

身延文庫蔵・日宣筆「諸法実相伝鈔」の告白

——最蓮房宛て「諸法実相鈔」の来歴をめぐって——

ジッリオ、エマヌエーレ・ダヴィデ

第一節 はじめに

第一段 最蓮房宛て「諸法実相鈔」の特徴

「諸法実相鈔」（以下「実相鈔」）は一）日蓮（一二二二～一二八二）が佐渡流刑中（一二七三年）の際に京都出身の元天台僧・最蓮房に宛てたと伝えられる、「遺文十二通」の一つである。二）日蓮真筆の資料（以下「真蹟」）は残らず、身延山久遠寺十一世・行学院日朝（一四二二～一五〇〇、以下「日朝」）が一四八〇年頃に完成させた「録外御書」（以下『朝外¹』）所収の写しでしか伝わらない。三）そのため、日蓮の真作かどうかは分からず、従来の分けに依れば「写本遺文」に入る。四）前半には、凡夫=体の三身=本仏、釈迦・多宝の諸仏=用の三身=迹仏という、他のどの日蓮遺文にも表れない独自の教説（「凡夫本仏説」）が見られるため、日蓮没後の天台宗の本覚論（「凡聖勝劣」や「修行不要論」等）の影響下で偽作された可能性があるとも言える²。五）にも関わらず、「実相鈔」は他の「最蓮房宛て遺文十二通」とは違い、「本覚」と「無作三身」の語も一切含まない³。六）日蓮宗のお勤めの際にも用いられることがあるくらい、古くから教団に愛されてきた遺文でもある。七）しかし、本鈔を引用し注釈する中世の資料はこれまで未発見であった。八）現在まで、「実相鈔」を中心とした総合的な研究も存在しない。

本稿では、「実相鈔」を明確に引用し、その来歴について重要な情報も伝える中世の資料を紹介する。身延文庫蔵・日宣筆『諸法実相傳鈔』（以下『実相伝抄』）という口伝書である。これによれば、「実相鈔」は一四八〇年に身延山で収録される前にも、京都で既に知られていた。

第二段 発見の背景

二〇一五年の秋、筆者は「実相鈔」を引用し、若しくは共通した内容を含む古い資料は身延文庫にも無いかという問題意識を持って『身延文庫典籍目録』（『典籍目録』）を徹底的に調べていた。その際、「日宣」という人物のコラムを目にした⁴。このコラムに、二種類の資料がリストされており、ア)は文正二年（一四六七年一月）から文明一年（一四六九年九月）の間、久遠寺十一世になって五年目の日朝が身延山で行った講義『三日講』⁵を記録したものである。イ)は口決と思われるもので、中では『諸法実相傳鈔』（内題「釋迦多寶五字質口決」⁶）という資料も挙げられている。

そのように読んだ時、『実相伝抄』とは「実相鈔」と題号がほぼ同じだったため当然に関心を持った。そして身延文庫に申請し写本を閲覧させて頂いた。中身に目を通してみると、「実相鈔」前半とも共通した内容も含んでいるようなので、この口決の発見によって「実相鈔」の来歴と深く関わっている手がかりが出てくるのではないかと思い、解説を始めた。

解説した結果、奥書の部分において「実相鈔」は「最蓮坊宛て」の遺文として挙げられ、『朝外』所収の「実相鈔」の始まりと終わりと一致している箇所も引用されていることが分かった。更に、「実相鈔」が『朝外』に収録される前のいくつかの事情も伝えられていることが判明した。本稿では、その分析の成果を紹介したい。

第二節 『実相伝抄』の資料上の諸問題

第一段 作者「日宣」について

一複数の「日宣」とその写本の数々の不明点一

二〇〇三年と二〇〇五年の間に新しく刊行された身延文庫の『典籍目録』下：一九一～一九二では、「他山の部」（身延以外の部）「第二十三号 日宣」のコラムに収録されている史料は『実相伝抄』も含めて十一篇である。それらを二種類に分けることができる。

ア) 日朝の講義『三日講』を記録したもの(論義類)：①『三日講 十八』、②『三日講 二十三』、③『三日講 廿九』、④『三日講 四七』、⑤『三日講 五〇』、⑥『三日講 九六～百一』と、イ) 口決類と思われるもの：⑦『三身義』、⑧『義科眷属妙義』、⑨『教相義私抄』、⑩『諸法実相伝抄』、⑪『十行歴別修習諸法事』である。

『典籍目録』下：四九二～四九四に翻刻される、それぞれの表紙と元表紙、更には奥書で著者と筆者と年期を確認して再整理してみると、次のような情報が得られる。

ア) 論議類

①(元表紙：「法華宗勝劣諸宗事 三日講十八(重本) 日宣」)の奥書には、「身延山久遠寺住持日朝」が「文正元年極月(一四六六年十二月)三日」に書き終わったものを「大忒阿日宣」が「文正二年(一四六七年)正月吉日」に写した、と書いてある。身延山のどこかは詳しくは記されていない。

②は、「日朝」が「身延山久遠寺大坊西持仏堂書」において「文正第二(一四六七年)五月十日」に書き終わったものを「同二十日」に「大忒阿日宣」が写した、と書いてある。

③(元表紙：「前後眷属余清浄戒事 三日講ノ内 三 廿九 日宣」)は、「日朝」が「身延山久遠寺大坊西学問所」にて「文正第二九月廿日」に書き終わったものを「大忒阿日宣」が「応仁元年霜月(一四六七年十一月)十八日」に書写した、と書いてある。

④は、「日朝」が「身延山久遠寺大坊」において「応仁第三卯月(一四六九年四月)四日」に書き終わったものを「同歳六月廿日」に「日宣」が書写した、と書いてある。

⑤は、「日朝」が「身延山久遠寺大坊」において「応仁第二(一四六九年)七月四日」に草書し、注釈し終わったものを「大忒阿日宣(生年卅三年)」が「文明元年(一四六九年)九月十二日」に書写した、と書いてある。この大忒阿日宣は一四六九年に三十三歳だったと書いてあるので、没年が不詳でも、一四三七年頃に生まれたということになる。

⑥(元表紙：「論議ノ類 三日講九十六ヨリ百一マテ 日宣」)は、「日朝」が

「身延山久遠寺大坊」において「応仁三（一四六九）年三月廿五」に書いたものを「日宣」が「同歳卯月廿三日」に書写した、と書いてある。

イ) 口決類

⑦（元表紙：「三身義 〈自受用智 有為無為〉 日宣」）は、内題の「三身義 示云西谷ハ心何也〈北〉当谷ハ意如何也」しか記されておらず、著者と場所と年期は不明である。

⑧（元表紙：「義科眷属妙義 日宣」）は、内題「眷属妙義」のところには「〈御本云〉、嘉元二三（一三〇四年三月か）於□〔虫害か〕蓮寺始之」と書いてあり、奥書には「文明元年霜月（一四六九年十一月）、大師講用意書之。大弐阿日宣」と書いてある。要するに、前から伝わっているものを一四六九年に「大弐阿日宣」が記録しているとしか言えず、『典籍目録』下：一九二も著者と年期を不明としている。

⑨（元表紙：「教相義私抄 阿 日宣」）は、奥書もなく、著者と場所と年期も記されていない。表紙の「阿 日宣」の「阿」は、上記の「大弐阿」の「阿」かとも思われる。

⑩（元表紙：「諸法実相伝抄 日宣 隆恕」）の裏表紙には「日宣」としか記されておらず、年期も場所も記されていない。しかし、表紙には、「諸法実相伝抄 日宣」と写本の内容とは違う字で、後筆と思われる「隆恕」の二文字が現れている。「隆恕」とは、一時期の所持者の名前と思われ、一六二八年に身延山久遠寺二六世となった智見院日暹（一五八六～一六四八）の名前である。この『実相伝抄』が現在の身延文庫になる図書館に納められたのは二六世日暹の晋山以降、要するに一六二八年以降だったということになる⁷。

⑪の奥書には、「一乗坊日宣」が「文明四年（一四七二年）十一月十八日」にこれを書写した、と書いてあるが、著者と書写の場所は不明である。

以上、『典籍目録』によれば、論議類の①と②と③と⑤と口決類の⑧と⑨は「大弐阿日宣」（一四三七年～？）という僧侶の一四六七年と一四六九年の書写本で、口決類の⑪は「一乗坊日宣」（？～一四七二年～？）という僧侶の一四七二年の書写本である。論議類の④と口決類の⑥と⑦と⑩『実相伝抄』はどう称していたか

分からないという「日宣」のもので、④と⑥と⑦は一四六九年のものである。

しかし、『典籍目録』からはこれくらいの情報しか得られない。「大忒阿日宣」と「一乗坊日宣」という僧侶たちについて、現代に伝わる情報も無く、恐らく十五世紀後半に身延山にいた、日朝のマイナーな弟子たちだったであろうとしかイメージできない。また、⑩『実相伝抄』の「日宣」とは、「大忒阿日宣」と同一人物なのか、「一乗坊日宣」と同一人物なのか不明であり、第三の「日宣」の可能性もある。

二〇一五年の調査のとき、身延山久遠寺宝物館の学芸員の方々からお話をお伺いしたところ、『実相伝抄』の「日宣」は室町期日蓮宗身延門流を受けたと思われる僧侶で、後には現在静岡県浜松市長光山妙恩寺九世にもなった常在院日宣⁸と同一人物の可能性はある。しかし、これも定かではない。『典籍目録』下の唯一の根拠となるであろうものは、⑩で示した通り、『実相伝抄』の表紙に記されている「隆恕」の二文字のみである。確かに、現代にも伝わった情報に頼れば、二六世日暹の時代になるまで身延山で口伝を受けられるほどの優秀な「日宣」は、浜松市長光山妙恩寺九世・常在院日宣しか居なかったかもしれない。それでも、いくつかの不明点と数年の研究をかけて確認すべき点が沢山残る。

『実相伝抄』は日暹の所持本であったことについて。常在院日宣が現在静岡県の浜松市で亡くなった二十年後に生まれる身延の智見院日暹はなぜ、どのようにして『実相伝抄』の所持者に成れたのかは全く不明である。この点に関して情報は本当に伝わっていないかどうかを、日暹の伝記と諸記録で再度チェックすべきである。

常在院日宣の年齢の問題。現在静岡県の浜松市長光山妙恩寺の伝承を伝える『妙恩寺』十八頁によれば、久世・常在院日宣は「在住二十八年間」で、弘治二年（一五五六年）に亡くなった。要するに、日宣は一五二八年から一五五六まで現在浜松市の長光山妙恩寺の当主を務めていた。『典籍目録』下：一九一～一九二において、「日宣」の名前と、書写した年期（一四七九年）しか書かれていない資料は他に論議類の④と⑥しかない。もし、大忒阿日宣（一四三七年～？）と一乗坊日宣（？～一四七二年～？）が④と⑥のときだけ「大忒阿」等の号を記さなかったことを踏まえた上で、④と⑥と⑩『実相伝抄』の「日宣」とがみな、常在院日宣と同一人物の可能性があると考えた場合、どうなるのだろうか。常在院日宣は一四六九年に日朝が身延山で行った講義『三日講』を記録し、それを現在の身延文庫が

所蔵している写本の形で遺しているということになる。現代では生年不詳のこの常在院日宣が一四五〇年頃に生まれたとしても、身延山で日朝の講義を聞いたのは十九歳のときだということになる。そして、一五五六年に亡くなったとされているので一〇六歳まで生きた、ということになる。要するに、二〇歳未満の早い段階ですでに優秀な僧侶で、非常に長くも生きたということになる。没年の年齢の点は全くあり得なくはない。日朝とその弟子・日意は八〇年位生きたので、この時代の平均年齢は恐らく長くとも八〇歳だったとも思われるが、日蓮の直弟子であった大成弁阿闍梨・日昭（一二二一～一三二三）は一〇三歳まで生きた。そのため、一〇六歳は鎌倉・室町期でも全くあり得なくはない年齢と言えよう。二十歳未満で既に優秀であった点に関しては、最終的なチェックは当時の僧侶たちの教育課程についてのこれからの研究に期待すべきところでもあるが、十三世紀前半の日蓮の例を考えれば、これもあり得なくはない。日蓮は、十六歳の出家から、『戒体即身成仏義』を纏めたと伝えられる二十歳まで、すでに優秀な台密僧であったとされている。しかし、これだけでは『実相伝抄』の日宣と常在院日宣が同一人物だとは断言できない。

どの日宣であるかを探るに当たって、『実相伝抄』を著した「日宣」は、常在院日宣（？～一五五六年）と別人物という可能性も十分に考えられる。例えば、大式阿日宣（一四三七年～？）か一乗坊日宣（？～一四七二年～？）のような、記録の残らない当時の身延山のマイナーな僧侶の可能性も考えられる。しかし、これを決定的に確認するためには、どのように進めていけばよいのだろうか。まず、『典籍目録』の信憑性から考え直すべきである。

現在の『典籍目録』は、その最初に書かれている「調査報告」によれば、次のような出来事を通して成立したものである。**明治期の火事。**明治八年（一八七五年）一月十日の大火によって久遠寺の御真骨宝蔵に収め置かれていた種々の史料が失われる。**明治期～大正年間の整理。**明治期から大正年間にかけて整理・修補と写本目録が作成される。**昭和期の書誌台帳稿本。**昭和期に入り未整理の写本・古文書等の調査、写本・版本の書誌台帳稿本の作成により、概要が把握される。**前世紀七〇年代の調査。**一九七三年～一九七六年まで、山梨県教育委員会・身延山短期大学・立正大学により古文書・絵画の記入調査が行われ、成果は種々の目

録からなる『身延山久遠寺身延文庫所蔵文書・絵画目録』として五十一年に公刊される。七十年代の**第二の調査**。一九七八年には再度、身延山短期大学と立正大学の間で調査委員会が設置され、立正大学の高木豊氏・冠賢一氏等の協力も得て、今度は版本を除く典籍を調査の対象とする。**第二の調査の中断**。しかし、調査の最中に発生した種々の問題に加え、一九九二年には当時の久遠寺事務局長の、一九九九年には高木豊氏の逝去により、作業は何度も中断してしまう。**調査の再開とその成果の刊行**。二〇〇三年には、日蓮の立教開宗七五〇年の記念の年にあたって、調査を再開し、全体的なチェックを行い、諸般の事情から従来の方針を大幅に縮小し、『典籍目録』として必要な項目のみを活字化した上、二〇〇五年にやっと一九七八年に始まっていた作業の成果を刊行することが実現した。典籍調査協力者と編集委員では、立正大学教授の北川前肇氏・寺尾英智氏・田村完爾氏、そして中世の関東天台談義書の専門家である弘前大学の渡辺麻里子氏も数えられる。

