

神 樓

研 究 紀 要

林是幹教授古稀記念号

第 5 2 号

昭 和 5 5 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 園



林是幹教授近影

序

学長 望 月 日 滋

本学の林是幹教授が古稀を迎えられ、茲にその記念号が出版される事は、誠に同慶の至りであります。

先生は、昭和八年立正大学本科宗教科を卒業され、同十年祖山学院助教となられてより、学制の変更に伴なう本学の名称変更はあったものの、今日迄の長きに亘り教鞭をとられておられます。

信行道場主任、普通試験委員、或いは宗会議員など、宗内にて活躍されている事は、昭和四十五年に一級法功賞を受けられた事でも知られます。学問の間を縫っては久遠寺の要職を、又、社会的には、法務大臣表彰・藍綬褒章受賞に輝く更生保護司、身延町教育委員、身延ロータリー・クラブ会長等の、数多くの活躍があります。

特に、身延で成長され、昭和十八年より端場坊住職となつて、身延山の歴史に就いて研究を深め、各種論文を発表されています。昭和四十三年から四十七年までは図書館長をつとめられ、昭和四十六年には、日蓮教学研究所より『身延山に於ける檀林教育について』の論文に対し、栄えある望月賞を受けられた事は、身延山史研究に対する賜である事は言を要しないものです。昭和四十八年、身延山開闢七百年記念の『統身延山史』編纂に携わり、山梨県教育委員会・本学・立正大学の三者合同による「身延文庫」調査の国庫補助事業には調査員となるなどは、望月賞の榮譽が当然と思わしめるものがあります。

身延山史研究の第一人者である林先生の古稀を記念し、論集が世に出される事は、先生のためのみならず、宗門・身延山にとつても寔に有意義と思われれます。先生の学問・探究心が今後ますます盛んとなり、更に研鑽を積まれ、我々に余滴を垂れん事を願つて止まないものです。

序

理事 長
監 竹 下 日 康

林是幹先生が古稀を迎えられ記念論文集が出版されますことは寔に同慶の至りです。先生は永久に身延山に生きる方です。先生は身延で育ち身延で学び立正大学に進み卒業後は直ちに祖山学院、身延山専門学校、身延山短期大学教授となり、又信行道場主事として専ら宗門子弟の僧風教育に当られ、更に身延山役員となつては禄事から執事へ進み経理部長、庶務部長、七面山別当等の重職を勤めて、法主日静、日雄両上人の御代本山の復興に尽力せられました。現在は大学に在職されて講座を持ち身延山史の調査研究に専念され山史に關する著書も多く従て永久に身延山に生きる方です。今身延山の収蔵庫に収められている、宝物古文書等は以前中倉西倉に在つたものを前任者から先生が引継がれ苦心整理されたものです。又明治以来身延山発行の刊行物等も永年苦勞して蒐集整理所蔵されておりますので本山の行事山務の執行、建造物等には常に助言を頂いております。私も曾て明治十三年発行の妙法新誌第一号より二十二号迄を、明治十八年発行の妙法記聞教友雜誌第一号より三百六十五号迄、明治二十三年発行の法鼓第一号から六十一号迄等を身延山大学図書館へ寄贈しましたが、これは先師風日慶師の所蔵されたものがありませんので、その歛本を補うべく私が立正大学史学研究室におりました当時、稲田海素、昇塚清研、影山堯雄先生に随行、史料探訪、宗宝調査等に参りました折、残欠の部分を見付け次第頂戴して整理したもので容易ではありませんでした。林先生が今日迄の御苦勞さこそと拝察いたします。先生は今身延山の古文書の分類整理解明に努力されています、その研究発表が待たれます。

学徳と法勲を讃える

学頭 里 見 泰 穂

林是幹教授の学徳をたたえて「棲神」を古稀記念号として発刊し、先生の法勲に感謝の意を表することになったことは、喜びに堪えません。

四十数年の長い間、孜孜として学生の指導に尽くされた教育者としての功績は言うまでもありませんが、その間つねに宗門史、特に身延山史の開明に意をそそがれ、史料の蒐集保存に対する熱意は、建築学界の注目を引く程の立派な収蔵庫の建立を推進し、完成するに到りました。この収蔵庫は今後、身延山史研究の中心となることは勿論、宗門史研究の一センターとなることと思います。その功はまことに大きいと言わねばなりません。又本学として忘れてはならないことがあります。戦後の荒廃していた校舎は四十二年に現在のように新築されたのですが、その端初をつくったのも先生であるということです。たまたま、当時久遠寺経理部長の要職にあった先生が校舎建築資金の予算を計上されたことが新校舎建築の大きな推進力となりました。忘れてはならないことと思います。此の記念号によって知友、同学門人の諸氏と共に慶祝の微意を捧げたいと思います。

棲 神 第五十二号 目 次

林是幹教授近影

序.....学長望

序.....理事長竹

学徳と法勲を讀える.....学頭里

本妙日臨上人の阿毘縁山行について.....林

身延山晩年における日蓮聖人.....上

——弘安三年三月から八月まで——

宿屋入道と宿屋光則.....宮

日蓮遺文に見える北条氏一門.....川

日蓮聖人の教学形成と法然教学との関連.....浅

靈山往詣と即身成仏——覚え書き.....渡

日蓮聖人の時間論.....町

——「今本時」の意味について——

世親「妙法蓮華経優波提舍」における信.....望

「三車火宅」の一門について.....高

——法華経の成立地をさぐる、その一——

『身延鑑』管見.....高

身延山久遠寺の本末について.....林

月 下 日 滋

望 竹 日 康

里 見 泰 穩

上 田 本 是 昌

宮 崎 添 昭 英 修

川 井 円 昭 英 修

浅 井 円 昭 英 修

渡 井 円 昭 英 修

町 田 辺 井 添 昭 英

望 月 橋 海 是 宝 円 昭 英

高 橋 海 是 宝 円 昭 英

高 橋 海 是 宝 円 昭 英

高 橋 海 是 宝 円 昭 英

高 橋 海 是 宝 円 昭 英

高 橋 海 是 宝 円 昭 英

高 橋 海 是 宝 円 昭 英

林 木 是 晋

高 木 是 晋

高 橋 是 昭

望 月 是 淑

町 田 是 正

渡 井 是 陽

浅 井 是 道

川 井 是 二

宮 崎 是 修

上 田 是 昌

宮 崎 是 修

川 井 是 道

浅 井 是 二

渡 井 是 修

望 月 是 淑

高 橋 是 昭

高 橋 是 淑

高 橋 是 昭

高 橋 是 淑

高 橋 是 昭

高 橋 是 淑

宗祖と得一	中	條	秀	157
天台智嶺の仏性説	若	杉	見	183
本阿弥光悦・光由の周辺	池	原	鍊	207
G・M・ホプキンスの詩	桐	谷	四	220
葉隠について	島	田	駒	229
生きがいについて	奥	野	本	242
現代社会における仏教の役割	中	里	悠	249
過去帳と地域医療	中	澤	忠	262
身延山と本陽寺と林是幹師	小	根	義	280
祝・古稀林是幹先生	町	田	是	285
曼荼羅 (mandala) 理解の一助に	里	見	泰	288
—— 備忘ノート ——				
言語小論 ③	大	森	孝	311
第三十二回日蓮宗教学研究発表大会紀要				326
〈史料紹介〉身延山歴代略譜				358
林是幹先生略年譜・執筆(編著)目録				372
学園彙報・学園だより				376

後記

本妙日臨上人の阿毘縁山行について

林 是 幹

「本妙日臨律師全集」に於て、編者の音馬氏は次の如く記している。(全集二八三頁)

「文政元年⁽¹⁾五月律師は二三の弟子を伴つて伯州日野郡阿毘縁⁽²⁾(あびれ)に下られた。當時の法要山阿毘縁の主は澄心院日淳上人で、夙に艸山に学び、学、徳円備の誉、当時山陰道を庄していたので、律師が宗門の崩潰を未然に防がんとせられた点で、意気投合したものであらうと思ふが、居ること僅かに半歳余にして又深草に帰つて来られた、其間の史実に就ては知ること能はぬを遺憾とする。」右に關し當時の解脱寺住職野村日運師は左の通り報じている。

「先師本妙律師は御在世中弊寺に半歳余り御滞留相成候事は古老の今に人口に噂炙する処に御座候。當時吾山十二代澄心院日淳師在住中にして、師亦艸山流の一人にして、当山の中興なると共に、三十年間の在職中寺門の經營に力を尽し、一方学徒を教養し、自らは五辛を禁^とめ、律僧の名高く雲、伯二国の惠能字法縁頭たり、當時それよりもエライ人(俗に学、徳兼備の人)来られ居り、共に山内に檀林を設けんとて、三間に十一間の寮を新築せり。然るに突如として、右のエライ人去られし故、其儘話は中止に相成候由、村老の話に御座候。別紙の御経・本尊等の年次に依り察するに、文政元年秋頃より同二年春にかけて雪中越年なされしものと存候。(以上は大正五年七月十五日発行臨師書簡集第三版に増補せられしもの)

〔註〕

(1) 文政元年はAD一八一八年律師二十六歳

(2) 阿毘縁山、解脱寺現在鳥取県日野郡日南町阿毘縁六三五(昭和二十六年六月二十八日焼失)

創立、慶安三庚寅年十月十二日

開山、勅賜權律師通天院日感上人(身延二十七世境師の資と云う)

同寺の創立は同国米子町本教寺の住僧日要上人及び檀徒長尾善右衛門、桔梗屋小左衛門の三人力を尽せる結果成就せるものな

れば、善右衛門の法号日解、小左衛門の法号日脱を取りて、法要山解脱寺と名付けしものにして阿毘縁山とは通称なり

因に 同寺々史は「日蓮宗大観」大正七年八月刊三九一頁ニ在リ

旧身延末

野村日運師解脱寺第二十一世

昭和二十九年二月七日遷化 世寿七十七歳

同地に存する臨師の遺墨(野村日運師示教に依る)

一、円頓三部法華経要文抜抄 折本八葉而紺紙金泥也

文政元年八月 日筆とあり

二、弘安式本尊 縦二尺位 横尺二三寸位 三幅

文政開元戊寅冬十一月焚香加悞本妙拝写」の脇書あり

授与者 木下真耕

木下藤四郎

木下寅治郎

何れも解脱寺有力檀家

三、佐渡始願総婦命の本尊 三幅

長サ曲尺 四尺一寸五分

巾々 一尺九寸

文政元年十一月の書にして授与者名無し

文政元年十一月の書にして授与者名無し

四、小形本尊 二幅長サ曲尺 四寸五分
巾 三寸

一幅 文政元年九月吉祥日授与之幼童虎太郎者也

(所持者 野村師より祖山学院内臨師追慕会に贈ると在る)

一幅 文政元年九月吉辰授与之木村虎太郎者也

所持者 一 解脫寺檀家木村喜一郎所藏

五、宝塔 一基

解脫寺を距る五丁の通路峠通称馬背に立つ

右は臨師留錫中木下自然庵真耕が臨師の染筆を得て建立せるもの、竿方形塔、高サ曲尺六尺五寸

尚音馬氏編の律師全集二八四頁以下に阿毘縁下向に就ての恵正師の掛簡写真並に故稲田海素師の宗宝

調査に随行した故兜木正亨師が報告せる同村内の臨師現存遺物目録を掲げられているが今は略す

偕て臨師が文政元年五月過ぎ伯州へ下られたのであるが、何時迄同地に居られたのかに就いては、野村師は前記の如く越年されたとしているが、之はそうではなく越年はされなかつた様である。

「円頓三部法華経要文抜抄」の執筆年月日は末尾に「文政元年八月日」と署名があるので八月には既に阿毘縁に居られたことは明らかである。同年六月^(註)中上氏への書に、

先達而中御内談有之候通、当八月身延へ御参詣被成候や、若其節師範方へ御立よりも候はは、書状一通御達し可被下候、即ち岬山に認め置候、且師範方への不孝よろしく御申訳奉希候、兼て御談申候通り江戸並に下総の師範何れも厚恩を蒙り候事なれば、八幡山へ計りは下り申されず、江戸へは未だ出られ不申、是事よくよく御話し可被下候。(下略) (全集二六七頁)

とあり、「即ち岬山に認め置候」とは、一見伯州より書を寄せた如く見えるが、此書執筆当時は尚岬山に在って、既

に伯州行の機が熟したので特に書状の在所を艸山と指したものと、「置候」と既に認め済みであるが、此の書面と同時に艸山より長谷へ托送するには中上氏の身延参詣が未確定であることと、認めた書状は即ち「小生三度の書簡之中二通は相達し候事愁中之幸与可申候」と述べた第三書で恐らくは重要な法義乃至弁疏を含んだものであるが故に、軽々に托送も出来兼ねるため、長谷より身延へ参詣するには順路である艸山へ留めて置くと云う意であると考えられるものである。

而して阿毘縁退去の時期に就いては、同年冬と考えられる。文政元年暮に長谷中上氏への来書に、

野生名代乍ら潮光、潮音相下し候事は、霞谷の庵室来春正月十五日頃ならでは移り難く候、其間何分取込て煩敷候間年越相兼用事相弁度候て二人相下し申候、御世話之程御願申上候」云云

明けて二年正月、中上氏への書に、

青帝之吉慶千里同風日出度申籠候先以御地御信者中愆而御無為之条歡喜不斜候、先ハ野生事伯州不契ニ付、関東へ相下ル積リニ候処」とあり、上記二書は何れも艸山より発したもので、同年暮には再び艸山に帰ったことが明らかである。文中の不契とは何等かの事情に依り、同地に居住することが出来なくなったことをいう、その理由全く不明であるが、一つは阿毘縁の冬が師の健康に適せなかつたこともあるかと思う、相当の降雪地である。同地所在の御本尊の執筆が十一月と書してあることから推測すると、律師が同地退去の記念に授与したのではなからうかとも考える、斯くして師の同地留錫は約半歳であった。師がどうして阿毘縁の人となったのか、恐らく当時の艸山の風を慨された結果と思う、元政上人の遺風香薫既に薄れて、住む人としては世俗の名利に走り、遊戯雑談に日を明し暮す人のみ多き現状を苦々しく思い居りし際、学徳高き日淳上人を慕ひて茲に艸山を去ったのであろうか。日淳上人とはそも如何な

る人であつたか、

〔註〕 中上氏

臨師との関係等は音馬氏の律師全集二七六頁に掲げられている。即ち能勢に於ける臨師の外護者の随一であつて徳望高く、唯一の文字ある人として臨師の信頼厚く村内の消息の全ては同人に宛てられ、同人を通じて一切のことが村民信徒中へ伝達せられたと記している。

「日淳上人は澄心院と号し、名を惠能という、雲州松江の産にして、解脱寺第十世日政上人の弟子、寛政元巳酉年十一月廿九日、三十二歳にして入山、文政六年十一月十七日遷化、世寿六十六才、同山在職三十五ヶ年、中興開基である。

師生来靈資にして十一才肉兄と共に政師の門に投ず、肉兄病弱にして専ら読経唱題に勤めしが、二十三才にして化す、日淳師十二才にして一部通読し、四書五経にも通ず、政師之を愛し、師も亦自ら進んで遊学の志望切なるものあり、遂に十五才の春、笈を負うて西京に入る。出立に際して総代の木下真耕氏銀三貫を与え、尚爾後の学資を給せんと誓う、京に上り初め松ヶ崎に学び、他の学徒と見識学解を異にして、二ヶ年の後に深草の庠に入り、政公の風を慕い、学ぶ事十五年間の長期に及ぶも一度も帰省せず、政師自ら京に上りて連帰る、之れ木下真耕氏の切なる請に依るものなり。帰来後伯雲の二州を廻り、講学頭陀の行止むなし。天明五年読師日政上人松江慈雲寺に転住せらるるに随従して入り、同寺を本拠として私塾を開き、大いに青年小僧教育に努む、師日政上人は表面師跡なるを以て同寺へ転住すと雖も、内実は淳師が住職同様にして一切を処理す、当山政師の後に法弟日研上人十一代として出雲今市連紹寺より住職ありしも、在職僅かに五年、寛政元年九月米子感応寺へ転職ありしかば、後住として日淳師入山ありたり、

當時淳師同寺と慈雲寺とを兼職して往復す、木下真絆氏最も尊崇し、出雲今里円福寺（解脱寺縁寺）を中宿として木下氏同寺まで送迎せりと伝う、往復時駄馬に書籍を積みて常に怠らず、為めに現今解脱寺に慈雲寺名記入の三大部、草山集、外数種の書冊あり、又慈雲寺にも解脱寺の書冊あり、以てその篤学を見るべし、寺門經營としては十五間四面の本堂を發企すと云々」（以上野村日運師の示教に依る）

因みに日淳上人は臨師より三十六才の年長であつて、臨師が艸山に遊学した時は、既に淳師艸山を去つて約三十年後であつた。又臨師が阿毘縁に赴いた文政元年は淳師は六十一歳、臨師は二十六歳であつた、而して文政六年二師俱に遷化せられたのも宿縁深きを覚えるのである。

而して同地に於ける臨師の日常生活に就いては口碑以外に伝わらず、同地古老の間に伝わるものとしては、臨師は寒中積雪五六尺の中を歩み、後山の滝に打たれ、荒行をされたと云うことである。尚亦野村師の通信に依れば、日野郡史（一四四五頁）には田中智学氏の毒鼓殉教号等を引いて、臨師を以て不受不施を強調した人の如く記しているとの由である。日野郡史を見ないので詳細不明であるが、既に野村師亡きため、敢えて留めて参考とする次第である。

斯くして阿毘縁に於ける生活は、想像する如く師の肉体的理由に依るものか、或は亦他の原因に基くか分明にすることは出来ぬが僅か半歳程にして終つた。結果として短期内に終つたけれども、師の阿毘縁入山は一時的留錫の意図でなされたものではなく、出来得るならば長期に留まらんとせられたものであることは、前後の書簡等で充分推測される。故に文政元年再び艸山に帰つた當時の臨師は其儘艸山に暮す意志は全然無かつた。

「然ハ野生事伯州不契に付関東へ相下る積りにて候処、庵主達而留られ候ニ付艸山瑞光寺も余り静にも無之候間霞谷へ庵を立申候、是は則ち元政上人之閑居竹葉庵にて候、先かりに再興致し候、野納金子之所持は略用の余り金二兩

有之候処、艸山庵主、立本寺日延上人等之御助力にて五十兩程之普請夢の如く成就致候、是も仏祖之御計ひと難有奉
存候、内外の諸道具等迄一切出来あがり、うつり候計りに候え共、寒氣にて壁ぬる事なり不申、待遠く日を送り申候

(文政二年正月長谷中上氏へ送る)

以上の如く、艸山庵主の熱心な引留めもあり、且は念願とする一切経の通読も果さないこともあり、茲に厭意して
則庵建立の上再び艸山に於て勤学することとなつた。

文化十四年正月の書に「近隣の末庵へうつり度存候」(一四五頁)と報じてより滿二ケ年目に初めて希望が実現し
たのであつた。

〔註〕 立本寺日延上人

神妙院日延上人、立本寺四十四世天保七丙申年十二月十六日化、師字智然初紀州直川本恵寺六世。武州用地本立寺十五世、上総
勝浦本行寺廿三世飯高城下谷中座、山科檀林百八十三世文講、從レ其瑞世干当山一焉、文化年中大阪巡説文化八年祀刹殿再
建、文政元戊寅冬囑三千守玄道上山科秀典寺隱遁、世寿八十二歳逝(立本寺過去帳)

(紹介)

昨年立正大学 小野文班師が、大崎学報第一三二号(昭和五十四年三月発行)に

「本妙日臨律師の研究」その生涯について(一)を発表されているが、立派な発表では非臨師鑽仰者の一説をおすすめする次第であ
る。

林 是 幹

身延山晩年における日蓮聖人

—弘安三年三月から八月まで—

上 田 本 昌

一、弘安三年の春

宗祖五十九歳の春も、ようやく酣となって来た三月三日に、門下の日住から一通の書状が、西谷へ届いた。それは祖父妙叡の追善回向をして戴きたい旨が委細に記されてあった。宗祖は心よくこれを承諾され、「経文に是人於仏道決定無有疑⁽¹⁾。此文をひまなく御唱あるべく候。日月は地となり、地は天となるとも、此経の行者三惡道に落る事あるべからず。」と返書を送っている。この書は『日住禅門御返事』と称され、本満寺本の写本が伝っているが、奥書によると「私云、御正本品河本光寺在之云云⁽²⁾」とあるので、真蹟が存在したとも考えられる。日住がいかなる人物であったか、つまびらかではないが、「禅門」とあるので「宿屋禅門」と同様に、在家の身でありながら剃髪して宗祖の門に入り、仏道を修行した者であったろうと推察できる。禅定の門に入って修行する者の意であり、必ずしも禅宗の門徒を指すものではない⁽³⁾。

八日には故上野殿の忌日に際し、子息から僧膳料として米一俵が送られて来た。宗祖は早速にその御返事を記して

いる。本満寺本の写本が遺されているが、食糧事情の厳しい当時にあって、米一俵のご供養はたいへんなものであったにちがいない。「御仏に供しまいらせて、自我偈一卷よみまいらせ候べし。」とあり、従来の「法華経・釈迦仏」の御宝前という表現よりやや趣を異にしている。親の追善供養をすることの大事を説き、阿闍世王や波瑠璃王の故事を示し、外典の孝養は現世に限って後生をたすけず、更に仏道においても四十余年間の教えは、わずかに六道を離れしめるためのものであって、真の孝養とはいえない。しかるに法華経に來り、孝養第一の教えが説かれたことにより、多宝仏を始め十方の諸仏が集って「一切諸仏の中には孝養第一の仏也」と定められたとし、その法華経を信ずる貴辺は「日本国第一の孝養の人なり」と称している。

四月に入って十日には、富城入道から鷲目一結が送られて來た。「御志者奉申法華経候了。定十羅利守護御身無疑歟。」とあって、ここでは法華経に申し上げている。前書は親の追善のためであるので「御仏に供し」と記し、本書のように通常の布施については、「法華経に申し」十羅利の守護あることを述べられている一例とみることができよう。又「十羅利の守護」とある点から、恐らく十羅利を守護神として、勧請していたか、若しくは、曼荼羅が掲げられていたことであろうと考えられて來る。真蹟は二紙完で中山に所蔵され重要文化財に指定されているが、二紙目には「さて尼御前乃御事をほつかなく候由、申伝させ給候へ。」とある。本書は『日祐目録』によると、「尼公所勞御歎由事」と題されている如く、富木氏の夫人が病床にあることを心配して、慰められたことを付け加えられたものである。尚、本書については、立正安国会編の『日蓮大聖人御真蹟対照録』によると、系年を弘安四年の四月十日とする説を立てている。

さて、宗祖はこの三月と四月の二か月間で十四幅の曼荼羅本尊を、門下に授与されている。『日蓮聖人真蹟集成』

によつて見ると、先づ三月の凶頭を見るに、玉沢の妙法華寺に所蔵されている曼荼羅で、授与者は不明である。右下部の授与書の「日」の字の下を削除してあるため、「日□授与之」とあり、誰に授与されたか詳かでないが、『玉沢手鑑草稿』によると「此本尊ハ日伝上人上京折、勝劣一切ニ依テ妙頭寺ヨリ附与也、此時日号ヲ切テ渡歟。」とあって、削除のいきさつを推論している。特徴としては「菩薩」の文字が、「卍」の書体をもつて書かれている。次は湖西市鷲津の本興寺に所蔵されているもので、沙弥妙識に与えられた御本尊である。この頃の曼荼羅になると、不動・愛染の二梵字が大きく、縦にほぼ全紙の長さで、雄大に書写されている反面、四大天王は見えない。次ぎは千葉市の随喜文庫に所蔵されている御本尊で、授与者は日安女である。また同じく三月の凶頭で、現在鎌倉妙本寺に所蔵されている「臨滅度時御本尊」があり、別に「蛇形御本尊」とも称されている。これは宗祖が池上でのご入滅時に、床頭へ掲げられたものであって、『別頭統紀』によれば、「大曼荼羅蓮字、長画写ニ竜蛇勢、人呼為ニ蛇形、曼荼羅、後高祖入涅槃之時向^レ是而坐故又云臨滅度時、大曼荼羅、今存^ス比企藏中^ニ」と記されている。いかにも「蓮」の字の^レ（シンニョウ）が、蛇形をしているところから、この名が付けられたものである。丈六一・五櫃、幅一〇二・七櫃と大幅である。次に三月凶頭の曼荼羅がもう一幅ある。これは『御本尊集目錄』によると、「右下隅に授与書の存したのを、截落した形跡がある。」とある通りで、授与者名は不明である。

卯月に入ると十日付で「尼日実授与之」の曼荼羅がある。鎌倉妙本寺の所蔵であり、珍らしく「十日」という日付が記されている。たいがい「卯月日」とあるように、月は明示されていても、日付は不明なものが多いのが通例である。次は京都妙覚寺に所蔵されている曼荼羅で、これも授与者名を記された部分が削損された形跡があり、だれに与へられたかは不明である。大村市本経寺に所蔵されている卯月凶頭の曼荼羅も、授与者のところが「俗□□□」と

なっていて不明である。これは表具の際に截落したものとみなされている。¹³⁾ 近江八幡市妙感寺の曼茶羅も卯月の染筆であり、「卯月日」とある日付のすぐ下に「日妙」と記されている。日妙に授与されたものと考えられるが、前の本經寺の御筆と比較すると、やや四天王と梵字が細くなっており花押も細目になっている。次に身延山久遠寺蔵の一幅がある。これはもと本阿弥家に伝来していたものであったが、昭和十年に加治さき子氏の篤志によって、身延山へ奉納されたものであると言われている。¹⁴⁾ この御本尊も右下に授与者名があったのを削損した跡が見られる。書体も全体的に調っていて、典型的なものといえるが、諸尊の中には省略されているもの（例えば文珠普賢・阿修羅・阿闍世王等其の他）がある。これに対し京都本法寺蔵の御本尊は、十界勧請の形をとり諸尊が備っている。これは右下に「優婆塞藤原広宗授与之」と明記されて、授与者をはっきりしている。この場合は大広目天王の左内側に記されているため、表装の際の削落等からまぬがれたものであろう。次は京都妙頭寺蔵のもので、同じく卯月の染筆によるものである。これは左下の大増長天王に添って「尼日嚴授与之」とある。この尼日嚴については、『仏祖統紀』によれば、駿州富士郡の高橋入道の妻であるとしているが、先きに建治二年二月の項で挙げた尼崎本興寺蔵の曼茶羅には日興の添書で、「高橋六郎兵衛入道後家持妙尼」とあるから、ただちに『統紀』の説にしたがうわけにはいかない。次は「卯月十三日」と日付の明記された曼茶羅が京都の本圀寺に所蔵されている。左下日付の脇内側には「盲目乗蓮授与之」とある。乗蓮については黙阿良忠の弟子行敏であるとする説もある。¹⁵⁾ 又染筆の日付は不明であるが、この頃のものと考えられる一幅が同じく本圀寺にある。これは図頭の様式が一変しており、首題の左右に「今此三界皆是我有云云」と経文が書かれ、右下部に「日蓮花押」が大きく掲げられている。従って通称「今此三界御本尊」とも呼ばれている。このように三・四月の二か月間で十四幅もの曼茶羅が図頭されているということは、それだけ西谷へ檀信徒や弟子

達の出入りがあったことを示すものであり、特に四月は八幅の多きにのぼっている。いかに四月の西谷が盛況であったかを物語っているともいえる。宗祖は教多くの曼荼羅を図顕されているが、現存は一二三幅に及んでいる。その中弘安三年中には三十幅があり、全体の四分の一に当る曼荼羅が、この年に染筆されているのである。しかもその中の十四幅が三・四の二か月中に集中しているのである。

二、弘安三年の五月

駿河の妙心尼から、「すず（種々）のもの」が送られて来た礼状が、五月四日付で記されている。折りしも農繁期で人手の大切な時に、ご供養の品々を届けてくれたのは、ひとえに故入道殿の後世をとぶらう為のものであるが、さぞ悦しく思っておられることであろうと、妙心尼の供養をねぎらうと同時に亡き入道の心も推しはかっている。真蹟は伝っていないが日興の写本が富士大石寺に所蔵されている。妙心尼は前にも出て来ているが、夫入道の病氣中から宗祖に帰依し、入道の亡き後も熱心に信仰を進め、西谷へもご供養を重ねている。蘇武や安部中磨呂の故事を引き、更に「妙」の一字について「三十二相八十種好円備せさせ給ふ釈迦如来」であるとし、妙の説明をしている。即ち、妙は「仏にておはし候」というのであるから、「妙法」といえば「仏と法」ということになる。その上、如意宝珠の如く、一切の功德を合せて「妙」の文字としたのであると記している。題目を唱えることにより、仏と法の一切の功德を得ることができるといふ意味に解することができる。最後に「はわき殿申させ給へ」と付記されているので、妙心尼と伯耆殿（日興）との信仰上におけるつながりを知ることができる。尚、この御書は『録内御書』の中では、「妙字御消息」と題されている。

同じく五月の十八日には、妙一尼に宛た書簡が一通ある。妙一尼については、つまびらかでないが、「妙一女」とも「妙一比丘尼」「さじき尼」等とも称されており、日昭との関連、或いは日妙とのつながりがあるともいわれている。妙一尼の夫は宗祖が佐渡在島中に、殉教したようである。⁽¹⁸⁾ この御書では、「夫、信心と申すは別にはこれなく候。妻のをとこをおしむが如く、をとこの妻に命をすつるが如く、親の子をすてざるが如く、子の母にはなれざるが如くに、法華経・釈迦・多宝・十方の諸仏菩薩・諸天善神等に信を入れ奉りて、南無妙法蓮華経と唱えたまつるを信心とは申し候也。」⁽¹⁹⁾と信心についての解説をわかり易くしている。ここでも信の対象について、「法華経・釈迦・多宝・十方の諸仏菩薩・諸天善神等」となっている。

二十六日には富木殿御返事が記されている。この書は『諸経与法華経難易事』といわれ、真蹟は十紙完で中山に所蔵されている。法師品の「難信難解」についての解説がなされ、随他意の教えは易信易解であるが、随自意の教えは難信難解であるとし、法華経は随自意の教えであるから難信難解であると説いている。又諸経は「譬へば水随器方円象随敵出力」と⁽²⁰⁾であるが、法華経は八部四衆皆一同に演説している旨を明からにし、最後に「幸我一門随仏意自然流入薩般若海」⁽²¹⁾と結論を下している。恐らく富木氏が法華経の難信難解なことについて疑問に思う点を質問して来たことに對する御返事として記されたものであろうと考えられる。宗祖は常にこうして西谷に在りながらも各地に在る檀越信徒からの疑問に答えつつ、更に教化を機会ある毎にされていたのである。

三日後の二十九日には、新田四郎竝に女房御方への御返事一紙十一行が記されている。真蹟は富士大石寺に在るが、「使御志無⁽²²⁾限者歟。」という言葉で始り、「檀那一願必成就歟。」という語で終っている。新田氏が或る一願を成

就するよう申し出て来たことへの御返事であると考えられる。「經法華經頭密第一大法也。仏釈迦仏諸仏第一上仏也。行者相三似法華經行者二、三事既相応一。」とあるが、この「三事」とは法華經・釈迦仏・行者の三を指しているもので、この三事がすでに「相応」しているという点に注目すべきであろう。即ち仏・法・僧の三事相応ということになる。本仏・本法・本僧の三事と云うべきであろう。「相似たり」と云う表現をしているが、「相応せり」という語から考えれば、「法華經の行者」即「仏使」たることをもって、「本仏・本法と相応」したことを明らかにしたものといえよう。

三、弘安三年の六月

さて、六月に入ると二十七日に、あわ(粟)のわさご(早稲)を窪尼が届けて来たことに對し、御礼状が記されている。窪尼については前にもふれた通りであるが、持妙尼(戒号)とも呼ばれ富士郡に在住していた。この書は日興の写本が大石寺に所蔵されている。仏弟子の阿那律について述べている。前世に稗の飯を辟支仏に供養した功德により、法華の会座では普明如来となられたことを挙げ、いまの比丘尼(窪尼)は粟の早稲を「山中にをくりて法華經にくようしまいらせ給一。いかでか仏にならせ給はざるべき二。」と述べている。辟支仏を供養した者さえも、法華經において成仏している、まして法華經に供養をまいらせた者は「いかでか仏にならせ給はざるべき」という立場から考え、いかに法華經を重要視していたかが知れよう。

また、この頃宗祖は次の通り五幅の曼荼羅を図顯されている。五月に二幅、六月に三幅で、五月の二幅は共に八日の図顯であり、一幅は沙門日華に授与されたものであって、京都本能寺に所蔵されている。右下の大広目天王の脇に

「大本門寺重宝也」とあり、更に左下の大増長天王の脇に「甲斐国遊華寺住僧寂日房者 依為日興第一弟子所申与之如件」と日興の派書が見られる。もう一幅は沼津の妙海寺に所蔵されており、これは授与者不明である。

六月の一幅は「俗日円授与之」とあり、小浜長源寺に蔵されている。二幅目は「俗藤原国眞法名日十授与之」とあって、京都本法寺に在る。もう一幅は「俗日肝授与之」とあり、愛知県の実成寺に所蔵されている。この六月の三幅は共に梵字が大きく紙の長さ一杯に記されている。こうして宗祖は毎月数名の信徒らに曼荼羅の授与がなされていたのであった。西谷を訪れる信徒の数は恐らくこれ以上にあり、「曼荼羅授与」をされない信徒の数をも含めると、雪の消えた頃から秋の終り頃へかけて、草庵の出入りは相当の数に上ったものと考えられる。

四、弘安三年の七月

蟬の声もやかましく、暑さの増して来た七月の二日には、大田殿女房から「八月分の八木一石」が送られて来た。その御礼状が中山に保存され重要文化財の指定を受けている。二十一紙にわたって「即身成仏こ」に関する法門の解説を行っているので、中山の日祐の目録によれば『即身成仏事』と称されている。諸大乘経・大日経等で即身成仏ということを説いているが、「此はあへて即身成仏の法門にはあらず」と諸経の即身成仏を否定し、法華経の「二乗作仏」によせて、「釈迦・多宝・十方の諸仏・地涌・竜樹菩薩・天台・妙楽・伝教大師は、即身成仏は法華経に限るとをほしめられて候ぞ。我弟子等は此事ををもひ出にせさせ給へ。」と眞の即身成仏は二乗成仏と久遠実成を説いた法華に限ることを明らかにしている。「即身成仏」を明解に打ち出された御書として、特に重要な一書といえる。靈山浄土への往詣を主として教示される傾向の中にあつて、本書は即身成仏を専ら解説されている点に注目すべきであろう。

大田殿の女房が即身成仏に関する質問をして来たことに對する解答とも考えられるが、富木・大田・曾谷といった開宗後間もなく入信した古くからの信徒に對する教示と、比較的新しく入信して来た信徒への教示とでは、教化方法の上に頓漸・緩急の跡を窺うことができるといえよう。尚、本書は一説には建治元年の述作であるとする説もあるが、⁽²⁶⁾ここでは『昭和定本遺文』に従つて弘安三年説を採つた。

同じく七月二日には、千日尼からも鷲目一貫五百文・海苔・若布・干飯等の品々が送られて来た。「法華經の御宝前に申上げて候」⁽²⁶⁾と法華經の御宝前に供えられたことが記されている。この文に統いて「法華經云、若有聞法者、無一不成、仏と云云。文字は十字にて候へども法華經を一句よみまいらせ候へば、釈迦如来の一代聖教をのこりなく読むにて候なるぞ」とある。釈迦如来によつて説かれた一代聖教の中で、最も中心となるのが法華經である。この法華經の一句を読めば他の聖教を残すところなく読んだのと同じ功德をえられ、一人として成仏しない者はないと云うことになる。これは大田殿女房に与えられた前書にもある通り、二乗成仏・久遠実成の法門が説かれているので、「即身成仏は法華經に限るべし」という教えと歸するところは同一とみることが出来る。

ところで宗祖は、しばしば「法華經の御宝前」という表現をされているが、これについては、(1)法華經は釈迦如来によつて説かれた經典の中で、最も中心骨髄になる經典である。という前提に立ち、(2)その法華經の中には久遠実成の本仏釈尊が説き顯されている。という事実⁽²⁷⁾に即して、「久遠実成」が顯説されたことにより、二乗成仏も一念三千の法門も「まことの法門」として活かされて来るのであるという立場から、「久遠実成の本仏を説き顯した法華經」の「ご宝前」という意味であると考えられる。従つて宗祖が使われた「法華經の御宝前」とは①久遠実成の本仏釈尊が顯説された法華經。②二乗成仏の説かれた法華經。③事の一念三千の説かれた法華經。という意味をもつた法華經

であり、換言すれば「法華經の御宝前」とは、「久遠本仏開頭の法華經の御宝前」ということであり、「本仏・法華經の御宝前」と同じ意味をもったものと考えられるのである。これは法華經が最位第一の經典といわれる所以は、二乗作仏・久遠実成の二大法門を説き示しているからであるとする『開目抄』の説から考えても首肯できよう。例えば『種種物御消息』には「すゞの物給て法華經の御飢をもつき、釈迦仏の御いのちをもたすけまいらせ給ひぬ⁽²⁹⁾」とあり『芋一駄御書』には「法華經に申しあげ候ぬれば、御心ざしはさだめて釈迦仏しろしぬらん⁽³⁰⁾」とあって、爰では法華經を資ける者は釈迦仏を資けることになるのであり、法華經に帰依する者は同時に釈迦仏に帰依することと同一であるともみなしているのである。又『四条金吾殿御返事』には、「法華經の御宝前に申し上て候。定めて遠くは教主釈尊竝に多宝十方の諸仏、近くは日月の宮殿にわたらせ給ふも、御照覧候ぬらん⁽³¹⁾。」とある。この場合の法華經もまさしく、諸經の枢要として、教主釈尊を始め、多宝十方の諸仏から日月等の守護神に至るまで、總ての諸仏諸神が来集されたところの「法華本門靈山会上の説相」を指しているものと解することができる。従つて宗祖が檀信徒からのご供養に対して記された御礼状の中ししばしば書かれている「法華經の御宝前」と云う場合の法華經は、単なる經典の一つとして扱われているものではなく、久遠実成の本仏釈尊を始めとして、多宝十方の諸仏、及び守護の諸天がすべて雲集した「靈山会上」において、説かれている法華經を指すものであると解することができる。

このため「法華經に申しあげ」ることは、直に「釈迦仏しろしぬらん」と云う同時性をもったものとして考えられるのである。法華經の飢を資ける者は同時に釈迦仏の命を資けることにつながる考へもここから発するものと云えよう。即ち、先きの『妙心尼御前御返事』にも示されている通り、妙法蓮華經の「妙」の文字は、釈迦如来であり、「仏にておはし候」というのであるから、「法華經の御宝前」といえば、「釈迦仏・法華經の御宝前」と云うの

と同じことであると考えられるのである。

さて、『千日尼御返事』ではこのあとに次のような周知の一文が記されている。「故阿仏房の聖靈は今いづくにか
をはずらんと人は疑ふとも、法華經の明鏡をもって其の影をうかべて候へば、靈鷲山の山の中に多宝仏の宝塔の内に、
東むきにをはずと日蓮は見まいらせて候。」とあり、此の事は「そらごと」では断じてないことを強調している。阿
仏房の聖靈が現在どこに在るかを、具体的に示している一文である。「靈鷲山の山の中に多宝仏の宝塔の内に、東むき
にをはず」とはかなり写実的と思える程の具体性をもった表現である。惟うに阿仏房の息子である藤九郎守綱は「去
年（弘安二年）は七月二日、父の舍利を頸に懸け、一千里の山海を経て甲州波木井身延山に登て法華經の道場に此を
おさめ、今年は又七月一日身延山に登て慈父のほかを拝見す。」とある如く、身延西谷の御草庵近くに父阿仏房の舎
利を埋葬しているのである。宗祖は法華經の道場である身延山をもって、「天竺の靈山此処に來れり、唐土の天台山
親りここに見る」とすでに身延山をもって靈鷲山に疑しておられる。「靈鷲山の山の中に」という一文は、生前九十
才余の高齢をもって「一千里の山海を経て」参詣して來た阿仏房にしてみれば、この身延山はまさに「法華經の道場」
であり、本朝における「靈鷲山の山の中」そのものであったにちがいないものとして受けとめられたものと云えるの
ではなからうか。宗祖はそうした心情を察して「靈鷲山の山の中に多宝仏の宝塔の内に」と女房へ記して、亡き夫の
所在を明確にされたものと考えられるのである。更に「東むきに」という一文は、これ又西谷の御草庵跡に立って、
實際に阿仏房日得上人の墓を拝すると、現在でも東むきに建立されている点から推して、恐らくその当時も東に向い
て墓が建てられていたものと考えられる。大体、庵室そのものが東向きであったと考えられる。庵室の場所は周囲が
すべて山であり、前に流れている身延川の流れに従って東のかただけが開けている地形である。宗祖にとって東のか

たは生国安房につながるものとして、望郷の念は一としお深いものがあつた。『光日房御書』には「さすがにこひしくて、吹く風立つくもまでも、東のかたと申せば、庵をいでて身にふれ、庭に立ちてみるなり。」⁽³⁵⁾と云う心境を持っていたのである。東のかただけが身延川に添って展げ、あとはすべて山に囲まれた中に建立された草庵も、阿仏房の墓も、やはり東向きであつたことは当然考えられるのである。そこで「東むきにをはず」というのは墓そのものが東向きであつたことにも由来するであらう。「日蓮は見まいらせて候」という表現がここに来て、「そらごと」ではなく現実のものとして語られていることになるのである。尚、「多宝仏の宝塔の内に」とあるのは、云うまでもなく建治二年の『阿仏房御書』中に「南無妙法蓮華經」となるものは、我身宝塔にして、我身又多宝如来也。⁽³⁶⁾然^レ者阿仏房さながら宝塔、宝塔さながら阿仏房、此より外の才覚無益なり。」と教示されたことから考えて見る時、全く一致した表現とみなすことができよう。更に付け加えるならば、伝承とはいへ、宗祖は立教開宗の折り、旭ヶ森に於て、太平洋の彼方から晝闇を破つて昇つた朝日に向い、題目を唱え法界に対して開宗を宣言したといわれている。⁽³⁷⁾即ち東方に向つての立教開宗であつた。ただ単に望郷の念のみで東方を選ばれたのでない事は、これでもわかるであらう。

次にこの御書では、千日尼に宛て女性全般に対する教化がなされている。即ち、

「をとこは柱のごとし、女は桁のごとし。をとこは足のごとし、女人は身のごとし。をとこは羽のごとし、女は身のごとし。羽とみとべちべちになりなば、なにをもんてかとぶべき。柱たうれなば桁地に墮ちなん。家にをとこなければ人のたましひなきがごとし。」⁽³⁸⁾

宗祖は婦人に対する教化を随時なされているがこの一文も男・女特に婦人としての在り方を示したものとして著名で

ある。家庭における女性の立場が自ずと明確にされている。末文の「子にすぎたる財なし財なし」という一文と共に、銘記すべきものといえる。尚又「追申」には、絹染の袈裟を送った事・豊後房に学行精進するように伝えてほしいこと、九月十日已前に身延へ来るように伝言してほしいこと、国府入道の尼御前の事、丹波房に聖教をつかわすべきこと、山伏房に関するなどが付記されている。文中の丹波房は墨田妙福寺の開山で中老僧の一人であるが、豊後房と山伏房についてはつまびらかではない。しかし、宗祖の門下として此の頃、佐渡方面で活躍していた人材でと考えられる。宗祖はこのように門弟を随時身延へ呼び寄せては教育し、指導をされていたことがわかる。身延入山の目的が、一つには門下の教育にあったと言う事を実証する一文とも云えよう。

同じ七月の二日に、上野殿宛の御返事が記されている。真跡は現在富士大石寺に所蔵されている。「報南条氏書」「五郎書」とも呼ばれている。先ず「去六月十五日のけんさん悦³⁹入⁴⁰て候」とあるので、六月十五日に上野殿が身延を訪ねて来ていることがわかる。文意は熱原法難中に南条氏が勧めて、法華の信仰に入った神主のことが表沙汰となり、神主を免ぜられていた者を囲まっていた事に対する労をねぎらいつつ、蒙古の来襲に及び、「我等は法華経をたのみまいらせて候へば」さながら国王の一人の太子のごとく「いかでか位につかざらん」と結んでいる。当時の人々にとって蒙古来襲のことは、国を挙げての大問題であり、「ひつじの虎の声を聞⁴¹がごとし」という状態であったことがわかる。「追申」には、「人にしらせずして、ひそかにをほせ候べし」とあるので、この御返信は「親展」としてつかわされたものであることがわかる。

七月七日、七夕の日を迎えると、「きごめ(生米)の俵一・瓜籠一・根芋」等の食糧品が西谷へ届けられている。届けた主については松野氏か又は新池尼ではないかと考えられている⁴⁰。その礼状が『浄蔵浄眼御消息』として三宝寺

本が遣されている。「法華経は東方の薬師仏の主、南方西方北方上下の一切の仏の主也。釈迦仏等の仏の法華経の文字を敬ひ給ふことは、民の王を恐れ、星の月を敬ふが如し⁽⁴¹⁾」と爰では専ら仏よりも法を優先しており、妙莊嚴王品の淨藏・淨眼の例を引き、更に「くらき闇に月の出るが如く、妙法蓮華経の五字、月と露れさせ給べし。其月の中には釈迦仏・十方の諸仏乃至前に立せ給ひし御子息の露れさせ給べしと思召せ」と結んでいる。従つて子息に先き立たれた親が、その追善供養として、前記の品々を届けて来たことに対する礼状とみなすことができよう。

さて、七月十三日孟蘭盆を迎えた西谷へ、「鑿牙一俵・やいごめ(焼米)・うり・なすび等」の品々が届けられた。京都妙覺寺蔵の真蹟第一紙端書には供養の品名が記されており、別に上包の紙には「御返事」とあつてその下に「ちぶどの(治部殿)のうばござんのかへり事□日蓮」とある。治部殿とは中老僧の一人に数えられている治部公日位のこと、その祖母が孟蘭盆についての供餅をして来たことの御返事でもある。但し『録外考文』によれば「建治三年七月十二日賜治部房祖母乃中老位公也。称於妙位尼駿州菴原郡人。後建⁽⁴²⁾等覺寺」とあるので、建治三年の御書とみなしている。爰では、『境妙庵目録』の説、及び真蹟の花押の形態等から、弘安三年説をとる『昭定遺文』にしたがった。「鑿牙」とあるのは白米は鑿^くの牙に似ているのでこうした文字が使れたようである。鑿は鹿の一種といわれている。目連尊者の母、青提女の物語を中心にして、法華経を信仰する者は、無量生の父母を成仏せしめることができる⁽⁴³⁾と説いている。治部房のことを「父母・祖父・祖母・乃至七代の末までもとぶらうべき僧なり。あわれいみじき御たからはもたせ給てはします女人かな。彼の竜女は珠をささげて仏となり給ふ。此女人は孫を法華経の行者となしてみちびかれさせ給べし。」と結んでいる。現在真蹟は掛幅六幅で重要文化財の指定を受けている。

翌十四日には、『妙一女御返事』が記されている。妙一女については日昭の縁者に当る「妙一尼」のことであると

されているが、しかし別人であるとの考え方もあり、詳しい事は伝っていない。日朝の写本が伝っているが、内容は即身成仏に関する解説であって、即身成仏を説く天台と真言の二宗につき、その相違を論じられている。結局、真の即身成仏は法華經にかぎるのであって、真言で即身成仏を説くのは、有名無実であると述べられている。内容的にみて、妙一女は宗義についても深い関心をもった人であったように考えられる。尚、十月五日にも『妙一女御返事』があり、この七月十四日の御文に引き続いて、即身成仏に関する論説がみられる。『啓蒙』には「妙一女ノ事健抄ニモ沙汰ナシ、(乃至)真言法華即身成仏ノ違目ヲ遊セリイカサマ智慧アル女人ト見タリ云云⁽⁴⁵⁾」とある。

五、弘安三年の八月

八月に入ると内房女房から、九日が父の百箇日忌に当るので追善供養の御布施料十貫が届けられて来た。その御返事が十四日付で書かれている。本満寺に写本が遺っているが、静岡の内房女房から来た手紙によると、法華經一部、特に方便寿量の二品を三十巻、自我偈は三百巻、唱題五万返を唱え奉ったことがわかる。この点について宗祖は「一返二返唱えて利生を蒙る人粗これ有歟。いまだ五万返の類⁽⁴⁶⁾を聞^カず。」と述べている。五万返の唱題とは安易なことではない。父の追善のためとはいえ篤信の徒であったことがわかる。廿八品の功德はこの五字に収められていることを述べ、「大地微塵の一切経は妙法蓮華經の經の一字の所従也。」と説き、更に「五字は悪變じて善となる」ことを示し、「されば過去の慈父尊靈は存生に南無妙法蓮華經と唱へしかば即身成仏の人也。石變じて玉と成^ルが如し」と記し、「孝養の至極と申候也。」と唱題による追善供養を讃している。又「輪陀王」の故事を引き、弘法・慈覚・智証等が法華經を第二第三或は戯論と押し下した事などを挙げて、此の邪義が既に一国に弘まり、人々は悪道に落ちて、神威

守護もなき状態であると批判を下している。これは前書と同様に対真言破を中心とした一連の御書ともいえる。

この頃、富士の上野に在る南条家では、男子が誕生した。早速、西谷へその知らせが届き、宗祖は「日若御前」と命名されたのである。二十六日付の『上野殿御返事』によれば、「女子は門をひらく、男子は家をつぐ」という言葉で始り、「財を大千にみてても子なくば誰にかゆづるべき」と述べ、「子ある人を長者」と云い「子なき人を貧人といふ」とも記している。日興の写本が富士大石寺にあるが、宗祖はこうして信徒の子供の名付け親ともなられ信仰上の事柄だけではなく、日常生活の広い方面に渡っても、信徒との交流を深められ、常に男女・親子の在り方についても教示されておられたのであった。

この八月に宗祖は、「俗日重」に対して曼茶羅の授与をなされている。岡宮の光長寺に所蔵されているが、この曼茶羅以後の讃文は「仏滅度後二千二百三十九年」とあって、従来の「二十余年」が最も多く、「三十余年」も併用されているのに比べ、これ以後は専ら「三十余年」と変って来ている。⁽⁴⁹⁾ (つづく)

〔註〕

- (1) 『昭和定本日蓮聖人遺文』日住禪門御返事 一七四三頁
- (2) 『本満寺御書』録外第十五冊 一四九頁
- (3) 『本化聖典大辞林』 二二四九頁
- (4) 『本満寺御書』録外第三冊 二四頁
- (5) 上野殿御返事(昭定) 一七四四頁
- (6) 「法華経・釈迦仏」の御宝前と云う用例が多い。 一五九二頁、一六二〇頁、一七二二頁等照參。
- (7) 上野殿御返事(昭定) 一七四五頁
- (8) 宮城入道殿御返事 一七四六頁
- (9) 『日蓮聖人真蹟集成』(第三卷)によれば、「推定著作年代弘安三年四月十日、弘安四年説(対照録)もある」(三三五)

となつてゐる。

- (10) 『日蓮宗宗学全書』史伝旧記部 二九〇頁
- (11) 『本化別頭仏祖統紀』 卷六一二六頁
但し、文永十一年四月として論じているが、これは誤りである。
- (12) 『御本尊集目録』(山中喜八編著) 一一二頁
- (13) 同 二二四頁
- (14) 同 一二六頁
- (15) 『本化別当仏祖統紀』 卷二五一二頁
- (16) 『御本尊集目録』 一三一頁
- (17) 妙心尼御前御返事 一七四七頁
- (18) 『日蓮辞典』宮崎英修編 二八一頁
- (19) 妙一尼御前御返事 一七四九頁
- (20) 諸経与法華経難易事 一七五一頁
- (21) 新田殿御返事 一七五二頁
- (22) 堀日亨師は「新田殿」について、新田四郎であるとしている。(昭定一七五二頁)
- (23) 窪尼御前御返事 一七五三頁
- (24) 大田殿女房御返事 一七五四頁
- (25) 真跡には年号の記述がないため、弘安三年と推定されている。しかし「縮冊遺文」や「日蓮聖人御遺文講義」等では、建治元年説をとっている。
- (26) 千日尼御返事 一七五九頁
- (27) 「但法華経計り教主釈尊の正言也」(開目抄五三九頁)とあり、更に「開目抄」(五五二頁)に久遠実成の意義が説示されてゐる。
- (28) 開目抄 五三九頁
- (29) 種々物御消息 一五三一頁

- (30) 芋一駄御書 一五五〇頁
- (31) 四条金吾殿御返事 一六六五頁
- (32) 千日尼御返事 一七六〇頁
- (33) 同 一七六五頁
- (34) 松野殿女房御返事 一六五一頁
- (35) 光日房御書 一五六頁
- (36) 阿仏房御書 一四四五頁
- (37) 『日蓮聖人の生涯』(塩田義彦著)六六頁及び『高祖年譜』によれば「登_三山嶺_二仰_三赫々旭日_二高唱_三經王首題_一」(七)とある。『註面談』卷一(二八)『本化別頭高祖伝』(上一二三)にもほぼ同様の記述が見られる。
- (38) 千日尼御返事 一七六二頁
- (39) 上野殿御返事 一七六六頁
- (40) 『録外考文』 四一四八頁
- (41) 淨藏浄眼御消息 一七六八頁
- (42) 『録外考文』 五一二二頁
- (43) 孟蘭盆御書 一七七六頁
- (44) 『本化別頭仏祖統紀』によれば「妙一優婆夷者玉沢昭尊者姉池上朗尊者母也」(廿五―一)とあるのを始めとして、妙一女は富木常忍の娘で南条七郎五郎に嫁し、妙一尼は下総国印東治郎左衛門祐照の妻室で日昭の母であるとすると二人説(門葉縁起)及び、妙一について①日昭の母としての妙一、②乙御前妙一尼、③松野女房としての妙一尼の三人説(境妙目録)をとるものもあり、一定していない。『高祖年譜攷異』には、『統紀』の説を疑い、更に旧記の諸説を参考にしながら、妙一尼の「夫文永中為_レ法領_レ命人歟」(中―二九)と述べている。
- (45) 『録内啓蒙』 二九一―七四
- (46) 内房女房御返事 一七八四頁
- (47) 同 一七八六頁
- (48) 上野殿御返事 一七九一頁
- (49) 『日蓮聖人真蹟集成』第十卷本尊集解説 三〇頁

宿屋入道と宿屋光則

宮 崎 英 修

一、宿屋氏の読みについて

宿谷入道は日蓮聖人が立正安国論を最明寺時頼に献進した時の取次者としてはじめて幕閣の中で関係をもった人である。聖人はこの人を普通宿屋（宿谷）入道とかかれているが、他に宿谷禅門¹、宿屋左衛門入道（定P四二五）と記されたもの、また屋戸野入道²、夜戸野入道とも記されている。宿谷入道は周知の如く最明寺時頼の重臣で、時頼臨終の時は南部次郎実光（実長の兄）武田五郎三郎政綱・工藤光泰等七人と共に最後を看とったいわゆる祇候人といわれる七腹臣の一人で、入道して最信と号した。「吾妻鏡」弘長三年十一月十九日条に「宿屋左衛門尉^{法名}最信」とあるがその実名は記されていない。叡尊の「関東往還記」には弘長二年七月十六日に「最明寺禅門使を進て云^{宿屋左衛門}来ル^{入道最信}」十八日斎戒ヲ受ケント欲ス」とある。これにもまた実名は記されていないし、その姓の呼び方も明らかでない、しかるに前掲遺文によれば「やどや」とあるのを見れば、当時の人は宿屋（やどや）と呼んでいたことは明白である。

埼玉県入間郡毛呂山町には平安朝後期に宿谷荘が開発されたようである、ここから宿谷氏が出て幕府御家人となつて活躍した。現在毛呂山町大字宿谷をはじめ大谷木・葛貫・沢田等の各地に宿谷氏の子孫が現存している。この一族及び地名は「しゅくや」と呼んで「やどや」とはいわない。昭和五十年のころ毛呂山町史編纂委員長村本達郎氏（埼玉大

学名基督教)より「宿谷」の読み方について問合せをうけたことがある。「しゅくや」か「やどや」かどちらかという間で、私はこれに対し日蓮聖人が「やどや」といわれていたことは真蹟の御書に確認があるから「やどや」と読むべきであろうと返事申しあげたことがある。しかし他方、南北朝期のころには成立していたであろうと考えられる「承久記」には「宿屋次郎」に「すくや」と振仮名があり、江戸初期に刊行された「承久軍物語」(群書類従本)には「しゅくや次郎」とのせられ、姓氏家系大辞典には「宿谷」(やどや)項に「しゅくや条に詳なり」として「しゅくや」を本姓にあつかっている。さて、宿谷を宿屋と通音に従って谷(や)を屋(や)と書くことは鎌倉時代には普通であったことはよく知られているところで、例えば聖人も富木を土木また宮城等と通音によって書かれていることによっても知られるから宿谷と宿屋の文字違いは問題にならぬことである。吾妻鏡には「宿屋」とあるが入間郡の地名は「宿谷」である。宿谷の本質は「しゅくや」と読むならば宿谷入道は「しゅくや入道」と読むべきではなからうか、承久記も「すくや」と読み、また「しゅくや」とするのはその証ではないか。しかるに聖人は明らかに「屋戸野」等と書かれているから当時の鎌倉人士は「やどや」と読んでいたことは確実で、「しゅくや」等の読みは本質の宿谷荘ではしかく呼んだかも知れぬが鎌倉期のこの頃は「やどや」が一般的な呼称であったといえよう。さて、この相違について村本氏は

立正安国論を北条時頼に上進する事を宿谷最信に依頼した時、すなわち三十九歳当時の日蓮は、宿屋を「やどや」と読んだことの証明である。その時宿屋最信は奉行職にあったから取次ぎを頼んだままで、日蓮は宿屋氏その人は知らなかったであろう。現代においても、宿屋を何と読むかと聞けば、十人が十人とも「やどや」と読むと答えるであろう。これを「しゅくや」と読む人は、宿屋氏があるのを知っていれば別であるが、普通にはないであろう。

宿屋を日蓮が「やどや」と読んだのは当然である。しかし、その後ずっと日蓮は宿谷氏[・]というものが正しいことを知らなかったであろうが、恐らく何かの機会に奉行宿谷氏の正しい読み方を知ったに違いない、……日蓮臨終に程近いころの書「波木井殿御書」に「立正安国論を作り宿谷の禪門を使として」とかいている。この時「宿谷」と正しく書いているのは、その後の日蓮が宿谷が正しいことを知ったからであろう。⁽⁴⁾

と会通されている。聖人が「やどや」と読まれたのは誤読ではないかとの説であるが、聖人は十六出家是聖房と名乗られてから遺文の諸所にのべられているように鎌倉、京、叡山、高野山等の寺々をたずねて諸宗の奥義をさぐり三十二歳、建長四年（一二五二）の春清澄に帰られ、その間、京都の重要な公家・諸山の日記や文書を見、その諸家文書に通しておられたことは例えば祈禱抄、報恩抄等を見れば充分に知ることができる。鎌倉の事情についても直ちに調査されたであろうし、富木入道はじめ大田、金原氏一族の入信、これには千葉一族の人々も加わっているようであるが、建長五年ごろより正嘉・正元（一二五九）に至る六、七年には幕閣、要人について充分な知識をこれらの人々から待られたことと思われる。宿屋入道最信が時頼の腹臣、奏者であることは世間の周知の事であるから充分に知りつくされ、また安国論献進以前に入道に⁽⁵⁾あい、その手引きによって時頼に謁し禅宗念仏の謬義たる所以を奏し、のち安国論を献ぜられているのであるから宿屋入道は「やどや」入道という位のこととは当然熟知されていることである。ところが村本氏は聖人が宿屋とかかれたのは「宿谷（しゅくや）」というのが正しいことを知らなかったであろうか、恐らく何かの機会に奉行宿谷氏の正しい読み方を知ったにちがいない」と推測されているがこの考察は当を待たものではない。また正しい読み方を知ったと理解する証を「宿谷」と書いたことよって推定されるが、これまた妥当でない。文永五年安国論副状に「宿谷入道」（P四二一）、同年安国論御勘由来に「屋戸野入道」（P四二二）、

文永六年安国論奥書に「宿谷禅門」(P四四三)、文永八年龍口の刑の前、一昨日御書に「宿屋入道」(P五〇一)と宿屋と宿谷を混用し、それ以後も宿屋と書かれるのが一般的であるから、宿谷と宿屋は通音に従ったもので宿屋を「やどや」と読み、宿谷とあれば「しゆくや」と読んだことになるとすれば吾妻鏡が宿屋次郎、宿屋左衛門尉と記し、叙尊が宿屋左衛門尉と書き留めているのは、当時の人々はみな「やどや」と読んだという証明になるものということになる。而して「承久記」が「すくや」と振仮名を付けたというのは後世の人の付けた読みであらうし、「承久軍物語」が「しゆくや」と仮名書きにしたのは「すくや」の読みを同種の読みである「しゆくや」としたにすぎないから承久記等の読み方をもって鎌倉時代の読み方を類推するのは穩当ではない。近刊の吾妻鏡人名索引が宿屋をもって「す⁽⁶⁾」の項に入れ「すくや」と読んだのは承久記の振片名に振仮名に従ったであらうが、それよりも確実な根本資料である「屋戸野」の読みに従うべきであらう。

二、最信と光則

この両者の関係については従来同一人物であると考えられていたが、かつて影山博士が棲神三三号で「宗門史上二三の問題について」と題し宿屋・富木・身延日進について究明されたことがある。この時、宿屋最信と光則は別人にして父子であることを光則寺寺伝と光則寺横山仁秀師(現住邦雄師の師範)が発見された宿屋系図によって証明されたがその後、日蓮教団全史「聖人檀越の一部の人物について」においてこの説を更に敷衍した。即ち宿屋入道は永仁元年(一二九三)聖人滅後十三年にして没した人であり、光則はこれより三十三年後、正中二年(一三二五)に没し

ている。元來宿屋入道の実名は前述の如く当時の文書類に見えぬ所……最信を以って光則とするのは安国院日講が貞享四年（一六八七）から筆を起した「録内啓蒙」に「新編鎌倉志」を引いたのが初見である。即ち『鎌倉志五云、光則寺は行時山と号す、大仏へ行道左にあり、此所を宿屋ともいふ、相伝う、平時頼の家臣宿屋左衛門光則入道西信が宅地なりと、昔、日蓮龍口にて首の座に及ぶ時、弟子日朗・日心（進）二人、檀那四条金吾父子四人、安国寺にて召捕えて光則に預け給ひ土の牢に入らる、日蓮不思議の奇瑞有て害を免る。光則信を起し宅地に草庵を結び日朗を開山祖とす、光則が父の名を行時という故に父の名を山号とし我名を寺号とす』と、鎌倉志は貞享二年の新刊書であるにも拘わらず日講は日向の配所であつて早くもこれを購入している。その諸書探求の熱意と成果は瞠目するに足りよう。これはさておき、この啓蒙所引の説を智寂日省の「本化別頭高祖伝」、六牙日潮の「本化別頭仏祖統紀」がとりあげて「宿屋光則入道最信」とした。啓蒙と別統紀の高い信用と流布が最信は光則の法号であることを決定づけ、これが一般に知られて通説となつたものであらうと。

さて村本達朗氏は前掲毛呂山町史に宿屋氏の家系・事蹟、ことに最信と光則の関係を糺明され、また宿屋氏の盛衰を述べられたが、いま同書に取上げられた宿谷氏家系の諸本を紹介してみたい。いうまでもなくこの諸系譜は従来一般に知られていなかったものであるが、村本氏の史料探訪によつて発見されたものでこれ等諸本によつて最信と光則の關係は寺伝の如く父子の統柄にあることを決定づけることができる。

光則寺寺伝は最信と光則は父子であるといひ、同寺先住仁秀上人が埼玉県比企郡の某所より発見入手した系図で、同人關係の所は

行時左衛門尉 奉行職三十有餘、永仁元年四月六日寂去
從五位下 弘安五年十一月罷職遁世、入道西信
光則二郎左衛門尉
永仁五年奉行就職
正中二年入道

である。村本氏は宿屋氏関係の諸系図は三系統に分類できるとして

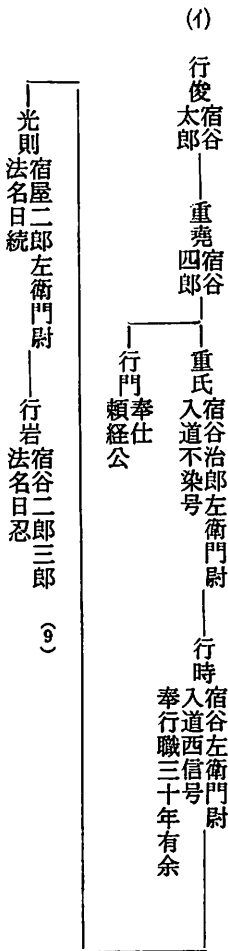
- 1 大谷木本 表題「藤原姓児玉流宿谷氏系図」、入間郡大字大谷木に居住する宿谷信夫氏、毛呂氏後裔の旧家大谷木進氏の家に所蔵されている系図。

光則寺所蔵の系図はこの系統と思われる。

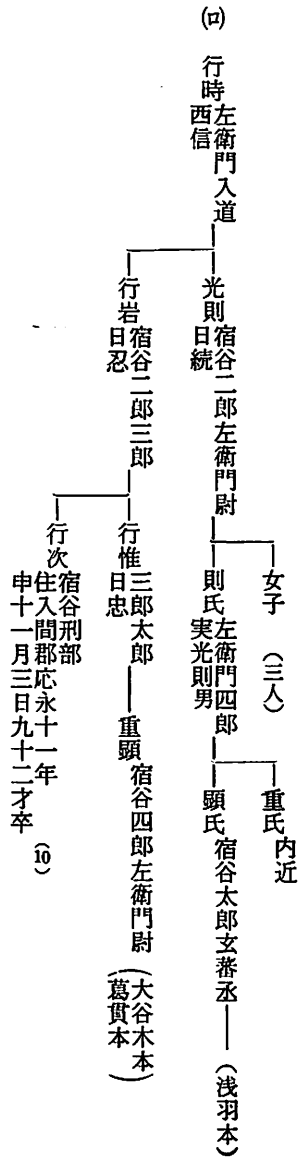
- 2 葛貫本 表題「武藏国宿谷氏嫡流本系図」、同郡大字葛貫に居住の宿谷氏所蔵本で、写本及びそのプリントがあるがその原本は昭和五十二年現在、現当主宿谷正資氏よれば所在不明の由。

- 3 浅羽本 表題「宿谷氏略系」とあるが「藤原姓武藏児玉党旗頭」とも書いてある。坂戸市大字浅羽に居住していた時代の宿谷氏が詳しいので浅羽本と呼ぶ。原本は東京世田谷烏山の宿谷律夫氏が所蔵している。

宿谷氏は児玉氏から出たものであるが、いまは行時と光則を中心に当時の宿谷系譜を主として大谷木本と葛貫本によって整理すると



つぎに行時のあとを浅羽本と大谷木本・葛貫本によって見ると



以上紹介した系図で問題とするのは吾妻鏡に宿屋左衛門尉法名最信とある人物は、従来一般には宿谷光則のことであるとしているが、実は行時の事である。そして行時と光則の続柄は父子であることは確かなようだが、行岩は光則の子とするのと、行時の子で光則の弟とする両説があつて疑問があるが、いまこれをおいて葛貫本によつて行時と光則の記録を見ると

行時 左衛門尉入道西信、従五位下ヲ賜フ。奉行職三十年有餘、宗尊將軍家建長四年鎌倉御下向之砌り御迎仕リテ参洛、供奉ノ御役勤ム、文応元年七月日蓮上人ノ以頼、安國論ヲ最明寺殿ニ執達シ奉ル、行時兼テヨリ厚ク上人ニ帰依ス、身若クシテ最明寺殿ニ願ヒ申スノ間入道免許サレ西信ト号ス云々、文永中上人御法難、西信苦辛一通リナラズ、此ニ名越草庵ニ於テ修法ノ弟子檀那六人共、土牢ニ擲メ入レ替固云々、弘安辛午年十一月寅日奉行職コレヲ罷ラレ専ラ遁世ヲ事トシ訖ヌ、永仁元年巳四月六日入道叙去、

光則 宿谷二郎左衛門尉、従五位下、惟康將軍幕下、御世年初十有七召出サル。正応之初メ左近將監殿ニ従ヒ南方

ニ役ス、永仁五丁酉年五月鎌倉表ニ帰り後奉行職、正中二年入道トナリ剃髮、鎌倉宿屋館ニ草庵ヲ結び、日朗ヲ開山トナシ光則寺ヲ立テ渴仰スルコト日々々々盛ナリ更ニ懈怠ナシ、本ヨリ信心厚キ事ユエ父入道ノ御名ヲ山号トシ我名ヲ寺号ト称スルノミ云々、自之法名日統ハ日朗上人定メラル云々

次に大谷木本は

行時 宿屋左衛門尉入道、従五位下、暦仁元戊戌年鎌倉將軍頼經上洛之時供奉シ最明寺時頼入道ニ従フ、其後頼綱公ニ従フ、其後親王家宗尊親王関東下向ノ時ニ供奉ス

光則 宿谷二郎左衛門尉、従五位下、惟康親王幕下、正中二年將軍薨シ入道トナル。

とある。次の浅羽本はこの二本とは全く別のもので前の(四)の系図に示した如く行時―光則と次第しているが、宿谷行弘の叔父に当る惟親の行状を記して

四郎 將軍頼經公、惟康親王三代ノ將軍奉仕ス……弘長三癸亥十一月十九日(時頼臨終の時のこと吾妻鏡の抜粋)

文永八辛未九月十二日、日蓮滝口刎首ノ時、弟子日朗・日進并檀那四条金吾父子合テ四人、安国寺ニオイテ召取光則コレヲ預ル。屋敷内ニ土牢ヲ構ヘコレヲ押込、日蓮奇瑞アリテ害ヲ免ル、仍テ光則信ヲ起シ日蓮宗トナリ、茅屋ヲ転ジテ寺トナシ、日朗ヲ叶テ開祖トナシ行時山光則寺ト号ス、十一月四日卒

村本氏はこれに註してこれは惟親なる人物のことで行時か光則のことのように思われ、始めは行時のようで、あとの部分は光則のことのようだが、或は行時・光則のことを吾妻鏡や当時の通説をとり入れて書いたものである。なお文永八年は光則は九歳であるⁿ。この記事は、吾妻鏡と鎌倉志を引用したものである。同氏が蒐集された宿谷氏諸家譜は、行時・光則の關係と、それ以降の宿谷氏諸流が武蔵入間郡宿谷荘を中心に形成される様態と盛衰を示

すために抜粋乃至摘録されたもので全貌を知ることのできぬ恨みはあるが、元来は毛呂山町史上の雄族宿谷氏を叙述するのが目的であつて資料公開のためのものでないから止むを得ないであろう。しかし最信と光則が父子であることを如上の三本の系譜によつて示し更に光則寺の寺伝と光則寺の宿屋系譜を裏書する事蹟をのせている。

三、行時最信と光則日続

さきにも述べた如く、宿屋最信の実名は当時の記録、すなわち吾妻鏡、関東往還記、日蓮聖人遺文にはのせられていない。而して宿屋最信の名は宗門の文献には宿屋左衛門入道、宿谷禅門等と遺文の記述に従つており、室町中期の円明日澄は註画讃に「鎌倉ノ奉行宿屋ノ左衛門入道法名西信」と法号を付しているが実名は記していない（西信は最信の通音である）。これが江戸中期に限になると前記の如く宿屋入道最信、諱は光則と書かれるようになって宗門では一般化し、これが通説となり、最近の「全訳 吾妻鏡」も宿屋左衛門尉に光則と割註を加えているのである。行時と光則の続柄が父子であることは問題のないところであるが、一応その事歴を略示すれば

行時 左衛門尉入道最信、弘安五年十一月職をしりぞぎ、永仁元年（一二九三）四月六日卒

光則 二郎左衛門尉、永仁五年奉行職、正中二年（一三二五）入道、日朗上人より日続の法号を受け、宿屋邸を転じて寺とす。父行時の名を以て行時山と号とし、自身の名をもつて光則寺とし日朗を開山と仰いだ。

光則の没年は記されていないが村本氏は光則の没年は元弘二年四月十三日、七十歳と推定される。大谷木本の葛貫本によれば

行時——光則——行岩
——行岩——行惟——重顯——儀重——行貞——重行

と次第するが、いま諸系図を勘案すると

行岩 嘉元元年（一一〇三）七月十六日卒 日忍

行惟 正慶二年（一一三三）五月廿二日 日忠

重顯 四郎右衛門尉、延文四年（一一三五）官方に従い大功を立つ

儀重 応永六年（一一三九）奥州征討に従い九月朔日死 享年五十二

行貞 新左衛門 応永三十五年（一一四二）正月二十九日六十歳卒

重行 長祿二年（一一五八）四月十三日七十二歳卒

とある。而してこの重行について系譜は

智勇兼備、希代ノ武將ト雖モ不遇也、武勇ハ毫モ先祖ニ劣ラズ、左衛門尉殿ノ卒去者四月十三日也、彼ハ元弘二年、

此ハ長祿二年、行年彼ハ七十歳、此ハ七十二歳、少ク異ナレドモ同日甚不思議也、サレバ世人大ニ驚ク

とある。村本氏は左衛門尉の名とその先祖の没年月を参照して没年の明らかでない左衛門尉は光則であると推定し、

光則の卒年を元弘二年（一一三二）四月十三日、行年七十歳とした。¹²⁾

これによれば光則は弘長三年（一一六三）の生れで聖人竜口法難の時は八歳である。また前掲の葛貫本の光則伝によれば十六歳の時將軍惟康親王に召出されたとあるが、十六歳は弘安元年で惟康將軍就職十五年目のことで將軍は正応二年（一一八九）職をやめ久明親王が將軍となる。光則は前掲の伝には正応のはじめ左近將監に従い上洛して六波羅南方に勤役したとあるが、これは惟康將軍罷職によって幕下をはなれ京都勤役に転じたもので年二十七歳、事歴と年令と相応し不審はない。かくて永仁五年（一一九七）三十五歳、鎌倉に帰り奉行職となり、正中二年（一一三五）

六十三歳入道して日朗より日統の名を授けられ、館を寺とし日朗を開山とし行時山光則寺と号したという。但し正中二年入道して日統と法名を授けられたとするが、日朗は元応二年（一三二〇）七十六歳を以て入寂しており、これは正中二年より六年前のことである。日統の法号授与は日朗在世のころで当時の慣例によれば三十歳前後で入道しているから、六十三歳入道というのは、光則寺を建立し寺主となったことをいうのであろう。なお寺伝によれば初祖を宗祖、二祖日進、これは文永八年竜口法難の時、日朗と共に入牢した日進¹³で、日統は自から三世に列している。

以上、宿屋氏諸家譜によって行時・光則の関係を更に明確にすることができたのは村本達郎氏の辛勞繹尋によるもので深く『毛呂山町史』に深い謝意を表するものである。

〔註〕

- (1) (真蹟) 安国論奥書 P 四四三
- (2) (真蹟) 安国論御勘由来 P 四二二
- (3) (真蹟) 本文は「付夜□□入道、奏進最明寺」と御勘由来と同趣で内容が少しく詳細である。夜と入道の間は二字磨損しているが夜戸野「入道」と欠字を補足し得ることは当然である。
- (4) 毛呂山町史 昭和五十三年一月刊 宿谷氏 P 一一二
- (5) 法門可申抄 P 四五五
撰時抄 P 一〇五三
- (6) 吉川弘文館 全訳吾妻鏡 第五卷 P 五一一
吾妻鏡人名索引 P 四九八
- (7) 本化別頭高祖伝上「宿屋入道西信、諱ハ光則」 日蓮聖人伝全集 P 二〇
本化別頭仏祖統紀(別頭統紀) P 九四
- (8) 樓神三十二号 P 三三
日蓮教団全史 P 三六

- (9) 毛呂山町史 P 二二一
- (10) 同書 P 一三三
- (11) 同書 P 一二七
- (12) 同書 P 一四三
- (13) この日進は身延三世ではない、身延日進は文永八年(一二七一)の生れである。(日進筆女義見聞集、身延山蔵)

日蓮遺文に見える北条氏一門

川 添 昭 二

はじめに

日蓮遺文が日蓮とその教説の理解についての根本資料であることは今更言うまでもない。と同時に鎌倉時代史理解についての不可欠の資料である。とくに鎌倉時代政治史の研究材料として貴重である。日蓮の目でとらえられた鎌倉幕府要路者たちの動きは、他の材料では得られないものである。逆に日蓮遺文に見えるその者たちの事績を明確にすることは日蓮遺文の理解を深めることになる。⁽¹⁾紙教の制限があるので、ここでは北条(江馬)光時・北条(大仏)宣時・北条(極楽寺)業時の三人について、各箇に説明をしてみたい。

一 江馬光時

光時は生没年未詳。母も不明。時章以下の弟(大友能直女が母)とは母を異にするようであるが、不詳。時章が遠江二郎と称したのに対し越後太郎と称しており、『吾妻鏡』寛元四年(一二四六)五月二十五日条によれば時章以下の兄弟は光時の弟であり、光時が朝時の嫡男であったことは確かである。安貞二年(一二二八)六月二十六日、將軍頼経が杜戸に遊び、遠笠懸・相撲などが行われたとき、射手として越後太郎の名がみえる。『吾妻鏡』における光時

の初見である。すぐ下の弟の時章はこのとき十四歳であるから光時の年齢はこれを少し上廻るものであろう。以下、寛元四年六月十三日まで『吾妻鏡』に所見があるが、それ以後公的な史料には姿をみせない。

『吾妻鏡』嘉禎二年（一二三六）正月三日の堀飯の記事には越後太郎としてみえるが、続く同三年正月二日の堀飯の記事には遠江式部丞としてみえ、同年四月十九日には遠江式部大夫としてみえる。暦仁元年（一二三八）六月五日には遠江式部大夫光時であるが、同年十一月二十九日には周防守光時とみえ、次の延応元年（一二三九）元旦には周防右馬助光時とあり同年七月二十日まで同様であるから周防守は周防右馬助の誤りである。延応元年八月十六日左馬助光時としてみえ仁治二年（一二四一）正月三日まで左馬助であり、続く寛元元年（一二四三）八月十五日には越後守光時としてみえる。

寛元四年六月出家するまで越後守である。光時が越後守になったことは名越氏家督の上から注目すべきである。父朝時は承久の乱の折北陸道の大将軍として活躍し、北陸道の過半にあたる加賀・能登・越中・越後の守護を兼ね（他に大隅）、いわゆる北陸道守護成敗（『吾妻鏡』貞応二年十月一日）に主力を注いだ。とくに越後は守に守護を兼ねていた。光時は越後守に任じ、さらに越後守護を兼ね、父の基盤を受け継いだのである。加賀・能登・越中の守護職は朝時以後しばらく所見がなく、光時が帯任した史料も見当たらないが、その可能性は絶無とはいえない。光時は評定衆など幕政機構には加わっていない。

『吾妻鏡』所見の記事のうち主なものを記してみる。嘉禎三年（一二三七）三月八日近習番一番になっている。堀飯出仕・供奉関係記事が多い。このことは他の北条氏一門と同様であるが、光時の場合、供奉や使者としての任務などに將軍側近としての色彩が濃厚であることが注目される。そして、そして、それが年を追って強まっているので

ある。延応元年（一二三九）十二月五日三浦義村が卒するが、左馬助光時は將軍の使者として弔問している。寛元四年二月二十八日將軍頼経は二所詣に出発するが、随行者は越後守光時・相模右近大夫將監時定・相模八郎時隆・大宰少貳為佐・但馬前司定員・備後前司広將・能登前司光村以下の数輩であった。これは頼経の側近者を示すものである。延応元年七月二十日、頼経はにわか後藤基綱の宅に赴いて宴遊している。供の者は折節八、九人であるが、その中には光時を始め、後藤基綱・三浦光村・毛利季光・藤原定員等、後の宮騒動・宝治合戦で連座、自害した人物を見出す。光時が頼経側近の中心的存在であったことは明らかである。

いわゆる「宮騒動」（『鎌倉年代記裏書』）の経緯は次のようである。

寛元四年三月執権経時は危篤に陥り、同月二十三日経時第で執権の後継者についての秘密会議が行われた。経時の二子はまだ幼少であり「始終の牢籠を止めんがため」弟の時頼が執権職を継ぐこととなった。同月二十五日時頼は執権相続の賀をうけるため前將軍頼経・將軍頼嗣を訪問、同月二十六日評定始め。四月十九日経時は出家して法名を安楽と号し、閏四月一日、年三十三にして卒去。同月十八日から鎌倉中物念、甲冑をつけた武士が巷に満ち、二十日には近国の御家人が馳せ参じて連日騒動。五月二十二日安達義景の家中ならびに甘繩の辺騒動。二十四日鎌倉の人民は資財雜具を東西に運び隠し、辻々は固められた。得宗被官の渋谷一族は時頼の敵命を守って中下馬橋を警護し、御所に通ろうとする大宰少貳為佐は制止された。夜半、武装した武士は、あるいは幕府に馳せ参じ、あるいは時頼の辺に群集し、巷説縦横、光時の逆心発覚すとの由であった。二十五日、時頼第の警固はすこぶる敵重である。但馬前司藤原定員が御使と称して時頼第に来たが制止されて退出。光時は御所中に侍宿していたが退出して落鎧し、その髻を時頼に献じた。このことについて『吾妻鏡』は次のように記している。「左親衛（時頼）を追討すべきの由、一味同心

を成し、改変すべからざるの趣、相互に連署の起請文を書く。その張本は名越一流にあるの由風聞するの間、この儀（譬献上）に及ぶ」と。名越氏を中心として前將軍頼経の昵近者が相互に誓約をし頼経を奉じて時頼を討とうとするという風聞があるので嫌疑を晴らすために落髪し譬を時頼に献じた、というのである。

光時の弟時章・時長・時兼等は野心なしとして罪に問われることはなかった。藤原定員は出家して安達義景の預りとなり、定員の子息定範は縁座に処せられた。六月一日 光時の弟時幸が卒去した。正三位権中納言葉室定嗣の日記『葉黄記』によれば自殺である。この方が事実であろう。六月六日、三浦家村はひそかに得宗被官諏方盛重（法名蓮仏）を訪れて相談。盛重はこのことを時頼に連絡し、家村を座に置きながら御所に参入すること両三度に及んでいゝ。翌日、後藤基綱・工藤為佐・千葉秀胤・三善康持等は評定衆を除かれ、三善康持は同時に問注所執事を止められた。六月十日、時頼亭で時頼・政村・実時・安達義景に三浦泰村、さらに得宗被官の諏方盛重・尾藤景氏・平三郎左衛門尉（當時カ）が加わって「深秘の沙汰」が行われた。十三日、光時こと法名蓮智は配流されて伊豆国江間に赴き、越後の国務以下所帯の職の大半を収公された。千葉秀胤は上総国に追い下された。二十七日頼経は鎌倉を出発して七月二十八日に入洛した。光時が伊豆に配流せられたときの状況は、日蓮が建治三年（一二七七）六月二十五日に書いた「頼基陳状」に次のように記されている。

故親父中務某故君（三）の御勘気かふらせ給ける時、数百人の御内の臣等、心がはりし候けるに、中務一人最後の御共奉りて伊豆国まで参て候き、（定遣一三五八頁）

これは名越（江馬）氏被官四条氏の父子二代にわたる主家への忠節を述べた段である。宮騒動で光時が勘気を蒙り伊豆に配流され、ほとんどの御内人が変心したとき、四条頼基の父中務某（頼員と伝える）だけは最後まで主人光時

の供をして伊豆に赴いた、というのである。

光時は宮騒動以後『吾妻鏡』からは全く姿を消す。その後光時が史料上に姿を見せるのは宮騒動から十八年経ったときである。弘長二年（一二六二）西大寺の叡尊が鎌倉に下ってきたとき、光時は叡尊に菩薩戒を受けている。『関東往還記』弘長二年七月十二日の条に次のように記されている。「入夜、越後入道俗名光時、法名、参、受菩薩戒畢云々」。五十歳位のときであろう。いつの頃から流罪を許されて鎌倉にいたのである。家督は早く子息に譲っていたとみられる。蓬左文庫所蔵金沢文庫本齊民要術第十裏文書に次のような光時の書状が収まっている。⁴⁾

