

325
377



始



活國與宗教

境野黃洋著

大正
4. 10. 26
內交



序言

唯高僧偉人の傳を書いたものは少くない、また各宗の教理を書いたものも全く無いとは言ひない。然し此等高僧偉人の人格と其の體檢した内的生活との上に、活きた宗教を語らうと試みたものは殆んど絶無である。僕は各宗祖師の體檢した内的生活と連絡した人格を語りたいと思つて、これまで屢々雑誌などに公にしたものが、既に積んで略ぼ各宗祖師の全體に及んだ。本書は概してそれを纏めたものである。

何度書き直しても、あとから見ればどうせ不満足なもの、物足りないものになつてゐることは已むを得ないことである。僕は本書に於ても、此の感が實に深い。若し近頃の文學者の言ひ分の様に、之を自分の過去の生活の記念として、捨てるに忍びないから纏めた、言はゞ歩んだあとに築いた一里塚に過ぎないといふことが出来るものなら、人の歩んだあとを歩つて見たいといふ物ずきなもの、他人の記念に作つた文字の數を

數へて見たいといふ奇妙な人に此の本を賣りつけたいといふ、横着の考で書いたものだといふことになる。少し悲しい。

佛教の教理を秩序的に書いたものは大抵冷かな、抽象的な、人間の血の氣の抜けたものばかりである。殊に俱舎とか法相とかいふ宗教としての生命のないものに就いての本は澤山にあるけれども、現に生きて我々に直接して居る、禪とか、淨土とか、日蓮とかいふものに就いて、一口にわかる様に書いたものは絶対に無いと言つてよい。佛教の大意を知りたいが、何を見たらばよいでしやうといふ質問には時々出つくはして、常に答ひに窮するのであるが、此の一里塚の土塊も、こんな場合には、あとから來る人の、草鞋にくつ着いたつて、邪魔になるほどのものでもないかも知れない。

本書に收めた聖徳太子は、半分山背大兄王の事を含んで居る。唯太子の御事蹟といふ丈ならば、之に關する書物は既に澤山にある。僕は太子の人格に重きを置いて、殊にこんな書き方をしたのであるといふことを一言して置きたい。それから白隱禪師は、

獨り白隱計りてなく、妙心一派の禪風といふものに就て、大體の意味を傳へたいと思つたので、大燈、關山から、愚堂、至道等の人々に就いても一言を費した。これも一應斷つて置きたい點である。それから道元禪師だけは、これまで全く、まとめて話をしたとも、書いたともなかつたので、新に稿を起したのであるが、一氣に書いたので、何となく物足りない感じがする。蓮如上人を祖師方と並べたのは少し權衡を失つて居る様であるが、眞宗に取つては、事實上第二の祖師であるから、こゝに加へることにした。之と同じ例で、淨土の良忠上人や、曹洞の瑩山和尚、日蓮の日像上人といふ様な人々も、こゝへ載せるのが至當かも知れないが、史實としてそれ丈の材料のない人もあり、人格としてそれほど明瞭でない人もあるから、別に權衡などといふことを慮つて、強ちにこゝに列べることは敢てしなかつた。

兎に角本書に收めた人々は、僕の限りなき渴仰、量りなき崇敬を拂ふ所の偉大なる人々である。此等の偉人は、其の神學的立場に於ては、皆各主張が違つて居るけれ共、

此等の神學を通して擧げた所のものは皆一つである。否、此等偉人の體檢した道の本體は、此等の神學を超絶して居る。神學は此の體檢の眞趣の表現上の一形式であると僕は思つて居る。僕の信ずる佛教は、此の偉人の内面の奥に突き入つて得たものでなければならぬと確信する。日蓮でなければならぬ、道元でなければならぬといふ主張は、神學的形式に拘束せられて、或一人の思想を絶對的、超絶的價値のものとして、外の人間の價値を認めない誤謬であると考へる。僕は斯ういふ意味で、各宗祖師の偉大なる信仰に、共通的な絶對的價値を見るものである。

本書に列ねた順序に就ては、大體年代順に依らうと思つたのであるが、法然の次ぎに日蓮を出す方が、思想の對照上に都合がよいとか、親鸞の次ぎに蓮如を出す方が、連絡上具合がよいとかいふので、往々便宜に随つたところもある。世の中はうるさいもので、こんなことまで言譯をして置かなければならぬ世間といふものを、いと淺間しく思ふ。

一度に順序を整へて書いた者ではないから、文章なども色々である。何々であるといふ文があるかと思ふと、何々でありますといふ筋のもあり、何々で御座いますといふ畏まつたのものもある。後から書き足したり、書き入れたりしたものは、混雜して統一を缺いて居る所もあらう。どつちに轉んで見た所が、文で人に賞められる様に出來て居る筈がない。それでも少しは辯護をして置きたいと思ふのは、僕の虚榮である。筆不性の僕が、兎も角もこれ丈纏めたのは、友人郷白巖君が傍について、振假字をつけ、原稿を整理しながら、せか／＼せがむ所から、已むを得ず、引きづられ／＼書いてしまつたので、此の書は事實郷君と二人が／＼りて出來たものである。人なみに謹んで郷君に感謝すと言つた方がよいのか、或は切角の夏休みも、御蔭で苦しかつたと言つた方がよいのか、今思案中に屬する。

大正四年八月卅一日

於東洋大學事務室

境野黃洋識

聖德太子

目次

太子の系統	一
諸惡莫作、衆善奉行	四
上宮王家滅亡	六
吾一身を入鹿に賜ふ	八
彩雲天に響き伎樂空に鳴る	一一
自今以後誰をか恃まんや	一二
權化の聖者	一四
聖、聖を知る	一七
古代の封建制度	一九

國靡二君、民無兩主……………三二
 其不歸三寶、何以直枉……………二五
 二大眼目……………二七
 寺院建築、宗教音樂……………二九
 唐以前の外國文明輸入……………三一

傳教大師

三津首廣野……………三三
 十九歳の修道者……………三四
 三諦圓融……………三六
 入唐の端緒……………三九
 還學生……………四〇

道邃、行滿、值遇……………四二
 大乘戒の新生命……………四三
 密教附法、四種相承……………四五
 大乘戒は法華經の戒……………四六
 四宗融合の新宗にあらず……………四七
 改革的奮闘の生活……………四八
 『守護國界章』と『顯戒論』……………五〇
 末法の叫び……………五三
 清淨の出家は山林にあり……………五四
 『末法燈明記』は改革の最初の叫び……………五五
 『末法燈明記』は眞撰なり……………五八
 入唐後の新しい確信……………五九

入滅……………六二
 嚴肅淡泊の宗風……………六三

弘法大師

秘密……………六五
 秘密は衆生にあり佛に秘密なし……………六七
 外道の秘密が佛教の秘密……………六八
 外道の護摩と佛教の護摩……………七〇
 觀想は秘中の秘……………七一
 曼荼羅の秘密……………七四
 平凡は秘々中の秘密……………七五
 日本密教最初の傳來……………七七

入唐の事實……………七九
 足掛十一ヶ月の研究……………八〇
 大師の事蹟は一種の神秘……………八一
 戦はずして革命成る……………八五
 弘法大師は宮中佛教……………八六
 國家の佛教、個人の佛教……………八八
 高雄恬淡の生活……………八九
 佛教に縁の深い大師の一族……………九一
 大師歸佛の動機……………九三
 深山佛教の體現者……………九三
 入滅……………九六

法然上人

法然上人と日蓮上人……………九八

鎌倉武士の人生観……………一〇〇

今一度の見参……………一〇三

時代思潮の順風に乗じた念佛教……………一〇五

學問修法に倦んだ叡山の學者……………一〇八

無奇趣平凡の人格……………一一三

十惡の法然愚癡の法然……………一一四

自由討究……………一一六

學問に先達なし……………一一八

黒谷の隱遁……………一二三

日蓮上人

念佛一宗の建立……………一二四

正定業は唯稱名……………一二六

三心具足……………一二九

起業作業……………一三二

三心四修も入らぬ沙汰……………一三四

鹿谷念佛會事件……………一三七

流罪は頗る朝恩なり……………一三九

たとひ死刑に行はるゝとも……………一四〇

海人漁人の苦屋も予が遺跡……………一四二

旃陀羅が家より出でたり……………一四四

簡性と境遇と學問……………一四五

二重の革新……………一四七

上行、不輕の再來……………一五〇

宗の内外の誤解……………一五一

人格に對する誤解……………一五四

『種々御振舞御書』は偽書……………一五六

折伏の痛快……………一五八

反抗の態度……………一六〇

無量の感慨……………一六四

限りなき謙遜……………一六五

無上の歡喜無上の悲嘆……………一六八

五義網格……………一七〇

慈悲の折伏……………一七一

『法華』の逆讀立教……………一七二

日蓮は泣かねども涙ひまなし……………一七五

叡山佛教の復古論……………一七八

密教系統……………一七九

『法華經』に三種あり……………一八二

不滅の身偉人日蓮……………一八四

道元禪師

承陽大師六百五十年忌……………一八六

ア、ひどい山の中……………一九〇

玄明追放の話は虚誕……………一九二

紫衣辭退の『勅命重重』も捏造……………一九四
芙蓉の道楷禪師……………一九六
通親の子といふ確證なし……………一九八
源亞相とは誰ぞ……………二〇〇
源亞相の系圖……………二〇二
母は攝政基房の女にあらず……………二〇四
禪師の名門に出でしは疑ひなし……………二〇六
宋國の禪に失望す……………二〇七
身心脱落脱落身心……………二〇九
綿密の宗風……………二一〇
父母師長の追慕……………二一三
一偈單傳是本孝……………二一五

行持の禪……………二一六
外國の好人未だ辨道を得せず……………二一七
佗は是れ吾にあらず……………二一九
有道心即ち菩提心……………二二〇
深草の閑居……………二二二
志比退隱……………二二四
眞の文字禪……………二二四
不思議底……………二二五
修證不二の禪……………二二六
遺偈は虚構なり……………二二七

親鸞上人

我成玉女身被犯……………二二九

系圖調べ……………二三〇

親鸞上人は實在の人にあらざるか……………二三四

著述は後人の偽作にあらず……………二三五

關東北陸の遺跡……………二三八

法然上人と親鸞上人……………二三九

地獄は一定住家ぞかし……………二四〇

況んや惡人をや……………二四三

最も明快……………二四五

親鸞は弟子一人ももたず候……………二四八

謙抑卑下の宗風……………二四九

經典讀破の識見……………二五二

蓮如上人

自力方便義……………二五四

絶對他力義……………二五六

平生業成義……………二五八

念佛報恩義……………二六〇

肉食妻帶……………二六一

覺如上人と蓮如上人……………二六三

奮闘の八十餘年……………二六五

四十三歳以後の活動……………二六八

肩のぬけたる衣……………二六八

本願寺の本堂は五間四面……………二七〇

冥加のかたを本とせらる 二七三

感謝の生活 二七五

大谷の襲撃 二七七

道俗男女吉崎の群集 二七八

吉崎の坊舎を退く 二八〇

一處不住の本分 二八一

二十七人の子 二八四

人はかろふとしたるがよし 二八六

衣紋正しき殊勝の御僧 二八七

情で書かれた曲線の文 二八九

さらりと喰ひ入りし草鞋の痕 二九一

御同朋御同行 二九三

白隠禪師

王法は額に佛法は内心に 二九五

一流再興満足の往生 二九六

日本臨濟禪の由來 二九八

應燈關の系統 三〇〇

四條河原の捨身 三〇二

欄板を毀撤せば猶餘薪あらん 三〇四

打出せらるゝこと二十五度 三〇六

峻峭惡辣の宗格 三〇八

全身皆蚊子、櫻桃の實の如し 三〇九

狼群の中に端然坐定 三一〇

愚堂を送つて其まゝ江戸へ……………三二三

萬事抛下の四十年……………三二六

『法華』に失望……………三一八

巖頭の末後に大疑あり……………三一九

巖頭和尚猶好在……………三二三

那箇是見得底……………三二六

穴藏佛法……………三二八

悟後の修……………三三三

以上……………三三三



聖德太子

日本佛教各宗の祖師、或は祖師同様の人々について、其の人格を語らうとするに當り、順序として、こゝに聖德太子のことに關し、其の大體を述べて置くといふことは、當然のことであり、太子は固より出家ではありませぬけれども、然しながら、事實に於て日本佛教全體の祖と申して決して差支のない御方であり、今太子のことを述べるに當つて、先づ便宜のため、こゝに其の御系圖表を示して置きます。

太子の系統

欽明天皇

敏達天皇(御母石媛)

用明天皇(御母堅鹽媛)

推古天皇(前同)

間人穴穗部皇女(御母小君) 聖德太子御母

三枝部穴穗部皇子(前同)

崇峻天皇(前同)

(欽明天皇の皇子總べて二十五王とあり)

厩戸豐聰耳皇子(聖德太子)

來目皇子(御母太子に同じ)

殖栗皇子(前同)

茨田皇子(前同)

田目皇子(御母石寸名郎女、また大堅鹽媛、蘇我稻目の女)
乎麻呂古皇子(或は當麻皇子、御母飯之子、當麻首廣子の女)
酢香手媛皇女(前同)

春米女王(御母善岐岐美郎女、或は膳部加多夫古の女) 膳大郎女(山背大兄王の妃)
長谷王(前同)

桑田女王(前同)

機部女王(前同)

三枝王(前同)

伊止志古王(前同)

麻呂王(前同)

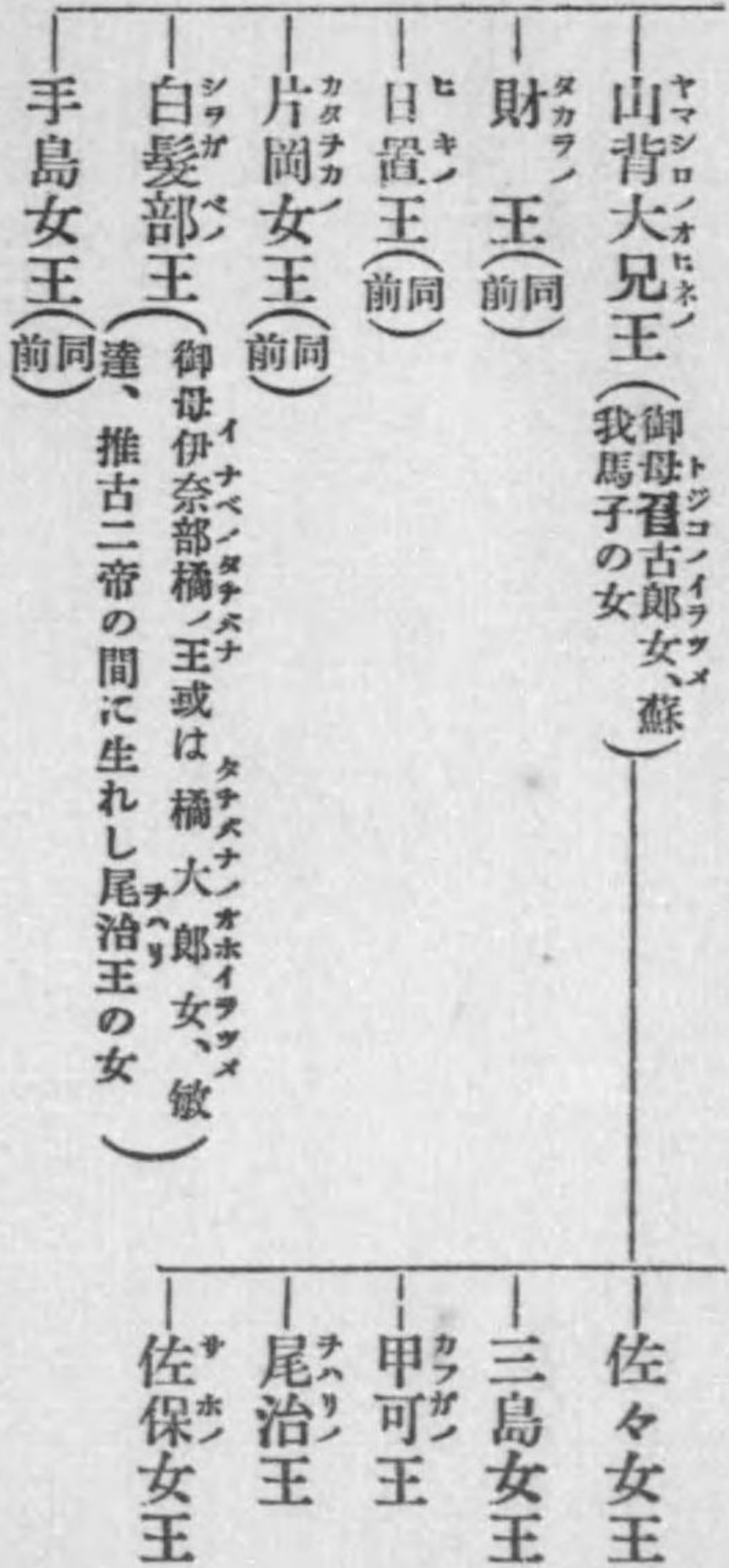
馬屋古女王(前同)

聖德太子

難波麻呂古王

麻呂古王

弓削王



太子御一家の御系圖は、先づ斯様なものであります。然るに太子は二十歳で推古天皇の太子となり、攝政の任に當り給ひ、これから政治に關與し給ふことが三十年で、推古天皇の崩御よりも、六年以前に薨去になつて居るのであります。

諸惡莫作諸善奉行

されば推古天皇崩御の際には、また皇太子が定つて居らず、崩御に臨み、田村皇子

(敏達天皇の皇子彦人大兄皇子の御子)を枕頭に召し御遺言があり、また山背大兄皇子をも、病床に最後に御招きがあり、同じく御遺言があつたので、天皇崩御後になり、御繼嗣について、非常な困難な問題が起つた。それは田村皇子は、確に御遺言により御即位になり給ふべき筈と思はれたらしいし、大臣蘇我蝦夷も之を信じた様である。然るに山背大兄王も、明に御遺言があつたと御考になり、そこで容易に議論が纏まらず、群臣の説紛々として定まらなかつたのであります。其の時に山背大兄王は斯ういふことを言つて居られる。「自分は唯先帝御遺言のことに就て、事實のありのまゝに叔父(蝦夷を)に知らずだけのことである。此の事は天神地祇の知ろしめす所、決して偽りはない」と。さうして蝦夷の弟境部摩理勢が山背王を立てることを主張し、兄と競つて山背王の方へ逃げ来て事を挙げやうとした時に、之を諭されて、

汝先王(太子)の恩を忘れずして來ること甚だ愛ぐし。然れども汝一人によりて天下まさに亂るべし。また先王歿せ給はんとせし時、諸子等に謂て宣はく、諸惡莫作、

諸善奉行と。余斯の言を承けて以て永戒となす。是を以て私の情ありといへども、忍びて以て怨むことなし。復我叔父(夷蝦)に違ふこと能はず。願はくは今より以後意を改むるに憚ること勿れ。

と。先帝御遺旨の事實は、事實として之を語るけれども、決して我意を主張して蝦夷と争ひ、諸悪莫作諸善奉行の先王の遺教には、背くことが出来ないといふ、其の飽くまで平和忍辱の氣に満ちた此の御言葉は、洵に上宮王家の家風であつて、太子の遺徳を偲ばしむるに足るものであります。

上宮王家滅亡

然るに舒明天皇が崩御になり、皇嗣についてまた容易に定めにくい事情があつたものと見え、皇后が御即位になつて居る。即ち皇極天皇で、これは、全く一時も皇位を空しくすることが出来ない爲めであつた。此の際も勿論山背大兄王は當然皇位繼承の

有力なる候補の位置に居られたものである。然し王は以前の關係から、自然蘇我一族には非常に惡まれ給うた様であるし、就中蝦夷の子入鹿は、上宮王家とは甚はた合はなかつた様であります。蝦夷は祖廟を建て、八佾の舞を奏したといふ僭上のことがあり、また生前に墓を造り、一を大陵といひ、自分の墓とし、一を小陵といひ、入鹿の墓に擬し、且つ上宮乳部の民を娶めて其の造墓に使役したので、上宮大娘姫王大に怒り給ひ、「蘇我臣、國の政を擅にして、多に無禮を行ふ。天に二日なく、國に二王なし、何によりてか意のまゝに封民を役はん」と言はれたとある。此の上宮乳部の民といふのは、多分兒女養育料として充てられた、上宮王家の民で、固より蘇我氏の支配により、自由に使役さるべき者ではなかつたのである。上宮大娘姫王と申すのは、山背大兄の妃、即ち上宮太子の女たる、春米皇女のことでありまじやう。これから上宮王家と、蘇我氏の反目は愈甚しくなり、遂に太子家一族二十餘人、悉く悲惨の最後を遂げ給ふといふ、一大悲劇を見るに至つたわけであります。

上宮王家滅亡の事實は、『書紀』によりますと、入鹿の兵が、不意に班鳩宮を襲撃したので、山背大兄王は、一族と共に一たび生駒山に御逃げにやつたのでありますが、何分食物も召し上がらんといふ始末であつたので、三輪文屋君といふ人が、之から兎に角東國にお避けになり、乳部の民を根據とし、師を興して戦ひ給はんには、勝たんと必然でありますと言つて、東國の擧兵を御勧めをしたのであるが、其の時山背王は、卿がいふ所の如くせば、勝たんこと必然ならん。然かも吾が情に、十年は百姓を使役せずと冀へり。一身の故を以て萬民を勞らんや。又後の世に於て、民の、吾の故に己が父母を喪へりといふことを欲せず、豈戦勝つの後には丈夫と言はんや。夫れ身を損て國を固くせば、また丈夫ならずや。

吾一身を入鹿に賜ふ

丈夫とは、戦に勝つもののみの謂ではない。身を殺して國家の平安を期するも、また

これ丈夫ならずや。何ぞ一身を全うせんとして、百姓を困厄に陥るゝに忍びんといふ、其の精神の高潔にして健氣なる、實に上宮太子家々風の如何に高かつたかを想見するに足るではありませんか。斯くて王は、生駒山から再び班鳩に御還りになり、三輪文屋君をして、入鹿の軍將に傳へしめて言ふ。「吾兵を起して入鹿を伐たば、其の勝たんこと定し、一身の故によりて百姓を傷り残はんことを欲せず。是を以て、吾が一身をば入鹿に賜ふ」と。此の同時時に自殺せられし方々は、太子の御兄弟には、殖粟、茨田、乎麻呂古、酢香手の諸王女で、太子の御子としては、山背王の妃、春米女王を始め、長谷、桑田、織部、三枝、財、日置、片岡、白髮部、手島の諸王女であつて、之に山背王の王子八人を加へ、總べて山背王と共に廿三人であります。此の數に就いては多少の異説もありますけれども、要するに上宮王家はこれで全然絶滅し、系統が絶えたわけであります。自分が今此の上宮王家滅亡の次第をことごとく述べる所以のものは、斯る最後を見るに至るまでも、一族の首として之を統率し給へる、山背王

の、此の絶對無抵抗の平和と忍辱と、之が根柢に確乎たる信念の動かない者があると
いふことを深く感じたからで、之と同時に、今より一千餘年前の最高の貴族の家庭に、
佛教が斯くまでの影響と力とを與へたといふことを思ひ、さうして之を體達し給ひし上
宮聖徳太子の偉大なる人格の光に打たれる念に堪へないものがあるからであります。

(二)