にも関わらず、身延山久遠寺宝物館の学芸員の方々と確認させていただいたところ、現在の『典籍目録』は二〇〇三年から二〇〇五年の二年という、刊行するに当たっては限られた期間と、限られた人数で膨大な文庫史料を調査しなければならず、その調査内容は基本的に目録を作り上げるためのものであったと思われる。調査員の方々も複数人に渡り、また協力者の入替もあったので、調査員個々の習熟度によってもその質は異なったであろう。身延文庫にどのような史料があるかの全体的な把握と取り敢えずの分類は出来たと考えられるが、『実相伝抄』等のような史料に関しては今度、念のために次のようなチェックも行うべきである。数人の「日宣」のものと分類される資料十一篇は、その表紙と奥書を除けば、すべて未解読である。一つ一つ解読し、それらの崩し字を再度比較して、何が確実に同一人物のものか、などを写本内容も材料にしながらか密に調べ直すべきである。最後に、現在、静岡県9の浜松市長光山妙恩寺に九世・常在院日宣の資料は残っていないかをも調べ、何かが出てきた場合は現在身延に残っている資料と照らし合わせてから可能性を探るべきである。筆者に『実相伝抄』の解読だけでも半年以上かかったことを考えると、これは数年を要する作業になると予測されるため、後の研究に委ねたい。

現段階では、身延二六世・日暹が一時期の所持者であつたらしいという点と、

常在院日宣の年齢の問題を考慮した上で、『実相伝抄』の作者は大弐阿日宣（一四三七年～？）或いは一乗坊日宣（？～一四七二年～？）のような、日朝時代の身延山で生きたマイナーな僧侶だった可能性のほうが高いと見ている。この場合、『実相伝抄』がそのまま身延山に残り、後の身延山久遠寺の当主の所持本になったと考えても不思議なところはない。

書写された年期と場所が不明であることについて。口決類の⑪だけは一四七二年と、年期は出ているが、書写の場所は不明である。口決類の⑦と⑨と⑩『実相伝抄』は書写の場所のみならず年期も不明である。⑦と⑨と⑩に関しては、中身を正確に解読して、まず年期等について手がかりがないかどうかをチェックすべきである。この作業は後の研究にゆだねる。⑩『実相伝抄』に関しては、『典籍目録』下：四九四にも翻刻されているその表紙の「隆恕」の二文字だけでは、恐らく一六二八年以前の史料であろうとか、場所は身延の可能性があるとしか言えない。しかし、『実相伝抄』の内容には年期を特定でき、作成された場所もある程度絞れる材料がある。それらの根拠に関しては、写本の全体の構成と思想を紹介してから第三段で述べたい。

第二段 『実相伝抄』の中身について

—その主な特徴、構成と思想内容—

『実相伝抄』の主な特徴は、**特徴その一**）作者が誰かに読んでもらいたくて書いたのではなく、聞いていることを講義中にとったノートと同じ位の勢いで、個人用に記録している、という感が非常に強い。実際、作者にこの口伝を授けている人物も、そうしなさいと言っている箇所がある。例①「此口決最秘くく」（七丁目表六行目）、例②「千金アツテモ傳フルコト莫レ」（七丁目表七行目）、例③「相ジテ重抄ヲハ人ニ不可借サテ又人ニハ可借也云々」（「総じて、重要な〔口伝〕抄を人に貸してはいけない。さてまた、人からは〔いくら〕借りてもいいのだ」）などである（七丁目裏三行目）。要するに、作者が誰かに何かを訴えたり伝えたりするために書いたのではなく、当時の学生さんが先生との一対一の講義を聞いて記録を取っているような形で書かれていると思われる。この特徴は他の形でも文面に現れている。

特徴その二) まず、文字が大きく崩れており、典拠不明と意味不明の表現がいくつあって、大変読みづらい資料である。**例①**「釋ニ云ク「解之爲姓」ト云々。解觀ノ義分明ナリト云々。」(四丁目表八行目)。「釋ニ云ク」の「釋」は典拠不明である。**例②**「此クノ如キ質ヲ妙法五字ノ上ニ遊バスル時五字ニ點ヲ遊バスナリ。此等即チ蒼」(七丁目表一行目)。「此等即チ蒼」は意味不明である。解読には時間がかかったのもこのような特徴のためである。当時、口伝を受けて、そして書き留められる枠と期間が非常に限られていたという、同様な資料を扱った先行研究から知られている背景を改めて確認することができる¹⁰。

特徴その三) また、写本は「口決」(内題の通り、「釈迦多宝五時質口決」と「奥書」の二つによって成り立っており、「口決」と「奥書」の両方も含めて『実相伝抄』になっている。「奥書」は改まった姿勢で書かれているのに対して、「口決」の部分、要するに中の「釈迦多宝五時質口決」は、口語の語順に従って書かれている。その理由とは、「口決」は作者の師匠だと思われる人物が、「日実」という人から聞いた内容を、今度は作者が聞いてその場で記録しているものだからである。対して、「奥書」は師匠と思われる人物から「口決」の由来について聞いたことを作者が後に記したもののようである。具体的な例をあげれば、**例①**「口決」の部分には「御本尊ニ打向奉テ」(「ご本尊に打ち向かい奉りて」とあり(六丁目表九行目)、**例②**「南無妙法蓮花經ト唱奉時(南無妙法蓮花經と唱え奉る時)」とある(六丁目表十行目)。対して、「奥書」の部分には**例③**「相構くく可奉尋也」(相構えて相い構えて尋ね奉るべきなり)とあり(七丁目表九行目)、「相構煩ヲ以テ可奉尋之云々」(相い構えて煩いを以って之を尋ね奉るべきなり)とある(七丁目裏二行目)。ご覧の通り、「口決」では「奉」は口語の語順に従い動詞の後ろに出ており、「奥書」では書き言葉の語順に従って動詞の前に出ている。「打向奉」「唱奉」(口決)と、「奉尋」(奥書)の違いである。**例④**「口決」の部分に「己心ノ己ノ字ハオノ・レクト讀ム也」とあり、「オノレ」の「ノ」に対して「・」の補入付が入る(六丁目裏三行目)。最初は口頭で「己の字は「おれおれ」と読む」と言われてその通りに書いたということであろう。

特徴その四) 「口決」の部分は、その全体の構成と思想内容を更に十五の段落に分けることが可能である。下記の通りである。

内題の「釈迦多宝五字質口決」（釈迦・多宝は〔妙法蓮華經の〕五字の性質であるということについての口決）が記された後、いくつかの問答と解説の記録が始まる。

① 羅什訳の法華經見宝塔品第十一所説の「二仏並座」の二尊・釈迦牟尼仏（以下「釈迦」）と多宝如来（以下「多宝」）は同經の首題「妙法蓮華經」の五字（以下「妙法五字」）の姿であるという教えの意味について問答を行う。一塔兩尊四菩薩¹¹の本尊で「妙法蓮華經」の五字は何に当てはまるかについて解説し、「南無妙」は光、「法」は釈迦・多宝の二尊、「蓮」は「蓮輪」（八葉蓮華心）、「華」は獅子の鬘、「經」は下の台を表すと解説する。② なぜそのような教えになるかについて問答を行う。日蓮が本尊（文字曼荼羅）に書いた文字の特徴とその意味について解説する。一塔兩尊四菩薩の本尊の「妙法五字」のそれぞれの文字が表しているものについて解説する。一念（一瞬の精神作用）の有（存在性）に起きることは釈迦で、無（潜在性）に常住することは多宝であると解説する。「境の座」と「智の座」と釈迦・多宝の二尊との関係について、釈迦は「智」で、多宝は「境」と解説する¹³。法体は「妙法五字」で、釈迦・多宝の二尊は修徳の仏（修行した結果、徳＝覚りを得たという仏＝本覚仏でない仏）であると解説する。③ 二尊の各座と並座との違いについて問答を行う。二尊の各座と並座のそれぞれの意味について説明し、中国天台宗の智顛撰『法華玄義』に言う「境発智為報」と「智冥境為受」を引き、多宝が半座を釈迦に分けることの意味は、「境の座」が「智の座」になるという意味だと解説する。「報」と「受」の二字のそれぞれの意味を説明する。今の釈迦・多宝は「事の二尊」で、森羅万象三千が境智二法の全体であり「理の二尊」と言い、「動」と「静」と釈迦・多宝の二尊との関係に関しては「動」は釈迦で、「静」は多宝であると解説する。無碍であるのは中道であり、これもまた止観のことであり、久遠の釈迦・多宝であると解説する。真蹟遺文『観心本尊抄』と写本遺文「日女御前御返事」を取り上げて、久遠の釈迦・多宝と止・観の二法と境・智の二法と動・静の二つも異名同体で、我が一心の所作と見る時はそれが本有の尊形であると解説する。法華經婆達多品第十二所説の「若在佛前蓮花能化生」¹⁴を引いて、地獄から仏界までの十界の衆生は蓮華の座に座っているが、法華不信の者は地獄に落ちると説明する。④ 一塔兩尊（／一塔兩

尊四菩薩)の本尊では釈迦・多宝の二尊が中央の首題である「妙法五字」の右左に座することの理由は、羅什訳法華經の「若在佛前蓮花能化生」を引いて、「妙法五字」は「能生」であり、釈迦・多宝の二尊は「所生」だからであると説明し、これらはみな「光」の意味であると解説する。⑤ 本尊(文字曼荼羅)においてすべての文字が火大のような三角の形で書かれており、燃え光っている火のように書かれている特徴について、『法華玄義』の「如日月光明能破衆生闇」¹⁵を引用して解説する。⑥ 写本遺文「日女御前御返事」の「妙法の光明に照らされて本有の尊形となる」の文を引用して、「妙法蓮華經」の五字の意味(我等の胸中の肉団は「蓮」の字で、八万四千の聖記は獅子の鬣に同じであること、住する所は「經」の字で、心蓮の上に現れる「法」は釈迦・多宝の二尊であるということ)について説明する。⑦ 釈迦・多宝の二つに分けられていることは本門隨縁真如の智を表し、一座であることは不變真如の理を表すということについて説明する。『法華玄義』の「当知依正因果悉是蓮花之法」を引いて、法界のすべてが蓮華を座としていることについて解説する。同じく中国天台宗の湛然述『法華文句記』に言う「依報正報常宣妙經」の意味(特に「常宣妙經」と「常」の字の意味)について、典拠不明の「常住此觀法」の意味について、そして「声為仏事、称之為經」と典拠不明の「解之為姓」の意味について説明する。⑧ 法華經宝塔品の「攝諸大衆皆在虚空」の意味について説明する。特に「攝」の意味とは、法花受持の者が宝塔中の二仏並座の座に集り「自身是仏」の微笑みをするという意味であると解説する。また、智顛の『法華文句』の「若有能持即持仏身」の文に凡夫を仏と引き寄せるという意味もあると説明する。⑨ 「妙法五字」と釈迦・多宝の二尊との関係を図式で表す。⑩ これまでの教義が我等の「即身成仏」の根源であるということ、二尊は我等の外にあるのではないということ、これが「当体蓮華の仏」であるということ、最蓮房宛て遺文「当体義抄」の「當體蓮花佛ト者日蓮弟子旦那等之中事也」の文を引用して説明する。⑪ 「妙法五字」を法華經從地涌出品第十五に涌出する四菩薩(大地より涌出した地涌の菩薩の上首である上行・無辺行・淨行・安立行の本門の四菩薩)とその「光」に当てはめる。すなわち、四菩薩の光は「妙」、無辺行は「法」で周辺法界の姿、上行は「蓮」で火、淨行は「花」で池、安立行は「經」で下の台であると解説する。さらに、これは

「常・楽・我・浄」の四徳波羅蜜にも当てはまると説明する。⑫ 中国天台宗の智顛説『摩訶止観』の「行住坐臥語黙作作」の文と平安後期の日本天台宗の忠尋記『漢光類聚』と同様な「念々續起」（貪等の三毒を念々続起していることは、そのまま空仮中の三諦を念々続起していることなので、衆生の当体はそのまま仏である）の文¹⁶を引用して、我ら衆生の「行住坐臥語黙作作」の振舞う身に「語」は釈迦で、「黙」は多宝であると説明する。また、我ら衆生の「行住坐臥」等の振る舞いはそのまま無作本有の振る舞いであると説明する。⑬ 釈迦・多宝の二尊との二仏並座に起立はないではないかについて問答を行う。二仏並座の儀式は「九識真如の都」であるので、「起立」はなく、「成仏」とは「九識」に帰ることであると説明する。写本遺文「日女御前御返事」と最蓮房宛て遺文「当体義抄」を取り上げ、当家の意味は「御本尊九識の都」であると説明する。中国天台宗の湛然述『止観輔行傳弘決』から伝わる「寂照同時」の語を引いて、「九識」に「寂照同時」の質もあるとし、釈迦は「照」で、多宝は「寂」と説明する。「寂」と「照」に「境」と「智」とを当てはめて、両者には前後関係や縦横の関係もないと説明する。⑭ 『摩訶止観』の「法性寂然名止寂而常照名観」の文を引いて、二仏並座の質は「法性寂然」の「止」とするが、同時にそれを釈迦・多宝の二尊と現し照らすことは「寂而常照」の「観」の意味であると説明する。釈迦・多宝の二尊は外に無く、我らの胸中の心蓮にあり、我らの一心もそのまま寂光土であると説明する。本尊に打ち向かい南無妙法蓮華経と唱えるときは釈迦・多宝の二尊が我が一心に現れ、これは己心の釈迦・多宝、己心の本尊、己心の法華経などであると説明する。地獄の己心と仏界の己心まで、すべての物事の己心は「妙法五字」である。最後に、湛然撰『金剛鉾』と『止観輔行傳弘決』に言う「十界必身土」「當知身土」の文を引いて、己心はそのまま実相、実相もそのまま妙法であると言ひ、これは法華経方便品第二所説の「諸法実相」の意味であると説明する。⑮ 奥書。口決の由来について説明する。更に、口決を裏付けている日蓮遺文は他にもあるが、関東地方の教団はまだそれ（「実相鈔」）を手に入れていないなどと明らかにしていく。⑯ 口決と三十番神との関係を図式によって示す。

