



592-85



1200600135129

592

85

〇 複写

Kodak Gray Scale



© Kodak, 2007 TM: Kodak

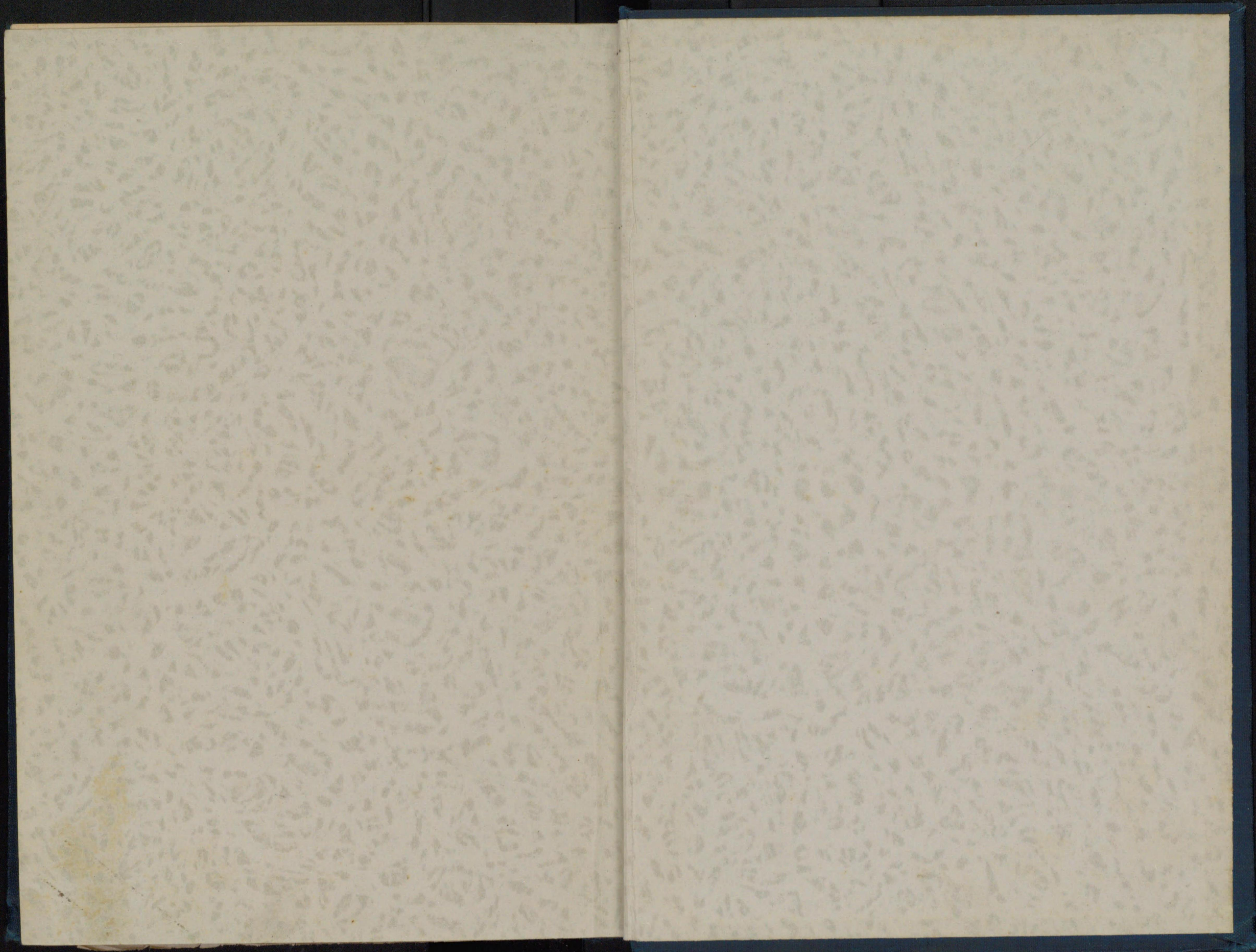
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

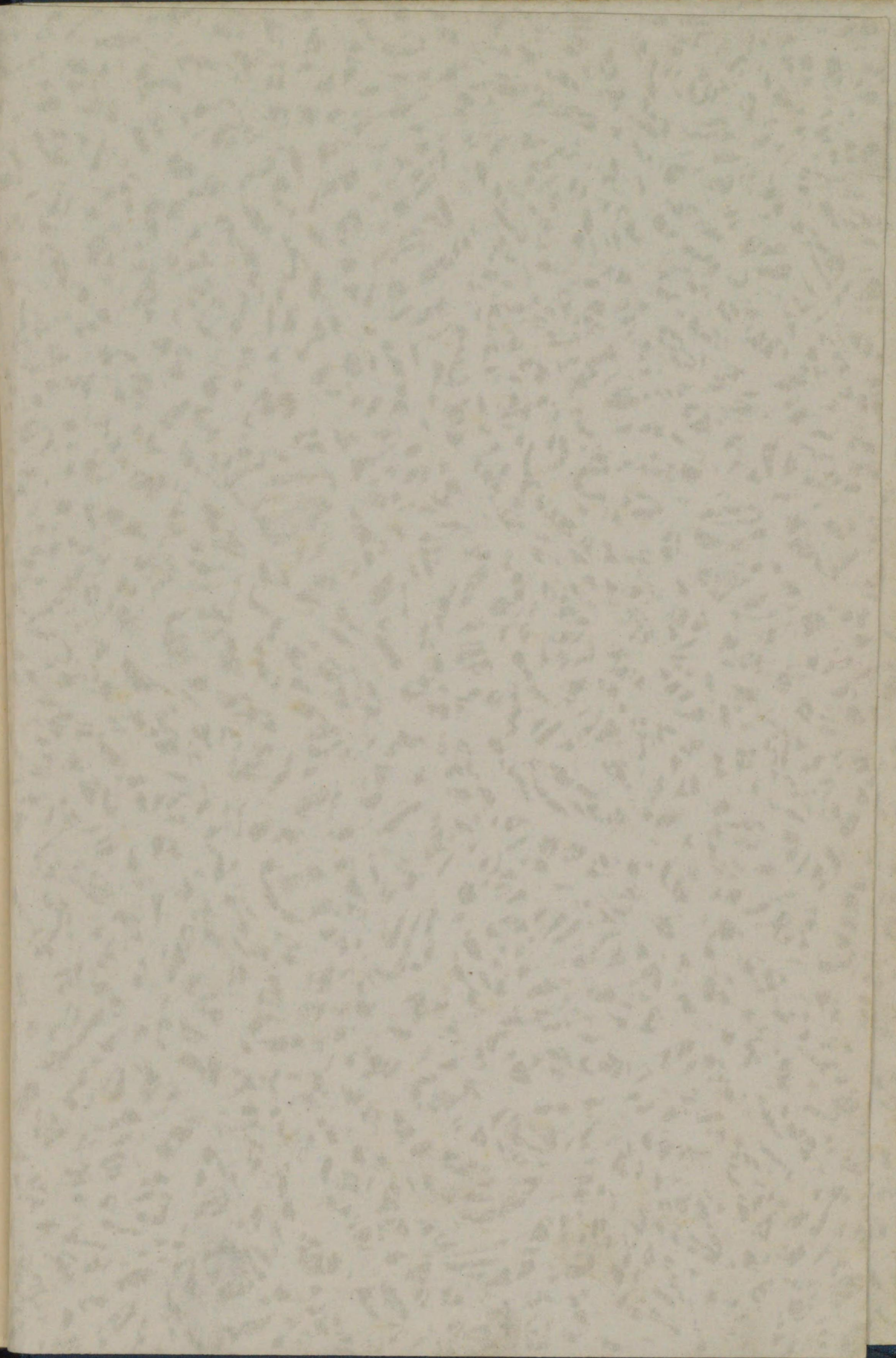
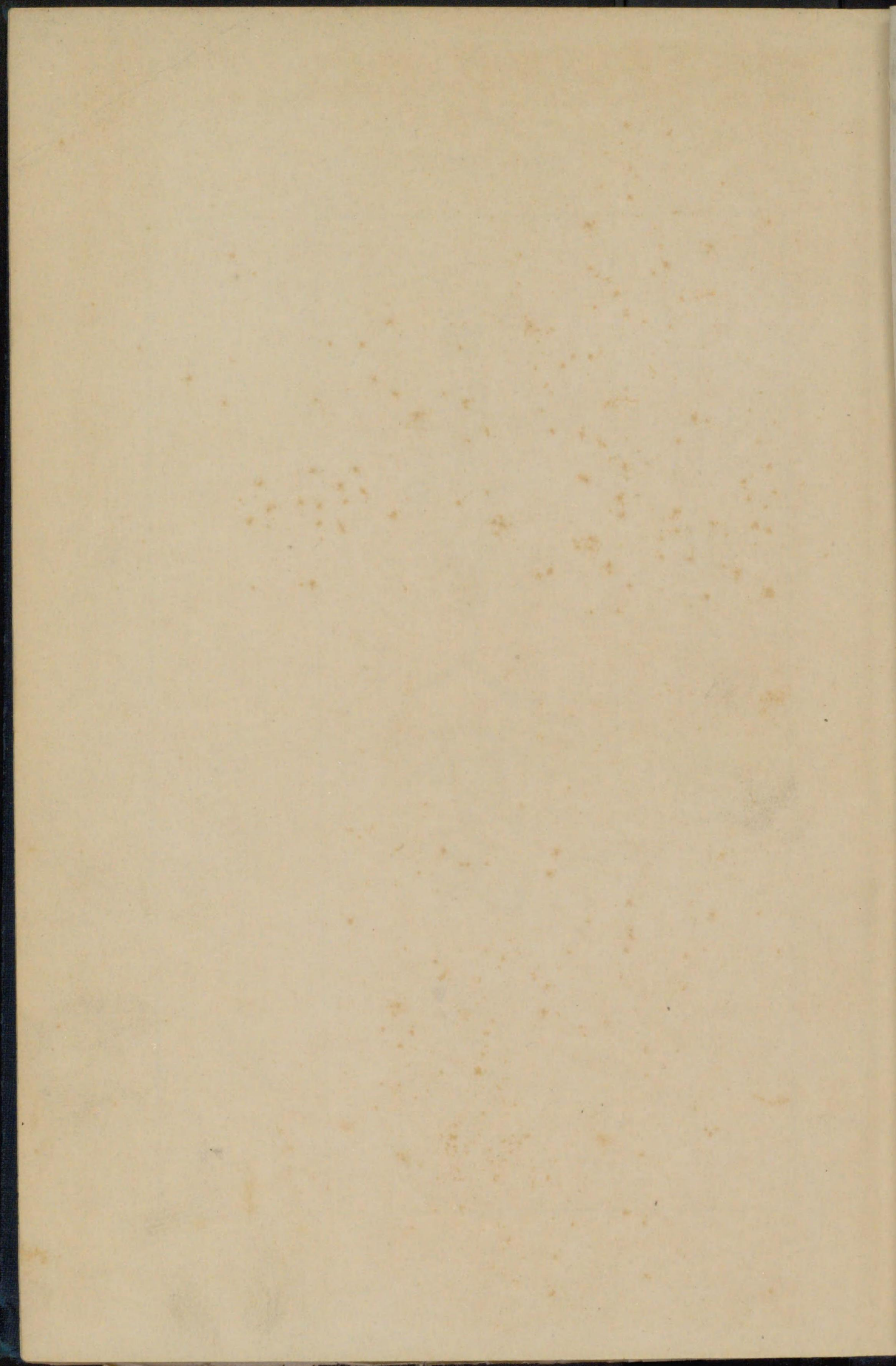
Kodak Color Control Patches

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

© Kodak, 2007 TM: Kodak







592

851



日蓮聖人研究

第一卷

山川智應著

新潮社出版



関原小次郎寄贈本

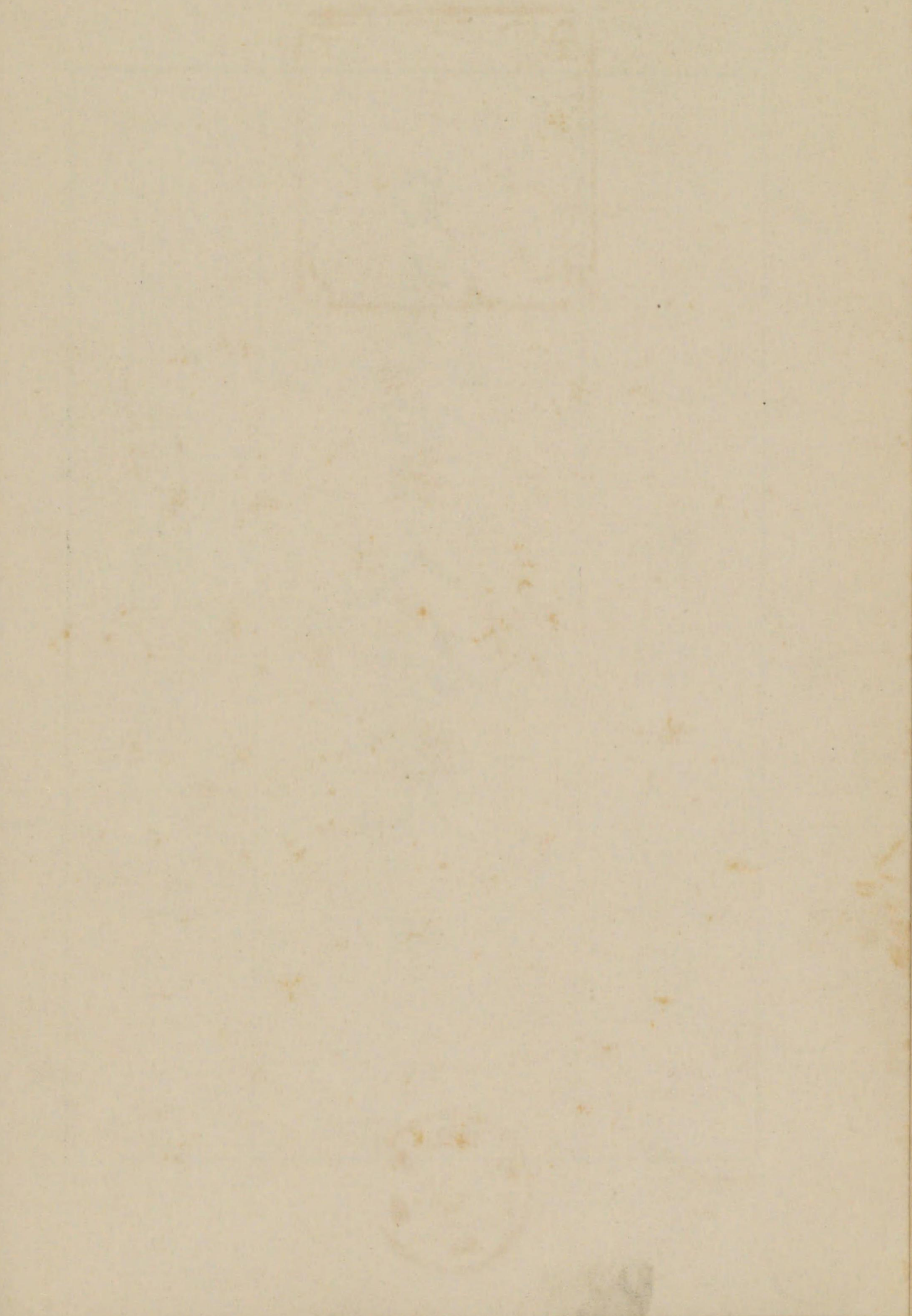




大聖人 晴澤

（四一頁）
此の如く聖人入浴の一面の姿を我まよる。
の晴澤と回す。晴澤の如く。開巻の「丁」
の如く。對空を眺める。中山の水鏡
晴澤の如く。ヤシの聖人當和の天合節の五

華香不箱
長源山奥の洞窟實





大聖人御影

身延山奥之院藏寶
筆者不詳

御服装御調度、すべて聖人當時の天台僧の正格なる儀容を傳へられたところ、中山の水鏡の御影と同じく、御顔貌御態度、閑雅にして隠れたる聖人人格の一面の表現と拜まれる。

(四六一頁参照)



大聖人崎尊翁(圓寶)

注意を要する。
我まける。此等の崎尊翁像を辨るべきは、
その形、その顔、その髪、その衣、その杖、その容、
その器、その所居、その聖人崎尊翁の一面を表現

五面

辨るべきは、
その形、その顔、その髪、その衣、その杖、その容、
その器、その所居、その聖人崎尊翁の一面を表現





大聖人御尊像(國寶)

正面

池上本門寺靈鎮
傳日法師奉彫

悠揚にして温雅なる聖人御人格の一面が表現
せられ、そこに底知れぬ偉大なる御包容力が
拜まれる。右手の御持物が拂子であることも
注意を要する。

(四五七頁以下参照)

大聖人 嚙尊 (國寶)

きよのておさるま。
じ法をころびる。 嚙々」 我々まころん
もけ、 國寶歸入ぶさの舞會の代にけさ、 實
本尊より了崇揚せる嚙尊の面を我々掛るこ

嚙面

朝日堂 嚙尊
紙に木門をのこ



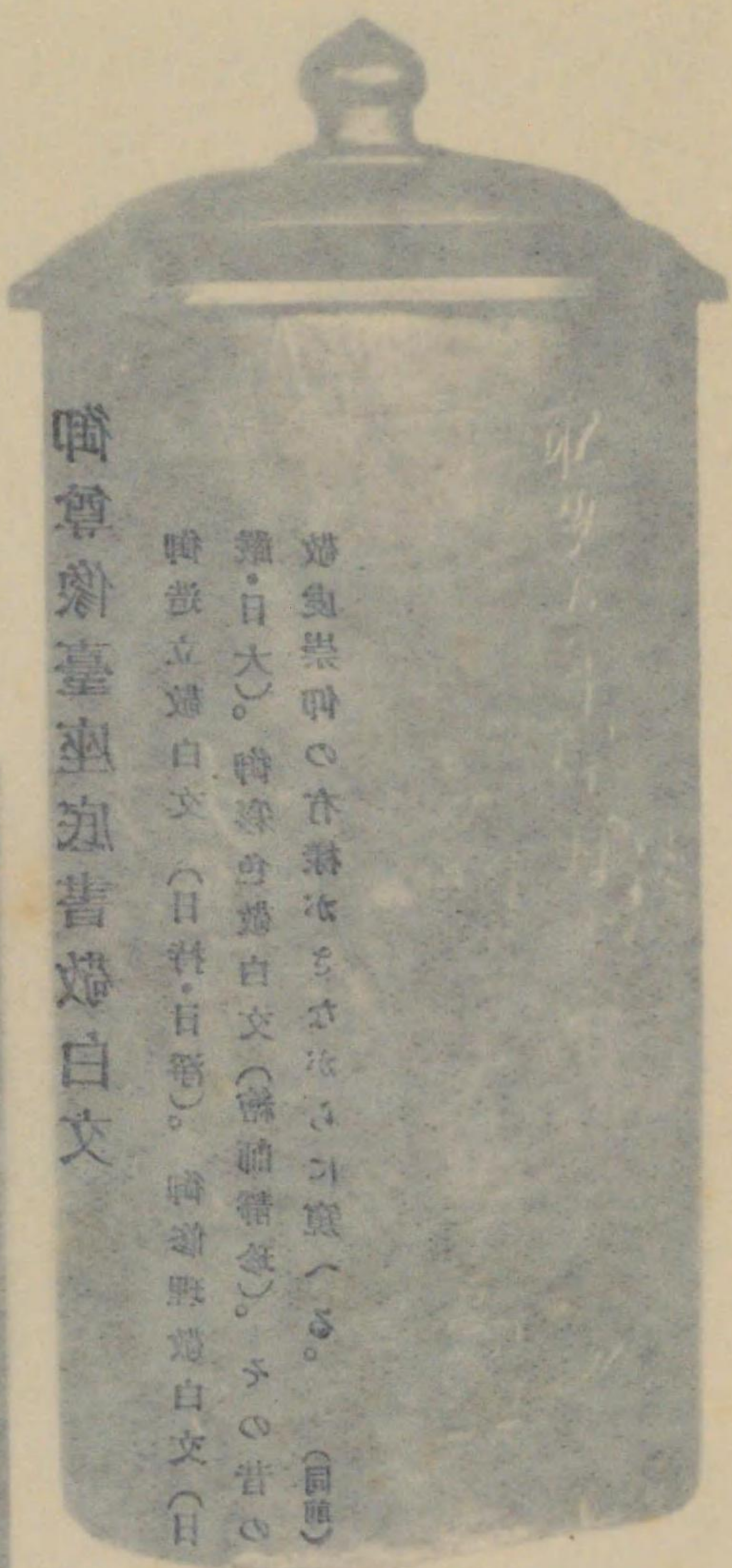


大聖人御尊像(國寶)

側面

池上本門寺靈鎮
傳日法師奉彫

本尊として崇敬せる御像の側面を拜み得ることとは、國寶編入などの機會の外には多く實現しがたきことである。輕々しく拜みまつるべきものではあるまい。



燗尊對臺壺並書燈白文

燗尊對臺壺並書燈白文 (日刊・百卷) 燗尊對臺壺並書燈白文 (日刊・百卷)

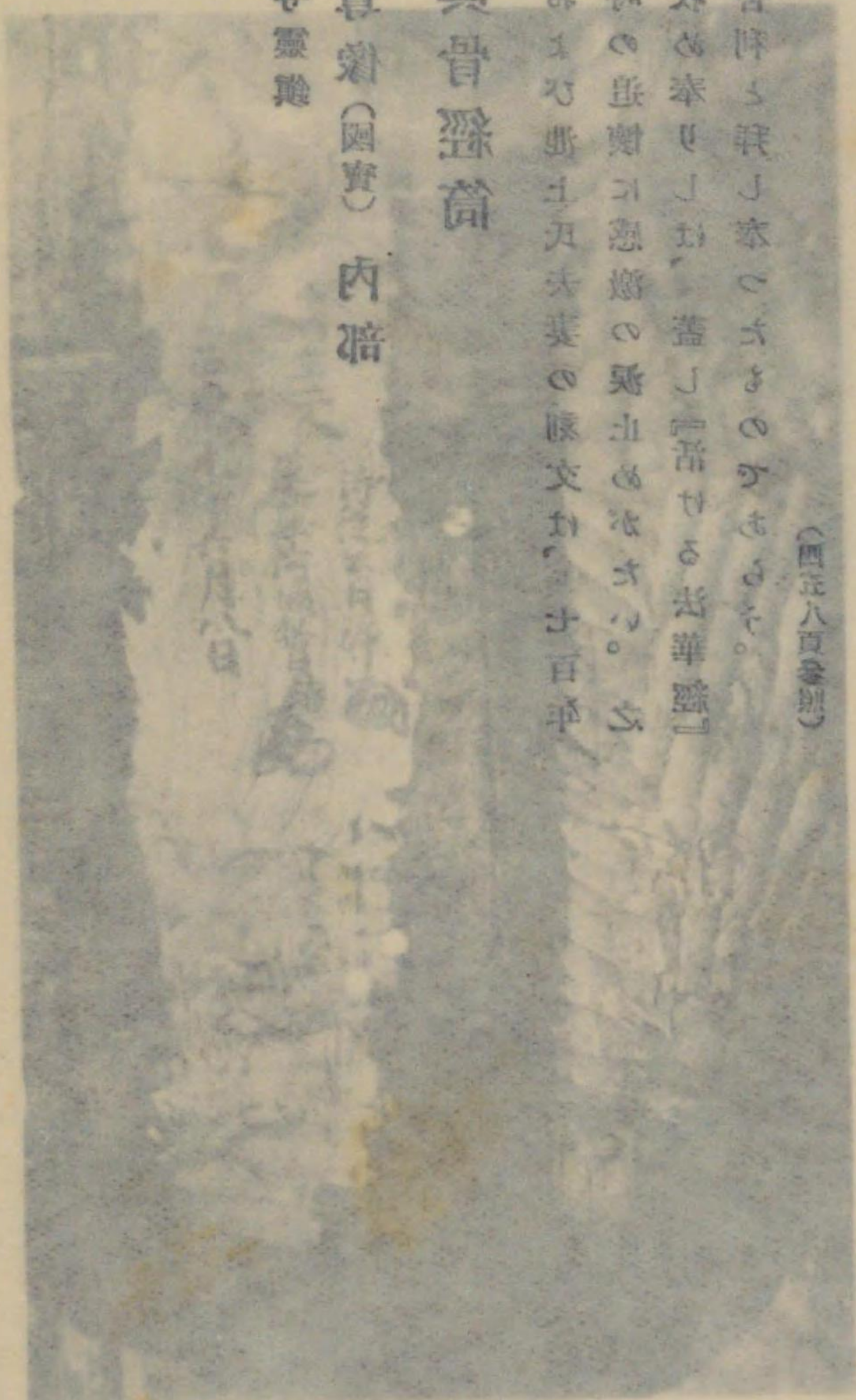
(西五八頁參照)

燗尊對臺壺並書燈白文 (日刊・百卷) 燗尊對臺壺並書燈白文 (日刊・百卷)

燗尊對臺壺並書燈白文

大聖人燗尊對(圖書) 内附

燗尊對臺壺並書燈白文



池上本門寺靈鎮

大聖人御尊像(國寶) 内部

御腹籠御眞骨經筒

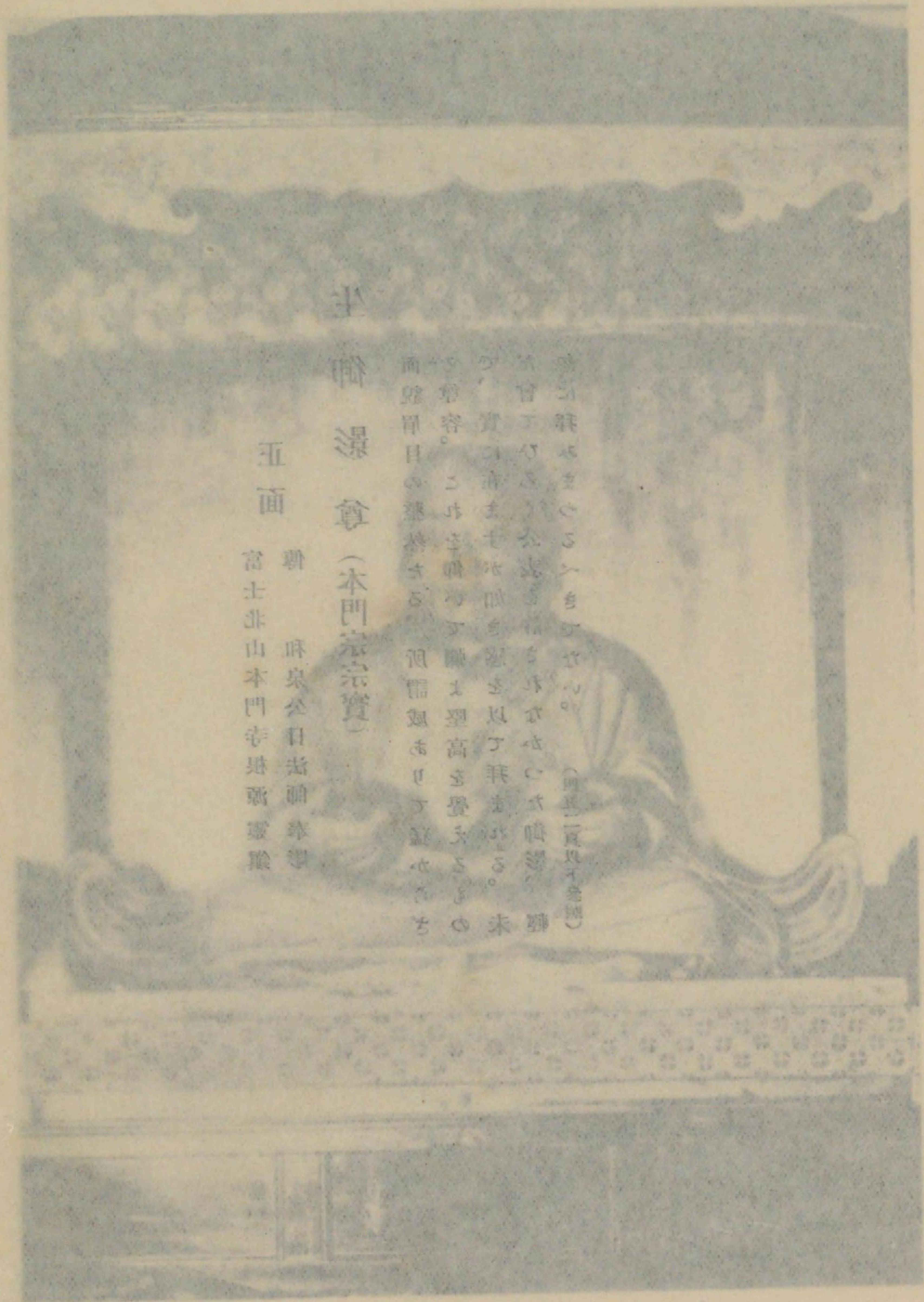
日朗尊者および池上氏夫妻の刻文は、七百年の下、當時の追懐に感激の涙止めがたい。之を經筒に收め奉りしは、蓋し『活ける法華經』の碎身御舍利と拜し奉つたものであらう。

(四五八頁参照)

御尊像臺座底書敬白文

御造立敬白文(日持・日淨)。御修理敬白文(日嚴・日大)。御彩色敬白文(繪師靜珍)。その昔の敬虔崇仰の有様がさながらに窺へる。(同前)





半輪湯尊 (本門宗寶)

此の尊は、本門宗寶の御宗師、
菩薩の御姿に似せられたり。
其の御姿、清く静かに坐す。
其の御姿、清く静かに坐す。
其の御姿、清く静かに坐す。
其の御姿、清く静かに坐す。

五面

時泉公日吉御尊
富士山本門寺掛新羅殿



生御影尊(本門宗宗寶)

正面

富士北山本門寺根源靈鎮
傳 和泉公日法師奉彫

面貌眉目の整然たる、所謂威ありて猛からざる尊容。これを仰いで彌よ堅高を覺えるもので、實に在ますが如き感を以て拜まれる。未だ曾てひろく公表を許されなかつた御影、輕忽に拜みまつるべきでない。
(四五二頁以下参照)



生御影尊(本門宗寶)

左斜面 富士北山本門寺根源靈鎮
右斜面 傳 和泉公日法師奉彫

左斜面は、肅然として猛からざる温容が拜まれ、右斜面は、端嚴にして馴るべくもあらぬ威容が拜まれる。同一尊容にして斯の如きは生御影尊の生御影尊たる所以でもあらうか。想像では、此の迫眞の生氣はお寫しすることはむづかしい。



新編品物志書
圖寶半幅線

男
大正
新編品物志書

此の
品物
は、
大正
六年
に
刊行
され
た
が、
今
日
も
大
変
珍
貴
な
品
物
と
して
愛
護
さ
れ
て
い
る
。





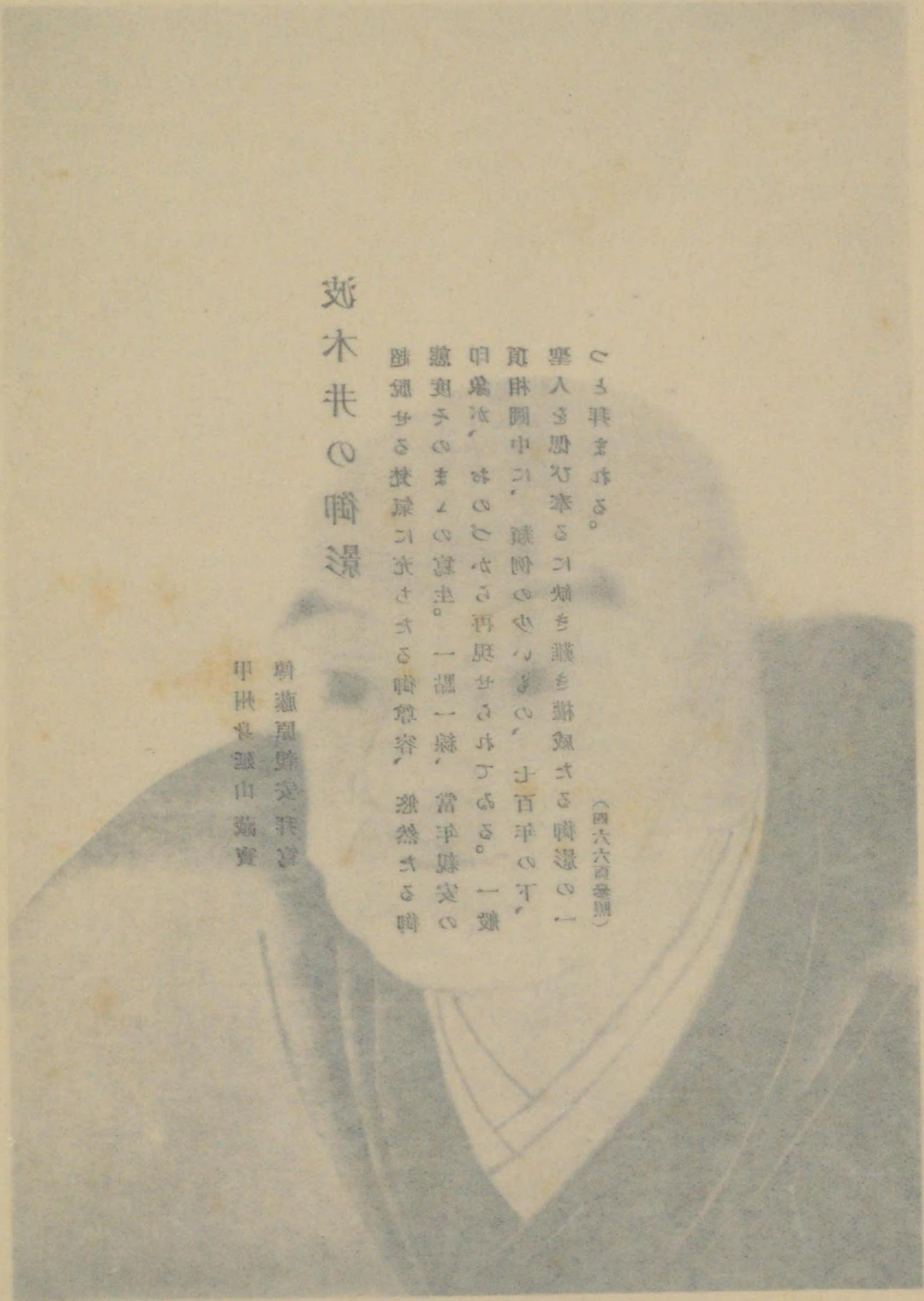
國寶「生御影」

壽量品御說法御影

伊豆玉澤妙法華寺藏寶
傳 大藏卿拜寫

椅子・法被・沓等の御調度は、禪宗風といはんより宋風であり、御法衣御袈裟も正格なる日本天台僧のものとは少し異ふが、御尊容は單なる理想化とは拜まれぬ。曾谷夫妻の像も想像畫ではなかりさうで、そのる當時が偲ばれる。

(四五六頁参照)



近木共の晴邊

ころ其まよる。
聖人の册を奉るに類を識し辨ぬる晴邊の一
頁掛圖中の、誠附の心、の、十百平の寸、
甲端に、その心なる再展するに下る。一兼
兼通すのまよの意主。一還一絲、當手其交の
跡通する披原の衣さする晴邊容、然然たる晴

(四六六番用)

