

「ごころみ」の軌跡

—日蓮の歩み（佐渡流罪以降）—

間宮啓壬

前 言

本稿は、『身延山大学仏教学部紀要』第八号に掲載された拙稿「ごころみ」の軌跡—日蓮の歩み（佐渡流罪以前）—の続稿である。言葉を換えるならば、『身延山大学仏教学部紀要』第八号所収の右の論考は「ごころみ」の軌跡—日蓮の歩み—の前篇に当たるものであり、本稿はいわば後篇に相当するものである。

前篇・後篇を貫く本稿の柱は、論題にもあるように、日蓮における「ごころみ」ということであるが、ここでいう「ごころみ」という事柄が具体的には何を意味するのかということについては、やはり、その概要を冒頭に記しておく必要があるであろう。既に前篇において記したことはあるが、全篇を貫く最重要のキーワードがこの「ごころみ」である以上、後篇である本稿でも、そうした記述は

欠かせないものだからである。

日蓮五四歳の折り、身延で記された次のような文言がある。

日蓮仏法をこころみるに、道理と証文とはすぎず。又道理証文よりも現証にはすぎず。¹

（『三蔵祈雨事』、『定遺』一〇六六頁）

この短い文言に、筆者は、日蓮がそれまで積み重ねてきた「ごころみ」の構造が端的に示されていると考える。

まずは、「道理と証文とはすぎず」である。ここで、「道理」を、「仏の御心」を確定し表現するための首尾一貫した理論、「証文（文証ともいう）」を、その理論の正統性（「仏の御心」に叶っていること）を証拠づける仏の言葉、つまり経文等のこと、と受け取っておこう。日蓮は、「仏法をこころみる」に当たって、まずは、か

かる「道理」と「証文(文証)」とが欠かせないという。

だが、それだけでは、「こころみ」は完結しない。「こころみ」が完結するためには、「道理証文よりも現証にはすぎず」とあるように、「現証」が、つまり、理論の正統性を真に裏づける現実の証拠がどうしても必要になつてくる、というのである。

ここで、前者の「こころみ」、つまり「証文(文証)」を引いて「道理」を構築しようとする営みを、「理論的こころみ」と名づけよう。また、後者の「こころみ」は、「現証」を求め、その「現証」によつて「仏の御心」に叶っていることを証拠づけようとするという意味で、「現証的こころみ」と名づけておこう。日蓮にあつては、欠かすことのできない必要条件として「理論的こころみ」が位置づけられ、さらにその上に「現証的こころみ」が貫徹されて、はじめて「こころみ」は完結することになるのである。

既に前号においてより、こうした構造のもとに日蓮がなした「こころみ」の軌跡を、日蓮の生涯を総括的に振り返りつつ、描き出してきた。前号をうけて今号では、佐渡流罪以降の軌跡をみることになる。

第一章 二つの「発見」

—画期としての佐渡流罪期—

第一節 「謗法罪」の発見

周知のように、日蓮は『立正安国論』を「道理」と「文証」とを兼ね備えた「勘文」であると位置づけている。その「道理」「文証」の赴くところ、日蓮は法然浄土教の禁圧を求めるとともに、もし禁圧をなさず放置しておくならば、必ずや「他国侵逼難」と「自界叛逆難」の二難にみまわれることにならうと警告したわけである。

そして果たせるかな、文永五年(一一六八、日蓮四七歳)には蒙古の国書が到来し、翌年、重ねて牒状がもたらされるに至つた。日蓮にとつて、このことは、『立正安国論』でなした「他国侵逼難」到来の警告が、現実化の方向へと間違いなく歩み始めたことを意味するものに他ならなかつた。かくして日蓮は、『立正安国論』において種々の「文証」により構築した「道理」——日蓮にとつてそれは、「仏の御心」を表現しようとする「理論的こころみ」の成果の一環に他ならない——が、今や「現証」を得て、まさに「仏の御心」に叶うものとしての正統性をあらわにし始めた、と確信するに至るのである。

こうした確信のもと、日蓮は『立正安国論』における主張・警告を、再び宿屋入道を介して鎌倉幕府に申し伝えようとした。幕府に對してのみではない。

抑もこの法門の事、勘文の有無に依て、弘まるべきか、これ弘まらざるか。去年(文永五年)一一二六八、日蓮四七歳)方々に申て候しかども、いなせ(否応)の返事候はず。今年十一月之

比、方々へ申て候へば少々返事あるかたも候。をほかた人の心もやわらぎて、さもやとをぼしたりげに候。又上のけさん（見参）にも入て候やらむ。

（『金吾殿御返事』、『定遺』四五八頁、一部原漢文、〔〕内引用者）とあるように、具体名を挙げてはいないが、「方々」に対しても、二度にわたり、同様の主張・警告を申し送ったようである。その警告が、単なる警告に止まらず、現実化することを実際に危惧せざるを得ない「現証」を獲得しつつあることの効果か、日蓮の説く「法門」||「道理」に、共感をもつて耳を傾ける人々もあらわれてきた、という。

