

第二十回

日蓮宗教学研究大会紀要

特
別
発
表

共
同
テ
ー
マ

日
蓮
聖
人
の
人
間
像

身延山に於ける日蓮聖人の人間的一面

上 田 本 昌

日蓮聖人の一代六十年間に於ける全生涯の中で、最も落付いた環境に恵まれ、大自然に親しまれつつ、深い宗教的な思索をめぐらしながら、著述にいそしまれ、又門弟及び檀越の教化にと、ひたすら精進して来られ、「聖者」としての風格を、遺憾なく發揮せられたのは、文永十一年の初夏から、弘安五年の秋に至るまでの、身延在山九ヶ年間以外にはないと云えよう。

此の在山九ヶ年間を、従来身延時代と呼んで来ているのであるが、今爰では宗祖の晩年に於ける身延時代九ヶ年間にピントを合せ、宗祖の延山生活に現れた人間的一面を、祖書の上から探ろうとするものである。

古来、一般に宗祖の一代を論ずる時、その生涯を①鎌倉時代（立教開宗より竜日法難に至るまで。）②佐渡時代に（佐渡在島三ヶ年間。）③身延時代（在山九ヶ年間。）とに分類し、或いは佐渡流罪を分岐点として、佐前と佐後とにわかつ方法がとられて来ており、此の間に一線を画して、宗祖の人格の上に、佐前は人間としての法華経行者日蓮を認め、佐後は本化仏使としての靈格的存在者たる日蓮として、これを仰ぐと云う傾向が従来、強く見られているのである。

しかし、こうした大別二分類からすると、身延時代の宗祖は、当に仏使としての靈格者たる日蓮と云うことになりそこには人間的な香りが、全く些かも漂っていないかの如き感を抱かしめるものがあるかのように思えてくるのである。

果して身延に於ける宗祖は、百パーセントの靈格者として、人間を越えた存在であったのであろうか。それはたしかに鎌倉の市井を去って、遙かに人里離れた山中身延での生活は、世間を離れ、世人との交渉を断った聖者の境界をしのばせるものがあるが、その反面門弟・檀越に宛られた書簡の上から受ける感じでは、むしろ逆に極めて人間的な情愛に満ち溢れ、人の子として父母を慕い、師匠をなつかしみ、また弟子・信徒の身の上を案じて流された涙、慈愛のこもった血潮が、宗祖の全身に流れていたことに気付くのである。

立教開宗以来、宗祖はその心奥に深く「如来使」としての覚悟をきざみこまれ、仏の予言せられた如く、三障四魔の迫害と斗い、本化の「遣使還告」として、勇猛精進ひたすら法華経行者の險難をあゆまれて来られたことは、将に人間を越えた存在の如くであり、金剛不壊の如説修行と云い、勸持品の色説と云い、到底人間業とも思えぬ行動であったように考えられて来るのである。即ち、佐前のこうした果敢な力強い足どりの中に、むしろ靈格者としての一面を見ることが出来るのであって、佐前の宗祖を一気に「人間日蓮」として評することは、必ずしも当を得たものとは云えないのではなからうか。

これに対し、佐渡の宗祖は、特に身延時代に於ける在り方を見ると、山谷の大自然と親しみつつ、情愛溢るるまなざしで弟子・信徒の教化に当られ、或時は父母・師匠を慕って、遙か山頂より生地房州を拝し、又或時は庵の庭に立たれて、吹く風に身をまかせ、昇れる月に心をたくされ、人間味豊かな晩年を静閑にすごされた日々を窺うとき、

これを一概に人間性をはるかにこえた本化上行の靈格者としてみなすことは、これ又むずかしい問題であると云えよう。

つまり人間として生を受けた宗祖は、法華経によって人間を越えた本化仏使としての靈格者の立場に立たれ、然かも此の立場に安住されることなく、再び人間の情愛の世界にもどつて来られ、弟子・信徒に囲まれつつ、救済の導師としての生涯を送られたと云うように見ることができると思うのである。

芭蕉の有名な言葉に「心を高く悟りて、俗に帰すべし。」と云うのがあるが、宗祖は靈格者、即ち本化上行としての自覚を体験された後で、もう一度こまやかな人情の世界に立ちもどられた処に、大きな人間救済のための意義があるように思えるのである。但し、爰で云う人情・情愛と云うのは、あくまでも靈格の立場を一度色脱体験せられた後に於けるものであるから、仏の大きな慈悲に根ざしたものであり、そこから発する慈愛の情、とても云うべきものであると考えられる。

こうした宗祖の身延時代に於ける靈格的一面の中に現れた人間像を、主として門弟・檀越に与えられた書簡の中から、いくつかを拾って、その一端を観察してみようとするものである。所謂、「現在の大難を思ひつづくるにもなみだ、未来の成仏を思ふて喜ぶにもなみだせきあへず。鳥と虫とは鳴けどもなみだおちらず。日蓮はなかねどもなみだひまなし。此のなみだ世間の事には非ず。但だ偏に法華経の故也。若ししからは甘露のなみだとも云つべし。」と云われ、苦しいにつけ喜びにつけ、常に流された涙は、凡夫の流す涙と、涙そのものは変らぬとしても、涙を流された心奥については、大きなへだたりのあることを知らなければならぬ。即ち宗祖は、「日蓮は刀杖の二字ともにあひぬ。(乃至)日蓮仏果をえむに争かせうばうが恩をすつべきや。何かに況んや法華経の御恩の杖をや。かくの如く思

ひつづけ候へば、感涙をさへがたし。」と、法難につけても「感涙をさえがたき」状態であったのであり、そこには宗教者としての深い悟道に徹しられた聖者の「心を高く悟りて」のちに、再び「俗に帰りて」流される涙とでも云うべきものではなからうか。

二、

身延へ入山せられてからの宗祖は、その人間像に於て、一層慈愛の情が深く、涙もろい一面が強く感じられ、時には鎌倉時代に見られたあの勇猛果敢な法華経行者として、獅子奮迅の弘経に挺身されたその同じ人には思えぬ程の温情が感じられるのである。これは三十代から四十代にかけての壮年期と、五十代をこえ六十に近くなった晩年の安定した年令差も勿論考慮されるべきであろうが、何によりも身延と云う環境もその大きな要因の一つとして考えられて来る。しかし最も大事なことは、やはり宗祖の人柄であり、人間味に起因するところが、一番大切なことと云えるのではなからうか。

即ち宗祖は正法を誹謗したり、正しい信仰を否定しようとする者にとつては、此の上ない強敵として恐れられて来たようであるが、反面門下檀越にとつては、又とない慈愛に満ちたいつくしみ溢るる師匠として、一途に敬服の念を抱かしめる存在であったようである。その慈悲の涙に洗れたようなまなざしで、信仰へのいざないを受けた門下にとつては、これが教化に於ける最も秀れた威力として、その効果を發揮しえたことであろう。宗祖の人間像、即ち人柄の中には、並々ならぬ思いやりの深さ、涙もろさがあり、こうした血と涙の慈愛は、やがて聖者としての「如来使日蓮」にも通ずるものがあると考えられて来るのである。

身延山に於ける宗祖は、門弟の悦びについては門弟と共に悦び、檀越の悲しみにあわれては、檀越と共に涙を流す

と云う、人間味のおふれた心境に住し、宗祖自身の問題としては、昼夜に靈山往詣の法悦にひたっては感激の涙を流し、国難の迫り来たるを憂えては、又涙せきあえずして、涙ひまなき姿であったのである。

例ば、入山間もなくして上野の南条殿に宛られた書簡の一節には、父を失った事の悲しみを慰め「御心のうち、をしはかるこそなみだもとまり候はね。」と遙か身延の人里離れた峰から、門下の不幸をとりあげ、その心中を察し悲しみといったわりの涙を惜しまなかった。「あわれ人はよき子はもつべかりけるものかなと、なみだかきあへずこそ候し。」と云う個人的な涙に対し、「抑も日蓮は日本国をたすけんとふかくおもへども」と述べられている如く、亡国の危機に直面した国土と大衆を救済するために、その全生涯が捧げられて行つたのである。しかるに「用ひられざる上、度々あだを、なさるれば、力をよばず山林にまじはり候ぬ。」と云う、一見消極的な人間として力尽きたるかの如き観をいだしむるような表現も見られ、更に大蒙古国の襲来によって、「皆人の当時の壹岐・対島のやうにならせ給はん事、おもひやり候へば、なみだも、とまらず。」と国土と大衆のための涙もまた汚れたものがあつたのであり、宗祖の「涙ひまなし」と云われたその涙は、個人・大衆・国土の悲しみ・愛い・危機を慮つての涙であつたのである。

又文永十二年の正月に、同じく南条氏へ宛て出された『春之祝御書』には、南条氏の父が嘗て鎌倉にありしとき、宗祖に帰依し法華信仰に精進したことをなつかしみ、「をもひやり候へば、なんだも、とどまらず。」と故人をしのぐのでの涙にくれておられるのである。是の如く宗祖のひまなく流された涙は、主として門弟超越のためであり、又国土と大衆のためであつたのである。自分自身については法悦による「感涙、をさへがたし。」と云う歡喜の涙以外にはなかつたと思えるのである。即ち仏果をうることの隨喜の涙であり、「聖者の涙」とも云うべきものにはかならな

いであらう。

こうした身延山に於ける宗祖は、「三度諫めて容れられずんば、山林に交る」と云う聖人賢哲の風格と、「釈迦如来の御神、我身に入りかわ（ら）せ給けるにや。我身ながらも悦び身にあまる。」^⑩と云う本化仏使としての自覚を持たれた一面と、更にこうした霊格の中から滲み出た苦樂共に思い合せて涙を流された人間としての一面とが重なり合つて、門弟・檀越にとつては、無上の主であり、厳しさの中に慈しみあふるる師匠であり、血と涙の通つた親として、無二の存在であつたことが推察できるのである。

入滅に先き立つこと約十ヶ月、弘安四年の十二月に記るされた『上野殿母尼御前御返事』によると、米や清酒などの贈物に対する謝礼が述べられ、病身にとつて此の贈物が如何に身に沁むるものであつたかを飾り気なく記している。「此御志ざしは、いかんがせんと、うれしくをもひ候ところに、両眼よりひとつのなみだを、うかべて候。」^⑪と病にとつてありがたき薬酒の贈られたことに對し涙を浮べての素直な感情の吐露がみられるのであつて、まさに靈格の中の人格的一面とも云うべき「人間日蓮」の一コマが爰にあると云うことが出来よう。

三、

次に入山後の宗祖にとつて、常に胸中であつて忘れることのできなかつたものに、父母と師匠をなつかしみ、生れ故郷を恋しく思われた「慕情」がある。これは人間として極く自然のなりゆきであるとも思えるが、天下國家の亡びんとするを愛え、国民大衆の、苦惱に打ちひしがれた状態に對して、涙ひまなき宗祖の人間像とは又異つた一面、即ち聖者とか或いは仏使とか云わるる一面をはなれた、純粹に一人の人間として、父母を慕い生國をなつかしむ心情を持った宗祖の全く個人的な一面と云うことが出来るであらう。

入山の当初、宗祖はたしかに隱遁者のな感慨をもらしておられるが、これは次第にうすれて、身延の山を愛しその自然美にひたつて一乗妙典を受持することの法悦に、無上の俸せを感じておられるに至っている。但し、こうした聖者の生活の中にも、時として折りにふれ、父母を恋しくなつかしまれた一面が、赤裸々に表されているのである。例えば入山の翌年、新尼御前から「あまのり一袋」が送られて来たのに対し、その礼状に身延の地形や氣候を述べ、「彼の商山の四皓が世を脱れ」「竹林の七賢が跡を隠せし山」になぞらえて、その下に海苔から生国のことを次の如く想い起しておられる。

「古郷の事、はるかに思ひわすれて候つるに、今此の、あまのりを見候て、よしなき心、をもひいでて、憂くつらし。片海・市河・小湊の磯のほとりにて昔見しあまのりなり。色形あちわひもかはらず。など我父母かはらせ給ひけん」と、かたちがへなるうらめしさ、なみだおさへがたし。」^⑩

此の一文から見ても身延山に於ける宗祖の人間像の一端が、明らかに浮き彫りされて来ると思える。宗祖は常に「我父母」「日蓮の父母」と両親をなつかしく思われ、追慕の情こまやかであったことは、既に山頂から房州を遙拝された事実で徴しても明らかである。又建治二年三月、光日房に宛られた御書によれば、「生国なれば安房の国はこひしかりし」^⑪とその情の切々たる様子が涙ながらに綴られている。たとえ生国故郷とは云え当時宗祖はたやすく安房の国を訪れることはできなかった。「父母の墓をみる身となりがたし、とおもひつづけしかば、いまさら、とびたつばかり、くやしくて」とある如く、たとえ海山をこえても「父母の墓をもみ、師匠のありやうをも、とひをとげざりけん」と云う心境であったのが、遂に果せなかっただけに、此の生国・父母・師匠への慕情は、極めて大きなものであったであろうことが推察できうる。

宗祖にとって、父母・師匠の恩に報いると云うことは、人倫の最も基本となるべきものとして考えておられたのであるから、此の両親追慕の情も必然厚いものであったことが背けよう。然し、「にしきをきて故郷へは、かへれといふ事は内外のをきて」であつたので、「させる面目もなくして本国へいたりなば、不孝の者にてやあらんずらん。」と不幸の身となることを恐れ、再びにしきを着て帰る時を予想され、その時こそ

「父母の墓をもみよかしと、ふかくをもうゆへに、いまに生国へはいたらねども、さすがこひしくて、吹く風、立つ雲までも、東の方と申せば、庵をいでて身にふれ、庭に立ちてみるなり。」^⑭

と、若き日の故郷をなつかしみ、人一倍両親を慕われた宗祖の心中が、此の一文の中に雖如として窺えるのである。

親を思い師匠を追慕すると云う感情は、入山の二年後に旧師道善房の死去にあい、一層その師を思うの情が高まつて行つた。即ち『報恩鈔』を著して深く追悼の意を表しておられるが、それによると仏教徒たる者はすべからく「父母・師匠・国恩」を忘れるべきでなく、常に報恩の念を持って、「棄恩入無為眞実報恩者」の眞の意味に於ける報恩の大道を示し、そのためには仏一代の肝心にして、末法応時の大法たる法華を受持することに始るとするのである。

つまり宗祖の報恩思想は、法華の実践を通した上での報恩であり、倫理であつたのである。人倫の基本を報恩に求められたところに、宗祖の人格に於ける一面を知ることが出来るが、更にそれをして、大恩報謝の道は、法華の色説体験を通すことによつて可能となるのであると論じた処に、宗祖の報恩観に於ける最も大きな特色があつたと云えよう。

兎角、宗祖については、一般に佐前の獅子奮迅の動的一面のみをとらえて、他宗を折伏するあまり、熱烈な狂僧の如くに考え、極めて倫理性の乏しい斗士の一人として論ずる向きもあるが、これは宗祖の佐後、特に身延山に於ける

生活、中でも代表著作の一つとして数え挙げられる『報恩抄』を、全く理解しえない者の言であって、遺憾ながら宗祖を正しく理解しえないと云わざるをえない。『報恩抄』を中心として、在山九年間に認められた祖書の中には、上野殿に与えられた一連の御書に見られる如く、親子関係に於ける血縁・きずなを説き、又阿仏房夫妻宛、四条氏に宛られた書簡、池上兄弟に出された御書、等にそれぞれ見られる如く、夫婦関係を取扱い、夫と妻の在り方に於ける最も望ましい人間像を論じ、更に前記の『報恩抄』に見られる如き、師弟関係のうるわしい在り方。或いは四条氏とその主家たる江馬氏との関係を取挙げた主従の問題、更には領主波木井氏との師檀の關係に至るまで、あらゆる人間關係にわたり、深い愛情と理解、大きな報恩觀と追慕の情、いつくしみ溢るる涙、そしてどのような苦痛にみちた者も、悲哀に閉された者をも、すべてを暖く迎える偉大な抱擁力とを兼備した人格者としての宗祖が、そこに展開しているのを見ることができるのであって、それは同時に仏の大慈大悲につながるものであると云えよう。

四、

以上、宗祖の身延在山中に於ける生活のうちから、特に人間的な一面にピントをあてて考察を試みて来たのであるが、前述せる如く一般には宗祖の純粹な宗教的觀念の高さと、世俗を離れた山中での生活が、世をのがれた隱者の如き感じを抱かしめ、所謂人間味にとほしい英雄・聖者としての性格を意味し、更に佐後の内省自覚から発した本化仏使としての「靈格日蓮」と云う教学的な面から生れた超人間的な性格の持主として見られ、何かしら近より難いものを持った聖人君子であるかの如くに誤解され易い面を有して来たように考えられるのである。こゝうした傾向を破って、身延に於ける宗祖の一面には、人間として極めて自然な血と涙の通った反面を有し、その血と涙はわれわれの凡情にもつながりを持ったものとして考えられて来るのである。

池上宗仲兄弟が信仰上の問題から、父親と不仲になり、遂に勘当され、宗祖の指示に従って再びその仲をとりもどした時も、或いは四條金吾がやはり信仰上の一件から主人江馬氏の反感をかって所領没収され、宗祖の陳状によって再び主従の仲をとりもどした時にも、宗祖は常に弟子檀越と共に泣き、弟子檀越と共に事に当り、そして共に喜びを分かちあっておられるのである。^⑬

宗祖在山中の対人関係は、佐前のそれとは又変った一面を持っておられた。それは即ち佐前の活動期にあっては、極めて対外的であり、念仏者を初めとして、専ら他宗徒に向つての布教であつた。宗祖自身が「三類の強敵」と述べておられる如く、常に「敵」に向つて法を説かれたのに対し、身延にあっては主として弟子檀越の謂は「味方」に對して法を説かれ、教育されるに至つてゐるため、自ずと内省的温和な対人関係を結ぶようになって行つたとも考えられる。^⑭

インドの靈鷲山を、本朝此の身延の嶺に移したとさえ云われた如く、此の山の自然と共に自適な九年間を、晩年内省的にすごされたその宗祖の姿を祖書の上から推察した時、佐前の何物にも屈せず法華経弘通のため不惜身命の活動をとげ、豪傑的超人的な一面を強く表に出された宗祖よりも、はるかに人間的なものを身延の宗祖の中に感ぜずにはおられないのである。^⑮

こうした身延時代の弟子檀徒と俱に在つた宗祖のしみじみとした人間像を探ることによつて、これを二十世紀後半の現代に生きるわれ／＼の日常信仰生活に於ける人間像の上に、多少なりとも反映し資するところがあるとしたならば、その意義は決して少なくないものがあると考えられるのである。

〔註〕

① 昭和定本日蓮聖人遺文

七二八頁

② 同

一、六三六頁

③ 同

八三六頁

④ 同

八一九頁

⑤ 同

八三六頁

⑥ 同

八三六頁

⑦ 同

八三六頁

⑧ 同

八五九頁

⑨ 同

一、六三六頁

⑩ 同

一、〇五四頁

⑪ 同

一、八九七頁

⑫ 同

八六五頁

⑬ 同

一、一五二頁

⑭ 同

一、一五五頁

⑮ 上に向つては仏と俱に、下に向つては衆生と俱にあつた生涯である、と云うことができよう。

⑯ 古来、宗祖を評して、行動力と実践力は抜群であつたと云われているが、これにもう一つ、内省思考力もまた秀れていたことを等閑にふすべきではないと思う。更に、こうした実践行動と内省思考の力は、法華經の信から發し、大きな「人間愛」となつて燃え続けたのである。

⑰ 即ち、本仏の体内に生き、本仏の本願の中に在つて、その本願を達成するために一生を送つた人としての宗祖、所謂、実践宗教者としての人間像がそこにあると云うことが出来えよう。

日蓮聖人はなぜ理解し難いか

勝 呂 信 静

(一)

諸家の日蓮論をとおしての聖人の人間像というのが与えられた課題であるが、こゝで「理解」とは、学問的方法によって理解することであって、信仰によって理解することではない。「理解し難い」とは、聖人に対しては、その全体像あるいは部分につき、評価・意義づけの仕方が、人によって著しく異なるという事実があるらしいことである。(この実例を提示する余裕はないが、聖人を最高の思想家・最低の思想家とするもの、その国家主義を肯定するもの、否定するもの、天台・念仏に対してその主流に立つとするもの、傍流であるとするもの、旧仏教的・新仏教的の等々あい反する評価がなされているようである)

結論を先にいえば、理解し難い理由は、聖人が自己に対して与えられたものとして受けとめられている既成の仏教文化(具体的には比叡山天台宗、ならびに真言密教の教学信仰)と、これに対する聖人の自己主張・主体的立場との間に、現象的には、断層があり、矛盾・撞著があるごとくにみなされるからであるまいかと思う。

まず既成仏教に対する方面から見ると、鎌倉新仏教諸派は叡山天台宗から派生したといわれるが、この場合、少くとも教義の面においては、聖人の方が念仏・禪宗などよりはるかに多く、旧仏教の天台宗に密着しているといえるよ

うである。法然・親鸞・道元等が、旧仏教より純粹に念仏・禪の部分だけを切りとって独立させたのに比べ、聖人は表面的には最後まで天台宗（純正天台宗）の立場を持っていた。純粹法華經主義と標榜せられるにかかわらず、「法華真言」と自称され、その教学に真言・念仏の要素を保存していることが學者に指摘されている。法華經教学についても、天台教義に依存するものであって、それを著しく改変・發展させたようなものとは認め難い。ふつう五綱・五重相對・四種三段等が聖人の教義といわれるが、それは、末法の聖人の時点においては、本門法華經（題目が唯一の選ばれるべき教え）であることを示すことを主眼としたもので、その法華經教学の内容については、ほとんど全面的に天台教学に依っていると見えよう。このように聖人は、鎌倉新仏教の位置にありながら、教学の面においては、旧仏教の遺産を―そのままではないにしてもこの中の特定の一部分を選択して發展させるということではなく―ほゞ全体にわたる諸部分から継承していると認められる。

ところがこれに反して、継承した教義の意義づけについて見ると、聖人は形式的には既成教義を忠実に継承したように見えながら、その教義形式の内容に含まれている意味を把握することにおいては、そこに聖人独自の意味が存することを至る所で強調していられる。恐らく歴史上聖人ほど自己意識の強い人はないであろう。すなわち、この法門はたゞ日蓮一人のみ知れり、この經文をただ日蓮一人のみ説めり、日蓮は日本第一の法華經の行者なり、日蓮はじめてただ一人南無妙法蓮華經と唱う、日蓮が已証の法門、日蓮弘通の法門、日蓮が秘藏の法門、日蓮が本意の法門、等々と言われ、いわゆる本化別頭であることをくり返し強調されている。

このように既成教義を形式的に継承することにおいては、保守的、没個性的でありながら、この教義形式の内面にある意味を聖人の主体において把握することにおいては、あくまでも革新的、個性的であるという極立った対立に人

