

本化ネットワーク叢書〈1〉

日蓮の諸宗批判

「四箇格言の再歴史化」の前提

山上弘道



日蓮の諸宗批判

『日蓮の諸宗批判』の「資料編」・「あとがき」改稿について

『日蓮の諸宗批判』末尾に資料編として収録した、「資料編（一）系年を変更した遺文」「資料編（二）偽撰・疑義濃厚と判断する遺文」で解説した遺文で、拙著『日蓮遺文解題集成』（以下『解題集成』）にて変更したものが以下のようにありますのでご注意ください。詳細は『日蓮遺文解題集成』の各項を参照下さいますようお願い申し上げます。

一、「資料編（一）系年を変更した遺文」の訂正

- ①『戒体即身成仏義』（二一五頁・『解題集成』一頁）
「仁治二年（20歳）頃から宝治二年（27歳）頃」→「宝治年間（26～28歳）頃」
- ②『色心二法抄』（二一六頁・『解題集成』三頁）
「宝治元年（26歳）頃から建長末年頃の間」→「建長五年（32歳）前後」
- ③『小乗大乘分別抄』（二二五頁・『解題集成』一九一頁）
「文永七年」→「文永八年佐渡流罪直前頃」
- ④『法門可被申様之事』（二二六頁・『解題集成』一五八頁）
「文永七年」→「文永七年の八月以降」
- ⑤『和漢王代記』（二二八頁・『解題集成』二四〇頁）
「文永七年」→「文永九年頃」
- ⑥『一代五時図 広本』（二二九頁・『解題集成』一七六頁）
「文永八年」→「文永八年の佐渡流罪以前」
- ⑦『種種御振舞御書』（二四五頁・『解題集成』三九一頁）
「建治二年十二月から建治三年正月頃」→「建治二年二月頃」
- ⑧『一代五時鶏図 妙覚寺本』（二四九頁・『解題集成』二六六頁）
「建治三年」→「文永十年頃」
- ⑨『一代五時鶏図 本圀寺本』（二五二頁・『解題集成』五七九頁）
「弘安元年の四月以降」→「弘安元年七月～八月頃」

※また本資料編で真撰遺文とした『諸宗問答抄』（二三五頁）は、『解題集成』（七七一頁）では「第Ⅱ類 真偽未決遺文」とした。

二、「資料編（二）偽撰・疑義濃厚と判断する遺文」の訂正

- ①『蓮盛抄』（二五三頁・『解題集成』七七一頁）
「疑義濃厚遺文」→「第Ⅱ類 真偽未決遺文」
- ②『教機時国抄』（二五五頁・『解題集成』七八二頁）
「疑義濃厚遺文」→「第Ⅱ類 真偽未決遺文」
- ③『星名五郎太郎殿御返事』（二六四頁・『解題集成』一六三頁）
「疑義濃厚遺文」→「第Ⅰ類 真撰遺文」

三、「あとがき」の遺文数について

「あとがき」では真撰遺文を「370編ほど」、真偽未決遺文を「80編ほど」、偽撰遺文を「100編ほど」としたが、『解題集成』では真撰遺文「398編」、真偽未決遺文「30編」、偽撰遺文「145編」としている。

序

本年の三月十一日に起きた東日本大震災(三・一一)は、鎌倉時代の正嘉の大地震(一二五七年)を上回る規模のものであった。それだけでなく、三・一一はトリプル大災害(M9.0の大地震・千年に一度の大津波・メルトスルーの原発事故)であったという点で、人類が未だ体験したことのない災害でもあった。当然、この大地震は、災因論をめぐって本化仏教に解釈学上の難題を突きつけた。

周知のように、日蓮(敬称略)は、正嘉の大地震をみて『立正安国論』を書き、念仏等の他宗を禁じて「速やかに実乗の一善(法華経)に帰せよ」と幕府中枢に迫った。以来、日蓮は、難に遭うごとに他宗批判を深め、最後には、それを「念仏無間、禅天魔、真言亡国、律国賊」で知られた四箇格言にまとめた。

日蓮の災因論と他宗批判は表裏一体のものだが、問題はこれらが現代社会でもそのまま通用するものなのか否か、にある。

日蓮の災因論の要点は、日本国中が法華経に背いて念仏等の他宗に傾倒しているので、法華守護の善神が天上に去り、地上に三災七難が到来した、というものである。日蓮によれば、諸悪の根源は法華経以外の他宗への信仰であった。以後、日蓮は、こうした観点から、一連の他宗批判(四箇格言)を強めていった。

しかし、地震がプレートのずれ込みによる地殻変動によるものだとする科学的知見が広範に行き渡っている今日、こうした災因論が、果たして、どこまで社会の「信憑構造」(P. バーガー)を得ることができ

であろうか。ある時代(コンテキスト)で尤もだと思われていた宗教言説(テキスト)が、違うコンテキストの下では「信憑構造」を得ることができなくなる、ということはよくある話である。そうした事態を避けるためには、その宗教言説を、新たなコンテキストのなかに「再歴史化」(蘇生)しなければならない。これが、我われの立場である。

他方、この方程式を否定して、今日でも日蓮の災因論をそのまま繰り返す立場を根本主義(ファンダメンタリズム)という。三・一一を「謗法充滿」と「国立戒壇論放棄」の結果とみる顕正会等の立場は、その典型である。

災因論と表裏一体をなしている日蓮の他宗批判(四箇格言)は、どうであろうか。近世末から近代にかけて影響力を発揮した優陀那日輝や新居日薩は、他宗批判(四箇格言)を避ける摂受主義の立場を採った。一方、近代の田中智学や本多日生らは、他宗批判(四箇格言)を堅持する折伏主義の立場に立った。なかでも、明治二十三年(一九九〇)に『各宗綱要』から四箇格言の原稿を外された本多日生は、四箇格言は本化仏教の「萬古一貫の妙義」(原稿冒頭)であるとして、削除糾弾の狼火をあげた。

現代(戦後)になると、創価学会が、激しい他宗攻撃と暴力性を帯びた「折伏大行進」によって、短時日のうちに大教団となった。その結果、日蓮と本化仏教のイメージは、著しく創価学会的なもの(排他的で暴力的)となった。そして、こうした創価学会の「折伏」イメージを嫌って、やがて平成十一年(一九九九)頃から、「折伏=暴力」という認識と、日蓮=摂受主義」という新しい摂受正意論(今成元昭立正大学名誉教授)を、日蓮宗のなかに生み出していく。

日蓮の他宗批判(四箇格言)がどのようなものであったのかという問題と、それを現代社会でどのように

受けとめればいいのかという問題は、分けて考えなければならない問題であるが、実際には一緒の問題として議論された。ちなみに、今成氏と彼の説の批判者との間で展開された一連の摂受・折伏論争は、日蓮宗東京西部教化センターが編集した『摂折論争がわかる本』(二〇一〇)に纏められている。

だが、平成十五年(二〇〇三)になると、あれほど「折伏」と他宗批判(四箇格言)を繰り返してきた創価学会が、一転して、四箇格言は「特定宗派を攻撃したものとして捉えては(ならない)」「(池田大作『御書の世界』第一巻、八七頁、聖教新聞社、二〇〇三年)とか、「時代の変化を無視して、ただ批判を繰り返して唱えても、かえって大聖人の御心に背くことになりかねない。それでは、ドグマ(教条)になってしまつ」「同上、九四頁)と言い出して、他宗批判(四箇格言)をやめてしまった。こうして、今日、創価学会が攻撃する「他宗」は「一凶」としての日蓮正宗(日顕宗)だけとなった。

四箇格言を現代社会で「信憑構造」が得られるようなかたちに「再歴史化」しようという試みはそれなりに評価できるとしても、暴力性を帯びた過去の他宗攻撃「折伏大行進」の反省的な総括を欠いた創価学会の「再歴史化」は、たんなる自己愛的な状況適応といわれても仕方あるまい。「再歴史化」とは、テキストとコンテキストの間の血の出るばかりの真剣な対話によって初めて可能になるものではあるまいか。

本化ネットワーク研究会(二〇一一年から本化ネットワークセンターの研究会部門、西山茂主宰)は、現代社会に本化仏教を「再歴史化」して仏国土づくりに資するために、平成一七年(二〇〇五)一月に発足した門流(宗会派)横断的な研究会である。そのメンバーには、日本門宗や日顕本法華宗の一部を含む日蓮宗、日蓮正宗(とその関係者)、法華宗本門流・陣門流・真門流、本門佛立宗、国柱会、浄風会、立正佼成会、創価学会等の多彩な宗会派の僧侶が含まれている。

なお、平成二十一年(二〇〇九)十一月までの本化ネットワーク研究会の活動の軌跡は、澁澤光紀「日蓮仏教の再歴史化をもとめて」(『法華仏教研究』、創刊号、七七・九二頁、法華仏教研究会)に詳しく紹介されている。

狙いを「再歴史化」に定めた本化ネットワーク研究会は、そのために、まず、日蓮遺文や門流教学の研鑽につとめ、「本化佛教の真髓を慎重かつ正確に学ぶ」(同研究会二〇〇七年ブログ「趣意書」)必要があると考えている。同研究会が「教学的なテーマ」と「社会的なテーマ」を月例会で交互に取りあげてきた所以は、そこにある。なお、同研究会は、今日(二〇〇一年九月)までに、東洋大学を会場とした六二回の月例会と、日蓮宗寺院等を会場とした七回の夏季セミナーを開いてきた。

本書の著者の山上弘道師はかつて日蓮正宗の無任所(在勤)教師であったが、宗門と創価学会の第一次紛争(一九七七・七九年)のために宗門を離れてからは、池田令道師や大黒喜道師らとともに興風談所を結成し、爾来、日蓮遺文と興門教学の研鑽を実証的に進めている気鋭の研究者である。本化ネットワーク研究会では、第一回(二〇〇五年)と第二五回(二〇〇六年)、および第五〇回、第五三回の研究例会(二〇一〇年)の講師と、第六回の夏季セミナー(同年)の講師を、合計七回、山上師に依頼している。

この度、本化ネットワーク研究会では、本化ネットワークセンターから、本化ネットワーク叢書を発行することになった。その第一号が、本書である。『日蓮の諸宗批判・「四箇格言の再歴史化」の前提』と題された本書は、山上師が本化ネットワーク研究会で行なった前述の講義のうち、二〇一〇年に行った五回分の講義に山上師が加除をほどこし、テーマに即して八講構成に再編したものである。

平成二十二年(二〇一〇)の本化ネットワーク研究会の年間テーマは「四箇格言の再歴史化」であったが

ら、我われは、その「再歴史化」の前提として、「日蓮の諸宗批判」の実態とその成立経緯を慎重かつ正確に学ぶ必要があった。本書の副題に、我われが山上師に講演を依頼した狙いがよく現れている。

ところで、国柱会を創設した田中智学の弟子の山川智応は、その著『日蓮聖人傳十講』（一九二一年、新潮社）のなかで、「（日蓮聖人の上行菩薩の）御自覚は、この三十二歳、修学の最後の時に、叡山で確定あそばされた（中略）が、自覚の真似は、実証を現実を得られたるまでは、（中略）なほ最後の問題として残され（た）」（浄妙全集刊行会版、一九七五年、一三八頁）と述べている。

この説によると、口にこそ出されなかったものの、本化仏教の宗旨は既に立宗以前に完成していたことになる。だが、これは「信仰者の立場で」（の）記述（山川智応『日蓮聖人』〈法蔵館、一九八二年〉、一九九頁、山川百男「あとがき」）であって、実証研究の成果ではない。ちなみに、山川智応は、他著（前掲の『日蓮聖人』）では、そのように述べていない。宗祖の上行自覚と本化仏教の最終的な宗旨建立が佐渡以後のことであり、「日蓮の諸宗批判」も初期の念仏破から最後期の台密破にいたる階梯的なものであったことは、つとに、多くの研究者が指摘していることである。

本書の著者の山上師もまた、そのような認識に立っている。その意味で、本書の特色の第一は、日蓮の他宗批判と宗旨建立の「次第階梯」的な深化発展説を採っているところにある。しかし、本書を貫いている文献実証主義の手法の徹底性は、他の「次第階梯」論者をはるかに凌駕しているように思える。というわけで、本書の第二の特色は、日蓮遺文の真偽や執筆系年の丹念で正確な吟味にもとづいて、日蓮の他宗批判の階梯分析をすすめているところにある、といえる。このような文献実証主義は、山上師のみならず、興風談所の研究者に共通した手法である。

本書の特色の第三は、日蓮の他宗批判の契機や動機（直接的原因）を、「ただ教理的に間違っているから」と単純に見るのではなく、それを「当時の宗祖を取り巻く環境の中に」見出すという歴史社会的ないし政治経済的な視点を重視しているところにある。日蓮個人の周辺的なことでは、清澄寺への東条景信の領地支配権拡大と念仏宗批判、幕府権力と結んで日蓮を龍ノ口の頸の座に追い込んだ極楽寺良観や建長寺道隆等と律宗および禅宗批判の関係などがあげられるが、国家的・国際的なことでは、自界叛逆（二月騒動）と他国侵逼（蒙古来襲）と東密・台密（真言宗）批判の関係などがある。

本書の特色の第四は、平成二十二年に本化ネットワーク研究会が設定した「四箇格言の再歴史化」というテーマに依って、山上師が具体的な提言を示しているところにある。

山上師は、他宗が「本質的な部分において、法華信仰とどのように違うのかということ」を、最大公約数的につかんでおくことが重要ではないか」と前置きしたうえで、今後、本化教徒が注力すべきこととして、どんなに苦しくても娑婆世界を否定せず、そこに寂光土を見出していくこと（現代の念仏宗批判）、凡夫の成仏には仏の下種と仏説への信が不可欠であると認識すること（現代の禅宗批判）、祈祷や現世利益信仰を教えの中心に据えないこと（現代の真言宗批判）、権力と結んだ高徳的偽善者（僭聖増上慢）にならないこと（現代の律宗批判）、という四箇格言の「再歴史化」の提言を行っている。

ところで、「このところ、門流（宗会派）横断的な本化仏教の研究会や社会運動団体の活動が目だっている。研究会としては法華仏教研究会（花野充道主宰）があるが、国際的な社会運動団体としては四方僧伽（井本勝幸代表）とT M良薬センター（小野文琬代表）などがある。これらはすべて、本化ネットワーク研究会（センター）の連携団体である。私は、これらの団体の緊密なネットワークキングによって、本化仏教による仏国

土づくりが大きく進展することを祈っている。

最後に、日蓮の他宗批判（四箇格言）の真意が正しく理解されるために、本書が多くの諸兄弟の目にとまり、広く読まれるようになることを切望するものである。

平成二十三年九月吉日

本化ネットワーク研究会主宰 西山 茂

目次

序	3	西山茂
第一講 浄土宗批判		
はじめに	3	
第一、修学期の浄土教修学と批判	5	
第二、建長五年の立宗宣言 妙法弘通と専修念仏批判	7	
一、東條景信との抗争と立宗宣言	7	
二、鎌倉進出と浄土教批判	18	
第三、法然浄土教批判の変遷	20	
第四、女人往生思想について 『薬王品』の往生思想	27	
第五、叡山浄土教へのスタンス（恵心僧都の位置）	31	
まとめ	37	
第二講 禅宗批判		
第一、立宗宣言から『守護国家論』『唱法華題目抄』まで	41	
第二、文永五年蒙古使者来朝を契機として 亡国の元凶（叡山衰退の原因）	43	
第三、文永八年の法難を契機として	47	
第四、「教外別伝 不立文字」の批判	50	
まとめ	54	
第三講 真言宗批判		
第一、初期文献に見られる宗祖の密教修学	57	
一、修学期の密教修学	57	
二、立宗宣言時には真言は批判の対象でないこと	61	
第二、法華真言の立場 『大日経』の位置	63	
一、『大日経』を第五時とする	63	
二、『大日経』を方等部とする	66	
三、日本真言の系譜に二あり	70	
第三、真言批判の時期と動機	72	
一、真言批判の時期	72	
二、真言批判の動機 蒙古使者来朝との関連	79	
（一）叡山法華宗の衰退 叡山の一向真言化	79	
（二）真言祈祷による蒙古調伏	81	
第四、真言批判の内容	83	
一、善無畏・金剛智・不空の批判 『大日経義釈』批判	83	

(一) 『大日経義釈』の理同事勝の批判	84
(二) 教主論の批判 本門の釈尊と大日如来	89
二、弘法(東密)の批判	92
第五、伝教の真言批判についての見解	99
第六、『本尊問答抄』の真言批判	100
まとめ	102

第四講 華嚴宗批判 付、理具法門の批判

第一、初期華嚴宗批判 教相から	108
第二、一念三千論を盗む 観門からの批判	113
一、観門からの批判の時期	113
二、観門からの批判の内容	115
(一) 諸宗本尊に迷えり 下種無き成仏論の批判	116
(二) 一念三千の各目および法門は天台以前にありや	118
(三) 華嚴宗に一念三千の義を用いるや	121
(イ) 『華嚴経疏』の文	122
(ロ) 己心所具仏界を論ずる諸経典	123
(四) 華嚴経に一念三千を明かすや	125

(イ) 『止観』なくして『華嚴経』の文は正しく理解できない

(ロ) 『華嚴経』は所詮「心生・思議の十界」を明すのみで
「心具・不思議の十界互具」を明かさず

(五) 以上の要点

三、本門の教主釈尊 本門思想の強調	129
第三、「理具法門」の批判	132
まとめ	137

第五講 律宗批判

第一、律宗の教理的批判	145
第二、良観房忍性の批判	145
一、良観房忍性の行状概観	145
二、文永八年の大旱魃 良観房と宗祖の対決	146
三、良観房の讒言・訴状と文永八年の法難	149
四、「両火房」 極楽寺と鎌倉御所の炎上	151
五、『聖愚問答抄』の良観房に関する記述について	152
まとめ	153

第六講 台密批判

第一、台密批判以前のスタンス 慈覚を庇う 157

第二、台密批判 159

一、慈覚批判 160

(一) 慈覚批判 台密批判の時期 160

(二) 初期段階で智証が批判されない理由 162

(三) 慈覚のみの批判はいつまでか 164

二、智証批判(三大師批判) 166

三、慈覚・智証批判の様相 170

四、一代五時図に見られる真言師の変遷 慈覚・智証の密教伝持の系譜と伝教の位置 174

五、台密批判の動機と理由について 179

(一) 上行自覚と台当本迹違目 179

(二) 自界叛逆難の的中と他国侵逼難の危機 180

まとめ 181

第七講 宗祖の四箇格言について

第八講 「四箇格言の再歴史化」への提言

第一、不輕菩薩の逆縁毒鼓の折伏 197

第二、「四箇格言再歴史化」への提言 201

一、浄土教について 202

二、禅宗について 204

三、真言宗について 205

四、律宗について 207

資料編(凡例) 213

系年を変更した遺文 215

偽撰・疑義濃厚と判断する遺文 253

あとがき 289

第一講 浄土宗批判

第一講 浄土宗批判

はじめに

ただいまご紹介いただきました山上と申します。どうぞよろしくお願いいたします。

先月（平成二十二年三月）の終わりごろだったと思うのですが、西山先生から突然メールをいただきました。平成二十二年度の本化ネットワーク研究会（本ネ研）の研究テーマを「四箇格言の再歴史化」とする中で、ついてはそのベースとなる日蓮（以下「宗祖」と尊称させていただきます）の諸宗批判について、本ネ研勉強会で話してもらえないかということでした。すぐお引き受けしようと思いましたが、諸事抱え込んでおりまして、二・三日考えさせてくださいとうえで、四回に分けてお話しすることとし、第一回を四月十六日ということでお受けし、やっとの思いで一昨日、事務局の方にレジュメを提出した次第です。

レジュメは二種類ありまして、一つは本日お話をする内容のレジュメです。もう一つは資料編でして、本日お話しする範囲の中で、偽撰・疑義濃厚と判断される遺文については取り上げておりませんので、それを掲げその理由を示してあります。また使用する遺文の系年について、『昭和定本日蓮聖人遺文』（以下『定遺』と略称）等の説を変更しているものがありますので、その理由も示してあります。時間が限られておりますので、その一々をご説明するということがなかなか困難でありますので、このようにまとめて資料編と

致しました。詳しいことは後でじっくり読んでいただければと思います。

さて、では本題に入りますが、あらかじめ全体的なことを申し上げておきます。一般的に、特に宗祖を信仰する者にとつては、宗祖の諸宗批判は立宗宣言からすでに始まっていると考えられがちであります。すなわち十二歳で清澄寺に登り勉強に励まれ、その後諸国遊学に発ちあらゆる宗派の教学を研鑽され、その結果諸宗の教えは末法の衆生を成仏させるものではなく、法華経のみこそがそれをなし得る妙薬であることを突き止め、清澄寺に帰り建長五年に立宗宣言をされ、法華経至上主義を宣言する一方、諸宗批判を開始されたというものであります。

しかし宗祖のお言葉を丹念に拝していきますと、必ずしも当初から諸宗すべてを批判されているわけではない。どうも順番があるようですし、またたとえば本日のテーマである浄土宗批判にしても、ただ教理的に間違っているから批判をするという単純なものではないように思われます。当然教理の問題が一番大切であることには違いありませんが、宗祖が浄土宗を批判する直接的原因として、その当時宗祖を取り巻く環境の中に、専修念仏を批判せざるを得ないシチュエーションがあったと思われるのです。それは専修念仏批判のみならず、禅宗の場合にも律宗の場合にも真言の場合にも、批判せざるを得ない具体的な事件や問題があった、批判に踏み切っているというふうに思われるのであります。

そういうわけで本講では、諸宗批判の教理的内容はもちろんでありますが、とりわけ批判の時期や、その時の宗祖を取り巻く状況がどのようなようであったのか、またその後の批判のトーンに変遷があったのかどうか、というようなことを念頭に置きながらお話を進めていきたいと思います。今回第一回目は「浄土宗批判」です。浄土宗とは法然浄土教、つまり専修念仏の批判であることは申すまでもありません。

では、さつそくレジュメに沿ってお話を進めてまいります。

第一、修学期の浄土教修学と批判

まずは宗祖の修学期における浄土教修学と批判について見てみたいと思います。宗祖の立宗宣言に至る前の修学期における浄土教に対するスタンスについては、『四條金吾殿御返事』（日興本・文永九年九月八日）と『南條兵衛七郎殿御書』（真蹟断存・文永元年十二月十三日）に示されております。まず『四條金吾殿御返事』には次のように述べられています。

而^レ日蓮は法華經の行者にもあらず、僧侶の数にもいらず。然而^{シテ}隨^テ世^ノ人^ニ阿彌陀佛ノ名號を持^テしほ
どに、阿彌陀佛ノ化身とひびかせ給^フ善導和尚^ニ云^ク、十即十生百即百生、乃至千中無^一。勢至菩薩ノ化身
とあをがれ給^フ法然上人料^ニ簡^{シテ}此釋^ヲ云^ク、末代に念佛の外の法華經等を雜ふる念佛においては千中無^一、
一向^ニ念佛^セ者十即十生^ト云云。日本國の有智・無智仰て此義を信^{シテ}于^レ今五十餘年一人も疑を加へず。
唯日蓮の諸人にかはる所は、阿彌陀佛の本願には唯除^ク五逆^ヲ、誹謗正法^トとちかひ、法華經には若人^{不レ}信^{シテ}
信^セ毀^ニ謗^ス此經^ヲ則斷^ス一切世間ノ佛種^ヲ乃至、其人命終^{シテ}入^リ阿鼻獄^ニと説^シたり。此善導^ノ法然謗法の者
なれば、たのむところの阿彌陀佛にすてられをはんぬ。餘佛餘經においては我と抛ぬる上は、救^ヒ給^フべ
きに不^レ及。法華經の文の如きは無間地獄疑なしと云云。（『定遺』663頁）

ここに「自分がまだ僧侶でない時期」と述べられていますが、これは清澄寺に登山する以前ともとれます

が、十二歳で清澄寺に登られて、そして十六歳で出家される以前の初等教育を受けている頃かもしれません。ともあれ僧侶になる以前に、世の人に從つて阿弥陀仏の名号を唱えていた時代があったといわれています。しかしながら、他の人たちと違ったのは、その頃から自分は次のような素朴な疑問を抱いていたといわれるのです。その疑問とは、阿弥陀経には「五逆と誹謗正法を除く」と書かれており、阿弥陀仏はそうした五逆罪の者と謗法者は救うことができないと言われている。一方法華経には法華経を誹謗する者は墮地獄であると説かれている。とすれば法然等は、正法たる法華経を誹謗しているのであるから、阿弥陀の本願に漏れているのだから捨てられてしまうことになる。かといって他のお経、他の仏に頼ることも、自ら抛ってしまった。素朴ながら、かなり深く鋭いところを突いた疑問を持たれていたということが分かります。次に『南條兵衛七郎殿御書』です。

念佛實に往生すべき證文つよくば、此十二年が間念佛者無間地獄と申^スをば、いかなるところへ申^ッいだしてもつめずして候べき歟。よくよくゆはき事也。法然善導等がかきをきて候ほどの法門は日蓮らは十七八の時よりしりて候き。このごろの人の申^スもこれにすぎず。(『定遺』326頁)

ここでは法然等が書いていることなどは、十七・八才の頃には既にマスターしていたという風に述べられております。また「この十二年の間」念仏批判を行ってきたと述べられており、念仏批判の開始が『南條兵衛七郎殿御書』執筆の文永元年から「十二年」前、すなわち建長五年であったことがわかります。

第二、建長五年の立宗宣言——妙法弘通と専修念仏批判

一、東條景信との抗争と立宗宣言

さてこのような修学期を踏まえまして、いよいよ宗祖は専修念仏の本格的な批判に入っていくわけでありませけれども、それは只今申しましたように、建長五年のことです。建長五年といえば立宗宣言の年でありますが、どうも浄土宗批判を本格的に開始されることと、立宗宣言に至る清澄寺や宗祖を取り巻く諸状況が深く関係しているようでありまして、以下にそのことについて少し時間をかけてお話ししたいと思います。

まず、建長五年四月二十八日に宗祖が立宗宣言をされたその背景でありますけれども、先ほど少し触れましたように、宗祖は諸国遊学から清澄寺に帰って、突然自分の学んできた法華経至上主義と諸宗批判を宣言したというような単純なものではなく、宗祖が清澄寺に帰った当時——おそらくそれは、宗祖は建長三年十一月二十四日に京都において『五輪九字明秘密釋』を書写しておりますからそれ以降、『妙法比丘尼御返事』(真偽問題等後述)に「十二・十六の年より三十二に至^ルまで二十餘年が間、鎌倉・京・叡山・園城寺・高野・天王寺等の國々あらあら習^はり候し程に」(『定遺』1553頁)とありますので、三十二歳つまり建長五年の一月・二月頃と思われませんが——、清澄寺はまさにその支配権をめぐって、危機的状況にあったようであります。すなわち地頭東條景信は自身の勢力拡張の一環として清澄寺を支配しようとし、さまざまなこと

を画策し、また圧力をかけていたようなのです。その辺のことは『清澄寺大衆中』（身延會存・文永十二年一月十一日、系年「資料編」240頁参照）に次のように述べられています。

故いかんとなれば、東條左衛門景信が悪人として清澄のかいしゝ（飼鹿）等をかり（狩）とり、房々の法師等を念佛者の所従にしなんとせしに、日蓮敵をなして領家のかたうどとなり、清澄・二間の二箇の寺、東條が方につくならば日蓮法華經をすてんとせいじやう（精誠）の起請をかいて、日蓮が御本尊の手にゆい（結）つけていのりて、一年が内に兩寺は東條が手をはなれ候しなり。（『定遺』1135頁）

すなわちここには、東條景信が清澄寺の飼鹿を狩りとつたこと、清澄寺の坊々の法師達を念仏者の所従にしようとしたこと、それに対して宗祖は、領家側の味方となつて本尊に起請し、一年の内に清澄・二間の二カ寺を取り戻したことが記されています。

御存知のように鎌倉幕府は、律令制の国衙・郡衙、さらにその後の莊園領主という、旧来の支配制度に対し、各地に守護・地頭という支配制度を配しました。地頭は在地武家が任命されることも多く、もともと領主として任命されたわけではありませんが、その武力により、徐々に徐々に本来領主が支配している領地ですとか、あるいは国衙・郡衙の長官の権益などを侵掠していくということがあつたようであります。その結果いろいろところで新任の地頭と、もともとの領主との間に訴訟事件が起きております。自分の権益がどんどん犯されることに対して領主側が訴えるわけですね。鎌倉幕府は撫民政策の一環から、この種の訴訟に關しては領主側に軍配を上げることが多かつたようで、地頭側が負けるという判例が多くあります。

さて清澄寺が所在する東條郷の地頭であつた東條景信は、自身の支配権を拡張するための一環として、清澄・二間の二カ寺を支配しようとしたようなのです。領地の支配権を拡大するために、大寺院を支配していくということが、重要かつ有効なことだつたのではないかと思われまゝ。

そして大変興味深いことは、そのために東條景信は「悪人として清澄のかいしゝ等をかりとり」、そして「房々の法師等を念佛者の所従に」しようとしたことです。すなわち彼は清澄寺支配を、ただ自分の権力・武力で推し進めるのではなく、信仰をもつて合理的に行おうとした。つまり清澄寺の僧たちを、念仏者の所従にさせることによって、清澄寺を支配しようとしたのです。

私は東條景信自身が念仏信仰をしていたものと思ひますが、とりわけ彼の「清澄の飼鹿を狩りとる」という挑発行為に注目したいと思います。ご存知のように寺院の境内地に飼われている鹿は、非常に神聖な存在であります。しかし、彼はそれを平気でやつてのける。私は彼のそうした行為に、当時特に東国の念仏信仰者の間に流行していた「造悪無碍」を想起せざるを得ません。それは、浄土教の「悪人正機」説を逆手に取つて、悪事をはたらくことは何等往生の妨げにならないという、本来の「悪人正機」を逸脱した考え方でありまして、親鸞はその流行の対処に苦慮しています。

私は東條景信の挑発的な、そしてまた神仏を恐れない所行が、造悪無碍的な念仏信仰に影響されているような気がするのです。そしてその背後には「念仏者」≡専修念仏者がいたことは、先の『清澄寺大衆中』の文に、「房々の法師等を念佛者の所従にしなんとせしに」とあることから明らかであります。

ところでそのことに関連して、先出の『妙法比丘尼御返事』（弘安元年九月六日）について少々触れておきたいと思ひます。『妙法比丘尼御返事』は真蹟および上代写本がありません。『日祐目錄』（写本の部・康永三年＝1344）に「妙法比丘尼 商那和修」とその名が見られるのが初見で、遺文集としては『日朝

本』・『平賀本』あたりが初見です。ただしそこには、宗祖と東條景信との抗争を述べる段に

地頭東條左衛門尉景信と申せしもの、極樂寺殿・藤次左衛門入道、一切の念佛者にかたらはれて度々の問註ありて、結句合戦起りて候上、極樂寺殿の御方人理をまげられしかば、東條の郡うせ(塞)がれて入ル事なし。(『定遺』1562頁)

と述べられており、景信の背後に極樂寺殿(北条重時)およびその被官と目される藤次左衛門入道がいたとされているのです。ここに北条重時とともに、藤次左衛門入道の名が見られることが注目されます。『吾妻鏡』の建長四年三月六日条には、「藤次左衛門尉泰経」が宗尊親王関東下向につき、北条重時(奥州)北条時頼(相州)の御使いとして上洛していることが記され、また建長五年正月二十八日条には、「藤二左衛門尉泰経」が時頼の室が男子を出産した祝いを、重時の御使いとして届けていることが記されておりますが、この「藤次(二)左衛門尉泰経」と『妙法比丘尼御返事』の「藤次左衛門入道」とは、建長四・五年という年代や、極樂寺殿すなわち北条重時の重臣であったということなどが符合しており、同人と見てまず間違いありません。ただし『妙法比丘尼御返事』では「入道」とされているのが気になりますが、重時も「極樂寺殿」と出家後の名が用いられておりますので、これは双方とも当時の名ではなく、本状執筆の時点で當時を振り返って、その後入道してからの名が使われたものと思われ、全く問題はありません。そしてこうした両者の符合は、『妙法比丘尼御返事』の信憑性を高めることになることは申すまでもありません。

そうとすればさきに掲げました『妙法比丘尼御返事』の文により、東條景信は、北条時頼の義父にあたる重時やその重臣を後ろ盾として、清澄寺を支配しようとしていたことになるわけでありす(東條景信と北条得宗および一門との関係、さらに長狹郡東條氏については、川添昭二氏「東條景信——日蓮の敵役」(『日本歴史』

第608号(1999年1月)参照)。

ともあれ景信は、そうした権力者を含む念仏者と念仏思想を後ろ盾として、清澄寺に対して強圧的な態度で圧力をかけてきます。そればかりか『妙法比丘尼御返事』の「度々の問註ありて」との文によれば、訴訟をも起こしてきたようなのであります。

このような圧倒的な圧力に対し、宗祖は領家側に立つて清澄寺や二間寺が景信の手に渡らぬよう本尊に祈るとともに、勝訴に向けて全力を挙げて闘ったものと思われす。その結果一年の内に領家側は勝訴し、二箇寺は景信の手を離れたわけでありす。

さてこうした係争中においても、景信は先ほど述べましたように、極めて行儀の悪い行為を含め、あらゆる手段をもって清澄寺に圧力をかけてきました。そして清澄寺の有力者(住持とも)と目される円智房や実城房、道善房の兄道義房、西堯房といった住僧等は、次々とその圧力に屈していったようでありす(『種々御振舞御書』身延會存・建治二年の十一月から建治三年の二月頃『定遺』983頁)。そればかりか彼らは保身の為に、景信と真つ向対立する宗祖を清澄寺から追い出そうと画策し、宗祖の師道善房に勘当を迫ったのであります。その辺のことは『報恩抄』(真蹟断存・建治二年七月二十一日)に

故道善房はいたう弟子なれば、日蓮をばにくしとはをぼせざりけるらめども、きわめて臆病なりし上、清澄をはなれじと執せし人なり。地頭景信がをそろしといひ、提婆・瞿伽利にことならぬ圓智・實城が上と下とに居てをどせしをあながち(強)にをそれて、いとをしをもうとし(年)ごろの弟子等をだにも、すてられし人なれば後生はいかんと疑う。(『定遺』1239頁)

と述べられているとおりであります。

宗祖はこうした法然浄土教による清澄寺支配に強い危機感を懐いたに違いありません。そしてそれは単に清澄寺のみの危機ではなく、大原顕真以来叡山の有力な僧が、次々と法然浄土教に転向している現状を考えれば、叡山天台法華宗全体の危機でもあるわけで、かくして宗祖は建長五年三月二十八日、同四月二十八日、叡山天台法華宗を法然浄土教の魔手から護るべく、叡山伝燈の法華至上主義復興と、法然浄土教への徹底抗戦を宣言することになったのであります。

『清澄寺大衆中』には

其上、眞言宗は法華經を失_レ宗也。是は大事なり。先_ッ序分に禪宗と念佛宗の僻見を責_メて見んと思ふ。

……其上、禪宗・浄土宗など申_スは又いうばかりなき僻見の者なり。此を申さば必_ズ日蓮が命_チと成_ルべしと存知せしかども、虚空藏菩薩の御恩をほう（報）ぜんがために、建長五年四月（三月）『平賀本』（二十八日、安房ノ國東條ノ郷清澄寺道善之房の持仏堂の南面にして、淨圓房と申_ス者竝に少々ノ大衆にこれを申しはじめて、其後二十餘年が間退転なく申_ス。（『定遺』1133頁）

とあります。ちなみに『定遺』では日付が「四月二十八日」となっておりますが、最古写本である『平賀本』、そして『刊本録内』では三月になっております。小川泰堂の『高祖遺文録』が四月と以来『縮冊遺文』『定遺』等がそれを踏襲しておりますが、建治二年七月から建治三年二月頃に系けられる、同じく身延會存御書である『破良觀等御書』（身延會存『延山録外』所収）には、

かく申す程に、年三十二建長五年の春の比より念佛宗と禪宗等とをせめはじめて、後に眞言宗等をせむるほどに、念佛者等始めにはあなづる。（『定遺』1284頁）

とありまして、ご存知のように春というのは一・二・三月でありますから、『清澄寺大衆中』も本来『平賀本』のように「三月二十八日」と書かれていた可能性が非常に高いと思われます。ともあれ宗祖はまず建長五年三月二十八日に、師匠道善房の持仏堂の南面（南側の部屋）において、浄円房をはじめ少々の住僧等に対し、内々に法華經至上主義と禪宗・念佛宗の批判を宣言したのであります。ここには禪宗も含めて批判の対象となっておりますが、その主体が法然浄土教であったことは、さきに申し上げた宗祖を取り巻く状況や、その後の宗祖の念仏主体の批判の状況から見て間違いありません。

ちなみに宗祖は正元元年から二年の成立と思われる『念仏者令追放宣旨御教書集列五篇勘文状』（以下『念仏者追放宣状事』と略称。『平賀本』・正元元年から二年初め頃）に、叡山衆徒等が専修念仏停止を朝廷に進言する『山門申状』（延応二年か）を収録していますが、そこには

山門申状

延曆寺三千大衆等謹解（この部分は日興「法門要文」『日興上人全集』65頁によって補う）

近來有_リニ_ツ妖怪_一驚_ニ人ノ耳目_一。所謂達磨之邪法ト_ト念佛之哀音_一也。○不_レ屬_ニ顯密之法門_一。不_レ致_ニ王臣之祈請_一。誠_ニ端拱_ニ而蔑_レ世_一。暗證_ニテ_レ而輕_レ人_一。……附佛法ノ外道 吾朝_ニ既_ニ出現_一。妖怪之至_リ不_レ可_レ不_レ慎_一。何_ソ強_ニ撰_ニテ亡國流浪之僧_一爲_ニ伽藍傳持之主_一。（『定遺』2271頁）

とありまして、近來叡山を無視して流行する「二つの妖怪」として、「達磨の邪法と念仏の哀音」があげられています。宗祖は佐渡期『観心本尊抄』において、上行自覚および台当本迹違目に立たれる以前においては、一貫して叡山天台法華宗の僧として叡山復興を目指されておりました（本書157頁参照）、そういう意味では立宗宣言における禪宗・専修念仏批判が、『山門申状』と同じトーンであることはけっして偶然ではないと思われれます。

それはともあれ、この内々の宣言を経ていよいよ本格的な宣言が、一ヶ月後の四月二十八日になされます。『聖人御難事』（真蹟完存・弘安二年十月一日）には

去^{スル}建長五年（太歳癸丑）四月二十八日に、安房ノ國長狹郡之内東條の郷、今は郡也。天照太神の御くりや（厨）、右大將家の立^テ始^メ給^ヒ日本第二のみくりや、今は日本第一なり。此郡の内清澄寺と申^ス寺、諸佛坊の持仏堂の南面にして、午ノ時に此法門申^シはじめて今に二十七年……（『定遺』1672頁）

とありますように、今度は諸仏坊の持仏堂の南面で、正午に宣言されており、場所が変わったのは、師匠道善房に持仏堂において宣言することを拒否されたからかもしれません。ともあれこの法華至上主義と浄土教批判の宣言により、東條景信との対立、そして景信に屈して保身に走る円智房等との対立は決定的なものとなったであろうことは、想像にかたくありません。師匠道善房も先ほどの『報恩抄』の御文にありましたように、保身の為に宗祖を勘当したのです。このような厳しい状況でありましたから、恐らく宣言後そう時を経ずして、宗祖は清澄寺退出を余儀なくされたものと思われます。

ところで高木豊氏は論攷「清澄の日蓮」（『金沢文庫研究』〔1966年〕124号2頁以下。『日蓮攷』〔山喜房仏書林、2008年〕93頁以下）におきまして、この清澄寺をめぐる宗祖と東條景信との対立を、建長五年四月二十八日立宗宣言以後のこととしております。すなわち、その対立は立宗宣言における浄土教批判がきっかけであり、浄土教者であった景信は、同じく浄土教者であった清澄寺の住持と思われる円智房や、実城房等その他の住僧等と結託して宗祖を追い出したものとし、その時期は建長六年九月以降と推測しています。その理由は同じく清澄寺の住僧である肥前公日晁が、建長六年九月三日に『五輪九字明秘密釈』を写しており、それは宗祖が建長三年十一月二十四日、京都にて書写したものを転写したのであり、それ故に

建長六年九月三日時点で、宗祖はまだ清澄寺にいたはずであるというのであります。

しかし私は、まず東條景信と宗祖の対立は、さきに述べましたように立宗宣言による浄土教批判がきっかけではなく、景信が浄土教者を背後に清澄寺を支配しようとしたことに起因するものであると思います。また円智房等を念仏者と見、景信と結託して宗祖を追い出したというのも、少し事実と乖離しているように思います。なぜかならば『種々御振舞御書』には

圓智房は清澄の大堂にして三箇年が間、一字三禮の法華經を我とかきたてまつりて十卷をそらにをぼへ、五十年が間、一日一夜に二部づつよまれしぞかし。かれをば皆人は佛になるべしと云云。日蓮こそ念佛者よりも道義房と圓智房とは無間地獄の底にを^ツべしと申^シたりしが、此人々の御臨終はよく候^ヒけるか
いかに。日蓮なくば此人々をば佛になりぬらんとこそをばすべけれ。（『定遺』983頁）

とありまして、円智房は日々法華經を信行しているのであって念仏者とはいいたくない。さらに宗祖は円智房や道義房を「念仏者よりも無間地獄の底に」墮ちるといったとありまして、宗祖は円智房等の他に念仏者を想定していることがわかります。つまり宗祖はここで、清澄寺を支配しようとした念仏者よりも、その圧力に屈し保身の為に宗祖を追い出した円智房等の罪の方が重たいといわれているのでありまして、そのことから円智房等と念仏者とは区別されなければならないのであります。

次に清澄寺退出につきましても、高木氏の建長六年九月以降という説は再考の余地があるように思います。たしかに肥前公日晁書写の『五輪九字明秘密釈』と宗祖のものとは、私も細かく対校したことがありますが、同種本であり、日晁は宗祖のものを筆写した可能性は高いと思います。そして日晁本の奥書に

建長六年（甲寅）九月三日未時了。清澄山住人肥前公日晁（晁）生年廿七才（『金沢文庫古文書 識語篇

とあることから、高木氏はその筆写は清澄寺でなされており、したがって宗祖はその時点においていまだ清澄寺を退出していないといわれるのです。これについては寺尾英智氏も論攷「日蓮書写の覚鑿『五輪九字明秘密釈』について」（中尾堯編『鎌倉仏教の思想と文化』〔吉川弘文館、2002年〕289頁）において両本を詳細に検討し、同種本たることを立証したうえで高木説を支持しています。

しかし日晁の書写本の奥には「清澄山住人」と記されているだけで、清澄寺にて書写したとは記されておられません。日晁は建長五年九月に『胎藏界沙汰』（『金沢文庫古文書 識語篇2』144頁）『金剛界鑿口伝』（『金沢文庫古文書 識語篇1』229頁）を筆写しておりますが、その奥書には「打墨」において筆写したと明記されていません。打墨とは清澄寺の西方にある西條からさらに二キロ程西に、現在でもその地名があります。この頃日晁はその打墨辺で活動していることがわかります。

一方宗祖は、これは後年のこととなりますが、文永元年十一月、西條華房の僧房にて道善房と会見していることが、『善無畏三藏抄』（真蹟断存・文永七年）の記述によつて知ることができまが（『定遺』474頁）、この西條華房の坊も清澄寺とは縁のある寺だったと思われる。しかし西條という地名が示すように、東條郷の西隣に位置するものの、東條景信の支配権の及ばぬ土地であり、そうであるからこそこの時も宗祖はそこに滞在し得たと思われるのです。そのことはこの時宗祖は東條松原において景信の襲撃を受けるのですが（小松原剣難）、東條松原は西條華房と隣接しており、宗祖は西條から東條側に踏み込もうとしたところを襲撃されていることから、うかがい知ることができるのであります。

以上のことを勘案しますと、宗祖は建長五年四月二十八日の立宗宣言により、東條景信や円智房等と決定的な対立状態になり、師道善房にも勘当されて、程なく清澄寺退出を余儀なくされたものと思われる。そして退出後はしばらくの間、行動をともした兄弟子である義浄房・浄頭房等とともに、東條景信の支配権外の西條華房の僧坊に滞在したのではないかと思うのです。そして肥前公日晁は、自分が活動する打墨の程近く華房に滞在する宗祖を訪ね、『五輪九字明秘密釈』を筆写したのではないかと思われるのであります。

そうとすれば宗祖は少なくとも建長六年九月までは華房の坊に滞在していることとなります。その後の消息はわかりませんが、鎌倉進出は先の寺尾論文では、『災難対治抄』（真蹟断存・正元二年二月）に

所謂自_レ建長八年八月_ニ至_ル正元二年二月_ニ大地震・非時_ノ大風・飢饉・大疫病等種種_ノ災難連_レ于_レ今不_レ絶_ニ。大體國土_ノ人數似_レ可_レ盡_ニ。（『定遺』165頁）

とあり、建長五年六月の鎌倉大地震や、建長六年の鎌倉大火災に触れられず、建長八年の大風・飢饉・疫病から述べられていることから、建長八年のことと推測しております。妥当な見解とします。なお『唱法華題目抄』（日興抄写・文応元年五月二十八日）には

此七八年が前までは諸行は永く往生すべからず、善導和尚の千中無一と定めさせ給たる上、選擇には諸行を抛てよ、行ずる者は群賊と見えたり、など放語を申し立てしが、又此四五年の後は選擇集の如く人を勧ん者は、謗法の罪にて師檀共に無間地獄に墮つべしと經に見えたりと申_ス法門出来したりげに有しを、始めは念佛者こそりて不思議の思をなす上、念佛を申_ス者無間地獄に墮べしと申_ス惡人外道あり、などのしり候しが、念佛者無間地獄に墮べしと申_ス語に智慧つきて、各選擇集を委く披見する程にげにも謗法の書とや見なしけん。千中無一の惡義を留_めて、諸行往生の由を毎_ニ念佛者_一立_レ之。（『定遺』199頁）

とありまして、七・八年以前には念仏者たちは専修念仏を唱え諸行往生を否定していたが、その四・五年後には、宗祖が専修念仏を墮地獄と批判した故に、諸行往生に切り替えたとされています。『唱法華題目抄』執筆の文応元年から七・八年前といえは建長五・六年、その四・五年の後とは建長八年(康元元年)・正嘉元年(康元二年)ですから、鎌倉進出を建長八年とする説を補充するものといえるでしょう。この辺のことは拙稿「宗祖遺文『念仏者令追放宣旨御教書集列五篇勘文状』とその周辺」(『興風』21号〔2009年〕)に述べていますので、お読みいただければと思います。

二、鎌倉進出と浄土教批判

さて、鎌倉に進出された宗祖を待ち受けていたのは、度重なる災難でありました。『吾妻鏡』とか、あるいは宗祖の『守護国家論』(身延會存・正嘉三年(正元元年)一・二月頃)『安国論御勘由来』(真蹟完存・文永五年四月五日)などによりますと、建長八年八月六日には、大風・洪水・山崩れにより多数の死者が出ました。正嘉元年には五月十八日、八月一日、八月二十三日、十一月八日と大地震が次々と起こります。正嘉二年には大雨暴風により田園が損亡し、夏の旱魃、秋の大風により未曾有の飢饉となりました。翌正元元年にいたっても大飢饉が続き、さらに疫病の大流行が追い打ちをかけたということがあります。『安国論奥書』(真蹟完存・文永六年十二月八日)には

從_レ正嘉一始_レ之_ヲ文應元年_ニ勘_ル畢_ル。去_レ見_テ正嘉元年太歳丁巳八月二十三日戊亥之尅_ノ大地震_ヲ勘_レ之_ヲ。

(『定遺』442頁)

というふうに言われております。

鎌倉に入られた宗祖を待ち受けていた数々の災難。宗祖はそれらを遠くから見聞したのではなく、まさに実体験される、被災されるわけでありました。被災され身をもつて天の瞋りというものを体感された宗祖は、一つの大きい見解に立たれます。かつて清澄寺で立宗宣言された時は、法然浄土教の跋扈は清澄寺の危機をもたらし、ひいては天台宗全体の危機をもたらすものであるとの見解に立たれました。しかし今、たび重なる天変地天を身をもつて体験することによって、これはもはや一宗の問題ではなく日本国そのものの危機であり、その元凶こそ法然浄土教の跋扈にあるとの確信に立たれたのであります。そしてそのことを、諸經典の裏付けをもつてしっかりと理論的に明示し、国家に訴えていかなければならないと考えられたわけでありまして、その時の心境を先の『安国論奥書』には、「正嘉元年の大地震を見て考え始めた」というふうにいわれたわけでありました。

宗祖がそのためにまずなされたことは、浄土教批判のための資料収集であつたと思います。一切経をひもとき、その裏付けを探す。『強仁状御返事』(真蹟完・文永十一年十二月二十六日、系年「資料編」239頁参照)に

仍_テ予驚_テ正嘉・文永ニケ年ノ大地震、大長星_ト、開_ニ見_ル一切経_ヲ此國_ノ中_ニ可_レ有_ル前代未起_ノ二難_一。所謂自他返_レ遍_レ兩難_也。(『定遺』1122頁)

とあるごとくであります。

そしてまた専修念仏が国によって禁止されてきた歴史を示す資料の収集なども行われたものと思われます。『念仏者追放宣状事』は真蹟が無く、最古写本が『日朝本』『平賀本』で上代の古写本もありません。しかし私はこれは真撰と見て良いと思っております。この件につきましてはさきに紹介しました拙稿「宗祖遺文

『念仏者令追放宣旨御教書集列五篇勸文状』とその周辺」に詳述してありますので御覧いただきたいと思えます。その『念仏者追放宣状事』にはその具名に明らかのように、専修念仏者追放を訴える興福寺や叡山の奏状、そしてそれを受けての宣旨・論旨・御教書（幕府のも含む）等が列挙されております。本書には「ここでは多くを略すが、詳しいことは広本にある」（要旨『定遺』2259頁）といわれておりますから、広本には膨大な資料が収録されていたのではないかと思われれます。

第三、法然浄土教批判の変遷

ここまで宗祖の法然浄土教批判に至る経緯やその動機等について見てまいりましたが、ここではその批判の内容、すなわち教義面を中心に見てまいりたいと思います。一口に法然浄土教批判といいますが、そこには次第階梯がありまして、ここで取り上げる『一代聖教大意』『守護国家論』『立正安国論』（真蹟完存・文応元年七月十六日）では、温度差と申しますかトーンの違いがあります。それを具体的に見ていこうと思えます。

なお、建長七年に系けられる『念仏無間地獄抄』は、内容的に真撰とは認められません。その理由は「資料編」（254頁）に提示しておきましたし、また先の拙稿にも詳しく述べております。また同じく『定遺』等従来建長七年に系けられる『諸宗問答抄』ですが、前半のみ日興の弟子日代の写本があり、内容的にも特に破綻がありませんが、これは系年に問題があります。これも「資料編」（235頁）に提示しておき

ましたが、浄土教・禅宗批判のみならず真言批判も見られる等の理由で、文永九・十年頃に系けられるべきだと思います。したがってこの両抄はここでは除外いたします。

さてではまず第一に『一代聖教大意』を見てまいります。本書は真蹟がありませんが日目写本があります。系年については日目写本には年次記載がありませんで、『定遺』等に示される正嘉二年二月十四日説は、『日朝本』が初見です。この系年については、これから見てまいります本書の比較的緩やかな浄土教批判のトーンが、先の『安国論奥書』に見られる、正嘉元年八月の大地震を基点とする危機感とは明らかに懸隔があり、とてもそれ以降のものとは思えません。それ故にここでは一応鎌倉に入られた建長八年から正嘉元年八月の大地震以前に系けられるべきとしておきます（「資料編」217頁参照）。

では『一代聖教大意』の法然浄土教に関する記述を見ていきたいと思えます。

法然上人も一向念佛之行者ながら、選擇ト申ヌ文ニ、難行・難行道ニハ法華經・大日經等ヲ除カレタル處モ有リ、委見。又慧心ノ往生要集にも法華經ヲ除キたり。たとい法然上人・慧心、法華經ヲ難行難行道トシテ末代ノ之機ニ不レト叶書シ給トモ、日蓮ハ全ッもちゆべからず。一代聖教之おきてに違ヒ、三世十方之佛陀之誠言ニ違ハスル故ニ。いわゆるやそのぎ無シ。而ニ後ノ人々ノ消息ニ法華經ヲ難行道、經ハいみじけれども末代之機ニ不レト叶、謗セハこそ罪ニテモ有ラズ、浄土ニ至テ法華經ヲ覺ルベシと云云。日蓮之心ハいかにも此事ハひが事ト覺ル也。（『定遺』74頁）

つまりここでは法然は一向専修の念仏者ではあるが、その著『選択本願念仏集』（以下『選択集』）では法華經・大日經を難行・難行道に入れていない部分もある、としているのです。そのうえで、もし法然や恵心が法華經を時機不相応として捨てるといふのであれば、日蓮はそれを用いないとしているのです。さらに、

法華經を難行道・時機不相応として捨てるのは、法然以降の弟子達が勝手にいつている邪義であるとしております。これは後の『守護国家論』『立正安国論』に較べますと、大変緩やかな批判ということがいえると思います。

次に正嘉三年（正元元年）一・二月頃に系けられる『守護国家論』（系年「資料編」219頁参照）を見てまいります。

問云ク、一代聖教ヲ分ツ聖道淨土・難行易行・正行雜行ト。其中ニ以テ難・聖・雜ヲ稱スルコト時機不相應ト但非ニ源空一人ノ新義ニ。曇鸞・道綽・善導ノ三師ノ義也。此亦此等ノ人師ノ非ニ私ノ按ニ。其源ハ自リ龍樹菩薩ノ十住毘婆沙論ニ出タリ。若源空ヲ稱シハ謗法ノ者ト非レヤ稱スルニ龍樹菩薩竝ニ三師ノ謗法ノ者ト乎。答テ云ク、龍樹菩薩竝ニ三師ノ意ハ於テ法華已前ノ四十餘年ノ經々ニ存ス難易等ノ義ヲ。而ルヲ自リ源空ニ來借テ龍樹竝ニ三師ノ難行等ノ語ヲ以テ法華・眞言等ヲ入ニ難・雜等ノ内ニ。所化ノ弟子不レ知ラ師ノ失ヲ、以テ此邪義ヲ存シ正義ヲリト、令レルカ流ニ布セ此國ニ故ニ、國中ノ萬民悉ク於テ法華・眞言等ニ作ス時機不相應ノ想ヲ。……問テ云ク、其證文如何。答テ云ク、選擇集ノ第一篇ニ云ク、道綽禪師立テ聖道・淨土ノ二門ヲ、而捨テ聖道ヲ正ク歸スル淨土ニ之文ト約束シテ、次下ニ引テ安樂集ヲ私ノ料簡ノ段ニ云ク、初ニ聖道門者就レ之ニ有レニ。一ニハ者大乘ニ、者小乘ナリ。就テ大乘ノ中ニ雖レ有リト顯密・權實等ノ不同一、今此集ノ意ハ唯存ニ顯大及以ヒ權大ヲ。故ニ當ル歴劫迂回ノ行ニ。准レテ之ニ思フニ之ヲ應レ存ス密大及以ヒ實大ヲモ已上。選擇集ノ文也。此文ノ意ハ道綽禪師ノ安樂集ノ意ハ於テ法華已前ノ大小乘經ニ雖レ分ツト聖道・淨土ノ二門ヲ、我私ニ以テ法華・眞言等ノ實大・密大ヲ同シテ四十餘年ノ權大乘ニ稱シ聖道門ト。準之思之ノ四字是也。依ルカ此意ニ故ニ亦曇鸞ノ引テ難・易ノ二道ノ時、私ニ以テ法華眞言ヲ入レ難行道之中ニ、善導和尚ノ分ツ正・雜二行ヲ時モ亦私ニ以テ法華・眞言ヲ入ニ雜行之内ニ。總ニ選擇集ノ互テ十六段ニ作ス無量ノ謗法ヲ根源ハ偏ニ起シ此四字ヨリ。誤レ哉畏シキ哉。（『定

遺』106頁）

ちよつと長くなりましたけれども、ここでは問者が、そもそも釈尊の一代説教を正行・難行、あるいは難行・易行、そして聖道門・淨土門と分別し、難行・難行・聖道門を時機不相応として捨てるのは法然に始まったことではなく、曇鸞・道綽・善導の三師がいつていることであり、またその三師は、龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』に依っているであつて、もし法然を謗法というのであれば、かの三師や龍樹菩薩も謗法となるのではないかと問うているのであります。

それに対して宗祖が答えます。そうではない。龍樹菩薩や曇鸞・道綽・善導たちは、たしかに正行・難行等の立て分けはしているけれども、それは四十余年の爾前經の範疇でいつていることであつて、けつして法華時を入れての議論ではない。しかるを法然は拡大解釈して、法華時を含めた一代説教において正行・難行等の立て分けをし、淨土三部經を除く、第五時の法華經・大日經・涅槃經を含む諸經はすべて難行・難行・聖道門として捨て去つてゐる。そこが決定的な相違であるといわれているのであります。そしてその証拠として次に『選択集』の文をあげ、法然が道綽の『安樂集』の文を恣意的に解釈していることを論証しているわけでありませう。

ちなみにこれは明恵の『摧邪輪』の論調とほぼ同じです。参考のためにその文を掲げておきます。

『摧邪輪』巻下

汝カ集ノ上ノ文ニ、自ラ引テ聖道淨土二門釈ヲ、私ニ加レ釈ツ云ク、初ニ聖道門者、就レ之ニ有リニ。一者大乘、二者小乗云云。然ニ道綽雖レ立テ聖道淨土二門ヲ、未レ言ハ別解別行ト。善導雖レ言ト別解別行ト、加テ破壞動乱邪雜惡見之言ヲ別レシマ、以テ正解正行人ヲ、不レト為サ能障ト明ス矣。然ニ汝就テ道綽二門ニ、加テ解行学見之言ヲ、出シテ

善導ノ別解別行人ヲ、而刪リ邪惡ノ字ヲ。善導ノ釈中ニ、以テ喻シ群賊ニ邪見人ト、云レハ指ニト聖道門解行学見ヲ者、豈ニ非レズ言フニ除ク阿弥陀如来往生經ヲ以外ノ、以テ一切ノ顕密三宝ヲ爲ト群賊ト乎。(日本思想大系15『鎌倉旧仏教』376頁)

「汝か集の上の文に」とは『選択集』のことですね。その『選択集』の文「初ニ聖道門ト者……」がまず引かれています。これは宗祖が引かれているのと同じです。その文には明らかに実大・密大すなわち法華・真言を四十余年の爾前権経と同等とみなし、聖道門とひとくくりにして捨閉闍拋すべしと説かれている。しかるに道綽は聖道浄土二門を立てるけれども、聖道門は「別解別行」、すなわち念仏を唱えながらも弥陀の本願他力を頼まず、解・行・学・見を修することを、捨て去るとまではいつていない。また善導は別解別行を捨てるといふけれども、それは「破壊動乱邪雜惡見」すなわち極悪の機のためであつて、正解正行の人にとっては「別解別行」は障りとはならないとしている。にもかかわらず汝法然はこれを恣意解釈し、聖道門の解行学見を群賊邪見の人とするのは、一切の顕密三宝を群賊といっているに等しく、道綽・善導の解釈とは全く異なるものであると指摘してあります。

これは殆んど『守護国家論』の論調と同じであることがわかります。

さて次に文応元年七月十六日に最明寺入道（北条時頼）に上申した『立正安国論』を見ていききたいと思います。

就テ之ニ見レニ之ヲ、引テ曇鸞・道綽・善導之謬釋ヲ建テ聖道浄土難行易行之旨ヲ、以テ法華・真言總シテ一代之大乘六百三十七部・二千八百八十三卷、一切ノ諸佛菩薩及ヒ諸ノ世天等ヲ皆攝シテ聖道・難行・雜行等ニ或ハ捨テ、或ハ閉テ、或ハ闍キ、或ハ抛テ。以テ此四字ヲ多迷ニシ一切ヲ、剩ヘ、以テ三國之聖僧十方之佛弟ヲ皆號シ群賊ト併セテ令ニ罵

詈ト。(『定遺』216頁)

『守護国家論』は『立正安国論』の土台になったものといわれております。確かにそのような点は多々あるわけでありませけれども、決定的に違うのは、『守護国家論』においては曇鸞とか道綽とか善導、いわゆる漢土浄土教三師を庇っているというか、法然は彼らの意見を拡大解釈して自義を立てているという批判だったわけですが、ここでは「曇鸞・道綽・善導の謬釈を引いて」と、つまり彼ら三師がもうすでに間違っていた。それを布衍して法然は捨閉闍拋という邪義を展開しているとの見解に立っていることがわかります。

以降漢土浄土教三師は法然と同罪として批判の対象となります。特に善導は後年『上野殿御返事』（日興本・文永十一年十一月十一日・『定遺』837頁）『種々御振舞御書』（『定遺』975頁）等において、柳の木にて首をくくつて自害したことが、浄土教の悪法たる現証として示されています。

以上『一代聖教大意』『守護国家論』『立正安国論』の浄土教批判の内容を見てまいりましたが、そこには次第階梯があり、どんどん厳しくなっていく過程を読み取ることができます。そして『立正安国論』に至つて、浄土教批判の基本形が確立されたことが了解されたと思います。

