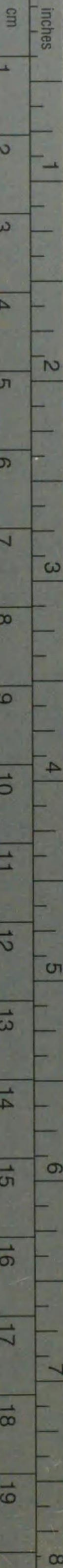


Kodak Gray Scale



© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 **M** 8 9 10 11 12 13 14 15 **B** 17 18 19



Kodak Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak

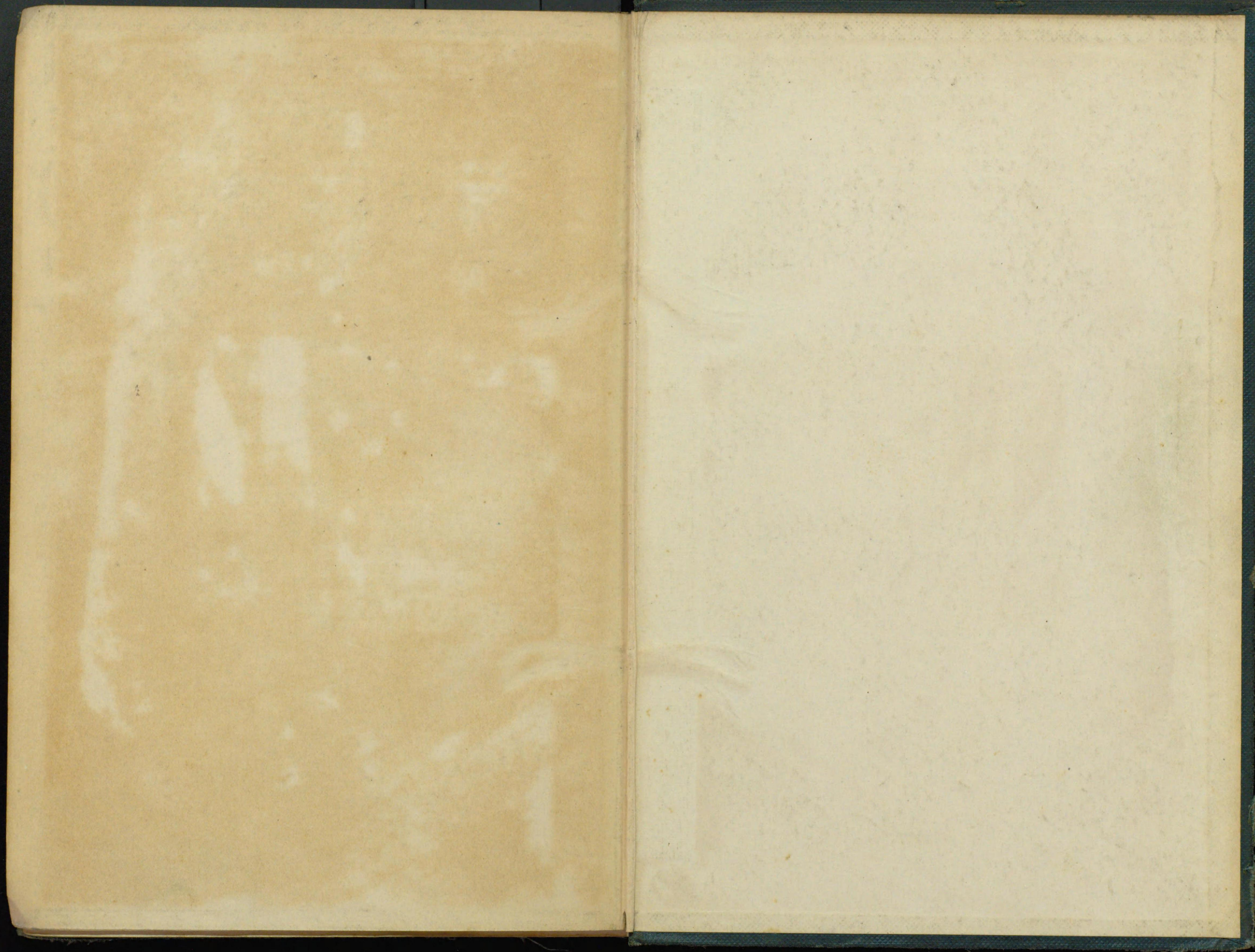


559-82



1200501511689







蓮聖人の宗教及哲學





蓮聖人の宗教及哲學



序

天台大師法華玄義に、名體宗用教の五重玄義の第五教相の、今經を釋するに最も必要なる所以を釋して、若し餘經を弘むるに教相を明さざるは、義に於て傷ぶることなし、若し法華を弘むるに教相を明さざるは文義缺くることありと。

此意を吾聖日蓮は、天台法華の法門は、教相を以て諸佛の御本意を宣べられたり、若し教相に暗くして法華の法門を言はん者は、雖讚法華還死法華心とて、法華の心を死すといふ事にて候、其上若し餘經を弘むるには云云と釋せられて、殊更教相を本として天台の法門は建立せられ候云云と。

天台復云く、佛法解し難く教相最も難しと。而して日蓮法華宗は天台法華宗以上の教相宗なり、故に吾祖復云く、此大法を弘通せしむるの法には、一代の聖教を安置し、八宗の章疏を習學すべし、又日蓮が弘通する法門は狭き（且つ淺き）やうなれども甚深し（且つ廣し）、其故は彼の天台・傳教等の所弘の法よりは一重立入りたる故也と。嗚呼難い哉我宗義を論述講明せんことや。昔者草山元政歎じて云く、法華の諸經に王たるや孩提の童子も亦能く之を言ふ、其王たる所以を説くに至つては則ち大才宏智と雖亦能はざる也と。

馬田行啓君、頃日尢然たる大冊「日蓮聖人の宗教及び哲學」を携へ來りて予に校閲を囑せらる。君本と我宗專攻の士に非ず、然るに三國佛教中教相最も繁多にして解し難く、宗義最も簡明にして領

し難き我宗の教義を論述講明して殆んど餘蘊なし、我輩專攻を以て自任する者をして後へに啞若たらしむ、草山を靈山より呼起して之を見せしめんか、定んで大才宏智後世可畏矣と言はん。此書一たび出づる、止たゞに天下未だ全く我宗義を知らざる者を啓發するのみならず、亦洵に我門下後進學徒を開蒙するもの決して鮮少ならざるなり。校閲を率へて一言所感を述ぶ。

昭和三年二月本化降誕聖辰

古愚 龍山 日淵

凡 例

◇題して「日蓮聖人の宗教及び哲學」と名けたが、決して聖人の教學を哲學として扱つたり、又は哲學的立場に於て取扱はんとするやうな暴舉を敢てするものではない。唯だ聖人の教學には多量の佛教哲學的内容が含まれて居るから、其の宗教的方向と哲學的方向とを一應分析して内容の検討を試みたに過ぎない。

◇日蓮聖人の教學は古來「宗學」として取扱はれて來たが、宗學とは或る時代思潮と個人的要求若くは思考形式とを以て聖人の教學を組織つけたものであるから、宗學と聖人の教學其者とは必ずしも常に全同であるとは限らない。随つて聖人の教學其者は、時代によつて變化したり進歩したりすることは絶対に無いが、宗學は時代により個人によつて變化し又は進歩すべきものであるとも言へやう。否むしる變化し進歩するところに宗學の生命があり價值があるとも言へやうと思ふ。

◇が、いかに變化し進歩したからと言つて、其の中核たる聖人の教學其者に反對したり又は矛盾したりしては何の價値もないので、どこまでも聖人の教學其者を中核とし本質とするものでなくてはならぬ。これと同じ意味に於て、聖人の教學を中核とし本質とする限り、如何に變化し進歩したからとて其が宗學でないとは言はれないのであつて、宗學であるとは、要するに聖人の教學に忠實であるか否かの相違であると言ふて善からう。

◇斯く考へて來れば、現代學術の進歩に伴つて、聖人の教學を或は宗教學的に、又は宗教哲學的に、若くは宗教心理學的に研究することも、廣い意味に於る宗學への貢獻であつて、聖人の教學に含まれて居る價值を各方面から發揮す

ると共に、時代宗學の進歩を促進するものと言ふことが出来やう。

◇されば本書の如きも、必ずしも既成の宗學を其儘忠實に祖述せんとするものではないが、さりとしてこれを遽に無權威とし又は無價值として否認する如き速断を行はんとするものでもなく、時代思潮と個人的要求又は思考形式によつて幾分の變化は免れないであらうが、出来るだけ忠實に聖人の教學其者を知り且つ傳へんとした點に於て、一種の宗學であり、少なくとも宗學への一貢獻であると言つても善からうと思ふ。

◇左は言へ、一面から見れば舊に昵まない缺陷があると同時に、一面から見れば時代思想に立脚して勇敢に新生面を打開しない憾みがあると言ふべく、殊に教判に對してすら殆んど何らの批評も加へず、法華經の經典成立史的研究も行はないで、凡てを傳統のまゝに肯定したかの如き觀を呈して居るのは、學術研究の立場からは、可なり猛烈に非難を加へられる點であるに相違ない。が、出来るだけ勝手な主觀を加へないで、聖人の教學を忠實に研究し理解せんとすることが、主たる目的である以上、亦た止むを得ない態度であらう。讀者希くば之を諒とせられたい。

◇第二篇の教學的基礎の教判に關する部分は、日蓮聖人の教學を知るには是非共必要缺くべからざるものであるが、初めて聖人の教學に接する人や、手つ取り早く聖人の信仰や思想や哲學等を知らんとする人には、むしろ煩はしく感ぜられるものである。故に斯かる種類の人は右の部分を省略して讀過し、最後に振り返つて之を讀むやうにしても差しつかへはない。けれども順序を逐ふて讀む方が、確實に聖人の教學を知ることになるから、成るべく省略しないことを希望したい。

◇本書の網格は、大正十五年四月に大體の成案を得たが、學務多忙のため起稿の暇なく、夏季休暇に入つて漸く筆を下し、約三分の一を書き上げた。然るに當時本尊に關する論議喧しく、自己の本尊觀を確立するにも極めて慎重なる

用意を必要とし、且つ本尊觀は自から佛陀觀及び成佛論にも關係するから、幾度か筆を執りかけて果さず、繁劇なる學務は靜に想を纏め思を練るに難く、心ならずも荏苒翌年に及んだ。

◇昨年春に至り、概ね自己の本尊觀も立ち佛陀觀や成佛論も見當がついたので、僅かの時間を利用しては稿を進め、十一月十一日小松原法難の聖日を以て漸く稿了することが出来た。乃ち堅實なる學風を以て聞ゆる宗學界の耆宿、吾が立正大學々部長清水龍山師の校閱を請ふた。蓋し斯種の著述に於ては、徒らに新奇を耀ふよりも、寧ろ誤謬の少ないことが肝要であり、殊に余の如き専門家ならざる者の著述に於て一層其の注意が必要であると考へたからである。

◇宗學に忠實熱心なる同師は之を快諾せられ、十一月廿八日以來課忙の暇を割いて綿密周到なる校閱を加へられ、特に教判の或部分の如きは、往々にして全紙に朱書を見た程である。かくて全篇を閱了せられたのは本年一月廿一日午後、熱海伊豆山萬兆閣に養痾中であつた。本書が未だ幾多の缺點を有することを自覺しながら、尙且つ多少の安心を以て之を公にすることが出来たのは、偏に同師の校閱の賜物である、茲に深く其の法勞を感謝する。

◇本書の述作に當つては、先師先輩の高著に負ふところが多いのは勿論であるが、究極的根據は法華經と御遺文とであるから、能ふ限り法華經と御遺文とから文證を引き、其の不明な點に就て諸書を参照することゝした。尙ほ現在の宗學者としては、上記清水龍山師の外、吾が風間學長の教示を受けた所が少なくない、茲に記して感謝の意を表す。

◇御遺文の頁數は、凡て靈良閣出版縮冊「御遺文」に依り、「日向記」、「御義口傳」も亦た同閣發刊縮冊に依つた。

◇尙ほ本書中印度佛教に關する部分は著者の「印度佛教史」(早大出版部發行)を参照せられたい。

昭和三年二月大聖降誕日

凡例

四

立正大學窓に於て

著

者識

願ヲクサテ以此功德報ヲ四恩ニ

願文

一切衆生俱成トニモ佛道ヲ

目次

緒言

第一篇 序論

第一章 日本佛教と日蓮聖人

一 三國佛教の特色

1 印度の佛教（六） 2 支那の佛教（六） 3 日本の佛教（七）

二 日本佛教の代表者

1 傳道普及の方面（七） 2 教理發達の方面（九） 3 信仰運動の方面（一〇）

第二章 日蓮聖人の生涯

一 誕生より建宗まで

目次

一

1 二大疑問と遊學(一一) 2 疑問の解決(一三)

二 建宗より龍口法難まで……………一四

1 立教開宗(一五) 2 傳道即迫害の生涯(一六)

三 龍口法難より入滅まで……………二〇

1 龍口法難(二〇) 2 佐渡流罪(二二) 3 本化上行の自覺(二三) 4 歸倉及び入山(二六)

5 入滅(二七)

四 人格の一斑……………二八

1 諸聖と比較(二九) 2 聖人の特長(三〇) 3 信の人(三一)

第二篇 教學的基礎……………三三

第三章 法華經の概観……………三三

一 流傳及び翻譯……………三四

二 註釋及び研究……………三七

1 印度(三七) 2 支那(三八) 3 日本(三八)

三 品數及び組織……………四〇

四 内容の梗概……………四三

1 總叙(四四) 2 無量義經(四五) 3 觀普賢菩薩行法經(四六) 4 法華經—迹門(四七)

5 法華經—本門(五三)

第四章 教判總說……………六一

一 教判の意義及び發生の理由……………六一

1 教判發生の理由一(六二) 2 教判發生の理由二(六三)

二 南北朝時代の教判……………六五

1 江南教判の特色(六五) 2 江北教判の特色(六六)

三 日蓮聖人の教判概説……………六七

1 教判の範圍(六七) 2 批判の標準(六八)

四 教判の組織

六九

第五章 立教開宗の綜合的基礎たる五綱教判

七一

一 教 綱

七二

1 五時(七二) 2 八教(七四) 3 五部と化法の四教(七六) 4 密教に對する批判(七七)

二 機 綱

七九

1 教と機との關係(七九) 2 機の種類と教(八一) 3 法華一乘の機(八一)

三 時 綱

八二

1 在世と滅後(八二) 2 三時五紀(八二) 3 法華經流布の時(八三)

四 國 綱

八四

1 國の種別(八五) 2 日本は純圓一乘の國(八五)

五 序 綱

八六

1 序判の本義(八七) 2 今は法華經を弘むべき順序(八八)

第六章 内外教學の價值批判たる五重相對

八八

一 内外相對

八九

1 儒道判(九〇) 2 外道判(九一)

二 大小相對

九二

三 權實相對

九二

四 本迹相對

九四

1 一念三千の事理(九七) 2 教主の本迹(九七) 3 三益の異同(九八) 4 本迹と權實(九八) 5 天台日蓮兩宗の勝劣(九九) 6 一致勝劣の爭(九九)

五 教觀相對

一〇〇

1 教觀の勝劣(一〇一) 2 教觀の關係(一〇二)

第七章 壽量品中心の佛教統一判たる五重三段

一〇三

目次	六
一 一代三段	一〇四
二 一經三段	一〇四
三 迹門三段	一〇五
四 本門三段	一〇五
五 文底三段	一〇六

第八章 其他の重要教判

一 觀心を最勝とする四重興廢	一〇八
二 教機時の相應を説く三重配當	一〇九
三 權實判の一種たる三種教相	一一一
四 本化別頭の重要教判たる種脫相對	一一二
1 種熟脫の三益(一一二) 2 在世の三益(一一二) 3 滅後の三益(一一三) 4 種脫の對判(一一三)	

第三篇 哲學的根據

第九章 總說

一 立脚地及び中心思想	一一六
1 立脚地(一一七) 2 理より事への飛躍(一一八)	
二 組織	一一九

第十章 認識論

一 序說	一二一
二 認識の可能及び範圍	一二三
1 二種の認識(一二三) 2 認識能力の相違は後天的(一二四) 3 日蓮哲學の特色(一二六)	
三 認識の主觀と客觀	一二七
1 二種の主觀及び客觀(一二七) 2 二種の別は主觀に基く(一二八)	

四 認識の起原及び發達……………一二九

1 認識の起原(一二九) 2 認識の發達(一三二)

五 認識の方法及び過程……………一三六

1 認識の機關(一三六) 2 認識の過程(一三六)

六 認識と信心……………一三八

第十一章 宇宙論……………一四〇

一 序 說……………一四〇

二 宇宙生成の原因及び過程……………一四二

1 迷界の生成(一四二) 2 悟界の生成(一四三)

三 宇宙の實相……………一四四

1 宇宙論發達の基點(一四五) 2 小乘學派の宇宙論(一四五) 3 印度大乘學派の宇宙論(一四七)

四 支那大乘學派の現象即實在論……………一五一

1 華嚴の性起論(一五一) 2 天台の性具論(一五二)

五 宇宙は綜合的統一體……………一五三

1 一念三千(一五四) 2 天台・華嚴の契合(一五五)

六 宇宙即佛界……………一五六

1 緣起論及び實相論の究極(一五六) 2 事の一念三千(一五八) 3 生佛一體の宇宙(一五八)

第四篇 宗教的理想……………一六〇

第十二章 佛陀論……………一六〇

一 序 說……………一六〇

二 釋尊中心の佛陀觀……………一六一

1 佛陀觀發達の中心(一六一) 2 佛陀觀發達の正系頂點(一六三)

三 統一體の佛陀……………一六四

1 統一の中心(一六四) 2 統一の範圍(一六五) 3 中心と周圍との關係(一六六) 4 三身即一の佛陀(一六八)

四 智徳圓滿の佛陀……………一七〇

五 生佛同體の佛陀……………一七一

1 統一的にして汎神的な佛陀 一七二 2 本尊論及び成佛論の基礎(一七四)

第十三章 本尊論……………一七四

一 序 説……………一七四

二 本尊の實體……………一七六

1 主客一如の本尊(一七六) 2 人法一體の本尊(一八〇)

三 本尊の形相……………一八二

1 理想的表現形式(一八二) 2 曼荼羅の形式が表現する意義(一八六)

四 中尊の實體……………一八八

1 中尊の實體は久遠本佛(一八八) 2 法格的名稱を以て人格的實在を表現する理由(一九〇)

3 無作三身の釋尊と應身の釋尊(一九三)

五 觀心の對境即信心の對境……………一九六

1 輝師の本尊義(一九七) 2 信觀具足の本尊(一九八)

第五篇 理想の實現……………二〇一

第十四章 成佛論……………二〇一

一 序 説……………二〇一

二 成佛の意義——佛果論……………二〇二

1 通佛敎の佛果(二〇二) 2 日蓮敎學に於る佛果(二〇四) 3 佛果の體・相・用(二〇六)

三 成佛の時處——佛身及び佛土論……………二〇八

1 現世成佛か來世成佛か(二〇八) 2 此土成佛か他土成佛か(二一〇)

第十五章 修行論

一 序説……………二二二

二 修行の心理——観心と信心……………二二三

1 智情意作用としての修行(二二三) 2 観心と信心(二二七) 3 信心の一行に攝せらる(二二〇)

三 修行の形式——受持・唱題……………二二〇

1 修行形式の單純化(二二〇) 2 唱題成佛の可能(二二三) 3 受持成佛(二二三) 4 本門の題目(二二五)

第十六章 佛國土の建設

一 序説……………二二九

二 立正安國——國家の成佛……………二三〇

1 個人生活と團體生活(二三〇) 2 團體成佛の意義(二二三)

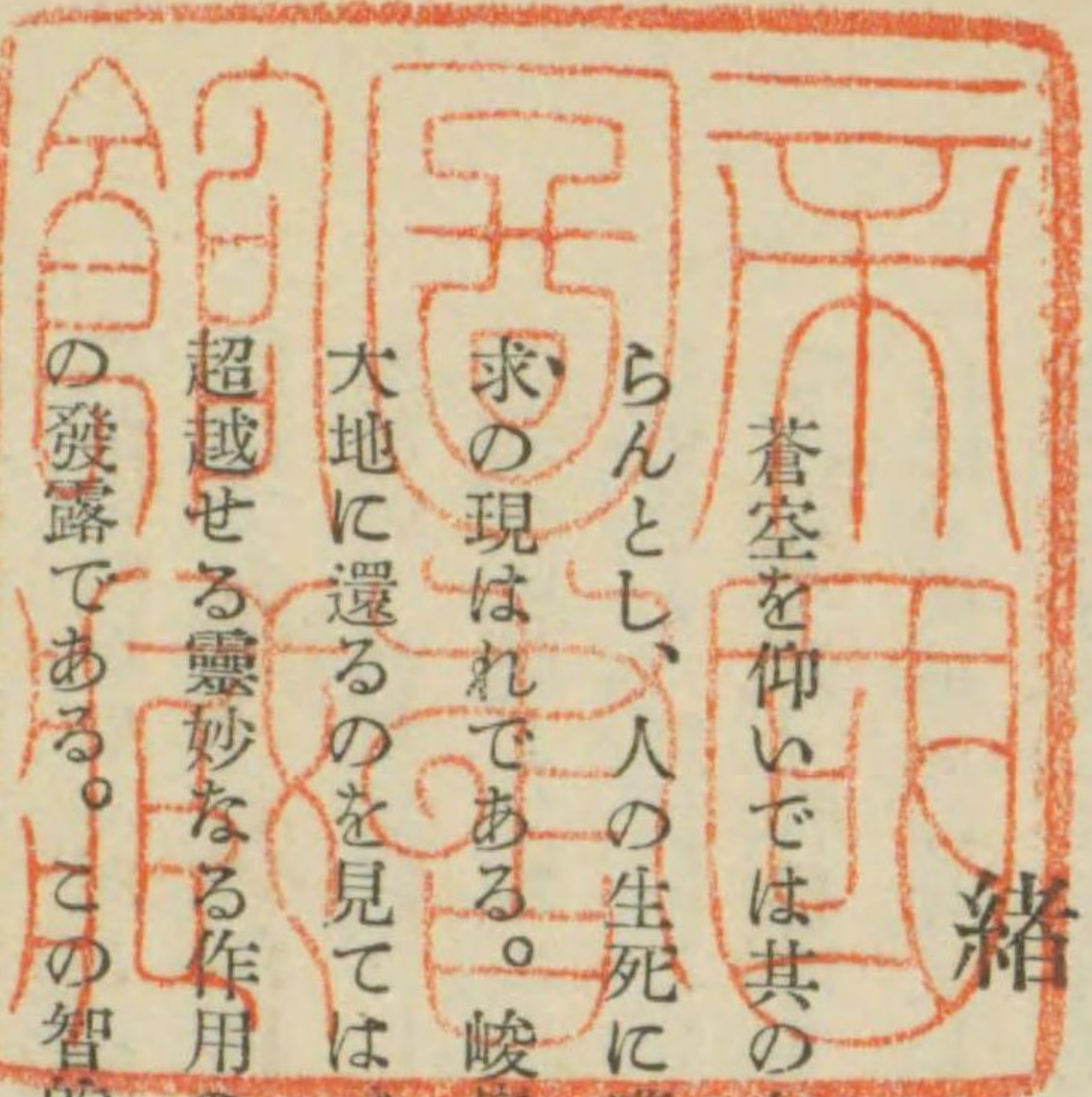
三 娑婆即寂光——社會の成佛……………二三三

1 報恩(二三四) 2 慈悲(二三五) 3 孝養(三三五) 4 忠道(二三六) 5 深敬(二三六)

日蓮聖人の宗教及び哲學

馬田行啓著

緒言



蒼空を仰いで其の有限か無限かを疑ひ、整然たる秩序を有する宇宙萬象を見ては、其の起原又は目的の有無を知らんとし、人の生死に遭遇しては、人間の生命や死後の問題に就て考究せんとするのは、人類の凡てが有する智的欲求の現はれである。峻嶽又は高峰を望み、無涯の大洋を眺めては、一種の神秘力を感じ、萬物が大地より出で、復た大地に還るのを見ては、自然に内存する生命力の不滅を思ひ、一塵一滴の微にも、一毫一葉の細にも、人間の能力を超越せる靈妙なる作用の存するのを見れば、人間以上の靈的存在を肯定せんとするのは、凡ての人に共通な情的欲求の發露である。この智的欲求及び情的欲求こそは、やがては、哲學となり、科學となり、宗教となるべき種子で、宗教、科學、哲學はこの種子が發育して幹、花、果となつたものである。而して是の智的及び情的の兩欲求は、人類の凡てに通有な心理であるから、秋の月を賞すれば何人も或程度の詩人となり、春の野を眺むれば何人も大小の畫家である如く、凡ての人は如何なる程度に於てか、哲學者であり、科學者であり、宗教者であり得るわけである。が實際に於ては、凡ての人が科學者でも、哲學者でも、宗教者でもあり得ないで、宗教や哲學、科學は、唯だ少數の専門家

緒言

の獨占するところとなつて居るのは、人によつて欲求に鋭鈍や強弱があり、各人の性能の相違が、發育の上に等差を齎した結果に外ならぬ。

宗教、哲學、科學が人類共有の欲求から發生し、又發育したものであるとして、智的及び情的の兩欲求は、其の共通の種子であるか、又は各々別個の種子から發生し、又發育したものであるかと言ふに、古來疑惑が哲學を生み驚異が宗教を生んだと言はれて居るが、是は哲學や科學は智的欲求の産物であり、宗教は情的欲求の産物であるといふ解釋である。この解釋は、勿論一面の眞理を道破したものであるが、未だ善く其の全面を盡したものと云ふことは出來ない。科學は假りに疑惑の産物である、智的欲求の所産であるとしても、宗教と哲學は、到底これを各々異なる欲求の所産と見ることは出來ない。但し宗教にも哲學にも、種々の形式があり内容があるから、若し主智的な純理的な哲學と、原始的な宗教又は感情的な宗教とを相對して言ふならば、右の解釋も亦た妥當であるとしなければならぬであらうが、哲學にも情意を主とするものがあり、宗教にも理智を重んずるものがある、驚異から出發した哲學もあれば、疑惑から發足した宗教もあるから、若し全面的に言ふならば、宗教及び哲學は、智的欲求と情的欲求とを、共通の種子として發生したものと云ふのが最も隱當であらう。

更に哲學及び宗教の發生を心理學的に研究して見るに、多くの宗教及び哲學には、自己の生命の本質を究め、又は其の永續と擴大とを要求する一面がある。否むしろ、自己の生命の永續及び擴大の要求が、生命の本質を究めんとする哲學的研究ともなり、又は宗教ともなつたのであると言ふ方が適當かも知れない。ところで、この要求は、自己を時間的に永續させ、空間的に擴大せんとする人類固有の本能の現はれであつて、自己保存の本能の二方面と見られるものである。この意味に於て、宗教及び哲學は、等しく自己保存の本能から發生したものと云ふことが出來よう。こ

こで、前の問題を振り返つて見るに、疑惑及び智的欲求は、精神的に自己を擴大せんとするものと考へられるから、主として自己擴大の本能の現はれであると言へやう。又驚異及び情的欲求は、一方に自己の生命の危険又は脅威を感じ、一方にこの不安感情が、神秘力又は超人間的存在を肯定する依頼の感情を發生させたものと見られるから、主として自己永續の本能と、自己防衛の本能との現はれであると言ふことが出来る。若し斯くの如く、智的欲求も情的欲求も、等しくこれ自己保存の本能の現はれであるとするならば、其の兩欲求の發育した結果であるところの哲學と宗教も、亦たこれ同根より發生した二本の幹の如く、密接不離な内面的關係にあることは當然と言はねばならぬ。

宗教と哲學とは、斯くの如く其の發生的事情に於て、密接不離な關係にあるから、哲學の中にも宗教的要素が存在し、宗教の中にも哲學的内容が含まれるのは自然であつて、哲學的な宗教や、宗教的な哲學が存在するとしても、其は決して怪しむには足らない。随つて宗教的な哲學や又は哲學の中に含まれて居る宗教的部分を、宗教として扱ふことが不可なしとすれば、同様に哲學的な宗教や又は宗教の中に含まれて居る部分を哲學として扱ふことも不可なしとしなければならぬ。

この立場から佛教を見るに、元來主智的な印度の思想界に生まれたゞけに、哲學的内容が驚くべく豊富である。たとひ其の中には、比較的に哲學的内容の多からぬもの、若くは哲學的方面に餘り重きを置かぬ信念本位又は實行本位のものもあるが、根本佛教以來の大勢は、何と言つても、哲學的傾向に富んで居ることを否定するわけにゆかぬ。例せば、阿含、般若、華嚴、法華、涅槃等の諸の經典は、勿論宗教的經典であるが、之を哲學書として扱つても不都合が無い程に、深淵な哲理を含んで居る。随つて、是らの經典に依つて組織せられた論藏佛教が、甚しく哲學的であることは言ふまでもないことで、支那に於る天台及び華嚴の教理、印度に於る龍樹や無著及び世親等諸師の佛教、或は

小乗の有部や大衆部や俱舍及び成實の教理に至るまで、各々立派な一個の哲學體系をなしてゐる。故に佛教は、之を哲學的宗教と名けても善く、又は宗教的哲學と名けても差しつかへない程に、頗る哲學的な宗教である。

日蓮聖人の宗教は、言ふまでもなく是の哲學的宗教たる佛教の一派として發達したのであるから、其の宗教が哲學的内容に富んで居るべきは當然であるが、印度、支那及び日本に於て發達した諸の大乗佛教を基礎とし、又は資料として組織せられたものであるため、一層哲學的内容を豊富にしたといふことが出来る。勿論佛教が宗教であつて哲學で無い如く、日蓮聖人の宗教もどこまでも宗教であつて哲學ではない。殊に「信」を以て最要とする信心爲本の宗教である點に於て、基督教や親鸞宗と其の立場を一にするものと言ふことが出来る。が、日蓮聖人の宗教に於ては、其の信心爲本の根底に哲學が存在し「單信無解」の純信を力説する反面に、深淵なる大乘實相論の哲學を始め、諸の佛教々理に對する透徹せる理解があり、「唱題成佛」の最易行を主張する根底に、高遠なる「一念三千」の哲學が存在するのである。斯の如く宗教的信念の反面に必ず哲學があり、哲學の究極に宗教を建設して、宗教と哲學とが常に密接不離の關係を有するところに、日蓮教の特色があり、其の立脚地の堅實さがあると言へやう。随つて日蓮聖人の宗教を研究するには、唯だ宗教的方面からのみ研究したのでは不充分であり、さりとて哲學的方面からのみ研究したのでは其の眞相を得ることが困難であつて、必ずや兩者相俟たなければ其の研究が完成されないと言はねばならぬ。

第一篇 序 論

第一章 日本佛教と日蓮聖人

一 三國佛教の特色

佛教が、印度に興つてから、約二千五百年を經過して居る。其間に、亞細亞の南部及び東部は勿論西部及び北部亞細亞の一部分にも擴がり、更に歐洲、南洋、米大陸等の各地方にまでも、其の不滅の靈光を放つて、幾億萬とも知れぬ多數の人類を救濟した。

是等諸國の中で、セイロン、ビルマ、シヤム等の所謂南方佛教は、原始の形に近き佛教を保存して、根本佛教以來の戒律を嚴守し、北方佛教系統の西藏、蒙古等のラマ教は、民族古來の信仰と結合して、一種獨特の變態佛教を形造つて居る點に於て、各々佛教々團史上に特殊な位置を占めて居る。之に對して、中央佛教とも言ふべき印度、北方佛教の本流たる支那、支那佛教の支流として更に特殊な東方佛教を發達させた日本の三國に於る佛教は、佛教々理發達史上に燦然たる光彩を放つて居る。

三國の佛教は、印度から支那へ、支那から日本へと傳はつたのであるが、斯く次第して傳へられた時間的關係と、三國の歴史及び人文の相違と、國體及び國民性の異なることによつて、各々特色ある發達を示したことは、興味のある

こと、言ふて善い。

1 印度の佛教 佛弟子を始めとして多數の聖者が、社會と隔離して洞窟や山林に居住し、嚴格な戒律を持ち禪定を修めて、冥想に依る直觀的明智(般若)を以て宇宙の實相を達觀し、以て迷を轉じ悟を開き、煩惱を斷じ解脱涅槃を獲得せんと努力したのが印度の佛教の特色である。故に印度の佛教は、聖者の佛教であつて一般民衆の佛教では無く、一般民衆は主として是らの聖者を尊敬し布施供養することによつて、現在及び將來の善報を得るを目的とした、隨つて在家の信者にして、解脱の妙境に入つた者は、殆んど絶無と言ふても善い位に稀であつた。大乘佛教は一面に於て、在家佛教即ち居士佛教として興り、是の缺陷を補はんとしたが、其の抱負は唯だ理想たるに止まつたと言ふて善い。然しながら聖者の佛教たる印度佛教は、其の創造的天才によつて、大小乗を通じて幾多の深淵なる、又は精密なる哲理を創造したところに、佛教々理史上に獨特の價値を有して居る。

2 支那の佛教 支那が佛教傳來以前に於て、既に相當の高い文化を所有し、且つ支那民族が研究的性向を特長とする關係と、印度に於て創造せられた多數の經論や教理を順次輸入した關係とによつて、どこまでも學究的、批判的であるのを特色とし、戒律を持ち禪定を修するよりも、山林や精舎内に傳來の經論を翻譯又は研究することに主力を注いだ。印度の佛教が聖者の佛教であつたところに特色があつたとすれば、支那の佛教は僧侶と居士中の學者との佛教であつたところに特色がある。勿論支那に於ても、民衆的な念佛宗が唐朝の初に勃興し、西藏のラマ教が元朝に傳へられ、其他民間に傳道する高僧も古來多數に存在し、支那民族の殆んど全部が佛教の信者となつたが、傳來以後二千年の歴史を通じて、支那佛教は學問的佛教又は研究的佛教として、印度から輸入せられた經論や教理を研究整理して、其の最高眞理及び最高價値を明らかにし、更に其の整理研究の上に獨特の高遠なる哲理を組織したところに、佛

教々理史上に偉大なる光を投じて居る。

3 日本の佛教 我國が當時盛に大陸文化を輸入しつゝあつた時代に渡來したが故に、多少の反對はあつても時代の勢には拮抗することが出來ず、滔々たる勢を以て支那佛教の有ゆる形式と内容とを輸入した。然しながら日本の佛教は、印度の如く創造的でなく、支那の如く研究的でなく、寧ろ高遠なる哲理を實際化して、社會的効果を擧げるところに特色を有し、戒律を持ち禪定を修するよりも、支那佛教の結論を綜合し又は簡明直截な概念に纏め、或は信を以て慧に代へ、三學を信の一行に攝する程に信心本位の佛教を形造る等深淵なる教理を平易化し民衆化することに多くの努力を拂つた。隨つて洞窟内に於て冥想する代りに都會に於て傳道し、山上や精舎に於て研鑽する代りに街頭に出て教化に従事した。之がために夙く佛教精神に依る社會事業の勃興を見、又は佛教を國教として政教の一致を實現し、或は國家鎮護のために經を講じ祈禱を行ふが如き國家と佛教との結合が行はれた。故に日本の佛教は、印度の如く聖者の佛教でなく、支那の如く學者の佛教でなく、全民衆の佛教であり、國家的又は社會的佛教であつて、佛教の教理及び信仰を國家的及び社會的に實現し、實際的效果を擧げたところに、佛教史上に特殊の位置を占めて居る。

二 日本佛教の代表者

三國佛教の特色は右の如くであるとして、其の日本佛教の特色を代表する者は何者であるかといふに、極めて概括的な觀察ではあるが、之を(一)傳道普及の方面より、(二)教理發達の方面より、(三)信仰運動の方面よりの三方面から觀察すれば、大體次の人々であらうと思ふ。

1 傳道普及の方面 年代順に指を屈すれば、先づ第一は聖德太子である。太子が其の聰明英邁の資を以て、夙に佛

教の眞價値を洞見し、十七條憲法の第二條に「篤敬三寶」を掲げて、第一條の「以和爲貴」と因果表裏の關係を有せしめ、之を具體化して三寶興隆の詔勅となり、四天王寺を始め多數の優秀なる寺塔佛像の造立となり、或は法華、勝鬘、維摩の三經を講じ又注して、宗教と政治、佛法と世法との一致相依を實現し、又は佛教の慈悲を精神とする種々の社會事業を興されたことは、渡來後僅か半世紀を経たばかりで、官民の信謗未だ混沌として決しなかつた時代に於て、其の向背を明らかにして佛教の信すべきを教へ、佛教を國家及社會に活用すべきを示し、又佛教藝術、佛教文化を中心とする我國の文化を興隆せられたのであつて、佛教の普及上に偉大なる効果があつたことは言ふまでもなく。

太子に次いで聖武天皇である。天皇が親ら「三寶乃奴」と様せられた程の、敬虔にして至純至誠なる信仰を捧げられ、大佛の造立に際しては萬乘の御身を以て親しく土を運ばれた如き、其れだけでも既に佛教普及上に於る偉大な力であるが、更に全國に命じて國分寺（即ち全光明四天王護國之寺）及び國分尼寺（法華滅罪之寺）を建立せしめ、其の總國分寺として東大寺を、總國分尼寺として法華寺を首都奈良に建立せられ、或は東大寺の大佛を始め、全國的に多數の佛像を造り、經典を書寫せしめ、或は戒壇を築造せられた如き、加ふるに光明皇后が、其の純信の發露として貴き社會事業に奉仕せられたことは、聖德太子の蹤を繼いで佛教の國教制と、政教の一致融合とを實現し、以後世の規範とせられたものであつて、外國傳來の輸入佛教は、茲に國教として確固たる地歩を占め、爾來永く我が國の精神界を支配し、思想界の最高權を掌握する基礎を据へ付けられたのである。

聖武天皇の政教一致運動の反面に於て、之を助長して佛教の普及に貢獻したものは行基菩薩である。行基の創唱した本地垂迹説は、佛教の高遠幽妙なる教理と、其の無限なる包容力とを活用して、國教運動に唯一の障礙となる國神

蕃神の區別を巧妙に撤廢して、情理兩面に於る神佛の融合一致を以て國民精神の融合統一を圖つたもので、彼の社會事業と共に佛教の普及に大なる貢獻をなしたものである。

其れから平安朝に來つて傳教大師最澄が、比叡山を開いて國家鎮護の道場とし、弘法大師空海が、東寺を建て高野を開いて普ねく眞言密教を傳へ、榮西・道元二禪師が「興禪護國」を説き、禪を日本化した如き、法然・親鸞二上人が、易行の念佛を以て西方往生を鼓吹した如きも、亦佛教の普及に多大の効果を齎らしたものである。殊に吾日蓮聖人が「我れ日本の柱とならん、我れ日本の眼目とならん、我れ日本の大船とならん」と三大誓願を立て、「日蓮によりて日本國の有無はあるべし」と警告を與へ、「立正安國」を標榜して熱烈なる國家的宗教運動を起されたことは、一方に於ては聖德太子及び聖武天皇以來の理想たる政教一致運動の復活であると共に、佛教の普及運動としても最も有力なものであつたことは言ふまでもない。

2 教理發達の方面より 奈良朝以前の佛教々理は、殆んど大陸佛教の輸入であつて、實際運動又は思想的傾向としては、多少見るべきものがあるとしても、教理發達の上に於ては未だ具體化されたものを見ない。故に我國の佛教々理發達史上に於て、先づ最初に上げるべきは傳教大師である。大師が支那天台を祖述しながら、天台法華圓宗の下に、念、禪、密、律、の四宗を包括した日本天台を創設し、南都の小乘戒壇に對して北嶺の大乘圓頓戒壇を創建し、後世日本天台として獨特の教理を發達させ、其の淵藪から淨土、禪、日蓮等の幾多の特色ある宗派を分出せしめたことは、教理發達史上に没すべからざる功績である。

傳教大師と並んで弘法大師である。大師が、印度から支那に傳來した善無畏系と金剛智系との二系統の密教を相承して、之を金胎兩部として統一し、二教十住心の教判を建立して、佛教各宗に向つて眞言密教の立場から批判を下

す等、印度及び支那の密教から脱化した日本密教を興隆した功績は、教理史上に於て見免がすへからざるものがある。

第三には吾が日蓮聖人である。主として日本天台に學んだ聖人が、當時の密教化した天台に慊らないで寧ろ支那天台若くは傳教の天台に直參し、更に一方に於ては念、禪、密、律の四宗を佛教の大義名分上より嚴格に拆伏しつゝ、一方に於ては最澄の抱負を繼いで其の長所を攝取統一して之を「三大秘法」に收め、或は獨特の精細なる教判を建設して既成の諸宗を批判する等、其の模範の雄大なる正に日本佛教々理史上に於る一大壯觀である。

3. 信仰運動の方面より 先づ鎌倉時代の初頭に出でた法然上人が、支那念佛宗を祖述しながら其を日本化して、當時の社會的狀勢に相應した念佛往生の一門を開いたことは、鎌倉時代に於る新佛教、即ち日本特有の佛教の興隆に魁したものと云ふべく、次に其を繼承した親鸞上人が、更に之を徹底させて、戒定慧の三學も末法には無益とし、半僧半俗の生活を行ひつつ、絶對他力の信心宗を鼓吹したことは、我國の信仰運動史上に没すべからざる偉功である。最後に、親鸞上人と略ぼ時を同じくして現はれた吾が日蓮聖人が、從來の「稱名念佛」に對して「唱題成佛」を高唱し、念佛宗即ち南無阿彌陀佛宗に對して新たに題目宗即ち南無妙法蓮華經宗を建立し、殊に法然、親鸞等の消極的厭世的態度に對して、熱烈なる積極的進取的態度を以つて、所謂「折伏逆化」を斷行せられたことは、我國の信仰運動は勿論、全佛教史上にも其の比を見ざる獨特の傳道法であつて、我國の佛教を信仰化する上に偉大なる貢獻をなしたものと云はねばならぬ。

以上に概觀して來たところを綜合するに、日本佛教の代表者としては、聖德太子を始めとして日蓮聖人に至るまで、僧侶合せて十聖を數へることが出来る、而して其等の人々は、各々如上の意味に於て、善く我國の佛教を代表す

る者である。然しながら更に之を直觀すれば、傳道普及、教理發達、信仰運動の三方面共に、善く日本佛教の代表者たるものは獨り吾が日蓮聖人あるのみで、聖人は、常に日本佛教發達史上の最後に位して、其の結論を與へた人である。この點に於て、有ゆる方面から見て、眞に日本佛教を代表する者は日蓮聖人のみであると言ふて善からう。

第二章 日蓮聖人の生涯

一 誕生より建宗まで

1 二大疑問と遊學 日本佛教の代表者たる日蓮聖人は、日本佛教史上に於て最も特色ある時代を現出した、日本的佛教の勃興時代とも名くべき鎌倉時代の初期に當り、國初以來の大不祥事たる承久亂の翌年、後堀河院の貞應元年（皇紀一、八八二、西紀一、二二二）二月十六日、太平洋の波が打ち寄せて崖邊を洗ふ房州半島の一漁村小湊に呱呱の聲を揚げたのである。十二歳にして清澄山の道善房に就いて出家し、十六歳に得度して蓮長と號した。

當時は恰かも法然上人の歿後で、親鸞上人の極盛期に當り、山徒の狂暴は法然上人の墓を毀ち、朝廷は強訴によつて専修念佛を禁ぜられた程であるにも拘らず、稱名念佛の聲は將に一世を風靡せんとする觀があつた。隨つて蓮長法師も幼少の時から、阿彌陀佛の名號を稱へさせられたのであるが、透徹せる頭腦を所有し、傳承や大勢にのみ權威や價値を認めず、眞理と正義とにのみ權威と價値とを認めた蓮長法師は、この稱名念佛の大勢が一の疑問を喚び起す種子となつた。其は「釋尊を教主と仰ぐ佛教が、何故教主の釋尊を閑却して他方の彌陀佛を念するのであらう。釋尊一

佛の所立である佛教に、何故斯く枝葉の宗派が多數に分裂したのであるか。一體何の宗派が釋尊の眞意を傳へた正統宗派であらう」といふ疑問である。(妙法尼御返事一、七七〇参照)

蓮長法師がこの重大な疑問を解かんと苦慮して居る間に、又一つの新たな疑問が起つて來た、其は承久亂の大逆暴戻と、其の大逆暴戻の由來した原因に關するものであつた。(神國王書一、三五二参照)。前の疑問は宗教的であり、超世間的であり、學問的であり、後の疑問は國家的であり、社會的であり、政治的であり、倫理的である。前者は佛弟子としての疑問であり、後者は國民としての疑問である。この世出兩方面の疑問こそは、日蓮聖人の生涯を始終するアルファでありオメガであつて、清澄山の一雜僧に過ぎざる蓮長をして、善く日本の日蓮たり、世界の日蓮たらしめた動機であり、中核である。

年少の蓮長法師は、今やこの二大疑問に直面して胸のトキメクを覺ふると同時に、當惑せざるを得なかつた。其は問題が極めて重大である割合に、之を解決する能力が甚だ微小だからである。茲に於て彼は、清澄山の本尊虚空藏菩薩に「日本第一の智者となし給へ」と祈願すると共に、「日本國に渡れる處の佛經、並に菩薩の論と、人師の釋を習ひ見候はゞや、また俱舍宗、成實宗、律宗、法相宗、三論宗、華嚴宗、眞言宗、法華天台宗と申す宗どもあまた有り」と聞く上に、禪宗、淨土宗と申す宗も候なり、此等の宗々枝葉をば細かに習はずとも、所詮肝要を知る身とならばやと思ひし故に」(妙法比兵尼一、七七〇)と、廣く佛教各宗を研究し、經論の明鏡に照して問題を解決せんと決心したのである。

この決心を果すべく、彼は十六歳の弱少を以て敢然鎌倉遊學の途に上り、二十一歳には當時の佛教大學たる叡山に登つて其の蘊奥を究め、更に園城寺、南都、高野、天王寺等の諸國諸寺を歴遊して、三十二歳に至るまでには我國に渡