晴邊風神交其意
甲世長誠山臨實

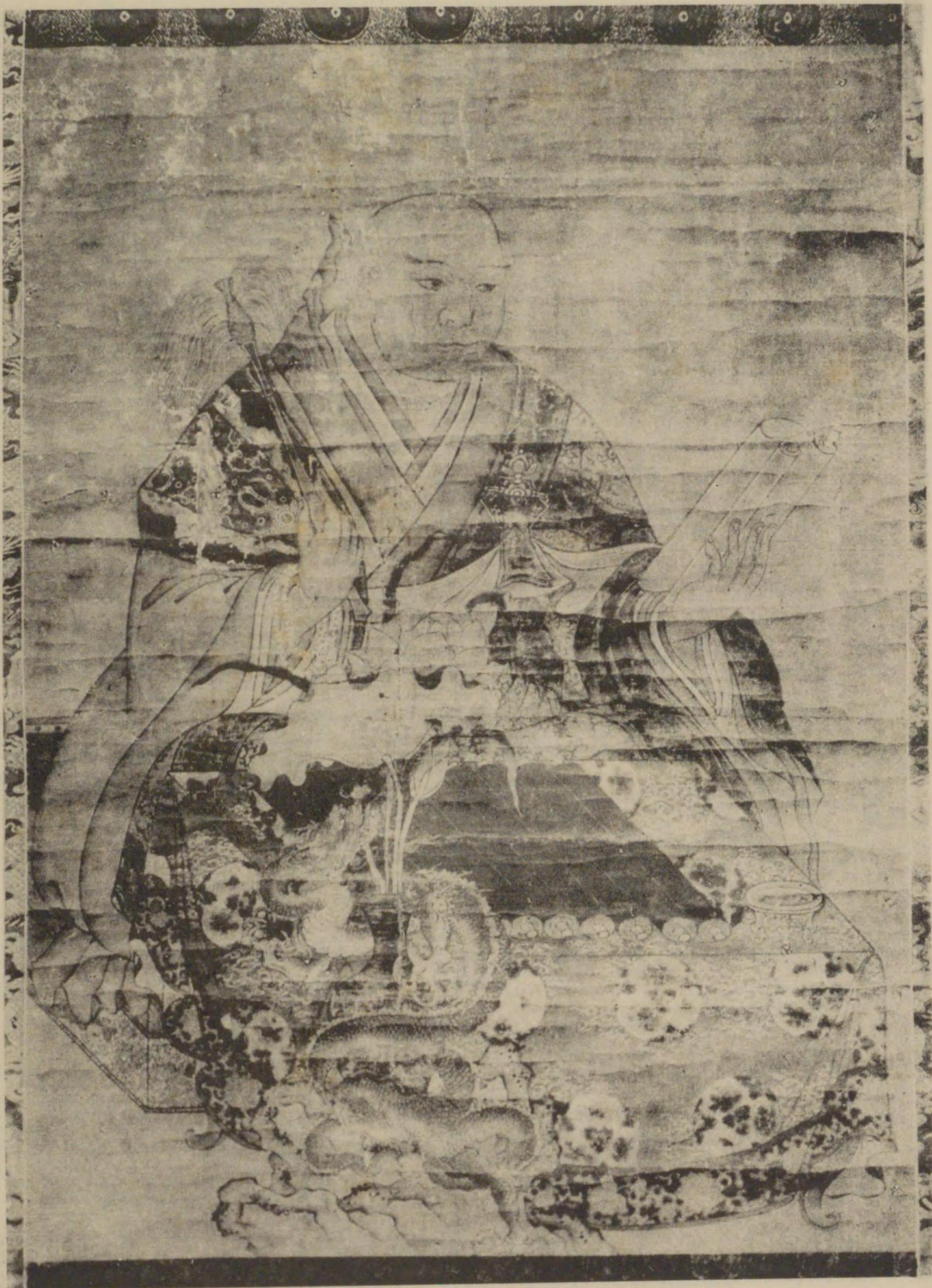


波木井の御影

甲州身延山藏寶
傳藤原親安拜寫

超脱せる梵氣に充ちたる御尊容、悠然たる御態度そのまゝの寫生。一點一線、當年親安の印象が、おのづから再現せられてゐる。一般頂相圖中に、類例の少ないもの、七百年の下、聖人を偲び奉るに缺き難き權威たる御影の一つと拜まれる。

(四六六頁参照)



甲州大野本遠寺藏寶
筆者不詳

傳「蛇身解脫の畫像」
提婆品御說法御影

「御義口傳」に「提婆品御說法の時、蛇來りて聽聞す」とある事實を、信仰的に藝術化したる畫像と拜まれる。御尊容は、本畫の原本たる相州小田原妙光院のものに比して、やゝ雄偉森嚴の氣を缺くが、溫雅優和の趣きが加へられてゐるやに拜せられる。

(四六四頁以下參照)

てはつしにびん
けをみあぐしな
かか
はちしな
はちしな
月みひ事此必
な

上のせめさせ給
にこそ法花經
を信たる色も
あらはれ候へ

此十二日酉時御勘氣
武藏守殿御あづかりにて
十三日丑時にかまくらをいで、
佐土の國へながされ候が
たうじはほんまの江ち
と申ところ江ちの六郎
左衛門尉殿代官右馬太
郎と申者あづかりて候
がいま四五日はあるべげに
候御歎はさる事に候へども
これには一定と
本よりごして候へばなげか

ず候いま、で頸の切ぬ
こそ本意なく候へ
法花經の御ゆへに過去に
頸をうしなひたらば
かゝる少身のみにて候べき
か又數々見擯出ととかれ
て度々失にあたりて重
罪をけしてこそ佛にも
なり候はずれば我と苦行
をいたす事は心ゆへなり

土木殿御返事

九月十五日 日蓮花押

『酉』は古文のそれで、『酉』の艸書だ。『い』と『江』と
の筆法の相違は、此の消息中にも對照し得べく、更
に別頁「十章抄」の『心江』の『江』を拜せば、思半に過
ぎるであらう。

てまし男子あるはう
罪をけしてこそ佛にも
なり候はずれば我と苦行
をいたす事は心ゆへなり

九月十五日
日蓮花押

ハ
リ
リ
リ

天氏... (三三四頁)

宗丁 釋尊

宗氏... (三三五頁)

宗氏... (三三五頁)

宗氏... (三三五頁)

宗氏... (三三五頁)

宗氏... (三三五頁)

注意せん。口は...

日蓮聖人研究の序

山川智應著す所の「日蓮聖人研究」は、彼れが積年の志にして、居常忙劇の中に在りて、纔に閑を偷みつゝ稿を成せるもの、不幸病患によりて事を廢したるも、猶その所志を捐てず、葦裡孜々として義を鍊り、以て漸々篇を成し、今や之を公けにせんとするに至り、草を具して允證を求む。先づ編次を見て、その研究の周匝なるを知り、體系を繹ねて、精義の完美を証すべく、以て近時學界の一貢獻として、眞摯且つ超群のものたるを公言して憚らずと思惟す。彼れ予が帷下に在りて、深信篤學の天質、加ふるに氣節剴々の風格、岑然として高きを爲す、自重の積威よく學の固きを爲すものか、世間出世間に互り、義を斷ずること俊明、事を理むること精堅、これ啻に彼れが學博く識高きに

由るのみにあらず、その根柢只一の大信力より發す、信の正見、信の妙解、
信の廣學、信の折衝、是れ彼れが事理透徹して、開顯の活撥自在なる所以な
り。その信は藥王樹の無盡根の如く、據る所は本化の大王學、三證常に具し
て、四悉外に適ふ、往くとして可ならざるなし。殊に吾が本化の教學に至て
は、彼れが懸命の螢雪、既に世の定評ある所、「日蓮聖人研究」は、出づべくし
て遅かりしもの、その澁滯は予も一半の責任あり、开は常に彼れを窘むるに
過大の教務を以てしたればなり。今公刊に際して、謝するに此一事を以てす。
若しそれ本書の内容に至りては、一々細評するを要せず、その結構の整へる
を以て之を推すべし、曰く史的研究、文獻的研究、宗教的研究、人格的研究、
思想的研究、是等の各部門を周足して、縦横の研鑽を傾盡せる所、けだし日
蓮聖人研究の偉觀なり。あゝ吾山川智應居士、このごろ宿痾大におこたりて

氣力舊に復せんとす、想界混沌世相多難の中、幸ひに餐を加へて清健を増せ
よと祈る。さもあらばあれ、本書の出づるは吾教學界の新光明なり、身は病
辱に在りと雖、慈念常に世を照す。不惜身命の實蹟、文字身を現じて世を掩
ふ、貴ぶべし。予恒に病軀を駈て教用に奔馳す、殊に同病相憐の情に堪へず。
今彼れが侃々たる椽大の筆に接し、その健雍遒勁の行文裡に、本化回天の偉
業を讚説し來れるを見て、吾徒の誓願生活を事証せるを忻ぶ。所感の一端を
書して序に代ふ。

昭和四年九月

田 中 智 學

自序

回顧すると、著者が日蓮聖人の信仰に入つて既に三十五年、田中智學先生の膝下に馳せ参じて三十年。教義研鑽の裡、教學的研究以外に於いて、日蓮聖人に對する科學的研究と、法華經に就いての思想的研究と、西洋思想に對する比較研究の必要を感じはじめ、之に當らんと志してから、歲月勿々、早くも二十八星霜を數へた。その間、急を要する教務はつき／＼に起つて、著者の宿志を遂ぐる機會は、しば／＼逸せられた。昨年生命脅威の難患に罹り、深く感ずる所あり。あたかも今上陛下即位御大典の佳歳を記念し奉り、また將に迎ふべき 聖人第六百五十遠忌、ならびに恩師古稀の賀筵に際し、おの／＼報恩の至誠を捧げん爲め、敢然一切の障礙を排して、宿志達成の途に上るべく決心した。

本書第一卷は、その著者の宿志の一半たる、日蓮聖人に對する學的研究の第一報告として、微芹を吾が學界に獻げんとするものである。恩師智學先生は、著者の斯の志を允許せられた最初の啓導であり、故樗牛心兄は、著者の企てに最も同感を表し期待

して呉れた最初の心友であつたが、四半世紀を過ぎたる今日、漸く此の貧しき第一報告を齎らすを得た緩息を、先づ恩師先生に慚謝し、また地下の心兄に耻ぢざるを得ない。これたゞ過去二十有餘年、目まぐるしい許りの動的生活中に、僅少の時間を割いての業績の一部である。但し量に於いては僅少であるが、毫も前人の糟粕を嘗めざりし點においては、聊か以て恩師の啓導を辱しめず、亡心兄の期待に背かざるを得たるのみならず、この種の態度によつて、教祖の研究を爲したる報告の、甚だ鮮少なる吾が學界においては、決して無用の閑事業ならざりしことを確信する。

本書第二卷は、また遠からず世に出づるを得るであらう。過去の動的生活の間に試みられたる業績は、かくて未發表のものとなつた今後の研究と、相待ちて漸次、日蓮聖人の新研究への、總決算に寄與するであらう。

度みて、恩師先生並に先輩知友、および大方の識者が、著者の駑鈍を鞭撻して、之を大成せしめられんことを冀ひ、たゞ一片の誠意を以て佛祖照鑑の下に、新しい航程を開かうと念願する。

昭和四年八月吉

智應居士 山川傳之助謹識

凡 例

一、本卷所收の論文十三篇、明治四十二年より最近にいたる述作を含む。發心立願、叡山師友、御眞蹟と對照録、三秘抄眞偽問題、および村上博士論篇の批判の五篇を除く餘の八篇は、悉く今回新に書き改めたものである。病中の執筆、文辭の意に満たぬ所は多いが、論議の内容は著者の宿論として責を負ふことを辭しない。

一、村上博士論篇の批判は、もと本「研究」に收容しない筈だつたが、博士は近時再び日蓮聖人の批判をせられたから、聊か博士の反省を促がし、學者としての博士の、新しき日蓮觀を聽かんことを欲して、之を本卷に登載した。その経緯の詳細は篇中に明かである。

一、故島智良師は、稻田海素師と共に、日蓮宗における古典學者の雙璧である。明治九年秋田縣土崎に生れ、十九歳日蓮宗説教師宇中日澍師の法徒に聽き、宿縁頓に發し、師に隨ひて伏見墨染寺に得度し、宇中師の没後、現身延山監督冷泉要惇師の弟子となり、本間海解師に就學し、篤學を以て著聞した。叡山遊學中、大正十三年六月七日、坂本世尊寺に寂されたのは、學界の遺憾である。師の「圓頓法印尊海」は、著者の「叡山師友の研究」の動機となりしもの、今すなはち冷泉僧正の快諾を得て登載した。

一、著者は、日蓮聖人の信者である、同時にまた研究者である。しかし本篇は、信者たり宣傳者たる立脚地から執筆したものでなく、冷靜なる研究者としての態度において論議した。しかも斯の如き態度も、また時勢のおのづから

要求する所として、必ずしも 大聖の彈呵を蒙らざることを信じて疑はぬ。

一、現日蓮宗管長池上本門寺貫首酒井日慎大僧正が、國寶となりし 御尊像奉掲につき、御寫眞の複寫を、又本門宗北山本門寺貫首井上日光大僧正が、該宗第一の宗寶たる 生御影尊の奉掲につき、新なる拜寫を、各允許せられたる高誼を厚く感謝すると共に、讀者各位が本書の取扱ひについて、其の心せられんことを懇願する。

一、玉澤妙法華寺の國寶生御影畫像は、姉崎博士と共に登山せし時、小川日貞僧正の厚誼に依り撮影拜寫したものがあつたが、少しく鮮明を缺くため、原畫とは聊か相違の個所あるをも忍んで、「國華」に登載せるものを複寫奉掲したのは、遺憾なきにしもあらずで、他日實寫のものを公けにしたいとおもふ。大野本遠寺の御影は、大正九年、恩師に隨つて親しく登詣せし時、中川蒼嶺君が實物を拜寫したものであり、波木井の御影は、島師の「祖書鑽仰」に出でたるものを複製した。また「發心立願の時期」の論文下篇に引用せる、比企能員の妹を讃岐局とせしこと、竹御所の名を羨子とせしことは、妙本寺の傳説に隨つた。

一、表紙の装幀は、嚴島平家納經營の裝飾なる、龍女成佛の意匠を轉用した。

一、著者が本「研究」を公けにするを得たるは、一に恩師智學先生の三十年來實踐啓導の養ものである。しかるに今や恐懼に値すべき愛護の序文を賜ひ、たゞ感泣の外はない。虔みて拜謝の至誠を表する。

昭和四年八月吉

於松楓居病室

智

應

識

日蓮聖人研究第一卷目次

序論 日蓮聖人の學的研究の各方面……………(三)

第一部 史的 研究

總論 古來の日蓮聖人傳の史的價值に就いて……………(一六)

第一門 史的 考 證

日蓮聖人の發心立願の時期を論ず(大正十四年「日蓮聖人遺文研究」所載)……………(三九)

清澄寺宗旨の變遷と其の寺格位地を考ふ(大正八年「本化聖典大辭林」略論、詳論新稿)……………(八二)

叡山における日蓮聖人の師友の研究(明治四十二年「妙宗」第十二・三篇所載)……………(一〇六)

平左衛門尉頼綱の父祖と其の位地權力及び信仰(大正四年「法華略論、詳論新稿」)……………(一七〇)

(聖人の法敵たりし政治界巨人の研究 其の一)

第二門 史的 考 察

「親鸞日蓮兩上人の對照」の批判(大正六年一月、二月「哲學雜誌」所載)……………(二〇六)

(原名 村上專精氏の「親鸞日蓮兩上人の對照」を難ず)
附 本篇を本「研究」に掲載するに至りし動機に就いて……………(三五)

第二部 文獻的研究

總論 日蓮聖人眞蹟の價值を論じて遺文眞偽の判定に及ぶ……………(二九)

第一門 眞蹟研究
「日蓮聖人御眞蹟」と其の「對照録」(大正二年四月以下「國柱新聞」所載)……………(三七)

第二門 遺文研究
「三大祕法抄」の眞偽問題(大正十五年一月發行「眞宗教と眞國家」所載)……………(三五)

第三部 宗教的研究

第一門 宗教學的考究
比較宗教の意圖より生ぜる宗教學の分科と宗教の五義(明治四十二年「天晴會講」演集「略論」詳論新稿)……………(四三)

第四部 人格的研究

第一門 肉體的觀察
信憑するに足るべき日蓮聖人の畫像と木像(其の一)……………(四八)

第五部 思想的研究

第一門 批判的方面
日蓮聖人の研究態度としての三證具足……………(四七)
(其一 聖人の研究出發點に既に包含せる三證具足)

附 錄

圓頓法印尊海||島智良師稿||(明治四十一年「大崎學報」所載)……………(四八)
田邊善知君に與へて學者の責任を論ずる公開狀(大正十五年五月「中外日報」及「天業民報」所載)……………(五〇)

篇 中 細 目 「」中のものは見出しの略符なり

日蓮聖人の學的研究の各方面(序論).....(一)

史的研究の二方面(三).....文献的研究の二方面(四).....宗教的研究の三方面(七).....人格的研究の二方面(九).....思想的研究の二方面(一〇).....吾等の學的研究の總括(一二)

古來の日蓮聖人傳の史的價值に就いて「史的・總論」.....(一六)

一、本朝における宗教的偉人の傳記(一六).....(一)直弟孫弟の手に成れる傳記(一七).....(二)後世に至りて大成せられたる傳記(一八).....(三)諸傳記における三種の類型(三〇)

二、古來の日蓮聖人の傳記(三三).....(一)直弟孫弟の手に成れる傳記(三三).....(二)最古のものと認めらるゝ日蓮聖人傳(三八).....(三)「化導記」「註畫讚」以後の日蓮聖人傳(三七)

三、從來の日蓮聖人傳の史的價值(三〇).....(一)「化導記」「註畫讚」の内容は如何.....(二)大成せられたる「本化別頭高祖傳」と「本化高祖年譜」(三四).....(三)日蓮聖人傳は新しく研究せられざるべからず(三六)

日蓮聖人の發心立願の時期を論ず(史一・立願).....(三九)

緒 論(三九)

上篇 遺文諸篇によれる正當なる解釋(四一).....(一)問題の本據となれる遺文「光日房御書」の斷片.....(二)虚空藏菩薩への立願の記されたる三御書(四二).....(三)更に立願の理由と其の時期を示す兩御書(四三).....(四)以上の諸御書に就いての正當なる解釋.....(五)以上の諸御書によれる正當の歸結(四四)

中篇 宗教心理學の實驗結果によれる證明(五〇).....(一)個人精神發達に關する心理學說.....(二)日蓮聖人の發心立願と宗教心理學の研究結果(六二)

下篇 聖人同時代の活例によれる證明(六七).....(一)此の研究の意義.....(二)仙覺律師發心祈請の事實(六九)

小 結(八二)

清澄寺宗旨の變遷とその寺格位地を考ふ(史一・清澄).....(八二)

一、日蓮聖人當時の清澄寺は眞言宗なりしとする諸文献(八二)

二、清澄寺の宗旨は天台宗なりしを考證せる最初の論議(八四)

三、何故に諸傳が多く眞言宗と傳へしか(八六).....(一)「註畫讚」が「本門宗要抄」に依れる證跡(八七).....(二)「高祖傳」「高祖年譜」が「本門宗要抄」に依れる證跡(八八).....(三)「本門宗要抄」の記事と偽造年代の考定(九一)

四、清澄寺が眞言宗となりし時代を考ふべき證左(九四).....(一)清澄寺に現存せる古鐘の銘文.....(二)前大僧正弘賢とは如何なる人物ぞ(九五)

五、清澄寺の緣起と其の寺格位地(九六).....(一)清澄寺の寺格及び寺領に就いて(九六).....(二)清澄寺の緣起と火災に因る文書の消失(一〇〇).....(三)清澄寺が新義眞言宗となりし經過(一〇一)

叡山における日蓮聖人の師友の研究(史一・叡山).....(一〇六)

緒言(106)

- 一、日蓮聖人の師友を尊海とする説の由来(108)
- 二、日蓮聖人の天台學相承は俊範法印より出づとする古文書(114)
- 三、上の兩説の取捨および斷案と臆説(115)……(一)聖人の台學は俊範より相承せられたるならん(115)……(二)俊範の人物學風及び其の門下(117)……(三)無動寺五世の碩徳とは九世の碩徳の寫誤に非るか(116)——(四)圓頓房は東塔無動寺ヶ谷にありしと推考すべき文證(117)……(五)日蓮聖人遊學當時の叡山(117)……(六)三位房遊學當時の叡山(117)……(七)古傳の尊海と日昭尊者との年齢について(118)……(八)二人の尊海は更に考ふべき餘地なきに非ず(118)……(九)仙波の尊海を聖人の師友と誤傳するに至りし所以に就いて(118)……(10)直兼法印が事(118)……(11)「日大直兼十番問答記」を公開す(119)

平、左衛門、尉頼綱の父祖と其の位地権力及び信仰(史一・平左)……………(170)

(聖人の法敵たりし政治界巨人の研究 其の一)

緒言(170)

- 一、遺文各篇に現はれたる平、左衛門、尉頼綱(171)……(一)眞蹟現存の遺文について(171)……(二)眞蹟斷片の存在せる遺文および「録内」の遺文について(175)……(三)録外の遺文について(181)
- 二、一般史料に現はれたる平、左衛門、尉頼綱(183)……「保曆間記」と「北條九代記」
- 三、平、左衛門、尉頼綱の父祖は果して不明なりや(186)……「關家筋目・寛政重修諸家譜」と「尊卑分脈」及び「清盛流系圖」

「親鸞日蓮兩上人の對照」の批判(史二・兩聖)……………(108)

(原名、村上專精氏の「親鸞日蓮兩上人の對照を難す」)

緒言(108)

- 其一、「出生の時處及び家系に就きて」の批判(109)……(一)氏は親鸞聖人の出生時日を不定にせり(108)……(二)安房國は果して未開野蠻なりしや(109)……(三)無意味なる時勢の對照(111)……(四)正しき兩聖人時勢の對照(112)……(五)兩時代の宗教界の大なる相違點(114)……(六)家系の對照における材料の偏頗
- 其二、「出家及び修學等の經歷に就きて」の批判(116)……(一)出家動機對照材料の不正確と偏頗(116)
- 其三、「開宗の動機に就きて」「時勢の憤慨に就きて」の批判(120)……(一)開宗の動機對照の偏頗と無根據の臆測(120)……(二)正しき兩聖人開宗動機の相違(121)……(三)親鸞聖人の「悲歎述懷讚」と日蓮聖人の「立正安國論」(123)……(四)日蓮聖人求道の兩動機(123)
- 其四、「流罪の遭難に就きて」の批判(130)……(一)遭難に對する感懷對照の杜撰……(二)日蓮聖人の流罪感謝の確證とその折伏の意義(131)……(三)諸宗一般の反抗辯論とはいかなる事實なりや(132)……(四)龍口法難を虚構とする妄言(132)

- 其五、「老後の退隱に就きて」の批判(三七)
- 其六、「畢生の著作に就きて」の批判(三八)……(一)村上氏は日蓮聖人の著作を読まれたりや(三八)……(二)日蓮聖人の文章に對する妄評(四〇)
- 其七、「自己の觀念に就きて」の批判(四一)……(一)自己觀對照の杜撰(四二)……(二)親鸞聖人の謙遜は立宗上當然の事のみ(四三)……(三)日蓮聖人の自己觀の四方面(四四)……(四)日蓮聖人の折伏を罵詈譏諷といふ没批判的感情論(四六)
- 其八、「門下の爲人に就きて」の批判(四七)……(一)兩聖門下對照の孟浪(四九)……(二)人格對照の譬喩の不對(五二)……(三)門下の反目對照の偏見(五五)
- 其九、「他家の批難攻撃と後日の祖述者につきて」の批判(五三)……(一)他家の批難についての補遺……(二)親鸞聖人の宗義に對しても批難あるを言はず(二五)……(三)祖述者の對照の不對(三四)

總括(二五五)

附、本篇を本「研究」に掲載するに至りし動機に就いて……………(二五六)

(一)「哲學雜誌」上における村上博士との交渉(二七)……(二)「中外日報」紙上における村上博士の言明(六六)……

(三)村上博士の「親鸞日蓮兩上人の對照」の全文(六五)……同訂正補遺(二七)

日蓮聖人眞蹟の價值を論じて遺文眞偽の判定に及ぶ「文獻・總論」……………(二九六)

一、日蓮聖人眞蹟價値の多方面(二九七)……(一)筆道鑑賞上よりの價値(二九七)……(二)聖人事蹟上の史料としての價値(二九九)……(三)文學史的材料としての價値(三〇一)……(四)國語學上の材料としての價値(三〇二)……(五)風俗史的

材料としての價値(三〇四)……(六)教義學的材料としての價値(三〇七)

二、眞蹟眞偽の鑑識標準(三〇〇)……(一)眞蹟讀解上における豫備智識(三〇八)……(二)御眞蹟の年代變化を知るべし(三二〇)

(三二二)

三、遺文眞偽の判定標準(三二一)……(一)遺文の轉化と疑偽書の起因(三二二)……(二)眞偽の判定は何を標準とすべきか

「日蓮聖人御眞蹟」と其の「對照録」〔文一・眞蹟〕……………(三二七)

其一、喜ぶべき靈事業「日蓮聖人御眞蹟」の公刊(三二七)

其二、喜ぶべく慎重なる「日蓮聖人御眞蹟對照録」の出版(三三二)

其三、「日蓮聖人御眞蹟對照録」第一輯についで(三三七)

其四、「日蓮聖人御眞蹟對照録」第二輯についで(三三九)

其五、「日蓮聖人御眞蹟對照録」第三輯についで(三四〇)

「三大秘法抄」の眞偽問題〔文二・秘法〕……………(三五二)

第一章 古來の眞偽問題……一、錄外御書としての三大秘法抄(三五三)……二、記録にあらはれたる時期について(三五五)

……三、眞蹟の所在についての異説(三五〇)……四、眞偽の異論(三五三)……五、最近における偽書の論目(三七〇)

第二章 本文研究上よりの觀點(三七〇)……一、現存最古の寫本としての親師本(三六〇)……二、文章上より考究せる本抄(三七七)……三、法義上より考究せる本抄(三七七)……四、妨難を遮す(四〇一)……(一)「眞蹟の爭奪」は無稽の妄説

にして「三秘抄」名目の初見時代は著名の實蹟に違ふ(四〇二)……(二)「偽作の時代」は全然誤謬にして且つ興師隆師に事戒壇義あるを知らず(四〇四)……(三)「所送の人を議す」は大田殿の位地と深秘相承の意義を解せざる謬見

なり(四〇六)……(四)「三祕の次第を議す」は常用法門の顛倒にして境智次第建立次第あるを知らず(四二二)……(五)「一尊式を議す」は約相約體の法門の約束相違を解せざる誤想偏見なり(四二五)……(六)「題目の自行同を議す」は遺文の悉く自行同なるを知らざるに坐す(四二六)……(七)「王佛冥合を議す」は不惜身命護持正法の意義を解せざる稚見なり(四二七)……(八)「築壇の矛盾を議す」は法門受持と事上建立の二面あるを知らざる妄難なり(四三二)……(九)「他に類例なきを責む」は遺文の義意一貫せるを解せざる僻難なり(四三三)

第三章 宗學史上よりの觀點(四三三)……一、大聖人御一代の事業及び遺文と本抄(四三三)……二、滅後各門流を通じたる思想信念と本抄(四三三)……三、王佛冥合の進退と宗門思潮の興廢(四三六)……四、世界文化史上の問題としての本抄顯說の思想(四三九)……五、本化別頭の法門の死活を論ず(四三〇)

比較宗教の意圖より生ぜる宗教學の分科と宗教の五義(其の一)(宗一・五義)……………(四三二)

一、宗教學の各分科は如何なる意圖によりて成長せしか(四三二)……二、日蓮聖人の宗教の五義における意圖は何ぞ(四三二)……三、日蓮聖人の遺文における宗教の五義の表現(四四一)

信憑するに足るべき日蓮聖人の畫像と木像(其の一)(人一・影像)……………(四三八)

一、人格的研究に何故に影像を加ふるか(四四八)

二、傳記上にはあらはれたる聖人の影像(四五〇)

三、最近國寶に指定されし畫像と彫像(四五〇)

四、特に注目すべき畫像の數點(四五〇)……(一)注目すべき讀經の御影(四五〇)……(二)注目すべき說法の御影(四五〇)……(三)特に似像としての畫像(四五〇)

日蓮聖人の研究態度としての三證具足(思一・三證)……………(四七〇)

(其の一) 聖人の研究出發點に既に包含せる三證具足)

- 一、三證具足は聖人が少青年時代よりの研究態度なり(四七二)
- 二、自然的心理過程としての聖人の三證具足(四七四)
- 三、古因明における三量と聖人の三證(四七七)
- 四、三證具足と科學的研究との類似(四七九)

圓頓法印尊海(島智良師稿)……………(四八二)

一、出家(四八二)……二、法脈(四八三)……三、遊學(四八四)……四、枝山(四八五)……五、求法(四八七)……六、弘法(四八九)……七、法義(其一目録)(四九〇)……(其二相承次第)(四九二)……(其三習合及論議)(四九七)……八、門下及終焉(五〇〇)……九、霜月會(五〇二)……十、餘談(五〇三)

田邊善知君に與へて學者の責任を論ずる公開狀……………(五〇六)

尊像眞蹟奉掲目錄

△身延奥之院藏寶、筆者未詳「御讀經御影」……………	(原色オフセット版)
△池上本門寺靈鎮、「大聖人御尊像」正面(國寶)……………	(コロタイプ版)
△同 側面……………	(同上)
△同 御腹篋御眞骨經筒、御背面内部敬白文……………	(同上)
△富士重須本門寺靈鎮、傳日法師作「生御影尊」正面……………	(同上)
△同 右斜面、左斜面……………	(同上)
△玉澤妙法華寺藏寶、傳大藏卿筆「生御影」(國寶)……………	(同上)
△身延久遠寺藏寶、藤原親安筆「波木井御影」……………	(同上)
△大野本遠寺藏寶、筆者未詳「提婆品御說法御影」……………	(同上)
△京都本滿寺藏寶、「土木殿御返事」御眞蹟……………	(寫眞凸版)
△中山法華經寺藏寶、「法門可申抄」「十章抄」御眞蹟……………	(同上)
△同 上「十章抄」「眞言諸宗違目」御眞蹟……………	(同上)

日蓮聖人研究

山川智應著

日蓮聖人の學的研究の各方面

一、史的研究の二方面

日蓮聖人を學術的に研究する時、何よりも聖人は、鎌倉時代の一偉人なのであるから、吾等の研究はまづ歴史上の偉人として、その事蹟を正確にするところの、史的研究からはじめられねばならない。

勿論、今日まで日蓮聖人の傳記といふものは、その宗徒の手になつたものが、明治以前において既に數十種を數へ得られ、その中に正確だ稱せられつゝあるものも幾種かはある。また明治以後において、宗徒以外、學壇文壇の人の聖人傳も、これまた數十百に上り、その中に名著といはるべきものも、數指を屈することが出来る。中には古傳の誤謬を正し、隠れたるを顯はしたのもないではない。しかし概していへば、事蹟方面は、徳川時代に成れる傳記を材料としたものが多く、今日の史的研究法によつて、聖人の傳歴を見直したものは、案外に少いのである。

それゆゑに、現代に呼吸する學徒の一人として、歴史上の一偉人としての聖人を研究する場合には、現代の國史學及び一般學界の承認しつゝある方法によつて、新しく見直されねばならぬ。吾等は此の意味において「聖人研究」の第一部を、「史的研究」とし、更にこれを二門に分ち、「史的考證」と「史的考察」の兩方面から研究しやうとおもふ。

第一門「史的考證」においては、「聖人」及び「門下」の事蹟を、なるべく根本史料及び準根本史料によつて考證し、従來の傳説を是正し、更に聖人及び門下を環れるところの、「政治的」及び「宗教的」圓境を考證して、當時の實相を

闡明せんと欲する。

第二門「史的考察」においては、その時代の「社會的」「思想的」の背景を、「文化史的」方面より觀察し、更にこれに對して活動せる聖人の宗教運動を、「教義的」「實踐的」の二方面に分ち、之を「教理史的」に考察したいと思ふ。

二、文獻的研究の二方面

日蓮聖人は歴史上の偉人である。それに對する「史的 연구」には、必らずまづ正確なる根本史料としての文獻が要求せられねばならぬ。ところが聖人の生息せられた貞應元年から、弘安五年までの六十一年間の根本史料は、一般史料としても甚だ少數しか存在してゐない。殊にそれが鎌倉地方のものに關して甚しい。若し之を京都方面に關する史料と比較すれば、「吾妻鏡」「關東評定傳」鶴岡八幡宮寺の諸記録類等の數種類を除いては、寥々として儂指に堪へぬ有様なることは、彼の「史料綜覽」の引用書を檢しても明かである。

しかも比較的史料の多い京都方面のもので、此の時代のもものは少い。一例を挙げれば、彼の地で佛教の革新運動を試み、また主上・上皇・女院の戒師ともなつた法然上人の記事すら、決して多くはない。また日野氏の出であり、はやく僧官にもなつたと傳説せられ、足利中期の「日野氏系譜」には、既にその名を記入せられた親鸞聖人に關する記事の如きも、全く當時の有力な史料には見えて居ない。そこで一時は親鸞無人説も出やうとし、「教行信證」代作説すらも出たのであるが、最近に至つて、「眞蹟の研究」「眞像の研究」などが出て、その人の存在はほど確定せられたが、その出身については、山門堂衆説が有力となり、日野氏との關係は息女彌女との關係と考へられ、こゝに其の人物の存在

が、漸く確定せられたらるのである。

況んや日蓮聖人にいたりては、一般史料としても、京都方面に比して遙かに少ない鎌倉で活動せられ、またその出身も、みづから安房の漁家であるといはれてゐるのだから、世間の史料にその名の見えないのも、極めて當然なことである。こゝにおいてか日蓮聖人の史的 연구は、どうしても聖人自身の遺文に求めねばならぬ。特にまた主として、眞蹟現存のものに求めねばならぬ。これこそ日蓮聖人研究の、唯一の根本史料、根本文獻である。しかるに、幸に日蓮聖人の眞蹟は、約七百年の今日において、既に發見せられてゐるものが百有餘篇の多きに上り、斷簡零墨の類は、その數が明かでないくらゐ各處に散在して居る。而もその中の數十篇は、既に去る明治四十五年の頃、時の日蓮宗々務總監神保辨靜僧正の個人的篤志によつて、精巧なる玻璃版二十冊の「日蓮聖人御眞蹟」として刊行せられた。吾等は當時これこそ東京帝國大學文科大學史料編纂掛へ、宜しく史料として寄附せらるべきものなる旨を神保師に勸説し、一方黑板勝美博士を介し、遂に日蓮宗々務院から、史料編纂掛への寄附を斡旋した。

かくの如く吾等は、十數年前から、聖人眞蹟を以て、最も貴重なる史料となしつゝある。更にまた眞蹟はなくとも、學術上、聖人の遺文と認容せらるべきものは、悉く以て根本史料となすべきものだと思へつゝある。それゆゑに、吾等の「聖人研究」の第二部は、「文獻的研究」と爲し、第一門を「眞蹟研究」とし、第二門を「遺文研究」とし、この二方面から根本資料を研究しやうと欲する。

「眞蹟研究」には、「著述」および「尺牘」について、まづ「字體」および「文體」ならびに「花押」が研究せられねばならぬ。またその書かれた年代によつての變化をも檢せられねばならぬ。正確なる眞蹟に就ての此の研究は、お

のづから反面に偽筆を甄別する標準ともなり得るのである。

さらに眞蹟研究の中、「大曼荼羅」に限りては、著述および尺牘とは別に、獨立して研究せられねばならぬ幾多の理由がある。すなはち「字體」、「花押」の外に、聖人の「教義的信仰的根據」が研究せらるべきだ。それは著述には聖人自身の説明があるが、曼荼羅は聖人の信仰歸結の表現で、説明が書かれてないからである。

「遺文研究」については、これを「眞蹟遺文」と「傳來遺文」とに分ち、前者においては、まづ「眞偽」を考定し、それについては「標準御書」を定めて、今後新しく眞蹟として発見せらるゝものは、「筆跡」及び「文體」、「花押」を標準御書に照して眞偽を別たねばならぬ。また「傳來遺文」即ち眞蹟なしといへども、遺文として傳來しつゝあるものに對しては、その「傳來」及び「本文」の兩方面から研究して、眞偽を判定せねばならない。

