。

また、身延文庫に秘藏される心越禪師筆光圀賛「釈尊涅槃図」^(※10)の大掛幅は、光圀が母堂追善のため久昌寺へ献納されたものである。それを明治十一年日鑑上人の代に身延山へ寄進されたものである。^(※11)

※7 久昌院夫人小伝（本化別頭仏祖統紀第二十五卷）

○久昌院心周日勾大夫人者藤原姓谷氏女常陽侯光國讃陽侯賴重兩卿母也荷擔宗門其功如許寛文元年辛丑十一月十四日感疾泊然而逝光國卿稱置邑造靖定山久昌寺祭之又洛本園寺宮法華懺法会築墳於身延山竭之孝志賴重卿又啓般若台広照寺修之追孝夫人遺烈万世婦女護法神者也

※8 身延山久遠寺藏「廟墓調査録」の水戸久昌院殿の墓の頁に「因ニ記ス義公光圀卿ハ寛文元年七月父考頼房乃チ威公ヲ喪ヒ同年十一月十四日妣（母ノ久昌夫人）ヲ喪ヒ、而テ十三年ノ延宝元年ニ兩親御菩提為メ久昌寺ヲ創設」と添え書がある。久昌寺建立の経緯については、水戸貴門光圀卿・山の御寺久昌寺編・昭和四十一年刊）所中の「山吹日記」を参照されたい。

※9 光圀建議案十五条のうち、抜萃六条を「身延山史」（久遠寺編・一六一頁・昭和四十八年刊）にみる事ができる。

※10 「釈尊涅槃図」光圀贊「釈尊再現涅槃為衆生生死易歸朝露可惜分答拜此像渴仰心生預茲会無常念起制新様者誰常山会韻氏為画図者誰大明僧心越子莊嚴演寅為先妣毎歳二月望供養巨奉祀、參議從三位兼行右近衛權中將源朝臣光圀拜贊並書」

※11 「釈尊涅槃図」掛幅の口書に「光圀公贊心越師画涅槃像前伝灯日薩師周庵水戸久昌寺納之七十四嗣法日鑑代袞裝修理明治十一年三月十八日」とある。

◇松平家浄光院夫人の墓碑◇

浄光院は徳川二代將軍・秀忠の側室、神尾氏の出でお静の方と呼ばれ、会津松平中将保科正之公の生母である。その小伝は別頭統紀にみえ、^{（※12）}法号を浄光院法紹日恵大師と云う。

墓碑は保科正之公の建立になり、^{（※13）}祖廟域草庵旧跡の上方左側にあり、台座からの高さは五メートル余の五輪大石塔である。

会津若松市浄光寺・山形市浄光寺は共に浄光院を開基としている。因に保科正之は寛永八年信州高遠三万石の藩主となり、寛永十三年会津二十三万石の大守となる。將軍家光の死後、遺言によって幼少の家綱の補佐役をつとめ幕政の重鎮となる。幕藩体制成立期の名君とされ、家臣団の組織、新田開発、土地租税の整備、領民の支配、備荒貯蓄制

社倉義倉の設置など、その業績として評価されている。

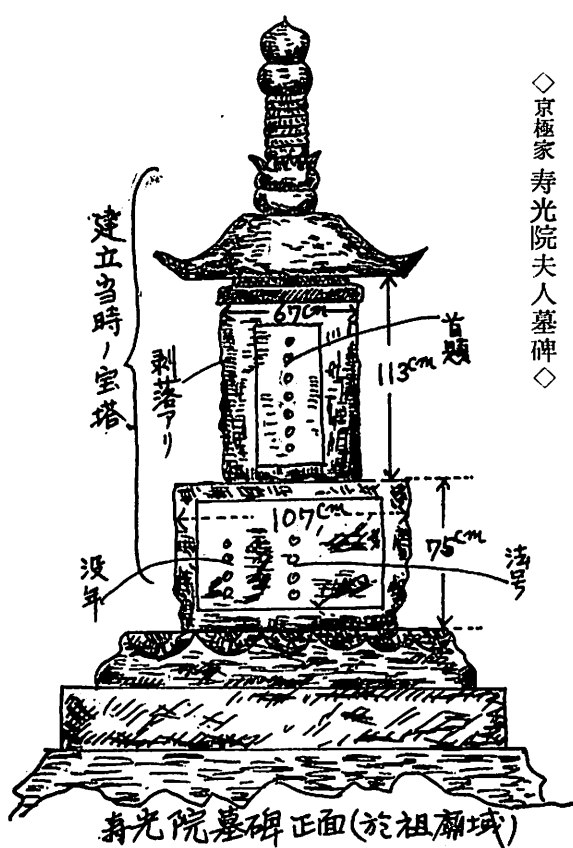
※12 浄光院小伝（本化別頭仏祖統紀卷二十五）

○浄光院法紹日慧大夫人者少事猷廟生会津中将正之卿婦依身延乾上大振護法力寛永十二年乙亥九月十七日感疾而逝孝子正之卿築香花地今之会津浄光寺是也生前誦唱題其数居多消繁堅信精進勇猛可謂婦女大丈夫志者也塔身延山

※13 墓碑左側銘「会津孝子從四位上左近衛權少將源朝臣正之奉祀」。

墓碑裏面銘「顯妣神尾氏以天正^甲生相州小田原城下卒信州高遠寿五十有二歳」（「廟墓調査録」（久遠寺藏））。

◇京極家 寿光院夫人墓碑◇



（寿光院正面碑銘）

南無妙法蓮華經、

寿光院殿昌栄日慈大姉

万治二年巳
亥六月上旬四日卒

（墓碑右側碑銘）

丹後国正四位侍従

京極氏高□□□□□

寿光院は丹後宮津城十二万京極高広公の室で、法号を寿光院殿昌栄日慈大姉と云う。万治四年六月逝去さる。墓碑は祖廟城草庵旧跡上段・久昌院墓碑の左隣りの大石塔である。夫人は備前池田輝政公の女で、二代將軍秀忠の養女となり、京極高広の許へ嫁した。現在、宮津市金屋谷の高津本妙寺は、養父秀忠菩提のため、寿光院が創建したものである。京極高広は高知の次子・高知は近江蒲生郡より出でて信州伊那十万石を領し、関ヶ原役後に宮津城に封ぜられ十二万七千石を得た。

京極高広に一子あり。高国と云う。この高国は母の寿光院・了知院両霊永代追善供養料として金四十両を身延山へ志納、惣風呂を建立寄進す。^(※14)この施主高国公の丹精に対して、身延山に於ては両霊の命日に当る一月十九日、六月四日には全山あげて祖師堂に会して追善読誦会を修した。^(※15)

※14 惣風呂(浴室)の建立寄進について、「身延山略譜」(一ノ頼妙了寺蔵)の第二十六世智見院日通上人条に「浴室七間八間新築造正保三丙戌十月廿七日施主京極丹後守高国・日通判形」とみえる。浴室の場所は「身延山図経」(貞享元年九月版・久遠寺蔵)によれば菩提梯登口左手に書きこまれている。浴室は文政十二年九月六日焼失す。

※15 古文書「惣風呂焼料制法」(寛文元年辛丑五月)

「焼於風呂令休息衆徒勞患給寢是莫大之御利益広大之御扶助也。…正月十九日六月四日之御命日満山之衆徒集祖師堂奉読誦妙経全部可供両尊靈御追善者也」。

◇前田家寿福院の墓碑◇

寿福院華岳日栄夫人の墓碑は、祖廟城旧草庵跡の左側上段、小型五輪塔三基中の一つで、台座も無く地上一米四十厘程の石塔である。他の一基は寿福院の母堂のもの。池の一基は不明。

夫人の小伝は仏祖統紀にみられるが、加賀・能登・越前三国の大守・前田利家の側室である。越前浅倉家臣^(※16)の女で

前田家二代利長及び大聖寺城主利常の生母である。いま「身延山史」に依れば次のようである。^(※17)

「元和四年には加・越・能三州の大守菅原朝臣重相前田利家卿側室、高岡重相利長・小松黄門利常両卿の母堂たる寿福院日榮夫人（寛永八年三月六日六十二歳逝去）の外護に依って五重塔（三間四方高廿間半）の斧初めを同年五月三日になし、同五年十月竣成、十一月十三・四・五の三日間立塔供養を修し、^(※18)又同年奥の院祖師堂（六間四方外

椽付）同拝殿（七間半四間）等も又同夫人の外護寄進の力に依って建立せられたり。^(※20)五重塔建築の大工棟梁は遠州の住人鈴木近江守・蔵原長次等にして、奉行には法雲坊日詮・東之坊日賛・惣執行として山本坊日彦等之を監督せり。この夫人の功を没せざる為め爾来毎月六日の正当には宝蔵に於て自我偈を誦誦して回向せり。」と。

夫人は五重塔建立寄進を身延山だけにとどまらず、池上本門寺・滝谷妙成寺にも建立した。現に本門寺と妙成寺のものは文化財の指定保護をうけている。身延山の建塔は元和四年第二十四世日要上人代、のち寛文二年前田家五世綱紀の丹精をもって上之山へ移転した。文政十二年焼失、再建、しかし明治八年焼失し以後再建なし。

宗門史上稀有の事件とも云える「寛永身池対論」に際し、京都妙覚寺の日奥上人の不受強硬論・身延無間墮地獄の高唱に対して、また池上十六世日樹上人不受不施唱導に対して、寿福院は身延と池上の対立緩和につとめた。^(※21)その仲介の労は成らなかつたが、その功は多としなければならない。

※16 寿福院小伝（仏祖統紀卷二十五）

○寿福院華嚴日榮夫人者加能越三州太守菅原朝臣重相利家卿側室高岡重相利長小松黄門利常両卿母也父者上木氏越前浅倉家臣法号圓乘院護岳永鎮云 母者山崎氏女 法号寿命院久延日長 夫人性篤三宝荷擔宗門身延芳院利峯伽藍五重大塔洛龍華大殿鼎基一新其天正十五年丁亥四月卒 云寛永十一年甲戌卒 功如許又任国有滝谷妙成寺寺者像薩垂之旧趾夫人振力仏殿僧坊鐘樓門廡伽藍所有輪奐備矣孝子利長卿為領封戸又昔在越前香花地呼経王寺今曳加之金沢兄有日淳上人姪有日条上人偕主妙成経王両寺是時加州仏法繁盛乎哉寛永八年辛未三月六日東都感疾而逝寿六十

二池上火矣滝谷墳矣

※17 身延山史（久遠寺編・昭和四十八年刊）百十八頁。

※18 身延山第二十四世顯是院日要上人棟札

「大日本甲斐国巨摩郡波木井郷身延山久遠寺五重塔棟札謹染之：信心願主加能越大守諫議大夫朝臣母公寿福院日榮抽於淨心建於靈廟……」。

※19 古記録「廿四代日要代元和四戌午五月三日新初七月七日繩張同五年己未十月成就十一月十三四五塔供養有之高式十一間。寛文三癸卯年松平加賀守綱利金子六百五十兩為施主今所移之」。

※20 「身延山歴代略譜」（妙了寺藏版）廿四世日要上条参照。

※21 寿福院の身池和解への幹旋「旧冬二十六日從賀州御袋様同二十九日迄毎日兩度づつ使札被下候て御扱被成候。先一味和談し御袋様において盆取替計りも仕候へと被仰候て何共迷惑に存入候き。当正月八日御城へ直仕候次てに参候て御札申上候へば、座着より和陸候へと御扱被御出其終日同言にて被仰候」（日樹消息・「与岡山蓮昌寺」寛永六年三月）

◇三浦家寿応院の墓碑◇

寿応院殿妙相日寛大姉は、三河刈谷城主・三浦志摩守明敬の母堂で、その墓碑は祖廟城草庵旧跡左側にある。二丈余の大石塔で碑銘によれば三浦共次の造立になる。^(※22)夫人は寛文二年壬寅八月四日に逝去された。

三浦家は武蔵七党の旗頭として相模国三浦郷に住し二万石を領した。^(一八〇年)治承八年の源頼朝挙兵に當って戦功ありしがのち執権北条時頼の策謀がために同族郎党彈圧をうく。一族は日向延岡に余命をつなぎ、徳川時代に刈谷城へと転封された。

寿応院は祖山第一の関門・総門（開会関）の寄進者だとされている。^(※23)久遠寺蔵「廟墓調査録」には、「身延山総門建立ノ施主ナリ」と見える。総門は風雪三百年を経ている。礎石の上に櫓の大柱を建て精巧な組物で重量の瓦屋根を

支えた高麗造りの名門である。大柱には三浦家の定紋「丸に三」が彫られている。建立以来、寛保元年と安政七年の二回に修理が行われている。現に総門楼閣は身延町文化財指定の遺構である。

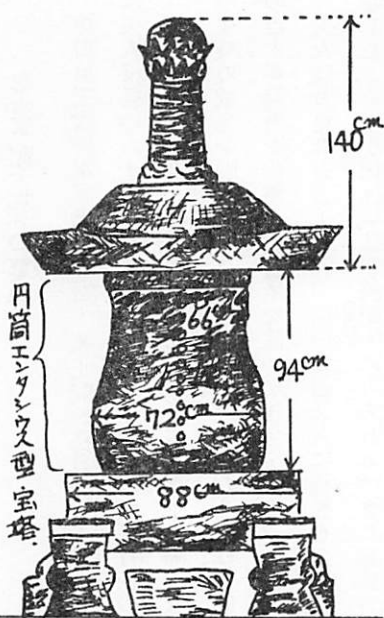
※22 寿応院墓碑正面碑銘「寿応院殿妙相日覚大姉・寛文二壬寅八月四日」とある。墓碑背面銘「寛文二壬寅年□月四□施主三浦但馬守共次」とみえる。

※23 「身延山史」(久遠寺編・昭和四十八年刊)には「惣門の施主は三浦・它岐・守・明・敬の母堂寿応院殿にして、寛文五年九月吉辰落成せり(一二九頁)とある。しかるに、「身延山略譜」(妙了寺蔵)二十八世日興上人条には「惣門三間半二三間新建寛文五乙巳年九月吉日棟札日興判形施主ハ三浦・志・摩・守・明・敬ノ母寿応院殿」とある。身延山史と身延山略譜との「它岐守と志摩守」との異同については、「藩翰譜」第二卷(人物往来社・昭和四十二年)に徴して「它岐守」を正としたい。ともかく総門は寿応院没(寛文二年)後の寛文五年の建立である。

◇徳川家順正院の墓碑◇

徳川第三代將軍家光の側室・順正院妙喜日圓夫人の墓碑が、身延山上之山の通称「梅ヶ丘」に在る。現在の墓碑は夫人没後の六十六年目に再建されたもので、台座背後の「宝永(四年)丁亥十月地震破壊故重營建之」とある碑銘から明らかである。再建されて既に二百六十八年(昭和五十年現在)を経ている。宝塔は風蝕剝落もなく、徳川本家の往時の威光を眼前することができる。おしむらくは、昭和三十四年(富士川台風)台風七号・十五号の来襲によって、風倒した杉の巨木が墓所を直撃し、宝塔を除いて玉垣・葵の紋を彫り備えた重厚な門扉などが全壊したことである。

夫人はお夏の方とよばれ、江戸城西ノ丸に権勢を張った。京都立本寺の日審上人に就て剃髪し、順正院妙喜日圓と号した。その小伝は「仏祖統紀」(※24)にみられる。また墓碑台座の四面に銘があり、夫人の篤信として建塔の由来などが彫られている。剝落もなく碑銘は容易に読むことができる。



順正院墓碑正面(於上之山)

(順正院墓碑正面碑銘)

妙 天和三癸亥季

法 順正院殿妙喜日圓大姉尊儀

塔 七月二十九日

夫人は甲府宰相徳川綱重(家光の第三子)の生母で、この綱重の子豊綱は後に家宣と改め、第六代將軍の座につき五代綱吉の側用人柳沢吉保をしりぞけ、悪令と云われた「生類憐みの令」を廃止し、幕政の綱紀をひきしめた。

順正院は夙に篤信の人であったが、延宝六年甲府宰相綱重が逝去するや、悲哀と無情に沈む日々が多くなり、先に記した如く剃髪して仏門に入った。古来より「妙経全函不勞誦徹」と云われる法華信者となった。婦人は生前、身延山への参詣を願いつつも果されなかった。側近の老女に遺命して「妾に代りて百日の間身延山に留り唱題巡拝すべし」と。六代家宣は祖母の悲願を成就させんとして、始め遺骨は浅草幸龍寺へ納められ、次で芝の増上寺へと葬られたが遺命に従って身延山へ改葬せしめた。死者の身延山参詣として伝えられている。生ける人同様に道中行列を整えての

登山であつた。

※24 順正院略伝（本化別頭仏祖統紀卷二十五）

○順正院妙喜日円大夫人者清揚廟母文廟之祖母也父者藤枝氏法号了性院宗縁日証寛永十年癸酉四月逝母法号德寿院妙喜日命天和元年辛酉四月逝也夫人篤実至信夙構所致妙經

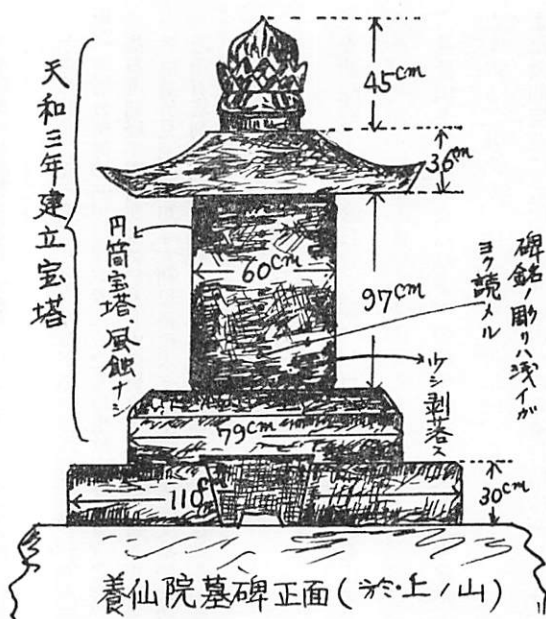
全函不勞誦徹早喪父幸事猷廟省母竭孝也延宝六年戊午十二月清揚廟薨矣於茲深知世榮幻夢帰依于立本寺日審上人稱戴髮弟子受今之法号一心唱題念高祖之外無他事平生所願一詣身延山消滅無始罪障而大家敬重經年未果天和三年癸亥遽然感疾七月二十九日正念取滅告老侍女日多年有身延詣拝之願未果而終遺憾不少吾死以生前儀衛諸堂巡拝汝代而燒香逗留一百日日日諸堂願說法受戒誦誦唱題一擬生前聽聞而後設拜歛之式□全身於山上言了閉目孝孫文廟一任遺語駅路殊塵不滅生前之式山而舍十竹之坊堂願日脱上人日率誦誦說法舉受戒文情魂美如在侍女一同受之朝昏配膳灸煎敬重百日畢矣有司夢計調送葬礼構中陰舍石廟如活山門增耀又 文廟降命淺草幸龍寺立牌設殿祭儀嚴重每月廻駕拜詣不怠附祿百石垂德不朽実末法護法神乎哉

※25 宝塔台座碑銘「報恩厚本者仁心之先務也故内外聖賢讚之行之其蹤可不尚哉吾源甲府君当祖母順正院殿妙喜日円大姉一百箇日立一基石塔刻經王題名而茲納於身骨大聖賢之迹也夫高顯者遮那之身形応化之妙像其功德盛干經論矣況刻以開權經王者豈尋常形像之謂乎於巨益於見聞聞触知与大利於過視未來実不可量也願大姉酬此功薫如仏娘受記效胤女得果余慶伝千万世勝復徹十方界作銘曰闍祖母恩造斯石塔刻經王名茲納身骨妙法功烈龍女即覺吁此勝緣益不可測培木浣根枝葉叢□余慶伝千万世維吉」

◇松平 久松家 養仙院墓碑◇

養仙院殿了榮妙護日立大姉は、丹後宮津城京極高広の女で、松山十五万石松平（久松家）三代定頼に嫁し、松平家をあげて浄土宗から本宗へと改宗せしめた。その法薫は大である。

身延山上之山（丈六堂下）の墓碑には、天和三年建塔のものと、明治十六年四月・裔孫從五位久松定謨氏が建立したものと二基あり、明治建塔の碑には、側背にかけて墓碑誌が刻られている。（※26）夫人の略伝は「仏祖統紀」にみえる。（※27）また養仙院竝に久松家の身延山への外護丹精に關しては、「身延山史」に紹介されている。（※28）殊に二天門（白毫楼）の



※宝塔には「殿」と「妙護」の三字なし。

(養仙院墓碑正面碑銘)

南無多宝如来天和三年癸亥十一月十六日
南無妙法蓮華經養仙院了榮日立大姉
南無釈迦牟尼仏松平穂岐守定長之母堂

創建者として知られている。
(※29)

久松家は元来、菅原道真の後胤と云われ、永禄三年幕命によって松平姓に改め、明治廢藩に伴い再び久松姓に還元した。

養仙院の長子・定長は松山城十五万石の家督を継ぐ。二男は今治藩を、三男は桑名城主を継ぐ。女は薩州綱久及び酒井若狭守忠圓に嫁す。(法号・龍光院殿妙応日感大姉と云う。)

久松家竝に養仙院の塋域には、長子定長夫妻、其の他の墓碑が存し、桑名十一万石を継いだ定重の養父定良の墓碑は延師堂裏の青銅多宝塔型がそれである。

久松家塋域（上之山丈六堂前下）墓碑銘

○松山侯夫人京極氏藏骨碑（側背に碑誌あり）

天和三癸年十一月十六日薨去

享保二丁酉二月十九日

○春光院殿瓊室妙樹日榮大姉

松平隠岐守源定長之室

延宝二甲寅年二月十二日

○題目 享徳院殿隠岐守四品陽山日静大居士

延宝六戊午年四月六日

○題目 真理院殿智照日耀 出儀

延宝七己未年二月二十三日

○題目 天真院殿圓諦日觀 出儀

桑名城主摂津守従五位下源朝臣定良

○題目 光徳院殿圓妙日法尊儀（唐銅宝塔）

明暦三年七月八日

※26 養仙院（明治十六年建塔）墓碑誌

「夫人京極氏宮津城主高広之女年十七婦松山城主松平公定賴生三男四女長子定盛多病仲子天鏡公定長襲封食十五万石松山侯家世奉淨土宗而夫人特崇信日蓮蓋因母家奉其宗也甲斐身延山久遠寺為日蓮派本寺諸因信徒苟得身造本山者皆不遠千里而至焉而之篤不自己寡之後會母氏十三周年忌得詣詣本山為母氏資冥福侯家貴婦冒雲霧攀峻嶒矣是為創始見者感歎稱其孝夫人見山無報時鐘憫山中人弁時刻僧侶勤經無節命鉤鐘寄贈且建之樓并造司辰者衣糧資悉莫不供給尋又与宝塔干寺後山上高一丈六尺柱檣梁栴羅鑲巧塗以丹土人詫異稱曰朱塔天和三年十一月十六日卒蓋養仙院享年六十有九時天鏡公尼先卒孝孫大龍公定旨承遺志茶毘于江戸谷中瑞輪寺收骨送本山藏此塔中爾來二百年松山侯世尊修之今也潘封己撤不能復如曩時時會寺主日鑑上人以其寺堂宇悉罹災乞此塔移寺中孝裔孫促五位君定誤久之撤塔付上人基礎如故建碑其中中央藏骨其下因使啓記其来由如此松山侯本久松氏以德川氏命称松平氏明治廢藩後復本姓」

明治十六年四月

※27 養仙院略伝（本化別頭仏祖統紀卷二十五）

○養仙院了榮妙護日立大夫夫人者京極丹後守源高広之女嫁于予州松山城主松平隱岐守定賴生一男二女一男者隱州定長長女者嫁于薩州網久法号真修院次者嫁于酒井氏忠門法号慶雲院也夫人天資至信内修唱題外竭護法力身延山白毫樓十二時洪鐘山上小塔高一丈六尺其外喜捨若干至今夫人之裔拾芳繼志天和二年壬戌十一月十六日以寿而終矣初母寿光院十三回之年詣身延山冥福追善具竭孝志見人湿袖大家老婦涉曉凌霧一步一唱誓不廢題蓋代干寿光夫人也

※28 久松家竝に養仙院の外護丹精については、「身延山史」（久遠寺編）百三十頁。百五十六頁以下。百五十九頁を参照のこと。

※29 二天門（時鐘白毫樓）鐘銘

「京極氏落飾号養仙院其弟信収之又落飾号長松院二信女篤奉三宝無不以外護仏法為任也近況山中不知時乃鑄大鐘而寄焉又卜宝樓千方丈之南某処而鐘鳴鐘行者無衣食資夫人又給焉於是乎延山十二辰之候備矣……時延宝八年歲次庚申中秋殺日 日脫誌」

◇藤堂家三智院墓碑◇

三智院とは、伊賀上野・安濃津三十二万石藤堂家二代高次公のこと。法号を三智院殿圓明日融大居士と云い、延宝四丙辰年十一月十六日逝去す。

藤堂家は元來、近江国犬上藤堂村に住し、初代高虎のとき浅井長政に仕官、後に織田信澄に仕え、豊臣秀吉の朝鮮出兵の際は専ら水軍の指揮に当り、慶長五年関ヶ原の合戦には徳川方の先陣をつとめ、戦後功によって伊予二十万石に封ぜられ、更に豊臣氏の進出防備の拠点たる伊賀全領国三十二万三千石の大名に封ぜられた。

三智院藤堂高次は、伊予板島で生れ元和四年伊賀安濃津城主となる。伊賀者の他藩への仕官を禁じ、領民を治めて新田の開拓、学問の奨励、自らも絵画をよくした。

高次公の墓碑は没後の翌年、延宝五年上之山(二六七七年)（丈六堂庵室の壇上）に建立された。三米余の大石塔である。そのと

き永代供養料として金五百兩を身延山へ寄進された。(※30)当時の山内支院（七十ヶ坊）は極度の困窮状態にあったが、右の祠堂金のうち貳百兩を支院各坊へと分与された。爾來支院は三智院の寄進を徳となした。現在に残る「三智院講」の由来はここにあり。

※30 三智院殿寺中祠堂金運判

「三智院殿円明日融大居士為身延山永代日林料黄金五百兩寄府之金取本院當時寺中困窮故以其内貳百兩賜与之因茲正月忌日持房満山遂祖師堂集会播看妙典一部兼於各坊中毎月廻向無退転勤之以備導鑑御菩提而已延宝五丁巳年三月三日当山三十世日通・塔中七拾坊運署」。

◇その他の墓碑と碑銘◇

正徳二壬辰年七月十二日（享年九十歳）

○浄心院殿法勇日瑩大姉

※浄心院は紀州徳川頼宣の側室で、その生子頼純は、承応三年従四位上左近衛権少将左京大夫に任ぜられ、寛文十年伊予西条三万石の城主となる。墓碑は頼純の子・頼政の造塔（墓碑前の二基の石灯籠に「従四位侍従松平左京大夫源頼政」とある）で、上之山延寿坊（円光庵）つき当りにある。

寛文三年正月三日

○龍光院殿妙応日感大姉

※松平久松家の出で酒井若狭守の室。大光坊より半丁程下の左側杉林の中にあり。一丈五尺に及ぶ大石塔である。龍光院の母は養仙院（本書一五一頁）である。

享保十六年五月二十九日

○瑞祥院殿天山勝光日淨大姉

※墓碑の裏面に「九条関白輔実公ノ姫君尾張中納言吉通公ノ簾中」とある。上之山鬼子母神堂途上の右側五輪宝塔がそれで、他に侍女近士の墓石数本がある。

貞享五年戊辰二月二十九日

○圓成院良心日悟大姉

※信州小諸城一万五千石牧野遠江守康通の母堂である。牧野氏は始め今川氏に仕え、徳川氏と常に戦ったが、康成代に家康の軍門に降って小諸城に封ぜられ、康通はその子息である。墓碑は丈六堂前無縁墓地内に在る。

延宝八年正月二十二日

○瑞苑院道頭日応大居士

※墓石（角の塔）の裏面に従五位下前備中大守姓太田氏資宗」とある。丈六堂より五十米程上った右側に在り。丹波太田の住人源三位頼政四世の胤国綱が始めて太田姓を名乗りて後、関東扇谷上杉氏に仕え、十代目に江戸築城の道灌（資長）が出、道灌から五代が当墓石の主。資宗である。資宗の父重正徳川氏に仕え、資宗も家康・秀忠に歴事し、遠州浜松二万石を領し、後掛川に移る。資宗の略伝は「別頭統紀卷廿四」にあり。久遠寺藏胡直筆幅物。後陽成院親翰などは資宗の寄進（寛文十二年壬子八月十三日付奉納箱に書込みあり）による。

寛文六丙午年正月廿四日

○瑞林院殿淨秀日芳大姉（廟墓なし）

※「別頭統紀卷二十五」に略伝あり。

○瑤林院淨秀日芳大夫人者加藤肥後守清正女紀伊亞相賴宣卿室也信地綽綽苗殊長宗門諸山振外護力喜捨如許矣寛文六年丙午正月二十四日感疾而逝葬骸於武州池上孝子重相光貞卿造報恩寺篤阿之光貞卿室天真院妙仁白雅大夫人伏見王女 拾養殊林阿瑤夫人遺芳信烈不滅阿夫人宗門諸山振護法力夫幾許乎身延明本藏經併殿日雅大夫人喜捨是皆阿夫人余烈也。
呼安宮

正徳元辛卯年十月七日 行年七十一歳

○源性院殿巖空日純大居士（在上之山左京家瑩域）

※紀州徳川頼宣の子（母は淨心院殿）、伊予西城松平左京大夫源頼純公の墓碑で、四方に石の玉垣あり、周圍に塔（灯）籠十数本あり。

天和壬戌二年

○首題 眞修院妙栄日長大姉

霜月上旬七日

※墓碑裏面に「故松平薩摩守源綱貴從四位侍從ノ悲母ノ塔……」とあるも、風蝕が甚だしく判読が困難である。昭和二年七月五輪大石塔の傾斜復元工事が久遠寺により施工されている。

あとがき

筆者は昨年一月以来、祖廟域・上之山地域における廟墓の現地調査を古記録と徴しつつ続けてきた。いまその一部を未完ながら本誌上に報告することにした。従つてその内容は不備だらけである。この事は一には筆者が斯学に対する門外漢であり基礎知識のないこと。二には調査と資料整理に当る日時が無かつたことに帰している。昨年来より廟墓の調査を行なつてきたと云つても、それは文字通り寸暇をみつけての調査であり、正味日時は少時であつた。言訳けのようだがこの事は記しておきたい。筆者自身、微力ではあるが祖山教学の場で少しは役に立たせて頂きたいと願つてゐる。学的な調査や研究の場と時間が欲しいと願つてゐる。このことは独り筆者の感慨に終らしたくないのである。身延山教学の将来の發展・学的活動の充実に思念を馳せるとき、学園の機構整備を早急にすすめなければならない。幸いにも昨年六月、身延山縁由の望月日滋法主猊下・小林顕栄総務猊下が御入山され、爾

來身延山教學振興のため銳意尽力されておられます。このとき、衆智と英知を集めて学園の發展のため、英断ある方策が切に望まれるのである。

それにつけても、嚴寒の日々再三にわたり宗祖大聖人御宝塔の近く、廟墓の調査を行うとき、往昔七百年前大聖人の草庵における妙法論談・要文詠誦の御生活がしのばれて、おもわず熱き涙にかきくれて身内を貫いた法悦は忘れえぬところである。報恩湧沓とともに寒さを忘れた幾時間であったことか。

