

ISSN 0910—3791

神 橋

研 究 紀 要

第 6 2 号

平 成 2 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 会

神 樓

研 究 紀 要

第 6 2 号

平 成 2 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 会

序

我不愛身命 但惜無上道の教えは本化御門下たる我々の忘れてはならない誠めであり、宗祖ののこされた行蹟をおそい「二陣三陣」つづけとの遺誠を守り、妙法弘通 四海帰妙の願業達成に邁進することこそ仏子であり、仏使である我々のつとめであろう。

同時に、無上道の妙法をひろめるにはその任に耐え得る身心の鍛錬が求められよう。行学未練にしては我不愛身命の心地に安住しがたいからである。先師は「我れ無上道を惜む故に身命を愛す」といったが、これはすべて我が身心は妙法弘通に回向すべきものであることをのべたのである。

京都妙覚寺実成院日典が天正十六年（一五八八）十二月、弟子日奥を誠めて告げた言葉に

万事をさしおきて精進の行をすべき由申しければ、余りさやうに思ふべからず、末久しく仏法の用に立たんと思ふに早く死すれば詮なき事なり。我が年まで生くとも三十五・六年はあとにゐて仏法の用に立つべき者が、何がさやうに身をつめては無益の事なりと云々。これは師の御年七十一、我が年二十四の時なり

と。このあと四年後、同二十年七月二十五日、日典は七十四才で入寂、更に四年後、文禄四年（一五九五）九月、秀吉の催した千僧供養が始まり、これを契機として日奥の我不愛身命、但惜無上道の勇猛、精進力が秀吉、家康に対し発露するのである。現今は幸いにもこのような迫害、弾圧はおこなわれることはないが、我々は先師の道念を日々
の誠めとし切瑳琢磨し持ちつづけたいものである。

平成二年三月令日

宮 崎 英 修

樓 神 第六十二号 目次

卷頭言	官崎英修
法華經に顯れた法師と化人	上田本昌
——法師品を中心として——	(1)
日蓮聖人の三世觀	奥野本洋
本妙日臨律師の教學について	桑名貫正
——主として撰折問題——	(21)
武田・穴山兩氏の對身延山政策	町田是正
〔甲斐寺邊(甲斐河内領)〕	(53)
「靈鷲山」考	望月海菟
兜跋毘沙門天の背景	高橋堯昭
——その成立の思想的意義——	(75)
新「學習指導要領」についての一考察	渡辺寬勝
資料	(119)
体育社会学についての一考察	中山是明
明治四年・岡山県における農民騷擾に関する裁判資料(一)	中山勝
資料	(125)
摩訶止観円頓章私記	秋山智孝
『般若灯論』第十二章試訳	秋山智孝
第四十二回日蓮宗教學研究發表大会發表要旨	望月海慧
学園叢報	(131)
編集後記	(135)
	(193)
	(167)

法華經に現われた法師と化人

——法師品を中心として——

上 田 本 昌

一、

法華經では記小久成を始めとして、重要法門が開顯されていることは周知の如くである。これに伴い經典の重要性と最高であるとする優越性が、しばしば語られているが、これと同時に此の經典を仏の滅後に弘通すべきことが、強調されているのである。

惟うに教法を説いた仏にとつても、又其の教法を經典として成立させていった関係者達にとつても、この經典が末世に、如何に弘通されていくのか、という問題は最大の関心事であつたらうと考えられる。従つて此の經を受持し、弘通する者をこの上なく優遇し、弘通すべきことを随所で勧奨しているのである。

法華經を所依とし、本化仏使としての使命達成に生きた日蓮聖人は、この「弘通すべきである」という經文を色説し、衆生救済の爲の弘經生活を実践されるに至つたのである。その流れを汲む門下に於て、今日、「総弘通運動」が叫ばれ、「伝道宗門」が標榜されている。これは当然のことであるが、然し「弘通」について、法と人の問題を究明しておかなくては、まことの弘通にはならない。

法華經に現れた法師と化人（上田）

法華経に現れた法師と化人（上田）

古来、この問題については、論究されて来ている如くであるが、専ら法華経教義の立場で、特に法についての論述はなされているものの、人については「説く者」と「聞く者」の一応の解説にとどまり、更に具体的な「自覚」や、「在り方」にまでは及ぶことが少ない現状である。

そこで、爰では弘通の「法」より、弘通する「人」を中心に、一考を試み以て弘通の意義を法華経、特に法師品の中から考えて行こうとするものである。

二、

法華経は方便品から、授学無学人記品までが迹門の正宗分であり、専ら舍利弗を始めとして、慧命須菩提・摩訶迦旃延・摩訶迦葉・摩訶目犍連といった仏弟子声聞衆を対象に、法・譬・因の三周説法を用いて、授記を与え二乗作仏によせて、一切皆成を説示してきたのであるが、法師品からは対告衆が一転して薬王菩薩に因せての説法となっている。即ち相手が声聞から菩薩へ移り、内容も「法」からその法を弘通する「人」へと移ってきているのである。

令法久住の重要性は論を待たなくてもないが、何れの經典であっても久しくその經典が永い期間に渡って、衆生に及ぼす影響が考えられていることは勿論である。特に仏の究極の法門が開顕され、一切皆成の本願が達成されたとする法華経にあっては、その弘通に当たっても又慎重な上に、更に重厚な因縁によるものであることを説いているのである。法師品では先ず始めに、

「如来滅度之後若有_レ人聞_三妙法華経、乃至一偈一句_二一念随喜者、我亦与_三授阿耨多羅三藐三菩提_一。」
とあって「人」をあげ、この人は一念随喜者であり、三菩提の記別が与えられる人であるとし、一偈一句聞法の功德

が、直に授記と関連して、くすることを明らかにしている。一念随喜聞法の功德でさえ、授記に直結するのであるから、況や説く側の功德は更に大なるものがあることになる。即ち

「若復有^レ人受^レ持、誦^レ誦、解^レ説、書^レ写、妙法華經乃至一偈於^レ此經卷、敬視如^レ仏種々供養（乃至）当^レ知是諸人等、已曾供^レ養十萬億仏於^レ諸仏所、成^レ就大願一慳^レ衆生故、生^レ此人間。」⁽³⁾

とある。ここでいう「人」とは如説修行の人であつて、五種法師を實踐する人、即ち「法師」のことである。本来、法師とは「法の上の師匠」であり、末法に仏に代つて正法を解説する人のことである。

この經文によれば、こうした人、所謂法華經を種々に供養したり、演説する「法師」はずでに曾て十萬億の仏を供養し、諸仏のみもとに於て大願を成就した者であつて、三菩提を成就した大菩薩であり、「如來の供養を以て之を供養すべき」者であるとしている。これは一偈一句を聞いて、他の為に解説等を行う者であり、まして況んや「尽して能く受持し種々に供養せん者をや」であるとしている。既に譬喩品の中で「若有^レ信^レ受此經法^レ者是人已曾見^レ過去仏^レ恭敬供養亦聞^レ是法^レ」⁽⁴⁾とあるが、法師品の此の文の方が、一層明解であるといえる。日蓮聖人は、『守護國家論』⁽⁵⁾を始め、『南条殿御返事』⁽⁶⁾、『千日尼御前御返事』⁽⁷⁾等に此の經文をあげているが、更に注目すべきことは、右の經文に続いて、

「当^レ知是人、自捨^レ清淨業報、於^レ我滅度後一慳^レ衆生^レ故、生^レ於惡世^レ廣演^レ此經。」

とある点である。仏の滅後に法華經を弘布する人、即ち法師は過去の世に多くの仏に使えて菩提に至り、自身の大願を成就して清淨の業報を得ていることになる。これは明らかに如來と等しい境地を得ていたことを示すものであるといえよう。

法華經に現れた法師と化人（上田）

しかるに「是の人」即ち法師は、永年に渡つてようやく修し得た「清淨の業報」を、「自ら」捨てて「衆生を惑むが故に惡世に生れて広く此の經を演ぶるなり。」というのである。一旦得た証果・清淨の地を惜しげもなく捨て、再び苦の惡世娑婆に生れ、法華經を演説していることになるのである。

これはまさしく大菩薩であり仏使たる者の行動であつて、「自捨清淨業報」という点を重視すべきである。清淨の業報に安住して独り仏果を樂しむるのであれば、自己の成仏をのみ願う二乘衆と同一であり、十界皆成を本願とする本化の立場からは遙かに離れたものとなる。「自捨」とは言うまでもなく自発的に、自ら進んでということであり、「志願」してということになる。清淨の業報を捨てるということは簡単にできることではない。それも只單に捨てるだけではなく、衆生を惑むが故に救済の爲に惡世に生れて、広くこの法華經を弘めるのであり、演説することに精進するというのであるから、自己を顧みない決意と、犧牲的精神、更に困難を恐れぬ覚悟を必要とすることになるのである。

最初は「一偈・一句」なりとも受持・誦誦・解説・書写することを挙げているが、次第に「此の人」は既に大願を成就し、如来の供養を以つて供養さるべき大菩薩であるとし、更には「広演三分別、妙法華經」と推移してきているのである。初めは一文一句であつても、やがては広く法華經を演説できるようにならなくてはならないことになる。だれでも最初から「広演分別」は不可能であろうが、積み重ねにより、その事の実現化が得られることになる。經文上にはこうした推移のあることがわかる。

かくて「是の人」即ち「法師」は、「当知是人、則如来使、如来所遣、行如来事、何況於大衆中、広為人説」とある如く、「如来使」として「広為人説」を目するのである。法師は如来使であるということは、この經文

からして既に明らかであるが、それが実は今生での出来事ではなく、過去世からの深遠なる因縁によるものであることが、同時にわかるのである。

従つて法師たる者は、偶然此の世に生を受け、偶然の契機で法師、即ち僧侶となり、たまたま法華經と出会つて弘通することになった、という偶然性の積み重ねによるものではないことが判然としてくる。

法華經を弘める僧侶は、此の法師品の所説を能く理解し、信解して体得しなくては、如来使としての使命は達成できないことになる。如来使として「広演三此經」を果す為には、悪人による毀罵・迫害を覚悟しなくてはならない。日蓮聖人はこの如来使としての自覚に立ち、種々の迫害を経験されつつ、經文の色読によって、使命の達成をはかり、以て如来使の範を示されたのであった。その流れを汲む門下が、法師品の此の經文の色読し、自ら願つて此の世に生れ、法を弘める為に精進している者であることを、改めて再確認しなくてはならない時である。「総弘通」とはすべての法師が、先ず法師品の此の經文の色読すべきことの意味であるといえよう。如来使としての法師として生きた聖人は、また

「当レ知是人、以三仏莊嚴、而自莊嚴、則為三如来、肩所三荷擔⁽⁹⁾。」

とある如く、常に如来によって荷擔され守護されるに至つたのである。法師として「広演此經」の役目を果す者は、仏も又一心にこれを加護し荷擔することになるのである。

三、

因みに梵文では法師品がどのように語られているかを、岩本裕教授の訳本から見っていくことにしよう。(以下梵文

法華經に現れた法師と化人(上田)

という。）先ず「法師」については、「教えを説く者」とあり、仏の教えを「説明し、伝え、書き、書いて記憶し、唱える人々⁽¹⁰⁾」ということになる。また「人に聴かせ、教え示す」ことのできる者は、「如来であると知るべきであり、神もともに住む⁽¹¹⁾」とあり、漢訳經典とはば同様であるが、より明瞭にわかりやすく述べられている所が多い。「教えを説く者」は、「如来であると知るべきである」という説は、即ち法師は如来であるということになり、「如来に遣され、如来の事を行ずるなり」という漢訳を一層明確にしたものといえよう。そしてこの教えを説く者、即ち法師は、

「人間のあいだに、この説教を説き明かすために、世間の人を慈しみ憐れんで、「前世に於ける」 誓願の力によって「この世に」 生れた、如来さながらの人であると知るべきである。」

というのである。ここでも漢訳の時と同様に自らの誓願で、世間の人を慈しみ憐れんで生れて来た者であることがわかる。即ち、一旦は三菩提に到達した者が、「この世に存在する者たちのために、この世にみずから生れた如来の使者である」ということになる。

ここで前世に於ける「誓願」とは、言うまでもなく、衆生を憐み救済するために、「如来さながらの」事を行ずるところの如来使たる誓願である。この崇高な誓願を果すため「この世にみずから生れた」ことになるのである。このように見てくると、法師たる者の立場が如何に前世からの因縁、特に自らの誓願によっているものであるかがわかってこよう。

「如来のなすべきことをなす人」が法師であるというのであるから、まさしく法師は如来と同じ事を実行する人であり、「如来さながら」の人たる自覚を持つことが、その使命を果していく上で、如何に大切であるかわかるである

う。法師としての使命を果すことは以上の経文からすると、仏と全く同じ事をなすことにある。仏と全く同じ行為をなすから「如来使」と称されるのであり、「仏の滅後に仏に代つて法を説く者」を法師と名付けることになる。既に上述の如くこの法師は、過去の世に在つて、三菩提を成じ清浄の業報を得ているのであるから、本来仏と同体の者と見える。

その人が再び法師として、此の世に生じて法を弘めているのであるという自覚を持たなくては、末法の法師として忍難弘経の道を進むことは不可能となつてくる。この点については勸持品に詳しく述べられている如くであるが、法師品の中でも「而此経者、如来現在、猶多怨嫉、沉滅度後」とあり、更にこれに続いて「為他人説者、如来則為、以衣覆之」とある。梵文では「また他人に聴かせようとする、これら良家の息子たちや良家の娘たちは、如来の衣服で包まれた人と知るべきである。」となつており、一見、同様の内容のようであるが、他人の為に此の経を「説いて」「聴かせようとする」者は、すべて如来の衣で覆われ、又如来の御手で頭を摩でられることになるのである。

ここでは、仏によつて説かれた法は、法師によつて解説され、これを聴聞した良家の息子・娘等は、未聞の徒を誘つて共に「聴かせようとする」行動をとることを指していると考えられる。「為他人説者」とは明らかに法師の立場であり、「他人に聴かせようとする良家の息子・娘たち」とは、仏から派遣された「化人」のことであるとも考えられる。即ち漢訳と梵本とは微妙な相異が認められるが、これは実に「説く者」（法師）の立場と、その「説く者」をして補佐し、「聴かせようとする」働きをなす者との立場を、それぞれ表したとも考えられるのである。

所謂、「法師」と「化人」との関係ということになるであろうが、此の両者について更に調べてみると、

法華経に現れた法師と化人（上田）

「若我滅度後、能説此經者、我遣化四衆、比丘比丘尼、及清信士女、供養於法師、引導諸衆生、集之令聽法、若人欲加惡、刀杖及瓦石、則遣變化人、為之作衛護、」

とあり、「能説此經者」に対しては、四衆を始め「清信士女」を遣わして、この「法師」即ち能説此經者を供養し、更に諸の衆生を引き入れ、「これを集めて法を聴かしめん。」とある。これで明らかなる如く、法を説く法師に対し、仏は既に教化した四衆や清信士女に至るまでを派遣し、その法師を扶けて「集之令聽法」をなし、總てのものに法を聴かしめるようにしむけることをなすというのである。この「集之令聽法」を行い、「為之作衛護」を実践する者のことを、「則遣變化人」というのである。この「變化人」については、

「藥王我於余國、遣化人為其集聽法衆、亦遣化比丘比丘尼優婆塞優婆夷、聽其說法是諸化人、聞法信受隨順不逆。」

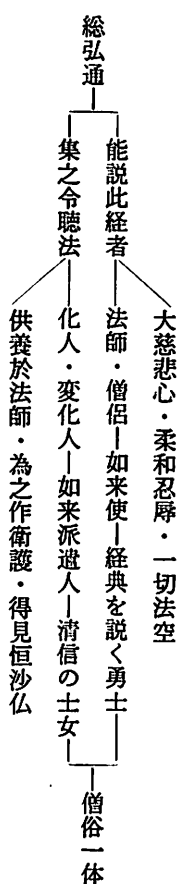
とある。これは仏がその弟子に向つて、如来の滅後に是の法華經を広く説こうとするならば、如来の「衣・座・室」の三軌に従つて説くべきことを述べたあとに続く一文である。

即ち広く是の經を説く者があつたならば、「化人を遣はして其れが為に聴法の衆を集め聴かしめん。」というのである。是の化人は自ら法を聞いて信伏隨順すると共に、未信未聞の衆を集めて聴聞させる働きを持っていることになる。「化人」とはこの故に、仏の「化身」とも考えられよう。

つまり、説く者（法師）と、聞く者（衆人）とがあれば、一応は教法が伝つて行くと考えられるが、在世はともかく仏の滅後は、此の兩者だけでは不十分である。そこで仏は此の間に「化人」を派遣して「集之令聽法」をなさしめたものといえる。

四、

此の法師品の經文を、現實に当てはめて考えてみるならば、法師即ち僧侶が、信行を盛んにしようとしてグループを作り、法を説く者としての活動を開始した時、此の会の幹事・世話人として、同信の徒はもちろん未信未聞の衆を誘引し、その僧侶の説法を聴かしめる者がいたとしたら、この人はまさしく「化人」であり、仏から派遣され、法師を扶ける者であつて、若しもその法師が刀杖瓦石を加えられそうになった際は、これが為に衛護をなす者を「變化の人」とも呼んでゐるのである。



元來、仏によつて説示された教法は、法宝として尊重されているが、教法だけでは衆生救済はできない。周知の如く此の法宝を弘め伝えて行く法師即ち僧侶がなくては法宝は弘まつて行かないのである。そこに当然のことながら僧侶の必要性、重要性が出てくる。仏・法・僧の三宝はこうして古來貴重な宝として尊崇されて来たのである。なかでも僧侶は仏滅後末の世に仏法を弘める使命を持った者として、その責任は重いものがある。

常不輕菩薩品によれば、仏が得大勢菩薩に次の如く語つてゐる。

「彼時四衆比丘比丘尼優婆塞優婆夷、以瞋恚意輕賤我故、二百億劫常不值仏、不聞法不見僧、千劫於阿鼻地獄受大

法華經に現れた法師と化人（上田）

法華經に現れた法師と化人（上田）

苦惱¹⁶」

仏を瞋恚輕賤した罪により、二百億劫もの永き間、「仏に値はず、法を聞かず、僧も見ず」千劫にわたって阿鼻地獄へ堕ちて大苦惱を受ける結果となった、というのである。即ち「仏・法・僧」の三宝にまみえることができず、為に法を聞くことが出来なかったとすることは、結極のところ「不見僧」により「不聞法」「不值仏」となったの意であつて、「不見僧」が、「受大苦惱」の第一前提となつてゐることがわかるのである。

僧を見ることができていれば、自ずと法を聞くことができただけであり、法を聞けば、又当然のことながら法を通して仏に値い奉ることも可能であつたわけであるから、「不見僧」が一番問題となつてくることになる。つまり此の文から考えられることは、僧は法を説く者であるということであり、僧に会うことのできなかつた者は、不幸にして法を聞くことも、仏に値うこともできないということになる。

法華經では一般的に、仏の教化に浴したものを善男子・善女人と呼び、その中でも出家者を比丘・比丘尼、在家を優婆塞・優婆夷と称してゐることは周知の如くであるが、そうした中でも特に法を説いて衆生を教化する者を法師と呼び、菩薩とも稱し、不輕品では「僧」といつてゐるのである。

本来、僧はSanghaで僧伽と音写され、三宝の一宝に数えられてゐることは周知の如くであるが、一般に僧といへば出家剃髮して仏に従つて法を修行していく者のことであり、『大智度論』では「多くの比丘の一処に和合する、是れを僧伽と名づく。譬えば大樹の叢聚する是れを名づけて林と為すが如し。一一の樹を名づけて林と為さざるも、一一の樹を除かば亦林なし。一一の比丘を除かば亦僧無し¹⁷。」とあるので、最初は比丘の集團のことであつたやうである。譬喩品には「亦見¹⁸於汝及比丘僧。並諸菩薩」¹⁸とある。爰では比丘僧・諸菩薩と並列して出ているが、「比丘僧」

として比丘と僧を同意に扱っているものと考えられよう。又「侶」は人を集める意味を持ち、仲間・同類・ともなう・つれだつといった用例が多いことから、僧侶といえは「比丘の集まり」といった意に解することができる。これが後に比丘尼も加わり、比丘・比丘尼の集まりという意味で使われ僧尼・僧伽・僧徒といった言葉も生れるに至った。また次第に僧の出家集団と、俗の在家集団に分かれて、それぞれ修行をするようになり、出家者は専ら僧坊・僧院に籠って仏道修行に専念する傾向となった。現在、僧侶が寺院に於て、僧籍を持ち僧衣を身に着けて生活しているのも、こうした流れを汲むものである。信解品では四大声聞が、「我等居僧之首、年竝朽邁。」と述べており、五百弟子受記品では「声聞亦無數、三明八解脫、得四無礙智、以是等為僧」とあり、また寿命品によると、

「時我及衆僧。俱出靈鷲山。我時語衆生。常在比不滅」⁽¹⁹⁾

とあって、ここでは仏が「衆僧」を伴って靈鷲山に現われ、衆生に不滅について語っているのである。仏が晩年に至り多くの僧を連れて靈鷲山に在り、説法教化されている姿が浮かんでくる。尚、此の文に続いて「以方便力故 現有滅不滅 余国有衆生 恭敬信行者 我復於彼中 為説無上法」とあり、梵文では「余はここで入滅したのではない、僧たちよ、あれは余の巧妙な手段なのだ。余は繰返し繰返し生命のある者の世界にいる。」⁽²⁰⁾とあって、ここでも「僧たちよ」と呼びかけている。又序品では、菩薩が種々の物を「施二仏及僧」とある。

仏弟子の中には、勿論在家の弟子も多くいたことであろうが、出家の弟子、即ち声聞僧は常に仏のそば近くに在つて、師匠たる仏に使え給仕し修行に励みつつ、菩薩僧は時に仏を補佐して代講し、特に仏滅後の世には法師となつて、仏に代り「仏の事を行ずる」者としての付囑を受けているのである。つまり「恭敬信行者」であり、その代表が上行等の本化と称される四大菩薩であつて、末法の唱導師とされ、神力品別付囑の主役となっている。日蓮聖人は又

その流れを汲み取って、「法華經の行者日蓮」を名乗っている。法華經の行者とは、此の經の中に説かれている如来使として、「如来の事を行ずる者」という意味が籠められている。故に「日蓮ハ法華經ノ御使也。」⁽²¹⁾と云い更に「日蓮法華經の法師たる事疑ひなき歟。」⁽²²⁾とも述べている。不輕菩薩にしても、仏に従ってその教えを修行してきた出家沙門であり僧であった。身延の聖人へ棧敷女房が「白きかたびら布一切」を供養してきた時に、「僧のき候物をくやうし候。其因縁をとかれて候には、過去に十萬億の仏をくやうせる人、法華經に近づきまいらせ候とぞとかれて候へ。」⁽²³⁾と法師品の文を引き、自身を「僧」と表している。

涌出品には、「仏昔從積種 出家近伽耶 坐於菩提樹」⁽²⁴⁾とあるので、仏自身「出家」された僧としての道を歩まれたことがわかる。

方便品によると、仏が始成正覚の後、鹿野苑に於て、五人の比丘に始めて説法したことをとりあげ、

「以三方便力故 為五比丘説 是名三転法輪 便有涅槃聲 及以阿羅漢 法僧差別名」⁽²⁵⁾

とある。梵文ではこれに相当する箇所で、「五比丘」のことを「五人の僧」と訳し、更に「及以阿羅漢 法僧差別名」は、「アルハットという言葉、教えという言葉、また僧団という言葉が、この世に現われた。」⁽²⁶⁾と訳されている。この「僧団」については特に「注」を付し、「僧たちの集団」のことであつて、「一般に仏教の出家者を僧という」とし、「茲にアルハット・教え・僧団と列挙されている三者は、漢訳仏典では一般に仏・法・僧（これを三宝という）と記される。茲に、この三者が、この世に現われたというのは、仏教が成立するに至ったことを意味する。」⁽²⁷⁾と記している。即ち、僧は前述の如く仏弟子の出家者を意味し、仏陀と、説かれた教法と、それを伝え弘める僧侶との三者をもつて「三宝」と称し、この三宝により仏教が成立したとみなされていることがわかる。従つて僧侶は仏教を成立

せしめる三者の中の一であり、仏法を伝え弘めることを使命とするものであって、特に仏の滅後にあっては、如来使として、如来の事を行ずる「如来さながらの人」であり、「如来とひとしく供養される」ことになる。故に僧侶は「常に法を説く者」でなくてはならない。此の常に法を説く者を「法師」と称し、上述の如く法師品ではその法師に關する詳説がなされているのである。また梵文では法師のことを、「この經典を説く勇士」⁽²⁸⁾とも訳されている。法師は勇氣を持って脅迫・非難が与えられてもこれに屈せず、強く生きて行かねばならない。日蓮聖人は「よき師者、指たる世間の失無して、聊のへつらふことなく、少欲知足にして慈悲有らん僧の、經文に任せて法華經を読み持ちて人をも勧めて持たせん僧をば、仏は一切の僧の中に吉第一の法師也と讃められたり。」⁽²⁹⁾とも述べ、僧と法師とを同一視している。分別功德品には「比丘僧」とあり、僧坊を造立し衆僧を供養することが説かれている。

また法師品によれば、迫害が加えられようとした時は、変化の人が遣わされ、衛護を受けると同時に、聴法の衆を集めて、この法師の所説を聞かしめんとするというのであるから、法師即ち僧侶を扶ける変化の人は一つには「為之作衛護」の働きをし、二つには「集之令聴法」の役目を果たすことになるのである。

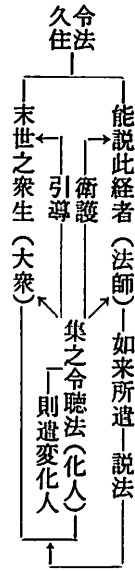
日蓮聖人は、法師品の「当知是人^三与如来^三共宿」と「慇^三衆生^三故生^三此人間」の文をあげて、「是故作法^三受職灌頂^三比丘^三信行^三比丘^三与^三俗衆^三共致^三礼拜^三供養恭敬^三事可^レ如^レ敬^レ仏」⁽³⁰⁾と述べ、比丘と俗衆の立場を明確にしている。

則遺變化人
為之作衛護—外に向つては法敵からの衛護—
集之令聴法—内に向つては聴聞衆を集める—
—供養於法師

これを要するに各寺院、教会、結社に於て、法師を補佐し信行増進の爲の核となり、自ら進んで、信徒・未信徒を誘つて「集之令聴法」の經文を實踐する者即ち、「他人に聴かせようとする者」があれば、まさしくこれは「先達」

法華經に現れた法師と化人(上田)

であり、「則遣變化人」であるといえよう。



五、

次に法師功德品を一見することにしよう。爰では仏が常精進菩薩に法華經を受持・誦誦・解説・書写することの功德を明らかにしているが、最初は例の如く「若善男子、善女人」と広く一会の大衆に呼びかけているが、会座が進むにつれて、次第に「教えを説く者」即ち法師について述べているのである。つまり呼びかけは広く善男子・善女人であるが、内容は「教えを説く者の受ける恩恵」であった。即ち

「若於大衆中 以無所畏心 說是法華經 汝聽其功德 是人得八百 功德殊勝眼」⁹¹⁾

とあり以下耳・鼻・舌・身・意の六根清淨を得ることが記されているが、いずれも「法華經を説く者」所謂、法師についての功德を述べているのである。⁹²⁾ 例えば耳根の箇所では、

「法師住於此 悉皆得聞之 一切比丘衆 及諸比丘尼 若誦誦經典 若為他人説」⁹³⁾

とあって法師は、仏を始め総ての微妙の法の音声を聞き、功德を得ることができるとしている。法華經を持ちこれを他の為に説く者、即ち法師は、六根清淨を得ると共に恭敬供養を受け、百福莊嚴し歡喜愛敬せられんとも説かれている。

「能以千萬種 善巧之語言 分別而演說 持法華經故。」

という語で此の品はしめくくられている如く、善巧の語言を教多く用いて、分別しながら法華經を演說せよ、というのであるから、これは布教をする上で、特に注意しなくてはならない事項といえよう。

法華經を弘めることの功德が説かれたあと、最後に布教の心得が示されているのである。つまりとほしい言葉で、無分別に法を説くのではなく、豊富な言語を用意し、能く対告衆と時と国土等を分別して説かなくてはならない。法師たる者はしたがって布教に關しても充分なる修行を積み、聽聞の衆から歡喜愛敬されるよう精進しなくてはならないことになる。聖人によれば、「僧も俗も尼も女も一句をも人にかたらん人は如来の使と見えたり。貴辺すでに俗也、善男子の人なるべし。」と推地四郎に記しているが、法華經一句たりとも語る者は、誰彼の別なく如来の使者であるとしながらも、「貴辺は俗なので善男子である」と述べている点に、特に注目すべきである。「善男子とは法華經を持つ俗の事也」ともある。

因みにこの法師功德品のしめくくりの經文は、梵文では「すべての者に教えを説く者は、教師の位にある」とあり、「教師」となっているが「法師」と同意であろう。すべての「法師」は教師として、法を説くこと、あらゆる者に教えを弘めることが「教師の位」にあることを意味している。この一文は教師たる者の注目すべき經文といえるであろう。常に座右にあって精読しつつ、その意を汲み実践に向けて努力すべきことである。

所謂、經文の「如来の衣を身に着ける」とは、言う迄もなく「如来に代って」という意味も含まれているのであるから、「如来の座に着き」法を説くことになる。法華經を説く者はその自覚と責任を感知すべきであり、諸經の法師よりも一層の精進がなされなくては「善巧之語言、分別而演說」ができなくなる。弘經の功德甚多なることのみを考

えることなく、更にそこにある責任と使命に徹すると同時に誇りを持つ必要がある。

斯くの如く法師、即ち布教をなす者の自覚に立つことにより、法師品の結文が示す如く、

「若親近法師 速得菩薩道 隨順是師學 得見恒沙仏」³⁸

となるのである。この「法師」は上來述べた如く、「法華經を仏に代つて説く者」即ち「如來の法衣」を着けた僧侶であり「教師」であつて、常に教化の爲の努力を積む「布教師」であるといえよう。これを又「如來使」とも稱してゐるのである。

日蓮聖人は、この「如來使」の實踐に終始され、末代の教師に範を示されている。『觀心本尊抄』には、

「此時地涌菩薩始出^ヲ現世^ニ但以^ニ妙法蓮華經^ニ五字^ヲ令^レ服^ニ幼稚^ノ。因謗隨惡必因得益是也。我弟子惟^レ之^ヲ。地涌千界教主^ヲ初發心弟子也。」³⁹

とあつて、末法の世に地涌千界の本化により妙法の弘布が述べられている。特に「我が弟子これを惟へ」の語に注目すべきである。教主釈尊の初發心の弟子たる本化の如來使たる自覚に住することを「我弟子惟^レ之^ヲ」という語の中に籠められているといえる。故に右の文に続いて、

「當^レ知、此四菩薩現^ス折伏^ヲ時成^レ賢王^ト誠^ニ責愚王^ヲ三行^ニ攝受^ヲ時成^レ僧弘^ト持^ニ正法^ヲ。」

とある。即ち本化仏使は、「僧となつて正法を弘持す」という点に、更に注目すべきである。僧は正法たる妙法を受持し弘布することを責務とすることが明示されているのである。これを要するに、僧侶は如來の衣、座、室三軌を体し、法を説くことにより、變化の人の外護を受け、「集之令聽法」の經文によつて、有信、未信を問わず、「令^レ服^ニ幼稚^ノ」を果し、以て「皆婦妙法」の大願を成就することができることを、爰に再確認しなくてはならない。

従来、「如来使」又は「法華經の行者」というと、直に湧出品の「本化上行」「地湧千界」をもって論ずるが、法師品の「法師」の立場をふまえた上での「仏使上行」でなくては、真の意義が伝達されにくい。つまり本化上行としての在り方の具体性は、法師品を通して見るにより得られるのである。又法師品の所説は、湧出品に於て一層の理念が深いものとなるのである。

迹門の流通分であるという理由で、法師品を軽視することは、本化上行の実践的在り方を軽視することにつながるものといえよう。法師品の「如来使」は「如来所遣」であつて、この法師が湧出品では更に本仏との重厚なる因縁により、上行を始めとする四導師を中心にした無量の菩薩として湧出し、末世の弘教を誓っているのである。日蓮聖人も此の間の教儀を、自身とその檀越の上に当て、四条金吾に宛た御書の中で、次の如く述べている。

「法師品の文に遣化四衆・比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷と説給ふ。此中の優婆塞とは、貴辺の事にあらずんばたれかささむ。すでに法を聞て信受して逆はさればなり。不思議や、不思議や。若然ば日蓮法華經の法師なる事疑なき歟。則如来使にもにたるらん、行如来事をも行ずるになりなん。多宝塔中にして二仏並坐の時、上行菩薩に譲り給し題目の五字を日蓮粗ひろめ申なり。此即上行菩薩の御使歟。貴辺又日蓮にしたがひて法華經の行者として諸人にかたり給ふ。是豈流通にあらずや。法華經の信心をとをし給へ。」⁴⁰

即ち、聖人は自ら法師品所説の「法師」たる自覚を持ち、これに帰依して「集之令聽法」に勤め、外護の念篤き金吾をもつて「化人」としている。その上で更に「上行菩薩の御使歟」と「仏使上行」たることへの道を開き示しているのである。

こうした御書から、再び観心本尊抄の地涌千界が「僧となつて正法を弘持す。」という一文を見る時、僧即ち法師

法華經に現れた法師と化人（上田）

と化人との関連に深い意義を觀取することができよう。

〔註〕

- (1) 一例をあげれば、「我所説諸經 而於此經中 法華最第二」（法師品）大正藏 九一三二頁
- (2) 大正藏 九一三〇頁
- (3) 同 同
- (4) 同 九一五頁
- (5) 守護國家論 定遺 一二八頁
- (6) 南条殿御返事 同 一一三七頁
- (7) 千日尼御前御返事 同 一五四五頁
- (8) 大正藏 九一三〇頁
- (9) 同 九一三一頁
- (10) 法華經（岩波版）岩本裕訳 中 一四三頁
- (11) 同 同 一四五頁
- (12) 大正藏 九一三一頁
- (13) 法華經（岩波版）岩本裕訳 中 一五三頁
- (14) 大正藏 九一三二頁
- (15) 同 九一三一〜二頁
- (16) 同 九一五一頁
- (17) 大智度論第三卷大智度共摩訶比丘僧釈論第六 大正藏二五一八〇頁
尚「有聲僧、無聲僧、啞羊僧、實僧」の四僧を分ち、有聲僧と實僧を選び、更に「是中実声聞僧六千五百、菩薩僧二種、有聲僧実僧、以是実僧故余皆得名僧、以是故名比丘僧。」とある。
- (18) 大正藏 九一五頁
- (19) 同 九一四三頁

- (20) 法華經(岩波版) 岩本裕訳 中 三一頁
- (21) 与北条時宗書 定遺 四二六頁
- (22) 四条金吾殿御返事 同 六三七頁
- (23) 棧敷女房御返事 同 一八六〇頁
- (24) 大正蔵 九一四二頁
- (25) 同 九一〇頁
- (26) 法華經(岩波版) 岩本裕訳 上 一二七頁
- (27) 同 同 三八四頁
- (28) 同 中 一六五頁
- (29) 法華初心成仏鈔 定遺 一四二三頁
- (30) 得受職人功德法門鈔 同 六二七頁
- (31) 大正蔵 九一四七頁
- (32) 梵漢対照新訳法華經(南条文雄・泉芳璋共訳)では「この經典を衆会のうち、畏ることなく勇猛に、演説開示する人。」(三九七頁)とある。
- (33) 大正蔵 九一四八頁
- (34) 同 九一五〇頁
- (35) 推地四郎殿御書 定遺 二二七頁
- (36) 秋元殿御返事 同 四〇七頁
- (37) 法華經(岩波版) 岩本裕訳 下 一二七頁
- (38) 大正蔵 九一三二頁
- (39) 観心本尊抄 定遺 七一九頁
- (40) 四条金吾殿御返事 同 六三七頁
- (41) 正法華經では法師品が薬王如来品第十となつてゐるが、化人については、「化作化人」「吾遣化人」「多遣諸化人」等とあり、妙本とほぼ同様に訳されている。(大正蔵九一〇二頁)

法華經に現れた法師と化人(上田)

日蓮聖人の三世観

奥野本洋

日蓮聖人は、ご自身の生涯を考えられる時、この世に生を受け、生死輪廻を繰り返してきたが、未だ仏法の為、法華經の為にはその生命を一度も捨てずという思いと、誹謗正法の罪を反省する強い思いがそこにはあったと思われる。誹謗正法の罪を消すことと流罪死罪にあらうことの関連性を考えていく時、過去、現在、未来の三世にわたる日蓮聖人ご自身の身の上が浮かびあがってくる。

今とはちがい、大聖人の生活された鎌倉時代には、「後世をおもう」ことは重大な問題であり、だれもが関心をいだくところであつた。日蓮聖人も大きな関心をもっていたにちがいない。現代は、医学の発達により内臓移植も行なわれる時代であり、日一日と科学の進歩は目をみはるものがあるが、今日もなお「後世をおもう」ことは最重要問題であると思う。私は以前『樓神』に、僧侶は檀信徒の葬儀を行ない引導をわたしているが、自分自身の死について真剣に考えているのだろうかということを書いた事がある。⁽¹⁾自身の死について真剣に考え、真剣に生きるところに、日蓮聖人が体得された永遠の生命を感じることが出来るのではないだろうか。日蓮聖人の遺文中から、その三世観を考えてみたい。

一、無常と六道輪廻

日蓮聖人の三世観（奥野）

まず、持妙法華問答鈔中にこの世の無常について次のようにある。

昨日が今日になり、去年の今年となる事も、是期する処の余命にはあらざるをや。……臨終已に今にありとは知ながら、我慢偏執名聞利養に著して妙法を唱へ奉らざらん事は、志の程無下にかひなし……、思へば一夜のかりの宿を忘れて幾くの名利を得ん。

ここで聖人は、今生に生を受けながらつまらぬ事に執着し、大事なことを忘れていると警告されており、

須く心を一にして南無妙法蓮華経と我も唱へ、他をも勸んのみこそ、今生人界の思出なるべし。

と、眞の生きがいについてふれられる。聖愚問答鈔上には、生死無常について、

夫生を受しより死を免れざる理りは、賢き御門より卑き民に至るまで人ごとに是れ知といへども、實に是を大事とし是を歎く者、千万人に一人も有がたし、……我等無始より已來、無明の酒に酔て六道四聖に輪廻して、或時は焦熱大焦熱の炎にむせび、或時は紅蓮大紅蓮の氷にとじられ……今度若生死のきづなをきらず、三界の籠樊を出ざらん事かなしかるべし。

と生死輪廻の繰りかえしをここで断ち切るべきだと述べられ、

吾最第一の法を知れり。

とその輪廻を断ち切る術を心得ているといわれる。おもうに、このはかない生命を妻子眷族の為には捨てても仏法の為、法華経の為にかけたことがあったらうかとふりかえってみるに、

夫一劫受生の骨は山よりも高けれども、仏法の為にはいまだ一骨をもすてず。多生恩愛の涙は海よりも深けれども、尚後世の為には一滴をも落さず。

とある。日蓮聖人の生き方、生涯を通しての方針が語られているのが次の御書ではないかと思う。

世間に人の恐るる者は火炎の中と刀劍の影と此身の死するとなるべし。牛馬猶身を惜む。況や人身をや。癡人猶命を惜む。何況壯人をや。……身命を捨る人他の宝を仏法に惜べしや。……世間の淺事には身命を失へども、大事の仏法などには捨る事難し。故に仏になる人もなかるべし。

はかない生命であるが、かけがえない身命である。その何にもかえがたい身命をつまらぬ事につかうのではなく、本心に尊い事に用いることが一大事といわれるのである。

余命いくばくならず。いたづらに曠野にすてん身を、同は一乘法華のかたになげ

とも言われた。本心に尊いことの為とは、法華経の為に命をかけることであると聖人は考えられた。

夫無始の生死を留めて、此度決定して無上菩提を証せんと思はば、すべからく衆生本有の妙理を観ずべし。衆生本有の妙理とは妙法蓮華経是也。

と述べられているし、『船守弥三郎許御書』には

我等衆生無始よりこのかた生死海の中にありしが、法華経の行者となりて無始色心本是理性、妙境妙智金剛不滅の仏身とならん事、あにかの仏にかわるべきや。過去久遠五百塵点のそのかみ、唯我一人の教主积尊とは我等衆生の事なり。

といわれる。

無常観を考え、生死輪廻の縛から離れると教えるのは、日蓮聖人一人ではなく、仏教界の中には種々の教えがあった。しかし、それらは仏教の外道学であり、それ故にこのような濁世の時代になってしまったと嘆かれる。

然れば仏道を習ふといへども、心性を觀ぜざれば全く生死を離るる事なきなり⁽¹²⁾と述べ、心の目を開く教えでなくてはならないといわれるのである。

二、立正安国論の事

日蓮聖人は、『守護国家論』⁽¹³⁾に引続き、『立正安国論』を書かれ、北条時頼に上申に及ぶことになる。その内容は「世がみな正法にそむき人悉く惡法に帰している為に、善神が国を捨て種々の災難が統出しているのだ」というものであった。そしてその惡法の根源がとりもおさず法然の念仏であった。『善無畏三藏鈔』には

当世はことに善導法然等が邪義を正義と思^レて浄土の三部經を指南とする故に、十造る寺は八九は阿弥陀仏を本尊とす。在家出家一家十家百家千家にいたるまで持仏堂の仏は阿弥陀也⁽¹⁴⁾

と示され、日本国中の信仰が阿弥陀仏中心になっていっていることを嘆かれています。そして、まずはその念仏宗を諫暁することが第一と考えられた。『一谷入道御書』には、

阿弥陀仏は十万億のあなたに有て、此娑婆世界には一分も縁なし。……但日蓮一人計此事を知りぬ。命を惜て云はずば国恩を報ぜぬ上、教主釈尊の御敵となるべし。是を恐れずして有のままに申^スならば死罪となるべし⁽¹⁵⁾。と述べられている。又、『妙法比丘尼御返事』中には、

日本国には誰か法華經と釈迦仏をば謗すべきと疑ふ。……此日本の国、人ごとに阿弥陀堂をつくり、念仏を申す。其根本を尋^ルれば、道綽禪師、善導和尚、法然上人と申^ス三人の言より出でて候。……未有一人得者、千中無一、捨閉闍拋等^{云云}。……ことに法華經と釈迦仏を捨^テまいらせよとすすめしかば、やすきままに案もなくばらばらと付

候ぬ⁽¹⁶⁾

と示してある如く、法然が道練、善導のまちがった解釈により、聖道門の法華真言を捨て、閉じ、闇き、抛ての教えを大衆が素直に信じ、正法を誹謗する罪をおのずと作り出してのだと強く言われるのである。しかし、日蓮聖人の批判は、念仏に限ったことではなく、四箇格言にみられるように、禅宗、律宗、真言宗にも及ぶのである。がその中でも真言に対しての批判が強くなっていく。『開目抄』中に、

天台真言の学者等、念仏、禅の檀那をへつらい、をづる事、大の主にををふり、ねづみの猫ををそるるがごとし。……天台真言の学者等、今生には餓鬼道に墮[↓]、後生には阿鼻を招べし⁽¹⁷⁾。

と示し、聖道門を学んでいる天台、真言の学者が、何が正しく何が誤っているのかを知らながらも信徒にこびへつらいの態度を示していることを批判しておられる。日蓮聖人の心の中には、最澄が大乗戒壇建立を成し遂げたにもかかわらず、今の比叡山には阿弥陀堂がはびこり、伝教大師のお考えからそれた信仰がまかり通っている為に、このような世の中になっているのだとの気持が強くあらわれている。『撰時抄』中には、

法華經に真言すぐれたりと申人は、今生には国をほろぼし家を失ひ、後生にはあび地獄に入べしとはしりて候⁽¹⁸⁾とあり、『三三蔵祈雨事』中には、

真言と天台との勝劣に、弘法、慈覚、智証のまどひしによりて、日本国の人々、今生他国にもせめられ、後生にも墮[↓]なり⁽¹⁹⁾。

と述べられている。又『高橋入道殿御返事』中には、

但皆人のをもひて候は、日蓮をば念仏師と禅と律をそしるとをもひて候。これは物、かずにてかずならず。真言宗

日蓮聖人の三世観（奥野）

日蓮聖人の三世観（奥野）

と申宗がうるわしき日本国の大なる呪咀の悪法なり⁽²⁰⁾

と示され、『本尊問答鈔』にも、

然^んは日本国中に数十万の寺社あり。皆真言宗也。たまたま法華宗を竝^びとも真言は主の如く法華は所従の如也。若^し兼^ず学^ば人も心中は一同に真言也。⁽²¹⁾

といわれ、当初念仏を強く責められた聖人が後半では真言を第一に責むべき宗であるとされるに至っている。

三、見壞法者置不呵責は墮地獄

日蓮聖人は、衆生本有の妙理は法華経であり、今世の中にはびこるところの念仏はじめ真言に至るまでの諸宗は、正法をそしめる教であること知った為に、世間に知らせようと辻にも立たれ、幕府をも諷刺されるが、それは謗法の者を知っていてそれを言わねば自身も墮獄の罪をこうむるといふことを恐れられたのである。『高橋入道殿御返事』には次のようにみられる。

今日蓮日本国に生^じて一切経竝に法華経の明鏡をもて、日本国の一切衆生の面に引向たるに寸分もたがわぬ上、仏の記^し給^はし天変あり、地天あり。定^むて此国亡国となるべしとかねてしりしかば、……此事を知りながら身命ををしみて一切衆生にかたらずば、我か敵たるのみならず、一切衆生の怨敵なり。必^ず阿鼻大城に墮^つべしと記^し給^はり。⁽²²⁾

このことは、涅槃経に書かれている事であり、『阿仏房尼御前返事』並びに『曾谷殿御返事』中に見壞法者置不呵責の人は仏法中怨であり、無間地獄疑ひない大罪の者であることが述べられている。⁽²³⁾ 正法をそしめる者は謗法罪で墮獄であり、又それを知ってしまっている者も同罪にて阿鼻獄へ墮つるといわれる。⁽²⁴⁾ 謗法の者を責めることは、ひい

ては自分の身にも流罪、死罪が競ひおこりくることはまちがいないことである。

四、ご自身の誹法

日蓮聖人自身に誹法の罪がなかったかといえ、聖人は清澄山に登り出家得度した折は、口に念仏を唱えていた一時期があった。現世ばかりでなく過去にもその科、罪はあったはずである。『生死一大事血脈鈔』中には、

過去に法華經の結縁強盛なる故に、現在に此縁を受持す⁽²⁵⁾

とあり、法華經との良い宿縁があったことを述べているが、『佐渡御書』中には、

日蓮も又かくせめ(責)らるるも先業なきにあらず。……宿業はかりがたし。……我今度の御勘氣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。⁽²⁶⁾

とあり、又、

日蓮も過去の種子己に誹法の者なれば、今生に念仏者にて数年の間、法華經の行者を見ては未有一人得者千中無一等と笑し也。今誹法の酔さめて見れば、酒に酔る者父母を打て悦しが、酔さめて後歎しが如し。⁽²⁷⁾

ともいわれるのである。日蓮聖人の一生を動かしたあのエネルギーは、この誹法の罪を強く感じ今生にその罪を消さるが為に生きられたところから出て来ているのではなからうか。若き時代に書かれた『顕誹法鈔』には、八大地獄の因果を明し、無間地獄の因果の軽重を明し、五逆罪より外の罪にて無間地獄に墮ることがあるのかとさぐっていくと、それは誹誹正法の重罪があると述べられている。⁽²⁸⁾その誹法の重罪をいかに消しさり、後世の墮獄をのがれる為には何をすべきかが聖人の大きな課題であった。

五、身軽法重のこと

『聖愚問答鈔下』には、

汝実^ニ後世を恐れば、身を軽しめ法を重^シぜよ。是を以て章安大師云、寧喪^フニ身命^ヲ、不^レ匿^シニ教者^ヲ、身軽法重死^レ身弘^ム法^ヲ。此文の意は身命をばほろぼすとも正法をかくさざれ。其故は身はかろく法はおもし。身をばほろすとも法をば弘めよと也。⁽²⁸⁾

とあり、身軽法重のことが語られている。後世を恐ればとは、墮獄をのがれる為にはということであり、その為には身命をおしまぬほどの心をもちなさいということである。この身軽法重の考え方は、日蓮聖人のご生涯を通して持っていたもので、その生き方の根底にいつもあつたものと思われる。『佐渡御勘気鈔』の中で、

本より学問し候し事は、仏教をきはめて仏になる道は、必ず身命をすつるほどの事ありてこそ、仏にはなり候らめと、をしはからる。既に経文のごとく、悪口罵詈杖瓦礫、数教見擯出と説れて、かかるめに値候こそ法華経をよむにて候らめといよいよ信心もおこり、後生もたのもしく候。⁽²⁹⁾

と述べられているように、日蓮聖人の生きかた、生きがいというものが、まさに経文にてらされたものであり、周囲の人々はどうかとるか知らぬが、ご自身にとつて理想的な生き方がそこにはあつたのではなからうか。さらに『開目鈔』には、

日本国に此をしれる者、但日蓮一人なり。これを一言も申出^スすならば父母、兄弟師匠国主、王難必来^{ベシ}べし。いわずば慈悲なきににたりと思惟するに、法華経、涅槃経等に此二辺を合^ス見るに、いわずわ今生は事なくとも、後生は

必無間地獄に墮べし。いうならば三障四魔必競起るべしとし(知ぬ)⁹¹と示され、『報恩抄』には、

今度命をおしむならば、いつの世にか仏になるべき、又何なる世にか父母師匠をもすくひ奉べきと、ひとへにをもひ切て申始めしかば、案にたがはず、或は所をおひ、或はのり、或はうたれ、或は疵をかうふるほどに⁹²

ともいわれるように、どうすればどうなるという因果関係については日蓮聖人はよくご存知であった。現世に難を受けたくないと思えば正直に知っている事をしゃべらず黙していればいいわけだが、それでは後世が心配である。後世を第一に考えれば、今生には身命をすつるほどの難、苦しみがそこにはあらわれるはずである。そこで法にてらしてあわせての行動をとられたわけである。『秋元御書』中に

過去遠々劫より今に仏に成らざりける事は、加様の事に恐て云出さざりける故也⁹³
と言われるが、今回「我不愛身命但惜無上道、身軽法重死身弘法」の精神で生きなければ、又前世に体験しているように生死輪廻の糸をたち切れないであろう。

六、現世安穩・後生善処

『開目鈔』の最後のお言葉に次下の如く述べられている。

日蓮が流罪⁹⁴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。

今生の流罪・死罪は大難であるはずであるが、後生の事を考える時、それは小苦であるといわれる。来世のよろこびを得るには、今生に過去誑法の罪等を消さねばならぬの意識が強くあらわれている。そして今生の値難さえも苦とは

考えない心がまえをもたれている。『祈禱經送状』には、

付其法華經の行者は信心に無_レ退転_一身無_レ詐親_一一切法華經に任_キ其身_ニ如_ニ金言_一修行せば、隨に後生は不_レ及_レ申
 今生も息災延命にして勝妙の大果報を得、広宣流布之大願をも可_レ成就_一也。⁽⁹⁵⁾

日蓮聖人にとって、後世のことを考えることは現世とは切っても切れないことなのである。後世は現世にありと考えられるのである。『呵責謗法滅罪鈔』に

過去の謗法、我身にある事疑_レなし。此罪を今生に消さずば、未來争_カか地獄の苦をば免るべき。過去遠遠の重罪をば
 何にしてか皆集_テて、今生に消滅して、未來の大苦を免れんと勘_レしに……日蓮を怨み、或は頸を刎、或は流罪に
 行ふべし。度度かかる事出来せば無_レ盤劫の重罪一生の内に消_ナんと謀_ルたる大術⁽⁹⁶⁾

といわれるように、重罪をこの一生の内に消したいというのが聖人の願いであり、今生を生きたいという想い出になる
 のであろう。その想い出は、ただ単に生きたということではなく、釈尊の因行果徳を自然に譲り受けるという即身成
 仏の教えを自身がこころみられ、後の世の我々に残されたのである。

即身成仏と申_ス法門は、世流布の学者は皆一大事とたしなみ申_ス事にて候ぞ。就_レ中、予が門弟は万事をさしをきて
 此一事に可_レ留_ム心_ヤ。建長五年より今弘安三年に至るまで二十七年の間、在々処々にして申_ス宣_ハたる法門繁多なり
 といへども、所詮は只此の一途也。⁽⁹⁷⁾

といわれる。此の一途即ち即身成仏の法門は、墮獄の道をふさぐ法門であり、『如説修行鈔』でいう「今生には不祥
 の災難を払ひ長生の術を得_レ」⁽⁹⁸⁾の現世安穩の教えなのである。『四条金吾殿御返事』には、

法華經を持_テ奉_ルより外に遊樂はなし。現世安穩、後生善処とは是なり。⁽⁹⁹⁾

とある。川添昭二氏はその著「日蓮」の中で

日蓮は求法と護念がもつともきびしく交錯するところに、その命をおいていたのである。死を堵した謗法断罪の戦闘的宗教者の姿がここにあった。⁽⁴⁰⁾

と述べられているが、権力等にもおなじけず、正法流布に命をささげられたその生涯は、過去、現在、未来の三世をすべてお見通しであったのだろう。『撰時抄』に云く

外典云、未萌をしるを聖人という。内典云、三世を知を聖人という。⁽⁴¹⁾

日蓮聖人が三世をすべて知っていたというのは、それは

釈迦如来の御神我身に入、かわらせ給けるにや。我身ながらも悦び身にあまる。⁽⁴²⁾

ということがあればこそ出来たことなのだろう。過去謗法の罪により今生の値難がある。今生、流罪死罪を経験することによって後世は約束されるのだとの考え方からすると、すべての問題解決の鍵は現世・今にあるということである。