法門の事。日本国に人ごとに信ぜさせんと願して候しが、願や成就せんとし候らん、当時は蒙古の勘文によりて世間やわらぎて候なり。　（『上野殿母尼御前御書』、『定遺』四六〇頁）
という記述も、同様の経緯を物語るものである。

日蓮による布教は、こうして順調に実を結んでいくように思われた。

ましてや日蓮は、「法華經の行者」としての自覚において、自己の正統性、しかも自分唯一人の正統性に対する確信を獲得していたのである。日蓮による布教は、かくして、さらに「死罪」をも招き寄せるほどの覚悟のもと進められていくことになる。

人身すでにうけぬ。邪師又まぬがれぬ。法華經のゆへに流罪に及ぬ。今死罪に行れぬこそ本意ならず候へ。あわれさる事の出

来し候へかしとこそはげみ候て、方々に強言をかきて拳をき候なり。すでに年五十に及ぬ。余命いくばくならず。いたづらに広野にすてん身を、同は一乘法華のかたにながて、雪山童子・薬王菩薩の跡をおひ、仙予・有得の名を後代に留て、法華涅槃經に説入られまいらせんと願て候ところ也。

（『金吾殿御返事』、『定遺』四五八―四五九頁、傍点引用者）
「死罪」に至りかねない迫害にたとえ身を晒したとしても、日蓮にとつて、それは、いわゆる「色説」という積極的な意味合いをもつた体験である。すなわち、それは、自己という生きた人格のもと、「法華經」が正統性をもつて表現・実践されていることの証に他ならないのである。その意味では、日蓮は自身を「生きた『法華經』」になそうとした、ともいえるであろう。

だが、その反面、究極的には「死罪」をも求めているという意味においては、日蓮は『法華經』に対する徹底した自己否定を志向していたともいえる。

命は法華經にたてまつる。名をば後代に留べし。

（『開目抄』、『定遺』五八九頁）

とは、そうした志向の端的な表明であるとみなし得よう。つまり、『法華經』を担ってきた自己の肉体は「死罪」によつて消え去ろうとも、「日蓮」という「名」において集約された「道理」とその実践のあり方は後代に残そう、という志向である。

あたかもそうした志向に込めるかのように、文永八年（一二七

一、日蓮五〇歳）九月二日、日蓮は鎌倉幕府の権力発動によって捕縛され、竜ノ口においてあやうく斬首に処せられかけることになる。鎌倉において着々と地歩を固めつつあった日蓮の教団にも、幕府による弾圧の手は及んだ。その結果は、日蓮自身の言を借りるならば、「弟子等檀那等の中に臆病のもの、大体或はをち、或は退転の心あり」、「かまくらにも御勘氣の時、千が九百九十九人は墮候」といふ惨状であった。日蓮自身についていえば、斬首の危機はなんとか免れたものの、その後待ち構えていたのは佐渡流罪であった。

日蓮にとつて、こうした一連の体験は、一面においては、『法華經』に対する自己否定の志向を貫き通し得たことを意味するものであった。だからこそ、

日蓮といふ者は去年九月十二日子丑の時に頸はねられぬ。此は魂魄、佐土の国にいたりて、返年の二月雪中にしるして、有縁の弟子へをくれば、をそろしくてをそろしからず。

（『開目抄』、『定遺』五九〇頁、傍点引用者）

とあるように、日蓮は自己を、「死罪」により自己否定を成し遂げた「魂魄」として位置づけるようになるのである。

しかし反面、当のこの体験が、日蓮を深刻な懷疑に突き落とすことにもなる。果たして、自分は本当に「法華經の行者」であるといえるのか、という疑問である。

但世間の疑といふ、自心の疑と申、いかでか天扶給ざらん。

諸天等の守護神は仏前の御誓言あり。法華經の行者はさる（猿）になりとも法華經の行者とがう（号）して、早々に仏前の御誓言をとげんとこそをばすべきに、其義なきは我身法華經の行者にあらざるか。此疑は此書肝心、一期の大事なれば、処々にこれをかく上、疑を強くして答をかまうべし。

（『開目抄』、『定遺』五六二頁）

『法華經』では、釈尊滅後の法華弘通者は、厳しい迫害に晒される一方で、諸天等の守護にも与り得ることが予言・保証されている。例えば、「安樂行品」第十四では、「天の諸の童子は、以て給使を為さん。刀杖も加へられず、毒も害すること能ず。若し人惡み罵らば、口は則ち閉塞せん」、あるいは「諸の天は昼夜に常に法の為の故に、これを衛護せん」とあり、また、「陀羅尼品」第二十六では、二聖（藥王菩薩・勇施菩薩）・二天（毘沙門天・持国天）・十羅刹女・鬼子母神らが、釈尊滅後の法華信仰者・弘通者に対する守護を仏前で誓っているのである。ならば、それを「色説」してこそ、つまり諸天等の守護を実際に受けてこそ、「法華經の行者」としての「現証」は十全に出揃った、といい得るわけである。にもかかわらず、日蓮には迫害があるのみで、諸天等の守護はない。いわば、「現証」の欠如である。してみると、つまるところ、日蓮は「法華經の行者」ではないのではないか。すなわち、仏に予言された存在などではなく、したがって、『法華經』の正統なる担い手でもないのではないか……？。