來し又發達せる佛教の凡てを餘す所なく學習し、且つ神、儒、道、和歌等の如き和漢の諸教、諸學をも研鑽した。

2 疑問の解決 かく「十五年が間、一代聖教總じて内典、外典に亘つて残りなく見定め」(波木井殿二、一〇七)て、最初の疑問を振り返つて見るに、八宗、十宗門戸を構へて「我宗こそ一代の心は得たれ」「我も一切經をさとれり佛意をきはめたり」と自讃しては居るが、其の何れもが本末を顛倒し、大小、輕重を誤り、佛意を遠ざかつたものゝみである(報恩鈔一、四五二参照)而して是の佛法の下剋上、本末顛倒が世法に反映して、承久亂の如き下剋上、本末顛倒を將來したのであつて「佛法やうやく顛倒しければ、世間も又濁亂せり。佛法は體の如く世間は影の如し、體曲れば影斜なり」(法華經難易事一、九五〇)の道理は、當然斯くあらねばならなかつたのである。即ち「一切經論を勘へて十宗を合せたるに、俱舍宗は淺近なれども一分は小乘經に相當するに似たり。成實宗は大小兼雜して謬誤あり。律宗は本は小乘、中比は權大乘、今は一向に大乘宗とおもへり。(中略)法相宗は源と權大乘經の中の淺近の法門にてありけるが、次第に増長して權實と並び、結局は彼の宗々を打ち破らんと存ぜり、譬ば日本國の將軍將門、純友等の如し、下にゐて上をやぶる。三論宗も又權大乘の空の一分也、此も我は實大乘とおもへり。華嚴宗は又權大乘と云ひながら餘宗にまされり、譬ば攝政、關白のごとし、然るに法華經を敵として立てる宗なる故に、臣下の身を以て大王に順ぜんとするがごとし。淨土宗と申すも權大乘の一分なれども、善導・法然がたばかりかしくて、諸經をば上げ、觀經をば下し、正像の機を上げ末法の機を下して、末法の機に相叶へる念佛を取り出して、機を以て經を打ち、一代の聖教を失ひて念佛の一門を立てたり、譬ば心かしくして身は卑しき者が、身を上げて心はかなき者を敬ひて、賢人を失ふがごとし。禪宗と申すは一代聖教の外に眞實の法有りと云ひ、譬ば親を殺して子を用ひ、主を殺せる所從の、しかも其位につけるがごとし。眞言宗と申すは一向に大妄語にて候が、深く其の根源をかくして候へば淺機の人あらはし

がたし、一向に誑惑せられて數年を経て候、先づ天竺に眞言宗と申す宗なし、(中略)、法華經に引き向けて其の勝劣を見る處、大日經は法華經より七重下劣の經なり、證據彼の經に分明也、しかるを或は云く法華經に三重の主君、或は二重の主君也と云ひ、以ての外の大僻見也、譬ば劉聰が下劣の身として愍帝に馬の口をとらせ、趙高が民の身として横に帝位につきしがごとし、又彼の天竺の大慢婆羅門が釋尊を床として坐せしがごとし、(中略)是の如く佛法の邪正亂れしかば玉法も漸く盡きぬ」(本尊問答鈔一、八〇二)といふ結果に陥つたのである。

然らば佛法の本末を明らかにし、佛意に合して居る宗は何かと言ふに、其は「法華經」を以て最勝とする天台法華宗である。が、今の天台宗は慈覺・智證以來密教化して、法華經と大日經とを比較して大日經を「理同事勝」と言ひ、法華經を大日經に劣つて居ると説く程であるから、純正なる天台法華宗ではない、純正なる天台法華宗は天台・傳教二大師の其れである。然しながら更に進んで考へれば、天台・傳教二大師は、像法時代の人であつて末法の人ではない、同じ法華經でも、像法時代に弘めるものと、末法時代に弘めるものとは、其の發揮する内容又は重點が異ならねばならぬ、故に末法時代の今は、天台・傳教の弘めたまふの法華經ではなくて、末法の時機に相應した法華經でなくてはならぬ。而して是は彼等が法華經に明示して居られるところであつて、敢て己れ一個の私見では無い。

これが「隨分にはしりまはり、十二、十六の年より、三十二に至るまで、二十餘年が間、鎌倉、京、叡山、園城寺、高野、天王寺等の、國々、寺々、あらま々習ひ廻」(妙法尼御返事一、七七〇)つた結論であると同時に遊學研究の動機たる二大問題の解決でもあつた。

二 建宗より龍口法難まで

一 立教開宗 宿年の難問題を解決し、確乎不拔の結論に到達した蓮長法師は、是の結果を公表すべきか否かについて躊躇せざるを得なかつた。若し之を公表すれば、一には天下萬民の尊信する諸宗を非難することになり、一には誤れる宗教のために大義を誤つた北條氏を非難することになるから、其の結果は諸の迫害・王難等となつて現はれ、流罪、死罪等をも免れないのは火を見るよりも明らかである。然しながら斯かる迫害・王難等を恐れて公表しないならば、この結論に到達した者は蓮長の外に一人も無いから、教主釋尊に對しては、「寧ろ喪身命不匿教者」の教誡に背き、一切衆生に對しては無慈悲の誹りを受け、父母師匠等に對しては四恩を報ぜざる不知恩の者となつて、大苦に遇はんこと必定である。果して何れを擇ぶべきであらうか。

「日本國に此を知れる者但だ日蓮一人なり。これを一言も申し出すならば、父・母・兄・弟・師匠・國主の王難必ず來るべし、言はずば慈悲なきに似たりと思惟するに、法華經、涅槃經等にこの二邊を合せ見るに、言はずば今生は事なくとも、後生は必ず無間地獄に墜つべし、言ふならば三障・四魔必ず競ひ起るべしと知りぬ」(開目鈔七六九)、「進退此に谷まれり」(報恩鈔一、四五七)

斯くの如く一時は躊躇したが、眞理を愛好する念強盛にして、「智者に我義破られずば用ゐじ」との確信に充ち、「難を忍び慈悲の勝れたることは恐れをもちだきぬべし」といふ程に、人類愛に燃へ、「命の通はんほどは南無妙法蓮華經と唱へて、唱へ死に、死するならば」といふ如き金剛信を有する蓮長法師は、遂に「我不愛身命但惜無上道」の嚴誠に遵つて、「二邊の中には言ふべし」(開目鈔七六九)と決心した。この決心こそは、三十二歳の建宗より六十一歳の入滅に至るまで、迫害に次々に迫害を以てし、難に重ぬるに難を以てした折伏逆化の戰鬥生活、血と火と熱との多難なる一生を織り出す原因となつたのである。

「二邊の中には言ふべし」と、斷乎たる決心を固めた蓮長法師は、故山に歸つて老師道善房や老父母を省し、建長五年四月二十八日の早曉、太陽に向つて南無妙法蓮華經を唱へ、同日午の刻を以て、いよく「清澄寺道善之房、持佛堂の南面にして、淨圓房と申す者並びに少々の大衆にこれを申しはじめ」(清澄大衆中一、三七一)とある如く、淨圓球上に始めて唱題の第一聲を放つた。宣戰は茲に布告せられた、火蓋は既に切られ、戰鬪は正に開始せられたのである。同時に蓮長即ち日蓮聖人の迫害史は茲に其の第一頁を開始するのである。

迫害史の第一頁は、道善房の勘當と地頭の東條景信の憤怒と、故山の追放とを以て始まる。が、清澄山を追放せられた蓮長法師は、「一切の物にわたりて名の大切なる也、さればこそ天台大師五重玄義の初に、名玄義と釋し給へり、日蓮となれる事、自解佛乘とも言ふべし」(寂日房書一、八七三)、「明かなること日月にすぎんや、淨きこと蓮華にまさるべしや、法華經は日月と蓮華となり、故に妙法蓮華經と名く、日蓮又日月と蓮華との如くなり」(四條金吾女房六七二)と、自ら名を日蓮と改め、單騎敵陣を突かんとするに當つて、先づ名分を明らかにする概を示した。

2 傳道即迫害の生涯 建宗以後の日蓮聖人の生涯は、傳道の歴史であると共に迫害の歴史である、末法に法華經を弘むる者は様々の難に遭ふとある「勸持品」と、末法に法華經を弘むる者の模範を示した「不輕品」との色讀體験の歴史である。而して迫害強ければ傳道益々烈しさを増し、傳道彌々烈しさを増せば迫害亦た猛を加へて來るといふ風に、傳道と迫害とが相互に因となり縁となり、經となり緯となつて、其の多艱多難な半生を織り出して居る。

聖人は翌五月、政權の中心であり新興文化の中心である鎌倉に出で、晝は街頭に獅子吼して佛法の邪正世法の本末を糺し、夜は次第に歸伏して來る弟子及び信徒を教化薰陶せられた。然るに末法濁惡の世の習ひとして、感謝を以て迎へらるべき聽衆の多くからは、却つて瓦石と罵詈とを以て酬らられた。

罵詈と誹謗を忍受し、瓦石の雨と闘ひながら數年を経過する間に、世は康元となり、正嘉となり、正元となり、文應となつて、大風大水、飢饉、疫癘、地震等の天變地殃が連年打ち續いた。「法を知り國を思ふ」の情に熱き聖人は、この天災地變を見て憂國。愛民の至情禁じ難く、正嘉二年駿州岩本實相寺の經藏に入つて、天災地變の原因と其の對治法とを精研し、これ偏へに正法を捨て、邪法を奉ずるため、善神國を去つて惡鬼國內に蔓るためであると斷じ「汝早く信仰の寸心を改て速に實乗の一善に歸せよ」と「立正安國論」一卷を造り、文應元年七月十六日、宿屋の入道を経て最明寺入道時頼に献上した。聖人の諫國運動は茲に其の第一歩を踏み出したのである。然しながら、禪宗に心酔して居る時頼が、いかでか名もなき一介の野僧日蓮の言に耳を傾けやうぞ。翌月二十七日には、吏僚と心を合せた數千の暴民が、松葉ヶ谷の庵室を焼打し、聖人の大忠至誠を賞すべき幕府は、却つて翌弘長元年五月十二日、理不盡にも伊豆の國へ流罪に處した。

教化を生命とする聖人には環境の良否は無い。流罪は偶々、伊豆半島に教線を擴張する機會を與へられたに過ぎない、街頭の法戰に暇なき聖人に、晝夜の別なく法華經を讀誦し得る境遇を造つてくれたに過ぎない。否、流罪其事が「數々見擯出」(しばしば擯出せられる)の經文を文のまゝに實行する法華色讀の行者たらしめたのである、何たる法悦であらう。

「仰も此の流罪の身となり候につけて、二つの大事あり、一には大なる悦あり(中略)、法華經を殊に信じまゐらせ候し事はわづかにこの六七年よりこのかた也。又信じて候ひしかども懈怠の身たる上、或は學文と言ひ、或は世間の事に障へられて、一日わづかに一卷、一品、題目許り也、去年(弘長元年)の五月十二日より今年正月十六日に至るまで、二百四十餘日の程は、晝夜十二時に法華經を修行し奉ると存じ候。其故は法華經の故にかゝる身となり候へ

ば、行住坐臥に法華經を讀み行するにてこそ候へ。人間に生を受けて是程の悦は何事か候ふべき、(中略)第二に大なる歎と申すは、法華經第四に云ふ『若し惡人あつて不善の心を以て一却の中に於て現に佛前に於て常に佛を毀罵せん、其罪尙輕し、若し人一つの惡言を以て在家出家の法華經を讀誦する者を毀皆せん其罪甚重し』等と云云。比等の經文を見るに、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、我れ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』(四恩鈔四一七)

沉んや船守彌三郎夫妻の如き、身を以て聖人の危難を救ふた篤信の人を得、隨身佛として起臥を共にせられた立像の釋尊を地頭の伊東朝高より贈られた如きことは、伊豆の流罪なくては得られない大きな成果である。

「日蓮去る五月十二日流罪の時其の津につきて候ひしに、いまだ名をも聞き及びまゐらせず候ところに、船よりあがり苦しみ候ひきところに、ねんごろにあたらせ給候ひし事はいかなる宿習なるらん。過去に法華經の行者にてわたらせ給へるが、今末法に船守の彌三郎と生れ代りて、日蓮を憐れみ給ふか。たとひ男はさもあるべきに、女房の身として食を與へ、洗足、手水、其外さも事ねんごろなる事、日蓮はしらず、不思議とも申すばかりなし。ことに三十日あまりありて、内心に法華經を信じ、日蓮を供養し給ふ事いかなる事よしなるや。かゝる地頭、萬民、日蓮をにくみねたむ事、鎌倉よりも過ぎたり、見る者は目を引き、聞く人はあだむ、ことに五月のころなれば、米も乏しかるらん、日蓮を内にてはぐくみ給しことは、日蓮が父母の、伊豆の伊東川奈と云ところに生れ代り給ふか。法華經第四に云く、『及清信士女、供養於法師』と云云、法華經を行ぜん者をば、諸天善神等、或は男となり或は女となり、形を替へ、様々に供養して、助くべしと云ふ經文なり。彌三郎夫婦の、士女と生れて、日蓮法師を供養する事疑なし。」(船守鈔四一二)

流罪は滿一ヶ年十ヶ月で、弘長三年二月二十二日赦免となつた。翌文永元年十月、十二ヶ年ぶりで故郷に歸り、年老ひたる悲母の病惱を癒し、老師道善房を慰問して其の慈恩に報じ、親師二恩の報謝を悦んだ。然るに翌十年一月十一日、豫て法怨を懷いて居る東條景信一黨及び多數の念佛者に要撃せられ、「安房國東條松原と申す大路にして、申酉の時、數百人の念佛者に待ちかけられ候て、日蓮は唯一人、十人ばかり物の要にあふものは僅かに三四人也。射る矢は降る雨の如し、打つ太刀は電のごとし、弟子一人(鏡忍房)は當座に打ちとられて、二人は大事の手にて候、自身も切られ打たれ、結局にて候ひし程に、いかゞ候けん、うちもらされて今まで生きてはべり、(南條七郎書五二四)「頭にきずをかほり、左の手を打ち折らる」(聖人難事一、八七六)とある如く、身命にも及ばんとする大法難に遭遇した。然しながら、末法に法華經を弘める者が難に遭ふのは豫ての覺悟である、「勸持品」と「不輕品」との體驗色讀を以て任ずる聖人に取つては、難に遭ふことは是れ即ち法華經の虛妄でないことを立證する所以である。さればこそ前掲の文の直ぐ次に「いよく法華經の信心こそまさり候へ。(中略)日本國に法華經を讀み學する人これ多し、人の女をねらひ、盜み等にて、打ち張らるゝ人は多けれども、法華經の故にあやまたるゝ人は一人もなし。されば日本國の持經者は、未だ此經文には合せ給はず、唯だ日蓮こそ讀みはべれ、我不愛身命但惜無上道是れ也。されば日本第一の法華經の行者也。」(南條七郎書五二四)と結んである。

迫害に遭ふ毎に「經文に我身符合せり、御勘氣をかほれば、いよく悦びをますべし」(開目鈔七七三)「現在の大難を思ひ續くるにも涙、未來の成佛を思ひて喜ぶにも涙せきあへず」(實相鈔九六一)と、法華色讀の行者たる法悦を増し、大難の重なるに隨つて、「日蓮なくば此一偈の未來記は妄語となりぬ(中略)、日蓮法華經の故に度々流されずば、數々の二字いかんがせん」(同鈔七七三)と、法華弘通の使命を更に強く自覺し、罵詈すればする程、其の誹謗者に對

する同情、慈悲の念を高め、迫害を加へれば加へる程、其の迫害者に對する感謝の意を深めて行つた聖人は、其の信念の堅きこと金鐵にも優り、其の人類愛の熱きこと慈母の愛にも勝れ、其の氣宇の宏大なること正に宇宙と等しと言ふべきであらう。而して其の迫害がクライマックスに達すると共に、其の法悦と自覺も亦たクライマックスに達したのは實に龍口法難である。

三 龍口法難より入滅まで

1 龍口法難 日蓮聖人が立正安國論に豫言せられたことは次第に適中して來た、文永五年正月十八日には、他國、侵逼難たる蒙古襲來の先驅として國書が到來した。これを見て聖人は、今こそ第二の諫國運動を起し、「而強毒之」の大折伏に依つて、天下の迷夢を覺醒すべき時であると斷じ、死罪を豫期して十一通の痛烈なる警告書を造り、幕府を始め、宿屋入道、平左衛門、建長寺、大佛殿寺、出家在家の有力者十一人に之を送り、且つ内に深く弟子信徒を警しむる所があつた。然るに世人の迷夢尙ほ深くして、折角の警告書も殆んど何らの反省を興へず、却つて益々聖人を怨み憎む念を増長させるばかりであつた。

「國に賢人なんどもあるならば、不思議なる事かな、これはひとへにたゞ事にはあらず、天照大神、正八幡宮の、僧について、日本國の助かるべき事を、御計らひのあるかと、思はるべきに、左はなくて、或は使を惡口し、或は欺き、或は取りも入れず、或は返事もなく、或は返事をなせども上へも申さず、(中略)此れひとへに日本國の上下萬人、一人もなく法華經の強敵となりて年久しくなりぬれば、大禍の積り、大鬼神の各々の身に入る上、蒙古國の牒狀に正念を抜かれて狂ふなり。(中略)いよ／＼ふびんにおぼへて、名をも惜まず、命をも捨て、強盛に申し張りしかば、風

大なれば波大なり、龍大なれば雨猛きやうに、いよ／＼あだをなし、益々にくみて御評定に僉議あり」(御振舞書一、三八七)

越えて文永八年に至り、偶々大早魃に際して良觀上人と祈雨を争ひ、活如來と仰がれた良觀の祈雨が奏効しなかつたのを責めて怨恨を買ひ、良觀・行敏等の訴狀となり、九月十日、問註所に召し出されて取調べを被むつた。そこで聖人は奉行平左衛門に向つて、「詮ずるところ、上件おこなの事どもは、此國をおもひて申す事なれば、世を安穩にたもたんとおぼさば、彼法師ばらを召合せてきこしめせ。さなくして、彼等に代りて理不盡ふに失なに行はるゝほどならば、國に後悔ありて、日蓮御勘氣をかほらば、佛の御使を用ひぬになるべし。梵天、帝釋、日月、四天の御とがめありて、流罪死罪の後、百日、一年、三年、七年が内に、自界叛逆難とて、此御一門同士打はじまるべし、其後は他國侵逼難とて、四方よりことには西方より攻められさせ給ふべし。其時後悔あるべし。」(御振舞書一、三八九)と直諫し、更に同月十二日、書を送つて、「一昨日見參に罷り入候之條悦び入り候。(中略)日蓮生を此土に得て、豈に我國を思はざらんや。仍て立正安國論を造つて、故最明寺入道の御時、宿屋の入道を以て見參に入れ畢んぬ。而るに近年の間、多日の程、犬戎浪を亂し、夷敵國を伺ふ、先年勘へ申す所、近日普合せしむる者也。(中略)夫れ未萌を知る者は六正の聖臣也、法華を弘むる者は諸佛の使者也。(中略)剩へ將來を勘へたるに、粗ぼ普合することを得たり、先哲に及ばずと雖、定んで後人には稀なるべき者也。法を知り國を思ふの志、尤も之を賞せらるべき處、邪法・邪教の輩讒奏讒言するの間、久しく大忠を懷いて未だ微望を達せず、剩へ不快の見參に罷り入ること、偏へに難治の次第を愁ふる者也。(中略)仍て御存知のため、立正安國論一卷之を進覽す。勘へ載する所の文、九牛の一毛也、未だ微志を盡さざる耳。抑も貴邊は當時天下の棟梁也、何ぞ國中の良材を損せんや、早く賢慮を回らして須らく異敵を退くべし。世を安んじ國

を安んずるを忠となし孝となす。是れ偏へに身のために之を述べず、君のため佛のため一切衆生のために言上せしむる所也。」(一昨日書六八七)と、重ねて警告を加へられた。

「太政入道の狂ひしやうに」思慮を失つた平左衛門には、情理を盡した聖人の直諫も耳に入らなかつた、否「一昨日御書」を以て疊みかけての直諫は、一層彼の憤怒を激するばかりであつた。龍口法難の幕は茲に切つて落されるのである。平左衛門は怒りに乗じて、即日數百人の兵を率ゐて庵室に押し寄せ、「日蓮は日本國の棟梁也、予を失ふは日本の柱を倒すなり」(撰時鈔一、二四一)と、最後の直諫を與へたが耳にもかけず、例の如く何の詮議も行はずに聖人を召捕へ、流罪の口實の下に龍口の刑場に引き出し、奉行自ら「式目」を蹂躪して密かに斬罪に處せんとした。

2 佐渡流罪 然しながら、佛の使たる法華經の行者の頸は、狂暴なる平左衛門如きに斬られるものではない。止むなく表面上の名目に随つて佐渡へ流罪と決し、十月二十八日越後の寺泊から佐渡に著き、こゝに四ヶ年の佐渡時代が開始された。聖人は自ら其間の事情を叙して、「外には遠流と聞へしかども、内には頸を切るべしとて、鎌倉龍ノ口と申す處に、九月十二日の丑の時に、頸の座に引きすゑられて候き、いかゞして候けん、月の如くおはせし物、江ノ島より飛び出で、使の頸へかゝり候しかば、使おそれて切らず。とかうせし程に、子細どもあまたありて、其夜の頸はのがれぬ」(妙法尼御返事一、七八〇)世間には一分のともなかりしなれども、故最明寺入道殿、極樂寺入道殿を地獄に墮ちたりと申す法師なれば、謀反の者にも過ぎたりとて、相州鎌倉龍ノ口と申す處にて、頸を切らんとし候しが、科は^ぶ大科なれども、法華經の行者なれば、左右なく失ひなばいかゞとや思はれけん、又遠國の島に棄ておきたるならば、いかにもなれかし、上に憎まれたる上、萬民も父母のかたきのやうに思ひたれば、道にても、又國にても、若しは殺すか、かつえ死ぬるかにならんずらんと、あてがはれてありし」。(中興入道一、九二〇)と言はれて居る。

日蓮聖人にとつては、末法に生れて法華經のために生命を捨てることは、「砂に金をかへ石に珠をあきなふ」やうなもので、「これ程の喜」はない。「日蓮、貧道の身と生れて、父母の孝養心にとらず、國の恩を報すべき力なし、今度頸を法華經に奉りて、其の功德を父母に回向せん、其あまりは弟子檀那等にはよく(分配)べし」とは、聖人の斬罪を聞いて、腹かき切つて殉ぜんとした純信の四條金吾に語つたところであると共に、詐らざる感想であり法悦であつたに相違ない。然るに、いよ々々「只今也」と覺悟した頸は、不思議にも切れなかつた。が、其の切れなかつたことが亦た偉大なる法悦であつた。其故は、法華經の「刀杖不^レ加毒不^レ能害」の文を色讀したからである。其上に、佐渡へ流罪と定つたことは、「數々見^レ擯出^二」の「數々」の二字を全く文字通りに色讀することになる。日蓮聖人に取つてこれ程の法悦は無かつたであらう。「あら嬉しや、檀王は阿私仙人に攻められて、法華經の功德を得給ひき、不輕菩薩は上慢の比丘等の杖にあたりて、一乗の行者と言はれ給ふ、今、日蓮は末法に生れて、妙法蓮華經の五字を弘めて、かゝる責めにあへり。佛滅後二千二百餘年が間、恐らくは天台智者大師も、一切世間多^レ怨難^レ信の經文をば行じ給はず、數々見^レ擯出^二の明文は但だ日蓮一人也。(中略)。相模守殿こそ善智識よ、平の左衛門こそ提婆達多よ、念佛者は瞿伽利尊者、持齊等は善星比丘、(中略)。日蓮が佛にならん第一の方人は景信、法師には良觀、道隆、道阿彌陀佛と平左衛門尉、守殿ましまさずんば、争か法華經の行者とはなるべきと悦ぶ。」(種々振舞書一、三九八)とは、是の法悦から迸つた眞實の感謝であつたらう。(寺泊書七〇〇)。

3 本化上行の自覺 是の法悦と感謝とが、日蓮聖人の精神生活に偉大なる變化を與へずには置かない。宜なるかな、聖人の胸中には、末法に法華經を弘むべき佛勅を被むつた佛使、本化上行の自覺が現はれて來た。寺泊から、大檀那にして又弟子である富木入道へ送つた「寺泊御書」以後の文書には、あり々々と是の自覺の展開が見られる。

「當世三類の敵人はこれあり、但だ八十萬億那由陀の諸菩薩は一人も見へ給はず、(中略)日蓮は八十萬億那由陀の諸菩薩の代官として之を申す。

「傳教大師云く日出で、星隠る云々、遵式ノ記に云く、末法の初め西を照す等云云。法既に顯れぬ、前相先代に超過せり。日蓮粗ぼ之を勘ふるに、是れ時の然らしむる故也。經に云く、有四道師、一名上行云云、又云く惡世末法時、能持是經者。」(富木入道七〇三)。

「只だ南無妙法蓮華經、釋迦多寶、上行菩薩、血脉相承と修行し給へ、(中略)妙法蓮華經の五字も又是の如し、本化地涌の利益也。上行菩薩末法今の時、此法門を弘めんがために御出現之れあるべきの由、經文には見へ候へ共、如何候やらん、上行菩薩出現すとやせん、出現せずとやせん、日蓮先づ粗ぼ弘め候也。」(血脉鈔七四四)。

本化地涌の菩薩の上行の自覺は、佛の使として末法は一切衆生の迷夢を醒し、其の盲目を開かしめる大導師の自覺である。時も時、鎌倉に於ては安國論に豫言した自界叛逆難たる内訌が起つた、日蓮聖人の自覺は一層強まらざるを得ない。其こではの自覺に基いて末法の大導師たる資格を開示せられたものが、流罪の翌年二月に著はされた「開目鈔」であり、更に此の末法の大導師たる資格に於て、末法は一切衆生の理想とし歸趣とすべき本尊を顯示せられたものが、其の翌年四月に著はされた「本尊鈔」であり、之を寫象し具象化したものが、同年の七月に圖顯せられた大曼荼羅である。

在島四ヶ年は、聖人にとつて生涯の中心であり、畫龍點睛である。日蓮と言ひし者は、去年九月十二日子丑の時に頸はねられぬ(開目鈔八〇四)と、靈的に起死回生して、人間日蓮から佛使日蓮へ一大飛躍を行つたことは、龍口法難に依つたとしても、若しこの在島四ヶ年の生活が無かつたならば、其の意義を闡明し、其の價值を發揮することが

出来なかつたであらう。況や本尊の圖顯をや。して見れば佐渡の流罪は、聖人の生涯に點睛せしむべき、佛の善巧方便であつたと言ふことが出来やう。

さはれ、佐渡の生活は、聖人に取つて身心共に非常な苦難であつた。「佐渡の國にありし時は、里より遙にへだゝれる野と山との中間に、塚原と申す御三昧所あり、彼處に一間四面の堂あり、そらは板間合はず、四壁は破れたり、雨は外の如し、雪は内に積る、佛はおはせず、筵疊は一枚もなし。然れども、我根本より持ちまゐらせて候ふ教主釋尊を立てまゐらせ、法華經を手に握り、蓑をき、笠をさして居たりしかども、人も見えす、食も與へずして四ヶ年なり。」(妙法尼書一、七八〇)と回想し、「佐渡の國へ赴く者は、死は多く生は希なり。からくして行きつきたりしかば、殺害謀叛の者よりも猶重く思はれたり。鎌倉を出でし日より、日々に強敵かさなるが如し。ありとある人は念佛の持者也、野を行き山を行くにも、モミツノ 岨垣の草木の、風に隨つてそよめく聲も、かたきの我を責むるかとおぼゆ。」(法蓮鈔、一一六七)とも記されて居る。斯くの如く四面楚歌の中に在つて、僅かに心を慰め、生命をつなぐことを得たのは、日朗、日興を始め弟子檀那の絶へざる音問給仕と、伊豆に於る伊東朝高の保護に相應する、地頭本間六郎左衛門の保護、及び船守彌三郎夫婦に匹敵すべき、阿佛房夫妻の獻身的奉仕であつた。聖人はこゝにも亦た「天諸童子以爲三給使」の經文を色讀したのを悦ばれたことであらう。

「日蓮佐渡へ流されたりしかば、彼國の守護等は、國主の御計ひに隨ひて、日蓮をあだむ、萬民は其の命に隨う。(中略)極樂寺の良觀房等は、武藏の前司殿の私の御教書を申して、弟子に持たせて、日蓮をあだみなどせしかば、いかにも命たすかるべきやうはなかりしに、天の御計らひはさておきぬ、地頭、念佛者等、日蓮が庵室に晝夜に立ち添ひて、通う人もあるを、惑はさんと攻めしに、阿佛房に櫃を負はせ、夜中に度々御渡りありし事、いつの世にかわ

すらむ。只だ悲母の佐渡の國に生れ替りてあるか。」(千日尼御返事一、四七五九)

4 歸倉及び入山 多難多艱であると共に、極めて有意義であつた佐渡時代は、文永十一年三月八日の赦免狀到着と共に終を告げ、同月十三日佐渡を出發して二十六日鎌倉に着かれた。

是より先き鎌倉に於ては、日蓮聖人を捕縛して龍口の刑場へ引くと同時に、日期、日進等の弟子數十人を牢に投じ、「鎌倉内に火をつけて、日蓮が弟子の所爲なりと觸れまはして、一人もなく失はん」(破良觀書續三八)と計り、一舉にして日蓮の餘類を全滅せんと企てた。其の猛烈なる壓迫に耐へかねて、「千が九百九十九人は墮ちて候」(新尼御前一、〇九三)、「日蓮が弟子に少輔房せうぼうと申し、能登房といひ、名越の尼など申せし物どもは、愆ふかく、心臆病に、愚痴にして、而も智者と名乗りし奴輩なりしかば、事の起りし時、便りたを得て、多くの人を墮せしなり、」(上野殿一、五五三)とある如く、少なからぬ退轉者及び反逆者を出した。斯かる際に、聖人が無事赦免歸倉となつたのであるから、日昭、日期以下の弟子、富木入道、四條金吾以下の信徒は、法運の嘉會をいかに喜び合つたことであらう。翌四月八日、平ノ左衛門に會見して、「王地に生れたれば、身をば隨へたてまつるやうなりとも、心をば隨へたてまつるべからず、念佛の無間獄、禪の天魔の所爲なる事は疑ひなし、殊に眞言宗が此國土の大なる禍にて候なり。大蒙古國を調伏せんこと、眞言師には仰せつけらるべからず、若し大事を眞言師調伏するならば、いよ々々急いで此國にぶべし」と、最後の諫曉を行ひ、頼綱が蒙古襲來の時期を尋ねたに對し、「經文にはいつとは見へ候はねども、天の御氣色怒り少なからず、急に見えて候、よも今年は過し候はじ」(以上撰時鈔一、二四一)と警告せられた。果せるかな、其年十月には第一回の蒙古襲來があつた。

安國論の豫言は適中して、自界叛逆難は既に起り、他國侵逼難は、早や眼前に迫つて居るに拘らず、頑冥なる幕府は尙ほ未だ日蓮聖人を信じ其言を用ゐやうとしない。聖人も今はこれまでと諦らめ、「國恩を報ぜんがために、三度までは諫曉すべし、用ゐずば山林に身を隠さんと思ひし也」(下山消息一、五七九)と、五月十二日鎌倉を立つて、同月十七日身延の山奥に隱棲せられた。身延、山九ヶ年の生活はこゝに始まるのである。

身延入山の動機は、聖人自らが屢々説明して居られる如く、大忠を懐き身命を賭して三度までも諫めたが、尙ほ且つ容れられなかつたからであることは明らかだが、身延九ヶ年の生活が、聖人の生涯に取つて組織、整頓の時代であり、破邪より顯正へ、對外より對内へ、動より靜へ、創造より組織へ轉換の時代であつて、龍口以前を序分とし、龍口より佐渡にかけてを正宗分とする意味に於て、身延時代は流通分として必要であつたことは疑はれない。弟子檀那の教育は従前と雖閑却されなかつたことは勿論だが、折伏逆化、而強毒之の奮闘時代には、席の暖まる暇のない程の東奔西走であるから、説いて盡さず、教へて詳らかならぬものがあつたことは想像するに難くない。況んや、龍口より佐渡にかけて新たに體驗し感得した一大事の法門は、時々の消息に依つて概略知られて居たであらうが、難解難入の重要教義であり、不思議の心境であるから、親しく面授口決するのではなくては、隔靴搔痒の歎があつたであらう。宜なるかな、「御義口傳」、「日向記」といふ如き講録に現はれて居るやうな、重大な講筵が繼續的に開かれ、更に「撰時鈔」、「報恩鈔」、「三大秘要鈔」等の如き重大な論策が撰述されたのであつて、末法萬年の闇を照すべき準備はこの間に於て整へられたのである。加之、時々の音問に對する適切なる教訓、折々の供養に對する温情溢るゝ感謝等、所謂「消息文」として現存して居るものゝみに就て見ても、其の信徒教養の上に於る効果は、聖人の人格の大成と相俟つて、偉大なるものがあつたことは言ふまでもない。故に、教團としての基礎を固める上に於ても、身延九ヶ年の生活は頗る有意義であつたと言はねばならぬ。

5 入滅 聖者の身體も金石ではない。三十二歳の開宗から、鎌倉、伊豆、小松原、龍口、佐渡の諸難を始め、分秒の暇も無き二十餘年間の難戦苦闘は、いかに不惜身命とは言へ其の身體を憚使し過ぎたことは勿論である。其の結果として、建治三年（五十六歳）の冬から、所勞のため痲病を患ひ初め、一時小康を得てもはか／＼しくはなかつた。「去年の十二月の三十日よりは、らの氣の候しが、春夏やむことなし、秋すぎて十月のころ、大事になりて候しが、すこし平愈つかまつりて候へども、やゝともすればおこり候」（兵衛志一、八二三）「日々の論議、月々の難、兩度の流罪に身疲れ心痛み候し故にや、此の七・八年が間、年々に衰病起り候つれども、なほめにて候つるが、今年（弘安四年）は正月より其の氣分出來して、既に一期終りになりぬべし。其上齡既に六十にみちぬ。たとひ十に一、今年は過ぎ候とも、一二をばいかでか過ぎ候べき。」（八幡宮續七八）。

兼知未萌の聖者は「死」を自覺せられた。海苔を見ては故郷を偲び、六十に垂んとして尙ほ且つ山顛に登つて兩親を慕はれた至孝の日蓮聖人は、故郷忘れ難く、弘安五年九月八日、六十一歳の老齡を以て「日蓮ひとつ志あり、一七日にして返る様に安房國にやりて舊里を見せばや」（波木井殿二、一一三）と、弘安五年九月八日九箇年住みなれた身延山を立つて良の方武藏の國千束の郷池上へ著かれた。かくて所勞のために臥床せられたが遂に起たず、翌十月十三日早曉を以て不世出の聖者は、唱題聲裡に溘焉として本有の大寂に歸られた。

四 人格の一斑

日蓮聖人は佛教史上のみならず、世界宗教史上にも稀に見る多面的性格の所有者で、而も其の各方面が遙かに群を抜いてゐた。随つて平面的な性格の所有者に對する如き態度を以て、一面からのみ觀察するときは、甚しき誤謬に陥

るを免れない。

1 諸聖と比較 聖人を基督に似て居ると觀る者がある、が其は豫言者的態度を取つて、常に警告的な詞を用ゐたことや、街頭に於ても山野に於ても、親しく民衆と直接して教を説いたことや、殊に一般社會を嚴正に批判したため、害を以て終始したこと等が善く似て居ると言ふのみで、其他の點に於ては異なる所が頗る多い。又聖人をマホメットに比較する者がある、其は意志的であり、男性的であり積極的であり、強制的であり、攻撃的であつて、一般佛教家に於る如き、消極的な、溫和な、遠慮勝な所が少ないと言ふ點、及び宗教と國家との融合一致を主張する點に於てあるが、其他の點に於ては比較し得ない重要な方面が多分に存在する。

同様に傳教大師や弘法大師と比較することもできる、即ち前者とは法華一乘の下に他の四宗を包容統一した態度、戒壇建立の誓願、政教一致の理想を懷いて、常に政治の中心に向つて警策を試みたこと等に於て、後者とは獨特の教判を建立したことや、宇宙を包含する廣大無邊な曼荼羅を圖顯したこと、（たとひ内容や形式に相違はあるとしても、其の著想及び規模に於て近似してゐる）祈禱の威力を信じて、國家及び民衆のために祈つたこと等に於て、共通點を見出すことが出来る。更に又法然上人や親鸞上人と比較することも不可能ではなからう、其は開宗の始に於て、既成宗團や時の爲政者から迫害を受け、追放又は流罪等の難を受けたこと、（程度や方法には大なる相違はあるが）簡明な信心宗でなくては、末法濁惡の衆生は救はれないと時機を洞察達觀したこと等に於て、類似點を見出しうるからである。而かも亦た彼等と比較し得ない重要な諸點が多數に残されて居ることも明らかである。

斯くの如く、一見相容れざる如き人物に對してすら、其れ々々共通點又は類似點を有し、而も尙ほ且つ其等とは全く異なつた點を多量に有することは、如何に日蓮聖人の性格が多方面であり、其の人格の内容が如何に豊富であるか

を知るに足るものであらう。

2 聖人の特長 日蓮聖人を以て意志の人であるとするには何人も異論がない。詮するところは天も捨て給へ諸難にも遭え、身命を期とせん。(中略)善につけ惡につけ法華經をすつるは地獄の業なるべし。大願を立てん。日本國の位をゆづらむ、法華經をすて、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ゐじとなり。其外の大難風の前の塵なるべし」(開目鈔八一六)と叫び、「いかに強敵重なるとも、ゆめ々々退する心なかれ恐る、心なかれ。たとひ頸をば鋸にて引き切り、胴をばひし針を以てつき、足にはほだしを打つて錐を以てもむとも、命の通はむほどは、南無妙法蓮華經、南無妙法蓮華經と唱へて、唱へ死に死ぬるならば」(如說修行鈔九七二)と策勵せられたところを見ても、聖人を以て意志の人とすることには疑ひの餘地は無い。

然しながら、聖人を以て單に意志のみの人とすることは大なる誤りである。(世に斯かる斯かる誤解を懷いてゐる人が少なくないが)國を思ひ、師匠を思ひ、父母を思ふ至情は言はずもがな、龍の口の難を脱れて、寒風吹き荒ぶ陰曆十月九日、いよ々々佐渡へ渡るといふ前日、鎌倉の土の牢に投ぜられてゐる日期上人以下の五人の者を思ふて、日期上人に宛てた消息、「日蓮は明日佐渡の國へまかるなり、今夜の寒きに付ても、牢のうちのありさま、思ひやられて痛はしくこそ候へ。あはれ殿は法華經一部を色心二法共に遊ばしたる御身なれば、父母、六親、一切衆生をも助け給ふべき御身也。法華經を餘人の讀み候は、口ばかり言ばかりは讀めども心は讀まず、心は讀めども身によまず、色心二法共に遊ばされたること貴く候へ。天諸童子以爲給使、刀杖不加毒不能害と説かれて候へば、別の事はあるべからず、籠をばし出させ給はゞ、とく々々來り給へ、見たてまへり、見えたてまつらん。恐々謹言」。(土籠御書六九五)といふ

のを讀んで、其の師弟間の濃かなる情味に泣かぬ者があらうか。其他、四條金吾を始め、信徒に對する細々とした心づかひや、波木井殿から供奉された栗毛の馬に對する思ひやり等を見ては、寧ろ情の人では無いかと思はれる程である。のみならず「日蓮が法華經の智解は天台傳教には千萬が一分も及ぶ事なけれども、難を忍び慈悲の勝れたること恐れをも懷きぬべし」(開目鈔七七二)と言はれ、「日蓮が慈悲曠大ならば、南無妙法蓮華經は萬年の外未來までも流るべし」(報恩鈔一、五〇九)と豫言し、「鳥と蟲とは鳴けども涙落ちず、日蓮は泣かぬとも涙ひまなし」(諸法實相鈔九六一)と告白する無限なる衆生愛は、美はしき感情の至極と言はねばならぬ。

3 信の人 左は言へ、聖人を以て單に情の人と言ふことも出來ない。何となれば、一面には冷靜なる理智の批判力が常に附隨して、盲目的な獨斷や盲信を極力排斥して居るからである。故に、聖人を以て單に意の人とも、情の人とも、又は智の人とも論すべきではなく、智・情・意の圓滿に發達した人と言ふべきである。が、聖人を以て單に智・情・意圓滿の人といふならば、是れまた決して當らない、寧ろ聖人は信の人と言ふべきである。頸の切られぬを見ては、「日蓮が頭には大覺世尊代らせ給ひぬ」(乙御前御書一、二九三)と感謝し佐渡の雪中に飢渴の難を忍びながら、「當世日本國に第一に富る者は日蓮なるべし、命は法華經にたてまつり、名をば後代に留むべし」(開目鈔八〇三)と、無上の法悦に任せられたところは、是れ信仰に安住せる境地と言はずして何であらう。斯かる信念に任せ、智・情・意共に圓滿なる發達を遂げることが出來たとも言ふべきで、日蓮聖人の全人格は、教主釋尊と法華教との信念を中核とし、其の生命は釋尊と法華經とに依存したと言ふべきである。

其他、聖人の嚴格な一面を見て秋霜烈日の如くであると考へる者もあるが、實は嚴と愛とを兼ねた人である。正義を好む人であると共に、謗法者を憐れむ同情に篤き人である。氣の人であり、熱の人であると共に、涙の人である。

又「日蓮生を此土に得たり、豈に我國を思はざらんや」、「一切の大事の中に、國の亡ぶるが第一の大事にて候也」(蒙古使御書、一、三一八)と言ふ愛國の士であるが、其は單なる盲目的な愛國ではなくて、正法たる法華經を信ずることに依つて、永遠なる繁榮を來さしめんとする自覺ある愛國である。随つて若し我國が、正法を信じないで邪法を奉ずるならば、斯かる邪國は寧ろ亡びて、正義の國家として更生する方が幸福だとも言つて、「蒙古の事既に近づきて候か。我國の亡びん事はあさましけれども、これだにもそら事になるならば、日本國の人々、いよ々々法華經を謗して萬人無間地獄に墮つべし。かれだにも強るならば、國は亡ぶとも謗法はうすくなりなん」(異體同心事一、〇五五)と、悲痛なる言辭を用ゐて居られる。斯くの如くであるから、日蓮聖人の愛國は、啻に自國のみを愛する偏狭なものではなくて、正法に依つて治國せんとする立場に於て、凡ての國家凡ての民族を平等に愛するものである。故に聖人に於ては、正法、愛と國家愛と人類愛と世界愛とが、何等の矛盾もなく、衝突もなく、渾然と融合統一されて居ると言ふて善

50

第二篇 教學的基礎

第三章 法華經の概觀

日蓮聖人の宗教は、釋尊と法華經とに對する「信」を以て中心とし生命とすることは疑ふべくもない。聖人が法華經の本門壽量品に依つて三大秘法を建立し、本門壽量品の教主たる久遠實成の釋尊即ち本佛を以て本門の本尊とし、本佛所具の本法たる南無妙法蓮華經を以て本門の題目とし、この本佛と本法とに對する信即ち受持を以て本圓戒とし、其の受持の當處を以て本門の戒壇として居られるのは、其の明確なる證據であつて、御義口傳の開卷第一「南無妙法蓮華經」の口傳に「南無とは梵語なり、此には歸命と云ふ、人法之れ有り、人とは釋尊に歸命し奉るなり、法とは法華經に歸命し奉るなり」とあるのを始めとして、遺文全篇を通じて、釋尊と法華經とに對する眞摯熱烈なる信念が躍如としてゐるのは、何人も氣づくことである。而して日蓮聖人に於ては、釋尊に對する信念は、法華經を通ずることと依つて善く完きを得るので、法華經殊に本門壽量品を通さない釋尊は、等しく「釋尊」とは言ふものゝ、其の實在性に於て、其の價值・能力・慈悲等に於て、法華經殊に本門壽量品に顯はれて居る釋尊に比較すれば、天地の懸隔があると考へられた。換言すれば、法華經に顯はれて居る釋尊が、最も善く釋尊の眞相及び眞價値を發揮して居り、同時に法華經に依つて、釋尊は最も善く其の眞精神を發露せられて居ると考へられたのである。随つて、法華經の教理的內容及び價値を明らかにすれば、其が當然、釋尊の人格的內内容及び價値を明らかにすることになるから、聖人は

この見解に基いて、終生法華經の内容及び價値の超越的優勝を立證し、説明し、信ぜしめることに全力を傾注せられたのである。聖人が口を開けば「法華經」を語り、其の大曼荼羅にも、「南無妙法蓮華經」を中央に掲げて、一見すれば宛かも「經典」崇拜家であり、「法」Dharma 崇拜家である如き感を懐かしめるのは、(又其の批評する者もある)ひとへにこれがため、聖人の教理はこの立場に於て組織せられ、其の宣傳はこの立脚地に於て行はれたのである。斯の如くであるから、これから順次に聖人の宗教及び哲學を説明するに當つて、先づ其の生命とし權威とする法華經に就て、極めて簡單ではあるが、其の傳譯、研究、組織及び内容等の概略を紹介し、次に法華經の超越的優勝を立證する教學的根據即ち「教判」を説明する順序にしたいと思ふ。

一 流傳及び翻譯

法華經が印度に於て現在の如き組織及び内容に整頓せられた時代は不明であるが、佛滅四・五世紀即ち西曆紀元前後には既に粗ぼ現形に整頓せられたものであることは疑ひなく、佛滅七・八世紀即ち西曆二・三世紀に出て、「中觀論」(Madhya-dhyāna-śāstra)等の多數の重要な大乘論部を述作した龍樹(Nāgārjuna)は其の「大品般若」の註釋たる「大智度論」(Mahāprajñā pāramitā śāstra) 一百卷中に、華嚴・大雲・維摩・楞嚴・阿含等の大小乘經一百餘部を引用して居るが、最も多く法華を引用して二十餘箇所に及んでゐる。而して譯經史によれば、是と殆んど時代を同じくして、支那に於る佛傳傳來の初期たる三國時代に於て、江南譯經家の巨匠たる吳の支謙居士は、孫權の黃武二年(西紀二三)から孫亮の建興二年(西紀二五三)までの間に、「譬喻品」の別譯たる「佛以三車喚子經」一卷を譯出し、次いで孫亮の五鳳二年(西紀二五五)には、最初の全譯たる「法華三昧經」六卷が、支疆梁接(Kalasiṅgi 正

無畏)に依つて南方交州(廣東)に於て譯されて居る。越へて西晉時代には泰始元年(西紀二六五)に、熾煌菩薩と尊稱せられた大譯經家の法護(Dharmarakṣa)が第一回譯たる「薩芸芬陀利經」六卷を出し、太康七年(西紀二八六)には第二回譯たる「正法華經十卷二十七品」を譯し、次の東晉時代には、咸亨元年(西紀三三五)支道林が「方等法華經」五卷を譯し、姚秦の弘始八年(西紀四〇六)には、譯經界の泰斗たる鳩摩羅什(Kumārajīva)が、「妙法蓮華經」七卷(後に八卷とす)二十八品を譯し、かくて隋の仁壽元年(西紀六〇一)に闍那崛多(Taragūpta)と達磨笈多(Dharmagupta)とが、「添品妙法蓮華經」七卷二十七品を共譯したのを加へて、六回の全譯と數回の部分譯とが行はれたことになつて居る。