以上、「奥書」を除いた「口決」の部分に当たる十五の段落①～⑭と⑯である。

本段においてはその思想の最重要の点と「実相鈔」との共通点を述べることに留めておく。次のようなものである。

「口決」は基本的に本尊相伝であるが、法華経方便品第二所説の「諸法実相」の経文を注釈したものでもある。その思想的な最重要点は次の通りである。法体である妙法五字とその姿である二仏並座の釈迦・多宝の二尊、「境の座」である多宝と「智の座」である釈迦、「事」と「理」、「静」と「動」、「寂」と「照」、「止」と「観」、「諸法」すなわち二尊（姿）と「実相」すなわち「妙法五字」（体）などは、「我等」（法華受持の者）が「妙法五字」を受持し唱える所に於いてどのように統一されていくか、ということが最重要点となっている。特に、「体」と「実相」である「妙法五字」を「我等」の一心とそれに現れてくる環境世界（「身土」）に対応させ、釈迦・多宝の二尊を「諸法」である「妙法五字」の姿に対応させている。そうすることで、「我等」を「体」のほうに配置し、釈迦・多宝の二尊を「その姿」のほうに配置している。また、その上で、「我等」が「妙法五字」を受持し唱える所に於いて「智（釈迦）」と「境（多宝）」とが冥じており、「体」と「相（姿）」も合わせり一致していくことが、即身成仏の根源であり、「諸法実相」（諸法すなわち実相）の意味なのであると述べている。

重要な教理項目に関して一致論的で統一論的な発想を示しつつ、上記のように「諸法すなわち実相」の意味を解説しようとしているところは、「実相鈔」前半の「問云、法華経第一方便品云、諸法実相乃至本末究竟……此积能々心中二案シサセ給へ候へ」（添付資料①「実相抄」前半、『朝外』所収）の部分の基本的な発想と共通している。

「実相鈔」前半では次のようなことが述べられている。ア) 法華経如来寿量品第十六所説の「如来秘密神通之力」の「如来秘密」=体のみ三身（俱体・非俱用の三身）=凡夫=本仏（体としての仏）=妙法五字=法華経方便品第二所説の「諸法実相」の「実相」の意。イ) 如来寿量品第十六所説の「如来秘密神通之力」の「神通之力」=釈迦・多宝の諸仏=用のみの三身（非俱体・俱用の三身）=[垂]迹仏=妙法五字の姿=方便品第二所説の「諸法実相」の「諸法」の意。ウ) 俱体俱用の三身（=我々が妙法五字を受持することで作り顕し奉る如来寿量品第十六の無始の「古仏」の存在様式）=「諸法実相」（諸法すなわち実相）の本当の意味

なのだという。問題は、『実相伝抄』は最蓮房宛て遺文としては「当体義鈔」を取り上げても、「実相鈔」自体は引用していない。これは、この口伝が成立した時点では「実相鈔」はまだ文献としては出来上がっていなかったか、作者・日宣は何らかの理由でまだ「実相鈔」を見ることができなかったか、両方の可能性を窺わせる。答えとこの口伝と「実相鈔」との関係は⑯奥書のところで明らかになる。

第三段 「奥書」について

— 「実相鈔」の来歴について重要な情報を明らかに—

釈迦・多宝の二尊と「止」と「観」との関係についての解説を終えたのち、作者・日宣に口伝を授けた人物が口伝の由来と「実相鈔」との関係について述べ始める。写本の写真版に関しては添付資料②をご覧ください。翻刻と訓読と現代語訳は下記の通りになる。

①翻刻

〔(七丁目表六行目～)〕

示云此口決^{ケツ}最秘くく日實口伝也ト候ヘトモ爲末代 〳
載スル紙面處也唯彼ノ御釋相違ヲハ可有御直也千金莫 〳
傳くく此ノ口傳等ノ事ハ御書有之日實失¹⁷訖関東 〳
ニハ可希有也相構くく可奉¹⁸尋也録外ニテ最蓮 〳
坊ヘノ御書ナリ諸法實相抄トモ申也始メニハ問云法花經 〳〳

(七丁目裏)

第一方便品云諸法實相トアリ終ニハ一文句ナリトモカタラセ玉ヘシ 〳
南無妙法蓮花經くトアルヘシ云々 相構煩ヲ以テ 〳
可奉¹⁹尋之云々相ジテ重抄ヲハ人ニ不可借サテ 〳
又人ニハ可借也云々日實明意也返々此重書凡當 〳
家口傳相承等悉雖許之非嫡流者不可叶 〳
云々嫡流一人ヨリ外ハ可有許云々御抄ト此抄ト 〳
並無左右(とうこうなく)不可許之嫡流也トモ信以テ心シテ可許之 〳

此書ハ日實口傳シテ不載紙上哉雖然²⁰来来リカヘリシテ如此 〃
書也日源和尚ヨリ御筆申也可思之 〃
最秘くく 〃〃」

②訓読

「(七丁目表六行目～)

示シテ云ク。此ノ口決^{ケツ}最秘くく。日實ノ口伝ナリト候ヘドモ末代ガ爲 〃
紙面ニ載スル處ナリ。タダ彼ノ御釋²¹相違ヲバ御直シ有ルベキナリ。²²千金アツテ
モ傳ルコト〃
莫レ²³くく。此ノ口傳等ノ事ハ御書之レ有リ。日實失セ訖リテ関東 〃
ニハ^{ケウ}希有ベキナリ。相ヒ構ヒテくく尋ネ奉ルベキナリ。²⁴「録外」ニテ最蓮 〃
坊ヘノ御書ナリ。「諸法實相抄」トモ申スナリ。始メニハ「問云法花經 〃〃

(七丁目裏)

第一方便品云諸法實相²⁵」トアリ。終ハリニハ「一文句ナリトモカタラセ玉ヘ
シ 〃
南無妙法蓮花經²⁶」トアルヘシト云々。相ヒ構ヒテ煩ヒヲ以ッテ 〃
之レヲ尋ネ奉ルベキト云々。相ジテ重抄²⁷ヲバ人ニ借スベカラズ。サテ 〃
マタ人ニハ借リルベキナリト云々。日實ノ明意ナリ。カヘスガヘス此ノ重書凡
ソ當 〃
家ノ口傳相承等悉ク之レヲ許スト雖モ嫡流ニ非ズンバ叶フベカラズト 〃
云々。嫡流一人ヨリ外ハ許スコト有ルベシト云々。御抄ト此ノ抄ト 〃
並ビニ^{トウコウナ}左右無ク之レヲ許スベカラズ。嫡流ナリトモ信ヲ以ッテ心シテ之レヲ許
スベシ。 〃
此ノ書ハ日實口傳シテ紙上ニ載サズ哉？ 然リト雖モ来タリ来タリカヘリシテ
此クノ如ク 〃
書クナリ。日源和尚ヨリ御筆申ナリ。之レヲ思フベシ。 〃
最秘くく。 〃〃」

③現代語訳

〔(七丁目表六行目～)

示して申し上げる。この「〔釈迦多宝五字質〕口決」は最秘である。最秘である。日実の口伝であるけれども、末代のため紙面に記載しているところである。ただ、彼ノ御釈との相違〔に関して〕は〔明師からの〕お直しがあつたほうがよいのである。千金をもらつても伝えてはいけない。伝えてはいけない。この口伝などのこと〔に関しては聖人の〕御書がある。日実がお亡くなりになってしまい関東では稀有〔なもの〕であろう。相い構えて相い構えて〔明師に〕お尋ねすべきである。「録外〔の御書〕」では最蓮坊への御書である。「諸法実相鈔」とも呼ばれている。始まりには「問云法花経

(七丁目裏)

第一方便品云諸法実相」とある。終わりには「一文句なりとも語らせ給うべし。南無妙法蓮花経 南無妙法蓮花経」とあると言われている。相い構えて思い悩み(煩)を以て〔明師に〕お尋ねすべきであると言われている。総じて重要な抄を人に借してはならない。さてまた、人に借りてもよいのであると聞いている。日実の賢明なご意見である。返す返すこの重要な書(「釈迦多宝五字質口決」と凡そ当家の口傳相承などは悉く許すけれども、嫡流〔の者〕でなければ叶うことはないであろうと言われている。嫡流の一人以外には許すこともあろうと〔も〕言われている。御抄(「諸法実相鈔」とこの抄(「諸法実相伝抄」)の両方も、とにかく許してはならない〔とも言われ、〕嫡流であっても信を以て心して許すべきである〔とも言われている〕。この書(「釈迦多宝五字質口決」)は日実は口伝したが紙の上に記載しなかったのだろうか。そうであるけれども、〔私は日実のところへ〕行ったり来たりして帰ってこのように書いたのである。日源和尚のお筆から伝えられたもの(御筆申)である。このことを〔よく〕考えるべきである。最秘最秘なのである。』

以上、奥書の全体の内容である。これより、文面に沿っていくつかの箇所を解説し、そこから得られる情報を数えていきたい。

一) 作者・日宣の師匠について。奥書の最初に「示シテ云ク」と言っている人は日宣にこの口決を伝えている人物である。名前は出ていないので、その正体は不明である。仮に「師匠」と呼ぶ。作者・日宣は『典籍目録』の論議類④と⑥の「日宣」と同一人物の場合は、この師匠は日朝の可能性はある。しかしながら、のちに「タダ彼ノ御釋相違ヲバ御直シ有ルベキナリ」「相ヒ構ヒテく尋ネ奉ルベキナリ」等と何度も言っている。要するに、「この口決と例の御解釈との相違が出てきた場合は私より偉い先生方に直してもらいなさい」「注意に注意してお尋ねなさい」と、謙虚な言い方で言っている。「彼ノ御釋」とは、何らかの講義か、「御」が付くので、本文で引用される日蓮遺文のことかどちらかであろう。いずれにしても、この資料は日朝がすでに身延山久遠寺十一世になっているときの資料であれば、日朝より偉い先生方など居ないはずなので、「師匠」は日宣と日朝の間に立っている者の可能性があると考えられることもできる。

二) 内容は極秘である。この師匠は「この口決は最も秘密にしておくべきものである」「千金もらっても人に伝えてはならない」などと、聞いてその場で記録していたであろう日宣に何度も指摘している。要するに、ア) このような内容は人と共有していいものではない。教団ではまだ広く知られていなく、偉い先生方のチェックが必要で、まだ表に出ているものではないと繰り返し強調されている。イ) ここは、表に出る前のことが言われているからこそ、『実相伝抄』の伝えている諸事情を現代の我々も信用してよいと思えるポイントであろう。

三) 口伝を伝え始めた者たち。この次に師匠は、誰からこの口伝を聞いていたか、その人も誰に伝えてもらっていたか、また、どのような状況で口伝を受けていたか、などをすべて明らかにしていく。この箇所から得られる情報を二点に纏めて解説する。ア) 師匠が口伝を受けた状況。これは「日実の口伝である」と言っている。また、「此ノ書ハ日實口傳シテ……日源和尚ヨリ御筆申ナリ」の箇所において、「この「釈迦多宝五字質口決」は、日実は口伝して下さったのだが、紙の上に記載されるのを許して下さらなかった。けれども、私は彼のところへ行ったり来たりして、帰ったらこのように書いたのだ。元々日源がお書きになったものだ」とも言っている。要するに、日源という僧侶が日実にこの口伝を書物で伝えたが、日実は日源と違って書物にされるのを許さなかった。日宣の師匠は口伝を受けた

その場で記録をとるのを許してもらえなかったので、帰ってから自分で文章にしたものを今、日宣に口頭で伝えている。日宣はそれを聞いて記録している、という状況が見えてくる。**第二段**でいくつかの例で示した通り、「口決」の部分は口語の語順に従っているので、日宣はその場でノートしていたと思われる。対して、この奥書の部分は書き言葉の語順になっているので、日宣が一人のとき師匠から聞いたこと（口決の由来と取り扱いの注意点）について今度は改まった形で記録していると思われる。

イ) **日実と日源について**。この中で名前を挙げられている日実と日源とは誰か。日蓮教団史において、「日源」という人から口伝を受けた「日実」としてよく知られている二人は、京都の正行院日源（生没年不詳²⁸）と関東地方の中山法華経寺の学僧・本成房日実（?～一四六一年～?²⁹）しかいない。更に、中山の日実と身延の日朝との接点に関して、①中山の日実は京都の日源および中山の久遠成院日親（一四〇七年～一四八八年）より本尊相伝を受けているということと、②身延の日朝と中山の日実とは同輩か身延の日朝のほうが後輩であったということは、これらの本尊相伝類を日朝が書写していることから知られている。現在、そのような相伝類の活字化は一九〇二年に祖書学院（現在の身延山短期大学）で刊行された『本尊論資料³⁰』に収録されている。**次節**に詳しく触れる予定だが、『本尊論資料』、五〇七にはこの『実相伝抄』が伝える「口決」のまとめに該当するものが、ほぼ同様な題号「釈迦多宝質口決」で「第二編 諸山相伝」「五 日常門流—中山流—親師流 一日実流」の部に収録されている。文字数を比較した結果、本章の日宣筆『実相伝抄』は凡そ三七〇〇字で、二十世紀初頭の身延山刊行の『本尊論資料』所収の「釈迦多宝質口決」は二三〇〇字である。収録されている中身も日宣筆『実相伝抄』のそれぞれの部分の内容と一致している。伝承は同じく「日源—日実」とされていて、「日実私記之」とされている。『本尊論資料』の「凡例」とも照らし合わせれば、これらの資料は京都の正行院日源から伝わった本尊相伝を中山法華経寺の本成房日実が集めたものである。また、それらは後に身延山とも共有されて久遠寺十一世の日朝と十二世の日意が更に書写した文献群である。ただし、『本尊論資料』ではこれ以上のことが書かれていなく、本来はそれらの底本を諸山にて再度チェックするべきだが、本論文では身延山の伝承を信用し、『実相伝抄』

の「日源」と「日実」は京都の正行院日源と中山法華経寺の本成房日実であるとする。

四) 日宣の師匠が書物にした理由。中山の日実はこの口伝が紙の上に記載されるのを許さなかったのに、なぜその弟子だったであろう日宣の師匠は帰ってから文章に残すことにしたのだろうか。この点について「日實ノ口伝ナリト候ヘドモ末代ガ爲紙面ニ載スル處ナリ」と、理由は「末代がため」と言っている。この文には読み方が二つあり得る。ア)「末法なので」要するに、伝えてはいけなけれども、今は人の能力が劣ってきているという時代で、記録しておかないと内容は忘れられてしまうので、書物にすることにしたという理由があった。イ)「末法のために」要するに、末法の人々のためにきちんと記録しておくという理由があった。

