

# 『御講聞書』考

浅井 円道

一

『御義口伝』の真偽の論は故執行先生が「御義口伝の研究」を立正大学論叢(二・七)に発表されて以来、花々しく展開されたが、『御講聞書』(日向記)研究についてはこれまで『御義口伝』研究に附随して行なわれたに過ぎなかった。著者は室住先生の徳源により、今『日向記』の真偽を考証することになったが、まず近来の成果をまとめておこう。

「御義口伝」の姉妹篇として、日向の筆録と称する「御講聞書」が伝えられるが、これまた問題の存するところである。この両書は共に中古口伝法門の亜流を伝えたものであって、観心釈に終始している……註経にないところの修禪寺決・支旨伝等が引用されている(執行・日蓮聖人の註法華経について、日本仏教二)

思想的内容の面から見れば(御義口伝よりも)御講聞書の方が寧ろ素朴的である(執行・日蓮教学上における御義口伝の位置、印仏研通五)

御義口伝を注経御講述の筆録とする伝承が拡がり……終には日向記に対しても同様の見解を生ずるに至った……しかし御義口伝や日向記の引用する疏釈と、注経の撰集せる疏釈との出入異同を考えれば、旧来の所説には甚だ疑惑

を懐かざるを得ない……日向記の引文八十四章のうち注経にも存するものは二十二章に過ぎない。註00日蓮聖人伝十講（五九五〜六）、北尾日大会本註経例言（山中喜八・注法華経私考、大崎一〇九）

筆者は御義口伝や日向記が法華本経の御講述の聞書であることを否定する者ではないが、之を注経御講説の筆録とすることには同意できない（山中・注法華経について、日蓮聖人研究）

と。即ち一に『日向記』は法華本経の御講の聞書ではあり得ても、『註経』の御講の筆録ではない。二に山中先生は『日向記』の日蓮口述・日向筆記の真偽には敢て立入らないが、執行先生は本書中に『修禪寺決』や『玄旨伝』が見えることから、本書を中古口伝法門の亜流と断言する。三に『御義口伝』に比べれば本書の観心釈は素朴である。以上が『日向記』に対して今までに開拓された所見である。なお最近の研究では室住先生の「御講聞書をめぐって」（茂田井先生古稀記念、日蓮教学の諸問題収）があるが、これは題の通り『日向記』の外辺的状况に関する問題を扱ひ、内容上の問題にはほとんど言及していない。が、『日向記』の御講は『教行証御書』を三位房に遣わされた三日前に始められたとして、『教行証御書』に注目すべきことを説く点、後述するように、大きな問題を提示されたように思える。

## 二

著者は聖人滅後の日蓮門下の教学に関する知識が不充分であるため、『日向記』がいつ誰によって初めて引用されたかを知らぬ。つまり本書に対する書誌学的考証は省略するとして、忌憚なく私見を加えれば、本書の板本の奥書に「御本云明応九年庚申四月十三日」とあることに徴すれば、恐らくこの頃の成立かと推測する。戸田市新曾妙頭寺に現存する本書の古写本は、第一回の宗宝調査の砌、向師の直筆であると診断されたから、これは実に『日向記』の

原本であるという御住職の御話であるが、本学の茂田井・高木兩先生の調査によれば、これは恐らく室町期の写本であろうという。明応九年（西紀一五〇〇）と言えば恰も行学朝師の入滅の年であり、叡山および関東天台の口伝法門が滔々と本宗に流入した時代であるから、时期的にも妥当であろうか。