是等多數の全譯又は部分譯の中で、全譯として現存するものは(一)法護譯(晉譯とも言ふ)の「正法華經」(正法華、正本又は正經とも略稱)、(二)羅什譯(秦譯又は什譯とも言ふ)の「妙法蓮華經」(妙法華、妙本又は妙經とも略稱)、(三)崛多笈多共譯(隋譯とも言ふ)「添品妙法蓮華經」(添品法華又は添品とも略稱)の三種で、古來六譯三存と言ふて居る。但し斯く三譯の經名が異なるからとて、法華の原名に三種の別があるといふわけではなく、原名は同しく Saddharmapundarikāṣṭra (薩達磨芬陀梨迦蘇多覽)である。が、Sad に種々の意味があるから、法護は「正」の意味を取つて正法華と譯し、羅什及び崛多等は「妙」の意味を取つて妙法華と譯したのである。而して「添品」は「増補」といふ意味で、勿論譯者が附加した註釋的題名であつて、原名には存在しないものである。蓋し、什譯の法華經が、初め藥草喻品の半と、法師品の初と、提婆達多品と、普門品の偈頌とを缺いて居たのを、崛多等が將來した多羅葉本に依つて添加したからであると、添品法華の序に述べて居る。

されば、三譯の内容は必らずしも同一でなく相互に出入があり、什譯最も簡で添品之に次ぎ、晉譯最も詳密であ

る。傳ふる所によれば、三譯は各々其の原本を異にしたらしく、什譯は剛賓國^{カシムル}王宮所藏の六千偈白鬘本^{スルグナ}を疏勒^{スール}の須梨^{スール}耶蘇摩^{ヤスモ} (Suryasoma) より傳へたもの、添品は六千二百偈の多羅葉本に依り、法護は于闐國^{コタン}王宮所藏の六千五百偈の梵本に依つたものとなつて居る。是の三譯の中、支那及び日本に於て最も多く行はれたのは勿論什譯妙法華で、他の二譯は唯だ妙法華との比較研究資料たるに過ぎない。これ羅什の譯經能力が、古今に卓越して居たのみならず、各方面の才能の士二千余人が譯場に列して翻譯を助け、極めて流暢な意譯體を取つたからであると共に、道融・道生・僧叡の如き什門の俊秀が競つて是を講讀し、續いて光宅・天台・嘉祥等の諸哲が、是を註釋したためである。

法華の原本が果して以上の三種に止るや否やは學者の間に異論のある所で、近時發見せられる原本又は殘缺によれば、大體に於て添品法華に似て居るとは言ふものゝ、彼此互に出入があつて、直に然かく簡單に決定し難いものがある。加ふるに西域諸國の佛教流行は、龜茲・于闐等の地方語の譯本を出し、梵本と相混じて頗る複雑を極めて居る。又唐代に於る西藏佛教の勃興は藏譯法華を出し、宋代に於る西夏・女眞等の諸國、元清兩朝に於る蒙古・滿州等の諸國の譯本等、法華の傳譯の盛なることは驚歎に値する。

近代に來つて、梵語學の研究が泰西の學界に起るや、ホッジソン (Hodgson) の^{ネボル}尼波羅に於る梵語佛典の發見に資料を得て、早くも西紀一八五二年、佛國梵語學界の先覺、ピトルヌフ (Burnouf) 「佛譯法華」を刊行し、次いで一八八四年、和蘭の碩學ケルン (Kern) 「英譯法華」を出して「東方聖書」(Sacred Books of the East) 第二十一卷に之を收め、越えて大正二年 (西紀一九一三)、南條文雄・ケルンの東西兩碩學共同して、本邦及び泰西所傳の古寫經、干闥發掘の古斷片等を梵本と對校讎訂して、「梵文法華」を露都より出版し、近く大正十五年 (西紀一九二六) 河口慧海居士が西藏所傳の多羅葉原本を出版する等、法華の傳譯普及並に研究に資する所頗る大なるものがある。若し邦譯に

至つては、從來は支那譯妙法華の訓點又は延べ書に過ぎなかつたが、近來に於ては直接梵本より和譯するものを生じ、南條文雄・泉芳環兩氏が尼波羅所傳の梵本に依つて、大正二年「梵漢對照新譯法華經」を共譯したのを鎬矢として、大正十二年 (西紀一九二三) には河口慧海氏の梵藏傳譯「妙法白蓮華經」及び岡教達氏の「梵文和譯法華經」が轡を並べて現はれた。斯くて法華の傳譯は、年と共に益々盛にして、「後五百歲廣宣流布」の懸記空しからざるを思はしめるのは、快心のことである。

二 註釋及び研究

1 印度 印度に於ける法華研究の第一指は矢張り龍樹に屈せねばならぬ、彼は般若經の註釋たる智度論中に屢々法華を引用するばかりでなく、法華經を以て阿羅漢に授記し、二乗作佛を説く妙藥法であつて、般若經にも勝ると稱揚してゐる。次いで佛滅九世紀 (西紀四世紀) に大乘緣起論系の佛教即ち唯識佛教を發揚して、「唯識論」(Vidyāmātra-sāstra) 等の多數の著述をなし、龍樹の實相論系の佛教と相對して、印度大乘の二大教系をなす世親 (舊譯天親 Vasubandhu) は、「法華經論」妙法蓮華經憂波提舍^{ウパティシヤ} Saddharmanapūṇḍarikasūtra-upadesa) 二卷を造つて法華を註釋してゐる。龍樹にも法華の釋論があつたと傳へられ、又當然あるべきであつたにも拘らず其が傳はつて居らないから、印度に於る釋論の現存するものとしては、是が最古にして具つ最も權威あるものとせられて居る。又世親と殆んど同時代の堅意が、「入大乘論」二卷を造つて、龍樹の實相論を發揚して居る中に、盛に法華經を引用し、其他にも多數の紹介者又は註釋家が居つて、法華を顯揚したのであるが、不幸にして今日に傳はつて居らない。印度に於る法華研究の流行は、西域地方及び西藏等の諸國にも波及し、其れ々々多數の註釋書が存在し、又存在したと言はれて居る。

2 支那 支那に於る法華の研究は印度・西域等に於るよりも遙に盛況を呈し、其の影響は日本にも及んで、法華經中心の佛教とも言ふべき状態を現出して居る。嘗て須梨耶蘇摩が妙經の梵本を羅什に付囑した時、「佛日西に入つて遺耀將に東北に及ばんとす、此典は東北に縁あり、汝慎んで傳弘せよ」と箴誡したといふ傳説は、正しく適中したと言ふべきである。先づ什門四聖の隨一道、融は九轍を以て妙經を分類解説し、道生は最初の註疏たる「法華經疏」二卷を造つて意義を鮮明し、僧叡は經序を造つて妙經を讚揚してゐる。爾來註疏を造る者續出し、「六朝の諸師競ふて註疏を爲り、指を屈するに七十餘家を數ふべし」とか、「漢より唐に至るまで六百餘歳總て群籍に歷て四千餘軸、受持の盛なるは此經に出づるものなし」とか言はれて居る、其の研究の盛況以て知るべきである。是ら多數の註釋の中で最も代表的なものを年代順に舉れば、梁朝三大法師の一人たる光宅寺法雲の「法華經義記」八卷、隋朝天台大師智顛の「法華三大部」妙法蓮華經玄義、妙法蓮華經文句、摩訶止觀三十卷、同朝嘉祥大師吉藏の「法華義疏」十三卷等の四部、唐朝慈恩大師窺基の「法華玄贊」十卷、宋朝開元蓮寺戒環の「法華經要解」七卷等である。法雲は涅槃宗の學者で成實宗にも通じた人である、天台は言ふまでもなく天台宗の開祖である、嘉祥は三論宗の大成者である、窺基は法相宗の祖述大成者である、戒環は禪宗の博學である、以て各宗等しく此經を好んで研究し講讀したかゞ立證せられるであらう、たとひ其の立脚地の相違より法華經に對する價值批判は多少異なるとしても、この中天台の三大部が、其の量の大に於て、組織の精妙に於て、識見の高邁に於て、理義の深遠に於て、他の諸疏に比して超越的價值を有することは言ふまでもなく、爾後法華を研究する者は是に準據せざる者なく、古今和漢を通じて法華註疏の最高權威とせられて居る。

3 日本 我國に法華經が初めて傳來したのは、敏達天皇の六年（西紀五七七）であるが、其れから三十年を経て早くも聖德太子の法華講讀があり、「法華經義疏」四卷の述作が行はれた。當時は天台三大部未傳の時代であるから、太子

は前記の法雲の「義記」に基いて註疏せられたのであるが、我國の文化未發達の當時、我國の佛教研究極めて幼稚であつた當時に於て、斯かる名著を取てせられた信念と識見とに對しては、轉た感歎を禁ぜざるものがある。太子は法華の義疏ばかりでなく、「勝鬘」・「維摩」二經の義疏をも造られて、所謂「三經の疏」として、我國に於る佛經註疏の魁をなすものであるが、三經の中では、勿論「萬善同歸」の教たる法華經が中心をなすことは明かだ、隨つて太子の信仰は法華經にあつたと言ふことが出來やう。加ふるに聖武天皇の法華信仰は國分寺と並んで各國に法華滅罪寺の建立となつて現はれ、以て法華經の講讀は日本佛教の主流をなすと共に、日本文化の酵母となつて、講經に、書寫に、文學に、藝術に、我國の文化の有ゆる方面の發達に多大なる貢獻をなしたことは、今更説明するまでもない。

孝謙天皇の天平勝寶六年（西紀七五六）には、鑑眞和尚が初めて天台の三大部を將來し、之を研究した傳教大師最澄は、桓武天皇の延暦二十一年（西紀八〇二）に法華十講を高尾寺に開いて南都六宗の諸高僧を歸伏せしめ、ために天台法華宗の興隆を勅許せられた。尙ほ大師は延暦二十三年入唐して、道邃・行滿の二高僧から天台の奧義を傳承し、「法華秀句」、「守護國界章」、「顯戒論」、「依憑集」等の諸書を著して、法華の深義を顯揚し且つ法華經が末法の時機に相應する經典であることを論證した。傳教大師が盛に法華を宣揚して居る時に當つて、弘法大師空海は眞言密教を支那より傳へて大に之を弘通したのであるが、彼も亦た「法華開顯」、「法華經釋」等を造つて法華を稱揚して居る。其他叡山台密の學匠智證は「講演法華儀」を著し、新義眞言宗の祖覺鑊は「密嚴諸秘釋」の中に法華を釋し、融通念佛宗の祖良忍は、其の念佛を説くに法華圓融一念三千の理を以てする等、法華の研究は宗の如何に拘らず盛に行はれ、隨つて直接又は間接に法華の影響を受けない佛教學者はなかつたと言ふても善い。我國に於る法華の講讀及び研究の盛況以て想見すべきである。況や鎌倉時代に於る吾日蓮聖人が、天台・傳教兩大師を祖述して、更に、其れよりも純二に

法華經を宣揚し、眞實に法華を以て宗とし、信心の對象とするに至つて、法華の研究講讀は其の極點に達したと言ふ
て善し。

三 品數及び組織

法華經は法護譯と崛多譯とが二十七品で、現存羅什譯は二十八品である。かく品數の異なるのは、什譯が獨立の一品として居る「提婆達多品」が、他の二譯に於ては「見寶塔品」(正法華の「七寶塔品」の後半となつて居て別に一品をなして居らないからである。而して添品法華の序にも書いてあるやうに、什譯が初め提婆品を缺いてゐたとすれば、什譯も矢張り二十七品であつたことが推定せられ、隨つて現存の梵本とも一致することになる。次に羅什譯と崛多譯とが各々七卷であるに抱らず、法護譯のみが十卷であるのは、後者が直譯體を取つたため文章が冗長であること、他の二譯に存在しない部分をも含んで居ることによつて、自然卷數を多くしたためである。尙ほ三譯の品名は、什譯二譯全く相等しく、護譯のみが大に異なつて居る、蓋し崛多譯は譯語に於て多く什譯を踏襲したからである。左に便宜上三譯の品名及び順位を對照することとする。

(妙法華)

- 序品第一
- 方便品第二
- 譬喻品第三
- 信解品第四

(添品法華)

- 序品第一
- 方便品第二
- 譬喻品第三
- 信解品第四

(正法華)

- 光瑞品第一
- 善權品第二
- 應時品第三
- 信樂品第四

藥草喻品第五

授記品第六

化城喻品第七

五百弟子授記品第八

授學無學人記品第九

法師品第十

見寶塔品第十一

提婆達多品第十二

勸持品第十三

安樂行品第十四

從地湧出品第十五

如來壽量品第十六

分別功德品第十七

隨喜功德品第十八

法師功德品第十九

常不輕菩薩品第二十

如來神力品第二十一

藥草喻品第五

授記品第六

化城喻品第七

五百弟子授記品第八

授學無學人記品第九

法師品第十

見寶塔品第十一

(含提婆品)

勸持品第十二

安樂行品第十三

從地湧出品第十四

如來壽量品第十五

分別功德品第十六

隨喜功德品第十七

法師功德品第十八

常不輕菩薩品第十九

神力品第二十

藥草品第五

授學聞決品第六

往古品第七

授五百弟子決品第八

授阿難羅云決品第九

藥王如來品第十

七寶塔品第十一

(含提婆品)

勸說品第十二

安行品第十三

菩薩從地湧出品第十四

如來現壽品第十五

御福事品第十六

勸助品第十七

歎法師品第十八

常破輕慢品第十九

如來神足行品第二十

囑累品第二十二

藥王菩薩本事品第二十三

妙音菩薩品第二十四

觀世音菩薩普門品第二十五

陀羅尼品第二十六

妙莊嚴王本事品第二十七

普賢菩薩勸發品第二十八

.....

藥王菩薩本事品第二十二

妙音菩薩品第二十三

觀世音菩薩普門品第二十四

△陀羅尼品第二十一

妙莊嚴王本事品第二十五

普賢菩薩勸發品第二十六

△囑累品第二十七

藥王菩薩品第二十一

妙吼菩薩品第二十二

光世普門品第二十三

總持品第二十四

淨復淨王品第二十五

樂普賢品第二十六

△囑累品第二十七

添品法華には陀羅尼品が神力品の次にあり、囑累品が添品及び護譯共に最後に位置して居ることが、順位に於ても異なる點である。

斯く、七卷・二十七品が法華經の原形で、後に提婆品が添加せられて二十八品となつたのであるから、光宅の義記及び聖德太子の義疏は七卷・二十七品本により、天台の三大部は七卷・二十八品本によつて作製せられて居る。然るにいつの頃よりか（或は我國に於ける宮中八講に始まるともいふ）調卷を改めて八卷とし、爲に八卷、二十八品が法華經の定形とせられ、「八つの卷」とか、「八軸」とか、「二十八品」とか言へば、法華經を意味するまでになつたのである。

法華經には開經と結經とがある、開經は齊の永明三年（西紀四八五）に曇摩伽陀耶舍が譯した「無量義經」一卷で、結經は劉宋の量無密多の譯した「觀普賢菩薩行法經」一卷である。無量義經は、德行品第一・說法品第二・十功德品

第三の三品で、觀普賢經は一品一卷である。この三經十卷を「法華三部」と名け、古來法華八講と言へば本經八卷を講ずること、法華十講と言へば八卷を十座に分けて講ずことで、法華三十講と言へば、二十八品に二經を加へた三部を、三十座に分けて講ずることであつた。

三經の説時及び説處は、佛一代の説法を五十年間として（三十歳成道の説に依つて）、開經たる無量義經說法品の「種々に法を説くこと方便力を以てす、四十餘年には未だ眞實を顯さず、是の故に衆生の得道差別して、疾く無上菩提を成ずることを得ず」とあるに依つて、眞實の法華經を最後、八ヶ年間の説法とし、法華經の中に屢々「如來の滅後」とか、「佛の滅後」とか言ふ語があり、結經たる觀普賢經には「却つて後三月あつて、我れ當に般泥槃すべし」とあるによつて、入滅三ヶ月前に到るまでの説法とするのである。而して無量義經と法華經とは、王舍城の耆闍崛山即ち靈鷲山 (Gṛdhrakūṭa-giri) 略して靈山) に於る説法で、觀普賢經は毗舍離國 (Vāśālī)、大林精舎の重閣講重に於る説法、即ち佛傳から言へば最後の遊行を開始せられる前の説法である。但し法華經には二處・三會といふ説處に關する説があつて、二處とは靈山と虚空とで、三會とは虚空會を中間に挿んで靈山が二會あるからである（勿論これは妙法華に據る説で、正法華及び添品では囑累品が最後であるから二處二會となる）。即ち經の初めから寶塔品の半までは靈山會即ち山頂の説法で、其れから神力品の終までは、一會の大衆と共に大虚空中に住せられ、殊に釋尊は多寶如來と寶塔の中に並坐して、其の本懷たる久遠實成を開顯し、法華經の付囑があるところであるから虚空會の説法で、次下は再び塔中から出て靈山山頂に於る説法となつて居るのである。

四 内容の梗概

1 總叙 大小乗の經典は其教幾千の多きに上つてゐるが、法華經程に包容的にして統一的な經典は他に見當らない。法華經は諸經統一の王として、佛教經典の首腦であり、樞鍵である。若し諸經中に法華經の包容と統一とが無かつたならば、佛教經典は唯だ雜多なる異説の陳列に終り、其の眞意と價値とを充分に發揮することが不可能であらうと思はれる。故に大小乗の諸經典中に法華經が存在することは、龍を畫いて睛を點じたものであり、人に魂を入れたやうなものであると言ふて善い。例せば、佛陀の實在に關する思想は、大小乗の諸經典を通じて種々様々であるが、華嚴經の汎神的佛陀觀に依つて無邊なる空間に擴大せられ、涅槃經の佛身常住論に依つて無限なる時間に延長せられて、其の發達の頂點に達したものと云ふことが出来る。然るに法華經は、この時空兩方面に擴大延長せられた佛陀觀を統一して、壽量品に於る久遠實成の佛、常住此說法・或現已身・或現他身の統一の實在としての佛陀觀を建設してゐる。又佛陀の慈悲の無限なること救濟力の無涯なることは諸經に散説せられて居るが、淨土三部經に於る阿彌陀佛の本願及び觀音・妙音二菩薩の救濟力に比すべきものは無い。然るに法華經に於ては、是等の彌陀・觀音・妙音等の無限大なる慈悲及び救濟をば、久遠實成の本佛の力用に統一して、譬喩品に於る「唯我一人能爲救護」、壽量品に於ける「每自作是念、以何令衆生、得入無上道、速成就佛身」といふ如き、度大無邊な大慈悲願を光顯して居る。

更に佛教の宇宙觀及び人生觀といふ如き哲學的方面の教理は、大小乗に涉つて極めて多種多様であつて、常に論争の種子となつて居るものであるが、宇宙及人生の實相に關する哲學としては、般若經の空觀が最も徹底したものであり、宇宙及び人生の生起に關する哲學としては、華嚴の唯心緣起が最も發達した思想であることは、何人も異論の無いところであらう。然るに法華經に於ては、是の般若經の實相哲學たる空觀をば、迹門の十如實相論や「如來座一切法空是」等の教理に攝し、華嚴の唯心緣起をば、本門の佛界緣起の前提として、其の獨特の宇宙觀及び人生觀を建設してゐる。のみならず、一般に小乗の代表的教理として居る四諦や十二緣起の教理までも、法華の教理中に包容して、極めて包括的にして綜合的な大組織を施して居る。而して是等の深遠な教理を表現するに當つては、極めて藝術的な方法を以てし、若し不用意に讀めば、其の深淵なる經意を充分に領解することが出来ないとしても、其れでも尙ほ何となく一種の深い宗教的な情味と、強い宗教的感動とを受けて、信念の發芽及び培養を刺激せられる。況や深く之を理解するにつれて、津々として盡きぬ藝術的感興があり、汲めども盡きぬ信仰の泉があり、探れども其の奥底に達し難き思想の深淵がある。天台大師が五時、八教の教判を建設して遙に諸經を超越するものと批判し、日蓮聖人が之を一代佛教の魂とし生命として、絶對の歸依を捧ぐる本尊に表現したのは、まことに所以あるかなと言はねばならぬ。そこで以下少しく其の内容に入つて梗概を略述しやう。

2 無量義經 先づ法華經の開經たる無量義經に就て見るに、其の中心即ち正宗分は第二の「說法品」で、第一の「德行品」は、正宗分の說法に入るまでに、大莊嚴菩薩が八萬の大衆を代表して有ゆる方面から釋尊の德行の廣大圓滿なることを讚歎し、絶對の歸依を表白して居るものであるから、序分に當り、第三の「十功德品」は正宗分に於る說法を傳持流布せしめるため、此經の功德を十種擧げて勸説したものであるから、流通分に當る。而して正宗分たる說法品の要點は、「無量義」の說法と、「四十餘年未顯眞實」の決判とである。無量義の說法とは、大莊嚴菩薩が釋尊に向つて、疾得成佛の法門を説きたまはんことを請願したのに對し、疾得成佛の法門は無量義であり、無量義とは無相の一法から生じ、無相とは諸法の實相である。即ち一切諸法は本來性相寂にして大小・生滅・住動・進退なく、虚空の如きものであると、諸法實相・一切皆空の哲學を説き、又深く善惡の諸法の生・住・異・滅を觀察して、

衆生の性欲無量なることを知り、性欲無量なるがため、説法も無量である、説法が無量であるから義も亦た無量であると知るべしと説かれたものである。四十餘年未顯眞實とは、大莊嚴菩薩が是の説法を聽いて、疾得成佛の法門たる無量義と、従前の説法との義利の同異を問ふたに對し、衆生の性欲が不同であるから、方便力を以て種々の法を説いたのであつて、成道已來四十餘年の今日までは、未だ眞實の法門を説き顯はさなかつたのである、隨つて従前の説法では衆生の得道に差別があつて、疾く無上菩薩を成ずることは出来ない、今説く無量義の説法こそ、眞實の説法であり、疾得成佛の法門であると、其の本意を明し、方便と眞實とを決判せられたのである。

この經が法華の開經である所以は、如上の四十餘年未顯眞實の決判によつて釋尊一代の説法に方便と眞實とがあり、無量義經以前は方便經で、無量義經以後は眞實經であることが明らかとなり、法華經が方便經でなくて眞實經であることを教相上から證明するには、無くてならぬ重要經典であるため、言ひ換れば無量義經は方便經から眞實經への境界に當り關門に當るからである。而して法華經が無量義經以前の方便經でなくて、無量義經以後の眞實經であることを證明するものとしては、同じ説法品の中に、初めに四諦・十二因縁を説いて聲聞・緣覺を教化し、次に方等・十二部經・摩訶般若・華嚴・海空を説いて菩薩の歷劫修行（疾得成佛の反對）を宣説したと説いて、是らの大小乘の經典を凡べて未顯眞實の方便經中に含めて居るに拘らず、法華經・涅槃經等は是の中に含んで居らない點と、此經に「大乘無量義經」とか「無量義三昧」とかあつて、次の法華經の「序品」の初めには、佛が諸の菩薩のために「大乘經の無量義・教菩薩法・佛所護念」と名くるを説き終つて、「無量義處三昧」に入られたとあつて、恰かも佛が無量義經を説き終つてから、續いて法華經を説かれたといふ聯絡關係になつて居るからである。

3 觀普賢菩薩行法經

次に結經たる觀普賢菩薩行法經は、一品一經であるから、品別の序正流通は無い。が最初の

一節は、佛が諸の比丘に向つて、「却つて後三月あつて、我れ當に般涅槃すべし」と、入滅を豫告せられたに對し、阿難・大迦葉・彌勒の三大士が、佛の滅後に於て、衆生が菩提心を發し且つ持ち、大乘を修行し、一實の境を思惟し、煩惱を斷せず五欲を離れないで、諸根を清淨にし、諸罪を滅除する方法を教へて欲しいと懇願して正宗分の説法を促した部分であるから序分に當り、最後の二節は、滅後に於て懺悔を修する者の得益を説いたものであるから、流通分に當つて居る。

正宗分の要點は、序分の間に對して普賢菩薩を觀すること、諸罪を懺悔する行法とを説いたもので、無量義經に於る程の深遠な哲理は見出されない。唯だ是を説く間に、屢々「一實の道」とか「多寶佛塔」とか「釋迦牟尼佛及び分身の諸佛」とか「釋迦牟尼佛諸の大衆と耆闍崛山に在して、法華經を説き一實の義を演べたまふ」とか「多寶佛塔地より涌出す」とか「普現色身三昧」とか「多寶如來大音聲を出して讚めて言はく」とか「南無釋迦牟尼佛、南無多寶佛塔、南無十方釋迦牟尼佛分身諸佛、（中略）南無東方善德佛及び分身諸佛」とか「釋迦牟尼佛を毗盧舍那遍一切處と名けたてまつる、其の佛の住處を常寂光と名く」とか言ふ如き、法華經と密接な關係を有する文句又は説法が現はれて居るのみである。然しながら、普賢菩薩を觀する功德の廣大なることや、懺悔の功德を説くことは、法華經の最後に位する「普賢菩薩勸發品」の延長又は別本とも見られ、結局法華經弘通の功德を讚歎することに外ならぬ結果となる。故に是を以て法華經の結經としたことは、無量義經を以て法華經の開經とした程の重大な意義は無いが、信念勸發の意味に於て、當を得た順序と言ふべきであらう。

4 法華經——迹門 法華三部の正宗分たる法華經は、二十八品を前後に二分して、前の十四品を迹門とし、後の十四品を本門とする。而して法華經一部に於て序・正・流通を分つと共に、迹門及本門に於ても各々序・正・流通を分ち、

更に進んで一代佛敎に對しても、法華經を中心として序・正・流通を分つのである。が、其の詳細なることは後の敎判のところ述べるとして、茲では唯だ經文に現はれて居るまゝの概要だけを紹介して置かうと思ふ。

第一序品は一經の總序で、佛が無量義經を説かれてから無量義處三昧に入り、天より種々の華を雨らし、大地は六種に震動し、佛は眉間の白毫から大光明を放つ等不可思議なる神變を現したのを見て、彌勒菩薩が大衆の疑念を代表して、文殊菩薩に神變の因縁を問ひ、文殊は過去の諸佛が法華經を説く前には、必ず是の瑞相が現はれたことを例示して、今の釋迦牟尼佛も亦た大乘經の妙法蓮華教菩薩法佛所護念と名くる經典を説き出されるに相違ないと答へ、以てこれから始まる説法が、從來の諸經とは全く異つた一大事の法門であることを暗示し、大衆の注意を喚起して居る。

第二方便品は迹門十四品の中心たる重要位置を占めるもので、佛が三昧より起つて、「諸佛の智慧は甚深無量にして、其の智慧の門は難解難入」なること、佛は諸法の實相即ち諸法の如是相・如是性・如是體・如是力・如是作・如是因・如是緣・如是果・如是報・如是本末究竟等を究盡了知せることを説き、轉じて聲聞・緣覺を求めざる二乘に向つて、苦縛を脱し涅槃を得せしめたことは、この甚深の智慧を有する佛が、方便力を以て三乘の教を説き示したので、これから説くのが眞實の教であると、所謂開權・顯實せられた。これを聽いて二乘は愕然と驚き、佛の眞意を了解するのに苦しんだ。そこで舍利弗が是の疑念を代表して、佛の眞意を説き明されんことを請ふたに對し、所謂三・止・三・請の道程を経て、「諸佛世尊は、唯だ一大事の因縁を以ての故に世に出現したまふ。舍利弗、云何なるをか、諸佛世尊は、唯だ一大事の因縁を以ての故に世に出現したまふと名くる。諸佛世尊は、衆生をして佛知見を開かしめ、清淨なることを得せしめんと欲するが故に、世に出現したまふ、衆生に佛知見を示さんと欲するが故に、世に出現したまふ、衆生をして佛知見を悟らしめんと欲するが故に、世に出現したまふ、衆生をして佛知見の道に入らしめんと欲するが故に、世に出現したまふ。舍利弗、是を諸佛は唯だ一大事の因縁を以ての故に世に出現したまふと名く。佛、舍利弗に告げたまわく、諸佛如來は但だ菩薩を教化したまふ。諸の所作あるは常に一事の爲なり、唯だ佛の知見を以て衆生に示悟したまはんとなり。舍利弗、如來は但だ一佛乘を以ての故に、衆生の爲に法を説きたまふ、餘乘の若しは二若しは三あることなし」と、ここに始めて開權顯實の内容たる「開三(乘)顯一(乘)」及び「會三歸一」を行ひ、聲聞・緣覺・菩薩の三乘を一佛乘に會入せしめ、正しく三乘開會・二乘成佛の義を顯説せられた。この間に「一佛乘に於て分別して三と説く」とか、「十方佛土の中には唯だ一乘の法のみあり、二も無く亦た三も無し」とか、「正直に方便を捨て、但だ無上道を説く」とかいふやうな有名な文句が現はれて居る。殊に其の十如實相の文は、天台大師が之によつて、高遠幽妙な一念三千の哲理を創造したもので、法華經哲學の根據となるものである。

第三譬喩品から第九授學無學人記品に至るまでの七品は、方便品で説いたところを更に譬喩及び因縁談等を以て説明し、所謂法説・譬説・因縁説の三周説法によつて、上・中・下根の二乘をして、悉く佛の眞意を領解せしめ、之に依つて彼等は悉く未來成佛の記莖即ち豫告を與へられ、方便品の説法が、茲に實證せられて果實を結ぶのである。是の中で譬喩品は、智慧第一と稱せられた上根の聲聞たる舍利弗が前の方便品で最初に佛意を領解して、「諸の疑悔を斷じ、身意泰然として快く安穩なることを得」、「眞に是れ佛子なり」との信念に安住することを得たので華光如來の記莖を與へられ、續いて佛は須菩提・迦梅延・摩訶迦葉・目犍連等の中根の四大聲聞のために、三界を火宅に譬へ、三乘を羊・鹿・牛の三車に譬へ、一佛乘を等一の大白牛車に譬へて、有名な火宅の譬及び三車一車の譬を以て、「於三佛乘分別説三」の義、及び「唯有二乘法、無二亦無三」の義を顯示せられて居る。この間に有名な「三界は安きことなし、猶ほ火宅の如し、(中略)今此の三界は、皆な是れ我が有なり、其の中の衆生は、悉く是れ吾が子なり、而も今此の處は、

諸の患難多し、唯だ我れ一人のみ、能く救護を爲す」といふ大慈悲のこもつた文が説かれて居る。

第四の信解品は、前記の中根の四大聲聞が、先の法説と次の譬説とによつて佛意を領解し、其の領解を一の譬喩を以て説明した。其の譬喩が有名な長者窮子の譬で、佛を大慈悲の長者に譬へ、三乗を愚昧なる窮子に譬へ、財産相續即ち付財を成佛の記莖に譬へたもので、「一乗道に於て、宜しきに随つて三と説きたまふ」と結び、「世尊は大恩まします、希有の事を以て、憐愍教化して、我等を利益したまふ、無量億劫にも、誰か能く報ずる者あらん」と法悦を表示して居る。

第五の樂師喩品は、佛が摩訶迦葉等の大弟子のために、更に一の譬喩を以て佛の平等なる慈悲と救済とを宣説せられたもので、其の譬喩は有名な三草二木の譬である。即ち人天と二乗を大・中・小の藥草に譬へ、上根・下根の菩薩を大樹と小樹とに譬へ、佛の平等大慧を一味の雨に譬へ、三千大千世界の大小長短諸種の草木が、悉く一味の雨の洽ほすところとなつて長茂する如く、佛は一相一味の法によつて諸の衆生を利益するのである。故に「汝等が所行は、是れ菩薩の道なり、漸々に修學して、悉く當に成佛すべし」と説いてある。

第六の授記品は、佛意を領解した摩訶迦葉に光明如來、須菩提に名相如來、迦梅延に閻浮那提金光如來、目犍連に多摩羅跋耨檀香如來の記莖を與へられたものである。

第七の化城喩品は、佛が富樓那等の五百人の弟子に授記するため、更に因縁周の説法を行はれたもので、三千塵點劫の昔に、大通智勝佛といふ佛があつて、其の佛の在家時に十六人の王子があつた、智勝佛が四諦・十二因縁を説かれたのを聽いて出家し、更に法華經を説かれたのを聽いて各々轉教し大法益を與へた。後に十六王子は十方に分れて成佛したが、其中には東方の阿閼佛や西方の阿彌陀佛もある、今の釋牟尼佛は即ち其の第十六人目で、娑婆國土に

於て成佛したのである。而して釋牟尼佛が大通智勝佛の下で代つて法華經を覆講して教化した衆生の中には既に成佛した者もあり、未だ成佛せざる者もあつて、現在及び未來の聲聞の弟子は、其の未成佛の者である。然しながら佛は常に一乗道を以て教化するのであつて、三乗は其に到るまでの方便經であるとして、茲に有名な化城の譬を以て説明してある。即ち寶所を佛果に譬へ、佛を導師に譬へ、衆生をば珍寶を獲んと欲して寶所に赴く者に譬へて、佛果即ち寶所に到り難きを怖れて退轉する者のために、導師が途中に化城を造つて慰さめた如く、三乗の果は化城に外ならず、結局は「佛慧に引入」せんがためであると説かれたのである。

第八の五百弟子受記品及第九の人記品は、この因縁説によつて富樓那以下の下根の聲聞が領解して成佛の記莖を與へられ、富樓那は法明如來、憍陳如以下の五百の大阿羅漢は同一の普明如來、阿難は山海慧自在通王如來、羅睺羅は蹈七寶華如來、學無學の二千人は同一の寶相如來の記莖を受けて、彼らは各々大歡喜を得た。而して受記品には、五百弟子が其の法悦を現はすに一の譬を以てして居る、其は貧人寶珠の譬であつて、彼等が大通結縁の佛種を懐きながら、之を悟らずして苦惱を受けることを、衣裏に寶珠を藏しながら之を知らずして貧窮に苦しんで居るに譬へたものである。

第十の法師品から第十四の安樂行品までの五品は、迹門の流通分であると共に、本門の序分に移行行く過程である。其中法師品は先づ佛在世又は滅後に於て、法華經を聽いて隨喜した者には、悉く成佛の記莖を與へるといふ迹門の總記別があり、次いで法華經を流通するために、受持・讀・誦・解說・書寫する五種法師の修行及び法華經を恭敬・供養する十種供養の功德を擧げ、滅後に法華經を弘める者は「如來の使なり、如來の所遣として如來の事を行するもの」と稱讚し、轉じて弘通の困難を説きて、「已に説き、今説き、當に説かん、而も其の中に於て此の法華經最も爲れ難信難解なり」とか、「而も此經は如來の現在すら猶ほ怨嫉多し、況や滅度の後をや」と警しめ、最後に滅後の弘

經者は、「如來の室に入り、如來の衣を著、如來の座に坐して衆に處して畏るゝ所なく、廣く爲に分別し説くべし、大慈悲を室とし、柔和忍辱を衣とし、諸法空を座とす」と所謂衣・座・室の三軌を訓へ、更に謗法者の罪、持經者及び弘通者の保護にまで説き及んで居る。

第十一の見寶塔品は「證前起後の寶塔」と稱して、多寶塔中の多寶如來が前の迹門の眞實を證明して將に本門に移らんとする過渡をなす重要な品である。即ち法師品が終ると同時に、七寶の大寶塔が地より湧出して虚空に懸り、其の塔中から舍利身となれる多寶佛（法華經を説く所には必ず來つて聽法するといふ願を有す）が「釋迦牟尼世尊所説の如きは、皆是れ眞實なり」と迹門の所説を眞實と證明すると共に、大樂説菩薩が多寶佛を拜したいと願ひ出たのを轉機として、釋尊の十方分身諸佛の招集となり、娑婆世界が清淨となるのみならず、所謂三變土田を行つて八方に清淨の世界を擴張し、多寶佛塔を開いて多寶佛の全身を示すと同時に、釋尊が塔中に入つて二佛並坐となり、大衆も亦た虚空に住して茲に虚空會の説法が開始せられるのである。先づ佛が四衆に向つて「誰か能く此の娑婆國土に於て廣く妙法蓮華經を説かん。今正しく是れ時なり。如來久しからずして涅槃に入るべし、佛此の妙法蓮華經を付屬して、在ることあらしめんと欲す」と、三回までも滅後弘經の勅宣があつて、更に滅後に法華經を弘通する場合に於る困難を擧げて所謂六難九易（法華經弘通の大難事に比較すれば、其他の難事は尙ほ易々たるものであるとの意）を説き、本門の説法を導き出す道程を形造つて居る。但し寶塔が何を意味するや、多寶佛と釋尊との佛陀觀上及び教理上の關係、三變土田や虚空會の意義等に關しては、古來種々の解説が施されて居るが、今は之を凡て省略して、唯だ經文に現はれて居るまゝを紹介して置くに止める。

第十二の提婆達多品は、提婆達多の如き極惡人も、昔法華經を釋尊に傳へた功德に依つて、今天王如來の記前を受け、又今文殊師利菩薩が法華經を龍宮に説いたために、僅か八才の愚痴の龍女が即身に成佛したといふ古今の事實を説いて、法華經弘通の功德の廣大なことを證明し、以て、滅後の弘經を勸奨すると共に、惡人・女人・畜類の成佛といふ、法華獨特の一切皆成佛の規模を示して居る。而して文中に、多寶佛の所從の智積菩薩が「當に本土に還りたまふべし」と言ひ、文殊が「二世尊の足を敬禮し」とあるのみならず、次の勸持品に於ては、是の説法に依つて、波闍波提や耶輸陀羅以下の多數の比丘尼が、喜見如來等の記前を與へられて居るから、此品が勸持品の前に位置しなければならず、又場合によつては、寶塔品の後分をなすものとして取扱はれることにもなるのである。

第十三の勸持品は、藥王菩薩を始め迹化の菩薩の中でも深位・忍力成就の二萬・八萬・八十萬億の大菩薩が、如何なる惡世と雖大忍力を以て滅後に法華經を弘むべしと誓つたのを始め、授記を得た學・無學の五百又は八千等の聲聞も、他の國土に於て之を弘むべしと誓ひ、更に八十萬億那由他といふ無數の菩薩が、若し佛の命令だにあるならば、此經を弘めんと誓ひ、茲に有名な勸持品の二十行の偈（日蓮聖人が色讀したところの）——如何なる迫害大難が襲ひ來るとも、斷じて之を忍んで法華經を弘通するといふ大誓願が現はれて居る。而して此の偈の中に、「我レ不愛己身命、但惜無上道」とか、前出の「數々見擯出」とかいふ如き、聖人の生涯と密接な關係を有する文がある。

第十四の安樂行品は、文殊が迹化の初心・淺位・忍力未成就の菩薩の爲めに、佛に向つて滅後惡世に於て法華經を弘める要心を問ひ、佛は是に示すに身・口・意・誓願の四安樂行、即ち何々に親近すべしとか、何々に親近すべからずとかいふ四法に安住することを精細に教へ、更に法華經が諸經中の最尊・最勝にして、佛が容易に之を説きたまはぬことを、轉輪聖王が其の髻中の明珠をば殊勳者でなくては容易に與へないに譬へて居る。

5 法華經——本門 第十五の湧出品は前半が本門の序分で、後半は壽量品と共に本門の正宗分をなす、法華經中の

最も重要な部分である。先づ、他方の國土から集つた八恒河沙の數にも越ゆる多くの菩薩が佛の滅後に於て娑婆世界に法華經を弘めんと願ひ出たのに對し、「止みね、善男子、汝等が此經を護持せんことを須もちひじ」と拒絶し、「所以はいかん、我が娑婆世界に、自から六萬恒河沙等の菩薩摩訶薩あり、一々の菩薩に各々六萬恒河沙の眷屬あり、是の諸人等、能く我が滅後に於て、護持し、讀誦し、廣く此經を説かん」と、是經を弘むべき者が、他方來や迹化の菩薩を待たないで、この娑婆世界に自ら本化の大菩薩が存在することを開示された。其と同時に娑婆世界の大地震裂して、上行等の四大菩薩を上首唱導師とせる無量千萬億の堂々たる本化の大菩薩が忽然として出現し、釋迦・多寶の二佛を禮拜し、問訊・讚歎して、虚空を蔽はんばかりに居流れた。彌勒菩薩が之を見て、例によつて大衆の疑惑を代表し、是等の諸大菩薩は誰の弟子で、何處から、何の因縁を以て、雲集して來たかを問ふた。これが佛の久遠實成を開顯する遠序となつて居るから、この前半を序分とし、引きつゞき正宗分の略開顯に入つて居る。即ち佛は「善哉々々、阿逸多（彌勒菩薩のこと）乃し能く佛に是の如き大事を問へり。汝等當に共に一心に精進の鎧を被、堅固の心を發すべし。如來、今、諸佛の智慧、諸佛の自在神通の力、諸佛の獅子奮進の力、諸佛の威猛大勢の力を顯發し宣示せんと欲す」と、重々しき前置の後に、是らの大菩薩は釋尊が成道已來教化示導した所の者で、彼らは娑婆世界の下の虚空中に住し、「志念力堅固にして、常に智慧を勤求し、種々の妙法を説いて、其の心畏るゝ所なし（中略）我今實語を説く、汝等一心に信ぜよ、我れ久遠よりこのかた、是等の衆を教化せり」と伽耶近成の垂迹を開いて久遠の本地を顯す佛の一大事因縁の端緒を開かれた。

彌勒を始め一會の大衆は、これを聽いて益々疑惑の念を深め、佛は成道已來僅か四十餘年を経たのみであるに拘らず、この少時間に於て如何にして是らの無量無數の大菩薩衆を教化せられたのであらう、譬へて云へば、二十五歳位の青年が、百歳位の老人を指して「是れ我が子なり」と言ひ、又百歳の老人が年少の青年を指して「是れ我が父なり」と言ふよりも、尙ほ信じ難いことであると。そこで彌勒は佛が如何にして斯かる少時に於て、是の無量の大菩薩を教化し、發心せしめて、不退の地に住せしめたまふたかを問ふた。こゝで湧出品は終つて、いよいよ次の壽量品の廣開顯に入る順序となる。

第十六の壽量品は、言ふまでもなく本門中の本門、正宗分中の正宗分で、一經の肝心であるばかりでなく、一代佛教の眼目であり魂であると言はれた最重要な品である。佛は先づ前例の無い嚴かな態度を以て、諸の菩薩及び一切の大衆に向ひ、「汝等、當に如來の誠諦の語を信解すべし」と三たび警告を繰返され、彌勒を始め菩薩・大衆も亦前例の無い敬虔な態度を以て、「世尊、唯だ願はくは之を説きたまへ、我等當に佛の語を信受し奉るべし」と、三度び熱心に懇請し、茲に始めて佛は其の眞意を明し、以て如何に、是れから説かんとするところが重大であるかを暗示して居る。斯くて佛は「汝等、諦まごころに聽け、如來の秘密神通の力を。一切世間の天・人及び阿修羅は、皆今の釋迦牟尼佛、釋氏の宮を出で、迦耶城を去ること遠からず、道場に坐して阿耨多羅三藐三菩提を得たりと謂へり。然るに善男子、我れ實に成佛してよりこのかた、無量無邊百千萬億那由佉劫なり」と、こゝに有名な五百塵點の譬を以て成佛已來の久遠を説き、「是よりこのかた、我れ常に此の娑婆世界に在つて説法教化す、亦た餘處の百千萬億那由佉阿僧祇の國に於ても衆生を導利す。諸の善男子、是の中間に於て、我れ然燈佛等と説き、又復其れ涅槃に入ると言ひき。是の如きは皆方便を以て分別せしなり」と、此土及び他土の教化、自身及び他身示現の統一身を示し、更に「如來は如實に三界の相を知見す、生死の若しは退、若しは出あることなく、亦た在世及び滅度の者なし。實に非ず虚に非ず、如に非ず異に非ず、三界の三界を見るが如くならず。斯の如きの事、如來明かに見て錯謬あることなし」と、諸法の實

相を見知る佛、知見の深遠高大を説き、轉じて「壽命無量、阿僧祇劫常住にして滅せず」と、佛壽の長遠、佛身の常住を説き、其れより有名な良醫の譬を以て、「實に滅せずと雖、而かも滅度すと言ふ」所次は、衆生を救はんための大慈悲方便である旨を明し、佛は實に「常在靈鷲山」であり「常住此說法」であるが、衆生に懈怠の念を起さざらしめんため、滅度を示すのであつて、佛は「毎に何を以てか衆生をして、無上道に入り、速に佛身を成就することを得せしめん」と念願して、「度すべき所に隨つて、爲に種々の法を説く」のであると結び、以て佛の壽命の無量なること、佛の教化の無量なること、佛の慈悲の無量なること、及び佛の救済の無量なることを説き明かしてある。

第十七の分別功德品は、佛壽長遠の説法を聽いた功德を分別したもので、初半は（分量から言へば三分の一）本門の正宗分の續きで、其れ以下品末までは流通分である。其の初半正宗分に於ては、壽量品の佛壽長遠を聞いて一會の大衆が大法益を得、又無量恒河沙數の菩薩及び衆生が、一生乃至八生に無上菩提を成ずることを説かれ、虚空には天華・天香・天樂の供養があり、彌勒の佛徳讃歎がある。續いて流通分に入つて、佛壽長遠に對する一念信解の功德が無量であつて、五波羅密（智慧波羅密を除く）を行するにも越へたること、及び深心信解の功德を叙し、進んで滅後に於る五品の功德の廣大なることを叙べ、以て佛壽長遠即ち久遠實成の意義と價值とを反復證明してゐる。五品とは（一）佛壽長遠を聞いて直に隨喜の念を起す、（二）更に此經を受持、讀、誦す、（三）更に他を勸めて受持、讀、誦せしむ、（四）更に六度を兼ねて行す、（五）更に六度を正しく行すること、其れに大功德を得ることを説いてある。第十八の隨喜功德品は、分別功德品の續きとも言ふべきもので、分別品に於る滅後の五品の中別して初隨喜品の功德を詳説し、五十展轉して最後の第五十人目に到つた時の功德すら、無量なることを述べて、佛壽長遠を説いた此經を聽いて隨喜する功德の廣大無邊なることを細説したものである。

第十九の法師功德品は、法華經を受持・讀・誦・解説・書寫する者の功德を擧げて、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根が、各々八百又は千二百の清淨なる神通力を得ることを説いたものである。