先王が臨終の時に、諸子に諸惡莫作諸善奉行と御遺言になつたといふ山背王の御言葉
によれば、太子薨去の際に於て、諸皇子が御枕邊につどひ、太子が之に對し、循々と
して佛陀の金言により御説示あらせられた其の有様が、想ひやられるのであります。
昨年十二月、母后間人皇女御崩御になり、明くる今年の二月廿一日といふ昨日、王
妃橘大郎女薨去になり、引き續いて今日太子御臨終といふ此の悲しい今はまでも、
言ひ遺されたことは、唯諸惡莫作の人の道であつたといふことは、如何に尊いことで

はありますまいか。

彩雲天に鬩き伎樂空に鳴る

山背大兄王の最後は、其の御心事に於て、さすがに太子の御子たるに恥ぢないもので
ありました。蘇我家との私怨の結果、私の利害で徒らに人民を惱すことを欲しない、一
身を入鹿に賜ひて、人民の平和を希ふ御心は、まことに王の宣ひし如く、これ眞の
丈夫の心でなければなりません。「書紀」には、王御一族御自害のことを記して、
時に五色の幡蓋種々の伎樂、空に照り灼りて寺に臨み垂れり。衆人仰ぎ觀て稱嘆ぬ、
遂に入鹿に指示す。其の幡蓋等變じて黒雲となる。是に由て入鹿は見るに能はず。
と書いて居る。されば勿論事實ではないであらうが、山背王に對する當時の人の感想
と、入鹿を惡む心とから出た傳説として見れば、意味のないものではない。此の奇蹟
は佛の來迎の狀を言つたもので、山背王は佛の來迎を受けて、佛陀安樂の土に往生し

給ひしものと信ぜられ、言はれたものに違ひないのであります。

自今以後誰をか恃まんや

聖徳太子薨去の際に於ける『書紀』の文は、また頗る特殊なものでありまして、半夜に、厩戸豊聰耳皇子命、斑鳩宮に薨す。是の時諸王諸臣及び天下の百姓、悉く長老は、愛兒を失ふが如く、鹽酢の味口にあれども嘗めず、少幼者は、慈父母を亡ふが如く、哭泣る聲行路に滿てり。乃ち耕夫は耕すことを止め、春女は杵せず、皆日月輝を失ひて、天地既に崩れぬべし、自今以後誰をか恃まんや。

上下悲痛の情を、斯くまで力を入れて書いた文は、『日本書紀』の中に決してないところのものであります。さうして此の文は、『書紀』の作者の舞文ではない、恐らく當時の記録により書いたもので、「自今以後誰をか恃まんや」といふのは、其の時の人の口調であるのもわかるでありまじやう。して見るとこれは單に形容して書いたもので

はない、全く當時の人の感想を示して居るものであります。太子の盛徳の感化は、獨り其の家庭に及んだといふ跡を見るばかりではない、國民一般が、之を追慕せし有様といふものが、之によつて窺はれるのであります。自分なども始めは此の文を記者の形容に過ぎないものと思ひ、さう注意はしなかつたのである。事實國民がこんなに悲しむといふ様なことは、想像が出来なかつたのであります。近く明治天皇の御崩御といふ大きな事實に出つくわせまして、其の時の國民悲痛の有様を目睹し、電氣の感ずる様に、一齊に日本國民全體の心を打つた此の事實を見て、忽ち太子薨去の記事を想ひ起し、斯ういふことの實際にあるものだといふことを、しみじみ知つたわけでありませう。太子の御事蹟は、明治天皇の御事蹟と甚だ似通ひました點が多いので御座います。此の御臨終のことの如きも、確に其の一つであります。我々が明治天皇を普通人とは思ひないと同じ様に、當時の人はまた太子を、普通人とは思ひないと考へたで御座いまじやう。さればこそ、太子はなほ御即位がなかつたのでありますけれども

皆人呼んで法王(或は法皇)と申し上げ、或は聖徳太子と申したので、聖徳とは佛菩薩の徳を具備し給ふの意でありまして、全く佛菩薩の假りに人間に現はれ給ひし御方、即ち權化の人を意味するのであります。一體此の聖徳といふ御稱呼は、何時頃から誰が言ひはじめたかはわからないのでありますが、然し太子薨去後、さぼとたゝない時から既に言ひそめたものでありまじやう。「日本書紀」編纂以前の記録として知られて居る「法王帝説」に、既に厩戸豊聰耳聖徳法王とあるので知らるゝ事であります。

權化の聖者

尤も太子を普通人ではない、全く權化の聖者である。といふ事は、太子薨去後一般に信ぜられ、「日本書紀」の編纂當時にも、「書紀」の編纂者なども、矢張りさう信じて疑はなかつたもので、「書紀」の中で太子に関する記事だけが、全く筆鋒が違ひ、他に類似のない權者聖者と目しての書き方をして居るのであります。これは「書紀」以前から

の記録を採用したので、此の信仰は頗る古いのであります。同時に「書紀」の記者が、疑はずに其のまゝ採用して居るといふことは、此の人々も之に就いて更に怪しまなかつた證據であります。

序でに申して置きますが、「日本書紀」は、天武天皇が一品舍人親王及び太安麻呂などに勅せられて撰集せられたもので、其の出來上つたのは、元正天皇の養老四年であります。でありますから太子薨去の年から勘定して見ると養老四年までは、恰も九十八年で、天武天皇の時は、なほ三十年餘も前になるから、太子以後は僅に六十年そこへ、であります。此の時既に、太子は普通人とは考へられて居ない、否、其の以前の史料に、既に太子を普通人でないとしてあつたとして見ると、太子を聖者權者と信じたのは少くとも太子薨去後「間もなく」イヤ恐らくは「直ちに」でなければならぬのであります。太子を權化の人として、「書紀」にはどう書いてあるかといふと、

生れましながらにして能く言ふ、聖智あり、壯に及びて一たびに十人の訴を聞いて、

失なくして能く辨ず、兼ねて未然を知る。

の文が即ち之れであります。生れるとすぐに物を言はれたとあるが、これはどういふことを言はれたのであるのか、それはわからないけれども、全く釋迦佛の生れるとすぐに天上天下唯我獨尊と言はれたといふ經説から來た考へであらうと想像するのであります。兎に角生れるとすぐにものを言つたといふのは、權化の人としての筆鋒であることは申すまでもありますまい。聖智ありといふのは、聖徳と同じことで、これは智慧の方から、佛菩薩の智慧を生れながらにして具備し給ふといふことであります。之によつて見ると太子は、生れた時に既に權化の方であることを明に示して居るといふことになる。それから現在十人の訴を一時に聞くとか、未來のことを判然と知つて御出でになつたとかいふことは、一々説明するにも及ばないことである。十人の訴を一時に聞きわけられたといふことは、多分聰耳といふ御名前から來た傳説で、聰耳がやがて十耳となり、十人の訴となつたものでありまじやう。然し此の傳説も、極めて

古いものであることは、これまた言ふまでもないことであります。

聖、聖を知る

其の外『書紀』に、太子を權者として書いた箇所は、決して一二ではない。例の片岡山の邊で、飢ゑて臥て居たものに御遇ひになり、非常に之を氣の毒に思はれ「安く臥せよ」と宣うて、御自分の衣服を着せ、

しなてる、片岡山に、飯に飢て、臥せる、その旅人あはれ、親なしに、汝なりけめや、さすたけの、君はやなき、飯に飢て、臥せる、その旅人あはれ、と歌はれ、後人を遣つて見せしめた所が、既に死んで居るので、大に悲嘆せられ、屍を葬り埋めしめられた。數日の後に近侍のものに對し「あのさきの飢人は、凡人ではない、真人ぞ」と言はれ、其の墓を検せしめた所が、墓は少しも變りがない。發掘して見ると、屍はなくて、唯衣服が棺の上に疊んであつた。太子乃ち其の衣服を取り、

常の如く服たまうた。時人大に異しみて曰く、「聖の聖を知ること、其れ實なる哉と逾
惶る」と書いてある。それから、太子薨去の時、太子の師の惠慈法師といふ人は、高
麗の本國に還つて居つた。遠く太子薨去のことを聞き、大に悲しんで、獨り生きて何
の益あらん、我も來年同月同日を以て必ず死なん、淨土に太子に遇ひ奉り、以て衆生
を化せんと言つて、果して其の日に死んだといふことを戴せ「其れ獨り上宮太子の聖
に在すのみにあらず、惠慈もまた聖なり」と時人が皆言ひ合つたと記して居る。自分
は此等の不思議の事を、固より一々信じやうといふものではない。然し此等の不思議
のことを當然のこととして、太子薨去後直ちに言ひ傳へられ、僅に六七十年後に出來
た正史の上にも、毫も怪まれずに立派に書き記され、全然普通人として目せられて居
ない、特殊の筆録で書かれて居るといふことは、大に注意すべきことであると思ふ。
これ一に太子の人格の偉大なりしこと、其の感化の如何に大なるものありしかを、證
明するものであるといふより外には、何もないのであります。

(三)

文献の不完全であるため、また當時の事情として記録の十分に出來なかつたために、
太子の如き偉大なる御方の、日常生活を徵證すべき言行録のないといふことは、實
に残念なこととであります。我々は僅に正史の記録を通して、太子が如何に國民から崇
仰されたかといふことを想像し、其の臨終まで諸子に道を説かれた、其の風格を想ひ
浮べるより外には、其の御性格の全體を心に描き出す材料を持つて居ないといふこと
は、如何に物足りないこととて御座いませう。然しながらこれは實に已むを得ないこ
とであります。

古代の封建制度

太子の御事業などに就いては、今更事新しく多く語る必要はないのでありますけれど

も、なほ世の中では、左程にも思つて居ない人も多いのでありますから、ざつと要點の一二を述べて置きまじやう。其の中で、先づ第一に自分の申したいのは、太子の御事業と、國體の關係であります。我國體は、萬世一系の天皇を戴いて居る、特殊の國體であることは、言ふにも及ばないことでありますが、然しながら、此の國體の意義は、此の萬世一系の天皇が、日本の國土と臣民の全體を直轄し給ふといふことによつて完成するものであります。して見ると、封建時代にあつて、皇室の御直領は極めて僅少な一部に止まり、大部分は、諸侯の支配に任せ、さうして此の諸侯に號令することも、事實に於て天皇の御權限には屬して居ない、皆將軍の爲す所であつたといふ状態の時には、假令空名は天皇を最尊最貴の位置に御置き申したとしても、決して我が國體の意義を全うする所以のものでなかつたことは、これまた言ふに及ばないことでもあります。然らば鎌倉幕府以後七百餘年の此の陋習を破り、眞の國體を御回復になつたものは、これ實に明治天皇の偉大なる御力によるものではありますまいか。果して

さうとすれば、此の鎌倉幕府以前は、神武天皇の御即位から、一千七百年間、ズーッと此の國體の持續せられて來ましたのが、鎌倉幕府になつて、始めて此の國體上の一大缺損を來したものでありまじやうか、イヤ決してさうではありません。神武天皇の御即位以來、大和民族の發展は、勿論萬世一系の天皇によりて、國民國土の完全な統率を理想とせられたものでなければなりません。然しながら事實は民族の膨脹と、國土の擴張とに伴ひ、漸次國造を置いて、新征服地を支配せしめられた結果、此の國造は、終に世襲の諸侯の形をなし、段々に立派な封建制度が出來てしまひまして、聖徳太子の時代に至るまでは、日本は純然たる封建制度で御座いました。唯國造はもと天皇の御代理として、皇族から任命せられたものでありますから、言はゞ同姓の諸侯といふ様なものによつて、封建制度が出來て居つたのであります。其の外に伴造といふのがあつた。これは譜代の諸侯の様なもの、重もに畿内近くに住んで居つて、天皇の左右に奉仕したので、國造は遠く地方に居りますので、全く外様の諸侯といふ形に

なつて居つたのであります。さうして天皇の御直轄地は、恰も徳川將軍の天領と言つた様に、諸處に散在して居りまして、之を官家の地と申したのであります。斯様な次第でありますから、此の封建制度は、神武天皇以來漸次に成立したものであつて、眞の國體の基礎といふものは、實は太子の時までは未だ出來て居なかつたと申しても、強ち無理ではないと思ふのであります。此の理窟から言へば、日本の國體の基礎を確立したものは、實に聖徳太子であると申しても、決して過賞ではありません。此の點も、自分は太子の御事業と、明治天皇の御事蹟の上に於ける大なる類似の一つであると考へて居るのであります。

國靡二一君、民無二兩主

太子の政治上に於ける最も大きい御企ては、實に此の神武天皇以來の一種の封建制度を打破して、國體の基礎を鞏固にし、日本全國の國土と人民とを天皇の大權の下に統

一するといふ一事であつたのであります。之について詳細なることは、こゝで一々述べる暇がない、けれども十七條の憲法を見ますといふと、其の第十二條に、

國司國造勿_レ斂_二百姓_一、國靡_二一君_一、民無_二兩主_一、率土兆民、以_レ王爲_二主_一、所任官司皆是王臣、何敢與_レ公賦_二斂_二百姓_一、

とある。此の一條を見れば、太子の御考は、甚だ明白であります。天皇御一人の外に、民に君はないのである。所謂「國に二君なく、民に兩主なし」であります。然るに事實に於て、當時は天皇の外に國造伴造といふ、第二の君イヤ寧ろ人民に取つては、直接の君を戴いて居たわけでありませう。さうして此の第二の君が、百姓に賦斂する權利を有して居つたのでありますから、太子は、天皇の外に民に賦斂する權能のあるものはない、普天の下、率土の濱、悉くこれ王土王臣で、國造伴造といへども、人民と同じく皆これ王臣であるといひ、國民國土の平等に大權の下に統一せらるべきことを明に宣言せられて居るので、これ實に太子が國政改革の第一聲と見るべきものであ

ります。太子の政治上の施設は、悉く此の根本から割り出されて居るのでありますから、其の他の詳細のことは略しても差支がないわけでありませう。

世の中の一般の歴史家は、此の封建制度を破り、土地人民の私有を禁じて公有とし、即ち天皇大権の下に一統したのは、孝徳天皇の大化の改新で、此の改新を成就せられたのは、中大兄皇子、即ち天智天皇であると申します。これは勿論事實でありますけれども、此の改革を思ひ立たれたのは、中大兄皇子ではない、全く聖徳太子でありまして、中大兄皇子は、聖徳太子の御事業を繼承し成就せられたのに過ぎないのであります。さればこそ、大化改新の際にも、此の改新の事業に直接たづさはつた者は、太子の命を受け、支那の制度文物を調べて参りました、高向玄理、僧旻などいふ人々で、太子は此等の人々を支那に派遣し調査せられたけれども、終に共に其の御事業を遂行せらるゝに至らない前に、其の端緒を開いて、重なるには、それ／＼着手せられたといふ事で、不幸にして薨去になつてしまつたわけなのであります。中大兄皇子が、孝

徳天皇の太子として、なほ孝徳崩御後まで、再び齊明天皇を御立て申し、矢張り太子として彼の改善事業に従はれたのは、蓋し聖徳太子の蹤を慕はれたものと想像するのでありませう。世には太子の憲法を以て、官吏心得書か、一種の訓戒書位にしか見ない者がありますけれども、決してさういふものでないことは、以上に述べた所でも略ぼ知らるゝことであらうと思ひます。偶然とはいひながら、斯様に太子にも憲法があり、明治天皇にも憲法の御制定があり、さうしてこれが共に外國文明から影響を受けて、政治改革の上に大變化を來す根源となつたものであるといふことは、これまた頗る類似の點を見るべきものではありませうまいか。

其不歸三寶何以直枉

次ぎに太子が教化に重を置いたことに就いて一言致しませう。太子は何故佛教を採用せられたかといふと、宗教の信仰に基いた、教化の力に俟つて、國民の道德を養は

ふといふのが、第一の根本であります。

篤敬ニ三寶、三寶者、則四生之終歸、萬國之極宗、何世、何人非貴、是法、人鮮ニ元惡、能
教從之、不歸ニ三寶、何以直レ枉、

とあるので、明かであります。四生といふのは、總べての生きとし生けるものをいふ
のであります。(生物を胎生、卵生、濕生、化生)此の意味からして、寺も御建立になつた、
僧侶も養成された、御自身袈裟をおかけになつて、經典の講讀もせられた。剩へ「法
華」、「勝鬘」、「維摩」三經の註疏も御著述になつたわけでありす。さうして、御自
身に此の佛教の教ふる所により、其の身を處し、廣く慈善事業を起して、佛教的社會
事業の模範も垂れ給うたわけでありす。實に「三寶に歸せずんば、何を以てか枉れ
るを直うせん」…諸惡莫作、衆善奉行、太子の佛教興隆は、これが眼目で、國民教
化の根本の上に、政治改革も行はれ、其の他の一切の施設も効果があるといふ御考で
あつたに相違ないのであります。

二大眼目

太子は、政治の改革と、國民の教化を二大眼目とせられたのであります。其の支那に
派遣せられた人に就いて見ると、其の主要の人は三人で、

高向玄理——制度の調査を目的とす。

僧旻——佛教に關する調査を目的とす。

南淵請安——儒教に關する調査を目的とす。

といふわけであつたのであります。太子は儒教にも十分に注意せられたものであり
ます。然しながら、儒教は直接學校を設けて教授をするといふ支那の制度でありまし
て、太子の時には全くこゝまでは手の届かなかつたのを、中大兄皇子になつて、始め
て大學國學の制が出来、學校が出来たので、太子は單に仁義禮智の教の大事なることを
憲法などで繰り返されて居る丈であります。然し太子も十分に儒教にも注意せられた

ことは、南淵請安の隋國派遣で明かに知らるゝのであります。太子の教化は、儒佛二教に俟たれたのでありますけれども、中にも佛教に重きを置かれた事は申すまでもありません。此のあとを承けた大化の改新も、矢張り佛教に伴つた政治改革でありまして、國博士として中大兄皇子の實際的施設に參畫したのは、玄理と僧旻の二人であつたといふのでも明かであります。故に此改新をなされるに當り、先づ政府の勅願寺たる百濟大寺に於て、興佛の詔勅が披露されて居るではありませんか。大化の改新は、政治の改革と、教化との二つが相俟つた、太子の御事業の繼承に過ぎない事は、之で明かであります。太子が斯くまで教化に重きを置かれたといふ事は、自分をして端なく明治天皇の教育勅語に想到せしめずには居られないのであります。之また太子と明治天皇との間の似通つた點の一つと思はれるのであります。

(四)

日本の建築は大和民族在來の家屋として随分陋しい小さいもので、宮殿造りと言つても可なり粗雑なものであつたらうと思はれます。

寺院建築、宗教音楽

之に支那朝鮮の建築が這入り、就中聖徳太子の時に寺院建築が來まして、日本の建築が一大飛躍をしたとは疑ひのないとて、兎に角當時の樹木田畝の間に散見する小さい葺屋の間に、今見ても驚くばかりの法隆寺の様な大建築が出來たとを想像したならば、恰も小兒の中に二玉様が突つ立つた様な感じがしなかつたでありやうか。これが疑ひもなく、日本在來の文明が太子の時に、如何計りの大飛躍をしたかといふ事を示すよい象徴ではあるまいか。日本建築は、此の太子時代の寺院建築の法が、段々一般家屋にも應用される様になり、瓦葺となり、白聖となり、次第に一種の道を取つて進んで來た所へ、鎌倉時代になつて、禪宗の寺造り式が這入り、今の書院造りとなつた

のであつて、若し今日の西洋建築を之に加へるならば、太子式寺造りと、鎌倉式禪宗造りと、今の西洋造りとが、日本住家の變遷上三大時期を畫するものと言つてよいのでありましょやう。太子が常に大工の神様として崇められて居るのも、蓋し此等の理由に基く者でありましょやう。音樂の方で申しますならば、日本にも無論多少在來の音樂といふ者があつたではありましょやうけれども、先づ日本の音樂は、大體に於て太平樂、破陣樂といふ様な舞樂……雅樂と、武家時代に發達した能樂とが、マア殿めしい意味の音樂であります。——民間の俗樂は姑らく別として——さうして此中の雅樂が外國から這入つて來た事に就いて注意すべき時期は二回あるのであります。その一つは聖徳太子の時の百濟樂の傳來で、日本で外國樂を採用し傳習せしめたのはこれが最初であります。それから第二は奈良朝の婆羅門僧正の唐樂……林邑樂等を含めて……の傳來であります。これは共に佛敎の法會に用ふるために採用された者でありまして、それが段々朝廷の式樂となり、上流社會の嗜好に投ずる様になつた次第であります。

故に日本の音樂は、太子の百濟樂、奈良の唐樂、武家時代の猿樂、それから今日の西洋樂の時代と變化したものであります。

唐以前の外國文明輸入

奈良朝の文明は、主として唐の影響を受け、其の彫刻も繪畫も、音樂も、皆唐の様式、唐風から來て居る様であります。太子時代は、専ら朝鮮の影響を受けたのであります。随つて朝鮮が多く受け取つた文明は、自然南北朝時代の北朝文明でありましたらうから、日本も勢間接に支那の北朝文明の影響を受けた者に相違ありません。有名な彫刻家の鳥佛師のやり方を始めとし、此の時代の彫刻は、多くは北朝、特に魏の影響を受けたもので、即ち北魏式であることは誰でも認めて居る所であります。之れから考へて見ると、音樂など、同じ様に、太子が租税を免じて保護傳習せしめた繪畫なども、今日は其の遺物がなからわかりませんが、矢張り支那北方文明の影響を受

けたものであらうかと想像せられます。兎に角音楽に於ても、繪畫に於ても、彫刻と同じ様に唐風の這入ります前の、外國文明輸入の第一期を畫する時代があつて、これが日本新文明の端緒を開いたもので、それが即ち太子時代と呼ぶべきものであります。以上の外に太子の御事業中には、大事な百濟曆の保護研究があつて、これが日本の曆の最初であり、恐らくは神武天皇紀元を劃した最初でもあるとか、或は池沼の開鑿にせよ、歴史の編纂にせよ、擧ぐべきことは到底こゝには盡されないが、今は悉く省略することとする。

自分は太子の御事業を詳にこゝに述べるのが目的ではない、成るべく太子の人格の偉大なることを説きたいと熱望するものである。然しながら、不幸にして幾多の事實は、間接に太子の偉大なる聖者であつた事を證明して居る丈で、一言一行に就いて、其の感化に浴することの出来ないのは甚だ残念に感ずるのでありますけれども、これは誠に已むを得ないことであるとして、こゝで筆を擱く次第であります。

傳教大師

(一)

日本天台宗の祖たる傳教大師のことについて、御話を致します。其の細かい傳記に就いて一々申すのは煩しいと思ひますから、大體は略しますけれども、然し一通りのことを最初に申して置くことは必要かと思ひます。

三津首廣野

大師の名は、言ふまでもありませんが最澄と申しますので、これは、近江の國分寺の最寂といふ坊さんが死んだ時に、其の補闕として出家を許されたので、斯様な名前がついたのであるらしくあります。…此の頃の制度では、誰でも無やみに出家するこ

とが出来ない、年分度者と言つて、一年に何人と、得度するものは法律できまつて居つたものである。然し誰か死ぬと、其の補缺得度が出来たので、大師は其の補缺得度者であつたらしくあります。…俗名は三津首廣野と言つて、先祖は支那の歸化人であつたといふことであります。

十九歳の修道者

右の次第で、もとは、近江國分寺の僧であつた。當時國分寺講師としてこゝに赴任して来て居たのは、行表といふ奈良の學者であつたから、大師は最初此の行表大徳の弟子になつたものと見える。行表は、後に奈良の大安寺に居つた、當時屈指の學者の一人であつた。多分行表の奈良に還つた時、大師も、同時に奈良に行くことになり、奈良の學僧になつたものであらう。大方最初は法相宗を學ばれたものと思はれる。頗る求道の念が熱烈で、東大寺の戒壇で具足戒を受け、正式の比丘となるや否や、直ちに人