は迷わされるのであると思う。外形的には既成教義の延長上にあるように見えながら、実質的にはそれと断絶しているところに聖人の位置があるということが、その実体を見究め難くしている理由であるまいか。

このことを鎌倉時代の他の祖師たちと比較して見るに、親鸞は法然の弟子たることを自認しているが、その教学の表現においては、師説を土台としつつそれ以上のものをつけ加えている。すなわち法然より親鸞への発展系列が見られ、その系列の上に親鸞の独自性を位置づけることができる。道元は独創的思想家であったが、師の如浄の教えをうけて弘めるものであることを自認していた。如浄の思想を實際に知り得るかどうかは別として、この思想系列の上には道元の位置は定められる。ところが日蓮聖人は自己の思想系統上の習学の師というものを一向に明らかにしていない。もとより道普房はこのばあい問題外である。たゞ遠く天台・伝教をうけつぐことを強調されるのみである。この事實は極めて特徴的なことであって、いわば聖人は思想系譜の上においてはひとり孤立されているのであって、「日蓮は何れの宗の元祖にもあらず、末葉にもあらず」(妙密上人御消息)といわれるのは、その通りであると思われる。

ここで大きな問題は天台・伝教大師との関係である。両師、とくに天台大師を厚く思慕されたことは、教主釈尊を信仰の対象とされるのと同じく、聖人の真情を吐露されたものであるが、同時にこれは聖人の天台法華宗の正統性を証明する教権とみなされるのであって、この意味では教相上の系譜を示すと見られる。しかし慈覚・智証・恵心等の言を教証として承認・引用されながら、これら諸師を排斥されていることから判断すれば、聖人は天台・伝教大師に対しても単なる教条主義者にとどまるものでなかったと考えねばならない。この問題は複雑であるが、天台は止観、聖人は妙法五字の立場というように、法華経の主體的把握において両者は表現を異にするのであるが、その天台も妙法五字を内観されながら外に弘められなかったということで、両者は法華経の精神に帰一する点においては同一思想

において存在する。しかし同一思想であってもそれが聖人において主体化された意味においては、外相承に対する内相承に示されるごとく、天台・伝教を越えて聖人は釈尊に直結されるのであり、「天台伝教等所弘の法より一重立ち入りたる」法門（定遺六三五頁）、「天台伝教等の御時は理なり、今は事なり、……彼は迹門の一念三千、此は本門の一念三千なり、天地はるかに殊なりことなり」（定遺一五二二頁）、というように、天台伝教より優位に立たれることを承認されている。要するに、法華経の教相そのものは超時代的に普遍的であるが、正・像よりは末法を正とし、末法の中には日蓮を正となす（法華取要抄）というのが、聖人のうけとめ方であった。

(11)

以上のごとく、既成教義に対する保守的、没個性的態度と、その内面的意義の把握についての革新的、個性的態度との二面性は、両者の関係がしばしば矛盾とうけとられるゆえに、聖人研究の方法においても、その理解の仕方においても、かなりの混乱をひき起しているように見える。一般に聖人の位置づけについては、天台伝教への復帰者（浅井要麟教授）、台密教義の通俗化（一般史学者）、念仏信仰の亜流（家永三郎教授）等、見方の反する諸説があるがそれらは外面的な教義形式の継承の側面を部分的に取り上げた点ではいずれも真実ではあるが、聖人思想の本質とは無関係というべきである。何となれば、聖人の独自性は、教義の形式面にあるのではなく、その内容の意味の把握にあるからである。しからばそれをいかにして知るかということとは、純粋な意味では聖人の内証に属するのであるから、教義形式からはうかがい得ないとせねばならない。しかし内証といっても、それを表現されていないということではなく、たゞ聖人は、他の仏教者のように、自己の表現領域を限定して行くというような方法では表現されていないのであると思う。つまり聖人の自己表現は、天台・真言・念仏・禪・律など既成仏教に対する聖人の主体的態度、

その対決の姿勢の中にあらわされているのであって、折伏はその尤なるものである、ゆえに聖人を理解するには、聖人に与えられたものとしての当時の思想環境を今日に再現し、それに反応・対決する聖人一生の行動をとおして、その体験内容を追体験しなければならぬ。この手続きが十分にとられ難い処に、聖人研究の難しさがあると思われる。

一般日本仏教史学においては、実証的研究により、聖人をめぐる歴史的条件が次第に明らかにされつつあるが、これは丁度さきに述べた聖人がうけとめられている既成の仏教文化と重り合う関係にあるわけである。家永博士は、聖人の法華教学の中に、念仏・真言等の教義要素またはそれに類似した表現形式が存在することを実証したが、これは当然に念仏・真言破折という聖人の主体的立場と断絶・矛盾する。この事実の解釈につき、家永氏は、とくに念仏を中心にして、鎌倉仏教は念仏信仰を主流とするもので、日蓮の宗教はその影響下に成立したものと論じた（中世仏教思想史研究）。戸頃重基博士は、これを解釈して、日蓮は日本宗教に固有な折衷主義の典型的表現であると論じた。（日蓮と鎌倉仏教）。しかし実証によって提示された史実は、そのものとしては「素材」にすぎないのであって、これにどのような「意味」を見出すかということとは別である。素材に対する意義づけは、少くとも日蓮研究であるかぎりには、聖人の主体的立場に即してなされねばならぬが、両氏ともこれを無視した所において意義づけをなしているのは、上述のごとき聖人の二面性を「自己矛盾」とうけとつたため、そこに含まれている意味を抹殺したからであろう（この問題に対する私見はかつて述べたからここでは省略する。）また鎌倉仏教・日本宗教と一般に称することも実は学問上の作業仮説的概念であって、その実体的意味はそれ自身問わるべきものである。しかれば、かかる仮説的概念から日蓮の宗教を規定することは適当でなく、むしろ日蓮の宗教を問うことは、かかる仮説の実体的意義を問うことと同じであると考えねばならない。

つぎに宗学の概念より見るに、上述の聖人における二面性は、まさしく教相主義と観心主義に当たると考えられる。ここで本尊論について考えてみると、最近においては釈尊本尊論とマングラ本尊論とが対立していると評せられるが久遠実成の釈尊の概念は、天台以来主張せられて来たことであって、既成教義であり、教相的概念である。聖人は主師親三徳の教主釈尊に対し熱烈な信仰の情を表明されているが、この信仰は伝統にしたがったもので、既成教義としての釈尊の概念と矛盾したものでなく、本門の釈尊、寿命品の釈尊という教相的表現は、久成釈尊が教相的概念であることを証明している。この教相に対する聖人独自の意義づけはマングラ本尊にあらわされている。何となれば、マングラには必らず、「仏滅後二千二百二十余年一閻浮提の内未曾有の大曼荼羅也」とあるように、末法の聖人の時点においてはじめてあらわされた本尊であることを示している。この点より、マングラが聖人における観心の本尊であることは明らかであり、観心という点からは教相と対立するが、教相の内容的意味は観心においてあらわされている。したがって本門本尊は、教相的には久成釈尊であるが、そのことの聖人独自の意義はマングラにおいて表明されていると見なければならぬ。

また唱題行は、聖人以前からすで行なわれていたことは今日の史学が明らかにしているが、これに反し聖人は御自分がはじめて題目を唱えたものであることを自認されている。これも史実と聖人の主体的立場（自己意識）との間に断絶・矛盾があるように見える一例であるが、当体義抄において聖人は、南岳・天台・伝教大師等の先徳が唱題を行なったという事例を引用されているから、教義形式としての題目は聖人以前において確定し、それを唱文することがあったということ、聖人は認めていられたと見なくてはならない。もっともこの三師の例は、教権として引用されたのであって史実ではなかったということも考えられるが、それにしても題目が既成教義の一環として聖人以前か

ら叡山で唱えられていた事実が、三師の權威をかりて、ここに反映しているのであると、解することができる。すると日蓮がはじめて題目を唱えたといわれるのは、形式は以前と同じでも、聖人独自の意味においてはじめて唱えられたという意味に解される。諸法実相鈔に「地涌の菩薩のさきがけ日蓮一人なり。……地涌の菩薩の出現にあらずんば唱へ難き題目なり」という。地涌の菩薩は聖人自身を象徴したものであるから、聖人独自の意味での題目は、聖人ではなくては唱え難い、という意味に解される。

(三)

聖人の独自性は当然「観心」において表明されると認められるが、しかしそれは中古天台のように、教相を無視した観心ではない。教相の奥にある本質的意義を把握する観心であって、教相を客体、観心を主体とすれば、主体と客体が相互に規定しあいつつ、主体が客体の本質に迫っていること観心である。いわゆる文底秘沈であるが、かかる観心主義を確立されたことは聖人の特色であろう。

そこで、当然問題となるのは、聖人に与えられたものとしての教相、すなわち法華経に対し、聖人はどのような独自の解釈をされたか。そしてそれは聖人の独断でなく法華経の本質に即したものでなくてはならぬが、これはどういう意味でいわれるのか、ということである。紙数がつきたので私見を簡単に述べると、(1)法華経を爾前(諸宗)無得道の思想と解釈したのは聖人独自の説であり、(2)法華経の特説とされる二乗作仏は人開会であるゆえ、諸宗無得道と即応する。(2)について再説すると、一乗には法開会(教法の統一)と人開会(教団の統一)とがあるが、仏教思想史上の一乗の学説を類型化すると、人開会を拒否して法開会を立場とするもの(唯識法相宗)と、法開会に加えて人開会を主とするもの(法華経)とに对照されると思われる。聖人の法華経観は、法開会の方面においては、その法華経

教団の中に念仏・真言等の教義が包摂されているのは当然であるが、人開会の方面においては、他教団の独立的存在性を承認しないものであるから、必然的に諸宗無得道の説となると解しえよう。聖人の折伏は、諸宗無得道の思想と内面的に密接な関連があるというべきで、佐前の御書に二乗作仏を重じられているのはこのことを証すべく、法華經の人開会を忠実に実践の上にあらわされたものと解されるのであるまいか。その諸宗破折を見るに、学説の破折よりも人師に対する破折を主体としている（例えば佐後の台密破折の開始は慈覚・智証両師の破折をもってそのしるしとする）ことは、人開会を表明するものといえよう。むしろ聖人は人開会の実をあらわさんがために意識的に人師を攻撃されたのであろうとさへ想像されるのである。

以上、聖人の人間像において、他の仏教家に比べ、もっとも特徴的なことは他宗折伏の行動であり、しかもこの折伏の評価と意義づけについては見解がまちまちでもっとも理解し難いものになっているが、今はこれが単なる布教手段に止るものでなく、聖人の法華經解釈の本質と連絡するものであろうことをいささか推定し、聖人の思想と実践における統一的理解を志してみたのである。この人開会（教団統一）の点からすれば、一天四海皆歸妙法は他教団の独立的存在性を否定するものと解せざるを得ず、立正安国論等におけるように、政治機構を対象にして法を弘められたのも、教団統一を目的としての行動であると理解されるのである。

法華人間像

芹 沢 寛 哉

一

従来日蓮上人の人間像についての研究は大きく分けて二つの型がある。

伝統的宗学に於ては本尊論の諸問題に関連して、日蓮上人をいかに位置すべきかについて多くの見解があった。しかしそれらはすべて教学体系の中での宗祖を論ずるものであって、人間としての日蓮上人を考察するものではなかった。一般の傾向としては、伝記を通して見られた日蓮聖人であり、これまた日蓮上人その人についてのものではなかった。伝記も、「御一代記」と云われたように、神聖化又は神秘化される傾向が強く宗祖は超人間的な「有り難い」存在であった。これは勿論所謂信仰の立場からなされたものであろうが、これには日本に一般的に見られるような教祖を絶対化する宗教的土壌の故であることもあった。この傾向が、宗学の面へも反映して、宗祖の人間性に対する学問的研究を行うことは、一種のタブーを成していたように思われる。信仰者の側からのこのような状況は、日蓮宗徒以外の側からは正反對的の評価を生むことを免れなかった。信者と不信者によって成された相反する評価が日蓮上人の正しい人間像を理解することを永い間妨げていたと思われる。

宗祖を神聖化したもの、中、宗祖を本仏の位置にまで引き上げてしまったものは論外としても、超人的な奇蹟を行

ずるもの又は不可思議な予言者として、御一代は、その予め定められた超自然的な計画の中で必然的に出現せられたと説くものから、所謂国家主義的見地から愛国者日蓮と云った宗祖像をもつものまで幾多の変型があるけれども、絶対化することによって却って歴史的人間の世界から断絶してしまふ結果になつたものである。

之に對して、近来、神聖化の要素を一切除き去つて、人間日蓮としての人間像を求めようとする動きが生じてきた。従來の信仰者の立場からは宗祖を人間の地平に引き下してその長短を論ずるなどは不遜の企てであつて押からるべきものであつたが、宗祖を人間として扱ふ限り、その長所や短所は勿論、我々凡俗と同様な欲望、悩み、更に弱さや過誤をもつものとして、心理学的な性格分析や綜合によって明らかにしようとし、また、時代思想と社会的条件の中で影響され、それに働きかけようとした諸行為との関連の中で客観的な人間像を捕えようとするものである。このような研究が注目されるようになったのは極めて最近のことであり、それは、宗内の人々によってではなく科学的な立場に立つ文化史家や思想史家の手によつてであつた。人間としての日蓮の研究が今日において大きな意義をもち、意識して取り上げられるようになったのは、單に宗教的倫理的典型人としての人間像が求められたのではなく、現代の歴史的境位において、歴史的意識の然らしむるものと考えられる。

周知のように現代の歴史的境位は、「組織の中の人間」という言葉で表現されるように、圧倒的な組織化によつて人間が平均化され、劃一化されて、遂には無力化されることを否応なく認めなければならないことの中にある。生産手段が機械化、自動化した結果、機械が主で人間がその補助者になつたことばかりでなく、政治、法律、経済の面に於てもまた文化、思想の面に於ても機構がすべての人間をその中に組入れて生活の様式から、各人の意見や考え方まで、平均化され画一化されてくる。これは人間の危機であるとの自覚からこの社会の流れを人間の主体性の自

覺によって変えなければならぬ、又変えることができるという人々が多く生れていることも事実である。このふたつの傾向は時には対立する陣營を形成することもあるが、また、知的感情として、同一人の中に共存するものでもある。これはもと／＼困難な矛盾を含む対立であつて、觀念的な仕方では理解しただけで解決する問題ではない。即ち歴史的现实の存在としての人間が実践を通して現代及未来の歴史を形成して行くことによつて解決されねばならない問題だからである。科学技術の發展による社会の機構化への流れ、しかもそれを律する社会法則を認めながらもその中で人間が主体的な立場で歴史を作る、又は歴史に参与する仕方はどうしたらよいか、の問題は、その重要さを充分指摘されながらも、自覚された立場として歴史形成の場へ登場しているとは云われぬ所に、現代の歴史的境界と混迷がある。尤もそれを意図し主張している勢力や運動が数多く現われて居り夫々自己の優位を主張している。例へば実存主義—これは無数といつてよいほどに分けることができるが、実践的活動の力とはなっていない—マルクス主義、その外社会改良の諸流派、などあるが、何れもそれに内包する一面性の故に本来の人間を実現し、主体的な歴史形成をすることに於ては問題を残すものである。

現代の日本において、特異の現象は新宗教の勃興と隆盛であろう。中にも日蓮上人と法華経に發するものが、顯著である。最初の中は毀譽褒貶甚だしく、例えば創価学会に対しては既成教団の側からの激しい反撃が為された。それにも拘らず、一つの社会勢力として定着しようとしているし、現代における歴史の意義を擔うものとして認めざるを得なくなつてゐるのも事実である。一般に歴史の出来事は、無数の事実の中から歴史家のもつ価値の観点に關係して撰択され、取り上げられることによつて、歴史のとなるものである。その際基準となる価値とは、過去に於ては政治的武力の力であつたが、現代史學に於ては、主として社会経済的な諸力であり、創価学会は、現代社会を形成する力

の一つとして歴史の出来事であると考えられる。歴史評価の基準として価値は過去のそれではなく、未来を見通すという理解を以て現代を乗り越えようとする能力にかゝわるものであり、それを現代における歴史的意识と呼ぶならば、この能力は未来への理解が進むにつれて高まって来るのである。歴史とはこの見地から過去の出来事を撰択するものであるから、現代の社会的力として新宗教が認められてくるならば、それと関連して過去の歴史の出来事の意義も当然見直されて来なければならないであろう。

また、新宗教の教学的批判はこの稿では割愛せざるを得ないが、創価学会はじめ多くの日蓮系諸新宗教ほど矛盾を内包したものはないだろう。一見したところ偏狹と寛容、自由と統制、合理と不合理、閉鎖性と開放性が奇妙に同居しながら強固な組織の下に統一されている。創価学会の出現が或人には未来の光明であろうが、より多くの人々にとっては大きな不安をもたらせていることは疑いない。

このような現代において、歴史意識が健在である限り、かゝる新宗教を生ぜしめたキイポイントである日蓮上人そのもの、再検討が歴史意識の観点から成されるのは、当然であるし、又なされなければならない意義をもっていると言えよう。この意味で戸頃重基博士の業績は評価されてよいし、更にこの種の研究は進められなければならない。

創価学会を始めとする新宗教や、戸頃氏等の新しい研究に対して、伝統的宗学の枠の中で批判し、又は黙殺することは容易であるが、法華経の信仰が、歴史的形威力として現実であるためには、単なる批判を越えた実践への転回が為さるべきであろう。

科学的見地—これは客観的立場という意味で社会思想的立場を含む—による日蓮上人研究から云われることは、日蓮上人の人間の性格が、非常に矛盾していることであろう。また時代思想や社会的条件によっていかに影響された

か、また社会國家に対して働きかけたか、働きかけることによって社会及自己においていかなる変化があったか、更にそのような行為関連の中で上人の人間像がいかに形成されていったか等においても上人の事蹟は矛盾を包蔵していることが明らかになったと云わなければならない。

以上従来の日蓮上人の人間像研究についての二つの傾向であるが、これを両極として両者を加味した立場が多く可能であることは云う迄もない。

二

日蓮上人の研究特にその人間像についての研究資料として最要なものは勿論御遺文である。御遺文は多量に現存するのみならず、日本人の場合珍らしく「自己を語って」いるものが多いからである。御遺文の取扱い方法も前記の二つの立場によって、正反対となる。

一つは日蓮上人の一生と思想及その推移が既に絶対的な意図によって予定され、或いは上人によって自覚されておるとするもの、恰度天台が一代仏教を五時八教に配当したように、最初に一貫した悟りがあり、それを説述し実現する次第が五時の順序であり方法が八教であると説いたのに準じて、御遺文を爾前今経、乃至は序正流通に配当して説明しようとするものである。御遺文の資料批判が進むに従いこのような極端な御遺文解釈は、現在はいられないとは云え、神聖化の立場に立つ限り依らざるを得ない方法である。

これに対して、客観的歴史の立場からは上人の思想は發展変化したものであるとして、その發展段階を、厳密な資料批判によって裏づけながら明らかにしようとするものである。

このようにして得られた日蓮上人の人間像は人間的性格としては極端な矛盾を含むもの即ち非常な強さと弱さ、緻

密さと粗放大膽、自負と謙虚な反省、偏狭と寛容等相反する性格が同居していることに気付かざるを得ない。これを合理的な論理の観点から一貫して基礎づけることは困難である。

従って日蓮上人の人間像を求める立場は右の二つの立場の一方に依ったのでは不充分だと云わなければならない。といって、両者はもと／＼論理的には矛盾するものであるから折衷することは却って誤りを大きくするだけである。そこで両者を否定的に超えながら而も両者を包む立場は「信」の立場でなければならぬ。しかし通例「信仰」という言葉は、合理的科学の立場からは除外されている、というのは信仰の名の下に非合理を合理化し、不完全を絶対化するのみならず、一切の批判研究を終息せしむるために使用せられることがあるからである。日蓮上人の「信」はこのような盲目的な信ではなく、依法不依人であり形式的信仰乃至は感情的執着の別名である信仰をたえず反省し是正するものであると共に、過去を知り未崩を知る予言者の性格というよりは鋭い歴史意識に支えられ、事行によって実証せらるるものである。かゝる信によって一見矛盾としか思われぬ性格が統一されると共に、凡夫が成仏するという最も矛盾した教が単なる教説に終らないことを示すものである。

三

日蓮上人の人間像の問題は結局上人の「信」とは如何の問題に帰するのであるが、紙数の関係で、以下梗概を記すに止める。

日蓮上人の信仰は法華に帰一するということに外ならないが、その信仰はそれに至るまでの緻密な研究と、事行によって絶えず裏づけられていた。法華経を原典批判の対象たる歴史的な文書としてではなく生ける妙法として受容しており、経文を他の立場や資料から解釈する方法に依らず、経文を経文によって解明する如説修行の立場で貫かれて

いた。従つて法華経に於て求むべき人間像は多くの仏菩薩や弟子達が登場している中で、眞の仏弟子は、本化の弟子である上行菩薩でなければならなかつた。上行菩薩は付屬を通して末法の歴史的世界に出現すべきものであるから、また末法の現実界を通してのみ求められるものである。上行菩薩を通して日蓮が、日蓮を通して末法一切衆生へと展開すべきであるが故に法華経は、単なる教説でなく、歴史的世界の現実のための生ける教であるというのが日蓮上人の信仰であつた。

しかし現存の法華経の文中には上行菩薩の出現と付屬は説かれているが、その人間像については全く説かれていない。然らば上行菩薩の屬性と事行はいかなる所に求むべきか。この問題については日蓮上人の解釈が鍵を示していると思われる。即ち釈尊と上行（九界惣在としての）は本因本果の關係であり、付屬を通して滅後末法に有縁なのは修行する仏—上行でなければならぬ。従つて上行の人間像は釈尊の人間像と相表裏するものといふことにならう。しかもその人間像は靜的に諸屬性を統一して得られるものでなく修行（事行）に於て動的主体的に把握されるものでなければならぬ。その修行とは不輕菩薩に見られるように、自行即化他、化他即自行の折伏行であつて、それは法華経に対する信の立場によつて始めて証せられるものである。従つて、その型態はその人の性格、その時の歴史社会の状況に応じ表現形式を異にするものであると共に、特定の歴史社会に於ては強い個性をもつて現れるものである。日蓮上人に見られる強い個性は、このような信を通してのみ理解されるものであらう。かゝる人間像は、日蓮の人間像というよりも「法華人間像」と呼ぶにふさわしいと思ふ。

信による日蓮上人の人間像理解が、一面的に固定化され、神聖化されるならば、絶対化された神聖日蓮像となり、強い批判を受けなければならぬことは前述の通りである。法華経の信とは、「人」^{ひと}に対するそれではなく、本因本