第二十の常不輕品は、古昔の威音王佛の時に、常不輕と名くる菩薩があつて、讀誦を行はずして常に但だ禮拜を行じ、何人に向つても「我れ深く汝等を敬ふ敢て輕慢せず、所以は何ん、汝等皆菩薩の道を行じて當に作佛することを得べきが故に」と言ひ、杖木瓦石・惡口罵詈等の如何なる迫害に遭ふても、之を厭はず終始禮拜を行じた。かくて常不輕菩薩が將に命終せんとする時に、六根清淨を得、更に壽命を増益して法華經を説いたといふ往昔の因縁を例示して、法華經の功德を讃歎したものである。この常不輕菩薩の所爲は、所謂折伏逆化であつて、惡口罵詈せしめることによつて佛縁を結び、以て成佛の因を種へたのである。故に日蓮聖人は常にこの常不輕菩薩を以て範とし、逆縁下種の折伏を以て弘經の方針とせられて居る。

第二十一の神力品は、本門流通分中の最重要經典であると共に、滅後末法の立場、殊に吾が日蓮聖人の立場から見れば、一經を通じて壽量・方便二品にも劣らぬ重要經典である。而して其の重要な點は、佛が本化の上首たる上行等の諸大菩薩に、法華經を特別に付屬して滅後の弘經を命ぜられた點にある。隨つて滅後末法に出て、法華經の行者として弘經の大任に當られた日蓮大聖人に取つては、この神力品は特別な意義を有するのである。先づ千世界微塵等の大地湧出の菩薩が、滅後の弘經を申出ると、佛は其に答へ給はないで、分身の諸佛と共に種々の大神力を現はし、大地が六種に震動する等の神變があつて、こゝに空前の一大事が現出することを豫感せしめ、十方の衆生は娑婆世界に向つて、「南無釋迦牟尼佛、南無釋迦牟尼佛」と唱へ、種々の供養物が十方から雲集し、十方世界は通じて一佛土となつて、佛國土實現の理想を象徴した。時に、佛は上行等の本化の菩薩大衆に向つて、諸佛の神力は斯くの如く無量

無邊不可思議である、そこで今この神力を以て滅後の弘經を付屬するためこの經の功德を結要して説かんとて、「如來の一切の所有の法、如來の一切の自在の神力、如來の一切の秘要の藏、如來の一切の甚深の事、皆此の經に於て宣示顯説す」と、所謂四句の要法を説き、故に佛の滅後に於ては、一心に受持・讀・誦・解説・書寫し、如何なる場處にてもあれ、苟も此經典の存在する處には塔を建て、供養せよ、其故は、此經所住の處が即ち道場であり、隨つて諸佛は此處に成道し、又法輪を轉じ、また此處で般涅槃したまふが故であると、滅後の弘經傳持を遺命してある。其れから偈頌に入つて、「能く是の經を持たん者は、諸法の義、名字、及び言辭に於て、樂説窮盡なきこと、風の空中に於て一切障礙なきが如くならん。如來の滅後に於て、佛の所説の經の、因縁及び次第を知つて、義に隨つて實の如く説かん、日月の光明の能く諸の幽冥を除くが如く、斯の人間に行じて能く衆生の闇を滅し、無量の菩薩をして畢竟して一乘に住せしめん」と、持經者及び弘經者を稱揚してある。尙ほ右に引用した部分は、妙法蓮華經の五字の解釋や、五綱教判等の根據となる重要な部分である。

第二十二の囑累品は、前の神力品が、本化地涌の大菩薩に對する別付屬であるに對し、迹化の諸菩薩に對し、「我れ無量百千萬億阿僧祇劫に於て、是の得難き阿耨多羅三藐三菩提の法を修習せり。今以て汝等に付囑す。汝等當に一心に此法を流布して、廣く増益せしむべし」と總付囑を行つた經典で、「如來は大慈悲あつて諸の慳慳なく、亦た畏るゝ所なくして、能く衆生に、佛の智慧・如來の智慧・自然の智慧を與ふ。如來は是れ一切衆生の大施主なり。」といふ如き尊き説法があり、是に對して諸菩薩は、「世尊の勅の如く、當に具さに奉行すべし、唯然世尊、願くは慮いまさゞれ」と三誓して居る。尙ほ品初に「爾の時に釋迦牟尼佛、法座より起つて大神力を現じたまふ」とある所から、神力品の終までは虚空會に於る塔中の説法であるが、是れからは塔中を出た塔外靈鷲山上の説法となるのである。又品末に「諸

佛各々所安に隨ひたまへ、多寶佛の塔、還つて故の如くしたまふべし」とあるから、分身の諸佛は其れ故國に歸り、多寶佛も寶淨世界へ還られたやうに思はれるが、多寶佛だけは、次の藥王品や妙音品にも現はれて居るから、塔の扉だけを閉ぢて、塔は依然として經末まで證明のために存在するものと解釋せられて居る。

第二十三の藥王菩薩品から、第二十八の勸發品に至る六品は、別付囑と總付囑とが終つて、滅後弘經の使命を其れ囑累したから、専ら滅後弘經の必要と、弘經者の功德と、諸菩薩及び諸天の弘經者擁護とを詳説して、弘經の信念を勸發したもので、流通分中の流通分である。其の中で藥王品は、藥王菩薩が過去に一切衆生喜見菩薩として、日月淨明德佛に法華經を聽いた恩を報ずるため、臂を焼いて供養した因縁を擧げて法華經受持の功德を説き、種々の譬喩を以て「法華最第一」を高調したものである。尙品中に藥王品を付囑して「我が滅度の後、後の五百歳の中、閻浮提に廣宣流布して」とある「後の五百歳」は、五箇の五百歳の第五の五百歳たる末法の初を指すものとして、普賢菩薩勸發品の「後の五百歳濁惡世」と共に、法華經の末法流布を證明し、日蓮聖人の出世を意義づけるに重要な句である。

第二十四の妙音品は、三十四身に變現して法華經を説く大神力の妙音菩薩が、遙か東方の淨光莊嚴國から娑婆世界の靈鷲山に来て、釋迦牟尼佛及び多寶佛塔を禮拜し尊敬することを示し、以て法華經の説法が如何に重大なる價値を有するかを説いたものである。

第二十五の觀世音菩薩普門品は、前の妙音品と同じく三十三身に變現して衆生を得度する程の大神力あり大慈悲ある觀世音菩薩が、靈鷲山に於て釋迦牟尼佛及び多寶佛塔を供養し尊敬することを以て、觀音の神力及び慈悲の廣大を示すと共に、佛の神力及び慈悲が遙か其れ以上に廣大であることを示したものである。

第二十六の陀羅尼品は、藥王菩薩・勇施菩薩・毗沙門天王・持國天王・鬼子母神・十羅刹女等が、各々陀羅尼神咒

を説いて法華受持の者を擁護し、持經者を迫害する者があるならば、「頭破れて七分に作るホこと、阿梨樹の枝の如くならん」と誓ひ、以て弘經者擁護の功德を稱讚したものである。

第二十七の妙莊嚴王本事品は、過去の雲雷音宿王華智佛の時に、妙莊嚴王・淨德夫人の王子淨藏・淨眼の二人が、父母を勧めて其の師雲雷音王佛を歸依し、法華經を聽法させる大善知識となつた因縁を説いて、其の淨藏・淨眼の二人は今の藥王、藥上の二菩薩であると過去の本事を明し、以て佛に値ひ奉ること難く、法華經を聽くことの難きを示し、佛に値ひ法華經を聽くためには、父子の別なく互に善知識となつて引導すべきことを説いたものである。

第二十八の普賢菩薩勸發品は、大威徳あり大神力ある普賢菩薩が法華經を聽かんため、遙か東方より無數の菩薩を率ゐて來り、佛の滅後に於て法華經を得る方法を問ふたに對し、「一には諸佛に護念せらるゝことをえ、二には諸の徳本を植え、三には正定聚に入り、四には一切衆生を救ふの心を發せるなり。善男子、善女人、是の如く、四法を成就せば、如來の滅後に於て、必ず是の經を得ん」と教へ、普賢菩薩は、後の五百歳濁惡世の中に於て、法華經を受持する者を守護して安全ならしめ、若し、法華經を誹謗する者あらば、白癩の病其他の厭ふべき不幸を得べしと誓ひ、以て、法華受持の大信念を勸發したものである。

以上、開經、結經を加へた法華三部十卷の梗概を、品々に涉つて略述したのであるが、天台とか日蓮とかの教義的立場からすれば、この外に向ほ種々の重大な見方や説明も必要であり、多くの重要な問題も存在する。然しながら、今は唯だ日蓮聖人の教學的根據を明にする必要上、經文に現はれたまゝの法華經を、極めて簡単に筋書的に略述しただけで、其れに含まれた深い意味や、現代的な解釋やは一切省略することとした。が、是れだけでも、法華經が如何に複雑な内容を有し、種々の暗示や問題を藏するかを窺ふことが出來やう。若し夫れ天台宗や日蓮宗の教義的立場に

於て、法華經の價値を如何に批判するか、殊に法華經と他の經典との價値比較を如何に判定するかの問題に關しては、次の教判に至つて述べるつもりである。

第四章 教判總説

一 教判の意義及び發生の理由

日蓮聖人の宗教及び哲學が、法華經に根據することは、前章に述べた如くであるが、其の法華經に根據する所以の理由を明らかにし、廣汎多種なる佛教經典中に於て、何故に法華經に最高價値と最高權威とを認めるかの理由を説明したものが、日蓮聖人の教判即ち教相判釋である。故に教相判釋即ち教判は、聖人の宗教及び哲學に教學的基礎を與へたものであつて、その宗教及び哲學を研究するには、是非共看過してはならない基礎教學である。

教判は、佛教と理の大小權實又は時機の適否等を批判するものであるが、當時に於ては一種の比較宗教學的意義を有し、又一種の宗教哲學的意義をも有する教學の價値批判であつた。而して、斯かる價値批判は、勿論聖人に始まるものではなく、其の起源は遠く支那の南北朝時代（西紀五世紀）に遡り、當時天台の所謂「南三北七」十師の教判が建設せられて、互に論陣を張つて居たのである。是を集大成して獨特の創見を加へ、空前の大教判を組織したものが、天台大師の教判即ち五時八教判で、支那・日本の佛教を通じて最も代表的な教判とせられて居る。爾來、三論宗の大成者嘉祥大師の二藏・三法輪の教判の如き、華嚴宗の大成者賢首大師の五教・十宗判の如き、或は法相宗の大成者慈恩大師

の三時教・八宗判の如き、又は日本密教の祖弘法大師の二教・十住心の如き、種々の教判が續出して、佛教各宗にして何らかの教判を有しないものは全く無いと言ふても善い程になつた。彼の「不立文字、教外別傳」を主張する禪宗の如きは、其の唯一の例外とせられるものであるが、然しながら、其の教外別傳と稱することが、既に教と禪との對立を意味し、教劣禪勝の價值批判を意味する判教なのである。

教判は斯くの如く其の起源頗る古く、且つ佛教各宗を通じて存在し、又佛教各宗の教學中に於て重要な位置を占めて居るが、然らば何故教判は、斯くの如く佛教各宗にとつて必要であり、隨つて又各宗の教義中に於て重要な位置を占めて居るかといふに、これを明らかにするには、教判發生の教理的及び教團的事情を説明する方が便利である。教判の發生には概略二種の事情がある、(一)は新に興らんとする宗教の發生的理由で、是は教團的事情と言ふべく(二)は既存の教理に對して取捨選擇を加ふるための價值批判で、是は教理的事情と名くべきである。而して或る教判は、是の中の一個の理由又は二個の理由によつて建設せられた。例せば支那の南北朝時代の教判の如きは、學派時代の產物として、教理研究の必要上組織せられたのである、故に、専ら(二)の理由に依り、天台以後の教判は、主として新興の理由を明かにして、自家の立脚地を強固ならしむる必要上組織せられたのであるから、(一)と(二)を併せて理由とするものである。今説かんとする吾日蓮聖人の教判の如きも、固より其の後者に屬することは言を俟たない。

1 教判發生の理由一 哲學でも宗教でも凡て新たに興るには、其の新たに興るべき理由の一として、何らかの既存のものとの異なる特色が無くてはならぬ、而して其の特色を明らかにするには、勢ひ既存のものを批判する結果となるのは當然で、この意味に於て(一)は自から(二)を包含することになる。是を印度佛教の興起に就て見ても、當時有ゆる體系の哲學・宗教が存在したにも拘らず、佛陀が新たに獨特の宗教を創唱せられた所以のものは、其の理想が時流を高く抜いて居たからでもあるが、既存の學說又は實踐法が不完全であり適切でないと考えたからでもある。何れにせよ佛陀が當時の哲學・宗教の諸系統に満足せられなかつたことは事實で、斯く満足せられなかつたところに其の潑刺たる批判的精神の躍動が見られるのである。この意味に於て佛陀は、其の嚴格なる批判的態度を以て、當時の諸教學に對して一種の教相判釋を加へたものと言ふべく、又この教相判釋の上に立つて新たに佛教が興隆したといふことが出来る。教判發生の第一の理由は實に茲に存在するのである。

2 教判發生の理由二 印度の佛教は前述の如く多數の聖者の創造的產物である。釋尊の教説たる根本佛教は言ふまでもなく、根本佛教から小乘佛教へ、小乘佛教から大乘佛教へ、又は印度本國の佛教から西域の佛教へと、一千數百年に亘る永い間、眞摯なる態度を以て生死を超越せんとする多くの聖者達が、沈思冥想し刻苦思惟した結果創造せられたものが、豊富なる内容を有する經(Sūtra)律(Vinaya)論(Abhidharma)の「三藏」である。隨つて是の三藏の中には大乘もあれば小乗もあり、大小不明のものもあれば大小共通の概論もある、佛陀の説法教誡を其儘要録傳承したと覺しきものもあれば、佛説に自己の思辨を加へたものもある、高遠なる思想もあれば淺近な内容もある、佛陀の人格又は證悟に就て自己の信仰を表明したものもあれば、表現の形式に於て藝術的方法を採つたものもある、破邪に關するものもあり顯正に屬するものもある。斯くの如く多種多様な内容を包含すると同時に、一面から見れば雜然として不統一なものである。

然るにこの雜然として不統一な内容を有する三藏の殆んど凡てが、何らの順序もなく制限もなく、支那に傳來せられ翻譯せられたのであるから、是に當面した支那の佛教學者が、其取捨選擇に迷つたのも、あながち無理ではない。そ

ここで彼ら佛教學者は、是の雜然たる三藏に對して、是らの凡てが果して釋尊、一佛の說法、教誡であるか、又一佛の說法教誡に基いて註釋を施したものであるか否かを先づ疑つた。

この疑問に對して、純小乗の立場に於て小乘經のみを佛説とし、是と相容れない大乘經は佛説でないとして排斥したものが大乘非佛説である。大乘非佛説は印度佛敎の學派時代にも現はれたが、支那佛敎では大譯經家の羅什が、長安に於て大乘經論を盛んに翻譯して居る時代に唱へられた。然しながら、高遠幽妙にして豊富なる大乘經典の凡てを、佛説に非ずと簡單に否定し去ることは、理論としても感情としても許さざるものがあるので、大乘非佛説の議論は程なく自然消滅に歸して、佛教學者は悉く熱心な大乘經典の研究者となつたのである。

ところで、大小乗を等しく佛説とすれば、釋尊は何故斯く多種多様な敎を説かれたのであらうか、又其の說法の順序は如何であつたらうかといふ、異なる說法の趣意と順序に關する問題が起つて來るのは當然である。其と同時に、是らの說法の何れが佛陀の眞精神を傳へたものであるか、又は佛陀の眞精神を得た解釋であるか、何れが佛陀の最高理想を語り、何れが佛敎の最高思想を示すものであるか等、内容價値に關する疑問が生ずるのも極めて自然である。そこで是らの疑問に解答を與ふべく、大小乘諸經典の内容を批判し分類したものが所謂敎相判釋で、多種なる佛敎經典の價値批判であると同時に、一種の比較宗敎學的意義を有するものである。かくの如くであるから敎相判釋即ち敎判は、經典の創造に忙しかつた印度に於ては、起る暇もなければ起る必要も少く、經典の整理を餘儀なくせられた支那佛敎の特有産物として發生し、其れが我國にも波及したのである。

上述の如くであるから、敎學の價値批判たる敎判も亦た羅什が大乗經論を譯出してから現はれたのであつて、大乘非佛説論と言ひ敎判論と言ひ、何れも羅什の翻譯と關係して居るのは、如何に羅什の翻譯が重大なる意義を有したかを語る一つの資料と言ふべきである。かくて、宋初から陳隋の天台に至るまで、僅か一世紀半の間に、所謂南三北七の敎判が續出したのである。

二 南北朝時代の敎判

南北十師の敎判中に於て、江南三師の敎判は主として釋尊の說法の順序及び方法形式に就て、即ち天台大師の所謂「化儀」の方面から分類したものであり、江北七師の敎判は主として說法の内容及び價値に就いて、即ち天台大師の所謂「化法」の方面から分類したものである。

一 江南敎判の特色 化儀を主とする江南の敎判は、釋尊の成道直後三七日の說法と稱せらるゝ華嚴經を最初に於て此を「頓敎」と名け、入滅直前の說法たる涅槃經を最終に置き、大小乗の諸經を其以前に配列して此等を「漸敎」と名け、別に勝鬘經・金光明經等を頓漸の何れにも屬せざる「不定敎」とする點に於て共通である、只異なるところは漸敎の中を、「有相敎」（萬有の有相を説く小乘敎）「無相敎」（萬有の無相を説く諸大乘敎）「常住敎」（佛身の常住を説く涅槃經の三敎に分つか（笈法師の如き）、法華を別に「同歸敎」（同歸一乘敎の意）と名けて四敎とするか（宗愛法師の如き）、更に維摩經等を「抑揚敎」（大乘を揚げ小乗を抑へる意）と名けて五敎に分類するか（惠次、慧觀等の如き）の點である。而してこの敎判は、やがて最終の涅槃經を以て最高とする結論になることは言ふまでもない。

蓋し敎判論に於て最も重大問題とせられ、隨つて學者の最も苦心を要したのは、華嚴・法華・涅槃三經の價値を如何に判定すべきかの問題で、小乘經典が最低たることは無論とし、他の大乘經典が多少の高下こそあれ中間の位置を占めることは異論が無いとしても、以上の三經は其の内容價値に於て、大乘經典中の最高位置を占め、而も遽かに價値の高

下を判定し難きものがあるからである。そこで案出されたのが楞伽經に依つて立てられた江南の頓漸二教判で、三經の中華嚴經は、其の内容價値に於て法華涅槃に譲らないが、説時に於て成道最初に屬するから此を頓教とし、涅槃經は入滅直前の説法であるから、從淺至深の關係に於て法華並に他の諸大乘經及び小乘經と共に漸教に屬するが、佛陀の最後の説法である點に於て、漸教中の最後に位置し、隨つて佛陀の本懷を説き現はした最高經典であるといふ結論に到達させたものであると思ふ。

2 江北教判の特色 これに對して化法を主とする江北の教判は、一二の例外を除いては、萬有諸法が因縁に依つて和合離散することを説く小乘有部等を「因縁宗」と名けて最低とし、法界萬有相互の緣起的關係を説く華嚴經を「法界宗」又は圓宗」と名け、諸法の眞實相及び佛陀の眞實身を説く法華經を「眞宗」と名け、佛身及び佛性の常住遍在を説く涅槃經を「常宗」又は眞宗」と名けて俱に最高とし、其中間に成實宗や一説部の如く諸法の假名無體を説くものを「假名宗」と名け、三論宗及び四論宗の如く諸法の虛妄誑相を説くものを「誑相宗」と名け、般若經の如く諸法の不眞を説くものを「不眞宗」と名けて、最高と最低との中間に取捨按配したものであつて、この種の教判に於ては華嚴經又は涅槃經を最高とするものが多い。

是の外天台以後に於ては、唐朝の初頭に、法華般若を最高とする三論宗の「二藏」(聲聞藏・菩薩藏)「三法輪」(根本法輪・枝末法輪・攝末歸本法輪)の教判が現はれ、華嚴經を最高とする華嚴宗の「五教十宗判」が起り、續いて唯識法相宗の「有空中三時教判」及び「八宗判」等が設建された。が、天台以前に於る教判の大勢は、華嚴・涅槃就中涅槃を以て最高とする教判が優勢で、法華は、華嚴・涅槃と同價値とせらるゝか、又は第二位以下に置かれて居たのである。然るに其後を享けた天台大師が、江南系統の教判を綜合して「化儀の四教」とし、江北系統の教判を綜合して「化法の四教」とし、別に「五時」「五味」の部類を分つて法華・涅槃と同時・同味とし、別して法華を純圓教とし、法華・涅槃就中法華の超越的優勝を初めて主張したのが、有名な五時八教判で、彼はこれに立脚して、支那に於る最初の宗派たる天台法華宗(又は天台法華圓宗)を開創したのである。

「五時」とは釋尊一代の説法を縦に時間的に分類して五期としたもので、「八教」とは五時の説法の内容を平面的に横に分類したものである。隨つて五時八教判は、佛陀一代の説法を縱横兩種の教判を交錯させて立體的に綜合批判し、以て法華の最高最要を各方面から判定したものである。天台大師の教判は、其の組織が大規模で整然として居ると、内容が詳密精細で巧妙なものとによつて、古來佛教々判中の代表的なものとせられ、特別の教判を有する少數の宗派を除いては、教・禪・聖・淨の何れを問はず、此を以て教判の權威とし、經典の分類には天台の教判に準據するのを常とした程である。

日蓮聖人の教判は、其の發生的理由に於ては前述の如く、一箇の理由を併せ有するが、教判の内容に於ては、是の天台の大組織を權威とし、又之を基礎として建設されたものである。然しながら支那と日本とは其の國情を異にし、天台大師と日蓮聖人とは其時代を異にし、佛教流布の状況も亦た大に其趣を異にして居るから、聖人の教判は天台の教判よりも一層廣汎にして精細なる大組織となつて居る。

三 日蓮聖人の教判概説

1 教判の範圍 日蓮聖人の教判は、斯く天台の大組織を權威とし、又基礎として組織されたものであるが、其の組織は天台の教判よりも一層廣汎にして詳密である。先づ批判の對象に於て、天台の教判は他の教判と同様に、

佛教經典又は其を依經として組織された教理を批判の對象とするものであるが、聖人の教判は、たとひ其の主とするところは言ふまでもなく佛教内の批判であり、就中當時最も優勢であつた日本大乘佛教の念・禪・密・律の四宗を正面の對象とするものではあるが、五重相對判の「内外相對」の如きは、印度の婆羅門教や支那の孔老二子の教をも對象としてゐる。加之、時代の相違によるものではあるが、天台の教判中に含まれなかつた天台以後の諸宗にも及び、殊に天台宗すらも批判の範圍に加へて居る、五重相對判に於る「本迹相對」殊に「教觀相對」及び「種脫判」の如きは、天台の教判に絶えて無き教判である。

2 批判の標準 次に批判の標準に於て、天台のみならず凡ての教判は、唯だ教理の淺深・勝劣等を以て標準とするのみであるが、聖人は教理の淺深等の外に、佛教の最高究極の理想と、理想實現の實際的効果の二を加へて批判の標準としてゐる。佛教の最高究極の理想とは、釋尊出世の根本精神より演繹し、一切衆生の内的要求より歸納した、一切衆生就中全人類の成佛であつて、教理の淺深勝劣と雖もこの理想を標準として判定すべきであるといふのが、聖人の教判の重大なる特色である。理想實現の實際的効果とは、成佛の理想を實現する方法の適否に關する問題であつて、如何程高遠なる教理を有し、如何程雄大なる理想を有するも、其の教理を實際化し、理想を實現する方法にして不當であるならば、其は未だ「教」として完きものといふことが出来ない。蓋し眞理は効果の如何に拘らないとしても、價値は効果の有無によつて上下せられるのが自然であるから、唯だ眞理であるといふ理由で、直に價値ありとの結論は下されない、而してこゝに哲學と宗教との相違があるとも言へよう。聖人はこの立場に立つて、佛教經典及び各宗の教理に批判を加へたのであつて、念佛宗が僅かに「機」に就て論じた外、教判の權威たる天台を始め、何人も未だ嘗て論及しなかつた、教法を受くべき「機」と、教法の流布すべき「時」と「國」と「順序」とを、「教」に併せて五綱教判

の組織を建てたのはこれがためである。

右の如くであるから、聖人の教判は天台大師の大教判を僅かに五綱教判中の「教綱」の一部として包含するに過ぎない程で、天台の教判に比較する時は、其の廣狹の差頗る大なるものがある、況や其他の教判に於ては、到底比較にならないと言ふて善い。

四 教判の組織

日蓮聖人の教判は斯く大組織であるから、其中には種々の要素があり、又大小の部分的組織があるが、是らの凡てを綜合したものは五綱教判である。五綱の教判は、聖人の出世當時は勿論滅後末法に於ては、法華經のみが世界殊に我國に流布し、且つ人類衆生を救済すべき理由を、教・機・時・國・序（教法流布の前後）の五方面から、論證し又推定したもので、立教開宗の必然的理由を明示したものである。

五綱教判に於て立教開宗の必然的理由を總體的に概説したものを、更に其の内容に入つて細説し、同じく法華經と言ふても、既に弘通せられて居る支那天台及び日本天台の法華經と、今弘通せんとする聖人の法華經との間に、如何なる教理上の相違があるかを明白にし、同時に其の特殊教理とするところが、内外の教學に於て如何なる價値を有し、如何なる位置を占めるかを明かにし、以て立教開宗の必然的理由を、一層内容的に價值的に闡明するために組織したものが、内外・大小・權實・本迹・教觀の五重相對判で、主として五綱教判の「教綱」を細説したものである。五重相對判に於て、聖人の弘める法華經は、本門本位であつて天台の迹門本位とは違ひ、殊に本門の肝心たる壽量品の文底に沈めたる「觀心の法門」であることを明かにしてから、進んで其の本門の肝心たる壽量品（文底の）と、

法華經一部及び一代佛教乃至は廣く三世十方を通貫する全法界の佛教とが、如何なる教理的若くは本末的關係を有するかを説明し、以て壽量品を中心とした全佛教の組織的統一を行つたものが五重三段又は四種三段で、これに依つて聖人の法門が、如何に豊富なる包容力を有し、且つ如何に大規模な組織的統一を有するかを知ることが出来る。随つて此教判も亦た主として五綱教判の「教綱」の一分説である。

以上の三種が聖人の教判に於て最も大規模な組織を有するものであるが、是の外に、以上三種の教判の部分的細説又は別説と見るべき數種の重要教判がある、即ち「四重興廢」「三重配當」「三種教相」及び「種脫相對」等が其れである。

「四重興廢」は、五重相對に於る内外相對を除いた餘の四重相對によつて、教法の勝劣適否が直に教法の興廢となることを、爾前（法華以前）、迹門、本門、觀心の四重の展轉興廢を以て説明したもので、五重相對の別説であると同時に「教綱」の分説である。

「三重配當」は、一代の佛教を昔（爾前）・迹（門）・本（門）の三教に分類し、これを、滅後の正・像・末三時に配當して、滅後末法には法華經本門の大教が流布すべきを説いたもので、「教」・「機」・「時」三綱の關係を分説したものである。

「三種教相」は、所化の弟子の根性と、能化の教主の化導と、師弟相互の久遠との三方面から教法の權實を批判したもので、五重相對の「權實判」の細説と見るべきものである。

「種脫相對」は、五綱教判を要結して、下種の法華經と脫益の法華經の相對とした教判で、佛在世脫益の要法たる本門壽量品（通じては湧出品の後半と分別功德品の前品とを併せた一品二半）をば、末法下種益の要法たる妙法蓮華經

の五字に相對させて、其の勝劣を論じ、末法の今時は唯だ妙法蓮華經の五字のみが下種結縁の要法たるべきであると斷定した聖人獨特の重要教判である。

日蓮聖人の教判は、斯の如く種々の要素を含み、各方面から立論した多様な組織を有し、極めて大規模にして而も精細な大教判である。是に由て、其の立教開宗の用意が如何に周到であつたかを知るべく、随つて其上に立脚せる所謂本化別頭（獨特）の宗旨が、如何に強固なる基礎を有し、且つ如何に幽玄高妙であるかを想見することが出来る。

第五章 立教開宗の綜合的基礎たる五綱教判

日蓮聖人の教判中に於て、立教開宗の基礎を最も概括的に立論した、綜合的にして基本的なるものは「五綱教判」である。五綱教判は正しくは法華經の「神力品」兼ては涅槃經の「梵行品」等によつて暗示を得、天台大師の教判から基礎的材料を得て組織し、「教機時國鈔」時に就ては特に「撰時鈔」等其他の諸書に繰り返し説き示したものである。五綱は亦た「宗教の五箇」とも「五知判」とも名け、聖人自らは「五義」（教機時國鈔等）と名けて居られる。即ち（一）教（二）機（三）時（四）國（五）序（詳しくは教法流布の前後）の五で、機以下の四綱を加へて教判を組織したところに従來の諸家と異なる特色があり、立教開宗の用意の周到さを窺ひ知ると同時に、其の教學的基礎の強固を知ることが出来るものである。

「行者佛法を弘むる用心を明さば、夫れ佛法を弘めんと思はん者は、必らず五義を存して正法を弘むべし、五義とは

一には教、二には機、三には時、四には國、五には佛法流布の前後なり」(顯謗法鈔四四七)。
 五綱は各綱單獨に一教判をなすものであるが、亦た五綱聯絡して密接不離な關係になり、相依り相俟つて其の深義を成立させるところの統一的組織を有するものである。

一 教 綱

釋尊一代の教法を比較宗教學及び宗教哲學的立場から批判して、大小・權實・勝劣等の價值批判を與へる教判で、「一に教とは釋迦如來所説の一切の經律論五千四十八卷四百八十帙(中略)此一切の經律論の中に小乘大乘、權經實經、顯教密教あり、此等を辨ふべし」(教機時國鈔四二四—五)と言ふて居る。

聖人は此教綱を組織するに當つて、佛教各宗の教判中に於る代表的なるものとして、法華最第一の結論を産み出した、天台の五時八教判に根據を置き、別に前述の如く「五重相對」等の諸の教判を建設せられてゐる、今其の五時八教判を出せば次の如くである。

1 五時・五部及び五味 釋尊一代の説法を成道より入滅に至るまでの五十年間とし、佛は衆生の能力を調整するため、漸進的方法を執られたものとして、之を時間的順序に依つて次の五期に分類するのである。

華嚴時	成道直後三七日
鹿苑時	初轉法輪より始まる十二年
方等時	次の八年(又は十六年)
般若時	次の二十二年(又は十四年)

法華	最後の八年(涅槃は一日一夜)
涅槃	

「華嚴」般若」及び「法華」涅槃」は特定の經名に依つて名け、「鹿苑」は初轉法輪地に依つて名けたのであるから經名を出せば「阿含」である、「方等」は特定の大乘經を除く諸の大乘經典を總括して一部とし、大乘の代名詞たる方等を以てしたのである。

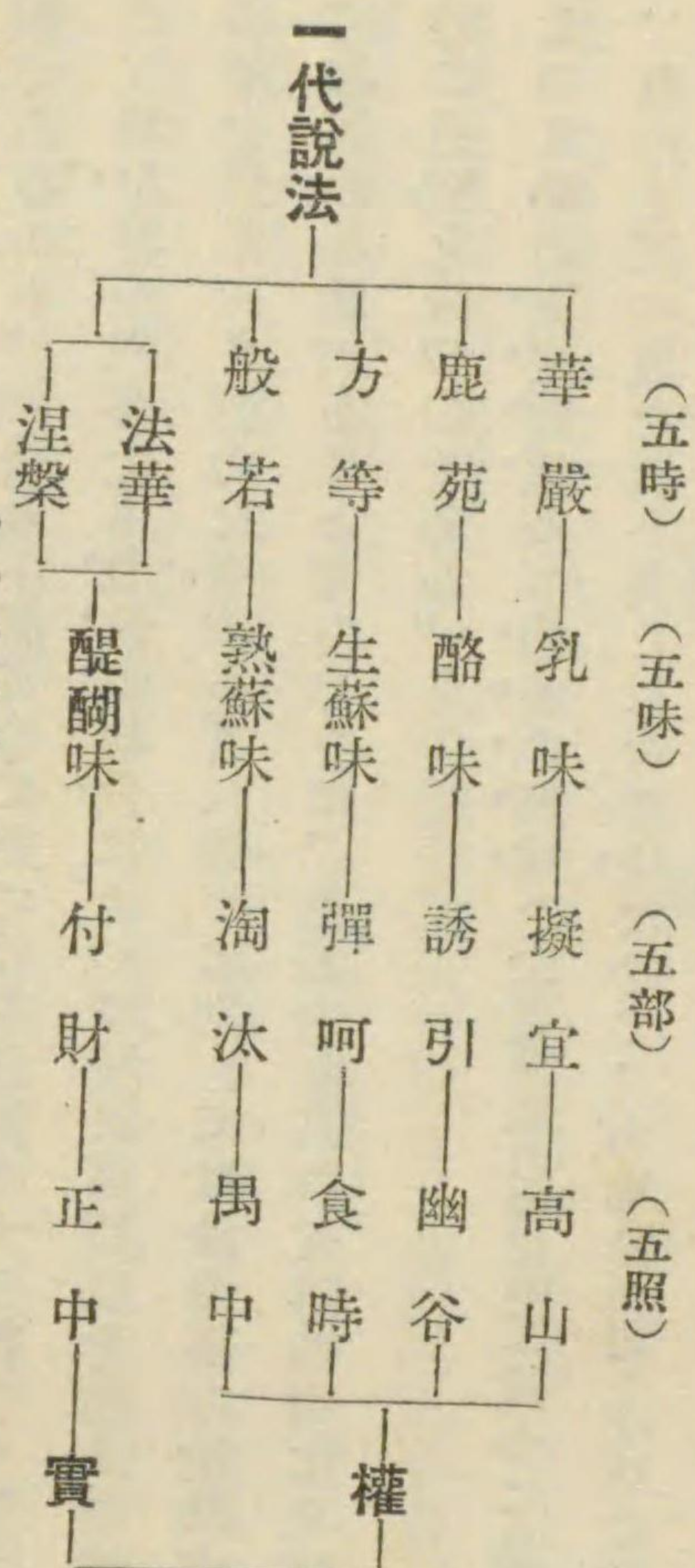
五時の中に於て鹿苑即ち阿含は小乘、法華涅槃は實大乘、其他は悉く權大乘とする。(但し是は法華經を本位としての分類であるから、華嚴及び眞言等に於ては華嚴經や大日經をも實大乘と判するのである。)

この五時を其の内容たる教法の特色によつて横に部類別を行ふ時には「五部」と名ける、蓋し阿含時に於ても、法華の教法を聽くべき能力を有する者(機)に對しては法華部の説法があり、般若時に於ても方等を聽くべき機に對しては方等部の説法があると言ふやうに、總體的な縦の五時の中に又横の共通的な五時がありうるからで、この點に於て五時に通別を分つのである。

又この五時の發達關係及び得益の順序を、涅槃經の譬喩に依つて説明したのが「五味」で、華嚴をば生乳たる乳味に當て、鹿苑をば生乳を飲み易くした酪味に當て、方等般若をば更に精製した生蘇味及び熟蘇味に當て、法華涅槃をば最極上味たる醍醐味(Sarpis)に當つたのである。

次に五時施設の趣意を法華經「信解品」の長者窮子の譬喩によつて説明したのが、擬宜・誘引・彈呵・淘汰・付財の五で、擬宜の機根(能力)試験に始まつて、誘引より彈呵に至る間に衆生の機根を調べ、以て最後に佛陀の全財産たる法華涅槃の無上法を授與付囑する順序を示したものである。又五時の得益の大小廣狹をば、華嚴經の「日照」の

譬喩に依つて説明したのが、高山・幽谷・食時・禺中・正中の五で、日出で、先づ高山の頂を照すを、華嚴が上根の大菩薩のみを益するに譬へ、次に幽谷を照すを、阿含が小乗の機を救ふに譬へ、食時・禺中と次第に平地に及ぶを、方等・般若と次第するに譬へ、正中即ち正午に至つて、高山幽谷の別なく大地全體を隈なく照破するを、法華涅槃が萬機を平等に化益するに譬へたのである。以上の所説を圖示すれば次の如し。



2 八教 五時の説法を化儀の四教と化法の四教とに分類したもので、化儀と化法との關係は藥法と藥味との關係の如しと言はれ、化儀は教化の方法形式であり、化法は教化の材料内容である。

A 化儀の四教は天台が江南教判を綜合した「頓」「漸」「秘密」「不定」の四教である。頓教は漸進誘導の方法を取らず、驀直に大乘の深理を説く教化法で華嚴の説法に當り、漸教は漸進誘導の教法で、之を初・中・後の三に分ち、鹿苑・方等・般若の説法に當て居る。秘密教は秘密不定教の略で、聽法者互に他を知らずして各々異なる法益を得る教化法であり、不定教は顯露不定教の略で、聽法者互に他を知りながら、而も得益は各々異なる教化法である。(南北

朝時代の不定教は頓漸の何れにも屬しない意味の不定であるが、今は得益の不定であるから、名は同じくとも其の義は異なつて居る)。この二教は必要に應じて頓漸二教に併用したものとせられてゐる。然らば法華涅槃は如何といふに、これは化儀の四教の何れにも屬せず、四教を超越した非頓漸秘密不定教とせられてゐる。蓋し化儀の四教は衆生の機根を調整して、究極目的たる法華を聽くに堪ふる一乗の機たらしむるまでの方便法であるといふ解釋に依るもので、換言すれば法華は目的(實)で、前四時は手段(權)、道程であるからと言ふのである。

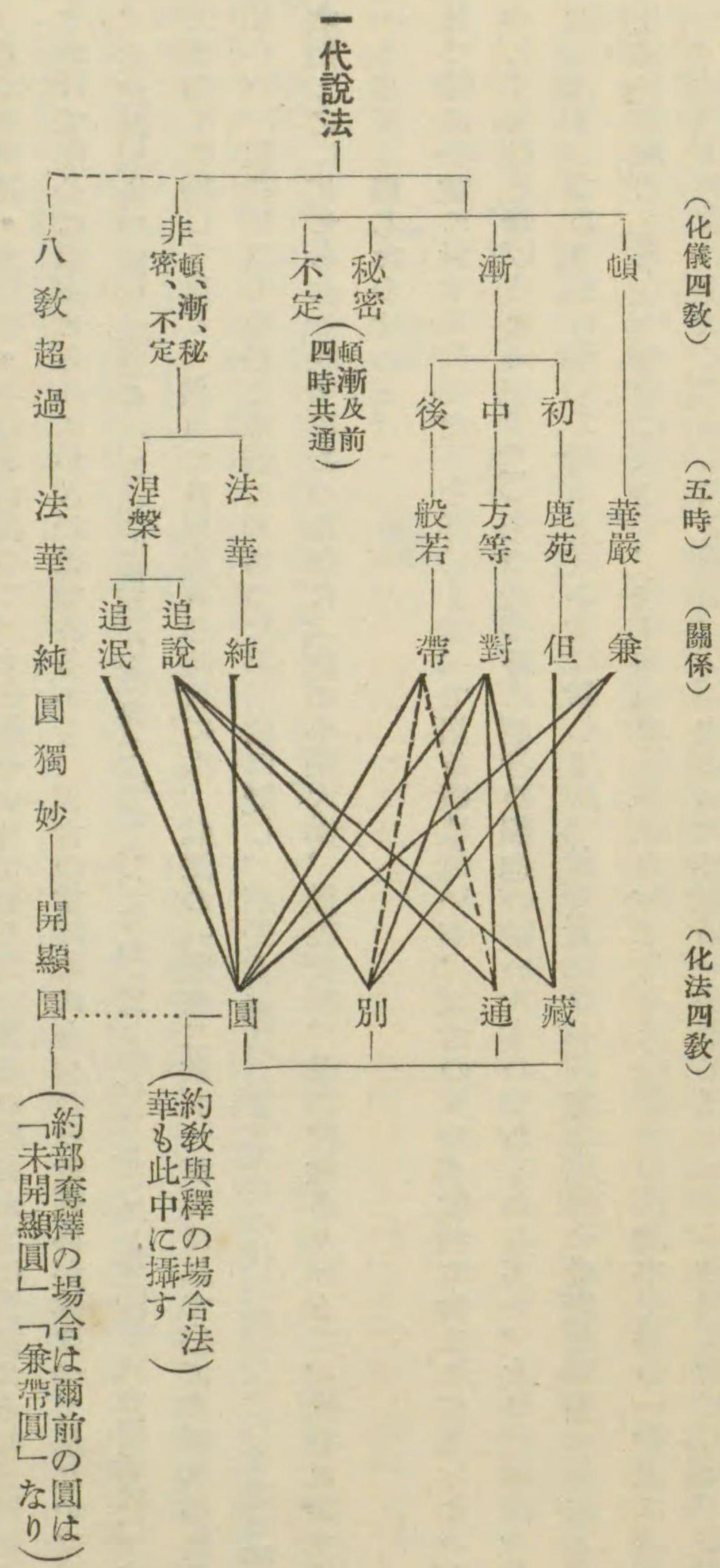
B 化法の四教は天台が江北教判を綜合したもので、「藏」「通」「別」「圓」の四教である。藏教は三藏教の略で、法華經の「小乗に頓著する三藏學者」の文に依り、小乗教を三藏教と名けたものである。其の特色は萬有諸法の因縁生滅を説き、無常空の一面に偏したる「偏空」の理を證つて、有限なる灰身滅智(死と共に滅する)の阿羅漢果を得る點にあつて、佛教と理としては極めて初歩である。通教は大乘の初門で、諸法の因縁生滅を説く上に、因縁即空の理を説き、萬有諸法は因縁所成の假りの法であるから、萬有其儘が空であるといふ當體即空の理を證らせ、以て鈍根の菩薩は前の藏教と同等の果を證得し、利根の菩薩は後の別圓二教と同様なる佛果を證得する教である。故に前後に通ずる意味で通教と名けたのである。別教は正しく大乘の教理で、萬有諸法は事即ち現象の方面から見れば差別であるが、理即ち本體の方面から見れば平等であると説いて、中道の理を證らせる教である。然しながら其の中道たるや、空と假とを離れたる但獨の中道であるから、之を「但中」と名けて不完全なる教理とする。之を別教と名ける所以は、他の三教と別異なるがためであると言はれて居るが、亦た其の思想的傾向が、後の圓教のやうに圓融相即しないので、現象と本體、事と理、差別と平等、有空と中といふ如き概念を別々に切り離して、所謂隔歴次第して別々に取扱ふからといふ意味もある。圓教は大乘至極の教理で、萬有諸法は一面から見れば空、一面から見れば有(假)で、其の實

相は非有非空の中道にあると共に、亦有亦空でもあり、換言すれば空假中の三諦が圓融相即して居ると説くから「不但中」と名け、この理を證らしめて以て無上の佛果を得せしめる教である。之を圓教と名ける所以は、現象と本體、事と理、差別と平等の一如圓融の妙理を説く圓滿なる教だからで、前三を偏とする意味に於ての圓である。

3 五部と化法の四教 この化法の四教を五時即ち五部に配當すれば次の如き關係になる。即ち華嚴は圓教を主として居るが別教をも兼ねて居るから純圓の教と言ふことは出来ない。鹿苑は但だ三藏教のみで最劣等の教である。方等是小乗と大乘、前の三偏と後の一圓とを比較對照して、小を捨て大を取り、偏を彈斥して圓を褒めるために、四教を對説、對望した教である。般若は圓教を主として通・別二教を帶説した教である。故に以上の四時の内容特色をば、兼、但、對、帶の四字で言ひ表はしてゐる。

然らば法華・涅槃は如何と言ふに、涅槃は入滅直前の最後の説法であるから、法華の説法に漏れた者のために更に四教を追説し、終に之を追泯(泯亡)して圓教に歸入させるものである。故に追説の方面から見れば四教並説であるが、追泯からすれば結局は純圓である、若し其れ法華に於ては終始純圓獨妙である。然らば前四味の圓と法華の圓との關係は如何といふに、圓教といふ一般的分類からすれば、法華涅槃共に四教の「圓」に屬すべきであるが、然し法華涅槃の圓、就中法華の圓は、四教の圓の如く三偏相對の圓ではなくて、彼の四教の圓即ち方便圓・帶權圓を開顯統攝すべき目的圓即ち絕對圓であるから、之を「開顯圓」と名けて四教の外に超越させるのである。この出入關係を「約教與釋」「約部奪釋」と名ける、蓋し四教の圓の外に別な圓教を立てるわけではないが、五部を分別した趣意に立脚して其の價值を批判すれば、法華の圓は一種特別の超絶的價值を有する圓だと言ふ意味である。斯くて法華涅槃は、前四時即ち四部とは全然其價值を異にして、高く八教の上に超越し、所謂「超八醍醐」の最勝

無上の教法として、其の絶對價值を獨占して居ると言ふのが、天台大師の五時八教判の主眼であり、同時に日蓮聖人の教綱判の基本である。以上に説いたところを圖示すれば次の如くである。



4 密教に對する批判 以上の五時・八教判は、今日から見れば餘りに巧みに出來過ぎて、却つて不自然に感ぜられる邊が無いではなく、歴史的研究や批判的研究の盛な現代に於ては、五時の區別の如きは事實に相違するものとして、幾分其の教判的價值を減ぜられた點もあるが、天台以後の佛教學界に於ては、是が殆んど教判中の絶對權を有し

てゐたのだから、日蓮聖人が是を以て教綱判の基礎としたのは、當時としては當然のことであつたと言ふべく、又尨大混沌たる佛敎を概観し組織づけるには、確に一の有力なる指針となるものである。

ところで天台大師の五時八教判には密敎が含まれて居らない、其故は密敎が支那に傳來したのは唐の中期玄宗の時代で、當時善無畏・金剛智・不空等に依つて、大日經や金剛頂經を始め密部の經典が盛に翻譯せられ、同時に支那の上下を擧げて熱心に信奉せられてから以後であるから、天台の當時には多少の密敎經典が傳はつて居ないではなかつたが、未だ敎學的價値を認められる程に重要な經典では無かつたからである。そこで支那の天台學者は、之を一括して方等部に判攝して居る。然るに日蓮聖人の時代には、弘法の「顯密二教判」が現はれて盛に密勝顯劣を主張し、「十住心」の敎判を以て法華を華嚴にも劣つた第三位に貶し、慈覺・智證の如き天台の代表學者すらも之に贊同して、天下翕然と之に化せられる状態にあつたから、「敎に小乘大乘、權經實經、顯敎密敎あり」とて、密敎に對する批判をも加へる必要を感じたのである。