かくて眞蹟存在遺文、並に傳來遺文中の正確なるものを以て、聖人研究の根本主要文獻とし、これに参照すべき、同時代の他の根本史料・準根本史料によつて、遺文に記されたる内容事實を研究し判別すべきものであると考へる。

三、宗教的研究の三方面

文獻的研究と史的研究とによりて、日蓮聖人の史的行動と史的位置が既に確實となれば、聖人は鎌倉時代の宗教革新運動の一中心であり、その遺文はその運動の外部的及び内面的記録である。ことにその内面的記録は、一つの儼然たる宗教思想上の一體系を爲すものであり、その外部的記録は、宗教生活上の社會的目的遂行への進展を表現するものである。それゆゑにこれが研究は、その宗教思想的體系と、その社會的目的とが、ともに學的に觀取せらるゝを要するは當然である。すなはち文獻的研究について、第三部として宗教的研究が來らねばならぬ。その宗教的研究を吾等はまた三方面から研究したいとおもふ。

第一門は、「宗教學的考究」である。即ち宗教史的・宗教心理學的・宗教社會學的・宗教民俗學的の各方面からの科學的研究方法に依る考究である。そこには聖人の宗教の、他の宗教との「共通方面」と「特殊方面」が考究せられ、またその比較考究と共に、宗教學的の系統化も試みらるべきである。

第二門は、「宗教哲學的考究」である。吾等が嘗て日蓮聖人の五義教判の中の「知教」を以て、宗教哲學的であるといへるに對し、西洋の宗教哲學には、「五時八教」だの、「五重三段」だの、「五段相對」だのといふ日蓮聖人の側の教相にあたるものはないではないか。さすれば「知教」を以て「宗教哲學的」といふのは甚だ當らないなどいふ人もあつたが、さやうに考へるときは、印度哲學だの支那哲學だのといふ語も、無意義の語とならう。何となれば「哲學」は希臘の方の語で、愛智的衝動から起つた知識學だ。さやうな單なる知識慾からの知識學は、印度にも支那にもないからである。又西洋の哲學すらも各哲學者の好んだ各自の學的名稱を採らねばならなくなるであらう。元來、學術はすべて分解と總合との二方面から成立する。その總合面から、宗教における原理的部分の研究を、宗教哲學的といふのに何の差障のあるべき筈はない。況して「五時八教」「五重三段」「五段相對」等のみが、日蓮聖人の「知教」などではない。それはたゞ「教相」の外部的分類比較たるに過ぎない。その分類せられたる内容の教理、——即ち藏通別圓、及び迹圓・本圓の教理——は、立派に宗教哲學的内容を持つものである。若しそれを宗教哲學的でないといふならば、佛教哲學は宗教哲學的に取扱はれ得ないものであるといふことになる。さやうなことがあるべき理由はあるまい。

それは「組織方面」と「内容方面」とが、「觀念」と「實踐」との兩方面に互つて考究せらるべきである。以上の二門により、世界の宗教思想界における、日蓮聖人の位置が、明にせらるゝものと考へる。

第三門は、「教義學的考究」である。聖人の宗教運動を、或は宗教哲學的に考究することの必要と共に、また佛教は印度・支那・日本を通じて、歴史的に一種の教義學を成立せしめてゐる。しかも聖人は宗教哲學の時代に生れず、佛教々義學の時代に生れたのだから、聖人の宗教の學的關心・學的成立は、即ち佛教々義學にあつたことは勿論である。ゆゑに宗教的考究は、その教義學的方面からも考究せられねばならぬ。且つ聖人は一宗教の開祖であり創造者である。開祖・創造者は、多くの場合に十分の整理者ではない。整理は常に後人の仕事である。何となれば開祖・創造者は、つねに宗教そのものを創造しつゝあるので、その學的整理をするものではないからである。聖人の門下にも、日隆上人や、日朝上人を始めとして、教義學的考究をした學者は鬱興してゐる。今や此等の各派の開祖の觀方も、「妙宗式目」に總合せられはしたが、細目に至つてはなほ研究せられねばならぬ部分もあり、また聖人遺文の中に含められたるに係らず、いまだ考究せられてゐない教義も少からずある。すなはち佛教々義學的に、聖人教學の「基礎方面」と「發展方面」とに互り、その獨創的部分と、傳承的部分とが、分明に考究せらるゝを要する。かくして聖人の佛教思想界における位置もおのづから明かになるであらう。

四、人格的研究の二方面

すでに史的確實性が與へられ、これが背景としての文獻的確實性も保持せられ、この兩研究によりて與へられたる

聖人の内外の活動が學的に考察せられれば、ほど日蓮聖人の研究は、目的を達する筈であるが、なほ他の一面から考へれば、かくの如き聖人の活動その史的存在、その遺文内容は、畢竟して日蓮聖人といふ一人格を待つて始めて成立したものである。聖人の人格のないところには、それらの總ては存在しない。それゆゑに吾等は、他面において、専ら聖人その人の人格研究を開くことの必要を痛感せざるを得ないのである。そこで第四部として「人格的研究」を數へるものである。

而して人格そのものは、天稟の肉體的及び精神的特質が、時勢、圓境、教養、ならびに社會的反應。その他の自然及び人事に影響せられて成立する複合的のもので、換言せば外縁と内因との集成である。

それゆゑに吾等は、人格研究を二方面に分ち、第一門を「肉體的觀察」とし、第二門を「精神的觀察」と爲し、その「肉體的方面」を、「基礎體質」と「時期變遷」とから觀取せんとし、その材料として聖人の「木像」「繪像」ならびに「遺文」から觀察を下し、精神的方面を、「基礎人格」と「特殊性格」とにわかち、これまた「遺文」と、「事蹟」と、及び「筆蹟」から研究し來らんと欲するものである。

五、思想的研究の二方面

さらにまた一考すれば、日蓮聖人は日本の鎌倉時代の一宗教改革者ではあつたが、聖人の宗教改革は決して宗教といふ社會の一現象のみの改革を念としたものではない。全社會の改革を宗教によつて根柢から築き改めやうと試みたのである。ゆゑに『佛法ハ體ノ如ク、世間ハ影ノ如シ、體曲レバ影直カラズ』ともいはれて、社會の實相は佛教の觀

念に依存するとせられた。したがって『國ハ法ニ依リテ昌ヘ、法ハ人ニ依リテ貴シ』ともいはれてゐる。聖人當時にあつての總合的社會たる國家は、佛教の安心觀念を背景として、或は昌ヘ或は紊れるものであり、佛教の安心觀念は、教徒の信念實行によりて實效を顯はすものなることを斷ぜられ、進んでは『王法、佛法ニ冥シ、佛法、王法ニ合スル』時を以て、聖人の理想の完成する時としてゐらるゝ。その『王法』とは、社會文化を總合した統制形式であるから、即ち立ち入つては社會組織でもある。その社會組織が佛教化せられ、佛教が社會組織化せられて、はじめて人類の理想社會が成立するとしたのである。この方面からいへば聖人は、決して鎌倉時代の一宗教改革者でもなく、またその時代だけの社會改革者でもない。

聖人はみづから明かに、末法萬年の全世界の人類を對象として、その宗を開いた。『萬年ノ外、未來マデモ流ルベシ』と明言した人である。また『トク申シタランニハ政道ノ法ゾカシ』とも、『治世語言、資生業等、皆順正法』の經文の實現を豫期せられた人である。即ち自己の信仰を以て政治經濟に至るまで蘇活せしめやうとした人である。

聖人に依れば、宗教は決して人類精神の一方面の現象でなくて、それは吾等の意識的生命的根本基礎たると同時に、その終極の理想的目的を示すものである。その社會的潜在力は、あらゆる社會の背景ともなり、本體ともなるものだ。換言すれば聖人は、宗教を以て人類の基礎文化であり、同時に總合文化であるとされた。此の觀方は、現代流行のマルクス思想が、經濟組織を以て、社會の基礎組織であり、全體背景であるとするのと正反對にあるものだが、しかし一面から考へれば、社會組織即ち支配階級と被支配階級を形成し、それが經濟的の搾取被搾取の形式を作るといふ觀方が、既に一種の人生觀であることから考へれば、すべての社會組織を生んだものは、決して組織そのものではな

く、人間の觀念であるとも考へられる。また最初の意識では、搾取的に形成せられず、道德的に形成せられた組織までが、情力的に搾取的に變形するのも、人間の情的慾望に基くものと考へられる。この點からいへば、唯物史觀のみで社會の解釋は出來ない。但し、さういつた人生觀や感情慾望やを作つたものが、生産分配の基礎組織であるとすれば、また一つの解釋とはなるが、しかしマルクス思想家が、人類の進歩を器械の發明から起るとして、その器械は何が發明したか、圓境の必要か又は人類の心意か。また最初の階級組織も自然の必然か又は人類の心意の必然かと考へれば、決して唯物史觀は簡單に勝利の凱歌に酔つてゐることは出來ない筈である。日蓮聖人の觀方——即ち社會の進歩變遷は、物心相影響するが、能動的には心に在りとする觀方——も、『觀念論』などといふ一語には、容易に葬り得られないのである。そして此等の兩思想は、正反對に立つものではあるが、社會が物心相影響とする處では、著しい共通點を持ち、全社會が或る一つのものを基礎として居るものだとする點でも、同じ傾向を持つものである。

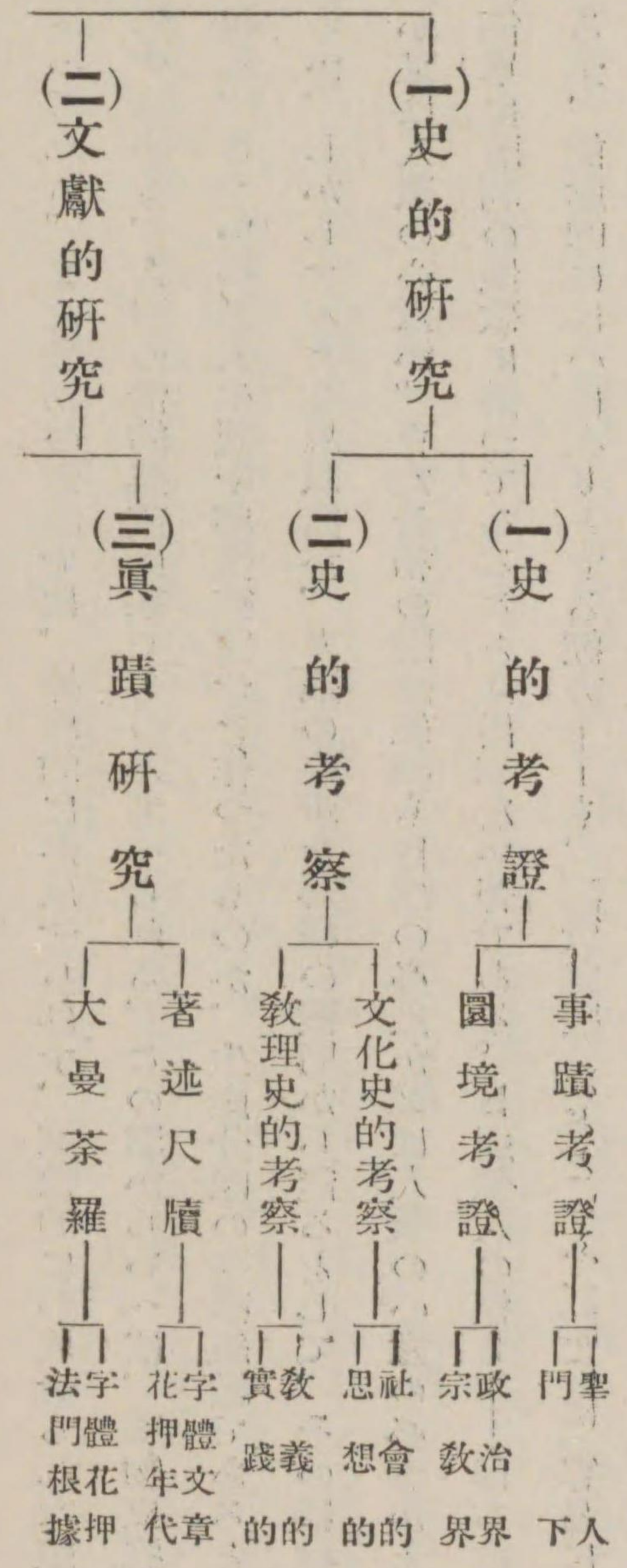
それゆゑに吾等の聖人研究では、聖人の宗教運動を、單なる宗教運動とのみ見ず、また社會運動とも見ず、更にその根柢における一つの思想運動と見る必要をも感ずるものである。そこで吾等の研究の第五部として、『思想的研究』を置く。

すべての思想は、かならず「批判」と「建設」とから成る。それゆゑに聖人における「思想的研究」も、第一門を「批判的方面」とし、それに「研究態度」「觀察態度」の二を分ち、そして聖人の態度は「批判的總合」「總合的批判」にあることを明かにし、第二門の「建設的方面」は、「建設態度」と「建設内容」とに分ち、聖人の建設は、「總合的進歩」と「實質的總合」とに在ることを論究せんと欲するのである。

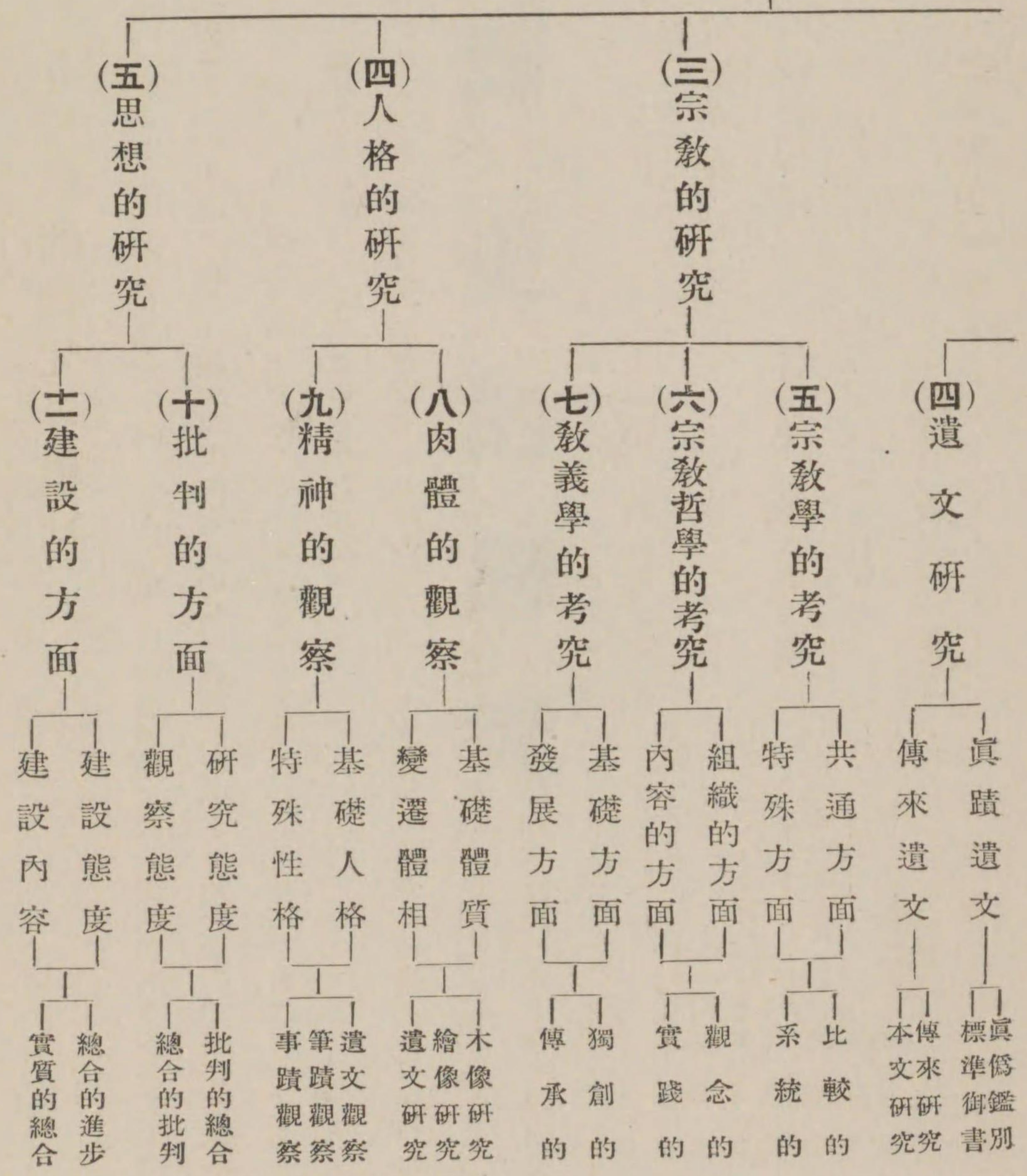
六、吾等の學的研究の總括

吾等の「日蓮聖人研究」は、便宜上、以上の五部・十一門・二十二類・三十四項によつて組織しやうとおもふ。これは従來の研究の各方面を分類募集したものだから、類項以下においては、實際の研究を進めた上で、どれだけか訂正出入するものがあるであらうとは、今から豫想するところであるが、吾等の見るところを以てすれば、少くもこれ等の各方面を具へなければ、日蓮聖人その人は、完全に研究せられない。

此の分類は、本書の發表を企てたる、昨年秋に試みたものではあるが、二十有餘年、徐々に研究を進め來つた各文篇は、おのづから此の各部門に充當せらるゝやうになつてゐるから、本書の第一卷・第二卷は、主に舊稿を整理し、幾分新稿を加へて發表し、第三卷以下は、全然新たな研究を試みることにした。終りに臨みて以上の各方面を圖表する。



日蓮聖人研究



第一部 史的研究

古來の日蓮聖人傳の史的價値に就いて

一、本朝における宗教的偉人の傳記

宗教はもと神秘的の意味を多分に含むものである。したがつて宗教的偉人に、神秘的の部分即ち奇跡が附け加へられてゐることは、頗る當然のことである。しかしながら今や科學の進歩は、古への多くの神祕を大抵は破壊した。そこで宗教的偉人の傳記は、勢ひ學的に史實的に、その本來の事實と、その事實から自然の心理的に、または故意の方便的に、附け加へられた部分とを甄別して、見直されねばならない運命に置かれてゐる。日蓮聖人の學的研究にも、やはりそれは第一の必要なことでなければならぬ。

そこで日蓮聖人の傳記のことを研究する前に、本邦における他の宗教的偉人の傳記について、その一般性を觀察して見たいとおもふ。

(一) 直弟孫弟の手に成れる傳記

宗教的偉人の傳記における神祕的の記事は、漸次添附加上せられたやうである。すなはち其の直弟・孫弟位の人の手になつたものは、比較的その弊が少ないのが事實で、後世になるほどそれが甚だしくなるやうな傾向にある。

試みに本朝における宗教的偉人の翹楚といはれる、傳教弘法の兩大師に見ても、傳教大師の「叡山大師傳」は、直

弟仁忠師の作で、頗る詳細を極めてゐる。その孫弟圓珍和尚が、太政大臣基經に提出した「行業記」も、この仁忠師の傳を抄録したに過ぎなかつた。弘法大師にあつては、直弟の眞濟僧正の「空海大僧都傳」、同直弟眞雅僧正の「空海贈大僧正傳」の二種があるが、仁忠師の「叡山大師傳」の如き、詳細なものではない。

叡山の圓仁慈覺大師の傳は、俗人ではあるが、やはり其の弟子の源英明朝臣の「慈覺大師傳」があり、圓珍智證大師傳は、矢張り俗人だが、その化をうけた三善清行が「圓珍和尚傳」を書いてゐる。

降つて鎌倉時代に於ける法然上人の傳も、疑問のないものとしては、直弟正信坊號空師(湛空)の「本朝祖師傳繪詞」があり、多少疑問を存すべきものとしては、隆寛律師の著と傳ふる「法然上人祕傳」及び安居院聖覺法印著と傳ふる「黒谷法然上人傳」があり、親鸞聖人の傳としては、その外曾孫たる覺如宗昭師の「本願寺聖人親鸞傳繪」がある。

また聖人同時代の光明寺開山然阿良忠上人の傳は、弟子了慧道光師の「記主禪師傳」がある。その他「忍性和尚行狀」、「道元和尚行錄」、「蘭溪和尚行實」等も、詳かではないが、多分は甚だしき後世のものではあるまいと思はれる。

(二) 後世に至りて大成せられたる傳記

直弟、孫弟等の手になれる傳記は、以上のやうであるが、後世に至つて種々の傳説を集めて大成した傳記が、各偉人の各々にある。傳教大師には、叡山覺深師の和文「傳教大師傳」があり、弘法大師には高野の經範師の「弘法大師行狀集記」や、醍醐三寶院の聖賢師の「弘法大師廣傳」等があり、法然上人には、いはゆる九卷傳・十卷傳を経て、功德院舜昌師の「法然上人行狀畫圖」があり、親鸞聖人には、覺如師の「傳繪」の註疏の外に、専修寺良空師の「親鸞聖

人正統傳」がある。

これらの後世に至りて大成せられた傳記を見ると、その神祕的のものは愈想像の翼を擴げて、脚色が複雑化せられ誇大化せられて来る。例へば傳教大師傳に於いて、仁空師のものでは、佛隴寺の行滿座主が、「昔智者大師諸の弟子に告げ、わが滅後二百餘歳にして初めて東國に於いて、わが法を興隆せんと遺言した」とあるが、覺深師の傳記では、傳説にかゝる八舌の鍵のことが、左の如く附け加へられてゐる。

智者大師、此ノ法藏ニ鎖ヲサシテ、鑑ヲ虚空ニ向ツテ投ゲタマフニ、鑑則チ雲ニ入テ落ル所ヲ知ラズ。ソレヨリコノカタ、此ノ法藏ヲ開ク人ナシト宣フニ、最澄大師腰ヨリ八舌ノ鑑ヲ取出シ、コレハ吾レ日本日枝山ノ根本中堂ヲ建立セントテ、地ヲ引カセケルトキ、土中ヨリ出タル鑑ナリ。若シ此ノ鑑合フ事モヤトテ、鎖ヲ開ケ給ヘバ、符合シテ法藏ノ扉ヲチマチ開キヌ。

といふ奇蹟が添へられてゐる。

弘法大師の傳では、眞濟僧正・眞雅僧正のものには、彼の唐土より三鈷を投げたることなどは書かれてないが、堀河朝の頃の高野經範の「集記」(擬漢文)には

傳ヘテ曰ク、本朝ニ趣カント船ヲ泛ブルノ日、海上ニ於イテ祈誓發願シテ曰ク、學ブ所ノ教法、祕藏ナルニ依リテ處ヲ擇ブ。吾朝ニ於イテ若シ感應ノ地アラバ、到ツテ此ノ三鈷ヲ點ゼヨ。ト、日本ノ方ニ向ツテ三鈷ヲ抛ゲ上グルヤ。遙カニ飛ビテ雲中ニ入ル。

或ハ傳ヘテ曰ク、高野登山ノ時、明神即チ山ノ中心宿所ヲ示ス。聊カ芟掃スルノ間、彼ノ海上ニ投ゲシ三鈷、今

此ノ處ニアリ。之レニ因ツテ佛法興隆ノ地此ノ外ニ有ラザルヲ知ルナリ。三會ノ曉ニ至ツテ、密藏ノ法炬ヲ滅セザラシメント欲ス云。

とある。これを醍醐聖賢師の「廣傳」(擬漢文)に見ると、多少文章を修飾して、左の如く書いてゐる。

大同元年八月、大郷ニ趣カントシテ、舶ヲ泛ブルノ日、祈誓發誓シテ曰ク、教法ノ祕密ヲ學ブニ、若シ感應ノ地アラバ、我ガ斯ノ三鈷、飛ビ到リテ點着セヨト、仍ツテ日本ノ方ニ向ツテ之ヲ投ゲ揚グルニ、遙カニ空中ニ入ル。

とかゝれてゐる。その外高野山所傳の「大師行化記」には、東寺と、高野山と、土佐の室生戸山との三ヶ所に落ちたなど書かれ、同じ高野の「弘法大師御傳」では、芟掃の際ではなく、樹木を截り拂つた時に、樹間に懸つてゐたとある。「高野春秋」に擧げられた「三鈷記」などには、唐土で空中に抛げ上げた青龍が之を受けて去つたなどある。

またこれを法然上人の傳に見ると、元來此の人の、直弟就空師のものからが奇蹟が多い。

暗夜ニ經論ヲ見給フニ、灯明ナケレドモ、屋内ヲテラス晝ノゴトシ。信空上人同ジクソノ光ヲ見ル。とあつて、偶然に、法蓮房信空師が見たゞけになつてゐるが、「行狀畫圖」になると、

上人三昧發得ノノチハ、暗夜ニ燈燭ナシトイヘドモ、眼ヨリ光ヲハナチテ、聖教ヲヒラキ、室ノ内外ヲ見給フ。法蓮房モモノアタリ之ヲ拜シ、隆寛律師モ、コトニ此ノ事ヲ信仰セラレケリ。アル時秉燭ノ程ニ、上人ノドカニ聖教ヲ披覽シ給フヲトノシケレバ、正信房イマダ燈明ナドタテマツルトモ覺エザリツルニト、オボツカナクテ、ヒソカニ座下ヲ伺フニ、左右ノ御目ノスミヨリ光ヲハナチテ、文ノ面ヲテラシ給フ。ソノ光ノアキラカナル事、

トモシビニスギタリ。……アル時、更タケ夜シヅカニシテ、深窓ニ人ナシ。上人ヒトリ念佛シ給フ。御聲勇猛ナリケレバ、ヨナノ老骨ヲハゲマシヨコタリナキ御ツトメ、イタハシクモ貴クモ覺エテ、モシ御用モヤイマスラント、正信房マイリテ、ヤリドヲ引キアケテ見タテマツレバ、身光赫奕トシテ坐シ給ヘル疊ニ帖ガ上ニミテリ。明ナルコト暮山ニ望ンデ夕陽ヲ見ルガゴトシ。身ノ毛モヨダツ許ナリ

と「繪詞」の筆者就空師も見たことに附け加へられてゐる。また就空師のものには、

元久二年乙丑四月一日、月輪殿ニ於テ、淨土ノ教籍御談數剋ノ後、御退出ノ時、遙ニ南庭ヲオハシマシケル御後ニ、頭光ヲ現ジ給ヒケレバ、禪定殿下、クヅレオリサセ給ヒテ、稽首歸命シタテマツリテ、悲涙千行萬行。

と書き、聖覺師の著と傳ふる「十六門記」には、頭光の中に「一ツノ寶瓶アリツルト仰セラレテ」とありて、勢至菩薩の化身と知つたと附け加へられ、「行狀畫圖」になると、

御涙ニムセビテ仰セラレテ云ク、上人、地ヲハナレテ虚空ニ蓮花ヲフミ、後ニ頭光ヲ現ジテ出デ給ヒツルヲ見ズヤト。右京權太夫入道法名、戒心、中納言阿闍梨尋玄號本蓮房二人、御前ニ候ヒケル。ミナ見タテマツラザル由ヲ申。池ノ橋ヲワタリ給ヒケルホドニ、頭光現ジケルニヨリテ、カノ橋ヲ頭光ノ橋トゾ申ケル。

と、虚空を歩み、また月輪殿兼實の語を聞いた證人までが出されてゐる。中には勢至の姿になつたなど書いた傳もある。またその臨終のことは、「繪詞」では、建曆二年正月二日から兩三年來心筆してゐたのが、急に念佛増盛になり、十一日から他人にも念佛を勧め、彌陀が影向して居らるゝが、お前達は拜せぬかと談り、二十日から念佛いよゝ高聲となり、助音の弟子達の音よりも高く響いた。そして「光明遍照十方世界、念佛衆生攝取不捨」の文を唱へ、

二十四日ヨリ二十五日ノ午正中ニ至ルマデ、念佛高聲ニシテ、夢ノ如ク文ヲ誦シ給フ事、時ニカナヘリ。天日光明ヲホドコス。觀音ノ照臨モトヨリアラタナリイトヘドモ、紫雲虛ニソヒテ、勢至ノ迎接オリヲエタリ、爰ニ音樂窓ニヒマク、歸佛歸法ノ耳ヲソバダテ、異香室ニミテリ。

と書いてゐるに止まる。「十六門記」には「天日光明ヲホドコシ、紫雲虛ニソヒテ」などの形容すらも無く、「五六人ノ僧、番ヲ結ンデ助音スルニ、助音ハ苦ムトイヘドモ、暮齡病惱ノ御身敢テ退屈シ給ハズ。道俗隨喜シ、謗人驚歎セリ」とあり、その念佛の音聲の高きをのみ嘆じてゐる。しかるに「行狀畫圖」になると、事細かに正月二日以来の事を記し、

二十日ノ巳刻ニ、坊ノ上ニ紫雲タナビク。中ニ圓形ノ雲アリ。ソノ色五色ニシテ圖繪ノ佛ノ圓光ノゴトシ。路次往反ノ人、處々ニシテコレヲ見ル。弟子等申サク、コノウヘニ紫雲アリ。御往生ノチカヅキ給ヘルカト。上人ノ給ハク、アハレナルカナヤ、ワガ往生ハ一切衆生ノタメナリ。念佛ノ信ヲトラシメンガ爲メニ瑞相現ズルナリ、と、二十日から紫雲が坊の上にたなびいた事になり、

又二十四日ノ午時ニ、紫雲大ニタナビク。西山ノ水ノ尾ノ峰ニ炭ヤクトモガラ十餘人コレヲ見テ來リテ告ゲ申ス。廣隆寺ヨリ下向シケル禪尼モ、途中ニシテコレヲ見テ尋ネ來リテコノヨシヲ申ス。見聞ノ諸人隨喜セズトイフ事ナシ。

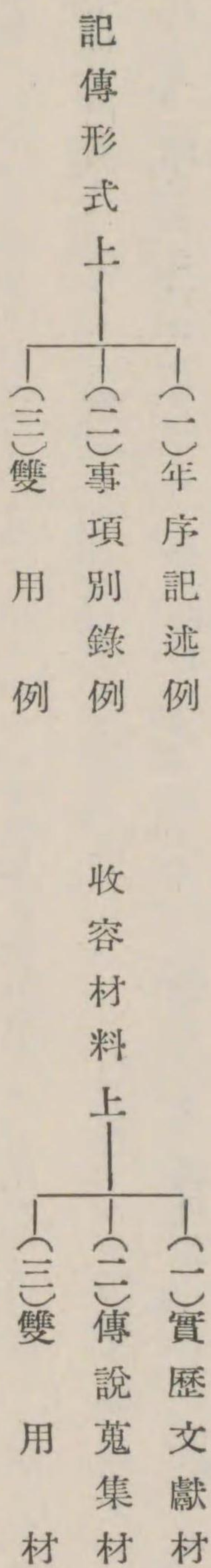
と書かれてゐる。その他、「行狀畫圖」には、諸宗の名譽の人々が、みな歸依したことになつてゐる中にも、『法然房の臨終も、それほど事がなかつたさうだ』と書いてある「愚管抄」の著者とせられる慈圓僧正までも、法然上人の

教を受けて臨終正念極樂往生したと書いてあるが、更に「繪詞」や「十六門記」にはないことである。親鸞聖人の奇蹟も、「傳繪」にないものが、後世に至つて加上せられてゐる。

これ等によりても、宗教家の傳記を、史實として受け容れるには、いかに多くの注意を要するものなるかを知ることが出来やう。

(三) 諸傳記における三種の類型

そこでこれ等の諸傳記に通じて、その記傳形式と、收容材料とについて、各三種の類型を見ることが出来る。即ち



で、上記の諸傳記を類別して見ると、仁忠師の、「叡山大師傳」の如きは、大體「文獻材料」と「年序形式」に依つて、各雙用例を併用したものであり、弘法大師傳における、眞濟・眞雅兩僧正のものは、簡短ではあるが、やはり「年序例」と「文獻材」を本として、雙用例によつたものだが、「廣傳」「集傳」「行化記」等は、事項例と傳説材を主として、雙用例によつたものである。また法然上人の「十六門記」と、「祖師繪詞」とは、事項例を主として、年序例を準用したものと認められる。更に「行狀畫圖」の如きに至りては、多くは傳説蒐集材によつて事項別錄的に、年序にかゝらず書かれたものである。

これらの三種の類型の中では、にはかに取捨を定めることは出来ないが、大體その人直接の文獻及び實見材を集めてなされたものゝ方が、傳説蒐集材料に依つたものよりも、史的確實性の豊かなることは、多言する要のないところである。

二、古來の日蓮聖人の傳記

そこで、本題の主たる日蓮聖人の傳記を考へて見ると、聖人の傳記は、今日に至るまで百幾十種以上に上り、明治以前の著述にかゝるものすら、約三十種に及ぶ。今それらの大略を考察して見ようと思ふ。

(一) 直弟孫弟の手になれる傳記

日蓮聖人の直弟六老僧初め中老僧等に、彼の法然上人に於ける正信坊航空・隆寛律師・聖覺法印の如く、その師の傳をかけた人があるかと考へると、それは全くないといつてもよい。聖人と同時代の淨土宗の然阿良忠上人には、弟子の了慧道光師が傳をかいてゐるが、これは了慧その人が、文章の得意であつたことも、その傳をかけた一動機とも見られるが、日蓮聖人の弟子の中でも、白蓮日興師の如きは、文章も相當にかゝれるし、また久しく聖人に仕へて事蹟にも通じてゐる。佐渡日向師の如きも、「日向記」や「金綱集」等によれば、また達意文の立派な人である。更に「持法華問答抄」の實際の筆者といはれる蓮華日持師の如きは、その文藻の奇才は稀に見るほどのものである。然るに佐渡日向師の記述せられた「大聖人一期行狀日記」と名くるものがあつたと、「元祖化導記」の所引によつて、傳説はせ

られるが、その實物に接したものは無い。この外にこれらの人々の書いた聖人の傳記は少しも傳はつて居ないといふことは、一つの不審と言はねばならぬ。なほ中老僧中にも、彼の「瀧泉寺申狀」の筆者として、日辨・日秀の兩師の何れかは、また文章に達した人である。これらの人の書いたものもまた残つてゐない。

孫弟にこれを見れば、白蓮興師の門下、寂仙坊日澄師、及三位日順師の如きは、共になか／＼の能文家である。然るにこれらの人にも大聖人傳記の著述がない。日朗上人の門下の肥後阿闍梨日像師の如きは、その京都弘通の途中、日蓮聖人の遺跡を悉く巡拜した位であるから、これまた傳記執筆の資格のある人であるが、やはりそれをしてゐない。たゞ日興師の門下で、大石寺日目師の弟子日道師に、「大聖人御傳土代」と名づくる一文がある。これは甚だ簡短なものではあるが、聖人の遺文を集めて御傳の形をとらうとしたものである。この外に、直弟孫弟の執筆に係る傳記は、日蓮聖人に於いては、全く見出すことが出来ない。これは如何なる理由によるのであらうか。

吾等の見るところによると、法然上人や、溯つては弘法・傳教等の諸師にあつても、その傳記は、直弟孫弟の時代に書いておかねばならない必要があつたのであらう。然しこれに反して日蓮聖人は、必ずしも直弟孫弟が、傳記を書かなければならぬ必要に接しなかつたものであらうと考へ得られる。何となれば、聖人以外の諸師は、自己のことを、その著述や消息に大抵書いてゐないのである。その事蹟は、直弟孫弟によつて傳記として傳へられなければ、遂に埋滅に歸する虞れがあつた。然るに日蓮聖人に於いては、自ら法華經の行者を以て任じ、法華經の豫言を實踐躬行したことが、聖人の生命とも認められる。故に聖人は、その消息は申すに及ばず、著述においてすらも、至るところ自己の經歷をかい居られるのである。聖人の著述及消息に、「日蓮」「日蓮」と、自己の名を書かるゝことが夥だしく、