### 三

さて著者が本書は日蓮口述・日向筆録ではないと感じた所以を以下逐条的に述べれば、

一、遺文に引用される法華經文と『日向記』が要文としてテーマに選んだ法華經文とを比較すると、両者の間には大變なズレがある。即ち『日向記』における方便品の「今我喜無畏事」、譬喩品の「我聞是法音疑網皆已除事」「以本願故說三乘法事」「有大長者事」「多有田宅事」「等一大車事」「其車高広事」「是朽故宅属于一人事」「諸鬼神等揚声大叫事」、菓草喩品の「皆悉到於事」「一切智地四字」「根茎枝葉事」「枯槁衆生事」、化城喩品の「大通智勝仏十劫坐道場仏法不現前不得成仏道事」、五百弟子品の「貧人見此珠其心大歡喜事」、人記品の「如甘露見灌事」、隨喜品の「見仏聞法信受教誨事」、普門品の「爾時無尽意事」「觀音妙智力事」「自在之業事」、陀羅尼品の「六万八千人事」の二十一句は現存する遺文中には全く引用のない經文である。『日向記』九十ヶ条中の最後の三十一ヶ条は法華要文に関する御講ではないから除外するとして、残り五十九ヶ条中の二十一ヶ条、つまり約半数弱が現存遺文にない經文であるということは、聖人の御講としては不自然な印象を受ける。しかし今は『日向記』の巻首にも「連々ノ御講」（定遺二五四四）とあるように、經文の一字一句に対する御講であり、しかも御講のうち向師にとって目新しい一少部分のみを筆録した結果、このような經文をテーマに据えるに至ったと見れば、こういう經文の選定の仕方、本書に偽書の汚名を着せるほどの重大事とはならないとも再考できる。

二、次に法華經の御講ではない部分、すなわち最後の三十一ヶ条のうち、「妙楽大師釈末法之初冥利不無積事」で湛然の「末法之初冥利不無」の文を引いて迹化は冥利益、本化は顯利益というところは『教行証御書』（定遺一四八〇）の正像は顯益、末法は冥益という箇所逆表現であり、次の「爾前經瓦礫國事」で法華經卷三の「如從飢國來忽遇大王饋」、卷六の「我此土安穩」「我淨土不毀」の文を引いて爾前が瓦礫國であったことに言及する箇所も『教行証御書』（同一四八一）にヒントを得たものであり、次の「無明惡酒事」で勅持品の「惡鬼入其身」の文を引き、無明の惡酒に酔った人は弘法・慈覺・智証等であるとする箇所も『教行証御書』（同一四八四）に相当し、次の「日蓮已証事」でこれを寿量品の南無妙法蓮華經とし、別付属の妙法五字を閻浮衆生に「取次」ぐ人は上行菩薩であるという文脈も『教行証御書』（同一四八五―六）に相当し、次の「積尊持言秘法事」とは何のことか意味不明な文章であるが、恐らく『教行証御書』（同一四八六）の龍樹の「余經非秘密 法華是秘密」の文に対する解釈のつもりではあるまいか。次の「日蓮門家大事事」で天台の前三後三の積を日蓮門家の大事とするのも『教行証御書』（同一四八六）に当り、次の「日蓮弟子臆病不可叶事」で問答對論の時は爾前述門の積尊をすらいないが、それは臆病では叶わぬとするところと類似の字句が矢張『教行証御書』（同一四八七）にある。また次に「妙法蓮華經五字限云事」は『諫曉八幡鈔』（同一八四〇）に、「法華經行者水火行者事」は『上野殿御返事』（同一四五二）に、「無異念靈山淨土可參事」は『曾谷入道殿御返事』（同九一三）に、「不可失本心事」は『兄弟鈔』（同九三二）に、「天台大師魔王障礙事」も同鈔（同九二八）に、「法華經極理事」も同鈔（同九三二）に、「妙法蓮華經五字藏事」も同鈔（同九三二）に、「末代讓狀事」は『總勘文鈔』（同一六九八）に取材した模様である。説明は省略するが、往いて見られたい。今見たように、最後の三十一条中七条が引続いて『教行証御書』に関する御講かと見えることは、『日向記』の御

講が弘安元年三月十九日よりの連々御講であると日付けされたことの由来を偲ばせるものがある。

例えば「我等衆生成仏打カタメツル成仏云証文事」「爾前法華能<sup>ク</sup>ラベ事」のように、現存遺文のどこから取材したか不明のものもあるが、惣じて最後の三十一ヶ条は遺文に関する講述の形をとっている。勿論、聖人存生中から遺文は弟子檀那間で転写・転説される風があったから、これらの遺文を写得した諸弟子の間に対して、それはこういう意味で書いたんだよと、聖人が御自身の述作について解説を施されたとしても不可はないが、身延の庵室で御遺文講義がなされた、連々御講がなされたとは筆者未聞であり、多少の疑惑が残るところである。