先々令申候訴訟事、便宜之（候カ）者、得其意、令加御臂吻給者、（所カ）望可足候歟、其子細、以使者（令）申候、恐々謹言、

七月十日

沙弥莲智（花押）

謹上 越後守殿
（高沢某等）

光時が宮騒動で出家して蓮智と号した寛元四年（一二四六）以後実時卒去の建治二年（一二七六）十月以前のものである。

右以外で光時の動静が知られるのは、光時の被官で日蓮の信者である四条頼基が主人の光時及びその子息と信仰を異にしたために起こった葛藤を通じてである。⁵⁾日蓮が「頼基は父子二代命を君にまいらせたる事顯然也」というように、四条氏は父子二代にわたって江馬氏に仕えた被官である。宮騒動で光時が伊豆に配流された折、ほとんどの御内人が変心するなかで伊豆配流に随従したのは頼基の父中務某であったことは前述のとおりである。

宮騒動のとき光時は三十代であったと思われる、出家し伊豆に退き、家督は子息に譲ったようであるが、後には鎌倉にいたようであり、江馬氏一門に対する権威は重かった。文永八年（一二七一）の龍口法難のとき、四条頼基は腹

を切つて日蓮に殉じようとした。この法難で日蓮教団は大規模な弾圧を被るが、頼基は主家江馬氏の庇護で所領を没収されることもなく御内追放にもならなかった。江馬氏と四条氏の主従の絆は強かつたのである。しかし、光時は叡尊に参じて以来、信仰面では真言律宗を深く信仰して叡尊の弟子極楽寺忍性を崇敬し、その教えに従つて念仏と持斎に励んでいた。頼基の日蓮に対する帰信は前述のように不退のものであり、信仰面における主従の葛藤は早晚表面化せざるを得なかつた。江馬氏における主従関係は縦の恩給・奉公関係を中心にしており、横の被官相互の関係は必ずしも融和された状況にはなかつた。頼基は直情径行で主家への忠誠心は深く、江馬氏の庇護も厚かつたが、それだけに他の被官との人間関係は対立的であつた。それに信仰の問題がからみ、他被官の頼基に対する「讒奏」⁽⁸⁾、「讒言」⁽⁹⁾という形に進み、頼基は御内を出て被官関係を破棄し出家しようかとも考えたようである。⁽¹⁰⁾ 頼基が所領替え、所領没収をされる危険性もあつた。⁽¹¹⁾ 日蓮は頼基に対し、文永八年法難における江馬氏の庇護を説き、御内にとどまつて主家を法華経信仰に導いて墮地獄から救うことこそ主家に対する真の忠誠であると説いた。この問題は、宗教的には、当時の鎌倉における日蓮門徒と幕府権力を背景に念仏と持斎をすすめる社会福祉面で幕府権力を補完していた忍性の動きとの対抗を基調とする葛藤であつた。世俗的には、幕府奉行人の関与もあり、⁽¹²⁾ 御内関係の枠を超えて処理されようとする方向をもつていた。結果的には、頼基が医術によつて主家の病氣を治し、新たな所領を受け、「御みやづい」(被官としての奉公)を法華経とをほしめせ⁽¹³⁾というこゝで、主従関係の宗教的正当化がなされ、一応の解決をみた。本問題は信仰と世俗の主従関係との葛藤を典型的に示すものであるが、被官関係の実態―御内法的世界の内幕、御内法と幕府法との関係、得宗の一門支配などを考究するのに好箇の素材を提供するものである。

江馬光時の生没年は不詳である。中尾嘉編『中山法華経寺史料』三四頁の元応二年(一三二〇)十二月一日千葉秀

胤讓状に「亡父并名越殿遺骨を奉置候之間」とある。名越殿とは光時のことであろうか。北山本門寺所蔵の正和五年（一三一六）閏十月二十日の日興奥書に「頼基陳状」再治本によれば光時は同年以前に没していることは確かである。『系図纂要』は何によったのか「正安二年（一三〇〇）六月十三入道号遊智」と記している。入道して遊智と号したのは宮騒動のときであるが、同年月日は、あるいは出家つまり卒去の目安になるのかも知れない。正安二年頃を卒去の目安にすると、八十代後半の卒去ということになる。単なる推測に過ぎないので、確かな史料の出現を期待するものである。

二 大仏宣時

宣時は元亨三年（一二三三）六月三十日八十六歳で没しているから暦仁元年（一二三八）父大仏朝直三十三歳のときの所生である。初名を武蔵五郎時忠と称した。『吾妻鏡』では建長二年（一二五〇）三月二十五日將軍頼朝が時頼第に方違した折の供奉人の中に武蔵五郎の名が初出する。翌三年元日条には同（武蔵）五郎時忠と見える。弘長三年（一二六三）八月十一日条まで時忠の名でみえ、同月十五日から宣時の名で出てくる。しかし続く文永二年（一二六五）六月二十三日条の將軍宗尊の時頼亭への入御に武蔵五郎宣時として供奉したのが同書における最終所見である。ときに二十八歳。この間五十ヶ所にわたる同書の記事の多くは供奉関係であるが、近習結番・廂衆・格子番・昼番衆等を勤めていたことが知られる。流瀧馬・遠笠懸の射手をしており、御所の連歌にも出仕している。以下、職歴等を『関東評定伝』その他の史料で述べておく。文永二年（一二六五）六月二十八歳で引付衆に加わる。文永四年（一二六七）六月武蔵守に任じた。文永六年（一二六九）四月、再設された引付衆に加わる。ときに三十二歳。文永八年

(一二七二) 九月、日蓮は佐渡守護大仏宣時の預りとして佐渡に配流されている。⁽¹⁸⁾ 文永十年(一二七三) 七月武蔵守を辭し、同年九月三十六歳で評定衆になっている。建治三年(一二七七) 八月二番引付頭。弘安六年(一二八三) 四月一番引付頭、四十六歳である。弘安九年(一二八六) 三月、幕府は遠江・佐渡兩國守護大仏宣時をして悪党のことにつき緩急なからしめている。⁽¹⁹⁾ 弘安十年(一二八七) 八月五十歳で連署になっている。正応二年(一二八九) 六月陸奥守に任じ、同年八月從四位下に叙している。正安三年(一三〇二) 九月出家して法名を忍昭、永恩(園) 寺と号した。得宗貞時の出家にともなうものである。法号や日蓮遺文からみると極楽寺良觀(忍性) に帰依していたようである。和歌をよくして勅撰集には『統拾遺集』三を初出とし、『新後撰集』七、『玉葉集』六、『統千載集』十、『統後拾遺集』五、『風雅集』一、『新千載集』四、『新拾遺集』一と数多く入集している。

宣時の父朝直は時房の男、母は足達遠元の女。延応元年(一二三九) 三十四歳で評定衆になり、建長元年(一二四九) 十二月二番引付頭、康元元年(一二五六) 四月一番引付頭に任じ、備前守・武蔵守・遠江守・武蔵守(再)の官途を経て、文永元年(一二六四) 五月三日^(1カ) 五十九歳で没している。泰時の女がその妻で、得宗家とは密接な関係にあり、時房流の主流をなした。宣時が幕政で重きをなしたのも、右のことを背景にしているのである。『徒然草』二一五段に、宣時が老の後の昔語に、夜時頼に招かれ、「小土器に味噌の少しつきたるを」肴に、心よく教獻に及んで興に入った、とある。時頼が親しい一門の若い俊秀と交歓した様が語られており、時頼の一門掌握についての細かい心遣いが知られるが、宣時が泰時女の所生とすると、時頼と宣時とは從兄弟ということになる。⁽²⁰⁾ もちろん単なる推測の域を出ない。

三 極樂寺業時

彈正少弼兼左馬權助平業時は『北条時政以来後見次第』『北条九代記』下弘安六年条等によれば弘安十年（一二一七）六月二十六日四十七歳で没している。ところが『一代要記』は同日四十八歳で没したとしている。桃裕行『北条重時の家訓』（養徳社、昭和二十二年十月）附録北条重時年譜では、『北条時政以来後見次第』から逆算して、業時の所生を仁治三年（一二四二）父重時四十五歳のときとしている。ところが、弘安十年四十七歳没で逆算すれば仁治二年の所生となる。弘安十年四十八歳没で逆算すれば仁治元年の所生となる。これは兄時茂の年齢とも関連があり、一々の挙証は省くが、時茂は史料によって仁治元年あるいは仁治二年の所生となる。つまり時茂・業時共に仁治元年あるいは仁治二年所生説があり、さらに業時には仁治三年所生説もある、と言える。時茂が仁治元年所生、業時が仁治二年所生とすると落ちつくようにも思えるが、後考にまつことにしたい。

『北条時政以来後見次第』は重時の五男、母は筑前局とする、『吾妻鏡』では嘉禎三年（一二三三）正月二日から陸奥七郎がみえるが業時出生以前であり業時に当てるのは無理である。寛元元年（一二四三）七月十七日の陸奥七郎も業時ではあるまい。建長二年（一二五〇）八月十八日の陸奥七郎は業時十歳で、或いは業時に当てられるかも知れない。建長四年（一二五二）四月一日条は明らかに陸奥七郎業時とある。業時十二歳である。以下文永三年（一二六六）七月四日条まで六十四ヶ所の所見がある。多くは供奉関係記事である。麻衆・格子番・昼番衆等を勤めていた。蹴鞠も堪能であったが、弘長三年（一二六三）八月六日、広御所で北条時広・押垂範元らと『臣軌』の読合わせに候じており、好学の程が察せられる。

以下、『吾妻鏡』『関東評定伝』『北条九代記』等でその職歴等を追っておこう。正元元年（一二五九）四月彈正少弼に任じ、叙爵。同年七月左馬權助を兼ねた。文永二年（一二六五）六月引付衆。同年十一月、十二月、相模左近大夫將監とともに小侍所勤務の事実を残している。文永六年四月引付衆再設にともない引付衆となる。二十九歳である。建治二年（一二七六）三月、三十六歳で評定衆。翌月左馬權助を辞する。翌年五月、越後守。同建治三年八月三番引付頭。弘安三年（一二八〇）十一月駿河守、翌四年十月一番引付頭。弘安六年（一二八三）四月四十三歳で執權時宗の連署となる。翌七年八月陸奥守に任じた。弘安十年（一二八七）六月病氣で出家した。法名は鹽忍。『吾妻鏡』文永三年（一二六六）三月十一日条によると「彈正少弼業時朝臣室左京兆姫君 男子御平産」とあり、政村の女を妻としていたことが知られる。『系図纂要』は長時の女が業時の妻であったとする。詳細は不明。

なお、文永八年（一二七一）日蓮の「十章鈔」に、問註に關して「少弼殿より平三郎左衛門のもとにわたりて候とぞうけ給候」（定遺四九二頁）とあり、裁判が彈正少弼兼左馬權助で引付衆をしていた業時の手から得宗被官の上首平頼綱のもとへ移されたことが知られる、実態は明らかでないが、龍口法難を前にした緊張の段階での出来事である。

〔註〕

(1) 広く日蓮と武士との關係については、今成元昭「御遺文に登場する武人をめぐって」（宮崎英修・茂田井教亨編『日蓮聖人研究』平楽寺書店、昭和四十七年十月）、佐々木馨「日蓮と武士」（『仏教史学研究』二十一卷二号、昭和五十三年十二月）などがある。北条氏の得宗被官と日蓮との關係について拙文「日蓮と武士との關係」（『日本仏教』八号、昭和三十五年五月）があり、南条氏・宿屋氏をとりあげているが、粗漏なので改稿を期している。

(2) 『吾妻鏡』寛元四年六月十三日条。

(3) 弘安元年（一二七八）の日興書写の未再治本では、「君、大方ノ御不審を蒙せ給て」と現在形で記述している。光時は建治三年當時はまだ健在である。

- (4) 『鎌倉遺文』十五—一五八七。
- (5) この点については高木豊「日蓮とその門弟」第五章に詳細な分析がある。
- (6) 日蓮は江馬氏の被官について、官騒動のときは「教百人の御内の臣等」（「頼基陳状」定遺一三五八頁）と言っているが、光時の子江馬四郎の出仕については「御とものさぶらひ二十四五」（「四条金吾殿御書」定遺一四三七頁）と記している。
- (7) これは一つには四条氏の所領が伊豆にあったことにも由る。
- (8) 「四条金吾殿御返事」建治三年、定遺一三〇二頁。
- (9) 「四条金吾殿御返事」弘安二年九月十五日、定遺一六六五頁。
- (10) 「四条金吾釈迦仏供養事」建治二年七月十五日、定遺一八七八頁。
- (11) 「四条金吾殿御返事」建治二年九月六日、定遺二二五九頁、「四条金吾殿御返事」弘安二年九月十五日、定遺一六六五頁。
- (12) 「頼基陳状」定遺一三五九頁。
- (13) 右同一三四六頁。「頼基陳状」の冒頭に島田左衛門入道殿・山城民部入道殿と見える。一々の拳証はしないが、兩人は鎌倉幕府の奉行人である。兩人の承わりであることは、事件が御内関係を超えて処理されようとしていたことを示すものである。
- (14) 「檀越某御返事」弘安元年四月十一日、定遺一四九三頁。
- (15) 大仏宣時については、山川智応「武蔵守宣時の人物事蹟位地権力とその信仰」（『日蓮聖人研究』第二卷、新潮社、昭和六年十月）がある。
- (16) 御家人制研究会編『吾妻鏡人名索引』（吉川弘文館、昭和四十六年三月）。
- (17) 『高野山文書』『佐渡志』などに相論裁決についての史料が残っている。瀬野精一郎編『筑後国三藩荘史料』（九州荘園史料叢書一四、昭和四十一年五月）所収文書によれば、同庄に宣時の所領があった。
- (18) 「土木殿御返事」定遺五〇三頁その他。
- (19) 「新編追加」、なお、佐藤進一「増訂鎌倉幕府守護制度の研究」（東大出版会、昭和四十六年六月）該当項参照。
- (20) 金沢正大「仁治三年順徳院崩御と六月関東政変」（Ⅲ）（『政治経済史学』91、昭和四十八年八月）、渡辺晴美「北条一門大仏氏について」（上）（『政治経済史学』104、昭和五十年一月）に、この種の推測がなされている。

日蓮聖人の教学形成と法然教学との関連

浅井円道

はじめに

先に私は「宗祖対法然房」（大崎学報二二八号）、「法然房源空と宗祖日蓮」（法華文化研究三号）の二篇を出して宗祖と法然との教学上の同異を論じたが、この二篇は説明不足のところもあり、また猶、言及すべき重要な問題点を論じ残しているので、ここに更に宗祖と法然との関連を勘えて、宗祖の宗教形成の過程を幾分なりとも明らかにし、以て日頃からの先生の恩義に報いたいと思う。

一、五義と法然

『教機時国鈔』の五義について、はじめに教を置き、次に機・時と次第する順序は、法然の機教相応・不相応の教判に対する批判から生れ出たものではなからうかということは、既に「宗祖対法然房」および「五義判の形成過程の考察」（大崎学報一一八号）でほぼ述べておいたので、此れを参照していただきたい。要するところは、従来の諸宗は皆な教法の浅深を判断して、最も勝れた教理を説くと判定された経論を自宗の依経として自宗を建立したが、法然は之を「理深解微」の一言で否定し、此等を聖道門・難行道・雜行にして末代不相応なりとして捨閉闕抛した。そし

て浄土門・易行道・正行たる念仏を機教相應の行として末代の愚人・悪人に勧めた。それに就て宗祖は、法然は田に種を蒔くべき時は春でなければならぬことは知っていたが、種の良否を選定しなかったから、折角春に種を蒔いたのに、蒔いたのは種でなくて沙（いさご）であったから、収穫の秋がきても実りがないのと同じである。故に先ず種の良否を選定し（教法の浅深）、然るのちに蒔くべき時を決めるべきである、というのが宗祖の主張であつて、ここに、さきに教、のちに機・時の順序が成立するに至る素因の一があつたと思われる。然し五義の順序は、宗祖の一代を通観するとき、変化がみられる。なぜ変化したのか、また順序が変化したときどのように意味も変化したか等のことは、今の所論ではない。

因みに、法然には機教相應判ばかりでなく、勝劣判もあるにはある。しかし勝劣判よりも機教相應判を優先し、大事としていたことは、法然自身の言動の中に明瞭に現れているから、宗祖が法然の教判を機教相應判で代表させたことは、法然の意志に随つたまでであつて、宗祖の恣意ではない（「宗祖対法然房」参照のこと）

二、立正安国と法然

立正安国が宗祖の宗教の目的乃至基調であることは周知の宗門的認識であるが、それは第一に立正安国が法華經の仏土観に由来するところだからであるが、同時にまた法然浄土教の持つ宗教体質に対するアンチテーゼでもあるからである。念仏無間を標する以上は、単に南無妙法蓮華經を信じないから謗法だ、墮獄だというばかりではなく、その宗教的体質、宗是が宗祖の理想とするところと全く相容れないからこそ、念仏無間と評しなければならぬ姿勢が生れて来るのであつて、それが立正安国である。

厭離穢土・欣求淨土は源信が『往生要集』の十門中の大文第一に厭離穢土、第二に欣求淨土を標榜して以来の淨土教の信仰の基盤であつて、法然も之を絶対のものとして強力に勧めた。例文を挙げれば

淨土門はまづこの娑婆世界をいとひすてていそぎてかの極樂淨土にむまれて、かのくににして仏道を行ずる也（『往生大要鈔』昭和修法然上人全集四九頁）

今經ハ闍王造逆、韋提厭離穢土欣求淨土ヲ以テ別序ト為シテ之ヲ説リ（『觀無量壽經釈』、同九九頁）

決定往生の人に二人のしなあるべし。一には威儀をそなへ口には念仏を相続し、心には本誓をおおぎて、四威儀のふるまひにつけて通世の相をあらはし、三業の所作出要にそなへたり……かかる上根の後世者は末代にもまれなるべし。二にはほかにたふとくいみじき相をもほどこさず、うちに名利の心もなく、三界をふかくうとみて、いとふ心ろ肝にそみ、淨土をこひねがふ心ろ髓にとほり……往生をねがひて念仏をおこたらず……よそめはとりわき後世者ともしられず、よの中にまぎれて、ただ弥陀の本願にのりてひそかに往生する人あり。これはまことの後世者なるべし（『配流より上洛の後示されける御詞』、同四七八―四八〇頁）

廻向発願心ト申ハ、ワガ所修ノ行ヲ一向ニ廻向シテ、往生ヲネガフココロナリ（『大胡太郎への御返事』、同五一九頁）

スペテイトフベキハ六道生死ノサカヒ、ネガフベキハ淨土菩提ナリ（『要義問答』、同六一三）
と。そしてこの厭離穢土の勧めは、昂じて死を悦ぶ心の勧めとなる。

よはひの日々にかたぶくおば、往生のやうやくちかづくぞとよるこび、命の夜々におとろふるおば、穢土のやうやくとおさかると心ろゑ、命のおはらむ時を生死のおはりとあてがひ、かたちをすてむ時を苦惱のおはりと期し……

とくこの命のはてねかし。こひしきかな極楽。はやくこの命のたへねかし（『配流より上洛の後示されける御詞』、同四七九頁）

・法然聖人の御ことばには、浄土をねがふ行人は病患をえて、ひとへにこれをたのしむとこそおほせられたり（『聖阿上人伝承の御詞』、同七七二）

と、以て浄土宗の厭離穢土の実態がわかる。娑婆を厭い捨てる心と浄土を欣う心とがなければ浄土門の人とはいえない。そして娑婆における一切の行業を廻向して欣求浄土に資せよという。このことの最も強烈な表現は、『禪勝房伝説の詞』の中に「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくは、なになりともよろづをいとひすてて、これをとどむべし」（同四六二頁）とある。現世における最重要事はただ念仏のみであり、その他の一切の仏事・善事は結局は念仏の返数の妨げになるとして願みない。これが浄土門に志ある人の生きざまであるという。

成仏を目的とするのが仏教であるのに、成仏はあの世での仕事であると押しつけて、この世ではあの世での幸せを願うだけでよいと勧めることが、果して仏教として許されるのであろうか。この世での生きざまは、念仏しやすいうに生きれば、それで充分であると教えることが、宗教の人類に対する役割といえるであらうか。早く浄土に往生したいと願う心は、やがて臨終を悦び迎える心を生み出す効用があるかも知れない。しかし人の心は複雑である。自分の人生を浄土の仏意に沿うべく、力一杯、悔いなく生きることを怠っておいて、果して従容として死に就くことができるのであろうか。こういう疑問が法華経に生きた宗祖の心に醇勃として湧きおこったであらうことは、想像に余りあるものがある。

宗祖の法然浄土教批判の初期のものに正元元年の『念仏者追放宣状事』、同年の『守護国家論』がある。前書には、初めこの勅文を注した理由を述べるが、その中に「源空法師トイフ者アリ……常ニ四衆ヲ誘フテ云ク、浄土三部ノ外ハ衆経ヲ棄置スベシ、称名一行ノ外ハ余行ヲ廢退スベシ。矧ヤ神祇冥道ノ恭敬ニ於テヲ哉、況ヤ孝養報恩ノ事善ニ於テヲ哉。之ヲ信ゼザル者ハ本願ヲ疑フ也ト……日蓮不肖ナリト雖モ且ツハ天下ノ安寧ヲ思フガ為ニ、且ツハ仏法ノ繁昌ヲ致サンガ為ニ」（定遺二二五八）念仏者追放の宣旨御教書を集めたという。祖先崇拜を廢し、孝養報恩の道をふさぐ法は「天下の安寧」を乱すものであるとの趣旨である。後書は『選択集』批判の専門書で、批判の仕方は学問的であるから、日頃の鬱憤を吐露する情趣には乏しいが、大文第六の「行者用心」を示す中に「法華経修行ノ者ハ何レノ浄土ヲ期スベキヤ」と問い、答うるに「本地久成ノ円仏ハ此世界ニ在セリ。此土ヲ捨テテ何レノ土ヲ願フベキヤ」として我常在此娑婆世界等の寿量品文、即是道場の神力品文を挙げて、欣求浄土に反対し、題名に守護国家というところに、法然の厭離穢土の宗教姿勢に対する批判が認められる。

翌年には『立正安国論』を前執権北条時頼に上呈された。ここで守護国家は立正安国と改名され、以後永く立正安国の名が宗門に定着して現在に至っているが、何故に守護国家よりも立正安国の方を宗祖は常用されたかも考えてみる必要がある。私考するに、守護国家は最澄にも『守護国界章』があったように、旧仏教の鎮護国家にまぎれやすい。最澄の場合は、最終的には国宝的人材の養成が即ち守護国界であったが、仏教一般では護国の經典を長転長講し、あるいは国家安泰を祈禱することを以て鎮護国家の法とした。その祈りには庶民の平安も含まれていたであろうが、主たる関心は天皇を頂点とする貴族社会、又は一門閥のいやさかえであったろう。宗祖の立正安国は正嘉の大地震に塗炭の苦渋をなめている鎌倉庶民の現実を直視して『立正安国論』作成を決意したと御自身述べておられるように、

「国土ノ恩ヲ報ゼンガ為」 「國ノ為、法ノ為、人ノ為」 (『御勸由来』、同四二二・四二四)、つまり國中の庶民の爲であった。何よりも法然の厭離穢土に対する否定であるから、此土の仏土化を念願とするものであり、淨仏国土という菩薩の誓願を満足するためのものであるところに、旧来との相違がある。

『安国論』は十番の問答からなり、前八番は災難興起の由来と災難退治の方法、および自叛他逼の二難の予言とかなるから、破邪であり、序分である。第十番は流通分であるから、結局、正宗分たる願正の場面は第九番問答の中の「汝早く信仰ノ寸心ヲ改メテ速カニ実乗ノ一善ニ帰セヨ。然レバ則チ三界ハ皆仏国也、仏国其レ衰ヘン哉。十方ハ悉ク宝土也、宝土何ゾ壞レン哉。國ニ衰微ナク土ニ破壊ナクンバ、身ハ是レ安全ニシテ心ハ是レ禪定ナラン。此ノ詞、此ノ言、信ズベク崇ムベシ」(同二二六)の六十四文字にすぎない。立正すればどうして安国となるのか。安国は果して実現可能なのだろうか。正法とはどんな法で、それを信すれば凡夫にどんな精神改善が齎されるのか等の説明は一切ない。しかし「此ノ詞、此ノ言、信ズベク崇ムベシ」の九文字は非常に意味深長だと思ふ。安国の実現ということとは、今も昔も心から信じ切れる人は皆無といつてよい。だから昔においては法然は此土にこの末法に淨土を建設することを断念して、西方極楽への移住を提唱した。現代でも、世界平和は皆が切望するところであるが、本当に可能か、乃至は自分が実現してみせることができるかと問われれば、人に煩惱がある限りは不可能ではないか、殊に国家間の利害関係となると欲望むき出しになる。しかし宗祖は之を信崇せよといわれる。なぜ信崇することができるか、乃至は信崇しなければならぬかというところ、安国の実現は必然であるということとは法華經の金言だからである。寿量品に「衆生劫尽キテ大火ニ焼カルト見ル時モ我が此ノ土ハ安穩ニシテ天人常ニ充滿ス」とある。仏眼に映じた娑婆世界が淨土である理由は、娑婆世界は「我常在此娑婆世界」、釈尊の本土、本国土妙だからである。元來が本国土で

ある以上は、娑婆がいかにも厚く凡夫の悪業に蔽われていようと、必ずやその本来性が顕現する時が来るはずである。しかし娑婆の本来性を取りもどす人は末代の悪人・愚人であって、そういう難行に堪え得るほどの能力はないと考えたのは法然であって、法華經によれば、凡夫も衣裏宝珠の人であり、たとひ三五下種の者は末法には皆無になるとしても、近世得脱・今日得脱の者が地涌の菩薩（『文句』一）として出現し、本未有善の凡夫の衣裏に新たに宝珠を縫いつけるのであるから、末代の凡夫を貧人として輕視してはならない。とことんまで微力な凡夫の有する可動力を信賴し抜く、これが法華經の精神であるから、宗祖も『本尊抄』に「今本時ノ娑婆世界ハ三災ヲ離レ四劫ヲ出タル常住ノ淨土ナリ」とて、娑婆こそ本國土であると訓誡され、また「一念三千ヲ識ラザル者ニハ仏、大慈悲ヲ起シ、五字ノ内ニ此ノ珠ヲ包ミ、末代幼稚ノ頸ニ懸サシメタマフ」とて末代凡夫の衣裏に宝珠を懸けることを慈悲とし、念願された。本時の娑婆世界は淨土なればこそ、立正安國を信崇せよと云われたのである。

三、報恩と法然

ところが常識的・日常的な考え方から見ると、ただ南無妙法蓮華經を但信口唱するだけでは立正安國は実現しない。早い話が、口では南無妙法蓮華經と折々は唱える人の中にも、人の損傷を屁とも思わないであくどい商売をしている人もいるし、隣の同寺同檀の人が食うや食わずでいるのに、輕蔑こそすれ、時には食を分け与えてあげようともしない人々が現に眼前に在る。そこで宗祖は『開目抄』には「佛法を学せん人、知恩報恩なかるべしや、仏弟子は必ず四恩をわすれて知恩報恩ほうずべし」（同五四四）、『報恩抄』には「仏教をならはん者、父母・師匠・國恩をわするべしや」（同二一九二）と、知恩報恩の大切なことを常に懇々と教誡される。御自から之を躬行し、他にも行わし

められたことは周知のところである。苟しくも南無妙法蓮華經と唱えるほどの人は、報恩の大切さを知り、報恩の志がなければならぬのである。恩を以て人間関係を結べば、安国は必ずや実現する。報恩は安国のための不可欠の要件なのである。また立正安国の宗教だからこそ報恩を人生の大事として大切にしなければならないのである。

ところが法然は厭離穢土の宗教であるから、穢土での凡夫の行動は所詮は悪あがきにすぎない、どんな善根も往生に資するほどの大善ではない、かえって往生の正定業を修する妨げになるとして、報恩を捨てしめる。例えば『選択集』の「釈尊、定散諸行ヲ付嘱セズ、唯念仏ヲ以テ阿難ニ付嘱スル文」の中に

観無量寿經ニ云ク、仏、阿難ニ告ゲタマハク、汝好ク是ノ語ヲ持テ、是ノ語ヲ持テトハ即チ是レ無量寿仏ノ名ヲ持テトナリ。

同經ノ疏ニ云ク、仏告阿難汝好持是語ヨリ以下ハ正シク弥陀名号ヲ付屬シテ遐代ニ流通スルコトヲ明ス。上来、定散両門ノ益ヲ説クト雖モ、仏ノ本願ニ望ムレバ意ハ衆生ヲシテ一向ニ専ラ弥陀仏ノ名ニ在リ。

私ニ云ク……初ニ定善ニ付テ其ノ十三有リ。一ニハ日想観、二ニハ水想観……。次ニ散善ニ付テ二有リ。一ニハ三福、二ニハ九品。初ニ三福トハ經ニ曰ク、一ニハ孝養父母奉事師長、慈心ニシテ殺サズ、十善業ヲ修ス。二ニハ受持三帰具足衆戒不犯威儀。三ニハ菩提心ヲ発シ、深ク因果ヲ信ジ、大乘ヲ誦誦シ、行者ヲ勸進ス……。応ニ知ルベシ、釈尊、諸行ヲ付屬シタマハザル所以ハ、即チ是レ弥陀ノ本願ニ非ザルガ故也……故ニ知ヌ、諸行ハ非機失時、念仏往生ハ当機得時（法全三三八―三四四）

と。類文は甚だ多い。三福は弥陀の本願の行ではない。諸行であり、「諸行ト雜行ト、コトバハコトニ、ココロハオナジ」（同六三三、六九七等）であり、末代には非機失時として捨てられる。かくて三福の第一である孝養父母・奉

事師長は雜行として捨て去られねばならぬというのが法然教学の原則であるが、法然の教えに従って強ちに捨て去ることもならぬ事情の者も門徒の中には居たわけで、例えば『熊谷の入道へつかはす御返事』に「けうやうの行も仏の本願にあらず、たへんにしたかひて、つとめさせおへしますへ候……八十九にておはしまし候なり。あひかまへてことしなんとをは、まちまいらせさせ、おはしませかしとおほへ候」(同五三五―六)と説く。前半には、孝養は本願の行ではないから、ほどほどにして、念仏に専念することこそ大切だという意向が見え、後半には、八十九の母親(?)に対しては、今年のお迎えを心待ちにしていなさいと云ってあげるのが最も適当な孝養であるとの意が見える。法然が報恩の道を閉ざしたことについては、宗祖は『念仏者追放宣状事』の序の中で既に「称名一行ノ外ハ余行ヲ廃退スベシ、矧ヤ神祇冥道ノ恭敬ニ於テヲ哉、況ヤ孝養報恩ノ事善ニ於テヲ哉」(定遺二二五八)と云って憚らぬ念仏宗を亡国の邪法として指弾しておられ、報恩無視ということを念仏無間の理由の一とされたことがわかる。現代は報恩を軽視する人は多いが、真向から否定する人は少ない。否定するほどの人は余程の偏頗な思想の持ち主である。ところが法然は欣求浄土のための念仏専修を徹底するために、報恩という人倫の道をさへ否定した。故に逆に立正安国の宗是の徹底のため、報恩の重要性をいよいよ強く我々は認識すべきか。

靈山往詣と即身成仏——覚え書き

渡 辺 宝 陽

一

『開目抄』に示されるように、日蓮聖人によって成仏は唱題成仏・即身成仏・一念三千の成仏として示されていることは今更言うまでもない(定遺五九〇頁)。そしてまた一方では靈山往詣ということも示されており、これらの成仏の説示の關係については矛盾するものではないかとの論もなされている。そのように、成仏ということはどうとらえるかは、日蓮教学にとって重要な一課題であると言つてよいであらう。しかも、成仏という表現は同一であつても、日蓮教学展開史上、そのイメージは果してどのように理解されたのであらうか。われわれにとって、成仏のイメージを自己の信仰にどのように位置づけ、意味づけるのかによつて、その信仰の世界は大きく変化するものであらう。

周知の通り、初期仏教における解脱への道は涅槃(Nirvāṇa)を目標として追求されて来た。木村泰賢博士によれば、印度における解脱は小我の大我への一如として集約できるといふ。このような教理論が、上座部仏教の信徒に対してどのように指示されているか、よく知るところではないが、筆者は小乗仏教の信徒が、満月の夜にニルバーナに入つて(ということとは釈尊のニルバーナの世界に一如して)再びこの世に生れて来たくないという信仰告白をしたのを、驚きをもって聞いたことがある。更に彼は、日本の仏教徒は凡人が安易に即身成仏することができることを

を非難して、(歴史上に出現せられた) 釈尊以外に仏陀は存在するのかという疑問を提出したのであった。

ふりかえってみると、われわれは深遠な成仏の世界をどのようなイメージをもって把えようとしているのであろうか。そのような関心から日蓮聖人の示された成仏の説示をうかがってみよう。

二

いわば、日蓮聖人が成仏ということをかようなイメージとして示されているかを尋ねると、

一、靈山浄土への往詣

二、即身成仏

そして

三、仏凡一如の世界

として示されていると拝することができよう。

一の「靈山浄土へ参る」ということについては、既に望月敏厚博士が「日蓮聖人の靈山往詣」⁽³⁾で整理せられているところであるが、特に聖人晩年にこのことが強調せられている。たとえば、「千日尼御前御返事」(平賀本)には、「我等は穢土に候へども心は靈山に住べし。御面を見てはなにかせん。心こそ大切に候へ。いつか／＼釈迦仏のをはします靈山浄土にまひりあひ候はん」(定遺一五九九頁)と述べられ、「上野殿後家尼御前御書」(真蹟存)には、上野の後家尼に子息の成仏のすがたを語られて、「心は父君と一所に靈山浄土に参りて、手をとり頭を合せてこそ悦ばれ候らめ」(定遺一七九四頁)等と述べられている。すでに、聖人は「開目抄」において、「我法華經の信心をや

ぶらずして、靈山にまいりて返てみちびけかし」（定遺六〇五頁）と、たとえ現身を失っても釈尊のまします靈山からこの国土をお救いになり、お導き下さるうという境地を示されている。そのような法華経が常住に説法されつづける靈山会上への回帰が、成仏の証（あかし）として、千日尼や南条の尼や四条金吾等々に語られているといえよう。

A この点について、そのありさまをくわしく描写しているのは「千日尼御返事」である。

されば故阿仏房の聖靈は今いづくにかをはすらんと人は疑フとも、法華経の明鏡をもって其の影をうかべて候へば、靈鷲山の山の中に多宝仏の宝塔の内に、東むきにをはずと日蓮は見まいらせて候。（定遺一七六一頁）

ここでは、阿仏房の故靈が法華経常住説法の靈山会上に参入している姿の確認として、成仏が語られているということができよう。

B ところで、その「千日尼御返事」の前文には、

九界六道の一切衆生、各各心かわれり。……心のにざるゆへに面おもてもにず。まして二人十人、六道九界の衆生の心いかんがかわりて候らむ。されば花をあいし、月をあいし、すき（酸）をこのみ、にがきをこのみ、ちいさきをあいし、大なるをあいし、いろくくなり。善をこのみ、悪をこのみ、しなぐくなり。かくのごとくいろくくに候へども、法華経に入りぬれば唯一人の身、一人の心なり。（定遺一七六〇頁）

とあるが、これによれば、前述のように、故靈各々のすがたが確認されるとしても、法華経の世界に帰一されたからには、同一身にひき入れられることが示されていると言えよう。このような例は、「上野殿母尼御前御返事」（真蹟存）にも次のように語られている。

乞願こぎわんは悲母我子を恋く思食し給たまなば、南無妙法蓮華経と唱なさせ給たまて、故南条殿・故五郎殿と一所に生なれんと願は

せ給へ。一つ種は一つ種、別の種は別の種。同妙法蓮華經の種を心にはらませ給なば、同妙法蓮華經の國へ生れさせ給べし。三人面をならべさせ給はん時、御悦いかがうれしくおほすべしや。(定遺一八一三頁)

すなわち、同じ妙法蓮華經の仏種によって引導されるならば、同じ妙法蓮華經の國へ生れるのだということが確かめられている。このことは更に、「如来則為以衣覆之、又為他方現在諸仏之所護念」(法師品)の經文を引用して、その經文の心は、十方の諸仏がぞくぞくと影現されて、「法華經の行者を守護させ給ふ事、譬は大王の太子の諸の臣下の守護するが如」くであると言ひ、更に諸天の守護にまで語り及んでいるのであつて、法華經の國というイメージが見事に語り示されていると言えよう。

三

次に、二、即身成仏について一瞥を加えることとする。即身成仏ということ、しばしば聖人遺文に示されている。たとえば、「妙法尼御前御返事」(真蹟存)には次のように述べられている。

法華經の名号を持つ人は、一生乃至過去遠々劫の黒業の漆變じて白業の大善となる。いわうや無始の善根變じて金色となり候なり。しかれば故聖靈、最後臨終に南無妙法蓮華經となへさせ給しかば、一生乃至無始の惡業變じて仏の種となり給。煩惱即菩提、生死即涅槃、即身成仏と申法門なり。(定遺一五三七頁)

ここで極めて譬喩的に語られる煩惱即菩提、生死即涅槃、即身成仏の法門は、「始聞仏乘義」(真蹟存)に比較的くわしく述べられるところであり、聖人が天台の『法華文句』によって就類種の開會、相待種の開會を論じておられるところである。このことについては別に論じたところであるが、前者の就類種は法華經に帰納するところであると

は言え、一分、爾前の経々にも通ずるところであるとされる（定遺一四五二頁）。それに対して、相待種の開会こそ法華経が開示しようとする法門であるという。

止観云、云何聞円法聞ニ生死即法身・煩惱即般若・結業即解脱。雖レ有三名ニ而無ニ三體。雖ニ是一體ニ而立ニ三、名。是三即一相 其実無レ有レ異。法身究竟般若解脱亦究竟。般若清淨 余亦清淨。解脱自在 余亦自在。聞ニ一切、法、亦如レ是。皆具ニ仏法、無レ所ニ減少。是名聞円ニ等云云。此釈即相對種、手本也。

其意如何。

答、生死者我等苦果依身也。所謂五陰・十二入・十八界。煩惱者見思・塵沙・無明、二惑也。結業者五逆・十惡・四重等也。法身者法身如来 般若者報身如来 解脱者応身如来。我等自ニ無始曠劫已来具ニ足此三道。今値ニ法華経ニ三道即三徳也。（定遺一四五三頁）

しかし、善因によって善報を生ずるのは仏教の常識であるが、われら凡夫は、その根本を尋ねるならば父母の精血赤白二滯和合して一身となったのであるから、むしろ悪の根本であり不浄の源である。その不浄は、たとえ大海を傾けて洗っても洗淨とはならず、苦果を得ている凡夫の依身は、その根本を探り見るならば、貪瞋癡の三毒より出たものである。この煩惱と苦果との二道によって業を構えているのであり、この業道が即ち煩惱を結縛している法なのである。だから、このような煩惱・業・苦の三道を転じて三仏因と称することができようかという疑問が起きて来ることは当然のことである。このような疑問について『始聞仏乘義』は、『大智度論』の「変レ毒為レ薬」の説によって理解し、次のように象徴的に論断している。

但付法蔵第十三天台大師高祖竜樹菩薩釈ニ妙法之妙、一字、譬如ニ大薬師能以レ毒為レ薬等云云。云レ毒者何物法身・般若

・解脱也。能以毒為藥者何物。變三道為三德耳。天台云、妙名不可思議等云云。又云、夫一心乃至不可思議境意在於此二等云云。即身成仏申此是也。(定遺一四五三頁)

つまり、天台大師が『法華玄義』に「妙名不可思議」と述べ、更に『摩訶止観』第五卷に一念三千の法門を明らかにしたことは、すべてこの変毒為薬の論理が根本にあるのであって、それがとりもなおさず即身成仏ということであるといのである。このことからすれば、『観心本尊抄』には即身成仏という用語が格別用いられているわけではないが、観心段も本尊段も弘通段も、その基本にこのような即身成仏の問題が問題とされているということが推察できるところではあるまいか。故安藤俊雄教授は、相対種の論を「敵対的相即の論理」として高く評価しているところであるが、日蓮聖人は更に変毒為薬の教えを凡夫に具現するといふところに即身成仏の義を強調され、凡身のままに成仏を確信する本門法華経の教えを確立されたのである。

即身成仏ということは、今の論以上にイメージをもって語ることは困難であろうが、「光日尼御返事」には、

三のつなは今生に切ぬ。五のさわりはすで(既)にはれぬらむ。

と、一念三千の珠を内包する法華経によって女人の障碍たる三障・五従を超越し、

心の月くもりなく、身のあかきへはてぬ。即身の仏なり。たうとしく。(定遺一七九五頁)

という境地に到達することを保証されているのである。

「一念三千の成仏」という表現は『開目抄』において、宝塔品の「三箇の勅宣」につづいて提婆品の「二箇の諫曉」を明らかにする段に述べられるところである。

提婆達多は一闍提なり、天王如来と記せらる……一切五逆・謗法・闍提、天王如来にあらはれ了。毒薬変じて甘

呂(リ)となる。衆味にすぐれたり。

竜女が成仏此一人にはあらず、一切の女人の成仏をあらはす。法華已前の諸小乘經には女人成仏をゆるさず。諸の大乗經には成仏往生をゆるすやうなれども、或改転(カ)の成仏(ニ)、一念三千の成仏にあらざれば、有名無実の成仏往生なり。挙一例諸と申して竜女成仏は末代の女人の成仏往生の道をふみあげたるなるべし。(定遺五八九—五九〇頁) ここにおいても涅槃經に出拠するという変毒為薬が、提婆達多・竜女に象徴される悪人・女人の成仏の根本にあることが示されている。ここで、「改転の成仏」というのは、『録内啓蒙』には「爾前ハ悪人女人ノ成仏ヲ明セトモ、改悔発心ノ上、転悪帰正シテ後ノ成仏ニシテ、法華ノ如キノ当位即妙ノ成仏ニアラサルカ故ニ改転ト云義ナリ、或ハ展転ノ授記トモ名ク」と解釈している。更に『啓蒙』は「一念三千の成仏」について、東陽房忠尋が『弘決』の「当知身土一念三千故成道時」の文を引いて「法華十界一念成仏、十界一念授記也」等と述べるところに相当するところありと言ひ、また「古抄」に「今經皆記皆字事、十界当位即妙開會言レ之事如上、猶有深義、意以三十界開會成レ之也」等とあるのを引き、「今云、此義ハ今ノ御書一念三千ノ成仏深義ニ相当レリ」と述べている。ここにいう十界同時の成仏、当位即妙本有不改の成仏について、『本化聖典大辞林』は次のように要約して述べている。

一念三千の成仏とは、森羅三千の諸法は、悉く十界衆生の各一念に具す。されば一人成仏すればその所具の十界三千の諸法もまた同時に成仏す。之を法界一念の成仏とも、十界同時同共の成仏とも、法界の成仏ともいう。されば教主積尊の成仏は、やがてまた九界衆生の成仏なり。積尊の本覚開顯は、やがてまた九界衆生の本覚の開顯なり。積尊所具の九界なる故に。「一身一念遍於法界」とは是也。されば本覚の積尊よりすれば、九界はこれ本覚の仏界所具の九界なり。本門の九界よりすれば、教主積尊の本覚開顯は、これ衆生界所具の仏界を顯わしたも

うなり。仏は衆生の仏にして、衆生は仏の衆生なり、ただ是れ同共同体の一念三千、一人の成仏は即ち十界同時の成仏なり。これを一念三千の成仏という。(上巻二七一頁)

周知の通り、「当知身土一念三千故成道時」という『弘決』の文は『観心本尊抄』の観心段を結び、本尊段に転換する重要な文章であるが、以上のように、当位即妙・十界同時成仏ということが一念三千の成仏の重要な要素であつて、したがつて日蓮聖人の示される即身成仏もこのようなイメージに基くものであつたと推察されるのである。⁽¹¹⁾

四

さて、従来、靈山往詣と即身成仏との関連について、あるいは矛盾するものだとし、あるいは二つの思想的流れを折衷したものだとの批判がないわけではない。⁽¹²⁾しかし、如上に見たようにそれら兩つの表現の基本に、一念三千の成仏ということがあることを知ることができる。一念三千の成仏については別稿を期したいところであり、十界同時の成仏、法界成仏についての論を深めることが必要であるが、『開目抄』に

九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備わりて、眞の十界互具、百界千如、一念三千なるべし。(定遺 五五二頁)

と示されるのに即して、仏界即九界の成仏と言うこともできよう。いわばこのような仏凡一如の世界、自他合一の世界が本仏である久遠実成の教主釈尊の救済によって具現することを確認されているのが、日蓮聖人の宗教の根本であろう。

即身成仏という表現は、われわれ凡身に即しての表現であるが、これをしばしば、法華經の世界として描かれてい

るのではなからうか。『法華取要抄』には、

此土我等衆生五百塵点劫已來、教主釈尊愛子也。依不孝失于今雖不覺知不レ可レ似他方衆生。有縁仏与結縁衆生譬如天月浮清水。無縁仏与衆生譬如下雷聲盲者向日月也。(定遺八二二頁)

今來至法華經授与実法。法華經本門來至略開近顯遠自華嚴大菩薩・二乘・大梵天・帝釈・日・月・四天・竜王等位隣三妙覺又入三妙覺位也。若爾者今我等向天見之。生身妙覺仏居三本位利益衆生是也。(定遺八四頁)

とある。ここに示される有縁の仏と結縁の衆生、すなわち久遠釈尊と末代凡夫との関係は、天の月と清水に浮んだ月影との関係に譬えられる。言わば、このような教主釈尊の救済の世界を、日蓮聖人が前掲の『開目抄』において、無始の仏界と無始の九界の相即相入という救済の確証として述べられたものであろうし、それはとりもなおさず、われわれにとって、即身成仏の確証として理解することができるのである。そして、聖人は同じ内容を、「種と菓との同時の成仏」(『開目抄』定遺五九九頁)等の例に見られるように、さまざまな表現で語り示されていることを知るのである。

五

この小稿では、日蓮聖人が以上のような三つの角度から成仏のイメージを示されていることを確認するとどめるが、くりかえし、一の靈山往詣も、二の即身成仏も、三の仏界即九界(仏凡一如)の世界への悟入を語り示されたものであることを確めておきたい。つまり、一の靈山往詣は法華經常住説法の会座への帰入ということに即して示され

たのであり、二の即身成仏は法華經の救済に光被される凡身に即して示されたものと規定することができよう。そして一・二は決して矛盾する表現ではない。例えば聖人は上野尼（南条尼）に対して、前述のように、「心は父君と一所に靈山淨土に参りて、手を取り頭を合せてこそ悦ばれ候らめ」（定遺一七九四頁）等と靈山往詣を語りかけながら、他方では同じ上野殿に

法華經のゆへにてだにもあるならば、即身に仏にもならせ給なん。（「上野殿御返事」日興写本、定遺一八六一頁）

と述べられているのである。

そして更に言うならば、地獄と仏の所在をどこに見るかについて、「重須殿女房御返事」には、結局それはわれら凡扶の五尺の身の内にあるのだと語られている（定遺一八五六頁）。地獄の恐ろしさを状景として語ることも真実であり、同時に、それが五尺の身の上にあることもまた真実なのである。

成仏の説示もまた同様に類推することができるのではなからうか。

〔註〕

- (1) 戸頃重基「娑婆即寂光と靈山往詣論」（『法華四四卷、一・二・三号』）
- (2) 木村泰賢『大乘仏教概論』第二篇第二章「解脱論」
- (3) 『日蓮教学の研究』本論第七章
- (4) 拙稿「日蓮聖人の仏性論の基盤」『印度学仏教学研究』二八卷二号
- (5) 安藤俊雄『天台性具思想論』四五頁以下、一二九頁以下等。
- (6) 同様の表現が「妙一女御返事」（三三寺本、定遺一七九九頁）にあり、同時に「就類種・相對種の成仏」という表現もある。
- (7) 日全本、第二——九五七頁

- (8) 日全本、第二——九五八頁
 (9) 日全本、第二——九六〇頁
 (10) 日全本、第二——九六一頁
 (11) 「当位即妙」という表現は、「上野尼御前御返事」(真蹟存、定遺一八九二頁)、「妙一女御返事」(三宝寺本、定遺一七九八頁)等に見られる。
 (12) 前註(1)参照

(追記) 長年、身延山久遠寺と身延山短期大学のために御尽力された林是幹先生の古稀記念に拙稿を採録していただきたく光榮に浴しましたことを感謝致します。なお、重要な課題を極く一側面からのみ論じたに過ぎないことをお詫び致します。

(文部省科学研究助成費、昭和五十四年度総合研究Aによる研究成果の一部)

日蓮聖人の時間論

——「今本時」の意味について——

町 田 是 正

- 一、「今本時」とは
- 二、「今」の意味について
- 三、「本時」の意味について
- 四、「時」の受容意識
- 五、結び

一 「今本時」とは

日蓮聖人には「時間論」に関する思索の書は見当たらないという。然しながら、あの忍難慈勝の生涯は「その時」「そのとき」と深く関わりをもった法華経色説の軌跡であったことは確かである。時間は空間と共に人間認識の基盤であることとあいまって、我々は日蓮聖人の時間論（時間意識）を素通りすることはできないのである。否それどころか、聖人の法華色説の生涯には、現代の我々を示唆してやまない「時」の意識が教示されているように思えるのである。

日蓮聖人の畢生の観心の書『観心本尊抄』の「四十五字法体段」の冒頭に「今本時」の語句がみえる事は周知のと

ころである。(昭和定本日蓮聖人遺文第一卷七二二頁)。しかも「今本時」の語句は、聖人の御文書中ただ一度の出目である。唯一度の出自にも拘らず何故にこの語句が重要視されるのであろうか。ちなみに、宮崎英修編『日蓮辭典』の「今本時」についての説明を参借すれば、「法華經寿命品における開近顯遠・開迹顯本によって久遠釈尊が開顯され、その久遠釈尊の時・空を超越した宗教的絶対世界を云う。この久遠釈尊の絶対世界とは、釈尊と現実の娑婆における受持者との感応道交の中に実現するものである」(東京堂刊二六三・一〇八頁)と解説されている。「今本時」とは時・空を超えた久遠本仏の世界であると説明されてみれば、この語句の意味する重要性が我々を圧倒してくるのである。

しかして、我々の現実世界は明滅無常の儚かない娑婆(忍界)であることは否定できない。だとすれば「今が本時である」と説明されてみると、現実世界との板挟みの矛盾を覚えつつも、久遠本仏のその悠遠の世界にも脚を踏み入れてみたいという衝動を覚えるのである。

しかし翻つて思うとき、日蓮聖人がこの「今本時」という悠遠なる理念をうみだした思想的背景には、聖人自身の受持修行の実践があったこと、我不愛身命・但惜無上道の色説の成果としての「今本時の娑婆世界」の教示であることに深い思いをしなければならぬ。事実『観心本尊抄』の述作は、「日蓮といふし者は去年九月十二日子丑の時に類はねられぬ。此は魂魄佐渡の国にいたりて」(開目抄五九〇頁)という、竜ノ口の絶対的な宗教体験を経た翌々年の佐渡孤島の配処であった。また曾て清水竜山・山川智応両碩学によって「(一)秘傳十九号二十号など参照四十五字法体段の論争」が展開された経緯を顧りみたとき、「今本時」の語句が内包する理念には汲み尽せない程の意味があるものと理解されるのである。

二 「今」の意味について

日蓮聖人の教示される「今本時」の語句に触発されて想起するコトバとして、道元禪師の『〔「有時の巻」参照〕正法眼蔵』の中に示される「時もし去來こちの相にあらざれば上山の時ゆうじは有時しきんの而今しきんなり。時もし去來の相を保任せばわれに有時しきんの而今しきんある」(寺田・水野校注「道元」上巻日本思想大系二五八頁)がある。禪師の右の文章の中で「而今ここん・しきん」・「有時而今ゆうじ・しきん」の語句が眼につくのである。「而今」というのは「即今」とも云い現在とか今の意である。また「有時而今」を直訳してみれば「ある時である今」・「有る時の今という今」とでもなろう。さしずめ道元禪師は「只今の時」・「絶対の現在」・「過去を担い未来を孕む永遠の今」・「行持を現成する今」を志向されたのではないか。道元禪師の示す語句を一つの手掛りとして、日蓮聖人の教示する「今本時」の語句を直訳してみれば、「いまの本時の時」・「そのもの時」・「いま本来の時」という事になる。なにか國語的な解釈をすれば「今本時」の意味が理解できたかのように思えてくるが、果して理解できたのかと直ちに反問もうまれてくる。

さて「今」の意味から考えていきたい。まず手掛りとして新村出編『広辞苑』(岩波書店)を見てみると「今とは――まのあたり・現在・たった今・おつつけ(やがて)」と説明されている。我々は「今」とは何かと尋ねられたとき、自分自身が位置している「この時点」だと思っている。しかし、「今」が「この時点」だと思っても、少しく理屈づけて考えると不思議な事に思ひ当るのである。即ち「今」を「この時点」だとしても、「今はこの時点と云われる瞬間なのであろうか」、それとも「その時点に位置している自分自身であるのか」、聊か混乱気味になるのである。この地球は太古の昔しから時々刻々とキザミ続けて、今まさに「この時点」に至ったのである。「この時点」(今)

には二つの側面があるように思えるのである。その(一)は客観的な「今」と云えるものである。その(二)は主観的な「今」と云いうるものである。さて(一)の客観的な「今」と云うのは、たとえば筆者が窓外に眼を向ければ、そこには十一月の紅葉に彩どられた映えている身延の山波が眼の中に入ってくるが、この紅葉に彩どられている時点が客観的「今」だと云えよう。地球が三十数億年の永い間キザミ・続けて「まのあたりに至った」この時点は、実は筆者とは無縁の場(客観的)で刻み続けてきた「時間の流れのまのあたり」である。その(二)の主観的「今」とは、筆者という個人にとっても意味があり、筆者に意識された「今」のことである。筆者は或る時には苦悩し苦難に衝突して懊悩し、また悲哀の底に沈み或る時は歡喜するといった錯綜の人生を刻み続けて、いま当に「この時点」に至ったのである。この小論の執筆をしている「この時点」は意識されている「今」であり、筆者の生きている自覚の「今」なのである。時間における「今」の意味についての思索の手掛りについては滝浦静雄『時間』(岩波新書)を参考した。

「(現在)今」とは流れている時間を区切る意味をもっている。「今」は時間の一部でありつつ、未来と過去とを区切る役目をもっている。時間の流れを区切ることで或る時間の終りを示し或る時間の始めを示す。過去と未来とを区切るこ(我、目)とて実は過去——「(現在)今」——未来と時間をを連続させている。我々にとって「今」は時間の区切り・時間の限界だと意識することに意味があるのではないか。我々が生きている「今」の時点こそ自覚存在の根源なのである。この生きている「今」を掘り起す当にその時が本来的な「(根柢的)今」だと云えよう。つまり「今」は瞬間であつてもよいし、過去と未来との限界であつてもよく、今日だとか現代であつてもよいのである。大事なことは「今」という時間の長短ではなく我々が関わって生きている時が「今」なのである。

さて「四十五字法体段」の「今本時」の語句の読み方について、「今・本時」と読むか、或は「今本時」と読むの

か。即ち「今が本時となる」のか、或は「今がそのまま本時である」のか、読み方によっては意味も変わってくるのである。しかし「四十五字法体段」の文章は続けて「娑婆世界離三災出四劫常住淨土云云」(昭定遺七二頁)と云っていることと徴して、「今が本時となる」のではなく、「今がそのまま本時となる」ことが理解されよう。即ち我々が今立っている時点がそのままに本時だと云うのである。惟うに「今」と云うは久遠本仏によって開顯された「本時」そのものであると云うのである。哲学に於ては「久遠」とか「永遠」の問題は時間との関連に於て論ぜられるのである。「永遠」とは無限の時間のこと・歴大な時間のこと・果てしなく持続する時間と見做されるから、若しも「本時」を哲学的に表現すれば永遠の世界と云うことになるう。

ところが「時間」に対する考察、「永遠」に対する哲学的思考が充分に深められていくと、「時間」と「永遠」とが明瞭に区別されて把握されることになる。つまり「永遠」というのは時間の移り変りとか、時間の流れとか、生成消滅とは関係のない無時間的存在として、或は仮象的存在として理解されることになる。そして時間と永遠の関係について、「無時間的永遠」とか「永遠と瞬間」といった哲学上の問題が派生してくるのである。かつて西田幾太郎博士は自著の『永遠の今の自己限定』の中で「時は現在の事実が自己を限定することによって成立するから、いたるところが「今」であり、いたるところに「瞬間」がはじまる」(西田幾太郎全集第六卷岩波書店刊)とされた。

日蓮聖人は『種々御振舞御書』に於て「在世は今にあり、今は在世なり」(昭定遺九七一頁)と云っている。そこで換言することが許されるならば「仏の在世はそのままに今なり、娑婆はそのままに仏の在世なり」と云っているのではないか。或は「今本時」の語句を種々御振舞書と対照して表現すれば、「本時は今にあり、今は本時なり」となるであろう。何と示唆的なコトバであろうか。

日蓮聖人の時間考察の立場は、点的に存在する時間とか、過現未と流れる時間の部分的な「今」を対象としたのではない。この事は聖人が依経とした『法華経』の中に散見する「時間と今」とに關わる箇處を摘出して明らかにする。方便品の中に「今已満足」・「今正是其時」とあるが、その「今」は、弥々法華経が説示されて仏の精神が始めて開顯された「今」を教示してしよう。この事は続けて譬喩品に於て「今正是時」と云うも同じ説示であり、安樂行品には「今正是時為汝等説」とみえ、從地涌出品には「昔所未聞法・今皆當得聞・我今安樂汝・勿得懷疑懼」とみえる。ここに摘出した「今」の語は、その使用に徴しても過去―現在―未來へと流れる時間の「今」ではなく、明らかに寿命品の久遠本仏の開顯が予想されている「今」なのである。つまり方便品・譬喩品・安樂行品の「今」とは當に「本時」（久遠本仏の世界）となるところの「今」なのである。

四十五字法体段の「今本時娑婆世界云云」の「今」と云うのも永遠の相（世界）を示したものである。日蓮聖人が「在世は今にあり、今は在世なり」と教示するところの「今」は末法當今の娑婆の現実のことである。然し娑婆の現実でありながらも法華経の「今」の説示に徴してみても明らかなるように、娑婆の世界はそのままに本時の世界となるのである。従つて、日蓮聖人の「今本時」と云う「今」は、法華経の色説体験を通して本仏との感應道交に於て感得される「本時」なのである。

三 「本時」の意味について

まず「本時」の語意について幾つかの解説と論説を参照してみよう。

(1) 東方書院『模範仏教辞典』には、「久遠の昔、仏が最初に成道し給うた時をいう」と。

(2) 宮崎英修編『日蓮辞典』には、「法華経寿量品における開近顯遠。開迹顯本によって、久遠釈尊が開顯され、その久遠釈尊（本門寿量品の仏）の時と空を超えた宗教的絶対世界をいう」と。

右の二種の辞典を参照して「本時」と呼ばれる理由を考えてみるのに、法華経寿量品に於て始めて本仏の精神が開（開迹顯本）顯（開近顯遠）されて久遠の生命を有った本仏が説き顯はされる。この本仏が開顯（久遠実成）されて始めて一切のものの本来の意義が明らかとなる。そこで寿量品が説示される時のことを「全てのものの本来の性質が開顯される時」という意味で「本時」というのであろう。

(3) 望月敏厚『日蓮教学の研究』中の「本時」に関する所論によれば、「本時といわれる所以は能所一体身土常住の本感応妙なるがゆえである。即ち時間的即空間的・空間的即時間的なるがゆえに身体的には「能」は本師であり、「所」は本化である。しかもその現成が受持を媒介とする絶対行なるところを「本時」というのである。行は身体的空間的であるとともに時間的である。寧ろその時間的なるところに行自らの特色があるといえよう。その時間的なるものも從因至果でないところを本時と呼ぶのである。本因本果本国土の何れもが相即するがゆえに本時である」（平楽寺書店一〇七頁）とある。

(4) 茂田教亨『観心本尊抄研究序説』には、「本時、これはいうまでもなく本門の身土常住を明されたものであって、それは同時に事の一念三千の法体でもある。南無妙法蓮華経の己心、即ち受持の一念に於ける所現の世界である。相對的自己を媒介基体としつつその相対性が否定される所に、却って復活せしめらるる絶対的自己現成の世界である。

……いわば「本時」は寿量品の釈尊が内証体験したまえる絶対時であると共に、我等行者の信体験に於て現成する絶対時でもある」（山喜書房三二二頁）と説明されている。

右に現代の日蓮宗学を代表される二人の所論を参借したが其のところ筆者は消化不良となつた。余りにも高邁な所論であるために筆者には消化しきれないのである。ともかくも兩大家の論を要約すれば「本時とは時間的空間的世界を超越した宗教的絶対世界のこととその世界は信仰体験に於て感得される觀念である」と云っているようだ。

望月・茂田井兩先生の所論を味読しつつ惟うことは、「本時」という語句自体が一般的に用いられるものではなく、聖人の文書中でも唯一回の出自であることから、極めて特異な用語だということである。しかし、天台大師の『法華玄義』には「本時」の語句が頻繁に散見するが、その場合は「迹時」に対する語として用いられ、釈尊の久遠実成の時、無始無終の時を表現する語として用いられている。例えば法華玄義第七に於て「本時とは法華經寿命品の「我常在此娑婆世界」だとなし、「娑婆者即本時同居土也」として本国土妙なるが故に本時だとしている。（註解合編天台大師全集第四卷四二五頁）。天台大師の所論と望月・茂田井兩先生の所論とを比較してみると、当に同一の領解だと云えるのである。それにしても、望月博士の云う「本時とは能所一体常住の本感応妙なるがゆえである」とか、茂田井教授の「本時は本門の身土常住を明らかにされたものゝ一念三千の法体でもある」と云う所論は、確かにそうだと
思うのではあるが宗学に素人の筆者には理解のできない表現である。そこで望月・茂田井兩先生の所論を参考としながら、筆者なりに理解を得たいと思ひ、身延山短大教授の里見泰穂先生の所論を参借することにした。

里見先生は仏教時間論の研究者として夙に知られているが、その著『南無妙法蓮華經の哲学』（開宗七百年記念・身延山久遠寺刊）という小冊子の中で、「久遠の今」という章節を設けて四十五字法体段の哲学的解釈を試みられて次のように述べられている。「この「今」は勿論永遠の相の下に見られた「今」であり、仏過去にも滅せず未来にも生ぜざる「今」である。此の「今」が本時と云われるのは、「今」の永遠の相を示されたものである。本時天台の法華玄義のに対して

會通以來、伝統的解釈の方法（筆者）
迹時が説かれるが、この迹時が所謂時間である。有限な現実の世界に於ける時間が迹時である。この迹時が否定される所に本時が顕はれる。涌出品に於ける近執を破す（つんしゆ）ということは、迹時を否定することである。然し唯、迹時が否定されただけでは、超越性が顕はれるに過ぎない」と。筆者にとって里見先生の所論は哲学的な解釈ながら、その論の展開が整理されていて理解を助けてくれる。

以上紹介した幾つかの時間論を総合してみると、「本時」というのは久遠実成の本仏が所住する国土、つまり寿量品の「我常在此娑婆世界」と説示される世界のことである。従って「本時」とは過現未に流れる時間、生成流転する表象としての時でない事も理解される。つまり久遠とか悠遠と云う概念を包みこんだ「時」であると云えよう。

それにしても、寿量品において現代の我々からすれば気の遠くなるような天文学的数値をもって超越的な時間性について、「無量無辺百千万億那由佉劫……我成仏已來、復過於此、百千万億那由佉、阿僧祇劫、自從是來、我常在此自從是來、我常在此娑婆世界説法教化……甚大久遠、壽命無量」（岩波文庫法華經下）と説示している。本仏の永遠性、^{（無辺）}本仏の広大な世界、とてつもない悠遠の世界をいとも簡単に表現している。寿量品の説示は当にドラマである。永遠なる無限の世界、超越絶對の世界を描き出した古代印度人のロマン、その雄大な宗教世界を描き説いたことは驚きであり、島国の日本人的感覚では及びのつかない所である。

法華經寿量品に説かれる本仏の壽命とは、伽耶始城の釈迦の壽命が永遠だと云うのではない。釈迦牟尼（仏陀）となったその世界が悠遠だと云うのである。その表現するコトバが「無量無辺」とか「甚大久遠」、「百千万億那由佉劫」と平易であり且つ直截的で、しかも事なげに本仏の壽命を説示することは驚きである。この事は梵漢両訳を並記して読みくらべてみれば明らかである。

○「我時語衆生、常在此不滅、以方便力故、現有滅不滅」

○「僧たちよ、ここで入滅したのではない。あれは巧妙な手段なのだ、余は繰返し繰返し生命ある者の世界にいる」（坂本・岩本訳「法華経」下・三十頁）

右の梵漢両訳を読み比較してみても、どちらもその平易な表現のなかに見事に本仏の寿命の永遠性が説示されている。而もその語りかけるコトバは凡ゆるものを包みこむに足る表現である。さて本仏の寿命について「無量無辺」「百千万億劫」と教値をもって説示しているのは具体的でありまたドラマチックでもあり、悠遠性への誘いはあるが、然しながら、本仏の悠遠とは何か、久遠本仏の世界とは何か、という「本仏の生命」についての説示のコトバには欠けている。

筆者はもう少し寿量品の説示を梵漢両訳を対照して追ってみよう。

○「我成仏已来、甚大久遠、寿命無量、阿僧祇劫、常住不滅、諸善男子、我本行菩薩道、所成寿命、今猶未盡、復倍上教」。

○「久しい以前にさとり境地に到達した如来は、無限の寿命の長さを持ち、常に存在するのだ。余はさとりを求める修行者として前世に於て果すべき所行を果していないし、余の寿命も満了していないのだ。余の寿命が満了するまでには、今なお幾千万・百万十萬カルバの二倍もあるのだ」（坂本・岩本訳注「法華経」下・二十頁）

本仏の本質（Wezen 独）について示唆しつつ、無始無終の本仏を説き明そうとしている。さてそこで本仏の「常住」とか「永遠」と云われる世界について、寿量品はどのように具体的に説示するのであろうか。有名な「六或示現」の説相の直後に巧みな教示がなされる。

○「諸所言説、皆実不虛、所以者何、如来如実見、三界之相、無有生、若退若出、亦無在世、及滅度者、非実非虛、非如非異、不如三界、見於三界、如斯之實、如来明見、無有錯謬」。

○「如来には偽りの言葉はない。それは何故であるかと云うと、如来は三界をありのままに見るからである。すなわち、それは生れず、死なず、変化せず、生ぜず、流転せず、完成せず、真正でもなければ、真正でないものでもなく、偽りでもなければ偽りでないものでもなく、別のものでもなければ、このようなものでもない、と見るのである。如来が三界を見るのは、愚かな大衆が見るのとは異なるのだ。如来は実に明確に見てこの点に關して見誤まることはない」（坂本・岩本訳注「法華経」下・岩波文庫十九頁）

なんと巧みな表現であろうか。本仏の常住とは真理のことである。古来より「法体恒有」と云われるのは、「法」(Dharma)の常住ということである。どんなに生成流転・無常であろうとも「法」は真理として存在する。この「法」が即ち久遠の本仏ということと本仏の生命なのである。従って「衆生見劫尽・大火所燒時」であろうとも、「我此土安穩」の世界となりうるのである。これが本仏の開頭と云うことであろう。時間と空間を超えた「本仏」の絶対世界とは、こうした本仏のふところに抱かれる世界なのである。

本時の娑婆世界とは、この娑婆世界を積極的に肯定して娑婆即寂光と云い、久遠本仏に抱かれるであろう我々の見守りでもある。日蓮聖人が四十五字法体段に於て「所化以同体」なりと教示されるのは此の事ではないか。寿量久遠本仏を能化となし、結縁の衆生を所化（弟子）として、本仏の生命である妙法五字を受持信行することで、所化は能化の甚深の功德を譲り与えられて、久遠本仏の世界へと包摂されるのである。つまり本時の娑婆世界に生かされることとなるのである。

とは云え我々のこの現実の娑婆世界は厳しいのである。うつろう無常の世界である。「娑婆」(Saha)の語が示す如くに忍土・堪忍・忍界なのである。我々の意のままにならぬ無常の世界である。従って娑婆に在って強く生きよう、淨らかに生きよう、自ら生き甲斐を見出し出していくためには、苦難を踏み越え苦悩と斗わなければならぬ。実は此処が最も大切だと思ふのである。法華経には「我此土安穩・天人常充滿」と説き「常在靈鷲山」と説示しているか

ら、我々の所住する此の娑婆も久遠本時の国土（本国土妙）なのである。此の説示は絶対の教示ではある。だが然しと筆者は反問をする。たしかに寿命品の「我此土安穩」以下の説示は象徴的で魅力的なコトバである。知らず知らずの中に我々は「本時」の世界に誘引摂入されていく、包摂されるかの感覚を持つのである。どうも此処のところか難かしいのである。本時の世界へと包摂されるためには、我々自身に於ても大事な義務を果さなければならぬのではないか。法華經神力品には「若於園中・若於林中・若於樹下・若於僧坊・若白衣舍・若在殿堂・若山谷曠野・是中皆應・起塔供養」（坂本・岩本訳注「法華經」下一六〇頁）と見え、或は「応当一心・受持・誦誦・解説・書写・如説修行」（同上）とあって受持修行が我々に課せられているのである。実は此の如説修行の娑婆こそ常住の淨土なのではないか。受持修行の場合こそ本時の世界となるのではないか。否それどころか本仏常住の永遠の本時とならねばならないのではないか。

日蓮聖人は『四糸金吾殿御消息』に於て「娑婆世界の中には日本国、日本国の中には相模国、相模国の中には片瀬、片瀬の中には竜口に日蓮が命をとどめをく事は、法華經の御故なれば寂光土ともいうべき歟。神力品云、若於林中・若於園中・若山谷曠野・是中乃至而般涅槃とは是歟」（昭定遺五〇四頁）と申されている。此の法華經の色説の場を寂光土とされている。まことに尊い教示である。本感応の世界とは此の事であろう。『二十千字段本尊抄』には「自然讓与」とあって、聖人みずから本仏の被護のあることを保証されている。だが然しそこには「我等此受持五字」することが強く要請されている。末法の娑婆世界に生きる我々に対して、この忍土娑婆に居ながらにして「本時」の世へと摂入されることの保証を与えられているが、受持修行の重要性も忘れてはならない。日蓮聖人が「今本時娑婆世界」と云うは並々ならぬ尊い教示である。ただ坐していたのでは「本時」への包摂はあり得ない。自らが絶対的な価値を追体験、

実践したいと願行するところに「本時」が保証されるのである。

法華経は末法の我々に対して遺された説示である。見宝塔品に「誰能於此・娑婆国土・広説妙法華経・今正是時」(岩波文庫・法華経中一九〇頁)とあり、安樂行品にも「今正是時・為汝等説」(岩波文庫・法華経中二七八頁)とあって、如来の滅後の者に対して説き遺されたものである。我々に対して説示された教えであるならば、その教示の如くに修行をしなければ本仏の被護はないのである。尊い教えを柔和質直者となって、一心欲見仏、不自惜身命の信行こそ大事なのである。望月敏厚博士が「本時とは能所一体常住の本感応妙の世界を云う。しかもその現成が受持を媒介とする絶対行なるところを本時というのである」(日蓮教学の研究一〇七頁)と云われたのは此の事であろう。筆者なりに聊かの領解を得た思いである。

※法華一乗の信仰に生涯を賭け、如説修行の色説であった日蓮聖人、その聖人には「永遠」だとか、「本時」についての宗教哲学的の思索をめぐらした文書は見当らない。(文章の表現を以ての文書が見当らない)。だが然し、受持修行の色説体験を通して、「永遠」とか「本時」の世界(本仏の生命)に想いをめぐらして感応道交の法悦の世界に生きる息吹を教示されていることは云うまでもなかるう。そうでなければ、開目抄の「詮ずるところは天もすて給え、諸難にもあえ、身命を期とせん……善に付け悪につけ法華経をすつる地獄の業なるべし。……父母の頭をはねん念仏申さずわなどの種々の大難出来すとも智者に我姦やぶられずば用いじとなり。其外の大難風の前の塵なるべし。我れ日本の柱とならむ、我れ日本の眼目とならむ、我れ日本の大船とならむ等とちかいし願やぶるべからず」(昭定遺六〇一頁)という力強い宣言は出てこないと思われる。

四 「時」の受容意識

日蓮聖人の遺文中で特に「時」について言及した文書は、弘長二年二月伊豆伊東で撰述したとされる『教機時國鈔』と、身延在山中の建治元年の撰述である『撰時抄』とがある。勿論「時」について言及していると云っても物理

的な「時間」を論じたのではなく、法華經の弘教者の立場・仏道者の立場からの「時」（時代）の認識であることは云うまでもない。斯うした弘教者の立場から「時」に言及した文書は沢山あり、たとえば『日妙聖人御書』（六四五頁）。『法蓮鈔』（九五—一頁）。『開目抄』（六〇九頁）などが直に目につくのであるが、その「時」を選ぶこと。「時」の受容意識・「時」の質的内容にまで言及した文書は、右の教機時國鈔と撰時抄の二書にとどまるであろう。此処で両書の一部を引用して味読しておこう。

○「時者弘三教人必可レ時レ知……不レ知レ時弘法無レ益上還墮惡道也……当世入末法二百一十餘年也。權經念仏等時歟。法華經時歟。能能可レ勸三時刻也」（昭定遺二四二—二四三頁）

○「夫、仏法を学せん法は必ず先づ時をならうべし。……仏法を修行せんに時を料さるべしや。……問云、いかなる時にか小乘權經をととき、いかなる時にか法華經を説べきや。……答云、仏眼をかつて時機をかんがへよ。……法華經の第七云、我滅度後、後五百歲中、広宜流布、於閻浮提、無令断絶等……同第六卷云、惡世末法、時能持是經者等……第五の卷云、於後末世法欲滅時等。又第四の卷云、而此經者如来現在猶多怨嫉、況滅度後。又第五の卷に云、一切世間多怨難信……其時に智人一人出現せん」（昭定遺一〇〇三・一〇〇五・一〇〇七頁）

『教機時國鈔』の文は御自身に問いそして云いきかせている。法華經の弘教者として「時」を知って選ぶことの大事を自覚されている。自己の存在をみつめている。従って日蓮宗徒の我々に対する教示でもある。「時ヲ知ルベシ」とは、つまり自己の生きている「今」の意味をたしかめ、その「今」がどれ程に自己と関わっているのか、どれ程に法華經の弘教と関わっているのかと云うたしめなのである。もちろん「今」と云っても、人間の存在と無関係の「今」もあるであろうし、人間によって設定づけられる「今」もあるであろう。或は人生の岐路に立って「当にあれか・これか」との選択を迫られる時の「今」もあるであろう。だからこそ日蓮聖人は「權經念仏等時歟法華經時歟能

能可勘時刻也」と、自己に対しても我々に対しても、自覚を強く促しているのである。

『撰時抄』は竜口から佐渡を経て身延入山の翌年になる撰述である。法華經色説者（上行自覚）の軌跡をかえりみられ、いやしくも法華經の信行者であるならば「時」を見極めよ、「時」を大切にせよとの大導師としての説論とも受けとめられる。日蓮聖人の「時」の受容意識は、法華經の持經者―法華經の色説者―法華經行者としての使命感とも強く関わっていよう。ありていに云えば聖人自身の生き方の問題である。

日蓮聖人の「時」の受容意識には二つの側面があるようだ。その(一)・たとえば「願仏未來記」（昭定遺七三九頁）とか『撰時抄』等に見られるように法華經・仁王經・大集經などを依証として、正像末と次第に下降衰退していく仏教流布の時間的流れの中で、殊に最澄の『守護国界章』の一文である「正像稍過已末法太有近」によって自己を末法時代の者と位置づけ、釈尊↓天台↓伝教↓日蓮という三國四師の系譜をもって、自己の仏教史上の位置づけと時代付をしようとしている。仏道者として死身弘法を志向する行者であるならば、自己の置かれた時代の位置づけに心を砕くのは当然であり日蓮聖人一人だけでなく全ての弘教者に共通する意識であろう。「時」の受容とは、「時」をうけ入れることである。受け容れるためには主体的な自覚（自覚）が必要である。換言すれば「時」の中に自己を位置づけることである。従って自己の思想・行動について確たる自覚（自覚）に基づく位置づけがなされなければならない。この意味で日蓮聖人の「時」の受容意識として、その(二)に考えられることは、法華經宝塔品・藥王品・勸発品などの説示を媒介として、自己を本仏釈尊と直結して自己の生きる時代を「末法」なりと認識して、そこから末法を克服する理念を確立していくことである。

しかしながら、日蓮聖人の時の受容意識について二側面が考えられるとしても、両者を区別して受容意識を語るこ

とは出来ない。常に(一)と(二)が同時に「末法」の受容意識として働いているのである。とは云え聖人の時の受容意識の特色は、本仏釈尊が予言された後五百歳中(兼王臣)に法華経色説者として行動する確信、つまり本仏の三ヶの勅宣で勸奨された時・滅後五百歳の選ばれた時、その本仏の「時」を自らが選んだという確信、そこから閻浮提第一の法華経行者(撰時抄・開目抄)と自覚するのである。此処に日蓮聖人の時代意識が明確なラインを示して形成されるのである。此処に筆者が喚起される御文書が二篇ある。即ち『法華取要抄』と『観心本尊抄』である。周知のように「法華取要抄」の内容は「本尊抄」への入門手引の書とされている。その「法華取要抄」の中で、古くから宗学者によって「逆説法華」の一文と指摘されている箇所に喚起されるものがある。

○「問曰、法華経為誰人説之乎。答曰、自方便品至于人記八品有三意。自上向下次第説之第一善薩第二二乘、第三凡夫也。自安樂行勸持・提婆・宝塔・法華・逆次説之、滅後衆生為本。在世衆生傍也。以滅後一論之正法一千年、像法一千年、傍也。以三末法為正。末法中以日蓮為正也。問曰、其拠如何。答曰、況滅後文是也。疑云、日蓮為正正文如何。答云、有諸無智人惡口罵詈等及加刀杖者等云云。自讚如何。答曰、喜余身故難堪自讚也」(昭定遺八二三頁)

右の「法華取要抄」の一文について要約を示せば、(1)撰述は文永十一年五月二十四日身延入山直後であること。(2)末法の法華経行者の自覚。(3)法華経行者たるの文証を掲ぐ。(4)法華経色説の法悦を吐露していること。以上の要約を総合して考えれば、日蓮聖人自身の値難弘教の二十一年(建長五年立教開宗三十二才より文永十一年身延入山五十三才まで)をかえりみれば、確かに未来記たる法華経の逆次の色説であったのである。法華経を逆次に読むとは、滅後の立場から正法の流布を明示した法華経を色説することである。安樂十四↓勸持十三↓提婆↓見宝塔十一↓法師十と、つまり単に説経三昧に入ることではない。即ち法華経は滅後の我々に説き遺された未来記である。であるとすれ

ば、本仏の絶対の現在（本時の娑婆世界）に生かされているとの認識に立ち、本仏の慈悲のふところに摂入される我々である。寿命品の久遠本仏の開頭、遣使還俗の譬説は当に滅後末法の我々を濟度せんとする教説でなくてはならぬ。ろうか。

日蓮聖人は「本尊抄」に於て次のようにのべている。

○「以本門論之一向以末法之初為正機。所謂一往見之時以久種為下種大通・前四味・迹門為熟至本門令登等妙。再往見之不似迹門。本門序正流通俱以末法之始為證。在世本門末法之初一純圓也。」（昭定遺七一五頁）

聖人のこの教示の背景には、聖人自身の忍難弘教の軌跡のあったことは云うまでもない。確固として我々に教示されている。法華経は正に末法の機の濟度を目的としたものである。古来「凡夫為正」・「末法正機」・「末法為正」と直截簡潔なコトバで表現されている末法克服の理念である。云うなれば、日蓮聖人の時代観、「時」の受容意識とは換言すれば、聖人の法華経観と云うことと同意である。「末法正機」とか「末法為正」と云うことは、とりもなおさず、滅後末法の我々を濟度することを目的としている、とみる法華経観であり、同時に「時」の受容意識となつている。日蓮聖人の生涯の信念（末法受容の意識）は、薬王品の「我滅度後五百歲中閻浮提広宜流布」の聖文の通りに、それは我々に対する色読体験への誘いである。聖人自身「是好良薬・今留在此」の文そのままに一念信解されたのである。だからこそ、「開目抄」において「正法一千年、二千年過ぎて末法の始に法華経の怨敵三類あるべしと、八十万億那由佗の諸菩薩の定給し虚妄となるべしや。当世は如来滅後二千二百余年なり。大地は指ばはづるとも、春は花はさかずとも、三類の敵人必日本国にあるべし」（昭定遺五九二頁）と自己の確信を吐露される。「諫曉八播抄」には「今日蓮は去建長五年癸丑四月二十八日より今弘安三年太歲十二月にいたるまで二十八年が間、又他事なし。只妙法

蓮華經の七字五字を日本国の一切衆生の口に入レとはげむ計也、（昭定遺一八四三頁）とのべられる。当に「他事」はなかつたのである。唯ひたすらに「妙法五字を日本国一切衆生の口に入れんと勵まれた」のである。この行動軌跡・法華信行が法華經行者の姿であり、末法克服の英姿であると思う。

日蓮聖人の文書には「時」に言及した箇所、「時」という語を用いた箇所は多い。その何れもが法華經の弘教との関りに於て用いられていることである。二、三例示しておこう。

- 「天台云、適時而已等云云。仏法は時によるべし」（開目抄・六〇九頁）
- 「正法を修して仏になる行は時によるべし」（日妙聖人御書・六四五頁）
- 「法華經を持と申經は一なれども持事は時に隨て色色なるべし」（法蓮鈔九五二頁）
- 「知者と申は如レ此時を知て法華經を弘通するが第一の秘事なり」（法蓮鈔九五二頁）
- 「夫、仏法を学せん法は必ず先づ時をならうべし」（撰時抄一〇〇三頁）
- 「仏眼をかつて時機をかんがえよ」（撰時抄一〇〇三頁）

以上摘出した文書はコトバによる表現の違いはあっても全く同意の内容であろう。おしなべて自己の置かれている「時」を見究めよと云うのである。天台が「適時而已」と云っているのは、当に「此時」を知ることが弘通の第一の秘事と心得えることを示したものであろう。こうした意味で、日蓮聖人が法華經を色読体験して、仏の未来記たる法華經を現証した結果、いま「この時」こそ法華經流布の時との確信、仏法は「時」を自らを選びとるなかで修することこそ肝要なりとされたのである。

五 結び

日蓮聖人の時間論の特色は、聖人自身がおかれている時（末法）の認識、つまり客観的実在としての「時」の認識もさることながら、その客観的実在の「時」をして、主体的な「時」へと受容する意識にある。我々は与えられた時の中に置かれて^{（投げ出されている）}いる自己には違いないが、その時は実は我々の意志によって「選びとった」・「選んだ時」とするところに意義がある。当に「時」を選^{（選）}び択るといふ意志の自由性に意味がある。

偶々、末法時に生を受けた仏道者であると云うのではない。自己の出現によって正法流布の「時」となったという法華經行者の主体的意志がこめられている。末法の法華經行者とは「時を選^{（選）}び択る」と云うことでもある。堪えに堪えた忍難弘通の「その時」にこそ、日蓮聖人自身「現実存在する時」との意識があつたのである。さすれば「四条金吾殿御消息」の中で「今度法華經の行者として流罪死罪に及ぶ……相模国の中には片瀬、片瀬の中には竜口に日蓮が命をとどめをく事は法華經の御故なれば寂光ともいふべき歎」（昭定遺五〇五頁）という宣明となるのである。これ程までに自己の実存を高唱^{（たかぶ）}することは、当に「時」に生きた自己の自覚、法華經行者の自覚でなくて何んであろうか。現代の我々に対する絶対の教示である。

