

# 神 樓

研 究 紀 要

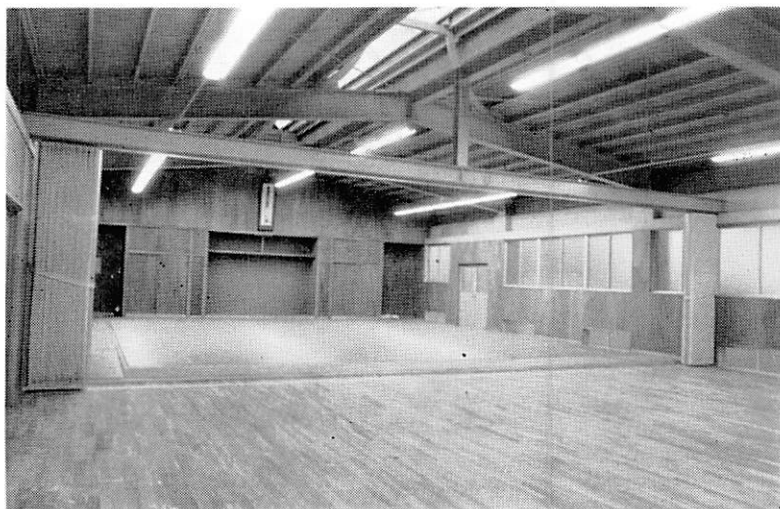
第 4 9 号

昭 和 5 2 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 園



学生のための練成修養道場（手前）  
（本誌 138 頁参照）



練成修養道場の内部

# 棲 神 第四十九号 目次

日蓮聖人の「時」の意識……………	町 田 是 正 (1)
Adhimukti と śradhā……………	望 月 海 淑 (18)
——化城・五百弟子・法師品を中心として——	
大唐西域記研究 (2)……………	高 橋 堯 昭 (35)
——烏丈那国の仏教を手がかりとして——	
日唱の身延除歴事件について……………	林 是 晋 (52)
不 慳 と 上 行……………	中 條 暁 秀 (62)
伝教大師最澄の戒律……………	望 月 海 英 (83)
身延山における日蓮聖人……………	上 田 本 昌 (98)
——弘安元年の秋と冬——	
第二十九回・日蓮宗教学研究大会紀要……………	…………… (115)
学園彙報・学園便り……………	…………… (133)

# 日蓮聖人の「時」の意識とき

町 田 是 正

## 目 次

- 一、まえがき
- 二、時と人間
- 三、時の認識とは
- 四、時に生きるとは
- 五、人間省察の眼
- 六、時を超越するとは
- 七、末法衆生の救済
- 八、むすび

## 一 まえがき

日蓮聖人の御文書を拝読しますと、或るときは元氣旺盛した情感の息吹にふれて生きる欲びを教えられ、又あるときは、慈愛あふれる人間愛にほだされて涙を誘われるのである。たとえば、開目鈔の「日蓮が法華経の智解は天台伝教には千万が一分も及事なけれども、難を忍び慈悲すぐれたる事をそれをもいだきぬべし……」（昭定遺五五九頁）という、忍難慈勝に生きられた法華経色説の感慨に面奉し、あるいは寺泊御書において「勸持品云有諸無智人ニ悪口罵詈等云云。日蓮当此の经文。……過去不輕品今勸持品。今勸持品過去不輕品也。今勸持品未來可為不輕品。其時日蓮即可為不輕菩薩……」（昭定遺五一四頁）との不輕菩薩の人間絶対礼拝行に徹しつつ、宝塔品六難九易の此経難持の「難持」の實踐に自己の生命を賭した信の展開など、文脈から溢れる情感にふれることは、まことに感動の一語につきるのである。

また他の御文書に於ては「……日蓮今生には貧窮下賤と生れ、旃陀羅が家より出でたり。心こそすこし法華經を信したる様なれど、身は人身に似て畜身也……」（佐渡御書・六一四頁）と云い、また「……いたづらにくさん身を法華經の御故に捨てまいらせん事、あに石に金をかふるにあらずや……」（佐渡御勘気鈔・五一二頁）と述べられておられる。旃陀羅が民として宿業を背負つた生身の自覚、そして懺悔滅罪への菩薩道（忍難慈勝）を歩まねばならぬ厳しくも苦しい試練の覚悟を表明、さらには法華一乗の信に生かされたことへの法悦など、そこには赤裸々な人間として、真実に生きることが出来た宗教者の歓喜の心情があふれてゐる。切々として我々の胸にせまりきて法涙を擦せないものである。

また建治二年身延山において認ためられた光日房御書では、「……父母のはかをもみよかしと、ふかくをもうゆへにいまに生國へはいたらねども、さすがこひしくて、吹風、立くもまでも、東のかたと申せば、庵をいでて身にふれ、庭に立てみるなり……」（昭定遺一・一五五）と、父母を慕ひ、郷愁をわきたたせている。余りにも人間的な一面、あるいは、弟子・檀那衆に与えられた慈愛と教示にみちた御手紙の数々など、それは七百年の時間をとびこえて身近かに恩顔を拝する思いである。筆者のように宗学に素養の無い者にしてその琴線にふれる思いがするのである。さて、宗祖の生涯について、従来色々なニュアンスをもって語られてきた。筆者が鑽仰するのには、その生涯は堪えに堪えた「願（信）」と「祈（行）」の軌跡ではなかったか。末法の現実のなかで、無冠の民・旃陀羅が子として揮身こめての生きざまであったと思う。此処に、歴史的現実と対決しつつ主体的に生きた典型をみる事が出来るのである。歴史の渦中に生きる人間の志向（目的）が示唆されているのではなからうか。この小論では、歴史と人間の関りについて、宗祖の御生涯を範として、一つの試論を展開してみたいと思う。

## 二 一時と人間

ある精神科の医者は、その著書のなかで次のように述べている。

○「……墓をつくる生物は人間だけである。この事実は非常に象徴的な意味をもっている……」（箱崎繪一「脳の神話」・毎日新聞社刊・一九九頁）

いま、右の精神医によつて、「墓をつくる生物は人間だけだ」と、断定的に提言をされると、そのコトバの意味する大きさに改めて驚かされるのである。よしんば、「人間は墓をつくる生物だ」と提言されてみて、強烈な衝撃

をうけるのが筆者一人であったとしても、筆者はその衝撃のめくるめく想いを吐露せずにはおれない。

人間が「墓」をつくるということは、人間が死を理解できるということである。先史時代の埋葬の遺風のなかに、すでに死の觀念の痕跡が認められている。さて、我々が死を理解するということは、昨日(過去)があり、今日(現在)があり、明日(未来)があるという、時の流れを理解できる能力を示している。この時の流れを理解できる能力、それはまさしく胸奥に渦巻く底知れない不安・恐怖と斗っている事実を示しているのである。

人間は喜びと不安の交錯するとき・激しい感情のもつれからときめきをおぼえるとき・そこに「救われたい」との願望がうまれます。それは生きることの苦・死に対する不安・恐怖から身を守りたいとする願望であろう。若しも「死」の理解がなかったならば、地獄極楽の思想・欣求浄土の思想はうまれなかったであろう。「墓をつくる生物は人間だけである」とは、時の流れ(客観的實在としての時の内に被殺されている人間)のなかにある人間、その人間の死と生の認識を示唆したものである。

人間が生きるとは、時間の流れを意識することであり、人間が死ぬことは時間の断絶ということである。法華經の中に次の一文がある。

○「三界無安・猶如火宅・衆苦充滿・甚可怖畏・常有生老・病死有患・如是等火・熾然不息」(「法華經譬喻品」・坂本・岩本訳注「法華經」上巻・岩波文庫一九八頁)

この法華經の文意は、我々の現実世界(娑婆)には幾多の苦悩がみちあふれ、人々はさいなまれ、その業火は消えることがないと云うのである。しかも先述してきた内容から明らかな如く、これらの業苦はすべて時間の流れと深い関りをもっている。その苦悩・不安が大きく深いほど、対応する時間の意味も強まるのである。

○「諸行無常・是生滅法・生滅滅已・寂滅為樂」(大般涅槃經・聖行品十九)

人間の生と死と共にある時間(修行無常)の意味を考えることも大事である。がしかし、我々は生と死に関わる時間だけではなく、その生死を超えた時間の考察も大切である。前者は客観的実在としての時間(過去未だに流れる)であり、後者は人間によって主体的に意識された時間(創造的)である。即ち我々は、創造的に主体的に時間を把握する志向を有することが大事であり、それが本来的に意味があるのではなからうか。

すでに理解されたように、時間の意識は人間だけのものである。動物には時間の認識はない。あの屠殺場へと運搬されていく動物には屠殺される恐怖はみられない。即ち動物には時間を意識する能力はないのである。さて、時間は静かに来たり、また静かに去ってゆく。しかし、その客観的時間(客観的時間)のなかで、主体的に行動し意識された時間というのは、静かに過ぎ去る時間ではない。それこそ主体的に把握された時間なのである。

日蓮聖人は「開目鈔」の中で次のようにのべられている。

○「……經文に我が身ふごうせり、御勘気をかほむればいよいよ悦を増すべし、」(昭定遺五六〇頁)。「日蓮が流罪今生小苦なればなげかしからず。後生には大楽をうくべければ大に悦し」(昭定遺六〇九頁)

右の宗祖の聖文は、我々の体験的常識からすれば奇異の感をうけるのである。我々は他から危害を加えられ、精神的に肉体的に苦痛を体験(苦痛)するときは、その迫害から逃避しようとするであろう。

然るに宗祖は、御勘気を蒙むれば法悦を増すべし、と仰せられている。あの忍難弘教の一刹那一刹那が重要な意味をもっていたことが理解されるのである。宗祖御自身、色説呻吟(増えるとき)の時にこそ法悦歡喜があったのである。当にそれは、客観的時間から創造的時間へと、揚棄される瞬間(刹那)の連続であったのではなからうか。

宗祖の御生涯は、時と人との深い関係(つな)を示唆されている。断わるまでもないが、宗祖の「時」の意識は、時そのも

の哲學的な思索を意圖されたものではない。法華經色説の軌跡そのものが、主体的に創造されていった時間である。その把握された時間の持続が忍難弘教の六十一年であられたのである。

### 三 時の認識とは！

鎌倉新仏教の興起の時点を、(法然上人・顯著)「選撰本願念仏集」と(榮西上人・明鑑)「興禪證國論」の両書が世にでた建久九年とするには異論はなからう。この両書公刊以来、建久・建仁・承久・貞応・貞永・建長・文応・弘長・文永・建治・弘安・永仁・正安に至る百年間は、まさに有為転変の世相で(建久から正安に至る間、年号改曆三十四回に及ぶ)同時にこの一世紀は鎌倉仏教にとっても意義の深い時代であった。

即ち法 然・栄 西・親 鸞・道 元・日 蓮・遍 等々、各宗派の開祖が命をかけて弘教と思索を深めていた時代である。そして同時に、有為転変・末法的危機が実感として受容された百余年であった。

※我國の末法当初の年次については文献によって差違がある。靈異記は五六五年説。末法灯明記は八九二年説。法相灯明記は一三九二年説をとっているが、当時の職者の大方は、秘蔵宝論・扶桑略記にみえる「一〇五二年」(永承七年)説を採っていた。この「永承七年」説の出処は周書異記にあり、仏滅年を周穆王壬申五三年・前九四九年となし、正像各千年説をとったものである。鎌倉仏教の展開は当に末法世相の只中でなされたわけである。

かつて辻善之助博士は、「鎌倉仏教には二つの大きな流れがある。その一は旧仏教の復起で、一は新仏教の興起である。この二つの流れは何れも末法思想に淵源している」(『日本仏教史』中世篇)と述べられたが、鎌倉仏教のすべてが末法思想と深い関りを持ち、等しくそれを超克することを共通の課題としていた。



鎌倉仏教の展開過程は、三期に分けて考えられている。第一期は法然・栄西の開拓者の段階、第二期は親鸞・道元  
の思想深化と充実の段階、第三期は元寇前後の危機の強まった段階で、宗祖はこの第三期の時代を活動の舞台とされ  
た。宗祖が末法意識に於て、とりわけて深い思念をされたことには、当時の緊張した歴史的背景のあることを見逃し  
えない。

日蓮聖人の時代認識、それは云うまでもなく法華経の弘教を使命とされた立場からのものである。

○「時者弘三仏教一人必可<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>時……不知<sub>レ</sub>時弘<sub>レ</sub>法無<sub>レ</sub>益選墮<sub>三</sub>惡道<sub>二</sub>也。……当世入<sub>三</sub>末法<sub>二</sub>二百一十余年也。極経念仏等時歟。法華  
経時歟。能<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>勤<sub>三</sub>時<sub>二</sub>因<sub>一</sub>也」(教機時因鈔・昭定遺二四二頁)

○「夫仏法を学せん法は必ず先づ時をならうべし。……いかなる時にか法華経を説べきや。……いかでか時機をしるべき。求云す  
こしも知事あるべからざるか。答云仏眼をかって時機をかんがへよ」(撰時抄・昭定遺一〇〇三、一〇〇五頁)

右に摘出した御文書の以外にも、「時」に言及された聖文は多く散見される。宗祖の「時」に対する認識は、自己  
が生かされている現実の省察である。また同時に、法華経弘教者としての意識である。

日蓮聖人の「時」の認識に関する問題は、単に「時」そのものの認識にとどまるものではない。宗祖の時に對する  
認識の問題は、思想・教学・人間性、更には宗教理念とも関わるものである。

宗祖は次のようにも述べておられる。

○「滅後之中末法今時日蓮等為也……」(法華取要抄・定遺八一四頁)

○而に法華経の第五の巻勸持品の二十行の偈は日蓮だにも此國に生ずば、ほとをど世尊は大妄語の人……」(開目抄・定遺五五九  
頁)

○「日蓮末法に出ずば仏は大妄語人、多宝十方の諸仏は大虚妄の証明なり……」(聖人御難事・定遺一六七三頁)

右のコトバは明らかに法華経行者の自覚の宣命であり、また象徴的に「時」に生きられた立場の表現である。

宗祖が法華一乗の絶対信に生き、その後五百歳広宣布を悲願とされたことは周知のところである。実は捨身弘教といわれる生涯が、とりもなおさず時に生きたことなのである。謂うなれば忍難弘教の生涯、それは「生きた時間」の持統、創造的時間の連環であった。即ち、時間の持統とは歴史を生きたことなのである。法華経行者とは、真実をもって末法中を生きた証しでもある。

※ 「時」と人の相関を理解するために、次の一文を掲げておこう。渡辺慧氏は「時間と自由」の中で、「……平滑な時間は眠った時間であり、危機は動く時間といえよう。……人は危機に際会して二つの反応を示す、一は何かが起りそうだという予想であり、もう一つは何かしなければならぬといふ当為感である。多くの場合この両者を同時に感じる。その二つの絡み合いは、一見矛盾でありながら、ただ一つの人間の行動決定の機構の深底にいつも潜んでいる。前者は受動的時間観・後者は能動的時間観といつてよいであろう」（「思想」No.六〇六昭和四十九年八月号）

#### 四 時に生きるとは、

日蓮聖人の生涯は、忍難弘通とか捨身弘教、或は忍難慈勝であったと云われている。忍難を背負うた弘教は、末法なるが故にかせられた試験であろう。法華経第五卷二十行偈の色説は、末法弘教者の使命でなければならなかった。法師・安楽両品にみられる「如来現在、猶多怨嫉、況滅度後」。「一切世間、多怨難信」等の聖文は、末法弘教者に対する耐難試験を予言したものである。この予言は適中した。否、適中したのではなく、末法応現の行者として行動し適中せしめたのである。能動的に時の中に生きられたのである。

宗祖がみずから「日蓮」と名号された、その文字的根拠を法華経に求めたことは周知のところである。

○「明かなる事日月にすぎんや。淨き事蓮華にまさるべきや。法華經は日月と蓮華となり。故に妙法蓮華經と名く。日蓮又日月と蓮華との如くなり」(四條金吾女房御書・昭定遺四八四頁)

惟うに、日輪と蓮華とに象徴される理想を胸に秘め、末法弘教者の道を歩むことを大願とされたのが「日蓮」の意味であろう。「日」と「蓮」の二字の中に、宗祖は生命を祈りこめたのではないか。末法の色読者の頭上にふりかかる迫害を覚悟すると同時に、その法難に遭遇することで、末法闇中に日輪と輝くことができ、末法濁世中に叡郁と

大白蓮の芳香を放ちうるという、法悦の歡喜をあふれさせているのである。  
(如日月光明…)(如蓮華在水)

宗祖が「日蓮」と名号された時、そのときに、あれか・これか・という二者択一の絶対的岐路の巖頭に立ち、あえて「我不愛身命」の苦斗と、「但惜無上道」の正法のために生きようとする、敵しい色読の道をえらびとられたのである。

日蓮聖人は自己の行動について、次のようなコトバで示されている。

○「……日蓮<sup>いひ</sup>當<sup>り</sup>此<sup>の</sup>經<sup>文</sup>。……日蓮<sup>いひ</sup>說<sup>く</sup>此<sup>の</sup>經<sup>文</sup>。……過去<sup>くわく</sup>不<sup>ふ</sup>輕<sup>けい</sup>品<sup>ひん</sup>。今<sup>いま</sup>勸<sup>くわん</sup>持<sup>ぢ</sup>品<sup>ひん</sup>。過去<sup>くわく</sup>不<sup>ふ</sup>輕<sup>けい</sup>品<sup>ひん</sup>也<sup>なり</sup>。今<sup>いま</sup>勸<sup>くわん</sup>持<sup>ぢ</sup>品<sup>ひん</sup>。未來<sup>みらい</sup>可<sup>よ</sup>レ<sup>レ</sup>為<sup>な</sup>不<sup>ふ</sup>輕<sup>けい</sup>品<sup>ひん</sup>。其<sup>その</sup>時<sup>とき</sup>日<sup>にっ</sup>蓮<sup>れん</sup>即<sup>すなは</sup>ち<sup>ち</sup>為<sup>な</sup>不<sup>ふ</sup>輕<sup>けい</sup>菩薩<sup>ぼさつ</sup>……」(寺泊御書・昭定遺五一四頁)

宗祖のコトバには、果して自己が法華經の色読者なるか、はては色読者に非ざるか、という自己に対する確かめがみられる。不輕菩薩の絶対人間禮拜の姿(祈りの行)に徴して、自己の行動軌跡を願り見、また省察している。右の寺泊御書の執筆は文永八年十月である。既に伊豆・小松原・竜口断頭の値難の色読軌跡である。にも拘らずこの時点でなお冷徹なまでに自己を見詰められる態度には、信と行の原点を見る思いがするのである。

先の寺泊御書の短い文脈中に、宗祖の悲願が渾身たたきこまれているのである。換言すれば、正法流布を使命とす

る行者の自覚と、正法弘教者の時代意識が展開されている。在世と末法という次元を超えて、正法流布者の在りようが示唆されていると云えよう。

## 五 人間省察の眼！

人間が自己の存在を意識することの契機は、その人間が悲哀、苦悶、懊惱、絶望、呻吟といった限界状況の世界に投げ込まれたときである。また、欲喜と情熱と、躍動する生の息吹にふれたとき、燃える生命を意識するのである。そして、この自己を徹しく問いみつめる契機は「懺悔」のときであると思う。

此処で日蓮聖人の要文を摘出し、その聖意を拝することにする。

○「既に経文のごとく、悪口罵詈杖瓦礫教見擯出と説かれて、かかるめに値候こそ法華経をよむには候りめと、いよいよ信心もおこり後生もたのもしく候。……日蓮は日本国東夷東条安房国海辺の旃陀羅が子也。いたづらにくちん身き、法華経の御故に捨まいらせん事あに石に金をかふるにあらずや……」(佐度御勘気抄・昭定遺五一〇頁)

○「何に況や日蓮今生には貧窮下賤の者と生れ、旃陀羅が家より出でたり。心こそすこし法華経を信じたる様なれども、身は人身に似て畜身也。……我今度の御勘気は世間の失一分もなし。偏に先業の重罪を今生に消して、後生の三悪を脱れんずるなるべし……」(佐渡御書・昭定遺六一四頁)

○「……此身を法華経にかうるは石に金をかえ、莢に米をかうるなり。……法華経の肝心、諸仏の眼目たる妙法蓮華経の五字、末法の始に一閻浮提にひろまらせ給うべき瑞相に日蓮さきがけしたり。……法華経のために身をすてん事よ。くさきかうへをはなれたれば沙に金をかへ石に珠をあきなへるがごとし……」(種々御振舞書・昭定遺九六一・九六三)

いま宗祖は告白(懺悔)されている。日蓮は東海の漁師の子として誕まれた宿業深き身である。ともすれば安房の真砂のように波にもまれ、流され、或は路傍の小石同様に踏み捨てられ、夢がなく消え果てたであろう凡性の身である。ところが、此の身が釈尊出世の本懐たる法華経に邂逅することができた。この事は重科に沈む小石が金剛石へと

なり代つた程に尊いことである。今生の法悦は言説に尽しがたいのである、とまことに意味の深い御文書である。

前掲の御文書を拝するとき、次のような聖意を汲みとることができよう。(一)、御自身を旃陀羅が子、宿業の重科を背負つた身、無冠の民であるとなしていること。(二)、日蓮が法華経を値遇聞法・色説できたことは、一眼の龜の浮木の孔に遭遇するの譬にも似た千載一遇の好機である。(三)、無冠の民・日蓮が忍難弘教の道程を歩むことは、石を黄金に替える程に尊いことである、と。宗祖はどうして、これ程までに自己に厳しく、また赤裸々な姿をさらけるのであろうか。それは当しく懺悔に身をふるわせたからではなかつたか。懺悔とはこの自己が宿業と汚悪にまみれることを認め、自己の全てを投げだして忍恕を乞うことである。従つて、自己の罪惡を告白しただけでは十分ではなく、そこに眞実があり、誇張と虚飾をかなぐり捨てるものがなければならぬ。宗祖の旃陀羅が民の宣言には、赤裸々に生きたいとする人間省察への深い認識があつたのである。

先に摘出した佐渡御勘気鈔などの要文は、明らかに宗祖の懺悔の意識を表明したものである。宗祖は他の御書に於て「小罪なれども懺悔せざれば惡道をまぬがれず、大逆なれども懺悔すれば罪きえぬ」(光日房御書)、また「懺悔なければ必地獄に墮べし」(顯法鈔)とも申されている。そこには懺悔滅罪への祈りがこめられていよう。日蓮聖人の懺悔とは、自己をして旃陀羅が子・宿業の重科に沈む身であると位置づけ、それがために宝塔品六難九易の忍難に生きることが懺悔者であるとされたのである。我不受身命の色説の英姿は、そのままに懺悔滅罪の眞実に生きられた聖姿であつたと云えよう。謂うなれば、宿業意識に我が身を沈めつつも、そこに懺悔することの意義を教示され、宗教者として生きる尊厳性を示されたのではなからうか。

我々人間は煩悩的存在である。日蓮聖人も煩悩的人間であつた。だがしかし、我々は同時に仏性的人間なのである。

だからこそ、宗祖は菩提の覚知を求めて真摯に生きられたのである。煩惱の人間がみずからを懺悔し、真実に生きようとするところに人間存在の意義がある。懺悔に生きる人間とは、仏性の開頭をめざして、真摯に生きようとする祈りの姿であらねばならない。懺悔に於て自己を新たになし、明日に向つて新たに出發する契機でありたい。

日蓮聖人が法華經色説の道を自ら選択されたとき、自らを捨身する覚悟があった。自らを捨身するとは、懺悔道に生きようとするのである。懺悔から法悦へ、法悦はまた懺悔へと、宗祖の生涯は融通無礙であった。この自己を法華經の為に「無」とすることが、かえつて宗教的歡喜をよび覺まされる存在であつた。

※ 宗祖の人間省察の眼は、鋭く深く、自己をみつめられ、同時に末法の我々に対して人間省察の在り方を示唆されている。自己をして施陀羅が民として位置づけ、宿業滅罪の立場（懺悔者の立場）から省察されると同時に、過去世深重の謗法の徒であるとの意識を通して更に重科に沈みつつ省察されるのである。これ程の宗教的実存が他にあるか。因に本尊抄中に「仏出世、非<sub>レ</sub>爲<sub>二</sub>靈山八年諸人<sub>一</sub>。爲<sub>二</sub>正像末人<sub>一</sub>也。又非<sub>レ</sub>爲<sub>二</sub>正像二千年人<sub>一</sub>。末法始爲<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>予者<sub>一</sub>也」(昭定遺七一九頁)と述べられているが、いま「予が如き者」とは、當に三惑未斷過去謗法者としての日蓮聖人御自身の懺悔の発心である。懺悔道の道程を確かな足どりで踏み行く姿こそ、宗祖の英姿であると讃仰したのである。

## 六 「時」を超越するとは!

○ 「日本国、当世、如来、滅後二千二百一十餘年。當、後五百歲、妙法蓮華經、廣宣流布之時刻也。是知、時也而日本、当世学者或抛<sub>レ</sub>法華經、一向行、称名念仏、或教<sub>二</sub>小乘、戒律、蔑<sub>レ</sub>寂山大僧、或立<sub>二</sub>教外、輕<sub>レ</sub>法華、正法、此等迷、時者歟。……」(教機時國鈔・昭定遺二四四頁)

日蓮聖人の「時」に対する意識、それは云うまでもなく法華經色説者としての立場のものである。その「時」というのは、断るまでもなく後五百歲末法斗諍の「時」のことである。そして、その「時」は絶対に超越されるものではないとされた。それは理屈ではなく信念であつたのである。末法なるが故に法華經が流布され、本未有

善の末法の劣機(衆生)といえども救済されるものでなければならぬとされた、極めて能動的・積極的な信念の展開なのである。

然しながら、宗祖が末法なるが故に法華經（正法）が流布され、一切衆生が救済(済度)される時であるとされることは、いささか奇異の感を受けるのである。即ち、教機時国鈔の中に於て「後五百歳に當って妙法蓮華經広宣流布の時なり」と、仰せられていることは、矛盾した思考論理のように思われる。本来、末法思想とは、正像末三時の経過について衰退下降を辿り、白法隠没して証果は得られないとするのである。だとすれば、第三末法時に「正法」が流布されることはあり得ないとするのが常識的な受容意識ではなからうか。それにも拘らず、宗祖は「末法時を以て正法流布の時」とされ、その弘教者こそ眞実(まこと)に生きる行者となり得るとされた。そのことは、正像末三時の経過を否定した時間倒錯の思惟を示されているのではなからうか。

宗祖は種々御振舞御書に於て次のように云うのである。

○「在世は今にあり、今は在世なり」（昭定遊九七一頁）

即ち「在世(仏在世)」と「今(末法)」という全く次元を異にする概念を同時点で認めようとしている。若し論理的な範疇で表現すれば、異なった概念なり、次元の違う世界を同じ立場で把握することは、明らかに矛盾している。しかるに宗祖は、この矛盾論理を超越して「今は在世なり」と述べられるのである。

宗祖は他の御文書に於て、更に明確に「末法を正となす」との論を展開される。それは畢生観心の書とされる本尊鈔・法華取要抄において強調されるのである。

○「迹門十四品、正宗八品、一往見之以三乘、為正、以菩薩凡夫、為傍、再往觀之以凡夫正像末、為正、正像末、三時之中、以末法始、

為<sub>レ</sub>正<sub>レ</sub>中<sub>レ</sub>正<sub>レ</sub>。問<sub>レ</sub>曰<sub>レ</sub>其証如何。答<sub>レ</sub>曰<sub>レ</sub>法師品云<sub>レ</sub>而此經者如來現在猶多<sub>レ</sub>怨嫉<sub>レ</sub>況滅度後。宝塔品云<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>法<sub>レ</sub>久住<sub>レ</sub>乃至所<sub>レ</sub>來化<sub>レ</sub>當<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>此意等。勸持・安樂等可<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>之。迹門如<sub>レ</sub>是。以<sub>レ</sub>本門論<sub>レ</sub>之一向以<sub>レ</sub>末法之初<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>正<sub>レ</sub>機。……本門序正流通俱以<sub>レ</sub>末法之始<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>證。」(觀心本尊抄・昭定遺一卷七一四頁)

○「自安樂行・勸持・提婆・寶塔・法師逆次說<sub>レ</sub>之以<sub>レ</sub>滅後衆生<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>本。在世衆生傍也。以<sub>レ</sub>滅後論<sub>レ</sub>之正法一千年。像法一千年傍也。以<sub>レ</sub>末法為<sub>レ</sub>正。末法中以<sub>レ</sub>日蓮為<sub>レ</sub>正也。問曰其証如何。答曰況滅度後文是也。疑云日蓮為<sub>レ</sub>正文如何。答曰有諸無智人惡口罵詈等及加刀杖者等云云問云自讀如何。答曰喜舍<sub>レ</sub>身故難<sub>レ</sub>堪<sub>レ</sub>自讀也」(法華取要鈔・昭定遺一卷八二三頁)

右の御文書のなかで、「正像末三時之中以<sub>レ</sub>末法始<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>正中正」(本尊抄)、また「以<sub>レ</sub>末法<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>正……」(取要鈔)とあって、明確に「末法為<sub>レ</sub>正」の理念を強調されている。実は「末法為<sub>レ</sub>正」という宗教理念は、宗祖の教学の支柱となすものであることは周知の所である。末法をいかに克服するか、その克服理念の追究にこそ教学のすべてが関わっているのである。

さて、「末法為<sub>レ</sub>正」とは、末法である<sub>(現在)</sub>當代を<sub>(過去)</sub>正法の時代へと還元して、<sub>(時間的)</sub>歴史的同質性を容認しようとするもので、明らかに時間の経過を否定する思惟であり、時間的・空間的な限界をのりこえる論理的構造を示唆していよう。然しながら、次元を異にする「在世」<sub>(正法)</sub>と「末法」<sub>(像法)</sub>を同質的・同時的に容認しようとすることは、明らかに二律背反的主張であろう。我々の常識的見解からすれば、互に相い反する概念を同等の立場で認めることは矛盾論理である。にも拘らず、宗祖はこの矛盾した思考論理をのりこえて、「末法を以って正となす」と強調してやまないのである。

日蓮聖人が「末法為<sub>レ</sub>正」と主張されるのは、<sub>(現在)</sub>実際に生きた宗教者であったが為である。謂うまでもなく、宗教の究極の目標は人間の救済にある。畢竟するに、「末法為<sub>レ</sub>正」と主張される精神は、末法の劣機であろうとも救済されな



ければならない、救済の大慈悲の掌中にあらねばならないとする、宗祖の絶対信の発露なのである。当に「末法為正」の主張は、人間救済への大良薬の提示なのである。よしんば今かりに、「末法為正」とは矛盾論理を揚棄した弁証的主張であると、思考の構造に立ち入ったとしても、宗祖(根本理念)の宗教を理解し鑽仰したことはない。我々は、宗祖が末法劣機の救済を大願・悲願とされ、末法為正と強調して(捨身弘教)やまなかつた、あの忍難弘教の色説の軌跡を学びとらねばならない。「末法正機」とは明らかに二律背反的な主張ではあつても、その主張が確たる信念(理念)の発露であつたことを認識すべきである。―それは哲学の世界を超えた宗教の世界への誘い(誘ひ)であることに、深い想いをいたさねばならない。



さて、「末法為正」と主張されるその精神的構造は、明らかに末法の現実(現狀)を肯定しようとするものである。この娑婆世界(法当)を肯定する(みとめる)と云うことは、国土の常住・仏身の常住思想を背景として、娑婆世界がそのまま浄土となりうることとを容認する考え方である。即ち「娑婆即寂光」と表現されるコトバがこれに当る。宗祖がみずから、国土と仏身の常住思想(本道性)を如実に示されたのは、周知の如く観心本尊抄の左記の要文である。

○「今本時、娑婆世界、離三災、出四劫、常住浄土。仏既過去不滅、未来不生。所化以同体。此即己心、三千具足三種世間也。…」(昭定遺七二頁)

尚、御講問書(日向記)にも「所詮日蓮等、類南無妙法蓮華經、奉唱住処即寂光土、可心得也。然此宝乘、乘忽妙覺極果位、至直至道場云也」(昭定遺二五六三頁)

いま「今、本時の娑婆世界は、三災を離れ四劫を出でたる常住の浄土なり」とは、明らかに末法当今娑婆の肯定であり、娑婆即寂光という国土の常住・正法の在世を、(久遠本仏の開顯した時)當今に観る思想である。そして、宗祖がその思想の依拠を法華經(我佛在此娑婆)あり、娑婆即寂光という国土の常住・正法の在世を、當今に観る思想である。そして、宗祖がその思想の依拠を法華經

世界、我此土安穩……」  
量品などに求めておられることは云うまでもなからう。

また、「仏、既に過去にも滅せず未来にも生ぜず」との要文は、明らかに仏身の常住・永遠なる仏の生命を肯定したものである。そしてまた、その思想的典拠を法華經中に求めておられることも周知のことであろう。即ち寿命品には「我実成仏已來、無量無辺、百千万億、那由他劫」(版本・岩波文庫・法華經下・岩波文庫)と本仏の永遠性を數値を以って示され、更には本仏の悠遠なる本質については、「如来如実知見、三界之相、無有生、死、若退若出、亦無在世、及滅度者、非非実、虚、非如非異、不如三界、見於三界」(版本・岩波文庫・法華經下・岩波文庫)と明示されている。

宗祖が強調して止まない「末法を以って正となす」とは、時間的・空間的限界を超越した宗教的純粹時間の表現であり、寿命本仏・常住不滅の悠遠なる存在、そして無限なる生命を開顯した法華經の思想を背景として、絶対信を發露したのである。末法為正とは宗教理念なのである。末法の衆生の生きる道を指針された行動の理念でもある。