跡稀なる叡山に登り、こゝに草庵を構へて、「悠々三界、純苦無安、擾々四生、唯患不樂也」云といふ誓願文を草し、五條の願を誓つて、専ら修道に心を砕いたのは、實に此の時である。此の頃既に天台の教義を多少研究して、餘程志を傾けて居た様ではあるが、其の後間もなく、「玄義」、「文句」などを得て、一意思ひを之に潜め、これが大師の活動の第一歩をなすものとなつたのであります。…序に言つて置きますが、此の頃の日本の學者は、未だ殆んど誰も天台の書物などを讀んだ人はなかつたので、この少し前に、日本に始めて律宗を傳へた鑒真大和上が、兼ねて天台の學者であつたから、此の天台大師の大著たる三大部を携へて來たものである。どういふわけか、それが大師の手に歸したので、一たび緋いて大に感奮し、終に叡山に閉ぢ籠つて之を讀破することゝなつたのである。これが大師年僅に十九の時でありました。(年二十歳に達し戒が受けられないので、普通に、此の時大師二十歳としてあるけれども實は十九であつた。)大師が行表により國分寺で得度したのが十四であつたから、それから恰も五年目のこととあります。其の奈良へ行つたのは得度何年の

後かは不明である。さうして何時どういふわけで、天台の教に注意する様になつたかはわからないけれども、佛敎を學んで未だ幾ならざるに、先人未見の此の天台の敎籍を披いて、之に注意を向け、獨り其の文に眼を曝すに至つたといふのは、決して尋常の人でなかつたことを十分に示して居るものであります。何しろこれが年十九の時に始まつたといふのであるから、唯驚くの外はないのであります。

(二)

支那の智顛禪師、即ち天台の智者大師が大成して一大宗を組織せられた天台宗とは、一體どんな宗旨であるか、之を委しくこゝに述べることは勿論不可能であるけれども、極めて簡単に一言して置くことゝしやう。

三諦圓融

要するに天台宗は、宇宙萬有、天地一切の現象は道の當體を離れない、否、道其のものゝ顯現であるといふ、現象即實在論を最も徹底して説いて行くものであつて、道と萬有との關係……道といふ言葉は、佛敎では普通に眞如といふ、此の眞如と萬有との關係を説いて、眞如其のまゝ萬有であるとも言へる、眞如の外に萬有なしとも言へると、二方面から言つて行くのである。眞如其のまゝの萬有といふ時には、之を眞如立法の徳と言つて、眞如開顯の活力を認められた積極的の方面から言ふのである。眞如の外に萬有がないといふ時には、之を眞如破相の徳といふので、萬有の假相を、眞如の一本に歸入した、消極的の方面から言ふのである。或は前の積極的の言ひ方を假諦といひ、後の消極的の言ひ方を空諦といふ。若し萬有を實に斯くの如く存在すと思ふならば、それは間違ひで、眞如の外に萬有はないと、先づ萬有實在の妄を破るのが空諦である、萬有は實在するものではない、然し宇宙は單なる空ではない、眞如の妙用は、其の上に歴然として萬差の諸法を現じて居ると、空の偏見を拂ふのが假諦である。

畢竟眞如は空とも言はれ、假とも見られる。眞如其のものは、其の二つを一つにした實在である、これを眞如絶對の徳といふので、名けて之を中諦といふのである。中といへば、空假を一つにして分たざる中諦である。三諦素より一つなのであるから、空と言つても假中を一つにした空である。假と言つても、空中を一つにした假である、故に之を三諦圓融といふのである。つまり天地一切のものは、皆これ三諦圓融の道の當體其のものであるので、小は一微塵より、大は宇宙に至るまで、外は一色一香より、内は一念の妄想も、皆これ三諦圓融の當體である。斯く觀し來つて、我々の一念一思想も、三諦圓融なりと觀念し、我が心、即ち道なりと體達しやうといふのが、此の天台宗の大體の立脚地であつて、天台大師は此の道理と修行の實際法とを細かに開示せられて、例の三大部、即ち『法華玄義』、『摩訶止觀』、『法華文句』を講述せられたものであります。

(三)

こゝで傳教大師の入唐のことを御話し致しましやう。傳教大師は、どうして支那へ行かれる様になつたかといふと、

入唐の端緒

大師が叡山で、獨り潛心天台の教義を研究した結果、奈良の學者と共に天台の教義の講釋もする様になり、終に有名な高雄山に於ける法華會となつたわけである。此の法華會では、此の頃の奈良の第一流の學者達、三論宗の善議僧正杯といふ人々十餘人を請ひ、傳教大師は其の證議の任に當り、延暦二十一年正月に、高雄山の檀那たる和氣弘世が、其の發起人として企てた所のものである。こゝで先づ第一に、『法華玄義』の講釋をやりはじめた様であるが、然しまた天台の書物の日本に渡つてゐる者が甚だ少

いので、其の講論の折にも、疑問の解きかねる點が随分あつたらしいのである。そこで『法華玄義』の滿講となるや否や、直ちに大師に入唐の勅命が下つた。推して考へて見ると、恐らくは參考書不十分のため、どうしても書物を取り寄せねば、到底研究の十分を期することが出来ないといふ所から、主として此の書物を求めるために、大師を支那に遣はすといふことになつたもの様である。勿論出来るだけ向ふの學者にも遇つて質せるだけは質したいと思はれたには違ひなからうけれども、主要の目的は、此の書物を求めるといふことであつたのであります。

還學生

此時の大師派遣の名目は、留學生といふのではない、還學生といふので、大師上書文中にも、「猶有^レ所^レ殘者、須^レ囑^レ留學生、經^レ年訪求^上矣」とあるのでも、留學生と性質を異にして居つたのが分るのであります。大師は此の時、譯語即ち通辯として、弟子の

義眞を伴ひ、外に圓基、妙澄の二人を、別に留學生として連れて行つて、之は長く彼の地に留らしめて、研究に従事せしむるつもりであつたらしいのであります。(圓基、妙澄二人の留學生のことは、其の後史上の消息を絶ち、どうなつたものか不明であるが、大師が伴はれたことは確である。或は途中暴風のため、難破して、此の二人は海底の藻府となつたのではないかと思ふ。) 還學生といふ名稱は、傳教大師の外に、前にも後にも一人も命ぜられたことのないもので、多分留學生に對し、彼の地に留まらず、行つて書物を求めてすぐ還る學生といふ意味であらうと思はれる。故に此の派遣の時の勅命にも、限るに一年を以てするとあつて、一年間に行つて還つて來いといふ御命令になつて居るのであります。(留學生は、普通リヤウで居るが、自分は、ルガクシヤウと讀む、學生は學匠と同じことなので、ガクシヤウであつて、ガクセイではない、此の場合、留も吳音で讀むが適切である。)

(四)

そこで、延暦二十三年の七月に、遣唐使の船に隨つて、愈九州を出發せられ、四艘の船が相望んで楊子江口に方向を取つたのであるが、

道遂行満値遇

海上暴風に遭遇して、四船散りくばらくなり、中には一隻沈没したのもあり、一隻は途中から本國に引つ還したのもあり、さうして二隻だけが、離れくばらなつて、別々に支那に到着したのであります。即ち遣唐大使の乗つて居た第一船は八月十日に福州に到着しましたし、遣唐副使の乗つて居つた第二船が、九月一日に、明州の海岸に流れついたのである。大師は實に此の第二船により、明州に上陸したのであります。それから大使や副使は、無論一つになつて北上し、長安に向つたのであるが、大師の一行は分れて明州からすぐに南台州に進んだ。台州といふのは、天台宗の根本道場たる、天台のある所で、こゝには、天台再興とも目せらるべき、第九祖荆溪尊者の直授の門下たる道遂や、行滿などいふ學者が現に居つたのであります。無論此等の人々から、種々有益な話も聞き、暗示も受けられた事でありました。恰も台州の刺

史陸淳といふ人が、非常に好意を表し、澤山の紙を購ひ、筆寫生を雇うて書籍を書寫せしめ、之を大師に與へたので、大師は、之を日本に將つて還られたのであります。

大乘戒の新生命

其の滞在の間には、道遂和尚からは、特に龍興寺といふ寺で、大乘圓頓戒を授けられ、弟子の義真も此の時同時に受戒をして居る。此の菩薩圓頓の大乗戒を受けたといふ事が、また大師一代の上に、非常に大きな影響を與へた問題であるから、十分こゝに之を注意して置かなければならない。元來日本で、僧侶が完全な戒を受るといふ事は、奈良朝に鑒真大和上が來て、始めて東大寺で具足戒（比丘の受くる完全の戒、即ち二百五十戒）を授ける儀式を行つたのに始るので、之から苟も僧侶とならうといふものは、必ず二十歳にして戒壇に登り、戒師から此の具足戒を受けるといふのが法になつたのである。然るに此の二百五十の具足戒といふのは、色々議論もあるけれども、先づ正當の意味に於て小乗の戒であ

る。故に日本の僧侶は學ぶ所は、大乘の義、信ずる所は大乘の教でも、受くる戒は小乗の戒で、表面の形は聲聞僧と言つて、小乗比丘の相を保つて行くといふのがきまりである。傳教大師も、奈良で矢張り此の小乗戒を受けたのであるが、支那に行つて龍興寺の淨土院で此の大乘戒を受けてから、精神的に新生命を獲られたものと思はれる。(義眞はあるから、日本を出る時はまだ具足戒を得て居ない。支那へ行つて) 大乘戒と小乗戒の區別を今こゝ天台山國清寺で具足戒を受け、後大師と共に大乘戒を受けて居る。) 大乘戒と小乗戒の區別を今こゝで詳細に述べる必要もあるまいが、要するに小乗は二百五十といふ様な箇條書きを並べて、人の行爲を之に當て箴めやうといふ、外形の形式を八かましくいふ、さうして主として消極的で、防禦的であるから、悪と誘惑の侵して來るのを避けやうといふとに努めるのであるが、大乘戒は之に反して、形式的外形的でなく、内面的精神的であつて、さうして實質的であり、且つ積極的である。大乘極致の一乘法華の教義を奉信し弘傳せんとするものは、其の持する戒も、大乘戒であり、之によつて身心を働かして行く菩薩であるべき筈であるといふ確信は、大師が支那に於て得たる新なる力であつたに

相違なり。

密教附法、四種相承

なほ天台の外に、越州の龍興寺といふ所で、順曉阿闍梨といふ人に遇つて、密教を傳へ其の印信を得られて居る。これが日本で、親しく密教の付法を得た最初であつて、殊に胎藏界の法を精しく傳へられたものではあるまいかと思はれる。これについては議論もあるけれども、先づ、そんなことはこゝでは大略にして置く方がよいであらうと思ふ。此の外にも天台山禪林寺の儵然といふ人から、牛頭禪の付法を得たとか、其の他にもいづれ縁あれば、遇ふ學者ごとに種々のことを受けて來たものと見える。天台と大乘戒と密教と禪と此の四つを圓密禪戒の四宗といひ、世に傳教大師の四種相承と言ひ傳へて來て居るのである。

(五)

こゝで一つの議論といふのは、傳教大師は斯様に一人で以て四つの宗を傳へて還られたのであるが、此の四宗は渾然融合して一つのものになり、こゝに傳教宗とも言ふべき、日本の天台宗が、新に出来たものだといふ説のあることである。

大乘戒は法華經の戒

四宗といふけれども、戒の事は別に言ふに及ばない、これは固より天台宗に附いて一つになつて居るもので、つまり戒と定惠の三は、何れの宗でも離れることの出来ないものであつて、此の圓頓戒は『法華經』の戒であるから、『法華經』を本として定と惠とを説く天台宗には必然ついているものなのである。實は此の場合を戒を圓宗の外に勘定するのが、既に可笑しいので、圓密禪三宗といふ方が適當なのである。大師の「金剛

戒體秘訣』にも、「菩薩戒者、正依法華、傍依華嚴、經、云云」と言はれて居るのでわかる。そこで台と戒とを一つにした天台宗に密教と禪宗とを融合してこゝに一新宗を組織するとか、或はしたとかいふことが果して穩當であるや否やといふと、それは決して穩當でなす。

四宗融合の新宗にあらず

何となれば、大師は此の四者融合の新宗を成就せんとせられたといふことは恐らくは想像で、事實とは認め難いからであります。中でも禪宗は唯其の系統を承けられたといふ位のもので、禪に就いて大師はどれ丈の所得があり、どれ丈の企圖を有せられて居つたかは、到底知ることが出来ない。つまり大師は、禪宗には比較的一番關係が薄いのである。故に事實大師が、叡山一山に弘められた佛教は、天台と密教の二宗であつて、現に大師が叡山の學者に就いて、「學生式」の中に、遮那業と止觀業の二つを定

め置かれたのでも明らかである。遮那業は毘盧遮那業で、『大日經』(『大毘盧遮那神變加持經』)の學者を意味し、止觀業は、天台の學者を意味するのである。しかも此の二宗を二宗として弘めたのではなく、二宗の歸着するところ、畢竟乖違する所がないから、二宗を一山に弘むるといふ主意で、矢張り二宗として弘められたものであります。

(六)

かういふ風に御話をして参りますといふと、傳教大師は、如何にも一の學者風の宗教家であつたかの様に見えるのでありますが、然し決してさうではない。勿論大師は非常な學者でもあつたし、また随つて頗る學者風なところもあるには相違ない。

改革的奮闘の生活

然しどちらかと言へば、大師は異常に熱烈な宗教改革者であつたので、學問上の研究を

披瀝して、之を祖述しやうといふよりは、寧ろ從來の舊佛敎に對して劇烈に争闘せられ、之が根本的改革を絶叫せられたのが、特色とせらるる點で、弘仁十三年六月四日、五十六歳の入寂に至る迄、凡そ入唐歸朝以後の大師の半生は、全く此の改革的奮闘の生活であります。叡山に傳へられて居る大師の御像を拜しますといふと、洵に温乎として玉の様に見えるのでありますが、山形の山寺に傳へて居ります大師の御像を拜しますといふと、全く叡山のとほ御容貌が相違して居りまして、其の奮闘的な勢力の、全身に横溢して居るのを認めます。これは山寺に於て(此の寺は慈覺大師の開いた)、傳教大師會を行つた時のものであることが、古い記録で證明されたので、頗る由來のあるものであります。其の人の行動の壯烈であつたことが、必ずしも容姿の壯烈と一致するものとは言ひ得ないとはいへ、大師の眞の御像は、斯うもあつたらうかと、自分などは、實は此の御像の方に、多くの注意を惹いて居る様な次第であります。

『守護國界章』と『顯戒論』

大師の述作は極めて澤山御座います、中でも奈良の佛徒と争はれました、所謂論争に關する書物は大師の性格を最も能く現はして居るもので、中でも『守護國界章』と『顯戒論』の二つは、大師の一生の上に、最も重大な意義を有つて居るものでもあり、また最も大きい著述に數ふべきものでもありません。此の二書中で、『守護國界章』の方は、例の法相宗の學者として有名であつた、筑波の徳一との教理上の論難に關する者で、つまり天台宗の教理を押し立て、法相宗を、大乘中の淺薄なる教に過ぎないといふ、所謂大乘權宗の範圍を出づる能はざる所以を論難せられたところの者である。『顯戒論』の方は、奈良の小乗戒に對し、大乘戒を押し立て、天台の僧は、東大寺の戒壇で小乗戒を受くべき理由のないこと、随つて本宗は奈良僧綱の管轄を離れて、(此の頃網、即ち僧官といふものがつて、これが佛教に關する一切の行政事務を統轄したものであります。僧正、僧都、律師といふのは即ち此の僧官なので、朝廷から任命を受けた、佛教に關する一種の行政官でありました。)

叡山に獨立すべきものである、故に天台宗では、東大寺の戒壇に別立した大乘戒壇を有たなければならぬ、大乘戒壇の建立は目下の急務であるといふ議論で、之と同時に盛んに奈良の小乗戒、聲聞僧に手痛き攻撃を加へて居るのであります。さうして佛教は國家鎮護の宗教である、國家鎮護といふ大任は、小乗聲聞僧の能く堪へ得る所者ではない、天台一乘の教を弘むる、大乘圓戒を受けた菩薩僧にして始めて能く任務を全うし得る所のものである。随つて國家鎮護の道場として諸國に御定めになつた官寺、即ち國分寺の講師にも此の菩薩僧を採用さるべく、其の優秀なるものは、日本の模範的人物として崇敬を拂はるべきものであるといふ主張であつた。此の議論は奈良佛教に取つては、一大革命を意味するものであつたから、之に對する舊佛教徒の反抗は最も猛烈を極め、大師の理想とする、叡山の獨立大乘戒壇の建立は、遂に大師の臨滅に至るまで、勅許を得ることが出来なかつた。しかも大師はどこまでも其の主張を正面から振りかざして、聊も妥協的態度を取らなかつたのは、また大師の面目を想見せ

しむるに足る一大特色であります。

(七)

大師は入唐以前に於て、僅に奈良の温順なる一年少學僧に過ぎなかつたであらうか、それとも奈良の舊佛教に對して既に嫌焉たるものがなかつたであらうか。これはこれまでは餘り人の注意を惹いて居ない問題である。然し自分は之に就いて、大師の奈良佛教に對する改革的行動は、必ずしも入唐歸朝後に始まつたものではない、既に入唐以前に於て、奈良の貴族的佛教に對し、反抗の態度を示して居るといふことを信ずるものであります。奈良は佛教の中心であり、僧正、僧都以下の僧官を有する吏僧が、官僚臭を放つて其の威を誇り、顯門に出入して、車馬の往來に人の眼を驚かすといふ、此の爛熟した、頹廢した奈良佛教に對して、大師は簡素な、純潔な、眞の出家的僧侶を此の間に見出すことの出来なかつた不満は、當然反抗的精神となり、改革的運動と

ならざるを得なかつたものである。

末法の叫び

大師が慣鬧繁盛の奈良の市から出て、人の至ること稀な叡山に退いたのは、年僅に十九の時であるが、此の時大師は明かに、彼の爛熟頹廢した末世佛教に快からずとし、眞の佛教は山林寂靜の處に求むべしとして、此の行動に出でられたものである。大師は奈良佛教の現状を目して、實に末法に於ける悲嘆すべき事實であるとして、今は像法の末、末法の初であることを屢々種々の書に繰り返され、末法ちや／＼といふことを叫んで居らるゝのは、全く此に基くのである。凡そ日本各宗祖師にして「今は末法であるから」といふことを言はぬ人は殆んど無いと言つてもよいのであるが、其の末法の言ひ出しはじめは、全く此の傳教大師である。大師は「顯戒論」にも之を言ひ、「守護國界章」にも之を言ひ、「正像末文」には盛んに之を言ひ、「末法燈明記」最も烈し

く之を言つて居る。此の末法といふ語は、大師の奈良に對する改革の第一聲であつて、奈良佛教は末法に相應せぬ、時代に適應せぬ所の佛教であるといふ斷案の出る根據であるのであります。

清淨の出家は山林にあり

大師が、後年屢々眞の佛教は山林にあるといふことをいひ、末法の佛教は山林から出づるといふことを言はれて居るのは、頗る謂はれのあることで、これは大師が、之を公言する前に、既に年十九の時から實行せられた所のものである。「顯戒論」の中にも、『法滅盡經』を引いて、末法に於ける佛教の衰頹、僧侶行爲の墮落の狀況を示し、「三乘、山に入り、福德の地に淡泊自ら守り、以て欣快と爲さん」との文により、今已に末法の時なることを知る、經文の示す所により、山に入るの外はないと斷じ、宮中の出家は清淨でないと呼び、清淨の出家は唯山林にありと言つて、以て奈良の佛教を罵

つたのは、皆之によるのであります。

『末法燈明記』は改革の最初の叫び

『末法燈明記』を讀むに及んで、自分は大師の改革的精神が、入唐以前に既に十分に、深く大師の腦底に湧き起つて居つたことを益疑ふことが出來ないのであります。この書は、實に大師の舊佛教改革の最初の叫びであると言つてよい。此の書の末段には、「教を擧げて比例すれば」と言つて、盛んに經論の文により、大師の時代の實狀に對比し之を峻烈に攻撃をして居る。今是に之を讀みますならば、先づ『像法決疑經』を引いて、若しまた人ありて、塔寺を造りて三寶を供養すと雖、而も敬重を生ぜず、僧を請じて寺に在くも飲食衣服湯藥を供養せず、返て更に乞貸して僧食を喰噉し、貴賤を問はず、一切専ら衆僧の中に於て不饒益をなし、侵損惱亂せんと欲す、此くの如きの輩、永く三途に墮す。

とあるが、傳教大師當時の佛教は全く此の通りであつたのであります。寺を建て、は土地を寄附すと號し、寺田として租税を免るゝを謀り、檀越は寄つてたかつて寺を食ひものにし、さうして表面ばかり佛法佛法と言つたものである。これが末法の末法たる所であるといふので、大師は、「今俗間を見るに盛んに此の事を行はず、時運自ら爾なり、人の故に爾るにあらず」と言つて居る。又『遺教經』に云くとして、(但し今の『遺教經』、『法苑珠林』に『遺教法律』の文として、之と同じことを引いて居る。多分)

一日車馬に乗ずれば、五百日の齋を除く。

と言ひ「當代行者の罪、何ぞ持齋の徳を呈せんや」と加へて居る。これは車馬に乗じて意氣揚々として奈良の市街を練り行つた、所謂高僧連を罵つたものである。一日車馬に乗じてさへ五百日飯を食はんといふじやないか、如何に日に一度の食物に持戒者らしい顔をしたとて、毎日車馬を乗り廻はして、何の持齋の徳があらうぞ。それから顯門に出入して、特殊の供養に與るを光榮とする徒輩を痛撃しては、

法行經に云く、我が弟子若し別請を受けば、國王の地上に行くことを得ざれ、國王の地水を飲むことを得ざれ。五百の大鬼、常に其の前を遮り 五千の大鬼常に従ひ罵りて、佛法の大賊なりと言はん。

と述べ、「嗟呼持戒の僧衆、何ぞそれに於て過を改めんや」と附言し、最後に鋒を僧官に向け、

『仁王經』に云く、若し我が弟子、官のために使はるれば都て我が弟子にあらず、大小の僧統を立て、共に相攝縛せん、爾の時に當りて佛法滅歿す、これを佛法を破し、國を破する因縁となす。

と喝破して居る。此の『仁王經』の文は、後に『顯戒論』にも引證されて居るので、如何に大師が、此等の貴族的な、頽廢した佛教に、早く反抗の心をもつて居たかを示して餘りあるものであります。

『顯戒論』に引いた『法滅盡經』の文は、『學生式問答』にも引いて居るが、其の中の

五逆の濁世に魔道興盛し、魔、沙門となりて、吾が道を壊亂し、俗の衣裳を著し、袈裟は五色の服を樂好し、酒を飲み肉を噉ひ、生を殺し、味を貪り、慈心あることなく、更に相嫉妬せん云云

などいふところは、何時の世にも、思ひ當る僧侶が必ず居るのである。特に俗の衣裳や、五色の服は、奈良の貴族僧侶には、最も多くを見ることが出来たのであらう。

『末法燈明記』は眞撰なり

『末法燈明記』といふ書物に就いては、學者の間に種々の議論があつて、或は之を平安中世以後の偽書であらうといふ説も随分有力である。然しこれは毫も根據のない説で、若し之を偽書であるとすれば、官僚佛教、貴族佛教の隆盛を極めた當時、何者の物好きが、こんな攻撃の文を作つて、當時の佛教を罵るものがあらう。そんな氣力のある僧侶は、平安朝の中頃以後の佛教界には、到底見るべくもあらぬこと、言はなければ