五) この口伝を裏付けている日蓮遺文(御書)。この次、本論文と最も関わりの深い部分に入る。「此ノ口傳等ノ事ハ御書之レ有リ……トアルヘシト云々。」の箇所だが、日宣の師匠は次のように明らかにしていく。「この口伝などのこと〔に關しては日蓮聖人の〕御書がある。日実がお亡くなりになってしまい関東では稀有なものであろう。注意に注意をして〔私より偉い先生方に〕お尋ねすべきである。〔録外〔の御書〕〕では最蓮坊への御書である。「諸法実相鈔」とも呼ばれている。始まりには「問云法花経第一方便品云諸法実相」とある。終わりには「一文句なりとも語らせ給うべし。南無妙法蓮花経 南無妙法蓮花経」とあると聞いている」と言っている。ア)「御書」とは、伝統的に日蓮遺文のことを指すための用語である。「諸法実相鈔」はこの時点で既に日蓮の遺文とされていたということである。イ)「日實失セ訖リテ関東ニハ稀有ベキナリ」とは、中山の日実は京都の日源にこの口伝を受けたとき「諸法実相鈔」を見た、若しくはその存在のことを耳にした、ということの意味する。ウ) また、中山の日実はもう亡くなっているので、「諸法実相鈔」のことは関東地方では稀なものである。要するに、この時点では「諸法実相鈔」の原本はまだ関東になく身延に届いていない。日実からこの口伝を受けた日宣の師匠も、まだ「諸法実相鈔」を見ていないので、このことはすべて注意に注意をして偉い先生方に確認するべきものである、と言っている。エ) この箇所によって『実相伝抄』の年期と書かれた場所を絞ることができる。場所は関東

地方である。身延山か中山か、どちらの可能性もある。「実相鈔」を身延山で「最蓮房宛て遺文」として初めて収録した『朝外』は一四八〇年に完成したもので、年期は遅くとも一四七〇年代までである、ということになる。

オ)「録外」とは、この時代ではまだ六老僧³¹（日蓮の六人の直弟子）仮託の『御書目録日記』³²収録内の遺文でない日蓮遺文のことを指している。日源は京都の者だったという点と合わせて考えれば、「諸法実相鈔」だけでなく、他の「録内」でない遺文の蒐集は関西地方ですでに成立していると思われる。カ)しかし、これはあくまでも日実の言っていたことで、本当に日源の伝え始めたことでもあったのかは百パーセント定かではない。「実相鈔」の原本は何らかの理由で日実の時代に中山法華経寺のほうで成立したのち、どうしても京都と関連付ける必要があったので、日実自身が「日源から聞いた」ということにした、という可能性も否定できない。「実相鈔」は、関西地方の蒐集にも収録されるまで、京都の『他受用御書』（恐らく一五八〇年頃成立・一六四九年刊行、以下『受』）の時代を待たなければならぬと考え、尚更である。この点について、今後の研究では中山法華経寺と日源関係の京都諸寺院蔵の史料を調べ直し、何が新しく出てくるかをチェックする必要がある。キ)「録外」ニテ……トアルヘシト云々」の部分では、「諸法実相鈔」の宛先とされる「最蓮坊」の名前と、『朝外』所収の「実相鈔」の始まりと終わりと一致している箇所も引用されている。そのため、日宣筆『実相伝抄』はこれで、今まで発見された古来の注釈書と古文書の中で、唯一「実相鈔」を明確に引用し、その来歴の重要な一部を正直に告白してくれる史料になる。ク)何よりも、身延山の『朝外』が完成する一四八〇年の前にも、「実相鈔」の原本は恐らく京都で成立しているという情報はすでに関東地方で流れていた、とも言えるようになった。

六) 当時の様々な意見。「重抄ヲバ人ニ借スベカラズ……嫡流ナリトモ信ヲ以ッテ心シテ之レヲ許スベシ。」の部分において、この口伝と「諸法実相鈔」のような日蓮遺文に関して、様々な意見が述べられている。ア)「重要な抄を人に借してはならない。さてまた、人に借りてもよいのであると聞いている。」という箇所に対して、これは「日実の賢明なご意見である」と明確に言われている。口伝というものは、弟子同士では共有してはならないが、一人の弟子が数人の先生から様々

な口伝を同時に受けてもいいと、日実を考えていたということである。要するに、「重受」だけは許されていた。図式で表せば、下記のようなルールになる。



イ) 次にリストされる数々の意見は、すなわち「カヘスガヘス……嫡流ナリトモ信ヲ以ッテ心シテ之レヲ許スベシ」までの部分は、日実だけの意見を表しているか、日実の周辺にいた者たちの意見なのか、どちらかは明らかではない。両方の可能性がある。互いに対立しているような意見も示されているので、現代語訳を考えるにあたり、二番目の可能性を選び、次のような読み方にしたい。「返す返すこの重要な書（「釈迦多宝五字質口決」）と凡そ当家の口伝相承などはすべて許すけれども、嫡流〔の者〕でなければ叶うことはないであろう、とされている。嫡流の一人以外には許すこともあろう、と〔も〕言われている。御抄（「諸法実相鈔」）とこの抄（「釈迦多宝五字質口決」／「諸法実相伝抄」）の両方も、とにかく許してはならず、嫡流であっても信を以って心して許すべきである」と³³。

他にこの部分から推定されるものはウ) 周辺の者たちに上記のような意見もあったという環境が、中山の日実は京都の日源と違って口伝を書物にされるのを許さなかった理由にもなったであろう。

第三節 『実相伝抄』以外の跡について

— 同時代には他でも伝わっていないか —

『実相伝抄』の伝えていることは極秘（最秘）とされていたものばかりのようである。このような状況では、「実相鈔」が『朝外』の前にも京都ですでに文献になっていたという情報と、「日実の口伝」の存在についても、同時代の文献で他にも確認できる跡が残っていないのだろうか。見つけるのは至難の業にも思えるか

もしれないが、後から表に湧き上がったものがあれば、それを通して推定することも可能と言えよう。

『実相伝抄』自体は、身延山久遠寺二六世・智見院日暹の晋山以降、一六二八年以降に身延に納められたと思われ、我々が解読できるように現在にまで残った。また、中山の日実を通して身延に届いた本尊相伝を日朝が書写したことによって、二十世紀初頭の『本尊論資料』でも『実相伝抄』のまとめに該当する資料も伝わっているようである。「実相鈔」も、京都にあると言われていたであろう一四七〇年代辺りの関東地方から、一四八〇年の身延山で先に収録された後、江戸期の京都の刊行類にも収録された。

さて、元々裏にあったものの何かが表に出てきて何らかの跡を残すまで、相当な時間がかかることもあったようであるし、後に更なる数年の研究をかけて、日源関係の京都諸寺院、中山法華経寺、身延山久遠寺の他の日宣写本、二六世・日暹の伝記と諸記録、『本尊論資料』の底本などをより詳しく調査する必要もあるが、現段階で挙げられる例としていくつかの資料を紹介したい。本論文では一旦、それぞれの寺院の伝承と、翻刻の提供者である『御書システム』（興風談所）の調査を信用することにする。下記の四点の中の資料である。

一) 京都の日源に当てられた注釈に於いて。中山の日実の著作として伝わった資料では『当家宗旨名目』という名作がある。奥書に「当時寛正二年比如此綴旨置也。本成房権少僧都日実」とあることから、一四六一年頃のものとしてされている。その本文を『御書システム』、一六六五六五号～一六七一一九号所収の翻刻と訓読で確認した。だが、その中において『実相伝抄』の伝える口決や日源からの同様な本尊相伝と共通した記述は見当たらなかった。

『実相伝抄』の伝える口決と関わる文脈と、「実相鈔」前半と共通した内容は、日源の講談を受けたと述べる京都弘経寺日健（生没年不詳）の講談集『御書抄』（『健抄』）三の「日源談」という一章に見つけた。その本文を『御書システム』、一七四六四五号～一七三六五七号所収の翻刻と訓読で確認した。作成の年期は不詳であるが、十六世紀前半のものと思われる。その根拠は、関東下総飯高檀林の前身である飯塚談所の開祖・要行院日統（？～一五七九年）は、「弘経寺日健の

『御書抄』の取捨料簡、注解を加えて永禄九年（一五六六年）に『御書抄』五卷（いわゆる『統抄』）を作成³⁴しているからである。また、下総松崎顕実寺第十一世・中山門流の常寂院日耀（一四四五年～または一四四二年～一五二二年）は、「『御書抄』として結実をみる弘経寺日健を中心とした御書講談者の一人として列し『観心本尊抄』（『御書抄』第八卷）を講じている³⁵」からである。「日源談」は、法華経方便品第二の「諸法実相」の「文の底」に隠された秘密の教説や、如来寿量品第十六の「如来秘密神通之力³⁶」の「文の底」に隠された秘密の教説等といったものを中心的な課題にしている。この点は同じ経文を二つとも注釈した「実相鈔」前半と共通している。

「日源談」の内容は下記の通りである。『御書システム』所収の訓読を用いることにする。下線によって『実相伝抄』と共通したものを示す。

「さて此の一念三千の出処はと云う時、此の一念三千の法門は寿量品の底にしづめたりと遊ばしたり。[中略] 凡そ此の三千と云うは、三観と云ひ、実相と云ひ、真如と云ひ、法性とも云う。又此の三千と云うも只妙法の異名なり。されば一念三千・一心三観と云うも余所に有る事にあらず。我等が胸中の有り様なり。一念と云うが即三千、三千と云が即一念なり。是れを一念は能具、三千は所具と計り心得るは拙き法門なり。実には只心是れ一切法・一切法是れ心の内証なり。一念即三千・三千即一念迄なり。此の法体を又は実相とも名づけたり。実相においても又本迹の実相の姿あるべきなり。迹門の実相と云うは略開三の初めに「諸法実相」と説きたるなり。此の中道実相の理を開く処をば「欲令衆生開仏知見」等と説きたり。仏知見の法体と云うは何を知り、何を見る事ぞと云いたれば、此の諸法実相の実相の極理を見る事なり。さては所見所証の体は三千なり。実相なり。此の理を顕わして見たれば、一切諸法は何物でも有れ、実相真如ならぬ物は無し。人畜・草木・瓦礫・国土は皆実相ならぬ事は無ければ「諸法実相」と説きたり。是れを本門に至っては「如来如实知見」と説きたり。此の如来如实の知見と云うは能証・能見なり。さて其の所見・所証はと云へば、是れを文の底にしづめたりと遊ばすなり。是れは迹門では「諸法実相」と文の面に説き顕わしたるに對して、今は文の底にしづめたりと遊ばすなり。

さて其の三千の体はと云うに別の事にあらず。併ら妙法の体までなり。」

上記のような文脈に続いて、諸門流の口伝相承と秘事の話が次の通りに出てくる。

「総じて此の御判釈に付いては、門流の相伝は皆不同なり。正行院日源は此の分まで談じ玉へり。口伝相承秘事共なり。」と、この解釈については〔日蓮宗〕諸門流のそれぞれの相伝はみな異なっている。正行日源はここまでしか述べていない。口伝と相承と秘事などである、と言っている。その次に、「実相鈔」前半と最も関連している箇所に入る。下記の通りである。

「一義に云く、「如来秘密」の文底に沈めたりと。秘密とは法体法爾の一念三千、妙法の法体なり。「此の妙法蓮華経は本地甚深の奥蔵なり」の内証、三千常住の法体なり。秘密と説きたる底は此の一念三千・妙法五字の内証なれば、此の一文を指すべきなり。是れが真実本迹一体の内証なり。されば如来と云うも本仏・迹仏の通号なり。此の理顕本の至極と云うも、一念三千に極まりて有る所を「如来秘密」の文の底にしづめたりと遊ばすなり」

「如来と云うも本仏・迹仏の通号なり」とは、「実相鈔」前半が「如来秘密」等の経文を注釈するとき用いている智顛述³⁷『法華文句』九と同様なものである。但し、これらの注釈を裏付けている日蓮遺文に関しては、「日源談」は次のような話で終わりになる。

「此等は且く相伝の分共なり。聊爾に口外すべからず。深秘の口伝どもなり。此の外に別して口伝の真実は大聖の一書の御所判に何れの一文と云う事が見えたる事これあるなり。」

「口伝の真実は大聖の一書……」等の記述には、『実相伝抄』の「此の口伝等の事は御書之有り」を思い出させるところもあるが、「〔日蓮〕大聖人の一書」と呼ばれているものは特にどの遺文のことを指しているかは不明である。題号すら明

らかにされていない。京都弘経寺日健によれば、日源はこれらの口伝に関して日蓮の一書があるとは言っているが、同時に「口外すべからず」「深秘の口伝どもなり」と、明らかにできないとも明確に言っている。この「日源談」の内容と『実相抄』と「実相鈔」前半との類似性を考えれば、「一書」とは京都の日源の周辺ですでに成立した「実相鈔」の可能性もあるとは言えるが、断言できない。

日源に関してはここまでである。上記の通り、彼のルートを辿ってもこれ以上確認できる方法は今のところはない。

二) 日朝の注釈書に於いて。日朝の時代に至って法華経方便品第二所説の「諸法実相」と法華経如来寿量品第十六所説の「如来秘密神通之力」の経文への注釈は初めて次のような形をとってくる。日朝の一四七八年から一四八三年迄の間の著述³⁸とされる『御書見聞』三の「三世諸仏総勸文事」では、「実相鈔」前半とほぼ同様な用語で「如来秘密」を「体分の三身」に、「神通之力」を「用分の三身」に当て、「体分」と「用分」とが合わさった「俱体俱用の三身」を述べている。だが、「御鈔に云く」とかは一切記さない。³⁹

三) 富士門流の注釈に於いて。現在千葉県南部に当たる上総の保田妙本寺十一世・三河阿闍梨日要（一四三六年～一五一四年）が伝えている注釈では、①一五一四年以降とされる『雑々聞書』がある。富士大石寺八世日影に投じ勉強した日有（一四〇九年～十四八二年）が弟子たちに語ったことを聞書として伝承したものである。⁴¹中では、日蓮教団の注釈で初めて、「実相鈔」前半の「如来秘密神通之力」釈と同様な用語を用いて「如来秘密と云ふは体の三身、神通之力と云ふは用の三身也」⁴²と言い、「三身即一とは南無妙法蓮花経の一々の事也」と述べている。だが、「実相鈔に云く」や「或御抄に云く」等とは言っていないので、「実相鈔」からの引用文かどうか明確ではない。②同じ日要の伝える『御書見聞抄』（年期不詳）にも「寿量品の三身は体不離用用不離体の俱体俱用の三身」⁴³と、「如来秘密神通之力」を「俱体俱用の三身」の義と結び付けようとしている。これも「実相鈔」前半と似てきているが、「実相鈔に云く」等とは記していない。

同時代の二) 身延山の日朝とこの三) 下総の日要との繋がりや直截な影響関係については残念ながら情報は残らないのだが、ア) 十五世紀後半と十六世紀前半にかけて、関東地方の諸山においては『実相伝抄』と「実相鈔」前半と共通した関心が顕著になったとは言える。イ) それは同時に、恐らく十五世紀半ばから京都より中山を通して流れていたものが、十五世紀後半の関東地方の諸山において同様な関心の形で少しずつ表に湧き上がってきている、ということなのではないかとも推測できる。