〔註〕

(1) 『樓神』第五十二号「生きがいについて」中。

(2) 定遺三五八頁〜九頁『聖愚問答鈔上』中に「抑上は非想の雲の上、下は那落の底までも、生をうけて死をまぬかるゝ者やはある。然れば外典のいやしきをしえにも、朝有紅顔、誇世路、夕為白骨、朽郊原」と云へり」とあり又定遺三八五頁『聖愚問答鈔下』には、「生者必滅の習なれば、設ひ長寿を得たりとも、終には無常をのがるべからず。今世は百年の内外の程を思へば夢の中の夢也」ともある。定遺一二六七頁『松野殿御返事』には、「生死無常の理なれば生ずる者は必ず死す。されば憂世の中にあだにはかなき事、譬ば電光の如く、朝露の日に向て消るに似たり。」等々、各所に無常についての表現が

日蓮聖人の三世観（奥野）

日蓮聖人の三世観（奥野）

みられる。

- (3) 定遺二八三頁
- (4) 定遺二八五頁
- (5) 定遺三五二頁
- (6) 定遺三五二頁
- (7) 定遺三八一頁『聖愚問答鈔下』又定遺一一四三頁『大井莊司入道御書』中「如_レ是捨_レ置_一劫が間の身骨は、須弥山よりも高、大地よりも厚かるべし。」と同じような表現がみられる。
- (8) 定遺六一一頁『佐渡御書』
- (9) 定遺四五九頁『金吾殿御返事』
- (10) 定遺四二頁『一生成仏鈔』
- (11) 定遺二三〇頁
- (12) 定遺四三頁『一生成仏鈔』
- (13) 定遺六十頁「予歎_レ此事、間造_二一卷世_ノ顯_二、選_レ択_レ集_レ謗_レ法_レ縁_レ起_レ、名_レ号_二守護_レ國家_論。」
- (14) 定遺四六九頁
- (15) 定遺九九三頁
- (16) 定遺一五五六頁
- (17) 定遺六〇七頁
- (18) 定遺一〇四五頁
- (19) 定遺一〇七〇頁
- (20) 定遺一〇八八頁
- (21) 定遺一五八〇頁
- (22) 定遺一〇八六頁
- (23) 定遺一一〇八頁「涅槃經云、若善比丘見_レ、壞_レ法_者、置_レ不_レ可_レ責_レ驅_レ遣_レ、等_レ處_レ、當_レ知_レ是_レ人_レ、弘_レ法_中怨。」又定遺一二五四頁『曾谷殿御返事』に同じ表現がある。

(24) 定遺九六二頁『種種御振舞御書』中に「わづかの小島のぬしら(主等)がをとさんを、をち(恐)ては閻魔王のせめ(責)をばいかんがすべき。」又定遺一五四九頁『弥源太入道殿御消息』中に「恐れて不レ云。是は今生を重_レして後生は軽_レする故也。」との表現がみられる。

- (25) 定遺五二三頁
- (26) 定遺六一四頁
- (27) 定遺六一五頁
- (82) 定遺二五四と五頁取意。
- (29) 定遺三八四頁
- (30) 定遺四一〇と一頁
- (31) 定遺五五七頁
- (32) 定遺一二三七頁
- (33) 定遺一七三八頁
- (34) 定遺六〇九頁
- (35) 定遺六八九頁
- (36) 定遺七八〇と一頁
- (37) 定遺一七九六頁『妙一女御返事』
- (38) 定遺七三三頁
- (39) 定遺一一八一頁
- (40) 川添昭二『日蓮』清水書院
- (41) 定遺一〇五三頁、又定遺八四二頁『聖人知三世事』中に「聖人と申は委細知三世云、聖人。」とある。
- (42) 定遺一〇五四頁『撰時抄』

本妙日臨律師の教学について

——主として撰折問題——

桑 名 貫 正

一、はじめに

本妙日臨律師（一七九三—一八二三）は江戸後期の宗学者である。当時の宗門は台学中心の教学が盛んであり、日蓮聖人が宣揚なされた本化独自の法門が全く衰微の状態であった。そのことを嘆き、多いにその本化の法門の顕正に努力なされた人が本妙日臨師である。その学的態度を見てみると、

・ 謹で思ふに、祖書は末法の妙経なり。

・ 祖書は本来所持の法、靈山にて親承の儘にして、余人の添削を加へず、信順たるべきものなり、猶ほ是に疑を立てる者は、本化の門人にあらず、共に宗旨を議す可からず。⁽¹⁾

とある様に、常に身を惜まず本化の教学の奥旨に迫り、しかも純粹にあくまで日蓮聖人の教学を忠実に守り伝えようとした人でもあった。また、近世宗学の大成者とも言われた優陀那日輝和尚は、本妙日臨律師の教学の影響を受けて、そして後に宗学を大成されたことなどは有名な事実である。こういう意味合いにおいても、本妙日臨師の教学を研究する価値は意義のあることであり、また本妙日臨師を通じて後代の私共が現代に於て日蓮聖人教学の理解を深め

本妙日臨律師の教学について（桑名）

本妙日臨律師の教学について（桑名）

る一方法論ともなり得ると思う。

日蓮教学上、撰折論とは宗義の活動に於ける重要なテーマである。⁽²⁾ この撰折問題とは、どなたも御承知の通り、衆生救済の目的に向って布教する異なった方法の撰受と折伏という弘教態度のあり方の方法論上の問題である。一方の撰受は、できるだけ緩やかに相手の長所を認めつつ、善に導く方法である。他方の折伏とは相手の極悪をどうしても許すことが出来なくて、その為^{ゆゑ}に厳しく処断しなければならぬ方法である。いづれもが法華経令法久住の方法であり、そして共に衆生救済を目的として出発していることは言うまでもないことである。

日蓮聖人の教義大系を考える時、その弘教活動を起す基準ともいうべき大筋の方法論は確立されていた。それは「教・機・時・国・教法流布の先後次第（序）」という、五義判（五綱教判）である。この五義判こそは宗義活動のあらゆる条件となるものであり、日蓮聖人も常に念頭に置いておられたのである。⁽³⁾ 例えば、『開目抄』（定六〇六頁）に、

末法に撰受折伏あるべし。所謂悪国・破法の両国あるべきゆへなり。日本国当世は悪国か破法の国かとしるべし。

そして『撰時抄』（定一〇〇五頁）の

時と機とをば相知がたき事なり。何に況や我等は凡夫なり。いかでか時機をしるべき。……答云、仏眼をかって時機をかんがへよ、仏日を用て国土をてらせ。

この結果、日蓮聖人は『法華経』自身が自ら末法に説かれるべき必然の教えであること。そうでなければ末法の衆生救済は不可能であると語っていることを知ったのである。法華経から末法という時を教えて貰ったのであるが、諸

宗はござって法華經否定の態度であつた為に「四箇格言」を掲げて諸宗の間違ひを糺し、「諸宗は無得度墮地獄の根源、法華經独り成仏の法なり」と清算なされたのである。そして、末法の謗法充滿の衆生を救う教化の方法に折伏をもつて行動されたことは、これもまた周知の事実である。

従来、本妙臨師の撰折論の評価を考えると、一般的に内省的な撰受論者として見るべき人が多い⁽⁴⁾。本妙臨師は日蓮聖人にあくまでも忠実な人であつたから折伏を、何故に用いられなかつたのかという点に興味を覚えるものがある。また、本妙臨師の行動について御自身が自ら決して「撰受道」では無いという主張も見られるので、どういふ意味合いをもつて言われているのか等の関心を抱き、本・小論では本妙臨師の撰折の態度(その心)について考察を試みるものである。

二、撰折論言及の資料範囲

『本妙日臨律師全集』(以下『全集』という)の中から、撰折問題に関連して、論及している資料を年代順に列举してみると次の通りである。

① 二十二歳『身延山中より長谷信徒に与ふる書』(文化十一年六月二十三日)全集二〇四頁。

勤學一向ニ仕度候ニ就、世事を去り候て身延山中へ引籠申候、但し世難を恐れて撰受道に入しには無御座候、くわしくは此貞順と申す医師に御尋ね可被下候、

② 二十四歳『本師日啓上人に奉る書』草稿(文化十三年二月三日)全集二〇六頁。

頗有^{モシ}自行未^メ滿^メ先^セニ化^ス他^ニ者^ハ、大抵他無^ニ益亦損^レ己^ニ、是名^ニ破敗善薩^ニ、勿^レ謂^フ不^レ行^ニ折伏^ニ者^ハ、雖^モ唱^ト妙法^ニ無^レ

本妙日臨律師の教學について(桑名)

本妙日臨律師の教学について（桑名）

益、是知_レ信敬_ニ折伏_ニ之功德_ト、忘_ル、蔑_ス、如_ク妙法_ニ之罪科_ト者也、案_{スルニ}此惑_也、本是由_テ于_レ于_レ謬_ヲ解_{スルニ}向_レ記_云今_有三南無妙法蓮華經_一、不_レ受_テ自_今身_至三_弘身_受持_ト、難_キ登_レ法王_位、是無_レ他、由_テ于_レ于_レ懶墮薄信_ニ、不_レ煉_ニ三_祖判_一、邪智詭曲、己情相競之失_也、今_試宣_ニ三_祖判_正義_一、曰_ク雖_ニ世_有三_妙法_一、猶_執三_旧宗_一、不_レ改_宗懺悔_一、不_レ鑿_ニ三_除謗_法、則無_レ由_得三_脱益_一之義也、當_レ知_レ意專_ニ于_三誠_一稟道之謗_法、非_ズ敢_テ募_ニ三_師門_之折_伏、矧_彼解_如然_、初_心無_智行者、不_レ但_隱三_沒、一念_信解_展轉_隨喜_等之末_法之_大益_一、為_ニ云_初心_無智_老婆_等、設有_レ信_難、免_ニ三_惡道_一、所以_者何、撰折本_是師_門、二_軌故_也、若_其口_唱三_折伏_名言_一、為_ニ自_行者_非三_折伏_正義_一、行_レ之_大可_、今_且闕_レ之、

③ 二十四歳『朝田薩庵に与ふる書』其三。（文化十三年三月四日）全集一五七頁。

若し正直に御書を学ばんとおもはば、法華經を一々文々是真仏とおがみ奉り候やうに心得て、ただ今高祖我を化し玉ふと心得て、少しもおのか執情を用ひず、一心に通見するにしくはなし……御書を以て御書を解し候へば、慎り少く候……執ちやく流の学者は、若は一致、若は勝劣、或は但折、或は撰受、及び受不施、不受不施の人々、わが本と習ひこんだるところをまもりて、心にかなはぬ御書は、強て曲会致し候、依_レ之_方が一も正義を得かたきか、

④ 二十五歳『朝田薩庵に与ふる書』其十三。（文化十四年入推定年代V正月七日）全集一七六頁。

此頃大坂辺など、当家の極理と称し、悪行無さんの義申立る人有之由、浅ましき事に候、梁武の仏法を滅せし事はこれより初まり候、如此義若や天下に流布し候はば云何、野衲護法の志し、勤学のこころ実ここにあり、但恨らくは力不足、心地推察可給候、

⑤ 二十八歳『某尊者に上る書』（文政三年六月二日）全集一八七・九頁。

野生事を人々二乗根性の様に申候、これは尤の事に候、はじめ申如く艸山は宗門の内法事觀の妙処をつがながために、世縁をさけてひまを得んが為に、自行を専ら面にして化他は随力演説の分と云はれ候跡を学び候間、表には其相をあらわし候へども、底意は護法の心盛んにて候、恐れながら一切経も二家の学問もこれが専一に候へばなり、然れどもそれを表に申せば高慢なりと人に唱られ候が心よからず候故、二乗といはれて打過候、

たまたま菩提心を起し候へ共、余り世間うるさく候時は、二乗心に落候て名も形も隠し候心起る人も可有之候、宗門の先徳にも間々相見へ候、底意は云何にもあれ、さし当りて法の衰微をなげかされば、二乗と唱らるるも一往相聞へ候歟、我等如きものは、唯尊師の衣を以て覆ひ玉ふを頼み奉るのみに候、

⑥ 三十歳『仏海微瀾』(文政五年十二月二十二日)⁶⁾全集八〇十二頁。真宗大靈『裂邪網』への折伏書である。

また、推定年代不明であるものとしては、

① 『当家折伏』(日付は最初に五月九日夜に記されて、途中十三日朝の日付けあり、以後の日付け無きも、同月に脱稿の分量である)全集十三〜十六頁。撰折論に關しては尤も大部であり、然も最重要書である。

③ 『忍艸雜記』所収中に於ける「当家撰折」全集二〇〇〜二十一頁。その分量は右の『当家撰折』の四分の一程度しかないが、その内容は随分と簡潔であり、要領が得やすい。①③の両書が本妙臨師の撰折問題における所の骨子といえよう。

④ 『教觀雜篇』九「妙經行觀」全集三一頁。

正行、五種有_二自修_一、有_二教他_一、教他即護法也、安樂、広_レ自修不輕、広_レ護法、六度十供養為_三之助行_一、薬王已下、乘々、広_レ助行也

本妙日臨律師の教学について(薬名)

本妙日臨律師の教学について（桑名）

三六「悪国撰受」、全集三八頁。

如^ハ「蝦夷」本不^レ知^ニ弘法^一、何^ニ專弁^ニ權実^一用^ニ撰受^一也必^セ矣、

四一「安樂方軌」、全集三九頁。

持品此界、安樂他方、持品後心、安樂初心也、共^ニ撰^一止善男子之句^一、本化^ハ當^レ之、乃知持品本化高位、安樂在^ニ其末弟^一矣、

⑩ 『眼海濤波』、全集四〇頁。

祖師の謗法を強く制禁し玉ふは涅槃に所謂菩薩破戒の人を折伏すと云者にして即先不謗三宝戒をすすめ玉へるなれ共明白にそれと仰られぬは時の熟せざる故也

⑪ 『本化別頭教觀撮要』、全集一〇二頁。

問折伏之行者曷持戒、答戒法治罪有^レ三、上犯罰黜、中犯折伏、下品訶責也、既夫如此、何必有^ニ持戒得^一折伏^一已上^レ吉、問不輕記云、此是逆化故忘^ニ恒例^一、^レ已、既是逆化何用^レ戒、答戒法禁^レ礼^レ俗^レ今^レ礼^レ之、如^レ此之事以^ニ逆化^一故無^レ扭^ニ楷^一、小律^一也、何乘^ニ重戒^一、所詮忘^ニ恒例^一者為^レ不^レ断^ニ弘種^一、若^ニ破戒因縁^一令^ニ人断^ニ信牙^一如何言^ニ大悲行^一、況^ニ下種不^ニ必局^一逆化^一、如^ニ下宗教之中撰折篇委弁^一

⑫ 『本門十重禁戒の事』全集一一六頁。

人をほむるはへつらふ也、人をそしるは大悪也、善心にて人のよき事をほむるはくどく也。折伏の心にて人の惡をいましむるは制する所にあらず、

末法は無戒の時也と云て持戒をきらふは經文と御書との修煉たらざる故なるべし、

その他、関連言及の書に次の三点を認めることができる。

⑬ 二十二歳『川越屋外二氏に与ふる書』（文化十二年正月五日、全集一四八〜一五〇頁）。

⑭ 二十四歳『朝田薩庵に与ふる書』其九、一六八〜一七〇頁。

⑮ 二十九歳『行全に与ふる書』全集一九〇頁。

以上、挙げた十五点の資料の中に、本妙臨師の撰折問題の態度とその心を知り尽くすことが可能である。

三、本妙臨師の撰折の態度とその心

本妙臨師は両親の法華信仰と取り巻く法華講中の環境の中にて生長し、早くから出塵の志を抱いていたが、一生を三十一歳という短い生涯の中から考えれば遅い文化八年十二月、十九歳の時に出家されている。然し出家以前に内外典をほぼ偏覽し、『祖書綱要刪略』を味読百返した学殖を備えて二十歳の春、飯高檀林に入檀された。二年後には異例の飛級で文義部昇進となり、日啓・日実両師匠初め周囲の期待が高まった。然し本妙臨師は志を立てて退檀を決意し実行するのである。これに対して師日実の激怒は凄まじく臨師三十歳まで勘当を解かなかつた程である。師日啓、病に倒れ頻に後住を頼みせしも受けず、父母の泣慕を風に聞いても、身を遠くに置いて、その志のままに勤学されたその態度について考えみると、次の三点の書簡によく言い表わされているので引用してみよう。

① 『身延山中より長谷信徒に与ふる書』（文化十一年六月二十三日、全集二〇四頁・退檀直後の書簡）に

勤学一向ニ仕度候ニ就、世事を去り候て身延山中へ引籠申候、但し世難を恐れて撰受道に入しには無御座……

日啓師の旧檀徒で資助を続けてくれた長谷信徒の方々へ、ありありと臨師が心の信情表明が見られる。これは飯高

檀林の台学徧重の教育を嫌い、日蓮聖人の顕正された本化の法門を専らに研鑽したいという意志表明である。

② 二十四歳の時、本師日啓上人に対して出された書簡には、臨師の心境が更にいい表わされている。

未嘗^レ廢^二大道心^一、一生成^三就究竟願業^一、是信心入^三于骨髓^一、仮行法不^レ全、仏祖奚不^レ垂^二哀愍^一、設^レ一生未^レ得^レ之、生生豈有^レ限、頗有^三自行未^レ滿先^二化他^一者、大抵^レ他無^レ益亦損^レ己、是名^二破敗^一菩薩……設雖^レ有^二少化他^一行、未^レ得^二三名^一為^二化他^一……六即唯信為^二依地^一、故名^二字最下根行者^一、不^レ得^二齒^一牙^一一句^一、若深信深志、不^レ容^レ偽者、必定^レ於^二一生^一、入^三于妙覺極位^一也矣耳、莫^レ言^二非^三己分^一、本化至高矣、本法至妙矣、其底事、高祖不^レ曰乎、唱^二南無妙法蓮華經^一者父母所生肉身、即壽量^二當体蓮華^一、此即法華^二當体自在神力^一所^レ顯功能也、敢不^レ可^レ疑^レ之矣、嗚呼宗門尋常人、為^レ毒所^レ中、心皆顛倒、遠甘^三退劫^一因^一、無^レ心^二於速得究竟^一、加而毒氣深入^二本心^一者、謂^二本化之門^一無^レ熟脫之益、然而口稱^二本化門人^一者、是何心乎、是何心乎、舍^二此大道^一向^レ外走、則設雖^二暗^一三^二八萬歲^一、能難能答^上、以余言^レ之、譬如^下論^二鱗爪^一、不^レ見^中領珠^上歟、（全集二〇六、七頁）

これ进行と、本妙臨師は先ず自行を優先にさせており、本化の法門の勤學と修行の確立後に化他行の行動をすべきだという態度である。ここでは、本化の法門の特色を六即の法門によせて述べられている。その要を言えば、日蓮聖人の教學の根本は名字最下根の行者の人が深信深志にて唱題する功能（徳）を説いている点にあると云う。この唱題する人は必らず一生において妙覺極位となることは疑い無い。このことは何よりも大切な法門であるのに、我が宗門人は悲しいことに毒氣深くして、この大道、本化の門に熟脱の益なしと思ひ他に走っている行動を最も嘆き憂えているのである。本妙臨師の本化の法門の顕正の態度は、この点にあつたのである。

③ 更に、飯高檀林を退檀して七年振りに差し出された某尊者への書簡には、尤も本妙臨師の心が如実に表明されて

いるので、その文を紹介してみよう。(全集一八五―九頁)

野生本よりの願望にて、一切経拜見畢らざる中は、江戸へ出まじき由申せし故、本願にまかせて経蔵拜見致し候、又恐れ多くは候得共、台当一家の教観はあらく邪正をわから候。

又野生事を人々二乗根性の様に申候、これは尤の事に候、はじめ申如く艸山は宗門の内法事観の妙処をつがんにために、世縁をさけてひまを得んが為に、自行を専ら面にして化他は随力演説の分と云はれ候跡を学び候間、表には其相をあらわし候へども、底意は護法の心盛んにて候、恐れながら一切経も二家の学問もこれが専一に候へばなり、然れどもそれを表に申せば高慢なりと人に唱られ候が心よからず候故、二乗といはれて打過候。

たま〜菩提心を起し候へ共、余り世間うるさく候時は、二乗心に落候て名も形も隠し候心起る人も可有之候、宗門の先徳にも間々相見へ候、底意は云何にもあれ、さし当りて法の衰微をなげかされば、二乗と唱らるるも一往相聞へ候歎。

この様に長谷信徒、本師日啓上人、某尊者への書簡を通読して、本妙臨師の飯高退檀の理由は明白である。当時の檀林教育、宗門全体に於て本化の法門の護法が衰微の余り、その顕正と弘教への情熱に本願を立て行動されたことを、今十分に伺い知ることが可能となったのである。ここに本妙臨師のその心を要約せば、

第一点、何よりも衰微の状態であった日蓮聖人の本化の法門(護法)を顕正し弘通したいこと。この為に、すべてが最優先されたのである。

第二点、そのために一切経の拜読の本願を立てられたこと。更に、当時の宗門が護法の衰微となった最大の原因の弊害を取り除くために台当二家の教観の相違を知らせ、如何に当家の法門が勝れているのかを知らせる必要があった

本妙日臨律師の教学について(桑名)

こと。

第三点、第一点と第二点に関連し、弘教する場合は先きに自行を確立しないで化他行の行動をとつても、その本化の法門の弘教の益は無く、むしろ自己を損うのみであることに注意を払い用心したこと。自行中心の主義は深草元政上人の唱えるところでもあった。

この三点のもつ意味は、当時の我が宗門教団、社会状況の中で、今は何が一番必要なことであり大切なことかを真剣に考えた末の結論であり、これが本化の法門の護法の顕正であった。同時にその弘教専一の行動である。この本妙臨師の心を知らずして、他の人々から本妙臨師をして撰受道に落ちた人とか、又は二乗根性の人とかという批難が起きている事も甘んじて受けておりますという心境態度なのである。

この当時は儒者、国学者、神道家等より排仏思想が展開されていたから、本妙臨師もこのことを尤も心配されていた。この排仏論の遠因を辻善之助は江戸幕府の宗教政策（寺院本末制度・寺院僧侶の階級格式・檀家制度と宗門改・新義異義の禁止）により、仏教は形式化されてしまい、この為に僧侶は墮落し、民心も仏教から離れ儒教に移ったこととから、その気運は盛んとなったと論じている。¹⁰ この排仏思想の心配と先きに挙げた三点の護法の精神の心について、更に具体的に示した薩庵老人あての書簡があるので引用したい。

此頃大坂辺など、当家の極理と称し、悪行無さんの義申立る人有之由、浅ましき事に候、梁武の仏法を滅せし事はこれより初まり候、如此義若や天下に流布し候はば云何、野納護法の志し、勤学のころろ実ここにあり、但恨らくは力不足、心地推察可給候。（全集一七六頁。文化十四年（推定）正月七日付深草にて）

この様に、本妙臨師の勤学の心、護法の志しは、日蓮聖人の顕正された正しき本化の法門を受け継ぎ、それを盛ん

なる情熱をもって弘通したい本心で一杯なのである。因に、本妙臨師が心配された如く、この年の文化十四年正月には排仏論の代表者たる平田篤胤は『出定笑語附録』を出版し、我が宗門を誹謗されている。この当時の社会情勢、宗門状況を踏えた上で、本妙臨師は本化弘通の布教方法たる撰折論を、日蓮聖人在世と異なった時代にどのように論じられているかを考察してみよう。

四、本妙臨師の撰折論

本妙臨師の教学の系譜は臨師が自ら深草元政上人（全集一八五―七頁）、一妙院日導尊者（全集一五八、一六五、一七四、二五二頁）に大きく影響を受けたとある通りその流れを汲んでいる。今、本妙臨師の撰折論について論じるに当り、著作中最も肝要なる論文は『当家撰折』（全集十三―十六頁）と『忍艸雜記』（全集十九―二十一頁）であるから、この二書を中心に検討してみる。その方法としては『当家撰折』を主に論じ、その内容説明不足を『忍艸雜記』で補う形をもってしたい。

『当家撰折』は五段より構成されている。第一段は総論。日蓮聖人は撰折の二軌に自在であり、この撰折の出典は勝鬘經にあるが、その相は泛然であり、むしろ四悉檀の中の為人（撰）、対治（折）が、それに該当し詳しい。日蓮聖人は末法に権教は無益という立場であって、この権理を否定する方法は常に教門（約教部）から論じている。それ故に聖人は『私集取要文注法華経』の安樂行の解説の所に「法華玄義」九（約教）を引用していないのも、その証左となっている。撰折は身口法であるから、行相門にて撰折を論じることが正しい。天台大師も安樂行を「法華文句」八で行相門に約して論じている。日蓮聖人は『本尊抄』で「僧_レ為_レ撰折、為_レ折」と述べ、『如説修行鈔』にても安樂を

本妙日蓮律師の教学について（案名）

撰と為すと言うが如く、撰折は行相門の立場の問題であり、またこの中心は身口の二業にあるという。その撰受とは柔和軟語等をいい、折伏とは頭を断るるも受けずと諫争を遊すことであるという。

第二段では、常在日深（一七〇三—四三）の『峨眉集』巻九・第四十五「撰受折伏」を引用し、撰折を法華・涅槃に対弁して論じており、その方法は約教、約行であり、約行は五義判の師機時國を以て展開している。『峨眉集』の内容は、長遠日遵の『諫迷論』巻第四・二十一「撰受折伏有三多種分別二事」と安國日講（一六二六—九八）の『録内啓蒙』巻九「開目抄」の撰折の部分の注釈等を整理されたものである。⁽¹⁾ 本妙臨師の『当家撰折』『忍艸雜記』は更に簡潔であり、その上、法門の内容が深まり、そして要領が得やすい。今、五義判中の師機時國の四に約した大要を述べる。と次の様な内容となる。

師、弘経の師を自力の堪不に約して、後心の菩薩、初心の菩薩、又は聖凡にて簡び。後心の菩薩は勸持・不輕品に当り折伏を能く行じる。初心の菩薩は安樂行品の如く、守って撰受を行じるといふ撰折の相配をしている。『諫迷論』『啓蒙』等は天台張りの教學もあって後心の菩薩を本化の菩薩と明確に論じない嫌いがある。本妙臨師は明確に規定し、更に日蓮聖人に当てており、宗祖同時出師の人も本化菩薩と捉え、実凡の人も導師の讓力にて末法の後五の当初の化導はすべて強折と論じているのである。

機に己有善、未有善、己謗、未謗あり。己に善有つて未だ謗しない者には撰受し、未だ善あらず謗する者には折伏すべし。然し末代の師は鑑機の能力が無ければ唯、法華経を説くべきである。その理由は失が無い為としている。

時に善時、惡時、謗時あり。善時は一天皆帰後に有る可し。今は惡謗の二つであつて、宗祖の時代は末法の初めの五百年で謗法が強いので折伏の時であつた。今の時代（本妙臨師の時代）は、謗法は淡く、惡が濃い。故に権経に執

着すること浅く、邪師あつても法華經を嫌らわないので謗者は無い。世は無智相に似ているので人は威儀を崇ぶ時代である。従つて此の時代は安樂行に住す可き時である。

国を論じて、宗祖の時は謗法が強いので折伏が必要であつた。今の時代は悪国なので撰受をとるべきであるといふのである。

そして先輩の行相を見る時、皆その方法を行っていると、深草元政上人の弟子慧明日灯（即創守文）。宗祖在世は即創。滅後（政公）は守文）と常在日深（峨眉集・九と峨眉遺篇の内容の宗祖は草創の時故に折伏、草山は守文の時故に撰受）を例に挙げて、①宗祖在世は即創、滅後は守文。②一宗定は守文、已前は即創たり。③築壇は守文、已前は即創たり。と論じている。

第三段、本妙臨師の撰折の考えを明かしている。祖書（御遺文）の中で撰折の名を用いる使用例の意味合は様々であり、理解しにくいから、その祖判の意の概要を説明すると①約行（行相門）と②約教部旨（教門）の二つがあり、約行には身業の強柔撰折（本尊抄）と口業の龜軟撰折（開目抄等）があるといふ。教（經）部旨を以て論ずる場合は一向に折伏であつて、すべて撰受の義は無いことを論じている。

第四段、更に開目抄と本尊抄、如説修行鈔の祖文を弁じては、第三段の内容の論証をのべている。開目抄の意は口業に在り。本尊抄は身業、但だ強柔護法の義に在り。如説修行鈔は教行に約す。末法の始めを当初とし、その行相は折伏なるをいふ。

第五段は安樂行の説明をする。安樂は行相に約され、和言軟柔弁の撰受であるといふ。安樂行の像末論に於いては、法華經自身も末法といふが如く、宗祖も末法と認めている。しかし、先師はこれを迹化の菩薩と認めていた。例

本妙日臨律師の教學について(案名)

えば一妙日堯(一六三四—一七一四、日重教學の影響を受け撰受の立場をとった人)は『白牛通徹録』に、また常在日深は『峨眉集』に「若従三經六段者……安樂是撰受乃述化弘經」(巻九・十四丁)と論ずるが如く、安樂は述化の軌と論じている。これに対して本妙臨師は勸持品の発誓を案すると述化の人に在っても、実は本化の人の為であることを指摘し、この安樂行品も又、本化の人のために実は説かれているのだ。と説く所に臨師の特色が見られる。その経証に「単已樂独処者云云」を挙げている。また師の所で前述するが如しであるという。そして『忍艸雜記』中の「当家撰折」の結びには宗祖滅後の本妙臨師時代(今日の我々の時代)は、「但弘三実二不許權少二、言辞柔軟善行化度」べきことの撰受の態度をとることを進めている。さらに「分修三学一莊三毘跋法身一、則法住甚久矣」と言つて三学分修の必要を強調している。また最結文には「且夫有所聞垂有所執必嫉、故世人説折我亦説折、世人説撰我亦説撰、若对無三固執之人上、我亦曰三撰進而折退二爾」と結んでいる。

以上、本妙臨師の『当家撰折』について眺めてきた訳であるが、本妙臨師は前述した様に日蓮聖人の弘教活動の基準としての五義判に基づいて検討した結果、末法当初の宗祖の時代と本妙臨師との時代に相違があることを認識されて撰受を主張されたのである。臨師がこの様な考え方を出来たのは「祖判に依て、仏眼を借て国土を照らす」(全集一四頁)ことによる御蔭だと述べているのである。この五義判の精神にもとづいて機時國師の異なりを強調して、末法当初五百年以後の法華經の行者の弘教方法は撰受を以て行うべきであり、折伏は退くべきと結論をだされたのである。

五、むすび

もう一度、本妙臨師の勤学の心を振り返ってみよう。それは本化の法の衰微を歎き、当家の法門の極理を顕正したいという護法の志しにあったことを再認識してほしい。本妙臨師は信者の朝田薩庵老人に対し「即身成仏の要路、但た吾家に在り、所詮学は根源を究むべし、根源を究むるに、只本化の玉章とす」（全集一五二頁）「宗門の大事は、宗致の三秘宗教の五事、学文は助道の方便なり、少しもをこたり玉うべからず……化他の助道を進め玉う日は行学の二道をはげむべし」（全集一六三頁）と述べ、弟子の行全にも「深く学の津を得て、正見幢を立て邪見を摧くべし……今末法の時、無戒の毒風盛に吹て、正法をくりますすかなしむべき事に候」（全集一九〇頁）といい、更に最誠や多くの信者方に強盛の信心を強要している事実を考えれば、本妙臨師を一概に単なる摂受主義であったとは言えない。むしろ、これまで論じて来た事から私には、本妙臨師の護法の盛んなる精神を考慮すると、臨師の摂受折伏についての、その心というものを次の様に覚えるのである。

摂受というものは、護られるべき教えがあつてこそ、初めて摂受が出来るのではないかと。また、折伏というものは、そういう護られるべき教えを顕わすことが折伏であると言う風に主張している様な気がしてならない。その為に本妙臨師の生涯は燃焼されて来ていたのである。臨師自身の「世難を恐れて摂受道に入しには無御座（候）」、「二乗根性」の誹りも甘んじて受けようという声を聞く時、本妙臨師が当時の排仏思想が盛んな時代社会、宗門状況のあの状態の中で果たした役割ということは非常に大きいと思う⁽¹²⁾。それをして本妙臨師を単に一言を以て摂受主義と言ひ尽くす人は皮相的な見解であると言わざるを得ない⁽¹³⁾。

今、本妙日臨律師の摂折論を考察したことによって学び得た要点を最後に記して置きたい。正しい教えが何んであるかを顕わしていく、正しい法を弘通していく心構えが何よりも大切であること。その本化の守れるべき法門があつ

本妙日臨律師の教学について(案名)

てこそ、初めて摂受が可能なことであつて、然し臨師の時代にはそれがなかったから、それを頭わす、弘通するそういう生き方を、身を以つて示して行くこの姿勢はある意味で今日的な折伏という意義をもつことではないかと思つのである。

本妙日臨律師から学び得た、このことは現代的な今日の摂受・折伏の在り方の意義を教えてくれると思うのである。

[註]

(1) 音馬実藏編『本妙日臨律師全集』(以下『全集』と略す)一五二、一五三頁に出づ。その他にも随所に本化の教学を顕正しようとしてある点が多々見られる。

(2) この問題については例えば、田中智学が『本化摂折論』中に「摂折の法門は、宗学の基本にして、宗門一切の法義に對する関門である」。「摂折は弘通の要規であると共に、修行の要道である、自行得益の大關係ある要行である」(『折伏とはなにか』所収。一・三頁)と論じているが如く、摂折論というのは宗義全般に亘つて重要な課題をもっているのである。

(3) 茂田井教亨「五義の体系的考察」(『観心本尊鈔研究序説』所収。六九〜二四六頁)。浅井円道「五義判の形成過程の考察」(『大崎学報』第一一八号所収。二二〜四四頁)。これらの論文を見ると如何に日蓮聖人が五義判を以て弘經者の用心とされ、しかも弘教活動の中心にすえて考えられていたかを十分に認識することが可能であることがよくわかる。

(4) 望月敏厚「師は摂受論者なり」(『日蓮宗学説史』八七四頁)。浅井円道「やがて草山元政・本妙日臨・優陀那日輝等の内省的な教養人・実踐家・学匠を明治までに輩出したので、摂受主義の宗風は宗内に定着した」(『日蓮の四箇格言とその心』(一)一三頁。国訳一切経和漢撰述部諸宗部第二十四卷月報『三藏』一七九所収)。等の意見が多い。

(5) 『全集』二〇四頁に出づ。この問題については、次の項の「摂折言及の資料範圍」の中で更に論じたい。

(6) 『仏海微瀾』の著作年代については、稲田海素「日蓮宗宗論書解題」(『大崎学報』第十四号所収、十五頁)による。この書は、真宗権律師大靈『問答鈔裂邪網』に對して、約教部旨の立場に基づき反駁した書である。その骨子は十箇条を以て論難している。因に、大靈の『裂邪網』の全文は、林是幹「横須賀問答の「裂網」について」(『室住一妙教授古稀記念論文

集』所収、一五九～一八四頁)に掲載されているので併読されることを希望する。

(7) (8) 拙論「本妙日臨律師伝の研究」(『樓神』第六十一号所収)八〇～九二頁参照。

(9) 「自警」(全集一三八頁)。日啓師死去の時も不義理を重ねて志しを通して(『深草平楽庵より長谷信徒に与ふる書』其十。全集二一八頁)。

(10) 辻善之助『日本仏教史』第九卷近世篇之三(一～二六九頁)、『日本仏教史』第十卷近世篇之四(一～四九四頁)に、その排仏論の原因を詳細に論じているので従見。

(11) 常在日深『峨眉集』卷九・第四十五「撰受折伏」十二丁～十八丁。尚、第四十四「雙但二軌」一丁～十一丁も参照すべし。日深は江戸中期の宗学者で、草山の教風を慕う。長遠日蓮『謀迷論』巻第四・二十一「撰受折伏有_レ多種_ノ分別_ノ事」五十五

丁～六十五丁(『日蓮教学全書』第一巻、宗論部に所収。五〇四頁～五二三頁)不受派の学匠。安国日辯『録内啓蒙』巻九「開目抄」六十七丁～八十七丁の部分、不受不施諍門派の祖である。日蓮・日辯等は後心(深位)の菩薩を台学偏重で『法華文句』の「二万八十万億那由他の菩薩」がそれに当たるとしてその典拠を挙げた嫌いがあるのは臨師教学との相違点である。何よりも「令法久住」することが大切なことである。排仏運動時代に於て民心をとりもどすために「三学分修をして法身莊嚴」を主張された。それは民衆がその威儀を崇ぶからである。これは時代社会の流れなのである。全集一八六頁に要敬日幹

(12) (一六八四～一七五〇)『小山茗話』を引き、当時の公家武家の沙汰は「宗門の法をば尊み人をばかろしむるよしにて候」の状況を尤も憂えているのである。臨師の時代先見の考え方は、客分弟子に当る優陀那日輝和尚にも大きく影響を与えて行ったのである。

(13) 例えば本田栄秀「日蓮教学における三大秘法について—特に本妙日臨以後—」(二)において「しかしながら結果的にみて、彼は阿貴謗法の人というより隠着的、撰受の人であった」(『印度学仏教学研究』第二十八巻第一号一四二頁所収)というが如きである。望月敏厚博士もまた『日蓮宗学説史』(八七四～六頁)にて論じているのは「当家撰折」と「忍草雜記」の観点のみである。尚、浅井円道博士は「日蓮の四箇格言とその心」(『三蔵』一七九所収)にて「本妙日臨は次のようにいう。四箇格言を外に向つて獅子吼する時代は去つたが、しかし内に於ては各人が堅固に四箇格言の意味するものを所有していなければならぬ」と述べられているが、『本妙日臨律師全集』にはその言葉は無い。博士の言うとする意が、我が宗門人に、日蓮聖人の言わんとしたこと理由をはっきり摺んでおかなければ法華経の意味を能く摺めないだろう。と言うことであれば、本妙日臨律師の全体の精神内容から考えると会通も出来よう。

本妙日臨律師の教学について(案名)

(甲斐守護) (甲斐河内領)
武田・穴山両氏の対身延山政策

町 田 是 正

一、プロローグ
二、武田晴信(信玄)の「禁制」をめぐって

三、穴山信君(梅雪)と身延山

- (1) 六代信友の武田同族意識
- (2) 七代信君の武田親族意識
- (3) 信君の禁制をめぐって

四、エピローグ

一、プロローグ

武田家十九代
武田晴信(信玄)と身延山の関係と云えば、きわめて友好的・親密的であったとされている。事実それらを証拠だ
てる幾つかの事例資料が知られている。

- (1) 明版法華経七巻の奉納¹⁾
- (2) 伊豆に於て北条氏と交戦の最中、陣中より松茸貳百本の進上²⁾
- (3) 法主日叙上人に対する悪口僧徒を山内から追放処置³⁾
- (4) 駿州往還二ヶ所会式関の設置⁴⁾

武田・穴山両氏の対身延山政策(町田)

武田・穴山兩氏の対身延山政策（町田）

等々、いずれも身延山外護の友好政策として知られている。尚、父信虎代には甲府穴山小路に信立寺を建立して身延山との關係を深めたことも、よく知られている事蹟である。

また他方では、「信玄の身延攻め」伝説が語られており、身延山と武田氏の確執が喧伝されるなど、身延山と武田氏そして穴山氏が深く関わりの有った事は確かである。

さて諸家の幾つかの研究結果を披見してみると、いずれも身延山擁護の立場から資料等の解釈がなされ、親密友好的であったと評価されてきている。これに対して筆者は「武田信玄禁制」を本小論で取りあげ、従来の資料解釈に少しく異論を提示してみたい。従来この「禁制」についても、身延山保護政策の基本資料として受けとめられてきたものである。しかし「禁制状」であるから、文字通り禁止条項を設けて身延山を統制、禁制の枠組の中に入れた事は当然の事であり、言論・行動に対して厳しい禁止条項が下付されたとしても当然である。戦国武将・甲斐領国支配者の武威が身延山に対して示威されていたと解しても無理はないのではなからうか。

二、武田晴信の「禁制」をめぐる

永禄元年（一五五八）十二月十五日、武田晴信（信玄）は、身延山久遠寺に対して次のような「禁制」状を発給した。

禁制

- 一、殺生禁断之事、付於寺内射弓放鉄炮事
- 一、任代々判、諸役免許之事

一、押買狼藉之事

一、寺家中町中諸公事、任寺法之上者、為衆徒中、向後不可有非分之沙汰之事

一、大坊並僧坊下人之外、或号他之被官、恣借俗家之權威族、町中不可許容之事

一、当国中身延山末寺之事、如先々可為聖人御計之事

一、身延山寺中並町中之事、如先々永代可為不入事

右之条々、任先判、仍如件、

永禄元年十二月十五日 武田信玄（花押）⁽⁷⁾

右の「禁制」立札の条項を考証するに当って、二つ事に留意しなければならない。一には、信玄が身延山以外の寺社に発令した禁制状との対校、二には身延山に発令した「永禄元年（一五五八）」という年が武田信玄にとって、どのような意義をもつ年次であったかと云うことである。

武田晴信は、いまだ「信玄」と号する以前、（永禄二年（一五五九）五月佐久郡松原神社に願文を捧げ信玄と号す）天文年間中に幾つかの禁制を甲斐領国内の寺社に発令している。二つほど例示してみよう。

(1) 甲斐国東八代郡奈良原・広濟寺禁制

禁制

一、於広濟庵山林、放牛馬剪取草木之事

一、俗徒綺有之候事

一、（大寺の広濟寺一筆者注）閤寺之住持、諸沙汰出門外之事

武田・穴山両氏の対身延山政策（町田）

武田・穴山両氏の対身延山政策（町田）

一、於于敷地致殺生之事

一、門前諸役取之候事

一、山守之宿致之候事

右条々、於于違犯之輩者可処罪科者也仍如件

天文十年^{丑辛}十二月十日⁽⁸⁾

(2) 天文十七年（一五四八）六月、東八代郡米倉・竜安寺に対しての禁制

禁制

一、於于寺中狼藉之事

一、四壁竹木切取之事

一、於于山林、放牛馬並切取草木之事

一、於敷地殺生之事

一、門前押立公事之事

右条々有違背之輩者可処罪科者也、仍如件

天文拾七年^{甲戌}六月吉日（竜朱印）

竜安寺⁽⁸⁾

(1)の天文十年（一五四一）広濟寺禁制、(2)の天文十七（一五四八）年竜安寺禁制の条項を比較対校してみると、条文と条文順序の違いはあるが、禁制の対象とした内容は悉ど同意と云える。

ところが広済寺禁制・竜安寺禁制と、永禄元年（一五五八）の身延山久遠寺禁制を対校してみると、「殺生禁断」の条項に著しい相違のある事に気付く。即ち、殺生禁断の適用範囲（地域）に関して、寺内（久遠寺）・敷地（広済・竜安寺）のごとく範囲を示す字句の表現に違いが見られるものの、両者とも境内寺領を殺生禁断の場所とする事にそれほど相違はない。

然し、身延山の禁制には特に「付・於寺内射弓放鉄炮事」（付・寺内ニ於テ弓ヲ射チ鉄炮ヲ放ツ事）と付則が有ることである。この「寺内射弓放鉄炮事」の禁止条文は、先の広済・竜安寺の禁制はもとより、甲斐領内の他の寺社に對する禁制には全く見ることがない。¹⁰⁾

身延山に対する禁制に限って、「射弓放鉄炮事」の禁止条文が付せられていることは、晴信が身延山の宗教権並に久遠寺の存在について、格段の意を用いていた為めと思われる。この様な禁止条項を付した禁制は、河内領主穴山信君にも継承され、永禄九年（一五六六）十二月十一日の「穴山信君禁制」にも

禁 制

久遠寺

一、殺生禁断之事

付於寺内、射弓放鉄炮事

——以下の条文省略す（本稿六七頁參）¹¹⁾

と発令されている。この「射弓放鉄炮事」の禁止条文が全く見られなくなるのは、穴山信君（梅雪）が天正十年（一五八二）三月に再度発令した禁制以後のことである。次節で改めて穴山信君梅雪の對身延山政策については論究するが、此処では晴信の對身延山禁制を理解する文脈のうえから、天正十年の「穴山信君禁制」を掲示しておきたい。

武田・穴山兩氏の對身延山政策（町田）

武田・穴山両氏の対身延山政策（町田）

禁制

甲斐国身延山久遠寺

- 一、軍勢甲乙人等、乱入狼藉事
- 一、剪採山林竹木事、付放火事
- 一、相懸箭錢兵糧米事

右条々、堅令停止畢、若於違犯者速可処嚴科者也

仍下知如件

天正十歲三月 日

武田梅雪齋⁽¹²⁾

右の禁制の条項は簡略となり、禁止内容も日常的な事に主眼が置かれており、「付射弓放鉄炮事」の字句が消えた事と合せ考えると、天正十年（一五八二）という年次が武田氏並に穴山氏にとって大きな意義をもつようである。即ち、天正十年三月十一日、武田勝頼夫妻が天目山麓田野に於て自刃し果てた。（※同年六月三日織田信長本能寺に死す）甲斐武田氏の主流が滅亡した時である。

天正十年初旬は穴山梅雪にとっても一大転機の時であった。二月二十九日梅雪は家康に対して、妻子の保全と本領安堵を申し入れ、翌三月二日家康は梅雪に対して、本領安堵と武田家名存続の保証を織田信長からの扶持として約束す。こうして家康の軍門に降った直後、武田勝頼自刃の悲報を受け、武田本家（穴山梅雪自身が武田親族の意識が強い）の滅亡という悲劇のなか、穴山梅雪が身延山に令した禁制条項の中から「射弓放鉄炮事」の条文が削除されていることは、この条文の有無が、当に武田氏（信玄）の身延山に対する基本政策であったとすべきであろう。随って、旧来喧伝されているように、全面的に武田氏が親密友好・融和の政策を保持していたのではなく、戦国領主・甲斐守

護の立場を誇示しながら、身延山と適当な距離を置いて関係を維持していたと見るべきであろう。

次に永禄元年（一五五八）の晴信禁制の条文中、もう一つ留意すべきことは、「寺内」（境内）の字句と共に「寺家中町中」・「寺中並町中之事」の字句が見られることである。即ち身延山（久遠寺・山内坊舎）の僧侶の動きと共に、身延門前（町）に住居する人々の動向に特別の関心を抱いたことを示し、集住する住民に対して統制を加えようとしているのである。

武田晴信が永禄元年（一五五八）に「付寺内射弓放鉄炮事」の禁止条文を特に身延山に発令したことは、永禄元年

（天文二十二年・弘治元年・弘治三年）

より数えて四年前から越後の上杉謙信と三回にわたる川中島の激戦の直後であり、尚いまだ雌雄の決着がつかず、晴信は信濃守護に任官、翌年佐久郡松原神社に願文を捧げて「晴信」を改め「信玄」と号し、越後上杉勢と一大決戦に備えていた時である。随って四山四川に囲こまれ、要害の地勢に位置する一大宗教勢力の身延山の存在は、信玄にとって背後を脅かす存在であったであろう。「射弓放鉄炮」を禁止することで、身延山内に所蔵されるであろう武器を事実上凍結し、いかなれば「刀狩り」にも相当する禁止条項を発令することで、国主晴信の武威を明確にしておかなければならなかったのではないか。

次に晴信が何故に身延山に限って、他の諸寺には見られない「刀狩り」（武器没収）にも当る禁制を発令したのか、それには当時の身延山の存在（殊に第十五世法主宝蔵院日叙上人）について、理解を得ておく必要がある。

身延山久遠寺が、国主晴信（信玄）の意の如くに行動しなかつた事例が一つ知られている。（信玄に対して遠征行動するという極端なことではない）

武田晴信書状（写）

武田・穴山両氏の対身延山政策（町田）

武田・穴山両氏の対身延山政策（町田）

就身延山会職（式）、両口之往覆（復）如恒例申付候、然者舞師之事、諏訪祭礼為稽古履候き、因茲従門徒擲出之由候、言語道断驚入候、惣而或誦経或法会交候儀者、一宗之法度候条不可有俗家之綺候敷、衆人之夏者俗之業候間、如此之擬不審候、至此儀者京都迄指上使者、以道理可申披候、若有兎角人者信玄下山迄罷越、涯分可致問答候、此段上人江御理肝要候、恐々謹言

（年不詳）
九月廿九日

信玄（花押）

（穴山留書）
彦六郎殿

（「雑々留記」）

右の書状の発信年次は不詳であるが、発信名が晴信ではなく、信玄となっている事から「信玄」号を用いた永禄二年（一五五九）以後の書状と思われる。書状の冒頭に身延山恒例の御会式に就て、（十月十一日—十三日）特に会式関を設けて身延詣りの信者に便宜を図ることを記しているが、本書状の主眼は、信玄から穴山信君に対して「諏訪神社祭礼の奉納舞のため、身延山舞師を雇ったが、その身延山舞師は勝手に行動をし、神社の門徒を追い出すなど、身延山舞師の行動は言語道断である」と、憤激をぶつけている事である。而も重ねて舞師の行為についてとやかに弁解する様であれば、信玄が河内の下山館まで出向いて、身延山とも談合する所存である。この事を法主（宝蔵院日叙）上人に対して強く申し入れて置け、と云っており信玄の憤激が書状に書きつらねられている。

右の信玄の憤激の書状は、穴山信君を介して法主日叙上人に届けられ披見したと思われる。即ち日叙上人から穴山信君に対して次の様な返書が送られているからである。

久遠寺日叙書状写

就舞師之儀、大守之御札委令披覧候、然者衆人之事俗業之間、更宗門之法度不被相破之由御内存先以忝候、御理

之段尤雖無余儀候、宗祖已來被制之旨聊子細有之事ニ於意趣者、追而可申披候、此度之儀強而申達者慮外相似候之間、任尊意可令婦寺候、肝要者向後之儀可預御芳免之段、偏ニ可在貴口之条頼入之外無他候、恐々謹言

(金不昧)
十月二日

日叙御判

(穴山信君)
武田彦六郎殿

御宿所⁽¹⁴⁾

久遠寺法主日叙上人から穴山信君への書状であるが、「大守之御札委令披覽候」とあるから、諏訪神社祭礼に當つて身延山の舞師が無礼を働いたとする信玄からの書状を、信君を介して披見したとしている。そして舞師楽人のことは俗世のことであつて、宗門の法度を破り犯したものではない。唯、国守信玄公が舞師の行動は理不尽とする事は尤もなことではある。がしかし、身延山舞師とか楽人の事は、宗祖日蓮聖人の在世の頃から「延年の舞」と称しているものであつて、古来からの伝統で慣習となつている。穴山氏の仲介もある事であるから、舞師は身延山へ帰す様に取り図らうが、とにかく国守から諏訪神社に向いた舞師についてとやかく云われるのは心外であつて、肝心なことは向後、国守から免倒なことを引き起さぬように、よくよく穴山信君から国守信玄に申し入れて欲しい。こうした無理な内容は穴山殿に依頼する以外に方法が無い、と書き送っている。

さて先に見た武田信玄から穴山氏に宛てた書状(註13)は、九月二十九日の日付となつており、穴山氏を仲介として、日叙法主が回答した書状(註14)の日付は十月二日である。仲介者を経緯してわずかに三日の日時しか経過していない。だとすれば諏訪神社祭礼に際して、身延山の楽人舞師のとつた行動は、国守武田氏にとつても、身延山久遠寺にとつても緊急かつ重要な事柄であつたと云うべきであらう。

甲斐守護武田信玄にとつて、領国は一円支配の傘下に治めることが絶対要件であり、武威を以てすれば全て意の如

武田・穴山両氏の対身延山政策(町田)

武田・穴山両氏の対身延山政策（町田）

くに従うものと決めていた。事実信玄の転戦政策を見れば、甲斐領国内外で恣意を貫き通しているのである。然るに身延山久遠寺だけが恣意のごとくにならなかった。特に久遠寺十五世宝蔵日叙法主は、宗祖日蓮聖人の棲山の靈山を護持するとの信念が強く、信玄の恣意に従うことがなかった。そればかりか先の穴山氏宛の返書の中で「此度之儀強而申達者慮外相似候」と書き送り、信玄から身延山の舞師の事に就て意見を差しこまれる事は心外のことと、強く信玄に抗しているのである。

以上、信玄禁制の背景に少しく言及したが、信玄にとって恣意のごとくにならない身延山の姿勢は、或る意味で脅威であったであろう。禁制の中で、寺家中とか町中と禁制適用地域を広げ、射弓放鉄炮事と付条して、武器の凍結をしたことは、国守として当然の処置であったであろう。

諸家によって、身延山と信玄の關係が親密友好的であったとする見方については、「永祿元年武田晴信禁制」を土台にすえて、両者の關係を見ていくことが必要であろう。彼の「信玄の身延攻め」⁽¹⁵⁾伝説なども、単に七面大明神の威徳を顕現することだけでなく、身延山と国主信玄との關係が滑らかでなかった事を背景にして考えるべきであろう。