ところでこれは多少余談になりますけれども、『立正安国論』は法然浄土教批判に終始し、それ以外の諸宗に対しては融和的といえますか、少なくとも排他的ではない、そういった姿勢が見られるという指摘があります。さらに『立正安国論』のみならず、この時期の宗祖は必ずしも純一な法華至上主義ではなく、法然浄土教以外の諸宗については、包容的であるという意見ですね。

確かに『立正安国論』では、結論的には

汝早ク改メテ信仰之寸心ヲ速ニ歸シ實乗之一善ト。(『定遺』226頁)

と述べて、法華一乘に帰すことを要請している一方で、

不_レ如_カ脩_ニ彼_ヲ萬_ヲ祈_フ禁_ニ此_ニ一_ヲ凶_ヲ矣。(『定遺』217頁)

早_ク止_メ一_闡提_之施_ヲ永_ク致_シ衆_ノ僧_尼之_供收_メ佛_海之_白浪_ヲ截_テ法_山之_緑林_ヲ世_ハ成_リ義_農之_世國_ハ爲_ニ

唐_虞之_國。然_{シテ}後_ニ對_シ酌_シ法_水之_淺深_ヲ崇_ニ重_セ佛_家之_棟梁_ヲ矣。(『定遺』224頁)

とあって、まず一凶たる法然浄土教を排除し、しかる後に諸宗の浅深を斟酌すべきことが示されている。これが包容的態度といわれるゆえんだと思うのですが、私は必ずしもそのようには考えません。

といいますのは、『守護国家論』においては、法然浄土教の入念な批判が終って、大文第七に次のような文があります。

大文ノ第七ニ隨_レ問_ニ而_答フ_ト者、……華_嚴經_ハ……如_キ法_相宗_ノ……淨_土宗_ノ意_ハ……禪_宗等_ノ人_云フ
……答_テ云_ク法_華經_ノ行_者ハ心中_ニ存_ニテ四十_餘年_・已_今當_・皆_是眞_實・依_法不_依人_等之_文而_モ外_ニ語_ニ不_レ出_レ
之_ヲ。隨_レ難_ニ問_ニ之_ヲ。(『定遺』132頁)

つまりここでは、爾前経を依経とする華嚴宗・法相宗・浄土宗・禅宗等に対しては、『無量義経』の「四十余年未顕真実」の文、『法師品』の「已説・今説・当説」の文、『宝塔品』の「皆是真実」の文、『涅槃経』の「依法不依人」の文をもつて破折すべきことが示されております。

また『唱法華題目抄』にも

されば末代の愚人の恐るべき事は、刀杖・虎狼・十惡・五逆等よりも、三衣一鉢を帶せる暗禪の比丘と竝に權經の比丘を貴しと見て實經の人をにくまん俗侶等也。(『定遺』194頁)

と禅宗や爾前権経を依経とする宗の僧俗が批判されておりまして、必ずしも融和的、包容的というわけではありません。勿論、これは後「真言宗批判」において詳しく述べますが、この時期宗祖は叡山のいわゆる「法華・真言」の立場でありますから真言批判は見られません。しかし基本的に爾前権経によって立てられている諸宗を否定したうえで、法華至上主義に立たれていたことは此等の文により明らかであります。

では何故に『立正安国論』は一見諸宗に対し融和的ともとれるトーンとなつているかということですが、これは『立正安国論』が理論書ではなく、幕府に上申する勘文であつたことを念頭に置く必要があるかと思ひます。第一に『立正安国論』には専修念仏の禁止は今に始まつたことではないとし、その先例として『山門奏状』や『興福寺奏状』、そしてそれを受け入れた勅宣や御教書を引かれておりますが、宗祖はその先例に近い方法、すなわち南都・北嶺の旧仏教側から、専ら新興勢力である浄土教の禁止を主張するという形を踏襲して進言されたと考えられるのです。また幕府がなるべく受け入れやすいように、いきなり諸宗をすべて排除するのではなく、今の国難の元凶をまず排除することに絞つて、専修念仏の禁止と法華経信仰の受容のみを進言し、「仏家の棟梁」はそのうえで決定していけば良いというスタンスをとられたものと思われるのであります。

第四、女人往生思想について——『薬王品』の往生思想

次にこれは直接法然浄土教には関係ありませんが、宗祖の文永二・三年頃までの往生浄土思想、特に女人

往生思想について、若干見ておく必要があると思いますので、ここに取り上げておきたいと思えます。

この女人往生思想は、文永二年に系けられる『薬王品得意抄』（真蹟断存）『女人往生抄』（身延會存）、文永三年に系けられる『法華経題目抄』（真蹟断存・日目所持本）と、この時期に集中的に見られるものであります。なお『法華経題目抄』という書名ですが、『定遺』等は『法華題目抄』としていますが、最古写本である日目所持本の内題、さらに『日朝本』『平賀本』に従い『法華経題目抄』としておきます。

さてこれ等諸遺文の内、今は『法華経題目抄』の一文を引きましてその内容を見てまいります。

漢土の天台大師御入滅二百餘年と申せしに此國に生^レて傳教大師とならせ給て、秀句と申^ス書を造^リ給^レしに能化所化俱無歴劫妙法經力即身成佛と龍女が成佛を定^メ置^キ給^{ヘリ}。而に當世の女人は即身成佛こそかたからめ、往生極樂は法華を憑まば疑なし。……而るに日本國の一切の女人、南無妙法蓮華經とは唱へずして、女人の往生成佛をとげざる雙觀經等によりて、彌陀の名號を一日に六萬遍十萬遍などとなうるは、佛の名號なれば巧みなるにはにたれども、女人不成佛不往生の經によれるが故にいたづらに他の財を數えたる女人なり。これひとえに惡知識にたばらかされたるなり。（『定遺』404頁）

前半はまず伝教大師『法華秀句』の「妙法經力即身成佛」の文を引かれ、法華經の行者は能化所化ともに、『提婆達多品』の童女成仏に見られるように、歴劫修行による成仏ではなく即身成仏することが示されるけれども、「當世の女人」すなわち末代惡世の女人については、非常に機根が低いので即身成仏はなし難いので、『薬王品』に説かれている往生極樂の文を憑みとし、往生成仏を期すべきであるといわれるのであります。

そして女人往生は南無妙法蓮華經と唱えてこそ叶うのに、今日本國の女人は彌陀の名号を唱えて往生しようとしている。それはあたかも他人の財を數えるようなもので、何の益もないことであるといわれるのであります。

もちろんこれを信仰未熟な女性檀越に対し、与えていったものと考えすることも可能です。現にこの文の次下には、

南無妙法蓮華經と一日に六萬十萬千萬等も唱て、後に暇あらば時々は彌陀等の諸佛の名號をも口すさみなるやうに申^シ給はんこそ、法華經を信ずる女人にてはあるべきに、當世の女人は一期の間彌陀の名號をばしきりにとなへ、念佛の佛事をばひまなくをこなひ、法華經をばつやつや唱へず供養せず、或はわづかに法華經を持經者によますれども、念佛者をば父母兄弟などのやうにをもひなし、持經者をば所從眷屬よりもかるくをもへり。かくしてしかも法華經を信ずる由をなのるなり。

と述べており、与えてではありませんが、一見弥陀称名を認めるかのごとき言辞も見られます。しかしこの女人往生思想は本抄に限らず、『薬王品得意抄』（『定遺』341頁）『女人往生抄』（『定遺』345頁）にも見られるのでありまして、この三書が同じ人に与えられたものとは考えにくいですから、やはりこの時期に宗祖が持たれていた考え方と見たほうが妥当と思われま。

『薬王品』をよりどころとした女人往生といえ、『梁塵秘抄』の

女の殊^{こと}に持^たむは、薬王品に如^しくは無し、如説修行年經^{としふ}れば、往生極樂疑^なはず（『日本古典文学大系

73』371頁）

との法文歌が想起され、ひいては持經者の往生浄土信仰との関係も考慮する必要があるかと思えますが、今は論点が広がりすぎますので、他の機会に譲りたいと思えます。

ともあれ宗祖の女人往生思想は、この時期までの、あるいはこの時期特有の宗祖の考え方であつて、のち一念三千成道論を全面的に展開される佐渡期に至つては、完全に撤回されています。文永九年五月二十六日状『日妙聖人御書』（真蹟断存）には

民の現身に王となると凡夫の忽に佛となると同じ事なるべし。一念三千の肝心と申すはこれなり。……
：いまだきかず、女人の佛法をもとめて千里の路をわけし事を。……。日本第一の法華經の行者、女人なり。故に名を一ツつけたてまつりて不輕菩薩の義になぞらえん。日妙聖人等云云。（『定遺』645頁）

と述べられて、あなたの信心の誠を示す佐渡への一步一步の歩みこそが一念三千成道の姿であり、日本第一の法華經の行者の女人であると称えられるとともに、「日妙聖人」という、文献的には日蓮門下初の聖人号を与えられているのであります。これは私の単なる想像ですが、もしかすると宗祖は、『法華經題目抄』等において、女人の機根を一段低く見て示されていた女人往生思想を、ここで撤回するのみならず、多少反省の気持ちを含めて日妙聖人に門下初の聖人号を授与されたのかも知れません。

ちなみに宗祖は後年、建治三年六月『下山御消息』（真蹟断存）には

其時阿彌陀佛の一二の弟子、觀音・勢至等は阿彌陀佛の塩梅也、雙翼也、左右、臣也、兩目の如し。然而極樂世界よりはるばると御供し奉りたりしが、無量義經の時、佛の阿彌陀經等の四十八願等は未顯眞實、乃至法華經にて一名阿彌陀と名をあげて此等の法門は眞實ならずと説給ししかば、實とも覺へざりに、阿彌陀佛正しく來りて合點し給ししをうち見て、さては我等が念佛者等を九品の淨土へ來迎の蓮臺と合掌の印とは虚しかりけりと聞きて定めて、さては我等も本土に還りて何かせんとて、八萬二萬の菩薩のう

ちに入り、或は觀音品に遊娑婆世界と申して、此土の法華經の行者を守護せんとねんごろに申せしかば、日本國より近き一閻浮提の内、南方補陀落山と申す小所を釋迦佛より給て宿所と定給ふ。阿彌陀佛は左右の臣下たる觀音・勢至に捨られて、西方世界へは還り給はず。此世界に留りて法華經の行者を守護せんとありしかば、此世界の内、欲界第四の兜率天、彌勒菩薩の所領の内、四十九院の一院を給て、阿彌陀院と額を打つてをはするとこそうけ給はれ。（『定遺』1337頁）

と述べ、阿彌陀仏は兜率天の四十九院の一院を阿彌陀院として住し、脇士たる觀音・勢至等は積尊より補陀落山を賜つて住し、娑婆世界の法華經の行者を守護することになったとの見解を示されております。そうであるなら西方極樂世界には、阿彌陀仏も觀音菩薩や勢至菩薩も不在であり、せつかく極樂世界に往生しても無意味ということになるわけでありまして、先の女人往生思想も全くなりたたなくなることでもあります。

第五、觀山淨土教へのスタンス(恵心僧都の位置)

さて次に宗祖の觀山淨土教へのスタンスについても、少々目を配っておくことが必要かと思ひます。そこそこではその代表格であります、恵心僧都に対する宗祖の考え方を中心に、その変遷を見ていきたいと思ひます。

ここにいくつかの遺文をあげておきましたけれども、大まかに分けますと、まず『一代聖教大意』や『守

護国家論』の時代です。『一代聖教大意』には

又慧心ノ往生要集にも法華經ヲ除キたり。(『定遺』75頁)

とあります。これは先ほど法然浄土教に対する緩やかな批判を紹介する段で示したご文の一部ですが、ここでは法然の『選択集』とともに、恵心の『往生要集』も念仏を勧めはするが、『法華経』等を時機不相応として否定してはいないとして、法然とともに恵心僧都を庇っているのです。ただし、もしこの両者が法華・真言を捨てるといふなら、日蓮はその義を用いないとされておりますけれども。

次に『守護国家論』ですが、ここではより具体的に恵心僧都の『往生要集』の位置を示して庇っておられます。

但シ往生要集ハ者一往見ル序文ヲ時ハ以テ法華・真言等ヲ入ニシテ顯密之内ニ殆ト雖下不ト叶ニ末代ノ機ニ書ト。入レテ文ニ委細ニ見ルニ一部ニ卷ノ始末ヲ…當レ知ル慧心ノ意ハ造テ往生要集ヲ調ヘテ末代ノ愚機ヲ爲レ入ニシテ法華經ニ也。例セハ如下佛以テ四十餘年ノ經ヲ調ヘ權機ヲ入中レテ法華經ニ也。故ニ最後ニ造レ一乗要決ヲ。其序ニ云ク…余寛弘丙午ノ歳冬十月病中ニ歎テ曰ク雖遇フ佛法ニ不レ了セ佛意ヲ。若シ終ニ空レテ手ヲ後悔何ソ追シ…全ク捨テ自宗・他宗ノ偏黨ヲ專ラ探ルニ權智・實智之深奥ヲ終ニ得ルニ一乘眞實之理・五乗ハ方便之説ヲ者也。既ニ開ク今生之蒙ヲ何ソ遺サシ夕死之恨ヲ已上。此序ノ意ハ偏慧心ノ顯本意也。捨テ自宗・他宗ノ偏黨ヲ時不レシテ捨テ淨土ノ法門ヲ乎。得ルニ一乘眞實之理ヲ時專ラ非レシテ依ルニ法華經ニ乎。(『定遺』109頁)

これは法然の門弟が、法然が謗法というなら恵心も同じく謗法ではないのか、と問うたことに対する答えです。それに対して宗祖は、確かに『往生要集』の序文を見ると、法華真言等を顯密のうちに入れて、末代の機に叶わずといっているように思えるが、委細に全体を見るならばそうではないといわれます。その内容

は永くなので省略しましたが、結論的にいえば『往生要集』は末代の愚機を整える役目があり、その真の目的は『法華経』に導くことにある。それ故に最後には『一乗要決』を造って、法華一乘眞実・爾前諸経の五乗方便を説き、そしてその序にはこの『一乗要決』こそ我が本意なりといっているのだ、と答えられています。つまりここでは『往生要集』は仏の爾前経のようなもので、恵心の真意は『一乗要決』にありとして、恵心を庇っているわけでありませう。

ただし次下には

若慧心ノ先德以テ法華經ヲ自リ念佛一定ニ雜行ト不レ攝セ愚者・頑魯之者ニ云ハク者恐クハ不レシテ招カシ逆路伽耶陀之罪ヲ乎。(『定遺』111頁)

と述べて、もし『法華経』を雑行とし、愚者を救う経ではないというのであれば、それは仏説を否定する外道の罪に等しいとされています。先の『一代聖教大意』の「日蓮ハ全クもちゆべからず」というトーンよりは厳しくなっております。

以上が宗祖初期段階の恵心僧都の評価ですが、ようするに宗祖はこの時期叡山浄土教を、『法華経』に導くための方便として一応認めるという立場であったと思われるのであります。

次に文永七年に系けられる『法門可被申様之事』(真蹟完存)『善無畏三藏抄』をとりあげます。『法門可被申様之事』は『定遺』『対照録』では文永六年に系けていますが、私は文永七年が妥当と思っております。詳細は「資料編」(226頁)を見ていただきたいと思います。

その『法門可被申様之事』には、

又俗ノ難ニ云ク慈覺大師の常行堂等の難これをば答フべし。内典の人外典をよむ、得道のためにはあらず、

才學のためか。山寺の小兒の俱舎の頌をよむ、得道のためか。傳教・慈覺は八宗を極^レ給へり。一切經をよみ給^フ。これみな法華經を詮と心へ給はん梯橙（橙）なるべし。又俗^ノ難^ニ云^フ、何にさらば御房は念佛をば申^シ給はぬ。答^テ云^ク、……當世は諸宗の行多けれども、時にあたりて念佛をもてなして法華經を謗するゆえに、金石迷^ヒやすければ唱^ヘ給はず。（『定遺』447頁）

とあります。すなわち俗の難として、あなた方は浄土教を批判するが、叡山にも慈覺大師建立の常行堂があり、念仏を唱えているではないかという批判があげられ、それに対して、此等は皆法華經に至るための階段のようなものであるとしています。これは先の『守護国家論』の場合と同じです。注目されるのは次下に、俗難として、ではなぜあなたは念仏を唱えないのか、との問いが設けられ、それは今日では念仏は方便として捉えられておらず、法華經を謗している故に、もし念仏を唱えれば結果としてそれに与同し、金石を混同することになるからである、と答えられていることです。ようするに叡山浄土教を一応方便として認めつつ、自身は専修念仏と混同されることを恐れて、念仏を全面放棄するというスタンスです。

次に『善無畏三藏抄』です。

殊には建長五年の比より今文永七年に至るまで、此十六七年の間、禪宗と念佛宗とを難ずる故に、禪宗念佛宗の學者蜂の如く起こり、雲の如く集る。是をつむ^レ詰る事一言二言には過ず。結句は天台・眞言等の學者、自宗の廢立を習ひ失^ヒて我が心と他宗に同じ、在家の信をなせる事なれば、彼の邪見の宗を扶^ツぐが爲に天台眞言は念佛宗禪宗に等しと料簡しなして日蓮を破するなり。此は日蓮を破する様なれども、我と天台眞言等を失ふ者なるべし。能々恥^スべき事也。（『定遺』473頁）

ここでは天台浄土教について述べているわけではありません。しかし叡山の学僧達が、「自宗の廢立を習ひ失^ヒて」——これはさきに見ました叡山における法華眞言と念仏との位置、すなわち真実と方便の関係を習い失^ヒつて、ということだろうと思いますが、そうして安易に法然浄土教を導入するばかりか、懸命に叡山衰退の元凶として法然浄土教を批判する宗祖を、却って批判することについて、それは自宗すなわち叡山を失う愚行であると歎いているわけであります。

この時期の叡山浄土教へのスタンスは、基本的には初期段階と同じですが、結果として法然浄土教の跋扈を許す存在として、警戒の念を持って見ているといった感じであります。

次に佐渡期以降、すなわち上行自覚に立ち台当本迹違目を明確にして以降のスタンスを見てまいります。『撰時抄』（真蹟完存・建治元年に起稿し翌建治二年まで推敲されている）には次のように述べられています。

日蓮は眞言・禪宗・浄土等の元祖を三蟲となづく。又天台宗の慈覺・安然・慧心等は法華經傳教大師の師子の身の中の三蟲なり。（『定遺』1051頁）

ここでは恵心を『法華經』および伝教大師（叡山）を失わしめる、「師子身中の虫」と断じております。以上を総括しますと、宗祖は『一代聖教大意』『守護国家論』等初期段階では恵心の『往生要集』を、『法華經』に帰入させるための方便的存在として肯定的に捉え、文永六・七年頃においては、叡山浄土教について基本的にはその存在自体は認めつつ、一方においてそれを、叡山の僧等が法然浄土教に靡き、結果として叡山が衰退する温床として警戒され、佐渡期上行自覚・台当本迹違目を打ち出して以降、具体的には身延期『撰時抄』において、恵心を『法華經』・叡山を下す師子身中の虫として批判するに至る、という変化を読み取ることができるのであります。

最後に平安末期の三論宗の僧で、『往生拾因』『弥陀要記』『往生講式』など浄土教関係の著述が多く見

られる永観について触れておきたいと思います。

都守基一氏は論攷「『法華取要抄』の成立」（高木豊・小松邦彰編『鎌倉仏教の様相』〔吉川弘文館、1999年〕363頁以下）におきまして、永観批判が『法華取要抄』に初出し、以降『撰時抄』『浄蓮房御書』『報恩抄』『下山御消息』『立正安国論広本』『千日尼御前御返事』『智妙房御返事』等、身延期に限っていることを指摘しています。

これは重要な指摘ではありますが、では何故に浄土教者としてはやや中心から外れる、三論宗のいわば浄土教兼学の僧である永観が、身延期にいたって批判されるようになるかという問題があります。私はこれは、宗祖が身延に入山された五ヶ月後の十月二十五日、同じく甲州在住の僧強仁——恐らく『法華経』・密教・浄土教を兼学する天台僧と想定されるのですが——、その強仁より宗祖の浄土教批判を難問する『強仁状』が宗祖に呈されたことと関係があるのではないかと考えております。というのは『強仁状』（池田令道「本法寺本『録内御書』に関する覚書」（『平成十八年度京都本法寺宝物虫出し出展目録』）に全文翻刻されている）では、智証の『阿字秘釈』などとともに永観の『往生捨因』を引用し、密教・法華・浄土教は本来一体のものであることを主張しているからです。宗祖はそれに対し同年十二月二十六日『強仁状御返事』を認めて、それに反論するとともに、公場での対決を求められておりますが、このような経緯から、宗祖は永観を批判の対象として取り上げられるようになったのではないかと推測します。

なお『強仁状御返事』は、『定遺』等従来建治元年十二月二十六日状とされてきましたが、『延山録外』に収録される『強仁状御返事』草案に「予去自正嘉元年至于今年十八年之間於處々被加刀杖二度」とありまして、文永十一年十二月二十六日状であることがわかっています（拙稿「『強仁状御返事』について」〈『興

風』22号）参照）。

まとめ

以上宗祖の浄土宗批判について申し述べましたが、最後にその要旨をまとめておきます。

- (1) 宗祖は法然浄土教を修学期において学んでいる。
- (2) 法然浄土教批判は立宗宣言をその嚆矢とするが、その直接的要因として、東條景信が法然浄土教者を背後に置いて清澄寺支配を画策し、結果として宗祖と景信との間に決定的対立が生じたことがあげられ、清澄寺および叡山の復興のためには、その徹底批判が不可欠であると考えられたものと思われる。
- (3) 『一代聖教大意』の段階での浄土教批判は緩やかであるが、正嘉元年の大地震を契機に、その原因が法然浄土教の跋扈にありとして厳しい批判が展開され、『立正安国論』上申にいたりそのクライマックスを迎える。
- (4) 文永二・三年頃には女人往生思想が見られるが、それは『開目抄』『日妙聖人御書』等に展開される、一念三千凡夫成道の説示により消滅していく。
- (5) 叡山浄土教（恵心『往生要集』）は、『二代聖教大意』『守護国家論』等初期段階では擁護され、文永六・七年頃には同じく一応擁護しつつも、法然浄土教に靡く当時叡山の浄土教者を批判するようになり、台当本迹違目に立たれた以降の『撰時抄』では師子身中の虫として徹底的に批判される。

(6) 三論宗の浄土教者永観の批判は、『法華取要抄』を嚆矢とし身延期に開始されるが、それは『強仁状』において強仁が、永観の『往生拾因』等によつて宗祖を批判していることと関係していると思われる。

以上であります。

第二講 禅宗批判

第二講 禅宗批判

第一、立宗宣言から『守護国家論』『唱法華題目抄』まで

次に「宗祖の禅宗批判」であります。その嚆矢は浄土宗批判と同じく立宗宣言です。さきにも引文しましたが『清澄寺大衆中』に

先ッ序分に禪宗と念佛宗の僻見を責めて見んと思ふ。(『定遺』1133頁)

とあるとおりであります。

宗祖の意識としては、ご当人がこのようにいわれているのですから、この時から禅宗をも批判してること
は間違いないと思うのですが、遺文に則して見ていく限り、初期段階におきましては浄土宗批判が主体であ
って、禅宗批判はごく僅かです。もともと『定遺』番号4の『蓮盛抄』（禅宗問答鈔・建長七年）、29『教
機時国抄』（弘長二年二月十日）、43『聖愚問答抄』（文永二年）、そして「第二輯 続篇」に収録される
「番号8『問答抄』（建長六年）や同じく「第二輯 続篇」20『禅宗天台勝劣抄』（文永元年）などで、禅宗
が批判されておりますが、此等は偽撰書ですので除外します。また番号33『持妙法華問答抄』（弘長三
年）も疑義濃厚遺文として一応除外します。また身延會存の『顕謗法抄』は系年が文永九年頃かと思われま
すので、その点注意が必要です。詳細は「資料編」（232頁）を御覧いただきたいと思ひます。

そのような状況を勘案しますと、真撰遺文における禅宗批判の嚆矢は、正嘉三年一・二月に系けられる

『守護国家論』ということになります。

大文ノ第七ニ隨レテ問ヒ而答フ者、……華嚴經ハ……如キハ法相宗ノ……淨土宗ノ意ハ……禪宗等ノ人云ク
一代聖教ハ指レテ月ヲ指ナリ。天地日月等モ自リ汝等カ妄心ニ出ツリ。十方ノ淨土モ執心之影像也。釋迦十方ノ佛陀ハ汝
覺心ノ所變ナリ。執レテ文字ニ者ハ守レテ株ヲ愚人也。我達磨大師ハ不立テ文字ヲ。不假テ方便ヲ。一代聖教之外ニ佛
印シテ迦葉ニ傳フ此法ヲ。法華經等ハ未レタ宣ニ眞實ヲ已上。……答テ云ク法華經ノ行者ハ心中ニ存シテ四十餘年・已
今當・皆是眞實・依法不依人等之文ヲ而外ニ語ニ不レ出サ之ヲ。隨テ難ニ問レフ之ヲ。 (『定遺』 132・3頁)

ここでは禅宗を他の華嚴・法相・浄土の各宗とともに、爾前権経を依経とする宗として簡略ながら批判されています。しかしここに禅宗の主張として、一代聖教を「月を指す指」とし、「不立文字」を標榜し、そしてそうした論理から法華経を「未宣眞実」の経と下すことがあげられており、この時点ですでに禅宗の主張の主旨がほぼ示されていることは、認識しておく必要があるかと思えます。その批判は、他の宗と同じく、その依経が四十余年未顕眞実の爾前経であることの一点に依っています。なお禅宗の教理的批判については後で述べたいと思います。

次に文応元年五月二十八日『唱法華題目抄』です。

此三人は當世の權教を手本とする文字の法師、竝に諸經論の言語道斷の文を信ずる暗禪の法師、竝に彼等を信ずる在俗等、四十餘年の諸經と法華經との權實の文義を辨へざる故に、……されば末代の愚人の恐るべき事は、刀杖・虎狼・十惡・五逆等よりも、三衣一鉢を帶せる暗禪の比丘と竝に權經の比丘を貴しと見て實經の人をにくまん俗侶等也。(『定遺』 193・4頁)

「言語道斷の文を信ずる暗禪の法師」とは、「教外別伝 不立文字」を掲げ、座禅による言語道斷の悟りを主張する禅宗の法師ということだと思えますが、比較的緩やかな形ながら禅宗が批判されています。もともと『守護国家論』の場合もそうですが、『唱法華題目抄』も批判の主体は専ら法然浄土教にあるのでありまして、禅宗の批判はそのごく一部、付随的になされているに過ぎません。

これは先ほど浄土教批判の項で見えてまいりました『山門奏状』等が、一応叡山を蹂躪する新来の専修念仏と禅宗の禁止を朝廷に要請しつつも、その主体は圧倒的に専修念仏の禁止であったことと共通しています。

第二、文永五年蒙古使者来朝を契機として「叡山の元凶(叡山衰退の原因)」

禅宗が浄土宗とともに本格的に批判され始めるのは、文永五年四月五日の『安国論御勘由来』からであります。

文永五年閏正月十八日、蒙古国の牒状が幕府にもたらされます。その内容は両国の通好を求めるものでありましたが、それを拒否した場合は武力行使も辞さぬという強圧的なものでありました。幕府はこの牒状を無視しましたが、大いに狼狽したことはいうまでもありません。まさに宗祖が『立正安国論』に預言した他国侵逼難が、絵空事ではないということが実証されることとなったわけであります。宗祖はこうした状況下で、再度『立正安国論』の主張とその由来を幕府に伝えるべく、四月五日『安国論御勘由来』を認め、恐らく幕府に近い人物と思われる「法鑑御房」に宛てられています。そこには

鎌倉ノ御成敗不レ論ニ是非ヲ違フ背セハ叡山ニ、天命有レ恐レ者歟。然ルニ後鳥羽院ノ御宇建仁年中ニ法然・大日トテ二人ノ増上慢ノ者。惡鬼入テ其身ニ狂ニ惑シ國中ノ上下ヲ擧テテ成リ念佛者ト毎人趣テ禪宗ニ。存ノ外ニ山門ノ御帰依淺薄ナリ。國中ノ法華眞言ノ學者被テ棄置セ了ヌ。故ニ叡山守護ノ天照太神・正八幡宮・山王七社・國中守護ノ諸大善神不レシテ喰ハ法味ヲ失ヒ威光ヲ捨テ國土ヲ去リ了シ。惡鬼得テ便リ至ニ災難ヲ、結句自ニ他國ニ可破ル此國ヲ先相所レ勘ル也。(『定遺』423頁)

とありまして、この日本国の危機は、叡山天台法華宗が衰退して法味無き故に、守護の善神が国土を去り悪鬼が乱入してもたらされたものであり、その叡山の衰退の原因は法然浄土教と大日房能忍が弘める禪宗の跋扈にあると指摘しております。また同趣旨のことが文永七年の『法門可被申様之事』にも見られます。

仏法の滅不滅は叡山にあるべし。叡山の佛法滅せるかのゆえに異國我朝をほろぼさんとす。叡山の正法の失るゆえに、大天魔日本國に出来して、法然大日等が身に入り、此等が身を橋として王臣等の御身にうつり住ミ、かへりて叡山三千人に入ルゆえに、師檀中不和にして御祈禱するしなし。御祈請するしなければ三千の大衆等檀那にすてはてられぬ。(『定遺』453頁)

法然浄土教・大日禪宗により叡山は蹂躪され威光を失い、その叡山の祈禱は効験が無く、それ故に檀越に捨てられ衰退の一途を辿っているというのです。そしてそれが他国侵逼難の危機の原因であるというのであります。

すなわち宗祖は、この他国侵逼難の現実化という事態を契機として、その元凶として法然浄土教に加え、大日房能忍の禪宗を名指して批判するようになるわけであります。なお大日房能忍は法然と一対で批判される傾向がありまして、この他に『開目抄』(身延會存・文永九年二月『定遺』607頁)『佐渡御書』(『日常目

録』・文永九年三月二十日『定遺』615頁)などがあげられます。

このように蒙古使者来朝を機に、亡国の因として禪宗批判がなされますが、この他に文永五年に系けられる『安国論副状』(身延會存・『定遺』421頁)、文永六年に系けられる『御輿振御書』(真蹟断存・『定遺』437頁)、文永六年十二月二十八日の『法華捨身念願抄』(『金吾殿御返事』真蹟断存・『定遺』458頁)などに見ることが出来ます。ことに『法華捨身念願抄』では

震旦高麗すでに禪門念佛になりて、守護ノ善神の去ルかの間、彼ノ蒙古に聳候。

とあって、震旦や高麗が蒙古軍に敗退し国を失ったのは、禪宗・浄土宗が流布し守護の善神が国を去った故であるとし、亡国の実例としているのが注目されます。

余談になりますが只今、『定遺』で『金吾殿御返事』と命名されている遺文を、『法華捨身念願抄』と申しました。これは日澄写本を忠実に筆写した、北山本門寺に所蔵されます『信伝本』に付されている書名です。ここには日澄が、父富木殿が宗祖より賜った書状十一通を収録しておりますが、その中に本状が含まれています。ということは本状は富木殿に宛てられたことになり、『金吾殿御返事』の名は不適當ということになります。ただし信伝本はこの十一通とは別に、番外編として『大田金吾入道殿御消息』(『曾谷入道殿許御書』)も入れておりますから、「金吾殿」とは大田金吾のことかもしれません。ともあれ対告者に不確定要素がありますから、日澄が命名したと思われる『法華捨身念願抄』が安全であり、一番ふさわしいと思われまますのでこの書名を使用致しました。

以上文永五年閏正月の蒙古使者来朝を機として、禪宗(大日房能忍)の本格的な批判が始まることを申し上げますが、一つ注意しておかなければならないことがあります。

それは文永六年に系けられる『故最明寺入道見參御書』（真蹟断簡）に

（前欠）擧寺々（『定遺』は「奉寺也」）、日本國中爲_レ令_レ捨_テ舊寺_ヲ御帰依_ヲ爲_ニタル天魔_ノ所爲_ノ之由 故最明寺入道殿_ニ見參之時申_レ之_ヲ。又立正安國論擧_ル之_ヲ。惣_テ日本國中_ノ禪宗_・念佛宗（後欠）（『定遺』 456頁）

と述べられていることとあります。後欠故に文章が十全に把握しづらいのですが、大旨、『立正安国論』において、またそれを北条時頼（最明寺入道）に上申するに際し、禪宗と念仏宗の跋扈を、日本国を亡ぼす天魔の所爲たることを述べたとされているものと思われます。それは『法門可被申様之事』に

但_シ日本國には日蓮一人計_リこそ世間・出世正直の者にては候へ。其故は故最明寺入道に向て、禪宗は天魔のそい（所爲）なるべし。のちに勘文もてこれをつけしらしむ。（『定遺』 455頁）とあることによつて補充することができます。

ところがさきに見ましたように『立正安国論』には、法然浄土教の批判のみで禪宗の批判は見られません。これはどのように理解されるべきでしょうか。恐らくそれは、実際には『立正安国論』に禪宗批判は盛り込まれなかったけれども、この時から宗祖の意識としては、禪宗も亡国の因であるとの認識を持たれていたということなのだと思います。実際わずかながらではありますが、『守護国家論』『唱法華題目抄』に禪宗の批判が見られることはさきに見たとおりです。

また「故最明寺入道殿_ニ見參之時申_レ之_ヲ」「故最明寺入道に向て」とありますから、口頭でそのように伝えたとしたことかもしれません。ただし当時の社会機構からして時頼に直接会うことは考えにくいので、これは直接の会見というのではなく、使者をもつてそのように述べたということであろうと思われます。この

件に関しましては坂井法曄氏の論攷「日蓮と鎌倉政権ノート」（佐藤博信編『中世東国の社会構造』（岩田書院、2007年）所収）に、『撰時抄』に説示されるいわゆる「二度の高名」に、北条時頼との会見が示されていないこと等の理由で、直接的会見を否定する見解が詳述されていますので、参照していただければと思います。

以上を総括すれば、宗祖は『立正安国論』上申当時から、禪宗を亡国の因として認識し口頭などで指摘していたが、法然浄土教と並べて本格的に批判されるのは、文永五年閏正月の蒙古使者来朝を契機としてのことである、ということがいえるかと思ひます。

第三、文永八年の法難を契機として

宗祖は蒙古使者来朝を機に、幕府に『立正安国論』を再び上申し、法然浄土教・禪宗を国権により禁ずべきことを具申する一方、鎌倉の諸寺に対しても「強言」、すなわち強い論調で批判を加えたようであります。今日伝えられるいわゆる『十一通御書』は、「資料編」（266頁）に示しましたように真撰とは認め難いものではありますが、『法華捨身念願抄』に

去年方々に申_テ候しかども、いなせ（否應）の返事候はず候。（『定遺』 458頁）とあり、また『種々御振舞御書』には

其年の末十月に十一通の状をかきてかたがたへをどろ（驚）かし申_ス。（『定遺』 959頁）

とありますので、その存在自体は認めらるべきものであります。

こうした宗祖の強言に対して、彼らは表面的には無視を決め込んだことが『法華捨身念願抄』の文によって知ることができますが、裏では幕府要人やその権女房、そして隠然たる権力を持っていた故北条時頼の妻であり現執権得宗北条時宗の母である後家尼御前に讒言をし、宗祖を国権によって断罪するよう画策したのであります。その辺のことは『報恩抄』に

かういよいよ身もをしませめしかば、禪僧數百人、念佛者數千人、眞言師百千人、或は奉行につき、或はきり人（權家）につき、或はきり女房（權閨）につき、或は後家尼御前等につきて無盡のざんげんをなせし程に、……（『定遺』1238頁）

とあるごとくであります。

そして、これは律宗批判のところでも少々述べることになりましたが、文永八年六月の良観房の祈雨事件―良観房がこの大旱魃の時に威信をかけて祈雨を行った際に、宗祖より「七日の内に叶えば良観房の弟子となろう。しかし叶わぬ場合は法華經に帰依せよ」との挑戦を受け、結局それに敗れた事件であります。そのことを根に持ちまして、念仏者である念阿弥陀仏や道阿弥陀仏等と結託して、幕府に宗祖を逮捕することを要請するに至るわけであります。それが『行敏訴状』（文永八年七月十三日。日興『諸宗要文』に全文収録・『日興上人全集』46頁）であり、それに反論されたのが『行敏訴状御会通』（真蹟断存・身延會存。文永八年七月十三日以降九月十二日以前）であります。

ここでは禅宗の僧は名前が出てまいりませんが、彼らと結託して宗祖を讒言したであろうことは想像にたくありません。

そしてついに文永八年九月十二日の逮捕、同日夜中の龍ノ口の頸の座、十月十日佐渡流罪という、いわゆる文永八年の法難となるわけですが、そんな中で宗祖の禅宗批判も、そうした状況に対応したものと なってまいります。文永九年二月の『開目抄』では

東春に即是出家處攝一切惡人等ト者當世日本國には何レノ處ぞや。……華洛には聖一等、鎌倉には良觀等ににたり。人をあたむことなかれ。（『定遺』596頁）

と述べ、また文永九年五月五日の『諸宗違目事』（『眞言諸宗違目』真蹟完存）では

法華經ニ有テ諸ノ無智ノ人ニ惡口罵詈等云云。……今道隆カ一黨・良觀カ一黨・聖一カ一黨・日本國ノ一切四衆等ハ當レテ是經文ニ。（『定遺』639頁）

と述べられ、良観とともに聖一・国師・円爾や蘭溪道隆が、僭聖増上慢として批判されています。つまり批判の対象が過去の人師である大日房能忍から、現実的に法華經の行者たる宗祖を窮地に追い込む存在として、建長寺道隆等が批判されることとなったものと思われるのであります。

なお『定遺』では『眞言諸宗違目』と命名されているのを、今は『諸宗違目事』としましたが、『眞言諸宗違目』は『日朝本』以来の書名で、必ずしも内容としてくりしたものとはいいたないので、『日常目録』『日祐目録』に見られる古名たる『諸宗違目事』という書名を用いました。

聖一・道隆の批判は、この他に文永七年に系けられる『小乘大乘分別抄』（真蹟断存・系年「資料編」225頁参照。『定遺』779頁）、文永十年八月三日状『南部六郎三郎殿御返事』（日興本・『定遺』746頁）にも見られます。

この他に禅宗の初祖といわれる迦葉の付属を批判し（『開目抄』後述）、東土六祖の達磨・惠果・慧能な

どを法華經を下し衆生を禪宗に誘う悪知識として批判されますが（『兄弟抄』923頁・『報恩抄』1193頁）、これらむしろ「教外別伝」という教理的な批判に付随したもので、それについては以下に概略述べようと思います。

第四、「教外別伝 不立文字」の批判

さてここまでは人師の批判を中心に見てまいりましたが、次に教義的な批判を見てみたいと思います。その初出はさきに申しました『守護国家論』です。ここにおいてすでに、禪宗の「不立文字」や「不宣真実」が簡略ながら批判されておりますが、本格的な批判は文永七年に系けられる『善無畏抄』あたりからであります。

今の世に淨土宗・禪宗など申す宗業者、天台宗にとされし眞言・華嚴等に不_レ可_レ及_ハ。依經既に楞伽經・觀經等也。此等の經經は佛の出世の本意にも非ず、一時一會の小經也。一代聖教を判_{スル}に不_レ及_ハ。而_{カモ}彼經經を依經として一代の聖教を聖道淨土・難行易行・雜行正行に分_ケ、教外別傳なむどのゝしる。譬へば民が王をしえたげ、小河の大海を納_{ムル}が如し。（『定遺』412頁）

ここでは淨土宗と合わせて批判されており多少入り組んでおりますが、禪宗が『楞伽經』によつて「教外別伝」を主張し、釈尊一代の聖教を下すことは、所詮「一時一會の小經」すなわち爾前權經たる『楞伽經』を依拠とする妄説であると指摘されております。また文永九年五月五日の『諸宗違目事』にも

禪宗_ハ梁_ノ世_ニ達磨大師以_テ楞伽經等_ヲ。大乘_ノ空_ノ一分也（『定遺』は「以_テ楞伽經等大乘_ノ空_ノ一分_ヲ也」と讀む。今は『対照録』の読みを用いる）。其學者等成_{シテ}大慢_ヲ稱_シ教外別傳等_ト蔑_ニ如_{スル}ハ一切經_ヲ天魔_ノ所爲也。（『定遺』638頁）

と述べ、東土六祖の初祖達磨は『楞伽經』を釈尊一代の説經の根本とするが、それは所詮大乘空の一分であり、あまつさえそれ以下に連なる恵可等の学者人師達が、その達磨の説を根拠として、『楞伽經』以外の一切經を教外別伝として蔑如するのは、まさに天魔の所為であると批判しています。

ちなみに禪宗の人師達が根拠とする『楞伽經』の文とは
直指人心見性成佛。以爲教外別傳。於動容發語之頃。而上根利器之人。已目擊而得之矣。（『大正藏』16・497・a）
また『法華取要抄』（真蹟完存・文永十一年十一月初旬頃）では

禪宗_ノ云_ク或_ハ云_ク教内_ニ楞伽經第一_一或_ハ云_ク首楞嚴經第一_一或_ハ云_ク教外別傳_ノ宗也。（『定遺』810頁）

と述べて、『楞伽經』とともに、『首楞嚴經』を第一とするグループがあることも指摘されています。また『開目抄』では

禪宗_ノ云_ク法華經は月をさす指、禪宗は月也。月をえて指なにかせん。禪は佛の心、法華經は佛の言也。佛法華經等の一切經をとかせ給_テ後、最後に一ふさの華をもつて迦葉一人にさづく。其しるしに佛の御袈裟を迦葉に付屬し、乃至付法藏の二十八・六祖までに傳_フ等云云。此等の大妄語、國中を誑醉せしめて

としひさし。(『定遺』598頁)

と述べ、『法華経』等の一切経は月を指す指に過ぎず、禪宗こそ教外別伝の月そのものであると主張することを「大妄語」として批判されています。ちなみにこの月と指との譬は『大円覚修多羅了義経』に

脩多羅教如標月指。若復見月了知所標畢竟非月。一切如來種種言説開示菩薩亦復如是。此名菩薩。已入地者隨順覺性。(『大正藏』17・971・a)

とあるのを依拠としているようです。

また釈尊が迦葉に一房の華と袈裟を授け、その袈裟は西天の二十八祖・東土の六祖が伝えたという、禪宗の所伝が批判されております。

ちなみに「一房の華」を迦葉一人に授けたというのは、疑経たる『大梵天王問仏決疑経』に見られる「拈華微笑」(『卍統藏経』1・418、442)と類似していますが、「拈華微笑」については偽撰書たる『蓮盛抄』(『定遺』17頁)『聖愚問答抄』(『定遺』371・5頁)に見られるのみで、真撰遺文には見られません。このことについては岡田栄照氏の論攷「日蓮の禪批判について」(『印度学仏教学研究』第14巻1号「1965年」128頁)に述べられています。釈尊から迦葉に袈裟が授けられたことについては、『景德伝燈録』(『大正藏』51・205・b)に見られます。

ついでながら西天の二十八祖について、天台では『付法藏因縁伝』により迦葉より師子にいたる二十四人としていますが、禪宗では慧能が『六祖大師法宝壇経』により、迦葉より達磨にいたる二十八人としています。宗祖は慧能が依拠とした『六祖大師法宝壇経』について『善無畏三藏抄』に

慧能が壇経、善導が觀念法門経、天竺・震旦・日本國に私に經を説_キをける邪師其數多し。(『定遺』46

3頁)

と述べて、慧能が私に造った疑経と断じています。

以上が禪宗の教義面の批判の概要であります。最後に宗祖が道元を批判していないことに触れておきたいと思えます。これは川添昭二氏の論攷「御遺文における禪宗」(『日蓮宗勸学院中央教学研究會講義録』第15号「2005年」)、『歴史に生きる日蓮』(山喜房仏書林、2008年)139頁以下)や『日蓮聖人遺文辞典』(教学篇)の「教外別伝」の項などでいわれていることですが、道元は『正法眼蔵』(第三十四「仏教」)において

かるがゆへに教外別伝の謬説を信じて、仏教をあやまることなかれ。(『日本思想大系12』「道元上」392頁)

と述べて、「教外別伝」を謬説として厳しく批判しています。

宗祖は『顕謗法抄』(身延會存・文永九年頃)に

禪宗には二の流あり。一流は一切経・一切の宗の深義は禪宗なり。一流は如來一代の聖教は皆言説、如來の口輪くりんの方便なり。禪宗は如來の意密、言説にをよばず教外の別傳なり。(『定遺』264頁)

と述べて、禪宗に二つの流派があるとしています。前者はいわゆる如來禪とも教禪ともいわれるもので、如來説示の經典を依拠としたうえで禪宗の最勝を主張する流派、後者は祖師禪といわれ、「教外別伝」すなわち一代聖教を方便の言説と下し、禪宗は仏の悟りそのものを師から弟子へ以心伝心するのであるとする流派であります。

道元は同じ禪宗でも、このような經典を低く見る「教外別伝」を厳しく批判しているのであります。宗

祖が道元を批判の対象としていないのは、そのようなことも関係しているのかも知れません。ちなみに宗祖が批判される大日能忍・聖一国師円爾・蘭溪道隆はすべて臨済禅でありまして、彼等は当然ながら「教外別伝」を立てております。

まとめ

以上誠に雑駁ながら、宗祖の禅宗批判について述べました。最後に簡条的に纏めておきます。

- (1) 禅宗は法然浄土教とともに立宗宣言以来ごく初期段階から批判されるが、『立正安国論』を経て文永初年頃までは、浄土教批判に比して批判のトーンは質量ともに低い。
- (2) 文永五年閏正月十八日の蒙古使者来朝を契機として、他国侵逼難の元凶として法然浄土教とともに大日能忍が厳しく糾弾されはじめる。それは念仏宗・禅宗の隆盛が叡山法華宗の衰微の根本原因であり、叡山が衰微する故に善神捨国・悪鬼乱入し、他国侵逼難が起ころのであるから、それを退治することが国難を救う要諦であるとの論理に基づくものである。
- (3) 文永八年の法難を契機として、聖一・道隆を良観とともに、法華経の行者を弾圧する「僭聖増上慢」として厳しく批判される。
- (4) 禅宗の批判は「教外別伝」を唱える臨済禅が主体であり、それを否定する道元は批判されていない。以上であります。

第三講 眞言宗批判

第三講 真言宗批判

さて次に宗祖の真言宗批判についてお話させていただきます。このような大きな問題を、短時間で充分にお話できるか不安ですが、できるだけ時間内に収めるように話を進めてまいりたいと思います。

第一、初期文献に見られる宗祖の密教修学

一、修学期の密教修学

では、さっそく本題に入ります。宗祖の真言宗批判を論ずるにあたって、まず押さえておかなければならないことは、「初期文献に見られる宗祖の密教修学」ということであります。

周知のように清澄寺は、求聞持法の霊場として全国に名を馳せた、慈覚大師を開山と仰ぐ天台宗寺院でありました（弘安三年五月三十日『阿闍梨寂澄自筆納経札』（早稲田大学所藏『荻野研究文書』上巻230頁）等）。では宗祖が出家した当時の清澄寺は一体何宗であったかということですが、近現代の研究では天台宗寺院とする説と、既に真言宗に移行していたのではないかとする説があります。前者は山川智應氏「清澄寺宗旨の変遷とその寺格位置を考ふ」（『日蓮聖人研究』第1巻〔新潮社、1929年〕所収）、清水龍山氏「清澄寺宗旨考——日蓮聖人出家得度の宗旨」（『日蓮聖人の生涯』（仏教年鑑社、1936年）所収）、高木豊氏

「安房国清澄寺宗派考」（『仏教学論集〔中村瑞隆博士古稀記念論集〕』（春秋社、1985年）。『日蓮攷』（前掲）所収）、拙稿「日蓮大聖人の思想（一）」（『興風』第8号〔1993年〕所収）などです。それから後者は窪田哲正氏「安房清澄山求聞持法行者の系譜——清澄寺宗旨再考」（『日蓮教学とその周辺』（山喜房佛書林、1993年）所収）でありまして、詳細は同論文を読んでいただきたいと思いますが、宗祖当時既に真言宗（東密）に移行していた可能性が高いと結論されております。

私は拙稿「日蓮大聖人の思想（一）」において述べましたように、宗祖当時の清澄寺は密教色の極めて濃い天台宗寺院だったと思っております。時間の関係上細かな論証は避けませんが、たとえば『種々御振舞御書』によれば、宗祖立宗宣言当時の清澄寺の院主であったかと思われる円智房は、三年間一字三礼の法華經書写をし、あるいは五十年間昼夜法華經二部読誦をしていたようであり（『定遺』983頁）、法華經を修行の中心に据えていることからして、東密僧というより台密僧、すなわち天台僧であつたと見るべきでしょう。もちろん東密僧であつても法華經を勉強したり読誦することはあるでしょうし、中には『法華驗記』の「第三十一 醍醐の僧恵増法師」のように、醍醐寺の東密僧でありながら法華經読誦を専らにする僧もいたようですが（東大史料編纂所准教授、菊池大樹氏より教示）、これは極めて特殊な例で、それ故にこそ『法華驗記』に前世の因縁による珍しいケースとして紹介されているものと思われまふ。清澄寺はもともと天台宗寺院であつて、円智房はそこで生涯法華經修行をしたというのですから、やはり天台僧と見るのが自然でしょう。故に私は当時の清澄寺は天台宗寺院だつたと思っております。

しかしこれは先の拙稿でも触れたことではありますが、東密僧である寂澄が、正安二・三年（1300・01年）頃に清澄寺で盛んに文書を写しております、その活動状況からして、清澄寺は宗祖最晩年から滅後かなり早い時期に、東密化している可能性はあるように思います。もつとも確実に東密化したことを示すのは、現存する清澄寺古鐘銘に、明德三年（1392年）八月、清澄寺院主である東密僧弘賢が識語を加えているのが初見です。

さて、このように密教色が極めて濃い、虚空蔵求聞持法の靈場であつた清澄寺で得度し修学した、宗祖の初期文献に見られる密教修学の痕跡といえますか、資料が五つあります。

まず第一に『授決円多羅義集唐決 上』の写本です。その奥書に

嘉禎四年（太歳戊戌）十一月十四日 阿房國東北御庄清澄山道善房東面 執筆是聖房 生年十七歳
（『定遺』2875頁）

とありまして、十七歳の時に師匠道善房の坊の東面（東側の部屋）で書写したことがわかります。真蹟は神奈川県立金沢文庫に所蔵されております、影印は『日蓮聖人真蹟集成』（以下『真蹟集成』と略称。第五卷）に収録されております。これは初期中古天台文献でありまして、大変密教色の濃いものであります。

第二に『五輪九字明秘密釈』の写本です。奥に

建長三年十一月二十四日戌時了。五帖之坊門富小路。坊門ヨリハ南富小路ヨリハ西。（『定遺』2875頁）

との識語がありまして、建長三年十一月に遊学先の京都で筆写していることがわかります。宗祖の自署は見られません。筆跡から宗祖筆であると判定されています。真蹟は中山法華經寺に所蔵されております、影印は『真蹟集成』（第六卷）に収録されています。本書は新義真言の祖覚鑠の書であります。

第三に『色心二法抄』です。宗祖の真蹟は現存しませんが、岡宮弘長寺の日春の写本があります。ただし

『定遺』ではこれを「第二輯 続篇」に収録し、どうも日春筆を疑っているようですが、日春筆『宝物集』（小泉弘編『古鈔本宝物集』〔角川書店、1973年〕に全文影印あり）の筆跡と較べると、「日春」という自署も含め明らかに同筆で、日春写本として間違いありません。本抄は台密の立場で書かれており、内容としては正報たる五根・五臟・五体等と依報たる五方・五行・五味・五星等々は皆五戒より生じていることから、依正は不二であると述べておりまして、これは真蹟断存の『戒之事』（『定遺』222頁）、『五行事』（『定遺』2918頁）と共通しています。また法華経開会の立場から、十界依正に五戒が具足し、それを知ることにより十界互具・不改本位の即身成仏が成就することを説き、この法門を知らずしていたずらに浄土を求めるところを破しておりまして、その点『戒体即身成仏義』と共通しております。ただし『戒体即身成仏義』は、身延久遠寺三世日進の『本迹事』（『興風』17号〔2005年〕377頁以下翻刻掲載）、等覚日全の『法華問答正義抄』（『興風叢書』〔13〕121頁）に引用され、また『日祐目録』にその名が見えますが、真蹟および上代写本が無いので今は参考に止めておきたいと思えます。

さて『色心二法抄』の系年ですが、『境妙庵御書目録』（『新定祖書目録攷異』（『日騰目録』）が弘安四年に系けるのは論外としまして、『新撰校正祖書目次』（『日明目録』）『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等は寛元二年に系けておりますが、その根拠は必ずしも明らかではありません。私は内容的に見て修学期のものである可能性は高いと思いますが、先の『戒体即身成仏義』がほぼ同内容でありながら「密勝顕劣」であるに對し、『色心二法抄』にはそのような文言が見られないので、より建長五年の立宗宣言に近い時期を想定しています（「資料編」216頁参照）。

第四に『不動愛染感見記』です。これは千葉県保田妙本寺に真蹟が所蔵されております。建長六年六月二十五日、宗祖三十三歳の執筆です。生身の愛染明王・不動明王を日月に感得して図したものを、「新仏」すなわちそれを授与すべき域に達した弟子に授けたものです。

自_リ大日如来_ニ至_ル日蓮_ニ廿三代嫡々相承（『定遺』16頁）

とありまして、大日如来から二十三代の嫡々相承の系譜を引くことを表明されていることが注目されます。

第五には、これは文献ではありませんが、宗祖が求聞持法を修していたことを挙げておきたいと思えます。清澄寺が求聞持法——これは虚空藏菩薩より智慧を授かる修法ですが——の名だたる霊場であったことを思えば当然のことではありますが、そのことが『善無畏三蔵抄』（『定遺』473頁）、『清澄寺大衆中』（『定遺』1133頁）、『破良観等御書』（『定遺』1283頁）に見られます。その内『清澄寺大衆中』の文を参考として紹介しておきます。

生身の虚空藏菩薩より大智慧を給_へりし事ありき。日本第一の智者となし給_へと申せし事を不便とや思_ひ食_ふけん。明星の如_くなる大寶珠を給_て右の袖にうけとり候し故に、一切經を見候しかば八宗竝に一切經の勝劣粗是を知りぬ。（『定遺』1133頁）

なお求聞持法についてはさきに紹介しました拙稿「日蓮大聖人の思想（一）」（『興風』8号〔1993年〕58頁以下）に少々詳しく述べていますので、ご覧いただければ有り難く存じます。

二、立宗宣言時には真言は批判の対象でないこと

さて只今見てまいりましたように、宗祖の修学期には比較的密教色の濃い文献が多く見られたわけですが、そのような中で宗祖は建長五年三月二十八日・四月二十八日に立宗宣言されるわけでありませ

の内容についてはさきに「浄土宗批判」の項で述べましたが、ここでは真言に照準を合わせて、おさらい的にその内容を見てまいります。『清澄寺大衆中』と『破良観等御書』の文をあげておきます。

其上、眞言宗は法華經を失_レ宗也。是は大事なり。先_ツ序分に禪宗と念佛宗の僻見を責_メて見んと思ふ。……其上、禪宗・淨土宗など申_スは又いうばかりなき僻見の者なり。此を申さば必_ズ日蓮が命_チと成_ルべしと存知せしかども、虚空藏菩薩の御恩をほう（報）ぜんがために、建長五年四月（三月）『平賀本』（二十八日、安房、國東條、郷清澄寺道善之房の持仏堂の南面にして、淨圓房と申_ス者竝に少々、大衆にこれを申しはじめて、其後二十餘年が間退転なく申_ス。（『清澄寺大衆中』『定遺』1133頁）

かく申_ス程に、年廿二建長五年の春の比より念佛宗と禪宗等とをせめはじめて、後に眞言宗等をせむるほどに、念佛者等始にはあなづる。（『破良観等御書』『定遺』1284頁）

すなわち宗祖は、立宗宣言の段階では序分としてまず浄土宗と禪宗を批判し、眞言宗批判は事故に後に残したといわれております。『清澄寺大衆中』に「是は大事なり」といわれるのは、「難敵」という意味もあるでしょうし、「作戦上の思惑」ともとれます。『三沢抄』（影写本・建治四年二月二十三日）の

又法門の事はさど（佐渡）の國へながされ候し已前の法門は、ただ佛の爾前の經とをぼしめせ。此國の國主我をもたもつべくば、眞言師等にも召_シ合せ給はず（『定遺』「ず」）らむ。爾_ノ時_ノまことの大事をば申_スべし。弟子等にもなひなひ（内々）申_スならばひろう（披露）してかれらし（知）りなんず。さらばよもあわ（合）じともひて各々にも申_サざりしなり。（『定遺』1446頁）

の文からすると後者のような気がしますが、しかしこれは文永四・五年の眞言批判直前のことをいつている

ものと思われ、立宗宣言当時から眞言宗との公場対決が念頭に置かれていたとは思われません。

私は次項に述べますように、この時期において宗祖は「法華眞言」いわゆる台密の立場でありましたから、眞言はまだ批判の対象になっていないのだと思います。詳細は以下に述べることに致します。

第二、法華眞言の立場——『大日経』の位置

一、『大日経』を第五時とする

ここではこれまで述べました宗祖の修学期における密教修学の状況を踏まえまして、宗祖の初期段階、具體的にいいますと修学時代から立宗宣言を経て、鎌倉で『立正安国論』執筆の準備をされ、そして文応元年に『立正安国論』を幕府に上申するあたりまでの時期において、宗祖の教学上大日経はどのような位置にあったのかということを考えていきたいと思います。

まず建長八年から正嘉元年八月以前頃と推定される『一代聖教大意』を見てまいりましょう。

法然上人も一向念佛の行者ながら、選擇_ト申_ス文_ニ、雜行・難行道_ニ、法華經・大日経等_ヲ、除_カレ_ル處_モ有_リ。委_ッ見_ニ。（『定遺』74頁）

ここで宗祖は法然の『選択集』では、法華経や大日経は雜行・難行道として捨閉閣抛していない面もある、と述べられており、法華経と大日経は他の爾前経とは別格扱いになっていることがわかります。ただしこれだけでは大日経の位置づけはもう一つ明確ではありません。

次に正嘉三年一・二月頃に系けられます『守護国家論』であります。

就^二佛説^一亦小乘經^ハ不了義大乘經^ハ了義也。就^二大乘^一又四十餘年諸經^ハ不了義經^ハ法華・涅槃・大日經等^ハ了義經也。(『定遺』97頁)

ここでは四十余年の諸經を不了義經とし、法華經・涅槃經・大日經を了義經としています。先の『一代聖教大意』の文も勘合しますと、どうも宗祖は五時八教の第五時の中に、法華經・涅槃經とともに、大日經を入れておられるようです。次に文応元年五月二十八日『唱法華題目抄』です。

又四十餘年の諸經を對^{スレ}法華經^ニ不了義經、法華經は了義經、涅槃經を對^{スレ}法華經^ニ、法華經は了義經、涅槃經は不了義經。大日經を對^{スレ}法華經^ニ、大日經は不了義經、法華經は了義經也。(『定遺』196頁)

ここでは同じ第五時の了義經でも、法華經は涅槃經・大日經に勝れることが示されております。

次に文永三年に系けられる『念仏破関連御書』(真蹟断存)です。この『念仏破関連御書』という名の遺文はありません。興風談所がインターネット上で公開しています『御書システム』の資料欄では、『定遺』所収の断簡、①「断簡五〇」(『定遺』2491頁『真蹟集成』5巻53頁)②「断簡五一」(『定遺』2493頁『真蹟集成』5巻60頁)③「断簡五二」(『定遺』2494頁『真蹟集成』5巻57頁)④「断簡五三」(断簡一六三と同じ、相剥か。『定遺』2496頁『真蹟集成』4巻89頁『釈迦御所領御書』)⑤「断簡五七」(『定遺』2499頁『真蹟集成』5巻52頁)⑥「断簡九二」(『定遺』2510頁『真蹟集成』5巻89頁『釈迦御所領御書』に続く)⑦「断簡一二〇」(『定遺』2517頁『真蹟集成』4巻88頁『釈迦如来御書』)⑧「断簡二〇〇」(『定遺』2925頁『真蹟集成』5巻51頁『念仏者臨終現悪相御書』)を、その字体が、通常よりかな

り小さな字で書かれ、しかも行取りがやや右斜めに流れている特徴が共通していることや、内容的にも念仏批判という点で共通し、中には文章がつながっていると思われるものがあることから、これらは一つ乃至二つの遺文が断片化したものと判断し、『念仏破関連御書』と命名して一括して収録しています。ここに掲げますのは『定遺』でいいますと「断簡五七」です。系年は『対照録』によつています。同じく文永三年に系けらる『法華經題目抄』と字体行取り等がよく似ており、私も文永三年とするのは妥当な見解だと思ひます。そこに次のような文があります。

かの淺經の讀誦等の句に華嚴・方等・般若等をいるゝだにも不思議なるに、後八年の大法華・涅槃・大日經等をば通じ入^レ上品上生の往生の業とするだにも不思議なるに、……(『定遺』2499頁)