四) 二十世紀初頭の身延で公開された本尊相伝に於いて。前節第三段のイ) の②にて前述の通り、二十世紀初頭の身延山刊行の『本尊論資料』、五〇七には『実相伝抄』が伝える「口決」のまとめに該当するものが、ほぼ同様な題号「**釈迦多宝質口決**」で「第二編 諸山相伝」「五 日常門流—中山流—親師流 一日実流」の部に収録されている。内題は「**釈迦多宝五字質^イ口決**」となっており、『実相伝抄』の内題と全面的に一致している点に加えて、これを書写した人が異本も用いたとも記されている。この異本は『実相伝抄』だった可能性は低い。『実相伝抄』の内題は「**釈迦多宝五字総口決**」ではないからである。文字数を比較した結果、本章の日宣筆『実相伝抄』は凡そ三七〇〇字であるのに対して、『本尊論資料』所収の「**釈迦多宝質口決**」は二三〇〇字である。収録されている中身は日宣筆『実相伝抄』のそれぞれの部分には該当しているが、無い箇所もある。前節の第二段で纏めた『実相伝抄』の⑫の段落は完全に無く、何よりも「実相鈔」の話をしている⑮「**奥書**」もない。伝承は「日源—日実—日得—日怡」とされており、「日実私記之」とも記されている。「日得」と「日怡」とは正体不明だが、これによって『実相伝抄』が底本になった可能性がさらに低くなるとも言える。伝承に「日宣」の名前が含まれていないからである。「日実私記之」という記述に関しては、日源から聞いたと日実が伝えていたものを、恐らく日朝が編纂した、としか言えない。日朝の可能性もあるということの根拠も、『本尊論資料』の「凡例」にしかない。そこにおいて、これらの資料は身延山久遠寺十一世の日朝と十二世の日意と十三世の日伝（一四八二年～一五四八年）の三師が編纂したものであり、原本は親書か門下筆受の稿本によるもので、『本尊論資料』の刊行まで公開・流布していな

かった秘書である、と言われているだけである。所収されている「釈迦多宝質口決」は日朝の書写かどうかは、身延山蔵の底本を調べ、確実に日朝のものとして伝わっている資料と崩し字等を比較することによって再度チェックする必要がある。

現段階において言えることは、ア)『実相伝抄』の⑫の段落と奥書は『本尊論資料』所収の資料にないので、身延でまだ公開されていないものがたくさん残っている可能性がある。イ) 中山を通して身延に伝わった本尊相伝は身延で更に熟して、師匠から弟子への門下筆受の時にいくつかの部分も加わっていった可能性がある。『実相伝抄』の⑫の段落はそういうプロセスを表しているであろうとも考えられる。ウ)『実相伝抄』の奥書は、極秘中の極秘だったようなので、正式な書物には現れていなくて当然であろうとも考えられる。だが、今のところ、イ)もウ)も仮説の段階にとどまる。オ)『実相伝抄』の伝えている口決と「実相鈔」との共通点に関しては、本稿の**第二節第二段**の終わりのところにて前述した通りである。それに加えて、『実相伝抄』は「実相鈔」そのものでもなく、そこにおいて「実相鈔」は引用もされていない。『実相伝抄』の奥書では「実相鈔」の来歴について重要な情報も含まれているが、「この口伝のことにに関して〔日蓮聖人の〕御書がある」とも言われる通り、『実相伝抄』と「実相鈔」との関連性は、他の地域で成立した口伝とその権威のある関連文献、というものである。この情報は当時、既に極秘中の極秘だったようで、これ以上は伝わっていない。

しかし、『本尊論資料』「中山門流」所収の他の口決も読んだところ、その中においてもまた、「実相鈔」前半の「如来秘密神通之力」釈と同様な用語を用いている資料が二つあることが分かった。①『御本尊惣習伝 中山』（『本尊論資料』、四〇二）には、「如来秘密は体の三身なれば、中央の主題なり。神通之力は用の三身なれば本尊の総形なり。」と述べられている。「如来秘密は体の三身」「神通之力は用の三身」とは「実相鈔」前半と同じ用語であり、「中央の主題」「本尊の総形」とは『実相伝抄』の**第三と第四と第五**の段落とほぼ同じ表現である。「実相鈔」前半と同様な用語と『実相伝抄』とほぼ同じ表現とが、この中で関連付けられているところは興味深い。口伝を伝えたのが特に中山の誰なのか、それを聞いて記したのはどこの誰だったのかも不明である。恐らく日朝らが書写して身延に納め

たものではないかと言えない。②『主題五字五種妙行事』「伝教大師御相伝日源伝 日実記之」（『本尊論資料』、四八四）。中では、次のような記述が見られる。「法界皆如来秘密神通之力の八字と習居る也云云」「如来秘密は理顕本、神通之力は事顕本也」「我等は体にして、妙覚の仏は用也。如来秘密は体の三身なれば衆生、神通之力は用の三身なれば仏界也」。ア) この注釈も完全に「実相鈔」前半の「如来秘密神通之力」釈と一致する。イ) この口伝は「伝教大師御相伝」と、最澄に仮託されているところは興味深く、当時は関東地方の中山・身延・下総に共通の関心があっただけでなく、関東天台宗も関わっていた可能性も窺わせる。この時代の関東日蓮宗の最も優秀な学僧たちは、特に日朝の師範に当たる日出（一三八一年～一四五九年）と日朝自身と日意が、関東天台談義所という、当時の仏教学の中心地を為していた僧侶向けの教育機関で学び、様々な議論に積極的に参加していたという背景があった⁴⁴。日出は現在埼玉県川越市の仙波星野山無量寿寺の仏蔵坊談義所（以下「仙波談林」）では「能化」（教師）まで務めた⁴⁵。日朝は十九歳から二十三歳まで、要するに一四四〇年と一四四四年の間、同じ「仙波談林」で天台学を学んだ。そこで教材として用いられていた様々な資料（談義書）を写し、身延山にも持ち帰ったことが知られている。それらは今も身延文庫に保管されている⁴⁶。日意は二七歳から二九歳まで、即ち一四七〇年から一四七二年の間、現在埼玉県児玉町金鑽山大光普照寺の談義所（以下「金鑽談義所」）七世・栄源（生没年不詳）という人物に師事した。この点に関しては、日朝たちと同時代までの天台文献においても『実相伝抄』と「実相鈔」前半と同様な内容と形の注釈が出てくるかどうかを調べるのが非常に重要だと思われる。どの地域のどの時点の天台文献にそれが出てくるかによって一要するに、日朝の前の天台文献においてか、日朝と同時代の天台文献においてか、日朝の後の天台文献においてか、それは関西の資料か、関東の資料か、どれかによって一、次のような二つの可能性に絞ることができるようになるからである。一) 中山・身延・関東天台談義所には、先に同様な天台思想・学問的な基盤と関心があって、後にその影響下で京都と中山の間で「実相鈔」が成立したか、若しくは二) 京都から中山を通して『実相伝抄』等の本尊相伝と「実相鈔」の原本が身延に届いた結果、これが逆に、関東天台談所と当時の天台思想まで刺激し、中山・身延・関東天台談義所にも共通

の思想・学問的な基盤と関心をもたらしたか、という二つの可能性である。

第四節 最後に

—本稿の成果をまとめる—

本稿は基本的に、二〇一五年の秋に身延文庫にて見つけた口伝書『実相伝抄』を解読した成果の紹介である。『実相伝抄』は身延山の『典籍目録』「他山の部」(身延以外の部)において「日宣」という僧侶のコラムにリストされている。

「日宣写本」について。「日宣」のコラムには『実相伝抄』も含めて十一編の資料が数えられるが、これらはまず、二種類に分けられる。ア) 一四六七年から文明一年一四七年の間、久遠寺十一世になって五年目の日朝が身延山で行った講義『三日講』を記録した論議類、イ) 口決類と思われるもの、の二つである。『実相伝抄』はイ) 口決類に属する。表紙に写本の内容とも違う字で、御筆と思われる「隆恕」の二文字が書かれている。身延山の伝承を信用すれば、これは一時期の所持者の名前で、一六二八年に身延山久遠寺二六世となった智見院日暹の名前なので、『実相伝抄』が現在の身延文庫になる図書館に納められたのが二六世の晋山以降で、一六二八年以降であろう。

作者・日宣について。『典籍目録』所収のそれぞれの奥書の翻刻を確認したところ、これらの資料は同じ「日宣」のものではない。論議類四編と口決類三編は「大式阿日宣」の一四六七年と一四六九年の書写本である。論議類一編は「一乗坊日宣」の一四七二年の書写本である。他は、書写された場所と年期が記されていても「日宣」としか記されていない。

「大式阿日宣」は、一四六九年に書写している資料一編の奥書において、そのとき自分は身延山に居て「三三歳」だと書いているので、身延山にいた人で、一四三七年～一四六九の間に生きたとは言える。「一乗坊日宣」はその資料の奥書において、一四七二年に書写したと書いているので、一四七二年の年代に生きたとは言えるが、書写の場所について何も記していない。この二人について情報が伝わらず、恐らく日朝時代の身延山と関わったマイナーな僧侶だったであろうとしか言えない。

『実相伝抄』には書写の年期と場所は記されておらず、「日宣」と一時期の所持者「隆恕」としか書いていないので、「大武阿日宣」（一四三七年～？）と同一人物の可能性もあり、「一乗坊日宣」（？～一四七二年～？）と同一人物の可能性もある。ほぼ同時期に生きた、浜松市長光山妙恩寺九世・常在院日宣と同一人物の可能性もあるが、この説についていくつかの問題がある。一番の問題点は、常在院日宣が現在静岡県浜松市で亡くなった二十年後に生まれる身延寺二六世・日蓮はなぜ『実相伝抄』の所持者と成れたのかが全く不明である。常在院日宣の生きた時期についていくつかの推測を試みた結果、現段階では『実相伝抄』の「日宣」は彼と別人で、「大武阿日宣」と「一乗坊日宣」のような日朝時代の身延山と関わったマイナーな僧侶の可能性のほうが高いとしか言えない。

「日宣写本」をすべて解読し、崩し字と内容を比べ、再検討する必要がある。

『実相伝抄』の表面的な特徴について。作者が誰かに何かを訴えたり伝えたりするために書いたのではなく、当時の学生さんが先生との一对一の講義を聞いて記録を取っているような形で書かれている。そのように示している例をいくつか紹介した。写本は「口決」（「釈迦多宝五字質口決」）と「奥書」の二つに分けられ、「口決」と「奥書」の両方も含めて『実相伝抄』になる。「奥書」は改まった姿勢で書かれているのに対して、「口決」の部分は口語の語順に従って書かれている。そのように示している例をいくつか紹介した。「口決」の部分は、その全体の構成と思想内容を更に十五の段落に分けることが可能である。

「口決」の思想について。本尊相伝であるが、法華経方便品第二の「諸法実相」の経文を注釈するものでもある。その思想的な最重要点、すなわち天台・日蓮の両宗にとって最も重要な教理項目に対して一致論的かつ統一論的な発想を示した上で「諸法すなわち実相」の意味を解説しようとしているところは、「実相鈔」前半と共通している。だが、最蓮房宛て「当体義鈔」を明確に引用しても、「実相鈔」は引用していない。

最も重要な「奥書」について。作者・日宣は『典籍目録』のいくつかの論議類の日宣と同一人物である場合、彼にこの口決を伝えている師匠は日朝か、日宣と日朝の間の人か、両方の可能性もある。私より偉い先生と確認しなさいと言われていた箇所があるので、日朝でない可能性のほうが高かろう。『実相伝抄』の内容

は当時の極秘であったと、本文中でも繰り返し言われる。伝えられている諸事情が身延山でも表に出てくるまで（「実相鈔」の収録と二六世日蓮による『実相伝抄』の納品まで）時間もかかったようなので、この奥書を現代の我々は逆に信用してよかろう。この奥書と『本尊論資料』からも見られる身延山の伝承を信用すれば、京都の正行院日源が、関東地方の中山法華経寺の本成房日実がこの口決を書物で伝えた。次、中山の日実はそれを日宣の師匠に口頭のみで伝えた。日宣の師匠は中山の日実のところに行ったり来たりして、帰ってから文章にした。今、日宣にそれを口頭で伝え、日宣はその場で記録を取っている。最後に、日宣は師匠から言われたことを直し、いくつかの補入符もつけて、極秘中の極秘であった部分をもう少し改まった形で奥書にまとめた。「実相鈔」について言われていること。最蓮房宛て遺文「実相鈔」は『実相伝抄』の伝えるこの「釈迦多宝五字質口決」の関連文献である。この時は「実相鈔」はすでに日蓮の書（御書）と思われていたらしい。中山の日実はすでに亡くなっていたが、「実相鈔」の存在は知っていた、と日宣の師匠は聞いている。このとき「実相鈔」の原本はまだ関東地方になく、日宣の師匠もそれを見ていないので、この情報はよく確認すべきものだ、と言っている。

よって、『実相伝抄』の年期と場所は絞れる。場所は関東地方だが、中山か身延か、どちらの可能性もある。年期は遅くとも一四七〇年代で、一四八〇年（『朝外』の編集が完成する年）まででなければおかしい。「実相鈔」は京都のほうで日蓮の書として知られている、という情報が一四八〇年以前の関東地方で既に流れていたらしい。「実相鈔」は『朝外』の蒐集の前にも実際に京都のほうで成立している可能性が高く「録外」の蒐集も京都のほうで既に成立している可能性が高い。しかし、日宣の師匠の言っていることを信用しても、これはあくまでも中山の日実の言っていたことで、本当に京都の日源の流し始めた情報かどうかは定かではない。「実相鈔」の原本は何らかの理由で日実の時代に中山法華経寺のほうで成立した後、どうしても京都と関連付ける必要があったので、日実が「日源から聞いた」ということにした可能性は否定できない。この点に関して、中山法華経寺と日源関係の京都諸寺院蔵の史料でチェックする必要がある。それにしても、「実相鈔」の題号、宛先（最蓮房）、二箇所も明確に引用されるので、日宣筆『実相伝

抄』は今まで発見された古来の注釈書と古文書の中で、唯一「実相鈔」を明確に引用し、その来歴の重要な一部を正直に告白してくれる史料である。

奥書には、この口決について中山の日実の意見も伝えられている。それは、口伝は弟子同士で共有してはいけないが、一人の弟子が数人の先生から種々の口伝を受けていい、というものである。「実相鈔」について、他に当時の様々な意見が伝えられている。日実の意見かその周辺の者たちの意見か、両方の可能性もあるが、「釈迦多宝五字質口決」のような口伝と「実相鈔」のような遺文は宗門の中には許しても、そうでない人には許すべきではないとか、許すこともあるであろうとか、一切許さないで宗門の中でもよく注意して信仰のみによって許すべきだ、などである。