果惣在の法—妙法に帰するものでなければならぬ、そしてこれが日蓮上人の信の根本的な立場であることは云う迄もない。この様な信に媒介されることによって、一見矛盾すると見られる上人の諸特性も矛盾でなく、統一的人間像なり得るのである。

末法一般における法華人間（上行）は定型をもたないが故に何時如何なる場所にも出現する可能性をもつと共に、一般の凡夫たるわれ／＼も亦、それたり得る可能性が開かれているといえよう。しかし現実の歴史的世界は相待の世界であり、本因果不二絶対は、而二相待の形に於て始めて現実である。絶対から相待へ、相待から絶対への移行は、即自的でなく、否定的超越と限定である。即ち現実を否定的に超えながらたえず現実へ還帰する不断の行によって、なければならぬ。鎌倉時代の日蓮上人の個性が余りに強烈であり典型的な法華人間像を示しているからといって、時の経過するに伴って神聖化し固定化して人格崇拜の中心とするときは却って、誤を生むことになるだろうし、また日蓮上人の特性や事行を部分的に抽象化して強調するときとは往々にして盲目的熱狂や反社会的偏狹を招くことになるだろう。

法華人間への可能性が何人に対しても開かれていることは日蓮上人によって実証されているが故に、夫々の時代社会の状況の異りはあっても、否、異りがあるが故にこそ何人も、信による事行を通してそれを体得しうると云えるであろう。その様相は、現実を否定超越しながら同時により強く、現実の歴史と人間を肯定しその形成に参加するといふ形で示されるのである。

妙蓮寺日眼著

五人所破抄見聞の価値

——二箇相承の成立に關し——

宮 崎 英 修

富士門流の所伝では、興師は宗祖の嫡弟として本因妙抄百六箇相承の両巻血脉、身延相承・池上相承といわれる二箇相承の付属を受け、弘安五年十月、宗祖入滅の時より正応元年（改元弘安十一年）（一二八八）十二月、身延離山に至る六年間、身延の惣貫首として居住されていたといふ。

これについては既に知悉のことであるが、第一に歴史的事実の上から、第二に付属された相承の文献批判より見て根本的に成立の典拠を失っている。

まず歴史的事実については日蓮教団全史上（P五二、P五八、P六七）に詳細に論及しておいたからこれに譲る。

次に本因妙抄、百六箇相承については大石寺の故堀日亨師はこの両巻血脉の一々の条目につき、二本線、一本線の傍線と、線をひかぬ分の三つに区別し、二本線は疑義あり、一本線には支障のない加筆分、線を引かぬ所は支障のない箇所と区別されているが、これは本書が偽作であることを認めたことに外ならない。しかもなお本書の正当性を強調しようとして創価学会編の新編日蓮大聖人御書全集には不都合なところ、即ち二本線の傍線箇所は削除し、一本線の箇所も傍線をとって従来普通の形態に直してしまった。①こうして原本と異なるものに造りかえたが、この措置は後人を迷わさしめぬためであるといふ。ともあれ、これによって両巻血脉は自から、文献的価値を喪失したものと見えう。

二箇相承は宗祖滅後百四五十年ごろの成立であるが、これについて大石寺流ではこの書は日興が宗祖より付属されたもので正本の存したことは要法寺日辰が原本の通りに臨写したものの存していることで証明でき、身延派では祖滅百四五十年ごろの成立というけれども、祖滅約百年の康暦

二年（一三八〇）妙蓮寺日眼の書である五人所破抄見聞に二箇相承の文が見えるから妄論である。②そしてこの相承の正本は天正十年（一五八二）二月六日、重須本門寺の靈宝が武田氏及び西山本門寺の衆徒に盗奪われて紛失したものであると云って反論している。

さて、正本の存した唯一の証拠となる日辰の臨写は日辰の極書と共に江戸期に版行され現在では稀覯本であるが七八年前、創価学会刊行の聖教グラフに写真で大々的に紹介され、堀師もその詳伝（P一五三）に原寸、形態を紹介されたものである。然るに、この正本臨写の版という池上相承を委細に見ると「日興為身。遠山久遠寺別当」とある。身。延。山は「シンエンザン」と発音するからこれを同様の発音「身遠山」としてしまった。身延は「ミノブ」と読んで「シンエン」という読み方は宗祖には全くない。この事情を知らぬ後代の偽作者が普通の山号の如くに読みならわしていたため「延」を「遠」と書きしるしたものであろう。大石寺でいう正本とはかかるものである。

次に妙蓮寺日眼の著書に二箇相承が載せられているとい

うが、これは日眼の名に仮托した偽書で、論証の依拠にならぬものである。これについては後に詳論する。

第三に二箇相承の正本は天正十年に紛失してしまったというが、これより二十八年後の慶長十六年十二月十五日、家康に真筆を御覽に供した事実がある。

今晩富士本門寺校割、二箇相承 日蓮 後藤少三郎備御覽、其詞云、釈尊五十年弘法、日蓮阿闍梨、日興附屬之云々、是以按之、日蓮爾前之教不捨事分明、後來至末派、暗二本源而僅以四十年未顯真実之一語、爾前之教、可棄損之、是非祖師立本意者也、於御前有沙汰

これは後藤庄三郎光次が慶長十六年より二十年にわたって駿府の出来事を記した駿府記の記事である。紛失したはずの二箇相承、聖人直筆というものがまた出てきている。このようにして偽筆、謀筆を察生させているさまは、その熾烈な妄執を覚えさせかえって凄惨でさえある。

さて、本論の五人所破抄見聞の真偽についてのべよう。

本書は日蓮宗宗学全書興集、富士宗学要集等に載せられ

ているが、本書の著者日眼は南条時光の子と伝え、下条妙蓮寺三世となつて住し至徳元年（一三八四）二月二十二日入寂という。世寿は不詳、著書はこの見聞のみである。

この見聞には冒頭の題号の下に「釈日眼述」とあり、奥書に

伝写本云康暦二庚申年六月四日書畢。本化末弟日眼判

（宗全二P五三五）（富宗要四P二六）

と記している。一般にこのような年記の書き方は直ちに時代の通格の批判対照になる。このように年号、年数、干支、年月日という書方は戦国時代の末ごろから稀に見られ始め、江戸期に入つて間もなく一般的になるものであつて鎌倉時代、室町時代の通格は

康暦二年庚申六月四日

と記し決して

康暦二庚申年六月四日

とは書かない。この年記記載については、この見聞の本書「五人所破抄」についても、これを日順の著とする従来の所説を否定し、日代の著とすべきを論じた拙稿「興門初期

の分裂と方便品読不誦論—五人所破抄の著者について—」（大崎学報一二二号）を参照されたい。

次に「日興奏ニ公家、訴ニ武家云」の文を註する条下に総ジテ公家伝奏ト云テ当御代ハ勸修寺殿、広橋殿下ト伝奏衆ヲイフナリ（宗全二P五一八富宗要四P二二）

と記している。伝奏（テンソウ）とは親王家、摂家、及び武家、寺社等の奏請を伝奏することを司どる公卿の役で、古事類苑の指摘によれば安徳天皇の時、院の伝奏があつたといひ、天皇の為の伝奏は建武中興の時始めて制せられたといふ。建武年間記の伝奏詰番によれば、

一番 二、三、十二、十三、廿二、廿三日菊亭前右大臣兼季 万里小路一位宣房（大納言）三条中納言右京大夫洞院左衛門督実世（権中納言）大式経顕（勸修寺・参議）二番 四、五、十四、十五、廿四、廿五日久我刑部卿（前右大臣・長通）堀川大納言（具親）侍従中納言大藏卿（三条公明）四条中納言修理大夫隆資 右大弁宰相

清忠（坊門）三番 七、八、十七、十八、廿七、廿八日洞院右大臣公賢 葉室前権大納言按察使長隆 前民部卿

別当光経（九条） 中御門前中納言冬定 左大弁宰相実治（三条）

四番 十、十一、廿、廿一、廿九、卅日 吉田前内大臣

民部卿定房 三条前大納言宮内卿（実忠） 文章博士

（前中納言平維繼） 中御門前宰相経宣 日野宰相資明

（群書類従 十七雜部）

等二十名の公卿が任ぜられている。ただし、南北対立するに至り消滅した。

さて足利幕府のころになると武家伝奏、寺社伝奏が設けられ、また即位、改元、凶事等には臨時に伝奏がおかれ、ところで、武家伝奏は正長元年（一四二八）にはじめて設けられている。

正長元二、十一 裏松養資（日野、権中納言）

同 同 万里小路時房（権大納言）

同 同 勸修寺経興（経成、権中納言）

この三人の在任期間は明らかでないが、この年より八年後の永享八年（一四三六）広橋権中納言兼卿が武家伝奏に任ぜられたが、十月十七日、將軍養教は兼卿の伝奏を免じて

参議左中将中山定親に代え、兼卿の所領を没収して定親及び権中納言正親町三条実雅に分ち与えている。^③爾来、定親は文安五年（一四四八）三月まで伝奏を勤めたが、その間嘉吉三年（一四四三）十一月二十二日、前内大臣万里小路時房が再任され、正親町三条実雅も共に任ぜられている。但し、この二人の在任期間は不明であるが、一兩年の任期でもあったが、その後は中山定親のみが出ている。文安五年、定親がやめてのち、武家伝奏はおかれなかったようであるが、文安五年より二十年後、応仁元年（一四六七）前権中納言広橋綱光が伝奏に任ぜられ、三年後の文明二年（一四七〇）前権中納言勸修寺教秀が加えられ、文明九年まで綱光、教秀の二人で勤めている。文明九年二月当時権大納言綱光が没したのでその子参議兼頭が任ぜられたが、わずか三年にして文明十一年に没したので、日野政資が代って任につき、勸修寺教秀、日野政資の二人が爾来約二十年間、明応四年（一四九五）政資、同五年教秀の没年までつとめている。^④

但し、この記事の中納言日野政資は公卿補任によれば二

十七才の没で、文明十一年は十一才、伝奏になるには年も官位も備わっていないから誤記であろう。今、この糺明はにおいて、この二人の代わりには翌五年高倉永康、同年教秀の子権中納言政顕が伝奏となったが、その後は参議北畠晴具が享祿元年（一五二八）に任ぜられ広橋家と共に勤めたこともあるが、永正のころからは大体、広橋、勸修寺両家がつとめることが多くなっている。

さて、五人所破抄見聞には、前述の如く「総ジテ公家ノ伝奏ト云テ当御代ハ勸修寺殿、広橋ナド伝奏衆ヲイフ也」とある。武家伝奏が設けられたのは正長元年（一四二八）で所破抄見聞が著わされたと伝える康暦二年（一三八〇）より四十八年ものちのことであり、而もそれは日野（号裏松）、万里小路、勸修寺の三家で、これは短期間であったようである。勸修寺、広橋二家が任ぜられるのはこの時より四十二年も後、文明二年（一四七〇）以降で、それも九年間その後は二家が共に任ぜられるのは、まだまだ後のことである。

所破抄見聞の記事によれば、勸修寺、広橋の両伝奏はあ

たかも世間一般周知の役柄のように記されている。このよ
うな表現をするのは室町末期の永正年間（一五〇〇ころ）
以降のことでこうした伝奏衆が百四、五十年前に存するは
ずはない。当然、本書は勸修寺、広橋両伝奏の存在が周知
のこととなった時代の産物といわねばならぬ。そしてもし
かりに、所破抄見聞が勸修寺、広橋両家が始めてつとめた
時代、文明初年に著わされたとしても、康暦二年より九十
年ものちの事でなければならぬ。

以上、年記の讖語、伝奏の設置時期及び人名の点から考
えると、本書を妙蓮寺日眼の著とすることはできない。日
眼の著と称せられるものは本書のみで他には残っていない
が、恐らく後人が日眼の出自が南条氏という大石寺にとっ
て名門であるところから著者不詳の本書をこの人に仮托し
たか、或は他に日眼なる人があってこの人の著書が同名の
妙蓮寺日眼にふりかえられたものであろうか。そして本書
は如何に早くとも文明二年以降でなければ作られないもの
である。

従って、日蓮正宗の人々が本書に「日蓮聖人之御付属弘

安五年九月十二日、同十月十三日ノ御入滅ノ時ノ御判形分明也」と宗祖滅後九十九年の康暦二年に著わされた所破抄見聞に明示されている以上、「二箇相承は身延派では宗祖滅後百四十年頃の成立」という妄論は成立しないこと明白である。②という反論は全然価値を有しないものであること、これまた明白である。

註① 富士宗学要集(相伝部P一、P九、P二五)日蓮正宗新編日蓮大聖人御書全集 P八五四の両本を比較対照せよ、堀日亨富士日興上人詳伝 P五二二
 ② 創価学会編 創価学会批判の妄説を破す P四七 堀日亨富士日興上人詳伝 P一五六
 なお二箇相承の最古の写本は、本是院日叶(京都住本寺僧)のち左京阿闍梨日教といひ、大石寺日有に帰した人の著に出るもので、大石寺に帰伏する以前の著「百五十箇条」第十一條にあり。(1)現行本即ち宗学全書第二卷三三頁、富士宗学要集、新編日蓮大聖人御書全集に載せられたものと、少し文言に異同あるもの。

(向長享二年(一四八八)六月十日著「類聚翰輪集」と、翌延徳元年十一月四日時の大石寺主日鏡の命によって著した「六人立義抄私記」(上)には現行本と反対、即ち同書弘安五年九月十三日の相承は現行本十月十三日の池上相承であり、同書の十月十三日の相承は現行本九月 日(日付は書いてない)相承の身延相承である。
 このように大石寺でやかましくいう二箇相承には二種類、文句

の出入の相違するのをあげると三種或は四種類にもなる。
 ③ 史料総覧 永享八年十一月十七日
 看聞御記、公卿補任
 ④ 日本史大年表
 読史備要
 読史総覧

The Human Image of "the Existence of Enlightenment who made his appearance from the Essential Earth"
 — ITS STIPULATIONS —

地涌の人間像(その規定性)

——法華の人間観——

大 嶋 忠 雄

「人間、この不可解なるもの」という懐疑は人間によってのみたれるものである。人間が自らを反問するということは、人間の意識の段階において(人間精神発達史)特殊なものである。すなわち「ある一定の段階にある意識」

のみがこの反問をもつのである。人間は道具をつくる生物である。人間は政治的存在である、という人間認識は人間という生物の創造性 \parallel 自然に対する能動性やその社会性についての認識である。

「人間は万物の霊長」という思想はヨーロッパおよびアジアに見出される。人間が自らの本質を反省するということはインドの仏陀時代を含め、古典的啓蒙時代、近代啓蒙時代以後、本格化してくる。キリスト教は人間は神の似像物であるとみる。被造物であり、眞の主体性はない。唯物論の立場からいえば、人間は物質的自然の産物であってそれ自身に主体性はない。仏教では何とみるか。小乗、大乘で見解は異なる。有部的な立場では物質的世界と人間を含む生物は、容器と中味の関係である。それは「器世間」と「衆生世間」といわれる。これは物心二元論の立場である。しかし両者は全く密着した関係をもっている。一方があつて一方がないことはない。ともに無限の存在である。唯識系統は物質的世界は精神活動によって生産されるものとする。これは唯心論的である。しかしこの場合にも現実

の自然界と人間界とは一方があつて他方がないという見解はとられない。ただ、有部的な立場とちがつて自然も人間も実体のないものである。もちろん、実体はないといつても無ではない。

これ以上の認識では二元論や唯心論をはなれて、存在と無との相互関係が考えられる。この二つの極限概念が統一されたときに、自然と人間の関係が同時に考えられ、自然の中における人間の立場についての問いが決定される。自然と人間とを統一的な立場で流動性あり（空）固定性（假有）あり、と説くのがいわゆる眞実、妙有の説であり、中道の説となる。このような中道的実在は大自然であり、生物とくに人間は有情すなわち能動的存在として存在する。ホモ・サピエンスとして極まる人間をピークとする生物の能動性は中道的実在の自己反省であり、自己経験である。大自然は四次元連続体であるが今日の物理学的世界観でも四次元連続体が同時に超時空的実在であることを証明することはできないでいる。般若部系統の諸経は主として部分的諸法が相即の空であることを、法華は見宝塔

品から涌出品、寿量品において全体世間の相即の有をときその世界は最高の衆生としての自覚体の理念（妙覚）と相即している。原理的世界（理体）とその自己反省の機能（智慧）とは統一されている。このような智は相対的大自然（常住の世間、宛然三千の世界）の特殊状態としての人類社会（衆生世間）において、人間の生命存在自身の形成条件と同じようにその具体的条件（意識の因縁||発展の歴史）にしたがって顕現する。その具体的条件はつねに四次元世界の中にある。それが三世益物である。理念としての最高の智慧が久成の仏である。（経験的な四次元世界を前提とするとき座点久遠といい、超経験的な超四次元世界の立場で論ずれば無始久遠という。）理念としての妙覚に對し現実の智慧を始覚、向上、菩薩の智慧とする。

一般に大乘諸經典は妙覚の仏と法師功德品にいう清淨（理想に連る）の智慧の身としての菩薩、覺有情とを必要に応じて無限大に表現した。これを迹仏、迹化の菩薩とする。法華経は三变土田し認識の対象を具体的な、一つの究局の世界に揚げその意味で、一つの場の理論を構成せしめ

た。そして理念としての妙覚の仏は意識、認識能力即ち智慧の原型として、さらにいかえれば、あらゆる智慧の可能体、本仏として一つの場に内在している。これは觀普賢経では「常寂光と名く」る「住所」における「毘盧遮那・遍一切処」と表現している。現実の智慧は可能体すなわち理念としての智慧の現実体となる。諸仏の世界は始祖釈迦牟尼を媒介として一仏世界となり、あらゆる菩薩は一仏の弟子となる。これが法華の人開顯である。それは一般に生命的存在のもつ意味の証明である。涌出品、六万恒河沙の地涌は虚構ではなく現実の自覚的人間の象徴である。この地涌の性格規定は「常に頭陀の事を行じて静かなるところを志樂し、大衆の憒鬧を捨て、所説多きを樂わず、——志念力堅固にして常に愍めて智慧を求め、種々の妙法を説きて其の心畏るゝ所無しとある。この開會が終了すると同時に法華経以外の經典に記される菩薩を含め、安樂行品、神力品の菩薩を中心とし勸持品、不輕品その他あらゆる菩薩の性格、行業（アクション）はことごとく地涌の菩薩の性格規定となる。菩薩は智慧の可能体である一切衆生、凡夫

に對し、彼らが依憑し信仰するにたる理想的な智慧の現実、具体的な所有者であり、信の授与者である。

この意味で、福音宗教と等しい性格をもつ「天降り信仰論」としての従來の「信」の教学史は変革されなければならない。当然にも如來は理念ではなく、その現実体としての智者（菩薩Ⅱ 妙覺の媒体）であることはどんな古典的教学の祖述者にも否認はできない。

法華經が開示するところは、人間は自覺するものであるということ、師は弟子を教えるものであるということ、弟子とは自然と人生の本質を認識しようとするすべての人間であり、社会的存在として生活する人間をいう。したがって師とはかゝる人間のあらゆるヴァラエティを示しながらより理想に近い智慧をもつもの、即ち菩提薩埵である。これは眞の意味の仏教的人間像であるともいえる。（眞宗的既成教学における「妙好人」（優婆塞）とはその積極性においてちがう。）

社会的存在として生活する人間は快適な生存を求めながら多くの苦痛から離脱できない。その存在を失うこと即ち死の不安と苦惱、生における不安と苦惱にさいなまれる人

間を救うものが先覺者としての菩薩であり、その行為規定はこれに應じて二つの面をもつ。死に面して経験される全体としての生命存在としての人間自身の本質に関する懷疑と不安はその本質を明らかにすることによってなくならないうが軽減される。ここに行・解の必要と、指導者による指導の必要とが現われる。かくして尽くることなき多数人口を形成する鈍根劣機、幼稚に對する以僧代惡が必要となる。信への道がより深く、新しい形態（デザイン）をもつて現実の妙覺たる菩薩によって開拓されなければならないゆえんである。これは菩薩の宗教の立場からの行為規定である。

生、生存に伴う不安は広汎であるが、その基本的な問題は、社会的生産力と社会組織によって決定される生活―家族生活を中心とする―別言すれば経済生活である。これは菩薩の行為に無関係な領域であろうか。それならば彼等は人間の苦惱の広大な部分について無関係である。過去において菩薩は社会的経済生活にかゝわることから逃避する方法（出家學道）と欲望の抑制という方法（八聖道）を教え

た。また人間の熾烈な欲望が自然の災害よりも人間の経済生活に与える影響が強くなかったときには、善政が人間の苦悩を軽減すると教えた。ときには人間の社会道德的精神が自然の災害すら含む社会的不安を軽減すると誇張されることはあった。まして仏教は、自然と人間の本質を教え、人間の社会的生存が人間の意識によって支配されることを教え（唯心法界の意味）、菩薩が「世間に行」じ、社会生活を規定する経済と政治その他社会文化の領域にも行為の半経を及ぼすことを勧奨、付囑されていることを忘れてはならない。これは社会人として意味づけられた菩薩の俗諦世間の立場からの行為規定である。

しかも、地涌即ち自他の自覚をすすめようとする現実の人間存在は有限であり「毎ねに自ら剋責」（譬喩品）してさえ、その知、情、意全般の渾然とした完成能力には限界がある。現実の仏、現実の菩薩はかかる現実の人間の他には絶対に存在しない。それは恩愛の社会における憂悲苦悩を自ら経験しその中に向土不退の精神をもって努力し健闘する人間である。これは**自然的**地涌の前提的、主体的規

定である。別言すれば地涌的アクションの条件である。

日蓮聖人を、歴史的な立場から、地涌の菩薩の本質的規定、行為規定、主体規定に即応する個人として評価することは少しも敬意を失ったことではない。聖人は「日本第一の智者となし給へ」（清澄寺大衆中他）と誓願し「いかなる賢人・聖人も治めがたき」「末代濁世の心の貪欲・瞋恚・愚痴のかしこき」（智慧書）「幼稚」「病者」に同塵して「予が如き者」（観心本尊鈔）「小智」（本尊問答鈔）としつつ、つねに「智人」「智者」の立場を失われなかった。そしてその立場に立つが故に「観門の難信・難解」（本尊鈔）を克服し「本質（法性）認識」の「險徑」（無量義経）を踏破し、折伏、摂受の現、行に耐え、またそれゆえに、「諫曉再三に及べば留難重疊せり」（四条書の一）という社会的実践があり、さらにその「門家」（信徒ではない）の懈怠を許さず、「夜は眠りを断ち昼は暇を止めて」（富木書）の「行・学」を勧告された。これらのことは「地涌の菩薩のさきがけ」（実相鈔）として讃嘆すべきものである。しかも聖人に「魚鳥を混丸して赤白二滯とせ