ここでは文脈からではなく、はっきりと法華經・涅槃經・大日經が「後八年」、つまり第五時(法華時)であることが明記されています。

これは智証の『大日經指帰』などに示されている、いわゆる「五時教判」に近い教相判釈です。智証の五時教判については浅井円道氏の『上古日本天台本門思想史』(平楽寺書店、1973年)646頁)を参照して下さい。その特徴は第五時に法華經・涅槃經・大日經を配すところにあります。もちろん智証は密教重視の立場から、同じく第五時でも法華經を初、涅槃經を中、大日經を後に配し、大日經を最も重視しているのに対し、宗祖の場合はさきに見ましたように、あくまで法華經が中心であり、次で涅槃經・大日經の順になつてゐるという相違があります。

このように宗祖は、少なくとも文永三年頃までは大日經を第五時に入れていたという事実があるわけでありまして、私はこのことが、宗祖が初期段階からこの時期あたりまで、真撰遺文による限り真言を批判対象

としていない理由の一端と考えるのであります。

それは『守護国家論』の「大文第七」、諸宗との問答料簡を示す段におきまして、浄土宗・禅宗とともに華嚴宗・法相宗も批判の対象となっているのですが、真言宗が入っていないことによっても首肯されましよう。すなわちここでは諸宗批判の理由について

答^テ云^ク 法華經ノ行者ハ心中ニ存^{シテ}四十餘年・已今當^ニ皆是眞實・依法不依人等之文^ヲ而^モ外^ニ語^ニ不^レ出^レサ^レヲ[。]
隨^レ難^ニ問^フシ^テ之^ヲ。(『定遺』132頁)

と述べられており、教理的なことよりも、それらの宗が「四十餘年未顕眞実」の爾前経を依経としているものとして、一刀両断に批判されているのです。そしてそこに真言宗が入っていないのは、この時期の宗祖の教判では、大日経は第五時に入っており、爾前経ではなかったからと思われるのでありまして、それ故にこそ『守護国家論』には、「法華真言の直道」とか「法華真言の正法」(『定遺』89・127頁)ともいわれているのであります。

二、『大日経』を方等部とする

しかしこのような大日経を第五時に入れる教判釈は、その後間もなく修正されることとなります。すなわち大日経が方等部に入れられるのです。その文献的初見は何かと申しますと、文永六年頃に系けられます『小乘小仏要文』(真蹟完存)あたりではないかと思われます。本書は『定遺』では稲田海素氏の『日蓮宗年表』により文永七年に系け、『対照録』は文永六年に系けておりますが、内容的に『小乘大乘分別抄』『八宗違目抄』(真蹟完存・文永九年)『開目抄』『観心本尊抄』の下敷きの役割を持つものと推測され、

ことに文永七年に系けられる『小乘大乘分別抄』との関連を重視すれば、それよりやや早い文永六年頃とすべきだろうと思います。その『小乘小仏要文』(真蹟存)に

— 華嚴	
— 阿含	— 大日経 — 眞言宗
— 方等	— 觀經等 — 淨土宗
— 小乘	— 深密經等 — 法相宗
	— 楞伽經 — 禪宗等
— 般若	— 三論宗
— 無量義經	
— 法華經迹門十四品。本門藥王品已下の六品並びに普賢・涅槃經等。(『定遺』2319頁)	

とありまして、大日経が方等部に入れられています。

では宗祖は何を根拠に方等部に入れられたのでしょうか。そのことについては文永六・七年頃に系けられる『聖密房御書』(身延會存)に述べられています。

『聖密房御書』の系年につきましては、『定遺』では文永十一年に系けています。これは鈴木一成氏の『日蓮聖人遺文の文献学的研究』(「山喜房仏書林、1965年」295頁)によつたものです。鈴木説の根拠は、『聖密房御書』にて叡山天台宗が一向真言になつていてことを批判しているのを、緩い台密破とみなしたうえで、文永十一年十月の文永の役以降の猛烈な台密批判とは異なる故に、それ以前の文永十年あたりとすべきというものであります。しかしそもそも叡山の一向真言化の批判と台密批判は全く異なるものであ

りまして、それを同一視したところに鈴木説の根本的な誤謬があります。それは『聖密房御書』に傳教より慈覺たまはらせ給し誓戒の文には、天台法華宗の止観・眞言と正くのせられて、眞言宗の名をけづられたり（『定遺』825頁）

とありまして、叡山の一向眞言化を批判する中で、慈覺大師を肯定していることから首肯されましよう。また内容的にもとても文永十年あたりに系けられるべき遺文ではなく、文永六・七年に系けられるのが妥当であります。

その理由ですが、第一に、文永七年が確定する『善無畏三蔵抄』と内容的に多く共通し、ことに『聖密房御書』に「千二百餘尊の印・眞言を行ずとも佛になるべからず」（『定遺』823頁）とあるのは『善無畏三蔵抄』の「千二百餘尊の法を行ずとも惡道を免るべからず」（『定遺』472頁）との文と類似することがあげられます。ちなみに『善無畏三蔵抄』が文永七年に確定する理由は、文中「建長五年より今年文永七年に至るまで、」（『定遺』465頁）とあることによります。

第二に、本書で叡山の一向眞言化を批判するのが、文永七年に系けられる『法門可被申様之事』と共通することがあげられます。

第三に、文永六・七年に系けられる『別當御房御返事』（身延會存『延山録外』）との密接な関係であります。『別當御房御返事』は『定遺』では両者の密接な関係から、『聖密房御書』と同じく文永十年に系けていますが、「資料編」（222頁）に詳述しておりますように、『別當御房御返事』はその内容から文永六・七年頃に系けられるべきでありまして、むしろ両者の密接な関係は、両者が文永六・七年に系けられるべきことを示すものというべきであります。

さてその『聖密房御書』には次のように述べられています。

良諍和尚・廣脩・維綱など申^ス人は大日經は華嚴經・法華經・涅槃經等には及ばず、但方等部の經なるべし。（『定遺』820頁）

ここに示されております「良諍和尚・廣脩・維綱」ですが、まず広修（771〜843）は天台宗第六祖湛然の資、道邃の弟子となつて天台学を修め、第八祖を継いだ人です。良諍（生没年未詳）・維綱（生没年未詳）はともに広修の弟子です。こうした天台の高僧達が日経を方等部として、宗祖が大日経を方等部に入れる根拠となっているわけであります。

参考ながら『眞言見聞』（『定遺』651頁）、『眞言宗私見聞』（『定遺』2084〜2086頁）、『一代五時繼図』（『定遺』2429頁）等にも同じ趣旨の文言が見られますが、これらは『金綱集』を底本として作成された偽撰書と思われるのでここでは取り上げません（「資料編」273・280・285頁参照）。

次にこれに関連して、『顕謗法抄』の文を取り上げてみたいと思います。『顕謗法抄』の系年につきましては、さきに「浄土宗批判」の項で述べましたように、文永九年頃に系けられるのが至当であると思いが、そこには

諸大乘經の中の理は未開會の理、いまだ記小久成これなし。法華經の理は開會の理、記小久成これあり。諸大乘經の者が法華經をはするは謗法となるべし。法華經の者の諸大乘經を謗ずるは謗法となるべからず。大日經・眞言宗は未開會、記小久成なくば法華經已前なり。開會・記小・久成を許さば涅槃經となじ。但^シ善無畏三蔵・金剛智・不空・一行等の性惡の法門・一念三千の法門は天台智者の法門をぬすめるか。

（『定遺』271頁）

と述べられております。ようするに、爾前経には記小久成、つまり二乗作仏・久遠実成が説かれていないから未開会の法門であり、法華経こそが二箇の大事を説く開会の思想である。では真言宗の大日経等というに、もしそれらが無いというなら爾前経となるが、それらを説いているとして涅槃経と同じく法華時とする説もある。しかしながらそれは、善無畏等の真言師が、法華経および天台大師の性悪の法門・一念三千法門を盗み、そのようにいうだけのことであって、本来は大日経は爾前方等部に属するものである、といわれるのであります。

こうして大日経は方等部に入れられることになったのですが、それを明確に示しているのが『一代五時図』(『一代五時鶏図』)です。真蹟が完全に現存する『一代五時図』は七篇ありますが(一部断簡のもの)が二篇あります。178頁参照)、真言三部経はすべて方等部に入れられております。ちなみに『一代五時図』の初見は、文永八年に系けられる中山法華経寺蔵『一代五時図広本』です。ただし『定遺』ではこれを文応元年に系けておりますが、『対照録』が示す文永八年が妥当です。その理由については「資料編」(29頁)を参照して下さい。

三、日本真言の系譜に二あり

さてこのように、大日経等の真言三部経が方等部に入れられるのは、当然ながらそれを批判する前提となるわけでありまして、いよいよ宗祖の真言批判の様相を拝していくわけでありますが、その前に、宗祖が『華嚴法相三論天台等元祖事』(真蹟完存)に示された日本真言の二つの系譜について見ておきたいと思えます。この『華嚴法相三論天台等元祖事』の系年につきましても諸説がありますが、今は文永九年頃として

おきたいと思えます。その理由につきましては「資料編」(233頁)を御覧いただきたいと思えます。

『華嚴法相三論天台等元祖事』には次のように二つの系譜が図示されております。

真言宗/元祖

大日如來・金剛薩埵・龍猛(龍樹也)・龍智・金剛智(天竺也)・金剛智(震旦也)・不空・惠果・弘法。弘法(日本也)。

又 大日如來・金剛薩埵・龍猛・龍智・善無畏(天竺也又震旦也)・順曉(震旦也)・傳教(日本也)

又 大日如來・文殊・龍樹等ト云フ。又云。文殊・善無畏云云。

「一ニハ顯教 釋迦一代ノ教

日本ノ東寺弘法 二教—— 法華經下ニ華嚴經ヨリ等云云。

「二ニハ蜜教 大日三部等也。

天台 傳教・慈覺(六ヶノ大徳ヲ師トス) 二教 一ニハ顯教——阿含經也。

・智證等也

二ニハ蜜教——華嚴・方等・般若・法華・大日経等也。

(『定遺』2910頁)

ようするに、一つは大日如来から金剛薩埵・龍猛・龍智・金剛智・金剛智・不空・惠果・弘法と次第する弘法東密の流れ、もう一つは大日如来から金剛薩埵・龍猛・龍智・善無畏・順曉・伝教と次第する叡山伝教の流れです。これは「天台 傳教・慈覺・智證等也」ともありますので、伝教以降慈覺・智証と続く、所謂台密が想定されていることがわかります。そしてそれは『法門可被申様之事』(真蹟完存・文永七年)に

日本國に八宗あり。眞言宗大に分て二流あり。所謂東寺天台なるべし。(『定遺』451頁)

とあるのと同意でありまして、このように東密・台密を明確に分別しますのは、このあと少々詳しく述べますように、眞言が批判される当初においては、同じ眞言でも台密(天台眞言)は批判の対象となっておりません。それを明確にするために、二つの系統が明示されているものと思われるのであります。

第三、眞言批判の時期と動機

一、眞言批判の時期

さてこれまで申し上げたことを念頭におきまして、いよいよ宗祖の眞言批判の様相を見てまいりたいと思います。まずその時期であります。それはさきに少々述べましたように、『聖密房御書』『法門可被申様之事』『善無畏三藏抄』『善無畏抄』あたり、つまり文永六・七年からであります。

こう申しますと、皆さんはそれはおかしいと疑問に思われるかもしれませんが。事実『定遺』に収録される建長七年の『諸宗問答抄』、文応元年の『日本眞言宗事』、弘長二年の『教機時国抄』『顛謗法抄』、弘長四年の『華嚴法相三論天台等元祖事』、文永元年の『法華眞言勝劣事』、文永二年の『聖愚問答抄』、文永四年の『星名五郎太郎殿御返事』、文永五年のいわゆる『十一通御書』の内の『與北条彌源太書』『與建長寺道隆書』『與寿福寺書』、文永七年の『眞言天台勝劣事』『眞言七重勝劣』等で眞言宗は批判されているからです。しかしこれらの遺文は偽撰書か、あるいは系年を文永七年以降に移動させなければならぬ遺文で

ありまして、詳細は資料編を御覧いただくこととして、今は重要な遺文についてその概略を説明しておきたいと思えます。

まず『諸宗問答抄』ですが、これは「浄土教批判」の項でお話ししましたように、文永九年頃に系けられるべき遺文です。『日本眞言宗事』は必ずしも眞言宗批判のための資料集とはいえないかもしれませんが、いずれにしても私は疑義濃厚な遺文と思えます。「資料編」(283頁)をお読み下さい。『教機時国抄』ですが、これも疑義濃厚遺文と思っております。「資料編」(255頁)をお読みいただきたいと思えます。『顛謗法抄』は身延曾存御書ですが、それには年次記載がなかったようであります。日諦が『高祖年譜攷異』で本抄を、『教機時国抄』との関連から弘長二年に系けて以来、『日明目録』『高祖遺文録』から『定遺』に至るまで弘長二年としておりますが、内容的に到底弘長二年には系け難く、私は文永九年頃に系けられるべきだと思えます。『華嚴法相三論天台等元祖事』もそうです。これらも「資料編」(232・233頁)を御覧下さい。『星名五郎太郎殿御返事』、これも真偽未決遺文で、真撰とはなかないがたいと思われまゝ。『與北条彌源太書』『與建長寺道隆書』『與寿福寺書』、これはいわゆる『十一通御書』といわれているものでありますけれども、これも用語の問題等、いろいろな角度から偽撰視されている遺文です。これらにつきましても「資料編」(264・266頁)を御覧下さい。

さて『法華眞言勝劣事』は『金綱集』に全文が収録され、また『聖愚問答抄』『眞言天台勝劣事』『眞言七重勝劣』も一部内容が『金綱集』の記述と関連しますので、これらについては少しご説明いたします。

まず『法華眞言勝劣事』ですが、これは『金綱集』「眞言見聞集」(『日宗全』13巻238頁)に「聖人御書也」として全文が収録されているのが初見であります。『金綱集』は『日宗全』等一般的に身延山久遠

寺二世の日向編とされていますが、現存『金綱集』の日進本(身延山久遠寺三世日進)や日善本(同四世)等に、日向編を示す文言は全く見られません。さらに中山法華経寺の僧である等覚日全(1294~1344)の『法華問答正義抄』では、『金綱集』を「久遠寺抄」「久抄」「進師抄」「師(日進)御書」などと称しておりまして、どうも日進の編集にかかるものであると認識していたようなのです。そうした状況をも勘合してのことでしょうか、平成十五年に刊行されました『身延文庫典籍目録 上』(身延山久遠寺、2003年)では、『金綱集』は日進の部に収録されています。

さて『法華真言勝劣事』は、『金綱集』の他に只今申しました日全の『法華問答正義抄』にも「顕密二教勝劣御書」として全文が引文されています。

このように『法華真言勝劣事』は宗祖滅後比較的早い時期の写本があるのですが、いくつかの問題がありまして、どうも真撰とは認め難いのであります。第一に系年の問題です。『法華真言勝劣事』末尾には「文永元年甲子七月九日記之」(『金綱集』所収本)との年次が明記されています。ところが本書には明確な慈覚・智証の理同事勝義に対する批判が見られるのです。これは後に「台密批判」において詳しく申し上げますが、慈覚・智証がそろって批判されるのは建治二年あたりからでありまして、これは殆んど決定的な疑義といわなければなりません。

第二に『法華問答正義抄』の、『法華真言勝劣事』を収録したその直後に記されています、日全の文に注目したいと思います。日全は「有難云」として、ある批判者の、日蓮の代表的著述たる『立正安国論』に真言批判が見られないのに、『法華真言勝劣事』のように真言法華の勝劣を述べているのはおかしいのではないか、との意見を紹介しています。そしてその答えとして、まず「祐師示云」として、日全が師事した中

山法華経寺三世日祐が、『清澄寺大衆中』の「其上、真言宗は法華經を失_レ宗也。是は大事なり。先_レ序分に禪宗と念佛宗の僻見を責_メて見んと思ふ。」(『定遺』1133頁)の文を根拠として、宗祖の真言宗批判は念仏宗・禪宗の後であるとの見解を示します。そして続いて自身のコメントとして次のように述べています。

私云、……聖人_ハ先破_ニ念仏宗_一次破_ニ禪_一律_一、次破_ニ真言宗_一也、サレバ安国論_ハ先破_ニ念仏宗_一許也。佐渡_{ヨリ}以来専破_ニ真言_一其書繁多也。開目抄等也。(『興風叢書』[13]122頁)。

つまりある人の、真言批判は『立正安国論』の説示に抵触するとの批判に対し、日祐と日全は、宗祖は『立正安国論』当時は念仏批判を行い、真言批判は『開目抄』等佐渡以降になされているのであると返答しているのです。これは誠に炯眼でありまして、後に述べますように、宗祖の真言批判の時期を文永六・七年頃と推定するのとはほぼ符合しています。そしてそれは『三沢抄』の宗祖自身の言葉とも符合しているのです。又法門の事はさど(佐渡)の國へながされ候し已前の法門は、ただ佛の爾前の經とをぼしめせ。此國の國主我をもたもつべくば、真言師等にも召_レ合せ給はず(『定遺』)ずらむ。爾_ノ時まことの大事をば申_スべし。弟子等にもなひなひ(内々)申_スならばひろう(披露)してかれらし(知)りなんず。さらばよもあわ(合)じともひて各々にも申_スざりしなり。(『定遺』1446頁)

つまりここで宗祖は、佐渡以前の法門は仏の爾前經のごとく、一応の所論と思つて欲しいとされているのですが、その理由として佐渡以前には真言批判がされていなかったことをあげております。実際は文永六・七年頃から三三蔵や東密が批判されているのですが、これは「台密も含む本格的な真言批判」との意であろうと思われます。そしてなぜ本格的な批判がなされなかったかといえば、それは真言師との公場対決をする時のためであるとしています。つまり真言批判を徹底的にしまえば、公場対決の際に相手が怖じ気づい

て祖上に載つてこないことを恐れて、門下にもいつてこなかったのだといわれるのであります。ともあれ宗祖自身が真言批判は佐渡流罪以前には明確にしていなさと表明されているのでありますから、日祐・日全の見解は誠にもつともなものであるといえましょう。

さてそこで問題となりますのは、日全は何故に『法華真言勝劣事』を全文掲載した直後に、このような議論を展開したのかということですが。当然それは、論理の趣くところ、文永元年の年次記載があり、かつ真言批判の見られる『法華真言勝劣事』に、日全が少なからず疑問を抱いたからということになるでしょう。日全は『金綱集』にも収録されている本書を、偽書と断定こそしないものの、少なくとも自身の認識からするとしつくりこないと感想を持ったからこそ、このような議論を付け加えていると思われるのであります。それは次下に「一義云、今御書（『法華真言勝劣事』）ハ一往・再往ノ中何ッ耶」とか「一義云、聖人御弘通ニ始中終有レ之。（『法華真言勝劣事』は）其中何ッ耶。」とも述べておりまして、その存在の処理に頭を悩ましていた様子が窺われるのであります。

このように『法華真言勝劣事』はかなり早い頃から疑いの眼をもつて見られていたのであります。執筆年次の疑問のみならず、内容的にも、たとえば冒頭部分に「弘法・慈覚・智証・安然」が批判の対象として掲げられているのに、その批判部分に安然の『教時義』が用いられているなど、常の宗祖にはおよそ見られない稚拙なところがあるなど、疑義は他にもいくつかあるのですが、今は煩雑になりますので省略します。

次に『聖愚問答抄』ですが、これも多くの疑義があります。しかしその一々を申し上げる時間はありませんので、詳細は「資料編」（262頁）を見ていただくこととして、ここでは『金綱集』との係わりについて少々述べておきたいと思えます。本抄の下巻冒頭の禅宗との問答部分（『定遺』370〜375頁）ですが、禅宗の天竺二十八祖や「教外別伝 不立文字」を破す内容、および引文される『大梵天王問仏決疑經』『達磨血脈論』（「古人云」として引文）『壇經』『法華三大部補注』『弘決』『続高僧伝』『付法蔵因縁伝』などが、『金綱集』『禅見聞』の冒頭部分（『日宗全』14巻289〜298頁あたりまで。但し『達磨血脈論』は306頁）と共通しておりまして、両者には密接な関係があることがわかります。その場合『金綱集』が『聖愚問答抄』より取材したという可能性も、一往念頭に置くべきであります。『聖愚問答抄』が多くの点から偽撰書と見られますことから、逆に『聖愚問答抄』が『金綱集』の文を盛り込んで偽撰されたと考えべきであります。

なお只今申し上げました『聖愚問答抄』の禅宗批判のところに、疑經たる『大梵天王問仏決疑經』が引文されておりますが、これは「禅宗批判」の項で述べましたように、宗祖の真撰遺文にはただの一度も引用が無く、同じく疑義濃厚な『蓮盛抄』とともに偽撰書に限定的に引文されることも、再度強調しておきたいと思えます。

次に『真言七重勝劣』と『真言天台勝劣事』について述べたいと思えます。まず『真言七重勝劣』ですが、これは中條暁秀氏が「金綱集の研究」（『日蓮宗上代教学の研究』（平楽寺書店、1996年）299頁）において述べられているように、「金綱集底本系遺文」、すなわち『金綱集』を底本として成立したものと思われる。

具体的に見ていきますと、本書は①法華大日二經七重勝劣事②尸那扶桑人師判一代聖教事③鎮護国家三事④内裏有三宝当内典三事⑤天台宗帰伏人々四句事⑥今経位配人事⑦三塔事⑧日本国仏神座席事、の八項目によって構成されておりますが、その内①②は真蹟が中山法華経寺に存する『一代勝劣諸師異解事』

（『定遺』2914頁）とほぼ全同です。また①②③⑦が『金綱集』『真言見聞集』（①『日宗全』13巻258頁・②246頁・③287頁・⑤235頁）とほぼ内容が共通しています。私はこのような状況から、本書は宗祖の『一代勝劣諸師異解事』や『金綱集』を参照しながら作られたものであると推測しますが、本書には「日蓮」との署名がなく、真言批判のための資料として後世編集されたものが、いつの頃からか宗祖の作として伝えられるようになった可能性もあるように思います。百歩譲って本書を真撰と仮定した場合でも、本書では慈覚・智証が批判の対象となっており、『定遺』等のように文永七年に系けるのは妥当でなく、建治二年以降に系けられなければなりません。

次に『真言天台勝劣事』ですが、文中大日経が法華経の七重の劣（本門からすれば八重）なることを説くことは、今紹介しました『真言七重勝劣』（『定遺』2312頁）と共通し、また①弘法『十住心論』の法華三重の劣の説を安然『教時義』によって批判し②大日は釈迦の異名とし③「唐決」により真言経は方等部に撰すべきとするのは、「金綱集底本系遺文」たる『真言宗私見聞』（『定遺』2089頁・2077頁・2084頁）と共通しておりまして、両書の影響を強く受けていることがえます。したがって本書は、他の『金綱集』を底本として成立した遺文と同等のものとして位置づけられるべきであろうと思われま

す。以上ざっとですが、文永六・七年以前の真言批判が見られる偽撰遺文や、系年に問題のある遺文について申し述べました。

さてこれらの問題のある遺文を排除しまして、宗祖の真撰遺文において真言批判がなされる嚆矢は、文永六・七年に系けられる『聖密房御書』、文永七年に系けられる『善無畏抄』『善無畏三蔵抄』『法門可被申様之事』あたりであります。

『聖密房御書』が文永六・七年に系けられるべきであることについては、さきに詳しく述べたとおりであります。また『善無畏抄』につきましても系年に諸説があり、『定遺』は文永三年にかけますが、内容的に『善無畏三蔵抄』と共通しているところも多く、文永七年に系けるのが妥当と思われま

す。その根拠につきましては「資料編」（224頁）を御覧下さい。以上宗祖遺文の真偽や系年を整理し、現存する真撰遺文によって宗祖の真言批判の時期を見るならば、およそ文永六・七年頃からという結論が得られるのであります。

二、真言批判の動機——蒙古使者来朝との関連

さてでは宗祖はどのような理由・動機をもって真言批判を開始されたのでしょうか。それを考察するうえですぐに想起されますのは、禅宗批判の場合と同じく文永五年閏正月の蒙古使者来朝であります。时期的に見てもその蓋然性は高いと思われま

す。では具体的に蒙古使者来朝と真言批判はどのように関連しているのでしょうか。

（一）叡山法華宗の衰退——叡山の一向真言化

その第一の理由として、叡山の一向真言化が叡山の衰退を招く元凶となっているとの認識です。蒙古使者来朝は宗祖が『立正安国論』において警告した二難の内の一つ、「他国侵逼難」の現実化を示すものであります。このような国難を招くのは、法然浄土教や禅宗といった邪教が蔓延る故であることは当然として、一方において正法の担い手である叡山法華宗が衰退していることもその大きな要因であり、そして叡山を衰

退させる元凶こそ真言なのだとの認識に宗祖は立たれたのであります。

『法門可被申様之事』には次のように述べられています。

叡山にをいては天台宗にたいしては眞言宗の名をけづり、天台宗を骨とし眞言をば肉となせるか。而るに末代に及んで天台・眞言兩宗、中あし(惡)うなりて骨と肉と分け、座主は一向に眞言となる、骨なき者のごとし。大衆は多分天台宗なり、肉なきもののごとし。佛法に諍ひあるゆへに世間の相論も出來して叡山靜かならず、朝下にわづらい多し。此等の大事を内々は存すべし。此の法門はいまだをしえざりき。よくよく存知すべし。(『定遺』452頁)

ご存知のように叡山法華宗は、伝教大師が『山家学生式』において、年分度者の修学すべきこととして「止観業」「遮那業」を定めて以来、両者は車の両輪のごとく修学されることを理想としてきました。しかし車の両輪とはいえ、あくまでもその中心・主体は法華宗である以上「止観業」にあるのは当然でありまして、それ故ここでは「天台宗を骨とし眞言をば肉となせるか」といわれているのであります。

しかるに末代にいたってその伝統が崩れ、座主が一向眞言となってしまうといわれるのです。その時期につきましては『神国王御書』(眞蹟存・建治三年八月二十一日)に

且くは法華宗の人々相(眞蹟「諍」)論有りしかども、終には天台宗やうやく衰へて、叡山(眞蹟「人王」と書いて消す)五十五代の座主明雲、人王八十一代の安徳天皇より已來は叡山一向に眞言宗となりぬ。(『定遺』889頁)

とありますように、第五十五代座主の明雲の時からのことです。

ともあれそれ以来叡山は、本来の「法華眞言」のあり方を失って一向眞言となつてしまい、『法華経』がないがしろにされて叡山自体が衰微することとなり、結果として日本国全体にさまざまな問題が起こるようになったのだと宗祖はいわれるのであります。もちろんそのさまざまな国難の内でも、最も重大な問題が今現実化した一つある蒙古襲来であったことはいまでもありません。

さてここで一つ注意しておくべきことは、宗祖はこの時点においては、天台僧として叡山の復興・正常化を目指しているということです。宗祖は『観心本尊抄』(眞蹟完存・文永十年四月二十五日)において台当本迹違目に立たれ、叡山の法華は迹門であり、末法の衆生を救う力はないとの認識を示されますが、それ以前においてはあくまでも天台僧として叡山復興・正常化を目指されているのであります。したがって叡山の正常化とは、法華Ⅱ「止観業」を中心とし、その助行として眞言Ⅱ「遮那業」が車の両輪のように機能する状態であるとの認識に立たれていたのであります。

(二) 眞言祈祷による蒙古調伏

さてもう一つの要因としましては、ただ今申し上げた事とも関連しますが、宗祖はこの度の蒙古国からの攻撃を未然に防ぐために、幕府や朝廷が眞言によつて祈祷を行うことを警戒されたことがあげられます。

『法門可被申様之事』には次のように述べられています。

かつしられて候やうに、當世の高僧眞言天台等の人々の御いのりは叶まじきよし前々に申候上、今年鎌倉の眞言師等は去年より變成男子の法をこなはる。隆辨などは自歎する事かぎりなし。七八百餘人の眞言師、東寺・天台の大法・祕法盡くして行ぜしがついにむなしくなりぬ。(『定遺』449頁)

而^{ルニ}座主等の高僧名を天台宗にかりて一向真言宗によて法華宗をさぐる(下)ゆへに、叡山皆謗法になりて御いのりにしるしなきか。(『定遺』451頁)

すなわちここでは、世間では真言師が吹聴する「変成男子」等の靈驗譚にばかされて、真言の祈祷は靈驗があらたかだと思っているが、それは事実無根の狂言で、実際は東密の真言であれ、叡山の一向真言であれ、真言師の祈祷は悉く虚しくなっているというのが実情であり、それは前々に述べたごとくであると批判しているのです。

ここでは具体的に天台僧隆弁の変成男子の祈祷が失敗したことを取り上げていますが、ではなぜ真言の祈祷は叶わないのか。それは真言(東寺真言や叡山の一向真言)が、法華宗(法華経)を下す大謗法たる故であると断ぜられているのであります。

そうであるならばこの度の蒙古調伏が、もし真言によつてなされるならば、この国は必ず亡びることとなる。宗祖がこの時期に真言批判を開始された理由がここにあるわけであります。それはやや後年のこととなりますが、文永十一年四月の平左衛門との会談——いわゆる第三回目の国諫において、平左衛門に対して若大事を真言師調伏するならば、いよいよいそいで此國ほるぶべしと申せしかば、頼綱問^テ云^ク、いつころ(何頃)かよせ候べき。(『撰時抄』『定遺』1053頁)と述べていることによつても確認されるのであります。

第四、真言批判の内容

さてここまで、宗祖の真言批判の時期や動機について見てまいりましたが、次に真言批判の内容を見てみたいと思います。この時期の真言批判は、インドから唐へ真言密教の經典や修法を伝えた、中国真言の祖といわれる三三藏、すなわち善無畏三藏(637~735)、金剛智三藏(671~741)、不空三藏(705~774)の三人の批判と、日本では日本真言(東密)の祖である弘法大師空海(774~835)への批判であります。以下それぞれについて具体的に述べたいと思います。

一、善無畏・金剛智・不空の批判——『大日経義釈』批判

三三藏の教理的批判はつまるところ『大日経義釈』の教説に対する批判といつて良いでしょう。『大日経義釈』は、善無畏が『大日経』を解釈し一行が筆録したとされる『大日経疏』を、さらに一行が臨終に当たり同門の智儼(中国華嚴宗二祖の智儼とは別人)、そして善無畏に師事した真言の学僧温古に再治を委ねて成立したとされるものであります。一行は最初天台を学んでおりましたが、のち善無畏について真言密教を学んだ学僧です。宗祖はその辺の事情を『曾谷入道殿許御書』(真蹟完存・文永十二年三月十日)に

而^{ルニ}善無畏・金剛智・不空等ノ僧侶 自^リ三月氏ニ來^リ臨^{セシ}於^テ漢土^ニ之時 於^テ本國^ニ未^レ存^セ天台ノ大法盛^ニ令^レ流^ニ布^セ於^テ此國^ニ之間 自^レ愛所持ノ經依^リ難^{キニ}弘^マ得^テ語^ニ於^テ一行阿闍梨^ヲ盜^ミ取^リ天台之智慧^ヲ攝^ニ入^{シテ}大日経等^ニ有^レ自^リ

天竺二之由偽ハル之ヲ。(『定遺』897頁)

と述べ、『大日經義釈』は三三藏が『大日經』を漢土に弘伝しようとした時に、すでに天台の勝れた一念三千法門が流布していたために、これに対抗すべくそれを盗み入れて『大日經』を解釈し、一行に語って作成されたものとしています。

ちなみに『仏書解説大辞典』の「大毘盧遮那成佛經疏」の項や、『日蓮聖人遺文辞典』（歴史篇）の「大日經疏」の項では、弘法は『大日經疏』を請来した故に東密ではそれを依用し、『大日經義釈』は慈覚・智証が請来した故に台密で依用されたとしています。それに直接関連することかどうかは解りませんが、『八宗違目抄』には

答テ云ク 大日經ノ義釋ニ善無畏金剛智不空一行ノ云ク 此文有ニ五本一十卷本傳教弘法不見レ之智證渡之ノ……(『定遺』528頁)

とのべられています。つまり『大日經義釈』には五本あり、その内の十卷本は智証が伝えたものであるから、伝教や弘法は披見していないというのです。しかしその「十卷本」がどのようなものなのか必ずしも明確ではなく、そのことも含めて今後の課題としておきたいと思います。

(一) 『大日經義釈』の理同事勝の批判

では宗祖は『大日經義釈』をどのように批判しているかということですが、まず『聖密房御書』に次のように述べています。少々長文になりますが拝読してまいります。

大日經をば善無畏・不空・金剛智等の義ニ云ク、大日經の理と法華經の理とは同シ事なり。但印と眞言とが法華經は劣なりと立たり。……就シ中、善無畏等、法華經と大日經との勝劣をはん(判)ずるに、理同事勝の釋をばつくりて、一念三千の理は法華經・大日經これ同じなんどいへども、印と眞言とが法華經には無クれば事法は大日經に劣れり。事相かけぬれば事理俱密もなしと存ぜり。……天台大師の始テ立テ給へる一念三千の法門は佛の父佛の母なるべし。百餘年已後の善無畏三藏がこの法門をぬすみとりて、大日經と法華經とは理同なるべし、理同と申スは一念三千なり、とかけるをば智慧かしこき人は用フべしや。……法華經には印・眞言なけれども二乗作佛劫國名號・久遠實成と申スきば(規模)の事あり。大日經等には印眞言はあれども二乗作佛・久遠實成これなし。一乗作佛と印・眞言とを並ぶるに天地の勝劣なり。四十餘年の經經には二乗は敗種の人と一字二字ならず無量無邊の經經に嫌はれ、法華經にはこれを破して二乗作佛を宣べたり。……勝れたる二乗作佛の事法をばとかずと申して、劣る印・眞言をとける事法をば勝シたりと申スは、理によれば盗人なり、事によれば劣謂勝見の外道なり。(『定遺』820～824頁)

ここでは『大日經義釈』において説かれている、「理同事勝」義が取り上げられています。すなわち善無畏等は、『法華經』と『大日經』は一念三千の理を説くことにおいて同等であるが、印と眞言という事相においては、『大日經』にあつて『法華經』にはないので、『法華經』はその点で劣るというのであります。それに対し宗祖は、まず「理同」について、本来『大日經』には一念三千法門は無いのであるが、善無畏等の三三藏が天台の一念三千法門を盗み取つて、あたかも『大日經』にそれがあつたかのごとくに主張しているに過ぎない、といわれるのです。第一、天台大師が『法華經』から導き出して示された、仏の父母たる独歩の一念三千法門が、なんで所詮爾前經の『大日經』に説かれていることがあり得ようか。それを天台より百

年も経った善無畏等が、『大日経』にも一念三千法門があるなどいくら力説したところで、誰が信用するであろうか。愚者ならいざ知らず、智慧賢き者であれば、すぐに見抜くほどの愚かしき主張であるといわれるのです。

次に「事勝」との主張についてですが、たしかに『法華経』には印・真言は説かれていないけれども、そのような事相とは天地雲泥の規模を有する、二乗作仏・久遠実成という事法が説かれている。『大日経』には、この敗種・永不成仏と嫌われた二乗の成仏や、久遠五百塵点実修実証の仏の本地が全く説かれていないではないか、といわれるのです。

そして、このような『法華経』『大日経』ともに一念三千を説くという「理同」義は、所詮盗人の戯言であり、また劣る印・真言をもって『法華経』の二箇の大事を無視する「事勝」義は、「劣謂勝見」の外道と何等選ぶところがないと、強烈に批判されているのであります。

ご存知のように文永九年二月、嚴寒の佐渡にて執筆された『開目抄』において宗祖は、実に入念にこの二箇の大事から本門の一念三千論を展開されておりますが、その目的の一端は、まさに真言のこうした邪義を批判する意味もあつたものと思われまします。

次に『善無畏抄』を見てまいりましょう。

大日経の義釋を見れば、……此釋ノ心は大日経に本迹二門、開三頭一・開近顯遠の法門有り。法華経の本迹二門の如し。此の法門は法華経に同けれども、此大日経に印と眞言と相加わりて三密相應せり。法華経は但意密許にて身口の二密闕たれば、法華経をば略説と云ひ、大日経をば廣説と可レキ申ス也と被レ書かたり。……又義釋ニ云ク 此經横ニ統一切ノ佛敎ヲ等云云。大日経は當分隨他意之經也 誤りて隨自

意跨節之經と思えり。かたがた誤りたるを實義と思食^{セシ}故に、閻魔の責おは蒙りたりしか。(『定遺』409頁)

『聖密房御書』では「理同」の理を一念三千法門といっておりますが、ここでは本迹二門、すなわち迹門の開三頭一と本門の開近顯遠(二乗作仏・久遠実成)といっております。つまり『大日経義釈』では、『大日経』にも二乗作仏・久遠実成が説かれており、その点で『法華経』本迹と同じであるが、それは意密に過ぎず、『大日経』にはその他に印・真言、すなわち身密・口密が説かれており三密相應している。したがって三密相應していない『法華経』は略説であり、『大日経』こそ広説であるということです。もちろんこれは、表現は違いますが内容的にはさきに見た「理同事勝」とほぼ同じことですね。

また『大日経義釈』のもう一つの主張として、『大日経』は『法華経』を含む一切の仏教を統べるものだとしていることもあげられています。

しかし宗祖からすれば、『大日経』はあくまでも方等部に属する爾前權経、当分の隨他意の経であり、『法華経』こそ真実・隨自意・跨節の経であると、一刀両断に批判されています。

ついでながらこの文の終わりの「かたがた誤りたるを實義と思食^{セシ}故に、閻魔の責おは蒙りたりしか。」の文について少々触れておきたいと思えます。これは本抄や『善無畏三蔵抄』(『定遺』471頁)、そして『曾谷入道殿許御書』(897頁)等に見られる、善無畏が結局自説を悔い返して、最後には『法華経』に帰依したという話であります。すなわち善無畏はある時頓死——一旦息を引き取る、今でいえば臨死体験とでもいましょうか、そのような体験をした際に、多くの獄卒に鉄の縄をかけられて閻魔王宮に引つ立てられます。そして閻魔の責めを受けた時に、何とか助かるうとして諸経典を誦しようと思しますが、どうして

もその文が一つとして出てこない。その時パツと頭に浮かんだのが『法華經』の題目であり、思わず南無妙法蓮華經と唱えたところ、きつくぐるぐる巻きにされていた鐵の繩が少しゆるんだ。そこで善無畏はまた頭に浮かんだ『譬喩品』の「今此三界」の文を誦したところ、鉄の繩は忽に碎け、閻魔から「お前の命はまだ尽きず」と宣せられ、生還することができた、という話です。これは『大日經疏』五巻に見られる善無畏の回顧譚であります。そこには題目を唱えたとか、「今此三界」の經文を唱えたということは述べられておりません。その部分は宗祖の創作かも知りません。あるいは『善無畏抄』の次下に

依憑集・守護章・秀句なむど申書の中に、善無畏・金剛智・不空等は天台宗に帰入して智者大師を本師と仰由のせられたり。（『定遺』411頁）

とあり、伝教がその著『依憑集』等で、三三藏は最後には天台智者大師を本師と仰ぎ、天台宗に帰入したと述べていることを紹介していますが、そうしたことから発想されたのかもわかりません。

ともあれ宗祖は、善無畏がこの臨死体験の際に閻魔に責められたのは、「理同事勝」の邪義を立てて『法華經』を下した故であると断じているのであります。

以上が『大日經義釈』を通しての三三藏の批判であります。注意しなければならないことは、この時期においてはあくまでも『大日經義釈』に説かれる理同事勝を批判しているのでありまして、未だ慈覚・智証の台密の理同事勝義の批判ではないということでもあります。慈覚・智証の所謂台密批判については後ほど詳しく述べたいと思います。

(二) 教主論の批判——本門の積尊と大日如来

次に真言の教主論についての批判であります。それについては『善無畏三藏抄』に次のように述べられています。

日蓮此の事を委く勘るに、二ッの失有て閻魔王の責に豫り給へり。一ッには、大日經は法華經に劣るのみならず、涅槃經・華嚴經・般若經等にも及ばざる經にて候を、法華經に勝れたりとする謗法の失也。二ッには、大日如来は釋尊の分身也。而るを大日如来は教主釋尊に勝れたりと思ひし僻見也。此謗法の罪は無量劫の間、千二百餘尊の法を行ずとも惡道を免るべからず。（『定遺』472頁）

ここでは、ただ今申しました善無畏が「閻魔王の責」を蒙つた理由として、第一に『大日經』は『法華經』に勝れると主張したことをあげられるとともに、第二の理由として大日如来が教主釋尊に勝れるという僻見を述べたことをあげております。

そうした僻見に対する批判ですが、『諸宗問答抄』（前半日代写本・文永九年頃）では

次に大日如来の説法と云はば、大日如来の父母と、生ぜし所と、死せし所を委く沙汰し問べし。一句一偈も大日の父母なし、説所なし、生死の所なし、有名無實の大日如来也。（『定遺』32頁）

と述べております。これは誠にわかりやすい批判でして、いくら大日如来が積尊より勝れると主張しても、その肝心の大日如来が、有名無実・架空の仏ではお話にならないというわけであります。

しかしこの『諸宗問答抄』は、前半部分が西山本門寺開基日代の写本がありますが、ただ今の文の部分は後半に属しておりますし、またこれと同じような記述が、偽撰書と目される『真言見聞』（『定遺』658頁）『真言宗私見聞』（『定遺』2075頁）にも見られますので、一応参考としておきたいと思ひます。

またこのことと関連しまして、『大日経』がはたして釈尊の所説なのか、はたまた大日如来の所説なのかという議論があります。『寺泊御書』（真蹟完存・文永八年十月二十二日）には

或義ニ云ク、大日經ハ釋迦如來之外ノ説ナリト。或義ニ云ク、教主釋尊第一ノ説ナリト。或義ニ現ニシテ釋尊ト説ニキ顯經ヲ、現ニシテ大日ト説ニキト密經ヲ。不レシテ得テ道理ヲ無盡ノ僻見起レズ之。（『定遺』513頁）

とありまして、『大日経』は釈尊が説かれたものではない——ということは大日如来の所説ということになります——という説、また『大日経』は釈尊が説かれた經典の中で第一の説であるとすると、そして本来釈尊と大日如来は一体であり、顕教を説く時は釈尊と現じ、密教を説く時は大日如来と現ずるとする説、をあげております。当然宗祖は、これらの説はすべて道理を弁えぬ僻見であると断じております。

ところで『善無畏抄』には「不二の大日」という、少し耳慣れぬ大日如来が出てまいります。これは釈尊と大日如来との勝劣を示す上においても、大変興味深い大日如来ですので触れておきたいと思えます。

其上善無畏三藏の御弟子不空三藏の法華經の儀軌には、大日經・金剛頂經の兩部ノ大日をば左右に立テ、法華經多寶佛をば不二の大日と定メテ、兩部ノ大日をば左右の臣下の如くせり。（『定遺』410頁）

宗祖は不空の『法華經觀智儀軌』では、金剛界の大日如来と胎藏界の大日如来は、『宝塔品』に登場する多宝如来の脇士であり、それ故に多宝如来は不二の大日であるとしている、といわれています。実際には『法華經觀智儀軌』にはそれとぴったりとした文言はありませんで、『日蓮聖人遺文辞典』（歴史篇）の「法華經の觀智の儀軌」の項で浅井円道氏は、同書が金胎兩部合行の法華法を述べるものであることから、この『善無畏抄』の宗祖の文言は、「兩部合行の性格を潤色した表現」としています。たしかに『曾谷入道殿許御書』には

不空三藏還テ於天竺ニ捨テ眞言ヲ來ニ臨シ於漢土ニ建ニ立シテ天台ノ於戒壇ニ兩界ノ中央ノ本尊ニ置ニキ於法華經ニ是也。（『定遺』897頁）

とありまして、不空は兩界の中央に法華經を安置したとしており、また『本尊問答抄』（日興本等・弘安元年九月）には、問者の言葉ではありますが

不空三藏の法華經の觀智の儀軌は釋迦多寶を以て法華經の本尊とせり。（『定遺』1573頁）

とありますから、こうしたことをも布衍していわれているのかも知れません。

しかしまた塩田義遜氏の論攷「両密法華曼荼羅について」（『大崎学報』第86号）では、『蓮華三昧経』では『觀智儀軌』に見られる無量寿決定如来を大日法身として、兩界の大日を包摂するものと位置づけ、『覺禪抄』では無量寿決定如来を多宝如来と見る説が多数示されていることなどが紹介されておりまして、あるいはこのような説を参考とされた可能性もあるのではないかと思われれます。

いずれにしても宗祖は、多宝如来を金胎兩部の大日如来を臣下とする不二の大日如来と位置づけたうえで、『報恩抄』では

月氏には教主釋尊、寶塔品にして、一切の佛をあつめさせ給て大地の上に居せしめ、大日如來計リ寶塔の中の南の下座にす（居）へ奉ッて、教主釋尊は北の上座につかせ給フ。此の大日如來は大日經ノ胎藏界の大日・金剛頂經の金剛界の大日の主君なり。兩部の大日如來を郎從等ト定メたる多寶佛の上座に教主釋尊居せさせ給フ。（『定遺』1219頁）

と述べられ、宝塔内の釈尊と多宝如来は、釈尊が北の上座に居されているので当然釈尊が上位であり、下位の多宝如来は不二の大日といわれ、眞言密教の胎藏界の大日如来と金剛界の大日如来の主君であるとして、

明確に釈尊・多宝如来・両界の大日如来のランク付けがなされております。

ちなみに『真蹟集成』番号18曼荼羅本尊(函頭年月日不記・文永十一年か)には釈迦・多宝の両隣に「金剛大日如来」「胎藏大日如来」が勧請されておりますが、これは肯定的に勧請されたというよりは、今申し上げたような、釈迦・多宝よりも下に位置することを明示するためではなかったかと思えます。この他に遠沾日亨の『御本尊鑑』(身延山久遠寺、1970年)の第12番本尊(身延會存・建治元年十一月日)に、同じように両界の大日如来が勧請されておりますが、これ以外には見られないので、この時期に限ってのことであつたようであります。恐らくランク付けを示すために勧請したものの、東密に加えて台密の批判を開始するこの時期の曼荼羅の相貌としては、あまりふさわしくないと判断した故であろうと思われれます。なおこれらのことにつきましては拙稿「日蓮大聖人曼荼羅本尊の相貌変化と法義的意義について」(『興風』17号「2005年」340頁以下)に述べておりますので、参照していただければと思います。

二、弘法(東密)の批判

次にこの時期の真言批判のもう一つの柱であります、弘法批判について見ていきたいと思います。これにつきましては『聖密房御書』に

日本の弘法大師云々、法華經は猶華嚴經等に劣れり。まして大日經には及ぶべからず等云云。又云々、法華經は釋迦の説、大日經は大日如来の説、教主既にことなり。又釋迦如来は大日如来の御使として顯教をとき給。これは密教の初門なるべし。或云々、法華經の肝心タル壽量品の佛は顯教の中にしては佛なれども、密教に對すれば具縛の凡夫なりと云云。……空海和尚は此理を辨へざる上華嚴宗のすでにや

ぶられし邪義を借りとりて、法華經は猶華嚴經にをとれりと僻見せり。龜毛の長短、兎角の有無。龜の甲には毛なし、なんぞ長短をあらそい、兎の頭には角なし、なんの有無を論ぜん。理同と申す人いまだ閻魔のせめを脱れず。大日經に劣る、華嚴經に猶劣ル、と申す人謗法を脱ルべしや。(『定遺』820・2

4頁)

と述べられています。

まず『法華經』が『大日經』はもとより『華嚴經』にも劣るとするのは、弘法の代表的著述の一つであります『十住心論』の説です。弘法は同書で『法華經』を第三戲論と下してあります。次に『法華經』は大日如来の御使いである釈尊が説いたもので、所詮密教の初門に過ぎないとするのは、『二教論』『秘藏宝鑰』の説です。また『法華經』の肝心たる壽量品に説かれる久遠実成の仏は、密教に對する時は所詮凡夫のようなものであるというのは、『秘藏宝鑰』の説であります。ご存知のように『秘藏宝鑰』は『十住心論』を要約したものです。

そうした弘法の説に對し宗祖は、『法華經』と『大日經』を「理同」といった善無畏すら、閻魔の責を受けたのであるから、いわんや『法華經』を第三戲論と下す弘法は謗法の罪を逃れることができようはずがない、と批判しております。こうした批判はその後多くの遺文に見られますが、その代表格として『曾谷入道殿許御書』の次の文を示しておきたいと思えます。

弘法大師ノ十住心論・祕藏寶鑰・二教論等ニ云々、如レ此ノ乗々自乗ニ得レトモ名ヲ望メハ後ヨリ作ス戲論ト。又云々、無明ノ邊域。又云々、震旦ノ人師等諍テ盜ニ醍醐一各名ヲ自宗ニ等云云。釋ノ心ハ法華ノ大法ヲ對シテ華嚴ト與ニ大日經一蔑ツ於戲論之法ト下ニ於無明之邊域ト剩サハ震旦一國之諸師罵リ與ニ盜人一。此等謗法誇人ハ慈恩得一之超ニ過一

三乘眞實一乘方便之狂言^{ニモ}、善導・法然之雲泥^{セル}千中無一捨閉闍拋之過言^{ニモ}也。(『定遺』906頁)

ここでは『十住心論』『秘藏宝論』『二教論』の名を明示して、このような『法華経』を決定的に下す弘法の説は、法相の慈恩・得一の「三乘眞実一実方便」や、浄土教の善導・法然の「千中無一・捨閉闍拋」よりも、その罪は甚大であると断じております。

さてこのような弘法の、『法華経』は『大日経』よりも三重劣る戯論だとする主張に対し、宗祖は逆に『大日経』は『法華経』より七重劣るものであると反論されています。『一代勝劣諸師異解事』(眞蹟完存・建治二年)には、法華経第一・涅槃経第二・無量義経第三・華嚴経第四・般若経第五・蘇悉地経第六・大日経第七とし、次のようにコメントしています。

弘法大師^ハ法華経^ハ相^ニ對^シレハ大日経^ニ三^重劣^ト云^ニ云。日蓮怨^レテ之^ヲ謂^ハク七重劣^ト歟。將^タ又有^ル經文^ニ乎。三國^ニ末^ニ弘通^セ法門也。(『定遺』2916頁)

ようするに弘法の「法華経三重劣」など、全く経文に見られないばかりか、インド・漢土・日本三国に全く見られないとんでもない邪義で、日蓮はそれに対して「大日経七重劣」を主張しようといわれるのです。この「七重劣」については眞撰遺文に限っていえば他に『神国王御書』(建治三年八月・『定遺』888頁)にも見られます。

ついでながら「眞言七重劣」と言葉としてはよく似た「眞言七重難」がありまして、そのことについて少々触れておきたいと思えます。これは『法華眞言勝劣事』(『定遺』309頁)、『眞言見聞』(『定遺』658頁)に見られるもので、眞言師の「眞言経は积尊の所説ではなく大日如来の所説である」との主張に対する七項目にわたる批判であります。その「七重難」とは、第一に大日如来は出世成道も八相作仏も父母も

全く不明な有名無実な仏であること、第二に、『六波羅蜜経』では积尊の所説を五つに区分するが、その第五の陀羅尼藏を弘法は眞言としており自語相違であること、第三に、法華経は已今当最第一の経であり、大日如来(これは不二の大日||多宝如来のことと思われ)・分身の諸仏も証明するものであること、第四に、五仏は皆法華経を第一と説いていること、第五に、『神力品』の「如来一切所有之法……皆於此経宣示顯説」の文によれば、法華経は三世諸仏の所説中の第一の経であること、第六に、大日経等の眞言経に、法華経に勝れるとする文は見られないこと、第七に、一念三千論は天台の独歩の法門であり、一念三千性悪の法門がない眞言の諸仏菩薩の普賢色身や両界の曼荼羅は本無今有の外道の法に等しいこと、以上の七項目であります。

ただしこの「眞言七重難」は偽撰書と目される『法華眞言勝劣事』、金綱集底本系遺文たる『眞言見聞』に見られ、眞撰遺文には見られないものですので、あくまでも参考として取り上げておきたいと思えます。ちなみに等覚日全の『法華問答正義抄』でもこの件が取り上げられておりまして、日全は

其^レ義^ハ如上御書^ニ、依^レ此御書^ニ立^テ七重難^ヲ歟^ト尋^ルミ、進師然也^ト被^レ仰。依^レ似^ニ重写^ニ如^ニ師御書^ニ注^レ之。(『興風叢書』[13] 122頁)

と述べております。「其^レ義」とは「眞言七重難」のこと、「上御書」とはこの文章の直前に全文掲載されている『法華眞言勝劣事』のことです。つまり日全は日進に、「眞言七重難」は『法華眞言勝劣事』によって立てられているのかと尋ねたところ、日進はそのとおりだと答えたというのです。これは一見なんでもないあたりまえの議論のように思えますが、よく読んでみますと、日全は少なからずこのことに疑問を持っていたのではないかとも思えるのです。なぜかならば、日全はその直前に『法華眞言勝劣事』を全文掲載して

いるのですから、『法華真言勝劣事』を真撰と素直に受け止めているならば、そこに「真言七重難」は明記されているのですから、わざわざ「この御書が典拠なのか」などと尋ねる必要などないのです。それをこのように日進に質問しているということは、さきにも述べましたように、日全は『法華真言勝劣事』そのものに少なからず疑問を持ち、そしてまたそこに示されているこの「真言七重難」についても不審があったから、と見るのが妥当ではないでしょうか。日全としては「真言七重劣」ならば宗祖遺文に確かにあるけれども、「真言七重難」は聞いたことがなかったから、このような疑問を抱いたのだろうと思われま。しかし日全は多少釈然としない気持ちのままに、「重複になるが」と前置きをして、次下に日進の『金綱集』に見られるほぼ同文の「真言七重難」を掲載しています。ちなみにこの『金綱集』の文章は、『真言見聞』にそのまま用いられておりまして、同書が「金綱集底本系遺文」といわれるゆえんとなっております。

次に宗祖がこの東寺弘法の真言を、退大取小の小乗宗であると断じていることに触れておきたいと思いません。すなわち『法門可被申様之事』には

真言宗大に分て二流あり。所謂東寺・天台なるべし。法相三論・華嚴・東寺の真言等は大乘宗、設レ定慧は大乗なれども東大寺の小乗戒ヲ持テゆへに戒は小乗なるべし。退大取小の者小乗宗なるべし。（『定遺』451頁）

とあり、また『聖密房御書』には

東寺/真言・法相・三論・華嚴等は戒壇なきゆへに、東大寺に入りて小乗律宗の驢乳臭糞の戒を持つ。戒を用テて論ぜば此等の宗は小乗の宗なるべし。（『定遺』825頁）

とありまして、天台の真言は叡山の大乗戒により受戒するので大乘宗であるが、東寺の真言宗は東大寺の小乗戒を受けるのであるから、依経からみれば大乘宗のようであつても、肝心な戒という点から論ずるならば小乗宗というべきであるというのであります。

また弘法が高く評価した龍樹造不空訳とされる『菩提心論』について、少々述べておこうと思います。そのことについてはやや後年のこととなりますが、建治元年の『撰時抄』、弘安三年七月二日状『大田殿女房御返事』に述べられております。大体同じことが述べられておりますが、『撰時抄』の文を中心に見てまいります。

問テ云ク、唐の末に不空三藏一卷の論をわたす。其名を菩提心論となづく。龍猛菩薩の造なり云云。弘法大師云ク、此論は龍猛千部の中の第一肝心の論と云云。（『定遺』1022頁）

まず問者が不空は龍猛、すなわち龍樹菩薩造とされる『菩提心論』をインドから招来したが、弘法はそれを龍樹が著した千部の著述の中でも第一のものであるといっている、と問います。なぜこのような問いを設けられたかといえますと、それは『大田殿女房御返事』（真蹟完存・弘安三年七月二日）の次の文によって知ることが出来ます。

此論ニ云フ 唯眞言法ノ中ニ即身成佛スル故ニ是説シ三摩地ノ法ヲ於テ諸教ノ中ニ闕テ而不レ書セと申ス文あり。（『定遺』1756頁）

「此論」とは『菩提心論』のことです。そこには、即身成仏の法門は真言の法のみにあつて他の諸経には見られないものである、と述べられているのです。それをもって弘法は、此書こそ龍樹菩薩の第一の著述であるといったわけですね。それに対して宗祖はこのように答えられます。

答テ云ク、此論一部七丁あり。龍猛の言ならぬ事處々に多し。故に目錄にも或は龍猛、或は不空と兩方也。

いまだ事定^らず。其上此論文は一代を括れる論にもあらず。荒量なる事此多し。先^ッ唯眞言法中の肝心の文あやまりなり。其故は文證現證ある法華經の即身成佛をばなきになして、文證も現證もあとかたもなき眞言經に即身成佛を立^テ候。又唯という唯の一字は第一のあやまりなり。事のていを見るに、不空三藏の私につくりて候を（『定遺』は「候か」）、時の人にをもく（重）せさせんがために事を龍猛によせたるか。（『撰時抄』・『定遺』1022頁）

つまり『菩提心論』は龍樹の作といわれるが、もともと龍樹の言葉とは思えない文が所々にみられるので、目録等にも龍樹作とされるもの不空作といわれるもの双方があつて定ま^つていない。いろいろおかしなところがある中でも、文証・現証がはっきりしている法華經の即身成仏論を無視して、文証・現証が全くない「唯眞言法」の中にのみにあるなどと、全く誤つたことを述べており、これは不空が私に作つたものを、人々に重く思わせるために、龍樹菩薩の作を自分が訳した、などと偽っているに相違ないといわれるのです。『大田殿女房御返事』ではその証拠として、

菩提心論と大論とは同^レ龍樹大聖の論にて候が、水火の異をばいかんがせんと見候に、此は龍樹の異説にはあらず、訳者の所爲なり。羅什は舌やけず、不空、舌やけぬ。妄語はやけ、實語はやけぬ事顕然なり。（『定遺』1756頁）

と述べ、龍樹の真撰である『大智度論』と『菩提心論』の説が全く異なることをもつてしても、『菩提心論』が訳者とされる不空の作為に充ちた著述であることは疑いなく、その証拠に『法華經』の訳者羅什三蔵の舌は焼けなかったが、不空の舌は焼けてしまったではないか、といわれるのであります。

このように宗祖は、弘法が「即身成仏は唯眞言の法のみであり」と述べる『菩提心論』を、龍樹第一の著述として評価することに対し、真偽論をもつて応じているのであります。以上、宗祖の東密弘法批判について申し述べました。

第五、伝教の眞言批判のついでに見解

さて次に、これは宗祖の眞言批判についてはありませんが、この時期宗祖が伝教の眞言批判をどのように捉えられていたか、ということを確認しておきたいと思ひます。と申しますのは、このことについて宗祖は、後年特に台密批判が始まる頃とこの時期とでは、若干そのスタンスが変化しているように思われるからであります。

まずは『善無畏抄』です。

傳教大師、延暦二十三年の御入唐、靈感寺の順曉和尚に眞言三部の祕法を傳^り、佛瀧寺の行滿座主に天台觀の寶珠を請け取り、顯密二道の奥旨を極め給^へたる人。……依憑集・守護章・秀句なむど申^す書の中に、善無畏・金剛智・不空等は天台宗に帰入して智者大師を本師と仰^ぐ由のせられたり（『定遺』410頁）

ここでは伝教は、入唐して順曉から靈感寺で秘密灌頂を受け、密軌および道具類を付属され、行滿から天台を学んで顯密二道を極められたが、『依憑集』等の著述において、三三蔵は最終的には天台宗に帰入しているとして、眞言を批判しているとしています。また『法門可被申様之事』でも

傳教大師……華嚴・眞言・法相・三論・四宗を呵シ云ク 依憑集ニ云ク 新來の眞言家ハ則レ泯シ筆受之相承ヲ舊到ノ華嚴家ハ則レ隱シ影響之軌模ヲ……等云云。天台妙樂傳教等は眞言等の七宗の人々は設セ戒定はまたく（全）とも、謗法のゆへに惡道脱のがらべからずと定メられたり。（『定遺』450頁）

と『依憑集』の序の文が引かれ、伝教は「新來の眞言」すなわち近來傳來された眞言宗について、「筆受之相承」、これは一行が善無畏の講義を筆受して成った『大日經疏』を指すのですが、それは天台の義をもつて積されているという事実を「泯」し、つまり隠していると批判しているとし、結論的に天台・妙樂・伝教等の天台宗の重鎮は、皆眞言等の七宗を天台法華宗を下す謗法の徒と断じている、といわれているのであります。

つまりこの時期において宗祖は、伝教は「止觀業・遮那業」を叡山の学生の必須科目としながらも、天台法華を離れた、あるいは下すところの眞言は、謗法の徒として明確に批判している、との認識を持たれているのであります。これは後年『撰時抄』『報恩抄』等において、伝教は叡山に戒壇を建立するという大きな目的を達成するためか、いらぬ争いを避けて明確に眞言を批判されなかったとするのと、そのトーンにおいて相違するものであります。その件につきましては、「台密批判」の項で述べたいと思います。

第六、『本尊問答抄』の眞言批判

最後に弘安元年九月に系けられます『本尊問答抄』（日興写本等）の眞言批判が、これまで論じてきたこ

ととやや趣を異にしているところがありますので、そのことに触れておきたいと思ひます。『本尊問答抄』には眞言批判について次のように述べられています。

問テ云ク、法華經を本尊とすると、大日如來を本尊とすると、いづれか勝まするや。（『定遺』1575頁）

これは「問テ云ク」とありますから当然問者の言葉ではありますが、ここでは『法華經』と大日如來が対比されていることに注目したいと思ひます。これは一見なんでもないことのようなようですが、さきに縷々述べましたように、これまでの眞言批判の場合は、『法華經』と『大日經』、釈尊と大日如來というふうに、經典の勝劣・教主の勝劣と、それぞれ同種同土を対比して批判されてきました。それ故に、これは「華嚴宗批判」でも詳しく述べますが、本尊論におきましても、本門の教主釈尊と大日如來や毘盧遮那仏を対比させて、娑婆世界の根本の仏たる本門の教主釈尊を下し、実体の無い大日如來等を根本仏と仰ぐことは、「親を知らぬ禽獸に同ずるもの」「本尊に迷えるもの」（『八宗違目抄』『定遺』526頁・『開目抄』『定遺』578頁）として批判されているのであります。