## 七 末法衆生の救済

日蓮聖人が「末法為正」と主張されるその事は、宗祖の時の意識であり、末法を生きようとする時代観である。と同時に、末法衆生の救済、末法の劣機であっても救いの掌中にあらねばならないとする悲願がこめられている。本宗に於て常用されるコトバの「娑婆即寂光」・「即身成仏」のことである。末法の劣機と云えども、必ず此土に於て救済されるという「末法正機」の宣揚なのである。

宗祖はみずから畢生の観心の書「本尊抄」に於て、救済への保証を与えられている。

○「釈尊、因行果徳、二法妙法蓮華經、五字具足、我等受持此五字、自然護、与彼因果功徳、」(昭定遺七二頁)

○「天晴地明。讖法華者可得世法。厥不讖。一念三千。者仏起大悲悲。五字内裏此珠。令懸末代幼稚頭。」(昭定遺七二〇頁)  
確しかに末法の劣機ではあつても、必ず救いにあずかり得ると確証が与えられている。宗祖は「末代幼稚の頸に懸さしめ給う」と、申されているが、その「頸に懸ける」とは、あの忍難慈勝の呻きの大慈悲が祈りこめられているのではないか。末法劣機の頸に妙法五字の珠を懸けるためには、大慈大悲の大願なくしては懸からないのである。宗祖は「妙法蓮華經の七字五字を日本國の一切衆生の口に入とはげむ計也。此則母の赤子の口に乳を入とはげむ慈悲也」(探幽八輪抄・昭定遺一八四四頁)と、捨身弘教もつて末法衆生の救済に邁進されたのである。

さて、先に摘出した本尊抄の要文によれば、確かに末法劣機の救済について保証が与えられている。然し「いま五字内裏此珠」とあるのは、我々が妙法五字を受持信行してこそはじめて、仏の大慈悲にあずかることができることである。「釈尊因行果徳二法妙法蓮華經五字具足。我等受持此五字自然讓与彼因果功徳」ともあつて、確かに仏果証乘の保証が、宗祖のおコトバを以つて与えられているのである。だが然し、その保証には条件が付せられている。即ち「自然に讓り与えたまう」とはあるけれども、厳しい条件が付せられている。即ち「我等受持此五字」とあつて末法衆生の信行が強く要請されているのである。この要請は大事のことである。信行とは人間の主体的実践のことである。従つて、宗祖が「自然讓与」といわれる意味は、文字通りに「他から讓り与えられる」という、他力本願のことではないのである。

我々は宗祖の申されるおコトバを素直に聞くことにしたい。次に御文書を二・三摘出してみよう。

○「夫以療治重病。樞索良藥。救助逆勝。不如要法。所謂論時正像末。」(會谷入道殿許御書・昭定遺八九五頁)

○「世末になれば人の智はあさく仏教はふかくなる事なり。例せば輕病は凡藥、重病には仙藥、弱人には強きかたうと有て扶るこ

れなり」(報恩抄・昭定遺一二四八頁)

末法の失本心劣機を救済する為には、凡薬では効能はなく、正法法華經の大良薬でなければならぬ。法華經には「是好良薬・今留在此」と、末法失本心の為に大良薬が残し与えられている。劣機たる我々は、「柔和質直者」となつて、素直に心を開いて仏の呼びかけを聞こうとしなければならぬ。久遠本仏は過去から、未来に向つて、常に我々に呼びかけられている。その仏の教えを聞こうと思ふならば、柔和質直者となるのが大切である。

我々は、宿業を背にした罪科深重の者たる認識に立ち、或は過去謗法の徒であるとの自覚に立ち、懺悔道を歩み続けるものでなければならぬ。末法の劣機たる我々は、一心欲見仏・不借身命と信心に徹したとき、仏の大良薬たる救済にあずかりうるのである。我々は、(救世救済寸心増進一巻)信仰の寸心を改めることが絶対に必要なのである。寸心の改めがなくては

仏の呼びかけを聞くことは出来ない。宗祖の救済観は、あくまでも我々の主体的な行動(受持修行)に重きがおかれている。

## 八　むすび

日蓮聖人の時代(歴史観)観・宗教理念は、周知のように「末法為正」という象徴的なコトバで表現されている。しかして大事なことは、宗祖の「末法為正」の主張が、単に机上の理論に終るものではないと云うことである。末法の現実に生きる我々が、「末法を正となすべく」仏果を求めて色説に励まねばならぬことを教示しているのである。二十世紀後半、この現実の中に在つて、自己をみつめ、自己を見失わない人間であらねばならぬことを、示唆されているのである。

(昭和51・11・30)

# Adhimukti y śraddhā

— 化城・五百弟子・法師品を中心として —

望 月 海 淑

1

先号(四十八号)において、譬喩・信解・藥草喩の各品における Adhimukti と śraddhā についての考察をしたのであるが、今号においては、それに引続いて化城喩・五百弟子授記・法師品等におけるそれについて考察を進めてみよう。しかし、前二品が第一類成立の法華経であるのに対して、後者は第二類成立の法華経であるといわれるのであるから、この各品を同列に扱うことは問題があるところでもあるが、一応同列に扱うことにし、もしも第一類、第二類成立の法華経の両者に際立った相違が認められるならば、それはその折に指摘をする所存でもある。

2

化城喩品は(正・往古品、梵 Purāyoga parivarta)は釈尊が富樓那 Purā 等の五百人の下根の弟子を救うために過去の因縁を語ったものである。その中で大通智勝如来の十六王子として釈尊や阿弥陀仏等の前生を物語っているが、その中で十六王子の出家を次のように示している。

十六王子皆以童子出家而為沙弥<sup>(2)</sup>

十六王子はまだ童子であつたので、先ず沙弥となつたのは当然のことであるが、正法華經を見ると、そこには

十六國王太子以家之信出家為道皆為沙弥<sup>(3)</sup>

と示されており、妙法華經にはない「以家之信」という一句がつけ加えられている。家之信とはどのようなことであるるか。十六王子は大通智勝如来の出家前の王子であつたのだが、その父が如来となつた今、十六王子の家の信とはこの父なる如来への信なのか、その如来によつて説かれた教えへの信なのであるか。そこで、梵文法華經を見るとそこには次のように示されている。

te sodasa rāja kumarāḥ kumarabhūta eva samānāḥ śraddhaya agārād anāgarikāṃ pravrajitāḥ sarve  
ca te śramaṇarā abhūvan<sup>(4)</sup>

十六王子らは童子であつたが同一の śraddha によつて家を出て出家者となり沙弥となつた、と。正法華經が家之信と訳出したものは、 samānāḥ śraddhaya にあたるのであるが、これを同一の信と訳出する時、それは十六王子が全く心を一にして、同じ信を抱いたということを示すであらう<sup>(5)</sup>。してみると正法華經の家之信という訳語は、十六王子の立場がそれぞれがっていたのではなくて、全く同一の信をもつて出家したのだということになるであらう。いいかえれば、信は一つということになると思われる。

大通智勝如来はこの十六王子らが śraddha を生じたのを見、更に、彼等が仏の知見を志願し、深心に念ずるとの言葉を知つて、法華經を説かれたのであつたが、この時、法華經を聞いた彼等は<sup>(6)</sup>

十六菩薩沙弥皆悉信受。声聞衆中亦有<sup>(7)</sup>信解と、皆ことごとく信受し、声聞らも信解したとなされている。

この箇所の正法華経は

声聞歡喜。十六沙弥無數億百千姪諸菩薩衆皆得<sup>(8)</sup>二本志。

となっており、妙法華経が信受・信解と訳したところのものを、歡喜、得本志と訳出している。これに対する梵文法華経は

śrāvakās cādhimuktavantās te ca sōdāśa śrāmaṇerā<sup>(9)</sup>

となっており、声聞たちと十六の沙弥とが adhimukti するものとなった、ことを示している。すなわち、妙法華経が信受といひ信解といつたもの、正法華経が歡喜といひ得本志といつたものは adhimukti の一語を訳したものであったことを知りうる。

そこでこれまでのところを整理すると、同じ十六王子に関する記述の中で、出家をして沙弥となった時には srad-dha の語が使用され、法華経を聞いて自ら得るところがあった時には adhimukti が使われたということであり、前者については正法華経は信と訳し、後者については妙法華経が信受・信解の訳をあて、正法華経は歡喜・得本志と意訳をしているということである。そこで問題は法華経が srad-dha と adhimukti の語を使いわけたのは何故であったか、或はこの二つの語にはちがいがいいのか、という所に存することになる。

人が出家をするというのは、単に家を出ることではなくて、愛するもの、欲するものの一切を捨て去ることを意味するから、そこでは異質の世界に入るための心の大転換がなければならぬ。その転換をおこさせるためのものは、

異質の世界Ⅱの世界（教え）に対する絶対的な信がなければ行なわれうる筈のものではないと思われる。十六王子の出家に因して *śradhā* が使われている時、この語は、仏を信じ信頼しまかせ切ってしまう心のあり方を意味するのではなからうか。これに対して信に入った後に、仏から法華経を聞き得た十六王子が得たものは、聞法者としての仏の教えを *adhimukti* したという心の安定であり、心がふっ切れたという状態への到達を意味するであろう。 *adhimukti* がそこで使われる時、それはこのようにことを示そうとしたのではないかと一応は思われる。<sup>(10)</sup>

### 3

化城喻品は十六王子が菩薩となり、やがてそれぞれが仏となることを示すが、それに続いて、声聞である人々も十六王子らの法華経の説示を聞いて、順次に仏道に入るであろうことを示している。何故に順次であるのかの理由を示して妙法華経は

如来智慧難信難解<sup>(11)</sup>

であるからとしているが、これについての正法華経の記述は

如来之慧難限難計<sup>(12)</sup>

とあるから、その意は両経同様であるといえるであろう。而して梵文法華経は

*duradhimocyam hi bhiksavas tathāgata jñānam*<sup>(13)</sup>

と示しているから、ここで難信難解と訳されたものは *dur-adhimocya* の訳語であることが解るが、これは法師品の中で仏が薬王菩薩にむかって、法華経は難信難解であるところとは言葉を異にしている。<sup>(14)</sup>



何故に *adhimukti* に入ることが困難であるとせられたのか。梵文法華経はその辺のところを、汎山な人々は我々（十六王子）によって無上等正覚に導かされた。比丘らよ、彼等は今日声聞の地位に住しており無上等正覚に成熟せしめられている。これが無上等正覚への順序である。それは何故か、比丘らよ、如来の智慧は実に *adhimukti* しがた<sup>(15)</sup>いからである、とのべている。難信難解といわれた主人公らは声聞の地位におり、最高の覚りに到達するために訓練されつつあり、それが順序であるとされる時、それはまだ彼等が最高の仏の覚りに到達していないことを示している。そして、この順序が守られるのは仏の智慧が *adhimukti* し難いためたという時、この言葉はとも単純に「信」と訳されて済むものかどうか疑問があるように思われる。十六王子に関する記述の中では、十六王子が最初に「信」*dha* をおとし、得るところがあった時に *adhimukti* が使われていたが、両者の語の間にこのような相違があるかもしれないという一つの仮説を立ててみると、声聞たちは十六王子らになった菩薩によって *adhimukti* の状態を得るために訓練されつつあるということになるであろう。

この言葉に続いて仏は一仏乘においてのみあることを述べ、更に法華経を説くための条件として、

若如来自知<sup>(16)</sup>涅槃時到。衆又清淨信解堅固。了達空法<sup>(16)</sup>深入<sup>(16)</sup>禪定<sup>(16)</sup>。

と語っている。しかし、仏はこの世が乱れているために方便をもって涅槃を説いたのだとして、その時に説いた方便の涅槃について、

説<sup>(17)</sup>於涅槃。是人若聞則便信受。

としてゐる。これに対する正法華経には

若有<sup>(18)</sup>三供養<sup>(18)</sup>以<sup>(18)</sup>三清淨行<sup>(18)</sup>。信<sup>(18)</sup>柔妙言<sup>(18)</sup>趣于經典<sup>(18)</sup>。一心定意為<sup>(18)</sup>大禪思<sup>(18)</sup>。……………如来滅度時。若有<sup>(18)</sup>聞<sup>(18)</sup>説<sup>(18)</sup>歡喜信者<sup>(18)</sup>。

仏思所護。(18)

とあつて、信解を信案と訳し、信受を信と訳している。これらがどのような意味あいで使用されたのかについて、梵文法華経を参証して見ると次のように記されている。

yasmin bhikṣavaḥ samaye tathāgataḥ parinirvāṇa kala samayam ātmanah samanupāśyati parisuddhāṃ  
ca parśadan paśyaty adhimukti sārāṃ śūnya dharma gatīm gatām dhyanāvatiṃ mahādhyānavatiṃ | ...  
tathāgatas tan nirvāṇam bhaṣate yad adhimucyante. (9)

すなわち、如来は完全な涅槃に入るべき時期を見きわめ、会衆が清淨で adhimukti が堅固で空法を理解し、禪定に  
つとめ、大禪定にふけるのを知つて……如来は adhimukti しているものが涅槃だと説く<sup>(20)</sup> というのだが、前者の  
adhimukti は衆生が一仏乘（法華経）を説くべき心の状態に立ち至つたことを示すために使用され、後者は声聞・  
縁覚が adhimukti している状態をそれが涅槃だと説いたのだ、というために使用されている。このことは、すでに  
仏道を心がけている者が、仏から教えを聞くために到達しておかなければならぬ一つの心の状態を adhimukti と  
名付けたのではないかと思わせる。しかし、それでは adhimukti はどのような心の状態をいおうとしたものである  
のか。

化城喻品の初めの部分で、大通智勝如来の三千塵点劫の説示に続いて、十六王子がこの仏に法輪を転じたまえと懇  
請して偈を語っているが、その偈の末尾のところだ、こう示されている。

欲業及修福 宿命所行業

(21)

世尊悉知已

当転無上輪

正法華經は

普見<sup>二</sup>知黎庶<sup>一</sup> 心本所好樂<sup>一</sup>

則為<sup>二</sup>轉法輪<sup>一</sup> 最勝無等倫<sup>一</sup>

勉勵<sup>二</sup>衆生厄<sup>一</sup> 悉令<sup>レ</sup>至<sup>二</sup>大道<sup>一</sup> (22)

であり、梵文法華經は

carāṇā ca jñānaṃ pi ca sarva jānasi adhyāsayaṃ pūva kṛtaṃ ca puṇyaṃ |  
adhimukti jānasi ca sarva prāṇāṃ pravartaya cakra varaṃ anuttaram iti ||

として、行いと智慧と欲求と前生の行いによる功德とをすべてあなたは知っている。一切の生命あるものの adhim-  
uktis もあなたは知っているから、無上の法輪を転じたまえ、との意を示している。

妙法華經では adhimukti が adhyāsaya と一緒になって欲樂と訳され、正法華經は衆生の厄を脱すると意識されていると見てよからう。もしもこれがゆるされるならば、ここでの adhimukti は樂うことであり、災厄から解脱することの意にとり扱われていることになる。しかし、災厄からの解脱は三界からの脱出と同じようなものであり、それは法華經が目指す仏の境地と同一ではないといえるであらう。(24)

このことについては更に、一仏乘においてのみ仏道に入る道であることを釈尊が語る段において再説されている。すなわち、そこではこう示されている。

知其志<sup>二</sup>衆小法<sup>一</sup>深著<sup>二</sup>五欲<sup>一</sup>。為<sup>二</sup>是等<sup>一</sup>故説<sup>二</sup>於涅槃<sup>一</sup>。是人若聞則便信受。(25)

これは二乘では決して成仏出来なくて、成仏の道は一仏乘だけであるが、衆生が劣っており五欲に著しているので、

やむなく方便をもって涅槃を説いたのだが、衆生らはこの方便による涅槃をもって信受したというのであるが、正法華経もまた

其樂二下劣小乘行一者。則自亡失遠乎人種。不レ解二人本一為欲三所縛一。如来滅度時。若有レ聞レ説歡喜信者レ仏恩所護（26）

*dura prañāsam satva dhātum viditvā hinābri ratām kāma pañka magnāms tada eṣāṃ brikṣavas tathāgatas tan nirvāṇam bhāṣate yad adhimucyante.* (27)

として、世界の衆生が墮落し、劣った楽しみ、愛欲の泥土に沈められているのを知って、彼等が *adhimukti* しているのが涅槃であると語った、となしている。ここでは方便による涅槃を信受したという妙法華経に対して、彼等が *adhimukti* したものは方便の涅槃だと順序が入れ変っているだけのことで、ここで彼等が *adhimukti* したものは釈尊の本懐たる究極のものへの信ではないことは明白である、といえよう。

化城喻品における *śraddha* と *adhimukti* の二語は以上の箇所に使われただけであるが、以上、見て来たところによると、*adhimukti* の語はたとえ「信受」と訳されることがあったとしても、それは一つの心の境地であり、直ちにひたすらに信ずるという宗教的な行動にそのまま結びつくものではないかと思われる。

#### 4

五百弟子授記品（正・授五百弟子決品、梵 *pañcabhikṣusāta vyākaraṇa parivarta*）は釈尊が富楼那への授記を語っているが、その中で釈尊が、偈を語るが、その冒頭の所で続けて *adhimukti* が語られている。すなわち、

知<sub>二</sub>衆衆<sub>一</sub>ニ小法<sub>一</sub> 而畏<sub>二</sub>於大智<sub>一</sub> 是故諸菩薩 作<sub>二</sub>声聞緣覺<sub>一</sub> (28)

と妙法華經にはあり、正法華經には

此諸衆生 脆劣懈廢 故當<sub>二</sub>演<sub>一</sub>説 微妙寂靜<sub>一</sub> 示<sub>二</sub>現声聞 緣覺之乘<sub>上</sub> (29)

とあり、衆生は小法を樂うものであり、劣り懈廢なものであると、指摘しており、梵文法華經の第二偈は、

hinādhimuktā ima satva jñātvā udāra yāne ca samutrasanti |

tatu śrāvakā bhont imi bodhisattvaṃ pratyeka bodhiṃ ca nidarśayanti || (30)

衆生が劣った adhimukti にいるのを菩薩等は知って、声聞となり緣覺となり最高の乗物にのせ教示するとしている。すなわち小法を樂うといい脆劣懈廢といわれたのは、劣った adhimukti のことであることは明白である。

そして釈尊は更に言葉をついで、

雖<sub>二</sub>小欲懈怠<sub>一</sub> 漸當<sub>二</sub>令<sub>一</sub>作<sub>二</sub>仏<sub>一</sub> (31)

と語るが、正法華經もまた

下劣懈廢 恣尚慢墮 而當<sub>二</sub>漸<sub>一</sub>漬 皆成<sub>二</sub>仏道<sub>一</sub> (32)

と同一の内容を語り、梵文法華經もまた

hinādhimuktās ca kusīda rūpā anupūva te sarvi bhavanti buddhah |

劣った adhimukti の意墮な彼等はすべて次第に仏となる、として阿漢訳と全く同じ意向を示している。すなわちここでの adhimukti は明らかに人々が仏を求めて歩むべき時のひたすらな心の行動のあり方を示すのではなくて、善きにつけ悪しきにつけ、その時の心の状態そのものをさしているといえよう。

法師品（正・藥王如來品、梵 *dharma bhāṣaka*）は法華經の一句一偈でも聞いて一念隨喜するものには、菩薩・声聞その他いかなる人でも授記を与えることが示され、そのために五種法師が説かれ行うことが強調されている。そのためこの品は今までの諸品とは質を意にしており、成立史の面からいって、<sup>(34)</sup>化城喻品、五百弟子授記品と同時に言及すべきものではないとは思われるが、一応、資料の羅列の意味でここに列記しようと思う。

法華經の受持・読・誦・解説・書写を説く法師品は、そのような行い（五種法師）をする人は如來を肩にする人であり、如來によって遣わされた人であることをのべ、更に偈がのべられている。そしてその後の長行の中において、何故に法華經の五種法師が仏道を成ずるために重大な行いであるかについて釈尊は述べようとするが、その冒頭でこう語っている。

此法華經最為難信難解<sup>(35)</sup>

これに対する正法華經は

最尊第一。普天率土所不信樂<sup>(36)</sup>

であって、法華經はあまねく人々によって信じられ難いものであることを示すが、梵文法華經もまた、

*ayam eva dharma pariyāḥ sarva lokāvipratyanīkaḥ sarva lokāśradadhāniyah*<sup>(37)</sup>

と、この法門は一切世間にうけ入れられず、一切世間に信じられずとして、全く同じ意を伝えている。

すなわち難信・不信樂と訳されたものは、*aśradadhā*という否定型であるが、法師品は更に言葉が続けて信ぜられ

ないのは、法華経が諸仏の秘要蔵にして、如来の現在ですら怨嫉多いものだから、滅度の後では当然のことだとして  
いる。しかし、それだからこそ法華経は説かれなければならないとして、この時に法華経を受持し説誦する人は如来  
と共に住する人で、如来によって頭をなでられるべき人だとしている。その理由は仏滅度の後に迫害多き法華経を説  
く人は、大信力の所有者だからであった。すなわち、

是人有大信力及志願力諸善根力<sup>(39)</sup>

というのがそこどころだが、正法華経もまた

諸信力也。善本力。志願力<sup>(40)</sup>

と訳し、梵文法華経も

pratyātīkām ca teṣāṃ śraddhā balaṃ bhaviṣyati kūsāla mūla balaṃ ca praṇihāna balaṃ ca<sup>(41)</sup>

彼等には śraddhā の力、善根の力、誓願の力が内在されているであろうとして、śraddhā は法華経の弘経者が保持  
しなければならない心のあり方の一つとして示している。そして大信力を有するが故に、それは行いにあらわれて来  
るが、その所を梵文法華経は、

ya imāṃ dharma pariyāyaṃ tathāgatasya parinirvṛtasya śraddadhiṣyanti vācayisyanti……<sup>(42)</sup>

として、仏滅度の後にこの法門を彼等は śraddha し、語るであらうとなしているが、この文章に関する正法華経は、  
仏滅度後。若有<sup>(43)</sup>信<sup>(43)</sup>此正法典<sup>(43)</sup>一者。

と訳され、妙法華経は先の大信力云々の文章の前で

如来滅後。其能書持説誦供養為<sup>(44)</sup>他人<sup>(44)</sup>説者。

と訳して、*śraddhā* は意識されている。(45)

右三箇所の *śraddhā* の使用例に見られるものは、法華經を説くために所持しておらなければならぬ心のあり方であり、この心のあり方がある時に法華經の説示が可能であることを言及したものと理解されうるであらう。

法師品のこれらの *śraddhā* の使用例に続いて、*adhimukti* の使用が見られるが、それは前掲の文に引き続いたもので、法華經を聞いて読誦・書持等をするものは菩薩の道を行ずるものだったとすぐ後に、

若見<sup>三</sup>若聞<sup>二</sup>是法華經<sup>一</sup>。聞已信解受持者。(46)

として、このような人は無上正覺に近づく人だとせられている。これに対する正法華經は

菩薩所行共行<sup>レ</sup>法者聽者。信樂來入其中<sup>一</sup>。(47)

となしている。これらに対する梵文法華經は、

*ye tv imam dharmā paryāyam śrīvanti śrūtṅvā cādhimucyanti* …… (48)

この法門を聞き、聞いて *adhimukti* するものは、とあって、信解・信樂と訳された言葉は *adhimukti* の訳語であることは明白である。しかして、衣座室の三軌を語り終った後の偈の冒頭では、

是經難<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>聞 信受者亦難<sup>レ</sup>值 (49)

と法華經の教えを聞くことも信受することもむづかしいことが説かれるが、これに対する正法華經も、

是法難<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>遇 信者亦難<sup>レ</sup>值 (50)

と、同様のことが説かれ、梵文法華經もまた

*durlabho vai śravaḥ sya adhimuktiḥ pi durlabha* (51)



実に聞くことは得がたく、adhimuktiするよりも得がたいと同様のことを語っており、adhimuktiの語が信受と訳され信と訳されていることを示している。

そこで法師品における sradhā と adhimukti の二語の使われ方を比較してみると、一つのちがいが見られるように思われる。

sradhā の場合は、「この法門は一切世間に信じられない。」とし、「彼等には信力が内在されている」とし、「この法門を彼等は信じるであらう」として、法門というような絶対者をそのままに信じるという型で使われている。これに対して、adhimukti の場合は、「この法門を聞いて……」と、「この法門を聞くこと難く、adhimukti すること難し」として、法門が何であるかを聞いた上で、そこに立脚してという型をとっていることである。

尚、漢訳二経によると最後の偈が語られる直前の長行の中で、

聞(52)法信受隨順不(52)逆

設使有(53)聞而不(53)樂者

とあるが、これらに対する梵文法華経は、この法門の説示を排斥し捨て去ることはないであろうとなされており、sradhā の語も adhimukti の語も使用されていない。

## 6

以上、見て来たところによると、sradhā は化城喻品で一度、法師品で三度使用されており、それを妙法華経は「信」と訳し、正法華経は「信」と訳し法師品で一度だけ「信樂」と訳されている。adhimukti は化城喻品で四度、

五百弟子授記品で二度、法師品で二度の使用例で、妙法華經の訳語は「楽」「信解」「信受」「欲」であり、正法華經は「楽」「本志」「信楽」「信」等の訳をなし、五百弟子授記品の場合のように意訳もなされており、このことは *śraddha* に比して *adhimukti* の語は複雑な意味合いをもっていることを暗示するのかもしれない。

そして又、これらに見られる *śraddha* は仏或は經典に対する信を示すために使われているのであるが、それは方便品の三止三請の中で舍利弗が語る言葉 *yani bhagavato bhāsitaṃ śraddhasyaṃti* (世尊が説いたものを信ずるであります) というあり方に連がるものだと思われる。すなわち信 *śraddha* は、「信頼」することを意味し、師と仰ぐ人の教えを聞き、その人の教え、行動、その人自身に信頼すること、その規範を自分の行動と結びつけ、それがそのまま実践徳目とされるようになる、といわれる所以であろう。(55)

これに対する *adhimukti* は、心の自由な、完全な状態をさすのである。(56) となされるように、それは信などによって得られる心の状態を意味するものと思われるので、時には心の到達点として信解と訳され、求めていた状態として楽(意向)などと訳されるのであろう。

しかし、法華經がこの両者の言葉を果して意欲的に使いわけたかどうかについては、更に研究を続けなければならぬ。(57)

【註】

(1) 布施倍岳著法華經成立史・本田義英著法華經論参照。尚、布施博士は同書の中で、法華經の成立は少くとも四時期を經過せるもので、第一期には第一類の偏強先づ成立し、次いで其の長行の布衍を見たるは第二期であり、第三期は第二類の増補となり、斯くして次第に流行するに及びて囑累品(下)の増補となつたのが即ち第四期である。(p. 114)と結論づけている。又、本田博士は法華經を二大別して原始分法華經と後分法華經とにわけている。五百弟子授記・法師の両品の正法華經はその前半

に妙法華經にない部分をつけ加えているが、これは後から付加したものだとは本田博士の指摘するところでもある。(p二二六)

- (2) 大正九・25上
- (3) " 91下
- (4) kern本 180、Watanabe・Gilgit本 88
- (5) 岩本裕訳。法華經は心あわせて信仰をもって(中・59)と訳し、松濤誠康等訳。法華經は淨心によつて(212)、と訳し、南条・泉訳・新訳法華經は同じく信を以て(205)、と訳し、岡教達訳・梵文和訳法華經は同じき信仰を以て(318)と訳出している。
- (6) 大正九・25上・91下、kern 180・watanabe 88
- (7) " 25中
- (8) " 91下
- (9) kern 180、watanabe 89
- (10) 石上尊応・仏典に現われた bhakti 信の用例。印仏研究八二一p79・83参照。拙著・adhimukti と sraddha' 樓神四八号参照 p103~115
- (11) 大正九・25下
- (12) " 92中
- (13) kern 185、watanabe 90
- (14) 大正九・31中・101中 kern 230 法師品の難信難解は asrdadhanya の語になっているが、このことについては後に再説することになろう。
- (15) kern 185・岩本訳69~71、松濤訳218
- (16) 大正九・25下
- (17) " "
- (18) 大正九・92中
- (19) kern 186
- (20) 岩本・71~73、松濤・219
- (21) 大正九・23上
- (22) " 89下
- (23) kern 193

- (24) 梵文法華經には「わたくしどもは三界から逃れ出たことよって、さどりの境地を得たと思いましたが、わたくしどもは老令のためにもう疎しておりまし。」岩本上 p 225, k 101, 大正九, 16上, 80上
- (25) 大正九・25下
- (26) " 92中
- (27) Kern 本 187, watanabe 本 61
- (28) 大正九・28上
- (29) " 96上
- (30) Kern 本 203
- (31) 大正九・28上
- (32) " 96上
- (33) Kern 本 203
- (34) 註(1) 参照
- (35) 大正九・31中
- (36) " 101中
- (37) Kern 本 230
- (38) 法華經を仏滅後に説けば災集まるというのは、法華經が成立した時の状況を示すものと、成立史上ではうけとることが出来るが、日蓮聖人の場合は、素直にこれをうけとめて、だから法華經を説くべき時だとなされた。たとえば開目抄には「当世、法華の三類の強敵なくば誰か仏説を信受せん。日蓮なくば誰をか法華經の行者として仏語をたすけん」(590)といわれている。ここに見られるのは、法華經に対する唯一絶対な信ひとすじの心であるといえる。
- (39) 大正九・31中
- (40) " 101中
- (41) Kern 本 231
- (42) " 231
- (43) 大正九・101中
- (44) " 31中
- (45) 岩本訳・松海訳・岡訳もすべて、妙法華經の順序の通りになっており、南条泉訳が Kern 本の順序になっている。
- (46) 大正九・31下
- (47) " 101下

- (48) 大正九・三二上
- (49) 大正九・三二上
- (50) 〃 102上
- (51) 大正九・三二上
- (52) 〃 102上
- (53) 〃 102上
- (54) 石上善忠・仏典に現れたる *brahmi* 信の用例。(印度学仏教学研究八の二 p 83)
- (55) 全
- (56) 原美教授の「*Brahmi* 研究」(日本仏教学会年報二十八号)によると、*śraddha* の対象は知的・客観的なもので、人格乃至教養への信憑性への判断が前提となり、自己の知的納得を経過して、情緒的なものへと発展するだろうとなされている。又、金岡秀友教授の「密教における信構造の特色とその変化」(前掲書)によると、心が清浄となる信、事に依り人に依るの信で、仏説の心性が重んぜられれば *śraddha* であり、心に勝解を生じ、般若に力点がおかれれば *adhimukhi* である、となされている。

# 大唐西域記研究 (2)

——烏丈那国の仏教を手がかりとして——

高 橋 堯 昭

## 序

私は何年前か、この棲神で大唐西域記研究(一)を書いて七世紀初頭のインドに於ける大乘小乗兩教の分布図を考えてみた。そして仏教が通商路沿いに伝播し、面としてではなく線として広がって行ったことを知った。そして最後まで仏教が残ったところは通商の行われていた所であり、然も仏教の信者は主に商人階級であった。即ち商人はその商行為が民族人種を超えた普遍性を要請する故に、普遍を原理とする仏教が信仰されたことは当然のことと言える。然も仏教の華々しい隆盛にとかく見落しがちなことは、この仏教隆盛の時にもあの広大なインドではヒンズー教が農村の「閉ざされた社会構造」の原理として依然根強く存在していたという、このインド社会の二重性に注意する必要があると書いた。

然して一九七五年秋、スワット地方を尋ねる機会に恵まれ自ら仏跡をこの足で調査するに及んで、ガンダーラから中国への橋渡しをするこの重要な通商ルートの烏丈那国、即ちスワット地方でも、やはりその道路沿いの地に塔や僧

伽が作られたが、たとえ道路沿いであっても行き止りで通商路でない所はこれらが作られなかったことが実証され非常に楽しい旅であった。然も一九七六年これを再び確認の旅をもった。然してこの大唐西域記で問題となるのは、この玄奘の記と現存の遺跡とが合致しないことである。だから現地での感じとして果して玄奘がこのスワットの地に足をふみ入れたのであろうかとの疑問がわく。更に西域記の烏丈那国の項でジャータカ、即ち釈尊の前世物語が非常に多いのに注目される。これはこのスワット地方がガンダーラとマラカンドの山脈でわかれた山国で、白フンの迫害の影響も少く最後まで仏教が残り大乘が栄えていたことによると思われるが、何故に仏教がここに最後まで残り得たかも併せ考えたい。これが仏教の本質にふれる問題を呈するかも知れないから。

(1)

玄奘の烏丈那国の記事で特に目立つのは「一千四百の伽藍、既に荒蕪したとはいえ、昔は僧徒一万八千、今は漸減して少い。然も皆大乘を学ぶ」とある。特に注目すべき点は禁咒（ダラニ）を誦していたということだ。大唐西域記中にダラニを唱えていた所はここだけだから。これは明らかに大乘仏教であったことがわかる。法顯伝には「五百の伽藍皆小乗を学す」とあるから、この四世紀から七世紀の間のある時期に大乘に移っていたことがこれからわかる。

今少しく玄奘の記を紹介すれば、ブトカラと推定される忍辱仙の物語、醜羅山の半偈のために身を捨て、然も自分の悟りだけではなく、崖の岩や木にその羅刹の教えの半偈を書き後人の為に残して身を投じた利他の精神、或は正法を聞く為自らの骨をくだいて筆となし、皮をはいで紙となし流れる血潮を墨となして広く人々の為に教えを残そうとする摩訶伽藍の話。或はバラモンに乞われて布施せんとするに何物もない、そこで自らをしばらせて敵将にさし

出させて賞金にあずからしめたという摩訶伐那僧伽藍の極致の捨身の精神。又ポビュラーな鷹につかまったハトを救う為、自らの肉を切つて鷹にあたえた戸毘王の物語等、これらはプトカラや或は盗掘されて出て来た青いスワット特有の石の彫刻にその題材が多いのもこの物語が如何に多く語りつがれたかが知られよう。

又チャクダラで本流に合流する支流をさかのぼると次のような話のストゥーバがあったという。即ち飢えた民衆や流行病に悩む民を救う為大蛇となつて自らを食へさせる物語。又そのかたわらのストゥーバは大魚と化して人を救う物語。更に川沿いの崖の上にはストゥーバがあつて次の物語りをひめているとある、即ち昔孔雀王が熱暑の為人々が水がなくなつて困っているの、自らのクチバシで岩をつつき遂に水を出して人々を救つたが、自らは口ばしがこわれて死んで了う等々。

又都城から西四・五十里、五夜叉が食べものがなく動けなくなつてゐる時、自分の肉体を食へさせようとしたが夜叉は余りの飢えに動くことが出来ない。そこでバラのトゲで体をついて血を出し、それを吸させた上自らの肉体を食へさせたという物語等枚挙に遑まない。特にこのスワット地方は地質が赤く、夕日をあびて山も大地も真赤に映える荘嚴な光景に接し、この赤い土とこの流した血の物語との相関反映を興味深く感じたのである。

このような捨身の物語が語りつがれ、言いつがれて来たのは、逆にこの地にこのような利他の精神、大乘の教えがあふれていたことに外ならない。だから玄奘はこの地をめざしたのであらう。

(2)

このジャータカの記事を裏付けるものとしてA・スタイン氏の記録をかりよう、氏は前世紀の後期からこの地を何



回か探検し仏跡や彫刻の詳細を出版している。Serindia. Innermost Asia. Archaeological tour in uper Swat and adjacent Hill tracs. Alexander track. Archaeological geography of northern India.