三、穴山信君（梅雪）と身延山

(1) 六代信友の武田同族意識

穴山氏による河内領支配の基本姿勢は、「武田親族」「武田穴山」を誇示したところにある。殊に六代伊豆守信友（蟬龍齋・円蔵院）と七代伊豆守信君（梅雪・靈泉寺殿）は武田宗家の女を室に迎えて血縁的結びつきを誇示するのである。
（信友の室は信虎の女前公統・信君の室は晴信女見性院）

信友による武田同族意識を誇示したことを示すものとして、現在身延町下山の南松院に蔵される『大般若経』の奥書がある。即ち天文十六年（一五四七）（菊月）九月、信友は『大般若経六百卷』（内、一二六・一二七の二巻は再興修復時欠巻）を修補して天輪寺へ奉納したが、天文十六年信友が自ら奥書したものの八十二巻の多数を数える。奥書の主なものを紹介しておく。

奉再興願主大檀那甲州河内下山居住武田伊豆守信友、經師高野山鏡順坊拜書 天文十六祀_丁秋菊月吉日成焉畢
（卷一）¹⁸

再興此全帙大檀那河内下山居住武田伊豆守信友法名号劍江義鉄伏希二世願望皆悉円成天文十六丁未季九月吉日
（卷四一）¹⁷

此全部再興大檀那甲州下山居住武田伊豆守信友法名劍江義鉄再興之次_{（再興時欠巻一二六・一二七の二巻一筆者注）}二巻不足書以為全部之野釈一閑齋宗篤
天文十六年十月吉日（卷一二六）¹⁸

奉再興此一部願主甲州河内下山居住武田伊豆守信友季齡四十二歲經師高野山鏡順坊天文十六祀_丁秋菊月吉日（卷三六八）¹⁹

奉再興此經全部 願主甲州河内下山居住武田伊豆守信友謹志 伏希祈主福祿寿星子孫茂昌家道紹隆親族和睦郡臣
婦仰四辺來服二世願望皆悉円成 三宝証明十六善神常住守護 經師高野山鏡順坊 天文十六祀_丁十月十二日謹誌
焉（卷五七八）²⁰

武田・穴山兩氏の対身延山政策（町田）

此全部再興大檀那甲州河内下山郷居住本名武田在名穴山伊豆守源信友法名号剣江義鉄伏願現当二世皆悉円満武運長久四辺来服郡臣婦仰親族和陸子孫蕃衍家門常安常樂 天文十六年^町中秋吉日 一閑齋宗篤書之（卷二五一）²¹

先に幾つか摘出した大般若經の奥書の中で、筆者が本稿で志向している問題意識とからめて注目したい第一点は、信友が自ら署記した「武田伊豆守信友」、「武田伊豆守源信友」、「本名武田在名穴山伊豆守源信友」としている事である。そして第二点は再興修復に祈り込めた祈願（願望）の内容である。「伏希二世願望皆悉円成」（四一卷）。「伏願現当二世皆悉円満武運長久……親族和陸子孫蕃衍家門常安樂」（二五一巻）。「子孫茂昌家道紹隆……」（五八八巻）等々とあることから、信友の般若經修復再興奉納の目的が、子孫の繁栄→一門の繁栄→領国の安定へと、同心円的に願望が拡大しており、河内領支配の安定を望んでいる心情を窺い知ることが出来る。

さて信友が何故に大般若經の再興奉納をしたかと云うことである。領国支配者の立場からすれば、政治・経済政策に重点を置くべき筈であるのに、何故に宗教文化的な事業に力を入れたかと云う事である。筆者は此処に、再興奉納をした天文十六年（一五七四）の年次に注目したのである。

甲斐国守武田晴信は、天文十年に父信虎を追放して家督を相続したが、その軍略は信虎以来の信濃進攻にあり、天文十六年には佐久志賀城を攻略、翌年には塩尻峠で小笠原長時を撃破して信濃を併呑し、関東に於ける戦国大名の地歩を固めた。この武田晴信の信濃進攻作戦と並行して、穴山信友が何故に戦勝祈願を主願としないで、子孫繁昌と河内領の安定という内政に主な願望をかけたのであろうか。武田同族を誇示し、武田の末葉を自任する信友が、武田宗家の領土拡大、信濃進攻作戦の成功を祈願しないで、河内領統治に重点を置いていることは重要である。

すなわち、天文十六年六月晴信は、^{（天文三年に増補五七カ条をもって完成）}「甲州法度之次第」二十六条を制定して、武田晴信にとっても、^{（行政、司法、家臣団）}甲斐国統治の

統制・脱政奴）
基本法制成立の年として重要であった。筆者が思うに、晴信による甲斐領国の完全統治と安定性が、穴山信友の河内

領支配の目途とする所であったのではないか。信友は武田晴信の姉（南松院）を正室とし、武田宗家との血縁を強化し、天文十年（一五四一）嫡子勝千代（信君）の誕生を見て天文十六年を迎えている。河内領の支配に当って、嫡子の成長・領内の安定・家族の和合・子孫繁栄を祈願することは当然であり、大般若経奉納の願望が成就するためには、武田宗家との結びつき、それ以上に「武田穴山」を内外に誇示する必要があるためである。

(2) 七代信君の武田親族意識

信君は幼名勝千代、後に彦六郎、左金吾と称し、梅雪・不白と号した⁽²²⁾。信君が自署発給した文書が多数残っているが、信君が自ら称している姓名をみると、武田左金吾大夫（葵庵尼画像賛）⁽²³⁾・武田梅雪斎⁽²⁴⁾・武田末葉玄蕃信君等とあり、また身延山法主日叙上人から信君に宛てた書状には、武田左衛門大夫殿⁽²⁵⁾・武田彦六郎殿⁽²⁷⁾とあって、いずれも「穴山」姓は第二義的であり、父信友以上に「武田」同族意識が強い。武田親族の意識は、母南松院が信友の姉であること。正室見性院は信友の娘であるから、武田宗家との姻戚関係は当に同族一家である。

然し「武田」を誇示するのは、専ら穴山信君側であって、武田信玄（晴信）が「武田姓」を称することを全面容認していた訳ではなく、甲斐領国支配あるいは家臣団統制に当っては、信玄は故意とも思える程に「穴山氏」としか表示しないのである⁽²⁸⁾。然るに、晴信（信玄）が、信君の武田姓を称することを禁止しなかった事由は、甲斐武田晴信にとつて、相模北条氏・駿州今川氏の強大勢力と対抗するうえで、甲斐国南部に位置する河内領が緩衝地域の役割を果たしていたので、外交政策上「武田穴山」を利用することが得策であったためかも知れない。

(3) 信君の禁制をめぐって

武田・穴山両氏の対身延山政策（町田）

武田・穴山両氏の対身延山政策（町田）

戦国大名及び国人領主にとって寺社の保護と統制も、領国支配の中で重要な位置を占めていた。中世から近世にかけて、社寺と領民との深い関わりを思うとき、社寺の統制と保護が、そのまま領民の支配へと繋がっていたのである。

中世から近世の守護・諸大名がそうであったように、穴山氏の場合にも生前中に自己の墳寺（菩提寺）を創建開基し、その寺で出家の形式をとり、寺領を寄進し、勢力の保全と拡大を図り、死後は墳寺に葬られ、法名を冠寺名とした。⁽⁸⁸⁾ 即ち、居館地域に寺院を創建し、その地域を開拓して寺領として確実な把握（検地の実施）することで、穴山氏の支配力を強化し、^(在地農民・在地武士・小志衆) 下部組織を統一して、支配系統を一本化していったのである。

穴山氏は歴代の菩提寺に寺領を寄進して保護を加えている。例えば六代伊豆守信友が、南部地に円蔵院を創建墳寺となし、新地を開拓し寄進した状況は、同院に所蔵される「信友判物」から窺うことが出来る。⁽⁸⁹⁾ また七代信君（梅雪）も息女を喪ったとき、江尻城主であった彼はその菩提のために、駿州松野の地を身延塩沢郷と代替寄進して、菩提寺を創し、身延山十五世宝蔵日叙上人を開山に迎え、永代供養を強く命じている。⁽⁹¹⁾

穴山氏の宗教政策のなかで、特筆すべきことは七代信君が身延山久遠寺に対して「禁制」を発給していることである。

永禄元年（一五五八）十二月十五日、武田晴信は身延山に対して「禁制七カ条」^(本小稿第二節「信玄禁制」の項参) を発令したが、穴山信君も同年同月同日「穴山信君判物」として、身延山衆中に対して、晴信禁制中第七条と全く同文の内容を発給している。

身延山寺家並町之事、如前々永代可為不入者也、仍而如件

永禄元年十二月十五日 信君

身延山衆中⁽³²⁾

晴信と同様に身延山の不入権を認めているのである。そして又、八年後の永禄九年に信君は、先(永禄元年十二月十五日付)の晴信禁制と全く同意文の禁制状を身延山に発給しているのである。

禁制 久遠寺

一、殺生禁断之事

付於寺内、射弓放鉄炮事

一、任代々判、自来丁卯歳(永禄十)、諸役免許之事

一、押買狼藉之夏

一、寺家町之諸公事、任寺法之上者、為衆中向後不可有非分之沙汰之事

一、大坊並僧坊之下人之外、或号他之被官、恣借下山之權威族、一人宿中許容之事

右自今以後、別而可加外護之間、於違犯之懸者、可処嚴科者也、仍如件

永禄九年丙臘月十一日 信君(花押)

右の禁制の二条に「任三代々判」とあることから、信君以前すでに諸役が免許されていたことが解る。

※信君禁制の永禄九年(一五六六)から八年遡って、永禄元年十二月の晴信禁制第二条に「任代々判諸役免許之事」とあることから、晴信(信玄)以前から既に免許され、身延山久遠寺が武田氏によって外護されていた一端を知ることができる。

また信君禁制の五条に「恣借下山之權威族一人宿中許容之事」ともあって、恣りに信君の權威を笠にして宿中居住することを禁じて久遠寺に外護を加えている。

武田・穴山両氏の対身延山政策(町田)

武田・穴山両氏の対身延山政策（町田）

さて、永禄九年の信君禁制は条文の全体からすれば、身延山を庇護している如くに理解されるのであるが、第一条に「付・於時内、射弓放鉄炮事」とある事に注目したのである。晴信（信玄）禁制を承けて、何故に信君も「付於寺内射弓放鉄炮」の字句を禁制状に付加しなければならなかったか、と云うことである。（寛永元年（一五七〇）山内領に代りて城主）駿州江尻城主・河内領下山城主として、武田親族でありながら、何故に信君特有の禁制状を発給できなかったのか。否、武田親族であったが為に、武田の威光をそのまま禁制に表現したのであろうか。

禁制第一条の

殺生禁断之事 付於寺内、射弓放鉄炮事

この禁止条文を字句通りそのまま解すれば、身延山の境内に於て、弓矢を放ち、鉄炮を射って殺生行為は絶対まかりならぬ、と云うことで、身延山内に於ける殺伐行為を禁じて久遠寺を保護している如くであるが、然し特に付則条文として「射弓放鉄炮」としている事は、久遠寺内に武器となるものを備えることを禁止することを言外に表現したもので、武器類の凍結、更には刀狩りにも当る器具類の没収にも当る禁止条文であるように思える。

すでに第一節でも言及した様に、「付射弓鉄炮事」の条文が見られなくなるのは、天正十年（一五八二）三月、信君が再度、身延山に発給した禁制状からである。

禁 制 甲斐国身延山久遠寺

一、軍勢甲乙人等、乱入狼藉事

一、剪採山林竹木事、付放火事

一、相懸箭錢兵糧米事

右条々、堅令停止畢、若於違犯者速可処敵科者也、仍下知如件

天正十歳三月 日 武田梅雪斎

この天正十年の禁制状から「付射弓放鉄炮事」の字句が消えたことと、もう一つ署名が「武田梅雪斎」となっていて、堂々と「武田」姓を名乗り、「仍下知如件」とあって、武田宗家に遠慮することなく、全く信君梅雪の意によって、対身延山保護の制状を発給していることである。

天正十年三月十一日武田勝頼夫妻は天目山麓田野で自害、甲斐源氏武田宗家は二十代で滅亡した。この時、信君

(梅雪) のとつた行動が後世背信の梅雪として汚名を残すこととなった。筆者個人としては、梅雪の背信的な行動に

ついて弁護したいが今はしばらく置く。ともかくも、武田宗家の滅亡を機にして、「射弓放鉄炮」の字句が消えたことは、この字句の有無こそが武田氏の身延山に対する態度であり、穴山氏の姿勢であったと考えられる。

穴山信君の居館下山から身延山久遠寺まで僅かに一里余、梅雪は娘を喪った際に菩提寺を身延山内に創して久遠寺との関係を深める。他方では「武田穴山」として禁制状を発して、身延山と或る距離を置いている。穴山氏の対身延山政策は、甲斐守護として、信君よりは一段上級権力者たる晴信(信玄)の意向に沿いながら禁制状を発給し、本音の部分で武田宗家とは距離を保ちつつ身延山外護に意を用いていた。

四、エピソード

筆者は先に本誌上に『甲斐国河内領・穴山氏とその支配構造』(棲神五八号)と題して、主に穴山氏の河内領拡大支配の構造を説明することを試みたが、先の拙稿の宿題として「穴山氏、特に信君と身延山との関係——信君の宗教

武田・穴山両氏の対身延山政策(町田)

〔註〕

(1) 久遠寺藏・明版法華經一部七卷の裏扉に晴信自署で「寄進・甲州身延山久遠寺・從四位下武田大膳大夫兼信濃守晴信(花押)・天文十九庚戌年十一月念四日」とある。尚明版については版本に「景泰二年(一四五一筆者註)七月初九日」と版記されている。

(2) 武田晴信書状「長々在陣、雖然逐日関越任存分可御心易候、仍此表初ニ候間、松茸式百本進上之候、御賞翫可為本望候……八月廿七日信玄(花押)久遠寺机下」(新編甲州古文書第二卷、一三六一号史料)。

(3) 武田晴信書状「身延山之住侶兩三輩、掲日叙上人之願名、捧解状披看之其過失一無証拠、速彼惡徒等可有追放寺中、然則於分國不可許容、以此旨染筆候、恐々謹言、三月廿五日 信玄(花押) 彦六郎殿」(新編甲州古文書第二卷、一三五九号史料)。

(4) 武田晴信書状「就身延山会職、兩口之往覆如恒例申付候……九月廿九日、信玄(花押) 彦六郎殿」(新編甲州古文書・一三六三号史料)。

(5) 広教山僧立寺刊「僧立寺略史」(一九七四年改訂版)に信虎関係文書収録。

(6) 日潮撰「本化別頭仏祖統紀」(本満寺刊・三〇四頁)。

(7) 武田晴信禁制写(「新編甲州古文書」・角川書店刊・史料№一三五五号)以下本書所収の資料は「甲州古文書№〇〇〇号」と略す。

(8) 「甲州古文書」№九七五号

(9) 「甲州古文書」№一〇六九号

(10) 徳川奉行連署禁制「慶長十二年禁制円蔵院」「慶長十一年禁制海岸寺」ちなみに「禁制海岸寺」(北巨摩郡須玉町上津金)の例を示しておく。

禁制海岸寺

一、於寺中殺生之事

一、山林叵採伐之事

一、於寺中狼藉之事

一、山江野火付候事

一、立木えひで松けずり取事

(11) 「甲州古文書」№一三五八号

(12) 「甲州古文書」№一三六九号

武田・穴山両氏の対身延山政策(町田)

武田・穴山両氏の対身延山政策（町田）

(13) 「甲州古文書」№一三六三号

(14) 「甲州古文書」№一三七一号

(15) 註(6)参照

(16) 身延町下山・南松院宝蔵収

(17) 前同

(18) 前同

(19) 前同

(20) 前同

(21) 前同

(22) 穴山信君の名前について、「新編甲州古文書・第二巻」所収の關係文書（判物・官途状・名字状・感謝状・印判状・禁制・書状）をみると、永禄年中は信君、元亀中頃までは左衛門大夫、天正初年は玄蕃頭、天正八年三月除髪して梅雪、天正九年不白、天正十年梅雪齋とある。

(23) 南松院蔵・永禄九年（一五六六）臘月の贊

(24) 天正十年三月、信君禁制の署名（甲州古文書№一三六九号）

(25) 永禄十四年三月十二日信君印判状署名（清水市史資料№四三三号）

(26) 甲州古文書№一三七〇号

(27) 甲州古文書№一三七一号

(28) 晴信が信君の權威をしのぐ一例として、諏訪神社祭礼に当って、身延山の楽人舞師が無礼の行動をとったとき、「信君宛書状」の中で「……若有兎角人者信玄下山迄罷越、涯分可致問答候、此段上人江御理肝要候……」と、信玄が自ら下山まで出て向いて久遠寺と談合するから、この旨を日叙法主に急度申し入れて置け、と強い調子で命令している。歴然たる信玄と信君の力の差を見せつけている。

(29) 穴山氏が法号を冠寺とした諸寺を列記しておく。

三代信介・天輪寺殿英中俊公大禪定門―身延町下山天輪寺開基

四代信懸・建忠寺殿中翁道義居士―南部町本郷建忠寺開基

- 五代信綱・竜雲寺殿一株義松禪定門―下山竜雲寺開基
 六代信友・円藏院殿創工義鉄大居士―南部円藏院開基
 信友室南松院・南松院殿葵庵理誠大姉―下山南松院開基
 信懸兄乙若丸・松岳院殿大華に公大居士―南部町中野松岳院開基
 信君女延寿院・延寿院殿妙正日敞大姉―身延山延寿坊開基
- (30) 信友が南部円藏院を創建して寺領を守進した状況については、拙稿「穴山氏とその支配構造」(棲神五八号・昭和六一年三月刊六二―六七頁参照されたい)
- (31) 穴山信君判物写「前略：塩沢之郷為松野改替進置之上者永代不可有相違事。…略：天正十年壬午二月二日不白(印)」(甲州古文書№.一三六八号) 穴山勝千代世判状「前略：延寿院牌所竝寄進之地、如亡父判形永代不可有異儀事…：天正十一年癸未十二月廿三日、勝千代(印)」(甲州古文書№.一三七六号)
- (32) 穴山信君判物写(甲州古文書№.一三五六号)
- (33) 穴山信君禁制(甲州古文書№.一三五八号)

「靈鷲山」考

望 月 海 淑

1

インドの仏跡を旅行したことがある人ならば、必ずといってよい程にカルカッタの北、パトナの東南方の地にあるラジギールの地を訪れ、旧王舎城の東北に聳える山の上に立ったことがあるであらう。この場所で法華経が説かれ、阿弥陀経が説かれたとされているからであるが、案内の人はそこで、この地が靈鷲山であると紹介している。正面きって異議を申したてようとも思わないが、少々はてなという感なきにしもあらずであらう。

何故ならば、旧王舎城の東北にある山は、古来 *Gṛdhrakūṭa* と呼ばれており、これを音訳して耆闍崛山としていたのであり、*Gṛdhrā* は鷲の意で *kūṭa* は峰・頂のことであるから、鷲の峰と訳出されるべきが本来であるといえるからである。その上、梵文法華経をみても、靈鷲山と訳出された部分に該当すると思われる箇所には、「靈」の意に当てはまる言葉は見られないから、これは訳者の鳩摩羅什が何かの意図のもとに、意訳を加えたものと考えるのが至当であると思われる。

そこで、その意図とは何であるのか、これがこの小論の目的であるといえよう。

2

「靈鷲山」考（望月）

論理の展開の必要上、先ず法華経經典の中における説示を見ることにする。

序品第一は法華経が説かれた時と場所を示しているが、そこには

一時仏住^三王舎城耆闍崛山中^一。与^三大比丘衆^二万人俱^二

と音訳されており、正法華経では

一時仏遊^三王舎城靈鷲山^一。与^三大比丘衆^二俱^三

として意訳であることを示している。梵文法華経は

ekasmin samaye bhagavān Rājāgrhe viharati sma Grdhrakūṭe parvate mahatā bhikṣu-saṃghena sār-
han dvādaśabhir bhikṣu-sataiḥ⁽⁴⁾

(ある時、世尊は王舎城のグリドラクータ山に住し、大比丘衆二〇〇人と一緒であった。)

となしている。説示の内容は同一であるが、Grdhrakūṭa について音訳と意訳の問題がある。

次に見宝塔品においては、娑婆世界に來たつた釈尊の分身の諸仏達が、侍者を派遣しようとして

汝往^三詣耆闍崛山釈迦牟尼仏所^一

して、少病少惱にして氣力安樂ですか、と釈尊に質問させたことが示されている。これに対し、正・梵法華経はそれぞれ

汝等往^三詣耆闍崛山能仁仏所^一

gacchata yuyam Grdhrakūṭam parvatam⁽⁷⁾

(汝等はグリドラクータ山に行け)

となされていて、梵文からの音訳であることを示している。

梵文法華經によると、この後、引き続いて提婆達多と龍女の成仏が説かれているが、妙法華經では、これは提婆達多品として独立されており、正法華經には全く欠如している。添品法華經には、羅什訳には提婆達多品が普通品偈等とともに欠如しているので、訳出して法華經の中に加えるということが、「經序」⁽⁸⁾の中に明示されていることは広く知られている。依って今、提婆達多品に関する考察は割愛する。

次に、如来寿命品においては

一心欲^レ見^レ仏 不^レ自惜^レ身命 時我及衆僧 俱出^三靈鷲山^一．．．於^三阿僧祇劫^一 常在^三靈鷲山及余諸住処^一⁽⁹⁾
と述べられ、正法華經の如来現寿命品には

假使^三質直^一 説^三至誠言^一 衆生之類 朽^三棄身体^一 然後如来 合^三集衆首^一 能自示現 顯^三大仏道^一．．．如此
像誼 仏来^三至於^一 靈鷲之山 自然床座⁽¹⁰⁾

とせられている。この両者の説示において、後半のところでは大差がないけれども、前半のところには一見、非常な違いがみられる。生命をも投げ出す覚悟によりひたすらな見仏の努力をする時、仏は靈鷲山に出現するという妙法華經の説示に対し、正法華經では素直に仏の言葉をうけとめ、わが身命を投げ出す覚悟をしている時、仏は衆をひきつけて出現するとしているから、内容は同じではあるが出現する場所を訳出してはいないからである。正法華經は煩雑なることを避けようとしたのか、どうかは分からない。梵文法華經においては

riṅ yadā te mṛdu mardavās ca utsrīṣa-kāmās ca bhavanīti sattvāḥ | tato ahaṃ śrāvaka-saṅgha kṛtvā
ātmana darśenya ahu Gṛdhrakūṭe ||

「靈鷲山」考(望月)

「靈鷲山」考（聖月）

sadā 'dhiḥiḥanaṃ mama etad idr̥saṃ acintiyā kalpa-sahasra-koīyah | na ca cyavāmi itū Gr̥dhrakūṭāṭ
anyāsu sayy'āsana-koībhī ca ||⁽¹⁷⁾

（衆生等が心正しく、柔軟で、温和で愛欲を離れた時、私は声聞の集団とともに我が身をグリドラクータに出現させる。・・・考えることも出来ない千万億劫の私の神力はこのようであった。他に万億の臥床があるとしても、グリドラクータから動かない。）

となされており、Gr̥dhrakūṭa の語が二度とも明示されている。すなわち、妙・正両法華経ともにこの語を訳出するのに際して靈鷲山の語を使用していることが分かる。

分別功德品の中には、現在の四信中の第四の深信觀成を説く中において、仏の寿命長遠なることを聞いて深信に信解せば

則為⁽¹⁸⁾見⁽¹⁹⁾仏常在⁽²⁰⁾善闍崛山⁽²¹⁾。

と、大菩薩諸声聞衆に囲まれて法を説いているのを見る、となしている妙法華経にたいして、正法華経は、如来寿命経を聞いて、心質直にし觀喜し信せば

見⁽²²⁾如来在⁽²³⁾靈鷲山⁽²⁴⁾説⁽²⁵⁾是⁽²⁶⁾経⁽²⁷⁾上⁽²⁸⁾。

となしており、梵文法華経は、如来の寿命の長さに関する説示の法門を聞いて、強い意向信解を生じ、この意向の相の人は

idam adhyāsāya-lakṣaṇaṃ vedītavyaṃ yad uta Gr̥dhrakūṭa-parvata-gataṃ māṃ dharmam nirdeśayantaṃ
drakṣyati bodhisattva-gaṇa-parivṛtaṃ bodhisattva-gaṇa-puṣkṛtaṃ śrāvaka-saṅgha-madhya-gataṃ |⁽²⁹⁾

(グリドラクータに行き法を説き、菩薩衆に囲まれ、菩薩衆に尊敬され、声聞衆の中にいる私を見るであろう)となしている。即ち *Gṛdhrakūṭya* について音訳と意訳との両者がなされていることが分かる。

しかして妙音菩薩品は、淨華宿王智如来の神力によって、娑婆世界に詣くことが出来るとして、三昧に入った上で於₍₁₅₎三者闍崛山₍₁₅₎去₍₁₅₎法座₍₁₅₎不₍₁₅₎遠₍₁₅₎

ところに八万四千の蓮華を化作し、法華経を聞かんがための故に、この菩薩は

而₍₁₅₎来₍₁₅₎詣₍₁₅₎此₍₁₅₎娑婆世界者闍崛山₍₁₅₎。到₍₁₅₎已₍₁₅₎下₍₁₅₎三₍₁₅₎七₍₁₅₎宝₍₁₅₎台₍₁₅₎

娑婆世界の釈尊のところに至ったことを示している。正法華経は、宿華王如来の力により、坐を立たずして

到₍₁₆₎忍₍₁₆₎世界₍₁₆₎至₍₁₆₎靈₍₁₆₎鷲₍₁₆₎山₍₁₆₎。当₍₁₆₎在₍₁₆₎如₍₁₆₎来₍₁₆₎法₍₁₆₎座₍₁₆₎中₍₁₆₎間₍₁₆₎

の地に、八万四千の蓮華を化作し、正法華経を聞かんがための故に、

到₍₁₆₎忍₍₁₆₎世界₍₁₆₎至₍₁₆₎靈₍₁₆₎鷲₍₁₆₎山₍₁₆₎。下₍₁₆₎三₍₁₆₎宝₍₁₆₎交₍₁₆₎路₍₁₆₎

としている。すなわち、分別功德品と同様に *Gṛdhrakūṭya* を妙法華経は音訳し、正法華経は意訳していることが分かる。梵文法華経は同様な意味のことを述べているが、前掲の漢訳にあてはまるところは、*Gadgadsvara* (妙音) が釈迦牟尼仏にお会いするために娑婆世界に行くでありましょう、と語り、それは如来の神力のおかげだとして、

Gadgadsvara (妙音) は座を立たず三昧に入り、

iha Sahāyām loka-dhātava Gṛdhrakūṭye parvate tasya tathāgata-dharm'āsanasya purastāt……sa yenēyam
Sahā loka-dhātava yena ca Gṛdhrakūṭya parvata-rājas tenopasanīkrāmad upasanīkrāmya⁽¹⁷⁾

(この娑婆世界の王において如来の法座の前に……の蓮華が出現した。……彼は娑婆世界において山の王グリ

「靈鷲山」考(望月)

ドラクータに行き・・・)

釈迦牟尼仏のもとに至ったことを示しているが、ここでも分別功德品の説示の場合と同様に、妙法華経は音訳で正法華経は意訳をしていることが分かる。

普賢菩薩勸発品においては、自在な神力を持つ普賢菩薩が、東方より来たり

到⁽¹⁸⁾娑婆世界耑峯山中。頭面礼⁽¹⁸⁾釈迦牟尼仏

として、七回仏をめぐって敬いをつくし法華経を聴受せんとして来たり、聴受者を守護することを述べている。正法華経はこの所を東方より来た⁽¹⁹⁾った普賢菩薩が、

到⁽¹⁹⁾靈鷲山⁽¹⁹⁾往⁽¹⁹⁾詣⁽¹⁹⁾仏所。稽⁽¹⁹⁾首⁽¹⁹⁾足⁽¹⁹⁾下⁽¹⁹⁾繞⁽¹⁹⁾仏七匝⁽¹⁹⁾

として、法華経を聞かんとすることを述べ、梵文法華経は Samantabhadra (普賢) が娑婆世界に来たり、

sa yena Grdhrakūṭiḥ parvata-rājō yena ca bhagavāms tenopasamkrāmad upasamkrāmya bhagavatāḥ⁽²⁰⁾

(山の王者グリドラクータの世尊の所に行き、世尊に近づき・・・)

として、法華経が説かれるということを聞いたから、聴聞するために来た⁽²¹⁾ったことを述べている。

これによって見ると、細かい表現の違いはあるとしても、内容には大差はないといえるであろう。

以上、法華経における説示の中で、Grdhrakūṭia に関わる部分を妙・正・梵文法華経について、比較対照して来たのであるが、これを整理してみると以下のことが明白であるといえよう。(1) 正法華経は全ての箇所において「靈鷲山」と訳出している。(2) 妙法華経は寿量品で「靈鷲山」と訳出しているが、他の所では「耑峯山」と訳出している。(3) これらの訳語があてられた梵文は Grdhrakūṭia の一語のみである。

しかして、このような整理の上に立つて見ると、妙法華経は各箇所において耆闍崛山と音訳をしながら、寿量品においてのみ何故に靈鷲山と意識したのかということが、新たな疑問として浮かび上がって来たということが出来るであらう。

3

如上の疑問を解決しようと願って、先ず各先師の注釈を見ることにする。

法雲の『法華義記』はその巻第一において妙法華経の序品の一時仏住王舎城耆闍崛山中の一句にふれて、これは第二階の出住処だとして、王舎城のあるところには五山があり、如来はどの山におられるのか分からなかったが、

今的明_下仏在耆闍崛山中_一説法華経_上。外国言耆闍崛山_一此方言_二靈鷲_一。言_二此山中往古諸人服藥学道成仙_一。又山頂有_下似_レ鷲鳥_一故言_中靈鷲山_{上也}。⁽⁸¹⁾

となしている。外国・此方というのは、インド・中国のことだと思われるが、山頂が鳥の鷲に似ているので、靈鷲山といわれるのだということになる。

これについて『大智度論』は耆闍は鷲と名付け崛は頭と名付くとした上で、

是山頂似_レ鷲。王舎城人見_ニ其似_レ鷲。故共伝_レ言_ニ鷲頭山_一。因_レ名_レ之_ニ為_ニ鷲頭山_一

となし、王舎城の南の屍陀林の中には死人が多いので、沢山の鷲がやって来てこれを食らう。そしてこの鷲達が帰って山頂にいる時、人々はついに鷲頭山と名付けたとし、この山は五山の中で一番に大きく、良き林水があるので聖人が住むのだと説明している。⁽⁸²⁾

すなわち『大智度論』と『法華義記』との表現において、鳥の鷲に名ぞられたところは互いに相通するのであるが、『大智度論』は *Kiṭṭha* を頭のことだとして鷲頭山とごく直訳しており、『法華義記』は靈鷲山と意訳していることが分かる。*Kiṭṭha* は頂上のことであり、頭は人体の頂上であるから、鷲頭山の訳にことさらな問題はないが、この語には靈の意は含まれていないことを考えると、この両者の語句の違いにはいささか問題があるように思われる。

鳩摩羅什が『大智度論』を訳出したのは後秦の弘始四年から七年（402〜405）であり、『妙法華経』を訳出したのは弘始八年（406）のことだといわれる。すなわち『法華義記』を著した法雲は『大智度論』を知っていたと見ることが出来る。しかし、『妙法華経』の如来寿量品においては、鳩摩羅什自身が靈鷲山の訳語を使用しているから、法雲が靈鷲山の語を使用したのは当然なことといえるであろう。一方、鳩摩羅什は『大智度論』と『妙法華経』とにおいて同じ言葉について何故違う訳をなしたのか、疑問に思われる。しかし、この点に関しては暫く置くことにして先に進むことにする。

『法華義記』は如来寿量品に示される靈鷲山に関して、「衆生既信服」しの一句以下の十四行半は未来を頌したものだとしながら、①如来未来三過出世を明かし、②未来益人之処を示し、③疑いを釈し、④如来寿命長遠の結を挙げたものだとした上で、「常在靈鷲山」の一句以下の一行は、⑤の未来益人之処を示したものだとしている。このことは法雲が、靈鷲山という山は未来の世において法華経にかかわる人の住処を示したものだ、という意味にとったことを示すのではなからうか。すなわちこれは、死人が多い屍陀林に鷲が来て此れを食い、山頂に帰って巣くっているから鷲頭山というのだ、という『大智度論』に説明される山とは基本的に質を異にするであろう。

尚、見宝塔品以下の *Gr̥dhra-kūṭa* に関する説示については、分別功德品の「常在耆闍崛山」について、これは仏

在世の第四品の経を聞いた人の得る功德だと述べられるだけで、他は見られない。⁽²⁸⁾

更に、智顛の『法華文句』は耆闍崛山について、これは靈鷲山と翻じ、鷲頭といい、また狼跡という、山の峰は鷲に似て、峰を山と名付くとした上で、尸陀林の鷲にふれ、時の人は鷲山と呼ぶのだとし、更に、前仏今仏皆この山に居す、仏滅後には羅漢が住し、法滅には支仏が住し、支仏なければ鬼神が住す、既にこれ聖靈の居る所、総て三事あり、因て呼んで靈鷲山となすとしている。

すなわち『大智度論』にしめされている屍陀林の古話を『法華文句』は取り上げ、耆闍崛山を鷲頭山だとしながらも、この山に仏がとどまっておられた事実によって、心をくばった趣がかんぜられる。耆闍崛山を聖靈にかかわる山としてとりあげ、靈鷲山としてゐることは、そのためと思われる。ついで更に『法華文句』は觀心釈において、

若觀色陰。無知如_レ山。識陰如_レ靈。三陰如_レ鷲。觀_三此靈鷲無常_一。即析觀也。觀_三此靈鷲即空_一。體觀也。觀_レ靈即智性。了因智慧莊嚴也。鷲即聚集緣因。福德莊嚴也。山即法性正因不動_一。三法名_三秘密藏_一。自住_二其中_一亦用度_レ人と述べて、耆闍崛山について単にインドに実在の山として終わらせず、格別な意味あいを持たせようとして、靈鷲山をして無限なものたらしめるべき展開をはかろうとしたのではないかと思われる。

そして如来寿量品の注釈において『法華文句』は、「衆見我滅度」の下の五行は現在を頌したもので、初めの二行半は非生現生を頌し、「我時語衆生」以下の二行半は非滅現滅を頌したもので、「神通力如是」以下は常住不滅を頌し、「常在靈鷲山」とはこれ実報土をいうと説示している。⁽²⁹⁾

このような説示によって見ると、智顛が靈鷲山に関して求めようとしたものは、有限なものを越えるということではなかっただろうか。『法華文句』が非生現滅といい、非滅現滅といい、常住不滅を説いたものだという時、そこで

いう実報土は三世を越えるものであり、インドという限定された場面だけでもを捉えて考えたものではないということが出来るであろう。『法華文句』のこのような有りようは、『法華義記』の未来の益人の処を説いたという見方と相通ずるかとも思われる。

尚、見宝塔品以下の説示に関しては、分別功德品の注釈において、仏が比丘等とともに常に耆闍崛山に在るのを見るときは、方便有余土の相なり、娑婆に純ら諸の菩薩を見るところというのは実報の相なり、となしているのを見るだけである。

これに対し吉蔵の『法華義疏』は、

耆闍崛山者此云鷲頭山也。然此五山峰各有所像。今之一山似鷲頭故以名鷲。

となしている。これはこと新しいものではないが、吉蔵はこの文につづいて、仏滅後に阿育王がこの山が鷲に似ているのを見て、人をして羽足尾を彫らせ鳥の鷲にさせたとし、更に何故に仏は王舎城に多く住したかについて、『法華論』と『大智度論』の説示を挙げている。『法華論』には二義あるとし①処によって教を表さんとしたものだとし、一切の城の中でこの城は最大であり、山の中でこの山は最勝であるように、法華経は衆経の中で最勝である。②自在の功德成就を示さんとして王舎城を挙げたとし、王は世間において自在であるように、この経は衆経の中の王であるから、一乗に一切の乗を摂し、一切の乗は一乗に帰すのだとしている。『大智度論』には六種の義ありとし、①仏は摩伽陀国で成道したためにその恩に報ずるため、②土地が広く人が多いので教化しやすいため、③迦葉や長爪六師のように聡明大智の人が多いため、④この国には兄弟の龍王がいて時に雨を降らせるので荒年がなく、過ごしやすく神を練りやすいから、⑤竹林伽藍や五山の五精舎のように精舎が多いから、⑥靈華瑞草があり閑静であり神仙が多い

るからだ、と。⁽²⁶⁾

吉蔵のこの説示によって見ると、耆闍崛山は鷲の形に似ているから Gṛhṛakūṭa と名付けられたものとなるし、マガダの都があったところだということに尽きるといえるであろう。その意味では『法華義疏』には『法華文句』に見られるような観心釈は見られないが、『法華論』のこの山は一切のやまの中で最勝なように法華経は最勝なること、自在な功德の成就を示すこと、『大智度論』の神仙が沢山おり、聰明大智人が多いというような説示を挙げていることを見ると、『法華文句』の観心釈に通ずるようなものがあつたらう、と考えることが出来よう。

これに対し、如来寿命品の靈鷲山に関するところの注釈では、「衆見我滅度」の下は、得益を挙げて滅不滅の意を積す、として

常在靈鷲山下第二四行半就淨穢二土論滅不滅

とした上で、穢土は焼かれるけれども淨土は不滅である、迹身は滅を現すけれども法身は常存す、応身は滅を示し法身は不滅なり、故に身には本迹、土には淨穢があることを説こうとしたものだとなし、『法華論』等の所説を引用して論証しようとしている。⁽²⁷⁾

このような『法華義疏』の説示は、『法華文句』の説示と通ずるもので、現実を越えた所に無限なるものを見ようとしたと思われる。

尚、見宝塔品・分別功德品・妙音菩薩品・普賢菩薩勸発品等における耆闍崛山に関しては、直接的な説示は見られない。

慈恩の窺基の『法華玄贊』は、「住王舎城耆闍崛山中」について、王舎城から東北へ十四五里行くと姑栗陀羅矩吒

山に至る。唐ではこれを鷲峰・鷲台といい、鷲鳥を棲ませ、仏はこの山で妙法を説き

旧云^三耨崛山^一。乃云^三靈鷲山^一。鷲鳥於^レ此食^三人屍^一。名^三靈鷲山^一訛而略也。

とした上で、『法華義疏』と同じく『法華論』の説示によって、王舎城は他の一切の城とくらべても一番に勝れた城であるように、耨崛山は他の諸山にくらべても一番勝れた山で、これは此の法が勝れたものであることをあらわしたものであるとし、ために此の経は王舎城耨崛山で説かれたのだと、紹介している。しかし『法華玄贊』はこの後において、「古説」としてこの経は、初めは靈山、二は空中、三は浄土、四には分身が還った後の穢土に仏がおられたとする古人の説を取り挙げたうえで、批判を加えている。

それによると、説示の場所については三箇所、説示の内容では二つだとして、初めは靈山の穢土、二には分身を集めるために浄土に変えた地、三には空中、という三つの場所に説法の場面を変えたとしているが、説示の内容では、浄穢に二ありとし、初めは地上の靈山、二は空中の浄土だとしている。これによると耨崛山は地上で穢土で、如来寿量品での靈鷲山は浄土となろう。説示の内容では、地上の靈山において二乗のために一乗を説いたのと、空中で釈迦・多宝が同座し法華経に対する信を勧めた、という二説を主張している。しかし今は創会を標す故に山城を説き、住は化処を標すというから、序品の耨崛山は化のものであり、その意味では実在の山を意味させようとしたのかも²⁸もしれない。

そして如来寿量品の説示に関しては、「時我及衆僧至但謂我滅度」は、身を現じて法を説くのだとして

説法有^レ二。初一頌説^三身在^レ此現^三有^二涅槃^一。後一頌半化入^二涅槃^一。他方利益。於^三靈山^一化現。或現有^三靈山^一

としている。そしてこの後の説示において、劫尽とは化土で憂怖苦惱充滿の世だとあるから、ここで化して涅槃に入

るといふのは、仏の方便の力による化現を意味するであろう。しかしして安穩とは浄土だとあるから、それは仏をふくめ菩薩と天人とが常に在るところでなければならぬ。「俱出靈鷲山」について、靈山に於いて処現し、或は現に靈山にあるなりという時、これは安穩なる仏の浄土・仏の世界を意味することは間違いがないであろう。常に存在するものを見るのが出来るか、出来ないかは、報身仏を見れるか、見れないかの所由だとする『法華玄贊』の在りようは、心の在りようにかかわっているものであろうか。このような『法華玄贊』の説示は智嶺の『法華文句』の説示に通じているといえようか。⁽²⁰⁾

尚、見宝塔品等の説示に關しては、直接的な説示は見られない。

4

以上、法華經の注釈者の主たる注釈書における *Gṛdhrakūṭa* の捉えかたを見たのであるが、各師ともに *Gṛdhrā* をその言葉の通り鳥の鷲と捉え、*Kūṭa* を頂き・峰と捉えていたことが分かる。この処を『法華義記』以外の注釈書は、すべて鷲頭山・鷲峰となしていることがこれを証明している。しかししてどの書もこの山が鷲の形に似ておるからといふ、鳥の鷲がすみついているからというのはい様である。こういうもののみかたは、当時の仏教界全体にあったものなのであろうか。

一方、『大智度論』も上述の如く、このことに言及しているから、その影響もあつたかとも思われる。しかしして『大智度論』は更に屍陀林の古事にまで言及しているが、上述の各書の中で屍陀林のことに触れているのは、『法華文句』と『法華玄贊』だけであるが、『法華義疏』もこの箇所『大智度論』を引用しているから、知っておつて省

「靈鷲山」考（望月）

略したと見たほうが至当かもしれないと思われる。

また『法華義記』は耆闍崛山が第二階の出住処だとしているが、その確たる意味は分からない。もしも地理的な場所を越えたものだという意味あいでは、と捉えることが可能であるならば、外国では耆闍崛山といい、此の方では靈鷲山というのだ、とする説示が生きてくるように思われる。そうでなければ、如来寿量品における靈鷲山は未来益人のおる所という説につながってこないからである。

『法華文句』は前仏今仏も皆この山にいたといい、觀心釈を加えている。これは耆闍崛山に特殊な意味を持たせようとしたところに発するのであろう。そして『法華義疏』はこの山は一切の山の中で最勝であるとし、『法華玄贊』もこの山は一切の山の中で最勝であり、如来も多くこの山で法を説いたとしているから、これら各師には相通じたものがあるといえるかもしれない。そして如来が成道した場所にたいする報恩のために住したといい、仙人などが住したという時、そこにはただ単にインド実在の山として受けとめようとするのではなくて、この山に理念的な何かを求めようとしたのではないか、と考えることが出来るであろう。

そしてこの理念的な何か、如来寿量品における「靈鷲山」の解釈にさいし、未来益人の処といい、非生現滅・非滅現滅といい、実報土といい、迹身は滅しても法身は常だといい、靈山に処現するのだというような解釈に展開せしめたのではなからうか。このような仮説をたててみると、如来寿量品における「靈鷲山」は、インド実在の山から時間空間をとび越えて、永遠の未来と結びつく、永遠の未来へと展開するための一つのモニユメント的な役割を果たさうとしたのではないか、と思われる。

鳩摩羅什が法華経の訳出にさいして、序品を初めとする各品においては、全て耆闍崛山と音訳したのに、如来寿量

品においては靈鷲山と意訳したのも、理由あつてのことであつたといえるであらう。そして鳩摩羅什の意図は法華經の注釈をした各師によつて、みごと受けとめられたと考えることも出来よう。

[註]

- (1) 布施浩岳「『靈鷲山』の語義」(『大崎学報一〇八号 p 53—54)
- (2) 大正九・一下
- (3) 同・六三上
- (4) Saddharma-Pundarika-Sutra H. kern and Nanjio p. 1
- (5) 大正九・三三中
- (6) 同・一〇三下
- (7) Sath p. 248
- (8) 大正九・一三四下
- (9) 同・四三中〜下
- (10) 同・一一四下
- (11) Sath p. 324
- (12) 大正九・四五中
- (13) 同・一一七下
- (14) Sath p. 337
- (15) 大正九・五四中〜下
- (16) 同・一一七中〜下
- (17) Sath p. 426・428
- (18) 大正九・六一上
- (19) 同・一三二下

『靈鷲山』考(望月)

「鷺鷥山」考（望月）

- (20) Sada p.472
- (21) 大正三十三・五七七中
- (22) 同 二十五・七六下
- (23) 同 三十三・六七一下～六七三中
- (24) 同 三十四・五中下
- (25) 同 一三五下
- (26) 同 四五六中下
- (27) 同 六〇九中～六一〇上
- (28) 同 六六五上～六六六上
- (29) 同 八三三上

兜跋毘沙門天の背景

——その成立の思想史的意義——

高 橋 堯 昭

はじめに

私はこの小論で、兜跋毘沙門天像の成立を通じて、東西文化の交流とこれによって作られた政治的並びに精神史的影響を考えてみたい。

然し、これは劣しい文献の中では非常に困難な問題である。幸いA・スタインやグルンウエドル、ルコック等の先学の調査された資料、並びに、大蔵経や玄奘の大唐西域記を参照にして、おぼろげながら、この問題にアプローチを試みたい。

1

大梵如意兜跋藏王呪経には如意藏王は十種の降魔の身に变现するとある。

一、無畏観自在、二、大梵天王、三、帝釈天王、四、自在天王 五、魔醯首羅天王 六、毘沙門天王 七、兜跋藏王、八、多婆天王、九、九道尊星 十、牛頭天王（傍線筆者）

兜跋毘沙門天の背景（高橋）

兜跋毘沙門天の背景（高橋）

かく普通形毘沙門天像と兜跋形毘沙門天像の二種類があることがわかる。
然して、この兜跋藏王については

兜跋藏王其威徳自在亦如毗沙門天王、身相面貌忿怒降魔、吉祥円満、有無量福智光明、権現兜跋国大王形像、尽解脱急難、不離人身不代人体、唯所具足威光、飛翼翔天、遊奕最有自在、帶持大刀横劍、



1 敦煌紙本版画（開運四年A・D・九四七年）大英博物館蔵

摧折一切忿敵掃除災害、

於諸衆生令無驚怖、依

此藏王广大威徳、「大地神女

自然涌出化坐蓮葉、以掌

承大如意王足、安静結坐、

具如是大勢威力、普濟衆

生、種々心願悉令満足一云云

（大正藏、国像、第四卷、三

五三頁c）「」筆者

とある。この経は大藏經にその名の見えない經典で、且つ又、仏教のパンティオンに存在しない牛頭天王などの名があるから、中国の

宋時代の新作といわれ、鎌倉時代の編纂の阿婆縛抄にも「新渡の經典」といわれているから、藤原時代に我が国に伝ったものと推定されている。⁽¹⁾ 然して問題は、この経の生れた時に、兜跋毘沙門天像が最早や成立して、二種の毘沙門天像があったことである。

この両者の差は、普通形のそれは、写真2の如く邪鬼をふんまえ、躍動的で左右が不整合であるのに対し、兜跋形は地天が捧げる形で、⁽²⁾ 正面性、やや硬直化が目立つが、頭に鳳凰のついた冠をかぶり、膝まで垂れた左前の金鎖の鎧



2 敦煌発見紙本

をつけ、腕には海老籠手といわれる金属片をつづった環状の袖をつけている。特に普通形のダイナミック性は西域敦煌の壁画にまで及んで、その特徴を示している。

兜跋毘沙門天の背景（高橋）

この傾向は日本にまで及び、兜跋形は羅城門楼上に置かれたという、京都の東寺の像と他の普通形の毘沙門像の対比でも明らかであろう。ちなみに、この東寺の像が実に西域的なのに比して、兵庫県の達身寺のそれは普通形の毘沙門天の服装に同化し、紀州道成寺では更に一步この傾向を進め、大宰府の観世音寺のものになると、両足が地天に支えられるのを除いて、何ら異なる所がなくなつて来る。従つて、この兜跋形が左社（左社）や正面性等後述の如き西域風の特徴をもつ所から、その成立の場所が推定される。否その場所だけではなく、その場所どころした像を作り出した思想の変化が、なぜもたらされたかが注目されねばならない。

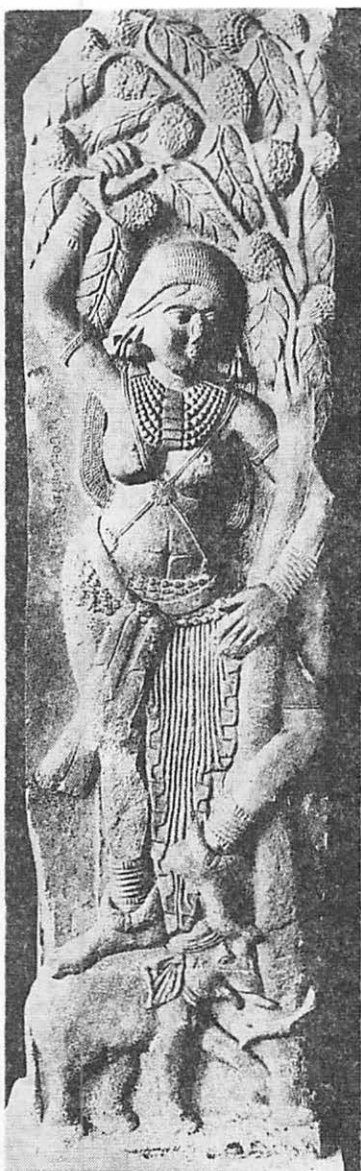
即ち、普通毘沙門天像が、邪鬼をふんまえている。邪鬼側からすれば、「他動的にふんまえられている」ものから写真1の如く「主体的に」毘沙門天を「捧げもっている」ところに「思想的深化」「立場の飛躍」が示されているものと考ええる。

2

そもそも毘沙門天のルーツは、パールフットやマトウーラのストウーパの欄楯の柱に彫られているヤクシャ・ヤクシーのように、大地の生命力に対する信仰に根ざす。大地の生命力の表現が聖樹であり、その人格化がヤクシャ・ヤクシーである。この一体化を表現したユニークな彫刻がある。写真4の如く表から見ると豊満なヤクシー像だが裏面は植物の茎や花である。これは男性のヤクシャでも同じ、写真5の如く巨大なヤクシャの両足の間に木の芽が萌え出ているからである。これは写真3の如く豊満な女神が足を木の幹にからめ、手で枝をつかんでいる「樹と夜叉の一体像」からも理解される。⁽⁶⁾



4 マトウーラヤクシニー
マトウーラ博蔵



3 パールフットヤクシニー
カルカッタ博蔵



5 ヤクシヤ マトウーラ博蔵

然もこれらの像は不可思議なものをふんまえている。人間らしいもの、牛や馬、ましてマカラといって、尾が魚で体が動物のもの、更には植物の花や水の壺もある。これらは、大地の生命力、その大地をして豊穡ならしめるモンソンの雨即ち「水」を表しているといわれている。⁽⁷⁾

こうした不可思議なものをふんまえている像を見ると、明らかに普通毘沙門天の「邪鬼」はこのインドの伝統の下にあることがわからう。然しこれに対して前述の如く、意識的に「捧げもつ」ものは異った系統のものといえよう。

インドの大自然から生れた夜叉信仰は、孔雀王呪經の示すが如く、各種族で、恰もトーテム神の如く、夫々部族の主神として祀られて居り、總數二百(8)に及ぶ夜叉を中心に彼等が生活していたことがわかる。これはインドの生活が大樹を中心として、その根方で寄り合い、冠婚葬祭等の通過儀礼を行って、その生活はその土地その土地のいろいろの大樹と切っても切れぬものであったからであらう。これは原始經典に隨所に見られる所である。

然し、人間の意識が発達して来ると、人間社会の狀態の感情移入がこの夜叉の世界にまで及び、主長と家来の系統だてが行われた、その頂上に立ったのが、バイスラバーナ(毘沙門天)であった。

長阿含第二十四分世記經四天王品第七

「若毘沙門天王。欲詣伽毘延頭園遊規時。即念提頭賴天王。提頭賴天王復自念言。今毘沙門王念我。即自莊嚴乘宝車。真無數乾沓和神前後廻邊。詣毘沙門天王前於一面立。……毘樓勒天王……毘樓婆又……四天王大臣……毘沙門天王常有五大鬼神。待衛左右。一名般闍樓。二名檀陀羅。三名薩摩跋陀。四名提偈羅。五名修逸路摩。此五鬼。常隨待衛。毘沙門王福報功德威神是。」(長阿含世記經四天王品)と。(大正一—一三〇c)

起世經卷第六四天王品

「爾時毘沙門大天王、即亦自著衆宝璽珞、莊嚴其身、駕種種乘、与提頭賴吒、毘樓勒迦、毗樓博叉等四大天王、各將所屬諸天王衆、前後廻邊、皆共往詣迦毘延多園苑」到已在苑門前、暫時停住、諸比丘、其迦毘延多苑中、自然而有三種風輪、謂開淨吹、開者開彼園門、淨者淨其園地、吹者吹其園樹、令花飄颺、諸比丘、迦毘延多苑中、所散衆花、積至于膝、種々香氣周遍普熏「爾時毘沙門大天王、提頭賴吒天王、樓勒迦天王、毗樓博叉天王等、与諸小王及衆眷屬廻邊、共入迦毘延多苑中、澡浴遊戲、種々受業、在彼園

兜跋毘沙門天の背景(高橋)

中「漢浴訖已」(大正一—三—四〇a)