(昭和50、5、8)

横須賀問答の「裂邪網」について

林 是 幹

文政五（一八二二）年六月二十七日遠州横砂の城下、日蓮宗、妙龍寺に於て、同寺の徒弟にして身延西谷檀林の学徒隆稟（ほん）と真宗林正寺住職了慶との間になせる問答対論の記録を、隆稟が「問答鈔」と題して世に公にするや此に対して同所の真宗大谷派長圓寺の住職権律師大靈が「問答鈔裂邪網」一卷を書して「問答鈔」を破し、茲に所謂「横須賀問答」と呼ばれる真宗对本宗の論争を惹起した、此の「横須賀問答」で「延嶺西谷負笈沙門海周」の名を以て、本妙日臨上人が「仏海微瀾」一卷を著して裂邪網を破斥した。

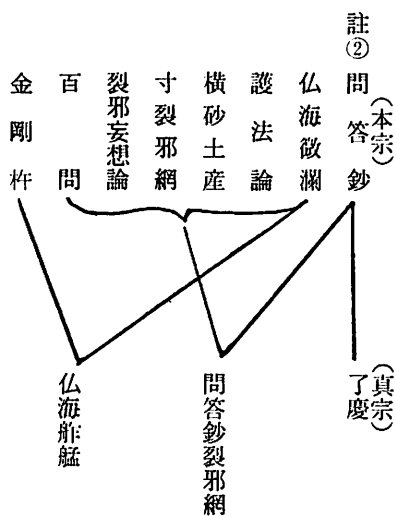
註①
刻仏海微瀾序に

嘗聞文政壬午自他兩宗論法于遠州横須賀其書非一此乃其一出于本妙日臨律師之手三者也。

「問答鈔裂邪網」は大靈師が了慶師に代りて隆稟述する処の「問答鈔」を反駁したもので、大谷大学所蔵のものは三十一紙「問答鈔」七紙と合して一部とする、故に問答鈔を加ふれば三十八紙となる。註③ 稲田老師所蔵のものは一裂邪網并十五箇条難問となつていて「裂邪網」のみでは同じく三十一紙であつて十五箇条難問を加算すると四十八紙となる。そして 撰者 林正寺 了慶

筆者 大靈 の署名がある。

「横須賀問答」に關して往復の兩宗の書名及び所對の關係は凡そ次の如くであつた。



註① 醒悟園叢書 卷二の八頁
註② 宗学章疏目錄卷末宗論立敬図記 (十五頁)

本宗側の各書の筆者及び執筆の年月は大崎学報第十五卷 (明治四十三年九月刊) 十五頁以下に「日蓮宗々論書解題」として故稻田海案師記しあり。

同師は港区高輪円真寺第二十三世にして
昭和三十一年二月二十六日化、世寿八十七才

以下に掲ぐる「裂邪網并十五箇条難問」は筆者が四十余年前学生時代稻田上人から拝借筆写せるものにして、今日では斯かる宗論書に触れる機会も少ないので茲に資料として掲ぐる次第である。

尚文中引用の経論釈等一々本典に对照する時間に乏しかったので、或ひは謬りをその儘伝える過失を残しているかも知れない。切に海容を乞ふ次第である。

維時文政五年壬午間正月ノ頃ヨリ遠江ノ国横砂^ノ城下日蓮宗妙龍寺ニ隆稟^{リウリョウ}トイヘル僧アリテ予ト交^{マツリ}ヲ締ビタル人ナルカ度々宗門ノ優劣^{ウエツ}ノ論談ヲコノミ問難ノ沙汰ニオヨフトイヘドモ予イマダ対論ノ企ニオヨハサルノトコロ同年六月廿七日予ヲ妙龍寺ヘ招キテ閑話ノ序^{ソウ}法門ノ論談ヲ創ム妙龍寺住僧モオナシク其席ニ列坐セリ其後隆稟一冊ノ鈔物ヲ製シテ問答鈔ト題号シコレヲ諸人ニ流布セシメテ曰ク林正寺ノ住僧ト宗旨ノ勝劣ヲ問答シテ彼ヲ黙セシムルコト如是如是ハ彼宗実ニコレ無得度ナリト愚俗ノ此鈔ヲ聞見スルモノ皆我宗ヲ疑謗スシカノミナラズ隆稟曾テ又書簡ヲ予ニ贈テ曰ク兼テ、問難スルトコロ返答決セスンハ寺社御奉行ヘ訴訟シテ公儀ノ裁断ヲ蒙テ優劣ヲ決スベシト予素ヨリ高論シテ瑣々ノ小徒ヲ弄ブコトヲ好ズトイヘトモ隆稟ガ黙止ヲ見テ吾宗ヲ輕蔑シ竟ニ官ニ訟ニイタリテハ荳^{マメ}タル小事却テ公庁ヲ騷セントス且又吾門ノ愚俗隆稟ガタメニ誑惑セラルルコトヲ痛ム因テ彼問答鈔ニ云々スルトコロ摧破セスンハアルベカラス千鈞^{チウキン}ノ弩^{コウ}ヲ獵^{リョウ}鼠^ソノ為ニハナツ事愧ヘキニ似タリトイヘトモ姑クソノ対破ヲナス是スナハチコノ裂邪網ヲ撰述スル所以ナリ。

○ 隆稟曰汝力念仏宗ハ余ノ經文ヲモチイズ 經文ヲモチキサルトキハ魔道ノ宗ト可^{ベシ}レ謂^{イフ}如何

○ 答曰依教分宗ハイツレノ宗ニテモ異ナルコトナシ 或ハ二藏二教三藏四教等ノ經判アリテ所依ノ經文各異リ、華嚴ハ花嚴ノ經ニヨリテ他ノ經ニヨラズ 至相賢首等章疏ニヨリテ余ノ章疏ニヨラサルノ類多々ナリ 余ノ經釈ノ一文一句ヲ取捨転用スルハ其祖各皆卓見ノ致ストコロナリ我門ノ三尺ノ童兒輩モコレヲシル汝コレヲシラスシテ法華ニヨラサルモノハ一槩シテ魔道ナリトス 經文ヲモチキサルヲスヘテ魔道トイハハ日蓮和尚モタマエ魔道ノ開山トイフヘシ

日蓮和尚淨土ノ教ヲトリモチキサルノミナラス吾三部ノ經說ヲ念仏無間ト謗スルノミナラス 總テ諸宗ヲ惡口罵罵シテ真言亡國律國賊トソシル魔ニアラズシテ何ゾ猥ニ言論ヲツキヤシテ却テ汝ガ宗祖ヲ辱ムルコトナカレ 世尊曰ク愚人ノ智者ヲ誹スルハ天ニ向テ唾スルガ如シ唾天ニ至ラスシテカエツテ己カ身ヲケガスト誠シメタマヘリ

○ 隆稟曰、淨土ノ觀經ニヨルトナラバ末世相應ノ經証アリヤ如何、

○ 答曰觀經曰如來今者爲三未來世一切衆生爲三煩惱之所害者說三清淨業一同經曰時二章提希白レ「佛言世尊如何今者以三仏力二故見三彼國土二若仏滅後諸衆生等濁惡不善五苦所レ逼云何當レ見ニ阿彌陀仏極樂世界二」コノ問ニヨリテ広ク説タマフトコロノ觀經ノ聖説マタワコレ滅後濁惡ノ機ヲ益センカタメナルコト文ニ於テ顯然タリ假令章提希コノ問ヲ致サストモ仏意モトヨリ末世ノ劣機ヲ饒益スルニアリ 故ニ次上ノ文ニ曰ク我今爲レ汝広説ニ衆譬一亦令三末世一切凡夫欲レ修三淨業二者得三生生西方極樂國土ニシカノミナラズ此經ノ下三品ハ其機ミナ犯成造惡ノ愚人五逆不善ノ墮獄人ナリ然ルニミナ臨終ノ称仏ニヨリテ火車ノ轆ヲカエシテ見金蓮華猶如日輪ノ大益ヲ顯スコト絶待不二ノ法門頓悟円滿ノ直道仰テ信受スベシ而シテ其機ハ即チ十惡五逆見諸不善ト説コレ末法相應ノ要法タルコト証明ナリ 誰カマタ喙ヲ容レシヤ或曰ク

「日蓮諸宗ヲ排斥ストイヘトモ実ハ臨終念仏ノ德益ヲ崇信シテ未來ノ得脱ヲ期ス常ニ此義ヲ秘ストイヘトモ日蓮ト云名ハモトコレ觀經ノ下三品ニ見金蓮華猶如日輪トイヘル文ヨリコレヲ聖名ノモトヅクトコロ此文ニ非スシテ別ニ依拠スルトコロアルベカラズ況ヤ又十惡ノ惡ノ字ヲ以テ日蓮カ華押トス下々品ノ聖說ヲ以テ自身ノ要期トスルコト明ナリ宜ナルカナ 天台大師八十疑論ヲ作テ淨土ノ法門ヲ贊歎シ慈恩大師ハ西方要決ヲ撰シテ弥陀ノ寶國ヲ欣慕ス智者ノ臨末ニハ四十八願莊嚴淨土華池寶閣易往無人ノ偈ヲ唱テ淨土ノ觀經ニヨリテ西方ノ往生ヲ願求シタマフ日蓮モマタ智者

ヲ慕タテマツリテヒソカニ念仏ニ帰ストミヘタリ

觀經中末世相応ノ引抛ヲハル次ニ大無量壽經曰ク

当末之世經道滅尽我^ニ以^テ慈悲哀愍^ニ特留^ニ此經^ヲ止住百歲^ニ其有^ニ衆生^ニ值^ニ斯經^ニ者隨^ニ意所願^ニ皆可^ニ得度^ス意ノ所願ニシタカ
イテミナ得度スベシトノタマヘリ何ソ無得道トイフヘキヤ如何經道滅尽ノ後止住百歲シテ衆生ヲ饒益シタモフ教法実
ニコレ時機相応ノ捷徑涅槃究竟ノ風航長夜黑闇ノ宝炬ナリ阿弥陀經ニ曰舍利弗当^レ知我於^テ五濁惡世^ニ行^ニ此難事^ヲ得^ニ阿
耨多羅三藐三菩薩^ヲ爲^ニ一切世間^ノ說^ヲ此難信之法^ヲ是爲^ニ甚難^ト濁世出現ノ本懷タダ念仏ノ一門ヲ說テ劫濁見濁煩惱濁
ノ穢惡ノ衆生ヲ饒益シタマハンカタメナリ 因テ此念仏ヲバ当來ノ導師弥勒慈尊ニ付嘱シタマフ阿難コレヲ聞持シ諸
仏コレヲ証誠ス可^レ仰可^レ信此他ノ經証論判オヨビ諸師ノ釈文、章疏、念仏ヲ以テ末法相応ノ要法ト判スルノ文枚挙ニ
遑アラズ暫ク汝カタメニ我正依ノ三經ヲ証トス

○ 隆稟曰無量義經ニ曰以^ニ仏眼^ヲ觀^ニ一切諸法^ヲ不^レ可^レ宣說^ス乃至四十余年未^レ顯^ニ其真^ニ故竟不^レ成^ニ無上菩提^ヲト觀經四
十余年ノ内ナレバ方便ニシテ真実ニアラス如何

○ 答曰天台大師五時八教ヲタテテ觀經ヲ方等部ニ撰メテ法華同時トイフコトヲ許サズ汝タタ世ニ固執シテ猥ニ念仏
真実ニアラスト僻說ヲナス念仏法華同時ノ義ハ下ニクワシク弁ズ今姑ク汝ガ意ニ任セテ念仏ヲ爾前ニ撰シテシカモ念
仏ノ真実ナルコト弁スヘシ無量義經ノ四十余年未^レ顯^ニ其真^ニ文ヲ金城鉄壁トシテ一概ニ法ケ已前真実ニアラザルノ義ヲ
ツクル纔ニタタ諦觀ノ四教義ニ別ノ五時ノ次第ヲ明スヲ說テ天台別ノ五時通ノ五時ヲ立ルコトヲハ夢寐ニダモシラス
シテ多ク難ヲ致ス 華嚴阿含等ト五時五味ノ次第ヲタテ法ケヲ以テ醍醐味トスルハ漸機ノ次第ニ熟スルニ約スル別ノ
五時ナリ華嚴方等々ノ時モ圓ヲキクヘキ圓機ノタメニハ純圓ノ教ヲ說タマフ何ゾヤ法華經ニイタルマデ聞クヘキ機ノ

タメニ純圓ノ教ヲトカズシテアルベキヤ譬喩品ニ曰ク

我昔從^シ佛^ヒ聞^ニ如^レ是法^ヲ見^ル諸菩薩授記作^ラ佛^ヲ而我等不^レ預^ニ斯事^ニ甚^ダ自感^ス傷失^{スル}於^ニ如來^ノ無量知見^ヲ一^ニ天台大師^{文句}コノ文

ヲ釈^{シテ}曰唯是方等經ノ中ニ大乘ノ実恵ヲキキシト今ト異ナラス故ニ如^レ是^ヲイフナリ授記トイフハコレ方等ノ中ニ菩薩ニ
記ヲ与フニ乘ハコノコトニアツカラス甚タミツカラ感傷ストイヘリ」カクノ如クノ文句ノ釈ミツベシ法華已前トイヘ
トモ純圓ノ教ヲ説キタマフ文証歴々タリ法華涅槃ノトキトイヘトモ方等教ヲキクベキ者ノ為ニハ豈方等教ヲ説サラン
ヤコレ通ノ五時ナリ五時ノ次第ハ慚機ノ熟スル次第ニツイテ立ルカユヘニ四十余年未顯真実ト説ハ山家ノ無量義經ノ
註ニ未顯真実ハ約^ス二權菩薩^ニ如^ニ圓機^ニ者処々得^ル入^ルト^{コト}釈セリ何ゾ独リ淨土ノ觀經法華涅槃ノ時ノ中ニ説クトイフコトヲ
妨ケン 四教義集解ニハ十六觀經ヲ指テ純圓独妙ノ教トス法華同時トイフモ何ノ不可ナルコトカアラン汝ガ所立ニ任
セテ念仏ヲ兩前ニ約ストモ念仏ハ真実門ニシテ方便權門ニアラザルコト上ニ弁ズルコトシ 次ニ吾宗ノ眼力高クコレ
ヲ見ニ元來五時ノタツルコトハ法華ヲ宗トスル天台一家ノ立教ニシテ他家必シモコレヲ守ラス 真言ノ二教ヲ立^テ「華
嚴」ノ五教ヲ分ケ三論ノ二藏ニヨリ 法相ノ三時ヲ示ス 各其宗ニヨリテ所立不同ナリ 念仏ヲ方等部ニ撰スルハ智
者一家ノ教判ニシテ吾宗ノ先德何ソコニ拘ランヤ 天台ハ天台ノ所立ニ任セテ立宗スベシ淨土ハ淨土ノ教判ニヨテ
皇張ス龍樹大士難行易行ヲ分別シ 道綽禪師聖道淨土ノ二門ヲ弁定シ善導大師声聞菩薩ノ二藏ヲ分テ念仏ヲ菩薩藏ト
シ漸頓二教ヲタテテ念仏ヲ頓教ト判ス是等ノ論文釈義ヲ標準シ師資相承スルコロナリ私ノ臆斷ニアラズ汝ハタダ井
蛙^ノ見ニシテ渺漫沿溺タル法海ノ大ナルヲシラス 嗚呼可^レ痛マヅヨク汝ガ家ノ經論ヲ熟覽シ而後ス、コレハ他^ノ經
卷章疏ヲモ玩味シテ難破ヲモイタスベキナリ 徒ニ仏説ヲ毀^シシ他ノ人師ヲ誹謗ス罪過幾何ゾヤ 圓^ノ顯^ノ身トシテ慚
愧スヘキコトナリ。

○ 隆稟曰一切經ノ中法華ヲ經王トシ最上ノ法トス須弥山ノコトクト喻ヘ最爲第一ノ經ナリト説タマフ 法華第一ナレバ其余ノ經法第二ナルベシ 第二ノ余經ニ説念仏ナレバ眞實ニアラズ眞實ナラザレバ利益アルベカラズ 利益ナキ時ハ成仏カナフベカラズ イヨイヨ無得道ナルコト何ノ争カアラソコレニテモ難スル所アラバ經論末鈔ヲ引テ對論スベシ。

答曰 汝ハ汝カ所依ノ經ヲ最上ナリトス吾ハ又ソガ所依ノ經ヲ最勝ナリトス確拠ナクンバアルヘカラス大無量壽經曰如來以ニ無蓋大悲、矜哀三界、所以出ニ興於世、光闡道教、欲極ニ羣萌、惠以ニ眞實之利、無量億劫難値難見、猶ニ靈瑞華時々乃出ニト既ニ無蓋大悲トイイ又眞實之利トトク 応レ知絶待不二ノ法門如來興世ノ本懷ナルコトヲ故ニ稱讚淨土經「阿弥陀經異訳」ニハ利益安樂大事因縁ノ文アリテ出世ノ元意念仏ニ在ルコトヲ示ス 矧ヤ大經ヲ説タマフノ時大寂定三昧ニ入悦予微笑シテ五德ヲ現シ阿難コレヲ瞻仰シ生希有心未曾有見トアヤシミ問フトキ世尊ノ本懷ヲ顯ハセリ「其文ナカシヨツテ此ニ鈔セス」 同經ノ流通ニ至テ此經法ヲ弥勒菩薩ニ付屬スル文ニ曰、其有得聞ニ彼仏名号、歡喜踊躍シ乃至一念當レ知此人爲レ得ニ大利、則是具足無上功德、ト聞名ノ一念ニ大利無上ノ功德ヲウルトノタマヘリ大利ハ小利ニ對シ無上ハ有上ニ對スルノコトバナリ小利有上トハ八万四千ノ假門ナリ大利無上トハ一乘眞實ノ念仏ノ經法ナリ誠ニ知ヌ斯經ハコレ奇特最勝ノ妙典極頓圓滿ノ寶藏ナルコト豈我党ノ論述ヲ待タンヤ是ニ由テ同經以下ノ文曰、是故弥勒設有ニ大火、充満三千大千世界、要當過レ此聞ニ是經法、歡喜和樂、受持誦誦如說修行スコノ經法方便無失ニシテ無得道ノ法ナラハ如來何ガ故ニ三千界ノ大火ヲスキユキテモコノ經法ヲキクヘント教ヘタマハンヤ如レ是ノ聖言明ニ知ヘシ此經ノ最勝殊妙ナルコト他ノ較比ニアラサルコトヲ又阿弥陀經ニハ他ノ一切ノ善根功德ヲ貶シテ少福德少善根ト廃シテ次ニ七日執持ノ弥陀ノ名号ヲ説テ即得往生ノ益ヲ示シタマフ世尊ハ我見ニ是利、故説ニ此言、ト自勸自証シタマイ十

方恒沙ノ諸仏ハ舒舌ノ証誠ヲ示シタマフカクノ如キノ經說分明ナリトイヘトモ汝ナヲ無利益無得道ノ惡口ヲ吐テタタヒタスラニ妙法蓮華ノミヲスクレタリト骨張スルヤ頗ル偏執ノ失アリ抑^{ツキモ}コノ念仏ヲ余善諸行ニ勝レタリトスルコトハ吾宗ノ人師コレヲ成立弁定スルニ非ズ一經一会ノ中ニシテ仏ミツカラ廢立シタマヘリ前ニ弁スル弥陀經ノ不可以^ナ三少善根福德因緣得^レ生^ニ彼國^一ノ文コレソノ証ナリ又觀無量壽經ニヨルニ此經ノ広クトクトコロ定散二善三福九品ト分ツ中真身觀ノ文ニ曰光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨^コノ文ヲ闕フニ定善ノ行者息慮凝心ノ觀行ヲ勵シテステニ弥陀ノ真身ヲ觀ストイヘトモ弥陀ノ光明觀念ノ行者ニ益ヲアタヘストヒトヘニ念仏ノ衆生ノミ照護ノ益ヲ蒙ルコレ仏自ラ所說ノ念仏ヲ立シタマフテ定散二善業ノ雜業ヲ廢シタマフトコロナリ是以テ此經ヲ竟^ツニ阿難ニ附屬シテ曰汝好持^ン三是語^ナ持^ナ是語^ナ者即是持^{ツナリ}三無量壽^ノ佛^ノ名^一ト此文一部ノ大綱ヲ括^{ヒヤク}囊^ルシテミルヘシ上來定散兩門ヲ說トイヘトモ仏ノ深意ニノゾムレバ意衆生ヲシテ一向ニモハレ稱仏セシメントナリ

觀經ノ斯文オヨヒ弥陀經ノゴトキ世尊ミツカラ諸善ヲ廢シ世尊ミツカラ念仏ヲ立シタマヘリ自宗正依ノ經ニコノ勝利ヲ顯スノミニアラス他ノ經典オヨヒ諸宗ノ祖師オノオノ念仏ノ一法弥陀ノ本願ヲ稱揚讚歎シタマフノ文奉テ數フヘカラス今ソノ一二ヲ挙テ斯經法一乘法華ノ妙典ト優劣スヘカラスト云フコトヲ示サン六字神咒經曰如来本意者非他事出現於五濁為說念仏往生門已上般身經曰三世諸仏皆依弥陀三昧成正覺已上天台大師曰若唱弥陀即是唱十方仏功德正等但專以弥陀為法門主已上慈恩大師曰諸仏願行成此果名但能念号具包衆德已上マタ我朝ニオヒテハ伝教大師ハ法華ノ祖師ナリシカトモ嵯峨天皇ノ勅ヲ蒙ッテ国土人民ノタメニ七難消滅スル呪文ハタタ南無阿弥陀仏ナリト奏シタマフ伝教大師妙經ヲ釈シテ曰始メ妙法蓮華經ヨリ終リ作礼而去ノ文ニ至ルマテ一一ノ文字ハ殊妙ノ理也皆是西方ノ阿弥陀仏也コノ釈ノ如クハ念仏法華同味トイフモ害アルヘカラス念仏ハ諸行ノ肝心弥陀ハ諸仏ノ本師三部經ハ釈尊出世

ノ本懷ナリ焉乎^{イザシク}コレヲ斯教ヲ第二トスルノ理アラシヤコノ謂アルカニヘニ大利無上ノ功德トトキ多善根多福德ノ因縁ト示シカノミナラス念仏ノ行者ヲ擧テ人中ノ芬陀利華ニタトヘタマフ、(觀經ノ說。芬陀利トハ此ニ續シテ白蓮華トイフ涅槃經ニ曰水生華中ニ芬陀利最モ為^ス第一^{ナリト})マタ若念^モ仏スル者ニハ觀世音菩薩大勢至菩薩ソノ勝友トナルトノタマヘリ念仏持受ノ人ステニ如是ノ大益ヲ得テ最上妙華ノ白蓮華ニヒトシト讚ス況ヤ念仏ノ法ニ於テヲヤ甚深微妙不可稱不可説不可思議ナルモノナリ 法華念仏俱^{トモニ}是一仏ノ説同味ノ法同時ノ教也 法華ヲ信受スルモノハ必ス念仏ヲ謗スヘカラス 汝猥ニ自讚毀他ノ仏誠ヲ忘^ル流^ルヲ酌^ルテ源ヲ濁スコトナカレ

○ 隆稟曰 我隆稟ニ問テ曰法華ヲ末世相応トスルノ經証アリヤイダサルベシタトイ又法華終末法相応ニモセヨ今ノ時ノ下根ノ機ハ誦誦スルコトナヲカタシコレニヨリテ成仏ナリカタシトオモフナリ因テ不信ノ者多シ如何ト○下ノ文隆稟コノ問ニ応テ我ヲ難ス カレガ引擲スルトコロノ文ヨクヨクミルベシ

汝ハ日蓮ノ宗意ヲシラス吾祖諸宗ヲ齊覺シテ念仏無間禪天魔真言亡国律国賊諸宗無得道墮地獄ノ根元法華一人ノ成仏ト決シタマフ是ハ釈尊ノ教ニ任セテ一切衆生ヲ憐ミタマヒテ現安後善ヲ勸メンカ為ナリ故ニ經文ヲハヒロメタマハズ唯諸仏ノ眼目一切經ノ總要タル妙○經ヲ教タマフナリ然ル処イマ日本國中妙○經ノコエイタラザル所ナク吾宗ノミ繁昌トミヘタリ繁昌ナレハ法華成仏トミタリ經曰若有聞法者無一不成仏法ヲ聞テスラ如^レ是況ヤ題目ヲトナフル者ニ於テヲヤ法華經ヨラストモ成仏疑ナシト云々

○ 隆稟又曰法華ニ末世相応ノ經証アリヤト云フヲ答フルナリ 藥王品曰我滅度後後五百歲中広宣流布於閻浮提無量斷絶已上(無量ハ無令ノ誤今隨問答抄故作無量)普賢品曰於如来滅後閻浮提内広令流布使不斷絶已上藥王品曰於末法中欲説是經應住安樂行已上壽量品曰我此土安穩天人充常滿コレスナハチ法華經ノ至ルトコロハ国土安穩天下泰平

ナリ若然ラハ末法相應ノ要法ナルコト經文明白ナリ因^レ玆我等宗旨ニテハ天下泰平国土安穩トハコノ証拠ヲイフナリ如^レ是ノ經文ナレトモモシ難問スル者ヲハ安樂行品ニ有^ル所ニ難問^ニ不^レ以^ス小乘法^ヲ答^ニ但^ニ以大乘^ヲ為^ス解說^ヲ令^レ得^ニ一切種智^ヲト説タマヘリ經文カクノコトク明白ナリ委ク会釈スレハ誠ニ口ヲシテ鼻ノゴトクナラシム

○ 答曰經説ヲ引テ強^シテ義ヲ成ストイヘトモ辭ハナハタ浪^シ孟^シニシテ理マタ蔡^シ塞^シスイカントナレハ日蓮ハ經文ヲハヒロメタマハズトイイナカラ一切經ノ總要タル法華經ヲモチユトハ何ノ言ゾヤ通ジカタシ自語相違スルニ非スヤ 題ハ一部ノ總標ナレバ始メ如是我聞ヨリ終リ作礼而去ニイタルマテ都是妙^ト○經ニアラズヤ經ノ文ヲ用ヒスシテ只題号ヲモチユルノ理アルベカラス 妙法蓮華ノ經名利益廣大ニシテ衆徳ココニ備リ經文無用ナラハ汝カ宗何ノ為ニ專ラ誦誦ノ行ヲ策勵スルヤ汝又曰釈尊ノ教ニ任セテ一切衆生ヲアワレムユヘニ念仏無間禪天魔等ノ祖教アリト日蓮公イスレノ經説ニ拠^リアリテカクノ如クノ惡口罵詈ヲ出シテ國王外護ノ諸宗ヲ輕蔑スルヤ傍若無人トイイツベシ、日蓮ハ經文ニハヨリタマハストイフ啓イマタカワカザルニ又釈尊ノ教ニ任ストハ何ノ謂ソヤ醉裡ノ放言ニ均シク夢中ノ囈語ニ異ナラス胡蘆スベシ

安樂行品曰勿輕罵辱^ス仏道者求其長短コレヲノ經ヲツネニ誦誦ストイヘトモ其義ヲ了解スルコト能ハス鸚鵡ノ人語ヲ学ブニ似タリ汝ハ法華ヲ持スルノ人ナリマサニスベカラク嫉妬慢誑ノ心ヲステテ如説修行スベシ又末法相應ノコト藥王品普賢品オヨビ壽量品安樂行品ヲ引テ証トス

牽合附会ノ失アリ如何トナレハヒクトコロノ藥王品普賢品ノ文ハ妙經還代ニ流布スルコトヲ示スノ文ナリイマダ濁世下根ノ者ニ相應スルノ文ヲミズマタ成仏スヘシト許スノ文ナシ一切ノ經曲ミナ序正流通ノ三ヲ分ツイズレノ教カ流通セザルコトアラン但シ我滅度後トトキ於末法中ト示ス雖^モ然^ト下根ノ衆生ニ相應シテ成仏ナルベキヤ否^{イナヤ}トイヘル問ヲ答

フルタラズ安樂行品ニトク安樂行品ハコレ涅槃道ナリ菩薩ノ觀行ナリ薄地ノ凡夫爭カ此觀行ニ住スルコトヲ得ンコレヲ相応トイフベカラス況ヤ又寿命品ノ我此土安穩ハ天下太平ノ証拠ナラハ鎮護國家ノ文証ヲ問トキ出シテ示スベシ今爰ニ出スヘカラス異門ノ鍵鑰ナリ我ハ法華ヲ末世相応ノ法トスルノ証証ヲタツヌルナリ淺識ノ凡夫難解難入ナレバ成仏カナフヘカラスト云フ難破ヲ致スナリ汝ニ青天ヲ問ヘハ答フルニ雲霧ヲ以テシ汝ニ寒氷ヲ求メハ与ルニ熱湯ヲ以スタガウコト咫尺ニアラズ遠キコト万里ナリ 汝又曰、今コノ日本國中ニ妙○經ノコエイタラザルトコロナク吾宗ノミ繁昌ナレハ法華成仏トミヘタリト此条ハナハタ荒涼ナリ智者ニ笑ワレ愚人ヲ誑ス繁昌ヲ成仏ノ因トスルコト經論ニ於テイマタコレヲ見聞セズ涅槃經ノ三因仏性ハキケドモ繁昌成仏ノ驗トトクコトヲキカス 身延ノ日公ノ木像ナゾヲ都下繁華ノ地ヘモチキタリテ啓龜縱拝セシムル時都下ノ少長男女アルイハ利養ノタメ或ハ名聞ノタメ或ハ遊戲ノタメニ競イ集ルコト稻麻竹葦ノ如シ実ニ繁昌ニアラズトセズ此等ノ名利遊戲ニ來ル者ミナコトコトク作仏得度スヘキ歟タタ一槩ニ繁昌スルヲミテ成仏ノシルシトイフコト信用シ難シ且又汝カ目ヨリハ汝カ宗ノミ繁昌トミユルナルベシ吾党ヨリ眺ルニ一向繁昌トモミヘス唯是寂寥タリ汝独繁昌トミルノミ恰モ盆中ノ魚ノ方寸ノ水ニ游ビテ江湖ノ想ヲナスゴトシ終ニ又若有聞法者無一不成仏ノ文ヲ引テ曰、法ヲキキテスラカクノ如シ況ヤ題目ヲ唱フル者ニオイテヲヤト經名ヲ唱ル利益ト聞法ノ利益トヲ別ニシテ題目ヲトナフル益ハルカニスクレタリトス汝元來玄義文句ヲ読ズトミヘタリ妙法蓮華經トハ「何タル義ゾヤ妙法ノ最勝第一ナルヲ蓮華ニ喩ヘテ此經、所說唯一乘ノ法門ヲ説トイフコトヲ標ス題目ノ中ニ一部ノ要蘊在セリ經法ヲ撰スレハ妙法蓮華經ノ五字ニ収マリ五字ヲ聞ケバ八軸ノ妙典トナル法ヲキクトハ妙○經ヲキクナリ 題目ヲ唱フトハ妙○經ヲ唱ルナリ法ト題ト差別アルコトナシ差別ナキガ故ニ題目ノ功德廣大ナリトス強テ別ナリトセハ經名ノ功德ヲ忘ルナリ別ナキガ故ニ優劣アルコトナシ但シ汝ハ聞ト唱フルト勝劣アリテ聞法ノ益少ナリト