今茲で特に密敎に對する批判だけを詳しく述べて居る暇は無いが、天台の五時八教判に含まれて居らないといふ點から少しく要點を擧げるならば、(一)先づ法華經は應身の釋迦の説いたものであるから劣り、大日經は法身の大日如來の説いたものであるから勝れて居ると言ふ説に對しては、觀音賢經の「釋迦牟尼佛を毗盧遮那遍一切處と名く、其佛の住處を常寂光と名く」の文に依つて、大日如來は法華經の敎主たる久遠實成の釋迦牟尼佛の一變現に過ぎないと説いて、結局は釋尊の説法に外ならぬと斷じ、(二)次に「大日經第一法華第三」とする敎判に對しては、法華經の法師品の「我が所説の諸經、而も此經の中に於て、法華最第一なり」の文と、「我が所説の經典無量千萬億なり、已に説き今説き當に説かん、而も其中に於て此の法華經最も爲れ難信難解なり」の文とに依つて、斯く已・今・當の三説

中に於て、法華が最も難信難解の深遠幽妙の敎法であり最第一の説法であるならば、大日經を始め諸の密敎經典は、第二位以下であらねばならぬではないかと逆襲し、(三)然らば密敎經典は權實、何れに屬するかと言へば、四敎を並説して四乘當分の得道を説いて居るから、無量義經の「四十餘年未顯眞實」の文に依つて、方等部に攝屬すべきであると判定して居る。(以上聖愚問答鈔五五六―五六〇参照)

尙ほ教綱判には、前述の如く「五重相對」「五重三段」等の敎判が含まれて居るが、混雜を避けるため是等を別説することにして、今は右の如き概説に止めて置く。

二 機 綱

敎は、敎のみで存在の意義を有するものでなく、敎を受くべき「機」(相手)と關係することによつて存在價値を發揮するのである。如何程高遠幽妙な敎理でも、機と契合しなければ其の救濟の使命を完うすることは出来ない。故に教綱判の後には、當然其の敎を受くべき機を判知すべきで、茲に宗敎心理學と文化史とを兼ねた如き意味の機綱判が必要となり、「二に機とは、佛法を弘むる人は必ず機根を知るべし、舍利弗尊者は金師(泊屋)に不淨觀を敎へ、浣衣の者(洗濯屋)に數息觀を敎ふる間、九十日を経て所化の弟子佛法を一分も覺らず、還つて邪見を起し一闍提(斷善根の衆生)と成り畢ぬ。佛は金師に數息觀を敎へ、浣衣の者に不淨觀を敎へたまふ故に、須臾の間に覺ることを得たり。智慧第一の舍利弗すら尙ほ機を知らず、何に況んや末代の凡師機を知り難し」(教機時國鈔四二五)と、機を知ることの必要と困難とを説かれた所以である。

1 敎と機との關係 機を論ずるに當つて先づ知るべきは敎と機との關係である。一般の見解では、又通常の場合で

は、教と機とは高下共に併行すべきもので、高き機に對しては高き教を與へ、下き機に對しては低き教を與ふべきであるとせられ、之を名けて「應病與藥」とも言ひ、「對機說法」とも名けて居る。が、日蓮聖人の見解は宛かも之と反對であつて、教と機とは寧ろ反比例すべき場合があるとして居る。蓋し教と機とは藥と病との如きもので、病彌ふ重ければ藥は益々良藥で無ければならぬ如く、最下機（重病者）ほど最上の教（最上藥）を必要とする。若し機が高ければ教は低くとも高き益を得るが、機が低ければ高き教に非ざれば永久に高き益を得られない、斯くては平等救済の佛意に背き、皆成佛道の本懷に反することになるから、機低ければ教は却つて高くあらねばならぬといふ結論になるのである。故に若し全然機を知らなければ、寧ろ初めから最上の教を以てすべしとまでいふて居る。「但し機を知らざる凡師は所化の弟子に一向に法華經を教ふべし、（中略）又謗法の者に向つては一向に法華經を説くべし、毒鼓の縁と成さんが爲めなり、例せば不輕菩薩の如し、亦大智者と成るべき機と知らば、必らず先づ小乘を教へ、次に權大乘を教へ、後に實大乘を教ふべし。愚者と知らば必らず先づ實大乘を教ふべし、信謗共に下種となればなり」（同上四二五）とあるのが即ち其れである。この點淨土教の立義と全く正反對である。

如上の機に關する議論を逆に應用すれば、最下機をも救ふ程の教でなければ最上の教とすることは出来ないといふことにもなるので、この點に於て華嚴の如く上根の大菩薩のみを教化して下根や下機に及ばない教は、未だ最上の教と言ふに足らないと言ふ議論も成り立ち、華嚴からは假ひ「逐機の末教」と評するとも、法華の如く最下機をも救ふ教にして初めて最上の教と稱することが出来るといふ結論になるのである。但しこの議論は五時の順序を追ふて漸進的に誘導する場合に適用するのではなく「滅後末法」と言ふ特別の場合に限つての議論であることを忘れてはならない、故に聖人の教判に於ては、次に述べんとする「時」の問題が頗る重大なのである。

2 機の種類と教 機は機根の略である。一般的解釋に於ては、機には頓機と漸機とがあり、根には利根と鈍根即ち上根と下根とがある、隨つて其れ々々の機根に應じて適當に頓漸の教を説くべしと言ふのであるが、機に關する聖人の見解は是等と全く其趣を異にして甚だ複雑である。

機に就ては先づ正・像の機か末法の機かを知らねばならぬ、正・像の機とは正法時代及び像法時代の機で、佛陀の教化に浴し又は佛陀の感化力が殘存して、成佛の種子を心田に植えつけられて居る者、末法の機は佛陀の感化力既に失はれて佛種を心田に植えつけられて居らぬ者である。故に之を「本已、有善の機」（正像）及び「本未有善の機」（末法）とも名けて居る。本已、有善の機は其の所有する善根即ち佛種を長熟させて解脱の益を得るが、本未有善の機は新たに佛種を下されねばならぬ、故に亦た正・像の機を熟益の機及脱益の機と名け、末法の機を下種益の機と名ける。

熟脱の機は其の利鈍に隨つて頓・漸の教を受け、小乘・權大乘の教法に依つても解脱の益を得るが、末法の下種益の機本未有善の機に下種の益を與ふるには、佛陀が特に遺囑せられた實大乘たる法華一乘、殊に最勝無上の本門の大教に依らなければならぬ、故に前者を雜機又は三乘の機と名け、後者を直機又は一乘の機と名ける。

末法の直機は斯く法華一乘の機であるが、之に順縁と逆縁とがある、順縁の者は法華の教化に浴すれば即時に信伏隨順して成佛するが、逆縁の者は信伏隨順せず却て誹謗する、而して末法には順縁の者は極めて少數で逆縁の者が最も多數である。茲に於て末法に法華を弘めて下種の益を與へんとするには、尋常一様の教化法を以てしたのでは効果に乏しく、必ずや非常特別の方法を取らねばならぬ、これ「攝受」・「折伏」の二門の中には「攝受」の普通方軌なく「折伏」の別途化導に出でなければならぬ所以である。

3 法華一乘の機 日蓮聖人によれば、今や正像時代は既に過ぎて末法に入つてゐる、然らば末法本未有善の機、逆

緣下種の一乘の直機を救ふためには、其に相應すべき教法が弘まらねばならぬ、其教法は小乘に非ず權大乘にも非ずして、最下機を救ふ最高最勝の法華經でなければならぬ、而も法華經の中に於ても特に末法のために上行等の本化大菩薩に付囑せられた下種の要法たる本門の妙法蓮華經の五字であらねばならぬといふのが機判の概要である。

三時 綱

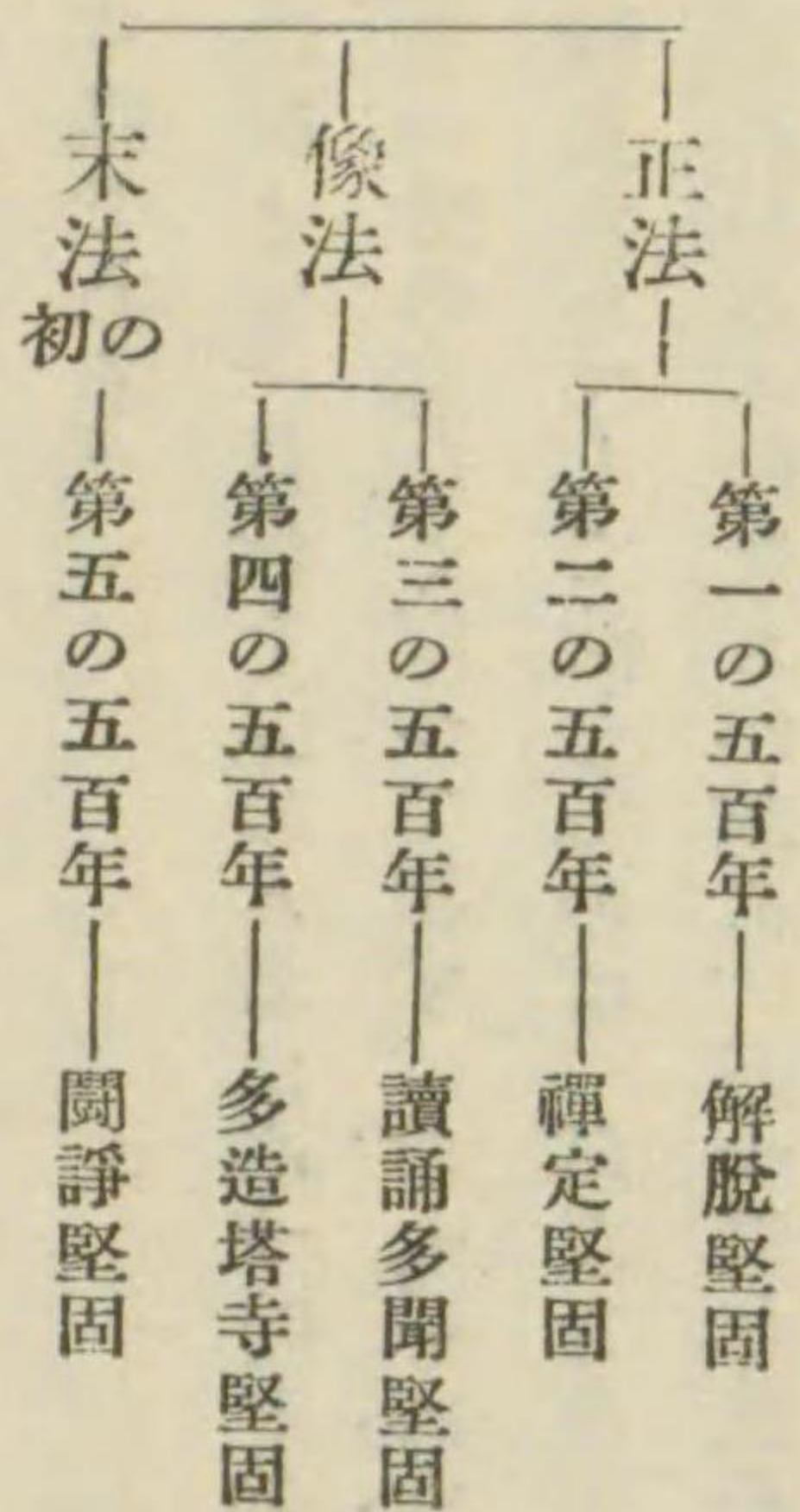
「時」は時代であり時代の特色傾向である、如何なる時代にも必ず其の時代の特色傾向があるから、この時代の特色傾向を知ることば時を知るとも時代を知るとも言ふのである。時代の特色傾向は其時代を形成する個人々々の特色傾向を綜合したもので、時代の特色傾向を部分化し個人化すれば個人の特色となると言へる。この意味に於て機は時の部分であり、時は機の時間的綜合である、機は常に時と共に在り、時を離れて機は單純に存在しない。故に機を知るには必ず時を知らねばならず、同様に時を知るには必ず機を知らねばならぬ。假ひ教を知り機を知つても、時を知らなければ、教の撰擇を誤り、鑑機の適當を得ないとも限らぬ。いかほど勝れた教であつても、時代に適しない機に向ひ、時代に契はない教を以てするならば、藥と病と相應しない如く、其の効果を擧げることとは出来ない、これ機綱の次に時綱を置いた所以で、佛教史學と文化史學及び社會學の一種等を兼ねた如き意義を有するものである。

1 在世と滅後 教法を弘めるには、先づ其の時代が佛在世か佛滅後であるかを知り、其によつて弘める教法を撰ばねばならぬ。即ち佛在世は一般に利根であるが、佛滅後は概して鈍根であるから、利鈍の差によつて其の時代に相應する教法を弘めねばならぬ。

2 三時・五紀 次に立教弘法が滅後であることは無論として、其の滅後と言ふ中にも入滅程遠からぬ時代と、入滅

から遙か後世とがあることを知らねばならぬ。蓋しこの時代別によつて、機にも時代の變遷に伴ふ變化があり、教にも其に相應すべき撰擇の必要があるからである。而して古來この時代を正・像・末の三時に區分するのが常で、三時は正法千年（又は五百年）像法千年末法萬年である。正法時代は佛の教法が傳持せられ、教・行・證（悟）共に存在する時代、像法時代は教法の形式のみが存在し、教と行とは有るが證悟の無い時代、末法は教法の精神形式共に失はれ、但だ僅かに教のみあつて行・證共に無い時代である。

この正・像・末の三時を、五百年を一紀として五紀に細分したのが、大集經の五箇の五百歳で、各紀の特色を佛陀の豫言（佛讖）として左の如く説いてゐる。



三時の相違五紀の特色は、佛在世を遠ざかるに隨つて佛陀の感化力減退し、佛教徒の道念衰へて佛教精神の衰退を來すことを示したもので、多少型に嵌め過ぎた感が無いでもないが、宗教心理の變遷から見ても、佛教史上の事實から見ても、此の觀察は大體に於て當を得たものと言ふて善い。

3 法華經流布の時 斯の如く三時・五紀の變遷に依り、時は已に末法の初の五百年に入つて居る、末法は「鬪諍堅固、白法隱沒」とあつて、佛陀の教法は名のみあつても實効が失はれた時代である、濁惡の世であり闇黒の時代であ

る。重い病には凡薬が効を奏しない如く、末法濁惡の衆生は正像時代に効を奏した小乗や權大乘では到底救はれない。茲に於て佛陀は無涯の大慈悲を以て、この白法隱没せる末法黑闇の時代に大光明を點じ、罪惡深重・鬪諍相害の衆生を救済すべく、大白法たる實大乘の法華經を本化の大菩薩に付囑せられてある。病愈々重ければ藥益々優秀であらねばならぬ。時は今正しく末法で病は最も重い、然らば之を救済すべき教法は大白法たる法華經の外にはない、否法華經の中に於ても迹門でなく、大白法中の大白法、仙藥中の仙藥たる本門の大教でなくてはならぬ、といふのが時判の主眼である。

「三に時とは、佛教を弘めん者は必ず時を知るべし、譬へば農人の秋冬に田を作るに、種と地と人の功勞とは違はずれども一分の益なく還つて損す、(中略)春夏耕作すれば上中下に随つて皆分々に益あるが如し。佛法も亦復是の如し、時を知らずして法を弘めば、益なき上還つて惡道に墮する也。佛出世し給ふて必らず法華經を説くと欲するに、縦ひ機あれども時なきが故に、四十餘年此經を説き給はず、故に經に云く説時未だ至らざるが故なり等と云云。佛の滅後の次の日より正法一千年は持戒の者は多く、破戒の者は少なし、正法一千年の次の日より像法一千年は破戒の者は多く無戒の者は少なし、像法一千年の次の日より末法一萬年は、破戒の者は少なく無戒の者は多し、(中略)又當世は末法に入つて二百十餘年なり、權經念佛等の時か、法華經の時か、能く々々時刻を勘ふべきなり。」(同上四二六)

四 國 綱

教は機が直接の對象であつて、時や國は直接教化の對象で無いことは言ふまでも無い。然しながら時が機の時間的綜合である如く、國は機の空間的綜合であるから、教法を宣布する者は、機を知り時を知る必要がある如く、亦た

「國」を知る必要があると言はねばならぬ。加之、時代の變遷が大體に於て其の時代の人の性向を左右する如く、國家又は民族の歴史的並に地理的な諸の事情は、其國民性又は民族性を造り出す重大な要件であることは争はれない事實である。又一國文化の程度及び隆替は、其國民個人の環境となつて其の生活に影響し、又其の精神に影響を與へるものであるから、機即ち人と國即ち境とは密接な關係にあることは當然である。故に教法を擇び又之を宣布せんとする者は、是非共其の宣布せんとする國の民情風俗文化等を善く研究しなければならぬ。若し其うでなくて、教と機と時とが適合しない場合には、如何なる教法も効果を奏しない如く、國に適合しない教法を説いて徒勞に終ることが無いとも言へぬ。これ時綱の次に國綱を掲げた所以で、宗教文化史と民族學とを兼ねた如き意味を有するものである。

1 國の種類 日蓮聖人は國の種類別の例として、氣候に依る「寒國熱國」、經濟的事情に依る「貧國富國」、地理的及び政治的關係による「中國邊國」及び「大國小國」、國民道德の相違に依る「一向偷盜國、一向殺生國、一向不孝國」等を擧げ、之と同様に宗教的にも「一向小乗の國、一向大乘の國、大小兼學の國」等の別があるから、我國が果して「一向に小乗の國か、一向に大乘の國か、大小兼學の國なるか」を熟慮して、以て其の特色に適し其必要に應ずる教法を弘むべきであると説いてゐる。勿論一般的に分類すれば、此外にも尙ほ種々の種別があるであらうが、聖人としては國家の種類を明にするのが趣意でなく、只だ我國が佛教國として、小乗教の弘まるべき國か、大乘教の弘まるべき國か、又は大小兼學の國であるかを明白にすれば足りるのであるから、以上の種別に止めたものと思はれる。

2 日本は純圓一乘の國 斯く國の種類を行つた後、聖人は彌勒の「瑜伽論」にある「東方に小國あり其中に唯だ大乘の種姓のみあり」の文や、僧肇の「法華翻經記」に出づる羅什に關する傳説の中に、「大師須梨耶蘇摩左手に法華經を持ち、右手に鳩摩羅什の頂を摩で授與して云く、佛日西に入り遺耀將に東に及ばんとす、此經典東北に縁あり、汝

慎んで傳弘せよ」とある文等により、是の「東方の小國」及び「東北」とは我が日本を指すものであると推定し、日本は大乗國であるのみでなく、法華有縁の國であるとして、慧心の言に依つて「日本一州圓機純一」と斷定して居る。之を史實に就て見るに、佛教國と言はれる中に於て、セイロン、シヤム等の南方諸國は一向小乗の國と言ふべく、印度・西域及び支那は大小兼學の國である。然るに日本は、奈良朝に小乗の俱舍及び成實の二宗が傳來したが、其は唯だ佛教々學の一體系としての研究學派に過ぎず、前者は法相宗の寓宗とせられ、後者は三論宗の寓宗とせられて、獨立の一宗を形成するに至らなかつた。又聖徳太子が一方に法華・勝鬘・維摩の三經に註釋せられ、聖武天皇が一方に華嚴思想に依つて東大寺及び國分寺を建造せられると共に、法華寺及び國分尼寺を建立して法華讀誦懺悔滅罪の寺とせられたのを始め、法華信仰は我國の信仰界の中心を占め、法華講讚、法華讚法、法華書寫等は宮中を始め廣く民間にも行はれ、眞言を除く外佛教を學ぶ者は悉く法華經を以て最高とし、淨土教の興るまでは大日經中心の眞言信仰の外は、我國の信仰を左右した觀があつたことは疑ふべからざる事實で、斯ほどまで法華の價値が尊重せられた國は古來何所にも存在しない。更に之を我が獨特の國體及び國民性の長所に就て見る時、我國を大乘國・法華有縁の國と斷定したことは、假ひ前記の傳説や其の推定が其のまゝ信ぜられないとしても、或程度までは何人も首肯せざるを得ないであらう。尙ほ佛教國中の大乘國としては西藏がある、けれども其のラマ教なるものは大乘佛教の變態であつて正系ではなく、且つ日本ほどに法華中心の佛教ではな。

五 序 綱 (教法流布の前後)

凡て物事には「順序」がある、順序を誤れば成るものも成らず、効を奏すべき場合にも効を奏しないのは言ふまで

もない。中にも宗教的教化は投藥治病の如きものであるから、前後の順序が最も大切なことは今更説明するまでもなからう。如何程勝れた教を以て適當なる機に對し、時・國共に相應して居るとしても、其教を與ふべき次第順序に合しなれば、折角の教も其の價値を發揮することが出来ない。況や勝れた教法を與ふべき場合に、其の反對の劣つた教法を與へるとすれば、其効を收めることが出来ないのは當然である。これ五綱の最後に「教法流布の前後」即ち序判を擧げた所以で、一種の宗教進化論及び發生的宗教心理學の意義を有するものである。

1 序判の本義 序判を解釋する場合に、教法は宗教意識の發達や文化の進歩に伴つて、小より大へ權より實へと漸進的に弘むべきもので、佛在世の説法が鹿苑より方等般若と、漸進的に「逗機益物」機を追ふて得益せしめるし、最後に法華涅槃を説いたと同様に、滅後に於ても是の順序を以て法を弘むべきである、又過去の歴史を探れば自らは是の順序に依つて流布せられて居ると、單に進化論的な説明若くは歴史的解釋を取る者があるけれども、其は「時綱」と「序綱」との混同であつて、聖人が序綱を設けた本義は決して其うではない。

序綱の説く所は、「五に教法流布の先後とは、未だ佛法渡らざる國には未だ佛法を聽かざる者あり、既に佛法渡れる國には佛法を信する者あり、必ず先に弘まる法を知つて後の法を弘むべし、先づ小乘・權大乘弘まらば後に必らず實大乘を弘むべし、先に實大乘弘まらば小乘・權大乘を弘むべからず、瓦礫を捨て、金珠を取るべし、金珠を捨て、瓦礫を取ることを勿れ」(教機時國鈔四二六七)とある如く、劣つた教法の後には勝れた教法を弘むべきであるが、勝れた教法の後には劣つた教法を弘める必要はない、假ひ弘めても其は無効である、譬へば拙の後に巧の出るのは當然であるが、巧の後に拙が出るのは順序を誤つたものだといふ意味である。この意味で無ければ序綱の意義が解らず、又聖人が特に序綱を設けた所以が明白になるまいと思ふ。

2 今は法華經を弘むべき順序 この立場に立つて、聖人は我國に於る佛教流布の跡を尋ね、欽明天皇の時始めて百濟より傳へられて以來、奈良朝の終までは南都六宗たる俱舍・成實・律・法相・三論・華嚴等の小乘及び權大乘の諸宗が傳へられて、學問的佛教として存在し、(其中俱舍・成實の二宗は前述の如く寓宗である。)平安朝の初に於て傳教大師が、實大乘たる法華を宗とする天台法華圓宗を開いた。茲に來つて我國は小乘・權大乘より實大乘に進み、正しく法華一乘の流布すべき順序となつたのである。然るに弘法大師に依つて權大乘たる大日經を宗とする眞言宗が傳へられ、之に影響されて天台宗も亦た法華の勝を捨て、大日の劣に就き、更に良然・法然・親鸞等によつて、方等部に屬する無量壽經等の三部經を宗とする念佛宗が弘められたことは、實大乘の後に權大乘を傳へ、最勝の經に代ふるに最劣の經を以てしたもので、宛も「珠を捨て、瓦を取り、地を離れて空に登るが如く、教法流布の先後を知らざる者」である。故に傳教大師滅後の天台宗は、珠を捨て、瓦を取つたものと言ふべく、傳教大師以後の諸宗は、瓦を以て珠に代へんとしたものと言ふべきであると斷定して居る。この斷定の當否は宗々によつて其の見る所を異にするであらうが、聖人はこの斷定を當然とし、其上に立つて今時の日本は須く法華經を弘むべき順序だと確信せられたのである。尙ほ時判と序判との相違は、前者は歴史的經過を採つて、今は法華經の弘まらるべき時運に遭遇して居ると推定すること、後者は歴史的經過に鑑みて、今は法華經を弘むべき順序だと斷定することである、換言すれば前者は歴史的結論であり、後者は論理的斷定であると言ふことが出來やう。又前者は滅後に於る各國共通の總體的順序であり、後者は各國個々の特殊的順序であると言ふことも出來やう。

第六章 内外教學の價值批判たる五重相對

五綱教判中の教綱を細論すると共に、最も廣き立場に於て内外教學の勝劣深淺を批判し、以て日蓮聖人の宗とするところが、内外の教學に於て、如何なる特色と價值とを有し、又如何なる位置を占めるかを明らかにして、立教開宗の必然的理由を、内容的に又價值的に説明したものが、五重相對である。

五重相對とは(一)内外相對(二)大小相對(三)權實相對(四)本迹相對(五)教觀相對で、亦た「五段相對」とも名け、「開目鈔」御義口傳」を始め諸書に全説又は分説せられて居る。この中内外・大小・本迹の三は勝劣の順序、權實及び教觀は劣勝の順序である、これは但だ口調の便に隨つた呼稱で、若し義から言へば内外・小大・迹本でなくてはならぬ。

五重の第一重に於て、先づ廣く外(佛教以外の教學)と内(佛教)とを相對し、第二重に於て内中に於る小(乘)と大(乘)とを相對し、第三重に於て大乘中の權(大乘)と實(大乘)とを相對し、第四重に於て實大乘たる法華經の前半迹(門)と後半本(門)とを相對し、第五重に於て本門中の教(壽量品の文上教相)と觀(文底觀心)とを相對し、以て「外を去つて内に就き」、「小を捨て、大を取り」、「權を廢して實を立て」、「迹を發いて本を顯はし」、「教に即して觀を立て」、法華經本門壽量品の文底・觀心の三・大法に歸著すべき旨を示したものである。この教判の法相形式は、聖人以前に天台も用ゐて居たが、これを五重に相對させて精細な組織を與へ、第五重に至つて天台が未だ道破しない本門の觀心を發揮したところに聖人の特色が存在するのである。

一 内外相對

内とは佛教で、外とは佛教以外の教學、即ち開目鈔によれば印度の外道(婆羅門教諸派)及び支那の儒道二教であ

る。佛教以外の教學を是の範圍に限ることは、今日から見れば僅かに東洋思想中の一部分を擧げたに過ぎないが、聖人の當時に於ては、今日の如き基督教や回々教を始め、現存の諸宗教及び諸哲學は未だ我國人に知られず、前掲の如き教學が、當時の「世界」であつた印度・支那・日本等の東洋諸國の思想界に權威を握つてゐた代表的教學であるから、是等と比較し且つ批判することは、其儘當時に於る世界全體の代表的思想を比較し且つ批判することになつたのである。

加之、思想は新古東西の異なるに依つて價值に區別を生じないから、假ひ現存の諸宗教中に於て、聖人の批判に含まれないものがあつたとしても、其の思想的傾向を同じくするか、又は其の思想的立脚地を等しくする者は、矢張り當時に於て批判を受けたと同様な結果になると言へる。故に聖人の内外相對に於る外教の範圍は、狭少なるが如くにして實は狭少でないと言ふことが出來やう。

1 儒道判 さて開目鈔によつて外教の批判を見るに、先づ外教の中に於て儒教（孔老の教を併せて）を批判し、儒教には「三皇・五帝・三王」とか「四聖」とか言はれる聖賢があり、「三墳・五典・三史」等の三千余卷の書があつて仲々盛んであるが、其の所詮を探れば、哲學思想に於て「三玄」を出でない、三玄とは周公等（孔子も）の説いた「有の玄」、老子等の立てた「無の玄」、莊子等の説いた「亦有亦無の玄」である。「玄」とは幽玄の義で、彼等自ら其の教を以て幽玄なる哲理とするものであるが、其の宇宙觀や人生觀は、唯だ現在を知るのみで、過去未來を知らないから、佛教の教理に比較すれば淺薄極まるものである。かく三世をも辨へないやうな淺薄なる哲理を根底として、世を救ひ人を導かうと言ふても、第一「父母主君師匠の後世をも救ふ」ことが出來ないから、儒教の最高道德とする「孝」すら徹底されない。隨つて彼等は聖賢とは名けられても、佛教の立場から見れば「不知恩」の者であつて、「眞の聖賢

に非ず」と斷じてゐる。但し五倫・五常等の實踐道德を力説して、現在生活を規律せしめる點は、確かに儒教の長所であるから、妙樂の「禮樂前に馳せて眞道後に啓く」等の文を引いて、儒教を以て「佛教の初門」と批判して居られる。

2 外道判 次に印度の外道に及び、外道には「二天・三仙」等があり、三仙の所説に「四韋陀」廣義の吠陀 *Veda* 文書をいふがある。之を學習した者に六師外道だの、九十六種の外道だのといふ本末の諸流があつて其の盛を競つてゐる。其の所説は儒教などの遠く及ばざるところで、最も深遠なのは過去八萬劫を知り、又は未來八萬劫を知る者すらある。因果論に於ては「因中有果」とか「因中無果」とか、或は「因中亦有果亦無果」等の哲學的論議があり、修行法に於ても「五戒十善」を持つ者、「色無色等の禪定」を修する者、或は苦行を修する者等があつて、解脱涅槃の境地に到達せんと努力してゐる。然るに之を佛教の教理及び修行に比較すれば、其の哲理に於ても修行に於ても尙ほ未だ不完全であつて、之によつて善く涅槃の妙境に到達した者は一人もなく、或程度まで登つて再び下界に墮る様は、宛も「屈步蟲」の如くである。故に彼等は儒教の聖賢に比較すれば優つて居ると言へるが、佛教から評すれば「三惑未斷の凡夫」たるに過ぎないと難じてゐる。二天・三仙・四韋陀等に關する所説は、現今の學説と必らずしも一致するものでないが、佛陀出世當時に於る印度諸教學の思想及び修行法が、佛陀の其等に及ばないことは明らかであるのみでなく、「中道」の修行によつて最高の哲理を體得し、解脱涅槃の妙境に到達した者は、佛陀以前には存在しないのであるから、聖人の批判は、決して中心を外れたものではない。然しながら印度の外道は儒教に比べれば遙に高遠幽妙であつて、佛教と共通の教理や修行法もある。故に、聖人は茲にも涅槃經の「一切世間の外道の經書は皆是れ佛説にして外道の説に非ず」等の文に依つて、「外道の所説は内道（佛教）に入る最要なり」と、佛教に入る道程しての方便

的價値を多量に與へて居られる。

二 大小相對

佛教を全體として外教に相對させ、以て其の勝劣・深淺を批判した後、更に其の深勝なる佛教内に於て、大乘と小乘とを相對させたものが大小相對である。大乘と小乘とは、元來が勝劣の意味を以て大乘の立場から區別せられた一般的名稱であるから、其の勝劣深淺は今更ら説明を要しないが故に、聖人はこれに就て他の四重相對ほどに多言を費してゐない。が、唯だ参考のために多少の説明を加へれば、五時・五部に於ては鹿苑(阿含)のみが小乘で他は大乘、化法の四教に於ては三藏教のみが小乘で他は大乘、我國の宗旨に就ては俱舍・成實・律の三宗が小乘で他は大乘である。又修行の結果に就て言へば大乘は佛であるが小乘は阿羅漢であり、大乘の佛、陀、觀、は時・空・數共に無限であるが小乘は有限である。行に就て言へば大乘は菩薩行であるが小乘は聲聞・緣覺行であり、大乘は自利々他圓滿であるが小乘は自利中心である。涅槃に就て言へば大乘は常・樂・我・淨四德圓滿の積極的實在であるが、小乘は灰身滅智の消極的空理である。其他教理の方面に於ても無數の勝劣があるが、今絮説する暇が無い、又今日に於て大小の勝劣に迷ふやうな者もあるまいから、之を省略することにする。

三 權實相對

大小を相對した深勝の大乘中に於て、更に其の勝劣・深淺を批判するため、權大乘と實大乘とを相對させたものである。權は方便實は眞實の意味であるが、方便と言ふたからとて決して軽い意味ではなく、佛の圓滿眞實なる智慧から發した、衆生教化の大慈悲方便である。

さて、大乘中に於て如何なる經典を實とし權とすべきか、又如何なる宗旨を權とし實とすべきかは各宗の立場に依つて異なる。華嚴宗に於ては法華經と共に華嚴經を實とし、眞言宗に於ては大日經を最勝眞實とし、隨つて華嚴宗及び眞言宗も實大乘に入れ、禪宗に於ては自宗をも實大乘とするが、日蓮聖人の教判に於ては、無量義經の「四十年未レ顯^ス眞實^ニ」の文や、方便品の「世尊^ハ法久^{シテ}後、要當^{ラズ}説^ク眞實^ニ」又は寶塔品の「皆是^レ眞實^ニ」の文等によつて、法華以前(爾前)四十餘年の諸經を悉く權とし、後八箇年の法華經のみを實とし、隨つて約宗判に於ても法華を宗とする天台・日蓮兩宗のみを實大乘とし、其他は權大乘とするのである。

之を前の五時八教判に當てはめれば、化法の四教に於て後の圓教を實とし、藏・通・別の三教を權とするのが一つの配當法で、藏は小乘であるから大乘の權實には加はらないが、全佛教を權實に分つ立場に於て之を權に入れるのである(五部(即ち五時)に於て最後の法華の圓のみを實とし、假ひ圓教と雖前四部(即ち前四時)の圓は、權實混合して居るから、究極すれば前四部は凡て權であると見るのが一つの配當法である)。

然らば右の如く法華のみを實とする所以如何と云ふに、其は「此經に二箇の大事あり(中略)前四十餘年と後八年との相違をかんがへ見るに、其相違多しと雖、先づ世間の學者もゆるし、我身にも左もやと打ち覺うる事は、二乗作佛、久遠實成なるべし」(開目鈔七五一四)と言つた二大教義が説かれて居るからである。二乗作佛は述門の中心、久遠實成は本門の中心で、この二大教義が法華經の二大中心であり二大特色であることは、何等疑ふべき餘地はない。何となれば、二乗作佛は一念三千の實證であり、一念三千は二乗作佛の可能なる所以を示す原理であるが、其の一念三千の哲理は只だ法華經のみに説かれて居つて、他經には説かれてゐない。されば「一念三千の法門は、但だ法華經

の本門壽量品の文の底に沈めたり、龍樹・天親知つてしかも未だ拾ひ出さず、但だ我が天台智者のみこれをいだけり。一念三千は十界互具より事始まれり、「俱舍・成實・律宗等は阿含經によれり、六界を明して四界を知らず」「法相と三論とは八界を立て十界を知らず、況んや互具を知るべしや」「華嚴宗と眞言宗とは偷に盗んで自宗の骨目とせり」(開目鈔七五一二)等と批判してあるので、實に法華獨特の重要教理であり、哲學的原理であると同時に、一切衆生皆成佛道の理論的根據である。久遠實成が全佛教に於る佛陀觀の究極であり法華經の最大特色であることは、今更ら改めて説明するまでもなからう。

加之、他經に於て「永不成佛」とせられた二乗が、法華經に來つて成佛するところに所化の教益が究竟し、他經に「始成正覺」と説かれてある佛陀が「久遠實成」と開顯せられたところに、能化の佛格(實事)が究極したのである。以上の外にも尙ほ種々の理由があることは勿論だが、聖人が權實相對として力説するところは、主としてこの二者である。尙ほ聖人の開宗當時は、權經・權宗の優勢な時代であつたから、五重相對中に就てはこの權實相對即ち「權實判」に最も力を用ゐてある。(權實判に就ては尙ほ後の教判に於て再説する)

四 本迹相對

本は本門迹は迹門で、法華經二十八品中の前十四品を迹門とし、後十四品を本門とし、(法華經の概觀參照)純圓眞實の法華の中に就て、更に勝劣・淺深を批判するための相對である。元來本迹とは佛陀觀上の問題で、佛の本地と垂迹をば、人の本處と足跡とを以て譬へたのである。即ち釋尊は、法華經の壽量品によれば、五百億塵點劫の無始久遠に成道せられたのであつて、之を「最初第一の成道」と名け、又この成道は佛が化他のために來現したものではなく

て、自行の成道であり、方便の成道ではなくて實得の成道即ち實成であるから、「自行實得の成道」とも言ひ、この成道によつて得た佛身を「本時所成の三身」(無始・本有の三身の意)と名ける。この本地・本體の佛即ち久遠實成の本佛が、衆生教化のため久遠已來無限なる繰返しを以て非生現生して成道を示し、非滅現滅して涅槃を示すを「他方便示現」と言ひ、其の佛身を「迹中所成の三身」と名ける。而して前の本地・本體の佛に對して、後の方便示現の佛は乘迹・迹用の佛であるから、これを迹佛と名け、また佛身の本迹をば其のまゝ、化用の上の權(乘迹)實(本地)に當てるのである。かくて右の佛陀觀上の本迹を以て一代佛教(經)を見るに、法華以前(爾前又は昔)の大小乘諸經は勿論、法華經の前十四品に來てからも、尙ほ未だ釋尊が其の本地を説き示さないで、垂迹々用の釋尊即ち伽耶近成の釋尊を示すに過ぎない。かく久遠實成の本地は、法華經の後十四品に至つて漸やく顯示せられて居るから、前十四品を迹門と名け、後十四品を本門と名けるのである。

次に佛及び經に本迹を分てば、佛が教化する弟子にも本迹があり、滅後に於て經を弘める弘經者にも本迹があるとするのは自然で、本佛の弟子を本化と言ひ、迹佛の弟子を迹化と言ふて居る。即ち本門の最初湧出品に來てから始めて大地より涌出した上行等の六萬恒河沙數の大菩薩は本化で、序品以來現はれて居る藥王等の八萬の菩薩は迹化である。又滅後に就て言へば、支那の天台大師は迹化の藥王菩薩の化身であり、日本の傳教大師は是の天台の再身であると言はれ、而して兩師共に法華迹門の經意を以て宗として居るから之を迹化とし、吾が日蓮聖人は本化上行菩薩の再誕であつて、本門の經意に立脚して居るといふ點から本化とせられて居る。其他尙多くの本迹判が立てられて居るが、佛在世の經に就ての本迹を約經本迹判と名け、滅後の弘經者(隨つて弘通の宗)に就ての本迹を約宗本迹判と名けて、聖人の本迹判にはこの二種の本迹判が最も重きを置かれて居る。

開目鈔に「華嚴乃至般若・大日經等は、二乗作佛を隠すのみならず、久遠實成を説き隠させ給へり。此等の經々に二ツの失あり、(中略)、此等の二ツの大法は一代の綱骨、一切經の心髓なり。迹門方便品は一念三千・二乗作佛を説いて、爾前二種の失一つを脱れたり、しかりと雖未だ發迹顯本せざれば、まことの一念三千も顯れず、二乗作佛も定まらず、水中の月を見るが如く、根なし草の波に浮べるに似たり」(七六四―五)とあるのは、始に爾前の諸經と法華とを相對させ、次に法華の中に於て迹門と本門とを相對させたもので、其の迹本相對の批判的標準は、久遠實成の本地を顯はすか否かにあるのもこれによつて明白である。而してこの顯本は法華經の本質的價値に關する重大問題であつて、これによつて前の權實判をも左右する結果になるのである。

其故は、迹門の一念三千は迹門の中心たる方便品以下に於て、舍利弗等の二乗即ち聲聞・緣覺に向つて、未來世に於て必ず成佛すべしといふ二乗作佛の豫告(記前)を興へたことによつて、其の眞理性が實證されたのであるが、本門の久遠實成に至つては、本門の肝心たる壽量品に來つて、「然るに善男子我れ實に成佛してより已來、無量無邊百千萬億那由佗劫なり」と、初めて五百億塵點劫の久遠太初に成佛したことを顯説されたのである。而して久遠實成は二乗作佛を豫定することを必要としないが、二乗作佛は能化の教主が久遠實成の本佛であることを必要とするのであつて、能化の教主が久遠實成の本佛本體で、吾等衆生は悉く本佛の子であり分身であるといふ佛界緣起の教理が開顯せられてこそ、初めて二乗作佛の可能が證明せられ、隨つて二乘に對する記前が權威あるものとなるのである。換言すれば、迹門に於る一念三千二乗作佛の開顯は、本門に於る久遠實成の開顯によつて始めて究竟せられ、其の眞價が發揮せられるのである。これを本門による迹門の開顯と言ふので、本迹二門を合した法華經が、爾前の權に對して實とせられる所以は、茲に存するのである。

以上が本迹判の概要であるが、更にこの本迹判によつて生ずる教義上の重要問題の二三を左に列挙して、本迹相對の説明を終ることゝしやう。

1 一念三千の事理 迹門は久遠實成が顯はれないから、無始久遠の十界及びその十界が互具する義も未だ顯はれない、隨つて迹門の一念三千は、但だ諸法實相の理に立脚する理論たるに止つて具體的事實でなく、宛かも水月・萍草にも似たものであるが、本門に來つては「爾前・迹門の十界の因果を打破つて本門の十界の因果を説き顯はす此れ即ち本因・本果の法門なり、九界も無始の佛界に具し、佛界も無始の九界に備はりて、眞の十界互具・百界千如・一念三千なるべし」、(開目鈔七六五)とある如く、無始本有の十界が互に相具することが、具體的事實として示されて居るから、迹門の一念三千をば無相の理の「一念三千」と名け本門の一念三千をば有相の事の「一念三千」と名けるのである。即ち迹門の一念三千は本門に來つて根底づけられるのである。

2 教主の本迹 迹門の教主は本地未開顯であるから、歴史上の現身佛であつて、三十成道の佛、所謂始成正覺の迹佛に過ぎない、隨つて其の壽命・力用・所化・國土等凡べて有限である。然るに本門の教主は始成に即して顯本し、五百億塵點劫の久遠、否五百億塵點劫に即した無始の久遠に成佛した佛であつて、壽命・力用・所化・國土等凡べて無限である。

又迹門の教主は本化の大菩薩といふ如き大弟子を有せず、又分身にも或る限りがあつて、「諸佛釋尊に肩を並べて各修各行の佛なり」とある如く、華嚴・方等・般若・大日等の諸經の佛と同列の佛である。然るに本門の教主は、本化の大菩薩を始めとして無數の大弟子を有し、盡十方三世の無量無數の分身諸佛を有し、殊に「此過去常顯はるゝ時、諸佛皆釋尊の分身なり(中略)、今華嚴の臺上・方等・般若・大日經等の諸佛は皆釋尊の眷屬なり」、又「今久遠實成あら

はれぬれば、東方の藥師如來の日光・月光、西方阿彌陀如來の觀音・勢至、乃至十方世界の諸佛の御弟子、大日・金剛頂等の兩部の大日如來の御弟子の諸大菩薩、猶ほ教主釋尊の御弟子也、諸佛釋迦如來の分身たる上は、諸佛の所化申すに及ばず」(開目鈔七九〇)とある如く、迹門の時に同列であつた華嚴・方等・般若・大日經等の教主、並に其の弟子たる諸大菩薩をも、悉く分身眷屬とした一大統一佛であり、一大圓佛である。以て本迹二門に於ける能説の教主と所説の教法との勝劣及び深淺を知るべきである。

3 三益の異同 種・熟・脱の三益を論ずるにも、迹門では三千塵點劫の昔に成佛せられた所の大通智勝佛の下で、今の釋迦牟尼佛が法華經を再説(覆講)したのを以つて最初の下種益とし、爾來番々の教化を中間熟益とし、今番法華迹門に於ける法・譬・因三周の開顯によつて、二乗成佛の記莖を與へられたのを以つて脱益とするが、本門では遠く五百億塵點劫の久遠を以つて最初の本因下種益とし、爾來番々の教化を熟益とし、今番本門壽量品を説いて脱益を得せしめるのを終結とする。又迹門の脱益は但だ舍利弗等の二乗以下に、從因至果的な始覺門の成佛豫告を與へたに過ぎないから、之れを本門から見れば、尙ほ未だ熟益に過ぎないと言へる。しかるに本門の脱益は、一切衆生が本來本佛果海中の衆生で「佛子」であることを證悟させた本覺門の成佛であるから、即身成佛であり眞の脱益である。換言すれば、迹門の成佛は尙ほ歷劫修行を必要とする迂廻の漸成であるが、本門の成佛は歷劫修行を必要としない速疾の頓成である。

4 本迹と權實 右の如く本迹相對すれば、迹門すら尙ほ本門に劣る程であるから、本門と爾前とを相對すれば、其の勝劣雲泥もたゞならぬと論ぜられる時、前の權實判が、更に徹底究竟するのである、これを「迹の得道を奪ふは、意爾前に在り」(祖書綱要)と言ふて居る。

5 天台・日蓮兩宗の勝劣 佛在世の經に對する本迹二門の相對を佛滅後の宗旨に就て見る時、天台宗と日蓮宗との勝劣が批判せられるのである。即ち天台・日蓮兩宗は、同じく純圓一實の法華を以て宗とするが、前にも述べた如く、天台宗は迹門の諸法實相の哲理、一念三千の理法に重きを置くから、迹面本裏であり迹門本位である。然るに我が日蓮宗は、本門の久遠實成の本佛といふ具體的事實に重きを置くから本面迹裏であり本門本位である。淺劣なる迹門に立脚するものと、深勝なる本門を宗とするものとの、勝劣淺深は、最早や多言を要せぬであらう。

6 一致・勝劣の争 本勝・迹劣は上述の如く議論としては既に決定して何らの異論もない問題であるが、但だ本迹二門を取扱ふに當つて、内外・大小・權實の相對に於る如く、捨劣取勝して本門のみを取るか、又は二門相依り相須つて、法華超勝の義を究竟せしめるか、古來日蓮宗内に行はれた一致・勝劣の論争である。然しながら、内外・大小・權實は捨劣取勝の相對であるが、本迹相對は之と異なつて一經中の二門であり、二門相依り相須つて法華の超勝が成立するのであるから、たとひ一往は取捨を行ふとしても、再往究極に於ては取捨すべからざるものであらうと思ふ。蓋し内外・大小・權實等は各々獨立の教であつて不可分の關係はないが、法華中に於る本迹は、迹門の諸法實相が本門の久遠實成の抽象的理論であり哲學的原理であるに對して、本門の久遠實成は迹門の諸法實相の具象的事實であり宗教的結果である。又迹門の二乗作佛は本門の久遠實成に根據し、本門の久遠實成は迹門の二乗作佛に結果するもので、兩者は因果關係にあると言はねばならぬ。隨つて本迹二門は到底切り離すべからざる不可分の關係を有し、勝劣深淺は批判しても取捨を行ふべきではない、故に「發迹顯本」と言ふて「廢迹立本」とは言はないのである。

尙ほ日蓮宗内の本迹論には古來種々複雑な議論が交へられて居るが、五重相對の本迹論としては、二門相對の範圍に限らるべきもので、其れ以外の本迹論は異なつた立場に於る議論と言ふてよからう。