日蓮にとつて、この疑問は、「世間の疑」であると同時に、なによりも「自心の疑」であつた。というのも、これは、自己の正統性に対する根本的な懐疑に他ならないからである。その意味で、この疑問は、「二期の大事」、つまり、一生を左右する大事、と称されるにふさわしい重みを持つものであつた。だからこそ、日蓮は、流罪地佐渡で著した『開目抄』において、この疑問を「此書肝心」、つまり、『開目抄』の一大テーマとして掲げるのである。

この疑問に、日蓮は「処々にこれをかく上、疑を強くして答をかうべし」という覚悟のもと、「死罪」を経た「魂魄」として立ち向かうことになる。そして、

されば重て経文を勘て我身にあてゝ身の失をしるべし。

（『開目抄』、『定遺』五八一—五八二頁）

とあるような度重なる問いかけの中で、この疑問に解決をもたらす自己自身の「身の失」を発見することになる。自己自身が過去世において犯した「謗法」の罪が、それである。

此に日蓮案ニ云、世すでに末代に入て二百余年、辺土に生をうく。其上下賤、其上貧道の身なり。輪回六趣の間人天の大王と生て、万民をなびかす事、大風の小木の枝を吹がごとくせし時にも仏にならず。大小乗経の外凡内凡の大菩薩と修あがり。一劫二劫無量劫を経て菩薩の行を立、すでに不退に入ぬべかりし時も、強盛の悪縁にをとされて仏にもならず。しらず大通結縁の第三類の在世をもれたるか、久遠五百の退転して今に來か。法

華経を行ぜし程に、世間の悪縁・王難・外道の難・小乗経の難などとは忍し程に、権大乘・実大乘経極たるやうなる道緯・善導・法然等がごとくなる悪魔の身に入たる者、法華経をつよくほめあげ、機をあながちに下し、理深解微と立、未有一人得者千中無一等等すかししものに、無量生が間、恒河沙度すかされて権経に墮ぬ。権経より小乗経に墮ぬ。外道外典に墮ぬ。結句は悪道に墮けりと深、此をしれり。

（『開目抄』、『定遺』五五六頁）

自身の存在の奥底に抱え込んできた「謗法」の罪を見出し、それを強い悔恨とともに凝視する日蓮の姿を、まさに彷彿とさせるような一節である。

過去世において自己が犯した「謗法罪」は、「法華経の行者」への迫害としても描かれている。

我無始よりこのかた悪王と生て、法華経の行者の衣食田島等を奪とりせしことかずしらず。当世日本国の諸人の法華経の山寺をたうすがごとし。又法華経の行者の頸を刎こと其数をしらず。

（『開目抄』、『定遺』六〇二頁）

前号でも述べたように、佐渡流罪以前の日蓮にあつては、「謗法」の罪の主体は、概して自己の外側に設定されていた。換言するならば、佐渡流罪以前の日蓮は、自己以外の人間に「謗法」の罪を見出し、その罪に目覚めさせるべく働きかけてはいくものの、その罪をみずからの内側に見出し、自己の存在そのものに関わる深刻な

事柄として問題化することは、基本的にはなかったのである。しかし、竜口法難から佐渡流罪に至る一連の受難体験は、過去無量劫以來抱え込んできたみずからの謗法罪の明瞭なる「発見」を否応なく日蓮に迫り、さらにその「発見」が、深刻な悔悟と反省を日蓮に要求してくることになる。

もつとも、そうした深刻な悔悟と反省の中で、日蓮は、慚愧の念に沈み込んでしまったり、過去世の大罪を如何ともし難いものとして諦めてしまったりするわけでは決してない。

日蓮は、過去世においてかかる大罪を抱えてしまっている以上、もはや諸天等の守護は望み得ないものとして、

詮するところは天もすて給、諸難にもあえ、身命を期とせん。

『開目抄』、『定遣』六〇二頁

と言いつ切る。つまり、諸天等の守護はないまま、迫害に晒され続けることを、命尽きるまで忍受しなければならぬ、ということである。しかし、かかる忍受によつてこそ、滅罪は果たされることになる。

今ま日蓮強盛に国土の謗法を賣れば大難の来は、過去の重罪の今生の護法に招出せるなるべし。

『開目抄』、『定遣』六〇三頁

とあるように、日蓮は、みずからが蒙っている迫害に、「色説」としての意味のみならず、過去世における「謗法」の重罪が形を取つて現世に顕在化してきたもの、という意味をさらに付け加える。と

