

覺と了源の關係を示す史料の少ない今、非常に貴重な本である。併し、願入寺に入った経路は不明である。了源は問題の多い人であるが、存覺との關係の生じたのは、元応二年存覺三十一歳の時であり、存覺四十六歳の建武二年末に死亡と伝えられているから、この本の書写は此の間、即ち、存覺三十一才より四十六才の間と考へられる。若し、関東に於ての書写とするならば、存覺三十二三か、四十二三の筆となるが、これを決定すべき史料は無い。

尚、当本の紙数が、一期記に見える、「大経筆料紙事」のそれと一致しないが、それは行数の差によるものであろう。恵空本は一致する。因に、当本は恵空の当時のままに保存されて居り、恵空本に見える阿弥陀寺本は、常陸額田の阿弥陀寺本と思はれ、これも願入寺本のはしではないかと考えられるが、今は不明である。

真俗二諦につきて

調 円 理

苦集滅道の四諦では、苦集二諦が俗諦であり、滅道二諦が真諦である。苦集二諦は現実の人間生活の真相を諦かにするものである。人間の生活は表面には楽しい相もないではないが、その底には一貫して苦が流れている。この人間苦の原因は渴愛煩惱にある。この人間苦の解決を諦かにするのが滅道の二諦で

ある。苦の原因である煩惱を処理する道を説くのが道諦であり、その結果煩惱が消滅した境地を説くのが滅諦である。俗諦は生活であり、真諦は宗教である。人間生活の解決は必然的に宗教によらねばならぬことを明かにするのが四聖諦である。そして仏教の説く究極の境地である滅に至るための実践の道が道諦である。従つて宗教生活の中心は道諦にある。

四聖諦は仏教の根本原理である。真宗の教義も畢竟四聖諦に帰する。しかし聖道門と浄土門では、俗諦は同一であるが、真諦は趣きを異にする。すなはち聖道門の真諦は滅道であるが、浄土門のそれは往生信心(會仏)である。

以上は仏教一般に云う真俗二諦であるが、ここに真宗独自の真俗二諦説がある。それは真諦は往生浄土で俗諦は王法爲本である。

真俗二諦の語については、本典化巻末引用の末法灯明記の中に「真諦俗諦遞に因りて教を弘む」の句がある。この語の意を存覚上人は破邪顯正鈔に「仏法王法は一雙の法なり。とりつ二つのつばさのごとし。くるまのふたつのわのごとし。ひとつもかけては不可なり。かるがゆへに仏法をもて王法を守り、王法をもて仏法をさがむ」と説明している。真俗二諦は元來は理論的のものであるが、真宗のそれは従前のものと趣きを異にし、この語を真宗の教義に応用して、實際の規定としたものである。真俗二諦の語が宗義として取りあげられたのは本願寺派では文化文政の頃からとされ、大谷派では明治八年の五ヶ条の御消息から始まったものとされている。

そんなわけで真宗では俗諦に信前と信後と二つの場合がある

こととなる。信前の俗諦は四聖諦の苦集二諦であるが、信後の俗諦は王法即ち成立道徳である。然らば真宗に限つて何故に信前の俗諦と異なる意味の俗諦が信後に説かれねばならぬこととなつたであろうか。これについて吉谷覺寿師は「聖道は捨家棄欲を本とし世務を脱して修行する宗風なれば、五法為本の宗則を立つ可からず。然るに今宗は……公務に順い世間に交はり、各々職務を勉強しながら易行の法を修し生死得脱を期する宗教なれば他宗と異りて故らに王法を守るべき旨を教ふるなり」と云つてゐる。私見を以てすれば真宗の意味の俗諦は道諦の中に含まるべきものではあるまいか。われわれは道諦を修めることができないところから、浄土門では道諦は信心となつたのである。道諦の実践できないところから、浄土門の真諦に於て、悪人往生が説かれる。そこでもしこの悪人往生の教説を日常生活の上にならうとして、このままでいいのだとするならば、所謂造悪無碍の邪道に陥ることとなり、無慚無愧の生活を平然として行うこととなるであろう。信後の生活に俗諦が力説されるに至つたことは、真宗の教義からくる当然の帰結である。しかればかかる意味の俗諦と真諦たる信心とはいかような関係になるであろうか。