ばならない。傳教大師の時代であり、傳教大師の性格であり、此の二者合致して始めて此の大文章を見ることが出来るので、つまり大師ならでは言ひ得ぬことを道破して居る、これ何より大師の眞作たる證據である。此の書物は種々の理由から延暦廿年頃の製作と思はれるが、果してさうであるとすれば、恰も大師三十五歳の時に相當し、大師入唐に先つこと三年になるのであります。なほ本書の内容等に就いても、いろ／＼言ふべきこともあるのであるが、それは一切略することにする。

入唐後の新しい確信

斯くの如く大師は、入唐以前から、既に革新的氣風を帯びた人で、奈良の舊佛教に不満が多かつた人であることを認むるとすれば、入唐後、彼の地に於て得たる新智識は大師に偉大の暗示を與へたといふことは疑ふ餘地がない。即ち奈良僧侶の夢にも知らなかつた大乘戒を見、僧侶の生活上に於ける根本義に於て、奈良僧侶の立場の缺點

の多い所以を思ひ、之が改革についての確信を得られたであらうといふことは、想像に難くないからであります。

大師の入唐以前に於て、奈良佛教に不満が多かつた。さうして之と同時に、奈良の僧侶の未だ注目しなかつた、天台の妙理に獨り思を潜めて、其の従來の法相や、三論に遙に超越した、高い宗旨であることは信ぜられて居たことであらうけれども、然し未だ奈良佛教と闘ふといふほどの意氣ごみは有つて居られなかつたに相違ない。然るに支那に行つて見るといふと、道邃、行滿といふ様な偉い學者も、遙に南方台州の天台山附近の寂しい地方に隱遁して居り、其の行爲は、大乘の精神的な戒を本とし、徒らに外形に拘泥せる形式的戒律に束縛され、しかも車馬に乗じ、顯門に出入するといふ様な華美な状態は少しも見ることも出来ない有様を目撃し、自分の理想とせられた、山林佛教は斯くなくてはならない、奈良の僧侶のやり方は根本に於て違つて居るといふ、また更に新しい確信をこゝで得られた者であるとは決して疑ひがない、さうして

特に大師のために此確信の度を強めたものは大乘戒でなければならなかつた。大師は、勿論天台と法相との教理の高下も論ぜられた、然し大師の最も力を致されたのは、大乘戒によつて奈良佛教を改革し、日本佛教界に新氣運を開かうといふ點であつたに相違ないのであります。

(八)

大師は叡山に大乘戒壇を起し、こゝを日本佛教の中心としやうといふ理想であつたから、此の山經營の規模に就いては、皆それ〴〵豫定の計畫を立てられたのでありまして、寺塔興建の地點までも指定されたほどでありましたけれども、不幸にして戒壇建立さへも其の目的を達することが出来なかつたのでありますから、其の他の計畫は唯計畫で終り、つまり大師の事業は、其の端緒をも開くに至らないで、終に入寂せられた様なわけなのであります。然し大師の滅後になつて大師の目的は遂に達せられ、

其の豫定の計畫も漸次に遂行され、さうして後の叡山の規模が出来上つたといふ様なわけなのであります。

入 滅

大師の入寂は、前にも言つた通り、嵯峨天皇の弘仁十三年六月四日、歳は五十六でありました。今大師の死に臨み、弟子等に告げられた言葉をこゝに録して置かう。また以て大師の性格を偲ぶに足るであらう。

我が命、久しく存せず、若し我れ滅して後も、服を着くるなかれ。また山中の同法、佛の制戒により、酒を飲むことを得ざれ、若し之に違ふものあらば、我が同法にあらず、亦佛の弟子にもあらず、早速に擯出し、山家の界地を踐ましむるなかれ。若し合薬をなすものは、山院に入らしむるなかれ。又女人の輩、寺側に近くを得ざれ、いかに況んや清淨の地をや。毎日諸大乘經を長講し、懇懃に精進し、法をして

久住せしめよ。國家を利益せんがため、群生を度せんがためなり。努力せよ。努力せよ。云云

嚴肅淡泊の宗風

それから遺誡の文にはかうある。

第一は定階なり。我が一衆中、先づ大乘戒を受くるものは先きに坐し、後に大乘戒を受くるものは後に坐せよ。若し集會の日には、一切の所、内に菩薩の行を秘し、外に聲聞の像を現じ、沙彌の次に居るべし。第二は用心なり。初め如來の室に入り、次ぎに如來の衣を着し、終りに如來の座に坐せよ。第三は充衣なり。上品の人は、路側の淨衣、中品の人は、東土の商布、下品の人は、乞索隨得の衣。第四は充供なり。上品の人は小竹の圓房、中品の人は三間の板屋、下品の人は、方丈の圓室。造房の料、修理の分は、秋節に檀を行ぜよ、諸國は一升の米、城下は一文の錢。六

は充臥具なり。上品の人は小竹、藁等、中品の人は一席一薦、下品の人は一壘一席。故に巨畝の地價はこれ我等が分にあらず、萬餘の食封はこれ我等が分にあらず、僧統所檢の天下の伽藍は、これ我等が居にあらず。大師釋迦、多寶分身來集の日は、文珠の問に答へ、聲聞を求むるものに問訊を許さざれ、一講堂の中に共住することを許さざれ。一經行のところに共行することを許さざれ。是を以て、食を朝來に乞ひ、撮飯を受けて山中の飢口に供せよ。檀を秋節に行じ、寸布を納れて、雪下の裸身に着けよ。衣食の外、更に望む所なし。但し出假利生を除く。

大師の嚴肅にして淡泊の宗風、以て想見すべきではないか。此の人の創始せる日本天台宗が、幾ならずして莊嚴華麗な、貴族的の平安佛教の中心たる、あの叡山佛教になつたとは、誰か不思議と思はぬ人があるであらうか。

弘法大師

(一)

弘法大師に就いて申上げます前に、眞言宗即ち秘密教、略して密教といふものは、どんな教であるかといふことを一言して置きたいと思ひます。

秘密

密教は佛教の中に於ても、一種特別なるものでありまして、其の風が餘程一般の佛教諸宗とは異つて居るのであります。其の異つて居るのはつまりどういふ點にあるかと言へば、其の著しい點は秘密といふ點にあると思ふ。秘密といふのは、其の教の極致は、容易に人に示すことを許さないといふことで、これは唯阿闍梨の口傳で以て、口

から耳へ相傳して來て居るのであります。故に佛教の極意といふものは、御經を讀んだのではわからない、其の御經の秘密を事實的に示したものに儀軌といふのがある、其の儀軌を見たのでもわからない。どうしたらわかるかといふと阿闍梨の口傳を受けなければならぬと、斯ういふのであります。それでありませうから、經と儀軌と説が相違して居たならば、經を捨て、儀軌を取る、儀軌と口傳と違つて居つたらば、儀軌を捨て、口傳を取るといふことに言ひ傳へて居るものもあるのであります。然らば何がそんなに秘密なのであるかと言ふと、先づ大體に於て、其の秘密として傳へて居るのは、教相ではなくして事相の方であります。教相といふのは、教理教義のとて、これには先づ秘密はないと言つてよいのであります。事相といふのは、其の教理を、實際に修する方法で、或は之を行法と言つてもよい、此の行法が秘密に傳授せられ、此の行法の解釋も密授であります。何故此の事相は秘密に傳授せられるのであるか、之に就いて、自分はこゝに、自分一流の説明を試みやうと思ふ。

秘密は衆生にあり、佛に秘密なし

凡そ此の秘密といふ言葉は、必ずしも密教に限つた言葉ではない。一般の佛教經典、即ち密教に對して言へば、所謂顯教の方でも、いくらも秘密といふ言葉は使つて居る。然し此の方では、秘密と言つても、何も佛が衆生に向つて教を秘密にするわけではない、唯衆生が迷妄にして眞理を認めることが出来ない、之を秘密といふのであるから、佛の方には秘密はないのであるけれども、然し衆生の方に秘密があるのである、之を秘密といふと解釋をして居るのである。それであるから或る場合には秘密教と言へば、淺近の教を意味することになるので、それは衆生の機根が鈍劣であるものでありますから、佛は其の奥底までを打ちまけては話さない、一部の深遠の點を隠して居るといふことになるからである。否、佛が隠して居るのではない、衆生が其の深遠の所までは見えないといふことになるからである。

然るに密教の方から言ふ時は、秘密教と言へば、最も幽玄高遠の教であるから、劣機に徒らに打ち明けることは出来ない。何故出来ないかと言へば、或は、浅劣のもの之を見れば、却つて其の深旨を知らないで、誹謗の念を生ぜんことを恐れるからである。然し自分の見る所では、必ずしも唯そればかりを秘密の理由とするのではない、これは全く印度で、佛教と婆羅門教とが相接近したために、色々の理由で此の秘密といふ考が、佛教の方に發達して來たものであらうと思ふ。

外道の秘密が佛教の秘密

先づ第一に婆羅門教といふものが、元來秘密教の性質を有つて居るのである。即ち口に神秘の咒文を唱へるとか、手に神秘の思想を象徴した種々の印契を結ぶとかいふことは、既に婆羅門教の方にあることなので、さうして此等の神秘の行法は、師資口傳で授けられ、一般の人には少しも其の方法も、理由もわからなかつたことは、またこ

れ婆羅門教のやり方なのである。佛教と婆羅門教が接近して、婆羅門教のやり方が、形式が、其のまま、佛教に取り入れられて、此の形式が佛教の第一廓を成したのが密教であるから、此の意味の秘密といふのは、婆羅門教の秘密を其のままもつて來て、佛教の秘密としたのであります。普通に密教といふ秘密といふのは、専ら此の意味であつて、密呪や、印相等に就いて、秘密々々といふことをやかましくいふのは、全く此の點であります。これが即ち第一重の秘密であると自分には思はれる。

(二)

然し密教は決して婆羅門教ではない、矢張り佛教である。それであるから婆羅門教の形式を取つた、それだけが密教ではない。そんならば何が密教であるかと言ふと、此の婆羅門教的形式を取つたのは一時の便宜であつて、假りに此の形式を利用して修行者入門の方便とし、進んで此の形式を佛教の教理で解釋し、佛教的觀念の手段とした

のであります。

外道の護摩と佛教の護摩

例へば佛前で護摩を焚く、此の護摩といふのは、焚焼と譯する梵語で、つまり火を焚くことである。これ婆羅門教中の事火婆羅門のものを佛教に引き入れる爲めに、佛教に採用したものだとして、『大日經疏』などには出て居るが、婆羅門教では、神を祭祀する時、祭壇で火を焚き、之に種々の供物を投じ、焼いて神に供養する儀式がある、それが護摩なのである。密教では此の形式を直ちに佛教に用ひ、秘密傳授の行法中でも、最も重要な者になつて居るのである。然しながら、密教では、決して其の形式を取つたばかりではない、其の火を焚く時に、智慧の火を以て心内の煩惱の薪を焼き盡すと云ふ觀念をする方便にするので、つまり護摩は、此の智火を以て内煩惱を斷盡するといふ觀想の象徴とし、此の象徴を、觀想を行ずる行者の方便とするといふに過ぎない。

いのであります。故に護摩には内護摩と外護摩とあつて、内護摩は或は之を理護摩ともいふ、火を焚くといふ事實に、實は關係はないので、我々心内の、無形の護摩なのである、これが密教の目的とする護摩である。外護摩は、形式的事實として行ふ儀式で、或は之を事護摩ともいふ。若し護摩が、單に事護摩のみにして、佛教が理に基いた、觀想を離れた護摩であつたならば、これ即ち婆羅門教の護摩で、佛教の護摩ではない、呼んで之を邪護摩といふのであります。これは獨り護摩に於てさうであるばかりではない、密教の事相といふものは、皆此の理窟があるので、婆羅門教から取つた形式のまゝでは、佛教ではない、此の形式には、一々佛教の觀想が伴ふので始めて佛教になるわけでありませう。

觀想は秘中の秘

密教では、口に佛言を唱へ、手に佛行を行じ、心に佛を觀念すれば、身口意の三、一

致して、身心を擧げて佛其のものに融化するわけがある、之を身口意三密相應といふのであります。其の口に唱へる佛言が、所謂密咒で、之を眞言といふのである。例へば、阿なら阿と唱へれば、此の阿といふ聲は、一切音聲の根本で、總括で、總べての音聲は皆之から出、皆之に歸結する。そこで此の阿の一字に、宇宙の根本である、歸結である實在を表せしめ、それに阿納般多(不生)の首字であるから、阿の一字に不生の意ありとし、實在は不生不滅の本體である意味を示すものとし、阿字本不生といふ理窟が出て来る。此の不生不滅も畢竟不可得と打消して、眞理の言詮に涉ることを斥け、阿字本不生不可得と觀する。かういふ様に段々考へて、唯阿と口に一音を出しただけで、これ丈の一切の道理が此の一音にこもり、一音に詮表し盡されて居る、こゝが即ち眞言の秘義で、聲字の實相といふのである。故に此の眞言は直ちに佛の覺證した、眞理の當體に契當した佛言であるといふことになるのである。また印相にしてもさうである。印相といへば、手の指で種々の形をこしらへて、之に觀想の意を象徴さ

すのである。例へば兩手を合して兩掌の間を空にすれば花の蕾の形になる、これは未敷蓮華で、我々の本來有つて居る菩提心の未だ開顯しないことを表して居る、更に中の三指を離して開く時は、八葉開敷の形となる、これ佛性開顯の相である、即ち手と指との一切の變化について、悉く眞理の活現を物語るものとして考へる、これ即ち佛行である。然し若し單に眞言があり、單に印相があるばかりで、之に伴つた佛教特殊の解釋と共に、行者の觀想がなかつたなら、形の上ばかりでは矢張り婆羅門教と何の選ぶところがない。恰も内護摩のない外護摩と同じことである。して見ると、密咒と印契は婆羅門教の秘密に屬するものを取り、其のまゝ佛教の秘密の様にしたのであるが、一歩進んで研究すると、眞の秘密は、其の眞言や印契にあるのではなく、其の眞言、印契に伴ふ、觀想にあるのである。此の觀想こそ、第一廓に包まれた、内廓の眞秘義である。故に若言ひ得べくんば、これは第二重の秘密で、秘中の秘なるものである。

曼荼羅の秘密

眞言と、印契と、観想と、此の三つの總べてを包括して之を組織的に、一大教理をまとめたものが所謂曼荼羅であつて、曼荼羅は密教の組織的教理の一大象徴圖であります。それであるから佛教の佛も菩薩も、阿羅漢も、婆羅門教の神々も、皆此の中に網羅し、總括し來つて大日如來一佛に歸着せしめ、阿字の一字と、法界定印の印相を曼荼羅の中心として居る。……これしばらくは胎藏界曼荼羅についていふので、金剛界曼荼羅について言へば印は智拳印、秘密語即ち種子は鍔字であります。こんなことを言ひたてゝ行けば際限がなくなるから、一々説明は略することにしますが、兎も角も、此の教理的象徴の曼荼羅の中心は、全く大乘佛教の深遠なる哲理の説明に外ならないので、これが、行者観想の標的になるものであります。言葉は換へて言へば、婆羅門教的形式に則つて出來た曼荼羅も、或は此の曼荼羅の中に現はれて居る神々も、

悉く佛教的教理によりて解釋され、行者の佛教的修道の手段となる所に、曼荼羅の秘密があるのであります。

平凡は秘々中の秘密

然し大乘佛教の極致といふものは、深い哲理を談ずる所にはなくて、日常生活の一舉手一投足の間にあるのであります。幽玄のところにはなくして、却つて平凡のところにあるのであります。更に言へば、眞言といふのは必ずしも秘咒であることを要しない、我々日常語るところの一切の言語は、皆これ佛の眞言である。一言一句も道の當體を離れては、發することの出來るものではない。唯一言の寒暑の挨拶も、道の密義を證表して居る秘密語であると言つてよい。これと同じことで、一指の動くところ、一掌の閉閉する所、畢竟皆これ秘密の印契であります。斯く見て參りますといふと、我々日常の生活は、眞言、印契の生活で、造次顛沛も道を離れては居ない。此の密義

に達して、之を平生に實施するのが佛教の眞の秘密で、こゝまで來ると、平凡生活の上に、高遠の理想を見出して進むのであります。これが所謂「即事而眞」の法門で、こゝでは最早何等の秘密もない、此の秘密のない所を觀破するのが即ち絶頂の眞言秘密であります。若し言ひ得るならば之を密教第三重の秘密とし、秘々中の秘であるとし、外形式の印契眞言を第一外廓とし、内觀觀想を第二内廓とし、第三を眞實の大秘密第三中廓となし、此の三重の秘密から眞言宗は大體出來て居るものだと解釋したのであります。此の宗では有相の三密、無相の三密といふことをいふのはこれで、形式によれる三密は有相の三密である、形式に拘はらない、我々の日常生活其のまゝを眞の三密と見るのが無相の三密であります。能く眞言宗では、秘密、秘中の秘密、秘々中の秘密だの、これは、淺略である、これは深秘であるなどいふことを申すのであります。つまり此の三種秘密が根本である。さうして普通の秘密として大層やかしく言ふ事相も、實はそんなに大事なものではない、之を阿闍梨口傳などいふのが、

婆羅門教的秘密の形式でいふので、眞に佛教の立場から言へば、佛教の根本義を、日常の平凡生活の上に見出して行くといふことが、實に深秘の法門であるのであります。

(三)

教理の説明が、餘り長くなつた様であります。斯様な密教の教義と經典とを日本に傳へ、また多くの著書を殘して、此の深旨を弘通し、之がために日本の佛教が、一大革命に出會つたと言はれるのは、即ち我國史上の大天才たる弘法大師の力によるのであります。

日本密教最初の傳來

弘法大師以前に於て、日本に於るで密教といふものが無つたといふことは出來ない、

殊に傳教大師の如きは、弘法以前に既に兩部の灌頂を受けて来て居るのであります。……灌頂といふのは、此の曼荼羅の秘義を傳授したといふことを證明する儀式でありまして、矢張り婆羅門教でやつたことを佛教に入れたものであらうと思ひます。元來は國王が、太子に王位を譲る時の儀式から出た方式だといふのであります。天台の傳教大師は、支那で順曉といふ人から、此の灌頂を受けて來たのであるが、然し果してどれほどまで、其の秘密を受けられたものか、それはわからないのであります。例へば弘法大師歸朝の後、傳教は自ら高雄山で、重ねて弘法から灌頂を受けて居られるのを見ると、支那の傳授に不満足を感じられたものであらうと想像さるゝのであります。こんなことは、種々議論もありましたしやうから之を略するとして、兎に角弘法大師の密教は、極めて完全の傳授でもあつたと思はれるし、また日本佛教に與へた影響も、頗る大なるものがあつたのでありますから、之を日本密教の最初傳來と言つても、決して過當ではないのであります。

入唐の事實

弘法大師と傳教大師との、奈良佛教に對する態度は頗る違つて居るので、傳教大師は、飽くまで奈良佛教を攻撃して、佛教の最高權威を叡山に樹立せんとせられたので、所謂破邪的で、生涯の行動は奮闘の事實に満ちて居たのであります。弘法大師は之と反對で、支那から還つてすぐに自分を奈良佛教の中に置いたのであります。……少し事實が前後する様でありませんが、こゝで弘法大師入唐のことを一寸申して置きます。やう。弘法大師の入唐は延暦二十三年で、傳教大師と同時のことでありました。傳教大師は朝廷の命により派遣せられて、多く天台の書物を求めて來たのであります。弘法大師は、果して朝命によりて行かれしものか、或は私に行かれたものか明ではありませんが、傳教大師は弟子義真を伴つて行かれたが、弘法大師も、堅惠、智泉といふ二人の弟子を連れて行かれたのである。此の時の遣唐使の船は、海上暴風に遭つ

て四船各分離してしまつたのであるが、幸ひにして傳教大師の乗られた遣唐副使の第二船は、明州の海岸に、九月一日（唐の徳宗の）に着いたし、弘法大師の乗られた、遣唐大師の第一船は、傳教大師の船よりもさきに、八月十日に、福州の海岸に到着し、これから陸上長安に向つたのであります。ついでにつけ加へて置くが、傳教大師は、此の時三十八歳で、弘法大師は、傳教より少いこと七歳の、三十一であります。

足掛十一ヶ月の研究

長安に行つてからは、種々の學者に遇はれたことでありまじやう。特に般若三藏、牟尼室利三藏などいふ印度人にも遭ひ、不空三藏の弟子の曇貞などにも學び、こんな人々から悉曇を受けられたといふことである。今傳へて居る『悉曇章』だの、或は『悉曇字記』などは、此の時受けて來られた者かも知れない。その他、大師が彼の地に於て學ばれた一々に就いては、今悉く之を説く必要はないが、大師が目的として行

かれた密教の研究は、大師が長安に這入つて間もなく、青龍寺の惠果阿闍梨に出會し、三四ヶ月で胎藏界、引き續いて金剛界の灌頂に浴し、兩部の秘法を漏れなく傳へたわけでありませう。惠果阿闍梨は、支那に於ける密教の大成者である不空三藏の門下では第一に指を屈せらるゝ學者で、弘法大師のためには、餘程精神を注いで傳法せられたものと思はれる理由があるのであります。

然るに此の兩部の灌頂に浴し終つた七月から五ヶ月目の十二月十五日に、惠果阿闍梨は青龍寺で示寂になつて居る。それであるから大師が、惠果阿闍梨の下に居つたのは、長安に入つた貞元二十一年二月から勘定しても、足掛僅に十一ヶ月で、大師の支那に於ける密教傳受は唯これ丈の經歷であります。

大師の事蹟は一種の神秘

密教は大師以前から多少既に日本に來て居たもので、大師は幾分之を學んでから支那

へ行かれた者であるとしても、事相は勿論、教相の方面でも、普通の佛教と全く趣を異にする密教に就いて、大師は深遠の研究を積んでから、支那に行かれたものとは到底考へる事が出来ない。それに、當時の學者は、皆多少支那語の稽古をしたものではあるらしいが、然し果して支那人から、斯様なむつかしい密教の教理を聞き、之に就いて疑義を質すほどの自由の語學の力があつたでありまじやうか、さうして多くの印度人にも遭ひ、兎も角も一と通り悉曇を傳へ、重なる眞言は自在に讀みもし、書きもするほどの力になり、終に密教の灌頂壇に入り、傳法阿闍梨の印信を受けて還つて來られたといふのは、好し書道や詩文の餘技にまで力の及んだといふことを省いて考へても、二月から惠果入寂まで十ヶ月、之から長安に滞在したのが何ヶ月ほどであつたらうか、兎も角も、支那の海岸を離れて愈歸國の途に就いたのが、翌年の八月であるから、それ迄を通計しても十八ヶ月で、一年半に過ぎない、此の短日月間に、斯様に遺漏なく秘密の教事二相と悉曇の蘊奥を得て還られたといふことは、實に一般の

人としては、とても考へることの出来ないほど、不思議なことである。自分は寧ろ大師の事蹟こそ、一種の神秘だと思ふ位であります。……尤も密教の傳受というても、單に其の傳受の形式だけを行つて、これで金胎兩部悉く傳へ終つたなどいふことも後世には随分ないこともない様であるが、然し此の頃は、支那密教傳布の初期で、傳法の精神がそんなに廢れて居たらうとも思はれないし、またそんなことで満足する大師でもなし、満足する惠果阿闍梨でもなかつたらう。イヤ大師が歸朝後に、其の稟承して來た處を敷演し、解釋し、論述し、之を實際に、壇に上つて修法をした事蹟に考へて見ても、左様なぞんざいな受法をした人の能くする所でないことは明瞭である。大師承受の密教、若し最初から、斯くまで遺漏なきものでなかつたならば、後の眞言宗は、とても日本には起らなかつたに違ひない。其の多くの述作に徴しても、大師以後入唐の學者、宗叡も、圓行も、常曉も、之を大師に比して、歲月は長く彼の地に留まり、重ねて密教を受けて來た人々ではあるが、誰一人として、大師の片腕にも