これら書の中で、スタインは(イ)シャンカルダールの象の岩の下にロングゴートのズボン姿のグレートクシャンの支配者の姿をした像は菩薩の像と、(ロ)ゴクダラに仏像が何基も発見されているが、こわされて輪郭も定かでない像の中の何基かは菩薩像と。(ハ)ククライのシナシーストゥーパに菩薩像があり、これは観音像と、(ニ)シャホライの巨大な岩の摩崖仏の仏陀のそばの像は菩薩像と。(ホ)シャラライの岩に彫られた七八ヶの像は菩薩であり、特に観音像である。(ヘ)マングラワーの丘の岩に彫られた像も観音だとしている。(ト)更にもっとはつきりしているのはティラートの対岸、ジャールレのスワット川左岸の菩薩像は明らかに観音として菩薩の像に言及している。

このように数少なく残された摩崖像から菩薩特に観音と見られるのがあるのは「石窠堵波の西に大河を渡り三四十里にして一精舎に至る。中に阿嚩盧低湿伐羅菩薩の像あり、威靈潜被して神迹は照明なり、法俗相趨いて供養おとろえることなし」の大唐西域記の記事から観音信仰のさかんことを表わしていることと符合する。又盜堀されてこっそり売られているスワット特有の水色の像に観音とおぼしきものに数多く接するから、相当大乘仏教が栄えていたことがわかる。なぜなら観音こそ利他の大乘仏教の代表者であるからである。これからもっと盜堀が進めば多くの観音像を発見するに違いない。然しそれまでに無責任な盜堀で仏像が破壊散逸されることのないことを祈る。土地の人は深夜にカンテラをつけて堀っているのをよく見るから。

(3)

然して玄奘の烏丈那国の項について、今迄数多くの疑問が投げかけられて来た。即ち、(イ)烏丈那国の聖跡の巡礼の順序が不ぞろいで錯綜しているから実際は行っていないのではなからうかと。(ロ)記載されている記事がほとんど(1)で紹介したように伝説の紹介であって実際の記事が少ないから。(ハ)当時のガンダーラの都である跋虜沙城(チャルサダ)からインダスの渡しである烏鐸迦漢茶城に至り、急に北上し烏丈那国に至り、又同じルートを烏鐸迦漢茶城にひきかえして、よりによってインダスバレーからスワットバレーの間の高い峠を越えて往復しなくとも、せめて帰りは当時のメインルート、即ちマルダンからジャマルガリー・タレリーの遺跡のそばを通り、サンガオ辺で山脈をこえスワットの谷を下って *Blitkot* に通ずる本道をなせ逆の下って来なかったかの疑問がわく。だから烏丈那国の記事はすべて伝聞であって実際には跋虜沙城から烏鐸迦漢茶で川を渡って直ちに仏都咀叉始羅国、(タキシラ)に向ったのではなからうかという疑問である。

そこで私は一つの試論を試みてみた。即ち玄奘の記事中明らかに伝言と思われるものを(A)グループ、そして距離的にも内容的にも合致し、その記事も又くわしいものを(B)グループとして便宜上二つに分けて考えてみた。まず(A)グループに属するものとして、

a 阿波邏羅竜泉について「曹掲盤城北行、二百五十里入大山至阿波邏羅竜山即蘇婆伐窰堵河の源也」の文字は現在のスワット河の源泉についてであろうが、いかに足に自信のある玄奘にしても貴重な時間をこんな山奥に入ることが勿論ない。又

b 「有<sub>二</sub>如来足所履迹<sub>一</sub>」は竜泉の西南三十余里大磐石上とあるから、現在のスワットミュージアムにあるティラートの仏足跡を意味し又この仏足跡のあった近くの

c 「如来濯衣石」も共に行っているとは思えない。更にスワットバレーからインダスバレーに入り、これをさかのぼって行くこと千余里。

d 「達麗羅川に至る。これ烏丈那国の旧都」だといっている所、更にそこからシンド川をさかのぼること「五百余里至鉢露羅國」とあるが、これなど法顯伝の「弥勒菩薩の木造」の記事からして法顯の陀歴国の伝聞に間違いないと思うからこの

e 「鉢露羅國」も中国国境のヒマラヤの中これ又伝聞で行っていないのは勿論である。更に今度は都城から南へ下って  
f 「醜羅山」についても非常に疑問がもたれる。

即ち「骨揭釐城南四百余里至醜羅山」とあの如来が半偈のために羅刹に身を投じた有名な話の因縁の地も里程が余りにもかけはなれている。即ち四百里というと百三十キロ、スワットとガンダーラを境する山脈はおろか、カブール河をこえてガンダーラの南方の砂漠の中に入ってしまった。すると烏丈那国の所で述べるいわれはなくなってしまう。一歩下って日本の山々の如く、山の里程は短かくなっていたり、つずら折れの道故地図上の距離の二倍三倍の里程があると考えてみても、このマラカンドの山々をこえてガンダーラの中へはみ出してしまった。従って玄奘はこの山に行かず伝聞をきき遠くから見て書いた程度であらう。

g 「城南二百余里大山側摩訶伐那伽藍」とあるが、これ又二百余里でも山脈を南に越えてしまった。従ってこの一切施王の遺跡も実に不正確である。

又「代鵠西北二百余里入三瑯羅闍川至薩婁殺地(唐言三蛇菓)僧伽藍」の

h 「薩婁殺地僧伽藍」

i 「蘇摩大窣堵波」

j 「孔雀王窣堵波、」これらも後述の如く代鵠をターナと仮定しても又他の遺跡を基点としても余りにも遠くチトラル方面になって了う。チトラル方面には無数のストウーバや僧院が道から少し奥まった所、即ち托鉢の行動範囲位の所に見出されるから、この辺の話かも知れない。

然してこれら④グループに対して比較的距離や記述が正しいのを⑤グループとすると、⑥グループに摩訶伐那伽藍の北西下<sub>レ</sub>山三四十里に

k 「摩偷伽藍、有窣堵波」とあり、又この「摩偷伽藍西六七十里至<sub>二</sub>窣堵波<sub>一</sub>尸毗王…」とあるがこの摩偷伽藍のもとなる摩訶伐那伽藍の位置が分らないから、私はここに試論をこころみる。即ち逆に考えることだ。即ちターナの遺跡から考えることだ。ここは

l 「尸毗迦王、為<sub>二</sub>求仏果<sub>一</sub>於<sub>レ</sub>此割<sub>レ</sub>身從<sub>レ</sub>鷹代<sub>レ</sub>鵠」

の話の地と想像される。即ち「Thana を Dana (布施) の訛と仮定してみる。A・スタイン氏も現代のパキスタンの学者も同じ意見をもっている。その証拠にこのターナの部落のまわりには丘という丘、峰という峰にこわれた僧院が無数にある。特に中心の山あいにはトープダーラという大塔が残っていて、このターナは仏教の一大拠点、その規模からいってスワット最大の僧院社をなしているからよほどの理由ある因縁の地であったと考えていいと思う。だからターナダーナ、即ち布施尸毗王因縁の地として逆算して、玄奘の六七十里西を逆に東にするとゴクダラの遺跡にぴったりと合う。これはこのゴクダラが摩偷僧伽藍だとするスタイン氏の比定に合う。ここが正法を聞いて骨を折り筆となし、自らの血で自らの皮に書いた所ということになる。

このゴクダラ説には異論があり摩倫 Hascha は葦であるが、一説には mayukha (光明) の略でイラム山の西四十里(八マイル)に mayan という聚落がある、これが mayu の訛となったとして足立博士は推量しているが、そうすると私のいうターナの遺跡と距離が合わなくなり、且つ又玄奘のいう距離の所に遺跡が見当たらない。従つて距離的にあいまいなので④グループに入ることになる。又距離的に最もびつたりなのが

m 「城西南行六七十里、大河有窰堵波高六十余尺上軍王之所建」とあるその距離の所にシャンカル大塔が道路のそばに厳然とそびえている。然も玄奘の記録と同じ仏舍利を積んだ象が石と化した伝説そのままに、岩の一部が象の頭部や鼻に非常に似た岩山もある。又同じように距離的にびつたりなのは

n 「都城から東四五里有大窰堵波忍辱仙の跡」という記事である。最近イタリヤ隊が発掘した大規模な寺院跡ブトカラがそれである。何回か増巾した中心塔のまわりには少くとも二百余の奉獻小塔が立ち並んでいる。僧院趾も一部発見されている。その遺跡の北西側にはギリシャローマ式の円柱に支えられた大きな入口が作られている。この門は相当数の信者が入れる位の規模だから、近くに大きな都があったことが想像され、逆にこれによって今迄考えられていた烏丈那国の都がマランゴールからミンゴラに断定された位である。だからこの遺跡が忍辱仙の遺跡として脚光をあびて来た。これ又B群の主たるものであろう。

o 「置揚蓋城西五十余里渡大河至盧醜咀迦(唐言レ赤)窰堵波、慈力於此刺身血以飼五葉叉」とあるがこれが距離的に見てスワット河の北岸パラライかその西のグンバットのストウバ群の一つであらう。これは川を渡らずにシャンカルダールの塔の川向うに望見出来る所にある。

p 「曹揭蓋城東北三十余里、至過部多(唐言奇特)石窰堵波」とあるが、これが現在のチャルバー近くの石塔と比

定される。

このように分析して考えてみると、このA群とB群とは自ら法則性があるように思われる。即ちB群はスワット河沿いのメインルートに沿った遺跡であり、A群はこれからはなれてある遺跡群である。従ってB群のみ距離や記述の模様が合致してA群は合わないということは玄奘はこのメインルート沿いのB群は参詣したがA群はわけ入らず、従って伝聞で書いたと想像される。こう考えると大唐西域記の混乱が解決されるような気がする。

(4)

然らば当時の通商路の中、メインルートはどのように通っていたのだろうか。

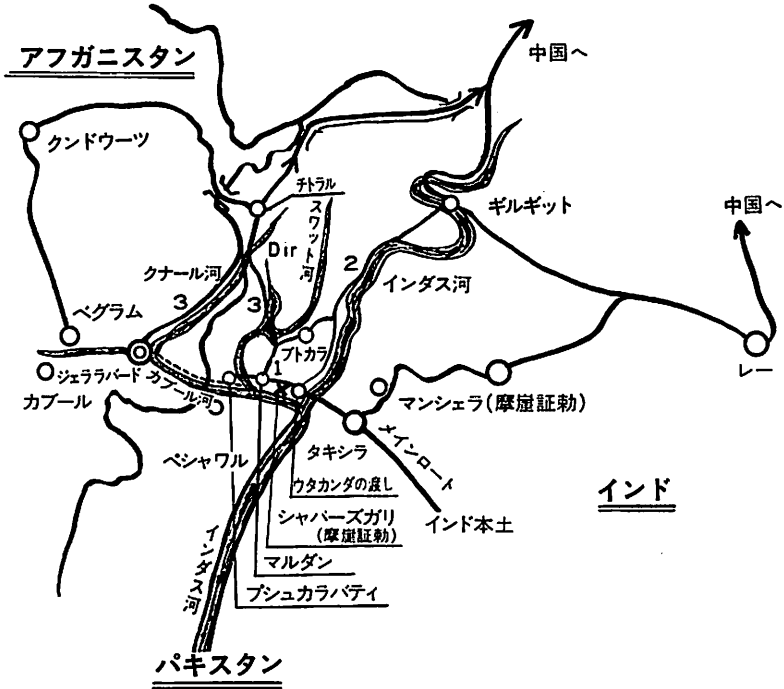
1、当時の最重要な道はマルダンでインドから来る道から別れ、ジャマルガリー、タレリーのそばを通過して北上し、サンガオでマラカンドの山脈を横切つてスワットに入り、谷を下つて **Biritor** でスワット川沿いのメインルートに結ばれ、2、3、と接続する。

2、ターナから北上したメインルートはミンゴラ北方のマランゴールから東へ向う道は又少し北のチャルバーからも東へ行く道はやがて一本の道になつて峠を越えてインダスバレーへ。

これを北上するとギルギット、フンザそして新疆チベットへ通ずる主要な通商路となり、南下すれば烏鐸迦漸茶からタキシラそしてインドへ通ずる主要道となる。

3、チャクダラからスワット本流に分れて支流にそつてさかのぼるとやがて **Dit** に至る。ここから西へ進んでクナール河を下るとアフガニスタンの通商の拠点、然も仏教の中心地シェララバードに至る。この道は非常に重要な道

# 通商路 その1

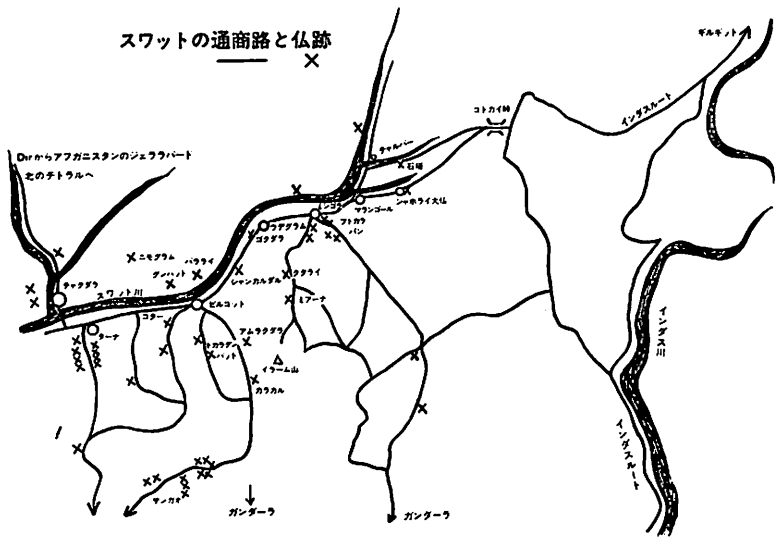


でアレキサンダー大王がスワットに入った道でもあり、又法顯と共にこのスワットに入った慧景道整慧達がこのルートからハツダヤナガラハラに仏教を求めて入った道でもあり当時の最重要な道であった。当時ガンダーラからアフガニスタンに行く道はカブール川沿いの小さな道もあるにはあったがこの道が一番使われたようだ。現代使用している有名なカイバール峠など十五世紀という新しい時代のものだから。

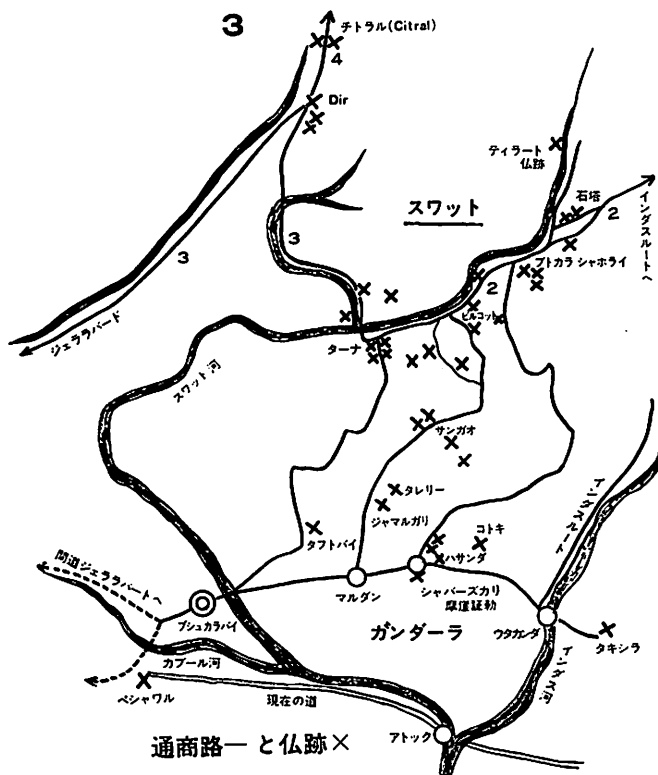
4、更に Dir から北上するとチトラルに至る。チトラルからはバミールの中にふみ入りヤルカンド・コータンガジュガルに通ずる道が現代まで続いている。

更に現代は遊牧民が春秋の移動時使

う程度だが当時特にクシヤンの最盛期などには使われていたと思われる道がある。これは5、チトラルから Kokcha 或は Dorah の二つの峠をこえ谷を下りアフガニスタンのファイザバードからクンドウツに直接至る道だ。玄奘の安阻羅国↓閻悉多国↓活国という道だ。何分現在は使われていない道でも盛時は使われていたと私は考えたい。その例は、ギルギットからヒマラヤ越えの道だが、法顯伝に「順レ嶺西南行十五日、其道艱阻、崖岸峻絶……昔人有鑿レ石通レ路施ニ傍梯ニ者上……」とあるが、法顯より二十年後の法勇が通過した時には傍梯の杭さえ残り少くなり、更に百年後の宋雲は「鉄鎖為レ橋懸レ虚為レ渡 下不見底 旁無ニ挽捉ニ倏忽之間投軀万仞、是以行者望レ風謝レ路耳」とあるから、場所は違うがクシヤンの最盛期は通商も盛んで国力もあったからいろいろの整備も行われたであろうが、やがて白フン等の為国力がおとろえると従って通商もおとろえ道もどんどん荒廃して来るさまを示している。だからこのチトラルクンドウツルートも現在遊牧民だけが通る道







通商路一と仏跡×

でも昔なかったとはいえない。特にク  
 シャンはバルフ、クンドウツの辺で力  
 を得て南下したから、ここへ直結する  
 道がない筈はないと思う。足立博士が  
 「玄奘は鉄門から活国（クンドウツ）  
 に来たのも直接この道を通ってスワッ  
 トからガンダーラへの最短の道を志し  
 たのであろう」と推測しているが、私  
 も活国にまず入っているながらバルフか  
 らバーミヤへの大まわりの道程に疑問  
 をもつものだ。活国の葉護汗が高昌の  
 王の妹姪で玄奘は高昌王の添書をもつ  
 て来たからここまで入った。然してこ  
 の葉護汗の長子咀度設のすすめと縛喝  
 国の僧のさそいで小王舎城を見んと急  
 にまわり道をしたと「三蔵法師伝」に  
 あるから、或はこの最短路を最初はめ

ざしたのかも知れない。先輩の法頭も法勇も宋雲も知敵もまず、このスワットに入り、然る後ガンダーラ、ハツダへ行つたし、又当時ブトカラやヒラ山がチベット人の聖地として巡礼が盛んであったから、玄奘はウドヤナ国に入らない筈はないと思う。その記述に混乱はあつても。特にA群の。

然してこの重要な通商ルート沿いにB群がある点が注目されていいと思う。即ちスワット川からインダスルートへの。だから玄奘はインダスの渡して仏都タキシラを目の前にして急にインダスルートにのつてスワット入りしたが、このメインルート沿いの寺だけ見て又インダスルートを下つてタキシラに入つて行つたといえよう。このルートは今も辺地の文明果てる所となっているが、当時は最重要なルートであつたと思われるからごく自然の行程であつたと推測される。然も興味あることはこの通商路沿いに仏跡が散在することである。即ち、

1のルート沿いにジャマールガリ、タレリ、シクリ・ババ、サンガオ、カシミールスマト、そしてスワットに入つてアムラクダーラ、トカーラグンバット等。更に途中から数本の谷伝いに下ると無数の仏跡がある。

2の道を東上するとシャホライの大仏。チャルバーの石塔を通過してインダスルートに合流すると数多くの遺跡やマウンツが続く。この道の中心地ギルギットには最近巨大な摩崖仏が発見されている。勿論法華経のギルギット出土は有名である。

3のルートはやはり無数の塔等にデイルからチトラルの間では岡のふところに塔や僧院跡が無数に見られる。従つて仏教はここでも通商路沿いに発展して行つたことを証している。これに反し行き止りのこのスワット本流沿いの道はインダスルートと別れた上流は仏跡は数える程しかなく、せいぜいティラートの仏足石が北限であり且つ主要なものとなつてにすぎない。これも仏教と通商路との特殊な関係を示しているのではなからうか。

かく通商路沿いに仏教が栄えていたことは今迄何度も書いたが、このスワットでもその通りであった、特に大乘仏教が。然してこの大乘中何の教典が流布していたかは資料のない現在、まして浅学の私に判断出来る筈はない。然し又私はここで一つの試論を試みる。大方の非難も予想しながら。

この大唐西域記中非常に興味のある資料が目につく。それは「曹掲罽城の東北三十余里にして遇部多 (Adbhuta) (唐に奇特という) 石窠堵波に至る。高さ四十余尺、在昔如来は諸の天人の為に法を説いて開導せり、如来去りて後地より踊出す。黎庶は恭敬して香華替えず」とある。大地より踊出せる石ストゥーパ、ここが問題だと私は思う。そこで玄奘が大唐西域記全巻に於て窠堵波がどのような表現であったかをしらべて見た。すると何百ヶ所いうストゥーパに関し「僧伽の外に窠堵波あり、無憂王の建つる所のものなり、如来在昔ここで法を説きし所なり」というような表現をもって語られているのが普通であつて、「大地から涌出」というような特別な記述をしていたのは、たった一つここだけであることが分つた。だからよほどの印象を玄奘がもたれたのではあるまいか。

法華経では「大地から塔が涌現し、その中に多宝如来が居られ、釈尊を手まねきして半座を分つた。為に二尊が並坐された塔は空中にかかった」ということがその思想の重大な展開の意味を担っている。だから私はこのような言い伝えがあつたのは或はこの法華経の思想があつたからではなかるうかと試論してみた。その最大の根拠はこのインダスルートという最重要のルートがこの石塔の前を通つてゐることである。この道はギルギットに通じてゐる。ギルギットからは法華経が発見されてゐる。大乘仏教はガンダーラで発展したといわれているから、この思想は中関チベツ

トに伝播するにはこのルートを通らない筈はないからである。

同じことが法華経のカシミール本の発見されたスリナガルと重要な通商路で結ばれている仏教の拠点たるタキシラで興味あるものを見たことを前号で書いた。この道が如何に重要かを示すものとしてこのルートのマンシエラにアソカ王の摩崖証勅がある。インドからアフガニスタンのシルクロードへの主要道に沿った所にシャバーズガリの摩崖証勅があるように、アソカ王は重要な道のそばに証勅を彫らせた。その証勅がある位だからタキシラ、カシミールの道の重要さが理解されよう。然もこのルートはこの仏教時代のみでなく、有史以前にもさかのぼる大切な道でもあった。

最近バキスタン考古学局の調査で重要な証拠が発見された。即ち西紀前三千年の大昔北シナで流布した或種の模様の陶器が、今迄スリナガルで沢山発見されていたが、この陶器がタキシラのアソカ王時代の町ビルマウントのすぐそば Sarikholia で発掘された。これによって有史前にタキシラと中国がスリナガルを介してヒマラヤ越えでつながっていたことが分った。従ってタキシラとスリナガルルートはこの時代から使われていた大事なルートであったと。

この主要道で結ばれたタキシラのモラモラドウで三対の「二仏並座」があることは前号で示した。然もマーシャルの発掘記録によれば未だ数々の「二仏」の存在が推定されるし、台座やストッコの破片もあった。一つの僧院で七八対もの二仏が存したことは何かしら意識的に作ったとしか考えられない。仏像の一仏とか三仏とかは広間の広さという物理的な条件で作られるものと違って思想の、意識の表現であるからこの二仏は自覚的に作ったに違いない。又これと同じものがダルマラージカの大塔のまわりのP1とP2の間にもある。これは両側に一仏ずつを加えてジャウリヤンの如く四仏であったと想像出来ないこともない、発掘当時これは両側がこわれていたから。然し両側に各一仏を加えれば、一方の方がつまってP1とP2はくっついて了う。だから二仏であったと考えたい。

更にハツダ発掘の先駆者仏人 *Robinson* がハツダ出土のタバ・カラーンの報告書に二仏が何対も復元され、又カピシンのショトラク塔の最下段に二仏が推定されるから、二仏はタキシラとカプールの間に普及散在していたと想像される。然して二仏は現在の所、法華経以外に表現されていないと思われるから、もしこれが法華経のものとするれば、法華経はこの範囲に広がっていたと私は考える。然もこれらの仏像はすべてストッコ。ストッコの仏像は四・五世紀にかけて作られているから、法華経の成立後のものであり、法華経のものであっても不自然ではない。

従つてこの石塔も、二仏並座も法華経の発見された場所と遠くはなれてはいても、これが通商路で結ばれている点  
が共通に注目されていいと思う。だから法華経の思想はこの通商路の上を通つて行つたと思われるからその距離に關係なく案外密接な関連をもつていたのではなからうか。



以上通商路の上からこの烏丈那国の遺跡を考えて来ると、玄奘はその記述の不整合からこの国への来訪が疑問視されるむきもあるがその大乘仏教の栄えたこの国に出来ない筈はないしその記述の不合理性はA群B群と仏跡を分け、通商路沿いのB群を尋ねたと解釈すれば解消すると私は考えた。

ガンダーラからサンガオ辺で山脈をこえ、スワット側に入ると、無数に下る谷。この谷にそつて散在するこれ又無数の遺跡、如何に仏教が通商ルート沿いに展開して行つたかの模型を見るようだ。

通商路沿いに発展したのは勿論商人の援助による。インド西南部の窟院にほられた銘文によれば仏教と商人の關係が如何に密接なものであつたかが分る。共に「開かれた世界」を志向していたからだ。然しそれが仏教の強さであると同時に又弱さでもあつた。商人やインテリは盛衰のはげしいもの、根が弱いもの。丁度チベットに中共軍が侵入す

るや僧や商人や上流階級は競っていち早くインド、ネパールに逃げ出したが、民衆や農民は逃げ出すことが出来ず、回教の侵入後も農民はじっとヒンズーの教えをもち続けたあのたくまじさに缺けていた。

更に「開かれた世界」「普遍」を原理とする仏教は又商業交易のルートがとだえてもとの「閉ざされた世界」に帰って行くと商人達は霧散する。これに支えられた仏教もなくなってしまうことがこのスワットでも分る。然し、このスワットに最後まで仏教が残ったことは、同じくカシミールに七世紀半ばまで造像の意欲があったことと規を一にするが、共に山国で天然の要害であったというだけではなく、ガンダーラがローマ等へのシルクロード交易がおとろえ仏教も従っておとろえて行ったのと对象的にインダスギルギットフンザを介してヒマラヤ越えの交易路が共に細々ながら続いてきたからで、この通商路の存続が仏教の存続の基盤となっていたことに注目しなければならない。なぜなら、仏教は「開かれた世界」を志向する普遍性を基盤とする宗教だからである。

#### 参考文献

大唐西域記、慈恩寺法師伝、法顕伝

前記スタイン氏の諸著作

高田氏仏像の起源等。

その他ラホール博物館長ダル博士、パキスタン考古局ムガール博士及びハリム氏のセッションに負う所大である。

# 日唱の身延除歴事件について

林 是 晋

妙乘院日唱は字を守慎と号し、生年月日は不明であるが、十八世紀初頭に下総飯高檀林の近くに生まれ、幼少より飯高檀林にて学び、明和元（一七六四）年には檀林の百二十六代の文句能化を務めている。それから十年後の安永三年五月十二日に日暮里善性寺十八世より、身延山久遠寺四十六世に晋んだのである。

ところが二年後の安永五年、七面山の堂宇悉く焼失し、参籠の人々が多数焼死するという悲しむべき災厄に端を發した騒動により、西谷檀林方と争い、その結果、身延の歴世を除かれて、今に除歴唱師と称されている。

ちなみに寛永年間の身池対論により、池上本門寺十六世の歴世を除かれた長遠院日樹は、昭和に入り、池上七十四世謙光院日慎代に復歴している。<sup>(1)</sup>しかし身池対論の場合は、当時者双方の記録が残り、事の真相を客観的に把握することにめぐまれているに反し、日唱の身延除歴事件の場合には、日唱方の記録はまったく残されていないのである。

史料は西谷檀林方のものに限られ、事の性質上、当然自分達をもって正しいとする叙述の仕方であるから、その内容は一方向にばかりに偏し、それに依る限り結局、事の真相は正しくは捕えられぬと言わなければならない。

しかし、身延における最高権威が否定されるという衝撃的な出来事は、身延山史の上で黙止しえず、真相を少しで

も明らかだと思ふ。

いままです除歴唱師に言及されたものとしては、『大崎学報』第二十六号に岡教選先生による『身延貫主日唱聖人の不受不施事件』と表題された研究がある。そこにはその結語として、「若し予をして之を自由に論ぜしめば聖人は世智弁に疎く清廉純信の師にして雑亂勸請を忌みし者なり。法廷に於て聖人自ら公言せるが如く身延山主として御朱印の寺領を食む豈に不受不施の理在らんやと。実に然り聖人は当時所謂御禁制の不受不施主義者には非ず、当時延山の中古天台の雑亂祭祀に傾き資財の多きを以て祖山の為と思考し一宗門の祖山たる事に於て忘却せられ居るを警覺せしに外ならず。何んぞ豈に他意有らんや。偶々七面社炎上の災厄に遇ふて一山の輿望を失し、感情の衝突より終に不受不施邪流の汚名を負ひ、拘くも身は祖山の貫主一宗の棟梁にして終に獄裡の露と化す。」と述べられているが、筆者も同様の印象をもつものである。

〔安永六年三月十九日身延西谷檀林某於武江旅舎為鎮守尊神威光增益慎誌之者也〕と奥書された『倍增威神録』<sup>(2)</sup>—吉田素恩先生はこの著者を時の西谷檀林上座二老の義忍とし、彼はまた日唱の附弟ともされるのであるが、これらについては定かではない。—は事件の発生を次のように述べている。

〔安永五年十月十一日夜亥の刻、身延七面山一時に焼亡し通夜の輩焼死せる者多し。(中略)隣国の諸人驚駭して山に登るに往来せる者蟻の如し。同行の貴賤親子死骸を見て悲歎の声雷の如し。然も三門において延張りの狂言鼓笛之音は未だ止まず。児童の舞楽・法要・説法恒の如く執行す。剩へ焼亡の回向なく、喜で会式の障障なしと言ふ。公儀の制誠を恐れず、世上の機嫌を憚らず、山主の心地人皆疑へり。十四日に至って化主首座を招て曰く、山主余に對して宣わく、七面の焼亡は日唱が不徳にあらず、全く邪神なるが故なりと。余聽て驚心す、汝等如何。吾等甚だ驚く。



是において衆議一統して其の義を聴聞せんことを欲し、しばしば院内に登りて、奏を役僧に求む。然りと雖も事を他に廻らせて一どもこれを告げず、後には偽って山主無言の病床に臥せりと云う。是の如くする時の間十月十六日より十一月二日に至る。然るに翌日三日役者、学徒を招いて云く、今朝公処に訴うと云う。噫是れ何と云うことか、一ども対面せず、衆義判に及ばず、推て公処に訴う、未だその例を聞かず。責るにその理をもつてするも啞の如くにしてこたへざればいかんともすることなし、謹んで公裁を待つのみ。(以下略)」

即ち七面山焼失の災厄に対する日唱のつた態度主張が西谷檀林方の怒りをかい、それが騒動の発端となつていったことが窺われるのである。

安永六年四月二十七日に奉行所より身延山真主への召状が発せられ、翌二十八日には今度は西谷檀林の上座五人が連署して、日唱は不受不施の疑いある旨を寺社奉行所へ訴え出た。その内容は、先の『大崎学報』第二十六号に詳しいが、その要旨は以下のようなものである。

- 一 日唱は七面明神を邪神と称する。
- 一 七面宮焼失し、参詣者数十人が焼死したが、日唱は悲しむ様子もなくいつものように行事も勤め、かえつて焼失を悦ぶかに見える。
- 一 我等に対面せず、自ら御公儀に訴えることは無法・無慈悲の致し方である。
- 一 日唱は入山已来三年の間、一向修復もしない。
- 一 七面は日遠が詔うて養珠院を祭るといふ。
- 一 七面明神を曼荼羅に勧請せず、たとえ勧請しても最極下座に細字にのせるだけである。

一 曼荼羅の書様が異なる。

(一)身延歴代はいずれも「日向日進等歴代聖人」と記するのに、日唱は「歴代如法弘経先徳」と記して相違する。これは歴代の中に如法(≡不受不施)と不如法(≡受不施)を簡ぶ考えと見える。