如何なる聖賢の書にも類例がない許りであるのは、經歷の自記録が、主觀・客觀の兩面から試みられてゐるからである。この一大事實は、直弟孫弟の傳記の執筆を、自然と無用ならしめた最大の原因であらうかと認められる。苟も聖人を尊崇し、また文章の優劣の鑑賞力を有するものは、彼の雄健絶妙の聖人の記録の前に、自己の筆にかゝる御傳記を書くことの勇氣は、恐らくは出なかつたであらう。

(二) 最古のものと認めらるゝ日蓮聖人傳

日蓮聖人の傳記が、直弟孫弟の間から出なかつたことは、恐らくは、上に擧げたやうな事情によつてであらう。だが多少の年代を経てから後になると、法然上人の傳記などが、百年百五十年の間には、幾種か出て世にもてはやされる様になつて來た。それに對して聖人の傳記が、自記録を除くの外全くないといふについては、相當の不便を實際に感じたことであらう。こゝに於いてか、彼の大石寺日道師の「御傳土代」なども、試みられたものと思はれるが、この企ては、同じ富士派で擬作したものと認められる「本門宗要抄」特にその下卷は、殆んど聖人の傳記に類したものである。それは聖人滅後八十年を出でざる頃に作られたやうである。彼の身延山に傳へてゐる「波木井殿御書」も、また同じ目的に用ゐられたものとも見られないこともない。

されば聖人滅後八十年の頃に歸寂せる、下總中山本妙寺の日祐師の「本尊聖教錄」の中には、「第十六 違目」の下に、「大聖人御傳」一卷といふのがあり、更に「大聖人御遺跡」一卷、また「十八 說法」とある下に、「大聖人御事」一帖といふのがある。これによると中山流においては、この時すでに大聖人御傳を作つてゐたものか。或は他の何人

かの著作を所蔵して居たものか、そのいづれかは不明であるが、とにかく聖人の御傳が、滅後八十年の頃には出来てゐたことが、確實である。併しながら、その著者も内容も、全然後世に傳つてゐない。

今日傳つてゐるところの、尤も古き聖人傳は、聖人滅後百九十年(文明十年)に、身延山日朝上人の著した「元祖化導記」二卷がある。それについては、鎌倉妙法寺の日澄上人が、恐らくは滅後二百年前後に著したかと思はれる「日蓮大聖人註書讚」五卷が現存する。この二著が、後世に傳つた聖人傳の初めのものと認められる。

もつとも前記六老僧の日向上人の「大聖人一期行狀日記」があり、更に、聖人滅後百八十年(寛正二年)に、中山流の本成坊日實師の著した「當家宗旨名目」の中に引用せらるゝ、「日蓮大聖人御由來傳」といふものがあるが、これまた著者内容共に傳らず、たゞ「名目」に、わづかに引用せられてゐる部分だけが知られてゐる許りである。

(三) 「化導記」「註書讚」以後の日蓮聖人傳

以上の現存最古の傳記たる「化導記」「註書讚」の後、聖人滅後第四百回忌の、延寶九年の著なる「日蓮大聖人御傳記」十卷までは、あまり目に立つ内容の傳記は出てゐない。出てゐたかも知れぬが傳はつてゐぬ。たゞその間に少し立派なのは「元祖蓮公薩埵略傳」(聖滅二八五 永祿九年著)であるが、もとより略傳で、著者承慧師がその漢文力を以て、正式の漢文による聖人傳を撰述したといふに止り、傳としての叙述内容は、却つて簡約を貴び印象的記述を喜ぶ所ろの漢文化したのだから、寧ろ前二者に劣つてゐる。だから收載事實の多い點では、此の「日蓮聖人御傳記」以前には、「註書讚」に及ぶものはなかつた。これを「法然上人行狀畫圖」が、滅後百數十年にして、有ゆる傳説が集められたのに較

べると、非常な相違である。たゞし親鸞聖人傳も、その宗門の旺盛なのに似ず、「高田正統傳」が出るまでは、詳細な傳記が出てゐないに比すれば、特に怪しむに足りぬかも知れぬが、彼は事實傳ふべき活動が少いのだが、此はその多いのに係らず、蒐集する餘裕を持たなかつたのである。

なぜその餘裕がなかつたかに就いては、足利時代ではいはゆる一國同歸の時を來すべく、専ら弘通に勵んでゐたからであり、安土・桃山時代から江戸時代の始めには、政權者との衝突から、いかに彼等と妥協すべく宗門の教義内容を改むべきかゞ、主として考へられてゐたことが、重大なる原因かと思はれる。これは歴史事實として舉證し得られることだ。即ち天正には信長による安土法難があり、文祿には秀吉による大佛供養があり、慶長には妙覺寺日奥師が對馬に流される。ついで妙滿寺日經師が、出家には前代未聞なる耳鼻そぎの刑に遭ふ。元和には身延山日遠師が所刑せられやうとする。寛永には池上日樹師の不受不施騒ぎが起る。悉くみな政權者との衝突でないものはない。此の池上日樹師の時から、漸く彼等への妥協案が勝利を占め來り、檀林が天台學本位となり、四五十歳以上にならねば、日蓮聖人の御書を讀ませない制度が立て始められた。斯る時代には、政權への衝突を一生の事業とした聖人の傳記が、新に編せらるべき可能性はない。以上は聖人滅後三百年から三五十年の形勢だ。況して寛永の末には、妙蓮寺日迢が天台宗に奔り、舜統院眞迢として「破邪顯正記」を著し、「日蓮は佛敵國賊なり」の第一聲の爆撃を送つた。日蓮宗の學者はこれに對しての反駁に忙がしかつた。眞迢は流石に聖人の遺文に熟して居たから、なか／＼從來の諸宗の攻撃——それも纔かに天台の圓信や眞宗の存覺や、溯つて昌成と稱する僧等のものに過ぎないが其等——とは、較べものにならぬほど、遙かに深刻な難勢で、以後の諸宗からの非難も、大抵は此の眞迢の餘唾を嘗むるに過ぎぬくらゐのもの

のだ。だから日領・日賢・日遵等の諸師が返破したが、みな不受不施者である。眞迢は承應に至つて、弟子眞陽の名で再び「禁斷日蓮義」を出したから、日存・日題の兩師が更に返破した。これまた不受不施の人だ。此の間に一方寛文の不受不施騒ぎが起つて、不受不施は彌よ正確に國家的に禁斷せられ、他方眞迢の側も、日題師の「中正論」が出て後は、更に反駁する勇者はなくなつた。それに安國院日講師の「録内啓蒙」も大成し、繼いで刊行の企てすら起らうとしてゐた。以上が滅後三百五十年から四百年までの形勢で、新に傳記編成の餘裕はなかつたのであるが、聖人の四百回忌に會して、漸く「日蓮聖人御傳記」十卷の出る背景が出来たのであつた。

しかし「日蓮聖人御傳記」は、信者の爲めのもので、いまだ一宗が對外的に公然と出し得べき傳記でない。ここにおいてか宗門學者の中に、それを企てる人々が漸次起つて來た。元祿から享保へかけて、玉澤の境妙日宗師・境持日通師・禪智日好師等が考證方面に力を注ぎ、身延の智寂日省師・六牙日潮師等は、儼然たる聖人傳と宗門史記の完成に専心した。その結果としてあらはれたものが、日省師の「本化別頭高祖傳」二卷(享保五年撰 聖滅四三九)と、日潮師の「本化別頭佛祖統紀」二十八卷(享保十六年成 聖滅四五〇)とで先づ結實した。それは明かに大規模の企圖において、幕府の「本朝通鑑」、水落の「大日本史」等に促がされ、その絢爛なる文章において、物徂徠の古文辭の鬱興に影響せられたものと認めらるべきだ。この光彩陸離たる文華的貢獻に比して、日宗・日通・日好・三師の事業、ことに前二人の考證は、頗る遅々として居たが、寛永開版の「東鑑」に對して、聖人御書の事件人物を検證せんとした努力は、甚だ多大なもので、その成果が、通師の「祖書證議論」十卷となつた。更に水戸の健立・玄得の兩師は、あたかもその頃、聖人の化蹟を巡拜し、傳説口碑を蒐集して、「高祖傳」「別頭統紀」の遺漏を補ひ、「本化高祖年譜」一卷、同「攷異」三卷(安永八年著 聖滅四九八五 百回忌刊行)

を撰して、ここに宗門における聖人傳を大成し、文化に至り、英國日英師が更に之を校訂して、ほぼ完璧に近からしめたのである。

すなはち日蓮聖人傳は、滅後四五〇年刊行の「本化別頭高祖傳」と、同五〇〇年刊行の「本化高祖年譜」において大成し、別に殆んど同時代の未刊書として、「祖書證議論」に新考證を包蔵してゐるのである。此の以後、明治に至るまでの間には、深見要言居士の「高祖紀年録」十一卷(寛政五年著 聖滅五一三)、中村經年居士の「日蓮上人一代圖繪」五卷(安政六年著 聖滅五六六)、小川泰堂居士の「日蓮大士眞實傳」五卷(慶應三年刊 聖滅五八六)の三種が重なる傳記だが、其の記事は、大抵は「統紀」及び「年譜」に依つたもので、明治大正時代の諸傳も、その多くは大體において、これ等を踏襲したに過ぎないのである。

三、從來の日蓮聖人傳の史的價值

以上吾等は過去の日蓮聖人傳の經過を略述した。今や進むでそれ等の史的價值に就いて、考察すべき時期に達したのである。

いかなる努力もいかなる才學も、それが人間のものであるかぎり、所詮年代的障壁の限界を乗り越えることは出来ない。「本化別頭高祖傳」も、それと殆ど同じ内容なる「本化別頭佛祖統紀」の「高祖本紀」も、二百年前の聖人傳としては、完全に近いものであつた。「本化高祖年譜」「同攷異」も、百五十年前のものとしては、また完全なるものであつたらう。「祖書證議論」の考證も、百五十年前には、精細周匝な考證であつたに相違ない。これ等諸大家の苦心は、到底今日から想像し得られないほどのものであつたらう。

しかしながら、明治以來開拓せられたる、新しい史學、古文書・古文獻によつてどこまでも事實の眞實相を突き止めやうといふ意味の史學から、それ等の史的價値を問はしむるならば、多くの大成せられたる宗教的偉人の傳記が、その權威たる價値を喪ふとおなじく、これ等の聖人傳も、またその權威たる位置に動搖を生ずるのは、まつたく止むを得ないことである。

すなはち聖人傳は、今日においてまさしく見直され、書き改められねばならない。

(二) 「化導記」「註畫讚」の内容は如何

過去の聖人傳は見直さるべきものとすれば、現存最古のものたる「化導記」「註畫讚」の内容は如何との問題が、先づ致へられねばならぬ。あり體にいへば兩書とも、もつとも正確なる實踐文獻たる聖人の遺文を、年序例及び事項例を折衷し、これにその當時存在した他の文獻と傳説とを収めて、一篇の傳記を作つたものたることは、殆んど同一調に出てゐる。たゞその體裁が、甲は材料輯録體を取り、乙は編者の補綴で全然記傳體に整頓した相違に過ぎない。

例せば、「化導記」には、誕生・父母・登山・出家等を、

- 一、後堀河院ノ事。……或記ニ云ク、元祖誕生日ハ二月十六日辰尅ト云。凡ソ東條郷ノ内ニ、小湊トテ小サキ處之アリ。今ニ彼ノ處ニ誕生寺トテ小堂之アリ。日家ト申ス中老ノ開闢トヤラン申傳ヘタリ。
- 二、父母ノ御事。或記ニ云ク、其ノ先祖ハ、遠州ノ人、貫名五郎重實也。平家ノ亂ニ安房國ニ流サレタリ。然ルニ重實ニ二人ノ子アリ。長男ハ之ヲ知ラズ、次男ノ貫名次郎重忠ニ、五人ノ子アリ。一ハ藤太、二ハ幼少ニシテ死

シタマヘリ。三ハ仲三、四ハ元祖、五ハ藤平云。仍テ父母ノ法名ヲバ、日蓮ノ二字ヲ付ケ奉リ、父妙日ハ二月十四日也。母妙蓮ハ八月十五日ノ逝去也。御書ニ云ク、佛滅後二千七百七十一年ニ當ル也云……。

三、御登山ノ事。御書ニ云ク、八十六代四條院、天福元年癸巳十二歳ニシテ清澄寺ニ登レリ。道善御房ニ居テ學問ス云。或記ニ云ク、五月十二日御登山ト云ヘリ……。

四、御出家ノ事。御書ニ云ク、延應元年己亥十八歳ニシテ出家云。或記ニ云ク、十月八日ノ御出家也。……。

五、得名ノ事。或記ニ云ク、童體ヲバ、藥王丸ト號スル也。御出家ノ初メノ假名ハ、是生也、實名ハ蓮長也。後之ヲ改メテ日蓮ト號シ奉ル也。委クハ別紙ニアリ。

と、記載し、一々「御書」と「或記」と別つて、實歴文獻と、傳説材料とを明に區別してゐる。然るに「註畫讚」(擬漢文)に至ると、それを總合して傳文を作つてゐる。すなはち

第一、誕生。蓮師ノ姓ハ三國氏。父ハ遠州刺史貫名重實ノ次子重忠也。師ハ其ノ第四ノ子。其ノ先ハ聖武天皇ノ裔ナリ。父遠州ヨリ安房州長狹郡東條郷ノ片海市河村小港浦ニ竄タレテ漁叟ト成ル。母ハ清原氏、恒ニ朝曦ヲ仰イデ念誦ス。日光胸ヲ映スト夢ミテ娠メリ。本朝八十五代ノ帝、後堀河院仁諱茂ノ御宇、貞應元年歲次壬午二月十六日午尅ニ誕レタマヘリ。如來ノ滅後二千七百七十一年ニ當ル。面貌嚴毅ニシテ容儀挺特ナリ。如來ハ二月十五日ニ滅ヲ示シ、元祖ハ二月十六日ニ生ヲ現ズ。次デ恐クバ以アルカ。此ノ汀ニ小水アリ。旱澇ニモ乾溢セズ。是レ産育ノ浴湯ナリ。

第二、登山出家。八十六代四條院仁諱秀ノ御宇、天福元年癸巳五月十二日ヲ以テ、十二歳ニシテ同ジキ國郡ノ内、

清澄山ノ寺ニ登リ、道善房ニ師事シテ藥王鷹ト號ス。同ジキ帝ノ延應元年己亥十月八日巳刻ヲ以テ、十八歳ニシテ薙染ス。名ハ是性、字ハ蓮長。後ニ自カラ日蓮ト改ム。

といつた風で、此の中の『三國氏……聖武天皇ノ裔』『母……朝曦ヲ仰イデ』『二月十六日午尅』『汀ノ小水』等は、同じ聖滅百八十年代の「當家宗旨名目」と同じく、彼の聖滅七十年代の擬作とおもはるゝ。「本門宗要抄」の傳説に現はれてゐる記事を採用したと推定せられるものだ。「化導記」「註畫讚」の兩書は、首尾ほとんど上記の如き出入である。更に「註畫讚」の『第十六 龍口』の記事を解剖して見ると、

文永八年辛未九月十二日ニ、平左衛門尉賴綱ニ遣ハシタマフ狀ノ略ニ云ク、日蓮忝クモ鷲嶺鶴林ノ文ヲ開キ、鵝王鳥瑟ノ志ヲ覺リヌ。剩ヘ將來ヲ勘フルニ、粗ボ符合スルコトヲ得タリ。先哲ニ及バズト雖、定メテ後人ニハ希ナルベキ者ナリ。法ヲ知り國ヲ思フノ志、尤モ賞セラルベキノ處、邪法邪教ノ輩、讒奏讒言スルノ間、久シク大忠ヲ懷イテ未ダ微望ヲ達セズ矣(以上遺文)。其ノ月副元帥平時宗ノ使者トシテ、賴綱已下ノ數百人ノ武士等(遺文)、名越ノ小菴ニ來リテ、聖人ヲ搦メ取ル(傳説)。聖人ノ曰ク、日ゴロノ存知是也。此ノ法門ヲ弘メ始メシヨリ、命ハ法華經ニ奉リ、名ヲバ十方世界ノ諸佛ノ淨土ニ流スベシ。幸ヒナル哉、法華經ノ爲メニ臭キ頸ヲ刎ネラル、ハ、砂ニ金ヲ易ヘ、石ニ玉ヲ買ヘルナルベシ焉(遺文)。草菴ヲ出デ、南ニ向ヒテ立チタマフ時、伊和瀬ノ大輔、惡口シテ荒ラカニ衣ノ袖ヲ曳ク。諸人又集リテ身體ヲ曳張ル。本間ノ辨、石ヲ擲テ打ツ。是レ即チ罵詈ノ難、瓦石ノ難也(傳説)。賴綱ハ眼ヲ瞋ラシテ嘸ミ聲ヲ荒ラゲテ叱フ(遺文)。聖人齒ヲ咬ンデ(文飾)、高聲ニ諫メテ曰ク、日蓮ハ日本國ノ棟梁也。予ヲ失フハ日本國ノ柱ヲ倒ス也(遺文)。只今百日ノ内ニ自界叛逆難トテ共打起ルベシ。其ノ後他國侵逼

難トテ、此國ノ人々打殺サル、ノミナラズ、多ク生取ニセラルベシ。建長寺・壽福寺・極樂寺等ノ念佛者禪宗ノ寺塔ヲバ燒キ拂ヒ、彼等ガ頸ヲ由井ヶ濱ニテ切り失ハルベシ。然ラズンバ日本國必ズ亡ブベキ也(遺文)ト、三ビ國家ヲ諫メタマフ是レ第二度也(點註)。草菴ニハ釋迦ヲ安ジ經ヲ藏セリ。群輩亂レ入りテ室ヲ毀テ像・經ヲ糞泥ニ踏ミ入ル。賴綱ガ朗從少輔トイフモノ、聖人ノ懷中セル十卷ノ法華經ヲ取り出シテ、第五ノ卷ヲ以テ額ヲ打ツコト三ビ(遺文)。是レ即チ而打擲之ノ難也(傳説)。餘ノ九卷ヲバ武士雜人等、足ニ踏ミ身ニ纏ヒ、椽ノ下疊ノ上、二三間ニ散ラサマル處モナシ。聖人又大音聲ヲ出シテ(遺文)、念佛・眞言・禪・律ノ謗法、特ニ良觀ガ雨フヲサヌ事讒言ノ様、具サニ宣タマフニ、或ハ笑ヒ或ニ瞋ル焉(遺文)。日朗ハ師ト同罪ヲ望ムト雖、之ヲ許サズシテ、肘ヲ脱キテ宿谷ノ土ノ樓ニ入ル。樓者ハ都テ六人也。三位公日眞ト俗四人トナリ。俗四人ハ刀ヲ奪ヒ取テ樓ニ入ル。其ノ餘ノ檀越等ハ各人ニ預ケラル。總ジテ弟子檀那三百餘人、處々ヨリ同時ニ來リテ勇健ノ志ヲ出シテ、各難ニ値フ、然シテ後、申ノ尅ノ終リニ鎌倉ヲ出ヅ(傳説)。日中ニ小路ヲ渡スコト朝敵ノ如シ(遺文)……。

遺文を本幹とし、傳説を以て之を補ふた跡は、これを以て明瞭であらう。元來が滅後百八九十年經た後であるから、遺文の入れどころにも、嚴密にいふとその當を得ぬと思はるゝところが可なりにある。圈點したところがそれだ。また傳説中にも、日朗師ひとりと同罪を望んだやうに書いてゐるところは、著者が朗門の人たるにも因らう。そして、『肘ヲ脱キテ宿谷ノ土ノ樓ニ入ル』とあるから、上古の傳説は、龍口の時に腕を脱かれたので、伊東の時ではない。それを後世伊東の難の時としたのは、いはゆる脚色したものかとも認められる。また三百餘人の弟子檀那が、自ら難に赴いたといふ事は、遺文とは相違するやうだ。最古の傳たる「註畫讚」すらも、脚色が比較的少いにかゝはらず、「化

導記」の如く材料羅列でないかぎりには、既に史的價値に乏しいところを生じてゐることを免れない。

(二) 大成せられたる「本化別頭高祖傳」と「本化高祖年譜」

しかるに、後世大成せられた「本化別頭高祖傳」や「本化高祖年譜」などになると、遺文の取扱ひは勿論、考證上進歩した處もあると同時に、神秘化の加行はれ、また中には遺文の取扱ひ方が却つて悪くなつたり、又「註畫讚」の文では誤りでないものが、考證して却つて誤りに陥つたりしてゐる部分が處々にある。試みにその例を挙げれば、聖人の誕生に就いて、「註畫讚」では、母儀の夢は、單に「日光陶ニ映ルト夢ミテ」であり、誕生水は「此ノ汀ニ小水アリ。早滂ニ乾溢セズ」とあるのが、兩書では、左の如く加上せられてゐる。まづ夢の方から擧げると、

初メ母、妊メル時、朝曦ヲ拜シテ念誦ス。日輪、蓮華ニ乘リテ口中ニ飛ビ入ルト覺フ。(本化別頭高祖傳)

夫人、性溫柔ニシテ婦徳アリ。常ニ朝曦ヲ拜シテ齋戒ヲ欽シム。一夕夢ムラク、日光赫突トシテ蓮華ニ乗ジ、蜚トシデ懷ニ入ルト夢ム。因テ娠ムコトアリ。覺メテ以爲ラク、吉徴ナリト。(本化高祖年譜)

「高祖傳」も「年譜」も、「註畫讚」の記事に、「蓮華」が加上せられてゐるのは同じだが、飛び入つたのが、「傳」は「口中」で「年譜」は「懷中」だ。但し是らの加上も、決して「傳」と「年譜」が無から有を加へたものではない。「註畫讚」の如き日輪のみのと、日輪と蓮華のとの兩傳説が、聖人滅後百年前後に既に並び行はれてゐた。「讚」はその日輪のみの説を探り、「傳」と「年譜」は、蓮華を併せた傳説を採つたのである。富士派の傳説では、更に富士山がこれに加上せられてゐる。それも聖人滅後百年前後には、既にそれが存在してゐたのである。また誕生水の方は、

人皇八十五代後堀河帝、貞應元年壬午二月十六日午尅ヲ……以テ誕生ヲ示ス。此ノ日ヤ、天朗カニ氣清シ。旭日輝キヲ増シ、風和シ波穩カニシテ、海上ニ青蓮華ヲ生ズ、其ノ華ヤ十數莖、其ノ長サヤ數十尺。遠近之ヲ奇ナリトシ、見ル者市ノ如シ。時ニ兒ノ呱呱トシテ啼クヲ聞キ、入テ之ヲ賀スルモノ夥シ矣。宅邊俄カニ清水ヲ涌ス。

衆復タ之ヲ奇トシ、汲デ浴湯ニ充ツル也。誕生井・蓮華淵・今尙ホ存ス焉。(本化別頭高祖傳)

二月十六日、日輪午ニ中ツテ、長狹郡小湊ニ誕生ス。此ノ日ヤ、天朗カニ氣清メリ。誕彌ノ時ニ至リテ異香室ニ滿テ外ニ溢ル。倏忽ノ間ニ甘泉中庭ニ湧出ス。之ヲ汲ミテ浴湯ニ充ツル也。是ヨリ先キ數日、小湊ノ海濱ニ青蓮華數十莖ヲ生ズ。長サ一丈餘、馥郁盛鮮ナリ。見ル者嗟異セザルナシ。誕生泉・蓮華淵、今尙ホ存セリ。(本化高祖年譜)

とあつて、豫めあつた「小水」(註畫)が、忽ちに涌き出た泉とあり、加ふるに蓮華ヶ淵の蓮華がある。且つ「高祖傳」では、その蓮華は當日生えたやうに見えるが、「年譜」では數日前となり、「傳」の「數十丈」が、「年譜」では「一丈餘」となつてゐる。しかしこれもまた決して「傳」と「年譜」が、造り出したものでなくて、古くからの傳説を採用したものである。

吾等は、これら奇蹟の記載が、區々になつてゐるのを見て、佛傳にもそれがあり、先きに擧げた我朝の宗教的偉人、弘法大師・法然上人等にも、それが齊しくあるのを正しく見た。だが、吾等はそれゆゑに、奇蹟の加上は、後世に出來たものに相違ないと、直ちに獨斷することの危険を犯すことを好まない。今日の新聞記事すらも、事實に就ての遺漏も、變造も、過小も、過大もあるのが事實だから、況して宗教心理的必然もあり得る事實の前において、何の研究も加へず、奇蹟はすべて後世の虚飾加上だとする獨斷に陥るのを避けたいのだ。たゞこゝには「最初の記傳」と「大成

せられた記傳』との間における現實上の記載相違を挙げたに止まる。

さらにかゝる奇蹟でないところの、歴史的事實に就いての例を挙げれば、遺文に基いたものにあつても、文永八年九月十日の評定所の召喚を、「註書讚」では、「御振舞抄」「報恩抄」等の各御書の文を舉げて、良觀等の讒奏の實相を叙したる後、

之ニ依テ、聖人ヲ奉行所ニ召出シ、此ノ事ヲ徵問セラル。聖人ノ曰ク、讒言ノ旨、一事ヲ違ハズ。所詮、此ノ事ハ我ガ國ヲ思フテ申ス所也。世ヲ安ンジ國ヲ持クテ欲ハ、彼ノ法師等ニ召シ合セテ、聞カルベシ。是非ヲ糾明セズシテ、理不盡ニ科ニ行ハレバ、後悔アルベシ。……

等と、「御振舞書」の文に順つて叙してゐるが、而かも『最明寺殿極樂寺殿ヲ地獄ト(御臨終後ニ申セシト)申スハ虚事也。コレハ御存生ノ時ヨリ申セシ事也』の大切な所を落してゐる。然るに「高祖傳」は、全く之とは異り

九月十日、平ノ頼綱ニ謁シテ面ヲ求ム。頼綱ハ副元帥ノ家幹ナリ 頼綱出デテ見ユ。高祖ノ曰ク、書ハ言ヲ盡サズ。故ニ來リテ面ヲ求ム。天下殆ヒカナ、禪・念佛者ヲ治セザレバ、自界叛逆・他國侵逼・相逐ツテ競ヒ起ラン。我レ狂セルニ非ズ、又泛爾ナルニ非ズ。日蓮之ヲ諫ムルコト久シ矣。上我ヲ容レズ、天ノ曠ルコト急也。早く以テ之ヲ圖レ。頼綱ガ曰ク、仁、何ヲカ言フヤ。治國ノ政ハ佛法ヲ容レズ。日來、仁ニ因リテ府内騒動ス。甚ダ以テ宜シカラズ。幸ニ伊東ノ竄ヲ脱ル。何ゾ先非ヲ顧リミザルヤト。目ヲ張り音ヲ怒ラセテ而シテ入ル矣。

と。聖人みづから進んで謁を求められた事としてゐるのは、「波木井書」に基いたかとおもはれる。また「早く以テ之ヲ圖レ」で、公場對論を望まれたことを暗示してゐるのは、誤解せしめる虞れもある。これを「年譜」に見ると、

九月十日、官、大士ヲ徵シテ、驗問ス。大士ノ曰ク、訟語妄ナラズ。其ノ故執權墮獄ノ如キハ、其ノ在世ヨリシテ吾既ニ之ヲ言フ。今奚ンゾ惟マン乎。凡ソ我ガ陳ブル所ハ、唯ダ國家ノ爲メニ謗法罪ヲ除カシムルニ在ルノミ。禁諱ヲ知ラザルニ非ズ。若シ夫レ讒ヲ信ジ我ヲ辜セバ、必ズ應ニ國內ニ兵起リ、異敵來リ攻ムベシ。即チ是レ藥師・大集ノ說ニシテ、而モ我ガ私ニ匪ザル也。兵革若シ起ラバ、之ヲ悔フトモ何ゾ逮バント。

と、大體「御振舞書」の文旨を盡してゐるに近いが、『故執權墮獄』とのみ言つて、『極樂寺殿』を除外し、また公場對決を望まれたことを逸してゐる。

また遺文にない事實を補綴した記事を挙げれば、遊學に就いて「化導記」は、或記を引いて、修學の順序を、念佛・律・禪・眞言・および山門・寺門・南都七寺・と書き、「註書讚」もほぼこれに同じく、最初の念佛從學の師を「大阿彌陀佛」としてゐる。然るに「高祖傳」は、遊學を二十一歳よりとし、淨土宗の師を「光明寺然阿」だとし。「年譜」は、十七歳鎌倉遊學、淨土宗の師は「大阿」、また律・禪を學んで一たび清澄へ歸られ、廿一歳から叡山遊學としてゐる。これは「高祖傳」よりも「年譜」の方が、諸遺文とも合ひ、史實にも近い。その「年譜」すら、「化導記」が「御振舞書」によつて、龍口事件の預りを、「武藏守殿」とのみ挙げ、「註書讚」が「一谷入道書」に依つて『佐渡國ヲ知行スル武藏前司ノ預リタル故ニ』とのみ舉げて、武藏守、武藏前司の諱は書いてゐないのを、考證した結果であらう。「平ノ朝直」と書き、『武藏前司ト稱シ……薙髮シテ觀慧ト號ス』、『佐州ノ刺史』であると書いた。だが、朝直は文永元年五月三日に死んでゐて、此の時のはその子の宣時だ。また『觀慧』も決して宣時の法名ではない。また「吾妻鏡」を研究した「祖書證議論」も、なか／＼發明の説もあるが、無理に想像をもつて史實を推測しやうとした捏造附會も少くな

い。此の武藏守についても、連署の武藏守義政を混淆したりしてゐる。

(三) 日蓮聖人傳は新しく研究せられざるべからず

以上は、たゞ一例づゝを挙げたのであつて、かゝる事は幾つもあるのだから、從來の日蓮聖人傳が、今日にあつて、史的價値を失つたとするのは當然のことで、聖人傳は必然的に見直され、書き改められなければならないのである。しかしそれは、これ等の先師の粗漏とか失態とかではない。それは時代の状態の變化である。學問上の便宜が多くなつた結果の進歩である。その證據には、例へば「鎌倉志」や「新編相模風土記」の如きすらも、鎌倉淨光明寺が北條長時の開基なることを記し、その證として引いてゐる「吾妻鏡」の文は、却つて武藏前司朝直の忌日の佛事の記事であつて、吉田博士の「大日本地名辭書」も、それを踏襲してゐられる位である。

若しも今日の進歩した學界にあつて、研究せらるべきことを研究せず、古説を墨守して眞實の日蓮聖人を闡明しないならば、たゞに日蓮聖人の罪人たるのみでなく、古來その時代々々に應じて、新しく傳記を進展せしめ來つた先師達の志にも背くものであり、却つてまた先師の罪人であるともいはねばならぬ。

このゆゑに、吾等は、學徒としては勿論、他方宗徒としても、日蓮聖人の史的研究を叫び、聖人を今日の眼で見直し、書き改めねばならぬとする。正確ならざる史實の上に構成せられた諸の推論は、畢竟砂上の宮殿、空中の樓閣ではないか。

日蓮聖人の發心立願の時期を論ず

——遺文諸篇による正當の解釋と宗教心理學上の

實驗結果と同時代の活例とに依れる論證——

緒論

日蓮聖人の發心立願の時期に就いては、從來の傳説によるときは、現存最古の傳記といはれる身延山日朝上人の「元祖化導記」(文明十年著、聖滅一九七)を初め、圓明院日澄上人(永正七年寂、聖滅二二九)の「註畫讚」、本隆寺承慧上人の「蓮公薩埵略傳」(永祿九年著、五)、豊臣義俊の「蓮公行狀年譜」(天和元年著、聖滅四〇〇)、身延山智寂日省上人の「本化別頭高祖傳」(享保五年著、聖滅四三九)、同六牙日潮上人の「本化別頭佛祖統紀」(享保一五年著、聖滅四四九)等は、皆十二歳清澄登山・十八歳出家・出家直後に虚空藏菩薩への御立願があつたとしてゐる(其の中たゞ最古の「元祖化導記」所引の或記に、これらの傳説を訂正するに足る一語があるが、誰も注意しなかつた)。くだりて、水戸の健立日諦・玄得日耆の兩師の「本化高祖年譜」(安永八年著、聖滅四九八)に於ては、出家の時期を、「妙法比丘尼御返事」に従つて十六歳と訂正して居るが、虚空藏菩薩への立願の事は、依然としてやはり、出家直後のこととして居るのである。

吾等もまた、はじめは此の中で、出家十六歳説を採るべきものとして居たと同時に、發心立願をもその時とする説に依つて居たのである。

ところが、後に「身延山録外」に收められてゐる「光日房御書」(類纂一七〇八)の断片を見るに及んで、先づその御文體から、聖人の眞著なることを斷じ、此の書によれば、從來の傳説たる十二歳登山、十六歳又は十八歳出家、其後に發心立願の説は全く誤傳であり、十二歳登山そのものこそ、發心立願の結果であると思ねばならない重大なる理由を發見し、且つさう見てこそ、初めて諸御書の御文とも十分の連絡が取れ、また「元祖化導記」所引の或記の文をも領解し得るものなることを覺つたから、以後は此の十二歳發心立願の説を採つて居たのである(大正四年「國柱新聞」所載の日蓮聖人傳十講等)。

けれどもなほ一つ、此の「光日房御書」断片の含まるゝ「身延山録外」の寫本そのものを、親しく見ないことを遺憾として居たが、大正九年六月、恩師智學先生に隨行して、身延山に登詣したる時、日通上人の筆寫にかゝる「身延山録外」を見て、實に思はず「快哉」を連呼したのであつた。それはこの「録外」は、たゞの寫本でなくて、日通師みづから拜見した聖人眞蹟の模寫であつたからだ。而かもこの寫本は、十分に其の御眞蹟の存在を證明するに足りるまでの、立派な模寫なのであつた。

それ以來、吾等は聖人の發心立願を、斷乎として十二歳にありとするものである。けれどもいまだ、それに就いて諸の材料を整備して、斷論する機會を得なかつたが、最近に聖人と全く同時代にある一偉人の、殆んど同例ともいはるべき確然たる一證左を發見したから、これを機會として、日蓮聖人の著作と消息とを基としての正當解釋と、宗教

心理學上に於ける實驗の結果と、ゆくりなくも最近逢着せる同時代の活ける證左とにより、

日蓮聖人が、日本第一の智者となつて、佛教と國家との最大疑問を決せんと發心立願したのは、その十二歳の時であつた。

といふことを論明しやうとして、此の一篇をもしたのである。

(一)身延山三十代寂遠院日通師(延寶六年寂聖滅三九七)が親しく眞蹟を拜見し、「録内」「録外」に未だ編入せられざる日蓮聖人の遺文を、その原書のまゝに摸寫せるもの。(その原書は、おそらく身延山に當時存在せしものにして、明治八年の回祿に罹災せしに非ずやとおもはるゝふしもある)

上篇 遺文諸篇によれる正當なる解釋

(一) 問題の本據となれる遺文「光日房御書」の断片

日蓮聖人の發心立願については、上記の諸傳記、みな一樣に十八歳出家その歳立願となし、「高祖年譜」のみが、「妙法比丘尼御返事」により、これを十六歳と訂正して居るのである。この事に就いては、最近まで何等の異論もなかつた。

しかるに、「身延山録外」——元來日蓮聖人の遺文は、「録内」四十卷、「録外」二十五卷に、大體は包含せられて居るが、その後に發見したものが、「他受用御書」だの、「御書續集」だのといふやうな編輯物となつたのである。今の

「身延山録外」といふものも、又これ従来の「録内」「録外」のいづれにも這入つて居ない、身延山にのみ傳へて居る「録外」の御書といふ意味——中の、「光日房御書」の断片が世に出たことによつて、吾等に新しい問題が起つたのである。

その「光日房御書」断片（縮遣では「破良觀等」と名づけてゐる）は、聖人が故郷なる安房の天津の武士彌四郎の母へ與へられた御書で、其の光日房は、傳説によると、聖人の母方の姻戚であり、或は日向上人の母だといふ異説もあるが、學術上これを明確に定めるだけの材料は、今の處ではとゞのつて居ない。しかし、それは聖人が幼時から知られて居た親しい故舊であることだけは、同じ人へのすべての御消息によつて、十分に推知することができる。其の吾等に問題となつた文章は、左の如きものである。