り、其中に識神をやどす」(佐渡御書)「日蓮はわるき者にて候へども、さるにては日蓮はわるくてもわるかるべし、わるかるべし」(西山書)「一度にをもひ切つてうえしなんとあんじ切つて候つるに」(上野書)「結局は一人になって日本国に流浪すべきみにて候」(富木書)という「人間的」な反省、感懐があることは現実の地涌として遇然ではないのである。

×

現代は「地涌」の道が踏み消され、仏法衰滅に委ねられた時代であることは、ほぼ、治定である。

アジア、アフリカ協会(事務所全上)代表理事。別にアフリカ学会、日本民族学会、立正大学仏教学会、日本哲学会、各会員

根本仏教の縁起観について

中 野 裕 道

一

仏教の用語は、禪定によって逮得された般若智から生れて来たもので、仏陀と同じような内観の境地に立つて始めて理解されるものである。教理の解説が学問的立場から為されるときに、往々にしてその意義が謬り伝えられることがあるのはそのためである。われわれは今、大乘仏教の浩瀚なる体系に傾倒するよりもさきに、まず仏陀出世の本懐ともいべき縁起の理について、根本仏教の中にその正しい意義を探り当てなければならぬ。

釈尊が正覚を得られたのは、内観によって十二因縁の理を証得したからだといわれるが、仏教学者は内観という言葉を使いながら、その意義を深く心に留めて考察してないようである。仏教は内道とも称する如く、坐禪入定の修行によって心の内側を探索するものであり、内観の立場を

離れて仏教用語の正しい意義を捕捉することは困難である。インド五明の一つで内明といわれる修法も、内観の道の意味したであろうことは明白である。仏教では外的環境の問題は当初から捉えられていないのであり、もしこの問題が採り挙げられていたとしたら、仏教の教理は最高の哲学として完成していたかも知れない。と同時に宗教としての生命を涸渇せしめ、解脱する者は跡を絶つたであろう。

仏陀は形而上学的追及を避けて、悟りの足しにならぬ問題
は意中から悉く除去し、堅実に内観の道を固守したのであ
った。仏教を理解するには、まずこの内観の立場を己れの
ものとして取得しなければならぬのである。

さて十二因縁の思想に哲学的な新しい解釈を加えた最初の人は、マクス・ワレザードといわれているが、明治の末期に松本文三郎氏もその解釈に刺激されて、十二支縁起は原因結果の関係を述べたものではなく、論理的関係を表わしたものに過ぎないと力説して、縁起の思想から特に時間の観念を除去しようと努力した跡が見える。この新解釈は守井伯寿氏に引継がれて学界に普及したが、この説明の仕

方は縁起論を内観の立場で見ているものではなく、机の上で哲学的にのみ割り切ろうとしたものであり、仏教の術語を実践的に受け取る立場として相応しいものではない。東洋的思维に疎い一外国人の模索が哲学的であったのは致し方がないとしても、仏教独自の内観的立場を喪失してまで同調するのは、仏教者として不見識の譏りは免れまい。縁起の解説が仏教の軌道を外れて、今日も猶殆んどそのまゝであるのは遺憾の至りである。

かくて近頃の仏教学者は、縁起の法則を客観の世界に見ているが、寔に大きな解釈上の失態であるといわなければならない。仏教は内観の道なるが故に内道と称するのであり、もし自然界を採り挙げて論及しているものとすれば、これは真理を外側に追ひ求める態度であるから、明らかに外道といわれるべきものである。縁起とは、縁に依って起るという意義を、内観の立場で素直に認めればよいのである。時間的観念を締め出して、縁に依って起つ、と言ひ換えて見ても、哲学的解釈としては面白いかも知れないが思索上の遊戯でしかなく、悟りが開ける筈もないのである。

縁起に関する筆者の見解を述べるためには、「無常偈」の偈文を選んで解説するのが最も分り易いと思うので、今は斯かる便宜に従って根本仏教の縁起觀を略説することにした。

二

諸行無常 是生滅法 生滅タ已 寂滅為樂

まず従來の解釈では、諸行を自然現象に取っているが、根本的な間違である。この場合の「行」は原語がサンスカラ（造作の義）であり、行為と作用の意義を含めて「為作」と訳することもあるように、無明・行・識の場合にしても、色・受・想・行・識の場合にしても、同様に精神現象であることに着目しなければならない。原語の語義を知らぬ筈もない専門学者が、内觀の立場から逸脱して外道の立場へ転落しているのは不可解である。

わが國のいろは歌は、この偈文を日本訳したものだといわれ、作者を弘法大師に擬しているが、三地の菩薩とまでいわれた密教の大師・空海が作ったという伝説に疑問があることは、今日の哲学者と同様の謬りを冒して、仏教の正

統思想を全く表現し得ていないからである。

無常であるのは、客觀界に存在する自然物ではなくして、心の中に生滅する雑念や妄想の如き精神的存在物であった。もしこれを外界の客觀的存在物と見做すときには、偈文の後半との繋りが断たれて、寂滅とは一体何を意味するのか、不明瞭になる。仏教でいう寂滅は、精神現象としてキリスト教の転回にも相当する言葉であるから、偈文も首尾一貫して内觀の世界を叙述したものと見なくてはならない道理である。

因みに、諸行は精神現象であるが、存在という方面からいえば、諸法という語に置き換えてもよく、術語として誤訳するときは、概念上の区別はあろうけれども、体験という立場から見れば同一事態に他ならない。実践的には意義内容が全く同じと見なければならぬものだ。華嚴經実説品の「是の如き諸法一切皆是れ思惟の造作なり」という義もこの意味に解せられよう。大乘唯識の心外無法に依らなくても、諸行も諸法も精神界のものだという基礎知識は心得て置くべきである。

精神現象というのは意識の流れで、次から次へと生じたり滅したりするものだからこそ、遷滅無常の法といわれるのである。かく見た場合に、諸行無常・是生滅法の意義が正しく把握出来るのである。そして次の生滅々已は、このように生じたり滅したりすることが無くなることを意味するのであり、その境地が雑念・妄想の停止した寂滅に他ならない。「普男子よ、無生法は来なく去なし、無生法即ち仏なればなり」と般若経法尚品は言っている。この境地で始めて涅槃の樂が得られることを、この偈文は述べているのである。

通途の解釈は、偈の前半が自然現象、後半が精神現象であり、二者が木に竹を繋いだ如くで、一貫した意義の表現とならない。これでは半偈のために身を投げたという雪山童子の意中が図り知れないことになる。但し、パーリ語の原文によって見ると、訳文の上に聊か問題点がないでもない。

「諸行は実に無常であり、生と滅との法あるものであり、生じては滅するのである。かれら〔諸行〕の寂滅

は樂である」

漢訳と比較対照して見ると、第三句に少し相違がある。漢訳の方が縁起の思想を着実に表現し得ていることを知る。何となれば、生じたものが滅するのが寂滅なのではなく、生じたり滅したりすることの無くなるのが寂滅だからである。精神統一をして坐禪入定の体験がある人ならばこの辺の真理は自明の筈である。

三

仏教では、心の外側にある事象が心の中に取り入れられるから、始めて問題になるのである。これを「受」とか「取」とか「集」とかいうのであるが、実践的には皆同じ意義のものである。已れより離れて無関係にある存在は、そのまゝでは問題とならない。「法」というのも、心の中に思い泛べられた限りのものをいうので、「一切法」という場合も同断であり、無関係の一切を含む意味のものではない。「法界」というのもその人の心の中の世界であり、一心法界という言葉が最も端的にその意義を尽している。一心の成仏が法界の成仏だといわれるのも、この意味に他

ならない。仏教は、一人が成仏すれば万人が成仏するなどと、無茶な観念論を展開したものではないのである。法を心の外に見て来た従来の解釈には相当の誤解があったようだ。

「有為法」にしても「作られたるもの」という義であるが、山川草木など自然界の事象を有為法に見立てた旧来の説明が如何に間違つたものであるかは、最早繰り返して述べるまでもない。自然現象は人間が作ったものではないから、有為法とはいえないのである。仏教は創造神を認めないので、造化の神が作ったともいえないであろう。人間が作り上げた有為法なるものは、心の中に去来するあれや、これやの雑念妄想の類である。遷滅無常という有為法の実態は、すべてこれ精神現象に他ならぬのであった。「一切の有為法を行と名づく」という『仏性論』や「虚妄分別を有為と名づけ、二取の空なるの性を無為と名づく」という『弁中辺論』の言葉を深く味読すべきであり、また「一切の法は皆心より起り、妄念より生ずるを以てなり」という『大乘起信論』も、叙上の論証によき示唆を与えるものと

して参考になると思う。

尚、縁起について最後に補説して置きたいことは、凡夫の精神生活は全く「依他性」のものだということである。依他性とは縁起の謂であるが、他に依存して成り立つ精神生活は、環境に押し流されて主体性を滅却した俗物の生活態度である。「受の滅による無相の心三昧」と『長部阿含経』にあるように、受容すべきものと然らざるものとを弁別して、精神衛生の基盤を心中に確立するのは、無上正覚といわれる般若智に如くはない。

されば、縁起の世界とは凡夫的境界のことであり、仏の境地は縁起の世界を超えたところにあるのである。依他性の精神生活を脱却して「己れこそ己れの主である」境地を獲得し、「自らを灯明とし自らを依処として住する」ことが出来れば倅せなる哉である。縁起を超出したときに真如が逮得されるが、悟っても迷つても仏教学者のいう自然界の相依相関の關係はなくなるものではない。忠実に内觀の行を修するならば、縁起の理は体験によって釈然とするに相違ないのである。(四三・一・一一)

仁王護国般若經疏の研究

若 杉 見 龍

見を述べ、大方の御批判を仰ぎたいと思う。

五世紀後半シナにおいて成立したと考えられている仁王般若經には古い注釈として、天台、嘉祥、円測、良賁の四師による現存の注釈と欠本ではあるが、真諦による注釈などがある。

これら現存諸疏のうち、天台の仁王護国般若經疏（以下天台疏と略称する）については近時大いに研究が進められ、龍谷大学の佐藤哲英教授はそのすぐれた成果を発表せられておられる。同教授によれば、天台疏は天台大師入滅以後、嘉祥の仁王般若經疏（以下嘉祥疏と略称する）の影響下に成立したことが明かになった。（「天台大師の研究」五一七頁以下）

本稿では又別の観点から天台疏の成立を眺めてみたいと思う。即ち唐の円測の仁王經疏（以下円測疏と略称する）と天台疏を比較対照して、天台疏の成立について一、二卑

一、天台疏と円測疏を対照するに当って、先ず最初に科段を比較してみたい。又天台疏は嘉祥疏の影響下に あることが明かであるから、因みに嘉祥疏の科段を掲げる。しかし三疏の科段をすべて掲げることは与えられた紙数に制限があつて不可能であるから、比較的容易に対照できる発起序の部分のみ左に掲げ、他の部分を類推して頂く手がかりとしたい。

左の三疏を比較して直ちに気がつくことは天台疏と円測疏の科段の著しい類似である。勿論文字に多少の相違はあるとしても、表現している内容はほぼ同一であることは直ちに理解できるであろう。たゞ僅かに相違する箇所としては点線で囲んだ頂上出華段と法身段の二対の箇所であるが、頂上出華段においても、天台疏の内容と円測疏の内容とが文字の相違にも拘らず、ほぼ一致するであろうことは説明するまでもないと思われる。又法身段においては法身を

い得るのである。

二、次に嘉祥疏と円測疏と天台疏の三疏の文章を対照してみると、大要次のように考えられる。

A、円測疏と天台疏との文章がほぼ一致している箇処
B、嘉祥疏と円測疏の文章が組み合わさって、天台疏の中に見られる箇処

C、更に天台疏が円測疏を批判している箇処（たゞし一箇処）

円 測 疏

經般若亦無菩薩 釈曰。 第三人¹
法俱空。 此即法空。 心説人空。
准可知故。 略而不説。 就法空中。
文別有二。 初約因位。 以弁法空。
後依果位。 以釈法空。 前中有三。
初標。 次徴。 後釈。 此即標也。
謂般若⁴是法。 菩薩是人。 人中求⁵

D、天台疏が嘉祥疏を引用、批判或は採用している箇処

以上の四例が考えられるが、右のうちD例についてはすでに佐藤教授が挙げておられるので、（同書五三六頁以下）A・B・Cの三例について例文を掲げてみたいが、説明は紙数の都合で、特に重要な箇処以外は省略させて頂く。

A、円測疏と天台疏との文章がほぼ一致している例文

天 台 疏

般若亦非菩薩下。 三明人法¹
俱空。 文中亦合明人空。 但文²
略故也。 自為二別。 一約因位³
弁法空。 二約果位弁法空。 初⁴
文三。 今初標也。 般若⁴是法。
菩薩是人。 般若中求菩薩不可⁵
得。 即是法空。 （正³³レ268 B）

法不可得。

即是法空。 (正^レ33 P. 384 C)

右の例文のうち、棒線を引いた部分は文章がほぼ一致している部分、波線を引いた部分は内容がほぼ一致していると考えられる部分であることを示し、数字はそれぞれの対応箇所であることを指示

する。以下同様である。
B、嘉祥疏と円測疏の文章が組み合わさって天台疏の中に見られる例文

嘉祥疏

色法者從細微成塵微。 從四

微成四大。 從四大成諸根。 此

明色法也。 九十利那為一念。²

一念中一利那逕九百生滅。 一

念有九十利那。 合逕八萬一千

生滅。 以生滅折利那。 利那折

一念。 (正^レ33 P. 325 C)

円測疏

經九十利那至 九百生滅 釈曰。

第四世尊釈通。 以九十小利那。¹

成一大念。 一大念中一小利那。

復有九百生滅。 是故前言生時即

有滅也。 或復多利那為一念。

(正^レ33 P. 382 B)

天台疏

九十利那下。 四釈通。 以九

十小利那為一大念。 一念中一

利那。 復有九百生滅。 是故生

時即有住滅也。 又九十利那為

一念。 一念中利那。 經九百

生滅。 一念有九十利那。 合有

八萬一千生滅。 以生滅抵利那

利那抵一念。 (正^レ33 P. 267 A)

右の例文のうち、二重棒線を引いた部分は嘉祥疏と天台疏とほゞ一致している部分、棒線を引いた部分は前例文と同じく円測疏と天台疏との一致し

嘉祥疏

言三地九生滅釈有二義。一者八九十地皆有二心。合九生滅也。第二義者、變易三界中各有三種意生身名三地九生滅。初地至五地名三昧行意生身。六七二地名覺法自性意生身。八地已上名稱類俱生無作行意生身。三藏師云。一見地在初地。二修地在二地已去。三究竟地在十地。此三地中各有初生。次住終滿為九生滅也。言前三界中余無明習果報空者。上來明五住正使。此言無明習氣也。(正³³ P. 327 C)

円測疏

釈曰。第二明變易生死空。然此文自有兩釈。若依本記。即是四種變易生死。無明習為縁。得此果。文言三地者。一見地。從十廻至三地。除伴者。出觀見有之執強。故言伴。助道法亦呼為伴也。二修地。從四地至七地。除羸弱者。出觀見有執不微弱也。三究竟地。八地至十地。除微細者。但見有之執不現前。稱之微細也。九生者。合十地為三地。一地始住終三生。此三地為九生也。此通結上下十地。(正³³ P. 385 B)

てゐる部分であることを示す。C、天台疏が円測疏を批判している箇処

天台疏

三地九生下。二明變易生死空。有人言。三地者。一見地。從十廻向至三地。二修地。從四地至七地。三究竟地。從八地至十地。此別接通意也。九生滅者。前三地中各有始住滅云九生滅也。又變易生死三界中各有三種意生身。三界名三地。各有三種意生身生滅。名九生滅也。從初地至五地。名三昧樂意生身。六七二地名覺法自性意生身。八地已上名無作行意生身。此通別教意生也。余無明習者。上明五住正使。此第二明習氣空也。(正³³ P. 268 B. C)

右の文によれば、円測疏において、円測が三地を解するに、一、見地は十廻向から第三地まで、

二、修地は第四地から第七地まで、三、究竟地は第八地より第十地までと解しているのであるが、

円測疏の二行目に「若し本記に依れば」とあり、本記とは円測疏では真諦の疏を指しているので、

一見「文言三地者」云々は真諦の見解の如く見られるが、幸いにも嘉祥疏に見られるように、真諦

の見解を嘉祥が「三藏師云」と述べている。即ち嘉祥は真諦を称ぶに三藏師と称んでおり、真諦の

見解は一、見地は初地、二、修地は第二地以上、三、究竟地は第十地であることが知られるので、

天台疏にいう「或人云」という或人とは円測を指していることは明かであろう。

以上円測疏と天台疏と関係のあるA、B、Cの箇処を天台疏について数えると百七十五箇処にも及び、

C文例において、天台疏が明かに円測の見解を別接通と批判しているのに徴しても、又科段の著しい類

似によつてみても、天台疏は円測疏を参照している

ことが判る。逆に円測疏について言えば、如何なる部分についても、天台疏の影響を些かも蒙っていない。更に引用、批判或は見解の採用等の箇処を天台

疏について見れば、五重玄の部分は嘉祥疏に、入文解釈の部分は円測疏に多くを負っていると言える。

(その箇処を指摘して証明すべきであるが、紙数の関係で省略した。)

然らば(天台疏は何時頃の成立であろうか。円測疏の成立年代は現在のところ不明であるが、円測疏には玄奘の訳した経論が多数引用されているので、玄奘訳の経論の訳出年代が確認できれば円測疏の成立年代も推定でき、更に天台疏の上限も推察できようが、今の所では天台疏の記載の見あたらない大唐内典録成立年時の紀元六百六十四年を上限とする外はない。そしてその下限であるが、台州録に記載されている智者大師墳前石柱碑(386)の記事を信頼すれば、紀元七百三十四年までとなるのであるが、これには疑問点がない訳ではない。それは天台疏と六祖荆溪(711~7

82)との関係である。もし前記の時代(664~734)に天台疏が成立していたならば、荆溪は主著たる玄義釈籤、文句記、輔行伝弘決の中で、仁王経について、それぞれ八回、五回、十回と説き及んでおり、その中で仁王経と法華経との関係、或は菩薩の行位という重要問題に触れているのである。もし本疏がすでに成立していたならば、天台宗に関する資料を広く蒐収したと思われる荆溪が本疏を引用しない筈はないと考えられる。(この点については又別な機会に詳細を発表したい)しかし前述した釈籤、記、弘決或は止観義例や止観大意等に本疏の名前は無論、本疏の一節さえも見あたらないのである。即ち博学なる荆溪すら本疏を知らなかったようである。これによってみるに、果して本疏は荆溪当時存在していたのであろうか。深く疑問視せざるを得ないことを記して結びとする。

六老日向上人の出自について

佐久間 珖 甫

六老僧日向上人の出自については確かな所伝がなく、今日みられるものはいづれも江戸期に成ったもので、向師入寂後四百六十年を経た享保十五年編述という六牙院日潮の『本化別頭仏祖統紀』^①を初見とするようである。同書に「實記、口碑為『世家』とみえ、このころ既に古文献はなく口碑をたずねられて編述されたことがわかる。同書によると「父姓者藤原氏者小林名者民部実信為正治帝衛兵曹高曾皆衣冠也。高祖之父貫名氏重忠有通家好、元久元年甲子実信与子伊勢平氏而叛遂放^{ツル}總之上州埴生郡深原郷」とあり、貫名重忠と通家の好があり、元久元年伊勢平氏の反乱に加り、上総深原に流謫されたとしている。しかし年代的に不相応であり、実信の流謫説にはいささか疑問がある。その後三十年あまりを経て編述された玉沢の境持院日

通は『祖書証義論』^②に向師の父を貫名仲四郎に作り「房州男金ニ住スル故ニ男金藤四郎ト名ヅク、光日尼ノ夫ニシテ向師ノ父ナリ」とある。これは恐らく通師の独断であろう、光日房を向師の母としている。この説は宗祖と血縁に結びつけようとする附会説であろう。そして「向師ノ猶父ハ小林治部小輔藤原ノ為遠ト云人也」とし父は男金の人であるが、向師は小林氏の猶子となつたとし、曖昧な猶父名を作りながら小林の俗姓を認めている。その後水戸学林の建立、玄得兩師は『本化高祖年譜改異』^③に向師を「房州男金之人」とし、父「実信姓男金氏、出_レ自_レ藤原氏、称_ス藤三郎、永仁丙申九月三日死、法号妙信、妻佐久間氏正安辛丑四月十一日死、法号妙向」とあり流石に附会説をとらず男金の碑銘を録し、なお統紀の藻原説を註記している。日通にはじまるこの男金説はその後多くの向師伝にもちいられているのである。

私はここで、向師の出自について考察してみようとおもう。

向師の俗姓小林氏について考えられることは、現在茂原

市に属しているが、藻原寺の北方約二軒あまりのところ小林区がある。この小林は古くは小林郷の地で、文和、貞治の古文書に「上総国二宮庄小林郷」とみえる。^④また元暦元年九月備前国藤戸の戦に佐々木三郎盛綱に属し武功のあった小林三郎重隆のことが『源平盛衰記』にみえるが、この小林三郎重隆はこの小林郷の人であつたといわれる。^⑤

向師の父を藤三郎といわれるが、その輩行名から推してその関係が思考される。もしこのことを事実とすれば小林民部実信が伊勢平氏の反乱に加わりはじめてこの地に流謫されたとする統紀の説にはなお考究の余地があると思われるのである。

向師が晩年身延より隠棲された上総坂本の法華谷には、当時身延より向師に随従した武士の子孫と伝える家がある。祖先は近江より移るといふが、それはともかくこの家の家紋が佐々木氏の家紋とする「四ツ目菱」である。家紋は比較的定着不変性をもち、文字にみられない史料ともいえる。私は源平盛衰記にみる、小林、佐々木の関係を想起し、小林を俗姓とする向師と何らかの関係を推考して興味

深いものがある。

また向師ははじめ叡山の高乗院某のもとに出家したといふ。一説に高乗院某は上総に居ったといわれる。当時の上総地方は天台が盛大をきわめ、藻原の近く八幡原には「大御堂」と称する寺院のあったことが伝えられている。そしてこれらの寺院に修業した秀才は叡山に遊学したようである。向師とは同年輩といわれる川越喜多院の中興という尊海もこの藻原の近く二宮庄、高師の生れであった。^⑤それらのことを考察するとき、幼少であった向師は恐らく叡山に登って出家したのではなくこのあたりに名声のあった高乗院の許に入門されたのではあるまいか。聖人の門に入った向師がやがて斎藤兼綱の請により藻原妙光寺を董じ、墨田、高橋氏等の権力者を後盾として、藻原を本拠に布教伝道に終始された事実、それらの人々と父祖以来の特別な知遇関係にもとづくものであって、向師の父祖發祥の地をこの小林郷に求めることは、さほど無理ではないと考えるのである。