しかるに『本尊問答抄』では『法華經』（題目）と大日如來とを対比して本尊の勝劣が議論されているのです。この変化は、本抄に展開される「法勝人劣」義に起因するものと考えられます。すなわち本抄では冒頭に

法華經の題目を以て本尊とすべし。（『定遺』1573頁）
と述べ、その理由として

其故は法華經は釋尊の父母、諸佛の眼目也。釋迦大日總テ十方諸佛は法華經より出生し給へり。故に今能生を以て本尊とする也。（『定遺』1573・74頁）

と述べられ、釈尊を含む大日如来その他のすべての仏は法華経の題目より生じているのであって、その諸仏能生の師である法華経の題目こそを本尊とすべきであると主張されているのであります。

本抄が撰述された弘安元年は、宗祖の花押がバン字型からボロン字型に変わり、曼荼羅本尊の相貌も迹仏が排されるなどして完成・定型化していき、また御宝前についても「法華経の御宝前」という表現が頻出するようになるなど、法義的画期といって良いと思われるのであります。その最中に執筆された『本尊問答抄』において、釈尊を含む諸仏を相対化したうえで、妙法曼荼羅本尊正意が示されていることは、大変象徴的なことと思うのであります。そしてそうした新たな法義的展開に即して、真言批判についても、ただ今申し上げましたような変化が見られるということを、ここに提示しておきたいと思えます。

なおこの辺のことにつきましては拙稿「日蓮大聖人の思想(二六)——身延後期の思想」(『興風』16号「2004年」146〜88頁)にいささか詳しく論じておりますので、参照していただければと思います。

まとめ

以上宗祖の真言批判について申し述べましたが、ただ今お話ししました内容を箇条的に纏めておきたいと思います。

(1) 宗祖は求聞持法の霊場として名を馳せた台密寺院たる清澄寺で得度修学した故に、初期修学時から立宗宣言前後あたりには、密教関係の筆写・修法・著述が比較的多く見られる。しかし特に立宗宣言後

は法華経中心主義であったことは疑いない。

(2) 立宗宣言当時は真言批判はされていない。

(3) 文永三年の『念仏破閑連御書』あたりまでは、『大日経』を第五時に入れる、智証の「五時教判」的な教相判釈であった。しかし智証の教判においては『大日経』が主体であるのに対し、宗祖の場合あくまでも『法華経』が中心であり、以下『涅槃経』『大日経』の順である。なお『大日経』が方等部に入れられる初見は、文永六年頃に系けられる『小乗小仏要文』である。

(4) 真撰遺文による限り、真言批判は文永六・七年に系けられる『聖密房御書』、文永七年に系けられる『法門可被申様之事』『善無畏抄』『善無畏三蔵抄』あたりから始まる。これは『大日経』が第五時から方等時に入れられるのと、ほぼ時期を同じくしている。

(5) 真言批判の動機・理由としては、文永五年閏正月に蒙古使者が来朝し、他国侵逼難が現実的になったことを受けて、①叡山が明雲あたりから一向真言になったことにより、本来の「法華真言」のあり方を失って、国難を回避する力を持たなくなってしまうこと、②真言の祈祷には重大な疑義があり、それによって異国調伏の祈祷を行えば反って日本国は亡ぶこと、などがあげられる。またこの時期まで真言批判をしなかったのは、公場における真言との対決を実現するためとされる。

(6) この時期の真言批判は、二三蔵の理同事勝義(『大日経義釈』)と、弘法東密の「法華経三重劣」「大日勝・釈尊劣」(『十住心論』『秘蔵玉鑰』『二教論』)に対するものであり、台密批判はされていない。ただし一向真言化している現時の叡山のあり方を批判している。

(7) 伝教大師は『依憑集』にて真言を批判しているとす。これは台密批判以降に、そのことを前提とし

ながらも、必ずしも明確な批判ではなかったとすると相違している。
(8) 弘安元年九月の『本尊問答抄』では、法華経の題目と大日如来とが対比されて真言批判がなされている。これはこの時期から展開される「法勝人劣」義によるものと思われる。
以上です。

第四講 華嚴宗批判 付、理具法門の批判

第四講 華嚴宗批判——付、理具法門の批判

次に宗祖の華嚴宗批判について話を進めてまいります。

周知のように宗祖は、法華經至上主義を教相と觀心の両面から主張されております。具体的に申しますとそれは『聖密房御書』に

法華經互わたりて後、百餘年を経て天台智者大師、教門には五時四教を立てて、上かみ五百餘年の學者の教相を
やぶり、觀門には一念三千の法門をさとりて、始めて法華經の理を得たり。（『定遺』821頁）

とありますように、天台が立てた積尊一代の説經を判釈した五時八教判から、『法華經』は一番勝れた經であるとするいわゆる教相面からの主張と、その『法華經』にて説かれる一念三千成道論は、十界互具を基調とした「不断煩惱不離五欲」の不改本位の凡夫成道論で、爾前經の歴劫修行による煩惱を断じての成道論に勝れるという觀心面からの主張であります。したがいまして他經・他宗への批判も基本的にはこの両面からなされているわけであります。

宗祖の華嚴宗批判もまさにその両面からなされているのでありますが、特徴的なことは、初期段階の『一代聖教大意』や『守護国家論』等においては専ら教相からの批判が主体であり、觀門からの批判は眞言宗批判と同じく、天台の一念三千論を盗んで立てられているというものでありまして、その批判は眞言批判と合わせてなされることが多く、文永六・七年頃からである、ということでありまして、もともとこうした觀心面

からの批判がなされるからといって、教相面の批判が無くなるというわけではありません。それ以降は教相観心両面からの批判がなされるということでもあります。

このようなことをまず念頭においていただきまして、以下にそれぞれについて見てまいりたいと思います。

第一、初期華嚴宗批判——教相から

真撰遺文で華嚴批判が見られる初出は、建長八年から正嘉元年頃の作と思われる『一代聖教大意』であります。

華嚴宗ト申ス宗ハ智儼法師・法藏法師・澄觀法師等ノ人師華嚴經ニ依テ立てたり。……此等ハ皆法華已前ノ諸經ニ依テ立タル宗也。爾前ノ圓極ニ立タル宗ども也。宗々ノ人々ノ諍ハ有レども經々ニ依テ勝劣ヲ判セン時ハいかにも法華經ハ勝レタルべき也。人師之釋ヲ以テ勝劣ヲ論スル事無シ。(『定遺』65頁)

『一代聖教大意』はその題名が示すように、冒頭から全体の約三分の二ほどを費やし、四教五時に基づいて『法華經』が最勝であること、そして法華經以前に説かれた爾前經は低い教えであり、それを依經とする諸宗、すなわち阿含經を依經とする俱舍宗・成実宗・律宗、方等部の法相宗、般若部の三論宗、そして華嚴經を依經とする華嚴宗は天台法華宗に劣ることが示されており、ようするにここでは華嚴宗が独立して批判されているのではなく、爾前經を依經とする諸宗とともに、五時八教判によっていわば一刀両断に批判されているのであります。そして注意すべきは「人師之釋ヲ以テ勝劣ヲ論スル事無シ。」と述べて、諸宗の勝劣はその依經の勝劣によって厳然と決定すべきであり、宗を建立した人師の論釈等によって論ずるべきではない

とされていることでもあります。

次に正嘉三年一・二月頃に系けられます『守護国家論』には次のように述べられています。

問テ曰ク華嚴・法相・三論等自リ天台・眞言以外ノ諸宗ノ高祖各依テ其依憑ノ經經ニ欲レリ極ニ其經々ノ深義ニ是可レキヤ爾ル乎如何。答テ云ク如キハ華嚴宗ノ者依テ華嚴經ニ判シテ諸經ヲ爲メニ華嚴經ノ方便ト也。……雖然ト爲メ晴ニ自カカ身ノ疑ニ且閣ニ人師ノ異解ヲ開キ見レニ諸宗ノ依憑ノ經々ヲ華嚴經ハ舊訳ハ五十・六十。新訳ハ八十・四十ナリ。其中ニ無ク如ク法華・涅槃ノ集メテ一代聖教ノ爲メニ方便ト文上。雖レ説ト四乗ヲ於テ其中ノ佛乘ニ不レ説ト十界互具久遠實成。但シ至テ人師ニ立テ、五教ヲ先ノ四教ニ收メテ諸經ヲ爲メニ華嚴經ノ方便ト。(『定遺』97頁)

これは「大文第一」の中の「第四、權經を閑いて実經につくことを明かす」段の文であります。爾前經を依經とする華嚴宗等を一括して批判する点において『一代聖教大意』とほぼ同じです。ただここではそれら宗々の人師が立てている教判を挙げて批判されています。これは『一代五時鷄図』（西山本・『定遺』233頁以下）にわかりやすく図表で示されており、法相宗は三時教を立て、三論宗は三時教・二藏・三転法輪という独自の教判を立てますし、華嚴宗はただ今の文にありますように「五教十宗判」を立てます。これは華嚴宗第五祖の法藏が立てた教判で、釈尊一代の説經を第一小乗教・第二大乗始教・第三大乘終教・第四頓教・第五円教の五つに分類し、完全な一乗を説く『華嚴經』『法華經』は第五教に属するとして、しかし五教にも同別二教があり、『華嚴經』の別教一乗こそが諸經を超えた眞の円教としているのであります。

しかしそれらは所詮人師が勝手に立てた教判であって、肝心の『華嚴經』には、『法華經』のように一代聖教をすべて視野に入れて勝劣を判じ、諸經は方便であり自經こそが最勝であるとする文が無いではないか、

さらに『華嚴經』には『法華經』で説く「十界互具」¹¹二乗作仏や久遠実成が説かれていないではないか、といわれているのであります。

また「大文第七随問而答」、これは本抄の最後に付属的に設けられた諸宗への問答対応を示す段の文であります。次のように述べられています。

問^テ云^ク 諸宗ノ學者難^{シテ}云^ク 華嚴經ハ報身如來ノ所説 七處八會皆頓極頓證之法門ナリ。法華經ハ應身如來ノ所説 教主既^ニ有^リ優劣^ニ。於^テ法門^ニ何^ソ無^ク淺深^ニ。隨^テ而對告衆^モ 法慧功德林・金剛幢等也。永^ク不^レ雜^ヘ二乗^ニ。法華經^ハ以^テ舍利弗等^ヲ爲^ス對告衆^ト 華嚴宗難^シ……答^テ云^ク 法華經ノ行者ハ心中^ニ存^{シテ}四十餘年[・]已今當^リ。皆是眞實[・]依法不依人等之文^ヲ 而^モ外^ニ語^ニ不^レ出^レ之^ヲ。隨^テ難^ニ問^フ之^ヲ。 (『定遺』132頁)

ここでは華嚴宗から天台法華宗に対する批判が簡略ながら掲げられております。すなわち『華嚴經』は報身如來の所説、頓極頓證の法門であり、また対告者も菩薩衆である。それに対し『法華經』は、所詮応身如來の所説であり、対告者も永不成仏の二乗ではないかとの批判であります。

さてこれは問答料簡でありますから、そのような批判を受けたことを想定して、その答えが次下に示されるわけでありますが、ここでは教主論等の教理的な議論はさておいて、専ら『無量義經』の「四十余年未顕眞実」の文、『法師品』の「已今當」の文、『見宝塔品』の「皆是眞実」の文、そして『涅槃經』の「依法不依人」の文をもつて、『法華經』が積尊一代説經中最勝であること、またあくまでも經典の勝劣によって論ずるべきで、人師の所説をもつて論ずるべきではないことを主張すべきことが示されています。そしてここに、この時期の宗祖の諸宗批判の基本姿勢が、教相、中でも法華經と爾前經の勝劣がはっきりとしている約部、すなわち五時判を主眼としたものであったことを確認することができます。

その後の『十法界明因果抄』(日進略写・文応元年四月二十一日『定遺』173頁)、『唱法華題目抄』(日興略写・文応元年五月『定遺』198頁)、『南條兵衛七郎殿御書』(真蹟断存・文永元年十二月十三日『定遺』319頁)、『法華經題目抄』(真蹟断存・文永三年一月六日『定遺』402頁)などに、同じく教相面から爾前經を依經とする他の宗とともに華嚴宗も批判されておりますが、ここでは省略しますのでそれぞれ参照していただければと思います。

次に同じく教相判釈であります。約教たる化法の四教に関することからして、爾前の円と法華經の円との同異の問題があります。すなわち爾前經にも、阿含時を除く、華嚴・方等・般若にはそれぞれ円教は説かれておりますので、それら爾前の円教と法華經の純円とは同じであるのか違うものなのかという議論であります。宗祖がこれのことさらに問題にしているのは、『唱法華題目抄』に

天台の三大部六十卷、總じて五大部の章疏の中にも、約教の時、爾前の圓を嫌ふ文無し。只約部の時ばかり爾前の圓を押しふさね(聚束)て嫌へり。(『定遺』201頁)

とありますように、天台の三大部・五大部で示されている教判の中でも、約部五時判では爾前の円は明確に嫌われているけれども、約教判(化儀の四教・化法の四教)の場合は爾前の円は明確に嫌うという文がなく、そのことが、華嚴宗等の諸宗が法華經を降す温床となっているからに他なりません。『十章抄』(真蹟断存・文永六年)に

華嚴宗と申^ス宗^ハ華嚴經の圓と法華經ノ圓とは一なり。而^レ法華經の圓は華嚴の圓の枝末と云云。法相・三論^モ又々かくの(こと)し。(『定遺』488頁)

と述べていますように、華嚴宗は法華の円と爾前の円は同じであるという前提に立ったうえで、さきに『守

護国家論』の文にありましたように、華嚴経は頓極頓証の法門であるから法華経よりも上のお経であると主張するわけでありませぬ。

それ故にこそ宗祖ははつきりと、爾前の円と法華経の円とはけつして同等なものではなく、法華経の円こそが真実の円であることを示す必要があったのであります。しからば爾前の円と法華経の円との決定的な相違は何なのかということではありますが、それについては『一代聖教大意』には次のように述べられています。別圓二教^ニ衆生^ニ佛性^ヲ論^ス。但^シ別教之意^ハ二乗^ニ佛性^ヲ不^レ論^セ。爾前之圓教^ハ附^{シテ}別教^ニ二乗之佛性^ノ無^シ沙汰^一。此等^ハ皆麤法也。今^ノ妙法^ト者此等十界^ヲ互^ニ具^ス。説^ク時妙法と申^ス。（『定遺』70頁）

ようするに宗祖は人法開会の観点から、爾前経には教法の円融平等を説く法開会はあるけれども、声聞・縁覚の二乗の成仏を許さないから人開会は存在せず、人法開会を具足する法華円教とは根本的に異なる、所詮龜法に過ぎないといわれるのであります。したがって宗祖は爾前当分の得道も認めておりませぬ。『小乗大乘分別抄』には

此等^ハ他宗の事なればさてをきぬ。又自宗の學者、天台・妙樂・傳教大師の御釋に迷ひて、爾前の經經にハ二乗作佛・久遠實成計^リこそ無けれども、餘界の得道は有^リなんど申^ス人人、一人二人ならず日本國に弘ま^レり。他宗の人人是^ニ便^ヲ得^テ彌天台宗を失^フ。（『定遺』774頁）

とありまして、爾前経を依経とする他宗の人々が爾前得道を主張するのはさておいても、天台宗の學者が爾前経には二乗作佛・久遠實成は説かれぬものの、余界の菩薩等の得道はあるなどと間違つたことをいうものが出来たことが、諸宗の邪義を増長させ、ひいては天台法華宗を失う元凶となっているのだと述べられているのであります。

これは余談となりますが、文永十一年四月佐渡から帰還され鎌倉に入られた宗祖は、平左衛門と会見されますが、その折、平左衛門は蒙古軍の攻撃の時期を問うとともに

さき(前)にはにるべくもなく威儀を和^ラげてただ(正)しくする上^ニ、……平左衛門^ノ尉は爾前得道の有無をとふ。一一に經文を引^テて申^ス。（『定遺』979頁）

と、爾前得道の有無を問うています。それを問うた理由は明記されておりませぬ。おそらく爾前経を依経とする諸宗との妥協点を宗祖に促そうとしたか、自分が信仰する爾前経の信仰に一縷の望みを見出そうとしたか、そんなところだろうと思えますが、それにしてもそのことを問うこと自体、平左衛門の仏教的素養はなかなかのものだったことがうかがわれます。それはともあれ、宗祖はその質問に対し、一々に經文を引かれただ今申しましたようなことから懇切丁寧に説明し、きっぱり「爾前得道は無し」と告げられたことは想像にかたくありません。

なお「爾前円法華円同異」と「爾前得道有無」については、『守護国家論』（『定遺』125頁）、『双紙要文』（真蹟完存・文永六年。『定遺』不掲載。『対照録』下164頁）等にも見られますので参照していただけだと思います。

第二、一念三千論を盗む——観門からの批判

一、観門からの批判の時期

以上のような教相からの批判を踏まえたうえで、観門たる一念三千論に絡んで華嚴宗が批判されるようになりますが、その時期はさきに述べましたように文永六・七年頃でありまして、だいたい真言宗とセットで批判されるという傾向があります。その初見は『聖密房御書』（文永六・七年）であります。

華嚴宗は天台已前には南北の諸師、華嚴經は法華經に勝たりとは申しけれども、華嚴宗の名は候はず。唐の代に高宗の後則天皇皇后と申す人の御時、法藏法師・澄觀など申す人、華嚴宗の名を立たり。此宗は教相に五教を立テ、観門には十玄六相など申す法門なり。をびただしきやうにみえたりしかども、澄觀は天台をは(破)するやうにて、なを天台の一念三千の法門をか(借)りとりて、我經の心如工畫師の心の心とす。これは華嚴宗は天台に落たりというべきか。又一念三千の法門を盗とりたりというべきか。澄觀は持戒の人、大小の戒を一塵をもやぶらざれども、一念三千の法門をばぬすみとれり。よくよく口傳あるべし。(『定遺』821頁)

この文は、『聖密房御書』の冒頭で真言の三三藏と弘法が簡略に批判された後にありまして、セットで批判されていることがよくわかります。ここではまず、華嚴經は天台大師が出現して法華經が第一の經であることを明示する以前には、南三北七の諸師達に厚く用いられており、法華經より勝れた經典とされていたことが示されます。しかるにその時にはまだ華嚴宗として立てられていたわけではなく、宗として立てられたのはその後の法藏や澄觀の時であり、教相にはさきに述べましたような五教判を立て、観門には十玄縁起無碍法門や六相円融の義を立てて、世の中のあらゆる現象が無碍一体であり、あらゆる諸相は円融一体であるといつて、あたかも一念三千論と同等な法義が華嚴經にあるかのようにいつているが、それは所詮一念三千法門を華嚴經の「心如工畫師」の文に引き当てて展開したものであつて、いわば一念三千法門を盗んだとい

うべきである、と厳しく批判しているのであります。

ちなみに『随意御書』（『昭和新定日蓮大聖人御書』（以下『新定』と略称）『真蹟集成』は『衆生心身御書』真蹟断存・建治三年）には

其後則天皇皇后の御世に華嚴宗立。前に天台大師にせめられし六十卷の華嚴經をばさしをきて、後に日照三藏のわたせる新訳の華嚴經八十卷をもつて立たり。此宗(せん)にいわく、華嚴經は根本法輪、法華經は枝末法輪等云云。則天皇皇后は尼にてをはせしが内外典にござかしき人なり。慢心たかくして天台宗をさげをぼしてありしなり。法相といひ、華嚴宗といひ、二重に法華經かくれさせ給。(『定遺』1614頁)

とありまして、華嚴宗の祖師達が依經とした華嚴經は、天台が法華經より劣であるとした六十卷の華嚴經ではなく、天台滅後に日照三藏が訳出した新訳八十卷の華嚴經であり、それによって「華嚴經は根本法輪、法華經は枝末法輪」などという邪義を展開したとされています。そうして建立された華嚴宗を則天皇皇后が用いることとなり、華嚴宗は天台宗を凌駕することになったということについては、さきの『聖密房御書』にも述べられております。

二、観門からの批判の内容

ここまで華嚴宗の観門からの批判の時期について述べ、またその内容について簡略に触れましたが、それを踏まえたうえで、少し踏み込んで華嚴批判の様相を見てまいります。そのテキストとしては、真言宗批判とともに華嚴宗批判が重点的になされている『八宗違目抄』を中心に述べたいと思いますが、同抄は宗祖の

言葉はごく僅かで、その大部分は引用文によって構成されるいわば要文集的なものでありまして、若干引文の意味が読み取りにくいところがありますので、同抄と密接に関連している『開目抄』（身延會存・文永九年二月）や『一代聖教大意』の文等によって補完しながら述べていこうと思います。

(一) 諸宗本尊に迷えり——下種無き成仏論の批判

『八宗違目抄』では冒頭に、仏に法身・報身・応身の三身があることと、衆生の仏性に正因・了因・縁因の三因仏性があることが図示されます。そしてまず仏性論では、小乗経では仏性の有無が論じられず、華嚴・方等・般若・大日経等においては正因仏性のみが有るとされ、法華経においては三因仏性を具すことが論じられているとされています。これは仏性論において、華嚴経を含む爾前経が法華経に劣ることを示しているわけであります。

次に仏身論＝本尊論として、まず

五百問論ニ云ク若_レ不_レ知_二父_一壽之遠_二復迷_二父統之邦_一徒_ニ謂_ニ才能_ト全_ク非_ス人_ノ子_ニ。又云ク但恐_ク才當_ト才

一國_ニ不_レ識_二父母之年_一。古今佛道論衡_ニ〈道宣作〉云ク三皇已前_ハ未_レ有_二文字_一○但識_二其母_一不_レ識_二其父_一

同_ニ於禽獸_一（鳥等也）等云云。〈慧遠法師詰周武帝語也〉（『定遺』526頁）

と『五百問論』『古今仏道論衡』の、父を知らざる者は禽獸に同ずとする文が掲げられ、そのうえで各宗の本尊が図示され、俱舍宗・成実宗・律宗の小乗三宗は釈尊の応身を本尊とすること、また大乘宗たる華嚴宗・三論宗・法相宗は釈尊を以つて本尊とするけれども、法身は無始無終、報身は有始無終、応身は有始有終であるとし三身が隔別になつてゐること、真言宗は大日如来を本尊とすること、浄土宗は阿弥陀仏を本尊と

することが示されています。そしてそれについての宗祖のコメントとして

自_レ法華宗_ニ外_ノ眞言等_ノ七宗_並淨土宗等_ハ以_テ釋迦如來_不知_レ爲_レ父_ト。例_セ如_三三皇已前_ノ人_同ニ_{スル}カ_禽

獸_一。鳥_ノ中_ニ鷓鴣鳥_モ鳳凰鳥_モ不_レ知_レ父_ヲ。獸_ノ中_ニ兔_モ獅子_モ不_レ知_レ父_ヲ。三皇已前_ハ大王_モ小民_モ共_ニ不_レ知_二其

父_ヲ。自_レ天台宗_ニ外_ノ眞言等_ノ諸宗_ハ大乘宗_ハ如_テ獅子鳳凰_ノ小乘宗_ハ如_テ鷓鴣兔等_ノ共_ニ不_レ知_レ父_ヲ也。

と述べられています。すなわち法華宗以外の諸宗は、皆三身即一の久遠実成の釈尊が父であることを知らず、それは『古今仏道論衡』に見える、三皇以前の父を知らぬ禽獸なみの人々と同じであるということです。

「禽」とは鳥類ですね。鳥にはカササギのような小さな鳥も鳳凰のような立派な鳥もいますが、父を知らぬ事においては同じです。それは「獸」の場合も同じで、兎も獅子も父を知らない。カササギや兎は小乗三宗に譬えられ、鳳凰や獅子は大乗諸宗に譬えられますが、父たる久遠実成の教主釈尊を知らぬことにおいて禽獸と同じであるといわれるのであります。これとほぼ同趣旨の文が『開目抄』にも見られます。

而_レを天台宗より外の諸宗は本尊にまどえり。俱舍・成實・律宗は三十四心斷結成道の釋尊を本尊とせり。天尊の太子、迷惑して我身は民の子とをもうがごとし。華嚴宗・眞言宗・三論宗・法相宗等の四宗は大乘の宗なり。法相・三論は勝應身にいたる佛を本尊とす。大（『定遺』は「天」、今は日乾対校本の身延會存本による）王の太子、我が父は侍とをもうがごとし。華嚴宗・眞言宗は釋尊を下_サて盧舍那・大日等を本尊と定_ム。天子たる父を下_テ種姓もなき者_ヲ法王のごとくなるにつけり。……此_レ皆本尊に迷_レ。例せば三皇已前に父をしらず、人皆禽獸に同ぜしがごとし。壽量品をしらざる諸宗の者_ハ畜_ニ同_シ。不知恩の者なり。（『定遺』578頁）

さて『開目抄』ではこれに一步を進めて、次のように議論が下種論に及んでいます。

……眞言・華嚴等の經經には種熟脱の三義名字^{ヌラ}猶なし。何^ニ況^ヤ其の義をや。華嚴眞言經等の一生初地^ニ即身成佛等は經^ハ權經にして過去をかくせり。種をしらざる脱なれば超高が位にのぼり、道鏡が王位に居せんとせしがごとし。(『定遺』579頁)

すなわち父を知らぬということは種を知らぬということであり、下種が定かでない眞言や華嚴の即身成仏論など所詮有名無実であるというのです。

以上は華嚴宗のみの批判というよりは、本尊論から爾前の諸宗全般を批判されているのでありますが、特に成仏論に関していえば、華嚴宗と眞言宗は一見一念三千成道と似た即身成仏論を立てますので、それらに対し、一念三千法門を真似て即身成仏論を立てようとも、本尊に迷っている限りそれは本仏の下種無き成仏論であり、全く実体のないものとして厳しく批判しているわけであります。

ともあれ『八宗違目抄』では、冒頭このような総論的批判を掲げ、それを踏まえたうえで以下各論的に華嚴宗の教義的批判に入っていくのであります。

(二) 一念三千の名目および法門は天台以前にありや

まず一念三千法門はたして天台大師が始めて立てた法義であるか否かが議論されます。これは先ほどの『聖密房御書』等にありましたように、華嚴・眞言の大師達は天台の一念三千法門を盗んで自義としたとの主張を、確たるものにするためのいわば前提条件となるものであります。

(問) 華嚴宗^ニ立^ルコト 十界互具一念三千^ヲ澄觀之疏^ニ有^レ之。眞言宗^ニ立^ルコト 十界互具一念三千^ヲ大日經疏^ニ出^レ之。與^ニ天台宗^ニ同異如何。天台宗^ニ已前^ニ立^ルコト 十界互具一念三千^ヲ乎。

(答) 記ノ三ニ云ク 然^ルニ 攢^ニ衆釋^ヲ既^ニ許^ス三乘^及以一乘^三一俱^ニ有^中リト 性相等ノ十上。何^ニ爲^不レ^レ語^ニ六道ノ十^ヲ耶。〈如^ニ此釋^ニ者 天台^ニ已前^ニ五百餘年^ノ人師^三藏等^ノ依^ニ法華經^ニ者、不^レ立^テ一念三千ノ名目^ヲ歟。〉(『定遺』527頁)

ここに(問)(答)としておりますのは本文にはありませんで、解りやすくするために私に付したものであります。まず問いとして華嚴宗澄觀の『華嚴經疏』や眞言宗の『大日經疏』(善無畏講述一行撰)には十界互具一念三千を述べているが、それと天台の一念三千論とどのように違うのか、また天台以前にも一念三千論はあつたのではないか、との疑問が呈されます。それに対する答えとして妙樂の『文句記』第三の文が掲げられています。

天台以前の諸師(光宅寺法雲等)の説を見るに、三乘一乘の四聖の十如是は認めるのに、なんで六道の十如是は語られないのだろうか

そして宗祖のコメントが次のように添えられます。

この妙樂の文からすれば、天台以前五百年の『法華經』に依る人々は、一念三千の名目(およびその法義)を立てていないことが知れよう。

さてここで、ここに見られる『文句記』の読みと解釈、そして宗祖のコメントの読みと解釈に付き、『日蓮聖人遺文全集講義』『定遺』『日蓮聖人全集』(春秋社刊)が今私が解釈したことと全く逆になされていることに触れておかなければなりません。まず読みですが『日蓮聖人遺文全集講義』(10巻291頁)や『定遺』では『文句記』の文を

何^ニ爲^不レ^レ語^ニ六道ノ十^ヲ耶。(何^ニ爲^不レ^レ語^ニ六道ノ十^ヲを語らざらん耶。)

と読んでいます。そして『日蓮聖人遺文全集講義』ではそれを

「(三乗を立てる宗旨も、一乗を立てる宗旨も、共に一切衆生には各々性相等の十如が具つてゐると言つてゐるからには、)六道界に十如が具はつてゐることを言はぬ筈がない」といつているが、……

と通釈しています。しかしこれは『対照録』(上巻333頁)のように

何爲不なんすれぞ語コト六道ラ十コト耶。(何爲六道の十を語らざる耶。)

と読まなければならず、その解釈も全く逆で、

(二乗・一乗両宗旨の人たちは、四聖の十如のみ語つて)何で六道界に十如が備わつてゐることを語らないのか。

と批判しているのであります。さらに次下の宗祖のコメントですが、『定遺』は

如ニ此釋者天台已前五百餘年人師三藏等依ニ法華經者不レ立テ一念三千名目ヲ歟。

と読み、『日蓮聖人遺文全集講義』は

此の釋の如くんば、天台已前の五百餘年の人師三藏等、法華經に依つては一念三千の名目を立てざる歟。と読み下しております。そしてその通釈は

此釋によれば、天台大師已前の五百餘年に出た人師三藏等の學者が、既に法華經に依らずして一念三千の名目を立てたものと思はれる。

と、これまた全く逆に解釈されています。しかし真蹟を見るに(『真蹟集成』2巻168頁)、「三藏等」の「等」と次下の「依」の間に明らかに「ノ」があるので「三藏等ノ依ニ法華經ニ」としなければならず、またそのように読めばその次下の「者」は、『日蓮聖人遺文全集講義』のように「三藏等、法華經に依つては」

と読むことはできず、「三藏等の法華經に依る者は」と読まなければならない。すなわち『対照録』(上巻333頁)の

如コト此釋者天台已前五百餘年ノ人師三藏等ノ依ル法華經者不レ立テ一念三千名目ヲ歟。

という読みが正解ということになります。そしてその解釈ですが、当然

此釈によれば、天台大師已前の五百餘年に出た人師三藏等の法華經に依る學者達は、一念三千の名目すら立てていないことが知れるのである。

となるわけでありませう。ちなみに『日蓮聖人遺文全集講義』『定遺』の読みおよび解釈の過ちは、そのまま『日蓮聖人全集』(春秋社刊・2巻27頁)にも踏襲されております。

さて本題に戻りまして、いずれにしましても宗祖は、一念三千論は天台独歩の法門であり、それ以前には見られないものであるとしておりまして、ことにその名目につきましては、天台三大部の中でも『止観』の第五正觀章において始めて示されたものであつて、それ以前には見られぬものであるとしております。それにつきましては『双紙要文』(真蹟完存・文永六年)中の「一念三千ノ名目ノ出處ノ勘文」(『定遺』不掲載。

『対照録』下巻171頁)や、『観心本尊抄』冒頭の問答(『定遺』702頁)におきまして、主に妙樂の『弘決』の文によりかなり入念に論じられておりますので参照していただきたいと思ひます。

(三) 華嚴宗に一念三千の義を用いるや

次にそもそも華嚴宗において、天台所立の一念三千義を用いているか否かが議論されます。

(イ) 『華嚴經疏』の文

問^テ云ク 華嚴宗ハ用^ルニキヤ一念三千ノ義ヲ平^ク 華嚴宗唐則天皇后御宇立^レ之。答^テ云ク 澄觀ノ疏ノ三十三ニ云ク 清涼國師^ノ 止觀ノ第五ニ明^ニカス十法成乘^ヲ 中第二ニ眞正發菩提心^ノ 釋^{シテ}曰ク 然^モ此經ノ上下發心ノ義文理淵博^{ナレトモ} 見^ルニ其撮略^ヲ。故^ニ取^テ而用^レ之^ヲ 引^テ而證^レ之^ヲ。二十九ニ云ク 法華經ニ云ク 唯佛與佛等。天台云ク 便^テ成^ニ三十三千世間^ヲ。彼宗^ニ以^レ此^ヲ爲^ス實^ト。一家之意理^ト 無^レ不^レ通^セ文。

その問いの答えとして宗祖はここに、澄觀の『華嚴經疏』三十三の文と二十九の文を引用されています。これらの文はいずれも澄觀が、天台が一念三千論を明かした『止觀』第五の文を取り入れており、宗祖のコメントはありませんが、華嚴宗は天台所立の一念三千義を用いているというのがその答えとなるわけであり、ます。ちなみに『開目抄』では

華嚴澄觀は華嚴の疏を造て、華嚴法華相對して法華ノ方便とかけるに似^{タレ}ども、彼宗^ニ以^レ此^ヲ爲^ス實^ト、此宗ノ立義理無^レ不^レ通^セ等とかけるは悔^カ還^ニあらずや。(『定遺』580頁)

と述べられており、特に『華嚴經疏』二十九の「彼宗^ニ以^レ此^ヲ爲^ス實^ト」「此宗ノ立義(一家之意)理無^レ不^レ通^セ」の文は、澄觀が天台法華宗の一念三千論こそ真実であるとして、さきに法華経は華嚴経に劣るとしたことを後悔し取り消した言葉であるとしております。ただしその一方で、

華嚴宗は澄觀が時、華嚴經の心如工畫師の文に天台の一念三千の法門を偷^ミ入^レたり。(『開目抄』『定遺』541頁)

と、澄觀は天台の一念三千論を盗み入れて、それによって『華嚴經』の「心如工畫師」の文を解釈し即身成仏論を展開していると、厳しく批判しておりますことは、さきに紹介しました『聖密房御書』でも述べられ

ているとおりであります。

(ロ) 己心所具仏界を論ずる諸經典

さてこの問答の次下には、『華嚴經』の「心如工畫師種々五陰……心佛及衆生是三無差別」の文、『法華經』方便品の十如実相の文と「唯以^テ一大事因縁^ヲ故^ニ出^ニ現^シタマフ^ヲ於^ニ世^ニ。諸佛世尊^ハ欲^ス令^ニ衆生^ヲ開^ニ佛知見^ヲ。」の文、そして『蓮華三昧經』の「帰命本覺心法身 常住妙法心蓮臺。本來具^ニ足^シ三身ノ徳^ヲ 三十七尊^ハ金剛界三十七尊也」住^ニ心城^ニ。心王大日遍照尊 心數恒沙諸^ノ如來 普門塵數諸^ノ三昧 遠^ニ離^ニ因果^ヲ法然^{トシテ}具^ス。無邊ノ徳海本^{ヨリ}圓滿 還^テ我頂^ニ禮^ス心ノ諸佛^ヲ」の文、それから『佛藏經』の「佛^{見^ニ一切衆生^ヲ心中^ニ皆^ニ有^ニ如來^ノ結跏趺坐^{スト}」の文が列挙されております。}

『華嚴經』の文は天台が『止觀』第五の一念三千を説く段、すなわち十乘觀法の第一「觀不可思議境」を説く際に用いられているものであります。『蓮華三昧經』は別名『本覺讚』ともいわれまして、智証仮託書といわれる『講演法華儀』、実慧(空海弟子) 仮託書といわれる『阿字觀用心口決』あたりが初見で、特に安然の著述に「蓮華三昧經云」として頻繁に引用され(水上文義氏「中世日本天台「偽撰書」に見る円密一致思想——『蓮華三昧經』とその周縁』『台密思想形成の研究』199頁以下参照)、のち『本覺讚釈』等の中古天台文献で珍重される文献です。『佛藏經』は『守護国家論』(『定遺』121頁)にも引文され、『注法華經』にも抄録されております。

一見して気づくことは、『方便品』を除くこれらの経文が、「己心所具仏界」を示す文であるということであり、つまりこうした「凡夫の心中には仏が坐す」という経文から、凡夫成道・即身成仏論は展開さ

れていくわけでありませんが、それがここに列挙されているのであります。ではその中にあります『方便品』の文は、他の経文とどのような違いがあるかということですが、「十如実相」の文は『十章抄』に

一念三千の出處は略開三之十如実相なれども、……（『定遺』489頁）

とありますように一念三千論の出処となつてゐる文であります。また「一大事因縁」の文は、仏がこの世に出現した理由として、衆生を成仏させるためであることが示されているのですが、注意すべきはここに「衆生」とあるのは、具体的にいえば諸経で「永不成仏」と嫌われた二乗である点です。ようするに開三頭一によつて二乗成仏が説かれることによつて、始めて十界互具が成り立ち、それを踏まえてこそ一念三千凡夫成道論は成り立つわけでありまして、この両文はまさに一念三千論の基本的要素が含まれているということなのであります。

さてこれらの経文はただ列挙されているだけで宗祖のコメントはありませんが、おそらくその目的は、『法華経』の一念三千成道論と、諸経の己心所具仏界から導き出される即身成仏論との決定的相違を示すことにあるものと思われまゝ。それは『華嚴経』には「舊譯功德林菩薩説之新譯覺林菩薩説之 弘決引三如来林菩薩」と注記され、『法華経』には「此略開三文也 佛自説也」と注記されていることからもうかがい知ることが出来ます。『華嚴経』がその大部分が菩薩の説法によつて成り立っていることは、『開目抄』において

世尊初成道の時はいまだ説教もなかりしに、法慧菩薩・功德林菩薩・金剛幢菩薩・金剛藏菩薩等なんど申せし六十餘の大菩薩、十方の諸佛の國土より教主釈尊の御前に來り給ひて、賢首菩薩・解脱月等の菩薩の請にをもむいて、十住・十行・十回向・十地等の法門を説給ひき。（『定遺』567頁）

と指摘されているごとくであります。ここに引文される経文は功德林菩薩の説いたものであります。ようするにこれらは所詮仏説ではない、との意が示されているのでありまして、それに対し『方便品』の文はまごうことなき「仏説」であるとされているのであります。このわずかな宗祖のコメントによつて、これらの経文がただ並列的に羅列されているのではないことがわかります。

つまりここでは、先の「一念三千論は天台以前には見られない法門である」との見解を受けて、『方便品』の十如実相・二乗作仏（十界互具）を踏まえた一念三千凡夫成道論と、『華嚴経』『蓮華三昧経』『佛藏経』に見られる「己心所具仏界」との相違を示そうとされていることを読み取ることが出来るのであります。そのことは次に展開される、『華嚴経』に一念三千を明かすか否かの議論を拝すとより一層明瞭となります。

（四）華嚴経に一念三千を明かすや

さて、以上のような議論を踏まえて次下には、別して『華嚴経』に一念三千が明かされているか否かという問題が、ピンポイント的に議論されています。すなわち

問云、華嚴経に明かす一念三千乎。

との設問に対し、およそ以下のような答えが示されています。ただしこの答えも、「答云」以降、『華嚴経』・『止観』第一・『弘決』第一・図表・『止観』第五・『弘決』第五・『止観』第五・『弘決』第五の引文と図表のみによつて構成され、宗祖のコメントはありませんので、その引文や図表の意味を汲み取つていかなくはなりません。

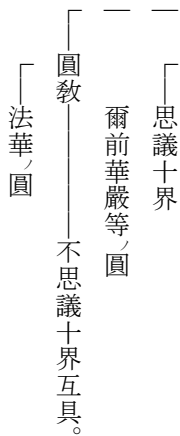
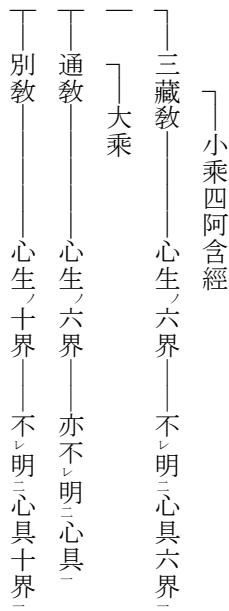
(イ) 『止観』なくして『華嚴経』の文は正しく理解できない

まず『華嚴経』の「心佛及衆生是三無差別」の文が掲げられておりますが、これはさきに申しましたとおり『止観』に説示される一念三千論に今文が援用されているからに他なりません。次にその文を援用している『止観』第一の文が示され、それを解説した『弘決』第一の文が引かれています。全文は紹介しませんが、この議論の結論となるのは、『弘決』第一の最後の部分であろうかと思われま

若無^シ今家^ノ諸^ノ圓文^ノ意^ハ彼經^ノ偈^ノ旨理實^ニ難^シ消^シ。

ようするに妙樂は、確かに天台は『華嚴経』の文を援用し一念三千論を展開してはいるけれども、『華嚴経』のこの文は、天台の一念三千論から見ではじめて光彩を放つのであり、単独ではその意を理解することは困難である、といわれるのであります。

(ロ) 『華嚴経』は所詮「心生・思議の十界」を明すのみで「心具・不思議の十界互具」を明かさず次に藏教・通教・別教・円教それぞれの十界説示についての図表があります。



この件に関しましては、本講冒頭に示しました『一代聖教大意』（『定遺』69頁）に詳述されておりますので、それを参考としながら話を進めてまいります。三藏教・通教についての説明は本題と直接関係しませんので略します。さて今問題となっている別教の代表格たる『華嚴経』で説かれる十界は、「心生の十界」といわれています。「心生」とは「唯心法界」と同義でありまして、一切の諸法は心が作りだしたものと解する思想です。ようするに地獄界は上品の十悪をなした者がそこに生じ、中品の十悪は餓鬼界に、乃至六度・四弘誓願をなす者は菩薩界・仏界と、衆生の善悪の業によって十界それぞれに生ずる、これが心生の十界です。当然これらは別々の存在でありまして互具することはありません。故に「思議十界」ともいわれています。

それに対して純円たる『法華経』が説く十界は、「心具の十界」といわれます。「心具」とは諸法は本来衆生の心に具備していることを意味します。すなわち我等衆生の心の中には仏界を始めとする十界が備わっており、また仏にも地獄界等の十界が備わっている。十界にそれぞれ十界が具備していますのでこれを十界互具と申します。それ故に「不思議十界互具」といわれるのであります。

またこの図でも、同じく円教でも「爾前華嚴等の円」と「法華の円」とが区別されておりますが、これはさきに紹介しましたので重説となりますが、『一代聖教大意』に

別圓二教^ニハ衆生^ニ佛性^ヲ論^ス。但^シ別教之意^ハ、二乘^ニ佛性^ヲ不^レ論^セ。爾前之圓教^ハ附^ニ別教^ニ二乘之佛性^ノ無^シ沙汰^一。此等^ハ皆^レ麤法也。今^ノ妙法^ト者此等十界^ヲ互^ニ具^ス。説^ク時妙法と申^ス（『定遺』70頁）

とありまして、『華嚴經』は二乗の仏性を認めないので十界互具など思いもよらず、その円は所詮龍法の円に過ぎない、と述べられているのと同意であります。

このように別教たる『華嚴經』の心生・隔別・思議の十界と、『法華經』の心具・互具・不思議の十界とが図示された後に、その相違が明確に説示されている『止観』第五・『弘決』第五の文が列挙されており、長文になりますのでここでは割愛しますが、そこにおける結論は、引文の最後の『弘決』第五の次の文になろうかと思えます。

不^レ解^今ノ文^ヲ如何^ニ消^ス。偈^ノ心造一切三無差別^ヲ文。

これはさきに紹介した『弘決』第一の「若無^シ今家^ノ諸^ノ圓文^ノ意^ハ彼經^ノ偈^ノ旨理實^ニ難^レ消^シ。」の文とほぼ同意であり、天台の一念三千論を理解したうえでなければ、この『華嚴經』の偈文は消することはできない、ということでもあります。「消する」とは「消化する」＝「理解する」というほどの意味であります。

(五) 以上の要点

以上華嚴宗の観門を中心とした教義的批判の要点を纏めておきます。第一に本尊論から、華嚴宗は娑婆世界の衆生の主師親たる久遠実成の教主釈尊を無視し本尊に迷うところ、あたかも父を知らぬ禽獸に同じ、それ故に彼等の即身成仏論は下種無き有名無実の成仏論である。第二に『華嚴經』では二乗作仏を許さぬゆえに十界互具が成立せず、したがっていくら華嚴宗の祖師達が天台の一念三千論を導入して、形のみの即身成

仏論を展開しても、それは有名無実の即身成仏論でしかない。以上二点に纏めることができるものと思いません。

三、本門の教主釈尊——本門思想の強調

宗祖は『十章抄』『小乘大乘分別抄』『開目抄』など、文永六年から九年頃に集中的に本門思想に立脚する一念三千論を展開しています。それは『寺泊御書』に

或人難^ニ日蓮^ヲ云^フ……或人云^フ唯教門計^リ也。（『定遺』514頁）

とありますように、宗祖に向けられた「教門から諸宗を批判するばかりで、成仏論たる観門が示されていない」との批判に答えるという意味合いもあったものと思われませんが、一方において、華嚴宗・真言宗の即身成仏論が、天台の一念三千成道論とは似て非なるものであることを明示するという側面があったことは、記憶しておくべきことであろうと思えます。そこで『開目抄』の文を拝し、その辺の所をおさらい的にもう一度確認しておきたいと思えます。

華嚴經は一字も萬字も但同事なるべし。心佛及衆生の文は華嚴宗の肝心なるのみならず、法相・三論・眞言・天台の肝要とこそ申^シ候^ヘ。此等程いみじき御經に何事をか隠^スべき。なれども二乗闡提不成佛ととかれしは珠のきずとみゆる上、三處まで始成正覺とならせ給て、久遠實成^ノ壽量品を説^キかくさせ給き。珠の破^れと、月に雲のかゝれると、日の蝕^シがごとし。不思議なりしことなり。阿含^ノ方等^ノ般若^ノ・大日經等は佛説なればいみじき事なれども、華嚴經にたいすればいかにないなし。彼經に祕せんこと此等の經々にとかるべからず。……華嚴乃至般若・大日經等は二乗作佛を隠^スのみならず、久遠實成を説^キ

かくさせ給へり。此等の経々に二ツの失あり。一には存ニル行布ヲ故ニ仍ヲ未レ開レ權ヲ。迹門の一念三千をかくせり。二には言フ始成ヲ故ニ曾テ未レ發レ迹ヲ。本門の久遠をかくせり。此等の二ツの大法は、一代の綱骨、一切經の心髓なり。迹門方便品は一念三千・二乗作佛を説て爾前二種の失一ツを脱のがれたり。しかりといえどもいまだ發迹顯本せざれば、まことの一念三千もあらはれず、二乗作佛も定まらず。水中の月を見るがごとし。根なし草の波の上に浮へるにいたり。本門にいたりて、始成正覺をやぶれば、四教の果をやぶる。四教の果をやぶれば、四教の因やぶれぬ。爾前迹門の十界の因果を打ちやぶて、本門の十界の因果をとき頭へす。此レ即本因本果の法門なり。九界も無始の佛界に具し、佛界も無始の九界に備そなわて、眞・十界互具・百界千如・一念三千なるべし。(『定遺』550頁以下)

爾前經において最高峰の『華嚴經』ではあるが、そこには『法華經』に説示されている二箇の大事、すなわち迹門の二乗作仏と本門の久遠実成が説かれていない。二乗作仏が説かれないということは、十界互具・十如実相を基調とする迹門の一念三千が示されていないということである。しかしその迹門の一念三千も、本門久遠実成の积尊の本因本果が示されなければ眞実の一念三千とはいえず、あたかも波の上に浮かぶ根無し草のようなものである、といわれるのであります。

このように久遠本仏の本因本果を踏まえた本門の一念三千が強調されると同時に、下種論からも、この久遠実成の仏からの下種を受けてこそ、我等凡夫の一念三千成道は成り立っているものであり、その下種がない華嚴・眞言の成仏論は有名無実であるとされていることは、さきに述べたとおりであります。

ところで本来久遠実成本門の教主积尊と妙法蓮華經とは能生所生の関係にあつて一体ではありませんが、文応元年の『唱法華題目抄』では

第一に本尊は法華經八卷・一卷・一品・或は題目を書て本尊と可レ定ム、法師品竝に神力品に見えたり。又たへたらん人は釋迦如來・多寶佛を書ても造りても法華經の左右に可レ奉レ立レ之ヲ。(『定遺』202頁)と述べられており、題目が主体の本尊論であることがわかります。

しかるにこれまで見てきましたように、文永六年頃から本門の教主积尊を主体とする本尊論が強調されるようになるわけですが、それは時を同じくしてこの頃から展開されている、華嚴宗・眞言宗の批判と深い関係があるように思われます。すなわち先程来縷々述べてまいりましたように、彼等が天台の一念三千論を参考として立てた即身成仏論を批判するためには、教主論を前面に置いて、本門の教主积尊の本因本果を踏まえぬ一念三千論は戲論であり、本門の教主积尊の下種無き成仏論は有名無実であることが、もつとも解りやすく有効であつたためと思われるのであります。

もちろんそれは単に批判のためだけではなく、眞の一念三千論を展開するうえにおいても大変有効であつた故であることは申すまでもありません。

また同じく本門の教主积尊の強調でも、文永十年四月に執筆された『観心本尊抄』において台当本迹違目が提示されて以降、像法過時の天台迹門の法義に対し、末法適時の本門の教主积尊を中心とした本門三大秘法が展開されていくことや、弘安元年には『本尊問答抄』にて再び能生の法華經の題目を本尊とすることが提示されていることなども念頭に置く必要がありますが、とりあえずこの時期の本門の教主积尊主体の本尊論が、華嚴・眞言の本尊論・成仏論批判と深く関係していると思われることを指摘しておきたいと思ひます。

第三、「理具法門」の批判

次に華嚴宗批判・真言宗批判と通底していると思われる、宗祖の「理具法門」の批判について述べたいと思います。何が通底しているかといえ、それは凡夫の即身成仏を説く点において、またそれが久遠実成の下種無き有名無実の成仏論である点においてであります。

宗祖は『授決円多羅義集唐決』や『本理大綱集』等初期中古天台文献を書写・抄録し、『一代聖教大意』では中古天台文献に見られる「八舌の鑰口伝」が示されるなど（『定遺』72頁）、その影響が見られることは周知のことです。しかし中古天台本覚思想の凡夫即極・理即本覚的成仏論に関しては、当然否定的事であることは論を俟ちません。もちろん宗祖は真撰遺文による限り、そうした凡夫即極・理即本覚的成道論を、積極的に批判対象とした形跡はありませんが、さきの中古天台文献に頻出する『蓮華三昧経』（『本覚讚』）が、恐らく否定的に引文されていると推測しましたように、わずかながらその痕跡を見出すことができるのであります。以下そのことについて少々述べたいと思います。

その痕跡の一つとして『寺泊御書』の

或人難^{あるひ}日蓮^{ニテ}云^フ…：或人云^ク唯教門計^リ也。理具^ハ我存^ズ之^ヲ。（『定遺』514頁）

ところでこの文を解説する前に、ここにあります「理具我存之」の文について、従来いろいろに読まれて

きておりまして、そのことについて少々考察する必要があります。まず『日朝本』『平賀本』『高祖遺文録』『定遺』では「雖^ニ具^ニ我存^ズ之^ヲ」と読まれています。しかし真筆を見ますに「雖」ではなく明らかに「理」でありまして、『日朝本』以下は誤読していることがわかります。『刊本録内』は「理具^ハ我存^ズ之^ヲ」と読んでそれが訂正されています。また『対照録』『新定』は「理^ハ具^ニ我存^ズ之^ヲ」と読んで、訂正されてはおりますが、『日朝本』以下のルビを踏襲して「具」を「具に」＝「つぶさに」と読んでおります。さてそうしますと『刊本録内』の読みか『対照録』『新定』の読みか、どちらに軍配を上げるべきかということになります。私は『刊本録内』が正解であると思います。なぜならば、これは批判者の弁なのですが、「私は理をつぶさに知っている」というのではあまりに漠然とすぎています。「理」という言葉は広範な意味を持っているからです。「具に知っている」というのも何か変な感じですね。やはりここは「理具」と読んで、「理具の法門を私は知っているが、君は教門計りを論じているところを見ると、知らないのだらう」と批判しているのが妥当だと思っております。

ちなみにこの批判者ですが、ここに掲げました批判の前に

或人難^{あるひ}日蓮^{ニテ}云^フ不^レ知^レ機^ヲ立^テ麤^シ義^ヲ値^フ難^ニ。或人云^ク如^キ勸持品^ノ者深位ノ菩薩ノ義也。違^ニ安樂行品^ニ。或人云^ク我^モ存^ニ此義^ヲ不^レ言^ハ云云。

とありまして、弘教のあり方について、宗祖が『勸持品』において滅後弘教を誓った深意の菩薩を手本とし、機を見ずして誰彼と無く強言を吐くことを、『安樂行品』の四安樂行＝撰受的弘教法に違ふものであると批判していることや、さきに述べましたように、宗祖を教門計りを述べて観門を知らないこと批判していることなどを勘合しますと、どうも天台宗の観心主義者と見るのが妥当だろうと思われれます。

さてその批判者は「君は理具の法門を知らないだろう」と批判しているのですが、その「理具の法門」とは一体何なのでしょう。

宗祖が真撰遺文の中で「理具」について語られているのは、第一にただ今の『寺泊御書』があげられます。そして第二には『観心本尊抄』に

像法ノ中末ニ観音藥王示ニ現シ南岳天台等ト出現シテ以テ迹門ヲ爲レシ面ト以テ本門ヲ爲レシ裏ト百界千如一念三千盡ニ其義ヲ。但論シテ理具ヲ事行ノ南無妙法蓮華經ノ五字竝ニ本門ノ本尊末ヲ廣ク行レ之ヲ。(『定遺』719頁)

とある「理具」でありまして、これは天台が『止観』第五に説示した一念三千論は、迹面本裏の理具の一念三千であり、事行の南無妙法蓮華經ではないというものであります。すなわち「本門事行の南無妙法蓮華經」が、文字通り凡夫が実践的に妙法受持により一念三千成道を成ずるのに対し、「迹門理具の一念三千」は、凡夫が本性として一念三千成道の可能性を具していることが示されているに過ぎない、とされているのであります。

次に第三として『五眼六識等事』(真蹟完存・弘安元年)があげられます。本書は『涅槃經』の「学大乘者雖有肉眼名爲仏眼、耳鼻五根例亦如是」の文等をもって、法華經の行者は仏眼を具すことを示そうとされたものと思われませんが、これは『師子王御書』(真蹟断存・弘安元年)に、宗祖自身が法華經の題目を受持することによって、肉眼でありながら仏眼を備えて、日本の国難を『立正安国論』にて見透したとされるのと、軌を一にしているものと思われます(『定遺』1609頁)。さてこの『五眼六識等事』の第一紙左上に、「理具・加持・顯徳」(『定遺』2922頁)の文が見られます。これは東寺真言密教で立てる三種即身成仏でありまして、理具即身成仏とは衆生の己心に仏界が具していること、加持即身成仏とは加持によってその

理具の仏界を顕現していく段階、顯徳即身成仏とは三密修行が成就した段階をいいます。

ところでこの三種即身成仏に関して、窪田哲正氏の「日蓮の師俊範の未紹介資料について」(『仏教学』第23号「1987年」という実に興味深い論文があります。それによりますと『俊範抄』には、真言宗から天台宗に向けられた三箇条の難題が取り上げられ、その内の「秘教は三種(理具・加持・顯徳)の即身成仏を立てるが、顕教には理具・加持の即身成仏は無いのではないか」との批判に対し、俊範は妙楽・安然の意によれば、天台宗にもそれはあると反論しておりまして、窪田氏はこれを叡山の三種即身成仏受容の嚆矢と見、更に俊範を経由して宗祖にも影響を与えていることを、『五眼六識等事』や、弟子日法の『聖人御法門聴聞分集』(『日宗全』1巻100頁)から見通されておりまして、傾聴すべき見解であります。

ところで私は宗祖はこれを肯定的に受容されているのではなく、むしろ批判的に見ておられたと推測します。つまり『五眼六識等事』に「理具・加持・顯徳」を記しているのは、このような真言の即身成仏論、もしかするとそれは真言のというより叡山天台宗が導入した即身成仏論としてであったかもしれません、ともかくそれと、法華經の行者が妙法受持により獲得する「肉眼即仏眼」とは違うものであることを示そうとされたと思うのであります。その理由は、さきに示しました『寺泊御書』の「理具」にせよ、『観心本尊抄』の「理具」にせよ、そして次に示します『王舎城事』(身延會存・建治二年四月十二日)に見られる「理具の法門」にせよ、宗祖はそれらをすべて否定的に見られているからであります。

次に第四としてただ今申し上げました『王舎城事』があげられます。

名越なごえの事は是にこそ多クの子細どもをば聞て候へ。ある人のゆきあひて、理具の法門自讃しけるをさむなごえざむにせめ(責)て候けると承り候。(『定遺』916頁)

「名越の事」とは退転した名越の尼（『上野殿御返事』『定遺』1309頁）のことと思われる。宗祖はここで、名越の尼に関する多くのことが耳に入ってくるが、そんな中に、名越の尼が理具の法門を自讃しているのを「ある人」が散々に批判したことを聞いた、と述べております。

さてここに見られる名越の尼が自讃していたという「理具の法門」ですが、これは「自讃」していたというのですから、宗祖が『観心本尊抄』にて「但^タ論^テ理具^ヲ」とされた像法過時の「迹門理具の一念三千」ではなく、むしろ『寺泊御書』にて「我存^レ之^ヲ」と天台宗の観心主義者が自慢をした「理具」、すなわち「理具即身成仏」のことではないかと思われるのであります。

なおこの件に関しましては拙稿「日蓮大聖人の思想（四）」（『興風』13号（2000年）5頁以下）に述べておりますので参照していただければと思います。

いずれにしても、この四例の内『観心本尊抄』を除く三例は、真言宗及び天台宗の観心主義者が主張する「理具即身成仏」であろうと思われるのでありまして、宗祖はそれに対し直接批判の内実を示しておりませんが、それはこれまで述べてまいりました真言・華嚴の即身成仏論の批判と全く同轍であったと思われるのであります。すなわち「理具即身成仏」には、十界互具（二乗作仏）・久遠実成の本因本果・久遠下種という、凡夫即身成仏に不可欠である前提要素が欠けており、有名無実の即身成仏論であるということになります。

宗祖の成仏論は、「当位即妙不改本位」すなわち凡夫が凡夫のままに成道するという即身成仏論でありますから（『波木井三郎殿御返事』『定遺』749頁）、その点観心主義者といって良いでしょう。しかしその成仏論はまた、さきに重々述べてまいりましたように、『法華経』本迹の二箇の大事、久遠下種、そして妙法

蓮華経の受持唱題という不可欠要素を踏まえてのものであり、それらを無視する華嚴・真言、そして本覚法門観心主義者の即身成仏論とは決定的に異なるのであります。

そして先の名越の尼を責めた「ある人」も、このような宗祖の事行の一念三千成道論をもって、「理具の法門」を完膚無きまでに批判したのだらうと思われる。

まとめ

以上を簡略にまとめておきます。

(1) 華嚴宗の批判の初出は建長八年から正嘉元年頃の作と思われる『一代聖教大意』であり、それから文永六年頃までは主に教門たる五時八教判から、爾前権門の宗として小乗三宗の俱舍宗・成実宗・律宗、大乘宗たる三論宗・法相宗とともに批判される傾向がある。

(2) 文永六・七年頃（『聖密房御書』）からは観門（成道論）からの批判が中心となり、真言宗と同じくその成道論は天台の一念三千法門を盗んだものであり、所詮迹門の十界互具・本門久遠実成の教主釈尊の本因本果を踏まえぬ、下種無き有名無実の成道論であると批判されている。

(3) 文永六年頃から、題目よりも本門の教主釈尊を中心とした本尊観が示されるのは、本門に立脚した真の一念三千論を示すためであると同時に、華嚴・真言の即身成仏論を批判するうえで有効であったとめと考えられる。

(4) 『寺泊御書』『王舎城事』に見られる、天台宗観心主義者の「理具の法門」Ⅱ「理具即身成仏」は、華嚴・真言の即身成仏論と同じく、二箇の大事を踏まえぬ点において有名無実の成道論として批判されている。
以上であります。

第五講 律宗批判

第五講 律宗批判

第一、律宗の教理的批判

宗祖の律宗批判の初見は、建長八年から正嘉元年頃の作と思われる『一代聖教大意』であります。

俱舎宗・成實宗・律宗・實法師・光法師・道宣等ノ人師阿含經ニ依テ立テたり。……此等ノ皆法華已前ノ諸經ニ依テ立テたる宗也。（『定遺』66頁）

これは華嚴宗批判で述べたことと重複しますが、ここでは天台の五時八教判から、俱舎宗・成実宗とともに小乗三宗として批判されております。

宗祖が本格的に律宗を批判するようになりますのは、やはり文永五年閏正月の蒙古使者来朝が契機となつていと思われまして、『御輿振御書』（真蹟断存・文永六年三月一日）には