スルカ聞法ノ益劣ナラハ何ゾ無一不成仏ト説タマフベキヤ經説ハ微妙ナリ一文一句ヲ研覈スヘシ此ニ經名ヲ讀スルノ文アレハ彼ニ聞法ノ益ヲ示スノ文アリ前後對映シテ眼ヲ着ヘシ徒ニ盲者象ヲ摸スルノ嘲ヲマネクコトナカレ法華經ヨマズトモ成仏ウタカヒナシト然則南○經ニテ足ヌベシ何ゾハヅラハシク說誦ノ行ヲハゲンデ經力ヲタノムコトヲ宗致トスルヤ題目ヲ唱フルハカリニテ誦誦ノ行ナクトモ成仏無レ疑トイフ經証ヲ出シテ論スベシ確拠ナケレバ信ジガタシ若有聞法者ノ文ハ斯ニアタラス 筆者曰ク於如來滅后末法之中欲說此經應安樂行ノ文ハ安樂行品ニアリ然ルヲ問答抄ニハ藥王品ノ文トシテアリ隆稟ノ疎漏コノ類キワメテ多シ誤字脫落グライハアルベキコトナレドモ我宗ニテ常ニ誦レ誦スル經文ヲヒキソコノフトハアマリ杜撰ナリ畢竟我慢高クシテ他ニ人ナシトアナドル性ヲ顯ストコロナリ他家ニ法華ヲ誦ヒトナシトオモヘルカ管裡ヨリ天ヲ闕フノ見識ナリ痛シヒ哉

○ 隆稟曰淨土ノ觀經韋提希一人ノ得益ニアラス十方ノ衆生ニ蒙ルトイヘトモ此義不然十方ニハ法華經ノミマコトナリ余ノニハマコトニアラス 故ニ經曰十方仏土中唯有一乘法無二亦無三マコトナキ經ナレバ何ノ利益カアラン若爾ラハイヨイヨ無得道ナルコト何ノ争カアラン如何、答曰汝ハタタ汝カ所依ノ經ニバカリ深法アリトシテ他經ニ於テハ深遠微妙ノ法門ナシト偏執スルヤ法華經曰若有衆生不信受者如來當於余深法中示教利喜ト余ノ深法ト指タマフ中ニ何ゾ此念仏ヲ漏サン妙樂大師ハ諸經所讀多クハ在彌陀ト判シ天台大師ハ但專以彌陀為法門主ト讚ス

慈雲大師ハ淨土彌陀一触耳根即下大乘成仏種子トヲシヘ元曉律師ハ兩尊出世本之意四輩入道之要門耳聞經名入二乘而無退口唱仏号即出三界而不歸ト示スコノユヘニ宗師善導大師ハ龍樹天親ノ論文ニヨリテ此念仏宗ヲ菩薩藏頓教一乘ト判シテ觀經ノ教相ヲ立ス大經曰究竟一乘至于彼岸智度論曰一乘清淨無量壽世界所入ノ土ステニ一乘ノ土ナリ能入ノ念仏ムシロ一乘ニアラサランヤ汝ハ法華ヲ唯一乘法ト信受スベシ我ハマタコノ念仏ヲ唯一乘法ト尊

崇ス汝余法ヲ無二亦無三ト措トキハ我モマタ諸教ヲ無二亦無三ト不願ノミ何ヲ以テノ故ニ釈尊コノ念仏ヲトキタマフ
トキ唯斯經ノ法利益広大ニシテ不可思議ナルコトヲ示シタマフカユヘニ応レ知余ノ深法ノ中ニ於テ示教利喜シタマフ
トイフハ此謂ナルコトヲ次ニ十方仏土中トアルガユヘニ法華一乘ノミ十方中ノ法ナリトシテ念仏ノ益十方衆生ニ蒙ル
トイフ義ヲ難問ス此条誠ニ以テ曖昧ノ沙汰トイヒツベシ他ノ教相ヲ窺ワサルノミナラス却テ自ノ經文ニ暗シ法華二十
方ト云フ字サヘアレハ他ノ十方ノ詞ヲ遮ラントス是ハ章提一人ノ所被ニ非ス十方衆生男女善惡ノ諸機ニ蒙ルトイフ義
ヲ破セントシテ十方仏土中ノ文ヲ引クハ隔靴抓痒ノ類ナルヘキカ仏土トイフヲ汝ハ云何見解スルニハ今此闍浮提ハ
釈迦牟尼如来ノ仏界ナレバ此土ヲサシテ十方仏土中ニ撰スルトスルヤ若然ラハ日域念仏ノ弘通アマネク京夷庶民ニ翻
論ス何ゾ法華ノ外ニ法ナシトイフヘキヤ抑又十方諸仏清淨ノ仏國ノミノコトト解スルヤ何ニモセヨ汝ガ意見ニマカセ
テ弥陀ノ本願念仏十方ニ光闍スルコトヲ弁セン大經十七願ノ文ニ曰設我得^レ仏^ヲ十方世界ノ無量諸仏不^レ悉^ニ咨嗟^シ一^ニ稱^ニ我^ハ
名^者不取正覺同經本願成就文曰十方^ニ河沙^ノ諸仏如来皆共讚^ニ歎^ス無量壽^ノ威神功德不可思議^{ナルコトヲ}一^ニ已上又十八願^ノ文曰設我^ハ
得^レ仏^ヲ十方衆生至心信樂欲^ニ生^ニ我國^ニ乃至十念若不^レ生者不^レ取^ニ正覺^ニ一^ニ已上 本願成就文曰諸有衆生聞^ニ其名号^ヲ信承歡喜^シ
乃至一念至心廻向願^ニ生^ニ彼國^ニ即得^ニ往生^ニ住^ニ不退轉^ニ一^ニ已上 此外弥陀經ノ説^ニ河沙^ノ數ノ如来ノ三千大千界ニ広長ノ生ヲ
舒^クテコノ念仏ヲ証誠シ護念シタマフノ文コトコトコレ弥陀ノ名号普ク十方法界ノ諸仏国土及微塵世界ノ諸有ノ衆生
ヲ饒益シテ聞ヘサル所ナク至ラザルトコロナシ宜ナル哉弥陀ノ本願ニモト我南無阿弥陀仏ノ名号ヲ十方ノ諸仏ニ稱揚
咨嗟セラレ諸有ノ世界究竟シテキコヘサルトコロナクハアラセジト誓ヒタマヘリ此願成就シタマヘル正覺ノ體スナハ
チ此念仏ナリシカノミナラス十方衆生ヲ對機トシタモフ十八願ノ文アキラカナリ 実ニ是万機普益ノ実教五乘齊入ノ
真門也。故ニ弥陀ハミツカラ我建超世願ト称シ釈迦ハ真実ノ利ト標シタマフ爰^ニマコトナキ經トイフベキゾヤ大經ノ

畢^{オヘリ}ニコノ教法ヲ弥勒ニ付屬シタマフ文ニ曰ク若有^{ナラバ}衆生聞^キ此經者於^ニ無上道終不^レ退転^ニ 如許ノ經說分明ナリ 然ルヲ日党ノ淺智^{オホイハチ}恣^{マシム}ニ諸宗無得道ノ慢^{マン}憍^{リョウ}ヲ樹テ十方普流行ノ德号ヲ挫^{ツキ}ガント欲ス趣^{シユ}藻ノ絲ヲ繰テ須弥^{シユミ}ヲ掇^{ヒキ}ト欲シ蟬^{セムシ}蟬^{セムシ}ノ臂ヲ張テ車轍ニ當ラント欲スオヨフヘカラス試ニ汝ガタメニ一^ツノ譬喻ヲ示サン凡病^{オノヰ}ニ応ジテ藥ヲ与フコレヲ良医トス重キ病ヲハオモキ藥ヲ以テ療シ輕キ病オバカロキ藥ヲ与テ治ス深智利根ノ人ハ無明習氣ノ病ウスシカロシ度スルコトナラ易シ洸季ノ凡夫鈍根無智ノ機ハ無明淵度ノ病フカシアツシ靈妙腑臟ノ良藥ニアラスハ救フコトヲウヘカラス此故ニ世尊^{セソウ}ノ大悲闍王ノ逆害ヲ因トシテ五障非器ノ韋提^{ヱダテ}ノ請ニ応シテ靈鷲法華ノ會座ヲ隱没シ王宮ニ降現シテ此ノ觀經ヲ演說シタマフ 然則斯教ノ所被モハラ重障ノ女質穢惡ノ凡夫ヲ本トスルコト顯然タリ仏ハ良医ノ如シ機ニ応ジテ教ヲ示スオモキ病ヲ治スル藥ヲ尊トカラズト不^レ可^レ謂 我ハ無智ナリコノユヘニ此法華經為深智說淺識間之迷惑不解ノ教法ハ我等力機ニ乖^ムケリ王頂醫珠^{ウイジュ}スグレタリトイヘトモオヨフヘカラス我ハ唯真實ノ利時機相応ノ念仏ヲマコトアリ得度スヘント仰信ス

○ 隆稟曰法華念仏同時ノ教トイフコト文証アリヤ如何

○ 答曰此義日党ノ最モ疑難ヲ致ストコロナリ今汝ガタメニ道理文証ヲモテ縷々弁スベシマズ勢至^{セツ}經曰我於^ニ四十年以後說^ニ淨土法門^ニ一是韋提菩薩^{ヱダテ}愚德也世尊カネテ四十年以後ニ念仏ノ法門ヲトクヘシトイフコトヲ自ラ兼テ示シタマヘリ龍樹菩薩ノ曰法華以後涅槃以前阿闍世禁^ス籠^ス父母^ニ天台大師曰鈔出^ニ法華玄義^ニ相伝曰^ニ仏年七十二才說^ニ法華經^ニマタ善見毗婆沙律曰阿闍世登^ニ位^ニ八年^ニ仏涅槃トコレヲノ經論対映シテ可^レ見^ニソノタガワザルコト如^シ符^ニ妙經^ニト觀經^ニアニ別時ノ說ナランヤ北本涅槃經三十三ヲ見ヘシ阿闍世ノ惡逆オヨヒ懺悔滅罪ヲ說コト緒末詳ナリ其文^{シヨフビロフゼン}綱々然タリ具サニ^{ナラナガ}ココニ鈔セズ闍王父ノ喪ヲミテ悔心ヲ生シマタ耆婆ノヲシヘニヨリテ仏所ニ詣センコトヲオモヘトモ自身ノ穢惡ヲ愧

ヲ聞テ後提婆ノ逆惡ニクミシテ父母禁囚ノ興惡ヲクワダテンヤ若イフ所ノコトクナラハ妙經ノ益アラハレガタシ如何ト答此義ハ天台大師文句ノ釈ニ普超經ヲ引テ闍王ノ造罪得度ミナコレ本迹ノ變作大權ノ方便ナルコトヲ示ス其文曰其迹既爾本豈可量說ニ法華時預清淨衆至涅槃時引逆罪者何異迦葉於法華受記於涅槃不堪付嘱トマサニシルヘシ闍王既ニ一乘ノ妙法ヲ同聞ストイヘトモ大權ノ方便來世ノ逆惡人ヲ引導センカタメニ自逆罪ヲ犯シタマフトイフコトヲ至涅槃時引逆罪者トイヘリ然ハ則チ王宮五逆発現ノ因縁スナハチ觀經ノ說時法華同時トイフ義何ノ礙ルコトカアラン問阿闍世ヲ法華ニハ王ト称シ觀經ニハ太子ト称ス太子ト称スルハ末ダ王位ニ昇ラザル已前ナリ法華觀經コレヲ異称アリ何ゾ同時トイハン此義如何ト答此義日党ノヤヤモスレバ論ズルトコロニシテ學者ノ卓識必シモ拘ラザル所也ソノユヘハ觀經ニ曰時守門人白言大王ト又曰者婆白言大王慎莫害母王聞此語懺悔求救觀經ニ王ト称スルコトハナキニアラス矧ヤ法華已後ノ涅槃經(北本三十三)ニ曰諸守門人即告太子又曰善見太子聞此語已為三者婆故即放捨又曰善見太子見父喪終正生悔心頻婆沙羅王喪シテノ後モナヲ称シテ太子トイフ王トイヒ太子トイフ義ニシタカヒ言便ニヨリテ前後不定ナリ然ハ王太子ノ異称ヲモテ法華念仏同時ノ義ヲ遮スベカラス(念仏ヲ爾前トシ方等部ノ撰不撰ノコト前ニ弁アリ今復ココニ贅セス)トイヘトモ彼ト対映シ見テ淨土ノ教真實ナルヲ知ルベシ

○ 隆稟曰 汝カ宗旨ハ後生ノミニシテ過去現在ニハカマハス過去ナクシテ一切ノ人ハ何クヨリ來ルヤ現在アリテノ後生ナルベシ例セハ昨日ト今日ト夜トヲ分ツコトシ昨日ハ過去今日ハ現在夜ハ未來ナルベシ如何(昨日ヲ過去ニタトヘナカラ)夜ハ未來ノコトシトハ可レ笑過去ハ朝現在ハ今未來ハ夜トナリトモタトヘバ猶可也未來夜ナラハ過去ハ昨夜ノゴトシト云フベシステニ昨日ヲ過去トスルトキハ未來ヲ明日トセスハアルヘカラス夜ハ未來ニテ義スヘキナレハ

マリ鄙陋ナリ識者ノ嘲ヲウクベシ過現未ヲ昨今明ニ喩フコトハ我門ノ俗徒モコレヲシル例セハト標シテ過現未ノ講釈ハアマリタイソウナリ例セハトイフハカヤウナル所ヘ用ル辞ニアラス譬喩言辭ノ置トコロモワキマヘズ不学ノ沙汰ナリ今スコシ入精研窮スベキナリ。

○答曰凡ソ難問ヲイタサントスル時ハ先ズソノ宗意ヲヨクヨク窺ヒエテ疑ハシキ所アラバ破ヲモ加フベキナリ汝ハ我宗ノ門戸ヲモ闕ヒミスシテ妄リニ堂奥ヲ探ランコトヲ欲ス故ニソノイフコトアタラザルコト闇夜ニ舐ヲ放ツカコトシ我宗ニハ未來ノミニシテ現在過去ヲカマワズトハ何ヲモテ証トシテコレヲイフヤ尤モ理不尽ト可レ謂我儻因果槩無ノ類ナラハ何ノ用アリテ仏教ニ隨順シ離苦得脫ヲ期スヘケンヤ過去ノ業因現在ノ果報ヲ感ジ現在ノ業因マタ未來ノ果報ヲ招クコノユヘニツトメテ聖教ニ歸依シハゲミテ淨土ヲ欣慕ス何ソ斯人ヲ過現未ノ三世ヲ識ズトイフヤ雖レ然過去ハ既ニスギタリオヨフヘカラスコノユヘニタタ來世ノ出離ヲ要トスソノ他ヲ願ルニ暇アラス但シ過去ノ善因ニアラスハ正法ニ值遇スルコトカタシ已ニ正法ニ值遇ス豈宿因ヲ慶喜セザラン大經曰若人無_レ善本_一不_レ得_レ聞_二斯經_一乃至宿世見_二諸仏_一樂聽_二如是教_一善導曰過去已_ニ付修_ニ習斯法_一今得_二重聞_一即生_ニ歡喜_一コノユヘニ我宗ニハモハラ獲信ノ者ニ遠度宿緣ノ誨_一アリ過去ヲカマハズトイフヘカラス況ヤ又弥陀經ハ已_ニ發願_一今_ニ發願_一當_ニ發願_一ト說テ若已生若今生若當生ト已今當ノ往生ヲアラハセルヤ 已今當ハ則過去未來現在ナリ吾宗ノ徒ナンゾ是等ノ經釈ヲステテ別ニ立ル所アラシヤ又現在ハ四恩ヲ念報シ王法禁令ヲマモリ念仏シテ畢命ヲ期トス則大經ニ顯通悲化ノ一段アリテ世間人民ノタメニ五善五惡ノ勸誡モツトモ慇懃ナリ經曰_二所遊履_一國邑丘聚靡_レ不_レ蒙_レ化_一天下和順日月清明風雨以_レ時災癘不_レ起兵戈無_レ用崇_レ德興_レ仁務修_ニ禮讓_一文我淨土ノ經ニモ如是ノ文アリ天下太平國土安穩ノ祈禱モ此文ニテ足_レスヘシ念仏ノ行者ハ現世ニツネニ十方諸仏及ビ帝釈諸天神祇冥道ノ擁護ニツツカルトイフコト諸經論ノ文稱計スヘカラス是等ノ現益ヲウルコト

ヲ信仰シテイヨイヨ道心ヲ増長シ唱名ノ行ヲ励マス外別ニ今生ノ營アルヘカラスコレヲ現在ニカマハズト謂ハ決シテ不可ナリソモソモ何等ノ所見アリテ簡様ノ無概ノ難ヲ下スヤ誕妄トルニタラストスコレガタメニ経釈ノ文ヲ引テ解ヲナスコト芥子ヲ碎クニ千斤ノ斧ヲ用ユルニ似タリトイヘトモ不_レ得_レ已カクノゴトシ。

○ 隆稟曰 吾宗ニ於テ念仏無間トイフコトハ近代ニアラズ日蓮宗始テ凡五百年來ナリ念仏無間トイフコトハモト日公ノロヨリ出デタルコトナレバナルホド日蓮宗ハシマリテ五百年來ニナルベシコレハシレタルコトナリカクイワストモシカルヘキコトナリイカニ五百年來ツタヘキタルトモ邪ナルコトハ信用スヘカラス千有余年ノ昔ヨリ伝ヘキタルトモ伝來ノ古クヒサシキヲノミヨシトスベカラス天竺ノ九十五種ノ外道マコトニ往昔ノヒサシク遠キニアリコレラモ二千年ムカシノ法ナリトテ日蓮ノ宗旨トトモニ弘ムヘキヤイカン。

先現証ヲモツテイハハ鎌倉天下ノ砌御赦免近クハ越後ノ国蒲原郡吉田妙音山本久寺日珠聖人ヘノ御赦免ニ曰、赦トイフハ罪者ヲユルストキ御赦マタハ大赦トイフコトアリ、僻里ノ村長モコレヲシル隆稟ハコレヲシラズ。公儀ヨリ免ゼラルルコトヲハスベテ御赦免トイフトコロコヘタリトミヘタリ文盲ノ至ナリ不_レ知本久寺ノ日珠房イカナル罪過アリテ禁獄ノトコロ此時御赦ニアツカリタルナランマコトニイブカシ。

君尊大意ノイワク（意ノ字位ノ字ノ誤リカイマ問答鈔ノママヲウツス）念仏無間ト申ス類ハ近代ニ非ス凡ソ日蓮宗ハジマツテ五百年已來宗立ヲ以テ説弘ムル者也諸有テ國中ニ於テ妨ケアルヘカラス若違犯ニ於テハ可_レ為_ニ曲事_一者也仍而執達如件

享保十一年申十一月

御老中御判

右大臣源吉宗公

寺社奉行御判

如レ斯ノ現証アリ文証ヲモテイハハ汝カコトク此法華經ヲ誹謗スルモノハ方便品ニ曰破法不信故墜於三惡道譬喻品曰輕賤憎疾而懷結恨其人命終入阿鼻獄普賢品曰若復見受持此經典者出其過惡若実若不実此人現世得白癩病トトキタマヘリソノホカアマタアリトイヘトモ言語ニ演カタシ如レ斯ナレハ念仏無間ナルコト現証文証アキラカニシテナヲナヲ無得道ナルコト決定セリ如何。

○答曰汝ガ述ルトコロ一ツトシテ念仏無間ノ証拠トスルニタラス越后本久寺ノ免狀ト称スルモノ汝ハコレヲ現証ナリトヲモヘトモ我ハコレヲ取ラス用ヒズカカル一書越后本久寺ニ有ヤ無ヤ疑シ訝シ姑クコレヲ有トスルモ真贋マタシルヘカラス汝試ニ越后本久寺ノ宝篋中ヨリ彼書ヲ出シ我眼前ニコレヲ見セヨ、然ラザレバ信用シ難シ假令マタ念仏無間禪天魔等ノコトヲ國家ヨリ許シタマフトイフトモ經論ノ確乎タル証拠ナケレバ宗立トイフコトヲユルサス汝ハ常ニ仏制王制ヲマモリ三國伝灯ノ師資歷然タル宗ヲカヘ國賊天魔ノ名ヲアタヘ儼然タル金口ノ説貝葉ノ文眼前ニコレヲ見テサヘ諸宗無得道墮地獄ノ根源ト罵ル而シテ有無真偽モ知リガタキ他人ノ見聞セザル不分明ナル片紙ヲ以テ人ニ示シ是ヲ宗立ノ証トセントス無理無體ト可レ謂宗立トアルウヘハ經論ノ証ナクハアラジ。日公ハ実ニ是深智宏識ノ明師ナリ經ニナキコトヲ弘メタマフヘカラス汝ハソノ徒ナリヨツテ念仏オヨヒ禪律真言ノ無得度ニシテシカモ亡國墮獄ノ教証ヲ汝ヨリキカマホシクオモフナリ我件試禪家ノ知識ニ參シテ禪天魔ノ謂ヲタズスレトモシラズトイフ又曾テ真言ノ學匠ニ遇テ真言亡國ノ義ヲ問ヘバコレナシト応フ又曾テ律宗ノ比丘ニ謁シテ律國賊ノ事ヲ談ズレバ笑テ不レ對我又淨土ノ經典師釈粗コレヲ涉獵スレドモイマダ念仏無間ノ文何ニ在トイフコトヲシラス汝ハ日公ノ徒ナリ矧ヤ汝身延山中ノ幽閑寂寥ノ峰ニ昇テ學問鍛鍊スルコト此ニ年アリ汝ニアラズハ誰カ此疑網ヲ解ヘキ者アラシヤ汝幸ニ智囊ヲココニ

オイテヒラカバササ昔日祖ノ為ニ法幢ヲ樹ルノミナラス随テ我等ガミヤ弱眼ヲアキラカニセン速ニトケ速ニトケ次ニ方便品普賢品等ノ文ヲ引來テ証トスハナハタ牽合附会ナリ、イカントナラハ所引ノ文ハ妙經毀破ノ人ヲ誡タマフ文ナリ念仏スル者無間ニ墮スト呵責シタマフ文字ヲミズ、法華ヲ誹謗スル罪過ヲシラセントテ引トコロノ文ナントモタタ憎嫉等トアリテ誹謗ト云フ文ナシハ軸ノ中コノ外ニモ法華誹謗ノ処ロヲ示シタマフ文アルヘシ此諸文ハ的中シガタシ汝ガコトク法華ヲ誹謗スルモノヲバトイフテ引拠トスルニハスコブル隔ワ靴ツ痒ヲカクニヒトシカラシモノカ。

我等念仏ノ一門ニヨリテ法華ヲ持受読誦書寫セストイヘトモ亦法華ヲ輕賤憎嫉毀謗セズイカデカ謗法ノ罪ヲ蒙ルヘキ若余ノ仏教ヲタモツトモ法華ヲタモタサルモノハ墮獄スベシトイヘル經証アラバマコトニ念仏無間ノ証文トモイイツヘシ法華毀謗スルモノ阿鼻ニ入ルヘシアル經ヲモツテ念仏スルモノ無間獄ニイルトイヘル証ナリトスルコトハナハダ自由ナリ但汝ハ宗師ノ正雜助正ヲ分チ元祖ノ捨閉閣拠ト釈シテ廢立シタマヘルヲ誹謗ナリトシテ念仏スルモノ法華ヲ信セサレバミナ阿鼻ニ墮スヘシト恣ニ推量臆斷ノ義ヲ自立シテ念仏無間ノ証トス甚タ依用シカタシ吾宗師正雜二行ヲ分ツトイヘトモイマダ曾テ余法ヲ毀訾罵詈訾シテ墮獄人ナリト示シタルコトナシ凡大小乗ノ經論ニミナ純雜二門ヲ分ツ其例非ス一大乗ニハ八藏ノ中ニ於テ雜藏ヲタツ七藏ハコレ純ナリ一藏ハコレ雜ナリ小乗ハ四阿含ノ中ニ雜含ヲタツ三阿含ハコレ純ナリ一阿含ハコレ雜ナリ律ニハスナハチ二十犍度ヲタテテ成行ヲアカスソノナカニ前ノ十九ハ純ナリ后ノ一ハコレ雜犍度ナリ倘モ汝カ所破ノコトク雜行ヲタツルヲモテ謗法ナリトセバ日公ノ謗法コレヨリモ劇シ罪報タタ白癩ノミニアラス隆稟汝猥リニ嗜ヲ搖シテ吹毛ノ疵ヲウクルコトナカレ恐クハ日公ヲ辱シメン真言ヲ亡國ト罵リ律ヲ國賊ノ行ト譏リ念仏ヲ無間ノ業ト憎ム毀法ノモトモ熾盛ナルモノナリ八宗ノ祖師龍樹菩薩ノ智度論曰復次一切諸外道出家心念ス我法微妙第一清淨如此人自シテ嚙ツ所行法ヲ毀ス訾ス人法ヲ是故現在ニ鬪ツ諍相打ツ後世ニ墮ス地獄ニ受ス種々無量苦ヲ如シ偈說ス自

法愛染故毀^ス替^ス他人^ノ法^ヲ雖^モ持^シ戒行^一人不^レ脱^ス地獄苦^ト誠メタリスベテ仏道ヲ行センモノ慎マツンハアラズ若コノミテ
自讃毀他シテヤマザレバ本願業師經ニ自^ラ是^レ非^レ他^ヲ嫌^ミ謗^ス正法^ヲ為^ス魔伴^ノ党^一ト呵責シタマヘリ懼^ルベキコトナリ抑禪天魔
真言亡國等ノ余宗ヲ惡口スル過失ハ姑クコレヲ措テ論セズ念仏無間ノ罵詈^ヲニ於テハ罪報殊ニ重シ其証尤繁不^レ遑^ニ貝
引^一マツ十往生經ノ說モトモ以テ念仏誹謗ノ罪過ヲ知ルニ足り彼經ニ阿彌陀仏ノ国土莊嚴オヨヒ往生ノ德益ヲ說終テ
仏告^シ山海惠菩薩^ニ於^テ後閻浮提^ニ或有^シ比丘比丘尼^一見^テ有^シ誹謗^ス是^レ經^ノ者^ハ或相順^シ悲心懷^シ誹謗^ヲ由^テ是^レ謗正法^一是人現身之
中来^ニ致諸惡重病身根不具^ニ瞋盲瘡癰水腫鬼魅^ニ坐臥不^レ安求^レ生不^レ得^ル求^レ死不^レ得^ル或乃致^シ死墮^シ於地獄^ニ八万劫中受^ス大苦
惱^ニ百千万世未^ダ曾聞^ス水食之名^ヲ文後得^ル出^ル在^ニ牛馬猪羊^ニ為^ス人所^ノ殺段^ニ大極苦^ニ後得^ル為^ス人常生^ニ下處^ニ不^レ得^ル自在^ニ永
不^レ聞^ス三寶名字^ト說タマヘリ阿鼻ノ名ヲイタサストイヘトモ八万劫中受大苦惱トイヘリ阿鼻獄ナルコトシルヘシ(阿
鼻ノ壽命正法念經俱舍論等異說アリトイヘトモ此經オヨヒ觀^シ三昧經ニヨルニ八万劫トミヘタリ謗法ノ人ココニ墮ト
イヘリ)マタ雜集經ノ說ニヨルニ一度謗^ル念仏^一人千劫墮^ス泥犁地獄^ニトミヘタリ念仏ハ大乘ノ法ナリ是ヲソシル者ソノ
罪コトニオモシ就中法華ヲ持タン者ハコトニ謗法ノ咎ヲ犯スヘカラスマタ他人ヲ輕蔑憎慢スヘカラス所以者何トナラ
ハ安樂行品ニ如來ノ滅後末法ノ中ニ於テ此經ヲトカント欲セハ安樂行ニ住スヘシ若口^ヲ宣說^ス之若經ヲ誦トキ子カヒテ
他人オヨヒ經典ノトカヲトカサレ又諸余ノ法師ヲ輕慢セシ他人ノ好惡長短ヲトカサレトイヘリ又同^ナキ經ノ偈ニイハク
此經ヲ說ント欲セハマサニ嫉^ミ恚^ミ慢^ミ誑^ミ誑^ミ邪偽ノ心ヲステテ常ニ質直ノ行ヲ修スヘシ人ヲ輕蔑セサレ又法ヲ戲論セザレ他
ヲ疑^フ悔^ムシテ汝ハ仏ヲエズトイハシメザレト如^シ是^レノ經文ヲハ常ニ誦誦シナガラ其義ニ通スルコトアタハザル歟(誦說
セザルユヘナルベシ筆者コレガタメニノベガキニス熟說セヨ) 應^レ知法華ヲ信ズルモノハ特ニ他人ノトガヲトクヘカ
ラザルコトヲ法華ヲ信ジナガラ他ノ經典ヲ毀謗シ他人ヲ輕慢スルハ譬ヘハ孝經ヲモテ父母ノ頭ヲウツカゴトシ詮ズル

トコロ念仏無間等ノ毀謗破滅ノ言ハ經論ノ文ニナキウヘハ宗立トイフトモ自己ノ於言ナリ公ニ弘ムヘキニアラス經証アラバハヤクコレヲ出スベシサナキトキハ自今以後口ヲ鎖シテ念仏無間トイフコトナカレ

○ 隆稟曰天台大師五時八教ヲ分ツ中淨土ノ觀經イズレノ說ニアタルヤ如何汝コレヲ聊ノコトオモシラス無智ナリイマ三年モ學問シテ我ト問答スベシト云々

○ 答曰五時八教ヲタツルコトハ台家ノ教判ナリ淨家ノ學者必シモ淨土ノ觀經ヲ天台ノ五時ニ配スルコトヲ料簡セズ觀經ヲイツレヘ抵スヘキトモ台家ノ五時ナレバ台家ノ成立アルヘシ是汝ガ自家ノ學問ナリ何故ニ我ニ問ゾ汝若実ニシラスハ是モ亦身延ノ大能化ニトフヘシ昔長者アリ甚ダ頑愚ナリ自ラ己ガ庫内ノ宝ノ多少ヲシラス同郷ノ人ニ問テ曰我庫内ニ藏ムルトコロノ宝ソノ數幾何ゾヤ郷人シラズト云フ長者郷人ヲ責テ曰ク汝ハ無智ナリ又愚人アリ己ガ所居ノ屋舎ノ南北東西ヲシラス隣舎ノ東壁ヲ指シテ其主ニ問テ曰壁ノ所^レ在南トスルヤ北トスルヤ隣人ノ曰非^レ南非^レ北已東方ナリ愚人又問曰汝ガ家ノ東壁ハ我家ノ為^{スルヤ}南耶^ト為^{スルヤ}北耶^ト為^{スルヤ}東耶^ト為^{スルヤ}西耶^ト隣人笑テ不^レ應愚者隣人ヲ罵テ曰ク汝ハ無智ナリト隆稟汝ハ此類歟

撰者 林正寺

了慶

筆者

大靈

(以上三十一枚)