つぎに男金説について考察を述べてみよう。男金は安房

国長狹郡男金で、現在は鴨川町和泉区に属す。小松原鏡忍寺の北方約二軒ほどのところ、男金山、女金山という二つの孤立した山があり、その附近に開けた豊沃な耕地を備えている。この地には佐久間氏を称する旧家があり、古来日向上人の母方の実家の子孫と伝えられている。この家の近くに「日向聖人誕生地」とある碑があり、そこに向師の両親と向師の墓とする二基の古碑がある。向師の墓は上総坂本の法華谷にあるが、向師の両親の墓は茂原にも小林にも坂本にもなく、その伝えすらないのである。碑の側面に「佐久間氏」とのみあって建立の年代をあきらかにしない。しかしその形式からみても、江戸初期を遡るものとはおもえない。しかも向師の寂年号が誤刻されていることから推して本墓ではなく、佐久間氏の発願によって建立された供養塔であることが想像できる。

年譜攻異に「子孫至_レ今栄茂、安永癸巳秋、建遊_ニ歴_ニ其地_一、問_ニ其孫某_一、某曰、寛永中予先、右京者以_ニ男金_一(今称和泉)地名_ニ自謙改_ニ佐久間_一。」とある。地名である男金姓を嫌って元来の佐久間に改めたという。このころ男金藤三郎説が

盛にいわれたのであろう。堀江顯齋もその著『祖祖旧跡志』^⑧に「向師ヲ上総、国漢原人トスルハ他方ノ説伝聞ノ誤リナルヲ知ルベシ」と男金説を主張している。これらの説は宗祖と血縁に結びつけようとする故意が考えられる。恐らくそのころであろう男金佐久間氏の家紋は「藤ノ紋」にかえられたのではあるまいか。

そこで向師の母の出と伝える佐久間氏について考えてみよう。佐久間氏は桓武平氏である。従来宗門の伝える「統紀」「祖書証義論」「年譜攻異」「当家諸門流雜図」等はいづれも藤原氏に作っているが、これは誤謬である。それは興津佐久間氏の法華堂であった妙覚寺の寺紋が無言のままに語っているのである。

佐久間氏は三浦義明の子多々羅義春、その子家村が安房国平群郡佐久間庄を領し佐久間を称したのに始まる。この家村に妻子女なく和田義盛の嫡孫朝盛が猶子となりそれを継いだ。この朝盛は文武両道にすぐれ、ことに將軍実朝の信任を得ていた。^⑨祖父義盛は頼朝の拳兵をたすけて、やがて侍所別当という幕府の枢機にあったが、同じく幕府内に勢

力をもった北条義時とは並立をゆるさず、たまたま義盛は上総国司を望んだがゆるされず、義盛は義時の独裁専制に憤激しつづあった。折柄建暦三年五月遂に和田一門の蜂起となり義時打討の乱となった。このとき朝盛は進退兩難にせまられ、遂に僧形に身を託して、ひそかに上洛すべく出奔した。しかるに途中叔父の義直に連れ帰えされ合戦に参加した。この乱は鎌倉時代最大といわれる大乱であったが遂に和田方の敗北に終り一門は滅亡したのである。義盛は上総の伊北庄に本拠をもち一門は多く安房、上総の所領に繁栄したが、滅亡とともに一族の領地は没収されたのである。^⑩しかるに朝盛は実朝の信任の關係によるものであろうその所領は安堵された。そしてやがて承久の乱には一族三浦胤義の軍に参加し、嫡子太郎家盛は父朝盛と反対の北条泰時の軍に従い、子重吉、孫重貞、勝正を率いて宇治川に戦功あり、功によって新領を加え、数ヶ所の地頭職として一門は繁栄した。^⑪この男金佐久間氏についてその事跡を明確にすべき資料はみあたらない。しかし興津佐久間重吉は前記のごとく朝盛の孫、家盛の子として系譜にもみえる。^⑫

一説によると向師の母は重吉の子、重貞の妹という。すると寂日房の家とは姉弟の關係となるが、これは疑わしい。私はむしろ興津佐久間と男金佐久間はその一門とみるを妥当とする。日蓮は向師の母を光日房としているが、光日房は男金の近く天津あたりに住んだその一族ではなかったかと考えるのである。

ここで一考をわずらわしたいことは、波木井公との關係である。『清和源氏系図』によると実長の祖父加々美遠光の妻室は和田義盛の女であったとみえる。もし波木井公がその血統につながるものとすれば、義盛の家系とおもわれる向師の母とは、遠くない縁故關係が成立する。波木井公が特に向師に対し敬愛を以て接しられていた事實は、向師の天性とする人格的至徳のいたすところとはいえ、かかる關係もその一因とみることができるとはでないであろうか。

以上私は日向上人の出自について考察したのである。上総に生れ、上総に生長した私は永々日向上人を門祖とする檀家として法華信仰をつづけた父祖より聞かされた説話に

対しその疑問の解明を与えたのがこれである。勿論確証とする資料を見ない私の推考はもとより不十分であることはいなめない。しかし曖昧模糊とする向師の出自に少しでも真に近づけようとつとめたつもりである。もし私のこの推考がいささかなりとも許されるとすれば私の光榮はこれにすぎないのである。

房総史談会、日本歴史考古学会会員、(南総郷土史研究)

(註)

- ① 「日蓮宗全書」史伝部同書上巻二一八頁
- ② 「日蓮宗宗学全書」旧記部(「祖書証義論」の和訳「御書略註」)によつた。
- ③ 「日蓮宗全書」伝記集
- ④ 「千葉県史料」中世編県外文書二〇六頁「極樂寺文書」
- ⑤ 「源平盛衰記」巻四十一。「稿本千葉県史」下巻六〇二頁。
- ⑥ 「寛政重修家譜」六輯三三三頁、小林区正林寺寺鐘(戦争供出)を手拓した篠崎四郎氏は銘文中(戦災焼失)「小林民部」云々のあったことを示教された
- ⑦ 「千葉県史料」前記書二七〇頁茨城「逢善寺文書」(康熙二年)
- ⑧ 「逆祖旧跡志」安政三年刊「安房先賢遺著全集」五八四頁
- ⑨ 「佐久間系図」国会図書館蔵古写本
- ⑩ 「吾妻鏡」
- ⑪ 「吾妻鏡」承久三年六月十四日条。「承久記」岩間尹著「実録三浦党」一一〇頁
- ⑫ 岩間尹著 前記書

○筑前切支丹石城問答小考

本 田 榮 秀

切支丹問答即ち筑前国博多妙典寺における慶長八年（一六〇三）四月二十五日の、京妙覚寺僧唯心院日忠対イルマン旧沢の宗論の行われたことは宗門史上疑いを容れない事実として記録されている。たゞ惜しむべきは一、当時の古記録文書の残されていないこと、二には基督教側の問答記録が揃っていないため彼我両問答の比較考察をした上での客観的判断を為しえないことである。更に問答のテーマが仏法に関することのみで、当時切支丹問答の形式がこうであったと云えばそれまでであるが、所謂、基督教理への言及が全くみられない点、現代宗論批判とする者の場に立った感覚として意に満たないものを感じる。

そもそも慶長八年（一六〇三）、当時の博多は西国第一の都市として切支丹の宣教師たちは教会堂を建て伴天連、

伊留満に布教せしめ、わずかに肥後の加藤清正が慶長五年（一六〇〇）以後ようやく切支丹に圧迫を加えはじめた時代で、徳川家康による切支丹禁止令は十年後の慶長十八年（一六一三）であった。このような時代に行われた所謂、切支丹石城問答（妙典寺先住不勉院日中上人命名）の概略は次の通りである。博多松林山妙典寺はもと筑後国柳川にあった。応永年間、本成院日円の開山で、その後第十八世戒光院日秀のとき開基檀越、立花増時が黒田藩に仕えるべく博多に移住するとともに、妙典寺も柳川より筑前国博多に移し堂宇を新たに建立することとなった。

慶長八年（一六〇三）四月廿五日はまさに落慶法要の日であって、京妙覚寺から下向した唯心院日忠が、当妙典寺を対決の場として法論を行うこととなった。この時切支丹の伊留満旧沢を始めとして彼徒約二百人が徒党を組んで妙典寺に押かけ、門を閉ざして日忠を殺害しようと謀ったのであった。ときに信徒の鳥井数馬亮吉重は藩邸でこれを聞き、直ちに手の者四十人を率いて馳けつけ、日忠の高座を外護した。日忠は遂に伊留満を破り、国主長政はそ

の功を認めて今の勝立寺の寺地を与え、長政自ら、問答に勝ったことに因んで正法興隆山問答勝立寺と名づけた。問答の要旨は次の通りであった。

伊留満旧沢云く。先日の説法で貴僧は妙法五字の妙を、善悪不二、邪正一如と説いておきながら、今日において邪正善悪の差別をたてることは、法華円融の妙理に対する自己矛盾ではないか。

日忠云く。善悪不二、邪正一如の妙諦は仏の悟りの境地に立って始めて云えることであって、われら凡夫は善悪邪正を差別し、善につき正に帰するのは当然である。善悪一体と云って毒を食べることが出来るか。

旧沢問うて云く。では釈尊の心法こころづかひとわれら凡夫のこころは天と地が隔たるように別々であるのか、それとも一体なのか。

日忠云く。それは一体である。いわば釈尊の心法は明鏡であり、われら凡夫のそれは曇鏡であって、その相は異つても体は一である。故に凡夫の心を離れて仏の心を得ようとすれば、それは例えて云えば水を離れて水を求めること

である。

旧沢云く。三世（過、現、未）の心法はそれぞれ一体であるか別体であるのか。

日忠云く。一体である。

旧沢云く。それなら貴僧は過去においては人間か畜生か菩薩かそれとも仏なのか、未来ははたして何者なのか即答願いたい。自分にとっては心法は現在あるのみで、過去、未来を知らない。例せば雪が消え、灯が滅するようなものだ。

日忠云く。三世のところが汝の云うように別体であり、汝が眠っている時と醒めているときのころも別であると云うのなら、汝が眠っているとき汝の頸を刎ねるが宜しいか。——旧沢閉口す。

日忠云く。要するに知らないから三世の心法は別であると云うのは当らない。汝すみやかに邪見を翻えして法華を証得すれば一念開解して十方三世を見わたすこと掌中の菓をさす如くであろう。

さて問答の当主たる日忠上人は万代龜鏡録によれば備前

の生れ、武門の誉れ高い齊藤家に育った。十九才の時父の仇討ちで関東に向い兵法を勉ぶ身となったが、偶々、法光院日史の教化を受け、のち京妙覚寺僧として諸国を弘通行脚するうち筑前博多に至り切支丹の徒と上記の間答に及んだのであった。

日蓮宗年表（立正大学編）に元和六年（一六二〇）八月二十日筑前博多勝立寺唯心院日忠寂とあるのは、その実、日忠上人はこの日故あって寺を出奔して関東に下り、以後開山上人の石塔もなかったところ、十一世速成院日深（享保年間、一七〇〇年代）に至って日忠が寺を後にした日を命日として石塔を建立した由、勝立寺の伝承筆録がある。さきにくれた間答の原型もこのころ日深によって整えられ、漢文体に成文化された模様である。

この研究発表に当り、開山日忠上人の石塔を確認済みであり、この五重石塔の裏はこの伝承の通り寂年は元和六年八月二十日と刻まれ、この史実を証明している。

関東出奔の仔細についても妙典寺先住日中上人の筆録によれば日忠の伯父に当る江州浪人齊藤又兵衛はおそらく日

忠の功績によって国主黒田長政に召抱えられたまではよかったが、長政の意に背くことがおき、切腹を申付けられる結果となった。それに対し日忠は、ことの仔細は何であれ、肉親の伯父に対する長政の措置を心よからず思い、且つは世間体を考え出奔したであろうことは想像にかたくない。これについて九州大学名誉教授、長沼賢海氏はその著「日本宗教史の研究」において、「宗論の功によって寺地、寺号まで賜わったといわれるものが出家の身として在俗の親類のために、そのように憚る必要があったのであろうか。多少疑うべきものがある」旨述べられているが、出家、在家ともに人情に変わりある筈がなく、賢海氏の意見はあまりに人の情を無視したもののようにも思われる。

なお賢海氏は同書を著わすに当って实地調査の折（昭和初期）、日忠上人の花押のある曼荼羅を発見され、日付が寛永十八年（一六四一）とあったことから、その頃まで日忠は博多にとどまったことを主張されているが、それが日忠の直筆であれば一往問題となるが、今度の戦災で永久に焼けうせたものようである。（註この伝日忠の本尊写真

を立正大学宮崎英修教授が御所蔵で、唯心院日忠の図頭でないといふ御鑑定の由、研究発表の折、御教示いたされた。

亀鏡録によれば国主長政は日忠が宗論に勝ったことを聞いて大いに感じ、以来筑前の国には切支丹宣教師や教会堂は一掃されてしまったことになるが、事實は必ずしもそうではなくて、賢海氏の調査によれば、宗論後の慶長九、十年（一六〇四、五）の筑前の国には依然として教会堂があり、宣教師はむしろ一人増えているのであって、事実上の伴天連の追放と信者の弾圧は慶長十八年（一六一三）家康の切支丹禁止令以後のことであった。

最後にこの問答の内容が、まるで仏教徒間の宗論であるかのような感を与えることは妙典寺先住日中上人も指摘し、又この論のはじめに、現代人の感覚をもってみると基督教理への言及が全くないのは意に満たないことを述べたのであったが、この点に關してやはり賢海氏の調査を通じて再び考えるとき、結論的には一往納得出来るのである。即ち仏法をテーマとしての宗論は当時切支丹宗徒の常套手段であったので、云わば「切支丹が己の法門を持出さ

ずに兵器を敵に求める主義」によつたのであった。

つまり本問答の中心になっているのは妙法五字の妙の一字を説明するときの、仏凡一体、邪正一如の見方である。

伊留満旧沢は法華円融無碍の妙理を基調とするなかに生仏をへだて、善悪邪正を区別することの一往の矛盾をついているのであって、問答の内容は単純であるが、仏法の本筋を通してするのである。更に本問答はかの安国論における主人と旅客との対話のように、結果としてみるとき所定の結論に落ち着くところの、いわば与党質問の匂いさえするのであって仏教の門外漢には出来にくい問答である。してみると問答の相手である伊留満旧沢なる人物はその名の通り、あるいは賢海氏の指摘のように南蛮人の伴天連ではなくて日本人出身の伊留満であり、仏教僧侶出身かそれに類する者であつたらう。

日本に渡來した切支丹の宣教師は外国伝道の要領を心得ていて、まず仏教の僧と接近しその実績をあげようとした。

つまり僧侶の切支丹化である。ことに慶長前後大名の浮き沈みがはげしく、浪人の武士が多かつたと同じく、諸寺諸

山は多く莊園領地をうばわれ、延暦寺、金剛峯寺、熊野三山、九州地方では英彦山等に浪人僧を出すこととなった。

彼等は乞食坊主や虚無僧となって衣食を外に求めたが、その一部は自然の勢いとして伴天連に買収され、結果として彼等の宣教の手先となった事実が「南蛮伴天連いるまん同宿白状覺」等に伝えられている。

結論として云える一つのは、慶長八年、妙典寺において世に石城問答と呼ばれる宗論が行われ、問答の主であった京妙覚寺僧日忠が国主長政から寺地を賜わり、勝立寺開山となったことは疑いを容れない事実である。たゞ日忠の晩年については不明であり、本問答以後は筑前の切支丹が一掃されたと云うほどの事件ではなく、局部的の出来ごとであって、全体として家康の禁止令まで切支丹宗門の繁栄をみたわけである。更に問答記録「邪正問答抄」が最も史実に近いものとするなら、伊留満田沢は仏教僧侶出身であった可能性が強いと云うことにもなる。昭四三、一、十四

○参考文献

博多妙典寺先住不勉院日中上人筆録
博多妙典寺三十世究竟院日等上人筆録

「日本宗教史の研究」長沼賢海著
日蓮宗年表 日蓮宗史料編纂会編
石城志 津田元願編纂

立正大学 文学修士
中村学園女子高校教諭
立正大学仏教学会々員
身延山短期大学々会員
博多妙典寺副住職

「マンドラゲについて」

岡 田 栄 照

法華経・序品に「曼陀羅 曼殊沙華を雨らし栴檀の香風は衆の心を悦可す」阿弥陀経に「かの仏国土は常に天衆をなし、黄金を地となす。昼夜六時に、曼陀羅華を雨らす」とあり、弘安四年十一月十五日附の上野殿御返事に「妙法蓮華経と申は蓮に譬^{たと}られて候。天上には摩訶曼陀羅華、人間には桜の花、此等はめでたき花なれども、此等の花をば

法華経の譬には仏取給事なし」(定本一八九〇頁)とみえている。

周知の如くマンダラゲは仏典にしばしば、その名の見えている聖なる花である。

広辞苑をはじめ多くの国語辞典のマンダラゲの説明に於けるその源流をたずねてみると、天妙華は「天華のうち妙なるものを以てマンダラゲと名づく」という大智度論九九に由来し、吉蔵の法華義疏、二にみえる「マンダラゲとは、河西の道明の云わく、天華の名なり。中国にも亦之あり、其色赤に似て而も黄、青の如くにして而も紫、緑の如くにして而も紫、緑の如くにして而も紅なり」が想定せられ、適意華は「マンダラとは此に適意と云う。見る者心悦ぶが故なり」と説明せられる法華経玄賛第二に由来するものと考えられる。

「白い華」という訳語を与えているものは詠詠名義集によるものと思われる。

「白い蓮華」という説明もみられるが、「白い蓮華」と「マンダラゲ」とは直接的になんの関連もない。この点に

ついでは大崎学報一二二号(昭和42年7月)「法華」五〇四・五〇九・五一〇等、参照いたゞければ幸甚。

望月・仏教大辞典によれば

「但し増広本草綱目第十七下に曼陀羅を山茄子となし、和漢三才図説第九十四本に、朝鮮朝顔となせるは共に誤りにして是れ恐らく曼陀那と混同せしものならん」

マダナの項を同辞典で精査すると

「蓋し曼陀那は学名 *Vanguiera Spinosa* 及び *Datura stramonium* (Thorn apple tree) 等の植物の通名にして、其の樹皮・種汁等には毒素を含み、薬用に供せられ、之を食すれば狂酔するを以て、情熱の義なる梵語曼陀那の名を附するに至りしものならん。……」

Datura stramonium は、植物学の事典では「トゲナンヨウシユ チョウセンアサガオ」に相当する。チョウセンアサガオ、キチガイナスビ、別名をマンダラゲといわれている。

これはアジア熱帯原産のナス科の一年生草木でわが国に渡来したこの属は数種あって各地に地方名が多く、ナンバ

ニアサガオ、イガナスビ(周防)、トウナスビ(伊予)、ナリナスビ、ヤマナスビ、テンジクナスビ、チャメラソウ(江戸)、キアサガオ(下総)、オニナス(上総)、キバソウ(豊前)、バラモンソウ、ゲカゴロシ(讃岐)、チョウセントバコ(遠江)、アイス(備後)などがあり、夏から秋にかけて葉えきに短柄を出し、大形の白花を開く。

金草にトロピン系アルカロイドを含むが主として葉と種子を用いている。種子はスコボラミン・ヒヨセシアミン・アトロピン、その他、油酸・テリノール酸などの脂肪油を含み、臭化水素酸・スコボラミンの原料となる。

スコボラミンは非常に有毒で、瞳孔を拡大し、神経を麻痺させる作用があり、中枢神経系に対する作用は鎮静である。

ヴィルシュテッターの研究によって構造の確立したトロパン系アルカロイド・アトロピンは、中枢神経を最初に興奮させ、ついで麻痺させる。副交感神経末梢は麻痺的のみ作用し、点眼すれば「ひとみ」が散大する。

硫酸アトロピンとして日本薬局方に記載され、百日咳・

胃病・アヘン・モルヒネなどの解毒、虹彩炎などに使用されている。

マダナが学名ダトウラ・ストラモニウム、即ちチョウセニアサガオであるとすれば、慧琳音義第十八にみえるマダナについての、「西国の果名なり、此の国に無し。其の果大さ檳榔の如し、之を食すれば人をして酔悶せしむ。亦酔人果と名づく、薬に入れて用うるに堪うるなり」という記述は全体的に首肯しがたい。

チョウセニアサガオには檳榔の果実の如き果実は生じない。

望月・仏教辞典によればマンダラゲは学名 *Erythrina indica* であるという。之は、「でいこ」「でいぐ」漢名「刺桐」のことをいうのであって、インド原産のまめ科の高木で、四・五月頃、枝先から長さ二五センチぐらいの総状花序を一乃至三個開出して生じ紫色をおびた朱赤色の長さ六乃至八センチの蝶形花を密集してつける。

英和辞典を開くと、*mandrake* の発音がマンダラゲと

類似していることに由るのであろうか「曼陀羅華」という訳語をあてているが、*mandrake* は、仏典に登場する *heavenly flowers* のイメージとはあまりにもかけはなれている。

例えば、ロメオとジュリエット（四幕三場）、アントニオとクレオパトラ（一幕五場）ヘンリー四世（第二部一幕二場）ヘンリー六世（第二部三幕二場）オセロー（三幕三場）で、シエイクスピアが「呻き、呪い、狂乱、煩悶等」の描写に使用している。

坪内逍遙博士は *mandrake* をマンダラゲと訳し、或は悪魔林檎と訳している。

Bible (Genesis 30: 14—16) に於ては、*mandrax* は関根正雄氏によって「恋なす」と訳されている。

mandrake に対してマンダラゲという訳語を配当するのはどうかと思われる。

mandrake は、*may apple*、ポドヒルム、ミヤオソウ属の植物として限定する時、マンダラゲとの混同が解消するのではなからうか。

Podophyllum emorii Wall は、インドに産する多年草で、根茎、樹脂は下剤として使用せられることがあり、ポドヒルム脂を含み、ポドヒルム脂に含まれるポドフィロトキシシン・アルファ・ペクター・ベルタテイン、の実験動物ガンに対する作用は注目された。ミヤオソウは中国では、その根茎を鬼白と称して百毒、悪気を治する薬とし、蛇の咬傷に解毒薬とされている。

mandrake については *cural tree* なる訳語があられる。

これは学名 *Erythrina herliacea* に相当し南米に最も普通にみられ、そのうちインド種のもは *Erythrina indica* で、インドラ神の天界の五種の樹木の一つであることはいままでもない。

本多教学の研究

—近代日蓮主義教学研究序説—

村 瀬 章 遠

一、序

近代日蓮主義の指導者本多日生師（以下「師」と称す）は、慶応三年（1867）三月十三日、播州姫路に生まれ、昭和六年（1931）三月十六日、六十五歳を以て自坊品川妙国寺に寂した。