隨テ禪僧・律僧・念佛者王臣ニ訴レレ之ヲ三千人ノ大衆不レ知ニ我山破滅ノ根源トモ。師檀共ニ迷ニ破國破佛之因縁ニ。（『定遺』437頁）

とあり、禅宗・念仏宗とともに「破国・破仏の因縁」として批判されております。ただしより直接的には、文永四年に鎌倉極楽寺に入った律僧である良観房忍性の存在があったものと思われまゝ。忍性は幕府の重鎮で北条時頼の義父でもあった北条重時の菩提を弔うために、その子北条長時・業時兄弟が招いており、幕府

にかなりの影響力を持っておりました。そしてまた忍性は真言律宗の僧で祈祷を得意としておりましたから、蒙古調伏を真言によって祈祷する可能性が充分あったわけでありまして、そんなことから宗祖は「破国・破仏の因縁」として律宗を批判したものであると思います。

さてその律宗の教理的な批判は、これは後年のこととなりますが建治三年六月の『下山御消息』に詳しく述べられています。その内容は第一に、律宗は所詮小乗宗であつて、『法華經』が流布する以前に機根調熟のために流布したにすぎないこと、第二に日本の叡山伝教大師に南都六宗の一つとして批判されていること、第三に近來の律僧は、我が小律に『法華經』の大戒を盗み入れていること、以上三点が挙げられています。では以下順々に詳しく見てまいります。まず第一の問題ですが次のように述べられています。

何^カ況^ニ律宗なむぞ申^ス宗^ハ一向小乗也。月氏には正法一千年の前の五百年のの小法、又日本國にては像法の中比、法華經天台宗の流布すべき前に且^ク機を調養せむがため也。……而^ルに今は時過ぎぬ。又末法に入りて之を脩行せば、重病に輕藥を授け、大石を小船に載^セたり。(『定遺』1317頁)

ここに「正法一千年の前の五百年のの小法」とありますのは、具体的には『曾谷入道殿許御書』(真蹟完存・文永十二年三月)に

所謂 正法一千年/前五百年^ニ、迦葉・阿難・商那和脩・末田地・脇比丘等 一向^ニ以^テ小乗之藥^ヲ對^シ治^ス衆生^ノ輕病^ヲ。弘^ニ通^シ四阿含經・十誦・八十誦等^ノ諸律^ト、相續解脫經等^ノ三藏^ト。後^ニハ號^ニ律宗・俱舍宗・成實宗^ト是也。(『定遺』898頁)

とあるごとくでありまして、仏滅後正法千年の内初めの五百年に、迦葉・阿難等が機根の良い輕病の衆生に對して、小乗の藥たる四阿含經等に説示されている諸律を弘通したのでありますが、それは所詮機根の良い

衆生に有効なのであつて、今末代の重病の者に授けるならば、小さな船に大石を乗せるようなもので、百害あつて一利もないといわれるのであります。

なお律宗が宗派として成立しますのは、中国では唐代初期に道宣が開いた南山宗が最も代表的であります。また日本にはその南山宗を学んだ鑑真が天平勝宝六年(754)に來日しまして、東大寺に戒壇院を設けて授戒をおこない、また唐招提寺に戒律研究の道場を置きまして律宗を開いております。

さて次に第二の問題を見てまいります。
故に教大師像法の末に出現して法華經の迹門/戒定慧の三が内、其の中圓頓/戒壇を叡山に建立し給^ヒし時、二百五十戒忽に捨^テ畢^ス。隨^ッて又鑑真が末の南都七大寺、一十四人三百餘人も加判して大乘の人となり、一國擧^ツて小律儀を捨^テ畢^ス。其授戒の書を可^シ見^ル。分明也。而^ルを今邪智の持齋/法師等、昔し捨^テし小乘經を取り出^シて、一戒もたため名計^リなる二百五十戒の法師原有^ッて、公家・武家を誑惑して國師とののしる。剩^サ我慢を發^シて大乘戒の人を破戒無戒とあなづる。例^セば狗犬が師子を吠へ、猿猴が帝釋をあなづるが如し。(『定遺』1317頁)

日本に鑑真によつて伝えられ南都六宗の一つとして發展した律宗は、その後伝教大師によつて他の五宗とともに完膚無きまでに批判されることとなります。このことにつきましては同じく『下山御消息』に

去^レ延曆二十一年正月十九日に桓武皇帝高^カ雄^ノ寺に行幸ならせ給^ヒ、南都七大寺の長者善議・勤操等の十四人^ヲ最澄法師等召^シ合^セ給^ヒて、六宗と法華宗との勝劣淺深得道の有無を糾明せられしに、六宗の碩學宗々毎に我宗は一代超過の由各々に立^テ申^サれしかども、教大師の一言に萬事破^レ畢^シぬ。其後皇帝重^テ口^ニ宣^スす。和氣弘世を御使として諫責せられしかば、七大寺六宗ノ碩學一同に謝表を奉^リ畢^ス。一十四人之表^ニ

云^フ此界^ノ含靈^ニ 自今以後 悉^ク載^リ妙圓之船^ニ 早^ク得^ルレ^ル濟^{コトヲ} 彼岸^ニ云云。(『定遺』1315頁)

とありまして、伝教が桓武天皇の前で南都六宗七大寺の長者を批判し、彼等は謝表を呈して叡山法華宗へ帰伏の意を表したとしております。いわんや叡山に円頓大乘戒壇が建立されるに及んで、彼等が小乗戒を捨てて大乘の僧となったことは叡山大乗戒の授戒の記録に明らかであるといわれています。

しかるに後世の律宗の僧たちはその事実を無視して、先師が捨て去った小乗戒を再び取り出して公家・武家に取り入り、かえって大乘戒の人々を破戒無戒と侮ずることは、師子に対して犬が吠え、猿が帝釈をあなずるような分不相応な行為である、と批判されるのであります。

そして第三の問題ですが、次のように述べられています。

又一類の者等、天台ノ才學を以て見れば、我が律宗ハ幼弱なる故に、漸々に梵網經へうつりぬ。結句は法華經の大戒を我が小律に盗ミ入^レて、還て圓頓の行者を破戒・無戒と咲へば、國主は當時の形貌^{ありさま}の貴げなる氣色^{けしき}にたぼらかされ給^トて、天台宗の寺に寄せたる田嶋等を奪^ヒ取りて彼等にあたへ、萬民は一向大乘ノ寺の帰依を抛^テて彼寺にうつる。手づから火をつけざれども、日本一國の大乗の寺を燒^キ失^ヒ、拔^ハ目鳥にあらざれども一切衆生の眼^ヲ拔^キぬ。佛の記^シ給^フ阿羅漢に似^タる一闍提^トハ是也。(『定遺』1318頁)

すなわちもつとも重大な問題は、一部の律僧たちが小乗の戒律に『法華經』の大戒を盗み入れ、国主等に取り入って天台法華宗を失わんとしていることであって、これは仏法を破る一闍提の行為と断ぜざるを得ないと厳しく批判されています。

第二、良觀房忍性の批判

律宗の教理的批判はざつと以上のようにありますが、そうした教理的批判もさることながら、宗祖が強烈に批判したのは、同じ鎌倉に住して宗祖と対峙した良觀房忍性に対してでありました。そこで以下に宗祖の忍性批判を見てまいりたいと思います。

一、良觀房忍性の行状概観

良觀房忍性につきましてはさきに少々触れましたが、まず簡単にその出自・行状等を紹介しておきます。良觀房(1217～1303)は鎌倉時代の真言律宗の代表的僧侶でありまして、大和国(奈良県)磯城郡の伴貞行の子として誕生しています。諱は忍性、字は良觀。十歳の時に信貴山^{しぎさん}に登り、十七歳で東大寺で受戒し、仁治元年(1240)二十四歳で西大寺叡尊に師事して出家してあります。南都戒律の復興に尽力し、文殊信仰に基づいて非人供養に努めております。建長四年(1252)に關東に下つて常陸・三村寺に住してありますが、弘長元年(1261)頃には鎌倉に入つて弘教していたようでありまして、翌二年には、北条時頼・実時の請いによつて師匠である叡尊が鎌倉に來下しますが、その時には師の教化を助け活躍しております。その功によつてか北条業時の請いにより多宝寺に入つております。

さらに文永四年(1267)には、北条長時・業時兄弟が父・重時の菩提所極樂寺を律院に改めまして、その開山として招かれております。良觀房は民衆に持戒持律や念仏を勧める一方で、貧者病人の救済や架橋作

道等の社会事業を積極的に行つたことでも有名であります。宗祖が鎌倉の東方の端の、貧民層が多く住む名越に草庵を結ばれ、幕府の弾圧に負けずに法華信仰を強く訴へ続けながら、民衆に対して法華信仰こそ唯一の救いの道であるとして手をさしのべたのに対し、良観房は西方の端、同じく貧民層が多く居住する極楽寺に陣取つて、幕府の庇護を受けながら、その出先機関としての役割を担いつつ慈善事業をしていたのであり、その対照的な姿は、これからお話しします両者の決定的対立を象徴しているかのようであります。

二、文永八年の大旱魃——良観房と宗祖の対決

さきに禅宗批判の項で述べましたように、宗祖は『法華捨身念願抄』や『種々御振舞御書』によれば、文永五年閏正月の蒙古使者来朝を受けて、鎌倉幕府の要人や鎌倉の諸寺に対して、強く法華経信仰の受持と諸宗停止とを迫つたようであります。当然幕府と深い関係にあり、強い影響力を持つていた極楽寺良観房にも、宗祖の強言は向けられたはずですから、既に文永五・六年頃から両者の対立は始まっていたものと思われまゝです。しかしそれが決定的になつたのは、文永八年の大旱魃に際し、良観房が行つた祈雨をめぐる対決によつてでありました。その辺の経緯は後年『種々御振舞御書』『頼基陳状』（日興本・建治三年七月）『下山御消息』に詳述されておりますが、今はその中から『頼基陳状』の文を拝していききたいと思います。長文になりますので、区切つて見てまいります。

まずことの発端です。

去文永八年（太歳辛未）六月十八日大旱魃の時、彼御房祈雨の法を行つて萬民をたすけんと付レ申候由、日蓮聖人聞給て、此體は小事なれども此次でに日蓮が法驗を萬人に知らせばやと仰ありて、良観房の

所へ仰せつかはずに云々、七日内にふらし給はば、日蓮が念佛無間と申法門すてて、良観上人の弟子と成つて二百五十戒持つべし。雨ふらぬほどならば、彼御房の持戒げ（氣）なるが大誑惑は顯然なるべし。上代も祈雨に付きて勝負を決したる例これ多し。所謂護命と傳教大師と、守敏と弘法と也。仍テ良観房の所へ周防房・入澤ノ入道と申念佛者を遣へ。御房と入道は良観が弟子又念佛者也。いまに日蓮が法門を用事なし。是を以て勝負とせむ。七日内に雨降らば、本の八齋戒・念佛を以て往生すべしと思ふべし。又雨らずば一向に法華經になるべしといはれしかば、是等悦て極楽寺の良観房に此由を申候けり。（『定遺』1353頁以下）

文永八年の大旱魃については、管見では他の資料には見られませんので、その実態は必ずしも明らかではありませんが、大旱魃というのですから少なくとも二・三ヶ月は日照りが続いたものと思われまゝです。そんな折の文永八年六月十八日、良観房が祈雨を修して万民を助けるといふので、宗祖はこれを好機と捉え、良観房の弟子周防房等を使いとして、七日の内に雨が降れば日蓮は良観房の弟子となろう、しかし雨降らずば法華經に帰依せよと良観房に伝えさせた、というのであります。

良観房悦ない（泣）て七日内に雨ふらすべき由、弟子百二十餘人頭より煙を出し、聲を天にひびかし、或は念佛、或は請雨經、或は法華經、或は八齋戒を説き種種に祈請す。四五日まで雨の氣無し、たましみを失て、多寶寺の弟子等數百人呼集て力を盡して祈りたるに、七日内に露ばかりも雨降らず。それを聞いた良観房は、常日頃憎々しく思つていた日蓮の鼻柱をへし折る絶好のチャンスと喜び、総力を挙げて祈請するが全く雨の氣配が無く、多寶寺からの援軍を頼んでさらに力を尽くしたが、結局七日の内に雨は一滴も降らなかつた。

其時日蓮聖人使を遣す事三度に及ぶ。いかに泉式部と云ひ淫女、能因法師と申せし破戒の僧、狂言綺語の三十一文字を以て忽ち（みそひともし）にふらせし雨を、持戒持律の良観房は法華・眞言の義理を極々慈悲第一と聞こへ給（たま）上人の、數百人の衆徒を率（むね）て七日之間にいかにかふらし給はぬやらむ。是を以て思ひ給へ。一丈堀を不（し）越（へ）者二丈三丈の堀を越へてんや。やすき雨をだにふらし給はず、況やかた（難）き往生成佛をや。然（しか）ば今よりは日蓮怨み給（たま）邪見をば是を以て翻（ひ）給へ。後生をそろしくをほし給はば、約束のまゝにいそぎ來り給へ。雨ふらず法と佛になる道をしへ奉らむ。七日内に雨こそふらし給はざらめ。早魃（いよいよ）彌興盛に、八風ますます吹（か）重（かさなり）りて民のなげき彌彌深し。すみやかに其いのりやめ給へと、第七日の申（ま）時使者ありのまゝに申（ま）處に、良観房は涙を流す。弟子檀那同（ひと）く聲をおしまず口惜（い）がる。

そこで宗祖は使いを三度遣わして、和泉式部や能因法師が和歌を以て降らした雨を、持戒自律・慈悲第一とうたわれた良観房が、威信をかけ総力を結集して祈雨したにもかかわらず、一滴も降らすことができなかつたのは、律宗が邪教たる何よりの証拠であり、速やかに約束のとおり邪見を翻して法華經に帰依せよ、しからば雨降らず法と仏に成る道を教えてやろうと伝えると、良観房は涙を流し、弟子達も大いに悔しがつた、ということでありま。

然（しか）ば良観房身上の恥を思はば、跡をくらまして山林にもまじはり、約束のまゝに日蓮が弟子ともなりたらば、道心の少（す）にてもあるべきに、さはなくして無盡の讒言を構（か）へて、殺罪に申（ま）行はむとせしは貴き僧かと、日蓮聖人かたり給（たま）。

この一件で良観房は宗祖を怨み、亡き者にしようと各方面にさまざまな讒言を行ったようであります。『頼基陳状』は四條金吾が主君に訴えたものでありますから、「そのように日蓮聖人が語っておられま

た。」となつておりますが、もちろんこれは宗祖自身の言葉として拝すべきものであります。「無盡の讒言」や訴状等の画策については次項に述べたいと思ひます。

三、良観房の讒言・訴状と文永八年の法難

宗祖を亡き者にしようとしてなされた良観房等、鎌倉諸宗の長老達の讒言については、『種々御振舞御書』に次のように述べられています。

さりし程に念佛者・持齋・眞言師等、自身の智は及ばず、訴状も叶（こ）ざれば、上（じやうろう）郎尼（に）ごぜんたちにとりつきて、種々にかま（構）へ申（ま）。故最明寺入道殿・極樂寺入道殿を無間地獄に墮（お）たりと申（ま）、建長寺・壽福寺・極樂寺・長樂寺・大佛寺等をやきはらへと申（ま）、道隆上人・良観上人等を頸をはねよと申（ま）。御評定になにとなくとも日蓮が罪禍まぬかれがたし。（『定遺』962頁）

良観房達は法義的には宗祖にとてまかなわぬ故に、「上郎尼ごぜんたち」に取り入つて、「日蓮は北条時頼殿や北条重時殿が地獄に墮ちたと吹聴している」とか、「建長寺・極樂寺等諸寺を焼き払え、道隆や良観の首を刎ねよなどと物騒なことをいつている」等の讒言をしたようです。「上郎尼ごぜんたち」とは

『高橋入道殿御返事』（真蹟断存・建治元年七月十二日）に

ふじ（富士）などは後家尼ごぜんの内の人々多し。故最明寺入道殿・極樂寺殿の御かたきといきどをらせ給（たま）なれば、……（『定遺』1089頁）

とありますので、北条時頼の後家で北条重時の娘である「後家尼御前」などであったと思われま。なんといつても執権北条時宗の母親でありますから、隠然たる力をもっていたことは間違ひなく、感情に訴えるに

は格好な人物だったでしょう。自分の父親や亭主が地獄に堕ちたなどといわれれば、誰だつて腹を立てるでしょう。後家尼御前は息子時宗はもちろん各方面に働きかけて、宗祖を弾圧しようとしたに違いありません。その一方で良観房達は、用意周到にも幕府に訴状も提出しています。いわゆる『行敏訴状』といわれるもので、全文が日興の『諸宗要文』に収録されています。直接的に訴えているのは行敏ですがそれは傀儡に過ぎず、実質的には良観房等の訴状であったことは、『諸宗要文』に

行敏者乗蓮也。乗蓮者念阿ミタカ弟子也。忍性者極樂寺良観房也。文永八年（太歳辛未）良観房訴状
雜掌行敏也。（『日興上人全集』46頁）

とあることよつて知ることができます。訴状は冒頭

僧行敏謹言上。欲_下早被_レ召_二決日蓮_一摧_二破邪見_一興_中隆正義_上事。

とあり、本文では、「日蓮は阿弥陀や観音等の本尊を火に入れ水に流せとか、近日の早魃の時、諸宗拵げての祈雨祈祷も叶わず、東西の夷戎が興起せんとするのは、まさに彼等邪教繁盛の故であるから、鎌倉諸寺を焼き払いその住僧等を由比ヶ浜にて斬首せよとか、さまざまな暴言を吐き、また法華守護と称して草庵に兵仗を蓄え凶徒を困つており、早く公権をもつて逮捕し、その悪義を停止すべし」と訴えています。宗祖はその訴状に対し、早速『行敏訴状御会通』（真蹟完存・文永八年七月中旬以降九月十二日以前頃）をもつて反論されておりますが、良観房達の執拗な画策が功を奏し、ついに文永八年九月十二日逮捕され、そして龍ノ口の頸の座、佐渡流罪という、いわゆる文永八年の法難となるのであります。

以上のように宗祖の律宗批判は、特に文永五・六年から文永八・九年にかけての、文永八年の法難前後におきましては、教理的批判よりも、法敵ともいふべき良観房への批判が主体であるということがいえようかと思ひます。そういう意味では、教理的批判や過去の人師への批判と違い、直接的に法華經の行者を弾圧する良観房等への批判は、必然的に厳しいものとなっております。流罪地である嚴寒の佐渡において認められた『開目抄』では

第三_ハ法華經_ニ云_ク或_ハ有_リ阿練若_ニ納衣_ニシテ在_リ空閑_ニ乃至_ニ與_ニ白衣_ノ説_レ法_{爲_ニ三世_ニ所_ニレ}トテ_テ恭敬_セラ、如_ニナラシ_ク六
通_ノ羅漢_等云云。……華洛には聖一等、鎌倉には良観等にてたり。人をあたむことなかれ。眼あらば
經文に我身をあわせよ。（『定遺』596頁）

と述べられ、三類の強敵の内最も罪の重い「第三僭聖増上慢」と断じております。ちなみに本文の直前では、法然は「第二道門増上慢」とされております。

四、「両火房」——極樂寺と鎌倉御所の炎上

宗祖が身延に上山して二年程経つた建治二年四月、四條金吾より極樂寺と鎌倉御所が炎上したとの知らせがもたらされました。宗祖は早速筆を執られ、その因縁を懇切に教示されたのが『王舎城事』と通称される書状です。そこには次のように述べられています。

然_レ此國は大謗法の僧等が強盛にいのりをなして、日蓮を降伏せんとする故に、彌彌わざはひ来たるにや。其上名と申_ス事は體を顯_レし候に、両火房と申_ス謗法の聖人鎌倉中の上下の師なり。一火は身に留まりて極樂寺焼て地獄寺となりぬ。又一火は鎌倉にはなちて御所やけ候ひぬ。又一火は現世の國をやきぬる上に、日本國の師弟ともに無間地獄に墮_テて、阿鼻の炎_{ほのお}にもえ候べき先表也。愚痴の法師等が智慧ある者の申_ス事を用_ヒ候はぬは是體_{これ}に候也。不便不便。（『定遺』915頁）

ようするに「名は体を表す」といわれるように、良観房とはまさに「両火房」であり、良観房の法華経の行者を怨する大謗法により、一火は極楽寺を焼き、一火は御所を焼く。また一火は現世の国土を焼くのは、当来世に無間地獄において、阿鼻地獄の一火として苦しむ前触れである、と一種揶揄的に批判されております。

五、『聖愚問答抄』の良観房に関する記述について

『聖愚問答抄』が偽撰書たることは、「資料編」(262頁)に詳述していますので御覧下さい。

ところでこの『聖愚問答抄』には次のような良観房に関する記述があります。

就中極楽寺^{なかんぞく}、良観上人は上^ミ一人より下^モ萬民に至て生身の如來と是を仰ぎ奉る。見^ミ彼行儀^ツ實^ニ以て爾^ト也。飯島の津^{いひしま}にて六浦^{むつら}の關米^{せきまい}を取ては、諸國の道を作り七道に木戸^{きど}をかまへて人別の錢^{にんぶ}を取ては、諸河に橋を渡す。(『定遺』353頁)

この文が良観房の行状を示す資料として、これまで歴史家などからも注目されて来たという経緯がありますので、ここに改めて本抄がけつして宗祖の真撰遺文ではなく、これはあくまで後世偽作者の感想であることを指摘しておきたいと思えます。

ついでながら福島金治氏は史学の立場からこの記述を検証され、飯島の津(和賀江津)の支配は極楽寺であるが、六浦関は称名寺の管轄下であると思われることから、「称名寺が(六浦関の)関錢を取ることはあつても、極楽寺が取る可能性は低いと思われる。」とし、「六浦の関米については日蓮の『聖愚問答抄』の資料的位置は偽書と判断した。」として、本抄の記述が歴史的事実と乖離していることを指摘しております

(『金沢北条氏と称名寺』〔吉川弘文館、1997年〕77頁・83頁)。傾聴すべき見解であります。

まとめ

最後に宗祖の律宗批判をまとめておきます。

- (1) 律宗は初期段階では、小乗三宗として他の爾前経を依経とする諸宗とともに、未顕真実の経を依経とした宗として批判されている。
- (2) 本格的批判は良観房忍性が鎌倉入りして以降、文永五年閏正月の蒙古使者来朝を機に、同六年の『御輿振御書』において破国の原因として批判され、ことに宗祖との祈雨の対決のあった文永八年六月以降、忍性の讒訴等により批判は激しくなり、『開目抄』では忍性を「僭聖増上慢」と断ぜられている。
- (3) 文永十二年三月・建治二年正月の極楽寺・鎌倉御所の火災は、偏えに良観房が法華経の行者を怨し続ける大謗法の故であるとして厳しく批判している。
- (4) 律宗の教理的批判としては、①末代の衆生に不相応の小乗宗たること、②伝教に南都六宗の一つとして批判され帰伏の状を呈していること、③近來の律僧は我が小律に『法華経』の大戒を盗み入れていること、があげられる。
- (5) しかしながら宗祖の律宗批判は、教理的批判よりも良観房忍性の行状への批判を主とする傾向が見られる。

以上です。

第六講 台密批判

第六講 台密批判

第一、台密批判以前のスタンス——慈覚を庇う

ではいよいよ宗祖の諸宗批判の最後となりますが、台密批判について申し述べたいと思います。

さきに第三講において、宗祖の真言批判は文永六・七年頃に始まったこと、そしてその時の批判の対象となった「真言」とは、東寺弘法の東密と唐土の善無畏・金剛智・不空の三三蔵の理同事勝義であり、それに加えて近來叡山座主が（具体的には明雲以来とされています）、本来「法華・真言」Ⅱ「止観業・遮那業」は車の両輪であるべきところ、一向真言になってしまっていることへの批判がなされているが、慈覚・智証のいわゆる台密への批判は未だなされていないことを述べました。つまり宗祖はこの時期においてはあくまでも叡山法華宗の僧として、叡山の法華経を中心とした「法華真言」の伝統復興を目指していたのであり、その姿勢は文永十年四月の『観心本尊抄』において台当本迹違目を立てられるまで、一貫しております。

さてそのことを裏付けることとしまして、この時期においては慈覚が庇われていることがあげられます。それは次の二文によって知ることができます。まず文永七年に系けられます『法門可被申様之事』です。

又俗ノ難ニ云フ 慈覚大師の常行堂等の難これをば答フべし。内典の人外典をよむ、得道のためにはあらず、才學のためか。山寺の小兒の俱舎の頌をよむ、得道のためか。傳教・慈覚は八宗を極メ給へり。一切經を

よみ給⁷。これみな法華經を詮と心へ給はん梯橙（礎）なるべし。（『定遺』447頁）

ここではまず「俗の難」として「日蓮及び門家は、念仏を批判するけれども、叡山三代座主の慈覚大師は常行堂を造り常行三昧——阿弥陀仏の回りを念仏を唱えながら歩き続ける修行——を修しているではないか」との批判が掲げられ、宗祖はそれに対し次のように答えよ、としています。

仏教者も外典を学問として修することはある。しかしそれはけつして得道のためではない。伝教大師や慈覚大師は学問として八宗を極め一切経を修学されているが、これは得道のためではなく、得道の要諦たる法華經へいたる階段のようなものである。

この答えの内容如何はひとまず置いておきまして、注目すべきはここでは慈覚大師が庇われているということであります。次に文永九年二月の『開目抄』です。

今眞言の愚者等、印眞言のあるをたのみて、眞言宗は法華經にすぐれたりとをもひ、慈覚大師等の眞言勝たりとをほせられぬれば、なんどももえるはいうにかいなき事なり。（『定遺』585頁）

ここでは東密眞言師の宗祖に向けられた批判が示されています。彼等は「眞言宗は印・眞言があるから、それが無い法華經に勝れるなどという邪義を構えるのみならず、日蓮が属する叡山の慈覚大師も眞言が勝れるといっているではないかなどと主張するが、それは所詮物事の道理の解らぬ、論ずるにも足りぬ批判である。」といわれるのです。ようするにここにおいても慈覚は庇われているのであります（拙稿「日蓮大聖人の思想（二）」『興風』10号〔1995年〕84頁参照）。

ただし注意していただきたいのは、この文については、慈覚を庇っているのではなく、逆に慈覚を批判している文と解釈する説が根強くあることでもあります。そのように解説しているのは『日蓮聖人御遺文講義』

（2巻216頁）、『日蓮聖人遺文全集講義』（9巻下472頁）、田村芳朗氏『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、1965年。588頁）、浅井円道氏「日蓮聖人の日本天台史観について」（『日蓮聖人と天台宗』〔山喜房仏書林、論文初出1972年〕292頁）、浅井円道氏「日蓮の依憑天台とその超克」（『日蓮聖人と天台宗』〔山喜房仏書林、論文初出1975年〕344頁）、小松邦彰氏「天台密教思想との連関」（影山堯雄編『中世法華仏教の展開』（平楽寺書店、1974年）85頁）などでありますが、これは明らかに間違いです。それは冷静に文脈を辿れば一目瞭然ですが、そのことを補完することとして、この文の直前に

圓珍智證大師云、依^レ文^ニ可^レ傳^ル等云云。（『定遺』584頁）

と智証の『授決集』が肯定引文されていることを挙げておきたいと思えます。ようするにこの時期においては宗祖は慈覚・智証を批判するどころか、逆に庇われそしてその著述を肯定引文しているのであります。

なお本文を、慈覚を庇っていると解釈しているものとして、『日蓮聖人全集』（春秋社刊、1996年。第2巻153頁）、都守基一「『法華取要抄』の草案について」（『大崎学報』154号、1998年）、間宮啓壬氏「転換点としての佐渡」（高木豊・冠賢一編『日蓮とその教団』（吉川弘文館、1999年）147頁）等があります。

第二、台密批判

では宗祖が台密を批判されるようになるのはいつからなのでしょう。このことについては都守基一氏の論攷「『法華取要抄』の草案について」（前掲）に詳述されておりますので、それを参考としつつ、若干の

私見を加えながら紹介していきたいと思います。都守論文によれば同じく台密でも、まず始めに慈覚のみが批判され、暫く経ってから智証も合わせて批判されるという傾向が見られるようでありますから、そのことを念頭に置いて以下にその批判の様相を見てまいりたいと思います。

一、慈覚批判

(一) 慈覚批判——台密批判の時期

まず慈覚批判の初見であります。それは『法華取要抄』の草案である『取要抄』であります。

慈覚等忘^二本師実義^一付^二順唐師權宗人^一也。智証大師少似^三伝教大師^一。(前掲都守論文90頁)

『取要抄』は宗祖の真蹟は現存しませんが、『以一察万抄』とともに『法華取要抄』の草案として『延山録外』(巻3)に収録されている身延會存遺文であります。都守論文ではこの二つの草案と『法華取要抄』を全文対照し、その同異を紹介しておりますが、ここに紹介した文は『法華取要抄』『以一察万抄』には見られないものであります。

さてその成立であります。都守論文では草案である『以一察万抄』『取要抄』は、文中の佐渡国の天変に関する記述により文永十一年二月五日以降に書き始められたことがわかり、かつ佐渡赦免以前に成立したのではないかと推測されております。その理由としましては、成稿の『法華取要抄』末文には

曠^レラテ目^ヲ向^レ鏡^ニ天^ノ曠^カル^ハ人^ニ有^レレ^ハ失^カ也。二ノ日^立出^ルハ一國^ニ立^{フル}二ノ國^主相^也。……(『定遺』818頁)

とありますが、この「二の日」出現という天変が、国主始め為政者の失によることを曠りをもって述べる文

言は、四月八日鎌倉にて行われた平左衛門との会見が不調に終わったことを受けてのことと考えられるのであり、かつこの文言が草案には見られないことがあげられています。また『法華取要抄』には念仏者として「永観」が批判されていますが、これは身延期の遺文に頻出するもので、永観が両草案には見られないこともその理由の一つとしてあげられています。妥当な見解と思われまます。

なお永観が身延期に入って批判され始める理由については、さきに「浄土宗批判」の最後のところで申し上げたとおりであります。

ともあれ『取要抄』は佐渡配流赦免の直前である、文永十一年二月五日から三月十三日以前に成立したと思われまますから、宗祖の慈覚批判の嚆矢はこの頃ということができるわけであります。

さてこのように申しますと、中には文永九年四月十三日状『最蓮房御返事』(『定遺』622頁)、文永十年五月の『如説修行抄』(『定遺』737頁)に慈覚・智証批判が見られるではないかという方もいらつしやるかもしれません。しかしこの両状は偽撰、あるいは疑義濃厚の遺文であります。それについては「資料編」(271・277頁)を御覧下さい。また『祈祷抄』(文永九年)の最末部分(『定遺』686頁)にも慈覚批判が見られますが、身延會存の『祈祷抄』『祈祷抄奥』は『定遺』の667頁から681頁10行目までで、それ以降「秘法四十一人」から最末「仍て九牛の一毛所^レ註^ル如^レ件^ノ」までは『本満寺録外』『刊本録外』等所収の『真言宗行調伏秘法而還著於本人之事』であり、『高祖遺文録』が日明『真撰祖書』の意を受けてこれを合体させたものであります。内容からしても本来これは別物であり、ことに『真言宗行調伏秘法而還著於本人之事』の一部は『本尊問答抄』と全く同文が見られるなど、真偽問題についても慎重に取り扱われるべきものであります。いずれにしましても慈覚批判が見られる部分は、文永九年に系けられ

る本来の『祈祷抄』の文でないことは明白であります。

したがって、このような偽撰および疑義濃厚な遺文を除けば、その初見は『取要抄』ということになるわけでありませう。ただしその文言は成稿の『法華取要抄』では削除されておりまして、実質それが公表された初見は文永十一年十一月二十五日状『曾谷入道殿御書』（真蹟断存・『定遺』838頁）であります。

なお『曾谷入道殿御書』末紙の真蹟が無かったために、日付・宛名等は最古写本である『日朝本録外』により

十一月二十日 日蓮 花押 曾谷入道殿（『定遺』839頁）

とされてきましたが、近時中尾堯氏が真蹟末尾一紙を発見され、「真蹟に触れる」（『日蓮宗新聞』平成21年12月20日）に発表されています。それによれば末紙は

十一月二十五日 日蓮（花押） 曾谷入道殿 土木入道殿並人々御中

となっており日付は「二十五日」に、宛名も「曾谷入道殿 土木入道殿並人々御中」に訂正しなければなりません。

（二）初期段階で智証が批判されない理由

このように台密批判はまず慈覚のみが批判されるわけですが、さきに見ましたその嚆矢である『取要抄』では、慈覚批判の文言の次に「智証大師少似三教大師」とありまして、この時期においては智証は批判されていないばかりか、伝教大師の意と通じているとして評価されていることが注目されるのであります。

いったいこれはいかなる理由によるのでしょいか。そのヒントとなるのが文永七年に系けられる『和漢王代記』（真蹟断存・『定遺』は建治二年。系年「資料編」228頁参照）の次の文であります。

南三北七位ヒ華嚴宗法藏・澄觀。眞言宗日本弘法等ハ自リ法華經ハ勝トス華嚴經ヲ也。又三論ノ嘉祥ハ自リ法華經ハ勝トス般若經ヲ。又法相ノ慈恩等ハ自リ法華經ハ勝トス深密經ヲ。又眞言宗ノ善無畏三藏・金剛智ハ自リ法華經ハ勝トス不空三藏等ハ自リ法華經ハ勝トス大日經ヲ也。此等ノ宗々ノ相違如何、相違如何。……授決集ハ圓珍ハ眞言等ノ諸宗ニ云ク眞言・禪門・華嚴・三論・唯識・律業・成俱ノ二論等○若シ望シ法華・華嚴・涅槃等ノ經ニ是攝引門ナリ文。又云ク大底他ハ多ク在リ三教ニ。圓ノ旨至少キ耳。（『定遺』2348頁）

ここでは眞言宗を含む諸宗が、自宗の依経は『法華經』より勝れるとすることに對し、智証の『授決集』の「諸宗の依経は法華經等の撰引門に過ぎない」との文をもつて反論しているのであります。

もつともこれは、後に慈覚とともに批判される『報恩抄』になりますと

大日經の旨歸云ク法華尚不レ及ハ況シ自餘ノ教ヲ乎等云云。此釋は法華經は大日經には劣ル等云云。又授決集ニ云ク眞言禪門乃至若望シ華嚴・法華・涅槃等ノ經ニ是攝引門ナリ等云云。……されば慈覺・智證ノ二人は傳教・義眞の御弟子、漢土にわたりては又天台・眞言の明師ニ値ヒて有リしかども、二宗の勝劣は思ヒ定メざりけるか。（『定遺』1214頁）

と述べられ、智証は『大日經指帰』では『法華經』は眞言に劣るといい、『授決集』では眞言は『法華經』等の撰引門だといいい、結局勝劣を定めることができなかつたと批判されるようになるのですが。

なお参考として、金綱集ハ底本系遺文ハ偽撰書ニである『眞言見聞』では

大日經ノ指帰ニ法華尚不レ及ハ況シ自餘ノ教ヲ耶云云。……但此釋ヲ智證の釋ト云フ事不審也。其故ハ授決集ノ

下ニ云ク若望^マハ法華・華嚴・涅槃等ノ經ニ是攝引門と云へり。……二義相違せり。指帰が圓珍之作ならば、授決集は智證の釋に非ず。授決集が實作ならば、指帰ハ非ジ智證之釋ニ。今案^ニスルニ此事^ヲ 授決集ガ智證之釋ト云フ事 天下之人皆知^レ之^ヲ上 公家ノ日記ニモ載^セタリ之^ヲ。指帰^ハ者人多ク不知^レ之^ヲ。公家ノ日記ニモ無^レ之^ヲ。以^テ此^ト思^フレ^ニ彼^ヲ 後の人作て智證の釋と號する歟。能々可^レキ尋^ヌ事也。授決集は正き智證の自筆也。(『定遺』651頁)

とありまして、ここでは『法華經』を下す『大日經指帰』は智證の作ではないと結論されています。また同じく金綱集底本系遺文である『真言宗私見聞』(『定遺』2086頁)にもほぼ同文があります。

(三) 慈覚のみの批判はいつまでか

さてでは台密批判の初期段階である慈覚のみの批判はいつ頃までか、ということについて見ていきたいと思います。前掲の都守論文では、真撰遺文を対象とし系年順に次の遺文が列挙されています。

- ① 文永十一年二月五日から三月十三日以前『取要抄』(身延會存『延山録外』。前掲)
- ② 文永十一年十一月二十日(二十五日)状『曾谷入道殿御書』(真蹟断存『定遺』838頁)
- ③ 文永十二年三月十日『曾谷入道殿許御書』(真蹟完存『定遺』897・905頁)
- ④ 建治元年『撰時抄』(真蹟完存『定遺』1030・41・51・61頁)
- ⑤ 建治元年七月二日状『大学三郎御書』(真蹟完存『定遺』1082頁)
- ⑥ 建治元年七月十二日状『高橋入道殿御返事』(真蹟断存『定遺』1088頁)
- ⑦ 建治元年十二月二十六日状『強仁状御返事』(真蹟完存『定遺』1122頁)

⑧ 建治二年正月十一日状『清澄寺大衆中』(身延會存『定遺』1133頁)

⑨ 建治二年三月状『光日房御書』(身延會存『定遺』1161頁)

以上の九編ですが、①から⑥までは問題ありませんが、⑦⑧⑨については系年および記述内容に問題があります。まず⑦『強仁状御返事』ですが、さきに少々述べましたように、『延山録外』の『強仁状御返事』草案の記述から、本状は文永十一年十二月二十六日状であることが判明しております。また⑧『清澄寺大衆中』は『強仁状御返事』との記述内容の関連性から、これまで建治二年正月十一日状とされてきましたが、『強仁状御返事』が一年繰り上がったことよって、本状も必然的に一年繰り上がり文永十二年正月十一日状となります。なお『清澄寺大衆中』が文永十二年正月状として妥当であることは、本状より一ヶ月半ほど早い文永十一年十一月二十五日状『曾谷入道殿御書』(真蹟断存)や一ヶ月後の文永十二年二月十六日状『新尼御前御返事』(真蹟断存)と、内容的に符合することからも了解されます。すなわち『曾谷入道殿御書』との共通性は、文永十一年十月五日文永の役にて蒙古軍が壹岐対馬を襲ったことを両遺文が「当時」と表現しており、文永の役からほど近いことをうかがわせることであり、また『新尼御前御返事』との共通性は、領家の尼御前への批判や両状に助阿闍梨が関与していることがあげられます。詳しくは「資料編」(240頁)および前掲拙稿「『強仁状御返事』について」(『興風』22号(2010年))を参照して下さい。

また⑨の『光日房御書』は、これは系年の問題ではなく記述内容の問題です。都守氏は『光日房御書』の或はよも此御房は、弘法大師にはまさらじ、よも慈覚大師にはこへ(超)じなどと、人くらべをし候ぞ。(『定遺』1161頁)

この文をもつて慈覚のみの批判と判断されたのですが、これは「私日蓮がいくら法義的に是非を述べても、

愚かな者達は、日蓮房などは所詮弘法大師や慈覚大師の知識に較べれば足元にも及ばないなどと、人くらべをして批判するのである」と述べているのであって、他の慈覚批判とは趣を異にしており、必ずしも慈覚のみの批判（智証を批判しない）の文とはとれません。

このように『強仁状御返事』が文永十一年十二月二十六日状、『清澄寺大衆中』が文永十二年正月十一日状、そして『光日房御書』の文が必ずしも慈覚のみの批判とすべきでないということになりますと、慈覚のみの批判の最後は⑥建治元年七月十二日状『高橋入道殿御返事』ということになるわけであります。

二、智証批判（三大師批判）

次に智証批判について見てまいります。これは当然智証批判のみがなされるというのではなく、それまでの慈覚批判に新たに智証批判が加えられ、両者がまとめて批判されるという意味であります。

さて智証批判が始まる時期であります。さきに紹介した都守論文では、系年が確定する遺文としてその初見を建治二年七月二十四日『報恩抄』としております。それ故に智証批判がありながら『定遺』がそれ以前に系けている『大田殿許御書』（真蹟完存・『定遺』は文永十二年一月二十四日）、『神国王御書』（真蹟断存・『定遺』は文永十二年二月）、『兄弟抄』（真蹟断存・『定遺』は文永十二年四月十六日）は『報恩抄』以降、日付からして建治三年以降とすべきであるとしております（これらの系年については「資料編」247・248・241参照）。また身延會存で『延山録外』に収録される身延本『撰時抄 上』には

佛ハ能持是経者の能持の二字を定て於諸経中最在其上。而に法蔵・澄観ハ花嚴経に、嘉祥・僧□（註）ハ般若経に、玄奘・慈恩ハ深蜜教に、善無畏・金剛智・不空・弘法・慈覚・智証等ハ大日経に對して最

在其下等云云。（寺尾英智『日蓮聖人真蹟の形態と伝来』〔雄山閣出版、1997年〕299頁）

とあって智証大師批判が見られることから、それが見られない現行玉沢本『撰時抄』より後の成立と見ています。

私も大旨都守説に賛成ですが、『兄弟抄』につきましては建治二年四月に系けるのが妥当と思います。本状が『定遺』が系ける文永十二年四月十六日状でないことは、『日蓮聖人遺文の文献学的研究』（〔前掲〕307頁以下）が指摘するとおり、文中

文永十一年の十月ゆき・つしまふのものども……（『定遺』925頁）

とあって、文永の役について「去年」といわれないことから明らかですが、さらに文中

當時もかのうて（打手）に向いたる人々のなげき、……

と蒙古襲来に備えての兵役に関する人々の歎きについて述べるのは、建治二年三月二十七日状『富木尼御前御書』に

當時つくしへむかへば、とどまる女こ、ゆくをとこ、はなるときはかわ（皮）をはくがごとく、……（『定遺』1148頁）

とあるのと符合し、また岡元鍊城氏が指摘するように（『日蓮聖人遺文研究』第2巻〔山喜房仏書林、1993年〕1頁以下）、『兄弟抄』に見られる親子の軋轢やその背後に想定される良観房の関与は、建治二年四月十二日状『王舎城事』に見られる、信仰による親族との軋轢や良観房に対する批判と共通性がある、などの理由により、建治二年四月状と推定いたします。としますと智証批判の嚆矢は、建治二年四月十六日の『兄弟抄』ということになるわけであります。

また『定遺』等が建治元年六月二十二日状とする『三蔵祈雨事』（真蹟断存）も、智証批判が見られずから（『定遺』1070頁）建治二年以降とすべきであり、かつ文中

りんごくの賢王の身に入かりて、その国をほろぼすべしと記し給へり。（『定遺』1071頁）

とあるのは『報恩抄』の

隣国の賢王の身に入りかりて其國をせむべしとみゆ。（『定遺』1224頁）

とあるのと共通しており、建治二年六月二十二日状とすべきと思われる。そうとすればこれも『報恩抄』より前に智証批判の見られる遺文となります。

また『定遺』等が建治元年十一月三日状とする『大田入道殿御返事』も、智証批判が見られますので建治二年以降ということになります。

ところで都守氏が身延會存の『撰時抄 上』を、智証批判があることをもって、それが見られない玉沢本『撰時抄』の後に位置づけるべきとされたことはまことに大きな発見であります。玉沢本『撰時抄』は、文中永十一年四月八日の平左衛門との会談（第三の国諫）につき、当初は「去年」と書かれておりますのでその起稿が翌建治元年であることがわかりますが、その後推敲添削の際にその横に「文永十一年」と注記しており、これは推敲が建治二年に及んだ故に、「去年」では不都合となった故の処置と思われることから、建治元年から建治二年の成立とされております。そうとすれば身延會存の『撰時抄 上』は建治二年以降ということになるわけであります。では具体的にいつ頃と推定されるべきかということですが、私はそれを推測する材料として、『撰時抄』と『報恩抄』との深い関係に注目したいと思います。深い関係とは『撰時抄』に

佛滅後に迦葉・阿難・馬鳴・龍樹・無著・天親乃至天台・傳教のいまだ弘通しましまさぬ最大の深祕の正法、經文の面に現前なり。此深法今末法の始、五五百歳に一閻浮提に廣宣流布すべきやの事不審無極なり。問、いかなる祕法ぞ。先、名をきき、次に義をきかんとをもう。（『定遺』1029頁）

とありまして、正像二時に弘通されなかつた末法適時の秘法の名称と法義内容を問うていながら、それが明示されておらず、それは『報恩抄』において本門三大秘法として示されていることでもあります（『定遺』1248頁）。つまり『報恩抄』は『撰時抄』の課題に答えるという意味を持つていたと考えられるわけでありまして、その点姉妹編ともいえると思っております。

そうとすれば、玉沢本『撰時抄』、身延本『撰時抄 上』、『報恩抄』の成立について、次のような推測が可能だろうと思っております。すなわち宗祖は建治元年から建治二年の一・二月頃にかけて玉沢本『撰時抄』を執筆推敲された。その後程なく三大秘法の提示などの課題を盛り込んだ『撰時抄』の再治本執筆に取りかかり、玉沢本にはなかつた智証批判をも盛り込んで上巻が出来上がった。そんな折六月に師道善房の死去の報を受け（『報恩抄送文』『定遺』1250頁）、宗祖は『撰時抄』の再治を上巻のみにて擱筆し、さっそく『報恩抄』執筆に取りかかり、それらの課題を盛り込んで完成させた、という推測です。身延本『撰時抄』が上巻だけであるのは、下巻が失われたのではなく、もともと無かつたと考えられることや（『日乾目錄』からすでに上巻のみであったことなど）、あの質量ともに豊富な『報恩抄』が一ヶ月半で完成しているのは、そのような先行作業があつたからと考えれば、辻褄が合うように思うのです。

このような推測が許されるならば、『報恩抄』の前に智証批判が見られる遺文として身延本『撰時抄 上』が加わることとなります。

以上を整理しますと智証批判が見られるのは、現存・曾存の真撰遺文による限り、建治二年四月の『兄弟抄』、あるいはその前後と推定される身延本『撰時抄 上』あたりがその嚆矢ということになります。

三、慈覚・智証批判の様相

さてでは慈覚・智証は具体的にどのような批判されているのでしょうか。成稿遺文としてはその初見となる文永十一年十一月二十五日状『曾谷入道殿御書』（真蹟断存）では次のように批判されています。

日本國は慈覚大師カ大日經・金剛頂經・蘇悉地經を鎮護國家の三部と取って、傳教大師の鎮護國家を破せしより、叡山に惡義出來して終に王法盡キにき。此惡義鎌倉に下つて又日本國を可レ亡ス。弘法大師の邪義は中々顯然なれば、人もたばらかされぬ者もあり。慈覚大師の法華經・大日經の理同事勝の釋は智人既に許しぬ。愚者爭テか信ぜざるべき。慈覚大師は法華經と大日經との勝劣を祈請せしに、以レ箭ヲ射レ日ヲ見しは此事なるべし。是れは慈覚大師の心中に脩羅の入て法華經の大日輪を射るにあらずや。（『定遺』838頁）

ここではまず慈覚は伝教が定めた鎮護國家三部經たる『法華經』『金光明經』『仁王經』を否定し、『大日經』『金剛頂經』『蘇悉地經』の真言三部經をもって鎮護國家を祈禱する故に、王法が尽きてしまったのであるとしています。伝教の鎮護國家三部經については『撰時抄』（『定遺』1042頁）に詳述されています。また「王法が尽きた」といわれるのは、『神國王御書』（『定遺』883頁）等に見られますように、八幡大菩薩の百王守護の誓いも虚しく、また百王に至る以前に第八十一代安徳天皇は源氏に亡ぼされ、承久の変にては第八十二代後鳥羽院、第八十三代土御門院、第八十四代順徳上皇が亡ぼされたことを指しており

ます。

また法義的には慈覚の理同事勝義が批判されていますが、『破良觀等御書』によればそれは『大日經義釈』を踏襲したものとされています。すなわち

善無畏三藏等は法華經と大日經との勝劣ヲ定ムルに理同事勝と云云。此れは佛意にはあらず。佛説のごとくならば大日經等は四十餘年の内、四十餘年の内にも華嚴・般若等には及ブべくもなし。但阿含小乘經にすこしいさてたる經なり。而ルを慈覚大師等は此の義を辨ヘずして、善無畏三藏を重シをもうゆへに、理同事勝の義を實義とをもえり。（『定遺』1282頁）

と述べられるごとくであります。

さてここで注目しなければならぬことは、そうした慈覚等の理同事勝義は、弘法東密の明らかな邪義に比して、言葉巧みでわかりにくい故に罪が重いとされていることでもあります。このことについては『報恩抄』に次のように詳しく述べられています。

されば慈覚大師・智証大師は、已今當の經文をやぶらせ給フ人なり。已今當の經文をやぶらせ給フは、あに釋迦・多寶・十方の諸佛の怨敵にあらずや。弘法大師こそ第一の謗法の人とをもうに、これはそれにはなるべくもなき僻事ヒカトなり。其故は、水火天地なる事は僻事なれども人用フる事なければ其僻事成ずる事なし。弘法大師の御義はあまり僻事なれば弟子等も用フる事なし。事相計ハは其門家なれども、其教相の法門は、弘法の義いにくきゆへに、善無畏・金剛智・不空・慈覚・智証の義にてあるなり。慈覚・智証の義こそ、眞言と天台とは理同なり、なんど申せば皆人さもやとをもう。かうをもうゆへに、事勝の印と眞言とにつひて、天台宗の人々畫像木像の開眼の佛事をねらはんがために、日本一同に眞言宗にちて、

天台宗は一人もなきなり。例せば法師ほしと尼あまと、黒くろと青あおとはまがひぬべければ、眼くらき人はあやまつぞかし。僧と男と白と赤とは目くらき人も迷はず、いわうや眼あきらかなる者をや。慈覚・智證の義は法師と尼と黒きと青きとがごとくなるゆへに、智人も迷と愚人もあやまり候て、此四百餘年が間は叡山・園城・東寺・奈良・五畿・七道・日本一州皆謗法の者となりぬ。(『定遺』1217頁)

ようするに弘法の、『法華經』は『大日經』より三重劣るといふ説は邪義たること顯然であるけれども、慈覚・智證等の理同事勝義は、一応『法華經』を認めるかのようにいいながら、結局真言が勝れるという理論故に惑わされやすく、しかもいつている者が天台法華宗の者である故に、世間はもののみごとに惑わされて、結果皆真言宗に堕ちているのであつて、それはあたかも法師と尼と、黒と青とを見まがうようなもので、その罪は弘法よりも遙かに重いといわれるのであります。

そういう意味では台密批判が開始されて以降は、「真言亡国」の真言とは、東密弘法もさることながら、台密の慈覚・智証こそがその主体であるといつて過言ではありません。建治三年一月二十四日状『大田殿許御書』には

雖然リト圓仁・圓珍ノ兩大師劫ニ略シテ先師傳教大師ノ正義ヲ申シテ下ス勅宣ヲ之疑ヒ有レ之上 佛誠難シテ遁レ。隨テ又亡國ノ因縁・謗法ノ源初ハ之ニ歟。(『定遺』852頁)

と述べ、慈覚・智証を「祖師伝教に背くもの」「仏の誠め遁れがたきもの」「亡国の因縁・謗法の源初」と激しく批判されております。

また慈覚の日輪を射る夢については『撰時抄』に『慈覚大師伝』を引文し詳述されております。すなわち『慈覚大師伝』には、慈覚が『大日經義釈』を参考とし理同事勝義を盛り込んで『金剛頂經疏』『蘇悉地經疏』を作つた際に、それが仏意に叶っているか否か、世に流伝させるべきか否かを決するために、兩疏を仏前において七日七夜祈請したところ、五日の明け方に弓をもつて日輪を射る夢を見、この二疏は仏意に通達するものとの確信を得たという逸話が示されておりますが、宗祖はこれについて次のごとく批判を加えています。

但シ日輪を射ルとゆめにみたるは、吉夢なりといふべきか。内典五千七千餘卷・外典三千餘卷の中に日を射ルとゆめに見て吉夢なる證拠をうけ給ハるべし。少々此より出し申サン。阿闍世王は天より月落ルとゆめにみて、耆婆大臣ニ合せさせ給ヒしかば、大臣合テ云ク、佛の御入滅なり。須拔多羅天より日落ルとゆめにみる。我とあわせて云ク、佛の御入滅なり。脩羅は帝釋と合戦の時、まづ日月をいたてまつる。夏の桀・殷の紂と申せし悪王は常に日をいて身をほろぼし國をやぶる。摩耶夫人は日をはらむとゆめにみて悉達太子をうませ給フ。かるがゆへに佛のわらわなをば日種という。日本國と申スは天照太神の日天にしてましますゆへなり。されば此のゆめは天照太神・傳教大師・釋迦佛・法華經をいたてまつれる矢にてこそ二部の疏は候なれ。(『定遺』1045頁)

内典・外典の過去の例をもつてまことに明快に、慈覚の夢がけつして吉夢ではなく、かえつて天照太神・傳教大師・釈尊・法華經を打ち落とすことを象徴する凶夢であると、厳しく批判されるのであります。

また同じく現証面からの批判として、慈覚の死後遺体の良からぬ状況をあげています。すなわち『慈覚大師事』(真蹟完存・弘安三年正月二十七日)には

慈覚大師の御はかはいづれのところ有ルと申ス事きこへず候。世間に云フ、御頭くびは出羽ノ國立石寺に有リ云云。いかにも此事は頭と身とは別の所に有ルか。(『定遺』1741頁)

と述べ、慈覚の死後遺体は頭と体が別々にされ、頭は立石寺に伝わること、また墓の所在がわからないことを指摘しています。『大田殿許御書』では

今以テ愚見ヲ勘レニ之ヲ善無畏・弘法・慈覚・智証等ハ皆非レ違フニ佛意ニ或ハ法ノ盗人^{ぬすびと}或ハ逆ニル傳教大師ニ僻人也。故ニ或ハ蒙リ閻魔王ヲ責フ或ハ無ツ墓墳一或ハ事ヲ寄セ入定ニ或ハ度度値^{へり}大火大兵ニ。權者ハ所^{もと}辱^{はら}不^レレ^ル與^ニ死骸^ニ違^{スル}本文ニ歟。(『定遺』855頁)

と述べ、そうした悪現証は彼等の真言義が仏意に違背し、また祖師伝教の意に違ふ故であり、「權者は辱を死骸に与えず」という言葉にも違する悪現証であると断じています。

四、一代五時図に見られる真言師の変遷——慈覚・智証の密教伝持の系譜と伝教の位置

宗祖がおそらく門下の教育のために作成されたと思われる『一代五時図』は、その時々々の宗祖の思想変遷を反映しておりますが、真言批判についても実に明瞭にその変化が現れております。そこで以下にその様相を紹介してみたいと思います。なお対象とするのは真蹟や模写本の存する真撰遺文に限ります。また系年には異説がありますが、その考察をしておりますと煩雑になりますので、詳細は資料編を御覧いただきたいと思ひます。

①『一代五時図・広本』(文永八年・『定遺』2282頁)

本図がいわゆる一代五時図の初見です。真言宗は方等部に入れられております。人師は記されておられません。

②『一代五時鶏図・西山本』(文永九年・『定遺』2335頁)

真言宗は方等部に入れられていますが、

或云方等部・或云華嚴部・或云般若部・或云法華部(『定遺』「或云法華部」欠)・或云涅槃部・或云一代諸經外

という注記が見られます。人師としては善無畏・金剛智・不空・一行阿闍梨が掲げられており、日本人師は見られません。この時期は唐土の真言三師と一行阿闍梨が制作したとされる『大日経義釈』の批判が中心となっており、それが反映した形となっております。

③『一代五時鶏図・本満寺本』(建治二年・『定遺』2385頁)

本図では善無畏・金剛智・不空の唐土の真言三蔵と弘法・慈覚・智証の日本の真言三師が列挙されています。これも台密批判が始まる時期、ことに智証が批判される建治二年頃の状況を反映したものと いえます。

④『一代五時図・略本』(建治二年・『定遺』2300頁)

本図も本満寺本と同じく建治二年に系けられますが、善無畏・金剛智・不空・惠果・弘法・慈覚・智証が列挙されており、弘法に真言を伝授した惠果が加えられている他はほぼ同じです。

⑤『一代五時鶏図・妙覚寺本』(建治三年・『定遺』2356頁)

本図では善無畏・金剛智・不空・一行・伝教・弘法が列挙され、伝教の名が連ねられていることが注目さ

れます。

宗祖が真言批判を開始される文永六・七年頃の、伝教の真言に対する見解については、さきに「真言宗批判」の最後に「伝教の真言批判についての見解」という項目を立てて述べましたように、宗祖は『依憑集』『守護国界章』『法華秀句』などで、明確に『法華経』——止観業に劣るものと位置づけている、と見られておりました。

それが台密批判が始まる文永十一年頃から、すこしトーンが変わってまいります。それは『上野殿御事』（文永十一年十一月十一日『定遺』837頁、『御筆集』）、『曾谷入道殿許御書』（文永十二年三月十日『定遺』897頁）、『撰時抄』（建治元年・『定遺』1035頁）、『大田殿許御書』（建治三年一月二十四日『定遺』852頁）、『随意御書』（『衆生心身御書』建治三年頃『定遺』1615頁）等に見られるのですが、今は建治二年七月二十一日『報恩抄』の文を掲げておきたいと思えます。

真言・止観の二宗の勝劣は漢土に多^ッ子細あれども、又大日經の義釋には理同事勝とかきたれども、傳教大師は善無畏三藏のあやまりなり、大日經は法華經には劣^ッたりと知らしめして、八宗とはせさせ給はず。真言宗の名をけづりて法華宗の内に入^レ七宗となし、大日經をば法華天台宗の傍依經となして、華嚴・大品般若・涅槃等の例とせり。而^レども大事の圓頓の大乘別受戒の大戒壇を我が國に立てう立てじの諍論がわづらはしきに依^ッてや、真言・天台二宗の勝劣は弟子にも分明にをしえ給^ッざりけるか。（『定遺』1210頁）

すなわち伝教は『大日経義釈』の理同事勝を批判し、真言を導入するに際しては「宗」の字を削り明確に法華天台宗の傍依經と位置づけたが、大乘戒壇建立を成し遂げるために、真言との諍論を避けて明確に法華の勝劣を示さなかった、とされているのであります。
・真言の勝劣を示さなかった、とされているのであります。
建治三年に系けられる『一代五時鶏図・妙覚寺本』で伝教が真言の諸師に名を連ねるようになるのは、このような宗祖の思いが反映してのことではないかと思われまます。

⑥『一代五時図・身延會存本』（「日乾模写本」・建治三年・寺尾英智「日蓮『一代五時図』の身延山真蹟會存本」『身延論叢』第3号53頁）

ここでは龍猛・龍智・金剛智・善無畏・不空・伝教・弘法・慈覚・智証が名を連ねており、ここにも伝教の名が見られます。

⑦『一代五時鶏図・本圀寺本』（弘安元年・『定遺』2389頁）

ここでは善無畏・金剛智・不空・惠果・弘法・順曉・伝教・慈覚・智証であります。真蹟を見るとただ名を列記しているのではなく、不空以下は棒線で惠果・弘法と伝わる東密と、順曉・伝教・慈覚・智証と伝わる台密との二流があることが示されております。これは『華嚴法相三論天台等元祖事』（真蹟完存）に「大日如来・金剛薩埵・龍猛・龍智・金剛智・不空・惠果・弘法」と次第する東密系の系譜と、「大日如来・金剛薩埵・龍猛・龍智・善無畏・順曉・伝教（慈覚・智証）」と次第する台密系が示されているのと符合しています。

ただし伝教が順曉より真言を伝授されたというのはさきに見たとおりであります。慈覚・智証は『慈覚大師印信』（慈覚）、『胎金相承師資血脈』（智証）によれば、伝教から伝授されたのではなく惠果の系統

であることがわかります。したがってこれは真言伝授の系譜というより、叡山の真言師を列挙したものと見るべきかもしれません。

⑧断簡239 (文永九・十年頃・『定遺』2944頁)

これは『一代五時図』の断簡ですが真言宗部分があり、善無畏・金剛智・不空のみが記されております。三蔵のみの記載は②文永九年の『一代五時鶏図・西山本』であり、③建治二年の『一代五時鶏図・本満寺本』では日本三大師が列記されますから、『一代五時鶏図・西山本』あたりに系けられるべきのもであることがわかります。『定遺』は「建治」とし『対照録』は建治元年に系けておりますが、台密批判が始まる以前の文永九・十年あたりが良いと思われまます。

⑨断簡355 (文永八年頃・『定遺』2999頁)

これも『一代五時図』の断簡と思われまます。真言宗の部分の断簡でありますが真言三部経のみが記され人師は見られません。これは①文永八年の『一代五時図・広本』と同じでありますから、『定遺』は「建治」とし『対照録』は建治二年に系けますが、文永八年頃が妥当ではないかと思ひまます。

以上『一代五時図』に見られる真言師について見てまいりましたが、そこには宗祖の真言批判の変遷が反映していることが確認されるのであります。

五、台密批判の動機と理由について

さて最後に台密批判に踏み切った動機と理由について考えてみたいと思ひまます。

(一) 上行自覚と台当本迹違目

宗祖が佐渡期を自身の法義的一大画期とされたことは、有名な『三沢抄』の

又法門の事はさど(佐渡)の國へながされ候し已前の法門は、ただ佛の爾前の經とをぼしめせ。(『定遺』1446頁)