凡此裂邪網ハ汝カ問答鈔ニシルス所ノ問難ニ對ヘテ是書ヲナス故ニミナ答曰ト云フ 雖^レ然兼テマタ難破ヲ致ス云何ナトラバ汝ガ鈔名ハ問答鈔ト題ストイヘ^ニ 渾^ステ是汝カ所問所立ノ義ニシテ一モ吾答弁ヲ錄セス 適^{スルヤ}コレヲ錄スルモ自

家ノ筆勢ニ任セテ恣ニ糾綴シテ吾義ヲシテ屈折シ通ゼザラシム因テ是書ニ於テ詳覈ナラシムル者也

法華經ハ高妙最上ナリ猶須弥山王ノ如シ我儕ノ淺智茫乎トシテ其畔涯ヲ測ルコトナシ寧ソノ得失ヲ弁センヤ日公ハ宏智博覽ノ碩德ナリ我豈コノ上人ヲ輕蔑センヤ唯不滿トスルトコロハ汝ガ党動スレハ輒チ僞慢貢高ノ見ニ住シテ往々自讚毀他ス遂ニ彼問答鈔ヲ自撰シテ吾門ノ愚俗ヲ詔誑スルニ至レリ其意蓋彼輩ヲ引テ悉ク日公ノ門下ニ属セシメント欲スルニアリ 是即チ裂邪綱ヲ著シテ汝ニ贈ルノ緒端ナリ。

此裂邪綱往々嘲弄ノ言辞ヲモチユ蓋亦破釈ノ常ナルノミ隕リナスコトナカレ汝カ無間天魔ノ惡罵ニ比スレバイマダ甚シトスルニタラスコノ書ニ難スルトコロ速ニ答釈ヲ下シテ一々會通セシメヨ返答遲滞シテ無学文盲ノ恥辱ヲサラスコトナカレ汝一人ノ廃退ヲ以テ日公ガタメニ獅子身中ノ虫トナルコト豈クヤシカラズヤ凡汝ニ百重ノ鉄城アレバ我ニ万騎ノ猛將アリ汝巨斧ヲ振テ向ハバ我長戟ヲ携ヘテコレヲ拒マン汝乳帟ヲ躍ラシテ兵ヲ散ゼハ我マタ醉象ヲ放テ罅ヲ破ラン我大ニ法螺ヲ吹カマビスク法鼓ヲナラシ遂ニ汝ガ慢軍糧將ヲ降伏セズンバ百戰千戰ストモ一步ヲシリゾカズ

上来答曰トイフ下ニ摧破ヲナスコト縷々タリトイヘトモ今ココニ摺拾シテ凡ソ十五箇条ナリ 因テ左ニコレヲ錄ス裂邪綱十五条

一、披刺ノ身トシテ仏誡ヲ忘レ強ニ諍論ヲ好ミ度々問答ノ企ヲ催シ刺ヘ遲慮シテ決セサレル 公庭ニ訴ヘント云テ宗論制止ノ王法ヲ蔑ニスル不律不如法ノ事

并ニ法門ノ優劣ヲ論ゼントナラバ幾重ニモ學問ノ辺ニ於テ互ニ切瑳琢磨スヘキナリ 猥ニ公庁ヲ騷シ是非ノ裁斷ヲナサントス學者ノ見識ニアラサル事

一、自專ノ妄義ヲ記シタル書ノ中ニ多ク妙經ノ肝文ヲ鈔写シ一文一句ヲモ弁ヘサル愚俗ノ中ニ於テ是ヲ披露シ或ハ講説シテ無智人中莫説此經ノ經誠ヲ犯ス事

一、三經一論ニ依テ成立スル淨土ノ宗義ヲシラスコレヲ罵リテ仏教ヲ用ヒザル魔道ナリトイフ無実ノ沙汰ノ事

一、四十余年未顯真実ノ文ナラヒニ唯一乗法無二亦無三等ノ文ヲ依怙トシテ法華第一余經第二ナレハ念仏ノ教方便ニシテ真実ニアラス是故ニ無得道ナルコト決セリトイフ自ノ宗立ニ迷ヒテ他ノ教判ニ昏キ自由自專ノ事

一、念仏無間禪天魔等ノ言ハ祖師日蓮釈尊ノ教ニ任セテコレヲ弘ムトノミイテ其經証ヲ出サス尤モ不分明ノ事

并ニ始ニハ日蓮經文ヲ弘メスト云次ニ又仏教ニ任スト云自語相違ノ事。

一、日蓮ノ一宗國郡ニ繁昌ス是即チ法華一人成仏ノ驗ナリトイフ繁昌ヲモテ直ニ成仏ヲ証ス頗ル不足ノ談ト可レ謂事。

一、若有聞法者無一不成仏ノ文ヲ引テ法ヲキキテスラ如此況ヤ題目ヲ唱ル者ニオイテヲヤト云題目ヲ唱ル功德ハ聞法ノ益ニ超勝タリトミルトキハ八軸ノ妙典シカシナガラ無益ナルニ似タリシカノミナラス無一不成仏ト聞法ノ益ヲ示シタマヘル文虚説ナルヘシ自ラ所修ノ法ヲ尊重セス却テ教法ヲ輕賤スル愚弊ノ事。

一、専ラ經力ヲタノミ特ニ読誦ノ行ヲ励マスヲ宗教トシナカラ今復題目トナフルハカリニテ經ヲヨマストモ成仏ウタガヒナシトイフ不審ノ事。

一、法華ヲ末法相應ノ經トスルナラバ下根ノ衆生成仏スルトイフ經証ヲイタスベシトイフトキ法ケ經ニ斯經典末法ノ中ニ於テ広宣流布スヘシト説タマヘル文一二ヲ引テ証トスイマダ下根ノ機ニ相應シテ成仏スヘシトイフ文ヲミズ、五逆ノ提婆天王如来ノ記弔ニアツカリ八歳ノ龍女無垢世界ノ成仏ヲトナフコレミナ法華ノ勝益他經ノオヨハサルトコロナリ矧ヤ宝塔品ニハ能於來世説持此經是真仏子住淳善地トトキ神力品ニハ於我滅度後應受持此經是人於仏道決定無有

疑ノ文アリ是等ノ文ヲ措テ彼等ノ流布ノ文ヲ引イマダ自ノ經典ニ熟セズ隔靴抓痒事。

一、末法相應ノ問ヲ答フル中ニ我此土安隱天人常充滿ノ文ヲ引テ天下泰平国土安隱ナリコレスナハチ末法相應ト可レ謂トイフ出離生死ノ緯ヲトフニ対ルニ鎮護國家ノ義ヲ以テス言語錯亂シテ問答ノ規則ヲ失フ事。

一、弥陀ノ本願十方衆生ニ蒙ルトイフヲ難ジテ十方仏土中唯一乗法ノ文ヲ引擲トシ此十方仏土ノ言ヲモテ彼十方衆生ノ文ヲ庶ス異門ノ鍵鑰アタラザルコトヨルノヤ夜歎シヤノノコトシトイフ事。

一、念仏ノ宗旨タタ未来ヲ要トシテ過去現在ニハカマソズトイフ無擲ノ難ヲ致シテ過現未ノ三世ハ仏法ノ通教入道ノ根源タルコトヲシラス矇昧笑ヘキニ堪タリトイフ事。

一、越後本久寺ノ宝物トスル隻紙ヲ以テ念仏無間ノ証擲トス自己ノ榮望キイ佗人ノイマタ見聞セザル一書ハナハダ依用シガタキ事。

一、法華毀謗ノ罪報ヲ示ス経文ヲモテ念仏ヲ無間業トスル証トス牽合附会ノ事。

一、自宗ノ教判ヲモテ強テ他家ノ経ヲ配当セントシミズカラソノ判属ヲシラズ却テ他ノコレヲシラサルヲ無智ナリト譏ル言語同断ノ事

裂邪網十五箇条畢

末作マセ三鄙偈ハツ二重述フタヘ三前件サマエ

披ヒ三摘經論文ヒョウインマミテ

鈔ス三斯裂邪網ス

破文十五条

条々如実理

法華諸經王

我豈謗三斯經ニ

日蓮宏達師

我寧識^{ソレヲシヤ}斯人^ニ

破文十五条

条々挫^ス隆稟^ニ

応^テ疾贈^ヲ答書^ニ

一一成^ス会釈^ニ

答若^{フルコト}一日遲^{ケレハ}

仍添^{スゾヘテ}二日^ノ誚^{ソシリテ}

答若^{ルコト}一月遲

仍招^{ルコト}二月^ノ嘲^ツ

破文十五条

条々如実理^ニ

吾言如^{タコ}瑤瓊^ニ

勿^{スル}報^{スル}以^{スル}瓦礫^ニ

以上

稲田師ヨリ拝借シテ写ス 昭和七年六月廿三日午后三時ヨリ始メ二十四日午后八時ニ了ル。

稲田師ニ返却 二十五日

同本ハ合計四十八枚也。

(校正ニ不充分ノ点アルヤモ知レマセンガ御諒承下サイ 林)

身延裏参道考

秋　山　智　孝

(一)

下山から杉山を通り一里松を経て身延山久遠寺に至る道を身延裏参道と呼んでいる。身延裏参道と云う称呼が何時頃から用いられるようになったか確たる事は分らないが、裏参道と云うからには当然表参道に対しての称呼である事は疑う余地がない。

表参道と云えば現在は総門から太平橋を渡り身延川の左岸に沿って山門に至る路線であるが、宗祖入山当時は発軫閣から少し上に登り身延川の右岸の大分高いところを西谷に通ずる道があったらしいと云う事を松木本興先生から聞いた記憶があるが、路線の変遷はとにかく宗祖身延入山の経路からいって又地形上から見て総門からの道が表参道である事は当然である。

宗祖が身延に入山すると各地から僧俗の登山がなされるようになり教団が身延を中心として発展するにつれ年と共にその数も増加の一途をたどって来たが、何と云っても東海道筋から富士川溪谷つたいに登山するコースが主であって、これに次いで甲州街道筋から鰍沢を経て富士川溪谷を下るコースがあげられる。この二つの主要コースの中、鰍沢から船で富士川溪谷を下って身延に参詣する場合

1、下山下船、上沢寺、本国寺に参詣。杉山、一里松、清正公堂、新宿を経て久遠寺に至る。

2、波木井下船

イ、円実寺に参詣。総門を経て久遠寺に至る。

ロ、円実寺に参詣。同寺裏手櫓、三本松、清正公堂、新宿を経て久遠寺に至る。

3、大野下船、大野山に参詣。波木井、梅平の寺院に参詣しながら総門を経て久遠寺に至る。

以上三つのコースがあった。船を利用しない場合はほとんどが鰍沢―箱原―楠甫―西島―切石―飯富―下山―杉山―一里松―清正公堂―新宿―久遠寺のコースを取った。箱原―楠甫は渡船、楠甫―西島は渡船と富士川を二度横断していたが貞享の頃から箱原―西島と陸路がつくられた。鰍沢から徒歩の場合身延へ道を急ぐ者にとってはどうしても下山から裏参道を利用しなかった。

久遠寺が参詣者の便を図るためどんな道路政策をとったか資料に乏しいが、身延山史によれば御会式の際に関所通過について特例が見られるのみである。早川渡船については甲斐国志山川部早川によれば、元来徒渉して居たものを身延参詣人のため身延山より材を採り渡し船を造り国中から舟子の給金を募り出資者には無賃札を与え、冬春は橋を架け、飯富、下山両村がこれを司どった事が知られる。右を証する文書は飯富村差出明細帳享保二十年によれば六十年前即ち寛文九年に身延山より船を入れ置き橋落ちたる時に船渡しをなし、船頭は下山飯富夫々式人出し合い扶持米船木並びに破損修繕も身延山より下さる旨記されている。又寛文九年の早川渡船一札指上申事によれば、祐慶法意の本願により金子拾両の淨財を募り田地を買い身延山に寄進し毎年杓式拾四俵は船頭四人の扶持米、六俵を船の入用とした事が知られる。

飯富本成寺は身延山より大会の際の早川渡船についての責任を持たされた事が同寺に授与された脱師本尊によって知られる。県立図書館所蔵の遠沾享師の正徳元年の文書によれば永代毎年正月六月、十月十一月の大会に身延参詣人の早川船越を遅滞無く渡した事に對し永聖跡を許されている。

鯉沢から飯富早川渡しを経て裏参道を通じて身延参詣をした紀行文も多いが、これについてはすでに棲神に紹介したので略す。

(二)

裏参道に関する古記録であるが棲神二〇号に室住先生が日進上人仰の趣の中に日歸りで身延から八日市場まで使に行つた事について書いているが恐らく杉山道を通る裏参道伝いに行つたものと思う。

下山本国寺に伝わるところによれば最蓮坊上人は毎日下山から身延西谷の宗祖のところに通い給仕に努めた。上人は途中の杉山の御所平に一寺を建て実行山本因寺と稱し休憩所にあてられたと云う。徳川初期に廃寺となつたがこの地は土地台帳によれば御所平七三五一番地四畝拾七步であつて戦後農地解放になるまで本国寺の所有になつていた。本因寺授与の身延乾師の本尊が本国寺に現存する。

下山本国寺卅七世心妙院日順は道念堅固にして天明二年本国寺の類焼直後前住日耐一谷妙照寺に転住の後を受け在職二十六年、本堂、宝蔵、七面堂、鐘樓、土蔵等を再興し中興として尊ばれているが順師は文化年中に身延山裏参道の改修を発願した。工事についての細かい記録は伝わっていないが、墓石によれば身延山御代説諸堂再建と身延裏門道普請発願が薰功として誌されている。裏参道はコースのほとんどが山林を通過している。当時としては山林の価値は左程でないにしても拡張或いはコース変更のための用地を確保する事は難事業だったと推測される。本国寺三十九

世日演は客殿建立在住十四年であるが、日演授与の本尊脇書に

文政五年二月吉日奉拜之

身延山裏門前道普請砌、差越望月佐平次信力増進子孫長久者也

とある裏門とは潮師筆の旃檀林の掲額のあつた通称黒門の事と思う。右によると前住日順に代つて後住日演が授与したものでなく改修工事が文政五年までかかったと考えられる。差越と云えば下山から徒歩で一時間は慢にかかる距離であるから若し金銭の喜捨でなく労力奉仕とすれば大変な労力である。差越は身延山奥の院の裏側にあたり十軒程の部落であるが、代々篤信の家ばかりであり他の家でも同様奉仕したのではないかと推測される。

裏参道は何処から何処までかと言う事になるが基点は下山荒町のはずれとされている。現在の起点は明治以後変更されていて、境ノ宮の参道入口の反対側となっていて、右身延山道是より本山四十丁左駿州往還と云う碑が明治二十一年に建てられているが、昔の起点は約百米荒町寄りで現在豆腐屋があるが、そこに建てられていたものが路線変更の際移転されたと云う事である。

現基点を出てすぐ通過するのは宮原と云う荒町区に属する五、六軒の部落で道は登り坂である。当子沢橋を渡ると下山常福寺に属する産護児さんと呼ばれる祠があり底をぬいた樋杓が奉納され安産の守護神である。国道五十二号線を左下に富士川を眺めながらしばらく登って行くと右に奥の院が見え道の上手に杉山部落が見えて来る。産護児さんからの路線は昔は現在のように斜面を通らずに右寄りの峠道のようなところを通つたと云う事だが日順改修の際か或はそれ以後の改修によって現路線になったか不明。杉山部落が見えて来ると道の左の傾斜地前方に八幡神社が見えるが部落は道の右側の斜面にあり部落の中心部に入るため裏参道から分れる道がある。杉山は現在十五軒あるが、裏参

道に面しているのは僅か三軒である。裏参道の杉山部落のはずれに杉の巨木があり根本から清水が湧出しているこれが姥清水である。巨木の下の方の泉の傍には小さなお堂があり中には立像の祖師と朗師と姥清水霊神が祀られている。伝説によれば宗祖に水を供養する為に、姥が遠くから水を汲んで来たのを哀れに思い、宗祖が持っていた杉の杖で地面を掘ると水が湧き出したと云う事である。立像祖師の厨子の扉には南無妙法蓮華經南無唱題高祖日蓮大菩薩身延山七十八世日良、園教寺常什、二十一世良縁院是海、日頭代奉納主花井直吉、朗師の厨子の扉には南無日朗菩薩奉開眼主身延山七十八世日良奉納主甲府市上一条土屋儀八とあり、座像合掌の姥の厨子には南無妙法蓮華經明治四十一年五月吉祥日身延山七十八世日良奉開眼之、円教寺常住奉納主甲府市上一条町土屋儀八とある。姥清水は奥之院の三光堂や常唱堂への近道になっており土地の人がうばっこと呼ぶ茶店等もあって身延詣りの人の休憩所になっていた。狭い境内の右側に道標があり表は妙法塔で右三光堂みちと大書して細字で甲府市新町井筒屋利兵衛、佐渡屋庄人、八日町榊屋太郎右エ門、緑町辻屋仁助、河内屋兵三郎、遠光寺町新屋清兵衛、富士井屋辰助、片羽町小田屋兵七とあり裏には弘化二年己酉四月吉辰造立之、永代甲府月参百人組世話人惣代井筒屋利兵衛とある。又境内の身延寄りにある妙法塔にはミのぶへ一里願主豊善院日深寛政十二年庚申年八月十二日立之とある。姥清水のお堂は山梨県における近代建築の祖とも云われる松木輝殷の建築で明治末年に建てられたが修理が充分でなく台風の際杉の大枝が落下大破したため再建された。姥清水を出ると道は平坦で左は下に富士川の眺めもよくしばらくして戸数五軒余りの一里松の部落に入る。ここは左に下れば城山古屋敷を経て波木井に至る分岐点である。一里松の先に旭日のお祖師様と云うお堂がある。昔宗祖が身延に入られた時波木井山に一泊し城山から一里松を経てここにさしかかった。折しも東の山頂に旭日が昇って来たので宗祖は声高らかに唱題して礼拝したところからここにお堂が建てられたと云う伝説がある。ここは武井

坊の支配下にあったと云われ庭には枝垂桜の巨木があり昔はここから右手の山に登って行く道があり、清正堂に至る御判形峠と呼ばれるコースがあったと云う事であるが、これも順師の改修工事により現在の如く平坦地を右に大曲りする路線になったらしい。

旭日の祖師のお堂には大因縁と云う本妙臨師の額があり等身大立像合掌の祖師が祀られている。姥清水の立像の祖師はこの像の影響によるものと思う。現在のお堂は粗末であるが昔は立派なお堂があり武井坊へ移され更に波木井山へ移されたと云う古老の話もあるが不明。お堂の左に一坪半位の祠があり板本尊が祀られている。

南無妙法蓮華経賜紫身延四十七世日豊花押とあり右脇書に正寿院妙慶日長比丘尼、善得院積光宗慶居士追福、左には身延山参詣講待永代施主武江中井氏、安永九庚子十月とある。又もう一枚の晴師板本尊には当山大塔頭大縁坊常什とある。この二枚の板本尊と旭日の祖師との関係はどうなっておるか不明。

さて旭日の祖師を出て右大曲りしてしばらく行くと清正公堂に至る。清正公堂を右に大曲りすると新宿（現清住町）となる。新宿が何時頃出来たか不明であるが昔は清正公堂から一度谷に下り寺平の入口延寿坊のところに登って行くコースであった。それが山崩れのため現在の新宿に移転したと云うことである。新宿の旧地は七、八軒の部落で上塩沢ふくろじくと云った。或はかきざはとも云ったと云う事であるが新宿から見下す旧地には道祖神や下之坊の跡も判然としている。新コースの出現は平坦な道路で然も近道と云う事になり参詣者の便利は勿論新宿の繁栄にも直接つながったようである。裏参道参詣者は新宿において旅装を改め正装して参詣するのが例となっていたと云う事である。

下山妙法講は永年裏参道の補修の奉仕を行って来た。講の成立は詳らかでないが、江戸末期から明治初年にかけて下山地区内の講が合併したものと推定される。

下山は現在十地区あるが講は十地区を輪番で毎月一回題目講を開いており、太鼓と御本尊箱が財産で順次当番へ申しおくられる。会場は主として講員の宅があてられる。新築祝やら厄払いやら本人の希望によって会場となる場合が多かったが、最近では田舎も都会風の住宅様式となり多人数の集会にはむかない上に、地区には公民館をかねた集会所が建てられているので、公民館が会場となる場合もしばしばある。講員は老人であるので当番区では主婦が各家庭から米を集めてお供えの団子をつくりお茶の接待をする事になっているがこの風習も主婦の職場進出により段々行ない難くなって来ている。前記の御本尊箱には主として身延山歴代法主の御本尊が収められていて、原則として題目講の際には全部を掲げて法味を供える事になっているが現在では最近の主なものだけ掲げている。御本尊の下には講員の連名が記されているのでその時の講員数を知ることが出来る。次に御本尊の脇書を記すと、

日薪 当山本堂地形丹誠之砌

千時嘉永三^{庚戌}年正月吉祥日

日薪 皇和嘉永六^{癸丑}歲一月十五日

授予之当国西河内下山邑大題目講中一結修行不退者也(講員二百五拾名連記)

日薩 明治十八年九月二十九日図之(一遍首題)

授予之南巨摩郡福居村妙法講社中信心増進(當時下山村を福居村と称す)

日鑑 授予之本県南巨摩郡福居村妙法結社中信心増進者也

明治十八年十月十八日書、於祖山栖神法閣奉書

日修 明治十九年十二月卅日書

授与之本県南巨摩郡下山組中特寄進野菜人夫之功（講員二百七拾六名連記）

日修 明治二十二年十月五日図馬

依奥之院瓦家根替人足丹精授与之南巨摩郡福居村中信力増進者也

日良 明治三十二年一月十五日吉辰拝臨自山忠魂塔建立之砌若干丹誠之功嘉賞焉

授与之下山妙法講中各氏祈信力増進家内安全者也（講員連記五拾名）

日良 明治三十六年十二月九日於栖神法窟奉図焉

下山村入会御料地奥之院風致並木保存交渉丹誠之砌

授与之下山入会団体各氏祈家運榮人所願円成者也（連名六拾五名）

日慈 維時大正四年乙卯十月奉図之

授与之本郡下山村妙法講中一結信力増進者也

日慈 維時大正拾年十月廿五日宗祖御降誕七百年記念

授与之南巨摩郡下山村妙法講中祈講員安全（講員連記三百二拾三名）

日布 維時大正十三年十二月十五日於棲神閣謹図之

賞当山裏參道身延下山間道路改修之際共同尽力之功授与之下山村妙法講社員一結中信力堅固者也（講員連記五拾八名）

日謙 告昭和十五年一月支那事變戰捷祈願

右によつて妙法講の身延山に対しての丹誠の程が知られる。昭和になつて講演會上従来の慣習を明文化する必要にせまられて講則がつくられた。これには春秋二期身延裏参道の修理をなす事と定められている。久遠寺が妙法講に対しての待遇はどうかと云うに。

依 嘱 状

毎年五月一日及十月八日ノ兩度妙法講々員一同ニテ下山ヨリ新宿清正公堂迄ノ道路ヲ修理シ参詣者ノ便ヲ計ル可キ事ヲ依頼候也

右ニ對シテハ本山参拝ノ際特別待遇ヲ為シ兩開帳ヲ拝觀セシム可ク候也

昭和八年三月七日

總本山身延山久遠寺 印

妙法講

社長 古谷春吉

全 川久保延太郎 殿

外 御 中

特別待遇とは規定の開帳料によらず包み金でよろしいと云う事で、両開帳とは祖師堂と御真骨堂の事と思う。この外に

証

下山妙法講ハ毎年二回宛身延村清正公ノ裏ヨリ下山迄ノ山道ヲ清掃修繕ス本山ハ其ノ功ヲ賞シ法主交代ノ際ハ御本尊ヲ授与スルモノナリ但シ冥加料金五円トス仍テ玆ニ其ノ一証ヲ与ヘ置クモノナリ

昭和八年四月二十八日

身延山久遠寺

右二通は妙法講重要書類として大事に保管されている。右二通の定めはこの時新らしく定められたと云うよりも従来の慣習を文書として久遠寺の受付僧侶の交替等による不便をさけると云う意味もあつたらしい。

昭和四十二年裏参道は県道に編入され逐年県費を以って改修が実施され一部はアスファルト道になり、妙法講による補修も不要となった為自然消滅となった。永年裏参道道つくり奉仕した起源は順師の道普請の浄業が習慣化したものと思う。

(四)

交通が文化に及ぼす影響は極めて大きい。近時交通機関の驚くべき発達には文化の変遷に目まぐるしさを加え正に朝

に榮え夕に衰うるの感が深い。曾て身延參詣者でにぎわった裏參道も自動車通行不能のため死の道と化してしまつた。然し中央道路線變更の見返りとして県道に編入されてから、バイパス自動車道として蘇生の光明が見出されて来た。下山から分岐する取付け道は更に約五十米身延寄りとなり、路線は宮原部落の南側を通るようになり、道路の拡張と舗装化が進められており、大型乗用車の交通可能に伴ない表參道の自動車渋滞の緩和にも大いに役立つものと期待されるようになって来た。

裏參道の特徴は眺望絶佳な事、人家がなく姥清水、一里松、旭日の祖師、清正公堂と適当に休憩所が点在する事が挙げられる。最近では遊歩道と云う新しい性格と云うか機能と云うか道路が考えられるようになって来た。そう云う意味を兼ね備えているのがこの裏參道であると思う。宗教的雰囲気も味あえるし大自然に浸り、レジャー的雰囲気も味あえる妙味のある道だと思う。一木一草にいたるまで先人の信仰がしみ渡っているからだと思う。

もう何年になるか室住先生がまだ本妙庵に住せられて居た折、お伴して学校から一里松あたりまで散策した事があった。先生は随所に靈感を得てこの辺に何かあるらしいと云われて立ち止まられた。まるで昨日のように感ぜられるが先生は古稀を迎えられいよいよかくしゃくたるものがある。法令永く化導成弁を祈り擲筆す。

繰 弁 考

宮 崎 海 優

叙 論

太平洋戦争の末期神仏基が聖戰遂行に協力を命ぜられ合同で行動した時、備中の金光教本部を訪れた。会話中に同僚が貴教会には布教師は何人位かと訊ねたら怪訝な顔をして私共では皆布教師ですと応へられ慌てて袂を引張った。遺憾ながら我宗では布教師は特殊技能者で、一般住職は、所謂寺院存在の二要項。教義の宣布と、儀式の執行中の執行型が多く必要の時に特定の布教師を招待する慣になっている。勿論広義の布教から云へば、教義の宣布、儀式の執行、加持祈禱、文書宣伝、社会事業、歌舞演劇、等凡そ仏祖の御教を宣布し大衆をして信解せしむることではあるが一般には、法話、講演、談義、転法輪等、言説布教をさして布教と云い、典拠は、随喜品の「宣布法化、示教利喜」から成句し、法を弘め、大衆を救済することの意である。故に僧侶存在の理由は端的に云へば布教師に尽きる。今私が述べる、繰弁は会話によらざる、単独説教の一形式で、技術的で尤も効果ある表現である。古来「大法の隆夷はもと人に存す」で、如何に幽玄な法理、甚深の教義でも、凡夫を誘引して、常楽の郷に導入せしめなければ、眠れる獅子は動く兎に劣るの轍で床の置物化する。そこに必然、五種の中の解説修行が要求され、四弁、八音、無礙の弁才、が工夫鍛錬される訳である。四大文明の随一、印度には古来五明中に、声明科があり、文学や声明、表現の研究が行

はれ、十二部經中の伽陀は諷誦、偈で、深遠な法理を偈頌としてリズムミカルに表現して大衆を信解領納せしむる仏の智慧の結晶である。「始めにことばありき」、文化の起原は、火の発見、道具の創造に先達て会話から始まり、言葉は心の表現であり、人間相互のかけ橋であり人である。布教が我等の生命である以上最も効果的な表現が要請され、そこに洗練された練弁が生れた。

練弁の名義釈

練弁は我宗言説布教中の一形式で真宗を始め余宗にも類型はあるが、練弁の名は我宗独特のものである。「練り」は、小田巻の糸を練る、やりくり、さしくり、くりくり坊主と同型で「く」、の仄音に、「ら」行の柔軟音の合併語で、障害を除去し、円転滑脱音を云い叙情詞で、一定の内容を台詞にして、悠暢、或は、劇烈な口調で表現し聴者をして、感奮興起、或は悲歎同愁、感情を揺すぶって信仰を勧発し三菩提を証悟させる手段である。その起源は遠く仏陀の伽陀に始まり幾多の洗練を経て中国に渡り、漢訳され、中国特有の発声、変化、文字に四声点を施して、緩急、平仄の韻律、語句の転化の漢字、漢文として我国に伝来し更に日本古有の発音と、渡来の漢音の、混合音が成立し、喜怒、哀楽、の七情が、リズムに由て表現された。練弁の実質は、「ことば」の抑揚頓挫のリズムと云へよう。概して云へばこの宇宙はリズムに由て存在している。天体の流動、地球の自転、四季の変遷、昼夜の交替、陰陽、干満、脈搏、呼吸等我々の生命はこのリズムに調和して消長し、調和を失った時に死滅する。大論には、五箭が五根を射て色心の調和を破壊するを魔と名くとあり、天台の小止観は大師が令兄の病弱な體質改善の爲めに、身心の調和を説かれ、令兄は止観寂照の修行身心の調和で健康体になられたと伝わっている。現在各宗の読誦音が固い漢音を避け、柔い、拗音の吳音を用いているのは、仏陀の「さとり」の境界、衆生の迷の、「ぎずな」、を「解きはごず」、經典の

読誦に相應はしいからである。古来「諷訳は創作なり」、と云はれるが訳経の泰斗は、羅什三蔵で、あの流暢な語句簡明な表現は断然優秀で他の追隨を許さず、天賦の才能と、敬虔な信仰に因るもの、妙経五百弟子品の、「人天交接兩得相見」、を法護訳では、「天見人 人見天」とあり、義に於ては別に相違はないが、語呂に於ては、天地霄壤の差がある。今日尚ほ、什訳が一番多く読誦されているのは、内容と韻律の巧さに由るものであらう。現代は正にコミュニケーション時代と云はれ、如何に巧な弁舌で相手に快感を与へ己の意志を了解せしめるか、これが最も重要な課題で、米国には各地に専門の言語表現講座が開設され熱心な受講者で満員となり効果をあげつつあると云はれ我国にも最近、放送、言論関係及び一般人にも、「美しいことば」、「わかりやすいことば」、「の研究熱が燃え、普及運動が盛になつてゐる。ペーレンスは、「ペンは剣より強いが然し舌より強くはない」、と喝破しているが味わうべき針言である。古来、「雄弁は銀なり、沈黙は金なり」、「維摩の「一默雷の如し」、の語もあるが、人間最強の武器は「ことば」であり 人間の文化の起源も又、「ことば」にあることを思へば、我々、能化は至上命令として、「ことば」の威力を忽諸に付してはならぬ。最近、ソウルの、金石範は「しかも云う」、と言論の威力と、自由圧迫の暴力を訴へていた。繰弁は、会話と一応異なり流暢な、「台詞」を、韻律的に「はなす」、のであるから韻律学を基礎に修練せねばならぬ。我国の、「ことば」、は悉曇五十文字より案出した、「アイウエオ」、の五母音に「ン」以外の他の子音の合併語で、母音は、口の形、舌の位置、唇の開き方、で発音するが、子音はいろいろな制約があり息のさえがり場所によつて変化する。