三、同じく向師の著作に『金網集』十巻があるが、これと『日向記』との関係はどうか。宗学全書所収の『金網集』によれば第九巻までは諸宗の見聞を集めたものであり、第十巻上下で正しく「法華經之事」を説くから、この部分と本書とを比較すると、『金網集』所収の要文はほとんど遺文を通して日常我々が眼にする要文で点綴されており、『日向記』中の見解に相当するような文脈は微塵も認められない。また『日向記』にも弘法・慈覚・智証、善導・法然、達磨・道隆、良観の人名を挙げ、大日經・觀經・十住心論・選択集の書名を挙げて、或は「悪友」或は「悪鬼入其身」の者と批判するが、その理由・典拠をほとんど出さないのに対して、『金網集』の諸宗批判には詳細に理由・典拠が列挙してあるから、同日の論ではない。詳細は省くが、かくて両書の間にはほとんど関連性を認めることはできない。四、次に『日向記』の教風について見れば、既に執行先生も「中古口伝法門の亜流を伝えたもの」と言われたように確かに本覚思想・観心主義がやや濃厚である。主として『法華文句』によって經文を解釈するところは『御義口伝』よりも「素朴」ではあるが、種々の箇所<sup>ニ</sup>に聖人の口述らしからぬ風勢を見ることがができる。

(4) 中古天台関係の文書の引用が多い。殊に『修禪寺決』からの引用が眼を引き、開卷劈頭の「妙法蓮華經序品第一

事」で「玄旨伝云……法具一心三觀也云云」（定遺二五四四）の文は執行先生も山中先生も『玄旨伝』つまり檀那流の相伝書からの引文として認知しておられるが、これは『修禪寺決』（岩波日本思想大系「天台本覚論」所収本四七）の文であり、「玄旨伝」とは「玄師伝」つまり玄朗所伝の誤記である。その他「方便品事」の「釈名名玄義也……旨帰也」（同二五五二一三）、「大聖塔中偈相伝云……一言云也」（同二五五三）、「十如是事」の「和尚授云……果上化用云也云云」（同二五五五）も『修禪寺決』の文と同文（次でのように岩波本六八、七〇、五四―五に当る）である。さらにまた「与大比丘衆事」の中で『文句』『記』の大的字の釈を引いて、「此ノ本末ノ意ハ心境義ノ一念三千ヲ釈スル也……心境義ノ一念三千トハ此ノ与大比丘衆ノ大ノ字ヨリ釈シ出セリ」（同二五五〇―一）というときの心境義の一念三千も『修禪寺決』に一心三觀・心境義・止觀大旨・法華深義の四箇を伝法する中の心境義を予想していると見られなくもない。『修禪寺決』はここで一念三千に関する相伝のみを述べているからである。すると『日向記』は都合五ヶ所にわたって、『修禪寺決』の名は出さないが、『修禪寺決』の文を引いているわけで、昭和定本の建前からすれば、これは聖人の御講ではないということになる。

また「如是我聞事」の中に「相伝ノ点ニハ如ハ是ナリキト我レ聞クト云ヘリ」（同二五四八）というときの相伝とは、恐らく叡山等の口伝法門における相伝ではあるまいか。尊舜（一四五―一五一四）の『文句略大綱私見聞』を見ると「於三如是我聞ニ五時文点事」の中で如是我聞の文点の打ち方に華嚴・阿含・方等・般若・法華の五種類があることを説いたのち、「又三種法華ノ点之有リ、先ヅ陰密法華ノ時ハ……サテ顯說法華ノ点ハ如ノ是ナル事ヲ我レ聞クト読ム也」（仏全二一―三）という読み方があると述べているが、これは本書の読み方と同じである。また「以本願故説三乘法事」の中では「此事ハ身子ガ六住退トテ大ナル沙汰也。重々ノ義勢之有リ。輒ク心得難キ事也」（同二五