當らないのを見ては、實に大師の一大天才たりしことに、驚倒せずには居られないのであります。

(四)

大師歸朝後の事蹟として第一に擧げなければならぬことは、其の入京後間もなく、奈良の東大寺の別當になつたといふこととあります。これは大師が、其の所に傳へた眞言密教を振りかざして、奈良佛敎と對抗はせられない、寧ろ奈良佛敎の中に這入つて、之を密敎化せられた、其の端緒となるころのものであつて、弘法、傳教二大師の奈良佛敎に對する態度の相違は實にこゝにあるのであります。言ふまでもなく東大寺は、歴代華嚴宗の僧侶が相承けて別當になつて來たものであるが、大師に至り、其の新眞言を標榜して、始めて其の十四代の別當になり、一時はこゝを中心として、此の新宗を弘布せんとせられたもの、様であります。

戦はずして革命成る

大師が、奈良の舊宗と新眞言とを對比して其の優劣を論ずる論じ方は、大體斯ういふ風であつた。今まで奈良に傳はつた佛敎も、まことに深遠の敎である。然しながらそれは唯理窟であつて、其の理窟を實際に修する事相行法といふものが缺けて居る。故に例へて見るならば、醫師が藥法を説く様なものである、立派には相違ないが、藥法丈では病氣は癒らない。眞言密敎は、其の藥法により、合藥して之を與ふる實際佛敎である。故に密敎は奈良佛敎の不足を補ふものであると。斯ういふ口調で、決して密敎は、從來の佛敎と相反對するものなど、は言はない。然らば其の不足を補ふとは、どんなことをするのであるかといふと、一般の經の外に儀軌といふものがあつて、實修の方式が説かれて居るし、外に阿闍梨口傳があつて、それは斯様かくくゞである、結壇の作法から、眞言印相で、修法をして見せられた折には、奈良の僧侶は、一見し

て成程と感服し、由ありげな秘密傳授に足向けずには居られなかつた。斯くて華嚴も、法相も、三論も、一切の奈良佛教は、漸次に密教化してしまつたわけ、戦はずして革命を成就してしまつた様なわけになつたのであります。

弘法大師は宮中佛教

傳教大師と弘法大師とは、奈良佛教に對して斯様な對照をなして居るのであります。また一方には斯ういふ理窟もあつたと思ふ。即ち傳教大師は、元來奈良の宮中佛教を嫌ひ、早く叡山に隱遁した位の人であるが、其の入唐するや、長安の中央には行かないで、台州の邊地で、天台山を中心とした山林佛教に接して來て、愈々自信を確められて歸朝せられたものに相違ない。然るに弘法大師は之と反對で、入唐以前には、どんな思想を有つて居られたかは之を付度せずとして、支那の長安に行つては、不空三藏以後、秘密佛教が、朝廷から特別待遇を受け、僧侶は宮中に入出し、鎮國大道場は、

國家平安祈願のために設置せられ、政治と佛教と相合致して不可離の關係にある支那の實狀を見られたものであるから、日本に於ても、朝廷と佛教の關係は斯くなくてはならないと考へられたものと見え、傳教大師と正反對に、寧ろ宮中佛教の大成を畫せられたものであります。

それであるから弘法大師の佛教は、飽く迄朝廷との關係、政治との關係、國家との關係といふものから眼を離しては居ないのであります。されば先づ東大寺に灌頂壇を築き、こゝを國家鎮護道場と定めたのを手始めに、それから京都の鎮護たる東寺を賜はりてこゝに入り、更に進んでは、唐の内道場の制により、宮中に眞言院を建てんことを奏請し、こゝで玉體の平穩と國家の安泰とを祈願する、所謂御修法の道場としたのであります。故に弘法大師の佛教は、傳教の所謂宮中佛教其のものであります。さうしてそのこゝに至るまでの總べての計畫は、皆例を唐の實見に取つたものに相違ないのであります。

(五)

これまで述べて来たところによると、弘法大師は宮中佛教の大成者で、貴族的佛教の主張者で、傳教大師の様な、高逸な、淡泊なところなどのない、言はゞ極めて俗な人の様に思はるのでありますが、然しさう見るのは、それは大なる間違であります。

國家の佛教、個人の佛教

何故かといふと、弘法大師にあつては、國家と關係した上の佛教と、個人の佛教とは二つに分けて見なければならぬ理由があるからであります。尤も之は必ずしも弘法大師に於てさうである計りではない、傳教大師の場合も同様でありまして、個人の修養練行の上には、飽くまで、世俗的な塵縁を離れて、寂靜な山林に身を避け、端座黙想に耽るといふのが傳教大師の所謂山林佛教なので、其の修行の出來た人は、何の用

をなすかといふと、國家護持の任を負ふ、是で國家と佛教との關係になるのであります。然し傳教大師にあつては、未だ其の天台宗は、國家から採用されないものでありましたから、隨つて政治的權威とは近かなかつたのであるが、弘法大師は丁度之と反對に、先づ國家に其の宗旨が採用されたのであるから、其の外形は、天台宗と表裏になつて、國家的佛教が表面になり、個人の佛教は、表に見えてないのであります。然し弘法大師も、個人の佛教としては、矢張り非常に靜な、非常に平和な、さうして非常に嚴肅な、冥想と戒律を以て、其の生を進めて行かうとせられたとは、傳教大師と少しも違つたところはないのであります。此點は弘法大師も、同じく山林佛教の主義であつたのであります。

高雄恬淡の生活

大師は支那から還られまして、一時東大寺に居られましたけれども、間もなく、高雄

山の神護寺に移られ、こゝには最も長く居を占めて居られたのでありますが、こゝで大師は、其の弟子どもと、極めて閑寂な生活を樂んで居られた様であります。此の時、大師と共に高雄に居られた弟子は、杲隣が一番の年長で、何でも此の時には四十以上にもなつて居たらうと言ふのであります。即ち略ぼ大師と同年輩位で、高雄の寺務を實惠、智泉の三人で預つて居つた、其中でも先輩として、上座の職に當つて居つたといふのであります。此の人はもと奈良の學者で、後に伊豆の修善寺を開いたので有名であります。それから實惠は二十七(弘仁三年、高雄の三、大師と共に支那に行つて來た智泉は二十四で、共に杲隣の下に、寺主、維那の二役を勤め、共に俱に寺務を總理したわけでありませす。其の外、後の眞紹僧正は此の時僅に十六歳、眞雅僧正は十二歳で、眞然僧正は、僅に九歳であつたのであります。其後東寺を賜はつて、こゝに居らなければならぬ様になつたけれども、然し大師は兩寺の間に往來して居られたので、東寺にあつては、宮中佛教の權化とも見らるゝ大師が、高雄では此等年少の沙彌を左右にして靜に飄逸恬淡の生活を營んで居られた有様が、實に目睹せらるゝ様に思はれるのであります。

(六)

弘法大師の傳でも、入唐以前の事蹟は殆んど暗黒であります。讃岐の、今の善通寺が其の誕生地で、俗姓は佐伯氏といふから、相當由緒のある、地方では可なり立派な家柄に生れ、奈良へ出て來て頻りに漢學を學んだといふことは事實であります。母方の舅の阿刀大足といふ、人から、漢學を教へてもらつたといふが、此の阿刀大足といふ人は、伊豫親王の文學とあるから、相當の學者であつたに相違ない。伊豫親王は桓武天皇の皇子であります。

佛教に縁の深い大師の一族

ところで此の阿刀氏といふものは、非常に佛教に縁のある家柄で、彼の奈良朝でやがましかつた玄昉僧正も阿刀氏から出て居る。それから平安初期の大學者と言はれた秋篠寺の善珠僧正も、阿刀氏から出て居るのであつて、此の一族から來た母が、弘法大師を産んだといふことも決して偶然ではあるまい。獨りそればかりではなく、大師の一門は、餘程佛教に縁があつたものと見え、此の血族の中から、多くの高僧が輩出して居るのであります。例へば傳法第一の大師の弟子たる實惠僧都も佐伯氏で、大師の一族である。眞雅僧正は大師の實弟である。大師と共に支那に行つた智泉は、大師の甥であるし、高野山を大師に繼承した眞然僧正も大師の甥である。もと華嚴の學者で、後大師に歸した奈良の學者道雄も、佐伯氏であるといふ。さうして天台宗で傳教、慈覺二大師と並べて、天台の三大師と言はれる彼の智證大師も、大師の甥に當るのであります。

大師歸佛の動機

大師は最初から僧侶になるつもりで奈良に出られたものではありますまい。最初は非常に學問好きであるところから、何とかして、記憶力を得たいと思ひ、それは佛教の求聞持の法といふものを修すれば記憶がよくなるといふことを、或る坊さんから聞いたのが始まりで、之が因縁となつて佛教の研究に取りかかり、終に儒佛道三教は歸する所なりといふもので、彼の『三教指歸』を著はした、これが日本で、三教一致論の最初の著述であります。初めは『聾瞽指歸』と名け、之を書き始めたのは十九の時であるといふ。丁度傳教大師の叡山に這入つたのと同年であるといふのも一奇であります。

深山佛教の體現者

出家したのは其の翌年で、これから入唐までの間は、多分諸國の山河を跋涉し、苦修

練行で、眞劍に修業をして居られたものゝ様であります。高野山に、其の退隱の寺を造らうとして上表した時の文に

空海、少年の日、好みて山水を涉覽して、吉野より南に行くこと一日、更に西に向ひて去ること兩日程にして平源の幽地あり、名けて高野といふ、計るに紀伊國伊都郡の南に當れり。

とある。大師が少年時より深山幽谷を踏破して居たことは之によつて知るべく、高野山の勝地であることも、其の際に發見して置かれたものである。恐くは大師の前半生は、傳教大師と共に山林幽棲の過去を有つて居つたものであらう。否、大師は個人としては、全生涯を通じて、心は常に山林にあつた。其の高雄に居る時も、東寺に居る時も、早く高野の人稀なる所に退きたいといふのは、大師の深い希望であつたのでありませす。

空海聞く、山高き時は則ち雲雨物を潤ほし、水積もる時は、則ち魚龍産化すと。是

故に耆闍の峻嶺には能仁の迹休まず、孤岸の奇峰には、觀世の蹤相續ぐ。其の所由を尋ねるに地勢自ら爾なり。又臺嶺の五寺には禪客肩を比べ、天山の一院には定侶袂を連ぬることあり、是れ則ち國の寶、民の梁なり。伏し惟みれば、我が朝歴代の皇帝、心を佛法に留め給へり。金刹銀臺、櫛の如く朝野に比び、義を談ずる龍象、寺ごとに林をなす。法の興隆茲に於て足りぬ。但恨むらくは高山深嶺に四禪の客乏しく、幽篔窮巖に入定の賓希なり。實に是れ禪教未だ傳はらず、住處相應せざるの致すところなり。今禪經の説に准ずるに、深山の平地尤も修禪に宜し。云

大師の山林佛法、イヤ深山佛法の主張は、よくこれで知れるのであります。自分は弘法大師を單に宮中佛教の權化として見たくない、それは唯大師の一面、入唐歸朝以後の大師の一面であつて、他の一面には入唐以前より、生涯を通じて變らなかつた深山佛教の體現者たる大師を見ることが出来ると思ふのであります。所謂深山佛教の根本道場たる、修禪の好適地と指定された高野山金剛峯寺が、終に今日の様に俗惡極ま

る寺院と化するとは、また不思議なりと申すの外はないのであります。

入滅

大師の入滅は承和二年、傳教大師に後ること十三年の、三月廿一日でありました。年は六十二歳で、傳教大師よりは、六年多く生きて居られたわけでありす。

法然上人

(一)

鎌倉時代は、日本佛教史上の、最も華やかな、最も意味の深い時代であつたことは誰人も知つて居るところであるが、此の時代に於て、全然反對の兩方面に立つて、一大對照を反映して居るものは、實に法然上人と日蓮上人である。尤も此の二人は、全く同時の人ではない。法然上人は、順徳天皇の建暦二年に、八十歳で入寂せられたのであつて、丁度此の年は、日蓮上人誕生の十年前になるのである。日蓮上人の立教開宗は、後深草天皇の建長五年であるから、法然上人の入寂よりは、四十二年の後になるのである。斯くの如く、時代は少し相違はあるけれ共、然し其の立教の風といひ、其の教義の性質といひ、恰も相反した方面に立ち、略ぼ同じ時代に相前後して興り、

最も愉快なる一大對照をなして居ると見ることが出来るのである。

法然上人と日蓮上人

日蓮上人の教義と、法然上人の教義とは、殆んど絶對的に反對である。法然上人は、未來主義の教義を開かれたのであるが、日蓮上人は、現世主義……所謂娑婆即寂光淨土の教義を開かれたのである。勿論、日蓮上人も、未來成佛を言はんのではない、然し其の未來の考へは、至つて明瞭でない。兎も角も、日蓮宗の特色は、其の現世的なところにあるので、淨土宗の特色は、其の未來的なところにあるといふとは、先づ間違ひのないところと言つて差支があるまい。根本が既に斯くの如く違つて居るのであるから、其の他の種々の點に於て多くの相違のあることは、勿論である。——教義の比較の上で、精しいことは、今は姑らく畧するとして、扱て、我々が、此の二大偉人に對して、如何なる感想を懷いて居るかといふことを、ごく有りのまゝに言へば、

日蓮上人は、木々の梢も、秋の寂しさを傳へて、空も澄んだ、物悲しい海ばたに怒濤、岩を噛んで、潮沫、珠をなし、どうどつと空に跳りあがるといふ、如何にも、壯烈な其の間に、言ふべからざる悲痛の情も雜つて胸を衝いて來る様な氣がする。法然上人は春の海である。あたりの山々は、霞たなびき、日はうら／＼と水の面にさし、渺茫として廣い海面は、まるで油の様に見え、見渡した限り、氣ものどかな有様である。思ふに、二上人は、其の性格に於て、既にかく感ぜらるゝほど相違して居たもので、之に加ふるに、其の境遇も、全く反對であつたのであるから、隨つて立教の風の正反對であるのは、まことに必然のことであつたと言はなければならぬ。其の境遇は一言にして言へば、法然上人は、當時の時代思想の順風に乗じて起つた人であるが、日蓮上人は、全く時代に逆つて、時代思潮の壓迫の下に、一宗を開いたのであるから、其の風が、何となく違つて來て居るわけである。日蓮宗はどうしても、餘程反動的のところが見える、隨つて戰闘的であるけれども、淨土宗は極めて平和な、頗る穩かな

宗旨である。これ二上人格の同じからざるより來つて居るものであるとはいへ、其の境遇の相違から、二上人の人格に反射して現はれた結果であると見るのが、恐らくは正しい考へであらうと思ふ。

鎌倉武士の人生觀

全體、鎌倉時代と今日とを比較をすると、其の間に著しい反對がある。それは今日の人には、一般に未來といふ考、死後といふ思想は極めて薄い。つまり現世的、現實的といふのが、今日の時代思潮と見ることが出来るのである。然るに鎌倉時代は全く之に反對で、當時の人々には、未來といふ考が非常に深く、死後の問題が、實に宗教上の唯一の大問題であつたのである。——これはどうしても其の重なる原因の一つは、源平戦争のあつた結果であらうと考へる。當時此の戦争に参加した武士は、極めて眞面目な、極めて質朴な、正直なものであるから、其の戦争の悲惨なる有様を目

撃して……否、自分で、其の悲惨な事實を實驗して、人生は實に無常であること、社會の約束は、洵にあてにならないものであるといふことを深く感じ、自分の罪の深いものであるといふことを轉た痛切に感じた様に思はれるのである。——つまり此の時代の戦争は、關東の武士、言はゞ源氏の八幡太郎、其の父頼義以來の恩顧の郎黨が、時勢の變遷につれて、平治の亂以後、一旦源氏の勢力が地に落ちた時に、何時とはなしに、盛んな平氏に頭を下げて居たのが、俄に頼朝の勃興と共に、それ／＼源氏方について、昔時の恩顧に酬いんとて、白旗の下に聚まり、昨日までは一旦の主とも仰いだ平氏の人々と、鋒鏑の間に相見えるといふことになつたのであるから、極まじめであつた關東武士には、言ひしらぬ不安を感じたらしく思はれるのである。質朴單純の關東の田舎侍は、平氏隆盛の時代には、其の御目通りさへも容易に適はなかつた公達に向つて、今は名のりかけ、刃をひけ、其の首を掻き切り……さて打ち取つた御顔を見れば、涅齒黒々つけ、眉を引き、鉛白をつけた上、臈姿に、情を知れる正直の

武士は、今昔の威胸にせまり、娑婆の約束で、敵味方と分れ、ばこそ、義理のしがらみで、此の罪深き所業をも犯せ、未来は——娑婆の約束を離れた、佛の下に行つては、互に手を取り合つて、昔を語る時節のあること……イヤ、なければならぬことを感ずるの情は、まことに切實であつたらしいのである。況して、萬代の後までも、よもや衰へる期あるべしとも思はれなかつた、榮華を極めたあの平氏が、時節とは言ひながら、一朝にして住みなれし京を落ち、兄弟妻子は離散し、畏れ多くも一天萬乗の天子は、壇の浦の水底に、尊き命を隕し給ひ、昨日までは、人にもこよなく敬はれ、一門にも重きをなした平家の大将等は、死んだのもある、捕虜の辱しめを受け、流人と嘲けられた頼朝の前に引き据ゑられ、やがて頸を切られるもある。……世はかくも果敢ない、斯くも定めなきものであるか。敵も味方も同じ様に、浮世のあじきなさを感ずることは、殆んど一樣であつたのである。

(二)

平の重衡が、壇の浦で捕へられ、鎌倉に護送になつた時のことは『源平盛衰記』にも出て居て、まことに哀れな物語となつて、言ひ傳へられて居るとは、人の知る所である。

今一度の見參

此の人は彼の源三位頼政の兵を擧げた時、頼政を助けた興福寺の僧徒を伐つ大將として奈良に發向し、終に東大寺を焼いてしまつたので、佛罰恐るべしといふ思想の深かつた時代のこととして、最も罪業の深重なものとして、一般の人に注目せられ、自分も、またしかく思つて居つた人である。最後には、鎌倉から、特に東大寺に渡されて、死罪に行はれたのであるが、其の前に、法然上人を請うて、後世菩提の道を問ひ、「此のたび生ながら、とられたりけるはいま一度、上人の見參に入べき故にて侍りける」

とて、限りなく悦んだと『勅修御傳』には出て居る。

一谷の合戦に、彼の中將、いけどられて、都へのぼりて大路をわたされ、さまぐのことありき。後生菩提の事を申あはせんために、その請ありければ、上人おはして對面し給ひて、戒など授け申されて、念佛のこと、くはしく教導ありけり。このたひ生ながら、とられたりけるは、いま一度、上人の見參に入べき故にて侍りけるとて、かぎりなく悦申されけり。

とあるのはこれである。

御榮華、昔も今も異事なき御身也。然共有爲のさかひのかなしきは、いまだ生をかへざるに、かゝるうき目を御らんずる上は穢土はうたてき所ぞと、うれえ思召捨て、ふかく彌陀の本願をたのみましますば、御往生疑ひあるべからず。これ全く源空が、私の詞にあらず。彌陀因位の悲願、或は釋尊成道の時、説きおき給へる理教なり。一念も疑心なく、一心に稱名をたしなみ給ふべし。

これは、此の時上人が、重衡に示し給へる言葉として、『九卷傳』に出づる所である。

此の問答の委細は勿論、後人の想像して書いた所であらうけれ共、如何にも、斯うてもあつたらうか。こゝ幾の間もあらず、頸を切らるゝときまつた重衡に、上人の温かい訓誡が、ひいぐと胸にこたへたであらうとは、誰でも考へ得る所であらう。――獨り重衡ばかりではない。矢叫びの聲、鯨波の聲、修羅の巷に鋒を交へて居る最中は、左程には思はなくとも、愈々戦ひが止んで氣が静まると、平家方の生き残つた人々も、勝ち誇つた鎌倉方の侍も、おしなべて、夢かとはかり世をはかなみ、後生菩提の念は、一般に萌し、催されたのである。

時代思潮の順風に乘じた念佛

法然上人は、實に斯くの如き時代に出て、未來の往生、稱名念佛の入門を開かれたので、其の唱導が、一代を風靡し、暫時の間に……どの宗旨でも、其の形の見られ

るほどになるには、三代四位を経て居るのが、史上の普通の事實になつて居るのであるが、此の念佛教ばかりは、法然上人在世中に於て、既に南無阿彌陀佛の聲が、都鄙に遍しといふ勢ひがあつたので、これは上人の人格の高い、感化の大いなるためでもあつたといへ、蓋しまだ時勢の趨く所に投合した爲めであると言はなければならぬ。上人は實に時代思潮の順流に乗じた人である。…特に此の時代は、言ふまでもなく時勢の大變遷の時であつて、つまり公家時代が、武家時代になつた時である。言葉を変へて言へば、田舎風が京風を壓した時代である。隨つて京風の佛教では、到底田舎風の武士には適合しなくなつて居るので、もつと單純簡潔な宗教を要求して居たのであるから、此の時勢變遷の風潮から考へても、念佛教は、能く當時の要求に應じたものであつたのである。——上人は、宗教改革者といふよりも、叡山佛教の中に含まれて居つた念佛の一派が、時代の要求に應じ、特に法然上人によりて發揮せられ、開展したものだといふのが適切であらう。

今日ならば、念佛を稱へれば、未來は必ず極樂へ往生することが出来るなどいへば、すぐに其の極樂とは何處にある、阿彌陀如來とは、一體何だなどと、理窟上の證明を要求して來るのであるが、そこへ行くと、鎌倉の武士はまことに單純なもので、そんな理窟などは少しも考へない。唯それは佛がさう言はれて居る、御經にさうあると言へば、佛の言葉、御經の文句を最後の證據として、毫も之に疑ひを挿まなかつたものである。「勅修御傳」の中に、熊谷蓮生房(直實)の、念佛に歸した由來を述べて、武藏國の御家人、熊谷の次郎直實は、平家追討の時、所々の合戦に忠をいたし、名をあげしかば、武勇の道ならびなかりき。然るに宿善の、うちにもよほしけるにや、幕下將軍をうらみ申事ありて、心をおこし、出家して蓮生と申けるが、聖覺法印の房に尋行て、後生の菩提の事を尋ね申けるに、左様のことは、法然上人に、尋申べしと申されければ、上人の御庵室に參じにけり。罪の輕重をいはず、たゞ念佛だに申せば、往生するなり、別の様なしと、のたまふを聞て、さめくと泣ければ、

けしからずと思給ふて、物ものたまはず。しばらくありて、何事に泣給ぞと仰せられければ、手足もきり、命をもすてゝぞ、後生はたすからんずるとぞ、うけ給はらんと存ずるところに、たゞ念佛だにも申せば、往生するぞと、やすくと仰を承はり侍れば、あまりに、うれしくて、なかれ侍るよしをぞ申ける。