五 教觀相對

教は教相、觀は觀心とを相對させて、其の勝劣深淺を批判したものである。法華對諸經の權實を批判する場合に、普通は迹門の二乗作佛一念三千と本門の久遠實成とを以て諸經に對し、諸經にはこれを説いてないから權教であり方便教である、然るに法華にはこれを説いてあるから實教であり眞實教であると言ふのであるが、更に究極して言へば、本迹合せた中に於ては本門の久遠實成こそ最終の標準であつて、法華が諸經に超絶して居る所以の根本標準であることは、既に本迹相對に於て述べたところである。ところで、其の最終の標準たる久遠實成が説かれてあるものは本門中のどこであるかと言へば、言ふまでもなく其は壽量品である。斯くの如く、壽量品は法華經の中心であつて、其の法華經は一代佛教の中心であるとすれば、壽量品は取りも直さず一代佛教の中心であるといふ結論に到達するのは當然である。さればこそ開目鈔には、「一切經の中に此壽量品ましまさずば、天に日月の、國に大王の、山河に珠の、人に神の無からんが如し」(七九〇)とまで高調されたのである。

然るに日蓮聖人は、この一代佛教の中心たる本門壽量品に就て、更に文上と文底とを分たれて、文上壽量品に對して文底壽量品を深勝とせられた、開目鈔に「一念三千の法門は、但だ法華經の本門壽量品の文の底に沈めたり」(七五一)と言はれたのが其れである。蓋し文上とは、佛が顯はに説かれたまゝの文相で、眞意を内に裏んだものであり、文底とは文上の顯説に託して、佛が暗に示された眞意である。即ち文上に顯説せられた五百塵點劫といふ有始の久遠に託して、塵點超越の無始の久遠を示し、又教主即ち佛界の久遠に託して、九界の衆生の久遠を示さんとする玄旨實義を言ふのである。而して斯かる玄旨は、客觀的に説かれた佛界の久遠即ち文上の顯説によつて、主觀的に觀心證入すべき

ものであるから、文上を教相とするに對して、文底を觀心と名けるのである。随つて茲に言ふ觀心とは、天台が迹門の一念三千によつて立てた修行法としての觀心ではなく、文上の教相に對して其の奥に潜む玄旨幽意を意味するのであることを承知しなくてはならぬ。

1 教觀の勝劣 文上の教相と文底の觀心とは、種々の方面から其の勝劣が論ぜられるが、今其の二三の要點を略述すれば大體次の如くである。

A 教主の顯本 文上教相に於る顯本は、「五百塵點劫」と言ふ無限に近い數量を以て示されてはあるが、兎も角一定の數量があるから有始であつて無始とは言はれない。然るに文底觀心の顯本は、「五百塵點乃至所顯の三身にして無始の古佛なり」(本尊鈔九三九)とある如く、有始・有限の久遠に即して無始・無限の久遠を顯はしたもので、久遠の意義に深淺の差がある。

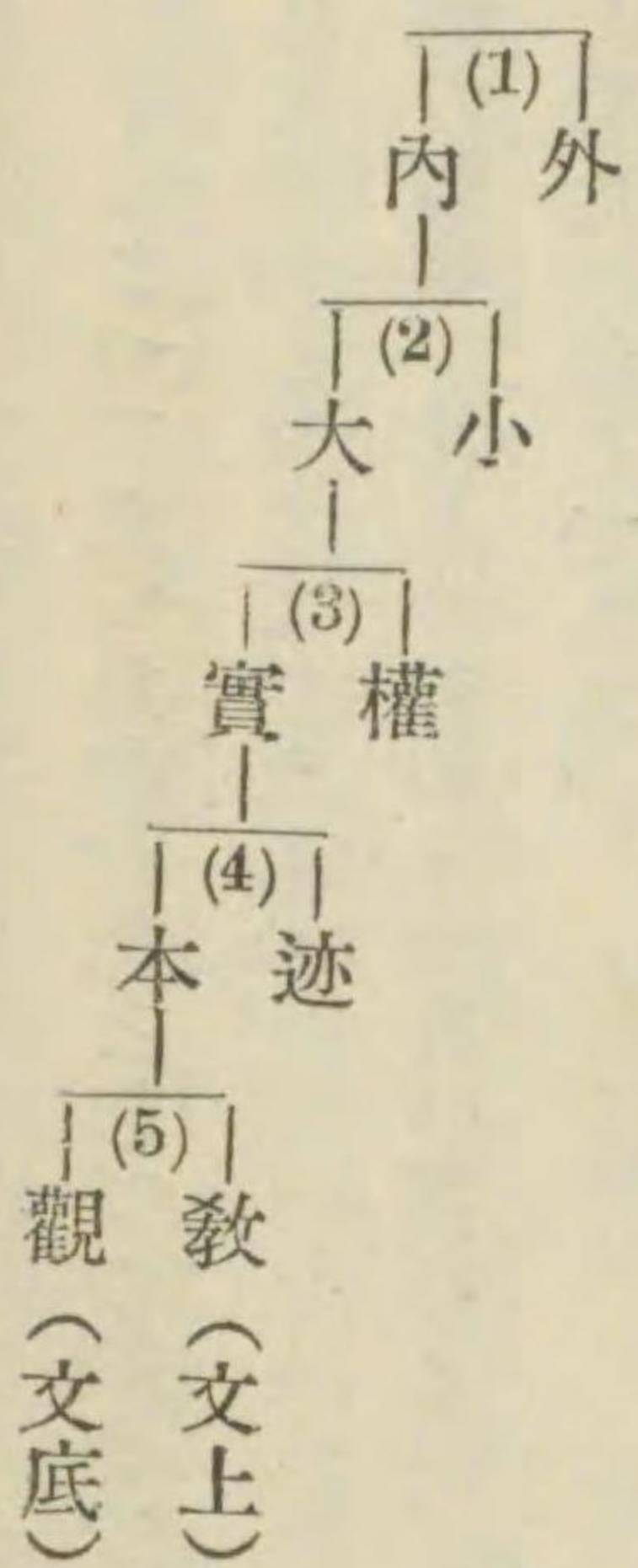
B 弟子の顯本 文上では、教主釋尊即ち佛界の久遠を顯はしたものに過ぎないが、文底の深旨では、「此品の肝要とは、釋尊の無作(無始)三身を明して弟子の三身を増進せしめんと欲す、此三身は無始本覺なりと雖、且らく五百塵點劫の成佛を立つ、三身即三世常住なり」(灌頂鈔一、〇二八)とある如く、教主釋尊の無始久遠に託して弟子即ち九界の無始久遠を顯はしたものであつて、久遠の意義に廣狹の差がある。

C 事の一念三千 師(佛界)弟(九界)共に無始無終であるとすれば、十界共に無始無終三世常住となつて、この十界三世常住の上に一念三千が事實として立證せられる、蓋し十界常住が立證せられないならば、十界五具も事實として成立しないからである。故に十界常住が顯はれない迹門の一念三千を「理の一念三千」とし、十界常住が顯はれた本門の一念三千を「事の一念三千」又は「まことの一念三千」と名けて、迹門に立脚する天台の一念三千は理であり、本門

に立脚する日蓮の一念三千は事であると説いて、理と事とを簡ぶのである。

2 教觀の關係 上述の如く文上教相と文底觀心とを相對すれば、前者は有始有終・有限相對であるから淺劣であり、後者は無始無終・無限絕對であるから深勝である。殊に其の顯本も、能化の佛界のみの顯本に止つては、所化の吾等とは没交渉となり、折角の久遠實成の開顯も他人の寶たるに過ぎない恐れがある。然るに文底觀心の深旨に於ては、佛界の無始久遠に託して十界の常住を示し、事の一念三千が成立して法華經の眞價が遺憾なく發揮せられてゐる。されば文上教相は、これを文底觀心から振り返つて見なければ、其の眞價が現はれず、本門の肝心でありながら、權迹に對しては相對的價値しか有しないことになる。故に文上教相は文底觀心によつて開顯せらるべきで、文上教相だけでは、宛かも龍を畫いて睛を點ぜざる如く、他人の富を算へる如く不徹底であり、不完全である。

かくの如く教觀相對して勝劣深淺を論ずれば、教劣觀勝であることは言ふまでもないが、文底の觀心は文上の教相を透すことによつて善く味到せられ、體驗證入せられるので、文上教相を透さないでは、文底觀心が其の成立の基礎を失ふことは、宛かも水を除いて濕性を求め、肉體を離れて精神を求めんとすることが不可能であると同斷である。故に教相と觀心とは、勝劣の相違はあるが取捨分離すべきではなく、謎と其の意味との如く、語と其の意義との如く、不可分の關係にあることは、本迹二門の關係よりも更に密接であると言はねばならぬ。



以上の五重相對を從淺至深の關係によつて圖示すれば上の如くである。

第七章 壽量品中心の佛教統一判たる五重三段

五重相對判に依つて、日蓮聖人の宗とするところは、法華經本門の肝心たる壽量品の文底觀心であることが明らかになつたから、茲に局面を一轉して、一面に於ては一般的經典分類法たる序・正・流通の三分法を以て、經典の求心的分類を行ふと共に、一面に於ては之に依つて、壽量品(文底)を中心とした法華經一部並に一代佛教、乃至は廣く三世十方を通貫する全佛教の外延的統一を行つたものが五重三段(又は四種三段)である。

五重三段は主として觀心本尊鈔に説くところで、(一)一代三段(二)一經三段(三)迹門三段(四)本門三段(五)文底三段の五重である。この中(二)と(三)を併せて二經六段の一重とすれば、四種三段(祖書綱要の如き)となるのであるが、開合の異なるのみで内容に差異があるわけではない。又文底三段は本門三段(第四の本門三段とは異ふ)、本法三段、法界三段、觀心三段、約宗三段等の種々の名稱が與へられ、其れ々特殊の意義を有して居るが、今は其の中の文底三段を取つたのである。蓋し第四重までは天台が「文句」に於て之を説いて居るが、第五重は日蓮聖人獨特の三分法で、其の意義深遠であるから種々の異名が與へられて居るのである。

尙ほ序・正・流通の「三分」とは、東晋時代の佛教學者道安が考案したとせられる佛教の三段分類法で、一定の經・律・論の中心となり本論となる部分を正宗分とし、正宗分の序論又は緣起分に當る部分を序分とし、正宗分の餘論又は流布に關する部分を流通分とし、以て全體の結構を捕捉し易くしたもので、爾來廣く之を一般に襲用して居るものである。

一 一代三段

釋尊一代五時の佛教を總括して一經と見なし、「法華經一部八卷二十八品、進んでは前四味退いては涅槃經等の一代諸經、惣じて之を括るに但だ一經なり、始め寂滅道場より終り般若經に至るまでは序分なり、無量義經・法華經・普賢經の十卷は正宗分なり、涅槃經等は流通分なり」(觀心本尊鈔九四〇)とある如く、全佛教の中心を實大乘たる法華經に求め、更に其の法華經(開經たる無量義經、結經たる觀普賢經を併せて)を中心として一代佛教の外延的統一を行つたもので、一代五時開説の趣意から見て、釋尊説法の目的を法華部とし、涅槃經を暫く法華部より切離して補遺の意味に於て流通分とし、其他の諸經は悉く法華に來るまでの過程たる方便權經として序分に入れたのである。

二 一經三段

一代三段の正宗分たる法華三部十卷を一經として、之を序・正・流通に分ち「正宗の十卷の中に於て亦た序・正・流通あり、無量義經並に序品は序分なり、方便品より分別功德十九行の偈に至るまでの十五品半は正宗分なり、分別功德品の現在の四信より普賢經に至るまでの十一品半と一卷は流通分なり」(同上九四一)としたので、亦た之を「三部三段」又は「十卷三段」とも名けて居る。一經三段の趣旨は、方便品より、分別功德品十九行の偈(「以助無上心」)に至るまでには、方便品に於る二乗作佛、壽量品に於る久遠實成の二大法門が顯はれて居るから、之を法華の正宗分とし、分別功德品(「爾時佛告彌勒菩薩摩訶薩」以下)の後半は、正宗分による佛在世脫益の功德を分別して説き、更に滅後に於て法華經を弘布すべき使命を付囑し、流布の功德を説いたものであるから之を流通分とし、無量

義經及び序品は、方便品に於る説法の準備であるから之を序分としたのである。即ち法華三部の中心を求めて方便品より分別功德品の半ばに至る十五品半とし、之に依つて法華三部十卷を分類し且つ統一したのである。

三 迹門三段

一經三段を更に本迹二門に分ち、其の中の迹門を一經として之に序・正・流通を分つたので、「又法華經等の十卷に於ても二經あり、各序・正・流通を具するなり、無量義經と序品は序分なり、方便品より人記品に至るまでの八品は正宗分なり、法師品より安樂行品に至るまでの五品は流通分なり」(同上)と説いてある如く、迹門の中心を方便品より人記品に至る八品に求め、之を中心として迹門十四品と無量義經とを統一したのである。其の趣意は、無量義經と序品とが序分であることは一經三段に同じく、方便品より授學無學人記品に至る八品は、諸法實相の理を説いて理の一念三千を示し「一佛乘に於て分別して三(乘)と説く」唯だ一乘の法のみ有り二も無く亦た三も無し」(方便品)と所謂「開三顯一」し、更に法説・譬説・因縁説の三周説法に依つて、舍利弗以下上・中・下三根の二乗が作佛の授記を與へられ、迹門當分の脱益を得た經であるから正しく迹門の中心たる正宗分である、而して法師品以下は、迹門の妙法を滅後に受持する者の功德、並に之を弘布した者の功德を説き、又滅後の修行法として四安樂行を教へた部分であるから、之を流通分としたのである。

四 本門三段

一經三段を本迹二門に分けた中の本門を一經としたもので、「又本門十四品の一經に序・正・流通あり、湧出品の半を

序分となし、壽量品と前後の二半此れを正宗となす、其餘は流通分なり（同上）とあるのが其れである。言ふまでもなく壽量品と其の前後の二半、即ち湧出品の後半（「爾時釋迦牟尼佛告彌勒菩薩」以下）と、分別功德品の前半（「以助無上心」まで）とを、本門の中心たる正宗分とし、湧出品の前半（「汝等自當因是得聞」まで）を序分とし、分別功德品の後半（「爾時佛告彌勒菩薩摩訶薩」以下）以後、結經の終までを流通分とし、之に依つて壽量品の一品と前後の二半を中心とした本門一經の統一を行つたのである。蓋し湧出品の初めより半までは、上行等の本化の四大菩薩の湧出より始まつて、壽量品に於る開近顯遠（近成を開いて久遠を顯はす）に至る準備であるから序分に當り、湧出品の後半より壽量品の一品及び分別功德品の前半に至るまでは、愈々彌勒の問を動機として久遠實成の開顯となり、十界常住の上に事の一念三千が顯はれて、釋尊出世の一大事因縁が顯示せられたのであるから正宗分たることは勿論のこと、其れから分別功德品の後半以後は、流通分に當ることは一經三段に於て述べた通りである。

五 文底三段

本門三段に於て本門の中心が明らかとなつたが、本迹二門の價值に就ては五重相對の「本迹判」に於て述べた通りである。故に、本門三段の正宗分は、これを一經三段に當てはめれば、一經三段に於る正宗分中の正宗分となるわけである。而して一經三段は一代佛教の正宗分であるから、本門三段の正宗分は頓がて一代佛教の正宗分中の正宗分となることは、當然の論理的歸結である。故に以上四重の三段に於て、壽量品と前後の二半とが一代佛教の中心であり、隨つて之を中心とした一代佛教の統一が出來て、一代佛教の求心的分類と外延的統一とは茲に完成したわけである。然るに日蓮聖人の大抱負は、是の論理的歸結を更に十方三世に應用して、法界全體の佛教の求心的分類と外延

的統一とを行はんとしたものが、即ち第五重の文底三段である。

文底三段とは、「又本門に於て序・正・流通あり、過去大通佛の法華經より、乃至現在の華嚴經・乃至迹門十四品・涅槃經等の一代五十餘年の諸經、十方三世諸佛の微塵の經々は、皆壽量の序分なり」（同上）とあるのが其れで、本門三段の正宗分中に於ても、特に其の中心肝要たる壽量一品（文底の）を取つて正宗分とし、其他の一代佛教は勿論、過去の諸佛の法華經も、十方三世の諸佛の微塵（數）の經々までも、其の序分としたのである、以て其の如何に博大なる組織的統一であるかを想見することが出來やう。

但し茲に一つの重大問題がある。其は此の文底三段には序分と正宗分とだけが明記してあつて、流通分が明記してない、故に、此の三段の流通分は果して何ものであらうかといふ問題である。この問題に對して近代の哲匠優陀那日輝師は、其の「觀心本尊鈔略要」に於て文・義・意の三方面を分ち、「文に就て言へば、一品二半の外の本門十一品半及び普賢經が流通分である。義に就て言へば、今の文は佛在世の正宗を論ずるのであるから、滅後の正宗たる下種益の題目が流通分に當り、本門十二品半も亦た序分中に加へられる。意に就て言へば、文上は在世の正宗を示して居るが、今文の本意は末法流布の教體を顯はすためである。故に、體の題目が正宗で、用の二十八品は凡て流通である。然しながら是は末法に立脚する見方であるから、在世の正宗を論ずる三段に當てはめるわけに行かない。故に本尊鈔の文上から言へば、第一の解釋が最も穩當である云々」（取意）と結示してゐる。

惟ふに五重三段建設の理由は、一代より一經、一經より迹門・本門、本門より壽量一品又は一品二半と、全佛教の中心即ち肝心を詮じつめて來て、是の全佛教の神たる壽量品の文底觀心を要約した妙法五字を末法下種の要法とするにあることは明らかである。隨つて、この趣意を以て今の文底三段の流通分を考へれば、「略要」の説の如く、義・意に於

ては種々の立場から流通分を立てられるが、本尊鈔の文上に就て言へば、「又本門に於て序・正・流通あり」と書き出して、「現在の華嚴經乃至迹門十四品、涅槃經等」とあつて、本門十四品を除いてある點から見ても、壽量品又は一品二字を正宗分とし、其他の本門並に結經等を流通分中に入れたものであることが推定できる。されば、正宗分たる文底五字の人格的發現であるからといふ理由で、日蓮聖人を以て流通分とするものであらうとする某氏の説の如きは、人法を混同したもので妥當を缺いた推測と言はねばならぬ。其他尙ほ種々の異説があるが、今はこれを略する。

第八章 其他の重要教判

一 觀心を最勝とする四重興廢

五重相對に於る内外相對を除く他の四重相對、即ち小大・權實・迹本・教觀の内、法華以前四十餘年の諸經を一括して爾前とし、是の爾前・迹門・本門・觀心の四重が、前劣後勝の相對によつて勝興劣廢することを、爾前對迹門・爾前迹門對本門・爾前迹門本門對觀心の三對の興廢に配當したものが四重興廢で、結局觀心の大教が最勝にして末法の時機に相應する教法であることを力説したものである。四重興廢の趣意は各書に散説せられて居るが、完説せられてあるのは「十法界事」であつて、左の文が其の要點である。法華本門の觀心の意を以て一代聖教を按ずるに、菴羅果を取つて掌中に捧ぐるが如し。所以は何ん、迹門の大教興れば爾前の大教亡し、本門の大教興れば迹門・爾前亡し、觀心の大教興れば本・迹・爾前共に亡す。此は是れ如來所説の聖教、從淺至深して次第に迷を轉ずる也。」(二九〇—)

四重の勝劣・深淺は五重相對に於て述べたから、今更ら改めて説明するまでもないが、唯だ一つ注意すべきことは、興廢の關係は教法其者の價値批判の外に、末法といふ時と機とに立脚した時代と教法との關係、即ち時代に對する教法の適否から論ぜられるのであるから、興廢取捨が直ちに勝劣深淺ではないといふことである。このことは爾前は兎も角、本迹と觀心とに於ては特に然りであつて、「若し本門顯れ已りぬれば、迹門の佛因は即ち本門の佛果なるが故に、天月水月本有の法と成りて、本迹俱に三世常住と顯るゝ也」(同上二九五)とある如く、本迹相對すれば勿論本勝迹劣・本興迹廢であるが、本門が顯れてから後に本門の意を以て迹門を開顯すれば、本迹俱に本有の法となり、始成即久成となるのである。(本迹の不離不捨に就ては尙ほ次の三重配當にも出て来る。)又本門と觀心との關係は、文上と文底との關係であり、文上を離れて文底を探るべからざること、前出の譬の如くである。故に、強ひて文底の觀心のみを取つて、文上の本門を捨つべきでないことは言ふまでもない。

二 教・機・時の相應を説く三重配當

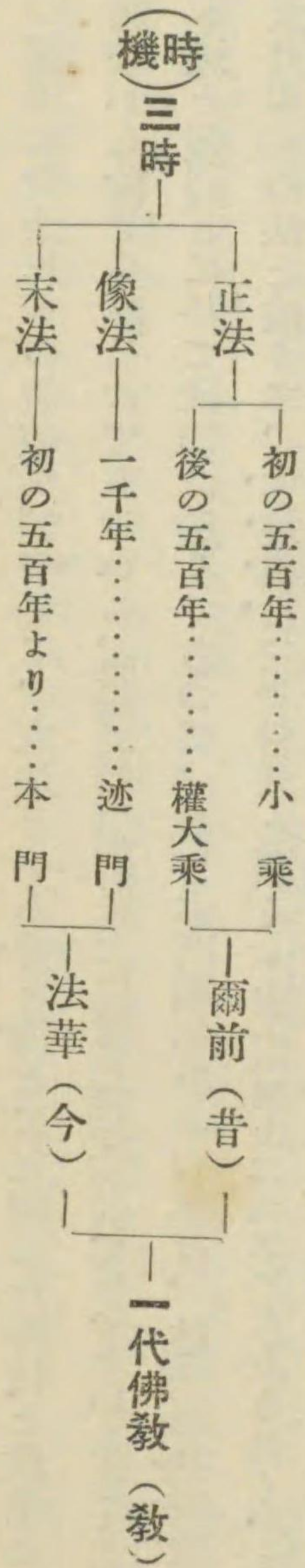
一代五十年の説法を法華(今)と爾前(昔)とに分ち、法華を本迹に分つて、昔(爾前)・迹・本の三重とし、之を滅後の三時たる正・像・末に配當し、教の勝劣と時の變化と機の利鈍とが互に相應すべきを説き、以て末法の始は法華經の本門が時と機とに相應して居ることを明らかにしたもので、五綱の分説として、教・機・時三綱の關係を説いたものである。

是れも諸書に散説せられてあるが、「四菩薩造立鈔」に「本迹二門の淺深・勝劣・興廢・傍正は時と機とに依るべし、一代聖教を弘むべき時に三あり、機以て爾かなり、佛滅後正法の始の五百年は一向小乘、後の五百年は權大乘、

像法一千年は法華經の迹門等也、末法の始めには一向に本門也」(一、八五七)とあるのが、其の代表的なものである。

但し、茲にも亦た本迹二門の取捨が問題となるので、末法の機に相應するのは本門であるからといふ理由で、本門のみを取つて迹門を捨つべきであるか否かと言ふ疑問が起る。之に對して右の四菩薩造立鈔には、前文の直ぐ次に左の如く説いて、本迹には傍正はあるが不離であつて、迹門を捨つべからざることを強く誠しめて居る。「一向に本門の時なればとて迹門を捨つべきに非ず、法華經一部に於て前の十四品を捨つべき經文これ無し。本迹の所判は一代聖教を三重に配當する時、爾前迹門は正法像法、或は末法は本門の弘まらせ給ふべき時なり、今の時は正には本門傍には迹門也。迹門無得道と云つて、迹門を捨て、一向本門に心を入れさせ給ふ人々は、いまだ日蓮が本意の法門を習はせ給はざるにこそ、以ての外の僻見也。私ならざる法門を僻案せん人は(公けの法門を私見で解釋する人はの意)偏へに天魔波旬の其身に入り替りて、人をして自身共に無間大城に墮すべきにて候、つたなしつたなし。(中略)總じて日蓮が弟子と云つて法華經を修行せん人々は、日蓮が如くにし候へ」と。説き得て明瞭ではないか。

三重配當を圖示すれば



三 權實判の一種たる三種教相

爾前四十餘年の諸經(昔)と法華經(今)との權實を批判するに、(一)所化の弟子の根性の融・不融、(二)能化の教主の化導の始終不始終(三)師弟の遠近・不遠近の三方面を以てしたものが三種教相で、五重相對の權實判の一分説と見るべく、又五綱の教と機との關係を別に説いたものとも見られるものである。

三種教相は元來天台大師が法華經と諸經との相異を比較對照したものを、三種教相鈔(自一四四至一七二)等に襲用されたもので、其の要點は次の如くである。

1 根性の融・不融 爾前は所化の根性が區々であつて融合して居らないから、不融合の機に對して三乘の權實を必要としたが、法華は爾前の諸經によつて所化の根性が融合したので、三乘を開いて一佛乘を説いたのである。故に爾前は開かるべき權經で法華のみが爾前を開きうる實經である。

2 化導の始終・不始終 爾前の諸經には種・熟・脫の三益の始終を説いて無いが、法華にはこれを説いてあるから、爾前は化導の始終が不明瞭であり法華は明瞭である、故に爾前は權經で法華は實經である。

3 師弟の遠近・不遠近 久遠實成の開顯と否とを以て權實を批判したもので、前二種の教相は主として迹門對爾前であるが、第三の教相は専ら本門によつて權實を判じたものである。即ち爾前の諸經は、師たる釋尊も弟子たる大衆も、未だ久遠が開顯されないから、釋尊は伽耶近成たるに過ぎず、弟子は近成以來の弟子たるに過ぎない。然るに法華經の本門には、久遠が開顯せられて、釋尊は久遠實成の佛となり、弟子は久遠以來の弟子となつて、師弟共に久遠の關係を有することとなつてゐる。而して法華對爾前の勝劣深淺は、茲に其の絶對的相違を來して居るのである。故

に師弟共に始成・近成である爾前は權經で、師弟共に久成・遠成である法華は實經だといふのである。

四 本化別頭の重要教判たる種脱相對

本門の肝心壽量品（又は一品二半）を佛在世の脱益の教法とし、妙法蓮華經の五字を滅後末法の下種益の要法とし、末法今時に於ては、在世脱益の壽量品よりも、下種益の題目五字が肝要であると斷定したもので、これによつて日蓮聖人自ら末法下種益の大導師であるとの自覺に立つて、獨特の題目宗を開創せらるゝ所以を闡明した、所謂本化別頭の重要教判である。

1 種・熟・脱の三益 種脱相對に就て述べるには、先づ順序として「種・熟・脱の三益」を概説する方が便利である。種益とは下種益の略で、純圓一實の妙法を聽いて成佛の種子即ち佛種を心田に下すことを言ふ。換言すれば、純圓の妙法を聽くことによつて、衆生が本來具有して居る佛性即ち本有の佛性に開發成長の機會を與へることである。熟益とは調熟益の略で、教法を聽受するか又は其他の善法を修することによつて、心田に下された佛種を培養すること、換言すれば衆生本有の佛性が、種々の善因縁に依つて漸次に開發助長することである。脱益とは解脱益又は得脱益の略で、培養されて成長した佛種が佛果を結ぶこと、換言すれば、佛性の全部が開發されて成佛得脱することである。

2 在世の三益 この三益に在世と滅後とを分ち、在世を更に本迹二門に分つ。迹門の三益は、三千塵點劫の昔、大通智勝佛の下に於て、第十六番の王子であつた釋尊が、父大通佛の説いた法華經を、娑婆世界の衆生のために覆講して下種結縁したのに始まつて、爾來（中間）幾度となく出世して之を調熟し、最後に今番の出世に於て般若時まで機

根を調熟したのを熟益の期間とし、法華の迹門に來つて法・譬・因三周の開權顯實によつて成佛の豫告を與へたのを脱益とする。次に本門の三益とは、五百塵點劫の久遠に於る教化を下種とし、爾來大通佛の下種結縁を経て迹門の開權顯實に至るまでを凡べて熟益とし、最後本門に於て久遠實成を開顯したのを以て眞の脱益とするのである。

3 滅後の三益 更に滅後の三益とは、在世の三益と全く其の趣旨を異にし、在世は種・熟・脱の順序であるが、滅後は脱・熟・種の順序を以て論じて行くのである。蓋し在世は堅に一機が漸進する跡に就て其の發達を見、滅後は三時の變遷に隨つて衆生の機根が漸退するに就て判するのであるから、全然其の立場を異にするのである。

滅後の三益とは、第一期正法時代の衆生は、佛在世を去ること左程遠くなく佛縁深厚であるため、小乗や權大乘の如き教法でも脱益を得られるが、第二期の像法時代になつては、佛縁が薄くなつたため小乗や權大乘では利益はないが、未だなほ佛在世に法華經を聞いた宿善を有する所謂「本已有善」の機であるから、實大乘たる法華の迹門によつては尙ほ熟益を得られる。然るに末法に來つては、全く「本未レ有善」の機のみであるから、新たに法華經の本門に依つて佛性開發の因たる下種益を與ふべき時代となつて居ると判するのである。

4 種脱の對判 日蓮聖人の種脱判は、是の在世と滅後との三益論を基礎として出發するので、在世の本門は既に脱益を與へた教法で、譬へば果實を結んだ草木の如きものである。然るに滅後末法の本門は、是から濁惡の衆生に下種益を與へ、更に熟・脱兩益をも與ふべき重大任務を帯びた本門で、將に發芽せんとする種子の如きものである。故に「在世の本門と末法の初は一同に純圓也、但し彼は脱此は種也」（觀心本尊鈔九四二）と言つて、滅後末法といふ時網判と、三重配當の結論とに立脚して、末法の本門は脱としての本門ではなくて、種としての本門であらねばならぬと斷じ、自ら其の種としての本門を以て宗とせられたのである。

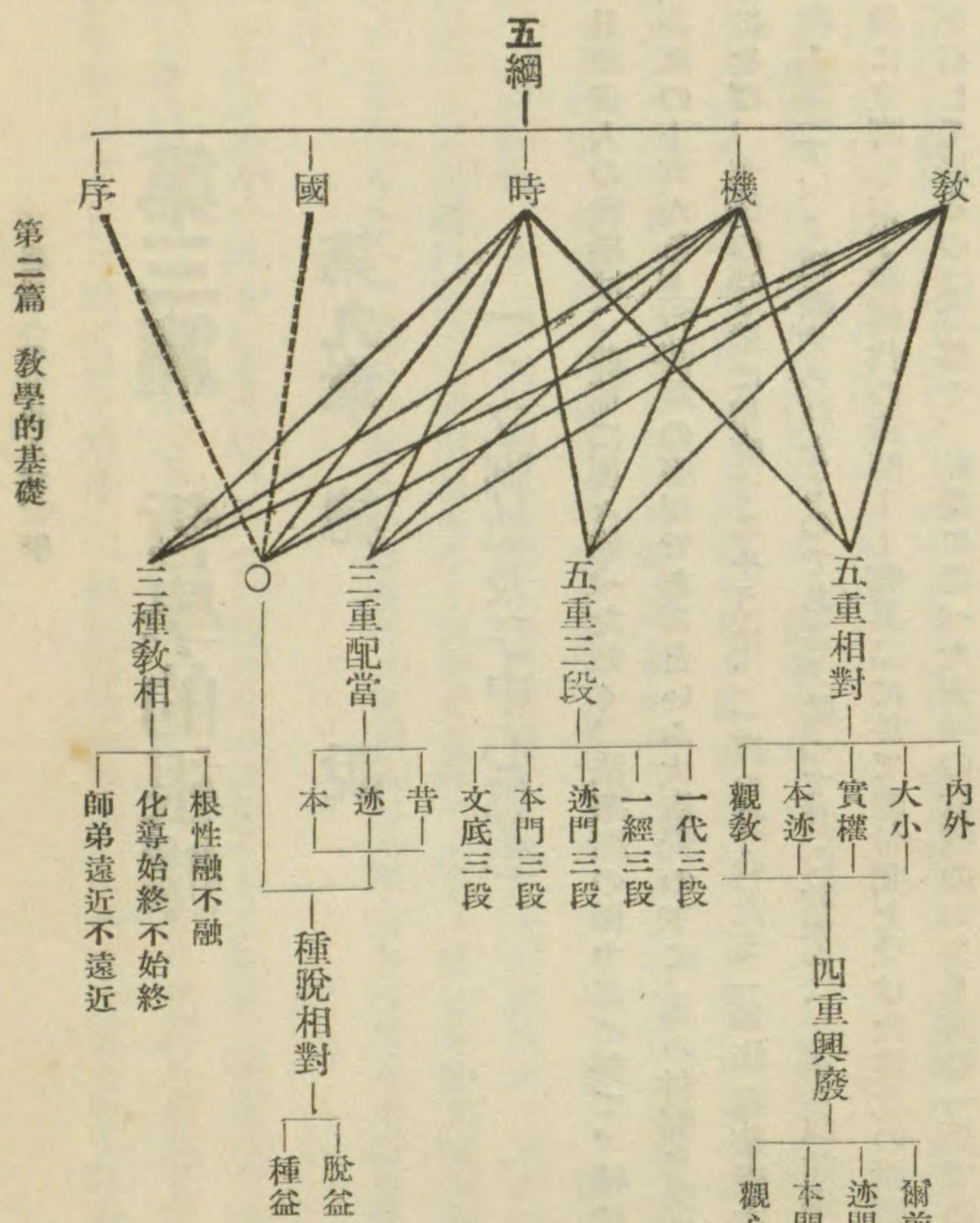
然らば、其の「種としての本門」は如何なる教法であるかと言ふに、其は在世脱益の本門と、其の教體を全然別にするものではないが、然し在世脱益の儘の本門では、時機不相應の故に無効である、換言すれば、其は末法下種益の機に對する種子として適するやうに、簡要化せられ壓搾された本質、精要でなくてはならぬ。而して是れ即ち滅後末法の衆生のために、佛が特に「地涌千界の大菩薩を召して、壽量品の肝心たる妙法蓮華經の五字を以て、閻浮提の衆生に授與せしめたまふ」(本尊鈔九四三)とある「妙法蓮華經」の五字である。故に亦た「是好良藥とは壽量品の肝要たる名體・宗・用・教の南無妙法蓮華經是れ也」(同上九四四)とも、「彼は一品二半、此は題目の五字也」(同上九四二)とも言つてあるのである。

茲に日蓮聖人獨特の法門があり、宗旨が存在するのであつて、佛が滅後末法の衆生のために、法華經一部の心をば、「如來の一切の所有之法、如來の一切の自在の神力、如來の一切の秘要之藏、如來の一切の甚深之事」(神力品)の四句に結要して、本化の上首上行菩薩に付屬せられた所以の趣意が之によつて顯はれ、同時に此の付囑に應じて、末法の大導師として出現せられた日蓮聖人の使命が明らかになるのである。

但し茲にも亦た一個の重大問題がある、其は種脱の相對は、種の妙法五字を勝として取り、脱の一品二半を劣として捨てることになるか、換言すれば、種脱相對は勝劣取捨の對判であるかといふ問題である。これに就ては種々複雑な議論があるが、要するに下種益の妙法五字は脱益の一品二半を巻いて收めたもので、脱益の一品二半は種益の五字を開き舒べたものであると見るのが最も穩當で、卷舒は相の異のみで體の異ではない如く、又花果を離れて種子を求められないが如く、種の妙法五字と脱の一品二半とは不可分の關係にあると見なくてはならぬ。随つて種脱の對判は、唯だ時機に就て教相の適否を判じたもので、決して教體其者を捨劣取勝したものと見てはならないと思ふ。

以上が日蓮聖人の宗教及び哲學の教學的基礎となる教判の概要であるが、この教學批判の結論に立脚して、末法の時機に相應する大白法たる法華經の本門の肝心「妙法蓮華經」の五字を、末法は一切衆生に下種すべく組織せられたものが、聖人の宗教であり、哲學であり、修行であり、倫理である。

尙ほ五綱教判と其他の教判との開合的關係を参考のために圖示すれば次の如くである。



第三篇 哲學的根據

第九章 總 說

一 立脚地及び中心思想

日蓮聖人の教學は、前篇に屢々述べた如く、法華經の神力品に於て、特に滅後の弘經を遺命付囑せられた、本化諸大菩薩の上首たる上行菩薩の應現であるといふ大自覺の下に、其の付囑を受けた最勝・純圓の一乘法、諸經の王たる法華經をば、末法の時・機に相應するやうに、一經の肝心たる「妙法蓮華經」の五字に要約し、之を末法の一切衆生に下種・結縁すべく組織せられたものである。隨つて其の教學は、聖人以前即ち末法以前の諸學者が未だ道破せざる新見地に立脚し、正・像時代の諸師——囑累品に於て總付囑を受けた述化の諸菩薩の應現たる諸師——の未だ弘めざる内容を有して居るのは當然で、前篇に述べた獨特の教判の如きも其の一例であるが、其他にも到る所に獨創の見解が發揮せられて居る。

然しながら日蓮聖人も亦た歴史上の人物であり、時代の人であるから、いかほど獨創の見解に富むと言つても、全然時代を離れ歴史を超越することは出来ない。即ち聖人以前の諸學者——正・像時代の諸論師の思想及び學說の影響を受けないわけには行かぬ。こゝに自から獨創と傳承との両面が含まれてくるので、若し遠慮なく言ふならば、其の獨

創の方面と雖、傳承を基礎として更に飛躍を行つたものであることは、日蓮聖人に於ても例外を認められない。このことは聖人自らも之を認めて居られ、かの内相承と外相承と二種の相承を立て、内相承に於ては、釋尊——上行菩薩——日蓮聖人とし、外相承に於ては、釋尊——藥王菩薩——天台大師（藥王菩薩の後身）——傳教大師（同上）——日蓮聖人として居られるのは、これを立證するものとも言へやう（授職灌頂鈔一、〇三二參照）。さは言へ、外相承は法華經の付囑傳承に關するものゝみであるから、聖人の宗教及び哲學の全般にわたつては、この外に尙は多數の影響を受けたものがあることは明らかである。

1 立脚地 日蓮聖人の教學が、専ら法華經に立脚すること、論部殊に釋論としては天台大師の法華三大部に立脚することは言ふまでもないが、是等の正依の經・論・釋の外に多數の傍依の經・論・釋を以て參考資料とし、又は論證の資料としたのである。其等の傍依の經・論・釋の中で最も重要なものは「涅槃經」で、立正安國論の如き場合には「大集經」や「金光明經」「藥師經」の如き方等部の經典をも論證の資料としてある。論部としては天台三大部の根據となつた龍樹の「大智度論」や「中論」、殊に支那天台の中興たる荆溪大師湛然が、天台の三大部に註釋を施した「玄義釋籤」、「文句記」、「止觀輔行弘決」等が最も多く引用せられてゐる。殊に傳教大師の著述と密接な關係を有することは今更ら説明するまでもない。隨つて聖人の教學が、是等の經・論・釋及び論釋主の思想又は學說に負ふところが多いのは當然である。

次に思想的立脚地を見るに、先づ正依の根本經典たる法華經の思想は、本門の宗教的な佛身常住論と、迹門の哲學的な諸法實相論とが二大中心である上に、傍依の經典たる涅槃經の思想も亦た佛身常住論が中心である。次に論部に於ては、主として般若經に根據した龍樹の論部が諸法實相論であることは言ふまでもなく、天台の釋論も亦た諸法實

相論に立脚した三諦圓融論である。随つて、是等の經論に負ふ所最も多き日蓮聖人の中心思想が、宗教的には佛身常住論であり、哲學的には諸法實相論であるべきは極めて自然である。

然しながら、同じく佛身常住論と言ひ諸法實相論と言ふても、般若と涅槃、涅槃と法華、龍樹と天台、天台と日蓮では、其の包含する意味に深淺・廣狹の別があるから、其の哲學的及び宗教的價値に於ても全然同一と言ふことは出來ない。例せば、涅槃經の佛身常住論は、涅槃の三德・四德や佛性の遍在等と關聯して居るのみであるが、法華經の其は、佛身の常住と共に其の遍在を説き、更に佛の智慧・慈悲・救濟の無限を説き、これと關聯して久遠實成だの、二乗作佛だの、三乘開會だの、一切皆成だの、又は久遠下種だの中間結縁だのと言ふやうな、頗る重要な内容を含んで居る。又諸法實相論に就て見るも、これを諸法の實相と見るのと諸法即實相と見るのでは、其の意義が根本的に相違するのであつて、前者は諸法即ち萬有を現象と見て、其の奥に本體又は實在を立てる立場となり、後者は萬有を其儘實相と見ることになる。一は現象の外に「物其自體」Ding an sich ともいふべきものを立て、一は現象其儘が本體又は實在だと言ふことになる。而して法華經の諸法實相論が、其のいづれであるかは遽かに決せられないとしても、般若經及び龍樹等の其は前者に屬するに對し、法華經に立脚する天台・日蓮の其れが、後者に屬することは明白である。

2 理より事へ飛躍 但し諸法を其儘實相とする中に於ても、これを唯だ哲理として考察するのと、情意の上に味ひ人格の上に體驗するのでは、其處に顯著なる相違がある。勿論こゝに來れば、其は最早や哲學ではなくて宗教であると言ふべきで、若し強ひて哲學と名けるならば、體驗を直に哲學とする意味に於て「體驗の哲學」といふか、又は哲學の人格化といふ意味に於て「行爲の哲學」又は「人格の哲學」と名くべきである。今これを天台・日蓮二師の諸法即實相論に就て見るに、天台大師が前者に屬し、日蓮聖人が後者に屬することは明らかであつて、日蓮聖人が常に

天台の一念三千を評して「彼は理なり」と言ひ、自ら「此は事なり」とて、事の一念三千を誇稱せられた理由は、蓋しこゝに存するのである。

斯くの如く日蓮聖人の教學は、正しく法華經に根據し、傍ら涅槃經等の諸經に依り、龍樹を承け、天台を繼ぎながら、更に其上に一段の飛躍を斷行したところに、其の獨特の立脚地があり、超越的な價値が存在するのであつて、聖人の教學を一貫する根本的立脚地は常にこの理より事への飛躍であり、理論より體驗へ、哲學より宗教への突進である。而してこゝに、天台法華宗より日蓮法華宗が新たに興るべき理由が存在するのである。

尚ほ日蓮聖人の教學は、以上の論述だけでは、宛かも佛身常住論と諸法實相論とのみに立脚して、大乘哲學の他の一大系統たる萬有の生起を説く緣起論には、何等の交渉も持たないやうに見えるが、事實は決して其うでないことは勿論である。元來佛教は一方面の思想に偏することを戒しめ、常に中道の立場に立つべきを教ふるものであるから、たとひ龍樹にしても天台にしても、實相論の一方のみ偏するものではなくて、必ずや他の緣起論的方面をも包含するものであるが、殊に日蓮聖人は、綜合的・統一的立場を取るところに重要な特色の一が存在するのであるから、實相論のみに立脚して緣起論を無視するやうなことはしない。即ち日蓮聖人には、天台の性具論や華嚴の唯心緣起よりも、更に進んだ佛界緣起論が存在するのである。故に日蓮聖人の哲學的立脚地は、大乘佛教の二大教系たる實相論及び緣起論の二方面を統一したところにあると言ふことが出来る。が、若し二大系統のいづれにより多くの關係を有するかと言へば、緣起論よりも實相論の方面に多くの關係を有することは否定し得ないであらう。

二 組 織

日蓮聖人の教學は、常に佛教々學の發達の頂點に立つて、綜合的にして統一的な立脚地を取り、しかもこれを簡単な結論に要約してあるから、若し其の結論のみを端的に信すれば、極めて簡易にして平易な宗教的信念となるのであるが、若しこれを研究的に分析し解剖すれば、高遠幽妙にして複雑な哲學的思想が限りなく展開されるのである。勿論宗教の本質は信念であつて理智ではない、隨つて其の究極目的は信念の充實及び永續であつて、理智の満足ではない。古來安心立命と言ひ大悟徹底と言ふ如きは、宛も理智の満足を語るものゝ如くであるが、實は信念の充實及び永續を道破したに外ならないのである。然しながら、この信念を充實し永續するに就いて、初めから全然理智を否定して、單に感情の満足のみを依らんとするものと、理智と感情とを併せ満足することによつて獲得せんとするものとがある。基督教の如き及び淨土教の如きは前者であり、其他の佛教各宗は大體に於て後者に屬するものと見て不可なからう。而して、單に感情の満足のみによつて信念の充實を得んとすることは、容易ではあるが其の永續を見ることは困難である。これに反して、理智と感情とを共に満足させることによつて、信念の充實を求めんとするのは、困難ではあるが永續性の多いのは事實である。この點に於て日蓮聖人が哲學的思想を宗教的信念の基礎とし「智者に我が義破られずば用ゐじとなり」といふ、理智の徹底的満足の上一に「詮ずるところは天も捨て玉へ、諸難にも値へ、身命を期とせん、(中略)善につけ惡につけ法華經を捨つるは地獄の業なるべし」との大信念を確立して居られるのは、宗教としては極めて堅實であり、哲學としては極めて徹底せるものと言ふことが出来る。

斯くの如くであるから、日蓮聖人の教學には、宗教的方面と、哲學的方面とが、常に表裏隱顯の關係をなして居るので、宗教を説けば哲學が現はれ、哲學を論ずれば宗教に歸著することになるのである。然しながら、これを宗教として説明するのと哲學として扱ふのでは、其處にまた一種の異なつた味ひがあつて、各々相盡せぬものがあるから、

今は先づ哲學的方面のみを特に切り離して、日蓮聖人の教學に於る哲學的根據とし、其中に認識論と宇宙論とを擧げて略説し、次に宗教的方面としては、目的論と方法論とに分けて、前者に於て佛陀論及び本尊論を説き、後者に於て成佛論並に修行論を説き、以て理想と價值、並に理想實現の實踐的方法を明らかにするつもりである。而して日蓮聖人の宗教に於て、前の五綱教判と併せて「三秘・五綱」と稱せらるゝ三大秘法、即ち本門の本尊・本門の題目・本門の戒壇は、主として聖人の宗教的理想と、理想實現の方法とに於て説明し、其の成立的原理即ち理論的根據として、哲學的根據を明らかにせんとするものである。

(附記) 本篇を始め印度佛教に關する部分は、拙著「印度佛教史」を参照せられたい。

第十章 認識論

一 序 説

佛教は元來智慧を重んずる智的宗教であり、論理的思辨を重要視する合理的宗教であつて、淨土教や律宗の如き例外を除いては、宇宙及び人生に對する觀察が、求道及び修行の中心問題である、隨つて宇宙及び人生に對する觀察即ち認識に關する問題が、佛教哲學の中心をなして居ることは論を俟たない。或點から言へば、佛教は認識問題を以て始まり、認識問題の解決を以て終ると言つても大した誤はない程で、佛教の目的たる「轉迷開悟」なるものも、唯識の所謂「轉識得智」なる認識主觀の轉換に依つて認識内容を轉化したものに外ならぬと言つても差支ない。