（昭和54、11、22）

世親「妙法蓮華經優波提舍」における信

望 月 海 淑

1

『妙法蓮華經優波提舍』には漢訳の二本があり、梵文は未だ発見せられてはいない。漢訳二本はともに大正大藏經に載せられているが、そこには「大乘論師婆薮槃豆釈 後魏北天竺三藏菩提留支 共沙門曇林等訳」「婆薮槃豆菩薩造 元魏中天竺三藏勒那摩提 共僧朗等訳」と示されており、この書が世親(天親) Vasuvandhu によって書かれたもので、インドから中国に來た二人の僧によって訳出されたものであることを示している。

世親についてはかつて記したこともあるが、^①無着 Asanga の弟として出生し、最初小乘を学び、後大乘に転じたといわれ、その著述として『阿毘達磨俱舍論』『唯識三十頌』等が知られている。しかし世親の著述はこのような小範^②圍にとどまらなかつたことは広く知られている。すなわち『十地經論』『無量壽經優波提舍』『妙法蓮華經優波提舍』等々、大乘諸經典の注釈書も数多く存する。

しかして、この書の訳者の勒那摩提 Ratnamati がインドから中国に渡つて來たのは正始五年(五〇八)だと伝え、菩提留支 Bodhiruci が入国したのは永平元年(五〇八)のことだというが、魏の國は正始五年に改元し永平元年とな

っているから、これは同年のことで僅かに数ヶ月の差であったということになる。『歴代三宝記』はこの二人の関係について、北天竺の人、菩提流支は魏の国では道希（道希）といい、永平二年から天平年間まで二十余年に亘って翻譯に従事したといい、更に

中天竺三藏法師勒那摩提。或云婆提。魏言宝意。正始五年來洛陽殿內訳。初菩提流支助伝。後以相争因各別訳。沙門僧朗（僧朗）覺意侍中崔光等筆受。

となしている。勒那摩提訳出の『妙法蓮華經優波提舎』は僧朗等共訳とし、菩提留支訳出の書は曇林等共訳としているから、あるひはこの両訳は二人に意見の相異を見て別離した以後の訳出になるのかもしれない。

しかし、両者の訳文が全く同一と云うていい位に類似しているのは何故なのだろうか。今はそれについて検討してみる機会がないが、一考の余地は存するところであろう。しかして、この両書はともに妙法蓮華經となしており、妙法華經の訳文をそのまま踏襲しているあたり、羅什訳を参照したことを伺わせるものがあるが、序品の心得自在に引き続いて、善得心解脱善得慧解脱。心善調伏……とその内容にふれている等々、妙法華經に含まれていないものもかなり訳出せられてもいる。このことは羅什訳を参照しながらも、羅什訳になく梵本にあるものを訳出して補ったことを示すものと思われる。又、提婆達多の授記にふれたところがあるから、これによってみると羅什訳所依の梵本とは異本を所依としたものとも思われる。羅什が妙法華經を訳出したのは四〇六年であり、両者のこの書の訳出は五〇八年以降であるから、その間には一〇〇年のへだたりがあり、梵本の相異もまた当然のことであろう。

ちなみに序品の心得自在の以降は

善得^一心解脱^二善得^三慧解脱^四。心善調伏。人中大竜。応^レ作者作。所作已弁。離^レ諸重担^一逮^レ得^二已利^一。尽^三諸有結^一。

善得⁽⁹⁾正智心解脱。一切心得自在到第一彼岸。

であり、『妙法華経』はこのところを

速得已利⁽¹⁰⁾尽諸有結。心得自在。

となしているにすぎない。そしてこのところをケルン・南条本の梵文法華経は

vasubhūtañ suvimukta cittaiñ suvimukta prajñair ajñeyair mahānagāñ kṛta kṛtyaiñ kṛta karāṇyair
apahrta bhārair anuprāpta svakārtaiñ parikṣiṇa bhava sanyojanaiñ samyag ajñā suvimukta cittaiñ
sarva ceto vasiṭā parama paramitā prāptair abhijñānābhijñatāir mahāśrāvakaiñ⁽⁹⁾

(心痛なく心自在で、心と慧を離れ貴族で偉大な竜であり、作すべきをなし、作さねばならぬことをなし、重荷を捨て自己の目的を達し、存在せる結縛を離れ、正しい教えで心を脱し、一切の心自在で最高の彼岸に到達し、直観の秀でた大声聞たちであった)

となしているから、『妙法蓮華経優波提舍』が所依とした梵本は、ケルン南条本に近いものであったことを思わせる。この趣は方便品の冒頭の部分でも同様であるといえる。

『妙法華経』は

爾時世尊從三昧安祥而起。告舍利弗。

であるのに対して、『妙法蓮華経優波提舍』は

爾時世尊入甚深三昧正念不動。以如実智觀。從三昧安祥而起。起已即告尊者舍利弗。

であり、『妙法華経』に比べてかなり詳細を極めている。ケルン・南条本は

atha khalu bhagavān smṛtīmān saṃprajānans tataḥ samādher vyūthānī vyūthāpy āyusmantam Śāri-
putram amantrayate sma
(11)

(その時に世尊は記憶を思いおこし、三昧より立ち上って、立ち上って長老の舍利弗に語った)
であるから、これもまた『妙法蓮華経優婆塞』の方に近いことは明白であろう。

この外、『妙法華経』と『妙法蓮華経優婆塞』の記述を比較すると、後者の記述の方が詳細である点は随所におよんでいいるが、このことは両者の梵本にかなりな相違があったことを示すものと思われる。

しかし、序品においては、『妙法蓮華経優婆塞』は声聞名の列挙をしてはおらないが、これは注釈のために不要であることから、ことさら列挙しなかったのではないかと思われる。

[註]

- (1) 大正二十六・一上、一〇下
- (2) 拙著『法華経における信の研究序説』七八以降
- (3) 『歴代三宝記』は菩提留支を菩提流支と記している。大正四十九・八六中
- (4) 大正四十九・八六中下
- (5) 同 二十六・八上、一八中
- (6) 同 一上、一〇下
- (7) 同 九・一上
- (8) Sath. 2
- (9) 大正九・五中
- (10) 大正二十六・四中下
- (11) Sath. 29

世親の『妙法蓮華經優波提舍』（法華論）は上下二巻であり、その内容は序品第一の冒頭から八万人の菩薩等が集まっており名稱普聞で無數百千の衆生を度したところまでの法華經の文を挙げて注釈を加え、方便品第二では冒頭から五種法（十如是）のところまでの法華經の文を挙げて注釈を加えたものとで大部分をしめ、譬喻品第三では舍利弗の偈言を挙げて注釈を加え、後の各品は法華經説示の展開上の必要に応じて要をとって言及されるという型をとっている。このため、法華經の各品・各部において世親がどのような見解を持っていたかを詳しく知ることが困難であるといわなければならない。しかし、それらの中にも、世親の法華經に対する理解の一端をうかがい知ることが出来る。

すなわち世親は序品第一は、七種の功德の成就の示現を説いたものであるとして、序分成就・衆成就・如来欲説法時至成就・依所説法威儀隨順任成就・依止説因成就・大衆現前欲聞法成就・文殊師利菩薩答成就の七種類を挙げ、これについて注釈を加えている。

第一の序分成就諸法門中最勝義と自在功德義との二つの成就を示現するもので、釈尊が住した王舎城 *Rājagṛha* 善闍崛山 *Gṛdhraakūṭa* は他の王城・山にすぐれたものであることを示している。

第二の衆成就とは数と行と摂功德と威儀如法住の成就を示現するものであるとしている。無數の大衆が圍繞しているので数成就であり、声聞は、小乗の行を修し、菩薩は大乗行を修し、更に菩薩等は神通自在に隨時に示現し、出家の声聞は威儀一定であり菩薩と同じではないからとして行成就であることを示している。しかして世親は經文を挙げ

て撰功德成就について、声聞功德成就と菩薩功德成就とがあることを詳細に論述して、善知識に依り、一切衆生の利益せんとの心、授記密智・諸通智・真実智の三種智、三種智の所撰の応知によってなされているから撰功德成就となし、釈尊は大衆に圍繞され供養恭敬され尊重讃歎されているから威儀如法住成就だとなして、この故に衆成就だとなしている。

第三の如来欲説法時至成就については、經文の為諸菩薩説大乘經故の言葉をうけて、この法華經には十七種の名があることを挙げ、釈尊が法を説かんと欲する時に即座に説かれているもので最高のものを示している。その十七の異名は

無量義經

最勝修多羅

大方広經

教菩薩法

仏所護念

一切諸仏秘密法

一切諸仏秘密藏

一切諸仏秘密処

能生一切諸仏經

一切諸仏之道場

一切諸仏所轉法輪

一切諸仏堅固舍利

一切諸仏大巧方便經

說一乘經

第一義住

妙法蓮華經

最上法門

であるという。

第四の依所説法威儀隨順住成就については、釈尊の禪定、世間の變動、過去無量劫の知悉らの三昧成就・器世間・衆生世間の三種を成就したことだとなしている。

第五の依止説因成就については、釈尊が大衆を導くために大光明を放つなどの異相不思議な事を示現し、渴仰の念、聞法の心をおこさしめたことだとなしている。

第六の大衆欲聞現前成就については、釈尊が神變の相を示したのは大法のためであり、大衆をして大法に隨順せしめんがためであるとなしている。そして

第七の文珠師利菩薩答成就では、弥勒菩薩の質問に答えた文珠師利菩薩は、宿命智をもって過去の因相果相を現見して十事を成就しているから、現在前の如くにすべてのことが解るのだとなしている。

このように世親は序品の特徴を列記し、それ以下は所説の法の因果の相を示現したものであるとなしている。

方便品第二については、まず釈尊が对告衆として菩薩を選ばず舍利弗を選んだ理由を五種義ありとして、更に如来は四種の功德を成就しているから衆生を度すことが出来るのだとしている。ここでの四種の功德とは、生死等を意のままに現することが出来る任成就、染淨の因を自在に示し衆生を導きうる教化成就、法を体得し法の如くに行いうる功德畢竟成就、どのような衆生に対しても法を説きうる説成就のことである。

かくて世親は五種法に關する注釈を展開している。それによると

何等法——声聞法辟支佛法諸佛法——有為無為法等——名句字身等——謂未曾聞

云何法——起三種諸事說——因緣法非因緣法等——依如来所說法——謂種種言辭譬喩顯說

何似法——依三種門得清淨——常法無常法——能教化可化者——唯為一大事

何相法——三種義一相法——生等三相法不生等三相法——依音声取。以下依音声取彼法——為隨衆生器

說中諸佛法^上

何体法——無三二体（無量乘唯一仏乘無二乗）——五陰体非五陰体——仮名体法相義——唯有二乗体^①

となされているから、一大事因縁をもつて出世した釈尊は、一仏乘をもつて衆生を導くことを唯一の目的としていることを示そうとしたものであるとなすことが出来るが、世親は五種法の何体法について、一乗体とは

諸仏如来平等法身。彼諸声聞辟支仏乘非^②彼平等法身之体。以^③因果行觀不同^④故。

としているから、平等法身であることが一仏乘だとしていることを意味している。したがって、平等法身の体たる一仏乘をどううけとめるかが問題となる。

そこで世親は以下の方便品の説示は、四種の疑心を断せしめるためのものだと指摘をしている。それによると、釈

尊は五濁の悪世に出現し、どのような時であろうとも種々の方便説法で導き疑心を断ぜしめ、不信の増上慢の者のためには教えを説かず、仏から法を聞いても謗心をおこす者には説かず、釈尊の教えは先に説くものも今説くものも妄語ではないから、童子がたわむれのために砂をもって仏塔を建てたとしても皆仏道を成ずるように、仏語を一心信解することが大切なところだとなっている。

譬喩品第三においては、舍利弗の「金色三十二 十力諸解脫 同共一法中 而不_レ得_三此事_一 八十種妙好 十八不共法 如_レ是等功德 而我皆已失」の偈言を注釈して、これは舍利弗が人・法無我、一切諸法悉く皆平等なる法を得ることが出来ないでいるからと自責の念で語ったものだとしている。そして世親はこれ以下のものは、七種の喩が七種増上慢心を対治せんがために説かれ、更に三種染慢人のために三種平等が説かれているとなしている。七喩と七種増上慢心の関係は、

顛倒求_三諸功德_一増上慢心——世間中諸煩惱染熾然増上——火宅喩

声聞一向決定増上慢心——自言我乘_三如来乘_二等無_三差別_一——窮子喩

大乘一向決定増上慢心——無_三別声聞辟支仏乘_一——雲雨譬喩

実無謂_レ有増上慢心——実無_三涅槃_二生_三涅槃_一想——化城喩

散乱増上慢心——実無_レ有_レ定過去雖_レ有_二大乘善根_一而不_三覚知_一。不_三覚知_二故不_レ求_三大乘_一。狭劣心中生_三虚妄解_一。謂

第一乗——繫宝珠喩

実有功徳増上慢心——聞_三大乘法_二取_三非大乘_一——輪王自啓中明珠与_レ之喩

実無功徳増上慢心——於_三第一乗_一不_三曾修_三集諸善根本_一聞_三第一乗_一心中不_レ取以為_三第一_一——醫師喩³⁾

であり、三種染慢の人は三種の顛倒の信あるもので、それは信三種々乘異^一、信世間涅槃異^二、信彼此身異^三であり、これの対治のために乘平等、世間涅槃平等、身平等が説かれたのであり、その説示は多宝如来の出現、声聞らへの授記、一仏乗の説示等が示すところであるとしている。しかして、釈尊が三乗を説いて一乗となしたのは同義によるからだとして

言同義二者。以^一仏法身声聞法身彼此平等無差別一故。以^二諸声聞辟支仏等乘不同二故有^三差別^四。以^五彼二乘非^六大乘一故。如來說言不^レ離^二我身^三是無上義^四。

とのべ世親は無上義を提義し注釈を加えている。無上義には、種子無上、行無上、增長力無上、令解無上、清淨国土無上、説無上、教化衆生無上、成大菩提無上、涅槃無上、勝妙力無上の十種があるが、この中の第七の教化衆生無上は地涌菩薩出現のことで、第八・九の成大菩提無上・涅槃無上は如来寿量品の説示によって注釈されたものである。すなわち一乗についての考え方は、方便品中心にとどまるものではなくて、涌出・如来寿量等の各品にまでかかわるものであると捉えられていることを示すであろう。

そして世親はこれ以下の各品は、法力・持力・修行力を示現したものだとして法華經の注釈を終っている。

〔註〕

(1) 大正二十六・六上^一七下、一五下^二一七上

(2) 同 七下、一七上

(3) 同 八中、一七中下

(4) 同 九上、一八中

『妙法蓮華經優婆塞』は方便品の注釈の中の四疑を語る段において、信に闕説している。四疑とは一疑何時説、二疑云何知_レ是増上慢人、三疑云何堪_レ説、四疑云何如来不_レ成_レ妄語のことであるが、この中の第二疑の注釈において世親は

如来不_レ為_レ増上慢人_二而説_レ諸法_一。云何知_レ彼是増上慢_レ為_レ断_レ此疑_一。如_レ經若有_レ比丘_二実得_レ阿羅漢_一者。若不_レ信_レ是法_一無_レ有_レ是処_一如_レ是等故_一。⁽¹⁾
と語り、更に第四疑の注釈では

此以_レ如来先説法異今説法異_一。云何如来不_レ成_レ妄語_一為_レ断_レ此疑_一。如_レ經舍利弗汝等_レ应当_レ一心信_レ解受持_レ仏語_一諸仏如来言_レ無_レ虚妄_一無_レ有_レ余乘_一唯一_レ仏乘_一故。⁽²⁾
となしている。この中の前者の説示は法華經の

会中有_レ比丘比丘尼優婆塞優婆夷五千人等_一。即從_レ座起礼_レ仏而退。所以者何。此輩罪根深重及増上慢。未_レ得謂_レ得。未_レ証謂_レ証。有_レ如_レ此失_一。……如_レ是増上慢人。退亦佳矣。……汝等_レ当_レ信_レ仏之所説言_レ不_レ虚妄_一。⁽³⁾

をうけたものであり、その信は sradhā を意味すると思われる。後者の一心信解は法華經の説示よると釈尊が舍利弗にむかって仏の所説を信することを強調したことをうけているので、sradhā を意味するとは思われるが、分別功德品では妙法華經が sradhā と adhimukti とを一念信解と訳出してゐる例もあり、⁽⁴⁾普通、信解は adhimukti に對する訳語として使用せられるから、法華經の説示をうけており、sradhā の可能性があるとしても sradhā を

意味するとは断定出来ない。この書の梵文が未発見の現在としては止むを得ないことかもしれない。

しかして『妙法蓮華経優波提舍』は、譬喩品の注釈の中で三種無煩惱人三種染慢を語っており、その中でそれらは所謂三種顛倒信故。何等為^レ三。一者信^二種種乘異^一。二者信^二世間涅槃異^一。三者信^二彼此身異^一。⁽⁵⁾

であり、三種染慢を対治するために三種平等を説くのだとしている。ここで語られる信は乗や涅槃や身体には種々に異ったものがあるように信することを意味し、それを対治するために釈尊は教えを説いたことを示している。法華経では誤り劣った教えを信解 adhimukti するということは種々使用せられるところでもあり、⁽⁶⁾ここでの信が信解の意が強くても saddha と adhimukti のどちらを意味しているかは即断出来ないところである。

更にこの書は、分別功德品以後の各品について、法力・持力・修行力を示現するものだとしているが、その法力に五門ありとし、その第二に信門を挙げ、それは

如^レ経復有^二八世界微塵數衆生^三皆発^三阿耨多羅三藐三菩提心^一 ⁽⁷⁾

ためであるとして分別功德品の言葉を引用している。これは如来寿量の説示を聞いた人々は大饒益を得、無生法忍を得るに引き続いて語られたものであるが、如来寿量の教えを聞いて無上等正覚の心をおこすためには、教えに対するひたすらな信がなければならぬ。如来寿量の説示に先立って、釈尊が一切の菩薩大衆にむかって如来誠諦の語を信解すべしと繰り返し強調せられているが、この時の信解は saddha であった。⁽⁸⁾このことは如来寿量の説示をうけとめるためには、菩薩大衆の心に saddha がなければならぬことを意味していると思われる、分別功德品は如来寿量の説示をそのままにうけついでいるから、当然教えを聞いて無上等正覚の心をおこすためには信 saddha がなければならぬであろう。世親が分別功德品の説示を引用して信門を注釈した意もそこにあると思われる。

又、『優波提舍』は、觀世音菩薩の名号を受持することによって得る福德 puṇya について二種の義ありとし、一は信力であるとし、信力には又、二種ありとし、

一者我身如_レ彼觀世自在_二無_レ異畢竟信故。二者謂於_レ彼生_三恭敬心_一。如_レ彼功德_二我亦如_レ是畢竟得故。⁽⁹⁾
としてゐる。觀世音菩薩のように異りなく畢竟信ずる等というのは、そのものになり切るように信ずることであらうから、そこにては迷い惑うことは全くないのであるから、それは念に近く、これ以上にまかせ切ってしまうというひたすらな信 śraddhā はないであらう。

以上、『妙法蓮華経優波提舍』における信を見て来たのであるが、そこにては信が、śraddhā を示すと思われるものもあるが、adhimukti 信解であるのか、śraddhā であるのかは必ずしも明白でない。それでは世親は信についてのどのような考えを持っていたのだろうか、別のところで検べてみなければならぬ。

そこでもなみた、世親の著述といわれる『阿毘達磨俱舍論』と『成唯識論』とを見ると、そこにはそれぞれ次のように示されている。女群訳の『俱舍論』には

信者。令_二心澄淨_一。有説。於_二諦宝業果中_一現前忍許故名_レ信。⁽¹⁰⁾

とあり、真諦訳の『俱舍釈論』には、

信謂心澄淨。有余師説。於_二諦宝業果中_一心決了故名_レ信。⁽¹¹⁾

と示して、女群の現前忍許を心決了と訳出したのが異っているにすぎない。これに対して梵文の Abhidharmakoś-hāsyā 『俱舍論』は、

tatra śraddhā cetasaḥ prasādaḥ | satya-ratna-karma-phalābhisaṃpratyaaya ity apare |⁽¹²⁾

(その中で信とは心の淨信である。諦と宝と業と果とに対する信類であると、他のものは(いふ))

と釈す(この二つを注釈した新友の Abhidharmakośavyākhyāに

śraddhā cetasaḥ prasāda itī, kleśopakleśa-kaluṣiṅgaṃ cetah śraddhā-yogāt prasīdatī. udaka-prasādaka-
mañi-yogād ivōdakaṃ. satya-rata-karma- phalābhisaṃpratyaya ity apare itī. ākāreṇa śraddhā-nir-
deśah. satyeṣu caturṣu ratneṣu ca triṣa karmasu ca śubhāsūbheṣu tat-phaleṣu ca iśāniṣeṣu saṅty
evāitānity abhisampratyayo 'bhisaṃpratīpatīḥ śraddhēti

(信とは心の淨信なりと。信によって、煩惱・随煩惱に濁された心は淨信となる。水が水を澄淨にする宝珠によるように。諦と宝と業と果に対する信類であると、他のものは(いふ)。四諦と三宝と善不善の業と愛非愛の果において、これらは正であると信類し、明解するのは信なりと、行相をもって信を説示す。)

となしているから、現前忍許・心決了と漢訳されたものが abhisampratyaya であることは明白であるから、それは確かなる信類を意味している。しかしてこの一句の冒頭の信とは心の淨信なりの言葉の淨信は prasāda であるが、ここでは prasāda が本来もっている意味を明示しているといえるであろう。prasāda は大乘の經典等においては淨信と訳出される場合が多いのであるが、ここでは宝珠によって濁った水が澄淨になるとのたとえで prasāda が使用されているから、この語は語根の pra/sad がもっている、静める、喜ぶ、明白にするなどの意において、心境を指す言葉として使用されていることとなる。すなわち、この言葉には元來、信の意味は含まれていないのであり、信が静かな清らかな心の状態、作用、性質をもつものであるところから、信とは心の淨信なりとなされたものである。し

かして、四諦・三宝と業果を現前忍許するのが信であると他の者はいうのだが、四諦・業因業果は仏の教えの内容であり、仏法僧三宝の中の法にかかわるものであるから、仏或はその教えをそのままにすなおにうけとめて、現前忍許することが信 *śraddhā* であるということが出来るであらう。

そしてこの言葉は、大善地法について述べた頌に対して注釈されたものであった。ちなみにこの頌は

信及不放逸 輕安捨慚愧 二根及不害 勤唯遍⁽¹⁶⁾善心⁽¹⁷⁾

と訳され、真諦によつて

信不放逸安 捨差及慚愧 二根非逼惱 精進恒於⁽¹⁶⁾善

と訳されたもので、大善法の所行処の心王を大善地と名づけ、大善地が所有するものを大善地法と名づけ、この法は恒に諸の善心にあることをのべ、そしてこの法は信 *śraddhā* 不放逸 *apramāda* 輕安 *prāsādhī* 捨 *upekṣā* 慚 *hrī* 愧 *apatrapā* 無貪 *alobha* 無瞋 *advēsa* 不害 *ahiṃsā* 勤 *vīrya* の十種であり、恒に善心におこることをのべたもので、この章の冒頭の一句は、この中の信に関して詳説したものであった。

したがって信は善心の中に常に存在するところの心所の一つであるから淨信なもので、仏や法等にたいして素直でひたすらで且つ淨信なものでなければならぬであらうし、前述の信等五根は清淨において増上の用ありとする立場をうけつくものであるといえよう。そしてそのあり方は『大毘婆沙論』にいう

信能為⁽¹⁷⁾諸善根本⁽¹⁷⁾。無⁽¹⁷⁾有⁽¹⁷⁾善品離⁽¹⁷⁾信而成⁽¹⁷⁾。

をうけつくものでもあらう。

一方、護法造・玄奘訳の『成唯識論』は

云何為信。於三美德能深忍樂欲心淨為信。對治不信。樂善為業。然信差別略有三種。一信。實有。謂於諸法實事理中深信忍故。二信。有德。謂於三宝真淨德中深信樂故。三信。有能。謂於一切世出世善深信有力。能得能成。起希望。由斯對治彼不信心。愛樂證修世出世善。⁽¹⁸⁾

となしてあり、安樂の注釈である梵文の Vijnatimatrasiddh 45

tatra śraddhā karma-phala-satya-ratnesv abhisampratrayah prasādas cetaso 'bhīlāsah | śraddhā hi
tridhā pravartate | sati vastuni guṇavaty aguṇavati vā sampratrayākārā | sat guṇavati ca prasādākārā |
sati guṇavati ca prāptum utpādayitum vā śakye 'bhīlāsākārā |
⁽¹⁹⁾

(この中で信は業・果・諦・宝において信頼すること、心の淨信なること、希求することである。実に信は三種に転ずる。事実において、徳あるいは無徳において信頼の相あり。実有と徳とにおいて淨信の相あり。実有と徳とにおいて得ることあるいは生ずることの可能をたおいては希求の相あり)

と述べている。これは善 kusāla について述べたところであるが、それは『俱舍論』における、善心の中にはいつも存在するところの心所で大善地法のところ⁽²⁰⁾に該当している。ただし『俱舍論』では信・不放逸・輕安・捨・慚・愧・無貪・無瞋・不害・精進の十法を挙げているが、ここでは信・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・精進・輕安・不放逸・捨・無害の十一法を挙げている。これは『俱舍論』では、無癡も善根であるが慧を体とし、慧は大地法であるから大善地法であるとはいわない⁽²⁰⁾としていたためであろう。

それはとも角、安樂の注釈 Triṃśikāvijñaptidhārya が示す信に関する釈は、『俱舍論』が示す諦・宝・業・果に對する信頼、心の淨信が信であるとするのと同様であるが、ただここでは、更にもう一條、希求すること abhīlāsa

をつけ加えている。そして、信は実有、徳等に信頼し、淨信し、実有・徳から生ずるものに希求する相があらだと指摘している。そして、三種の信と安慧の注釈とを比較すると、それはそれぞれ、第一の「信実有」は信業・果・諦・宝に信頼すること、第二の「信有徳」はそれらに心の淨信なること、第三の「信有能」はそれらを希求することにあたると思われる。してみると、『成唯識論』が掲げる「於実徳能」は、それぞれ信実有、信有徳、信有能にあたり、それは安慧釈の業果等に対する信頼、心の淨信、希求といふこととなり、「忍樂欲」はそれをうけたものであると思われる。これが認められるならば、忍は安慧釈の *abhisampratyaya* にあたり、樂は *prasāda-cetas* にあたり、欲は *abhiāsa* にあたることとなるであろう。*abhisampratyaya* は『俱舍論』において忍許と訳出されてもいるので問題はなく、*abhiāsa* は希求することであるから問題はなからと思われるが、*prāda-cetas* が樂にあてはまるかどうかは問題があらう。

『成唯識論』は於三三菩提眞淨徳中深信樂故としているが、『俱舍論』では *prasāda-cetas* は心澄淨と訳され、信樂とは訳出されてはいない。信樂と訳されるのは普通 *adhimukti* であるが、『俱舍論』においてこの語は勝解と訳出され、『唯識三十論頌』においても勝解と訳出されているから、この語の信樂の訳になったものは *adhimukti* の語ではなく、梵文が示すようにそれは *prasāda* かとと思われる。

梵文はこの心淨信(澄淨)について

cetasah prasāda itī śradadhā hi cita-kāluṣya vairōdhikīty atas tat samprayoge kleśōpakleśa-mala-kāluṣya-vigamāc cittam śradadhām āgamya-prādatīti cetasah prasāda ucyate | sā punaś chanda-sammiśraya

dāna-kārnika |

(2)

(心の淨信とは、実に信は心の濁りに相違するから、信の相應の時は煩惱、隨煩惱の垢の濁りをはなれるから、心は信の故に淨信となる、と、心の淨信を説く。信は又、所依を与えるを業とす)

として、信 *śradhā* は心の濁り染汚に相反するものだから、信がある時は煩惱等の濁りとはなれるから、心も信のゆえに淨信となるのだとしている。そして安慧は信に關してこと更にこれを語っており、『成唯識論』も三宝眞淨徳中となして信樂を語っているから、信について考える時、心の淨信たる *prasāda* は信の性格を語るものとして、重要な意味をもっていると考えることが出来るであらう。そして又、かかる意味で『成唯識論』が示す信樂の語も、*prasāda* の意を示すものと思われる。

『成唯識論』が前掲のように、信は於三実徳能深忍樂欲心淨為性。對治不信というのも、信は *abhisampratyaya*, *prasāda*, *abhiśā* の上にあるべきものなるを示していることになる。深蒲正文博士は『唯識学研究』の中で、この語句を説解し、実・徳・能は信の依処、忍樂・欲は信の因果である、として、実とは事理の諸法、この諸法に忍可決定し、徳とは三宝眞淨の徳、この徳について深く信樂し、能とは一切世、処世の善法、この善法において力あり、よく得しよく成ぜんと深く信じ希望するから欲を起すとしているが、更に忍可決定に關して、忍決するのは勝解の心所であり、これ信の因にあたる、すなわち信は、この勝解の忍決によって起るところの果であると注釈している。⁽²²⁾

『唯成識論』は信に關して忍樂欲を語った後に、

忍謂勝解。此即信因。樂欲謂欲即信果。⁽²³⁾

となしているが、これは深蒲博士の注釈の基になったところのものであるが、ここでは忍とは勝解の心所であり、信の因であり、樂・欲は信の果であると、忍・樂・欲の關係をのべている。そしてこのあり方は、衆賢の『順正理論』

が示す能資「勝解」。説名為⁽²⁾「信」の説示とは全くちがうものとなり、勝解（信解）こそが信の因たることを説いていることになるであろう。

すなわち信「śraddhā」は決定したことをそのように印持 avadhāraṇa する信解 adhimukti を因とし、三宝等に対し信類 sampratyaśā し、淨信 prasāda し、希求 abhīśā するものであり、淨信あるが故に希求は単なる欲とは異り善法においてのものとなるといいうるであらうから、世親の信は三宝等に対し、ひたすらなものが信だということが出来ようか。⁽²⁶⁾

〔註〕

- (1) 大正二六・七下、一七上
- (2) 同 同 同
- (3) 同 九・七上、六九・中、Sadh. 38~39
- (4) 同 九・四四下、
- (5) 同 二六・八下、一八上
- (6) Sadh. 109 etc.
- (7) 大正二六・一〇上、一九中
- (8) 拙著『法華經における信の研究序説』三四九
- (9) 大正二六・一〇中、一九下
- (10) 同 二九・一九中
- (11) 同 一八八中
- (12) Pradhan. 55
- (13) Yaśomitra. 128
- (14) 藤田宏達「原始仏教における信の形態」（『北海道大学文学部紀要』第六号・八三尙、藤田博士は、この信とは心の澄淨なりについて、『集異門足論』の初期阿毘達磨時代からあったものであり、それは阿含の經的定義に対し別個の立場から新に解

釈を立てる論的定義をなした結果であるとなしている。

(15) 大正二十九・一九上中、三二二中

(16) 同 一七八中、*chānamida* 'pradhan. 55 *ya* [śradhāt' pramadāḥ praśrabdhir upekṣā hrir apatrapā | mu-ladyayam ahimsā ca viryaṃ ca kuśale sadā] *ya* *ya*。

(17) 大正二十七・七三七上

(18) 同 二十九・一九下、三二二中、真諦訳は「癡放逸懈怠 無信無安悼 恒在染苦惡」とし、*pradhan. 56* [mohah pram-adah kausidyam āśradhyam styānam uddhavaḥ] とする。

(19) *Thiṃsika*・26 尚 *Sylvain Lévi* は信は業・果・論・定をあげて信頼することの四種を挙げているが、荻原雲来博士は、これにひいて、徳を加えており、それは *Sylvain Lévi* の *ratneśv* は *ratnaguneśv* の誤りであると指摘している。(荻原雲来『荻原雲来文集』六三三)

(20) *Pradhan*・55

(21) *Thiṃsika*・26

(22) 深蒲正文『唯識学研究』下卷一五九～一六〇

(23) 大正三十一・二九中

(24) 同 二十九・三九一上

(25) 深蒲博士は忍に闕して、これを忍可決定と理解しているが、ここで語られる忍は三宝等に対してのもので、それは *sampṛ-atyaya* で示されており、信解が語られるところでは *avadhāraṇa* で示されている。これは『俱舍論』でも同様であるが、この両語の相異を明白にするために、前者を信頼、後者を印持としておいたが、玄奘は前者を忍許、忍、後者を印可、印持と訳出している。

「三車火宅」の一門について

——法華経の成立地をさぐる、その一——

高 橋 堯 昭

私は幾度となくガンダーラからギルギットまで旅して来た、仏塔に彫りこまれた美しいギリシャ的な仏像を求めて。こうして歩くうち法華経の中に描かれている風土がこのパキスタン西北部の乾燥世界に非常に似かよっていることに気付いた。たしかに法華経の舞台は経文上は靈鷲山となっているが、モンスーンの沃地のものとは非常に異質のものが多数描き出されているように思われてならないからである。

このような視点に立って一九七九年七月から灼熱の荒野を丹念に調査して見た。これは十何回目かのパキスタン行きで、はじめてこの地に行った時から十七年の才月がたっていた。即ち十七年間の仏塔巡礼の成果である。

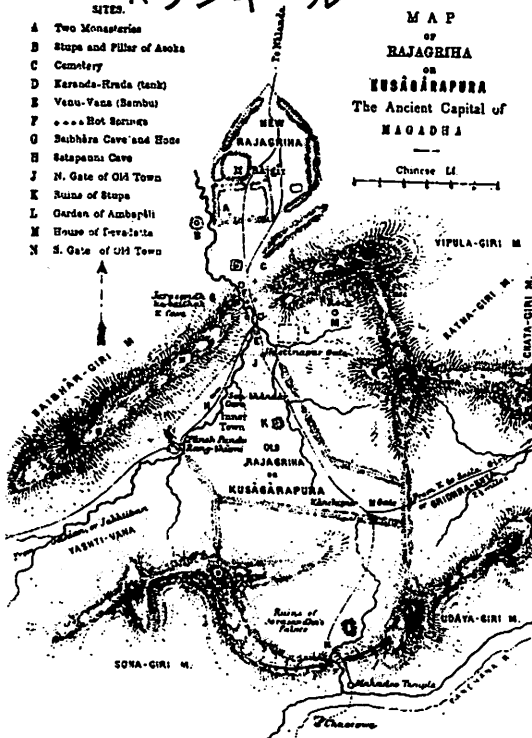


まず興味をひかれるのは譬喩品の「三車火宅」の問題である。「国邑聚落に長者あらん、その年衰邁して財富無量なり。多く田宅及び諸々の僮僕あり、その家広大にして唯。一門あり。諸々の人衆多くして一百・二百乃至五百人その中に止住せり」とある。これは「四門出遊」の仏伝とは異った環境といえよう。インドのガンジス流域の大平原上

を飛ぶとき、眼下にひろがる大地に恰も網をひろげたように道路は四方八方に通じ、村落都市はその網の目の結び目として道が四方から出入りしている有様は誰しも興味をひくことである。然しその反面山岳地方特にガンダーラの山地は村々が一本の道路に沿って散在する。これは地形上やむを得ないことだが、興味深いことはその一本の道からはんの少し入った所に、恰も木の枝に葉がつくとき直接葉はつかず葉柄によって枝につくように本道から少し入った所、即ち支道によって村落都市が本道と連結していることである。然も土塀や城壁によってかこまれて。従って、ガンジス周辺の町は四方から道が流入しているのに対してガンダーラの町はペンシャル、チャルサダ、マルダン等の大きな町を除いてこの例は非常に少ない。これはあの山にかこまれた旧王舎城(宇一)でさえ四つの方向に道が山合いから外に通じていたのに対して好対象をなしている。

更に「僧院」の問題、特に西北インド、タキシラからガンダーラまでの僧院の構造である。タキシラのモラモラドウやジャウリアン等の僧院の入口が一つであること。これらは律に従ってナーランダで

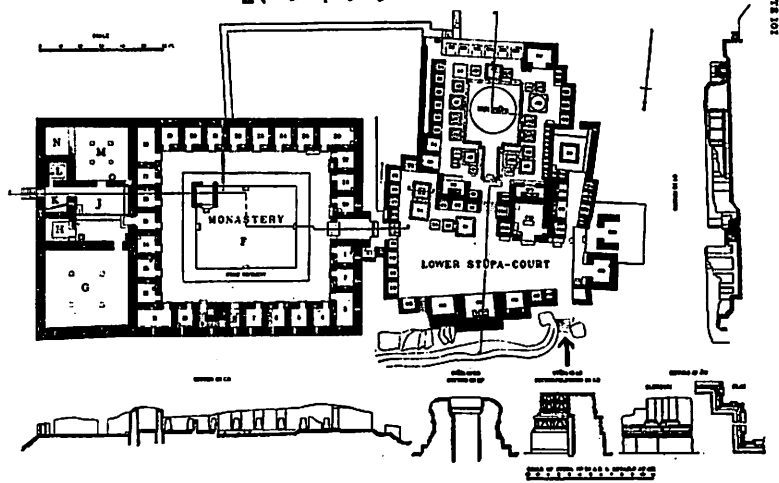
1. ラジギール



見られるようなインド本土伝統の建て方を継承している。西
南インドの石窟寺院がその各窟に一つの出入口を持つ如くで
ある。然し私が注意をうがしたいのは各僧院が一門をもつ
構造だけでなく、塔や集会所、多くの僧院を含む全山のいろ
いろの建て物が一つの門によって外に連絡しているという閉
ざされた構造をもつことである。有名なアシヨカ大塔の一つ
であるダルマラージカ大寺(写3)が川に面した所に一門をもち、ま
わりは壁にかこまれ、この寺と相對する山の中腹のカラワン
寺も、又ガンダーラ地区のジャマールガリヤタフティバイも
共に一門によってガードされているのは何故であらうか。

特にタフティバイの山寺が尾根尾根に散在する無数の僧院
を有し、それが夫々外に通ずるといふことになしに、唯一門
から夫々の僧院に道が導かれていることが特徴的である。私
は思う、これらはこの地方に伝えられた西アジア、特にベル
シヤの建築様式でこれが僧院や寺にまで影響を及ぼしたの
はないかと。即ちマーシャルのタキシラ発掘報告や京大隊の
ガンダーラ調査報告等がこの問題に鍵を与えてくれる。即ち

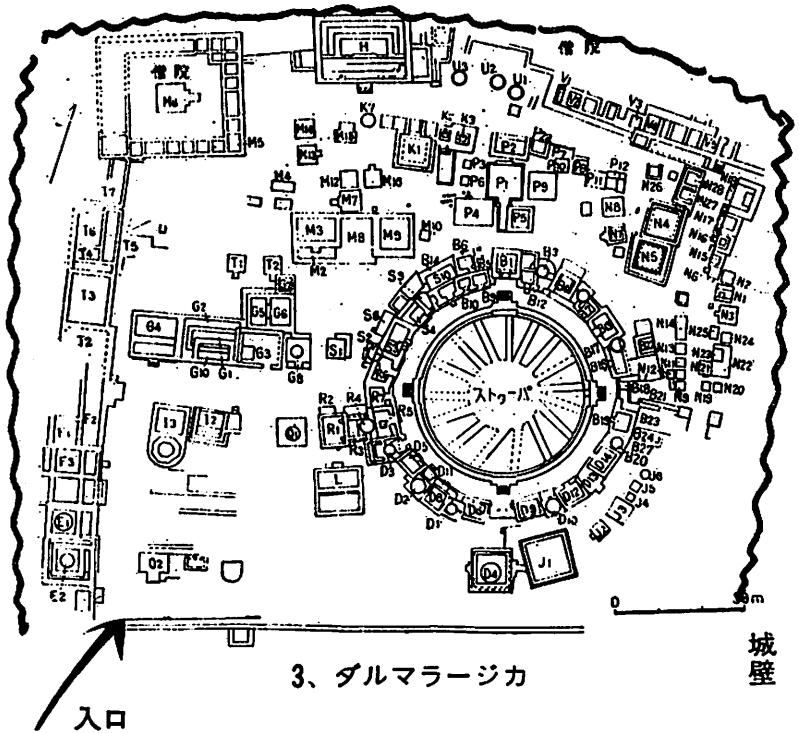
2、ジャウリアン



Plan, sections and details of temples.

マーシャルのタキシラ⁽²⁾によればギリシャ人の町シルカップ^(写5)がまわりにぐるりと高い城壁でかこまれ一門によってガードされる構造をもちアフガニスタンのジュラバードの町も全く同じ構造をもっていたことも確認されているから、タキシラからジュラバードまでの間にこの様式が行われていたことがわかる。

これらの建築様式は前述の如くもともとは西方のキャラバンサラエ（遊牧民や隊商がラクダとか羊を全部収容して宿泊出来る建物）の構造のもので、これがベルシャの石造建築と結びつきダリュース大王の都ベルセポリスを作り出すに至った。背後に山をひかえ前面にひろがる平地や沙漠を見下して一門で守備するこの建築様式が東へ伝わってガンダーラの地



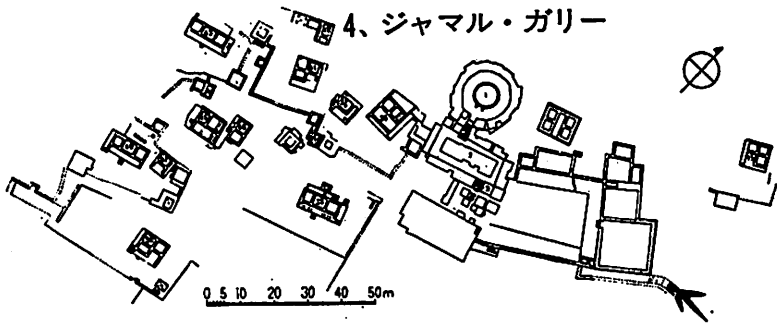
3、ダルマラージカ

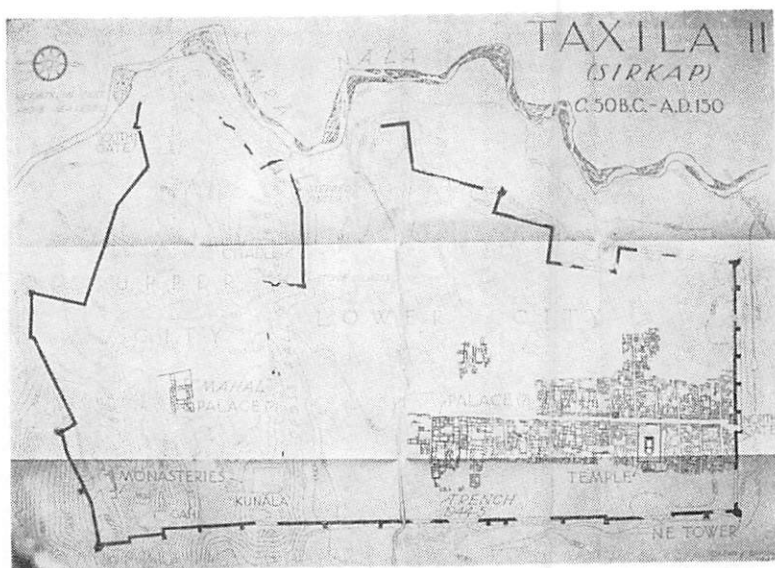
城壁

入口

で採用されるに至った。特にこの地は中央アジアからインドに入る唯一の道で異民族が相いついで流入する為、この城塞的建て方がとり入れられ、僧院までも防衛的見地からこの建て方がとり入れられて行った。そのよき例はダルマラーシカの大寺に物見の塔が作られ、バマラの僧院では物見の塔ばかりでなく、窓も明り取りのように天井近くまで高く作られるような建て方に変って行った。このような状況では一門構造はごく自然のなり行きであつたろう。

然して私は更にこの地方で「生きた化石」とも言うべき「一門構造の民家」が散在しているのを見て大いに意を強うした。それはカイパー峠に散在する部落及び家々がその一門の形式を残しているからである。異民族を毛嫌いする部落民の感情のため今迄不成功に終った家の内部への見学が今回思いがけず出来た、それは今回やとったガイドが幸い長者の息子と学友であつたということから内部に入ることが出来たのだ。高さ四五米という泥の壁で家のまわりを延々三四百米とかこまれた長者の家^(写6)。たった一つの門を入ると中は二つに分けられている。男の住む建物群と女の住む建物群とに中央のしきりで分けられている。現在回教徒の彼等は男女居を異にしている為だ。我々男性の入れる男のセクトには三四軒の立派な建物^(写7)が建てられ広い庭にはラクダならぬトラックが教台おかれている。





5、タキシラ

信解品第四の長者の家、「出入息利すること乃ち他國に偏し、商估買客亦甚だ衆多なり」の表現そのままに、この家の主人もアフガニスタンからソ連、東はカルカッタまで交易したり、又他國の交易者やトラック隊が連日立ちよるとか、まさに法華経表現の当時の状況はこのようなものであったかと思われる景である。

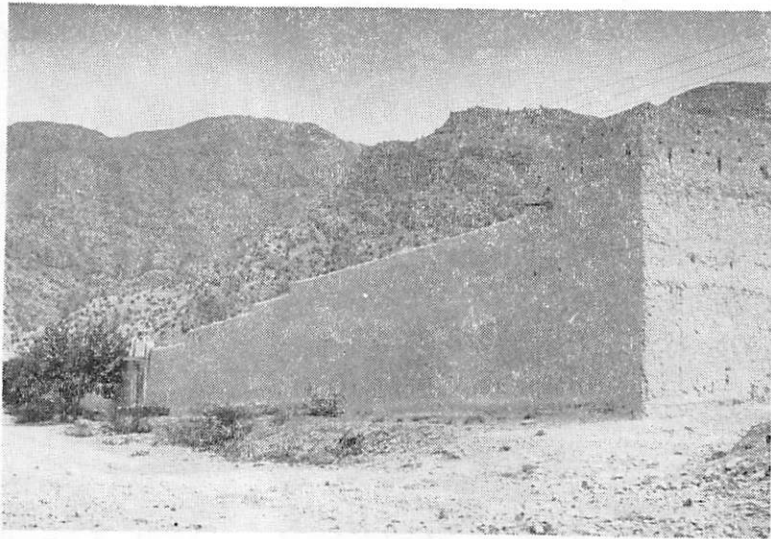
この家を辞して小高い岡に登る。そはに仏教のストウパーが建っている。この丘から見渡すとこの部落の家々も大小の別はあつても夫々壁に囲まれた一門の構造をもっている。更にその家々の外にはぐるりとこれらの家々、部落を囲む城壁の根跡が残され、その入口も一門の根跡が残されている。これはこのカイバー峠をこえて広いインドの沃野に入つて来る異民族の通路に当るこの地が、現在でも政府の警察力の及ばない自主的運営のバターン族の地で、道行く人々も鉄砲をはなさないようなこの地では防衛的な建築様式が伝えられ自然に定着して行つたことであろう。

このように見て来ると譬喩品の「三車火宅」に表わされ

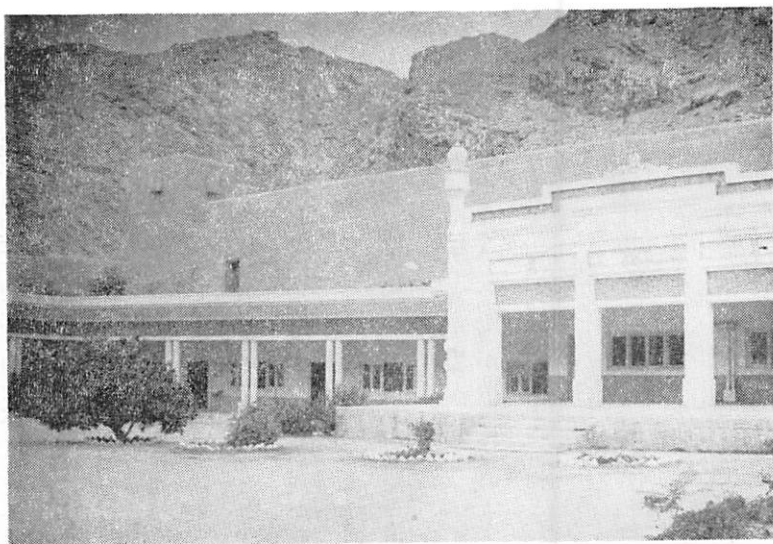
ている世界はインド本土のそれではなく、シルカップやダルマラージカのあるタキシラからアフガニスタンの仏教の栄えた都市ジェラバードにかけての世界ではなかるうか。従って法華経はこの世界か或はこれと遠くない地域で生活していた人々によって作り出されたとも考えられよう。



法華経の中には乾燥的世界の表現が多い。これとガンダラーの風土との関係はないだろうか。今でこそガンダラー地区は灌概運河が作られ、それから網の目のように四方八方水路が通じ、みどりの沃野に変えられて了っている。例えばタレリーの遺跡の前には大きな運河が流れていて、はじめて行った十七年前の赤茶けた死のガンダラーの印象とは全くかけはなれたものとなっている。特にその時サリパロールで体験した印象が忘れられない。有名な舍利容器が出土したストゥーパの中心がまるで井戸のようにボカンとあいたこの遺跡を見学して、部落から程遠からぬタフテイバイの山を見た時のことである。時恰も六七月の猛暑、五十度をこえる焼けつ



6、一門の家（カイパー峠）

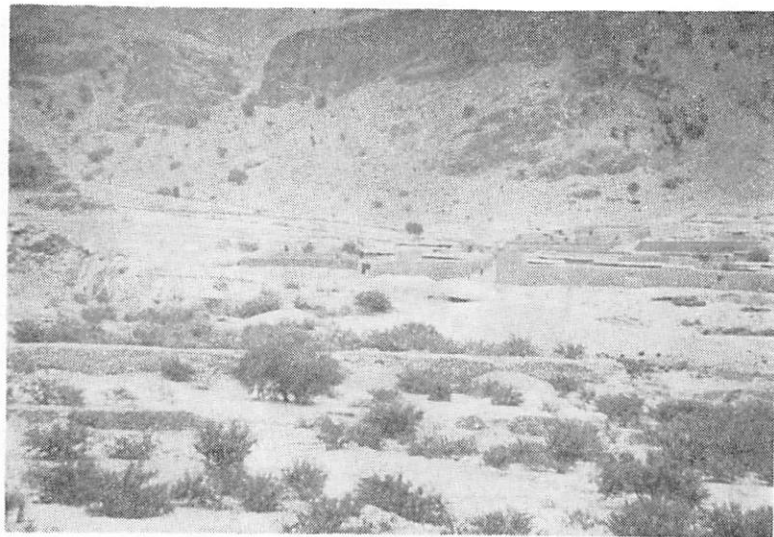


7、一門の家の内部

く太陽の光によって部落のすぐ先の荒地から、カゲロウがあたり一面に白く立ちのぼり、それから先は一面の白い湖のよう。そこにタフティバイの山が映っているではないか、丁度富士五湖の逆さ富士のように。タフティバイだけでなくカイバーの山々やスワット川の岸辺の木が湖をとりまくように見えた。まさに蜃気楼。私はその時直観的に化城警品の「城を化作する」とはこのような状況からヒントを得たものではないかろうかと感じたものである。

この荒地も今はケシの花咲く美しい畑地と化し、満々と水をたたえて流れる水路には子供がハダカで水牛とたわむれている。灌概運河の発達によって昔と全く別種の世界を作り出し、どんどん環境が変わって行くから昔を想像することが最早出来なくなってきた。これは歴史を学ぶものにとってはさみしいことではある。インド洋から遠くはなれモンスーンの影響の少ないガンダーラの地は昔は「化城」の響が出て来るような乾燥世界であったと私は考えるのである。

次に法華経が自らだけでなく他を救うことによって仏身を成就するという大乘仏教としての特色を鮮明に打ち出して来るのが「捨身」の問題である。序品に「施を行ずるに金銀珊瑚真珠摩尼……奴婢車乘」を布施するだけではなく、「身。肉。手。足。及。び。妻。子。を。施。して。無。上。道。を。求。め。」[○]「頭。目。身。体。を。欣。樂。施。与。して……」[○]という捨身行が釈尊に生れ変わった因行とし、我々もこれにならって悟りへの因とすることが説かれている。これらの行は提婆品や藥王品觀音經陀羅尼品にも多く説かれているから、法華経の成立にはこのような慈悲行捨身行の考え方が前提となることがわかる。否そのような思想としての考え方だけでなく、「釈尊が前世にこのような捨身行をなされた所」に現実に塔が建てられ聖地信仰としての巡礼等が行われていたのではなからうかと推測される。即ちインド本土に於ては釈尊自身の靈跡がある。例えばルンビニで釈尊の誕生を祝い、ブタガヤで成道をサルナートで初轉法輪を味わいクシナガラで不滅の滅に涙する巡礼の法悦があった。然しながらガンダーラにはそれが無い。そこで過去七仏の経行⁴⁾



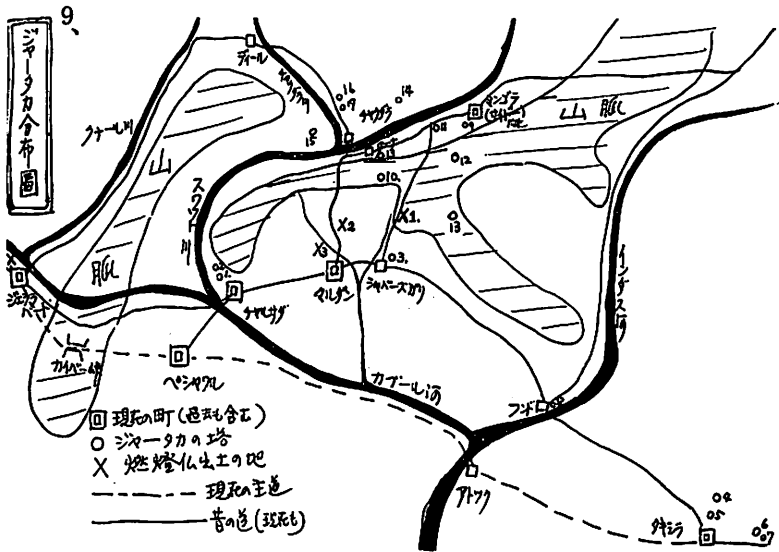
8、部落をとりまく城壁

した所とか釈尊が前世に善行を積んだ所を聖地としてストゥーバを建て或は建てられたストゥーバに因縁話を附加して、その「慈悲捨身行」の追体験の資としたことはわずかな資料からも推量される。

然して一番はつきりした資料は中国からの求経僧達のものであるが、何分時代が下るから法華経成立時の参考にはならないことは勿論だが、消極的な資料としてこれらからそれ以前の法華経時代を類推するしかない。

私はかつて大唐西域記・法顕伝・宋雲行記等からジャータカ因縁の塔の分布図を作ったことがある。今これをここに再現して見ることとする。(79)

ジャータカの遺跡はタキシラからアフガニスタンのジェララバードにわたって分布して



- × ジェララバード (玄奘)
- × 1 シクリ
- × 2 タフティ・バイ
- × 3 サリバロール
- 1 ラージャ 捨眼
- 2 化鬼子母
- 3 メハ
- 4 パーラル 施頭
- 5 クナーラ 施眼
- 6 マンキヤラ 捨身施銀虎
- 7 捨身救夜叉
- 8 フンド マカラ
- 9 ブトカラ 忍辱仙
- 10 ヒラ山 捨身施羅刹
- 11 摩偷僧伽藍
- 12 救布施バラモン
- 13 ターナその他 尸毘王
- 14 スワット川北岸 施五夜叉
- 15 チャクダラ川流域 孔雀王
- 16 チャクダラ川 化蘇摩
- 17 チャクダラ川 薩哀殺地

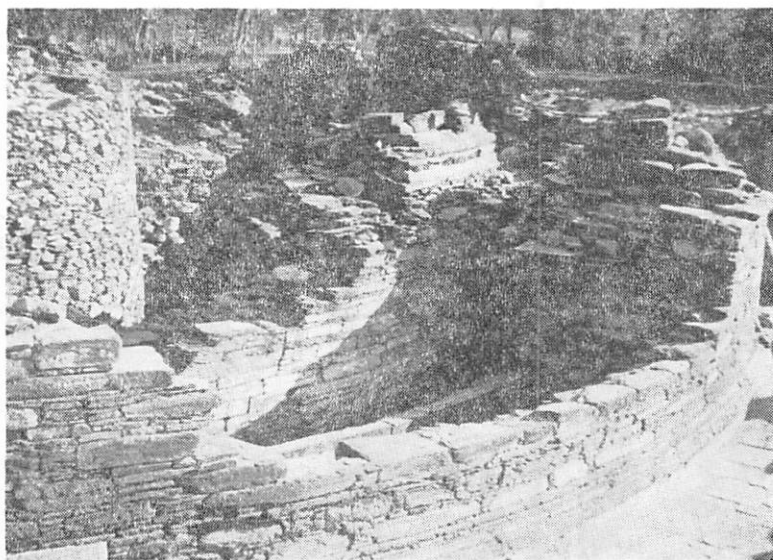
いることがわかる。(○はジャータカの塔 ×は燃灯仏)

まずガンダーラ地区では捨限のストゥーバ(1)がチャルサダの西北に。(この近くに「化鬼子母」の塔(2)がある)又メハサンダヤその近くの町チャナカデリーに布施太子の「施妻子・施白象」(3)の塔の跡が現存する。

タキシラにはパールルの「施頭の塔」(4)が、又シルカッブ南方にはジャータカではないがこれと似た話、アソカ王の太子クナーラが目を捨てたという塔(5)がクナーラの大塔の源となっている。又タキシラ東方のマンキャラの大塔(6)は「捨身餓虎」の伝説をもち、この近くに「捨身救悪夜叉」(7)の因縁の地があったとある。

タキシラからガンダーラへとインダスの本流を渡った西岸の町フンドには釈尊の前身の菩薩がマカラとなって人々に自らを食べさせ救ったという塔(8)があったと宋雲行記に記されている。

このフンドから北上してスワットに入ると無数のジャータカの塔がある。まず昔のウドヤーナの首都ミンゴラ近くのプトカラ(9)に巨大な仏塔遺跡のあることが発見された。玄奘のいう忍辱仙の物語の故地とオーレル・スタインは比定している。たしかに今から七八百年位前までチベットから巡礼の聖地としてここに団参する習慣があったというから、よほどの聖所であったことであろう。又半謁のために羅刹に身命を捨てた有名な物語の醯羅山が現在のイラーム山(10)に、正法を聞く為自らの骨をくだいて筆となし皮をはいで紙となし流れる血を墨となした摩偷僧伽藍(11)をゴクダラの遺跡に、又非常にホビュールな物語たる、鷹にとらえられたハトの為に自らの肉をけずって与えた尸毘王本生の塔(12)はダーナ(布施)からターナの遺跡に夫々スタインは比定している。この物語は余りにも有名な為相当数の塔があったらしくガンダーラとブネールをへだてる山脈の山中にも塔があったと記されている。又バラモンに布施をこわれたけれど布施するものは何もない、そこで自らをしばらくさせて敵将の恩賞にあずからしめたという物語の塔(13)が散在



10、増巾の塔（プトカラ）

する。

更にスワット川の対岸には飢えた虎に自らの肉体を刺して血を出し又肉を食べさせた菩薩の塔⁴⁴、又チャクダラからデイルにそしてチトラルに至る道に沿って孔雀王、蘇摩薩窣殺地の塔⁴⁵・⁴⁶・⁴⁷があったとされる。

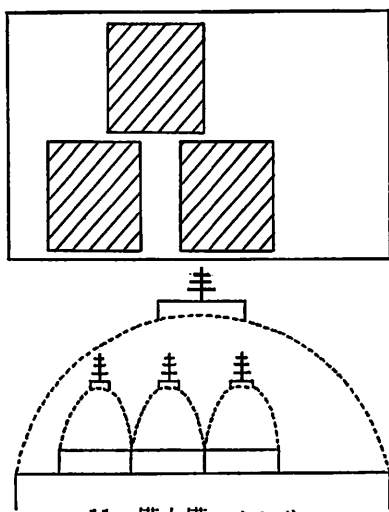
一般にスワットの仏教はガンダーラのそれよりおそいと考えられているが、最近の研究では案外古いことが分った。即ちアレキサンダー大王のインド侵入の道がインドと中央アジアを結ぶ一番古い道だと分ったから。即ちカイバー峠の道は比較的新しく、アフガニスタンのジェララバードからインドに入るにはクナール川沿いに北上し、デイル辺でチャクダラ川を下ってチャクダラでスワット本流に至りターナやビルコットからガンダーラに入る道が主な道であった。特にビルコットからマルダン地区への道沿いにグンバット塔・アムクダラ塔・サンガオ・タレリー・シクリ・ジャマルガリー・タフティバイ等の遺跡が連らなっていることから、この道が如何に重要な通商路であったかが分る

う。特にプトカラの塔が何回も増巾されているがその中心塔は前一世紀にさかのぼり、スワットボタン村出土の舍利壺銘文もコーノーにより一世紀中葉（辭谷目録一七八一）とされたり、又タレリーの主塔が「塔中塔」⁽⁷¹⁾として昔の前二世紀の塔をそのままに埋めて増大されていることからしてこの道が非常に古く且つこの道沿いに仏教が古くからあったことが推測される。

且つ又これらの塔の中にシャータカの塔のあったことはマルダン地区で燃灯仏のインスクリプション⁽⁵⁾が出土していることから跡付けられ又西紀三九九年に当る日附をもつ鬼子母神への願文をもつハリティ像がチャルサダ北方八マイルの所謂玄奘のいう「化鬼子母」の遺跡で発見されているから、七世紀という相当時代の下った玄奘の記録も、案外法華経成立時を推定する資料となるのではないかと思つて敢て採用した次第。

かくして大乘仏教興起の核となる「利他」の精神のシンボルたるシャータカの物語の塔がタキシラからジェラバードの範圍に分布していた可能性を思う。そして私はこの範圍が前述の「一門」の構造の分布状況と一致する所に非常に興味をいだくものである。

更にこのシャータカのなかで一番大切な燃灯仏の物語—過去七仏中の最後のこの仏に、釈尊の前身たる老婆が泥道



に自らの髪をしき或は童子となつて花を供養する。その善行によつて釈尊として生れ「仏身」を成就したという話。この燃灯仏については玄奘はジュラバードにその聖所×があつたことを詳しくのべていることは余りにも有名なことである。

私は度々のパキスタンの博物館めぐりでパキスタンの博物館所蔵の全作品を見ることが出来た。然しそれらの所蔵品には一つの法則性があることに気付いた。それはガンダーラ製といふことである。即ち出所のはっきりしたものがラホール博物館に二つある、この一つが有名なシクリ・ストゥーパーのレリーフ(X¹)であり、もう一つも同じくシクリ出土のものである。更にペンシャル博物館にはサリパロール(X³)出土のものが二つ、タフティバイ(X²)出土のものが二つある。これらはすべてマルダン地区の出土である。更に出所不明のものがラホール博に七つ、ペンシャルに至つては無数にある。然しこれらの石は皆黒色片岩であつてほとんど出所分つた像と全く同じガンダーラの石であつて他のものは今の所見つからない。又面白いことにタキシラには燃灯仏は見つからない。これはタキシラの仏教がBC二世紀の非常に早い時期と、三・四世紀以後ストゥコ時代の新しい時代の仏教が榮えて、丁度大乘仏教の興隆期にはこのタキシラは仏教のブランク状態であつたので燃灯仏が発見されないのは当然と言われようが。

私は前述の如くジャータカの分布図(これも法顯以後の資料からの推定だが)と「三車火宅」の一門構造の範圍と大体一致し、その範圍内のほぼ中心のマルダン地区に沢山の燃灯仏やそのインスクリプションが出土していることは注目すべきことだと思ふ。従つてこの燃灯仏の出土している近く、五十歩退つてもこの「一門」の構造の範圍内に法華経が成立したと考へてよいのではなからうかと思ふ。

この重要な鍵をにぎるものが「仏塔」であると思へる。私はこの目的でパキスタンからアフガニスタンのほぼ全部

の塔を巡礼して来たがこれらはこの研究にとって大きなヒントを与えるものであると思うが、この検討は次号にゆずりたい。

〔註〕

(1) 五分律第十五大三二一〇一中↓一〇二上

(2) マーシャルの著タキシラ

(3) 南門もあったが、もともと城壁はクナーラの寺でくぎられ、それ以南は別の地域として、その部分の為の門が南門であった。

(4) ジャウリアン出土小塔銘文 # Kasava tathasato 迦葉仏 (静岡目録一七四四)

(5) ノーシエラ出土台座銘文 (Dhivakara) 燃灯仏 (コーノ、カロンティインスクリプション)

(6) チャルサダ北方八マイルの Skara Dheri の遺跡で発見

「彼女が十番目の(私の子を) 天上につれて行って下さるようになり、願わくは(生き残った) 子供達が守護されますように」
(静岡一七七九)

参考文献

大乘仏典 法華経1、2、

仏像の起源 (高田修氏)

平川氏 初期大乘仏教の研究

齋谷氏 インド仏教碑銘目録

タキシラとヘレニズム (ラホール博物館 ダル博士)

マーシャル・タキシラ

京大隊 タレリー

フーシエ ガンダーラ・アート

特にラホール博物館のダル博士、ペンジャール博物館のシャライ博士のアドバイスにおう所大きい。

『身延鑑』管見

高 木 豊

はじめに

近世の身延の、いわば参詣案内書として印刷され、人びとをガイドしたのは、周知のように、『身延鑑』である。しかし、本書について、その書誌的考察が加えられているとはいえないのが現状である。小冊子のガイド・ブックとはいえ、その版權と販売が、のちにも述べるように、独占されてきているのであって、そうした点からいっても、本書の書誌的考察とその内容についての検討も必要であると思うのである。小稿では、それらのことを考えていきたい。

一

岩波書店刊『国書総目録』の『身延鑑』の項は、貞享二年（一六八五）・元禄一七年（一七〇二）・宝暦一二年（一七六二）・天保五年（一八三四）・同六年・同一五年の刊記を持つ本書の諸本が諸所に伝存していることを教えてくれる。しかし、本書諸本は、貞享・元禄本と宝暦本以下の諸本との二つに、大きく分かれるのである。すなわち、後者には、「新板増補」とあって、同本は貞享・元禄本の増補版であり、かつ新訂刻したものである。のみならず、宝

曆本以下の諸本の版權は、身延山久遠寺の所有するところで、いわゆる「身延山蔵版」であった。これに対して、貞享本は「松会」の開板するところであり、元禄本は井河治郎兵衛・駒井五郎兵衛による貞享本をもとにした覆刻本であった。

いま、貞享本（岩瀬文庫所蔵本）を見るに、表紙に「身延山根元記 完」との貼外題があり、次いで、「身延山根元記序」があり、その丁の裏に「目錄」として、一 身延山久遠寺由来之事 一 仏閣山堂有所をしる事 一 作仏靈宝の品品知ル事 一 七面の明神すがたをあらはし玉ふ事 一 当山の宿坊の名をしる事 一 祖師以来代々聖人号をしる事 一 当山三首の歌の事 一 公方代々御制札之事 一 波木井六郎大聖人を尊敬し玉ふ事 一 同所大野本遠寺開闢を知る事³⁾の十項を挙げている。ただし、本文中には、この標題は記していない。さらに、内題は「身延鑑卷之上・卷之中・卷之下」のように表記、また、尾題も「身延鑑卷上終・卷中終・卷下終」と表記している。改卷は改丁しているが、三卷一冊である。ただし、上巻の丁付は一く十四であるが、中・下巻は一く十九と丁付を通してゐる。すなわち、貞享本『身延鑑』は、全三卷一冊三三三丁の書物である。

刊記を見るに、刊時の「貞享二乙丑孟春吉辰」を中心にして、右下に「洛陽之沙門」、左下に「松会開板」とある。「洛陽之沙門」とは、筆者を示すが、その誰人であるかはわからない。のみならず、のちにも述べるように、果して、沙門僧であるかについても、疑問の生ずるところがある。いっぽう、開板者松会は、江戸の書肆松会市郎兵衛・三四郎と思われる。山岸徳平『書誌学序説』によれば、松会版としては、承応二年（一六五三）市郎兵衛刊の「まんねんこよみ大さっしょ」が最も古く、三四郎の開板書については、井上和雄編『増訂⁴⁾書賈集覽』に、明暦四年（一六五八）の『明暦武鑑』開板以後享保十一年（一七二六）開板の『朝敵橋弁慶』にいたる書目が挙げられている。

いまこれに、『国立国会図書館支部 上野図書館和漢書書名目録 古書之部』によつて、万治二年（一六五九）に『した』△松会三四郎▽（井上和雄前掲書に挙げる同年刊の『志田物語』か）が、延宝三年（一六七五）に『洛陽往来』△江戸松会▽が、貞享四年（一六八七）に『丁卯江戸鑑』△松会▽が、刊行年時未詳の『十番切』△松会▽および『ふしみときは』△松会三四郎▽が、補えるのである。以上によれば、貞享二年本の『身延鑑』は、江戸の香肆松会によつて開板されたことは確実である。ただ、江戸の書肆松会が、いかなる契機や關係によつて、「洛陽之沙門」述作の本書を開板するにいたつたかについては、わからない。そしてまた、筆者「洛陽之沙門」についても、誰人であるか、なお未詳である。

ここで元禄本（国会図書館所蔵本）を見れば、同本は貞享本と全く同じである。ただ異なるのは、もとよりその刊記であつて、「元禄十七甲申孟春吉辰 井河治郎兵衛・駒井五郎兵衛」とある。なお、本文最末尾「……只身延の山の曇らぬかげを写し置くものなり」の次に少し間をあげ、かつ本行より少し左に「洛陽沙門記之」とあるのは、貞享本「洛陽之沙門」を改めたものである。⁽⁴⁾

この二人については未詳である。ただ、井河を並河とすれば、正徳三年（一七一三）に安国院日講の『録内啓蒙条簡』を独力で、同六年には長谷川長右衛門と共同で、了義院日達の『山陰雜録』を刊行した並河甚三郎が想い起されるのである。井上和雄編前掲書によれば、並河甚三郎は「梅英軒 享保一寛政 京都堀川通仏光寺下ル 天明の頃四条通東入町に移れり」とある。さらに、「平楽寺略景譜」によれば、並河を別家扱いにしている。平楽寺とは、いうまでもなく、近世初頭以来出版を行なつた平楽寺村上勘兵衛家であつて、その別家扱いとすれば、並河もまた、出版を行なつていたことを意味しよう。すくなくとも正徳年間における刊行は右の二書によつて確認できよう。この甚三

郎と先の治郎兵衛と同一人とするのではない。しかし、近世において、出版を家業とすることは他にも見られるところである。したがって、あるいは、治郎兵衛はむしろ甚三郎の先代、近親者と考えられなくもないのである。駒井にいたっては、全く不明であるが、それにしても、二人を書肆と見て間違いないであろう。さすれば、井川と駒井の二人は松会の版權を手に入れ、貞享本開板一七年後の元禄一七年に、かれらの版として貞享本をほとんどそのまま刊行した。これが元禄本である。そして、本書末尾に、「洛陽沙門記之」と改刻したのであった。江戸の書肆から京都の書肆への版權の移行であるといえよう。

ところで、本書の著者については、『日蓮宗年表』天和元年（一六八一）の条に「此頃一円院日脱身鏡纂集す（奥書）」とあり（傍点筆者以下同じ）、日脱が本書の編者とされている。しかし、『年表』編纂者が、その奥書によつたとする日脱纂修の『身延鏡』は、現在所在不明である。また、例えば日蓮僧の著作を網羅したと考えられる『日蓮宗学章疏目録』の日脱の項についても、この『身延鏡』纂修のことは見えないのである。したがって、この記事をそのままには依憑できない。そこで、貞享本『身延鏡』の著者について考えておきたい。先の『国書総目録』は、筆者を日亮としている。その理由は知らないが、憶測すれば、第二期「国文東方仏教叢書」寺誌部に収める本書の題によつたのではなからうか。『仏書解説大辞典』もまた、同じく日亮としている。先の解題には、「日亮貞享二年の著なり、今宝曆十二年の版本に依る」とあるが、著者を日亮としたのは、本書「身延山根元記序」に拠るのである。すなわち、「貞享二乙丑孟春始の日亮を染て序ス」とあるを、日亮の次に（筆脱ッ）として「孟春始め日亮筆を染て序ス」と読み、著者を日亮としたのであった。しかし、この部分は貞享〓元禄・宝曆本ともに、「貞享二乙丑孟春始の日亮を染て序ス」とあり、振り仮名も同じである。「仏教叢書」本は、一つには、孟春始ののを「始」の字

に、はじめの振り仮名があるにもかかわらず一ではなく、めと読みとり、そのため、日に下の亮が続けられて日亮と読んだのであった。しかし、この亮と読まれる字には、かうと振り仮名があり、これまた、三本一正確には貞享・宝曆兩本だが一ともに同じである。いま、漢字にこだわらず、振り仮名のかうを重視すれば、かうがうと毫が連想され、毫筆であるから、「毫筆を染て」と、読めるのであって、かつ染筆・染毫となつて、意味はそのままに通ずる。

以上のように、始めは始のであり、亮は毫の誤刻である。漢字にわざわざかうの仮名を振つたのは、その文字をどのように読ませるためであつたからである。なお、本書には独音表記がかなり刻明に行なわれているが、完全にそれを行なっているとはいえない。あるいは、彫り落しがあるか。それ故、かうをがうと読んでもよいであろう。したがつて、「孟春始の日、毫を染めて序ス」と読まねばならないのであつて、このように読めば、この文章にもとづいて、著者を日亮と断定したことは、きわめて速断であつたことになる。

こうして、序文からすれば、著者は末詳ということになつてしまふのである。ただ、本文によれば、この著者は、延宝四年（一六七六）「甲斐の身延山にまいる祖師の御真骨をおかみ奉らんと思ひたち、……九重のみやこを出、あつまの海の道（東海道）」を下つて、身延に詣つたのであつた。この文章通りにうけとれば、著者は京都在住者であつたことになる。さらに、本書の挿絵を見れば、身延の老僧に対し、あるいは老僧に案内されている様相が描かれている。しかし、その相手は供を連れた武士である。これを著者とすれば、在家の執筆になる身延参詣・案内記ということになつて、新たな問題が生ずることになるのである。しかし、なお貞享本では「洛陽之沙門」としていた。

本書最後に、著者は、「身延の山の森の木葉を、一つ二つと書あつめ、身延根元記と名付侍り、恙の松それもあれ

バ、穴かしこ、人に見よとにハあらず。只身延の山の曇らぬかげを写し置ものなり」と記した。これによれば、延宝四年に詣でて、京に帰ってすぐに本書を記述したかどうかは、わからないが、人に見せるために書いたというよりは、自らのために本書を記したという形にしている。これに対して、序文では、むしろ、この身延という靈地を「しる人まれなるによって、一帖の絵草紙にして置ぬ。然らば歩ミを運ぶ人のためにもならん」と、本書を、ガイドブックの役割を果すものとして出版したことになっている。本文と序文との間に、ある種の時差を設定しておかねばならないであろう。自照の目的のための本書を、啓蒙的なものとして出版に踏みきるといふ転換が「本文・序文の筆者を同一人とすれば――なぜ行なわれたのが問題となろうし、あるいは、本書の著者と序文の筆者とは、別人であるといふことも考えられるのである。なおまた、著者自ら「身延根元記」と名づけ――貼外題は「身延山根元記」――、序文にも、同じくそうしながらも、刊行にいたって、「身延鑑」なる題号が付されたと考えられ、この題号が、むしろ広まったといえるのではなからうか。因に、貞享本の版心書名は「ミノフ上・中・下」、宝暦本のそれは「ミのふかゞミ上・中・下」である。

こうして、貞享二年に刊行された『身延山根元記』の著者は未詳であり、著述の時期は、延宝四年以降貞享二年にいたる間であり、刊行時は著述の時期ではあり得ない。そして、本文の著者と序文の筆者は、別人であるかも知れないのである。

二

本稿で、宝暦本として依拠するのは、立正大学図書館所蔵本であるが、のちにも述べるように、同本は、寛政五年

(一七九三) から同九年までの間に刷られた宝曆一二年本の後印本である。ただし、後述のように若干の補刻があるから、正確には補刻本というべきであろうか。この寛政後印本と貞享本の分量を比較すると、上巻においては、ほとんど両本にかわりはないが、中・下巻において異なる。貞享本中巻の分量が一二丁であるのに対して、寛政後印本のそれは一四丁を数える。それは、宝曆本↓寛政後印本に追加補刻した部分があるからである。

その追加補刻の部分は、久遠寺歴代揭示の項である。貞享本も宝曆本ともに、日向以来の歴代の名とその示寂年月日および在位年数とを挙げているが、貞享本は、日向以来一円院日脱までを列挙して、寂遠院日通に「延宝七丁_末二月十五日入寂在位八年」と注記し、次いで、その後職である日脱については、「一円院日脱聖人」とのみ記して、日脱が現住であることを示して、第六丁を終えている。すでに述べたように、『身延鑑』は、延宝四年(一六七五)の身延詣でのことを記したものであった。貞享本には、延宝七年入寂の日通のことを記し、同年法兄日通の跡を襲つて晋山、元禄十一年(一六九六)まで久遠寺貫首であった日脱のことが記されている。したがって、本書の著者は、延宝七年以後に本書を著したのかとすれば、先に言及した延宝四年〜貞享二年が、延宝七年〜貞享二年というように、執筆時期推定の範囲がさらに狭められよう、あるいは前述のように、原著者はむしろ己れのために本書を執筆したのであるから、貞享二年刊の序文を記した某(なにがし)がこれを補ったのもあろうか。その確定は、ここでもまだ困難である。さらに、元禄本について、このことを見ると、同本刊行当時において日脱はすでになく、本書歴代の注記になぞらえれば、「一円院日脱聖人元禄十一年九月二十二日入寂 在位七年」、次いで「智寂院日省聖人」とあるべきであるに、同本が貞享本と同じく、「一円院日脱聖人」を以て、この歴代の項を終えているのは、元禄本が貞享本をそのまま覆刻したことの証左にはかならないのである。

これに対して、宝曆本の寛政後印本は、「寛政五^{癸丑}（一七九三）春御入山」の「本義院日地聖人」までで第八丁の表にいたり、かつこの丁を裏白にしている。貞享本における歴代が第六丁裏で終っていたのに対して、これは第八丁表までをそれにとり、したがって、同丁の裏を白にして、同本第九丁の初めを貞享本第七丁の初めに対応させているのである。なお、付言すれば、貞享本はなぜか、琳光院日整を「慶長三年^{戊戌}八月廿日入寂」としていて、明らかに「天正六^{戊戌}八月廿日入寂」とすべきを誤っている。しかし、その理由は未詳。

宝曆本が貞享本になぞらえていたとすれば、「能治院日妙聖人宝曆七^{丁丑}八月三日入寂 在位四年」「耐治院日辰聖人」として、この頃は、終っていたと考えられる。宝曆一二年刊本そのものにおいて、このことは確認されなければならぬが、同刊本を求め得ないいま、そのことの指摘のみにとどめざるを得ないのである。ただ、寛政後印^補刻本についていえば、宝曆本歴代の末尾に当たったであろう日辰は第七丁裏に記されているが、同丁表は挿絵^一、これとこれに続く第八丁表とは裏は白^一、他の丁の文字と若干相異を見せているのであって、恐らく、日辰以下を追記した結果、第七丁を改刻、第八丁を補刻して、追加したと見られる。本文の追加に対する刊本における処置の仕方を示すものである。^(?)