予ハカツシロシメサレテ候ゴトク、幼少ノ時ヨリ、學文ニ心ヲカケシ上、大虚空藏菩薩ノ御寶前ニ願ヲ立テ、日本第一ノ智者トナシ給ヘ、十二ノトシヨリ此ノ願ヲ立ツ、其ノ所願ニ子細アリ、今クハシクノセガタシ。其ノ後先ヅ淨土宗・禪宗ヲキク、其ノ後叡山・園城・高野・京中・田舎等、處々ニ修行シテ、自他宗ノ法門ヲナラヒシカドモ、我身ノ不審ハレガタキ上、本ヨリノ願ニ、諸宗何レノ宗ナリトモ、偏黨執心アルベカラズ。イヅレモ、佛説ニ證據分明ニ、道理、現前ナランヲバ用フベシ。論師・人師・譯者等ニハヨルベカラズ、専ラ經文ヲ詮トセン。又法門ニヨリテハ、設ヒ王ノセメナリトモ、ハヤカルベカラズ。何ニ況ンヤ其已下ノ人ヲヤ。父母師兄等ノ教訓ナリトモ用フベカラズ。人ノ信不信ハシラズ、アリノマ、ニ申スベシト誓狀ヲ立テシユエニ云。（類纂一七一〇）（縮遣續集八八）

此の御文の最初に、『幼少ノ時ヨリ學文ニ心ヲカケシ上、大虚空藏菩薩ノ寶前ニ願ヲ立テ、日本第一ノ智者トナシ給ヘ、十二ノトシヨリ此ノ願ヲ立ツ』とある。即ち諸傳に、發心立願を十八歳・又は十六歳出家の後としてゐるのと、根本的に相違して居る。

- (一) 具に「録内御書」といふ。「御書目録内の御書」の意にして、四十卷百四十八篇ある。日蓮聖人滅後一週忌に、六老僧が「御書目録」を定めたと傳説せられるが、事實は聖人滅後百年前後に編せられたるが如く、其の中の遺文は偽書ほとんど無しとせられた。筆者の「日蓮聖人遺文の梗概」(本化聖典解題提要)に詳し。
- (二) 「録外御書」、「御書目録内」に對して、「御書目録外の御書」の意で、二十五卷、二百五十九篇ある。聖人の三回忌に同じく六老僧の編と傳説するが、滅後二百年以後の編とするのが至當だ。此の中の遺文は眞偽未決を含む。前掲書。
- (三) 乾性法師校訂、英園日英師再訂。
- (四) 一如日重・中正日護兩師編、日貞師校訂。
- (五) 玉澤の境妙日宗(享保十三年寂・聖滅四四七)、境持日通(安永五年寂・聖滅四九五)兩師の説。「傳燈大師録」「境妙庵目錄」「祖書證義論」等。

(二) 虚空藏菩薩への立願の記されたる三御書

吾等がかつて此の御文を拜して、その御文勢そのものから見て、既に聖人の遺文に相違ないことを感じたが、更にこれを、諸御書の同事實を記したまへるものと對照して見た。すると現存遺文中、其の最も明確なるものは、文永

元年清澄寺の義淨房淨顯房に與へられた「善無畏三藏鈔」(錄外十四)で、これには御立願のはじめと、感應の奇蹟と、聖人の靈感自覺と、その報恩感とが書されてゐる。

而ルヲ日蓮ハ安房國東條郷清澄山ノ住人也。幼少ノ時ヨリ虚空藏菩薩ニ願ヲ立テ、云ク、日本第一ノ智者トナシ給ヘト云(以上立願)。(願の初)虚空藏菩薩眼前ニ高僧トナラセ給ヒ、明星ノ如クナル智慧ノ寶珠ヲ授ケタマフ(以上感應)。

其ノシルシニヤ日本國ノ八宗、並ニ禪宗念佛宗等ノ大綱、粗ボ伺ヒ侍リス(靈感)。(自覺)此ノ諸經・諸論・諸宗ノ失ヲ辨フルハ、虚空藏菩薩ノ御利生、本師道善房ノ御恩ナルベシ。龜魚スラ恩ヲ報ズルコトアリ。何ニ況ンヤ人倫ヲヤ。

此ノ恩ヲ報ゼンガタメニ、清澄山ニ於テ佛法ヲ弘メ、道善御房ヲ導キ奉ラントス(以上は)。(類纂一五四三) (報恩感)。(縮遺六四八)

ついで「遺文錄」建治二年に系けたる、「清澄寺大衆中御書」(錄内卅三)で、此の御書には、立願のはじめの時を示す語はないが、感應の奇蹟と、立願の内容と、聖人の報恩感とが書かれてゐる。

生身ノ虚空藏菩薩ヨリ、大智慧ヲタマハリシ事アリキ。日本第一ノ智者トナシタマヘト申セシコト、フビントヤオボシメシケン、明星ノ如クナル大寶珠ヲタマハリテ、左ノ袖ニ受取り候ヒシ(以上感應)。(の奇蹟)故ニ一切經ヲ見候ヒシカバ、八宗並ニ一切經ノ勝劣ヲ知ル(以上立願)。(の内容)……此ヲ申サバ、必ラズ日蓮、命ヲ斷ツベシト存ゼシカドモ、

虚空藏菩薩ノ御恩ヲ報ゼンガタメニ、建長五年三月二十八日、安房國東條郷清澄寺道善之房ノ持佛堂ノ南面ニシテ、淨圓房ト申ス者、並ニ少々ノ大衆ニ是ヲ申シ始メテ、其ノ後二十餘年ノ間、退轉ナク申ス(以上は)。(類纂七九七三)

つぎは弘安元年、淨顯房に與へられた「本尊問答鈔」(錄内九)で、これには立願と、その内容とが、追懐的の筆致で書かれて居る。

れて居る。

然ルニ日蓮ハ、東海道十五箇國ノ内、第十二ニ相當ル安房國長狹郡東條郷片海ノ海人ガ子也。生年十二ニシテ、

同ジキ郷ノ内清澄寺ト申ス山ニマカリキ。遠國ナル上、寺ト名ケテ候ヘドモ修學ノ人ナシ。然レドモ、隨分諸國ヲ修行シテ學問シ候ヒシ程ニ、我身ハ不肖也、人ハ教ヘズ。(サレバ)十宗ノ元起勝劣、タヤスクワキマヘガタキ

處ニ、タマハ佛菩薩ニ祈請シテ(立願)一切ノ經論ヲ勘ヘテ十宗ヲ合セタルニ(立願の)。(類纂三五四) (縮遺一八〇二)

以上三通は、悉く聖人立願の清澄寺の人々へ與へられた御書で、光日房もまた安房國天津の人であるから、此の人等は聖人のかゝる奇蹟を知つて居た筈である。是によつて此の奇蹟の事は、既に事實を知つて居る人々の外には、あまりお語りにならなかつたことが伺はれる。

第一・二書に記された奇蹟の如きは、若し十九世紀後半紀であつたならば、全く後人の附托捏造とせられ、その事實の時期に就いて、科學的研究を加ふるなどいふことは、まことに一笑の料たるに過ぎなかつたであらうが、變態心理學と宗教心理學の研究成績。殊にダブルユー・ゼームス氏の「宗教的經驗の種々相」(W. James, The Varieties of Religious Experience, 1902)の發刊せられて以來は、かくの如き奇蹟も、儼然たる科學的研究の對象たり得るに至つたのである。吾等は、その意味において本研究を企つるものだ。

(三) 更に立願の理由と其の時期を示す兩御書

この三書の外に、大切な参考となる遺文が、まだ二つある。その一つは、建治元年の「神國王御書」(錄外七)で

ある。該書には、承久の亂の事を、詳細にお説きになつた其の直後に、

日蓮此ノ事(承久の亂)ヲ疑ヒシユエニ、幼少ノ頃ヨリ、隨分ニ顯密二道、並ニ諸宗ノ一切經ヲ、或ハ人ニ習ヒ、或ハ

我ト開見シ、勘ヘ見テ候ハ、故ノ候ヒケルゾ。(類纂 五二四 縮遺 一三五六)

といはれて居るのは、發心立願の理由の一つと、その時期とを示されて居るものと認めらるべきもので、なほ他に一つ、弘安元年の「妙法比丘尼御返事」(録内 十三)に

而ルニ、日蓮ハ日本國安房國ト申ス處ニ生レテ候ガ、民ノ家ヨリ出デ、頭ヲ剃リ袈裟ヲ着タリ。此度イカニモシテ佛種ヲモウヘ、生死ヲハナル、身トナラント思テ候シホドニ、皆人ノ願ハセ給フ事ナレバ、阿彌陀佛ヲ憑ミ奉リ、幼少ヨリ名號ヲ唱ヘ候ヒシ程ニ、イサ、カノコトアリテ、此ノ事(佛念)ヲウタガヒシ故ニ、一ツノ願ヲ發ス。日本國ニ渡レル處ノ佛經・並ニ菩薩ノ論ト、人師ノ釋トヲ習ヒ見候ハマヤ。又、俱舍宗・成實宗・律宗・法相宗・三論宗・華嚴宗・眞言宗・法華天台宗ト申ス宗ドモ、アマタアリト聞ク上ニ、禪宗・淨土宗ト申ス宗モ候也。此等ノ宗々、枝葉ヲバ習ハズトモ、所詮肝要ヲ知ル身トナラバヤト思ヒシ故ニ、隨分ニハシリマワリ、二十六年ヨリ、三十二ニ至ルマデ、二十餘年ガ間、鎌倉・京・叡山・園城寺・高野・天王寺等ノ、國々寺々アラ／＼習ヒ廻リ候ヒシ程ニ一ノ不思議アリ。(類纂 五八六 縮遺 一七七〇)

とあるのは、發心立願の他の一理由と、その時期とを示されたものと見ることが出来る。だから聖人の發心は、承久の亂の始末と、一佛の教になぜ多くの諸宗が存在するののかとの、二つの疑問にあることを斷じ得る。

本問題に就いての重要な材料たるべき遺文は、先づ上掲の六御書を以て足れりとする。その他にも幾らか説き及

ぼされたとおもはれる御書もあるが、必らずしも重要性を増すものと思へぬから繁を厭うてこゝには引證を略する。

(四) 以上の諸御書に就いての正當なる解釋

(1) 「善無畏三藏抄」の正解

〔イ〕「幼少」は十六歳十八歳を意味せず

そこで従來の傳説に、十六若くは十八に發心立願せられたと書いた諸傳の著者は、「身延山錄外」の「光日房御書」を見て居ない。即ち「日本第一ノ智者トナシ給ヘ、十二ノトシヨリ此願ヲ立ツ」といふ御文は、全く夢にも知らなかつたのである。

しかしながら、「善無畏三藏抄」は、「錄外」の御書だが、みんな見て居たことは勿論で、且つ別に文章に異論もないやうである。すると第一にあやしまれることは、

幼少ノ時ヨリ、虚空藏菩薩ニ願ヲ立テ、云ク、日本第一ノ智者トナシ給ヘト云。虚空藏菩薩、眼前ニ高僧トナラセ給ヒ、明星ノ如クナル智慧ノ寶珠ヲ授ケ給フ。

とある。此の「幼少ノ時ヨリ」とある六字を、何と考へたのかといふことだ。

幼少は勿論幼年少年だ。今日の慣例では、幼年は六七歳まで、少年は多くて十五歳以前だ。それ以上は青年である。それだから幼少といへば、六七歳から遅くも十五歳までのことではなければならぬ。聖人の御書でも、やはりこの準例は破られては居ない。「立正安國論」(録内 一)に、十三歳で叡山に登つた法然上人のことを、

就中、法然聖人ハ幼少ニシテ天台山ニ上リ、十七ニシテ六十卷ニ涉リ、並ビニ八宗ヲ究メ、具ニ大意ヲ得タリ。
(類纂一〇) 縮遺三八一

といはれ、また「善無畏抄」(錄内三十一)に、善無畏三藏の行事をば、

幼少十三ニシテ出家シタマヒ、(類纂一六二九) 縮遺一三四五

と書かれてあるなどは、十二乃至十五を「幼少」と書かれた例で、又上野七郎五郎が十六歳で死んだのを、「上野尼御前御返事」(錄外八) 眞蹟存在に、

故五郎殿ハトシ十六歳。心ネ、ミメカタチ、人ニスグレテ候ヒシ上、男ノウソナハリテ、萬人ニホメラレ候ノミナラズ、ヲヤノ心ニ隨フコト、水ノウツハニシタガヒ、カゲノ身ニシタガウガ如シ。(類纂一〇一四) 縮遺二〇四七

とあつて、一人前の男として書かれ、決して「幼少」など書かれてない。また死んだ年の六月、七郎五郎を見られた時の御感想を、

此ノ六月十五日ニ見奉リ候ヒシニ、アハレ肝アル者カナ、男也男也ト見候ヒシニ、又見候ハザランコソ、カナシク候へ。(同上)

ともいはれて、十五歳以上は一人前の男で、幼少とはいはれて居ない。また「南條兵衛七郎殿御書」(錄内二十)にも、

法然善導等ガ書キ置キテ候ホドノ法門ハ、日蓮ラハ七八ノ時ヨリ知リテ候ヒキ、此ノ比ノ人ノ申ス事モコレニスギズ。(類纂二七六) 縮遺五一六

とあつて、十七八をば幼少とはいつて居られない。それは前掲の「立正安國論」の文も同例である。

然るに此の「善無畏三藏抄」の御文に、明かに「幼少ノ時ヨリ、虚空藏菩薩ニ願ヲ立テ」とあるのに、それを十八歳または十六歳の發心立願と解したのは、甚しく杜撰粗漏のことといはねばならぬ。

〔ロ〕發心立願の時と願滿奇蹟の時とを分つべし

が、惟ふにこれは、下の「虚空藏菩薩、眼前ニ高僧トナラセ給ヒ」とある願滿の奇蹟の文語と、上の發心立願の時^{△△△△△△△△}の御文とを、混同して讀んだ誤りであらう。正しくは「善無畏三藏抄」の御文は、兩段にわかれたねばなるまい。即ち「幼少ノ時ヨリ、虚空藏菩薩ニ願ヲ立テ、云ク、日本第一ノ智者トナシ給ヘト」云「これまでは、幼少十二歳發心立願の時から後、十六歳までを含めて、いはれたもので、つぎの、「虚空藏菩薩眼前ニ」からは、十六歳願滿の奇蹟を書かれたものである。それだから、「幼少ノ時ヨリ」と、特に「ヨリ」の二字があるのだ。十六歳願滿の時を指して、「幼少ノ時」といはれたものならば、「ヨリ」を「ニ」に代へて、「幼少ノ時ニ」と書かれねばならぬ。これは「光日房御書斷片」も、「十二ノトシヨリ」と書かれてあるのと同例である。

これについて、古來の傳記者が、ウカ／＼と讀んでしまつたとおもはれるのは、「元祖化導記」上卷の、「就學問有精誠事」の下に引かれて居る、或る記の文である。

或ル記ニ云ク、御出家ノ最初、虚空藏菩薩ノ寶前ニ於テ、世ニ比類ナキ智者ニシテタビタマヘト、強盛ニ御祈アリシカバ、後門ノ方ヨリ、ト覺シク、氣高キ老僧一人出デ來リテ、虚空藏菩薩所持ノ如意寶珠ヲ手ニ執リ持チ、汝ガ年來祈リツル智慧ヲ只今與ヘント、聖人ノ御方ヘ投ゲ渡サセ給ヘバ、此ノ玉相違ナク飛ビ來リテ、左ノ袖ヘ入ルト云フ夢想ヲ蒙リ、願望成リヌト御悦ビアリテ、遠ク他國ニ趣キ、廣ク諸宗ヲ學スルホドニ、南都北嶺・東

寺・高野、残りナク之ヲ伺ヒ、宗々ノ淵底ヲ究メタマヘリ。

とある。この文は、吾等が「善無畏三藏抄」を解して、『幼少ノ時』とは發心立願の最初に就き、寶珠をたまふの奇蹟は十六歳の時に就くといふ意見を裏書きするものである。其の證は『汝ガ年來祈リツル』の一語で明かだ。而るに古來の傳記者は、此の『年來祈リツル』の一語をウカ／＼と見て、たゞ十八歳または十六歳の時、三七日(又は一百日)の御祈りとのみ記したので。いかに疎漏千萬なことではないか。

故に、上掲の「光日房御書斷片」と、この「善無畏三藏抄」とを合せ考へれば、聖人の虚空藏菩薩への『日本第一ノ智者トナシタマヘ』との發心立願は、十二歳の時からであつて、十六歳に至るまで滿四ヶ年持續せられたもので、十六歳出家と共に、その滿願を祈られたのが、三七日の精誠祈願で、その終りに寶珠を授かるの奇蹟があつて、それから鎌倉等へ、御遊學になつたものであると解するを以て、その正しい釋義とせねばならぬ。

でなければ、「善無畏三藏抄」の『幼少ノ時ヨリ』の六文字は、金輪際あざやかに解釋することは出来なくなる。

(2) 清澄寺大衆中御書 及び「本尊問答抄」の御文の正解

つぎに「清澄寺大衆中御書」に

生身ノ虚空藏菩薩ヨリ、大智慧ヲタマハリシコトアリキ、日本第一ノ智者トナシタマヘト申セシコト、フビントヤラボシメシケン。

とあるは、『日本第一ノ智者トナシタマヘト(年來)申セシコト』の意と解すべきものたることは、前項で明かだ。かくて「化導記」所引の或記の、『年來祈リツル智慧ヲ只今與ヘン』とある夢想のお語に照應する。さうして此の寶珠をた

まはりて後、一切經並に諸宗の章疏をよく見研どくことが出来たので、其の恩を報ぜんが爲め、清澄寺で最初に此の大法を申し述べ、更に死身弘法するぞとは、「善無畏三藏抄」及び本御書の御意である。

かく解し來る時は、曩にかかげた「本尊問答抄」も、左の如く解すべきものであると思ふ。

十二歳の時に、學問の爲に清澄寺へ上つたが(何分京から遙か離れた)遠國である(から、よろづの便宜がない、その)上に修學(解了の學)者が居ない。けれども(自分の修學の心はやみがたいものであつたから)隨分と諸國の學問所に修行してまはつたが、(元來いへば)我身は末代不肖の生れであるし、人は教へて呉れない、(それけ教へるものが居ないのだが、しかし最後の願ひであつた)十宗の起りと、其の勝劣(などといふことは、なかなか容易に)わかる筈はないのである。ところが(自分は)たま／＼(幼少の時から)佛菩薩に祈請して(居たところ、その)感應の智慧で、一切の經論を勘へて、十宗の所立に合して、其の當否を考へて見たところが……。

かやうに解し來れば、さきの「善無畏三藏抄」及び「清澄寺大衆中御書」ともよく照應して、その意義がハッキリとなる。

(3) 神國王御書」の正解

つぎは「神國王御書」の壽永の變及び承久の亂、ことに承久の亂に對する聖人の不審である。

日蓮此ノ事(承久)の亂)ヲ疑ヒシユエニ、幼少ノ比ヨリ、隨分ニ顯密二道、並ビニ諸宗ノ一切經ヲ、或ハ人ニ習ヒ、或ハ我ト開見シ、勘ヘ見テ候ヘバ、故ノ候ヒケルゾ。

この御文は、聖人の發心立願の理由の一つと見ることが出来る。『幼少ノ比ヨリ』とあるは、十二歳の時からと見るべ

きものなることは前節に説いた。するとこれは「妙法比丘尼御返事」の『十二、十六ノ時ヨリ』とある、その『十二』の最初をあげられたものと見ねばならぬ。

そうして此の承久の變を疑つたといふ理由は、即ち、「光日房御書斷片」の、『日本第一ノ智者トナシタマヘ、十二ノトシヨリ此願ヲ立ツ、ソノ所願ニ仔細アリ、今クハシクハノセガタシ』とあつた、その仔細の二つと見ねばならぬ。かくの如く聖人の發心は、その最初の一面は、國家問題に關して居た。でなければ、あの聖人の一生を通じて、國家と宗教との關係を熱心に倦まず説かるゝ、その根據がみとめられないのである。

(4) 「妙法比丘尼御返事」の正解

つぎに「妙法比丘尼御返事」に於いては、前掲の御文は左の如く解せられる。

しかるに日蓮は、日本國安房國といふ國に生れたものだが、民の家から出て頭を剃り袈裟を着た。(所謂僧とたつたわけは)今度どうかして佛種を植ゑ、生死を離れる身になりたいとおもつたからで、そこで世の人が皆願はれることだから、阿彌陀佛をたのんで、幼少から名號を唱へて居たところ、いさゝかの事から此の(彌陀の名號を唱へるといふ)ことを疑はしく思つた爲め、一つの願を起した。日本國に渡つて居る佛の經と、菩薩の論と、人師の釋と(普ねくこの經・論・釋を)習つて見たいものだ。(また此の經・論・釋の外に)俱舍・成實・律・法相・三論・華嚴・眞言・法華天台といふ(八)宗があると聞く上に、禪宗・淨土宗といふ(新たに出來た)宗もある。此等の宗々(の章疏)枝葉のことは習はないでも、所詮肝要のところを知る身になりたいと考へて、隨分と所々を走りまはつた。そのはじめは、十二歳の時、なかごころは十六歳の時から、三十二歳に至るまで、二十餘年の間、鎌倉・京・叡山・園城寺・高

野・天王寺などの、國々寺々を、あら／＼習ひ廻つたところが、一つの不思議なことがある。

これによると、『一ノ願ヲ起ス』との願の内容こそは、經・論・釋・乃至諸宗の章疏を學ぼうといふことであるから、つまり十二歳の時に、『日本第一ノ智者トナシタマヘ』と發願せられ、十六歳で感應を受け、更に諸所を修學せられた其の事實を示されたもので、此の『一ツノ願ヲ起ス』のすぐ前に

皆人ノ願ハセ給フ事ナレバ、阿彌陀佛ヲ憑ミ奉リ、幼少ヨリ名號ヲ唱ヘ候ヒシホドニ、イササカノ事アリテ、此ハ事(念佛)ヲ疑ヒシ故ニ、

とあるは、十二歳發願以前のことに認めなければならぬ。すると此の御書の文に『幼少ヨリ名號ヲ唱ヘ候ヒシホドニ』とは、凡そ幾歳くらゐを指されたものであらうかと考へると、これは十二歳以前、おそらく七八歳乃至九歳くらゐから十二歳までの間のことと見るべきで、十二歳の頃に至つて、聖人の胸中に、念佛宗に對する疑が起つた。其の動機はどういふ事であつたかはわからないが、とにかくいさゝかの事とは書かれてゐる。動機は小さくても結果は大きい、此の事は聖人をして深く考へしめた。さうして日本第一の智者となつて、佛法の眞意をさとらうと發心立願して、清澄山へ登られたものと見ねばならぬ。

これが即ち日本第一の智者とならうとの立願理由の一半、佛法に關しての探究心のあらはれたもので、『ソノ所願ニ仔細アリ』の理山の二つだと拜すべきものと考へる。すなはち此の佛法に就ての疑ひが、前の承久變に對する疑問とともに、聖人の十二歳發願の基となつたものである。

聖人はかく七八歳若しくは九歳頃から、名號を唱へて居られたから、この事を「佐渡御書」には

日蓮モ（コノ末法ニ生レ來テ）過去ノ種子已ニ謗法ノモノナレバ、今生ニ念佛者ニテ數年ガ間、法華經ノ行者ヲ見テハ、未有一人得者、千中無一、等ト笑ヒシ也。（類纂四六四）（縮遺八三一）
とあつて、『念佛者にて數年が間居た』といはれて居る。

或は『皆人ノ願ハセ給フコトナレバ』とあるのを、十二歳清澄登山以後のことにしやうと考へる人もあるが、すると同書の次に、『一ツノ願ヲオコス……所詮肝要ヲ知ル身トナラバヤト思ヒシ故ニ、隨分ニ走リマハリ十二、十六ノ歳ヨリ』とある十二歳といふ語が、全く無用の語となり、前掲の他の四書と相違することになるから、どうしても此の念佛の行は、七八歳または九歳位のことと拜さねばならないのである。

（一）題目彌陀名號勝劣（類纂一五〇九縮遺四九一）に、『法華經ヲ毀ル念佛者モ不思議也。念佛者ヲ毀ル日蓮モ奇怪也。念佛ト法華トハ一體ノ物也。サレバ法華經ヲ讀ムコソ念佛ヲ申スヨ、念佛ヲ申スコソ法華經ヲ讀ムニテハ侍レ……マツ日蓮ガ是ホドノ事ヲ知ラヌト思ヘルハハカナシ。……妙法蓮華經ハ能開也、南無阿彌陀佛ハ所開也。能開所開ヲ辨ヘズシテ、南無阿彌陀佛コソ南無妙法蓮華經ヨト、物知り顔ニ申シ侍ル也。日蓮幼少ノ時、習ヒソコナヒノ天台宗、眞言宗ニ教ヘラレテ、此ノ義ヲ存ジテ數十年ノ間アリシ也。是存外ノ僻事也。但シ人師ノ釋ノ中ニ、一體ト見エタル釋トモアマタ侍ル。彼ハ觀心ノ釋歟、或ハ佛ノ所證ノ法門ニツイテ述ベタルヲ、今ノ人ノ義理ヲ辨ヘズシテ、全體一也ト思ヒテ、人ヲ僻人ニ思フ也』とある中の、幼少より數十年の間、習ひそこのひの義を存せりとあるは、法華と念佛と一體との義で、世間一般に流行せる、未有一人得者等の法華經を外にせる淨土宗の念佛でない。彼の念佛は、既に二十一歳の「戒體即身成佛義」で破斥せられてゐるから、「佐渡御書」の『未有一人得者等ト笑ヒシ也』の文と混同してはならぬ。「佐渡御書」のは、世間流布の念佛宗の念佛である。それは『數年の間』と書かれてゐるから、判然區別せねばならぬ。

（五）以上の諸御書によれる正當の歸結

そこで、以上の諸御書の歸結としては、左の如くに解せられる。

聖人は七八歳又は九歳の頃から、すでに出離生死の御志があつて、世間の人々の習ひのまゝに、法然上人流の念佛者となつて居られたところが、ふとした事からこの念佛が疑はれ、また承久亂の始末が疑はれ、佛教に八宗十宗と宗々が分れて居る趣意が疑はれ、これ等を究めやう、また佛教と此の國の治亂との關係如何との事も究めやう、それを究めて正皓を得るのには、日本第一の智者とならでは成就しないと發心して、清澄山に登られ、其處の虚空藏菩薩に立願して、學問にはげまれた。さうしてこの願は撓まず、十六歳出家の時に至つて、いよく其の願の成否を定めやうとして、精誠の祈請をこらされた結果、夢に虚空藏菩薩から如意寶珠を授けられ、心氣豁然として開け、つひに鎌倉叡山・園城寺・高野・四天王寺等へ遊學し、三十二歳に至りて、開覺立宗せられるに至つたのである。さてかくの如く解する時、そこに七歳八歳乃至九歳ぐらゐるから、出離生死の爲めに念佛せられたといふことは、あまりに早熟すぎるといふ疑ひが起るかも知れない。

しかしながら、親鸞聖人の出家は九歳の時だ。法然上人の佛道に入つたのも九歳だ。兩師とも、最初の念佛は四五歳からだとしてゐる。道元禪師は八歳出家の志あり、十三歳で敢行した。覺鑊上人も八歳で志あり、十三歳で出家した。聖人同時代前後の宗教的偉人の最初の佛縁は、六歳乃至九歳で動いて居るのに、どうして聖人一人だけ、後れねばならないのか。況して以上の如き、動かし難い文證があるではないか。

また或はいふ人もあらう。十二歳で、國家と佛教との二大問題に疑ひを起して、發心立願せられたなどといふことは、あまりに人間ばなれがして居ると、けれどもそれは、一には凡夫的の考へだ。二には時代を知らないことだ。同時代には、殆んど同じやうな先例もあり、また十二歳の發心立願は、宗教心理學上から考へても自然的のもので、また天才には當然の事でもあるから、次に其の事由を示し、更に聖人同時代の活例を以て之を證據立てるであらう。

- (一)「本願寺上人親鸞傳繪」「高田正統傳」
- (二)「本朝祖師傳記繪詞」「十六門記」「法然上人行狀圖畫」
- (三)「洞上諸祖傳」「永平和尙傳記」「同年譜」
- (四)「覺鑒上人傳」「元亨釋書」「本朝高僧傳」

中篇 宗教心理學の實驗結果によれる證明

(一) 個人精神發達に對する心理學說

個人精神發達の心理學說を考ふるに、高島平三郎氏は、エー・マクドナルド (A. Macdonald)、『ランゲ (Lange)』・クローストン (Clouston)、『ハートウェル (Hartwell)』・ストラッツ (Stratz) 等諸氏の見解を擧げたる後、諸說を參考し、發達段階の區分標準に注意して、左の五期を分たれ、且つ各期の特徴を詳説せられた。

一、胎兒期 (Pre-natal) ○……………四〇週 前期 (胚子期 Embryo) ○……………二ヶ月
後期 (成形期 Fetus) 二ヶ月……………九ヶ月

二、嬰兒期 (Babyhood or Infancy) ○……………二年 前期……………一年
後期……………三年

三、幼兒期 (Childhood) 三年……………一〇年 前期……………七年
後期……………一〇年

四、少年少女期 (Boyhood & Girlhood) 一〇年……………一五年 前期……………一二年
後期……………一五年

五、青年期 (Adolescence) 一五年……………二五年 前期……………一八年
後期……………二五年

文學博士速水滉氏も、胎兒期・嬰兒期・兒童期・少年期・青年期と分ち、嬰兒期は一歳より三歳まで、兒童期は、三歳から十歳まで、少年期は十歳から十五歳まで、青年期は十五歳から廿五歳までとし、各期における心身の特徴を概論して居られる。

またシカゴ大學の、^(三)イー・エームス氏は、^(四)ボールドウイン、^(五)サリー、^(六)キング、^(七)スターバック、^(八)ホール、^(九)コー等の諸氏の見解及び實驗を參酌し、嬰兒期 (初生——三歳) 幼兒期 (三歳——九歳) 少年期 (九歳——十三歳) 青年期 (十三歳——廿五歳) の四期に分ち、且つ各期の特徴と、その宗教との交渉につき、その見解を記述してゐる。四期段階の分類は高島氏及び速水氏のもと、幼兒期で一年、少年期で二年の差を生じてゐるが、大きな相違ではないし、且つ今は便宜上、宗教經驗と交渉せしめてゐるエームス氏の分類に隨つて、その説を聞くこととする。

第一 嬰兒期 (初生から二歳六ヶ月乃至三歳まで三年間) —— 本能的、無道德、

まったく無人格、無宗教

此の嬰兒期に於いては、衝動本能の反應によつて、五官筋肉を動かし、その運動が次第に選擇的になつて来る。匍ふ、立つ、歩く、目と手との關聯運動ができてくる。つまり嬰兒の身體は營養を取ることと、運動によつて環境にかまはず自己に順應をもとめやうとすることである。彼は他人の判斷に就いて、少しも自己がわづらはされない。無道德、無社交的である點では、動物と同視せらるべきものである。両親に萬事依頼する點からいふときは、むしろ動物にも劣るものである。たゞ人間としての人格を具備しようとして、活動進歩しつゝある有機體であるから。この嬰兒は無宗教である。

第二期 幼兒期（三歳から第二生齒の九歳まで六年間）——模倣的、趣味的。

道德的、宗教的の興味はあるが、嚴密にはやはり、無道德、無宗教だ。

この幼兒期では、身體の運動が前期より精密となり、五官の銳利さを試み遊戯を好み、趾の頭で歩いたり、躓いたり指の遊戯をしたり、畫を描いたり、珠つなぎをしたり、すべて新しい運動を好み、また模倣力が強くて、自分の父母兄弟から、すべて周圍の人や、學校や、教會や、商店や、賣場や、工場やと、何でも眞似をする。遊戯はすべて模倣的、反覆的で、同じことを繰り返してやつて少しも飽きない。趣味は人物を中心として、無生物を人格化し記憶力や、想像力の働らく兒童は、いはゆる『子供の嘘』といふイタヅラをもして、友人や年長者や大人を驚かせることもある。趣味は直覺的瞬間的で、意味のない音律や鈴の音でも面白がる。たゞ運動すればよい。破壊的であるのも一面は運動すきからで、母から氣を付けよといはれても、瞬間的、斷片的だから、すぐ忘れてしまふ。そこで品行を直させる爲に、子供の好き嫌ひや、または内外の苦痛や快樂やを利用して、罰したり賞めたり、又は沈黙し

たりして、導かねばならなくなる。此の直覺的、斷片的な幼兒の性質は、その個人主義、利己主義と、慘忍性とを説明することができる。それと同時に、子供は不思議なことに興味を持ち、敏捷な壯快なことを好むから、英雄偉人の功績や、神佛の不思議な感應などを、聞くことを好むやうになり得る。この幼兒期にあつては、子供の趣味に價值あるといふ範圍では、道德的、宗教的であり得るが、正しい意味でいふときは、やはり無道德、無宗教である。

第三 少年期（第二生齒の九歳から發情期たる十三歳まで四ヶ年間）——社會的、理想的。

道德及び宗教の傾向態度を現はす。

この期になると、腦は漸次成長し、殆んど普通大人の重量を有するやうになり、統合力・比較力・分析力は發達するが、經驗が乏しいから、大人の社會的經驗を理解する力はまだない。併し趣味は次第に廣められ、自分の目的を達する理想的手段や、一層複雑な方法を考へたり、將來のために目前の欲望を抑へたりすることが、出来るやうになる。彼等の初發の社會的態度は、少年が、俱樂部や、仲間を作ること、其の趣味は運動趣味と掠奪趣味とが多い。幼兒期よりゾット複雑で、理想的で、目的達成の努力は、一層合理的に長つゞきするが、まだ十分理想化し、社會化することが出来ない。俱樂部の成立を、アーヴィング・キング氏が、その「兒童發達の心理學」(二〇三頁)に、百分比の調査を發表してゐる。

十歳以前の團體組織	七%
十歳——十五歳	八七%
十六歳——十七歳	五%

また此の期に於ける宗教心について、スターバック教授は、『児童は蠻人のやうに、彼等の心情が理解し得られる範圍の宗教を、有することが出来るものである』（論文「児童の心と其の宗教」）とも、また『兒童期宗教の一大特長は、兒童に取りて、宗教は内的意義を有するものでなく、寧ろ純然たる外部的なものだ』（「宗教心理学」二九四頁）さうして一般人に向つて教會の禮拜や、日曜學校へ行つて居た時、即ち十二歳以前の心的経験を蒐集した結果が、『尊敬の念と、規律正しく出席する習慣を與へられた』とか、『神聖の念を與へられた』とか、『讚美歌や、教會問答や、聖書の句を學ぶのが面白かつた』とか、『よい事だと思つた』とかいふ風な以外は、『何等の印象がなかつた』といふ答が多かつた事實によつて、之を證して居る（「宗教心理学」一九四頁以下）。

第四期 青年期（十三歳から二十五歳までの十二年間）——社會的、理想的。

道德及び宗教意識の發生、宗教的覺醒即ち回心の起る時期。

この期になつて、今まで準備せられた人間の社會性は、爛熳と咲き出で、個人内部の能力と精力とは、始めて自發的の深い趣味を以て、人類社會に在來せる習慣制度に應ずるやうになる。スタンレーホール氏は、その「青年期」（第二卷二九三頁）において、『青年期は身體と精神との發育と展開、それによる活力の増加、感受性の鋭敏、智識の發達によつて、驚ろくべき變化が起る』として居る。『その變化の中で、性慾本能の成熟と、宗教經驗の感激とは、もつとも重要なものである』として居る。その時の宗教經驗の感激は、これを『回心』と稱へる。

回心に就いては、廣義の解釋と、狹義の解釋とがあるが、廣義について、ジー・ホール氏が、『根本的意義において回心とは、人生が利己主義から利他主義に廻轉する時に起る。自然的、普遍的、必然的な作用である』といひ、また『生理學が青年期と呼び、神學が精神的可能性と呼んでゐる新生、又は回心と稱する個人の時機は、漸次的である。眞の宗教は、生長の最も包括的のもので、隨つて緩漫なものである。十八歳から二十歳までの一期が終結する前に、精神界並に人間界の一切を愛するといふ愛他心が、利己心を壓するまでに圓熟して來る』ともいつて居る。狹義の解釋によれば、回心は、第一に混亂不安の念、第二には緊張の極と轉回の焦點、第三には安寧喜悅より生ずる精神の弛緩。の三段を持つて居る、熾烈にして頗る情的な、且つ神祕的な、その人の心的經驗であつて、ウイリアム・ゼームス氏は、その「宗教的經驗」の中に、其の實例を多數出して居る。大抵は見神又は神がかりのやうな状態である。が、此の狹義なる回心のみが回心であるといふことは、今や多くの學者は取らないのであつて、むしろ廣義の解釋を普通とするようになりつゝある。

スターバック氏は、『回心が二十歳以前に起らねば、その以後にかゝる經驗を得る機會は少い』（「宗教心理学」二八頁）といひ、ジー、コー教授や、其他の人々も、多く之に賛して居る。コー氏は、一千七百八十四の材料——それは異なつた研究者達が、幾組にも別れて、各階級の人々から集めた材料——を總合して、最も激烈な宗教覺醒、回心が、凡そ幾歳で起るものかを、統計的に調べた結果は、十六歳四ヶ月であつた。また、ジー・ホール氏が、四千餘人の人々を研究した結果も、また十六歳であつた（「青年期」第二卷二九〇頁）。またスターバック氏は、その「宗教心理学」（三〇・二〇六頁）に、回心の統計を示して、回心の最も繁く起る三つの峰を見出したとして居る。それは十二歳と、十六歳と、十九歳であつて、その最高數は十六歳である。十二歳は社會から與へらるゝ暗示に感應し

易い時。十六歳は青年の身體精神の激動が、その頂點に達する時期。十九歳は成熟した智力や理性的決斷力に充ちて来る時期であるとした。

それだから、このスターバック氏の見解では、十二三歳の回心は、近い範例と周圍の壓迫から起るもの多く、即ち模倣の回心で、十五六歳のそれは、男女とも身心の激變による恐怖を伴ふ罪の自覺から多く、十八九歳のそれは完全なる人格の道徳理想を求めんとする熱情から起るといふことになつてゐる。

然るに、最近に到つて、ジーコー氏は、その「宗教道徳教育」(二五五頁)の中で、青年初期十二歳の頃が、もつとも重要な變化期であつて、それと同時に、兒群熱の強烈なる時であるから、適當に養へば、宗教の社會化力とも爲し得るとすらいつて居る。

(一)高島平三郎氏、「哲學大辭書」兒童、兒童心理學史の項。

(二)速水澁氏、「現代の心理學」

(三)イー・エームス氏「宗教經驗の心理學」(高谷圓太郎氏譯) E. Ames' The Psychology of Religious Experience, 1910.