五七) というときの大きな沙汰というのも中古天台での沙汰を意味していると思われる。『宗要鈔』卷四本(天全二二四一七)等を見られよ。口伝のことは「入末法四弘誓願事」の中に「仰ニ云ク、四弘誓願ヲバ一文ニ口伝セリ。其ノ一文トハ所謂神力品ニ云ク於我滅度後應受持斯經是人於仏道決定無有疑ト云云」(同二五九四)とある。四弘誓願を菩薩の総願として聖人が重視しておられたことは事実であるが、四弘誓願を此の經文によつて口伝された事實は現存遺文には全く見えない。

(d) 中古天台に来て特に甚だしくなった無意味な配当積がしばしば本書には見受けられる。例えば「妙法蓮華經五字藏事」の中では「妙華嚴法阿含蓮方等華嚴若經涅槃。又云ク妙涅槃法般若蓮方等華阿含經華嚴已上」(同二五九二)とて妙法五字に五味を配当し、「本有止觀云事」の中では「久遠実成道仏ト大通智勝仏ト積尊トノ三仏ヲ次デノ如ク仏法僧ノ三宝ト習フ也」(同二五九四)とて三仏と三宝とを配積し、「四弘誓願應報如理云事」の中では「衆生無辺誓願度ハ応身也。煩惱無辺誓願断ハ報身也。法門無尽誓願智ハ智法身也。無上菩提誓願証ハ理法身也」(同二五九五)、「本来四弘事」の中では「無作応身ヲ以テ衆生無辺誓願度ト云也。無作報身ニハ智徳断徳ノ二徳ヲ備ヘタリ。煩惱無辺誓願断ヲ以テ本有ノ断徳トハ定タリ、法門無尽誓願智ヲ以テ本有ノ智徳トス。無上菩提誓願証ヲ以テ無作ノ法身ト云也」(同二五九五)とて三身を四弘に配当している。五味を妙法五字に配当することは天台教学の本来から見ても無意味であり、また遺文中には妙法五字は一切経の肝心であるとはいふが、五字即五味という解釈は曾てないところである。殊に妙が華嚴であつたり涅槃であつたり、法が阿含であつたり般若であつたりすることは正しく無文無義の解釈であると云えよう。また聖人が三仏と云われるときは常に釈迦・多宝・十方分身諸仏の謂であつて、久遠仏・大通仏・釈迦仏を意味したことは曾てない。また法身を智法身と理法身とに分けることは円仁に既に見えるところであるが、遺

文中には見えないように思うが如何。

(ハ)真如不變・隨緣論は伝教大師が徳一と仏性を論じたときの根本理念であつたが、真如隨緣論は元來は華嚴宗の教理であるという安然あるいは四明知礼の指摘に従われてか、聖人はこれを用いず、専ら一念三千論を法華經の根本真理として採用し發展せしめられたことは周知の事実である。従つて聖人の御親作にはこの種の論はほとんど見えず、昭和定本で云えば、統篇遺文にのみこの論がある。ところが『日向記』には二ヶ所ほどにこの論がある。即ち一は「見仏聞法信受教誨事」の中に「コノ見仏ハ無作三身也。聞法ハ万法已己ノ音声也。信受教誨ハ本有隨緣真如ノ振舞也」(同二五八〇)とあるのがそれであり、二は「觀音妙智力事」の中に「妙トハ不思議也。智トハ隨緣真如ノ智力也。森羅三千ノ自受用智也」(同二五八一)とあるのがそれである。かくてここにも亦本書を聖人の講述とするには困難な材料の一があるわけである。