とある。鎌倉武士の朴訥單純の面目が躍如として、眼に映する心地がせられる。こゝが念佛教の當時に適合した、時代の要求に迎へられた、一つの點であつたのである。

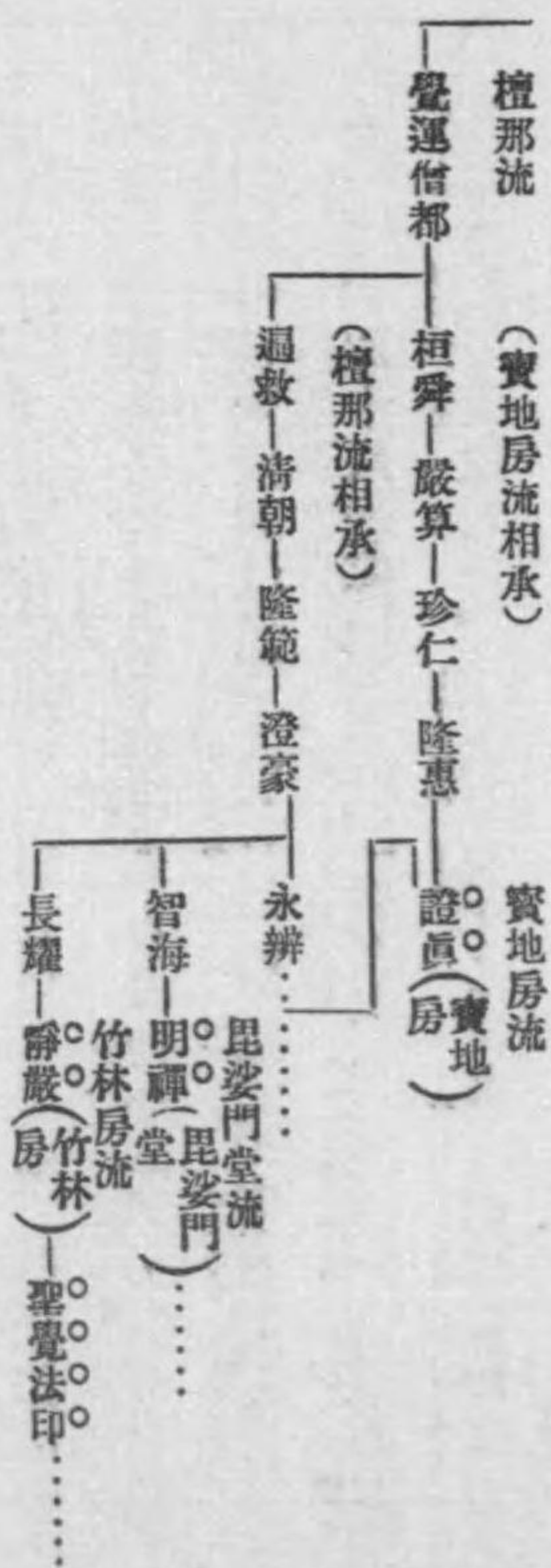
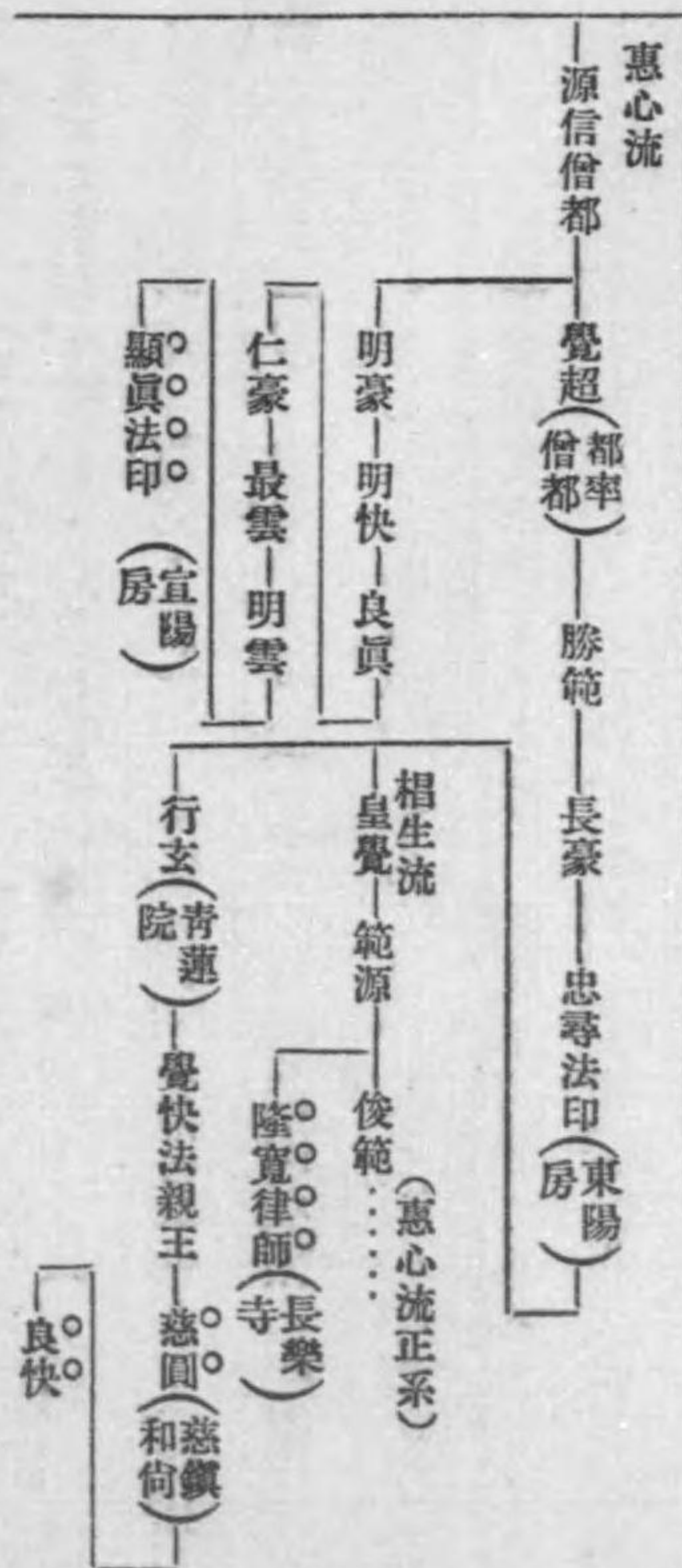
學問修法に倦んだ叡山の學者

聖覺は安居院の聖覺法印と言つて、天台の學者で、竹林房靜嚴の法を嗣ぎ、叡山で、竹林房流といふ一派の正統の相承者であるが、深く法然上人に歸し、念佛の法門を信じた人である。尤も聖覺ばかりではない、上人の門下は、全體叡山の僧侶から出たものが、多數を占めて居るので、中にも隆寛律師の如きは、叡山で、相生流の正統であ

る範源といふ人の付法で、一方の法將であるが、最も上人を信じ、終に其の門に歸入したのである。其の外、傳によれば、座主になつた顯眞僧正、慈圓僧正(慈鑑)及び良快僧正、竹林房靜嚴、實地房證眞など、當時叡山屈指の學者は、皆上人の説に首を傾け、大に念佛を修したとあるが、恐らくは、此の頃の學者の方面も、學問や理窟で、出離生死の實際問題を解決するのは、到底不可能であるといふことを見て、此の易行門に信を置く様になつた、つまり此の方面の氣運も、こゝに向いて來て居つたのではなかつたらうか。いづれにしても、上人の唱導は、大に時運に合したものであつたことは甚だ明かである。——此の頃叡山の佛教は、餘り偉い學者があつた様ではないが、然し一と通りの相當の學者には決して乏しくはなかつたものと思はれる。特に天台宗の學問は、平安朝の中頃から、惠心流、檀那流などと言つて、學派を分けて、研究も稍盛になつて來て居る。そこへ少し密教の影響を受けて、口訣相傳などいふことを言ひ出し、學派は既に小學派に分れ、何流何流の相傳々授などいふことも段々

盛になつた様であるが、兎も角も、此等の諸流諸派の重なる學者中には、念佛門に心を寄せたもの、決して少くなかつたといふことは、確に思想界の當時の傾向を表示するものであると言つてよい。…別にたいした、入り用のことでもないが、法然上人の傳記中に見えて居る、天台の學者の、ごく重なる人の系統を調べて見たらざつとこんなものである。

傳教大師—慈覺大師—惠亮—滿賀—理仙—慈惠大師



此の中で、顯眞法印は、法然上人が六十の時に、六十二で死んだ人であるから、略ぼ同輩であつたのである。寶地房證眞、竹林房靜嚴などいふ人々も、其の年齢は、不明であるが、大凡似たり、よつたりの年頃の人であつたらう。毘婆門堂の明禪は、上人入寂、八十歳の時に四十六であつたといふし、慈鎮和尚は五十八で、聖覺法印は矢張り此の頃、明禪と同じ四十六、隆寬律師は六十五であつたといふから、隆寬が、此の中の年長者で、先づ上人の一代あとといふべき人々である。良快僧正などは、此時は、まだ餘程年少で、やつと二十八歳であつたのである。彼の『決疑鈔』を作つて、

法然上人

念佛排斥をなし、後に其の非を悟つて『決疑鈔』を焼き、念佛に歸入したと傳へらるゝ、三井の公胤僧正なども、上人と同じ年輩であつた様である。…此等の名だゝる學者たちは、何れも皆上人の感化を受けた人々、或は全く弟子と名のついた人々であるのを見ても、念佛の時代に迎へられたことの偶然ならざることを知るに難くはあるまいと思ふ。

(三)

法然上人の傳を讀んで——上人の傳記で一番古いものは、聖覺法印の書いた『十六門記』で、上人滅後、十五年に出來たものであると傳へられて居る。然し最も詳密なもの、例の舜昌法印の書いた、『法然上人行狀書圖』、所謂『勅修御傳』である。總べて四十八卷あるので、『四十八卷傳』とも呼ばれて居る。後伏見上皇の勅により編纂されたもので、文章も頗る美はしい。上人を傳するに最も適當した文である。一卷から

五卷までは、上皇自ら宸筆を染め、卅三卷より四十二卷までは、後二條天皇宸筆、第四十卷は、伏見天皇宸筆で、其餘は青蓮院宮尊圓法親王を始めとし、太政大臣三條實重、世尊寺從三位伊尹等の能書の人々に分擔して寫されたもので、現に國寶として、智恩院に存して居るのである。外に『九卷傳』といふものもあるが、大體『勅修御傳』の略の様なものである。また眞宗の方には、覺如上人の撰述にかゝる『拾遺古德傳』が九卷ある。中でも『勅修御傳』は、最も委細を悉くして居るから、先づ之を讀んで見る。

無奇趣平凡の人格

ところが、讀み終つて我々の最も感ずるところは、上人生涯の行蹟の如何にも平々坦々で、恰も何の奇もない茫々たる野原を行く様な氣がして、日蓮上人の一生の様に、峻坂あり、激流あり、野に出で、山に入り、變化極まりのない、面白いといふ様な點は、殆んど之を發見することが出來ないといふことである。言ひ換へれば、法然

上人の一生涯には、話の種になる様な、何等の奇趣もないといふことで、自分は、法然上人の人格は、實に此の無奇趣といふ所に、現はれて居ると思ふのである。上人の生涯は、よし多少の蹉跎はあつたとしても、之を時代の上から見れば、時代の順潮に乗じ、極めて平和に、極めて温かに、極めて穩かに、悠然として其の法門を説かれたので、毫しも凡人：大いなる凡人として、どの一角をも缺いて居ない。圓滿な凡人、何となく、ふつくりとした圓滿な凡人たる面目を、此の奇趣のない所に發露して居る。此の無奇趣の、しかも圓滿な凡人なるものは、無知底下の平民のために、簡易單純の念佛門を説くには、如何にも相應しい、典型的の偉人ではあるまいか。

十惡の法然、愚癡の法然

法然上人は、當時「智惠第一法然房」と噂をせられたといふから、學者としては、此の頃既に第一流の人であつたらしい。上人は、父、漆時國が、明石源内定明といふも

の、夜討に遭つて討死をし、遂に出家をして、年十五の時に遙に故郷美作國南條の稻岡庄を出で、叡山に登つたのである。叡山では、西塔北谷の持寶房源光といふ人の弟子になつたといふが、源光はどんな人か全くわからない。上人傳にも僅に其の名が見えて居るのみで、何等の消息をも傳へて居らぬ。學問は、相生流の皇覺の弟子、皇圓阿闍梨に受け、後には慈眼房叡空にも随つたとある。叡空は、彼の大原の良忍上人——融通念佛宗の開祖、聖應大師、日本で念佛勸進をした人としては、空也上人以後唯一人と目せらる——の弟子で、法然上人が、念佛を以て、眞に出離得脱の道だと考へられたのは、確に此の時に萌したものであらうと思ふ。こゝで我々の注意すべきことは、當時の事情と上人の『御傳』との上から照らし合はして考へて見るのに、上人は學問と宗教といふものを、ちやんと區別されて居つたといふ一點である。……一體叡山には、念佛は古くから行はれて居つたし、また惠心僧都であるとか、或は空也上人良忍上人などの様な人々は、頻りに念佛を勧めもしたのであるが、然しこれは、どちら

らかと言へば、ごくまじめな一部の人の間のことで、多数はやはり一心三觀とか、理密事密とか言つて、書物の上の沙汰、學問研究に心を潜めるのを、先づ目的としたものである。故に學問佛教が、叡山表面の佛教ではあつたけれ共、其の裏面には、眞に名聞利養を離れて、出離の道を求めんとする實際的の要求に應じた念佛門は、一條の流れをなして傳はつて來て居るので、それが今法然上人によつて、一宗として世に高く掲げられたものである。上人の念佛教は、從來の學問的佛教に對して、宗教的佛教、理論的佛教に對して、實際的佛教の一門を開かれたものなのである。これが「智惠第一」の法然房が、自らは「十惡の法然房、愚癡の法然房」といひ、「學生骨によりて、念佛や失はんずらん」と言はれた所以であらう。

自由討究

法然上人の「一宗を建立せられたのは、承安五年で、上人が四十三歳の時のことだと傳

へて居る。此の頃は、學問の方から言つても、最早圓熟の境に達した時であつたらうから、當時の第一流の學者は、皆上人と相交り、相往來して居つたので、鎌倉時代の各宗の祖師中で、上人ほど當時の學者から尊敬せられた人は、全く外にないのである。法然上人は、學者としては、極めて公平で、又極めて自由の思想をもつて居られ——所謂自由討究をやつた人なのである。「御傳」の中に、かういふことがある。

自他宗の學者、宗々所立の義を各別に心えずして、自宗の義に違するを、こは皆ひがことと心えたるは、いはれなきことなり。宗々皆各々たつるところの法門、一同なるべからず、皆自宗の義に違すべき條は勿論なり。

これは各宗の學者が、自宗と違つた議論をする、他宗の學者の言を、皆非眞理の様に言ふのは、甚だ間違ひで、各々其の宗其の宗の立場に立つて見なければならぬものである、既に自他を分つて居る以上は、其の立義の同じでないことは、最初から、わかりきつたことだといふので、佛教の學者は、研究に常に公平の態度を取らなければな

らぬことを言つたものである。上人の學問の風は、之を以て知ることが出来る。されば或は法相宗、或は三論宗、或は華嚴宗——天台宗は言ふに及ばず、凡そ奈良叡山の間に往來して、此等諸宗の學問は、随分深く究められた様であるが、然し決して一を排し、他を揚ぐるといふ様なことはなかつた様である。これも上人の、圓滿な性格の一方面を示して居るものであらう。

學問に先達なし

さればと言つて、上人は、徒らに古人の説に盲從した人では決してない。縱令如何なる人の學說でも、自分の識見を立て、行く上からは、前人に一步も譲るべきものではないといふ考へを有つて居られたので、其の一例を言ふと、『御傳』の中に、かういふことがある。或時上人が、弘法大師の十住心についての話しをせられ、大師の『十住心論』の、所謂十住心の判釋といふものは、もと『大日經義釋』に基いて、立てられたもの

であるのに、其の實、大に『義釋』に相違した點がある。それは、大師は、世間、出世間を十住心に配當をし、一々各宗の宗名を、それ／＼あてはめてあるけれ共——例は「かの義釋は、善無畏三藏の説を、一行阿闍梨記せられたるなり。一行はいとまなき人にて、未再治にてやみしを、後に再治の本多し。其中に弘法大師再治の本もある也。義釋には、極無自性心に華嚴般若不思議の境界を攝すとあるところを、弘法大師再治の本には、般若をばすて、たゞ華嚴を攝すと書かれたり。又十住心には、華嚴宗也と釋せられたり。」『義釋』には、毫もそんなことはないのである。是は大師の私見で、決して根據ある、公平な議論ではないと非難せられたとある。(附記)

義釋には、或は唯、經を攝すといひ、或は唯論を攝すといへるを、一宗にとりなして華嚴宗に攝す、法相宗に攝すなど、引きなされたるは、ひがことゝ覺ゆるなり。もし其の宗に攝して勝劣を判ぜば、互に是非あり、其の宗論にをきては、昔より未だ事切れざるものなり。……宗々互に淺深を争ふ、よそにて、誰か定判せん。

といひ、これについて、

凡は、後學畏るべしと云て、學生は必ずしも、先達なればといふことはなきなり。かの如來滅後五百年に、五百の羅漢あつまりて、婆沙論をつくりしに、九百年に世親出でて、俱舍論をつくりて、さきの義を破し給き。義の是非を論ぜんことは、あながちに、上古にもあそるまじきものぞ。

と言はれたとある。上人の學問の上に、識見と自由とを重んぜられたことは、之を以ても、想見することが出来るのである。されば其の師の叡空と、戒律に関する議論をせられて、どうしても上人が屈服しなかつたので、叡空は怒つて木枕を取つて上人に投げつけたが、後に汝の言ふ所に、却つて理があると言つて、叡空が上人に服したといふ傳説も、上人が、學問の上では、「義の是非を論ぜんに」「先達なればといふことはなき」消息を傳ふるものであらうと思ふのである。圓滿な、おつとりとした、上人の一面には、またかういふ執つて動かざる一面もあつたのである。

(附記)弘法大師の十住心を難ぜしといふ、説の是非は別とし、『義譯』には、十住心の名はあつても、之を各宗にあてゝはない。凡そ各宗の判釋中、經論について、淺深を論ずるのは、普通であるが、一つも宗名を擧げて高下を論じたものはない。獨り弘法大師のみだといふ。今其の説に參照せしめんがため、こゝに弘法大師の十住心の名稱を圖示して置く、單に佛敎を餘り知らぬ人の便宜に供するのみである。



(四)

これは總べて上人の學問に就いての話してであるが、前にも述べた如く、上人は、當時

の學匠だちの様に、書物の研究では満足が出来ない、一切の學匠沙汰を打ちすて、念佛の實際にはいられたものである。即ち當時の南都北嶺、東寺野山の學者だちが、かれこれと汰汰し合つた佛法なるものは、皆到底理窟一偏の佛法で、解脱成佛の上からは、遠くして遠いものであつた。加之、此の頃の所謂出家者は、學匠と呼ばれ、高僧と尊ばれ、多くの寺祿に飽き、紫緋の法衣に誇ることを唯一の目的としたもので、僧侶は、疑ひもなく、一種の貴族的門閥階級をなして居つたものである。

黒谷の隱遁

親鸞上人の『御傳鈔』を見ると、上人が叡山から下りて、法然上人を吉水に訪ふ一節に、「建仁第三の層、春のころ、隱遁の志にひかれて、源空聖人の吉水の禪房に尋ねまゝり給さ」といふことがある。實に此の頃、比叡山などで出家をするのは、其の實決して出家ではない、寧ろ一種の登龍門に就くので、出世の緒であつたのである。され

ば一たび叡山に出家した親鸞上人が、再び吉水に隱遁するといふのは、まことに面白い話である。法然上人の御傳の中にも、肥後阿闍梨皇圓の下で、天台の學問を研鑽して居られたが、其の間に、隱遁の念、止み難くして、其の結果、慈眼房叡空の下に去ることになつたのだと説かれて居る。

ある時、すでに出家の本意を遂げぬ、いまにをきては、跡を林叢にのがれんとおもふよし、師範の闍梨に申されければ、たとひ隱遁の志ありとも、先づ六十卷を讀みて後、其本意を遂ぐべきよし、阿闍梨いさめ給ければ、われ閑居をねがふ事は、ながく名利の望をやめて、しづかに佛法を修學せんがためなり云々。惠解天然にして、秀逸のさこえあり、四教五時の廢立、鏡をかけ、三觀一心の妙理、玉をみがく。所立の義勢、殆ど師の教にこえたり。闍梨愈感嘆して、學道をつとめ、大業を遂げて、圓宗の棟梁となり給へと、より／＼こしらへ申されけれども、更に承諾の詞なし。なほこれ名利の學業なることを厭ひ、忽ちに師席を辭して、久安六年九月十二

日、生年十八歳にして、西塔黒谷の慈眼房叡空の廬に至りぬ。

これで、上人が十八歳で、天台の三大部（『法華玄義』、『法華文句』、『摩訶止観』、合して）を學び、それから西塔黒谷の叡空の所へ行つて、所謂隱遁の本意を遂げたものであることがわかる。之によつて見れば、叡空も、單に一箇の學匠ではない、其の師、良忍上人の後を承け……良忍上人は、早く叡山を下り、大原に退隱をして、専ら念佛を行じて居た、即ち隱遁者である……黒谷に、名利を遠かつて、行ひすまして居つた、修道者であつたことが、想像せらるゝのである。法然上人が、専修念佛の人となられたに於いては、其の叡空より受けた感化も決して尠少ではあるまいと思ふ。

念佛一宗の建立

勿論同じ念佛といふ中でも、叡空の念佛と、上人の創唱せられた念佛とは、其の意味が大に同じくない。『御傳』には、叡空上人は、觀念念佛を説かれたとある。古來念佛

を説くもの、支那でも、日本でも、多くは此の觀念に佛を勧めたもので、坐禪をして、阿彌陀如來と極樂淨土の相とを觀念をし、此の修行によつて、未來極樂に往生せんことを願つたものである。叡空の師、良忍上人は、融通念佛の祖と仰がるゝ人で、融通念佛といふのは、多人聚まつて聲を合せて念佛をすれば、聲々相融通して、自他一體をなし、一多相即して其の功德廣大であると説くのであるから、餘程稱名念佛に近い方であるが、然し未だ純粹の他力念佛ではなかつた。此の純粹の他力念佛といふのは、即ち彌陀の本願に基いた稱名念佛で、佛名を稱へるといふ簡單な易行で、必ず極樂に往生することが出来るといふ教である。されば、支那では、唐の善導大師によりて大成せられた教義で、善導の『觀無量壽經疏』は、實に之を發表した大著と目せらるゝものである。法然上人は、實に此の善導流の念佛を繼承した人で、一心専念彌陀名號、行住坐臥、不問時節久近、念々不捨者、是名正定之業、願ニ彼佛願一故、

といふ『觀經疏』の文に基き、所謂

もろこし我がてうに、もろくの智者達のさたし申るゝ觀念の念にも非ず、又學文をして、念の心を悟りて、申念佛にも非ず。たゞ往生極樂のためには、南無阿彌陀佛と申て、疑ひなく往生するぞと思とりて申外には、別の子さい候はず。といふ、極めて、單純なる念佛をば、高倉天皇の承安五年に、四十三歳で、始めて立てゝ一宗とせられたものである。