同時代のものとされている注釈と口伝について。

当時に「極秘」だったものは、後に様々な形で表に湧き上がってきて、それらは十五世紀後半の『実相伝抄』であったり、中世と近世の「実相鈔」の様々な版であったり、二十世紀初頭の『本尊論資料』所収の口決であったりした。現段階では他に確認できるものは、ほぼ同時代に日源に当てられる注釈と日朝と他の教団の注釈書、更には『本尊論資料』の伝える「中山門流」のいくつかの口伝書の中にある。これらの一つの大きな共通点は、日蓮教団の注釈の中で、一五〇〇年前後になって初めて「実相鈔」前半と同じ経文（法華経方便品第二の「諸法実相」と如来寿量品第十六の「如来秘密・神通之力」）が同じ用語（「体の三身」「用の三身」）で注釈されるように至ったという点である。

各資料の底本を再度確認する必要があるが、本論文では一旦、それぞれの寺院の伝承と翻刻を提供した機関（身延山大学・興風談所）を信用することにした。

十六世紀前半のものと思われる京都弘経寺日健述『御書抄』三の「日源談」によれば、日源は『実相伝抄』と同様な文脈で、しかも「実相鈔」前半と同じ経文を二つとも注釈している。しかし、「実相鈔」前半と同様な用語（体の三身・用の三身）はまだ用いていない。また、「口外してはならない」「深秘の口伝である」「この口伝に関して聖人の一書がある」としか書いていないので、「実相鈔」の話をしている可能性もあるとしか言えない。

一四七八年から一四八三年迄の間の著述と思われる日朝述『御書見聞』三の「三世諸仏総勸文事」では「如来秘密」を「体分の三身」、「神通之力」を「用分の三身」と言い、「体分」と「用分」とが合わさった「俱体俱用」を述べている。一五一四年以降のものと思われる保田妙本寺十一世・三河阿闍梨日要述『雑々聞書』では、「如来秘密とは体の三身、神通之力とは用の三身也」と注釈している。日要述『御書見聞抄』（年期不詳）では「如来秘密神通之力」を「俱体俱用の三身」の義と結び付けようとしている。しかし、日朝と日要も「実相鈔云」「御書云」と言っていないので、「実相鈔」からの引用かどうかは分からず、恐らく「実相鈔」を参考にしたであろうとしか言えない。また、「実相鈔」を初めて身延で収録した日朝と日要との接点について情報が残らない。

十五世紀後半と十六世紀前半にかけて、関東地方の諸山においては『実相伝抄』と「実相鈔」前半と共通した関心が顕著になったとは言える。恐らく十五世紀半ばから京都より中山を通して流れていたものが、十五世紀後半の関東地方の諸山において同様な関心の形で少しずつ表に湧き上がってきている、というのも可能性として言えるようになる。

『本尊論資料』所収の「釈迦多宝質口決」と『実相伝抄』との比較に関して。身延山の伝承を信用すると、『実相伝抄』も、日源から聞いたと日実が伝えていたものを、日朝たちが編纂した文献群に属する。『本尊論資料』所収の「釈迦多宝質口決」に無く、『実相伝抄』にプラスで現れている箇所は、恐らく中山から伝わっていた文献群が後に、身延山で更に熟していった可能性がある。『実相伝抄』の伝える口決と「実相鈔」との関連性は、他の地域で成立した口伝とその権威のある関連文献、というものだが、これ以上の情報は伝わらない。

他の中山門流の口伝と「実相鈔」との関係について。『御本尊惣習伝 中山』という資料は「実相鈔」前半と同じ経文を同じ用語で注釈しており、『実相伝抄』の第三・四と五の段落と共通した箇所も示しているが、この口伝を伝えた人、聞いた人、記した人、書写された年期と場所もすべて不明である。恐らく日朝たちが書写して身延に収めたであろうとしか言えない。最澄から日源を通して日実に伝

わったという伝承を唱える『主題五字五種妙行事』も、「実相鈔」前半と同じ経文を同じ用語で注釈している。最澄に仮託されているところは、当時の関東地方の中山・身延・下総に共通の関心があっただけでなく、関東天台宗も関わっていた可能性も窺わせる。日朝と日意は若いとき関東天台談義所に通い、日朝の師範・日出もそこで「能化」（先生）を勤めていた事実を踏まえれば、なおさらこの可能性が考えられる。日朝たちと同時代までの天台文献も調べるのが重要である。どの地域のどの時点の天台文献に『実相伝抄』と「実相鈔」前半と同様な内容の記述が出てくるかによって、二つの可能性に絞れるようになるからである。すなわち、一）中山・身延・関東天台談義所とは、先に同様な天台思想・学問的な基盤と関心があって、後にその影響下で京都と中山の間で「実相鈔」が成立したか。二）京都から中山を通して『実相伝抄』等の本尊相伝と「実相鈔」の原本が身延に届いた結果、これは逆に当時の天台思想まで刺激し、中山・身延・関東天台談義所とも共通の思想と学問的な基盤と関心をもたらしたか、という二つの可能性である。

〈略号および使用テキスト〉

- T 『大正新倍大蔵経』。
- 『御書システム』 日蓮遺文データベース『日蓮聖人御書システム』、興風談所、岡山、二〇〇五年通信。
- 『実相鈔』 [写本] 日蓮撰「諸法實相鈔」、佐渡、文永十年（一二七三年）五月十七日、日朝本『録外合本』第五卷、第九七通、身延文庫、総本山身延山久遠寺、文明十二年（一四八〇年）。
[刊本] 日蓮撰「諸法實相鈔」、佐渡、文永十年（一二七三年）五月十七日、『他受用御書』第二卷、京都平楽寺、慶安二年（一六四九年）、十一～十六。
[刊本] 日蓮撰「最蓮房御返事」、佐渡、文永十年（一二七三年）五月十七日、『録外御書』第五帙、第二三卷、平楽寺法華宗門書堂、京都、寛文九年（一六六九年）、十六。
- 『受』 『他受用御書』全八卷、一〇八通、京都平楽寺、慶安二年（一六四九年）。
- 『定』 立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』全四卷、総本山身延山久遠寺、初版第三刷、一九七一年。
- 『典籍目録』 身延文庫典籍調査会編『身延文庫典籍目録』、身延山久遠寺、二〇〇三年。
- 『朝外』 日朝本『録外合本』全十卷、一二七通、身延文庫、総本山身延山久遠寺、文明十二年（一四八〇年）。
- 『日蓮宗』 『日蓮宗事典』、日蓮宗日蓮聖人第七百遠忌報恩奉行会、東京堂出版、東京、初版印刷、一九八一年。
- 『実相伝抄』 『諸法實相傳鈔』（内題「釋迦多寶五字質口決」）、身延文庫・他山の部、第二

十二号・日宣（九）、一冊十三丁、文明十二年（一四八〇年）以前。

『法華経』鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』（Tの二六二号）。

（参考文献）

- 北川前肇 [一九七六] 「行学院日朝の門下教育」、『印度学仏教学研究』二四（二）、東京、三四八～三五一。
- [一九八八] 『日蓮教学研究』、平楽寺書店、京都。
- 桑名貴正 [一九九六] 「身延山十二世円教院日意上人伝に関する二、三の問題について」、『身延論叢』第一卷第二号、四五～六八。
- 執行海秀 [一九五二] 『日蓮宗教学史』、平楽寺書店、京都。
- [一九五三] 「中古天台教学より日蓮聖人教学への思想的展開」、『大崎学報』一〇〇、立正大学仏教学会、東京。
- 鈴木一成 [一九七五] 『日蓮聖人遺文の文献学的研究』、山喜房仏書林、東京、八七～一七五。
- 末本文美士 [二〇〇〇] 『日蓮入門一現世を撃つ思想』、ちくま新書、東京、一八四～二〇二。
- [二〇〇一] 「日蓮の真偽未決遺文をめぐって」、『法華経の思想と展開：法華経研究』十三、平楽寺書店、京都、五〇七～五三三。
- [二〇〇九] 「開かれた日蓮像を目指して」、『法華仏教研究』一、法華仏教研究会、東京、五一～七〇。
- 高木豊 [一九七二] 「〔録外〕遺文に関する書誌学的覚え書」、宮崎英修・茂田井教享編『日蓮聖人研究』、平楽寺書店、京都、五二七～五五五。
- 田村芳朗 [一九五七] 「鎌倉新仏教の背景としての天台本覚思想」、『日本仏教学会年報』二二、京都。
- [一九六六] 「天台本覚思想における証の問題」、『日本仏教学会年報』三一、京都。
- [一九六八] 「日本中世思潮と天台本覚思想」、『印度学仏教学研究』十六（二）、東京。
- [一九七三] (一)「本覚思想に対する批判論」、『印度学仏教学研究』二一（二）、東京。
- (二)「本覚思想における基本原理」、『インド思想と仏教：中村元博士還暦記念論集』、東京。
- (二)「天台本覚思想と日蓮教学」、『中世法華仏教の展開：法華経研究』五、東京。
- [一九七七] 「本覚思想における実践の原理」、『仏教の実践原理』、山喜房仏書林、東京。
- [一九九五] 「天台本覚思想の特色」、『密教大系』七、法蔵館、京都。
- 多田厚隆 [一九七三] 『天台本覚論』（『日本思想大系9』所収）岩波書店、東京、一四七。
- 寺尾英智 [二〇〇七] 「行学院日朝の活動一身延入山以前を中心に」、『印度学仏教学研究』五六（一）、六八～七五。

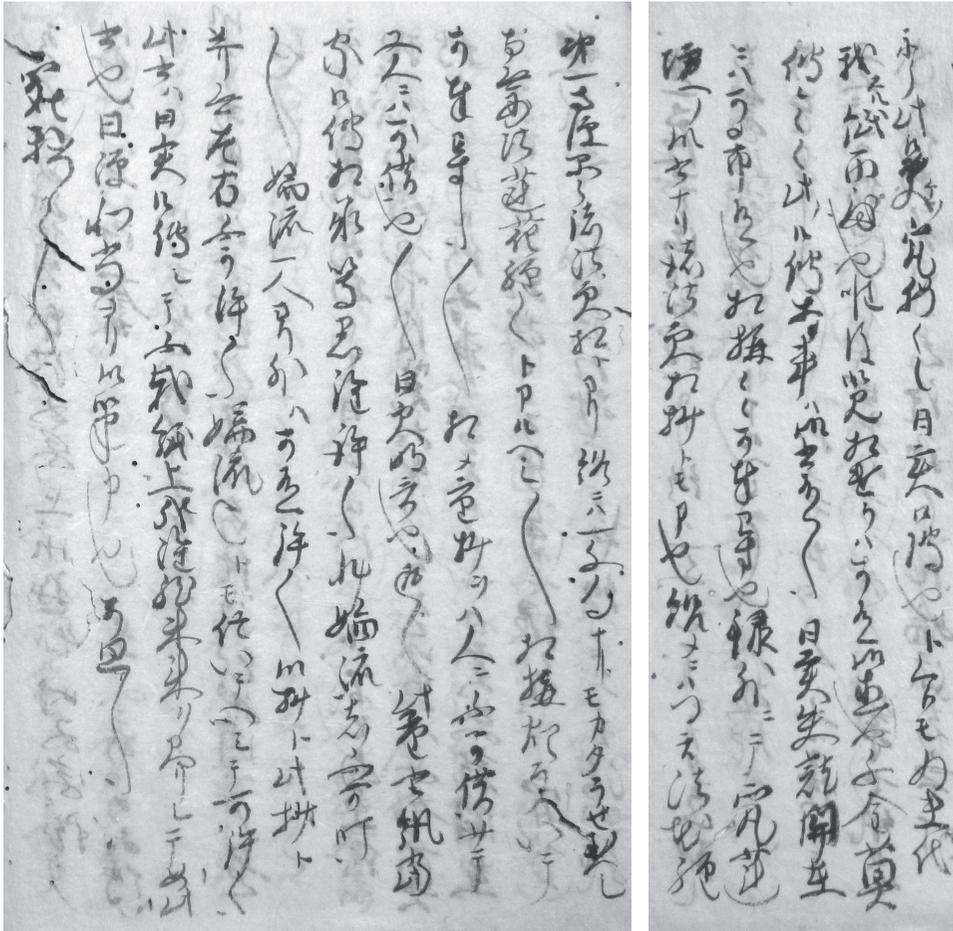
- [二〇〇八] (一)『宗教研究』三五五、「行学院日朝の活動について」、日本宗教学会、東京、三四五～三四六。
 (二)「行学院日朝と身延山久遠寺」、『仏教文化の諸相：坂輪宣敬博士古稀記念論文集』、山喜房佛書林、東京、三一五～三三二。
- [二〇〇九] 「行学院日朝関係の聖教について」、『印度学仏教学研究』五七（二）、七〇四～七一一。
- [二〇一〇] 「行学院日朝の蔵書形成について」、『印度学仏教学研究』五八（二）、二四八～二五五。
- [二〇一一] 「行学院日朝の法華経談義書について」、『印度学仏教学研究』六〇（一）、二三六～二四三。
- [二〇一三] 「行学院日朝の法門相伝書について」、『印度学仏教学研究』六一（二）、東京、一三五～一四三。
- [二〇一四] 「行学院日朝の法則類について」『印度学仏教学研究』六二（二）、東京、一九九～二〇七。
- [二〇一六] 「中世日蓮宗における本尊の造像について」、『印度学仏教学研究』六五（一）、東京、一二〇～一二八。
- 中條暁秀 [一九八九] 「金網集抄出の当体義抄について」、『棲神』六一、身延山短期大学学会、身延山久遠寺、九三～一〇六。
 [一九九六] 「最蓮房あて御書十二篇」、『日蓮宗上代教学の研究』、平楽寺書店、京都、一四一～一六五。
- 花野充昭 [一九七七] 「日本中古天台文献の考察（二）一日蓮の『立正観鈔』の真偽問題について一」、『印度学仏教学研究』二五（二）、八三〇～八三五。
- 花野充道 [二〇一〇] 『天台本覚思想と日蓮教学』、山喜房佛書林、東京、二三～五二〇。
 [二〇一一] (一)「智顛の法華経観と四重興廢思想」、『法華仏教研究』九、法華仏教研究会、東京、一～一〇九。
 [二〇一二] 「日蓮教学と本覚思想について（一）」、『法華仏教研究』第十三号、二七六～二九八。
- 松戸行雄 [一九九四] 『日蓮思想の革新—凡夫本仏論をめぐる—』、論創社、東京。
 宮崎英修 [一九七八] 『日蓮辞典』、東京堂出版。
 [一九九三] 「最蓮房伝考検」、立正大学日蓮教学研究所編『日蓮教学とその周辺』、山喜房佛書林、東京、一九四～二二〇。
 [一九六八] 「日蓮聖人遺文の文献学的研究—録内御蓄の成立—」、『近代日本の法華仏教』、平楽寺書店、京都、三六四～三七四。
- 室住一妙 [一九七八] 「近世における日蓮教学」、『近世法華仏教の展開：法華経研究』七、京都、二七～五七。
- 山中喜八 [一九七七] 「本尊集解説」、山中喜八編『日蓮聖人真蹟集成』第十卷、法蔵館、京都。
- 渡辺宝陽 [二〇一一] 『日蓮聖人全集』四、「信行」、一三七～一四八。及び一、「宗義1」、春秋社、東京、一五三～二十四。