(ニ)次に本書の本覚思想を見てみよう。詳細な引文・論証は省略するが、誰もが読んで直ちに感じる本書の特徴は、煩惱即菩提・生死即涅槃と方便品の諸法実相と色心二法とを土台として本書は御講を展開しているという事である。煩惱即菩提・生死即涅槃は天台大師が『法華玄義』で境妙を述べるとき、円教には無作四諦をあて、それは煩惱即菩提・生死即涅槃の謂であるとしたから、これを以て御講の柱の一としたことには何等の抵抗もないが、「所詮法華經ノ意ハ煩惱即菩提・生死即涅槃・生仏不二・迷悟一体ナリ」(同二五四八)、仏所成就第一希有の「成就トハ我等衆生ノ煩惱即菩提・生死即涅槃ノ事也」(同二五五四)、「法華經ノ意ハ煩惱即菩提・生死即涅槃ト云ヘリ」(直至道場ノ)直ト即トハ同ジ事也」(同二五六三)、「所詮煩惱即菩提・生死即涅槃ト体達スル、其心大歡喜也」(同二五七五)、「(妙莊嚴王ノ)莊嚴トハ別シテカザリ立テタルニハ非ズ。当位即妙ノ莊嚴也。煩惱即菩提・生死即涅槃是

也」(同二五八三)等の文を見ると、これは煩惱即菩提の円理の聞惠解了の勧めであつて、天台の思修の止観の勧めとは異なり、中古天台ばりの煩惱即菩提である。諸法実相のことについては後述する故、今は省略する。色心二法のことについては、何のために色心二法を強調するのか意味不明であり、今は立入らないことにする。

さて肝心の本覚思想であるが、これを仏陀論と凡夫論とに分けて、少々眺めてみよう。まず仏陀論としては、無作三身の語が「譬如良医智慧聡達事」の中に「聡達トハ本有無作三身也ト云事也」(同二五七九)、「見仏聞法信受教誨事」の中に「所詮寿量開顯ノ眼顯レテハ此ノ見仏ハ無作三身也。聞法ハ万法己己ノ音声也。信受教誨ハ本有隨縁真如ノ振舞也」(同二五八〇)、「本来四弘事」の中に「所詮法界ニ理智慈悲ノ三ヲ具足セリ。応報法ノ三身ハ諸法ノ自体也。無作応身ハ……」(同二五九五)とて無作三身観によつて法界の自法の自体を絶対肯定しようとしている。また「方便品事」に本末究竟等を釈して「本トハ凡夫ナリ、末トハ仏也。究竟トハ生仏一如也」(同二五五三)とて凡夫実仏論を展開しているが、同様の意見は「無作応身我等凡夫也云事」の中に「釈ニ云ク凡夫モ亦三身ノ本ヲ得タリト云云。此ノ本ノ字ハ応身ノ事也。サレバ本地無作本覚ノ体ハ無作ノ応身ヲ以テ本トセリ。仍テ我等凡夫也」(同二五八五)というところにも見える。これは『諸法実相鈔』に「凡夫は体の三身にして本仏ぞかし。仏は用の三身にして迹仏也」(同七二四)といわれる場合と同格であり、遺文としては破格である。その他、「仏所成就第一希有難解之法唯仏与仏事」で「此ノ仏ト申スハ諸法実相ナレバ十界ノ衆生ヲ仏トハ云也」(同二五五四)、「自証無上道大乘平等法事」で「自証ト云ハ十界ヲ諸法実相ノ一仏ゾト説カレタリ；自ハ十界ヲ指タリ、恣<sup>ほ</sup>ママニ証スト云事也」(同二五五五)、「其車高広事」で「所詮此ノ如来トハ一切衆生ノ事也。既ニ諸法実相ノ仏ナルガ故也」(同二五六一)、「大通智勝仏十劫坐道場仏法不現前不得成仏道事」で「十界ノ衆生悉ク諸法実相ノ仏ナレバ一仏モ現ズベキニ非ズ。