さて、師は、顕本法華宗（日什門流）の僧であり、私見によれば、師の教学は、什門近世の学匠日受（1692—1776）の教学を祖述したものである。（一昨年の発表と重複するが）、ここに、師の教学的系譜を示せば、

什門日受の教学は、永昌院日鑑（1806—1869）によって祖述され、日鑑は兎玉日容（1830—1890）に教学を伝授、日容はさらに生師に教学を伝授した。換言すれば、師は、

兎玉日容に師事して教学を研鑽したのであるが、その教学は、日容、日鑑を超えて、什門教学の大成者日受の教学を祖述したものである。

二、近世日受教学

では先ず、師の学祖日受とは如何なる人であり、その教学は如何なるものであったであろうか。

日受は、合掌阿闍梨と称し、江戸の人、壮にして出家し下総宮谷檀林みやぎに学び、元文五年（1740）、同檀林第五十九世の化主となった。さらに、寛保二年（1742）、京都妙満寺第九十二世の法灯を継いだ。後、品川本光寺に閑居し、安永五年（1776）七月、八十五歳を以て寂した。

日受は、本迹自鏡編、如実事觀録等を著わして、ひたすら自門教学の確立に努めた。

もともと、什門の教学は、致劣両派に對しいわゆる折衷的立場にあったが、その為、かえって致劣両派から容れられず、諸門流より異端視される結果となった。ここにおいて、諸門流に對して什門の立場を明らかにし、近代什門教学の基盤を確立したのが、日受の教学であったのである。

その教学は、明和七年(1770)十一月、日受七十九歳著作の如実事観録の序に完成している。

日受は、派祖日什の開目鈔感得説に基づき、従来一般の観心本尊鈔中心説に対して、開目鈔基準説を確立し、これに依って応身為体の仏身論を説いたのである。この応身為体論は、従来の報中論三身説に対するもので、日受によって寿量顕本正在応身説が闡明されてより、什門の仏身観は師の説を継承して異論がない。什門教学の特色たる応身顕本論は、全く日受によって確立された。

即ち、事観録に「寿量の顕本は正しく応身に在り、當に知るべし、俱体俱用は、直ちに理性の三身を指すに非ず(中略)所謂俱体は即ち体用不二の俱体、俱用は即ち体用不二の俱用也乃至故に知んぬ、無始無終の仏界は、俱だ事理一体の応身の事物を用いて、以て仏界の体と為す。故に応身の外に仏界なし。而るに徳の辺に約して三身と名づくるのみなり。故に実に尅して体を弁ぜば、但だ一体の事物の応身なり。故に知んぬ又俱体俱用は、並に是れ事仏也」と、事理一体俱体俱用三身即一の応身をもって本仏の体と

なす。ゆえに応身の他に仏界なし、応身一仏の三徳に約して三身と名づく云々と応身為正の仏身論を説いたのである。しかして日受は、自鏡編に「我等修顕得体系する時は必ず釈尊同体の本覚となるべし。釈尊も又修顕得体系する時は必ず先仏同体の本覚となるべし、其の先仏も又復斯の如く、前に古仏相統して本と絶ゆること無し」と、古仏相統の無始事常住論をもって本仏の無始無終を説明し「始成釈尊の当体を以って無始以来の古仏」としているのである。

三、近代本多教学

では次に、生師の教学は如何なるものであろうか。

師の教学は、本仏論中心の教学で、その著法華経講義上巻題言に「仏教の興起は、吾人を救わんとする仏陀の慈悲より来れるもので、(中略)一代仏教は此の因人と、果仏の關係に就て深遠巧妙の議論を煥発したるものである。更にこの二法に教行理の三法を加うれば五個の問題となる。この五個の問題に就て、第一に講究すべきは仏身観である。(中略)更に今番出世の釈尊に約せる所論を、寿量品の教義に照らし、之を開顕して無始實在の本仏の上に説明

せば、一層明白である」と。と、仏身觀を基点となす仏教觀を論じ、ここに於て、無始實在の本仏「三輪の妙化」を説述している。即ち、「三輪と云うのは、仏の力用を輪宝に譬へたので、輪宝は邪を摧いて正を顯す力で、転輪聖王の正義の戦の前に走って行く所の輪宝のその力用の如くに、

仏の御意と御身と御口とのこの三つの力用を、身口意三輪と申すのである。」と、三輪について述べ、さらに、「一切の人間の力用でも、やはり、意と口と身に分けるのである。(中略)それ故に仏様の力用を云うにも、やはりその仏の意がどう働き、身はどう働き、口はどうはたらくと云う、この三つで考えるのである。何とも申し様の無い尊い意味にはたらいて、吾々を救って下される仏の力用を三輪の妙化というのである。」と、三輪の妙化について述べ、しかしして、これをまとめれば無始實在の本仏一つになるというのが、師の無始實在の本仏身口意三輪常住の妙化説である。このように師は、本仏の本体と力用の關係を、体用不二として身口意の三業に約し、法界全体を一大人格者であると説き、法界の衆生は、皆悉くこの本仏の常住不斷の

活動の中に、化育されると説くのである。ちなみに、この始め無き實在の本仏身口意三輪常住の妙化説は、什門教學史上、生師獨特の説述である。

なお、私見によって、日受教學と生師の教學を対照、比較すると、日受の応身顯本論は、相統によって本仏の無始無終を説くも、古仏には、それぞれ塵点の始めと化導の終りを認めており、故に本仏そのものの無始常住が確立されていないいきらいがある。ここが日受教學の欠点であるといえる。このように、日受の教學は、仏身の常住という頂点に向って教學を立てているのであるが、これに対して、仏身の常住を出発点とし、最初からいきなり本仏の無始實在を明かし、本仏の体用の上に、一切の教義を判断、解釈しているのが生師の教學であるといえる。しかし又、生師の教學にも欠点がないではない。この点については次の機会にゆずる。

次に、師が積極的に唱導した「日蓮主義」とはいかなる主義であろうか。それについて師は、日蓮主義精要の序に「日蓮主義は開顯主義なり、統一主義なり」と述べ、近代

宗教界に在って、諸宗教を開顕統一すべく、常に前述の本仏を光顕し、同本仏を統一的本仏として説いているのである。つまり、この一大本仏の体用中に諸宗教を統一し、帰結するというのが、師の日蓮主義観である。換言すれば、師の日蓮主義教学とは、絶対的統一神教学であるといえる。即ち「宇宙の絶対」に於て、その本体に帰れば一つであるが、はたらかに就て言えば、沢山にわかれて現れて来るのである。それは彼の天月と水月との譬のごとく、天月にかえれば一つである。水月の影を万水にやどす所から見れば千万無量である。体用の關係を本体と活動の關係に於て体用不二として、その天の月と、水に映る月の全体を併せて一個の大人格者として拜むことが出来るのである。この思想は汎神の真理にも合し、宗教の絶対唯一の情操にも適うこと故に、真理からも認められ、宗教の情操からも是認せらるるもので、世界の宗教は最後にこの統一神の思想に帰着しなければならぬものであると思う」と述べていることよって明らかであろう。そしてさらに、キリスト教についてふれ「唯一神教たる基督教は基礎に於て汎神の真理

から破られ、建設に於て統一神の思想から破られて、彼等は終に落城するものである」と、唯一神教たるキリスト教は、人間はみな神仏に成れるという汎神思想に破られ、最後に統一神の思想に破られると述べている。私見によれば、この宗教学的統一神思想が、師独自の教学的立場であるといえる。しかし、師一代の日蓮主義活動は、この統一神教学に立脚した開顕統一主義の発動にほかならない。

四、結

以上の論述を要するに、師は、近代宗教界に在って、特にキリスト教を無始実在の本仏に統融すべく、宗教学的立場から、宗教学的範疇を用い、宗教学的統一神思想を、自己の宗教学的基盤としてこれに立脚し、近世日受のいわゆる門流教学を継承、力説したといえよう。

紙数の關係上、「註」は省略させていただきます。

(名古屋大光寺副住職)

『中国の石窟に於ける』

仏塔の表現について』

坂 輪 宣 敬

中国の石窟遺跡は現在三十有余を数えることが出来るがそれらのうち、規模が大きくて資料に富み、学術的な価値の高いものは、甘肅敦煌の千仏洞、大同の雲崗石窟、河南洛陽の龍門石窟の三窟であろう。他では甘肅の麥積山石窟、同じく甘肅の安西万仏洞、河南の天龍山、河北の響堂山などの石窟が窟数も多く著名であるが、規模は上記三石窟に比べてかなり小さい。

本論では敦煌、雲崗、龍門の三石窟の仏塔の表現について、^①法華経との関連を注意しつつ比較考察したい。

漢訳妙法華経では塔という言葉の他に塔廟という言葉がかなり多く使用されている。(法華経では「塔」「七宝塔」「塔廟」の四種の使用頻度が高い。)しかしこれは、

ストウーバ(舍利を奉安する)と、チャイトヤ(制多、塔又は仏像を有する窟院)とを区別しているわけではないようである。

魏書釈老志に「塔はまた胡言にして猶ほ宗廟の如きなり、故に世に塔廟と称す。……世人相承けて之を浮図となす、晋世洛中浮図四十二所あり。」のごとく、一組の塔と寺を指し、また目につき易い塔を以て寺院を代表させていると考えるのが妥当であろう。

インドに於ても、かなり早くから塔、制多、僧院が一組となつて伽藍を形成していたことが明らかである。^②

次に敦煌、雲崗、龍門三石窟中の塔に關して、(一)塔廟窟、(二)覆鉢塔(舍利塔)、(三)多層塔、(四)多宝塔、の四種の区分を立てて論をすすめたいと思う。法華経の塔の表現は、A過去諸仏般涅槃後、舍利供養のための塔(圖に表すとすればおそらく覆鉢塔。)B二仏並座の多宝塔。C法身仏供養のための塔。Dその他仏道を成ずるため、又は仏の供養のための塔など。の四種に分類することが出来る。さきの拙考による区分は、この法華経の分類を準用しようとする。

したものに他ならない。

(一)塔廟窟。インドのチャイトヤ・グリハの系統を引く塔廟窟が、敦煌、雲崗に少なからず見出される。ただし龍門には一例もみられない。敦煌の塔廟窟は、四面に龕を有する中央方柱に変化し、塔の形態をとるものは殆んどない。

北魏窟(一〇五、一一八M窟)、隋窟(一三六窟)から初唐窟までみられ、中唐以降の窟には方柱窟は存在しない。

中央に仏台(基壇)のみあって、その上に仏像を立てる窟(一三七D窟)が、これはインド式チャイトヤの塔が方柱からさらに仏台に変化したものと考えられ、塔の中国化の一典型と云えよう。塔廟窟の中国化のもう一つの例は雲崗にみられる(一、二、四、六、三九洞)。これらの窟内の中央の塔は、石造でありながら木造の塔の形を瓦、椽、四注、三つ斗、又手束など細部に至るまで模倣している。

龍門より時代の古い雲崗、また時代の下る天龍山(八洞)、響堂山(一、二洞)、また北魏から初唐に至る敦煌などにみられるにもかかわらず、龍門に塔廟窟の存しないのはなぜであろうか。洛陽遷都を敢行したタクバツ族の一

属の親中国化政策の影響とも思われるが、中国の石窟が塔廟窟中心から仏像中心に変化しつつある趨勢のもとで、塔は国家的な庇護をうけて、洛陽の城内外に大規模に造建され、ために洛陽に近い龍門の塔廟窟はその存在の意義を失ったものと考えることが妥当であろう。魏書釈老志の伝える永寧寺、層の豪華な有様や、洛陽伽藍記の記述からも、そのような推定が可能と思われる。

(二)、覆鉢塔(舍利塔)。インドのサンチー大塔などの系統を引く塔で、一または二重の基壇の上に覆鉢を置き、その上に相輪部を有することを特徴とする。

敦煌に於ては極めて小さな形で多数描かれるが、独立した覆鉢塔はみられない。北魏窟(一三五窟)の例は薩埵那本生図といわれ、覆鉢塔の前に舍利を描き、この塔が舍利塔であることを示している。

雲崗、龍門ともに覆鉢塔は非常に少い。

(三)多層塔。敦煌には独立した三層以上の多層塔は一例もない。一一七窟(宋以降)の如く、壁画中に小さく表わされるものはいくつか数えられよう。龍門には一三窟、一四

窟など洞外に木造を模した石造のもの五個がみられる。雲崗はA梯子状の簡易なもの、B木造を模したものの二種の多層塔（三、五、七、九層のもの）が多数みられる。浮彫のものは主要な仏龕が区切るかのように表わされ、丸彫のものは四基集って方柱を形成し、窟頂を支えたりしている。A類とB類は同じ窟内にあることもあり、両者を時代的に区分することは出来ない。

A類の塔は覆鉢を挟んで両側に大きなバルメットを持つ。これは後に変化して承花となるが、インドの塔にはみられず、ガンダーラの塔にみられることと、バルメット文様がエジプト、ギリシヤに淵源をもつことから考えて、塔とバルメットはガンダーラに於て結合したものと云えよう。A類の塔にはバルメットの間から童子形の人物が顔をのぞかせたり、バルメットの先端に幡が結ばれていたり（六洞）、などの表現が注意される。なお、B類の塔にも相輪上部に幡のある例（一一洞）がある。これらの幡はガンダーラの諸塔にもみられる。法華玄讚に「即ち塔の覆鉢柱頭に於て幡を懸く」という説明もあり、かなり一般的に

行われたものであることが知られる。

四、多宝塔。法華経による塔の形容のうち（これらは必ずしも全て多宝塔に關してではないが）、高さと縦広の比率は序品二・五倍、授記品二倍、宝塔品二倍、提婆品一・五倍となり、一定の意味のある値を示しているように思われる。摩訶僧祇律^④は「高さ一由延、面広半由延、銅をして欄楯を作る」とあって、やはり比率は二倍である。この法華経による比率はガンダーラ塔に於てほぼ満足されるが、龕室、欄楯などは法華経の記述と合致せず、なお今後の考究に待たねばならない。サンチー大塔が○・四七倍で高さと縦広の比率が逆になっていることからみて、それよりもかなり時代の下のことが考えられる。

石窟中の多宝塔は雲崗、龍門両石窟とも二仏並座の造像はきわめて多数存するが、法華経の説相では理解出来ない場合が多い。これに対して敦煌には、明らかに法華経に基づいた二仏並座の多宝塔（龕）がみられる。中でも法華経変相の壁画に表わされる、木造平屋造りの建物に二仏の在す図相は、嚴密には塔とは云えないが、浄土關係経變の影

響によるものと思われ、さわめて興味深いものがある。

- ① 石窟の文献としては、常書鴻『敦煌壁画』、P. Pelliot『Les Grottes de Touen-houang』、水野、長広共著『龍門石窟』、水野、長広、塚本共著『龍門石窟の研究』。
- ② 高田修、上野照夫共著『インド美術』
- ③ 正藏三四卷。
- ④ 正藏二二卷。

元政上人著書の一考察

——特に伝記類について——

丹 治 智 義

高僧伝は仏教の盛衰消長を知る上に欠く事のできない資料の一つである。

日蓮宗に於けるかかる僧伝としては、六牙日潮の本化別頭仏祖統紀が、「該書の宗門史に貢献せるは、本朝高僧伝並に元亨釈書等の本邦仏教史上に於けるが如し」⁽¹⁾とか、

「日潮は宗史学の上に不朽の業績を残した」等と言われて高く評価されている。確かに、広汎な資料を蒐集し、それを一定の組織に纏めた功績は実に大なるものである。

本稿では、日蓮宗関係の伝記数でこの別頭統紀には到底及ばないが、広く宗門内外にわたる僧伝を残した元政著述の伝記書について触れてみたい。

元政の伝記書としては、本朝法華伝、扶桑隱逸伝、龍華歴代師承伝があり、又、艸山集の中にも記載されている。

そこで、これらの著述について概観すると、本朝法華伝は法華経の弘伝に関する事項を記述したもので、発願、転読、持誦、講讀、書写、聴聞等十科に分ち、主として平安期迄の諸宗の僧九十四人を収録している。この書は、巻頭に「唐祥公法華伝行乎世也久矣本朝之伝吾不_レ得_レ而見之矣」⁽³⁾とあり、本邦に於ける法華伝が未だ著述されていない為に著わされたものである。

次に扶桑隱逸伝は文徳天皇の朝（A・D・八五〇〜八五六）より大永年間（一一五二〜一一五二八）に至る迄の隱遁僧七十五人についての行状を記したものである。これは元

政が、「余_レ交山林二十有余年矣多病疎懶而学_レ焉而未_レ得也
 匪_レ劬未_レ得也己_レ動輒將_レ自敗_レ矣」⁽⁴⁾と、生来蒲柳の身で隱
 遁生活が充分にできないことを慚愧している。そこで隱遁
 の人士を先哲と古聖に求めたのであろう。

又、龍華歴代師承伝は、元政の出家した京妙顯寺に於け
 る開山日像より十三代興普日饒迄の歴代について記述した
 ものである。この書を著述するに至った理由を、元政は日
 像伝の伝末に、「盖当_レ天下喪乱之時一家法宝多為_レ鳥有_レ
 也……今之伝文亦是兵燬之余耳余慨_レ斯散落不_レ顧_レ僭越之
 罪一摭撫補綴才括_レ一化之始卒_レ」⁽⁵⁾と述べている。

艸山集は叙、書、記、伝、仏事、詩、文等十九種より成
 り、元政自ら編輯したもので、このうち、宙之卷「伝」、
 洪之卷「行状墓誌」、余之卷「文」に中興三師伝等十一人
 の伝記、行状が記載されている。

以上のうちで、日蓮宗関係のものは、扶桑隱逸伝に二
 人、龍華歴代師承伝に十三人、艸山集には行状を含む九人
 と、二十四人の伝記、行状が記載されているにすぎない。
 これらの伝記、行状名を示すと△第一表▽の如くである。

△第一表▽

書名		伝名	
扶桑隱	日充	逸伝	妙覚
			日像菩薩
			大覚大僧正
			朗源僧都
			日霽上人
			日明僧正
			日具僧正
龍華 歴代 師承 伝	日芳大僧正		日広上人
	日教上人		日堯上人
	日紹大僧都		

艸山集		日 衍 上 人	
...		日 饒 上 人	
宙之巻 「伝」 中 興 三師伝		本満寺日重伝	蓮水寺日乾伝
洪之巻 「行状纂誌」		本遠寺日遠伝	撰州原田法華寺日雄法師行状 撰州能野田日孟法師行状 知足庵日勝行状 艸山宜翁行状
余之巻 「文」	深艸宝塔寺中興上人日銀伝 京師立本寺日審上人行録		

この日蓮宗関係の伝記名をみただけでも、扶桑隠逸伝、龍華歴代師承伝、艸山集の三書では、その著述態度に相違のあることが明らかである。

かように、元政の伝記類は四著書とも、法華、隠逸、歴代師承等と異った目的で著述され、且つ、これらを記述す

るに至った動機等も異っているのであるから、勿論、その著述方法等にも相違があり、内容にも長短精粗の差はあるが、これらの伝記を合せると、実に百九十三伝に達する。

これは我が国の高僧伝の代表ともいふべき、師蛮の本朝高僧伝、道契の続日本高僧伝、性敏の東国高僧伝等いずれも未だ著述されなかった時代に於いて、続日本高僧伝(二百三十八伝)にほぼ匹敵する程の高僧伝を著述したということができよう。

次に、これら元政の伝記類は日蓮宗関係の伝記書のうちで、如何なる意味をもつのであろうか。

そこで、日蓮宗に於ける伝記類の著書を概観すると、まず祖師伝については、元政が龍華歴代師承伝の叙に、「高祖応迹者既其広讃略伝相次而出且_レ不_レ須_レ臧_二于此_一矣」⁽⁶⁾とある如く古来より多く、元政以前に著述されたものは、八第二表Vに示すが如くであり、このうち、円明日澄の「日蓮聖人註画讃」、円智日性の「元祖蓮公薩埵略伝」は、印刷術の整備に伴い、既に、江戸時代の初期に出版され、流布していたのである。

△第二表▽

伝名	著者名	著作年次	備考
高祖一代行状記	佐渡阿闍梨日向		
大聖人御伝	大石寺日道		「三師御伝」首篇
元祖化導記	行学日朝	文明十年	
日蓮聖人註画讃	円明日澄	永正年間	
元祖蓮公薩埵略伝	円智日性	永録九年	
大聖人御一記	要賢日我		
本化伝灯大師録			玉沢妙法華寺所伝
元祖化導譜	寂照日乾		
元祖年譜	了玄日精		
妙法蓮華経日蓮記			

次に、高僧の伝記を収録した所謂高僧伝の類としては、元政以前の著述に、久遠成日親の「伝灯抄」、壱岐日晴の「当門徒継図次第」、平賀本土寺継図次第」、作者未詳の「日像門家分散之由来記」、「当家諸門流継図之事」⁽⁷⁾、

京都妙蓮寺学頭常住日澄の「妙蓮寺祖師記」⁽⁸⁾等がある。だが、その殆どが支那の四朝高僧伝、或いは本邦に於ける高僧伝に見られる所謂列伝体の形式で記したのではなく、

しかもこれらは宗学全書に記載されるまで、一度も出版されていなかったのである。

これに対して、元政の伝記類は△第三表▽に示すが如く、竜華歴代師承伝が著述後三年目の萬治元年に出版され、又本朝法華伝は著述の翌年である寛文元年に、扶桑隱逸伝は寛文四年と、この三書は元政在世中に既に出版されている。最も遅い艸山集でも元政歿後六年目の延宝二年には出版されており、いずれも流布していたものと思われる。

△第三表▽

書名	著作年次	刊行年次
竜華歴代師承伝	明暦元年 (一六五五)	萬治元年 (一六五八)
本朝法華伝	萬治三年 (一六六〇)	寛文元年 (一六六一)
扶桑隱逸伝		寛文四年 (一六六四)
艸山集		延宝二年 (一六七四)

そこで、これより後の享保十五年(一七三〇)に著わされた別頭統紀をみると、日潮は既に述べた△第一表▽の二十四伝については、「艸山和尚紀事所謂竜華伝也」⁽⁹⁾、「艸山和尚委記行実二説二艸山集」⁽¹⁰⁾、「艸山崇二之載二千隱逸伝」⁽¹¹⁾等と記しているが、その他の伝記については殆どその出処を明らかにしていない。これは元政歿後約六十年の日潮の別頭統紀作成当時に於いても、尚、竜華歴代師承伝等の元政の著述以外には、何ら出版された伝記書がなかったことを示すものであろう。このことから、元政の伝記類が出版された当時、日蓮宗には、他に列伝体の伝記書は何も出版されていなかったといえよう。