東陽円月師は宝章論題の中で次のように述べてゐる。「仏法王法は互に相妨げず。妨げずとは、仏法は内心に深くたくはへ、外には王法を以て本とす。内心に貯ふるところは後生のためなり。外相に守る所は世間通途の義に順ずるなり。もし罪はいかほど深くともと云うことを誤認して、王法に違戾するものは、内を以て外を妨ぐる邪見なり。もし掟を守らざるときは往

生を得可からずと遲疑するは、外を以て内を妨ぐるなり」と。これは二諦並行説である。別言すれば宗教と道とは並行的のもので、この兩者の間に内面的關係が認められていない。信心は後生のためであつて、この世の生活は道徳を守らねばならぬとするものである。ここでは信と生活とが二元的になつてゐる。従つて信心は生活から遊離することとなる。しかし俗諦を王法仁義即ちその時代の成立道徳を意味するものとするならば、殊更に俗諦と呼ぶべきではなからう。真諦に對して俗諦と云う以上は、それは宗教をもとした道徳、即ち宗教的道徳であらねばなるまい。

道徳生活が真劍に求められほど、現実の生活はそれを裏切つてゐることを痛感する。その極どんなにしても道徳をほんとうに行えないことが体験される。これが罪惡感となり、これをとおして悪人往生の信が体験される。清沢滿之師の言の如く「道徳に落第して宗教に及第する」のである。かようにして信によりて生活上の矛盾が打解された以上は、当然現実生活に還らねばならぬ。しかし道徳に落第したものが矛盾なく道徳を行ひ得るのであるうか、真宗の俗諦の中心問題は実にここにある。

足利義山師は真宗弁義に「信徳より云はば、触光柔輿の願益よりして、自ら道義を遵守する身となるべく、又信心の行者は常に応報因果の理を思念し、常に祖訓を服膺する所あるが故に、必ず正心制意の実行を見るに至るべし」と説き、東陽円月師は「仏法王法相資くるとは、弘願の信心は相續して仏智内より薫じて、必ず能く人倫を守り王法に違例せず」と説くのであ

この二説はともに信後の生活に於ては、道徳は自ら実行できるといふ主張のようである。しかしそうしたことが事実あり得るであろうか。善導は悪性やめ難しと悲歎し、臨終一会の夕まで、いかりはらだちねたみそねむ心は絶えず消えずとは祖師の述懐である。機法二種深信はつねに表裏する。われらは一生造悪の凡夫である。どうして道徳が完全に実行できようか。

真宗でいう俗諦は信による道徳生活ということである。信心の智慧にてらされた道徳生活である。一言にして云えば宗教的道徳生活である。宗教的道徳生活にはつねに機の深信が感知せられている。されば宗教的道徳に一般道徳との間には本質的差があるべきである。

清沢満之師は「俗諦は実行（道徳）が立派に出来るのを目的とするものではない。この点が道徳と大に趣きを異にするものである。然らば俗諦の目的は何か。それは実行の出来ないことを感知することである……俗諦は道徳を実行することの困難なことを示して、愈々仏に対して感謝の念を深からしめるのが目的である。……俗諦の教は真諦の信心の外に別に積極的に人道に規定を与ふるものではない。実行の出来ざることを感知せしめるのが重要な目的である。真諦の積極的に対して、俗諦は消極的である。実行が出来ないと開悟することが俗諦の要点である」。

清沢師の説は宗教的道徳としての俗諦の本質をよく指摘している。

道徳的立場と宗教的立場とを比較すれば、前者は個人の人格を中心とするから個人的であり、後者は法を中心とするから全

人的であり抱括的である。従って宗教的立場は道徳的立場よりも高次のものであり、より抱括的である。故に俗諦に於ては自己は常に批判せられて、罪惡深重の自覚が常に新たにされる。ややもすれば固定せんとする自己は打ちくだかれて、「我は日に新たにしてまた新たとなる。俗諦の重要な機能は既成的個我を打ちくだきて、慚愧の情から人を道徳的により真摯ならしめるところにある。この点から云へば俗諦は「狂れるを直ふする」道である。清沢師が俗諦は消極的であると云うのはこの点を指すのである。