これは毘沙門天王が他の三天王やその眷族を従えて園苑に遊ぶ敦煌の「行道天王図(写真6)」がこれを図示して



6 敦煌画中行道天王図 大英博物館蔵

いる如くである。

一方、これと時代的にも前後するが、ガンダーラでは、土俗神パンチカとハーリティが信仰されていたが、西からの外来民族は、富の神である火の神ファローヤ、生産増殖の神アルドクショーの信仰をもって入って来た。これらがガンダーラの地で「習合」した。習合とは同じ性格の神を一方の民族はパンチカとし、他の民族はファロー、又ハーリティをアルドクショーと見なして一つのものを両

方で矛盾なく信仰することである。異民族雑居の普遍的世界ならではの妥協的な考えであった。これがクシャン朝で行われていた。⁽¹¹⁾この点に関しては、私はいろいろの論文で述べて来た。



7 タフト・イ・パーイ出土
 ファローとアルドクショー（パンチカとハーリティ）
 物大英博館蔵

更に、これらが仏教の中にとり入れられて来る。火の神ファローと習合したパンチカはインドのヤクシヤ・ヤクシーの主長たるクベラ・バイスラバーナの五人の大將軍とし（前述長阿含世記經）やがて毘沙門天そのものと習合されて区別が分らなくなつて行く。一方アルドクショーと習合したハーリティは、これ又鬼子母神として、仏教の中にその地位を占めた。

私が特に興味をもつのは、西方の「火」の神と、インドの「水」の神との綜合である。即ち、インドはモンスーンの雨によって、「樹が生え收穫が得られる。それがこすれ合つて「火」が出る。「水↓火」という思想体系がリグ・ベータ以来の伝統である。⁽¹²⁾

一方砂漠では、強烈な太陽がすべてを焼きつくす。地上の水分を余すところなく地表から蒸発させる。これが集つて雲となり、物凄い雨を降らす。砂漠の雨は「ノアの箱舟」の神話の示すが如く、すべての生命を洗い流すが如く洪



8 四天王仏鉢供養図 ペルシャワル博蔵

水をもたらすと同時に砂漠に生命の「再生」「復活」をもたらす。私の体験ではアフガニスタンのバルフで、或はシリア砂漠で、はた又イランのシラーズからベルセポリスへの道でこの「火による雨」によって砂漠が再生し、前に見た焼け果てた砂漠と全く別物と思われる程であった。従って砂漠では「火↓水」の構図が見られた。⁽¹³⁾

かくて火の神たるファローと水の神ヤクシャ・ヤクシーが習合してパンチカとなりクペラ・バイスラーバーナとなることは「火」と「水」の両文化が、毘沙門天の中に綜合凝結されていると言えよう。

3

こうした「火」と「水」の文化を兼ねそなえた毘沙門天が仏教の中に確固たる地位を占めて行く。例えばガンダーラ彫刻の「仏鉢供養図」の如く、三天王と共に積尊に「鉢」を供養している像のように、仏教の中に深くかかわって来る。

然しここで注意すべきことは、未だ武装していないで、ギ



9 タカール（ベジャワル附近）出土 パンチカラ ホール博蔵

リシヤの服装をしていることであり、且つ又段々武器をもったものが現れて来ることである。その最たるものはタカール出土の巨大なパンチカラ像である。これは又サリパロール出土の三叉の槍をもち牙をむき出した鬼子母神の像についても言えることで、共に守護神的性格が出て来ているといえよう。然も、個人というより、クシヤンという国家の¹⁴⁾安寧を祈る方向に進み、更に西域に仏教が進むと、この傾向はますます顕著になつて行く。

然らばこの「守護神的性格」ほどの範圍に見られるであらうか。

大西域記巻第一、迦畢試国の条に

仏院東門南大神王像右下坎地藏
宝、質子之所蔵也、故其銘曰、
伽藍朽壞取以修治、近有辺王貪
婪凶暴、聞此伽藍多蔵珍宝、驅
逐僧徒方事堯掘、神王冠中鸚鵡
鳥像乃奮羽驚鳴地為震動、王及
軍人辟易僇仆、久而得起謝咎以
婦（大51―八七四a）傍線筆者
と、カニシカの夏の都カピシにあ

兜跋毘沙門天の背景（高橋）

ったシナから送られた人質の寺の地下に埋められた財宝を盗ろうとした盗賊に、天王の冠の鳥がばたばたして、大地震が起り、驚いた盗賊は逃げ去ったとか、或は大唐西域記卷一縛喝国の納縛僧伽藍で

……近突厥葉護可汗子肆葉護可汗、傾其部落率其戎旅奄襲伽藍欲圖珍宝、去此不遠屯軍野次、其夜夢見毗沙門天曰、汝有何力敢壞伽藍、因以長戟貫徹胸背、可汗驚寤便苦心痛、遂告群屬所夢、徵馳請衆僧方伸懺謝、未及返命已從殞歿伽藍内……（大51—187—2c）傍線筆者

で突厥王が毘沙門天の寺を攻撃伽藍を破壊しようとした前夜、夢枕に立たれた天王は長い槍で王の胸をつきさした。驚いた王は神前で懺悔しようとしたが、時既におそく絶命したとある。

更に罽薩且那国の条には

……其王遷都作邑、建国安人、功績已成、齒鑿云暮、未_レ有_二胤嗣_一、恐_レ絶宗緒_一、乃往_二毘沙門天神所_一、祈禱請_二嗣神像額上_一、剖_二出嬰孩_一、捧以回_レ駕、国人称_レ慶。既不_レ飲_レ乳、恐_二其不_レ寿_一、尋詣_二神祠_一、重請_二育養_一。神前之地、忽然隆起、其状如_レ乳、神童飲吮、遂至_二成立_一、智勇光_レ前、風教遐被、遂營_二神祠_一、宗_二先祖_一也。自_レ效已降、奕世相承、伝_レ国君臨、不_レ失_二其緒_一、故今神廟多_二諸珍宝_一、拜祠享祭無_レ替_二於時_一。地乳所_レ育、因爲_二国号_一。（大正蔵、第五十一、九四三頁b）傍線筆者

とあり、今の西域ホータンのことについて述べている。この国では国王に子がなかったので毘沙門天王に祈ると天王の頭から赤子が誦出した。（写真1の毘沙門天の向って右の侍者によって捧げもたれた小児がそれを示す）然しこの子は乳を飲まなかったので、再び祈ると神前の地が隆起して、恰も乳房のようであった。子供はこれにむしゃぶりついで乳を飲んで成長、これがこの国の先祖となったとある。

然して問題なのは、この後で大唐西域記に鼠がこの国を救ったことが記されていることである。

王城西百五六十里、大沙磧正路中有三堆阜、並鼠墳也、聞三之土俗二曰、此沙磧中鼠大如レ蝸、其毛則金銀異レ色、為三其群之酋長、每出穴遊止則群鼠為レ從。昔者匈奴率三數十萬衆二寇三掠辺城、至三鼠墳側一屯レ軍、時翟薩且那王率三數萬兵、恐三力不レ敵、素知三磧中鼠奇而未神也、洎三乎寇至二無レ所求レ救、君臣震恐莫レ知三圖計、苟復設レ祭焚レ香請レ鼠、冀其有レ靈少加三軍力。其夜翟薩且那王夢見三大鼠、曰敬欲三相助、願早治レ兵、且日合戰必当三克勝二翟薩且那王知レ有レ靈祐、遂整三戎馬、申令三將士、未明而行、長驅掩襲、匈奴之聞也、莫レ不レ懼焉、方欲三駕レ乘被レ鎧、而諸馬鞍人服弓弦甲縛、凡厥帶米鼠皆齧断、兵寇既臨而縛受レ戮、於レ是殺三其將、虜三其兵、匈奴震懾以為三神靈所レ祐也。翟薩且那王感三鼠厚恩一建レ祠設レ祭云々(大正51—94 a b)

これは毘沙門天王の名は出ていないが、明らかに、毘沙門天王の眷属としての鼠のことである。即ち不空訳毘沙門天王儀軌の西城の安西城と同じ話だから、ホータンでも前述の子供を与えた財宝神としてだけではなく、守護神として祀られていたことがわかる。

毘沙門天王儀軌に

領天兵救援安西故来辞。聖人設食発遣。至其年四月日。安西表到云。去二月十一日已後午前。去城東北三十里。有雲霧斗闕。霧中有人。身長一丈。約三五百人尽著金甲。至酉後鼓角大鳴。声震三百里。地動山崩停住三日。五国大懼尽退軍。抽兵諸營墜中。並是金鼠咬弓弩絃。及器械損断尽不堪用。有老弱去不得者。臣所管兵欲損之。空中云放去不須殺。尋声反顧城北門樓上有大光明。毘沙門天王見身於樓上。(大正—21—22 a b)

即ち安西城がとりかこまれたので毘沙門天王に祈ると数百の丈余の天兵が鎧を着て霧の中から出来、太鼓等で大声

兜跋毘沙門天の背景（高橋）

をあげたので、三百里にわたって、大地が振動し、山が崩れたので、大軍は退散。その夜、金の鼠が現れて鎧や弓の糸を食いちぎり、更に、北門楼上で大光明が出、毘沙門天王が現れたので生命からがら逃げ出した。

『宋高僧伝』巻第一「不空伝」の条の如く

……蕃部驚潰、彼宮壘中有鼠、金色。咋弓弩弦皆絕。城北門樓有光明天王、怒視蕃帥大奔、帝覽奏謝空、

因勅諸道城樓置天王像、此其始也。（大正藏、第五十、七一四頁a）傍線筆者

そこで帝王は諸道に命令して、城の樓門には毘沙門天像を祀らしめた。樓門に天王像を置くのはじめであるとする。

かくて、アフガニスタンのカピシ、バルフ、そしてタクラマカン砂漠をはさんで南北のホータン、クツチャという範圍に守護神としての毘沙門天信仰のあったことがわかる。特に砂漠のオワシス国家は規模が小さい。そして平和的な通商で生きている為軍事的には強くない。為に匈奴等の強大な遊牧国家が攻めて来たらひとたまりもない。そこでタカール出土の像の如き、守護神的性格がますます要請されて来た。こうした性格を強調した一つが「兜跋」形の毘沙門天像の出現であると思う。

4

兜跋形ではいろいろの特徴が目立つ。これらをオーレル・スタインが敦煌で入手したといわれる大英博物館蔵画像について考えてみよう。読者は前掲写真1の特徴を以下の記述と照し合せて見ていただきたい。

A、鳥

カピシで盜賊が天王の冠の鳥が羽ばたくのに驚いて逃げたとの大唐西域記の記事や、安西城の像を模したといわれ



10 スワット出土焰肩仏(肩から火、足から水)上の鳥に注意
筆者蔵

くりで、ササンペルシャの武人の典型を毘沙門天像に見る思いがする。

B、火

写真1の敦煌の画像の如く、肩から三日月を立てたように頭部の両側に火炎が立ちのぼっている。

所謂「火焰光背」である。これらは大英博物館蔵の絹本兜跋像やセリンディア XCII (デリー中亜博蔵) (松本氏

兜跋毘沙門天の背景(高橋)

る東寺蔵の像の冠に鳳凰がある。勿論この鳳凰は中国文化の影響であるが、もともとはフファルナフ(魂)を天に運ぶ鳥である。従って写真10の如くガンダーラの彫刻の部分に沢山描かれている⁽¹⁵⁾。最も有名なのは、タキシラのギリシヤ人の町シルカップの双頭の鷲の寺院のものである。

毘沙門天像の冠の上にも鳥全体のものや、写真1の冠の如く羽根をひろげたまさを図案化した冠をかぶったものもある。これらは写真11のイランのコスローニ世の狩猟図の王の頭部とそっ

兜跋毘沙門天の背景（高橋）

敦煌画の研究附图121b 122a) 等でも同じである。兜跋形ではないが写真6の敦煌行道天王像に至っては炎々たる炎が頭部の前後にたなびく。

これらは法天訳「仏説毘沙門天経」に

北方世界有葉叉名俱吠囉有大威徳身光熾盛如大火焰（大正一21—二一七b）

とある。問題は経典が先か、こうした像や絵が先かであろうが、常識的に「火」の文化を背景として、こうした経典の文章が出来たと考える方が自然である。

火はリグ・ベータ以来インドにあることは勿論だが、このオワシス国家群はベルシヤ系の人種であり、且つ又ベルシヤ系の文化が多くこの地に流入しているから、ゾロアスター教とまで特定出来ないまでも等、ベルシヤの「火」の宗教の影響と考えた方が自然であろう。

C、長いスカート

現在の毘沙門天像でも肩から体の両側に長い布を垂らしたものがあつた。今は原型の意味を失つて、単なる装飾とな



11 ササン朝コスロー二世狩獵文銀皿
松本氏敦煌画研究より複写

っているが。

このスカーフは敦煌の写真1でも、同様に松本氏敦煌画の研究附図(119a, 120b, 122a, 123a, 123b, 124a, 121c)にも認められる。これらは法隆寺壁画の飛天の如く、はた又西域の千仏洞や敦煌の飛天が美しい「羽衣」をまとうて天上を舞って仏をことほいでいるのと規を一にする。



兜跋毘沙門天の背景(高橋)

12 キジール武人像(グルンドウェデルのスケッチ)
Le Coq Buried Treasures of Chinese Turkistan
(源氏論文より複写)

これらは

『洛陽伽藍記』卷第五、樊圀寺、宋雲惠生西域
巡行記中「于闐國」の条、

至于闐國、王頭著金冠、似鷄幘、頭、頭後
垂三尺生絹、廣五寸、以為飾。(大正蔵、
第五十一、一〇一九頁a)

『北史』西域伝「龟兹国」の条、其王頭繫綵
帶、垂之於後、坐金獅子床。

Stein, Ancient Khotan Pl, LIX

Stein, Serindia PL, CXXV

以上からして、七・八世紀に東トルキスタン一帯
にもこの風習が行われていたことがわかる。然し
て、そのルーツはサザン朝やバルチャ時代のヘル

兜跋毘沙門天の背景（高橋）

シャにその例を求められる。即ち前掲写真11のコスロー二世やバラーム二世等ペルシャの王の像の後方には必ず二条の布がはためいている。

D、左あわせの服

杜氏通典西域伝「且末国」に、「土人前髪著毘帽二小袖衣為レ衫 則開レ頸而縫前一

とあるが、これは「梁書」諸夷伝

「末国」の条や、「南史」夷貊伝

「末国」の所にも同じ表現があっ

て、「首の所をあけて、左衽せ」

であったことがわかる。これらは

マトゥーラやアフガニスタンのス

ルフコタル出土のカニシカの巨大

な石像（写真16）や写真12のクツ

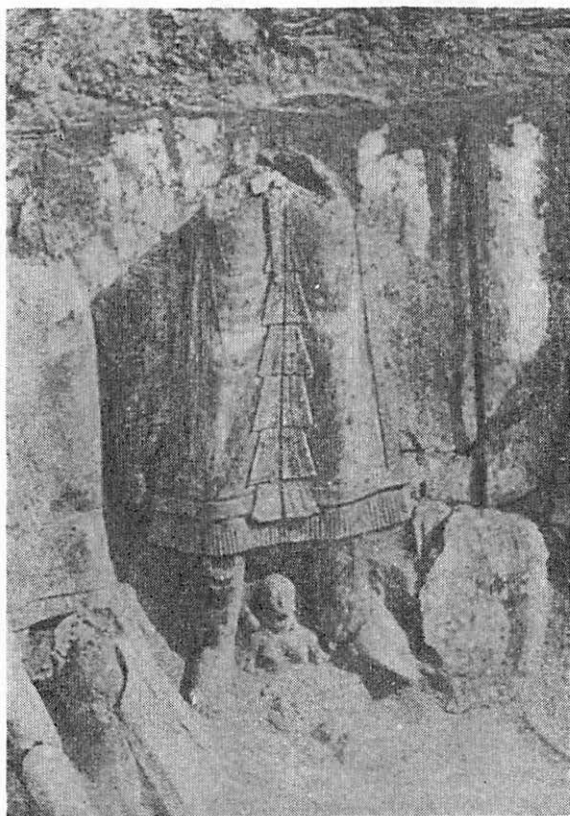
チャの武人像等の遊牧民の服装

で、六・七世紀の東トルキスタン

一帯に流行したイラン系男子の服

装であった。

源豊宗氏は「仏教美術」十五号



13 Ancient khotan XIV (Rawak stupa の解説) より複写



14 Ancient khotan XIV (Rawak stupa の解説)より複写

(昭和五年一月)に次の如く述べている。「兜跋毘沙門は何れも支那では胡風とせらるる左衽である……この服装に最も相近いものを西域に求めてみる。ギジール、即安西域の故地において……

A. Grunwedel 氏の Alt-Kutscha の壁画の一部であるが、この中央の人物が着ているものは恐らく皮革製のものと見えるが、その左衽にして且つ膝までも達する長き服は、まさしく兜跋毘沙門のそれと同じもの」と述べている。

こうした影響から兜跋形には左衽が多い。勿も右衽もあるが、これらは中国文化の西漸の影響である。(中国では左上位という思想から左が前になる然し胡は右が前に出て左がかくされる) 即ち左衽として

は大英博蔵 スタイン招来紙本(松本、附図一二〇a)

兜跋毘沙門天の背景(高橋)

兜跋毘沙門天の背景（高橋）

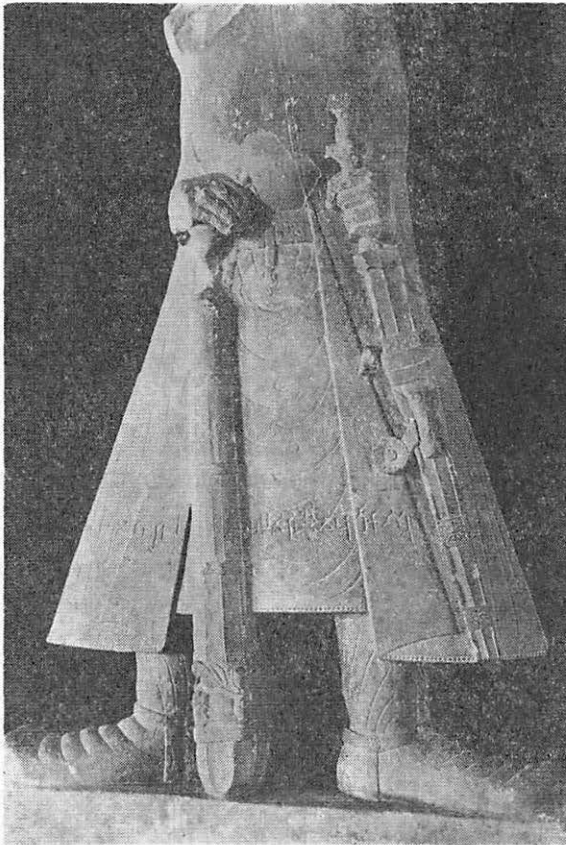
ルーブル博蔵 ベリオ招来紙本（スタインと同版）

安西省万物峽石窟内壁画（AD九〇〇年頃）（松本附图二二一c）

然も前掲のクツチャ武人画の如く、長刀を縦に垂らし、短刀を横に恰も十字の如くさした像が出て来る。日本の醍醐寺智泉本兜跋毘沙門天像が、敦煌（松本120b 120a 121b）の如く一本刀になり遂には手にもっても腰にはささなくなる。更にこれも普通毘沙門天では武装しない方が普通となる。これも兜跋形の特異性の一つである。

更に兜跋形の特徴の一つは正面性であるが、これはシリヤのパルミラの像以来の正面性の影響をうけているといえよう。

かくして、前述して来たように、靈を天上界に運ぶ鳥、そして火、更に神聖さを示す羽衣を思わす薄布、そして遊牧民の服装そして帯刀、又正面性等、ま



15 マトゥーラ出土 カニシカ半身像 マトゥーラ博蔵

さにペルシャ文化の影響歴然たるものをそこに見る思いである。

4

こうして考えて来ると、兜跋像はペルシャの文化圏で形成されて来たことがわかる。

考古学的にもこれは証明される。

即ちスタインの Ancient Khotan

で示されているように (Rawak の stupa の説明写真 XIV) 、塔のまわりに、沢山の仏菩薩の像がぐるりとストウツコで作られている中に、地天が神の足下に涌现しているのが二つ見える。

この中で、写真13の方は写真16のスルフコタル出土のカニシカ王像の如きものの足下に豊かな乳房をもった女神が涌出している。

もう一つの写真14の方は写真15の



16 スルフコタル出土 カニシカ半身像 カーブル博蔵

兜跋毘沙門天の背景（高橋）

マトウーラ出土のカニシカ像の如き遊牧民らしいズボンとブーツ姿の下半身の下に涌现していることは注意さるべき事柄である。更に写真17の示すが如く敦煌の千体仏の紙本の中から、やはりカニシカ王の如き服装をして、地天の上に立っているものが出ている

(Serindia XCII デリー中亜

博蔵)。この像は又前述の如

く鳥の羽根をひろげたような冠をかぶり、飛天の羽衣の如き薄絹を左右に垂らしている。

これらは共にカニシカの下半身像にそっくりである。クシヤン朝ではスルフコタルの神殿にカニシカやフヴェイジカを神として祀っていたから、カニシカ等のクシヤンの武人帝王をモデルとして兜跋形が形成されたと推測される。百歩ゆずって、クシヤンの支族である。ホータン王を模して兜跋形が作られたことは明らかである。これは写真1の毘



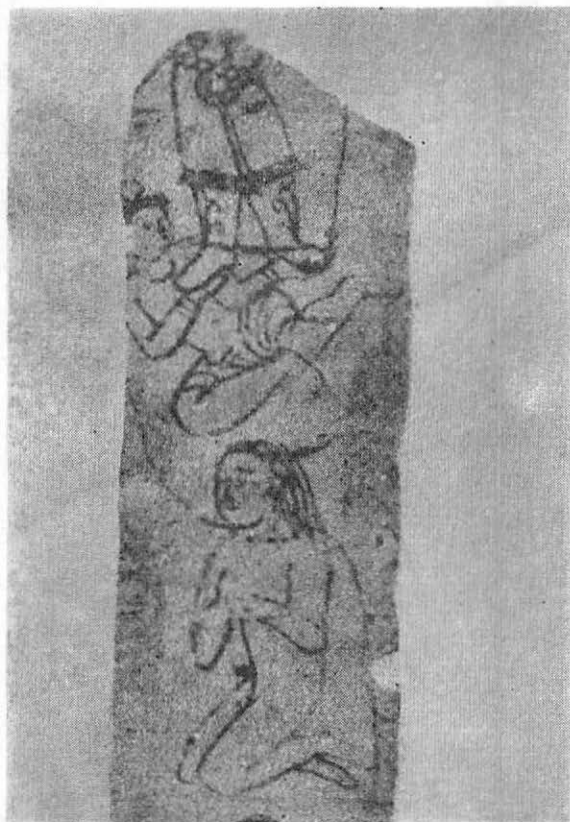
17 敦煌出土 兜跋毘沙門天像 紙本
Serindia (四卷) XCII デリー中亜博蔵

沙門天の侍者が頭上高く赤子をいただいていることがこれを証し、且つ又前述の大梵如意兜跋藏王呪経の「権現兜跋国大王形相像」が、この間の消息を物語っていると見えよう。

5

さて兜跋像は邪鬼ではなく、地天の上に立つのであるが、それは地天を踏むのではなく逆に地天が「捧げもつ」即ち他動的に踏まれるのではなく主体的意識的に捧げもつ所が注意されねばならない。

ここに適切な事例がある。それは写真18のコータンの Khadalik より発見された紙本墨画の一断片である。⁽¹⁶⁾これは上の天王は上半身が失われているが毘沙門天王の下半身



18 コータンの Khadalik 発兜跋像
Serivdia四卷 XCI Kha, i, 50

兜跋毘沙門天の背景(高橋)

兜跋毘沙門天の背景（高橋）

は明らかに Rawak 出土の像に似ている。松本氏は敦煌画の研究で「胴の緊窄せるイラン式服装を着けて居ることは明瞭に観取せられる。然もこの画の製作年代が七世紀頃と推定せられることは、以て極東の兜跋毘沙門天の起源を考える上の貴重なる研究資料と見做し得る。即ちイラン式服装と毘沙門天との結合が、その時代に和闐地方に於て見られるという事実は、兜跋毘沙門天像の発生に関する地現的源泉を暗示せるものと言うべきである」（全書四四九頁）と言っている。

とにかく、バールフットやマトウーラ以来の邪鬼をふんまえる伝統に立つ普通形の像とは、全く異質な像の出現といえよう。

然らば何故にこのような立場が出来して来たのであろうか、私は金光明最勝王経に、今までとは異った立場の飛踏の源泉が見出されると考えるものである。即ち

『金光明最勝王経』卷第八「堅牢地神品』

爾時堅牢地神即於衆中從座而起、合掌恭敬、而白仏言、世尊、是金光明最勝王経、若現在世、若未來世、若在城邑聚落王宮樓觀、及阿蘭若山沢空林、有此経王流布之处、世尊、我当往詣其所、供養恭敬擁護流通、若有三方处、為説法師敷置高座、演説経者、我以神力、不現本身、在於座所、頂戴其足、（中略）、爾時堅牢地神白仏言、世尊、以是因縁、若有四衆、昇於法座、説是法時、我当昼夜擁護是人、自隱其身、在於座所、頂戴其足、（大正藏、十六、四四〇頁 a c）傍線筆者

『同経』、卷第八「王法正論品』

爾時此大地神女、名曰堅牢、於大衆中、從座而起、頂禮仏足、云々（大正藏、十六、四四二頁 a）

とある。即ち地神は説法師の為に、「自分の神力をもって、自ら姿をあらわさず、仏の座所の下で、その御足を頂戴致します」と世尊に「誓願」をたてている。即ち「支えもつ」ことを自覺的に誓いをたてている。ここがパールフツトと立場の異なる所である。

堅牢地神がその誓願に従って天王の足を頂戴すると同時に、毘沙門天王自体が誓願をたてている。即ち金光明最勝王經四天王護國品第六に、

爾時多聞天王。從座而起白仏言。世尊。我有如意宝珠陀羅尼法。若有衆生。樂受持者。功德無量。我常擁護令彼衆生離苦得樂。能成福智一種資糧。欲受持者。先當誦此護身之呪。即說呪曰……（大—16—四三〇c）（傍線筆者）

又

世尊。我若見此誦呪之人。復見如是盛興供養。即生慈愛歡喜之心。我即變身。作小兒形。或作老人。或作之像。手持如意末尼寶珠。并持金鬘。入道場內。身現恭敬。口稱仏名。語持呪者曰。隨汝所求。皆令如願。或隱林蔽。或造寶珠。或欲衆人愛寵。或求金銀等物。欲持諸呪。皆令有驗。或欲神通壽命長遠。及勝妙樂。無不稱心。我今且說如是之事。若更求余皆隨所願。悉得成就。寶藏無盡。功德無窮。假使日月墜于地。或可大地有時移轉。我此實語終不虛然。常得安隱。隨心快樂。世尊。若有人能受持誦誦是經王者。誦此呪時。不假疲勞。法速成就。世尊。我今為彼貧窮困厄苦惱衆生。說此神呪。令獲大利。（大正16—四三—c）（傍線筆者）

即ち毘沙門天王自身が「身を変えて小兒や老人、比丘の姿になり、手に宝珠や財宝の袋をもって、仏の名を唱え、

兜跋毘沙門天の背景（高橋）

呪をとなえる者に願いをかなえしめよう、又たとえ日月が地に陥ちても、大地が動いても、この経王をとなえ、呪をじゅうす者には、貧困や苦悩から離れしめ、大利を得させようと、私は仏にお誓い致します」と仏に誓う、いわば地天と毘沙門天の二重の誓願の上にこの像は作り出されているものと思う。

前述の不空訳の毘沙門天儀軌の「毘沙門天が安西城門上に出現した」という話も、この神の「誓願」と、これをひたすら「信」ずる衆生との関係を示すものに外ならない。

即ち、1、夷狹が攻囲する。2、経を誦すると神兵が現れる。3、蕃部は驚き潰えた。4、金色の鼠が現れ武器の糸をかんで使用不能にした。5、城楼に光明天王が現れ蕃兵の逃げるのを怒視したというこれらの話の根本は「経を誦することが根本になっている。誦すとは、ひたすらすがりつく信である。法華経の「たとえ一句でも受持読誦し解説書写する」という「信」である。然も信とは仏の誓願を信ずることである。これが最前提となっている。

こう考えて来ると、これこそ「上求菩提」の小乗の立場ではなく、「下化衆生」の大乗への飛躍があり、これありてこそ、この地天が天王を捧げもつ兜跋形の毘沙門天像の成立があるのであった。

Ravak や Khādālik の像のあるホータンは華嚴経の編纂されたという大乘仏教の早くから発達した所である。この地で「誓願」を軸とした兜跋形が成立したことはけっして不自然なことではないと私は思う。

む す び

かくして兜跋像は成立した。それはインドの聖樹夜叉信仰、即ち「水」の文化と、ヘルシャ及び西アジアの文化である正面性・鳥・スカーフ等で象徴される、砂漠の所謂「火」の文化等を合した毘沙門天信仰がクシャンの普遍的世

界で成立した。

然もそれらはインドの大地の生命力の表象たる樹神、ヤクシヤ・ヤクシーの伝統たる財宝神に止らず、オワシス国家をおびやかす強力な遊牧国家との緊張から、タカール出土のような武神像を経て、クシヤン朝の強力な帝王観を加えて行つた。そして最後に大乘仏教の精神につつまれた像が出現するに至つた。即ち「誓願」を「信ずる」という信仰に支えられて、兜跋毘沙門天像の成立を見た。

まさに兜跋形こそ、東西の文化、「水」と「火」の大乘の「誓願・信」による綜合であると私は信ずるものである。

[註]

- (1) 「仏教美術」第15号源豊源兜跋毘沙門天の起源五四頁
- (2) 敦煌出土絹本大英博蔵(松本氏敦煌画の研究附図)(CXIX, 119図)
- (3) 敦煌猪川和子地天に支えられた毘沙門天彫像—美術研究第二二九号—
- (4) マトウーラ博物館蔵
- (5) カルカッタ及マトウーラ博物館蔵
- (6) 写真4、パールフット出土、カルカッタ博物館蔵
- (7) Coomaraswamy Yaksas 四九頁註
- (8) 仏母大孔雀明王經卷中(大正—四二三—a—四二六a)
- (9) 敦煌壁画行道天王図 写真6
- (10) プリティシム博物館蔵タフト・イ・ビー出土パンチカとハリティ像
- (11) Rossfield Dynastic Art of Kushanの各種のノイン
- (12) R. V. (X-82-5) Y. V. (W-6-2) 「空に先立ち、地球に先立ち、神に先立ち、水が最初に保たれ、すべての杯芽がその

兜跋毘沙門天の背景(高橋)

兜跋毘跋闍門天の背景（高橋）

中で神が存在する」Satapatha Brahmana VI—4—1—8「あらゆる存在の本質は大地であり、大地の本質は水である」

(13) G. Widengreen Les Religions de l'Iran III—四〇頁のインローエ王の話参照

(14) 奉獻銘 タキシム出土 patka 銅版銘文（勝谷目録一七八六）、wardak 出土舍利堂銘文（勝谷一八〇二）

(15) 写真12 筆者所蔵 焰肩仏の頂部の鳥に注意

(16) Stein, Sèrindia

(17) クシヤンの帝王は神の代行者菩薩の如き存在 日本仏教学会年報第五十一筆者、ガンダーラ彫刻にあらわれた菩薩観第六

参照

参考文献

Stein, Ancient Khotan

Stein, Serindia

Comaraswamy, Yaksa Cult

Rosenfield, Dynastic Art of Kushan

新「学習指導要領」についての一考察

渡 辺 寛 勝

文部省は平成元年三月、新「学習指導要領」を告示したが、当身延山高等学校においても、今後「教育課程」を編成する場合、重要な問題であるので、高等学校に関連する改訂のポイント、課題となる点について少し考えて見たいと思う。

最も大きな改善が行われたのが、社会科の再編成（地歴・公民）、分割であるが、基礎、基本の徹底、個性化への対応、変化への対応などとともに、小・中・高を通じた教育の一貫性、人間としての生き方への教育の重視、生涯スポーツの重視、個性を生かす教育にむけての弾力化、学年制単位制をめぐる課題、等があげられる。

一、社会科の再編成

高等学校「社会」科については、時代の要請に応え

新「学習指導要領」についての一考察（渡辺）

る、小・中・高等学校教育の一貫性、教員の専門性の向上による教育の充実、などの理由により、「地理歴史」科及び「公民」科に再編成する。

国家間の相互依存関係が一層深まる二十一世紀の国際社会に主体的に生きる日本人として必要な資質の育成を重視し、我が国の文化・伝統を理解するだけでなく、比較文化的視点から相対化して見ることができるような歴史地理的教育を充実すると共に、社会の急激な変化に伴い、青少年の社会連帯感や責任感の低下を防ぎ、国家・社会を構成する一員としての自覚を深め、民主的、平和的な国家・社会の進展に主体的に寄与しようとする公民的資質の育成に努める。

中学校までの学習の基礎の上に、生徒の発達段階に応じた専門性・系統性のある教育を実施する必要性と、高

等学校教育において育成すべき国際的・公民的資質とをバランスよく身に付けさせることができるよう、一教科構成を二教科構成とすることにより、両教科にそれぞれ必修科目を設定することが出来る。

現行の教科「社会」を「地理歴史」・「公民」の二教科に編成することによって、教員養成（教員免許の授与）体系を「社会」科一教科免許から二教科の免許に改めることにより、「日本史」、「世界史」、「地理」及び「現代社会」、「倫理」、「政治・経済」という極めて広範囲な教育領域を、高等学校教育段階においてより専門性の高い教育を実施しようとする。

「日本史」及び「地理」は、小・中学校において、それぞれ必修内容として系統的に学習しているが、これに対して、「世界史」は、生徒の発達段階と学習の系統性の見地から、中学校の日本史学習において、日本の歴史の流れの背景として関連部分の学習を行うだけに止めているので、国際化への対応という新たな時代的要請、小・中・高等学校教育の内容の系統性・一貫性と生徒の発達の段階を配慮し、中学校で部分的に学ぶ「世界史」を「地理歴史」科において必修とする。

現在、我が国の青少年の責任意識や社会連帯感等の低

下などの傾向が指摘され、このため、現代社会の基本的な問題に関する理解や人間としての在り方、生き方についての自覚を深められるようにする見地から、中学校の「社会」科の「公民的分野」を発展的に受け継ぐ高等学校の「現代社会」又は「倫理」・「政治・経済」を「公民」科において必修とする。

以上のように時代の諸要請を踏まえ、高等学校教育における生徒の発達段階や専門性・系統性に即し、「地理歴史」科、「公民」科においてそれぞれの教科の内容の充実を図ることを目的とする。

二、教科・科目の多様化

今回の改訂の大きな特徴は、教科・科目の再編と多様化、選択必修の教科・科目の増加があげられる。

高校の場合は普通教育に関する教科・科目が、現行の八教科四十三科目から九教科六十科目に、職業に関する教科・科目が一五八科目から一八七科目へと拡大されたが、普通教育が八教科から九教科にふえたのは、現行の社会科学を地理歴史科、公民科に分割したためである。この科目の増加は先に述べたように、時代の変化による諸要請、個性重視による教育の充実が改訂の原則となった

ことである。

次に選択必修の教科・科目の増加であるが、現行では、国語Ⅰ、現代社会、数学Ⅰ、理科Ⅰ、体育、保健に共通必修科目が設けられているが、改訂では選択必修の教科が増加する。世界史A・Bから一科目、家庭一般・生活技術・生活一般のいずれから一教科を履修することが新たに加わり、特に家庭科では、女のみ必修ではなく、男子も履修が必要となり必修単位数が若干増加した。

このことは、国際化の進展の中での世界史重視の考え、男女差別撤廃条約の批准という時代の要請がある。世界史Aは近代が中心に二単位、世界史Bは現行とほぼ同様で四単位となる。

外国語では、オーラル・コミュニケーションという科目が新たに設けられ、これもまた、国際化に対応したもので、「聞くこと」、「話すこと」の重視による。Aは日常会話能力、Bはヒアリング能力、Cは討論など対話能力を中心的に養おうというもの。各地でA E T（外国講師）の配置や積極的な活用が求められることとなる。

職業に関する科目で注目されるのは、情報化の進展に対応したことで、課題研究が新たに設けられたことであ

新「学習指導要領」についての一考察（渡辺）

る。

次に教科の再編であるが、小学校生活科の設定、高等学校社会科の地歴科、公民科への分割である。これも国際的資質の育成、公民的資質の育成の重視、小・中学校教育の一貫性、教員の専門性の向上による教育の充実をあげているが、これに付随したのが教育免許法の改正である。

三、道徳教育の重視

改訂の高校学習指導要領総則の一般方針には、「人間としての在り方生き方に関する教育」、「人間尊重の精神と生命に対する畏敬の念」、「国際社会に貢献できる主体性のある日本人」とあり、これを各教科、特別活動において行うというのは現行と変りはないが、人間としての望ましい自己の形成と自他の人間関係の育成、自然を愛し、生命を尊び、美しいものや崇高なものにふれ、人間としての自覚を深める。国際社会に生きる日本人としての自覚に立ち、民主的で文化的な社会・国家の成員を育くむという、小・中・高校を通じて道徳教育を重視していることが注目される。

国語については、教材選定において、教科書、副読本

を用いる場合、言語文化に対する関心や理解を深め、言語を尊重する態度、思考力を伸ばし心情を豊かにし、言語感覚を磨く、公正かつ適切に判断する能力や創造的精神を養う、科学的、論理的見方や考え方を養う、生活や人生について考えを深め、人間性を豊かにし、たくましく生きる意志を培う、人間、社会、自然などに目を向け、考えを深めるのに役立つ、我が国の文化と伝統に対する関心や理解を深め、それらを尊重する態度を育てるのに役立つ、広い視野から国際理解を深め、日本人としての自覚をもち、国際協調の精神を高めるのに役立つ、などに留意するとしている。

地理歴史については、世界史Aにおいて、「現代世界と日本」の項で、日本史では日本の歴史と展開を諸外国と関連づけ、世界の中の日本、地理でも「地球的課題への国際協力と日本」(A)、「世界と日本」(B)が用意され、国際社会に生きる日本人としての自覚が、いづれも目標になっている。

公民については、現代社会、倫理とも「人間として在り方生き方について考える力を養う」を目標とし、現代社会では、風土と生活、日本の生活文化と伝統、現代社会の特質と青年期の課題について、「現代社会における

人間と文化」でとりあげ、進路の選択とあわせて「よく生きること、生きがいの追求についての自覚を深めさせる」こと、倫理でも、「青年期と人間としての在り方生き方」を強調している。

特別活動では、自主的、実践的な態度の形成が、勤労生産、奉仕の行事とともに強調され、「人間としての在り方、生き方についての自覚」と関って求められる。

青年期が、自分の人生と進路を深く考える時期にあることはいうまでもなく、従来も人間としての生き方の教育を強調していたが、今回の学習指導要領もこの方向にあることには変わりないが、道徳性とは、人間の諸力の総和であり、多面的・多角的な追求が必要となり、生徒の身辺で生じたことを、機敏にとりあげ、学習や活動内容を豊かにし、適切な教材や指導方法の工夫が求められ、こうした方向で授業などをどう展開し、それを生徒一人ひとりの実践力としてどのように育んでいくかどうかということの問題がある。子どもや生徒をいかに感動させ、どうしたら生き生きと主体的・能動的になっていかにさせることができるかを、たえず構想し研さんする必要がある。

次に生命や人権の尊重、「生命に対する畏敬の念」、

「国際社会に生きる日本人としての自覚」が強調されている。最近、生命や人権に関する感覚がにぶくなっていることが指摘され、今回の学習指導要領でも生命あるものへの愛情の気持ちを育くむことを小学校から一貫して心掛けるようにしているが、生徒の中で生じたこと、身近なことにテーマを求めていくこと、「人間としての在り方、生き方」教育を、高校でこれをどのように展開していくかということが重要である。

「国際社会に生きる日本人としての自覚」という目標については、「世界の中の日本人」という二十一世紀の教育目標に向って、これまでのとかく無国籍教育といわれる批判に対処するものである。

いづれにしても、道徳教育の重視ということで、もっとも大事なことは、あくまでも生徒の現実から出発し、生徒の人間としての諸力に欠けているものは何か、学校としてどうのぞんでいくのかということが課題となり、「国際社会に生きる日本人としての自覚」も同様で、国際社会の課題、日本の役割についてもしっかりと幅の広い見方をしていくことが求められる。

四、情報化関係科目の増加

新「学習指導要領」についての一考察（渡辺）

今回の改訂で注目されるのは、高校では情報化に関する科目の増加が目立っていることである。普通教科では、数学A・B・Cはコンピュータを活用することとされ、理科でも「情報の収集、検索、実験の計測、実験データの処理等に、コンピュータを活用」することとされ、家庭科では、生活技術の中に「家庭生活と情報」が入り生活一般でも同様のものが入っている。さらに、家庭情報処理が新科目として設けられ、農業で、農業情報処理、工業で情報技術基礎、水産で水産情報処理、看護は、看護情報処理と、職業に関する科目すべてに入っている。

学校教育へのコンピュータの導入が本格化し、コンピュータそのものへの認識を高めていく必要がある。コンピュータの活用目的と方法を良く理解してはじめて効果をあげることが出来る。したがって学習に使用する場合には、何を学習させ、どのように指導していくかという計画が明確に立てられなければならない。

これらの導入にあたっては地域間の学校の連携、ネットワークの形成、充実した学習に利用出来るような考慮が必要である。

五、国旗・国歌の取り扱い

「入学式や卒業式などにおいては、その意義を踏まえ、国旗を掲揚するとともに、国歌を斉唱するよう指導するものとする」と小・中・高校の特別活動に示され、現行の「のぞましい」とあるものを「指導する」と、明確化され、国旗・国歌の法的性格、歴史的経過、意義などについてもしっかりした理解をしておく必要がある。

以上述べたように、新「学習指導要領」について課題の概要に少しふれてみたが、当身延山高等学校においても、これらのことを充分考慮に入れながら、これからの「教育課程」の編成に取り組み必要があると思われる。

※ 教育課程編成の一般方針

各学校においては、法令及びこの章以下に示すところに従い、生徒の人間として調和のとれた育成を目指し、地域や学校の実態、課程や学科の特色、生徒の心身の発達段階及び特性等を十分考慮して、適切な教育課程を編成するものとする。

学校の教育活動を進めるに当たっては、自ら学ぶ意欲と社会の変化に主体的に対応できる能力の育成を図るとともに、基礎的・基本的な内容の指導を徹底し、個性を生かす教育の充実に努めなければならない。

（新「学習指導要領」より抜粋）

体育社会学についての一考察

山 田 是 明

一、体育社会学

体育社会学とは、体育の事実や、問題を、社会的な角度から見、その合理性を高めようとする科学である。また社会学の態度、理論方法をもって、その成果を体育の進歩と改善に役立たせる、それらは実践的意味を持つ。

体育を教師と教育の観点からとらえられた教育社会学の一領域、一分野である。(スポーツやレクリエーションをも含む)

現在、国際的にも、スポーツやレクリエーションの社会学が自覚され、発展し、「国際社会学委員会」が、一九六四年成立され、スポーツ社会学の、国際的研究の発展となる。フランスの社会学者J・DUNAZEDIE・Rの見解は、スポーツ社会学の中で、教育としてのスポーツを取り扱うのが、体育社会学である、と云っている。

体育社会学についての一考察(山田)

我が国における体育の社会学的研究の歴史は第二次世界大戦後に始まり、その研究は二つの要因から成る。

(一)諸科学の発達、特に社会学と教育社会学

(二)体育、スポーツの普及発達

戦前の教育研究は全体主義国家のもと、思想的統制下で、教育研究は主として、ヨーロッパの観念論的教育思想と教育技術の研究。

戦後の教育研究に多大の影響を与えた書物は、宗像誠也「教育研究法」一九五〇年河出書房の中で三点が上げられている。

(一)日本の教育の現実を対象にする事。

(二)教育の社会的機能の究明につとめる事。

(三)客観的たるべき努力する事。

(科学としての教育学樹立の為の章の中)

体育や、スポーツは、一九四六年第一回国体より、国内外の大会での活躍は戦後の国民に明るい希望と復興の

精神を育て、選手、国民、地域、住民に、スポーツの大衆化いわゆる「社会体育」となり政策的にも行政的にも推進され始め、体育研究は社会変化に伴う、全体社会や地域社会の体育スポーツの必要や要求に応じた計画作成する分野が必要となる。

二、人間のとらえ方

「人間は社会的存在である」と云う規定から見ると「体育が人間の成長発達、心身の調和的発達を助成する」目的があり、目標は「身体的発達を促して、全人類の調和発達に貢献する。」と社会的存在としての人間の発達を通して、人間社会の発達に対して、何らかの関係を持つものとする事が出来る。

従って、体育からの結果が、人間社会の発達と、どんな関連を持つかについて考える事が出来る。

その場合に、体育と社会の関連については、体育の現実を対象にして、その説明をもたらす。体育を教育の領域において捉え、社会の発達に寄与するならば教育社会学の立場より、体育と社会の発達について、研究する事が出来る。

三、体育の現象と社会学の立場

体育は本来人間生活において見られる現象であるが、場所的な制約を受け、大いに異なる。即ち、家庭、学校、農村、漁村、都市などの地域的区分によって異なる生活条件が考えられる。

体育が学校以外の一般社会の様態や条件により、学校での体育事情とは、著しい相違が見られ、それらは異なる体育的現実を持つ、即ち、体育として見られる現象が、場所的、環境的、地域的、あるいは風土的に合っており、それらが社会的な相互的関連を持ち、影響の仕方をしているかが考えられる。

その様な場において見られる現象の中から、人間の個人的側面ではなく、社会的側面についての発達をも考えられる。

体育事実は特定の体育に関連のある集団内に生起する、集合的・客観的事実として、成員に外在的拘束を加える固有の存在を持つ。この事は文化人類学で用いる文化と云う概念に、置き換える事も出来る。

体育事実の必要条件を考える。例として、体育教師、生徒、学習集団、目標、施設、用具等であり、その中核

は、教師と生徒との間に交わされる体育の内容とした、相互作用で展開し、内容伝達を効果的にするのが、施設、用具、学習者の集団、指導法が必要となる。学習者は、学校以外の社会集団とも関係している。その集団は、家族集団、近隣集団、遊び仲間、子供会、ボーイスカウト、ガールスカウト、地域社会のスポーツ関係団体等あり、この学習者を集団との関連に於いて、とらえる所に社会的側面がある。

a スポーツ振興法第七条

地方公共団体は、広く住民が自主的、かつ積極的に、参加出来るような運動会、競技会、運動能力テスト、スポーツ教室等のスポーツ行事を実施する。……(以下略)

体育の目標は、教師が個人的に決定しうるものでなく、社会に於いて正当と認められ、社会とも適合している者である故、体育の目標は社会との関連である。

四、体育の機能と社会の発達

体育は、人間成長発達について、身体及び身体活動により企図される所の教育である。

教育の機能は社会の未熟者を、成人そのままに、形成する事ではなく、教育が未成熟な成員に文化を伝達し、社

体育社会学についての一考察(山田)

会的な人間形成を行ない、その文化の選択淘汰の機能を持ち、単に伝達ばかりでなく、文化の創造の基礎となる。教育はすぐれた成員の形成により、社会の進歩と改造に寄与する。

体育の機能は、本来人間個人の発達に向けられた、教育的機能と考えられがちと見られたが、人間社会において、個人と社会は相即不離の関係にあるので、人間の発達は個人の発達だけでなく、社会の発達に深い関連を持つ。

社会改造の機能は教育のみの機能ではない、文化の伝達も社会成員の統制も、関連を持つことに意味がある。

体育は、身体的側面を契機として、人間教育に参与する領域である故、体育は教育として社会改造の機能を果たすべきである。

それは社会の基体とし、身体に関してのみでなく、それを根源とし、発する人間活動の社会的側面において、社会改造の機能を果たすものである。

体育は未成熟な社会の成員に、運動文化を伝達し、社会的な人間形成を行う。

社会改造の動因とは、社会を発展させる根本的な力、原因を意味する。

自然的動因(地理的・環境的・生物学的)

社会的動因(技術・生産関係・経済成長)

心理的動因(知性・イデオロギー・社会的性格)

社会の発達は、社会の改善と進歩である。社会の改善は、ニクソンとイトンズも云っている様に「社会を構成する個人の身体的、精神的、及び社会的な資質の改善によるものである」。社会の進歩に関連し、教育が最高の重要性を持ち、学校における社会教育の重要性が現実化され、体育においても、社会体育が重要視される様になり、社会体育指導員配置もその一つの現れである。(スポーツ振興法第十九条)

以上の如く、体育が社会改造と進歩に役立つ教育の機能を持つものとなり、体育も教育も社会の発達に貢献しうる。

五、体育に於ける特性

(体育活動の社会的効率)

体育が、身体諸器官と機能の発達を目標に行われる時、個人の運動に対する興味により、適度の実施、その目的に行う事が出来る。ところが、身体活動が他の人と共に行われたり、その目標が個人を越えた社会をより良

くする目標に行われた場合、体育における社会的効率を獲得する目標についての認識が必要である、人間は決して単独で生活出来ない。人間が人間らしい生活をする為の社会環境に適応する事が必要である。

マバロンの野性児は少しも人間らしさを身につけていなかった。歴史的、社会的に異った文化環境に育った音楽を理解する事は不可能に近いと有名な音楽家は云っている。

個性、人格の文化的背景の根深さを物語る例である。

適応し、楽しく豊かな生活に必要な社会的資質や能力を含めて人間の精神的根源となるものを社会的効率と呼ぶ。

人間の社会生活では、楽しい事ばかりでなく、苦難な道を行んで初めて、楽しい人生経験を得たと云う事もある。苦難を克服する勇氣や自制心、持久力や協調性などを必要とする。火は熱い等、経験こそ、その実相の事実を知る事が出来る。

身体活動の諸経験から、人間が社会生活をする上に良く、その生活環境に適応して行く人、個々の資源を発達させる。

体育的経験から、この個人的資源を獲得して行く事が

肝要である。個人的資源は「オーバートイフェル」は、それは安定感、情緒的統御、活動性、自己評価、創造的表現、及び反射的思考をなす能力を指している。

a パーンナリテイ発達の集团的系譜

人間はこの世に生まれ出てより、さまざまな集団生活を遍歴する。家族、仲間、集団、学校、職場、各集団等（家風、平等な仲間内のルール、校則、契約）スポーツ集団の派生する基盤は、地域、学校、職場等スポーツに関する理解度が高いほど傾向が著しい。しかし参加は自発的、反復的、忘我的傾向が強い。

六、クラブ（運動部）

クラブは目標に対する共通理解、社会的な結束、社交性への欲求が成員間に存在している自治的組織である。

学校に於いては、児童生徒の自主的活動を通して、個性を伸ばし、社会性を養い、健全な生活態度を育て、心身の健康の助長を図ると云う目標におき、昭和四十六年度から小学校四年生以上、四十七年度、中学校、四十八年度から高等学校と「必修クラブ活動」とし、全員参加のもと、実施される様になった。

やがて、学校の代表としての役割や、期待をおおき

体育社会学についての一考察（山田）

れ、名譽の為や、勝利至上主義の方向になる。

a 地域社会スポーツクラブ

地域社会における、スポーツ集団は、運動広場や、スポーツ施設確保が難かしくなるとか転勤、結婚などによるメンバー移動等の社会変化の影響を受け、スポーツ集団の崩壊を招く事が多い。（中島豊雄の愛知県軟式野球連盟の加盟チームの存続崩壊の研究）

地域スポーツ集団の存続と崩壊に働く、外部的条件として、(一)集团的基盤、(二)強力なリーダー、(三)施設、(四)組織、大会を抽出している。

b クラブ活動と社会的効率

体育のクラブ活動は、特別教育活動で、何れのクラブでも機会均等、個人の自由意志により選択し、参加する事が出来るが、クラブには、各クラブにより決められた規則がある。それは、人間が社会生活をする上に決められた規則と質においては、変らないものである。

従って、個人の自由意志も、所属するクラブの規則によって、個人の行動に制約を受ける事は当然である。クラブの成員は、同じ目的を持ち、同じ運動を愛好する者であり、共に技能を伸ばそうと努力している者達の集団であるから、成員は多く共通した研究の領域を持つこと

になり、協力する事が可能である。時には専制的なクラブ運営にも甘んじ、全体の総合的力を發揮する場合もある。

安定した強い立派なクラブを建設するには何よりも、そのクラブのモラルを確立し、それを相互に高めて行く心掛けが大切な事で、それには、内的不均衡を生じない、人間関係を作らなければならない。即ち、クラブの活動が、民主的、親和的、協力的な方法に運営されなければならぬ。この様な民主的な人間関係から、立派なクラブが形成され、立派なスポーツマンや、人間的に立派な人を輩出するのである。

以上によって理解される様に共通な体育活動を愛好するクラブは、技能を十分に練習する機会を持つ。従って、自己の技能を磨き、クラブ活動の生活にも適応し、人間的な習練をする上、好都合の機会を与えるのである。

まず、クラブ活動により、心身共に必要な動的健康を確保し、プレイを通じ、持久力や自制心や正義感とか、協調する態度、責任感や、勇氣などの人間社会における、生活に必要な、根源的資質とも云うべきものを、涵養する事も可能である。又、クラブ員の親睦交友の中