添付資料① 最蓮房宛て「諸法実相鈔」(前半)

『朝師真筆 録外合本』所収 (身延山久遠寺、一四八〇年)	『他受用御書』所収 (京都平楽寺、一六四九年)
諸法實相抄 日蓮記之	〔欠〕
(前 半)	(前 半)
問云法花經第一方便品云諸法実相 乃至本末究竟等 ^云	〇諸法實相抄 問云法華經第一方便品云諸法實相 乃至本末究竟等 ^云
此經'文意如何答云下 ^ニ 地獄ヨリ上佛界マテノ	此'經文意如何答云下 ^ニ 地獄ヨリ上佛界マテノ
十界'依正'當寐悉'一法 ^ニ ノコサス 妙法蓮華經'スカタナリト云經文也	十界'依正'當寐悉'一法 ^ニ モノコサス 妙法蓮華經'スガタ也ト云經文也
依報アルナラハ必ス正報住スヘシ	依報アルナラハ必ス正報住スヘシ
釈云依報正報常宣妙經等 ^云	釋云依報正報常宣妙經等 ^云
又云実相必諸法々々必十如 々々必十界々々必身土 ^云	又云實相必諸法々々必十如 々々必十界々々必身土 ^云
又云阿鼻依正全處極聖自身 毘盧身土不逾凡下一念 ^云	又云阿鼻依正全處極聖自心 毘盧身土不逾凡下一念 ^云
此等'釈義分明也誰'疑網'生セムヤ	此等'釋義分明也誰'疑網'生ンヤ
サレハ法界'スカタ妙法蓮花經' 五字 ^ニ カハル事ナシ	サレハ法界'スカタ妙法蓮華經' 五字 ^ニ カハル事ナシ
釈迦多宝'二佛ト云モ妙法等'五字ヨリ 用'利益ヲ施シ玉フトキ	釋迦多寶'二佛ト云モ妙法等'五字ヨリ 用'利益ヲ施シ玉フ時
事相 ^ニ 二佛ト顯レテ寶塔'中 ^ニ シテウナツキ合玉フ	事相 ^ニ 二佛ト顯レテ寶塔'中 ^ニ ウナツキ合玉フ
如此等'法門日蓮ヲ除テハ 申出ス人一人モアルヘカラス	カクノコトキ等'法門日蓮除テハ 申出人一人モアルヘカラス
天台傳教妙樂等ハ心ニハ知給ヘトモ 言 ^ニ 出シ給マテハナシ	天台 妙樂 傳教等'心 ^ニ 知給ヘトモ 言 ^ニ 出シ玉フマテハナシ
胸中 ^ニ シクラン給ヘリ	胸中 ^ニ 思ヒメクラン給フ
其 ^レ 道理ナリ付属ナキカ	夫 ^レ 道理也付属ナキカ
故 ^ニ 時'イマタイタラサル	故 ^ニ 時'イマタ不 ^レ 至
故 ^ニ 佛'久遠'弟子 ^ニ 非サル	故 ^ニ 佛'久遠'弟子 ^ニ 非 ^ル
故 ^ニ 地涌菩薩'中'上首上行無辺行等'菩薩	故 ^ニ 地涌'菩薩'中'上首 ^ニ 〇 ^ニ 導上行無邊行菩薩等
ヨリ外 ^ニ 末法五百年 ^ニ 出現シテ法鉢'	ヨリ外 ^ニ 末法'五百年 ^ニ 出現'妙法蓮華經'
妙法蓮花經'弘メ給ノミナラス	五字'弘メ玉フノミナラス
寶塔'中'二佛並座'儀式'作り顯スヘキ人ナシ	寶塔'中'二佛並座'儀式'作'顯スヘキ人ナシ
是即本門壽量品'事'一念三千'法門ナルカ故也	是即本門壽量品'事'一念三千'法門ナルカ故也
サレハ釋迦多寶'二佛ト云モ用'佛也	サレハ釋迦多寶'二佛ト云モ用'佛也
妙法蓮花經'コソ本佛'テハ御座候ヘ	妙法蓮華經'コソ本佛'ニテ、御座候ヘ

經云如来秘密神通之力是也	經云如来秘密神通之力是也
如来秘密 ^ハ 躰 ^ノ 三身 ^ニ シテ本佛也	如来秘密 ^ハ 躰 ^ノ 三身 ^ニ シテ本佛也
神通之力 ^ヲ 用 ^テ 三身 ^ニ シテ迹佛也	神通之力 ^ヲ 用 ^テ 三身 ^ニ シテ迹佛ソカシ
凡夫 ^ハ 躰 ^ノ 三身 ^ニ シテ本佛ソカシ	凡夫 ^ハ 躰 ^ノ 三身 ^ニ シテ本佛
佛 ^ヲ 用 ^テ 三身 ^ニ シテ迹佛也	々佛 ^ヲ 用 ^テ 三身 ^ニ シテ迹佛也
然レハ釈迦佛我等凡夫 ^ノ タメニハ主師親 ^ノ 三徳 ^ヲ 備ヘ給ト思 ^フ サニテハ候ハス	シカレハ釋迦佛我等凡夫 ^ノ タメニハ主師親 ^ノ 三徳 ^ヲ 備ヘ給ト思 ^フ サニテハ候ハス
返 ^テ 佛 ^ニ 三徳 ^ヲ カラセ奉 ^ル ハ凡夫也	返 ^テ 佛 ^ニ 三徳 ^ヲ カラセ奉 ^ル ハ凡夫也
其故 ^ハ 如来 ^ト 云 ^フ 天台 ^ノ 釈云	其故 ^ハ 如来 ^ト 云 ^フ 天台 ^ノ 釈云
十方三世諸佛二佛三佛本佛迹佛 ^ノ 通号 ^ト 判 ^シ 玉ヘリ	如来者十方三世 ^ノ 諸佛二佛三佛本佛迹佛 ^ノ 通号 ^ト 判 ^シ 玉ヘリ
〔欠〕	此釋 ^ニ 本佛 ^ト 云 ^フ 凡夫也迹佛 ^ト 云 ^フ 佛也
然トモ迷悟 ^ノ 不同 ^ニ シテ生佛 ^ノ 異アルニ依テ	然トモ迷悟 ^ノ 不同 ^ニ シテ生佛 ^ノ 異アルニ依テ
俱躰俱用 ^ト 云事ヲハシラサル也	俱躰俱用 ^ト 三身 ^ト 云事ヲハシラサル也
サテコソ諸法十界ヲアケテ實相トハ説レテ候ヘ	サテコソ諸法 ^ト 十界 ^ヲ アケテ實相トハ説レテ候ヘ
實相ト云ハ妙法蓮花經 ^ノ 異名也諸法妙法蓮花經ト云事也	實相ト云ハ妙法蓮華經 ^ノ 異名也諸法妙法蓮華經ト云事也
地獄ハ地獄ノスカタヲ見セタルカ實 ^ノ 相也	地獄 ^ハ 々々ノスカタヲ見セタルカ實相也
餓鬼ト變セハ地獄ノ實 ^ノ スカタニハ非ス	餓鬼ト變セハ地獄ノ實相ニハ非ス
佛 ^ハ 々々ノスカタ凡夫 ^ハ 々々ノスカタ万法 ^ノ 當躰 ^ノ スカタ	佛 ^ハ 々々ノスカタ凡夫 ^ハ 々々ノスカタ萬法 ^ノ 當躰 ^ノ スカタ
妙法蓮花 ^ノ 當躰也 ^ト 云事 ^ヲ 諸法實相トハ申也	妙法蓮華經 ^ノ 當躰也 ^ト 云事 ^ヲ 諸法實相
天台云實相深理本有妙法蓮花經 ^云	深理本有妙法蓮華經 ^云
此釈 ^ノ 意 ^ハ 實相 ^ノ 名言 ^ハ 迹門 ^ニ 主ツケ本有妙法蓮花經ト云ハ本門 ^ノ 上 ^ノ 法門也	此釈 ^ノ 意 ^ハ 實相 ^ノ 名言 ^ハ 迹門 ^ニ 主ツケ本有妙法蓮華經ト云ハ本門 ^ノ 上 ^ノ 法門也
此釈能々心中 ^ニ 案シサセ給ヘ候ヘ	〔欠〕
（ 後 半 ）	
日蓮末法 ^ニ 生テ上行菩薩 ^ノ 所 ^レ 可 ^ク 弘 ^ム ヘキ妙法 ^ヲ 先立 ^テ	日蓮末法 ^ニ 生テ上行菩薩 ^ノ 所 ^レ 可 ^ク 弘 ^ム ヘキ妙法 ^ヲ 先立 ^テ
ヒロメツクリアラハシ給ヘキ本門壽量 ^ノ 古佛 ^{タル} 釈迦佛	粗ホ弘 ^ム ツクリ顯シ給ヘキ本門壽量 ^ノ 古佛 ^{タル} 釈迦佛
迹門宝塔品 ^ノ 時涌出シ玉フ	迹門寶塔品 ^ノ 時涌出シ玉フ
多宝佛涌出品 ^ノ 時出現シ玉フ	多寶佛涌出品 ^ノ 時出現シ玉フ
地涌菩薩等 ^ヲ マツ作り顯タテマツル事	地涌菩薩等 ^ヲ 先 ^ニ 作 ^リ 顯シタテマツル事
子カ分齊 ^ニ ハイミシキ事也	子カ分齊 ^ニ ハイミシキ事也

添付資料② 日宣筆『諸法實相傳鈔』の「奥書」(写真)



註

- 1 日朝本『録外合本』（『朝師真筆 録外合本』）第五卷、第九七通、身延文庫、日蓮宗総本山身延山久遠寺、文明十二年（一四八〇年）。
- 2 宮崎 [一九七八：一四一～]、北川 [一九八八：二六八～]、末木 [二〇〇〇：一八四～二〇二] に基づく。
- 3 「本覚」の語は、①文永九年二月十一日（五三歳）の書とされる最蓮房宛て「生死一大事血脉鈔」（身延蔵『朝外』所収（十五世紀後半）、京都平楽寺蔵の刊本『録外』十三所収（十七世紀後半）、『定』：五二二）、②文永十一年二月五日（五三歳）の書とされる「授職灌頂口伝鈔」（京都本満寺本『録外』（十六世紀後半）、刊本『録外』十八所収、『定』：八〇〇）、③正元元年（三三歳）の書とされる「十法界事」（現在千葉県平賀本土寺蔵平賀本『録内』所収（十五世紀前半）、京都平楽寺蔵の刊本『録内』三四所収、『定』：一四二～一四四）、④弘長三年（四二歳）の書とされる「持妙法華問答鈔」（平賀本『録内』所収、刊本『録内』二一所収）

(十七世紀後半)、『定』：二八五)、⑤文永二年(四四歳)の書とされる「聖愚問答鈔」下(刊本『録外』一所収、『定』：三九〇)、⑥建治二年(五五歳)三月十三日の書とされる「阿仏房御書」(『朝外』所収、刊本『録外』二所収、『定』：一一四四)、⑦建治三年(五六歳)十二月十七日の書とされる「大白牛車書」(刊本『録外』五所収、『定』：一四一一)、⑧弘安二年(五八歳)の書とされる「三世諸仏総勘文教相廃立」(平賀本『録内』所収刊本『録内』十四所収、『定』：一六八六)、⑨弘安元年(五七歳)三月二日の書とされる「教行証御書」(『朝外』所収、刊本『録外』二十所収、『定』：一四七九)に現われる。「無作」「無作の三身」「無作本覚の三身」等は①文永十年(五二歳)の書とされる最蓮房宛て「当体義鈔」(身延蔵向師述『金綱集』抄出(十四世紀前半)、朝師本『録内』所収、刊本『録内』二三所収、『定』：七五七)、②「授職灌頂口伝鈔」(前傾)、③建長七年(三四歳)の書とされる「諸宗問答鈔」(古写本：現在静岡県西山本門寺蔵代師本(十四世紀)、刊本『録外』十三所収、『定』：二二)、④文永十年(五二歳)五月二十八日の諸とされる「義浄一房御書」(『朝外』所収、刊本『録外』二五所収、『定』：七三〇)、⑤「教行証御書」(前傾)、⑥「三世諸仏総勘文教相廃立」(前傾)、⑦弘安三年(五九歳)七月十四日の書とされる「妙一女御返事」(『朝内』所収、刊本『録内』二一所収、『定』：一七七七)、⑧弘安四年(六〇歳)四月八日の書とされる「三大秘法薬承事」(京都本法寺蔵親師本(十五世紀前半)、刊本『録外』所収、『定』：一八六二)に現われる。殆ど室町期に初めて収録された写本遺文である。