(二)一幅の本尊に「南無日向日進日叡日朝聖人」と認める。これは亀鏡録に特に日叡・日朝を高く評価するに依て、書き入れたものに違いない。

以上の訴状を奉行所へ提出した。

これより先に奉行所より発せられていた召状は、中一日を費やして二十九日に身延へ届き、翌日日唱並に隨身達は出発して、五月四日に江戸に到着した。直ちに店頭命令があり、翌五日から六日にわたって、日唱方と化主日遊をはじめとする西谷檀林方とが奉行所において対決した。西谷檀林上座五老博瑞の手になる『邪正対決録』によれば、これも『大崎学報』第二十六号に詳しいのであるが、日唱弁明するに、

一 日唱は飯高修学者にして不受悲田の徒に非ず。  
一 七面社焼失は日唱これを悲しむ。

一 日唱入山已来金百兩を費やして堂社を修復し、これからも修復を加えんとしている。

一 曼荼羅に日叡・日朝を載せたのは不受不施なるが故に非ず、高德なる故である。

などと弁じたが、時に曼荼羅書式の異例については弁解に苦しみ、遂に口を閉ざしてしまったとある。が、『邪正対決録』はまったく西谷檀林側にたつての記述であり、正確なところは知り得ない。もともとはまず最初に日唱の方から訴えたはずなのに、『邪正対決録』によれば、はじめから一方的に日唱ばかりが吟味されているのである。しかし

結果からみれば、このような経過の中で、日唱は禁制の不受不施派として、公に見なされていったことは明らかである。そこには当時の幕府行政のあり方も深くかわっていたことであろう。あるいは本末制度の強化からその抑制へと、幕府の姿勢が動いていったことのひとつの顕れでもあろうか。とにかくまだ審査中のその月の二十九日、心勞・落胆の上からか日唱は牢死してしまったのである。

明けて翌安永七年正月二十七日、身延山関係者連名のもとに、寺社奉行所へ次のような請証文が提出された。

差上申一札之事

身延山西谷檀林所化之者共去申十月中大勢申合本院<sup>ニ</sup>押寄貫首久遠寺日唱<sup>ニ</sup>難題申掛結衆一同及不法候趣久遠寺代遠光院<sup>并</sup>弟子惣代本高院御訴申上右御吟味中日唱法義疑敷由檀林上座之者共申立候付日唱御呼出之上是亦被遂御糺明候上銘々左之通被 仰付候

一 脇座満山之内五拾六人之者共儀諸堂之普請等閑いたし置貫首其取計如何之旨山之坊東之坊発言いたし普請之願書指出貫首尤聞請有之候所支淨院<sup>ニ</sup>而寄合觀了院亨盛院誠壽院等発言<sup>ニ</sup>而再願書指出し老僧結衆<sup>并</sup>任候旨貫首申聞既四拾九人者請印いたし候所不致得心強<sup>而</sup>相願候段山之坊東之坊支淨院觀了院輪行院亨盛院誠壽院最初発言いたし候所之儀不埒至極付七人共逼塞被 仰付其外者致同意候段一同不埒付急度御叱被置候

一 順妙院日運定林坊日稽窪之坊日逞儀貫首日唱法意不受悲田<sup>相当</sup>候処其心付無之且脇座満山<sup>並</sup>再往差出候普請願書取次貫主之叱敵敷候<sup>申</sup>自分者禁足いたし候段我儘成いたし方貫主<sup>并</sup>対し不敬之至其上老僧<sup>并</sup>利害心入等申聞候節不都束成存寄之ヶ条を以難題<sup>ケ</sup>問敷義申之等不届付三人共役義御取放し逼塞被 仰付候

一 檀林能化日遵義縦七面を邪神之由貫主申聞候共隠便承<sup>并</sup>糺候敷又者法義拘<sup>并</sup>不相濟筋<sup>并</sup>心得候<sup>ハ</sup>御訴申上御吟味可

受処一同意趣を尋貫主之挨拶可承旨上座五人五発言いたし大勢之所化を連日々登山貫主之居間近く詰寄騒立候始末徒党之頭取相当不届候付遠島被 仰付候

一 泰学義忍潮瑞良向博瑞義縦七面を邪神之由貫主申聞候共隨便承<sub>レ</sub>糺候歟又此義拘不<sub>レ</sub>濟義<sub>ヲ</sub>心得候<sub>ハ</sub>、御訴申上御吟味可受処能化日遊差統中座已下申通大勢日々登山貫主之居間近く詰寄騒立候段不届付五人共中追放被 仰付候但御構場所徘徊仕間敷旨被 仰渡候

一中座已下之者共義同様不届付銘々押込被 仰付候

一 老僧結衆式十七人之者共義檀林能化上中座已下貫主五対し不審之義相尋候由<sub>而</sub>大勢騒立候<sub>ハ</sub>、取鎮貫首平日之行跡如何存候<sub>ハ</sub>、触頭立も申談取計方も可有之処住持之居間五参り答を承り候段神妙無之いたし方不届至極<sub>ニ</sub>付式十七人共逼塞被 仰付候

一 久遠寺日唱義貫主致鼻階候上者宗門之正道を持一宗之僧俗を可致教化処諸堂之修復を等閑いたし置入山已来疑を請不受悲田<sub>与</sub>人被指諸人疎<sub>レ</sub>婦依之輩無之故邪義弘候者無之候得共致授与候曼茶羅之内七面明神を細く末座認殊<sub>ニ</sub>先年不受不施宗門を弘御仕置成候日奥万代亀鏡録記し致尊敬候身延山代々之内日叡日朝斗二世三世統世代を飛越令勸請其上奇怪成義を認候も有之貫主代々之曼茶羅突合似寄候も無之剩七面参拜之節自筆之神号を掛<sub>レ</sub>拜し候も宗義制法論之意叶ひ不受悲田相当<sub>異</sub>流無紛不届付存命候<sub>ハ</sub>、遠島可被 仰付処致病死候付其旨可存段被 仰付候

一 遠光院日寿義身分疑敷義相聞不申貫主日唱法意不受悲田相当候処其心附無之致随心役僧相動罷有候段不埒付役僧御取放被 仰付候

一 寿光院日理義同様不埒<sup>付</sup>院代弟子共取放被 仰付候

一本高院日勝並ニ弟子附弟共義身分疑敷義相聞不<sup>レ</sup>申候得共銘々弟子附弟取放被 仰付候

一 自分<sup>ノ</sup>致禁足候高明院義者一件御吟味不相成已前病死仕候<sup>ニ付</sup>其旨可存段被 仰渡候

一 臆座満山之内四十七人之者共者無御構旨被 仰渡候

一 右之外御吟味<sup>付</sup>罷出候者共一同御構無御座且日唱<sup>ノ</sup>授与之曼茶羅御吟味中差上候分御取上相成候旨 被仰渡候

間其旨相心得都而一件被 仰渡候趣不罷出もの共立者其旨可申通段被 仰渡候

右之通今日御内寄合於御列席被 仰渡一同承知奉長候<sup>ヘ</sup>若相背候重科可被 仰付候仍<sup>ニ</sup>御請証文差上申処如件

安永七戌年正月廿七日

(以下略)<sup>(4)</sup>

これによれば、日唱が諸堂の普請に積極的でないということについても、以前から山内において、批判の声があがっていたようである。

このように日唱は不受不施邪流として死後重刑に処せられ、『身延山歴代略譜』<sup>(5)</sup>に『日唱認ノ本尊授与之分籠坊不<sup>テ</sup>残取上火失致也、日遵日豊兩尊師書改夫々遺本尊』とあるように、貫主権を否定されたのである。西谷檀林化主日遵は一山騒動・徒党の罪により三宅島へ遠島、その他の関係者もそれぞれに処罰されて事件は落着した。

以上が事の顛末であるが、当時江戸幕府は幕藩体制維持の為に、諸宗法度を制定して新義異義を禁じ、檀家制度を整えていた。これは仏教をして外に向う力を失わしめ、ために各宗は発展を抑えられて形式化し、外に競争者がいないために目が宗内に向けられて、その結果内訌が起りやすくなっていた。<sup>(6)</sup>身延においてもしばしば後任問題等で紛糾し

ている。即ち三十世日通寂後に遺状派と反対派が争い。三十五世日竟寂後に松和田谷出身の滝谷妙成寺日皎と中台谷出身の仙台孝勝寺日潮が争い。三十七世の座を廻っては城下谷の池上の抗議があり。四十二世については松和田谷・中台谷と城下谷とが争っている。このような飯高檀林の各谷における身延貫主職の争奪の過程を通して、四十二世以後は、松和田谷と中台谷の両谷から順次、学徳法藹次第に晋む例となり、これは明治期まで及んでいくのである。<sup>(7)</sup>

日唱除歴事件の場合もやはりこの系譜に連なるものと推察される。が、確かな証拠があるわけではない。日唱の後を襲った松和田谷出身の日邊が、日唱を歴世に数えて、自身を身延四十七世として本尊を認めているのに反して、その次の日唱と同じ中台谷出身である日豊が、日唱を除いて、自分もまた四十七世と本尊に自署していること。即ち日唱を除歴したのは日豊であること。<sup>(8)</sup>日豊はまた盛んに七面山を復興して、<sup>(9)</sup>伝えられる日唱のといった態度とはあまりに対照的であること。事件の際、日唱の隨身役僧を勤めていた遠光院日寿は、安永八年六月に日豊が入山するとすぐに、「安永八<sup>己</sup>十一月円師堂修復付杉木三本伐取追放申付勉不請依之当番役智門院出府阿部備中守五伺御吟味安永九<sup>庚</sup>子七月六日申渡<sup>(10)</sup>」と、わずか杉木三本、それも円師堂修復のために伐取したであるにもかかわらず、あるいは本人が納得していないのに追放され、竹之坊を除歴されていること。やはり日豊代の天明四年の、西谷檀林の記録には「修理集銭事件仕合故日唱一件料容捨<sup>(11)</sup>」とあって、日唱一件料、即ち訴訟費用が容捨されている。これは恐らく誰かが肩代りしたと思われ、それが可能で、また許されるのは時の身延山貫主日豊と考えるのが、もっとも自然と思われること。等々から、数代前に谷の間における争いは一応の決着が付き秩序が確立していることから、それは中台谷の中における争いではなかったのかと考えられるのである。

また西谷檀林方は何故に、日唱の七面山に対してとった態度・主張に怒りを発したのであるうか。

西谷檀林においては、寛文年間から元禄年間にかけて鎮守社が建立せられている。鎮守社とは三光と妙見と七面の三社である。更に天明四年には七面天女像が納められている。<sup>(12)</sup>かように七面明神は、西谷檀林における修行僧の信仰を集めていたのである。

また西谷檀林化主は、初代の日遠より十四世の日孝まではいずれも飯高または中村檀林出身者であるが、貞享四(一六八七)年に十五世となった日城以降、廃檀までの約二百年間の二百余人の化主は、ほとんど西谷檀林出身者で占められていくのである。しかるに本院の久遠寺は飯高檀林の出世寺であった。

また宝暦年間には、四十世日輪が西谷檀林所化に紅衣を着用することを禁じたことから、今日のいわゆる同盟休校事件も起っている。<sup>(14)</sup>このような本院と西谷檀林との関係も、事件の背後に潜在していたものと考えられる。

三宅島へ流された日遊は、

三宅島日遊師天明七丁未八月廿一日遷化書状来則満山集会塔婆立此年迄弟子義頭為師孝谷中瑞輪寺地中正行院之留守居勤去成年未迄十年間惣先聖見届扶持方金三兩送之然遷化砌内房日沾師御朱印書替付御在府檀林書状来其趣多年送金有之所此度終事故送金可有之御氣付義頭別難決之由申来依之金六兩相送其後弟子義頭島奉行師骨申請来則山高而葬送勤檀林使僧遣義頭檀林中上座在之謝礼来<sup>(15)</sup>

と記されているように、天明七年八月二十一日、檀林と弟子とに見守られながらの十年間の流罪生活の後に、その生涯を終え、現在の山梨県北巨摩郡武川村山高の実相寺へ手厚く葬られた。そして

文政十癸亥六月月上旬本院江戸表元能化日遊法血御尋依之三老慈弁四老智慶登院当日了玄院其法樞中頭有博瑞申下山常福寺住僧法舎弟完序申而由比本光寺住時貫主舜師門弟有故此人出江申付六月十一日延出立由比五行廿二日江

戸着御月番善立寺尤添物本院并檀林、出同閏六月廿一日、敎面七月廿日、着八月廿一日、廿二日、老部菟満山、出会寮頭迄七条咒證役所一飯供養満山是公儀、出出江路用拾七両、内七両者法縁中御箱納山、高実相寺江公儀、使僧中席泰瑞、遣遊師御廟所普請是公儀、(以下略) (16)

とあるように、四十年後の文政十(一八二七)年閏六月二十一日に死後赦免せられたのである。翌十一年四月二十六日には時の上座の人々も、西谷檀林化主の歴代にそれぞれ加歴せられた。しかるに日唱は、不受不施邪流として、身延及び飯高等を除歴されたままで、今に至るのである。

〔註〕

- (1) 石川存静『池上本門寺史管見』七三頁
- (2) 端場坊藏
- (3) 日奥『万代亀鏡録』
- (4) 『除歴唱師最後録』身延文庫藏
- (5) 身延文庫藏
- (6) 辻善之助『日本仏教史』第九卷一四〇頁
- (7) 『身延山史』参照
- (8) 『身延山史』二二二頁は「唱師は延山歴世を除かれ、松和田谷の先聖日遣上人を迎えて更に四十六世の貫主とし」と述べているが、これは誤りである。日遣は四十七世として自署している。本尊の歴世に拠る限り、日唱を除歴したのは日豊である。
- (9) 『身延山歴代略譜』によるに、入山して早々の安永八年八月廿八日から影現七面社拜殿の拵替を始め、翌九年八月には七面山本宮の再建立をなしとげ、天明四年から五年にかけては、七面山の幣殿と拜殿とを再建成就している。
- (10) 鈴木日寿『身延山坊跡録』身延文庫藏
- (11) 『談林評録』端場坊藏
- (12) 同右
- (13) 林是幹『身延山における檀林教育について』(『日本仏教学会年報』第三十六号)
- (14) 『身延山史』二〇三頁
- (15) 『談林評録』
- (16) 同右



# 不 輕 と 上 行

中 條 暁 秀

## (一) はじめに

宗祖の思想及び信仰は法華經に根拠することはいうまでもない。ゆえに、その思想的系譜が法華經の流れを汲むものであることは宗祖自らしばしば語られるところである。

すなわち、法華思想の伝承者としては、印度の迦葉・阿難・馬鳴・竜樹・天親を挙げ、支那の天台・妙楽・日本の伝教等が教えられる。

その中でも殊に、法華信仰の潮流に主な役割を果し、宗祖の法華信仰に密接なつながりをもつものとして、天台・伝教を選び出し、<sup>(1)</sup> 釈尊と自身とを加えて、三國四師の相承を立てられている。<sup>(2)</sup>

このように、宗祖は自ら自己の法華思想の系譜を天台・伝教に引かれているが、しかし、それは法華思想の外形的な流れの中に自己の歴史的な立場を確立せんために他ならなかったのである。したがって、それは単に天台・伝教の思想として、外形的に固定化し、形式化したものを継承するのではなく、むしろ天台・伝教の内鑑する思想を具現化することにあつたのである。

すなわち、宗祖によれば、天台・伝教は時機至らざるがゆえに、自己の内鑑した随自意の教えを説かずして、その時代に相応し順応して、法華經の迹門思想を述べるに止められたというのであるが、日蓮の時は既に末法に当り、所対の機また本門の直機なるゆえに、法華經の本門思想を述べて、天台・伝教の弘め残した内鑑の思想を恢弘するものであるとされたのである。

かくして宗祖は、天台・伝教の弘められた外形的思想より、その内面的な思想を汲み取り、しかも、それは釈尊の法華經精神に直參するもので、いわば釈尊の説かれたありのままの法華經觀が宗祖に至って初めて現わされたものであるとされるのである。<sup>(3)</sup>

わかりやすくいえば、宗祖自らが釈尊の悟りの境地に直參され、地涌の菩薩（上行菩薩）を経て、つまり、上行としての自覚をもって、釈尊より直接にその教えを繼承されたものであるというのである。

したがって、宗祖の思想的系譜は、外面的には法華經傳承の外部に現われた歴史的事実から、天台・伝教・日蓮と繼承するが、宗祖独自の内面的な法華經觀からすれば、直ちに釈尊に直結するのである。<sup>(4)</sup>

古来、前者を外相承、後者を内相承と称して區別するのであるが、宗祖の立場が後者にあることはいうまでもない。内相承は、宗祖の独自の宗教体験であって、これは天台・伝教の教学とかかわりないものであるといってもさしつかえない。

## 二 宗祖の立場

天台大師智顛とともに宗祖の思想・信仰に決定的な影響を与えた人は、伝教大師最澄であることは周知の事実であ

(5)る。

しかし、宗祖にとって独自の立場を主張するそこには、自ら差異が生じるのも当然のことである。それは、像法と末法との違いという時代の差を前提に、最澄未弘の本門の題目を弘通したこと。第二は、この弘通によって、迫害・弾圧を蒙ったという受難の意義においてである。

### (三) 最澄の不軽・上行観

法華經の行者としての自覚は、宗祖自らが法華經の色説によって得られたものである。(6)

宗祖は文永八年九月十二日の竜口法難から十一月の佐渡流罪、そして佐渡時代に常不軽菩薩と上行菩薩という二人の菩薩をもって、自らの人格を表徴されている。つまり、紹繼不軽跡ということと、上行自覚ということである。(7)

ここで本来ならば直ちに、不軽・上行ということで論の展開を進めなければならぬのであろうが、宗祖に多大な影響を与えた最澄の対不軽・上行の考察を先に試みることにする。

#### —不軽菩薩—

宗祖も読書された最澄の弟子仁忠著述の叡山大師伝に、別修大戒の実現に向って苦闘する師の姿を見て、

於是大師。誹謗之矢。帶<sub>レ</sub>於不軽之鎧。罵詈之戈。禦<sub>レ</sub>於忍辱之城。(8)

と記してある。これは僧綱等に悪口罵詈される師の姿をまのあたりに見て、法華經不軽品の「杖木瓦石・而打擲之」(9)に師の姿を見た喜びの表現であると思うが、弟子が師に不軽菩薩の姿を見出すことは、宗祖の紹繼不軽跡の姿と共

通すると考えられる。直弟子がこのような表現方法を用いるからには、最澄にも紹継不輕跡の意向のあることを肯定してもよさそうである。しかし、最澄の著述中には不輕菩薩に關する事項は見い出せない。<sup>(10)</sup>

#### — 上行菩薩 —

久遠劫來の弟子であり、法華經を濁世の未信者・誹謗の機に向つて真正に説き示す使命を帯びて、末法に遣わされた如来使のことである。<sup>(11)</sup>これに相当する如来使としての認識を最澄は依憑天台集に、

識案。法華經第四卷云。若是善男子。善女人。我滅後。能經為一人。説法華經。乃至一句。當知。是人則如來使。如來所遣。行三如來事。何況於三大衆中。廣為人説。今吾天台大師。説法華經。釈法華經。特秀於群。獨三歩於唐。明知如來使也。<sup>(12)</sup>

といい、守護國界章と同じように天台大師に如来使としての尊称を用いている。さらに、晩年の法華秀句には、  
若善男子。善女人。我滅度後。能經為二人。説法華經。乃至一句。當知。是人則如來使。如來所遣。行三如來事。<sup>(13)</sup>  
已上。 明知。説法華經。一人則是如來使。則行三如來事。<sup>(14)</sup>  
とあり、自己を如来使として暗に仄めかしている。<sup>(15)</sup>

これらの文により、最澄の心底に如来使としての自覚が十分に存在していたであろうことを窺い知ることができ。なお、以上の最澄の著述は宗祖読書範圍のものである。<sup>(16)</sup>

#### (四) 宗祖の不輕觀

宗祖は三十二歳で房州清澄寺で題目を始唱して後、鎌倉に出て、法華經の独妙を主張して諸宗を否定し続けたため

に、常に杖木瓦石・悪口罵詈を蒙ったが、特に立正安国論献上後の迫害は甚だしく、開目抄によれば、

既に二十余年が間此法門を申に、日々月々年々に難かさなる。少々の難はかずしらず。大事の難四度なり。二度はしばらくをく、王難すでに二度にをよぶ。今度はすでに我身命に及、其上弟子といひ、檀那といひ、わづかの聴聞の俗人など来て重科に行る。謀反などの者のごとし。<sup>(17)</sup>

と示されるがごとく、大事の難四度とは、松葉ヶ谷焼打（三十九歳八月二十七日）、伊東配流（四十歳五月十二日）、四十二歳二月二十二日・王難）、小松原刀難（四十三歳十一月十一日）、佐渡へ竜口を含む配流（五十歳九月十二日）、五十三歳三月八日・王難）である。<sup>(18)</sup>

このような重疊する迫害に対し、決してひるまぬ心、迫害を乗り越える心のささえとなるものは何であろうか。それは、宗祖の自己の中に紹繼不輕跡の姿を見出したからに他ならない。<sup>(19)</sup>

宗祖の紹繼不輕跡の文は相当初期の遺文にも見ることができ、<sup>(20)</sup> 何といつてもハイライトは竜口から佐渡にかけての遺文である。<sup>(21)</sup> 今、それらの遺文を掲げてみると左のようになる。

転重輕受法門（文永八年十月五日）〈真〉

寺泊御書（文永八年十月二十二日）〈真〉

開目抄（文永九年二月）〈會〉

日妙聖人御書（文永九年五月二十五日）〈真〉

如説修行抄（文永十年五月）〈日尊写本〉

顯仏未来記（文永十年閏五月十一日）〈會・日進写本〉

波木井三郎殿御返事（文永十年八月三日）（八日興写本）

まず、宗祖と不輕菩薩の忍難の問題から論を進める。

法華の信仰をひたむきに純粹になろうとすればするほど、他信仰と衝突して、迫害を受けねばならぬ度合が強くなるのも道理である。

したがって、法華経にはこの経を受持することの困難さ、受持する者に与えられた迫害の熾烈さについて詳細に説明している。たとえば、

法師品 「如来現在。猶多怨嫉。況滅度後。」

見宝塔品 六難九易偈

勸持品 三類強敵偈

常不輕菩薩品

のごとくである。

そして、宗祖もやはり右のような経文を開目抄<sup>(22)</sup>・顯仏未來記等に引用されている。

しからは、宗祖は自己と不輕菩薩との難をどのように述べているであろうか。

受難については佐渡・身延期を問わず遺文全般に貫かれているが、<sup>(24)</sup>報恩抄には、

去弘長元年辛酉五月十二日に御勘氣をかうふりて、伊豆国伊東にながされぬ。又同弘長三年癸亥二月二十二日にゆりぬ。其後弥々菩提心強盛にして申せば、いよいよ大難かさなる事、大風に大波の起るがごとし。昔の不輕菩薩の杖木のせめも我身につみしられたり。<sup>(25)</sup>

と示されている。宗祖は自身と不輕菩薩とに共通する法難を媒介として、不輕菩薩に対して緊密な精神的親近感を抱き、現前の法難という事実と直面して、これを正当化し、自身を慰め、発奮させるものは、不輕菩薩の本地である教主釈尊さへもこのような難行苦行をされたのだという事実以外にない。つまり、宗祖にとって不輕菩薩の忍難こそが心の糧であったと考えられる。

さらに、末法の法華經の行者のための仏の未來記、末法勸励と判断される文証的根拠としては、寺泊御書(27)の過去、不輕品、今、勸持品、過去、不輕品也。今、勸持品未來可<sub>レ</sub>為<sub>三</sub>不輕品<sub>一</sub>。其時<sub>ハ</sub>日蓮即<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>為<sub>三</sub>不輕菩薩<sub>一</sub>。(28)であり、四條金吾殿御返事に

但、三類の大怨敵にあだまれて、二度の流難に値へば、如来の御使に似たり。心は三毒ふかく、一身凡夫にて候へども、口に南無妙法蓮華經と申ば如来の使に似たり。過去を尋れば不輕菩薩に似たり。現在をとぶらうに加刀杖瓦石にたがう事なし。(29)

があげられる。すなわち、「恐怖悪世中」(30)仏の未來記としての勸持品偈頌と、過去の本事としての不輕品とが追書で述べる説相において極めて似ているところから、その法難を交点として、末法勸持の勸持品と不輕品とを同一視し不輕品をもって未來の勸持なりと押えられたに違いない。しかも、兩品の関連性について言及された人は一人宗祖のみであるために、不輕品の未來勸励を真に強く主張し得る下地を備えているのは宗祖一人であることになる。

そして、この兩品が忍難を媒介として連結されたということは、明らかに宗祖自身の忍難生活が法華經の多難な弘通生活を述べる場面に異常な注意を注がしめたからに他ならない。

それならば、宗祖は自己の忍難弘法をどのように評価されたのであろうか。(31) 神國王御書に、

今日蓮は日本国十七万一千三十七所の諸僧等のあだするのみならず、国主用給されば、万民あだをなす事父母の敵にも超、宿世のかたきにもすぐれたり。結句は二度の遠流、一度の頭に及ぶ。彼大莊嚴仏の末法の四比丘並に六百萬八十万億那由佗の諸人が普事比丘一人をあだみしにも超へ、師子音王仏の末の勝意比丘、無量の弟子等が喜根比丘をせめしにも勝れり。覚徳比丘がせめられし、不輕菩薩が杖木をかをほりしも、限あれば此にはよもすぎじとぞをばへ候。(32)

と、曾谷二郎入道殿御報に、

爰日蓮實無彼依經由之間 彌懷三願志 不糾三明是非。唯構三大妄語 誑惑三國主人等 欲損三日蓮。非令三衆衆之難 兩度之流罪 剩及三頸座是也。此等大難難忍事過三不輕杖木 將又越三勸持刀杖。(33)

と述べられている。このように、不輕の難を凌駕するとさえ思える法難をつぶさに体験された宗祖は、持経者の忍難の記文を求めるにおいて、不輕品ではものたらずして、勸持品をも必要とされたのである。また、苦難を蒙らねばならぬ所以も、勸持品には「我不愛身命但惜無上道」とあるのみで、その詳細は不輕品に依らねばならない。かくして宗祖の体験は勸持品と不輕品との不即不離の関連性を必然的に要求するに至らしめたのである。ここにおいて不輕菩薩の難と宗祖の難とは同一と見られるのである。

換言するならば、不輕菩薩と宗祖の一生は因行においても得道においても同じ道を歩んだことになると思われるのだが、相違する点はただ法難の種類である。それは「刀杖」と「杖木」との違いである。宗祖は不輕菩薩に刀難を認められなかったのである。もし不輕菩薩以上に法難色を強くし、不輕菩薩の行が法華経の如説修行として正当化されるならば、宗祖自身の行も当然閻浮提第一の如説修行者であると思われたに違いない。



第二に注目すべきことは、不輕菩薩の忍難の理由を過去の誹謗正法の罪と考え、「其罪畢已」<sup>(35)</sup>の句の意味をそこに求めたことである。開目抄に、

不輕品云、其罪畢已等云云。不輕菩薩は過去に法華經を謗給ふ罪身に有ゆへに、瓦石をかほるとみへたり<sup>(36)</sup>と示されることによつて明白である。

さらに先に述べたように、自己を不輕菩薩に擬える宗祖は、迫害を過去世の謗法罪によつて起ると考え、迫害を忍受することによつて、今生で滅罪を果たそうとされたのである。その理由を転受輕受法門では、

不輕菩薩の悪口罵詈せられ、杖木瓦礫をかほるも、ゆへなきにはあらず。過去の誹謗正法のゆへかとみへて、其罪畢已と説<sup>(37)</sup>候は、不輕菩薩の難に値ゆへに、過去の罪の滅か<sup>(38)</sup>とみへはんべり<sup>(37)</sup>と示されることによつて明白である。

第三に、過去の不輕菩薩と現在の宗祖との因行が、今の日蓮は忠実に不輕の跡を踏襲していることを見てきたが、もし不輕菩薩の証果が經文に明記されているとすれば、当然宗祖も作仏する筈である。不輕品には、不輕菩薩の作仏に關して、

說是經典。功德成就。當得作仏<sup>(39)</sup>

とあり、しかも

爾時常不輕菩薩。豈異人乎。則我身是<sup>(40)</sup>

とあるから、不輕菩薩の因行は寿量仏果を顯現するということになる。つまり宗祖にとつては、不輕品によつて自己の作仏を確信していたものと思われる。ゆえに、波木井三郎殿御返事に、

不輕菩薩既為三法華經、蒙二杖木、一忽登三妙覺極位。日蓮此經之故現身被三刀杖、二度當三遠流。當來妙果可レ疑レ之乎。<sup>41</sup>

と述べ、四条金吾殿御返事には、

過去を尋れば不輕菩薩に似たり。現在をとぶらうに加刀杖瓦石にたがう事なし。未来は當詣道場疑なからん歟。<sup>42</sup>  
と示されることによって明らかである。

### (五) 宗祖の上行観

宗祖の地涌の菩薩の自覚は独得の宗教的意義を担い、教学的にも大変重要であることはいうまでもない。

地涌の菩薩とは仏の滅後の末法に応現し、仏に代わって妙法を弘める「如来使・仏使」として、極めて重大な使命を帯びて選任された大士のことである。そして、上行菩薩はその代表者である。

ゆえに、宗祖は上行菩薩を「地涌の菩薩・地涌千界・本門の四菩薩」のトップリーダー、すなわち、「如来使・仏使」として仰ぎ、「末法の大導師」として尊敬されている。

それではなにゆえに宗祖は、上行等の地涌の菩薩に注目されたのであろうか。

佐渡流罪以前の鎌倉・房州での布教活動、そして、それに伴う迫害は、佐渡在島中の思索・内省（特に開目抄述作の時に象徴される徹底的な検討）の結果、法華経の品々の筋の指し示すところによれば、自分こそは久遠劫来の釈尊の弟子である本化上行の菩薩であり、法華経を真正に説き示す使命を帯びて、末法に遣わされた「如来使・仏使」であるという認識、いわゆる上行としての自覚を所有するに至ったということである。

まず法華經の品々の筋の指し示すところから検討をする。

宝塔品によれば、多宝塔の涌現・開塔・二仏並座・虚空会の開始などを示し、そして、

即時釈迦牟尼仏。以神通力。接諸大衆。皆在虚空。以大音声。普告四衆。誰能於此。娑婆国土。広説妙法華經。今正是時。如來不久。當入涅槃。仏欲以此。妙法華經。付嘱有在。<sup>(44)</sup>

と示す滅後弘通の夙勅である。ここにおいて釈尊は、仏滅後の法華弘通者に六難九易を告げ、受持弘通の誓願を求めらるのである。

勅持品に移り、藥王菩薩・五百羅漢・学無学の誓願と波闍波提・耶輸陀羅の誓願・授記を示し、

爾時世尊。視八十万億那由他。諸菩薩摩訶薩。是諸菩薩。皆是阿惟越致。<sup>(45)</sup>

と、八十万億那由他の菩薩の誓願があり、そして、勅持品の二十行の偈といわれる三類の強敵が説かれるのである。

涌出品に來ると、他方の国土より來集した八恒河沙の數よりも多い菩薩衆が揃って仏前に進み滅後の弘通を誓願すると、仏は、

止善男子。不須汝等。護持此經。所以者何。我娑婆世界。自有六万。恒河沙等。菩薩摩訶薩。一一菩薩。各有六万。恒河沙眷屬。是諸人等。能於我滅後。護持誦誦。広説此經。<sup>(46)</sup>

と答えられたかと思うと、それに應じて大地が震い裂け、中より多くの菩薩衆が涌現されたのである。

是菩薩衆中。有四導師。一名上行。二名無辺行。三名淨行。四名安立行。是四菩薩。於其衆中。最為上首。唱導之師。<sup>(47)</sup>

と、上行等の地涌の菩薩の出現が示されるのである。

そして、寿量品を経て神力品に至り、上行等の地涌の菩薩に一切の仏法の肝要を四句に要約して授け、神通力を示して、滅後における法華經弘通の大使命を委嘱されたのである。

今、宝塔・勸持・涌出・神力と押えてみる時、上行等の地涌の菩薩でなければ、勸持品の二十行の偈の修行は耐えられない。つまり勸持品の三類の強敵に忍耐できる者は、本化<sup>48</sup>上行等の地涌の菩薩である。

翻って、神力・涌出・勸持と逆に押えてみると、仏の滅後に法華經を弘通する者は、必ず三類の強敵にあらう。それゆえ、その迫害を忍受することのできる者は、本化上行等の地涌の菩薩を置いて他にはないのである。

次に上行自覚ということについて考察をする。

繁雜を避けるために、如来使及び上行等の地涌の菩薩（予想しているものも含む）について説かれる遺文を著述年代順に掲げてみると左のようになる。

— 図表 (1) —

書名	系年	真蹟	記号
寺泊御書	文永八年十月二十二日	〈真〉	○
下方他方旧住菩薩事 (図録)	文永九年	〈真〉	○
開目抄	文永九年二月	〈曾〉	□
如来滅後五百歳始観心本尊抄	文永十年四月二十五日	〈真〉	□
頭仏未来記	文永十年閏五月十一日	〈曾・日進写本〉	□
波木井三郎殿御返事	文永十年八月三日	〈日興写本〉	□

法華行者值難事

文永十一年正月十四日

△真▽

□△

法華取要抄

文永十一年五月二十四日

△真▽

□△

新尼御前御返事

文永十二年二月十六日

△會▽

□△

大善大惡御書

文永十二年

△真▽

△

曾谷入道殿許御書

文永十二年三月十日

△真▽

□△

種々御振舞御書

建治元年

△會▽

○

一谷入道御書

建治元年五月四日

△真▽

○

撰時抄

建治元年六月

△真▽

△

高橋入道殿御返事

建治元年七月十二日

△真▽

□△

清澄寺大衆中

建治二年正月十一日

△會▽

△

報恩抄

建治二年七月二十一日

△真・會・日舜・日乾写本▽

△

下山御消息

建治三年六月

△真・日法・日澄写本▽

□

頼基陳狀

建治三年六月二十五日

△日興写本▽

□

四条金吾殿御返事

建治三年七月

△真▽

□

秀句十勝抄(凶録)