1 両唇音 パバ行音 ピャ ピュ ピョ マ行 ミャ ミュ ミョ ワ行音

2 歯音 タ ダ ナ サ ザ ラ行音

3 硬口蓋音 ヒ ヤ ユ の子音

4 軟口蓋音 カ ガ ガ鼻濁音 ン

5 声門音 ハ フ ヘ ホの子音

息のさえぎられ方による子音の種類

1 破裂音 カ ガ パ バ タ テ ト ダ デ ド

2 摩擦音 サ ザ シ ヶ シュ ショ ワ ヤ ユ ヨ フ

3 破擦音 チ ツ チャ チュ チョ

4 鼻音 マ ナ ガ (鼻濁音)

5 弾音 ラ行

の子音である。英仏語は、「アクセント」の強弱、日本語は、高底「アクセント」、が特色であるからイントネーション、には特に関心が必要となる。日本語の発声練習には、特別アクセント、「特許許可局」のような、拗音、「生米 生麦」、等の早口の練習、特に布教は大衆の前での発表上、何か含む意志、特定の「ギャグ」、としての使用以外は、「方言」の使用は避けた方がよく、中には方言をうりものの、タレントも、居るが先づ一般には避け、且つなおす努力をすべきと思う。平易、明折な発音、元政上人の「音吐僧亮、文句分明」は発声上の金科玉条である。今日流伝している、繰弁は遠く源を伽陀に発し、幾多の発声上の変遷を経て、我国に伝はり、最も著しい、工夫洗練は、徳川中期、元禄、宝永の頃と思う。元和偃武後徳川幕府が樹立し、その宗教政策の一端に、檀家制度が布かれ、往年の折伏、逆化が、鉾を収め、専ら摂受、訓話に中心が遷り、一応平和、安泰に見えたが、諸本山は、定限が

あり従て、維持経営、特に伽藍建立、諸堂營繕に事欠くこととなり茲に、自守防衛の爲め、出開帳、勸財布教が企図された。当然の結果として、教義の宣布よりも、信徒の要望に応へ美辞、麗句、なめらかな発音、繰弁が、研磨応用され、聴衆の感動を促した。高座布教には、原則として祖伝で結ぶと云う掟があり、これは三周説法の型に従い、しめくくりは、因縁談、宗祖御一代の行化を援証とする範例で尤も正しい説法形式で、今日でも当然、遵守さるべき鉄則であると思う。宗祖御一代、波瀾の六十一年、四ヶ度の法難、雪中佐渡の御窮乏、身延の師弟の懇情等、感奮興起の題材、詠歎落涙の事実、話題巨多の御生涯、殊に娯楽機関の乏しかった時代、洗練された口調、題材は、波瀾の御一代、抑揚頓挫、縦横自在の巧弁には随喜渴仰の信者が殺到し、深川浄心寺での、身延の出開帳には、木挽町の歌舞伎座をして閑古鳥を啼かしめたと伝えられている。庇をおろせば下は暗くなる隆盛を極めた高座布教は確に勸財の目的は果したが、反面説法者が粉黛を施し、絢爛眼を奪う法衣、金襴緞子の袈裟、高価な道具、俳優まがいの声色、本来の布教の本義を忘れ、芸能、娯楽の様相を呈した。乃ち延亨五星次戊辰季夏に、中村檀林から、「勿墮詐偽俳優」の制裁が出され、寛文五年九月二十六日の条目に、説法者は講席に於て「仕形戲言等停止すべきこと」（身延山史）が制定され、元禄、宝永の頃には、「笑を聴取者に取らんと欲して俳優の口上を真似、偏に狂言役者の色言」（同山史）の批評が出ている。弁舌が技巧化され、法説が空疎に、譬喩、因縁談に主力が注がれ、説教の本義からは逸脱したが勸財の実は上った。さればとて行き過ぎは飽く迄是正さるべきは言を俟たない所である。平安の頃の朗詠、徳川中期の歌祭文、談りもの、浄瑠璃の「さわり」、口説き節、チョボクレ、浪花に伝播した浪花節、などは、繰弁の転化と見るべきであろう。上述の如く、繰弁は既信者の信仰の退落を防ぎ増進を図る説話の形態であるから、折伏逆化には聊か緩漫の憾があるが由来人間は智に掉さすより情に訴へた方が信根を揺り動かし感情を昇華させる力が強い。

如何に勝れた教義でも難解で相手を納得させ得ないものは真に猫に小判の譬になる、解説の要は飽く迄了解、信解して更に信火行煙と外に燃え上らなければ無価値に均しい。繰弁には必然に所作が伴う。俳優の、声色、仕草に類するとの非難はあるが、身口意三業不二で、感情の発作、自然の流露で、所作が外に現はれるが飽く迄、説法教化の本旨に則り高尚優雅でなければならぬ。本来高座には備品として、教珠、中啓、笏しかない。この三具を巧に所作して、話中の人物、情景を映し出さねばならぬ。動作にも制約あり、全く真打芸であり多年の敝しい修練が要求される。万一徒に、ゼスチャー、猿真似（初心は除く）で、あれば、説教のムードを壊し、心ある信者の翠幘を招き、寧ろマイナスに帰する、この点深く省察し金剛不壊の大信念に住して獅子吼の要がある。古米布教師の三要素五方便が数へられてゐるが肝に銘じて服膺すべき玉条である。

三 要素

一 堅剛なる信仰

二 崇高なる人格

三 自在なる円解

五 方便

一 識見高邁

二 常識周到

三 博識多聞

四 無礙宏弁

五 閑雅風采

誰かが人生は省略であると云った。文も、弁も、贅肉を去って最少限の表現で、玉石混淆でなしに七宝の宝珠をつなぎ併せ、独演であるから、説明語と所作の二重奏にならぬよう、簡潔な表現、加へて、所謂「間のとり方」、感情の表現である以上、緩急、強弱、抑揚、頓挫、語呂、語句間のタイム、これは熟練者でなければなし得ないポイントで弁者の天分、修練の指導、示唆、冷燠自知玄悟発得の境界で、繰弁の醍醐味も亦茲に存すと云へる。現流伝の繰弁の底本は旭苗師（一八三三—一九一六）の編纂である。苗師は排仏毀釈の嵐の中に生を享け、苦心惨胆、布教技術の習得、恐らく独学自習、天賦の弁才に加へ刻苦精勵時に芸能人の楽屋を訪ねて話術の修練、独自の説教技術、繰弁を集大成し、今日流伝の底本を造り上げ、四ヶ度の大難を始め、連続ものの祖伝、竜の口十三座、伊豆伊東七席、小松原三席等を分案し、脚本、実演、近代繰弁中興と称すべく、その台本には、小川泰堂居士の美文、全巻朗々と誦すべき、真実伝が随處に引用されている。茲に祖伝の繰弁、人物、情景の二範例を記して、古人の苦辛のリズミカル抑揚の台詞を叙べよう。

由比ヶ浜の師弟訣別

前略、時は弘長元年五月の十二日、召し捕へられた大上人伊豆の伊東へ流罪と決定、今まさにとも綱解いて出でんとする一刹那、飛鳥の如く飛びこんで参られた日朗上人、とも綱しっかと握り、もうしお役人さま、私は流人日蓮が弟子、日朗と申します。師匠の日蓮は何につき、とがあつての今日の流罪、師匠は針、弟子は糸とかや、師匠に、罪科、がありますれば、この日朗にも、罪、科、何卒私を流してお師匠様をおたすけ、ならぬことなら、身代り、同船血を吐く思で必死の御歎願、情け容赦も荒武者、のけ、のけ、流罪に行うのは日蓮一人、邪魔たてひるげば、目に物

見せてくれんずと、持った棒をふり上げて日朗上人の右のかいな、ハッシ、と打てば何条、もつてたまるべき、ウシ、と一声、渚に、ドット、仆れる。余の騒がしさに、何事ならんと、大上人、ともに立つて御覽遊しますれば、可愛や、弟子日朗は、ぶち打擲、アア、シバン!!、とおとどめなされた大上人、それなるは弟子日朗と申し、いとけなきより常隨、給侍、至つての孝行者、無理非道をなさらずとも、道理をお聞かせなば、よも御手向いはいたすまじ、追が豪氣の大上人、臉をしばだかせ給い、ヤヨ、日朗、日朗、親しきみ声、魂に入らせ給いてか、よう、よう、顔をあげ、アッ、み船はいまだ出でまさずや、合はすかいなも、右は折られて片かいな、あけて泣き入る、血の涙、なみだと、ともに見上げる御師匠、ヤヨ、日朗、今末法に、法華經を弘むる時は、杖もて打たれ、刃もて斬られ、剩へ島へ流さると説かれしは、勸持品、今まのあたり、師匠日蓮は島ながし、弟子日朗はぶち、打擲、我等法華經に符合する上からは、この經の広宣流布は、疑なかるべし。此地と伊東とは、西東し、八重の潮路の八潮路の、沖合遙かに隔つれども、旭、東天に昇り給へば、日朗鎌倉に、無事なりと知る、月西山に傾くを見れば、日蓮伊豆の伊東に、息災なりと知れ、法の為めに其身を愛せよ。サラバ、日朗、とも綱解いて船は一路伊豆の伊東、その名も怖しき、乳岩、大上人数珠つまぐり、此経難持、若暫持者、我即歡喜、諸仏亦然、一声は高く、一声は低く、一句はちぢみ、一句は延び、千波万波の中に、み船はかくれ給う、いまだに残る、沖中節の一節。

阿仏坊身延の御参詣

時は建治元年六月末つ方、八十路を超へた阿仏坊、年はとっても豪氣不屈、大上人恋しさに、海山越えて一千里、北海寒山佐渡ヶ島より、大上人おわす甲州身延へ、背中には、南無妙法蓮華經と、墨くろぐろと経巾、頸にかけたる頭陀装、如説修行、功德甚多と、書きしたためたり。甲掛、脚絆、髻長笠、背なに負いたる、負櫃には、供養の品々

老いには重き肩の荷も、我ものと思へば輕し笠の雪、雪の佐渡より、鶯の鳴く音床しき身延山、道中無事に、身延にご参詣さっしゃれ、と真浦の港の御見送り、真浦の港を船出する。海上遙か浪の上、生死の海は超え難く、来いと云うたとて行かりよか佐渡へ、佐渡は四十九里波の上、無事に越したる、うれしさに、樹下、石上の旅枕、越後、信濃の、宿々も、野に寐ね、山に一休み、巷の三昧堂、日毎の苦勞も何のその、これみな仏道修行ぞと、かねて覚悟の金剛信、辿り辿りて漸くに、真の寂光、事の靈山、大上人在す、身延の沢につきにけり。これは叙景の線弁である。以上に見る如く緩漫の憾はあるが、古人が如何に用語に、周到の用意、表現の苦辛、語呂、旋律に細心の配慮を払はれたか、現代はより以上に、科学的、分析的に表現の研究、修辭の研鑽を重ね更に撓まざる修練が必要であると思う。

弁 体 論

線弁は畢竟して説法の一表現であり、一形態である。如何に巧妙を極めても、結局技術に過ぎない。結果への因であり、縁である。万一談られる内容が真実を欠き空疎であつたなれば、落語、輕口に、類する。玆に談られる内容、弁体、が必要となる。世界の雄弁家ソクラテスに、雄弁法を訊ねたら、即座に、マスター、精通、と答へたと云う。

徹底的に知悉していることは縦令いスロー、でも簡潔、明了な説明が出来る。起信立行、信火行烟で、自ら精確な説明が出来る。陽明学の、格物致知、冷煖自知、体験して始めて剋明な解答がなされる。知ることは、因であり、線弁は縁である。正しい、因と縁で、生粹の結果が把握される。万一精確に体が把握されず、手さぐりであつたならば、如何に表現が巧であつても、決局、蛙鳴であり、蟬噪に均しい。線弁によって表現される体とは勿論、題目の五字、七字である。御義口伝に、「品々の初めにも五字を題し、終りにも五字を以て結し、前後中間、南無妙法蓮華經の七字

なり、末法弘通の要法、唯この一段に之れ有るなり、此等の心を失って要法に結ばずんば、末法弘通の法には、不足の者なり。剩へ、日蓮が本意を失うべし」。その題目は、法華經の肝心であり、釈尊の因行、果徳の二法、本仏の内観、事の一念三千の結晶、久遠本仏の宝号、仏陀の智、悲、の良薬である。我等はこの五字を受持するところ、自然に広大、無辺の大功德が頂けるのである。布教とは、この題目の功德を、政治に、經濟に、教育に、思想に、分与して、立正安国、世界平和、四海帰妙の実現を期するのが、根本理念である。万一この理念を外れた、布教、繰弁であったならば、世智弁、であり、悪しく敬はば国亡ぶべしで多々倍々、社会を煩雜、混乱に陥れ、見識謗法、弁説亡国になる。尤も戒慎すべきことである。

論 用

繰弁の积名 弁体をしたので次に論用を試みよう。仏は三輪不思議の力、能く一切衆生の苦惱を除き給う。「仏音甚稀有 能除衆生惱」 權実二智を究了し、四弁、八音、八支語、

四 弁

一、法無礙弁

二、義無礙弁

三、辭無礙弁

四、樂説無礙弁

八 音

一、極好音

- 二、柔軟音
- 三、和適音
- 四、尊懇音
- 五、不女音
- 六、不誤音
- 七、深遠音
- 八、不竭音
- 八支語
- 一、上首語
- 二、微妙語
- 三、顯了語
- 四、易解語
- 五、樂聞語
- 六、無依語
- 七、不逆語
- 八、無辺語

の勝用、金口の梵音、甘露淨法、疑網皆已除、獅子吼、轉法輪、よく、「言辞柔軟にして衆の心を悦可せしめ」給

う。我々、凡智の窺い知ること能はざる所、譬喩品には十四誹謗中に、淺識謗法があり、仏の十号には、調御丈夫がある。仏弟子中の、説法第一は、富樓那尊者で、成仏後の名は、法明、劫は、宝明、国は善淨、無礙の弁才は諸仏に仕へ道を求めて疲厭なきによりて得られ、その国土の様相は、平等で悪人、女人なく、志念堅固、精進智慧、三明六通、八解脱、の人々、皆四無礙弁に通達し、食は、法喜、と禅悦の二食、であると説示されている。これ実に、説法第一の、因縁、来歴布教師の実践目標が高く掲げられ、法師品には、五種、三規が、規定せられ、而も不懈怠の心を以て説法せよと命ぜられ、安樂行品、には、身、口、意、誓願の四安樂行が説示され、特に、口安樂行、には切々として布教の用心が示され、不説經典過、不輕慢、不毀歎、不怨嫌、と難問に対して大乘を以て答へ、忍辱心に住せよと、慈懷切切。涌出品には、本化の徳を讃へ、「志固無怯弱 忍辱心決定 巧於難問答」常に静処に居して、多く所説あることを樂はず、志念力堅固にして、常に智慧を勤求し、善く菩薩の道を学び、世間の法に染まざること、蓮華の水に在るが如し、と本化の徳と、説法の根本理念が明示されている。中国の天台大師は薬王の再来と崇められ、過去に苦行乗々の徳を有し、無礙の弁才は、章安大師の十徳中に、自解仏来と、説弁流瀉、の二徳が代表し、我朝、伝教大師は、多く説くことを樂はざれども、南都六宗を屈伏し、筑波の徳一との永年の論争、顕戒論の上奏、その弁才は推して知るべきである。宗祖は本化の再来、忍辱心決定、巧於難問答の居士、嘗て遊學時代、叡山三千人、並ぶ者なき、博学、宏弁、鎌倉幕府へ公場対決の提訴、破天荒の街頭獅子吼、古来、文は人なり、書は人なり、の轍から云へば弁も亦人なり、で四無礙智、四無礙弁、一音能く衆迷を醒す、巧説無礙弁、であつたことは言を待たない。宗祖の御遺文を評して「上人の文章は、章句の排列と謂はむよりは寧ろ肝胆を生きながら、白紙に塗りつけたものと謂はむかた妥当なるべし。上人の文は文に非ずして精神なり、人は文字を見ずして血涙の痕を見、章句を読まずして

獅子吼の響を聞く、斯くて文章の極意は達せられる。人は何が故に巧なちむと力むるぞ、げに文は人なりけり」。とこれは嘗て、仏教を厭世教として排斥した明治の文豪、鼻の高山と畏敬された樗牛が馱頭で「教行証」御書を拝して上人に傾倒し、御遺文に沈潜した読後感である。この讀文をその儘、弁、に代へれば即座に宗祖の、獅子吼が鮮やかに、聞知することが出来る。四六駢體、韻律諧和、微衷を傾けし、恩国の真情、為神、為君、為國、一切衆生の為に言上す。快刀乱麻の正論 堂々雄渾 鴻儒中村敬字をして、「一氣呵成、珠玉の文」、と歎せしめし安國論、九天より飛瀑の如く、冷徹判釈、樂於苦難の開目抄、理義整然、音韻錯落の本尊抄、独特の仏教史眼、与奪自在、人法勝劣末法の依師を判ぜられし撰時抄、無尽の信根、法の邪正、徹底報恩、「されば花は根にかへり、真味は土にとどまる此の功德は故道善御坊の精霊の御身にあつまるべし」、万世の不孝者を愧死せしむる報恩抄。真情流露、一読、一誦真の寂光、事の靈山に遊ぶかの身延山御書。御一代の文章、綾羅錦繡、真喩、隱喩、諷喩、問答、擬物、举例、現瀉、列叙、誇張、設疑、警句、反覆、眉進、倒装等、縦横無尽、金玉の文字、一大総巻の如き巨多の妙判、これその儘御一代の對機說法とも云へ、「げに弁は人也」と仰がる。直弟子中の向師は古來問答第一と推され、華洛弘通の像師、冠鑑親師、身延歴代の法主、就中、朝、意、伝、善学鏡師、乾、遠、脱、省、享、六牙潮師は名説家として令名あり、影山教授の日蓮宗布教の研究中の、代表的布教者列伝（二六四）に近世名説家の、說法回数、受法者、布教期間が図表され、一代一万座以上が九師、二万座以上は三師とあり、往古の先師の護法の熱情に敬意を表し、併せて己の懈怠を慙愧する次第である。特に古來布教の大家として雷名高い靈鷲審師（一五九九〜一六六六）は二万座、授法九千、断然他を圧し、出生の奇跡と俱に現在尚は全国的に尊信され、「安産守護つば日審さま」は、各地に靈驗いやさかで無双の説法者の名を恣にしている。草山集に、「我れ三十以後は書を読まず、触向対面みな説法の資糧であ

る」。と述べられているが、それは審師の如き、生知の聡敏、天成の能説家にしてよく云へる言で、我々凡才は、切瑳琢磨、本経、祖判を鑽仰し、併せて、世間百家に曉通、尚ほ且つ、練弁修習して始めて他を教化することが出来る。天賦の名説の例を軽々に踏襲しないよう慎まねばならぬ。明治維新、排仏毀釈の狂風は、各宗ともに、被害甚大であったが、幸に我宗には、薩、鑑、修、昇、阜、等の巨星あり。その英断で、混乱を最少限に止め、否寧ろ、転禍為福、宗風昂揚の転機とした。維新後欧風文化の輸入で原始仏教研究熱が昂まり、一時は宗乘研究は衰微したが、祖道復古運動の勃興で、逆に隆昌を来たし、布教も新風に押され、高座説教は衰頹の一路を辿たが、上聖苗師出で、天賦の弁才と、倦まざる研鑽で、隆々復興の機運を呼び、苗師は近来高座布教中興と称すべきである。明治三十七年佐野前勵師の発願による、博多灣頭に大聖人銅像建設の計画は、遂に高座説教の、価値の再発見、所謂、銅像布教で、全国に勸財布教が行はれ、当時の名説家の崛起、遂に大事業完遂、博多灣頭の偉容、これ職として高座説教、練弁の力に由ると云うべく、次で苗師が、本隠寺に瑞世し書院を開放し布教院を開き、全国の鳳雛の指導訓練にあたられ靡然として布教熱が拡がり、大阪、名古屋、金沢、上総勝浦等に、五十座、百座が開筵せられ、布教師の登竜門として学と弁が競はれた。苗師の後は名古屋の林鳳宣師、次で熊本の塩田孝潤師、岡山の宮崎玄養師が主講として六月一日から五十日本隠寺に布教院が開設され、凡ゆる種類の布教の指導、実習、僧侶は一度はくぐらねばならぬ必修道場の観があった。戦争末期に自然閉鎖、戦後、池上の伊藤定師の主導で玉沢に再開、現在は地方分散布教院で布教師を養成し仍り中心科目は「練弁」におかれている。特筆すべきことは、明治維新大改革時代に、明治十大弁士の随一として時代の尖端を歩き、独立独歩天下に呼号し、国柱会を創立し、祖道復古を叫んだ田中智学居士は当時名説の誉高かった、智境院進師に弟子入りし、薩、鑑両匠の会下に参じ、十四才病を獲て斗病中、本経、祖判を独習、志を決し

て宗門を脱し、祖道復古の旗幟の下、式目整足、大阪に教学大会を開き、氣鋭の師を訓へ、花々しい運動を展開した。適くとして可ならざるなき奇才その懸河の弁は天下に響いた。昭和八年七月宗門は国柱会と合同講習会を開き、全国選抜布教師は一之江の国柱会館で講主より「本化開導法」を受講した。中日に談偶々繰弁に及び、宗門布教師から模説の要請があり、師範宮崎玄養師が遽作りの高座で十八番竜口土垣場を演じ一座森として妙弁を傾聴した。すると私も一席と講主が会服に中啓片手に、「宝塔涌現の弁」を繰弁された。「ユンラ ユンラ」と、宝塔大地より湧現の所作、実に堂に入ったもの、後に居士が幼時名説進師の科註函に侍した経歴を聞き、所以ある哉と拍案した。無礙の健筆、懸河の弁は幼時の鉛筆に由るもの、現に池上墓畔旧師の墓碑を建立し切々師徳を讃へる自筆の碑文は低回去り難いものがある。

結 論

以上繰弁の縁起効用を述べたが、縷説の通り従来、順縁、既信者向きなれ共、宗祖も摺折は時による、時を知るを大法師となす、との大判、今日の社会機構、政治、経済、教育、倫理、みな国際化で、一波即万波、有無相関の時代である。仏陀の予言、五濁、五逆斗諍、人心は不安と焦躁、正しき目標が失はれ、物と心が、因果、複合汚染、止まる所を知らない劫濁時代、この汚濁を浄め、昏迷を醒すのが布教である。題目の五字、七字を服せしむるのが至上命令である。この、複雑、鋭角の時こそ、流暢、ソフト、会話の基本繰弁發揮時代である。最高の教の表現は相応しい、最高の滑脱、リズム調が要請される。ピルの高さは基礎が規制する。即席ばやりの現代ともすれば、苦辛の繰弁が時の流れに押され次第退潮の傾向にある。只発言だけでは効はない。相手を納得、屈伏させてこそ、布教の華は実る。宗祖一代の行化は、無限の慈悲と無礙の巧説であったことを憶念して、布教法の基礎、繰弁の価値効果を三思さ

れることを要望するものである。

自題干線弁考

宮崎海優

大法隆夷唯在人

宗風凝滯如何因

經王置架虛威力

線弁發揮題目真

賀室住一妙教授古稀

宮崎海優

七十凌壯執教鞭

諄々講述法華玄

誰知滑脫無縫韻

椿寿倍增延岳仙

老人ホームにおける処遇

長谷川 寛 勝

一、処遇と問題点

不安定に激動する現代社会のなかで、老人ホームに生活する老人の真の幸せを何処に求めるべきか、また、そのためにどのような方法を用いるべきかということは社会保障と社会福祉政策に基く的確な処遇によって、その基本的人権を擁護することが第一であることは自明の理である。しかしながら、さらにこのわくを越えて、老人の心理の深層にひそむ一人の人間としての孤独・葛藤・苦悩・不安に思いをいたし、その人間性を好ましい方向へ伸張することを考慮することが、新しい課題として常に関係者ならびに老人自身の前に横たわっていることを認めざるを得ない。老人ホームに生活する老人のみならず、今世紀は政経文化をこえた「人間のヒューマニズムの受難の時代」といわれている。そこで「人権」に関することの外「人間性」の問題を充分に加味して老人の処遇にあたらなければならない。

老人ホームの中における老人は、一種の共同生活が強いられている場合が多い。共同生活は、規律を尊び一定の生活規範にしばられ、それがもたらす全体的利益の反面、一人一人の人間にとっては欲求不満、統制不満等のマイナス面をひきおこす。このことは何もホームの罪とはいいがたく、ホームの形態、制度そのものからくる、やむをえざる

心理というべきであろう。精神面の問題は、とうてい、行政的事業のよく解決しうるものではない。しかしながら老人の一人一人に、無言の欲求不満がありうることを察知して、これを考えねば老人の真の幸せは得られない。この故に、ホームにあっては、文化的レクリエーションなどを通じて、できるだけヒューマンズムの伸長をはかるべく努力がつけられている。現代は、人間疎外の時代といわれ、人間関係の葛藤や個人内部の精神的迷い、苦悩がたえず新しい形となって人々をおそう。余命短い老人は、一層、現代の非人間的な雰囲気の影響を受けがちである。よって、老人のヒューマンズムに関する問題は、つねに、学問的に、又は経験的に、関係者によって考えられなければならない。そして又、研究の結果得た知識と信念は、なんらかの形で老人の処遇に還元されなければならない。老人の一人一人の孤独感に、如何にこたえてあげるか、老人の隠している精神的不満を、どのように引出すか。それらの問題に如何に対処するか。この一人一人の精神生活の内面に生ずる問題を解決することこそ今日の老人ホームの老人処遇の重要な課題である。

ホームは、その設備、職員の労働条件、および経営管理などの近代化を通じて老人の福祉をすすめるべく、一貫して努力してきたが、このことはホーム内部に限っての業種に外ならない。眼を外部社会に向けると、ホームは孤立してその地域社会の中にあるものではない。ホームは、あたかも、隣組の一員に似て、その所在する町、村、部落社会の構成分子そのものである。その故に、一つの家が近隣に奉仕するように、たとえば、ホームが持つ老人福祉に果すべき機能を、ホームの老人に限らず、その地域の老人のために開放したり、ホーム内で行う映画会やスポーツ大会および、文化祭などが近隣の人々と共に楽しむことが出来るように、「ホームの社会化」を行なわなければならない。この「ホームの社会化」ということは、これを単に恣意的、無計画に行うのではなく、これを行ふ事

業の一つに組み入れ、明白にその意義を把握し、これを一年の計として正統的に実践化することによって、その効果を的確に獲得すべき時が到来したといっている。こうして「ホームの社会化」を意図的に行うとき、老人ホームに対する一般町村民（県民・国民）の理解が高まり、これによって、ホームの利用は前進し、結局、国民全体から愛されるものとなる。そして、このことはとりもなおさず「老人ホームの地位の向上」を意味することになると思う。最近の社会変動にともなう国民生活の変容を反映して、老人ホームの措置費制度および最低基準の再検討と改善に関する主張は強まっている。老人ホームの増設等量的整備にともなう職員の人材確保は重要な問題となっている。しかし、その重要性にもかかわらず職員の労働条件は労働基準法の順守すらおぼつかないのが現状である。老人をとりまく環境は複雑化し、老人ホーム利用者の社会的、心理的状況も様々である。老人ホーム利用者の行動の中から老人自身を理解し適切な処遇を行う方法としてケースワーク、グループワークは不可欠のものである。利用者が集団活動を通して日々の生活を充実させ、可能性を見出すことは意義深い。集団を通して個人の問題を解決していくような一層の充実をはかるべきである。病弱老人の増加にともない老人の保健福祉の具体的処遇方法としての健康管理や、リハビリテーションの確立はいっそう重要となっている。そのために、老人自身の老人病に対する理解も含めて、ホーム全体で健康管理やリハビリテーションを考えるべきである。給食は、日常生活に欠くことのできないものであり、老人にとって心理的にも身体的にも非常に大きなものがある。老人のために業務の向上をはかるには職員間の協力体制のあり方、または給食設備の近代化と適正食費の確保など給食管理の向上をはかると同時に老人の食生活に対する要求や自主性をどのように実現するか、その方法等の検討も必要である。老人福祉センター（憩の家）を現在のレクリエーション娯楽中心の機能から、今後、文字どおり地域における老人福祉の中心として単なる利用施設に止まらず、地

域における老人の生活全般における機能を持つ、コミュニティケアの拠点としてのセンターとして確立を急ぐべきである。

二、処遇とヨーロッパの老人ホーム

A ブラハ（チエコスロバキア）の老人ホーム

此の老人ホームは、ブラハ六区の市内にあり、一見アパートのような感じをうける四階建の古い建物で、創立は一九二八年とのことで、その後組織の変遷を経て今のシステムになったのは一九六二年とのことでした。職員数は六一名（うち正看護婦二一名）ベット数二八六、現在は男五〇名、女一九七名計二四七名、平均年令八五才、ブラハ一区から一〇区の心理的健康的に入所を必要とする老人が入所しており、入所方法としては市役所に嘆願書を出すことによって三日目に入所できるということでした。此処の老人処遇におけるモットーは老人に対して施設におけるのではなくて家におるように配慮することで朝食七時半、昼食一時半、夕食四時半、その他日課については個人の意志を尊重して自由、親戚などと交流することによって家庭的雰囲気を作っているとのことでした。特に新しくホームへ入所した老人には早くホームの生活になれさせるため、買物、所持金などのアドバイス、文化的行事（例へば遠足、コンサート、映画俳優を招いての演劇、編物の展示会など）の参加を呼びかけておるとのことでした。夏などの天気の良い日などは極力遠足へ行くようにすすめ、時々は軽い病人なども戸外へつれ出すとのことでした。年金制度がゆきわたっており、経済的理由による入所者は全くありませんが、いわゆる寝たきりといわれる重症の病人も居りましたが、これらを分類することはなかなかむずかしく、医師は訪問のような形で毎日診察に訪れるという方法をとっており、ほとんどの老人が薬を必要とし、又精神的病氣に対する治療は通院しておるとのことでした。我々が訪れた時、

下半身の不自由な老人が車椅子にすわってピアノにあわせて上半身の集団体操をしておりました。その他プラハにおいては精神薄弱者施設、身体障害者施設を訪問する機会を得ましたが、各施設とも国営でありながら、かつての修道院を改造したものなどもあり、礼拝所があり、社会主義の国とはいいながら、市内にも古い寺院などがよく保存され宗教的なものも多くみられました。施設の建物なども古いものをよく利用しておるように見うけました。

B パリ（フランス）の老人クラブ

私達が訪れた老人クラブはパリ二〇区にある下町のモデル的クラブでした。此の施設は初め青少年のために使用していたものを一九六九年一月二三日から老人のための施設として考えられ、広さは一四二平方メートルで集会室、図書室兼事務室、コーラス室、手芸室（アトリエ）があり、一九七〇年四月一日以来休日をのぞいて六〇才以上の老人に毎日開放されており、最大収容人員は九〇名で催しとしては法律相談、生活保護の事務、入口には映画、雑誌のプログラム、各科の専門医の来診の予定表がはってあり、日課表には月曜日テレビ、火曜日美術、モザイク画、水曜日彫金（指輪を彫る）、木曜日映画、美容相談、金曜日コーラス、音楽への招待、土曜日テレビ、ゲーム、講演等の予定があり、その他近くの運動場での専門の体操の先生による体育、プールでの水泳、毎日コーヒー、フルーツジュースのサービス、週一回菓子のサービス、海とか山へ（二週間位）のバカンスの手伝い、二三日の小旅行の手伝い等を職員（責任者）と一人の指導者（グループリーダー）が運営にあたっており、此のクラブで行うことの費用は全部無料であるとのことでした。孤独になやまされがちな老人が他の老人と交流することによって、それらを解消することを目的とし、此のクラブへの登録者は五〇〇名にのぼりその数は増加しつつあり、一日の利用者は七〇〜九〇人で又、図書の貸し出し、パリ市内のバス、メトロの無料券、映画館の半額券を発行、有名な芸術家との交流、今後、陶器、