(四)ボールドウィン氏「精神發達論」Ballwin, Mental Development in the Child and the race, 1895.

(五)ジー・サリー氏「兒童の研究」G. Sully, Childrens ways, 1898.

(六)エー・キング氏「兒童發達の心理學」A. King, Psychology of Child Development, 1906.

(七)イー・スターバック氏「宗教心理學」E. Starbuck, Psychology of Religion, 1901.

(八)ジー・ホール氏「青年期」G. Stanley Hall, Adolescence, 1905

(九)ジー・コー氏「宗教道徳教育」「精神生活」「自然心智の宗教」G. Coe, Education in Religion and Morals, 1914

The Spiritual Life, 1900.

The Religion of a Natural mind, 1902.

(二) 日蓮聖人の發心立願と宗教心理學の研究結果

さて以上の諸學者の説を以て、我が日蓮聖人の遺文にあらはれたる、發心立願の時期と對比するとき、吾等はいよいよ上に擧げた遺文の示すところが、決して此の一般法則を破つて居ないことを感ずるものである。

まづ幼年少年といふ語は、十三歳若くは十五歳以前にのみ限つて、あとは青年期にうつして居る。しかもエームス氏が、十三歳を少年の終り青年の初めとするのみでなく、コー氏やスターバック氏を引いて、十二歳の少年期を、青年初期にかけて、「重要な變化期」と論じて居ることは、大に注目すべきことである。

(1) 十二歳以前の念佛修行に就て

そこで聖人の「妙法比丘尼御返事」に

皆人ノ願ハセ給フコトナレバ、阿彌陀佛ヲ憑ミタテマツリ、幼少ヨリ名號ヲ唱ヘ候ヒシホドニ、イササカノコトアリテ、此ノ事ヲ疑ヒシ故ニ、一ツノ願ヲ起ス。

とある、念佛行の初めは、「皆人ノ願ハセ給フコトナレバ」とあつて、模倣的のものなることが明かに表されてゐる。そうして次に、「此ノ事ヲ疑ヒシ故ニ、一ツノ願ヲ起ス」までには、どれだけ時間があつたかといふと、「佐渡御書」には、「今生ニ念佛者ニテ數年方間」とあるから、數年間、少なくとも二三年間以上あつたものと見ねばならない。そこで吾等は、之を十二歳發心立願の以前、七八歳乃至九歳の頃であらうと斷じたので、宗教心理上、これまた必ずし

も否定すべきでない。

スターバック氏は、十二歳を以て、模倣的の同心の時だとして居るから、人あるひは聖人の模倣的念佛をも、十二歳にくりさげようとするかも知れぬ。けれどもそれは、第一に他の遺文に會通しがたい衝突を起す。第二には、スターバック氏が、統計を取つた現代と、日本の鎌倉時代とに於ける、宗教の社會的威力の相違を算へないことになるし、また第三には、一般普通人物と偉人との間に、心情の發達に遲速あることに考へ及ばぬこととなる。

しばらく宗教を除いて、一般の發生心理からいへば、三歳から九歳の幼兒期は、模倣的・趣味的で、すでに小さな範圍での道德的・宗教的でもあり得る。況して九歳から十三歳までの少年期では、社會的・理想的で、腦は漸く大人の重量と異らず、統合力・比較力・分析力は發達し、たゞ經驗の乏しきによつて、大人の社會經驗を理解し得ないに過ぎないのであるから、聖人の如き宗教的大天才で、鎌倉時代の如き宗教的信念の旺盛な時代に於いては、やゝ模倣的な傾向を持ちつつ、聖人自己の宗教的發作たる『今度佛種ヲモ植エ、生死ヲ離ル、身トナラントオモヒ候ヒシ』といふ理由から、『皆人ノ願ハセタマフコトナレバ、阿彌陀佛ヲタノミ奉リ』て、念佛せられはじめられたのが、七八歳乃至九歳のころであられても、必ずしも宗教心理上、不思議とすべきでなからう。これ正しく天才の宗教心理の、當然の途をとられたものといはねばならぬとおもふ。況んや聖人と同時代の宗教的偉人は、皆その年頃から、同じ様の途を歩いてきて居るではないか。

(一) エームス氏は、その「宗教經驗の心理學」第十三章に、ザール博士がニューヨーク市幾千の兒童に發問した結果として、『品性を欲するの念は段々に増すが、殊に十二歳後は急激で、善を行ふ熱心は、九歳から徐々に始つて十三歳か

ら急に昇る』との意見を引用してゐる。これは無論凡人のことであるが、全くその通りであらう。

(2) 十二歳の發心立願に就いて

十二歳の宗教心理を、スターバック氏は、模倣的の同心の時だとし、コー氏は千七百八十四人、ホール氏は四千餘人を調べて、同心の平均時期を十六歳だとしてゐるが、また十二歳をも一時期とし、コー氏は、殊に十二歳を以て最も重要な時として居る。一般の發生心理からは、十二歳の少年の身體精神は、大人とほぼ同じ機能が具へられた時なりとする。ところで、スターバック氏のは、宗教に冷淡な今日の一般人の經驗を集めたものだから、十二歳が、模倣的の同心となつた第一の峰だが、聖人にあつては、模倣的のもの、已に遅くも九歳までの間に經驗せられたので、隨つて此の十二歳の時のものは、スターバック氏が、一般人の十五六歳の第二の峰の時としたところの、恐怖を伴ふ罪の自覺といつて居るものに似て、眞に自己の心情のものとしての宗教心が、根ざしはじめたものとすべきで、それだから聖人の十二歳の時のものは、『皆人ノ願ハセタマフ』といふやうな簡単な模倣や、及び皆の人が信じて居るといふ理由だけでは、最早深く反省を持つた聖人自己の心情は、満足せられなかつたであらう。更に外部的には、佛教の説相と相違せる承久の亂についての疑ひが決せられなかつたのであらう。そこで遂に『日本第一の智者となし給へ』との立願となつたもので、それでも智慧を授けやうとの誓ひある虚空藏菩薩に、智慧を祈られたといふことは、聖人の少年としての心情が、時人の一般信念に隨うて居られたものとして、甚だ自然的なるを感じ得るのである。

御遺文に『イサ、カノ事アリテコノ事ヲ疑ヒシ故ニ』とある。聊かの事から念佛を疑ひ出されたといふこと、それは、十二歳の聖人の、最も鋭敏なる心的反省、心的實驗をあらはすものであつて、一般にすると、これはいはゆる、

ス氏の第二の峰たる、十六歳の時の罪の自覺の心情（ス氏の實驗は基督教であるから、罪の自覺となり、聖人の宗教は佛教であるから、智慧の熱求となつたのである）に似て居るのである。

(3) 十六歳満願の奇蹟に就いて

かくて十二歳から十六歳までつゞいた聖人の、『日本第一ノ智者トナシタマヘ』の祈願は、いまだ十分の感應が得られなかつた。こゝに聖人の純なる焦慮があり、焦点があつたのであらう。

おもふに、この十二歳から十六歳に至るまでは、即ち聖人の回心。廣義的、漸次的の回心であつて、此の間にその心的範圍は、いよ／＼展開せられ、活力は増加し、感受性はますます強く、理性は深刻に發達して來た。それと共に其の求むるところが報はれないのに、焦慮焦心の極は、混亂不安の状態とならねばならぬ。こゝに於てか、傳説にはゆる虚空藏菩薩への、三七日の參籠祈念となつたものと見るべきである。即ち、參籠祈念は、狹義的回心の第一段であり、混亂不安の極の結果であつたらう。三七日の斷食修行は、第二段なる緊張の極で、最後に虚空藏菩薩から寶珠を得たまふの夢幻境は、回心の焦點であらう。さうして凡血の笹の傳説のある氣絶は、第三段の安寧満悦より生ずる身心の弛緩である。かくて後に、智辯捷疾、身心ともに、まるで別人の觀があつたとの傳説は、この狹義的回心後の展開で、あらゆる宗教的天才の實驗に見るところのものである。

(4) 一般人と聖人との別

これを要するに、遺文によれる發心立願は、以上述ぶるところに見れば、スターバック氏が、現代の一般人を研究した宗教心理と、僅々三四年しか違つて居ないのである。

一般人の宗教的回心の三時期(三つの峰)

日蓮聖人の宗教的回心の時期

十二歳 〔近い範圍や周囲の狀態の暗示によれる模倣的なる回心〕……………九歳……………稱名念佛の模倣的回心

十六歳 〔身心の發達によれる衝動に基づく恐怖を伴ふ罪の自覺よりの回心〕……………十二歳……………發心立願の自覺的回心

十九歳 〔成熟した智力、理性的決斷による完全なる人格的理想を求め回心〕……………十六歳……………滿願遊學の完成的回心

かくの如き相違は、これを現代の歐米と日本の鎌倉時代との宗教心の社會力的相違、および一般人と宗教的天才との宗教的機能の距離として、少しもあやしむべきところはないやうにおもはれる。

すなはち現代の宗教心理研究の方面からするも、吾等の御遺文研究の歸結たる、聖人八九歳の模倣念佛、十二歳の發心立願は、必らず肯定せられなければならないと信するのである。

下篇 聖人同時代の活例によれる證明

(一) 此の研究の意義

以上、諸の遺文、及び宗教心理學上に於ける諸學説によつて、聖人の發心立願の時期を論證した。是れすなはち本問題に於ける文證と理證とにあたるから、餘すところは現證である。その現證を示す前に、少しく吾等がこの研究を

するに至つた動機と、其の意義とを明示することを許されたい。

今の時代は、デモクラシー全盛であるが爲めに、思想上に於てもまたそれが行はれる。その結果は偉人をも平凡化せしめて得々とし、總ての優越を傳記者の誇張に歸しようとする。もつとも單にデモクラシーであるためのみでなく、他面には、生物學的人生觀によつて、超自然的のもの、靈的のものを、悉く否認しやうと試みる點からも、さういふ風な傾向が著しくなつて來てゐるかに見える。

吾等は「身延山録外」の光日房御書の斷片を一見してから、つねにこの十二歳發心立願説をとつて居るが、聖人研究者の間にも、やはりそれが多く用ゐられて居ない。多くは從來の傳説のまゝに依らうとする。吾等はそれをあやしんで居たのである。

一往考へると、聖人が十二歳で立願せられやうと、十六歳または十八歳で立願せられやうと、たいして違ひはないやうではある。けれども再往考へるときは、何も事實が間違つて居るのに、その間違ひをそのまま保存して置く必要もないし、更に之によつて一層聖人が、常人の軌道を逸しないで、而かも其の直覺と理性との、最も勝れたる天才的人格を併せ有されたることを領解することは、どんなにか研究上、また信仰上、有益なことなるかゞ考へられるのである。換言すれば、是によりて、より一層、聖人の理想的人格を闡明し、聖人研究の上に、更に一段の光りを添へたいと欲するのである。

以上論明せるところによつて、此の問題について、聖人が七八歳乃至九歳の頃から、念佛を唱へて居られたといふことも、十六歳または十八歳で、虚空藏菩薩に、日本第一の智者となし給へと斷食祈請して、奇蹟に接せられたとい

ふことも、恐らく異論をさしはさむことは正當には出來にくいとおもふが、しかし、なほ一般人が承認にはぐかるのは、十二歳から日本第一の智者となし給へと立願せられたといふ事が、何となく受け取りにくく考へらるからであらう。それは少年にしてはあまりに大きな願ひであるから、恐らく後世そんな風に書きなほしたものであらう、ぐらゐに考へやすい。

ところが反對に、後世に至り十六八にくり下げられたもので、十二歳の發心立願が正しいことは、上中篇に論じたとほりである。

そこでモウ議論はしつくしたから、たゞ聖人同時代の事實を以て、それらの執想を根本から打破る現證を供したいとおもふ。

(二) 仙覺律師發心祈請の事實

(1) 仙覺律師とはいかなる人ぞ

仙覺律師！それは寛元文永の頃、鎌倉比企谷の新釋迦堂に居た、天台宗の僧侶である。

比企谷は源の頼家の外戚比企氏の居たところで、井上通泰博士の考證(「奉公」昭和三年八月號)に依れば、今の妙本寺の本堂のあるところは、恐らく比企能員の母なる比企、尼が、頼朝から賜はつたところで、少し右下の地、方丈即ち本行院のところ、比企能員の邸地であつたらうとの事だ。その後、能員の娘が、頼家の側室となつて、讃岐局といはれ、その所生の一子一幡(ひとた)と共に、此の比企谷の一廓に、小御所といふのを設けて居た(今の比企谷妙本寺に、小御所の跡と呼

んでゐる所があるが、井上博士はそれを取らないで、小御所はやはり本堂所在の廣地であつたらうとせられる。然るに、建仁三年北條氏の策謀によつて、能員は殺され比企氏は滅され、讃岐局も一幡も共に害せられたが、その時に頼家の女兒當歳のものは助けられ、能員の子の二歳のももまた助命せられた。ついで頼家將軍も修善寺に幽せられ、やがて弑せられた。此の事は北條氏にあつて、寢覺のわるいことであつたと見え、その後しばらく怪異があつた。

「吾妻鑑」の文應元年（比企氏の滅後五十二年）を見ると、其の頃になつてすら北條政村の息女に、彼の比企谷で殺された頼家の側室讃岐の局の靈が、大蛇となつて憑いて居た爲めの惱亂などといふ事すら載つて居る。そこで政子尼將軍は、彼の頼家の遺腹の女子（嬖子）を將軍實朝の御臺所の養女として、『竹の御所』と名けて優遇し、實朝が弑せられて後に、九條道家の子頼經を迎へて將軍とし、寛喜二年、廿八歳の竹の御所を十三歳の頼經の配遇とした。然るに竹の御所は天福二年卅二歳で、難産の爲め母子共に逝去したので、竹の御所の墓所（法華堂）を、此の比企谷に建て、そこに新釋迦堂を建立したのであつた。その新釋迦堂については、文和元年（聖滅七年）の足利尊氏の左の如き安堵狀が、「新編相模國風土記」等に出て居て、妙本寺に現存せるやうに書かれてゐるが、現在の妙本寺には存しない。

比企谷新釋迦堂供僧職事。

爲三永教僧都蹟、可レ被レ領掌之狀如レ件

文和元年十一月

大進 律師 御房

尊 氏 花押

これに依れば、新釋迦堂は、竹の御所の逝去後、菩提の爲めに建てられたものとほど推定せられ、また今も妙本寺に

現存せる宋の陳和卿の作と傳はる釋迦佛像は、おそらくこの新釋迦堂の本尊であつたらうかとおもはれる。そして、仙覺律師は、此の新釋迦堂の供僧であつたことは、其の著によりて明かに知られる。

だが、今こゝに仙覺律師を引く事は、新釋迦堂の供僧であつた爲めではない。彼は佛法の方では、「佛家人名辭書」の僅々五六行をふさいで居るに過ぎないが、若し一たび國學、ことに歌學の方になると、「萬葉集」研究の、中世に於ける最大權威として、明星の如く輝いて居るのである。

(一) 妙本寺は日蓮宗での鎌倉第一の名刹。足利時代は關東で日朗上人門下を代表した大寺であつた。それは比企能員の子の二歳のもが、伯父伯耆律師に扶けられて出家したが、京都で儒學を學び、竹の御所の縁で鎌倉に歸參して、大學三郎能本と名乗り、後に日蓮聖人の教化を受けて檀越と爲り、老後には出家して本行院日學として、妙本寺の開基となつたと「羅山文集」や「鎌倉志」などに傳へてゐるが、それには考祭の餘地がある（拙著日蓮聖人傳十講三二六頁）。弘安の頃玄覺律師の「萬葉集註釋」の書寫與書に依ると、其の頃なほ新釋迦堂は、天台宗として存して居たやうだから、日蓮宗の妙本寺が天台宗の新釋迦堂と併立し、井上博士の説の如くば、新釋迦堂は竹の御所の跡、妙本寺は比企能員の邸址にあつたもので、何時の頃にか、兩方とも日蓮宗の有に歸したとするのは、ほど正皓を得たものであらう。ただ平賀信治と此の地との關係は、なほ一考を要する。

(2) 彼の萬葉研究に於ける紀念塔的一大貢獻

我が平安朝以下の歌は、「古今集」以後みなその調子になつて、いよゝゝ柔かに、賀茂眞淵のいはゆる、女子の歌となつてしまつた爲めに、眞淵が男子の歌といつた「萬葉集」の研究は、微々として振はなかつた。のみならず、諸本おのゝ異なつて、仙覺律師の頃には、二十餘種の異本が存在して居たのである。かやうな澤山な異本の中、最も

多く行はれて居たのは三種ほどあつたが、其の當時、源親行が幕府から命ぜられ、その校正に當つた後に、仙覺は將軍頼經、次で宗尊親王より、更に最後の校合を囑せられたので、彼は二十餘種の諸本を集めて、初めて仙覺本と名ける權威ある定本を作つた。それが寛元四年から文永三年まで二十一年間を費した。世上に多く流布して居る寛永本と名つくる「萬葉集」は、此の仙覺本に基いたものであるが、嚴密にいふと、それには誤寫轉訛のあるものである。殊にまた仙覺は、萬葉集の訓み方につきて、梨壺の五人（源順、大中臣能宣、清原元輔、坂上望城、紀時文）の附けた『古點』にも、大江匡房、藤原敦隆、道因法師等が附けた『次點』にも訓めなくて、無點の儘にしてあつた歌、百五十二首をば、新らしく訓み取つて點をつけた人である。それが世にはゆる『新點』と名づけるものだ。

さらに仙覺は六十八九歳で、文永六年二月廿日前後から、同、四月二日に至る四十日前後に、武藏國比企郡北方麻師宇郷の政所にあつて、「萬葉集註釋」十帖(後世本、二十帖)を註記した。「仙覺抄」と名けるものがそれだ。この仙覺の註釋以後、徳川時代に契沖阿闍梨の出るまで、四百數十年間に、由阿、宗祇、兼載などの萬葉學者は出たけれども、一人として仙覺以上に解釋したものはない。即ち仙覺律師は、中世に於ける萬葉の一大集成者、一大記念塔である。仙覺以前に、仙覺ほど纏まつた萬葉研究をしたものは全くない。近世に於ける契沖、眞淵等を出してから、初めて仙覺以外に出ることが出来て、新らしく研究の歩を進め得られるようになったほどである。

(一) 仙覺校訂のことは、橋千蔭の「萬葉集略解」の終の仙覺の自署の文、木村正辭氏校訂の仙覺の「萬葉集註釋」、橋本進吉氏「萬葉集の新研究」、武田祐吉氏「萬葉集書誌」等に依つた。

(二) 當時の歌匠、式部大夫源親行。

(三) 「萬葉集註釋」橋本本、佐々木氏所藏本の仙覺自身の奥書に依る。但しこの四十日前後の日附に就いて、井上通泰博士は、多分豫めその草稿は出来あがり居り、たゞ修正しつゝ、淨書した日時であらうと推測して居られる。

(四) 建治弘安に玄覺の書寫せる本。仙覺自筆本を寫したといふ奥書がある。

(3) 仙覺は十三歳より古言學上の無師自然智者たらむことを祈請せり

この仙覺律師は、大聖人より約二十歳ほどの年長だが、彼れはそもいかにして、かゝる國歌學上の巨星となつたかといふと、「萬葉集」卷二十の防人の歌の註釋をした終りに、彼れ自らその發心祈請の事實を書いて居る。彼れのいふところによれば、彼れは六七歳の幼年の頃から歌の道が好きであつたが、何分にも常陸の國に生れた。邊鄙なところだから、訪ふに十分の師がない。また殊に言の葉の源たる萬葉の歌を好んだから、それを研めやうと思つたが、それはいよゝ難事である。そこで彼れは生年十三歳の時から、佛神へ祈請して、この道に於いて、無師獨悟の自然智を興へ給へ。早くいはゞ歌に於ける佛に等しい智慧を興へ給へと祈請し、四十餘歳に至るまで、この祈請を毎日少しも缺さなかつた。其の感應で「萬葉集」校正の任にあたり、また無點の難訓の歌をも訓じ、註釋をもなし得るに至つたので、これ偏へに我が祈請を御容受あつた、佛神のたまものである、と書いて居るのである。

(4) 彼が「萬葉集註釋」を執筆せる動機

彼は「萬葉集」第二十卷、防人の歌の註釋をした、その終に左の通りにいつてゐる。

已上、此卷防人等ガ歌ノ詞、ミナコレ夷詞トモ也。或ハ又鬼詞ナドモ、アヒマヂハリテ、カタクナナル詞トモナレバ、スエノ世ニ、ヤマト言ノ葉、モテアソバン人ノ、マナブベキニモアラズ。又フルキ口傳髓ニモミエザル

住
スミヨシ・玉津島ノ明神、北野ノ天神、山・柿・ソノ外ノ歌仙聖靈等ニ祈請ヲイタシテ、我イマ生ヲアキツシマニ
ウケタリ、ネガハクハ、ヤマト言ノ葉ノミナモトヲサトラシメ、コノ一事ニヲキテ、無師自然ノ智慧ヲアタヘタ
マフベキヨシヲ、イノリコヒ侍ベリキ。ソノシルシニヤアリケン、(發願以來)三十一年ニアタリテ、萬葉集ノ本
本披見ノ因縁、自然ニ出デ來レル事オホカリキ。ツキニ寛元四年七月十四日、萬葉集中諸本無點(ノ難訓)歌、長
短・旋頭・合テ百五十二首ヲ抄出シテ、推點ヲクハフル事スデニ畢ンヌ。其後、又萬葉集ノ本本披見ノ因縁、漸々
ニ出來スル間、コノ集ノ中ノ端作ノ詞トイヒ、歌ノ詞トイヒ、モシハ落字、モシハ損字、大體タダサル、者也
(訂正サレタル
者也トノ意)

愚老(仙覺は此時六十八九歳であつた)衰へ澆れる末の世に當り、東(海)道の阪(常陸の國)に生れて來た身であるから、
(六七歳の)竹馬に乗る頃から此の(言の葉の道の)事に想ひがあつたか、その源(たる日本の古語)を尋ね明めることが出
來なかつた。そこで年甫めて、十有三歳の頃から、四十餘歳にいたるまで、合して三十年が間、毎日諸佛菩薩を初め
奉り、秋津島に垂迹せられた大御神達、天照大神、玉城鎮護といふ加茂・八幡大明神、比叡七社、又熊野・御嶽・白山・
の權現、東國では、伊豆・箱根・三島・の大明神、富士・諏訪・鹿島・香取・の大明神、別けては、住吉・玉津島の明神、北
野の天神、山部赤人・柿本人麿・その外の歌仙の聖靈等に祈請をして、自分は今、生を此の秋津島に享けたものだから
願くば、大和言の葉の源をば覺らしめたまへ、此の一つの事柄にては、無師自然の智慧(一分の佛智)を與へたまはれ
かしと祈り請ふた。その(永年の祈請の)験であるか、三十一年目の時になつて、「萬葉集」の異本を、一々披見の出來
る因縁が、おのづから(涌いて)出て來る事が多かつた。竟に寛元四年七月十四日(になつて)「萬葉集」の中で、諸本

(に訓點のしてない)無訓點の歌、長歌・短歌・旋頭歌・合せて百五十二首をぬき出して、推讀して訓點をつける事は、既に
成功し畢つたところである。その後になつて、又「萬葉集」の本本どもを披見する因縁が、更に漸次に出て來たので、
此の集の中の、端作の詞といひ、歌の詞といひ、脱字や誤字も、大體校訂し畢つたのである。』

- (一) 佐々木信綱氏所藏本『熊野・ミタケ・白山ノ權現』とあり。本書所引の稿本の、『熊野ノ』の『ノ』の字は衍字か。
- (二) 同氏本には『長歌・短歌・旋頭歌、合テ五十二首』と『歌』の字を入れたり。
- (三) 此の以下、佐々木氏本には、前半が、稿本よりも假字多きに係らず、俄に『加推點已畢』等と擬漢文式の文句を交ふ。

これは、彼れが平安朝四百餘年が間、訓じ得なかつた、百五十二首の無點歌へ訓點した——いはゆる新點——之を
成就し得たことと、二十種の異本によつて、二十餘年の間に、脱字や誤字を校訂して、定本——いはゆる仙覺本——
を得た満足を陳べて居るのである。

(6) 悉曇を應用して我が古歌古語を解釋する自然智を得たる報恩の著作

第十四卷ノ歌、ナラビニ此卷防人等ノ歌ノ詞、其キキハイヤシケレドモ、ヲノヅカラ皆悉曇ノナラヒヲソムカ
ズ、マコトニコノ事、不可説也。コレニヨリテ、且ハ獨リワラヒ、且ハ獨リ悲シビテ、或ハ本韻・末韻ヲワキ
マヘ、或ハ男聲・女聲ヲタダシ、アルヒハ同韻同内ヲカヨハシテ、ソノ心詞ヲオトシスエタル也。娜麼婆羅羅社惹
也悉曇ヲ、歸命一切智成就ト翻ズル事、此言マコトナル哉。抑又古歌ノ詞トイヒ、スベテノ古語トイヒ、日本紀
風土記等ニ見エタルベシ。コレモミナ本韻・末韻、男聲・女聲、同韻・同内ニヨラズト云事ナシ。所詮、自然道理
ノシカラシムル也ケンカシ。世モアガリ、ソノ道深カリケン人ハ、ヤスクタダサレヌベカリケル也。シカルヲ今

惜。須_レ如_二眼壽_一不可説_一云云。

木村正辭博士が、この文の最後を『須_レ如_二眼壽_一不可説』と點したのは、恐らくは誤りであらう。

(一)『國文學註釋全書』に編入せられてゐる。

(二)この稿本の外に、佐々木信綱氏所藏本は、此の稿本とほぼ近いもので、稿本に優れてゐるやうだが、玄覺の直本であるか如何かはわからない。

(三)玄覺律師の奥書は、下の通りある。『建治元年十月上旬比、以_二作者仙覺律師自筆本教_一入抄寫_一畢。而後日校合所略等悉可_レ書_一入之。同廿八日書入畢。同廿九日一校畢。同二年六月五日以_二抄寫本_一書入畢。同六日一校之。玄覺在判。弘安三年庚寅春正月癸卯朔。庚戌以_二本集_一一見。管見之所_レ及押紙注_レ之。權律師玄覺。以上は第一帖の奥書である。以下之を略する。但し此の書寫は、十一月八日に第一の書寫を畢り、同年十二月二日に第十帖の書寫を了つてゐるから、廿三四日間に書寫したものである。また第二帖のには、特に『於_二鎌倉比企谷_一以_二作者仙覺律師自筆本、教_一入書寫_一畢』とあるから、比企谷の新釋迦堂で書寫せしめたい。然るに第五帖の奥書には『弘安九年二月廿三日、於_二鎌倉比企谷旅店_一一見之次、管見之所_レ及、押紙畢』とあるが、旅店とあるのは不審で、或は此の時は比企谷が既に改宗して居たものか。一考を要する。

(四)十佛といふのは、何ものか、寡聞で知らぬ。年號月日のないのは不審だ。

小 結

以上、聖人と全く同時代の仙覺律師の如きも、竹馬の頃即ち五六歳から、歌の道に志した。聖人が七歳乃至九歳か

ら、生死を離れやうと、當時流行の念佛を唱へられても、敢て不思議はないではないか。また仙覺律師は、十三歳から古歌と古語とについて、日本語の源を糺す上において、無師自然智即ち佛の如き智慧を與へたまへと、佛神に祈請したと自から書いて居る。日蓮聖人が、十二歳から佛法と國家との大問題に就いて、日本第一の智者とならしめたまへと發心立願せられたといふことも、少しも怪しむべきことではなからう。今日の凡才教育・晩歲教育の風習から疑ふのは、寧ろ非科學的のことでないか。

以上、日蓮聖人の十二歳發心立願の事實は、文證・理證・現證、かくのごとくに具備して居る。吾等は、こゝに本論案に就いて、金剛義を成立し得たことを確信するものである。

清澄寺宗旨の變遷とその寺格位地を考ふ

一、日蓮聖人當時の清澄寺は眞言宗なりしとする諸文獻

日蓮聖人が十二歳にして登山し、ついで出家せられた安房國清澄寺は、元來何宗に屬する寺であり、又その寺院の資格が、如何なる程度にあつたものであるか。それらを正確に研究することは、聖人の信仰的習慣、並びに教學的先入見、其の他を考察する上において、また一個の必要事であると考へられる。しかもその宗旨は、古來また一つの疑問に屬して居たからである。

今これを「大日本史佛事志」(四)に見ると

僧日蓮、初メテ法華宗ヲ唱フ。日蓮ハ安房ノ人、屠者ノ子ナリ。幼ニシテ明敏。年十二ニシテ僧道善ニ從ヒ、眞言ヲ學ブ。

と書いてゐる。また宗門で大成せられた傳記たる「本化別頭高祖傳」には

道善房法印ヲ師トシテ眞言ノ教ヲ受ケ、細カニ加行ヲ修メ、受戒・入壇・密印・灌頂・悉曇ノ類マデ、其ノ等ヲ躡エズ、面授口決ス……

と書き、同じく大成せる他の傳記たる「本化高祖年譜」にも

大士十二歳。郡ノ清澄寺ニ登リ、法印釋道善ニ投ジテ、密乘ヲ稟ク。聰穎絶倫ニシテ、耳目ノ觸ル、攸ロ、長ク

記シテ忘レズ。名ヲ藥王麻呂ト更ユ。

とかいてゐる。かつ同「攻異」には、『道善ハ、密徒ナリ。』とも斷じてゐるから、この兩書も、清澄寺を眞言宗であつたと考へたものである。

また現存最古の傳記の一たる「註畫讚」にも、『眞言ヲ學ブコト、道善ノ坊ニオイテ三年ナリ。』と書かれてゐる。更に同じ最古の傳記の一たる「化導記」の中に、『或記云、清澄寺ハ、慈覺建立ノ處、本尊ハ虚空藏菩薩也。明星池トテ今ニ之アリ』と記してゐるのは、一つの疑問を残すものである。慈覺建立なれば天台宗でなければならぬ。さすれば諸傳に、眞言を學ぶと書いてゐるのも、或はおのづから叡山の眞言を指した意味かとも考へられるが、それにしては、單に『眞言ヲ學ブ』とか、『密徒』とか書いたのでは、眞言宗を意味することになるから、甚だ記事の體を得ない結果となるを免れぬ。

これらの諸傳が、慈覺開基の或記の傳説あるに拘らず、單に眞言と書いてゐるのは、そも／＼何に根據したものかと考へると、必ずしも典據のないわけではない。即ち「陀受用書」(七)に收められ、富士派の一部などでは、大切な聖人遺文だとしてゐる「本門宗要抄」(下)に

天福元年_巳五月十二日、清澄寺ニ登ル。生年十二歳ノ時ナリ。同帝ノ御宇延應元年_亥十月八日、生年十八歳ノ時

出家ヲ得ヲハリヌ。師匠道善ノ御房ニ値ヒ奉リテ、東寺家ノ眞言ヲ習學スルコト三ヶ年。

とあるのがそれであらう。併しこの「本門宗要抄」は、上古の宗門の學者中、僞書の判定をした人も、既に幾名かあるが、一般には信じられてゐたことは、聖人滅後百八十年代の著書たる「當家宗旨名目」にも、『斯ノ道善房ハ、東寺

流ノ眞言宗ニテオハスナリ』と書いてゐるのでも察せられる。但し滅後三百八十年の著書たる「金山抄」の著者、觀妙日存師は、清澄山は慈覺流の眞言であると解釋してゐる。こゝに於いてかこの寺の宗旨は、日蓮聖人の當時果して何宗であつたかといふことの研究問題に逢着する。

(一)天台宗眞陽の著(實は西教寺眞迢が弟子の名を以てせるもの)なる「禁斷日蓮義」の反駁書。

二、清澄寺の宗旨は天台宗なりしを考證せる最初の論議

そこで清澄寺の宗旨が果して何宗であつたか。その最初の學的考證者は、現立正大學長たる日蓮宗の碩學清水龍山師である。師の論文は、明治三十七年の「雙椶學報」に、「清澄山宗旨考」と題して載せられてゐる。今その要旨を摘録すれば、凡そ六種の考證が擧げられてゐる。

第一證。明和年中(聖滅四九〇代)境持院日通師の著なる「境妙庵目錄」に、聖人立宗以前の著なる戒體即身成佛義は、東密の義に非ずして、台密の意なりとせるに同意し、聖文の歸結は、理同事勝・顯劣密勝の台密の義であるから、寺の宗旨は、天台宗であつたであらう。

第二證。聖人の建治年中の遺文「清澄寺大衆中」に、『十住心論・祕藏寶鑰・二教論・等ノ眞言ノ疏、借用候へ。是ノ如キハ、眞言師蜂起ノ故ニコレヲ申ス。マタ止觀第一・第二、御隨身候へ。東春・甫正記ナンドヤ候ラン』等と書かれて、天台の疏には、別に天台とはことはられず。東寺眞言の疏に限り「眞言ノ疏借用候へ」と仰せられてあるのは、自から清澄寺が天台宗なるを表はすものであらう。