するならば、日蓮にあつては、かかる迫害に耐え抜くことによつてこそ、自身が「法華經の行者」であることの証明がなされるのはもちろんのこと、「生死を離時は必此重罪をけしはて、出離すべし」というみずからの願ひもまた、満たされることになるのである。

さて、先述のように、竜ノ口において斬首されかけた体験は、日蓮の内的な意味づけにおいては、自身の「死」の体験に他ならなかった。だからこそ、日蓮は自己を「魂魄」と位置づけるのである。

ただ、自覚においては「魂魄」として佐渡に流されたとはいえず、現実にみれば、日蓮は生きている。どうして、生き残ることになつたのか。そのことについても、日蓮は深く考えを巡らさなければならかつたであろう。その思索の中で、日蓮は恐らく、二つの答えを得ることになる。

一つは、「かたみ」を残すためである。

いまだ生きているとはいえ、「彼国へ趣者は死は多、生は希なり」といわれる流罪地佐渡に、今、自分はいるのであり、その環境にいても、「今日切、あす切」、「今年今月、万が一も身命を脱がれ難きなり」といわれる危険なものである。とするならば、生還し得ない事態に備えて、門弟らに伝えるべきことは伝えるべく、「かたみ」を遺しておかねばならない。『開目抄』に、「かたみともみるべし」という文言がみえる所以であり、まさに「頸切るゝならば日蓮が不思議とどめんと思て勘たり」という覚悟だつたわけである。

自身が生き残ることになったもう一つの理由、それは、滅罪のためである。

日蓮にとつて、自身の過去世における「謗法罪」を発見したということは、その大罪を滅する機会と義務とが、自身にはいまだ厳然として残されているということの発見でもあった。過去世の大罪ゆえに、もはや諸天等の守護を期待できない中で流罪地佐渡にあるという現今の厳しい状況を、引き続き忍受しつつ『法華經』を担い続ける。これ以外に、滅罪の道はまったくあり得ないし、なによりも、流罪に晒されているこの現況自体、自身が「法華經の行者」であることの雄弁な「現証」に他ならないのである。

こうして日蓮は、「魂魄」としての自省を経て、再び「法華經の行者」として生き続けることを決意する。

善に付け悪につけ法華經をすつる、地獄の業なるべし。本願を立。日本国の位をゆずらむ、法華經をすて、觀經等について後生を(期)せよ。父母の頸を刎、念仏申さずわ。なんどの種々の大難出来すとも、智者に我義やぶられずば用じとなり。其外の大難、風の前の塵なるべし。我日本の柱とならむ、我日本の眼目とならむ、我日本の大船とならむ、等とちかいし願、やぶるべからず。(『開目抄』、『定遺』六〇一頁)

いわゆる「三大誓願」といわれる一節であるが、これは、「魂魄」としての思案・葛藤の末に記された「再生」の宣言ともいうべきものであるといえよう。

第二節 「一念三千」の発見

「一念三千」とは、元來、「発見」されるものではない。後述するように、それは、天台大師智顛(五三八―五九八)によつて創始された著名な觀心法門だからである。

ところが、日蓮は、

一念三千の法門は但法華經の本門寿命品の文の底にしづめた
り。
(『開目抄』、『定遺』五三九頁)

という。釈尊の久遠実成を説く『法華經』本門「如来寿命品」の「文の底」に「一念三千」が「しづめ」られている、というのである。『法華經』の「如来寿命品」第十六の經文に「一念三千」が説かれていて、というのではない。實際、「如来寿命品」のどこを見ても、「一念三千」という言葉は見当たらないし、それに相当する内容を直接的に見出せるわけでもない。だからこそ、日蓮も「しづめたり」という表現を用いるわけである。「一代經々の中には此經計、一念三千の玉をいだけり」という文言にしても、同様の物言いであるが、裏返していえば、これはつまり、經文に直接あらわれるわけではなく、あくまでも「文の底」に「しづめ」られており、したがって『法華經』に「いだけ」かかっているといつてもよい。「一念三千」を、日蓮が「発見」した、ということである。

果たしてこれは、どういうことを意味するのであろうか。このことを考えるに当たつて、まずは「一念三千」を、天台大

師智顛や妙樂大師湛然にさかのぼってみていくことにしよう。

先にも触れたように、「一念三千」とは、元來、天台大師智顛によつて創始された觀心法門であり、「諸法の実相」を説く理論でもあった。その場合、「一念」とは、私たちが刹那刹那に起こす「心」を意味する。一方、「三千」とは、三千種にも分類可能な、一切の存在とそのあり方を指す。この意味で、「三千」は「一切法」ともいわれるが、あるいはまた、「存在」一般を指す語である、といつてもよいであろう。