迷ノ衆生モ無レバ、説クベキ法モ無シ」(同二五七三)、と説くところによれば、さきに凡夫を本仏としたときの仏とは諸法実相の仏、つまり理法身の意味であったことになり、聖人の「五百塵点乃至」あるいは「本因本果」といわれるときの報身正意論から見れば少くとも傍系思想である。この立場に立って「有大長者事」では「我等衆生ノ振舞ノ当体、仏ノフルマイ也」(同二五五九)、「譬如良医智恵聡達事」では「寿量品ノ意ハ十界本有ト談セリ。然レバ此ノ薬師トハ一切衆生ノ事也。智恵トハ万法己己ノ自受用報身ノ振舞也。聡達トハ自在自在ニ振舞フヲ聡達トハ云也」(同二五七九)と一切衆生の日常の迷妄の振舞を仏の振舞として絶対肯定する。また「無上宝聚不求自得事」で「自得ト云ハ自ハ十界ノ事也。此ハ自我得仏来ノ自ト同ジ事也」(同二五六六)というに至っては中古天台の十界の大我論と選ぶところはない。

次に凡夫本覚論としては「皆悉到於一切智地事」に「所詮法界実相ノ妙体ハ照而常寂ノ一理ニシテ十界三千一法性ニ非ズト云事無シ。是ヲ一ト説ク也。サテ三千諸法己己本分ナレバ切ノ義也」(同二五六八)、「根茎枝葉事」に「所詮法界悉ク生住異滅スルハ信、己己本分ハ戒、三世不改ナルハ定也。各各ノ徳義ヲ顯シタルハ慧也。……是即チ真如実相ノ振舞也」(同二五六九)、「大通智勝仏十劫坐道場事」に「万法己己ノ当位当位ノ儘ナルヲ本法ノ体ト云也」(同二五七三)、「如甘露見灌事」に「十界己己ノ当位当位ノ振舞常住本有ナルヲ甘露トモ妙法トモ不思議トモ本法トモ止観トモ云ヘリ」(同二五七五)、「授職法体事」に「十界己己ノ当体本有妙法蓮華経也ト授職シタル秘文也」(同二五九四)等と万法や諸法・十界の己己本分・己己当位・己己当体を真如・妙法・止観として価値付ける文が眼に立つが、そもそも己己本分とか己己当位という類の語句は中古天台において多く使われた用語であって、遺文にはほとんど例を見ない。若年の向師がいかに恣意的に御講を筆録したとしても、聖人の御口から出た言葉を中古天台的

表現に改めて記録したとは考えられないと思うのである。

#### 四

本書を聖人御講とするにはおかしい点はまだまだ書き立てれば幾つもあるが、この辺にて打切り、最後に本書の作者について一言すると、結論を言えば、『御義口伝』は日興門流に重んぜられていることでも明かなように、これは本迹勝劣派の先師の作であるとすれば、『日向記』は本迹一致派の誰かの作ではあるまいか。本迹相對については本書にはわずかに次の二例を見るに過ぎないからである。即ち「願仏為未来演説令開解事」に「迹門意ハ諸法ヲ実相ノ一理ト会シタリ。サテハ諸法ヲ実相ト開キテ見レバ、十界悉ク妙法実相ノ一理也ト開クヲ開仏知見ト説ケリ。サテ本門ノ意ハ十界本有ト開テ始覚ノキズナヲ解キタリ。此ノ重ヲ開解ト申サレタリ」(同二五七九)とあるのと、「日蓮弟子臆病不可叶事」に「問答対論ノ時ハ爾前述門ノ釈尊ヲモ用フベカラザル也」(同二五八七)とあるのがそれである。その他本迹化の分別は諸処に見えるが、前にも述べたように、大筋は諸法実相を柱の一として教学を展開し、仏を論ずるにも諸法実相の仏という表現をとっていた。故に明かにこれは一致派の学匠の作であり、而も恐らく一五〇〇年頃の成立かと思われるのである。

なお付言すれば、一切衆生を認容するにしても、本書は宗門人の作品であるから、必ず南無妙法蓮華經の受持を大前提としてはいるのであるが、しかし更らにその前提になるものが中古天台本覚思想特有の現実の絶対肯定の思想であり、さらに進んでは凡夫本仏、釈迦虚仏の思想であるから、例えば『諸法実相鈔』等と同様の思考が見えるとしても、積極的に言えばこれは聖人の思想体系外の思想であり、消極的に言えば少くとも聖人の正系思想ではない。