で、叱咤激励とか相互扶助の精神が生かされねば、身体活動による指導も、十分にみのある事が出来ないであろう。

クラブ活動における練習と指導は、常にその効果を期待する上に重要な契機でなければならぬ。

七、運動文化の概念

生物は、生活環境に適応して生存し、外部環境への適応の方法を見ると、第一に道具の製作、第二に社会生活を行う事により、人間行動を律する種々の風習、制度、道徳、法律等が成立し、第三に娯楽、知識、宗教、芸術等作られた。一般に人間行動は、文化によって、規定されると云われるが、二つの見方がある。

(一)ドイツの文化の概念は、文化を精神的理想的価値の実現にあるとして、哲学、宗教、科学、芸術など精神的所産を意味する、精神的伝統の中より生まれるもの。

(二)英米的文化の概念は、知識、信仰、技芸、道徳、法律、および他の能力や、習慣を含むものとして、包括的にとらえているもの。

クラック・ホーンは、「一つの文化とは、一集団の全集員、あるいは、時に指定された成員があずかる傾向の

ある、あからさまな、あるいは暗黙的生活様式の歴史的体系」であると云っている。

a 運動文化

身体運動の発生は、人間が環境と斗い、それを克服し、それに適応して行く過程で、人類の歴史と共に現われて来た。

身体活動がある目的意識を持ち、理想的主体的立場をもって、社会生活の関連の中で、機能するものとなった時に、運動文化と云える。浅井氏によれば

(イ)人間が環境に適応する過程において、身体活動が社会的要求に従って、変化発展した。

(ロ)人間の目的意識が発達して来るに従い、理想を持ち、生活に実践されるもの。

(ハ)新しい価値の創造により、更に発展し、社会の形態に適応し、社会的、歴史的存在となる。

(ニ)（サビーア）メンバーに生き生きとした価値あるものとしての実感を持たせ、これを正しい形で作りあげる時、社会生活そのものを、正しく、進歩する様な機能を持たなければならない。

この様に考えると、運動文化は、時とか、場所とか、歴史的、社会的な存在の拘束を受ける。それが集団の

意識を強固にしたり、集団の存立を危くする場合もある。

例えば古代ギリシャのアテナイでは、人間性の尊重から身心の調和的発達を身体運動の目的とした。スパルタでは身体運動が戦争の為の手段となる。古代ローマでは、スポーツは見るものと化し、不健全なものとなる。

中世では禁欲主義的立場から、身体は欲望の源泉とし、悪なるものと考え、自発的な身体運動は行われな

b 運動文化の宿命

現在の資本主義体制に於いては、スポーツが見るものとして企業化され、利潤の対象として与えられる。安易な情緒的楽しみを、与えるスポーツの愛好者となり、勝敗にこだわり、プレーヤーの人間の言動を報じ、情緒的な満足を与える。

行方スポーツと云う、創造的喜びを持つ、身体運動は影をひそめ、スポーツは一部の人々だけのものとなり、スポーツを見て楽しむ、かたよった運動文化の愛好者となって行く。

大衆は運動文化の面においても、人間性の向上に相反する。疎外的状況に落ちいる。そして孤独化し、情緒化

しつづつあることは、精神的にも、肉体的にも、集団の凝集力を弱め健全な社会の妨げになる。大衆が目的意識を持って、身体運動に参加する事により、運動文化の否定的側面を克服し、それが、真の人間性の向上に役立つ。現在の危機は、個人主義化し、自由放任にあると云える。

集団に対する尊敬の社会意識などが、今こそ強く要請される時である。

八、体育の文化

体育を、文化として捉える必要性は、まず運動を文化の内容として、考え直す事にあり、さらに体育を社会における一つの仕組として捉え直す事である。

この文化の存在形態、社会的諸条件との関連、社会的機能が側面となってくる。

社会変動と体育の問題は、社会的諸条件との関連で、体育の文化の存在形態、社会的機能を捉える。それらは又、経済制度、政治制度、宗教制度等とも、相互依存関係にあり、社会の維持存続にも影響される。

体育はどの様な面で文化として捉えられたか、二本足の歩行から、高難度の数多くの運動は、人間の学習によ

る。人間はまず動く事から学習し、動いている学習をする。この学習としての運動は長い歴史の中で作り、工夫し、淘汰して来た社会的遺産としての文化に他ならない。

体育は身体の運動の問題を解決する為に、人間によって、工夫され、考案され、選択された運動を内容とし、それに必要な物的用具を基盤とし、それらの思想、理論、技術や方法に従って人間形成の為に展開される社会的な仕組としての文化がある。

体育も他の文化的な、さまざまな活動と同様に人間が工夫し、作り出して来た、人間的な活動である。

身心二元論は主知主義をして、文化を芸術や宗教、科学、哲学などの高尚な精神的な事柄と考える狭い文化観と結びついたので、体育が文化とは異質な劣位な事柄として、捉えられていた。

文化の成立は、まず人間の生物としての資質は無力に等しいと云う事に基づいている。

生物は、生きて行く為、環境に適応しなければならぬ。人間も例外でなく、食物を獲得し寒さを防がなければならぬ。動物は牙と鋭い爪で獲物を捕り、厚い体毛と丈夫な皮膚で身体を守り、本能に基づく生体で生きて

行くのに比べ、生物として、まったく無力な人間は、生きる為の工夫と考案をし、共同のものとしなければならなかった。

R・リントンは

「文化とは、習得された行動と行動の諸結果との綜合体であり、その構成要素がある。一つの社会のメンバーによって、分有され、伝達されているものである」……と。

九、体育の組織と制度

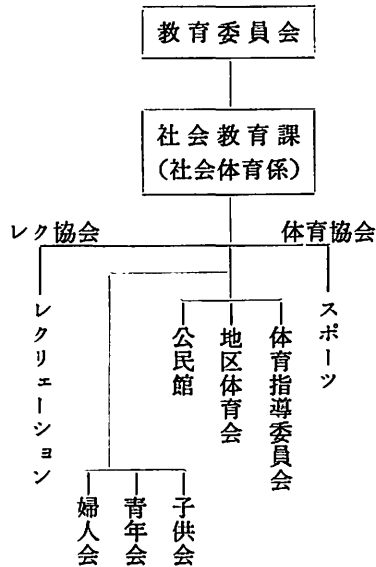
a 教科としての体育は、全ての児童生徒に対して、身体活動を通して、広い意味での社会化を行うものだが、多くの場合、次の様な組織をもって行われている。

学校長↓体育主任↓教師↓クラス

b 地域社会のスポーツの場合

各地方公共団体内には、スポーツに関係する集団や機関が、量と質は違っても、必ず存在する。教育委員会か公民館等の行政機関もある。これらが集団や機関の流一を図り、その連絡調整を行ない、地域住民のより広範なスポーツ活動を効果的にするための組織が作られてい

る。



c 制度

体育は、スポーツやダンス等の運動文化を介して、成員が社会化される過程であるが、体育的行為の規範があり、個人的、社会的欲求を充足する。

スポーツ行政に必要な法律は、「学校教育法」に対応して制定された、「社会教育法」一九四九年六月十日と、一九六一年六月十六日の「スポーツ振興法」の二つがある。

社会教育法に含まれているスポーツや、レクリエーション

体育社会学についての一考察（山田）

ヨソ活動の趣旨を一層生かし、一層振興する為に、立法化された特別法がスポーツ振興法である。

十、使命と役割

体育を社会学的に研究する事により、体育学の基礎的、理論的研究に貢献する事になり、教育社会学に役立つ、更に合理性を高め、問題の解決に役立てる実践的、応用的役割を果す事にある。

a 応用と実践

科学の究極的目的は現実の問題に貢献し、絶えず変化する社会の問題に対処する態度が要求される。科学的研究は必ずしも、現実の解決に役立つとは限らない。

科学は、客観的にあるがままの姿をとらえる事が本来の使命であるからである。従って、科学的に研究された成果が結果として、現実の問題解決に役立つと云う事になる。

故に、教育社会学の研究は、まず理論的、客観的研究が先行すべきであるとされている。

体育社会学は、実践的問題に貢献しなければならぬ。

参考文献

- 宗像誠也『教育研究法』（昭和二十五年・河出書房）
竹之下休蔵・菅原禮『体育社会学』（昭和四十七年・大修館）
中島豊雄『地域スポーツ集団の社会学的研究』（昭和四十七年）名古屋大学教養部 紀要十六輯
菅原禮『体育社会学入門』（昭和五十二年・大修館）

明治四年・岡山県における

農民騷擾に関する裁判資料(一)

中山勝

目次

解題

(Ⅰ) 岡山県備前国磐梨郡田原下村農阿部清太郎発意ニテ同村農近藤嘉十郎外六名明治四年水災ニテ年貢上納シ難キ歎願及フ可クト他村ヲ誘引シ為メニ各郡村々動搖為シタルニ付処刑方ノ件

- (一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令
- (二) 明治五年六月日欠・岡山県処刑伺………以上第一回本号掲載
- (三) 阿部清太郎外七名口供書………以下
次号

(Ⅱ) 岡山県備前国磐梨郡松木村農黒田小太郎外七名前件(Ⅰの事件——中山註)ニ関シ願書ヲ執筆シ或ハ暴動ニ附従為シタルニ付処分方ノ件

- (一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令
 - (二) 明治五年六月日欠・岡山県処刑伺
 - (三) 黒田小太郎外七名口供書
- (Ⅲ) 岡山県備前国赤坂郡南佐古田村農清野弥代次外九名田畑改正ニテ難渋ニ付歎願ス可ク多人数寄合遂ニ大里正山口村小坂石平外二名宅へ押懸家財打碎又ハ焼捨乱暴及ヒシニ付処刑方ノ件

- (一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令

明治四年・岡山県における農民騷擾に関する裁判資料(一)(中山)

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

- (一) 明治五年六月日欠・岡山県処刑伺
- (二) 清野弥代次外八名口供書

解題

ここに紹介する資料は、明治四年十一月から同年十二月にかけて岡山県下の磐梨(十二月一日)、赤坂(十一月二十八日)、津高(十二月三日)、上道(十二月三日)の諸郡において発生したいわゆる悪田畑改正に反対する農民騒擾に関する裁判資料である。

- (Ⅳ) 岡山県伺備前国津高郡河内村之内山条農吉村新三外七名貢米十分一納額出可ク多人教寄合遂ニ同郡辛香村里正中山辰四郎外二名宅へ押懸ケ家財打碎又ハ放火及ヒシニ付処刑方且新三ハ同囚破牢ノ企アルヲ密告セシニ依リ死一等ヲ減ス可キヤノ件
- (一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令
- (二) 明治五年六月日欠および同年九月二十日・岡山県処刑伺
- (三) 吉村新三外七名口供書

(Ⅴ) 岡山県伺備前国上道郡百枝月村農塩見虎三郎外四名近郷村々動揺ヲ聞同断出願ス可ク寄合出張役人へ歎願書差出シ他村ノ暴動ニ関セサルニ依リ無罪タル可キヤノ件

- (一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令
- (二) 明治五年六月日欠・岡山県処刑伺
- (三) 塩見虎三郎外四名口供書

これらの農民騒擾については、現在までに、細川広世編『明治政覽』(明治十八年)¹⁾、千種尋常高等小学校『太田吉岡村誌』(大正十三年)²⁾、木村靖二『日本農民争闘史』(昭和五年)³⁾、岡尋『赤磐郡銘鑑』(昭和二十八年)⁴⁾、『金川町史』(昭和三十二年)⁵⁾、青木恵一郎『日本農民運動史』第二卷(昭和三十三年)⁶⁾、『岡山県の歴史』(昭和三十七年)⁷⁾、谷口澄夫『岡山藩政史の研究』(昭和三十九年)⁸⁾、青木虹二『明治農民騒擾年表』(昭和四十二年)⁹⁾、『岡山県政史』^{昭和・大正編}前編(昭和四十二年)¹⁰⁾、有元正雄『地祖改正と農民闘争』(昭和四十三年)¹¹⁾、『岡山市史』社会編(昭和四十三年)¹²⁾、谷口澄夫『岡山県の歴史』県史シリーズ33(昭和四十五年)¹³⁾、岡山大学教育学部社会科学教室内地域研究会『一宮町の歴史と現代』地域

研究第14集(昭和四十五年)⁽¹⁴⁾、片山峯吉編『馬屋下村史』(昭和四十六年)⁽¹⁵⁾、『岡山県政百年の歩み』(昭和四十六年)⁽¹⁶⁾、岡崎誠編『上道町史』(昭和四十八年)⁽¹⁷⁾、『岡山県警察史』上巻(昭和五十一年)⁽¹⁸⁾、蓬郷巖『岡山の県政史』岡山文庫69(昭和五十一年)⁽¹⁹⁾、柴田一・朝森要『郷土史事典・岡山県』(昭和五十五年)⁽²⁰⁾、仙田実『和氣の歴史』(昭和五十五年)⁽²¹⁾、太田健一『明治四年岡山藩悪田畑改正の考察』(昭和五十八年)⁽²²⁾、『赤坂町誌』(昭和五十九年)⁽²⁴⁾、『和氣郡史』通史編・下巻・I(昭和五十九年)⁽²⁴⁾、『瀬戸町誌』(昭和六十年)⁽²⁶⁾、『岡山県史』第十巻・近代I(昭和六十年)⁽²⁶⁾、『御津町史』(昭和六十年)⁽²⁷⁾、『山陽町史』(昭和六十一年)⁽²⁸⁾、柴田一・太田健一『岡山県の百年』県民100年史・33(昭和六十一年)⁽²⁹⁾などにその概況が紹介され、また、土屋喬雄・小野道雄編『明治初年農民騒擾録』(昭和六年)⁽³⁰⁾、長光徳和編『備前・備中・美作百姓一揆史料』第五巻(昭和五十三年)⁽³¹⁾などには、関係資料が復刻、収録されている。騒擾の概要は、これらの文献によって、一応のことは明らかになっている。しかし、上記文献の騒擾に関する記述の内容は、きわめ

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

て簡単であり、また、復刻された資料には、騒擾関係者の中の死刑をふくむ重罪犯に対する刑事処分を最終的に決定した司法省の資料が全く見当たらないため、騒擾の司法的処理の過程については、未だ闡明ならざる部分が多い。

ところが、私は数年前、これら騒擾の重罪犯に対する処分をめぐって岡山県と司法省との間に取り交わされた記録が、法務省法務図書館に存在していることを知った。その文書は、『岡山県暴動一件』⁽³²⁾と題するもので、その内容は、明治五年六月(日欠)、岡山県が司法省に提出した「備前国磐梨郡田原下村百姓阿部清太郎外七人御仕置伺書」、「備前国磐梨郡松木村百姓黒田小太郎外七人御仕置伺書」、「備前国赤坂郡南佐古田村百姓清野弥代次外九人御仕置伺書」、「備前国津高郡河内村之内山条百姓吉村新三外七人御仕置伺書」、「備前国上道郡百枝月村百姓塩見虎三郎外四人御仕置伺書」および同年九月二十四日、同県が司法省に提出した「備前国津高郡河内村之内山条百姓吉村新三御仕置伺書」とそれら六件に対する同年十月二十四日付の司法省指令であり、さらに、その文書には関係者が岡山県に提出した口供書すなわち自白調書が添附されている。これらの文書が、騒擾

に關するきわめて貴重な資料であることはいうまでもないところであろう。ここに、その全文を復刻、紹介するのである。以下、各資料について簡単な解題を附しておく。

なお、これらの農民騒擾に関する裁判の経過の詳細等については、近く發表予定の拙稿にゆづることとする。

Ⅰ 磐梨郡田原下村阿部清太郎

外七人処刑伺

(一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令

この指令は、発令年月日を欠くが、文書の冒頭に「壬申十月廿四日付」と記されているから、これが指令の日であったと思われる。司法省指令は、当時頒布されていた新律綱領の条項によらずに、新律綱領の改正草案として準備されつつあった新律條例(註)に準拠したものである。

すなわち新律條例第百六十五条(賊盜律・兇徒聚衆附例)の「凡多衆ヲ聚メテ訟ヲ構ヘ官ニ強逼スト雖モ良民ヲ擾害スルニ至ラサル者首ハ流三等従ハ一等ヲ減ス從ニシテ情輕キ者ハ又一等ヲ減ス」によつたものと思われる。司法省は、阿部については、「強訴横逼ノ類ト同シカラス」として、法定刑より一等を減じて「徒三年」と

し、近藤(嘉)および尾関については、阿部の「従タルヲ以テ又一等ヲ減シ」て「徒二年半」とした。これは、新律綱領・名例律下・加減罪例の中に「減ト称スル者ハ。本罪上ニ就テ減輕ス。仮令ハ。……徒三年ハ。徒二年半ニ坐スルノ類。惟ニ死三流ハ。各一減ト爲ス。仮令ハ。……流罪ヲ犯スニ。一等ヲ減スレハ。徒三年ニ坐スルノ類」とあるからである。また、近藤(義)外三名については、新律條例第百六十二条(同前)の中の「附和隨行シ場ニ在テ勢ヲ助クル者ハ……違令ニ問ヒ輕重ヲ分チ贖罪スルコトヲ聽ス」を適用して「贖罪金三両ツ、」としたのであろう。これは、新律綱領・雜犯律・違令条の中に「凡令ニ違フニ。重キ者ハ。笞四十」とあり、新律綱領・贖罪收贖例図によれば、「笞四十」の贖罪金は「三両」とされているからである。司法省の指令は、阿部、近藤(嘉)、尾関については、岡山県の求刑よりも格段と軽く、近藤(義)、太田、阿部(亀)、藤原については、重いものであった。そして、岡山県の關係者に対する判決は、全て司法省の指令をそのまま遵守したものであった(「県治紀事・騒擾」国立公文書館蔵『岡山県史料』四十三)。なお、刑の宣告日については、近藤(嘉)の明治五年十二月十日(長光徳和編・前掲『備前

・備中・美作百姓一揆史料』一九二三頁）以外は不明である。また、この「県治紀事・騒擾」は、近藤（嘉）および尾関を「徒三年半」とし、「藤原品蔵」を「藤井品蔵」としているが、誤記であろう。ちなみに、この文書には、「三輪田」、「縣」、「青木」、「松本」、「松岡」、「江藤」、「不明」の各捺印がみられるが、これは、指令の起案に関与した司法省官員のそれであろう。すなわち、三輪田は九等出仕三輪田元綱、縣は少判事縣信緝、青木は中判事青木信寅、松本は権大判事松本暢、松岡は十等出仕松岡守信、江藤は卿江藤新平のことであろう。⁽⁸⁴⁾

(二) 明治五年六月(日欠)・岡山県処刑例

この伺書は、宛名を欠くが、岡山県より司法省への処刑伺である。なお、岡山県伺は、「不屈之至ニ付」あるいは「不屈ニ付」とするのみで、とくに準拠法令を明示していないが、これは、関係者に適用すべき法条を新律綱領の中にみいだしえなかつたためであろう。⁽⁸⁵⁾

(三) 阿部清太郎外七名口供書

明治五年三月十五日(阿部、近藤(嘉)、尾関)およ

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

び同年三月二十四日(近藤(義)、太田、阿部(亀)、藤原、田村)に関係者が、裁判がおこなわれた岡山県の断獄係においておこなった自白の調書である。これは、被告側の記録であり、現在までに復刻された資料にはみえないものであり、これを検討すれば、八名の被告が騒擾の中で果たした各自の役割が明らかになるばかりでなく、騒擾の全体像の解明にもつながるものである。

Ⅱ 磐梨郡松木村黒田小太郎外七人処刑例

(一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令

この指令は、発令年月日を欠くが、指令書の冒頭に「壬申十月廿四日付」と記されているから、これが、指令の日であったと思われる。司法省指令は、前述の(一)と同様に新律条例第六十五条に準拠したものである。司法省の量刑は、黒田については、「村市ヲ毀壞シ良民ヲ擾害スルノ情無シ」と事実認定のうえ、新律条例第六十五条の中の「從ニシテ情輕キ者ハ又一等ヲ減ス」を適用して、「徒二年半」を量定し、これに、囚監中の明治五年五月二日の脱監、越獄の罪が加等され、新律綱領・捕亡律・獄囚脱監及反獄逃走条の中の「凡罪ヲ犯シ。囚禁セラレテ。脱監。及ヒ越獄シテ。逃走スル者

ハ。各本罪上ニ。二等ヲ加ヘ。罪。流三等ニ止ル」により、「本罪」たる「徒二年半」に二等を加え「准流五年」としたものである。⁹⁶⁾近藤については、I(一)で述べた近藤(義)外三名と同様の手続により、違令軽(新律条例第六十二條)→管三十(新律綱領・雜犯律・違令

つ宣告されたかは不明である。⁹⁷⁾ちなみに、この指令書にも、「縣」、「青木」、「松本」、「松岡」、「江藤」、「不明」の各捺印がみられるが、I(一)で述べたと同様の司法省官員のそれである。

条)→贖罪金二兩一分(新律綱領・贖罪取贖例)としたか、新律条例を適用せず直接に新律綱領・雜犯律・違令条および同・贖罪取贖例を適用したかのいずれかであろう。本近については、微罪と認定し、新律条例第二百九十一條(雜犯律・違令附例)の「凡式ニ違フ者ハ管二十輕キ者ハ一等ヲ減ス其所犯極テ輕ク管ニ及サル者ハ事情ヲ酌量シテ拘留呵責ニ処シ以テ權衡ヲ別ツ」および新律条例第一條(名例律・五刑附例)の「凡犯罪極テ輕ク管ニ及ハサル者ハ止タ呵責シテ放免ス」によつたものであろう。田淵については、I(一)で述べた近藤

(一) 明治五年六月(日欠)・岡山県処刑伺
この伺書も宛名を欠くが、岡山県より司法省への処刑伺であり、また、とくに準抛法令を明示していない。

(義)外三名と同じ手続で量刑したものである。司法省の指令は、黒田については、脱監、越獄の罪を加等しても岡山県の求刑より軽いが、近藤、本近、田淵については、無罪が有罪とされている。そして、岡山県の関係者に対する判決は、全て司法省の指令をそのまま遵守したものであった(前掲「県治紀事・騒擾」)が、それがい

(二) 黒田小太郎外七名口供書
明治五年三月十五日(黒田)、同年三月二十四日(近藤、小引、畑、畑(嘉)、観證、本近、田淵)および同年五月四日(黒田、脱監、越獄)に関係者が、裁判のおこなわれた岡山県の断獄係においておこなつた自白の調書である。

III 赤坂郡南佐古田村清野弥代次 外九人処刑伺

(一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令
この指令は、発令年月日を欠くが、冒頭に「壬申十月

廿四日付」と記されていること、新律条例に準拠していることなどにおいて、Ⅰ(一)およびⅡ(一)と同様である。司法省の量刑は、清野(弥)については、兇徒聚衆罪によらず、新律条例第二百九十条(雑犯律・違令附例)の中の「凡制ニ違フ者ハ杖一百」および新律条例第二条(名例律・五刑附例)の中の「凡犯罪者杖ニ該ル者ハ一体ニ打決ヲ廃シ管杖一等毎トニ日数十日ニ折シ……懲役ニ換フ……杖……一百 懲役百日」を適用したか、それとも、新律条例第二百九十条および明治五年四月(日欠)・太政官第百十三号布告をもって頒布された懲役法を適用したかのいずれかであろう。田中については、新律綱領・罵詈律・罵本属長官条の中の「本属ノ……奏任長官ヲ罵ル者ハ杖九十……其長官。及ヒ本属ニ非ル者ハ。各二等ヲ減ス」によって「杖七十」を選択し、これに、護送中に逃走した罪が加等され、新律条例第三百条(捕亡律・獄囚脱檻及反獄逃走附例)の中の「脱檻及ヒ越獄シテ逃走スル者ハ律ニ依リ加等罪ヲ科スル」および新律綱領・捕亡律・獄囚脱檻及反獄逃走条の中の「脱監。及ヒ越獄シテ。逃走スル者ハ。各本罪上ニ。二等ヲ加」により、本罪たる「杖七十」に二等を加え「杖九十」としたうえで、前述の懲役法もしくは新律条例第

二条の中の「杖……九十 懲役九十日」によったものであろう。花房(林)外四名については、新律条例第一百二十二条の中の「附和随行シ場ニ在テ勢ヲ助クル者ハ……違令ニ問ヒ輕重ヲ分チ贖罪スルコトヲ聽ス」および新律綱領・雑犯律・違令条の中の「令ニ違フニ。重キ者ハ。管四十。輕キ者ハ。一等ヲ減ス」を適用して、「贖罪金二両壹分」としたのであろう。これは、新律綱領・贖罪收贖例図によれば、「管三十」の贖罪金は「二両壹分」とされているからである。司法省の指令は、清野(弥)、田中については、岡山県の求刑よりも格段と軽いものであるが、花房(林)外四名については、無罪であったものが、微罪とはいえ有罪とされ、かえって重くなっている。そして、岡山県の関係者に対する判決は、全て司法省の指令をそのまま遵守したものであった(前掲「県治紀事・騒擾」)。刑の宣告日については、田中は不明であるが、それ以外の九名は、明治五年十一月十日である(長光・前掲『備前・備中・美作百姓一揆史料』一九二七頁)。ちなみに、この指令書にも、「縣」、「青木」、「松本」、「松岡」、「江藤」、「不明」の各捺印がみられるが、これらは、Ⅰ(一)で述べたように指令の起草に関係した司法省の官員のそれであろう。

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

(一) 明治五年六月(日欠)・岡山県処刑伺

この資料については、前述のⅡ(二)の解題を参照されたい。

(三) 清野弥代次外八名口供書

明治五年三月十五日(清野(弥))、同年三月二十八日(花房(林)、清野(代)、近見、花房(岩)、花房(長)、清野(豊)、長瀬、清野(理))に關係者が、裁判のおこなわれた岡山県の断獄係においておこなった自白の調書である。

Ⅳ 津高郡河内村吉村新三外七人処刑伺

(一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令

この指令も、発令年月日を欠くが、冒頭に「壬申十月廿四日付」と記されていること、新律条例に準拠していること、「縣」、「青木」、「松本」、「松岡」、「江藤」、「不明」の各捺印がみえることなどの点は、前出の司法省指令と同一である。司法省の量刑は、吉村(新)については、兇徒聚衆罪を適用せず、新律条例第二百九十条の中の「制ニ違フ者ハ杖一百」を適用し、これに、囚監中に同囚の脱獄を通報したことを考慮し、新律条例

(中山)

第三百一条の中の「反獄ノ情ヲ知テ首報スル者斬絞以下各本罪一等ヲ減ス」を適用し、本罪たる「杖一百」から一等を減じて「杖九十」とし、さらに、懲役法もしくは新律条例第二条により「懲役九十日」としたものであろう。竹谷については、新律条例第二百九十条を適用したものである。吉村(林)外四名については、新律条例第六百六十二条および新律綱領・雜犯律・違令条を適用し、「笞三十」を量刑し、さらに、新律綱領・贖罪收贖例図により「贖罪金二兩一分ツ、」としたものであろう。

司法省の指令は、吉村(新)、竹谷については、岡山県の求刑よりも格段と軽いものであるが、吉村(林)外四名については、無罪であったものが、微罪とはいえず、有罪となっている。そして、岡山県の關係者に対する判決は、全て司法省の指令をそのまま遵守したものであった(前掲「県治紀事・騒擾」)が、それが、いつ關係者に宣告されたかは不明である。

(二) 明治五年六月(日欠)および同年九月二十四日・岡山県処刑伺

六月の処刑伺については、前述のⅡ(二)の解題を参照されたい。九月二十四日の処刑伺は、六月の処刑伺で

一度「絞罪」と量刑された吉村新三が、六月二十三日、同じく囚監中の賀陽郡板倉村の守屋喜右衛門³⁸外の脱獄を通報したため、減刑することとなり、司法省へ提出されたものである。

(三) 吉村新三外七名口供書

明治五年三月十五日(吉村(新)、竹谷)、同年三月二十五日(吉村(林)、寺門(石)、逢坂、江見)、同年四月三日(寺門(久)、岸田)、同年七月二日(吉村(新))に関係者が、裁判のおこなわれた岡山県の断獄係においておこなった自白の調書である。

V 上道郡百枝月村塩見虎三郎外四人処刑伺

(一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令

この指令も、発令年月日を欠くが、冒頭に「壬申十月廿四日付」と記されていること、新律条例に準拠していること、「縣」、「青木」、「松本」、「松岡」、「江藤」、「不明」の各捺印がみえることなどの点は、前出の司法省指令と同一である。司法省の量刑は、塩見(虎)については、新律綱領・雑犯律・不応為条の「凡律令ニ正条ナシト雖モ。情理ニ於テ。為スヲ得応カラサルノ事

ヲ為ス……事理重キ者ハ。杖七十」を適用し、「杖七十」を選択したうえで、「憫憫諒スヘキ」ものがあると認定し、新律綱領・贖罪取贖例により、「杖七十」の贖罪金「五兩一分」としたものである。三宅、塩見(美)については、塩見(虎)の従犯として一等を減じ、「杖六十」としたうえで、「杖六十」の贖罪金「四兩二分」としたものである。久保については、新律条例第六十四条(賊盜律・兇徒聚衆附例)の「其余墻屋ヲ毀ツ者ハ不応為重ニ問フ」を適用し、さらに、新律綱領・雑犯律・不応為条により「杖七十」を選択したうえで、新律条例第二条(名例律・五刑附例)の中の「凡犯罪答杖ニ該ル者ハ一体ニ打決ヲ廃シ答杖一等毎トニ日数十日ニ折シ……懲役ニ換フ……杖……七十 懲役七十日」を適用したか、それとも、「杖七十」を選択したうえで、前述の懲役法を適用したかのいずれかであろう。三木については、新律綱領・雑犯律・不応為条を適用し、「杖七十」を選択し、これを懲役法により「懲役七十日」と読み換えたものである。司法省の指令は、塩見(虎)、三宅、塩見(美)、久保については、岡山県の求刑が無罪であったものが、有罪とされ重くなっている。そして、岡山県の関係者に対する判決は、全て司法省の指令をそのま

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

ま遵守したものであった(前掲「県治紀事・騒擾」)が、それが、いつ関係者に宣告されたかは不明である。

(一) 明治五年六月(日欠)・岡山県処刑伺

この資料については、前述のⅡ(一)の解題を参照されたい。

(二) 塩見虎三郎外四名口供書

明治五年五月十四日(塩見(虎)、三宅、塩見(美)、久保)、同年六月四日(三木)に関係者が、裁判のおこなわれた岡山県の断獄係においておこなった自白の調書である。

[註]

(1) 細川広世編『明治政覽』(明治十八年)三六三頁。

(2) 千種尋常高等小学校『太田吉岡村誌』(大正十三年)

二〇七—二〇八頁。

(3) 木村靖二『日本農民争闘史』(昭和五年)三三〇—三

二二頁。

(4) 岡尋『赤磐郡銘鑑』(昭和二十八年)一六二—一六四

頁。

(5) 『金川町史』(昭和三十二年)一六五—一六六頁。

(6) 青木恵一郎『日本農民運動史』第二卷(昭和三十三年)二五頁。

(7) 『岡山県の歴史』(昭和三十七年)五二—五三頁。

(8) 谷口澄夫『岡山藩政史の研究』(昭和三十九年)七五—七五五頁。

(9) 青木虹二『明治農民騒擾年表』『明治農民騒擾の年次研究』(昭和四十二年)三四—三五頁。

(10) 『岡山県政史』昭和・大正編 前編(昭和四十二年)二八一—二八二頁。

(11) 有元正雄『地祖改正と農民闘争』(昭和四十三年)四八一—四八五頁。

(12) 『岡山市史』社会編『昭和四十三年』一二五頁。

(13) 谷口澄夫『岡山県の歴史』県史シリーズ33(昭和四十五年)一五五—一五八頁。

(14) 岡山大学教育学部社会科学教室内地域研究会『一宮町の歴史と現代』地域研究第14集(昭和四十五年)一五三—一五四頁。

(15) 片山峯吉編『馬屋下村史』(昭和四十六年)三六〇—三六四頁。本書には、発行年月日の記載がないが、本書の「はしがき」に「昭和四十六年二月」と記されているところから、ここでは、一応同年の発行と仮定する。

- (16) 『岡山県政百年の歩み』(昭和四十六年)二二—二三頁。
- (17) 岡崎誠編『上道町史』(昭和四十八年)二五八—二六三頁。
- (18) 『岡山県警察史』上巻(昭和五十一年)九九三—九九八頁。
- (19) 蓬郷巖『岡山の県政史』岡山文庫69(昭和五十一年)二六頁。
- (20) 柴田一・朝森要『郷土史事典・岡山県』(昭和五十五年)一七一—一七二頁。
- (21) 仙田実『和氣の歴史』(昭和五十五年)二三一—二三三頁。
- (22) 太田健一「明治四年岡山藩悪田畑改正の一考察」谷口澄夫先生古稀記念事業会編『歴史と風土』(昭和五十八年)二二四—二二六頁。
- (23) 『赤坂町誌』(昭和五十九年)二八四—二八九頁。
- (24) 『和氣郡史』通史編・下巻I(昭和五十九年)三七—四二頁。
- (25) 『瀬戸町誌』(昭和六十年)四七六—四七七頁。
- (26) 『岡山県史』第十巻・近代I(昭和六十年)四三—四七頁。
- (27) 『御津町史』(昭和六十年)四二—四二四頁。
- (28) 『山陽町史』(昭和六十二年)五四七—五五四頁。

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

- (29) 柴田一・太田健一『岡山県の百年』県民100年史・33(昭和六十一年)五三—五七頁。
- (30) 土屋喬雄・小野道雄編『明治初年農民騒擾録』(昭和六年)三二九—三三六頁。
- (31) 長光徳和編『備前・備中・美作百姓一揆史料』第五巻(昭和五十三年)一八九五—一九〇頁。
- (32) 法務省法務図書館蔵『岡山県暴動一件』。この文書には、明治五年・第一号・岡山県同備前国磐梨郡田原下村段阿部清太郎発意ニテ同村農近藤嘉十郎外六名明治四年水災ニテ年貢上納シ難キ歎願及フ可クト他村ヲ誘引シ為メニ各郡村々動搖為シタルニ付処刑方ノ件、同・第二号・岡山県同備前国磐梨郡松木村段黒田小太郎外七名前件(第一号——中山註)ニ関シ願書ヲ執筆シ或ハ暴動ニ附從為シタルニ付処分ノ件、同・第三号・岡山県同備前国赤坂郡南佐古田村農清野弥次外九名田畑改正ニテ難決ニ付歎願ス可ク多人數寄合遂ニ大里正山口村小坂石平外二名宅へ押懸家財打碎又ハ燒捨乱暴及ヒシニ付処刑方ノ件、同・第四号・岡山県同備前国津高郡河内村之内山条農吉村新三外七名貢米十分一納額出可ク多人數寄合遂ニ同郡辛香村里正中山辰四郎外二名宅へ押懸ケ家財打碎又ハ放火及ヒシニ付処刑方且新三八同囚破牢ノ企アルヲ密告セシニ依リ死一等ヲ減ス可キヤノ件、同・第五号・岡山県同備前国上道

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

郡百枝月村農塩見虎三郎外四名近郷村々動揺ヲ聞同断出願ス可ク寄合出張役人へ歎願番差出シ他村ノ暴動ニ関セサルニ依リ無罪タル可キヤノ件および明治六年・第一号・岡山県伺備前国津高郡田地子村農田原小四郎外十七名東常五郎発言ニ同意シ同郡中田村新百姓ヲ降参セシム可ク申称多人數ニテ同村居宅乱暴放火セシニ付処刑方ノ件の六件の農民騒擾資料が収録されているが、この中の最後の一件は、原田伴彦・上杉聡編『近代部落史資料集成』第二巻・「解放令」反対一揆(昭和六十年)三八九―四〇九頁に全文が復刻、紹介されている。

(33)

新律条例を最初に紹介された藤田弘道氏によれば、新律条例には、第一次草案(明治五年八月奏進)再校草案(同年十月十三日進呈)、改正浄書案(同年十一月二十八日再進呈)、最終案(翌六年三月九日以降)の四種類があったとされる(藤田弘道「公文録」所載『新律条例』考)手塚豊編著『近代日本史の新研究』I・昭和五十六年・一六八頁)が、司法省が量刑に利用したものは、後述のごとく、二死三流一減法(新律綱領・名例律下・加減罪例条)を適用し、流三等(流刑は、一等、二等、三等の三段階に分かれ、三等が一番重刑とされていた―新律綱領・名例律上・五刑条)から一等を減じ徒三年としているところからみて、

三流一減を三減に改める規定の存在しない第一次草案であったと思われる。この第一次草案は、藤田弘道「足柄裁判所旧蔵『新律条例』考(二・完)――改定律例の草案と覚しき文書について――」『法学研究』第四十六巻三号(昭和四十八年)七四―九九頁に全文が、復刻、紹介されているが、本稿でも、それを利用していただいた。以下においても、とくにことわりのないかぎり、新律条例の引用はこれによる。

(34)

『明治六年一月・袖珍官員録』・一八一葉表、一八二葉裏、一八五葉表裏、一九七葉裏。

(35)

なればこそ、司法省は、未だ草案の段階にあった新律条例に準拠したのであろう。

(36)

新律綱領・名例律上・五刑条および同・名例律下・加減罪例条によれば、「徒二年半」に二等を加等すれば、「流一等」となるはずであるが、明治三年十一月十七日・太政官達をもって頒布された準流法によって、「流一等」を「准流五年」としたか、新律条例第七条(名例律・五刑附例)の中の「凡流刑地方未タ定ラサレハ姑ク流刑ヲ停メ五徒ノ外別ニ流法ヲ設ケ獄則ニ照シ懲役ニ服シ限流テ原籍ニ還ス 流一等 准流五年」を適用したものであろう。

(37)

『県治紀事補遺・処刑』国立公文書館蔵『岡山県史料』四十四の中、「明治五年中処刑」には、

十一月十日

磐梨郡松木村農

准流五年

黒田小太郎

三十三歳

右者去辛未年十一月二十五日夕磐梨郡村々百姓共
多人數同郡大井村(白木宮)寄集候節罷越引受(難)願
書相認其後呼出シ候節佯行中ト偽リ諸所へ潜伏罷
在中此度ノ事件発頭人無之又ハ歎願之越御沙汰有
之迄一人モ他行不相成或ハ貫米十分一ニ相成内迄
飽迄愁訴可致旨相認同郡原村へ相廻シ同十二月朔
日同郡村々百姓共多人數動揺之節相交リ不居申始
末不埒ニ付入牢取調中相牢ノ者示談ニ同意当五月
二日夕破牢致候段重々不屈至極ニ付処之

とあるので、明治五年十一月十日前後に判決の言渡が
あったものと思われる。なお、前掲・長光徳和編『備
前・備中・美作・百姓一揆史料』第五卷・一九〇六頁
には、「岡山県治紀事」より同一の資料が復刻されて
いるが、前掲「県治紀事・騒擾」には、この資料がみ
えない。他の記事についても同様なことがみえること
ろから、同書の編者は、「県治記事」と「県治紀事補
遺」を混同しておられるのではないかと思われる。

(38) 守屋喜右衛門については、前掲「県治紀事補遺・処
刑」の中の「明治五年中処刑」に、次のごとくみえて

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

いる。

十一月十八日

備中国賀陽郡板倉村農

斬罪

守屋喜右衛門

二十八歳

右者昨未年三月中生村ニ於テ窃盜相働候ニ付元岡
山藩へ捕入咎申付候上ハ屹改心可致ノ処無其義尚
当正月以来小田県下又ハ当管内ニ於テ一人立窃盜
相働就中当管下津高郡横尾村出生泰蔵其外同類申
合小田県下并当管内所々農家へ押入白刃ヲ以テ却
シ亭主又ハ家族ヲ縛シ衣類金子共數多奪取刺へ入
牢中破牢ノ示談ニ同意致ス始末不屈至極ニ付処之
(39) 吉村による守屋等の脱獄計画の通報が六月二十三日と
すれば、六月(日欠)の伺書は、それ以前に作成され
たものであらう。

前註

(1) 漢字は、現代一般に使用されているものに改め、合
字、変体仮名についても普通のものに改めた。
(2) () 内は、すべて中山の註記である。

(一) 岡山県備前国磐梨郡田原下村農阿部清太郎
発意ニテ同村農近藤嘉十郎外六名明治四年水災

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

ニテ年貢上納シ難キ歎願及フ可クト他村ヲ誘引
シ為メニ各郡村々動揺為シタルニ付処刑方ノ件

(一) (明治五年十月二十四日付・司法省指令)

三輪田

賊盜律兇徒聚衆條例

多衆ヲ聚メ訟ヲ構ヘ官ニ抗スト雖モ良民ヲ擾害スル
ニ至ラサル者ハ流三等清太郎カ素志ヲ原ヌルニ水害
窮乏ニ迫リ賑貸ヲ歎願スルニ在リ故ニ衆力ヲ以テ官
許ヲ要セント欲スレトモ大里正ノ説諭ヲ受ケ退ク畢
竟強訴横逼ノ類ト同シカラス因テ一等ヲ減シ

徒三年 阿部 清太郎

同上ノ從タルヲ以テ又一等ヲ減シ

徒二年半 近藤 嘉十郎

尾関 馬吉

素ヨリ徒党ニ与スルニ意ナク威逼ニ随ヒ犯情ヲ同村
ニ波及スル者違令重キ咎四十

贖罪金三兩ツ、近藤 義三郎

太田 亀吉

犯情ヲ知り衆ヲ聚ルノ回文ヲ作ル者違令之重咎四十

贖罪金三兩宛

阿部 亀吉
藤原 品藏

伺之通

無罪

田村 伊平次

縣

青木

松本

松岡

江藤

不明

(二) (明治五年六月日欠・岡山県処刑例)

扣

備前国磐梨郡田原下村百姓阿部清太郎外七人御仕置伺書

岡山県

備前国磐梨郡田原下村百姓阿部清太郎外七人吟味仕候処
左之通

備前国磐梨郡田原下村百姓

阿部 清太郎

申六十六歳

右阿部清太郎義村方百姓近藤嘉十郎同尾関馬吉立出訴歎
願之義申談俱々自村并他村之者共相誘ひ又ハ廻文等為認
村々江相廻し去辛未年十一月廿五日夕村々之者多人歎
梨郡大井村国木宮江寄集出張之村役人江歎願書差出し候
節罷越し同十二月朔日同郡村々之者共一時ニ動揺致し同

郡大里正田原下村松本彦太郎同郡原村里正万代登与次右
兩人居宅多人數之者乱暴致候節清太郎義者相交り不居申
候得共初度発意ニ而多人數相聚メ候処より里村々人氣立再
発暴動ニおよひ候始末不届ニ付絞罪可申附哉

申四十一歳

備前国磐梨郡田原下村百姓

近藤 嘉十郎

申四十歳

右近藤嘉十郎義村方百姓尾関馬吉俱々村方百姓阿部清太
郎ニ同意致し出訴歎願之義申談他村之者迄相誘ひ又ハ廻
文為認村々江相廻し去辛未年十一月廿五日夕村々之者多
人數磐梨郡大井村国木宮江寄集出張之村役人江歎願書差
出し候節罷越同十二月朔日同郡村々之者共一時ニ動揺致
し同郡大里正田原下村松本彦太郎同郡原村里正万代登与
次右兩人居宅多人數之者乱暴致候節嘉十郎義ハ相交不居
申候得共初度清太郎ニ同意致し多人數相聚メ候処より里村
々人氣立再発暴動ニおよひ候始末不届ニ付准流十年可申
附哉

右尾関馬吉義村方百姓近藤嘉十郎俱々村方百姓阿部清太
郎ニ同意致し出訴歎願之義申談他村之者迄相誘ひ又ハ廻
文為認村々江相廻し去辛未年十一月廿五日夕村々之者多
人數磐梨郡大井村国木宮^{江尾カ}寄集出張之村役人江歎願書差出
候節罷越同十二月朔日同郡村々之者共一時ニ動揺致し同
郡大里正田原下村松本彦太郎同郡原村里正万代登与次右
兩人居宅多人數之者乱暴致し候節馬吉義ハ相交り不居申
候得共初度清太郎ニ同意致し多人數相聚メ候処より村々
人氣立再発暴動およひ候始末不届ニ付准流十年可申付哉

備前国磐梨郡本村百姓

近藤 義三郎

申三十七歳

右近藤義三郎義磐梨郡田原下村百姓尾関馬吉より出訴之
義申談候節其意ニ随ひ村方之者へ申伝へ去辛未年十一月
廿五日村々之者多人數同郡大井村国木宮江寄集出張之村
役人江歎願書差出し候節罷越同十二月朔日村々之者共多
人數動揺之節罷越候得共乱暴之場江交り不居申ニ付附隨
ニヨリ無罪ニ可有御座哉

備前国磐梨郡田原下村百姓

尾関 馬吉

備前国磐梨郡本村百姓

太田 亀 吉

申四十九歳

人より頼ヲ受廻文相認去辛未年十一月廿五日村々之者多数磐梨郡大井村国木宮^五寄集候節罷越同十二月朔日村々之者共多人數動揺之節モ罷越乱暴之場^五ハ交リ不居申ニ付附随ニヨリ無罪ニ可有御座哉

備前国磐梨郡原村百姓

田 村 伊平次

申四十七歳

右太田亀吉義磐梨郡田原下村百姓阿部清太郎より出訴歎願之義申談候節其意ニ随ヒ村方之者へ申伝へ去辛未年十一月廿五日夕村々之者多人數寄集候節并同十二月朔日村々動揺之節共相交不居申ニ付附随ニヨリ無罪ニ可有御座哉

備前国磐梨郡田原下村百姓

阿 部 亀 吉

申二十五歳

右田村伊平次義磐梨郡田原下村百姓近藤嘉十郎同尾関馬吉より出訴歎願之義申談候得共相断再度共動揺之節相交不居申ニ付無罪ニ可有御座哉

右之通ニ御座候御仕置之義別帳口書八冊并手続書二冊共相添此段相伺申候已上

明治五年壬申六月 岡 山 県

岡山 県印

右阿部亀吉義村方百姓阿部清太郎より出訴之義申聞且同人より頼ヲ受廻文相認メ去辛未年十一月廿五日村々之者多人數磐梨郡大井村国木宮^五寄集候節罷越同十二月朔日村々之者共多人數動揺之節罷越候得共乱暴之場ニ者交リ不居申ニ付附随ニヨリ無罪ニ可有御座哉

備前国磐梨郡田原下村百姓

藤 原 品 蔵

申六十一歳

(未完)

右藤原品蔵義村方百姓阿部清太郎より出訴之義申談且同

【資料】

摩訶止觀
円頓章私記

秋
山
智
孝

一、摩訶止観円頓章私記、写本下山本国寺所蔵 縦罫十八紙、一紙二十二行は飯高檀林雲山所化堯弁の筆写である。後に西谷沙門運智の所持本となった。飯高檀林には四十六世玄能に同名の堯弁即ち観如日透がある。透師は後に身延西溪檀林二十五世の文能となった。この写本の筆致は高尚の気風が伺え透師の筆と推定される。若しそうだとすれば所化と称している事から小西檀林より飯高檀林に移った初期の筆である。又西谷沙門運智は西谷檀林玄譚七十九世文譚七十五世大樹院日曜である。この写本は前号所載写本御本尊筆法点等事と合本で享保第十九年甲寅二月大樹院日曜とあり次に宝曆元辛未歳十月感得大円院日鍵とあって日鍵の所持本となった事が知られる。日鍵は飯高文能百二十世である。

一、印刷を便ならしめ、取を所観を観、昏を紙と无を無とする等適宜改めた。

一、本写本は最後に下十紙不写とあり完本と云えない。不写の理由も原本が何であるかも記していないが檀林教学史の上から重要な資料と思われるので亡失を慮れ掲載する事とした。

摩訶止觀圓頓章私記

西谷抄門通智之
飯高雲山所化堯弁記

此章行世本朝先哲註解稍多檀那勘文一卷実海見聞上下三紙慈山句解一卷祐記一卷主海折衷一卷日堯義海一卷未見漢朝別行記

圓頓者文折衷分科委悉也並本決意可依用之祐記決外分文義海雖有小異大旨同祐科恐未得文意者歟但決主分文可依耳先其能緣中云一色一香等者舉介余微細二境以明一切法無非中道也亦不異造境即中文義妙宗中二紙往見意云至一色一香一無非中道也玄四卅一紙止三卅五紙止四卅五紙用此語一意皆余也豈但云一色一香而已無非中道義乎若余特科不可云初明三色香中道也次已界及仏界等者先所以約四諦一未五十一紙往見今亦准之四中出世因果具足下文十境罄無不レ尽故別約四諦明圓頓止觀相然三法既非能觀行相而初已明一切法皆中實義無所闕更有何所以明三法是中道耶當知初皆明一切依正皆中竟次欲下約四諦明無作行相上故先別論正法三法是中實是則三法即中界是四諦惣鉢也中實是無作物鉢故也決主分文良有由也若但云次明三法中道者成三句徒施無主意思之次法性寂然等者既約四諦并圓頓行相竟若不以此結レ飯止觀者一文大旨無所歸故結云三法性寂然名止等耳故知繁長歎結決主科云以止觀結是文義分明也不可余論况語勢結三円名義不見若云能所不二等円頓云初緣若不雖奪結三鉢不二者円觀不成故言雖言等也故知決主科云鉢不二歟是文正旨也而結三頓名自在其中二而已若但云結三頓名義者失文正意云

折衷云旧称円頓後改摩訶然於今文還從旧名直舉所レ傳何可從後已上私云摩訶之名其三觀故宜標書

題、円頓名名、其觀相、故宜標修觀、亦有此意、歟弘一上七紙止私一本二紙往見祐記云、具心云、円頓止觀者、文言畧也、已上私云若准此義、於列畧広三文、各心云、漸止觀不定円頓止觀、豈非煩喧乎、今謂或置正觀二字、於義雖無妨、而於文不宜畧広、二文俱准列標名、故但云、漸不定円頓、不云、止觀、於結句、各案止觀字、文法宜、然故折衷、義、余歟不可混、祐記雖同言、具心云、結帛、意表裏各別也、
初二緣、實一相、文、余、点、玄、十、卅、九、紙、云、從初發心、此意也、
實海見聞、初、点、非、也、後、点、雖、佳、義、甚、非、也、

折衷云、今且約觀、故指觀行、以為初心、已上私云、觀成方入觀行、非三五品初修觀、集解下卅八紙、十義書上廿八紙、同下廿五紙、今指名字發觀、云初歟、祐記云、簡、異、漸、次、故云、初緣、已上折衷、亦然云、私云、通簡、異、漸、次、不定、歟、同、弘一上五十八紙、云、此、止觀、同緣、頓理、文、同、五十七紙、云、當、知、不、定、初、亦、知、円、文、同、六十二紙、云、漸、次、雖、復、知、円、文、何、云、初緣、語、簡、余、耶、答、彼、解、緣、也、故云、知、円、今、云、初緣、是、行、緣、也、名、緣、為、緣、緣、語、雖、同、其、義、各、別、也、故、得、簡、異、一、故、玄、十、卅、九、紙、云、一、円、頓、觀、從、初、發、心、一、觀、一、實、相、一、二、漸、次、觀、從、初、發、心、一、為、一、円、極、故、等、已、上、不、同、可、知、慈、山、句、解、云、三、約、行、簡、別、其、意、尤、佳、云、義、海、漸、次、不、定、相、自、似、悞、云、△、相、名、義、祐、記、孝、二、義、各、別、レ、文、云、私、云、就、無、相、一、古、來、義、不、審、覺、也、疏、第、三、例、亦、心、云、三、諸、法、實、性、實、昧、等、文、四、明、三、千、皆、實、相、々、宛、然、积、等、能、可、思、案、一、重、尅、三、定、義、可、レ、書、レ、之、方便疏撰草 委記之可見義、海、抄、義、多、殊、金、剛、經、一、往、實、相、如、何、云、一、造、境、即、也、文、余、点、造、字、義、決、上、八、紙、隨、問、遠、抄、祐、記、折、衷、皆、拠、レ、此、有、文、理、二、故、也、玄、四、卅、一、紙、弘、一、未、四、十、紙、ウ、其、類、文、也、決、以、造、字、一、屬、二、能、觀、一、知、非、造、作、之、造、也、折、衷、五、紙、ウ、可、レ、見、是、其、義、也、心、地、決、云、二、變、造、之、作、誤、也、但、彼、雖、境、智、不、二、文、造、境、即、中、也、訓、義、歟、非、隨、問、所、謂、造、与、境、即、中、之、義、一、歟、彼、四、本、十、紙、云、變、造、境、思、之、檀、那、記、云、造、者、一、念、一、念、空、諦、也、境、者、三、千、也、三、也、三、千、仮、諦、也、等、已、上、此、造、境、即、中、訓、義、也、彼、准、十、如、三、点、分、三、別、三、点、又、實、海、見、準、三、点、云、文、外、相、伝、不、可、レ、許、之、句、解、折、衷、即、中、点、無、用、也、無、不、語、勢、成、無、力、思、