ところで、私たちの日常生活にあつては、「心」は主觀の領域に属する一方で、「存在」は客觀の領域に属し、あたかも、「心」という主觀的実体が、「存在」という客觀的実体を映し出すことによつて認識が成り立っているという感覚を、漠然と抱いているのではなからうか。確かに「心」は「存在」と、「存在」は「心」と常に關わつており、その關わりにおいて認識が成り立っていることは間違いない。

しかし、「心」にしろ、「存在」にしろ、それそのものとして、つまり実体的なものとして取り出すことはできるであらうか。答えは否である。「存在」との關わりを一切離れた「心」そのものを提示することなど、できるはずもない。一方、「存在」にしても、「心」と關わつて、はじめて「そのようなもの」「このようなもの」として認識されるのであり、「心」との關わりを一切は離れた「存在」そのものを提示せよといわれても、できはしないのである。智顛は

このことを、端的に「心を求むるも、不可得なり。三千の法を求むるも、また不可得なり」と述べた。^⑮「存在」を離れた「心」そのもの、などというものはあり得ないし、「心」を離れた「存在」そのもの、などというものもありはしない、ということである。

こうして、「心」と「存在」とは相互に不可分であり、したがつて「不二相即」ともいうべき關係にあることが明らかになる。^⑯この關係を、智顛は「心是一切法、一切法是心」と表現した。智顛にあつては、みずからの「心」を觀すること、「心」と「存在」との「不二相即」を、さらには、「心」を含めた一切の「存在」の「不二相即」、つまり「諸法の実相」を悟るところに成仏がある。^⑰とされるのである。

妙樂大師湛然（七一—七八二）は、主体の「心」||「一念」と、「存在」||「三千」||客觀的存在世界との「不二相即」を強調して「一念三千」と成語化し、次のように述べている。

当に知るべし、身土は一念の三千なり。故に成道の時、この本理に称て、一身一念、法界に遍し。^⑱

「身」||主体の身体も、「土」||その主体が生存する客觀的存在世界も、「一念」||心と「不二相即」なる「三千」である。「成道」、つまり成仏し得た瞬間とは、まさにかかる「不二相即」という真理に叶つて、主体の心、さらにはその身体が、客觀的存在世界と即一化する瞬間であり、修行主体の側からいえば、みずからの「一身一念」が法界全体に遍満し、即一化する瞬間だ、ということ

である。すなわち、湛然にとつて成仏の瞬間とは、成仏した色心があらゆる存在に遍満して即一化する瞬間に他ならないのである。²¹

さて、日蓮である。日蓮はかかる湛然の見解を、成仏一般の話としては受け取らなかつた。

久遠実成は一切の仏の本地、譬へば大海は久遠実成、魚鳥は千二百余尊なり。久遠実成なくば千二百余尊はうきくさの根なきがごとし、夜の露の日輪の出^すざる程なるべし。

（『聖密房御書』、『定遺』八二四頁）

とあるように、日蓮にあつては、一切の成仏の根元は釈尊の久遠実成にある、とみなされる。つまり、久遠の過去における釈尊の「成道」こそが、最も根源的な成仏なのである。

妙楽大師云く、当に知るべし、身土は一念の三千なり。故に成道の時、この本理に称ふて、一身一念、法界に遍ねし等云云。：

…今本時の娑婆世界は、三災を離れ、四劫を出たる常住の浄土なり。仏、既に過去にも滅せず、未来にも生ぜず。所化以て同体なり。これ即ち己心の三千具足、三種の世間なり。

（『観心本尊抄』、『定遺』七一二頁、原漢文、傍点引用者）

傍点部に、日蓮は、先に見た妙楽大師湛然の言葉を引いているが、ここでいう「成道」にしても、『観心本尊抄』から右に引いた一節の文脈の中で見るならば、『法華経』の本門「如来寿命品」に開頭された久遠の釈尊の「成道」として解釈されなければなるま

い。まさにその「成道」の瞬間、一念と三千との不二相即という「本理」に叶つて、久遠仏の色心があらゆる存在に遍満し、それによつて、娑婆世界も成道して浄土となり、そこにある衆生もまた成道して仏となつた、というのである。しかも、久遠仏の永遠性ゆえに、娑婆世界は「常住の浄土」であり、衆生もまた「所化以て同体」、すなわち久遠仏と同体なる永遠の仏である、と規定されることになる。換言するならば、日蓮のいう「一念三千」とは、久遠仏の色心に貫き通されることによつて、娑婆世界も、そしてそこにある衆生も、すべてが久遠仏と即一化された永遠の世界だということである。²²

かかる「一念三千」を、日蓮は『観心本尊抄』において、「南無妙法蓮華経五字」という独特の言い方で表現している。つまり、日蓮にあつて「南無妙法蓮華経」とは、すべてが久遠仏と即一化された「一念三千」世界をあらわす、ぎりぎりの象徴的表現として表出されるに至つたのである。

