

第二十九回

日蓮宗教学研究大会紀要

日時 昭和五十一年十月廿八日・廿九日
場所 身延山短期大学

此経難持の口語訳について

室 住 一 妙

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

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

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

執金剛について

望 月 海 淑

執金剛について観世音菩薩普門品は、以下以執金剛身一得度者即現執金剛身而為説法(1)と示すだけで、執金剛身の何たるかを説明してはいない。正法華経も金剛神(2)と示すだけで、梵文は vajrapāṭi vaineyaṅān satvānām vajrapāṭi rūpeṇa dharmān deśayati(3)と語り、執金剛は vajrapāṭi の訳であることが解るだけにすぎない。そこで法華経以外の經典に依ると増一阿含経卷22の須陀品の須摩提女の物語の中に、仏が悪竜王に会うと竜王は密迹力士等を見て帰命した(4)とあり、密迹金剛力士在如來後手執金剛杵^一。…如虛空

中^一。在如來上^一。(大正2 P. 632下)長阿含経卷12の阿摩昼経には、仏の三度の質問に摩納が答えないので、密迹力士手執金杵^一在吾左右^一。当即破汝頭^一為^中七分^上。時密迹力士手執金杵^一。当^三摩納頭上虚空中立^一。ので摩納は驚いて語った(5)とある。密迹力士は vajrapāṭi の訳で、金剛力士と同一であるが、大宝積経卷八の密迹金剛力士会に於て是金剛力士。名曰^二密迹^一。住^三世尊右^一手執^三金剛^一。(6)とあるので異論はなからう。即ち執金剛は仏の傍にひかえ、仏を害し、仏の意を承けようとなしないうものをして、心素直に教えを承けさせようとする務めをもっている力士と考えられるが、この点に關して、法意太子曰。吾自要^三智諸人成^二得^一仏^一時。当作^二金剛力士^一。常親^三近^二仏^一在^三外威儀^一。省^三諸如來一切秘要^一。常委託依。昔聞^二一切諸仏秘要密迹之事^一。信樂受意不懷疑結。(7)と説明している。即ち執金剛の暴威も仏の教えを信ずる素直な心をおこさせるためのものであった。(8)

法華経には若仏滅後於惡世中一能説^二此經^一是則為^レ難(9)といい数々見擯出(10)等々と示されるが、これは法華経の弘通者がどのような立場におかれるかを示すもので、それが難事であればこそ後分法華経(11)に

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

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

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

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

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

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

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

日蓮聖人の仏身観

北 川 前 肇

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

いうことについて、伝統的な仏身思想の中で少しく考察してみたいと思う。

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

この両書は佐渡と身延期のものであるが、聖人初期の著作に目を転じると、『守護国家論』の「本地久成円仏在_三此世界」（『定遺』二一九頁）、「今法華涅槃久遠実成円仏之実説也」（同一三五頁）という表現に逢着するのである。前者は、寿量品の仏たる久遠の釈尊を、「本地久成の円仏」と規定されたものと受けとれる。また後者は、四十余年の教主・権仏に超勝するものとして、法華・涅槃の教主は久遠実成の三身円満仏なることを明確

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

すなわち、前述の如く、『八宗違目鈔』の冒頭には『文句記』と『文句』の要文が引用されている。そして、この両文はともに仏身義に関する所説であることに留意せねばならない。そこで、両文について考えてみるに、まず、『文句記』九の文は、「若其未開法報非_レ迹。若頭本已本迹各_三」と、記されている。この文は、原文と対照してみると、「問法報是本、応身属_レ迹。何以乃言_三本地三仏_二」という、問いに対する答えの部分にあたる。ここから導出される義は、寿量品の発迹頭本によって本地三身・垂迹三身が顕発され、寿量品の仏とは久遠実成の本地三身である、ということである。そして、天台・妙楽における仏身義解釈は、諸経・諸宗の依用した体用本迹を捨棄し、已今本迹を選取したことが明確に窺えるのである。