正定業は唯稱名

日蓮上人は、自ら「いづれの宗の元祖にもあらず」と明言せられて居るが、法然上人は明に、淨土宗といふ宗名をおしたて、其の血脉相承を考へ、立派に一宗組織を宣言せられて居る。『撰擇集』の初めに、「問曰、夫立ニ宗名、本在ニ華嚴天台等八宗九宗、未レ聞於ニ淨土之家、立其宗名、然今號ニ淨土宗、有ニ何證據也」といひ、「問曰、聖道家諸宗、

各、有ニ師資相承、而今所言淨土宗、有ニ師資相承血脉譜ニ乎」と言ふのは、假りに問を設けて、一宗の成立を主張せられたものである。さうして、佛教全體を大分して、聖道門と淨土門との二つとし、淨土門の中で正行、雜行の二つを分け、讀誦(淨土三經)觀察(極樂と阿彌陀佛の觀念)禮拜(彌陀)稱名(南無阿彌陀)讚嘆供養(彌陀佛を讚嘆し供養す)を正行とし、其の他は一切雜行として、往生の爲めには専ら五種の正行を修すべく、一向に、心を極樂に向けらるには、外の經典を讀誦したり、外の佛を禮拜したりすることは、却つて妨げになるものであるから、此等は雜行として、往生のためには、効少いとして却けるのである。また五種正行の中でも、第四の稱名が正定の業で、其の他は皆助業と稱すべきものであるといふことも、『觀經疏』の文によつて、詳かに説明をして居る。稱名を正定業とすることは、阿彌陀如來の本願に基くのである。即ち『無量壽經』によつて見ると、彌陀は四十八の願を起されたのであるが、此四十八願の中でも、第十八の「說我得佛、十法衆生、至心、信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺」とあるの

が、即ち念佛往生の願と稱するもので、「乃至十念」といふのが、一聲か、二聲、乃至は十聲の少數でも、口に稱名をしたものは必ず極樂に迎へるといふ願である。此の願は、修するものゝ上から言へば、最易行で、如何なる無智のものも救はれ、如何なる惡道のものも、濟はれるのであるから、佛は之を以て、四十八願中の王本願とせられたものである。故に善導は、「是名正定之業、順彼佛願、故」と言はれた所以である。最も口に念佛を稱ふると共に、心にも、三心を具足せねばならぬ、いや、本當に念佛を稱へるものは、必ず三心を具足するのである。三心のことを語るについて、略ぼ教義の要領を述べやう。

淨土宗の教義については、多くを語る必要はない。前に述べた『一枚起請文』にある通り、たゞ「往生極樂のためには、南無阿彌陀佛と申し、疑ひなく往生するぞと思とりて申外には、別の子細候はず」で、何故に念佛をすれば、往生疑ひなしと言はれるかと理窟を質されたならば、唯「佛説なれば」といふより外には、更に理窟も何もあつた

ものではない。それであるから、念佛にはどういふ理窟があるとか、一念とはどう、多念とはどう、諸行と念佛の關係はどうなど、さまざまの理窟の争ひの始まつたのは、恐らくは法然上人滅後のとであつて、上人在世の時には、假令こんな理窟に疑ひのあるものがあつても、上人の人格の威力で、一切の理窟は、打消されて居たものである。

三心具足

尤も念佛を修するものゝ用意として種々の條目を擧げ、或は安心といひ、或は起行、或は作業などいふとをいふ。安心といふのは、行者の心を、そこに安着して動かない意味で、彌陀の力によりすがり、極樂を目標として、念佛及び其の他の諸行を修する心の動かないことである。故に所求(極樂)、所歸(彌陀)、去行(念佛と諸行)の三處に心を安置することだと解釋されるのである。此の心は、大きく言へば眞の求道心であ

るし、細かく言へば衷心から自分の無力と、彌陀の絶對力を信じ、自己の一切の努力を以て往生を願ふところの心である。そこで其の求道心をば菩提心と名け、之を總安心と呼び、衷情の眞實心を披瀝する至誠心、自分の無力と彌陀の絶對力を信ずる深心及び自己の一切の努力を往生の資とせんと願ふ回向發願心、此三心具足を別安心と呼ぶのであつて、特に淨土宗では、此の三心具足でなければ往生を許さなうといふのである。但し三心具足せずともよいといふ不具往生の説もあり、或は三心具足したもので必ずしも悉く皆往生すとはいへないといふ、心具不生説などもあるけれども、先づ淨土宗の正統の説は、必ず三心具足でなければ往生が出来ず、又三心具足さへすれば、虚假と善導大師の釋にあつて、偽善の外相で人を欺き、心に貪瞋煩惱を包んで居ることを誡め、其の反對を至誠心としてある。縱令心に煩惱が起つても、起る下から懺悔の念を生じて行く、そこに至誠心がある。故に貪瞋の一切絶滅を要するといふので

はない、所謂歴縁對境の貪瞋は已むを得ない、そこが凡夫の常として許されるのである。深心は、分けて言へば二方面あつて、自己の罪惡を信じ、彌陀の本願力を信ずる、之即ち機と法とに對する二種の深信といふ所のものである。善導大師の釋には、「二者、決定深信、自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來、常沒常流轉、無有出離之縁」とある、これは、機の深信で、自己の無力を確認することである。「二者、決定深信、彼阿彌陀佛、四十八願攝受衆生、無疑無慮、乘彼願力、定得往生」之は彌陀の絶對力を信ずるとで、つまり只彌陀の絶對力のみ、此の無力の凡夫を救ひ給ふと信ずるのが、此の深心の意味である。回向發願心は、一切の善根、自のなし得る總ての善行、他人の善行に對する隨喜の心、此等の善の悉くを往生淨土の資料とするといふことである。此の三心といふことは、『觀無量壽經』に出て居るので、『無量壽經』十八願の文に「至心、信樂、欲生我國」とあるのも同じことである。眞宗では、之を三心といふけれども、實は歸命の一心で、三心とは一心の三方面に過ぎないと説くのであるが、

浄土宗の鎮西(聖光)上人は、三心は、之を具して行く行者の心の順序を分けていふのであつて、具してしまへば、三心は一心である、具して行く次第から言へば、加行の上で言へば、三心が必ず一心となつて、離れないものではないといふのである。

起業作業

起行といふのは、此の安心から起る所の、外に現はれて行く行である。此の行にも種々の區別があるのであるが、所謂正定業として、往生の直接原因となるものは念佛である。此の念佛正行の外にも、念佛の行を助ける力となるものは、何でも修して差支はないので、特に彌陀佛を觀念し、或は禮拜し、彌陀に關する經典の讀誦、彌陀の讚嘆供養といふ様な、専ら彌陀に關した行は、念佛を助ける助業中で特に有力なる者であるから、之を五種の正行といふので、讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚嘆供養である。尤も此の五種正行以外と雖も苟くも念佛の助けとなるものならば、其の人々に

應じて、之を修し皆往生浄土の資とすることが出来るのであるけれども、唯正行以外の雜行は、専ら彌陀に關する行でないものであるから、之によりて三心を具足すること最も難い。これ善導が「十即十生、百即百生」といひ、雜行に對しては「百時希得二一二千時希得二五三」と言つた所以である。

此の起行を修するに就いて、初發心の時から死ぬまで、相續して廢しないのを長時修といひ、佛菩薩、經像、同伴の智識、外護の人、一切に對して、恭敬の念に住して、憍慢の心なきを敬恭修といひ、正行以外の雜行を行ぜざるを無餘修といひ、煩惱の心で正行に妨げを與へ、其の行を間隔しない……たとひ煩惱が起つても懺悔する……これを無間修といふ。以上長時修、恭敬修、無餘修、無間修を四修と名づけ、之によつて起行を策勵して行くので、安心、起行に對し、之を作業と呼ぶのである。此の安心、起業、作業で、浄土宗の教義は其の要領を盡したと言つてよい。

三心四修も入らぬ沙汰

『撰集』上下二卷の文は、長いけれども、歸する所は以上の數言に出でない。なほ約して言へば、『一枚起請文』に「但三心四修と申事の候は、皆決定して南無阿彌陀佛にて往生するぞと思内に籠り候なり」とあつて、つまり名號を稱へることの外には、何もないのである。三心四修も、つまりは入らぬ沙汰である。當時の學匠佛敎に對する、上人の實際佛敎は、唯これに過ぎなかつたのである。實際佛敎の根據は、理論的證明を要するものではない。經典と古賢の唱道とに、其の證權を求めて、敢て其の上を望まない。さうしてこれがまた當時の人心に、多大の満足と與へたものである。

『御傳』の中に、

延曆寺東塔竹林房靜嚴法印、吉水の禪房に至りて、いかにして、此度生死をはなれ候へまとの給ければ、源空こそ尋申たく侍れと、答申されけるに、法印また、決擇

門はさることにて、出離の道にをきては、智徳いたり、道心ふかくましませば、定めて安立の義候らんと申さるれば、源空は、彌陀の本願に乗じて、極樂の往生を期する外はまたく知ことなしと。法印申さるゝやう、所存もかくの如し、美言をうけたまはりて、愚案をかたくせんがために、尋ね申す所なり。云云。

とある。決擇門といふのは、學問の方である、出離の道といふのは、實際門の方である。竹林房靜嚴は、前にも述べた如く、此の頃、叡山屈指の學匠である。故に其の問に對し、上人は謙退して「源空こそ尋ね申たく侍れ」と言はれたのを、靜嚴は、うち消して「決擇門のことは兎も角も、出離の道に於ては、別に安立の義候らん」と押し問はれた、これ全く當時の學者の衷心からの要求であつたに相違ない。靜嚴は上人の「源空は、彌陀の本願に乗じて、極樂の往生を期する外は、またく知ことなし」といふ簡單の答に、大に満足をしたといふのを見ても、上人は、叡山の大部から反對を受けたにも係らず、重なる學者中には、却つて上人の説に歸するものゝ益多きを加へ

た所以を領會することが出来るであらう。
 有名な大原問答といふことがある。之には種々の傳説もあるけれども、畢竟顯眞法印の請によつて、上人が、弟子等と共に其の大原の勝林院に赴き、佛教の話をし合ふたので、此の時、上人の言に動かされて、顯眞は全く専修の行者となり、池上の阿闍梨皇慶の舊跡(皇慶は天台密教谷流の祖である)に性智房、鏡智房、妙智房、佛智房、勝智房といふ五坊を建て、この地をば、楞嚴院安樂谷を移して、新安樂と名づけ、一向稱名を相續せしむるに至つたといふ。此等は、叡山學者の、上人に感化せられた一弟子とはならずとも、一最も著しい一例である。

(五)

上人の生涯中に於ける、一大蹉跌は、言ふまでもなく、彼の後土御門天皇の建永二年(承元年)流罪の事件である。

鹿谷念佛會事件

此の流罪の原因に就いては、種々の説もあるが、「御傳」には
 建永元年十二月九日、後鳥羽院、熊野山の臨幸ありき。そのころ、上人の内徒、住蓮、安樂等のともがら、東山鹿谷にして、別時念佛をはじめ、六時禮讃をつとむ。定まれるふし、拍子なく、おの／＼哀嘆悲喜の音曲をなすさま、めづらしくたうとかりければ、聽衆おほくあつまりて、發心する人も、あまたきこえし中に、御所の御留主の女房出家のことありける程に、還幸の後、あしざまに讒し申人やありけん、おほきに逆鱗ありて、翌建永二年二月九日、住蓮、安樂を庭上に召されて、罪科せらるゝとき、安樂、「見レ有ニ修行一起ニ瞋毒ニ方便破壊競生レ怨如レ此生盲闇提鞞。毀ニ滅頓教ニ永沈淪。超ニ過大地微塵劫。未レ可レ得レ離ニ三塗身。」の文を誦しけるに、逆鱗いよ／＼さかりにして、官人秀能におほせて、六條川原にして、安樂を死罪におこなは

る、時、云、(中略)安樂死刑におよびてのちも、逆鱗なほやまずして、かさねて、弟子のとがを師匠にをよぼされ、云云。
 とあつて、上人は愈々七十五歳の老體で、土佐國配流としまつたのであるが、上人の第一の歸依者であつた關白九條兼實の計らひで、其の領國の讃岐へ移し、鹽飽島に置かるゝことゝなつたのである。

住蓮、安樂の刑に就いては、多少の異説もあり、真宗の『拾遺古徳傳』には、此の二人は、性願房と共に、江州の馬淵といふ所で、二位法印尊長の沙汰で死罪に行はれ、其の外、弟子どもの流罪に行はれたものも、數名あると言つて、一々名と配處とを擧げて居る。其他『十卷傳』等にも多少の異説がある。(『圓光大師行狀圖説』に、「一々之を引いて註して居る。') いづれが果して正しいのか、今之を斷定することは困難である。が、兎も角も此の騒動は、早くから、屢々叡山の方で、念佛停止の運動をして、上人を脅迫したが、上人は、何時も其の門下を戒め、謝罪をして、一時山徒を宥めて來たのを、偶々鹿谷のことから、

終に破裂に及んだものであらう。

流罪は頗る朝恩なり

流罪のことを叙して、「御傳」には、

門弟等なげさあへる中に、法蓮房申されけるは、住蓮、安樂は、すでに罪科せられぬ。上人の流罪はたゞ一向専修興行の故と云云。しかるに老邁の御身、遼遠の海波におもむきましまさば、御命安全ならじ。我等恩顔を拜し、嚴旨をうけ給ことあるべからず。又師匠流刑の罪になしたまはゞ、のこりとゞまる門弟、面目あらんや。かつは勅令なり、一向専修の興行、とゞむべきよしを奏したまひて、内々御化導有べくや侍らんと申されけるに、一座の門弟、おほくこの義に同じけるに、上人の給はく、流刑さらにうらみとすべからず、そのゆへは、齡すでに八旬にせまりぬ、たとひ師弟おなじみやこにすむとも、娑婆の離別ちかきにあるべし、たとひ山海をへ

だつとも、浄土の再會なんぞうたがはん。又いとふといへども、存するは人の身なり、あしむといへども死するは人のいのちなり、なんぞかならずしも、ところによらんや。しかのみならず、念佛の興行、洛陽にして年ひさし、邊鄙にももひきて、田夫野人をすゝめん事、年來の本意なり。しかれども、時いたらずして、素意いまだはたさず。いま事の縁によりて、年來の本意をとげんこと、すこぶる朝恩ともいふべし。此法の弘通は、人はとゞめんとすとも、法さらにとゞまるべからず。云云。

たとひ死刑に行はるゝとも

其の信ずる所に篤い、穩かな内面に潜んで居る熱烈の信仰は言ふまでもなく、しかも此の際に於ても、上人の態度の如何にも反動的でない、どこまでも、ゆつたりとして、毫しも其の悲境に處して、怨んでも嘆いても居ない所は、さすがに上人の面目の、今の我々の眼前にも、髣髴たるを覚えしむるものがある。「此法の弘通は人はとゞめんとす

とも、法さらにとゞまるべからず」といふ口吻は、またどことなく革命者の筋のほの見ゆるところも、確にあると思はれる。

また一人の弟子に對して、一向専修の義をのべ給に、御弟子西阿彌陀佛推參して、かくのごとくの御義ゆめく有べからず候。をのゝ御返事を申給ふべからずと申ければ、上人のたまはく、汝經釋の文を見ずやと。西阿申さく、經釋の文はしかりといへども、世間の機嫌を存するばかりなりと。上人又の給はく、われたとひ死刑にをこなはるとも、この事ははずばあるべからずと、至誠のいろ、もとも切なりとある。念佛のための流罪とあつては、其の出發の間に至るまで、なほ念佛の法門を説いて止まぬといふのは穩でない。西阿は之を心配をして止めんとしたので、「汝經釋の文を見ずや」……「經文の本願、善導の釋文には何とあるぞ」人は止めんとすとも、法は止まらぬ、經釋の所説、眞實ならば、たとひ朝廷の御力を以てしても、などて之を止め得べき、世間の機嫌、他人の顔色を窺つて止むべき教ではない、「われた

とひ、死刑に行はるゝとも、此の事は「ずばあるべからず」と、凜然として斷言せられた其の峻烈な鋒は、何ものも觸るゝことの出来ぬ概がある。——上人は其の温順、玉の如き人である。平和的宗教家の典型である。然し熱烈の情は、なほ其の中に燃えて、炎々火の如きものがある。上人は單に、穩かな人ではない、鋒鋒を外に現はさぬ、寧ろ角の全く取れた人ではあるが、心の奥には、強い強いものが嚴として存して居つたのである。

海人漁人の苦屋も予が遺跡

上人、鹽飽島に居ること一年足らずで、——三月に鹽飽に着いて、十二月に勅免の沙汰があつた。然しなほ京都に入る事は許されなかつたので、攝津の勝尾寺に四年間、滞在せられ、建暦元年十一月に始めて入京することが出来、大谷に住居を定められたが、間もなく翌建暦二年正月廿五日、念佛の聲ともろともに、往生になつたのである。

法蓮房申さく、古來の先徳みなその遺跡あり、しかるにいま、精舎一字も建立なし、御入滅の後いづくをもてか御遺跡とすべきやと。上人答給はく、あとを一廟にしむれば、遺法あまねからず、予が遺跡は諸州に遍満すべし。ゆへいかんとなれば、念佛の興行は愚老一期の勸化なり、されば念佛を修せんところは、貴賤を論ぜず、海人、漁人が、とまやまでも、みなこれ予が遺跡なるべし。

との言を残し、「一枚起請文」を最後の證券として、勢觀房に與へ、こゝに終りを告げ給うたのである。「春秋八十にみち給、釋尊の入滅におなじ。壽算のひとしきのみにあらず、支干又ともに壬申なり、豈奇特にあらずや」。これ、遺弟等が、此の大偉人に捧げた、最後の渴仰の讚辭である。

日蓮上人

(一)

鎌倉時代の一大奇傑と謳はれたる日蓮上人に就いて、自分の見たところ、感じたところを簡単に話して見たいと思ふ。

旃陀羅が家より出てたり

日蓮上人は誰の子で、其の祖先は何の誰某から出たものかなどいふことの穿鑿は、今は敢て之をしない。確に上人は安房の小湊の一漁家に生れたもので、上人自ら、名につて居る通り、「日蓮今生には旃陀羅が家より出てたりして、氏も素性も探す必要のある人ではない。よし、其の血統がたとひ大織冠鎌足に出やうとも、遠州の井伊家に

出やうとも、そんなことは少しも、上人の價値を高からしむる所以のものではない。イヤ其の旃陀羅が家より出て、日本思想史上の一大光彩たる處こそ、實に上人の眞價値なれ。上人が旃陀羅の子として現はれ、其宗教改革を唱へたるどころ、まことに痛絶壯烈の生涯ある以所である。(旃陀羅は、印度の語で、チャンダラで、奴隸(シユードラ)と婆羅門族の女との間に生れた賤民である。非常に卑しめられた者であつて、佛教の様な、平等主義の教でさへも、一部には關提不成佛など傳へて、佛性なきものと言つた位である。故に上人は、自分の父母の身分が、漁夫として、殺生をなし、生活し居るものなるを以て、自ら旃陀羅と賤しめ稱したのである。)

簡性と境遇と學問

上人の人格を研究するには、上人の簡性と、境遇と、其の學問の系統との三方面から考へて見る必要がある。——勿論上人の生涯は信仰の生涯である。然し其の信仰は、此の三方面より直接影響を受けて居る者なのである。上人の先天の簡性は疑ひもなく、ごく朴實率直な偽りのない、竹を割つた様な、どこまでも關東漁夫の子なる、性格を有つて居られたに相違ない。これは、上人生涯の行動の上にも、其の信仰の上にも

も、將た其の教義の潤飾の上にも、種々の形で現はれて來て居るものである。此の朴實率直の性格が、本となり、『法華經』に對する直截で單純な信仰となり、唯だ一意に、中つしぐらに、此の一經を押し立てやうとし、鎌倉幕府に反抗をした所から、鎌倉幕府は、之に壓迫を加へやうとしたので、益之に抗爭し、愈激越の調子となつたのである。

學問は勿論當時の叡山流の天台を學んだものである。幼少から安房の清澄山に登つて、道善法印の弟子となつたといふ。道善法印とは、如何なる人か詳ではない。唯、師の恩を憶ふことの深い、日蓮上人の筆によつて、師の房の名至るところに『御書』中に散見して居るのみである。一般には、上人が清澄に居つた時には、清澄は、眞言宗であつたと傳へて居るが、事實天台宗であつたといふのが本當であらう。——天台の僧となつた因縁で、叡山にも學問に行つたものである。此の叡山の學問が、實に上人の信仰の中心を形づくるものである。

二重の革新

鎌倉時代は日本佛教史上の花である。新佛教は競起した。偉大の人物が輩出した。然し純粹の平民的宗教として推すべきものは、實に日蓮上人の宗教であるといふのは、強ち諛辭ではない。——成程廣く言へば、鎌倉佛教は、皆、平民的佛教である。此の平民的といふことが、鎌倉佛教の特色であると言ふことは、殆んど誰も異論のないところであらう。然し鎌倉佛教には二重の改革があつたといふことを忘れてはならない。それは平安朝の佛教が、なほ其の世俗的勢力を擁し——中でも叡山の如き、其の所領の土地は非常に廣大であり、習慣によつて持續されて居る勢力といふものは實に偉大なるものであつて、頼朝の力を以てしても、殆んど之に一指を染むることの出来ないほどのものであつた。此等は即ち京都佛教、公卿佛教と目すべきものである。法然上人の念佛宗の如きは、則ち之に對して起つた一種の新佛教である。然し上人の新佛教

は、舊佛教に對し、反抗的に起つたのではない。時勢の必要に迫られて、天台宗の中から自然に芽を出したものである。そこへ禪宗が、支那から這入つて來た。此の二宗は、表面から、舊佛教の改革を叫んで現はれたものではないが、全く舊佛教と性質を異にした、簡明な、平民的な、宗派が開立せられたといふ上から見れば、矢張り一種の革新佛教の勃興で、名けて之を佛教の改革と言つても、固より差支はないわけである。此の淨土宗と禪宗が、遂に叡山の勢力壓迫の下を脱し、嚴として一宗を成す様になつたのは、疑もなく鎌倉幕府——北條氏の保護によつたもので、此の二宗は、公卿佛教に對して言へば、實に武家佛教である。さうして、此の革新佛教も、つまりは、公卿佛教の朝廷の御威光に頼つたと同じ様に、關東の政治的保護の下に其の形を維持することを得たものである。舊といひ、新といひ、共にこれ政府佛教たることは一つである。日蓮上人は、此の革新的官臭佛教に對し二重の改革を叫んだもので、比較的最も官臭を帯びないものである。尤も新佛教に對する二重の革新といふことに

は、一面から見れば、舊佛教の復古といふ意味も幾分含まれて居る、上人の立論は、天台復古論に始まつて、遂には、全然天台と立場を異にする、純法華主義となつたのは、蓋し此の理由があるのである。

(二)

日蓮上人に就いては、多くの人が種々の誤解をなして居る。其の中で、先づ我々局外者から見たところでは、上人を信じ、上人の教義を信じて居る、所謂日蓮宗内部の人々の考で、此の種の人々は、日蓮上人を以て、全く人間以上の殆んど全智全能で、とても我々人間の評鷹を容れる餘地のないものであると考へて居る。それも其の筈であらう。上人は現に唯の人間でないことは、其の上行菩薩の再來だといふ自覺は、明に上人の菩薩の權化たることを證明して居るのではないかといふ。