ただ、現実にあつては、衆生も娑婆世界も決して久遠仏と即一なる存在ではない。現実的には、それは、どこまでも「凡夫」であり、「穢土」であることを免れ得ないのである。したがつて、「一念三千」は、久遠仏によつて現に成就され、衆生も娑婆もその直中にありながらも、衆生の側からは決して把握されない世界であり、久遠仏の側に久遠仏自身の功德としてのみ保持されている超越的領分である、ということにならざるを得ない。これを衆生と久遠仏との

關係に約していうならば、衆生と久遠仏とは、即一化した「南無妙法蓮華經の五字」の状態にはなく、「南無」すべき主体としての衆生と、久遠仏の色心の象徴たる「妙法蓮華經」とに別れたままの状態にある、ということになる。

だからこそ、久遠仏は、衆生が「南無」すべき客体として、「妙法蓮華經」の五字を衆生に差し出すのである。「妙法蓮華經」の五字が久遠仏の色心の象徴であるならば、そこにこそ、「一念三千」という、久遠仏によつて成就された功德が属していることになるからである。そのことを端的に表現したものが、

一念三千を識らざる者には、仏、大慈悲を起し、五字の内にこの珠を褻つかみ、末代幼稚の頸に懸さしめたまふ。

〔『観心本尊抄』、『定遺』七二〇頁、原漢文〕

という有名な文言に他ならない。そして、久遠仏の「大慈悲」によつて差し出されたこの「妙法蓮華經」の五字を「受持」（すなわち「唱題」）することにより、衆生は「一念三千」という久遠仏の功德を、自然に譲り与えられることになる、と日蓮はいう。こうして可能になるのが、

我等具縛の凡夫忽に教主釈尊と功德ひとし。彼の功德を全体うけとる故なり。
〔『日妙聖人御書』、『定遺』六四五頁〕

という境地に他ならない。日蓮はここに、衆生と久遠仏とが功德において斉等となること、すなわち、「即身成仏」を見るのである。

このように、日蓮にあつて「妙法蓮華經」の五字とは、『法華

經』本門「如来寿量品」の經文の根底にあつて經文の言葉を生み出すとともに久遠仏の功德としての「一念三千」を領する、久遠仏自身の色心を象徴するもの、として把握された。見方を変えるならば、「妙法蓮華經」の五字とは、言語化された『法華經』という經典に展開される以前の、「仏の御心」そのものの象徴であり、いわば「原法華經」とも称し得るものなのである。その意味では、『法華經』の最も本源的で本質的な姿であるともいえよう。『法華經』はまさにそうした姿で、「上行菩薩」らを上首とする「地涌の菩薩」たちに託され、彼らを介して、末法の自分たちに与えられることになる、と日蓮はみなす。

この時、地涌の菩薩、始めて世に出現し、但だ妙法蓮華經の五字を以て、幼稚に服せしむ。

〔『観心本尊抄』、『定遺』七一九頁、原漢文〕

という文言は、かかる意味合いにおいて読まれるべきであろう。

第三節 「如来使」の自覚

では、かかる「妙法蓮華經」の五字を現に担い広める自己自身を、日蓮は「地涌の菩薩」、あるいは、その上首たる「上行菩薩」と同定しているのであろうか。

理論的にみるならば、日蓮自身がそうした同定を行なったとしても、なんら不思議はない。だからこそ、古来、宗門にあつては、日蓮「地涌・上行菩薩」という等式が、一種の「公理」として受け

入れられてきたし、宗外の研究者からも、その点に関して疑義が差し挟まれることはなかったのである。

しかし、事はそれほど単純ではない。文献学的に信頼し得る遺文にあつては、自分こそ「地涌・上行菩薩」に他ならないとの自覚を、日蓮が、一人称の形で、ストレートに言表したものは見当たらないのである。確かに、日蓮Ⅱ「地涌・上行菩薩」という位置づけを、三人称の形で記したものと、日蓮Ⅲ「地涌・上行菩薩」という自覚を窺^あわせるものはある。だが、文献学的に信頼し得る遺文にあつては、むしろ、自己を「地涌・上行菩薩」に先立つて、あるいは、「地涌・上行菩薩」の庇護のもと、妙法五字を担い弘める者という位置づけが大半を占めるのである。

何故であろうか。日蓮はどうして、自己を、一人称の形でストレートに「地涌・上行菩薩」とは言わずに、「地涌・上行菩薩」に先立つ者、あるいは、彼らの庇護のもと妙法五字を担い弘める者、と位置づけるに止まるのであろうか。

既に見たように、日蓮自身は、過去世に謗法の重罪を背負う「愚かなる凡夫」ともいうべき自覚を、拭い難いものとして有している。一方、日蓮によれば、「地涌・上行菩薩」とは、そうした「愚かなる凡夫」とは懸け離れた存在である。それは、まさに「本化」たるにふさわしく、他の菩薩をはるかに凌駕するほど「巍々堂々として尊高^あ」であり、「形貌威儀、言を以て宣べ難く、心を以て量るべからず」と評されるほどの存在なのである。