との文によつても知ることができまますが、具体的にどのような一大変化があつたのかといへば、それは『観心本尊抄』において明示された、上行自覚と台当本迹違目に集約されるのではないかと思われまます。

すなわち宗祖はこの時、自身が末法の衆生を救うために積尊より結要付囑を受けた本化地涌の菩薩であるとの自覚に立ち、その救済のための本門の妙法曼荼羅本尊を建立するとともに、同じく法華経を伝持・流布した天台・伝教を、像法過時の法華迹門と位置づけたのであります。

本講の冒頭でも申し上げましたが、宗祖はこの自覚に立たれる以前は、一貫して叡山天台法華宗の復興を悲願とされてきまました。つまり競い起る天変地天を克服し、予想される自界叛逆・他国侵逼の二難を回避するには、諸宗の悪法を停止し、それら悪法に蹂躪される叡山法華宗を正常化し復興することが唯一絶対の道であると主張してきたのであります。そして叡山を正常化するためには、叡山を蹂躪している浄土宗・禅宗・東密を批判し、また一向真言化している当時の叡山の有り様を批判することが不可欠であるとされたわけでありまますが、叡山の伝統的真言、すなわち伝教以来の遮那業は当然ながら否定すべき対象ではなかつた

のであります。それ故に文永九年二月の『開目抄』においても、慈覚は庇われこそすれ批判の対象ではなかったのであります。

しかし理論的にいえば、『大日経義釈』の理同事勝義が批判される以上、同じく理同事勝義を構える慈覚・智証が批判されることは、ある意味で時間の問題であつたともいえましょう。にもかかわらずこの時期それがなされなかったのは、叡山の伝統復興を目指す宗祖としては、その伝統の源流として位置づけられる、第三代座主慈覚と第五代座主智証を批判するわけにはいかないという事情があつたからとも思われるのであります。

しかるに文永十一年初頭から、宗祖は台密批判に踏み切られるのでありますが、その大きな要因として私は、時期的に見ても、その前年文永十年四月に『観心本尊抄』を執筆し、迹門たる叡山法華宗は末法適時の法に非ずとして、いわば脱天台が宣言され、天台法華宗が相対化されたことをあげたいと思います。つまり叡山復興の旗が降ろされることによって、慈覚・智証を庇う必然性が無くなったということであります。

(二) 自界叛逆難の中と他国侵逼難の危機

このような法義的問題に加えて、もう一つの理由として次のような社会的問題も考慮すべきではないかと思ひます。宗祖はかねて『立正安国論』に、国主が法華経を受持しなければ自界叛逆難と他国侵逼難が起こり、国は亡ぶであろうと預言しておりましたが、それはまず自界叛逆難が丁度『開目抄』が完成した文永九年二月に、いわゆる「二月騒動」として現実化しました。また他国侵逼難についても佐渡赦免の際鎌倉にて平左衛門との会談(第三の国諫)において、平左衛門が蒙古襲来の時期を問うたのに対し、

日蓮言々、經文にはいつとはみへ候はねども、天の御けしきいかりすくなくならずきうに見へて候。よも今年はずごし候はじと語りたりき。(『撰時抄』『定遺』1053頁)

と語っており、事実その年の十月にはいわゆる「文永の役」があるのであります。この時期宗祖の危機意識は最高潮に達していたことがうかがわれるのであります。そのことを端的に表しているのが『観心本尊抄』の末文

此釋_ニ闢諍之時_ト云云。今ノ指_メ自界叛逆・西海侵逼_ノ二難_ヲ也。(『定遺』720頁)

であります。「此釋」とは伝教の『法華秀句』の「原_レ人_ヲ則五濁之生闢諍之時_{ナリ}」(『伝教大師全集』第3巻251頁)の文ですが、ここに示されている「闢諍之時」とは、まさに先の二月騒動_ニ自界叛逆と、間近に迫る他国侵逼_ニ蒙古襲来を指すとの認識に立たれているのであります。

さて迫り来る他国侵逼の危機に当たり、国はその調伏を、それが東密の真言であれ、叡山台密の真言であれ、あるいは真言律であれ、祈祷を専らとする真言にゆだねることは過去の例からしても明白なことであります。宗祖がこの時期に台密批判に踏み切られたのは、このような国家的一大危機を回避するためには、亡国の因である真言の徹底排除が不可欠であると考えられたからではないか。そのためには最後に残された叡山の真言、すなわち台密の批判も避けて通るわけにはいかないとの思いに至つた故ではないか、と推測するのです。

以上縷々述べてまいりましたが、宗祖の台密批判についてまとめておきます。

(1) 宗祖は文永九年二月の『開目抄』あたりまでは慈覚を庇っており、かつ「天台真言」の立場であり、台密批判はなされていない。

(2) 台密批判の初見は文永十一年二月五日以降佐渡赦免以前に系けられる『取要抄』（『法華取要抄』草案）であり、まず慈覚のみが批判され智証は批判されない。なお門下に公表された文献的初見は文永十一年十一月二十五日状『曾谷入道殿御書』であり、慈覚のみの批判は建治元年七月十二日状『高橋入道殿御返事』まで一貫している。

(3) 智証が慈覚・弘法とともに真言三大師として批判されるのは、系年の確実な遺文では建治二年七月二十一日の『報恩抄』が初見であるが、智証批判が見られる『兄弟抄』は建治二年四月に系けられるべきであり、また建治二年三月から五月あたりに系けられるべき身延本『撰時抄 上』（身延會存）があり、建治二年の初め頃を視野に入れる必要がある。

(4) 右の事実により、系年の移動の必要性が生ずる遺文が存する。

(5) 宗祖は文永七年から九年あたりでは、伝教は真言を批判しているとするが、文永十一年から建治三年あたりでは、一往批判してはいるが、叡山に大乘戒壇を建立するための障壁になることを恐れてか、明確に批判されていないとの認識に立たれている。そしてそれは建治三年に系けられる『一代五時鶏図』（妙覚寺本）以降の『一代五時図』に、伝教が真言師に列せられていることと関係があるものと思われる。なおそのことを含め、各年次の『一代五時図』に示される真言師の列举は、ほぼ遺文に見られる真言師批判と符合している。

(6) 台密批判に踏み切った理由として、文永十年四月二十五日『観心本尊抄』において台当本迹違目に立たれたこと（脱天台）、蒙古襲来の危機回避のため、国を挙げて真言による異国調伏祈祷が予想されることから、真言の徹底排除を目指したこと、などが考えられる。

以上です。

第七講 宗祖の四箇格言について

第七講 宗祖の四箇格言について

宗祖の「念佛無間・禪天魔・真言亡国・律国賊」という四箇格言は一般的にもよく知られておりまして、それ故に若き日からこの標語を掲げて諸宗を批判されたと思われがちですが、意外にもそれは真撰遺文による限り最晩年のことでもあります。

それももつともなことで、さきに諸宗批判の様相を見てまいりましたように、一応この四宗批判が出そろうのは文永六・七年のことでありまして、さらに「真言批判」の本丸ともいべき台密（慈覚・智証）批判を考慮すれば、それは建治二年にまで時代は下がることになるのですから、初期段階でこのような標語的なものができよう筈はないのであります。

では四箇格言はどのような経緯をもって成立していったのか、各時期で諸宗がどのような標語的言葉をもって批判されているかに気を配りながら、年代順に見ていきたいと思います。

まず文応元年五月の『唱法華題目抄』です。

始めは念佛者こそりて不思議の思をなす上、念佛を申^ス者無間地獄に墮つべしと申^ス悪人外道あり、なんどののしり候ひしが、……一向諸行は千中無一と申^ス人よりも謗法の心はまさりて候也。失なき由を人に知せて而も念佛計を亦弘めんとたばかるなり。偏に天魔の計ごと也。（『定遺』200頁）

この時期はわずかに禅宗も批判されますが、主に法然浄土教が批判されている時期でありまして、ここで

は法然浄土教を「無間地獄」といい、「天魔の計ごと」といつております。「念仏無間」は四箇格言どおりですが、また「天魔」ともいわれていることが注目されます。

次に文永元年十二月十三日状『南條兵衛七郎殿御書』では

念佛實に往生すべき證文つよくば、此十二年が間念佛者無間地獄と申すをば、いかなるところへ申しだしてもつめずして候べき歟。よくよくゆはき事也。(『定遺』326頁)

とあり、立宗宣言以来「念仏者無間地獄」といわれていたことがわかります。

次に文永六年の『故最明寺入道見參御書』と文永七年の『法門可被申様之事』です。

(前欠 擧寺々(『定遺』は「奉寺也」)、日本國中爲_レ令_レ捨_テ舊寺_ヲ御帰依_ヲ爲_ニタル_ノ天魔_ノ所爲_ニ之由 故最明寺入道殿_ニ見參之時申_ス之_ヲ。又立正安國論擧_ル之_ヲ。惣_テ日本國中_ノ禪宗_・念佛宗_・念佛宗(後欠) (『故最明寺入道見參御書』『定遺』456頁)

而_ルを念佛者禪宗等のやつばらには天魔乗_リうつりて、當世の天台眞言の僧よりも智慧かしこきゆえに、
……(『法門可被申様之事』『定遺』454頁)

文永五年閏正月の蒙古使者来朝を機に、法然浄土教と禪宗の跋扈が亡国の基であるとして強く批判されるようになりませんが、ここでは双方を「天魔の所為」「天魔」といわれています。

次に文永八年七月十三日、律僧行敏が宗祖に宛てた『行敏御返事』には、宗祖の言葉として次のように述べられています。

抑如_シハ風聞_ノ者所立之義尤_モ以_テ不審_{ナリ}。法華_ノ前_ニ説_{ケル}一切_ノ諸經_ハ皆是妄語_ニシテ非_ニ出離_ノ法_ニ(是_一)。大

小_ノ戒律_ハ誑_{シテ}惑_{シテ}世間_ノ令_レ入_ル惡道_ニ法_ト(是_二)。念佛_ハ爲_ニ無間地獄_ノ業_ニ(是_三)。禪宗_ハ天魔_ノ説_若依_テ行_{スル}者_ハ増_ニ長_{スト}惡見_ト(是_四) (『定遺』496頁)

ここでは宗祖が「律宗は世間誑惑惡道の法」、「念仏は無間地獄の業」、「禪宗は天魔の説」として批判していることが示されておりまして、眞言宗がありませんがかなり四箇格言と近くなっております。律宗が登場しておりますが、これはこの時期良觀房忍性が宗祖を亡き者にしようとして、陰に陽に勢力的に画策していることによるものと思われまます。「世間誑惑惡道の法」といわれるのは、世間には生き仏のように思われて、実は法華經の行者たる宗祖を抹殺しようとしていること、すなわち「僭聖増上慢」たることを言い表そうとしたものでしょう。

次に『行敏御返事』と直接的に関連する『行敏訴状御会通』です。

又云_ク念佛_ハ無間_ノ業_ト云云。……又云_ク禪宗_ハ天魔_ノ波旬_ノ説_ト云云。此又非_ニ日蓮_カ私_ノ言_ニ。彼宗_ノ人人_ノ云_ク教外別傳_ト云云。佛_ノ遺言_ニ云_ク我經之外_ニ有_ニ正法_者天魔_ノ説也云云。……又云_ク大小_ノ戒律_ハ世間誑惑_ノ法_ト云云。(『定遺』498頁)

ここでも宗祖が念仏宗・禪宗・律宗の三宗を『行敏御返事』と同じような形で批判していたことが示されていますが、注目すべきは禪宗を「天魔の所為」とする理由として、「佛_ノ遺言」すなわち『涅槃經』に「我經之外_ニ有_ニ正法_者天魔_ノ説也」とあることが挙げられていることとあります。実はこの文は『涅槃經』には見られず、『録内啓蒙』(巻35・120)では、参考として北本涅槃經の文を挙げております。ともあれこの文を根拠として、禪宗は「天魔の所為」といわれているということとあります。

次に文永九年五月五日の『諸宗違目事』(『眞言諸宗違目』)です。

禪宗^ハ梁^ノ世^ニ達磨大師^以楞伽經等大乗ノ空ノ一分^ヲ也。其學者等成^{ニテ}大慢^ヲ稱^シ教外別傳等^ト蔑^ニ如^{スル}ハ一
切經^ヲ天魔ノ所爲也。(『定遺』638頁)

ここでも禪宗の教外別伝を「天魔の所爲」として批判されています。

次に身延入山の年の文永十一年十一月十一日状『上野殿御返事』(『御筆集』)です。

念佛宗と申^スは亡國の惡法也。……禪宗と申^ス當時の持齋法師等は天魔の所爲也。……眞言宗と申^ス宗は……後白河の法皇の太政の入道にせめられ給^ヒし、隱岐法王のかまくらにまけさせ給^ヒし事、みな眞言惡法のゆへなり。(『定遺』836頁)

ここでは念佛を「亡国の惡法」といい、禪宗(持齋の法師)を「天魔の所爲」といい、眞言宗を「惡法」としています。眞言宗が始めて登場しますが、これはこの年『法華取要抄』の草案である『取要抄』に始めて慈覺大師が批判され、台密批判に踏み切られたことと関連しているものと思われます。すなわち東密が批判された文永六・七年頃には、未だ叡山の遮那業としての眞言は認めていたので、眞言に対する標語的な批判は控えられていたものと思われまます。ここでは「惡法」とのみいわれていますが、この惡法に帰依した故に、日本の後白河法皇や後鳥羽上皇、漢土の玄宗皇帝が亡んだとされていますから、実質「破滅の惡法」「亡国の惡法」という意味が込められていることがわかります。これで一応四箇格言は出そろったこととなりますが、ここでは律宗が抜けており、四箇格言にはなっておりません。
次に建治元年の『撰時抄』です。

今の大地震・大長星等は國主日蓮をにくみて、亡國の法たる禪宗と念佛者と眞言師をかたふどせられるば、天いからせ給^ヒていだけさせ給^ヒところの災難なり。(『定遺』1049頁)

第三^ニ去年(文永十一年)四月八日左衛門尉^ニ語^テ云^ク、王地に生^レたれば身をば隨^ハられたてまつるやうなりとも、心をば隨^ハられたてまつるべからず。念佛の無間獄、禪の天魔の所爲なる事は疑^ヒなし。殊に眞言宗が此國土の大なるわざわひにては候なり。大蒙古を調伏せん事眞言師には仰^セ付^ケらるべからず。(1053頁)

ここではまず禪宗・念佛宗・眞言師が「亡国の法」といわれ、次下では「念佛の無間獄」「禪の天魔の所爲」「殊に眞言宗が此國土の大なるわざわい」といわれています。ここでも律宗が入っていません。

次に建治二年三月状『光日房御書』(身延會存)です。

ましていおうや日本國の人の父母よりもをもく、日月よりもたかくたのみたまへる念佛を無間の業と申^シ、禪宗は天魔の所爲、眞言は亡國の邪法、念佛者・禪宗・律僧等が寺をばやきはらひ、念佛者どもが頸をはねらるべしと申^ス上、故最明寺・極樂寺の兩入道殿を阿鼻地獄に墮^テ給^ヒたりと申^スほどの大禍ある身なり。(『定遺』1153頁)

ここでは「念佛を無間の業」「禪宗は天魔の所爲」「眞言は亡國の邪法」としています。律宗がありませんがその他は四箇格言の形になっています。これは同年七月の『報恩抄』にも

人ごとに念佛を申^ス、人に向^ッごとに念佛は無間に墮^ッというゆへに。人ごとに眞言を尊む、眞言は國をほろぼす惡法という。國主は禪宗を尊む、日蓮は天魔の所爲というゆへに。我と招けるわざわひなれば人ののるをもとがめず。(『定遺』1238頁)

とありまして、律宗を除いて定形となっています。

次に建治三年一月二十四日状『大田殿許御書』です。

雖^レ然^{リト}圓仁・圓珍ノ兩大師劫^ニ略^{シテ}先師傳教大師ノ正義ヲ申^シ下^ス勅宣^ヲ之疑^ヒ有^レ之上佛誠難^シ遁^レ。隨^テ又亡國ノ因縁・謗法ノ源初始^メル之^ニ歟。(『定遺』852頁)

ここでは慈覚・智証の台密を「亡国の因縁・謗法の源初」と激しく批判しています。この時点におきましては「真言亡国」とは、弘法東密もさることながら、むしろ慈覚・智証の台密が主体となっていることがわかります。

次にいよいよ四箇格言の基本形の登場となりますが、弘安三年一月二十七日状『秋元御書』(日興写本断片)であります。

而^ルを日蓮一人、阿彌陀佛は無間の業、禪宗は天魔の所爲、眞言は亡國の惡法、律宗持齋等は國賊也と申^ス故に、自^リ上^{一人}ニ至^{マテ}下^ニ萬民^ニ父母の敵・宿世の敵・謀叛・夜討・強盜よりも、或は畏^レ、或は瞋^リ、或は晉^リ、或は打^ツ。(『定遺』1732頁)

ここでは「阿弥陀仏は無間の業」「禪宗は天魔の所爲」「眞言は亡國の惡法」「律宗持齋等は國賊」と四箇格言が始めて出そろいます。そして同年十二月の『諫曉八幡抄』(真蹟断存)にも

我弟子等が愚案に(『定遺』「愚案に」なし。真蹟による)をもわく、我が師は法華經を弘通し給^ツとてひろまらざる上、大難の来^レルは、眞言は國をほろぼす、念佛は無間地獄、禪は天魔の所爲、律僧は國賊との給^ツゆへなり。例せば道理有^ル問注に惡口のまじわれるがごとしと云云。(『定遺』1845頁)

とありまして、「眞言は亡國」「念佛は無間地獄」「禪は天魔の所爲」「律僧は國賊」と四箇格言が定型化していることが確認されます。

以上が真撰遺文から採した四箇格言成立の経緯であります。それからするとたとえば文永五年十月十一日に系けられている『與建長寺道隆書』(『十一通御書』)に

念佛^ハ者無間地獄ノ業 禪宗^ハ天魔ノ所爲 眞言^ハ亡國ノ惡法 律宗^ハ國賊ノ妄説ト云云。(『定遺』430頁)

とあって、しっかりと四箇格言が明記されていることが、いかにも奇異であることが了解されましよう。

『十一通御書』の偽撰書たることは資料編にも記しておきましたが、このことも偽撰たる証拠の一つといえますましよう。

第八講 「四箇格言の再歴史化」への提言

第八講 「四箇格言の再歴史化」への提言

第一、不輕菩薩の逆縁毒鼓の折伏

これまで宗祖の諸宗批判について見てまいりましたが、いわゆる「四箇格言」に象徴されますように、その批判は非妥協的で激烈ともいえるものでありました。それは『法華捨身念願抄』（『金吾殿御返事』）に方々に強言^{がうげん}をかきて擧^あげをき候なり。（『定遺』459頁）と自らいわれるごとくであります。

ところで宗祖が弘教の方軌として、このような非妥協的強説を選択されたのは、末法の衆生が本未有善の悪機であったからでありまして、文応元年の『唱法華題目抄』には次のように述べられています。

問^テ云^ク、一經の内に相違の候なる事こそ、よに得^レ心がたく侍れば、くはしく承り候はん。答^テ云^ク、方便品等には機をかながみて此經を説くべしと見え、不輕品には謗^レずとも唯強^{しひ}て可^レ説^レク之^ヲ見え侍り。一經の前後水火の如し。然るを天台大師會^シ云^ク、本已^ニ有^リ善、釋迦^ハ以^レテ小^ヲ而將^ニ護^シ之^一、本未^レ有^レ善、不輕^ハ以^レテ大^ヲ而強^ニ毒^ス之^ヲ、文。文の心は本と善根ありて今生の内に得解すべき者の爲には直に法華經を説べし。然に其中に猶聞きて謗^レずべき機あらば暫く權經をもてこしらへて後に法華經を説くべし。本と大の善根もなく、今も法華經を信^レずべからず、なにとなくとも惡道に墮^ルぬべき故に、但押^おして説^テ法華經^ヲ

令レ謗^レ之^ヲ逆縁ともなせと會^スする文也。如^キ此釋^ノ者、末代には無^キ善者は多く、有^ル善者は少し。故に隨^ニ惡道^ニ事無^シ疑^ハ。同くは法華經を強て説^キ聞^テ毒鼓^ノの縁と可^キ成^ス歟。(『定遺』204頁)

すなわち今末法の衆生は本未有善の悪機であり、放つておけば墮地獄は疑いないのであるから、ここは不輕菩薩が四衆に対して行ったように強いて正法を説き聞かせ、その結果たとえそれに反発したとしてもその逆縁によって下種結縁し、将来成仏させるべきであるとされているのであります。

このような非妥協的不輕菩薩の折伏を、宗祖が法然浄土教を批判し始めた立宗宣言当時からされていたか否かは、それに関する宗祖のコメントがありませんので必ずしも明らかではありませんが、少なくとも『立正安国論』上呈当時の文応元年時点ではそれを実践されていたことが、ただ今の『唱法華題目抄』によって明らかです。そしてそれは最晩年に至るまで変わらず、自ら実践されるのみならず門下にも奨励されたことは、この後に拝する弘安三年十二月の『諫曉八幡抄』によって知ることができます。いやむしろ宗祖の非妥協的強説は、弘安元年に再治された『立正安国論』広本が、文応元年七月十六日に幕府に上呈したものに比して、真言批判が加えられるばかりかその舌鋒が鋭くなっていることを見ても、より激烈になっているときえいえるのであります。

それ故に宗祖はともすれば過激な宗教家として、今日まで多くの人々に認識されてきた感があります。しかし私は、それは大いなる誤解であることを、声を大にして主張したのであります。

そこで宗祖の諸宗批判を学ぶ総仕上げとして、『諫曉八幡抄』をいささかひもとき、宗祖が何故に諸宗に対し強言をもって批判し続けたのかを見ていきたいと思ひます。『諫曉八幡抄』には次のごとく述べられています。

我が弟子等が愚案にをもわく、我が師は法華經を弘通し給ふとてひろまらざる上、大難の來たれるは、眞言は國をほろぼす、念佛は無間地獄、禪は天魔の所爲、律僧は國賊との給ふゆへなり。例せば道理有る問注に惡口のまじわれるがごとしと云云。(『定遺』1845頁)

ここで宗祖は一部の弟子達の、宗祖の強説に対する批判をあげております。すなわち彼等は、我が師は相手構わず諸宗を強く批判する故に、肝心の『法華經』が弘まらないばかりか、数々の大難を蒙るのであり、それは例えば自分たちに道理のある裁判で、散々に惡口をまくしたてて分が悪くなっているようなものだ、と批判するのであります。こうした弟子達の不満・批判はすでに文永八年の段階で噴出しておりまして、『開目抄』(『定遺』606頁)等でもそのことに触れられています。それに対して宗祖は答えられます。

日蓮我が弟子に反詰して云く、汝若し爾らば我が問を答へよ。一切の眞言師・一切の念佛者・一切の禪宗等に向かひて南無妙法蓮華經と唱へ給へと勸進せば、彼等の云く、我が弘法大師は法華經と釋迦佛とを戲論・無明の邊域・力者・はき物とりに及ばずとかかせ給ひて候。物の用にあわぬ法華經を讀誦せんよりも、其の口に我が小呪を一反も誦すべし。一切の在家の者の云く、善導和尚は法華經をば千中無一、法然上人は捨閑闍拋、道綽禪師は未有一人得者と定めさせ給へり。汝がすすむる南無妙法蓮華經は我が念佛の障りなり。我等設ひ惡はつくるともよも唱へじ。一切の禪宗の云く、我が宗は教外別傳と申して一切經の外に傳へたる最上の法門なり。一切經は指のごとし、禪は月のごとし。天台等の愚人は指をまば(守)て月を亡びたり。法華經は指なり、禪は月なり。月を見て後は指は何のせんかあるべきなど申す。かくのごとく申さん時は、いかにとしてか南無妙法蓮華經の良薬をば彼等が口には入るべき。(『定遺』1845頁)

ではそのような弟子達に、逆に私の方から質問しよう。彼等諸宗の人たちは、私がおとなしく『法華経』こそ真実の経であると説いたとして、それをはたして受け入れるだろうか。実際彼等はそれぞれ持論を展開し、大いに反発してくる。そのような機根下劣な衆生に、この南無妙法蓮華経という良薬をどのように授けべきであろうか、と宗祖はいわれるのであります。

もうおわかりのように、この宗祖の問いかけの中にすでに答えが存しています。さきに『唱法華題目抄』を拝しましたように、そのような末代の下根下機の衆生を救うには、かの不輕菩薩のように、非妥協的に強いて説き聞かせる方法しかない。すなわち強説することによって、たとえ反発してもその反発が毒鼓の縁となり下種結縁となつて、将来必ず救われるのだ、というのが宗祖の答えなのであります。

ここに私たちは、宗祖の強烈な非妥協的強説は、なんとしてもこの末法の愚悪の衆生を救わなければならぬという、圧倒的な慈悲と責任と決意によつて裏打ちされていることを知るのであります。

今日蓮は去^{スル}建長五年（癸丑）四月二十八日より、今弘安三年（太歳庚辰）十二月にいたるまで二十八年が間、又他事なし。只妙法蓮華経の七字五字を日本國の一切衆生の口に入^レとはげむ計^リなり。此即母の赤子の口に乳を入^レとはげむ慈悲也。（『定遺』1844頁）

宗祖の諸宗批判はまさに母親が我が子に乳を含ませる慈悲の行為に他なりません。

涅槃經^ニ云^ク一切衆生^ノ受^{クル}ハ異^ニ苦^ニ悉^ク是^レ如來一人^ノ苦^{ナリ}等云云。日蓮云^ク一切衆生^ノ同一苦^ハ悉^ク是^レ日蓮一人^ノ苦^ト申^スべし。（『定遺』1847頁）

この一切衆生の苦を自身の苦として受けようと誓願する言葉には、宗祖の大いなる慈悲と決意とが込められています。そして本抄の最末一紙は次のような文で結ばれています。

天竺國をば月氏國と申^ス、佛の出現し給^フべき名也。扶桑國をば日本國と申^ス、あに聖人出^テ給^ハざらむ。月は西より東に向へり。月氏の佛法^ノ東へ流^ルべき相也。日は東より出^ツ。日本の佛法^ノ月氏へかへるべき瑞相なり。月は光あきらかならず。在世は但八年なり。日は光明月に勝れり、五々百歳の長^キ闇を照^スべき瑞相也。佛は法華經^ノ法^ノ者^ヲ治^シ給^ハはず、在世には無きゆへに。末法には一乘の強敵充滿すべし、不輕菩薩の利益此れなり。各々我弟子等^ハはげませ給^ヘはげませ給^ヘ。（『定遺』1850頁）

ここには末法の一乘誹謗の衆生を救わなければならぬという、末法の教主としての責任と覚悟が横溢しています。そして私たち門下に対しても、不輕菩薩の逆縁毒鼓の折伏をもつて、ご自身に続くよう強く強く要請されているのであります。

私たちは宗祖の諸宗批判を論ずる際に、以上のことをけつして忘れてはならないということを、ここに強調しておきたいと思えます。

第二、「四箇格言再歴史化」への提言

そもそも私がこの度宗祖の諸宗批判についての話をさせていただきましたのは、第一講の際にも申し上げましたように、平成二十二年度の本化ネットワーク研究会のテーマが「四箇格言の再歴史化」でありまして、そのことを議論する前提としてまず宗祖の諸宗批判を学んでおこうということで、私の方にその役目がやってきたという次第であります。ですからそういう意味では私の役目は一応終わりということですが、最後に

再歴史化を今後議論されていく橋渡しのことを少しお話しさせていただき、本講を終えたいと思います。

そもそも「四箇格言の再歴史化」を議論する目的は、今の時代に宗祖時代と同じく「念佛無間・禪天魔・真言亡国・律国賊」という標語を掲げて諸宗を批判していくことは必ずしも妥当ではなく、それを少しでも現代的に咀嚼し、現代人に理解できるように形で提示していくことにあるかと思えます。それは大変重要で大いに意義のあることだと思うのですが、それを議論するに当たっては、諸宗の主張の本質的な部分を見出していく必要があると思うのです。そしてその本質的部分において、法華信仰とどのように違うのかというところを、最大公約数的につかんでおくことが重要ではないかと思うのです。そこで以下に、これは全くの私見でありまして、多少とんちんかんと思われるかも知れませんが、一応各宗の本質について考えてみたいと思います。

一、浄土教について

まず浄土教でありますけれども、私は浄土教というのは否定の論理で成り立っている教理であると思っております。たとえば『法華経』はこの娑婆世界を絶対的に肯定したうえで、平等観なり成仏論なりが展開されております。爾前経で「永不成仏」といわれた二乗や、一闍提人や女人を成仏させることによって、現世の中で平等論を展開し、一切衆生の成道を目指しています。それに対し浄土教は「厭離穢土 欣求浄土」といって、この娑婆世界を嫌い西方極楽世界を求めます。平等論でいえば、この世では上一人より下万民に至るまで、誰一人救われる者はいないという否定の論理で成り立つ平等論なのです。

これは特に最下層の人々にとっては魅力のある思想だと思えます。たとえば数々の凶悪犯罪を犯した死刑囚に対し、「そのような極悪非道なあなたでも仏の性はあるし、改悔し仏道を求めれば必ず救われる」といっても、なかなかそれを素直に信じることは難しいでしょう。しかし「あなたはこの世で救われることはないだろう。しかしどのような善人であっても、この世で救われる者は誰一人としていないのだ。だから悪人も善人もひたすら阿弥陀仏にすがって西方極楽世界に往生し、そこで救われるのだ。」といわれれば、それはすんなり受け入れることができるでしょう。これはなにも犯罪者に限りません。特に階級差別が絶対的であった時代に、最下層であえぐ人々にとっても、魅力のある教えであったに違いありません。否そのような絶対的下層の人々に手をさしのべるために、このような現実世界の絶対否定という論理は生まれた、といっても良いのかもしれませんが。しかし私は、それが大変魅力ある思想であったとしても、そのような現実を否定しての平等観・成仏論は所詮アンチテーゼであり、厳しくいえば空理空論といわれても仕方がないと思います。どんなに現実が厳しくとも、それを全否定して私たちの進むべき道はありません。そこが現実世界を絶対肯定する思想たる『法華経』と抜本的に異なる所だと思えます。

歴史学者で宗祖の信奉者でもあった上原専祿氏の「一つの書物観——仏教と歴史的現実との関係について思う」という、これは「Kさん」という方に宛てた手紙という体裁になっているのですが、そこに大変興味深いことが語られております。

ところで、むつかしいことは、迷うのをやめにして悟ることではなく、迷い迷うてどこまでも迷い続けることだ、と思うのです。いわば迷いに徹することが大切だ、と考えるのですが、それは生易しいことではない、と想像されるのです。その際、どう迷えばよいかについて手引きをしてくれるものが東洋とは何か、西洋とは何かについての歴史的現実認識というものであり、迷いの他に悟りはないことを教え

ることによって迷いの道への精進を支えてくれるものが仏教だ、と私は独り合点をしているのです。

(『経王・列聖・大聖(上原専祿著作集26)』(評論社、1987年)81頁)

上原専祿氏は史学界や思想界がある種無気力状態になった太平洋戦争直後に、精力的にその立て直しを行った方ですが、戦後の何もかもがめちゃくちゃになった状態にあって、現実から逃避しようしたり、また個人的に一人悟りきったような顔をしてすましているのではなく、現実を直視し、どうしたら平和な世の中になるのか、日本を立て直すためにはどうしたら良いか、皆んなで悩み悩んで、迷い迷うて、とにかく精進を重ねることが大切だということです。そして仏教的悟りというのは、悩み迷いの外側にあるのではなく、真摯に悩み迷い続けるその精進の中にこそあるのだと主張しています。私はこの上原さんの意見に大賛成です。まさにそこにこそ、忍土といわれる苦しみ多きこの娑婆世界を肯定したうえで、そこに寂光土を見出し、いく「娑婆即寂光」の世界があるのであり、また煩惱多き我が身を肯定したうえで、悩み迷いながら懸命に精進して菩提を見出す「煩惱即菩提」の世界があるのでありまして、それが結局『法華経』の世界であると思うのであります。

以上私は浄土教に対しては、本質的に否定の論理によって成り立っていることに大いなる疑問を持っています。

二、禅宗について

次に禅宗ですが、その本質的な問題点は「許されざる飛躍」にあると思っています。もともと仏教はキリスト教のような「救済の思想」ではなく「解脱の思想」ですから、誰かが救ってくれるのではなく、最終的

には自分の力で大いに飛躍を遂げて悟りの境地を獲得することは当然のことです。しかしこれまた当然のことながら、最後の飛躍に至るまでには、先達である仏の言葉に素直に耳を傾け、修行を重ねることが不可欠であることはいまでもありません。その裏付けがなければとんでもない方向に飛んでいってしまいます。

「教外別伝 不立文字」を立てる禅宗の考え方は、いわば飛躍のための基本的前提を無視することでありまして、そうした自分本位の飛躍は「許されざる飛躍」であって、到底悟りに至るとは思えません。

自分に仏の性があることを信じることは、成仏を目指す上において大変重要なことではありません。そしてまた自分という存在を大切にすることも重要なことでありまして、『法華経』が示す「当位即妙不改本位」の成道(『波木井三郎殿御返事』『定遺』749頁)は、まさに煩惱多き自己を絶対的に肯定した上に成り立っています。しかしその不改本位の凡夫成道を達成するためには、その最低条件として、仏子たる自覚すなわち仏の下種と、仏説の遵守すなわち仏への絶対信が不可欠なのでありまして、もしそうしたことが無視されるとすれば、それは単なる自己絶対主義、自己本仏なのであって「凡夫の成道」とは無縁のものであります。禅宗の「教外別伝 不立文字」の考え方は、解脱はあくまでも己れがするものという、いわば自己肯定を強調するあまり、先達の教示を無視し、許されざる飛躍をしかねないという、本質的な欠陥があるように思われます。

三、真言宗について

次に真言宗です。真言宗の場合も下種無き即身成仏論ということに大きな問題があるのですが、今は真言宗のいわばセールスポイントである印・真言を問題にしたいと思います。そもそも印・真言は即身成仏の為

の修行だろうと思いますが、現実的には彼等の最も得意とする祈禱を想起せざるを得ません。そして祈禱といえ、国家的なことから個人的なことに至るまで、やはり現世利益的な祈禱がどうしても主流となるものと思います。全国各地にある弘法大師が掘った井戸の伝説などは、それを象徴的に物語っているといつて良いでしょう。凡夫にとつて仏教は、成仏の要諦であることよりも、多くは現実の生活を保証してくれる靈驗あらたかな教えとして受け入れられているといつても過言ではありません。これは現代的にいえば多くの新興宗教にも共通するもので、現世利益が教義の中心になっているものが殆んどといって良いかと思います。しかしながら仏教の本質がそこにはないことは明らかです。病を得ればそれを信仰によって治したいと思うのはある意味で当然のことでしょう。しかしいやしくも仏教において生老病死を克服する——成仏するということは、いわずもがなではありませんが、病気が治ることではありません。宗祖は『妙心尼御前御返事』に

又このやまひは佛の御はからひか。そのゆへは淨名經・涅槃經には病ある人佛になるべきよしとかれて候。病によりて道心はをこり候歟。(『定遺』1103頁)

と述べられ、仏教が我われ衆生に求めることは、ひとえに道心を起こして成仏を期すことであり、病氣を得たことによつて道心が起こるならば、それは仏の計らいと心得よと教示されているのであります。

教線を拡張するには現世利益を説くことが手っ取り早いことは、今日の新興宗教の隆盛を見れば一目瞭然であります。それは仏教の本来の道でないことは明らかです。では私たちは仏教の本筋である成仏論を、どのように現代人に説いていくべきか、ということが大きな問題となるわけでありますが、その前提として現世利益信仰を中心に据えないという大いなる覚悟が必要に思います。逆にそれを中心に据えている教団は、

大いに問題があるということであります。

四、律宗について

最後に律宗です。律宗の教義の特徴としましては、なんといつても戒律主義があげられます。「四分律」(比丘戒の二百五十戒を始めとする四部門よりなる小乗の戒律)に基づいて開かれた宗派でありまして、中国では唐代初期の道宣が開いた南山宗が最も代表的であり、日本にはその南山宗を学んだ鑑真が天平勝宝六年(754)に来日して、東大寺に戒壇院を設けて受戒をおこない、唐招提寺に戒律研究の道場を置いて、律宗は南都六宗の一つとして初期日本仏教界で大いに力を発揮しました。しかしこの小乗戒を基本とする律宗には、仏教を大衆にもたらずという点において決定的な問題がありました。伝教が叡山に大乘戒壇を建立することを悲願とした大きな理由の一つとして、戒の大衆化がありました。すなわち『梵網經』に説示されている菩薩の十重禁戒および四十八輕戒に戒律を輕減し、より多くの僧が受戒しやすいうにしたのです。

しかしそれでも受戒は選ばれし一握りの僧侶に限られておりました。鎌倉期に入りますと仏教の大衆化・大乘化は一層進み、いわゆる民衆仏教といわれる浄土教や法華信仰が出現しまして、「無戒」を標榜して「信」が強調され、称名や唱題という易行が奨励されます。そうした大きな時代の流れに対応して、律宗の中にも叡尊のように、真言を取り入れた真言律宗を開き、在家である上天皇から一般大衆にいたるまで授戒をする者が現れます。「律宗批判」の項で述べましたように、宗祖はそれを「小乗の戒律に『法華經』の大戒を盗み入れ、国主等に取り入つて天台法華宗を失わんとしている」と厳しく批判しています。

それはともあれこのように律宗は、本質的にいえば一般衆生の手の届かぬ戒律主義であることが最大の問

題点であり、それを克服して大衆化・大乘化しようとするれば、それは律宗の基本的教理を失うというジレンマが存するということがあります。

さらに今申し上げた叡尊もそうでしたが、その弟子である忍性などにも色濃く見られました、権力との深い繋がりとということも問題にされるべきでしょう。しかしこれは律宗に限りませんで、律令制度下において国家の一機能として存在した南都六宗はもとより、朝廷と深く結びついていた叡山や東寺真言、そして江戸時代に国家の庇護を受けながらその管理下に置かれた各宗における問題であることはいまでもありません。さて宗祖は、世間から生き仏と最大の評価を受けつつ、その一方で法華経の行者たる宗祖を亡き者にしようとした忍性等を、『勸持品』に説かれている僭聖増上慢と断じておりますが、その僭聖増上慢の一つの特徴として権力に寄り寄るということを、智度法師の『法華経疏義讚』の「向_テ公處_ニ毀_レ法_ヲ謗_ス人_ヲ」の文をもって再三指摘されています（『開目抄』『定遺』591頁等）。

さきに紹介しました上原専祿氏は、この仏教と政治（権力）との関係につきましても、非常にするどいコメントを残しています。

狭い意味での政治ばかりでなく、経済や産業や社会の問題をもひっくるめて、それが生きた形で動いている全体を政治ということではぼってみるならば、政治は「現実的なもの」の集約であるといえましよう。そして、宗教が宗教性を最も発揮できるのは、こうした意味での政治に対決するときにおいてであると、私は思うのです。宗教は政治に従属するものでもなければ、宗教問題は結局政治問題に帰着するものでもありません。しばしばいわれますように、宗教は政治ではなく、また政治であってはならないのであります。しかし、政治とのかかわりあい抜きにして、いったい宗教がその宗教性を実現するこ

とが可能かどうかということ、宗教自体の側の問題として考えますとき、私としましては、どうしても政治との対決の重要性を強調せざるをえないのですね。（「国民文化と仏教——佐木秋夫氏との対談」

『『経王・列聖・大聖（上原専祿著作集26）』〔前掲〕203頁〕

もちろん仏教、とりわけ私たちが奉ずる『法華経』は、国家や権力と対決することを奨励しているわけではありません。しかし国家の、あるいは民衆の本来あるべき姿をしつかりと説いていくならば、結果として国家や民衆と対決しなければならぬという覚悟がどうしても必要となることは、これまでの歴史を振り返れば明らかであります。むしろ国家や民衆と対決してでも、我われ仏教者としては仏教としての本来のあり方を教導していく、そういう役割があるということでもあります。私たち仏教者、とりわけ現実社会の中に寂光土や悟りを見出し、という法華経を奉ずる者は、そのことをしつかり認識する必要があると思いません。

以上思いつくままに申し述べましたが、私は本ネ研の「四箇格言の再歴史化」についての議論が、その延長線上に仏教の諸宗のみならず、仏教諸宗よりはよほど現代社会に大きく影響しているキリスト教やイスラム教、さらにさまざまなイデオロギー等まで視野を広げ、その思想的・信仰的問題点を研究検討し、現代社会を脅かしているものをあぶり出して、それをしつかりと批判していくこと、そしてではそれはどのように改めていくべきかということ、法華経の世界、宗祖の世界から見出し、という作業に繋がっていくことを期待いたします。そのことを切にお願い致します、私の話を終えさせていただきます。

資料編

【資料編】（凡例）

一、本編は次の二つからなる。

① 「系年を変更した遺文」…本講を論ずる範囲の中で、従来の系年を変更した遺文を列举し、その変更理由を示した。

② 「偽撰・疑義濃厚と判断する遺文」…本講範囲の中で偽撰書・疑義濃厚と判断した遺文を掲げその理由を示した。

一、本編で使用する書目略記とその具名は次のとおりである。

- 『日朝本』……………『身延朝師本』
- 『日朝本録外』……………『朝師御自筆録外御書分』
- 『本満寺録外』……………『本満寺録外御書』
- 『刊本録内』……………『刊本録内御書』
- 『刊本録外』……………『刊本録外御書』
- 『縮冊遺文』……………『日蓮聖人御遺文』
- 『定遺』……………『昭和定本日蓮聖人遺文』
- 『新定』……………『昭和新定日蓮大聖人御書』

『対照録』	『日蓮大聖人御真蹟対照録』
『真蹟集成』	『日蓮聖人真蹟集成』
『日常目録』	『常修院本尊聖教録』
『日祐目録』	『法花本妙両寺本尊聖教録』
『日意目録』	『大聖人御筆目録』
『日乾目録』	『身延山久遠寺御靈宝記録』
『日遠目録』	『身延山久遠寺蓮祖御真輸入函之次第』
『日筵目録』	『御書並御聖教目録』
『日亨目録』	『西土蔵寶物録』
『三宝寺録外目録』	『三宝寺録外御書目録』
『日奥目録』	『御書新目録』
『境妙庵目録』	『境妙庵御書目録』
『日諦目録』	『弘化改刻祖書目次』
『日明目録』	『新撰校正祖書目次』
『日騰目録』	『新定祖書目録攷異』
『日宗全』	『日蓮宗宗学全書』

資料編①系年を変更した遺文

・『定遺』番号(以下略) 1 『戒体即身成仏義』(仁治二年〈20歳〉頃から宝治二年〈27歳〉頃)

本書の真蹟は伝来しない。『日祐目録』にその名が見え、日進の『本迹事』、日全の『法華問答正義抄』第十六に引用される。『日朝本』『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

本書の系年については『刊本録内』『日奥目録』『御書鈔』は文永三年とし、『日諦目録』『日明目録』『録内扶老』『高祖遺文録』『定遺』は仁治三年とし、『縮冊遺文』は仁治三年(或云文永三年)とする。

文永三年説については、本書は密教主体の法華真言の立場(台密の立場)で述べており、これは同じく台密の五時教判的でありながら、あくまで法華経を主体とする『守護国家論』(正嘉三年一・二月)『唱法華題目抄』(文応元年五月)と決定的に相違しており、それ以前であることが明らかであるから不可としないければならない。

次に仁治三年説は、『録内扶老』に「異本ニ文永三年壬寅年トアリ、此異本ヲ以テ案ルニ弥々宗旨建立已前仁治三年壬寅ナルヘシ。」(854頁)とあって、本書を宗旨建立以前の修学期の述作としたうえで、宗旨建立以前の同じ干支から、仁治三年を撰述年としたことがうかがえる。しかし『刊本録内』等に見られる「文永三年壬寅」は、そもそも年号と干支が一致しないなど(文永三年は丙寅)、年記自体に不審があり、したがってその干支をスライドさせて導き出した仁治三年説も、不合理といわざるをえない。なお、日進の

『本迹事』には「法華題目抄云、……：文永三年壬寅正月六日」とあって、文永三年の干支を「壬寅」とする同じ間違いをしており、かつ『法華経題目抄』引文の直前に『戒体即身成仏義』が引文されていることから、あるいは『刊本録内』等の本書系年は、『法華経題目抄』の系年を『戒体即身成仏義』の系年と見誤って成立した可能性があるのではなからうか。

では本書の成立はいつ頃とすべきであろうか。第一に、先述のように本書は密教主体の台密の立場であることから、上限は法華経至上主義を宣言した建長五年四月二十八日の初転法輪以前、しかも直前ではなく一定の期間を隔てているものと思われる。第二に、浄土宗が批判されており、『四條金吾殿御返事』に「而^ル日蓮は法華経の行者にもあらず、僧侶の数にもいらず。然而^{シテ}隨^テ世^ノ人^ニ阿彌陀佛^ノ名號^ヲ持^テし^レほどに」(『定遺』663頁)とあり、また『南條兵衛七郎殿御書』に「法然善導等がかきをきて候ほどの法門は日蓮は十七人の時よりしりて候き。」(『定遺』326頁)とあって、十七・八歳頃までは浄土教を学んでいたようであるから、それ以降、しかも批判ということを考えれば、この時期から一定の期間を隔てているものと思われる。

以上を勘案すると、仁治二年(20歳)頃から宝治二年(27歳)頃の間とするのが妥当と思われる。

なお、『日朝本』『平賀本』に「安房国清澄山住人日蓮撰」とあるが、この時期に「日蓮」との名乗りは不審であり、後世付加された可能性が高い。

・続2『色心二法抄』(宝治元年へ26歳頃から建長末年頃の間)

本抄の真蹟は伝来しないが、静岡県岡宮光長寺開基日春の写本が同寺に所蔵される。本写本が日春筆であ

ることは、同寺所蔵日春写本『宝物集』(小泉弘編『古鈔本宝物集』(角川書店、1973年)に全文影印あり)と、署名の「春」の字、および本文の「界」「年」「不」などの特徴が共通しており、間違いない。『日朝本録外』『本満寺録外』『三宝寺録外目録』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

日春写本には年次の記載がない。『境妙庵目録』『日騰目録』は弘安四年に系けるが、密教色が濃い内容からして不可である。『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等は寛元二年に系けるが、その根拠は明らかではない。

本抄は①台密の立場で書かれていること、②正報たる五根・五臟・五体等と依報たる五方・五行・五味・五星等々が五戒より生じており、それ故に依正は不二であることを示すこと、③法華経開会の立場から、十界依正に五戒が具足しており、それを知ることが十界互具・不改本位の即身成仏であると説くこと、④浄土教を破すること、等が『戒体即身成仏義』『戒法門』と共通しており、殆ど同時期の著述と思われる。ただし、『戒体即身成仏義』のような密勝顕劣的文言が見られず、その点同書よりもより建長五年四月の立宗宣言に近い成立を思わせる。今は密教色の濃い建長六年六月二十五日『不動愛染感見記』をも視野に入れ、一応宝治頃から建長末年頃としておきたい。

・10『一代聖教大意』(建長八年から正嘉元年八月以前)

宗祖の真蹟は伝わらないが、直弟子日目の写本が千葉県保田妙本寺に現蔵される。その奥書に「日蓮聖人之御自筆^ノ本^ニ書写也。永仁三年三月十五日書写畢。於富士上野郷也。日日生年三十六才也」とあり、永仁三年三月十五日日目三十六歳の時、富士上野郷において宗祖の自筆本によつて書写したことがわかる。『日

祐目録』（写本の部）にその名が見られる。『日朝本』『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

系年については、日日本に本書成立に関する年次の記載は見られない。年次記載の初見は『日朝本』で、「正嘉二年二月十四日」としている。日朝が書写した元本にはそのような年次の記載があったのであろう。以降異説はない。

文中「法然上人も一向念佛の行者ながら、選擇ト申ス文ニ雜行・難行道ニ法華經・大日經等ヲハ除カレタル處モ有リ。委ッ見ヨ。」（『定遺』74頁）とあって、「法華經・大日經」と一對に述べるのは、宗祖が大日經を第五時に入れる台密の五時教判的教相判釈に立たれていたことを示し、それは現存真蹟遺文では文永三年に系けられる『念仏破関連御書』（「断簡五七」『定遺』249頁『真蹟集成』5巻52頁）あたりまでであるから、それ以前であることがわかる。かつ法然浄土教の批判が、正嘉三年一・二月頃（次項参照）の『守護国家論』とくらべるとかなり緩やかであり、また『安国論奥書』には「從正嘉始之文應元年勘畢。去見正嘉元年（太歳丁巳）八月二十三日戌亥之尅大地震勸之。」（『定遺』442頁）とあり、その執筆の動機が正嘉元年八月の大地震にあり、この頃にすでに基本的構想が出来ていたことを窺わせており、本書の緩やかな法然批判のトーンからしてそれ以降のものとは思われない。宗祖が鎌倉に進出したと思われる建長八年（康元元年）か、翌正嘉元年の大地震の起こる八月以前の作と見るのが妥当なところであろう。

なおこの件については山上弘道「宗祖遺文『念仏者令追放宣旨御教書集列五篇勸文状』とその周辺」（『興風』21号76頁）参照。

・15『守護国家論』（正嘉三年一・二月）

『日意目録』の「御筆双紙之分」に「守護国家論御草案」（『定遺』2743頁）とあり、『日乾目録』に「守護国家論 十八紙半 此外表紙一紙外題有之 磨滅 表紙ノ裏ニ一行半文字有之」（『定遺』2754頁）とあって、曾つて身延に本書草案と思われる真蹟が存したことがわかる。『日祐目録』（写本の部）にその名が見られ、日全『法華問答正義抄』十三巻・十六巻・十八巻に引文される。写本では『平賀本』『日朝本』がある。『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

本書に執筆年次の記載はない。『境妙庵目録』は正嘉二年冬とし、『日諦目録』『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』は正元元年に系ける。

文中「去正嘉元年ニハ大地震動シ同二年ニハ大雨大風ニ失ヒ苗實ヲ。」（『定遺』116頁）「故正嘉元年ニ大地震ニ震ヒ同二年ニハ春ノ大雨ニ失ヒ苗夏ノ大旱颶ニ枯シ草木ヲ秋ノ大風ニ失ヒ菓實ヲ」（『定遺』117頁）とあり、正嘉元年の出来事を「去年」といわず「去正嘉元年」といい、正嘉二年の出来事を「今年」といわず「同二年」といつているので、正嘉二年ではなく正元元年（正嘉三年）以降である。さらに『安国論御勘由来』で触れられている「同三年（己未）大飢饉。正元元年（己未）大疫病。」に言及しておらず、かつ『五代帝王物語』『皇代略記』ではこれを「正嘉三年春」としている（『群書類従』巻37・444頁。『続群書類従』4輯上・36頁）正嘉三年の一・二月頃とすべきと思われる。

・81『十章抄』（文永六年）

真蹟六紙断簡、千葉県中山法華経寺蔵。現存は第三紙から第八紙までで、第一紙第二紙が欠損しており、

また末尾第八紙は文章は一応終っているが、数行分欠損している。本抄が書状であったとすれば、あるいは日付・宛名・署名等があったか。最古写本たる『日朝本』ではすでに前欠の状態で収録され、その奥に「十章抄 是ハ三位公御房ノ止観学文ノ時送ラセ玉フ御消息也。」との識語が見られる。『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。

本抄真蹟には日付の記載がなく『日朝本』『平賀本』『刊本録内』等にもみられない。『境妙庵目録』は文永八年五月初、『日諦目録』は文永七年、『日明目録』『日騰目録』『高祖遺文録』『定遺』は文永八年五月、『対照録』は文永二年、高木豊氏は文永三年に系ける（『日蓮とその門弟』〔弘文堂、1965年〕64頁）。

真蹟の形態（字体および行取りなど）からすると、文永三年の『法華経題目抄』『念仏破関連御書』に似ており、また文中爾前経を読み念仏を唱えることを「但これらは時々行なるべし」（『定遺』489頁）とて、唱題を主としながらも与えて許容するかのとき文言が、『法華経題目抄』に類文があることなど、文永三年説も根拠なしとしない。しかし後者に関しては、文永七年に系けられる『法門可被申様事』にも念仏をせぬ理由を「金石迷^ヒやすければ唱^レ候はず。」（『定遺』448頁）とやや消極的な答えが見られる。

今は①本抄末に訴訟に関する記述があり、その裁判が少弼殿から平左衛門に移ったことを好材料と見て、好結果を期待されており、それは同じく裁判に期待感を寄せる文永六年五月九日状『問注得意抄』と共通していること（必ずしも同一裁判ではないとしても）②この文を止観を読み上げてから人々に披見させよと述べるのは、盛んに止観第五を講ずる様子が報じられている、文永六年に系けられる『法華捨身念願抄』『止観第五之事御消息』等と雰囲気共通していること、などから文永六年頃と推定しておきたい。

なお、文永八年説については、この年の九月に宗祖は平左衛門によって逮捕されており、本抄に見られる平左衛門への期待感とはやや懸隔があるように思われる（拙稿「日蓮大聖人の思想（二）」・『興風』9号59頁参照）。

・ 図17 『小乗小仏要文』（文永六年頃）

真蹟十紙完。ただし第十紙は第九紙の紙背に書かれたもので、それを相剥ぎにし第九紙に繋げて卷子本にしている。千葉県中山法華経寺蔵。『日祐目録』（本妙寺分）に「小乗小仏等 一卷」とあり、大田氏が所持し、かつ早くから卷子本になっていたことがうかがえる。『縮冊遺文』（続集）にはじめて本文が収録される。『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。

本書に日付の記載はない。『定遺』は稲田海素氏『日蓮宗年表』（立正大学日蓮宗史料編纂会、1941年）により文永七年に系け、『対照録』は文永六年に系ける。

本書では『大日経』が方等部に入れられており、大日如来を「小仏」と位置づけられているから、真言批判のはじまる文永六・七年以降と思われる。かつその後の『小乘大乘分別抄』『八宗違目抄』『開目抄』『観心本尊抄』の下敷きの役割を持つものと推測され、ことに文永七年に系けられる『小乘大乘分別抄』との深い関係を考慮すると、それより以前の文永六年頃を可としておきたい。

・ 148 『聖密房御書』（文永六・七年）

真蹟身延山久遠寺會存。『日意目録』にその名が見られ、『日乾目録』には「聖密房御書 十四紙、内一

紙不足御丁付有之」(『定遺』2753頁)とある。また『金綱集』第七「禪見聞」(『日宗全』14卷321頁)に本書の一部が抄録されている。遺文集の初見は『日朝本』。『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

本状の系年について、『日朝本』『平賀本』『刊本録内』等に執筆年次の記載は見られない。『境妙庵目録』は文永十年五月二十八日、『日諦目録』『縮冊遺文』は建治三年、『日明目録』『日騰目録』『高祖遺文録』は建治三年十二月日、『定遺』は文永十一年に系ける。鈴木一成氏『日蓮聖人遺文の文献学的研究』(『前掲』295頁)では、天台宗が一向真言になることを批判しているのを緩い台密破とみなし、文永十一年十月の文永の役以降の猛烈な批判とは異なる故に、それ以前の文永十年説を支持している。

本状は①内容的には文永七年に系けられる『善無畏三蔵抄』『法門可被申様之事』と共通し、ことに文章的にも「千二百餘尊の印・眞言を行ずとも佛になるべからず」(『定遺』823頁)との文が、『善無畏三蔵抄』の「千二百餘尊の法を行ずとも惡道を免るべからず」(『定遺』472頁)との文と類似すること、②文中「傳教より慈覺たまはらせ給へし誓戒の文には、天台法華宗の止觀・眞言と正くのせられて、眞言宗の名をけづられたり」(『定遺』825頁)とあり、慈覺を肯定していること(叡山の一向真言を批判するのは、台密批判とは区別されるべきである)、③本状は文永六・七年頃に系けられる『別當御房御返事』と密接な関係があること、以上の理由から、特に③を重視すれば文永六・七年頃とするのが妥当と思われる。

・149 『別當御房御返事』(文永六・七年)

真蹟四紙身延會存。『日乾目録』に「一 聖密房のふみにくわしく○人々にもつたへさせ給へし 早々

乃時 〈文字不知〉御房御返事 〈此間_ニ御名判有_ト之見_リ 而_テ切取_レ 已上四紙〉(『定遺』2749頁)とある。寺尾英智『日蓮聖人真蹟の形態と伝来』(『前掲』238頁)によれば、身延文庫蔵『聖筆断片』の三丁〜六丁の相剝裏に本書墨痕が確認される。それによれば『日乾目録』の四紙とは第二紙から第五紙までであることがわかる。『延山録外』に真蹟よりの写本が収録されている。遺文集としては『縮冊遺文』(続集)に初めて収録される。『定遺』等所収。

本状の系年は『定遺』は「文永十一年五・六月頃」とし、鈴木一成氏『日蓮聖人遺文の文献学的研究』(298頁)は『聖密房御書』を文永十年に系け、両者の密接な関係を示しながら本書は文永十一年六月頃、すなわち身延入山後、文永の役以前と見ている。

今本状系年を推定するに、①この時宗祖は清澄寺・二間寺の別当に推挙されているようであり、佐渡流罪後のこととは思われないこと、②文中「大蒙古國の牒状しきりにありて」(『定遺』827頁)とあるのは、文永六年十二月八日『安国論奥書』(真蹟完存・『定遺』443頁)の記述と符合し、事実文永五年から九年にかけて蒙古の牒状が頻繁にもたれられていること、③「乃時」とあり、本状が安房への返状であることを思えば、遠方の身延より、ことに海上交通ではほど近い、在鎌倉であることを思わせることなどから、佐渡流罪以前の文永六・七年頃とすべきであり、かつ本状と密接に関係する『聖密房御書』が、文永七年に系けられる『法門可被申様之事』『善無畏三蔵抄』と、ことに真言破の内容が共通することなども勘合し、文永六・七年頃としておきたい。

・46 『善無畏抄』（文永七年）

真蹟断片、七箇所分蔵。日興写本、京都府本圀寺蔵。ただし本写本は日重本『録内御書』で日重が宗祖筆として以来（池田令道氏「日重本録内御書に関する一考察」『興風』15号〔2005年〕229頁参照）それが踏襲されたようで、『高祖遺文録』本抄奥に、「泰堂云」として紹介する本圀寺所蔵の本抄真蹟といわれるもの、また『縮冊遺文』本抄末および『日蓮聖人御遺文対照記』（村上書店、1908年）に稲田海素氏が実見したといわれる真蹟とは、状況から判断してこの日興写本のことであろうと思われる。なお『定遺』はこの日興本を底本として翻刻している。

本抄は後欠の可能性が高く、最古写本の日興本に日付は見られない。『境妙庵目録』『日明目録』『定遺』は文永三年、『日諦目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』は建治元年、『対照録』は文永七年に系け、岡元鍊城氏『日蓮聖人遺文研究』（第1巻〔山喜房仏書林、1992年〕265頁以下）は文永七年が確定する『善無畏三蔵抄』との関連等により、文永七年説を支持する。鈴木一成氏『日蓮聖人遺文の文献学的研究』（前掲）は①筆跡②文中善無畏・不空・金剛智の三師を破すに終始し、弘法・慈覚・智証を破さぬ故に建治元年説は取りがたく、女人成仏が説かれるところ『薬王品得意抄』『法華題目抄』に近く文永三年とする。

本抄は善無畏三蔵等の真言師が批判されており、それは系年が確定する真撰遺文では文永七年の『善無畏三蔵抄』あたりからであり、それ以前に系けることは不可である。また文中「法華眞言等の大法」（『定遺』411頁）とて法華眞言（台密）の立場から浄土教を批判しており、台密批判の初見である『法華取要抄』草案『取要抄』（文永十一年二月以降赦免以前）以降には系けがたい。善無畏三蔵や嘉祥が前非を悔いているとして、その批判が緩やかであることなどを勘合すると、『対照録』や岡元説の文永七年が妥当と思われる。

れる。

・136 『小乘大乘分別抄』（文永七年）

真蹟断片各所散在。遺文集としては『本満寺録外』が初見。『三宝寺録外目録』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。なお、『本満寺録外』には「私云、此御書ノ御自筆ハ鎌倉法花寺ノ高御蔵ニ有之。」とあり、当時真蹟が鎌倉法華寺に所蔵されていた由である。『本満寺録外』『縮冊遺文』は末文が「或ハ我小乘臭糞ノ驢乳ノ戒ヲ持タリ」と終止形で終り、且つ「日蓮在御判」とあるので一応完結していると見ているが、『定遺』『対照録』は真蹟の文末が「戒を持って」となっていることから後欠としている。

本抄は後欠故執筆に関する日付等の情報は見られない。『境妙庵目録』は文永九年七月二十一日（ただし、『秘書一冊』として他の『一生成仏抄』等五編を含む）とし、『日諦目録』『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』は文永十年、『対照録』は文永八年に系ける。

今本抄の内容から系年を推定すれば、まず眞言が批判されていることから、文永六・七年頃以降であることがわかる。次に智証の『授決集』が肯定引文されていることが注目される。確かな遺文においては慈覚・智証の著述が肯定引文されるのは『開目抄』までである。第三に「わづかの小法を持って、國中ノ棟梁たる比叡山龍象の如くなる智者どもを、一分我教にたがえるを見て、邪見の者悪人なんどうち思へり。」（『定遺』778頁）と述べ、現在の叡山の僧等を尊重した言い方をしており、『法門可被申様之事』よりやや早い感じである。以上のことを勘案すると、文永七年の、『法門可被申様之事』よりやや早い時期を想定する