第三證。聖人が道善房追善のために著された「報恩抄」に、惠心・安然・殊に専ら慈覺・智證の謗法を破折せられて居るのは、道善房及び清澄一山が、天台宗なりしことを暗示するものと推考せられる。

第四證。聖人の文永中の著なる「善無畏三藏抄」に、師匠道善房が、阿彌陀佛を五體造り、常に稱名念佛をして居るが、それによつて地獄に墮つべきかどうかと、聖人に問へる言語を叙せられた中に、『吾智慧ナケレバタ、南無阿彌陀佛ト申ス許リナリ』とある。これに依ると、天台宗慧心流の稱名念佛の修行であらうとおもはれる。東密には斯くの如き稱名念佛の修行はないやうにおもはれる。

第五證。聖人の都上りの修學に、叡山の尊海と伴ひ、先づ山門に遊學せられたと傳へられてゐる。若し清澄寺が、東寺流の眞言宗であるなら、必ず先づ高野山に登つて修學せらるゝが至當である。然るに高野を先にせず、天台宗中でも園城寺に行かず、山門に登られたのは、清澄寺が山門の天台宗なることを裏書する。

第六證。聖人の御乳人瀧口氏の菩提寺であつたといはれる西蓮寺、——現在聖人の御兩親の御墓のある今の妙蓮寺——は、もと天台宗であつたと傳説せられてゐる。また該寺の縁起には、道善房は元來西蓮寺の住職であつたのが、文暦元年(聖人出家の翌年)に、清澄寺へ轉住したものとある。年代は少し一考を要するが、また清澄寺が天台宗であつた證左の一であらう。

師は以上六證を備へたる後、「本門宗要抄」に、『東寺流ノ眞言ヲ學ブ』とあるのは、宗旨の眞言たるを示すものに非ずして、東寺流の眞言の學問をせられたものと見れば、これも差支がなからうと論ぜられた。

大體師の考證は、動かし難き理由がある。たゞ東寺眞言に念佛往生の易行がないとの事は、覺鑿著と傳ふる「孝養

集一の易行念佛を以て非難する者もあるかも知れぬ。彼の書は偽書の日もあるが、併しかの當時の眞言僧侶で、法然上人の念佛でない彌陀念佛を、常の所行としてゐたものも絶無ではないからである。また「本門宗要抄」は偽書であるから、敢て會通にも及ぶまいかとおもふ。が、その外の各考證は、多く異論の餘地なき確證であるといはねばならぬ。加ふるに、聖人の「御振舞抄」には、

圓智房・清澄ノ大堂ニシテ、三ヶ年ガ間、一字三禮ノ法華經ヲ我ト書キ奉リ、十卷ヲ空ニ覺エ、五十年ガ間、一日一夜ニ二部ヅ、讀マレ、シヅカン。

とある。かくの如き法華經の讀誦書寫の專修は、決して東寺流眞言の行法とはいへない。ことに如法經書寫の如きは、慈覺大師を始めとするものだから、また聖人當時の清澄山が、東寺流の眞言宗でなく、慈覺流の天台宗であつた證據ともなし得る。その他、聖人の遺文に擧げられてゐる清澄の房々の名稱は、圓頓房・實智房・觀智房・實成房・圓智房・淨圓房等で、圓の字多く密の字の附いたものが一つもない。これまた眞言宗よりも、天台宗に親しみ多い房號のみである。また聖人の遺文は、つねに自から山門の人として書かれ、同じ天台宗でも寺門は往々非難せられてゐる。

以上の各理由により、聖人當時の清澄寺は、山門の天台宗であつたらうことは、遺文に現はれたる語勢と、そこに表はされたる事實とによつて、動かし難いものであると吾等は思ふ。

三、何故に諸傳が多く眞言宗と傳へしか

ここにおいてつきに來る問題は、聖人當時天台宗なりし清澄寺が、何ゆゑに多くの聖人傳に、眞言宗と傳へらるゝ

に至りしかといふことでなければならぬ。

これに對し吾等はまづ、前に引用した「日蓮大聖人註畫讚」の記事が、これ等諸傳の基本文獻であらうと推定し、更に「註畫讚」の記事の源泉を、「本門宗要抄」に求めやうとするものだ。

それと共に、「本門宗要抄」自からの記事に因つて、此の書の偽作年代をも考定せんと欲するのである。

(一)「註畫讚」が「本門宗要抄」に依れる證跡

さらば諸傳が「註畫讚」に依り、「註畫讚」が「本門宗要抄」に依つたと、認めらるゝ理由が示されねばならぬ。

まづ「註畫讚」が、「本門宗要抄」に依つた證跡は、その『第二 登山出家』の條下に

延應元年己亥 十月八日巳刻、十八歳ニシテ薙髮ス。名ハ是性或作生、字ハ蓮長。後ニ自ラ日蓮ト改メタマフ。眞言ヲ學ブコト、道善ノ房ニ於テ三年ナリ。

と書いてゐるのは、最初に擧げた「宗要抄」の文と、全然同じ内容だからである。さうして此の事實は、「元祖化導記」にも書かれてゐないものだ。のみならず、「妙法比丘尼御返事」に「十二・十六ノ歳ヨリ」とある遺文が、十六歳で修學の一時期を劃せられてゐること。及び「南條兵衛七郎殿御書」に、「善導・法然等ノ書キ置キテ候ホドノ法門ハ、日蓮ヲハ十七八ノ頃ヨリ知ツテ候ヒキ。此ノ比ノ人ノ申スモ此ニハ過ギズ」と、十七八歳の頃に、淨土宗教義の研究をせられたことも矛盾するからである。

更に「註畫讚」の記事が、「宗要抄」に倣つた他の確證を示せば、『第四 立宗』の下に、

八十九代後深草院諱久仁ノ御宇、建長四年癸丑三、或作月二十二日ノ夜ヨリ、一七日室内ニ入りテ出デタマハズ。同ジキ廿八日、朝日ニ向ヒテ掌ヲ合セテ、十遍バカリ始メテ自ラ南無妙法蓮華經ト唱ヘタマフ。

と書いてゐるが、それは「宗要抄」(下卷)に

八十八代ノ新院久仁ノ御宇、建長五年癸丑三月廿二日ノ夜ヨリ、一七日ノ間、室内ニ入ル。一七日ヲ滿テ、同ジキ廿八日早朝ニ、朝日ニ向ヒテ掌ヲ合セ、十返計リ初メテ自ラ南無妙法蓮華經ト唱ヘシ已來。

とあるに根づくことは、上の「道善房にて眞言習學三ヶ年」の文が、「宗要抄」の文に倣つたのと全く同様であり、「化導記」に、此の傳説の或記が擧げられてないことも亦同様である。また龍口の奇跡に就いても、「化導記」は、單に「御振舞書」の文を出してゐるに止まるが、「註畫讚」は、

當時、嶋ノ巽ヨリ大ナル光物ヒカリモノ、形チ滿月ノ如クニシテ乾ニ飛ビ、刎頭ノ座ノ上ニ現ズルコト、鷹隼ノ飛ブガ如クニシテ、後ノ山ノ大木松二本ニ移ルカト見レバ、即時ニ雲霧立チテ昏闇ト爲ル。…重連ガ郎等越智ノ三郎左衛門尉直重、既ニ頭ヲ刎ント欲セシニ、其ノ刀折レテ地ニ落チ手足動カズ。

と、はじめに断刀の記事を出してゐるのは、著者日澄師が勝手に誇大捏造したものでなく、これもまた全く「宗要抄」にある文の

掌ヲ合セテ觀念セシムル時ニ、江ノ島ノ方ヨリ、大ナル光物日蓮ガ頸ノ座ノ上ニ出現シ、鷹隼ノ飛ブガ如ク、後ノ山ノ大木ニ移ルカト見レバ、忽チニ雲霧ヲ出シテ、即チ昏闇ト爲ル。大刀取越智ノ三郎左衛門尉、既ニ(大刀ヲ)持チ開キ日蓮ノ頸ヲ打チシニ、大刀忽チニ折レ、親カラ没落シテ手足動カズ。

に依つたことは、前二例と同一である。以上に準ずれば、「註畫讚」が、清澄寺を眞言宗なるが如くに書き作したのも、やはり「本門宗要抄」に依つたものたるを、必然的に肯定せねばならないであらう。

(一)「元祖化導記」は、「本門宗要抄」を全く使用してゐない。そのかはり「波木井殿御書」(遺文三十)の文を屢引いてゐる。諸種の事情を総合すると「波木井殿御書」は、「本門宗要抄」を富士派の僞作と認めて、それに對抗するために諸御書の文を補綴し『身延の側の何人か』により擬作されたものでないかとも推定せられる。「文獻的研究」の下で、所見を開陳するであらう。

(二)「註畫讚」は、かくの如く「宗要抄」に依つた記事を諸處に書いてゐるが、全然「宗要抄」を信用したかと考へると、さうでもない。それは彼の抄の末段の富士に關した所は、全然一つも採用してゐぬ。僞書であると認めたか否かはわからぬが、「宗要抄」にあつて、他の御書や記録にないもので、それが別に富士の利益ともならぬものは、假令僞書としても、さる傳説が富士派にあつたものと認めて、傳記作者として公平にこれを採録したものか、と推定せられる。

(二)「高祖傳」「高祖年譜」も「本門宗要抄」に依れる證據

つぎに「高祖傳」「高祖年譜」も、また「註畫讚」「宗要抄」に依つて眞言宗としたとする理由は、簡單である。

大體、道善房の下で、眞言宗を學ばれたといふ事は、「本門宗要抄」の外の、いづれの御書にも記されず、また吾等の寡聞では、いづれの傳説にも見出せぬ。しかるに「高祖傳」は最初に引けるが如く、道善房に従つて眞言宗を學んだことを、文飾を極めて書き、十八歳から二十一歳まで三ヶ年清澄寺で習學せられたとしてゐる。その「註畫讚」「宗要抄」に依つたことは明かだ。また「年譜」も最初の所引の如く、道善に眞言を學んだとしてゐる。もつとも「年譜」

は、「註畫讚」や「高祖傳」の如くに盲從せず、その『十八歲出家』を、『十六歲出家』と訂正してゐるが、なほ大士十六歲、十月八日。戒ヲ道善ニ受ケテ薙染シ、連長ト名ケ、是生ト字ス。後ニ革メテ今ノ名ト爲ス。曾テ指ヲ三密ニ染メテヨリ來タ、孳々トシテ勤勗シ、蚤ク事相教相ニ通ジ、更ニ大志ヲ抗シ、翼クバ速カニ如實智ヲ得テ、以テ諸宗ノ贖ヲ探リ、疾ク覺皇ノ本意ヲ體リ、以テ普ク迷津ヲ濟ハント矣。

と、やはり眞言宗たることを肯定してゐる。そして「攷異」において、『十八出家』の説を採らざる所以と、往々にして、「宗要抄」の説を取れる所以とを、左の如く辯明してゐる。

又、出家ノ年ヲ記スニ、三説アリ。曰ク十二歲名目、舊記、曰ク十七歲名目、記、讚、名目、略傳、譜、ナリ、初ノ二ハ姑ラク之ヲ置ク。第三ノ説ハ南部書外二、十五及ビ宗要抄ニ出ヅ。而カモ取ラザルハ、何ゾ也。曰ク、録内ヲ以テ録外ヲ訂スニ、何ゾ不可ナラン。而シテ宗要抄ハ、先哲議シテ僞撰ト爲ス愚案、記三、按ズルニ南部書モ亦僞撰ナリ。謬妄一ナラズ、學者察セヨ焉。然リト雖モ、事ヲ記スルコト必シモ妄ナラザル也。今取ラザルハ、録内妙法ニ違スレバ也。

すなはち「年譜」が、「宗要抄」の記事に従つて、清澄寺の宗旨を眞言の如く書いたのは、「宗要抄」は僞書であるが、記事は必ずしもみな妄誕だとはいへないといふにある。而して「年譜」の著者健立日諦師は、安永三年の秋に清澄寺に登山し、同寺の縁起を聞き、「化導記」の『或記』にある慈覺開基説を訂正し、且つその時聞知した傳説を、「攷異」(七卷)に左の如く認めてゐる。

清澄寺。本尊問答抄ニ曰ク、十二歲ニシテ清澄寺ニ入ルト、宗要抄ニ曰ク、天福元年五月十二日寺ニ入ルト。寺

ノ山ヲ千光ト曰フ。寶龜二年辛亥不思議法師之ヲ創ム安永八年ニ至ルマ、テ一千九百年ナリ。慈覺大師ヲ中興ト爲ス。記・讚鈔・國字傳、並ビニ慈覺開基ト曰フハ、蓋シ傳聞ノ失ナリ、本尊ハ虚空藏開祖之ヲ刻ス。八十年前失火アリ。像、殿ト共ニ燬ケタリ。故ニ其ノ像ヲ改刻シテ之ヲ置ク。安永甲午(三)ノ秋、健、其ノ山ニ上リ、華表ニ入りテ行クコト五里、石アリ、妙經ノ首題ヲ刻ス。本宗ノ僧某之ヲ建ツ。其ノ石ヲ去リ、行クコト一里ニシテ殿アリ。殿ノ側ニ池アリ。明星ト曰フ土人曰ク、大士嘗テ加行ノ時鹽。相傳ノ記ニ曰ク、昔、山中ニ本化ノ精舎アリ、山ノ半ニ涕淚石アリ。漱ス。或ハ明星下リテ衛護スト。大士、幼ニシテ此ノ山ニ住ス。清原夫人(聖母)來リ訪フ。此ノ山、女ヲ禁ズ。夫人、此ノ石ニ踞シテ去ル。涕淚、石ニ灑グ、因ツテ名トス焉ト。

おもふに健立師は、此の時この寺の眞言宗なることを確認したから、「宗要抄」の記事も、『事ヲ記スルコト、必ずシモ妄ナラズ』として、道善を密師とし、道善に従つて眞言習學としたものであらう。また水戸の「大日本史」佛事志も、清澄寺が、その當時眞言宗たることを知つてゐたから、必らずしも「註畫讚」其の他の傳記の記事を疑はず、『眞言ヲ學ブ』と書いたものであらう。

(三) 「本門宗要抄」の記事と僞造年代の考定

そこで聖人當時の清澄寺を、眞言宗なりしと書き始めた「本門宗要抄」を僞書とする論議は、何時の頃から見え始めたか、またその「宗要抄」は、何時頃からその名が文獻に見え始めたかを明にし、何故僞書たる「宗要抄」が、清澄寺を眞言宗と書いたかの理由を考究せねばならぬが、先づ日重師の「愚案記」(三卷)の僞書説は、左の如くである。

本門宗要抄外、或本ノ奥書ニ、若州長源寺住持、於_三下野國富士門徒法華堂、以_二御自筆奉_レ書_レ之_トアリ。重之ヲ案ズルニ、先_レ御自筆ノ眞僞之ヲ糾明スベシ。古徳一同ニ僞書ト云ヘリ。文體一向ニ二論三抄等ニ似ズ。或ハ首尾相違シ、或ハ勘フル事謬亂ス、何ニ況ンヤ元祖出世ノ大綱ニ背キ、本化弘通ノ素意ヲ失フヲヤ。恐ル可シ。また本門法華宗祖慶林房日隆師の「十三問答抄」には、「本門宗要抄」と「授職灌頂抄」を僞書であると斷じ、ほど同時代の顯本法華宗の妙滿寺日存師の「本迹對論用意抄」にも、「法華本門宗要抄」と「授職灌頂抄」を以て、『兩筆俱ニ謀書也、之ヲ用フベカラズ。……僞書タル事文言ニ之アリ』と斥けてゐる。のみならず、これ等の諸師に先つこと約百年の、富士西山本門寺の開山日代師が、延文五年(聖滅七九)に記されし雜記に、

法華宗要集事 聖人御作云々

於_二文句_一者、雖_レ爲_ニ當家助成_一、一向非_ニ聖作_一、疑書也。定後學可_ニ迷惑_一歟。日代門徒、不足_ニ許用_一仍記_レ之。

延文五年六月晦日

日 代判

此の記は、富士西山本門寺現藏の、「園城寺申狀」と題する代師自筆の雜記中にある旨、稻田海素師が記してゐる(蓮宗宗學全書興) 門集二三〇) これには「本門宗要抄」となく、「法華宗要集」とあるが、稱呼の相違は他に幾例もあるから。そのみで異本とはいへぬ。ことに「文句ニ於テハ當家ノ助成」とある點といひ、また「下野國ヨリ之ヲ出ス」とあるのは、「愚案記」所引の或本の奥書に相當する。且つ現に稻田師所藏の寫本「本門宗要抄」の奥書にも、「下野國の法華堂において、御正本を以て書寫し奉る」旨が記されてゐるのに依れば、彌よ「本門宗要抄」と、代師の所謂「法華宗要集」とは、同本たることが察せられる。一方また上の日隆・日存兩師の如きが、之を否定してゐるに係らず、中山流の學匠、

本成房日實師の「當家宗旨名目」(上卷)には

法華本門宗要集下卷、日蓮撰ノ御書ニ云ク、然ルニ出生ノ處ハ安房國長狹郡東條小湊浦ノ釣人權頭ガ子也……貞應元年二月十六日午尅ニ生ルト御遊ス也。但シ此ノ御書ニ見エタレドモ、或ハ八月一日トモ云ヘリ。然レドモ實説ノ御書ノ上ハ、料簡ハ加ヘ奉ルベカラザル也。但シ是ヲ僞書ト云フ人モ之有リ、無信心ノ至リ也。若シ此ノ御書ノ中ニ本迹勝劣ヲ御遊ス、美濃房ト越後房トノ兩人ノ事ヲ破シ給フ御文體之アリ。若シハ此ノ如キ人ノ徒ラニ申シ出ス也ト仰セラレシ也。

とあるのに依れば、中山流ではこれを信じたことが知られると共に、その頃には「法華本門宗要集」とも、「法華本門宗要抄」(前記「本迹對論用意抄」)とも言つたことが明かで、隨つて日代師の所謂「法華宗要集」は、此の「本門宗要抄」たることが、確定せられねばならない。

元來「本門宗要抄」の僞書たることは、其の文章だけで十分である。況んや富士のことを擁護したものを、富士の日代師が僞書と鑑定したくらゐであるから、多言の要はあるまい。此の僞書に、清澄寺を以て眞言宗としたのは、その頃、清澄寺が最早眞言宗になつて居た爲めに、當時の僞作者は、眞言宗と書いたものであらうと、吾等は考定しやうとおもふ。

何となれば、此の書を除いては、いづれの御書にも、また上古のいづれの記録にも、清澄寺の宗旨を、眞言宗としたものを見ないからである。それにまた現存最古の傳記ともいふべき、富士派大石寺日道師編の「御傳士代」の中にも、此の「宗要抄」の材料

が、少しも使用せられてゐない。「宗要抄」を富士派のものゝ偽作とし、清澄寺の眞言宗なりしことの傳説でも富士に傳はつてゐたとすれば、當然日道師の「御傳土代」に書かるべき筈であるが、それもないのによつて見れば、清澄寺眞言宗とは、決して富士派の傳説でもなかつたことが推考せられやう。すると偽作者の當時の實見から眞言宗と書いたものとするのを、至當の推測とせねばならぬであらう。

(一)板本「他受用御書」の「本門宗要抄」の奥書には『私云、御正本富士西山有之矣、又云寫本不審、處多之故、拔出之者也。此抄云、貞元目錄、五千四十八卷開元目錄、七千三百五十九卷』とある。御正本富士西山にありとは、西山に偽書説あるを知らずして、斯の如く記せるものか。

(二)本書「三大秘法抄眞偽問題」の本文研究の項参照。

(三)「本門宗要抄」は富士戒壇のことをいひ、付弟一人などいへる邊は、富士偽作として指斥せられ、また一方本有の本迹に勝劣なし、又は本迹兩門の讀誦無勝劣をいつてゐる所は、隆師存師等から、一致の偽作の如くいはれてゐる。詳細は文献的研究にゆづる。

四、清澄寺が眞言宗となりし時代を考ふべき證左

(一) 清澄寺に現存せる古鐘の銘文

聖人滅後七十餘年の頃、即ち「本門宗要抄」偽作の頃に、清澄寺が既に眞言宗になつてゐたらうとは、一つの推測である。何等か他に確證はないかといふ時、同年代の證據は未だ發見しないが、少しく降つて百十年代當時の正確なる遺物に依つて、それを證據立て得るのである。その遺物とは、今日なほ清澄寺の、本堂に向つて左方に在る四足の

鐘樓につられてゐる現存の古鐘である。吾等をはじめ之を文書で見たが、大正十三年登山の時、親しく實物を見、且つ撞き試みたところ、梵音雅妙にして、徳川時代のものゝ遠く及ぶ所でないのを知つた。徑約四五尺許、丈約八九尺で、その銘に、左の如く書かれてゐる

房州千光山清澄寺者、慈覺大師草創。往昔有鐘、破壞久矣。何以驚睡、止酸苦。行脚比丘惠闇、參禮虚空藏大士、次欲發大心、補此缺、遍募衆緣、成就其功。仍作銘曰

陶鑄金銅 成大冶功 寅夕鯨吼 洪音湧空 響遍高低 啓昏導迷 禮樂既盛 號令共齊

上窮碧天 下徹黃泉 赴齊出定 得句悟禪 梵宇繁昌、國家安康、檀信有慶、聖壽無疆

明德三季 壬申八月日 當寺主 弘賢

檀那 源朝臣 清貞 幹緣比丘 明了

勸緣比丘 惠闇 大工 武州塚田 道禪

(二) 前大僧正弘賢とはいかなる人物ぞ

明德三年は南朝の元中九年に當り、南北合一の年で、聖人滅後百十一年に當る。此時の寺主前大僧正弘賢は、天台宗の人なりや眞言宗の人なりや。吾等は十數年前、それを明にすべく、先づ天台宗の當時の僧綱の名を列せる有ゆる文獻を搜索したが、遂にその名を見いだせなかつた。そこで次ぎに、眞言宗の僧綱名を列せる各文獻を搜索しつゝあつた時、「東寺長者補任」に於いて、左の記載を發見した。

貞治五年丙午

僧正 光 濟
僧正 弘 賢 後七日法行之

九六

此の東寺二の長者にして、後七日法を行つた僧正弘賢が、若し清澄寺の寺主と同一人であるとすれば、貞治五年から明徳三年までは、二十六年あるから、その間に大僧正となり得る可能性がある。併し東寺の長者で、宮中の後七日法まで奉行した人物が、何故に房州清澄寺の寺主となつてゐるか。それとも清澄寺は弘賢の隠居寺でもあつたのか。この點はなほ不審であつた。よつて更に弘賢の法脈系統を知るべく、「仁和寺諸院家記」「諸嗣宗脈記」及び眞言宗法脈系圖並びに「祕密辭林」等をも捜査したが、弘賢の名は遂に見當らない。但し小野流醍醐三寶院流の末に、弘顯弘濟・弘鏤・弘喜・弘典・弘宣・弘意・弘義・等の、「弘」を冠せる諸師があり、また醍醐金剛王院流の人に聖賢・實賢・勝賢・範賢・成賢・頼賢・快賢・等の、「賢」の字を下にせる諸師も少くない。そして清澄寺は、後世醍醐派に屬し、三寶院流の末に系脈があると聞くから、多分この弘賢は、小野流醍醐派三寶院流の人だらうと、「本化聖典大辭林」に記した。

(三) 弘賢は關東眞言宗の名匠の一人なり

然るにその後、「鶴岡八幡宮社務職次第」を閲した時、ゆくりなくも左の記事に接したのである。

二十東

弘賢

左衛門督、法印一三〇。西南院。治五十六年。加子七郎、息。前ノ大僧正頼仲、入室灌頂ノ略字。無品親王遍智

院聖尊、重受。醍醐、寺務法印、弘顯法印、重受。貞雅法印、西院流、受法印可。文和四年乙未六月頼仲存日之讓之旨京都安堵御判到來年三十一。東寺二ノ長者。康安二壬寅五月任權僧正。應安三六轉正。至徳四年丁卯六月轉大僧正。關東護持奉行。走湯山別當。月輪寺。松岡八幡宮。大門寺。勝無量寺。鏤阿寺。赤御堂。雞足寺。大岩寺。越後國々付寺。安房國清澄寺。箱根山前越平泉寺。雪下新宮。熊野堂。柳營六天宮。此數ヶ所、別當職兼之。當社假殿御遷宮事。明徳三壬申十二月廿一日同正御遷宮。應永元年甲戌十二月十四日。此時上下宮金物以下御裝束等。悉被新調之。物奉行上相中務入道禪助。委細在別記。進止供僧十六口。被成外方事。應永七庚辰八月廿三日、以社家吹學。可爲公方供僧之旨御教書。十六人各被申與了。隨分御興隆此事哉。奉行清式部入道是清。應永十七年庚寅五月四日結講六。如睡歸寂八十五。

これに依ると弘賢は、鶴岡八幡宮寺第二十代の別當にして、東寺流の出身。左衛門督法印とも西南院僧正とも號ばれ、三十一歳の文和四年から、八十六歳の應永十七年まで、五十六年間、關東管領足利基氏・氏滿・滿兼・持氏・の四代を経て在職し、相模の宮根山・走湯山の二所權現をはじめ、足利氏の菩提寺たる下野足利の鏤阿寺・同國鷄足寺等の十數所の別當を兼ね、清澄寺の別當にもなつてゐたことが明かになつた。八幡宮寺上下の宮の修繕をも爲し、十六人の供僧を吹學する等なか／＼の經營家であつたらしい。而して其の法脈は、鶴岡別當頼仲僧正頼助僧正入室地藏院親女大僧正灌頂重受の入室弟子で頼助僧正の孫弟に當る頼助僧正は法助法親王の受法で、廣津流は仁和御流、小野流は醍醐御所方三寶院流と、小野安祥寺流を受けた人。また醍醐三寶院流跡無品聖尊親王にも重受とある。この親王は三寶院流親快方或上地藏院流と松橋流とを受けた人である。そして醍醐の弘顯法務法印からも重受した。この弘顯法印は、醍醐三寶院流親快方の人或三寶

院流地蔵院)だ。更にまた貞雅法印から廣澤流西院流の灌頂を受けたとある。貞雅法印の系脈は不明だが、要するに小野廣澤兩流の達者であることがわかる。かくて聖人滅後百十一年の明德三年當時には、清澄寺が正しく此の弘賢法印を寺主別當として、眞言宗醍醐三寶院流親快方(或は地蔵院流)の法派に屬してゐた事實は、頗る確實である。

そこでその以前、即ち「本門宗要抄」の偽作せられた聖人滅後七十九年前後における頃に、既に眞言宗となつて居たことは、何を以て推斷することが出来るかといへば、以上弘賢僧正の勤めた、關東の主要官寺十數寺の兼務を、若し師が鶴岡別當たりし當時、即ち文和四年からの兼務であつたと假定すれば、其の年は聖滅七十四年だから、「宗要抄」偽作の當時、すでに眞言宗であつたことも明になる。

併しそれは假定だ。が此の「八幡宮社務職次第」の記事に依れば、清澄寺は、單なる宗門所屬の寺ではなく、別當を幕府から命ずる官寺であることは明確のやうだ。いづれの官寺でも山門・寺門・東寺等の人が更代就任してゐる。また聖人當時においてすら、極樂寺重時と東條左衛門尉景信とが、清澄寺を念佛宗にしようと計つたことが、明かに遺文に見えてゐる位だから、北條氏が亡び、幕府が一變した足利時代になつて、天台宗が眞言宗に代つて了つたことは有り得ることだからである。その例ともすべきは、鶴岡八幡の別當なども、その初めは寺門・東寺・兩方の人々が、更代して別當となつてゐたものだが、末になるほど、東寺眞言の人達が多く任用せられてゐるのでも、推想することが出来るではないか。

五、清澄寺の縁起とその寺格位地を闡明す

(一) 清澄寺の寺格および寺領に就いて

そこで吾等は、進んで清澄寺そのもの寺格位地を考察せねばならぬ。すでに前大僧正を以て寺主別當とし、幕府より鶴ヶ岡別當をして兼務せしむること、相模國に於ける箱根山權現・伊豆山權現。下野國に於ける幕府祖先の社廟ある足利の饒阿寺。越後國における國府寺。越前國における平泉寺。これらとともに擧げられたる安房國清澄寺の寺格が、少なくとも安房一國を統ぶる資格があつたらうことは、想像し得られる。しかしそれは想像のみでなくして、事實安房・上總の總氏寺なりしことは、「安房國志」の左の記事によつて、確認することが出来る。

寺領ハ慶長十五年、百六十六石、里見忠義ノ證判アリ。徳川幕府ニ至リテ、百七十七石寄附、蓋舊領安堵ナリ。凡本寺、其境高山ニアリ。幽邃比ナシ、古杉老樟、茂生天ヲ蔽フ。中ニモ樟ノ大ナルモノ周リ貳拾尺、杉大ナルモノ周リ四拾貳尺。寛政中、住持明範、夙ニ山林繁殖ノ要務タルコトヲ察シ、寺中及門前人民ニ諭告シ大ニ種藝セシム。爾來寺中門前益力ヲ樹藝ニ用キ、此ニ於テ杉檜鬱々白日猶冥キニ至ル。舊俗安房上總兩國ノ氏寺ト稱シ、神符ヲ分配ス。維新後勸化配符ヲ禁ゼラレ、門前ノ寺戸一、百、飢渴ニ迫ル。仍テ官ニ請ヒ、山林ヲ輪伐シ、戸障子板戸等ヲ造リ、房總及東京ニ販賣シ、以テ糊口ニ資スト云フ。

これを寺領より見ば、箱根權現の文祿三年の神領朱印二百石。走湯山權現の神領朱印三百石。饒阿寺の寺領朱印六十石(但し實收は五百石ありしといふ)。下野雞足寺の寺領十石、これらに比較すれば、清澄寺の寺格位地甚だ低からざるものあることを知るべく、「舊俗、安房上總兩國の氏寺と稱し、神符を分配す」といふもの、正しくこの兩國の總本寺たる寺格を示

すものである。清澄寺がかくの如き寺格を有したる所以は、此の寺の縁起に見れば首肯することが出来る。

(二) 清澄寺の縁起と火災に因る文書の消失

「清澄寺縁起」によれば、『上古神武天皇の御宇、天富命を祀りし靈場なる故に、今寺の本堂の紋、三つ玉を用ふ。』とある。然るにこの「縁起」は、必ずしも妄誕と見ることは出来ぬ。そは「古語拾遺」に

神武天皇、天太玉ノ命ノ孫、天富ノ命ヲ遣シ、更ニ沃壤ヲ求メ、阿波ノ齋部ヲ分チテ、率キテ東國ニ行キ、麻穀ヲ播殖セシム。ソノ居ルトコロヲ、便チ安房郡ト名クル是ナリ。

とある。則ちこれによると、神武天皇の御時、天富命は、阿波の齋部を率ゐて安房の國に至り、麻穀を播殖したのであるから、氏族の風習として、天富命がその祖神天、太玉ノ命を祀れることを察すべく、その子孫また天富ノ命を祀りしことも、當然のことである、と認められる。かゝる由緒のあつたところへ、『光仁天皇の寶龜二年、不思議法師といふもの此の山に來り、一株の老柏樹を以て虚空藏菩薩を刻し、假に小堂をむすびて安置せるを寺の草創とす』と、「縁起」はいつてゐる。これまた事實に近しと思はれることは、當時は虚空藏求聞持の法の旺盛であつた時代だから、これをもちて東國に來り、神佛本迹の意味から天富命を祭れる清澄山に、像を刻し安置して小堂を結ぶこともあり得ることである。更に「縁起」はいふ。『後ち承和年中、慈覺大師來りて更に不動明王の像を刻して祀る。のち堀河帝の嘉保三年、雷火に罹りて伽藍焼失し、國司源親元これを再建す』と。この頃の寺格は明かでないが、思ふに慈覺大師再興以後、房總の總氏寺たる事實を生じたものかと思はれる。また寺傳によれば、『承久年中、平政子、寶塔輪藏を建

立し、一切經を安置し、佛舍利及涅槃像を安す』とある。これも總氏寺たる資格と、弘賢僧正の兼務の事實と、後の寺領高等から推想すれば、また誇大化した無根の傳説とは斷ぜられない。以上は「清澄寺縁起」によつて知られるところであるが、現在の清澄寺には、それらを證據立つべき古文書は一つも傳つてゐぬ。それは上記の嘉保三年の火災に次ぎ、『天文四年^{乙未}三月炎上』との法印俊雅の古記があり、ついでまた『天正十六年^{戊子}四月二十八日本堂及僧房炎上』の古記録斷片が、現在の清澄寺に傳つてゐて、三度の火災に遭つてゐる。更に今の寺傳にはないが、安永三年健立日諦師の登山せる時の親聞かとおもはるゝ『八十年前火災』のことが、『高祖年譜攷異』にある。すると元祿七八年頃に、四度目の炎上があつたものと思はれる。かくの如き度々の遭災には、古文書の焼失せることも、蓋しまた勿論のことであらう。

(三) 清澄寺が新義眞言宗となりし經過

さて現在の清澄寺は、新義眞言宗の智山派に屬してゐるが、現清澄寺執事岩村義運師の報に依れば、その起源は、元和四年智積院の學僧仲恩房頼勢師が、徳川秀忠將軍より清澄寺を賜ひ、この人を以て智山法流第一世とし、現住義秀師は第三十世に當るといふことで、この事實を證すべき文書として

房州清澄寺の住持は、此仲恩房に仰付られ候間、什物並に寺領之儀は、當午の物成より、相違なく御渡し致すべく、爲之如レ此候、恐々謹言。

元和四年^{戊午}年八月十七日

本多上野介 (花押)
土井大炊助 (花押)
酒井雅樂頭 (花押)

中村孫右衛門殿

此の下知状は、清澄寺の住持を、仲恩坊頼勢師に命せられたものである。更に寺で『令旨』と傳へてゐる『寛永四年正月』の文書がある。

房州千光山清澄寺は、佛法中絶すと雖も、大樹相國秀忠公の助命を蒙つて、寺領二百石。頼勢法印を住持に任せらる。然る所當門諸寺務職の儀は、懇望により、永々醍醐の末山に加へらる。但し法流に於ては頼勢所存に任ぜべし。

これによれば頼勢法印の時に、百七十七石の寺領は、二百石に加増せられたかとおもはれる(「房總史料」は御朱印二百石と記す)。また法印が住持となつたのは元和四年であつて、十年目の寛永四年に至り、清澄寺を以て醍醐の末寺となし、但しその後繼住持者の法流は、頼勢法印の所存にまかすといふ意味とおもはれる。かくて後住は常に新義智山の學僧を以て充てたものであらう。その結果として、清澄寺は今日新義眞言宗となつたものであらう。されば現存寛永十一年五月頼勢法印より、二世頼昌師への付法状の中にも

將又當寺は、代々の住持一宗の相續に非ず。法流無沙汰なれば本末の次第なし。

とある。これは清澄寺は、元來一宗によつて相續する寺ではない。従つて法脈相承も定つてゐない寺であるから、本末の次第もなかつたものであるとの意味であらう。然るに頼勢法印は、徳川家康・秀忠に非常に信任せられた爲め、寛永四年、寺を永々醍醐寺の末寺となし、法流を頼勢の所存に任せ、智積院の法流とすることを、幕府から許可せられたものであらう。