之此盤無不_レ尽或諸漏已_レ尽無復煩惱等語例也 △境字唐決云_レ指_レ於理_レ心地決云_レ境際_レ初_レ実相_レ祐記_レ掘_レ此義以_レ加_レ料簡_レ云云 折衷義海皆為_レ三理境_レ云云 私云下去_レ一句_レ積_レ所緣_レ是_レ実相_レ義_レ也境字直不_レ可_レ見_レ実相境_レ約_レ誦中云_レ陰入境皆如即中無明塵勞境即是菩提即中等豈非_レ三造境即中義_レ耶諸抄何皆為_レ三理境_レ耶今若非_レ三事境_レ者_レ門頌妙觀就_レ何_レ處_レ用_レ即中妙境於_レ何_レ處_レ顯指要上_レ十紙 思_レ念_レ之_レ文心解_レ廿九紙云_レ三造境即中不斷而斷_レ正為_レ三事境_レ歎者所斷是境_レ故也不斷中故而斷也云云 今先舉_レ所觀_レ事境_レ以_レ即中_レ故成_レ実相_レ也_レ門觀_レ所緣_レ々_レ何_レ等_レ法_レ悉皆名_レ緣_レ実相_レ義_レ示_レ是_レ文_レ專_レ要_レ也無_レ不_レ語_レ勢_レ思_レ合_レ之_レ文意_レ云_レ門頌止觀者初緣_レ実相_レ其_レ自_レ如何_レ謂_レ隨造_レ一_レ境_レ境_レ々_レ即中_レ也無_レ一_レ境_レ不_レ三_レ真_レ実_レ一_レ故_レ云_レ緣_レ実相_レ也_レ意_レ如_レ是_レ非_レ謂_レ三造_レ境_レ故即_レ中_レ歎_レ知_レ亦_レ非_レ謂_レ三妙_レ觀_レ以_レ觀_レ方_レ為_レ一_レ境_レ之_レ本_レ実_レ故_レ為_レ三_レ実_レ相_レ也_レ故_レ決_レ云_レ三_レ意_レ且_レ正_レ所_レ緣_レ妙_レ境_レ其_レ義_レ如_レ是_レ深_レ三_レ契_レ文_レ意_レ一_レ能_レ思_レ之_レ即中_レ之_レ語_レ事_レ理_レ相_レ即_レ義_レ分_レ明_レ也_レ祐_レ記_レ何_レ曲_レ會_レ云_レ非_レ三_レ相_レ即_レ之_レ即_レ耶_レ又_レ決_レ主_レ既_レ云_レ三_レ正_レ明_レ三_レ所_レ緣_レ妙_レ境_レ祐_レ記_レ都_レ何_レ云_レ今_レ約_レ觀_レ論_レ之_レ耶折衷於_レ即中_レ作_レ三_レ義_レ一_レ妄_レ境_レ即中_レ二_レ能_レ緣_レ即中_レ也_レ後_レ義_レ一_レ向_レ不_レ應_レ文_レ彼_レ亦_レ正_レ依_レ初_レ義_レ而_レ既_レ解_レ即中_レ云_レ全_レ妄_レ境_レ一_レ乃_レ即中_レ道也_レ何_レ以_レ三_レ境_レ字_レ為_レ三_レ理_レ境_レ乎_レ若_レ非_レ三_レ上_レ舉_レ能_レ即中_レ妄_レ境_レ者_レ云_レ何_レ得_レ云_レ妄_レ即中_レ乎_レ義_レ海_レ解_レ即中_レ之_レ語_レ云_レ空_レ仮_レ即中_レ於_レ之_レ無_レ其便_レ一_レ云_レ又_レ句_レ解_レ云_レ意_レ云_レ既_レ善_レ觀_レ具_レ或_レ即_レ於_レ性_レ豈_レ復_レ有_レ法_レ非_レ真_レ実_レ性_レ已_レ上_レ此_レ以_レ或_レ字_レ解_レ三_レ境_レ字_レ故_レ為_レ三_レ事_レ境_レ義_レ也_レ然_レ云_レ既_レ善_レ觀_レ具_レ意_レ以_レ觀_レ故_レ為_レ中_レ実_レ義_レ也_レ若_レ余_レ此_レ二_レ句_レ成_レ三_レ正_レ明_レ能_レ觀_レ現_レ違_レ決_レ主_レ云_レ三_レ正_レ明_レ三_レ所_レ緣_レ妙_レ境_レ也_レ推_レ彼_レ云_レ三_レ念_レ々_レ即_レ境_レ塵_レ々_レ即_レ觀_レ一_レ語_レ意_レ解_レ能_レ所_レ不_レ二_レ故_レ文_レ似_レ能_レ而_レ語_レ所_レ文_レ似_レ所_レ而_レ語_レ能_レ者_レ歎_レ彼_レ四_レ註_レ云_レ三_レ能_レ緣_レ所_レ緣_レ無_レ作_レ法_レ界_レ一_レ意_レ亦_レ余_レ也_レ恐_レ不_レ可_レ用_レ雖_レ下_レ云_レ中_レ惡_レ三_レ記_レ積_レ一_レ故_レ不_レ迷_レ文_レ而_レ非_レ但_レ迷_レ文_レ一_レ亦_レ惑_レ三_レ記_レ積_レ詳_レ之_レ折_レ衷_レ云_レ以_レ見_レ思_レ二_レ為_レ能_レ止_レ能_レ觀_レ已_レ上_レ未_レ詳_レ其_レ意_レ恐_レ似_レ悞_レ義_レ海_レ問_レ何_レ重_レ云_レ三_レ造_レ境_レ二_レ等_レ料_レ簡_レ末_レ是_レ又_レ義_レ海_レ云_レ此_レ上_レ妙_レ解_レ繫_レ緣_レ下_レ妙_レ行_レ已_レ上_レ此_レ悞_レ也_レ即_レ云_レ三_レ緣_レ像_レ造_レ屬_レ觀_レ何_レ於_レ三_レ妙_レ解_レ中_レ已_レ有_レ觀_レ乎_レ若_レ如_レ義_レ者_レ不_レ思_レ議_レ境_レ初_レ先_レ定_レ境_レ文_レ可_レ云_レ三_レ妙_レ解_レ一_レ耶

繫_レ緣_レ法_レ界_レ一_レ文_レ余_レ点_レ緣_レ念_レ二_レ字_レ能_レ緣_レ能_レ念_レ也_レ繫_レ止_レ繫_レ念_レ觀_レ念_レ如_レ三_レ隨_レ問_レ遠_レ抄_レ二_レ隨_レ問_レ初_レ義_レ一_レ向_レ非_レ也_レ決_レ積_レ云_レ二_レ即_レ念_レ為_レ繫_レ寂_レ而_レ常_レ照_レ等_レ一_レ者

如^レ云^レ下^レ即^レ一^ニ而^レ三^ニ不^レ横^等上^例多^レ之^不可^レ迷^之折^衷十一^紙云^上曰^三寂^而二^牒繫^而云^也下^曰三^照寂^牒念^而云^也已^上此能消^レ文^纂義^以三^諸法^一理^分三^与止^觀又^上句^為止^觀下^句為^止違^三諸^文二^如三^隨問^折衷^詳三^破之^一

句解云繫名^ニ不^レ離^當知^レ令^止以^不離^於諦^名為^レ修^止已^上此義亦非也若如^義者亦^應云^下令^三觀^不離^於諦^等上^何但以^レ止^為繫^耶唐^決下^{十四}紙^啓運^二五^{十八}紙^實海^見聞^後點^同義^也如^三隨^聞速^折衷^破之^况實^海以^三一^句一^分能^緣所^緣現^違諸^文不^レ之^詳之

數文曼陀羅傳記文殊說經十八紙止二三紙弘一本九止四七十六紙ヲ女四六六紙籤六八十六紙ヲ同四十三紙玄六八十三紙同私四十九止三廿四ヲ弘三中初紙止五十四六ヲ弘中四十七紙ヲ私記廿八紙ヲ

一^ニ念^法界^一文^余點^一者^專一^也一^訓下^能契^決科^意一^敷一^訓切^一色^一香^等二^句但^成明^三所^緣境^一思^レ之^故知^無非^中道^語与^三無^不真^實雖^三文^義全^同而^意少^異也^上正^明三^所緣^境二^此下^正語^三能^緣意^繫一^念法^界二^故色^香等^境方^成中^道一^耳祐記用^何也^也訓^折衷^云不^吳均^合二^句解^云一^名不^異並^同義^也恐^不是^敷決^及諸^文皆^以レ^繫故^止以^レ念^故故^觀一^字其^義既^巨止^与レ^觀是^觀只^隨三^文穩^一專^一義^可為^レ正^例如^レ云^一向^專念^一故^也又^義海^評判^都未^審祐^記云^三境^智冥^一非^レ謂^レ觀^成一^加止^觀一^意非^レ謂^レ語^煩重^也又^汝既^止觀^文煩^重一^云故^止觀^均一^訓用^余一^類文^今何^用三^專一^訓邪^唯隨^問指^南可^レ用^三專^一訓^一義^海取^持無^用也^問准^三折^衷解^二下^句均^一繫^念之^切上^句繫^屬均^一之^由二^句五^明二^義相^全豈^非用^三均^也訓^文義^相應^上也^答若^繫緣^一念^二句^一已^成其^功何^重云^三色^香無^非中^道一^耶無^非語^豈非^三均^一之^義耶^於三^彼分^三別^功由^二義^一弥^々知^三均^也訓^非一^當知^繫屬^專一^其由^也色^香無^非中^道其^功也^又復^玄第^六以^三此^語明^三別^円二^益別^教豈^有三^境觀^一合^義乎^若會^云三^智應^レ境^故均^一義^者雖^三別^円二^文云^同均^一其^字義^各別^成殆^似三^如來^含容^說一^連文^積豈^非三^此界^隔二^乎雖^レ云^下折^衷円^中以^三心^造文^二証^上中^別円^而彼^造旨^雖異^也造^字義^異也^故一^向不^レ可^為レ^例云^云△法^界者^指中^道一^如三^祐記^一弘^七本^十六^紙云^三円^離

摩訶止觀円頓章私記(秋山)

三觀從初觀中，其義也。義海七紙ウ料簡末詳云：若准直入中道，下真記意，亦應有從勝義一歎折衷二紙ウ云况分三諦，各配四教，亦以中道，自屬三知如三教，且在二中，今約三其義，已上此劣於祐記義，違弘決第七文之故也。△理名法界四義祐記十如第六紙往見實海三義不足，詳之。一色一香無非中道文止三冊五弘中廿四止四十四此下十八同四十八紙女四冊一紙止私三本廿八紙色香者諸抄皆但為非情，今謂含三有情非情，男声女声男女身香等豈非三有情耶？妙宗中二紙往見檀那記意，一色一香我五陰，中色陰，一香拳我六入中香入，成三色心一鉢，云無非中道也。稍同三惠心，註本覺讚，義恐不，是况若拳心者，慮云一議等，何云一色一香折衷以，此色香，例上法界，云下於三事色香，指理色香，是非會云，所謂理色香者，指無非中道句，者云何例上法界語也，又何至出別義，方云，今云三色香，約一而指，乎隨問三義，中第三義名為正，如祐記取捨，一不至，二境，頌疏二十八紙通辨，一廿二紙文私十本七紙愚案十四廿紙往見但愚案記云，遠塵至境，一臨時，失都歎頌疏等分明，乎義海引，第三真記，竟云，云云，此恐不領真記，者真記意非謂義有不可，故別求登処也。△中道者集解下五十一意於三諦，但云中道，於事見理，故云無非，此義為直祐記拋之云云，句解云，非妙止妙觀者，以中道，為中道觀，一義也，恐謬，解決一故歎云云，就為三諦之中道，自可兼遊履虛通二義也，惠心註初義是也。其後義此下十八紙弘一中廿六紙，有此一釈云云，又心地決四本十紙出四義，第一虛通義，四教儀，意也，第二此下止弘，意同三惠心，後義也，第三中道，遊履義也，第四何文出耶，更檢然色香是為中之門，故云中道，基本穩今意，既明三事即理，云無作中道，豈論門義，乎況違三諸文中道語，也然下文為難，二門非々門，且借三色香中道文，巧釈耳，非三文正義，歎祐記，又非為中鉢，以為中得名，又照為中用，以為与中空假二法，二義，合三始終心要文，斥三隨釈，恐却悞歎先，心要文，如義海云，中道義，積不見，又別門相望，不見彼文極略，欲於一切法，二積，三諦，相上若約三遮德，一積語，二真諦，或蓋，但中二故正約三照德，二故云統也，此照本非單照，遮照俱時，不暫相離，謂非三有無，故能惣三有無，是故名，中豈非二諦外有別理鉢，乎祐記自執，遮照与三免假，一法，二義，妄謂上故於三照統語一起，非有別理二之難，耳義

海未了^レ此意[、]亦以^三有無同時[、]為^二照德[、]單約^レ照會[、]祐記雖^レ云[、]會^ニ雖[、]却扶^ニ成難義[、]耳次隨^レ積遮照[、]不^レ偏為[、]中從^レ義心要[、]註十義書如^三義海引^レ之[、]有何^レ失[、]文理[、]乎今返[、]問若^レ暫除[、]三照德[、]論[、]有^レ別理[、]者[、]与^レ但[、]中有^レ何[、]不同[、]乎[、]當^レ知[、]中道[、]牀用自有[、]二義[、]歎對[、]三假論[、]中牀[、]則[、]中非[、]三空[、]假[、]故[、]双非[、]屬[、]牀[、]即[、]三返[、]故[、]双照[、]為^レ用[、]淨名[、]疏[、]及[、]弘[、]一[、]下[、]三[、]隨[、]積[、]二[、]廿[、]五[、]紙[、]惠[、]聞[、]一[、]廿[、]三[、]紙[、]等[、]是[、]也[、]是[、]則[、]雖[、]為[、]二照[、]用[、]其[、]實[、]意[、]取[、]三所[、]照[、]歎[、]弘[、]一[、]下[、]二[、]紙[、]云[、]雖[、]三[、]相[、]即[、]未[、]云[、]雖[、]云[、]双照[、]思[、]之[、]名[、]充[、]三[、]七[、]紙[、]云[、]觀[、]中[、]為[、]實[、]双照[、]為[、]權[、]文[、]觀[、]經[、]充[、]上[、]八[、]妙[、]宗[、]上[、]六[、]十[、]等[、]意[、]余[、]也[、]若[、]尅[、]論[、]中[、]牀[、]牀[、]是[、]絕[、]待[、]不[、]住[、]三遮[、]照[、]自[、]是[、]相[、]對[、]並[、]用[、]也[、]故[、]諸[、]文[、]云[、]遮[、]照[、]二[、]德[、]德[、]謂[、]德[、]用[、]也[、]弘[、]八[、]本[、]廿[、]五[、]紙[、]玄[、]四[、]卅[、]六[、]錢[、]五[、]十[、]紙[、]私[、]本[、]廿[、]七[、]紙[、]此[、]義[、]分[、]明[、]也[、]是[、]則[、]通[、]從[、]三[、]二[、]德[、]得[、]中[、]道[、]名[、]故[、]故[、]雖[、]云[、]非[、]二[、]辺[、]不[、]同[、]但[、]中[、]雖[、]云[、]流[、]一[、]切[、]法[、]非[、]無[、]別[、]理[、]遮[、]照[、]未[、]暫[、]相[、]離[、]牀[、]用[、]俱[、]時[、]也[、]故[、]二[、]德[、]為[、]用[、]与[、]三[、]空[、]假[、]為[、]用[、]其[、]義[、]天[、]地[、]別[、]也[、]又[、]教[、]行[、]決[、]五[、]未[、]五[、]紙[、]往[、]見[、]祐[、]記[、]義[、]海[、]並[、]偏[、]執[、]遮[、]照[、]相[、]待[、]牀[、]用[、]失[、]尅[、]牀[、]旨[、]故[、]問[、]答[、]展[、]轉[、]終[、]未[、]理[、]盡[、]能[、]思[、]積[、]之[、]又[、]祐[、]記[、]以[、]三[、]上[、]繫[、]緣[、]等[、]二[、]句[、]一[、]為[、]三[、]心[、]性[、]本[、]具[、]三[、]千[、]即[、]中[、]道[、]法[、]界[、]義[、]以[、]三[、]今[、]一[、]色[、]等[、]二[、]句[、]一[、]為[、]外[、]法[、]混[、]合[、]相[、]同[、]義[、]例[、]內[、]心[、]若[、]淨[、]等[、]文[、]亦[、]恐[、]難[、]信[、]用[、]義[、]海[、]亦[、]承[、]用[、]其[、]謬[、]引[、]義[、]例[、]全[、]文[、]記[、]隨[、]積[、]解[、]今[、]文[、]剩[、]以[、]三[、]色[、]香[、]三[、]法[、]四[、]諦[、]文[、]悉[、]為[、]內[、]觀[、]成[、]已[、]外[、]法[、]混[、]合[、]相[、]一[、]甚[、]悞[、]歎[、]今[、]文[、]始[、]終[、]通[、]明[、]円[、]頓[、]止[、]觀[、]々[、]相[、]未[、]分[、]別[、]內[、]觀[、]外[、]觀[、]亦[、]未[、]論[、]觀[、]成[、]混[、]合[、]相[、]一[、]也[、]上[、]繫[、]緣[、]一[、]念[、]語[、]指[、]能[、]觀[、]一[、]念[、]非[、]所[、]觀[、]一[、]念[、]者[、]不[、]論[、]重[、]也[、]實[、]相[、]及[、]境[、]法[、]界[、]之[、]語[、]只[、]是[、]通[、]乎[、]所[、]觀[、]境[、]何[、]限[、]三[、]心[、]性[、]乎[、]更[、]何[、]便[、]有[、]以[、]三[、]上[、]文[、]必[、]云[、]三[、]心[、]性[、]本[、]具[、]一[、]別[、]為[、]內[、]觀[、]耶[、]又[、]舉[、]一[、]全[、]收[、]義[、]巨[、]修[、]觀[、]成[、]其[、]旨[、]十[、]義[、]書[、]上[、]卅[、]一[、]紙[、]往[、]見[、]何[、]以[、]三[、]色[、]香[、]中[、]道[、]語[、]即[、]為[、]三[、]觀[、]成[、]相[、]乎[、]今[、]推[、]三[、]妙[、]意[、]見[、]三[、]色[、]香[、]是[、]外[、]即[、]推[、]三[、]上[、]文[、]為[、]內[、]觀[、]者[、]歎[、]未[、]了[、]三[、]文[、]意[、]故[、]也[、]文[、]意[、]乎[、]介[、]余[、]外[、]法[、]即[、]中[、]一[、]惣[、]顯[、]一切[、]內[、]外[、]方[、]法[、]無[、]一[、]法[、]非[、]中[、]道[、]耳[、]况[、]如[、]義[、]者[、]自[、]本[、]着[、]內[、]心[、]発[、]軫[、]便[、]修[、]外[、]觀[、]一[、]類[、]謂[、]非[、]今[、]円[、]頓[、]止[、]觀[、]々[、]相[、]限[、]乎[、]能[、]思[、]積[、]之[、]又[、]折[、]衷[、]存[、]三[、]二[、]科[、]後[、]科[、]全[、]祐[、]記[、]同[、]意[、]但[、]初[、]科[、]為[、]正[、]一[、]己[、]界[、]及[、]仏[、]界[、]衆[、]界[、]亦[、]然[、]文[、]華[、]嚴[、]經[、]玄[、]贊[、]二[、]不[、]及[、]標[、]レ^レ之[、]亦[、]然[、]者[、]如[、]三[、]隨[、]問[、]遠[、]抄[、]且[、]那[、]記[、]云[、]是[、]三[、]源[、]一[、]無[、]差[、]別[、]乎[、]等[、]一[、]味[、]故[、]云[、]亦[、]然[、]恐[、]非[、]今[、]文[、]相[、]義[、]一[、]歎[、]又[、]祐[、]記[、]問[、]難[、]起[、]謬[、]解[、]上[、]文[、]答[、]意[、]亦[、]隨[、]非[、]也[、]不[、]及[、]三[、]更[、]詳[、]云[、]况[、]次[、]上[、]色[、]香[、]之[、]語[、]何[、]必[、]局[、]非[、]情[、]乎[、]又[、]義[、]海[、]於[、]三[、]祐[、]記[、]設[、]三[、]箇[、]不[、]審[、]並[、]不[、]是[、]如[、]上[、]書[、]レ^レ之[、]不[、]及[、]三[、]更

詳スルニ又義海云如レ前述ニ繫緣一念內觀色香三法外觀相也觀ニ已心三千法界一自他情難レ離故觀ニ三法無差之相一也弘五云等已上

又云如レ前述ニ科一色一香一下內觀成外境任運泯明三初明ニ色香法法界一二明ニ三法無義一已上彼前引ニ義例金文記等淨心遍歷等文一云云私云問詳レ不レ應レ文竟今更尅ニ其義昧一凡內外境觀畧有ニ四義一十義書上ニ廿紙同一卅一紙一可レ見汝所レ言色香三法外觀者為ニ修觀相一為ニ觀成遍歷一若云レ觀成相一者前何引ニ弘文一及云レ自他情難レ離故等一耶若云レ修觀相一者前何引ニ用義例金文記等觀遍歷文一乎又何明ニ內外次第奧記一云ニ內觀分々成等一乎又何レ解ニ陰入界如等一云ニ觀行成仏一耶前後第盾義未ニ成立一都無レ所レ取一云云句解云問斯一一句何屬ニ此科一答欲ニ諦約明一頓先ニ正報一故拳ニ三法一以例ニ上文一若其然者豈屬ニ上科一已上私云此義尤美次上色香當ニ先境之境一惣含ニ依正一而今欲レ明レ諦故先論ニ其正報中實一耳折衷レ料簡最分明也但無非中道為ニ遍歷一色香等但為ニ依報一不可也如レ前來弁レ之一△科之云初約ニ止觀一二約ニ四諦一此文此科意約ニ常途一三種法相一各別ニ積分一之例不レ可ニ意得一初約ニ止觀一意則約ニ四諦法相一廣釈一故至レ結惣以ニ止觀一結也

陰入皆如文如及涅槃菩提中正並指ニ理性菩提涅槃一故籤三十三紙云即理性ニ真智菩提也一乃至生死涅槃例レ之可レ解文行者現在レ迷未レ有ニ修得一菩提涅槃一故所觀ニ四諦所即決一不レ可レ指ニ修得一雖レ云ニ能解一只是觀解也非レ謂ニ悟解一故道滅ニ中正涅槃亦是理性菩提涅槃耳祐記初義擲ニ籤文一以ニ中正涅槃一為ニ修德一恐是ニ籤文生死涅槃例一之可レ解一之語豈非ニ通釈一苦滅ニ一文一耶理性真智菩提之語亦何限ニ集諦一一文耶又祐自義擲ニ仁王經一如及涅槃菩提中正皆為ニ修德一此一向誤也其仁王未成仏時圖中明也豈非ニ性德一乎仁王科註中四十二紙同一疏五十紙一神寶記四十一紙一義海於ニ祐記初義一不審レ尤聞但云ニ能解觀行成仏一云云能解從ニ智法身一又云レ從ニ能解四諦俱事等一其義甚悞也玄三云ニ以迷理能解一者所迷所解為ニ四諦一今文所觀是也何約ニ能解一辺ニ取一四諦相一耶況所レ言法身豈智法身一智法是菩提道諦所即也況大進ニ玄一及今文大旨ニ下無苦無集文一至委細可レ書レ之

祐記法身何滅諦耶者彼意既為三修德法身設三此問二而會云三三滅諦體一似レ為三理性法身二前後義趣未三般一云云私云法身是所即理性也滅諦是理性之事也若義海難云三若兩四諦外別立三法性二者未レ見三即義一者也既云レ即何云レ外乎且那云陰者行者心也入者行者身也已上此与三上一色一香解為三心身二一格之悞也不レ足ニ會用ニ折衷云陰入生死所觀苦也皆如涅槃等能觀即也故同以三滅諦一觀一苦之相也此有三義一今日曰三無苦可捨一且於レ所能明一無作二次曰三無滅可証一自於レ能明一能之無作一也集道中例レ之解已上取意私云十界四諦若能即事若所即理皆所觀之境也故知四文並於レ所明一能無作一也何以三如涅槃及滅諦一為三能觀一耶折衷廿五紙云三道滅一諦能止觀一格格義也准三此中一可レ詳レ之

無明塵勞文塵勞之語諸文或為三見思一或為三五住一或為三三惑一並塵取三塵穢義一也非三塵數義一文二四十五紙私志六百三紙重聞一廿七紙谷響七十六円覺注下廿三同客抄四十五紙同同性十一正解今今塵勞等一祐記義海為三無明界外無明塵勞界內見思一畧一塵沙一云云折衷無明塵勞並為三界內見思全同三籤第三文一遮三真記會釈一此拠三今以三世出世一結三四諦一其世出世是界內界外義云云私云四念勉既云三十界生死十界煩惱今既約三心生仏法三法一故知無明塵勞之語並通三三惑一或並通三五住一若籤二十三紙云界內見思一如三玄私三五紙一止私八六紙會レ之然世間出世語九界世間界為三出世間一亦通十界皆為三世間一委如三下記レ之一実海見聞好云云付八万四千塵勞頌疏一四十二紙淨心誠觀上終釈相具畧文雖ニ少異一其義全同祐記何云三二義一乎又闡義抄一十六紙大法數六十八廿五紙引三花散孔目一明三八万四千一与三頌充闡義等二不同也

辺邪皆正文祐記設レ問答有三義一其初道能即多故且舉レ一耳者為三外道一辺見邪見一義歟故會下今文与三玄乃四念一異云三各一舉一也其次又云三辺邪智一者為三空仮一之辺邪一義歟故云下与三玄及四念勉一無レ異也如レ是舉三二義一竟其私意拠一初義一故引三花散達多一辺邪文云云義海云三六凡三教所執法一此指三空仮一云云三辺邪一義也云云
実海見聞云三有見無見一似レ指三外計有無一云云且那記云辺者權教邪者小乘云云句解云二辺中入邪即性云云折衷三空仮一

邪及外道、辺邪、二解、二次引、三光明文記、云、今以三惑為一見、意空、假、辺邪、義、二問答可レ云、云、私云、名、充、四、四十七、紙、光明文記、七、本、六、紙、同、六、三、紙、妙、宗、中、三、紙、光明文記、四、未、七、十八、紙、竹、九、五、紙、仁、王、充、三、紙、准、三、此、等、文、中、只是、正、也、辺、只是、邪、也、謂、除、中、正、外、所有、智、行、不、レ、過、但、空、假、二、故、通、名、為、辺、亦、名、為、邪、亦、為、煩、惱、亦、名、三、斷、常、亦、名、為、集、若、門、空、假、還、是、中、正、撮、耳、彼、跋、王、達、多、今、文、所、謂、辺、邪、中、之、有、少、分、也、故、知、文、三、云、煩、惱、即、二、四、念、処、云、三、集、諦、即、等、今、云、三、辺、邪、即、等、一、本、全、無、異、耳、祐、記、実、海、何、但、為、二、外、道、辺、邪、乎、况、句、解、且、那、何、分、二、辺、邪、一、耶、折、衷、廿、四、紙、云、問、煩、惱、即、善、提、生、死、即、涅、槃、修、惡、即、性、惡、也、其、性、惡、者、因、中、性、惡、也、耶、果、中、性、惡、也、耶、答、有、二、二、解、一、云、涉、三、途、不、レ、可、一、概、一、云、果、不、レ、論、修、惡、二、故、若、約、一、因、中、一、是、性、善、修、惡、若、約、一、果、中、一、是、性、惡、修、善、已、上、私、云、初、解、為、レ、正、既、全、三、十、界、煩、惱、修、惡、即、是、性、惡、為、三、道、諦、全、三、十、界、生、死、修、惡、即、是、性、惡、為、三、滅、境、其、道、境、且、在、レ、因、其、滅、諦、所、即、生、惡、通、三、因、果、一、故、不、レ、可、一、概、然、性、惡、融、通、善、惡、一、故、從、レ、勝、名、三、善、提、一、耳、指、要、上、十一、紙、往、見

△皆中正者妙玄等云、即善提、彼對、二、煩、惱、今、對、三、辺、邪、一、故、得、名、不、同、一、辺、邪、煩、惱、其、躰、既、同、中、正、善、提、躰、亦、全、同、指、三、性、德、善、提、一、也、扱、此、就、レ、為、三、道、諦、一、能、可、思、扱、非、下、直、指、三、其、性、德、一、為、三、道、諦、一、指、三、辺、邪、煩、惱、當、処、一、為、三、道、諦、一、也、故、知、指、三、道、諦、一、処、一、只是、前、集、諦、煩、惱、也、其、煩、惱、當、処、被、レ、云、三、道、諦、一、由、三、即、善、提、一、故、云、一、能、解、故、一、也、是、即、若、迷、二、即、理、一、豈、祇、貪、嗔、痴、耳、三、十七、品、六、度、万、行、悉、九、界、世、間、因、皆、名、三、集、諦、也、四、念、処、云、三、十、界、煩、惱、集、諦、是、也、若、能、解、三、即、善、提、一、豈、祇、三、十七、品、等、一、貪、嗔、痴、所、有、論、默、作、々、悉、出、世、仏、因、皆、名、三、道、諦、一、也、故、竹、云、煩、惱、生、死、是、事、一、也、此、等、旨、趣、古、來、未、詳、或、云、三、竹、文、集、解、義、殊、一、剩、云、三、竹、釈、不、レ、應、レ、文、誤、之、甚、也、至、下、可、レ、記、レ、之、既、以、レ、即、三、善、提、一、故、名、三、道、諦、一、余、道、諦、一、之、道、是、善、提、道、弘、一、六、十七、之、道、也、故、念、処、云、三、善、提、是、道、諦、一、也、然、善、提、本、名、三、果、智、一、性、具、三、果、智、一、云、二、性、德、善、提、一、即、三、其、性、德、善、提、一、時、所、有、所、作、名、三、道、諦、一、故、道、諦、之、名、本、從、三、果、智、名、道、一、得、而、約、三、所、即、一、立、其、能、即、道、諦、不、レ、可、レ、限、三、觀、智、一、諸、有、所、作、悉、得、三、善、提、名、道、道、諦、名、一、也、若、弘、一、本、七、十、紙、云、三、觀、法、是、道、諦、一、彼、明、三、觀、法、一、文、故、也、非、レ、謂、三、道、諦、觀、智、限、一、也、四、念、処、云、三、善、提、是、道、諦、一、者、本、由、三、所、即、道、諦、一、故、也、若、於、三、能、即、辺、一、取、三、正、行、觀、智、一、者、觀、智、當、分、可、レ、取、三、道、義、一、不、レ、可、レ、均、三、善、提、名、道、之、道、一、義、海、何、云、三、善、

提因通故^二耶名義五十紙^一又何云^二或此觀智^一智故等^一耶玄私三未七紙^一祐記何云^二轉用^一耶問觀智當分道義云何答既解^二煩惱
 即菩提^一一々所作生死惡因即成^二涅槃^一善因^二故名^一能通涅槃之道諦^一况正行觀智乎雖有^二念處^一文^二既積云^一菩提是道涅槃名^レ
 滅^レ余^レ不可^レ求云^二又祐記云^一辺邪性即中正性云者妙境要上^二廿八^一積淨名姪奴痴性即解脫云即是解脫者性言界也具^レ
 云^二即是解脫性也^一已上義趣全同彼記亦誤多^レ可^レ依用^二所全今云^一辺邪皆中正^二者修惡即性善也^一云中正性即辺邪也
 弘四本卅五紙^一例思^二之凡煩惱即菩提等^一諸文多約^二修惡即性德^一何者凡情從來常執^二隔異^一亡^二隔情^一說^二煩惱即菩提等^一然凡夫
 現在^二修惡^一押^二其修惡^一當^レ說^二即菩提等^一故也弘九未五十紙云^二衆生極下也涅槃極高^一々既即^レ下亦恐語^二性德^一菩提^二歎性德^一
 菩提者本具^二果菩提^一故也如^レ云^二因有^一果人之性^二名^一仏性^一故雖^二極高^一云^二直不^レ言^一修德菩提^一也但觀心論疏上四十四紙引^二
 仁王經云^一菩提成仏時煩惱即菩提此約^二性惡即修德^一是則語^二成仏相^一故也若弘四本卅八紙^一積^二經^一欲是道云^二只云道性不出
 於欲^一者修惡即性德義也云^二亦云欲性不離於道^一者性惡即修德義也此修性互論双存^二二義^一也通師指要抄惣私云於^二此等
 文^一又以^二今文^一文無^二四諦^一中菩提涅槃^一為^二修德^一恐難^二依用^一如^二前後記^一之云云
 生死即涅槃等文准^二辺邪中正^一可^レ解^二十法界生死^一八是苦諦也其生死當^レ處即性德涅槃故為^二滅諦^一也問滅諦出世果也故容^二修
 德^一何云^二生死即理性涅槃^一方名^二滅諦^一耶答既是無作^二四諦^一也豈待^二修顯^一方為^二滅諦^一況是行人所觀^二事境^一當^レ知^二円家^一四諦以^二
 迷解^一分^二世間出世因果^一以^二能解^一故生死當^レ處即^二理性涅槃^一現前境々無^レ非^二出世^一仏教界果^一若至^二極果^一修性^二一合無^一復分
 張^二而既約^一行人有^二他^一仏^一見^二為^一陰入苦諦^一故取^二性德^一邊^二為^一所即^二名^一生即涅槃滅諦^一耳是則於^二十界^一論^二滅諦^一出世果^一無^レ
 有^二相違^一能案^レ之折衷^二廿五ウ^一苦集^一一諦所止觀道滅能止觀^一已上私云道滅亦是所止所觀也苦集當^レ處即成^二道滅^一功由^二能止
 能觀^一故云^二以能解故^一也折衷亦拋^二光明疏記^一引^二一即^一二義云今於^二三義^一且依^二一義^一已上私云今具^二二義^一陰入皆如^レ捨
 也無苦可捨^レ無捨也余准^レ之今以^二即斷^一成^二即不斷^一云云折衷設^二廿問^一今答^レ之第一問云答以^二無作^一智^二緣^一無作境^一何

為三乘角止一五十五紙弘一下四十五紙往見又前云造境今云生死前云即中今云即涅槃如上記之二公解乘背折衷三紙
非三文乘背一第二問云答弘七本十六紙云圓雖三觀從初觀中文記八未卅三紙云必三諦文五末四紙云以円治三惑文第
三云答公界苦集止隨五廿五出三五義然今無作四諦中既約迷理故拋三指要上卅二紙義往見又既論苦集一則約其所即一
論道滅二有何所答一第四問云答既於公界亦論苦集公界生界各論修性若云公自解耳折衷二十四
紙第五問云答約二十界三法全同玄文四念處若約心性公解也折衷廿二紙第六問云答無明塵勞並指三惑如上
言一第七問云答世間之語通指二十界以迷理故前標三法決引三念處是也指三界內公解也折衷廿二紙第八問云
答如第六答一第九問云答凡非中正皆為三辺邪故指三惑中必三諦也故指三智一第十問云答辺邪如問獨非
外見一第十一問云答辺邪如向亦即空假一中必三諦故也而非但空偏假也第十二問云答辺邪指惑對中正一故
立三辺邪名義撰但空偏假也空當三塵沙義兼三無明一玄私一未廿八紙往見假當見思一故云見假思假一云何都云空當見
思一假當塵沙上邪第十三問云答世間如第七答云解三六凡一故令本末不同一耳折衷廿二紙又具者即之本即者具之相
也故以具成即文理無缺故非不大句一乞也公亦存三此義折衷廿五紙第十四問云答如第七第三一第十五問云答
既是涅槃菩提即生死煩惱故為心具一故知所具只是修要也玄私一未卅二紙往見即是任運攝得意耳第十六問云答又以
菩提涅槃為三所即一是但以中為三所即道滅一諦所指還在苦集當處一故知四諦俱是能即但是所無若但以諦為三所即一公
自解耳折衷十五紙第十七問云答皆中正所涅槃亦是所觀也若為三能觀一公解耳折衷廿二紙又道修滅証諦相自爾也公直指
菩提涅槃為道滅一故云三所証理所証智耳第十八問云答玄私會釈文竹義同何問今文同何一耶如前後委記一公遮三玄
私會釈云今全文同三籤文一折衷廿五紙第十九問云答玄文今全同但彼明三諦相一故苦集云三涅槃即生死菩提煩惱一
道滅返之今明三觀解一故四諦並云生死即涅槃煩惱即菩提一耳又集解會釈最可三依用一但學者異見如三下書之拋三公所解一必

為_二玄止各拋_一義_二為_二集解不可_一云云 第二十問云 答集解料簡非遮_二籤文意_一自拋_二籤積_一遮_二他持論_一最契_二玄籤及今
意_一竹以_二迷解_一判_二四諦_一集解以_二修性_一事与_レ中如_二次下書_一若云々下約_二事理_一以_二判_一四諦上問_レ同_二何義_一公解自_レ余無_レ所_レ
答_レ又教行錄三并八紙如_二末書下委記_一之公亦許_レ之折衷并紙 一無苦無集故無世間文折衷以_二六凡四聖_一為_二世出世_一私云十界
修惡通為_二世間_一仏界修善為_二出世間_一文意正無_レ彼別教有作_二四諦_一也出世_二故云_一無_二玄文釈_一別苦集云_二十法界因果_一是也所
無_二世間_一是十界所無_レ出世間得_レ修極果也

大凡藏通二教約_二迷_一空輕重得_二諦名_一故知其躰亦約_二界內_一論_二別円_一二教約_二迷_一中輕重得_二諦名_一故知其躰亦約_二十界_一并
故無量中既云_二十法界不同_一無作中四念処云_二十界煩惱生死_一義既如此_二此文今文不可_一異途_二若迷悟相對論_一之_二仏界_一為_レ悟
九界為_レ迷在_レ迷則煩惱生死是修德善提涅槃是性德也在_レ悟則煩惱生死是性德善提涅槃是修德也然四諦既是行人所觀具
苦集者九界現前煩惱生死也故知於_レ中所_レ論善提涅槃是性德非_二修德_一生死煩惱必是修惡非_二性惡_一也若初住已上修_二三德
顯現即撰_二仏果_一籤云_二円菩薩即風_一仏界是也謂_二住上_一仏界住前_二仏因_一故也而猶存_二變易_一未_レ尺_二無明_一記_二三下八十六_一辺是修惡

名_二之苦集_一也此是直論_二境分文句_一 文句字齊錄前文句字暨又文句
故字本分明真名也不詐仍依字注之兼云配全文可曉 約_二迷悟法相_一分_二九界_一仏界修性_一也若正論_二無作_一四
種_二四諦相_一既約_二迷解相對_一故十界俱在_二迷見_一是世間果也故十義書下十九紙云_二心亦得_一外入_二入法_一文指要上冊三紙云
同往見故四念処云_二十界生死_一是也驗知十界俱在_レ觀是出世間果也此義易_レ成離_二情能思_一云云今拋_二此大旨_一解_二此文_一謂_二修
煩惱_一生死与_二性_一善提涅槃_一一無_レ異謂_二之_一即謂_二之_一是_二四句_一皆余也然雖_二理相即_一以_二本迷_一理_一故但見_二煩惱生死_一未_レ能_二即
善提即涅槃_一指_二其所見_一名為_二苦集_一而但約_二一理_一顯_二無作義_一故言_二善提即煩惱涅槃_一即生死_一一耳是則既迷_二即理_一則所有

作業悉無_レ非_二陰入苦諦_一豈但貪嗔痴而已乎_二三十七品_一六度万行皆成_二生死同_一豈唯_二九界而已乎_一心仏相好亦成_二陰入果_一也四
念処云_二十界生死煩惱_一良有_レ以也又以_二今能解_一故見_二煩惱生死_一當_二処_一一々即_二理性_一善提涅槃_一指_二其所見_一名為_二道滅_一故云_二

玄三無作
四諦下

摩訶止觀田頌章私記(秋山)

下十紙程
不_レ写
煩惱即生死, 当处一

第四十二回 日蓮宗教学研究発表大会要旨

近代日蓮宗の動向(二)

— 『縮刷遺文』編纂についての一考察 —

安 中 尚 史

今日の日蓮聖人研究の基本資料である『昭和定本日蓮聖人遺文』の底本となった『縮刷遺文』（靈良閣版『日蓮聖人御遺文』）は明治三十五年、日蓮聖人立教開宗六百五十年を記念して刊行された。この事業は前年の明治三十四年十二月に発願され、当時の宗門の機関誌・教誌的な役割をはたしていた『日宗新報』の主筆で、その経営にも携わっていた加藤文雅が発願主となり企画された。彼は宗門の内外にその外護を求め「祖書普及期成会」という外護団体を組織し、遺文集の原版を調整するための資金集めに歩いていた。その時、堀之内山主武見日恕が御遺文集の編纂を計画していることを聞き、訪問して自らの計画を告げると同氏も快く賛同し協力を約束

され、この事業を一任した。

『縮刷遺文』は江戸く明治時代の在家居士小川泰堂校訂による『高祖遺文録』全三十巻を底本として編纂されたが、それが企画された理由は祖書の普及であった。『高祖遺文録』をはじめ既刊の御遺文集は頁数・巻数が膨大で携帯に不便であり、なおかつ価格が高く一般に普及していないため、また『高祖遺文録』は小川泰堂が苦心して校訂したにもかかわらず、誤りがあり、その訂正も含めて新たな御遺文集の発刊が企てられた。校訂作業については稲田海素を御真蹟対照主任に命じ全国に点在する御真蹟を廻ることになった。また『高祖遺文録』を毎月三巻づつ校訂することが予定され、小林日董、本間海解などが永年に渡って研究した成果による校本を参考書に使用して行われることになり、その任には主に風間淵静が就くことになった。そして実際に印刷する活字については、俗塵に汚れた物で聖典を製版することは恐れ多いという理由から、新たに買収した活字で印刷することとなった。

今回は、発願から祖書普及期成会の組織・校訂作業の準備段階までの様子を見てきたが、この事業は近代日蓮思想展開の上で大きな基礎を形成したものとと言える。しかも加藤文雅の他にも、当時武見日恕を中心とする御遺文編纂計画があったことは、あまり知られていなかった。この事業は当初わずか一年で完了する予定であったが、実際には足掛け三年の歳月を費やし明治三十七年八月に刊行され、非常に短期間の内に綿密な校訂作業まで行おうとしたため様々な問題が生じたことは十分に予想される。

この精力的に行われた大事業の苦心や意義が忘れられようとしている今日、さらにこれらの背景について今後とも考察を加えて行きたい。

上総七里法華地域における 十ヶ村題目講について

岩 田 諦 静

△一▽、ここであいう十カ村とは、日什上人門流の日泰

上人（一四三二—一五〇六）に帰依し、領内に法華宗改宗令を出した土気城主酒井定隆の居城のあった土気に隣接する村々のことである。私が縁有って入寺した、千葉市大木戸町の宝光山善徳寺において平成元年四月十日に十カ村題目講が開かれた。この題目講は現在六幅の御曼荼羅本尊を護持し、四月十日、七月十日、十一月十日の年三回の講を開いて、十カ村を三年一回の割合で循環している。その内の二幅は宝暦四年と享和三年のもので、あとは新しく明治以後のものであった。元文法難後まもない時期に形成されたと考えられるこの講の性格について二幅の本尊を手がかりとして以下に考えてみようと思う。

△二▽、この講が護持する六幅の本尊とは以下のものである。すなわち、(1)宝暦四年（一七五四）二月日。

妙満寺一〇一世、権僧正日瑞（本光院寿源日瑞）。南無日蓮日什大聖人と勧請。十カ村講中一結。(2)享和三年（一八〇三）正月二十八日。妙満寺一五八世日晃（惠照

〔性〕院是妙日晃）。善勝寺二十七世。南無日蓮大菩薩、

南無日什大聖師、日義日仁日運と勧請。上総国市原郡山辺郡、捨箇村構中一結。(3)明治八年五月日。妙満寺権少教正日馨（二百四十九世、幸安院日馨）。十カ村萬人構

中。(4)明治十年九月日。妙満寺少教正日桓(二百五十一世、二百五十六世再選、真浄院日桓)。(5)明治十四年七月十二日。身延山七十四世。日鑑(自厚院誠研日鑑、飯高檀林化主)。上総国市原郡山辺郡十箇村構中。(6)大正四年五月七日。日什末流大僧正日生(妙満寺二百五十九世、聖応院日生、本多日生)。旧十ヶ村萬人講中一結の六幅である。

(1)宝暦四年の本尊は、大綱蓮照寺十八世から本山妙満寺へ晋山した日瑞上人のものである。この本尊は元文法難(元文三年・四年、一七三八―一七三九)から十五年後のものである。(2)享和三年の本尊は、土気善勝寺二十七世(ただし日蓮宗事典は二十八世)から妙満寺へ晋山した日晃上人のものである。元文法難から六十四年後のもので、宝暦四年から四十九年後のものである。この本尊の下端に、ここでいう十ヶ村の名前が明記されている。すなわち、(1)大椎村(現在千葉市大椎町)、(2)板倉村(同板倉町)、(3)小山村(同小山町)、(4)大沢村(茂原市大沢)、(5)金剛地村(市原市金剛地)、(6)奈良村(同奈良)、(7)国吉村(同東国吉)、(8)高倉村(同高倉)、(9)越智村(千葉市越智町)、(10)大木戸村(同大木戸町)である。

蓮照寺・善勝寺は常源院日進(行信、一六九八―一七六七)師の在家中心の内証題目講の信仰者たちを寺方に背くものとして幕府に訴えた側の寺である。そのことは寺方の僧によって認められた本尊を護持している講中の性格を明らかにするものである。また日瑞上人の本尊は、南無日蓮日什大聖人と勧請し、日晃上人のそれは南無日蓮大菩薩、南無日什大聖師、日義日仁日運と勧請している。それに対して、常源院日進師流のそれは日経・日寿・日尚・日暹等を勧請するといわれる。現在、十ヶ村の題目講の人々の伝えるところでは、昭和三十年ごろまでこの講中は村の大きな家で営まれたものであるが、内証で行っていたとは聞いていないという。

△三、この講の運営は毎年四月十九日金剛地の本宮寺で営まれる日泰講の役員会で決定される習わしになっている。宝暦・享和の本尊では「十ヶ村講中一結」となっているのに、明治からの「十ヶ村萬人講中〔一結〕」と称されて一般的名称になっている。しかし、現在の十ヶ村題目講が受け継いでいる積善功德帳では「本山講」と自称している。このことは十ヶ村講中は本山妙満寺に直属する講中であるという意味を持つものと考えられてきたことを現わしているように思う。

△四▽、行信師が三宅島で延享五年に書いた「四十一ヶ条式目」によれば、彼の内証題目講中の信者は、正五九と二季彼岸と御命講（お会式）には本尊を供養すべしと記している。正月・五月・九月の守護符は現在も各檀家へ持って行く。二季彼岸については、昭和四十年前前半までは、十ヶ村の講中では春彼岸には大権長興寺から、秋彼岸には金剛地本宮寺から順次に参詣していたといふ。

△五▽、以上のことから、この十ヶ村講中は、行信等の内証題目講の人々を幕府の力をかりて弾劾した元文法難の直後に、寺方である蓮照寺・善勝寺等によって新しく構成された、いわゆる「表の題目講」の一つではなかったかと考えられる。それはいまだ安定しない檀信徒を治める役目を持って、寺方の指導のもとに組織された本山講でなかったかと推測を逞しくするものである。

（略注）

『毒箭』にみる思想と信仰

小野 文 琬

本文四九七頁、年譜跋等を入れて五三二頁の本書は、昭和二四年九月一七日、B級戦犯として巣鴨戦犯拘留所で絞首刑になった元陸軍中将岡田資氏の遺稿集である。

昭和二九年に岡田資遺稿刊行会によって出版され、昭和三二年に再刊、再刊時に「法華経と現代」という副題が付された。この岡田資氏については、昭和五六年作家の大岡昇平氏が「ながい旅」と題して東京新聞朝刊に、その法廷闘争を中心として小説風に連載し評判をよんだ。しかし、大岡昇平氏は「法華経や日蓮の教義については自分はいくらも、中将の遺稿も難解なので、岡田中将の書いたことではなく、したことを報告する」として岡田資の仏教信仰については紹介するにとどまっている。

岡田資は熱心な法華経信仰者で、青年に法華信仰を説くことを自分の使命にしていた。終戦後、東海軍管区でのB29搭乗員の処刑の責任を問われ、当時司令官であった岡田は横浜の軍事裁判所で裁かれた。岡田はこの裁判

を「法戦」とよび、信長の安土法論に擬して、戦勝国のアメリカと、日本の再建、ひいては世界の平和をかけた、戦時下の無差別爆撃の是非を争ったのである。これは彼にとつての菩薩行、法華経実践の試練であつたのである。彼はこの法戦に三つの目的をすえた。敗戦国の将官である以上死刑は当然であるが、終戦後責任ある軍人達が勝手に自決をしたり、罪をなすり合つたりして兵隊達を苦境に落し入れている。自分は法廷で責任の所在を明らかにし旧部下、ならびに同様の罪で起訴されている多数の兵を救済し、軍人としての本分を全うしたい。次に太平洋戦争の敗戦を、「神風」として、日本民族の真の興隆を願ひ、自己の法華経の信念と正義を愛する勇氣を伝えることによつて、民族の再起をうながしたい。そして、非戦闘員を多数殺戮したB29の非人道的行為を公刊で明らかにし、原子爆弾まで投下するような現代戦争に国際法の修正を世界各国に訴え、戦争の悲劇をなくしたい、という思いがこめられていたのである。

公判は開審以来六八日間、軍事裁判としてはまれにみる経過で、戦勝国アメリカの国際法違反が立証され、結審した。そして岡田資は実行犯の部下全員の罪を負つて死刑判決を受けた。それから処刑までの一年四カ月、死

刑棟での岡田の宗教者としての活躍は目を見張るものがある。この『毒箭』の原稿は、処刑死という毒矢を受けた法華経の信徒が、如何に安心を得るかという魂の軌跡であり、牢獄での法華色説の証文でもある。絶望の淵にある若き戦犯達を励まし、信仰を種えつけ、不安と恐怖を克服し喜びと感謝の境地を開かせ、久遠の生命を感得させる唱題指導に寸秒を惜しんで尽力していたのである。人々は真の巢鴨の教誨師と尊称し、その弟子達（三〇人以上の囚人、減刑されて出獄した者も多い）から「本化の菩薩」と敬われた。

その思想には本多日生師の影響が濃いが、獄中で岡田資独自の信仰世界を切り拓いたといえる。彼より一歳年長の同じ陸軍中将石原莞爾の日蓮主義信仰は有名であるが、田中智学系の教条的、国体的、カリスマの日蓮主義とは異つた、理智的、瞑想的、主体的法華経信仰が、狂気の時代に冷静に民族の将来を見すえていたことを我々は忘れてはならない。

不可思議阿僧祇劫の仏について

金森立承

譬論品云。若有衆生從仏世尊聞法信受勤修精進。

求一切智、仏智、自然智、無師智、如來智見力。無所畏、愍念安樂無量衆生。利益天人度脫一切。是名大乘菩薩。求此乘故名爲摩訶薩。如彼諸子爲求牛車出於火宅

右の説方に於て

是名大乘。菩薩求此乘故名爲摩訶薩

と読むならば。是大乗と名くる大乘を求むる菩薩とは如何なる菩薩か。積尊教化に於て今だ菩薩はあらざるなり。是大乗と読むならば、求一切智以下……の事象は大乘が求めるのか。不解なり。又菩薩が求むるとすれば其菩薩は如何なる仏が教化した菩薩か。故に先に示す如く。是名大乘菩薩と解説する者なり。

此乗即ち大乘菩薩乘を求むる者とは聞法信受勤修精進の辟支仏乘にして此乘に依りて菩薩となる衆なりと解するなり。しかして菩薩に二意有りと解するなり。一は六波羅蜜を修行する自行の法門信受衆。一は受持説誦解説

書写の化他行の法門受信衆と解するなり。

神力品云

爾時千世界微塵等菩薩摩訶薩。從地涌出者

と有る地從り涌出の菩薩者とは涌出品に於て地下從り涌出の者で有て、先の宝塔品十一に於て積尊の分身仏として來集し五由旬高の空中宝之師子座に在て、十五涌出品に於て積尊所説の音声を聞て五百由旬高の虚空の宝塔説法会処の地上に五由旬高の虚空に在る師子座より涌出の菩薩者即ち積尊分身仏の菩薩衆なりと解するなり。

皆於仏前一心合掌瞻仰尊顏而白仏言。世尊我等於仏滅後世尊分身。所在国土滅度之処。当広説此經

此の地涌菩薩が而仏に白して云く。我等世尊の滅後に於て世尊の分身としての所在の国土即ち分身仏として弘經せし元の国土に於て滅度の処即ち死するまで当に広く此經即法華經を説くべしとの説示と解するなり。

所以者何我等亦自欲得真淨大法。受持説誦解説書写而供養之

右の如く先に示せる滅度の処と有るを、もし釈迦牟尼世尊の滅度の処と解すれば其の滅度の処は但一ヶ処のみなり何ヶ処も滅度の処が有るべからず。故に皆於仏前と有り我等と有る故に各々が各自に当広説此經と有る故に

地涌菩薩が各自が分身仏としての元の弘経の国土に於ての広説此経。即ち今。二十不輕品に於て付属せられし法華経を護持弘経と解するなり。即ち宝塔品十一後半より神力品二十一前半迄の虚空会処即不可思議阿僧祇劫時即三千塵点劫時の説法会処に於ける法門なりと解すべきなり。属果品云 時釈迦牟尼仏 令十方来諸分身仏各還本土而作是云。諸仏各随所安多宝仏塔還可如故。と有る分身仏、各還本土、と同意の分身仏本土に於ける弘経と受取るべきか。

佐前教学についての一考察

関 戸 堯 海

『守護国家論』では法然浄土教批判をめぐって生ずる様々な問題について、丁寧な検討が繰り返されている。はじめの正文第一は、さらに四節に分かれている。その第一節に於いて一代五十年の代表的な經典の説法の順序