料理作りなどを行う計画などもあるとのことでした。このクラブにも特別の規則もなく、六〇才以上の老人ならばだれでも利用でき、最高令の利用者は九〇才とのことでした。私達が訪問したのは夕方の四時頃でしたが、ゲームを楽しんでおる老人、編物を編んでおる老人、ある老人は学校からの帰りの途中に立ち寄った子供に英語を教えており、コーラスの老人達が私達を「荒城の月」「バリの屋根の下」のコーラスで歓迎してくれました。このようなフランスの老人のサロンの社交に接して日本の老人クラブのあり方がまだ内容でなく形式にこだわっておるように思われました。

C ストックホルム（スウェーデン）の老人ホーム

此のホームは市内にあり、「老人の園」の呼び名で一九三七年に他の場所から移転され、隣に老人アパート（全く自由に生活）もあり、二九六名の老人が入所出来るが、現在の入所者は一二〇名、一二〇室のうち夫婦用、兄弟用の部屋一〇、居室（個室）は二階以上にあり、基本的家具（ベット、椅子、冷蔵庫）は入れてあり、あとは自分のものを使用してよい。何かの場合にはベルがありランプがつくようになってゐる。二人部屋の場合は内部がドアで二ヶ所に分けられており、各部屋へはエレベーター、トイレにしても車椅子が自由に出入り出来るようになっており、シャワー、ペランダもあり各階に談話室（朝と昼コーヒーのサービス）、台所（給食センターから持ってきたり、一部のものを作るため）もありました。そして、一階全体が近くの老人にも公開されるいわゆるサービスルームでカフェテリア（セルフサービス、コーヒーなど）、図書室、作業室（織物、陶器、テーブルクロスなど）、七〇才の男の老人が木工でナフキン掛けを作っていました）、事務室、園長室、医務室、食堂（皆降りてきて食べる）、講演及び映画室、ゲーム室、足の治療室、温泉療法室（水温三四〜三五度塩素、すわったまま入浴出来る機械）サウナ風呂、散髪

室、勉強室（二、三人おれば先生が来てくれる）、浴室（シャワー室、機械化されており清潔で臭いがない）それに従業員室（個室）がありました。スウェーデンでは六七才になれば年金を平均五万円位支給され老人の日常生活は平均しておるとのことですが、老人自身にとって老化による種々のハンディキャップが問題であるとのことでした。職員は四五名（園長一名、副園長二名、各階の従業員二〇名、食堂八名、プール訓練士一名、ヘルパー一名、浴室係二名、案内所八名（二四時間勤務、交替制）、守衛一名、洗濯係一名（タオル、シーツは洗濯会社へ依頼）で、清掃（清掃会社へ依頼）、入所の方法は一人ぐらしの老人、家庭問題などによる老人で、老人アパート入居希望者が多いとのことでした。種々の問題は「コミュニ」（市町村）が責任をもってやっており、医療については此処ではリハビリテーションはあまり行われず、医師の来診は週二回、急病の場合は病院へ依頼、老人達は自発的に提案して催しものをする。映画、演劇なども可能な限り老人の意見によって開催する。法律などの勉強の手配なども老人の希望によって行ったとのこと。此処の「コミュニ」は水準が高いのでサービスも高く（補聴器、メガネなど無料）、現在のスウェーデンの老人ホームは一階を地域へ開放、階上を老人ホームに使用という傾向のようでした。老人の日常生活が平均しておること、生活水準の高いことを感じましたが、特にその裏にあるスウェーデンの国民性、個人の確立自由の尊重、施設従事者の自信に満ちた堂々とした態度、宗教的愛というようなものにささえられていると思われる人間性が強く感じられました。（一九七三年海外研修レポート）

三、処遇と宗教

老人処遇の基本的な課題である人生問題を解決するには、やはり宗教的な処遇を考えねばならないと思う。人生で養護を必要とする時期は何人においても幼年期であり、老年期である。特に正常な生活が思うようにならなくなって

いく老人、とりわけ死が刻々と近づき、死への恐怖感を潜在意識としてもつ老人は何ものかの援助を期待することになるがそれが信仰であると思う。この老人の心理的動きを、老人が死をどのように受けとめておるか、又それに対して如何に対処するべきかということを老人自身と共に死生観をとおしてそれへの解決を宗教的に実践化して行くことこそ、老人処遇の肝要であると思うのである。日蓮聖人の妙法尼御前御返事に、「夫以ば日蓮幼少の時より仏法を学び候しが念願すらく、人の寿命は無常也。出る氣は入る氣を待つ事なし。風の前の露、尚暫にあらずかしきもはかなきも老いたるも若きも定め無き習也。されば先臨終の事を習て後に他事を習べし。」という言葉は、人間の生と死という肉体的な一つの嚴肅な出来事によって生ずる人生、その人生を完全に充実させて生きること、肉体の生死を超えて輝しい一生を生きぬく、人間存在の意義を悟得する境地を感ずることを、この「臨終正念」の言葉が表わしていると思うのである。いかに経済的に豊かな生活をしていても、精神的貧困、宗教的悟りの境地を得た生活、つまり生き甲斐のある生活でなければならぬ。老後の基本的な生活が安んじて営める老人福祉の充実は絶対に必要なことであるが、それにもまして老人の精神生活の充実である。欧州の老人ホームを訪問した折、感じたことであるが、西欧の人々は小さい時から教養を身につけるような教育をうけ、又日常生活の中に信仰を生かし、それらによって老人になってからも生き甲斐を持続することができるが、日本人は老人になってからはじめて生き甲斐をみつけるというような考え方の強いことを感じ、内容的な面でも日本の老人福祉のたちおくれを感じさせられたのである。しかしながら、西欧と日本人との歴史的生き方の違いを考えると今日の老人福祉のあり方をただ表面的に考えるのではなくもう一度、歴史的にも日本人の老人観、さらにそれを土台にして将来への老人のあり方、生き方を考える老人処遇でなくてはならないと思う。ゆりかごから墓場までの社会保障がゆきとどいて、老後の生活に困ることのないようにな

っても、人間の本質的生き方の問題、生存の尊さを老年期にはっきり把握できるような処遇を考えることこそ生き甲斐ある老後であろう。このことは又他から言われてうまれるものでもなく、まして歳をとってから急にみつけどすということではまた大変なことである。老人の生き方の豊かさは、幼時期における心の豊かさの涵養によることも考えなくてはならない。人生の内容的豊かさの充実は、死の恐怖を超えて永遠の生を得ることにある。それを完全に輝かし得て、人間存在の醍醐を覚悟せられるような関係者の処遇と、老人の生き方でなくてはならないと思うのである。

養護老人ホーム「身延山功德会」は、明治三十九年一月、時の大善坊住職長谷川寛善上人の、身延山参詣の行路病者の収容加療に端を発し、昭和三十八年老人福祉法の施行にともない「養護老人ホーム」となったが、その精神は法華經の社会的具現にはかならない。創立当時の建物が老朽化したので、昭和四七年、身延山大善坊境内にあったものを移転新築したが、現在地も身延山奥之院思親閣を招呼の間に望む、宗教的環境の地にある。現在五〇数名の老人が余生を送っているがそのほとんどが日蓮宗信者である。「功德会」の特徴は何んといっても近代的な建物とは別に礼拝堂があることである。朝は七時からが礼拝の時間になっているが、皆朝の礼拝が楽しい日課の一つとなっている。一日が創立者寛善上人の命日、全員そろってお経をあげる大切な月行事になっており、あわせて物故者の冥福を祈り、入居者の先祖供養を行う。此処で生活しておる老人を考えてみるに、このような身延山という宗教的雰囲気、行事をとおして老人の心の奥底に宗教的なものを土台として生き甲斐を培っておることを否定することはできない。臨終の時、不思議と苦しんだ老人がなく皆安楽往生であり、これこそ唱題成仏だと老人自身がいう。こうだからこうだとは一概には言えないが、人生にとって如何に信仰が大切であるか。生を美しい朝日とするならば、老人は美しい夕日として、自他共に拝まれる生活の境地を作らなければならない。「臨終正念」こそ老人処遇の基本だと思ふ所以も此

処にある。故に日本における老人処遇のあり方は歴史的にみて宗教とくに仏教思想の上にたつて考え追求されるべきだと思う。現代日本の老人処遇が日本の歴史的背景や社会的背景を無視して、第二次大戦以来欧米の影響を大きく受け、時には直訳的な輸入や無反省な模倣に落ちている場合が多い。日本の条件のもとにおいては、なによりもまず日本の歴史的背景をふまえた上での政策や制度の拡充強化がなされなければならない。それによって老人処遇の技術をはじめて真に老人のために生かされ、日本における老人福祉、老人処遇の正常な発展が期待できるのではないかと痛感し、今後も仏教思想の中に新しい老人処遇のあり方を追求したいと思うのである。

純粹宗学への道

足 田 英 肇

「人生七十古来稀」とは昔の事で、現在では七・八十になって老いらくの恋をする人もあるではないか、だから「七十の春」を称えるならよいが、古稀の祝事等古臭い事は止めにして呉れ、と昔の室住先生なら早速皮肉な拒絶の御目玉を頂戴する所であつたらうが、職員会議でこの古稀祝の案が出た時、先生は案外、素直に御諒承下さつたので一面ヤレヤレと安堵する反面、一抹の淋しさを感じたのである。といふのは数年前、旧い卒業生が来て言ふには「室住先生は変わりましたね」と感慨に耐えぬと言つた面持^{おも}で語つたので「私はそんなには感じないが、どこが変わつたかね」と聞き返すと「先生はお側においになるから解らないだらうが、久しぶりにお会いして見ると、随分常識的になられたものだと思います」「それでは昔の室住先生は非常識だつたと言ふのかね」と反問すると、「常識とか非常識とか言ふと誤解があるかも知れませんが、随分物柔らく、優しくおなりになった。これは昔の先生を知つてゐる者は誰でも感じる事ではないでしょうか。」私も或程度この意見には同感だが、その様に批評する人の方が、寧ろ常識的な、皮相的な見方で、室住先生の心の中に一本通つてゐるものを知らぬ人の言葉である。

（「生きてたかい？」）

「お前にとっては、身延山で御祖師様にお仕えるのが、両親に報恩出来る唯一の道だよ」と訓えて下さった望月日謙法主の慈愛溢るる御言葉を信じて、謙師の会下に参すべく、昭和十四年身延山に及を負って上った私も、さて御祖師様にお仕えするといふ言葉は判るけれども、如何にしたらよいか。私の迷いを察せられたかの如く、「お前は相当身心を疲れさせてゐる様だ、当分は朝のお勤めに精進し、室住といふ「願人坊主」が居るから、宗学の手ほどきをしてもらえ」と御紹介を受けたのが、始めての対面であつた。室住先生といふ御名前はかねて伺つては居たが、「願人坊主」といふ言葉は始めてであつた。「がんにん」とは一体どういふ字を書くんですか」とお尋ねすると「お前も穿鑿好きだね、人には添つて見よ、馬には乗つて見よ、でね、名前の穿鑿よりも、会つて話して見れば判る、わしの日謙の謙についても、お前に穿鑿される前に、わしから話しておいてやらう」と仰言つて、今も忘れ得ぬ尊い訓えを賜つたのは、次の如き聯句であつた。

謙如洪海万川所婦 謙は洪海の如し万川の婦する所

慢如高山雨水不止 慢は高山の如し、雨水止らず

「わしはね、幼名を梅吉と言つたのだ。吉川日鑑上人の隨身生をしてゐる時、大奥の先輩等に『お梅どん、お梅どん』とからかわれ、唆かされて、命令通り、日鑑上人の御居間の障子を足であけて、御給仕に入り『未曾有な奴だ』と叱責を受けたが、私の『何故親は私に梅吉なんてくだらぬ名前をつけてくれたんだらう』といふ私の親を恨む気持ちをおさえる様に『お前は梅吉といふ一番よい名前をもらつて居る。花は桜木人は武士と言つて、桜は武士の花であるが、梅一輪一輪の暖かさと、言つて、坊さんは梅の花の様に、簾の陰で、寒苦に耐え乍ら、人知れず芳香を放つて行

かねばならん』と諭されて、若くして出家の志を固める事が出来たのだ。今の日本は慢の嵐に蓋はれてゐる。お前達は西洋の学問が優れてゐると考えるだらうが、慢の学問は、必ず行き詰りがあるものだ、謙譲の心で礼節を弁えた学問をしなければいかんよ』と縷々たる慈教を仰いだのは、ついこの間の事の様に思はれる。

初対面は大奥の隨身寮であつたと思ふ、お互に自己紹介をする必要はなかつた。十年の知己の如く、ザックバランの話し合い、謙師の仰せに順い、宗学の手ほどきをお願いした。「君、宗学とは一体どんなものだと思つてゐるのか」と真剣に尋ねられると、宗学を宗教学の一部門の様に考へてゐた私には、私の既成概念が忽ち総くづれてゐるのに気が付いた。後になって、だんだん判つて来たけれども、宗乗といふべきだらう。「宗教学の様に宗教といふものを祖上に乗せて、客観的に、観察理解し様とする事は、宗教そのものの会得にはならない、如何なる宗教も、それが救いの道を教示してゐる以上、その道を実践せねば会得出来ない筈だ。」「いはば味を兎や角言うよりも、食つて見れば判るのだといふ理屈になる。しからは仏教は皆がお釈迦様と同じく菩提樹下に結跏趺坐して禪定に入らなければ悟りが開けないといふ事になり、御釈迦様と同じ修業をしなければ救はれないのではないか」「そこに宗学の必要性が生ずる。君の様に、科学的に視察し理解する様な学の方法では、達し得ないであらうし、又誤つた観察も生じて仏教は曲解される結果にもなる。」「たしかに仏教は長い歴史の間に、種々な夾雑物によつて歪められて来てゐるがしかし何が夾雑物であるかを知る事は出来ないのではないか。」「それをやつてのけられたのが日蓮上人だ、つまり純粹な仏の教えを信解するにはあらゆる夾雑物を取り除いて、法華経といふ釈尊の御魂に直接触れる事であつたのだ。」「その日蓮上人の教学自体に夾雑物が入つてゐるのではないか。」「だから私は言ふ。純粹宗学の確立こそ、今一番大切な事だ。」「周囲で開いてゐた学生等は、初対面からいきなり論争でもしてゐる様に思えたらしい。

それから後は二人で話し合つてゐると、又論争してゐた、と評判になった。

勿論結婚も立身出世も求めなかった私は「お前も又仙人の部類だから」といふので図書閲覧室を改造した部屋を与えられ、室住先生と起居を共にする事になった。

当時室住先生は本妙庵に住して居られ、祖山学院の教務の仕事をして居られたので本山へは本妙庵から半里の山路を自然木の杖をつき、「正ちゃん帽」といふ当時学童間に流行した日除けの帽子にゲートルを佩いて、古ぼけたカバンを肩にかけ、全く「仙人」といふに適しい風貌で学校に通つて来られるので、学生等には「仙人」といふ渾名で通り、私等の寮はすぐ「仙人寮」と呼ばれた。仙人といふ言葉は「阿私陀仙人」を連想して厭であつたが「どん正」と動物抜ひの渾名された私にとっては寧ろ光榮だと思ひ、「二人で住んでも仙人寮とはこれ如何」「一人で住んでも十職といふが如し」と達観した。室住先生の常人的でない事はこの時知らされたのだ。

始めて私の室に顔出しされた時の挨拶が、「今日は」ではなくて「生きてたかい？」であつた。突飛に聞えるかも知れぬこの挨拶は、私の心の奥にあるツボに當つた。今「今日は赤ちゃん」といふ歌が流行つてゐるが「生きてたかい赤ちゃん」と歌つた方が急所に触れてゐるのではないか、一期一会の人生で、「今日は」はあまりにマンネリズムにすぎる。

（「ノルカソルカ」）

十二才にして母が卒中し半身不随になつてから、私には母なき家庭生活といふものが、身に染み込んでゐた事を、その時までは気が付かないでゐた。いつ自分を陥れるかも知判らない不幸に対する警戒心は私には欠如してゐたのだ。毎朝、朝勤に参堂する私の足袋の裏が垢で汚れてゐる事を何処で見て居られたか、法主親下に指摘され、御叱言を頂

戴した時、「度々の事で、くたびれたんでございましょう」と、当意即妙の助け船を出して下さった室住先生は駄洒落の名人で、行住坐臥に輕妙洒脫な冗句が飛出し、笑いの終日に明け暮れたのである。作為された洒落なんでものは洒落にはならない。自然の風流心が何の虚飾もなく飛出して来る冗句の中に洒落の真実味はある。室住先生の風流心が行住坐臥の生活の隅々にまで届いてゐる事を発見した。本妙庵から来る度毎に「路傍の花や草」を採取して来ては「御土産だよ」と言つては、空き瓶や竹筒にさして下さるのだ。これがほんとの土産であつて、造られた花や、売られてゐる品なら土産ではない。母なき家庭に育つた私は跡始末の出来ない人間である、本を読めば読み放しで乱読の跡は開ケツ放しの本で机も室も一杯になつて了う。掃除に来て呉れた学生にも弄らせないので、足を踏み込む余地もない事になる。私の乱読はすぐ評判になつた。「乱読は濫読だが、ツン読よりはましだね」と学生の買いつ放しツン読を反対に戒められたが、万事この調子で「笑いは人生なり」と自解する様になつた。この「笑ひ」は決して「泣き笑ひの人生」と言はれる様な「泣きに対する笑ひ」ではない、又今日「お笑い草」と言はれる様な笑いでない事は勿論、「笑ひが止まらない」と用いられる様な、エゴイスティックな笑ひではないのである。とにかく人生が愉快なのである。人あつて若し、「君達バラック建で仙人生活をし乍ら何が一体愉快なのか」と詰問するならば、彼の陶淵明に倣つて「菊を採る東籬の下、悠然として南山を見る」と答えるしかないであらうが、南山の現実に存在しない日本の身延山では「欣然として冗句を聴いた」に間違ひはない。室住先生のお話では、日蓮上人こそは洒落の名人なのだ。否、洒落ッ気のない人間がうっかり、御遺文を文字通りに読んで了うとその真意を誤つて受取つて了うことが多い。この洒落は決して日蓮上人の作為ではなく、日本語そのもののもつ洒落性なのであり、日蓮上人はその拠点についておいでになるにすぎないのである。日本語が本来如何なる系統に属する言葉かは容易に決定出来る事ではない

が、それだけに種々の系統の言葉から合成されたものである事には気が付くであらう。例へば今日でも「ノルカソルカ」といふ言葉は使はれて居るが、これが如何なる系統の言葉であるかを調べて見た時、ノルカは正しくナラクから転化したものとすれば、ソルカも同じく印度語の「ソル」即ち「天」から来たものと解して初めて「地獄か天国か」といふ、両極端を示す言葉となり「ノルカソルカやって見る」といふ日本語は意味をなすのである。こんな風に考えると仏教は我々明治人が学校で教はった様に紀元五三八年百済から伝来した等といふ明治式廃仏毀釈的教育は撤回されなければならない。自由式寺小屋教育が、国家主義的学校教育に変貌されるや、日本人の思想は塗端に西欧化し、クリスチャン化し、マルキスト化して行つた。しかし、政府がいかにも、廃仏毀釈を強制し、指導層がいかにも反仏教化しても、国民の心に仏教に対する郷愁が消え失せなかつたのは、日本人の心に奥深く仏教精神が根ざしてゐたからであり、私はこれを真実の「日本仏教」と名づけたのである。日本人の心の奥深く根ざしてゐる、尊族崇敬の念は「慈父」「悲母」といふ、仏の慈悲、を表す仏心から「お父さん」「お母さん」と父母を尊敬する敬語になつてゐたが、明治以後、子供達にバーバーママーと呼ばしめる様になり、しかもそのババママ族が日本の支配階級となり、プロレタリアを搾取して来たが為に、今やプロレタリアのストライキで支配階級は転落の憂き目にはあつてゐても、次の支配階級た然とするプロレタリアも、やはり同じ穴の狢であつて、ババママ族を支配階級だとし、ババママ語は普遍的になつてゐるのみならず尊族殺戮が一般殺人と何等区別されない程罪意識の損亡とさえなつてゐる。すでに殺生の罪意識まで混乱してゐるのだから、偷盜戒等は念頭にない。親の跡を継ぐ事が、跡を取ると言はれ、サラリーマンの事が月給取りと言はれる様になつた。「稼ぐに追いつく貧乏なし」ではなく、貧乏すれば金を取れ、である。人間が生れる事についても、クリスチャンはアダムとイヴが神に背いて、禁断の木の実を食つて生れた罪の子が我々

人間であり、マルキストは科学的に卵子に精子がくっついて生れたのが我々人間であるから、人間の生命は「宗教的には罪の子であり、化学的には有機化合物であつて、それこそ「頼みもしないに勝手に生みやがった」と暗い人生觀をいただく事になり、人權尊重は根底から根拠を失つて了つてゐる。この意味に於て裁判官は仏教信者でなくてはならない。と私は主張したい。何故なら、「宿業を因とし、父母を縁として生る」と説く仏教は、我々人間は、前世に於て、少くとも五善根を植えた果報によつて万物の靈長たる生を享ける事が出来たのであり、順つて人生は尊重さるべきものであり、人權尊重も、尊族崇敬もこの立論なくしては画餅に終るであらう。

日蓮上人が「喜ばしい哉、仏教流布の國に生れし事よ」と仰言つたのはこの事であり、今や世界の知識人等が日本仏教によつて、行き詰つた世界を救済しようとしてゐる時、肝心な日本指導層が仏教に対して盲目である事はまことに嘆はしい次第である。

（「軍人は国賊だ」）

軍國時代の當時、学校昇格と同時に軍事教練が正課として課せられるのは当然であつた。学生達の願ひもそこにあつた。各種学校である限り徴兵されても小学校卒業並に扱はれて、幹部候補生の志願も出来ないのでは、五年乃至八年勉強した甲斐がないと考えるのは当然だらう。だが私達の心配は学校の教育が軍の重臣によつて歪められる事であつた。この心配は直ぐ現実問題として表はれた。僧服で数珠持つ手に、軍服を着て銃を取る矛盾は覺悟はしてゐたものの、棲神閣の祖前で散開突撃の教練をする事は何と言つても抵抗を感じたが、先生方も仕方なく妥協して一言も抗議しなかつた。たしか当時の配属将校は朝比奈少佐といふ方であつたと記憶するが、仲々軍人意識の濃厚な人で、学校教育の内容にまで容喙し、折柄日蓮上人の思想を國体に副はぬもの、反國家主義思想だと批難する者が多く、朝比

奈少佐の言動もそれに近いものがあつた。要するに宗教教育なんていふものは、国の戦力には百害あつて一利もないといふ單純な思想の持主で、早く言へばいい若い者が坊主になつて御経等を読むよりも一人でも多く戦場に立つて戦うのが国の為だといふ明治人らしい無宗教思考で学校教育を批判するのだから、忽ち室住先生と正面衝突をしてつた。国民皆兵で若い時代入營教育された日本兵よりも、国民皆僧で若い時代に仏道修行に身を投じたヴェトナム兵の方が強かつたといふ実証はまだあがつてゐない当時の事であるから、実証主義的教育を受けて来た少佐の唯物論的立論を打ち破るには口角泡を飛ばしての説得も受け入れられなかつた。どんな議論でもそれがコンピュータの様な機械的なものでない限り、最後には感情的になるものだ。所謂売言葉に買言葉で、最初は「明治大帝の御製」にも

国を思ふ道に二つはなかりけり

戦の庭に 立つも立たぬも

とあるではないか。軍人だけが国の為に役立ってゐると考えるのは軍人の思い上りだ。その増上慢はやがて国を軍の支配下に置き、軍人は国を利用して身の榮達を謀る。国の為役立つと言ひ乍らむしろ国を害してゐるではないか。僧侶は最初から身の榮達等は念頭におかぬ、日蓮上人は

「日蓮生をこの土に享く、あに我が国を思はざらんや」

といふ、純粹な人間の郷土愛に立脚した愛國精神の持主だ。といふ室住先生の主張に対し

「それは第五列思想を覆はんとする弁解的遁辞だ」

と、少佐はあくまで宗教は国内にあって国民の思想を攪乱し、戦意を喪失せしめる、スパイよりも恐ろしい第五列だと考えてゐるのでこの論争は果てしがつかない。当時「日蓮は蒙古の寄せるを喜ぶ」と言はれた民衆の迷言を以つ

て、日蓮上人の思想を第五列思想だと考える者達は多く、これが後に御遺文削除問題にも連なつて行つたのだ。

当時の軍人等は、日本の国がクリスチャン化してゐる事には何の内省もなかった。明治憲法を絶対と信じ込み、この絶対の神の下僕となる事を最高の榮譽として育つて来た。仏教には全く無知であり、僧侶を遊民だとか考え得ない者に、いかに口角泡を飛ばして仏教の深理を説いても所詮無駄である事は判りきつてゐた事ではあつても、日蓮上人を第五列だと言ひ切つた少佐の言葉にはさすがの室住先生も黙し能はざるものがあつたであらう。「そんな増上慢な者共には日蓮上人の思想は判らないだらう、判らなければ判らないと正直に頭を下げればよいのだ。それを第五列だ等と不屈きな批判をする奴は国を亡ぼす国賊だ」と言ひ切つた。とにかく帝国主義華やかかりし時代に帝国軍人のしかも配属将校に国賊だときめつけたのは室住先生だけであつたらう。見るからに神経質そうであつた少佐は顔面に青筋を浮べ腰の劔の柄に手をかけ

「ナニッノ貴様は帝国軍人を国賊だと罵つたナッノ」

と詰め寄つた。感情に激して刀の柄に手をかけた方がすでに敗勢であつた。室住先生は増々落付いた口調で

「面白い、切るなら切れッ、望む所だ」

と居直つた。ムヤミヤタラに抜刀するのは雑兵の習いで、さすが少佐は抜刀はしなかつたけれども、柄にかけた手はもてあました様だ。事態の緊迫性^{きんぱくせい}に為す所も知らなかつた先生達もやつと我に歸つて宥め役を買つて出たのだが、勢、室住先生を窘める側^{たしな}に立つた。

「国賊はあんまりでしよう、悪口雑言になりはしませんか」

先生といふ人種はいつの時代も小心翼々たる者である、所謂名譽毀損を恐れた発言であつたが、これが反つて先生

の機嫌を損じた。

「国賊を国賊だと言ったのが何で悪口雑言だ？ 大上人を第五列だ等といふのが、ほんとの悪口雑言ではないか」
今度は室住先生の舌鋒は止め役の先生方の方に回って来た。その場の結着が如何様についたのか、今判然した記憶はないが、その後冷静になって考え直されたのか、朝比奈少佐もこの問題を公けにされなかった事には、我々も感謝してゐる、しかし室住先生にとってはむしろ公けにして、いはば公場対決する方が望む所であつたらう、その時の意氣軒昂たる態度はその様に感じられた。

（「女房とはよいものだねエー」）

身延山の学校へ、初任する若い人達は、その初任給のあまりに薄給なのに驚くのだ。仙人寮住人となつて四ヶ月の後、初めて給料なるものを頂戴した。何と十五円といふ、小学校卒業者がその当時ありついた程度の薄給であつた。その時法主様に呼び出されて申し渡された事は「学院の先生方は昔から一人扶持を給されたものだ。しかし寮と随身生がついてゐるのだから生活に不自由はない筈だし、昇給もして行くのだから老後の心配もない。給料だと考えると薄給だと不満も覚えるだらうが、一人扶持の小使いだと考える様に」との仰せであつた。二人とも常置委員会の書記をしてゐて、本山の経理内容は略々見当はついてゐたから、学校昇格の為に金が必要な今、給料等頂いてゐては勿体ないとさえ感じられたが、小使として頂いた金は小使として使はせて頂こう。当時キツネうどんが三錢であつた。ライスカレーが十五錢だから、五十錢も出せば豪華な食事にありつけた。当直の学生が身の廻りの面倒は見て呉れ、使い走りもして呉れるので、不自由はちつとも感じなかった。しかし室住先生はその不自由のない生活を積極的に切り詰めて自ら不自由を味はつて居られる様であつた。一枚の紙が三度に用いられる事をこの時知つた。学生の捨てた紙

片れや広告のチラシの裏をメモや計算用紙に使う事位なら、自分でも度々やって事だ事であるが、その時のメモや計算は必ず鉛筆で書いて置き、さらにその上にインキで雑記帳代りに講義の原稿を記入し、しかも更にその上を墨汁で習字をし、記録書にするといふ三段の用い方であった。正に質素等といふ通り一遍の言葉は当たらない。儉約を通り越して吝嗇とさえ言えるだらう。早速学生等は「紙魚^{しみ}」と渾名する様になった。本妙庵から本山への道すがら必ず路傍の草を摘んで来て食膳に上せられるので、春の七草から秋の七草まで、その味はいを知る事が出来た。戦争も酣となりいつ招集されるかわからない独身の先生方の為にか新しく教師寮が新築され、私は独りで新居に移り住む事になり仙人寮の生活には休止符を打って先生とも別れる事になったのだが、その後も時々訪れて下さって「生きてたかい？」が「よく生きてたねー」といふ感嘆詞に変わって来た。戦争は社会の状況を根っ子から変貌させた。特に本山に独身で一生を修行に終るなんて事は変態者と扱はれ、又独身暮らしの青年は反って世間的には信用を失い、給侍精神とか奉公の誠等といふ事は無価値なものとして一笑に附せられる状態である。驚いた事にはこの変貌が宗門内に蔓延してゐた事である。給侍^{きふし}精神と書くべきを給仕^{きふし}と誤り書く事は信行道場から始まり、「天の三光に身を温め、地の五穀に魂を養ふ、皆是れ国王の恩なり」といふ御遺文が「皆是れ本仏の慈悲なり」とクリスチャン流に変えられて居る。これでは、国王の真実の意味も報恩の真実の意味も仏教的には通らない事になるではないか。明治政権の廃仏毀釈政策は日本人を骨の髄までクリスチャン化してつてゐたのだ。私も謂はれなくては変態人扱いをされるのは嫌だ。結婚するにしても、こんな時世の法律結婚や経済結婚は望まない。最も仏の道に相応し、祖意に適った結婚がしたい。幸に良縁あって卅五才結婚に踏み切った。心に残るのは齢五十才に垂んとして依然独身生活を堅持しておいでになる室住先生の事であった。先生から見れば、たしかに脱落者である私を蔑んでおいでになるのではないか、内面憔悴たる