さらに、分盘的には^二丁数ではかわらないが、波木井氏の歴代も追加補刻されている。両本ともに、実長以来十二代の弥二郎実春日得までを挙げて、実春が天正五年（一五七七）正月十日「駿河国高国寺の城夜討の時、討死有。其後武田の家滅亡有て、身延の町へ引こもり居なり。波木井の末葉、今に紀州・江州・水戸の城下にあり」と記して、同じだが、貞享本はこれに続けて、「当波木井までへ、さねながよりは十二代なり」として、第一二丁の裏を白のままとし、「身延鑑巻中終」の尾題を付している。これに対して、寛政後印本には、右の「当波木井……」の文はない。

しかし、かわって、織部少輔実久・織部少輔実友・主計助実紀・織部亟実義・織部亟実房・織部亟実忠を列挙し、実忠以外の者については、その歿年月日を記している。波木井の歴世につき、実久以降を追記したのは、『身延鑑』が宝曆一二年以限、波木井氏により販売されるようになったことと深くかかわっている。そして、その独占販売権を持ったのが「波木井織部」であったのである。ただ、この追記の補刻は、貞享本において先の第一二丁表の先の箇所次の約四行程の白と同丁裏白とがあったから、分量の異動をもたらしはしなかったのである。ただし、ここでも、久遠寺歴代について述べたような考慮が必要である。すなわち、宝曆一二年、本書の独占販売権を掌中にしたのは、後掲するように、織部亟実房である。したがって、宝曆本において追加された波木井氏歴世は、実久ゝ実房まで、実義までの人には、その歿年月日が記され、実房については、久遠寺当住がそうであったように、その名のみが記されていたと考えてよいであろう。これまた、宝曆本そのものにつき、検証されるべきことの一つである。

さらに、下巻においても、貞享本が一中下巻合せての丁付であるが第一三丁から第二〇丁表にいたる八丁が宛てられているのに対して―宝曆本は第一〇丁表を以て終っていて、前者よりも二丁多いのである。増補分の二丁には、まず、「南部六郎実長感得之祖師御作の尊像由来」として、実長の添状を掲げた。次いで、実長〳〵日円の旧室北房や常題目・天神・円師・万灯・本地・位牌・祈禱の諸堂および御供所・一切経蔵・七面影現の宮についてふれ、第二丁の裏に、これら諸堂等の間数(けんすう)、すなわち大きさを示して、これを埋めていて、続く第三丁が、貞享本下巻初丁〳〵二三丁に対応して、以下、全同である。この増補分についても、波木井氏がクローズアップされている。実長の添状についても、「実長直筆の添状、波木井織部代々在之」と注記しているのであって、波木井織部がここでも、大きく顔を出しているといえよう。

身延山蔵版	新板	身延鑑
	増補	
波木井氏		
房実		

翻つて、寛政後印本の表紙見返を見れば、上のように刷られていたものがはられている。さらに、同本の刊記は、次のようである。

洛陽之沙門⁽⁸⁾

宝曆十二壬午孟春 身延山蔵版

身延かぶ見

井ニ絵図^{エヅ} 外より一切出し不申候

身延中町

波木井 織部

この二つは、先づ第一に、身延山久遠寺が宝暦本の版權を有していたことを示している。増補した新板を鏤刻したのは久遠寺であり、したがって、蔵版としたのである。しかし、第二に、刊記によれば、本書の売捌は波木井織部の独占するところであった。宝暦一二年当時の波木井織部とは、先の波木井織部亟実義は同一一年三月一六日死去しているから、織部亟実房にはかならない。さればこそ、右の表紙見返に「波木井実房」の名を掲げたのであった。そして第三に、上述のように増補された部分が、久遠寺歴代と波木井氏関係に限られたところからすれば、波木井織部がそのことを行なったのではないかということが、考えられるのである。久遠寺が新板を鏤刻したのであるから、貞享本揭示以後の歴代を増補することは、むしろ当然であった。そして、その販売を独占した波木井織部が、貞享本にあった波木井氏歴世を追加することも、実長添状や関係記事を新たに挿入することも、これまた可能であったのである。その追加の記事は、恐らく、織部が追記したのであるらうし、貞享本の文体になぞらえて書いたのではなからうか。

第四に、宝曆一二年に販売権を独占した織部を実房としたにもかかわらず、第三の点にふれるなかで、実房とせず、織部としたのは、あるいは、増補追記し、これを久遠寺から刊行させることに力あったのは、実房ばかりでなく、先代織部亟実義もそうであったのではないかということを考慮しているからである。実房が織部亟を襲名しているのは、身延波木井家の家督相続者であったことを示している。とすれば、先代実義は本書刊行の前年死去しているから、家督相続後、実房がこのことを行なったことになる。そう考えると、その死去の三月から翌年正月にいたる一〇か月の間に、この増補新板刊行がなされたことになるのである。しかし、記事の加筆はともあれ、三八丁を数える本書の新刻が、この間に行ない得たであろうか。いったい、この板木はどこで彫られたのであろうか。宝曆当時、身延およびその近傍に板木の彫師がいたとは考えられない。身延蔵版とは、身延が直接板木を製作し、それを蔵したということではなく、その資金を提供し、出来上った板木を蔵したと考えるべきであろう。とすれば、新刻は他の地で行なわれたとされねばならない。それがいづれの地であるかを徴すべきなものもない。甲斐・駿河地方における出版状況を知る術もない現在、その場所は、遠く江戸・京都に求められねばならないであろうか。このように考えてくれば、宝曆十一年三月から翌年正月までの一〇か月間において、実房のみにより宝曆本が製作されたとするよりも、むしろ先代実義のころからの事業が、実房の代において結実し、実房はその果実として販売権を得たことができるのではなからうか。以上、喋々したのは、近世における地方出版に対する研究の未開拓や中央出版においても製作過程とその内容が必ずしも明らかにされていないことに、想いがいたされるからである。

第五は、刊記に「身延かゞ見并ニ絵図」とあることについてである。本書の挿絵は、貞享本上三丁後半葉Ⅱ裏(ウ)四丁前半葉Ⅱ表(オ)Ⅱ宝曆本上三丁ウ四丁オ(以下、上に同じ)・上七丁ウ八丁オⅡ上七丁ウ八丁オ・上十丁オⅡ

上十丁オ・上十三丁オ||上十三オ・中二丁ウ三丁オ||中二丁ウ三丁オ・中六丁オ||中七丁オ・中九丁ウ十丁オ||中十丁ウ十二丁オ・下十四丁ウ十五丁オ||下四丁ウ五丁オ・下十八丁オ||下八オ、等の箇所にある。両本の挿絵の箇所が整合しないのは、上述の追加のもたらした事。図柄は、宝曆本のそれが貞享本を模刻していて、全く同じである。なお、挿絵も新刻であることが確かめられる。ただ、これら挿絵が、身延の様相を写しているかといえ、上巻七丁ウ八丁オのそれを除けば、必ずしもそうだとはいえないのではないか。刊記にいう「井ニ絵図」とは、案内記にふさわしい絵図が、別に作製販売されていたことを示していると考える方がよいのではなからうか。宝曆一二年当時の刊行の絵図は、まだ見るを得ないが、山梨県立図書館「甲州文庫」に、次のものが所蔵されている。¹⁰⁾『甲州文庫目録』によれば、明治二四年(一八九一)発行の「身延山絵図」に波木井織部の名が見える。現物を見ていないが、かつて波木井織部の刊行した「絵図」を同年重刷したものと考えてよいであろう。したがって、『身延鑑』と同じく、「身延山絵図」が、宝曆一二年以降、波木井織部によって独占的に売り捌かれていたといえよう。『身延鑑』と「身延山絵図」とは、いわばセットになって、身延詣でのガイドや参詣の土産として売られていたのであった。

おわりに

以上、『身延鑑』について、二、三の考察をしてきた。なお残された問題の一、二についてふれておきたい。

その一つは、元政の『みのぶ道の記』が代表するような紀行文から案内書への展開であろう。そうした転機を示すものとしても、『身延鑑』を位置づけることができよう。本書には、なお紀行文の要素は残っているのである。その二つは、やはり、本書諸本のそれぞれに則しての検討である。そしてそのことは、同一刊記をもちながら、実際の印

刷が刊記に見える刊行年時に行なわれたのか、後印Ⅱ後刷りなのか、いつてみれば、その時差をなかなか弁別し難い刊本における初刷と後印と改板と補刻について考慮する手がかりとなるであろう。しかしそれは、出版史的考察ばかりでなく、本稿がまさに残した問題であるが、刊行時が明白なように、『身延鑑』刊行は天保期に集中していた。この時期、祖師信仰・身延信仰が高揚していたことは、例えば身延の出開帳などによっても徴し得るのであって、刊行の集中はまた祖師信仰の高揚と深くかかわりあっていたのである。その三つは、身延蔵版ということについて考察した折、すでに言及したが、近世における地方出版の状況とその技術者たちを把握することである。一枚刷や僅か数丁の分量をもつにすぎない地方諸寺院の縁起類の開板は、中央の出版技術によって行なわれたというよりは、恐らく、地方在住の彫師らによつたのではなからうか。埋もれた地方の板木彫師の発掘もまた、困難とはいへ、近世出版史を考察する場合、なされねばならないと思うのである。いま一つ加えれば、靈場案内書としての『身延鑑』やその他諸寺案内書等の成立と出版は、おおよそ近世中期以降顯著となる名所記・靈場記の出版と軌を一にするものであるが、それにしても、日蓮宗のそれが、他宗のそれと、先行後進、いづれの時差をもっていたのかという問題がある。多分それは、一宗派に踞踏しない、近世庶民信仰史の解明をもたらずであらうと考えるのである。

本稿については冠賢一・北村行遠（聡）・林是晋氏から御示教を得ている。記して、その学恩を謝す。

〔註〕

(一) この点については、後述する鷲尾順敬編第二期「国文東方仏教叢書」寺誌部に収められた本書の解題および望月日雄編『身延鑑』「あとがき」における解題（藤井教雄稿）および『近世文学資料類従—古板地誌編13』収録の貞享本『身延鑑』に関する森川昭氏の解説の三つしか、筆者は知らない。

- (2) 北村行遠氏の提供による。なお、前註『類從』収録の赤木文庫本の貼外題は「みのぶかゞみ」。
- (3) 本書には変体仮名が用いられているが、通行の仮名に改めた。また、漢字に振り仮名が施されているが、必要な場合以外は都て省略にしたがった。以下同じ。
- (4) 「洛陽沙門記之」と彫つてある場所は、貞享本の「洛陽之沙門」と彫つてあつた箇所と考えられる。なお貞享本では、刊記を刻した葉の左上端に「身延鑑巻下終」とあつたが、元禄本では、これを彫つてはいない。さらに、国立国会図書館本は上巻の表紙に、恐らく、「身延山根元記完」なる貼外題のあつたと思わせるあとがある。
- (5) 松会三四郎・並河甚三郎については、冠賢一氏の示教を得た。
- (6) 前記藤井教雄氏の解題は、この『年表』のいうところに従つておられる。
- (7) 同じことが別本でもいえる。国立国会図書館には、宝暦十二年の刊記をもつ『身延鑑』が二本所蔵されている。両本は全く同時刊行のもので、実際には、文化三年（一八〇六）に入山した上妙院日奏までを記している。寛政後印本の末尾であつた本義院日地以後、教山院日沾・明静院日全・堅樹院日盛までの入寂年月日と在位年数―日全については在位年数を記していない―を記して、現住が日奏であることを示している。したがつて、両本は、文化三年以降、日奏の寂年同一二年にいたるまでの後印本ということになる。これらの追刻は、本文で述べたような余白になされているのである。なお、次に述べる波木井氏歴代については、寛政後印本と同じく、波木井織部亟実忠を以て終つている。両本は、ともに上中下三冊で、上巻には「みのぶかゞみ」上・中・下巻には「みのぶかゞみ 中（下）」の貼外題がある。
- (8) 前注で述べた、国立国会図書館蔵の両本には、これがない。
- (9) 「洛陽之沙門」は、貞享本のそれをそのまま刻したのではなからうか。とすれば、宝暦本は、元禄本をでではなく、貞享本を底本―版下でないことは、両本の比較により確かめられる―としたのではなからうか。ただし、これをわざわざ刻している理由はわからない。
- (10) 『甲州文庫目録』上八九ページ
- (11) 高木 豊「日蓮宗の縁起と開帳」（『大崎学報』一一三号）・北村聡「江戸における日蓮宗の開帳」（中尾 堯編『日蓮宗の諸問題』所収）。なお天保期における本書刊行については、「『身延鑑』管見―パートⅡ―」を用意している。（『日蓮教学研究所紀要』八号掲載予定）

身延山久遠寺の本末について

林 是 晋

序

周知のように、近世における仏教各宗教団は、それぞれ成立の歴史的事情を異にするところの、各宗各派独自の本末及び寺格の制度を有し、おのおのの寺院は主としてこの両制度によってその属する教団内の地位が決定されたのである。すなわち本末制度が個別的に各寺院間の階層的な統属關係を示すものであるのに対し、寺格は教団全体における寺院の階級的な序列を示したのである。⁽¹⁾

たとえば寺格について、身延山久遠寺直末寺院においては「聖人寺」「平僧寺」等の階級が設けられており、それらは更に細分化されていて、その階級に随って寺院の格式に相違があり、その格式に應じて僧侶の着すべき法衣や袈裟等の色が異なつて、それによつてその僧侶の、ひいてはその僧侶の代表する寺院の、教団内における階級的な位置が表示されたのであった。

ちなみに聖人号ははじめ寺院住職たる僧侶に与えられたものであつて、身延山末寺住職で法功著しい者に対して久遠寺から特に聖人号が与えられ、それに相当する衣、袈裟等の着用が許されたのである。聖人号はのちに寺格ともせられて聖人跡⁽²⁾聖跡となり、それが永代許されたものを永代聖人跡⁽³⁾永聖跡と称するようになっていったのである。

しかしこれらがいつごろから制度化されどのような展開をとげていったかについては残念ながら未詳であり、漸次明らかにしていきたい。

このような寺格と、それから本末制度によって近世における各寺院はその教団内における階級的・階層的地位が明示されたのである。したがって近世の教団史を考察するにあたっては、この両者の検当が重要な課題の一つであることは言を俟たないところである。

身延山久遠寺を中心とする近世日蓮教団の動きを捉えるにあたっては、この問題は大事なテーマであり、今後事例検討を積み上げていく努力の必要性が痛感される。小稿は今後こうした問題を追究していくにあたって、ここで近世における身延山久遠寺を中心とする本末関係について先学の業績を踏まえて概観しておこうとするものである。

一

近世における本末関係は江戸幕府の寺院法度によって制度化された⁽⁴⁾。日蓮宗全体にわたっては受不施・不受不施の争論がその主な原因となつて、幕府はなかなか制定することができず、四代家綱代の寛文五年（一六六五）七月十一日の諸宗寺院法度の発布に至つてようやく一括した法度が施行されたわけであるが、久遠寺に対してだけは早く元和二年（一六一六）十一月二十五日に法度が出されている。これは天正十六年十一月十一日付の家康による禁制が再下付されたものであるが、その中に、「久遠寺末寺は久遠寺住職の計らいたるべきこと。もし僧侶や末寺が本寺に対して不義を企てたならば寺より追放する」という旨の一条が含まれている⁽⁵⁾。これは身延門流のみに通用するもので、他の門流にまではその効力を及ぼしうるものではなかったが、しかし少くとも門流内においては、ここで久遠寺のその

末寺に対する絶対的な統制権が幕府の公権によって確認・保証されたことになり、それは同時に身延門流における久遠寺を中心とする本末体制が、たとえ完成されたものではなかったにしても、既にこの時期かなりの規模で形成されていたことを意味しよう。

ところで近世における身延山久遠寺を中心とする本末関係をながめた時に、それは大きく分けて二つに分類できらるであろうと思われるのである。その一つはこの元和二年の段階で幕府により確認されているところの身延派寺院、即ち久遠寺直支配の末寺⁽⁹⁾直末と久遠寺との本末関係であり、もう一つはそれ以前においては一門流・門派の本山として本末関係の頂点にあったものが、不受不施事件を主な起因として、そして末寺帳の書き上げ等を通して、その末寺と共に形の上では身延山久遠寺の支配下に組み込まれ、身延派所属の本寺格として位置し、身延山久遠寺―本寺―末寺と次第する場合とである。

二

まず前者、すなわち久遠寺と身延山末寺との本末関係について、その約半数が集中している甲州（山梨県）について概観してみよう。

先にも触れたように久遠寺は元和二年の久遠寺法度によって、久遠寺を頂点とする本末関係を幕府によって確認されているのであるが、甲州一國に限っていえば、これより先永祿元年（一五五八）十二月十五日に当時甲州を領していた武田信玄によって「当國中身延山末寺之事如^レ先々^レ可^レ為^二聖人御斗^一事¹⁰」と、甲州中の身延山末寺のことについては久遠寺住職（当住は十五世日叙）のはからいに任すこと、すなわち久遠寺住職の末寺支配が認められているのであ

り、更にこの条文には「先々の如く」とあるところから、久遠寺と末寺との支配・被支配の關係が實際はこれよりもさらに溯りうるものであることを知ることが出来る。

ところで、近世甲州における日蓮教団の本寺とその末寺の数を本寺別に分類すると次の図のようになる。

	天正20年	寛永9年	文化年間	慶応4年
身 延 山 直 末	39(11)	154	249	256
身 延 山 直 末	12(1)	15	17	18
身 延 山 直 末	8(3)	14	30	30
身 延 山 直 末	6(5)	13	25	28
小 室 妙 法 寺 末	1(2)	12	35	39
大 野 本 遠 寺 末	(0)	—	5	5
池 上 本 門 寺 末	(6)	—	11	12
京 都 本 国 寺 末	(1)	—	4	3
京 都 立 本 寺 末	(1)	—	1	1
京 都 妙 頭 寺 末	(0)	—	0	1
北 山 本 門 寺 末	(3)	—	4	5
西 山 本 門 寺 末	(1)	—	1	1
岡 宮 光 長 寺 末	(8)	—	8	6
駿 河 本 成 寺 末	(0)	—	1	1

天正20年の数は、身延山久遠寺身延文庫蔵の「身延山末屋敷御免許方」より抽出したものと共に、() 内の数は『甲斐国史』などの由緒によりこれ以前の建立と思われるものを記入した、従って身延山の系統に属さないものは末寺帳に入られていないのですべて() 内の記入である。また寛永9年のものは、内閣文庫架蔵『寛永年度日蓮宗末寺帳』（日蓮宗史料調査会刊）によるもの、文化年間の数字は『甲斐国志』記載の数字によるものである。

(本表は『甲斐国社記、寺記』第四巻1001頁に拠る)

帳において地域的に最多の身延山末寺数を数えるところの、久遠寺の地元である河内地方の寺数を含んでおられない。寛永の末寺帳ではその数は九十余ヶ寺であり、それらの由緒のほとんどが日蓮聖人と何らかの形で結びついていることなどを考えると河内地方の身延山末寺はかなり古くから建立されていたものが多いと考えられる。とすれば天正二十年の寺数に實際

にはかなりの数に加わることが予想され、となれば身延山末寺は近世初頭よりもむしろ寛永文化期の近世中期にその多くが創出されたということになる。¹¹⁾ 江戸幕府は元和八年（一六二二）あるいは寛文三年（一六六三）と新地の寺社建立を嚴禁している。¹²⁾ この法の下でこれらの寺は如何に創立されていたのであろうか、今後考究していく必要がある。あるいは既に指摘されているように、その多くは廃寺となつてゐる古寺の寺号をつけ、再建という名目で新寺を建立していくということがここではやはりなされたのであろうか。¹³⁾

さて身延山末寺のその地域的分布は既に述べたように久遠寺の所在する河内地方と、それから隣接地域である巨摩郡西郡地方に集中している。そしてそれらをも含めた甲州における身延山末寺は近世において四ブロックに分轄統治されていたのである。すなわち一之瀬妙了寺・加賀美中条長遠寺・遠光寺村遠光寺の三ヶ寺を触頭として、妙了寺は巨摩郡西郡地方の北部より武州筋・逸見筋を、長遠寺は巨摩郡西郡地方の南より八代郡西郡筋を、遠光寺は釜無川より東側の巨摩・八代・山梨三郡をそれぞれその触下として支配、統治をしていたのであり、身延山のある河内地方や、比較的遠隔の郡内地方にある末寺は、久遠寺直接の触下におかれていたのである。そしてこの触頭・触下の制は、たとえばある寺院が本末関係においては妙了寺末であつたとしてもその地域的分布から遠光寺の支配下におかれるというように、各末寺はもっぱら地域的な所在により久遠寺ならびに三ヶ寺の触頭によつて支配されていたのである。¹⁴⁾ しかしそれではその本来の本末関係と、この地域的な分類による触頭・触下の制とは具体的に各末寺においてどのよ

うに機能していたのかは検討の余地が残ろう。
この触頭の妙了寺・長遠寺・遠光寺の三ヶ寺はいずれも直接日蓮聖人から教えを受けた人々の創するところと伝えられ、¹⁵⁾ おそらくはその草創当時から身延山とは密接な関係を有していたと考えられる。そして少くとも近世初頭には

甲州における有力な身延山末寺としてその触頭に相当する地位にあったのである。例えば身延山は天正四年（一五六六）甲駿信の諸末寺僧俗に対して十月の祖忌を機会に百里以内は毎年、それより遠方は三年に一度必ず登詣すべきことの触を出しているが、その文書が妙了寺に蔵されている。これは妙了寺が既にこの時期触頭のような役目を果たしていたからこの触が所蔵されるに至ったとみてよいであろう。というのは少し時代は下るが元和七年（一六二一）の同じく妙了寺に架蔵される諸末寺の身延登詣をうながした触書は、明らかに身延山久遠寺の署名の隣りに妙了寺が追加、連署した形になっているのである。これをもってその触下に廻したものであろう。また遠光寺についても、既に天正十七年（一五八九）には「河東之惣導師」として甲州中央く東部の身延山末寺の差配権を握っていたのである。⁽¹⁶⁾

このように身延山は近世初頭には触頭の制の確立、また末寺僧俗の身延登詣への勸奨、あるいは内にあっては宿坊割を整えるなど、積極的に末寺の把握に努めており、近世幕藩体制下に入る以前から久遠寺を中心とする本末関係の形成が意図され、それが積極的になされつつあったといえよう。そしてやがて江戸幕府の寺院統制策の確立に伴って、身延山久遠寺を中心とする本末組織もだんだん整えられ、安定化していき、そのことは日蓮教団内における身延山の地位の向上とも相俟って、近世中頃からの甲州にみられるような末寺数の増大にもつながっていたのであろう。

なお身延山とは直接かかわりを持たず独自の発展を示してきながら、種々の理由から中途末寺組織に編入された立正寺・妙法寺・妙遠寺・遠妙寺等は「身延山客末」としての待遇をうけたのであるが、⁽¹⁸⁾はたして客末とは直末と比べて、身延山において、あるいは身延山にとって、具体的に如何なる存在であったのかは今後の課題となるであろう。

三

さて次に、不受不施事件を契機として、そして末寺帳の書き上げ等を通して久遠寺がその支配下に組み込んでい

た場合をみてみよう。既に明らかにされているように、⁽¹⁹⁾ 受派と不受派との当時の日蓮教団を二分する争いは、寛永七年（一六三〇）の身延山久遠寺を中心とする受派と、池上本門寺を中心とする不受派との対論いわゆる身池対論となつてあらわれ、不受派の世俗的権威よりも宗教的権威を優先させるといふその仏教的世界観を危険視する幕府の裁決は、身延山久遠寺を代表とする受派を勝利させるところとなつた。以後、近世封建社会においては絶対的なものであつた幕府の権威を頼みとして、身延山久遠寺を中心とする体制造りをもくろみ、それを目指して積極的に行動する身延方の努力は、しだいに幕府の入れるところとなり、やがて不受派のいわゆる寛文の惣滅となつて、身延山久遠寺の勢力・地位は日蓮教団内において飛躍的に増大することとなつたのである。

身池対論の結果、身延は不受派の関東・関西の雄であつた池上本門寺・京妙覚寺の住持権を獲得し、小西・中村の両談所を手中に収め、中山法華経寺・小湊誕生寺等を支配下にし、更に他の門流に対しても寺領供養、国王除外の制をもつて身延に同意するようせまつていったのである。

また丁度この頃、寛文九年（一六三二）九月に幕府が命じた末寺の書き上げに対応して久遠寺は、他門流に属する本寺をも含めて、身延を中心にその配下寺院を書き上げるといふ形をとつて、幕府の公権を背景に身延の地位の一段と高いことを教団内外に示すよう努めているのである。

このように、宗祖日蓮聖人が晩年の九ヶ年間を住まいされ、その御真骨を奉ずる、聖人棲神の地たる祖山としての日蓮教団屈指の宗教的権威を有する久遠寺は、ただ身延一門流のみならず、他門流にまで威力をもつ、日蓮教団を代表する総本山としての地位の確立とその安定のために必死の努力を続けていくことになるのである。そのことは身池対論で不受派を代表した池上日樹の弟子で、当時京都にあつて事件に連坐せず、間もなく江戸に下つて不受派の頭領

として活躍する長遠院日遊が、寛永十年に係けられる幕府への訴状の中で「竊探⁽²⁰⁾視彼之謀計之取越⁽²¹⁾借⁽²²⁾威光于公儀一
成⁽²³⁾号一宗之惣本寺一恣欲⁽²⁴⁾押⁽²⁵⁾領⁽²⁶⁾寺庵一擯⁽²⁷⁾出僧侶⁽²⁸⁾」と、身延は一宗の惣本寺となろうとしていると非難し、これに対
して身延方が同年七月一日付の訴状で「諸門流を身延一派ニ仕度存候而致⁽²⁹⁾言上⁽³⁰⁾之由風聞御座候へ共、曾以無⁽³¹⁾之義
候事⁽³²⁾」と否定していることも、身延の否定にもかかわらず、逆に身延方に日蓮教団の総本山たらんとする意志が十分
あり、また衆目の見るところもそうであったからだろうと思えるのである。

しかしそれは一朝一夕にして成ることはなかった。本門寺・妙覚寺等の有力寺院を自門の触下とはしたものの、
その末寺の多くは依然として不受不施の姿勢を崩そうとはしないで、身延に押えられた本寺から離反していき、本寺
は本寺としての力を喪失して衰微し、従来の本寺・末寺という本末関係はその実体を失っていったのである。それ故
久遠寺はくり返しくり返し訴状を提出して不受不施派への追討に力を尽くすとともに、本寺の末寺統制権を幕府の公
権によって保証・確立されるよう請願を続けていったのである。そして結果的に不受不施派を寛文五年（一六六五）
の惣滅へと追い込んでいたのである。

それでは身延山久遠寺はその意図したように、やがては他門流に対してまで絶対的な統制権を持つ、名実ともに備
わった日蓮教団の総師・総本山たる地位にまで至ったのであろうか。そしてまた久遠寺―本寺―末寺と次第する本末
関係の近世における様態は如何なるものであったのであろうか、今後検討を加えていきたい。

四

最後に身延山と末寺について考えるにあたっての一つの事例として、京都妙伝寺をとりあげて、身延山との関係を

概観しておこう。

妙伝寺は現在京都市上京区北門前町にあり、開山日意の字をとって法鏡山と号している。開山の円教院日意はもと天台の学僧であったが、のち身延十一世日朝の門に投じ、その命を稟けて上洛し、日朝がかつて日蓮聖人の御遺骨を鎌倉本覚寺に分祠して東身延と称したように、日意もまた文明九年（一四七七）当時鎌倉や京都で活躍していた豪商の薬屋妙善一族等の外護をえて京都に妙伝寺を開き、ここに宗祖の御遺骨を分けて納骨し、志しはあっても遠隔のためになかなか霊地身延山へ詣でて宗祖の御前にぬかずくことができな西国方面の信徒の願いを充たすこととなったのである。爾来妙伝寺は京都における身延門流の拠点として「西身延」あるいは「関西身延」「鎮西身延」などと呼ばれるに至った。日意は妙伝寺にあること二十三年、明応八年（一四九九）には師日朝の譲りを稟けて身延十二世に晋み身延の護持・発展に尽くしたのである。

かように妙伝寺はその開創以来、身延山とは甚深い関係を有している点からみて、その草創の初期からごく自然的に久遠寺との本末の關係に入ったとみられるのであるが、しかしそれにしても同じように宗祖の御遺骨を分祠して東身延と称するに至った鎌倉本覚寺と久遠寺との關係も含めて、それを確認しておく必要はあるであろう。

更に近世に入つての久遠寺と妙伝寺との關係をたどつてみても、その關係は親しいのである。妙伝寺十四世日勇は四条氏の帰依をうけて山科に檀林を創設したが、その弟子日通がこれを大成した。日通は妙伝寺、飯高檀林、池上本門寺を経て寛文十二年（一六七二）身延三十世の狛座に登り、その間多くの弟子を養い、脱・省・亨と続くその後の身延山の全盛時代を表出せしめて²⁵いる。

このように近世に入つても日通に代表されるような人的にも身延山と深い關係を有して妙伝寺は、西国における身

延山久遠寺の触頭として近世を存在することになるのであるが、しかし本末関係においてこの妙伝寺の立場はなかなか微妙であった。⁽²⁶⁾それを象徴するかのように妙伝寺にはかつて「京本関末」という呼称があったのである。つまり京都では本山であるが関東に出た場合は身延の直末であるという意味である。事実身延山久遠寺身延文庫に所蔵される、延享二年（一七四五）に久遠寺がその触下支配の本寺・末寺を書き上げて幕府に提出した扣帳⁽²⁷⁾によるに、すなわちこの「身延久遠寺触下本末帳」は、直末の部と、久遠寺所轄触下本寺二十八ヶ寺の部とに分かたれているのである。が、妙伝寺は本寺の部ではなくて直末のところに編入されていて、本寺ではなく末寺の扱いをうけているのである。同じく身延文庫の所蔵にかかる天明七年（一七八七）の末寺帳においても同様の扱いをうけている。ために京都における本寺たる妙伝寺はこれを不満として、安永末から天明、享和期にかけて身延から自立を計る動きをも示すのである。⁽²⁸⁾

このように身延山と妙伝寺との関係ははなはだ微妙な面もあり、その触下寺院をめぐっていくつかの摩擦をも生じている。明和元年（一七六四）には身延直末たる鷹峰檀林常照寺を、身延触頭たる立場をもってその支配下におこうとして紛糾を生じ、⁽²⁹⁾天明元年（一七八一）には宗祖五百遠忌にさいし、海宝寺等の大阪四ヶ寺が久遠寺への献納物を触頭妙伝寺へ納めたにもかかわらず、妙伝寺がこれを久遠寺へ届けなかったということから、大阪の四ヶ寺は妙伝寺の失態を理由にその支配を離れ、身延の直触とならんとして運動を起こしている。⁽³⁰⁾また、備後福山の実相寺はかねてより身延直末であるにもかかわらず、最近妙伝寺はその末寺であるかのように取り扱っているようであるが、身延より妙伝寺へ実相寺をその末寺として差し遣わしたという証拠でもあるのかと、天明八年に身延は妙伝寺を問い詰めてもいるのである。⁽³¹⁾

以上略述してきたように、身延山と西の身延と称される妙伝寺とは近い間がらであるとともに、また時にはいろいろな問題をも生じているのであるが、これを仔細に捉えるにあたっては、またこの問題に限らないわけであるが、身延山久遠寺身延文庫および京都妙伝寺等をはじめとする各地各所に所蔵される関係史料を広く調査採訪しそれを正しく評価する必要性を強く痛感する。願わくはその機会の多く得られんことを祈るものである。

(以上拙いものではあるが、私としては全力を尽くしたつもりであるこの小稿を、師父の古稀の祝いに捧ずる。)

〔註〕

- (1) 川崎庸之、笠原一男編『宗教史』二八四頁
- (2) 「聖人寺」についてみると、紋白袈裟の着用が許された「聖人寺」と、それが許されていない「聖人寺」。あるいは聖人号が永代許された寺と、そうでない寺等の区別がみられる。
- (3) 笠原一男編『日本宗教史Ⅱ』一一一頁
- (4) 藤井学「江戸幕府の宗教統制」(『日本歴史』近世3)
- (5) 圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』二〇頁
- (6) 同右 九三頁
- (7) 坂本勝成「京都妙覚寺本末考」(『近世法華仏教の展開』三七七頁)
- (8) 『甲斐国社記・寺記』第四卷一四三頁
- (9) 直末の末寺すなわち孫末等の身延派関係寺院も含める意味で以後は単に末寺とする。
- (10) 『甲斐国社記・寺記』第四卷一三九頁
- (11) 斎藤典男「近世初期における甲斐日蓮教団の発展」(『甲斐路』一四号一五頁)
- (12) 笠原一男編『日本宗教史年表』参照
- (13) 圭室文雄 前掲書 一四六頁
- (14) 『甲斐国社記・寺記』第四卷解説の項参照

- (15) 斎藤典男前掲書によれば、妙了寺はもと真言宗であったが、日蓮聖人身延入山の途次教化をうけた相又日仏尼とその子中道院日了が聖人示寂後故郷巨摩郡中野村に帰り中野・市之瀬の部落を教化して、永仁四年(一二九六)頃これを日蓮宗に改めこの地域の布教の拠点となしたと伝え、長遠寺は弘安二年(一二七九)真言宗の僧大心阿闍梨が日蓮聖人に帰依し、弟子となつて久成院日心と改めたのが始めであるといわれ、遠光寺ははじめ臨濟宗であったが文永年中住職の宗明が身延へ登山して聖人に帰伏して改宗したという。
- (16) 斎藤典男 前掲書
- (17) 拙稿「身延山支院の研究―宿坊について―」(『日蓮教学研究所紀要』創刊号)
- (18) 斎藤典男 前掲書
- (19) 影山堯雄編『日蓮宗不受不施派の研究』宮崎英修『禁制不受不施派の研究』等参照
- (20) 宮崎英修『禁制不受不施派の研究』一三頁
- (21) 同右 二六四頁
- (22) 同右 二六五頁
- (23) 高木豊「近世初頭における日蓮教団の動向」(『史潮』八〇号)
- (24) 影山堯雄「諸檀林並親師法縁」第二編第八章参照
- (25) 身延山久遠寺編『身延山史』参照
- (26) 林是幹「身延山と末寺」(『みのぶ』昭和二十八年三月号)
- (27) 『日蓮教学研究所紀要』三号所収
- (28) 『身延文庫所蔵文書・絵画目録』一三五頁
- (29) 影山堯雄 前掲書 一六五―一七四頁
- (30) 『身延山史』二二五―二二七頁
- (31) 身延山久遠寺身延文庫所蔵文書による。

宗祖と得一

中 條 暁 秀

(一) はじめに

「開三顯一」⁽¹⁾とは『法華経』の代表的な思想の一つである。特に方便品を中心とした前半一四品の主題である。すなわち、釈尊が四〇余年方便として説いた三乘（声聞・縁覚・菩薩）の差別的教えを開いて、平等の眞実一仏乘（法華経）に帰入せしめることをいうのであるが、その論拠は方便品の「十方仏土中 唯一乘法 無二亦無三 除仏方便説」⁽²⁾であり、法師品の「此経開方便門。示眞真相。」⁽³⁾である。

そして、この一乗と三乗との関係は、かつて最澄と得一との間で「三一權実論争」として大問題となつたものである。いうまでもなく、一乗眞実三乘方便は天台法華の根本的立場である。この根本的立場を否定し、三乘眞実一乘方便を主張したのが得一⁽⁴⁾である。

しからば、宗祖が外相承の師と仰ぐ最澄を真向から否定した得一を、宗祖はいかなる人物として觀察されたかは、一箇の興味ある問題であらう。

(二) 得一の伝

周知のように、得一は奥州会津に住み、弘仁八年（八一七）頃から同一二年（八二一）頃までの五年間に亘って、

天台法華宗の祖最澄との間で、三乘・一乘権実に関する大論争を展開した法相宗の学匠である。⁽⁵⁾

得一の伝で最も確実なものは、最澄及び空海の著作中に記されていることである。そして、これに次ぐものが、

『私聚百因縁集』（正嘉元年—一二五七・愚勸住信）、『元亨釈書』（元亨二年—一三三二・虎関師鍊）、『南都高僧伝』（鎌倉末期？・著者不明）、『尊卑分脈』（明暦二年—一六五六・洞院公定撰）、『東国高僧伝』（貞亨五年—一六八八・高泉性激）、『本朝高僧伝』（元禄十五年—一七〇二・元師蛮）等の資料である。

まずこれらの資料に則て、得一の伝の素描を試みる。本来ならば確実な資料によって論を構成すべきであるが、その資料が極めて乏しい。したがって、いわば二次的資料とでもいべき僧伝を軸にして、確かな資料がある場合には適宜それを用いることにする。

(4) 出自

得一の出自について、『私聚百因縁集』には、

左大臣藤原ノ卿惠美ノ第四男⁽⁶⁾

とあり、『南都高僧伝』には、

徳一菩薩。惠美大臣息也。⁽⁷⁾

と記すのであるが、『南都高僧伝』よりやや早い成立と思われる『元亨釈書』には何の記述もない。さらに『尊卑分脈』には、

惠美 仲 磨^{ハス}——訓儒

天平宝字二八廿五

依勅姓

妹内加惠美兩字云々

々

(中略)

天平宝字八九十七

依謀叛企為勅命被

誅戮云々 五十五

世人号惠美大臣

真光 刈田磨射殺之

朝狩アサカシ

真久マキヒ

湯磨

薩雄サツヲ

辛加知シノカチ

刷雄シラヲ

徳尅菩薩

以上四人依父縁坐被誅戮

なおこの凶の刷雄の項に「母同刷雄、徳一菩薩是也、一説云刷雄是也云云」という頭注が加えられてある。⁽⁸⁾

とあり、『東国高僧伝』には

不詳何許人。⁽⁹⁾

と、そして、『本朝高僧伝』には、

惠美大臣仲麻呂之子。⁽¹⁰⁾

と、諸書は惠美押勝の息男説を伝えるのであるが、この押勝の息とする説に齒田香融氏は「徳一が惠美押勝の息男であるとするには、年代的にも系譜的にもすこぶる疑わしい」⁽¹¹⁾。との否定的な意見を述べられている。ところが逆に塩

入充忠氏は「今から七百年程前に常陸地方には徳一法師は押勝の子と云はれてゐたことは確かであり、南都高僧伝にも惠美大臣の息と云うてゐるし且つ異説としても確實なものがない以上徳一法師は押勝の息として差支ないと思ふのである。」⁽¹²⁾と、肯定的な見解を示されている。

(四) 誕生年

得一の誕生年についての資料は一切ない。ただ『南都高僧伝』に、

天長元年七月廿七日自_二惠日寺_一下_三着常陸国_一。年七十六。⁽¹³⁾

との一文に注目してみると、得一が惠日寺から常陸国に下着した天長元年（八二四）に、得一の年令が七六才であったとしてみると、天平勝宝元年（七四九）生れということになる。しかし、その一方ただ単に得一は七六才で入滅したとの見方もできる。そうすると、この文だけでは生年の換算は無理となるが、ただ言えることは、得一が押勝の子で天平勝宝元年生れであるとすると、押勝が斬首に処されたのが天平宝宇八年（七六四）であるから、その時得一は一五才ということになり、法敵最澄（神護景雲元年—七六七、近江国に生れた。）より一八才年長であることになる。また、たとえ押勝が誅された年に生れたとしても、最澄より最低三年の年長であることは明言できる。

(五) 学系

得一が興福寺の修円について法相教学を学んだことは、諸伝ほぼ一致する。すなわち、『元亨釈書』に、

学_三相宗于修円_一。⁽¹⁴⁾

とあり、『東国高僧伝』⁽¹⁵⁾も同様の記述である。さらに『本朝高僧伝』に、

随_三興福寺修円僧都_一。稟_二法相旨_一。⁽¹⁶⁾

と、あることによつて間違ひなきさうである。ただし、『私聚百因縁集』には、これらの僧伝と異なつた説を記している。ちなみに、それを記すと、

元西・大寺ノ沙門、、、、(中略)、、、、得一ハ修因和尚ノ血脈ノ弟子ナリ。(傍点筆者)
のごとくである。(傍点注意)⁽¹⁸⁾

しかし、むしろこれらのことよりも、得一の師承について論及した『法華秀句』に注目すべきであろう。すなわち
若言^レ短翻^ニ粟^ト師^ト説^ト。未^レ知。師^ト傳^ニ日本^ト。若言^レ道昭^及智通^ト。古記^ノ之中^ニ示^ニ其^レ文^ト。若言^レ古徳^所傳^ニ語^ト。不^レ足^レ令^レ信^ニ後^ノ學者^ト。若言^レ比蘇^及義淵^ト。自然^智宗^無所^レ稟^ト。短翻^何言^レ有^レ稟^ト。短翻^若言^ニ自^所悟^ト。早速^捨離^ニ此^レ邪^見。(19)
とある。つまりここには、道昭・知通・比蘇・義淵の名を挙げ、得一の学系がこの中の誰の系統に属すかを質問している。このうち道昭・知通・義淵の三人は、いずれも奈良前期の法相宗の代表的学匠であり、比蘇(道瑤)は華嚴の学匠であるばかりでなく、禅を我国に伝えた人物である。⁽²⁰⁾ いわば日本仏教の黎明期の重鎮ばかりである。とすると、このことは、得一の学系があまりはつきりしたものではなく、少なくとも最澄はその点について何も知らなかつたことを示すようである。⁽²¹⁾

次に門弟について『元亨釈書』が、

門葉益茂⁽²²⁾

といい、『東国高僧伝』が、

門弟繁興⁽²³⁾

と述べ、『本朝高僧伝』⁽²⁴⁾にも同様の記述がある。これらからみると、得一一門は非常に栄えていたようである。

三に勉学の場所であるが、『尊卑分脈』によると、

初住興福寺⁽²⁵⁾

と記してある。前述したように、師匠が修円であるとすれば、興福寺に関係していたであろうことは当然知られるところである。さらに東大寺にも関わりがあったことは、目録類等によっても知られる。たとえば『注進法相宗章疏』に、

同論(成唯識論) 同異補闕章二卷 東大寺徳一撰⁽²⁶⁾

とあり、『東城伝灯目録』が、

恵日羽足三卷 平備南本東大寺得⁽²⁷⁾

といい、『本朝高僧伝』が、

住⁽²⁸⁾東大寺⁽²⁸⁾

とあることよって知られよう。

ところで、最澄が『守護国界章』に、

飢食者。弱冠去⁽²⁹⁾都。久居⁽³⁰⁾二隅⁽³⁰⁾

と記すように、得一は二〇才前後位で辺境の東国に赴いたのであるが、その得一の境遇について最澄は、

居住遠⁽³¹⁾京⁽³¹⁾。明匠難⁽³²⁾得。法門不⁽³³⁾具⁽³³⁾

と表現している。しかし、かかる環境の中で良く正統法相義を守り、当時最新の知識を誇る最澄を相手に、五年間に亘る大論争を戦い抜いた逞しい闘魂には頭が下る思いがする。

(二)東国隅居

得一が東国に移住した理由については様々な説がある。いくつか紹介すると、一に最澄難破説、二に天告説、三に反乱起因説、四に鹿島神社を慕つての東国入り説、等である。

まず最澄難破説であるが、これは得一が最澄を難破したために天皇の逆鱗に触れて、東国に謫遷されたというものである。その根拠となるものは、『本朝高僧伝』によるものと思われる。すなわち、伝は、

管作_三法華新疏_一。難_三破_二傳教_一。相徒_三妄_二稱_一。其性真率。偶忤_三朝議_一。謫_三遷_二東土_一。

といい、伝尾には、

贊日。翹標厄_三折_二於雪風_一。於_レ人皆爾。宍公難_二名師_一也。触_二逆鱗_一也。

というのである。周知のごとく最澄が法華十講を初めて講じたのが三三才、公の講筵を張ったのが三六才の高雄講經の時である。得一との論争は、いわゆる東国教化の時からであるから、最澄五〇才の時である。とすると、最澄より年長で(四)の誕生日の項参照)、その上、年弱冠にして都を去った得一が、三一論争が原因となつて、帝意に触れて東国に謫遷されたとは同意しがたい。しかも、この説は『本朝高僧伝』のみにあり、他の諸書にはない。したがつて、『本朝高僧伝』にいう最澄難破説は、恐らく著者である師蛮の胸臆の説と思われる。

二に天告説である。これは『私聚百因縁集』の、

然得_三天告_一、修_三行東州_二云_一。

というのが根拠である。

三に父勝押の反乱起因説である。前述したように得一が押勝の息であるとする、恐らく父押勝の反乱に連座した

がゆえに、子である得一は東国に移居したものと考えられる。この説の典拠は、享保三年（一七一八）成立の『諸嗣宗脈記』の

筑波東土先徳菩薩。惠美大臣之子故流于東土⁽³⁴⁾である。

四に茨城の鹿島神社を慕っての東国入り説である。この説は、前掲の塩入氏の「徳一法師雜考並に伝教大師との論争⁽³⁵⁾」に見えるところである。すなわち、「春日鹿島神が法相擁護神なる故にという説で、五百年前に書かれた『神明鏡』に記すところである。」として、

徳盜大師内麻呂惠美押勝申セシ其子也。法相宗南都御座。春日鹿島法相擁護神御ヌレハトテ。常州鹿島下。筑波山四十八ヶ所靈場建立。加之國中數十ヶ所建立⁽³⁶⁾。

というのであるが、これだけでは理由薄弱であろう。

しかし、良く考えてみるに、若くして辺境に移住したということは、上述の四説以外の何か特別の事情があったためであろうか。もし筆者の抱く得一像の一端を述べるならば、恐らく当時の南都の仏教に飽き足らず、東国の自由清新な新天地に、法権の真面目を再建しようとして、東国入りしたのではないかと想像するものである。

(㊦) 梵字草創

得一の建立した寺院として伝えられるものは、塩入亮忠氏の調査によると、福島県を中心に、茨城・山形・栃木などの四県に亘り、三一ヶ寺にのぼる⁽³⁷⁾。

ところで、得一の梵字草創について諸書を一瞥すると、まず『私聚百因縁集』が、

然得^レ一ノ建立ノ伽藍諸國ニ多シ。就^レ中常ト奥ノ兩陸ノ境殊ニ盛也。奥州会津石梯山ニ建^ニ立ス清水寺^一。会津大寺是也。

大同元年。丙戌。平城天王九年也。從^ニ爾時^一今至^ニ正嘉元年^一丁巳。四百五十余年ナリ。其時ニ彼ノ寺ヲ付^ニ屬^ス弟子。名云^ニ今与^ト爾時有^ニ一首ノ詠歌^一。縁有我亦今与^ト石梯ノ山ノ脚ノ清水ノ寺云云。今ノ世ニハ此ノ寺ヲハ号^ニ惠日寺^一。從^レ其出^ニ常陸ノ國^一。建^ニ中禪寺^一。処々建立ノ寺々草創不^レ遑^ニ羅織^一。

といひ、『元亨釈書』が、

關^ニ常州築波山寺^一。、、、(中略)、、、終^ニ慧日寺^一。

と、『南都高僧伝』が、

徳一寺常陸國御建立。山寺名^ニ中禪寺^一。云云⁽⁴⁰⁾

と、『尊卑分脈』が、

後住^ニ奥州惠日寺^一。

と、『東国高僧伝』が、

居^ニ常州築波山寺^一。、、、(中略)、、、後終^ニ于慧日寺^一。

と、『本朝高僧伝』が、

開^ニ常州築波山^一。、、、多建^ニ梵宇^一。、、、以^ニ某年^一終^ニ於慧日寺^一。

と、得一が筑波山寺(茨城県筑波郡筑波町、別名筑波山中禪寺)と惠日寺(福島県耶麻郡磐梯町)を開創したことを記すとともに、得一の終焉の地が惠日寺であることも記している。さらにこれら二ヶ寺以外の諸寺の建立について、前述の『本朝高僧伝』が「多建^ニ梵宇^一」といひ、『私聚百因縁集』が「就^レ中常ト奥ノ兩陸ノ境殊ニ盛也」と述べ、

塩入氏の調査によって明白なごとく、事実その地域に多数の寺が建立されていたことを知るのである。

(2) 寂地寂年

得一の入寂地・寂年についての確説を求めることは困難である。まず入寂地であるが、前述したように『元亨釈書』・『尊卑分脈』・『東国高僧伝』・『本朝高僧伝』等一致して、恵日寺を入寂地としているが、この恵日寺という寺が二つある。一つは現在の福島県いわき市の恵日寺、他は前述の会津磐梯町の恵日寺である。しかし、諸書にいう恵日寺とは、現在得一の墓のある磐梯町の恵日寺を指すことは間違いないようである。⁽⁴⁴⁾

次に寂年であるが、前述した『南都高僧伝』にいう「七十六」を正しいと仮定し、得一の父押勝伏誅の年に生れたとしてみると、承和六年（八三九）の入寂となる。これとても仮の計算であって明瞭ではない。

(b) 生活態度

得一の日常生活は戒律を守って、道風高潔、極めて厳しかったようである。すなわち、弘仁六年（八一五）の空海が得一に送った書状「高野雜筆集・陸州の徳一宛」によると、

聞道徳一菩薩。戒珠氷玉智海泓澄。斗薮離^レ京振^レ錫東往。始建^レ法幢^レ開^レ示衆生之耳目。⁽⁴⁵⁾

とあるによって明瞭であろう。また、この他の諸書にあっても、例えば『元亨釈書』が、

而嫉^レ沙門莊修^レ麁食弊衣恬然自怡。⁽⁴⁶⁾

と、『東国高僧伝』が、

道風高潔。、、、、行^レ杜多行^レ。弊衣破履。藿食藜糞晏如也。⁽⁴⁷⁾

と、『本朝高僧伝』が、

悪⁽⁴⁸⁾僧華修⁽⁴⁸⁾。常修⁽⁴⁸⁾杜多⁽⁴⁸⁾。麻衣菴食。恬然自居⁽⁴⁸⁾。

とあるように、鹿食弊衣で、僧徒の華修を惡み、常に杜多を行じ、怡然晏如たるものがあつたようである。

そして、得一の著述の断片から推測しても、意志の強い、博学深智、徳化の深広は恐らく右に出る者はない程の材で、奈良末期から平安初頭の仏教界を代表する人物であつたことは間違いないところであろう。それゆゑ、『元亨釈書』・『尊卑分脈』⁽⁴⁹⁾・『東国高僧伝』⁽⁵⁰⁾・『本朝高僧伝』⁽⁵²⁾等にあるように、死後も「全身不⁽⁵¹⁾壞」という伝承が信じられ、民衆の教化に力を尽し、土民が大いに貴んで「菩薩⁽⁵³⁾」と、あるいは、「大師⁽⁵⁴⁾」と称したことも首肯できるところである。

(イ)異称

得一はその実名だけでも種々の字を以て書かれ、かつ、異称も多い。今、不十分ながらそれらをまとめると左の通りである。

異称	出典	異称	出典
徳一	真言宗未決文 諸嗣宗脈記 元亨釈書 本朝高僧伝 法華開示抄 松野殿御消息	得一	一乘要決 私聚百因縁集 五教章通路記 顯勝法抄 開目抄 観心本尊抄
	日本大藏經五十一・六二・五 上一一五(右) 〃 五一 〃 一〇九 日仏全二四三 定遺一一四二		恵全二一〇・六一 日仏全一二九 大正藏經七二一三三九 定遺二五七 〃 五五八・六〇八 〃 七〇八

得一	曾谷入道殿許御書 撰時抄 秀句十勝抄 断簡七七	定遺九〇六・九〇七 " 一〇三七・一〇三八 " 二三六一 " 二五〇六	鹿食者	守護国界章	伝全一	をみると、あらゆるところにこの語があつて、枚挙にいとまがない。(頁数は省く)
徳溢	一乗要決	恵全一一〇	短翻者	法華秀句	伝全三	特に七一、一〇九の間にこの語が多い。(頁数は省く)
溢和上	守護国界章	伝全二一・二五二	北轅者	決権実論	伝全二	たとえ、六八〇・六九一・四七
徳一菩薩	高野雜筆集 南都高僧伝 尊卑分脈	弘全三一・五六五・五六六 日仏全七 大系四一八	悪法相師	照権実鏡	伝全一一	たとえ、一五二・三一〇・四
徳耆菩薩	尊卑分脈	大系四一八	謗法者	守護国界章	伝全二	たとえ、一四三・四六三・
徳一大師	持法華問答抄 行敏訴状御会通 法華初心成仏抄	定遺二七七 " 四九八 " 一四一八	新法蔵師	守護国界章	伝全二一・一八七	
得一大師	私聚百因縁集	日仏全一二九	一師	一乗要決	恵全二	たとえ、一四〇〇・一四三
徳一大徳	法華行者値難事	定遺七九七	一	法華開示抄	日仏全一九〇	

以上が得一の伝の素描である。

(三) 得一の著作

得一の著作として現存するものは、真言密教の教理への疑問を提示した『真言宗未決文』⁽⁵⁾一巻のみで、他は総て散逸して残念ながら見ることはできない。しかし、最澄・源信の著に引用されているもの、さらに『注進法相宗章疏』、『東城伝灯目錄』、『諸宗章疏録』などの目錄類に記されているもの等によって、得一の著作を知ることができる。では、これらを整理しながら、その出典を含めて得一著作リストを作成すると次のようになる。

番号	書名	巻数	典拠
1	同経(妙法蓮華經)要略	三	五教章通路記(大正藏經七二・三三九・三四〇)
2	同経肝心	二	
3	同経權文	一	
4	法華新疏	一四	東国高僧伝(日仏全七四)
5	仏性抄	(?)	照權実鏡(伝全二一一)
6	中辺義鏡(章) ⁽⁹⁾	三	守護国界章(伝全二一五・二三四・六二六・六四六) 決權実論(伝全二一六・九・七一九)
7	義鏡要略	七卷までは七卷以上	法華秀句(伝全三二七〇) 一乗仏性慧日抄(大正藏經七〇一・一八六) 一乗要決(惠全二一三〇・一〇五・一四三)
8	中辺義鏡残	二〇	法華開示抄(日仏全一九〇)
			注進法相宗章疏 ⁽¹⁾
			東城伝灯目錄 ⁽²⁾
			諸宗章疏録 ⁽³⁾
			大屋境 ⁽⁴⁾
			野野氏 ⁽⁵⁾
			入島 ⁽⁶⁾
			地 ⁽⁷⁾
			富貴原 ⁽⁸⁾

9	(10) 慧日羽翼	三	決権実論(伝全二一六九九・七一九)法華秀句(伝全三一七〇)一乗要決(恵全二一〇・一四〇)二	○	○	○	○	○	○
10	遮異見章	三	決権実論(伝全二一六九九・七一九)法華秀句(伝全三一七〇)法華開示抄(日仏全二四三)	○	○	○	○	○	○
11	通破四教章	一			○	○	○	○	○
12	(11) 法相了義灯	一一	一乗要決(恵全二一六一)	○	○	○	○	○	○
13	(12) 同問答	二			○	○	○	○	○
14	同論(成唯識論)同異補闕章	二		○	○	○	○	○	○
15	同論(起信論)寛狹章	三		○	○	○	○	○	○
16	真言宗未決	一	(真蹟現存)			○	○	○	○
17	止観論	一	守護国界章(伝全二一三二〇~三三七)						
18	羽翼	(?)	秀句十勝抄(定二三六〇~二)						

[注]

- (1) 大正藏経五五一一四〇・一一四二・一一四四
- (2) 日仏全三一・三七
- (3) 日仏全三一・三七
- (4) 『寧楽仏教史論』(三九〇)
- (5) 『日本仏教史講話』(六五六)
- (6) 『新時代の伝教大師の研究』(二八四~五)
- (7) 『教理と史論』(一九七)
- (8) 『日本唯識思想史』(三〇一~二)

(○)印はリストアップされて
いるもの

- (9) 『東城伝灯目録』には『中辺義鏡』となっていて、「章」の字はなく、また、「又云恵日義鏡」と記している。なお最澄の著作に引用される場合は、『義鏡章』（伝全三一七〇）、『奥州義鏡』（伝全二一六二六）、『義鏡』（伝全二一六四六）、『中辺義鏡』（伝全二一一五二・六九九・七一九）、『会津章』（伝全二一一三四）と記されている。
- (10) 『注進法相宗章疏』には『同恵日羽足三卷』と記してあるが、この場合の同とは『能願中辺慧日論』をいう。
- (11) 『東城伝灯目録』は『補慧日論』と細注してある。
- (12) 書名の同は『法相了義灯』を指すが、「守護国界章十九卷最澄」との注が『東城伝灯目録』にある。なお本表は田村晃祐氏の「徳一著作考」（七八二〜三）『伝教大師研究』所収）に負うところが大きいことを付記する。

普通には1〜16までの一六部をリストアップすることができるが、これらの他に田村晃祐氏は「私は、徳一の『止観論』を、一部の著作と認めてよいと思う。これは『守護国界章』の中に全文が引用されており、従って、徳一の『中辺義鏡』の中に全文引用されていたものと思われるが、しかし、一著書と認めてよいだけのまとまったものである。」と、『止観論』を著書の一つにリストアップされている。とすると、得一の著作は計一七部が伝えられることになるが、もとよりこの多数の著書が事実あったかどうか確かめ難いところである。そして、さらにいえば、宗祖の『秀句十勝抄』の「仏説已顕真実勝一」の末尾の割り書きのところに、「得一羽翼三卷」と記されている。もし宗祖がいうように得一に「羽翼」という著があったとすると、計一八の著書を数えることになるのであるが、この『秀句十勝抄』の「得一羽翼三卷。七教二理四証二理」の記述が問題となる。すなわち、『法華秀句』は「十教二理破・四証二理破」であって、「七教」ではない。では、なぜ宗祖は「七教」と記されたのか。「七教二理・四証二理」は『守護国界章』にある得一の『中辺義鏡』の説であることは確かであるが、これと異なる『羽翼』となぜ記されたの

か、疑問が残るところである。しかし、考えてみるに、字すらが、音便が、得一の『慧日羽翼』に最も似ているから、その誤字か、それとも他に『羽翼』という著書があり、『中辺義鏡』の説をそのまま再録されたものか、これもまた疑問が残るところである。⁽⁸⁹⁾

四 得一の教学

最澄と得一との論争の最大の争点は仏性問題である。得一は解深密経・瑜伽論等を所依の經典と定める法相唯識の学説を持ち、仏性論については五性各別の説を立て、三乘差別が真実であると説いて、最澄の一乘平等・悉有仏性説を真向から否定したのである。再言すれば、得一の思想的立場は、法相宗の伝統的教学である三乘説に立脚して、五性各別説をとり、定性二乗や無情有情の不成仏を認め、『法華経』は不定性の二乗の者を大乘へ引き上げるための方便として説かれた經典であるので、権経であるとの立場に立ち、天台的な一乗思想を否定し、一乘説は方便であると考えたのである。

ここで本来ならば両者の主張をそれぞれ列举し、論争の経過及び得一の教学の一斑を窺うべきであるが、紙巾が許さないので省く。なお得一の華嚴及び真言密教批判等についても別の機会に譲る。

五 宗祖の得一観

ここで順序からいえば、最澄の得一観を述べて後、宗祖の得一観へと移るのが妥当のように思うが、前者については何れ述べる機会があるうから、今は後者について考察する。

(1) 宗祖の得一研究

宗祖の得一研究のテキストとでもいうべきものは、主として『守護国界章』と『法華秀句』、それに『天台宗遮那経業破邪弁正記』⁽⁹⁾（天仁二年一一〇九・葉雋⁽¹⁰⁾以下『破邪弁正記』という）の三書であると考えられる。今、遺文中にあらわれた得一関係のものを検討してみると次の通りである。

遺文	定	遺	出
顕 誦 法 抄	二五七		守護国界章（伝全二一五九三）の取意。
持 法 華 問 答 抄	二七七		守護国界章（伝全二一五九三・六五二〇三）、法華秀句（伝全三一四三〇四）の取意と、破邪弁正記（天全二九一）の引用。
行 敏 訴 状 御 会 通	四九八		守護国界章（伝全二一五九三・六五二〇三）、法華秀句（伝全三一四三〇四）の取意。
開 目 抄	五五八		守護国界章（伝全二一八六・一九五）の引用。
	六〇八		〃
観 心 本 尊 抄	七〇八		守護国界章（伝全二一八六・一九五）の引用。
法 華 行 者 値 難 事	七九七		守護国界章（伝全二一八六・一九五）の引用。
曾 谷 入 道 殿 許 御 書	九〇六		敝密にいえば不明であるが、しいてあげれば、「三乘真実一乘方便説破」についてであるから、守護国界章・法華秀句等の取意であろう。
	九〇七		〃

典

撰時抄	一〇三七〜八	守護國界章（伝全二一八六・一九五）の引用と、破邪弁正記（天全一九二）の引用。
松野殿御消息	一一四二	破邪弁正記（天全一九二）の引用。
法華初心成仏抄	一四一八	法華秀句（伝全三一二五二）の応用と、破邪弁正記（天全一九二）の引用。
秀句十勝抄	二二六〇〜一	法華秀句（伝全三一三・四三〜四・四五〜六）の引用。
断簡七七	二五〇六	不明。 （細かい内容については指定の遺文・出典を参照して検討していただきたい。）

以上のように、宗祖の得一に関しての記述は、前に掲げた三書を拠としておくことを知るのである。つまり宗祖の得一研究は、最澄というフィルターを通しての研究であると言えるであろう。

(四) 宗祖の得一著作読書

宗祖の得一著作関係の読書は、既述の『秀句十勝抄』の「得一羽翼三卷」という一文を除いて他には見られない。これ以外の読書については、宗祖の最澄著作の読書範囲中、三一権実論争に関連するものを検討すれば、自然に答が導き出されるであろう。すなわち、論争に係わる最澄の著は、『守護國界章』（ただし、『法華已惑』四巻は『守護國界章』の中巻と同文である。⁽⁶²⁾）・『法華秀句』・『照権実鏡』・『決権実論』の四書である。とすると、前述した得の一の一六部乃至一七部、あるいは一八部ある著作中、宗祖は『仏性抄』・『中辺義鏡章』・『慧日羽足』・『遮異見章』の四書を、最澄の著書を通して、完全な姿とはいえないが、読書されていたことを窺い知ることができる。⁽⁶³⁾

(六) 宗祖の得一行為知識

宗祖の得一に関する行跡知識は極めて貧弱である。その証拠に、既述の得一の伝と比較しながら論を進めると明瞭である。すなわち、出自・誕生年・学系・東国隅居・梵宇草創・寂地寂年・生活態度等について対比してみると、出自・誕生年についての言及は一切ないが、ただ『行敏訴状御会通』に

延暦大同弘仁之比⁽⁶⁴⁾

と述べ、得一の活躍年代を記している。

学系については『持法華問答抄』に、

此は法相宗の人也⁽⁶⁵⁾

と、『行敏訴状御会通』に、

南都徳一大師⁽⁶⁶⁾

と述べられるだけである。しかし、得一がシナの窺基の教学の流れを汲む者であることは知っておられたようである⁽⁶⁷⁾。

東国隅居については、『頭謗法抄』に、

東土の得一⁽⁶⁸⁾

と記されるのみである。

梵宇草創・寂地寂年・生活態度等については何の記述もない。

(二)宗祖の得一批判

まず宗祖は得一を「一乘方便三乘真実説」の謗法者としての認識である。例えば『曾谷入道殿許御書』に、

基法師、、、、、立ッ二乘方便三乘真実之義、。此之邪義非レ流ニ布於震且ニ日本得一、、、、、盛談ニ非義、。(69)
と述べられることよつて明白である。同様のものが『顯謗法抄』・『持法華問答抄』・『行敏訴狀御会通』・『撰時抄』(70)・『法華初心成仏抄』・『秀句十勝抄』等である。

次に宗祖は、当然のことながら三一権実論争において、得一は最澄によつて破折されたとの見解である。一例をあげると、前引の『曾谷入道殿許御書』の次に、

日本得一一称徳天皇御時盛談ニ非義、。爰伝教大師悉破ニ彼邪見一了。(76)
と示されている。類文に『顯謗法抄』・『持法華問答抄』(78)・『行敏訴狀御会通』(79)・『撰時抄』(80)・『法華初心成仏抄』(81)などがあげられる。

三に『守護国界章』の

咄哉智公。汝是誰弟子。以テ不レ足ニ三寸二舌根、。而謗ニ覆面舌ノ之レ所レ説教時一。(82)

の文についてであるが、この本来の意味は、法相宗の重要經典である『解深密經』を、智顛が「仏の真意を説いた經典ではない」と判釈したことに對して、得一が智顛に反論罵詈しての一節である。これを宗祖は『開目抄』(83)・『法華行者值難事』(84)においては、法華行者值難の先例として用い、『観心本尊抄』(85)における扱いは、第一七問の一一にあつて、智顛以後の和漢の大師が智顛を貶挫するを挙げて難じ、『撰時抄』(86)においては、真言批判の「誣盜醍醐の傍例」として引用されている。

四に『持法華問答抄』(87)・『撰時抄』(88)・『松野殿御消息』(89)・『法華初心成仏抄』(90)等の「得一の舌が八つに裂けた」との記述は、前述の『破邪弁正記』にいう

東国徳益破^レ止観宗[、]舌爛[、]二口^中一^{〇九}

との説に類似しているがゆえに、多分この説にしたがったものであろう。

(六) おわりに

以上極めて荒い論となつてしまつたが、むすびとして一言述べるならば、宗祖の得一観は、宗祖の外相承の師最澄が、一三権実の問題を大々的な論争として展開したにもかかわらず、非常にクールな観察態度であることをまづもつて知るのである。その理由を愚考するに、

(1) 源信の『一乗要決』⁽²⁾の冒頭の文に明白な通り、当時の仏教界の通念として、一三権実問題は既にけりがついていた。

(2) 日本仏教史という流れに一石(最澄との論争)を投じたことは認めるとしても、それによって大勢が大きく変化するということはなかつた。

(3) 何といつても宗祖の布教上の最大の攻撃目標は、反立正安国の動きをする法然の念仏にあった。などが、挙げられると思うのである。

(1) 「会三婦」・「開権顕実」ともいう。

(2) 法華経(上) 一〇六

(3) 〳 (中) 一五六

(4) 得一は一六七〇八頁の表によっても明白な通り、様々な字を以て書かれている。一般には「徳一」と記される場合が多いが、拙稿においては「得一」として統一する。なぜなら宗祖は『開目抄』・『観心本尊抄』・『撰時抄』等の主要遺文において「得一」と記される場合が多いからである。

(5) 得一及び三一権実論争についての主たる著述は、浅井円道氏「日本における伝承―最澄と法華経」(『講座日蓮一』所収)、坂本六良氏「徳一と恵日寺」、塩入亮忠氏「徳一法師雑考並に伝教大師との論争」(『新時代の伝教大師の研究』所収)・「守護国界章解題」(『国訳一切経・諸宗部一七』所収)、島地大等氏「徳一の教学に就て」(『教理と史論』所収)、鹽田香融氏「日本思想大系4最澄」、田村晃祐氏「最澄辞典」・「徳一著作考」(『伝教大師研究』所収)、常盤大定氏「仏性の研究」等である。なお拙稿は上述の著述に負うところが多い。

(6) 大日本仏教全書(以下日仏全と略称する) 一一九

(7) 日仏全七。なお『南都高僧伝』の成立時期を一応鎌倉末期としておく。その理由は、岩波の『国書総目録』(六一三〇三)に「◎東博・茶因成賢(鎌倉時代写一軸、嘉暦年間古文書紙背)」と記されているところに注目した結果である。

(8) 新訂増補国史大系「尊卑分派」第二編(以下大系と略称する) 四一七〇八。なお注①参照。

(9) 日仏全七四

(10) 〃 一〇九

(11) 鹽田香融氏「恵美家子女伝考(上)」(三一〇三「史泉」三三二号所収)を参照されたい。

(12) 塩入氏前掲(「徳一法師雑考並に伝教大師との論争」)著(一五三)を参照されたい。

(13) 日仏全七

(14) 〃 五一

(15) 〃 七四

(16) 〃 一〇九

(17) 〃 一二九

(18) 傍点のことについては、塩入氏前掲(「徳一法師雑考並に伝教大師との論争」)著(一五六〇八)に詳述されているので参照されたい。

(19) 伝全三一七六

- (20) 島地大等氏『日本仏教教学史』(七五〇一〇〇)、田村芳朗氏『日本仏教史入門』(三八〇五二)を参照されたい。
- (21) 鹽田氏前掲(『最澄』)著(四九二)を参照されたい。
- (22) 日仏全五一
- (23) ♪ 七四
- (24) ♪ 一〇九に「門弟繁興」とある。
- (25) 大系四一八
- (26) 大正藏經五五―一二四二
- (27) ♪ 一二六二
- (28) 日仏全一〇九
- (29) 伝全二一六一五
- (30) 守護国界章(伝全二二三六)
- (31) 日仏全一〇九
- (32) ♪ 一一〇
- (33) ♪ 一二九
- (34) 上卷一五丁(右)(大正大学図書館蔵)
- (35) 一六〇
- (36) 一二七(『統群書類従』二九輯上所収)
- (37) 塩入氏前掲(「徳一法師雜考並に伝教大師との論争」)(一六二―七二)を参照されたい。
- (38) 日仏全一二九
- (39) ♪ 五一
- (40) ♪ 七
- (41) 大系四一八
- (42) 日仏全七四
- (43) ♪ 一〇九

- (44) 坂本六良氏『徳一と恵日寺』を参照されたい。
- (45) 弘全三一五六五
- (46) 日仏全五一
- (47) 七四
- (48) 一〇九
- (49) 五二に「全身不_レ破」とある。
- (50) 大系四一八に「全身長留于今不_レ爛_レ云云」とある。
- (51) 日仏全七四に「全身不_レ破」とある。
- (52) 一一〇に「全身不_レ破」とある。
- (53) 尊卑分脈(大系四一八)、本朝高僧伝(日仏全一一〇)
- (54) 本朝高僧伝(日仏全一一〇)
- (55) 日本大藏經五十六二五〇三〇
- (56) 田村氏前掲(「徳一著作考」)著(七八二)
- (57) 定遺二三六一
- (58) 〃
- (59) 田村氏前掲(『最澄辭典』)編(一八七)を参照されたい。
- (60) 天台宗全書(以下天全という)所収。ちなみに記すが、『御書抄』(『日蓮宗全書』所収には「舌裂_レ八云事。破邪弁正記、云物明_レタリ。此説堀川院御宇山門住侶眞賢法橋云人作也。東国徳益破_レ止観宗、舌爛_レ口中云へり。)(三九一)とある。
- (61) 天全一八九に「天仁二年己丑臘月黒半九日甲午。延暦寺天台宗兼学眞言止観阿耨末葉。根本正法藏唐院眞言藏下司釈葉備謹、疏_レ此記」とある。
- (62) 浅井円道氏『上古日本天台本門思想史』(八二五)の注⑩を参照されたい。
- (63) 大屋徳城氏は『寧楽仏教史論』において、「徳一の著述は鎌倉時代迄は存在したと見え、鎌倉初期の著述に往々引用されて居る。今二三の例を示す。」「(三九六)と記して、貞慶の『法華開示抄』からの引文を提示している。
- (64) 定遺四九八

- (65) ♪ 二七七
- (66) ♪ 四九八
- (67) 曾谷入道殿許御書 (定遺九〇六〜七)
- (68) 定遺二五七
- (69) ♪ 九〇七
- (70) ♪ 二五七
- (71) ♪ 二七七
- (72) ♪ 四九八
- (73) ♪ 一〇三七〜八
- (74) ♪ 一四一八
- (75) ♪ 二三六〇〜一
- (76) ♪ 九〇七。なお宗祖は論争の時期を「称徳天皇御時」と明示されているのであるが、称徳天皇の在位は七六四年〜七七〇年である。
- (77) 定遺二五七
- (78) ♪ 二七七
- (79) ♪ 四九八
- (80) ♪ 一〇三七〜八
- (81) ♪ 一四一八
- (82) 伝全二一八六・一九五
- (83) 定遺五五八・六〇八
- (84) ♪ 七九七
- (85) ♪ 七〇八
- (86) ♪ 一〇三七
- (87) ♪ 二七七

- (88) ♪ 一〇三八
- (89) ♪ 一一四二
- (90) ♪ 一四一八
- (91) 天全一九一
- (92) 恵全二一一

付記

最後に、かかる杜撰なるものを以て、林是幹先生の古稀を記念する論文とすることは内心慚愧たるものがある。先生の御寛恕を願うと共に、今後の研鑽の課題としたい。

なお『昭和定本日蓮聖人遺文』は定遺、『伝教大師全集』は伝全、『弘法大師全集』は弘全、『恵心僧都全集』は恵全、『大正新脩大藏経』は大正藏経とそれぞれ略称した。

天台智顛の仏性説

若 杉 見 龍

由来、天台大師智顛の独創といわれる三因仏性説は『法華玄義』五下、同九下、『法華文句』四下、同七上、同九下、同十上、『摩訶止観』五上、同五下、『金光明経玄義』上、同下、『観音玄義』上、『三観義』下、『四教義』十一等に見られるが、今ここではそれらの三因仏性説について検討を加え、それに基いて、これら智顛の撰或は説といわれる諸疏の成立と筆者について少しく考察を加えてみたいと思う。

右の智顛の撰説のうち、『三観義』と『四教義』は智顛が開皇十五年（五九五）に晋王（後の煬帝）のために述作した『維摩経玄義』から離出したもので、智顛の親撰書であるから、先づ最初に之ら二書の三因仏性説から検討を始め、次に章安大師灌頂が筆録されたことが明瞭とされている三大部に及び、最後にその他の経疏を討尋してみよう。

一

三観義では三因仏性を次のように三箇所に戻って述べている。

三観義卷下

A故涅槃経云。一乗者名爲三仏性。仏性者亦一。非一。非一非非一。云何名爲三亦一。謂一切衆生悉是一乗故。云何

名_三非_一。非_二是教法_一故。云何非_一非非_一。數非數不_三決定_一故。一切衆生即一乘者。一念無明具十法界。衆生悉有_三正因_一。正因_一即理。即本有之一乘也。教法者即是緣因_一。緣因_一即是福德莊嚴。福德莊嚴有為有漏。是聲聞法。分爲_二教法_一。說_三乘_一也。非_一非非_一數非數不_三決定_一者。即了因_一。了因_一即是智慧莊嚴。智慧莊嚴能從_二地_一至_三於一地_一。

右の文の要旨は次のように理解される。『涅槃經』の「_一仏性者亦_一」の亦_一とは一切衆生は悉く一乘なる故にいわれる。それは一念の無明に十法界を具し、衆生が悉く正因_一を有するからである。正因_一とは是れ理であり、本有の一乘である。「非_一」とは教えられることである。これは緣因_一のことであり、緣因_一とは二種莊嚴の一つの福德莊嚴である。福德莊嚴とは六度のうち智慧を除く他の五度の行を福德といい、この五度の行を積んで身の飾りとするをいうが、これは有為・有漏の行であり、声聞の法であり、これを分けて三乘として説かれる。「非_一非_一」とは数とも教でないとも決定しないことをいい、即ち了因_一をいうのである。了因_一とは智慧莊嚴であり、智慧莊嚴とは六度のうちの智慧波羅蜜を行ずることにより身の飾りとするのであり、これによって一地から一地に至るのであるという。これによって、三因_一の大意をみるに、衆生本有の理性を正因_一、六波羅蜜のうち、前五度の福德莊嚴を緣因_一、第六度の智慧莊嚴を了因_一と説いているようである。

また続けて、次のようにも述べている。

三 觀義卷下

B 大智論云。十二因縁有_三種道_一。一者煩惱道。二者業道。三者苦道_一。苦道七支即是正因_一。煩惱道三支即是了因

仏性。業道二支即是緣因仏性。故涅槃經云。十二因縁名為⁽⁵⁾仏性。仏性不⁽⁶⁾出三種。二因名三種仏性。果名三徳涅槃。所以者何。七支苦即法性五陰。故屬⁽⁷⁾正因仏性。涅槃經云。無明有愛是二中間則有⁽⁸⁾生死。名為⁽⁹⁾中道。中道者即仏性。若⁽¹⁰⁾轉無明一以為明。由⁽¹¹⁾惑故解。此即了因仏性。轉⁽¹²⁾惡行二為⁽¹³⁾善行。由⁽¹⁴⁾惡故善。此即縁因仏性。

右の文によれば、十二因縁を三道に分ち、苦道の七支を正因仏性、煩惱道の三支を了因仏性、業道の二支を縁因仏性とするが、生死の苦は即ち法性であるから正因仏性、無明を転じて明となし、惑に由るが故に解があるのが了因仏性。悪行を転じて善行をなし、悪に由るが故に善があるのが縁因仏性であり、仏性の因を三種仏性と名け、果を三徳涅槃と名けるといふのである。更にまた仏性と如来種の關係について、次のように述べている。

三觀義卷下

C問曰。仏性有⁽¹⁾三。如来種亦有⁽²⁾三耶。答曰。種亦有⁽³⁾三。經言⁽⁴⁾有身為⁽⁵⁾種。六入為⁽⁶⁾種。即苦道。正因如来種。正因仏性之異名也。經言⁽⁷⁾無明貪恚為⁽⁸⁾種。六十二見為⁽⁹⁾種。即是了因如来種。了因仏性之異名也。經言⁽¹⁰⁾十不善道為⁽¹¹⁾種。即縁因如来種。縁因仏性之異名也。種之与⁽¹²⁾性義類相扶故。⁽¹³⁾

ここでは『維摩經』から三文を引用し、有身、六入は苦道であるから正因仏性、無明を了因仏性、十不善道を縁因仏性にあてはめ、如来種と仏性とは同意語であると釈している。更に三因仏性相互の關係と三徳涅槃との關係については四教義において説いている。因みに四教義で三因仏性に触れている所は一箇所のみである。

四教義卷第十一

云何名爲三種心発。一者縁因善心発。二者了因慧心発。三者正因理心発。一縁因善心発者。衆生無量劫來。所有低頭合掌。彈指散華発菩提心。慈悲誓願布施持戒忍辱精進禪定等。一切善根一時開發。一心具足万行諸波羅蜜也。二了因慧心発者。衆生無量劫來。聞大乘經。乃至一句一偈受持誦誦解說書寫。觀行修習所有智慧。一時開發成眞無漏也。三正因理心発者。衆生無始已來。仏性真心常爲無明之所隱覆。縁了兩因力。破無明闇朗然圓顯也。此三種心開發故。名之爲心也。一住三德涅槃名之爲住者。一法身。二般若。三解脫。此三不縱不橫。如三世伊字二名秘密藏。眞実心発即是法身。了因心発即是般若。縁因心発即是解脫。三心既発同三世伊字。仮名行人。以不住法住此三心。即是住於三德涅槃秘密之藏。故言初発心住也。

右の文は初発心住（初住位）を明す中、発心とは三種心発、住とは三德涅槃なりと明示し、先づ三種心発を説く。三種の心発とは縁因善心発、了因慧心発、正因理心発であるが、縁因善心発とは衆生が無量劫よりこのかた、低頭合掌、彈指散華し、菩提心を発して、慈悲誓願の心を懷き、布施等の五度を修し、一切の善根が一時に開發して、一心に万行・諸波羅蜜を具足するのをいう。了因慧心発とは衆生が無量劫よりこのかた、大乘經の全部、乃至一句偈を聞き、受持・誦・誦・解脫・書寫し、觀行修習したあらゆる智慧が一時に開發し、仏・菩薩の無漏智を發するのをいう。正因理心発とは、衆生は無始以來、仏性真心が常に無明によって隱覆されているのであるが、縁因・了因の力が無明の闇を破し、それによって仏性・真心が明瞭に顯われるのをいう。この三種の心が開發されるのを発心といふのである。三徳とは法身・般若・解脫をいうが、この三は縦ならず、横ならず、不一不異・非前非後の關係で、梵字の伊の文字、…の如きで、之を秘密藏という。眞実心（真心）の發したのが法身、了因心の發したのが般若、縁因心の

発したのが解脱で、三心の発する仕方は同時であつて、何れが先、何れが後ということはない。仮名の行人（十信位の菩薩）が不住の法を以つて、この三心に住すれば、三徳涅槃、秘密藏に住することになるのであるという。ここで因としての縁因・了因の二心の発心の仕方及び縁了二因の力によって、正因が開発されること、更には果としての三徳が説かれているのである。

二

『法華玄義』において三因仏性に触れている主な箇所は三箇所が数えられるが、最初の類通三仏性を明す段は三軌の説明中に見られ、三軌を明す箇所においては前記の『三觀義』中の引用文と同様に『涅槃經』（南本）師子吼菩薩品第一の文を引用しているので、参考までにその文も挙げておこう。

妙法蓮華經玄義卷第五下

A 一総明三軌者。一真性軌。二觀照軌。三資成軌。名雖有₍₁₃₎三。祇是一大乘法也。經曰。十方諦求更無余乘。唯一
仏乘。一仏乘即具三法。亦名第一義諦。亦名第一義空。亦名如来藏。此三不定₍₁₄₎三。三而論₍₁₅₎一。一不₍₁₆₎定
一。一而論₍₁₇₎三。不可思議。不₍₁₈₎並不₍₁₉₎別。伊字天目。故大經云。仏性者亦一。非一。非一非非一。亦一者一切衆生
悉一乘故。此語₍₂₀₎第一義諦。非一者如是教法故。此語₍₂₁₎如来藏。非一非非一。數非教法不₍₂₂₎決定₍₂₃₎故。此語₍₂₄₎第一義
空₍₂₅₎。

B 三類通三仏性者。真性軌即是正因性。觀照軌即是了因性。資成軌即是縁因性。故下文云。汝実我子。我実汝父。即

正因性。又云。我昔教_三汝無上道₍₁₆₎。故一切智願猶在不_レ失₍₁₇₎。智即了因性。願即緣因性。又云。我不_三敢輕_三於汝等_二。汝等皆當作_三仏_一₍₁₈₎。即正因性。是時四衆以誦_三誦衆經_一₍₁₉₎。即了因性。修_三諸功德_一₍₂₀₎。即緣因性。又云。長者諸子。若十。二十。乃至三十₍₂₁₎。此即三種仏性。又云。種種性相義。我已悉知見₍₂₂₎。既言_三三種性_一₍₂₃₎。即有三種仏性_二也_一。

右の二文を通じてみるに、『涅槃經』(南本)師子吼品の「仏性者亦一」の亦一を第一義諦とし、これを真性軌に當て、「非一」を如来藏とし、これを資成軌に當て、「非一非非一」を第一義空とし、これを觀照軌に當て、その次に真性軌を正因性、觀照軌を了因性、資成軌を緣因性に配しているのである。しかし、『玄義』の文による限り、何故に真性軌を正因性に、觀照軌を了因性に、資成軌を緣因性に當てるかについては何らの説明もないのであるが、『三觀義』において、「仏性者亦一」の「亦一」を正因仏性に、「非一」を緣因仏性に、「非一非非一」を了因仏性に配しているのを見ることによってのみ理解し得るのである。恐らく『玄義』のこの箇所は『三觀義』の三因仏性義を参考にして作られた部分ではなからうか₍₂₄₎。

類通三仏性では三軌を三仏性に配した上で、三仏性を『法華經』の文に配して、「汝実我子我実汝父」は正因仏性、「我昔教汝無上道故、一切智願猶在不失」の智は了因性、願は緣因性であるといい、また、「我不敢輕於汝等。汝等皆當作仏」は正因性、「是時四衆以誦誦衆經」は了因性、「修諸功德」は緣因性であると述べ、また、「長者諸子。若十。二十。乃至三十」は三種仏性。「種種性相義。我已悉知見」の「種種性」というのは三種仏性であると説いている。

C如_レ正因仏性。非_レ因非_レ果而言_レ是因_二。非_レ果名_二仏性_一。是果非_レ因名_二大涅槃_一。又仏性非_レ当_レ非_レ本。而言_二本自有_レ之。一切衆生即涅槃相。不_レ可_二復滅_一。又言。一切衆生悉有_二仏性_一。而実未_レ有_二三十二相_一。未來当_レ得_二金剛之身_一。以其非_レ当_レ是故言_レ本。以其非_レ本是故言_レ当_レ。宗体之義亦復如_レ是。

右の文の主旨は、正因仏性は非因非果であるが、人の始終の所為という点からみて、因としてみる時は仏性といい、果としてみる時は大涅槃といわれる。また仏性は当有でも本有でもないが、「一切衆生即涅槃相不可復滅」とか、「一切衆生悉有仏性」とかいう時は本有といわれる。しかしまだ實際に三十二相を得ている訳でもなく、未來において金剛身となるのであるから、この点からいえば当有といふべきである。体（非因非果・不異）と宗（因果・異）との關係もまたこのようであるといふのであつて、三因仏性について特に述べている訳ではない。註釈者のいう一法の二義を彰す例として挙げられているのであるが、『三觀義』下において、引用文Aに見る如く正因仏性を本有、引用文Bに見る如く、三因仏性を因、三徳涅槃を果と見る立場より一歩進んだ立場での立言である。

妙法蓮華經玄義卷第九下

D若取_二性徳_一為_二初因_一二者。彈指散華是緣因種。隨聞一句是了因種。凡有_レ心者是正因種。此乃遠論_二性徳三因種子_一。非_二是眞実開發_一。故不_二取為_レ因也。

右の文の意味は徳を性徳・修徳に分け、性徳を初因とするならば、「彈指散華」は緣因種、「隨聞一句」は了因種。「凡有_レ心者」は正因種である。これは性徳の三因種子について論ずるからであつて、その理由は初住を眞実の

開發とすれば、住前の修徳は性徳とよばるべきであり、性徳なるが故に、因といわないで、種とよぶというのであって、性徳・修徳によって、（但し『玄義』の文上には修徳の語はまだ見えない）因・種とそよび方を異にするのは『三観義』の引用文Cより更に進んだ見解である。

次に『法華文句』において三因仏性に触れている主なものは次に挙げる七箇所である。

妙法蓮華經文句卷第四下

A 問人天小善心住果報。云何皆言已成仏道。答此应明三仏性義。大経言。復有仏性善根人有闍提人無者。即是人天小善低頭挙手。為山始發合抱初毫。昔方便未開謂住果報。今開方便行。即是縁因仏性能趣菩提成頭実之義也。

これは『法華經』卷第二方便品の「過去無教劫」以下の文を釈する中、人天の小善はそれぞれの果報に住すべきであるのに、今どうして已に仏道を成するやの問いに対し、涅槃経（南本）に「仏性は善根人に有り、闍提人にはない」と言っているが、低頭挙手は人天の小善であつて、小善といえども善は善である。山を為るのは一莛から始まり、合抱の大樹も幼芽から生長したものである。昔はまだ開会していないから小善は人天の果報に住したが、今は方便行も開会されたから、小善といえども三仏性中の縁因仏性であり、これによつて菩提に趣くことができると答えている。随つて、ここでは三因仏性説についてとりたてていふべき程のことではない。

妙法蓮華經文句卷第四下

B 又無性者即正因仏性也。仏種從縁起者。即是縁了。以縁資了正種得起。一起一切起。如此三姓名為三乗也。

是法住法位一行。頌理一也。衆生正覚一如無二悉不出如。皆如法為位也。世間相常住者。出世正覚以如為

位。亦以_レ如_レ為_レ相。位相常住。世間衆生亦以_レ如_レ為_レ位。亦以_レ如_レ為_レ相。豈不_二常住_一。世間相既常住。豈非_二理一_一。
又釈_二世間_一者。即是陰界入也。常住者即正因也。然此正因不_レ即_三六法_一。緣了不_レ離_三六法_一。正因常故緣了亦常。⁽⁹¹⁾

右の文の中、三因仏性に關する箇所についてみるに、方便品の「知_レ法常無性仏種從_レ緣起_二」⁽⁹²⁾以下の文を釈する中、「無性」は正因仏性、「仏種從緣起」は緣因・了因の兩仏性を説くものであり、緣因仏性は了因仏性を資ける故に、
正因仏性も開發され、一起は一切起であり、三因仏性を一乘とするのであるが、これは『三觀義』(引用文A)が正因仏性を本有の一乘とするというのと少々趣きを異にしている。又「世間相常住」⁽⁹³⁾の文を釈して、常住とは正因であり、正因は六法(神我と五陰)に即せず、緣・了の二因は六法を離れず、正因常なるが故に緣了の二因も亦常なりといい、三因仏性は常住なりとの新しい解釈を打ち出しているもの、とり立てて論ずる程のものではない。

妙法蓮華經文句卷第七上

C約三四法一者。謂種相体性。種者三道是三德種。淨名云。一切煩惱之儔為_二如来種_一。此明_レ由_二煩惱道_一即有_レ般若也。又云。五無間皆生_二解脱相_一。此由_二不善_一即有_二善法解脱_一也。一切衆生即涅槃相不_レ可_二復滅_一。此即生死為_二法身_一也。此就_二相對_一論_レ種。若就_レ類論_レ種。一切低頭举手悉是解脱種。一切世智三乘解心即般若種。夫有_レ心者皆當_二作仏_一即法身種。諸種差別如来能知。⁽⁹⁴⁾