弘安元年

△真▽

○

上野殿御返事

弘安元年四月一日

△日興写本▽

□

檀越某御返事

弘安元年四月十一日

△真▽

△

日女御前御返事	弘安元年六月二十五日	△真	□
富木入道殿御返事	弘安元年六月二十六日	△真	□
中務左衛門尉殿御返事	弘安元年六月二十五日	△真	□
本尊問答抄	弘安元年九月	△日興写本	□
富木入道殿御返事	弘安元年十月一日	△真	○
日眼女釈迦仏供養事	弘安二年二月二日	△曾	△
四条金吾殿御返事	弘安二年九月十五日	△曾	○
妙心尼御前御返事	弘安三年五月四日	△日興写本	△
三大秘法稟承事	弘安四年四月八日	△日親写本	□
曾谷二郎入道殿御報	弘安四年閏七月一日	△日興写本	□

註 □印は如来使及び上行自覚に関する記述のあるもの。

△印は単に地涌・上行等に関する記述のあるもの。

○印は如来使または上行自覚のことを予想して記述されているもの。

上行菩薩のことは佐前の持法華問答鈔・星名五郎太郎殿御返事に言及されている。しかし、これらの遺文には自覚に関する記述はなく、また、真蹟等の裏付けもない。遺文中における上行及び自覚に関する記述は、文永八年十一月二十三日の富木入道殿御返事が最初であるが、この遺文にもその裏付けはない。

古来、日蓮宗では立教開宗の当初よりすでに仏使上行としての自覚を内証としておられたとする説もある。

確かに自覚を内証としてもおられたと思うが、しかし、その意を発表される段階にまでは未だ立ち至っておられなかったものと考えられる。そして、「経文に我が身普合せり」<sup>(49)</sup>という段階はやはり、竜口から佐渡を経た上で到達された境地ではなからうかと思う。

要約していえば、上行自覚は宗祖にとって、文永八年の法難が大きなステップであったと考えられるのである。

その証拠は、翌九年の春二月述作された開目抄と、十年四月の観心本尊抄とに示されることによって明白である。紙数が許されるならば、開・本兩抄から宗祖の上行自覚に関する一考を巡らさねばならぬところであるが、幸い本学の上田教授が「日蓮聖人の上行再誕について」<sup>(50)</sup>という論文を発表されている。筆者はこの論文に全面的な賛意を表しその教示に従うものである。氏は開・本兩抄を中心として、「仏使上行」としての自覚をもたれるに至る過程を克明に究明されているが、筆者が理解した限りにおいてこの論旨を簡潔に述べれば次の通りである。

開目抄に述べられるように、日蓮聖人にとっては、現実において「日蓮より外の諸僧」が法華経弘通のために悪口罵詈され、刀杖瓦石を加えられ、更にしばしば擯出されたものがいたであろうか。或は又三類の強敵によって「大難は四ヶ度小難は数知れず」という生命にかかわる迫害にあわれた人師が見られたであろうか。「ただ日蓮一人」これを色説し、「法華経の行者」として仏語を活きた法門とし、末法に意義あらしめたのであるとする立場はまさしく本尊抄で示されている「地涌千界」並に「釈尊の脇土上行」にあたいするものであるとし、結論として氏は、末法の導師・地涌千界の之首・仏使上行は、「法華経の行者」によって現実化し、人格化されたのであって、「日蓮なくば」仏説が「妄語となる」ところを「たすけた」ことになるのであり、「本門の釈尊」を助けて補佐するのが「脇土上行」の使命であるとするのである。

しからは、ほぼこの時期に位する他の遺文にはどのような示唆があるであろうか。

まずもってあげたいのが文永九年の下方他方旧住菩薩事である。この遺文は法華会上の菩薩に下方・他方・旧住の三種があつて、末法に本門の大教を弘通するのは唯下方涌出の本化の菩薩に限る旨を涅槃經・大論・台釈によって証明する抄録で、著述ではないが、しかし、宗祖の意志が一ヶ所だけ表示されているところがある。すなわち、

記八云、法華是秘密付三諸菩薩。如<sub>レ</sub>今下文召<sub>レ</sub>於下方、尚待<sub>レ</sub>本眷属。余未<sub>レ</sub>堪云云文殊薬王等云(51)

という割り書きのところで、宗祖は半信半疑的に表現されるところが注目に値いする。(52)この時の宗祖は未だ上行としての自覚を表面に出さず、詠嘆的に「文殊薬王等云<sub>レ</sub>未堪等一歎。」と、文句記の文に行き当つた驚きの意を表明されている。

時間的には前後するが、これと類似する遺文がある。それは配流地佐渡ヶ島を目前にして著わされた寺泊御書である。

当時当世三類敵人有<sub>レ</sub>之、但<sub>レ</sub>八十万億那由他諸菩薩不<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>一人<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>乾潮、不<sub>レ</sub>満月、虧<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>満。清<sub>レ</sub>水浮<sub>レ</sub>月、植<sub>レ</sub>木棲<sub>レ</sub>鳥、日蓮<sub>レ</sub>八十万億那由他諸菩薩、為<sub>レ</sub>代官<sub>レ</sub>申<sub>レ</sub>之。彼諸菩薩、謂<sub>レ</sub>加被<sub>レ</sub>者也。(53)

勸持品の二十行の偈を如実に体験された宗祖は、八十万億那由他諸の菩薩の代官、換言すれば、迹化の菩薩の代理であると名乗られるのである。このような表現方法を用いる心底には、本化という言葉こそ出さないが、内意はもう上行自覚を有するものと拝察されるのである。

されば、宗祖はこの寺泊御書においても、先の下方他方旧住菩薩事においても心中には本化というものを十分に意識しながら、文字表現になると迹化に照準を合わせるのである。この意識と文字とのギャップがまた宗祖の上行自覚(54)



到達に至るまでの宗教的苦悩であるといえると思う。しかし、それは時間の経過と共に消滅して行き、文字と意識とが一致するようになってくるのである。開目抄に、

此千世界の大菩薩の中に四人の大聖まします。所謂上行・無辺行・淨行・安立行なり。此四人は……  
……(中略)……巍々堂々として尊高也。釈迦・多宝・十方の分身を除ては一切衆生の善知識ともたのみ奉ぬべし。(55)  
という意識を具有するのである。この「一切衆生の善知識」という表現こそが、上行自覚ということではないかと思うのである。(56)

以上を踏えて、下方他方旧住菩薩事の系年を少しく考えてみたい。とりもなおさずこのことが、宗祖の上行自覚表明時期を探る手だてになるからである。

端的にいえば、下方他方旧住菩薩事は寺泊御書と開目抄との中間に位置する遺文であるといえる。なぜなら、寺泊御書では「八十万億那由佗諸菩薩為二代官」(迹化の代理)として表現が、下方他方旧住菩薩事になると「文殊薬王等云未<sub>レ</sub>堪等<sub>レ</sub>歎」というように本化と迹化との中間表現というよりも、本化よりの表現となり、開目抄に至ると「一切衆生の善知識」(上行自覚)と推移して行くのである。定本遺文によると、下方他方旧住菩薩事が文永九年(57)開目抄が文永九年二月、寺泊御書が文永八年十月二十二日となっている。しかし、開目抄は佐渡配流と同時に起草し、翌年の二月稿了している。そして、先に述べたことと合わせ考えると、下方他方旧住菩薩事の系年は、寺泊御書と真蹟等の裏付けはないが富木入道殿御返事との中間に位置するであろうと考えられる。(58)

してみると、宗祖の上行自覚に至る過程は図表(1)に示されるがごとくであると思うのである。

六 むすび

以上甚だ簡単で、いわねばならぬこともいわずじまいに終った点も多いと思うが、むすびとしていうならば、まず何が機縁となつて、上行及び紹繼不輕跡のかかる自覚を宗祖に与えたのであるか。それはいう迄もなく自己に對する三敵が上行自覚を促し、自己の蒙る「杖木瓦石」・「悪口罵詈」が不輕との類似を確信せしめたのであるから、その機縁となつたものは法難である。

次に自己を不輕菩薩に擬える宗祖は、転受輕受の法門にいう現世において過去の罪を滅するためには折伏行によつて懺悔滅罪を計ることが、如説修行者として仏果（作仏）を得るといつることになつてくるがゆえに、紹繼不輕跡の自覚は自行即化他の自行に當り、この自覚こそが自行の中心的役割を果たすことになるのである。

そして、仏果を得た如説修行者は、如来使・仏使・上行としての自覚をもつて化他行を専ら行せられたのである。最後に上行自覚を表明されてからの化他行とは何であるかといえ、宗祖にとつては、

(一) 三大誓願

(二) 本尊抄の開頭

(三) 曼荼羅の図頭

(四) 靈山往詣

などが、自己の使命として考えられたと思うのである。

〔註〕

- (1) 法華行者值難事(定遺七九七)△真▽・報恩抄(定遺二四七〜二四八)△真▽
- (2) 顯仏未來記(定遺七四二〜七四三)△會▽
- (3) 立正大学日蓮教学研究所編『日蓮宗統本』(一一七〜一二二)参照。
- (4) 法華宗内仏法血脈に「今外相依天台宗、故天台為高祖。内証独依法華經、故祇尊上行菩薩為直師也。」(定遺六九七)とある。
- (5) 宗祖が智顛・最澄から伝承した基本的な考え方などを論じなければならぬのであろうが、紙数の都合で省く。なお、岩波日本思想大系「日蓮」の補注(智顛・最澄)を参照されたい。
- (6) 「本化上行」は、本仏に対しては「祇尊の脇士」であり「御使」であるが、末法の衆生に対しては「唱導師」であり「忍難弘經の大士」であって、これを開目抄では「法華經の行者」という立場で究明されている。
- (7) 古来より常の字を省いて、不輕菩薩・不輕品と略称する。なお、岩波日本思想大系「日蓮」の補注(不輕菩薩)、岩波法華經下の法華經大意(常不輕菩薩品第二十)を参照されたい。
- (8) 伝教大師全集五ノ附三五
- (9) 岩波法華經下一三四
- (10) 浅井円道氏『上古日本天台本門思想史』(二八・二〇三)と「最澄の法華經体験」(一九〜二〇『伝教大師研究』所収)
- (11) 岩波法華經中一四四、法師品にある。
- (12) 伝教大師全集三ノ三六四
- (13) 同二ノ二二六・二八九・二九一等の十八文である。
- (14) 同三ノ二四三
- (15) 浅井円道前掲著(一九六〜一九七)と(二三)
- (16) 浅井円道前掲著(一九六〜一九七)
- (17) 定遺五五七八會▽
- (18) 四度の大難の救えかたについては、第一の松葉ヶ谷の焼打を消して、佐渡と竜口を別にして四と数える説もある。しかし、竜口刀難そのものは事実あったが、これは公の罪名ではない。公式罪名は佐渡流罪で、その中に仕組まれた一事実が竜口刀難であるから、これを一と見て、松葉ヶ谷焼打を加えて四とする。
- (19) 聖人知三世事(定遺八四三)△真▽に見られる。
- (20) 災難対治鈔(定遺一六六)△真▽・顯勝法鈔(定遺二六〇)△會▽
- (21) 特に竜口から配流までの間に書かれた遺文が切実である。

- (22) 定遺五五七〇會▽
- (23) 同七四〇〇會・日進写本▽
- (24) 波木井三郎殿御返事(定遺七四六〇七四七)△日興写本▽・消澄寺大衆中(定遺二二三四)△會▽
- (25) 定遺一二三七〇真▽
- (26) 不輕品「爾時常不輕菩薩。豈異人乎。則我身是。」(岩波法華經下一四〇)・日妙聖人御書(定遺六四四)△真▽
- (27) 波木井三郎殿御返事(定遺七四六〇七四七)△日興写本▽に見られる。
- (28) 定遺五一五〇真▽
- (29) 同一六六八〇會▽
- (30) 岩波法華經中二三六
- (31) 撰時抄(定遺一〇四六〇一〇四七)△真▽・下山御消息(定遺一三三二)△真・日法・日澄写本▽
- (32) 定遺八九〇〇八九一〇真▽
- (33) 同一八七五〇日興写本▽
- (34) 岩波法華經中二三八
- (35) 同下一四四
- (36) 定遺六〇〇〇會▽
- (37) 同五〇七〇真▽
- (38) 淺井円道氏「五綱中師判より眺めたる常不輕菩薩と宗祖との関係」(『大崎学報』一〇〇号)を参照されたい。
- (39) 岩波法華經下一四〇
- (40) 同
- (41) 定遺七四七〇日興写本▽
- (42) 同一六六八〇會▽
- (43) 岩波日本思想大系「日蓮」の補注(地涌の菩薩)、岩波法華經下の法華經大意(從地涌出品第十五)を参照されたい。
- (44) 岩波法華經中一九〇
- (45) 同二三四
- (46) 同二八四〇二八六
- (47) 同二九二
- (48) 自己の撰出・流罪・死罪・弟子の入牢、教団崩壊の危機という宗教的体験に対して、法華經的反省を佐渡流罪中に加えることにより(開目抄)、法華經の流布すべき正時は逆誘充滿の末法当今であり、その末法に受生した日蓮こそ「地涌千界教主釈

尊初發心の弟子」(本尊抄)、つまり本化であるという自覚に到達した。

(49) 開目抄(定遺五六〇)△會▽

(50) 上田本昌氏『樓神四四号』(二八〇三二)

(51) 定遺二二二五△真▽

(52) 法華文句記卷第八之三(釈法師品)に次のようにある。「宝塔証經故來。分身助開故集。由証由助因慕流通。又示通經方軌者。著衣等三具如後説。因告等者。本託藥王因茲告余。此流通。初先告三八大士者。大論云。法華是秘密付諸菩薩。如今下文召於下方。尚待本眷。驗余未堪。總別記者。總与七百。别与劫園等。桂乎卦切挫也。」(大正藏經三四〇三〇五中)

(53) 定遺五一五△真▽

(54) ギャップこそが宗祖の心の悩み・葛藤であり、この宗教的苦悩があつてこそ次の飛躍があると思う。

(55) 定遺五七二〇五七三△會▽

(56) この開目抄と同意のものが、観心本尊抄の末尾の「天暗地明、識法華者可得世法、不識一念三千者、仏起大悲、五字内裏此殊令、懸末代幼稚頭。四大菩薩守護。此人、大周公撰扶成王、四陪侍奉惠帝、不異者也。」(定遺七二〇)△真▽である。

(57) 立正安國会編の対照録では系年を弘安元年としているがこれには納得しかねる。なぜなら、多分筆蹟等で判定されたと思うが、弘安元年であるとの遺文の存在理由がなくなるからである。なお、縮遺・新脩の系年も文永九年である。

(58) 「天台伝教は粗釈し給へども弘殘之、一大事の秘法を此國に初て弘之、日蓮豈非其人乎。」(定遺五一六)とある。

なお、真蹟の存するものは△真▽、曾て真蹟の存したものは△會▽、写本は古写本を用い例えば△日興写本▽のように書写した者の名を冠する。

# 伝教大師最澄の戒律

望 月 海 英

## 一 円戒提唱の背景

鑑真によって確立された受戒制度も、戒壇の建立を見て漸次軌道に乗ったと思われる。しかし、次第に律学の伝統戒行清浄に精進する菩薩僧としての自覚は失われ、登壇受戒という敷衍な儀式はたんに比丘になるための形式と化し律学は実行を伴わない学問知識と変じ、戒行は三聚戒の精神を失った外見だけのものとなった。

こうしたなかで、最澄は十四歳にして得度し、延暦二年に沙弥となり、延暦四年十九歳にして東大寺戒壇院に登つて四分の二百五十戒を受けて比丘になった。その後、比叡山に登り草庵を結んだ。当時、山林に入って修行する風は一部の人行なわれていた。それは戒定慧の三学、特に戒行に秀でた清行の僧であり、「人師」となることができる僧であった。また、世に名を残した名僧によって踏み行なわれた道であった。これらの山林仏教的な時代の動向の影響を受けて、延暦四年七月に比叡山へ登ったと思われる。

最澄は、受戒後僅か百日前後にして比叡山に通れている。当時清行僧として、受戒後も戒律保持にとめるために戒学の研鑽は要請されるはずである。たとえそれが形式化したにせよ、すくなくも当時の常識であった戒律の修学を

捨てて山に隠れたことは注目される。このような行動をとったことは、戒律上の叛逆と取ることができる。入山という行為を通じて教団の慣行を批判し否定して、そこに新たな比丘の在り方を見出そうと計ったものと思われる。それは、後にはつきりしてくるが、「真俗一貫」の思想である。声聞の律儀戒を捨て、菩薩の三聚戒を選び取るうとした態度、所謂僧俗一体の萌芽である。もちろん、まだ最澄の態度には不徹底なものがあるけれど、第一歩を踏み切ったものと思われる。

この後、最澄は「学生式」起草までの約三十年間、天台教学の研鑽と山林における清淨持戒の在り方を探求している。それは、天台宗の寺を一向大乘寺として認めるといふ勅許を得ることで、南都東大寺の戒壇院で具足戒を受けて初めて比丘となるということが認められるという、鑑真以来行なわれてきた制度の埒外に立つところの、新しい受戒方式による比丘の承認を得ることである。小乗戒を棄捨し、三聚淨戒を護持する一向大乘寺初修業菩薩僧という方向へ発展するのである。弘仁九年五月の「八条式」、同じく八月の「六条式」、弘仁十年三月の「四条式」と三度一向大乘寺の勅許を得るために上奏しているが、南都僧綱側の強い反対にあい生存中には勅許を得ることはできなかった。そこには、大乘大僧戒という梵網戒のみを受けることが宣べられている。

## 二 「学生式」の上奏

「山家学生式」には、弘仁九年五月十三日の「八条式」、同じく八月二十七日の「六条式」、弘仁十年三月十五日の「四条式」の三式がある。何故に「学生式」を制定し上奏したのであろうか。

まず第一には、最澄自筆にかかる『天台法華宗年分得度学生名帳』によれば、大同二年より弘仁九年までの十二年

間に得度した者の二十四名のうち、比叡山に残る者が十人、そのほか老母を養うため山に住しなかつた者が一名、死者一名、残りの多くは奈良法相宗の寺に取られている。このような事が一つの動機となり、最澄をして大乘戒の戒壇を建てんとする考えを起こさしめたものである。(1)とすものである。すなわち、当時は比叡山で得度しても奈良に行つて受戒しなければならず、勢い奈良に残る者が多く、比叡山に帰つて住む者は少なくなる。したがつて最澄としては、比叡山に一向大乘寺を建て、大乘の大僧戒を授戒させる必要が生じてきた。

このことは、『頭戒論』下巻の「開示山中大乘出家為國常轉大乘明規四十四」に

先帝新加。年年兩口也。其新加旨者。其專為<sub>レ</sub>伝持<sub>レ</sub>円頓戒定懸<sub>二</sub>也。不<sub>三</sub>但怖<sub>レ</sub>求出家功德<sub>一</sub>。而<sub>レ</sub>頃年之間。此宗<sub>二</sub>學生。小儀被<sub>レ</sub>拘。馳<sub>二</sub>散城邑<sub>一</sub>。山室空蕪將<sub>レ</sub>絶<sub>二</sub>円道<sub>一</sub>。誠願。兩箇度者。勘<sub>二</sub>山修於多年<sub>一</sub>。試<sub>二</sub>文義於中使<sub>一</sub>。然<sub>レ</sub>則。円宗三学。不<sub>レ</sub>絶<sub>二</sub>本朝<sub>一</sub>。(2)

と記し、また「開示<sub>二</sub>宮中出家非<sub>二</sub>清淨<sub>一</sub>明規<sub>五</sub>五十三<sub>三</sub>」に

宮中功德。雖<sub>二</sub>是清淨<sub>一</sub>。而<sub>レ</sub>出家度者。未<sub>二</sub>尺清淨<sub>一</sub>。乃<sub>有<sub>二</sub>山家度者<sub>一</sub></sub>不<sub>レ</sub>愛<sub>二</sub>山林<sub>一</sub>。競<sub>二</sub>發<sub>中</sub>追求<sub>上</sub>。已<sub>レ</sub>背<sub>二</sub>本宗<sub>一</sub>。齡<sub>二</sub>躰<sub>一</sub>貧里<sub>二</sub>。又不<sub>レ</sub>願<sub>二</sub>真如<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>畏<sub>二</sub>後報<sub>一</sub>。為<sub>レ</sub>身<sub>レ</sub>覓<sub>レ</sub>財。為<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>交。如<sub>レ</sub>來<sub>レ</sub>遣<sub>レ</sub>教。因<sub>レ</sub>妓<sub>レ</sub>沉<sub>レ</sub>隱。正<sub>レ</sub>法<sub>レ</sub>神力。亦<sub>レ</sub>復<sub>レ</sub>難<sub>レ</sub>頭。若不<sub>レ</sub>改<sub>二</sub>其風<sub>一</sub>。正<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>將<sub>レ</sub>絶<sub>二</sub>(3)

と述べている。ここには、離散した得度者を放置しておく時は、「山室空蕪將<sub>レ</sub>絶<sub>二</sub>円道<sub>一</sub>」、「正<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>將<sub>レ</sub>絶<sub>二</sub>」と考え、「學生式」の実現によつて解決したいと願つていたことがわかる。

第二は、最澄がたんに弟子の離散争奪のために、一向大乘寺の建立を計画したという末梢的な理由でなく、天台教学のうち円機已熟の思想から小乗戒放棄を考えようとするものである。当時の大乘諸宗は大乘の三学を修するに當つて、



戒学だけは小乗の二百五十戒を依用し、いわば大乘の精神で小乗の戒を受持する分通大乘の戒にたよったもので、正しい意味での大乘の三学を具足していなかったから、最澄は円機已熟の思想に立って円の三学具足を主張した、と理解するものである。これについては『守護国界章』に

当今、人機。皆転変。都無ナシ「小乗機」。正像稍過チ已。末法太有レ近。法華一乘機。今正是其時。何以得レ知。安樂行品末世法滅時也。<sup>(5)</sup>

とあり、また『依憑天台集』の序に

我日本天下。円機已熟。円教遂興。<sup>(6)</sup>

とある。最澄はこの思想に立って、大乘の円機はそれ相応の大乘三学を修学しなければならないと考えて、小乗戒棄捨を断行したとするものである。

以上、二つの見方を述べてきたが、最澄が胸中深く天台菩薩僧として受持した菩薩の三聚淨戒を一乘円戒へと発展させつつあったこと、それに対法相宗との三一権実論によってますます深められつつあった法華一乗の思想と、仏性論争によって高められた悉有仏性の機類観とが、年分度者の離散という具体的な事態により、「学生式」の上奏へとかりたてたと思われる。また南都に赴かないで比叡山で「仏子戒」を受け、受戒後は十二年間籠山して定められた学業に専念し、国家鎮護を祈るようにならなければならないと考えようになつたと思われる。

### 三 円戒について

ここでは、『学生式』、『顕戒論』<sup>(7)</sup>、『授菩薩戒儀』<sup>(8)</sup>を中心に最澄の円戒について考えてみたい。

最澄は、南都僧綱側から戒学を独立させるために『学生式』、『頭戒論』を著わしているが、それらによると一者一向大乘寺 初修業菩薩僧所住寺<sup>(9)</sup>

今天台法華宗。年分学生。……一十二年。令住深山四種三昧院<sup>(10)</sup>

また

一者大乘大僧戒 制三十重四十八輕戒。以為大僧戒<sup>(11)</sup>

先帝国忌日。於比叡山。与清浄出家。授菩薩大戒。亦為菩薩大僧<sup>(12)</sup>

と記して、大乘の大僧戒を受け大僧となし、十二年間山に住むこととしている。その目的についてみると『学生式』に

凡兩業学生。一十二年。所修所学。随業任用。能行能言。常住山中。為衆之首。為国之宝<sup>(13)</sup>

而今而後。固為常例。艸菴為房。竹葉為座。輕生重法。令法久住。守護國家<sup>(14)</sup>

凡此天台宗院。差俗別当兩人。結番令加檢校。兼令禁盜賊酒女等。住持佛法。守護國家<sup>(15)</sup>

と記され、また『頭戒論』には

明知。最下鈍者。經三十二年。必得一驗。常転常講。期三六歳。念誦護摩。限三十二年。然則。佛法有靈驗。國家得安寧也<sup>(16)</sup>

と述べている。すなわち大乘の大僧戒を受けた大僧により國家を守護することである。

次に、天台の年分度者は、十二年間比叡山に住さなければならぬが、その間に如何なることをしなければならぬだろうか。『学生式』には

受<sub>レ</sub>三大戒<sub>ニ</sub>已<sub>ハ</sub>。令<sub>レ</sub>住<sub>ニ</sub>叡山<sub>一</sub>。一十二年。不<sub>レ</sub>出<sub>ニ</sub>山門<sub>一</sub>。修<sub>ニ</sub>学<sub>ニ</sub>兩業<sub>一</sub>。(17)

凡<sub>レ</sub>止觀業者。年年毎日。長<sub>ニ</sub>転長<sub>ニ</sub>講法華<sub>一</sub>。金光。仁王。守護。諸大乘等。護國衆經<sub>一</sub>。(18)

凡<sub>レ</sub>遮那業者。歲歲毎日。長<sub>ニ</sub>念遮那<sub>一</sub>。孔雀。不空。仏頂。諸真言等。護國真言<sub>一</sub>。(19)

凡<sub>レ</sub>此宗得業者。得度年。即令<sub>レ</sub>受<sub>ニ</sub>三大戒<sub>一</sub>。受<sub>ニ</sub>三大戒<sub>一</sub>竟。一十二年。不<sub>レ</sub>出<sub>ニ</sub>山門<sub>一</sub>。令<sub>レ</sub>勤修学<sub>一</sub>。初<sub>ニ</sub>六年<sub>一</sub>聞慧<sub>ヲ</sub>爲<sub>レ</sub>正<sub>ト</sub>。思修<sub>ヲ</sub>爲<sub>レ</sub>傍<sub>ト</sub>。一日之中。二分内学。一分外学。長講<sub>ヲ</sub>爲<sub>レ</sub>行<sub>ト</sub>。法施<sub>ヲ</sub>爲<sub>レ</sub>業<sub>ト</sub>。後<sub>ニ</sub>六年<sub>一</sub>思修<sub>ヲ</sub>爲<sub>レ</sub>正<sub>ト</sub>。聞慧<sub>ヲ</sub>爲<sub>レ</sub>傍<sub>ト</sub>。止觀業。具<sub>ニ</sub>修<sub>ニ</sub>習<sub>ニ</sub>四種<sub>ニ</sub>三昧<sub>一</sub>。遮那業。具<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>修<sub>ニ</sub>習<sub>ニ</sub>三部<sub>一</sub>念誦<sub>一</sub>。(20)

と記している。また『顯戒論』には

大日本国天台<sub>ノ</sub>兩業<sub>ヲ</sub>授<sub>ニ</sub>菩薩戒<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>爲<sub>ニ</sub>国宝<sub>一</sub>。大悲胎藏業。置<sub>ニ</sub>灌頂道場<sub>一</sub>。修<sub>ニ</sub>練真言契<sub>一</sub>。常<sub>ニ</sub>爲<sub>ニ</sub>国念誦<sub>一</sub>。亦<sub>ニ</sub>爲<sub>ニ</sub>国護<sub>一</sub>。摩訶止觀業。置<sub>ニ</sub>三四三昧院<sub>一</sub>。修<sub>ニ</sub>練止觀行<sub>一</sub>。常<sub>ニ</sub>爲<sub>ニ</sub>国転經<sub>一</sub>。亦<sub>ニ</sub>爲<sub>ニ</sub>国講般若<sub>一</sub>。然<sub>レ</sub>則<sub>一</sub>。一乘<sub>ノ</sub>仏戒。歲歲<sub>ノ</sub>不<sub>レ</sub>絶<sub>一</sub>。円宗<sub>ノ</sub>学生。年年<sub>ノ</sub>相統<sub>一</sub>。菩薩百僧。不<sub>レ</sub>闕<sub>ニ</sub>山林<sub>一</sub>。(21)

と記され、十二年の間「遮那業」、「止觀業」の兩業を修学するとしている。そして十二年の間修学した後は『学生式』によると

得業以後。利他<sub>ノ</sub>之故。仮<sub>ニ</sub>受<sub>ニ</sub>小律儀<sub>一</sub>。許<sub>ニ</sub>仮住<sub>ニ</sub>兼行寺<sub>一</sub>。(22)

と、妥協的態度を示している。

先に、大乘の大僧戒を受けると述べたが、どのようなものであろうか。『学生式』をみると凡<sub>レ</sub>大乘<sub>ノ</sub>類者。即<sub>ニ</sub>得度年<sub>一</sub>。授<sub>ニ</sub>仏子戒<sub>一</sub>。爲<sub>ニ</sub>菩薩僧<sub>一</sub>。(23)

一者<sub>ニ</sub>大乘大僧戒<sub>一</sub>。制<sub>ニ</sub>三十重四十八輕戒<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>爲<sub>ニ</sub>三大僧戒<sub>一</sub>。(24)

と記し『授菩薩戒儀』には

先略示三三相。言三三相者。所謂撰律儀戒。攝善法戒。饒益有情戒。……円教有三聚戒名。今正可授此円三聚戒。(25)

有衆多仏子。来於我所。求受菩薩金剛宝戒。竟。(26)

と記されている。また『顯戒論』には

婦命仏性一実戒 十重四十八輕戒(27)

当レ知。十重四十八輕戒。以為出家大僧戒也。(28)

先帝新加。年年両口也。其新加旨者。其專為レ伝持円頓戒定慧也。(29)

と記し、また『梵網経』の経文を引いたあとで

此千仏大戒。為三大乘大戒。(30)

大乘別解脱戒。此戒最尊也。(31)

菩薩十重戒。名為別解脱戒。……出家菩薩。可名為僧也。(32)

と記されている。これは、大乘の大僧戒が『梵網経』に依っていることを示している。『梵網経』の十重四十八輕戒を以て、小乗の律儀戒にかわるものとしたことが明らかである。さらに『顯戒論』に

心地円戒。千仏大戒。除闍提外。誰不信受也。(33)

菩薩之戒。何遮三黄門。……今此円戒。但除三七逆。自余衆生。皆悉得戒也。(34)

新宗所伝。梵網円戒。分備三円五徳。没引一円根。(35)

と述べ、梵網戒を「円戒」と呼んでいたことがわかる。すなわち、最澄が「円戒」と表現した場合は、いづれもその内容は梵網戒を指していると考えられる。

しかし、この梵網戒は以前より大小通受の別解脱戒として受持されてきている。が、最澄の場合はいかなるものであるか。『頭戒論』には

夫此十重戒。雖先伝授。然但有其名。未伝其義。何以得知未伝其義乎。然未解円義故。猶共小儀故。(36)

梵網之戒。雖先代伝。此間受人。未解円意。所以用声聞律儀。同梵網威儀。若同声聞儀。何故制一。念。此国名徳。雖受大乘戒。不用大安居。亦雖大乘布薩。不执未受戒。未置文殊之上座。未伝別円之威儀。(37)

新宗所伝。梵網円戒。分備円五徳。汲引一円根。当知。円戒。円臘。円蔵。円禪。円慧。非天台釈。難可伝説也。今高德所伝。非円律儀。(38)

明知。若未解大乘経律之円義。为利養故。为名聞故。恶求食利弟子。而許現解一切経律。如是欺詐類。不許与人受戒。而未解円義。自称智者。未解円戒。自誉持戒。(39)

と記されている。これを見ると、最澄以前においては、「円義」、「円意」を理解していなかった。それ故、彼らが伝えたのは「円律儀」ではない、と述べている。

さらに、『不定入定入印経』の「羊乘行菩薩」、「象乘行菩薩」、「月日神通乘行菩薩」、「声聞神通乘行菩薩」、「如来神通乘行菩薩」の五種の菩薩を挙げ、

明知。五種菩薩。或有<sup>ハ</sup>必<sup>ズ</sup>定<sup>ス</sup>。或不<sup>ハ</sup>必<sup>ズ</sup>定<sup>ス</sup>。其<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>必<sup>ズ</sup>定<sup>ス</sup>者<sup>ハ</sup>。由<sup>リ</sup>共<sup>ニ</sup>小<sup>ニ</sup>儀<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。羊<sup>ノ</sup>乘<sup>ノ</sup>象<sup>ノ</sup>乘<sup>ノ</sup>者<sup>ハ</sup>。仏<sup>ノ</sup>果<sup>ノ</sup>不<sup>レ</sup>必<sup>ズ</sup>定<sup>ス</sup>。是<sup>レ</sup>即<sup>チ</sup>藏<sup>ノ</sup>通<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>。無<sup>レ</sup>翼<sup>ノ</sup>劣<sup>ノ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>。三<sup>ノ</sup>種<sup>ノ</sup>神<sup>ノ</sup>通<sup>ノ</sup>乘<sup>ノ</sup>。仏<sup>ノ</sup>果<sup>ノ</sup>已<sup>ニ</sup>必<sup>ズ</sup>定<sup>ス</sup>。是<sup>レ</sup>当<sup>レ</sup>別<sup>ニ</sup>円<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>。直<sup>ニ</sup>道<sup>ノ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>等<sup>ノ</sup>。(40)