したがって、日蓮は、このように位置づけられる「地涌・上行菩薩」と自己とを無^あ媒^あ介^あに、同定したりはしない。信仰対象としての「日蓮聖人」という視点ではなく、自己を「日蓮」と称する日蓮自身の自覚に即してみるならば、自己が本体的に「地涌・上行菩薩」であるか否かということは、恐らく、大きな問題ではなかったのではないか。ましてや、自身が「地涌・上行菩薩」の「再誕」だの「応現」だのといった意識など、なかつたはずである。日蓮にとつてより重要な課題は、仏より「地涌・上行菩薩」に託された妙法五字の流布を、みずから担うことができるか否か、ということにまつたからである。すなわち、仏より託された実践を自己自身において担いきる、いわゆる「如来使」たり得るか否かに、より重要な課題があつたのである。

佐渡流罪中の文永九年（一二七二、日蓮五一歳）に系年される『四條金吾殿御返事』には、

日蓮 賤^{いやし}身なれども、教主釈尊の勅宣を頂戴して此国に來^あり。
（『四條金吾殿御返事』、『定遺』六六四頁）

とある。流罪地佐渡にあつて、このようにいわゆる「如来使」としての自覚が表明され始める背景に、久遠仏より「地涌・上行菩薩」に託された妙法五字の流布を、たとえ「賤^{いやし}身」であろうとも担わんとする日蓮の決意を見出すことができるであろう。

かかる「如来使」の自覚はまた、日蓮が自身を久遠の釈尊と直結させたことを意味するものでもある。つまり、日蓮は自己の権威づ

けのために、久遠の釈尊と、その御心をこめた『法華經』以外のものを、もはや一切必要としなくなつた、ということである。

前号でも記したように、かつての日蓮は、「天台沙門」―比叡山僧としての意識を強く有していた。だが、比叡山にしても天台宗にしても、もはや自己と久遠の釈尊との間に割つて入り得るものではない。今や、日蓮は地上的ないかなる權威にも縛られない境地を確立し得たからである。

このことは、日蓮による天台密教、つまり台密に対する態度の變遷をみても首肯されることである。

佐渡流罪に至るまで、日蓮は、自身の出身母体である台密（清澄寺は、日蓮在世当時、台密寺院。中興開山は慈覚大師円仁）や、その確立者たる慈覚大師にまでは批判の筆を及ぼしてこなかつた。理論的にみれば、批判があつてもなんら不思議ではないにもかかわらず、である。しかし、もはや、出身母体であるという躊躇や遠慮、あるいは愛着が介在する余地は払拭された。佐渡流罪を経て身延に入り間もなく起きた「文永の役」（文永一年―一二七四、日蓮五三歳）を契機に、日蓮は他を上回る厳しさで、台密・慈覚大師批判を展開していくことになるが、それに向けての素地は、このように、佐渡の地にあつて既に整えられていたのである。

このように見てくると、日蓮が宗教者として真に独り立ちし得たのは、流罪地佐渡においてであつた、というべきではなからうか。

法門の事はさど（佐渡）の国にながされ候し己前の法門は、た

だ仏の爾前の經（「未顕真実」の段階の教え）とをほしめせ。

（『三沢抄』、『定遺』一四四六―一四四七頁、（一）内引用者）

という後年の回顧は、まさにそうした画期を指し示すものとして受け止められるであろう。

第四節 「靈山浄土」の定立

救済世界としての「一念三千」を発見したということは、取りも直さず、その救済世界から逸脱してきた自己、つまり、「謗法罪」を抱える自己を発見した、ということに他ならない。『開目抄』において、「一念三千」の発見と、「謗法罪」の発見とが共に記されているのは、決して偶然ではないのである。その『開目抄』は、文獻学的に信頼し得る遺文としては、死後に赴く浄土としての「靈山」に日蓮が初めて言及した遺文であるが、筆者は、日蓮におけるいわゆる「靈山浄土」への言及もまた、救済世界としての「一念三千」の発見を契機になされていったもの、と考えている。以下、その点のみをみておこう。

