

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』不輕品釈にある。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、本未有善の機は末下種・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謗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に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（不信謗法）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」として天台の「父子義」を扶釈した文にある。『法華取要抄』の叙述は、この天台・妙樂の文を集成とし迹門「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」の顕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ない。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、釈尊の化導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なと思う。更に、寿命品は末法正意と把握され、遣使還告の文に師自覺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。從本化來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來、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覺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「若人信毀謗此經則斷一切世間仏種」の文と勸発品の「於如来滅後闍浮提内広令流布使不斷絶」の文がある。前者は法華不信||謗法||斷仏種の連関性を説き、後者は末法における正法復帰を遺誠されたものである。そして、両者を収束するのが普賢經の「汝行大乘不斷仏種」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いない。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、その救済を無視し覺知せず三三五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・蘇武等の話を引き

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、藥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・遺龍の写經の功德、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) 法華等色説に關して

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、藥王菩薩、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藏・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。

※紙数の都合により註は省略した。

「常不輕品の解釈について」

小 野 文 珣

常不輕品は、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、この不輕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釈された不輕品から、「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、不輕品にふれた諸御書から指摘できる。不輕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、もう一度不輕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つて、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』が不輕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對し修に約し、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。

これに對して吉藏もまた不輕の「行菩薩道」を正因仏性に對する縁・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對に、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、常不輕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、「我成仏已来甚大久遠」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」、「然我実成仏已来……」に「我等己心釈尊」を論じ観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、これが観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照して因位果位を論じる場合、②本門と迹門を比較対照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・千劫已来の過去仏、釈尊は五百塵点劫已来妙覺果満の仏であるとし、尽十方の諸仏は教主釈尊の所従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」を顕わさないゆえに「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満の仏であり、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によって、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来、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。本門の因果は発迹顕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によって、『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、釈尊こそ諸仏を所従とする唯一の教主であることを明示するものである。このような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

しない。それは釈尊の具足が五字受持者の己心に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の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 解釈をめぐつて

北 川 前 肇

法華經本門の如来寿量品には、釈尊みずから始成正覺を破して、その寿命の久遠なることが開顯されている。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」と発迹顯が示されている。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懷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と提起される。しかし、聖人が始成正覺の迹因迹果

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「釈尊因行果徳二法」（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「於諸教中秘之不便」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、聖人は信仰の事実によって、三世に亘る釈尊の生命と教化とを觀取せられ、釈尊の壽命に斷絶はなく、もし斷絶があつては壽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、発迹顯本の文を引用して、久遠の釈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、「此過去常」という表現であるが、「この」という指示代名詞は發迹顯本をさし、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、壽量品ではこの過去常住に托して三世常住が開顯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らう。

この『開目抄』では、釈尊と諸仏との關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、釈尊が三世常住であれば、依報たる娑婆は本土となり、常住淨土であることが明記されている。これは「觀心本尊抄」の「今本時娑婆世界離三災二出三四劫一常住淨土」（定遺七一二頁）と同致をなすものである。

以上、『開目抄』を中心に顯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顯されているということ。しかもその三世常住とは釈尊の壽命を指し、その仏格は三身圓滿具足の無始無終なのである。つまり、釈尊の無斷絶の壽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があるとと言える。そして、我等衆生は必然的にこの釈尊と関わり、己心に内在する仏格はこの釈尊にはかならない。それ故に、『觀心本尊抄』に發迹顯本の文を引いて、「我等己心釈尊五百塵点乃至所顯三身無始古仏也」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」）民衆的自覚をさしている。

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(イ)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(ロ)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、(ハ)伏見要撃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・智勇義俠の士」「小吏無役の輩・罪謫を蒙る正義の人、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謫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国

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、法華經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・月性とは憂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、外道摂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「外道摂服」「斬首遠流」を含む身命を惜しまぬ不屈な済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った日蓮聖人の志と実行刻苦の姿に他ならなかった。松陰は、「至情を瀟々情の迫る」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大崎学報一三二号八八頁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）、妙経は独り日本国のために遣されたものでも、将

又単に全人類の救済のためのみ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「帰命法輪轉以時」（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。これに對し随自意眞實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悩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け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け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^{とどま}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經であり、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隱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隱没しても、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學上の幾多の矛盾は説明できないのではない。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學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薙に問ふと云ふ事あり其の爲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き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何故獨薙（しもじもの者）だけ知ってるか