以上をまとめてみると、

元政の伝記類は法華、隱逸、歴代師承等の性格上、或いは著述するに至った動機の違いから、著述方法や内容にはそれぞれ相違はあるが、すべてを合せると広く各宗の僧にわたり百九十三伝に達する。これは日本の代表的な高僧伝の一つで、元政より後に著わされた続日本高僧伝に匹敵する程の僧伝である。

又、このうち、日蓮宗関係のものは二十四伝とその数に於いて多くはなかった為、殆ど問題にされなかったが、日蓮関係の僧伝のうちで、列伝体の僧伝として出版されたものは、竜華歴代師承伝等元政の伝記書が最初であったといえよう。

(註)

- (1) 磯野本精著 日蓮宗史要 三頁
- (2) 執行海執著 日蓮宗教学史 二四七頁
- (3) 本朝法華伝 一丁
- (4) 清水龍山閣原文対照困訳扶桑隱逸伝二頁
- (5) 音馬夷藏訳 龍華歴代師承伝十三丁
- (6) 龍華歴代師承伝二丁
- (7) 「伝灯抄」より「当家諸門流繼因之事」迄は日蓮宗宗学全書史伝旧記部(一)所収
- (8) 日蓮宗宗学全書史伝旧記部(一)一八三頁以下
- (9) 日蓮宗全書本 三四六頁
- (10) 日蓮宗全書本 四一一頁
- (11) 日蓮宗全書本 四六八頁

『日蓮聖人の良源観』

牧 野 博 悠

こゝに日蓮聖人の良源観と題して、吾祖の態度を窮めるのに、祖伝中にその記述殆んど無に等しく、三箇所の抽象的記述がみられるのみである。そこから聖人の良源に対する吾祖の態度を求むるに無理はあろうが。少ない記述には聖人が良源に対して、それなりの考えがあったからであろうし、そこには聖人の関心及びとらえかたを示しているものと考えられる。それらを求むることによって自然と聖人の良源観が出てくると考える次第であり、それをこゝに述べんとするのである。

良源を伝える祖伝は先に述べたごとく、三箇所を数えるのみである。つまり、正元元年(一二五九・三八歳)伊豆流罪以前に法然の撰撰集を破して、念仏無間であるとしたり「守護国家論」、文永九年(一二七二・五一歳)佐渡一の谷にて四条金吾殿に不退の信仰を進めた「四条金吾殿御返

事」、そして弘安五年（一二八二・六一歳）入滅三ヶ月前の七月に書かれたという「法華本門宗要抄」である。

このうち「法華本門宗要抄」は偽作の疑いがあるのではあるが、良源については、先の二書と同内容であることから、偽書としても、その良源観に影響はない故、こゝでは真偽を問わず、先の二書と同様に扱うこととする。

さて本題であるが、日蓮聖人が取らえた良源はいかにあったであろう。

「守護国家論」に

日本国源信僧都亦叡山第一八代座主慈慧大師御弟子
(四三)

と、慧心僧都の師であることを「亦」として述べているのである。

「四条金吾殿御返事」に、さらに、

日本にしては伝教より義真・円澄・慈覚等相伝して弘め給ふ。第一八代の座主慈慧大師なり、御弟子あまたあり。其中に檀那・慧心・僧賀・禅瑜等と申て四人まします。

と、檀那僧正覚運・慧心僧都源信・僧賀・禅瑜の四人を良源の弟子の代表にあげられているのであり、さらに

「法華本門宗要抄」には

次、五百年伝教・義真・慈覚・惠亮・惟尚・理仙・慈慧

・増賀・惠心・覚超等已上十人像法五百年法(三三七)

と、法華経迹門の弘通の人として述べているのである。

こゝに「守護国家論」に『亦』・「四条金吾殿御返事」

に『伝教より義真・円澄・慈覚等相伝して弘め給ふ。』として文章を切り、『第一八代』とあらためて、良源以下を書き続けている。この故はどこにあるのであろう。

「守護国家論」にみられる慧心は良源の弟子であるといっていること、そして、それが「四条金吾殿御返事」の次下

法門又二に分れたり、檀那僧正は教を伝う、慧心僧都は観を学(六三三)

と、あることから、良源が慧心・檀那の観・教を教えた師であったことを強調したいがためと考えられる。

よって聖人の良源に対する関心は慧心の師であり、観を

教えた師としてであったのである。

では良源の観門とは、如何なるものであったであろう。

そして聖人の態度は如何にあったであろう。

良源の「一代決疑集」に

疑云、一家観門其相如何、答観心深義顕露不可授。

但以密語、誨一人、何者本師釈迦大師秘之不说

妙法蓮華機已熟、説法華本迹二門、況一家観門超本

迹二門、惟在観心秘中秘也 (1)

と、いつているごとく、観門は本迹二門の法華経よりすぐ

れ、観心こそ秘中の秘としてしているのである。

これ聖人が「撰時抄」に

安然和尚と中叡山第一の古徳、教時諍論と申文に九宗

の勝劣を立られたるに、第一真言宗・第二禪宗・第三天

台宗・第四華嚴宗等云云 (二四)

と、述べられているように安然が「教時諍論」にて、法華

を密禪の下に置いた思想、この思想をさらに良源は、止観

は法華に勝るといつているのであり、

これ聖人が「立正観抄」に

当世習天台教法之輩多貴観心修行、捨法華本

迹二門見 (八四)

と、今の天台を学ぶ者は、観心を貴んで、法華経の本迹二

門を捨てる者なりといひ、さらに同抄に

本朝天台宗、法門者自伝教大師始之、若夫台止観不

依者、於日本背伝教高祖、於漢土背天台、兩大師

依法既依法華経、豈其末学違之乎。以违知、当世天

台家人々其名雖借天台山、所学法門依達磨、僻見普無

段、妄語云事 (八五)

と、宗祖伝教に背き、又天台にも背いているとし、非難し

ているのである。

これを以て見るに、法華より止観がすぐれたると述べた

良源を聖人がその破折の一端としていっていると見てよいであ

らう。

又この止観は法華よりすぐるという思想はさらに「極楽

浄土九品往生義」に、観経九品段を天台の観経疏の文を随

釈して、それに養寂等の論釈を引き、深くその意を明して

おり、その著しき特色は、その書に「今観無量寿経。以

明^ニ四十八願^ニ」と述べられているごとく、四十八願を願名と経文とに亘って概説し、異訳そして他経を引き、又義寂等の釈義の四十八願を悉く引き、それに私釈を加えて、一つの四十八願釈を構成していることにみられるように、

又、慈悲大僧正伝に、臨終相として、

和尚合掌^ヲ西面^ヲ誓^フ曰^ク、我所^ニ修^ス普^ク根^ヲ悉^ク資^ヲ善^ク提^ス。兼分^ニ兼修^ス。廻^シ向^シ一切^ノ衆生^ニ。命終^ノ終願^必往^ニ生^ニ極樂^ノ世界^ニ矣。口念^ニ弥陀^ニ。心觀^ニ実相^ニ。機縁^云尽^ス。遂^ニ以^テ入滅^ス。(2)

と、あるごとく、西方願生に存し、その行実^ニに於て、天台教学の実践は弥陀念仏に存し、それは觀念念仏に走つたのである。これ密教と密着していたこれまでの天台が、本来の觀念中心に立ち戻り、天台円宗の成仏法の完成の第一歩を踏みだしたのが良源であり、又密教の立場について、「草木発心修行成仏記」に、

又云、真言勝、天台劣云云。努^レ不^レ可^レ爾也。常同別故。真言天台或一或二也。伝教、慈覚兩大師乃至古徳釈中其義明鏡也。豈有^ニ円家真人^ニ可^レ不^レ信^レ之耶^乎。(3)

と、あるごとく、従来の顕劣密勝の態度から、伝教に復古

せんとする努力があったのであり、こゝには、本覚思想の発芽、天台円教の立場がみられ、密教偏重はなかったのである。

これらの思想の発展は慧心によって継がれており、聖人が四糸金吾殿御返事に述べられたごとく、慧心は良源より觀を学ぶとし、良源の教学は、慧心によって大成されたとみていたようであり、慧心を持ってその中に良源を含み破折していると考えるのである。

註

- (1) 叡山天海藏(叡山文庫)所収 頁三九
- (2) 群第五輯卷六九、頁五六〇
- (3) 仏全二四、頁三四六

持経者道命をめぐつて

——読経・歌詠み・サロン——

鈴 木 治 美

道命を持経者と規定した記録は『大日本国法華経験記』

第八六・天王寺別当道命阿闍梨条が嚆矢と言え、以後僧伝をも含む大半の伝記等ではその持経者としての特性―法華読誦の美声・靈験―が標榜されている。但しここでは道命の他の側面―歌人・いろ好み―に着目したい。以下道命の事歴を五期に分類した。この各期は道命をめぐる各コネクショングループの興亡と共に切り換えられる。

(一) 天延二(九九七四)誕生―永祿二(九九〇〇)十七才。道命は藤原道綱(兼家二男)の第一男。道命の歌才は道綱母(蜻蛉日記作者)を継いだものであろう。①道命誕生前後その周辺は祖父兼家(九九七八任右大臣)と良源(九六六座主宣命)乃至尋禪(兼家弟)の關係に集約される。この期間には良源晩年の大活躍期で外護者兼家による横川興隆は顕著。又良源の任大僧正(九八一)には女詮子を円融帝女御としていた兼家の後楯が考えられる。②さて道命の名は尋禪の上表による永祿二年二月十四日の太政官牒「心以心妙音院為御願補院司供僧併置年分度者事……(十禪師)伝灯大法師位道命年十七膺三」に始めて現われる(妙音院は横川楞嚴院別所)。この「膺三」を得度以後三年と

するなら道命の出家は永延二年(十五才)に当り座主は既に尋禪(在職九八五―九)。但し道命を「慈惠大僧正弟子也」とする諸伝記に従うなら良源入滅(九八五、道命十二才)以前となろう。兼家が一条帝(母后は詮子)摂政となつた寛和二年(道命十三才)には横川恵心院は官寺に昇格し年分度者を置かれている。兼家の横川への肩入れから考えて道命は良源直系の尋禪の許で横川系の度僧として出発したのであろう。しかしながらこの官牒と同年十月十七日に尋禪は入滅。同年五月八日に兼家は出家し道隆(兼家一男)が関白となる。十月五日、定子(道隆女)は一条帝中宮となつた。

(二) 正暦二(九九二)十八才―長保二(一〇〇〇)二七才。相当する第二コネグループは摂関道隆と一条帝中宮定子を中核とする。花山帝退位(在位三年)と一条帝即位(寛和二、七才)は兼家一門によって推進されたとも見得る。道隆の同胞子息の昇進ぶりは目ざましく道綱も正暦二年には参議。①この同年道命(十八才)の内裏八講(御伽草子「和泉式部」)を娶つける一次資料はないが一門の榮

達から見てあり得たことも知れない。②定子サロンへの出入り。『枕草子』三〇七段ほかは中宮定子の女房清少納言の見た道命の洒脱な人柄と後宮サロンに於ける説経（法華）と和歌との混交した受容態度を伝える。③山林修行（叡山、熊野乃至書写山）と法輪寺住は今期から第三期に亘ると思われる。就中法輪寺での靈威一住吉、松尾、熊野権現等の聞経讚歎等―は持経者道命を構成するポイントであった。⁽⁵⁾即ち道命は山林乃至靈驗処での修行を以て美声の経読みとしてサロンに立ち返り、そこで更に歌人としてのキャリアを加えて行った―相互連関による増幅性―と言える。かかる道命の在り方は叡山を本寺としながら主要行動範囲をそこに置かない点でも持経者の一類型である。⁽⁶⁾さて道隆没（九九五）後、中関白家の失墜と道兼（兼家三男）の急死により道長（兼家四男）が関白となる（九九六）。その女彰子が中宮となった長保二年、皇后、定子の崩により今期は終る。

③ 長保三（一〇〇一）二八才ゝ寛弘八（一〇一一）三八才。第三グループ―関白道長とその室倫子、一条帝中宮彰

子。道長と道綱は正室の血縁関係（道綱室は倫子の妹）によって二重に結ばれ、これが道命を第三グループへ移行せしめた一要因であつたろう。①寛弘元年十二月、三十一才で道命は阿闍梨となった。同五年には彰子にのちの後一条帝誕生。②好色道命と姪女和泉式部との関わりを伝えられる可能性は、式部が彰子サロンに出仕した寛弘六年頃以降に胚胎する。この系統の説話はいずれも中世以後の成立で（『古事談』が初見）、僧伝にはなく又そのアレンチの仕方にも道命像庶民化の過程がうかがえる。③倫子の女房赤染衛門との関係（後拾遺集第三）。これら女流歌人（道命と同じく中古三十六歌仙の成員）との交情は平安女流文学サロンともいへき後宮サロンの一性質に由因しよう。

④ 寛弘九（一〇一二）三九才ゝ寛仁四（一〇二〇）四七才。一条帝崩御により第三期は終つたが新帝三条（母后は兼家女超子）と中宮妍子（道長二女）は道命の今期のコネとなった（大納言道綱任中宮大夫）。①長和五年正月十八日、四天王寺別当（第廿七代）就任（四三才）。但し翌日には三条帝は讓位し翌年五月九日崩御。②三条院追慕と皇

太后妍子（皇太后大夫は道綱）の御所への出入り。『柴花物語』卷十三〜四に記される道命の三条院への挽歌は道命自身の世間的失脚への予兆とも見えよう。道命とサロンとの関わりは妍子で止まり後一条中宮威子（道長三女）には繋がらなかったと見得る。③但し寛仁元年の後一条帝「賀茂行幸御祈禱十社御説経事」に道命は住吉社分を勤めた（小石記）。さて同三年三月道長は出家し十月に頼通（道長一男）が関白となった。④翌四年三月、入道大相国（道長）の無量寿院供養には堂達として教円と共に齊会。これが道長傘下の道綱が道命に与えた最後の後楯と言え、道綱は同年十月十六日病没。⑤従って天王寺別当退任（同年十二月）は父道綱の死と関係づけられよう。

(四) 寛仁五（一〇二一）四八才没年（長久二年・六八才以前）。『法華験記』以下の伝記に見る道命の生前の行状は前期迄に相当する。直接コネクションの解体による権力圏外で道命は籠居し落魄の晩年を送ったと思われる（千載集卷九等）。但し『法華験記』道命条末尾（この記述は以下の僧伝に依用され道命の死後を往生人として飾っている）

る）からその周辺に厭世・浄土欣求を基調に置く恐らくは文人グループの介在を予想できよう。これは又、道命の没年を『法華験記』成立の最下限たる長久五年（同序、八七条）を遡る三年（長久二年）以前とする基本的手掛りである。

☆ 以上の如き道命の周辺から「後宮サロンを背景とし経読み乃至歌詠みを混交した平安期持経者の一典型」の設定が可能であろう。

註

- (1) 特に永観二年十月の横川粟師堂建立供養、同十一月の恵心院供養（日本紀略後篇）
- (2) 「(花山)天皇生年十九；向花山寺落飾入道。藏人左少弁藤原道兼。僧敏久。二人随從。出縫殿陣。参元慶寺。即時令左近少将藤原道綱持神璽宝剑。献(東宮)一条。御在所擬華舍。件三人外他人不敢知之。禁省事秘故也。即夜。右大臣藤原兼家参入内裡。令固禁門。」（扶桑略記・寛和二年六月廿二日条）
- (3) 『詞華和歌集』卷三『千載集』卷七など
- (4) 『今昔物語集』卷十二・第三六
- (5) 拙稿『大日本国法華経験記』に見る持経者像（大崎学报一二二号所収）
- (6) 「乃至一期運尽。遷化他界。爰有得意知音人。憶存生契。常作是念。道命阿闍梨不審生所。依妙法力。得生浄土。歎。若知我心可有要告。而三年間常念此事。時此人夢……」

翻訳上より見たる因縁の語義について

—法華経英訳覚え書—

村 野 宣 忠

因縁という語を翻訳する場合次の語義が考えられる。

① 原因を意味する場合。**Cause**。因と縁とを分けて訳す場合は因は **primary cause**、縁は **environmental cause** と訳すことにしている。例、如是因如是縁。十二因縁の場合も **the twelve causes** と訳すことにしている。通常これは **the twelve links of causality** と訳されているが、**causality** は因果関係を意味する。十二因縁は因果関係を表現するから **causality** でもよいわけであるが、十二因縁という語そのものには果は表現されていない。

② 理由を意味する場合。**Reason**、理由とはある事柄を説明する場合に役立つ事実をいう。これは問答の場合は **why—because** の形となる。例、以何因縁（**why**）而有此瑞。以是因縁（**Because of this = therefore**）地皆嚴淨。

③ 動機を現わす場合。 **motive**。動機とは人をして行動を起さしめる事実をいう。序品に我見彼土恒沙菩薩種々因縁而求仏道とあるが、この因縁は動機と解すべきではないかと思う。

④ 目的を意味する場合、**Purpose**。目的とは人がその実現を意図するものをいう。唯以一大事因縁故出現於世の因縁は目的と解すべきものと思う。

⑤ 仏や仏弟子などの過去世における因縁物語を意味する場合、**the story of a previous life**。種々因縁譬論言辭の因縁はこれに当ると思う。

この場合本事も本生も含まれると思う。前生物語は一種の *life-story* である。たゞ異なるところは現世の *story* ではなくて前世の *story* である点である。前世は *previous existence* 又は *previous life* の訳語が一般に採用されている。*prenatal life* は胎内の生命を意味するのが本義であるから避くべきであろう。そこで前生物語を意味する因縁を *the story of a previous life* としたのであるが、本事も本生も含まれているから本事本生の訳語と同様になる。即ち本生は *the story of the previous life of a Buddha* であり、本事は *the story of the previous life of a Bodhisattva* となる。例えば藥王菩薩本事品の品名は *the previous Life of the medicine-king Bodhisattva* とした。但し妙莊嚴王本事品の本事は妙莊嚴王の本事ではなく華徳菩薩の本事であるから、単に *the story of king wonderful-adornment* とした。

⑥ 九部経の一である因縁を意味する場合。方便品に或説修多羅伽陀及本事本生未曾有亦説於因縁譬論並祇夜優婆提舍経とある中の因縁は前生物語即ち過去世の因縁談の意味の因縁ではない。因縁談にあたるものは本事本生である。九部経の一としての因縁は仏が経や律を説かれた由来を明かにしたものである。従ってその訳は *the reason why the sutra is expounded* とすべきであろう。この意味内容が明らかな場合、又は註釈を付する余裕のあるときは *Introductory discourse* 又は単に *Introduction* とすることもできるであろう。

これに関連して諸賢の御高見を煩わしたいことがある。前節で言及した種々因縁譬論言辭のなかの言辭とは何か。因縁も譬論も言辭を離れてはない。もしこれが単に言葉の意味するならば譬語（ゼイゴ）である。言辭柔軟の言辭はあきらかに音声の意味するが、音声や言葉は因縁や譬論と併置さるべき性質のものではない。しかるに因縁譬論言辭の言辭が単なる贅語でないことは以種々因縁譬論亦言辭の表現を以てしても明らかである。

そこでこの言辭は優婆提舍經を意味するのではないかと思うのである。九部經のうち修多羅と伽陀と祇夜は形式上の分類であつて内容には關係はない。他の六部經のうち未曾有は現前の事實として与えられるものであり、仏の教説によって与えられるものではない。又經の由来を明かす因縁は一經が成立するに當つて初めて必要となるものであるから經の内容そのものではない。そこで教説の内容を構成するものは本事本生譬論優婆提舍經の四部經のみとなる。しかるに因縁譬論言辭という表現において、本事と本生が因縁のなかに含まれるとすれば言辭は優婆提舍經に當るのではないかと思う次第である。

⑦ 縁起を意味する場合。 **Dependent origination**. 一切の存在はすべて因縁によって生じ因縁によって滅する。縁起とは因縁によって生ずることをいう。十二因縁は凡夫の生存が十二の條件によって成立つことを意味するから十二縁起ともいう。従つて譬論品の樂獨普寂深知諸法因縁是名辟支佉乘の因縁は単に **causes** とするよりも **dependent originatoin** とした方が妥当であるかも知れない。方便品の諸仏兩足尊知法常無性仏種從縁起の縁はこれを因縁と解し、從縁起を縁起と解して **dependent origination** とすべきであろう。

こゝで必然的に問題となるのは十二因縁の各支をいかに翻譯すべきかである。無明は **ignorance** とするのが通説のようである。

stupidity は痴の訳語とする方が適當であろう。行は **predisposition** とした。識は **consciousness** である。名色は **name-and-form** としたが、**the corporeal organism** という訳もある。六入は **the six sense-organs** が通説である。触は **touch** 又は **contact**、受は **perception** 又は **sensation** である。愛は **cravings** とした。これは渴受 **taṇhā** であるから **thirst** であるが、現在の英語の **usage** では **thirst** は渴愛の

意が薄れている。Love という訳語は不適當であろう。Love は単独に用いられる場合は多くは男女間の愛情を意味し、又キリスト教における神の愛を意味する。取は grasping, 有は becoming, 生は birth, である。老死は age-and-death とした。

次に問題となるのは十如是の訳である。相は形相であるから appearance としたが、相が常に形相を意味するとは限らない。性質を意味する場合もある。その場合は nature となる。又同じ形相でも形そのものに重点が置かれる場合は form が適當であろうし、様相を意味する場合は mode 又は state が適當であろう。性は nature である。体は主体、実体、本体と解釈して substance を用いた。力は power, 作は activity, 因は primary cause, 縁は environmental cause, 果は effect である。報は reward-and-retribution とした。reward は善報を意味し retribution は悪報を意味する。善悪を包含する報に該当する英語はない。

本末究竟等は本の相から末の報に至る九要素が凡て実相であるという点において等しいと解釈した。しかしかかる意味を表現するのに適當な英語はない。そこでこの解釈は脚註で明らかにすることとし、本文ではすべての存在の差別相は以上の九要素について知るべきであるということを示すために本末究竟等に当る部分に particularities という表現を用いた。如是は as they are である。諸法実相は the reality of all things とした。諸法を all things とするのは物足りない感じがしないでもないが、panta rheiの英訳が all things flow というように決定されていることから考えれば適當でないとはいえないと思う。

梵文方便品十如に関する異相と、
その若干の考察

宇 治 行 忠

ये च ते धर्मा यथा च ते धर्मा
यादृशाश्च ते धर्मा यल्लक्षणाश्च ते ध-
र्मा यत्स्वभावाश्च ते धर्माः ।

य च यथा च यादृशाश्च यल्लक्षणाश्च
यत्स्वभावाश्च ते धर्म इति । तेषु
धर्मेषु तथागत एव प्रत्यक्षी उप-
रीक्षः ॥