上行、不輕の再來

日蓮上人が、末代に『法華經』を護持するものを上行菩薩だと言はれたのは、獨り日蓮上人自身のみを言つたものではない。『寺泊御書』には「法華經三世說法儀式也。過去不輕品今勸持品。今勸持品過去不輕品也。今勸持品未來可爲三不輕品、其時日蓮即可爲三不輕菩薩」とある。『法華經』で見ると、不輕菩薩は即ち釋尊其人である。日蓮は未來に不輕菩薩となるとあるから、矢張り釋尊の、日蓮と此の世に現はれ給ひし者とも解釋が出来るであらう。イヤそんな風に解釋すべきものではあるまい。『法華』神力品で、末代に「法華本門義」弘通の付嘱を受けたのは、上行菩薩であるから、此の末代惡世に、三類増上慢人の迫害の下に『法華』を護持する我は、これやがて『法華』に所謂上行其の人に外ならずとの意味であらう。上人に若し我は上行菩薩なりとの自覺があつたとすれば、否、あつたに違ひない。それはかういふ意味での自覺で、我

は前には上行菩薩であつたが、今は此の世に日蓮と現はれたりなどといふ意味の自覺ではあるまい。日蓮上人は確に上行菩薩を以て、自ら任じ、不輕菩薩を以て、自ら任じた人であつた。上人が、四條金吾に與へられた手紙の中には、四條金吾を上行菩薩が、御身に入り代つて此の日蓮を助くるかと歎ぜられて居る。上人は、末代に『法華』を弘通する人は、皆上行菩薩の再來と見て居つたのである。

宗の内外の誤解

偉大なる日蓮上人を、後の日蓮門の徒が、自己の淺はかな、迷妄の考で、上人を神怪にせんと努め、偉人を怪人として自ら得たりとするは嘆すべきことである。——彼等は此の怪人日蓮を崇拜し、得たりとして居るのであるから、日蓮上人の教義は、歴史を超絶して居ると考へて居る、即ち上人以前の總べての佛教と發達的に何等の交渉もなく、上人が、釋尊から付嘱せられたものを、天來的に日本に現示したものと考へ

て居る。上人の出世唱道は、歴史と没交渉な奇蹟だと思つて居る。……大聖釋尊の佛教を開立せられたのでさへも、歴史的事實としては、其の以前の婆羅門教との交渉關係から研究せなければならぬ様に、上人の思想も、歴史を離れては、何の意味もないものである。つまり上人を研究するにも、上人の教義を研究するにも、怪人、奇蹟として見るべきものではない。日蓮上人は、やはり偉大なる人間である。

然るに、日蓮宗に關係のない人は、概して日蓮宗の教義といふものに就いて、餘り深く研究をしない……我々も其の研究しない仲間の一人であるが……これは一つは、日蓮宗の學者、僧侶が、他宗派と相容るゝを許さないことの極が、自宗以外に向つて、其の教義、教義の立場を説くことを知らなかつたゝめである。教義の話は唯宗内だけの沙汰で、外には之を宣へることを敢てしなかつたと言つて差支がない。若し外に向つて言へば、日蓮宗其のものゝ話よりも、他宗を攻撃するぐらゐのことであつたので……それも單に日蓮上人の口吻をまねる丈のこととて、他宗の教義を深く研究しての上

の話ではない。——かういふわけで凡そ佛教各宗中、日蓮宗ほど外に知られて居ない宗義は恐くは外にない。他宗では、唯日蓮宗と言へば、恐ろしく他宗他派を罵倒する宗旨とばかり考へ、「法華經」は、佛經中で一番豪い御經だといふことを盾にして、無やみに、諸宗を攻撃するのが日蓮宗……此の外に日蓮宗にどんな深遠な教義があるかなどいふことは、餘り考へる人は居らん様である。

又一方から言へば、日蓮宗の教義と天台宗の教義との差別さへ明かに認めて居る者は至つて少ない。——無理のない話で、日蓮宗の中でさへ、天台の學を學ぶのが主となつて、上人の教義は寧ろ度外視されて居つたのが、過去徳川時代の大勢であつたといふことである。されば、今日でも、一般局外からは、まア日蓮宗は天台宗の様なもの、唯南無妙法蓮華經と唱へるだけが、天台と違ふ位に、ばつと考へられて居る様である。然しこれは餘りに大まか過ぎた考で、實は上人の教義といふものは、其の理論の上から言つても、宗教としての上から見ても、また大に天台と趣きを異にし、

日本思想史上、逸すべからざる価値あるものと思ふのである。

人格に對する誤解

以上は教義に關した方面に就いての誤解であるが、更に、教義に關係のない方面のことから言ふと、世人の中には、唯漠然と、日蓮上人は、非常に偉い政治家の様に言うて居るものがある。つまり「念佛無間、禪天魔、真言亡國、律國賊」といふ四箇の格言が、餘りに傍若無人の言ひ前であるところから、まさか日蓮は、まじめでこんなことを言つたものではあるまい。全くこれほどに言はなければ、自己の主張を打ち立つて行くことの出来なかつた當時の事情から來たもので、言はゞ政略的の放言であつたに違ひない、之によつて見るに、日蓮は政治家的の豪傑僧であつたらう。……と斯う一般の人から想像せられて居るのである。然し此の想像は餘りに想像に過ぎるので日蓮上人の書かれたものを一枚でも讀めば、此の疑は忽ち晴れる。上人の眞摯と率

直な、そして熱烈な其の赤裸々の告白は、其の間に、一點の政略、方便などいふものも容るべき餘地は毫しもないので、唯至誠を以て、直線に進んで居ることは、上人の片言隻語にも溢れて居る。こんな誤解は、實際之を辯解するほどの勇氣の出ない誤解である。……これも、つまるところ四箇格言について、教義的根據、上人の立場といふものを、明瞭にしないから起つた誤解である。

(三)

日蓮上人の性格に就いて、最も普通な、しかも尤もらしい誤解は、上人の情的方面——モット狭く言へば、上人の怒罵的方面のみを見て、上人の眞面目はこゝに存すとなすものである。これ獨り門外の人ばかりではない。門内のものでも、稍もすると、日蓮上人の激越な調子を喜んで、終には無いことまで考へ出して、むやみやたらに力味返へる日蓮上人を拵ひ出した傾きも確にあるのである。

『種々御振舞御書』は偽書

『種々御振舞御書』を見ると、中にこんなことがある。

さては、十二日の夜、文永八年、九月十二日、御勘氣家りし日、武藏守殿、預りにて、夜半に及び、頸を切らんがために、鎌倉をいでしに、若宮小路に、うち包みて、四方に兵のうちつゝみてありしかども、日蓮云、各騒がせ給ふな、別の事はなし、八幡大菩薩に最後に申すべき事ありとて、馬よりさしをりて、高聲に申す様、いかに八幡大菩薩はまことの神か、和氣清麿が頸を刎られんとせし時は、長一丈の月日と顯はれさせ給ひ、傳教大師の法華經を講ぜさせ給ひし時は、紫袈裟を御布施に授けさせ給ひき。今日蓮は、日本第一の法華經の行者なり、其上身に一分の過なし、日本國の一切衆生法華經を誦して、無間大城に墮つべきを助けんが爲めに申す法門なり。又大蒙古國より此國を攻むるならば、とても安穩におはすべきか。其上釋迦佛法華經を説き給

ひしかば、多寶佛、十方の諸佛、菩薩あつまりて、日と日と、月と月と、星と星と、鏡と鏡とを並べたる如くなりし時、無量の諸天、並に天竺、漢土、日本國等の善神聖人あつまりたりし時、各法華經の行者に、をろかなるまじきよしの誓状まいらせよと、せめられしかば、一一に御誓状を立てられしぞかし、さるにても日蓮が申すまでもなし、急ぎこそ誓状の宿願を遂げさせ給ふべきに、いかに此處にはをちあわせ給はぬぞと高々と申す、さて最後には、日蓮頸切られて、靈山淨土へ參りてあらん時は、まづ天照太神、正八幡こそ、起請を用ひぬ神にて候けれど、さしきりて教主釋尊に申し上げ候はんずるぞ、痛しとおぼさば、急ぎく御計らひあるべしとて又馬に乗りぬ。

といふ一段、演劇にでもしたら、一寸眼ごましい所であらうが、日蓮上人は、こんな未練な、我無遮羅な人では斷じてない。此の『種々御振舞御書』といふものは、日蓮宗内では、先づ大體疑ふ人のない確かなものとなつて居るけれ共、我々の見る所では

眞赤な偽書で、淺はかな、後人の、上人の威嚴と、奇蹟とを人に知らせんとて、作つた笑ふべきものである。ひいきの引き倒しといふのは、實に此の類ひのことを指すのである。上人は、こんな馬鹿くしい怒罵的人間ではない。其の言ふことも、誠に淺はかであるし、第一文章が、丸で上人の文とは天地雲泥である。言葉ばかりを強めても、文章其のものに力の全く抜けて居るところを見よ。こんなもので、上人を品騰するから、上人の面目が、何時でも誤解を招くのは、蓋し當然といふの外はない。

折伏の痛快

日蓮上人は、一部の人の想像して居る様な、單に痛罵熱叫を喜んで快男子といふ様な種類の人ではない。勿論上人には、極めて熱烈な強い強い方面の性格を具して居られたことは疑がない。誰でも能く知つて居る、彼の「開目抄」の、善につけ、惡につけ、法華經を捨つるは、地獄の業なるべし。大願を立ん。日本國

の位を譲らん、法華經を捨て、觀經等について後生を期せよ、父母の頸を刎ん、念佛申さずば、なんどの、種々の大難出來すとも、智者に我義破られずば、用おじとなり、其の外の大難、風の前の塵なるべし。我日本の柱とならむ、我日本の眼目とならむ、我日本の大船とならむ等と、ちかひし願、破るべからず。

などいふ文章に至りては、其の氣概横溢して、一點の隙間がない。到底前の「種々御振舞書」の文とは、比較にもならんものである。此の文の如きは、まことに遺憾なく、上人の強い方面を發露して居るものである。

此の外、日蓮は日本の大難を拂ひ、國を持つべき日本國の柱なり、余を失ふならば、日本國の柱を倒すなりなどいふ言はれて居る。これは、上人が、鎌倉の役人平左衛門尉に向つて、言ひ放つた言葉だといふことである。此の「日本國の柱」といふ言葉は此の文永八年以來、屢繰り返されて居る所のものである。

反抗の態度

『兄弟鈔』の中には、

文永九年二月の十一日に、合戦盛なりし、華の大風に亂るゝが如く、清絹の大火にやかるゝが如くなりしに、世を厭ふ人の如何でなかるらん。文永十一年の十月、壹岐、對馬のものども、一時に死人となりし事は、如何に人の上と思ほすか。當時も、彼の打手に向ひたる人々の嘆き、老たる親、幼き子、若き妻、珍しかりし住宅、打ち捨て、よしなき海を護り、雲の見ゆれば、旗かと疑ひ、釣船の見ゆれば、兵船かと、肝心を消す。日に一二度、山に登り、夜に三四度、馬に鞍を置く、現身に修羅道を感じ、各々の責められさせ給ふ事も、詮ずる所は、國主の法華經の敵となる故なり。國主の敵となる事は、持齋等、念佛者等、眞言師等が、謗法より起れり。今度忍じくらしして、法華經の御利生、心みさせ給へ。日蓮も、強盛に天に申上

候なり。愈づる心根、すがたをばすべからず。定んで女人は心弱くをはすれば御前だちは心ひるがへりてやをはすらん。強盛に齒嚙をして、弛む心なかれ。例せば、日蓮が、平左衛門尉が、もとにて、打ち振舞ひ、言ひしが如く、少しも畏る心なかれ。和田が子となりしもの、若狭守が子となりしもの、將門貞任が郎從等となりしもの、佛になる道には、あらねども、恥を思へば、命をも死ぬ習ひなり、何となくと、一度の死は一定なり。色ばし悪しくて、人に笑はれさせ給ふなよ。

これは、例の池上の本門寺を建てた、池上宗仲兄弟が、日蓮上人に歸せしを、父、左衛門太夫が、反對し、之がために兄弟が非常に苦悶して居つた時、上人が、兄弟並びに兩人の妻を激勵せられた言葉である。

建治三年に四條金吾頼基に與へられた手紙にはかうある。
三明六通を得給ふ上、法華經にて、初地初住に登らせ給へる、證果の大阿羅漢、得無生の菩薩なりし、舍利弗、目蓮、迦葉等だにも、娑婆世界の末法に、法華經を弘

通せん事の大難、堪へかねければ、かなふまじき由辭退候き。まして三惑未斷の末代の凡夫が、争か此經の行者となるべき。設日蓮一人は、杖木瓦石惡口王難をも忍ぶとも、妻子を帯せる無智の俗などは、争か可叶。中々信ぜざらんはよかりなん。末通らず、しばしならば、人に笑はれなんと、不便に思ひ候へしに、度々の難、二箇度の御勘氣に、心ざしを現はし給ふだにも、不思議なるに、斯くをどさるゝに、二所の所領をすて、法華經を信じ通すべしと、御起請候事、如何にも申す計りなし。普賢、文殊等なを末代如何かと佛思召て、妙法蓮華經の五字をば、地涌千界の之首、上行等の四人にこそ仰せつけられて候へ、只事の心を案するに日蓮が道を助けんと、上行菩薩、貴邊の御身に入り代らせ給へるか、又教主釋尊の御計らひか。彼の御内の人々、うちはびこつて、良觀龍象が計ひにてや、定あるらん、起請を書かせ給ひなば、愈々彼奴原、驕りて、かたゝにふれ申さば、鎌倉ノ内に、日蓮が弟子等、一人もなく責め失ひなん。凡夫のならひ、身の上ははか

らひ難し。之を能くく知るを、賢人、聖人とは申すなり。遠きをば、しばらくおかせ給へ。近きは武藏守殿、兩所を捨て、入道になり、結局は、多くの所領、男女の公達、御前等をすて、御遁世と承はる。殿は子なし、たのもしき兄弟なし、僅の二所の所領なり。一生は夢の上、明日を期せず、如何なる乞食にはなるとも、法華經に傷をつけ給ふべからず。されば同じくは、歎きたる氣色なくて、此狀に書きたる如く、少しも諂はず、振舞仰せあるべし……只一口に申し給へ。我とは、御内を出で、所領を上げべからず。上より召され、出さむは、法華經の御布施、幸と思ふべしと、のゝしらせ給へ。かへすく、奉行人に諂ふ氣色なかれ。實に上人の政府に反抗した勢といふものは、凄まじいものである。此等は、皆上人の強い、一面の消息を漏らす一端である。此の外、此の類のことは、『御書』の至る所に見えて居るから、一々示すことは、素より出來ない。

(四)

然しながら之を他の一面から見れば日蓮上人は實に弱い人である。飽くまで謙遜なる人である。

無量の感概

日蓮は身に戒行なく、心に三毒を離れざれ共、此御經を、若や、我も信を取り、人にも縁を結ばしむるかと思て、随分世間のこと穩かならんと思き。世末になりて候へば、妻子を帯して候比丘も人の歸依を受け、魚鳥を服する僧も、さてこそ候か。日蓮は、させる妻子をも帯せず、魚鳥をも服せず、只法華經を弘めんとする失によりて、妻子を帯せずして、犯僧の名、四海に滿ち、螻蟻をも殺さざれども、惡名一天に彌れり。恐くは、在世に、釋尊を、諸の外道が毀り奉りしに似たり。

これは『四恩鈔』の言葉である。自己が、はかなき微力を以て、此の『法華』末代弘布の重任を、自ら引き受けた其の感概は實に無量である。然しながら上人は決して之を悔いては居らぬ、いや却つて其の受くる若痛を無限の喜悅なりとして、同じ文の續きに、是偏に、法華經を信することの、餘人よりも、少し經文の如く、信をむけたる故に、惡鬼、其身に入りて、そねみをなすかと覺え候へば、是程の卑賤無智無戒の者の、二千餘年已前に説れて候法華經の文に載せられて、留難に値へしと、佛記し置れまいらせ候事の、嬉しさ申し盡し難く候。と言はれてある。

限りなき謙遜

「日蓮は日本第一の僻者也」といふ言葉は、『御書』の所々に見えて居る。『妙密上人御消息』には、

日蓮上人

日蓮は何れの宗の元祖にもあらず、又末葉にもあらず、持戒破戒にも缺けて無戒の僧、有智無智にもはづれたる牛羊の如くなる者也。

とある。どこに上人の剛慢不遜があらうぞ、寧ろ餘りに謙退に過ぐるの感があるのてある。

上人は、其の身の安房小湊の一漁家の、賤しい、旃陀羅の子と生れ、其の心は罪に満ちた無戒無智の渺たる一小比丘たることは、心の底から之を自覺すると共に、其の迫害に遇ふごとに、其の自己の小さい、弱きことを感ずることが愈深からざるを得なかつた。『佐渡御書』には、

何に況や、日蓮今生には旃陀羅が家より出たり。心こそ少し法華經を信じたる様なれ共、身は人身に似て畜身也。魚鳥を混丸して赤白二滯とせり、其中に識身をやどす。濁れる水に月の映れるが如し、糞囊に金を裹めるなるべし、心は法華經を信ずる故に、梵天帝釋をも猶恐しと思はず、身は畜生の身也、色心不相應の故に、愚

者のあなづる、道理也。

とある。門閥の尊かつた時代に、漁夫の子と生れし上人の不遇は、獨り其の身の卑しきを恥ぢたばかりではない。之がために『法華經』を弘めることの容易ならざりし不幸を痛嘆せられたのである。然しながら、上人は、其の心に「一切經に勝れ給へる」『法華經』を信ずるが故に「梵天帝釋をも、更に恐しと思はず」と言ひ切つて居る。上人の強いところの源泉は、まことに此の『法華經』に對する、絶對の信念、唯此の一つである。

『西山殿御返事』に、

日蓮はわるき者にて候へ共、法華經は如何でかあるかに在すべき。袋は臭けれども、裹める金は淨し。池はきたなけれども、蓮は清淨なり。日蓮は第一の僻者也。法華經は、一切經に勝れ給へる經也。心あらん人、金を取らんとせば袋を捨つると莫れ、蓮を愛せば、池を惡むこと莫れ。

とある。上人の強い理由も、弱い告白も、唯此の一小消息が遺憾なく説明をなして居る。

無上の歡喜、無限の悲嘆

上人自身の心事を、有體に言へば、此の五尺の日蓮は、まことに蒼海の一粟、渺として小なるものではあるが、此の天地の大真理たる、釋尊が末代に留めて、罪悲の凡夫の唯一の救済の具とし給へる、此の『妙法蓮華經』——『法華經』といふ一念が、上人の頭に閃くと同時に、上人は自分の責任の重きを感じると等しく、また『法華經』に抱擁せられて立つて居る、此の日蓮といふ感想は、上人をして自ら轉た強からしめ、「日蓮は日本國の柱なり」と公言して憚らざるを得せしめたので、これ決して、空しき放言でもなければ、また傲慢の言葉でもない。「日蓮は聖人にあらざれ共、法華經を如説受持すれば聖人の如し」(『佐渡御書』)で、上人の強い所以は唯『法華經』の流行權によるの

である。されば上人の『御遺文』を読んで見るといふと、一面には、此の卑賤、下劣の日蓮が、『法華經』のために、有らゆる迫害を受けて、遠く佛の懸記に合ふことの無量の歡びと、他面には、此の『法華經』の眞理を、世の人の信ぜざるのみならず、却つて之が行者を壓迫することの無量の悲しみとの間に、言々無限の感慨を籠めてあることを見るので、此の感慨こそ、上人の文章に生氣あり、血涙あり、悲愴の極、人をして其の同情に堪へざらしむる所以のものである。『四恩鈔』に、

某は愚癡の凡夫、血肉の身也。三惑、一分をも斷ぜず、只法華經の故に罵詈毀謗せられて、刀杖を加へられ、流罪せられたるを以て、大聖の臂を焼き、髓をくだき、頭をはねられたるになぞらへんと思ふ。是れ一つの悦び也。第二に、大なる歎と申すは、法華經第四に云、若有惡人以不善心於一切中現於佛前常毀罵佛其罪尙輕、若人以一惡言毀若在家出家讀誦法華經者其罪甚重等云。此等の經文を見るに、信心を起し、身より汗を流し、兩眼より涙を流すこと雨の如し。我一人此國に生

れて、多くの人をして、一生の業を造らしむることを歎く。……
と言はれたのは、まことに上人の欺かざるの心事であることを疑はない。

(五)

全體日蓮上人の折伏主義といふものに就いて、世人は大なる誤解をして居る。折伏主義と言へば、唯他を罵倒し、破壊すること、言はゞ喧嘩腰の態度で、怒り、罵るものだと思つて居る。日蓮上人の折伏は決してさういふものではなう。

五義綱格

上人の折伏主義は、根柢に「今は末代である」といふ確認が据わつて居るといふことを第一に認めなければならぬ……日蓮宗では、上人の判釋の一種として、五義綱格といふことをいふ、即ち教機時國序の五つである。五つといふけれども實は教時對判

で、教と時との二つを出でないのである。教は一代諸教中、「法華」を最上とする。是は多くの學者の異論のない所である。さうして今の人間、今の時節、今の日本、今の教界の大勢より見れば、今日は、實に釋尊の神力品遺囑の「法華」が、方さに大に興らざるべからざる時ではないか。——これが日蓮上人の五義綱格の意に外ならぬのである。人間とは機、時節は時、日本は國、大勢は序で、之には皆「今の」とか「今日」といふことになる。……鎌倉時代の立教者には、皆此の末代とか、末世惡時とかいふ、時といふ感想が、非常に強かつたので、日蓮上人も此の根柢の感想の上に、「法華」弘通の大活劇は演ぜられたのである。

慈悲の折伏

されば今日は末代である、此の末代に「法華經」を弘通するには、如何にして可なる

べき、此の教と時との對判を實際上から解決せられたのが、即ち上人の生涯で、上人は専ら經説に基いて、此の末世弘經の方規として、折伏の主義を固執された。これは敵を惡み、敵に怒つての戰闘ではない、抑もこれが、『法華』行者の一大慈悲である。折伏が慈悲だなどと言はゞ、或は特に牽強して人を辯護するものと思ふものがあるだらう。——今は敢て折伏主義の是非善惡を論ずるのではない、唯上人の心に立ち入つて考へて見ると、上人の折伏主義は、全く詐りのない、これが大慈悲の行と信ぜられての上の手段であつたといふことには、些の疑を容るゝ餘地がないと思ふ。惡み怒つての折伏ではない、親が子を叱る、可愛さ餘つての「慈悲の折伏」である。此の事を知るには、上人の『法華經』に對する見方といふものを能く注意しなければならぬ。

『法華』の逆讀立教

『法華經』の中心は何處であるかと言ふと「壽量品」であるといふことは、誰でも能

く言ふところである。日蓮上人も、方便品と壽量品は『法華經』の骨髓であるといふことを屢繰り返されて居る。其の中で方便品は迹門の中心となるもので、天台宗の教義はこゝで立つ。壽量品は本門の中心で、日蓮上人の教義はこゝで立つといふのが、先づ天台と日蓮の立場の根本の相違といふことになつて居る。——迹門とか本門とかいふことを詳に言へば、事が面倒になるから、暫く之を省略するとして、兎も角も『法華經』八卷、二十八品の中で、ざつと前十四品を迹門とし、後十四品を本門とする。迹門は序と正宗と流通の三段があり、本門にも此の三段がある。其の迹門の正宗分の骨目は、方便品で、本門正宗分の骨目は壽量品である。ところで、天台宗の方の天台大師は序分である所の、序品から、次ぎに迹門の正宗、流通それから本門の序、正、流通と順に讀み下した解釋をして居るのであるが、——假りに之を順讀立教とてもして置かうか。然るに日蓮上人は全く之に反對で、其の着眼が、第一に、「此の末法の惡時」に、どうして『法華經』を弘通すべきか、さうして釋尊の出世本懷たる、此の