4 『典籍目録』下：一九一～一九二。

5 『典籍目録』上：三一～四〇。

6 『典籍目録』下：一九一～一九二及び四九四。「他山の部・第二十二号 日宣」「九」。一冊、十三丁。

7 『日蓮宗』：六七〇に基づく。内容は次の通りである。「(一五八六—一六四八)字は隆恕、はじめ日暹、のち日暹と称し、智見院と号す。日遠の門に投じて刻苦研究し、弁才に長じていたので世の人は称して富楼那日暹と呼んだという。不受不施派の開祖日奥は対島流罪から赦免されて京都に帰り、元和元年(一六一五)頃『法華宗諸門流禁断謗施条目』を著して身延山および日乾を攻撃したが、日乾は身延当住日遠と相談し、隆恕即ち日暹の名をもって反論一卷を作りこれに反駁した。これが『破奥記』と呼ばれているものである。日暹は招かれて上総の小西檀林に講じたのち、元和九年日深の後を承けて本満寺一一世を継いだ。寛永四年(一六二七)には本阿弥一族の外護を得て京都に鷹ヶ峰檀林を開いた日乾の推挙に応じてその講主となり、翌五年日深の後を再び襲って身延山二六世に晋んだ。翌六年二月日乾・日遠の援護をうけた日暹は受派を代表し、身延謗法・身延参詣墮獄を主張する日奥・池上日樹を始めとする不受不施派の取締りを幕府に訴え出た。一年後、幕府の召喚による両者の対論が行われ、寛永七年四月二日幕府の裁許は下された。この、いわゆる身池対論によって日暹を代表者とする身延側＝受派は勝利を得、日奥・日樹らはそれぞれ流罪に処せられ、池上本門寺は日暹に、京都妙覚寺は日乾に与えられたのである。しかしその末寺の多くは依然として不受不施の姿勢を崩そうとせず、本寺から離反していき、本寺は本寺としての機能を喪失していった。また他にあっても不受不施派の抵抗は著しいものがあった。そこで日暹は身池対論以後も殆んど江戸にあって繰り返し訴状を提出して不受不施派の追討に努めた。日暹が訴状で最も力を注いだのは、法義面では地子・寺領は国土の御布施供養に決定したという裁許の御朱印の下附であり、実際上の問題では平賀・小湊・碑文谷の支配、制度上の問題では本寺・貫首権を認める日蓮宗法度の制定を請うにあった。日暹は志なかばにして慶安元年五

月二九日斃れたが、その遺志は後を継いだ日境・日奠等にうけ継がれ、やがて身延山久遠寺は日蓮教団を代表するようになっていった。」

- 8 『日蓮宗』：六六八では「(生没年未詳)。浜松市長光山妙恩寺第九世。了心院と号す。室町時代後期に活躍した。弟子に同寺再興の一世常住院日豪がいる」と「(生没年未詳)」了心院」とされている。しかし、妙恩寺の伝承において「了心院」とは十世・了心院日受の号で、九世・日宣に関しては「《九代 常在院日宣上人》在住二十八年・弘治二年(一五五六)十一月十二日に亡くなっている」と、没年も記されている。妙恩寺の伝承を信用するとすれば、号と没年の二点は『日蓮宗』の訂正すべきところと言えよう。
- 9 特に、翻刻作成にあたり、江戸期前の崩し字を認知できる高度なOCRソフトを開発中の凸版印刷にて、「室町期関東法華宗崩し字データベース」の誕生にも協力をさせて頂いた。
- 10 渡辺「二〇〇七：四五、四六」では次のように述べられている。「翻刻や諸作業の遅れの理由は[中略]何より、談義書などを記した文字の解読の難しさが挙げられるだろう。僧侶が経典や経旨を勉強する時に使用する文字は、記家文字と称される、一種独特な文字であった。[中略]古文書や和歌の散らし書きとも全く異なる字形が確認できる。古文書や文学で用いるくずし字は、複数の字を続けていくため、字形がくずれて判読しにくい上に、どこが一文字なのか判然としないことがある。それに比べて、記家文字は、一字一字は独立しているため、一見読みやすく感じるのだが、実際読もうとすると、すぐに簡単ではないことに気づく。仏書の場合、特有の略字を用いているためである。略し方は、共通の理解があったようだが、古文書に見られるくずし字と異なるので、知らないと読みにくい。その辞書も、古文書や文学作品用ではなく、仏書用のくずし字辞典を用いる必要がある。また、仏書中の専門用語もまた難しく、知識がないと判断しきれないところがある。」「翻刻の困難については、実はすでに中世から生じていた問題でもあった[中略]書写を許可される期間は短いため、大急ぎで写さなければならないことはよくわかる。」
- 11 「四菩薩 [中略] (四)『法華経』では、[中略] (3)大地より涌出した地涌の菩薩の上首である上行・無辺行・淨行・安立行の四菩薩を本門の四菩薩とする。(五)文殊・普賢・観音・弥勒の四菩薩を、娑婆世界の衆生に最も因縁の深い娑婆有縁の四菩薩ともいう。」(『日蓮宗』：一六九による)
- 12 一塔兩尊等の語は本文には出ていないが、その本尊の話をしていると思われる。一塔兩尊四菩薩の成立について詳しくは『日蓮宗』：三七七にて渡辺宝陽氏が次のように説明している。「一塔兩尊四士が造立されたのは身延では日蓮聖人滅後四〇年頃とされるが、上限を確認できるのは、建武二年(一三三五)日蓮聖人滅後五四年である。同年、淨行日祐は、中山の本妙寺(法華経寺の前身)の本尊として釈迦・多宝・四士(四菩薩)等の尊像を造立して身延に運び、身延山久遠寺三世日進の開眼を受けた上、本妙寺本堂に安置した(「一期所修善根記録」『宗全』第一卷四四五頁)。このほか日祐は上総藻原寺(今の藻原寺)、下総古河妙光寺の釈迦・多宝の二尊供養の導師を勤めたが、のち康永三年(一三四四)日蓮聖人滅後六三年に日祐によって記された『本尊聖教録』に「打物題目 釈迦・多宝二尊像、並四菩薩各一体」(前掲書四〇七頁)とあるところから、中央に南無妙法蓮華経の中尊が奉安されたことが確認され、大曼荼羅の木像化が企図されたものであることが納得される。」
- 13 「境」と「智」とは、写本遺文「阿仏房御書」所収「閉塔は迹門、開塔は本門、是即ち境智の二法也」(『定』：一一四四)や写本遺文「曾谷殿御返事」所収「境智合しぬれば即身成仏する也」(『定』：一二五三)と同様な「境」と「智」と思われる。「閉塔」とは、二仏が「各座」

である法華経前半（迹門）のときのことで、「開塔」とは二仏が並座している法華経後半（本門）のときのことでありと考えられる。『日蓮宗』：六四所収「境智冥合」は次のように説明する。「境と智とが深く合一すること。境とは所観の対境（認識の対象）、主観に対する客観の世界のこと。真理を表す。智とは境を観察する能観の智慧。即ち認識する心作用。主観の世界を示す。この対象と認識、客観と主観、理性と智性との両面が完全に合致するのを境智冥合といい、宗教の極地とみられている。日蓮聖人の『曾谷殿御返事』（定一二五三頁）には「仏になる道は豈に境智の二法にあらずや。されば境と云ふは万法の体を云ひ、智と云ふは自体顕照の姿を云ふ也。（略）此境智合しぬれば即身成仏する也」とあり、他教は境智各別の不成仏の教、法華経のみが境智一如する成仏の教であると述べている。確かに仏教の教理からすれば、主体と客体、認識と対象の不二冥合は、そのめざす究極の世界といえるであろう。更に聖人の遺文には見宝塔品の宝塔を説明して、「境智の二法也」（『阿仏房御書』定一一四四頁）の文がみえる。この遺文には真偽論があるが、日蓮宗では古来から、多宝如来を境、釈迦仏を智と配当し、二仏並座の説相を、実相の境と妙法の智との一致冥合であると釈している。身延山蔵の『本尊論資料』にはこの二仏の境智冥合論が盛んに説かれている。」

- 14 羅什訳法華経：「若在佛前蓮華化生」（「能」は無し）（T、Vol.9、N.262、35a17）。
- 15 智顛説『妙法蓮華經玄義』所収「又如日月光明能除諸幽暝、斯人行世間。能破衆生闇。即破法遍也。」（訓読「又た日月の光明の、能く諸の幽暝を除くが如く、斯の人世間に行じ、能く衆生の闇を破る。即ち法遍を破るなり。」）（T Vol.33、N.1716、790b25～27）。
- 16 忠尋記『漢光類聚』所収の「衆生者貪恚癡心 [中略] 謂諸佛無我執。且爲化他如是我聞乃至自我得佛來等云也 云云 分別俱生二我有之故。依此我執衆生起三毒。三毒數數生故名衆生。然止觀意。如此所起我見、三毒煩惱等自體。空假中三諦得心、妄起非過。自本貪體即覺體故。貪外求菩提、此二念隔異執情、非止觀本意。摩訶止觀意、貪癡癡三毒、念念續起。是法性三諦續起故。衆生當體即佛也。」（T N.2371、Vol.74、410c29-411a17）の箇所と同等な内容を参考にしていると思われる。分かりやすく解説すれば、諸仏に我執はないが、敢えて「如是我聞」や「自我得仏來」などと言う。我執に依って衆生は貪等の三毒を起す。三毒を数々起すから「衆生」と呼ばれるのである。しかし、止観では、起す所の我見三毒の煩惱それ自体が空假中の三諦であると心得るので、忘の起でさえ過ちにはならない。本より貪体はそのまま覺体であるので、貪等の三毒の外に菩提を求めれば、逆に二念隔異（貪体は覺体ではないという）執着にとらわれてしまう。これは止観の本意ではない。摩訶止観の意味しているところは、貪等の三毒の念念續起していることはそのまま法性三諦を續起していることなので、衆生の当体はそのまま仏である、ということである。
- 17 失訖 「うせおわりて」。
- 18 可奉尋 文語の語順。
- 19 同上。
- 20 来 この最初の「来」は衍字である。
- 21 彼ノ御釋 何らかの講義か、「諸法実相抄」か、未詳。
- 22 御直シ有ルベキナリ お尋ね申し上げるのがよいの意。
- 23 御書 「諸法実相抄」のことか。
- 24 尋ネ奉ルベキナリ 密教の「問明師」と同様か。
- 25 始メニハ 『朝外』と一致。
- 26 終ハリニハ 『朝外』と一致：「一文一句ナリトモカタラセ給ヘシ南無妙法蓮花經く」。

- 27 **重抄** 重要な抄の意。
- 28 『日蓮宗』：五九七に基づく。内容は次の通りである：「(生没年未詳) 正行院と号す。妙覚寺第三世。その伝は詳らかではない。『見聞愚案記』巻三によると青蓮房日中について習学したといい、更に『御書鈔』を講談した弘経寺日健は日源の資であるという。日中は一如院日重が「一期高祖に随従ありたる様な人也」(『見聞愚案記』巻三)と称賛したほどの人物であり、日源は日住と共に学徒となった。日源の講談は立本寺環・青蓮院日中・妙願寺日能の講談と共に文禄九年(一五六六)、仏眼院日統が編集校註した。これを『統抄』という。」
- 29 『日蓮宗』：六〇五に基づく。内容は次の通りである。「(一一四六一) 生没年未詳。本成房と号す。『当家宗旨名目』の著者として著名であるが、その伝は定かでない、正行院日源および久遠成院日親より本尊相伝を受けており、いわゆる中山門流系の学僧である。また日親より後輩であることと、これらの相伝類を行学院日朝が書写していることから、日朝は日実と同輩もしくは後輩であったと考えられる。その著『当家宗旨名目』は教義と日蓮聖人伝からなる一種の宗学概論書であるが、古来、聖人の一周忌に録内御書目録一四八通の六老僧編纂説を記す最古の文献として重視されているもの。しかし、その著作年代は奥書から寛正二年(一四六一)とされているが、文中それより六年後の応仁元年(一四六七)の記事があり後半補修を加えたか、あるいは応仁元年以降の著作とする説が出されている。日実は日源の観心主義思想を受けて本迹未分の根本法華を強調し、本尊論においては法本尊を、戒壇論においては日親が説いていない事壇を加え、事理二戒壇を説いた。これは事壇を認めながら富士戒壇を破したものとされている。」
- 30 『日蓮宗』：三七九に基づく。内容は次の通りである：「第一・二編、全二冊。祖山学院出版部発行。第一編=明治四一年(一九〇八)二月二五日、第二編=同四二年一月二五日発行。各門流に伝えられる本尊相伝書を収録したもの。第一編は身延相伝部で行学院日朝・円教院日意・宝聚院日伝の本尊に関する論議口決類、第二編は諸山相伝部で日昭門流・日朗門流・日興門流・日向門流・日常門流等を中心とした各門流の本尊に関する相伝口決類を収録する。昭和一六年(一九四一)八月二〇日、身延山専門学校出版部より訂正再版されたがこれには初版本の巻頭に付されていた日朝上人御影、日朝・日意・日伝三師の曼荼羅本尊(第一編)、日蓮聖人・日興・日朗・日向・日像・日祐・日山・日親の曼荼羅本尊等(第二編)の口絵写真が割愛されている。更に昭和五三年二月二五日、身延山短期大学出版部より新訂複製版が洋装本一冊(第一、二編合冊)として発行された。これは明治四一-二年の初版本を複製したものである。本書は日蓮教団における本尊論の展開を知る上での基本的な文献である。」
- 31 弁阿闍梨日昭(一二三六年~一三二三年)、大国阿闍梨日朗(一二四五年~一三二〇年)、白蓮阿闍梨日興(一二四六年~一三三三年)、佐渡公日向(一二五三年~一三一四年)、蓮華阿闍梨日持(一二五〇年~?)、伊与公日頂(一二五二年~一三一七年)の六人である。
- 32 六老僧撰『御書目録日記』、池上、弘安六年(一二八三年)十月十二日。本城房日実筆『当家宗旨名目』下、身延文庫、総本山身延山久遠寺、寛正二年(一四六一年)、一。中正院日存筆『本迹対論用意抄』上、身延文庫、総本山身延山久遠寺、文明二年(一四七〇年)、一五二。行学院日朝筆『録内御書目録』、『御書目録日記之事』、身延文庫、総本山身延山久遠寺、文明十一年(一四七九年)。
- 33 写本の原文「嫡流一人ヨリ外ハ可有許云々」の文中で否定詞の「不」が脱落した可能性もある。すなわち、写本の誤写で、本来は「嫡流一人ヨリ外ハ不可有許云々」(嫡流一人ヨリ外ハ許スコト有ルベカラズト云々)だった可能性も想像できる。このようであれば前後の文章

と首尾一貫する。訳文も「嫡流の一人以外は許すこともないと聞いている」となり、その後の「嫡流であっても信を以て……」の文章との整合性もつく。

- 34 『日蓮宗』：六八三による。
- 35 同上：六三七による。
- 36 「如来秘密神通之力」（T Vol.9、N.262、42b8所収）。
- 37 T Vol.34、N.1718、127c23。
- 38 『日蓮宗』：九九にて、北川前肇氏の研究成果による。
- 39 『御書システム』：一七三七九六号。
- 40 同上、六〇六六三号による。
- 41 『日蓮宗』：五七五による。
- 42 『御書システム』：六〇七三七号。
- 43 同上、六五七八二号による。
- 44 渡辺 [二〇〇六]（一）及び（二）に基づく。
- 45 『日蓮宗』：六五五。
- 46 寺尾英智氏の研究成果による。（参考文献）の寺尾 [二〇〇七] と [二〇一四] の先行研究に該当。
- 47 渡辺 [二〇〇六]（二）：五五～五七に基づく。