印度の宗教や哲學は、希臘系統の西洋哲學に比較するならば、著しく内觀的であり主觀的である。而してこの内觀的であり主觀的であることは、やがて認識論的であるといふことに外ならないとも言へやう。故に印度の宗教や哲學に於ては、希臘哲學に於て餘り多く論ぜられなかつた認識の主觀に關する問題、若くは認識能力に關する問題が、古代から嚴格に考究せられ論議せられてゐた、殊に佛教は是の印度思想界の一般的傾向中に於ても、最も代表的なるものとして、極めて慎重な態度を以て認識問題を取扱つたのである。

根本佛教に於て、八正道の第一に掲ぐる正見は正しき認識のことであり、三學・五根・五力の慧、四如意足の慧、七覺支の擇法等は、正しき認識を行ふためには、正しき認識能力たる「智慧」の必要なることを力説したものと云ふべく、又五蘊・十二處・十八界等の識、十二緣起の識等は、佛教認識論の一面たる迷見による認識の方法及び過程を知ると共に、認識の主觀に關する問題の一斑を窺ふに足るべく、更に慧によつて對破せられる無明・妄見・我見・我相等も、亦た認識に關する問題の一部と見なすことが出来る。

轉じて小乘各部の所説を見るに、心理の分析に力を注いでゐる一方に、宇宙の實相に關する問題を中心とし、殊に宇宙生成論に於て、生成の本源として細意識又は種子等の説を立てるに至つたことは、佛教認識論の發達を語る一段階と言ふことが出来る。況んや大乘佛教に於る龍樹系統の一切皆空論や中道實相論、無著世親系統の唯識論、天台の一心三觀、華嚴の唯心法界觀等は、之を認識論の立場から見れば、いづれも堂々たる一個の認識論である。

蓋し佛教に於て、宇宙の生成又は實相を研究するのは、單に主觀を離れて純客觀的に之を研究するのが目的ではなく、これらを以て、主觀が客觀に寫象されたものとして、若しくは客觀が主觀に關係する範圍に於て研究するのが目的である。換言すれば、認識の過程又は内容として、之を觀察し研究するのが目的であるから、佛教に於ける宇宙の

生成又は實相に關する研究は、其儘佛教の認識論となるわけである。

斯くの如くであるから、日蓮聖人の哲學に於ても、佛教の一般的傾向として認識論が重要な位置を占めることは勿論であるが、聖人の認識論は、大體に於て印度及び支那に於て發達した佛教全般の認識論に立脚するもので、就中其の學的系統の關係上、主として龍樹・天台二師の認識論に立脚するものであるから、佛教全般の認識論を概説することが、やがては日蓮聖人の哲學に於る認識論となるのである。

二 認識の可能及び範圍

認識論を取扱ふには、先づ認識が可能であるか否かの問題、及び吾々の認識し得る範圍を明らかにしなければならぬ。そこで今日蓮聖人の哲學に於る認識の可能及び範圍に關する方面を見るに、これには先づ佛教哲學一般に於て、大體二種の認識を立てることから始めるのが順序である。

1 二種の認識 二種の認識とは、經驗的認識と超經驗的認識とも名くべきもので、吾々凡夫の認識は凡て經驗的であるが、佛の認識は超經驗的であり、又この意味に於て直觀的であると言ふのである。然らばこの二種の認識は、認識せられる客觀其者に本來二種の差別があるから生ずるものであるか、或は又客觀其者は一種であるが、これを認識する主觀に二種の別があるためであるかと言ふに、佛教哲學一般としては、其は本來二種の認識を成立させる原因が客觀にあるからではなくて、たゞ主觀に二種の差別が存在するに過ぎないと言ふのである。換言すれば、認識に經驗的と超經驗的との二種があるのは、吾々の認識能力又は認識智が二種あるからだと言ふのである。

斯く、主觀の認識能力又は認識智によつて、二種の認識が存在するものとすれば、認識能力又は認識智の相異によ

つては、凡夫の認識と佛の認識との外にも、尙ほ種々の異なる認識が行はれることを豫想するのは當然で、佛と凡夫との中間にも、凡夫以下の生類にも、否佛又は凡夫其者にも、種々の異なる認識が行はれることを認めねばならぬ、彼の「一水四見」の譬の如きは、其の一例ともいふべきであらう。佛教哲學に於ては斯く種々の異なる認識の成立を認めるのであるから、認識の種類は夥しき多數に上るのであるが、大別すれば以上の二種に歸するのである。

2 認識能力の相違は後天的 然らば是の二種の認識能力の相違は、先天的性能の相違に基くものであるか、又は後天的性能の相違に依るものであるかと言ふに、小乗佛教に於ては、大衆部等が吾人の心性は本來清淨無垢であると説く、心性本淨説を除いては、大體に於て先天的性能の相違に歸せんとするやうであるが、大乘佛教に於ては、所謂、如來藏識の思想や、佛性遍在の根本教理から、先天的性能に於ては、萬人平等の能力を本來具有してゐるが、後天的性能に於て、萬人不平等の能力となつて居ると説いて居る。

惟ふに萬人の認識能力が不平等であることは、何人も否定すべからざる現在の經驗的事實であるが、若し萬人の認識能力が、先天的に不平等であるとすれば、認識の可能及び可能の範圍は、永久に萬人各々異なるべきが當然で、吾人の認識は全然客觀的普遍性を有しないこととなり、之を究極すれば、認識の可能は否定せられたと同様な結果に陥らねばならぬ。そこで先天的性能たる本有佛性又は如來藏識に於ては、吾人の認識能力は平等であるとして、認識能力の普遍的妥當性を認め、以て、假ひ後天的性能に於ては、認識能力が局限せられ又は否定せられることがあるとしても、先天的性能に於ては、其の可能を全的に肯定せんとしたのである。但し大乘佛教中に於ても、無著・世親系統の法相宗の如きは「五性各別」を論じて定無佛性を立てるが故に、先天的性能に於ても、認識能力に或る程度の制限

を設けるものと言ふことが出来るが、これは寧ろ例外とすべきで、佛教哲學の大勢は前述の如くである。

さて經驗的なる凡夫の認識即ち迷ひの認識と、超經驗的なる佛の認識即ち悟りの認識とに於て、佛の認識は、其の能力に於て無限であり、其の到達する範圍に於ても無限であつて、時間的には現在のみでなく過去・未來にも及び、空間的には五感の及ぶ範圍を越へて無邊なる十方に及び、其の對象の種類及び性質に於ても無制限であるが、凡夫の認識は、其の能力に於ても範圍に於ても有限であつて、時間的にも空間的にも、亦た對象の種類及び性質に於ても有限であるとせられてゐる。斯く凡夫の認識は、客觀的對象の凡てを悉く認識することが出来ないから、認識全體としては不完全で不正確な認識である、隨つて之は迷妄なる認識即ち迷ひの認識であるとせられる。之に反して佛の認識は、客觀的對象の凡てを悉く認識することが出来るから、全體として完全な認識であり正確な認識である、隨つて之は悟りの認識であるとせられる。そこで究極して論ずれば、充實したる意味に於ける認識の可能は、唯だ佛の認識のみに之を認むべきだといふ結論になるのである。

この立場に於る認識論の最も代表的なものは龍樹で、彼の中心思想をなす一切皆空論は、凡夫の認識即ち迷ひの認識を俗諦と名け、佛の認識即ち悟りの認識を眞諦又は第一義諦と名け、俗諦の認識は相對的であり、差別的であり、不確實・不眞實である、即ち俗諦による一切の認識は悉く「空」であると徹底的に論破し、宇宙の實相即ち諸法の實相は斯かる俗諦の認識を以ては絶対に不可能であつて、直觀的にして超經驗的なる佛の認識、即ち眞諦の認識でなくてはならぬと極論してゐる。續いて無著及び世親も、龍樹ほどではないが、相無性（相不可知）、性無性（性不可知）、勝義無性（勝義不可知）の三無性説即ち三不可知説に於て、諸法の實相即ち勝義は、俗諦の認識を以ては不可知であることを力説してゐる。要するに佛教の認識論は、超經驗的なる佛の認識、即ち悟りの認識を以てしなければ、事物

の真相を認識することは出来ないとして、迷の認識即ち凡夫の認識の全體的可能を否定するのである。

3 日蓮哲學の特色 然らば、日蓮哲學の認識論は如何と言ふに、認識の可能及び不可能に關する一般的理論に於ては、右に於ける一般佛教の認識論と何等異なるところは無いが、前にも述べた如く、佛教の認識論は、唯だ認識の可能又は不可能を明らかにし、若くは認識の到達する範圍を明らかにするのが目的ではなくて、一切衆生をして轉迷開悟させるのが目的であるから、上述の如く、凡夫の認識即ち迷の認識を以ては、事物の真相を認識することが出来ないと言ふことが説明せられたゞけでは、佛教認識論の目的を達成したとは言はれない。況んや其の不可能なる凡夫が、一切衆生中の大多數であつて、而も佛教の目的は、是等の凡夫をして轉迷開悟させる點にあるから、認識の可能又は不可能を明らかにした以上は、必ずや其の不可能なる凡夫をして、之を可能ならしめる方法を講じなければならぬ。こゝに佛教の修行法があり、轉迷開悟のために必要なる、深淺・高下・種々多様な佛教の教法が存在するので、佛教が單なる哲學ではなくて、宗教である點が茲にも存在するのである。然しながら凡夫の中には、是の修行法を實行し得ない者が少なくなく、多種多様な教法を理解することの不可能な者も多數であるから、是らの修行法や教法を以てしても、尙ほ未だ佛教の目的を遺憾なく達成するとは限らない。茲に於て、是の缺陷を補ふべく現はれたのが、日蓮聖人及び親鸞上人の如き信心本位の佛教である。中にも日蓮聖人の宗教及び哲學に於ては、智慧を以て認識することの不可能なものは、智慧に代ふるに信心を以てし、智の認識に代ふるに信の認識（強ひて認識と名づくるならば）を以てせよといふのであつて、而かもこの兩者の間には、何等價値の差別は存在しないのみでなく、寧ろ信心を以て智慧以上に重要なものとして、信の認識により、高き價値を認めんとするものである。日蓮哲學に於る認識論は、こゝに其の最大特色を有するので、一般佛教の認識論に立脚しながら、更に其れを超越したところに、聖人の獨創を

認めることが出来やうと思ふ。（この項に就ては尙ほ章末の「認識と信心」を参照せられよ。）

三 認識の主觀と客觀

1 二種の主觀及び客觀 認識に迷の認識と悟りの認識、凡夫の認識と佛の認識の二方面が分れて居るとすれば、認識の主觀と客觀とも是の二方面に分れるのは當然である。今是を古來の用語を以て説明すれば、認識の主觀に就ては、俗諦に立脚する認識か眞諦に立脚する認識か、經驗的なる世間智を以てする認識か、超經驗的にして直觀的なる出世間智を以てする認識か、混濁せる有漏智を以て認識するか、純淨なる無漏智を以て認識するか、淺近なる凡智に依つて認識するか、深遠なる聖智即ち佛智に依つて認識するか、差別的分析的なる識の作用に依る認識か、平等的綜合的なる智の作用による認識かの二方面であつて、要するに、迷見を以てする認識か、悟見を以てする認識かの相違である、日蓮聖人は往々之を認識の生理的機關に就て、「凡眼」と「佛眼」と名けて居られる。

認識の主觀に右の如き二方面があるに應じて、認識の客觀にも亦た二方面があると見るのは當然である。即ち現象としての宇宙を見るか、本體としての宇宙を見るか、非實在の世界を觀るか、實在の世界を觀るかの相違で、古來の用語を以て言へば、差別の世界か平等の世界か、迷妄の宇宙か眞實の宇宙か、無常にして有爲（變化）なる世界か常住にして無爲（無變）なる世界か、有我と見るか無我と見るか、苦（苦樂畢竟して苦）と觀るか樂（苦樂超越の樂）と觀るか、有無の二邊に偏してゐる世界か、非有非無の中道の世界か、假相の世界か實相の世界か、迷の宇宙か悟の宇宙か、凡夫の世界か佛の世界かの二方面である。法華經の壽量品に「衆生劫盡きて大火に燒かるゝと見る時も、我が此土は安穩にして天人常に充滿せり」と言ひ、「三界の（衆生の）三界を見るが如くならず」と言ふのも、此の二方面

の宇宙に外ならない。又日蓮聖人が「妙覺の山に走り登り四方を御覽ぜよ、法界は寂光土にして云云」(松野殿鈔一、六三六)と言ひ「本覺のうつゝの覺まぼろしにかへりて法界を見れば、皆な寂光の極樂にて、日來まぼろし賤しと思ひし我が此身が、三身即一の本覺の如來にてあるべきなり」(十如是事二〇四)と言はれたのも、この二方面の世界を語つたものに外ならない。

②二種の別は主觀に基く 斯く認識の主觀と客觀とに各々迷悟二種の別があるとすれば、其は主觀に原因するものであるか、又は客觀に原因するものであるか、換言すれば、客觀其者は本來一種であるが、主觀に二種の別があるから、二種の認識を生ずるのであるか、又は客觀其者に本來二種の別があるから、二種の認識が成立するのであるかと言ふ疑問が起つて來るのは當然である。

是の疑問に對する佛教認識論の解釋は、主觀的原因に基づくとするものと、客觀的原因に依るとするものとの二種があつて、前者を「教の二諦」と名け、後者を「境の二諦」と名けて居る。然しながら佛教認識論の本流から言へば、前に述べた如く、認識に二種の別があるのは、客觀其者に本來二種の別があるからではなくて、主觀の認識智に迷悟の別があるからである。換言すれば、同一客觀が主觀に映するに當つて、其の映じ方に二種の別を生ずるに外ならぬと言ふのである。随つて若し二種の主觀が、迷悟の何れか一種になれば、其れに應じて二種の宇宙も、自から迷悟の何れか一種となるのは言ふまでもない。然るに前述の如く、二種の認識の中で、迷見に依る認識は不完全であり不確實な認識であつて、普遍妥當性を有しないに反し、悟見に依る認識は、完全であり確實な認識であつて、普遍妥當性を有するのであるから、二種の主觀に於ては、悟見即ち眞諦智こそ、眞實の主觀であると言はねばならぬ。果して然らば、二種の宇宙に於ても亦た、是の悟見即ち眞諦智に映じた世界こそ、眞の實在であつて、凡夫の迷見に映じた世界は、非實在の世界だとするのが當然である。故に、以上の所論を要約すれば、眞實の主觀は佛智であり、眞實の客觀

は佛界であると言ふのが、是の問題に對する佛教認識論の結論である。

但し、前述の如く佛界とは佛智に映じた世界であり、迷界とは迷見に映じた世界であつて、世界其者に本來二種の別があるのではないから、主觀の迷悟一轉すれば客觀の迷界も佛界となり、其と同様に佛界も迷界となるのである。換言すれば、主觀の轉換によつて客觀世界に迷悟の別が生じ、宇宙の實相が現れたり又は隠れたりするのである。茲に佛教の理想とする轉識得智及び轉迷開悟が可能となるので、轉識得智と言ひ轉迷開悟と言ふのは、要するに認識作用に於る主觀の轉換に外ならないのである。これを日蓮聖人は「地獄の身と云て洞然猛火の中の盛なる焰となるも、乃至佛界の體と云て色相莊嚴の身となるも、只だ是れ一心の所作也。之に依つて、惡心を起せば三惡の身を感じ、菩提心を發せば佛菩薩の身を感じる也(中略)故に十界は源と其體一にして只だ是れ一心也。」と言つて居られる。

四 認識の起原及び發達

佛教認識論は、究極すれば佛智を以て佛界を認識するところに絶対價値を認めるものであることは右の如くであるが、現實の經驗としては、迷悟佛凡の二種の認識が存在することは否定すべからざる事實である。そこで次には、以上の如き二種の認識の存在を事實として、是ら二種の認識が如何やうにして發生するか、又如何やうにして發達するかといふ、認識の起原及び發達に關する問題を考究することゝしやう。

1 認識の起原 認識の起原に關する問題に就て、佛教認識論の通説は迷まぼろしの認識の起原を無始むしの無明とし、悟まぼろしの認識の起原を本有ほんゆうの佛性とするにある。「無始」と言ひ「本有」と言ふのは「人類あつて以來」「否廣く、衆生あつて以來」の意味であるから、無始の無明及び本有の佛性とは、人類あつて以來、廣く言へば衆生あつて以來、存在する迷又は

悟まごのことで、結局迷悟共に人類乃至衆生の存在と、其の起原を、等しくすることになるのである。而して、是の無始無明及び本有佛性を、認識の起原とし、認識發達の本源として發生的に見る場合には、特に前者を有漏の種子と名け、後者を無漏の種子と名ける、「漏」とは煩惱のことで、煩惱の有無を以て迷悟を分けたのである。斯くの如く迷悟二種の種子を人類乃至衆生に本有の存在とし、恰かも其の先天性を認めるが如くに見えるところは、飽くまで二元論的立場に立つものと言ふて可い。

然しながら、更に一步立入つて、其の迷悟二種の種子は何物を以て本體とするか、換言すれば、其の實體及び實性は如何なるものであるかと推究すれば、迷悟共に萬有諸法の本體及び本性たる法性又は眞如を本體とするもので、法性・眞如の上に現はるゝ作用に外ならないと見るのが、大乘佛教共通の認識論である。随つて此の立場に於ては、迷悟共に法性又は眞如の一元に歸するが故に、佛教認識論は認識起原論に於ても、究極的には一元論に立脚するものと言はねばならぬ。

斯く一元論に立脚するものとして、其の一元は迷悟何れであるかと言ふに、元來法性とは「諸法の本性」の意味、眞如とは「諸法の眞相のまゝ」のことであるから、法性又は眞如とは、主觀的には心の本體又は本性のことで、客觀的には諸法即ち宇宙の本體又は本性のことである。然るに、客觀は客觀單獨に存在するものではなくて、主觀と關係する範圍に於て存在するもので、言はゞ主觀の寫象である。換言すれば、客觀とは吾々の主觀内に於て、認識主觀（見分）に對立する認識客觀（相分）であるから、客觀諸法の本體・本性と云ふても、畢竟すれば吾々の主觀の本體・本性に外ならない。然らば、其の主觀の本體・本性は迷悟何れであるか、染淨何れであるかと言へば、勿論清淨であり、無染即ち無垢であり、悟であるとして、之を「清淨識」とも「佛性」とも「如來藏識」とも名けて居るのである。

る。されば佛教認識論の究極に於る一元は、迷の一元ではなくて悟の一元だといふことが明らかである。

但し茲に問題となるのは、究極的には悟の一元であるとすれば、何故悟の一元の上に迷悟二元の種子が發生するかといふ疑問である。この疑問は啻に佛教認識論ばかりではなく、佛教倫理學に於る重大問題でもあり、一般倫理學に於る善惡の起原にも關係する重大問題である。そこで是の問題に對して佛教認識論が如何なる説明を與へるかといふに、其の要點を挙げれば、一般的に悟とは事物の眞相を達觀すること、迷とは之を達觀し得ないことである、故に今の場合に就て之を言へば、迷悟共に法性・眞如の上の作用であると知るところに悟の種子タネが現はれ、之を知らないところに迷の種子タネが顯はれると言ふべきである。換言すれば、悟と迷とは自己が明らかに自己の眞相を知るか否かに歸するのである。

ところで迷・悟共に法性・眞如の上の作用であるとしても、其は法性・眞如其者であるか否かと言ふ問題、即ち體用一異の問題が出て来る。之は通常實在論上の問題であつて認識論上の問題ではないが、佛教認識論に於ては、之が密接な關係を有してゐるから茲に一言すれば、是の問題に對しては、大體に於て法相系統と天台系統との二個の異なつた見解がある。即ち法相系統に於ては、體用異別の立場に立つて、迷・悟共に眞如・法性の上の作用であるとしても、作用は直に實體ではないから、迷は直に眞如・法性ではないと、所謂「眞如凝然不作諸法」と説くに對し、天台系統に於ては、體用同一の立場に立つて、作用は體の上の作用であつて、體其者である、故に眞如・法性の上に現はれる迷としての作用は、本體・本性の眞如・法性其者に外ならないと説くので、前者を「不隨緣眞如」と言ひ、後者を「隨緣眞如」と名ける。常識的には天台系統の説くところは、迷が其まゝ直に悟だと言ふのだから矛盾であり、觀念上の遊戯の如くに見へ、法相系統の言ふところは、一應迷と悟とを區分して居るから、妥當な見解のやうに思はれるが、更に一步を進

めて考へれば、迷・悟共に眞如・法性其者であるところ、「煩惱即菩提」とか、「生死即涅槃」とか、「凡夫即佛」とか言ふやうな、微妙幽遠な大乘佛教獨特の教理が現はれて來るので、天台哲學の以て誇とする圓融の教理が茲に存在するのである。随つて天台哲學に負ふ所最も多き日蓮哲學に於ても、この迷悟即法性の立場に立つことは當然で、「此の迷悟の二法、二なりと雖、然も法性眞如の一理なり。」(當體義鈔九八八)とも、「無明即明は唯だ迷・悟に名け、無明・法性は全く其體一なり。(中略)。各別には心得べからず。若し迷悟異體と心得るならば成佛の道遠遠ならんこと、一須彌より一須彌に至るが如し。本より不二なる理體に迷ふが故に衆生と言ひ、是を悟るを佛と云ふなり」(總在一念鈔二一九)とも説いてある。この立場に立つてこそ、日蓮聖人が最も得意とする事の一念三千の教理も成立し、惡人・女人の成佛も、一切衆生の即身成佛も行はれ、娑婆即寂光も實現し得るので、この一見矛盾して居る如き、また觀念上の遊戯に類する如き認識論こそ、日蓮聖人獨特の宗教及び哲學を成立せしめる重大な根據である。

2 認識の發達 認識の起原に迷・悟の二方面があるとすれば、認識の發達にも是の二方面があるのは言ふまでもない。即ち迷界の認識の發達と、悟界の認識の發達とである。而して迷界の認識の發達とは、迷の認識の起原たる有漏の種子、即ち無始の無明の開展のことで、悟界の認識の發達とは、悟の認識の起原たる無漏の種子、即ち本有の佛性の開展に外ならない。

A 迷界認識の發達 そこで先づ迷界の認識の發達、即ち有漏の種子の開展に就て見るに、根本佛教としては「十二緣起」が是に當ることは言ふまでもないが、比較的詳細な説明を與へて居るのは「起信論」の「三細・六麁」である。起信論は無著・世親系統の唯心論に屬するものであるが、十二緣起に於ては勿論、著・親の唯心論に於ても、未だ充分に説かなかつた認識の發達に就いて、比較的詳細な説明を施して居る點に特色を有してゐる。

起信論に依れば、無始の無明即ち無漏の種子が活動を開始したばかりの状態、即ち吾々の心が未だ主觀客觀の對立を生じない混沌未分の状態——唯識佛教に所謂「自體分」に當るところを「無明業相」と名け、其れから吾々の心に主觀客觀の對立が生じて、認識主觀即ち唯識に所謂「見分」が生じたところを「能見相」と名け、同時に認識客觀即ち唯識に所謂「相分」の生じたところを「境界相」と名けて居る。以上の三相は、根本識たる阿梨耶識 (Ālaya 唯識の阿梨耶と同じ原語で、藏識又は無沒識と譯する) 内の三分であつて、認識作用を開始せんとするに當つての基本作用である。随つて其作用は吾人の認識の對境とはならないから、之を三細と名けて、認識作用開始後の六麁と擇んだのである。

三細の分化によつて、吾々の心即ち主觀内に認識主觀と認識客觀との對立が生じたので、いよいよこれから認識作用を開始することになる。其の認識作用が始まつたところを「智相」と名け、認識作用が記憶となり、又は聯想・比較等となつて繼續するのを「相續相」と名け、認識作用を繼續せる結果、客觀に對して好惡の感情を生じ、取捨の意志作用を生じたところを「執取相」と名け、斯くして客觀に對する種々の差別的觀念及び名稱を構成するところを「計名字相」と名け、其れから次第に業を造り苦を受けるのを、其れを「起業相」及び「業繫苦相」と名けて居る。尙ほ起信論に於ては、右の九相を唯心論の立場に立つて心識の變化と見る時、無明業相を「業識」と名け、認識主觀たる能見相は業識が一轉したものであるから「轉識」と名け、認識客觀たる境界相は、業識が再轉して轉識の對象となつて現はれたのであるから「現識」と名け、認識作用を開始した智相を「智識」と名け、相續相を「相續識」と名けて居る。

然らば無始の無明即ち有漏の種子は如何なる因縁によつて開展を始めるか、即ち迷界の認識を開始するかと言へ

ば、其は惡因緣即ち「染薰」に依ると説いてゐる。其によれば無明が心の本性たる眞如に薰習して迷妄なる主觀即ち「安心」を生じ、安心は更に無明に薰習して、迷妄なる客觀即ち「妄境界」を生じ、妄境界は更に安心に薰習して、諸の惑を生ぜしめると言ふので、無明が一度び眞如に薰習して迷妄となつた以上は、主觀と客觀とが相互に影響して、迷妄なる認識を反復相續すると説くのである。

B 悟界認識の發達 然らば悟界の認識の發達即ち無漏の種子の開展は如何といふに、之に就ては、無著・世親の轉識得智論即ち四智論、起信論の本覺始覺論即ち始覺四位論、及び天台の三因佛性論等が比較的詳細である。

轉識得智論即ち四智論は、本有の佛性たる無漏の種子が開展を始め、迷界の認識たる八識（眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識・阿賴耶識）を轉じて、悟界の認識たる四智を生ずることを言ふので、四智とは迷妄なる認識の根本識たる第八の阿賴耶識を轉じて得る「大圓鏡智」、我及び我執の根本たる第七の末那識を轉じて得る「平等性智」、我想到に基く迷妄の思考作用たる第六の意識を轉じて得る「妙觀察智」、迷妄なる思考作用に伴ふ外界認識を司する眼・耳・鼻・舌・身の前五識を轉じて得る「成所作智」の四である。但し茲に轉識と言つて滅識と言はないのは、識の本性は心の本性であつて眞如であるから、智の本性と同じ體性である、故に唯だ迷妄なる認識作用即ち認識主觀を一轉して、悟の認識作用とすれば可いので、認識作用の作用者たる心識其者即ち吾々の主觀の體を絶滅するのではないからである。

無著及び世親の轉識得智論は、迷の認識たる八識に代ふるに悟の認識たる四智を以てして、認識作用の發達に關する説明としたものであるが、未だ充分と言ふことは出来ない。これに對して起信論の本覺始覺論即ち始覺四位論は、悟の認識の發達に就て、幾分詳細な説明を與へたものと言ふことが出来る。即ち本覺とは本來心性に具有する覺性のこと

で、本有の佛性即ち無漏の種子のことである、而して此の本覺たる無漏の種子が、開展を始めたところが悟界の認識の開始であるから、之を始覺と名け、是の始覺を四階段に分けたのが始覺四位論である。

始覺の第一位は「不覺」で、無漏の種子が開展を始めたばかりであつて、覺とは名けるものゝ未だ混沌状態であるから之を不覺と名けたのである。次は「相似覺」で、未だ完全な覺ではないが、本覺の微光を現はした状態である。次は「隨分覺」で、誤れる認識主觀と認識客觀との對立を離れて、萬法唯心の理を證り、將に本覺の全面を顯現せんとする状態である。最後は「究竟覺」で、根本無明を破つて心の本性を覺知し、始覺が究竟して始覺即本覺となつた状態で、茲に迷の認識が一轉して悟の認識となり、迷界宇宙が一轉して悟界宇宙が顯現したのである。

然らば無漏の種子は、如何なる因緣によつて其の開展を始めるかと言へば、起信論に於ては無明に對する眞如の薰習、換言すれば、眞如が自己を顯現せんとする根本意志の作用たる淨薰を本因とし、之を助長する諸の善法修行を助縁とするものと説いてゐる。

最後に天台の三因佛性は、心の本性たる眞如を「正因佛性」と名け、眞如の理を觀照する智慧を「了因佛性」と名け、了因佛性を助長する諸の修行を「緣因佛性」と名けたもので、了因佛性は今の場合に於る本有の佛性即ち無漏の種子であり、緣因佛性は無漏の種子の開展即ち悟の認識の發達を助長する淨薰善法修行に當るものである。

以上、佛教認識論に於る認識の起原及び發達を略述したのであるが、日蓮哲學に於る認識論も、結局是らの佛教認識論の外に出るものではない。而して、日蓮聖人が特に力説せられたところの所謂「末法下種」なるものは、末法の衆生をして、是の正因佛性を觀照すべき無漏の種子即ち了因佛性を開發せしむべき力を與へることで、其の了因佛性開發の力として、智慧の代りに信心を以てしたところに聖人の特色が存するのである。

五 認識の方法及び過程

1 認識の機關 佛教認識論に於ては、認識の方法及び過程に就ても、迷・悟の二方面から觀察しなければならぬ。先づ迷の認識に就て見るに、認識の機關として六根・六境・六識の三類を立てることは、根本佛教以來の佛教認識の共通點である。六境とは認識の客觀對境で、色・聲・香・味・觸・法の六、六識とは認識の主觀で、眼・耳・鼻・舌・身・意の六、六根とは主觀と客觀との媒介をなす生理機關たる眼・耳・鼻・舌・身・意の六で、是を合せて十八界と名けて居る。然るに無著及び世親の唯識佛教に於ては、以上の外に、認識作用の内部的統一機關として、第七の未那識と、第八の阿賴耶識とを加へ、主觀を分析して八識として居る。未那識は意識と譯するもので、第六意識の認識作用（六識中に於ては第六意識が最も重要な綜合作用を行ふものである）を自己の認識作用として統一する自我意識即ち我相である。阿賴耶識は無沒識又は藏識と譯するもので、意識作用の時間的聯絡、及び記憶作用、聯想作用、想像作用等に與かり、一個體の認識作用全體を、三世に亘つて聯絡統一する根本識である。斯く八識を立てるけれども、直接外界の認識に携はる機關は、矢張り前述の六識・六根である。

1 認識の過程 さて是の機關によつて、認識作用の行はれる方法及び過程を見るに、主觀的立場に立つて見れば、六識が六根に依つて六境を認識するのであり、客觀的立場に立つて見れば、六境が六根を透して六識に認識せられるのである。而して認識の成立する過程としては、無著及び世親の認識論を敷衍して、護法が建立した認識四分説がある。四分とは第一に「相分」即ち認識客觀たる對境、第二に「見分」即ち認識主觀たる意識、第三に「自證分」即ち見分が相分を認識する認識作用其者、第四に「證自證分」即ち自證分の認識作用を確認すること、この四分は「自

心」又は「自識」即ち主觀内に於る認識成立の四要件である。斯く四分の過程を経て確實なる認識が成立するので、たとひ其は第七末那識の我見即ち我相に基く迷妄なる認識であるとしても、迷妄のまゝに確實なる認識として成立し、以て其の認識の内容たる迷妄なる對境を、其まゝ客觀的實在と誤認し、之に執著するのである。

次に悟の認識に就て見れば、大體に於て急進的と漸進的、即ち頓・悟と漸・悟との二面がある。頓・悟は直觀的認識又は超越的認識と名くべきもので、無漏の種子即ち本有の佛性が、急速なる開展を始めて清淨なる般若智となり、迷の認識即ち諸の惑を頓斷して、諸法の實相即ち宇宙の實相を達觀し、佛界に直面するのである。漸・悟とは之と異なり、無漏の種子が漸進的に開展し、迷妄なる認識の依て生ずる起原及び過程を究め、之を順次に迷妄なりと斷破して、遂に眞實なる悟の認識に到達するのである。

頓の認識は、龍樹系統の佛教に於て力説し、且つ得意とするところで、天台・禪及び日蓮等は此の系統に屬する。漸の認識は、無著及び世親系統の佛教に於て力説し、且つ得意とするところで、華嚴・法相及び淨土等は此の系統に屬する。龍樹が「一切皆空」を説き「八不中道」を説くのは、迷の認識たる相對的認識・差別的認識が、諸法の實相を認識することの不可能なる所以を明らかにし、悟の認識即ち眞實なる認識は、一切の相對的認識及び差別的認識を超越したところに、洞然と顯はれて來るものだと説いたのである。又天台が、刹那の一念に空・假・中の「三觀」を頓得すると説き、「三惑」を一時に頓斷すると説いたのも、同様にこの立場に立つものと言ふことができる。之に反して無著及び世親が、「賴耶緣起論」を説き「三性説」を説くのは、相對的・差別的認識の依て生ずる所以を探求して、外界認識の虚妄なることを明かにし、同時に客觀の對境は、畢意するに主觀の映像に過ぎないことを明らかにして、主客兩觀を主觀の一心に纏め、次に其の一心の本體・本性を究めて眞如に到達し、以て眞實なる悟の認識を成立させんと

したものである。

頓悟と漸悟とは、一長一短があり、一得一失があつて、一方を取り一方を捨つべきではなく、兩者相俟つて眞實なる悟の認識を成立せしむべきである。此點に於て、「我が己心を觀じて十法界を見る、之を觀心と言ふなり」といふ天台・日蓮二師の觀心は、直觀的であり頓斷的である點に於て龍樹系統に屬するが、内面に向つて吾人の心性を直觀するに於て、無著・世親の唯心的系統にも密接なる關係を有するものである。換言すれば、天台及び日蓮の觀心的認識は、龍樹系統の頓悟と無著世親系統の漸悟との特長を、攝取包括したものと云ふことが出来やうと思ふ。

六 認識と信心

以上が佛教認識論の概要であると共に、日蓮哲學の認識論に於る基本的概念である。が茲に唯一つ日蓮哲學の認識論に於る特色としては是非共闕却すべからざるものは、第二項の「認識の可能及び範圍」のところでも述べた認識と信心との關係である。

認識と信心との關係に就ては、認識論の立場から論ずると、心理學の立場から論ずるとでは其の關係が異なる。即ち認識論上からすれば、信は認識の結果として獲得せられるもので、眞實正確なる認識の結果、認識内容に對する確信即ち確信が発生するものであるが、心理學上からすれば、認識は智的作用であり、信心は情的作用であつて、兩者は並行作用である。一般佛教に於ては、情的信心と智的認識との關係をば、心理學的立場に立つて並行的に考へ、根本佛教に於る「五根」及び「五力」や、起信論に於る「四信五行」の如く、信は眞實なる智的認識即ち佛智又は佛慧を助長させるものと見るのが普通の考へ方である。日蓮哲學に於ても、一應は一般佛教の立場と同じく認識と信心

とを對立させて居るが、法華經の譬喩品に於る、「汝舍利弗尚ほ此經に於ては信を以て入ることを得たり、況んや餘の聲聞をや、其餘の聲聞は、佛語を信するが故に此經に隨順せり、己が智分に非ず」とあるに準據して、信を以て智慧即ち眞實なる智的認識に代り得るものとして居るところに特色がある。即ち「利智精進にして觀法修行するのみ、法華の機ぞと云ふて、無智の人を妨ぐるは、當世の學者の所行也、是れ還つて愚痴邪見の至りなり、一切衆生皆成佛道の教なれば、上根・上機は觀念・觀法も然るべし、下根・下機は唯だ信心・肝要なり」(持法華問答鈔四七〇—四七一)と説いてある。惟ふに認識の可能の問題に於て、先天的性能に於ては萬人共通の可能を認めるが、後天的性能に於ては可能と不可能とを分つ立場に立脚して、一切衆生の救済即ち轉迷開悟を考へる時、淨土教の如く、智的認識を以て不可能とする、即ち一分の慧をも認めない立場にのみ立つて、唯信無解を力説し、智的認識即ち慧の無用を主張するのも不可であると共に、他の大乘佛教が、智的認識の不可能なる者が多數に存在する事實を無視して、智慧の一面のみを骨張するのも、宗教といふ立場からは不可であつて、共に一方に偏した見解であり、萬差の機根を平等に救済することが出来ない。故に、智的認識の可能なる者は、觀念(又は觀心)・觀法の認識を行ふべく、不可能なる者は、信心即ち信の認識を以て、同等價値の認識を行ふことが出来ると主張し、以て一切衆生を平等に救済せんとしたものである。

ところで、信心と智慧、即ち信的認識と智的認識とを並行對立させる場合には、其の間に本末輕重の差があるか否かと言ふ問題が起つて来る。是の問題に對しては、信心は普遍的であつて、無信の例外を許さないが、智慧は特殊のあつて、無智の存在を許されるばかりでなく、信は易く、慧即ち眞實なる智的認識は困難なのが當然であり、而して上根は少なく下根は多いのが末法濁惡の世相であるといふ種々の理由から、日蓮聖人は信と慧とを對照させる場合には、常に信心を以て根本とし重要とせられて居る。即ち「正直捨方便の法華經には以信得入(前出譬喩品の文)と云

ひ、雙林最後の涅槃經には、是の菩提の因は復た無量なりと雖、若し信心を説けば則ち己に攝盡す等云云。夫れ佛道に入る根本は信を以て本となす、五十二位の中には十信を本となし、十信の位には信心初め也。設ひ悟りなくとも信心あらん者は、鈍根も正見也、設ひ悟りありとも信心なからん者は、誹謗闢提の者也。(中略)鈍根第一の須梨槃得は智慧もなく悟りもなく、只だ一念の信ありて普明如來となり給ふ」(題目鈔五八三—四)と言ふ如き其の好例である。但し日蓮聖人の信心は、どこまでも智慧を否定し又は無用とするのではなくて、智慧に代り又は智慧を助け、智慧をして益々其の眞價を發揮せしめるものとする點に於て、淨土教流の見方とは、根本的に其の見解を異にすることを忘れてはならぬ。

以上略述した認識論、殊に最後の認識と信心との關係は、日蓮聖人獨特の本尊論及び成佛論と密接なる關係を有するものであつて、其の信心成佛論は茲に其の重なる論據を有するものである。尙ほ認識と信心との關係から、觀心と信心との關係に言及すべきであるが、其は後に至つて更に述べることにする。

第十一章 宇宙論

一 序 說

認識論が佛教哲學に於て重要な位置を占めて居ると同じ理由を以て、宇宙論も佛教哲學中に重要な位置を占めて居る。蓋し認識論と宇宙論とは、能觀と所觀との關係で、哲學思想として常に密接不離な關係を有するからである。殊

に日蓮哲學に於ては、認識論が大體に於て龍樹及び天台を繼承して居るに反して、宇宙論に於ては、龍樹及び天台に基礎を置きつゝも、更に其等以上に顯著なる發達を示して居るだけに、一層重要視さるべき理由があると言はねばならぬ。

日蓮哲學に於る宇宙論を説明するには、其の基礎をなす龍樹及び天台の宇宙論は勿論、廣く佛教全般の宇宙論を概説する必要がある。と言ふのは、日蓮哲學は凡べて一般佛教の哲學を基礎として、其上に建設されたものであるから、突然日蓮哲學の宇宙論を説いても、其の意義が明らかにならない恐れがあるからである。

佛教の宇宙論は、古來緣起論と實相論とに二大別せられ、其れが更に數種に細分せられて居る。緣起論は、時間・空間及因果の關係を以て、宇宙が生成される原因及び過程を明らかにするものであるから、宇宙生成論であり、實相論は、宇宙の緣起關係を無視するものではないが、緣起論の如く生成の原因又は過程を論ずるよりも、寧ろ眼前に展開せられて居る宇宙、即ち與へられたる儘の宇宙に就て、其の實相を究めんとするものである。然しながら佛教の宇宙論は、唯だ宇宙の生成や實相を究明するのみが目的ではなく、これによつて宇宙の實在性と非實在性を明らかにし、以て正しき宇宙觀に立脚して轉迷開悟せんとするのが主たる目的である。

次に認識論に迷・悟の二種があるに應じて、宇宙論にも迷・悟の二種があるのは當然で、宇宙論に於る迷・悟の二方面とは、實在としての宇宙と非實在としての宇宙とに外ならない。即ち迷見に依つて認識せられる宇宙は、迷妄なる宇宙であるから非實在であり、悟見によつて認識せられる宇宙は、悟の宇宙即ち佛界であつて實在である。隨つて宇宙に二種の別があると言ふものゝ、前章の認識主觀と認識客觀とに於て述べた如く、一は實在であり、一は非實在であるから、實在としての宇宙に二種の別があると言ふのでないことは言ふまでもない。

二 宇宙生成の原因及び過程

佛教の宇宙生成論即ち緣起論は、悟界の生成即ち佛界の緣起を説くことは比較的簡單で、迷界の生成即ち生死界の緣起を説くことが詳細である。是れ佛教の宇宙生成論は、元々迷妄なる宇宙の依つて生ずる原因及び過程を探索して、其の非實在を認知し、以て迷界に對する執著を離れて、轉迷開悟せしめんがためであるから、自づから詳細なる説明を施す必要があり、これに反して悟界の開展は、是の轉迷開悟の結果、必然に現出するものであるから、必らずしも詳細なる説明を要しないと考へたからである。

1 迷界の生成 迷界生成の原因には、構成的要素となる質料と、構成的動機となる動力との二方面がある。質料としての原因は、物心の二元に大別することが出来、物的元素としては地・水・火・風の四大を數へるのが、印度及び支那に於る古來の元素論の通義である。佛教では四大を元素とする物的構成要素をば、認識論的立場に於て眼・耳・鼻・舌・身の五根と、五根の對境たる色・聲・香・味・觸の五境とするのが通例で、小乗教の有部では是の外に無表色（無形の物質の意味で一種の力的存在）を加へて居るが、其は寧ろ例外である。心的構成要素としては、感覺及び感情に當る受、知覺作用に當る想、意識作用たる識、意志作用其他の心的作用に當る行の四種を數へ、更に識を眼・耳・鼻・舌・身・意の六識に分類する等、種々の心理分析を施して居る。動力としての原因は、近因たる業と、遠因たる無明及び煩惱とで、無明及び煩惱は併せて惑とも名け、之を開けば無数の本末の惑即ち煩惱となるのである。以上の質料及び動力の二原因を、生成の種子として見たものが、無著及び世親の賴耶緣起論に於る名言種子と業種子とで、この二原因が相依つて、業因に相應する業果、即ち迷妄の宇宙たる苦界を生成するのである。

然らば其の迷妄なる宇宙即ち苦界は如何なる過程を経て生成するかと言へば、元來佛教の宇宙生成論は、客觀的な構成論ではなくて、主觀的な認識論である、換言すれば主觀の認識の展開が客觀の宇宙の展開となるのであるから、宇宙生成の過程は即ち主觀に於る認識の展開に外ならない。故に佛教宇宙論に於る生成の過程を説明するものは、根本佛教に於る十二緣起、無著及び世親の賴耶緣起に於る有漏の種子の開展、起信論の眞如緣起に於る染薰、即ち無明の薰習による三細・六塵等に外ならないこととなるが、是等に就ては既に認識の過程の所で略述したから、今は其の説明を略して置く。要するに、無始の無明即ち根本惑によつて諸の枝末惑を生じ、本末の諸惑相依つて、諸の業を造り、業は潛勢力となつて積集されて、未來の生活を形成する型式を構成し、以て其の型式に應ずる苦界即ち迷妄なる宇宙を生成し、迷界の生活は其儘惑業の生活として、再び未來の苦界を生成する原因となり、斯くて原因結果が循環相續して止むことなきが現實の世相であり、迷界としての宇宙の相であると言ふのである。

2 悟界の生成 悟界の生成にも、質料因と動力因とあることは、迷界の場合に異ならないが、動力因の性質には、迷悟によつて根本的な相違がある。悟界生成の動力因は、本有の佛性即ち無漏の種子を以て本因とし、諸種の淨行を以て助因とするもので、淨行は之を開法と修行とに分つことが出来やう。而して是の本有の佛性即ち無漏の種子を、其の本體・本性より見れば、眞如又は法性であるから、悟界の生成は、眞如又は法性の開展と言ふことが出来る。茲に於て悟界生成の過程を説くものとして、眞如緣起論又は法性緣起論が存在するのである。

眞如緣起論及び法性緣起論の要點は、心の本體・本性たる眞如・法性が、正法を聞く等の善因緣に依つて起動を開始し、換言すれば、本有の佛性即ち無漏の種子が開展を始め、開法及び修行等の諸の善因緣は、更に其の起動開展を助長し、遂に眞如・法性を覆ふて居た無始の無明、即ち有漏の種子を薰習淨化して、法性・眞如が其の全面を顯現するに

至るのである。之が悟界の開展とも顯現とも言はれる實在としての宇宙の生成で、この經過を説くものが、四智論や始覺位次論である。

以上に於て、迷・悟兩種の宇宙、即ち實在としての宇宙と、非實在としての宇宙と、兩種の宇宙の生成を略述したのであるが、屢々言ふ如く、宇宙其者に本來迷・悟の別があつて、斯くの如く二種の生成を行ふのではなく、實在するものは唯一の宇宙である。然らば、何故唯一實在の宇宙が、迷・悟二種の開展生成を行ふのであるかと言ふに、實際に於ては、宇宙其者が迷・悟二種の生成を行ふのではなく、認識論の所で述べた如く、唯だ認識主觀に迷・悟の別があるため、認識客觀たる宇宙にも、迷・悟の別を生ずるに過ぎないので、元々誤認の産物である。故に若し透徹せる明智を以て、宇宙の實相を達觀すれば、宇宙には本來迷・悟の別なく、唯だ實在としての一宇宙が存在するのみである。換言すれば、迷界宇宙の生成は、唯だ迷見の上に現はれる假相で、悟界宇宙の開展のみが實相なのである。

三 宇宙の實相

宇宙の生成には迷・悟の別があつても、宇宙の實相には迷・悟の別は無い、と言ふのは、宇宙の實相とは、實在としての宇宙のことで、實在としての宇宙には迷・悟の二種が存在しないからである。然しながら屢々述べた如く、宇宙の實相を觀察すべき認識能力には、後天的性能に於て迷・悟の別があるから、實際的經驗に於ては、宛かも宇宙の實相に迷・悟の二種があるやうな觀念を懐かしめるのは止むを得ない。即ち宇宙の實相を如實に認識するのと、之を誤認するのとによつて、宇宙其者に迷・悟の別があると同様な結果を生ずるのである。是れ佛教の實在論に、古來種々の異論があつて、互に論難を交へて居る所以で、異論があるからとて、宇宙の實相が種々あるのではなく、唯だ宇宙