菓草喻品の「種相体性」⁽⁹⁵⁾の文の中の「種」について釈し、「種」とは三道であり、三徳の種であるといい、『維摩

經』の「一切煩惱之僞為₍₃₆₎」の文によって、煩惱道によって般若あり、「五無間道皆生₍₃₇₎解脱相₍₃₇₎」の文により、不善により善法解脱あり、「一切衆生即涅槃相不可₍₃₈₎復滅₍₃₈₎」の文によって、生死により法身ありと述べ、これは相對について種を論ずるもの、即ち逆縁によって種を論ずるとなし、類について種を論ずる、即ち順縁によって種を論ずれば、一切の低頭拳手は解脱の種、一切の世智、三乗の解心は般若の種、有心者は法身の種なりというのである。しかして、この「種」の語の用法についてみるに、初めに、『三觀義』（引用文B・C）の三道即三仏性（三如来種）と同様に相對種について論じ、次に『四教義』と同じく就類種について論じており、特に異った点はない。

妙法蓮華經文句卷第七上

D 若通途記如₍₃₉₎法師品初。若別与₍₃₉₎記如₍₃₉₎三周後說。若正因記如₍₃₉₎常不輕。若緣因記如₍₃₉₎法師品十種供養。若了因記如₍₃₉₎授三根人。若正因記則広。若緣了記則狭₍₃₉₎。

右の文は一般に對する記前は法師品の初め、簡別に与える記前は三周說法に見る如くであり、正因仏性の記前は常不輕品、緣因仏性の記前は法師品の十種供養、了因仏性の記前は三根人に授けるが如きであるが、正因の記前は広く、緣因・了因の記前は狭いというのであって、三因の記前の範圍について述べており、かかる所説は初めて見えるものである。

妙法蓮華經文句卷第九下

E 信等諸根者。信等五根也。慧根即了因。余根即緣因₍₄₀₎。

右の文は寿命品の「觀其信等諸根利鈍⁽⁴¹⁾」の文を積する中、「信等」は五根、「諸根」の中を更に分けて、慧眼は了因、余根は縁因としている。即ち三因仏性の中、了・縁の二因を諸根にあてはめているのである。

妙法蓮華經文句卷第九下

F 菩薩之子凡有三種子義。一就一切衆生。皆有三種性徳仏性。即是仏子。故云「其中衆生悉是吾子」。此文云「多諸子息」也。約十心教法。即有百子。心王為正因仏性。慧是了因性。余九相扶起屬縁因性。一數起時九數扶助。如是成百也。性徳仏子非善非惡而通善惡。故此十數及与心王為通心數。是以性徳三因。悉屬正因仏子。二者就昔結縁為仏子。如下十六王子。覆講法華時間法者。亦生微解。即成了因性。昔微能修行為縁因性。正性為本。此三因並屬縁因。資堯今日一実之解。故以昔日結縁。為縁因仏子。即火宅中三十子也。此約十信。一信起時即具余九。還有百信。故得結縁為仏子也。三者了因之子。即是今日聞法華經。安住實智中。我定當作仏。決了声聞法。是諸經之王。從仏口生得仏法分。故名真子。此亦有三因性。今既顯了見於仏性。並屬了因仏子。百子之義。還將十數入十善法中。十信入初住中。是故正因通於本末。此文明百子。不取了因子。了因子屬下不失心服藥中明之⁽⁴²⁾。

右の文は長文であるので、今その要点を述べれば、寿命品の「多諸子息。若十。二十。乃至百數⁽⁴³⁾」を積する中、百數は菩薩にして、その菩薩の「子」は三種の子の意味を有するとなし、その三種の子とは正因の仏子・縁因の仏子・了因の仏子であり、それぞれの仏子はすべて性徳の三因仏性を有していると説くのであって、三仏性それぞれが三仏性を具すという解釈は『三觀義』『四教義』には見られない進んだ解釈である。

妙法蓮華經文句卷第十

G 法華論云。此菩薩知衆生有_レ仏性_二不_レ敢輕_レ之。仏性有_レ五。正因仏性通_三亘_二本當。緣了仏性種子本有非_レ適_レ今也。果性果果性定當_レ得_レ之。決不_レ虛也。⁽⁴⁴⁾

右の文によれば、仏性には五つあり、正因仏性は本有・当有に通亘し、縁・了の仏性は本有にして今に適しない。(不輕菩薩の礼拝の対象とはならないとの意味である) 果性(阿耨多羅三藐三菩提)と果果性(無上大般涅槃)は必ず当に之を得るであろう。(不輕菩薩の礼拝の対象となる)というのであって、仏性に五つありというのは智顛の他の疏には見られないものである。果性と果果性は涅槃経(南本)によって補われたものであろうか。⁽⁴⁶⁾

次に『摩訶止観』についてみるに、三因仏性について触れている主な箇所は二箇所である。

摩訶止観卷第五上

A 菩薩仏類者。縁因為_レ相了因為_レ性。正因為_レ体。⁽⁴⁶⁾

これは菩薩・仏について言えば、縁因仏性を相とし、了因仏性を性とし、正因仏性を体とすると積している。従来まで見られない新しい解釈である。

摩訶止観卷第五下

B 又応仏從_二縁因_一生。報仏從_二了因_一生。法仏從_二正因_一生。三仏生即無生。無生即三仏生。⁽⁴⁷⁾

これは応身仏は縁因仏性より生じ、報身仏は了因仏性より生じ、法身仏は正因仏性より生ずるとなし、三仏の生は無生であり、無生は三仏の生であるとし、三因仏性のそれぞれを仏の三身に分けてその関係を述べている。

三

次に『観音玄義』についてみよう。三因仏性について述べているのは五箇所である。

観音経玄義卷上

A 九明了因縁因二者。上來行人発心修行從因剋果。化他利物深淺不同。從人法至真応是自行次第。菓珠至本迹是化他次第。此乃順論未是却討根本。今原其性徳種子。若観智之人悲心誓願。智慧莊嚴顯出真身。皆是了因為種子。若是普門之法慈心誓願。福德莊嚴顯出応身二者。皆是縁因為種子。故次第九也。⁽⁴⁸⁾

右の文で三因仏性について触れている部分についてみるに、観世音菩薩の性徳の種子を原ねるに、菩薩が悲心をもつて誓願し、智慧莊嚴にして真身を顯出するのは、みな了因仏性をもつてその種子とし、普門の法をもち、慈心をもつて誓願し、福德莊嚴にして応身を顯出するのは、みな縁因仏性をもつて種子としていっているというのであり、了因・縁因をもつて種子とするという説き方は今までに見ない所である。

観音経玄義卷上

B 広説縁了明三仏性。若論性徳了因種子。修徳即成般若。究竟即成智徳菩提。性徳縁因種子。修徳成解脱断徳涅槃。若性徳非縁非了即是正因。若修徳成就。則是不縱不横三点法身。⁽⁴⁹⁾

これは性徳の了因種子は修徳となれば般若となり、般若が究竟すれば智徳菩提を成じ、性徳の縁因種子が修徳となれば、解脫断徳涅槃を成じ、性徳の正因種子は了因・縁因の修徳が成就すれば法身となり、法身と智徳菩提と解脫断徳涅槃とは不縦不横、不一不異、非前非後たること宛も梵字の伊字の三点の如しと云うのである。『法華玄義』九下（引用文D）や『法華文句』九下（引用文F）では性徳の語のみ見受けられても、修徳の語はまだ見られなかったのであるが、ここに来て初めて修徳の語が見られるのである。又内容からみて、『四教義』では正因仏性は縁・了の両因の力により、無明の闇が破られるというのみであるが、ここでは正因は性徳であるといい、了・縁の修徳成就によって法身が顕現すると述べている。また、般若が究竟して智徳菩提を成じ、縁因種子が解脫断徳涅槃を成ずるなどは従来に見られなかった言葉の用法である。

観音経玄義卷上

C以_レ観_ニ人空_ニ即是了因種子者。論云。衆生無上者仏是。仏者即覺。覺是智慧。始覺_ニ人空_ニ終覺_ニ法空_ニ。故知観_ニ人空_ニ是了因種也。観_ニ法空_ニ是縁因種者。大論云。法無上者涅槃是。以_ニ生死陰断_ニ涅槃陰興_ニ。大經云。因_レ滅_ニ是色_ニ獲_ニ得_ニ常色_ニ。乃至識亦如_レ是。大品云。菩薩行_ニ般若_ニ時得_ニ無等等色無等等受想行識_ニ。當_レ知涅槃是無上法也。攬_ニ此法_ニ成_ニ無上之衆生_ニ号_レ之為_レ仏。故知観_ニ法空_ニ是縁因種也。以_レ観_ニ人法空_ニ即識_ニ三種_ニ佛性_ニ。故大經云。衆生佛性不_レ即_ニ六法_ニ不_レ離_ニ六法_ニ。不即者。此明_ニ正因_ニ佛性_ニ非_レ陰非_レ我。非_レ陰故非_レ法。非_レ我故非_レ人。非_レ人故非_レ了。非_レ陰故非_レ縁。故言_レ不_レ即_ニ六法_ニ也。不_レ離_ニ六法_ニ者。不_レ離_ニ衆生空_ニ而有_ニ了因_ニ。不_レ離_ニ陰空_ニ而有_ニ縁因_ニ。故言_レ不_レ離_ニ六法_ニ也。仏從_ニ初発心_ニ観_ニ人法空_ニ。修_ニ三佛性_ニ。歴_ニ三六即位_ニ成_ニ三六即人法_ニ。

右の文は經典からの引用で、長々しくなっているが、その要点は人空を觀ずるのは了因種子であり、法空を觀ずるのは緣因種子であり、人法の空を觀ずるを以って三種仏性を識するというのであって、從來見られなかった三因仏性の説明である。

觀音經玄義卷上

D 九釈了因緣因二者。了是顯發緣是資助。資助於了顯發法身。了者即是般若觀智。亦名慧行正道智慧莊嚴。緣者即是解脫。行行助道福德莊嚴。大論云一人能耘一人能種。種喻於緣。耘喻於了。通論教教皆具緣了義。今正明了教二種莊嚴之因。仏具二種莊嚴之果。原此因果根本即是性德緣了也。

右の文の趣旨は了因は顯發にして、緣因は資助であり、緣因が了因を資助し、法身を顯發する。了因は般若の觀智であり、智慧莊嚴である。緣因は解脫にして福德莊嚴である。どの教えもみな緣・了の兩義を具しているが、今は円教の二種莊嚴を明すのである。仏は二種莊嚴の果を有しているが、その原因は是れ性徳の緣・了であると述べている。これは前掲の引用文Aと同趣旨のもので特色は殆どないと言えよう。

觀音經玄義卷上

E 法身滿足即是非因非果正圓滿。故云隱名如來藏顯名法身。雖非是因而名為正因。雖非是果而名為法身。大經云。非因非果名仏性者。即是此正因仏性也。又云。是因非果名為仏性者。此擧性徳緣了皆名為因也。又云是果非因名仏性者。此擧修徳緣了皆滿。了転名般若縁転名解脫。亦名菩提果。亦名大涅槃果。果皆稱為果也。仏性通於因果不縱不横。性徳時三因不縱不横果滿時名三徳。

法身の満足するのは非因非果の正因の満であつて、隠れたのを如来蔵といい、顕われたのを法身という。よつて、因ではないが正因といい、果ではないが法身という。涅槃經に「非因非果名仏性」というのは此の正因仏性のことである。また「是因非果名仏性」というのは縁因・了因の性徳の面を指しているであり、「是果非因名仏性」というのは縁・了二因の修徳の満ずるによる。了因を般若と名け、縁因の転ずるのを解脱と名け、菩提の果と名け、大涅槃の果と名づけるが、法身・般若・解脱等は何れもみな果である。仏性は因果に通じ不縦不横である。仏性は性徳の時は三因、果満の時は三徳と名づけると言い、因にも果にも通ずる仏性の因と果の區別について、性徳・修徳の概念を用いて巧みに説明している。

以上のように観音經玄義では三因仏性を種々に説いているが、その特色は用語面では

1 性徳・修徳の語が初めて対比して使用されている

2 性徳の時は種(子)の語を用いる

ことであり、内容面では

1 縁因・了因の關係、また三因相互の關係を明白にし、

2 人空觀を了因種子、法空觀を縁因種子としている。

ことなどである。又全体的にみて、三因仏性の説明が甚だ巧妙である。

次に金光明經玄義にいてみると、三因仏性に触れている箇所は全部で三箇所である。

金光明經玄義卷上

A云何三仏性。仏名為覺性名不改。不改即是非常非無常。如土内金藏天魔外道所不能壞。名正因仏性。

了因仏性者。覚智非_レ常非_二無常_一。智与_レ理相应。如_三人善知_二金藏_一。此智不_レ可_三破壊_二名_三了因仏性_一。縁因仏性者。一切非_レ常非_二無常_一。功德善根資_三助覚智_一。開_三顯正性_一。如_下耘除草穢_二掘_中出金藏_上。名_二縁因仏性_一。当_レ知_三三仏性_一。一一皆常楽我浄。与_三三徳_一無_レ二無別_一。既_以三金光明_一譬_三三徳_一。還_以三金光明_一三字_一。譬_三三仏性_一也。⁽⁶⁶⁾

ここでの三仏性の説明は、覚にして不改なる性（理）をもって正因となし、理と相應する覚知をもって了因とし、覚智を資助して正性を開發する功德善根を縁因とする。また三仏性は常楽我浄にして、法身・般若・解脱の三徳と無二・無別であると説き、更に経題の金光明によせて、金光明は三徳、金光明の三字は三仏性を譬へるというのである。

金光明経玄義卷下

B次観心明_三三仏性金光明_一者。観_三一念心起_一。即空即仮即中。是見_三三仏性_一。何者心從_レ縁起。是故即空。強謂_レ有_レ心是故即仮。不_レ出_三法性_一是故即中。⁽⁶⁷⁾

これは観心によって、三仏性金光明経を説く箇所であるが、一念の心の起るのを観ずれば、即空・即仮・即中である。これは三仏性を見るのである。何となれば、心は縁より起るから即空であり、強いて心ありといえ、これは即仮であり、これは法性を出ないから即中であるといひ、これは心をその生起の面から見て、即空・即仮・即中というのであって、この即空・即仮・即中と三仏性との関係については述べていない。これは次の箇所を述べられる。

金光明経玄義卷下

C此又是証_二觀心即空即假即中之文_一。觀心即中是正因_二因_一。即空是了因_二因_一。即假是緣因_二因_一。是為_二觀心三_一因_二性_一。是金光明六即位如_二前說_一。復次_二假智覺智也。性者理極也。能以_二覺智照_一其理_一。極境智相稱合而言_レ之。名為_二因_一性_一。今觀_二五陰_一稱_二五陰_一實相_一。名_二正_一因_二因_一性_一。觀_二假名_一稱_二假名_一實相_一。名_二了_一因_二因_一性_一。觀_二諸心數_一稱_二心數_一實相_一。名_二緣_一因_二因_一性_一。

ここでは、前引文Bを受けて觀心の即中は正因_二因_一性、即空は了因_二因_一性、即假は緣因_二因_一性であると説き、これを觀心の三_二因_一性なりとし、また_二假とは覺智であり、性とは理の極であつて、覺智をもつてその理を照せば、境智あいかなつて、之を_二因_一性と名づける。五陰を觀ずるのを五陰_二實相_一といい、之を_二正_一因_二因_一性_一と名づけ、假名を觀ずるのを假名_二實相_一と稱し、了因_二因_一性_一と名づけ、諸の心數を觀ずるのを心數_二實相_一と稱し、緣因_二因_一性_一と名づく_二と述べている。右によれば『金光明經玄義』でいう_二三_一因_二因_一性_一説は理と智と智を資助する功德善根をもつて_二三_一因_二因_一性_一となし、_二三_一因_二因_一性_一は常樂我淨にして法身・般若・解脱の三徳と無_二無_一別_二というのであつて、之については從來の説とは異なるが、更に進んでは觀心についても之を説き、心をその生起の面から即空・即假・即中として把握し、_二正_一因_二因_一性_一は即中、了因_二因_一性_一は即空、緣因_二因_一性_一は即假なり_一といひ、また、五陰を觀ずるのは_二正_一因_二因_一性_一、假名を觀ずるのは_二了_一因_二因_一性_一、諸の心數を觀ずるのは緣因_二因_一性_一とするのである。

四

以上、智顛の撰・説といわれる文献について、_二三_一因_二因_一性_一説を検討したのであるが、『_二三_一觀義』、『_二四_一教義』を通じて

みると次のように言えよう。『涅槃經』の「仏性者亦一」の文に基き、一切衆生は悉く一乗であつて、一念の無明に十法界を具すので、衆生は悉く正因仏性を有するが、正因仏性とは理であり、本有の一乗である。「非一」とは教えられることであり、縁因仏性を表す。縁因仏性とは福德莊嚴であり、福德莊嚴とは前五度の行を積んで身の飾りとすることをいう。「非一非非一」とは数とも数でないとも決定し難いことで、了因仏性をいう。了因仏性とは智慧莊嚴で、第六度たる智慧波羅蜜を行じて身の飾りとする。また、苦道は正因仏性、煩惱道は了因仏性、業道は縁因仏性で、仏性は三種に限られ、因を三種仏性、果を三徳涅槃といい、七支の苦は法性の五陰なる故、正因仏性に属し、無明(惑)を転じて明(解)となすのが了因仏性、悪行(惡・十不善行)を転じて善行(善)となすのが縁因仏性である。また如来種と仏性とは単なる異名に過ぎない。縁因善心発とはあらゆる善根が一時に開發し、一心に諸波羅蜜を具することであり、了因慧心発とは大乘經典を受持等し、あらゆる智慧が一時に開發して真無漏を成ずることであり、正因理心発とは縁・了の両因の力で仏性真心が朗然として円かに顯現することであり、正因の発が法身、了因の発が般若、縁因の発が解脱で、この三徳は不縦・不横であるというのである。

このように『三觀義』『四教義』において、三因仏性説はほぼ説明され尽したと言つてよいであろう。

三大部について、右以外に三因仏性説として新しく見受けられるのは、『法華玄義』では前述の『涅槃經』の文を三軌の依文とし、三軌を三仏性にあてているほか、住前を三徳とし、随つて三因仏性と稱ばないで、三因種子と稱している。但し、住後を修徳とし、三因仏性と稱している明瞭な例はない。(引用文D)また、三因仏性について、因・果、本有・当有を論じてはいるが(引用文C)、これは体と宗とを論ずる上での引用例であつて、まだ明かに一つの問題として論じている訳ではない。『法華文句』においては、三因仏性をもつて一乗とするのは(引用文B)正因

仏性のみを本有の一乗とするに比して、やや異った趣が見受けられる。また三因仏性の記前の範圍について広狹を論じたり、三因仏性それぞれが三因仏性を具すということや、仏性を五種に分けて記述するなどは新しく見られる点である。『摩訶止観』では菩薩・仏の相・性・体に三因仏性をあてはめるほか、応身仏は縁因より、報身仏は了因より、法身仏は正因より生ずるといふ新しい見解を打ち出している。

以上、三大部を通してみるに、『三観義』『四教義』の三因性説と基本的立場においては相違ないとしても、修徳・性徳の概念が導入され、因・果、本有・当有の概念も拡大され、三因仏性がそれぞれ三因仏性を有すると考えられ三因仏性が仏の三身と関連して説明されるなどの新しい見解が附加され、五仏性を挙げて、『三観義』の三因仏性を明かに否定していることと併せ考えると、現行の三大部は『三観義』『四教義』より三因仏性説については後の進んだ思想を有していることは間違いないであろう。

『観音玄義』は『法華玄義』においてまだ明瞭となっていなかった性徳・修徳の概念をより明確にし、文面上にも修徳の語が見られるようになる。また了因種子は果において般若となると説かれていたのが、此処では更に般若の究竟を智徳菩提であると述べ、般若の究竟も説かれるようになった。之に加えて、三因仏性説に関係して人法の空を観ずるのも亦『観音玄義』の特色であると言えるであろう。

『金光明玄義』では三因仏性が土内の金蔵を例として巧みに説明され、しかも心の生起が即空・即仮・即中であつて、即中は正因仏性、即空は了因仏性、即仮は縁因仏性と三観が三因仏性によせて説明される。『観音玄義』『金光明玄義』を通じて言えることは三因仏性が観心に応用されることであつて、この両疏は前述の三大部に比して、三因仏性の説示については別な考え方を有していると言つてよいであろう。

このように、智顛の撰・説について三因仏性を検討し来る時、『三観義』『四教義』を一つのグループと見る場合、三大部は別のグループであり、『観音玄義』『金光明玄義』は更に別のグループと見てよいであろう。即ち智顛の撰・説は三因仏性について三つのグループに大別されるのである。

以上挙げた文献の中、すでに述べたように、『三観義』『四教義』は『維摩經玄義』から離出したもので、且つ同玄義は開皇十五年(595)晋王に献上されたものであり、その頃、智顛によって親撰されたものと推察される。『法華文句』は禎明元年(587)の開講、『法華玄義』は開皇十三年(593)の開講、『摩訶止観』は開皇十四年(594)の開講であつて、三大部の何れも『維摩經玄義』の撰述より早いのであるが、如上見て来たように三因仏性説については『維摩經玄義』より説明内容が進んでいるのである。このことは三大部中の三因仏性説は少くとも開皇十五年以降、恐らくは智顛示寂(597)後のしかもあまり遅くない時期に整理し、記録されたものと言つてよいであろう。一方、『金光明玄義』や『観音玄義』に見られる三因仏性説は『三観義』や『四教義』とは勿論、三大部に比しても大いにその記述の趣きを異にしているから、筆録の時期も三大部より下り、三大部の記録者と『金光明玄義』や『観音玄義』の記録者とは同一人物とみるのは大変困難であり、恐らくは異なる人物と想像してよいであろう。

〔註〕

(1) 非では意味が通じ難い。恐らく、非は法華玄義五下(正・三十三・七四一・中)を参照するに如の字であろうか。さすれば如是教法故となるが、その意味は『法華玄義講義』第五卷(仏教大系本第三卷五七八頁に「縁起の理通すれば一多無礙なるをいう」とある。『玄義』五下を参照したことについては後述する。

(2) 已統藏經 台湾版 第九九冊 四十五紙オーウ。

(3) 南本大般涅槃經 卷第二十五(正・一二・七七〇 中一下) この箇所における涅槃經の文は一連の文である。

- (4) 大智度論 卷第五(正・二五・一〇〇 中)の文の取意である。文は次の如きである。
十二因縁生法。種種法門能巧說。煩惱業事法次第展転相統生。是名十二因縁。是中無明愛取三事名煩惱。行有二事名爲業。余七分名爲三事。 (中略) 是略說三事煩惱業苦。
- (5) 南本大般涅槃經 卷第二十五(正・一二・七六八 中)
(6) 南本大般涅槃經 卷第二十五(正・一二・七六八 上)の文の取意である。文は次の如きである。
復次善男子。生死本際凡有三種。一者無明。二者有愛。是二中間則有生老病死之苦。是名中道。如し是中道能破生死。故名爲中。以是義一故。中道之法名爲仏性。
- (7) 已統藏經 台湾版 第九九冊 四十五紙ウー四十六紙オ
(8) 維摩詰所說經 卷中(正・十四・五四九 上)
(9) 同前(正・十四・五四九・中)
(10) 同前(正・十四・五四九・中)
(11) 已統藏經 台湾版 第九九冊 四十六紙オ
(12) 正 四六・七六二―七六三 上
なお、この文は維摩經玄疏卷第四(正・三八・五四一上)とほぼ同一の文である。
- (13) この通りの文は法華經には見当たらないが、妙法蓮華經卷第一方便品には「無有余乘 唯一仏乘」(正・九・七・下)とあり、又同經卷第二譬喻品には「十方諸求 更無余乘」(正・九・十五・上)とあって、両者を合して一文としたものであろうか。
- (14) 正・三三・七四一・中
(15) 妙法蓮華經卷第二(正・九・一七・中)但し經文は「此実我子 我実其父」とある。
(16) 妙法蓮華經卷第二(正・九・十一・中)但し經文は「我昔教汝志願仏道」とある。
(17) 妙法蓮華經卷第四(正・九・二九・上)
(18) 妙法蓮華經卷第六(正・九・五〇・下)
(19) この文は法華經には見えない。これについて證真是法華玄義私記卷第五末(講談社版 大日本仏教全書第四卷一八九頁下)に「文是時四衆說誦衆經等者。問經文不見四衆誦經等。答四衆既是内衆。必応誦經等故。」と述べている。
(20) 前項に同じく、經には見えないが、證真是前引の四衆誦經等の等に含めたのであろう。

- (21) 妙法蓮華經卷第二(正九・一二・中)但し經には「長者諸子。若十。二十。或乃三十」とある。
- (22) 妙法蓮華經卷第一(正九・五・下)
- (23) 正・三三・七九四・下
- (24) 兩者の文の比較によつて、註1の如く、「非」は「如」の写誤によるものと理解した。
- (25) 正・三三・七九四・下。
- (26) 法華玄義講義第九(仏教大系本第五 二四一頁)
- (27) 正・三三・七九六・上
- (28) 正・三四・五七・上
- (29) 正・九・九・上
- (30) 正・三四・九四・中下
- (31) 正・三四・五八・上
- (32) 正・九・九・中
- (33) 正・九・九・中
- (34) 正・三四・九四・中下
- (35) 正・九・一九・中
- (36) 正・十四・五四九・中
- (37) 正・十四・五四九・上 但し經には「菩薩行五無間而無惱悲」とある。
- (38) 正・十四・五四二・中 但し經には「諸仏知一切衆生畢竟寂滅即涅槃相不復更滅」とある。
- (39) 正・三四・九七・上
- (40) 正・三四・一三〇・中
- (41) 正・九・四二・下
- (42) 正・三四・一三四・中下
- (43) 正・九・四三・上
- (44) 正・三四・一四〇・下

(45) 正・十二・七六八・中

五仏性については三論略章（正統藏經台湾版九七冊二九二紙オ下）に常解云。仏性有レ五。一縁因仏性。二了因仏性。三正因仏性。四果仏性。五果果仏性。とあり、南北朝時代から隋代にかけて一般的に五仏性が説かれていたであらうか。なお、三論略章は吉蔵の諸疏からの抄出といわれている。（正統藏經台湾版九七冊二九六紙ウ上）又、常盤大定著「仏性の研究」二〇八頁参照。

(46) 正・四六・五三・下

(47) 正・四六・六七・上

(48) 正・三四・八七七・下―八七八・上

(49) 正・三四・八七八・中

(50) 正・三四・八七八・中―八七九・上

(51) 正・三四・八八〇・中

(52) 正・三四・八八〇・下

(53) 正・十二・七七〇・中 但し経文には此の文はなく、取意によって述べたものである。

(54) 前項に同じ

(55) 前項に同じ

(56) 正・三九・四・上

(57) 正・三九・八・上 なお、引用文B、Cについては古来から真偽について問題とされている箇所であるが、今はこの問題には触れないでおく。

(58) 正・三九・八・上―中

附記

本稿は昭和五十四年九月、日本印度学仏教学会第三十回学術大会において同題にて発表した研究に資料を加え、敷衍したものである。

本阿弥光悦・光由の周辺

池 原 鍊 昌

(一) 日定上人と光由

昭和五十二年、自坊、光由山・本浄寺（山梨県南巨摩郡増穂町字最勝寺）で古い過去帳がみつかった。左のように記載してあった。

本阿弥光由は定師（註。日定上人は光由山開山で、本山・小室山妙法寺廿世）資縁の檀那たるに依って、菩提の爲、光由山・本浄寺と名づく。定師は慶安年中、当院に御退院

然るに明治三十六年二月二十三日付の光由山記録によると、寺号生起については前文と異なることが誌してある。

開山、喜見院日定上人、寺号を命ずるに凡そ人の本有清浄心の帰する処、寺にあり。今、村民、其本有清浄心より建立せる寺なるか故に本浄と言ひ、已後、広く妙法の光由を宣説し国家安穩を祈るの道場なれば光由山本浄寺と名けり。

右記載は本浄寺の「由緒并財産調書」として役所へ提出した公文書の「控」である。

この本浄寺の「寺号生起」は前文が正しく、後文は明治時代にコジツケてつくったものと思われる。そのころの住職時代は新出の古過去帳が埋没したままだったのでこのような作文をしたのではなからうか。

では、前文に登場してくる本阿弥光由は如何なる人物であるか？また、日定上人とは如何なる関係にあったのか？
茲に、光由の追跡はあとまわしとして、まず、日定上人について資料にみるかぎりのあらましを記しておこう。
日定について本浄寺由緒がきに述べてある個所を示すと、

吾が開山、諱は日定、喜見院と言ふ。俗姓を飲く。師は小西檀林の講主にして学徳兼備の人なり。寛文中、本山（小室山）十九世日桂上人は小室檀林、宝聚院の廃学を興隆せんと欲して師に譲るに本山の職を以てす。乃ち日桂の後を襲ひ廿祖の法嗣となり而して山内、唯定坊を檀林として以て自ら講主となる。学徒笈を負ひ来て学事大に振ふ。因つて後人、師を仰ひて檀林中興の祖とす。正保の末年、偶々微恙を感じ、職を日延（後、京、本國寺に累進。池原註）に譲つて此地に遊ぶ。然るに当地の里人、師の遊化を幸ひ一寺を創立して永く教化を乞はんとす。之を師に策る。師、里人の乞を容れ慶安元戊子年正月、当山を開き之に閑居す。其後、寛文八戊申年、本山に帰り同年正月十四日入寂す。（是れ口碑に因つて誌す）

右記録は入口碑に因つて誌す▽とあるから信憑性あるものと思われる。次に日定についての資料は、ちかごろ（昭和五十三年）発掘した日要上人（身延山廿四世）が日定に与えた一遍首題である。（本浄寺檀徒、深沢恒雄氏収蔵）この首題には左の割がきが添えてある。

元和六年三月一日△授与之学悦日定▽

顯是院日要上人は心性院日遠上人の高弟で小室山十一世を歴任後、身延廿四世の法灯を継いでいる。小室山から身延へ歴世したのは日要だけである。日遠の弟子だから身延へ歴世できたのであろう。それはとにかく、△授与之学悦日定▽とあるから日定は日要の弟子であったかもしれない。あるいは檀林を通しての学弟子であったかもしれない。

とにかく、日要も日定も小室山歴世となっていること、且、この一遍首題が示す師弟関係から推して両上人の關係は深い絆でむすばれていたことは間違いない。なお、鷹峰檀林初代の化主は日乾で第二代化主は日要の法弟、智見院日暹（宮樓那日暹）である。このかわりから推しても日定は鷹峰とも關係があつたかもしれない。

日定については、ひとまず以上に止め、次に本阿弥光由を追跡すると以下の通りである。

まず、光由は本阿弥光悦とかかわりある人物と推定、調査の歩を進めた。京都の光悦寺に依頼、本阿弥家の家譜圖を送ってもらつた。それによると光由の系圖上の位置は左のようであつた。

分家——光二——光悦——光磋——光甫
本家——光利——光徳——光室——光温

光的

。光由

光龍

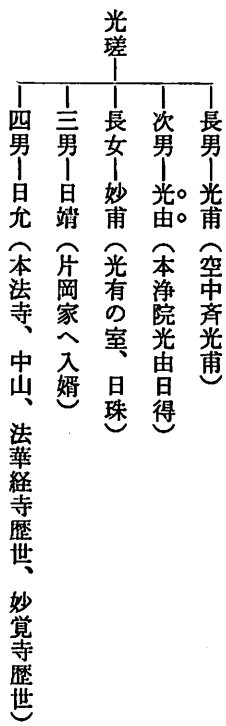
光山

この系圖には傍註が左のように誌してある。

本系圖は本阿弥十二家系圖、京都、本法寺所藏本阿弥家系、片岡氏藏、本阿弥系圖、東京谷中、妙法寺藏、本阿弥系圖、光悦寺過去帳等を参考として作成したるものなり。錯誤なきを保し難し。考究を要す。

この註によれば、東京谷中、妙法寺と本阿弥家の關係を知ることができる。私はあらかじめ妙法寺と連絡、ある日、該寺を訪れ、本阿弥家の墓域を調査した。

この折、私は妙法寺で本阿弥家の住所（東村山市野口町2-22-22）を教えてもらい、光悦直系十四代の末裔、本阿弥孝則氏を訪れ、その知遇を得た。同氏収蔵の家系図によると、光由は本家、光室の養子ではあるが、実は光悦の養嗣子、光瑳（光悦の父、光二の実家、片岡家から養子となる）の次男であることが判った。その部分を示すと、



右系図から「光由」は光悦の孫であることがわかる。

本阿弥孝則氏編述『光悦翁附録年譜』によると、本家の光室（光由の養父）は江戸幕府出仕中、急病で歿している。この折、光悦は江戸に下向、光室歿後のあと仕末をしている。光悦の孫、光由は光室の養子だからこのとき以来、あ
るいはもっとまえ、江戸の本阿弥家を代表して谷中に住居していた、と推定したい。谷中、妙法寺の過去帳は関東大
震災の折、焼失したらしく、この面での光由追跡が不能のことは残念でならない。

さて、妙法寺、本阿弥家墓地には光悦と光瑳、光由、それに光瑳夫人、光由夫人の五霊の法号がハッキリ刻んであ
る大きな墓碑があった。その墓は元禄ごろ特有の、舟型で左のようにきざんであった。

本浄院光由日得 元禄二年 巳 五月三日

清心院光瑳日喜 寛永十四年 丁丑 十月五日

妙法 了寂院光悦日子 寛永十四年丁丑二月三日

善澄院妙山日欣 承応三年甲午十月十二日

成等院妙淑日覚 寛永十六年己卯正月十一日

この碑にきざんである「本浄院光由日得」の法号と本浄寺新出過去帳に記載してある光由法号と歿年は全く一致、ここに光由の正体を確認することができた。いままで、光由の事跡がよく判らなかつた事由は、光由が寛永初年、あるいは元和中に既に江戸在住をさせられ、京都本家や光悦らとはなれた生活をしていたためではなからうか。

それはさて、この墓は光由の、江戸在住を証す有力な手がかりと、私は思う。また、この墓は光由の嫡子、光知がたてたとすることも不自然ではないだろう。光由の祖父、光悦、父、光璣の法号はきざまれているが、長兄、光甫（空中齊）の法号はみえない。このことは光由家の墓だからこそであろう。また、この墓が本阿弥家一族の墓碑群のなかでひときはめだつて大きく立派なのは何を意味するのか。光由は本阿弥一族が江戸移住まえのさきがけとして江戸の拠点を承り、その代表役を勤めていたからではなからうか。

本阿弥家があくまで京都を本拠としようとした意図は、光悦の強い願望であつたらしい。といつて、徳川の本拠、江戸もないがしろにはできない。こののつびきならぬ事情から、光由は江戸派遣の代表者となつたのではないか。光由が本家の養子になつたのはいつごろかは定かでないが、本家の人として江戸に乗りこんだ方がよろずおぼえよいため、そのような格付をしたのではあるまいか。いつてみれば光由はピンチヒッター的役割をはたしたのではないか。

このことについて、立正大講師、望月良晃上人の研究『京都町衆の法華信仰』（本阿弥光悦を中心として）論文中、左の箇所は注目に値する。

「光悦は、一族の江戸移住を禁止して次のように言っている。

△当時、関東憐愍、われわれが親類共、残らず蒙り奉るといへども、いつまでも王城に住居して、御用向の節は出府仕るべく、決して江戸御表へ引越の儀、ゆめゆめ有べからず。足利御代より禁裏様の御劔を清め、総て御用を勤め来り候事、なに程か難有ことにも候。関東の憐愍は海山よりも深しといへども、権現様当代にて漸く二代なり。ゆめゆめ禁裏の御用を粗末に思ふべからず。日本国中は神の御末にてみなみな禁裏様の物也（本阿弥行状記）▽禁裏様のおられる王城に住居して、御用を勤められようとする、京都町衆が自己の職業についてもっていた「家職」への自負の念と、あくまで政治的な舞台を離れて、芸術制作の場を擁護せんとする姿勢が見られる」

くだいようだが、本阿弥一族のこのような自負と見識を貫くためにこそ、光由が代表して江戸在住を承ったのではないか——。

いままで、光由の名が家系図中にわずかにみられるだけで、その他の記録にみあたらないのは、その本流から離れ住んだためと、江戸の重なる火事、それに関東大震災、戦災が追い打となり関係資料が散逸したことによると思われる。私は京都町衆の研究で高名な藤井学教授に光由について執拗なほど教えを乞うたが、判らずじまいに終わった。京都方面の諸資料に「光由」の名がでてこないのは、先述のように光由は若年のころ、既に江戸在住だったからと考えられる。このことを裏づけるものとして、谷中、妙法寺の墓碑や、拙寺の過去帳はいくらかの傍証資料となるのではないか。また先述の日定と光由が特別な間柄だったことも関東在住を印象づける事由となるのではないか。

次に光由の子孫の住居は谷中三枚ばしよこちようだったことがちかごろ判った。だから光由も谷中三枚ばしよこちよう周辺に住居があったように推定される。このことは嘉永七年刊行の『大成武鑑』（鎌倉・本阿弥宗景氏取蔵）に

記載してある。その個所を示すと、

兼次郎（光由系九代目）

百俵十五人ブチ

下谷三枚ばしよこちよう

なお、光由系子孫は島津藩（江戸屋敷）に仕えたようでその家系を示すと左の通りである。

光由―光知―光安―光寿―栄太郎―十郎兵衛―十郎兵衛―忠信―兼次郎―経三郎（和野）

次に、本年（昭和五十四年）講談社刊行の『日本古書蹟大鑑』（小松茂美監修）に光由の刀劍鑑定にかかわる筆蹟が掲載されたことを本浄寺護持会長、樋口幸之氏が私に知らせてくれた。光由筆蹟の出現を待望していた私は注目した。左の内容であった。

御状拝見仕候然ハ吉則（粟田口）之脇指見せニ被下候正真と相見へ申候。金巻枚五両程可仕と存候。其御心得可被成候段以貴面可申上候。恐惶謹言

霜月十二日

光 由 花押

私は本浄寺にとってこの筆蹟はかけがえない資料なので入手したいと希った。さっそく国立博物館美術課長であり、この『大鑑』を監修された小松茂美氏にその所在を問いただした。ところが、この資料は十数年まえある骨董屋が博物館に持参した折、撮影しておいたもので今回紹介したとのこと。骨董屋が如何なる人物で、どこにいるか不明とのことだった。

この項のまとめとして日定上人と光由のかかわりを図にあらわすと左のようになる。

祖父
本阿弥光悦

寛永三筆ノ一
身延山、大野山、池上、
法華經寺、本法寺等ニ寺
額その他寄進。寛永十四
年二月三日歿八十才。

日遠ト光悦ハ親交深シ。

身延山二十二
心性院日遠
大野山開山

家康ノ側室、養珠夫人ノ
熱烈ナ信依ヲ受ク
寛永十九年三月五日化
七十一才。

父
光瑩

鷹峰檀林ノ創始者文
獻ヨリ推定スルニ刀
劔鑑定ハ光悦ヨリ秀
シモノノ如シ
寛永十四年十月五日

兄弟子

身延山二十四世
顯長院日要 小室山ヨ
リ身延山、瑞世
元和九年七月五日化。
四十八才化。

弟子
弟

身延山二十六世
智見院日暹
慶安元年五月二十九日
化。六十三才化。

兄

「本阿弥行状記」著者
空中齊光甫（陶器名手）
天和二年七月二十四日歿。
八十二才

次弟

光由（本淨寺開基檀那）
元禄二年五月三日歿

弟子

小室山二十世 日要ノ弟子
カ？
本淨寺開山智見院日定
寛文八年一月十四日化。

弟子
(光由ノ弟)

日暹ノ弟子ナリ。
本通院日允
中山法華經寺、京、本法寺
妙覺寺歴世
元禄五年十一月十六日化。
七十四才

四弟

図に示したように光由の実弟が宗門史上に名をとどめた本通院日允である。今、『本化別頭統記』に記載してある日允の項を抜粹すると

京兆妙覚寺二十四代日允上人伝

師、諱は日允。字は玄通、本通院と号す。父（池原註。父ハ誤ナリ。祖父カ正シ）は本阿弥光悦、身延、遍公の門人也。中村談林玄義の講主となる。本法寺十八代の主となり、中山輪次の後、又、妙覚寺二十四代の主となる。父（祖父）光悦、筆翰の術有り。身延山通本橋の額字を書して、天下に名を馳す。師も亦、書法を能し、身延山祈禱の二大字を掲げ、筆力神妙、父（祖父）子分ち難し。晩に隱を鷹峰に築て、終に元禄五年壬申十一月十六日淹然として化す。寿七十四。門に人多し。後略

光由は元禄二年没だから、日允より三年前に世を去っている。日允がその三年後に七十四才だから、光由も七十才か、あるいは八十才近い寿命を保ったかもしれない。

(二) 甲州と光悦書の由来

現在、身延山には光悦筆「月づくし」の新古今集を貼った屏風二双が収蔵してある。また、身延に近い大野山本遠寺にも光悦筆の「本遠寺」の篇額と八十如是御書がある。篇額の裏には心性院日遠筆の由緒がきがるしてある。

この額は本阿弥光悦、先考、光二日寿、先妣、妙寿日量、離苦得楽の良縁のため、之を書し当寺に寄附す。以て報謝に備ふる者也（原漢文）

寛永第三丙寅孟秋如意珠日

日遠 花押

又、甲斐国誌、八十七卷、仏寺部に左の記録がある。

○箱原村（南巨摩郡鯉沢町）長見山、本能寺。日蓮宗身延末、大虚庵光悦、日允書を蔵す。

○平須村（南巨摩郡）、正徳山長遠寺、身延末。光悦、日要ノ書額アリ

このように、光悦の真蹟や篇額が現存、あるいは、いまは散逸しているが、かつてはあったことの由来を考察してみたい。

第一の理由は、鷹峰檀林の初代化主となった寂照院日乾（身延山廿二世）とその法弟、心性院日遠（身延山廿二世）、また日遠の弟子、頭是院日要（身延山廿四世）、智見院日暹（身延山廿六代）と光悦のかかわりが、その縁となった、と思われる。

第二の理由は光由の実弟、日允が日暹の弟子だったことが、甲州との関係を更に深めたように思われる。日定と光由の関係はあるいは日允を通して生まれたのかもしれない。日暹は日乾が鷹峰檀林初代化主を退いて後、第二代の化主となり、後、身延山の法灯を継いでいる。この関係からみて光悦とは深い交りがあったことは間違いない。こういった法脈、人脈の由るところが、光悦書が甲州にもたらされた機縁となったであろうと推定されるのである。

（三） 光悦村の意味について

本阿弥光悦とその系統が、日本の文化史のうえで、その名のようになり輝く芸術家として、大きな意味をもっていることは論をまたない。ところで、鷹峰あたりは、今日も光悦寺を中心に、本阿弥家一統の集団居住地域として注目され、その発祥について、歴史の意味が種々に考察されている。そして、これについて、近頃、かなりの見解の相違

があるようである。

具体的に言えば、鷹峰への集団結集は芸術的職業村建設という理由より、むしろ、日蓮宗系の特殊な事情が要因ではないか、という推論である。つまり、本阿弥一族と上層町衆の日蓮宗分裂分派の「不受不施派」への法党結束が要因ではないか、という考え方である。案外、こういった考えが一部の文化界に芽生えあるやにみうけられる。

例えば、某誌は、五十二年、四月号に本阿弥光悦特集号を編集しているが、そのなかで、加藤周一氏は「光悦覚書」、秦恒平氏は「太虚の光悦」を執筆、左のような見解を述べている。

加藤氏は「光悦の孫、日允上人が妙覚寺（かつて不受不施派の開祖、日奥が住持した）に入っているかわりからみて、本阿弥一族は不受不施派に共感をもち、同派と密接なつながりがあっても不思議ではないだろう」と述べ、続けて、但し、これはまだ仮説にも至らぬ疑問にすぎない。しかし、さしあたり私には調査する時間もなく、一つの感想として記しておくこととわってはいいるが。

秦氏の方は「本阿弥一族が不受不施の法華信徒であったこと、法華法難の思いを常に身に抱いていた一族法党だったこと、さればこそ、この集団移住を或る被差別者たちが手を取り身を捨て合い選び合った『意志表示』と見てはどうか」と述べている。

はたして、光悦一族はこのような立場と思想を抱いていたのか？

この点について、私はそう断定するのは、大きな矛盾があり、誤認と言いたいのである。光悦一族が不受不施派ではないか、との考えがもたれるようになった根拠は、加藤氏も指摘されたように、光悦の孫の日允（光瑩の末子、光由の弟）が不受不施派の開祖、日奥上人が、かつて住職したことのある妙覚寺へ入山したので、このことが誤解の因

となったのではないか、と思われる。とすれば、この問題は日允自身の宗門史的周辺を探渉すれば、おのずと明らかになることである。

まず、本阿弥家と鷹峰檀林のかかわりを述べ、光悦村の宗教的周辺をうかがってみることにする。

日蓮宗の有力檀林である鷹峰檀林は光悦の嗣子、光瑛が創始発願主となり、寛永四年、寂照院日乾を化主に招き、開創した学堂である。日乾は鷹峰に招かれるまえ、既に身延山廿一世の法灯を継ぎ、法弟、日遠（身延廿二世）とともに不受不施派と対決しつづけた学僧である。その日乾が自分のあと、鷹峰の第二代の化主として推挙したのが、光悦の孫の日允の師僧にあたる智見院日暹である。日暹もまた鷹峰化主から転じて身延山廿六代の法灯を継いでいる。つまり、身延山系は除歴処分をうけた日唱上人（身延四十六代。不受不施派に傾く）を除いては、不受不施派の立場を守りつづけたのである。

さて、本阿弥の日允は、先述の別頭統記の示す通り、本阿弥の菩提寺である京の本山、本法寺十八代を経て、千葉中山、大本山、法華経寺に輪番制入山をし、その後、京、妙覚寺廿四代を歴世したのである。ここに本問題に関する重要な鍵がある。というのは、日允は妙覚寺入山まえ、法華経寺でこの問題にかかわる事件を処理しているのである。問題とは、以下、述べることである。

日允が法華経寺へ入山したころ、この寺は池上、本門寺日樹らと提携、不受不施義に強く傾いていた。ために、日允は日乾、日遠、日暹とはかり、「不受不施義」を「受不施義」の立場から官に提訴、公場対決をし、遂に法華経寺から不受不施義を追放したのである。日允はこの事件処理後、輪番年次を終え、京洛に帰り、本山、妙覚寺の法灯を継承したのだ。不受不施派と公場対決までした日允が妙覚寺に入山したからとて、不受不施派である筈はない。本化

仏祖統記に左の記載がある。

元和中、寺門（妙覚寺）はからずも異端日奥の穢に遭う。身延、日乾公来って之を掃除す

以上の点からみても、鷹峰、本阿弥村は、宗教色の濃い芸術的職業村というべきで、特に被圧宗派者としての結東村ではなかった、と結論したい。

G・M・ホプキンスの詩

桐 谷 四 郎

C・ディ・ルイス（一九〇四―七二）は、その「詩への希望」（一九三四）において彼ら三十年代の詩人が影響をうけた先輩はT・S・エリオット（一九六五年死）、オーエン Wilfred Owen（1893―1918）、ホプキンス G.M. Hopkins（1844―89）の三人であったという。エリオットは現代詩人のパイオニアとして何人も異存はないが、オーエン、ホプキンスはあるいは聞きなれない名前かもしれない。この三者に共通していることは、日常語のスタイルを用いきはめて強い烈しい効果をおさめたことである。

彼を陽のあたる処へ動かしてやれ。

いつも太陽はやさしく彼の目をさましたのだ、

故郷で、まだ鳥の種まきが終わっていないときさやかにながら。

この異郷の地フランスでもいつもそうだった、

この雪の降りつもった今日までは。

もしも何かが彼の目をさますのであれば、

あのやさしい、原初からの太陽がそれを知っている筈だ。

この若者は恐らく昨日、あるいは今朝戦死したのだ。(オーウェンもまた第一次大戦でその後死んだ。)この詩には生と死の矛盾があり、これを結びつけているのが太陽であり、その連想としての太陽の熱とまだ種まきの終わっていない故郷の畠である。平和な故郷と悲惨なフランスの戦場という連想もある。生と死と太陽、ここには奇想がある。奇想は対立、矛盾から生れる。

この奇想は最初十六世紀のエリザベス朝、特にダン、ハーバートなど所謂形而上詩人の詩に現われた。もっとも最近では当時の宗教改革後のヨーロッパに共通して現われたバロックの感受性と共通するものであるという、興味ある見解もある。

あなたのお恵みが 悪魔のわざを退け

私の頑くかな鉄の心を 磁石のように引きよせ給はんことを。(ジョン・ダン)

涼しくおだやかな、輝しく美しい日よ、

大地と空の婚いの日よ。(ジョージ・ハーバート)

これらの奇想は聖と俗の対立を巧みに解消して大いなる効果をおさめている。この形而上詩人の時代はさかんな地上的、人間的なルネッサンスの思潮と中世以来の強固な神秘的、宗教的な思潮の対立があった。奇想とはこのように、

詩人が心の現実をうたう時その心の中に大いなる対立、矛盾がある場合に生れるようである。

このことは、ホプキンスの詩においても例外ではない。彼の時代は唯物的、科学的な進化の思想の烈しいヴィクトリア朝であった。しかし彼はオックスフォード大学在学中からカソリック復興の運動に加わり卒業後はイエズス会に入会し、ついには牧師となつて説教を続けた。

春ほど美しい時はない。

草の芽はまるく、長く愛らしく水々しく頭をもたげる。

つぐみの卵は小さい低い天球のようだ。…

ガラス色の梨の木の葉すえと花は、まい下りる青い空にふれている。……

この水々しき、この喜びは一体何だろう。

あの天国エデンの大地の調べだ、旋律だ。おお、

それが色あせ、罪に汚れぬ内に手にとれ、貰ってしまうのだ。

ホプキンスの詩は殆どすべて天地自然の美をうたい最後にそこに神をみ、たたえるのであるが、その場合常に地上的なものと天上的なものの対立があり、連想があり、それがイメージとなっている。

世界は神の壮美にみちあふれている。

それはうち振る金箔の光のようにもえたつだろう。

こぼれた油の広がるように大いなるものになるだろう。

しかし、何故人間どもは神の咎をおそれないのか。

人間どもはいく世代にわたり、大地を踏みつけ、踏みくだいて来たのだ。

それは生業なまわざいにつかれ、手垢に汚れている。

その汚れは今やむきだしになっているが、人の足は靴をはきそれを感じない。

ここにも神の栄光と汚れた人間の対立があり、「うち振る金箔」とか「こぼれた油」のイメージには何か天上的なものを連想させるようである。この詩は更に続けて「これにも抱はらず自然は決してつきることはない。事物の奥ふかくにはやさしく清純ないぶきがある」という。

ここで私はホブキンスの詩論の根底をなすと考えられるインストレス (instress)、インスケイブ (inscape) なることを考えてみたい。日記などに言及されているのはインスケイブの方がはるかに多い。一八七一年の日記には次のような記載がある。インスケイブを考えるのに恰好のものと考えられる。

三月の終り、四月のはじめは芽ぶきの季節であり、インスケイブを考えるのによい。木の芽はふくらみ、木々にはいつもは分からない烈しさ、緊張感がある。それは次第にふくらんでゆく。この芽ぶきには新しいインスケイブの世界がある。トネリコの木には小さな花がばらまかれ枝の端まで広まっている。枝の芽ぶいている処はこぼらなっている。それは紐でゆわいておいて、まだそのあとの残っている指のようである。

ホプキンスの自然描写は日記全体の十分の九を占めるといわれるが、その描写は細かく美しい。この引用において特に注目すべきことは、芽ぶきの春の木々の持つ躍動的な生命感である。R・ブリッジズ宛の有名な手紙には「音楽において私の心を最もとらえるのは調べ、メロディーである。絵画ではデザインであるように、デザイン、パターンあるいはいつも私がインスケイプと呼ぶものは、詩において私がいつも心がけていることである。事物の個性を示すことはデザイン、パターン、あるいはインスケイプの徳であり、描写が奇態になるのはその個性のもつ欠点である。」という。ホプキンスの詩のスタイルは奇態、難解をもって有名であるが、それぞれの事物に独特のインスケイプを感じとって、いわばその心のリズムをそのまま描写しようとする時そのスタイルは奇態なものならざるを得ないであろう。また、これらの引用において考えるべきことはインスケイプとは事物の固有の特徴であり、その事物のデザイン、パターンでありそれはその事物の内的生命、存在が顕在化されたものである、ということである。

更に一八七〇年五月十八日の日記には、「ブルーベルが咲いていた。このブルーベルよりも美しいものは見たことがないと思う。これを見て、私は主の美しさを知るのであった。そのインスケイプには力とやさしい美しさが混りあっている、トネリコの木のように」とある。ホプキンスは力と生命感あふれる美、インスケイプを感得して神を連想するのであるが、その場合そのインスケイプの美、内的生命の美はそのまま神への愛につながるように思はれる。この場合、プロテスタントと異なりカソリックの神、イエスは今も教会を通じて生き続けているという教義とも関係するのかもしれない。又後述するイグナチウス・ロヨラの「精神の訓練」の影響は大きいであろう。更に内的生命の顕在化である個物のデザイン、パターンの美を愛し重視するホプキンスは、その後、あの中世の普辺論争に関係するダンス・スコータスの著作に接し、さらに信念を深めたこともつけ加えねばならない。又このインスケイプは単に草木の美し

さばかりではなく、「星空の夜」におけるように天空の美しさにも、又「まぐそ鷹」における翼をひろげて飛ぶ鳥の高貴な姿にも感得される。又次の如き注目すべき言及もある。

サンシクスマシレは美しい、優美である。その花のしほむ時も花びらは真直ぐに小さな管、あるいはチューブのように曲がり美しいインスケイブをなしている。インスケイブは衰退にむかう物にはないということではない。老人の皮膚のたるみ、骸骨にもそれはある、嫌悪の気持がそこにならないならば。

インスケイブには躍動的な生命感必須のものと思われるが、生命の名残りでもそこにあればよいということだろう。このインスケイブを日本語に直せば、「聖なる内的風景」ともすべきではないだろうか。

次にインストレス (Instress) であるが、この語は前述した如くインスケイブに比べその用例ははるかに少い。又このインストレスとインスケイブの関連について、批評家の意見は必ずしも一致していないようである。ホプキンス学者の一人、ピック師は「インストレスとは美しき物がホプキンスの心に与える烈しい感情、連想を意味する語である」という。それは心の、内心の緊張であり、この緊張から聖なるヴィジョン、インスケイブが生れる。あるいは聖なるヴィジョンに向う意欲といつてもよい。ここで私はホプキンスがそれによりさかんに心の鍛練を続けたテクスト、イグナチウス・ロヨラ (一四九一—一五五六) の「精神の訓練」Spiritual Exercises に言及しなければならぬ。

この反宗教改革運動の動行書の意味、目的については、ロヨラ自身のことばを借りれば、「それは吾人の良心を訓練し、冥想沈思祈とうし、又その他の精神を働かす方法を意味する。散歩し歩行し走ることが肉体の運動である如く、それは吾人の魂の乱れを除き、その後、魂の救済に役立つように神の意志をさがし求めることである、」という。

その勤行の主体は四週にわかれ、その第一週はおのれの罪を深く考え、それを知り悲しみ、改心を願うことである。第二週はキリストの生涯を考え、それにあやかろうとする考えを起こさせる。この場合、神による救済の選択ということが考えられ、神の意志に最もふさわしい生活態度を考える。第三週はキリストの受難を考える。それを考えることにより憐みの心、悲しみ恥辱の思いが高まり勤行者もそれにあやかろうとする。最後の第四週はキリストの復活とその光栄ある姿が連想され、神により与えられる大いなる恩恵を考え、神に対するあふれる如き愛を心中に感ずるにいたるのである。そして最後に「主よ、すべての私の自由、記憶、知力、意志のすべて私の持てるものすべてを受け給え。あなたはそれを私に与えて下さった。それを主よあなたにお返しする。すべてはあなたの物であり、御意志に従って処置して載きたい。あなたの愛と恵みをお与え下さい。それで私は十分です。」ということばがつけ加えられる。

更に、第一週の前に、「原理と基盤」という序言がおかれているが、これは精神の訓練の全体を総括しているという意味できわめて重要である。その要旨は「人間は、神をはめたたえ、あがめ仕え、その魂を救われるために創られた。人間以外のものは、すべて人間のため、また人間が創られた目的を助けるためつくられたのである。神に仕えるという人間の目的を助けるために、すべてのものを利用すべきであり、それ以外のものはすべて却けるべきである。それ故人間の自由意志の選択にゆだねられているものについては無関心の態度を取るべきである。病氣よりは健康を、貧しさよりも富を、恥辱よりは名譽を、短命よりは長寿を積極的に望むべきではない。要は我々人間が創造された目的、即ち神に仕え、あがめるといふ目的を助けるもの以外には関心を持たないことである。」

このようにきびしい、ただ神のため、神のみ胸にという精神の訓練をくりかえしている内に、おのずから勤行者に

は心の緊張が生れる。この緊張、神をみようとする意欲をホプキンスはインスタレスと呼んだのではないだろうか。そしてこの緊張が美しきものと出会った時、それに触発されて聖なるヴィジョン、インスタレイブが生れるのではないか。この場合、勿論ホプキンス生来のすぐれた美的感受性ということも考えねばならない。また彼が愛読したプラトンの地上の美は永遠の美の反映であるということは、また上に引用した神に仕えるという人間の大目的を達成するためには地上のあらゆるものを利用すべきであるということ、これらのことを考えれば地上の事物の美は——これは彼にとつてはその事物の内的生命が顕在化したものであった——天上の美、神の生命、栄光とつながるといふことは彼にとつては必然であったと考えることができる。「収穫のよろこび」という詩がある。秋の景色に聖なるヴィジョン、インスタレイブを感じとつた詩である。

夏はおわる。荒々しい美しさである。稲むらがたち並んでいる。

空には、何という風の動きだろう。

いわし雲の美しいはずまい。ノ

このように奔放な、気ままなうろこ雲の動きが、これまでであったであろうか。

私は歩き、心を目をあげる。

わが主をかいま見ようとして、光りかがやく空の彼方に。

目よ心よ、美しき人の姿、唇も、

このように真実の卒直な、魂をうばうような愛のこたえを与えてくれたことがあろうか。

そして、空にかかる青々とした山々は主の 世界をすべる大いなる肩である。

—たたくましい、つやつやとした紫色の種馬のようノ—

これらのもの、この空と山はいつもここにあったのだ。ただそれを心で眺める人がいなかったのだ。

この二つのものが出あう時、私の心は大たんにたかぶり、翼をあげ、主に向ってつき進み、

主の足下に大地もろ共、身を投げ出すのだ。

しかし、ホプキンスの詩はこのように烈しく健康な神の讃歌ばかりではない。一八七七年僧職任命後、ロンドン、リバプール、グラスゴウで熱心に伝道の仕事を続けながらも、当時の産業都市の不潔なみにくい姿は彼のせん細な神経をいらだたせ、社会問題への目を開かせた。一八八四年、彼はダブリン大学のギリシャ語教授に任ぜられるのであるが、アイルランド自治をめぐる牧師間の意見の対立もあり、生来の憂うつ症は体力の衰えと相まって彼を苦しめた。当時の「恐ろしきソネット」と称せられるものの中には、彼のその頃の暗たんたる気持が烈しく映し出されている。

参考書目

Poems of Gerard Manley Hopkins (3rd Ed. Oxford)

Poems and Prose of Gerard Manley Hopkins (The Penguin Poets)

John Pick : Gerard Manley Hopkins, Priest and Poet (Oxford, 1966)

安田章一郎 G・Mホプキンス研究(清水弘文堂 昭和四十三年)

葉隠について

島 田 駒 男

(一) 丹心秘録の梗概

此の記録は富岡古明氏（甲府市善光寺町在住）の書庫から発見されたものである。古明氏の曾祖父敬明翁は明治五年三月に山梨県権参事（副知事）として甲州独特の地租納税方法であった大小切税法を新政府が全国統一の地租に改正しようとするのに反対する農民騒動の鎮撫官として着任した。同翁が山梨県に赴任した時は既に五十才であった。大器晩成と云う可きである。それには次に述べるような事情があったためである。翁は文政五年生、二十一才の時佐賀鍋島の支藩小城（七万三千石）の重臣（鍋島支族）として若殿の側近に仕えた。所が若殿病死にからみ大殿側近の家老（太田蔵人）が専横の振舞があったのに対し憂国の青年武士が肅正を意図し刃傷事件を起した。此の事件の頭取（リーダー）が当時四十才分別盛りの翁であった。（註・大小切税法は一般に信玄による制度と信じられていた。）

表題の「丹心秘録」は右事件に関する裁判記録及尋問調書である。記録は和紙に毛筆で二七〇頁にわたる同志七名の対話形式による調書である。翁はこれを油紙に包み家族の者が触れることを禁じ一切語らなかつた。今度曾孫古明氏により敬明翁の研究者に披露されたため事件の全貌が判つたものである。

此の騒動の性格は他藩によくある跡目相続を巡る同族間の抗争とか重臣間の権力闘争と云つた隠湿な事件と全く異

質のものである。公明正大な陽性的事件である。現代流に表現すると老獪な権勢亡者を正義派青年将校が斬奸と云う強行手段によって齟齬を齎った刃傷事件である。

◎ 騒動の概要

世子の直亮なほすけはまだ若かったので大殿直亮なほたかのリモコンが行われていた。その大殿の側近に太田蔵人が権力を握り、若殿の藩政刷新方針に何かと牽制を加えた。若殿は自己の指向と大殿側との板挟みになやみ遂にノイローゼとなり其の結果病気が昂じて此の世を去った。

敬明を初め若殿に仕えた青年将校の悲歎は大きく、それ丈に蔵人に対する憎しみも又倍加した。その間若殿の病氣中広間に詰めていた家臣一同に対し蔵人は病状が良いから心配しない様にと報告させたが間もなく逝去された。又若殿の御入棺に際し家臣は上下かみしもの正装で悲歎に暮れ寂せまとして声なき時、蔵人は略服装のまま立会い、その上供者ともものと口論する等不謹慎な態度は目に余るものがあった。列席の若者達は亡君の靈たまも嘸まかし無念であられようと推察し、此の恨を晴さないでは臣道相立ちかたたずと云った状況にあった。敬明も此時「しんめいをおし手不借身しんめいをおし手」の氣持を起し葉隠武士道を貫く決意をした。初めは単独で決行する方針でいたが其後順次同志の者が自然に集まり七人の同志となった。それから各自手分けして蔵人の動静を探索し、彼が独行の時をねらっていた。元治元年（一八六二）五月七日その機会をつかみ敬明を除く六名が帰途を待受けて切りつけた。直接刀を下したのは藤山相右衛門である。所が橋の上であったので相手が川に落ち夜陰にまぎれ狼籍者と叫び乍ら知人の家に逃げ込んで了った。予て本人かね以外は傷つけないようにと敬明が戒しめておったので不本意ながら打損じのまま引上げた。当時敬明は来客（徳本十郎）と自宅を酒を汲交かしており現場に臨んでいなかった。同志が事の次第を報告に来てすぐやり直そうと誘われたが、既に相手の警戒も厳重になっている

だろから他日を期し再挙する申合をした。そうこうしているうちに幕府より長州征伐の出兵令が到着したのでそれ
所でなくなり最年長の敬明が責任を負って自首した。

(註・他の者の氏名は論旨の都合上省略する)

◎ 裁判の経過

裁判は当時九郎左衛門と名乗っていた敬明から取調べが始められた。彼は次の様に申開きをしている。

先づ蔵人なる人物の不行跡を攻撃し、事件以前に同人が江戸詰時代米五千俵の不正があり、外に女性問題もからみ
一度御役御免となったが大殿に取り入って間も無く再任された。以来権勢を誇り私利私慾をむさぼり且又前記の如く若
殿を軽んじ不敬の行爲を強調し、国家のため悪人を除く実力行使をした旨堂々と述べている。(因に当時の武士階級
にとつて藩が国家であり、江戸幕府はその連合政権として受とめていた。従つて此の裁判記録でも藩を全て国家と表
現している。)

取調べが進むにつれ蔵人を重用した大殿の不手際が浮上して来るが、此点事が大殿の身边に及ぶと敬明の陳述は歯切
れが悪くなり「忌諱に触れるので」とそれ以上述べていない。この辺が葉隠の「君は君たらずとも、臣は臣たり」の
精神の現われであらうと思われる。

裁判の進行中に於て檢察側も被告側も葉隠精神を随所にのぞかせている。例えば蔵人を打損じたのは武士道に於
て不覚も甚だしい、何故知人宅に名乗り目的を果さなかったのかと詰問をしている。是に対しては前記の如く第三者
を巻添にしたくなかったので残念ながら思い留まったと申述べている。

三年がかりの取調べの結果、相手は逆賊の罪名で処分され肅正の目的は達せられた。一方敬明は責任者として死罪

の宣告を受け、外の六人も重罪に処せられた。敬明の死罪に対しては、幕末の明君として有名の本藩(三万七千石)の間叟公の「敬明は殺すな」の鶴の一声により終身禁固刑となった。同時に家は取潰され家財は没収され家族の者は悲惨な生活に堪えねばならなかった。以上が「丹心秘録」の概要である。

やがて舞台は一転し明治維新となり敬明は赦され明治二年に通算六年の獄舎生活から解放され、本藩の閑叟公に引立てられた。それからやっと運命の芽が出て佐賀藩北海道開拓使を兼務し、廃藩置県の直后伊万里県(今の佐賀県)権参事として中央政府太政官の任命を受けた。其時の県令(知事)が剣聖山岡鉄舟である。双方共に六尺豊の偉丈夫であり敬明も藩の師範を勤めた達人である。又書道家としても共通趣味あり敬明の従弟に書聖中林梧竹が居った関係上大いに肝胆相照したことであろう。(鉄舟が明治大帝の侍従となつてから敬明は鉄舟との親交を語ることを避けていた。)

以上の事歴を葉隠に照し合せると次の箇条にあてはまる。

『葉隠は死の哲学とばかり思いこんでいた。しかし、彼(祖述者山本常朝)はあくまでも鍋島藩の士として最後まで、この国を抱きかかえようとしていたのである。一朝有事の際の心得だった。その一朝有事を考えた場合、「武士道というは死ぬ事と見附けたり」などといつてすぐその場で死んでしまつては何にもならないのだ。

常朝は、それをどのように解決するのだろうというのが私(著者、奈良本辰也)の興味であった。そんなことを考へて読んでいる中に、『甲陽軍鑑』の馬場美濃守(信玄麾下の猛将)の話を用いているところに出会った。美濃守が戦場での話に、自分もいざ突進という声がかかったとき、目の前が真暗になる、しかしやがて、それがぬぐうように晴れて月影に敵の姿が浮かぶように現われるというところだ。

このとき美濃守はそれが他よりも早くその境地に行けるのは、死の覚悟ができているからであらうと言う。つまり、死を覚悟することが、そのまま生につながるという話だ。私はここで「死を生に転化」する方法としての「死の覚悟」をみたのである。『葉隠』は、何気ない語り口でそれを教えていた』

（「葉隠」奈良本辰也著、二二—二頁）

前記の葉隠聞書文と比較して見ると、敬明の蘭正行動は、死中に活を求めた葉隠精神の忠実な発露であったと見ることが出来ましょう。

（二）葉隠について

佐賀葉隠は藩士の山本常朝が自分の蘊蓄うんしやくを口述したものを弟子の田代陣基つらもとが七年間に全十一巻を記述したものである。戦国時代も終り徳川幕府も四代將軍の時代であったから泰平の世となり武士道もすたれようとする時、これではならじと武士道の真髓を色々な教訓的実話を基にして組立てたものである。これを現代流に云えばエリート社員心得帖とでも称すべきものであらう。

祖述者の山本常朝は彼の父神右衛門が藩の勤を円満退職して隠居した七十才の時に生まれた子である。生来は虚弱な体質であったが厳しい教育を受けた。父親には十一才でわかれそのあと血統上は甥に当る二十才年長の常治つねはるにより引続き厳しい鍛錬を受けた。その彼に最も大きな感化を与えたのは湛然たんぜんと云う僧侶である。

葉隠には毎朝祈る四つの願がある。

一、武士道においておくれ取り申すまじき事。

一、主君の御用に立つべき事。

一、親に孝行うやまつ仕るべき事。

一、大慈悲心を起こし人のためになるべき事。

『すなわち彼が仏教の修業において習得した精神を示すものであろう。彼の言葉に「この世はすべてからくり人形のようなものだ。だからこそ幻の字を用いているのである」というのがあった。ここに儒教が現実の世界をあくまで実在だとみるに對して、この世は仮りの世とする仏教的な考え方があらわれているのである。』(前掲書一五頁)

(註・湛然和尚、湛然梁重。鍋島家菩提寺高伝寺第十一代住職。佐賀郡与賀村楊柳寺の開山。当時、傑僧の聞え高く、その言辭逸話は『葉隠』の中にも多く記されている。仏道・武士道の神髓を極め、山本常朝はこの湛然和尚の深い感化をうけた。同書二八二頁) 敬明翁が大器晩成型であることは既に述べた通りであるが、これを葉隠に再び對比して見ると一層理解されることと思う。

葉隠には次の様な説話が載っている。

『一、若いうちから立身してお役に立っても、立派な仕事はできないものだ。どのように聡明な生れつきであっても、若いうちはその才能も十分に実らず、他人も信用しないのである。五十歳ごろから、ゆっくり才能を磨きあげたのがよい。そのようにしているあいだは人々の目には立身が遅いと思われるくらいの人が、立派な仕事をしているのである。また、そうした人は失敗して家を傾けるようなことがあっても、自分のために不正を働いたのではないからすぐ立ち直るものだ』(同書九二頁)

富岡敵明は山梨に赴任する以前に死刑の宣告を受け、家も一度取潰されている。やがて赦されて長男の重明が出身の小城藩の家臣として取立てられ家を再興し、自分は佐賀本藩の永代藩士に取り立てられ色々の役についた。

そして山梨県の副知事格で赴任したのが五十才の時である。前記葉隠の教訓通りのコースを歩いている。甲州大小切騒動の責任を取らされた土肥県令の後任の知事は二十九才の藤村紫朗であった。

新進気鋭の藤村県令の下に敵明は黙々と仕え、日野春の原野十七町歩の開拓に心血を注ぎ、それ迄北巨摩にはなかった養蚕を奨励し、今日の日野春地区の繁栄の基礎を造った。葉隠の説く「蔭の御奉公」を地で行った。

葉隠には又次のような説話がある。

『一、龍泰寺で聞いた話に、「上方で易者が言うには、僧侶でも、年が四十にもならないうちに立身するのは良くないことだ。身を誤るもとである。四十にして惑わずという言葉は、孔子に限ったものではない。賢者であると愚者であるとを問わず、四十になれば、それぞれ相応に年功を積んで、心が迷わぬようになる』とあった。(同書九三頁)

(註・龍泰寺、佐賀市赤松町にある名刹、曹洞宗。本尊觀世音菩薩永祿六年(一五六三)龍造寺隆信が周防国竜文寺要室和尚に開基させた寺で、代々龍造寺家の菩提寺であった。曹洞十二ヶ寺の一つで、現在は大隈氏の菩提寺である。)

尚葉隠には社員勤務心得箇条の外に、藩主つまり経営者心得言行録なるものが口述されている処にその特殊性を見ることが出来る。

『一、勝茂公(初代)の御代には、毎年元旦にみずから御願文をお書きになり、与賀・本庄・八幡に納められた。そして、年の暮に願ほどきをされたものである。その内容は、

一、家中によい人物が出るように

一、家中の者から浪人が出ないように

一、家中に病気にかかる者がないように

という三か条であった。御逝去になった年の御願文が残っているはずだということである。』（前掲書）

因に佐賀藩では浪人しても他国に出ることを許さなかった。本人の行状によりいづれ又適當の役に取立てる慣習があった。

例えば浪人中の斉藤用之助なる者についてこんなエピソードが残っている。

浪人中は定収がないので或る夕方炊く米がなくなり奥方が涙を流していた。これを見た用之助は表に出て、たまたま通りかかった御用米を抜刀しておどかし全部自宅に運ばせて其の預り書を渡した。これは勿論藩米の強奪であるから家老達は用之助に死罪を宣告した。藩主の勝茂公は藩祖（父君）の直茂公に其の旨を家老から報告させた。これを知った直茂は何も云わなかった。ただし側に居った奥方に向って、人の命は日本と大唐国を合せてもお足りない程大切なものである。その大切な命を何度かの合戦に投げ出して今日の鍋島藩を築いて呉れた人である。まして用之助程の勇者は得がたい仁である。それが米が無い程に処遇したのは此のわしが至らなかったのである。用之助を殺してわし達が生きているわけにいかない。用之助に代ってやり度いともらした。此を聞いた家老は当主勝茂公に報告すると「ああ有がたい思いやりである」と即刻無罪した。それ程戦功のあった用之助等が或る時隊長の命令に服さなくなった。直茂（日峯公）が心配して本人達に、お前達は誰れの下なら命令に服するかと直接たずねた。私達は富岡喜左衛門賢明の下なら喜んで働きますと答えて許可された。賢明は富岡城に住む様になりそれ迄の後藤姓を改めた富岡家

の初代である。賢明は斯した勇士を擁して九州各地で働き、関原に参加し、大阪夏陣で戦死している。敬明翁から十代前の先祖である。

佐賀者は頑固一徹で上役と衝突する、そのためには浪人するが、斯した正直一途の者でなければ世のため人のためにならないことを国全体が理解していたようである。敬明翁も亦その一人であった。斯した気風が人材を育て維新の際多くの英才を中央政府に送り込むことが出来たのであろう。（初代司法卿江藤新平、大隈重信、副島種臣、大木喬任、多くの海軍将星）

又歴代藩主の言行録の最初に次の話がある。藩祖直茂公が或る冬の夜夫妻で、俺達は炬燵こたつにあたっているにもかかわらず寒いから、もっと寒い思っている者が多かるう。誰達が一番寒い思っているだろうか、百姓は藁を燃やして暖が取れる。

一番寒い思をしているのは牢屋に入っている者達であらう。火の気もなく寝具も粗末。そこで急に夜半牢中に何人居るかの調査が命ぜられ係員が何事が起きたのかと驚く中に台所方にかゆの炊出が発せられた。入牢中の者達に熱いかゆの臨時差入が行われ、一同涙を流して感謝したと云う逸話も残っている。

葉隠は斯した従業員のひたすらな忠誠心と経営者の温情によって合成された人生規範である。

追記

『はがくれ』といえは、古くから鍋島藩に伝えられた武士道の教科書的なもので、佐賀藩の武士達はこれを根本にして教育を受け、それが代々ながい間にわたって重ねられることによって、いわば、はげしい気性の、勇敢な武士の素質が何時の間にか佐賀の人間の中に流れて一つの伝統になっているというように一般では考えられていると思

う。実際において、明治維新この方、日本が戦争に敗けるまでの約百年間、旧佐賀藩から沢山の名将が輩出し、また戦時に際しては將校といわず兵といわず、その勇敢さをたたえられる幾多の実例を示したのであった。これこそ「はがくれ」の思想が脈々として底流に流れているからだと考えるのが一般の通念となつていふように思われる。』

(註・「葉隠」かきこぼし神子侃編訳・付・隨筆「葉隠」鍋島直紹なほせ〔參議員議員・前佐賀県知事〕著二四四頁より)

(三) 佐賀藩の史的風土

葉隠の冒頭に藩の歴史と伝統を学ぶことが大切であり其の理解の必要性を強張している。「龍造寺りゆうぞうじ家いえ兼公は仁慈に富まれた方で武勇の道にもすぐれ、鍋島清久公は善根の深い方でこれまた仁慈の心も厚く、その後龍造寺隆信公・鍋島直茂公という方々が跡をついで、そのお方によりお家はますます栄えて、今日にいたるまで他家にもまさる立派な家柄となつたのである。ところがいまの人々は、このようなことをすっかり忘れてしまつて、他所よその仏を尊ぶことばかりに夢中になつてゐるのは、まったく理解の出来ないことである。

釈迦も孔子も楠公も信玄も、なるほどすぐれた聖人や武將であらう。しかしながら、その人たちは一度も龍造寺・鍋島の家に家来として仕えたことはないのであるから、当家の家風に合うとは言えないだらう」(前書二七頁)

右の表現は極端であるが、それ程一筋に主家に尽すことに専念せよとの趣意であらう。

佐賀藩の風土と甲州のそれとを比較して見ると其の差異がよく判る。先づ気がつくのは、佐賀には統治者の転封が無かつた。封建時代流行した領主の交迭がなかつたので人の心に安定感があつたであらう。

秀吉の九州征伐に龍造寺政家が働いた結果天正十五年(一五八七)政家は肥前三五万七千石の所領を安堵された。

政家の嗣子高房は病弱であったがため義兄弟の鍋島直茂が龍造寺の家臣団と領地を禪譲によって引継いだ。会社に譬えるならオーナー社長の嗣子に適材がないため専務代って引継いだ様なものである。従って直茂を藩祖と呼び其の子勝茂を初代と呼んでいる。そこには権力闘争による血なまぐさい歴史がない。戦国時代親兄弟の間に於てさえ信頼出来なかつたような暗影がここには無い。そうした明るい風土の中に代々の明君の行状が葉隠と云う至純の倫理を醸成し得たのではないだろうか。但し龍造寺の家臣団との均衡を保つため小城、蓮沼、鹿島、の三支藩を造った。初代勝茂の長子元茂が小城藩を創設分封した。その関係を図示すると次の表の通りである。

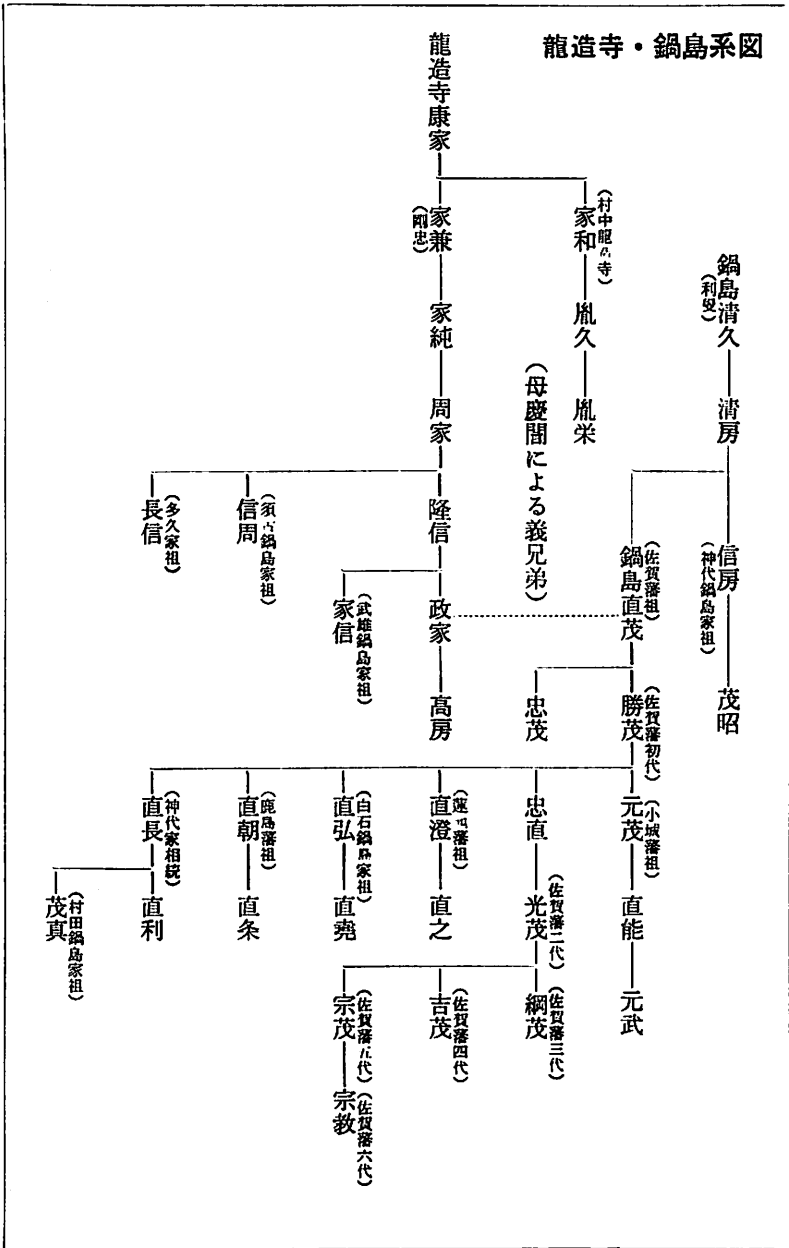
尚勝茂の六男直長は神代家を相続している。敬明は此の神代家の利温の次男に生れ十才の時富岡孫明（惣八）の養子となった。とも角佐賀藩の武士達は郷土の歴史に対して誇を持ち、一種の信仰に近い感情を持っていたようである。この尊い伝統こそが葉隠を生んだ主なる因子ではなかつたかと考えられる。

甲州の場合は武田三代によって築上げた気風は立派なものが有った。甲陽軍鑑の素材である戦国武士の立派な説話が残されている。然し残念乍ら武田家の滅亡と共に雲散した。幕府直轄地としてたまには名代官も来たが、多くは代官制による庄政のみが定着して了った。

甲陽軍鑑は史実としては若干問題点があるが、甲州武略の説話として高く評価されるものがある。それがやがて山鹿流の原典となり、山鹿流の軍学は佐賀に伝えられ敬明も藩校で山鹿素水に学んでいる。山鹿流が葉隠の母体であるから、甲州武士気風は佐賀の風土によって消化され葉隠となったと見ることも出来よう。

敬明翁は山梨に三年在任、名東原権令（知事）として一年半、其の間旧士族の反乱を鎮め、騒動の原因となつた淡路島を兵庫県に合併し阿波一国を徳島県として独立させた。明治九年十一月、熊本神風連の乱により軍司令官と県令

龍造寺・鍋島系図



が殺された直後に県令として着任、翌年二月に西南の役に遭遇し熊本城に籠城、戦後は荒廢した熊本の復興に専念、産業奨励、三角港の築港等在勤十六年に及び数多の功績を残した。其の間幾度か死を覚悟したことであろう。功により男爵をさすかり、貴族院議員は一年で辞し、以来山梨に隠棲し明治四十二年二月八十八才を以て大往生された。

尚同翁の雅号は耿介で、其の意は「堅く節操を守って世俗と合わないこと、徳が光って大きなさま」字典解釈より

藩公の居なかつた甲州では富岡家が唯一の旧華族であつた。然し敬明翁は、自分が甲州に来たのは墓守の気持としてであるとして子孫に語り伝えている。副知事としての立場上中央政府命令にはどうすることも出来なかつたが、甲州大小切騒動の際二人の首謀者（小沢留兵衛、島田富重郎）を死罪にしたのは誠に申訳ないことをした。せめて自分の骨を甲州の地に埋めて県民えのお詫びとしたいと洩していた由である。又子孫に対してもその気持を忘れずつつましく暮すようにと戒しめていた由。（註・島田富重（十）郎は筆者の一族・顕彰碑在恵林寺）

山本神右衛門七十才の子として生れた常朝が祖述した葉隠を生涯の信条とした敬明翁が甲州を永住の地と定めたのは奇しき因縁と云う可きである。

林是幹教授の古稀の記念号に際し七十才を一つの跳躍台として常朝にあやかり教授の学風の一層の増幅を期待し拙稿の終りとする。（畏友林是幹教授と小学校以来の竹馬の友として。）

筆者紹介

島田駒男氏 明治四十一年十二月十日生 甲府市中小河原町一 石原重吉四男（後島田家をつぐ）

学歴 甲府中学（現甲府一高）を経て、東京商大（現、一橋大学）昭和八年卒業

現在 新ダイヤ産業取締役社長、傍ら出身地石和町に於て、温泉旅館「みかど園」を経営す。近年左記編著刊行あり。

一、三兄弟物語 二、農士の心 三、農士の心補遺 四、甲州大小切騒動と富岡敬明（林 是幹記）

生きがいについて

奥野本洋

昭和五十六年に、日蓮聖人の七〇〇遠忌を迎えるが、その記念すべき時代に我々は生きている。大聖人が命をかけ、流布しようとした題目が、今や何千万人という人々に唱えられている。がはたして、日蓮聖人はその事を、素直に喜こべるのだろうか。聖人の心とは反した気持で受持されている題目が多いのではなからうか。大聖人の本当のお気持を知り、それに則った題目を受持すべきである。この事は、在俗、出家を問わぬ我々すべての問題である。が特に僧侶にとっては尚さらである。我が日蓮教団には何万という僧侶がいるが、これら一人一人の行動が道にかなったものであるならば、その檀信徒という者を導き、世の中をも良くする事が可能である。聖人は松野殿御返事に次の如く述べられている。