について述べているが、再び第二節で經典の内容の浅深について論じている。この部分は引用される經典や論法などの面で重複する要素が認められる。

日蓮聖人の遺文全体を拝読すると、『守護国家論』で何度も繰り返されている丁寧な検討が、『開目抄』『報恩抄』などの重要著作の基本となっていることがわかる。

この点については、左記のような具体例を検証することによって知ることができる。

(一)『浄土決義鈔』『彈選択』『摧邪輪』についての記述

(二)無量義経の華嚴海空

(三)法華経を諸経中の王とすること

(四)涅槃経と法華経の勝劣

(五)自宗の依経を第一とする点

(六)仏滅後の仏法の滅尽

(七)華嚴・法相・三論の教判

このようなことから、『守護国家論』に於ける仏教大系についての基礎的な考察が、『十法界明因果鈔』『顕勝法鈔』『浄土九品之事』などの佐前期の遺文に反映していることがわかるのである。さらには佐後期の『開目抄』『神国王御書』『一代五時図』『撰時抄』『報恩

抄』にも『守護國家論』と同様な表現があることに注意したい。特に『報恩抄』には、執筆時に日蓮聖人の座右に『守護國家論』があつたのではないかと思えるような近似した表現が用いられている。

叙上のような考察によつて、『守護國家論』を執筆した正元元年の時点ですでに日蓮聖人の基本的な仏教理解が確立されていたことが再確認できた。そして、その理念が『顯勝法鈔』『開目抄』『報恩抄』などの佐前・佐後の遺文へと継承されていることを指摘できると考える。日蓮聖人の宗教は文永八年の法難を契機として大きな深まりをみせることとなるが、仏教体系についての基本的な理念については佐前から佐後へと継承されているのであり、ここに日蓮聖人の生涯を一貫する仏教観が存在していることがわかる。このため改めて日蓮聖人初期教学の重要性が再認識されるのである。

法華經——この不思議な經典——

芹 沢 寛 哉

決して大部とは云えない經典であるが法華經ほど読む人の心と態度によつて異つて評価される經典はあるまい。富永仲基等の実証的合理主義たちは、内容のない讃辞のみと評し、天台は全經典の中最勝なりと論究して居り、その中間には多くの見解がある。しかし日蓮聖人の如く、身心を法華經の故に捨てるは無上の喜びであるとして、身読された經典は、他に見当らないであろう。日蓮聖人には遙かに及ばないのは当然としても以下私の思索体験から読んで得た法華經観であるが、それでも余りに多くの内容が含まれているのを感じ、この一部の經典に対し、驚きを禁じ得ない。

一、法華經の宗教

法華經は宗教經典であるが決してそれだけではない。しかし日蓮聖人の観心本尊抄の、法華を識る者は世法を得べきか、の意に沿つて法華經を理解するためには、法

華經宗教はいかなる宗教か、を明らかにすることから出発せねばならないだろう。法華經の宗教の特色を如来神力品の四句要法を手がかりとして要約すれば左の如くなるう。

一、統一性

法の統一。諸經典毎に多様に説かれている法を諸乘一仏乘として統一を図っていること。

仏の統一。三世十方無数の仏を久遠本仏の分身として統一せんとしていること。

人間の統一。二乗作仏、龍女成仏等に見る男女、階級等の差別を超えすべてに記別を与えることよって人の統一を図ること。

場所の統一。神力品。通一仏土に見る国土地区等の區別を超えた本国土の出現。

二、真理性。

時間的空間的能力的無限の絶対的対象と主観的真知の一致を明す信解とそれを論理化する無(否定)の活用。

超越的絶対への道と絶対者より相対的現実へ降下する道の双方向を示していること。

三、救済性

三界火宅から唯我一人能為救護の文により明白だが、

救済は単に他力に非ず自力に偏せず、両者の綜合として受持信行の方法に特色がある。

四、神秘予言性

日蓮聖人が法華經を末法の明鏡として体認し、立正安國論を著されたことから、その予言性を窺うことが出来よう。

五、絶対性轉換性

無限普遍の世界は己心に収まり己心即三千に遍滿する宗教の極致を説くと共に、絶対界は相対現実の特種世界へ実現する、法華を識る者は世法を得べきかはこの事を示している。

二、世法

法華の理法は社会的存在としての理法たる倫理道徳、また巧説諸法、常説法教化の実践は教育の精神原理、そして方法として展開され得るものである。これらすべてを含む广大深遠たる法華經は驚異不思議と云う外はない。

『日本靈異記』における

法華經信仰について

高 佐 宣 長

『日本靈異記』（具名『日本國現報善惡靈異記』）は、三卷からなる日本最古の佛教說話集である。上卷三十五緣、中卷四十二緣、下卷三十九緣の計百十六の說話が収録され、各卷に序文があり、說話のうちあるものには△贊▽が附されてゐる。

『靈異記』全百十六緣のうち、法華經の登場する說話は全部で二十六緣にのぼる。このうち、法華經の靈驗や法華經信仰者の靈異等を主題としたものが、緣の表題中に法華經の名が見えるところのものだけを数えても、十二緣ある。法華經以外の佛教經典の名が標題中に含まれるのは五、六緣に過ぎないので、これだけのことから、『靈異記』に於いていかに法華經が重視されてゐるかを伺ひ得る。

『靈異記』中の、經典の靈異を記した說話を類別すると、①經典・經卷が自ら靈異を示した話。②經典を誦

持、書寫などして善報を得る話。③經典を信敬せず（あるいは經典信仰者を迫害するなどして）惡報を得る話。の三タイプとなる。このうち、法華經関連說話に特徴的なのは、③のタイプが目立つことである。『靈異記』中、このタイプに屬する說話は、上卷第十九緣、中卷第十八緣、下卷第十八緣、同第二十緣の四緣であるが、その全てが法華經の靈異を示す說話である。

③のタイプの信仰が、『靈異記』における法華經信仰の特色の一つとして指摘し得ることは、『靈異記』における法華經の引用の問題を考へても明らかとなる。

『靈異記』は、說話を記したのちに、△○○經に……と云ふは其れ斯れを謂ふなり△といふ形で説明することがしばしばあり、經典に限つてもその數は三十を超えるが、最も頻繁に引用されるのは經が十數回引かれるのに對し、法華經が引用されるのは四緣に過ぎない。法華經を主題とした說話の多さを考える時、これは異様な少なさであり、（逆に『靈異記』に涅槃經を主題とした說話は見當たらない。）それ自體問題となる。

また、引用文そのものを見ても、③のタイプの說話の裏附けとなる、法華經を輕んずる者には罰が當たるとい

つた、法華經の中心思想とは言い難い内容の記述が目立つ。下巻第二十九縁の引用は、法華經教理の一特色をなす成佛思想を示す部分ではあるが、それを引用する縁自体は、やはり冥罰の説話である。かくの如く『日本靈異記』に見られる法華經は、それを輕んずると惡報を得る經典としての性格を強く有つてゐる。これは、日本古來の御靈信仰などとの共通性も考へられるところの信仰であると言ひ得る。

『靈異記』における法華經信仰の特色として、その他に、法華經を公寫すこととの強調、觀者信仰等々が上げられるが、いづれにしても現世利益的信仰の文脈で考へられるものであると言はねばならない。即ち、公現報善惡の強調である。それによる信仰のすすめこそ『靈異記』の作者景戒の目的であつたと考へられるから、これは當然ではあるが、とは言へ、景戒自身には、多少はそれを超える法華經信仰があつたことは、各卷序文や、下巻第三十八縁などから知られるところである。

『上野郷主等御返事』の真筆と系年について

寺尾英智

『上野郷主等御返事』は、日蓮聖人真筆の伝來が明らかではなく、『録内御書』をはじめ各種の『録外御書』にも収録されず、個別写本の存在も知られてはいない遺文である。『昭和定本日蓮聖人遺文』所収の同遺文の脚注には「【真蹟】形木1紙完高知要法寺藏（新加）」（一六二二頁）とあり、『定本遺文』に『上野郷主等御返事』を収録するに当たっては形木によつてゐる。ここらう形木は、板木の意ではなく、日蓮聖人真筆を板木に模刻して紙に摺写したものである。形木は、版本とは異なり、真筆の書体、書風などを模した「真筆の写し」であつて、『上野郷主等御返事』のように真筆が伝わらない場合、真筆を窺い知る資料として文献的価値大なるものがあると考えられる。しかしながら、形木そのものについては、ほとんど言及されたことがないようである。そこで本発表では、『上野郷主等御返事』の形

木を取り上げ、真筆遺文の文献学的研究の一環として若干の検討を加えたい。

『上野郷主等御返事』の形木は、『定本遺文』の脚注に記された高知市要法寺所蔵のものが知られている。さらに千葉県夷隅郡夷隅町大竹家所蔵の一点の伝存を確認することが出来た。この二点の形木について検討を進めることとした。

まず、形木の本紙の袖に押された「身延蔵」の朱印等を手掛かりに身延山の宝物目録を検討した結果、形木の元となった真筆が身延山に伝わっていたことを明らかにした。すなわち、『上野郷主等御返事』は「真蹟身延曾存」遺文の一つであった。このことによつて、『上野郷主等御返事』の文献的信頼性が大いに高まったといえよう。

つぎに、『上野郷主等御返事』は『定本遺文』では弘安二年に系年されていたが、形木に見られる花押、署名の書風の特徴から、弘安五年に系年されることを述べた。

ところで、『上野郷主等御返事』の真筆が身延山に伝わったものであったことから、形木の板行は身延山で行われたものと思われる。身延山参詣の折り、恐らくは久

遠寺において形木が参詣の僧俗に授与されたのであらう。日蓮聖人の真筆は、僧侶といえども容易には拝見することは出来なかつたから、真筆をそのまま写した形木は大変な感激をもつて持ち帰られたことであらう。形木が寺院ばかりではなく、一般の信徒の家に伝わったのは、このような理由によると考えられよう。大竹家には、江戸時代の身延山参詣を思わせる資料も伝わっているからである。なお、このような真筆の形木が、『上野郷主等御返事』以外にどの程度板行されているかは、今後の調査に俟ちたい。(『御遺文研究』二〇号に要旨を發表したので参照されたい。)

『池上永寿院開基戸川達安一門の研究と不受不施事件』

内 藤 潮 洲

日蓮宗七百年の歴史は流罪の歴史である。しかし又、これありし故に宗祖の本尊、開目抄相出現したのであつた。

寛永七年四月二日幕府は身池対論後、日奥日樹を流罪、他をば追放したが、四月二日決意同盟本尊から、五日訣別出立の光景は蓋し宗門史上の莊観であったであらう。

ここに、宗内は二大奔流となり、当時苦悩したのは存亡の岐路に立った大名士族であった。多くの寺院を建立、善根と共に尽力した戸川家一門も又、例外ではなかった。

逵安後、何故か二代目正安は「墓の前にて法事有べからず其外葬礼の執り行い少も仕まじく候引導など猶以無用之事」と遺言し、法論も不要としたため墓標には、ただ「従五位下正安之墓」とだけ彫っている。寛文九年正安没後、「戸川御一門も悲田方にて候へ共寿徳院尼公御立切之由、状内にしるし給候」の日泯書状より一門混亂の様子が推察される。寿徳院とは家老戸川延令後妻で、先妻は逵安女で正法院殿日性神尼と称し、何故か帰居し尼となり弟の正安により墓標は永寿院に建立された。

その後、四代安風天折家督は弟達富になり、二万九千二百石は減禄移封、撫川五千石となるが、今もつてその理由が不明である。これより撫川戸川家菩提寺は天台宗永隆寺となるが、この濫觴は元禄十一年大乘寺住持日衷

不受僧故遠流となり、後に寺名を永隆寺と改称したのである。この永隆寺には戸川家初代、三代、五代、七代と奇数の墓標にして、他は妹尾盛隆寺に、しかし七代敬徳院殿義勇日秀大居士と改称した法名は永寿院に建立されている。

この永寿院、もとは蓮乗院又は不變院とあるが、蓮乗院は二世日東の院号であり、開山日遠は逵安没後の入山で直接関係は認められない。それ故、開山は歴史的過程より日樹であるが、池上と同様除歴されたのであろう。

逵安は最初から寺院とする意志で下屋敷としたのであろうか。又、庭瀬にある覚如山不變院よりして永寿院も最初はそのような名称と推測する。この不變院の開山城国院日鳳は不受僧であったが、転向したのであろうか、能登妙成寺では鶯山院と称している。

次に、筑前の戸川家は系譜にはない。或いは、夫人が王孫なるも朝鮮女性故に忌避したのか、この女性と逵安に三人の男子を出生している。義弟に当る小湊十八代日延開山の妙安寺には、逵安百五十回忌に「高サ式尺卷寸七歩、はゞ七寸式歩、臺横長サ卷尺寸六歩堅ノ長サ五寸七歩高サ三寸七歩」に「本源院殿雲山玄英大居士元和二年五月二十五日」の位牌を造安、逵安の「安」を

用いて妙安寺としたのであろうか。

又、勝立寺三世日陽は達安の子である。しかし、日延と甥の日陽は対立し、思わぬ問題と発展していくのである。

日蓮聖人の国土観について

野 口 真 澄

はじめに

日蓮聖人は、国土について多様に論じられており、五義判では法華経の流布する化境としての国土の問題が論じられている。この五義判は、教判として、また弘法の用心として説示されたものである。この中に国判を設けられたということは、日蓮聖人にとって国ということに重要な意味があったためだと考えられる。このことを踏まえ、ここでは五義判中「国」について考察してみたい。

一、「国判と」「日本国」の意識について

五義判がまとまった形で説示され、それについて具体的な説明がなされているものとして『教機時国鈔』、『南条兵衛七郎殿御書』が挙げられる。これらによると国判とは、色々な国があるが仏法はその国にふさわしい教法を弘めるべきであり、諸経論によると日本国はまさしく法華経流布の国であるとするものである。この国判では、仏法を弘めるに際し、その化境として「日本国」について考察されている。このように日本国を意識されたのは、恩を報ずべき生国として、仏勅を蒙るものが法を弘むべき所在の国土として認識されたものと考えられる。

二、化境としての「国」について

五義判を知り弘法する際の方法来に謗法退治がある。『守護国家論』では、諸経典の説示により、仏法を国王に付嘱することで国中に流布せしめ、国王、国民はその国の謗法者を退治しなければならないと説示されている。ここでは、仏法流布の一領域として「国」が想定されている。このことは、国判の設定に深い関わりがあると推察される。

三、「閻浮提」の意識について

法華経は閻浮堤、さらには全世界に流布されるべき經典である。すると日本国に注目して仏法流布を考ふる五義刊は必要ないように思われる。そこで閻浮堤における法華経の流布と日本国ということに留意して御書を拜読すると『顕仏未來記』等に説示された、仏滅後の仏法流布の状況が挙げられる。それは正像時に仏法が東漸し、末法時には法華経のみが閻浮堤に流布するというもので、日本国はその法華経流布の出発地点として認識されている。さらに『撰時抄』では、閻浮堤のすべての国が法華経流布の国となることで、法華経流布が成就する状況が想定されている。

おわりに

以上のように、日蓮聖人は仏法流布の国土としての「日本国」を法華経流布の国と認識されるが、それは末法における法華経流布の出発地点であるという「閻浮堤」への広がりをもった認識であり、こうしたことから、日蓮聖人は閻浮堤という広い領域を想定すると同時に、仏説により、仏法流布の一領域として「国」というものを想定されていたと考えられるのである。

教院制度についての一考察

浜 島 典 彦

明治初期の仏教界の動向を探る時、神仏合併大教院の存在意義は大きい。従来、その位置付け、設立過程、解散への経過についての研究が数多く発表されてきた。しかし、その内容への論究は余り見られない。合併大教院が後世の仏教各宗の教育・行政に多大な影響を与えたことを考慮すれば、その吟味は必要と言える。以下、合併大教院を頂点とする中小教院組織を制院制度と呼び、概観すると、

△規則▽

大教院二十三條

三条教則の趣旨理解、教導職養成、輩下に中小教院合議所設置、四神祭祀、毎月一六の日説教、教義講究、教導職検定等。

中教院二十五條

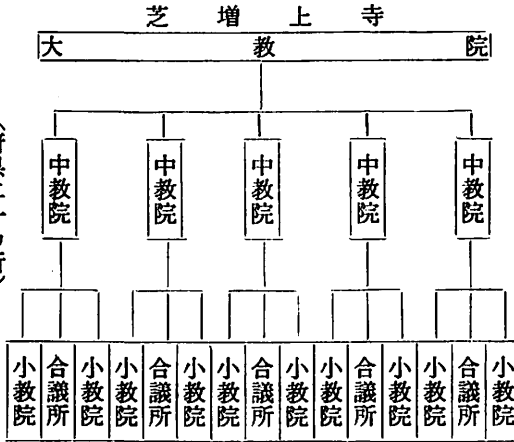
府県毎に一院設置、小教院管理、四神祭祀、教導職検定、学級規定、神道仏教七宗の本院詰等。

小教院（合議所）

見ることができない。明治五年十一月、一寺一社を小教院と見做すことを認可、四神祭祀については「勝手タルヘキ事」。

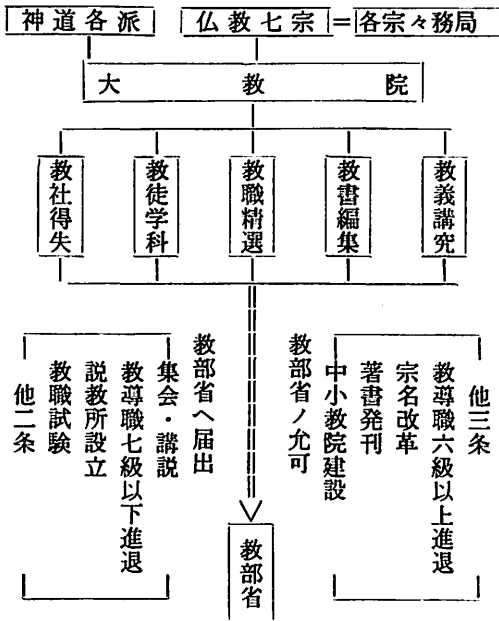
（明治7年全国中小教院数約280）

（東京・東西本願寺）



（府県に一カ所）

教院制組織図



（組織図）

合併大教院を頂点とする中小教院の組織、教院制度の整備は増上寺開院の前後である。

大教院組織図（明六・三・十四 大教院事務章程）

〈学課〉

大教院の学課を見ることはできない。中教院では課程を上下二等、さらに下級を三級に分け、皇典・釈学・漢学・洋学等の学課を能力に応じて設定している。

〈説教〉

大教院

毎日一六の日、(資格)教導職訓導以上、(場)四神祭祀の大教院説教席、(内容)十一兼題・十七兼題、(聴衆)教部省役人・役掛教導職・講中及び一般、楽人演奏。

中教院

毎月三度以上、その他の内容は大教院に準じる。

仏教側から復権を目的として開設された神仏合併大教院、教院制度であった。しかし、実施された内容は神主信徒の宗教行政の継続、組織は官権の意志に沿った国民の信仰・思想を指導する教導職の養成の場ではなかった。職制への協力は、仏教側の望むところでもあったが、神仏混交の講義状況・説教内容からすれば、合同の現場での混乱は予想を上回るものであったと言える。

日蓮教学における「孝養」の宗教的意義

原 慎 定

日蓮聖人が提起した宗教的罪の問題性を追求しようとするとき、「不孝」という語が重要なキーワードとなっていることに気づく。すなわち聖人は、当時の社会的罪として通念化されていた「不孝」の語を一つの譬喩として用いることにより、釈尊に対する「不孝」という宗教的罪が存在することを門下の人々に実感性をもって示していたのである。

そこで今回は、「不孝」の対立概念である「孝養」という問題の特質を考察したい。なぜなら日蓮教学において「不孝」と「孝養」とはちょうど宗教的罪とその救いの構造に対応することが予想されるからである。

まず「孝養」の一般的概念は、親子関係のあり方を規定した儒教倫理の徳目であり、主君に対する「忠誠」とともに、いわゆる封建的タテ社会の秩序を支えた基本道徳である。

戸頃重基氏は、日蓮聖人の孝道思想を儒教と安易に妥協したもので、儒仏折衷主義と批評している。しかしこの点については、すでに高木豊氏が指摘しているように、聖人は儒教的「孝養」の倫理を単に世俗的レベルで合理化しようとしたのではなく、宗教的次元から意味づけ、正当化されたものと理解できる。

日蓮聖人は釈尊が主師親三徳を兼備していることを説き、なかでも親徳を主軸として仏と衆生との親子関係を主張する。しかも遺文を繙くと「親父」「慈父」「賢父」などのように「父」の側面が強調され、『八宗違目抄』では、諸宗の本尊義を批判する論点として「父を知らない」ということが判別の基準とされる。また『開目抄』では、さらに伝教大師の『法華秀句』の文を引いて、法華経は「嚴愛の義を具す」ことが強調される。すなわち「嚴」とは父、「愛」とは母の特性であって、法華経の超勝性はこの父と母の特性を兼備する点に求められるというのである。

宗教心理学者の松本滋氏は、宗教の類型として「父性的宗教」と「母性的宗教」という図式を提唱しているが、これは日蓮聖人の宗教の特質を論理化する上できわめて重要な視座を提供していると思われる。すなわち聖

人が釈尊と衆生の関係を「父と子」の關係に譬えたのは母性的なあるがままの世界を容認するのではなく、父性的なあるべき世界、規範的な世界を目指していたからではないかと考えられるのである。また、人間の精神的発達の段階において、まず母から離れ、やがて父をも越えていくことが真の自律化のプロセスとされるが、その世俗レベルの「父」を乗り越えていく時に真の支えとなるのが、宗教的「父」― 釈尊にほかならないのである。

このように考えてみると、日蓮聖人は、あくまでも世俗の父親の權威を乗り越えて自律した人格存在となり、断絶されていた宗教的「父」との關係を回復することを提唱したと推定できる。つまり法華経の釈尊との本来的父子關係を回復するためには、まず世俗の父親を否定的媒介としなければならぬ。しかしながら一旦否定された世俗の父子關係は、宗教的父子關係の回復と同時に再び正常化されるのであり、ここに真実の孝養が成立するのである。

なお、こうした日蓮聖人における宗教的罪と救いの構造は、「母性的宗教」のそれとは、根本的に異なることが予想される。よってこの点についての検討は後日を期したい。

日蓮聖人の時間論

平井智親

人は時間の中で生きており、時間と共に存在している。その意味で時間とは非常に重要なものといえるだろう。宗教においても時間は重要なものである。日蓮聖人もかなり時間というものを重視されていたと思われる。それは、御遺文の中で何度も時間について述べられていたり、独自の思想である五義判の一つであったり、『撰時抄』等の題号を考えれば理解できるであろう。

それ程関心の高かった日蓮聖人における時間の思想とはどのようなものであろうか。最近の研究を概観してみると、守屋貫教氏は、末法思想の中に日蓮聖人の時間に対する思想を考察し、その特徴として体験を通した二元相即論であると述べている。茂用井教亨氏は、その二元相即論を「宗教的純粹時間」・「宗教的歴史時間」という言葉を使って再定義し、またそのような思想の日蓮聖人における成立過程までも日蓮聖人の体験を通して論求したのである。町田是正氏は、末法思想を通して二元相

即論を追認した。北川前隆氏は、救済の面から論を進め、『法華経』に日蓮聖人の時間に対する思想の根底があることを明らかにしている。山本光明氏は、二元相即論を前提として、同時代の宗教家である道元禪師や親鸞聖人と比較して、日蓮聖人の特色を確認している。

以上研究史を辿って理解できたことは、日蓮聖人の時間に対する思想の特徴は、釈尊の内証の世界たる特別な時間と我々凡夫の日常的時間の二つがまず認められるということである。そしてその二元論が相即の関係にあるという点。また、相即関係は日蓮聖人自身の体験を通して形成されたということである。この三点をいろいろな視点や立場を異にして先師は論じているように思われる。

日蓮聖人の思想は、それぞれが有機的必然的関係をたもっていることは、茂田井氏の指摘の通りである。しかし従来の研究はその視点、特に空間の視点が少し欠けていたように思われる。例えば、五義判の国も空間の範疇であるし、『法華経』の二処三会等空間の重要性は言うまでもない。そのような空間、そればかりではなく他のいろいろな思想との関係における時間に対する思想が今後は研究されるべきではないかと思われるのである。

『元暁の法華經觀』

—元暁注疏に於ける天台の影響の有無—

福 士 慈 稔

元暁（六一七—一八六）の『法華經宗要』は、朝鮮半島に現存する最古の法華注釈書である。この『法華經宗要』を詳考すると、典拠を明記していないにも関わらず、吉蔵の『法華遊意』からの引用が行われ、構成・内容にも吉蔵著述の影響が強いことが窺われる。『法華經宗要』に限って言えば『法華經宗要』に於ける元暁の法華經理解は、三論の吉蔵の立場からの理解ともいえる。それでは、元暁は天台智顛の存在を知っていたのか、元暁著述には天台の影響が皆無であるのか、又、三論の法華經理解が彼の著述を通じて一貫して変わるものがなかったか、という問題が存する。先ず、元暁が天台の存在を知っていたのかという問題に関しては、『法華經宗要』以後の著述である『涅槃宗要』の教判論で、現存の元暁の著述の中では、唯一具体的に天台の名を挙げている箇所がある。この『涅槃宗要』の段階では天台の

存在を知っていた訳である。しかし、『涅槃宗要』が天台の涅槃字を継承又は若干の影響を受けているかという点と決してそうではない。その名及び著述が一度も明記していないが、その終始に亘って淨影寺慧遠（五二—三一九二）の『大乘義章』の影響が強く窺われる。『涅槃宗要』に於いても『法華宗要』と同様に、著述に際し影響を受けている根本的なものを明記しないという手法を使っているのである。次に、天台の影響に関しては、元暁の『大乘起信論疏』は真諦（四九九—五六九）の『大乘起信論』に関する疏であるが、ここに天台の『天台小止観』が引用されている。韓国の李永子博士によると『大乘起信論疏』の中で天台及びその著述名を明記していないと言ふ理由によつて、内容は類似するが『天台小止観』を見ないで他人の説から借用したのではないかとされるが、『法華宗要』・『涅槃宗要』に於ける元暁の手法、及び若干順序が異なるが、持戒清淨・衣食具足・閑居靜処・息諸緣処・得善知識という五縁区別とその内容から、明らかに天台の『天台小止観』を参照したことが窺われる。しかし、『大乘起信論疏』の中には法華經の引用が一度も見られず、元暁と天台と法華經の關係を見出すことは出来ない。そのことは、『大乘起信論疏』以

後の著述である『金剛三昧經論』の中で明確となるのである。この『金剛三昧經論』は元晔の信仰告白書であり、元晔の三昧と止観の理解を深く示している著述である。この中で『金剛三昧經論』の文勢は法華經の序文と同じであり、大義も同じく「法華經の異目」であると論じ、又、『金剛三昧經論』の「入如来禅」を解釈するにあたって法華經を引用しているのである。これは明らかに天台の影響の帰結であろう。天台教学が半島に傳播された年代・元晔教学における天台の位置等についての詳細は後の機会に論述したい。

日蓮聖人の題目論

丸 茂 龍 正

日蓮聖人は、南無妙法蓮華經の題目を、一切衆生の救済の要法として、その教えの根幹とし、「唱題成仏」を説き明かされた。

日蓮聖人の説かれる唱題成仏は、多種多様な宗教的意味概念をもつが、宗教行為として所謂「口称」という行

為においても着目できる。

日蓮聖人の唱題成仏思想は、日本仏教史上における「口称」という修行の系付の上に、位置づけられる場合もある。

今回の発表は、伝統的な、日本仏教における、口称修行と、日蓮聖人の唱題成仏思想の相異点を明確にするために、「日蓮聖人の唱題思想の背景」をテーマに、平安仏教における法華經修行の具体像として、法華經の題目を唱えるという行為である、唱題に着目し、日蓮聖人に先行する唱題はいかなるものであったのか、また、日蓮聖人はそれをどのように踏まえ、独自の唱題思想弘通へ踏み出していったのだろうかという事を考察した。

平安時代の唱題の事例を辿ると、九世紀末には、その例が確認できる。それら、平安時代の唱題の特徴は、(一)唱題は念仏と並用或は観音・普賢・弥勒等の信仰と一緒に行なわれていた事。(二)「南無一乗妙法蓮華經」「南無平等大会一乗妙法蓮華經」等、題目においても不揃いであった事。(三)唱題は法華經読誦・書写等に代わる、簡略化された法華經修行であった事。以上三つを挙げることが出来る。(四)に付け加えれば、『法華驗記』にみられる「法華經の持経者」の修行は、法華經読誦と書写であっ

た事がわかり、唱題の功德は読誦や書写に次ぐものだった事がわかる。同時により大きな功德を得る為には、智恵が必要であった事も想起される。

また、事例により、覚超・源信・覚運の比叡山の僧をはじめ、藤原氏等の貴族や更に庶民層に及んで唱題が行われていた事がわかる。当時の庶民が、識字能力が低い事や経典を手にすることが困難だった事を考えると、庶民にとって唱題は、法華経修行の最も入りやすい形であった事をも想起させる。

日蓮聖人は『唱法華題目鈔』『南条兵衛七郎殿御書』等において、これら平安時代の唱題の特徴に通ずる、雑行性や比叡山の僧侶の法華経修行についても触れており、日蓮聖人に先行する法華経信仰・唱題を認識されていた事がわかる。

しかし、『唱法華題目鈔』等の佐渡配流以前の遺文において、法華経純一で智恵よりも信が大切であり、唱題を第一の修行とする思想が見られ、同時に自らを「法華経の行者」と規定し、他の「法華経の持経者」と違う立場にある事を表明されている。

以上のように、日蓮聖人は、その形態においては平安時代の法華経修行を継承しつつも、唱題弘通の出発点よ

り、唱題を主体とし、一切衆生救済の要法として理論化していき、法華経純一信仰、唱題の統一を行う、法華経色読の行者としての立場をとられていたのである。

今後、日蓮聖人の独自の唱題思想を更に明らかに、題目論の考察を進めたい。

本迹論の一考察

―桂林日隆の『私新抄』に表れた本迹論―

三 吉 廣 明

本迹同体異体論は、一致派本国寺日伝と日陣の論争が起こつてより、今日までその解決をみないのである。その議論の注意点は一致派は約宗勝劣、約体一致を立て、体玄義に議論の場をしばったことであり、日陣は必然的に体玄義の勝劣を主張した点である。

浅井円道先生は勝劣諸論師の本迹論を検討され、日隆の本迹論について、

一、日隆には実相同体の一致義が存する。

二、法体勝劣を宗家の体という場に限った。

と指摘され、「勝劣派に一致義が存することは、(中略)、両者妥協の余地がある。」と述べられている。(大崎学報一一一号p.16「法体勝劣論の考察」)

さて日隆の『私新抄』によれば体玄義は五重玄の一つとしてみるべきで、本迹における致劣を体章に限りて論じていない。そこで日隆は本迹と五重玄義の関係を説いて、五重玄を総別に分け、名玄義は総、体宗用の三章は別とし、別とは総の力用とされ、総別は本迹判の意味で「本」とは総である「本地」のことで根本総体、能生能開であり、従って別である「迹」は「迹中」で、本地の力用となつて、所生・所開であると説くのである。

さらに日隆は本迹の意義を権実判との関係から説いて、権実判はその判断基準を経体の龜妙・偏円に置いて、法華経が他経に優れることを明らかにする。その上に本迹判が立つ由縁は権実判では、爾前と法華における衆生成仏の勝劣は立たない、即ち本迹判は衆生成仏の根拠を明らかにして、そこに勝劣が立つと説く。日隆は本迹勝劣を本地迹中の衆生成仏の勝劣と規定したのである。

日隆が本迹を衆生成仏の不同勝劣と規定したことは、本迹を仏の教化の事実(三世益物)たる三五下種と捉え

たと言うことであり、これを堅の本迹と名づけた。これは衆生成仏の根拠は下種にあると言うことであり、その下種を説く教法が本地法華経即ち本門八品であると言うのである。

日隆はこのように論じた上で、実相について次のように考察をあたえている。

迹中雖^レ有^二実相^一約^レ仏影^二実相^一約^二衆生得道^一脱益^二実相也^一、脱^レ其^レ性^レ婦^二根本^一者也、実相ノ性ガ虚ナル者也、頭本スレバ本地ノ一実相ト成テ、迹ノ実相ハ虚無ノ体ト成ル、(中略)如^レ此得^レ意今昔相望於^二堅^一本迹^二実相^一淺深勝劣無^レ疑者也。(宗全第八卷『私新抄』p.99)

このように本迹実相には体と影の淺深勝劣があると説いている。

つまり日隆の本迹勝劣論は、陣伝論争の焦点であった、体章の勝劣(日隆によれば実相同異は権実判につきる。)をいうのではなく、種熟脱を内容とした衆生成仏の根本と枝末という勝劣を言うのである。

「江戸城大奥女性の法華信仰」

——身延山久遠寺の江戸出開帳を中心に——

望 月 真 澄

NHKの大河ドラマ「春日の局」に端を発し、大奥女性の話が最近取りあげられているが、日蓮宗とのつながりの中でも古くからは養珠院お万の方の信仰、清澄寺での春日の局の書状の新発見、と話題をあげたらいくつもある。しかし、なかなか研究がなされていないのが現状である。そこで本発表は、徳川封建社会の中で特異な場所であった江戸城大奥に住んでいた將軍の正室・側室、そしてそこに奉公していた女中と日蓮宗寺院とのかかわり、強いてはこの江戸城や諸侯の奥向きの女性の信仰について、開帳という儀礼をとりあげて論究してみようとするものである。なお、事例として身延山久遠寺の江戸出開帳を中心に考えてみたい。

今回の発表は、

一、身延山久遠寺の江戸出開帳

二、開帳と大奥女性

三、開帳前

四、開帳中

五、閉帳後

といった論旨の展開の一部であり、一、二に限って報告したものである。そこで、一、二の範囲内でまとめを行いたい。

身延山久遠寺と江戸城本丸・西ノ丸そして江戸の各御守殿・御住居に住む奥方や御殿女中とのかかわりを開帳という宗教行事を中心に検討したが、江戸時代後期天明年間から身延山は諸堂復興のために数度の江戸出開帳を行ったが、その運営、参詣者数、収入面において江戸の諸講中が重要な役割を果たしたことは周知のごとくである。しかし、代参という形態で、表使や御使番を中心とした本丸や西ノ丸の女中や江戸の各御殿の女中が毎日のごとく浄心寺に参詣して施主である御台所や奥方の祈願を依頼して金品を奉納し、そして自らの祈願を行っていたことも忘れてはならない事実である。とくに江戸城大奥は徳川封建社会の中にあつて世俗と隔離された特異な社会であり、その規則からみだりに城外へは出られなかった。よって、この代参は外へ出るといふ解放感からも純粹な信仰からとはいえないが、代参のために浄心

寺に参詣した女中は祖師像の開扉や祖師関係を中心とした身延山の靈宝を拜して身延山や日蓮聖人の靈性に触れ、御札・御守・御符等を持ち帰るといふ信仰活動を行っていたわけである。特に將軍の正室や側室をはじめとする大奥女性は開帳仏である祖師像の袈裟や衣そのほかを出開帳の度に奉納していることから祖師に対する信仰仰祖師信仰は顯著であったことがわかる。また、身延山久遠寺は日蓮聖人棲神の靈地であり、その祖師像が江戸で礼拝できるということはめったにない機会であったといえる。次回の発表では、大奥女性の具体的な信仰の形態を開帳の参加を通じて見て行きたいと思う。(詳細は「大崎学報」一四六号を参照されたい)

日蓮聖人にみられる仏法王法観

——日蓮聖人と鎌倉追加法——

吉 木 英 雄

御成敗式目と追加法

松尾芭蕉の俳句に「名月の出づるや五十一ヶ条」とい

うのがある。五十一ヶ条とは、鎌倉時代に制定された御成敗式目のことを指す。後世、これほどまでに有名となった御成敗式目であるが、しかし、現実問題として、五十一ヶ条だけでこと足りるはずはなく、幕府は現在知られているだけで約九百条の「追加法」を制定している。しかも、武家政治の確立の意気込みを示した御成敗式目は、鎌倉幕府(評定会議)↓各国守護↓地頭という形で公にされたが、一方、追加法は、鎌倉幕府(評定会議)↓六波羅・鎮西探題の出先機関・引付(幕府内部機関)・訴訟関係人までで、幕府の御家人すら周知してはいなかったのである。その一例を次に挙げ、そして聖人と追加法との関係をみていくこととする。

日蓮聖人と鎌倉追加法

弘長元年(一二六二)二月廿日に、

一 可禁制棄病者、孤子等、死屍等於路辺事

病者、孤子等、令棄路頭之時、隨見合殊可加禁制、若又偷有令棄置事者、為保々奉行人之沙汰、可令送無常堂、至死屍并牛馬骨肉者、可令取棄之、以此等之趣、可被仰保奉行人等也、

以前条々、固守此旨、自来三月廿日、可加禁制也、若有違犯之輩者、可被行罪科、又奉行人無沙汰不注申

者、同可被処其科之状如件、

弘長元年二月廿日

武藏平守朝臣 判
相模守平朝臣 判

一・『中世法制史料集第一巻鎌倉幕府法』牧健治・佐藤進
一・池内義資編二二四頁)

この追加法は、聖人の『立正安国論』の冒頭部分「旅客来曠日、自近年至近日天変地天飢饉疫癘遍滿天下広迷地上。牛馬斃巷骸骨充路。招死之輩既超大半不悲之族無一人。」を想起させる。しかし、この追加法は、幕府の編纂である『吾妻鏡』の当該期日には記載されてはいない。つまり、幕府自身も、追加法の整理・保存に充分ではなかったことを意味している。このような中で聖人は、例えば『清澄寺大衆中』・『妙法比丘尼御返事』において、自ら訴訟に関わり、領家の尼方を勝訴させたことを述べている。追加法のみならず、法廷技術に習熟していなければ、勝訴できなかった当時として、迫害と流罪によって席を暖める暇もなかった聖人が、如何にそれを周知したのか、が大きな問題となる。今その理由を考えてみるに、一つは比叡山の山僧との接触であろう。と

あったことである。『十章鈔』の最後に、「当時はことに天台真言等の人々の多く来候なり。事多故留候了。」とある。一つは、檀越の中に幕府の有力被官がいたことであろう。鎌倉在住の宿屋左衛門入道、大学三郎、そして下総の富木常忍などである。彼らが、幕府の法制度を聖人に知らしめるに重要な役割を果たしたことは否定できないであろう。

〔附記〕

聖人と幕府法との関係を示す御遺文については、立正大学の日蓮教学研究所の原慎定氏から、また、発表後、寺尾英智氏から、それぞれ御教授を賜ることができ、この紙面を借りて感謝の意を表したいと思えます。

(I) 館長就任について

大 森 孝

此の度、図書館建設に御尽力なされた町田前館長の後を受けまして、私大森が去る九月より館長職を命じられ勤務しております。

長い間、教務課長の職に就いて居りまして、図書館の運営等につきましましては、経験が有りませんので専心勉強致し度いと考えております。何分宜しくお願い申し上げます。

館も建設期を終り、今は館員一同内部の書籍集収、整理等の業務に励んでおります。特に、故坂本先生御寄贈の約八千五百冊に及ぶ書籍、其の中でも、古い和書の整理に没頭しております。

其の整理も軌道に乗り順調に進んでおります。尚、以前の図書館規定に改正、補筆等を加え、一層充実したものを作りました。更に利用規定を作りました。館の運営を充実させる為、運営委員会を設け、学長、校長等数名の先生方に委員を委嘱し、第一回の運営委員会を去る十二月十五日に開き、今後の館の運営方針につき基本的事項を審議していただきました。又、図書

選定委員会を設けました。その委員には運営委員の先生方に加えて、広く各教科の先生方に入っていたいただき、購入する書籍の類別等について審議していただく事になっております。尚、近代的図書館に適応するよう情報機器の購入も考えております。御本山の御支援をいただきながら、我々館員一同専心努める決意であります。是非、同窓生各位、及び有縁の方々の御支援を心より御願ひ申し上げる次第です。

(II) ◇ 図書館だより — その一 —

図書館は去る昭和六十三年十一月二十九日に竣工落成式を終え、開館して満一年数カ月を迎えました。平成元年五月二十六日には建物が社団法人東京都建築士事務所協会(井上雄治会長)より『東京建築賞』の「優秀賞」の選に入り、関係者一同喜んでおります。館の職員は、より一層内容の充実と精進努力して参る所存で御座いますので御協力の程を宜敷お願い申し上げます。

今年も図書館本運動に御協力下されました同窓生の各聖はじめ、有縁の方々より御高配と御厚志を賜りましたこと、心より厚く御礼申し上げます。

平成元年度図書寄贈者御芳名

1 身延山久遠寺殿 「昭和定本日蓮聖人遺文」全四巻二セット、他六冊。

2 東洋大学殿 「井上円了の学理思想」他一冊。

- 3 鑄創造殿 「こわがりすぎでいませんかー放射線」二冊。
- 4 中央学術研究所殿 「詩の本質を求めて」一冊。
- 5 町田忠司殿 「放射性廃棄物の焼却処理における排ガスの浄化装置に関する実験的研究」一冊。
- 6 和同ドクターズグループ殿 「成績が上がる治療システムの公開」他一冊。
- 7 戸田教進殿 「三十番神法華祈禱秘抄卷四」一冊。
- 8 児島鍊戒殿 「旧約新約聖書大事典」他十冊。
- 9 本門法華宗宗学院殿 「法華経略要品講義」上・下、他十一冊。
- 10 松本光華殿 「民話風法華経童話その6 菓草喻品第五 恵みの雨に草も木も」十冊。他「その7・8・9」三十冊。
- 11 川崎大師平間寺殿 「仏教文化論集5」一冊。
- 12 鶴蒔婿夫殿 「歪められた原発」一冊。
- 13 増田宇広殿 「宗派仏教を超えて」一冊。
- 14 望月海淑殿 「宗教の心理学」他二五七冊。
- 15 増田光照殿 「高麗大蔵経」(複製本)全四十五巻、二セツト。
- 16 立正大学図書館殿 「立正大学図書館所蔵明代南蔵目録」他二冊。
- 17 尚学図書殿 「国語大辞典」他一冊。
- 18 日蓮宗新聞社殿 「新編日蓮宗年表」二部、他二冊。
- 19 国際仏教学研究所殿 「A CATALOGUE OF THE

UNITED STATES LIBRARY OF CONGRESS COLLECTION OF TIBETAN LITERATURE IN MICROFICHE PART II 一冊。

- 20 武内観良殿 「久遠のいのち」二冊。
- 21 渡辺信勝殿 「城山第一号前方後円墳」他二冊。
- 22 伊藤佳通殿 「続群書類従」他計一六八冊。
- 23 三室戸学園 「三室戸学園五十年の歩み」一冊。
- 24 大森 孝殿 「言語小論」三冊。
- 25 専修大学殿 「専修大学一一〇年」一冊。
- 26 製粉振興会殿 「小麦粉の話」一冊。
- 27 小野文珠殿 「法華経の詩」一冊。
- 28 日蓮宗秋田県教化センター殿 「遙かなる道」一冊。
- 29 山梨医科大学殿 「開学十周年記念誌」一冊。
- 30 山梨県企画管理局殿 「山梨県新総合福祉計画第一次実施計画事業評価書」他一冊。
- 31 日本大学殿 「後生畏るべし」他一冊。
- 32 武蔵工業大学殿 「武蔵工業大学創立60周年記念」一冊。
- 33 三菱広報委員会殿 「海のシルクロードを求めて」一冊。
- 34 山陽学園短期大学殿 「二十年史山陽学園短期大学」一冊。
- 35 英鳴学園殿 「遠藤降吉伝」一冊。
- 36 大妻学院殿 「大妻学院八十年史」一冊。
- 37 東京電力株式会社殿 「家庭の電気工学」三冊。
- 38 現代創造社殿 「守破離の経営」一冊。

- 39 三井広報委員会事務局殿 「三井グループ'89」一冊。
 40 齊藤日乘殿 「法悦」三冊。
 41 平原要俊殿 「法華」一四七冊、他二〇〇冊。
 42 塚本東壁殿 「塚本清於庵句集」一冊。
 43 浅草寺殿 「浅草寺仏教文化講座」一冊。
 44 田中香浦殿 「田中智学先生の思い出」一冊。
 45 神奈川県立金沢文庫殿 「徒然草の絵巻と版本」一冊。
 46 三友雅夫殿 「社会移動の研究」他五〇〇冊。
 47 本門社殿 「説教(クリ弁)全集三巻」一冊。
 48 町田是正殿 「ケインズ」他六冊。
 49 日華仏教文化交流協会殿 「台湾開教の歩み」一冊。
 50 春日居町教育委員会殿 「国府遺跡」一冊。
 51 飯田昭太郎殿 「REASON and EMPTINESS A Study in Logic and Mysticism By Shotaro Itada」一冊。
 52 渡部英昭殿 「郷土誌きぎょうの里」一冊。
 53 山梨県立図書館殿 「山梨県立図書館所蔵郷土資料目録」一冊。
 54 山梨英和学院殿 「山梨英和一〇〇年」二冊。
 55 上田本昌殿 「挫折をこえて日蓮」一冊。
 56 東洋大学殿 「東洋大学百年史資料編I下」一冊。
 57 庵谷行亨殿 「日蓮聖人教学の基礎」I・II他一三〇冊。
 58 谷川寛徳殿 「世界の映画音楽1〜15」他七十六冊。
 59 高杉 良殿 「炎の経営者」上下他二冊。

- 60 上岡喜久雄殿 「国訳一切経」等九九冊。
 61 田中義正殿 「定本柳田国男集第二十五卷」一冊。
 62 中瀬正良殿 「中瀬七造伝」一冊。
 63 都留文科大學殿 「都留文科大學記念誌」一冊。
 64 浦野正春殿 「求聞持聴明法秘伝」一冊。
 65 北原優美殿 「白馬岳の自然観察」十冊。
 66 山梨県立美術館殿 「山梨県立美術館蔵品総目録II一九八四〜一九八八」一冊。
 (平成二年一月末日現在、受け入れ順にて掲載。)
- ◇図書館だより ―その二―
- 上田元館長が提唱された一人一冊献本運動は町田前館長、大森館長へと引き続き現在も展開され、その成果も多いに実りはじめております。去る平成元年十月二十六日には三年に一度開催される全国同窓会総会の席上で献本運動等に功績があった方々の表彰がありましたので御報告いたします。

- 1 伊藤佳通殿 静岡県
 2 岩田日成殿 山梨県
 3 大石要英殿 静岡県
 4 上岡喜久雄殿 静岡県
 5 児島鍊戒殿 徳島県
 6 故新川日見殿 東京都
 7 谷川寛徳殿 富山県

8 若杉見龍殿 静岡県

三十万円相当以上の献本を賜わりまして、本当に有難度う御座いました。御芳名は五十音順にて掲載しました。また、次の方々は図書館建設資金として百万円以上の御寄付を賜わりましたので感謝状(後期の分)を贈呈いたしました。

1 御鏡謙殿 (富山県)

2 中村正彦殿 (福岡県)

3 灘上忠教殿 (神奈川県)

◇ 図書館だより — その三 —

図書館では、同窓生諸兄、有縁関係者、図書館建設資金御寄付者、献本御協力者、研究者等の利用の便を計るために閲覧証を一階のカウンターにて用意しておりますので、御来館の際には館員にどうかお尋ね下さい。

現在館員一同は、坂本文庫(約八五〇〇冊)の整理作業を中心に仕事をしております。その内容の一端を紹介しますと、和漢書の数が合計で四九三五冊あり、分野別には多い方から見ると天台の八六〇冊、真言密教関係の七五八冊、華嚴の六〇六冊、法相系の四五八冊等になり、更にこれらを系統たてて、シリーズごとに帙に入れて保存して研究者の利用に供したいと願っております。それで、すべての本を一冊一冊点検して見ると虫くいがかなりあり、また和綴のいたみ等もあって、これらを完全な形で修復して参りたく、その準備にとりかかっておりま

す。虫くいが広がらない為に先きに燻蒸し、帙の製作や本文の裏打、和綴等は業界最大手のナカバヤシに委託し、作業完了には数年の年月を要します。洋装本は二八五二冊あって二四二〇冊はカードも取り閲覧利用ができております。残りの約四〇〇冊と洋書一六一冊は平成二年度中には利用可能です。雑誌は一五三冊あって今後、順次に作業して参ります。近い内に坂本文庫の和装本、洋装本等を含めまして冊子体の目録を作製し研究者の便に答えたかと思っております。

その他、館員は通常業務及び献本の整理、既存図書にバーコード等を付け、新たにカード作製等の仕事に追われております。今後共よろしく関係各位の御援助と御協力を切にお願い申し上げます。(桑名)

Ⅲ 研究活動報告

(1) 日本印度学仏教学会

第四十回学術大会は、平成元年九月十五日(金)、十六日(土)の両日にわたり、当番校龍谷大学(京都市)の主催で同大学深草校舎を会場に開催された。本学からの発表者とテーマは左の如くである。

金網集の検討——「真言宗見聞」(本・別両巻)について——

中條 晁 秀

(2) 日本宗教学会

日本宗教学会第四十八回学術大会は、九月十四日(木)と十六日(土)にかけて、独協大学(草加市)において開催された。本学からの発表者とテーマは左の通りである。

宗教学と「現代社会」―現代に生きる日蓮聖人の教え―

渡辺寛勝

(3) 日本仏教学会

平成元年度学術大会は「仏教の生命観」を共同研究課題として、十月七日(土)・八日(日)の両日にわたり、駒沢大学(東京都)を会場にして開催された。本学からは奥野本洋氏が発表を行なった。

日蓮聖人の生命観

奥野本洋

(4) 日蓮宗教学研究発表大会

第四十二回日蓮宗教学研究発表大会は、当番校となった本学を会場として開催された。その折のプログラムは左の通りである。

第四十二回日蓮宗教学研究発表大会御案内

謹啓 時下、益々御清祥の段大慶に存じ上げます。

さて、恒例の如く、日蓮宗務院・立正大学・身延山短期大学共同主催のもとに、第四十二回日蓮宗教学研究発表大会を左記の通り開催致すこととなりましたので公私御多忙とは存じますが、御参集下さいますよう、御案内申し上げます。

平成元年九月十二日

日蓮宗教学研究発表大会会長 宮崎英修

各位

一、日時 平成元年十月二十七日(金)

十月二十八日(土)

一、会場 身延山短期大学(図書館五階ホール)

大会役員

総裁	日蓮宗管長	岩間日勇
顧問	日蓮宗務総長	渋谷直城
顧問	身延山短期大学学困理事長	望月一靖
顧問	立正大学学長	大澤正男
会長	身延山短期大学学長	宮崎英修
副会長	日蓮宗教務部長	頂岳龍乘
副会長	立正大学仏教学部長	三友健容
副会長	立正大学日蓮宗研究所所長	浅井圓道
準備委員長	身延山短期大学仏教文化研究所主任	中條暁秀

プログラム

十月二十七日(金) 午前の部(午前九時より)

一、開会式(本館五階講堂)

一、法味言上

一、挨拶

一、挨拶

岩間日勇	渋谷直城	大澤正男
------	------	------

一、挨拶
二、授賞式

一、研究発表

日蓮聖人における救い

日蓮聖人の国土観について

近代日蓮宗の動向(二)——縮刷遺文編纂についての

一考察——

本迹論の一考察

日蓮聖人の時間論

日蓮聖人遺文における説話について

分身の変遷について

『瑜迦論』所説の構造解明(一)

兜跋毘沙門天像の背景

英訳法華経の改訂について

(記念撮影)

一、研究発表 午後の部(午後一時三十分より)

日蓮聖人の浄土観について

日蓮聖人の題目論

日蓮聖人にみられる仏法王法観

「事」の法門への出発点

日蓮聖人の曼荼羅本尊授与について

優陀那和上の『首題要義』についての一考察

浅井 圓道
宮崎 英修

町田 英昭
野口 真澄

安中 尚史
三吉 広明

平井 良男
竜門 義通

池上 和夫
清水 海隆

高橋 堯昭
村野 宣忠

笹津 海道
丸茂 龍正

吉木 英雄
小澤 恵修

寺尾 英智

寺院制度についての一考察

『毒箭』にみる思想と信仰

不可思議阿僧祇劫の仏について

寺泊御書、観心本尊抄、伝法御本尊との相関

中世日蓮教団寺院における経済活動

池上永寿院開基戸川達安一門の研究と不受不施事件

法華経——この不思議な経典——

近世前期河内三田家の法華信仰について

十月二十八日(土)

一、研究発表 午前の部(午前九時より)

法華経における二乗について(二)

法華論における法華七喻について(二)

元暁の法華経観について

カンバラにおけるアローカマールラについて

アティーシャの中観解釈——マディヤマカ・ウパデー

シャを中心——

『日本靈異記』における法華経信仰について

江戸城大奥女性の法華信仰

三原 正資
浜島 典彦
小野 文珠

金森 立承

早瀬 公人
糸久 宝賢

内藤 潮洲
芹沢 寛哉

冠 賢一

則武 英敏
高橋 博明

福士 慈稔

馬渡 竜彦

望月 海慈

高佐 宜長

望月 真澄

日蓮教学における「孝養」の宗教的意義 原 慎定
佐前教学についての一考 関 戸 堯海

本妙日臨律師の教学について―主として撰折問題―

桑 名 貫 正

上総七里法華地域における十ヶ村題目講について

岩 田 諦 静

日蓮聖人における教観について

庵 谷 行 亨

一、閉会の辞

◎発表時間十五分、質問五分

◎懇親会 十月二十七日(金)午後五時三十分より本館五階講堂にて。会費二千元

◎記念撮影費 千円

◎昼食は控室(五階講堂)に用意致します。

(5) 仏教文化講座

本年度の「仏教文化講座」(公開)は、一月二十日(土)開催された。講師はティッサ・ラジャパティラナ先生(国立オーストラリア大学、サウス・アンド・ウェストアジアセンター)演題は『スリランカ仏教の現状について』であった。なお通訳は池上和夫先生が担当された。