①

(11の1) ye ca te dharmā yathā ca te dharmā yādṛśās ca te dha-
rmā yal lakṣaṇās ca te dharmā yat svabhāvās ca te dharmāḥ |

①

(11の2) ye ca yathā ca yādṛśās ca yal lakṣaṇās ca yat svabhāv-
ās ca te dharmā iti

①

(11の3) teṣu dharmeṣu tathāgata eva pratyakṣoparokṣaḥ ||

梵文方便品十如段（行忠訳）

如来所説の諸法は何れの所より来るか、その由る可き所を了し、衆相の根本、法の貌を分別し自然に法を知り給う。而して如是法とは何ぞや、それ等の諸法の相とは何ぞや、然して法の性とは何ぞや、是の如き諸法の眞実の相を知り給う。

（これは研究途上の筆者の訳でありますから後日改訂される事あるも、御了承下さいますよう。）

妙典「唯仏与仏乃能究尽諸法実相所謂諸法如是相、性、体、力、作、因、縁、果報本末究竟等」と訳されています。

正法華経は「大聖所説 得未曾有 巍々難量 如来皆了 諸法所由 従何所来 諸法自然 分別法貌 衆相根本 知法自然。（大聖の所説を得ること、未曾有かつ巍々として量り難し、如来は皆諸法の由るべき所を了し、諸法は自然に何れの所より来るか、法貌衆相の根本を分別し、自然に法を知り給う。）

（行忠訳）

添品法華経の方便品は妙典と同文である。

又次に西蔵語方便品中の十如の処が何うなっているかを河口慧海先生の訳によって見ますと、「舍利子よ、如来が知らるゝ所の法を、それはまた如来が如来に説明し給えり。

舍利子よ、諸法はまた如来自身が示し給えり。説法はまた、如来自身が知り給えり。諸法は如何なるか、諸法は如何ようにあるか、諸法は何に似たるか、而して諸法の相は如何なるか、諸法の性は如何なるか、諸法は何であるか、如何様にあるか、何に似たるか、相の何であるかと、性の何で

あるかをも知り給えり」と訳されています。
(2)

次に近世に於いて梵品より直訳されたものについて調べて見ますと、木村泰賢先生の *upāya-kausalya parivarto* の訳を見ますと「彼等諸法に
関して、是等ありのまゝなる法、是等の法はかくあり、是等の法はかくの
如くあり、是等の法はかくの如き相であり、是等の法はかくの如き体であ
る。それ等の法にて仏陀のみ現見す」となっています。

以上の如く訳された先生の意見として、「法華経自身の立場より見れば
天台等の考える如く、所謂如是教に重点を置いたものでは無く、たゞ之れ
によって法華の能説者たる仏陀の力用を明らかにして、以って法華経の真
理たる証明とせんとしたまでである。

故に之れを基として、三千三諦などと云う、世界観を建てるが如きは寧ろ
法華経の真意以上の挙と云わねばならない」と、非常に注目すべきこと
を云って居られる。
(3)

特に方便品を見て我々が感じる事は、十如是に関する限り、諸典まちま
ちである。

例えば漢訳の妙典、正典と訳が異っている。

妙典が十如是と成っている所以について、或る学者は、羅什三蔵がこの
妙法華経の翻訳をする前に、大智度論の翻訳をした事をとりあげて、この
大論にはしばしば問題を十種に分別する項がある。この仕事をした後の法
華経翻訳に際し、その習性が羅什をして十如是と訳せしめたのであろう。
と云う意見を述べていられるのを見た事がありますが、之れは面白い見解
であるとは思えるが、余りにも穿ち過ぎであると云えるのでは無からう
か。何故となれば、梵語で *śca* と云う語は普通には訳して、正に、及

び、而て、また。と云うように殆んどの場合には、附帶詞。又は、接続詞。として用いられていますが、時には之れを（ca＝如是）と漢訳されていることもある。この事実よりして、妙典が十如是と訳している事は、誠⁽⁴⁾に羅什三蔵の慧眼に敬服せざるを得ない、と云えるであろう。

妙、添の二品以外の、他の何の經典を見ても、十如是と訳されてはいない。

漢訳では妙典と添品法華經だけが、しかも同文の十如となって掲載されている。

そしてその十如が方便品の哲学と云うよりも、法華經述門の哲学の基礎をなしている事は、天下周知の事実であると共に、天台教学の不滅の哲理たる諸法実相論の根柢をなすものとなっている。

こゝで方便品十如に対する古來の見解を一見してみますと。

劉宗の法瑤は十如を『智慧の照用なり』と云って居ります。

蕪齊の玄暢は『仏の十力の功能なり』と云って居ります。

地論師は『三乘法の内容を演べたものである』と云って居ります。

梁の法雲は『諸法実相の諸法とは権智の境にして、実相とは実智の境なり。然して十如の内、相、性、体、力、作、の五如是は権智に約し、因、縁、果、報、の四如是は実智に約し。

本末は権智を結し、究竟等。とは実智を結せるものである。と以上のように分別して居ります。

これなぞは非常に巧妙に分別されていますが、智巖だけは此等の諸説を破して悉く不可なり。として自ら之れを『十法界』に約し。『仏界』に約し。『離合』に約し。『位次』に約して解釈せざる可らず。と又自ら四種の釈をなして曰く。

(一) 經に諸法と云うが故に十法界の釈を用うるなり。

(二) 經に仏の成就し玉いし第一希有難解の法。と云っているが故に仏法界の釈を用うるなり。

(三) 經に止みね、止みね又説く可らず、我法は妙にして思い難し。と云うが故に離合の釈を用うるなり。

(四) 經に唯仏と仏のみ乃し能く究尽す。と云うが故に位の釈を用うるのである。と云っている。

以上を四種の釈と云う、これを説明すれば、十法界に約すとは即ち十界を束ねて、地獄等の四惡趣と人天二乘菩薩及び仏との四類とし、各々その具する所の十如の不同を分別する事を云うのである。即ち各々の具する所の十如の不同を分別すると共に、その内で地獄、餓鬼、畜生、修羅等の四惡趣の十如をもよく之れを分別する。

ここに惡趣の一例だけをあげて参考とすれば、

多欲の衆生は地獄の苦具を見ても、反って欲境となして、起こす所の染愛の如きは、鉄床、銅柱等の苦を受くるの具をも追い求めて止まないものである。

教学の上から十如について一見してみますと。

人天、善趣の十如。二乗の十如。菩薩、仏界の十如。等十界各々十如ありて百界千如となり、一念三千の理を構成する。これについて摩訶止観第五の上の述ぶる所を見ますと「夫れ一心に十法界を具し、一法界に又十法界を具し、百法界あり。一界に三十種の世間を具すれば百法界に三千種の世間を具す。

然もこの三千は、一念の心中にあり。若し心なくば^や已みなん。^{すこし}介爾でも心あらば三千を具す、と云っている。

さすれば心が^{まへ}前にあって、法は後にあるのかとえば、そうでは無い。では、一切の法が^{まへ}前にあって、心はその後にあるのかと云えば、摩訶止観は

さにあらず、と云っている。

法華文句要義聞書第七に曰く。本末究竟の一如是は、他の相性体等の九如是の聡体にして、華嚴等の所説は八或は九如是に至るも、此の一如是即本末究竟のみは諸経に分説して、純一乗の法華経のみ能く之れを説くところである。と云っている。

又十界必ず十如、十如必ず十界。十界十如は但だ之れ真如法性、実相の妙理を云ったものである。」

之れを摩訶止観は十大章に配し「所詮摩訶止観と云えるは要するに、十如は是れ諸法実相の釈疏であり。理非造作の故に天真と曰い、証智円妙の故に独明と云う、要するに諸法実相とは摩訶止観十大章の大意である』と云って居る。

日蓮聖人は此の天台教学より一步深く即ち法華思想の *outworks* を打破って真理に直入されたものと云える。

方便品自身もその真実たることを説明して『仏の成就し玉いし所は第一希有にして難解の法なり。唯仏と仏とのみ乃し能く諸法の実相を究尽し給えり。』と云っている。

これは仏を通して人間の成仏が保証された言葉とも云えるのでは無かろうか。

- (1) ローマ・ナイズの文頭の数字は筆者の「梵文方便品の解説と研究」の *s. k. t.* 本文の番号であります。
- (2) 梵蔵伝訳、法華経、世界文庫版 30頁
- (3) 大乘仏教思想論 328頁
- (4) 瑜伽師地論。菩薩地持経。中論。般若灯論釈。大乘中観釈論。梵漢対照仏教辞典（杖原本）等の諸典には、*ca*を如是と訳している。

広破経広破論に表われた否定の意味

久留宮 円秀

(1)

広破経広破論は72偈からなる経と中観論者龍樹のそれに対する自註とから成っており、彼が正理学派に対して加えた批判の作品である。正理学派は伝説上 Gautama 又は Gotama によって開かれた学派であり、彼らの哲学は勝論哲学に基礎を置き、学説全体は16句義にまとめられて Nyāya-sūtra 五編十章の中におさめられている。

(2)

広破経広破論は正理学派の説く16句義の各々に批判検討を加えて、それら16句義の非存在を述べることを造論の趣旨としている。

広破経広破論72経のうち第2経から第19経にかけては量 (pramāṇa) ・所量 (prameya) の2句義に関する検討がなされているが、そのうち第11経から第15経の間に龍樹と正理学派との両者の「否定 (pratiṣedha, dgag pa)」に関する句解の相異を見い出すことができる。

以下においてはまず正理学派の量・所量を理解し、広破経広破論における量・所量に関する検討を述べて、そこに表われている龍樹と正理学派の言う「否定」の意味に言及しよう。

正理学派の言う量 (pramāṇa) とは対象の知覚を成立させるもの、即ち知識を得る道具をいい、所量 (prameya) は広い意味で知識の対象であり、量によって知覚されるものである。

広破経広破論では、このような量と所量とが成立するためには次の三つの関係のいずれかでなければならないとしている。即ち龍樹は

『(1)量が所量よりも前時に存在するか、

(2) [量が所量よりも] 後時に存在するか、

(3)あるいは量と所量とが同時に存在するかのいずれかである』、と第11経註釈に述べ、以てその各々の場合を検討している。

(1)の場合、量によって知覚される『所量が無いとき、〔量は〕何に対し量であるのであろうか』と量が量たり得ないことを説明している。

(2)の場合は、『〔己に〕存在する所量に対しては〔一体〕何が量となるのか。未だ生じていない〔量〕が己に生じてしまっている〔所量〕の量であることはできない。何となれば、〔そのようであれば、未だ生じていないはずの〕兎の角等も量であることになってしまう』と、量・所量の成立を否定している。

(3)の場合は、『その〔量と所量とが同時に存在するという〕ことも不可能である。例えば同時に生じて存在している牛の一本の角の間に〔一方の角が〕因で〔他方の角が〕果〔という因果関係〕があるということができないのと同じである』と、やはり量・所量の成立の不可能なことを説明している。

以上の龍樹の批判に対して正理学派は次の反駁をしている。即ち『〔前後同時の〕三時において量と所量とは成立しないから、〔成立していない量所量を〕否定することは不可能である』（第12経）といい、『否定が成立するときには量と所量も成立する』（第13経）と、量と所量との成立を主張している。即ち龍樹が量・所量の存在を否定するということは、否定さるべき量・所量が存在しているからこそ、龍樹の否定が成立するという意味である。

正理学派には‘pratiyogin’ という考え方がある。pratiyogin ītyasy ābhāvaḥ sa pratiyogī と定義せられ、Xなるものの非存在を論じる時、そのXなるものが pratiyogin である、という意味である。例えば gr̥he ghaṭābhāvaḥ という場合、ghaṭābhāvasya ghaṭaḥ pratiyogī ということで、ghaṭa が pratiyogin である。即ち瓶 (ghaṭa) が家 (gr̥ha)

に無い (abhava) というとき、その『瓶』という言葉によって言い表わされている対象物が必ず存在するという意味である。ここで正理学派は龍樹が量・所量の非存在を言うからこそ、量・所量という言葉の対象物が存在すると主張していると考えられる。このことから正理学派のいう否定は 'pratiyogin, という考え方にもとずいていると言えよう。

次に龍樹のいう否定の意味について考察してみよう。広破経広破論第15経に龍樹は『成立しないもの〔を成立するとするところ〕の〔誤った〕分別を捨て去る〔ために中観論者は否定を説く〕のである』とし、その註釈に譬を引いて、『例えば水のあまり深くない場所で、深いという〔誤った〕分別をもって恐怖をいだく人がいたとした場合、その恐怖の念を捨て去るために別に知らせて「この場所の水は深くない」と告げてやるのが、この〔水の深い場所という〕存在しない場所における〔誤った〕分別を除くために認められているから……〔中観論者は正理学派の誤った分別を捨て去るために量・所量の〕否定をするのである』と説明している。

以上の考察に従えば、正理学派は現に存在しているものに対して否定があり、龍樹は存在していないものに対して否定があるといっていると理解される。

このことは正理学派と中観論者龍樹とその両者の間における存在論的立場の相異によるものに外ならないのではなからうか。

正理学派は『凡そ名前⁽³⁾で対象をもたないものはなく、有自性のもに実有なる名前がある』という有自性論の立場にあって否定を論じ、否定があるから否定の対象物が存在し、量をはじめとする16句義の成立を主張したのである。

他方龍樹によれば、一切の存在物は無自性であるから空である、という無自性論の立場から、名前が実有であるとはせず、名前も無自性であり、空であるから非実有であるとして否定も実有でなく無自性であるに外なら

ないとしている。だから龍樹は広破経広破論の最後に『「量等の16句義とそれらに対する否定とは」二つとも不可得であるから、「それら量等の16句義とそれらに対する否定と」が不成立であるとき、不成立であるのみである』（第72経）と述べ、その註釈書の中で『一切の存在物は無い、と承認するのである』と述べて、否定が説かれても、その否定は決して有自性なものとして成立するわけのものではなく、無自性なものであると説明している。

結局、先にも述べたように、正理学派のいう否定も、中観論者龍樹のいう否定も、ともに有自性なるものを対象としているのであるが、正理学派は有自性論の立場から有自性の対象物は存在するといひ、他方龍樹は無自性論の立場から有自性の対象物は誤って分別されたものであるとして、その対象が存在しないという結論を得ていると思われる。

(註)

- (1) 影印北京版西藏大藏経第95巻第17函114a-8ff.
インド学試論集 IV-III P. 129ff, *The vaidalyaprakarana of Nāgārjuna*,
by *yuichi Kajiyama*.
- (2) cf, *Nyāya-sūtra* 1-1-1
- (3) *The Vīrahavyāvartani of Nāgārjuna with the Author's Commentary*, ed. E. H. Johnston and Arnold Kunst, 1951. P. 44.

moha と mūḍha について

田 中 一

原始仏教以来、十二因縁説や五蘊説等において説かれている無明 (Av
idyā) すなわち、癡を示す語に標題の moha と mūḍha とがある。

そこで、この両者に対して、

一 なぜ癡という一つの概念をあらわすために二つの語が使われている
のか

二 この両者間には如何なる相違があるのか

以上の二点について検討を試みたいと思うのであるが、今は後者に重点
を置いて述べることにする。

まず、moha と mūḍha の二語はパーリ尼柯耶中において如何に取扱わ
れているかという点、Rhys Davids は^①moha について、語根は $\sqrt{\text{muh}}$
(愚かである) であり、サンスクリットにおいても、同じく moha である
ことを示し、愚鈍・迷わすこと等と解釈して、長部經典三(Dīgha-nikāya
Ⅲ.) 等の出典を明らかにしているのであるが、Dīgha-nikāya Ⅲ に^②

Buddho samāno kiṃ labhati ? Avikkhambhiyo hoti affhantar
ebivā bāhirakehi vā paccatthikehi vā paccāmittehi rāgena vā
dosena vā mohena……。

すなわち、

仏陀となれば何をを得るのか。内外の怨敵や仇敵にも、或は貪にも瞋に
も癡にも……後略。

とある如く、moha は貪。瞋と共に三不善根の一つとして取扱われている

場合が殆んである。

また、mūḍha に相当する mūṭha については、語根 $\sqrt{\text{muh}}$ の過去受動分詞 (passive past participle) であり、迷妄なる・癡冥の・愚鈍なる等と解釈している。これについて、Sutta-nipāta に

mohaṃ atikkanto ti pucchanto, yena mohena mūḷho micchadittim gaṇhāti, tassātikkaṃena sammāditṭhitam pucchati.

すなわち、

愚癡を超越するというのは、何でも愚癡によって愚かな邪見を取るこ
とから超越している正見をいうのである。

とある如く、mūḷha すなわち mūḍha は moha の意味、或は語義を補うために使用せられていたのではないかと考えられるのである。

次に、サンスクリットでは如何なる意味で moha と mūḍha が使われているかという点、Monier-Williams は、moha は男性名詞で、語根は第一種動詞の $\sqrt{\text{muh}}$ であることを示し、意識の喪失等と解釈しており、パーリ尼柯耶の moha と同義語であり、また mūḍha も過去受動分詞であって、混乱せられたる、はつきりと知らない等と解釈して、パーリ尼柯耶の mūḷha と同義語であることを示しているのである。

また、V. S. Apte・Macdonell・Böhtlingk 等も Monier と大同の見解を示しているのであるが、Edgerton のみ、moha はサンスクリットにおいて男性名詞のみであることを示し、その意味は迷わすこと・思ひ違ひであるとした後、mūḍha の複数であるとしているのである。

さて、この moha と mūḍha の二語を梵文：法華經において見ると、まず moha は方便品に二ヶ所・藥草喩品に三ヶ所・安樂行品に一ヶ所・藥王菩薩本事品に一ヶ所・妙音菩薩品に一ヶ所・普門品に二ヶ所・妙莊嚴王本事品に二ヶ所との合計十四ヶ所に見られ、その中の七ヶ所は鳩摩羅什訳妙法蓮華經において三不善根（三毒）である貪瞋癡の癡として訳出せら

れているのである。

次に *mūḍha* について見ると、譬喩品に三ヶ所・藥草喩品に三ヶ所・
寿量品に二ヶ所との合計八ヶ所^⑫に見られるが、毘摩羅什訳妙法蓮華經の該
当ヶ所にはこの *mūḍha* に対する訳出が見られないのである。ただし、
闍那崛多笈多共訳添品妙法蓮華經^⑬の藥草喩品の該当ヶ所にはそれぞれ、癡
・愚癡・癡と訳出せられている。

以上によってわかる如く、法華經においてもこの *moha* と *mūḍha* の
両者はパーリ尼柯耶における場合と同様に *moha* は三不善根の一つとし
て愚癡蒙昧である言葉の総称であり、*mūḍha* は他の概念を修飾するため
に使用せられているということが知られるのである。

また、チベット語ではどの様に取扱われているのかというと、翻訳名義
大集 (*Mahāvvyutpatti*) には、*moha* は *gti-mug* 或は *rmoṅs-pa* であ
り、癡・愚癡・蒙を意味することを示し、*mūḍha* は *smoṅs-pa* 或は *ḥa-*
m rmoṅs-pa 等であり、昏愚・癡者等を意味し、また昏愚なるとして
分詞であることが示されている。

そして、宇井博士等^⑭の五つの索引を通じて見ると、大体 *moha* と *mū*
dha はそれぞれ *gti-mug* と *rmoṅs-pa* であるように考えられるのであ
る。

ところで、世親 (*Vasubandhu*) は俱舍論と唯識三十頌において如何に
この二語を使っているのであろうか。

まず、俱舍論では、大煩惱地法すなわち、第四卷の分別根本第二之二の
偈頌^⑮に *mohaḥ* とあり、玄奘訳・真諦訳共に癡と訳出しているのであり、
また不善根すなわち、第十九卷の分別隨眠品第五之一の偈頌^⑯には、*mūḍha*
yaḥ とあり、玄奘訳では不善癡・真諦訳では無明と訳出せられているので
ある。

そして、この俱舍論の偈頌がそのまま、梵文唯識三十頌の第十一偈^⑰に用

いられているのである。すなわち、

rāgapratighamūḍḥayah || 11 || 貪・瞋・癡

とあるのがそれである。

ここで注意すべきは、従来 mūḍha であったものが、俱舎・唯識を通じて mūḍhi を使用していることである。これは三不善根の概念をあらわす語として従来用いられてきた rāga-dveṣa-moha と較べると rāga を除いて、dveṣa は pratigha に、moha は mūḍhi に世親が何等かの概念規定があって取換えたものであろうと考えられる。また、この二語は称友⁽¹⁸⁾ (Yaśomitra) の俱舎疏によると、「mūḍhi というのは moha の異名である (Mūḍhir iti moha paryāyah)。」とせられているのである。

いずれにしても、moha と mūḍha の両者は共に語根 \sqrt{mnh} の変化したもので前者は男性名詞、後者は過去受動分詞であり、漢訳ではこの二語を俱に癡・愚癡と訳出せられる場合が多いが、厳密に言えば前者は普通名詞であるため癡・愚癡としてもよいが、後者の場合は分詞であるから癡者・不知者すなわち、癡なること・真理を知らないこと等と訳出せらるべきものではなからうかと考える。

そして、俱舎・唯識を通じて、この moha と mūḍha の二語に対して、何等かの使分けが存していたことは認めて差支えなからうと思う。

註

1. Rhys Davids and Stede: Pali-English Dictionary (P.T.S.)
2. P.T.S. the Digha-nikāya III. p. 146
3. P.T.S. Sutta-nipāta Commentary being Paramatthajotika II. P. 205
4. Monier-Williams : Sanskr̥t-English Dictionary
5. V.S. Apte : Sanskr̥t-English Dictionary
6. A.A. Macdonell : A practical Sanskr̥t-English Dictionary
7. O. Böhtlingk und R. Roth : Sanskr̥t-Wörterbuch
8. F. Edgerton : Buddhist Hybrid Sanskr̥t Dictionary
9. U. Wogihara and C. Tsuchida : Saddharma Puṇḍarika Sūtram Romanized and Revised Text (以下 W.T 本と略す)

10. W. T 本の44・53・73・88・126・129・247・349・356・363・364・389・390頁
11. 大正・9・1・C
12. W. T本の61・81・90・125・128・129・275・278頁
13. 大正・9・134・C
14. 宇井伯寿著「梵漢対照菩薩地索引」・山口益著「中辺分別論釈疏梵本索引」
・中村瑞隆著「藏和对訳究竟一乘宝性論研究」。
Takashi Hirano : An Index to the Bodhicaryāvatāra pañjikā,
chapter IX・Gadjin M. Nagao : Madhyāntavivhāga-Bhāṣya
15. 大正・29・19・Cの偈頌を参照
16. 大正・29・103・aの偈頌を参照
17. Sylvain Lévi : Viññaptimātratāsiddhi, part II, P.28, L.11.
18. U. Wogihara: Sphutarthā Abidharmakośavyākhyā, part II, P.463, L.28