しかし俗諦の機能は道徳的に単に消極的だけであろうか。宗教心と道徳心とは並立のものではない。宗教心は道徳心より高次のもので且つ抱括的であるから、常にうちに道徳心を含んでおり、更にこれを強化する。道徳心の中心は義務の感である。宗教心によって義務の感は強められる。ここに俗諦の積極面がある。

また清沢師は俗諦は積極的に人道に規定を与ふるものでないと云ってあるが、私見を以てすれば、義務は感謝奉恩の情によりて自ら実践される。これは積極的に人道に規定を与えるものではないであろうか。道徳心では義務の感は理想我の至上命令である。故に内面的に他律的なものが感ぜられる。然るに信心をおしての道徳心では義務は如来の勅命である。如来は理想のかなたにあるのでなく、自分自身は如来に温く攝取せられている。故に勅命は拝受せられ、義務は感恩の情によりて自律的となる。

かようにみれば真宗で云う俗諦は、宗教的道徳生活別言

すれば信生活であって、信心という真諦に包含されることとなる。信巻に常行大悲の益、知恩報徳の益があげられてあるのは、この意味ではないであろうか。されば真俗二諦という語は真宗の真諦を誤らせるおそれがあるように思うのである。この点を明かにするために浄土門の道諦を信心念仏報謝としてはいかがであろうか。

華嚴経における弥勒について

山田亮賢

『華嚴経』が普賢と文殊の二菩薩を中心として、特に普賢行が全体を貫ぬいて強調し説かれていることは今更言うまでもないことである。しかしこの『経』の終りに至って弥勒菩薩が現われ、所謂「入法界品」の善財童子の善知識として特殊な役割を果していることは、普賢、文殊の二菩薩と共に留意すべきものがあると思う。一体『華嚴経』が現存の漢訳においては、六十華嚴、八十華嚴共に一部、二部の構造によって成立していることを見るのであるが、この中、第一部においては、弥勒菩薩は現われていない。従って第二部と見られる「入法界品」においてのみ弥勒が現われているのである。勿論第二部と見られる「入法界品」は、善財童子が五十三善知識歴訪の過程を説いているのであるから、第一部の場合とは、自ずから構造の上に相違あることは当然である。今は特に「入法界品」における善知

識として弥勒が現われねばならなかった意味が如何なるものであるか、その一点に関心を向けて考察したいと思うのである。

「入法界品」における多くの善知識の中、菩薩の名において登場せるものは、比較的数少ないのである。普賢、文殊、観音、正趣、弥勒と五菩薩を数えるのみである。出家の比丘、菩薩に比して東家の善知識が数多いのも善財童子の地上遍歴求道の旅の特色を示すものであると共に、また『華嚴経』が一乘仏教としての特徴を示すものとも言えるであろう。とはいえ、ここに登場せる菩薩は、この「経」として欠くべからざる重要な役割を果す為であるに違いない。このような意味からこの五菩薩の現われる順序、またその説く法門が問題とされねばならない。この中、観音と正趣の二菩薩の登場は勿論、看過し得ざる意味が存するのであるが、ここではこの二菩薩に関しての問題を略して、普賢、文殊、弥勒の三菩薩の登場の意義に局限して見ることとする。『華嚴経』が普賢、文殊によって統撰されることが周知のことであるために、ここに現われた弥勒の意義が見逃され易いのである。実際、善財童子の善知識歴訪が一応終ったかの感のするところにおいて、最後に弥勒が現われ、法蔵が『探玄記』において言う所謂「末会」の六分の一に及ぶ大量の所説が弥勒によって費やされている。このことのみを以しても、そこに特別な意味が存すると言わねばならない。ただ量において多量ではあっても所説の形式は他の善知識歴訪の場合と異っているのではなく、前の善知識の勸進と、善財の見敬申請、更に弥勒の授法という順序を示している。従って内容の豊富さのみで、その他に弥勒登場の意味があまり注目されなかつ