受けがたき人身を得て、適ま出家せる者も、仏法を学し謗法の者を責めずして、徒らに遊戯雑談のみして明し暮さん者は、法師の皮を著たる蓄生也。法師の名を借りて世を渡り身を養ふといへども、法師となる義は一もなし。法師と云ふ名字をぬすめる盗人也。恥づべし、恐るべし。」(昭定二二七二)

今日、右の御書を読み、反省する僧侶は多いことであろう。大聖人滅後、七〇〇年たった今、大聖人の心持ちを吟味し、それを弘めようとする自覚に欠けているのだろうか。

我々は立場上、葬儀に列する機会が多いが、死人を引導しようとしても、生きている者を引導する事を忘れ、さらに、自分自身もやがては死すという事すら忘れがちなのである。ただ莫然と、あと何十年位は生きられるという安心のもとに、なんとなく時日をすごしているのが現状である。大聖人の生涯において、決して一日たりとも無駄には出来なかつた事を考えれば、我々も貴重なる日々を怠惰におくれるはずがない。このような事を言えば、我々は日夜努力精進し、教化布教に努めているという方も多々あるだろうが、そのような方の中にも、寺門を繁榮させ、檀徒を増やし、名譽だ地位の為に邁進する人も少なからずあるだろう。

末世には、狗犬の僧尼は恒沙の如しと仏は説かせ給ひて候也。文の意は、末世の僧、比丘尼は名聞名利に著し、上には袈裟衣を著たれば形は僧、比丘尼に似たれども、内心には邪見の剣を掲げて、我出入する檀那の所へ余の僧尼をよせじと無量の讒言を致し、余の僧尼を寄せずして檀那を惜まん事、譬ば犬が前に人の家に至て物を得て食ふが後に犬の来るをみて、いがみはへ食ひ合ふが如くなるべしと云ふ心也。是の如きの僧尼は皆々惡道に墮すべき也。」(昭定二二三一松野殿御返事)

末世の僧等は仏法の道理をばしらずして、我慢に著して師をいやしみ、檀那をへつらふなり。但正直にして少欲知足たらん僧こそ、真実の僧なるべけれ」(昭定一二五四、曾谷殿御返事)

大聖人の言われる真実の僧でありたいが、はたして如何。聖人は、自分の行動、考え等を、法華経等の鏡に写し、照らし合わされた。我々は己れの我慢偏執から、自分勝手な解釈をしがちである。やはり、大聖人が残された御書を、かたみと思い、明鏡とすべきである。大聖人は開目抄中に次の如く述べられている。

父母の頸を刎、念仏申さずわ。なんどの種々の大難出来すとも、『智者に我義やぶられずば用いじとなり。』其

他の大難、風の前の塵なるべし。……（昭定六〇一）

これは大変な自覚である、それほどに信じ行ぜられた方の遺されたものが御書であるから、我々が智者となり日蓮を越える事がないかぎり、大聖人の言われたことを信じていくべきである。

聖人は、法華初心成仏鈔の中で、よき僧侶について次下の如く述べられている。

よき師とは指したる世間の失無くして、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勤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。」（昭定一四二三）

我々が、良き僧侶となるには、法華經を読み持ち、人にも持たせねばならぬ。法華經を持つべきという次のような筋道からである。

已説とは法華より已前の四十余年の諸經を云ふ。今説とは無量義經を云ふ。当説とは涅槃經を云ふ、此三説の外に法華經計り成仏する宗也と仏定め給へり。余宗は仏涅槃し給ひて後、或は菩薩、或は人師達の建立する宗也。

仏の御定を背きて、仏の立て給へる宗を用ゆべきか。又何れをも思ひ思ひに我心に任せて志あらん經法を持つべきかと思ふ処に、仏是を兼て知し召て、末世濁世の世に真実の道心あらん人の持つべき經を定め給へり。經に云く法に依て人に依らざれ、義に依て語に依らざれ、知に依て識に依らざれ、了義經に依つて不了義經に依らざれ文。此文の心は菩薩人師の言には依るべからず。仏の御定を用ひよ。（昭定一四一三法華初心成仏鈔）

ここでも、「法華經計り成仏する宗也」と述べているように、日蓮宗は法華經を持つのであるから、我々は成仏しようとするれば出来るはずである。

日蓮聖人は、その生涯を通して、次のような考えを持たれていた。

日蓮は幼少より今生のいのりなし。只仏にならんとをもふ計り也。(昭定一三三四条金吾殿御返事)

又、

南無妙法蓮華経とばかり唱へて仏になるべき事尤も大切也。……日蓮が弟子檀那の肝要、是より外に求る事なかられ。(昭定一三三六四条金吾殿御返事)

ともいわれ、さらに、

即身成仏と申す法門は、世に流布の学者は皆一大事とたしなみ申す事にて候ぞ。中就く、予が門弟は万事をさしをきて此一事に心を留む可き也。建長五年より今弘安三年に至るまで二十七年の間、在々処々にして申し宣べたる法門繁多なりといへども、所詮は只一途也。(昭定一七九六 妙一女御返事)

と述べられるのである。日蓮門下を名のる我々にとつて、成仏のことは切っても切れぬ問題であり、逆にこのことを心配せぬ者は門弟とは言えぬであらう。

日蓮聖人の生きられた七〇〇年前と、今日とでは時代背景等に差異はあるが、成仏の問題は、釈尊の時代さらに永劫の過去世より変わらぬと思う。日蓮より先の時代に生きた法然は、平安末期の無常と濁悪に満ちた世にあって、現世否定、来世希求の念から、弥陀の来迎を得て西方浄土へ往生する事を、あたかも成仏かの如く弘めたが、日蓮はちがった。現実を逃避して何の成仏があろうと考えるのである。法然は専修念仏を言い、日蓮は題目行を述べた。どちらも易行にちがいないが、その裏付けとなる教学は、なかなかの難行である。題目行の裏付けには天台の教学がある。即ち理観心であり、智恵的に、哲学的に見ようとする見方であるが、これによって修行出来る者は限られてしま

う。日蓮は、現実の生活からこの世界を見ようとする事觀をもつて、一切衆生を仏になそうという大きな理想をもつた人である。

仏の尊い心持ちを、人間の言葉であらわしているのが仏の教えである。仏陀は、ある日突然すべてのことがわかったのではなく、いろいろな方向からごらんになられ、考えられ、悟りを得た。その大きな宇宙の真理とでもいうべき教えをまとめられたのが天台大師である。その流れを汲み、伝教大師、日蓮聖人が続かれ、我々が今、日蓮聖人の教えを受けることによってその心を知り、仏陀の考えをも理解できる道が開ける。現在の我々にとって一番必要な事は、仏の悟りと人間の尊さを知ることである。この無常の世に住む我々も、永遠不滅の仏の悟りを受けることが出来るということだ。がしかし、その内容はあまりにも高度なもので、そこ迄達するには幾段もの段階がある。仏の高い教えに達するには、信をもととして、行、学が具備されねばならぬ。教えを素直に受けることが学であり、そしてそれを行なっていくことが行である。行には種々の行があるが、苦行難行でなく人間性の修行で、無上甚深微妙の行である。それを我々は、今すぐ出来る易行から始めていき、それなりの理解を得て、徐々に深い行の味を知るべきだ。

法華経を信じ流布することは容易なことではない。それを宗祖はなされた。他の宗教をまちがっているものとし、破邪顕正の行動に出られた。その結果迫害にもあわれる。開目抄中に、

日蓮なくば誰をか法華経の行者として仏語をたすけん。……経文に我が身普合せり。御勘気をかほればいよいよ
悦ヒをますべし。(昭定五六〇)

と示されるように、法華経を色読された行者の自覚から、法華経が真実の教えであり、この証あかしをたよりに我々にも二陣、三陣と続けといわれるのである。

この世の中は、まぼろしのごとくにあり、まぼろしの如く消えていく。エネルギー問題等がさげられる今日、世界を救済するぐらいの覚悟をもって生きなければならぬ。

この一日という一日は、その日でしかないこの一日の、自分の命を自分が責任をもち、自分の生きがいを見つけるのである。本当の自分が仏と同じなのだということを発見できるか出来ないかの大切な一日である。が私たちはその事を感じる事なく怠慢にすごしている一日でもある。

我々が明日必ず死ぬという立場に立たされた時、はじめて自覚できるのかもしれないが、その立場にならない今、それと同じ気持になる事が必要である。どうせいつか死ぬのだから、生きているうちは自由に生き、楽しみ、好きなことをして人生を送ろうと考える人は少なくない、だが人間本来の究極の問題を解決せずして、真の楽しみ、人生を確かに生きたという実感があろうはずがない。いかに生き、いかに死ぬかの問題を、もっとまじめに考えたい。その為には、死を見つめ、その中にこそ真の生があることを理解したい。即ち、臨終ただ今にありと自覚し、いつ死んでも悔いの無い充実した日を送るべきである。

我々は、まだ死なないと何気なく思い込み、死を忘れているが、病気、事故等、身近かに死は待っている。その死を前に、大いに生きるといふことが我々の新しい出発である。死ぬという事は生との別れであるが、悔いのない別れが出来るよう平生からの心の準備が大切である。日蓮聖人も死の中に生を感じ、生の中に死を感じられたからこそ、真実の生き方が出来たのである。そして、その中で、人間的に一段も二段も高い段階にのぼられたのである。聖人が経験した迫害等は、今の時代に考えれば、異常な環境であったが、その環境さえも、逆に尊いものと考え、幾度かの絶対絶命の境地に向われる中に、悟後の喜びを知られたのである。この他人には理解できかねるであらう愉快

さを、人にも説得済度させたいと考えられたのが日蓮聖人の全生涯なのだと思う。

あらゆる知識的な探究も大事だが、日蓮聖人の歩いた道の迹を知り、自己をもそれに近づける努力が必要である。現世を力一杯に生きる中に、積尊や日蓮聖人とも感應道交する永遠の生命が存在できるだろう。具体的にどのようなように生きるかと言えば、心に悪いと知ることは身に行なわず、常に正しく誠実に、かつ骨身を惜しまず勤勉努力すること、経文にもある如く、「不自惜身命・但惜無上道」「情存妙法故・身心無懈怠」の精神でのぞむべきである。

永遠の生命をこの生身の肉体の上に実現できるかどうかと考える時、現在の刻一刻の生活の中にこそ成仏の悟りの道は存在している。

現代社会における仏教の役割

中 里 悠 光

既成仏教が現在直面している最大かつ重要な問題は、仏教をいかにして複雑化した人間疎外の現代社会に生かすかにある。戦後経済復興の名の下に個人の尊厳が軽んぜられ、よそ見をする間もなく国をあげて疾走した結果六〇年代に入りようやく国民生活に安定の兆が見えはじめた頃、あちらこちらにぼろが現われた。物質偏重の社会体制は欧米からエコノミックアニマルと呼ばれるまでに至り、人々は物がすべてではないということを中心に感じながら尚且つ自分を静かに見つめる余裕すらない状態にある。そのような時大衆に精神的充足を与え、心の空白を埋めるべく宗教の必要性が叫ばれてはいるものの現代の既成仏教にはそれに応えるだけの力はなく、一般大衆と共に右往左往しとても大衆を救うどころの状態ではない。形の上では出家と呼ばれ、出世間と称しながら実は世間に深く埋没してしまい、かつて社会の中心的存在として民衆の先頭に立ってこれを率いたあのエネルギーは見ると影もない。「妙と蘇生の義なり」との遺訓がどのように生かされるか、既成仏教がどのような形でいつ蘇生できるのか、その可能性は現在のところ皆無と言っても過言ではない。

抑々人間が自分の住む地域社会の理想を宗教の世界に求め、人間のあるべき姿、人生のあり方を宗教に求めたところから人間と宗教の関わり合いが始まった。しかしながらそれはあくまでも閉鎖的な地域社会の枠をでることのない限ら

れた社会において可能なのである。人間の生活空間が拡大し、また帰属する集団が複数化してくるとそれまでの価値観にては推し測ることのできない様々な事態が生じ、更には西欧思想が好むと好まざるに拘わらず日常生活の中に入りこんでくる、その結果従来とは全く異なる思索方法が紹介されることとなり、人々はそれに困惑し、充分理解し自分のもののできないままそれまでの価値観・思索方法を駆逐してしまった。社会は大衆の思惑とは別な方向に全くかけ離れた速度で進展し、一般大衆はただただ手を拱いてこれを見守るばかりであった。このことは仏教界においても決して例外ではなく、今次大戦の敗北により寺の所有地は解放され、檀家制度は解体され、数百年の間大衆の上に臥坐をかいていた既成仏教教団は根底から覆され、その存在すら否定されかねない状態に置かれてしまった。そして気が付いた時には既成仏教は葬式とそれに伴う仏事及び祈禱の担い手としてしか現代社会に生きる道を捜し得なかつたといつても過言ではない。勿論観光客から拝観料をとって寺の維持経営に当てているような参拝業なみの観光寺院などは既に仏教とは名のみの脱殻に過ぎない。

所謂葬式仏教と呼ばれるものは決して大衆が仏教を信仰しているから葬儀を仏式で行うというわけではない。社会現象として葬儀を捉えてみるとそれが信仰と結びついている場合は極めて稀である。現代人にとっては死者の葬いが無事にできるならば宗教の如何は問わない。たまたま死者が仏教徒であつたから、盆・彼岸にお経に来てくれる、お墓参りをする寺が仏教教団に属しているからといったごく単純な理由によつて葬儀の形式が決まる。信仰と葬式が結びついている例は全くと言つてよい程見当らない。それが証拠には最近の都市社会にあつては僧侶ぬきの組合葬、葬儀屋による形だけの葬儀が増えているという。いよいよ死者の魂を葬うべき葬儀にまで資本主義の手がまわり、冠婚葬祭専門の生活互助会と称する新手の商売まで現われ、積立金制度で葬儀の費用を支払うことを口実に実際には事前

に葬儀の契約を取りかわすといった西歐的な割賦販売方式による葬儀の先取り現象まで出現している。これは一度経験してみると解かるように総額においては決して費用は安くあがるものではなく、かえって葬儀を盛大にするようなシステムになっているのである。更に嘆くべきはこの機を逃さじと互助会と契約を結び、葬儀にありつくような葬式屋とも言うべき僧侶の出現を見ることである。葬儀の意義が死者の冥福を祈ることにあるとするならば通夜から埋葬まで時間刻みに行われる葬儀屋による葬儀の執行は死者を物としか見ぬ経済偏重の社会にあつてはもはや死んですら安らぎを得ることができない誠に憂うべき現象である。

既成仏教者はこのような現状をよく把握してもう一度原点にたちかえり葬儀の本質的な意味を考え直し、自ら姿勢を正して行かなければもはや取り返しのできない事態に至ることは目に見えている。

もともと仏教の本来的立場からすれば生きていくの身で仏となるべき教えを説く仏教が死者の為に葬儀を執行し引導を渡している限り、この末法の世に仏教を广泛宣传することは不可能であろう。葬儀は決して死者の為だけのものではなく肉親の死を通して改めて生きることの尊さを覚し、人生のいかなるかを示すことこそ我々仏教者に与えられた義務なのである。葬儀は一般大衆に仏教の何たるかを語るまたとない好機なのである。この機会を自ら潰してしまつてただ読経、回向のみに終り、それで事足れりとするならばただ単なる「葬式坊主」の誇りをまぬがれることにはできない。死者となることよつて成仏できるといった誤つた大衆の概念を正さなければならぬのに、ただ世俗的慣習に流されて葬儀を執行していたのでは「生きていくの身が成仏しなくてはならない」との仏の教えは一般大衆に伝わらないのである。確かに死者の冥福を祈り、死者を称えることも葬儀に際して必要なことではあるが、それだけでないことを改めて自覚しなければならぬ。「きよう他人の運命としておとすれた死が、明日は自己のそれとなり

かねない彼らに死の覚悟を迫り、生の厳肅な意義にめざめさす。それが葬儀の眞の仏教的な在り方である」とは戸頭博士の言であるが、仏教者は正にこのことをしつかりと自覚して葬儀に臨まなければならない。

葬式仏教は古来よりの世俗的習慣である死者の埋葬と自然にかかわり合いをもち、江戸幕府の宗教政策のひとつである檀家制度の上に安穩としているうちに知らず知らず葬式請負業になり下りかねない地位に置かれてしまった。葬式に関することは一向にさしつかえないが、ともすれば葬式請負業的な安易な考え方に墮することのないよう心しなければならぬ。また葬儀に関連した仏事として法事も既に既成仏教における寺門経営の重要な柱となっているが、これについても同様に普段なかなか仏教的環境に接することのない大衆に対しやはり死者の遺徳を偲ぶと同時に仏の教えを説く恰好の場として利用しなければならない。そのほか古来より仏教の行事として春秋の彼岸並に盂蘭盆が行われているが、昭和五十四年七月二十八日、二十九日に実施された読売新聞の全国世論調査によると、宗教を信じていないと答えた人でもその中の六十六パーセントが墓参りをすると答えている。ただここで注意しなくてはならないのは前にも述べたように墓参りという行為が信仰より出ているものではないということである。つまりこのことは仏教とは関係なく祖先崇拜という世俗的習慣によって墓参りが行われているのであって決して仏教が盛んに行われていることにはならないのである。ということは仏教の本来の意味における盂蘭盆、彼岸といった概念の完全な理解ではなく、むしろ世俗的習慣に基いた行為としての意味合いが強いたのであって決して楽観すべき現象ではない。戸頭博士によれば「長年の慣習の中に深く埋没してしまった彼岸会の行事は、寺院と檀家の形式的な媒介の役割こそ果していても、僧侶が、この行事から宗教的反省をくみあげることが全くなく、ただ参詣人のさい銭や供養を期待する以外の意識をもたない。檀信徒から見れば、彼岸会は日頃忘れていた祖先や、菩提寺のことを思い出させるだけのことであ

る。そして彼岸会が過ぎ去ってしまえば、このかりそめの思い出もまた遠い忘却の薄霧のなかへ消え去ってゆく。こうしたことを年々歳々くりかえしているあいだに、仏教は社会的な習俗の中で硬直化してしまったのである。仏教者は彼岸と先祖供養とはおよそ関係のないものであることの自覚の上に立って彼岸の真の意味を理解させ、迷いの多い此岸から迷いのない彼岸に到ることこそ人生の究極の目的であり、聖道門における自力による到彼岸を目指す努力そのものが人生であることを理解させなければ、それこそ彼岸会までも死者の行事となってしまう恐れがある。

扱かてろうじ現代既成仏教の存在を可能ならしめているもうひとつの柱として祈禱仏教をあげることができ。葬式仏教を死者の為の儀式であるとすれば、これは生者の為の儀式であるという点においては確かに仏教の意に適合しているように見えるけれども果してそう考えてよいものだろうか。毎年話題になる新年の初詣などは祈禱仏教の最たるものであろう。あの光景を見る限りにおいては日本人の宗教心の深さを疑う者はないであろう。しかし一歩深く中に足を踏み入れた時、大衆が信仰から初詣でをしているものでないことがわかる。それは全国各地で行われる祭りの光景と較べた時、それが余りにも似かよっているのに驚く。情報化社会にあっては多数参加の行事に参加しないではいられない大衆の心理が働き、それがマスメディアによって煽動された結果異常なまでの参詣者数となって現われている。その行為が自らの心の底から湧きあがる止むに止まれぬ気持からでたものでないことは彼らが宗教のいかなるかを問わずそこが神社であろうと仏閣であろうと神仏と名がつけば出かけて行くことを見てもわかる。大衆にとって参詣の対象が何であつてもかまわないのである。ただ多数の人と同じ行動様式をもつということが大事なことで、そこに切羽詰まった祈りが存在するわけではない。これをもって宗教の隆盛を推し測ることなど全く無意味である。我が国の永い間の習慣としての行事であつて其の意味の宗教心とは全く関わりのないものと考えなければなら

い。このことはこれを迎える側の宗教者自身にも責任があることに注目する必要がある。神社仏閣が一般大衆の現世的な欲望に迎合し、むしろ眼前の利益を超越することをこそ教えるべきをかえってそれを助長するが如き傾向にあることは全くもって自らの使命を忘れ自らを軽んずる行為にはかならない。宗教の本来的意義を逸脱した完全に商業ベースに乗った行為など宗教と呼ぶに足らない。まさに宗教をかくれみのとした商売なのである。

また祈禱においても同様なことが言える。眞の仏教者たる者の中に祈禱を以って現世利益の叶うことを確信してこれを行う者があるか。もしあるとしたら全くもって精神的異常者と言うより外はない。祈禱によって病気が治り、商売が成功し、その他もろもろの願望が叶うならばこの世に医師もいらぬし、わざわざ汗して努力する必要はない。

この世に生を受けた以上誰しも生老病死の苦から免れることはできない。人生において余計な苦勞を勞せず、楽々と生きて行きたいと願うのは人間本来の姿で、そこに現世利益を求める人間の弱さが存在する。このような人間の弱さを巧みに利用して宗教とは名ばかりのまやかしの新興宗教が次々と生まれ、人々を偽り、救うどころかますます迷わしているのが現代社会である。祈禱による心理的効力というものをあながち否定することはできないが、為すべき努力を果さずして自らの願望が叶うことなどあり得ないことは祈禱仏教の担い手である仏教者自身の最もよく知るところである。にもかかわらず祈禱仏教の増々盛んなる有様は社会機構の複雑化、人口の増加によって従来可能であったことが次第に実現されにくくなり、自らの力ではどうにもならないことがあまりにも多く存在しすぎる。人々は複雑化した社会の中で右往左往し、果ては希望も夢も諦め、ただその日その日を無為に過ごす。生活における物質的欲求を満たすためにのみ働き、暇があればテレビの前にくぎづけとなり、これぞ精神休養の最も手じかな手段とばかり考えている有様である。このような小市民的な人生において実現不可能な願望を叶える最も手っとり早い手段は所謂昔

より「苦しい時の神だのみ」の言葉の語るとり神仏にすがることにある。たとえそれが神であらうが仏であらうが己の願いさえ叶えてくれるならば何でもよいというのが我が国の民族性であるように思われる。それ故もし自己の願望が叶わなかった場合には平気でその神なり仏なりを否定し、別の神仏にすがろうとする。もともと命をかけて信仰する程の神仏ではないのだから捨てる時も簡単である。といって自分の願いが叶ったからと、その神仏に信を入れることもしない。事が成就すればしばらくは忘れてしまい、また新たな願い事が生ずるまでは神仏とは関り合いを持たないのが現実である。それ故願い事が叶えられなかったからといって神仏を相手に訴訟を起すようなことは余程のことがない限りしない。つまり自分の願いが叶えられなければその神仏を軽んじ、時には自分には運がなかったのだと諦める。これが我が国に永い間かかって培われた民族性なのかもしれない。事成就にあたって自己の為した努力の足りなさを嘆くこともしない、誠に以て不可解な民族というよりはかない。そこにまた祈禱仏教の盛える要素が存在するのかもしれない。

私自身決して祈禱仏教を否定するものではない。ただその手段方法が問題であると思う。祈禱によって眼前の現世的利益が叶えられるものでないことを彼らに教えることが仏教者にとるべき真の姿であらう。仏の教えが世俗的欲求を充足するなど考えるならばそれは余りにも低俗に過ぎる。確かに人間生きている以上何らかの欲求をもつことを禁ずることはできない。むしろ欲望のない無気力な人生こそ危険である。目的をもった意欲的な人生、それも世俗的欲求を超越した成仏を目指す不断の努力こそ意義のあることを教え、自分ひとりの小さな願いよりも他人の為、個人の願いよりも多くの人の願い、ひいては全人類の願いを祈ることにこそ祈禱仏教の真の姿があるのである。このことを仏教者自身が自覚し彼らに理解させることこそ我々仏教者に与えられた使命である。

現代社会において仏教の果すべき役割は決して葬式仏教や祈禱仏教でないことはこれまでのところで述べたとうりである。

では仏教者、殊に既成仏教教団に属する我々僧侶はこの混迷する現代社会で何をしていたらよいのであろうか。この問題は恐らく仏教が存在を始めてよりこのかた常に遭遇し、将来も存在し続ける問題であらう。そしてこのことこそ我々が常に心に抱き続けなければならない問題なのである。問題意識の存在、危機意識の認識こそ仏教者に要求されるべき態度である。仏教者自らがこの問題から目をそむけ、世俗的社会の中に埋没してしまふなら、大衆の救済を旨とする仏の慈悲が大衆の要求に応えられないような危機に瀕し、終いにはその存在自体が危ぶまれる結果を招くとは必至である。

恐らく既成仏教者の中にはいまの寺院仏教から葬儀と祈禱をとってしまつたら果して何が残るだろうと不安にかられる者が少なくないであらう。それ程に現在では寺院経営の中の葬儀と祈禱の占める位置は大きくなってしまつてゐる。特に寺院の役割が葬儀と祈禱にのみ頼つてゐる現代社会の真ただ中に生まれ、この現実を当然のこととして何の疑いもなく育つた我々既成仏教僧侶にとってこれを否定することは先ず不可能に近い。だからといって誰もが現在のそのような葬儀、祈禱に頼つていたので早晩既成仏教の存在そのものが破綻をきたすような事態を招くことはまぬがれないであらう。現に既成仏教教団の矛盾、低迷の間をぬって新興宗教と呼ばれる在家仏教教団が抬頭し、いまや既成仏教教団を凌ぐ勢力を示し始めている。これは既成仏教教団の存在そのものに対する警鐘であり、檀家制度の上に乗せて江戸時代以来の残存制度にいつまでも寄生している既成仏教が、複雑、多様化する現代社会機構に対する施策をもたず、高度経済成長の波に乗って飛躍的に発展した経済優先の社会、政治における様々な矛盾、誤りを指

摘し得ないところにある。例えば総選挙の際には保守勢力に利用されながら信教の自由と真向から対立する靖国法案等の政府の施策に対し強力な力を發揮できないような組織としての脆さ、その他着々と進む政治腐敗、大衆無視の様様な政策に対しても何ら対処することのできない体制上の欠陥は大衆社会の要請にはとても応えることのできない状態にある。そのように頼りにならない既成仏教教団をあてにしているはとても救われることができないと判断した在家仏教者の中からこれらの問題を自らの手で解決せんとして在家仏教教団が興って来たのも、もとはといえば既成仏教教団にその責任があると言わなければならない。時代の要請をいち早く察知してそれに対処すべき救済手段を構じたならば現在のように既成仏教教団が無能よばわりされるようなこともなかったであろう。それではなに故にこのように既成仏教教団が弱体化してしまったのであろうか。日蓮聖人がかつて時代の要請に立て立ちあがったように大衆のための仏教を弘めるべき仏教者は二度と再び現れないのだろうか。

既成仏教教団の弱体化は既に江戸時代において幕府の宗教取締り政策として檀家制度がとられ、強制的に民衆が寺檀となることが義務づけられた時にその萌芽を見ることができるといえる。それが明治の廃仏毀釈によって徹底的に排斥され、戦時下に於て一時勢いを得たものの今次大戦の敗北によって実施された農地解放が寺領のすべてを寺院から奪い、その為寺院経済は根底から崩れることになった。寺領からあがる年貢によって立っていた寺院は自らの手で生活の糧を得ることを余儀なくされてしまった。「貧すれば鈍する」の言葉が示すように口に高尚な教えを唱えて見ても現に三度の食事にも事欠くような状態に立たされたならば仏の教えを伝えるどころではないのが凡夫の悲しさである。このようにどん底に落ちた既成仏教僧侶が葬式、法事に明け暮れる有様をあなたがち非難することはできない。しかし戦後もはや三十年が過ぎ、生活に追われる状態は一応脱したにも拘わらず相も変らず葬式と法事に明け暮れ、果

ては墓地の管理のような事までするに至っては仏教者としての自覚を失ってしまった現代における無用の長物とまで評されても仕方ないように思われる。現代のように混乱する時代にこそ眞の仏教者が必要とされるのである。たとえどのような要求であろうと仏の教えにそむいてまで大衆におもねるような言動は敵に慎むべきである。

もうひとつ既成仏教団が今次大戦において犯した誤ちは、仏の教えをねじまげて大戦に協力したことである。個人的には戦争反対者もあつたであろうが、大勢は人間同士の殺戮に加担してしまつた。戦争未経験者にはとうてい理解できないことではあるが、といつて外国侵略を正当化するような行爲を認めるわけにはいかない。その上既成仏教団は戦争に参加しながら戦後何らの責任をとつていないという二重の誤ちを犯している。戦歿者慰霊法要も大事なことに違いないが、それよりも先ずどのようにして戦争加担の責任をとるか未解決の、しかも不可避の問題ではないだろうか。この問題をうやむやにしていくら衆生済度を叫んでみてもその言葉に眞実の重みは感じられようはずはないのである。既成仏教団においては未だ戦後は終つていないのである。

最後にこの稿における結論めいたものを少しく述べてみたいと思う。我々仏教者が現代社会においてとるべき重要な態度は社会問題に対し深い関心を示し、適確に把握して事の是非を論ずることにある。寺院僧侶は世事に疎いなどといったことは決して自慢すべきことではない。むしろ恥ずべきことであつて、俗事を超越することは何も俗事に無関心でよいということにはならないのである。仏の法は世法に勝れるとの認識に立つて積極的に意見を述べ、目の前のわずかな利益に惑わされがちな大衆に警告を与えるのが我々仏教者の任務である。涅槃經に言う「結使を断ぜず使海に住せず」とは俗世間にあつて俗世間に溺れることのない菩薩のあるべき姿を語るものである。現代社会にあつてはとかく「長いものは巻かれる」といった権力追従型の人間が増え、直接自分に利害が及ばなければ多少の悪事に

も目をつぶってしまう傾向の人間が増えていく。また西欧における民主主義の眞の理解が為されていない為に多数決の原理を振りまわし、何もかも多数の力で押し切ってしまうような誤った民主主義がまかり通っている。多数が必ずしも正義ではなく、むしろ少数の中に正義のあることが多く、たとえ少数者の立場にあつたとしても信ずる所を憶せず述べる態度をもつたならば必ずや多くの者を導くことができるのである。それには既成仏教教団の構成員たる僧侶ひとりひとりの質の向上が目指されなければ他を指導することは不可能に近い。ひとりひとりが仏の教えの研鑽に努め内的向上を計らなければならない。教団内部において通用しても一般社会で通用しないようなことではどうにもならない。自己に徹しく他に暖やかにして初めて他も納得する。地位・名譽・金錢に対する執着を離れたものが出家であるはずが、実際に世俗社会と変りない、むしろそれを上まわるような様相を呈するに至っては大衆を指導することなどほど遠いことである。この「執着の心」を捨てること、これこそが「言うは易く行ふは難し」の言葉の示す通り誠にやさしいようである。実行不可能な、出家に対する恐らくは永遠の課題となるであろう。

次に葬式仏教、祈禱仏教をいかに乗り越えるかが問題になる。これについてはこれまで述べてきた所では結論は出ていると思うがもう一度触れてみたい。葬儀・祈禱をあくまでも布教の手段とすることが望まれる。葬儀は肉親の死を契機として、祈禱は生きる人間の願いを通して、あくまでも仏の教えの入口にほかならないということを自覚させなくてはならない。肉親の死をとらうしていかに生きることが眞の価値ある人生かということを教え、菩薩道の実践こそ我々この世に生きる者の日常の義務なのだということを感じさせる。それには葬儀の執行者たる僧侶が進んで葬儀の機会を利用してこのことを説くようにしなければならない。従来通りの法要の式次第をいつまでも踏襲する必要はなく、なるべく解り易い遺族・参列者の胸にうったえるような言葉によって引導文を諷誦するのほひとつの方法である

し、式前・式後に簡単な説教をするのも方法である。十年一日の如く形どりのことをしていたのでは移り変りの激しい世の中に対処することはできない。とにかくにも葬儀という絶好の機会を捉えてひとりでも多くの者を仏の教えに導いていく努力をしていかなければならない。

祈禱に關しても同じことが言えると思う。祈禱をとうして人間の眼前の欲望がいかに空しいものであるか、自己の願ひよりも他人の願ひを、ひとりの願ひよりももっと多くの人々の願ひを祈ることが眞の菩薩の行すべき道であることを教えることが祈禱の生かし方であろう。

とにかく現在においては布教の手段たるべき葬儀なり祈禱なりが目的化している感がある。これらはあくまでも手段にすぎないことを僧侶自身が自覚してこれを善用していかななくてはならない。

何はともあれ布教の根本道場たる寺院にいかんにかに人々を集めるかが現代既成仏教僧侶の悩みの種であると思う。ひところは年寄の集るところが寺院であつて、若者が集らないでこまると嘆いていたが、最近では医療の進歩、娯楽機関の増大によってその年寄すらかなかなか集まらないのが現状である。大衆が自ら進んで集まる魅力ある寺院とはどのようなものであるか真剣に考え直し、老若男女を問わず誰もが気軽に人生のあり方を求めて集れるような寺院体制を作ることが既成仏教者に与えられた義務である。それに答えるにあまりにも荷が勝ち過ぎるが、ともあれ仏教者ひとりひとりがかつと危機感に立ち、今こそ仏教がこの混迷する世の中を濟うべき時であるとの自負のもとに努力することが求められている。以上まとまりのない原稿となつてしまつたが私自身いまの世においてどのようにして仏の教えを世に広めていくか暗中模索の状態である。このような時に戸頭博士の著書「仏教と社会との対話」を読む機会を得、氏が中で既に寺院仏教に現代社会における存在価値を認めていない厳しい態度をみて、我々がここで奮起しなくては

既成仏教が絶滅の危機に瀕する日がやがて訪れるであろうとの見界に達した。新しい分野である仏教社会学をもっともって深く掘り下げて動いている現代社会の中で仏教をどのように捉えて、どのように位置づけするかが必要ではないかと考える。

過去帳と地域医療

中 澤 忠 雄

林是幹先生とは今次大戦と同じ部隊に応召し、先生は中隊長、私は軍医として、生死を共にし、戦後三十余年も変わぬ御友誼を頂き、共に山梨に住み、消息を通じつつ同じく古稀を迎えました。

此度私の今までやって来た過去帳と農村医学の研究で、記念論文の機会を与えられ、心から光栄と存じます。わかり易く説明してほしいとの要望で、手紙の形で書くことにしました。

新潟大学病理、慶応産婦人科を経て、社会に出てから今までにした三つの研究のうち、第一は流行性出血熱（孫呉熱）でした。ハルピンにいたときから何かと心の準備をしていたのですが、昭和十六年八月下旬黒河省に鉄道新線のため、野営中四十日目に本病の爆発的発生を見た。あの時黒河省だけでも四四〇名の患者を見、当初は死亡は五割以上だったが最終的に六六名（一五％）が死去したが、甲府連隊も近くの孫呉に駐屯していた。当隊では最初、病院では第二例目の近藤兵長の剖検（ぼくけん）に立ち会ってから、駐屯部隊の混乱を静めるためにも、通訳らの助けを借りて本症の解明に努力し、防疫対策として媒介者をノミ、シラミ、ダニに重点をおくよう、関東軍軍医部に三度報告、この主張が各部隊で実施防疫され、発病も死者も次第に減少して来た。この間数ヶ月を経てハルピン屯営に年末帰った。その後更にこの病気が朝鮮事変のとき二〇七〇名罹患し一二二名死亡し、その後大阪市梅田駅付近に侵入した。その時四一

年に私は日本医事新報に公表した。最近は東北、新潟、和歌山の大学実験用のねづみから感染した十数名の医師が問題となり、当初の関東軍のダニ説とソ連側のノミ説とが両立しているが、ビールスによるものだ。

その後、私らは中支戦線に転出、伝染病の宝庫の中で防疫に苦心し、バラチフス、赤痢のほか、小生もマラリアに罹り、疲労困憊して部隊と共に正月にハルビン屯営に帰り、防疫給水部の助言でサルバルサン療法で治癒した。昭和十八年八月内地勤務となり、千葉津田沼で終戦とつた。

(二) 果樹農家と農薬

終戦後帰郷して郷里山梨で医療をやったが再び伝染病との戦い、ノミ、シラミ、蚊との闘いだつた。やっとおさまると、私は昭和二七年診療所から病院を開設した。それと同時に峡東地方は米麦から果樹へと一斉に転換した早さに驚いた。農家の人々がよい果実の収穫のため、夢中で使用した農薬殊にホリドール（強毒有機燐）中毒、事故死、自殺などに対応し、医学誌などを参考にしつつ、果樹試験所・普及所の人々と対策をたてたり、地区婦人会、母親学級の人々に二十年以上も話したり、学会に報告した。この長い農家と農薬との戦いは、四五年BHC・DDT、ホリドール使用禁止でやっと小康状態となつた。この頃から自殺する農薬の種類も変わり、弱毒スミチオン、除草剤などが目立ち、ここ数年は農薬自殺が激減し、益死などに変つた。

一面、農婦はホリドールを多用すると、体重減少と共に強く性周期を乱だし、一時的不妊症となつたりした。妊婦は妊娠中毒症を起こし、中年者は機能性出血を起こしたりする。四五年の農薬規制によって強毒薬廃止によって奇型（兎唇、狼咽（ひどいみつくち）無惱児など）がその多用期に比較すると1/2以下に減少した。これは奇型は遺伝と思

われたものが環境因子によると考えざるを得ない。これは戦後私の出来た最もうれしい報告であった。

これは妊娠初期に農薬の弱毒でもふれないように、ハウス内でも同様であると健康教育、社会教育で徹底したことによる農婦の健康状態の好転によるものであろう。

一方農薬も公害のあるものから公害のない農薬に転じつつあり、この点で日本は世界に先鞭せんべんをつけている。

農薬（殺虫剤の DDT・BHCら）が急性伝染病を激減させたことは周知のことであるが、果樹のために多用した農薬が桃の木の下の人間寄生虫の仔虫を殺したことや、山梨県の有病地で、昔から「水腫腸満」として不治の病と恐れられていた地方病（日本住血吸虫症）を絶滅させたのは P c p I n a や ユリミンなどの水中除草剤で、その生活環境の一部をこわしたことに気付いた人は少なかった。

かえりみて夏の夕空の燕群やむら雀、セミ、トンボなどの夏秋の風物詩の復活しつつあるのを見て、農薬と人間・生物との共存は可能だとわかった。

農薬の利点は非常に大きく、毎年豊作つづきで飢饉の心配はなく過剰米の処置に困るようになり、地方病や寄生虫も激減の大功績で県民全体に与えた好影響は甚大なものであった。

疾病構造の変化

以上からおわかり頂けたように伝染病・結核などの全盛時代は十年—二十年前に終わった。これが戦後の疾病構造の転換点だった。多産多死から少産少死に変ったことである。

例えば、結核との戦いはストマイ療法・胸廓成形術など戦後の新医療によるもので、私自身も罹病し、高校時代から三回一学期づつ入院し人工気胸術や安静療法で危機を脱した。大学病理助手として四年間千例の剖検を経験したが

過半は結核で、同期の高校生の三割がそれで死亡した。かかる難病が約十年間にはほ全滅しようとは全く考えられなかった。癩についても同様だった。戦前あれほど多かった乳幼児死についても同じく減り、他面一時的に交通事故死だけ激増したが、現在は漸減している。

従って、例えば正岡子規や小川正子の「小島の春」「ああ野麦峠」など、これら疾患を主に記した文芸作品は将来なくなるだろう。

私は農村医学の仕事が一段落したとき、伯父佐藤佐吉が残した文書と飛騨高山〇寺過去帳とを比較して、江戸から現代までの当地住民の死因解明の糸口をつかんだ。

伯父は旧甲府中学七回卒で、私の恩師川村先生の一級上で、一高、東大卒、長く教職にあったが、退職後郷土への仕事として、文書を残してくれた。これが二代がかりの今回の研究の発端となった。

(三) 過去帳の新しい調べ方

回 研究経過

三年前春に、私は二六年前死去した伯父佐藤佐吉が、生前三十数年かけて蒐集・整理した「郷土史料」一五卷（佐藤家文書）の中に、上万力村（現在山梨市万力）の三寺院の過去帳の写しを見た。伯父はこれらを郷土史や家系の解明に用い、ところどころに「子供の死多し」と註記してあるのを見、医師としてその死因解明の方法はないものかと考えた。死亡年令によって大人と十歳未満の子供（「幼」と称す）と長・幼二段階の死亡曲線がはっきり違うのに気

付いた。

その後立川氏著「日本人の病歴」を読み知った、須田氏の「飛騨〇寺過去帳の研究」の原著を頂き、その病名の明らかなる「八二年間の資料」を私なりの上記の方法で整理した。その結果、痘瘡、傷寒、麻疹、痢症などが、それぞれ独自の死亡曲線を示していることを知った。

私は飛騨と山梨の同時期の資料を比較し、多少の遅速はあるが、多くの酷似点を見た。そして峡東地区の七寺院の一九、六〇〇名につき、統計的に使用出来る範囲—元禄元年から昭和五一年末—の約二八九年間についてまとめた。さらに最近、著しい進展を見せた当地の郷土史や古文書の研究と過去帳のところどころに記入された病名や、明治百年の衛生統計、県衛生統計、日本疾病史などを総合してみると、かなりまで死因の解明が出来た。

この新研究方式は、全国各寺に保存されている普通の過去帳に適用出来るので、歴史人口研究班の丸山博会長をはじめ、各位の指導協力を得て、第四二・四三回日本民族衛生学会総会に発表した。⁽³⁾⁽⁴⁾

山梨県では、甲府に一蓮寺過去帳がある。鎌倉に近く、遊行寺と同じ時宗の武家寺で、六三〇年前から三〇五年間を記している。甲斐では武田信成から信虎・信玄を経て徳川四代に及ぶ約千名が記され、十数回の合戦の戦死が記されている。男女比は二三対四で子供の埋葬はない。

これとほとんど同時代の妙法寺記が郡内地方にあり、建永元（一二〇六）年から永禄四（一五六一）年まで記しているが、文正元（一四六六）年から詳細に武田信虎・信玄時代の戦乱の動静や飢饉・疫病などを明確にした日蓮宗の僧侶による貴重な記録がある。

今回の調査で県内において四五寺院中七寺院に、江戸初期から約四百年を経た過去帳を見出した。四五寺約二二万

名につき新しい解析法で検討した。

回 研究方法

1、長・幼別月次変動(図2)

山梨の寺院では年齢について明記してあるものが多いが、無記入のものもあるので、十歳以上を「長」とし、十歳未満を「幼」の二段階に分けた。宗派によって法名も異なるが、居士、信士、信女、大師等を「長」とし、童子、童女、嬰女、孩子、水子、産子等を「幼」とした。明かに死胎何ヶ月としたものは死産とした。

2、年次変動 3、一〇年次変動(図1)

私は県内を国中(甲府盆地)と郡内(富士山麓)に分け、国中を甲府、峡東、峡中、峡北、峡南の五地域に分け、四五寺院、約二二万名につき上記の方法で調査・検討を行った。この長・幼月次法は既に青木氏の「疫癘史」で使用され、病名の研究に役立っていることを前回発表後知った。

4、年齢別変動

これで、疾病構造の変化がよくわかる。江戸時代から大戦前までは二峯性(幼、老)で、大戦時に三峯性(幼青老)となり、現在は一峯性(老)となった。

研究目標を伝染病、飢饉、コレラ流行の実態と経路(中沢良英担当)、地震、洪水、戦争、死産の七目標とし、各地域ごとにさらに年次一〇年次の表を作成した。

檀家の数は五〇〇一、三五〇軒までであるが、一〇〇〇四〇〇の間が大多数を占める。

宗旨別には曹洞宗一九、臨濟宗七、日蓮宗六、真言宗四、浄土宗四、浄土真宗四、時宗一である。

回 研究成績

伝染病については地域差はあるが、痘瘡、麻疹、痢症、傷寒等について、全県及び隣接の長野県の二地域ではほぼそのパターンは一致している。さらに青木氏の宮城、岩手をも比較したところ、そのパターンはほぼ同一であった。

飢饉については甲府盆地の中央ではほとんど見られないが、富士山麓や八ヶ岳山麓の峡北地方と、それに近い信州南佐久郡川上村、諏訪郡富士見町では顕著に見られる、山梨の飢饉は海拔を二〇〇、三〇〇、五〇〇、七〇〇、一、〇〇〇、一、二〇〇メートル以上に分けてみると、海拔の高いところほど強度で、農家一戸あたり平均持高六石の峡東は弱く、一、七〇〇、三石の郡内や峡北は強く、交通の難易も関係する。

都留の浄泉寺や峡北長坂の清光寺、須玉の海岸寺などでは、妙法寺記以後の寛永一九（一六四二）年、承応三（一六五四）年、寛文四、九（一六六四—一六六九）年、延宝元（一六七三）年、天和二（一六八二）年、元禄一三（一七〇〇）年、宝永四（一七〇七）年、享保七（一七二二）年、享保一八（一七三三—一七三九）年、延享一（一七四四—一七四五）年、宝歴五（一七五五—一七五九）年、明和二（一七六五）年、安永元（一七七二—一七七三）年、安永五（一七七六）年、天明四、八（一七八四—一七八八）年、寛政七、九（一七九五—一七九七）年、享和三（一八〇三）年、文化三（一八〇六—一八〇七）年、天保五、八（一八三四—一八三七）年等に見られた。

さらに宝暦、天明、天保の大飢饉につき、山梨各地域、飛騨、東北に各時期基準年を設け、これを一〇〇として比較したところ、山梨へ飛騨へ東北と強弱が数量的に明瞭に示された（表1）。

宮城では三大飢饉でそれぞれ七万名、二〇万名。一〇万名を失ったとされ、そのため、人口が回復するまでに東北では一五〇年、飛騨では三〇年を要した。⁽²⁾⁽³⁾

この比較法は全国各地の飢饉に應用され、飢饉の強度の計数的比較が可能となった。ここに飢饉の本質を天保の飢饉を例にとり、長・幼年次変化で見ると、図2のやうに、長・幼でそれぞれ死亡曲線が異なり、先づ長では飢死が先行し、ついで傷寒もあり、三七〇三八年には餓死、傷寒が多く、幼では痘瘡ついで痢症も見られる。三九年にはこれら疾病が残った。

当時の飢饉は予防も治療も全く及ばない大惨害で、栄養失調による餓死のほか、伝染病によるものだった。

私は「日本疾病史」⁽⁶⁾「飢饉日本史」⁽⁷⁾「歴史年表」⁽⁸⁾青木、須田氏の著書と山梨六地域の成績と、前回の長・幼年次疾病表（註3の別図2）を参照しつつ、疾病を区別した。

山梨峡東地区で一二km以上離れた塩山市藤木と御坂上黒駒の兩寺を同じこの表に記入したら、そのパターンがほとんど全く同じであり、驚きつつ確認した。

このことは全県四五寺の成績についても、パターンは共通だが、伝染病や飢饉の強弱など各寺院ごとの特色があることを示している。

例えば、上野原保福寺の文久二年のコレラと麻疹の同時流行で年間一〇二名も死んで、天保飢饉と相次ぐ災害におびえる檀家不安を一掃するため当時の住職が発心、五年間毎日、米一合、金一文の寄捨を集めて山門を建設したことを伝える棟札が、最近、発見された。

安永五年の麻疹大流行は長崎、⁽⁶⁾京阪、⁽⁶⁾関西、⁽⁵⁾仙台、⁽⁵⁾八丈島、⁽⁹⁾青森、⁽¹⁰⁾など全国に及び、双葉町龍地部落に大被害を与えたこと、信州の川上村居倉部落で嘉永三年痘瘡の流行で死んだ青年の死をいたみ、碑に刻んであること、南部町で天保3年痘瘡が繁昌したことが過去帳に記してある。信州富士見町上蔦木三光寺では約三万名が、二〇部落を三百年

の最初から部落別、長・幼別に分けて記入されていたのに驚嘆した。

古い過去帳には日拜が多い。甲府法泉寺では月拜で記入し、牧丘洞雲寺では老住職が幼児死を特別詳しく記入してあり、峡北海岸寺では部落ごとの各家の家系が整理して記入されている。めづらしいことに、山梨市光明寺では浄土宗だが、結婚過去帳があつて、住職が檀家の指導をしたあとを見た。

長・幼につき、日蓮宗久本寺では信士女が一五歳以上、童子女が八〜一四歳、嬰子女が四〜七歳、孩子が一〜三歳、水子が一歳までとし、曹洞宗洞雲寺では禪童子が一五歳まで、童子女が一〇歳まで、孩子女が満二歳まで、嬰児女が一歳までとし、水子と区別している。

過去帳の原型は一蓮寺を例にとると、戒名は男性が一字、女性が二字の時代が長く続き、十数字に及ぶ長い戒名は終戦以後に限るといってよい。

多くの寺院で得た伝染病についての事実をつぎ合わせるのには、発掘土器の破片を復元するのと同じ忍耐と根氣を要した。

次に、三大飢饉前の飢饉については、峡北、郡内の各寺に明瞭に見られ、峡北清光寺で明治までに二四回、都留淨泉寺の二二回などである。この地域では一〇年または数年おきに飢饉が見られた。

県内の三大飢饉については、郡内が最もひどく、峡北、峡中がこれに次ぎ、天保飢饉は峡南には見られなかった。大飢饉の翌年は、多くの地区で死亡が減っている(表2)。飢饉の最高は岩手県花巻で天明四(一七八四)年に餓死者九七〇に達し、人口の四六%を失った。⁽⁶⁾ 県内については河口湖畔や大月市黒野田⁽¹¹⁾、峡北大泉村で天保飢饉で人口の一〇%を失ったなどである。⁽¹²⁾

スペインかぜについては、山梨では大正七八―九年、飛騨では大正七―八―九年にピークがあるが、各地区とも大差はない。全国的には二、三九〇万名の発病で、三九万名死亡があった(表2)

第二次大戦については、B―29の空襲を受けた昭和二〇年、死亡者の指数は甲府の三五四が最高で、山梨・飛騨ともに二〇〇―三〇〇の間にある。昭和一五年から増加し、二〇年がピークとなり、全国では兵員一一七万、一般市民六七万計一八四万名とされている。

以上から天保八年、大正九年、昭和二〇年を三つの柱として比較すると、一応の「メド」として受け取れる。なほ北陸―金沢、能登、富山でも山梨や飛騨と酷似したパターンが見られる。⁽¹⁸⁾

明治一二年、山梨県で、明治政府のテストとして人口調査を行ったのが、甲斐人別調で、日本的に唯一無二の文献である。この年齢構成をみると、天明・天保・慶応の飢饉、安政コレラの変化が鮮かに記されている。⁽¹⁹⁾

コレラ流行については、甲府市に入るまでに二つの経路がある(図3)。上野原から入り、郡内を侵し、笹子峠を経て甲州街道から入ると、富士川舟運によるものとあるが、後者が半月ほど早く江戸時代には入っている。

甲府には安政五、六年と文久二年の三回と、明治になって九、一〇、一一、一二、一五、一九、二三、二八年の八回など入っている。

富士川舟運は上り数日、下り半日を要し、甲信の米を駿河に運ぶ、南部町で舟着場に近い妙浄寺と対岸一畑にある内船寺を調べると、前者では江戸時代に三回、明治に一回もコレラが通過しているのに、後者は文久二年と明治に三回侵入していた。鰍沢では安政五年七月一〇、一三日に死者があり、市川大門では七月一九日、高田では六月に四名のコレラによる死亡が見られた。

これに対し郡内の諸寺については、安政五年八月に上野原で一三名、都留浄泉寺で一六名、富士吉田で九名を見、安政六年には都留市で八月に五六名の記入がある。文久二年には上野原で六月に麻疹があり、八月には大人一五名、小供一七名にコレラの侵入がある。都留浄泉寺では大人三五名、小供五七名、富士吉田大正寺ではそれぞれ八名、一五名、山梨湖寿徳院では大人十名の死亡を見た。

明治には上野原で六回、都留浄泉寺で三回、吉田大正寺で五回あったと思われるが、山中湖畔には侵入がなかった。甲府瑞泉寺では安政五年七月に四名、八月に三一名、九月に大人九名、小供一名で年間に計八一名、安政八年七月にはそれぞれ四名、一名、九月に六名あり、法泉寺では安政五、六年にそれぞれ一二名、八名がある。

明治年間に瑞泉寺では上記の九回、法泉寺では一三、一五、一九年の三回見られた。甲府から韮崎を経て、佐久または信州街道を通過し、県境を越える。佐久地方に入る前の須玉町海岸寺では、文久二年、明治一九年の二回侵入があり、信州川上村宗泉寺でも同様の二回となっている。

信州街道の場合は、本街道の北巨摩郡白州と台ヶ原の二寺では文久二年の一回のみで、脇道の長坂町清光寺では発生が文久二年、明治一二、一五、一九年なのに、諏訪郡富士見町三光寺では上葛木の安政五年、文久二年、明治一二、一五、一九年となっている。さらに三光寺で調べ、同町の街道沿いと山付部落に分けて観察すると、流行は街道沿いに強く、山付では文久二年のみで、主として麻疹でコレラは少なかったように思われる。

富士五湖の一つ、本栖湖畔の江岸寺では部落が五〇軒以下で、周囲と全く交流がなく、檀家は静岡県にも及んでいないが、文久二年は麻疹もなく、コレラは明治年間も侵入はなかった。しかし、天保飢饉では全戸数の半数の家で死亡している。

地震について見ると、山中湖の平野部落で、元禄一六年一月二六日と大正一二年九月一日の関東大震災のために、ともに七、八名死亡している。一方安政元年一月四日の大地震の場合、村の家がほとんど倒壊した西八代郡高田村（長生寺）で死者は三名あった。

大洪水についてみると、明治四〇年八月二二日に峡東地方に多数の死傷者を生じ、伊勢湾台風では鉄砲水で西八代郡上九一色古閑と南都留郡足和田村の西湖々畔で二〇—一九四名の死者を出し、昭和三年に北巨摩郡大泉村谷戸では百数十名の死者を出した。

間引（墮胎）については、明治・大正年間と戦後の優生保護法が施行されてから以降とを比較して、戦前・戦後の死産数はほぼ同数であることが県内各地で認められた。当院と県の統計によると、戦後の二〇年間に自然死産率は出産一、〇〇〇に対し五四、四↓四七、一とほとんど変わらないのに比べて、人工死産率は四四、一↓一三、一と殊に一〇年前から著減した。

④ まとめ

- 1、病名記入のある飛驒の過去帳を調査し、長幼別の死亡曲線が主として伝染病の種類によって、夫々特異であり、長階（大人）では傷寒、コレラ、流感、餓死、戦死など、幼階（小供）では痘瘡、麻疹、痢症などの変化を知ることが出来る。しかも、病気の種類により特異な状態をとり、識別可能の場合が多い。
- 2、大飢饉や大戦の場合はこれら疾患が複合または合併して災害を大きくする。
- 3、戦前の疾病構造は戦後の昭和三〇年頃から一変した。即ち、江戸時代からつづいた伝染病、結核、乳幼児等は著減し、戦後は成人病を主としたものとなった。

4、五〇一—〇〇軒の檀家でも二、〇〇〇—三、〇〇〇名あると、長・幼年次法でその寺のパターンを読めることがわかった。

5、飢饉の出現は県内各地域により著差があり、峡北・郡内は江戸時代に二四回も起きていることが年次変動で認められるが、一〇年次変動では峡東は二回弱く、峡北・郡内では六—七回強く起きている。

年次及び一〇年次変動で、各地域の飢饉、スペインかぜ、戦争について、その強弱を比較出来る。さらに天保飢饉、スペインかぜ、大戦の三つを死亡数の柱として比較するのが好都合であり、実際的であろう。江戸以前については一蓮寺過去帳、塩山向岳寺記、妙法寺記を通じて類推出来る。

6、伝染病、飢饉のパターンは山梨各地と長野県の一部では同一であり、飛騨と宮城・岩手県でもほぼ同一だと確認された。

7、コレラ流行については、各地の各時期の状況を時間的に追求し、流行経路と被害を確認出来た。甲府に入るコレラの二経路の時間差は、江戸時代は二週間ほどあったが、明治に入り初発地が長崎から横浜に移ったため、短縮した。明治一二、一五、一九年に県下で多大の被害を起したが、江戸時代の三回と比較すると、その数はほとんど差がなく、被害地域もほぼ一致している。

8、墮胎、死産について明治以降を調査した結果、優生保護法施行前後ではほぼ同数であるが、五ヶ月以上の人工死産は十年前から激減している。

9、地震および洪水について、過去帳から調査し、確認することが可能である。

[註]

- (1) 立川昭二、日本人の病曆、中央公論社(昭五二)
- (2) 須田圭三、飛騨〇寺院の過去帳の研究(自家版昭四八)
- (3) 中澤忠雄ら、過去帳による山梨縣東叟民死因の疫学的觀察、民族衛生四二(三)一九七七
- (4) 今、山梨県民の死因、公衆衛生四三(二)(昭五四)
- (5) 青木大輔、疫癘史、宮城県史二二卷、一九六二
- (6) 富士川遊、日本疾病史、平凡社、東洋文庫一九六九
- (7) 中島陽一郎、飢饉日本史、雄山閣、一九七六
- (8) 中央公論社、日本歴史年表、一九六七
- (9) 今川徳三、八丈島流人帳、毎日新聞社、一九七八
- (10) 宮崎進生、青森県の歴史、山川出版、一九七〇
- (11) 大月市史、大月市、一九七六
- (12) 大泉村史資料、大泉村、一九七三
- (13) 岡田晃、北陸の風土と保健事情、民族衛生(付録)一九七八
- (14) 山梨県師範女子師範学校、山梨県綜合研究、名著出版、一九二二

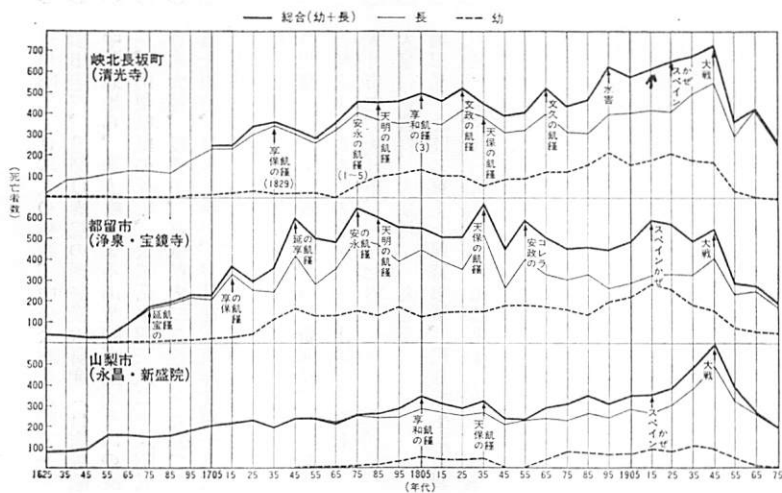


図1 10年次変動

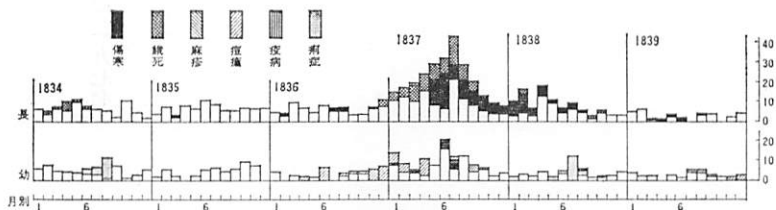


図2 長・幼別、月別、病因別死亡者の推移 (飛騨：1834～39年)

表1 加藤による各地寺跡遺去後による死に数

年代 地域別数	年										1832 (元禄)	1833 (4)	1834 (5)	1835 (6)	1836 (7)	1837 (8)	1838 (9)	1839 (10)	1840 (11)	1841 (12)			
	1753 (宝暦 (4))	1754 (5)	1755 (6)	1756 (7)	1757 (8)	1758 (天明 (2))	1759 (3)	1764 (4)	1765 (5)	1766 (6)											1767 (7)	1768 (8)	
形内 6	110	91	73	69	115	134	78	108	432	102	92	111	101	199	108	158	166	105	466	148	59	79	81
俵 東 11	100.0	82.7	66.4	62.7	104.5	121.6	100.0	138.5	553.8	130.8	117.9	142.3	129.5	100.0	54.3	79.4	83.4	58.8	234.2	74.4	29.6	39.7	40.7
俵 中 6	145	125	87	140	134	114	133	163	175	130	157	138	156	140	96	201	141	110	222	178	74	107	89
甲 府 4	100.0	86.9	60.0	96.6	92.4	78.6	100.0	122.6	131.6	97.7	118.0	103.8	147.4	100.0	68.6	143.6	100.7	78.6	165.7	127.1	67.1	76.4	63.6
俵 南 4	128	88	94	94	73	73	75	53	86	59	55	31	44	73	66	96	54	50	115	94	65	68	75
俵 北 6	100.0	68.8	73.4	73.4	57.0	57.0	100.0	70.7	114.7	78.7	73.3	41.3	58.7	100.0	90.4	131.5	74.0	68.5	157.5	128.8	89.0	93.2	102.7
俵 中 6	4	3	1	4	3	3	53	71	123	61	77	104	136	119	114	173	195	156	288	237	129	133	120
俵 南 4	18	14	6	17	12	19	33	76	29	25	25	29	40	64	24	40	22	24	46	18	22	18	21
俵 北 7	100.0	77.8	33.3	94.4	66.7	105.6	100.0	230.3	87.9	78.8	75.8	87.9	121.2	100.0	37.5	62.5	34.4	37.5	71.9	28.1	34.4	28.1	32.8
山梨 合計	494	397	368	424	419	423	501	614	1,094	522	546	562	670	874	592	908	748	642	1,631	820	531	541	576
飛 騨 飛 騨	100.0	80.4	74.5	85.6	84.8	85.6	100.0	122.6	218.4	104.2	109.4	112.2	133.7	100.0	67.7	103.9	85.6	73.5	166.6	93.8	63.0	61.9	65.9
飛 騨 寺(須田)	100.0	171.9	292.3	230.8	211.5	203.8	100.0	193.3	221.7	151.7	111.7	156.7	130.0	100.0	78.4	136.9	97.3	96.4	317.8	124.3	109.9	73.9	82.0
岩 手 旧雨組領 24	881	986	4,510	566	466	787	1,431	6,705	539	489				1,495	1,403	2,885	1,650	1,595	3,793	2,282	2,040	710	752
岩 手 旧雨台領 15	676	496	1,321	435	359	485	721	2,809	322	379				100.0	93.8	193.0	70.2	106.7	254.0	152.6	136.5	47.5	50.3
宮 城 県 (野木) 69	2,308	2,071	3,216	1,848	1,312	2,616	3,076	16,891	1,030	1,087				2,993	2,743	4,826	2,982	4,073	13,464	2,606	1,890		
	100.0	89.7	138.3	80.1	56.8	100.0	117.6	645.7	39.4	41.6				100.0	91.6	161.2	99.8	156.1	449.8	87.1	63.1		

注：各地域別欄の下部の数値はそれぞれ冒頭の年代を基準年 (=100.0) として、他の各年代との対比を示したものである。
表2もこれに準じる。

表2 各地寺院過去帳による死亡数（スパイソカゴボイ第2次大戦）

地域別 寺院数	年代																				
	1916 (大正5)	1917 (6)	1918 (7)	1919 (8)	1920 (9)	1921 (10)	1940 (昭和15)	1941 (16)	1942 (17)	1943 (18)	1944 (19)	1945 (20)	1946 (21)								
郡内 6	139 100.0	139 100.0	168 120.9	173 124.5	173 124.5	126 90.6	122 100.0	130 106.6	144 118.0	147 120.5	195 159.8	379 310.7	149 122.1								
峡東 11	223 100.0	213 95.5	248 111.2	223 100.0	247 110.8	210 94.2	244 100.0	240 98.4	239 98.0	271 111.1	349 143.0	646 264.8	348 142.6								
甲府 4	85 100.0	106 124.7	115 135.3	88 103.5	122 143.5	98 115.3	84 100.0	99 117.9	91 108.3	77 91.7	118 140.5	297 353.6	112 133.3								
峡中 6	113 100.0	94 83.2	107 94.7	120 106.2	126 111.5	155 137.2	91 100.0	104 114.3	108 118.7	122 134.1	305 335.2	196 215.4	140 153.8								
峡南 4	86 100.0	86 100.0	95 110.5	126 146.5	123 143.0	98 114.0	110 100.0	89 80.9	100 90.9	117 106.4	133 120.9	209 190.0	126 114.5								
峡北 7	161 100.0	150 93.2	200 124.2	206 128.0	218 135.4	161 100.0	222 100.0	245 110.4	222 100.0	271 122.1	359 161.7	582 262.2	262 118.0								
1 山梨合計	807	788	833	936	909	848	873	907	904	1,005	1,459	2,308	1,137								
38	100.0	97.6	103.2	116.0	112.6	105.1	100.0	103.9	103.6	115.1	167.1	264.4	130.2								
2 飛騨 寺 (須田)	105	122	138	135	138	119	102	100	106	138	133	204	122								
	100.0	116.2	131.4	128.6	131.4	113.3	100.0	98.0	103.9	135.3	130.4	200.0	119.6								

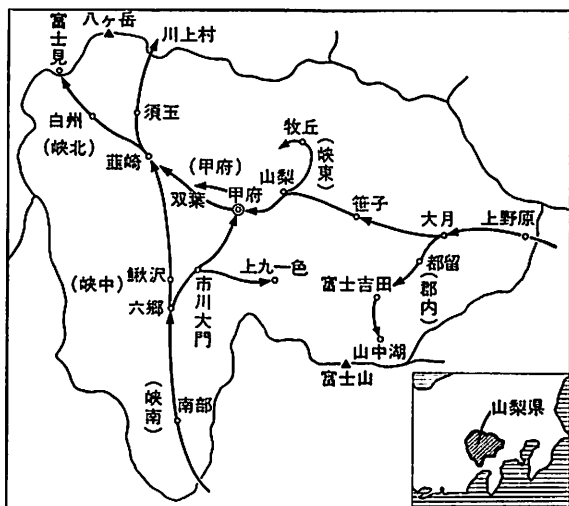


図 3 山梨県のコレラ伝染経路

筆者紹介

中沢忠雄氏、医療法人 加納岩病院理事長医学博士、
 新潟医大病理、慶大産婦人科出。昭和十六年六月鉄道
 第二連隊第二大隊附軍医に応召、林も亦同大隊に属し
 て、ハルビン、黒河後中支に従軍、復員後も友誼を重
 ねて今日に至る、子息二人亦医者として父を助けつつ
 あり。

(林 是幹記)

身延山と本陽寺と林是幹師

上田本陽寺
宗會議員 小根沢義定

林是幹師が信州上田の本陽寺で産声をあげられたことは、林師の近親以外では余りご存知ではないのではないかと
思われる。

師のご母堂しげ乃自は元身延山執事太田日定上人の長女である。太田日定上人は身延山や金塚日梵師範及び法縁の
推挙で、明治三十七年六月山梨県東八代郡境川村晴雲寺から身延山とは深い関係を持っている信州上田町本陽寺へ瑞
世されたのである。

本陽寺は妙栄山と号し、文禄四年（一五九五）信州小諸城主仙石越前守秀久侯の正室本陽院殿の開基により、不受
不施派の大乗院日達上人を開山として小諸に開創され、江戸碑文谷法華寺に属したのであるが、爾来三十年足らずで
大坂夏の陣の後、元和八年（一六二二）仙石氏上田城主への移封に従って上田城下の鍛冶町（現在地）に再建立され
たのである。

然しながら程なく不受不施の法難に遇ったのであるが、仙石家の法華信仰の持統と当山の法灯を絶やさぬために、
仙石侯は身延山に対して非常に熱心に三願の礼を以って住職の任命方を懇請したと伝えられているが、身延山もこの
熱意に応えて寛文五年六月（一六六五）時の二十八代法主日眞上人は弟子の武井坊第十二世正行院日速上人（身延山

記録武井坊歴代住職の項に記載あり、当寺伝によれば身延の学頭職であったと云う。)を本陽寺中興開山たらしめ、身延直末に列したのである。

日速上人は本陽寺に住してから、正行院を興元院と改め在職四十余年の長きにわたって仙石侯及び家中町内檀徒に尊崇せられて、化導の全きを得、紺紙金泥の法華経八卷(現寺宝)を残されるなどして、宝永五年(一六九二)八十才で遷化せられたのである。而うして爾来本陽寺はこの地方(信州の北部)の触頭として重きをなして祖山に仕え深い關係を保持して明治期に至ったのである。

明治期になって、明治六年六月第十二世潮生院日祐上人は招かれてお山に出仕し、延山第七十三世獅音院日健上人偶々大阪御巡教中、法主代理として身延山開闢第六百年記念法会法の導師を勤められ、為山尽粹の法勞を以って身延山第七十三世准歴に推されたのである。

次いで当山の第十三世と十四世の間であって、市川日調上人は所謂一六兩条の問題紛糾に連座して、本山竜口寺山主を貶せられて当山に謫居在住四年に及んだのであるが、その間「わしは謫居の身であるから」と云われて、庫裡の座敷にお住いにならず、位牌堂(当時疊敷き)に一家がお暮しになり、傘張りなどをしながら——この話は、先年瑞輪寺で調上の第三十七回忌法要の砌、調上の娘さん(当時九十余才嬪)と大船の中村鍊敬老師から承った。——荒廃しておいた寺域を復興し、旧上田城の玄関及び書院を当寺に移築(明治二十年後半)するなど内外の整備を行われて当山の今日に至る法灯継承に偉大な足跡を印されて後に身延山第八十世に榮進せられたのであるが、調上は住職以上の大いなる功績を残されていたにもかかわらず、自らは当山の世代に加わらず寺務取扱と記録に記される程大変謙虚で居られて今更ながら奥床しくそのお徳が偲ばれるのであって、私は調上は当山の大神人と確信しているのである。

身延山と本陽寺とはこの様な関係であつた所へ、冒頭記述の様に、法華淳厚たる太田日定上人が第十六世として当山へ晋山されたのである。

日定上人は大正八年法嗣義山日敬に後職を托して身延山に出仕するまで十六年間在任されたのであるが、日調上人の寺務取扱中或る程度の整備復興はなし得たものの、第十四、十五世はいずれも在位僅少で継統の実をあげ得なかつたため、再び寺門は荒弊し始めようとしていたが、檀信徒の教化布教に意をそそいで、御会式や大祭（三十番神と子安鬼子母神——現在ではこのお祭を、おばんじんさん又はざくろ祭と呼ばれて、当市では信濃国分寺の八日堂縁日に次ぐ賑やかなお祭となっている。）を定着興隆せられ、又番神堂・鬼子母神堂の再建を企画して一千人講を組織するなど寺門の充実に心魂を傾けられると同時に、林義静、小根沢義山、砂長義海など有為の人材を弟子として育成し、林師は上田妙光寺を経て甲府市外（現市内）住吉安立寺に、小根沢義山は法嗣として本陽寺を継がさせ、砂長師は自らの前任寺たる山梨県東八代郡境川村晴雲寺にそれぞれ住職させたのである。

この林義静師に日定上人の長女しげ女が嫁しての第一子が林是幹師であつて、今から七十一年前にしげ女の里方である本陽寺の太田家で呱呱誕生されたのである。

太田日定上人は法嗣小根沢義山が日蓮宗大学を卒えるのを待って、法華淳厚当時から年来の素願である祖廟中心の信念に徹するために、寺を義山に譲り、自らは一介の法師の身に甘んじて身延山に出仕し、やがて教学部執事、晩年は祖廟法務所執事として、その生涯を名利榮達の外にあってお山に奉仕し終つたのであるが、法嗣義山は布教及び社会事業に東奔西走の活躍すると同時に宗務所長、宗会議員として宗務宗政にたずさわり又身延山門末議員更に日布上人によって常置会議員に特選されるなどいよいよ身延山のために奉仕し、お尽くししようとした矢先に病を得て

昭和五年三月不惑を越えること僅か三才で遷化したのである。

時に当山は一瞬暗黒となったのであるが、全檀徒、法類、組寺の一致した懇請もだし難く、日定上人は再住して十
八世となられたのである。この時私は未だ教え十二才小学四年の終りであった。日定上人は孫にあたる私を本陽寺の
後とりの弟子として養育を始めたのである。父は遷化に先立つ一ヶ月程前、再起困難を覚ったのか、身延のお師
匠さん（日定上人をそう呼んでいた）と法類総代の甲府信立寺の塩田義遜師に依頼して、私にお経のお師匠さんをつ
けて呉れたのである。父は病臥するまでに序品から神力品までは一応稽古をつけていてくれたのであるが、私が今日
大した間違いもなくお経を読めるのは、私について下さったお経の師匠今村恵上人のおかげである。今村師こそ私
の読師であって忘れ得ぬ人である。

日定上人は当山に再住されてからも、常時は身延山に勤住されて居り、上田へ帰られるのは八月のお盆の頃一週間
位と十月の御会式の時の数日間のほかは特別の法務が出来た時位であったが、既に六十代の後半になって居られたの
で、私に対しては師匠と云うよりむしろ祖父と云った温かい愛情で大変可愛がって下さったのである。当時の私には
師匠がかったの筆致言論の鋭い法華醇厚とは到底想像もされなかつたものである。老境の師匠は仙風枯淡の味のする
老好人物であったが、時にそのやさしい眼差しに鋭い光が一瞬輝く時もあった。老境の師匠は殆ど口で多々云々する
ことはなく、教えておこななくてはならないことはいずれも一綴の文章にしてその都度書き送ってよこしてくれたもの
であって、林師もこの点は祖父によく似ているのではないかと思われる。

日定上人は私を立正の予科へ進めさせると間もなく健康を害されて、甲府市外の住吉の閑居で療養されていたので
あるが、この頃から是幹師と私は親しく顔を合わせ又口をきく様になったのである。当時林師は既に立正を卒えられ

て身延の学院にお勤めになり始めの頃と思うが、私は未だ予科の二年を終ったばかりであったので、もちろん対等のつきあいではなく、大きなお兄さんとして一方的に私の方が可愛がられたと云った状態であった。こんな事情から、是幹師が端場坊の任職となり、短大の教授となり、お山の経理そして庶務部長又は宗会議員となられて年と共に大きく且つ重厚になられても、公的には先生或い部長さんとしてけじめはつけているものの、心情的には相い孫としての兄貴と云った様な親しさと敬意をこめたものが内に秘んでいることは偽りない所である。こんなことから師には公私にわたって大変御指導を頂き又御厄介になって居って、昭和四十三年位牌堂の改修落成式には記念講演をしていただいたり、昨五十三年六月には御遠忌事業の客殿庫裡が落成しての第七百遠忌報恩法要には大導師をしていただいたのである。

林師は名実共に身延の人ではあるが、私は同時に師は信州で生れた信州人であって、私や私達北信寺院のよき指導者、重厚な先輩そして偉大な仲間だと思っているのである。

齢七十、現今では稀ではなくなりました。しかし一つの節目であります。どうかいよいよ御自愛あって、宗門のため、お山のため法令ますます長久ならんことを心から願っております。

筆者紹介

小根沢義定、上田本陽寺住職、立正大学卒、現宗会議員、師父小根沢義山師は「こね沢義山」と別称された如く、祖山常置会議員、又宗会議員として、談論風発正論の士として当時有名であった。将来を嘱望されたが惜しくも昭和五年三月、四十三才を以て遷化された。

(林 是幹記)

祝・古稀林是幹先生

町 田 是 正

唐代の詩人杜甫は、曲江詩のなかで「人生七十古来稀ナリ」と謳いました。林先生、古稀の慶祝を心からおめでと
うと申しあげます。

先生には軍隊勤務が長く続きました。千葉県津田沼鉄道第二連隊に、或は昭和二十年の終戦に至るまで二回にわた
る応召があつて、約十年、遠くタイ国泰緬鉄道に苦斗されました。その間部下に慕われ、慈愛の中隊長として部下の
免倒をよくみられた。今も毎年欠かすことなく自坊の端場坊において、「林隊」なる戦友会が持たれ、三三五五に参
集した戦友は、先生を囲んで懐旧談で夜を明かしている。先生の人柄がしのばれる会合である。

千葉県津田沼鉄道連隊時代の先生と、奥様の愛子夫人との間にロマンスが生れた。若かりし愛子夫人が津田沼の連
隊に赴むかれ、先生を慰問されたお姿が何か目に浮かぶようです。然し、御夫妻のロマンスを語るとき、その後の戦
中・戦後の辛苦の幾星霜は人生ドラマである。先生の恩愛に接した私共にとって、耐えよ、そして誠実にと、生きた
教訓が強く示されている。

先生御夫妻には二人の御子息（是晋君・範夫君）がおられる。この御兄弟二人が小学校・中学校時代に、時として
飛びあがる程に大声で叱責されることがあつた。「父は打ち母は抱いて悲しめば……」と謳われますが、当に先生が

御子息に対するお姿は敵父であり慈父そのものであった。敵しさの中にも慈愛の涙がキラリとひかるものを私は再三見ている。慈愛の掌に抱かれて成長されていく兄弟お二人は幸せであった。

昭和五十四年十月二十五日、本学教職員一同は先生御夫妻を招待して古稀祝賀のパーティーを催した。偶々私が先生の経歴を参会の諸賢に紹介することになったが、その中で先生御自身の言葉をメモしてそのまま披露した。「私は職場に赴き、また祖山に在っては日常の事務に忙殺されて遂に学者たり得ず、又優れた宗家たり得ず、わずかに挙ぐるる点ありとせば、境遇の然らしむる処身延の歴史を語り継ぐ所謂「語り部」的存在か」と。先生の心情がにじみ出ているコトバですが、やや謙遜の感がいたします。身近に接している私にとって、先生の歩かれた足跡は大きくまた指針がそこにあるようです。

先生の祖父に当る太田日定上人は、祖山八十三世望月日謙法主時代の執事を務め、また師範の本行坊下里是察上人も日謙法主代の会計執事として敏腕をふるった。林先生には、祖父・御師範と同様に久遠寺の経理・庶務の各部長を歴任されるのであるが、特に藤井日静院下が八十六世の法灯に瑞世されるや、総務に望月日雄上人（後八十七世法主）、庶務部長に竹下真孝上人（現総務）、布教部長に岩間湛良上人（現任）を、そして経理部長の要職に林是幹先生が就任された。いま私は「要職」に就いたと書いた。文字通り要職であったのです。当時人も知るごとく久遠寺は莫大な借財をかかえていた。その返済と健全財政への再建のために、望月・竹下・岩間の各上人の協力の下に、先生御自身は不眠不休、まさに骨身を削る労苦が続くのである。美事数年にして財政再建を成就し、今日の久遠寺発展の財政基盤を確立され、藤井日静法主の期待に報いたのである。先生はこの間の辛苦について一言も他に漏らした事はない。いま過ぎし辛苦の日々を顧りみて、先生を知る一人として先生に代って筆を染めておきたい。

先生は本学園にも教鞭とること永く、多くの子弟の教養に尽粹され、また身延山教学の振興・とくに身延文庫の資料保存と整理に意を尽された。昭和四十八年宗祖御入山七百年記念事業、久遠寺編「身延山史」の刊行に当り、その資料の大半は林先生の保存せるものであった。

先生は日蓮宗宗会議員二期、身延町教育委員を勤め、宗門より一級法功賞、昭和四十六年立正大学より望月学術賞、四十八年司法保護司として藍綬褒章などを授与されているが、余り口にした事がない。現在、先生には久遠寺の山務を離れて本学園の子弟教養に専ら当られる日々である。時としてジョークをとばして学園の女子事務職員を爆笑に誘うユーモアのある先生である。

往昔、中国では人生七十年古来稀なりと云ったが、いまや人生七十年は壮年の時代です。先生には愈々御健勝に、後に続く若い私達、そして宗門子弟の教養に御尽力ください。「是の字」に繋がる法縁法孫の末輩の一人、ひたすら先生並に奥様の御多幸をお祈りしつつ、古稀の献辞に代えます。

(昭和54、10、30)

ら劣である。故に第三に配する。

四大声聞を内院に配する理由を阿娑縛抄，覚禅鈔を併せながら述べたのである。

披見した書

覚禅鈔 覚禅（大日本仏教全書）

阿娑縛抄 承澄（大日本仏教全書）

法華曼荼羅威儀形色法經一卷 中京大興善寺大広智不空奉 詔訳（大正蔵 19，
密教部 2）

成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌一卷 開府儀同三司特進試鴻臚卿肅国公食邑三
千戸賜紫贈司空諡大鑿正号大広智大興善寺三蔵沙門不空奉詔訳（大正蔵 19，
密教部 2）

本尊論資料（昭53. 2. 25. 新訂復制版）臨川書店刊

開目抄（昭定 日蓮聖人遺文第一卷）570頁に法華肝心真言を引く

金胎兩部真言解記 吉田恵弘著 平楽寺書店 昭45. 6. 20. 刊

法華經陀羅尼呪覚書 塚本啓祥著（法華經研究第4号所収，昭53. 3. 20. 立正
大学法華文化研究所刊）

梵字事典 中村瑞隆・石村喜英・三友健容編著 昭52. 4. 15. 雄山閣刊

曼荼羅乃研究 梶尾祥雲著 昭2. 8. 15. 刊

使用した辞書

Buddhist Hybrid samskrit grammar dictionary by F, Edgerton

a Sanskrit English Dictiouary by sir monier monier-Williams

The pratical Sanskrit-English Dictionary by V.S apte（臨川書店複製本）

賢もそれぞれ理由をあげているがこれらは所謂迹化の菩薩であり、本化の菩薩ではない。寿量品の久遠義や宝塔には関心が払われるが、地湧の菩薩には殆んど言及されない。法華曼荼羅には全く姿を見せない。

曼荼羅内院に四大声聞を配する。

即東北偶に摩訶迦葉・東南偶に須菩提・南西偶に舍利弗・西北偶に阿難（阿婆縛抄では目連）を配するがこれについて、第二院に菩薩が配されるのに声聞が何故内院四偶に居るのかという疑問に対して答えるのであるその答えを列記すると、

- (1) 四大声聞、中央の四偶に居すは四賢瓶の故に
- (2) 我等今日真の声聞、仏道の声を以って一切に聞かしめる。此の故に内に置く
- (3) 親しく身を以って生身の仏に随従して之を安ずるのは声聞であるから仏に近く内院に配する。
- (4) 華嚴・般若等の爾前の教では声聞は廃種の二乗と簡ばれたが、今法華の時に作仏の記別を受けたので、位已に仏に同ずる。故に仏に近く内院に置く。
- (5) 衆を列するのに三種の仕方がある。