③なぜ竜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い立った。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。余碌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（別以後醍醐天皇々子説もある）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芯に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ゐる。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ゐ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「シंगाサンニチ」と呼んで御正當を営み毎歳法会を修し現在に至る。日宗童華年表に「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。シंगा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。これをシंगा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略して。御廟所が未だ判らない筆者も今後も探統の意あるも何ぶんにも八十五才で限界に至る大方の読者并

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

三祖菩薩号をめぐる

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、これに依って三祖に菩薩号を贈られた。建武元年（一三三四）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、代々の天皇によって安緒されるという。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読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つたことが知られる。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らう。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であつて有力な外護といえるだらう。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。これは一年余に亘つて行われ、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獻に答えたものであらうし、「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らう。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はないとしている。『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系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ものである。（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、信心旦越、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。

參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、本国寺を兼帶した日精(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、經師は師弟相承の緣故によって、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つて、日殷の弟子が日經と推定すれば、その寺伝も參考になる。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、文献不詳の爲確定はされたい。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（二九、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、大日本史料常樂編所載『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）の内にその名が見られ、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、又鷺山坊迎と被仰候、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□よミ申候由」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、慶伝寺に關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。

- (イ) 曇無讖訳・楞伽經四卷：涼訳ハ欠本√
 - (ロ) 求那跋陀羅訳・楞伽阿跋多羅宝經四卷：宋訳
 - (ハ) 菩提流支訳・入楞伽經十卷：魏訳
 - (ニ) 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ゐるが、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^二 成三七卷之了教^三 (因 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^二 取其所得^三 正其所失^四 (因 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^一、漢文によつて『唐訳』をなしたと記されるものが、序では三本のものによつてゐ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らうか。この疑問は既に鈴木大拙博士によつ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。

まず、序の三本であるが、これにどの様な解釈が可能であらうか。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(㊦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 至若元嘉建號 跋陀之
訳未弘 延昌紀年 流支之義多舛(㊦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}勸^{三本}成七卷」(㊦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」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、自國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ても不思議ではなく、異国の言

業として全を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）

古来先師によつて教理的解釈がなされ、近年では布施博士が「布属の菩薩法」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（AD初・中頃）は開會思想で一貫している。声聞、緣覺の二乗を仏の方便説として開會し一仏乗を高揚する趣旨で、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（AD百年前後）となると教団の動向は教理思想の発展に伴つ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菩薩思想の発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仏身觀の発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……法華經は會三歸一の出發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も知られる。（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觀成仏觀を明らかにして万人救済の道を実践的に顯揚すること。しかも之は菩薩乘觀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、しかもこの二点はいくまで密着關係にあり同時に解決すべきを確認した。かくして法華經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。)

◎第一に法華經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觀とを宣揚した。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)

◎第二に法華經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觀(菩薩觀)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經の大旗幟となっている。法華經はこの二点を巧みな文学的表現と戯曲的構想とをもって仏徒一般に示すことによっ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來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)

法華經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」の悟りの境地にあつて、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を保護者的な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、適応性や統合性を持ち、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いずれを向けて来ているのかを、言葉や行動から分析し、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。直観・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적이다。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えの心、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情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。ウィリアム・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。

池見西次郎氏は著書「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「本當の自分」と自分を支える大自然の中にととも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。これは靈性の開發でなければならぬ。靈性が開發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、大乘それも法華經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、陳阿榮、張火炬、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、神託を利用して斎堂の組織によって斎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斎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所へ本尊を授与され星降り妙純寺三六世権僧正日毅師（脇田堯淳）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（慈照院日惺）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。

日本が中国大陆に武力進出を開始した昭和一二一年七月

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。昭和一三年、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、神職宮司の指導によってミソ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、

軒輶教、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バニア伝来の天主教、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 Götlichkeit, Geist)である。鈴木大拙博士の創唱をまつまでもなく、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、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。

※ 昭和五十四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途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、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デライクト修道会に属する「SANKT. OTTILIEN KLOSTER」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。(2)清貧(放棄)修道院生活の敗守(生涯の独身)(貧窮生活の束縛)。(3)定住。(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さ、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め得た。

(KONKEL WOEL PRIMAS、三十九才の若い指導者) (哲字・神字の字位を有し五ヶ国語を駆使する。年功序列ではなく能力ある者が選抜されてプリマスに能力には我々一行は示唆される所が多かった。院長が

我々^{となれる}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^(わずかに農園の仕事を三日間、計九時間程度)と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飲み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。