のが妥当と思われる。

・70 『法門可被申様之事』（文永七年）

真蹟二十紙表裏（第三紙は欠損。裏は第二十紙裏から順次第五紙裏まで記される。ただし第十七紙裏〈本来二十四紙〉に丁付けが無く、飛んで第十六紙裏に「二十四」の丁付けがなされているので、第五紙裏の丁付けは「三十五」であるが実質三十六紙である。）、千葉県中山法華経寺蔵。『日祐目録』の「本妙寺分」に記録されており、大田乗明が所持していたようである。『平賀本』『日朝本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。

本書真蹟には年次の記載はない。『境妙庵目録』は文永元年十二月日、『日誦目録』は文永三年、『日明目録』は文永三年十二月日、『日騰目録』『縮冊遺文』『定遺』『対照録』は文永六年、『高祖遺文録』は文永六年十二月日である。

文中蒙古の使者来朝により、その危機についての記述があるので文永五年以降であり、また真言・禪・浄土の各宗を批判し、かつ現在の天台宗を座主は一向真言大衆は一向天台であり、伝統の法華真言が調和していないとして批判するが、未だ台密批判が見られないので文永十一年以前（『取要抄』『法華取要抄草案』以前）である。さらに文中、叡山が衰退することを嘆き、かつ「仏法の滅不滅は叡山にあるべし」（『定遺』453頁）と叡山の復興を切望するのは、文永六年に系けられる『御輿振御書』と共通し、禪宗・念仏宗がはびこったことにより震旦・高麗は蒙古に滅ぼされたとするのは、文永六年に系けられる『法華捨身念願抄』（金吾殿御返事）に共通する。

市村其三郎氏は論攷「日蓮の真言排撃」（『史学雑誌』39篇7号〔1928年〕）において、「今年鎌倉の真言師等は去年より变成男子の法をこなはる。隆辨などは自欺する事かぎりなし」（『定遺』449頁）とて、鎌倉における隆辨の变成男子の祈禱について触れられていることに注目し、本状を文永七年と推定しているが、その根拠は必ずしも明示されていない。

池田令道氏は、『増鏡』に文永七年九月に後深草院二条が遊義門院を出産するのに先だって、变成男子の祈禱が行われたこと、しかし女子が誕生し祈禱は失敗に終わったことが記録されており、本状の記述はこれを指すのではないかとして、文永七年成立の可能性を提示している（「怪しげな祈禱の話」『烏鷲烏鷲雜記』継命新聞、平成18年2月1日号）。

西岡芳文氏は論攷「龍華寺聖教に見える中世鎌倉の密教修法の一断面」（真鍋俊照博士古稀記念論集『密教美術と歴史文化』（法蔵館、2011年）533頁以下）において、龍華寺所蔵の『元瑜方西因八結』に収録される「宝珠護摩壇図」の紙背文書に注目し、『法門可被申様之事』に見られる真言師等の变成男子の祈禱との関係を示唆されている。すなわち紙背文書は「宝珠護摩壇」の修法記録であり、そこには次のような文言がある。

「文永七年四月四日自今夕為相州女房産祈禱被始行宝珠護摩壇、伴僧四口（請書有別）大阿闍梨大僧都頼助、此法事法則以下毎事開田准后御命云云。仍伴僧等被用京下輩了。……雑掌城介延行及数日以其沙汰云云。御産所四郎左近大夫亭也。」

西岡氏はこの文永七年四月四日に北条氏出身の真言師頼助等によって行われた北条時宗夫人の「産祈禱」が、『法門可被申様之事』の真言師の变成男子の祈禱ではないかとし、「文永七年四月の得宗家男子誕生の

折袴が即座に成就しなかったことを日蓮が批判して、信徒への書状にしたためたものであろうか。」と述べている。傾聴すべき見解である。先の『法門可被申様之事』の「今年鎌倉の眞言師等は去年より変成男子の法をこなはる。隆辨などは自歎する事かぎりなし」の文を勘合すると、文永六・七年には頼助のみならず、隆辨なども盛んに得宗嫡男誕生の折袴を行ったものと思われる。結局嫡男貞時の誕生は文永八年十二月十二日であったが、修法記録では後年頼助の折袴が実ったものと見て記録され、宗祖は文永七年時点において結局成就しなかったとの感想を示されたものと思われる。

以上西岡氏が示された新資料により、本状の文永七年説はかなり蓋然性が高くなったと思われるので、今は文永七年に系けておきたい。

・図21『和漢王代記』(文永七年)

真蹟十七紙、静岡県西山本門寺蔵。末紙に他筆で「本門寺重宝也 カミ十八マイ」とあり、第十五紙と次紙とが文章が繋がらず第十六紙が欠損しているものと思われる。『縮冊遺文』(統集)にはじめて収録される。『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。

本図には執筆年次の記載が見られない。『定遺』は稲田海素氏『日蓮宗年表』(前掲)により建治二年、『対照録』は文永七年に系ける。

文中真言の批判が智証の『授決集』の文によってなされている。一方建治二年七月の『報恩抄』にも『授決集』の同文が引文されるが、こちらは弘安元年に系けられる『秀句十勝抄』と同様、智証は結局法華・真

言の勝劣を思い定められなかったとし、総じて批判のための引文となっている。本書は『授決集』が肯定引文されていることから台密破以前と考えられ、『対照録』の文字鑑定をも尊重して、文永七年を可とする。

・図9『一代五時図 広本』(文永八年)

真蹟二十紙完、中山法華経寺蔵。『日奥目錄』では本図を「広五時図」と称し、同寺所蔵のもう一本の『一代五時図』(十紙完存)を「略五時図」と称しており、今日ではそれを踏襲して「広本」「略本」と称している。『高祖遺文録』によって初めて翻刻されるが、必ずしも真蹟に忠実でない。『縮冊遺文』『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。

本図に執筆年次の記載はない。『高祖遺文録』に初めて翻刻された際に、文応元年の作として収録され、以降『縮冊遺文』『定遺』等これを踏襲する。これに対し『対照録』は文永八年に系けている。文応元年説は、本図に浄土教批判の資料が収録されることから、『立正安国論』との関連があると見ての設定であろうと思われる。たしかに浄土教批判の根拠として掲げられている『譬喻品』の「若人不信毀謗此経」等の文、『涅槃経』の「問、一闡提者其義云何。……」等の文は、『立正安国論』の第七問答にて、浄土教を禁じて国土安穩を致すべしとする、主人の答弁にその根拠として引用されており(『定遺』220・222頁)、ことに『涅槃経』の文は、この他に『立正安国論』と直接連関する『災難対治抄』(『定遺』167頁)に引文されるのみであるから、両者の関連は一応想定されてしかるべきであろう。一方『対照録』の文永八年説は、その根拠は示されていないが、筆跡鑑定や、文永六年に系けられる『浄土九品之事』、文永八年の『行敏訴状御会通』、文永九年正月の『法華浄土問答抄』等、この時期の浄土宗批判の状況に関連するもの

と見てのことと思われる。

さて、今はこうした念仏関係の事項とは別に、一代五時を图示する中で、真言三部経が方等部に置かれていることに注目しておきたい。すなわち正元元年の『守護国家論』においては「就_テ佛説_ニ亦小乘經_ハ不了義大乘經_ハ了義也。就_テ大乘_ニ又四十餘年_ノ諸經_ハ不了義經 法華・涅槃・大日經等_ハ了義經也。」（『定遺』97頁）と述べて、『大日經』を四十余年の爾前経と區別し、『法華經』『涅槃經』と並べて了義経としており、これはたとえば智証の『大日経指帰』に見られる、第五時に『法華經』『涅槃經』『大日経』を入れる「五時教判」等台密の教相判釈に近いものといえよう。ただし台密の「五時教判」が『大日経』を主体とするに對し、宗祖の場合はあくまで『法華經』が中心である。また文応元年の『唱法華題目抄』にも「又四十餘年の諸經を對_{スレ}法華經_ニ不了義經、法華經は了義經。涅槃經を對_{スレ}法華經_ニ、法華經は了義經、涅槃經は不了義經。大日経を對_{スレ}法華經_ニ、大日経は不了義經、法華經は了義經也。」（『定遺』196頁）と述べて、四十余年の爾前経と『法華經』との対比とは別に、『涅槃經』および『大日経』と『法華經』との対比が述べられるところ、基本的に『守護国家論』と同じ教相判釈が念頭に置かれていたと推測されるのである。また年次記載はないもの内容・字体から文永三年頃に系けられる『断簡五七』（『念仏破関連御書』『定遺』2499頁）には「後八年の大法、法華・涅槃・大日経等をば……」とあって、『大日経』を第五時法華部に入れていることがわかる。そうとすれば、本図にては真言三部経が方等部に配されていることから、本図を文応元年に系けるのは妥当ではないことになる。一方身延會存の文永七・八年に系けられる『聖密房御書』には、「良諍和尚・廣脩・維綱など申_ス人は大日経は華嚴經・法華經・涅槃經等には及ばず、但方等部の經なるべし。」（『定遺』820頁）とあって、中国天台八祖広修等は、天台滅後に伝來した『大日経』を

方等部に入れていることを紹介しているが、本図はそれによっており、それは唐土真言三藏や東密批判が本格化するこの時期からの教相判釈とすべきであろう。

なお真蹟完存で文永六年頃に系けられる『小乘小仏要文』も、『大日経』を方等部に置いている。

さらに本図末尾には「又一切_ノ天台_ノ真言等_ノ諸宗_ノ人人又法然_カ智分_ヲ不_レ出_テ。各習_ニ其宗_ニ心_ハ一同_ニ念佛者也。讀_ニ法華經_ヲ行_ニ眞言_ヲ皆爲_ニ助業_ト以_テ念佛_ヲ爲_ニ正業_ト。謗法_ヲ失_レ可_レ脱_ル。」（『定遺』2288頁）とあって、天台宗の中に組み込まれた遮那業（真言）を「正業」とする立場にあることがわかり、それは文永七年に系けられる『法門可被申様之事』（『定遺』452頁）と同轍である。

以上のことを勘合し、また『対照録』の筆跡鑑定をも尊重して、今は文永八年説を良としておきたい。なお、文中法然に関する注記として「隱岐院_ノ御宇建仁年中_今五十餘年也」（『定遺』2284頁）との文があるが、これは建仁時は土御門の代であることと、『選択集』が建久九年の作であることから「建久年中」の間違いと思われる。ちなみに建久九年（1198）から「五十餘年」の上限である五十九年後といえは、康元元年（建長八年・1256）であるが、宗祖は①文永元年『南條兵衛七郎殿御書』（『定遺』325頁）②文永三年『念仏破関連御書』（『定遺』断簡57・2499頁）③文永七年『断簡242』（『定遺』2948頁）④文永九年『四條金吾殿御返事』（『定遺』663頁）⑤建治元年『撰時抄』（『定遺』1006頁）と、年次を問わず法然浄土教の流布から「五十餘年」と述べているので、その年数に拘泥する必要はないであろう。

・31 『顛謗法抄』(文永九年頃)

身延曾存御書。『日意目錄』『日乾目錄』『日遠目錄』『日筵目錄』『日亨目錄』にその存在が確認されるが、明治八年の身延山久遠寺の大火により焼失した。日乾がこの正本をもって校合した日乾本が京都本満寺に現蔵する。『日祐目錄』(写本の部)に「顛謗法抄 一卷」としてその名が見られる。写本は『平賀本』が初見、『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

『日乾目錄』および日乾の真蹟対校本によれば、本書には執筆年次が記されていないようである。『平賀本』『刊本録内』にも年次の記載はない。『境妙庵目錄』は文永十一年十二月十五日、『日誦目錄』『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』は弘長二年とする。

系年を推測する材料としては、冒頭の「本朝沙門日蓮撰」との名乗りがあげられる。この名乗りは真撰遺文では文永十年四月の『観心本尊抄』に見られるもので、もし本抄にその名乗りがあったとすれば、この時期に近いものと考えるのが妥当であろう。しかし『日乾目錄』によれば本抄の冒頭部分の真蹟はなかったようであり、参考とせざるを得ない。

他に本文から系年を推定すれば、①「眞言宗に日本國に二の流あり」として、東密・台密が取り上げられ、かつ台密を明確に破していないことが、文永七年に系けられる『法門可被申様之事』(『定遺』451頁)と共通し、②三論の嘉祥・華嚴の澄觀・法相の慈恩・東寺の弘法等諸宗の大師等が、『法華経』を批判したことについて回心(悔還)の筆があるか否かが問題にされているのは、文永七年に系けられる『善無畏抄』(『定遺』410頁)、文永九年二月の『開目抄』(『定遺』580頁)に類文があること、③不輕菩薩の逆縁毒鼓の折伏を正意とする(『定遺』260頁)のは、文永八年十月五日状『転重軽受法門』、文永九年二

月『開目抄』と共通すること、④「攝論/四意趣・大論/四悉檀等は、無著菩薩・龍樹菩薩滅後の論師として、法華経を以て一切經の心をえて四悉・四意趣等を用て爾前の經々の意を判^{スル}なり。未開會の四意趣・四悉檀と開會の四意趣・四悉檀を同ぜば、あに謗法にあらずや」(『定遺』272頁)と述べるのは、文永九年頃に系けられる西山本『二代五時鷄図』の末文(紙背文書、『定遺』は「断簡250」2955頁)に『撰論』の四意趣『大論』の四悉檀が図示されているのと通底すると思われること、⑤『大日経』を爾前経としていている(『定遺』271頁)、文永三年に系けられる『念仏破関連御書』(『定遺』「断簡五七」)では『大日経』は第五時に入れられているのでそれ以降であること、⑥浄土宗を批判するに際し、「彼の本論に難行の内に法華眞言等を入^ルと謂^{おも}は僻案なり。」(『定遺』270頁)と述べるところ、「法華眞言」すなわち台密の立場であるので、文永十年四月二十五日『観心本尊抄』より以前であること、等を勘案すると、文永六年から九年頃、特に②③④を重視すれば文永九年頃に系けられるのが妥当と思われる。

・図32 『華嚴法相三論天台等元祖事』(文永九年頃)

真蹟六紙完、千葉県中山法華経寺蔵。『日常目錄』『日祐目錄』(巻物分)にその名が見られ、当時より卷子本であったことがわかる。『定遺』にはじめて本文が収録される。『対照録』『真蹟集成』等所収。

『定遺』は弘長とし、『対照録』は弘長三年に系ける。『対照録』の弘長三年説は、『定遺』が弘長二年に系ける『顛謗法抄』の「第四弘法用心抄」の冒頭に、諸宗の教義を略示すること(『定遺』264頁)との共通性によるものと思われるが、『顛謗法抄』はその内容から文永九年頃に系けられるのを妥当とする(前項参照)、また文永九年二月の『開目抄』や文永九年に系けられる『八宗違目抄』において、華嚴・

真言を始め八宗の祖師達が批判されており、本図はそれらの下敷きとなるものではないかと思われることなどから、文永九年頃に系けるのを妥当とする。

・ 図20 『一代五時鶏図・西山本』(文永九年)

真蹟十五紙および紙背二紙完存、西山本門寺蔵。上代写本としては北山本門寺に日興写本が所蔵され、他に静岡県大石寺蔵日興写本(未見)、保田妙本寺蔵日興写本(実見確認)、山梨県正法寺蔵日興写本断片(実見確認)、北海道幌延長應寺蔵(保田妙本寺旧蔵・法華宗(陣門流) 教育学部編『宗宝・靈跡審議委員会報(宗宝指定第一次写真集)』[法華宗(陣門流) 教育学部、1987年] 41頁)筆者不明本があり、上代日興門流においては、西山本『一代五時鶏図』が流布していたものと思われる(坂井法暉「日興写本『一代五時鶏図』をめぐって」『興風』14号〔2002年〕)。遺文集としては『縮冊遺文』(続集)にはじめて収録され、『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。

本図に制作年次の記載はない。『定遺』は建治元年、『対照録』は文永九年(或は十年)に系ける。また紙背二紙「断簡二五〇」の系年を『定遺』は「文永」、『対照録』は「文永元年」とする。

本図に見られる系年特定に関することがらとして、次の四点あげておきたい。①真言宗の祖師に三三蔵と一行阿闍梨のみが記され、日本の真言師が記されていない。これは真言諸師が全く記されていない文永八年に系けられる『一代五時図』(広本)と、梵・漢の祖師と日本の弘法・慈覚・智証の三大師が記される、建治二年に系けられる『一代五時鶏図・本満寺本』・『一代五時図・略本』の中間に位置するものである。②釈尊が三界の主師親たることを示す段で、『譬喻品』『文句』六『文句記』六が列挙され、大通結縁が図示

されているのは(『定遺』2339頁)、文永七年から九年頃に系けられる『其中衆生御書』(『延山録外』『定遺』795頁)と共通している。③諸宗の本尊を挙げ、諸宗が本尊に迷うことを図示する段(『定遺』2341頁)は、『五百問論』等の引文を含め、文永九年に系けられる『八宗違目抄』(『定遺』526頁以下)とほぼ共通し、かつその内容は文永九年二月の『開目抄』(『定遺』578頁)と共通する。④紙背文書の『撰大乘論』の四意趣、『大論』の四悉檀、『勝鬘経』の撰受折伏の図表については、文永九年頃に系けられる『顕謗法抄』の「攝論/四意趣・大論/四悉檀等は、無著菩薩・龍樹菩薩滅後の論師として、法華経を以テ一切經の心をえて四悉・四意趣等を用て爾前の経々の意を判_スなり。未開會の四意趣・四悉檀と開會の四意趣・四悉檀を同ぜば、あに謗法にあらずや」(『定遺』272頁)の文や、不輕菩薩の逆縁毒鼓の折伏行正意(『定遺』260頁)と符合している。以上を勘合すると、本図は紙背二紙を含め文永九年を妥当としておきたい。

・ 5 『諸宗問答抄』(文永九年頃)

本抄の真蹟は伝来しない。上代写本としては西山本門寺開山日代の写本がある。ただし冒頭の雜行天台宗の批判と、次の禅宗の批判の前半「さては禪法は天魔の所傳法門なり如何」(『定遺』29頁8行目)まで、後半は欠している。遺文集としては『三寶寺録外』(十七)に初めて収録されるが本文は未見。『刊本録外』には、日代写本で欠する後半部分、すなわち禅宗批判の後半と、南都六宗・真言宗・念仏宗の批判が見られるが、文末が「返々」で終っており、これまた後欠のようである。ただし文脈からして、後欠部分はごくわずかであると思われる。

系年については、『三宝寺録外目録』『刊本録外』には年次の記載はない。『日明目録』が建長七年とし、以降『高祖遺文録』『定遺』等これを踏襲する。『縮冊遺文』は一応建長七年としながらも、「或云建治三年」としているが、いずれもその根拠は不明である。

本抄では真言宗が批判されており、真言（東密）批判は確かな遺文では文永六・七年に系けられる『聖密房御書』、文永七年に系けられる『法門可被申様之事』『善無畏抄』『善無畏三蔵抄』あたりからであるから、およそそれ以降である。また文永八年の法難を期に、諸宗との対決を予想して作成されたと思われる『法華浄土問答抄』（文永九年一月十七日）『諸宗違目事』（『定遺』は『真言諸宗違目』・文永九年五月五日）『八宗違目抄』（文永九年）等があるが、それらとほぼ同時期のものと思われる。よって今は文永九年頃としておきたい。

・145 『法華取要抄』（文永十一年十一月初旬〈十一日以前〉頃）

真蹟二十四紙完、千葉県中山法華経寺蔵。静岡県大石寺に『日興本』といわれる二本が所蔵される。一本は日興の筆蹟とは異なり、大黒喜道編著『日興門流上代事典』（興風談所、2000年。656頁）にて「日澄筆か」とし、坂井法暉氏「日興写本をめぐる諸問題について」（『興風』21号〔2009年〕236頁）でそれを支持するように、日澄の筆蹟と思われる。もう一本は図録『立正安国論と忍難弘教の歩み』（大日蓮出版、2009年）に末尾を含む二紙の写真が収録されており、その字体は『御筆集』の字体と似ており、前掲坂井論文では「全文を披見していないことから即断は避けよう」としながらも、『御筆集』の筆者——「日蓮直参クラスの人物」の筆の可能性を示唆している。『日澄本』北山本門寺蔵。以上三本は、真蹟末紙

に「本門之三法門」と記されているのを「本門之法門」としていること、日付が「文永十一年 月 日」（北山『日澄本』は「文永十一年 日」となっていることが共通し、関連の深さを思わせる。『日常目録』『日祐目録』『日朝本』『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定本』『対照録』『真蹟集』等所収。日全の『法華問答正義抄』第六・第八・第十六・第二十一に引文される。

本抄真蹟には執筆の日付が見られない。大石寺蔵の二本とも奥に「文永十一年月日」とあり、北山本門寺蔵『日澄本』は「文永十一年日」とある。都守基一氏の論攷「法華取要抄の成立」（高木先生古希記念論文集『鎌倉仏教の様相』（吉川弘文館、1999年）363頁所収）にはその他の写本の日付が殆んど網羅的に紹介されている。それによれば①『平賀本』「文永九年壬申五月廿四日」②『日朝本目録』（本体はなく目録のみ）「文永十一年甲戌於佐渡」③『本隆寺本』「文永十一年甲戌五月二十四日撰」④『妙伝寺本』「文永十一年甲戌五月二十四日撰」⑤『林日邵本』「文永九年壬申五月二十四日」⑥『旧妙蓮寺本』「文永十一年甲戌五月二十四日撰」⑦『本満寺本』「文永十一年甲戌五月二十四日撰」⑧『妙覚寺本』「文永九年壬申五月廿四日」⑨『本法寺本』「文永十一年甲戌五月二十四日撰」⑩『伝日重本』「文永十一年甲戌五月二十四日撰」⑪『日成本』「文永十一年甲戌五月二十四日撰」⑫『日祐本』（誕生寺蔵、備後公日祐）「文永十年甲戌五月二十四日 或云文永九年壬申五月廿四日」（文永十年とあるのは干支からいって文永十一年の誤りであろう）。以上文永九年五月二十四日説、文永十一年説、文永十一年五月二十四日説の三通りが見られる。

『刊本録内』はその内の文永十一年五月二十四日説を採用しており、『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』もそれを踏襲する。『対照録』は文永十一年とする。

都守論文ではこれらの筆写状況と本抄の記述内容を勘合し、「①直弟子日興・孫弟子日澄の写本奥書によ

り、本書の系年は文永十一年と推定される。②文中の佐渡国の天変に関する記事により、本書はその年の二月五日以降に書き始められたものとわかる。③文中の他国侵逼難に関する論調により、本書はこの年の十一月十一日以前に完成していたと考えられる（筆者注、本抄では『最勝王経』に説かれる他国侵逼難を引文されながら、文永の役に全く触れられていない。宗祖がそれに触れられるのは文永の役〈文永十一年十月五日〉の約一ヶ月後の文永十一年十一月十一日『上野殿御返事』〈『定遺』836頁〉が初見である）。④文永十一年の五月二十四日成立とする説が広く行われたが、確認できる最も古いものは長享・明応頃の録内写本奥書である。⑤永享・嘉吉頃の録内写本奥書を始めとして、文永九年五月二十四日撰とする異説も行われた。⑥諸先師はこの両系統の写本奥書をもとに、系年を考証・判定している。⑦身延會存の『以一察万抄』『取要抄』（写本『延山録外』所収）は、中山現存の『法華取要抄』の草案と見られるが、両書ともに佐渡の天変の記事がみえることから、その成立は文永十一年二月五日を遡ることはできない。」と述べ、本抄は佐渡在島中の文永十一年二月五日以降、身延入山後の同年十一月十一日以前に、二度の改稿を経て成立したものと結論づけている。

なお前掲都守論文（131・133頁）は、成稿の『法華取要抄』にあつて、草案たる『以一察万抄』『取要抄』には見られない、①「永観」についての記述があり、これは身延期の遺文に頻出するものであること。②「曠^{ラウ}目^メ向^ム鏡^{キョウ}……」（『定遺』818頁）以下に見られる、曠りを込めての「二の日」出現の解説は、四月八日の平頼綱との会見が不調に終わったことを受けたものと思われること、の二点から、草案は会見以前、『法華取要抄』はそれ以降の成立と推定している。

右の見解の①永観が身延期にのみ登場するとの指摘は重要で、これは文永十一年十月二十五日の『強仁状』に、宗祖を永観の『往生拾因』等をもって批判していることと関係があるものと思われる（山上弘道）。
 「『強仁状御返事』について」『興風』22号参照。そうとすれば本抄の成立は、『強仁状』が届いたと思われる、十一月初旬頃（『強仁状御返事』には本状日付の十二月二十六日に到来したとするが、本状の草案等からそれ以前に到来していたと推測される）、文永の役の情報もたらされたと思われる十一日以前ということになる。

なお天変の記述に関しては齊藤国治『星の古記録』（『岩波新書、1982年』113頁）参照のこと。

・200 『強仁状御返事』（文永十一年十二月二十六日）

真蹟八紙、京都府妙顕寺蔵。写本としては『日隆本』が京都府本能寺に所蔵される（株橋日涌氏「日隆聖人所用の現存御書写本について」『桂林学叢』8号）。『日朝本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。なお『日乾目録』には「強仁上人御返事 十三紙」とあり、現存八紙本とは異なる同名の書状が曾つて身延に所蔵されていたことを伝えている。『日筵目録』（『日蓮聖人研究』第2巻557頁）では「強仁抄御草案」としており、『延山録外 四』に収録される『強仁状御返事』の草案断片を指す可能性が高い。

真蹟奥に「十二月二十六日」の日付がある。『境妙庵目録』が建治元年に系けて以来『日誦目録』『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』『対照録』等これを踏襲する。しかし、『延山録外』所収の本状草案断片に「予去自正嘉元年至于今年十八年之間於處々被加刀杖二度」とあつて、本状草案執筆が正嘉元年より十八年の文永十一年であることが判明し、それは強仁の勘状に「近日承及来住当国之由」（池田令道氏「本法寺本『録内御書』に関する覚書」『平成十八年度京都本法寺宝物虫払い出展目録』29頁）と述べ、宗祖の

身延入山を「近日」といつていることによっても裏付けられる。よって本状は文永十一年十二月二十六日に系けるのを妥当とする。

なお詳細は拙稿「『強仁状御返事』について——『延山録外』所収『強仁状御返事』草案から得られる新知見を中心に」（『興風』22号〔2010年〕89頁）を参照されたい。

・205 『清澄寺大衆中』（文永十二年正月十一日）

『日意目録』『日乾目録』等によれば、冒頭から「いまだつくしみず。え」（『定遺』1136頁3行目）までの真蹟十三紙が身延山久遠寺に所蔵されていたが、明治八年の大火で焼失した。なお、『日乾目録』は「終一紙程闕セリ」としているが、字数からして（ことに奥書を入れれば）二紙ほどが欠していたものと思われる。『日祐目録』（写本の部）の「寶珠御給事」は本状を指すか。『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。日全の『法華問答正義抄』第十六に「遣佐渡殿御書」の名で引文される。『平賀本』本状奥に「正月十一日」の日付がある。『日奥目録』は「弘安三年（？）」とし、『境妙庵目録』『日諦目録』『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』は建治二年に系ける。しかるに本状は、①文永十一年十二月二十六日状『強仁状御返事』と密接に関連していると思われること、②文中領家の尼が宗祖から離れたことに触れていること、さらに奥書に「このふみは、さど（佐渡）殿とすけあさり（助阿闍梨）御房と虚空藏の御前にして大衆ごとによりみかせ給へ。」（『定遺』1136頁）とあり、本状を助阿闍梨に託していることが、文永十二年二月十六日状『新尼御前御返事』に、領家の尼の退転を示し、かつ「此由をば委細に助阿闍梨の文にかきて候ぞ。」（『定遺』869頁）と述べているのに対応しているものと思

われることから、本状は文永十二年正月十一日に系けるのを妥当とする。

なお詳細は拙稿「『強仁状御返事』について——『延山録外』所収『強仁状御返事』草案から得られる新知見を中心に」（『興風』22号〔2010年〕91頁）を参照されたい。

・174 『兄弟抄』（建治二年卯月日）

真蹟断片、六箇所分蔵。『日祐目録』（写本の部）にその名が見える。遺文集としては『日朝本』が初見。『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。『日朝本』本状奥には「卯月日」とあり、『平賀本』『当家宗旨名目』『刊本録内』は建治二年卯月日とし、『日諦目録』は建治二年、『御書鈔』『録内啓蒙』『境妙庵目録』『対照録』『日蓮聖人遺文の文献学的研究』（前掲）は建治二年卯月十六日、『日明目録』『日騰目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』は文永十二年（建治元年）四月十六日である。

『日蓮聖人遺文の文献学的研究』（307頁以下）が建治二年とするのは、①文中「文永十一年の十月ゆき・しづま、ふのものどむ……」（『定遺』925頁）と文永の役について「去年」といわれないのは、建治二年以降であることを示していること、②文中「當時もかのうて（打手）に向いたる人々のなげき、……」と蒙古襲来に備えての兵役に関する人々の歎きについて述べるのは、建治二年三月二十七日状『富木尼御前御書』に「當時つくしへむかへば、とどまる女こ、ゆくをとこ、はなるるときはかわ（皮）をはくがごとく……」（『定遺』1148頁）と記されるのと符合すること、等による。妥当な見解である。

さらに右に加え、本状には弘法・慈覚とともに智証も批判の対象となっていることをあげておきたい。そ

の初出は系年のはっきりしているものでは建治二年七月二十一日『報恩抄』であり、建治二年以降であることがわかる。なお本状が建治二年四月とすれば、『報恩抄』に先んじての智証批判ということになる。日付については最古写本である『日朝本』『平賀本』がともに「卯月日」であるので、それを採用しておく。

・183『三蔵祈雨事』(建治二年六月二十二日)

真蹟第二紙から第八紙表裏、静岡県富士大石寺蔵。第八紙の裏に再び「一」と丁付けがなされ、以下第二紙裏が「七」の丁付けである。第一紙前半、神奈川県川崎市匠真寺蔵。ただしこれは以下の理由で臨模と思われる。①筆勢が第二紙以下に較べてたどたどしく、ことに署名・花押の形や筆順が不明朗である②他の七紙はいずれも裏の墨が見えるのにそれが全く見られない(ただし第十五紙(第二紙裏)は字詰めが多く、第十六紙(第一紙裏)も同じ字詰めであったとすれば、字数からして文章は前半紙で終っている可能性もある。その場合は第一紙冒頭裏に墨痕がないのは問題がない)。日順写本、北山本門寺蔵。『日朝本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』『真蹟集成』等所収。

本書系年については、臨模と思われる冒頭部分袖に日付・署名花押・宛名が記され、そこには「六月二十二日」の日付が見られる。『日順本』も「六月二十二日」である。『境妙庵目録』は建治二年、『日諦目録』『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』山中喜八氏『日蓮大聖人御真蹟目録』(立正安国会、1981年)843頁)は建治元年に系ける。

文中蒙古襲来とその意義について述べられるので、建治元年以降であることがわかる。かつ弘法・慈覚・智証の三大師が批判されており、智証が批判の対象になるのは建治二年以降であり、建治元年七月十二日状『高橋入道殿御返事』(『定遺』1088頁)段階では、弘法・慈覚の批判で智証に及んでいないので、建治二年以降であることがわかる。今は本文中に述べられている「りんごくの賢王」(『定遺』1071頁)との表現が建治二年七月の『報恩抄』(『定遺』10224頁)と近似していることも勘合し、建治二年としておきたい。

・197『大田入道殿御返事』(建治二年十一月三日)

真蹟断片、七箇所分蔵。遺文集としては『本満寺録外』に始めて収録される。『三宝寺録外目録』『他受用御書』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。

『本満寺録外』本状奥に「十一月三日」の日付がある。『境妙庵目録』は弘安元年、『日諦目録』『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』は建治元年、『対照録』は弘安二年に系げ、岡元鍊城氏『日蓮聖人遺文研究』(前掲)第2巻454頁)は、弘安元年四月二十三日状『大田左衛門尉御返事』(『日朝本録外』初見)にこの年大田殿が重篤であったことが記されることなどから、『対照録』説を支持補完している。

文中弘法・慈覚・智証の日本真言三大師が批判されており、それは建治二年以降であるから建治元年説は否定されなければならない。また『対照録』・岡元鍊城氏の弘安二年説は、文中「扶桑終_ニ欲_ス枯_ニ、他國_ノ霜_ニ」とあって、他國(蒙古)により此国が滅ぼされとの記述があり、これは建治年間に多く弘安期にはこのような表現はあまり見られないこと、さらに岡元説が根拠の一つとしている『大田左衛門尉御返事』について

は、真蹟・上代写本が無く『日朝本録外』が初見故に参考ながら、宛名が「大田左衛門尉」であって大田殿は入道していないところ建治三年以降には受け難く、弘安元年とする根拠とはなり難い。

むしろ『大田左衛門尉御返事』を建治二年四月二十三日状とすれば、そこに記されている大田殿が重篤であることと、本状に見られる「病氣(悪瘡)」との共通性から、本状は建治二年十一月三日状とするのが妥当と思われる。そして本状十一月時点で大田殿が入道となっているのは、時期的に見てこの病と関連があるものと思われる。なお大田殿が入道になる時期に関しては、『大田殿許御書』の項(247頁)参照。

・図13『一代五時図・略本』(建治二年)

真蹟十紙完、中山法華経寺蔵。遺文集としては『縮冊遺文』(統集)にはじめて収録される。『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。

本図に執筆年次の記載はない。『定遺』は文永五年に受け、『対照録』は建治二年に系けている。本図には真言宗の人師に「慈覚大師・智証大師」が連ねられている。宗祖が智証を批判の対象とし、弘法・慈覚・智証を真言三大師として批判するのは、系年の確定するものでは建治二年頃からであり、本図はそれと対応していると見られるので、建治二年以降であることがわかる。また建治三年に受けられる『一代五時鶏図・妙覚寺本』、弘安元年に受けられる『一代五時鶏図・本圀寺本』が、真言宗人師の中に伝教を入れており、本図にはそれが見られないことから、その前段階と判断され、内容的にも建治二年に受けられる『一代五時図・本満寺本』と共通していることから、建治二年に受けられるのを妥当とする。

・図24『一代五時鶏図・本満寺本』(建治二年)

真蹟八紙完、京都本満寺蔵。『定遺』に初めて収録される。『対照録』『真蹟集成』等所収。

本図に執筆年次の記載はない。『定遺』は弘安二年、『対照録』は文永十二年に系ける。本図には真言宗の人師に「慈覚大師・智証大師」が連ねられている。宗祖が智証を批判の対象とし、弘法・慈覚・智証を真言三大師として批判するのは、系年の確定するものでは建治二年頃からである。本図はそれと対応していると思われるので、建治二年以降であることがわかる。また建治三年に受けられる『一代五時鶏図・妙覚寺本』、弘安元年に受けられる『一代五時鶏図・本圀寺本』が、真言宗人師の中に伝教を入れており、本図には列せられていないのでその前段階と判断され、内容的にも建治二年に受けられる『一代五時図・略本』とほぼ同じであることから、建治二年に受けられるのを妥当とする。

・176『種々御振舞御書』(建治二年十二月から建治三年正月頃)

現行『種々御振舞御書』は『高祖遺文録』が身延會存御書である『種々御振舞御書』『佐渡御勘気御書』『阿弥陀堂法印祈雨事』をこの順番で一つにしたものである。

身延會存『種々御振舞御書』『佐渡御勘気御書』『阿弥陀堂法印祈雨事』の体裁は、『日乾目録』によれば、まず『種々御振舞御書』は冒頭「去文永五年」から「とてまかりいでぬ」(『定遺』969頁3行目)まで十九紙が整束し、かつ継ぎ目に筆がわたっており、継ぎ紙に記されていたことがわかる。『佐渡御勘気御書』は「二十一紙整足」とのみあって内容の情報は示されない。『阿弥陀堂法印祈雨事』は始めが不足「言の密教などをそしる」(『定遺』980頁13行目)から「をなげすてよとかける法然等」(984頁

14行目)まで七紙と、「のひびたふ(響破)るなり。死^スる時は」(985頁7行目)から「あたりし罰とはしらずや」(同10行目)までと、これに現行『光日房御書』の末尾「これらはさておき候^{じぬ}」(1160頁11行目)から最末「ものしらぬ者とをぼすべし。建治二年(太歳丙子)三月日」(1161頁10行目)までが接続され、途中処々文字が欠損し、一紙の不足があるが都合十紙である。参考ながら、『日乾目録』によれば身延會存『光日房御書』は冒頭「去文永八年太歳辛未」から「ほろひぬとみへし程に」(1160頁10行目)までの十八紙半で、末尾は欠損していた。『日朝本』『平賀本』はほぼ『日乾目録』と同じく後欠であり、現行本末尾の「サレハ鹿^ハ味アル故^ニ人^ニ殺^{サレ}」(これは『阿弥陀堂法印祈雨事』の末尾となるものである)以降の文が挿入される初見は、目録上ではあるが(冒頭と末尾が記録されている)身延十二世日意の目録であり、『日重本』『本法寺本』『刊本録内』がこれを踏襲する。

以上『高祖遺文録』の、『光日房御書』と『阿弥陀堂法印祈雨事』の末尾錯簡の訂正、また三書を一書とする一連の作業は妥当と結論する。

さて本書の系年であるが、『日乾目録』によれば『阿弥陀堂法印祈雨事』の末尾に「建治二年太歳丙子三月日」の年次の記載があり、これは本来『光日房御書』の末尾であるが、錯簡のままにこの日付が『阿弥陀堂法印祈雨事』の系年となり、三書一書とした『境妙庵目録』『日諦目録』『日明目録』以降は『種々御振舞御書』(與光日尼書)全体の系年となっている。また『高祖遺文録』は『光日房御書』と『阿弥陀堂法印祈雨事』の末尾錯簡を修正しながらも、系年はなお建治二年三月としている。『縮冊遺文』は建治二年、『定遺』は建治元年(或建治二年)、『新定』は建治二年(或建治元年)である。『日蓮聖人遺文の文献学的研究』は文中「去文永十一年二月十四日の御赦免の状……」(『定遺』978頁)とあり、「去年」といわれ

ていないことから建治二年説を支持している。今はそれに加え、弘法・慈覚・智証の三大師が批判されていること(『定遺』979頁)から、それは建治二年頃からであり、また阿弥陀堂法印祈雨の失敗が示されている(『定遺』980頁以下)のも、『報恩抄』(『定遺』1229頁)と共通しており、およそ同時期とするのが妥当である。末文に「殊に今年は雪深くして人間^ツことなし。」(『定遺』986頁)とあり、寒い時期であることを勘合すると、建治二年の晩冬から、建治三年の初春頃かと思われる。よって今は本書系年を、建治二年十二月から建治三年の正月頃としておきたい。

・159『大田殿許御書』(建治三年正月二十四日)

真蹟十紙完、千葉県中山法華経寺蔵。『日朝本』『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。

真蹟本状奥に「正月二十四日」との日付が見られる。『境妙庵目録』は弘安二年、『日諦目録』『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』『対照録』は文永十二年に系ける。

今系年を推定するに、『日蓮聖人遺文辞典』(歴史篇)の示すとおり、本状末に見られる花押はバン字型であり、弘安二年説は不可である。本状では、真言の三三蔵とともに「弘法・慈覚・智証^ノ三大師」(『定遺』852頁)とて、三大師が揃って批判されている。都守基一氏の論攷「『法華取要抄』の草案について」(『大崎学報』〔前掲〕第154号118頁以下)によれば、弘法・慈覚・智証の真言の三大師が揃って批判されるのは建治二年七月二十一日『報恩抄』からであり、それ故に都守氏は、三大師が批判されている本状が『報恩抄』以前に系けられていることには再考の要があるとしている(前掲都守論文139頁)。

それに加え今は本状の宛所が「大田金吾入道殿」とされていることに注目しておきたい。大田殿は文永十二年三月十日状『曾谷入道殿許御書』までは「大田金吾殿」と称されており、その時点まで入道していない。しかるに建治二年十一月三日に系けられる『大田入道殿御返事』（真蹟断存）ではその宛所から入道していることがわかり、かつこの時大田殿は悪瘡を煩っており（『定遺』1118頁）、入道したのはこの病による可能性もある。

なお真蹟・上代写本が無く『日朝本録外』が初見故に参考ながら、『定遺』番号285『大田左衛門尉御返事』では、宛所に「大田左衛門尉」とあっていまだ入道しておらず、また文中正月下旬より体調が思わしくないことが記されていることから、建治二年四月二十三日状とするのが妥当であり、大田殿が入道したのはその後そう時を経ない時期と思われる。そうとすれば「大田金吾入道殿」との宛所を持ち、かつ正月廿四日付である本状は、建治三年に系けられるべきである。

・168『神國王御書』建治三年八月二十一日

真蹟四十四紙（第一紙より四十三紙までと副状一紙）京都府妙頭寺蔵。上代写本はなく遺文集としては『本満寺録外』が初見。『三宝寺録外目録』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』『対照録』『真蹟集成』等所収。

真蹟本書奥は欠失しており、年次の記載は見られない。『境妙庵目録』は建治元年（文永十二年）二月日、『日誦目録』『日明目録』『縮冊遺文』は建治元年、『定遺』は文永十二年二月、『対照録』は「弘安元年或謂 建治三年八月」とする。また、岡元鍊城氏『日蓮聖人遺文研究』（〔前掲〕第2巻121頁以下）では、

建治三年八月二十一日状『兵衛志殿御返事』に「神國/佛國となりし事えものたいう（右衛門大夫）殿の御文と引合せて心へさせ給へ。」（『定遺』1371頁）とあるのは本書を指すものと推定し、両状を兄弟に同日に差し出されたものと見て、建治三年八月二十一日に系ける。妥当な見解である。

それに加え本書では「日本國は又弘法・慈覚・智證、此の謗法を習傳て……」（『定遺』889頁）として三大師が揃って批判されており、それは建治二年からであるから、建治元年説は不可である。今は岡元説を良しとし、建治三年八月二十一日状としておきたい。

・図22『一代五時鶏図・妙覚寺本』建治三年

真蹟七紙完、京都妙覚寺蔵。ただし第六紙前半数行（涅槃時の一部）が欠失している。『定遺』に初めて収録される。『対照録』『真蹟集成』等所収。

本図に執筆年次の記載はない。『定遺』は「建治」とし、山中喜八氏『日蓮大聖人御真蹟目録』（847頁）は建治二年に系ける。都守基一氏「京都妙覚寺の宗宝解題」（『妙覚寺寺宝集成』〔妙覚寺、2003年〕）では、本図末尾に主師親三徳図・大通結縁図があることに注目し、文永九年に系けられる『一代五時鶏図・西山本』にもそれが見られること、さらに「鶏」「経」の字体が「西山本」や文永八年に系けられる『一代五時鶏図・広本』と共通しているとして、文永九年か十年頃と推定している。坂井法暉氏「日興写本『一代五時鶏図』をめぐって」（『興風』14号〔前掲〕9頁以下）では建治元年から二年に系けられる『撰時抄』（『定遺』1035頁）、建治三年の『頼基陳状』（『定遺』1358頁）に伝教が漢土から真言宗を伝えた旨の記述があり、また建治二年五月頃と推定される『随意意御書』（『衆生心身御書』『定遺』1615

頁)等では、伝教は天台・真言の二宗の勝劣を明確に述べられていないとの記述があり、本図はそれらに対応するものと見て、建治二・三年頃と推定している。寺尾英智氏「日蓮『一代五時図』の身延山真蹟曾存本——京都本満寺所蔵の日乾筆真蹟臨写本について」(『身延論叢』第3号〔1998年〕48頁)では、本図の真言宗に伝教の名が見えることから、山中説の建治二年を支持している。

さて、右に見たように本図の系年を推定する上で重要な情報は、真言宗諸師の中に伝教が含まれていることである。この場合宗祖はどのような意識で、真言宗諸師をあげているかが問題となる。すなわち単に真言宗を伝承した人師を掲げていると見るか、それともそれを批判的に掲げていると見るかということである。もし前者であれば、宗祖が伝教を真言を伝来した人師としているのは、文永九年頃に系けられる『華嚴法相三論天台等元祖事』(『定遺』2910頁)に、真言祖師の系譜に「善無畏・順曉・傳教」とあり、かつ天台宗の真言師として「傳教・慈覚・智証等」としており、文永七年に系けられる『善無畏抄』においても「傳教大師(延暦二十三年(乃)御入唐、靈感寺の順曉和尚に眞言三部(乃)祕法(於)傳、(『定遺』410頁)と述べているから、この頃に既にそのように認識していたことが知れる。そうした観点からすれば、本図と『一代五時鶏図・西山本』との末尾の共通性から、本図を文永九・十年と主張する都守説は、かなり有力な見解といえるであろう。しかし果たして真言宗諸師の列座は、単に真言伝持の人師として掲げられているのであろうか。

真言師列座の様相を時系列的に見れば、①『一代五時図・広本』(文永八年・『定遺』2282頁)には真言宗の人師は記されず、②『一代五時鶏図・西山本』(文永九年・『定遺』2335頁)は善無畏・金剛智・不空・一行阿闍梨、③『一代五時鶏図・本満寺本』(建治二年・『定遺』2385頁)は善無畏・金剛智・不

空・弘法・慈覚・智証、④『一代五時図・略本』(建治二年・『定遺』2300頁)は善無畏・金剛智・不空・恵果・弘法・慈覚・智証、⑤『一代五時鶏図・妙覚寺本』(建治三年・『定遺』2356頁)は善無畏・金剛智・不空・一行・伝教・弘法、⑥『一代五時図・身延會存本』(建治三年・寺尾英智氏「日蓮『一代五時図』の身延山真蹟曾存本」『身延論叢』第3号)は善無畏・金剛智・不空・伝教・弘法・慈覚・智証、⑦『一代五時鶏図・本圀寺本』(弘安元年・『定遺』2389頁)は善無畏・金剛智・不空・恵果・弘法・順曉・伝教・慈覚・智証となっている。②の唐土の真言師達が批判的に示されていることは、文永七年の『善無畏抄』(『定遺』411頁)、文永九年に系けられる『顛謗法抄』(『定遺』272頁)に明らかである。③④にて日本の弘法・慈覚・智証が加えられているのは、文永十一年頃から東密に加えて慈覚批判がなされ、かつ建治二年頃から弘法・慈覚・智証の三大師が、揃って批判されるようになることに対応していることは明らかである。では⑤⑥⑦に伝教が加えられているのはどのように考えるべきであろうか。これを単に真言伝持の人として掲げていると見ることも可能であるが、右に見たように他の諸師達が、批判の対象となつてから掲げられていることからして、伝教もその意をもって加えられた可能性が高い。すなわち文永十一年十一月十一日状『上野殿御返事』あたりから、伝教は結果的に天台真言の勝劣を明確にされなかったとの見解が示されるのである。勿論他の真言師と同じような批判の対象ではないことは明白であるが、消極的ながら真言宗跋扈の責任の一端が、伝教に明確な真言批判が無かったことにあるとして、真言師として列座されることとなつたのではないかということである。ちなみに右の他にそうした指摘のある遺文を列挙すれば、『曾谷入道殿許御書』(文永十二年三月『定遺』897頁)『撰時抄』(建治元年『定遺』1035頁)『随意御書』(『衆生心身御書』建治二年五月頃『定遺』1615頁)『報恩抄』(建治二年七月『定遺』1210頁)『破良観

等御書』（建治二年七月、建治三年二月頃『定遺』1284頁）『大田殿許御書』（建治三年一月『定遺』852頁）があげられる。加えて『法門可被申様之事』（文永七年『定遺』451頁）等、台密批判がなされる以前においては、天台宗に組み込まれた真言（遮那業、傳教創始）を認めていた宗祖が、文永十一年頃から台密批判をされるに及んで、真言を全く認めないという位置に立ったことも、傳教を真言諸師の中に入れる要因となったのではないかと推測する。

以上のことがらを勘合し、今は本図系年を、傳教が挿入されていない④『一代五時図・略本』（建治二年）と、挿入される⑤『一代五時図・身延會存本』（建治三年）の間、建治三年頃としておきたい。

・ 図25 『一代五時鷄圖・本圖寺本』（弘安元年（四月以降））

真蹟七紙完、京都本図寺蔵。日重写本、京都本満寺蔵（『本満寺録外』第二十冊）。『定遺』に始めて収録される。『対照録』『真蹟集成』等所収。

本図に執筆年次の記載はない。『定遺』は弘安三年頃、『対照録』は弘安二年、山中喜八「花押解説」（『日蓮聖人真蹟集成』第5巻310頁）は弘安元年とする。本図の題号下には、宗祖の花押が大書されており、ボロン字のワラビ手であるから、現存資料ではバン字型花押の最後となる弘安元年四月二十一日日本尊（番号48）以降であることがわかる。かつ花押の終筆が大きく跳ね上がっている形が、弘安元年に係けられる『秀句十勝抄』（『真蹟集成』第3巻193頁）とよく似ており、今は山中説の弘安元年を可とおきたい。

資料編（二）偽撰・疑義濃厚と判断する遺文

・ 『定遺』番号（以下略）4 『蓮盛抄』

本抄に真蹟・上代写本はない。『本満寺録外』が初見。『三宝寺録外目録』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

『本満寺録外』『刊本録外』所収本状奥に年次記載は見られない。『日明目録』に初めて建長七年の系年が付されるが、その根拠は不明である。

『本満寺録外』本状奥に「私云、此書御筆有之歟、可尋之」との編者の識語があるが、本抄を疑う言葉なのか、或は真撰であるとの見通しを述べたものなのかは、にわかには判断しがたい。『録外考文』（八巻四五）には、この『本満寺録外』の識語を紹介しつつ「古来真偽未決」としている。なお、『日明目録』『高祖遺文録』は『禅宗問答抄』との名称を付している。

本抄は、問者・答者が当家・禅家一定せず入り組んでいるなどの文章的な稚拙さが見られ、常の宗祖の文体とは懸隔があるように思われる。また文中禅宗が『大梵天王問仏決疑経』を根拠に迦葉への付属、および「教外別伝 不立文字」を主張するのを、本経が疑経たることをもって破すのは、疑義濃厚な『聖愚問答抄』と共通しており、それは『金綱集』『禅見聞』（『日宗全』14巻286頁）とも共通している。三者の密接な関係が予想される。以上を勘合し本抄は疑義濃厚な遺文としておきたい。

・6 『念佛無間地獄抄』

本抄に真蹟・上代写本はない。『本満寺録外』が初見。『三宝寺録外目録』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。『三宝寺録外目録』では「謀書歟」とする。

『本満寺録外』『刊本録外』所収の本状には執筆年次の記載は見られない。『日明目録』『高祖遺文録』『定遺』は建長七年に系ける。

内容的には教主論・教相論により浄土教を批判し、更に善導・法然等念仏者の臨終の悪相を示し、法然浄土教への諸師の批判書、並びに追放宣状・申状等が示されるところ、特に破綻してはいない。

しかし、次の三点において疑義を存す。

①『浄土決疑集』（『浄土決義抄』）の作者「公胤」を「實胤」と誤っており、真蹟完存『浄土九品事』では正しく「公胤」としているのに相違している。

②『彈選択』の作者「定照」を「隆真」と誤っている。ただし『浄土真宗教典志』に「彈選択一卷 嘉祥（嘉祿）年中山僧上野並榎堅者定照作 出長西録」。彈選択一卷 山門東塔佛頂房隆真作 出選撰評一」とあって、定照・隆真の両本をあげているが、隆真作説の根拠たる『念仏選撰評』（浄土宗全書8巻618頁）は真迢の作で、真迢はもと日蓮宗の僧であるから、『念仏無間地獄抄』の説を踏襲した可能性が高い。

③「永尊堅者状」の引文が、前後入り組んでいたり、最末に来るべき年次記載が途中に入っていたりしている（『念仏者追放宣状事』（『定遺』2262頁）・『金綱集』所収「念仏者所追事」（『日宗全』13巻218頁）参照）。

以上の疑義の内①③については転写の際の誤記や錯誤の可能性もあるが、②についてはある程度決定的な

疑義といえよう。よって今は疑義濃厚な遺文としておきたい。詳細は拙稿「宗祖遺文『念仏者令追放宣旨御教書集列五篇勘文状』とその周辺」（『興風』21号〔2009年〕132頁以下）参照のこと。

・29 『教機時国抄』

本抄の真蹟・上代写本はない。『日祐目録』（写本の部）にその名が見られる。『日朝本』『平賀本』『刊本録内』等所収。

『日朝本』『平賀本』『刊本録内』所収本抄には執筆年次の記載がない。『境妙庵目録』は「康元ノ比」、『日諦目録』『高祖遺文録』は弘長二年、『日明目録』は「弘長二年二月上旬」、『日騰目録』は文応元年（理由として書中に「當世末法二百一十餘年」とあり、弘安元年の祖書及び本尊等が「二千二百三十餘年」とある故とされている。）、『縮冊遺文』『定遺』は弘長二年二月十日に系ける。

本抄は写本ながら『日祐目録』にその名が見られるので、康永年間には存在したことは確実であり、教義的にも特に破綻するところはない。しかし決定的ではないものの、次の点において疑義が存する。

第一に文中に二度まで「二百一十餘年」「二千二百一十餘年」とあることに注目したい。宗祖は『災難興起由来』に、釈尊の入滅を『周書異記』説を採用して穆王五十二年としているから（『定遺』159頁）、それによれば仏滅後二千二百一十一年は弘長二年であり、『日諦目録』『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』が本抄を弘長二年に系ける理由の一端はここにもあると思われる。しかるに本状には「高野弘法等ハノノ華嚴經・大日經等ハノノ勝ニシテ於法華經ニシテ」（『定遺』243頁）とあって東密弘法を批判しており、真撰遺文による限り真言批判は文永六・七年あたりからであるから（本書72頁参照）、年代的に不審がある。

また宗祖は真撰遺文によれば、仏滅後の年数の記述について、文永九年二月『開目抄』（『定遺』592頁）文永九年『祈祷抄』（『定遺』672頁）あたりまでは「二千二百餘年」と記しており、その点もやや問題があるように思われる。

次に佐藤慈豊氏『日蓮大聖人御書新集』『高祖遺文録真偽決略評』に「本文の初に云く。一教者釋迦如来所説一切經律論五千四十八卷、四百八十帙、天竺流布一千年云々。此れ漢土流布の經卷の數也。天竺に流布なかりしは、三歳の童子尚之を知る。大聖豈に是の如き荒涼あらんや。」（12頁）と指摘することく、本抄で天竺流布の經律論が五千四十八卷であるとしていることへの疑義である。これは『法華經題目抄』（『定遺』395頁）『兄弟抄』（『定遺』918頁）『和漢王代記』（『定遺』2347頁）等真撰遺文では漢土流布の卷数としているのと相違している。もつとも次下にはそれが漢土に伝来されたといっているが、文意としては天竺に流布した「五千四十八卷四百八十帙」がそのまま漢土に流布したといっているのであり、天竺流布は「一切經」（『法華經題目抄』）「八万宝藏」（『兄弟抄』）といわれているのと相違していることは明らかである。

次に「天台山ノ智者大師只一人ノ……不レハ止マ現世ニ舌爛ニ口中ニ後生ハ可レ隨フ阿鼻地獄ニ等云々」（『定遺』243頁）の箇所は、恐らく『法華玄義』二の「輕慢不止舌爛口中」の文を参考としたものであるが、取意としても相違が甚だしく、常の宗祖の引文の仕方とは懸隔があるように思われる。また「佛誠ニ云ク値フトモ惡象ニ不レレ値ニ惡知識ニ等云々」（『定遺』245頁）の引文も、『涅槃經』の「於惡象等心無怖畏於惡知識生怖畏心」の文のアレンジであろうが、宗祖は他の真撰遺文では、本文は正しく引用されており、違和感には禁じ得ない。

以上を勘合すると、本書は真撰遺文とするには少なからず疑問があり、今は疑義濃厚な遺文としておきたい。ただしもし真撰と仮定するならば、真言批判が見られるので、文永六年以降に系けられるべきであろう。

・33 『持妙法華問答抄』

本抄に真蹟・上代写本はない。初出は『日朝本』、以降『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。日健の『御書鈔』および日重の『見聞愚案記』（3巻47丁）に、日持作であるが宗祖の印可がある故に録内に入れられた旨の記述がある。『録内啓蒙』もこれを踏襲する。

初出の『日朝本』以降本抄に年次の記載は見られない。『境妙庵目録』『日諦目録』は建治二年、『日明目録』は建長五年、『日騰目録』は「不明」、『日蓮聖人御遺文講義』（6巻291頁）にはこの他『日諦目録』の旧本は弘安三年であり、校訂後は建治二年なるも、校訂者日英はこれに賛せず正元又は文応の比とし、『高祖遺文録』が弘長三年としながらも「所以考え難し」としていることを紹介している。『定遺』『新定』も弘長三年。

前半、『法華經』が一代説教の中で最勝なることが示される部分で、「有人師の云」（『定遺』277頁）として、『無量義經』の四十余年未顕真実とは『法華經』にて始めて作仏する二乗についていうのであって、爾前得道の者にとつては未顕真実ではないとの難が呈され、それに対し、それは法相の徳一（得一）の邪義であると退けるところは、『顕謗法抄』の「有人云」以下（『定遺』258頁）とほぼ同意である。

さて後半冒頭で『法華經』にて成仏する方軌を問う段に、「傳聞く、一念三千の大虚には慧日くもる事なく、一心三觀の廣池には智水に……る事なき人こそ、其修行に堪たる機にて候なれ。」（『定遺』279

頁)とあり、問者の言葉とはいえ「一心三観」の語が見られる。しかるにこの語は、真撰たることが確定される遺文には全く使用されていないのみならず、疑義濃厚な『十法界事』『当体義抄』『授職灌頂口伝抄』『立正観抄』『立正観抄送状』『身延山御書』『一念三千法門』『十八円満抄』『法華本門宗要抄』『臨終一心三観』に使用されており、宗祖の作としては問題なしとしない(本書「あとがき」292頁参照)。古来日持作宗祖印可との伝説もあり、真撰遺文とするには躊躇せざるを得ない。

・36 『法華真言勝劣事』

本書に真蹟はない。『金綱集』『真言見聞集』(『日宗全』13巻238頁)に「聖人御書也」として収録される。また中山法華経寺日全の『法華問答正義抄』(正慶二年(1333)〜康永三年(1344))に「顕密二教勝劣御書」として全文引文される。ただし『日蓮聖人遺文辞典』(歴史篇)は日全はこれを日向作と見ていたと推測するが、「文永元年甲子七月九日記之」との日付も記されており、宗祖作として引文していることは明らかである。『日朝本』『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

『金綱集』は『日宗全』等一般に日向編とされるが、現存『金綱集』の日進本・日善本等に日向編を示す文言は見られない。さらに『法華問答正義抄』では『金綱集』を「久遠寺抄」「久抄」「進師抄」とし、後述の「真言七重難」を記す箇所では「師(日進)御書」と述べており、日進編と見ていたようである。また『身延文庫典籍目録 上』では、『金綱集』は日進の部に収録されている。

いずれにせよ本書は『金綱集』に収録されており、かなり上代にその存在が確認されるが、多くの疑義がありにわかに真撰遺文とは認められない。

まず先行研究として中條暁秀氏「金綱集の研究」(『日蓮宗上代教学の研究』(前掲))では、文中「私ニ云々無シニ乗作佛者 四弘誓願不レ可ニラ満足」(四弘誓願不レ可ニラ満足。總別ノ二願不レハ満足者衆生之成佛ニ難キ有歟。能能可レ得意云云。)(『定遺』307頁)とあるのは、『金綱集』編者の私注と思われるが(宮崎英修氏『不受不施派の源流と展開』(平楽寺書店、1969年)40頁では、日向の私見とする)、『日朝本』以下の『法華真言勝劣事』では本文として挿入されていること、また『金綱集』には見られない「私日蓮云」の語句が挿入されていることなどから、本書は『金綱集』を底本として成立したいわゆる「金綱集底本系遺文」としている。

今私見を述べれば、『金綱集』の編者は本書を「聖人御書也」と明記しており、『金綱集』を底本として成立したというのは不可としなければならない。また『日朝本』以下の「私日蓮云」の補筆についても、『金綱集』所収本の他の箇所「日蓮不審云」との文言が見られるので、すでに『金綱集』は日蓮遺文として収録していることは明らかである。

では本書は宗祖の真撰と見るべきであろうか。しかし本書には以下のようないくつかの疑義がある。第一には系年の問題である。『金綱集』(日王丸書写)所収の本書末尾には「文永九年甲子七月九日記之」とあるが、これは干支からして「文永元年」を誤写したものと思われる。『日朝本』では「文永九(元イ)年甲子七月九日」とあって、日朝は内容から文永九年に系けようとしたものと思われるが、干支が明記されているので文永元年は動かせない。

しかるに本書には明確な慈覚・智証の理同事勝義に対する批判が見られる。確実な遺文では慈覚・智証がそろって批判されるのは建治二年頃からであり、かりに本書を「文永九年」の成立と仮定しても、不審たる

ことは免れない。

第二に、本書冒頭でまず弘法の法華經を第三と下す文とともに、慈覚・智証・安然の理同事勝義が掲げられ、以下それらが批判されるのであるが、弘法の邪義を批判する根拠として、批判対象となっている安然の『教時義』が引用されていることがあげられる。このような文章の稚拙さは常の宗祖には見られない。ちなみに『撰時抄』では「安然和尚すこし弘法を難ぜんとせしかども、只華嚴宗のところ計」とがむるににて、かへて法華經をば大日經に對して沈めはてぬ。」（『定遺』1030頁）と述べ、安然は一見弘法を責めているようではあるが、かえってその邪義を助長させる結果となっていると批判している。