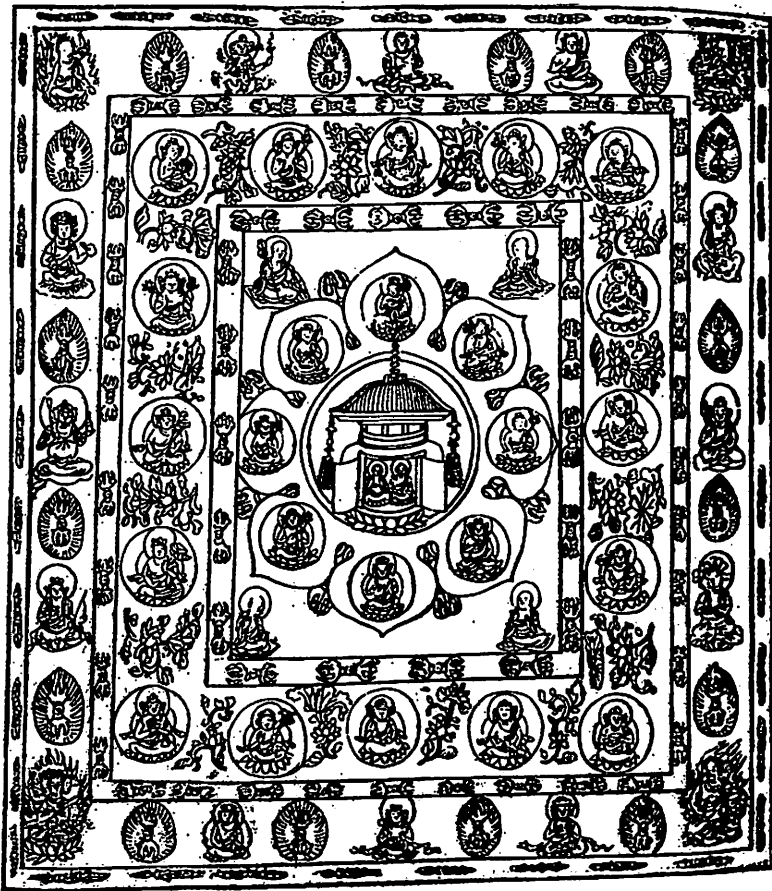
(一)は声聞一菩薩一凡夫

(二)には、菩薩一声聞一凡夫（大より数える）

(三)には、凡夫一声聞一菩薩（小より数える）

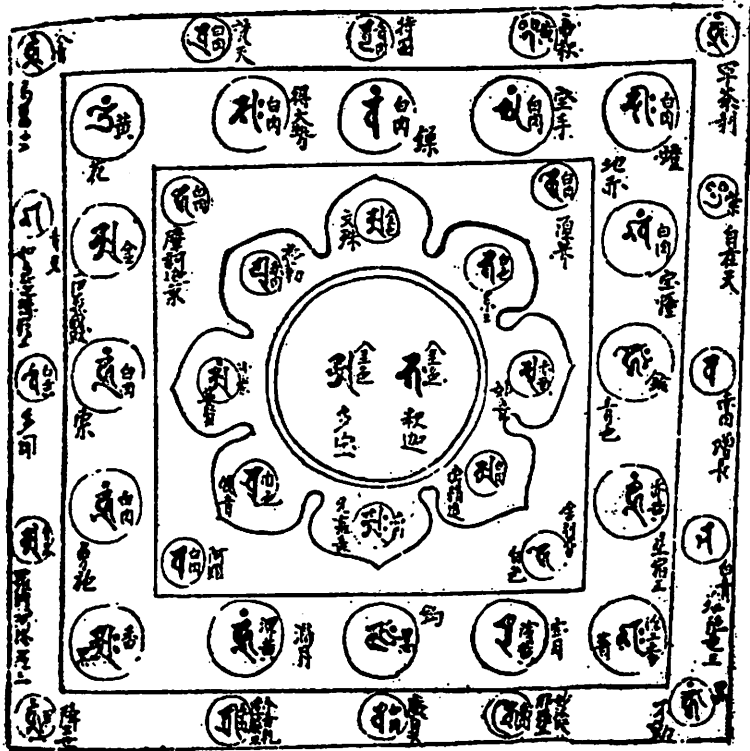
以上の三種の列し方があるが、(二)、(三)でなく何故(一)の如く列するか。その答、声聞は心に智断を具し形は威儀を備えた比丘の姿であり、心形ともに勝れている。故に前に列する。

菩薩は心は道に会すと雖も形に定まれる方なく、或は道、或は俗である。則ち心勝形劣である。故に第二に列する。凡夫は心形両なが



法華曼荼羅の中台は胎藏界であり、第二院、第三院は金剛界だと言われるが、この中台内院の八葉蓮華上の菩薩が何故選ばれたか、又内院の四偶に四大声聞が何故配せられているかについての解説は興味のあることである。

八葉菩薩については、弥勒・文殊は法華經序品に於て問答した因縁があり、薬王・妙音・観音・普賢・は一品の大將であり、常精進・無尽意・普



(2)の形は、多宝は、もとより塔中に在ったのであり、釈迦は後から塔に入
 って坐すのであるから、云わば客人であるから左に坐せしめるとい
 である。世間でも左を以って上臨とするのでこれに准じて、饗応の意味で釈
 迦が左に坐すという。

又この釈迦・多宝は両部の大日を表はすという。釈迦は胎藏界の大日、
 多宝は金剛界の大日を表わすともいう。二仏竝坐の宝塔の全体を大日と考
 える思想があるからであろう。

阿婆縛抄「法華法」には「法華古本曼荼羅。塔中一仏。法界定印也。一
 仏智拳印有之。此以兩界当法華經本迹二門意也」とも言っている。

満月菩薩。北門西勇施菩薩。東置一切儀考撰成就菩薩。東北隅花菩薩。東南
灯菩薩。西南塗香菩薩。西北焼香菩薩。次於第三院東門持国天王。南門毘楼
勒叉天。西門毘楼轉叉。北門置毘沙門天王。東門北大梵天。南天考長高供
無天字帝
釈。南門東大自在。西難陀龍王。西門南妙法緊那羅王。北樂音乾闥婆王。北
門西羅睺阿修羅王。東置如意迦楼羅王。東北聖烏菟沙摩金剛イ○東南聖軍荼利。
西南聖不動尊。西北置聖降三世金剛。於壇四面画飲飯イ食界道云、

更に覚禪鈔の「法華法諸流」では、諸尊像の形像儀相を詳しく述べてい
る。更に、画像で現わされた大曼陀羅とも称すべき法華曼荼羅、及び諸尊
をその梵字種子で現わした法曼荼羅（種子曼荼羅）が付されていて一目瞭
然であるので次頁にかかげる。

阿婆縛抄の「法華法」にも絵像と種子の曼荼羅がある。図像に見るよう
に法華曼荼羅は内院と第二院。第三院の三重からなり、内院は八葉蓮華を
画がき花台上に 都波塔を置き塔内に釈迦牟尼如来・多宝如来同座し、塔
門は西に開き、八葉蓮華上には東北隅よりの弥勒菩薩を首とし文殊・薬王
と右旋布列して八大菩薩を安置する。第二院では金剛樂菩薩を始め、十六
の菩薩、第三院には持国天王以下龍王、明王等の十六尊を安置している。

内院の塔中の二仏同坐の左右について、阿婆縛抄の「法華法」では二通
りを挙げている。

(1)には釈迦は右、多宝は左

(2)には釈迦は左、多宝は右

(1)の形は、多宝は禪定に入るが如しで尊である故に左であり釈迦は説法主
であり智であるので右であると云う。両手のうち左の手は定であり、右の
手は慧であると云うに應ずるのであろう。

四種阿字配開示悟入事。

義釈云。以_レ阿字門故。一切衆生本有_レ仏知^{考知_レ見性}。如來以種々因縁為_レ彼淨除眼膜使開明。故法華第一句云。開_レ仏知見。使得清淨。即是淨菩提心也。既得淨菩提心。當_レ示法界藏中種々不思議境界。令普現一切善知識。遍學一切諸度門。故法華第二句云。示_レ仏知見。即長_レ阿_レ引_レ字。大悲万行義也^〇。已具大悲万行。次以娑羅樹王花開敷智。成大菩提。故法華第三句云。悟_レ仏知見。即是_レ暗字義也。既成_レ仏已。即以加持方便普門垂迹導利衆生。若衆生_レ了知常住時。如來衆迹都盡。以_レ无迹故。名為入般涅槃。故法華第四句云。入_レ仏知見。即是_レ變惡字門也。字輪對如來方便智。更有第五長声_レ恐_レ惡_レ引_レ字門。以無別體故。此中不説。^文

IV

大壇を設け曼荼羅をかけ、本尊を定めて真言を唱えるわけであるが、その曼荼羅に勧請する諸尊の形像について覚禪鈔の「法華法」には次のように述べている。勿論これは尊容鈔 阿娑縛抄 曼荼羅集等と共に観智儀軌威儀形色経の流れをくむものである。この儀軌形色経は法華経宝塔品の意を中心にしたものである。その間の配置・儀相等に多少の異りはあるが今は覚禪鈔を出す。

曼荼羅事

観智軌云。其壇三重。当中内院画八葉蓮花。於花胎上置_レ摩訶婆塔。於其塔中画_レ釈迦多宝同座而坐。塔門西開。於八葉上從東北隅為首。右旋布列安八大菩薩。初弥勒。次文殊。藥王。妙音。常精進。无尽意。観音。普賢菩薩。中院四隅初東北置_レ摩訶迦葉。東南須菩提。西南舍利弗。西北大目犍連。次於第二院東門置_レ鰲菩薩。南門鈴菩薩。塔前^{門イ}〇鈎菩薩。北門索菩薩。東門北得大勢。門南置_レ宝手菩薩。南門東宝幢菩薩。西星宿王菩薩。西門南宝月菩薩。北

又 $\sqrt{\text{rakṣ}}$ (羅乞叉 𑖀𑖔𑖥) と mām (𑖀𑖔𑖥) に分け、 rakṣ を一類動詞とみると rakṣa は命令法単数、二人称とみる。 mām は一人称代名詞単数 mad の業格と見れば、 rakṣa mām は「われを守護し給え」となる。此の方が文法に合っている。

𑖀𑖔𑖥

hūm 空・無相・無願の三解脱門の訳が付してある

𑖀𑖔𑖥 娑縛訶

svāhā sv-āhā (indeclinable)

(prob. fr. 5. su and $\sqrt{\text{ah}}$; cf. dur-āhā)

hail / hail to, may a blessing rest on /

(with dative, an exclamation used in making oblations to the gods;)

ah , to say, to speak, to express, to call (by name),

成就吉祥 決定と訳される。

svāhā を su-adhā と見て、「善く置くもの」、「火中に供物を善く整え置く神」を意味し火中に供物を捧げて呼びかける時の火神 (agni) の異称 (梶尾祥雲 曼荼羅乃研究より)。

adhā , to place on, put down, deposit, put,

四種阿字を開示悟入に配する理由については、次の「四種阿字配開示悟入事」を「阿娑縛抄」から引いておく。

(阿娑縛抄第百八十七教相雜抄上 [大日本仏教全書阿娑縛抄第七])

bañ, ba 縛, ñ 大空 大空法界道場に縛住する義
留止の義, 縛住ノ義, 金剛鎖菩薩の種子,
能縛の義, √bandh 縛する, 繋ぐ
bandhana (*neuter, noun*) 縛繫, 繩の ban (bañ)
無縛の義 (ba は縛, ñ は大空として)

हो 解

hoḥ 歡喜の義, ha 歡喜, 不生不滅の寂靜涅槃に入って真の歡喜に入る
ので ḥ (涅槃点) がある°

वज्र 縛日羅

vajra *m. n.* thunderbolt, adamant, diamond, mythical weapon,
金剛, 堅固ノ訳が付してある。

रक्ष्म 羅乞叉輪

rakṣamāñ 擁護の訳が付してある。

√rakṣ rakṣa guard, protect, watch, take care of, spare,
preserve, keep, save,

rakṣa *a.* guarding, protecting, preserving, keeping,

rakṣā *f.* protection, preservation,

rakṣika *m.* guard, watchman,

rakṣikā *f.* female guard or watcher,

rakṣaṇam protectng, guarding, watching,

擁護とだけ註してあるのを尊重すれば rakṣamāñ を rakṣaṇam と解し
たものか。

備」となって svā に当る音は無い。

𑖀𑖄𑖅 薩達摩

sadharma これは当然 saddharma (𑖀𑖄𑖅) とあるべきだろう。正法と訳が付されている。

𑖄𑖄𑖄𑖀 浮陀里迦

pudharika は puṇḍarika

白蓮華と訳が付されている。

𑖀𑖄 薩駄覽 經

sūtram sūtra athread, yarn,

string, line,

sūtram, *neuter nomi. acc.*

𑖀𑖄 惹

jah ja は生, ḥ は涅槃点, 衆生を法界に入らしむる義
金剛鉤菩薩の種子, 鉤召の義

𑖀𑖄 𑖄

hūm, ha は因縁, ū は三昧, m は空点

一切衆生を涅槃に入らしむ。菩提心の義, 恐怖の義,
金剛索菩薩の種子, 引入の義, 遍の訳が付してある。

𑖀𑖄 鑊

raj, rañj *V* rajya. 色に染まる、赤く染まる、

be coloured, grow or be red, 色に染まる、赤く染まる、

be excited, be charmed, be delighted by, 興奮する、魅入る、

be glad,

kṣaṇ (कण) or kṣan (कन) 瞬間、刹那、

v. VIII P. kṣan-o, -u, 傷、痛、壊、

hurt, wound, break, 傷む、傷つける、痛める、壊れる、

kṣata *p. p.* √kṣan, hurt, wound,

kṣati *f.* injury, loss, harm, damage, destruction, 損害、

kṣana *m.* killing, 殺害、

kṣaṇana *n.* hurting, injuring, 痛める、

kṣan を男性名詞と見て kṣani を locative と見得るか？

gagana rakṣani を敢えて gagana lakṣaṇa と見て gagana laksanē と locative に見て「虚空の相に於ける」と解すれば、法華經虚空会を表わすとも考えられるが、これは伝統に反するだろう。「性」と「相」と解すれば、十如を想起するが、次前の四種阿字が所謂迹門広開三顯一の文に相当するに對し、これは略開三に當る。

『法華經疏』(『法華經』疏) 卷之三

gagana rakṣani は「小野真言集用之」としてあげられている法華肝心真言は

gagana sarva rakṣani (ガガイガガ 叢を(叡)、諛々曇婆縛 羅乞叉備) とあり、「花藏院集用之」としてあげられているものには

gagana rakṣani とあり、覚禅鈔の「法華法秘決」では gagana svā rakṣani (ガガイガガ 叢を(叡)) となっているが漢字の音表では「諛々曇婆縛乞叉

サバ 薩縛

sarva *a.* entire, whole, all, every

ブツ 勃駄

buddhā buddhāḥ (*plu. uomi.*) と見るべきか。

ジイ 枳嶺巖 知と訳が付されている。

jñāna (*neuter*) knowledge, true or superior knowledge, wisdom,
intention, consciousness,

サセウ 娑乞鞠毘耶

sakṣavyi, or sakṣavyi 見と訳が付されている。

sāksh *cl.* I P. (sakshati)

sāksha, having eyes, sa-aksha

akṣi (*neuter*, 眼) の単・依は akṣaṇi 或は akṣiṇi は akṣiṇi 体・業
・呼の両数

sākshāt は *abl.* of sāksha

with the eyes, with one's own eyes,
evidently, clearly,

sākshin *mfn* seeing with the eyes,
observing, witnessing,

sakshya *mfn* visible to,
evidence, attestation,

サセウ sakṣabhya と見れば

jaḥ hūm baṁ hoḥ vajra raksamām hūm svāhā

𑖦𑖜 𑖦𑖜 𑖦𑖜

namo namas, namaḥ 南無 (前出)

namas は genitive accusative, dative を伴う。indeclinable.

動詞 √nam,

𑖦𑖜𑖜𑖜 三曼多

samata は samanta (𑖦𑖜𑖜𑖜) か?

samanta *a.* universal, complete, entire,

samata は same, 等しき

samatā *f.* sameness of level, equality, identity, (with instr. gen. or comp.)

𑖦𑖜𑖜𑖜𑖜 𑖦𑖜𑖜𑖜 𑖦𑖜𑖜𑖜 𑖦𑖜𑖜𑖜 𑖦𑖜𑖜𑖜 𑖦𑖜𑖜𑖜

buddhānām *g.* (属格) 仏陀

namo に対して属格となっている。

𑖦𑖜 唵

om namah と同義に用いられる。

法・報・応三身を表わすこともある。前出。

𑖦𑖜 𑖦𑖜 𑖦𑖜 𑖦𑖜 𑖦𑖜 𑖦𑖜 𑖦𑖜 𑖦𑖜 𑖦𑖜 𑖦𑖜

a, ā, am aḥ,

開示悟入に配する。その理由は後記する。

。法花肝心真言

𑖀𑖩𑖩𑖩𑖩𑖩𑖩𑖩𑖩𑖩 𑖀 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩
囊莫三曼多勃駄南命仏陀耶 唵三身如来 阿開 阿示引 暗悟 惡入 薩縛 勃駄 一切仏也

𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩
枳擯 二合 囊知也 娑乞 葛二合 毘耶 見也 誡々 囊娑 縛如虚空性 羅乞 叉備 離礙 相也 薩

𑖀𑖩 𑖀𑖩𑖩𑖩𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩
達摩 正法 也 浮陀 里迦 白蓮 花也 薩駄 覽經也 惹入 也 吽退 也 鑊住 也 斛歡 喜也 縛日 羅堅 固

𑖩 𑖩 𑖩 𑖩
羅乞 叉合 禰禰 也 吽空 無相 願也 娑縛 詞決定也。小野真言集用之。

。同極秘密真言

延懷云。善無畏付金剛智。𑖩𑖩𑖩 付不空。𑖩𑖩𑖩 付一行阿闍梨。云、

伝集三云。付法如前。此真言誦畢為法花經一部誦已了。

𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩
囊莫三曼多沒駄南唵命仏三身 阿開 阿示引 暗悟 惡入 薩縛 三合 沒駄 仏枳 耶二合

𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩
囊智 作乞 葛二合 尾耶 二合知見 誡々 囊性 羅乞 叉備 相薩 哩妙 達摩 法浮 陀哩 迦白

𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩 𑖩
蓮花 薩陀 覽經 惹入 吽退 鑊住 斛歡 喜也 娑囉 二合 賀引

已上兩本。花藏院集用之。

延懷云。法花肝心真言結八葉印。廻轉心上頂散之。伝教大師口決。伝受露地和尚。云、

namo samata buddhamaṃ om
a (𑖩) ā (𑖩) am (𑖩) aḥ (𑖩)
sarva buddha jñana sakṣubya gagana sarva raksani saddharma
pundharika sutraṃ

成就・吉祥などと訳す。真言の後につく常用語。

om sarva suskāra parisuddhā dharma te mahā nāya parivare
svāhā

帰命す。一切善にして完全清浄なる法よ、彼の偉大なる導師よ。その
従随者よ。成就吉祥
と試訳しておく。

此の無量寿決定如来とは多宝如来であるとか、釈迦報身であるとか、又
釈迦法身であるとか阿弥陀であるとか、いろいろの諸説があることを覚禅
鈔「法華法」に記されている。これも注意しておくべきことだと思ふ。

又阿婆縛抄「無量寿命決定如来」（大日本仏教全書阿婆縛抄第二）のな
かで、第七行法用意の事と題して次の如く述べている。

第七行法用意事

禅定僧都法華次第奥云。問。無量寿命決定如来法。即是法華法歟。答。
有云。不然。彼如来真言。在此軌序分。故非法華法正宗。問。若爾。依
何修彼法。答。亦可任行者意樂也。云々

この註記もいろいろの点で考うべきものをもっていると思ふ。

III

次に法華経肝心真言をあげ（覚禅鈔・法華法諸流・大日本仏教全書覚
禅鈔第二）多少の研討をしておきたい。二種の伝承があげられているの
でそのまま掲げる。

masculine, plural, nomi. voca. feminine, dual,
nomi. accus. voca. ;

महा नया म्हा नया 摩賀引義也

mahā naya

mahā

naya *m.* leading, conduct,

mahā-naya を vocative に見て偉大な導師よと訳す。

参考

mahā-nāyaka, great leader or chief, large central gem in a
pearl necklace,

परिवारे परिवारे 跋哩囉引餘引

parivāre

parivāra *m.* cover, attendants, train, retinue, 侍者よ, 隨行者よ
と訳せる。parivārā *f.* と見ると parivare は vocative と見られる。

स्वाहा स्वाहा 娑嚩訶引賀引

svāhā (indeclinable)

hail, hail to, may a blessing rest on,

(with dative, an exclamation used in making oblation to the
gods)

su and √ah dur-āhā と比較,

ah, to say, to speak, to express, to call,

virtue, moral merit, *su-kṛita p. p.* well done, made, executed; well-formed, adorned, fine,

kṛi は upa, pari, sam, の後に skṛi となる。

覺禪鈔の𑖀𑖔𑖔 suskāra に対し、阿娑縛抄無量壽命決定如來(阿娑縛抄第52・大日本仏教全書阿娑縛抄第二)

には𑖀𑖔𑖔 seskāra とある。

𑖀𑖔𑖔𑖔 跋哩隸𑖔 𑖀は阿娑縛抄の無量壽命決定如來にある真言により𑖀 (ddha) と改めた。

pariśuddhā *sg. nomi.* (完全情淨と訳す)

pariśuddhi *f.* complete, purification, exoneration

参考 sakhi (友) *m.*

sakhā *sg. nomi.*

i 又は u にて終る形容詞は為、從、属、依の単及び属・依の兩に於ては此の中姓の語尾の外此に相当せる 男性の格の語尾を用いることを得 (荻原、実習梵語学60条)

𑖀𑖔𑖔 達麼 𑖀𑖔𑖔

dharma *m.* established order, usage, institution, custom, rule, duty, virtue, moral merit, goodworks, right, justice, law,

𑖀𑖔 帝 彼, 其,

te tad の neuter, dual, nominative, accusative, vocative,

compared with amen ;

it is placed at the commencement of most Hindū works, and as a sacred exclamation may be uttered [but not so as to be heard by ears profane] at the beginning and end of a reading of the Vedas or previously to any prayer ;

it is also regarded as a particle of auspicious salutation [Ha-il. /] ;

om appears first in the Upanishads as a mystic monosyllable, and is there set forth as the object of profound religious meditation, the highest spiritual efficacy being attributed not only to the whole word but also to the three sounds a, u, m, of which it consists ; in later times om is the mystic name for the Hindū triad and represents the union of the three gods, viz. a (Vishṇu), u (Siva), m (Brahmā), (a Sanskrit-English Dictionary by sir monier monier-williams) より抄出,

サレキキテ 薩摩僧去塞迦 引 囉

sarvasuskāra (総てよく正しく為された)

sarva+su+skāra

sarva *a.* entire, whole, all, every,

su *ad.* good, well, indeed, right, very,

suskāra を sukāra と見る

sukara *a.* easily done,

参考 su-krit *a.* doing good, benevolent, righteous,

su-kṛita *n.* good deed, meritorious act, righteousness,

rāja *m.* prince, king, chief of,
indra *m.* chief of the Vedic gods, chief, prince of,
indrāya (denominative) (Â) long for Indra,

参考 indrayu *a.* longing for Indra

indriya *a.* belonging to Indra, dear to Indra

m. companion of Indra,

n. Indra's might, organ of sense,

𑖀𑖄𑖁𑖀𑖄𑖀𑖄𑖀𑖄 但他引藥路引也

tathāgatāya (dative case) 如来に。

tathāgata *p. p.* faring or behaving thus,

so conditioned, such,

m. a Buddha ; a Buddhist,

namo aparimitāyu jñana viniścaya

rajendraya tathāgatāya

無量寿智慧決定王如来に帰命し奉る。

𑖀𑖄 唵

om, the secret word, 𑖀𑖄𑖀 (namaḥ, namas, namo) と同義に用いられる。

法身・報身・応身の三身に配することもある。密教の代表句。唵字観がある。

a word of solemn affirmation and respectful assent, sometimes translated by 'yes, verily, so be it' and in this sense

参考 amitābha

amitāyu(s)

amitaprabha

amitanātha

amitāyurjñanaviniścayarājendra

(Mmk. 301.15 ; 303.23 ; 426,8 by F. Edgerton Buddhist
Hybrid samskrit grammar dictionary)

Mmk= (ārya-) mañjuśrīmūlakalpa, ed. gaṇapati Śāstri

ज्ञानं चित्तं 智 識 二合 義

jñāna

knowledge, wisdom, intention, organ of sense,

निश्चयः चित्तं 尾 賴 室 者 二合 也

viniścaya

decision, settling, fixing,

参考 viniścī, to determine, resolve,

ascertain,

राजसुन्दरं चित्तं 羅 逝 引 捺 羅 二合 也

rājendraya

rāja + indra + ya

従って修法に要する用意を細かく述べている。阿婆縛抄の「法華法」の始めに述べているのを見ると、幡24流（長3尺、赤黄）を始めとして、五宝・五菜・五香・五穀・壇供米・御灯・壇敷布二端等を用意し、護摩壇所等について記し、修僧についても、阿闍梨・伴僧・承仕・駆使・見丁等について規定を述べている。かくて本尊・曼荼羅を定めて、これに対して唱える真言について記すというのが大体の主意であり、それらについての諸説口伝を集大成したものである。

覚禪抄の「法華法」には、先づ釈迦文常に靈鷲山に在って三乗衆の為に常に法華を説くと深く信じて無量寿決定如来の真言を誦して、一切有情如来寿命を獲んと願うべき由を述べてその真言をあげているのでその真言を試訳してサンスクリット文法に合わせて見たい。覚禪鈔「法華法諸流」には、「薬王菩薩」「勇施菩薩」「毘沙門天王」「持国天王」「十羅刹女」「普賢菩薩」等の陀羅尼があげられ、これに続いて、法華肝心真言があげられている。「法華肝心真言」は開目抄にも引かれている。この真言には、訳が注記されているが、これも一応「無量寿決定如来の真言」と同様に、できるだけ文法に合わせて手控を作っておきたい。覚禪鈔の「法華法諸流」に於ける、薬王菩薩・勇施菩薩・毘沙門天王・持国天王・十羅刹女・普賢菩薩等の陀羅尼呪については「法華文化研究第4号」所収の「法華経陀羅尼呪覚書（塚本啓祥）」に梵文諸本・漢訳の諸異訳・西藏本の克明な対照がなされている。

以下、覚禪鈔「法華法」の「無量寿決定如来真言」覚禪鈔「法華法諸流」の「法華肝心真言」及び「法華法諸流」の画像の曼荼羅・種子曼荼羅の法華曼荼羅をとり、その註記手控えを作っておきたい。

曼荼羅 (maṇḍala)

理解の一助に

— 備 忘 ノ ー ト —

里 見 泰 穩

I

本尊論資料に、日朝口伝 覚林坊日恆（覚林房二世・永正6年8月朔日化・寿54才）の筆写として次の如くある。

○法華曼荼羅八葉九尊并陀羅尼
又云八葉十尊事日朝、日恆尋申云十尊者如何、
仰云釈迦多宝迄十尊也故ニ八葉十尊云

無量寿決定如来を首題ニスル意ト覚タリ

とあり、次いて観智儀軌を引き無量寿決定如来の真言をかかげ、これに二三の意見が付されている。此れを詳しくするために、覚禪（1143～1212A・D、嵯峨清凉寺の学匠、字は金胎房少納言阿闍梨 嵯峨阿闍梨）の覚禪鈔及び、承澄（1205～1282A・D 台密の学匠、極楽房、小川の僧正）の阿娑縛抄を見る。

法華に関するものとしては、

覚禪鈔には、「法華法」「法華法諸流」「法華秘決」があり、阿娑縛抄には「法華法」「法華法日記」があり、又「無量寿決定如来」がある。覚禪鈔の「法華法」冒頭には、此の法は延命・滅罪・増益・息災のために修する由の記がある。阿娑縛抄の「法華法」にも、「滅罪生善頓証菩提の為之を修す可し」とある。覚禪鈔・阿娑縛抄は共に事相を述べたものである。

家間の不和，衝突である。その原因は，やはり，相互の理解不足であり，その根底にあるものは，相互の言語の違いから来る相互の言語文化の理解不足が，もたらすものと云えよう。(1979.8)

bibliography:

- ジョン，デューイ：思考の方法． 1950，春秋社
L. Bloomfield : Language, 1933, New York
William F. Mackey : Language Teaching Analysis, 1965. America
西尾 実：ことばの教育と文字の教育 1966, 筑摩書房
C. Fries : Linguistics and Reading, 1962
E. Cassirer : Language, 1976 Kyoto
edited with
T. Nishihara
C. Osgood : The Words of Power, 1977, Tokyo
(edited with T. Yamada)
S. I. Hayakawa : Language in Thought and Action 1945, New York
E. Sapir : Language 1930 America
C. Kluckhohn : From Mirror for Man, 1949, America
C. Kluckhohn : The Words of Power 1978 Asahi Press, Tokyo
(edited with H. Togawa)
S. Ishiguro)
教育学全集⑤1975, 小学館, 東京

ないと云う事である。ここに言語と、経験との密接な相互作用が展開してゆくと考えらる。

次に、アメリカ文化人類学者クライド、クラックホーン (Clyde Kluckhohn, 1905~1961) は次の様に述べている。

Nothing is more human than the speech of an individual or of a folk. Human speech, unlike the cry of an animal, does not occur as a mere element in a larger response. Only the human animal can communicate abstract ideas and converse about conditions that are contrary to fact. Indeed the purely conventional element in speech is so large that language can be regarded as pure culture.

即ち、「個人又は何人かの会話より以上に、人間的なものわない。人の会話は、動物の叫びと違って、一層大きい応答の中の一つの単なる要素として起るのでわない。

人間のみが、抽象的な考えを伝えたり、事実と反対な状況について話をする事が出来る。実際話し言葉の中には、全く慣用的要素が非常に多いので、言語は、純粋な文化として考える事が出来る。」

以上彼は、人間の会話を、人間と動物とを区別するものであると認め、更に、その会話の中の慣用的要素より、言語は文化とも考えられると述べているが、実際、相手の心理状態を知る上からも、言語は非常な手引きとなると云える。我々の毎日は、言語の中で生活していると云える。自分自身に語りかけたり、他人に話しかけたり、又他人から話しかけられたり、それに応じたりしている。又、新聞、雑誌、書物等を読んだり、又ラヂオ、テレビ、映画、講演等を見たり、聞いたりする。何れも言語の恩恵に浴しているものであり、正に言語文化と云えよう。反面、注意すべき事柄は、国

Language completely interpenetrates direct experience. For most persons every experience, real or potential, is saturated with verbalism.

This perhaps explains why so many nature lovers do not feel that they are truly in touch with nature until they have mastered the names of a great many flowers and trees, as though the primary world of reality were a verbal one, and as though one could not get close to nature unless one first mastered the terminology that somehow magically expresses it. It is this constant interplay between language and experience which removes language from the cold status of such purely and simply symbolic systems as mathematical symbolism or flag signalling.

即ち、「言語は完全に直接の経験にしみ込んで行く。大部分の人に対して、真実な、又は可能性のある、あらゆる経験は、言語使用と一体化している。此の事は、多分何故に非常に多くの自然愛好者達が、非常に多くの花や木の名前を、よく知ってしまう迄は、自然に接触しているとは感じないと言う事を説明している。それは丁度、真実の主なる世界は、言語の世界であるかの様であり、又、人が自然に対して、不思議な表現力のある用語法を、マスターしなければ、自然に接する事が出来ないかの如くである。言語を数理記号学、又は手旗信号の様に、純粹な単純な記号組織の冷たい地位から、移動させるものは、言語と経験との間の「此の不変の相互作用である。」

以上の説明を考えてみると、結局言語は、人の生活、体験、全体に入り込んで居る故に、人は、一つの物に接触し、観察しようとする時、その物に関しての言語を、充分マスターしなければ、その満足感を得る事が出来

が出来る。アルキメデスは死んだが、彼が物理学に於ける実験で観察した事実についてのレポートは、我々は、今も、持っている。キーツは死んだが、チャップマンの叙事詩を最初に読んで、如何に感じたかを、我々に語る事が出来る。」

以上から考えてみると、現代に於ては、新聞や、ラヂオや、テレビ等から我々は、世界の出来事をすばやく知る事が出来るし、又、多くの書籍、雑誌等から、我々の会ったことのない多くの人々が、如何に考えたり、感じたりしていたかを知る事が出来る。

人が自己の知識を拡げる場合、自分丈けの経験にたよっていたのでは困難である。他人の経験を利用する事により、昔から文化は、発達して来たのであり、そのコミュニケーションの手段として、言語が用いられて来た。又将来、他人が経験したり、失敗したりした地点を踏台として、更に飛躍する為にも、その手段として言語が必要である。しかし、我々は、テレビ、ラヂオ、新聞等いわゆるマスコミを通して、あらゆる種類の語の洗礼を受けている。その中には曲解されて報導される語もある。又同じ語でも、違った人々には、それぞれ違った意味に取られる場合もある。人の上に投げかけられる言語は、人を幸福にする事もあり、又、不幸にする事もある。人を心配させる事もあり、又、奮い立たせる事もある。例えば、結婚式に於て、二人の誓い合った言葉は、その二人の一生を結びつける。又、職場に於て出された一枚の辞令の上の言葉は、その者の生活の基盤を形成する。言語と人の生存とは、離れる事の出来ないものである。

◎ 言語と経験について

先づ、アメリカの有名な言語学者エドワード、サピア (Edward Sapir, 1884~1939) は次の様に述べている。

神経系統が記録した為に、彼は、怪我をしなかった。彼は、さし当り、彼自身の神経系統に加えて、他の者の神経系統の利益を受けたのである。」

此の様な場合を考えてみると、人の存在の確率は、他人の神経系統の利益を利用する事が多い程、多くなると云える。

鳥や動物の場合を考えてみても、彼等は同種の物は、よく団結する。そして、食物を見つけたり、驚いたり、警告を発したりする時に、声を立てる。この事に関し、ハヤカワは、次の様に述べている。

Gregariousness as an aid to survival and self-defense is forced upon animals as well as upon men by the necessity of uniting nervous systems even more than by the necessity of uniting physical strength.

即ち「生存と自己防衛の助けとしての集団性は、肉体的力を合わせる必要よりも、神経系統を合わせる必要により人間と同じ様に動物の上に、必要なものとなっている。」

次に、インディアン達が、自分の足跡を示す為、印をつけた木々からはじまって、今日の新聞迄、随分と変革があつて今日に及んでいるが、その具体的例として、ハヤカワは次の様に述べている。

Many of the lobster trails in the Canadian woods, marked by Indian long since dead can be followed to this day. Archimedes is dead, but we still have his reports on what he observed in his experiments in physics.

Keat is dead, but he can still tell us how he felt on first reading Chapman's Homer.

即ち、「カナダの森の中の木に目印をつけた道の多くは、ずうと以前に死んだインディアン達によって、つけられたものであるが、今日迄使う事

べてみると、世界の言語学者の中には、一語一義主義を唱える人達も居るが、反面、語の「あいまいさ」は、人と人との結びつきを、スムーズにすると云う利もある。国際政治に於ては、言葉の「あいまいさ」については、以前程重大でなくなって来ている、と思われる。これは、国際政治は、ウイットの試行より、力の試行として、考えられているからであり、言葉の「あいまいさ」と云うのは、相手に「いどむ」と云う感じより、一種の「おどし」となっていると思われるからである。

又、国際的な事柄に於ける意味上の変革は、故意に国々間の差別をなくしたり、又、国々間の類似性や、国々の中の差違を、強く示す様な言語を用いる事によって、国名の「あいまいさ」も増して居る様である。

◎ 言語と生存について

先づ、次の様な場合を考えて見たい。即ち、人が車が来るのに気づかず、左右をよく見ないで道路を横断し、車に、はねられそうになる、その折、誰かが「危ない、気をつけろ」と叫ぶ、その声により、我に返った其の人は、事を避け、危うく難をのがれる事が出来る。言い換えれば、人は、他人の声と云う手段によるコミュニケーションによって、難をのがれた事になる。この様な協力的行為により、高等動物は、生存していると云える。こうした事について、アメリカの言語学者、ハヤカワ (S. I. Hayakawa, 1906~) は、次の様に述べている。

Although his nervous system did not record the danger, he were unharmed because another nervous system did. He had, for the time being, the advantage of someone else's nervous system in addition to his own.

即ち、「其の人の神経系統は、危険を記しなかったけれども、他の者の

ings is not arbitrary-which is one reason why human languages are mutually translatable.

即ち、「無意識であろうと、一度 言語使用の多くの種々のルールが同意されたなら、事物に対する意味の関係は、独断的ではなくなる。この事が、人間の言語が、互いに訳する事が出来る一つの理由である。」

尚、彼は、語の意味について次の様に述べている。

The meaning of a word can be conceived as a simultaneous bundle of distinctive semantic features.

即ち、「語の意味は、独特の意味上の特徴の、同時の束として考えられる。」

尚、言語に於ける表示的象徴的過程は、事物のどんな特性が、経験に於て重要であるかを示す為に、一種の規約を用いるのである。しかし、言語が規約される意味上の特徴は、表示される凡ての事物の特性を含む事が出来ない故に、語はどうしても抽象的になる事は避けがたいのである。語の力は、事実から選び出された抽象の中にあると云える。そして、意味的に規約されている事物の特性は、考えると云う事に、焦点を合わされる。反面、規約されていない事物の特性は、非常に、ぼやけている。そこで、どの事実面が、言語によって焦点を合わされたり、ぼかされたりするかは、どの事物の特性が、過去の言語の使用面で、重要であったかと云う事によると考える。こうした事例は、我々が外交面の条約等に関する用語で、しばしば経験するところである。又、国際政治に於ては、用語は、一種の呪文的な性格を、帯びて来ると考えられる。例えば、"the right to self-determination (自決の権利)" "a threat to freedom (自由への脅威)" 等である。

次に、言葉の「あいまいさ」(the ambiguity of words) について述

る。これが表示される関係である。」少し説明的に述べて見ると、即ち、言語は、それ等の使用者の中にて、関係して居る事実についての特別の表示を、示す様になる。そして、此等の表示は、物自身よりも容易に、象徴的に、巧くあつかわれるものである。この様にして人は、ここにはないものや、今ないものについて、適切に取り扱う事が出来る。したがって、自分より遠くにある事実についての言葉も、我々に、希望を与えたり、恐怖を与えたりする事が出来るのである。例えば、アメリカのカーター大統領の世界の石油政策に対する提言とか、ソビエットの、日本周辺に於ける軍備打張等についての発言等も、その一例である。

次に、人間の言語が、相互に理解されない理由として、オスグーツは、次の様に述べている。

What particular noises and squiggles will be used to represent
What particular things and events is largely arbitrary. This is
one reason why human languages are mutually unintelligible.

即ち、「どんな特別の耳ざわりな音や、のたくった文字も、特別の事物が大部分独断的である事を表示するのに用いられるであろう。これが、言語が、相互に理解されない一つの理由である。」

少し説明的に述べると、人が、或る一つの耳ざわりな音を使っている様な処に生れると、その音に対して、知らない中に、他の人が使っている様な方法で、その音を用いる様になる。と云う事である。こうした事は、方言等の場合、よくある事である。

次に、人間の言語が、互いに訳する事が出来る場合を考えて見ると、先づ、オスグーツは、次の様に述べている。

Once these many different rules of usage have been agreed
upon, even though unconsciously. The relation of meanings to th-

速度的に時代遅れになって来ている。」

つまり彼によると、現代世界をリードしているのは、50代以上の人々であり、彼等の言葉により、考え方は、少なくとも30年前に大体定まっている。こうした人々にリードされながら、現代社会は、現実の事柄より以上に、漠然とした言葉に接つしながら進んでいるのであり、そこに当然言葉と物との間のギャップが生じて来ると云うのである。次に、この両者のギャップが、如何なる場合に増すかと考えて見ると、事物が、個人の直接の経験から遠い程増す事になる。例えば、人が家族の親密さや、平常の生活方式から、離れて移動する様な時、その現地に於て、その現地の事物を表現する言葉は、事物に対しギャップは大きくなる。即ち、移動した人の言葉の意味は、他の人々の言葉の意味に依頼する程度が大きくなるのである。例えば、我々が、旅行した場合、現地の事物についての知識の程度は、通常現地の人々に及ばない。したがって、その物の用語等に対する知識も及ばない。即ち、言葉と事物とのギャップは大きくなる。

前に述べた様に、言語は保守的であると言える。しかし又、力も持っている。では、力は、如何なるところにあるのであろうか。この事に関して、オスグーズは、次の様に述べている。

Obviously the power of the word does not lie in the noises and squiggles themselves. It lies rather in a very remarkable relation between these physical manifestations called signs and certain processes in language users called meanings. This is the representing relation.

即ち、「明らかに、言語の力は、耳ざわりな音や、のたかった文字の中にわかない。其れは、むしろ符号と呼ばれる物理的な表示と、言語の使用者の中にて、意味と呼ばれる或る過程の間の非常に目立った関係の中にあ

(Charles Osgood, 1916～)の説を中心に考えて見たい。次に原文を記すと、

Words are conservative, Although they do adapt to the changes in the real world, they do so very slowly if left to themselves. Most of us humans, assuming a lawful and immutable relation between words and things, keep trying to force things to conform to the meanings that their names have acquired in the past.

即ち「言語は保守的であり、現実世界の変化に応ずるけれども、放っておかれると、非常にゆっくりと応ずる。大部分の我々人間は、言葉と物との間に、合法的な一定不変の関係があるものと思いこんで、物を、その名前が過去にもつ意味に、一致させようと努力している。」しかし、この考えに更に続けて、次の様に述べている。

Now, in periods of history when the rate of cultural change was slow, words could almost keep up with things, and their mismatch was barely perceptible.

But in the present age, with its exploding technology, which of course means increasing human interaction and accelerated cultural change, our semantic maps of the real world become outmoded more and more quickly.

即ち、「文化の変化の割合が、ゆっくりであった時代に於ては、言語は、物事について行く事が殆んど出来た。そして、言葉と物との不一致は、殆んど分らない位であった。しかし、現在では、爆発的に多くなった専門語で、勿論それ等の語は、増加する人間の相互作用や、加速度的な文化の変化を意味するのであるが、我々の現実世界の意味上の地図(言語)は、加

The word is no longer endowed with mysterious powers; it no longer has an immediate physical or supernatural influence. It cannot change the nature of things and it cannot compel the will of gods or demons.

即ち、「語は、もはや不思議な力を与えられない。即ち、語は、もはや直接の物理的、又は超自然的な力をもたない。其れは、物の性質を変える事も出来ないし、神や悪魔の意志を強要する事も出来ない。」

更に続けて次の様に述べている。

Nevertheless it is neither meaningless nor powerless. It is not simply a mere breath of air. Yet the decisive feature is not its physical but its logical Character. Physically the word may be declared to be impotent, but logically it is elevated to a higher, indeed to the highest rank. The Logos becomes the principle of the universe and the first principle of human knowledge.

即ち「それにもかかわらず、語は無意味でもなければ無力でもない、其れは、単なる声の風でわない、しかし決定的特徴は、其の外形的性格でわなく、論理的性格である。外面上は、語は無気力であると云えるかも知れないが、論理的には、より高い、実際には、最も高い点迄引き上げられる。即ち、ロゴスが宇宙の原理となり、人知の最初の原理となる。」

以上彼の論を考えて見るに、言語の初期の段階を、マジック、パワーで表わし、これは次第にセマンチック、パワーに置きかえられ、最後に語の最高のランクとして、ロゴスと云う語を用いているのである。

◎ 言語と現実について

アメリカ、イリノイ大学の心理言語学者、チャールズ、オスグーズ

に、自然な、超自然な力とさえなる。」

しかし、人が語のこうした不思議な力に、疑をもち始め、このマジック、パワーが、セマレチック、ファンクション（意味の作用）により置きかえられ、更に所謂、ロゴス迄高められて行く過程を、彼は欧の様に述べている。

When man first began to realize that this confidence was vain that nature was inexorable not because it was reluctant to fulfil his demands but because it did not understand his language-the discovery must have come to him as a shock. At this point he had to face a new problem which marked a turning point and a crisis in his intellectual and moral life. All hope of subduing nature by the magic word had been frustrated. But as a result man began to see the relation between language and reality in a different light. The magic function of the word was eclipsed and replaced by its semantic function.

要約すると、「人がこのマジックワードに対する信頼は、無駄であると云う事、即ち、自然は人の要求を実行するのを、しぶっているためでわなくて、人の語を理解しないために、無情であると云う事を悟り始めた時、そうした発見は、人にショックであったにちがいない。此の点人は、知的、道徳的生活に於て、曲り角や、危機を示した新しい問題に直面しなければならなかった。マジック、ワード（神秘的な言語）による自然を征服する凡ての希望は、くちかれていた。結果として、人は、言語と実体との間の関係を、違った光の中に見はじめていた。言語のマジック、パワーは、その意味的な機能によって失なわれ、そして置きかえられた。」

更に、次の様に続けている。

いるが、視野は「人間」と云う基盤に立っている。以下彼の原文の一部より、彼の思考について考えて見たい。先づ言語と神話との関係について、次の様に述べている。

Language and myth are near of kin. In the early stages of human culture their relation is so close and their cooperation so obvious that it is almost impossible to separate the one from the other. They are two different shoots from one and the same root. Whenever we find man, we find him in possession of the faculty of speech and under the influence of the myth making function.

英文を要約すると、「言語と神話は同族に近い。人間文化の発達初期の段階では、それ等の関係は、非常に密接で、協力的であるので、両者を分離する事は、殆んど不可能である。それ等は一つの、同じルートから出た二つの違った芽である。人間は、話す能力を有し、又神話を作る能力も有している事を知る。」

尚続いて次の様に述べている。

Both are based on a very general and very early experience of mankind, an experience of a social rather than of a physical nature.

即ち「二つとも、人間の一般的な初期の経験、即ち、個々の性質の経験よりむしろ、人との交際による経験に基づいている。」

尚、彼は語のソーシャル、パワーについて次の様に述べている。

To the mind the social power of the word, experienced in innumerable cases, becomes a natural and even supernatural force.

即ち「原始的心に対して、語の社交的力は、多くの場合に経験される様

と云うのである。そこで文法研究も、単に今迄の様に、表層構造だけでなく、深層構造を研究する必要があると、述べている。

戦後日本に於ても、西尾氏により「言語生活主義」が提唱されたが、この主張は、言語を生活の中で、生活そのものとして考察して行こうとするものである。したがって、一面、言語活動主義であり、聞く、話す、読む、書く、の四つの言語活動を、活発にやらせようとした。これは、国語、外国語両面にわたっていた。しかし最近では、国民生活が落ちつくにつれて、教育の面で、思考力の養成、表現力、創造力の伸長等が強調されてきている。

◎ 言語と本質について

先づ、英国のウィリアム、マッカーの論を述べてみると、「哲学の面では、言語を普遍的な思想の外部表現と見る人と、言語用法の相違が、哲学に於けるあらゆる相違を形づくると云う人が居る。心理学の面では、言語を、多くの機能をもった一つの象徴の型と見る人、又、人間の作り出したコミュニケーションの道具であると見る人がある。又、言語学の面では、言語は形式であって、実質ではない。人為的音声象徴の体系であると云う人、又反面に、言語は、実質的なものであると云う人がいる。」

以上の様に、マッカーは、哲学者、心理学者、言語学者の言語の本質観について述べている。上の本質観の中、「意味」に中心を置く者の中に、ドイツのエルンスト、カッシーラ (Ernst Cassirer, 1874—1945) が居る。彼によれば、神話、言語、芸術、歴史、科学等あらゆる文化的所産は、人間の象徴活動の結果であり、それぞれに、有意味的な象徴に翻訳されて、はじめて存在する。こうして、人間とは「象徴的動物」と云う結論に、到達するのである。彼は、言語と云う枠内でその本質を論じて

言 語 小 論

③

大 森 孝

◎ 言語と思考について

前号に於て、この事項につき簡単に述べた次第ですが、更に、追加的に述べて見たいと思う。

先づ、ジョン、デューイの考え方を述べて見ると、彼は、その考え方を3つの類型に分類している。即ち、(1)は思惟と言語とは、同一であると云う見解。(2)は言語は、思惟のために必要でなく、思惟を伝達するためにだけ必要であると云う見解。(3)は言語は、思惟でわなないけれども、言語は、思惟のために必要であると同時に、その伝達のためにも必要であると云う見解、大体以上の見解を、示している。結局デューイは、言語の「実際の社会的用途」と、思考の上に働く「知性的用途」と云うものを区別したのである。

人間は、生れつき言語を習得する可能性とか、傾向を、もっていると考えられる。ところで生れた場所の言語、例えば、日本語なり英語なり特定の言語を、習得すると考えられる。生れつきその言語を使っている人の「直観」を重視している最近の学者に、アメリカの、ノアム、チョムスキーがある。彼の考え方によると、生れつきその言葉を用いている人は、幼児でも、鋭い言語感覚をもって居り、ある表現が、その言語の文法に合っているか、いないかと云う直覚的な判断をもっている。その直覚に基づいて、その言語の文法に合った表現を、ほとんど無限に作り出す事が出来る

第三十二回 日蓮宗教学研究発表大会紀要

「本未有善」について

高橋 俊 隆

聖人が末法下種を主張された根拠に不輕品の受容があり、本未有善という機根論が存することは周知のとおりである。本未有善の出典は『法華文句』不輕品積にある。即ち、釈尊四十余年の対機說法と不輕の法華直説における化導の相違を本已有善と本未有善の機根論にて説明されたものである。従ってこの相違は善が己有か未有かに峻別されるのであるから善の解釈がポイントになる。

古来、善を法華開法と解し、開法下種を根拠に本已有善の機は具仏種、本未有善の機は未下種・仏種を具有せずとされている。この理由は不輕の折伏行に存し妙樂が因誘得益の譬をもって逆縁成仏を説くところにある。又『曾谷入道殿御返事』には本已有善を仏種を具有する者とし爾前得脱の許容を三五下種に認め、これに対し本未

有善の末世衆生は仏種を具有しないとして不輕繼承の折伏下種の必要性を述べている。即ち、善とは仏種と同義語で仏種の具不己有と未有の区別を受容されていたことが確認できる。ただし、ここで問題となるのは釈尊と我等の根源的関係の存否である。つまり、我等が仏種を具有しないのは仏からの救済が未だになかったのか（未下種）、あるいは我等が仏の救済を無視していたのか（不信誘法）ということである。更に、『法華取要抄』に「此土我等衆生五百塵点劫已來教主釈尊愛子也。依不孝失子今雖不覺知不可似他方衆生。有縁仏与結縁衆生譬如天月浮清水」と叙述された理由は奈辺に存するのであろうか。

聖人の釈尊親徳観は父種を重視し妙法五字を媒介とした下種・結縁に衆生との父子関係を受容されたものと思う。この理由は妙樂が「結縁如生成熟如養。生養縁異父子不成」とて天台の「父子義」を扶積した文にある。『法華取要抄』の叙述は、この天台・妙樂の文を積成とし迹門「三」の因位に於ても釈尊は一切衆生と結縁的関

係にあると認識され、しかも本門「五」の頭本觀を契機に末世衆生に於ても無始久遠いらひ釈尊とは父子關係にあるとみられ、この關係の存する根拠を結縁に求めて釈尊を有縁の仏と規定された叙述である。このように理解される前提には釈尊と我等の間に何等かの交渉が成立されていなければならぬ。それは久遠下種ではなからうか。

もし、本末有善を釈尊とは全く無縁の衆生であると解釈すれば、弥陀等の諸仏と釈尊の因位果位を比較して釈尊の此土有縁的超勝を強調し、釈尊の化尊を重視された意義が希薄になり、『法華取要抄』に結縁を媒介とした有縁の仏と衆生であるという叙述はされぬと思う。更に、寿命品は末法正意と把握され、遣使還告の文に師自覚をされた現実性は寿命品の世界が末法に反映され被救済者である失本心子を末世の我等と指摘するものと思う。妙樂は失本心を「忘本所受故曰失心。従本化来迷真之後起無明惑如飲毒藥。背大化為失心」と述べ、聖人は失本心子を「不孝子」と解釈し『法華取要抄』に釈尊と我等は久遠来、父子の有縁の關係にありながら過去の釈尊違背および退大取小の不孝の失により今に覚知できないのが現状であると述べたものと思う。

又、聖人が注目された経文に譬喩品の「若人不信毀謗此経則断一切世間仏種」の文と勸発品の「於如来滅後闍浮提内広令流布使不断絶」の文がある。前者は法華不信||謗法||断仏種の連関性を説き、後者は末法における正法復帰を遺誡されたものである。そして、兩者を収束するのが普賢經の「汝行大乘不断仏種」の文である。即ち仏種の相続を重視した末法下維論に連関するのである。

以上のことから知られることは、末世衆生も本来、久種を被った衆生であるという受容が聖人の思想中に看取でき、釈尊からみれば悉是吾子とて愛子には違ひない。ただし、これは仏の立場からみた解釈である。従つて己有・未有の区別は衆生側における仏果獲得の行動に規定される一面をもつと思う。つまり、本末有善とは譬喩品に指摘された法華不信による仏種喪失の衆生をさすのであり、具体的には仏に直接的に働きかけて仏種を結実すべき行動がなかったと解釈する衆生側の信行論を主体に己有と未有の区別が規定されたとも理解できる。この場合の善とは発心修行に譲与された仏種に外ならない。仏意からすれば決して未下種の者ではなく、その救済を無視し覚知せず三五の塵点を遍歴してきた者が本末有善の衆生であると思う。

『開目抄』等に寿命品を知らざれば久遠の仏・久遠の父を知らず、又、子の子たることを覚知できない不知恩・不孝の子であると述べた一連の叙述は、寿命品の世界に釈尊と我等の根源的有縁性、即ち父子關係が存する所以をみられたからであり、釈尊は親父・慈父であるとして親徳を標榜されて帰敬された理由がここに存したのである。

日蓮聖人遺文引用説話の一考察

——安心の側面より——

西 片 元 證

以前、二・三の考察により成仏への唯一の直道たる行に即して、安心が存在することを考えてみた。日蓮聖人（以下、聖人と略記）に於いてその行は理想的人間の行動規範を示唆するものであり、逆にその行動規範にはずれる行為は安心とは結びつかないものであった。この聖人の示した行法は妙法五字の受持に集約され、さらに四威儀に通ずるものと考えられる。本稿では説話を素材と

して、受持を具体的に捉え、受持における成仏の確実性、そして、理想的人間の規範を確認してみたい。さて、聖人の説話引用は一種の話でも種々の角度より活用され、異なる論旨を持つ場合もある。故に、使用意図による分類・整理を経て考察せねばなるまい。

分類、整理には種々の方法を想定できようが、ここでは(A)法華經至上主義に立脚した倫理観、(B)法華經・法華經に帰依することの功德、(C)法華經等の色説に関すること、としたい。すなわち、(A)の法華經至上主義に立脚した倫理観の項で理想的人間の規範を求め、さらに全体を通し、特に(C)の法華經等色説に関する項を中心として成仏の確実性を考えてみたい。

(A)法華經至上主義に立脚した倫理観

ここでは親子關係を語ったものとして、淨藏・淨眼と妙莊嚴王、目連とその母、烏龍・遺龍等の話が挙げられる。主従關係については阿闍世王と耆婆大臣、紂王と比干等の話があり、師弟關係では尹伊と堯王、務成と舜王、大公望と文王、老子と孔子について述べられている。又兄弟關係は、淨藏・淨眼、釈尊と提婆達多が前世では摩訶羅王の善友・悪友の二太子であった話がある。夫婦關係にても陳子・相思樹・松浦佐与姫・蘇武等の話を引い

ている。その他、人の和、人間関係の円滑化に関して孔子、周公旦、紂王と周の武王の戦の話がある。最後に報恩について雪山童子、常啼菩薩、葉王菩薩等の話を挙げている。

さて、これ等の説話を通して聖人の倫理観を見ると、報恩に集約されるとも考えられる。聖人の報恩観は、自己及び他を成仏に導くことであり、その独自性は成仏への唯一の直道が法華信仰に存する点であろう。そして、倫理観は法華信仰を基盤として成立するもので、上述の各関係、いずれも他を法華信仰に目覚めさせることを主眼としている。さらに、これ等説話の共通点として、法華信仰の有無を基準とする善因果果の因果関係の存することが考えられる。

(B) 法華経・法華経に帰依することの功德

ここでは供養の功德として、阿育王、阿那律、須達長者、薩埵太子、尸毗王、迦葉、喜見菩薩等の話がある。さらに優填王、影賢王の造像の功德、烏龍・遺龍の写経の功德、輪陀王と白馬と馬鳴の話等がある。ここでの共通点も(A)と同様、説話の構造に善因果果の因果関係が存することである。

さて、法華経により済われた例として、提婆達多、阿

闍世王、婆瑠璃王、善星比丘、瞿伽梨等の話がある。周知の通り彼等は五逆罪を犯し、地獄に墮ちた。しかし、悪人の代表とも言える彼等でさえ法華経により成仏する事実を以って、檀越達に法華信仰による成仏の確実性を示したものと思われる。

(C) 法華等色説に関して

聖人は一生に亘る自己の法華経の行者としての行動を、不輕菩薩をはじめとして、薬王菩薩、雪山童子、付法蔵の諸師等に擬している。この不輕菩薩は釈尊の過去世の姿であり、礼拝行の結果が成仏に至ったのである。

ここにも説話の構造に善因果果のパターンが見られる。又、法華経中の話に檀越達の姿を重複させた場合もある。例えば、妙一尼、是日尼の姿を提婆品中の檀王の阿私仙に対する給仕として捉えている。又、池上兄弟とその父を淨蔵・淨眼と妙莊嚴王に擬している。これ等は皆、善因果果の構造を有するストーリーの説話である。

ところで、聖人の法華経色説は自己を不輕菩薩と規定することにより成立する。この点より、受持における成仏の確実性を考えてみれば、不輕菩薩の三世は謗法罪、受難、成仏の経過を辿る。一方、聖人のそれは、謗法罪、受難、そして来世は、成仏の確信である。又、檀越につ

いても、先述した妙一尼への書簡中で、成仏の確かなことを保証している。ここに、色説が成仏の因となることを確認できるように思う。(A)、(B)にて触れた善因もこの因果関係に準ずるものと考えたい。

以上、甚だ概略的であるが安心に関すると考えられる遺文中の説話を整理してみた。その結論として次の二点を挙げることができる。

(一)理想的人間の規範については倫理観に関する説話によく表われていた。

(二)成仏の確実性については何れの説話の構造も、悪因苦果、善因楽果であることより、四威儀に通ずる受持が善因となり、そして、楽果に至ることである。

※紙教の都合により註は省略した。

「常不軽品の解釈について」

小 野 文 班

常不軽品は、法華經の悉有仏性思想の典型的な文とされ、法華信仰の勃興時より今日に至るまで仏性礼拝の実

践として尊崇されてきている。仏教思想史を色どる最も著名な教義論争は仏性論争であるが、その一方の雄となつた法華一乗の徒の抛り所に、この不軽品の故事があつたことは周知の事実である。ところが日蓮聖人は悉有仏性と積された不軽品から、「仏性」ではなく、「仏種」という教理を構築し、その宗教の中心にすえている。聖人のいう仏種が、それまでの仏性思想と明らかに異つた概念をもっていることは、『唱法華題目抄』(二〇四頁)『本尊抄』(七〇六頁)『顯仏未來記』(七四〇頁)『曾谷入道殿許御書』(八九七頁)等、不軽品にふれた諸御書から指摘できる。不軽品からこのように仏性と仏種という両義が生まれる以上、もう一度不軽品の解釈の史的展開をふり返り、そこから聖人の仏種思想を規定せんとする試みも必要なことだと思われる。そこで今回はその基礎的作業として法華思想の潮流の中から、世親・天台・吉藏・窺基・妙楽・伝教・源信の注釈を概観し、比較検討することにした。

世親は一方では唯識論書を作って、五姓各別の法相派の基を開いた人物であるが、その一方でインド現存唯一の法華經注釈書を残している。そしてこの『法華論』が不軽の礼拝を仏性礼拝と規定したのである。この『法華

論』の注釈はその後の天台・吉藏・窺基・妙楽・伝教・源信に継承され、不輕品の見方を決定したといえる。この書の法華思想に与えた影響は大きいが、聖人は『開目抄』（五七九頁）の中で、『法華論』の種子無上を取りあげて法華經の種と一念三千を結びつけて、独特な仏種論を展開している。聖人が世親の注釈で注目したのは仏性ではなくこの「種子無上」であった。世親は不輕の弘教に關しては、仏性の有無からではなく、機根の熟・未熟から論じている。この立場は天台にもみえ、不輕品の思想と、不輕菩薩の弘教とを分けて解釈している。『文句』では最初に五仏性で「不輕の解」、すなわち不輕の悟りの内容を説くが、不輕の行については一転して、「本未有善」なるが故に「而強毒之」という逆化への弘教法をとったのである。本有の三因仏性を論じながら「本未有善」というのは矛盾であるが、そこには性得の

場という不輕の理と、修得に約して述べる不輕の行との相違があったとみるべきである。妙楽は『文句記』で明確に不輕の四衆を逆化とし、「結縁に約して一乘の実を表す」と釈している。彼は三因仏性を性に対し修に約し、了因・縁因の二仏性を修得の智と断とし、菩提・涅槃という果性・果々性はこの修得の縁了の果に至るをいうと

する。ここに「本未有善」の義が明瞭となる。聖人が「本未有善」なるが故に因果具足の「教」を種として下さねばならないとするのは、修得縁了の立場から当然の帰結なのである。

これに対して吉藏もまた不輕の「行菩薩道」を正因仏性に対する縁・了とみ、因を行ずる修行により仏性が成就すると釈している。しかしその『法華義疏』では、不輕の弘教に關しては天台妙楽とは反対に、末世の増上慢の機なる故に頓説すべからずと釈した。窺基は更に不輕の行は安樂行であると『法華玄贊』で述べている。妙楽の『文句記』はこの窺基の説を論破すべく筆を尽し、不輕行と安樂行の相違を十ヶ条にわたって強調している。のちに日蓮聖人が不輕菩薩の行軌を正しく折伏行と規定するのはこの妙楽の説を受けていることは確かである。

日本天台にくると、その宿命的な法相との仏性論争が思想形成に大きな影響を及ぼし、真如隨縁論が教義の中心に位置づけられ、「本未有善」の不輕の行は黙視されてきた。伝教の『三平等義』にも不輕の仏性を釈しているが、本未有善なるが故に行仏性はなく理仏性をいうのだとしている。明らかに法相の行仏性を否定し、真如理仏性説を樹立せんとしている。この日本天台成立期の仏

性論に、密教思想が積極的に受容されると、その行きつくところは観念的な仏凡一体論で、日本中古天台が真如遍滿をいう余り、本覚ずわりの著しい即身是仏主義に墮つてしまったのも当然のことと思われる。法然・親鸞・道元・日蓮と叡山を捨てた鎌倉仏教の祖師達には、その思想の底に、この中古天台の観念的な仏性論＝成仏論を拒否して起った共通した宗教意識がある。それは教・行・信の具体的実践への志向である。聖人の場合は下種論に頭われている。しかし、鎌倉仏教をみるその前に、日本浄土教の祖と仰がれる源信の仏性論を検討しておく必要がある。『一乗要決』で天台の仏性を強調した源信が、その仏性開発を弥陀の仏力に求めんとしたその傾向は、形としては聖人の仏種論に一脈通ずるものがあるからである。ただし、常不軽品を下種折伏の文証とし、その二十四字と五字の題目を一体とする聖人の仏種思想が、独特なものであることはいうまでもない。

久遠釈尊の因行果徳について

庵 谷 行 亨

天台大師は法華經壽量品の「我本行菩薩道時所成壽命」に本因妙、「我成仏已來甚大久遠」に本果妙を論じ、久遠釈尊の因行を本因、釈尊の久遠成道を本果と規定している。日蓮聖人はこれを継承して「我本行菩薩道：」に「我等己心菩薩」、「然我実成仏已來：」に「我等己心釈尊」を論じ觀心の法門を説示されている。特に『観心本尊抄』の釈尊論には釈尊の因果論が大きな比重を占めており、これが觀心法門の論理的帰結を導くのである。以下『観心本尊抄』を中心に釈尊の因果論について考察してみたい。

聖人が因位果位を論じられている主要な遺文として『開目抄』『観心本尊抄』『法華取要抄』等を挙げることができる。これらの遺文によると①釈尊と他の諸仏を比較対して因位果位を論じる場合、②本門と迹門を比較対して釈尊に因位果位を論じる場合、③釈尊の久遠成道に因位果位を論じる場合などが指摘できる。

『法華取要抄』には、因位を論ずれば諸仏は三祇、五劫、釈尊は三千塵点劫、果位を論ずれば諸仏は十劫・百劫・千劫已來の過去仏、釈尊は五百塵点劫已來妙覺果滿の仏であるとし、尽十方の諸仏は教主釈尊の所從であることを明示し、『観心本尊抄』には、諸仏は「近因果」を説いて「遠因果」を顯わさないゆえに「三五遠化」を亡失するものであると論断されている。これらは遠近によって釈尊と諸仏を比較対し、釈尊の絶対性を論証するものである。②の例として『観心本尊抄』には教主釈尊論を展開し、爾前迹門と本門に分別して釈尊の因位果位を論じられている。爾前迹門の意をもって論ずると、釈尊の因位は能施太子・儒童菩薩・尸毘王・薩埵王子・三祇百劫・動逾塵劫・無量阿僧祇劫等と積劫行滿の仏であり、果位は始成正覺の仏で四教の色身を示現して正像末三時を利益し給う仏である。これら迹因迹果は本門教主釈尊の方便施設であり、本門の因位果位が明かされることよって、それが明瞭となるのである。本門の意をもって論ずると、教主釈尊の因位は久遠より已來、十方世界に分身し一代聖教を演説し塵数の衆生を教化し給う仏であり、果位はいうまでもなく久遠成道である。本門の因果は発迹顯本において成就するゆえに、『開目抄』

にこれを「本因本果の法門」と説示されている。こうして諸仏と釈尊、爾前迹門と本門の因果が明かされることよって、『観心本尊抄』では凡心具仏の結論として「受持譲与」が説示されるのである。爾前迹門の釈尊と本門の釈尊の因位果位を論じて本門の教主釈尊の絶対性を論証する基準は、因果の遠近にあるのであって、これは先の諸仏と釈尊の比較対の分別と同じである。③は言うまでもなく本門の因位果位論である。本門の因位果位論は教主釈尊の絶対性を開顯し、釈尊こそ諸仏を所從とする唯一の教主であることを明示するものである。このように本門の教主釈尊の因位と果位を聖人は受持譲与段に「釈尊の因行果徳」と表記されたのである。

受持譲与段にみられる五字と釈尊の因果の論理的背景には一念三千（色心因果）・仏種・要法・宝珠・良藥等の問題が関連している。一念三千とは釈尊の色心であり、この釈尊を我等の教主として行化の因と万徳の果にみるのが因行果徳の釈尊である。このような一念三千の基本原理を背景に、釈尊の色心が因行果徳であり、その因行果徳が仏種であるところに釈尊の因行果徳と妙法五字の關係が成就するのである。

論理的に十界の互具を論じて「己心の釈尊」は論証

しえない。それは釈尊の具足が五字受持者の己心のみ実現しうるものだからである。『観心本尊抄』の互具論が凡心具仏界から凡心具釈尊へと移行し、釈尊の因位果位論にまで発展しているのは、我等の成仏が単なる理論論的解明で証明されるのではなく、五字受持なる信仰的実践にこそ実現しうるからである。さらにまた、五字の受持が釈尊の因行果徳の受領であるゆえに、釈尊や地涌の菩薩を己心に具足しうるのである。天台大師の、本果妙の依文に「我等己心釈尊」、本因妙の依文に「己心菩薩」を証されたのは、聖人にとって本果妙とは久遠成道の釈尊、本因妙とは久成の人たる地涌の菩薩であるからである。

以上、『観心本尊抄』を中心に、聖人における釈尊の本因本果について概観した。日蓮聖人の本因本果の概念は久遠成道を本果、久遠の化導を本因とする点において基本的に天台大師と異ならないが、とくに観心において本因を地涌の菩薩として、受持の当処に本因本果を己心の所具とすることは他に例を見ないのである(1)。それは釈尊を論理的に規定してその本質を論証した天台大師に対し、聖人は受持という自己の主体において釈尊を受領していったことの異なりによるものである。

〔註〕

(1) 茂田井教亨先生は『観心本尊抄』に聖人の特異な四菩薩観があるとし、その第一にこれをあげられている。本稿は茂田井先生の教示に示唆されるところが大きい。

寿量頭本論―五百塵点劫の 解釈をめぐって

北川 前 肇

法華経本門の如来寿量品には、釈尊みずから始成正覚を破して、その寿命の久遠なることが開顕されている。すなわち、「然善男子我実成仏已来無量無辺百千万億那由他劫」と発迹頭が示されている。この次下には、釈尊の寿命が久遠であることを、更に五百塵点劫の譬喩をもつて説かれるのである。

この五百塵点劫の解釈は古来より論議が喧しく、有始・無始、常住・無常、実説・仮説等の解釈がなされてきた。そこで、この小稿では、日蓮聖人の遺文に引用され

た寿量品の「然善男子云」の発迹願本の文に着目し、五百塵点劫釈の一助としたい。

さて、聖人遺文中発迹願本の文の引用は、『守護国家論』『開目抄』『観心本尊抄』等である。それらの引意を検討してみると、まず『守護国家論』（定遺九四頁）では、法華経が如来出世の本懐であることを証明するための引用で、願本の問題は言及されていない。

次に『開目抄』（定遺五五二頁）では、本因本果の法門が明かされる段に引用されている。ここで注目されることは、「無始の仏界」「無始の九界」と表現されていることである。すなわち、発迹願本の久遠は、「無始」という概念を有つことが理解される。しかしながら、無始あるいは復倍上数と言っても、はじめがあり、有限ではないかという疑義が想定される。これに対し、聖人は五百塵点劫という量を藉りて表現された無量の世界、時間概念を超越した久遠無始を、そこに観取されたものと考えられる。つまり、五百塵点劫とは無始という解釈がここに見られるのである。

また、一つの問題として久遠の釈尊が「無始」であれば、それは理法身、真如身でなければならないのではないか提起される。しかし、聖人が始成正覚の迹因迹果

を否定し、久遠実成の本因本果を強調されていることは、非因非果の法身を正意とされたものではない。それ故に、本因本果の「本」とは、無始を意味し、その仏は理法身でなく、本因本果の具体性と能動性を具備した釈尊であると考えられる。『観心本尊抄』に「釈尊因因果徳二法」（定遺七一頁）と説かれ、『一代五時図』に「久遠実成実修実証仏」（同二三四二頁）と規定された如く、理仏ではなく事成の仏を想定されている。この本因本果の法門の次下には、諸仏はすべて釈尊の分身であることが明記される。

そして、更に三身の願本の問題に言及され、寿量品の仏のみ三身の無始無終（願本）が説かれ、爾前諸経には三身の願本は不説と述べられている。同じく『一代五時図』（同上）には、始成の三身の願本はなく、久成の三身を無始無終と図化されている。

論ずるまでもなく、無始無終とは三世常住を意味し、常住不滅と同義である。一般に真如を体とする法身の無始無終は理解できるが、何故に久成の三身を無始無終に配されたのか問題となるのである。これを解く鍵として『八宗違目鈔』（定遺五二五頁）の冒頭に、『文句記』の「若願本已本迹各三」、「文句」の「仏於三世」等有二

三身「於諸教中「秘」之不_レ伝」の引用が見られ、この説を根拠として久成の三身を三世常住と規定されたものと推測できる。また、聖人は信仰的事実によって、三世に亘る積尊の生命と教化とを観取せられ、積尊の寿命に断絶はなく、もし断絶があつては寿量本仏たり得ないとして、無始無終の概念を付与されたものと考えるのである。

さて、次に『開目抄』（定遺五七六頁）には、発迹願本の文を引用して、久遠の積尊が十方分身諸仏の能統一者であることが説かれる。ここで注目されることは、「此_レ過去常」という表現であるが、「この」という指示代名詞は発迹願本をさし、五百塵点劫は過去常と同義であることがわかる。過去常とは過去常住であり、寿量品ではこの過去常住に托して三世常住が開顕されたと見るべきであつて、五百塵点劫は過去常住と同時に、三世常住、無限をも意味するものであろう。

この『開目抄』では、積尊と諸仏との関係が明らかにされるだけでなく、依報たる国土の問題が述べられ、積尊が三世常住であれば、依報たる娑婆は本土となり、常住浄土であることが明記されている。これは「観心本尊抄」の「今本時娑婆世界離三災二出四劫一常住浄土」（定遺七一二頁）と同致をなすものである。

以上、『開目抄』を中心に願本の問題を考察したが、ここで指摘できることは、五百塵点劫とは久遠無始であり、過去常住を正意とするが、この過去常を媒介として三世常住が開顕されているということ。しかもその三世常住とは積尊の寿命を指し、その仏格は三身圓滿具足の無始無終なのである。つまり、積尊の無断絶の寿命と救済活動とが五百塵点劫の譬喩をもって示され、そこに永遠性と絶対性とがあると言える。そして、我等衆生は必然的にこの積尊と関わり、己心に内在する仏格はこの積尊にほかならない。それ故に、『観心本尊抄』に発迹願本の文を引いて、「我等己心積尊五百塵点乃至所願三身無始古仏也」と定められたものと考えられる。

吉田松陰と日蓮聖人

石川 教 張

幕末の思想家・吉田松陰は（一八三〇～五九）、自ら二十一回猛士と称し教育および規諫の実行に献身、三十年の短かくも波瀾に富んだ一生を救国の大義に殉じた。

松陰のめざした至誠の志の種蒔きと諫幕から倒幕に至る世直しの苦難にみちた行動は、「草莽崛起」と呼ばれる名もなき庶民の決起実践を究極の到達点とした。

草莽崛起とは、救世愛民をめざし山積する国家の危急存亡の問題を解決するために庶民が立上ることであり、「上を損じて下を益す」（「獄舎問答」）民衆の自覚をさしている。

安政六年（一八五九）四月、松陰は野山獄より岩倉獄中の門弟野村和作宛に書簡を送った。そこには、草莽崛起の策を実行する決意が宣言され、しかも草莽崛起の策が日蓮聖人の信仰実践より思いついた事実が表白されていた。

此の道至大、餓死・諫死・縊死・誅死皆妙、卻きて一生を偷む亦妙。一死実に難し。然れども生を偷むの更に難きに如かざる事初めて悟れり。実に草莽の案なり。
・定下云く「往先崛起の人有か無かを考て見ねばならぬ云々」、是は勢を計り時を觀るの論なり。時勢こそとまれかくまれ、義卿が崛起の人なり。……

余が策の鼻を云ふが、日蓮鎌倉の盛時に当て能く其道天下に弘む。北条時頼、彼の髡を制すること能は

ず。実行刻苦尊信すべし、爰じや爰じや。

この書簡は(1)京中心に安政大獄を断行する老中間部詮勝要撃策の挫折と松陰自身の野山獄再入獄(2)高杉・久坂等門弟同志の時勢觀望論に対する憤激失望と彼らとの絶交による孤立、(3)伏見要駕策の失敗とその決行を託した野村和作の岩倉下獄、という状況の中で執筆された。松陰は、「恐れ乍ら天朝も幕府・吾藩も入らぬ、只六尺の微軀が入用」と語り、「義卿随分自ら頼む所なきに非ず」と表明しつつ「崛起の人」としての志を貫き通す死生觀に開悟した。「崛起の人」すなわち草莽の志士とは、「敢死の士・智勇義侠の士」「小吏無役の輩・罪譴を蒙る正義の人、下賤に埋没する者」「禍福死生すでにその念を絶ち大節大義を天下後世に建明せんと欲する者ども」のことである。特に上書諫言を実行して罪譴を蒙った民間の志篤き人を「草莽崛起の英雄」とみなした。

こうした松陰の草莽崛起に対する確信が、日蓮聖人との出会いによつてもたらされた事実は、さきの書簡の示す所である。すなわち第一に草莽崛起の策を思いついた「著眼」の端緒が日蓮聖人の仏道実践にあったこと、第二に「鎌倉の盛時に当て能く其道天下に弘む」と指摘した日蓮聖人による法華経の弘教と北条時頼への立正安國

の諫曉を草莽崛起の先驅とみなしたと、第三に北条時頼（霸道）に制圧されることなく仏道を天下に弘布した「実行刻苦」を「尊信」し、これを草莽崛起にとつての肝心な点と述べ「崛起の人」の先覚者として日蓮聖人とらえていること等を、この書簡は物語っている。

ところで松陰は、神明を尊崇する孔孟の使徒の立場から、しばしば仏教を論じ「仏と申すものは、信仰するに及ばぬ事なり」と指摘し、聖賢の道に叶う限り「目前の工夫」として仏教及び仏者の見解を評価してきた。啞の弟敏三郎のために清正公へ平愈を祈禱したこともあり、法華経を読み普門品を実感的に把握し観音力や釈迦の出世法について言及、不死をめざして一心不乱に自らの身を行ずることの大切さを主張した（妹千代宛書簡）。また叔父竹院和尚の教導激励をうけ、江戸伝馬町の牢では法華僧日命から四恩説を聞き、海防僧・月性とは愛国慷慨の念と反幕論をたたかわせて親交を結び、不面心交の友黙寐からは討幕論の影響を強くうけ至誠による諫幕の立場を追求してもきた。さらに次のように語ったこともある。

「夫れ衆生済度の為めの草鞋掛の苦勞は親鸞猶能く憚らず、外道撰服の為めの斬首遠流日蓮能く畏れず。彼れ

皆異端邪説、聖人の徒の齒せざる所にして、彼れが如し」（講孟余話）。安政六年、崛起の人として生を貫くことを悟った松陰は、「仏法信仰はよい事ぢやが、仏法にまよわぬ様に」と述べながら大義至誠の道を「身で行ふ」ことを吐露し、日蓮聖人の実行刻苦を尊信受容するに至った。ここで言う実行刻苦とは、立正安国の諫曉から伊豆流謫までをさし、衆生済度のための「外道撰服」「斬首遠流」を含む身命を惜しまぬ不屈な濟世のための信仰実践を意味している。「堅氷巖に在り、凝陰膚に透る」野山獄中にあつた松陰が孤高の煩悶と至誠貫徹との葛藤の彼方にまみえたものは、下賤の身を起して勇猛・不退転に仏道を天下に弘め、諫曉に立上り罪謫を蒙つた日蓮聖人の志と実行刻苦の姿に他ならなかつた。松陰は、「至情を蘊み情の迫る」共感の念をこめて日蓮聖人を尊信し草莽崛起の実行を宣言したのである。

現代宗学への自己批判

安 永 辨 哲

(本稿は昨年度大会の拙論Ⅱ大崎学报一三二号八八頁Ⅱを前提として論述するものである)

私は現代の宗派仏教は牢名主的信仰に弱点があると指摘したい。牢獄内に於ては絶対的權威を以て囚徒に君臨するが一步牢舎を離れると全く無力となる。何故？それは虚構の權威に胡坐をかいていたにすぎないからである。宗派信仰も亦宗派内だけにしか通用しない信仰だとしたら、どこかに教学上の虚構性が内包されているからであろう。この点本宗も亦例外ではない。

(一)、いかなる宗の元祖でも末葉でもないと言言された大上人を、日蓮宗という名に於て背て一宗派の祖師に祭りあげ、強いて牢名主たらしめているとしたら、四海婦妙の大願に反することは明かである。況んや法華経を一宗門の専有經典の如く印象づけているとしたら、ことは更に重大といわねばならない。

(二)、妙経は独り日本國のために遣されたものでも、將

又単に全人類の救済のためだけに説かれたものでもない。後五百才に広宣流布せよと命ぜられた仏陀の眞の御本懷は「法輪の一大転換」のためにこそ在ったのである。それが無量義経の「帰命法輪転以時」(德行品)の御眞意であろう。(転法輪に非ず)

(三)、仏が転法輪し給うとき衆生に随順して種々に法を説かれたのが随他意の説と呼ばれる所以であり、即方便權化の教に他ならない。然しそれは恒に如来証得の眞如実相の深義(即随自意の実説)を体信せしめんが爲の設化であった。「凡夫の法と仏法」とは二者共に虚無寂莫にして但仮号のみⅡ經集部卷十二Ⅱの經文の明証のとおり、仏法とは凡夫の法即世法と相即相入の關係にあり、当然文辭語言の相をからねば衆生誘引の途は開かれぬのだから随他意方便の權教という他はない。これに対し随自意眞実の教を妙経では如来法と宣示し給うも、それは言辭の相寂滅唯仏与仏の境界であるから四十余年如来の胸中に秘して顯説されなかつた。これを「仏所念ノ法」として未顯眞実と示されたのである。涅槃經に隨他意、隨自意の他、隨自他意の説とあるは、妙経には仏法・如来法及び世尊法の語しか見当たらないことを重ねて指摘しておきたい。

四、本来一切の宗教は個々の人間の苦惱を救済せんとするがその役割であり、仏教も亦同断である。「一切衆生の異の苦を受くるは如来一人の苦なり」（涅槃經）とある通りであるが大上人はこれを承けて「一切衆生の同一の苦を受くるは日蓮一人の苦なり」といわれている。それは一般諸宗教の個人救済の次元に^{とくら}ける限り、人と人、国と国、民族と民族、宗教と宗教相互の対立を超越することはできない。これら一切の対立観を超越してこそ眞の平安を地上に顕現し得るのだ。その為に「時代の救済場の救済の原理」としての如来法を示されたのが妙経であり、それには二千年の時間が必要だとして個人救済の原理たる仏法は末法に入れば一往その役割を果たしたことを白法隠没と宣示されたのである。即ち二乗以下を目標とする救済の原理としての白法は隠没しても、教菩薩法仏所護念の法華經こそ大白法として当来の闍浮提を光被すべき救済の原理であると宣説（薬王品）されたのが第五の五百才に当って、仏法||白法より如来法||大白法への一大転換を具現せよと命ぜられた無量義經の御真意と拝すべきである。

四、而るに吾等凡夫は顛倒の故に諸法の觀察に當つても常に「是は此れ、是れは彼。是れは得。是れは失」と横計

（憶想妄見）して永劫に苦毒の中に低迷して自力脱出ができないでいる云々」（無量義經説法品）と指摘されている。涅槃經の真知に対する比知、寿命品の不如三界見於三界云々皆な同断であつて、かかる対立的把握が錯謬なる所以を宣明して眞の諸法觀察の要諦を説法品の同上に「菩薩若し一法即無量義の実義を習学せんと欲するなら、諸法は本・來・今性相空寂にして無大無小無生無滅非住非動不進不退恰も虚空の二法なきが如くと觀察すべきである」と教誡されるのである。この比知横計の妄見に樂着するのが万人に共通する根本的苦因である点を同一の苦と叫ばれたものと確信する。権実の相對判も經々の對判でなく、文上隨他意の方便權説と文底隨自意の眞淨實説の相異と拝すべく、したがって前者は自ら白法―仏法―迹門の分際、後者は大白法―如来法―本門の立場と受けとめない限り教学上の幾多の矛盾は解明できないのではないか。學者徒らに博學多識を誇示するのみでは畢に仏智の正要に迫ることはできない。況んや大乘非仏語説を心中に懐きながら仏の金言を云々するは自己欺瞞という他はない。依智不依識の深意を肝に銘じて教学の手直しに邁進して頂きたい。本尊抄結文に何故に不識一念三千者と書かれたか、又仏は常に大慈悲に住し給うも

のなるに、何が故に敢て大慈悲を起してと述べられたのか、諸兄の御教示を仰ぎ得れば幸甚である。以上

妙実大覚大僧正事蹟について

中 村 文 三

万代亀鏡録の中の奥聖鑑抜粹（師日典の言葉を弟子日奥が覚書）の一節に、「大覚の御廟所西山のウシクボと云ふ処にあり誰も此の事を知らずと云へり。後に又此事を語られり其の時云はれし事は事を獨麴ひとりまがに問ふと云ふ事あり其の為に是れを申すなりと。又其の後に曰く。彼の廟所のあたりを通りし時其のあたりに草かり居しを見て此の山に廟所石塔などありやと問ひければ中々大人の御堂と云ひてありそこに石塔などありと云ふ。行きて見んと思ひしかども、はや日暮れて行く事ならずして其まま帰りけりと語られけり。」と書き残している。妙願寺二世大僧正ともあろう方の御廟所が①誰れも知らない処になぜあるのか②何故獨麴（しもしもの者）だけ知ってるか

③なぜ龍華三山中になかったのか。等々不審を含む一文である。筆者は昔から京都市民の不受不施派信者の子孫であるから（西山のウシクボ）の所在を先づ探求と思ひ立った。無学の老人は暇に任せて足を運び続ける事早や四年目的の御廟所が未だ探し出せない。余祿として明確で無い大覚の出生に関する諸説が多少的を絞る事が出来そうになった。一妙院日信著「不受不施信仰の手引」立正護法会刊。に依れば、父は関白近衛経忠母は入道右大臣家定の女、永仁五年（一二九七）次男として生れ月光麻呂と命名（別の後醍醐天皇太子説もある）四才の時出家、八才叔父に当る覚実大僧正（一乗院）の下で得度、名を実玄と改め、真言宗の教学を修め若くして嵯峨の大覚寺の門跡として晋山。と云ふ事になっている。十七才（正和二年）のある日洛中で、日像の辻説法を聞いて真言宗と法華宗の違いに感ずるところあり、その後七日間日像につき詳しく教化を受けてお題目の法門をただし大覚寺の門跡を捨てて弟子数名と共に日像の弟子となった。名を妙実と改め、当時祖師日蓮の遺命を奉じて帝都に法華経の法門を打ち立てる為弘法中の日像を助けて遂いに妙実二十五才の時後醍醐帝より、勅願寺妙願寺領を賜り龍華三山の開基を始め洛中に二十一本山を開く礎を