二<sup>ノ</sup>乘<sup>ノ</sup>禁<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>。經<sup>ノ</sup>律<sup>ノ</sup>等<sup>ノ</sup>者<sup>ハ</sup>。於<sup>テ</sup>小<sup>ノ</sup>乘<sup>ノ</sup>当<sup>レ</sup>分<sup>ス</sup>。雖<sup>レ</sup>名<sup>ニ</sup>正<sup>ニ</sup>見<sup>ス</sup>。而<sup>モ</sup>望<sup>ミ</sup>此<sup>ノ</sup>仏<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>時<sup>ハ</sup>。名<sup>ニ</sup>邪<sup>ニ</sup>見<sup>ノ</sup>經<sup>ノ</sup>律<sup>ノ</sup>也<sup>ナリ</sup>。(41)

汝<sup>ノ</sup>等<sup>ノ</sup>所<sup>レ</sup>行<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>道<sup>ノ</sup>者<sup>ハ</sup>。当<sup>レ</sup>知<sup>ル</sup>。不<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>直<sup>ニ</sup>往<sup>ノ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>之<sup>レ</sup>行<sup>ニ</sup>。是<sup>レ</sup>則<sup>チ</sup>回<sup>ニ</sup>小<sup>ノ</sup>入<sup>ノ</sup>大<sup>ノ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>之<sup>レ</sup>行<sup>ニ</sup>也<sup>ナリ</sup>。夫<sup>レ</sup>学<sup>ニ</sup>神<sup>ノ</sup>通<sup>ノ</sup>乘<sup>ノ</sup>者<sup>ハ</sup>。何<sup>レ</sup>用<sup>ニ</sup>羊<sup>ノ</sup>象<sup>ノ</sup>乘<sup>ノ</sup>。(42)

と記され、「羊<sup>ノ</sup>乘<sup>ノ</sup>行<sup>ノ</sup>」と「象<sup>ノ</sup>乘<sup>ノ</sup>行<sup>ノ</sup>」の二<sup>ノ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>は、小<sup>ノ</sup>律<sup>ノ</sup>儀<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>を共<sup>ニ</sup>するが故<sup>ニ</sup>に仏<sup>ノ</sup>果<sup>ノ</sup>を必<sup>ズ</sup>定<sup>ス</sup>せず、「月<sup>ノ</sup>日<sup>ノ</sup>神<sup>ノ</sup>通<sup>ノ</sup>」、「声<sup>ノ</sup>聞<sup>ノ</sup>神<sup>ノ</sup>通<sup>ノ</sup>」、「如<sup>レ</sup>來<sup>ノ</sup>神<sup>ノ</sup>通<sup>ノ</sup>」の三<sup>ノ</sup>種<sup>ノ</sup>の神<sup>ノ</sup>通<sup>ノ</sup>乘<sup>ノ</sup>行<sup>ノ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>は、仏<sup>ノ</sup>果<sup>ノ</sup>を必<sup>ズ</sup>定<sup>ス</sup>し直<sup>ニ</sup>往<sup>ノ</sup>の菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>であるとしてゐる。これは、最<sup>ニ</sup>澄<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>前<sup>ノ</sup>の通<sup>ノ</sup>受<sup>ノ</sup>の別<sup>ニ</sup>解<sup>ニ</sup>脱<sup>ニ</sup>戒<sup>ノ</sup>は、回<sup>ニ</sup>小<sup>ノ</sup>入<sup>ノ</sup>大<sup>ノ</sup>の菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>行<sup>ノ</sup>であ<sup>リ</sup>て直<sup>ニ</sup>往<sup>ノ</sup>の菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>行<sup>ノ</sup>ではない。「円<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>」によ<sup>リ</sup>て初<sup>ニ</sup>め<sup>テ</sup>成<sup>ニ</sup>仏<sup>ノ</sup>が可<sup>ニ</sup>能<sup>ニ</sup>にな<sup>ル</sup>とい<sup>フ</sup>ことである。

南<sup>ノ</sup>都<sup>ノ</sup>僧<sup>ノ</sup>綱<sup>ノ</sup>の小<sup>ノ</sup>律<sup>ノ</sup>儀<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>では、清<sup>ニ</sup>淨<sup>ノ</sup>持<sup>ノ</sup>律<sup>ノ</sup>の大<sup>ノ</sup>徳<sup>ノ</sup>、三<sup>ノ</sup>師<sup>ノ</sup>七<sup>ノ</sup>証<sup>ノ</sup>の十<sup>ノ</sup>師<sup>ノ</sup>(辺<sup>ノ</sup>国<sup>ノ</sup>では五<sup>ノ</sup>師<sup>ノ</sup>)が揃<sup>ハ</sup>わな<sup>け</sup>れば授<sup>ニ</sup>戒<sup>ノ</sup>の儀<sup>ノ</sup>式<sup>ノ</sup>が行<sup>ハ</sup>な<sup>わ</sup>れな<sup>か</sup>つた。が、最<sup>ニ</sup>澄<sup>ニ</sup>はど<sup>ノ</sup>のよ<sup>う</sup>に考<sup>ヘ</sup>たのであ<sup>ら</sup>うか。『学<sup>ノ</sup>生<sup>ノ</sup>式<sup>ノ</sup>』によ<sup>リ</sup>と

- 依<sup>ニ</sup>普<sup>ノ</sup>賢<sup>ノ</sup>經<sup>ノ</sup>。請<sup>ニ</sup>三<sup>ノ</sup>師<sup>ノ</sup>証<sup>ノ</sup>等<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>
- 請<sup>ニ</sup>积<sup>ノ</sup>迦<sup>ノ</sup>牟<sup>ノ</sup>尼<sup>ノ</sup>仏<sup>ノ</sup>。為<sup>ニ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>和<sup>ノ</sup>上<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>
- 請<sup>ニ</sup>文<sup>ノ</sup>殊<sup>ノ</sup>師<sup>ノ</sup>利<sup>ノ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>。為<sup>ニ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>羯<sup>ノ</sup>磨<sup>ノ</sup>阿<sup>ノ</sup>闍<sup>ノ</sup>梨<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>
- 請<sup>ニ</sup>弥<sup>ノ</sup>勒<sup>ノ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>。為<sup>ニ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>教<sup>ノ</sup>授<sup>ノ</sup>阿<sup>ノ</sup>闍<sup>ノ</sup>梨<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>
- 請<sup>ニ</sup>十<sup>ノ</sup>方<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>切<sup>ノ</sup>諸<sup>ノ</sup>仏<sup>ノ</sup>。為<sup>ニ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>証<sup>ノ</sup>師<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>
- 請<sup>ニ</sup>十<sup>ノ</sup>方<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>切<sup>ノ</sup>諸<sup>ノ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>。為<sup>ニ</sup>同<sup>ノ</sup>学<sup>ノ</sup>等<sup>ノ</sup>侶<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>
- 請<sup>ニ</sup>現<sup>ノ</sup>前<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>伝<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>師<sup>ノ</sup>。以<sup>テ</sup>為<sup>ニ</sup>現<sup>ノ</sup>前<sup>ノ</sup>師<sup>ノ</sup>。若<sup>シ</sup>無<sup>ク</sup>一<sup>ノ</sup>伝<sup>ノ</sup>戒<sup>ノ</sup>師<sup>ノ</sup>。千<sup>ノ</sup>里<sup>ノ</sup>内<sup>ノ</sup>請<sup>ニ</sup>。若<sup>シ</sup>千<sup>ノ</sup>里<sup>ノ</sup>内<sup>ノ</sup>無<sup>ク</sup>能<sup>レ</sup>授<sup>レ</sup>戒<sup>ノ</sup>者<sup>ハ</sup>。至<sup>ニ</sup>心<sup>ノ</sup>懺<sup>ノ</sup>悔<sup>ノ</sup>。必<sup>ズ</sup>得<sup>ニ</sup>好<sup>ノ</sup>相<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>。

於三仏像前。自誓受戒。(43)

と記し、『顯戒論』には

当レ知。授戒法者。前仏後仏。大小各異。西国東国。儀式不レ同。不但大乘、權実各異。四部、小乘。持犯亦別。夫随レ機授レ戒。儀式何一哉。(44)

小乘、能授。凡聖十師也。大乘、能授。但十方諸仏也。(45)

と記されている。また『授菩薩戒儀』の「第三請師」には

一心奉レ請。靈山浄土本来常住釈迦如来応正等覚。為レ我作三菩薩戒和上。……

一心奉レ請。清凉山中金色世界文殊師利龍種上智尊王如来応正等覚。為レ我作三菩薩戒羯磨阿闍梨。……

一心奉レ請。知足天上四十九重摩尼宝殿。当来、大導師。弥勒慈尊、応正等学。為レ我作三菩薩戒教授阿闍梨。……

一心奉レ請。十方浄土一切如来、応正等覚。為レ我作三菩薩戒、尊証師。……

一心奉レ請。十方一切諸大菩薩摩訶薩。為レ我作三同学等侶。……

族姓大徳。今正是時。願時施三我菩薩戒法。(46)

と記されている。戒和上に釈迦牟尼仏を、羯磨阿闍梨に文殊師利菩薩、教授阿闍梨に弥勒菩薩、証師に十方一切の諸仏、同学等侶に十方一切の諸菩薩、現前の伝戒師を一人請し伝戒するとしている。また、千里内に伝戒師がない時は仏像の前で至心に懺悔し好相を得るならば自誓受で良いとしている。

次に、『学生式』に

仏道称三菩薩。俗道号三君子。其戒广大。真俗一貫。故法華経。列三一種菩薩。文殊師利菩薩。弥勒菩薩等。皆出

家菩薩。跋陀婆羅等五百菩薩。皆是在家菩薩。法華經中。具列三種人。以為一類衆。不列入比丘類。以為其大類。(47)

と記し、『頭戒論』には

明知。比丘比丘尼之外。別有出家菩薩僧也。(48)

明知声聞僧。及辟支仏僧。此等之外。別有菩薩僧。(49)

当レ知。大僧名不レ但声聞僧。已有菩薩沙弥名。何無菩薩大僧号也。(50)

明知奴婢已上。能受レ戒者。若依菩薩戒。出家修道。皆名爲僧。若請僧次一時。可差僧次。若未出家一時。

依在家次第。各各不レ可レ雜。其当類之中。定先受後受。(51)

明知。出家五衆等。皆名爲僧。但除畜生等。不レ入經文次第坐故。(52)

明知。彼声聞之外。別有菩薩僧也。(53)

大海之水。不レ遮蚊飲。菩薩之戒。何遮黃門。所以十地以還。猶有誤犯。畜生已上。分有持レ戒。今引聖

人。強抑凡夫。今此円戒。但除七逆。自余衆生。皆悉得レ戒也。(54)

当レ知。梵網仏戒。凡聖通受。何推上位。不レ許下凡。若不許凡夫。深違經旨。誰有智者。不悲痛哉。(55)

と記され、声聞僧の外に別に出家の菩薩があることを示し、「真俗一貫」を述べられている。また、出家をしてからは身分の上下を認めず、先に戒を受けた者は先に坐すとしている。そして畜生と七逆を除く者はこの円戒を受けることができるとしている。

先に、五種の菩薩（羊乘行、象乗行の二菩薩、月日神通乘行、声聞神通乘行、如来神通乘行の三菩薩）を挙げ、必



定成仏の戒であることを述べたけれど、さらに『頭戒論』によると、『梵網経』の光明金剛宝戒、是一切仏本源。一切菩薩本源。仏性種子。(56)の文に着眼し、また『授菩薩戒儀』でも

如来一戒金剛宝戒。是則常住仏性。一切衆生本源。(57)と引いており、菩薩戒伝授の本質が仏性種子の下種にあることを示している。

さらに、『頭戒論』に

衆生受三仏戒、即入三諸仏位、位同三大学、已、真是諸仏子。(58)

と『梵網経』の文を引いており、『学生式』には

凡大乘類者。即得度年。授三仏子戒。(59)

と記し、「仏子号」の下賜を申請したことに対応させている。すなわち、仏子戒は「円戒」であり受戒の当座に成仏が約束されたことになるわけである。

最澄は、今まで南都側が行なってきた小乗戒、或は大小共戒とは全く違った大乘の菩薩戒を考えた。大乘を学ぶ者には、それにふさわしい大乘の戒が必要だと考え、それを『梵網経』の「十重四十八輕戒」に求めた。最澄は、日本国が機すでに熟し円教の興る時、すなわち純大乘国であるという確信に立たれ、円戒でなければ救われまいとした。大乘教を学ぶ者が、南都僧綱側の小律儀戒を受けるのではなく、大乘大僧戒を受けなければならぬとし、大僧戒を受けた者は叡山に十二年間登って止観業、遮那業の両業を修学することを決めた。そして、止観・遮那両業の行法

を修し天下泰平を祈り国家を守護せんとした。それには、まず円戒を立てて菩薩僧を養成しなければならない。南都僧綱側の手を経ないで度牒・受戒を行なう必要があり、『四条式』等を天皇に奏して直接官印を請うことにした。南都僧綱側より独立して、円戒による菩薩僧の養成を行なわんとした。『梵網經』の説く「十重四十八輕戒」を円戒とし、大乘の菩薩僧を成さんとした。この円戒は、『授菩薩戒儀』の「第三請師」に「靈山淨土本来常住釈迦如来応正等覚」<sup>(60)</sup>とみられるように、法華開会による「梵網戒」と思われる。

しかし、ここでもっと重要なことは、最澄自身もいうように円戒は「真俗一貫」の戒であり、学戒に仏性種子の下の種を与えた「仏子戒」、「仏性戒」にある。受戒に仏性種子の下種、持戒に菩薩行実践としての意義を与えたならば小乗戒の兼受は絶対に許されるべきものではない。最澄は、別修の大戒を仏性戒・仏子戒と規定したのち、「此十重戒。雖<sup>レ</sup>先<sup>レ</sup>伝<sup>ス</sup>授<sup>ス</sup>。然<sup>レ</sup>但有<sup>ス</sup>其名。未<sup>レ</sup>伝<sup>ス</sup>其<sup>レ</sup>義。何以<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>知。未<sup>レ</sup>伝<sup>ス</sup>其<sup>レ</sup>義。然<sup>レ</sup>未<sup>レ</sup>解<sup>ス</sup>円<sup>ノ</sup>義。故<sup>ニ</sup>猶<sup>レ</sup>共<sup>ス</sup>小<sup>ノ</sup>儀<sup>ノ</sup>故<sup>ト</sup>」<sup>(61)</sup>と結章したが、これは円戒別立の理由が安楽行品にあるとともに、この梵網經の戒觀の発見にあったと思われる。

〔註〕

- (1) 辻普之助氏「日本仏教史」第一卷上世篇 二七〇頁
- (2) 伝教大師全集第一卷 一四〇—一四一頁
- (3) 同右 一七一頁
- (4) 石田瑞磨氏「日本仏教における戒律の研究」 一四二頁
- (5) 伝教大師全集第一卷 三八七頁
- (6) 同 第二卷 五八三頁
- (7) 同 第一卷
- (8) 同 第四卷

36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	
同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右	右
九九頁	一二四頁	一一四頁	二三頁	一〇五頁	九八頁	九七頁	一四〇頁	九七頁	第一卷 一五頁	二〇頁、二二頁	第四卷 一八一—一九頁	一一頁	六頁	一一頁	一二二頁	八頁	六頁	六頁	六頁	一四四頁	九頁	九頁	六頁	二二七頁	一一頁、九六頁	一〇一一頁、二七頁	一〇頁、二七頁	

(61)	(60)	(59)	(58)	(57)	(56)	(55)	(54)	(53)	(52)	(51)	(50)	(49)	(48)	(47)	(46)	(45)	(44)	(43)	(24)	(41)	(40)	(39)	(38)	(37)
同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
第一卷 九頁	第四卷 四十五頁	右 六頁	第一卷 九八頁	第四卷 二頁	右 九七—九八頁	右 一一四頁	右 一一四頁	右 一〇六頁	右 一〇三頁	右 一〇二頁	右 一〇一頁	右 一〇一頁	右 九九頁	第一卷 一三頁	第四卷 四十六頁	右 一一三頁	右 一二三頁	右 一二頁	右 一三九頁	右 一〇〇頁	右 六二—六三頁	右 二六—二七頁	右 二四頁	右 二三頁

# 身延山における日蓮聖人

— 弘安元年の秋と冬 —

上 田 本 昌

## 一 弘安元年の秋（九月）

身延の嶺に秋風が吹き、夜長の候となった頃、駿州岡宮の妙法尼から一通の書状が、供養の品（ちゆかたびら太布帷一つ）に添えられて届けられた。その書状には、「おはり（尾張）の次郎兵衛殿、六月二十二日に死なせ給ふ」ことが記されていた。この次郎兵衛と云う人は、妙法尼の兄に当り、北条尾張守公時（又は時章）であると云われている。妙法尼自身については、『録内啓蒙』によると、「妙法尼は甲州にて或檀方後室の尼公なりと云云」<sup>(1)</sup>とあり、また「健抄には甲州の女中と見へたれども、入文に古郷の事を懇に遊せるを以てみれば、房州の人なるべき歟。」とも記されている。従って詳しい伝記は不明であるが、「あによめにて候女房」と共に、宗祖に帰依していたことは事実である。<sup>(2)</sup>又妙法尼は（本誌先号入48号）にてふれた如く、此の年に夫を亡くしているのである。

宗祖はこれに対し、九月六日付で御返事を記されている。付法蔵經第三卷の商那和修が、商那衣をまといて出生し

たと云う因縁を述べ、更に宗祖自身の出家・修学にふれている。この中で「仏御入滅ありては既に二千二百二十七年なり」と仏滅後の年数を明示している。即ち末法に入つて二百二十七年目に相当することになる。これについては、<sup>(3)</sup>此の年の八月に日頂上人に授与された曼荼羅の讚文には「仏滅度後二千二百三十余年之間一閻浮提之内未曾有大曼荼羅也」とあり、<sup>(4)</sup>又同年の「後十月十九日」付の曼荼羅には、「仏滅度後二千二百二十余年云云」と記されている。その他の此の年間に授与された曼荼羅を見ても、「二十余年」とされたのは右の一幅のみで、あとの七幅は「三十余年」となっている。<sup>(6)</sup>何れにしても宗祖は、仏滅後二千二百二十余年、又は三十余年を経ていると云う立場をとられていたことは事実であるが、此の御書のように、「二十七年」と云う明示の仕方は、弘安元年中の曼荼羅では見ることができない。

次に宗祖は、「此度いかにしても仏種をも植へ、生死を離るる身とならんと思ひて、」と出家の動機を示し、「皆人の願はせ給ふ事なれば、阿弥陀仏をたのみ奉り、幼少より名号を唱へ候し程に、」と当時流行していた弥陀の称名を唱えた一時期のあったことを記し、更に「いささかの事ありて、此事を疑ひし故に一つの願をおこす。」と修学発願を挙げ、「所詮肝要を知る身とならばやと思ひし故に」二十余年間の研鑽が続けられたことを述べている。即ち仏教の肝要を把握することが主眼であり、修学の究極であった。その結果、「法華経と釈迦仏」は、一切衆生の主・師・親であるとし、これに反する日本国は、すでに大謗法の国となり、他国によって亡ぼされることになるであろうと説いている。

また、この旨を故最明寺入道に申し入れたが聞き入れずに、迫害を加えて来たことを述べ、「去ぬる文永十一年五月十二日相州鎌倉を出でて、六月十七日より此深山に居住して門一町を出でず。既に五箇年をへたり。」<sup>(7)</sup>と、現在に

至るまでの経過を概説している。この「門一町を出でず」と云う言葉からすると、入山されて西谷の草庵に居住されてからは、ひたすら読・誦・解説・書写に専念され、山を出ることはなかったように受取れよう。既に五年を経た身延の状況を次のように表現している。

「北は身延山と申して天にはしだて、南はたかとりと申して鶏足山の如し。西はなないたがれと申して鉄門に似たり。東は天子がたけと申して富士の御山に対したり。四の山は屏風の如し。北に大河あり。早川と名づく。早き事箭をいるが如し。南に河あり。波木井河と名づく。大石を木の葉の如く流す。東には富士河北より南へ流たり。千の銚をつぐが如し。内に滝あり、身延滝と申す。白布を天より引くが如し。此内に狭小いさよかの地あり。日蓮が庵室り。」

と四山四河を中心に草庵の所在を示し、続いて深山幽谷なれば訪う人もなく、命もつぎがたきところへ、衣を送っていただいて、何んとも申し上げられない程であると感謝の意を表している。「見し人聞きし人だにもあはれとも申さず。年比としなれし弟子、つかへし下人だにも、皆にげ失せとぶらはざるに、聞きもせず、見もせぬ人の御志哀なり。偏に是別れし我が父母の生れかはらせ給ひけるか。」とあるのもわかる如く、身近に仕えていた弟子や下人らも山を下り、この頃は音信がとだえ勝ちであったようである。文中に「聞きもせず、見もせぬ人」とあるので、太布帷を送った妙法尼の「あによめ」には、まだ顔を会せていないことがわかる。太布帷を一つ供養されたのに対して、このように鄭重な礼状が出され、しかも長文にわたって法華経と諸経とを比較し、「法華最第一の経文」たることを説き示されている点からみて、いかに宗祖が、檀越の教化に重点を置いていたかが知れよう。届けられたご供養の品に感謝の意を表わすと云うだけではなく、△常説法教化▽の機会として握え、法門の解説が長文にわたって行われているので

ある。直接の対告衆たる妙法比丘尼の信仰心の篤かったことも、同時に窺えるのであるが、先きに妙法尼からは法華經に対する不審の点を尋ねて来たこともあったので、爰ではその事も含めた上で、一層長文な御返事となったものも考えられよう。最後に「彼女房の御歎きいかかとをしはかるにあはれなり。」と未亡人となった嫂の心情を察し、「弥々御歎き重り候らん」と歎きを俱にしているのである。

次に九月十九日には、上野殿から塩一駄と「はじかみ」(生薑)が送られて来た礼状が記されている。「今年は正月より日々に雨ふり、ことに七月より大雨ひまなし。」とあるので、弘安元年の前半は雨の日が多く、特に七月に入ってから大雨による被害も、各地では少なくなかったことであろう。前書に訪ねて来る人もない様子が書かれてあったが、こうした異状天候もその一つの原因になっていたことであろうと思える。四山四河の中に在って大雨が続けば、当然のことながら、山崩れや川止めとなつて、幾日間も道がとだえてしまつて、孤立状態となつたことが推察される。「長雨大雨時々日々につづく間、山さけて谷をうづみ、石ながれて道をふせぐ。河たけくして舟わたらず。」という通交遮断の折りには、山外からの人々による音信も思うようにかず、必然的に五穀もとほしく、窮乏の度を深めていった。七月頃は塩一升を銭百、又塩五合を麦一斗と交換することもできたが、九月に入つてからは、その塩も無くなり、「何を以てか買べき。味噌もたえぬ」と、食糧も底をついていた処へ、この塩一駄が届けられたのであった。「御志大地よりあつく、虚空よりもひろし。予が言は力及ぶべからず。」と感謝の辞を述べられている。昔から甲斐国では塩は貴重な品であり、生命を保つ上で不可欠の糧であった。殊に山中で通交不能な状況下にあつては、他の品よりも交換性は強かつたことであろう。お礼の意が言葉や紙上では「つくしがたし」と記している点からみて如何に大きなものであつたか、推察できよう。



次に同じく九月には、本尊に関する主要な述作とされている『本尊問答抄』がある。これは「清澄の浄願房へ御本尊を贈り玉ふに就て、其御本尊の旨趣を問答料簡して具に願し玉ふ」<sup>11)</sup>たものとされている。それは「貴辺は地頭のいかりし時、義城房とともに清澄寺を出でておはせし人なれば、何となくともこれを法華経の御奉公とおぼしめして、生死をはなれさせ給ふべし」<sup>12)</sup>との祖文に因っているものであるが、東条景信の怒りにあい、迫害を蒙ろうとした際に、宗祖を助けた時のことを、「法華経の御奉公」とみなしている。宗祖は浄願・義城の両名に対しては、機会ある毎に書信を送っておられるが、今回は曼荼羅御本尊を贈り、「此御本尊の御前にして一向に後世をもいのらせ給ひ候へ。」と述べている。

清澄寺は台密の寺である上に、当時流行した念仏信仰の波が、押し寄せて来ていたので、そうした状況下から、念仏に対し一秘の妙法を示し、「法華経の題目を以て本尊とすべし。」とされたものであろう。「一向に後世」を祈ると云う表現も、念仏往生の信仰を持っていた人に対する配慮も含まれていたのではないかと考えられる。従って、日本における十宗の本尊について述べ、特に真言破を中心として論を進め、法華経の題目をもって究極としているのである。またこの題目について、「当時こそひろまらせ給ふべき時にあたりて候へ」と時期相応であることを明らかにし、更に弘める人についても、「日蓮は其人には候はねどもほほこころえて候へば、地涌の菩薩の出でさせ給ふまでの口ずさみに、あらあら申し況滅度後のほこさきに当り候也。」と仏使上行としての立場を暗示されている。ここでも「ひろめさせ」と云い、「口ずさみ」又は「あらあら申して」と云う表現からみてもわかる如く、△題目▽を中心とした御書であり、△本尊問答▽と云うテーマの中で、妙法曼荼羅本尊の中尊首題を特にとりあげて論じているものと解しえよう。

古来、この御書は八法本尊の根拠とされているが、優陀那輝師はこの点を「浄頭房もとより真言の学者故に、彼人の疑を遮し給也」<sup>(13)</sup>とし、更に「当機未熟の故也」としている。しかしこの点については、建治二年に遷化された旧師道善房のために著作され、浄頭房義城房のもとへ奉送された『報恩抄』にある「本門の教主釈尊を本尊とすべし」<sup>(14)</sup>と云う明確な一文との相違が問題となってくる。同一人に与えた御書の中で、前には仏本尊を示し、二年後には法本尊を説かれると云うのは、理解に苦しむ処でもあるが、単に当機未熟の故と云うだけではなく、望月敏厚教授も指適しているように、「応病与薬の聖意」によるものと同時に「特定の個人を所対として授与した曼荼羅について説示されたもの」<sup>(15)</sup>だからであろう。即ち、三秘総在の妙境たる曼荼羅本尊にあっては、中尊の妙法五字七字の一大秘法が中心となっており、『本尊問答抄』では、この曼荼羅本尊を授与されて、その解説を主としているものとみることができよう。<sup>(16)</sup>

さて次に、九月二十四日には、大田殿入道殿女房へ記された御返事がある。乗明はこの頃すでに入道しており、妙日と称して夫人と共に宗祖への外護は篤いものがあつた。<sup>(17)</sup>「八木一石付十合者」とあるが、『啓蒙』によれば、「八木」は米のことであり、「十合」は十の箱入の物のことであると云う。<sup>(18)</sup>『金色王経』の一説を引いて、供養の功德を述べ、「此供養によりて現世には福人となり、後世には靈山浄土へまいらせ給べし」と結んでいる。<sup>(19)</sup>

またこの月には、「十月分時料三貫文、大口一、三貫五十云云」<sup>(20)</sup>とあって、摩訶摩耶経の一節を引用した『十月分時料御書』があるが、一紙七行の断片のため、詳細は不明である。ただ「十月分時料」とあるので、この頃、檀越の某家からのご供養が、四季を通じてあつたものと考えられる。

十月に入ると、一日付で富木入道殿への御返事が記されている。この書については『御書鈔』に、「常忍の給りなれば常忍抄とも云ひ、稟権境界の事を遊す故に稟権境界抄とも云也」<sup>(21)</sup>とある。又『啓蒙』には「此書御製作の年代不知、中山の御正本には題号これなし」<sup>(22)</sup>としている。一説には此の書は建治三年の述作であるとも云われている。「御文粗拝見仕候了」<sup>(23)</sup>と云う書き出しで始まっている点からみてもわかる如く、富木氏からの手紙に対する返書である。即ち天台の了性房との問答について、詳細な報告があつたことに對する御返事で、「日蓮が法門は第三の法門也」<sup>(23)</sup>とある如く、三種教相の第三師弟の遠近不遠近をとり挙げ、宗祖自身の法門所立を明示している。又大進房について「引かへし」て来たこと(転向)が述べてあるが、大進房がいかなる人物であるかは未詳であり、『御書鈔』でも「大進房と云は誰か。当宗欺他宗欺不<sub>レ</sub>慥可<sub>レ</sub>尋事也」<sup>(24)</sup>としている。しかし『啓蒙』では宗祖の弟子であるとし「三位房如きの不覚悟の者なりし事処々の御書に見へたるに、健抄に当宗欺他宗欺と云へるは鳥乱なる事也(乃至)大進房捨邪帰正の志出来たりとて用捨の言あるべからず」<sup>(25)</sup>とあって、富木氏の弟であると言ふ三位房日行のように不覚悟の者であるから、道理を強く書いて諫めるように富木氏へ書き送られたものであるとする説を立てている。

考えるに宗祖が竜口法難を経て、佐渡へ流罪される頃から、その強烈な在り方に対して、門下の中にはようやく退転する者が現れ初め、そのまま退転してしまつた者、或いは大進房のように一旦退転しておいて、「了性問答」等の契機により、再び捨邪帰正の念を起す者、或いはまた三位房や少輔房のように叡山へ出かけて、止観のとりことなり「後には天魔つきて物にくるう」<sup>(26)</sup>のような始末になつてしまつた者等さまざまなケースが生れたもので、この一抄もそ

うした一端を示しているものと云えよう。

次に、法華信仰に入信したため、主君の一門から何かと心よく思われていなかった四条金吾が、珍らしく主君より所領を給わたつたとの知らせが届き、鷲目一貫文が添えられて来た。殿岡の三倍にも及ぶ領地を給わたつたことに対する悦びの言葉と共に、心えなくてはならぬ諸点を、細く記して注意されている。<sup>(27)</sup>檀越の日常における信仰生活に対する指導はもとより、こうした時事の諸般に渡って、「心へ」を訓じられている点に、身延における宗祖の教化における配慮や、門下に対する心使いが窺えるのである。

「去文永八年の九月十二日子丑の時、日蓮が御勸氣をかほりし時、馬の口にとりつきて鎌倉を出でて、相模の依智に御ともありしが、一閻浮提第一の法華経の御かたうどにて有りしかば、梵天・帝釈もすてかねさせ給へるか。<sup>(28)</sup>」  
とある如く、竜口法難の時に宗祖と生死を俱にしようとした時のことを挙げ、仏に成る道もこのように、常に法華経につき従うべきであると述べ、「いよいよ道心堅固にして今度仏になり給へ」と勸奨している。爰にも師弟の法華信仰に徹した深い信頼と情愛の念が窺えるのである。然し、四条氏の「兄と弟はわれと法華経のかたきになりて、とのをはなれぬれば、かれこそ不幸のもの、とのの身にはとがなし」<sup>(29)</sup>とある点からみて、兄弟とは信仰上の一致をみず、必ずしも一族がこぞって法華信仰に帰していたとは云えないようである。

<sup>(30)</sup>十月も中旬を迎えた十三日には、富士の上野殿から、「いゝのいも一駄、柑子一籠、錢六百のかわり御ざのむしろ十枚」<sup>(30)</sup>が送られて来た。その御礼状によると、「去年は大えき(疫)此の国にをこりて、人の死ぬ事大風に木のうたれ、大雪に草のおるるがごとし。一人ものこるべしともみへず候き。」とあるので疫病が発生し、死者の数も相当に多く、不安な世相を呈していたようである。これは九月十九日付の上野殿宛の書簡にも見られるように、此の年は

雨も多く流行病の発生しやす状態であったようである。しかも八・九の両月に来襲した台風の影響で、作物が熟さず、生き残った人々も冬を越すことが困難であると思われる程であったことがわかる。このような時期での供養は、平時の場合と異って、余程の心掛けが必要であったことであろう。

また十九日には千日尼から、「青兎一貫文・干飯一斗・種々の物」が届けられた。「仏に土の餅を供養した徳勝童子は阿育大王と生れたり。仏に漿をまひらせし老女は辟支仏と生れたり」と供養を讃している。はるばる佐渡からの供養であり、七月には夫の阿仏房が身延へ三回目の登詣をすませている。阿仏房夫妻は前にもふれた通り念仏からの転向であるため、法を表とし仏を裏にした教化がとられていると云える。即ち「法華経は十方三世の諸仏の御師也。(乃至) 尽十方世界の微塵数の菩薩等も、皆悉く法華経の妙の一字より出生し給へり。」と云う立場で仏は子であり法華経は父母であると云う法を中心にした教化であった。かつて弥陀念仏の徒であった者に対する方法としては、先ず仏よりも法(妙法)の勝れていることを明らかにし、法華経に帰依することの重要性を強調すると云う形がとられている。「法華経を供養する人は十方の仏菩薩を供養する功德と同じき也。十方の諸仏は妙の一字より生じ給へる故也」とあって供養を讃すると同時に、妙の一字の勝れている事を明らかにし、法中心の立場を明確にしている。成仏の問題についても、「我等は穢土に候へども心は靈山に住むべし」と云う表現をし、何んとなく娑婆の穢土から靈山浄土を目指すようなニュアンスを漂よわせている。「いつかいつか釈迦仏のをはします靈山会上にまひりあひ候はん」と云う文で結ばれているが、やはり念仏から法華へ転向した者への配慮が感じ取れる表現と云って差しつかえないのではなからうか。

また二十二日付で、四条金吾に宛た御返事がある。此の頃金吾は身延を訪れ、病身がちな宗祖に薬劑を調へ「所勞

平癒し、本よりいさぎよくなりて候<sup>(34)</sup>と云う状態にまでなつた。そこで鎌倉へ帰つた金吾から「錢三貫文・白米能米俵一・餅五十枚・酒大筒一小筒一・串柿五把・柘榴十。」が送られて来た。これに対する返礼の書簡である。「今年は疫癘飢渴に春夏は過越し、秋冬は又前にも過ぎたり。又身に当りて所勞大事になりて候」と云う身辺であつたので金吾の薬や種々の供養の品は、さながら「釈迦仏の貴辺の身に入り替らせ給ひて御たすけ候歟」と云える程の感じ方であつた。