の實相が、容易に知るべからざる難知・難解であることを語るに過ぎない。

1 宇宙論發達の基點 根本佛教に於る宇宙觀は、宇宙に現實と理想とを分つて、現實の世界を生、死、界、又は有爲の、世界と名けて非實在とし、理想の世界を涅槃界、又は無爲の、世界と名けて實在としたことは明らかである。が、一步を進めて是の現實と理想との兩種の宇宙は、其の構成要素を全然異にするものであるか、又は其の一部分を異にするものであるか、若くは構成要素は同一であるが、構成の結果を異にするものであるか、換言すれば、生死界は物・心の二元（開けば色・受・想・行・識の五蘊となり更に開けば多數の諸法となる）を構成要素とするが、涅槃界は全然之と異つた要素から構成されて居るか、又は涅槃界は唯心の一元から成立するものであるか、若くは兩界共に物心の二元を構成要素とはするが、世界構成の動力因たる心的要素の性質（悟か迷か）如何によつて、其の構成の結果を異にするものであるか、といふ問題になると、阿含經を資料とする限りに於ては其の説明が明瞭を缺いて居る。

隨つて亦た生死界と涅槃界とは、全然其の内面的實質を異にするものであるが、又は實質は同一でも、其の外面的作用を異にするものであるか、言ひ換れば、兩界の相違は、一方が剎那生滅・諸行無常の世界であるに比して、一方は生滅變化を超越した常住の世界であるが故であるか、又其の剎那生滅・諸行無常は、作用の上に止るか、又は實質にも關係するか、と言ふ問題に對しても、其の説明が明確でない。然るに是等の問題は、一般哲學に於る宇宙論としても重要であるが、殊に佛教に於ては、是の問題の解決如何が、佛教の理想たる涅槃に關係し、其結果は佛陀論及び成佛論にも關係するが故に、一層重要さを加へて居ると言ふべきである。茲に於て、佛教の宇宙論に於る問題は、多く如上の問題を起點として出發し、又是の問題の取扱ひ如何によつて、其の發達を來して居るのである。

2 小乘學派の宇宙論 宇宙に關する問題に對して、佛滅後の佛教徒が盛んに議論を上下した中に於て、一方の代表

者として、是に解答を與へたものは有部である。有部は「說一切有部 (Sarvastivādhā)」と稱せられる如く、剎那生滅・諸行無常は、宇宙即ち萬有諸法の作用上に於る現象に止るのみで、諸法の實質までも生滅變化するのでは無い、譬へば、鐵や土は如何なる器具に形を替へても、矢張り鐵や土としての實質を失はない如く、諸法は其の外形作用の上には變化・生滅があつても、實質其物は變化を超越して三世に恒存して居ると、所謂「三世實有法體恒有」を主張した。之と同時に有部は、根本佛教の「諸法無我」即ち「我空」を繼承して居るから、有部の宇宙論を要約して「我空法有論」と名けて居る。

有部の法體恒有論は、諸法の外形及び作用には變化・生滅があつても、其の實質は恒有即ち常住であると主張した點に於て、宇宙の客觀的實在を認めたものであつて、常識的宇宙論としては比較的穩當な見解といふべきである。然しながら、未だ認識論的研究の洗練を経ない素朴的な實在論で、「婆沙論」に依れば五位・九十二法を立て、「俱舍論」に依れば五位・七十五法を立て、是等多數の諸法が、各々特殊の體を具へて居るといふ風に何等の統一的原理を立てず、單に多元的な實有論を主張して居るところに、實在論としては未だ幼稚な點があると言ふことが出來やう。

有部の法體恒有論と全く反對の立場に立つて、宇宙の客觀的實在を否定する法體非有論を主張したのは、小乗の一説部及び訶梨跋摩 (Harivarman) の「成實論」である。一説部は「三世諸法假名無體」を主張し、剎那生滅は諸法の外形及び作用に止らず、其の實質にも及ぶものと説いた。蓋し作用は實質即ち體を離れて存在するものではなく、體の變化が作用の變化であるから、作用に變化・生滅があれば、體にも變化・生滅があらねばならぬと考へたのである。随つて、一説部の立場に立つて宇宙萬有を觀る時は、萬有諸法は客觀的實在ではなくて、唯だ觀念上の差別に過ぎず、假法に與ふるに假名を以てしたのみであると言ふ結論になるので、所謂觀念論又は唯名論に走つて居るのである。

成實論は、獨特な「三心」「三法」の説を立て、個々の現象が其まゝ實在だと考へる最も幼稚な宇宙觀をば、客觀の假法に對する主觀の假心と名けて第一段とし、次に個々の現象を構成する實質又は原素を實在と考へる宇宙觀をば、客觀の實法に對する主觀の實心と名けて第二段とし、最後に現象構成の實質又は原素をも非實在と考へる現象否定論をば、客觀の真空に對する主觀の空心と名けて第三段とし、愈より細へ、形相より實質へと漸次に諸法を分析して、結局因縁に依つて生滅・變化する萬有諸法は、不變・常住の體即ち實質を有しないもので、非實在であり真空である、随つて認識の對境を失つた主觀も、亦た全く其の作用を失つて無作用の空心となると言ふので、認識の主觀と客觀とを併せて、非有即ち非實在だと主張するのである。惟ふに、心は對境を待つて作用するもので、對境なしに自發的に作用を起すものではないといふ見解に基いて、若し客觀諸法を分析して真空に歸した結果、復た認識すべき對境なきに至れば、主觀の心は自然無作用に歸すると言ふ結論に到達したのである。

是らの外小乗各派中には、以上の如き兩極端に趨かないもの、即ち世間・出世間の區別により、又は眞諦・俗諦の區別によつて實有の諸法と非有の諸法とを分つ如き、一種の折衷的實在論もあるが、要するに小乗學派の宇宙論は、現象論に止つて未だ本體論に入らず、随つて極端に趨り過ぎて佛教本來の立脚地たる中道を逸したのか、然らざれば不徹底な折衷論であつて、宇宙論としては未だ幼稚の域を脱しないものばかりである。

3 印度大乘學派の宇宙論 有部の法體恒有論は、原始的な多元的實有論で、之に反對の立場にある一説部の假名無體論は、宇宙の客觀的實在性を否定した觀念論又は唯名論であり、更に訶梨跋摩の成實論に至つては、主客兩觀の空無を主張する一種の虛無論で、しかも其らが單に現象論の範圍に止る點は共通である。そこで佛教の基本的立脚地たる中道の立場に立つて、銳利なる認識論のメスを以て、徹底的に是らの極端なる學說、又は幼稚なる學說に對して嚴

正批判を加へ、本體論の方面から佛教の宇宙觀を確固たる基礎の上に建設したものが、大乘學派の宇宙論である。大乘學派の宇宙論は、地理的には印度と支那とで其趣を異にし、教理的には實在論と唯心論との二大潮流に分れて居る。この中支那に於る大乘學派の宇宙論に就ては、特に項を改めて述べることにし、こゝでは印度に於る大乘學派の宇宙論のみを述べることにする。

印度に於る大乘學派の宇宙論としては、實在論系の代表者たる龍樹の實相論、唯心論系の代表者たる無著・世親の唯識論、及び唯心論系の別流たる起信論の眞如緣起論等を以て其の重なるものとする。

先づ龍樹の實相論を見るに、彼は嚴格なる認識論的立場に立つて、小乘諸派の宇宙論に嚴正なる批判を加へ、宇宙の實相は、小乘各派の如き常識的な見解や、一面に偏した極端な見解を以ては認識することが出来ない、吾人凡夫の認識は勿論、小乘各派の認識も、甲の概念に相對するに乙の概念を以てする相對的認識に過ぎない、然るに宇宙の實相は、斯かる相對的認識を以て認識することの出来ないものである、隨つて相對的認識や、差別的觀念を表現する言語を以ては説明することが出来ない、と説いて、この不可知不可説のところを「一切皆空」と名けて居る。隨つて、一切皆空と言つたからとて、小乘各派に言ふ如く、一切皆無の意味ではなく、諸法の實相は一切の常識的思考及び概念を超越して居るといふ意味である。故に龍樹の實相論は、實有論又は非有論の兩極端を超越した、所謂「非有非無の中道」を説く中道實相論であり、生滅・常斷（常住と斷滅）・一異・來去と言ふ如き、相對觀念を超越して居ると説く所謂八不中道論である。

龍樹によれば、宇宙の實相は斯く非有・非無の中道であり、八不中道であるから、有爲と無爲とか、生死と涅槃とか、煩惱と菩提とかいふ如き、凡ての相對的觀念をも超越して、所謂「畢竟空」である。然しながら是の實相は、

有・無の二邊を離れた非有・非無の中道であるから、其は亦た有でもあり無でもあるので、「亦有亦無の中道」である。斯くの如く、宇宙の實相即ち諸法の實相は、非有・非無の中道であると同時に、亦有・亦無の中道であつて、相對的な俗諦上の認識、即ち皮相な現象的認識を以ては不可知であり、平等圓滿な眞諦の認識即ち透徹した本體的認識を以て全的に直觀すべきであるといふのが、龍樹の實相論の中核である。故に龍樹の實相論は、宇宙の客觀的實在を否定するもので無いと同時に、其の客觀的實在に迷悟の別を立てんとするものでもなく、迷悟の別は之を主觀的認識の上に置いて、主觀的には悟の認識たる眞諦の認識と、客觀的には宇宙實相たる客觀的實在とが、一如相應するところに眞の認識があり、且つ宇宙の實相が存在すると考へたのである。

龍樹の實相論が、宇宙の客觀的實在を否定しないで、批判的立場に於て之を肯定するに對して、純主觀的な觀念論の立場に立つて、龍樹の言ふ如き客觀的實在をも主觀の心識即ち觀念の寫象とし、客觀を以て主觀内に於る認識的客觀として扱ふ唯心論を主張したものが、無著・世親の唯識論、及び起信論の眞如緣起論である。

宇宙の實相に關する無著・世親の唯識論は、其の「三性」説によつて見るのが捷徑である。三性とは、(一)主觀的迷情の上に現はれる妄想としての宇宙即ち現象としての宇宙たる遍計所執性、(二)客觀の萬有即ち現象としての宇宙は主觀の心識の所變であるとする依他起性（他とは心識のことである）、(三)宇宙の實相即ち本體としての宇宙、唯識の立場から言へば心識の本性は圓滿・成就・眞實であると見た圓成實性のみである。この中(一)は妄想としての宇宙であるから非有である、(二)は心識の所變と觀察したのであるから、幾分か實相に近づいては居るが、未だ其の心識の本性が究明されて居ないから、眞の實有ではなくて假有である、(三)は心識の本性たる眞如を究明して、其は不可知・不可説であるが、假りに之を形容して圓成實性と名けたのであるから、宇宙の實相即ち心識の實相を明らか

にしたものであつて眞有である。

無著・世親の唯識論は、客觀の宇宙を主觀の心識の寫象と見た點に於て、宇宙の客觀的實在を否定したとも言へるが、然し主觀の外に「本質」^{ホレンゼツ}を立てるところから見れば、全然客觀的實在を否定したのではなく、要するに、吾人が客觀的な宇宙として認識するところは、實は客觀其者たる本質には關係のない純主觀内の相分、(認識客觀)たるに外ならぬと説いたに過ぎないのである。

斯く無著・世親の唯識論は、全然客觀的實在を否定したのではないから、此意味に於て之を相對的唯心論、又は局限的唯心論と名くべきであるが、之に反して、宇宙全體を一個の大なる心と觀て、絕對的唯心論を立てたのが起信論である。起信論は、是の宇宙心に本體と現象とを分ち、本體を心眞如と名け、現象を心生滅と名けて居る。而して是の心眞如こそ宇宙の實相であつて、其は常識を以ては不可説・不可知である點に於て離言眞如と言ふべく、假りに言説に依つて之を眞如と名ける點に於て依言眞如と言ふべきだと言ふてゐる。又この眞如は一切の思考及び言説を超越して居るから空眞如であり、而かも現象諸法を生起・作用せしめる諸の德能を具へて居るから、同時に不空眞如であると説いて居る。

之を要するに、印度大乘學派の實相論は、實在論と唯心論との別はあるが、宇宙の實相を以て常識的には不可知・不可説とし、是の不可知・不可説の意味に於て、宇宙の實相は空である。が、是の空は空無の意味ではなく、凡ての相對を絶した中道であり、之を本體又は本性として見れば眞如であると言ふ點に於て、一致して居ると言ふことが出来るやう。

四 支那大乘學派の現象即實在論

1 華嚴の性起論 宇宙の生成に迷悟の二種があるが、其は宇宙其者に本來迷悟の別があるのではなく、主觀の認識に迷悟の別があるため、之が客觀に反映して、迷悟の宇宙が生成開展するものと誤認するのである、而して主觀の認識は一心の作用であるから、迷悟の宇宙生成は、共に一心の上の作用に外ならないことは言ふまでもない。然るに、其の一心の本體・本性は眞如・法性であるから、迷悟の宇宙は、結局本體・本性の顯現である、換言すれば眞如・法性を體とする作用に外ならないと言ふのが、印度佛教に於る宇宙生成論即ち緣起論の結論である。

ところで、迷・悟、共に法性・眞如の顯現した宇宙であるとすれば、眞如法性の理體と迷悟の宇宙即ち事象の萬有とは、一體不離の關係にあらねばならない。而して若し是が一體不離であるとすれば、「等しきものに等しきものは亦た等し」の原理によつて、事象の萬有は、亦た相互に一體不離の關係を有するのは當然である。この立場に立つて、宇宙の生成即ち緣起を論じたのが、杜順・智儼・法藏(賢首)と相繼いで大成した、支那佛教の誇とすべき華嚴宗の唯心法界觀、即ち事々無礙法界觀である。華嚴の事々無礙法界觀は、宇宙萬有が一體不離の關係にあることを、時間及び空間、體と用、同と異及び數等の各方面から、縱橫無盡に觀察したもので、有名な十玄緣起と言ひ、六相圓融と言ひ、又は四法界觀と言ひ、皆な是の説明に外ならない。斯くの如く華嚴の緣起論は、萬有即ち法界相互の緣起關係によつて、換言すれば依存關係によつて宇宙が生成することを説くのであるから、之を「法界緣起」と名け、又其の法界緣起は、法性其者の起伏・隱顯に外ならないから、一定の因から一定の果が時間的經過によつて生ずると言ふ意味の緣起關係ではない。故に之を普通の緣起論と區別して、特に「性起論」の名稱を用ひて居る。要するに、華嚴の

宇宙生成論は、差別の萬有が其儘平等の本體・本性たる眞如・法性であると言ふので、換言すれば、現象は其儘實在だと言ふ結論に外ならないのである。

2 天台の性具論 華嚴の宇宙論即ち實在論が、印度に於る無著・世親系統の大乗緣起論に立脚して、其の性起論即ち現象即實在論を建設したのに對し、印度大乘佛教の二大教系の一たる、龍樹の大乗實相論に立脚して、其の特有なる「性具論」を建設し、同じく現象即實在論に歸著したのは、是れ亦た支那佛教の誇とすべき、天台の諸法實相論即ち三諦圓融論である。

龍樹の實相論は、宇宙の實在を以て一切の相對的認識や、差別的觀念を超越した中道であると論じて、之を八不中道とも、非有・非無の中道とも、亦有・亦無の中道とも名けた所の中道實相論であつた。而して是の中道實相を説明するに空・假・中の三諦を以てしたのが、有名な「中論」の「因緣所生法、我說即是空、亦名爲假名、亦是中道義」といふ「三諦偈」で、諸法は因緣に依つて生滅するものであるから、常住の實體なき空である、然しながら其は無ではなくて、假名に相應すべき假有を存してゐる、是の空にして而かも假有の存するところが、亦空（無）亦假（有）の中道だと言ふ意味である。

是の三諦偈に依つて、高遠なる三諦圓融の妙理を發見し、支那佛教の最大特色たる、諸法圓融の法門を建設したが、慧文・慧思から相承して、天台大師が大成した三諦圓融論である。三諦圓融論は、龍樹が「空假の所に中あり」とした結論に立脚して、三諦は斯くの如く、各々他を離れて存在しない不離相即の關係にある、隨つて、諸法の實相は、但空でも、但假でも、但中でもなく、即空即假即中の三諦圓融不離一體のところにある、と言ふのが其の要點である。かく空・假・中の三諦が圓融して一體であるとすれば、迷と悟、煩惱と菩提、善と惡、因と果、有爲と無爲、

生死と涅槃と言ふ如き、諸の對立的諸法も、亦た、是の圓融一體中の諸法に外ならないことになる。換言すれば、是らの諸法は、眞如・法性に本來具有せられて居る、法性本具の諸法であるといふことになる、是を性具論と言ふので、恰かも華嚴の性起論に比すべきものである。

若し萬有諸法が法性本具であるならば、諸法の實相とは、諸法を外にして別に實相があるのではなく、諸法其儘が實相である、換言すれば、諸法は現象で、其の奥に「物其自體」と言ふ如き本體があるといふのではなく、現象其儘が本體であり、實在であるといふことである。こゝに天台特有の諸法實相論があるので、同じく諸法實相論とは言ふものゝ、龍樹の其は未だ「諸法の實相」といふ意味で、諸法と實相とが對立せる概念となつて居るが、天台の其は「諸法即實相」の意味で、諸法其のまゝが實相であるとせられ、對立せる概念が一如圓融して居る、故に前者は差別的對立的であるから別教的宇宙觀であり、後者は平等的絶對的であるから圓教的宇宙觀であると言ふことが出来る。斯くの如く華嚴と天台とは、一は「性起」と説いて動的な緣起論であり、一は「性具」と説いて靜的な實相論であるが、然し「起」を説く中にも「具」があり、「具」を説く中にも「起」があるので、兩者の捉へて居る中心思想が、等しく現象即實在であるのは、興味のあることと言ふてよからう。

五 宇宙は綜合的統一體

萬有諸法は、重々無盡に相即相入して居るといふ華嚴の事々無礙法界觀即ち性起論、及び萬有諸法は、空・假・中の三諦が、相即不離の關係にあつて、圓融一體であるといふ天台の三諦圓融論即ち性具論は、當然の順序として、萬有諸法即ち宇宙は組織的、綜合的統一體であるといふ結論に到達しなければならぬ。この立場に立つて宇宙の一體を説

いたものが、天台獨特の教理であり、且つ日蓮哲學に於ても頗る重要な位置を占める一念三千觀である。

1 一念三千 一念三千を説明するには一心三觀から始めるのを便とする。一心三觀は、三諦の圓融を認識論の立場に於て、主觀的に説明したものである。即ち三諦が圓融して居るならば、之を對境として認識する主觀の空・假・中三觀も、亦た圓融しなければならぬ、即ち次第三觀ではなくて圓融三觀でなくてはならぬ。かくの如く三觀が圓融して居るならば、三觀は三諦に對する迷見たる三惑を、順次に破折して獲得するのではなく、刹那の一心に於て、三惑を頓斷して獲得するのであらねばならぬと言ふのが、一心三觀であつて、龍樹の智度論第廿七の「三智一心心得の文」に依つて、慧文が最初に體驗して、之を傳へたのである。若し三觀と三諦とが、各々圓融一體であるならば、認識の主觀と客觀とは、相即不離の關係にあらねばならぬから、主觀の三觀と客觀の三諦も亦圓融一體であらねばならぬと斷じ、かくて一心と三觀と三諦とは圓融相即して、不離一體の關係となると言ふのが天台獨特の一心三觀三諦の圓融である。

これだけを承知して置いて、次に「三千」の説明に入ることとする。さて、客觀の三諦即ち萬有諸法を、有情生活の當體として、價值的に之を分類して、地獄・饑鬼・畜生・修羅・人間・天上・聲聞・緣覺・菩薩・佛の十界とし、是の十界は各々内面の心性として、互に十界を具へて居ると言ふ點から、合せて百界とし、百界は各々特殊な本有の如是相・如是性・如是體・如力・如作・如因・如緣・如是報・如是報・如是本末究竟等の十如是を具へて居るから、合して千如是（略して千如）であるとし、更に十界を依報の土地と、正報の個體及び個體の成立要素との三方面に部類別すれば、依報たる國土世間と、正報たる衆生世間及び衆生世間の成立要素たる五蘊世間との三種の世間となる、故に、之を前の千如に乗ずれば總計三千世間となる、これが即ち「三千」である。然るに是の三千世間は元來實在的なる三諦の價值的分類であるから、前述の如く三諦が三觀と圓融し、三觀が一心と圓融一體であるとするれば、

三千世間も亦た一心と圓融一體であるべきが當然である。そこで三千世間が一心と圓融一體であることを、吾々凡夫の刹那の一心即ち一念に就て説いたのが一念三千であつて、之を要するに一念三千とは、萬有諸法即ち宇宙は、物心一如の綜合統一體であるといふに外ならぬ。

右の如く、一念三千の理によつて、宇宙は組織的な綜合統一體であるとすれば、加賀の千代が詠んだといふ「千なりや蔓一すじの心から」の句の如く、一念の動き方如何によつて宇宙三千の諸法は、如何やうにも轉回せられることになる。即ち一念若し地獄の心を起せば、宇宙は直に地獄界となり、一念若し佛界の心を起せば、宇宙は其まま佛界となる、換言すれば、一念の如何によつて、即身に地獄界にも墮つれば、又即身に佛界にも飛躍し得るわけである。故に吾々は、絶へず一念の動き方を注意し監視しなければならぬ、と言ふのが一念三千觀から出發した修行法で天台・日蓮兩師の修行法は、この原理に立脚するのである。

2 天台・華嚴の契合 ところで、茲に一つ興味を感じしめる事がある。其は絶對唯心論の立場に立つ華嚴が、「唯心廻轉善成門」と言ふ古十玄の唯心論的説明を避けて、新十玄には實證論的に「託事顯法生解門」と説き、又は「事々無礙法界」と説いて、眼前の事物を取つて其の唯心法界觀を成立させんとするに對し、客觀的宇宙の實在を認める實在論家の天台が、「一法三千」でも又は「一物三千」でも不可のないところを、假ひ實踐上の必要からとは言へ、又其は所謂「陰妄の一念」で、吾人凡夫の迷妄なる一念であると言ひながら、唯心論的な一念三千觀に依つて宇宙法界の統一的實在であることを説明して居るのは、いかにも面白い對照であり、奇しき相似と言ふべきである。然しながら、更に一步を進めて考へれば、この一見矛盾して居る如く見えるところにこそ、支那佛教の最も得意とする教理、即ち物心一體、事理一體、主客一如の「圓融三觀」の哲學が躍如として居るのであつて、寧ろ其の用意の周到

なるに敬服せざるを得ない。

左は言へ、天台と華嚴とは、等しく事理一體を唱へつゝも、華嚴が事理一體の上に於ては「事」を主とするに對し、天台が事理一體の上に於て「理」に重きを置く傾きがあることは否定することが出来ない。茲に於て佛教宇宙觀發達の當然の歸結として、同じく事理一體の立場に於て、天台の特色たる理と華嚴の特色たる事とを共に攝取した獨特の宇宙觀が現はれなくてはならぬ。この必然的立場に立つて現はれたものが日蓮聖人獨特の事の一念三千觀であつて、これが實相論的宇宙觀としては宇宙佛界觀となり、緣起的宇宙觀としては佛界緣起論となつて、佛教宇宙觀の頂點をなして居るのである。

六 宇宙即佛界

1 緣起論及び實相論の究極 宇宙生成論即ち緣起論の究極は、萬有諸法即ち宇宙は、本體・本性たる眞如・法性の緣起したものであるから、諸法其儘が眞如・法性の起伏・隱顯に外ならないといふ華嚴の性起論である。然るに是の眞如法性たるや、客觀的には萬有諸法の本體・本性であるが、主觀的には衆生本具の佛性であることは前に屢々述べた如くである、隨つて是れから開展生成した宇宙は、假ひ其が迷・悟・染・淨の萬有諸法であるとしても、諸法其儘が佛性の顯現たる佛界であらねばならないのは當然である。果して然らば、哲學的な華嚴の性起論は一轉して、宗教的な佛界緣起論とならねばならぬ順序となるので、華嚴の蓮華藏世界觀の如きも即ち其の一である。

轉じて、宇宙の實在を論ずる實相論の方面を見るに、萬有諸法を以て悉く法性の本具とし、諸法の生滅・變化を凡べて法性海中の波瀾と見る天台の性具論、及び宇宙を以て組織的な綜合的統一體と見る一念三千觀が其の究極である

ことは疑はれない。然るに、法性とは諸法の本體・本性で、諸法の本體・本性は、是を認識の上から言へば本來の覺性であり、所謂本覺の心性であるから、法性本具とは即ち本覺の心性たる佛性本具の意味となるのは言ふまでもない。若し萬有諸法が法性の本具即ち佛性の本具であるならば、宇宙は是れ佛性の因から緣起した結果であり、佛性海中の宇宙であるといふことになるから、宇宙は即ち佛界であるといふのが當然の結論となる。茲にも亦た哲學的な天台の性具論が、宗教的な宇宙即佛界論となるべき自然の順序があり、又其うなるべき可能性を有することとなる。

斯くの如く、宇宙論に關する佛教哲學の二大系統たる緣起論と實相論とは、其の究極的結論に於て全く相一致し、萬有諸法即ち宇宙は、佛性より緣起した佛界であるといふ綜合的結論に到達することゝなつた。茲に於て、是の綜合的結論に立つて、宇宙即佛界の宇宙觀を建設したのが、日蓮聖人の宇宙論である。此の點に於て日蓮聖人の宇宙論は印度及び支那の大小乘諸家を經て發達した佛教宇宙論の頂點に立つて、しかも之を宗教的に轉回させたものと言ふことが出來やうと思ふ。

日蓮聖人の宇宙論即ち宇宙佛界論は、右の如く佛教宇宙論の二大體系たる緣起論及び實相論の綜合的結論に立脚するとは言ふものの、其の思想的傾向及び教理的系統に於ては、龍樹及び天台の實相論に密接な關係を有することは言ふまでもない。而して根本經典としては専ら法華經に根據を置くが故に、同じく實相論系と言ふ中に於ても、般若經を主とする龍樹よりも、法華經に専ら立脚する天台に、より多くの關係を有することは明らかである。殊に前にも述べた如く、前者は相對的な「諸法の實相論」であるに對して、後者は絕對的な「諸法即實相論」であり、且つ日蓮哲學に於て最も重要な一念三千觀が、設ひ「理」と「事」との相違はあつても、天台獨創の哲學である點に於て、一層密接な關係を有することは言ふまでも無さう。

2 事の一念三千 天台の三諦圓融論は諸法即實相論となり、三觀三諦の圓融は主客一體論となり、以て内外主客の萬有諸法を不離一體と見る一念三千觀が成立したことは、前に述べたところである。然るに是の一念三千觀たるや、唯だ哲學的に又は抽象的に、萬有諸法を不離一體と觀するのみでは不徹底で、更に之を宗教的及び實證的に體驗し、情意の上に生活化し、人格の上に具體化しなければ、未だ其の價値を充分に發揮したとは言はれない。茲に天台の一念三千を以て、「彼は理なり」と評して、自ら「此は事なり」と主張する、日蓮聖人の事の一念三千觀が新たに生れ出づべき必然的理由が存在するのである。

然らば、一念三千を宗教的に體驗し、情意の上に生活化し、人格の上に具體化するとは如何なる意味であるかと言ふに、日蓮聖人によれば、其は迹門中心の一念三千から本門中心の一念三千へ進むこと、換言すれば、方便品の「諸法實相」から壽量品の「久遠實成」へ轉回することである。即ち迹門方便品の諸法實相に立脚する一念三千は、理論的に宇宙を互具一體の三千と觀するのみであるが、本門壽量品（殊に文底觀心）の久遠實成に立脚する一念三千は、一念三千を自己の問題として情意の上に體驗し、更に之を生活化するのであつて、始成正覺の釋尊（佛界）の上に久遠實成が開顯せられると同時に、刹那生滅の衆生（九界）たる自己の上にも、久遠が開顯せられたことを覺り、有始の佛界が無始であることを知ると同時に、有始の九界も亦た無始であることを悟るのである。之を日蓮聖人は、「爾前迹門の十界の因果を打破つて、本門の十界の因果を説き顯はす、此れ即ち本因・本果の法門なり、九界も無始の佛界に具し、佛界も無始の九界に備つて、眞の十界互具、百界千如、一念三千なるべし」（開目鈔七六五）と言ふて居られるので、佛と衆生との久遠を開顯して、其に十界互具・一念三千の理を體得せしめるのである。

3 生・佛一體の宇宙 事の一念三千は、右の如く十界互具の理を具體化し實際化して、佛界久遠の上に九界の久遠を顯はし、以て佛と衆生即ち吾等との一體不二なることを説いたものである。而して譬喩品には、「今此の三界は皆是れ我が有なり、其中の衆生は悉く是れ我が子なり」とあるに依れば、生・佛の一體不二は、佛界を本位としての一體不二であることは言ふまでもない。故に「釋尊と我等とは本地一體不二の身なり、釋尊と法華經と我等との三者、全體不思議の法にして、全くその差別なき也」（灌頂鈔一、〇二九）とも、「每自作是念の念とは、一念三千生佛本有の一念也、秘す可し秘す可し」（圓滿鈔二、〇〇九）とも説いてある。

是の生・佛一體不二の立場に立つて、宇宙法界を見る時は、宇宙法界は其儘常住不滅にして無苦安穩なる常寂光の佛界である。故に是を方便品には、「是の法、法位に住して世間相常住なり」と説き、壽量品には、「如來は如實に三界の相を知見す。生死の若しは退若しは出あることなく、亦た在世及び滅度の者なし。實に非ず虚に非ず、如（一）に非ず異に非ず。三界の、三界を見るが如くならず」とも、又「我が此土は安穩にして天人常に充滿せり云々」と譬喩的に示し、神力品には、「時に十方世界通達無礙にして、佛土の如し」と説いて居る。而して日蓮聖人は之を、「所居の土は常在靈山四土具足の本國土妙也」（灌頂鈔一、〇二九）とも、「今本時の娑婆世界は、三災を離れ、四劫を出でたる、常住の淨土なり、佛既に過去にも滅せず、未來にも生せず、所化以て同體なり、此れ即ち、己心の三千具足三種の間也」（本尊鈔九四〇）とも言ひ、更に之を大曼荼羅に表現して、宇宙法界は、妙法五字の光明に照されて、本有の尊形となれる大曼荼羅としての宇宙であると示して居られる。宇宙即佛界觀は、茲に至つて徹底するところまで徹底したと言ふべきであらう。

第四篇 宗教的理想

第十二章 佛陀論

一 序 說

日蓮哲學に於る認識論は、直觀的・超經驗的である純粹認識主觀とも言ふべき佛智に依つて、若くは佛智に代ふる超認識的なる信心を以て、佛界を認識するのが正しき認識であり、普遍安當性を有する認識であるといふのが其の結論である。而して認識の對象となるべき宇宙論に於ては、宇宙の實相即ち實在する宇宙は、主客内外の一切が圓融相即して一體となつて居る綜合的統一體であると共に、これを價值的に見れば、佛性の顯現した佛界であつて、十界の別はあつても其は佛界所具の十界であるといふのが其の結論である。随つて日蓮哲學に於ては、認識論の結論と宇宙論の結論とは、正しく一致契合して居るので、これは當に然るべきことであると言ふものゝ、日蓮哲學が如何に整頓具備して居るかを知るに足るものであらう。

そこで、是の認識論と宇宙論との一致契合せる結論の佛界とは、如何なる組織を有し、また如何なる價値を具へて居るかを説明すべき順序となるので、茲に日蓮聖人の宗教獨特の佛陀觀及び本尊觀が現はれて來るのである。

而して、佛界の善く佛界たる所以の價値原理は、佛、即ち佛陀 (Buddha) であるから、先づ佛陀論に就いて少しく述べ、次に本尊論に及ぶことゝしやうと思ふ。蓋し日蓮聖人の宗教に於ては、本尊と佛陀と佛界とは不可分の關係にあつて、佛陀に對する概念又は信念が明瞭にならなければ、佛界に對する概念が明瞭にならず、佛界に對する概念が不明瞭であつては、本尊に對する概念又は信念も確立しないからである。又如上の宇宙佛界觀だけでは、一種の萬有神觀たるに過ぎないやうな誤解を懷く恐れが、日蓮聖人の佛界觀の意義が充分に現はれないから、日蓮哲學の宇宙觀が決して單なる萬有神觀に止るものではないことを明らかにするためにも、佛陀觀を先づ明らかにする必要があるのである。

二 釋尊中心の佛陀觀

1 佛陀觀發達の中心 日蓮聖人の佛陀觀は、法華經に現はれて居る釋尊中心の佛陀觀であることは言ふまでもなく、この點に於て、大日如來を中心とする眞言の佛陀觀や、阿彌陀佛を中心とする淨土教の佛陀觀と相對して、日本佛教史上に於る佛陀觀の三大中心をなすものと言ふて善い。然しながら、歴史的研究の結果明白である如く、佛陀觀の發達は、印度出現の現身佛たる釋尊の入滅を轉機として、釋尊に對する追慕の情と、釋尊の智慧・慈悲等の精神力の不滅を信する念、生滅無常なる現象的佛身の外に、其の本體的佛身とも言ふべき、生滅無常を超越せる佛身（法身又は報身の如き）の存在を肯定せんとする欲求、又は釋尊に代るべき佛陀の再現又は他方の存在を願求する念等が相俟つて、無限なる佛陀觀の展開を示したものである。故に、釋尊以外の大小無數の佛、三世十方微塵數の諸佛は、究極するところ、歴史的實在の現身佛たる釋尊をば、傳説化し、理想化し、抽象化し、哲學化し、又は藝術化し、象徴化したもので、彌陀・大日と雖この範圍を超へることは出來ない。であるから、釋迦・大日・彌陀三佛は、日本佛教史上

に於る佛陀觀の三大中心として、宛かも鼎立的立場を取るもの、如き觀を呈して居るとは言ふもの、一步を進めて其の本末又は傍正を批判することになれば、大日・彌陀は、象徴化せられ理想化せられた化佛であるから、佛陀觀發達史上の傍系又は末流に屬し、唯だ釋尊一佛のみが、其の正系をなし、且つ本流を一貫する實在の佛陀であることは、何人もこれを肯定せざるを得ない結論である。

されば法華經の佛陀觀が、始成正覺を打ち破つて、久遠實成を開顯すると同時に、「是れよりこのかた、我れ常に此の娑婆世界に在つて說法教化す、亦た餘處の百千萬億那由他阿僧祇の國に於ても衆生を導利す、諸の善男子、是の中間に於て、我れ然燈佛等と説き、又復た其れ涅槃に入ると言ひき。是の如きは皆な方便を以て分別せしなり。諸の善男子、若し衆生あつて我が所に來至するには、我れ佛眼を以て、其の信等の諸根の利鈍を觀じて、度すべき所に隨つて、處々に自ら名字の不同、年紀の大小を説き、亦た復た現じて當に涅槃に入るべしと言ひ、又種々の方便を以て微妙の法を説いて、能く衆生をして歡喜の心を發さしめき。(中略)諸の善男子、如來の演ぶる所の經典は、皆な衆生を度脱せんがためなり。或は己身を説き、或は他身を説き、或は己身を示し、或は他身を示し、或は己事を示し、或は他事を示す。(壽量品)と説いて、釋尊を本佛とし、諸佛を迹佛として包括統一して居るのは、歴史的に發達展開した諸の佛陀觀を綜合統一して、最後の結論を下したものと云ふことが出来る。是と同じ意味に於て、法華經の佛陀觀に立脚する日蓮聖人の佛陀觀は、眞言・念佛等の諸宗の佛陀觀が、佛陀觀發達史上の傍系・末流たる理想佛・化佛に駛つて、其の正系・本流たる實在としての佛を逸せんとするに對して、これを其の正系に引き戻さんとしたものと云ふべきで、聖人が大聲叱呼して諸宗を嚴格に折伏せられた所以のものは實に其の旨趣がこゝに存在したのである。「此の過去常(久遠實成のこと)顯はるゝ時、諸佛皆な釋尊の分身也。爾前・迹門の時は、諸佛釋尊に肩を並べて、

各修各行の佛なり。かるが故に諸佛を本尊とする者、釋尊等を下す。今、華嚴の台上・方等・般若・大日經等の諸佛は、皆釋尊の眷屬なり。(中略)今、爾前・迹門にして、十方を淨土と號して、此土を穢土と説かれしを打かへして、此土は本土なり、十方の淨土は垂迹の穢土となる。佛は久遠の佛なれば、迹化他方の大菩薩も教主釋尊の御弟子なり。一切經の中に此壽量品ましますば、天に日月の、國に大王の、山河に珠の、人に神なましのなからんがごとくしてあるべきを、華嚴、眞言等の權宗の智者とおぼしき、澄觀・嘉祥・慈恩・弘法等の一往權宗の人々、且つは自らの依經を讚歎せんために、或は云く、華嚴經の教主は報身、法華經は應身と、或は云く、法華壽量品の佛は無明の邊域、大日經の佛は明の分位等云云。雲は月をかくし、讒臣は賢人をかくす。人讒すれば黃石も玉と見へ、諛臣も賢人かとおぼゆ。(開目鈔七九〇)、「今久遠實成顯はれぬれば、東方の藥師如來の日光・月光、西方阿彌陀如來の觀音・勢至、乃至十方世界の諸佛の御弟子、大日・金剛頂等の兩部の大日如來の御弟子の諸大菩薩、猶ほ教主釋尊の御弟子也、諸佛釋迦如來の分身たる上は、諸佛の所化申すに及ばず」(同上七九一)と、論斷頗る明快と言ふべきである。

2 佛陀觀發達の正系頂點 故に日蓮聖人が法華經の壽量品に立脚して建設せられた、釋尊中心の佛陀觀は、佛陀觀上の正系に立ち、其の發達の頂點に位置するものと言ふべきである。

然らば、斯くの如く聖人が釋尊中心の佛陀觀を建設せられた所以の理由は如何といふに、第一には法華經の佛陀觀が釋尊中心であるからであるが、第二には其の釋尊が、前掲の開目鈔其他にも稱揚してある如く、諸佛を分身とし又は眷屬とする最高至上の佛陀であるがためであり、第三には、其の最高至上の佛陀が、大通智勝佛の時以來結縁の佛であり、殊に吾等末法の衆生が居住する娑婆世界の教主であり、「此土有縁」の佛であるがためである。就中第三の理由は聖人が最も重きを置かれたところであつて、たとひ大日・彌陀等の如き他土有縁の佛が、釋尊以上の徳能を所有

すると假定しても、有縁の教主を捨て、無縁の佛によつて救済されることを願ふのは、倫理道德に悖り、情義に反し、大義を無視するものである。況んや教主たる釋尊が、大日・彌陀等よりも遙かに勝れたる徳能を有する佛たるに於てをや、と言ふのが聖人の嚴格なる倫理道德觀からの要求であり、其の純眞なる宗教的情操から發する信念であつたのである。茲に於て其の他宗折伏は、前述の如く佛陀觀發達史上の正系に引戻さんとする立場からも發せられたが、其れと同時に、否な其れよりも寧ろ強き意味に於て、この大義名分論又は倫理道德論の立場から發せられたのである。「華嚴宗、眞言宗は、釋尊を下げて、廬舍那。大日等を本尊と定む、天子たる父を下げて種姓もなき者の法王の如くなるにつけり。淨土宗は釋迦の分身の阿彌陀佛を有縁の佛と思ふて教主を捨てたり。禪宗は下賤の者一分の徳あつて、父母を下ぐるが如し。佛を下げ經を下だす、此れ皆な本尊に迷へり。例せば、三皇已前は父をしらず、人皆な禽獸に同ぜしが如し。壽量品を知らざる諸宗の者は畜生に同じ、不知恩の者なり。」(開目鈔七九二)と言ふ如き其の一例である。

三 統一體の佛陀

1 統一の中心 宇宙を総合的な統一體と見て、其の総合的な統一體の宇宙を價值的に觀察した場合に、宇宙佛界觀が成立することは前に述べたところである。この宇宙佛界觀を佛陀觀上に移した時、宇宙と其の大きさを等しくする総合統一的佛陀觀が成立するのは自然の結果である。ところで、同じく統一的佛陀觀と言ふても、宇宙全體を一個の大佛と見る個的一大圓佛觀と、宇宙萬有を個々の異なつた佛と見て、其の間に綜合統一の關係を見る綜合統一的佛陀觀とでは、大いに其の思想的根柢を異にし、佛陀に對する概念又は信念の内容を異にすると共に、成佛論及び修行法

に於ても非常な相違が生じて來る。然らば、日蓮聖人の佛陀觀は其のいづれであるかと言ふに、これには多少の異論があつて必ずしも一定しないと思ふが、法華經の教相や、前出の開目鈔、及び本尊鈔・三秘鈔・報恩鈔・日女鈔等其他の諸書に依つて見れば、個的一大圓佛觀ではなくて、綜合統一的佛陀觀であると言はねばならぬ。これに反して、華嚴宗の毘廬舍那佛びろしゃなや眞言宗の大日如來は、宇宙全體を一個の大佛と見て、萬有はこの一大佛中の部分と見る個的一大圓佛觀であると言ふことが出來やう。茲にも亦た日蓮聖人獨特の佛陀觀が嚴存して居る。而して宇宙全體を一大圓佛と見ることは、哲學的にはたとひ可能であり合理的であるとしても、宗教的には漠然として、信仰の對象となりえない缺陷があるに反して、総合的な統一的佛陀と見ることは、哲學的にも合理的であり科學的にも可能であり、宗教的信仰の對象としても明確であり得る點に於て、此れが彼れよりも遙かに勝つて居ると言はねばならぬ。

以上に述べたことが若し誤りでないとすれば、日蓮聖人の佛陀觀は、法華經本門壽量品に現はれて居る釋尊を中心とし本佛として、佛界たる宇宙を総合的に統一したものと**言ふことが出来る**、随つてこれを要約すれば、日蓮聖人の佛陀觀は、**本佛釋尊中心の統一的佛陀觀であると言ふことが出来るやうと思ふ。**

2 統一の範圍 さて、統一の中心は本佛釋尊であるとしても、其の統一の範圍及び種類は如何といふに、其は宇宙を佛界と見るのであるから、統一されるものは萬有である、否な、萬有と其の數量を等しくし、其の範圍を等しくする、無數の諸佛及び諸菩薩と草木等の非情である。但し宇宙を一大圓佛と見る場合には、萬有全體が一大圓佛であるから、其の中には非情の存在を許されない、たとひ其の存在を許すとしても、其は佛體內に含まれて居る非情的要素であるに過ぎないが、今は統一的な佛陀觀であるから、宇宙には有情・非情を含むと同じ意味に於て、佛陀によつて統一せられて居るもの、中には、有情と共に非情をも含むことは勿論である。かくの如く、統一的佛陀觀に於ては、

宇宙間の有情を悉く諸佛及び諸菩薩と見るのであるから（一切衆生を悉く價值的に見て佛・菩薩とする）、佛・菩薩の數は有情の無數なるに比例して無數である。これ法華經に、四百萬億那由他四方の佛國土に充滿する釋尊の分身諸佛だの、六萬恒河沙數の眷屬を各々率ゐる六萬恒河沙數の本化の大菩薩だの、八十萬億那由陀の迹化の菩薩だの、又は東方萬八千の世界の無量の諸佛だのといふやうな、無量・無數の佛・菩薩を現はして居る所以であつて、是等の數量は、一見すれば荒誕無稽な出鱈目のやうに思はれるが、右の如く有情即佛・菩薩の立場に立つて見れば、何の不思議も無い極めて自然なこととなるのである。

3 中心と周圍との關係 統一の中心と統一の範圍及び種類とは概略以上の如くであるとして、次には統一の中心たる本佛釋尊の實體及び德能等を明らかにし、更に統一者と被統一者との關係を明らかにしなければならぬ。

佛陀觀上には、現身佛・法身佛・報身佛・應身佛等の種々の佛身觀がある。歴史的實在の人間釋尊を唯一の佛陀として、尊敬し、歸依し、又は追慕するのは現身佛觀である。然るに現身佛の死滅即ち涅槃を以て、永久の滅では無くして、佛身は何らかの意義に於て恒存するものであらねばならぬとする宗教的欲求は、有限なる人間釋尊たる現身佛を以て、衆生教化のために應現せる現象身とし、別に無限なる壽命、微妙なる相好、無邊の德能を有する本體身を立てることゝなつて、茲に應身又は化身と法身又は眞實身（法身・報身が未だ分れない）の二身觀が生れたのである。二身觀に依つて、衆生教化のための應現といふ思想が現はれれば、教化せらるべき機根が、人間内に於ても人間外に於ても、種々様々であるといふ經驗的知識と相俟つて、應身佛は必らずしも釋尊一佛に限るものではなくて、機根の異なるに隨つて、應現の佛身も亦た種々様々であらねばならぬといふ思想が演繹せられ、印度應現の釋尊は、唯だ其中の人間身を取つた一佛陀に過ぎず、其他にも尙ほ異なる壽命と相好と德能とを有する無數の佛陀が存在するといふ思想が現はれるのは自然の順序である。法・應二身觀は、茲に應身を多とする意味に於ての多身觀となり、釋迦一佛觀は釋迦以外の他佛を認める多佛觀となり、これが時間的に過去及び未來へ延長せられて三世の諸佛となり、空間的に擴大せられて十方の諸佛となり、以て三世十方に無數の諸佛の存在を認める、廣汎な汎神的佛陀觀となつたのである。

斯く實在論的に多佛の存在を認めると共に、因果律の是認と、成佛論の方面から來た修行の功德を重要視する思想とが結合して、修行期の長短、修行法の相違、修行の基礎觀念の深淺及び願の大小等によつて、其の報酬的結果たる佛身に種々の別を生じ、しかも應身よりも勝れた相好と德能及び長期の壽命を有するといふ思想が現はれ、更に一方には、法身（Dharmakāya）が元來「教法（Dharma）即佛身」の觀念から出發した佛身觀であるだけに、不生滅とか不増減とか言つて普遍的であり、抽象的であり、理的であり、靜的であつて、信念の對象となるべき人格佛たるに適しない缺陷がある、そこで、普遍的にして然かも局限的な、汎神的ではあるが一神的な、理的ではあるが智的な、靜的ではあるが動的な人格佛、不生滅・不増減の法身を本質的な内證の體として、無限に近い壽命と、微妙極まりなき相好と、限りなき德能とを有し、以て機に隨つて應身として示現する如き佛身、約言すれば、法身と應身との中間に立つて、之を結びつける如き佛身を必要とするに至り、彼此相俟つて茲に報身佛觀を發達せしむることゝなつた。かくて、或は法身を理法身と智法身とに分けたり、報身に自受用身と他受用身との別を設けたり、應身を勝應身と劣應身とに分けたり、又は是らを更に細分したりして、法身に五種を立てたり、佛身を四身乃至十身に分けたりする如き分化が行はれ、以て複雑な佛身觀の發達となつたのである。然しながら最も要を得たものは法・報・應の三身觀で、佛身觀上に於る典型的な分類といふべきである。