築くに至る日像の帝都弘法を助けた妙実の功績は大きく評価出来る。妙実の高貴の出身が又あずかって力があつたとも推察せられる。元弘二年後醍醐天皇が隠岐に流された時妙実は三備地方弘通の命を受け主として今の岡山県を中心として活躍布教の実をあげた。備前益原、備中辛川、備中軽部の三ヶ所に妙実自ら法縁の為に墓碑を建立したのが皆現存している、其他題目碑は辻々のいたる所に建立されていて、里人から大覚様と云いつがれている。大覚大僧正の西国弘通の法勲は実に大である。前記益原法泉寺の大覚様の宝塔には「養父妙念第三季追善。康永元年。養子敬白」と刻まれ又軽部大覚寺の宝塔には「先考相当十七回忌。暦応五年」と刻まれてある、以上の二件で生い立ちが絞られてくる気がする。宮崎英修著「不受不施派の源流と展開」の中に。大覚は跡を朗源に譲り鳥羽妙光寺に隠棲したが貞治三年四月三日六十八才を以て入寂した。とあり調べると開基は大覚で正覚山実相寺と申し度々の戦火や大水害で資料古文書何一つ無い由で往時は寺領も広く末寺も四、五寺ありしとかで今後の調査に参考大なりと思ふ。一方河内国嶽山麓の真言宗龍泉寺内に墳墓有り文献資料は無いが伝えられてるには尊性法親王が御父後醍醐天皇二十五年忌に大和国塔尾陵へ詣ず

る途次貞治元年四月三日急逝深慮の御遺戒により隨身等身分明かさずただ尊性として葬り里人聖地と崇め。シガサンの大祭を其の當時行つた由である。不受不施派では祥月御命日の四月三日を太陽暦の五月十三日「シガサンニチ」と呼んで御正当を當み毎歳法会を修し現在に至る。日宗竜華年表に「今俄かに入寂仍て朗源直ちに龍華に補処す云云」と載っている。前記シガサン。シガサンニチ。朗源緊急補処。等が大覚大僧正終焉の真相が藏されてはないかと思われる。因に尊性法親王は嵯峨大覚寺門主で慶安四年三月遷化大覚寺宮御墓所内に墳墓有る。ここに不可解な説を聞き左に記す。大覚大僧正は三備から和泉国へ立たれた時貞治三年四月三日六十八才で白馬に跨がり海上に駒を進めた。これをシガサンニチと呼んでいる。洛西ウシクボに在る大人の御堂の説と真向から逆説であるが読者の御判断に任す。渡辺知水師著の中に大覚大僧正は後嵯峨天皇の皇孫惟康親王の王子と述べられてるが筆者は後宇多天皇の皇子（後醍醐天皇の弟君）ではないかと思う右二説共前述の先考第十七回忌暦応五年にはほ合う。述べたい話は沢山有るが紙面の都合上畧して。御廟所が未だ判らない筆者も今後も探続の意あるも何ぶんにも八十五才で限界に至る大方の説者并

に大衆の御教導御協力を切望して調査の一端を述べ第三十二回日蓮宗教学研究発表大会にて発表させていただいた次第である。

多謝

三祖菩薩号をめぐつて

糸 久 宝 賢

妙願寺は大覚妙実の時、勅命を受けて延文三年（一三五八）祈雨を行ない、これに依つて三祖に菩薩号を贈られた。建武元年（一一三三）後醍醐天皇より勅願寺の繪旨を受けた妙願寺は、南北朝期に入ると北朝より祈願所、足利將軍よりも祈願所とされている。このような公武との接触の流れの中での一つの峰とも言えるのが三祖菩薩号である。そこでここでは、勅願寺、將軍家祈願所について概観し次で三祖菩薩号をめぐる問題について小考を加えてみたい。

笠原一男氏は『真宗教団展開史』の中で、勅願寺の性格とは、宗派の区別なく、国家の泰平を祈ることが義務であるとしている。そして、勅願寺とする為に建立され

たものと、建立後勅願寺となるものの二種があり、何々天皇の勅願寺ということが定まっております、代々の天皇によって安緒されるといふ。妙願寺は建立後勅願寺となったが、安緒される点についてはどうであろうか。妙願寺に残される院宣、繪旨、御教書等は、北朝、足利家のものがほとんどであり、南北朝期の妙願寺が北朝方であることを示唆していると思われるが、永和四年（一一三七八）二月二十五日の後円融天皇の繪旨では「代々勅願寺」としてその存在を認可している。これに依れば後醍醐天皇以後の歴代天皇（光明、崇光、後光厳）が安緒したのであるうか。これを見るに、建武四年（一一三三七）に光厳上皇より祈願所の院宣を受けたのを始として、貞治五年（一一三六六）後光厳天皇、永和四年に先述の後円融天皇、更に後、応永六年（一一三九九）後小松天皇より繪旨を受けている。光厳上皇の時は、光明、崇光二天皇が在位しているが上皇の院宣として新たに北朝の祈願所にされたと思われる。これは日像寺主の時である。大覚の時は三千万部の法華經説誦を要請するもの等で、安緒を示すものは現存していない。しかし朗源に寺主が代ると後光厳天皇は安緒の繪旨を下し、通源の代には、後円融、後小松両天皇より安緒されていることがうかがわれる。これ

らの事から、妙願寺では、天皇が代った時、寺主が代った時に安緒が下されており、南北朝期を通して北朝の勅願寺であったことが知られる。武家の祈願所についても笠原氏は勅願寺に比して精神的優越の面では劣るものの経済的特典、武力を背景とした実行力の点では劣らないとしている。言うまでもなくこの時期は武家が行動面に於ける中心的存在であり、その一方の棟梁とも言える足利將軍家の祈願寺であることの実効は多大であろう。妙願寺は光厳上皇の院宣に先立つ建武三年足利尊氏より祈願寺とされ、義詮も「任先例」と安緒を下している。尊氏、義詮が下した甲乙人乱入停止の御教書は動乱さめやらぬ洛中において有力な外護といえるだろう。このような公武との接触が三祖菩薩号贈官の基調をなしているのである。

さて延文三年の祈雨に先立つ延文二年、後光厳天皇は妙願寺に三千万部の法華經読誦を要請し、將軍義詮もこれに一見を加えて妙願寺に御教書を下した。これは一年余に亘って行われ、妙願寺は「四海唱導」の称を受けたのであるが、この語は三千万部読誦と祈雨の功験を併せ賞されたものであるとされる。これは妙願寺の北朝政權に対する貢献に答えたものであろうし、「四海唱導」「三

祖菩薩号」といった一種權威的な事項も前述の如き背景から表出するものであろう。祈雨・三祖僧官の事実、年については『日蓮教団全史』に於て詳細な検討がなされているが、異説を二点挙げると、蓮華日題の『中正論』では文和元年に祈雨が行なわれたとし、又『備中誌』では三祖僧官の事実が無いとしている。『中正論』では文和元年六月二十五日を後光厳院の御宇としているが、後光厳院は六月の時点では即位しておらず、文中に「大覚僧正」とあるものの、文和四年（一三五五）の頃でさえ僧都であるからこの記述はあたらない。又、『備中誌』については延文四年に係る比企谷日輪の返報に「先師聖人贈官之事」と記されるに依つてその説の誤りが示摘されるであらう。

妙願寺の開創から南北朝期にかけての動向を見る時、新興の商工人、山陽の法華宗といった信者層との関連が浮上するが、今述べたような政權者との交渉も、その一側面として存在する。これは動乱という政治的な状況に、妙願寺も無関係では居られなかったことを物語るのである。（註略）

常樂經師門流伝記の考察

中村孝也

常樂經師伝は既に先学によって、秀れた研究がなされているが、ささやかながら經師門流伝記に関する伝承と山根師『日經上人御消息集』に見られる二三の人物について、考察する。拙稿「常樂院日經小伝」参照

經師の師僧伝承に關係するものとして「日殷説、日戒説」があり、(1)の日殷伝承の根拠として、茂原市大塚家伝承によれば、宮谷本国寺七世、国府関如意輪寺四世日精(一)は、經師の説に同調弟子の礼を取り、自己の本尊に經師の師弟相承を付記して、相伝せしめたと云われる。その本尊付記は「慶長十七壬子南呂十五日、信心且越、大塚外記授与之」とあり、右肩に「不惜身命日經上人」左肩に「大僧正日殷上人」と自記して居り、普通は妙満寺歴代としては、日義、日運、日泰、等の各師を連ねるのに、日精は特に日什末流代々聖人として、經師の生前中に「日殷、日經」の二師を列記せるは注目すべきある。

参考に經師門下における、師弟相承を付記した一例を挙げると、上行寺日庇の本尊「日經、日秀」の二師を付記したものが、二幅所伝されている。(川崎省吾、穴倉健吉蔵)

宮谷本国寺檀林は、日精の代に始まると所伝され、經師の弟子境智日秀が、本国寺学室にて勉学の所伝があるのと参照すれば、日經の説に同調、茂原在如意輪寺に陰居、本国寺を兼帯した日精(清)の教化が、日秀の經師に投ずる遠因ではないかと思われる。

福俵本福寺の伝承として、故畑台觀師説によれば、經師は師弟相承の縁故によって、本福寺住職になったとする寺伝があったと云われ、本福寺は日泰の弟子日行の開基であり、東金本漸寺過去帳によると、日行の弟子が日殷であって、日殷の弟子が日經と推定すれば、その寺伝も参考にならう。残念乍ら本福寺過去帳並に所伝文書の欠失により、今後の江戸期の時代写しの精査を期待したい。(2)の日戒伝承としては、妙泉寺先住某師の説に依れば、大網白里町北吉田妙泉寺の、經師に關係した門徒改め説、当寺三世日戒(天正五年八月七日化)と日經の關係説は、文献不詳の為確定はさけない。妙法寺日戒説は論外。

經師の『千僧供養意趣日記(元和元年)』(2)によれば「予遵法難籠知見谷庄屋、累年月依抱、日經此夫婦之欲救護、勸千僧供養、此大善願結始、之為功德成就」とあり、知見谷の庄屋であった、築後守常經、妙經の夫妻に序を与えている。この築後守常經について、去る昭和三十八年、南横川の某家にて「真珠院常經」宛の日經の書状を確認、無年号の三月吉日とあり、山根師『日經上人御消息集』に見られる「真珠院、常經」と同一人であろうと思われる。同書の番号の内(三、五、七、八、十、四六、五一)に「真珠院」の名が見られ、同書の内(一九、四九)に「常經より、常經坊」とあり、前例の玉泉坊日導の如く、在家の道心として坊号を許されたものか知見谷には慶長十六年に「本妙寺」が日秀を開基として建立され、大日本史料常業編所載「族譜」に見られる「掃部」との関係は興味を起させる。

山根師『日經上人御消息集』の「鷺山坊」について(九、二二、二八、四二)の内はその名が見られ、日經記などを対照すると、入牢の法難を受けたように見られるが、更津成就寺に經師本尊を寄進せる物に「鷺山坊日延」とあり、鷺山坊の法難について、関連せるものか日秀宛の書状に「殊更一段と物入り寺一造作ノ刻、我等

を可置と小座迄結構に、疊まで念之入候事、念深志厚近比祝着申候、乃至、又鷺山坊迎と彼仰候、先以御無用と見合被下云々」とあり、日秀によって京都に寺が建立された事は、日秀一返首題に「前略、為末代仏法山慶伝寺常高院相伝之、存慶境住坊日智与之」とあって、慶伝寺が法難後まもなく建立され、日經書状に「預懇札に慶伝了碩、折伏談義御持□よ申候由」又「折伏之立行なくハ繁昌も不入」とあり、山根師『日經上人御消息集』の正善院、境智院宛状に「又京廿一ヶ寺謀叛をはや御つけ待候、經伝事早々洛中御はらい待候」とあるは注目すべきで「經伝」とあるは「慶伝」と同一ではあるまいか、前述の茂原清宮文書にある「慶伝・了碩」を念頭に置いて、慶長十七年壬子七月三日の本尊(3)に「於京都書之、中道院日貴与之、了碩、了運坊」とあって、經師は京都に一時居住していた事が知られ、日經の建仁寺帯在所伝と共に、經師と慶伝寺の関係は一考の余地があり、慶長十七年に日經有縁の寺院(常樂寺、本興寺)が迫害を受けたが、鷺山坊の法難も、慶伝寺に関係したものと推定する。慶伝は従来僧名として解釈されていたが、日秀の本尊付記によって「寺名」として解明されなければならぬ。慶伝寺は現存の「妙満寺末寺帳」に無いので、慶

長十七年以後再興されなかつた、ものと思われる。

[註]

(1) 慶長一九年寂八一才(同寺過)

(2) 写本、筆者蔵

(3) 大綱白里、中古家蔵

楞伽經における訳経史上の

一問題点

清水 要 晃

『楞伽經』は経録に見る限り、次に記す様に四回翻訳されているが、現存するものは三訳の四訳三存の經典である。

(1) 曇無讖訳・楞伽經四卷：涼訳八欠本▽

(2) 求那跋陀羅訳・楞伽阿跋多羅宝經四卷：宋訳

(3) 菩提流支訳・入楞伽經十卷：魏訳

(4) 実叉難陀訳・大乘入楞伽經七卷：唐訳

ところで、『唐訳』には武帝・則天武后の序が冠せられて、その中に於て『唐訳』訳出について、

三陽宮内重出三斯經一 討三本之要詮一 成三七卷之了
教一(⊕16・587上)

と記されている。即ち、七卷の訳出に際し、三本のものを参照したと見る事ができるが、三本が何を意味するものか不明瞭である。『唐訳』翻訳の様子を記すものには、他に法蔵の『入楞伽心玄義』がある。(以下『心玄義』と略記)『唐訳』は実叉難陀一人の手によるものではなく、復礼、法蔵等の者と共に訳出されたもので、その法蔵が『心玄義』中に次の様に記している。

今則詳三五梵本一 勘三漢文一 取其所得一 正其所
失一(⊕39・430中)

この文章は、先の序に云う三本とは明らかに矛盾している。『心玄義』では五梵本二漢文によって『唐訳』をなしたと記されるものが、序では三本のものによっているとしているのである。序の三本とは何を指しているのであろうか。この疑問は既に鈴木大拙博士によって提示されているものであるが、小稿では、この点について更に若干の検討、推論を加えるものである。

先ず、序の三本であるが、これにどの様な解釈が可能であろうか。第一に漢訳三本、第二に梵本写本三本の見方が考えられる。然し、序の三本を漢訳と見ても『心玄

「義」の「二漢文」によって否定され、又、三本の梵本写本と見ても「五梵本」の記述によって否定されてしまふ。『心玄義』の二漢文は、同書に『宋訳』『魏訳』についての批評を記す(因39・430中)も、『涼訳』についての言及がない事から、『宋訳』『魏訳』を指している事は明らかである。又、序に於ても

原此經文 來自西國一 至若元嘉建_レ号 跋陀之
訳未_レ弘 延昌紀年 流支之義多_レ舛(因16・587上)
と『宋訳』『魏訳』についてのみに触れ、『涼訳』には触れていない。以上の事から、序の三本のうちの二本は『宋訳』『魏訳』の二本ではないかと推定される。とすれば、残る一本は梵本写本と解される。宋の宝臣による『注大乘入楞伽經』の序には、先ず、則天の序を引用し『宋訳』『魏訳』に触れ、更に「会三本文_{上三本並} 勤_三成七卷_二」(因39・434中)と同上の見解を示している。然し、二漢文は『心玄義』と一致するにしても、一梵本は不一致である。この様に三本を「二漢文一梵本」とする見方も否定されるのであるが、それでは則天の序の三本を説明し、かつ、『心玄義』の五梵本二漢文にも矛盾しない解釈はないのであろうか。

三、五、二の数の会通は困難であるが、私は一つの仮

説をこの問題にあてはめて解釈してみたい。それは二漢訳一梵本の説にヒントを得たもので、序の三本のうち一本は『宋訳』と『魏訳』、残る一本は単数を意味する一ではなく、校定に用いた梵本写本全般を指す一本と見る仮説である。則天の仏教に対する関心は比較的強いと見られるが、異国の梵本写本にどれ程の関心を持っていたかは甚だ疑問である。則天にとっては既存二本の漢訳の外には、他に梵本写本が何本あろうが、全て「來自西國_二」原文として一括してしまつたのではないだろうか。この仮説、推定の一論拠として、則天の文字に対する異常な程の情熱を挙げてみたい。則天はその治世中に役職名、役所名の改変を頻繁に行っているが、特に目につくものは改元の数である。治世中の改元は光宅、垂拱、永昌、載初等十七回を数え、西暦六九五年には證聖、天冊万歳、万歳登封と、一年間に三回も改元をしている。変異ある毎に改元するのは中国の常であるが、則天の場合には尋常でない様に思える。又、十七とも二十とも云われる則天文字の制定も、則天の文字に対する性格を示しているのではないだろうか。この様に、自国語の文字に対する情熱的性格を持つ則天であつてみれば、異国の文字、梵本写本に関心がなくとも不思議ではなく、異国の言

業として全て一括してしまつたとしても、それなりに理解できると思われる。又、一般的に当時の中国人が、訳了後の梵本には興味が薄い事をも考慮すれば、序の三本を『宋訳』『魏訳』の漢訳二本と、五本であったかも知れない梵本写本を一括して、としたものと考える事も可能ではないだろうか。

—未完—
〔参考〕外山軍治著『則天武后—女性と権力—』

法華經における地涌菩薩の戲曲的表現と仏教思想史的意義(その二)

林 円 修

地涌の菩薩は教主釈尊の本化として末世弘通の主役として登場する菩薩で一切經中に例のない異色の菩薩である。(第二類)

古来先師によって教理的解釈がなされ、近年では布施博士が「布施の菩薩法」として解説されている。私は仏教思想の展開と實際問題をふまえて考察し法華經精神を知る裏づけとしたい。

原始法華經第一類(A・D初〜中頃)は開會思想で一貫している。声聞、緣覺の二乘を仏の方便説として開會し一仏乘を高揚する趣旨で、教団の實際問題が主題となっていることに注意したい。

第二類成立の頃(A・D百年前後)となると教団の動向は教理思想の発展に伴って實際信仰も多岐化し大小乗各派の様相も複雑化して種々の対立も激化した。ただし末△△△法思想が流行したのも当然といえよう。(主なもの挙げ

る。)

①舍利供養、經卷供養に伴なう塔や廟の建立供養(塔觀問題)を始めとして ②菩薩思想の發達と新しい乘觀問題：新しく菩薩乘が展開 ③過去仏、未來仏信仰や淨土往生思想の流行 ④自身觀の發達と諸仏諸菩薩信仰 ⑤仏陀觀教主觀(本尊觀)の差異と信仰上の問題 ⑥人間の解脱觀成仏觀の主體的実践的な問題等々……法華經は會三婦一の出発的精神からも之らの課題に對決を迫られたわけである。法華經が独自の「多宝塔觀」を示して塔觀問題を解決したことから知られる。(布施博士は第二類成立の主要因とせられる。)しかし今見る如く發展仏教の實情は塔觀問題のみでかたずかぬ深刻な内容を示している。すなわち塔觀問題は教団の實際問題として確

かに大きな課題にちがいないがそれはあくまで表面の問題である。(いわば三角型の頂点であるが底辺ではない)ことを洞察した法華菩薩団(第二類編者)は、第一に發展仏教が宗教信仰としての本質問題は塔観よりも教主観、本尊観、を正しく宣揚すること。第二には仏教徒一般の主體的な解脱観成仏観を明らかにして万人救済の道を実践的に頭揚すること。しかも之は菩薩乘観の新しい展開をふまえて解決すべきことを確認した。換言すれば以上の二点こそ根本正法を以て任ずる法華菩薩団に与えられた發展仏教の根本的課題であると確信した。この二点こそ發展仏教が世界の宗教信仰として果して永遠の生命を保ち得るや否やの鍵を握る本質的命題なるを洞察し、しかもこの二点はあくまで密着關係にあり同時に解決すべきを確認した。かくして法華経は之と真正面から四つに取りくんで成立するにいたった。(紙面の都合で要点のみとする。)

◎第一に法華経は八十才で入滅された現身仏の教主釈尊をそのまま開顯して久遠古仏常住不滅の本師本仏とし分身説を釈尊に直結して諸仏諸菩薩信仰や諸天諸神信仰を止揚し統一して仏教徒の帰依すべき本尊と教主観とを宣揚した。そして教主釈尊の常住不滅を表現するために

種々の苦心を払っているが本願救済思想を本仏の大慈大悲の仏心として三世益物思想を打ち出し末世衆生の救済が本意なることを予言的啓示的に表現している。(如来寿命品が中心)

◎第二に法華経はその本師釈尊の本化として地涌の菩薩を登場させ独自の布風論を展開することによって一乘法華の独自の成仏観(菩薩観)を宣揚した。(涌出、寿命、神力品等が中心)

以上の二点は諸經典の追従を許さない法華経の大旗幟となつている。法華経はこの二点を巧みな文学的表現と戯曲的構想とをもつて信徒一般に示すことによつて複雑化した仏教信仰を統一し發展仏教永遠の扉を開こうとしたものである。

弥勒菩薩をして「不見不聞」「不識一人」と発言させたのは単なる未来仏信仰や往生淨土信仰を否定した意が洞察される。又単なる過去仏信仰とくに教主釈尊を忘れた諸仏諸菩薩信仰は仏教の本道でないとして之も止揚している。(多宝如来、宝塔品)

法華経の主張する地涌菩薩は信仰の対象としての単なる菩薩神でなく人間が自己自身に体现する菩薩行人の菩薩であり伝道菩薩である。

一乗法華を広宣する者は万人が地涌の菩薩（母の子）である。法華経は教主釈尊前生の「積功累徳求菩薩道未嘗止息」の菩薩の精神をとらえ「善学菩薩道不染世間法」と吾も人も教誡する菩薩である。久遠の本師教主釈尊の「毎自」の本願の中に安立し、心もおだやかに安らぎ浄らかな心で人々と共に喜び共に悲む菩薩である。人々と共にこの娑婆世界の中に安住し「如蓮華在水」の悟りの境地にあって、しかも一乗法華の仏道、菩薩道を求めて止まない「昼夜常精進」の永遠の菩薩である。

後世、日蓮聖人が上行菩薩の自覚に立って、末法応時の本門の法華仏教を創唱されたが、この点天台大師よりも一層本源的に法華経の精神を悟られたものといつてよからう。（未完）

十界構造論

——四面の構造——

服部 即 明

十界を心の構造として把える時、四面体として考えら

れることは前回論証した。今回は交流分析の所見を参照し、それぞれの面の特質を述べる。

1、交流分析

エリック・バーンが創始し、精神分析の口語版と言われる。人格を形づくる自我状態を親の心P、大人の心A、子供の心Cの三つに分け、更にPを保護的なPと偏見的なPとに分け、Cを自由なCと順応したCとに分ける。Aは理性と深く関係しており、適応性や統合性をもち、冷静な計算にもとづいて働く。自我にとって大切なことは、PACがくっついて全体をなすと同時に、それぞれが独立した状態にあることである。これら三つの自我状態の境界には半透過性の膜のような物があり、それを通して一つの状態から他の状態に精神エネルギーが移動すると考える。一つないしそれ以上の自我状態が人格の全体から締め出されている状態を「除外」という。一つの自我状態の精神エネルギーが他の自我状態に自由に流れ込むことを「汚染」という。交流の場で自分はPACのいずれを向けているのか。又彼は自分に対して、Aによる対処の仕方を考えようとする。更に深くはゲーム分析、脚本分析等興味深いものがある。

2、欲望面（子供の心C）

睡眠欲・食欲・性欲等身体的・生物的本能の座であり快感原則に従う。直視・創造・空想等自由な伸び伸びした心が特色であるが自己中心である。感情面の汚染を受けると残酷な心、理性面からの汚染によって卑屈な心が生じる。他面を除外すると欲張りの心を生じ、他面から除外されると楽しむことができないようになる。欲望面を相手に向ける傾向のある人は、成長することを望まない少女趣味的な人。責任感が無く人をあてにする人。良心が無いように振舞う人。いつももてはやされていた人等がある。

3、感情面（親の心P）

攻撃欲・権力欲・名誉欲等心情的・社会的欲望の座である。範囲は二者間に止まり、行動の原型は模倣である。保護・養育・同情・親密・容認等が特色である。欲望面の汚染に合うと溺愛に変じ、理性面の汚染によって批判・批難・叱責等の心が生ずる。他面を除外すると甘い心、除外されると思いやりが無くなり、ヒステリーや反社会的行動に走る。感情面が向きやすい人は、世話やき。批判的な人。道徳主義的な人。支配的・権威的な人。慈善事業家等に見られる。

4、理性面（大人の心A）

美的欲求・知的欲求・愛情への欲求等精神的・文化的欲求の座である。範囲は広く社会全般に広がり、思考が中核になる。公正・冷静・能率・協調等合理性が特色である。欲望面から汚染されると妄想にとらわれ、感情面から汚染されると、独断や偏見等のかたよりを生ずる。他面を除外すると自己犠牲的な行動をとり、除外されると精神病やノイローゼになる。理性面を向けがちな人は常に客観的で人趣味に乏しく人を退屈させる人。機械的な仕事を愛する人。冷徹な外科医等に見られる。

5、靈性面（神仏の心）

生命の充実・融合・統一・円満等本源的な欲求の座である。範囲は人間社会を超越した次元で、悟りが中核となる。無我・法悦・懺悔・誓願・慈悲等宗教性が特色である。先の三面とは性質を異にし、汚染や除外は関係しない。三面が社会へ向っているのに反し、三面の背後にあって、或は劣弱な為に片鱗も表れず、或は大きく豊かに成長して、三面を包み込むのである。ウイリアム・ジエームズの自我の分類によれば客我（身体我・社会我・精神我）に対する、主我（本質我）に当たる。

6、靈性による統一

交流分析では、あくまでもAが主導権を握っている。

池見酉次郎氏は著書「統・心療内科」の中で、このような「西欧的自我」でなく、絶対に主体的で孤独な「本当の自分」と自分を支える大自然の中にもとにあるあらゆる存在者との連帯感に立つ「東洋的自我」の確立こそ心身医学的ゴールであると述べている。これは靈性の開発でなければならぬ。靈性が開発された時始めて自我の融合・統一がなされ、感情も欲望も、更には知性までもそれぞれ本来のあるべき姿で発現する。これは、小乗で二乗の果が求められ、大乘それも法華経へ来て始めて開三顯一が説き明かされた状況に似ている。この時、心は四面体から球体へと変容し円満な姿を表す。この原理を信心・行法・行事等にあてはめて、世界に通用する行学不二の宗教つまり、知目行足の知が行の目となり、行が知の足となる、科学とも矛盾しない宗教を期したいと思う。

台湾仏教における今昔

岡田栄照

明治二八年、台湾は日本の領有に帰するが各地で武装抗日斗争が執拗に反復された。

林小貓、鄭青、林玉衡、柯鉄虎、黃選、簡施玉、簡義、陳法、胡嘉猶、陳秋菊、簡大獅、蔡清琳、劉乾、黃朝、羅福星、李阿斉、陳阿栄、張火炉、羅嗅頭、林老才等々を中心代表とする事件が頻発し、大正四年には余清芳を首謀者とするかの西来庵事件が発覚し翌年鎮定され検挙者一九五七名、死刑を宣告された者八六六名という陰惨な結果をみた。辛亥革命に触発され、神託を利用して齋堂の組織によつて齋友を煽動した革命運動は挫折したが、宗教界に与えた影響は甚大であり、この事件を契機として齋教徒の多くは日本の曹洞宗、臨済宗に保護を求めた。

当時、曹洞宗が中心となり成立させた愛国仏教会台南仏心社宗教聯合約束章程の六条に「籍神仏名号誘騙愚民財物：」七条に「蔑視官長誹謗時政炫異杵奇捏造邪説

惑世誣民：」とあって齋教徒の行動を監視し為政者に対する反抗を抑圧することを示している。

日蓮宗の台湾開教については、明治二十九年六月、渡辺日雄師が台湾駐在布教師に任命され三五年満期された。三〇年身延七七世物部日叡大僧正から台湾島第一布教師へ本尊を授与され星降り妙純寺三六世権僧正日毅師（脇田堯倅）から祖像が贈られている。法華寺の総代、池上政吉氏の談話によれば「法華寺は佐野是秀師によって開かれ、佐野師は渡辺英明師と一緒に二九年六月渡台され最初のうちは新竹で布教されていたが、後台北に来られ、その頃台北で布教されていた赤井日蘇師のあとを受けて若竹町に庫裡を新築、明治四二年頃でした。法華寺を公称したのは大正六年四月、九月に本堂が：」（西川満 生死の海）法華寺は開山は佐野是秀（精研院日理）二代は岡田栄源（慈照院日愷）三代は沖原龍進（唱導院日海）で終結し、庫裡は爆撃によって姿を変えたが、山門、宝塔、本堂、位牌堂に面影をのこしている。

基隆・蓮光寺、台南・妙経寺、台中・安国寺、宜蘭、新竹、嘉義、高雄、花蓮港に所在した布教所は現存しない。

日本が中国大陸に武力進出を開始した昭和二年七月

以限、台湾人の内応、反乱を危惧して皇民化が主張せられ、旧慣の寺廟を廃止統合し、神明会、祖公会を解散、各街庄に神社の撰社末社を建立し台湾人の家庭の正庁に伊勢神宮の大麻を奉祀することが強制され、日本語家庭の検定にあたり、配給物の差別により誘引するなど、生活の万般にわたって皇民化運動が促進強化せられた。昭和十三年、台湾神社に隣接して国民精神研修所が竣工し、僧侶までが、神職官司の指導によってミンギを実修させられるという暴挙があった。

昭和二〇年八月、日本の敗北によって、植民地的制約が排除せられるに及び、旧来の諸宗教は漸次回復し、寺廟の重修、新建は雨後の春筍の如く興起した。民国五二年松山・慈祐宮、五三年彰化、南瑤宮、五六年樹林・濟安宮、中壢、仁海宮：五七年台南県・南鯤鯓代天府、台南市安南区土城の台南正統鹿耳門聖母廟では六四年頃から約六億元の工費を以て建築中である。以上は単なる数例にすぎない。民国五七年民国政府内政部は「改善民間祭典節約辦法」を頒布し寺廟の商業化、祭典費の浪費を糾正し、六八年六月十四日の行政院会に於て「寺廟教堂条令」が通過し、立法院に於て転請された。

台湾の九大教派は、道教、仏教、回教、理教、天理教、

軒曠教、大同教、天主教、基督教、…政府に禁止された邪教としては、白蓮教、摩門教、一貫道、真空教、存在教、救世教、夏教、天宮教、望教、生長之家、創価学会、鴨蛋教、大被教、など百余種の多きに及び台湾人の信仰に対する熱烈さを推知し得る。近年、新港館で有名な雲林県新港郡で裸女教が出現し、風俗に害ありとして取締をうけた。

台湾に於ける宗教は奸余曲折の歴史を、色濃く反映していることに注目すべきである。

政権と密着していたオランダ伝来の基督教会は潰滅し政権と無縁のイスパニア伝来の天主教、英国の長老教会は今以て健在である。日清時期、土匪の一味として処刑された無名の戦士も、光復後に於ては抗日義勇軍の志士として崇敬の対象となる。光復後の、台湾の仏教について若干の特色を略記すれば、戒律を重視しない日本仏教の影響から脱却するため伝戒を重視したこと、寺廟に本末の關係がなく僧尼に階級の上下がなく平等であることを自負していること、日本と同様に年少者の出家が減少していること、反対に住持の八割を尼僧が占めていることは今後の問題であろう。高雄仏光山にある東方仏教学院は出家者の教養の向上に開設されたものであるが、再

三再四の猛運動にも拘らず、未だ政府公認の大学となっていない。

台湾仏教の前途はまさに多事多難である。

(一九七九・十一・稿)

ヨーロッパ修道院訪問と

靈性の交流

町田 是 正

洋の東西を問わず其の文化の源泉は「靈性」(Die Götterkraft, Geis)である。鈴木大拙博士の創唱をまづ(『宗教文庫所収参照された』)までもなく、人間生活のすべての営みの源泉であることは誰人も否定できない事実である。人間の知情意の根本機能としての靈性こそ、人類文化の源泉であるべきである。我々は改めて現段階に於て、靈性の重要性を問い直す秋に至っている。

これまで東西文化の交流は盛んであった。我国とヨーロッパ諸国との間にも、人文・社会・自然科学の諸分野・芸術や経済の交流は総り多いものがあつた。然るに靈

性の交流だけがとり残されてきた事は、明らかに東西文化交流に於ける問題点であった。斯る現状の中で昭和五十四年初秋、(企智入字・南山大学・花園大学の企画推進、経済・曹洞・浄土・天台・真宗・真言・日蓮・神道の代表参加)日本宗教界の総力を結集して、西欧キリスト教との間に「東西文化の源泉⇋靈性交流」をテーマとして、企画実施されたことは意義あることであった。

※ 昭和五四年八月三十日より十月二日まで、西欧修道院の訪問と対話を目的として西ドイツ四ヶ所・フランス四ヶ所・ベルギー二ヶ所・オランダ二ヶ所・イタリア一ヶ所に於て日本宗教界代表者四八名が小グループに分かれ修道院生活を体験した。

此度の東西交流で注意が払われた事は、日本の靈性が単に「禪」に限るものでないことであった。今日ヨーロッパ世界に於て「禪」が次第に市民権を得つつあることは事実であつて、禪道に入信する者、伝統的キリスト教の信仰を豊かにする目的で禪に精進する者が増加している。然し反面、必ずしも禪が正しく理解されているとは云えない。日本仏教にとって困ることは、誤った禪の知識を通して禪イコール日本仏教、仏教イコール禪といった偏った固定観念の生れる事の危惧である。此処に日本仏教とキリスト教との相互理解こそ緊急の課題の一つともなり、単に教会や修道院の見学観光の研修ではなくて

実際に仏教徒が修道院内で生活することを通して、積極的に仏教を理解させる方が企画されたのである。私は偶々企画実行委員会から招聘され、日蓮宗から唯一人参加させていたたく事となり、(外務省の後援もあつて、日本文化使節の代表ともなつた)責任の重大さを痛感した。私が滞在した修道院は、西ドイツのバイエルン地方の「ネーデル地方」修道院に属する「SANKT. OTTLIEN KL. OSTER」であった。曹洞禪四名、神道一名、日蓮宗の私の計六名が、百二十名の修道士達と生活を共にした。この修道院は「祈り 働け、そして学ぶ」を生活の信条としている。

修道士には五つの誓願がある。即ち(1)従順。(絶対服従)(2)清貧。(修道院生活の故守(生涯の独身)・信仰生活の要諦)(3)定住。(放業)(4)貞潔。(5)生活改善の五つである。これらの修道誓願 (Ordensgelübde) を日常生活の中で実践するためには、肉体的にも精神的にも緊張と厳しき、苦しさ忍耐とが要求されるが、修道士のすべては修道誓願の実践に生き甲斐を見出し出している。イエズスの隣人愛を実践し、修道誓願の実践によって培ちかわれる修道士達の「浄らかな愛」は、仏教の慈悲と相い通ずるものがあることを確かめた。
(KOTKEI WOLF PRIMAS、三十九才の若い指導者) (哲字・神字の字)
修道院長のすばらしい統率力、その卓抜した能力には我々一行は示唆される所が多かつた。院長が

我々の質問に答えるとき、自己の全能力を傾け、精魂をこめる姿勢は、情熱的であると共に敬虔的でさえあった。これ程までに愛の人となれるものかと、教示されること再三であった。院長に統卒される修道士達のすべてが、課せられた仕事に全身全霊をぶっつけて精進する姿は尊く美しかった。

私は修道院側からの求めに応じて、日蓮聖人の生涯と思想について約六時間の講義する時間を与えられた。日蓮聖人について語ることは、西欧世界で最初ではなかったか。日蓮とは―日本仏教を代表する仏教者、慈悲の涙の人、梅陀羅の人、為政者と斗った人、懺悔菩薩道を歩いた人、孝養の人―法華経の精神を実践した宗教者であること強調した。禅だけではなく、日本仏教の性格にも少しの理解を得たことは幸せであった。

修道士二名の「修道誓願」の叙戒式に立ち合い、その誓願式に於て私の脳裏を去来したものは、七百年前の宗祖の法華宣揚の誓願された姿であった。宗祖の誓願された英姿が二名の修道誓願の姿とが重なり合い、大いなる感動をおぼえたのであった。

私達六名は悉く(わずかに異國の仕事を三日間、計九時間程度)作務労働はさせられなかった。私達は専ら知的訓練に主眼のおかれたスケジュールを課せられ

た。世界的な権威者による講義を受講できた事は、内容も豊かで幸せであった。

修道士達が肉体的な愛も、感覚的な愛もすべて脱却して、全くキリストの愛の中に生きている姿はすばらしかった。哲学や理屈の世界を超越した修道士達の姿は、今後の私達の在り方に大いなる示唆であった。九月二十六日バチカンのセント・ピエトロ寺院に於て教皇ヨハネス・パウロ二世と接見した。日蓮宗僧唯一人ながら、他の代表者と同様に、日蓮宗僧として祝福を受けることが出来た。此処でも東西霊性の交流の重要性和、将来とも交流が可能であることが確認された。

約一ヶ月余の修道院生活は決して楽ではなかった。しかしその厳しさが次第に歎びへと昇華されていく自己を自覚しないわけにはいかなかった。東西の「霊性」の交流は愈々重要であることを再確認させられた。修道院訪問の詳細は改めて本誌次号で報告の機会をもちたい。

身延山歴代略譜

凡例

○本譜は身延開山宗祖日蓮聖人より七十七世日叡上人の入山に至るまでの前後六百数十年間に及ぶ身延歴世の事蹟を略記したものである。身延山が度々の火災等によつて多くの史料を失つてしまつた現在、身延の歴史を尋ねるのに残された貴重な史料の一つである。かつて開關六百五十年を記念して刊行された『身延山史』も本譜に拠るところが多い。

○本譜は妙了寺四十三世真乘院日如の筆で『身延山略譜全』と表題された一冊本の最初から全体の約七割、墨付七十七丁を費して記されており、残りは「身延山由緒」「全追加」「西谷檀林善学院歴譜」「久遠寺本末寺院調書」「久遠寺明細取調書」等からなる。今回は十四丁までを翻刻した。

○翻刻にあたって、次のようにした。

- ・頁と丁の終りにあたる部分は『により示した。
- ・行の終りにあたる部分は「」により示した。但し註は

これをしない。

・丁付を示す数字と、その丁の表をオ、裏をウとして上に示した。

・漢字は通行のものに直した。人名・寺名で旧字を用いたものは、そのままとした。

・異体・古体・異体文字は通行のものに直した。

但し「才」「叟」はそのままとした。

・宛字・誤字はその部分に（ママ）とし、送り仮名も通行でないものに（ママ）と付した。

・訂正文字は、訂正後を生かした。訂正前のものを註に「「」を「」と訂正」として示した。

・各歴世の終りに「註」としてかかげたものは、頭註・本文の中、或いは貼付されている書入れであるが本文中の該当箇所、又は近い箇所を以て（1）（2）等を以て示した。但し例外として便宜上本文中に示した場合、本文中の該当箇所初めの右側に（朱字）として示した。頭註・貼付のみその旨を最末に示した。

（北沢光昭）

(1オ)

身延山歴代略譜

開山宗祖日蓮大菩薩

人皇^①八十五代後堀河天皇御宇貞応元年^{壬午二月}

十一日房州小湊ニテ限誕ス幼名薬王丸

天福元^{癸巳}年十二才登^三清澄寺

延応元^{己亥}年十八才剃髮字蓮長号^三是生房

建長五^{癸丑}年三十二才^②四月廿八日建^三立宗旨

文応元^{庚申}年三十九才立正安國論御著作鎌倉執^三權

進^三時頼

弘長元^{辛酉}年四十才五月十二日伊豆之伊東^三左遷

全^三三癸亥年二月廿二日全所ヨリ赦免

文永元^{甲子}年四十三才十一月十一日房州小松原横

難

全^三八辛未年五十才九月十二日相州竜之口法難ナリ

全^三十十月十日佐渡^三左遷

全^三十^三癸酉年五十二才九月八日於^三佐渡國^三始奉^三圖^三

曼荼羅^三 此本尊身延有之

全^三十一^三甲戌年五十三才二月十四日赦免全三月十三

日^三出^三佐渡嶋^三全月廿六日入^三鎌倉

全年五月十二日出^三立鎌倉^三全十七日入^三南部之郷

(2オ)

全六月十七日於^三身延^三始結^三草庵^三是則

宗祖之興起御書曰 去文永十一年六月十七日にこの山の

なかにきをうちきりてかりそめに庵しつをつくりて候

しかやうやく四年かほとはしらくちかきかへをち候へ

ともなをす事なくてよるひをとともさねとも月のひかり

にて聖教をよまいらせわれと御経をまきまいらせ候

ねとも風をのつからふきかへしまいらせ候しか今年ハ

十二のはしら四方にかふへをなけ四方のかへハ一そにた

うれぬうたいたもちかたけれハ月ハすめあめハとま

れとはけミ候つるほとに人夫なくしてかくしやうとも

をせめ食なくしてゆきもちて命をたすけて候ところ

にさきにうへのとのよりいも二たこれ一たハたまにも

すき云云有リ実ニ

人皇^③九十代後宇多天皇御宇身延山久遠寺開關

也^三自^三是九ヶ年間在山妙徑御読誦之^三懐神法

窟也

弘安五^{壬午}年九月八日出^三身延山^三全十八日到^三池

上^三全十月十三日辰之刻御寿六十一歳而御入滅

也奉^三火^三葬^三御全真骨依^三遺命^三取^三藏^三当^三山^三永

止^三心^三神^三故^三天之靈^三山地之寂^三光^三宝^三利^三而^三唱^三一^三宗^三

門之源^三称^三惣^三本山^三奉^三号^三妙法華院^三深^三可^三信^三厚^三

可^三仰^三也^三矣^三

(2ウ)

宗祖在世ノ王代 并ニ年号改元」

後堀河天皇 貞応ニ元仁ニ嘉祿ニ安貞ニ寛喜ニ」貞

永一」

四条天皇 天福一 文曆一 嘉禎三 曆仁一 延応二」仁

治三」

後嵯峨天皇 寛元四」

後深艸天皇 宝治二 建長七 康元一 正嘉三 正元一」

龜山天皇 文応一 弘長三 文永十一」

後宇多天皇 建治三 弘安十」

已上六帝改元廿三」

(8)

〔註〕

(1) イ(八十)七(代)

(2) 或三月廿八日^正

(3) 或九十二代又タハ九十一代龜山^正

(4) 「栖神法屈」を「棲神法窟」と訂正

(5) 「永文」↓を「文永」と訂正

(6) 建治三年七面天現スト(頭註)

(7) 此五年ニ入寂

(8) 日宗新報ニ池上ノ後裔云云転載セシ故ニ池上幸操氏ヨリ訂正ヲ申込タリ

明治廿九年一月十日発行ノ教友雜誌二百四拾六号

内外窠報ニアリ(以上朱字・以下墨字)

抑モ当家祖先池上右衛門大夫宗仲ハ高祖日蓮大士ニ篤ク帰依セシヨリ弘安五年菊月ノ頃日蓮聖人身延山ヨリ宗仲カ館ニ来臨シテ余ハ足下ノ邸宅ニ於テ入滅セシガ為メ来レリト曰フ子テ所望セラレン祖先所有ノ山林數十町歩ヲ寄附シ(池上本門寺境内) 寺地トナシタリ全年十月十三日当家ニ於テ御入滅アラセ玉フ宗仲ヨリ十六代ノ間郷士ニテ武州住原郡池上村(大坊本行寺) 旧宅ニ住居シ其後海中ヲ開墾ノ為メ武州橋樹郡大師河原村へ移転シ爾来池上新田ニ累代居住シ他ニ本住居ヲ転セシ事ナシ

池上本門寺トハ祖先宗仲以來縁由浅カラズ同寺ハ当家ノ開基也故ニ交誼親クシテ異状更ニナシ

池上宗仲家ノ純然タル血統ハ依然トシテ池上新田ニ於テ累代相統シ来ルヲ以テ旧地池上村近傍

ハ宗仲家ヲ復古セシムル必要ナキガ為メ嘗テ有志ノ贊助ヲ乞フノ計画セシ事ナシ

神奈川県橋樹郡大師河原村池上新田 百七十六番地居住 池上右衛門大夫宗仲廿八世孫 池上幸操

(3オ)

二祖 (1) 佐渡阿闍梨日向上人 (2) 一

民部公
号安立院 六老僧第四一

弘安五 壬午 歳 (3) 在位三十三年 入山年限未詳已下期月無之

正和三 甲寅 年九月三日六十二才化滅 (4)

上総藻原妙光寺新曾妙頭寺身延樋沢房池上ノ「喜
多院各開山藻原須田ト云処ニ御廟有之ト」

御本国房州宗祖御同国ト見ヘタリ仍テ報恩抄御使
ト見ヘタリ」彼ノ御書ノ送状之趣可拜見云云○当

山住職之事弘安六年」正月日六老僧加判御番帳
如三別紙然ルニ其後巡番シカシカト」マシマサズ

アリケレバ仍別一人住持ヲ被ニ定申一之時大檀越
以三波木井実長 (5) 浩 日円御義、向節令ニ住持ニ

玉フト見ヘタリ」大檀那 (6) ノ仰セ無レ抛夏ナレ
ハ任ニ其意ニ御請被レ成給ナラン』

〔註〕

(1) 弘安六年ヨリ正応元年マテ 五年間六老僧輪次守塔

波木井日円ノ応請ニ依テ第二祖ニ進山スト (頭註)

(2) 建長五年房州男金村ニ生ル聖祖ト肉縁アリト伝フ

又下サ八幡郡曾谷宇右衛門大夫改清ノ男大野法蓮

入道ノ嫡男ト

(3) 弘安八年推レサテ住持トナルト

(4) (六十) 三 (歳) 氏

(5) 法寂院日円聖人、身延地主波木井実長、永仁五丁
四年九月廿五日七十六才化 (頭註)

(6) 富士日興上人書 此ノ書 (三) ヨレハモ波木井
氏ニ啣ム所ナキモノ、如シ彼ノ門流延山ヲ無間山

地獄谷ト罵ルハ何ソツヤ此書延山宝蔵ニアリト、
日興退出ハ今年十二月五日也ト、正応二年住
房州保田一

一閻浮提之内ニ日本国日本国之内甲斐國甲斐之國
之中ニ波木井郷ハ久遠実成之釈迦如来ノ金剛宝座

也天魔波旬モ不レ可レ惱上行ササ日蓮上人ノ御靈窟
怨靈惡靈モナタムベシ天照太神ノ御子孫之中一切

皆念仏ヲ申シテ背クハ不孝也適々入道一人法花經
ヲ如説ニ信シ進セテ候ハイカデカ孝養之御子孫ニ

不候所法花經此所ヨリ弘ラセ給ベキ源也ト御所作
ト申事ニハ候ヘシ仏上行無辺行淨行安立ノ脇士ヲ

造製リ進セテ久成ノ釈迦ニ造立シ進セ給ベシ又安
國論ノ趣ト違ヒマイラセ給ベカラス惣シテ久遠寺

之院主学頭ハ未來マデ御計ニテ候ベシ
正応元年戊子十一月日 使者上野公

〔貼附〕

(3ウ)

三祖①大進阿闍梨日進上人」

三位公ト云フ始ハ日真也後進ト改高祖直弟也」

正和三^{甲寅}年入山 在位十七年」②

子院竹之房三世駿州柚野正法寺開山ヨリ入山ト有之」旧記ニ進善ノ兩師ハ竹之房ヨリ直ニ入^ト三方丈^ニ有之」

別頭仏祖統記ニハ建武元^{甲戌}十二月八日七十六才

化ト有之^{元徳二年トハ}建武元年トハ」五ヶ年ノ相違也依テ身延山

石廟ヲ証意トス」

御在世ハ西谷十間四面之御房ナリ本堂以下諸堂大旨

ハ進」尊御代」

二王堂③ハ六ツ浦妙法聖人④建立之中山ノ檀那ナリ」

鐘樓ハ市川ノ檀那建立ト云フ」

元徳二^{庚午}年十二月八日七十六才入寂」

〔註〕

(1) 下サ^龜曾谷教信之子ト或ハ久本房日元ノ子ト^ハ頭註

(2) 或ハ十八年^正

(3) 二王尊ノ由来ハ十三世日伝上人代ノ夏ナリ別頭統記十四卷ニアリ六浦光善ハ文和二癸巳年六月十三日死ス年限ハ日伝上人ト大ニ違ヒアリ不思議ノ人

(4オ)

ナリ^ハ頭註

(4) 六浦平次郎入道光善ト中山日祐上人ノ弟子相州六浦妙法寺ノ祖観応二辛卯年六月十三日寂

四世①大法阿闍梨日善上人」

号ニ大進公ニ宗祖直弟ニ而進尊ノ肉弟也ト」

元徳二^{庚午}年子院竹之房主ヨリ直ニ入^ト三方丈^ニ在位」

三ヶ年」

仏祖統記ニハ貞和二^{丙戌}年十二月廿二日七十六才

化ト有之^{正慶元年トハ}貞和二年トハ」十五ヶ年ノ違アリ延山ノ石

廟ヲ證トス」

当山古書云元弘元年^{辛未}九月廿二日入寂在位午未

兩年ナリ」御会式②ニハ一季モ遭遇シ玉ワズト

進善兩師ハ一姓也ト」

此書ニテハ入山ハ一ヶ年ノ違ナリ在位モ一ヶ年ノ違アルナリ」

正慶元^{壬申}歳③九月廿二日七十才入寂」

〔註〕

(1) 九老第五日善上人ハ北条義澄ノ嫡孫^孫名次郎光成ノ長男也或ハ阿部文元ノ子ト
身延四世相州小田原妙珍山蓮昌寺三世安中大法寺

(4ウ)

開碑文谷法華寺ノ二世元亨中上落日像ノ化ヲ補ケ
(願註・本字)
(朗師ノ弟子ナリ) 宝園寺ニ居ス碑文谷へ還テ
 元弘二壬申九月廿二日寂ス(朱字) トアリ(貼附)
 正慶元
 (2) 元弘元未年大士五十遠忌へ頭註
 (3) 貞和二丙午年

五世鏡圓阿闍梨日莖上人 字鏡圓
 波木井三代信濃守長氏ノ子童名春乙丸号ニ宮内卿ト

正慶元 壬申年入山 在位三十五年

童名春乙丸ノトキ從ニ善上受ニ讓狀 此讓狀土蔵ニ有之

又号ニ宮内卿 波木井第三代信濃守長氏 法名日長
 ノ子ニシテ第四代伊豆守実氏 法名日遠ノ舍弟也ト

杉之房并梅平村鏡円坊中興開基

西谷ノ塔頭ヨリ今此靈地ニ願ニ奉ニ移ニ諸堂ト(一)

墓師ノ夢之記アリ

尚又春乙丸ノ時キ善上ヨリ受ニ附屬ニ叙山ニ住学九年
 其間ハ西林院日賢管ニ領当山ト

貞治五丙午年三月七日四十六才入寂

(5オ)

莖上ハ両親ヨリ先キ立遷化ナリ
 右向進善莖ノ四師住世年代未詳亨師ノ因ニ旧記ニ如之

〔註〕

(一) 此ノ諸堂トハ如何ナル堂ヲ移転スル歟

六世実教阿闍梨日院上人

梅平村之産也三祖進師剃髮ノ弟子也号ニ民部卿ト

志摩房二世ニシテ莖上ニ随侍ノ請レ囑入ニ方丈ト

貞治五丙午年入山 在位八年

波木井信濃守長氏 法名日長ヨリノ古書アリ貞治五年
 丙午四月廿八日沙弥日長書判身延山久遠寺別

当民部卿日院ニ奉事身延山ノ別当式ハ民部卿日院相ゾクノ仁トシテ相ツグ所ナリ

応安六癸丑年六月廿五日六十二才入寂

七世上行院日叙上人

三世進師ノ弟子成ハ法弟トモ俗弟トモアリ 院師ハ兄叙師ハ弟ナリト

応安六癸丑年入山 在位廿八年

池上五比企谷五身延ト三山兼職ト

応永七^{庚辰}年五月七日八十三才入寂

〔註〕

(1) 大土百年忌(頭註)

(2) 弘和之元年也又宇都宮妙勝寺管セリ
永徳

八世行學院日億上人

叡上ノ弟子

応永七^{庚辰}年入山

在位廿三年

此御代最初迄ハ身延池上比企谷三山ノ住持職ヲ兼
玉フ其後「比企谷ヨリ別ノ住持懇望被申間先御舎
弟(1)延命院」日行(2)ヲ御代官トシテ鎌倉ヘ下
シ玉(3)ヘリ

日億上人ノ弟子ニ行学ノ二字ヲ以テ兄ヲハ号ニ日行ト
弟ヲハ号ニ日学ト
応永廿九^{壬寅}年十一月八日 才入寂

〔註〕

(1) (御舎弟)ト法弟カ
弟子カ

(2) 両山六世延命院日行上人ハ永享六年化スト

(3) (玉ヘリ)ト

(4) (日行)ト
(日学)

(6ウ)

九世成就院日學上人

叡上ノ弟子億師ノ俗弟(1)ナリ

京都学養寺開基

今ノ妙伝寺地内妙伝院是ナリ(2)

応永廿九^{壬寅}年入山

在位三十八年

長祿三^{己卯}年(3)十二月七日

才入寂

〔註〕

(1) (俗弟ナリ)ト

(2) (是ナリ)ト

(3) 永享三亥年大土百五十年

十世観行院日延上人

億師ノ弟子 初ハ号ニ成就院

學師ヨリ授与之本尊ニハ成就院日延法師トアリ

上洛シテ如三宗祖一訴ニ公処

長祿三^{己卯}年入山

在位三年

長祿三ヨリ寛正三^{壬午}年ニ至ル迄四ケ年ナリトアリ

古書ニ一ケ年ノ違在位モ一ケ年違アリ

寛正二^{辛巳}年四月廿六日六十八才入寂

十一世(1)行學院日朝上人

(7オ)

(7ウ)

字鏡澄(2)号三加賀阿闍梨」

父朝普尊(3) 応永廿九壬寅二月十四日

母妙秀尊(4) 文明五癸巳六月十六日

師範ハ一乘院日出上人長祿三己卯四

右日出上人ハ当山日延上人ノ俗弟也初ハ武州仙波

檀林ノ化主ナリ後ニ削「仙」波「更」衣三嶋鎌倉兩

本覺寺ヲ開基ス」

寛正二辛巳年入山 在位四十年」

文明六甲午年鷹取山ノ麓西谷ノ水上ミ淨界ヨリ諸堂

井」方丈ヲ現今ノ地ニ引移ス入山ヨリ十四年日也当山

二重宝塔(4)(5) 四方建立 柱立ハ文明六甲午八月

十日本尊入塔ハ全十戊戌三月十六日ナリ 勸化帳

ノ「序文ハ今ニ有ニ宝藏」文明二年十一月日」(6)

利女堂三間四方建立(7) 柱立棟札有之明徳三甲寅七月日」

祖師堂ノ過去帳三十冊ハ第十一世日朝ノ筆」

子院孫舍民居村落ス 諸国參詣ノ宿坊ヲ割定之」

町中ノ家鋪割ヲ定メ与レ之 山内ノ清規末寺ノ制

規定レ之」年中ノ行事故法会樂律等定レ之 児ノ舞十

二番ヲ」比叡山ヨリ写レ之舞台ヲ造立ノ置ニ之衆

器」
年曆不詳在位
四十年ノ間ニ定レ之

(8オ)

鎌倉本覺寺(8)ヘ宗祖(9)ノ分、真骨、一称、東身延
山、

駿州ニ向師開基ノ滝泉寺アリ破壊セリ再興シテ
為「中興」祖、今ノ感應寺ナリ静岡ナリ 師ノ生処
伊豆国那賀郡宇佐美」ノ郷後ニ為レ寺ト妙秀山朝
善寺ト云フ開基ス甲州八代郡ニ徳」林山法成寺巨
摩郡常榮山正行寺車田村體具山」法円寺成嶋村妙
寿山仏乘寺信州伊奈郡山室ノ妙朝」山遠照寺相州
海老名村長商山海源寺愛名村長愛」山妙昌寺栗原
村長光山法泉寺串橋宝上山妙藏」寺古沢村常栄山
本照寺武州町田村久住山宏善」寺身延東谷覺林房
各開基創立(10)也」

御退院(11)年限未詳覺林房ヘ閑居入滅ノ地ナリ御
廟所モ全房ニアリ」

行学秀逸著述甚多シ毎日行法ノ日記土藏ニ有之片

限谷」於「覺林房」撰述ノ書多シ」

明応九庚申年六月廿五日七十九才入寂」

〔註〕

(1) 応永廿九壬寅年ノ産ト

(2) 叡山ヘ住学

(8ウ)

(3) 「妙善」を「朝善」と訂正

(4) 文政七年火災焼失ス

(5) 文明十三年高祖二百年忌(頭註)

(6) (文明二年十一月日) 作ト見ヘタリ

(7) 上ノ山ナル歟

(8) 師範日出上人開基ノ寺ナリ

(9) 文明九年分骨ト日出上人ノ永享問答記此寺ニアリ

ト(頭註)

(10) (日出上人ノ開山当国高橋常德寺唐柏常在寺等ナリ(頭註)

(11) 文明十二年ニ御退院ト、左スレハ二十一年覺林坊御住居カ(頭註)

十二世圓教院日意上人 字法鏡

慈父 妙鏡 十二月十七日死

悲母

叡山ノ徒ニシテ朝師入叡ノ学友ナリ朝尊延山ニ主タ

リシ時来テ「更レ衣名改ニ法鏡」

勢州桑名寿量寺全願本寺西京ノ妙伝寺各開

明応九庚申年(1)入山 在位二十年

京妙伝寺へ宗祖分三舍利、(2)称三関西身延山、

児童鶴若丸(3) 意師ノ代御頭帳ニ永正十四年丑

雨庭房一鶴若丸ト有之

(9ウ)

年フルル松ノ岩根ノ苔ムシテ 清キ流レノヲツル児水

東谷隅之房西谷円教坊開基ス(門教房へ開基ス) 年限未詳

永正十六己卯年二月三日 才入寂

(註)

(1) 文明十二年ノ進山カ(頭註)

(2) 文明八年妙伝寺創立分骨スト(頭註)

(3) 延山常稚児ノ初メ歟

十三世寶聚院日伝上人 朝師ノ弟子

慈父

悲母 妙惠尊靈 八月五日死

永正十六己卯年(1)入山 在位二十五年

天文十二癸卯年(2)退二院西谷麓坊ニ六ヶ年

武田信虎在世ナリ甲府信立寺開基麓房開(此房奥ノ院 觀ナル故ニ) 名此云フ

祖師堂(3) 十七間四方 棟各二間宛

兩一代氏

(軒之)

初へ宝形家根ナリ廿四代家師元和七年八年諸国ヲ勸化シ朝ヲ奉ケ 破風ヲ

懸ケ以楹皮ニ葺シト

祖師之宮殿天文十四乙巳年師造立之大工池上縫允正重

此宮殿三十三世字師改造ノ時高座石ノ堂ノ移ス

稚児舞堂(4) 三間四方外縁付 六本柱也 建立朝意伝三代ノ内

天文十七戊申年十二月十一日六十七才麓坊ニテ入

寂

〔註〕

(1) 永正十一年ノ進山カ〈頭註〉

(2) 享禄四卯年大士二百五十年〈頭註〉

(3) 焼失ス(年号未載)

(4) 文政七年火災焼失

十四世善學院日鏡上人 意師ノ弟子(1)

御父 日悦尊登 八日忌辰
御母

天文十三甲辰年(2)入山ス(3)在位十三年閑居三

年合テ十六ケ年ト

弘治二丙辰辰年西谷善學院創建ノ閑居ス所化ヲ集テ

日三講一文文止依テ檀林ノ開基(4)トス後チ廃絶

ノ処遠師入山有テ中興ス依テ遠師ヲ中興開祖ト

ス

谷法雲坊(5)ヲ開基シ不レ移其後法雲院道師中興

開基ス

八幡社鎮護国家之宝殿上葺成就永禄二戊午六月中旬
徳願撰札有之

永禄二己未年四月廿五日五十三才入寂(6)

〔註〕

(1) 門人ト

(2) 天文七年ノ進山カ、三十二才ト〈頭註〉

(3) 三十八才ニテ、一ノ瀬妙了寺八世ヨリ

(4) 甲州篠原村法久寺、信州海洋津蓮葉寺各開祖ト

(5) 法雲坊の創建は西谷

(6) 在位十三年カ

十五世(1)宝藏院日叙上人 傳師ノ弟子

祖母 妙祐尊登 二十五日
父 常門尊登 ↓ 戊申(2)年八月八日
母 妙後尊登 天文六丁酉年九月廿日

弘治二丙辰年(3)入山 在位廿一年

定林房開基閑居入寂ノ地也御退院(4)年限不詳

天正五丁丑年五月廿二日五十五入寂

〔註〕

(1) 御書条箇二卷著作

(2) 「戊戌」を「戊申」と訂正

(3) 天文二十二年ノ進山カ三十一才ト〈頭註〉

(10オ)

(10ウ)

(4) 元龜三年ノ退院ト。〈頭註〉

十六世琳琬院日整上人 叙師ノ弟子

字琳光

土蔵ニ叙師ヨリ天正二年琳琬坊日整へ授与之本尊有之

元ト厨子司ノ僧ナリ学徳アリ又当山ニ勲功有ル故ニ後ノ貫首トナス叙師ノ記アリ一名庫裏和尚ト云フ

天正五丁丑年(1)入山 在位二年

全 六戊寅年八月廿日七十六才(2)入寂

〔註〕

(1) 元龜三年ノ進山カ、六十一才ト〈頭註〉

(2) 六十七才遷化ト〈頭註〉

十七世慈雲院日新上人 鏡師ノ弟子

字純慧 今諏訪村ノ産也

御父

御母 妙榮尊儀 天正十二甲申年八月廿二日

東京谷中慈雲山瑞輪寺信州松本本立寺全廣福寺

全妙福寺雲州慈雲寺西谷南向坊右六ヶ寺開基ス

南向坊ハ閑届ノ寺ナリ小室十七代(1)藻原山歴

(12オ)

初メ傳師ニ事へ没後ニ鏡師ニ仕フ染羅ノ後藻原山ニ主タリ

整師ノ囑ヲ受テ進山ス在位十二年トアリ此記ニヨ

レハ三ヶ年無任ナルカ不審ナリ考ルニ十五年ナ

ルベシ瑞輪寺開山記等未詳

天正六戊寅年入山 在位十五年

舞台葺更天正十一癸未年(2)八月廿六日書附有之第

十七世新師代

祖師廟堂同拜殿廊下建立棟札 天正十三乙酉年十月吉日

右八角堂建立ハ去年仲冬也料ハ從三大坊ニ材木少々

助成一番匠ノ俵子悉奉加也

徳川家康公ヨリ久遠寺條々ノ判物ヲ賜ル御朱印也

天正十六年十一月十一日又タ同十七年正月九日

賜判物ニ会式ニ関之事也

宗祖御靈骨ノ宝瓶ヲ造 天正十八年庚寅九月日十七世日新代施主貞

中東都生線越後府内住侶藤原兵衛藤原貞秀行

天正二十文禄元年八月十一日五十八才入寂

〔註〕

(1) 小室十七代 『不審』とあり

(2) 天正九巳年大土三百年〈頭註〉

(12ウ)

十八世妙雲院日賢上人 新師ノ弟子
字純性 伯州ノ産也

文祿元壬辰年入山 在位八年

大方丈一并唐門十一間建立文祿二年癸未年十二月二十八日

岐阜宰相殿ニ高麗國一御他界 御母堂瑞龍院殿寄

附擬ニ追善一客殿也

本堂二十一間半四方 棟各九尺建立主関白殿之母堂瑞龍院日秀

尊尼三ノ施主也 按ニ慶長二丁酉年普請始歟

天照八幡ノ社四九尺拜殿五間三間四方賢師棟札二枚慶

長三年一戊七月二日柱立至十三日令ニ周備二了一ノ

大檀越淺野右近一大輔忠吉建立之

慶長四己亥年閏三月十三日四十一才入寂

〔註〕

(1) 文政七年火災ニ焼失ト

(2) 当山文政七年ノ火災ニ焼失スト

(3) 村雲御所并ニ東山善正寺ノ發起主カ

(4) 今ハナシ、焼失ノ部ニモナシ

(5) 「四尺」を「四方」と訂正

十九世一法雲院日道上人 新師ノ弟子賢師ノ法

弟

(13オ)

教藏院日生上人ニ随テ稟レ学飯高二二世ノ講主ナリ

慶長四己亥年七月五日飯高二ヨリ入山在位三年

本堂ノ棟札ニ云慶長四己亥八月廿五日本堂ハ日賢上

人一(代)建立ナリ慶長四年己亥三月十三日遷化ナレハ道師ノ棟

札トナル一施主ハ瑞龍院日秀也三年ニテ落成ス

賢師上菴未滿遷化ス日道文月五日入院上菴成就

ト略抄

慶長六辛丑年閏十二月十二日四十才三入寂

〔註〕

(1) 日道上人ハ姓齊藤氏歟、甲州長沢村善國寺開基ニ

齊藤筑後守善國、法号ハ清涼院殿淨哲日心居士ノ

実兄ナリト、全寺ニ善國ノ墓アリ

(2) 飯高岸ヨリ晋山ノ始メナリ

(3) 五十才化スト〔頭註〕

二十世一如院日重上人

御父 性顯 三月廿七日

御母 実教院妙勝 天正十二年八月廿一日

本満寺十一世日齋上人弟子ナリ本満寺ニテ創設ス

見聞愚案記 一名重記ト 慶長廿年六十八才ノ作

ト

(14オ)

慶長七^{壬寅}ノ春雖^レ有^二請待^一堅辭^ノ而無^二入山^一以^レ三^ノ乾
遠^二兩上人^一功^ノ為^二三^ノ歴代^一、京広布山本満寺十二世ナリ
重師本尊^① 三枚紙^ナ 有^二三^ノ歳^一 慶長七年^{壬寅} 九月十三日於^二丹
州^一芹生山聖福寺文修院^ニ奉^二書^一之^レ剃髮授戒弟子心
性院^一日遠授与^レ之^一

南無末法下種大導師日蓮大上人

南無日朗^② 日印^③ 日静^④ 日傳^⑤ 聖人

南無日秀^⑥ 日善^⑦ 日燈^⑧ 日通^⑨ 日威^⑩

日齋^⑪ 日^⑫ 聖人^一

元和九^{癸亥}年閏八月六日七十五才入寂^一

〔註〕

- (1) 但シ脇勸請下ノ方法監ノ先師ヲ認列ス
- (2) 本國寺二世 (3) 同三 (4) 全四
- (5) 全五世 (6) 本満寺開山 (7) 全二
- (8) 全三 (9) 全九 (10) 全十 (11) 全十二世
- (12) (日齋聖人) ト

(14ウ)

廿一世寂照院日乾上人 日重上人ノ門人^一

越前国塚本氏ノ産也 字孝順^一①

御父 普慈日行 四月廿七日
御母 日仁 元和三丁巳六月三十日
養母 妙玖日曜 寛永五甲子十一月九日
幼年ノ日叙^② 和尚 元龜三壬申二月廿三日
若州長茂寺第八世
師範
京本満寺十三鷹ヶ峰常照寺檀林開祖能勢清普
寺^③ 美濃清水ノ覺林寺各開山貞松蓮永寺中興
京妙覚^④ 寺日奥^⑤ 公儀ヨリ被仰下住歴ス
慶長七^{壬寅}年 入山^⑥ 在位二ヶ年重師ニ^一代リ
テ進山ス翌八^{癸卯}年退院^⑦ シテ帰京ス
全十四^{己酉}年再入山 在位六ヶ年ニシテ^一
全十九^{甲寅}年退^二院西谷檀林^一 上ノ山有^二旧跡^一云^レ三
寛永十二^{乙亥}年十月廿七日七十六才入寂^一②

〔註〕

- (1) 「堯順」を「孝順」と訂正
- (2) (日) 欽^正
- (3) 妙見山、真如寺各開
- (4) 不受不施異流ノ跡
- (5) (乾師) 四十三歳
- (6) 後職遠師入山住五ヶ年
- (7) 本満寺ニテ化スト

林 是幹 先生略年譜

一、本籍 身延町三四九三番地

明治四十一年十一月一日長野県上田市に生
る

学歴

一、大正十一年四月 祖山学院中等部一年入学

一、全 十三年九月 立正中学第三学年に編入学

一、昭和 八年三月 立正大学本科宗教科卒業

職歴 学校関係

一、昭和 十年四月 任祖山学院助教

一、全 十七年十月 任身延山専門学校教授

祖山中学教諭

一、全 廿三年四月 任身延山高専学校教諭

一、全 廿六年四月 任身延山短期大学教授

一、全 四十三年六月 任図書館長

一、全 四十七年三月 右退任（久遠寺庶務部長就任のため）

久遠寺関係

一、昭和廿六年四月 任身延山教学部録事

主として山史資料蒐集に従う

一、昭和三十四年十二月 任執事、経理部長

一、全 三十九年五月 依願免経理部長

一、全 八月 任七面山別当

一、昭和四十二年八月 七面山別当退任

一、全 四十六年一月 祖山会、常置会委員就任

一、全 四十七年一月 任庶務部長

一、全 庶務部長就任に依り祖山会委員等退任

一、和昭五十三年十二月 庶務部長退任

宗門関係

一、昭和十二年八月 信行道場開設に際し書記となりて

以来主事、及正、副訓育主任を数

回勤務す

一、昭和廿二年 普通試験委員に任じて以来今日に至る

一、昭和三十二年十一月 宗会議員に当選以来二期就任す

社会関係

一、昭和二十四年十一月 保護司に任命今日に至る

一、昭和三十一年二月 身延町教育委員に当選委員長を

勤む

一、九月 規則改正（町長任命制）に依り

退任す

昭和四十年十月 身延ロータリークラブ初代会長

兵役(細部省略)

一、昭和十五年十月 陸軍中尉鉄道連隊中隊長に任ず

二、廿年四月二十日 任陸軍大尉

一、正七位・勲五等瑞宝章を受く

僧階及住職

一、昭和五十年十二月 昇叙権大僧正

一、昭和十八年二月 端場坊住職

一、昭和三十九年六月 保護司として法務大臣表彰を受

く

一、全 四十五年十月 一級法功賞を受く

一、全 四十六年十月 立正大学日蓮教学研究科長より

望月学術賞を受く

一、全 四十七年五月 内閣より監製褒章を受く

国際ロータリーよりポールハリ

スヘローを受く

一、全 五十五年二月 身延町長より町政功勞者(保護

司活動)表彰を受く

一、全 五十五年四月 勲五等双光旭日章を受く

林 是幹先生執筆(編著) 目録

本妙日臨上人

昭和八年 身延教報 5、6、

身延町の今昔

昭和廿五年 みのぶ 7、10、11、12号

島智良師三十七回忌

昭和廿五年 みのぶ 4、6、7、8、9、10、11号

本山事始四題

昭和廿五年 みのぶ 5号

身延山堂宇記

同 右 6号

延山回願録

昭和廿五年 みのぶ 2、3、

身延山々林に就いて

昭和廿六年 みのぶ 4、6、7、8、9、10、11号

御真骨還元記

昭和廿六年 みのぶ 1、3号

御廟備整の経過と御真骨還元について

昭和廿六年 みのぶ 2、3号

身延山宝物館記事

昭和廿七年 みのぶ 4号

開宗七百年記念出版御遺文に就いて

昭和廿六年十月田島印刷所発行

日蓮宗信手の手引

昭和廿七年 みのぶ 10号

久遠寺時鐘について

昭和廿七年 みのぶ 10号

同 右

11号

北海道土地株式会社印刷所発行

昭和廿七年 みのぶ 12号

同 右

11号

同 右

11号

養仙院追記

さんちん講について

昭和廿八年 みのぶ 1号

永見兄弟の話

昭和廿八年 みのぶ 2号

香爐の銘

同 右 2号

身延山と末寺

同 右 3号

西谷檀林の鐘、身延檀林の標石

同 右 11号

身延山と藤村県令

昭和廿九年 みのぶ 2号

洞爺丸殉難者追悼会

昭和廿九年 みのぶ 11号

脇本勸静上人一周忌

同 右

日本百高僧伝中日蓮宗

大法輪

日蓮、日朗、日像、日親、元政、日薩伝

昭和三十年 みのぶ 三月号

身延山八十四世

一行院日円上人年譜 日円上人余香

昭和卅二年三月 大宣堂発行

思親閣 宗祖御影の奉納

昭和卅三年 みのぶ 1号

身延山案内記

昭和卅三年 大宣堂

西谷檀林畧史

昭和卅三年四月 大宣堂

身延教報回顧録

昭和卅四年 みのぶ 1号

身延山七十四世

日上鑑人の詩

同 右 号3

加藤清正公三五〇年祭 昭和卅四年 みのぶ 11号

「身延山久遠寺」の歴史部 岩間湛良編著

昭和卅六年 教育新潮社

身延山の宝物寸描 昭和卅九年 みのぶ 8号

宗祖六百五十遠忌回顧 昭和四十三年 みのぶ 1号

身延町史 第十一篇宗教 担当項目

昭和四十五年二月 身延町役場

身延山に於ける檀林教育について

昭和四十五年 日本仏教学会年報三十六号

「山梨百科事典」中 担当項目

昭和四十七年六月 山梨日々新聞社

甲斐日蓮教団の展開 昭和四十九年十二月

影山堯雄編 「中世法華仏教の展開」 平楽寺書店

身延西谷檀林の形成と展開 昭和五十三年三月

宮崎英修編 「近世法華仏教の展開」 平楽寺書店

『棲神』

祖山学院回顧録 昭和卅年十月 棲神 第卅号

山規制定の経過より見たる久遠寺の推移

昭和卅四年十二月 第卅参号

通師法縁について

同 右

仏殿納牌堂建立記 昭和四十五年三月 第四十二号

身延山の棟梁

資料採集

昭和五十四年三月 第五十一号

横須賀問答の「裂邪網」について

昭和五十年十月 第四十八号

以上

学園彙報

☆昭和五十四年度

◎学内研究会

学内の月例研究会は、本年度も実施され、各研究者の発表が次の通りおこなわれた。また、この研究会に対し先きに本学園の灘上恵教同窓会々長が、資金を寄せられ、大いに成果を挙げてほしいとの援助を受けたが、此の程開かれた同窓会全国総会の折りに、更に追加の資金を寄せられ、合計五十万円となった。謹んで感謝の意を表すると共に、研究会一同この厚志に答えるべく、学術研究を一層盛んにして、成果を挙げて行く所存である。

(上田)

○第二十九回——五月九日

本尊勧請様式について

上田 本昌

※宗祖が信仰の対象とされた本尊と、現今の日蓮門下における本尊勧請の各様式について論じた。

○第三十回——六月二十日

御成敗式目について

中里 悠光

※宗祖の法難と深い関係をもった御成敗式目(貞永式目)について、その成立・内容の検討を行った。

○第三十一回——七月六日

法華曼荼羅考序説

里 見 泰 穂

※「本尊論資料」を中心として、「覚禪鈔」(真言宗)の中に出てくる曼荼羅について論を進めた。

○第三十二回——九月七日

言語と思考について

大 森 孝

※言語と本質・現実・生存・経験について論じた。

○第三十三回——十月五日

ヨーロッパ修道院訪問と霊性の交流

町 田 是 正

※西独のザント・オッテリアンを中心に、修道院でキリスト教の研修をして来た報告があった。

○第三十四回——十一月九日

法蔵研究ノート

秋 葉 真 敬

※華嚴五教章の法蔵について、社会史的背景から、法蔵の思想的系譜をさぐった。

○第三十五回——十二月五日

即身成仏論の展開

桑名 貫正

※即身成仏について、受持成仏（身）、唱題成仏（口）、信心成仏（意）の面を考え、六即との関連について論じた。

○第三十六回——昭和五十五年二月五日

中論観因縁品の訳語について

里見 泰穂

※諸法は四縁に因って生ずるとする因果論、「縁起を觀察する章」と言われる同品の訳語、特に「果」に相当する語について論じ、羅什の翻譯上における態度に及んだ。

◎日本仏教学会学術大会

六月二十二日・二十三日の両日にわたり、五十四年度の日本仏教学会学術大会が、愛知学院大学において開催された。加盟の各大学から三十二名の代表研究発表者が二部会に分れて、学術研究の発表を行った。

今回の共通研究課題は、「仏教における修行とその理

論的根拠」であり、本学からの研究発表者は、次の通りであった。

法華経の如説修行と日蓮

中條 暁秀

◎日本印度学仏教学会学術大会

九月十一日・十二日の二日間、立正大学を会場にして、日本印度学仏教学会の第三〇回学術大会が開催された。年を追って盛会となるこの学会も、今回は十三の部会に分れて、研究発表者だけでも四五〇人をこえるという大会となった。

本学からの研究発表者は、次の通りであった。

天台智顛の仏性説

若杉 見竜

身延山久遠寺の本末について

林 是晋

尚、本学出身の有賀要延師が、「細字法華経の諸問題」(三)（「独」字について）と題して研究発表を行った。

◎日蓮宗教学研究発表大会

第三十二回日蓮宗教学研究発表大会は、身延山短期大学を会場として、十月廿五日・廿六日の両日にわたり、左記の次第および研究発表者と論題により開催された。

十月廿五日

一、開会式

司会 町田 是正

一、開会の辞

里見 泰穂

蓮宗教学研究発表



一、法味言上
 一、挨拶
 一、挨拶
 一、挨拶
 一、研究発表

導師

岩間湛良
 岩間湛良
 風間円静
 宮崎英修

三祖菩薩号をめぐる
 「本未有善」について
 日蓮聖人の罪意識の一考察
 人類普遍性としての唱題行
 一念三千の探求
 常楽経師門流伝記の考察
 現代宗学への自己批判
 久遠釈尊の因行果徳について
 法界三段と伝法本尊との相関について

沖原成行
 中村孝也
 安永弁哲
 庵谷行亨

法華玄義の原初型態の一考察
 日蓮聖人遺文引用説話の一考察—安心の側面より—
 十重頭本について—慶林隆師の所説を中心として—

早瀬公人
 若杉見龍
 西片元證

常不輕品の解釈について
 成仏について
 十界構造論—四面の構造—
 法華経における地涌菩薩の戯曲的表現と仏教思想史的
 意義(その二)

芹沢一男
 小野文瑛
 奥野本洋
 服部即明

身延山と妙伝寺

林 林
 是 晋

宗祖と得一

中条 晓 秀

法華經の諸問題―五千起去と提婆達多と多宝仏本地との関係―
矢谷 恵 法

寿量頭本論―五百塵点劫の解釈をめくって―

北川 前 雅

譬喩品偈「蛇蛇」等の読みについて

有賀 要 延

誓願について

町田 是 正

法華經の風土

一、研究 卷

唱題成仏に関する遺文の説示

表広蔵日辰の説誦論

日蓮教学と本覚思想

楞伽經における訳経史上の一問題点

四沙門果説の展開について

葬式仏教、祈禱仏教

北海道身延別院創設について

台湾の仏教における今昔

妙実大覚大僧正の事跡について

曾我量深著『日蓮論』に対する一考察

吉田松陰と日蓮聖人

石川 康 明

身延山久遠寺身延文庫所蔵の絵画について

坂輪 宣 敬

法華經の世界観

河村 孝 照

身延山における宗祖の本尊勧請様式について

上田 本 昌

一、閉会の辞

宮崎 英 修

◎昭和五十四年度大学卒業論文論題・氏名

1 立正安国論についての一考察

2 元寇と日蓮聖人

3 不受不施についての一考察

4 日蓮宗に於ける成仏論

5 摂受折伏についての一考察

6 日蓮聖人の戒律観

7 日蓮聖人の報恩―特に父母の恩を中心として―

8 日蓮聖人の法然批判の一考察

9 心性院日遠上人について

10 日蓮聖人の三秘五綱についての一考察

11 宗祖の「法華經の行者」観

小野 兼 弘

望月 健 次
守本 崇 覚

- 12 宗祖の出家の意義とその歴史的背景について 山田 覚一
- 13 日蓮聖人の守護神観 湯 垣 行 順
- 14 日蓮聖人の身延入山についての一考察 吉 森 善 夫
- 15 日蓮聖人の宗旨について 森 永 憲 章
- 16 日蓮聖人の国家諫暁について 北 川 守

学 園 だ よ り

◎同窓会全国総会開催

三年に一度の身延山学園同窓会総会が、十一月二十四日（水）、身延山学園で行なわれた。総会に先立ち、午前十時より山梨県支部総会があり、昼食の後、物故者追悼法要が久遠寺の仏殿にて厳修された。引続き二時より、大学大教室において、総会に移った。長谷川寛慶幹事長・上田本昌副幹事長の両名の司会のもとで、先づ松井大周副会長の開会の辞にはじまり、灘上恵教会長の挨拶のあと、本山代表秋山智孝庶務部長と、里見泰穂学頭の挨拶があり、その後、永年勤続教員表彰があった。三十年勤続には、秋山智孝、堀一勇、長谷川寛慶の各師が

又二十年勤続には、望月海淑、大森孝の各師が該当し、それぞれ表彰された。

その後、小崎龍雄座長のもと、議事が進められ、庶務報告（上田幹事）、会計報告（町田幹事）、監査報告、



任期満了にともなう役員改選、其の他、会則変更等が話し合われた。役員については、灘上会長を始め、再選と決った。又、身延山短大（三年制）を四年制大学に昇格させようという件が前回の総会に引き続き提案され、熱心な議論がつけられた。前向きの姿勢で、

更に推進して行く事になった。

最後に、常任理事の岩田日成師が閉会の辞を述べて総会は終わったが、引続いて里見学頭、林教授の古稀記念お祝いパーティーが別室で開催された。会場には、学校教職員をはじめ、多くの同窓生でうまった。同窓会の池原鍊昌幹事が司会をつとめ、同窓会長灘上師、本山代表秋山師、学校代表長谷川師の祝詞の後、記念品が両先生に、又花束が両先生の夫人にそれぞれ贈られた。和身会々長深沢義雅師の乾杯により祝賀会は盛り上った。又町田教授より、両教授の履歴が紹介され同級生の新川日見師よりエピソード等が披露された。話も尽きなかったが、身延山一老職池上要輝師親会々長の閉会の辞で会は終了した。このあと大善坊において、和身会が開かれ夜がふける迄昔話に花をさかせた。(詳細は「同窓会々報」を参照されたい。)

— ◆
お 願 い ◆
—

◎本誌は「会員制」となっております。本号は記念号につき五千円です。同封の振替用紙をご利用の上、ご送金願います。

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

—後記—

本号は林是幹教授の古稀記念号として発刊することになり、学外からも玉稿を多数およせいただきました。ご執筆の各位に篤くお礼を申し上げると同時に、林是幹先生には今後益々円熟を加えられ、ご健勝にて化導を成弁下さいますようお願いいたします。

又里見泰穂教授も、同じく古稀を迎えられましたが、次号は里見学頭先生の古稀記念号として発行される予定になっております。ご期待下さい。

昨年の秋は、三年に一度の同窓会大会が開かれ、更に日蓮宗教学研究発表大会の当番校として、多数の研究発表がありましたので、本号にはその折りのレジュメを収めました。

明年は宗祖の第七百遠忌を迎えることとなります。宗門の益々の発展を期する上からも、本学園の存在意義はいよいよ甚大となって来ます。宗祖入山当初よりの伝統を持つ本学園は、「本化の僧風」を伝えつつ、「行学の二道」をひたすら歩み続けて、幾多の人材を輩出して来りました。

今後も伝統の中にあつて、新しい時代への努力を積み

重ねて行くわけですが、各位のご支援がなくては円成しません。ご協力を切にお願ひ致します。

(上田・記)

「棲神」五十二号

昭和五十五年三月二十五日 印刷

昭和五十五年三月三十日 発行

編集兼 里 見 泰 穂
発行者

印刷者 宮 田 如 龍

印刷所 甲府市中央二丁目十二―三十一
大 宣 堂 印 刷

山梨県身延山東谷

(☎NO、四〇九一二五)

発行所 身延山短期大学学会

振替(甲府) 一二七五番
電話身延(☎五五六) 二一〇一〇七

THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 52

Edited by
Minobusan College
Minobu Yamanashi, Japan.