それにつけても金吾の身の上を案じ、無事に鎌倉へ帰着したと云う知らせを受けるまでは、心も落着かなかつたとを述べ、檀越に対する心やりの深さが滲み出ている。道中の身の危険を案じ、「是より後はおほろげならずば御渡りあるべからず、大事の御事候はば御使にて承はり候べし<sup>(35)</sup>」とまで述べ、更に「敵と申す者はわすれさせて、狙ふものなり」と誡め、駿馬を選んで乗るように、旅の注意まで書き込まれている。

尚、此の御書は末文に「弘安元年戊寅後十月二十二日」と記されているが、真蹟も古写本も伝っていない。従つて文献学的には問題が残るかもしれぬが、内容の上からは問題となる点は見られず、何れかにかつて真蹟が伝つていた御書ではないかと考えることができよう。『録外考文』及び『徵考』には、「必仮心固神守則強書」となつて、「閏十一月二十二日書也。宝曆本尾云閏十月者、脱<sup>(36)</sup>二字也」と十一月二十二日説を立てている。

### 三 弘安元年十一月以降

次に、十一月に入ると九郎太郎へ宛た御返事が遣されている。これは一日付で真蹟が身延に所蔵されている。「いも一駄・くり・やきごめ・はじかみ給ひ候ぬ<sup>(37)</sup>」と秋の収穫の一部が送られて来ている。「これにつけても、故上野殿

の事こそ、をもひいでられ候へ。」と端齋にある通り、故人となつた南条兵衛七郎のことを追憶されている。本文の中でも「念仏を申し戒をたまちなんとする人はををけれども、法華経をたのむ人すくなし。星は多けれど大海をたらさず(乃至)念仏は多けれども仏と成る道にはあらず。戒は持てども浄土へまひる種とは成らず。但南無妙法蓮華經の七字のみこそ仏になる種には候へ。(乃至)故上野殿信じ給ひしによりて仏に成らせ給ひぬ。」<sup>(38)</sup>と故上野殿の篤信を述べ成仏を証している。また「法華経は仏にまさらせ給ふ法なれば、供養せさせ給ひて、いかでか今生にも利生にあづかり、後生にも仏にならせ給はざるべき」とあつて、千日尼に対した時と同様に、法華経は仏よりも勝れている点を強調している。宛名の九郎太郎については、『考文』にも「南条兵衛七郎之一族歟。履歴不詳」となっており、南条家の一員であつたらうと考えられうる。

十一月も終ろうとする二十九日は、池上の兵衛志から「錢六貫文の内(一貫自三次郎一分)白厚綿小袖一領」<sup>(40)</sup>が届けられた。この人は「四季にわたりて財を三宝に供養し給ふ」と云う文から見ても判るように、従来も西谷へご供養の品々を度々届けていた。此の年の冬は又事の他寒波が厳しく、「法にすぎてかんじ候」と云う程であつた。雪も十月三十日に少し降つたが、十一月十一日から降り出した雪は十四日まで続き、大雪となつた事が記されている。この頃草庵における生活状況を次のように記している。

「昼も夜も寒く冷たく候事、法にすぎて候。(乃至)かんいよいよ重なり候へば、きものうすく食ともしくて、さしいづるものもなし。坊ははんさくして、風ゆきたまらず。しきものはなし。木はさし出づるものなければ火もたかず。古きあかづきなんどして候こそで一つなんどきたるものは、其の身の色紅蓮大紅蓮の如しこへははは(波々)大ばは地獄にことならず。」<sup>(41)</sup>

と云うのであって、ここでは寒苦にせめられ、さながら八寒冰地獄の一つである大波々地獄と同じであるとしている。この地獄は寒さを患う声（阿波波）からつけられた名であるが、厳しい寒苦にあうと身体が紅蓮のように変るといわれている。<sup>(42)</sup>紅蓮地獄の様相を示していると云うのであるが、これは送られて来た白厚綿の小袖に対する最大限の感謝を表したものとも考えられる。然し大雪のあとで訪う人もなく孤立した草庵では、実際にありえたこととみなすこともできよう。

また宗祖は自身の健康状態についても、「去年の十二月の三十日よりはらのけの候しが、春夏やむことなし。あきすぎて十月のころ大事になりて候しが、すこしく平癒つかまつりて候へども、ややもすればをこり候」と述べている。先きの寒苦にせめられている表現も、実はこうした病苦と重なり合って、一層身にしみておられたものと考えられる。ここでは少なくとも西谷の生活が、物質の面からも又健康上からも、決して恵まれた環境ではなかったことを知ることができる。宗祖は既にこの年の十月「はらのけ」で大事にまで至ったのであるが、前記四条金吾らの薬劑により、一時恢復を見るも、その後一進一退を続けておられたようである。病身の宗祖にとっては、この冬の寒苦はこのほか厳しいものであり「地獄にことならず」と云ういつわらざる情況となったものであろう。純粹に宗教的体験から来る入法悦の境界とは又別に、「人間日蓮」としての現実をとらえ、病苦の中に生きた一日一日の生命の記録とも云うべきものであったとみることできよう。

西谷から発せられた消息文の中には、こうした晩年における九年間の実生活についての記録があり、生きて来られた「しるし」の文章もあって、そこには宗祖の血潮のしたたりが感じとれるものが多いと云えるのである。これはあくまで崇高な入仏使としての一面に即しつつ、その中に八人間日蓮としての反面をいだかれたものであり、この



祖書もその面目躍如たるものを感じとることができるのである。文中にも凍死する者が続出している状況を述べて、「をもひやらせ給へ」と訴え、兄弟二人から送られた綿入りの小袖についても、「こそでなくば、今年はごごへしに候なん」と記している。大波波地獄の寒苦を救ってくれた小袖に対する感謝の情が、いかに大きいものであったかを知ることができる。この御返事を受信した兵衛志にしてみれば、財施の功德の大きいことに、これ又限らない法悦を感じとることができるであろう。信徒の身としてこうした書簡を給わたとしたら、感激も一入であり、益々信仰の道を励むことになろう。宗祖の『御返事』は単なる御礼状にとどまらず、進んで信仰の道に精進せしめるように、信心増進の念を燃えあがらせるための教化が、文の端々から窺えるのである。そのために特に用いられた表現と考えられる面もあるが、然しそれは教化上における化儀として素直に受けとめて行くべきであろう。

さて、この頃の西谷草庵には「人はなき時は四十人、ある時は六十人」もの人々が、雪のない時などは慕い寄せて来ていたようである。「心にはしずかにあじちむすびて、小法師と我身計り御経よみまいらせんとこそ存て候に、かかるわづらわしき事候はず。又としあけ候わば、いづくへもにげんと存じ候ぞ。」とまで考えられる程であった。この文からみても判るように宗祖は、西谷で心静かに法華経の読誦三昧を願っておられたのであり、必ずしも大勢の弟子檀越に囲まれて、賑やかな生活することを望んではいなかったのである。「かかるわづらわしき事候はず」と云う言葉を重ねて用いているが、人の出入りが激しくなることは、わづらわしさを増すこととして歓迎されなかった模様である。尚、弘安二年八月の『曾谷殿御返事』には、「一百よ人の人を山中にやしなひ」とある。

次に此の年間の祖書と目されているものがこの他にも六篇あるが、その中の五篇までは著作の年月日がなく、又断片のため途中で文章の切れているものもある。即ち、その中の一つ『食物三徳御書』は、真蹟三紙の断簡である。こ

の御書は前後の文章が缺けてしまつてゐるので、正確な著作の月日は不明である。「食には三つの徳あり。一には命をつぎ、二には色をまし、三には力をそう。人に物をほどこせば我身のたすけとなる。譬へば人のために火をともしば、我がまへあきらかなるがごとし<sup>(43)</sup>」と食に関する三徳を挙げ、布施の勸奨をしてゐる。

また『師子王御書』は真蹟六紙の断簡であり、これも前後が缺けてゐるため、著作の月日は不明である。「我弟子等は師子王の子となりて群猿に笑はる事なかれ<sup>(44)</sup>」と述べ、身を捨て強敵に立ち向う心構えの大事を示している。

次に『随意御書』であるが、これも末尾の真蹟が缺けてゐるため、月日の表示がない。但し末文第二十七紙には「山中の法華経へ孟宗がたかな(筍)ををくらせ給ふ。福田によきたねを下され給ふか。なみだもとどまらず<sup>(45)</sup>」とあるので、恐らくは富士近辺の檀越が、五月の筍のシーズンに西谷へご供養として送り届けられたものへの返礼文

であると考えられうる。真蹟が富士大石寺に所蔵されている点からも、この感が一層深いものとなる。「法華経と申すは随意と申して仏の御心をとかせ給ふ<sup>(46)</sup>」とあり、諸経の随他意たることをわかりやすく解説している。尚、文中に「隋の代に智顛と申す小僧あり、後には智者大師とがうす」と天台に関する記述があるが、これは『本尊抄』の第十八問に天台大師を、「辺鄙の小僧<sup>(47)</sup>」と述べ、随自随他の説を立てているのと共通した筆法と云うことができよう。

また大学三郎に与えられた一紙の断簡がある。「大がくと申す人は、ふつうの人にはにず、日蓮が御かんきの時身をすてかたうどして候し人なり<sup>(48)</sup>。」と見え、大学三郎の人となりを探ることが出来る。「大学殿は坂東第一の御てかき」とあるので、坂東に於ても名の通つた人であつたらう。捨身の外護者となつた篤信の一人である。

同じく真蹟一紙の断簡『衣食御書』がある。封書に「尼御前御返事」とあるので、尼御前宛の書簡であることはわかるが、姓名については不詳である。「舊日一貫給ひ候了んぬ<sup>(49)</sup>」とある点からみて、御礼状の一節であることがわか

る。先きの『食物三徳御書』と共通した文面でもある。恐らくその前後頃の祖書ではないかと考えられうる。

さて、弘安元年も歳末に近ずき、残り少なくなつた十二月廿一日に、「ほりの内殿」から、「十字三十」と「すみ二俵」が送られて来た。<sup>(50)</sup>正月用の十字は「法華経の御宝前につみまいらせ候ぬ」とあるので、庵室の内陣には法華経八巻が祀られていたことであろう。恐らく信者の一人「ほりの内殿」が、正月用にと餅を送り、御歳暮として炭を二俵届けて来たことに対する御返事であろう。一紙完の真蹟であるが、返礼の要用のみを記したものであり、極めて簡略な返信であつて、宗祖の返書としては珍らしく短文である。身延生活中に数多く信徒から、さまざまな御供養を受けられているが、こうした要用のみの御返事は少なく、たいがいの御返事には返礼としての文面の外に、法を説かれた教化が、ほとんどの場合記されている。即ち、財施に対する法施がおこなわれているのが多く、此の書のような返礼のみの形式は数少ないものである。又宛名の「ほりの内」は、恐らくはこの人の住していた地名ではないかとも考えられる。尚、『録外考文』によると、「堀内者南条氏居処也。或云、北条時宗之室矣。以<sub>二</sub>地名同<sub>一</sub>。或為<sub>二</sub>其人<sub>一</sub>。按南条氏居処是歟」として、南条氏ではないかと見ている。<sup>(51)</sup>

かくして弘安元年も、大雪や寒波に見舞われつつ、各檀越の外護を得る中に、しづかに暮れて行つたのである。この一年間の西谷は、多い時は六十人をこす信徒や弟子でにぎわう時もあった反面、大雪に閉ざれたり雪に囲まれてひっそりとした寒苦の日々もあり、繁閑の日が入り交つたご生活であつたことがわかる。宗祖自身にとっては、又病状の一進一退した一年でもあつた。

〔註〕

- (1) 『録内啓蒙』 二四一八〇頁
- (2) 『御書鈔』によると、「妙法比丘尼ノ兄ヨメ也。」とし「御返事ノ消息ナレハ随レ機文章モ浅ク指タル事無キ也。」(十四一六)と記している。
- (3) 妙法比丘尼御返事 昭定 一五五三頁
- (4) 清水市海長寺藏(「御本尊集目錄」立正安国会編八〇頁)
- (5) 京都市本願寺藏(同 八五頁)
- (6) 『御本尊集目錄』(立正安国会編七二頁以下参照) 弘安二年に入っても九月までの曼陀羅には「三十余年」とあり、十月からは又「二十余年」の曼陀羅が見られる。
- (7) 妙法比丘尼御返事 一五六二頁
- (8) 同 一五六三頁
- (9) 『樓神』第四八号六一頁の拙論を参照されたい。
- (10) 上野殿御返事 一五七一頁
- (11) 『録内啓蒙』(二〇一―二七)。『御書鈔』(九一―四一)
- (12) 本尊問答鈔 一五八六頁
- (13) 『妙宗本尊略弁』 充全 三三三―三七頁
- (14) 報恩抄 二四八頁
- (15) 『日蓮教学の研究』(望月歎厚著) 一六四頁
- (16) 本尊勧誦の形態については、『印度学仏教学研究』(第九号)及び『樓神』第三十一号の拙稿を参照されたい。
- (17) 乘明聖人御返事 一三〇〇頁
- (18) 『録内啓蒙』 三四―四九頁
- (19) 大田殿女房御返事 一五八七頁
- (20) 十月分時料御書 一五八八頁
- (21) 『御書鈔』 二三一―二六頁
- (22) 『録内啓蒙』 三三一―二七頁
- (23) 富木入道殿御返事 一五八九頁
- (24) 『御書鈔』 二三一―三〇頁
- (25) 『録内啓蒙』 三三一―二七頁

(26)	法門可被申様之事	四四八頁
(27)	四条金吾殿御返事	一五九三頁
(28)	同	一五九四頁
(29)	不幸御書	一五九五頁
(30)	上野殿御返事	一五九六頁
(31)	千日尼御前御返事	一五九七頁
(32)	同	一五九八頁
(33)	同	一五九九頁
(34)	四条金吾殿御返事	一六〇〇頁
(35)	同	一六〇一頁
(36)	『録外考文』二一一。『微考』	上—六頁
(37)	九郎太郎殿御返事	一六〇二頁
(38)	同	一六〇三頁
(39)	『録外考文』	四—七頁
(40)	兵衛志殿御返事	一六〇四頁
(41)	同	一六〇六頁
(42)	『望月仏教大辞典』	三五七—四頁参照
(43)	食物三徳御書	一六〇七頁
(44)	師子王御書	一六〇九頁
(45)	随意御書	一六一一頁
(46)	同	一六一一頁
(47)	観心本尊抄	七〇八頁
(48)	大学三郎御書	一六一九頁
(49)	衣食御書	一六一九頁
(50)	十字御書	一六二〇頁
(51)	『録外考文』	八—四九頁

第二十九回

日蓮宗教学研究大会紀要

日時 昭和五十一年十月廿八日・廿九日  
場所 身延山短期大学

## 此経難持の口語訳について

室 住 一 妙

此経難持ということ、誰でもわかりすぎるほどだが、実はよくはわからない。例えば、本宗の要品にはいつからそうなったのか、どういう理由なのか、宗祖以来そんな風にされたらしいが、朗・像門流の人によってらしいがよくわからない。施餓鬼会の小旗に書くのも、受戒作法高座説教の儀式に唱えるのも誰によって何時代か、それから此経難持にかぎって木柩のうち方がちがうのも、由比が浜で師弟お別れの、あのときからなのかもよくはわからない。そんなことはどうでもいいことなのだろうか？定本（二〇六八）「此経難持十三箇秘訣」というのも実は後世の偽作だとしても、かなり古く祖滅一五〇年にはあったらしい。その項目をのぞいてみても、「諸仏・諸天・諸神の勸請、法華行者如説修行、法華行者六度万行、法華行者円頓戒、法華行者の即身成仏、行者の住所、開眼供養、俗諦常住、広宣流布、一身宝塔、繼図」という、たしかに重要な秘伝らしい。今その考証はとも

かくとして、微動もせぬ事實は、「法師・宝塔に事起り、涌出・寿量に事顯れ、神力・囑累に事竟る」という、本宗興起の久成本仏の御宣言に当る。二処三会のうちの中心・正宗の虚空会に三仏来集、二仏並座の大儀式のもと六難九易の譬をもって此の経は持ち難いと「此為難事宜発大願」と末代の弘持を勸募なされてる偈文である。宗祖御一代の色説血涙の史実は此経難持の四字であろう。そんなことは誰でも知っている所、ただ私がこの程気づいたこと大事なことは、ここでいわれる此経とは法華經にちがいないが、法華經のどこをさしたのか。勿論虚空会上十三品、とくに本門八品・正宗の一品二半である。それは全宇宙を挙げての大事、過去仏の舍利塔涌現・十方分身・三変土田等はみなこの法を来聴なさるため。さきの序品の此土・他土の六瑞、方便品の三止四請・五千起去にもいやまさる重大儀である。強いて名けて問難・説難・問難・聴難であらう。ついて聞・持の難から時・國・機と層々序を経ての説・持・行の難はそれこそ大へんで、撰・折・五義をふまえての如説の行を、仏はこの偈の前段に（コレ、ハコレナンジナリ、ヨロシク大ガンヲオコスベシ」として六は難く九は易いと、そういう現実での僅かの文句、須臾の行持でもそれこそ大へんの功德、三

仏即ちいく万億の仏さまのカンゲキ・サンタン・ハゲマシ・授記・供養等と精一ばいの激励が之にこめられている。私題の口語訳というのは、むつかしい問題をほど解いて易しく説くこと、由比浜師弟お別れの浪揺り節のよ

## 執金剛について

望 月 海 淑

執金剛について観世音菩薩普門品は、以下以執金剛身一得度者即現執金剛身而為説法(一)と示すだけで、執金剛身の何たるかを説明してはいない。正法華経も金剛神(2)と示すだけで、梵文は vajrapāṇi vaineyaṇān satvānām vajrapāṇi rūpeṇa dharmān deśayati (3)と語り、執金剛は vajrapāṇi の訳であることが解るだけにすぎない。そこで法華経以外の經典に依ると増一阿含経卷22の須陀品の須摩提女の物語の中に、仏が悪竜王に会うと竜王は密迹力士等を見て帰命した(4)とあり、密迹金剛力士在如來後手執金剛杵。…如虛空

中。在如來上。(大正2 P. 832下)長阿含経卷12の阿摩昼経には、仏の三度の質問に摩納が答えないので、密迹力士手執金杵在吾左右。当即破汝頭為七分。時密迹力士手執金杵。当三摩納頭上虚空中立。ので摩納は驚いて語った(5)とある。密迹力士は vajrapāṇi の訳で、金剛力士と同一であるが、大宝積経卷八の密迹金剛力士会に於て是金剛力士。名曰密迹。住世尊右手執金剛。(6)とあるので異論はなからう。即ち執金剛は仏の傍にひかえ、仏を害し、仏の意を承けようとなしないうものをして、心素直に教えを承けさせようとする務めをもっている力士と考えられるが、この点に關して、法意太子曰。吾自要智諸人成得仏一時。当作金剛力士。常親近仏在外威儀。省諸如來一切秘要。常委託依。昔聞一切諸仏秘要密迹之事。信樂受意不懷疑結。(7)と説明している。即ち執金剛の暴威も仏の教えを信ずる素直な心をおこさせるためのものであった。(8)

法華経には若仏滅後於惡世中能説此経是則為難(9)といい数々見擯出(10)等々と示されるが、これは法華経の弘通者がどのような立場におかれるかを示すもので、それが難事であればこそ後分法華経(11)に



示される弘通者への守護と賞讃とが重大な意味合いを持つに至ることは言をまたないであろう。

一方、仏教美術の面から見ると、インド出土の彫刻の中には二・三の執金剛像が見出せない(12)のに、ガンダーラ出土からは非常に沢山な執金剛像を見ることが出来る。釈尊の教化はマカダ、コーサラ等の国を中心にしたものであったが、ガンダーラはカニシカ王(13)の築城に負う後発の地であった。気候温暖といわれたこの地も、カニシカの古都・砂漠の中のバルフに較べての上のことで、仏教の故郷から見れば、かなり厳しい地であつたろうと思われる。この気候風土の条件が仏の寛容の精神の上に、拒否といい、迫害をのり超える厳しさを求め執金剛造像になつたのではないか、という仮説を可能にしはしないだろうか。そして第二はギリシャ・ペルシヤ文化の影響であろう。(14)

BC 327アレキサンダー大王のパキスタン侵入でガンダーラ美術は始まる(15)といわれるがBC 2世紀から200年間この地はバクトリア・ギリシヤ人の版図となり(16)AD 40クシャーナのカーピセース一世はガンダーラに入り、その三世カニシカ王の時に仏教芸術の花が咲き誇つたという。従つてこの地の仏教芸術はインドのマ

ツーラのそれとは質を異にして、髭を持ち通肩の衣服の仏陀像など西方の影響をうけたものであつた。インゴルト(17)はガンダーラ芸術の制作過程を四期に分けているが、その一期に属するとせられるものには、釈尊と同じ大きさの執金剛が彫られているが、時代を下るにつれてこの像は小さくなり釈尊の影にかくれるようになる。これは最初は対等な立場であつた仏教と交流した西側の思考がやがて仏教を盛り立てるものになつていたことを暗示するように思われる。西側の思考といつたが、アフガニスタンのハッダにある執金剛はまさしくギリシヤ人の顔である。何故か。執金剛が持つ金剛杵はダイヤモンド或は雷の意である。雷はインドラ神(帝釈天)のことである。Vairapati は帝釈天を意味することもある(18)が帝釈天ならばギリシヤ的風貌にはならない。そこでギリシヤにそれを求めると、ギリシヤ神話の英雄ヘラクレスは髭をはやし手にサンダーボルト(雷)を持って描かれハッダの執金剛と酷似している。その上カーブル博物館には左手に金剛杵、右手にサンダーボルトを持ったギリシヤ風貌の執金剛像が見られるので、ガンダーラ芸術での執金剛はヘラクレスを持って表現されたのではないかと思わせる節が濃厚であるといえよう。

釈尊を守り、教えに害をなす者を摧滅させ、飄意させ弘通者に確な拠り所を与えるためには、強力無双の人物を必要としたのであるが、東西文明の合流の地ガンダーラは執金剛の造像においてそれを具体化しようとしたものだと思われる。そしてそれが観世音菩薩普門品等の經典の中にも入れられ、中国・日本と一般化したものと思われる。

(この一文作製に関して天台宗の葉上照澄長病に多大な御指示を得ました。御礼申し上げます。)

- 註 (1) (2) (3) 大正九・577中、1299下、Kein 444  
(4) 大正二・663下 (5) 大正一・83上 (6) (7)  
大正十一・43中 (8) 大正十二・620中、大正十六・  
560中 (9) 大正九・34上、104下、Kein 253  
(10) 同上36下、107上、274 (11) 本田義英・法  
華經論、布施浩岳・法華經成立史 (12) マツウラ出土(ニ  
ュデリー博)の仏座像に執金剛が見られ、類似した像がカル  
カッタ博にもあるが、執金剛かどうかは定かではない。もう  
一点、ポストン美術館にあるという。(13) 王の即位年代は  
AD 78、144、278 説等ある。(14) 高田修・仏像の  
起源外 (15) 西川幸治・曾野寿彦・死者の丘涅槃の塔外  
(16) この頃のメナンドロス王はミリンダ王と仏教徒によは  
れ、弥蘭陀王問経が知られている。(17) Gandharan art  
in Pakistan (18) 南伝大蔵経六一小統王史 P 505 等

## 日蓮聖人の仏身観

北 川 前 肇

日蓮聖人の教学は、本門寿量品を中心に構築され、こ  
とに真の一念三千の成立を、「然善男子我実成仏已来」  
の発迹顕本の文に見出されたことは周知のところであ  
る。このように、聖人が本門法華―寿量品の一品二半を  
教義・信仰の根底に位置づけられたことは、釈尊の久遠  
実成の開頭が、如何に重要な意味を持つものか、改めて  
確認されるのである。すなわち、寿量品の発迹顕本を契  
機として、超越的には釈尊の久遠性・絶対性、および  
その救済性が明らかにされたのであり、また衆生との必  
然的連関性も開頭されたと領受できる。この発迹顕本の  
問題は、宗学上の課題として、本尊論、顕本論、救済論  
と深くかかわりを持ち、衆生の立場からは、凡夫の成仏  
論であると同時に、法華経信仰者としての信行のあり方  
とかかわっているのではないかと考える。そこで、いま  
一つの試みとして、発迹顕本された久遠実成の釈尊―寿  
量品の仏を、日蓮聖人はどのように信解されたのか、と

いうことについて、伝統的な仏身思想の中で少しく考察してみたいと思う。

聖人が三身の問題について、その具体性をもって解釈、乃至は論述された遺文は多く存しない。例えば、文永九年の『八宗違目鈔』（『定遺』五二五頁）の冒頭に、『文句記』九、および『文句』九の「釈寿量品」の文を引用され、次下に仏は法・報・応の三身を具すことが図化されている。また、『一代五時図』（図録二〇）の末には、諸宗の本尊義の図化が見られ、天台法華宗の本尊は、久遠実成実修実証の釈迦如来であることが明示されている。そして、その次下には、始成の三身と久成の三身とが分別され、久遠の釈尊は三身円満具足にして、無始無終の仏格を有するものだということが領解できる。

この両書は佐渡と身延期のものであるが、聖人初期の著作に目を転じると、『守護国家論』の「本地久成円仏在<sub>レ</sub>此世界」（『定遺』二一九頁）、「今法華涅槃久遠実成円仏之実説也」（同一三五頁）という表現に逢着するのである。前者は、寿量品の仏たる久遠の釈尊を、「本地久成の円仏」と規定されたものと受けとれる。また後者は、四十余年の教主・権仏に超勝するものとして、法華・涅槃の教主は久遠実成の三身円満仏なることを明確

化されたものである。この両文から推測されることは、聖人の仏身観は、天台・妙楽を系譜とする仏身義ではなかったか、ということである。

すなわち、前述の如く、『八宗違目鈔』の冒頭には『文句記』と『文句』の要文が引用されている。そして、この両文はともに仏身義に関する所説であることに留意せねばならない。そこで、両文について考えてみるに、まず、『文句記』九の文は、「若其未<sub>レ</sub>開法報非<sub>レ</sub>迹。若頭本已本迹各三」と記されている。この文は、原文と対照してみると、「問法報是本、応身属<sub>レ</sub>迹。何以乃言<sub>レ</sub>本地三仏」という、問いに対する答えの部分にあたる。ここから導出される義は、寿量品の発迹頭本によって本地三身・垂迹三身が顕発され、寿量品の仏とは久遠実成の本地三身である、ということである。そして、天台・妙楽における仏身義解釈は、諸経・諸宗の依用した体用本迹を捨棄し、已<sub>レ</sub>今本迹を選取したことが明確に窺えるのである。

次に、『文句』九は、「仏於三世等有<sub>レ</sub>三身<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>諸教中一秘<sub>レ</sub>之不<sub>レ</sub>伝」という文が明示されている。この文は、「如来秘密神通之力」の釈文にあたる。その義は、寿量品の仏は一身即三身、三身即一身の円満具足にして、三

世にわたるものであり、しかもこの仏身義は諸経に不説である、その超勝性を叙べられたのである。すなわち円の三身如来は諸経に開顕されないものであり、この寿量品の仏こそ、一切の諸仏を超越する絶対性を具備された仏という解釈ができるであらう。

このように、聖人における天台・妙楽の釈文の引意を探ることによって、聖人が両者の仏身義・寿量品仏義を継承されたのではないか、という推測を可能にしたと思う。つまり、日蓮聖人における寿量品の仏とは、久遠実成にして三身円満具足の釈尊であったことが、確認できたように思う。ここに聖人は、諸宗からの法華経の教主への論難に対する立場を明確化されると同時に、諸宗本尊義の誤謬を指摘されたものと考えるのである。

また、聖人の仏身観は、中古天台義から導出される理本覚的無作三身観ではなく、中国の天台・妙楽の仏身観たる本地三身、円の三身義の系譜に位置していたことを銘記したい。そして、この点にも、日蓮聖人における正統天台・原始天台志向への一面を垣間みることができよう。

なお、詳細については、『大崎学報』第一二九号所収の拙稿「日蓮聖人における『寿量品の仏』について」を

参照されたい。

## 日蓮聖人の具足論

庵 谷 行 亨

『観心本尊抄』受持譲与段は我等と五字の必然関係を受持・自然譲与という表現の中で、その本質を定義づけられたものと考えられよう。ところが『観心本尊抄』は「五字の受持」という直截的表現を示され、その説明は全く見られない。第二十番の問文は、凡心所具の仏界についての会通を糺したのに対し、答文は三経四疏を挙げて自然・具足の義を間接的に示されたにすぎない。以下いきなり受持譲与段へと筆を運ばれている。ここには「五字」および「五字の受持」についての論理的説明が省略されていると見なければならぬ。その省略が即ち『観心本尊抄』にいたる諸遺文の具足論であろうと思われるのである。以上の問題提起に従って信頼される諸遺文を検討し、『観心本尊抄』受持譲与段にいたる五字超越論・絶対論を、具足論の課題のもとに考察してみたい。

『観心本尊抄』にいたる諸遺文の具足論はほぼ次の通りである。

①十界互具論、②十界互具妙法論、③法華経十界互具論、④一念三千根底十界互具、⑤一念三千、⑥一念三千妙法論、⑦一念三千具足論、⑧一念三千成仏論、⑨本門一念三千論、⑩本門文底一念三千、⑪一念三千仏因論、⑫一念三千功德論、⑬縦横一念三千、⑭妙字具足論、⑮妙字功德論、⑯妙法具足論、⑰妙字受持功德論、⑱相絶二妙論、⑲法華経仏因論、⑳法華経超勝論⑳法華経具足論、㉑法華経功德論(成仏論)、㉒法華経一句一偈具足論、㉓法華経一句一偈功德論、㉔唱題功德論、㉕題目具足論、㉖開名功德論、㉗仏種、㉘種子一念三千、㉙信心浄土論(仏国論)、㉚信心功德論(譲与論・成仏論)、㉛受難成仏論、㉜凡身即积迦舍利論

①③④の十界互具論と⑤⑦の一念三千論は仁治から正元年間にかけての、比較的初期の段階の遺文にみられる。いずれも台家の教理の中で法華教学を披瀝されたもので、それが法華・真言あるいは法華・涅槃等の超勝性の論証を目的とされたものではあっても、これがやがて文永八年以降の聖人教学を形成する重要な論理的基盤と

なっていることは言うまでもない。④および⑧⑩に至る十界互具を根底とした本門一念三千論の展開がそれである。この本門一念三千へ至る過程の中に、法華経具足論・法華経功德論と関連しつつ本門思想の問題が指摘されるのである。聖人の本門思想は文永二年の『薬王品得意抄』あたりから、同七年系年の『小乘小仏要文』、同八年の『十章鈔』、同九年の『開目抄』にかけて確立するものとみなすことができよう。台家の教理である十界互具・一念三千論が、特に文永八年以降の段階において迹門・理と規定されるのと相俟って、聖人独自の教学が本門十界互具一念三千として確立されるのであるが、中でも文永九年の『開目抄』は『観心本尊抄』教学に最も接近し、前述の如き意味において、『観心本尊抄』の論理の飛躍を援証するものであると考えられる。①一念三千根底十界互具及び⑩本門文底一念三千はその最もよい例といえよう。

⑭と⑯は「妙」に具足の義を認め、そのゆえに功德の絶大なることを示されたものである。妙字の意味内容については諸遺文において天台・章安・妙楽等の積によって、開・薩・具・円満・蘇生・絶と積され、これが『開目抄』において、薩即具足・沙即六・六即具足・薩即沙

・薩即六・薩即正・正即妙・妙即具足・六即六度万行・具即十界互具・足即満足と集中的に表記されるにいたる。⑬～⑱もこのような妙字具足論の展開の中に位置づけられる。

⑲～⑳ は法華経超勝の論証とそれに必然的にともなり法華経功德の甚大さを示されるものである。

㉑・㉒・㉓ は法華経功德論の一環にありつつ、⑭～⑰とともに㉔・㉕の題目具足論・唱題功德論を導出する重要な役割を持つものと考えられる。即ち⑭～⑲及び㉑は陀羅尼品等の経証と共に、五字・七字の具足義の論証と功德の超絶を証すものであるといえる。唱題の問題は正元年間からみられるのであるが、それに先行する妙字功德論・妙字具足論はすでに題目功德・唱題論証の伏線となつてみるとみることができよう。

㉔ 仏種は、『開目抄』に至るまではおもに謗法・三毒・五逆等に関連して述べられ、仏からの能動によるものではなく、衆生の悪業・悪行に備わるといふ凡夫救済の論理となつてゐる。十界互具・一念三千が教理の展開として、珠・成仏という救済論となり、法華経・題目が超越性や具足義に立脚し、功德甚大を証すことによつて救済論を示すに對し、仏種は逆説的論理をもつて直接罪惡

深入の衆生に救済の道を示している。

以上、『観心本尊抄』に至るまでの聖人の具足論の概観を述べた。概して、①～⑬は教と仏との論理的関連において五字と仏界の絶対価値が証される。⑭～⑲と㉑・㉒・㉓は教の功德の超越性と絶対性が証され、ここから五字が導出される。㉔・㉕と㉖～㉗は、信仰者が絶対的功德体である五字をいかに主体的に受けとめるかという問題である。かくして五字の超越性・絶対性の論証と信の必要性が論証されるに至るのである。

## 覚知道と還愚道

本 間 裕 史

日蓮聖人と法然上人との比較研究についての考察は、既に多くの諸先師によつて試みられてゐるところである。一般に、鎌倉仏教と呼称される時代的特徴の一つを挙げれば、諸宗の祖師それぞれに持つ末法認識及びその仏教的超克の種々相が、この新仏教形成の背景に有つたと見ることが出来る。そこで、日蓮聖人と法然上人とが