者を感じ乍らも、私には私の信念があるのだと自己弁護し乍ら、十年近くも経った或日「君、女房といふものはいいいもんだねー」と言はれて啞然とした。まさか室住先生が女房をもらったとは信じられなかった。「室住先生が結婚されたのかね」と事務員に聞くと、「先生も、知って居られなかったのですか。」との事だが、この言葉のものが私の胸には痛かった。このものは、亦のものではない、先生でも、知らなかったかといふ詰問である。見れば先生はちゃんとお弁当箱へ手料理とも思へる昼食をつめたのを満足げに開いて居られるし、キレイに洗濯されたワイシャツにネクタイもしめて居られる。私はまさかと思ひ乍らも何だかホッとすると同時に、よいものだと言われたい奥さんに感謝と祝福を献じたい気持ちになった。

(オストクラシイ)

日蓮教団がクルスチャン化したとは一寸前述したが、更にマルキスト化して来たと言いたい。給侍精神の曲解については前に一寸ふれたけれども、これを給仕と書くに至っては、全く仏教の精神を骨抜きにしたものと言はざるを得ない。特に法華信仰に於ては、釈尊の千歳給侍がその根元とされてゐるからである。侍をさむらいと読むのはさむらいは本来寺に近侍した宗教的奉仕者であったからであつて、中世以後の武士といふ家の子弟党ではない、階級打破をモットーとする仏教が、武士といふ特権階級を作る筈はないし、随つて階級闘争とか理論闘争とか、闘争を是認する筈はないのである。しかるに敗戦後憲法が闘争憲法に改変された為か、国内にも宗内にも理論闘争的風潮が起り、特にマッカーサーから闘争的宗教と烙印された日蓮教団の中では、闘争しない者は日蓮宗信奉者ではないとさえ考えその先鋒に立つ者は創価学会であつた。戸田城聖は「仏教は勝負である」とまで言い切つてゐる。勝負を事とする者は阿修羅道なるが故に、彼は明らかに「仏教は阿修羅道なり」と言つてゐるのだ。彼等の宗旨を正統化する為には何とし

ても身延は目の上の瘤である。彼等の必死の総攻撃の目標が身延山に向けられて来る事は火を見るより明らかである。それでなくても教育熱心な室住先生の子弟教育の情熱は一層燃え立って、傍目^{はなめ}で見てゐる我々にはむしろ執拗ではあるまいかと思はせる程であつた。いよいよ明日は北海道へ出発せねばならぬといふ前日も、朝から研究室に学生を呼び寄せて、夫々個人指導をして居られる。学生を叱咤される大声は隣の室に居る私の所までガンガン響いて来るのだ。本山から度々「室住先生はもう出発されたか」と矢の様な催促である。「飛行機の切符が買つてあるから心配するな、時間に間に合う様には心得てゐる」との返事だが、誰が考えても、もう羽田空港の出発時刻には間に合はない、折柄雨が降り出して、六十才に垂んとする御老体には山道を下るだけでも大変である、私はフト、ハイヤーで羽田まで飛んで行かれる積りであらうと考へた。先生はまだ熱心に学生を叱咤教導されてゐる。もう電気がついてから相当の時間が経つてゐる。もうハイヤーでも羽田空港までは間に合はないだらう。「先生もう今日中に羽田空港には参れませんか」私は思い切つて申し上げた。「イヤ夜行列車に乗れば飛行機には間に合うよ」と淡淡とした答えであつた。彼等が手薬煉^{てしやけん}引いて待ち構えてゐるであらう敵地へ単身乗り込むといふ悲壮さは全く感じられなかつた。本山から傘が届くと「学生に電気を消して置く様に言つて呉れ」と言ひ残して園の山道を下つて行かれた後姿は後になつて益々印象深いものとなつた。

明治憲法はクリスチャン憲法である。唯一絶対主宰者の神の地位に天皇を祭り上げ、その主宰権の下に世界征覇の野望を遂げ様とするには「天皇は神聖に犯すべからざる」絶対権の確立が必要であつた。敗戦後、憲法は所謂「平和憲法」に改変されたが、その奥に流れてゐる者はやはり同じ穴の貉であるから、「平和憲法」とは名ばかりであつて「闘争憲法」といふのが真実である。成程、第九条には「軍備撤廃」は宣言されてゐるが、第廿四条、第廿八条を基

として、家庭争議、集団闘争を掻き立てる様に作製されてゐる。神に代つて原子爆弾が振動された様に、この憲法の下に「順法闘争」が行はれ、列車も、郵便も電気も停められ、医療も、食糧も喪失し、国民生活は根底から脅かされるであらう。

私が心配するのは、そんな狼の喧嘩ではない。この為に人間が畜生化し道具化して行くといふ、現実的な退化現象である。既にギリシャの哲人達が憂えてゐる様に民主主義の衆愚化である。

「小樽問答」とはこのオストクラシイが、宗論といふ美名の下に行はれたものである。戸田城聖の「仏教は勝負である」とは、「勝てば官軍」といふ明治人意識を現代的に翻訳したものである。だから最初から問答とか宗論とかといふ高尚なものではない。「勝利」と書かれたブラカードは初めから用意され。「勝った」といふシュプレヒコールで一斉にこの「勝利」といふブラカードを掲げれば、それが、「勝利」なのである。それが真実の勝利か等といふ反省や自覚は不必要だ。戸田城聖は言つてゐる。「真実は無価値なり」と。これをオストクラシイと言はずして、何をかオストクラシイと言はんやである。

明治の「排仏毀釈」以来、わづか一世紀足らずの間に日本人はこの様に急ピッチで畜生化し道具化して来た。人間性喪失と嘆かれてゐる現在、喪失された人間性を再び芽ぐませる事は容易の業ではないであらうが、切角人間に生れさせて頂いた我々には人間が畜生化し、機械化して行く事に無関心では居れない。それには、仏教も宗学も、イロハから、やり直さねばならぬ。枯れ果てた草も木も、冬の雪の下では静かに芽ぐまれてゐる。やがて一朝天光来らば、一斉に芽ばえるであらう、本化地涌とはこの事を予言されたのではないか。

ガンダーラ彫刻と大乘仏教の推移

高 橋 堯 昭

私はインド・バキスタン或はアフガニスタンの仏教遺跡や仏塔の巡礼を重ね、仏塔のまわりや祠堂僧院の壁に祀られていた仏像を尋ねて来た。

或はバキスタン最大のラホール博物館、ガンダーラ美術の宝庫ペシャワール博物館、遺跡の中に建つタキシラ、スワット博物館、そしてハツダの美しいストゥッコをもち、東西文化交流の証拠たるベグラムの出土品、そしてヒンズークシュ山脈の北側の異質の美術をももつ多彩なカブルミュージアム等々何度も何度も尋ね歩いて来た。その中でふと或る種の仏像が他の群と異った系統の中にあるのではなからうかと気付くに至った。即ちガンダーラの彫刻はほぼ単身像か仏伝図といって釈尊の生涯の事迹を示す群像パネルであるが、ここにとり上げた二枚の写真はそれらとは異質のものと私には思われて来た。

(一)

そもそも仏像は常識的にまず二世紀の中頃、クシヤン朝のカニシカ王の直前に成立したといわれる。これはカニシカ王のコインに仏の姿がミントされているから、それ以前に仏像があったと推定されるからである。



写真A

で一緒に食をとっていたことになる。これに対して主塔から少しはなれた山の尾根に散在する僧院からは食器類が多く出土しているから、同じ中心塔を拝みながら何らかの理由で食事を共にしない一団があったことが推定されると報告書は論じている。これについて私は二様に考える。即ち一つはこの小乗教団と異った他の小乗のグループの存在かと、然し小乗教団同志は食べものは同じだから、むしろ食べものが違う大乘のグループの存在が注目されるのではないかと。既成の教団と意見を異にし一緒に食事をしないこのグループは、ひっそりと山陰で般若を論じアミダを念じ

然しカニシカ王の時代には大乘はその芽萌を出してはいたが、未だほとんど形をなしていなかったといつてよく、為に教団は小乗仏教のみで、大乘はあるとすれば小乗の寺の塔を拝みつ、或は在家的に或は小乗の寺の片すみに集った小グループに過ぎなかった。これに関して私は再三悽神等に稿を書いた。これを略述すると。即ち京都大学の調査隊がメハサンダの山寺を発掘した時、主塔の近くの僧院群からは食器類が出土せず厨房からのみ出土した。これはこれらの僧達は食堂

又法華を誦していたのかも知れない。これがやがて将来大乘教団に成長して行つたと考えられる。だからこの時期は大乘を志すグループは大した拠点をこそもたなかったがその熱烈な意欲とこの新運動に加わったベダ文学の精通者達によってサンスクリットによる物凄い量の教典が作り出されて行つた。一見教典のみあって根拠となる寺のない「幻の教団」と大乘がいわれたのはこんな理由からであつたと思う。

だからカニシカ王の保護したのも当時

現存した小乗仏教に外ならず、為に俱舎等のアビダルマ哲学が最高度に隆盛を極めた。この仏教の隆盛が又造像の氣運を刺激したのは論をまたない。「仏像の起源」の高田博士は仏像は大乘ではなく小乗で起つたと言っている。たしかに小乗の時代に起つて大乘仏教がおこつたから仏像が出来たのではない。然しだからといって小乗から仏像が起つたといえるだろうか。

小乗の立場では我々は阿羅漢に達するにすぎない。我々と仏との間には深い断絶がある。だから人間の姿によって

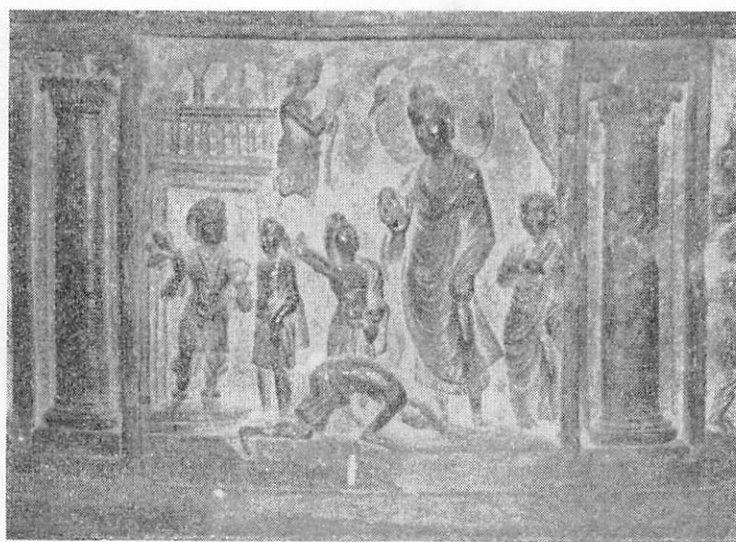


写真B サリパロール出土

仏である釈尊はとうてい表現出来ず、有名なサンチーの仏塔の如く、菩提樹ストゥーパ或は法輪で仏を表わした「無仏の仏伝図」が作り出されたわけである。然しギリシャ・ローマの文化所謂ヘレニズムの影響で「その最も完全な人間即神」という立場がインドにしみこみ、やがてそれが小乗の立場ではより切れぬ「より広い」立場に発展し、そこからやがて仏像が形成されて来たといえよう。高田博士のいうように仏像の作り出された二世紀の前半には大乘の寺がなく小乗のみであり、従って小乗の寺で仏像が作り出されたということ、この仏像を作り出した立場思想とは自らのものであると思う。然しながらこの出来上った仏像は依然として小乗仏教の寺に収められていた。この思想と既成組織とのジレンマ、パラドックス、これが歴史の微妙な所だと思う。

然して形成された仏像は既成の小乗の寺に安置され祀られるから、小乗の寺の教儀に則ったものに限られるのは当然である。例えば小乗は過去七仏しか認めず、歴史的釈尊を中心とする。写真Cのシクリ出土のストゥーパの燃灯仏供養のパネルの如く、因位の釈尊の立場を貫くのは当然のことである。

これに対して私が「何らかの異った立場」を感じるのは、ラホールミュージアムの「舍衛城の神変」写真Aと称せられるものや、これとほとんど同じ形式であるベシワル博物館の釈迦説法図或はベシワル博物館、サリバロール出土の釈迦説法図写真B等の一連のものである。この中で特に注目させられるのは写真Bである。釈尊をかこむ無数の仏達、果してこれらが小乗のカテゴリーで割り切れるものだらうか。大乘では三世十方一切の世界を認め夫々に仏を考えるから無量百千億の諸仏の存在を認める立場である。従って小乗の釈迦一仏の仏伝図とは自ら差異がある筈である。今あげた写真A・Bに共通する大勢の諸仏菩薩が、いろいろの姿勢で仏陀の説法に耳をかたむけている。これらに「法華経の序品」の説相の姿を私は想像するのである。まさしくこの中心の仏は大乘經典をとく久遠の仏であり、



まわりは三世十方の諸仏であると思う。

これらの作品は作風からみておよそ三・四世紀即ちAD二〇〇年代から三〇〇年代にかけてのものと推定されているから經典史的にみて、当時大乘思想や教典も出現していたということと考え合せてみれば、大乘的なものであってもけっして不自然ではない。

然もこれら写真ABで代表される一連の仏達は皆判でおしたように蓮華座の上に坐している。所謂「蓮華座上の仏」というのがその特徴である。蓮華座については「大智度論卷八」に「諸仏は宝華の上において結跏趺坐して六波羅蜜を説く（大正一二、九四下）」とあり、又龍樹の作とされる「菩提資糧論頌」には「造作仏形像、端坐勝蓮華」とあり、この例証をひいて蓮華と大乘の深い関係にあることを静谷正雄氏は考証している。これを参考にして考えると更に更にこれらのプレートは当時支配的であった小乗とは異質のものであるといえる。

何度も述べたように、当時は確たる大乘教団がなく、これらが小乗の寺に収められていたと見ることが自然である。そして

それは小乗がこのような彫刻を寺内に安置したことは何かしらこれに共感するような時代的要請、時代思潮になっていたことが考えられ、興味深い問題を投げかけてる。

然らば大乘の寺はいつ頃起つて来るかを記録でみると、法顯は烏菟（烏丈那）国の五百の僧伽藍は、「皆小乗学」宿呵多国（スワット）は「其国仏法亦盛」として大小を言はず、健陀衛（ガンダーラ）は「其国人多小乗学」といつているから、この皆と多とのニュアンスの相違からみてガンダーラでは大乘は西紀四百年代のはじめ絶無ではないが大してないと考えていい。これが玄奘になるとガンダーラは大小乗あり、私が問題とする咀叉羅国（タキシラ）はほとんど大乘に化していることを明記しているからこの間のいずれかの時に変つて行つたことを示している。

（二）

前述のシクリ出土の「燃灯仏への供養」写真C、釈尊が前世に老母であつた時、仏の歩む道が泥だらけだったのでゴザを敷いたが未だ足りない。そこで自らの髪を泥道に敷いて仏を通したという有名なジャータカ。これは因位の釈尊の菩薩行だが、この燃灯仏供養の彫刻はこのガンダーラからアフガニスタンにかけて出土し、玄奘の大唐西域記にもその霊場がジェララバードにあつたとしているから、この燃灯仏の物語の流布したその地方に、大乘が寄しくも起つたということは無関係ではなからう。因位の釈尊の菩薩行を三世十方一切の諸仏の立場に拡大し深化して行つた必然ではなからうか。

又この燃灯仏の彫刻の出現と同時代に然も菩薩思想の流布したこの地方で、仏塔造立供養を録する碑銘に「一切諸仏供養のため」という奉獻者銘が現れている。これも高田博士の言うようにこれ又大乘に限らないであらうが、すべてを小乗と見るわけに行くまい。むしろ小乗の寺でも「一切諸仏供養のため」という考え方に移行せざるを得ない時

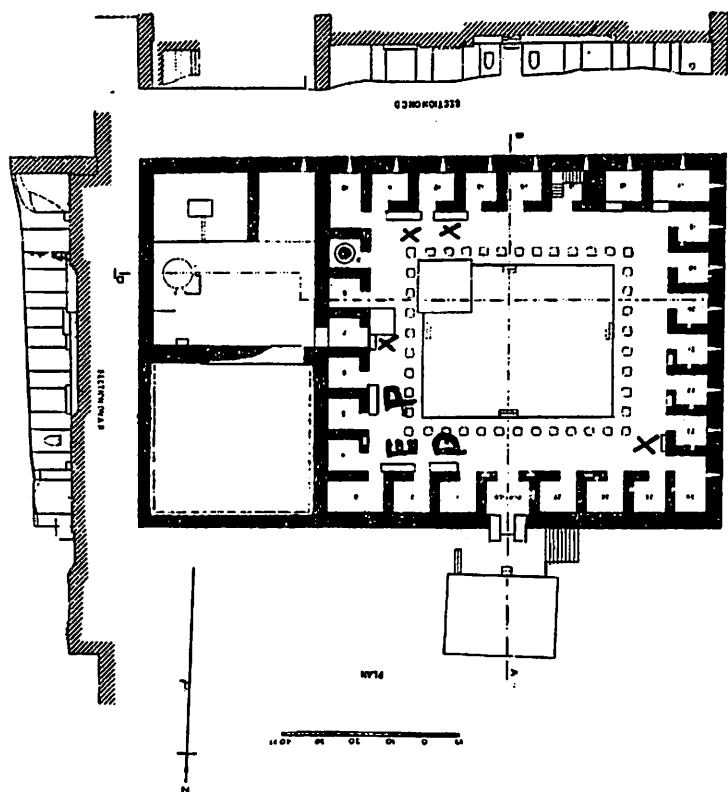
代性が問題となるのではなからうか。小乗の立場に立つも、このわくをはみ出して来た新しい時代新しい思想に興味をひくのである。その一例として所属ははっきりしないが、もともとは小乗時代の寺であるダルマラージカの大塔内小祠堂から発見された銀薄板銘文に「一切の諸仏への供養、諸辟支仏への供養、諸阿羅漢への供養のため菩薩堂を建立した」とあるのは、当時の新しい思想への反応を示したものであらう。

然して前後するがこの「菩薩」という言葉はバールフットの彫刻中「マヤ夫人白象入胎図」の銘には如来 (Buddha) であつて菩薩とはなく、又サンチー仏塔の銘にも菩薩という言葉はないからBC一五〇年頃を上限としてAD五〇年頃の二百年間に考え出されたものと干潟博士は想定している。而も前述の如く最初は因位の釈尊自体の菩薩行だったものが、より徹底して三世十方の諸仏の夫々の菩薩行という大乘への深化があったのだと思う。従つてこの菩薩思想を回転軸として深化展開していったのが小乗から大乘への道であつたと考える。然もこの担手が大乘のボサツのグループであり、これが經典を編纂し大乘運動を展開して行つたのだと思う。

(三)

私は一九七四年十月バキスタンのラワルピンディに滞在、ここから三十キロ程の有名な仏教遺跡タキシラを見学中風邪をこじらせて、スワットの仏塔見学を断念静養中、所在なきまま日参したタキシラで、今まで見落していた重大なものに気付いた。それは何度も何度も見学したモラモラドゥの僧院で「二仏並座」の座像を三対見付けたのである。それまではそれらのすぐ隣にある「長老を祀る記念碑たる美しいストゥーパ」に幻惑されて、この二仏は見ていたが自覚しなかった。その証拠に何度もちゃんと写真にうつっているではないか。

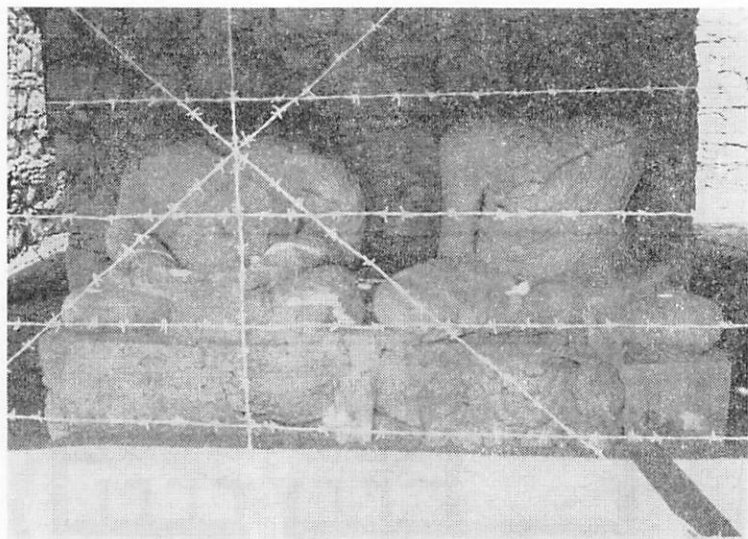
それは僧院の中、個室の入口と隣の個室の入口との間の壁二米位の空間に、恰も等身大の仏像が二つ同一の台座の



上に並んでいる。これが三組あって政府
 によって金網で保護されている。然し三
 組とも頭部はない。入口より仮りに写真
 DEFとするがこの中一番左右相対なの
 はEである。明らかに同一の台座、法衣
 の裾も適当で体もほぼ同じである。Dは
 左側の仏の方が少し背が低く太い。又F
 は一番興味あるものである。左側が少し
 大きくうつっているが、これはカメラが
 左側によったせいでもあり、おまけに広
 角レンズの為右側が小さくなったが、こ
 れ程の差はない。然し多少は左側の方が
 大きいかも知れない。これについては後
 程詳述する。このFの台座が面白い。光
 背をもつ仏が何体も彫られているからで
 ある。

帰国してからマーシャルの大冊Taxila

写真D



をみると、この外に数個の二仏並座の跡があり、現在もそのスペースをもったくずれた台座が残っているとあった。早速これを一九七五年春、再調査すると見取図で×印をつけた所にくずれた台座の石が積まっていた。更にこのモラモラドウの僧院から三軒弱東南のダルマラージカ大塔の中心塔をかこむ奉獻小塔の群の中、P2塔と人がやっと通れる位のせまい通路で接するP1塔のストゥーパの壁に二仏が一組残されているのを見付けた。(写真G) 高サ五十センチ、巾三米の台座に一米五十センチ位の坐像が二つ並んでいる。これ又頭部はないし、右側の仏は右肩までこわれている。

それ以来いろいろと文献で二仏を尋ねると東京博物館紀要第七号の藤田国男氏の論文ハツダの項に奉獻ストゥーパ、タバカラーンの復元図がありそこに沢山の二仏がある。(写真H)

これは、ハツダをはじめて発掘したフランスの学者Barthou-
Eの報告書によるから十分信がおける。又この外二仏が想像されるものとしては、アフガニスタンのカブル東北七十キロかつてカニシカの都であったカピサベグラムのKoh-i-Palhav-

寺の丘の斜面ショットラク塔、その最下段の中央よりの二つの仏龕が下段両翼の仏龕と比して又、このハツダのストゥーパとの類推に於て二仏がおかれたものと見ていい。

このタキシラからアフガニスタンにかけての範圍にこの「二仏」が見出される所が、実はかつて燃灯仏の物語りの流布した範圍とダブる。即ち共通の基盤の上に立つ点が興味をひく。この地こそ菩薩思想が流布し、大乘が成立発展した地域だからである。この地域に「二仏」が作られた。「二仏」はいうまでもなく、法華經の宝塔品の場面を前提するもので、その他に二仏の思想的根拠はない。モラモラドウの二仏(写真F)の台座には光背をもった仏が四五体も彫られているから、当然この光背をもった仏よりも上位のものでなければならない。

私のガンダーラ見学の経験から仏像は大体一尊か、或は三尊かであり他は一尊に礼拝群像又は仏伝等の物語の彫刻である。特に三尊形式はかのカニシカ王奉獻のシャジキデリー大塔から出土した舍利容器、インドラとブラーマン(梵天と帝釈)を従えた中央釈尊の三尊形式が釈迦三尊弥陀三尊等の三尊形式の祖

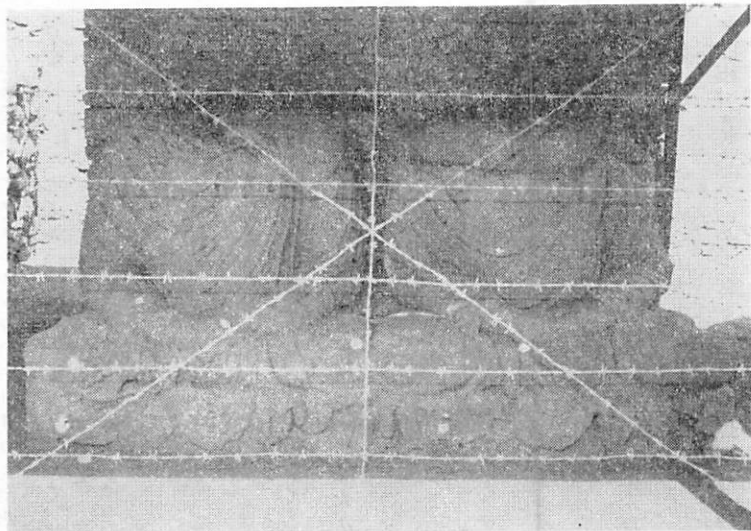
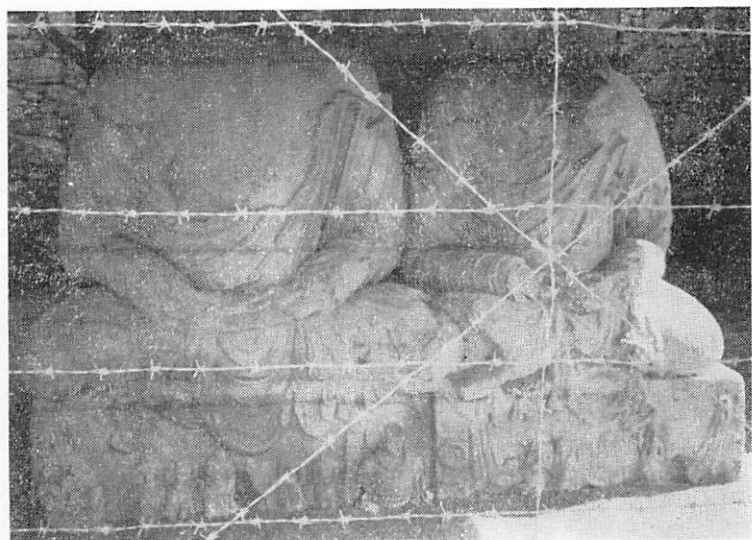


写真 E

写真 F



といわれている。仏塔でも、アフガニスタンのチャリカル南西四キロのトープダラー大塔の主龍が一段と他の龍より大きく、両翼にクロバー形に小龍をもっているのも、明らかに三尊形式のものであったことが知られる。このように三尊形式はまことにポピュラーであった。

これに対して、私は今まで長いことかかって二尊の形式をこのガンダーラで探し求めて来た。然も数年前から現ラホールミュージアム館長のダル氏にも依頼して探してもらって来たが二尊形式特にガンダーラ美術初期のものであるあの黒色片岩製の仏像は遂に発見出来なかった。しいて二尊形式をあげるならば仏像ではないが、鬼子母神像、即ちハリティがその夫バンティカと並ぶ像しか見出せなかった。それらはギリシャ的な風貌をもち、明らかに相当に早い時期即ち二三世紀のものであると考えられるが、これ以外にどうしても二仏のものは発見出来なかった。それ故私はかつて法華経の成立当時、このハリティとバンティカの像は相当普及していたと考えられる（現在ガンダーラで相当数の像が出土している）から法華経の作者は或は宝

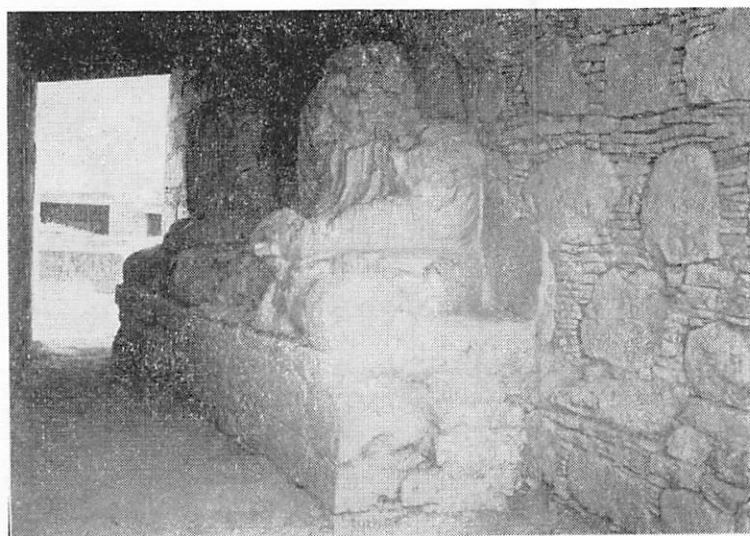
塔品の釈迦多宝の二仏並座の教義を説明するのに、このハリテ
イとバンティカにそのヒントを得て二尊の形式をあみ出したの
ではなからうかと考えた程だ。

然しここで問題となるのは、私の見出したモラモラドウの二
仏、ダルマラージカの奉獻小塔の二仏、ハツダの復元図やショ
トラ塔の仏像の時代は三世紀も終りも終り、むしろ四世紀から
五世紀のもので、当時全盛を誇ったストゥツコのもので、二三
世紀の黒色片岩製でないこと。この黒色片岩製とストゥツコの差
が問題となるのである。即ち黒色片岩製の二仏を求めた私の努
力が報われなかったのは、当時は未だ大乘が普及せず、写真A
・Bの如く大乘思想と思われる彫刻も三世紀後半から四世紀に
かけて出て来るという歴史的な配慮の欠除からきていると思
う。だから四五世紀のストゥツコ像に二仏が見出されることはこ
れが大乘の発達過程から見てごく自然なことであった。

然してこのストゥツコながらガンダーラでは珍しい二尊形式の
仏達についても一度考えて見よう。

モラモラドウの僧院の部屋の入口の壁のスペースが一尊では

写真G



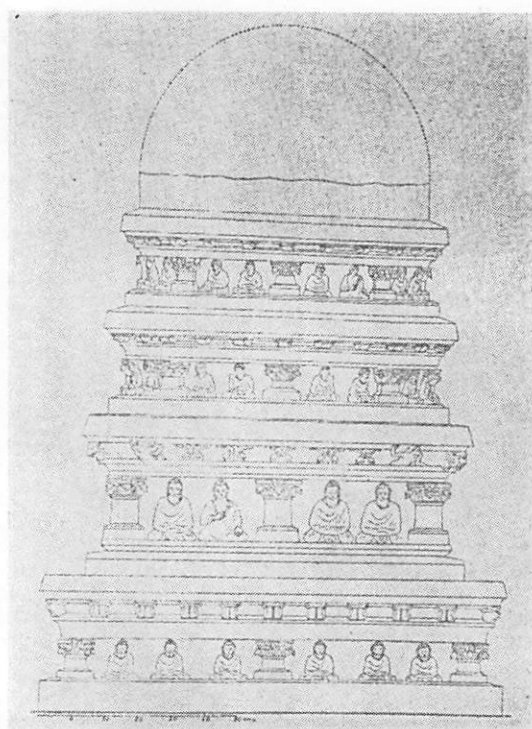


写真 H

タキシラの博物館の中に展示されている同じモラモラドウの寺のメインストウパーから移した一群の彫刻群、その一番両側の柱と柱との間に一見二仏が坐っているように見えるのと比較すれば一目瞭然である。これらは台座も違うしその感じが全然異っているからである。

又ダルマラージカの奉獻小塔 P 1 の壁面の二仏にしても、私の測った所たしかにこの両側に一体づつつけ足して四仏とすることが出来ないわけではない。四仏の例はモラモラドウの僧院の近く、ジャウリアンの山頂のストウパーの基