さてそうした疑義に加えて、本書を収録する『法華問答正義抄』の日全のコメントに注目しておきたい。日全は本書全文を引文した後のように述べている。「私云、……聖人、先破念仏宗、次破禪・律、次破真言宗也、サレバ安国論、先破念仏宗許也。佐渡以来專破真言、其書繁多也。開目抄等也。」（『興風叢書』〔13〕122頁）。何故に本書引文の直後にこうした認識が示されたのかは必ずしも明示されていないが、論理の趣くところ、文永元年に真言批判を目的として述作されている本書は（『法華問答正義抄』所収の本書末尾には「文永元年甲子七月九日記之」という年次記載がある）、少なくとも日全の認識と抵触するものであり、そうした疑念を内示しているものと思われる。

またその次下には本書に見られる「真言七重難」につき、「其義（如上御書）（『法華真言勝劣事』）依此御書立七重難、歟、尋、進師然也、被仰。」（『興風叢書』〔13〕123頁）と述べ、日全が日進に、『法華真言勝劣事』によって真言七重の難が立てられるのかと尋ねたところ、そうであると答えたとのエピソードが語られている。日全の疑問はこの「真言七重難」が、宗祖の確実な遺文に見られぬ故と思われる。

（実際他には『金綱集』を底本として偽作されたと思われる『真言見聞』のみにあり、日全は次下に「師（日進）御書」として『金綱集』の「真言七重難」の文を掲げている）、このような日進とのやりとりをわざわざ掲げているところに、日全の本書に対する疑念の意が読み取れるのではないか。この件に関しては池田令道氏「続『立正観抄』の真偽問題について」（『興風』22号〔2010年〕358頁以下）に詳述されているので参照された。

なお、真言批判が佐渡期以降とする見解は、この文の前に「祐師云」として、右文とほぼ同じ意が示されており、日祐もほぼ同じ認識であったことが知れる。日祐は『金綱集』を書写し（「方等之事」が現存する）、かつ『日祐目録』にも「金綱集十帖」「同十帖抄」（十帖抄とは抄本の意か）と二本の写本を記録しているが、その『金綱集』に全文収録されている『法華真言勝劣事』が『日祐目録』には記録されていない。日祐は、『一期所修善根記録』に「身延山参詣事。自生年十七歳大聖人三十三回忌（正和三年＝1314）始之。大略毎年令参詣、但有不参年、将又両度参詣之年有之。」（『大日本史料 第六編之四十』434頁）とあり、宗祖三十三回忌、日向寂年の年から身延へ遊学に通って日進に師事しており、『法華真言勝劣事』の存在を知らないとは思えず、本書を疑問視していた故の措置ではなかったかとも思われる。

かように本書にはかなり古くからその成立に疑問符が投げかけられているが、もし偽書であったとすれば、何故に制作され、かつ『金綱集』に掲載されたのであろうか。思うに、前出『法華問答正義抄』の日祐・日全の見解を示す直前に、「有難云」として、「先師（宗祖）が『立正安国論』や『戒体即身成仏義』で、法華真言同を示しているのに、それに背いて何故に真言を破すのか」という批判者の問いが設けられているが参考となる。これは他宗との問答の際に想定される（或は実際にそのように論難された）ものであり、そ

うした観点に立てば、宗祖がかなり早くから台東両密の批判をしていたという証拠が必要とされたことは、十分に予想されるであろう。本書は日進かその周辺において、文永初年頃に宗祖は台東両密の批判をしているとの根拠として偽作され、『金綱集』に盛り込まれた可能性があるのではなからうか。

なお本書は内容的に、『金綱集』を底本として偽撰された『真言見聞』と多くの共通点が見られる。

・43 『聖愚問答抄』

本抄に真蹟・上代写本はない。『日意目錄』（録外御書註文 日意所持分）に「聖愚問答抄 上下二帖」とある。遺文集としては『三宝寺録外目錄』に見られるが、本体は現在破損が激しく確認できない。『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。一如日重は『見聞愚案記』（3巻47丁）に「或本奥書曰、自古云偽書、日重数返披見スルニ御文体一向不似常御書是後人所造ナルベシ。」と古来偽書説があり、しかも日重自身の見解としてもそれを支持する旨が記されている。『本満寺録外』に収録されていないのは、そのためであろう。

実質的初見たる『刊本録外』本状奥に年次記載はない。『境妙庵目錄』は弘安四年、『日明目錄』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』は文永二年、『新定』は文永五年に系ける。

本抄は至るところに『立正安国論』の主人と客の問答に似た表現が用いられ、かつ「聖人示_{シテ}云_ク 汝交_ニ蘭室_ノ友_ニ成_ル麻_欽ノ性_ト。」（『定遺』381頁）「聖人云_ク、人の心は水の器にしたがふが如く、物の性は月の波に動くに似たり。故に汝當座は信ずといふとも後日は必ず翻へさん。」（『定遺』390頁）など、文意的にも類似の表現が見られる。

また下巻冒頭の禅宗との問答（『定遺』370〜375頁）は、禅宗の天竺二十八祖や「教外別伝 不立文字」を破す内容、および引文される『大梵天王問仏決疑經』『達磨血脈論』（「古人云」として引文）『壇經』『法華三大部補注』『弘決』『統高僧伝』『付法藏因縁伝』などが、『金綱集』「禅見聞」の冒頭部分（『日宗全』14巻289〜298頁あたりまで。ただし『達磨血脈論』は306頁）と共通し、両者の密接な関係を示している。

また、世の無常を二つの歌で示した後、「願ふても願ふべきは佛道、求めても求むべきは經教也」（『定遺』359頁）と述べるその独特の表現が、疑義濃厚な『法華大綱抄』が同じく二首の歌（歌の内容は違う）をもつて無常を示した後「急_キてもいそぐべきは後生のたくはへにて候」（『定遺』2055頁）と述べるのと共通し、かつ「人身は難_ク得、天上の糸筋_ノ海底の針_ニ貫_{ケル}よりも希に……」（『定遺』380頁）とあるのは、『法華大綱抄』の「龍樹_ノ大論_ニ宣_べられ候。大海_ノ八萬四千由旬_ノ底_ニ針_を立_テ、大風の吹_カん時切利天より糸を下_{シテ}、針の耳_ニつらぬく不思議はありとも、人間_ニ生を受_ル事_ハありがたしと宣_へ給_フ。」（『定遺』2054頁）と述べるのと共通する。なお「海底の針」云々の文は『大論』には見られない。また「例せば籠の内にある鳥の鳴_ク時、空を飛_テ衆鳥_ノ同時_ニ集_ル。是を見て籠の内の鳥も出_テんとするが如し。」（『定遺』387頁）とあるのは、疑義濃厚な『法華初心成佛抄』の「譬ば籠の中の鳥なれば空とぶ鳥のよばれて集_ルるが如し。空とぶ鳥の集_レば籠の中の鳥も出_テんとするが如し。」（『定遺』1433頁）の文と共通する。

また本抄末には「本有三身」という、疑義濃厚な遺文に見られ、確実な遺文には見られない用語が使用されている（田村芳朗氏「天台本覚思想と日蓮教学」『中世法華仏教の展開』（平楽寺書店、1974年）142頁）。

なお、岡田栄照氏の論攷「日蓮の禪批判について」（前掲）『印度学仏教学研究』第14巻1号128頁）には、『大梵天王問仏決疑経』が疑義濃厚な本抄および『蓮盛抄』に限定的に登場することが指摘されている。

本抄の初出は『日意目錄』の「録外御書註文 日意私所持分」であるから、内容的に共通する『法華初心成佛抄』（『日祐目錄』）や、『法華大綱抄』（『日朝本録外』）よりは後の成立と思われる、これらから取材した可能性が高い。また『金綱集』と密接な関連があるので、それを参照できる位置にある者の制作であろうと思われる。『立正安国論』との形式や文言の共通性から考えれば、『立正安国論』にない禪宗・律宗・真言宗の批判を盛り込み、文字通り四箇格言が整束した、『立正安国論』的諸宗批判の書を目指して作成されたものと思われる。しかしその文体は、常の宗祖の文体とは懸隔があり稚拙である。

なお文中に忍性の行状として「飯島の津にて六浦の關米を取ては、諸國の道を作り七道に木戸をかまへて人別の錢を取ては、諸河に橋を渡す。」（『定遺』353頁）と述べられていることにつき、福島金治氏は史学の立場から、「飯島の津」（和賀江津）の支配は極楽寺であるが、「六浦関」は称名寺の管轄下であると思われることから、「称名寺が（六浦関の）関錢を取ることはあつても、極楽寺が取る可能性は低いと思われる。」とし、「六浦の關米については日蓮の『聖愚問答抄』の資料的位置は偽書と判断した。」と述べている（『金沢北条氏と称名寺』〔前掲〕77頁・83頁）。傾聴すべき貴重な見解である。

・47 『星名五郎太郎殿御返事』

本状に真蹟・上代写本はない。『日意目錄』の「録外御書註文 日意私所持分」に「『星名五郎太郎殿御返事』重本」とある。遺文集としては『本満寺録外』が初見。『三宝寺録外目錄』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

本状の系年については、初出の『本満寺録外』には「十二月五日」の日付のみがあり、『境妙庵目錄』は弘安四年十二月五日、『日諦目錄』『日明目錄』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』は文永四年十二月五日とする。

本状は真言批判を中心テーマとし、傍らに浄土教が合わせて批判されている。真言批判は、①真言には二乗・女人・悪人の成仏が示されず、ことに即身成仏の義がなく、即身成仏があるとする『菩提心論』は龍樹の作ではないこと、②真言経は所詮爾前権経であること、③真言宗が現世利益を奇特とするのは外道と同じであること、以上三点によってなされている。①の『菩提心論』が龍樹作にあらずとするのは『撰時抄』（『定遺』1022頁）『大田殿女房御返事』（『定遺』1756頁）等であり、③の外道の奇瑞を破すのは『唱法華題目抄』（『定遺』208頁）『報恩抄』（『定遺』1232頁）等にあつて、内容的に特に破綻するところはないが、末文に「此使あまりに急ぎ候ほどに、とりあへぬさまに、かたはしばかりを申候。」（『定遺』420頁）とあつて、急ぎ記したものとしても、常の宗祖の文体に比して稚拙な感はいなめない。さらに真言批判を中心テーマとしており、それは真撰遺文による限り文永六・七年からであり、文永四年の書状としては不適當である。右のごとく本状は疑義濃厚な遺文であるが、もし真撰遺文と仮定した場合は、真言批判の書たる故に文永六年以降に系けられなければならない。

・56『與建長寺道隆書』

・59『與寿福寺書』

右三書はいわゆる『十一通御書』と称される遺文に属するものであるから、今は『十一通御書』として一括して述べる。

現行の『十一通御書』（『弟子檀那中御書』を加え十二通）は、啓運日澄の『日蓮聖人註画讃』（『日蓮上人伝記集』119頁）に『與北条時宗書』『與北条弥源太書』『與極楽寺良観書』『弟子檀那中御書』の一部が抄出されているのが初見である。全文は『本満寺録外』が初見であり、日重は「私云、此一通ハ披露状也。」と述べる。また十一通に、『弟子檀那中御書』を加えて「十二通御書」としているが、『日蓮聖人註画讃』も「十一通御書」としながらも『弟子檀那中御書』を抄出しているので、双方には密接な関連が予想される。ただし市村其三郎氏は「元寇と日蓮（下）」（『歴史地理』54巻2号、1929年）において、『日蓮聖人註画讃』にて、「十一通御書」の代表格として紹介されたものの中に、四箇格言が盛り込まれた『與建長寺道隆書』が含まれておらず、もし日澄が披見した『與建長寺道隆書』が、『本満寺録外』本と本文であったとすれば、必ずやその代表格として紹介したはずであるとし、日澄が披見した『十一通御書』は、『本満寺録外』収録のものとは必ずしも全同でなく、少なくとも真言批判（四箇の格言）は無かつたか、あるいはその全文が存在しなかったのではなかとの見解を提示し、今日伝わる『十一通御書』は、日重およびその周辺で、『日蓮聖人註画讃』の抄出を参考としながら、真言批判（四箇の格言）を盛り込んで偽作されたものと推測している。『刊本録外』ではこれを削除し収録しないが、『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等に収録される。

系年は十一通すべてに「文永五年戊辰十月十一日」との日付が見られる。

『十一通御書』については、姉崎正治氏が論攷「十一通書状から龍の口へ」（『大崎学報』59号、1921年）において、①『本満寺録外』に収録されるのが初出であり、その存在を示す『波木井殿御書』『種々御振舞御書』は信頼できる遺文ではないこと。②本状と密接な関係にあると思われる『宿屋入道許御状』が疑義濃厚であること。③四箇格言が整っていること、などの理由から疑義を呈している。ただし『種々御振舞御書』『宿屋入道許御状』は真撰遺文である。

また市村其三郎氏は前掲論文において、①蒙古牒状到来の日時が「正月十八日」となっており、史実では「閏正月十八日」であり、かつ『安国論奥書』等其他の真蹟遺文ではすべてのように表記されていること、②「貴殿」という、宗祖が使われない語が頻出すること、③『與建長寺道隆書』にて、『立正安国論』において念仏・真言・禅・律等を批判したと述懐するのは、事実と相違していること、④真言を排撃しているにもかかわらず、十一通の中に鶴岡八幡宮寺・勝長寿院・平福寺等、真言宗寺院宛がないこと、⑤『與大仏殿別当書』に見られる「蒙古牒状」が、東大寺尊勝院本・元史・八幡愚童記・八幡愚童訓・元祖化導記（行学院日朝）・日蓮聖人註画讃等に収録されるものと異なり、体裁および意味内容が劣悪であること、などの理由で疑義を呈している。

さらに浅井要麟氏は「十一通御書の研究」（『日蓮聖人教学の研究』〔平楽寺書店、1945年〕354頁・原稿初出『法華』21巻9号〜11号）において、先行論文（特に姉崎論文）を参考とし、①初見が『日蓮聖人註画讃』であること、②北条時宗を「鎌倉殿」と称することは、他の日蓮遺文および当時の一般史料にも見られないこと、③四箇格言が形式的に具備するのは佐後であること、④忍性に対し「長老」を「嘲弄」と表記

して擲揄したり、自身を過剰に自讃するのは、宗祖の常の堂々とした品格のある文章と乖離すること、⑤宗祖は大半の書状を和漢混合文で書かれており、漢文体の本書は特異であること、⑥蒙古使者来朝を確かな遺文である『安国論奥書』等が「後の正月十八日」と記し、それが史実と符合するに對し、本書では「正月十八日」としていること。⑦『與極楽寺良觀房書』に「日蓮……爲蒙古國退治大將」として自身を蒙古國退治の大将とするのは、『撰時抄』『報恩抄』等の確実な文献と乖離していること、などの疑義を掲げて偽書と断定している。

また川添昭二氏も『日蓮と鎌倉文化』（52頁以下）において、上記理由にさらに市村其三郎氏が前掲論文に示した、『與宿屋入道書』『與平左衛門尉頼綱書』『與北条弥源太書』に見られる「貴殿」との表記が、確実な宗祖遺文には見られないこと、の理由を加えて偽書と断定している。

右浅井説の内、②の「鎌倉殿」については『王舎城事』（身延會存・『定遺』917頁）にその例があり、④については『王舎城事』（『定遺』915頁）『下山御消息』（真蹟断存・『定遺』1320頁）『兵衛志殿御返事』（真蹟完存・『定遺』1405頁）に「良觀房」を「両火房」と擲揄している例が見られ、⑤については富木殿・曾谷殿宛て書状は多く漢文体であり、⑦については『滝泉寺大衆日秀日弁陳状案』（『滝泉寺申状』）に「聖人在^レ國^ニ 日本國之大喜^{ニシテ} 蒙古國之大憂也。」（真蹟存・『定遺』1678頁）とあるなど、必ずしも妥当な理由とはいえないが、その他の疑義は妥当である。さらに小さい事ながら『十一通御書』には「退治」との表記が多々見られるが、確実な遺文では「対治」と表記されるのが通例である。以上のことを勘案すれば、本書は偽撰書と断ぜざるを得ない。

・77『真言天台勝劣事』

本書に真蹟・上代写本はない。『日祐目錄』（写本の部）に「真言天台勝劣事」とあるは本書を指すか。『日朝本』『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

『日朝本』本書奥に日付の記載はなく、また文中系年を特定する記述は見られない。『日諦目錄』『日明目錄』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等文永七年に系ける。

本書は題名のごとく真言の主張を天台宗の立場から批判している。しかしその内容の、①弘法『十住心論』の法華三重の劣の説を安然『教時義』によって批判し、②大日は釈迦の異名とし、③「唐決」により真言経は方等部に撰すべきとするのは、金綱集底本系遺文たる『真言宗私見聞』（『定遺』2089頁・2077頁・2084頁）と共通しており、その影響を強く受けていることがうかがえる。

よって今は、他の『金綱集』を底本として成立した遺文と、同等のものとして位置づけておきたい。

・95『生死一大事・血脈抄』

本抄に真蹟・上代写本はない。『日朝本録外』が初出。『本満寺録外』『三宝寺録外目録』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

系年は本抄初見の『日朝本録外』本抄奥に、「文永九年壬申二月十一日」との日付がある。

本抄は最蓮房が生死一大事の血脈相承について尋ねたことに對する返書である。生死一大事の血脈とは釈迦多宝二仏から上行菩薩が譲られたところの妙法蓮華経であり、また久遠実成の釈尊と『法華経』と我等衆生が無差別であると解して妙法蓮華経と唱えるところをいうのであるとし、また、三世の生死に『法華経』

を離れぬこと、そして日蓮の弟子檀那が異体同心に唱題するところをも生死一大事の血脈というとしている。さらに佐渡流罪の日蓮に随順し難に値い、その上このような大事の質問をした最蓮房の信心を讃められている。最後に五大の妙行を妙法五字に配し本化地涌の利益とされ、上行菩薩が末法今時に此の法を弘通するために出現することが示されている。

本抄は「文永九年二月十一日」の日付を有しながら、上行菩薩末法出現思想が示されており（『定遺』524頁）、同思想は文永十年四月の『観心本尊抄』に始めて示されるものであるから、その成立に疑念を抱かざるを得ない。また本抄は疑義濃厚な『草木成佛口決』『最蓮房御返事』『得受職人功德法門鈔』と密接に関連している。

・97『草木成佛口決』

本書に真蹟・上代写本はない。『本満寺録外』『三宝寺録外目録』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

系年は本書初見の『本満寺録外』に「文永九年壬申二月二十日」との日付が見られる。

草木成仏について最蓮房に指南された書状である。すなわち妙法蓮華経とは有情非情に亘るのであり、妙法は有情・生の成仏、蓮華は非情・死の成仏・草木成仏であるとする。しかし釈尊の頭本を示す段では、理頭本は死・有情・妙法であり、事頭本は生・非情・蓮華であるとされる。また我等衆生の一身に有情非情十如是の因果が具足しているとも述べられている。

此等の草木成仏論は『木絵二像開眼事』や『観心本尊抄』などほぼ同時期の真撰遺文に見られるものとは大きな隔たりがある。また本書末には「一念三千の法門をふりすゝぎ（振濯）たてたるは大曼荼羅なり。：：天台妙樂傳教内にはかがみ（鑑）させ給へども弘め給はず。」（『定遺』534頁）と述べて、曼荼羅本尊や台当本迹違目が示されており、これらはいずれも文永十年四月の『観心本尊抄』以降に見られるもので、本書初見の『本満寺録外』本書奥に「文永九年壬申二月二十日」との日付が明記されていることから、本抄成立自体に疑念を抱かざるを得ない。

また本書は疑義濃厚な『生死一大事血脈抄』『最蓮房御返事』『得受職人功德法門鈔』と密接に関連している。

・102『最蓮房御返事』

本状の真蹟・上代写本はない。遺文集としては『日朝本』が初見である。『本満寺録外』本状奥に「於身延山以日朝御本移之也。但本者抄物云云。」とある。『本満寺録外』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

系年は『日朝本』『本満寺録外』『刊本録外』本状奥に「卯月十三日」の日付があり、文中「去る二月の比より大事の法門を教へ奉りぬ。」（『定遺』624頁）とて、同じく最蓮房宛の文永九年二月十一日『生死一大事血脈抄』同年二月二十日『草木成仏口決』との関連を示す記載があり、文永九年に系けられる。

京都より佐渡へ流罪の身の最蓮房が、宗祖の法門を聴聞して弟子となり、京都よりの種々の物とともに、弟子にしてくれるよう書状を宗祖に送った、その返状である。冒頭最蓮房の要請に対し、善師正師たる日蓮と師弟の契約を結び妙法を信受し得たのは過去よりの宿習であることが示される。右に示したように文中

「何となくとも貴邊に去る二月の比より大事の法門を教へ奉りぬ。」（『定遺』624頁）と述べるのは、同年二月十一日状『生死一大事血脈抄』二月二十日状『草木成仏口決』を指すものと思われ、続けて「結局は卯月八日夜半寅^ニ時^ニ以^テ妙法^ヲ本圓戒^ヲ奉^ル令^メ受職灌頂^セ者也。」とある「受職灌頂」についての意義を示したものが、本状の二日後の『得受職人功德法門鈔』と思われる。最後に同じ流人の身でありながら、このように大事の法門を研鑽し法理を味わうことは身に余る悦びであり、我等が居住のこの地は常寂光土であるとし、お互いの赦免を期して本状は結ばれている。

本状は疑義濃厚な『生死一大事血脈抄』『草木成仏口決』『得受職人功德法門鈔』と密接に関連することから、同じく偽撰に準ずるものと判断せざるを得ない。

また本状は文永九年四月十三日の書状でありながら、文中悪師を挙げる中「園城寺の智証・山門の慈覚」をあげて「邪悪の師」と批判しており、これは同時期の『開目抄』で智証の『授決集』が肯定引文され（『定遺』584頁）、かつ慈覚が庇われている（585頁）のと相違し、また慈覚・智証が批判されるのは建治二年頃からであり、偽撰書と判断する根拠となっている。

・103『得受職人功德法門鈔』

本抄に真蹟・上代写本はない。『日朝本録外』が初出。『本満寺録外』『三宝寺録外目録』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

系年は『日朝本』本抄奥に「文永九年壬申四月十五日^ニ夜半^ニ記^レ之^ノ畢^ス」とあり文永九年四月十五日である。『最蓮房御返事』によれば「結局は卯月八日夜半寅^ニ時^ニ以^テ妙法^ヲ本圓戒^ヲ奉^ル令^メ受職灌頂^セ者也。」（『定

遺』624頁）とあり、最蓮房は四月八日に受職灌頂を宗祖より受け、また同状端書には「得受職人功德法門委^ツ御申^シ候はん。」（620頁）とあり、その功德法門を伝えることが予告されている。本抄はその予告を受けて、『最蓮房御返事』の二日後、四月十五日付で執筆されたものである。先ず余経の受職と『法華経』の受職とは、前者は等覚の菩薩に受職し後者は凡夫に受職するという根本的相違があることが示される。又今経の中でも僧俗の異なりがあり、僧の中に又修学解了と信行の相違があるとす。そして僧の修学解了の受職は自行化他に亘る故に勝れ、僧の信行と俗の受職は自行のみにして劣るという。また修学解了の僧にも上下二種あり、上師は広く説き、下師は一人に説くという。そして今日蓮が釈尊より妙法の智水を灌頂された如く日浄（最蓮房）に受職する故に、上師の受職と心得て化他行に励むことを要請されている。

以上が本抄の主旨であるが、①宗祖の確かな遺文に僧俗に受職灌頂をした形跡がないこと、②「修学解了」と「信行」とに決定的な功德の相違を強調するのは、『法華経題目抄』（『定遺』391頁）『四信五品抄』（1295頁）等、無解有信を強調した常の宗祖の主張とは懸隔があること、③疑義濃厚な『生死一大事血脈抄』『草木成佛口決』『最蓮房御返事』と密接な関係があること、等を勘合すると偽撰と断ぜざるを得ない。

・110『真言見聞』

本書は『金綱集』『真言見聞集』の冒頭（『日宗全』13巻222頁）から約15頁分（同238頁まで）ほぼ全文が収録される。ただし本書では、この『金綱集』の文言から、途中二箇所かなりの文言が割愛されている。ところで『金綱集』には同文について、たとえばこの直後に見られる『法華真言勝劣事』を「聖人御

書也」(同238頁)と述べているような、宗祖遺文とする文言は見られない。写本としては『日朝本』(ただし途中「若法非法王爲根本」(『定遺』652頁6行目)、「半滿可簡撰文」(『定遺』657頁5行目)までを欠し、頭注に「此間四丁異本有之此無之」とある。『平賀本』あたりが初見。『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

本書系年についてであるが、『日朝本』の本書奥に日付は見られない。『境妙庵目錄』『日諦目錄』は建治二年、『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』は文永九年七月としている。

本書は①真言亡国の所以(表題はない)②「顕密事」③「真言七重難」の三段によって構成されている。第一の「真言亡国」のゆえんを述べる段では、真言は法華経誹謗の宗なる故に墮獄の因であり、それによって国家安穩を祈れば国が滅ぶのは当然の理であり、事実承久の変では真言の祈祷によって、国主である三上皇は滅ぼされたのであり、これこそ亡国の現証であるとしている。また、智証作といわれる『大日経指帰』に『法華経』は『大日経』に及ばずとされていることについては、それは智証に仮託された偽書であり、真撰の『授決集』には『大日経』は『法華経』の撰引門であるとし、智証を庇っている。これは『報恩抄』にてはこの両書を真撰とした上で、智証は法華・真言の二宗の勝劣を「思定ざりけるか。」(『定遺』1214頁)としているのと相違する。第二に「顕密事」では、秘密に二あり、一に宝を隠す秘密、二に疵を隠す隠密で、法華は微密であり、真言は二箇の大事が無いという疵を隠す隠密であるとしている。また、『法華経』には印真言が無いという難に対しては、元はあったものを羅什がそれを略して翻訳したものであるとしている。そして真言の經典は二箇の大事無き故に、十界互具はおろか非情色心の因果、草木成仏などは思いもよらず、ただ一念三千の義を盗んでいるに過ぎないと破折している。また、善無畏の理

同事勝に対しては、『法華経』は二乗作仏という理と久遠実成という事を具足していると反論している。第三に「真言七重難」。第一重・二重は真言経は釈尊所説以外の経であるとの説への反論で、ではその仏の出世・成道・利生はいつか、また陀羅尼蔵を弘法は真言と見ているが、陀羅尼蔵は釈尊の所説ではないのかと破折している。第三・四・五・六重は『法華経』等の引文により、『法華経』が一代の説教の中で最第一であることが示される。第七重は一念三千論で、一念三千法門は天台所立の法門であり、これが無ければ性悪の義もなく、普賢色身・兩界十界の曼陀羅・五百七百の諸尊等の真言の法義は有名無実であるとしている。この「真言七重難」は他の遺文では、疑義濃厚な『法華真言勝劣事』にのみ見られる。それについては『法華真言勝劣事』の項参照のこと。

右が本書の大意であるが、本書は次の理由から、上述した『金綱集』『真言見聞集』を底本に用い、その一部を割愛し宗祖遺文として偽作されたか、『金綱集』の抄録的なものが後世誤って宗祖遺文として編入されたか、いずれにせよ『金綱集』の後に作られたものと判断する。

その理由は第一に、文章削除の不合理な点である。本書では『金綱集』の「問真言(自何時)流布耶」(『日宗全』13巻224頁10行目)から「広略(如郡郷)也云々」(227頁11行目)までが削除されている。その結果文章は「華嚴に法華劣ト事能々可思惟也。(ここに右の文言が入る)華嚴経十二云々……」となり、一見すんなりつながっているように見えるが、よく見ると内容的に全く意味がなくなっており、本来の『金綱集』の文意が著しく損なわれている。『金綱集』の削除された部分では、迹化の龍樹・天台等には『法華経』の広略小分が譲られたが肝要は譲られておらず、それは真に『法華経』を譲られたことにはならないとし、あたかも世間において郡や郷が譲られても、位と国が譲られなければ、真に国を譲

られたことにはならないのと同轍である旨が述べられている。そしてそれに続けて「華嚴經十二^ニ云^ク」以下『六波羅蜜經』『最勝王經』『大集經』『大三界義』『大集經』が引文されるのであるが、その内容は当然右のことからに関連する、国主への付属に關することがらなのである。しかるに本書ではその前提が削除されてしまったが故に、これらの経文が宙に浮いた形となり、全体として意味がとれないものとなってしまっているのである。恐らく偽作者（或は抄録者）は「華嚴に法華劣^ト云^フ事能^ク可^キ思惟^ス也。」の文に『華嚴經』以下の引文が関連していると勘違いし、文章を大幅に削除して安易につなげてしまったものと思われる。

第二に、『金綱集』では「顕密^ノ事」と「真言七重難」の表題の下に、それぞれ『無量義經』と『涅槃經』の文が、小さな文字で注記的に掲げられている。これはそれぞれの項目の内容に即した、前文的役割を果たしているものと思われるが、本書では「顕密^ノ事」の『無量義經』が本文扱いになり、また「真言七重難」の『涅槃經』は文末に移動している。この措置も、『金綱集』の本来の形態や意味を理解せずに、安易になされたものといわざるをえない。

本書のこのような改悪状況を見れば、その成立過程を、本書から『金綱集』へと想定することは到底できず、『金綱集』の文を土台として、後世偽作したか抄録したかのいずれかと判断せざるを得ないのである。

なお、日全『法華問答正義抄』第十六「真言宗釈」中の「八、真言七重難事」には、「其^レ義^ハ如^ク上^ニ御書^ニ注^ス之^ル。」（『興風叢書』「13」123頁）とあり、本書の「真言七重難」部分の「一 真言^ハ……」（『定遺』658頁4行目）から「可^キ尋^ズ也」（659頁10行目）までが抄録されている。注目すべきは日全はこの抄録を、宗祖の御書としてではなく、「師^ノ御書」すなわち日進の御書としてしていることである。もし

『真言見聞』という宗祖御書があったとすれば、それを引文したはずで、わざわざ日進の御書としているのは、その時点で未だ『真言見聞』が存在しないことを示している。ちなみに「師^ノ御書」とは『金綱集』を指していることはほぼ間違いない。

参考として『日蓮聖人遺文辞典』歴史篇、中條暁秀『日蓮宗上代教学の研究』（「前掲」232頁以下）を参照されたい。

・124『如説修行抄』

本抄の真蹟は伝わらない。写本は伝日尊本が茨城県富久成寺に所蔵される。『御書目録日記事』に収録される。『日朝本目録』にその名が見られるが本体は欠本である。『平賀本』『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。引用としては日堯『当家肝要文集』（康安二年（1362）仲冬、編集に着手）に、「問^テ云^ク、如説脩行の行者は現世安穩なるべし。何が故ぞ三類の強敵盛んならんや。答^テ云^ク、（中略）法華折伏破權門理の金言なれば、……現世安穩の證文不^レ可^レ有^レ疑^ト者^ト也。」（『定遺』732〜733頁）の引文が見られる（坂井法暉氏「南北朝期における中山門流の一齣」『興風』20号〔2008年〕282頁）。

『刊本録内』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。なお、『日尊本』を「伝」としたのは、本写本は途中から（『定遺』733頁12行目「問云、如説脩行の行者と申さんは」以降）字体が変わっており、一筆でないことが挙げられる。全般的にいえば前半にくらべて後半は字が角張りしかもやや右上がりである。ことに「修」「御」などに違いが顕著である。また、本写本奥に見られる「大夫日尊」との署名は、伊豆実成寺蔵、日尊筆「日印への日興本尊等授与書」に見られる署名と著しく異なっている。以上のことを勘案し今

は「伝日尊」としておく。

伝日尊本奥に「文永十年癸酉五月日」との日付が見られる。

本抄は、まず末法において『法華経』を信受する者が仏在世よりも大難に値う理由は、末法は弘通の師が凡師であり弟子も又三毒強盛の悪人である故であるとし、それ故に末代に『法華経』を如説修行し弘通すれば、日蓮の如く諸宗よりの大難があるが、いずれは一國に正法が流布し安穩の世になるであろうと述べる。次に如説修行の定義が示され、開会の思想から諸宗の行も即『法華経』の修行であるとするのは間違いで、『方便品』に「不受余経一偈」と説かれる如く『法華経』のみを信受し、しかも今末法という濁悪の世にあっては、山林に交わって四安樂の撰受を行わずのではなく、天台が『法華文句』に「法華折伏破権門理」と示された、折伏を本とするのが如説修行の者というのであると述べている。最後に門下に対し、如説修行の者は必ず寂光の宝利に行くことができるのであるとの確信を持って、大難が競い起ころうとも退転なく妙法を信受することを促して本抄は結ばれている。

本抄では折伏論を『法華文句』の「法華折伏破権門理」の文から展開するところ、『転重軽受法門』『開目抄』が『勸持品』『不軽品』によって展開するのと相違し、また釈尊の『法華経』説時八年の説法や天台・伝教の弘教を折伏と規定するのは、本抄以外には見られない。また慈覚・智証が批判の対象となっており、真撰遺文による限り建治二年頃からであることと抵触している。

なお、本抄の「法王の宣旨背がたければ、任_レ経文_ニ權實_ニ二教のいくさを起こし、忍辱の鎧を著て妙教の劍を掲げ、一部八卷の肝心妙法五字の旗を指上_レて、未顯眞實の弓をはり正直捨權の箭をはげて、大白牛車に打乗て權門をかつばと破り、かしこへおしかけ、こゝへおしよせ、念佛・眞言・禪・律等の八宗十宗の敵人を

せむるに、或はにげ、或はひきしりぞき、或は生取_レれし者は我弟子となる。或はせめ返し、せめをとしすれども、かたきは多勢也、法王の一人は無勢也。至_レ今_ニ軍_ヲやむ事なし。」（『定遺』733頁）の文は、西山本門寺の開基である日代の『法華宗要集事』（延文五年六月晦日『日宗全』2卷229頁）によって、延文五年（1360）以前の成立が確定する偽撰書たる『法華本門宗要抄』に、「擧_テ未顯眞實_ノ旗_ヲ張_リ唯一佛乘_ノ弓_ヲ負_ニ正直捨權_ノ之箭_ヲ着_テ忍辱精進_ノ之甲冑_ヲ打_テ乘_テ大白牛車_ノ駿馬_ニ持_テ一乘圓頓_ノ之劍_ヲ擗_ニテ不惜身命_ノ楯_ヲ不_レ簡_ハ四教八教_ノ之馬場_ヲ馳_ニ向_テ法華嚴_ノ法相_ヲ三論_ヲ念佛_ノ眞言_ノ禪門_ノ天台_ノ俱舍_ノ成實_ノ律宗等_ノ之十宗_ニ押_シ寄_セ此_ニ推_シ懸_テ彼_ニ權教權門_ノ之軍陣_ヲ責_メ破_テ打_テ落_ス間崇_ニ重_シテ法王_ノ宣旨_ヲ有_リ爲_ル降參_ノ者_ヲ或_ハ違_ニ背_テ法王_ノ宣旨_ニ在_リ隨_ニ無間_ニ者_上爲_ル降參_ノ者_ハ爲_ル日蓮_カ之弟子_ト帶_ニ法王_ノ之宣旨_ヲ也。雖_レ帶_フ法王_ノ之宣旨_ヲ我身_ハ無勢也敵_人ハ多勢也多勢_ニ無勢_ナレハ不_レ合_ハ。」（『定遺』2159頁）とあるのと類似し、両者の深い関係を思わせる。

また本抄の「法華折伏破権門理の金言なれば、終に權教權門の輩_ヲを一人もなくせめをとして法王の家人となし、天下万民諸乘一仏乗と成て妙法独り繁昌せん時、」（『定遺』733頁）との文は、偽撰遺文たる『祈祷経言上』に「法華折伏破権門理、終_ニ諸乘_ヲ歸_セ一仏乗_ニと令_メ受納_セ給_ヘ。」（『定遺』2094頁）とあるのと類似している。特に「諸乘一仏乗」の語は、天台三大部始め天台系上代諸書、および宗祖の真撰遺文には見られず、『法華肝要略註秀句集』（『伝教大師全集』5卷283頁）と、疑義濃厚な『早勝問答』（『定遺』2064頁）に見られることが注目される。ちなみに『法華肝要略註秀句集』については日蓮宗徒により伝教に仮託して偽撰されたものとする説（田村芳朗氏『鎌倉新仏教思想の研究』〔平楽寺書店、1965年〕433〜436頁）と、「比叡山末学が日蓮義に準拠して謀作した偽書である」とする説（浅井圓道氏『上古日本天台本門思想史』〔前掲〕63頁）がある。

以上を勘案すると本抄は疑義濃厚とせざるを得ない。

・続20 『禅宗天台勝劣抄』

本抄に真蹟・上代写本はない。『刊本録外』にはじめて収録される。『高祖遺文録』はこれを削除し、その後『縮冊遺文』（第二統集）『定遺』等に収録される。

系年については初見である『刊本録内』所収の本抄には日付が見られない。『境妙庵目録』は文永元年とし『定遺』がこれを踏襲する。『日明目録』は宝治二年とする。

禅宗の「教外別伝」について批判されており、内容的には偽撰書たる『蓮盛抄』『聖愚問答抄』の禅宗批判に通じている。またたとえば問答体の形態がはつきりしないなど、文章的に稚拙な感はいなめない。さらに終わり方も唐突な感じで、あるいは後欠かとも思われるが、全体として常の宗祖の文体とは懸隔があり、今は疑義濃厚な遺文としておきたい。

なお、『録外考文』（6巻20丁）は真偽未決としている。

・続25 『真言宗私見聞』

『金綱集』『真言見聞集』に本書との同文・類文が多く見られる。遺文としては『刊本録外』に始めて収録されるが、『高祖遺文録』はこれを宗祖遺文に非ずとして除外し、『定遺』は「続篇」に収録している。系年については『日明目録』『定遺』は文永九年とする。

本書は「第一 教主同異事」「第二 諸仏道同事」「第三 真言説処事」「第四 一仏他仏事」「第五 教主勝劣事」「第六 顕密勝劣事」「第七 祈祷事」「第八 即身成仏事」「第九 方等部事」「第十 真言亡国事」「第十一 謗法事」「第十二 背自宗経師事」「第十三 貴人背法事」「第十四 理同事勝事」「第十五 弘法事」の十五項目からなっている。この内『金綱集』との関係が見られるものは、「第一 教主同異事」の『大日経』『金剛頂経』『菩提心論』『金光明経』『最勝王経』『大集経』『教時義』『金剛界礼懺』の引文が、『金綱集』『四仏五仏事』（『日宗全』13巻262頁）に見られる。この引文以外の「他云」「自云」の部分は『金綱集』にはない。「第四 一仏他仏事」は『金綱集』『一仏他仏』（13巻267頁以下）とほぼ同文。ただし後半にくく僅か挿入文が見られる。「第六 顕密勝劣事」は『金綱集』『顕密事』（13巻227頁以下）に類似の文があり内容も同轍であるが、かなり本書独自の挿入文が見られる。ちなみに『定遺』番号110『真言見聞』には『金綱集』『顕密事』のこの部分が全部引文されている。「第八 即身成仏事」は前半にくく僅か異なる部分があるものの、『金綱集』『菩提心論事』（13巻248頁以下）とほぼ同文である。なおここでは『金綱集』で「問云」「答云」となっているのが「他云」「自云」となっている。「第九 方等部事」の『大毘盧遮那経指帰』の引文部分が、『金綱集』『唐決事』（13巻261頁以下）にほぼ同文が見られ、また「其故授決集云」（『定遺』2086頁5行目）以降は『金綱集』（13巻223頁）に同文があり、この部分は110『真言見聞』にも見られる。「第十一 謗法事」は『金綱集』（13巻238頁以下）所収の『法華真言勝劣事』の冒頭から「帶甲冑猛者等云」（『定遺』304頁9行目）までほぼ同文である。「第十四 理同事勝事」は『金綱集』『顕密事』（13巻229頁8行目）の「抑宋朝之善無畏」以降とほぼ同文である。なおこの部分は110『真言見聞』にも見られる。「第十五 弘法事」は『金綱集』『真言見聞 別卷』『弘法大師事』（14巻546頁）と全同である。

以上が本書と『金綱集』との関係であるが、その詳しい対照は、中條暁秀『日蓮宗上代教学の研究』（「前掲」266頁）以下を参照されたい。ただし中條論文では「第一 教主同異事」の共通点には触れられていない。

右に見たように、本書はその殆ど部分が『金綱集』『真言見聞集』『真言見聞 別巻』と共通しており、密接な関係にあることは疑いない。ではどちらが先の成立であろうか。まず全体的に見て、本書は『金綱集』のあちこちからランダムに引文している感はいなめない。特に「第十一 謗法事」は、『金綱集』が「聖人御書也」として採録する『法華真言勝劣事』の前半によって作られており、これは本書から『金綱集』へという構図が成り立たないことを示している。本書が『金綱集』から取材して成立していることはほぼ間違いない。それ故に本書は前掲中條論文でも「金綱集を底本として成立した遺文と見て差し支えなからるか」（290頁）と述べている。勿論その可能性も否定できないが、今は文中書き手の言葉として「師云」と二度まで記されていることに注目したい（『定遺』2071・2073頁）。もし宗祖に仮託して作成されたとすれば、宗祖が「師云」として、自身の師である説を掲げていることになるのであるが、修学期ならいざ知らず、そのような荒唐無稽なことを想定して偽書がつくられることは、およそ考えにくいのではない。すなわち本書はもとと宗祖に仮託して制作された偽撰書ではなく、何者かが『金綱集』から取材しながら真言破折の教科書的なものを作成したものではないかと思われる。しかも『金綱集』の説を「師云」としているところ、その成立は『金綱集』の成立からそう時を隔てぬ頃の可能性があるのではなからうか。本書が『刊本録内』に編入されるまで、『日朝本録外』や『三宝寺録外』『本満寺録外』等に編入されなかったことは、以上の推測を補完していよう。いずれにせよ本書を宗祖遺文とすることはできない。

・図12 『日本真言宗事』

本書に真蹟・上代写本はない。初見は『本満寺録外』。『三宝寺録外目録』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

『本満寺録外』『刊本録外』所収の本書には執筆年次の記載は見られない。『境妙庵目録』は文永九年、『日諦目録』『日明目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』は文応元年に系ける。

本書は基本的に日本真言宗に関する覚書のようなものであるが、引文する『教時義』の注に「安然釋。破弘法一文也」（『定遺』2298頁）とあるように、台密の立場から東密を破す意識も見られる。

なお、引文する『弘法伝来記』『孔雀經音義序』『大師伝』の空海讚嘆の文は、『報恩抄』の問者の言にほぼ同じような引文が見られる（『定遺』1232頁）。ただし『報恩抄』では、本書で『弘法伝来記』とする部分を『孔雀經音義序』としている相違がある。

また、『金綱集』『真言宗見聞 別巻「東寺天台所立經釈要文」』に、『弘法伝来記』『孔雀經音義序』（『日宗全』14巻525頁）『金剛頂經疏』（521頁）『教時義』（517頁）『秘藏宝鑰』（519頁）のほぼ同文の引文が見られる。ことに『弘法伝来記』『孔雀經音義序』に見られる注記「一卷信救作」「孔雀經音義真濟作也」との文言、『教時義』の「安然釋。破弘法一文也」の注記は本書の注記と同文であることが注目される（中條暁秀氏『日蓮宗上代教学の研究』291・292頁）。

右のごとく本書は『報恩抄』『金綱集』と密接な関係にあるが、『報恩抄』では『孔雀經音義序』としているのを、本書と『金綱集』では『弘法伝来記』『孔雀經音義序』と分別していることや、注記の共通性からして、両者の関係はより緊密であることがわかる。恐らくこの『報恩抄』の真言批判の為の引文を参考と

して、それに『金綱集』編者が、より正確な情報を盛り込んでランダムに収録し、それを元の後世他の引文を合して本書が再編され、宗祖撰述として遺文の中に編入されることになったものと思われる。

以上本書は、内容的に特に破綻するところはないが、『金綱集』との密接な関係と『報恩抄』との齟齬、さらに全体的に東密の諸師およびその思想を鑽仰する経釈が羅列される中に、唐突にそれを批判する台密の疏釈が二篇引文されており、その非体系的構成が、常の宗祖のものとは乖離しているようにも思われることから、『金綱集』を参考として制作された偽撰書と推定する。

・図16 『真言七重勝劣』

本書に真蹟・上代写本はない。『日朝本録外』『日意目録』『三宝寺録外目録』『本満寺録外』『刊本録外』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』等所収。

本書に年次の記載はない。『境妙庵目録』は文永九年、『日諦目録』『高祖遺文録』『縮冊遺文』『定遺』は文永七年、『日聡本』『日諦目録』『日明目録』は文応元年に系ける。

本書は、①法華大日二経七重勝劣事②尸那扶桑人師判一代聖教事③鎮護国家三部事④内裏有三宝当内典三部事⑤天台宗帰伏人々有四句事⑥今経位配人事⑦三塔事⑧日本国仏神座席事、の八項目によって構成される。その内①②が『一代勝劣諸師異解事』（真蹟完存『定遺』2914頁）とほぼ全同である。また①②③⑦が『金綱集』『真言見聞集』（『日宗全』①13巻258頁・②246頁・③287頁・⑤235頁）と内容が共通している。ただし⑦は類似しているが、本書の場合は「三塔」の諸堂を示すに対し、『金綱集』は「延暦寺真言事」と題し、本書の「釈迦堂」「観音堂」が無く、「総持院」「金堂」「園城寺」が示されており、必ずしも同種とはいえない。

なお、②「尸那扶桑人師判一代聖教事」中の「玄奘義」にて、本書では「深密教第一・法華経第二・般若経第三」と記されるところが、『一代勝劣諸師異解事』『金綱集』はともに「第一涅槃経・第二華嚴法華涅槃」であり、若干の相違がある。

内容的に真蹟の存する『一代勝劣諸師異解事』と共通するので、宗祖の作として違和感はない。しかし本書が宗祖の作とすれば、同内容を有する『金綱集』に一括して収録されず、各項目が散在する点やや不審である。また各項目中唯一問者（正義者）答者（真言師）の問答体で記される⑧「日本国仏神座席事」では、第二問答の答者（真言師）の言葉の終わりが、「故に日本國は亡國とならんとする也。」（『定遺』2318頁）とて、いきなり正義者の言になっているなどあまりに稚拙で、常の宗祖の文体とはとても思いがたい。右のことも勘案すれば、本書は『一代勝劣諸師異解事』や『金綱集』から取材しつつ、後世偽作された可能性が濃厚である。

中條暁秀氏「金綱集の研究」（『日蓮宗上代教学の研究』（前掲）299頁）、池田令道氏「身延文庫蔵日朝本録内・録外御書の考察」（『興風』21号〔2009年〕339頁）参照。

・図29 『一代五時経図』

本図に真蹟および上代写本はない。『三宝寺録外目録』『刊本録外』『縮冊遺文』（第二続集）『定遺』等所収。

本図に年次の記載はない。『日明目録』は建長三年、『日諦目録』『録外考文』は文応元年に系ける。

『定遺』は不明とする。

本図は各宗祖師を「天竺」「唐土」「日本」別に列挙するところが、他の『一代五時図』と異なっている。ことに真言宗の「日本」の祖師は、「眞雅・源仁・聖寶・淳祐・元杲・仁海・成尊・義範・範俊」と東密の主に小野流の系譜に属する人師が列挙されており（『定遺』2416頁）、他の『一代五時図』と異なる。また法華時に「六訳三存」の内の「三存」と不現存の「薩吽分陀利法華」を示し、五時に「寅時・卯時・辰時・巳時・午時」を配するなど（『定遺』2419・20頁）、常の宗祖のものとは大いに異なっている。

また涅槃時の後に、「法華ノ外ハ小乗ノ事」等二十六の項目を立てて解説を加えている。注目されるのはその中の数項が、『金綱集』『眞言見聞集』および『雑録』にほぼ同文が見られることで、具体的には「一法華ト諸經トノ勝劣ノ事」は『金綱集』『眞言見聞集』の「法華經與眞言勝劣事」（『日宗全』13巻257頁）、「一鎮護國家ノ三部ノ事」は『金綱集』『眞言見聞集』の「鎮護國家ノ三部」（13巻287頁）と、「一北野ノ天神帰_{シテ}法華經ニ不_レ用_ヒ眞言等ヲ事」は『金綱集』『雑集』の「神託宣見聞事」（14巻615・6頁）である。また「一悲華經ノ五百ノ大願等ノ事並ニ示現等」（『定遺』2431・2頁）は、『法華經ニ不_レ用_ヒ眞言等ヲ事』の「賀茂大明神信_ニ法華ヲ事」（『定遺』2431・2頁）は、偽撰書たる『神祇門』（『定遺』2028頁9行目から9頁12行目）とほぼ同文である。

こうした共通点を考えると、本図は宗祖に仮託した偽撰書というよりも、後年『金綱集』や『神祇門』などから取材しつつ、門下によって自前の『一代五時図』を作成されたものが、いつ頃からか宗祖遺文とされた可能性もある。

あとがき

本講は第一講冒頭と第八講で触れたように、本化ネットワーク研究会が平成二十二年度の研究テーマとして「四箇格言の再歴史化」を掲げ、その作業の前提として宗祖の諸宗批判をおさらい的に学んでおこうということで、本研究会を主催する東洋大学教授西山茂先生より私にその講師の依頼があり、同年四月から都合五回にわたって話したことを再治し纏めたものである。

私自身宗祖の諸宗批判を纏めて論ずるのは初めてのことであり、いつかはしなければならぬと思っていたので丁度良い機会となった。

本講で心懸けたことは、第一に各宗の批判の時期、そして批判に踏み切る動機や理由を見ていくことである。宗祖が諸宗を批判されるに際しては、宗祖自身が述べられているように、一定の次第階梯が認められる。それは宗祖が諸宗をただ教理的に批判されるのではなく、宗祖を取り巻く環境や社会的問題等に鑑み、黙しがたく批判に踏み切るといふ、宗祖の極めて実践的スタンスによっているものと思われる。もとより不完全ではあるが、およその様相は示し得たと思っている。

第二に、そうした状況をできるだけ正確に把握するために、偽撰遺文・疑義濃厚な遺文はそれを排除し、また真撰遺文についても、従来の系年を変更すべきはその理由を述べたうえで変更して論じた。そのいくつかは本文中でも必要に応じて説明したが、巻末に資料編として、本講範囲内の諸宗批判に関連する遺文で、

()

系年を変更した遺文について列挙しその理由を示し、また偽撰・疑義濃厚と判断する遺文についてもそれを掲げて理由を示した。

およそ宗祖の思想や行動を研究し、できるだけその真相に迫ろうと志すのであれば、遺文の真偽問題や系年の特定という作業は避けて通ることはできない。しかるに今日まで、そうした作業は必ずしも十全になされてきたとはいいがたい。その大きな理由として、日蓮研究者の多くが日蓮系各門流に属し、その伝統という足かせの中で研究されてきたことがあげられよう。近年浅井要麟氏は祖書学を提唱し、宗祖遺文の真偽や系年の文献学的研究に一定の成果を提示したが、しかし氏にしてなお、その底流に門流意識が深く横たわっている事実を見逃すことはできない。すなわち浅井氏は真蹟完存の『忘持経事』や真蹟断存の『日妙聖人御書』を「胸間の八葉の蓮華に托して、心性本覚を説かれて居る」（『日蓮聖人教学の研究』〔前掲〕273頁）との理由で偽撰視するが、それは単に本覚思想に影響されている遺文を排除したいという、学問的信念や欲求によるいさみあしとばかりはいえず、むしろその根底には、本覚思想色の濃い偽撰書や口伝書を多用して展開される、富士門流の教学が意識されていると思われるのである。

もとよりそうした門流教学を全否定するつもりはないし、それぞれの門流の歴史はある意味では尊重されるべきであろう。しかし一方において日蓮研究が、そうした門流教学という枠内での議論に終始し、公平な真偽問題や系年特定の議論がなおざりにされ停滞するのであれば、日蓮研究は学問として成り立っていないばかりか、歴史上の思想家日蓮という実像に迫っていくことは、到底望むべくもないこともまた事実である。今後学問としての日蓮研究を進め、大いなる議論を展開していくためには、その前提として、まず基本的資料たる日蓮遺文の一つ一つをきめ細かく徹底的に精査し、できうる限り真偽を見極め系年を特定して、

研究者共通の土俵をまず作り上げていく努力が必要であろう。

今私なりにその作業を進めており、できれば二・三年の内にその成果を世に問いたいと思っているが、試みに真撰遺文・真偽未決遺文・偽撰遺文の割合の概略を示せば、『定遺』に収録される宗祖遺文約550編中、真撰遺文（真蹟完存・真蹟断存・身延曾存やその他の曾存が確認されるもの・『日興本』等宗祖直参の高弟写本等）はおよそ55%にあたる300編ほど、真蹟や上代写本は無いが内容的に真撰に準ずる遺文がおよそ13%にあたる70編ほどで、合わせるとおよそ370編ほど、実に70%近くが真撰遺文である。一方偽撰遺文は偽撰が確定するもの約80編、偽撰に準ずるもの約20編で、合わせておよそ18%である。それ以外のおよそ80編が文字通り真偽未決、どちらとも判定しがたいものである。こうして見ると真撰遺文がいかに多いかがおわかりいただけるであろう。宗祖を研究する者にとってこれは誠に僥倖といふべきである。ただしこれはあくまでも概算であり、大切なことは先に述べたように一編一編についてのきめ細かな検討である。真蹟が存するといわれるものでも、それが巧妙に作られた疑筆である場合もある。たとえば佐渡実相寺に所蔵される『八宗違目抄』の断片（本間守拙編『日蓮の佐渡越後』（新潟日報事業社、1991年）49頁）は、同抄の真蹟が京都妙顕寺に完存する故に模写であることが判明するが、これなど字形といい筆勢といい、もし真蹟が伝存しなければ模写本であることすらわからないほど巧妙である。興味深いことは相剽とも見まがうばかりに瓜二つでありながら、真蹟が「四十余年」と記しているのを「四十餘年」としていることで、あるいは模写本というよりは何らかの理由で偽作されたものとすべきかもしれない。

また上代写本が存するものでも、たとえば『立正観抄』のように、身延三世日進の正中二年（1325＝祖滅44年）の写本がありながら、重大な疑義が呈されている遺文もある（池田令道「『立正観抄』の真偽問題

について『興風』19号(2007年)・「統」立正観抄』の真偽問題について——花野充道氏の批判に答えて」『興風』22号(2010年)。こうしたことを踏まえて、今後は文字研究・紙質研究を含むきめ細かな書誌学的考察、法義的・歴史的整合性等々、あらゆる角度から十分に検討を加えて、真撰遺文を取捨選択していく必要がある。

本講では、偽撰書を排除し、あたう限り系年の特定を試みたくて宗祖の諸宗批判の様相を論じた。その結果、たとえば真言・台密批判については、まず文永六・七年頃から東密および唐土の真言三三蔵の批判が始まり、その後台密批判は、文永十一年二月から三月にかけての成立である『法華取要抄』の草案『取要抄』において、まず慈覚のみが批判され、建治二年頃から智証も加えて批判されるという次第階梯が確認された。しかるに疑義濃厚な文永九年四月十三日状『定遺』番号102『最蓮房御返事』や、文永十年五月の日付を持つ『定遺』番号124『如説修行抄』には、明確な慈覚・智証の批判が見られるのであって、その点でもこの両書の疑義が一層深まるとともに、このような疑義濃厚な遺文の存在が、真撰遺文によって得られた知見——次第階梯を、著しくそこねていることを我われは直視しなければならないのである。

もう一つ本講とは直接的には関連しないが、宗祖遺文の真偽問題に絡んだ重要事項として、「無作三身」「一心三観」「本覚」の用語について簡略に述べておきたい。これらはいずれも宗祖当時の天台教学において極めて重要な用語であり、諸資料に頻出するポピュラーな用語であることは異論のないところであろう。しかるに先に示した全体の約70%におよぶ真撰遺文——そこには当然五大部・十大部といわれる大部の重要な真撰遺文が含まれている——に、これらの用語が全く見られないのである。ただし例外的に『定遺』番号5『諸宗問答抄』(前半のみ日代写本あり)に伝教の『守護国界章』の「有爲報佛夢中、權果、無作三身、

覺前、實佛」の引文が見られ(『定遺』33頁)、また「本覚」の語が、『定遺』番号96『八宗違目抄』中に引文される『蓮華三昧経』に見られるが(『定遺』528頁)、これはあくまでも引文中のことであり、特に『蓮華三昧経』の場合は本講「華嚴宗批判」において詳述したように、否定的引文と思われるのである。一方これらの用語が宗祖の言葉として見られる遺文であるが、まず「無作三身」の用語が見られる遺文を列挙すれば、『定遺』番号123『義淨房御書』、134『当体義抄』、141『授職灌頂口伝抄』、281『教行証御書』、348『三世諸仏惣勘文教相廢立』、383『妙一女御返事』、403『三大秘法稟承事』、続25『真言宗私見聞』、続28『放光授職灌頂下』、続32『成仏法華肝心口伝身造抄』、続33『無作三身口伝抄』、続40『十八円満抄』、続51『万法一如抄』、図10『今此三界合文』であり、いずれも上代写本もなく、かつ内容的にも偽撰書と断ぜられるもの、あるいは疑義濃厚な遺文である。次に「一心三観」の語が見られる遺文を列挙すれば、16『十法界事』、33『持妙法華問答抄』、134『当体義抄』、141『授職灌頂口伝抄』、158『立正観抄』、165『立正観抄送状』、432『身延山御書』、続14『一念三千法門』、続40『十八円満抄』、続44『法華本門宗要抄』、続52『臨終一心三観』と、これまた偽撰書か疑義濃厚な遺文に限られている。

最後に「本覚」の語が見られる遺文は、16『十法界事』、33『持妙法華問答抄』、43『聖愚問答抄』、95『生死一大事血脈抄』、141『授職灌頂口伝抄』、209『阿仏房御書』、269『大白牛車書』(ただしこれは引文)、281『教行証御書』、348『三世諸仏惣勘文教相廢立』、続13『十如是事』、続14『一念三千法門』、続32『成仏法華肝心口伝身造抄』、続33『無作三身口伝抄』、続35『大黒天神御書』、続40『十八円満抄』、続48『読誦法華用心抄』と、偽撰書や疑義濃厚な遺文に限ら

れ、かつその多くが「無作三身」「一心三観」の用語の見られる遺文と重なり合っていることが了解されよう。

勿論ここで偽撰書・疑義濃厚な遺文としているものを、真撰と判断している人もいるであろう。それはそれとして議論を詰めていく必要があるが、全遺文のおよそ70%におよぶ膨大な真撰遺文に、宗祖の言葉としてはそれらの用語が全く使用されていないという事実は、誰しもが認めざるを得ないであろう。さらにいえば『定遺』に収録される392編におよぶ真蹟断簡にも、全く見られないのである。

このような歴然とした傾向を、もし「偶然」として無視するならば、もはや学問など成り立たないであろう。重要なことはこうした事実を真摯に受け止め、では何故宗祖は「無作三身」「一心三観」「本覚」という、天台教学では重要な位置を占め、かつ多用される用語を、あえて使用されなかったのかということを考えていくことではあるまいか。

その理由は種々考えられようが、その大きな理由の一つとして、これらの用語からは「凡夫所具仏界」「凡夫即極」は導き出せるものの、宗祖が凡夫成道を論ずるうえで最も大切にされた、二乗作仏・久遠実成という『法華経』に示された二箇の大事が欠落していることがあげられよう。このことについては「第三講 真言宗批判」、「第四講 華嚴宗批判——付、理具法門の批判」において詳述したように、宗祖の成道論は『法華経』迹門に示される十界互具（二乗作仏）・諸法実相（十如实相）を基調とし、さらに本門に説示される久遠実成の积尊の本因本果と、その仏より受ける下種を絶対条件とするものであり、それは「一念三千論」によってのみ導き出すことができるのである。宗祖が一念三千法門によって成道論を展開される理由がここにある。翻って宗祖は、それが決定的に欠落する真言・華嚴の即身成仏論や本覚思想的成道論を、似て

非なる成道論として厳しく批判されたのである。そして宗祖が「無作三身」「一心三観」「本覚」の用語を用いられなかったのも、まさに成道論が二箇の大事という基本から離れていくことを、懸念された故ではなかったかと推測するのである。

以上の具体的な例からも、いかに真偽問題と系年の特定が、宗祖の思想や行動を考究していく上で重要であるかが了解されたことと思う。

しかしながら大切なことは、このような大枠の議論や自身の研究スタンスの主張にとどまるのではなく、一つ一つの遺文をあらゆる方面から丁寧に考究し、甲論乙駁を重ねながらより精度の高い真偽の判定と系年の特定を目指していくことである。

今後私なりに精進を重ね、日蓮研究の共通の土俵が確立されることに、微力ながら供していきたいと思う。最後に、今回改めて宗祖の諸宗批判について纏める機会を提供して頂いた、東洋大学教授・本化ネットワーク研究会主宰の西山茂先生、また本書を上梓するに際して種々お骨折りを頂いた同研究会事務局の渋澤光紀氏、原稿作成に際し種々アドバイスをいただいた興風談所池田令道・坂井法暉両氏に、深謝の意を表する次第である。

平成二十三年（二〇一一）八月盛夏

興風学徒 山上弘道