次に、『文句』九は、「仏於三世等有_三身_二於_三諸教中_一秘_レ之不_レ伝」という文が明示されている。この文は、「如来秘密神通之力」の釈文にあたる。その義は、寿量品の仏は一身即三身、三身即一身の円満具足にして、三

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

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

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

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

参照されたい。

日蓮聖人の具足論

庵 谷 行 亨

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

『観心本尊抄』にいたる諸遺文の具足論はほぼ次の通りである。

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

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

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

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

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

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

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

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

深入の衆生に救済の道を示している。

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

覚知道と還愚道

本 間 裕 史

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

日蓮聖人の覚知道は、「夫自^レ仏至^ニ于滅後一千八百余年^ニ經^ニ歴^ニ三^ニ國^一但有^ニ三^ニ人^一始^ニ覺^ニ知^ニ此^ニ正^ニ法^一」(同P、256)と積尊・天台・伝教の三聖人を挙げ、「安州日蓮恐相^ニ承^ニ三^ニ師^一助^ニ法^ニ華^ニ宗^一流^ニ通^ニ末^ニ法^一」三加^レ一^ニ号^ニ三^ニ國^一四師^一」(同P、256)と、日蓮聖人自ら正法を「覚知」した四師の一人である旨を明示されていることに起因する。

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

しておく。

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

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

(b) 「爰日蓮自^レ成^ニ比丘^ニ旁開^ニ法門^ニ已^レ覚^ニ諸仏之本意^ニ早得^ニ出離之^レ大要^ニ」の文に依つて解るるように、「さ」とる「意」(同P. 803)、「説^ニ此経文^ニ」(同P. 824)、「よむ」・「あや」(同P. 860)、「普合」(同P. 802)、「当^ニ此経文^ニ」(同P. 814)、「身に当^ニる」(同P. 881 924 925)、「此事日蓮当^ニ身大事也」(同P. 72)等々。

このように種々の意がそこに含蓄されていることを指摘しておく。

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

83-4)

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

(昭和法然上人全集P. 25)また、「聖道門の修行は、智慧をきはめて生死をはなれ、浄土門の修行は、愚痴にかへりて極楽にむまる」(同全集P. 80)と、これらの文が的確に示しているように、「罪悪生死の凡夫」、「愚痴の法然」の如き、現実自証の言葉が多くみられる。『選択集』における教法選択の過程にも、「偏依善導一師」(同全集P. 80)と「依仏本願」とする「依」の思想展開によって、浄土往生の行である本願念仏を打ち立てたのである。その世界は、自己の思慮を無視した本願絶対帰依の仰信のみが存する。

日蓮宗の己心論争

小野文瑠

日蓮宗の近世教学を大成した優陀那日輝を問にはさ

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

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

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

一、近世の己心論争

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

難し、遠師の門下（日耀・日勇）が続いて反駁した一連の論争である。

「心・仏・衆生是^ニ三無^ニ差別^ニ 但自^ニ観^ニ己^ニ心^ニ為^ニ易^ニ」
（玄義二上）。この文の「己心」をどのように解釈するかが、山家・山外論争の課題であり、本宗の受不施・不受不施の己心論争の焦点であった。従って、天台の正統論を争っている以上、その論争は、智願の本旨を高揚した四明に負担する不受不施の学者に、軍配が上がるであろう。智願のいう「己心」は、陰妄の一念にまちがいはないのであるから。しかし、遠師並にその門下の著作には、その底に、天台教学の為の天台教学ではなく、日蓮教学から見た天台教学をどのように位置づけるか、との志向が見出され、不受不施派が全くの天台教学中の正統論に没頭しているのに対し、後の綱要導師・優陀那日輝を生む起点となったのではないかと考えられる面が多分にある。

二、近代の己心論争

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

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

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

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

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

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

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

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

天台学僧信尊について

高橋謙祐

(一)

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

(二)

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

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

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

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

(三)

如上の諸説を綜合すれば次の様な信尊伝が可能である。

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

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

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

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

日蓮聖人の時間論

伊 藤 光 明

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

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

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

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

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

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

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

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