そこで頼勢法印の法脈系統は左の如くである。

聖寶(小井流)—觀賢—淳裕—元泉—仁海—成尊(醍醐流)—勝覺—定海—元海—實運—勝賢—成賢—道教(地蔵院流)—親快(親快方)—親玄—房玄

—親惠—弘顯—弘濟—弘鏝—弘典—弘宣—俊雄—亮惠—亮淳—亮濟—頼勢。

即ち頼勢法印の系統は、三十六流の一たる醍醐三寶院流親快方に屬する。(或は親快の師の道教を以て、地蔵院流の祖とする。或は三寶院流地蔵院流の法脈に屬する。寺の執事岩村義運師からの報に、地蔵院流だとしてある。)而して古鐘の銘にある前の大僧正弘賢法印も醍醐法務弘顯法印の法脈を稟け、且つ親玄大僧正—頼仲大僧正—弘賢とも受けた人であるから、畢竟して頼勢法印と、同系脈に屬するわけである。

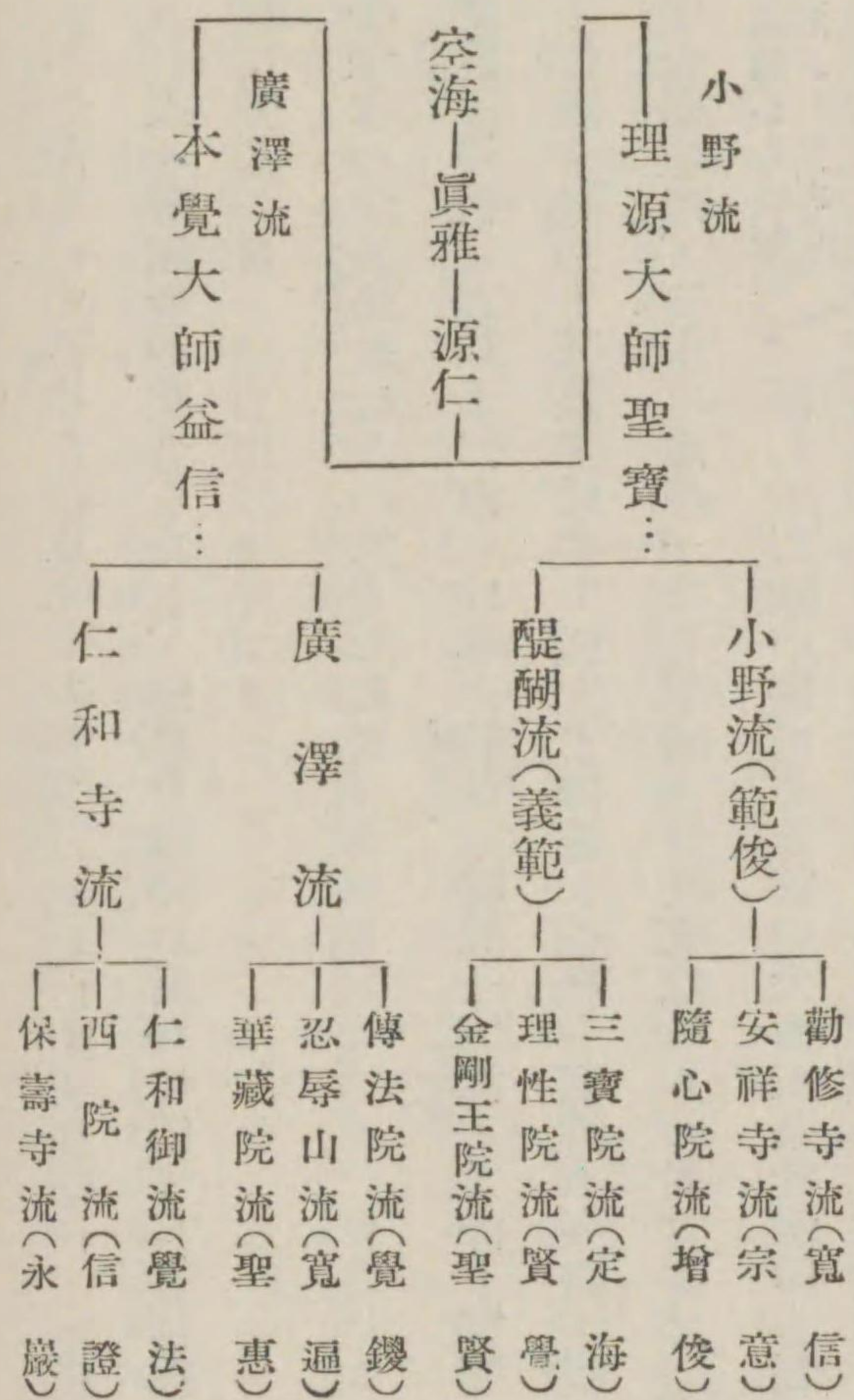
以上を以つて、略ぼ本論文の目的を達したとおもふから、こゝに擲筆する。

終りに臨んで本論文の歸結を、一言にして盡せば、

安房の國清澄寺は、安房上總の總氏寺であつて、必ずしも一宗相續の寺院ではない。たゞ慈覺大師再興の道場として、聖人の頃は山門天台宗に屬して居たが、滅後七十年前後の頃は、既に正確に眞言宗に轉じ、弘賢僧正以來、醍醐三寶院流に屬し、頼勢僧正よりは新義の學脈を繼ぎ、現今は新義眞言宗智山派に屬してゐる。而して古の寺格は、箱根山・鏝阿寺等と、同格の大寺であつた。日蓮聖人の諸傳に、清澄寺を眞言宗とせるものは、聖滅七十年代の偽書たる「本門宗要抄」の記事に據つたもので、毫も採るに足りないものである。

(一) 頼勢僧正略傳『房州館山の人(同家現在)』字は仲恩、年十四にして、房州眞野寺頼圓の室に入り、京都智積院に掛錫し、祐宜上座に侍し、智山第三世日譽能化の時に至り、其の辯鋒の鋭き智山第一と稱せらる。徳川家康、仍て江戸・駿府・伏見・大阪の四城に、二十一座の御前論議の座を設け、智山上藤俊賀其の他の學僧と論議せしめしに、頼勢悉く之を説破す。家康其の請に任せて、房州清澄寺を賜ひ、智積院所屬と爲す。故に此の仲恩房頼勢僧正を智山法流第一世とし、現住義秀まで三十世を算ふ。頼勢法印進んで光臺院亮に法の祕奥を受け、清澄寺を醍醐の末寺となすに至る、時に寛永四年なり。後ち磐城國藥王寺山主賢隆の懇望により、寛永十一年五月同寺に晋み、藥王寺第十三世となり、老後平府(即ち今の福島縣平町)吉祥院に退隱し、慶安元年閏正月一日遷化す。壽七十有一、法臘六十。(以上、下知狀・令旨・法脈圖等と共に、清澄寺執事岩村義運師の所報に依る。「安房志」に依れば、仲恩房)

(二) 眞言宗に、小野・廣澤の二流。更に根本十二流は、左の如くにして異論ないやうである。



然るに三十六流の中の根本十二流以外の二十四流を數ふるには、異説がある。即ち

一説では、小野流には早く小鳥流(眞興)・正智院流(仁然)・引接院流(覺善)・良勝方(良勝)の四が本流から分れ、松橋流(一海)・報恩院流(憲深)・地藏院流(深賢)・意教流(頼賢)・光寶方(光寶)・慈猛方(慈猛)・義能方(義能)・證道方(證道)・願行方(憲靜)・親快方(親快)の十が三寶院流から分れ、三輪方(實箇)・定清方(定清)・覺智方(覺智)・加茂流(如實)・岩藏方(良胤)・山本流(覺濟)の六が金剛王院流から分れ、合して二十流が、小野六流以外に分出し、廣澤流には、六流の外に持明院流(眞譽)・常喜院流(心覺)が分れ、仁和寺流から慈尊院方(隆遍)・安井方(道尊)が分れ、合して四流が廣澤六流以外に分出し、根本十二流の外は、小野二十流・廣澤四流として、三十六流を數へる。一説には、小野二十二流・廣澤二流と數へ、小野二十二流中の九流は、前の説の、を打てるものと同じだが、他の十三流は下の如く數へる。六流以前の系統として醍醐流(義範)・小野流(範俊)・中院流(明算)の三を出し、小野流から善通寺流(宥範)を出し、中院流から南院流(心蓮)・正智院流(祐遍)を出し、六流の三寶院流から四大寺流(叡尊)・土巨流(深賢)・地藏院流(道教)・岳西院流(玄慶)・眞言院流(聖守)・中性院流(頼瑜)・妙法院流(定曉)を出したもとのとしてゐる。この方では憲深の法系を幸心流といふ。報恩院流の略字である。然るに土巨流はもと地藏院流の略字であるのに、此の説では、土巨流は深賢の流、地藏院流は道教(説では親快の親快の人)を始祖としてゐるが、明かに同流に二人の祖を數へる結果になつてゐる。前説では深賢を地藏院流祖に數へてゐるし、「祕密辭林」もそれに依つてゐるやうだから、本書本文では前説を多く用ひ、後説を挿註した。

(三) 弘賢大僧正の鐘銘に『慈覺大師草創』とあるから、『慈覺再興』には、多少疑ひがある。しかし其の以前は小堂とあるから、寺としては慈覺大師の草創といふも、必ずしも誤りともいへまいから、その疑ひには觸れぬ。

叡山における日蓮聖人の師友の研究

緒言

日蓮聖人が叡山修學の起因は、從來の史傳によると、鎌倉で尊海法印といふ人に會つて同道せられ、遂に十二年間、東塔の圓頓房と横川の華光房(後の定光院)とを兼ね董して居られたといふのである。此の尊海法印をば、或は無動寺五世の碩徳だといひ、或は仙波喜多院の法印だといひ、又は相承の師と傳へ、又は同學會心の友とせられてゐるが、一如日重師(聖滅二六八 生三四二寂)の「愚案記」(三卷)以來、嘗てこれを疑つたものがない。

しかるに此の頃、身延の學僧島智良師が、數百年間ひらかれなかつた寶藏を開き、古文書および抄物類を出したところが、日朝(聖滅一四一 生二一九寂)・日意(聖滅一六三 生二三八寂)・日傳(聖滅一九一 生二五七寂)・三師の抄物中に、仙波の尊海の台學相承のことが往々にある。そこでそれ等を委細に取調べ、且つ仙波および金鑽・等關係諸山を歴訪した研究の結果に依ると、尊海の師たる心賀法印ですが、寛元元年(聖滅二二・皇 紀一九〇三)の出生で、それは恰も、聖人叡山遊學の翌年に當る。況して尊海にいたつては、建長五年(聖滅三二・皇 紀一九一三)の出生で、その山門遊學は少くも聖人滅後三年(弘安八年)以後であるから、どうしても仙波の尊海が、聖人の台學相承の師たるは勿論、彼の師の心賀すらも、聖人同學とはいはれない。のみならず此の尊海は、權實一體を主張して、聖人の教義を破折したことが、門下の抄物に見えてゐる。かくて我が宗に傳はつてゐる尊海は、決して仙波の尊海でないことは明かだから、尊海といふのが二人あつたのではないか、また俊範法印のこ

とが、何れの聖人傳にも書かれてないが、此の人は聖人遊學當時の山門高名の學匠であつたと、島師は疑問を出してゐるのであつた。(鳥師の「圓頓法印尊海」及び「台當交渉史稿」)

吾等を以て見ると、叡山の學師學友が、尊海であらうと俊範であらうと、聖人の教義には何等の關係影響はないとおもふのである。元來、聖人の眼中には、天台・妙樂・傳教の三大師の外は、慈覺大師以下を末學として、ほとんどその存在を認めて居られないが如くだ。その認めて居らるゝところは、たゞ三師に合した邊だけで、彼等の發明の教義などは、寧ろことごとく否定してゐられる傾向であるから、おそらく相承は受けられたとしても、重きをそれに置いては居られぬ。それこそいはゆる「別頭の傳」であり、「經ニ依ツテ解ヲ開ク」ものであつて、彼等「日本天台」と名くる眞言かぶれの天台學とは、根柢から考へ方が違ふ。もつとも慧心の「枕雙紙」切紙一流の法門に似た法門が、聖人弘通の初期の著書に見られるのは事實だが、あれは道邃から傳教に傳へたといふ「七箇相承」や、行滿から傳教に傳へたといふ「一言妙旨」の側のもので、それ以下の末學の相承を傳襲せられたものではない。

それゆゑに、吾等は、叡山における師友といふことを、日蓮聖人の宗學上においては、大關係あるものだと断つて思はぬ。しかし側面から聖人當時の山門天台學の狀況を知り、聖人の師友がいかなる人々であつたらうかを知ること、また宗學史上、佛教教義史上、相當の價値を有するものなることをも疑はない。そこで吾等は、今みづから心付いた所を試みに公表することにした。淺學寡聞、もとより大方の瀏覽に備ふべきものとは信ぜぬが、たゞこの問題の研究上、一塵一滯の貢獻ともならば、望外の幸ひである。

さらば吾等の研究の論歩を進めやうか。

本論

一、日蓮聖人の師友を尊海とする説の由來

この説について、我等の研究した現存の文獻を歴観すると、左の如き結果となる。

△日蓮聖人御傳土代……………大石寺日道師著（年代未詳聖滅六〇〇寂）

△當家宗旨名目……………本成房日實師著（寛正二年聖滅一八〇）

二著とも師友の事はない。後者には、「日蓮聖人御由來傳」の名が見えてゐるが、それにもなかつたやうだ。

△元祖化導記……………身延山日朝師著（文明十年聖滅一九七）

この書には、御遊學順は、淨土・律・禪・眞言、最後に叡山・南都・等で、師友の事はない。

△日蓮大聖人註畫識……………圓明院日澄書（年代未詳聖滅二二九寂）

これにも師友のことはなく、遊學の順序は「化導記」と同じである。

△破日蓮義……………比叡山圓信著（永正元年聖滅二二三著）

この書は異本があるやうだ。その一本によると、序文と本文の二個所に、「日蓮は、無動寺の尊海法印の僕從で、強情我慢の者、中古の抄物を見て邪見を起し、一宗を建立したのである。誰にも天台學の正しき相承を受けたいことはない」といつてゐる。この書の著書起因は、美濃の國での問答であるらしい。尊海のことは、この書に始

めて見える。

△日出台隱記……………圓明院日澄師著（永正元年聖滅二二三四？）

この書は、「破日蓮義」の返答であるが、澄師はその年既に六十四歳、鎌倉松葉ヶ谷の妙法寺に居られたやうだから、おもふに美濃の問答のことを傳へ聞き、返答をかゝれたのがこの書であらう。然るにこの書の中には、圓信が尊海のことを書いてゐるに對して、何等の返答もない。といふものは、この書に徴し上げられてゐる圓信の文の中には、「尊海の僕從」などとはなくて、たゞ『末代の下賤僧』と書いてゐる。或は圓信が問答の時には書かないで、「破日蓮義」として流布せしめた時に書き加へたか。あるひは後世出版を目論んだ時に何ものかゞ附け加へたか、その何れかであらう。澄師ほどの篤實な人が、圓信の難状の中の文を變改しようとは思へないからである。且つ澄師は、仙波へも負笈したさうだから、尊海がおよそ何時頃の人物のことは知つて居たであらう。知つてゐれば返破しない筈はなからう、とおもはれるから、恐らくは後世開版の時に、尊海同道の傳説が出来てゐたから、「尊海ノ僕從」など附け加へたものではないか。

△御書抄（通稱「健抄」）……………弘經寺日健師等談（大永頃聖滅二二三〇代）

此の書の「立正觀抄」の講の所に、仙波の尊海を『近代ノ學者』といひ、聖人の所破たる、『止觀ハ法華ニ勝ル』といふ法門は此の尊海の所傳のもので、山門正統の學者の言はぬ事なりと書いてある。それによつて見ると、聖人所破の説を傳へてゐる仙波尊海を、聖人の天台學の師友とは見ては居なかつたやうである。（附録「圓頓法印尊海」参照）

△元祖蓮公薩唾略傳……………本隆寺承慧師著（永祿九年聖滅二二八五）

此の書にも、山門遊學のことは書いてあるが、師友の事は少しもない。

△見聞愚案記……………一如院日重師著（元和慶長頃 聖滅四〇〇前後 皇紀二二八〇前後）

此の書の第三卷の二十三項に、台家學匠の物語なりとして、左の文がある。

台家ノ學匠ノ物語ニ云ク、蓮師ハ武藏千波ノ開山（ノ）尊海ト御同學也。兩人同心シテ心賀法印ニ三重ノ相傳アリシト也。今ニ千波ノ重代ノ聖教ニ、是生坊蓮頂ト奥書ノアル書籍ドモ多シト也。千波ハ山門ノ末寺ニテ、關東ニテノ頂上也。

これがおそらくは、宗門の書の中で、尊海の事を書いた始めではないか。また同卷の第四項に

聖人御遊學ノ事……………山門ニテハ、横川カバウ字失念華光坊ニ居住也。予若年ノ時、態ト登山シテ見奉ルニ、圓木柱ノ部屋、向フノ岸ニ石塔アリ。題目ハ無ク兩佛ノ寶塔也。毎日燈明參ル也。山門没落ノ時、岩藏山本取りテ妙覺寺ニ寄附ス。今ニ之アリ。京都ニテハ下京ノ寺ニ居住シ玉フト見エタリ。先年頂妙寺ニ於テ、正中山ノ靈寶拜覽セシニ、「九字祕釋」トテ眞言ノ聖教ヲ御遊シタル奥書ニ云フ、「建長三年十一月廿四日、戌時、終レ功訖。五條坊門富小路、坊門ヨリハ南、富小路ヨリハ西」ト御遊ス也。予是ヲ見付テ、珖師ヘ申センカバ、奇妙也ト稱歎ヲ被リキ。直ニ彼處ヘ往テ尋見テ、落涙シテ一字建立ノ志アリキ。

この中に三重相傳とは、教行證の三重である。また横川の花光房とは、今定光院といつてゐる寺の前名でもあららしい。このことも初めて見えてゐるのかも知れない。

△破邪顯正記……………西教寺眞迢著（寛永十四年 聖滅三五六 皇紀二二九七）

この書及び「禁斷日蓮義」には、随分と罵詈駁を逞うしてゐるが、圓信のやうに、「尊海ノ僕従」だなどとはいつてゐない。これはこの傳説が、此の時まだ形成せられてゐなかつたのではなからうか。のみならず師友のことは全く見えぬ。

▽本化傳燈大師錄……………境妙院日宗師著（聖滅三六三、四四七 皇紀二三〇四・二三八八）

この書は玉澤の寶庫にあつて、古説を集めたものだが、尊海のことは更になし。

△日蓮聖人御傳記……………著者未詳（天和元年 聖滅四〇〇 皇紀二三四一）

この書十卷、富士派あたりの人の著かとも思はれる。四百遠忌の開版だが、尊海については何もなし。

△法華靈場記……………豊臣義俊居士著（天和元年 聖滅四〇〇 皇紀二三四一）

この書の卷首は「蓮公行狀年譜」といふ聖人傳になつてゐる。それには何に基いたか知れぬが、御遊學の年代を書いてゐる。しかも叡山へは僅かに三年しか御居住がないことにしてゐる。また「尊海」を「存海」と書いて居るのは、「尊」の字は、昔「ぞん」とも音讀したことがあるから、「存」の字と通用したものであらう。この「存海」に連れられて、山門に登られたと書き、京での宿所は、「五條坊門富小路、坊門よりは南、富小路よりは西」の「大平寺」といふ眞言宗の寺であるとしてゐる。この場所は、中山法華經寺に現存せる、「九字祕釋」にも書かれ、重師の「愚案記」にも書かれてゐる。また後世の傳記では、「天王寺屋淨本」といふ書肆の住所になつてゐる。

△録内扶老……………禪智院日好師著（享保十三年 聖滅四四七 皇紀二三三八）

△鷹峰群譚……………了義院日達師著（享保十八年版 聖滅四五二 皇紀二三九三）

この二書に、同一話が引かれてゐる。この話こそ、今日まで諸傳記によつて世に傳へられてゐる事蹟の、基本材料であるやうだ。その話はどうかといふと、京都本國寺の塔中の、眞如院と勸持院とが、天和三年(聖滅四〇二、皇紀二三四三)叡山に登つて、無動寺の寶珠院に行つて、日蓮聖人御在山中の事蹟の傳説を聞いた時、院主も在山多年の古、老であつたが、語つて云ふには

仁治ノ頃、無動寺五世ノ碩學尊海、鎌倉下向ノ時、日蓮コレニ謁ス。日蓮時ニ年二十一。海ニ隨ツテ登山遊學センコトヲ請フ。海コレヲ許シ、共ニ登山シテ台教ヲ聞ク。學成ツテ才智美ナリ。尊海授クルニ。念三千ノ祕訣、唯授一人ノ口傳ヲ以ツテス。即チ、圓頓房ヲ領スルコト十二年、横川常光院ヲ帶スルコト九年。建長ノ頃、山ヲ出デ、宗門ヲ開クト。ソノ寶珠院、貞享四年(聖滅四〇六、皇紀二三四九)ノ秋寂ス。同年八月、マタ玉龍眞如ノ二院、山ニ登リ、横川ノ常光院ニ至リ、宗祖ノ石廟ヲ拜ス。因ツテ住持ノ常光院ニアヒ、宗祖ノコトヲ尋ヌ。院主齡八十二、山門第一ノ耆宿ナリ。語ツテ曰ク、夫レ日蓮ノ常光院ヲ領スルコト九年。コノ時、山上ニ心賀・淨明・心聰・政海・尊海・經海・日蓮・七人ノ碩學之アリ。中ニ於イテ日蓮、學群ニ秀デ智衆ニ抽ンヅ。三塔ノ學頭トナリ、常光・圓頓ノ二院ヲ兼帶ス。建長ノ頃、大衆ニ向ツテ曰ク、我ガ宗慈覺以來……

以下、慈覺・智證ノ兩大師以來の法流の濁れること、眞言の理同事勝説を止めて、法華一乘の純宗とせんと計りしも、大衆従はざるが故に、下山して開宗す。されば「日蓮は、眞にわが叡山に叛くものには非ず、日蓮滅後、六人の學頭當院に石廟を造る。信長の難後、秀吉再興の時、日蓮宗與書をなし、寛永中には、日蓮宗より叡山へ書籍を傳へたれば、これわが山の佛法を助けたるものなり、故に一山この廟を輕しめず」と語つたといふのである。

る。

- △本化別頭高祖傳……………身延山日省師著(享保五年 聖滅四三九、皇紀二三八〇)
- △本化別頭佛祖統紀……………六牙院日潮師著(享保十五年 聖滅四四九、皇紀二三九〇)
- △本化高祖年譜……………健立・玄得・兩師著(安永八年 聖滅四九八、皇紀二四三九)

以上の三書は、實に日蓮宗に於ける祖師傳の大成了たもので、この以後のものは、皆これに基づいたものだから、以後の編著は、引くに及ばないとして略する。

而してこの三書、叡山御遊學中の事蹟は、みな先きに擧げた「扶老」と「群譚」とに引かれてゐる物語に髣髴としてゐる。こゝに於いてか、今日傳へられてゐる尊海のことが大成したのである。但し「高祖傳」と「統紀」には、尊海に伴はれて山門に登つたとは書いてゐない。そして尊海が無動寺五世の碩徳になつたのは、後のことのやうに書いてゐる。且つ「年譜」とともに、尊海をば純粹會心の學友としてゐる。

此の外に、参考とすべきものはまだ一あらうが、さまでとはとて省略した。また島師は「常光院記」といふものを引かれてゐる。それには「枝山古老無動寺五世ノ碩徳」とのみあるさうだが、この「常光院記」が、叡山の常光院の舊記でもあれば、上の「扶老」「群譚」のものと同材料であるが、然らずして、若し常光院日諦師の記でもあれば、師は天正十三年寂(聖滅三〇四、皇紀二二四五)の人で、日重師以前だから、その所傳には大に力がある。また島師の所引に依れば、身延二十七世通心院日境師(萬治二年寂、聖滅三七八)は、

祖師聖人、仙波ノ尊海法印ト同ジク叡山ニ住シテ、天台ノ教觀ヲ學ビタマフト。若シ然ラバ、尊海ノ師ハ祖師聖

人ノ師カ。仙波ニ於テ尋明スベシ。尊海遷化ノ年代ヨク（糺明シテ、正シク蓮師ノ祖師誰ゾト一決スベシ。といつてゐるさうである。これ日重師の「愚案記」所引の傳説などの眞偽を質さうとしたものらしい。島師の研究もこれ等に示唆を得たかともおぼはれる。これ等によつても、日蓮宗内には、聖人の台學相承の師は、判らなかつたことは明かだ。尊海を同學の師だとする「愚案記」の説も、相承の師だとする「群譚」・「扶老」の説も、天台宗の人から聞いたことで、その天台の傳へも、聖滅三百年前後のものばかりである。この中に本宗の傳へは一つもない。いかにも不審千萬なことではないか。

二、日蓮聖人の天台相承は俊範法印より出づとする古文書

ところが最近に、文獻學上もつとも尊重せらるべき一つの記録が、世に發表せられた。それは我が「妙宗」第十一編第十二號（明治四十一年十二月號）に、本門宗要法寺の富谷旭霽師の執筆せる「尊門遺馨」中に、畠山本覺法印日大師の傳に引かれてゐる

「日大直兼十番問答記」（南朝正平十八年・北朝貞治二年、聖滅八二・皇紀二〇三三）といふ書で、この中に左の文がある。

直兼ノ物語ニ云ク、當山ニハ（今ヤ）碩學之ナシ云。某ハ俊範ヨリ四代也。此ノ坊ハ俊範法印護摩堂ノ跡也。慧心院ノ宗督我ニ在リ云。日大答ヘテ曰ク、大聖人、俊範ヨリ天台ノ法門ハ御相傳也云。日大ハ當宗弘通ヨリ四代也。天台ノ御相承、坂本坊ニテ、日大、直兼ニ値ヒ、天台宗ト法門ノ論、同不同アリ云。交合云。宿

習不思議々々々。南無妙法蓮華經

吾等は此の文を見た時に、直ちに富谷師に、「俊範は承久三年探題となつた耆宿で、尊海とは四代前の學匠であるが、何か誤傳でないか」といつて置いた。すると間もなく、島師の「圓頓法印尊海」が「大崎學報」に出たので、之を見ると直ぐにまた富谷師へ、或は日大師の記録が正確であるかも知れぬといつておいた。その後今日まで、これに就いて何等の事をいふ人も見ずに居たから、心竊かに遺憾に思つて居た處へ、島師が、「大崎學報」に掲げた「台當交渉史稿」にも、俊範について言及しながら、この古文書のことを見られない様だから、仍でこゝに日頃の考を發表するに至つた次第である。

吾等を以て見ると、此「日大直兼十番問答記」は、宗學上の價値は兎に角、宗學史上、決して輕からぬ文獻である。尙富士流には、「御本尊七箇相承」中の、「明星直見の曼荼羅」といふ中に、「横川俊範法印ニ御物語アリシニ」云といふのと、「百六箇」の中に、俊範法印の法門があるが、吾等はそれ等よりも、上の日大師の記録を、考證上尤も價値あるものとする。これを前の尊海師友説と比較して、ます／＼この古文書が特殊の光を放つことを見るものである。さらばこの二説に就いて、吾等の管見の取捨を試みやうか。

三、上の兩説の取捨および斷案と臆説

(一) 聖人の台學は俊範より相承せられたるならん

吾等は、已上の二説の中、孰れを採るかといふ時、俊範説に左袒するものである。その理由、凡そ左の七箇ある。

(一) 日大師の記録は、聖人滅後僅に八十二年の門下の傳説の直瀉であるのに、尊海説は、滅後三百年前後ならでは見當らざる事。

(二) 尊海説は、たゞに後世の傳説たるのみでなく、その源は、本宗の記録口碑でなくて天台宗からの傳へで、その傳へも甚だ正確でなく、むしろ宗敵たる圓信の書にあるを始めとするのに(それにも疑問はあるが)、俊範説は、聖人四世の法孫の正確なる記録たる事。

(三) 史傳に關する富士門流の記録は、その保守的思想によりて、古説墨守の念に富んで居るから、比較的材料豊にして信憑すべきもの多き事。

(四) 年代からいつても、仙波の尊海では、到底あるべからざる事なるに、俊範説にするときは、聖人御遊學の時代とよく一致する事。

(五) 學風からいつても、尊海の所立は、聖人の所破で、彼また反噬して居るのに對し、俊範の學風は、或點において、多少聖人に似通つた所がある事。

(六) たとへ尊海を前後二人ありとし、聖人は以前の方の尊海より天台相承せられたとしても、これ甚だ疑はしい。なぜといはゞ、聖人が各宗の大綱を學知し、佛陀の本意を窮明せんとしたまふ深大なるお思召の上からは、また外相承として、その血脈の一分をも傳へたまふ天台學を學ぶべく、山門に遊學せられながら、決して當時の第二流已下の學者から、相承して満足せられる筈がない、必ず第一流の學者から傳へらるべき筈で、而して、當時山門第一流の學者であつたのは、俊範法印である事。

(七) 單稱日蓮宗の方の古傳か、又は横川定光院の傳へかに、たゞ「無動寺五世の碩徳」とあつたといふ。然も仙波尊海は、無動寺の塔中には居たらうが、「無動寺何世の碩徳」とはいへまい。たとへ心賀の付法を受けた後の住山に、無動寺の一學頭となつたとしても、なほ無動寺何世とはいへぬ。然るに俊範は、無動寺の學脈も受け、寺務をも管理して居て、「無動寺幾世の碩徳」といはれ得ると見らるゝ形跡ある事。

已上の各理由を総合して見ると、吾等は斷乎として、この日大師の記録に信を置かうとするものである。聖人の台學相承は一面俊範に得られて居るに相違ないとするものである。さらばその俊範といふ人は、どういふ人であつたかは、次に來るべき問題であらう。

(二) 俊範の人物學風及び其の門下

(1) 俊範が日本天台における地位如何

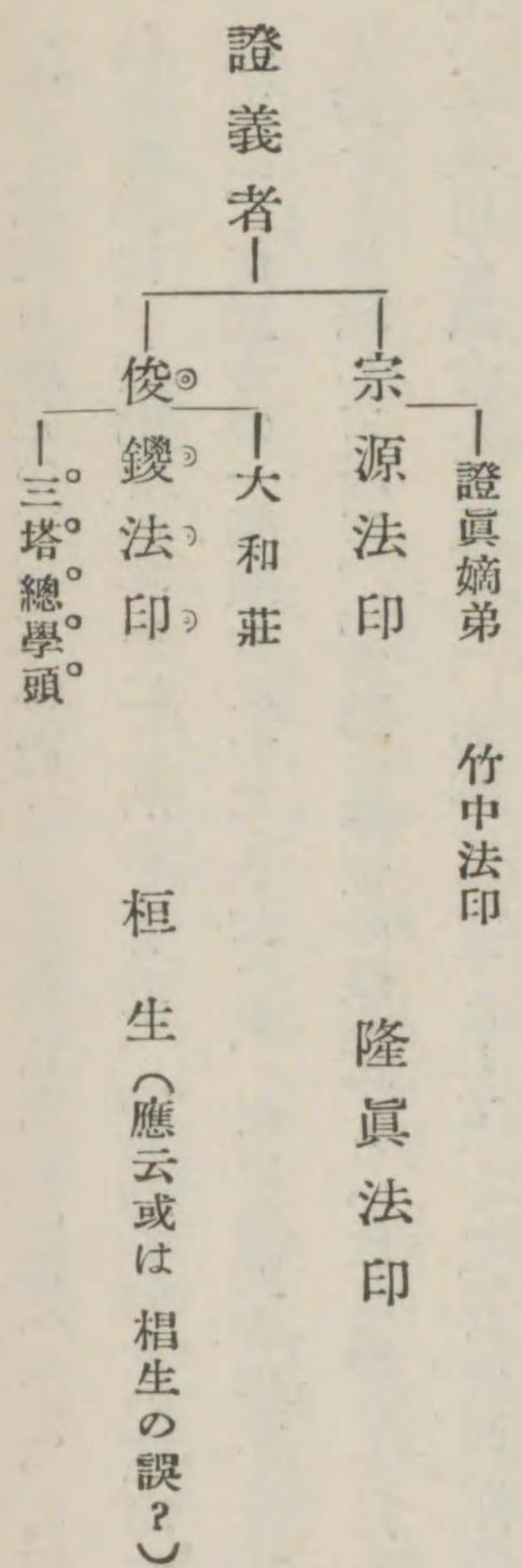
仍で第一に、俊範が日本天台學における學問的地位を考察することにする。先づ「日本大師先德明匠記」によると、本朝に「勅諭四大師」「私諭六大師(この中の慈慧大師は勅諭をも受く)」「九人の先德」。下つて檀那流に「中古の明匠三人」「慧心流に四人」、これについては、慧心流の中、とりわけ相生流に、「三代の明師」、「五人の學匠」といふものがある。彼の法然上人の師であつた皇圓なども、相生の皇覺の弟子で、秀才の譽れはあつたが、彼は嫡脈付法の弟子でない。相生付法の弟子は、大納言法印範源であつて、この範源の付弟が、俊範である。この俊範こそ、三代の明師の初代、五人の學匠の第一人者で、後の二代の明師・四人の學匠の各師匠である。即ち「先德記」にかうある。

杉生流ニ就テ、三代ノ明師、五人ノ學匠ト云フ事。

俊範 示シテ云ク、心賀ハ俊範ニモ御弟子ナリ。然ルニ靜明ハ俊範ノ法弟ニテ御座故ニ、弟子ニ成リ給フ也。
靜明 德大寺左大臣ノ孫也。已上三代ノ明師也。松林房也。政海ハ範承入室ノ弟子也。政海ノ十八歳ノ時ニ、
心賀 範承圓寂シ給フ。遺言ニ依テ、俊範ノ下ニテ御學文有之、政海ハ上ノ五人ノ學匠ニ値、悉ク學文有之。
範承 サレバ政海ハ、三代ノ明師、五人ノ學匠ノ朽木ト云給フ。已上加之テ、五人ノ學匠ト云也。此二人俊範
全海 ノ御弟子也。

この文中には多少の脱字がありはせぬかと思はれる處が二三ヶ所もあり、また上の「全海」の事が一言も註にない。また他の處にも俊範の弟子に「全海」といふものゝあつたと認むべき處がないやうだ。尊海の四天王には全海があるが、それは無論違はう。吾等は或はこの全海とは、「政海」の寫誤でないかともおもふ。そうでなくば註に脱文があるに相違なからう。

また富士西山本門寺に、眞蹟の現存せる「淨土九品之事」(類纂一七三五)といふ遺文斷片中にも、



三千人大衆
五人探題

聖 覺
貞 慶 (應云、貞雲?の誤讀)
龍 證 (應云、隆承の音通?)

とある、是によるときは、俊範は「三塔の總學頭」職に補したことは明である。總學頭は非常に重要大切な職で、「天台座主記」によると、實地房證眞が、建永二年(皇紀一八六七)十二月に、此の職を受けて居る。これ彼が文保六年探題になつてから滿十七年後である。以て其の職の貫目が測り得られるではないか。俊範がこの總學頭職に居たといふことを以ても、彼は當時の山門第一の碩學で、名譽證眞にも繼ぎたるは明なる事である。

また「玄旨血脈私聞書」は、俊範の法流と別なる檀那流の抄物であるが、それにも
仰ニ云ク、本朝ノ相傳ニ、惠檀兩流相分レタリ。此ノ兩流ノ中ニ、餘ノ碩德御座セドモ、惠心派ニハ、大和莊ヲ
正機ト爲シ、檀那流ニハ惠(院)竹(竹林)兩流ノ中ニ、惠光院ノ流ヲ棟梁ト爲スナリ。

とある。「大和莊」とは、俊範法印の退隱處、坂本の一廓の名で、彼の直兼法印が「俊範法印護摩堂ノ跡也」といつてゐるものは、この「大和莊」の堂ではないかとおもはれる。以上の三書に依つたゞけでも、俊範の日本天台における地位の如何は、推想せらるゝではないか。

さらに「慧檀兩流血脈」に依り、また「先徳明匠記」および「諸嗣宗脈記」をも參考して、俊範の系脈を圖出すると、左の通り、彼は慧心流の相生流と、無動寺流(相應)とを受けてゐるのである。