(6) 学内研究会

本年度の学内研究会の発表者とテーマは左の通りであった。

◇六月二十九日(木)午後三時

AV・中における Karmān の使用例について

池 上 和 夫

◇十月五日(木)午後三時

日蓮聖人の生命観

奥 野 本 洋

◇一月二十三日(火)午後三時

金網集の一考察

中 條 暁 秀

(7) 科学研究費補助金について

文部省の平成元年度科学研究費補助金が、四月二十七日交付の内示があり、六月二十日交付の決定がなされた。

研究課題

金網集の研究

研究代表者

教 授 宮 崎 英 修

研究分担者

教 授 中 條 暁 秀
助 教 授 林 是 晉

(IV) 平成元年度卒業論文一覧

近世における不受不施制の展開

原 浩 一

日蓮聖人の法華経観

蘆 田 恵 教

日蓮聖人の上行自覚に関する一考察

今 泉 智 薬

日蓮聖人に於ける法華経色説

白 井 正 規

久遠成院日親上人について

地涌の菩薩の一考察

日蓮聖人の唱題成仏について

不受不施に対する日奥の思想

台密と東密——最澄と空海の不仲考察——

日蓮聖人の祈り

日蓮聖人の孝道

日蓮聖人の身延での御生活について（供養品々について）

日蓮聖人の末法観

末法総鎮守七面大明神についての研究

京都町衆の法華信仰

日唱上人身延除歴事件について

日蓮聖人の法難について——四大法難を中心として——

法華経の久遠実成について——三益論を中心として——

三大誓願について

観世音菩薩の慈悲について

岡 良善

河崎 俊宏

功刀 一真

小平 晋慈

後藤 顕精

佐々木 章友

佐々木 弥生

杉山 昭人

高鍋 秀人

樽井 良次

原田 泰清

野田 晴彦

本吉 宣久

柳川 久美子

山下 竜司

尾崎 一恵

(V) ◇同窓会本部だより◇

○身延山短期大学学園同窓会全国総会の開催

同窓会規約にもとづき三年に一度の同窓会全国総会（今年は

昨年の日蓮宗教学研究発表大会の会場が一妙院日導上人の第二
百遠忌に因んで、上人ゆかりの熊本市本妙寺で行なわれたため
一年延期して四年目となりました）が平成元年十月二十六日
（木）、身延山短期大学学園を会場として左記の日程で成功裡
に行われました。

午前十一時～十二時三〇分、全国支部長会議（図書館五階会
議室）。座長小崎龍雄副会長。

十二時～十二時五〇分、一般会員受付（図書館玄関にて記
帳）。

一時～二時、物故者追悼法要を久遠寺仏殿にて厳修（大導師
望月一靖総務宛下、脇導師松井大周同窓会長、岩田日成副会
長、宮崎英修学長、秋山智孝校長）。法要終了後、仏殿前にて
記念撮影。

二時～三時三〇分、同窓会総会（図書館五階会議室）に入
る。総会次第は次の通り。

司会 奥野本洋・進藤義遠両先生。

(1) 文題三唱（会長発音）、(2) 開会のごとは（岩田日成副会長）、

(3) 挨拶、会長松井大周師、学長宮崎英修先生、校長秋山智孝先
生、(4) 感謝状贈呈（望月一靖理事長より）〈図書館建設資金百万
円以上の寄付者〉御鏡講殿、灘上恵教殿、中村正彦殿。〈図書

密贈三十万円相当以上〉故新川日見殿、岩田日成殿、児島鍊戒
殿、大石要英殿、谷川寛徳殿、若杉見龍殿、伊藤佳通殿、上岡
喜久雄殿。 (5) 永年勲統教職員表彰（望月一靖理事長より、三十

年表彰大森孝先生)。 (6) 協議事項、 (1) 座長選出、小崎龍雄同窓会副会長が選出され、座長より新しい庶務、会計幹事が紹介された。両幹事は共に学園の教員である。庶務に桑名貞正先生、会計は望月海英先生。 (2) 庶務報告。 (3) 会計報告。 (4) 監査報告。 (5) 役員選出、役員は全員再任された。監事には清水本成師の他に新たに平原要俊師と井出英省師が選出された。 (6) 各支部長、現況報告。 (7) その他。 (7) 閉会のことば (中村正彦副会長)。 (8) 玄題三唱 (会長発音)。

引き続いて同窓会懇親パーティー (三時~四時三〇分) を身延山短期大学五階大講堂にて催された。

司会 林是誓先生、望月泰幹主事

(1) 開会のことば (小崎龍雄副会長)、 (2) 挨拶 (松井大周会長)、林先生の巧なる司会進行にて出席の殆んどの方からスピーチを引きだし、予定時間を超えて同窓生各位は旧交を暖め和やかに時を過ごし、学園発展の為に新なる尽力を誓い会って、万歳三唱を山梨県支部長望月道悦師首頭にて行なった。名残り尽きない盛りあがった懇親パーティーも大石要英副会長の、次の同窓大会にも全員の出席と、より多くの同窓生の参加を求めて閉会のことばにて閉じられた。

(文責 桑名貞正)

『般若灯論』第12章⁽¹⁾ 試訳

Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa Chapter XII

望 月 海 慧

<0>第12章の目的 (P.176a6, D.142b2, AP.299a8, AD.258a1, T.88b19)

今度は、空性に対立する主張の特徴を否定することにより、苦は無自性たることを示す目的により第12章は著わされている。⁽²⁾

<1>苦が存在することの否定

<1.1.>ある仏教学派による苦の存在論証 (P.176a7, D.142b3, AP.300a2, AD.259a1, T.88b21)⁽³⁾

ここに言う。勝義として、蘊はまさしく存在するものである。何故ならば、苦であるから。およそこの世に存在しないものは苦ではない。第二の頭の如し。諸蘊は苦である。経典に「略して、五取蘊は苦である」と説かれているからであり、Abhidharma にも「苦であり、集であり、世間であり、見処であり、有である」とでている。⁽⁵⁾したがって、理由概念をそのように説くことにより、勝義として、蘊はまさしく存在する。⁽⁶⁾

<1.2>Bhāvaviveka の批判 (P.176b2, D.142b4, AP.300b4, AD.259b2, T.88b25)

『般若灯論』第12章試訳（望月）

ここに答える。多くの苦を考察することを仮説してから、

ある者は、苦は自らにより作られる、他により作られる、両者により作られる、無因より生じる、と主張する。それが作られるとは、正しくない。⁽⁷⁾ — 1

ある論者は、苦は自らにより作られる、とか、他により作られる、とか、両者により作られる、とか、無因より生じる、と主張する。その多くの相を考察することは、作られる結果としては正しくない。

<1.3>苦が作られることの否定論証

<1.3.1>自らにより作られることの否定

<1.3.1.1> Bhāvaviveka による論証 (P.176b4, D.142b6, AP.300b8; AD.259b5, T.88c3)

どのようにか、といえ、そのうち、まず、勝義として、苦が自らにより作られることは正しくない、というように、これが示される。

もし自らにより作られるのならば、それ故、縁って生じることはない。⁽⁸⁾
だろう — 2ab

何故ならば、自らにより作られるものは、因と縁とにより作られるものではないので、それに依って生じるものの性質 (dharma) は存在しない、という意味である。そのことは認められない。依って生じることは認められる。以下

のことに、苦の性質は、依って生じることである、と示される。

何故ならば、これらの蘊によってから、それらの蘊が生じるから——⁽⁸⁾
2cd

何故ならば、これら現在の蘊に依ってから生じると認められるこれらの蘊が生じるから。「何故ならば」という語は、「以下の如く」という意味とみるべきである。そのような場合、それは同法喩である。ここに推論式は、勝義として、「デーヴァダッタ」という者の五蘊は、作者であるデーヴァダッタをともなっていない。何故ならば、依ってから生じるから。例えば、同一の存在に属する後の五蘊は、前の五蘊の因より生じる如し、と。

<1.3.1.2>Vaiśeṣika 批判

<1.3.1.2.1>Vaiśeṣika の主張 (P.177a1, D.143a2, AP.301b3, AD.260a7, T.88c11)

また、Vaiśeṣika の者が、「身体と根と感官の集まったものも、我⁽⁹⁾ (ātman) は壊れず、それはまた、我々の主張においては、その作者を伴うものとしての唯一の依所である。それ故、それにより作られる苦は「自らにより作られるものである」とされる⁽¹¹⁾。誰であれ諸行は刹那刹那に滅する性質をもつとする者⁽¹²⁾（＝仏教徒）に対しては、心の刹那において苦が生じるものは、その作者を伴っていないので、自らにより作られるのではなく、他により作られる業果を受用しないので、他により作られるものでもない。したがって、示された結論 (kṛtānta) と矛盾するものである⁽¹³⁾。」というので、

<1.3.1.2.2>Bhāvaviveka の反論

<1.3.1.2.2.1>Vaiśeṣika の主張に対する批判 (P.177a4, D.143a5, AP.302 a7, AD.261a2, T.88c17)

彼らに対しても、それが作られるとは正しくない。その苦が作られるとは正しくない。何故ならば、我がそれを伴うものとしての依所であることには、推論による過失があるから。そのうちここに推論式は「ブルシャは、作者ではな⁽¹⁴⁾い。何故ならば、常住であるから。例えば虚空の如し」と。常住なものとしての推論による非作者性により、作者性が排除されるので、主張命題における主語の性質が排除される⁽¹⁵⁾過失がある。

さらにまた、

もし自らにより作られるのならば、それ故、縁って生じることはない
だろう—— [2ab]

⁽¹⁶⁾自らの縁により生じないであろう。何故ならば、作者が生じなければ、作用は認められないから、という意味である。

また、もし「苦は、作者たる我を伴っている」と主張するならば、その如き場合も、

それ故、縁って生じることはないだろう—— [2b]

何故ならば、我々の主張においては、苦たるものは、「我」という語として述べられるから、という意味である。

また、もしブルシャが、自らによりその業を作るのならば、

それ故、縁って生じることはないだろう—— [2b]

他なる共作因 (sahakārihetu) に（依るから）、という語の残りである。

苦は作者たる我を伴うものとしては認められない。何故ならば、多くの原因により成立させられるものであるから。例えば、強い風の力により枯木の枝が動き、摩擦により生じる林の火により、山林が焼失するという行為の如し、という意味である。ここに推論は、勝義として、デーヴァダッタの苦は、作者たるデーヴァダッタの我を伴ってはいない。何故ならば、苦であるから。例えば、ヤジュニャダッタの苦の如し、と。もし「ヤジュニャダッタの苦が生じるような場合、デーヴァダッタが作者となるので、⁽¹⁷⁾不確定なものである」というのなら、自らにより作られた業果を受け入れるので、不確定なものではない。それが変異したものであるとしても、作者の自性ではない土塊なども、⁽¹⁸⁾世俗としては、その共作因たるものの一部分となるので、過失はない。

<1.3.1.2.2.2>仏教批判に対する反論 (P.177b6, D.143b4, AP.304a5, A D.262b3, T.88c27)

「誰であれ諸行は刹那刹那に滅する性質をもつとする者に対しては、心の刹那において苦が生じるものは、その作者を伴っていないので、自らにより作られるものではない」⁽¹⁹⁾などと説く者に対して、聴きなさい。言語慣習としては、世間におけるそれと同類のものによる区別されない相続において、それらの言語慣習は、⁽²⁰⁾経験上みられる。例えば、「自らにより照らされる灯たるものは、これである。自らにより生長したそのアマラの木たるものは、これである」と述べられる如く、この場合も、衆生の前の刹那が、衆生の後の刹那と異なる因果関係により作られることを「自らにより作られる」という。（前後の刹那は）⁽²⁰⁾別なるものであっても、因果関係であるから、衆生の前の刹那によ

『般若灯論』第12章試訳（望月）

る善・不善が集まった異熟が領受されないことはない。例えば、毒の力が乳の刹那に注がれて、その変異は、酪の刹那において領受される如くなので、まだ作用していないものと結合したり、作用が減してしまうということはない。⁽²¹⁾

もし「前の刹那における業が集まった果は、後の刹那には領受されない。何故ならば、別なものであるから。例えば、異なる相続の如し」というのならば、それも正しくない。教義に、

あるものがあるものに縁って生じるものは、まず、それはその同じものではなく、それと異なるものでもない。それ故、断ぜられないし、常住なものではない——⁽²²⁾ [XVIII.10]

とでているので、他の者の理由概念の意味は成立しないものである。心の前の刹那などの能力の区別は、生じることの対立概念である不生の相続において果となると把握される。何故ならば、能力の区別であるから。例えば、マトゥルンガの花の花弁が赤い如くなので、世俗諦においては、過失はない。

<1.3.1.2.3>Vaiśeṣika による反論 (P.178a7, D.144a4, AP.306a2, AD.264a5, T.89a16)

もし「他の方向による業が作った果は、他の方向により受用されるので、方向に、まだ作者しないものと結合したり、作用が減してしまう、という過失になろう。何故ならば、同じものにより、何度も、果は受用されないから。方向は、論理的結合関係 (saṃbandha) ⁽²³⁾があると考えのならば、主張命題を損うであろう。何故ならば、接触 (sannikarṣa) や和合 (samāvaya) ⁽²⁴⁾にも論理的結合関係は存在するから。⁽²⁵⁾ 記憶や知覚などが生じるとは、事物 (vastu) ⁽²⁶⁾ではないので、教義と矛盾する。我は一たるもの (ekatva) ⁽²⁷⁾であるから過失は

ない」というのならば、

<1.3.1.2.4>Bhāvaviveka による再批判 (P.178b2, D.144a6, AP.307b3, AD.265b3, T.89a17)

それは、どのように、一たるものか。「一たる数を伴っているから」というのならば、我は、一たる数の事物を伴ってはいない。何故ならば、存在するものであるから。例えば、一たる数の如し。一と非一とに対して一たるものを考察するとしても、結合関係は、意味のないものであり、成立しないものであるから、不合理なものである。（以上は）prasaṅga の文章による方法である。

それ故、以上の如く、苦が自らにより作られるものではない、と認められる。

<1.3.2>他により作られることの否定 (P.178b5, D.144b1, AP.308b6, A D.266b3, T.89a22)

他により作られるものでもない。どのようにか、というと、

もし、それよりこれが異り、もしこれよりそれが異なるのならば、それら他のものにより、これが作られることになるので、苦は他により作られることになろう⁽²⁹⁾——3

もし、それら前の蘊より統合される (pratisaṃdhiyamāna) これら後の蘊が異なるものであり、もし、これらからもそれら前の蘊が異なるものであるのならば、そのように考察される場合、それら他のものによりこれが作られるので、苦は他により作られるともなろうが、その如くは成立しない。他なるものに

『般若灯論』第12章試訳（望月）

は、推論により、その作者性がないので、その作者性が除かれることにより、何故ならば、「苦は他により作られる」と主張する主張命題における述部の性質が除かれてしまう過失があるから、という意味である。また、

それら他のものによりこれが作られることになるので、苦は他により作られることになろう—— [3cd]

とは、適合することにより、それらにおける、その他性も、まったく成立しないから。他性であったとしても、「無生の草」⁽³⁰⁾において「他より生じることはない」と示したように、それより生じることはない、という意味である。どのように「他性は成立しない」という意味になるのか、といえは、勝義として、デーヴァダッタの前の蘊と後の蘊とは異なる。何々ならば（同じ）デーヴァダッタの蘊であるから。例えば、後の蘊の自らの本体の如し。また、理由概念は、何故ならば、同じ相続の苦であるから。推論式の残りの支は、前の通り⁽³¹⁾である。

<1.3.3>両者により作られることの否定⁽³²⁾

<1.3.3.1>苦が自他のブドガラにより作られることの否定

<1.3.3.1.1>前主張 (P.179a4, D.144b6, AP.310a3, AD.267b5, T.89a29)

他の者が説く。他により作られる業果は領受されず、ブドガラは、他の位と区別することにより作られるので、苦は自らにより作られるものでもあるし、他により作られるものでもあるので、両方の主張に示された過失は存在しない。

<1.3.3.1.2> Bhāvaviveka による論証

<1.3.3.1.2.1> 自らのブドガラにより作られることの否定 (P.179a5, D.144 b7, AP.310b7, AD.268a2, T.89b3)

ここに答える。

もし自らのブドガラにより苦が作られるのならば、自らにより苦が作られるそのブドガラは、苦がないものであり、それは何であろう——⁽⁸⁸⁾

4

自らの宗義を障礙がおおっているからである。もし、何らかのブドガラにより五蘊の特徴である苦が作られる、と考えるのならば、何であれ自らにより苦が作られるブドガラは、苦が存在しないものであって、何であろう。何であれ自らの存在によりその苦を作った「ブドガラ」というものは、苦が存在しないことはいかなる場合もあり得ない、という意味である。

また、もし、自らの見解は増えることを認めているので、ブドガラは諸蘊と同じものであるとか異なるものである、と述べられないものである、というのならば、そのような場合も、ブドガラは「デーヴァダッタ」というこれら五蘊には存在しない、と知るべきである。何故ならば、依ってから生じるから。例えば、瓶の如し。

もし、存在することを否定するために、これは存在する、というのならば、それは理ではない。何故ならば、外道により仮設された勝因 (pradhāna) やプルシャや自在主 (īśvara) などにより不確定なものであるからであり、勝義として喩例は存在しないからであり、存在することはいかなるものも認められないからである。

ここでも、前に軌範師 (Nāgārjuna) が、

もし自らにより作られるのならば、それ故、縁って生じることはない
だろう—— [2ab]

と苦の性質は、依ってから生じるものであると示しているまさにそのことにより推論が示される。それ故、以上の如く、勝義として、ブドガラは成立しないので、苦はいかなるブドガラ自身によっても作られない、と論証される。

<1.3.3.1.2.2>他のブドガラにより作られることの否定 (P.179b5, D.145a5, AP.312a1, AD.269a7, T.89b12)

今度は、ブドガラは変異するので、苦が作られることは成立しない、というように説く。

もし他のブドガラにより苦が作られるのならば、何らかの他なるものによりその苦が作られ、与えられる、そのことは、苦がないのに、どのようにありえよう⁽⁸⁴⁾—— 5

もし他のブドガラにより苦が作られるのならば、他の位は、別なる他のものによりその苦を作ってから、誰であれ与えられるものは、苦がないのに、どのようにありえよう。それはまさしく存在しないものである。何故ならば、ブドガラは苦が存在しない、と否定したからであり、それが存在すると示す推論も存在しないからである、という意味である。現在のブドガラが存在しないために、他の別なる位の異なるものが存在しないのならば、何故それにより作られるものが「他のものにより作られる」と言われよう。

『般若灯論』第12章試訳（望月）

さらにまた、前に推論により「苦は自らにより作られない」とすでにそのことを示しているのです、それ故、

自らにより作られることが成立しないので、苦は他によりどこに作られよう——⁽³⁵⁾6ab

何故ならば、まだ作られていないものに他の言説は成立しないから、という意味である。また、各々の相属が確定する場合、業が異熟を伴うことは、他により作られることが成立しないので、他の苦によりどこに作られよう、と説く。

<1.3.3.1.2.3>小結 (P.180a3, D.145b2, AP.313a2, AD.270a6, T.89b22)

それ故、以上の如く、苦は自らと他により作られることは認められない。
さらにまた、

他により作られる苦は、その人にとっては、自らにより作られることになるから——⁽³⁵⁾6cd

他の位が異っているとしても、ブドガラが異なることはないからである。そのような場合、「自らにより作られ、また、他により作られる」というそれは言うまでもない。⁽³⁷⁾

<1.3.3.2>部派に対する批判

<1.3.3.2.1>部派の主張 (P.180a5, D.145b3, AP.313b1, AD.270b5, T.

89b24)

他の者が説く⁽³⁸⁾。自らのブドガラにより作られるので、苦は自らにより作られるものであり、何であれ苦たるものはブドガラではないので、苦は他により作られるものでもある。そのような異門から、自らと他とにより作られることが成立するので過失はない。

<1.3.3.2.2>Bhāvaviveka の反論

<1.3.3.2.2.1>自らにより作られることの否定 (P.180a6, D.145b4, AP.313b7, AD.271a3, T.89b26)

ここに答える。

まず、苦は自らにより作られない⁽³⁹⁾——7a

自らのブドガラにより作られない、という語義である。苦の自性ではないブドガラは存在しないから、という意味である。

苦の自性であるのならば、

同じものによりそれは作られない⁽³⁹⁾——7b

(何故ならば)

もし自らにより作られるのならば、それ故、縁って生じることはないだろう—— [2ab]

『般若灯論』第12章試訳（望月）

と、それをすでに否定しているから、という意味である。

また、

同じものによりそれは作られない——〔7b〕

ということは、自らに対して作ることをなすことは経験上みられないからであり、自らより生じることは認められないようにそれにより作られることは認められないからである、という意味である。

<1.3.3.2.2.2>他により作られることの否定（P.180b1, D.145b6, AP.314a7, AD.271b2, T.89c6）

「何であれ苦たるものはブドガラではないので、それによる苦は他により作られるものでもある」と説くそれも正しくない。

もし他のものが、自らにより作られるものでなければ、苦が他により作られることがどこに⁽⁸⁹⁾あろう——7cd

対論者が「他と考えられるものは何であれ、もし、自らにより作られず、自体として生じなくても存在するのならば、それ故、それは他なるものとして成立するから、それにより作られるし、他によっても作られるであろう」というのならば、諸賢者は、生じないものを、存在するものとして示していないので、それ故、苦が他により作られることがどこに成立しよう。それは存在しないものである、という語義である。

<1.3.3.2.2.3>小結（P.180b4, D.146a1, AP.314b5, AD.271b6, T.89c

13)

そのような場合、苦が、自らにより作られることと、他により作られることとは、正しくない。

<1.3.3.3>Sāṃkhya 批判

<1.3.3.3.1>Sāṃkhya の主張 (P.180b5, D.146a2, AP.314b8, AD.272a2, T.——)⁽⁴⁰⁾

Sāṃkhya の者が「動質 (rajas) の増大により作られ、⁽⁴¹⁾ 働くそれらを把握することが苦である。それも、何故ならば、自身の内作具 (antaḥkaraṇa)⁽⁴²⁾ が作者たるものであるから、それ故、作者は自身であり、また、何故ならば、ブルシャの自性とは異なる内作具が変異したものが作者たるものであるから、それ故、⁽⁴³⁾ 他なる作者を伴っているので、それにより作られる苦は、自らと他とにより作られるものである」といい、彼らは、以下の如く、

⁽⁴⁴⁾
蘊は刹那と説く仏教徒たちは、我が存在しないのならば、天上に解説する目的で努力することは無意味となろう。

前の蘊に属するその善果が生じてから、後の蘊が差別を伴って生じると認められるといえども、

彼らが他の目的で努力することは成立しないであろう。他を救けることは、いかなるものも働きをなさない。

『般若灯論』第12章試訳（望月）

などとも述べている。⁽⁴⁵⁾

<1.3.3.3.2>Bhāvavieka の反論

<1.3.3.3.2.1>自らにより作られることの否定 (P.181a2, D.146a5, AP.316a6, AD.273a4, T.—)

ここに答える。

まず、苦は自らにより作られない—— [7a]

と説く。もし「内作具により作られる」というのならば、内作具たる動質の増大が苦であるので、同じ苦により同じものを作ることは認められない。例えば、同一の瓶により同一の瓶が作られることは認められないように、と軌範師が意図して、

同じものによりそれは作られない—— [7b]

と説かれている。それ故、苦は自らにより作られない。

<1.3.3.3.2.2>他により作られることの否定 (P.181a4, D.146a6, AP.316b4, AD.273b2, T.—)

今度は、

もし他のものが、自らにより作られるものでなければ、苦が他により

作られることがどこにある—— [7cd]

対論者が内作具と異ると考えるもので、何であれ他であるものは、自らにより作られない。自体が成立しない、という語である。何故ならば、「自らにより作られない」という語は、多くの対象に働くから。例えば、食べものを作る、という如し。それ故、以上のように、「他」という自体が成立しないのに、苦は他によりどこに作られよう。

さらに、他なるものが成立しないので、「ブルシャは内作具とは異なる。何故ならば、事物であるから。例えば、内作具の自体の如し」という自らの推論に過失がある。他なるものと推論することにより、（内作具は）苦を把握する作者でないものとなることによりそれが除かれるので、主張命題における述部の自性が転倒する過失もある。

<1.3.3.3.2.1>小結 (P.181a8, D.146b2, AP.317b3, AD.276a6, T. —)

そのような場合、苦が、自らにより作られることと、他により作られることとは、正しくない。

<1.3.3.4>自と他により作られることの否定

<1.3.3.4.1>外道の主張⁽⁴⁶⁾ (P.181b1, D.146b2, AP.317b5, AD.274b1, T. 89c14)

二種を説く者が「しからば異門より、苦は両者により作られるので、過失は存在しない」というのならば、

<1.3.3.4.2>Bhāvaviveka の反論 (P.181b2, D.146b3, AP.317b7, AD.274b3, T.89c14)

それ故、それを否定するために説く。

もし、それぞれにより作られるのならば、苦は両者により作られよう⁽⁴⁷⁾

—8ab

いつであれ、その如く示す論証により、自らにより作られることと、他により作られることとは理ではない、その場合、「両者により作られる」という機会が存在しない、という意味である。

<1.3.4>無因によることの否定 (P.181b3, D.146b4, AP.318a3, AD.274b6, T.89c18)

無因⁽⁴⁸⁾より生じるものでもない。「無生の章」⁽⁴⁹⁾が無因を説くことを除いているので、それ故、説く。

他のものにより作られず、自らにより作られず、無因の苦が、どこに存在しよう⁽⁵⁰⁾。—8cd

「他のものにより作られる」とは、他によりそれが作られることであり、「他作」という語義である。「他のものにより作られず」とは、他によりなされないことである。⁽⁵¹⁾「自らにより作られる」というのも、自らによりそれが作られることであり、「自作」という語義である。「自らにより作られない」とは、自らによりなされないことである。⁽⁵²⁾「他のものにより作られず、自らによ

『般若灯論』第12章試訳（望月）

り作られない」とは、他作でなく、自作でないことである。⁽⁵³⁾ そのように説く認識根拠による過失があるので、勝義として、苦は把握されないそのような場合、苦は無因よりどこに成立しよう。それは存在しないものである、という語義である。

<1.4>苦が存在することの否定に対する論結 (P.181b7, D.146b7, AP.318b6, AD.275a6, T.89c23)

それ故、以上のように、あらゆる相としても苦は成立しないので、対論者が章の最初に「勝義として、蘊はまさしく存在するものである。何故ならば、苦であるから」と説くことの理由概念の意味は成立しないものである。

<2>四種のあり方の不成立の他への適用

<2.1>概要 (P.181b8, D.147a1, AP.318b7, AD.275b1, T.89c25)

ただ四種の苦が存在しないのではなく、外界の諸事物にも、四種は存在しない⁽⁵⁴⁾——9

そのように示す理由により、色などの外界の諸事物にも、それら四種は存在しないものである。

<2.2>色への適用 (P.181b8, D.147a1, AP.319a3, AD.275b3, T.89c28)

そのうち、まず、色についてはじめてから解釈する。

色は自らにより作られない。何故ならば、存在するものと存在しないものと

『般若灯論』第12章試訳（望月）

に対する作は認められないから。理趣を前に示したように。また、何故ならば、依ってから生じるから。例えば、芽の如し⁽⁵⁵⁾。

生じることは、転じることによっても作られない。何故ならば、それらは他なるものとして認められないから⁽⁵⁶⁾。それは、どのように認められないのか、といえは、それら大種は色より転じたものではない。何故ならば、外のものであるから。例えば、色の自体の如し。また、実体として存在するものは否定されるので、存在しないものに、他なるものは成立しないから。

両者によっても作られない。何故ならば、それぞれの作が成立しないから。無因より生じるものでもない。何故ならば、無因を説くことを否定したから。

同じように、声などに対しても述べられる。

<3>論結 (P.182a5, D.147a4, AP.319b6, AD.276a5, T.90a7)

以上で、ここに章の目的は、対論者が章の最初に示した理由概念の意味は成立しないことを述べることにより、苦は無自性であることを示したものである。

<4>教証 (P.182a6, D.147a6, AP.320a2, AD.276b1, T.90a9)

それ故「善勇猛よ、色は楽でもなく、苦でもない。同じように、受・想・行・識も楽でも苦でもない。色・受・想・行・識が楽でも苦でもないことが、知恵の完成である⁽⁵⁷⁾」などと、

また同じように「梵天よ、その法門によっても、汝は次のように知るべきである。苦・集・滅・道は聖諦ではないが、次の如く、苦・集・滅・道の不生は⁽⁵⁸⁾聖道である」などと、

『般若灯論』第12章試訳（望月）

また、声聞乘における世尊の教説に「『ゴータマよ、苦は自らにより作られるのか』、『具寿よ、そうではない』、『他によるのか』、『具寿よ、そうではない』、『両者によるか』、『具寿よ、そうではない』、『自らによっても作られず、他によっても作られないのか』、『具寿よ、そうではない』⁽⁵⁹⁾」などと広く説くこれらが証明されるのである。

師 Bhāvaviveka により著わされた、『根本中』の注『般若灯論』より「苦を考察する」という第12章。

[註]

- (1) 本稿は、拙稿「『般若灯論』第11章試訳」（『榎神』第61号、1989、以下「拙稿(1)」）、ならびに「『同』第13章試訳」（『立正大学大学院年報』第7号、1990）に続くものである。テキストに関しては、「拙稿(1)」の註(1)を参照のこと。
- (2) 本章のタイトルは、「*duḥkha; sduḡ bśāḷ*；苦」を考察するというものであるが、*Candrakīrti* の註釈と『根本中頌』とのチベット訳のみ “*bdag giṣ byas pa dañ gžan gyis byas pa*” とする。
- (3) PPT によると、“*rañ gi sde pa dag*” とする。
- (4) この引用は、処々に見られ、確定はできないが、代表的なものを掲げておく。*Saṃyutta-Nikāya*, vol. V, ed., by M. L. Feer, P. T. S., reprint, 1976, p.421, 11.23—24（『南伝大蔵経』第16巻相应部六 p.340）, *Dīgha-Nikāya*, vol. II, ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter, P. T. S., reprint, 1966, p.307, 11.20—21（『南伝大蔵経』第7巻長部経典二 p.354）などが相应する。概当文章を示しておく、*saṃkhittena pañcupādānakkhandhā* となっている。
- (5) *Abhidharmakośakārikā*, I, 8cd, “*duḥkhaṃ samudayo loko dṛṣṭiṣṭhānaṃ bhavaś ca te*”, cf. skt. *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu, ed. by P. Pradhan, Patna, 1967, p. 5, l. 15, *Abhidharmakośa-bhāṣya* of Vasubandhu, Chapter I; *Dhātunirdeśa*, ed. by Y. Ejima, Bibliotheca Indologica et Buddhologica 1, Tokyo: The Sankibo Press, 1989, p. 7, l. 9, tip.; 北京版, 115巻 gu 31b4—5, 漢; 大正29巻玄奘訳, p. 2a, 23, tr. fr.; L. de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubāndhu*, *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles, réédition, 1980, tome I. pp. 13—14, eng. from fr.; S. Jha, *The Abhidharmakośa of Vasubandhu*, Patna, 1983, pp. 22—25, jap.; 桜部建『俱舍論の研究 界・根品』法蔵館, 1968, p.148, l.10.

- (6) 以上の敵者の主張は、「拙稿(1)」（1.1.1）と同じように、「宗・因・喩・合・結」となっている。他の章も同様の表現がなされている点に関して、関西大学の丹治昭義先生より御教示頂いた。
- (7) 「拙稿(1)」同様、『中頌』に関して、Prasannapadā よりのサンスクリット文を掲げておく。
- svayaṃ kṛtaṃ parakṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtamahetukam /
duḥkhamityeka icchanti tacca kāryaṃ na yujyate // [227.8—9]
- また、本偈は、第1章第1偈、
- na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpyahetutaḥ /
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacona ke cana // [12.13—14]
- と結びつけられる。
- (8) svayaṃ kṛtaṃ yadi bhavetpratītya na tato bhavet /
skandhānimānamī skandhāḥ saṃbhavanti pratītya hi // [228.1—2]
- (9) tib. : lus dañ dbañ dañ blo' i tshogs dag žig kyañ.
- (10) PPT によると、「善・不善の業の作者」である。
- (11) 全く同一の主張は、未だ確定できていないが、参考として、Vaiśeṣikasūtra, V. 2.16, を示しておく。Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda, ed. by Muni Śrī Jambuvijayajī, G.O.S. No. 136, Baroda, reprint, 1982, p. 42, l. 15, 金倉圓照『インドの自然哲学』平楽寺書店, 1971, p. 74, l. 5.
- (12) PPT : khyed sañs rgyas pa (AP.302a1, AD.260b4).
- (13) この Vaiśeṣika による仏教徒の刹那滅批判に関しては、出典をたどることができなかった。Bhāvaviveka の Madhyamakahṛdayakārikā や, Dignāga の Pramāṇasamuccaya などにおいても、Vaiśeṣika との論争がみられることから、きちんとした学派として存在していたのであろうが、B. K. Matilal 氏が言うように、この頃は、'The Dark Period' (Nyāya-vaiśeṣika, A History of Indian Literature, vol. V.2, Wiesbaden, 1977, pp. 59—62) であるので、特定の text を指摘することはできなかった。時代を、だいぶ下ると、Candramati の Praśastapāda の註釈である Śrīdhara の Nyāyakandali の中に、同様の批判がみられる。(cf. 金倉圓照『勝論と仏教の論争——特に存在の問題について——』前掲書所収)。
- (14) cf. Madhyamakahṛdayakārikāvṛttitarkajvāla (D. ed. No. 3856, 以下 TJ), VII, 242b 1—2, 並びに、宮坂宥勝「『論理の炎』におけるヴァイシュエシカ哲学」(『インド古典論』下, 筑摩書房, 1984, 所収) 註(3)。
- (15) cf. Madhyamakahṛdayakārikā (D. ed. No. 3855, 以下 MHK) VII, 6cd, 並びに, TJ. D. ed., 245a3.
- (16) text は、'bdag' なので、「我 (ātman)」と理解すべきか。
- (17) PPT によると、「デーヴァダッタがヤジュニャダッタをたたく場合、ヤジュニ

「ダッタに苦を生じさせる作者はデーヴァダッタである」となる。

(18) tib : boñ ba.

(19) <1.3.1.2.1> における Vaiśeṣika の仏教批判であるので、この後、「他により作られるものでもない。」という言説が略されている。

(20) D, AP, AD は、このように 'tha sñad de dag' とあるのだが、P は 'tha mi dad de dag' とある。P のように読むことも十分可能であり、こちらの方が良いかとも思えるが、ここでは前者を取った。

(20) PPT : kun rdzob tu sems can gyi skad cig ma sña ma dañ phi ma gzan ñid yin du zin kyañ.

(21) 前の刹那が、未だ作用を受けていない後の刹那と結合してしまったり、前の刹那が、後の刹那と結合する前に、作用が減ってしまう、ということである。

(22) Prasannapadā においても、同様のところで、本偈を引用する。

pratītya yadyadbhavati na hi tāvattadeva tat /
na cānyadapi tattasmānnochchinnam nāpi śāśvatam [375.11—12]

(23) R. Pandeya 氏は、この 'phyogs' を 'pakṣa' と還元している (The Madhyamaśāstram of Nāgārjuna, Delhi, 1988)。しかし、Vaiśeṣikasūtra を考慮に入れ、'dis' と取る。また、PPT によると、'sems kyi skad cig ma sña ma'i phyogs gzan' とある。

(24) PPT によると「同類の同じ因果の相続における前後の刹那の方向」(AP.206b2, AD. 264b4) とある。

(25) cf. MHK VII, 11, TJ 246b4—246b7, 宮坂氏前掲書 pp.87—88.

(26) PPT : byed pa po dañ za ba po la sogs pa de dag thams cad yin par 'byuñ la.

(27) cf. MHK VII, 23—24, TJ 248b7—249a3, 宮坂氏前掲書 p.94.

(28) MHK VII, 21, TJ 248b3—248b7, 宮坂氏前掲書 pp.92—93.

(29) yadyamibhya ime 'nye syurebhyo vāmi pare yadi /
bhavetparakṛtam duḥkham parairebhirami kṛtāḥ // [229.2—3]

(30) 第1章のことであろう。前註(7)参。

(31) 主張命題と喩例は、直前のものである。

(32) 以下、三番目の否定がはじまるが、これは、「自ら、或いは (or)、他により作られること」と「自らと (and) 他とにより作られること」の二通りの解釈がある。

(33) svapudgala kṛtam duḥkham yadi duḥkham punarvinā /
svapudgalaḥ sa katamo yena duḥkham svayaṁ kṛtam // [230.9—10]

(34) parapudgalajaṁ duḥkham yadi yasmai pradiyate /
pareṇa kṛtvā tadduḥkham sa duḥkhena viṭā kutāḥ // [231.7—8]

なお、Prasannapadā、『大乘中観釈論』、背目注『中論』並びに、チベット訳『根本中頌』は、この偈と次の偈の間に、もう一偈、

parapudgalajaṃ duḥkhaṃ yadi kaḥ parapudgalaḥ /
vinā duḥkhena yaḥ kṛtvā parasmai prahiṇoti tat // [231.13—14]

というものが存在する。意味は、第五偈の裏返しである。

- (35) svayaṃ kṛtasyāprasiddherduḥkhaṃ parakṛtaṃ kutah /
paro hi duḥkhaṃ yatkuryāttattasya syātsvayaṃ kṛtam // [232.3—4]
- (36) PPT : lha dañ mi la sogs pa rgyud.
- (37) PPTによると、〈1.3.3.1.1〉の「両者により作られる」という前主張に対する論結である。
- (38) PPT : rnam par phyē ste smra pa'i sde (Vibhajyavādin) dañ chos sruñ
sde (Dharmagupta) dañ gos dmar sde (Tāmraśāṭiya) dañ gnas ma'i bu'i
sde (Vātsiputriya) dañ sa ston gyi sde (Mahiśāsakāḥ) dañ chos mchog
sde (Dharmottariya) dañ sar sgrogs rigs kyi sde (Kāurukullakaḥ) .
cf. Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna (北京版 No. 5640, デルゲ版 No. 4139,
=TJ ad MHK N.8, P. ed. 161a3—169a5), A. Bareaux, Trois Traités sur
les Sectes Bouddhiques, Ie Partie, Journal Asiatique, 1956, pp.167—191,
寺本雅雄・平坂友嗣共訳註「異部宗精釈」（『藏漢和三訳対校異部宗輪論』黙働者
1935, 所収）.
また、Vātsiputriya のブドガラ説に対する批判に関して、Abhidharmakośa Ⅱ
においてすでに指摘されているが、ブドガラと苦とを関係づけてまで論じられては
いない。また、同章には、Vaiśeṣika に対する批判がみられるのだが、PP にみら
れる Sāṃkhya の批判はみられない。
- (39) na tāvatsvakṛtaṃ duḥkhaṃ na hi tenaivo tatṛtaṃ /
paro nātmakṛtaścetsyādḍuḥkhaṃ parakṛtaṃ katham // [232.10—11]
- (40) Sāṃkhya 批判に関しては、漢訳は、全くなされていない。
- (41) Sāṃkhyakārikā 13b, 'upaṣṭambhakaṃ calaṃ ca rajaḥ' 金倉圓照『真理の
月光』講談社, 1984, pp.113—114, 湯田豊「サーンキヤ・カーリカー(1)』『人文
学研究所報（神奈川大学）』No.17, 1983 p.49.
- (42) tib. : nañ gi byed pa dag. それ故、ādhyātmika とも取れる。
- (43) cf. 『真理の月光』pp.26—27.
- (44) tib. : śā kya pa dag.
- (45) 現時点で、出典は未確認。MHK VI ならびに TJ には、みられない。特に
Sāṃkhya の text に限定せず、仏典よりの引用とも推測できる。
- (46) PPT : mu stegs 'os pa ba nam mkha'i gos can dag.
- (47) syādubhyāṃ kṛtaṃ duḥkhaṃ syādekaikakṛtaṃ yadi // [233.4]
- (48) PPT : rgyu med ces bya ba ni rgyu ñan pa ste / ño bo ñid dañ dbañ
phyug dañ skye bu dañ gtso bo dañ dus dañ sred med kyi bu la sogs pa
dag las skye ba med par bkag pa.

- cf. 丹治昭義『中論釈 明らかなことばⅠ』関西大学出版部 1988, 註(344) .
- (49) 前註(30) 参。
- (50) *parākārāsvayaṃkāraṃ duḥkhamahetukaṃ kutaḥ* // [233,9]
- (51) Pandeya 氏の還元梵文は、'pareṇa kṛtaṃ pareṇaitat kṛtaṃ pareṇa tat kṛtamiti gṛhyate / pareṇa na kṛtamiti parākāram /' (前掲書 p.225) とある原文の 'byas' と 'byed' と使い分けを考慮するなら、三番目の 'kṛtam' を 'kāram' とするべきである。また、偈頌には、'byas=kāram' となっていることから、これを考慮して、'kṛtam' と 'kāram' とを入れかえて解釈することも可能である。
- (52) Pandeya 氏の還元梵文は、'svakṛtaṃ ātmanaitat kṛtamiti svenaivakṛtam-etat iti gṛhyate / svayameva na kṛtaṃ āt manā kṛtam /' とする。これも前註と同様、三番目と五番目の 'kṛtam' を 'kāram' ととるべきであり、さらには、変換も可能である。
- (53) これも前の二例と同じく、'byas' と 'byed' と使いわけているが、前例のケースとは異なり、偈頌のサンスクリットは 'kṛtam' となっている。
- (54) *na kevalaṃ hi duḥkhasya cāturvidhyaṃ na vidyate /
bāhyānāmapī bhāvānāṃ cāturvidhyaṃ na vidyate /* [233,16,17]
- (55) もう一つの推論であり、主張命題は前のものと同じである。
- (56) PPT : *gzugs gzan gyis ma byas te gzan med pa'i phyir ro.*
- (57) *Suvikrāntavikrāmapariṣcchāprajñāpāramitāsūtra* (text に関しては、拙稿(1)註(44)に従う) *skt. : p.31, ll. 21—24, tib. : tsi 44b2—4, 和訳 : p.135, ll.12—14.*
- (58) * *Āryabrahmaviśeṣacintāpariṣcchāsūtra* (text に関しては、拙稿(1)註(43)に従う) *tib. : phu 39b8—40a1, 漢訳 : 竺法護訳 p.6, ll.23—25, 鳩摩羅什訳 p.39, ll.2—4, 菩提流支訳 p.69, ll.18—20.*
- (59) *Samyutta-Nikāya* (前掲書) . vol. II, p.19, l27—p.20, l.3, p.22, ll.15—25, 『南伝大蔵経』第13卷 相应部經典二 p.27, p.31. ただし、上記の text においては、「具寿 (āyusmat ; tshe dan ldan pa)」にあたる語が、'Kassapāti', 'Timbarukāti' となっている。

〔付論〕以下の論稿は、前述の論文とは全く異なるものではあるが、第42回日蓮教学大会（於、身延山短期大学）において発表したものの概要である。

Madhyamakopadeśa における Atīśa の世俗解釈

Atīśa による二諦説の解釈に関しては、諸 text にみられ、すでに諸氏により論じられている。ここでは、彼の**MU**のはじめの部分にみられる二諦説のうち、世俗諦に関する部分のみに焦点をあてる。山口瑞鳳氏の訳を示しておく⁽¹⁾と「世俗において一切法は、こなたの見る側で言う限り、因果等の在り方一切も顕現する通り真実であるけれども、勝義としては・・・」と示されている。このうち、「顕現する通り (yathābhāsa) と、「有効な働きの能力 (arthakriyāsāmarthya)」(**MUV**による) とにより世俗諦を解釈していることに対し、考察する。

まず、yathābhāsa を Prajñāpāramitā は **MUV** において、「考察されることなく飲ばしだけのもの (avicāraikarāmaṇiya) で、顕現とは無自性の意味である」と解釈している。この term を世俗諦を説明する際に用いるのは、Atīśa の **SA22ab, 23ab** にもみられることから、彼はすでに定型句として用いていたことがうかがえる。また彼により翻訳されている Bhavya⁽²⁾ 著とされる **MRP** (D. ed. tsha 260b5) や、同じ Bhavya⁽²⁾ 著とされる **MAS 9ab** にも、同様の解釈がみられることから、この表現は Atīśa 以前に、すでに一般的なものであったと言える。それではどこまで遡れるかという点、Jñānagarbha による **SDVK 3cd, 4cd, 5ab** にみられる。また、江島恵教氏は、この term に関して、「Yogācāra 学派の用語である⁽³⁾」と述べている。これは、ābhāsa⁽⁴⁾ という語の方にポイントをおいてのことであろうが、現時点、yathābhāsa という term は、Yogācāra の諸 text に確認することはできなかった。以上のことから、yathābhāsa に関しては、Atīśa は、Jñānagarbha の text に直接

触れていたとは言わないまでも、その影響を受けていたと言える。

次に, arthakriyāsāmarthya に関してであるが, **MUV** では, 「(世俗) 諦は, arthakriyāsāmarthya として諦である」と解釈している。これは, Prajñāmokṣa 独自の拡大解釈ではなく, **SA** 3cd にみられ, Atīśa 訳の **MAS** 10ab にみられることから, 彼の解釈は妥当なものであったと言える。では, この term も遡ってみると, Śāntaraṅgita の **MA** 64cd, さらに, **SDVV** ad **SDVK** 8abc にたどり着く。しかし, さらに, Dharmakīrti の **PV** III 3—4 にも見られる⁽⁵⁾。また, 戸崎宏正氏は, さらに Bhāvaviveka にまで言及している。まず, Dharmakīrti に関してであるが, Atīśa は **BMDP** において Dharmakīrti を批判していること⁽⁷⁾, また, **MU** の前出の文章の直後の勝義の解釈は, 論理学派に対する批判とともとれることから, **PV** のこの箇所⁽⁶⁾に依拠したとは言いがたい。次に, Bhāvaviveka に関してであるが, 現時点で, 彼が世俗諦を解釈する上で, この term を用いたということに関しては確認できていない。以上のことから, arthakriyāsāmarthya に関しては, Atīśa は, やはり, Jñānagarbha の影響を受けていたと言える。

これらのことから, Tson kha pa の影響の下に, Atīśa を prāsaṅgika の系譜に入れていたことに対して, 少し修正の余地があるということが確認できた。山口瑞鳳氏の指摘するように, 「中観派とはいえない」⁽⁸⁾とは言わないまでも, 従来の Candrakīrti の系譜や, 今回の Jñānagarbha のものと, 特に区別せず, どちらも自らの主張の中に取り入れていたことがうかがえる。それ故, Atīśa から, prāsaṅgika という限定を一つはずすべきである⁽⁹⁾。

略号 (text の edition 並びに翻訳等の情報に関しては省略する) **BMDP** = Bodhimārgadipapañjikā, **MA** = Madhyamakālaṃkāra, **MAS** = Madhyamakārthasaṃgraha, **MRP** = Madhyamakaratnapradīpa, **MU** = Madhyamakopadeśa (P. No.5324, 5326, 5381), **MUV** = Madhyamakopade-

śavṛtti (P. No. 5327), **PV** = Pramāṇavārttika, **SA** = Satyadvayāvatāra, **SDVK** = Satyadvayavibhaṅgakārikā, **SDVV** = Satyadvayavibhaṅgavṛtti.

〔註〕

- (1) 山口瑞鳳「チベット仏教史略説」『東洋学術研究』第21巻・第2号, 1982, p.9.
- (2) これらの Bhavya を, Prajñāpradīpa や Madhyamakahrdayakārikā, —vṛttitarkajvāla の著書と別人と解釈する。cf. 山口益「中観派における中観説の綱要書」『山口益仏教学仏集』上巻, 春秋社, 1972, 江島恵教『中観思想の展開』春秋社, 1980, pp.18—34.
- (3) 江島氏前掲書 p.26, 並びに, 「アティージャの二真理諦」(壬生台瞬編『龍樹教学の研究』大蔵出版, 1983所収) p.369.
- (4) ābhāsa に関して, 勝呂信静「唯識説の体系の成立」『講座大乘仏教8 唯識思想』春秋社, 1982, pp.91—92参照。
- (5) この二偈をめぐる解釈の異同をめぐる論争に関しては, 松本史朗氏により明確に示されている。cf. 「仏教論理学派の二諦説」(上), (中), (下), 『南都仏教』第45, 46, 47号, 1980, 1981, 1982.
- (6) 戸崎氏は, 野沢静証氏(「中観両学派の対立とその真理観」宮本正尊編『仏教の根本真理』, 1957, p.475)による, kriyākārasāmarthyā=arthakriyāsāmarthyā という見解に従っている。cf. 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻, 大東出版社, 1979, pp.64—65.
- (7) 江島氏前掲書, pp.246—248.
- (8) 山口瑞鳳「チベット仏教思想史」『岩波講座 東洋思想第11巻 チベット仏教』岩波書店, 1989, p.58—59.
- (9) cf. D. S. Ruegg, The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, A History of Indian Literature, vol. VII, Wiesbaden, 1981, p.113.

〔付記〕本稿を, 本年四月に急逝なされた, 東京都立大学の篠田一士先生に捧げることにする。氏による文学上の方法論は, 仏教学を研究する上でも, 大変参考にさせていただいている。また, 他大学の者にもかかわらず, その講義の末席に参加させていただいた東京大学の江島恵教先生, 並びに, 駒沢大学の袴谷憲昭先生には, 大変感謝しております。さらに, このような機会を与えて下さった, 立正大学の勝呂信静先生には深謝いたします。

◇ 編集後記 ◇

棲神六十二号をお届けします。周知のごとく、昭和六十三年十一月二十六日、仏祖三宝のご冥助により、斬新な設計になる白亜の学園図書館が竣工落慶しました。その折、図書館長併せて建設委員長として、櫛風沐雨された町田是正先生には、九月一日身延山奥の院思親閣別当に就任、そのため館長職を辞されました。先生の図書館建設に注がれた情熱・ご法勞に深甚なる謝意を表すものであります。なお後任には、大森孝先生が就任されました。

さて、新館長の大森先生には、永年のご研究を一冊の本にまとめられ、八月三十日『言語小論』（発行所・ほおずき書籍K・K）と題されて上梓されました。ここに一層のご活躍を祈り、会員諸賢のご一読をおすすめします。

学園彙報にも述べました通り、第四十二回日蓮宗教学研究発表大会は、十月二十七日・二十八日の両日、本学において開催され、魔障なく終了し得ました。これ偏に関係各聖のご尽力の賜物と、深く感謝申し上げる次第であります。つきましては、会員諸賢の研究発表要旨を戴きました。新しい顔ぶれ、そして、その質と量の発展は刮目に価するところで、さぞや仏祖も嘉賞されることと存じます。益々のご精進を祈念するところであります。

最後にご報告とお願いが一つづつあります。

一つは、高等学校で数学を担当されておられた堀一陽先生は、一身上の都合にてご退職と相成りましたので、ご報告させていただきます。

今一つは、会費未納の方々へ。運営上難渋しますので未納会費の送金方向卒よろしくお願い申し上げます。

執筆者(目次順)

望月海	秋山智	中山	山田是	波辺寛	高橋堯	望月海	町田是	桑名貫	奥野本	上田本
慧(身延山高校講師)	孝(身延山短期大学教授)	勝(身延山短期大学講師)	明(身延山短期大学助教)	勝(身延山短期大学講師)	昭(身延山短期大学教授)	淑(身延山短期大学教授)	正(身延山短期大学教授)	正(身延山短期大学講師)	洋(身延山短期大学助教)	昌(身延山短期大学教授)

「棲神」六十二号

平成二年三月二十六日 印刷

平成二年三月三十日 発行

編集兼 発行者 宮崎英修

印刷者 宮田如龍

甲府市中央一丁目十二-三十一

印刷所 大宣堂印刷

電話(0553)三五-三六〇二

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)五一-二七五番

電話身延(0556)二一〇二〇七

THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 62

CONTENTS

Preface.....	Eishū Miyazaki... 1
Dharma-bhāṅaka and Nirmītā in Lotus Sutra.....	Honshō Ueda... 1
Nichiren' s View of the Past, Present and Furture.....	Honyō Okuno... 21
The Teaching or Nichirin.....	Kanshō Kuwana... 35
Takeda and Anayama' s Policy for Minobu-san.....	Zeshō Māchida... 53
On Gridharakūta.....	Kaishuku Mochizuki... 75
On Vaiśrāvaṇa' s Background in Dōu-bá.....	Gyōshō Takahashi... 91
A Study on the New Course of Study.....	Kanshō Watanabe...119
A Study on the Athletic Sociology.....	Zemyō Yamada...125
Historical Document of the Peasant Uprising in Okayama Prefectnre 1871 (1).....	Masaru Nakayama...135
On Makashikan-endonsho-shiki.....	Chikō Akiyama...151
Bhāvaviveka' s Prajñāpradīpa chap. XII.....	Kaie Mochizuki... 1

Edited by
Minobusan College
Minobu, Yamanashi, Japan.