大きすぎるから二尊にしたという偶然性について一步下って考える必要はありはしないだらうか。然しこのような場合、大概は一尊に礼拝者やこの像を寄附する奉獻者の像を入れるのがならわしになっているから、スペースをうめる方法にはことかかない。然も仏像を作る場合そんな安易な気持で仏像を作る筈はないから意識的に二仏として作ったと考えていい筈である。特に写真 F の台座には光背をもつ仏を彫ってあるから、それなりの意義を深く藏して居たことだろう。これは



写真 I

壇にあるから四仏は必ずしもないわけではない。然しこのP1の奉獻塔がはじめから四仏であつたらP2塔との間が極端にせまくなって通り抜けに不自由になる、即ち繞道が容易でなくなる。どうしたわけかP1とP2は平行でなく写真Gの二仏の向う側のP1とP2との間が不規則にせまくなっているからである。

又写真Gでも理解されるであろうが、この台座ははじめから二仏のための台座として作られたのであつて四仏のものをちぢめたものでないことはその構造上から理解されよう。だからこの二仏は意識的に二仏として作られたといふところが大事なのである。

然してこの二仏が三対現存し、その他四ヶ所にその跡があるとみられるモラモラドウの僧院は主塔と僧院との間に区切りがある。所謂「塔地と僧地」が截然と分けられている。これは小乗の律に則つて建てられている。だからこの寺はもともとは小乗仏教の寺である。ダルマラージカの大塔の方は塔と僧院がはっきりと分けられていない。塔のまわりに僧院のある、そしてその所属のはっきりしない塔であるが、前述の如くアソカ王の創建カニシカ王時代の大改修であるから、未だ大乘はなく、あつたとしても極くわずかの小グループに

写真 J

ギリシャ風の鬼子母神



すぎなかったから、小乗か、小乗系統のものと考えてまず間違いないだろう。

玄奘はこのタキシラについて七世紀初頭に「僧徒寡少ながら大乘」といって大乘に変わっていると云っている。もつとも玄奘の言及しているのはクナーラ塔、バラータ及び当時の都だったシルスク等であるが、このタキシラ最大の寺で然もクナーラから山伝いに行けば一軒にもみたくないダルマラージャカに行かない筈はなく、又シルスクから捨身のバラータへの途中の、タキシラ有数の僧院たるモラモラドウへ立ちよらない筈はないから、これらの寺がAD六百年代のはじめにすでに大乘になっていたことは事実であろう。更にこれを示す例としてタキシラ博物館に収められたモラモラドウの主塔の

あの荘大な仏像群は美術的に見ても大乘の幻想的な物語を表現しているとしたか考えられない。

更にこれに関して一つの問題がある。それは三対の二仏並座の中完全な対象的なのはEであるといった。これは問題はない。問題になるのはFである。写真のレンズのせいといえども右側が少し小さい。然しよしんば少しの大小があってもこれ又問題とならない。釈迦多宝の二仏、必ずしも同一にしなければならないものではないからである。多宝如来のことを漢訳に「全身散ぜざること禪定に入るが如し」サンスクリット本（岩波文庫法華經）「あたかも瞑想を完成したかのように、四肢が痩せ身体は衰えて……」とあるからその特徴を表現する為Dのように大小があつたのかも知れない。然し問題は台座である。写真Fの左側の仏の台座には両側に比較的大きな光背をもった仏、中央は仏というより奉獻者が五人いる。然し右側の方は中央に奉獻者らしいのが三人（中央が缺けているからもつといただろう）いて両側の光背をもった仏はいない。

それに加えて左側の仏の膝が右側の仏の膝の法衣の中にめりこんでいる。これはもしかすると左側を先に作つてあとから右側を作り足したのかも知れない。（それにしては背後の壁からはみ出ないでピッタリ二体が壁のスペースに収まっている所が不思議だが）もし後からつぎ足して二仏にしたとするなら、一仏であつた時代から二仏が要請される時代に移り行ったことが考えられないだろうか。これも左側の仏を作ってからその時代の経たない早い時点で、なぜなら両者を比較するにほとんど新旧の差は見出せないからである。即ちこれは二仏をこの僧院が信仰し採用するようになつて行つたプロセスを示すものではなからうか。そしてその時代になるとEのような完全に一元的な二仏が作り出されて行つたと考えるのが自然であらう。然しこれはあくまで想像であつて仏像製作の前後を示す資料はない。

こう考えて来ると大体何世紀頃に大乘の寺は現れ又小乗の寺は大乘化して行ったのだろうか。私はこれを四五世紀と考えたい。もしかするとこれ以前「舎衛城の神変」の彫刻の出で来た三世紀の後半にも大乘に共鳴した一部のものは或は出たかも知れぬが、常識的にはこのストッコの仏像、そしてこの仏像の安置された壁の構造（写真G参証）から見て四五世紀とみて間違いなからうと思う。

特にこの地方は白フンの攻撃で寺がこわされ再び造塔造像の力がなくなって了ったから、白フンの侵入を五世紀の中期として、これを年代的に下限として考えていい、更にこのストッコ彫刻の隆盛はキダラクシヤンの侵入によって隆盛をみたから、キダラクシヤンの侵入が四世紀半ばだから、これを上限として四世紀半ばから五世紀の中頃までに、この二仏が作られたと見ていいのではないか。然もこの二仏を何組も、かく意識的にはつきりとした形で作り出したのは大乘教団の成立を意味し、又小乗から大乘への転宗があったとみるのが自然であろう。従ってこの四世紀から五世紀にかけて法華経を中心とする大乘仏教教団がこのガンダーラからアフガニスタンにかけて流布していたことも前述の二仏を祀った僧院や仏塔から推測される。これは又このタキシラやガンダーラからそう遠くないカシミールギルギットからサンスクリットの法華経が出土している事実からも十分裏付けられると思う。

要するに黒色片岩のガンダーラ彫刻に二仏並座がなく、ストッコにそれがあるのはこの小乗から大乘への移行の時間性を示していると共に、ガンダーラ彫刻の中特異の「舎衛城の神変」と称される一連のパネルが仏教の歴史、特に大乘仏教の発生と展開を知る上に重要な資料を与えているものであると思う。

参 考 文 献

Mashall, Taxila 3völl

Ingholt, Gandhāran Art in Pakistan

Smith Early history of India

協力：ラホール、タキシラ、ペシヤワル、カブール博物館。

京都大学、メハサント、バサークルとジエラバード、カブール

山田龍域 大乘仏教成立論序説

足立喜六、大唐西域記 2 Voelr

高田修 仏像の起源

布施 法華経成立史

千潟龍祥 ジャータカ

静谷正雄 大乘仏教の成立過程

国立博物館紀要

次に things について述べると、

W. E. E. D. によると、state of affairs (事のありさま) となる。

A. C. D. によると、a matter or affair, a fact or circumstance, となる。O. S. E. D. によると、the state of affairs (情況) となる。

以上要約すると、(実際の、存在する事の様態) となる。

以上、仏教聖典 (The teaching of Buddha) の中の英訳の仏教用語の、一部について、語義の上から、述べた次第である。

Bibliography:

- The teaching of Buddha, 仏教伝道協会, Tokyo
American College Dictionary, Random House, New York.
Webster's Essential English Dictionary, Encyclopaedia Britannica
(Japan), inc.
Obunsha's Senior English Dictionary, The Obunsha, Tokyo.
新仏教辞典 誠信書房, Tokyo.
国語辞典 三省堂, Tokyo.
The new Crown Japanese English Dictionary 三省堂, Tokyo.

an excitement (強い感情, 興奮) となる。

以上, 要約すると「四つの強い感情により示される心の状態」と云う意味になる。

(u) real state of things (実相) について

real について, 述べると, W. E. E. D. によると, of relating to, or constituting fixed, permanent, or immovable things, (固定したものの, 永久的なものの, 或は動かないものの, それらに関する, 又は, それらでできている) not imaginary, (相像によるものでない) not artificial (人工的なものでない) となる。

A. C. D. によると, true, existing or occurring as fact, (事実として, 存在し, 生じている), genuine, (純すいな) not artificial, or imitation, となる。

O. S. E. D. によると, existing in fact (実際に存在する) not man-made (人工的でない) となる。

state について述べると,

W. E. E. D. によると, manner or condition of being, (存在の様態, 或は, 状態) condition of mind or temperament (精神状態, 又は気質の状態) となる。

A. C. D. によると the condition of a person or thing, (人や物の状態) condition with respect to constitution, structure, form, phase, or the like (構成, 構造, 形, 局面に関する状況), a mode or form of existence (存在の方法や形式) となる。

O. S. E. D. によると the condition in which a person or thing is, a particular mental condition (特別な精神状態) となる。

いの気持ちを出さずに耐える) to continue となる。結局 endure の名詞が endurance となる故、以上を要約すると「苦しみ等に屈する事なく、耐える事」と云う意味になる。

(s) virtuous deeds (功德) について

virtuous は virtue の形容詞故、先づ virtue について述べると、W. E. E. D. によると、moral excellence, (道徳的美点) an active beneficial power, (實際的な有益な効力) a desirable or praiseworthy quality (望ましい、又は、ほめるべき特質) となる。

A. C. D. によると、moral excellence or goodness, (道徳的美点、又は道徳的優良さ) a power or property of producing a particular effect, (特別の効果を生ずる力や物) となる。O. S. E. D. によると、moral excellence in general, (一般的に道徳的にすぐれている事) a good quality, (善い特質) power to do good (善い事をなすべき力) となる。

deed は行為的、以上要約すると「道徳的に、すぐれた、ほめるべき特質を有する行為」となる。

(t) four emotional state of mind (四無量心) について

emotional は、形容詞故、先づ emotion について述べると、W. E. E. D. によると、strong feeling, (強い感情) a mental and bodily reaction marked by strong feeling (強い感情により、示される心的又は肉体的反応) となる。

A. C. D. によると、any of the feelings of joy, sorrow, fear, hate, love, etc. となる。O. S. E. D. によると a strong feeling,

than others, (自分自身の能力, 又は価値についての高すぎる評価, 他人よりすぐれているという感情) a sense of pleasure that comes from some act or possession, (ある事の行為や, 所有から来る満足感) Something of which one is proud (人が自慢しているもの) となる。

A. C. D. によると the state or feeling of being proud, the best or most admired part of anything (何かの最も賞讃に値する部分) となる。O. S. E. D. によると, a high opinion of one's own ability or importance, (人が自身の能力や, 重要性について, ほめすぎる事) a sense of one's own dignity or worth, (人・自身の威厳や, 価値についての意識) a feeling of pleasure or satisfaction in one's accomplishments or possessions, something that gives someone pleasure or satisfaction (人に愉みや, 満足を与えるもの) となる。

以上, 細かく述べてみましたが, 本文の場合, 良い意味に使われていないので, 要約すると「自分自身の能力, 又は価値についての, 高すぎる評価」と云う意味になると思う。

(r) endurance (忍辱) について

先づ動詞 endure について考えると, W. E. E. D. によると, to continue in existence, (存在し続ける) to bear patiently or firmly (忍耐強く, 又は断固として (苦しみなど) に耐える) となる。A. C. D. によると, to hold out against, to bear without resistance or with patience, (抵抗なしに, がまん強く, 耐える) to continue to exist, (存在しつづける) to suffer without yielding (屈つする事なしに忍ぶ) となる。

O. S. E. D. によると, suffer without expressing dislike, (きら

act or manner of proceeding in a course of action, a particular course of action, となる。

以上、要約すると、「四つの正しい行動」となる。

(p) the four points to be considered (四念住)

consider について考えると, W. E. E. D. によると, to think over carefully, (注意深くえる) to regard highly (尊重する) となる。A. C. D. によると to contemplate mentally, (精神的に熟考する) to think, to regard with consideration or respect (思いやりや, 尊敬の念で考える) となる。O. S. E. D. によると, think about (something) in order to understand it, (物事を理解する為に考える) allow for something (物事を酌量する) となる。

以上、要約すると、「深く熟考し、物事を理解すべき四つの要点」となる。

(q) self-pride (我) について

先づ, self について考えると, W. E. E. D. によると, oneself or itself, (～自身, 又は, そのもの自体), of or by oneself or itself, (～自身あるいは, そのもの自体で) となる。A. C. D. によると, a person or thing referred to with respect to individuality, one's nature, one's character, personal interest となる。

O. S. E. D. によると one's own character or personality (自身の性格や個性) となる。

pride について考えると, W. E. E. D. によると, too high an opinion of one's own ability or worth ; a feeling of being better

according to fact (真実であり、又事実による素質や状態), an established fact or principle (つくられた事実や法則), that which is true となる。

以上、要約すると「四つの気高い真実なもの」となる。

(n) the eight-fold noble path (八正道) について

noble については、前述の通り故、path について考えると、A. C. D. によると、a way beaten or trodden by the feet of men or beasts, (人や動物の足によりふみつけられた小道) a route, course, or track in which something moves, (物が移動する行路) a course of action, conduct, or procedure (行動や、行為や、手順の路) となる。W. E. E. D. によると、a track made by foot travel, (足跡により造られる道) a course or way of life or thought, (生き方、又は、ものの考え方) となる、O. S. E. D. によると、a way made by the footsteps of men or animals, a line along which a person or thing moves, a course of conduct or action となる。

以上、要約すると「八つの気高い生き方や、考え方」となる。

(o) The four right procedures (四正勤) について

procedure について考えると、A. C. D. によると、the act or manner of proceeding in any action or process, (何らかの行動や手順を続ける行為や方法) a particular course or mode of action, (行動の特別の方針や様式) となる。W. E. E. D. によると、the manner or method in which a business or action is carried on, (ある仕事や行動が行なわれる方法や、手段) an action or series of actions (一つの行動、又は、一連の行動) となる。O. S. E. D. によると、the

O. S. E. D. によると, the act of repenting (後悔する行為) となる。

以上より要約すると, 「過去の行為や, 邪悪な事, まちがった事等に対する後悔の念」と云う意味になる。

(m) the four-fold noble truth (四諦) について

先づ, noble について考えると, A. C. D. によると distinguished by birth, rank or title (生れや, 地位や, 称号により, 名の知れている) 又, of an exalted moral character or excellence (高い道徳的素質や優秀さのある) となる。

W. E. E. D. によると, of high birth or exalted rank, (生れの良い, 高い地位の) possessing superior qualities, (すぐれた資質をもっている) grand and impressive in appearance, (外見は立派で, 印象的である) となる。

O. S. E. D. によると, great and pure in mind or character, (心や性格が気高い) high in social rank or title by birth (生れながら高い社会的地位や, 称号をもつ) となる。

次に truth について考えてみると,

A. C. D. によると, that which is true (真実であるもの) the state or character of being true (真実である状態や, 性質) となる。
W. E. E. D. によると, the state of being true, the body of real events or facts, (実際の出来事, 又は, 事実の実体) a true or accepted statement or proposition (真実の又は認められた陳述, 或は命題) となる。

O. S. E. D. によると, the quality or state of being real or

(j) rebirth (輪廻) について

A. C. D. によると, being born again, a second birth となる。

W. E. E. D. によると, a new or second birth となる。

O. S. E. D. によると, new birth, revival となる。以上考えるに, 「新生, 再生, 復活」と云う意味になる。

(k) chimeras (妄想) について

A. C. D. によると, a mythological fire-breathing monster, (神話又は, 想像上の火を吐く怪物) commonly represented with a lion's head, a goat's body, and a serpent's tail, (普通, ライオンの頭や, 山羊の体や, 蛇の尾で表現される。) a vain or idle fancy (無駄な, つまらぬ空想) となる。

O. S. E. D. によると, a fire-breathing monster, a terrible imaginary creature, (恐ろしい, 想像上の生物) a wild dream (荒々しい空想) となる。

以上より「妄想」と云う意味が生れて来る。

(l) repentant spirit (懺悔) について

先づ名詞の repentance について考えると,

A. C. D. によると regret for any past action (何か過去の行為に対する後悔) となる。

W. E. E. D. によると a feeling of regret for something done or said and especially for something wrong or evil (為された行為や, 言われた事, 殊にまちがった事や, 邪悪な事に対する後悔の感情) となる。

る。以上要約すると、「人や生物が、善良に、適当に、身を処する方法」となる。

(h) ignorance (無明) について

形容詞 ignorant について考えると、A. C. D. によると、lacking knowledge or information as to a particular subject or fact, (特別の事物に関する知識や、見聞の缺いている) と云う意味になる。

W. E. E. D. によると、having no knowledge or little knowledge, (知識が殆んどない) となる。

O. S. E. D. によると、knowing little, without knowledge となる。以上要約すると、「事物に関する知識や、見聞の欠如」を意味する。

(i) offering (供養) について

A. C. D. によると、something offered in worship or devotion, as to God, a deity, etc. (神等への崇拜で供えられた物), a contribution given to or through the church for a particular purpose as at a service, (奉仕として、特別の目的で、教会に与えられた寄贈物) となる。

W. E. E. D. によると、the act of one who offers, (ささげる人の行為) a sacrifice offered as part of worship, (礼拝の一部としてささげられた、いけにえ) a contribution to the support of a church, (教会の援助の為の寄附) となる。

O. S. E. D. によると、the act of making a proposal, (申し出をする行為) a gift to the church (教会に対する供物) となる。

(f) the practice of charity (布施) について

practice については、上述の通り故、charity について考えてみると、A. C. D. によると、the private or public relief of unfortunate or needy persons, (不幸な貧しい人々への私的又は、公的の援助) something given to a person or persons, となる。

W. E. E. D. によると、love for one's fellowmen, (同胞に対する愛) the giving of aid to the poor and suffering, (貧しく、悩んで居る人々に対し、助けを与える事) public aid for the poor となる。

O. S. E. D. によると、kindness in judging people's faults, (人々の失敗(缺点)を判断する場合の親切心) the help given to the poor, となる。

以上より要約すると、「不幸な人々や、貧しい人々、悩んでいる人々に助けを与える行為」と言う意味になる。

(g) the practice of good behavior (持戒) について

practice については、上述の通りである。先づ

behavior について考えてみると、A. C. D. によると、manner of behaving or acting となる。behave についてみると、to conduct oneself or itself (人又は物自身が行為する) 又、to act properly (適当に振舞う) となる。

W. E. E. D. によると、behavior については、the way in which a person conducts himself, (人が身を処する方法) 又は、the whole activity of something and especially a living being, (或るものの、殊に生物の全行動) となる。

O. S. E. D. によると、acts (行為) manners (態度、行儀) とな

reasoning は act or process of one who reasons故、先づ reason
について、考えて見ると、

A. C. D. によると to think out logically (論理的に考える) となる。

W. E. E. D. によると、to talk with another so as to influence his action or opinions, to think logically となる。

O. S. E. D. によると think logically, draw conclusions from data (論理的に考える、データーから結論を引き出す) となる。

以上、要約すると、「論理的に考える事にまどいを感じるもの」と、云う意味になる。

(e) the delusion of practice (修惑) について

delusion については、上述の通りである故、practice について考えてみると、

A. C. D. によると the action or process of performing or doing something, (何かを遂行する行為や、過程) となる。

W. E. E. D. によると、to do or observe often or usually, (しばしば、又は、平常ものをなしたり、観察したりする事) 又は、to do repeated exercises in so as to learn or improve, (学んだり、進歩するために、反復練習をする事) となる。

O. S. E. D. によると、the act of carrying out something, (何かを行なおうとする行為) となる。

以上より考えると、「事を実際に遂行するに当たっての迷い」と云う意味になる。

W. E. E. D. によると, *having no limits, vast*, となる。

O. S. E. D. によると, *not limited, infinite, vast*, となる。

life について述べて見ると,

A. C. D. によると, *the condition which distinguishes animals and plants from inorganic object and dead organisms*, (無機物や死んだ有機体(物) から, 動物や植物を, 区別する状態) となる。又は, *the distinguishing phenomena of plants and animals*. (植物や, 動物の特色を示す状態) となる。

O. S. E. D. によると, *the quality that human being, animals, and plants have and rocks and metals have not*, (人類や, 動物植物が持って居り, 岩や金属類が, 持って居ない性質) となる。又, *the state of being alive*, (生きている状態) となる。

W. E. E. D. によると, *the quality by which animals and plants differ from such things as rocks, earth, and water*, (動物や植物が, 岩や土や, 水と異なる性質) となる。又は, *the sequence of physical and mental experiences that make up the existence of an individual*, (個人の存在を構成する身体的, 精神的経験の連続) となる。以上考えてみるに, 「無限な生命力を持つブツダ」と云う意味になる。

(d) the delusion of reasoning (見惑) について

delusionは, deludeの名詞故, delude について, 述べると, A. C. D. によると, *to mislead the mind or judgment of; deceive*, (心や判断を惑わす, 即ちだます) となる。

W. E. E. D. によると, 上記と同じ意味が述べてある。

O. S. E. D. によると, *deceive, mislead* となる。

以上考えてみるに、表現された願、何か望まれるもの、と云う一般的意味より、A. C. D. にあるように、官能的意味に転じて、愛欲と云う表現になると思う。

(b) the Buddha of infinite light (無量光仏) について

infiniteについて考えて見ると、A. C. D. によると、indefinitely or exceedingly great, unbounded or unlimited, perfect, となる。

W. E. E. D. によると、seeming to be without limits, being without limits of any kind, となる。

O. S. E. D. によると、without limits, endless, extremely great, となる。

lightについて考えて見ると、

A. C. D. によると、that which makes things visible, state of being visible, revealed to public notice or knowledge, となる。

W. E. E. D. によると、the condition that enables one to see, the bright form of energy given off by something that enables one to see objects, となる。

O. S. E. D. によると、that which makes it possible to see, the state of being visible, となる。

以上、the Buddha of infinite light について考えて見ると、「限りなく、物事を明らかにする力を有するブツダ」と云う意味になると考える。

(c) the Buddha of boundless life (無量寿仏) について

boundless について考えて見ると、A. C. D. によると、without bounds, unlimited, 即ち、「限りがない、無限な」と云う意味になる。

「仏教聖典」に於て、仏教用語として用いられた英語について

—その一部—

大 森 孝

On English used for the Buddhist words in "The Teaching of Buddha"

—A part of ones

T. Omori

「仏教聖典 (The Teaching of Buddha 1968)」(仏教伝道協会発行, 1968), の中に用いられた英訳の仏教用語の主なものについて, その一部を, 45号「棲神」に於て, 述べましたが, 其の続きを語義の上から, 仏教的解明は他にゆずり, 一般的意味に於てその由って来たる英語について, 文献を参照しながら少し述べて見たいと思います。

(a) desire (愛欲) について

American College Dictionary (以下, A. C. D. と省略) によると an expressed wish, Something desired, sensual appetite, 即ち「表現された願, 何か望まれるもの, 官能的欲望」と云う事になる。

Wedster's Essential English Dictionary (以下, W. E. E. D. と省略) によると, a strong wish, something desired とある。即ち, 「強い願, 望まれる何か。」と云う意味になる。

Ōbunsha's Senior English Dictionary (以下 O. S. E. D. と省略) によると, a wish, a strong wish, となる。

室住一妙先生略年譜

大正十年夏、浅草蓮城寺に於いて清水竜山師の講席に列なる。

大正十二年九月一日、大震災。

明治卅七年（一九〇四）七月十日、新潟県刈羽郡石地町

室住健治（43才）キセ（36才）の五男として生る。健

次郎と命名。

明治四十四年四月、石地町尋常小学校に入学。

明治四十四年十一月廿三日、父（50才）逝去。

明治四十五年三月廿七日、祖父八平（70才）逝去。

大正六年三月、小学校卒業。上京。

大正六年四月、東京本郷蓬萊町、郁文館中学に入学（故

郷の内藤久寛氏へ日本石油社長への援助による。）

大正七年一月十五日、母キセ（50才）逝去。

大正七年七月、肋膜炎のため退学（中学二年）、兄健大郎

のすすめで入信、漸快。

以後家兄の手伝、大蔵省給仕、下谷坂本郵便局々員を

勤務、又中学講義録をとって自習。将来の職業一生の

方途について悩み、僧となることを決す。

大正九年三月、下谷日暮里善性寺望月日謙の弟子とな

る。

大正九年四月、日蓮宗大学中等部一年に入学。

大正十三年四月、立正大学予科一年に転入学。

昭和五年三月、立正大学本科宗教科卒業。（卒業論文、

日蓮宗教学一般への省察）

昭和七年、山梨県身延本妙庵に寄寓

昭和八年三月、立正大学研究院修了（論文台東両密教判

の検討）

昭和八年、得度、一妙と改名。

昭和八年夏、鎌倉にて高佐貫長師の手伝、御書編纂。

昭和八年、本妙庵焼失。再建後住居。

昭和九年二月、山梨県身延町祖山学院講師。

昭和九年四月、全助教授。

昭和十年三月、全退任。

昭和十年四月、久遠寺内身延文庫嘱託。

昭和十五年四月、祖山学院教授、兼図書館主任。

昭和十六年四月、祖山中学教諭。

昭和十六年、祖山学院昇格して身延山専門学校となる。

教授兼図書館主任。

昭和廿三年四月、身延山高等学校教諭。

昭和廿四年、昭和定本日蓮聖人遺文の編纂委員に列す。
昭和廿五年四月、国の学制改革により、身延山短期大学の教授兼図書館長。又厚德寮々監。

昭和廿七年、甲府市三上しま（58才）と結婚。

昭和廿九年五月、普通試験検定委員、以降毎年度に及ぶ。

昭和卅四年、僧階昇叙して權僧正。

昭和卅四年八月、身延町梅平三九八六に移転。

昭和卅八・卅九・四十年度の布教研修所の主任。

昭和四十一年度より、布教研修所の常任講師の一に列す。

昭和四十一年度、立正大学仏教科特別講師となり今日に及ぶ。

昭和四十二年、日蓮宗宗務院内現代宗教研究所の顧問に就任、今日に至る。

昭和四十三年、身延山短期大学学頭に就任、今日に至る。

室住一妙先生著作・論文目錄

○著作の部

- 1、身延文庫略沿革 昭和18年身延山久遠寺刊
- 2、行学院日朝上人 全26年7月同
- 3、開目抄に聞く 全41年4月教育新潮社刊
- 4、日蓮大聖人と俱に 全42年2月全
- 5、いのちの連環 全45年大宣堂印刷
- 6、撰折論の展開 全43年3月平楽寺書店（共著）
「近代日本の法華仏教」
- 7、五綱判論 全26年11月平楽寺書店（共著）
「望月欲厚先生古稀記念論文集」
- 8、日蓮聖人の教義 全36年12月教育新潮社（共著）
「身延山久遠寺」
- 9、七面山縁起と考証 全35年11月七面大明神奉讃会
「七面大明神縁起」 （共著）
- 10、聖誕七五〇年に思う―その人の意味について―
「日蓮聖人研究」 全47年平楽寺書店（共著）
- 11、宗義大意 全47年身延山短大（共著）
「普通試験（甲）講義要録」
- 12、御講聞書をめぐって 全49年平楽寺書店（共著）
「日蓮教学の諸問題」
- 13、撰折論の展開 全48年平楽寺書店（共著）
「近世法華仏教の展開」

14、摂折論の展開 全49年平楽寺書店（共著）

「中世法華仏教の展開」

15、仏教における神秘の問題―成仏道にふれて―

全50年日本仏教学会（共著）

○論文の部

(1)『棲神』発表論文

号―年 時― 題 号

20、昭10・1 日蓮宗学新指針

21、全11・2 新発見の聖伝資料について

23、全12・12 純粹宗学の理念とその展開

24、全13・12 即身成仏研究序説

25、全15・2 純粹宗学本質論の資料と問題

26、全16・3 新体制下における本質宗学よりの提題

27、全17・3 大信の発動

28、全18・6 宗学とは何ぞ（絶対自覚の学として）

29、全28・9 純粹宗学の綱領的展開

30、全30・10 われらなにをなすべきか

31、全31・10 建設のための吟味（純粹宗学における問

題学的領域）

32、全33・3 宗学における体系の問題

32、全33・3 体系ということ

33、全34・12 体系の展開

34、全36・3 体系的対決

35、全37・2 道徳的次元の問題について

35、全37・2 開目抄鑽仰（科段

36、全37・10 日蓮聖人における道徳的次元（続）

37、全38・12 立正平和運動

38、全40・3 立正平和運動の核

39、全41・2 ほとけへの道について

40、全42・12 うもれている記念塔

41、全43・11 宗学論私議（創造宗学への理解）

42、全45・3 宗宣言おぼえがき

42、全45・3 安心問答落居おぼえ書き

43、全46・2 宗宣言と教団

43、全46・2 「安心問答落居」について

44、全47・2 随想 仏になること

44、全47・2 日蓮聖人ご降誕の意義について

45、全48・2 棲神の意義

46、全49・3 みのぶ山論

47、全50・3 随想みのぶ山論をめぐって

48、全50・10 御講聞書にそうて

(2) その他の雑誌類への発表論文

年時 論題 諸誌(発行所)

1、昭和26・7 現代宗学の基本問題 「大崎学報」98 (立正大学)

2、全44 昔から提起されている問題

「問題提起」(現代宗教研究所)

3、全44 本門戒壇義「所報」No. 3 (全)

4、全43 頌詩 「所報」No. 2 (全)

5、全45 純粹宗学と現代「所報」No. 4 (全)

6、全50 現代を活かす宗学「所報」No. 9 (全)

7、全47・7 日蓮と立正安国論

「宗教」七月号(教育新潮社)

8、全26 法花経にあらはれた菩薩の問題

「日本仏教学会年報」16 (日本仏教学会)

9、全32・3 日蓮聖人の行跡における叡智性的一面

「年報」22 (全)

10、全37・3 日蓮聖人における道徳的次元

「年報」27 (全)

11、全41・3 日蓮聖人における証の系譜

「年報」31 (全)

— 後 記 —

室住一妙先生の「古稀記念号」として、学外からも、有縁の先生方に執筆していただき、重厚な論文集となりました。ご執筆下さった各位に深く御礼申し上げます。

「純粹宗学」といわれている室住先生の学説は、四十余年間における身延山での生活において、多くの人々を化導してられました。さながら本妙日臨師の学風を継ぐが如くに、宗学一途に過ごして、古稀を迎えられました。

かつて塩沢の本妙庵から、歩いて大学へ通勤された時も、手から本を離さず、又講義に熱が入ると、時の経つのを忘れて、ひたすら祖意に直参しようとする純粹な態度が、よく人柄を顕しているように思えました。

最近の先生は、『棲神』に発表しておられる論文の上からもわかるように、難解をさけて極力平易な叙述にとめられ、時に興が発すると詩や歌を作り、文中にこれを挿入しながら論を進めるというスタイルに変わって来ています。

年輪を古るに従って、学風にますます円熟味を持って来られた一つの現れか、とも考えられます。故松木本興

先生の後を継いで、学頭になられた先生は、学園発展の上にも努力して来られています。が、今後とも健康で、いつまでも教壇に立たれ、後進の教育に尽力せられるようお祈りいたします。
(上田・記)

棲 神 四十八号

昭和五十年十月二十一日 印刷
昭和五十年十月二十八日 発行

編集者 里 見 泰 穂

発行者 室 住 一 妙

印刷者 宮 田 如 龍

印刷所 甲府市中央二丁目十二・三十一
大 宣 堂 印 刷

山梨県身延山東谷

(電話四〇九一二五)

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(五五六六) 二一〇一七

THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 48

Edited by
Minobusan College
Minobu Yamanashi, Japan.