如何なる末法認識より自宗確立への道を切り開いたか。また、如何なる教法選択方法に依って自己及び自宗の安心を獲得したのか、等について少しく検討してみたい。先ず、日蓮聖人の法然浄土教批判に対する論点を整理すれば次のようになる。

(一) 經の権実、時機の相応不相応等を弁えぬ。(『本尊問答鈔』(定章、182)) ↓ 機の最重視を非難。

(二) 主師親三徳具備の教主積尊に反す。(『法門可被申様之事』(同P、255)) ↓ 不孝者と非難。

(三) 仏の誓戒である依法不依人の文に反す。(『断簡』(五二回P、256)) ↓ 人師に依る失を非難。

その他、聖人の遺文の所々に亘り法然上人の『選択集』の邪義を明かし、「護惜建立心」(同P、188) 無き故に災難起こり、守護の善神捨国が「是偏依法然之選択一也」(同P、255)と、悪因の根源を指摘されている。

日蓮聖人の初期遺文(『守護国家論』『災難対治鈔』『立正安国論』)、及び終生に亘って屢法然批判に言及されたことは、ここに敢て特記するまでもなく、周知のことである。

これらのことから推察するに、初期遺文における法然批判は、『選択集』の引文を通して、法然の教法選択方法

への疑義がその中心となっており、これに対する日蓮教の体系化が思考されつつあったと見ることが出来る。因に、『開目鈔』『本尊抄』以後のそれは、法然を「謗法者」「墮地獄者」として挙げてはいるが、自宗の正当性を標榜されることに、より重点が置かれている。

覚知道と還愚道は、日蓮聖人と法然上人とが独自で捉えた大乘菩薩道の理念を、聖道門的立場と浄土門的立場から表明された実践道である、と言うことができる。

日蓮聖人の覚知道は、「夫自<sub>レ</sub>仏至<sub>ニ</sub>于滅後一千八百余年<sub>ニ</sub>經<sub>ニ</sub>歴<sub>ニ</sub>三國<sub>一</sub>但有<sub>ニ</sub>三人<sub>一</sub>始<sub>レ</sub>覚<sub>ニ</sub>知<sub>ニ</sub>此<sub>ニ</sub>正<sub>ニ</sub>法<sub>一</sub>」(同P、256)と積尊・天台・伝教の三聖人を挙げ、「安州日蓮恐相<sub>ニ</sub>承<sub>ニ</sub>三師<sub>一</sub>助<sub>ニ</sub>法<sub>ニ</sub>華<sub>ニ</sub>宗<sub>一</sub>流<sub>ニ</sub>通<sub>ニ</sub>末<sub>ニ</sub>法<sub>一</sub>。三加<sub>レ</sub>一<sub>ニ</sub>号<sub>ニ</sub>三<sub>ニ</sub>國<sub>一</sub>四師<sub>一</sub>」(同P、256)と、日蓮聖人自ら正法を「覚知」した四師の一人である旨を明示されていることに起因する。

覚知の解釈について「覚」を積尊、「知」を天台・伝教・日蓮に配すると釈された先生の所論もあるが、筆者は、正法を「覚知」した師としての日蓮聖人、つまり、「覚」も「知」も備わった聖人と解したい。因に、『三沢鈔』に「内々申法門あり」として、聖人は、仏より後の人師等にも末法でなければ口外できない大法を「ざとりぬれば……」(同P、256)という記述のあることを附記

しておく。

日蓮聖人の他宗批判の文には、よくその次に「但日蓮一人計此事を知りぬ」(同P. 88)とか「此を知りながら申さずば、……」(同P. 156)というように、「知る」という語が使用されている。そこで、聖人の「知」の概念には、

(a) 死罪、流罪等の受難にも辞さない身命を懸けた覚悟が窺える。(同P. 983 P. 1561)

(b) 「爰日蓮自<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>比丘<sub>二</sub>旁開<sub>三</sub>法門<sub>一</sub>已<sub>レ</sub>覚<sub>三</sub>諸仏之本意<sub>一</sub>早得<sub>三</sub>出離之<sub>レ</sub>大要<sub>二</sub>」の文に依つて解るるように、「さ」とる「意」(同P. 803)、「説<sub>三</sub>此経文<sub>二</sub>」(同P. 824)、「よむ」・「あや」(同P. 880)、「普合」(同P. 802)、「当<sub>三</sub>此経文<sub>二</sub>」(同P. 814)、「身に当<sub>レ</sub>る」(同P. 881 924 925)、「此事日蓮当<sub>レ</sub>身大事也」(同P. 72)等々。

このように種々の意がそこに含蓄されていることを指摘しておく。

つまり、聖人の覚知道とは、正法である法華經の色説と上行自覚とが相俟つて、その経文を身に当てて覚え知ること、即ち、「知教者」としての実践布教そのものの中に見出すことができる積極的行動なのである。(同P. 12

83-4)

法然上人の還愚道には、「念仏を信せん人は、たとひ一代の御のりをよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、屁入道の無智のともからにおなしくして、智者のふるまひをせずして、たゞ一向に念仏すべし。」

(昭和法然上人全集P. 25) また、「聖道門の修行は、智慧をきはめて生死をはなれ、浄土門の修行は、愚痴にかへりて極楽にむまる」(同全集P. 88)と、これらの文が的確に示しているように、「罪悪生死の凡夫」、「愚痴の法然」の如き、現実自証の言葉が多くみられる。『選択集』における教法選択の過程にも、「偏依善導一師」(同全集P. 88)と「依仏本願」とする「依」の思想展開によって、浄土往生の行である本願念仏を打ち立てたのである。その世界は、自己の思慮を無視した本願絶対帰依の仰信のみが存する。

## 日蓮宗の己心論争

小野文瑠

日蓮宗の近世教学を大成した優陀那日輝を問にはさ



む、近世と近代、二度に於いて行われた日蓮宗の己心論争を、日蓮宗宗学形成の陣痛として考察してみる。

近世に於ける己心論争は、心性院日遠を中心とする身延受不施派と、池上日樹を中心とする関東の不受不施派との間に行われた。慶長年間（一六〇〇年頃）から、一六三〇年身池対論によって不受不施派が禁圧されるまでの、約三十年間のことである。

近代に於ける己心論争は、立正大学の清水竜山師と国柱会の山川智応師の、昭和八年頃から十一年頃にかけて行われた、本尊抄の「己心」の解釈の激しい論争である。

### 一、近世の己心論争

日蓮宗宗学は戦国期から江戸初頭にかけて大きな変貌を遂げている。それは権力者からの弾圧を避ける為に、宗祖の思想を置いて天台教学に傾倒したことである。その原始天台復帰の思潮は、必然的に、趙宋天台の山家・山外論争を本宗に持ち込むことになった。心性日遠が「色心不二門義」に、山外の立場に立って四明の観心を批判し、六識陰妄の一念ではなく不思議境中の妙仮の一念であると、「即妄真」を強調したことに対し、不受不施の関東学者（日樹「留意要」日賢「釈答」）が四明正統説を以て「妄心」を主張し、遠師の説を「真心」と批

難し、遠師の門下（日耀・日勇）が続いて反駁した一連の論争である。

「心・仏・衆生是<sup>ニ</sup>三無<sup>ニ</sup>差別<sup>ニ</sup> 但自<sup>ニ</sup>観<sup>ニ</sup>己<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>易<sup>ニ</sup>」（玄義二上）。この文の「己心」をどのように解釈するかが、山家・山外論争の課題であり、本宗の受不施・不受不施の己心論争の焦点であった。従って、天台の正統論を争っている以上、その論争は、智頭の本旨を高揚した四明に加担する不受不施の学者に、軍配が上がるであろう。智頭のいう「己心」は、陰妄の一念にまちがいはないのであるから。しかし、遠師並にその門下の著作には、その底に、天台教学の為の天台教学ではなく、日蓮教学から見た天台教学をどのように位置づけるか、との志向が見出され、不受不施派が全くの天台教学中の正統論に没頭しているのに対し、後の綱要導師・優陀那日輝を生む起点となったのではないかと考えられる面が多分にある。

### 二、近代の己心論争

清水師が「棲神」十八号で、山川師の「己心」を批判したことが直接の原因となり、「大崎学報」を中心にして激しい論争がくり返され、近代日蓮宗の思想史を大きくかざるようになった。この論争は近世の天台の己心論

と違い、本尊抄四十五字法体段の「己心」をめぐっての解釈の相違であり、そしてこれは日蓮教学に対する両者の姿勢の根本的相違に起因するものである。

清水師は伝統的な日蓮宗学を踏まえ、その上に立って論を積み重ねんとし、山川師は、カリスマ的な田中智学師の教学的ひらめきを、日蓮宗学から立証しようとした。ここに、綱要・優陀那の草山元政に連なる伝統的な撰受的観心教学の系譜と、江戸期に興隆した、折伏的な在家居士教学を継ぐ田中智学の教相教学との対立がある。

論争の結論は歩みよって、第三者にはどうしてあのように争わねばならないかわからないかもしれない。それは「行者の一念」「信心の一念」に両者共尽きているのである。しかし、その一念を、本仏の世界という上からみるか、凡夫の世界という下からみるかで、両者は天地程の開きを感じるのである。清水師は四十五字は、能観の観心の法体であるから、どこまでも凡夫の己心であり、「六識陰妄の因心」と規定する。山川師は、所観の本尊の法体とみて、「仏果果上心」と主張する。

日蓮教学を、天台教学の継承としてみるか、天台教学からの飛躍に焦点を絞るか、これが両者の分かれめであ

る。この為、どちらが宗祖の本化別頭思想をより展開しているかとみれば、山川説をとるのが妥当であろう。

本尊が天台宗と異り、大曼荼羅並に一尊四土の木画の本尊を設定している所以を尋ねれば、本尊の観心の対境は本仏の事の一念三千と規定でき、凡夫心に、本仏の因果の玉が譲られて成仏するという救済構造は、四十五字法体段の本時の世界の「己心」を、仏果果上心と見なければならぬことを要請している。

しかし、山川師の己心論はあまりにも教相的形式論的面があり、日蓮宗の代々の先師が、観心を、信仰者の内面に関わる主体的問題ととらえ、倫理的な面まで広げてきたのに対し、国体論に偏向し、軍国主義に埋没していった国柱会教学を考えると、その基本的理念を考え直さざるを得ない。山川師の卓越した視点を学ぶと共に、日蓮宗の近世から近代にかけて志向してきたものを更に考えてみたい。

## 天台学僧信尊について

高橋謙祐

(一)

日蓮聖人遺文の中に『稟権境界抄』という真蹟がある。この遺文は、富木常忍と了性房なる天台学匠との論争、いわゆる真間問答に於いて了性房を屈伏せしめた、その一部始終を日蓮聖人に報じたその返事である。この問答を通して間接的ではあるが、広学多聞の了性房を蚊虻の者と批判したこの遺文によって、常忍側に退転者を出さしめたほどに了性房の大学匠なることが窺い知れる。この了性房なる者が河田谷泉福寺信尊であるとは本成日実の『当家宗旨名目』、定珍撰『先徳明匠記』の一致して記すところである。

(二)

中古天台の学匠達の行実は、中古天台が口伝法門で、著述年代の不確実なものが多い為、その多くが不明であって、信尊もまたその一人である。師匠の『本朝高僧伝』に聖教口伝を参照して記してあるが要を得ぬ。早く信尊

についてふれている尊舜の『二拈抄見聞』巻上に、信尊は武州の生国で、皇寛の弟子武蔵国足立大田庄の幸範に就学、後叡山に登り、山門の徒として河田谷に住するに及んで、河田谷殿の外護を受けて談義所を開いて、常に学匠二十四人が住し、尊海外三名の高弟を輩出した、と伝え、『明匠記』は談義所を開設した信尊を土佐堅者と記している。又、『二帖抄見聞』と同じ頃の成立と考えられる『恵心流教重相承私鈔』にも『二拈抄見聞』と大同小異の説を伝え、少し下った青柳の高観の『摩訶止観見聞添註』の序には、寛元年間に信尊が泉福寺で『摩訶止観』を講義していたが関東下向は貞永以後とあり、泉福寺の縁起ではその時期を文暦元年と定めている。

信尊の師幸範が「義了坊……幸範」であるとは『明匠記』の明記するところで、幸範の坊号が義了坊と称するから、信尊が幸範についてその一字を授かり了性房と命名したとしても不自然ではない。更に『明匠記』は信尊が叡山へ上って俊範の上足承諭より法門の相承を受けたことを記すが、通説、この相承が『河田谷傍正十九通』である。これは一心三観並に被接の法門を主内容とするもので、この内、「一心三観三垂」の奥書は、仁治元年八月二十五日に「一心三観修行用心抄」を、二十七日には

「一心三觀事」が承瑜より伝授され、又、「被接断位事」は寛元元年正月二十七日、信尊三十一才の時承瑜よりの伝授を明記し、この時、来年各上洛の砌、四句成道の法門の相伝を約束している。而してこの「断位事」には尊海起請文が付されていて、被接断位の法門が弘安八年に信尊から尊海に唯授一人されたことがわかり、この時信尊は七十三歳、尊海三十二歳の相伝となる。「類聚集」一卷なるものに「弘安九年十一月廿六日伝授之信尊」と伝え、又、永仁三年より著述を始めた千観の『義科目錄』には「信尊仰云：」とあつて、すでに没していることを思わせる。又、行学院日朝書写の『一流相伝法門見聞私』に、信尊が慧心流の教の七箇相伝を受けて尊海に伝えたことが図示され、仙波信尊と明記されているが、晩年信尊は仙波に住していたことを示すものか。

(三)

如上の諸説を綜合すれば次の様な信尊伝が可能である。

信尊の生年は先にみた如く、寛元元年が三十一歳であるから承元三年となり、示寂は弘安九年から信尊の仰せがみえる永仁三年の間と考えられ、生国は武蔵河田谷からそう遠くではあるまい。田舎衆足立の幸範について得

度、天台学を学ぶが志あつて叡山に遊学、天台の奥旨を窮め、貞永の頃、東州の天台学衰ろえ、従つて土佐堅者と称される程になつて、文暦の初め頃下向、泉福寺中興となる。仁治元年迄には河田谷殿の深い帰依を得て談義所を建立、尊海等弟子二十四人を数えるほどの隆盛を呈したが未相承の爲、法門の相承を望んで上洛、仁治元年八月二十五日に一心三觀修行用心抄を、二十七日には一心三觀を、更に寛元元年正月にも上洛、二十七日に被接の法門を夫々承瑜より相伝、他法門相伝の爲の再上洛を約束する。この頃、年ごとに上洛していたのではないか。常忍と問答した頃には広学多聞と評されるほどの関東天台の一大学匠の地位にあつたと思うのである。そして弘安八年二月十八日、被接の法門等を尊海に相伝、變つて尊海が関東田舎天台の中心となるに到つたのである。

以上、主に信尊の事蹟を中心に彼の歴史的位を考察したのであるが、日蓮聖人が天台法華宗の者でないと思つた性房信尊の行実の確定は、聖人当時の中古天台を考へる上に一基点となるのではないかと考えたからである。今のところ遺文にみられる性房なる者が河田谷信尊であるという確証はない。又、その性房と信尊が同一人物であるという古来の説を否定するものもない。

私はむしろ積極的に同一人説を支持する者である。信尊の相承の師が俊範の弟子の承瑜であるところからみれば当時の比叡山の教学の中心的人物は俊範の上足四人といわれた人達であったという推測も可能となってくる。

## 日蓮聖人の時間論

伊 藤 光 明

我々が現実中存在するということは、時間の中に存在するということである。但し宗教的理念の場においては我々はいかにして時間的制約を打破し、永遠なるものに触れ得るかが問題となる。

日蓮聖人は時間を実在するものと捉え、現実的時間の中における日常的時間よりも、人間の精神作用より生ずる時間や、時間を超越しその支配の及ばぬ領域や実在を認める意識的時間をその対象としている。これは道元禪師の時間論とは対照的なものである。禪師は『正法眼藏有時』において、一般に考えられる時間の連続性、去来性について、時間の連続というの、ただ今の現在という瞬間による連続にすぎず、それはその時自身絶対であ

り、実には不連続の連続が本来的姿であると述べ、或いは去来性についても、時間の去来というのには現在ただ今の時が経歴するのであり、その経歴の功德（働き）によって、その現在の今が永遠に列つて去来の相をなすのであり、無去来の去来が本来的姿であると述べている。即ち禪師においては、時間は本来前後際断し、その際断している現在の今は独立無伴にして絶対であるとしている。（禪師はこれを「有時の而今」と呼んでいる。）更に禪師は行持現成する今は「永遠の今」であり、悟りへの道であるとし、只管打坐即悟道、行持即悟道の論理を展開する。ここに禪師の真面目がある。これに対し聖人は、自己の法華經受用態度及び宗教的性格より禪師のような根源的時間や日常的時間の哲学的究明を避け、その理解は常識的域に止まっている。それは聖人の時間論が宗教的時間の客観的精神に立脚した主体的展開をなしており、それは自己の存在を歴史的時間の中に追求し、歴史的時間の制約を打破し、その主体者となることに主眼を置いたためである。歴史的主体者とは自己の歴史的時間の中に永遠なるものを求め、それによって生ずる信仰と自覚を媒介とすることによって生ずるもので、歴史に流される自己を逆に歴史に意味を与え、歴史を流す者と

なることである。即ち歴史的時間の中に永遠なるものを求め、永遠なるものの中に歴史的時間を見るところという二重性の構造より、その結果として歴史に意味を与えなければならぬ。聖人の時間の把握の場は自己の実存の場におけるものであり、それはまさに宗教的実存の時間論に外ならない。

聖人の歴史的主体者としての時間は、末法という歴史的時間に即した、時間的断絶を超える積尊との歴史的同時性、歴史的同質性の世界である。「在世は今にあり、今は在世なり」という時、そこには昔を今にする由もないという日常的時間の不可逆性は否定され、末法の現在に積尊在世の時を見るところ、主体的体験を客観視し、自己の教法流通史の面より表現された積尊との同一時間性の世界がある。歴史は一つの意味である。聖人は明確な自己意識に基づいて、積尊と自己との関係を反省し、それによって歴史に意味を与え、実践を媒介として歴史の自覚をもち、歴史的主体者となり得たのである。

聖人の永遠なるものの把握は『本尊抄』「四十五字法体段」の「今本時」の語に集約されている。「今本時」とは「開迹顯本」による積尊との同時性、一体性の時間感応道交せる絶対時間である。この永遠なるものとは、相

対的可滅的な歴史的時間をただ単に超越するのではなく歴史的時間に内在し、内在しつつ超越するものでなければならぬ。即ちそれは妙法五字の信受持による「即今即永遠」としての絶対現在における時間に外ならない。

実際の現在の中には常に過去と未来とが含まれている。時間の流れは過去から来るものであるという方向と未来から来るものであるという実存哲学的立場での方向との二種類がある。この相反する二種類の方向は、現実的時間の中においては何の矛盾もなく共存している。聖人もこの二種類の方向を認め、『開目抄』には現在の自己を規定するために、過去の自己規定をし、そして未来の自己規定もされている。これは過去は意味であり、未来は目的であると扱えたものである。しかし目的としての未来は更に一歩進んで、具体的様相を呈して、必然的に到来するものとして抽き出されるのである。即ち『報恩抄』の「日蓮が慈悲廣大ならば南無妙法蓮華経は万年のほか未来までもながるべし」と述べられたのはその意である。即ち目的として表象された未来は、現在の行為を通して事実的な結果として産出され、法華経流布の必然性が帰結されるのである。ここに聖人の時間論の真面目を見ることが出来る。

# 學園彙報

## 『昭和五十年度』

### ◎日蓮宗教学研究発表大会

第二十八回日蓮宗教学研究発表大会は、十月二十四日・二十五日の両日にわたり、日蓮宗宗務院で開かれた。本学関係の発表者は次の通りであった。

- 一、身延山支院の研究(三) 林 是 晋
- 一、是真仏子 室 住 一 妙

### ◎日本仏教学会学術大会(昭和五十年度)

十月十八日・十九日の両日、駒沢大学に於て学術大会が開かれた。共同研究テーマは、「仏教における三昧思想」であり、加盟の各大学から三十一名の代表発表がおこなわれた。本学からの発表者は、次の通りであった。

- 日蓮聖人における唱題と三昧について 上 田 本 昌

## 『昭和五十一年度』

### ◎学内研究会

本年度から、定例の学内研究会を開催することになり

四月から次の通り実施された。

### ○第一回——四月二十三日

- 一、『空』思想の観点

学頭・教授 里 見 泰 穂

※中論における観因縁品の偈を中心として、竜樹の「空」思想から、ヘーゲルの「有」について論究された。即ち、

因<sub>二</sub>是法<sub>一</sub>生<sub>レ</sub>果 是法名<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>縁

若是果未<sub>レ</sub>生 何不<sub>レ</sub>名<sub>二</sub>非縁<sub>一</sub>

の偈文から因果を論じ、更に空の思想に及んだ。

### ○第二回——五月二十八日

- 一、『悉曇』について

講師 若 杉 見 竜

※わが国平安前期より盛んとなった「悉曇」について、文字・言語学の意に用いられていた頃の問題から、「音注・韻鏡校本」や「康熙字典」「大正藏経第八四卷」の△悉曇部▽を紹介し、経典の読み方における漢音・吳音の問題にまで及んだ。

### ○第三回——六月二十二日

- 一、『執金剛』について

教授 望 月 海 淑

※金剛手・金剛力士とも言われている。Vajra Pani

は雜一阿舎に出てくる。満財長者の物語の中で「密迹力士」とあるのがそれで、仏を常に守護する役目を司っている。

カンダラは大乗仏教の發祥地と考えられているが、その地方に執金剛の彫刻が多く見られる。最初の像は多分にギリシヤ的であり、その後の変化の中に興味深い問題が含まれている。

○第四回——七月九日

一、除歴唱師について

講師 林 是 晋

※日暮里の善性寺から身延の法主となった日唱について、除歴となつたいきさつを究明。七面山本院の焼失事件を機会に身延を追われた。西谷檀林の化主から、強く批難された。又飯高檀林の化主たちは、日唱のことを、不受悲田の思想を持ったとしている。

日唱は雜亂勸請については否定的であったが、「不受悲田」とした檀林側にも問題があるのではないかと云う含みのある内容であった。

○第五回——九月三日

騎馬民族征服説

——日本建国をめぐる——

教授 町田 是 正

※日本建国の紀元について、従来明治政府は、日本書紀の「辛酉年春正月庚辰朔……榊原宮即」とあるのを根拠として、二月十一日説を立た。然し、これは太陽曆に当てるとBC六六〇年になるので作偽されたものであるとし、魏志倭人伝や古事記の説を引き、邪馬台国は第十代の崇徳帝の時、大和畿内に成立したものと考えられる、として建国に関する興味深い論究であった。

○第六回——十月一日

不軽と上行

教諭 中 条 堯 秀

※最澄の不軽観から始めて、宗祖の不軽観に入り、竜の口から佐渡へかけての祖書に顯著であるとし不軽と宗祖は因行に於て、同じ道を歩まれたものとみなしている。又上行自覚の問題にもふれて、宗祖が体験された「三類の強敵」から、不軽と上行とを考えられたことを明らかにした。

○第七回——十一月十九日



祖書に現われた「靈山浄土」について

教授 上田本昌

※如来寿量品の「俱出靈鷲山」は、耆闍崛山(Gāthā-taketa)の訳(ごとく)、「我此土安穩」や「我浄土不毀」と関連している事を論じ、宗祖の「娑婆即寂光」にふれながら、更に身延入山後の祖書に多く見られる靈山浄土に及んだ。

○第八回——十二月十日

祖書に於ける偽疑問題

——最蓮房上人賜書を中心として——

教諭 桑名貫正

※従来論議されてきた祖書の真偽について、特に最蓮房に宛て出された御書を中心に、偽書説と真説とを挙げ、浅井要麟・山川智応・小林是恭・影山堯雄の各師の説を紹介した。祖書を研鑽する上で大事な問題だけに慎重な検討が必要であり、今後の研究が期待される。

○第九回——昭和五十二年一月廿一日

法然上人の「来迎」について

教諭 奥野本洋

※法然上人は、五逆十惡の者であっても念仏すれば

弥陀の「来迎」があり、三尊来迎によって臨終正念になり極楽往生できると説いている点を挙げ、その説に対して、日蓮聖人の『念仏無間地獄抄』や『立正安国論』に現われた謗法觀を紹介し、更に念仏墮地獄について述べた。

○第十回——昭和五十二年二月廿五日

安然の戒律について

教諭 望月海英

※伝教大師は五逆の受戒までは認めたが、七逆までは認めていないのに対し、安然は七逆の受戒をも認めているところに特色があるとし、又犯戒についても菩薩が利他のために行うものであれば、これを認めるといふ独自の解釈が試みられたことを紹介した。更に円戒は仏子戒であるから、受戒の当初に即身成仏を認めると云う安然の立場を述べた。

◎日本仏教学会学術大会(昭和五十一年度)

十月十六日十七日の二日間にわたり、龍谷大学において学術大会が開かれた。共同研究テーマは「浄土の思想」であり、加盟の各大学から三十余名の代表発表があった。本学からの研究発表者は、次の通りであった。

法華經における浄土について 望月海淑

◎日蓮宗教学研究発表大会(昭和五十一年度)

第二十九回日蓮宗教学研究発表大会は、身延山短期大学を会場として、十月廿七日・廿八日の両日にわたり開催された。研究発表者と論題は次の通りである。

覚知道と還恩道

本間裕史

天台僧信尊について

高橋謙祐

金光明経に見られる法華思想

三友量順

日蓮聖人の具足論

庵谷行亨

宗門史上における徳川光圀の研究

高崎宣亮

詩僧元政上人

宮崎海優

此経難持の口語訳について

室住一妙

日蓮聖人の時間論

伊藤光明

日蓮宗の己心論争

小野文瑠

伝教大師の戒律について

望月海英

身延山の出開帳

北村海聡

能勢地方における日蓮教団の展開

植田観樹

種子島・屋久島に於ける法華教団の成立と発展

松井孝純

万年救護の御本尊について

早瀬公人

備前における御遠忌題目碑について

岡田米照

執金剛について

望月海淑

西北インドの法華経

高橋堯昭

前田家と本宗との関係

藤井教雄

入楞伽経の種姓について

清水要晃

グプタに敵対したプシュヤミトラについて

仲沢浩祐

順正理論における無表業説の一考察

三友健容

不慳と上行

中条暁秀

日唱の身延除歴事件について

林是晋

日蓮聖人の仏身観

北川前肇

日蓮教学と檀信徒の問題

冲原成行

日蓮宗における檀林法度の制定について

—飯高・小西・三味堂檀林を中心に—

信行論の問題点

冠賢一

近世文学と法華信仰

渡辺宝陽

上田本昌

以上廿八名

学園便り

◎同窓会総会開かれる

昭和五十一年十月二十六日(火曜日)正午より、本学

に於て同窓会の全国総会が開催された。これは会則第三条に定められている通り、三年毎に定期総会を開くことになっているため開催されたものであり、全国各地から百名近くの会員が集まって、盛大に大会が催された。

先ず午後一時より久遠寺仏殿に於て、物故者の追悼法要が営まれ、記念写真撮影の後、大学に於て総会に移った。長谷川寛慶師の司会で、開会の辞を松井大周副会長が述べ、続いて灘上恵教会長の挨拶があった。このあと本山代表（齊藤嶺運経理部長）の挨拶、学頭の里見泰穂先生の挨拶があり、座長に小崎竜雄師が選出されて議事に入った。

庶務（石川是行師）・会計（町田是正師）の報告に続いて、各地の支部結成状況報告があり、会則の一部変更が認められ、続いて任期満了にともなう役員の変更に入った。選考委員が選ばれ、別室に於て慎重審議の結果、次の通り正副会長が決った。（今回より副会長が、五名に増員された。）

同窓会会長	灘上 恵 教師（再任）
副会長	松井大周師（〃）
全	池上 要輝師（〃）
全	小崎 龍雄師（新任）

全 白川 栄 澄師（〃）  
全 吉川 啓 全 師（〃）  
最後に地元の山梨県支部長岩田日成師が、閉会の辞を述べて、盛会のうちに終了した。

このあと別室に於て、懇親会が開かれ、なごやかな中に歓談した。尚、詳細は「同窓会々報」を参照されたい。  
（上田本昌・記）

#### ◎ 第四回 身延町内一周駅伝大会に優勝

昭和五十二年二月十一日（建国の日）に、身延町体育協会と健康づくり身延町推進協議会との共同主催による町内一周駅伝大会が開かれた。この催しは今から四年前に計画され、毎年一回この日に実施されて来た。

本学からも毎回出場して、第一回は六位入賞、第二回と第三回は三位に入賞していたが、今回は念願が叶って「身延山Aチーム」が第一位となった。

この大会には身延全町から、町内会単位・職場団体単位の、合計四十一チームが参加し、五区間を五人の選手で走る事になっているので、本学からは大学と高校の学生を中心として「身延山A」と「身延山B」の二チームが参加し、「身延山A」チームは一時間二七分四七秒という大会新記録で、町内会別、職場団体別を通じて

堂々初優勝をとげ、沿道の町民多数から拍手を受けた。尚、「身延山B」チームは、わずかの差で第八位（職場団体の部）となり入賞を逸したが、次回に期待がかけられている。（山田是明・記）

### ◎練成修養道場の完成

身延山で学ぶ学生のために、学園の諸施設の整備拡充を続けてきた身延山短期大学では、先に体育館を建て、行学寮を新築し、このほど念願だった学生のための練成修養道場が新築し、落成式をあげた。

この練成道場は、日蓮聖人七百遠忌事業のひとつとして建設されたもので、昭和五十一年の七月に着工。十月には上棟式を挙行し、十二月八日、祝尊成道会を期して落成式が盛大に行なわれた。

道場は、新体育館裏側に建てられ、合掌した形の屋根がモダンで、近代的な本館校舎、体育館とならぶと、いかにも練成道場にふさわしいムードと調和をみせている。内部は屋根を支える鉄骨が、やわらかい曲線と力強い直線で構成されている。（本誌の扉の写真を参照。）正面には一遍のご首題を掲げ、床の間を中心にした畳敷きの部分と、板敷きの部分の、二つに分かれている。畳では心の錬磨を、板敷きでは体の鍛練をめざしたもの

で、学生が身心を磨くには、まことにふさわしい設計になっている。

この道場の完成によって、身延山大学では、本館（校舎）、体育館、行学寮、練成道場と四つの大きな近代建築がそろった。ここで学ぶ者にとっては、物心両面にわたって恵まれた環境の中で勉学に励むことになり、各方面から大きな期待が寄せられている。

落成式は、学長である望月日滋猥下の導師で行なわれ里見泰穂学頭が経過を報告。ついで完成の祝賀をこめて来賓による日本居合道の型のひろうや、地元有段者と学生による柔道の模範試合などが行なわれた。

### ◆お願ひ◆

◎本誌は「会員制」となっております。会費は年額二千五百円です。発行のつど同封の振替用紙をご利用の上、ご送金願います。

◎お知り合いの方々の中で、まだ入会されていない方にはぜひ御入会下さるようお勧め下さい。よろしくご協力の程、お願い申し上げます。

昭和五十一年度は本学園にとって、多彩な一年でありました。年度始めの四月には「身延文庫」の落成式があり、近代建築を誇る二棟の身延文庫が完成しました。又「身延山年表」の編纂委員会と、「学内研究会」が発足して、毎月定例会が開かれ研究成果の発表がありました。

秋には同窓会の全国総会が開かれ、大勢の同窓生が三年ぶりに大学へ集まり、盛大な大会となりました。同窓会も年々会員数も増え、宗門の内外で目覚ましく活躍している会員が、母校の発展を目ざして協力しておられる姿は、尊く意義の深いものがあります。

また第二十九回日蓮宗教学研究発表大会が本学で、同窓会に引き続いて開催されました。本号にはその折りのレジメを一部掲載いたしました。(審稿下さった方々のみ)

更に十二月には学生の「練成修養道場」が完成し、落慶式が挙行されました。(口絵写真参照)学園もこうして次ぎ次ぎに整備され、宗門の人材養成の場として、重要な役割を果たしております。

「行学二道」の祖訓を体して、「宗門人」を養成する

場としては、最も恵れた環境にあるのが、本学園であると思いません。

明日の宗門を背負う人材の養成に、鋭意努力を続けている本学園の発展を目ざして、同窓諸賢・有縁諸師の御支援・御協力を切望いたします。(上田・記)

棲 神 四十九号

昭和五十二年三月二十五日 印刷

昭和五十二年三月三十日 発行

編集兼 里 見 泰 穂  
発行者

印刷者 宮 田 如 龍

甲府市中央一丁目十二一三十一  
印刷所 大 宣 堂 印 刷

山梨県身延山東谷

(☎NO、四〇九一二五)

発行所 身延山短期大学学会

振替(甲府)一二七五番  
電話身延(☎五六)二一〇一〇七

# THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 49

## CONTENTS

- St. Nichiren's consciousness of the Time..... Z. Machida...1
- Adhimukti and Śraddha..... K. Mochizuki...18
- The study of ≈Yuan Chwang's Records of western world≈  
—through Buddhism in Udyāna—..... G. Takahashi...35
- On the trouble of Nisho's (日唱) deprivation of the chief  
abbot status at Minobusan temple..... Z. Hayashi...52
- Sadāparibhūta-bodhisattva and Viśiṣṭacaritra-  
bodhisattva..... G. Nakajo...62
- Buddhist commandments of Dengyo..... K. Mochizuki...83
- Saint Nichiren's life at Minobusan  
—autumn and winter 1278—..... H. Ueda...98
- The abridge of the presentation at the nineteenth  
meeting of Nichiren studies..... ...115

---

Edited by  
Minobusan College  
Minobu Yamanashi, Japan.