『開目抄』において、日蓮は、

我法華經の信心をやぶらずして、靈山にまいりて返てみちびけかし。

（『開目抄』、『定遺』六〇五頁）

と述べ、迫害により命を失つた後に赴くべき浄土を「靈山」と定めたと上で、

日蓮が流罪、今生小苦なればなげかしからず。後生には大樂をう

くべければ大に悦し。

〔開目抄〕、『定遺』六〇九頁

という文言で『開目抄』を結び、いわゆる「靈山浄土」を、迫害の相次ぐ生前には得られなかつた安らぎを享受し得る場所として提示している。

先にもみたように、この時期、日蓮は「死罪」を体験した「魂魄」と自己をみなしていた。単に自覚のみの問題ではない。この時期の日蓮は、実際、常に死の危険性に晒されていたのである。したがって、死後の世界におけるあり方の問題は、他ならぬ自己自身の切実な問題として日蓮に迫ってこざるを得なかつたであろう。「靈山浄土」への往詣ということ、そうした切実な問題に直面する中で見出されたものであつて、さらに言うならば、日蓮にあつては、自己自身を「魂魄」として遇することにより初めて体験し得た世界が「靈山浄土」であつた、といえるのではなからうか。後に身延に入つてから、日蓮は、「靈山浄土」を以つて「常住不壞のりやう山浄土」と表現している。かかる表現は、明らかに永遠の浄土としての娑婆世界のイメージと重なるものである。日蓮にとつて、永遠の浄土としての娑婆世界とは、久遠仏によつて成就された「一念三千」世界であり、久遠仏の側に属する超越的領分に他ならない。佐渡流罪の直中にあつて、日蓮は「魂魄」としてかかる超越的領分に参入し、それを、生前には得られなかつた安らぎを受くべき「靈山浄土」として表現するとともに、さらにその表現を「大曼荼羅」の図頭という形でも成熟させていったのではないだろうか。

もつとも、日蓮が「靈山浄土」を体験した、あるいは「靈山浄土」に参入した、という言い方は行き過ぎではないか、とみる向きもあるかもしれない。そうした「体験」や「参入」を直接的に示す言葉は、日蓮遺文の中には見当たらないからである。ただし、明示する言葉は見出せないにしても、日蓮は、久遠仏によつて成就された「一念三千」世界「靈山浄土」を、「本尊」たる「大曼荼羅」として表象するとともに、その直中に、「日蓮」という自署と花押を大書しているのである。

もとより、それが「本尊」として門弟に授与されたものである以上、授与された門弟にとつては、そこに描かれた世界は、これから「体験」すべき、あるいは「参入」すべき世界を意味するものである。つまり、門弟の側からいえば、その世界の「体験」、その世界への「参入」は、いまだ未来形に属する事柄なのである。日蓮が「靈山浄土」を此土に実現すべき世界、あるいは死後に往詣し得る世界として描く所以である。

しかし、日蓮自身の自覚に即して、みるならば、その世界は既に「体験」「参入」し得た世界であればこそ、その世界の表象たる「大曼荼羅」の直中に、自署と花押を大書し得たのではなからうか。すなわち、日蓮にとつて「靈山浄土」が既に「体験」し、「参入」し得た世界であることの証を、「大曼荼羅」に大書される自署と花押に見出したのである。

身延に入つて以降の日蓮は、みずからによつて体験せられた靈山

往詣を、今度は門弟のために説いていくことになる。すなわち、死の不安に怯えざるを得ない者や、肉親の死に遭遇して悲しみの直中にある者に対し、日蓮は、個別的な書状の形を以つて靈山往詣を説き示し、能う限りの安心を与えていこうとするのである。

このように日蓮にあつては、「即身成仏」を説くことのみでは力に乏しい具体的な救済の問題、すなわち、「死」に対する安心の問題が、「靈山往詣」の説示により補充されている、という構造を見出すことができるであろう。

なお、日蓮にとつて「靈山浄土」とは、娑婆世界以外のどこかにあるものではなかつた。それは、あくまでも「ここ」なのである。とはいえ、「靈山浄土」が、一方では、久遠仏によつて成就された「一念三千」世界の謂いであり、あくまでも久遠仏の側に属する超越的領域であることにも留意せねばなるまい。その意味では、日蓮は「靈山浄土」と現実の娑婆世界とを峻別した。両者の間に明確に一線を画そうとする日蓮の思维は、一方では、現実の娑婆世界に「靈山浄土」を実現しようとする「立正安国」の思想と実践を生むこととなつた。しかし他方では、妙法五字を受持する者が、その死を契機として、現実の娑婆世界から「靈山浄土」へと飛翔し得るといふ「靈山往詣」の思想をも生み出していったのである。その意味では、日蓮は、妙法五字を受持する者の「死」という事態に対して、確かに、特別な権能を与えているといえるのである。

第二章 身延の日蓮

第一節 身延入山の動機

第一項 消極的動機

文永二年（一二七四、日蓮五三歳）二月一四日付の赦免状は、三月八日、佐渡に到着した。これをうけて、三月一三日、日蓮は二年半の長きにわたり、流人として滞在した佐渡の地を後にする。かつての本拠地、鎌倉に向かうためである。

その鎌倉には、同月二六日に入り、翌月の四月八日、かつては日蓮捕縛の先頭に立つた平頼綱らとの会談がセツトされた。上原専祿氏が推測したように、この会談の発案者は、蒙古襲来に関する提言を「いま一度平左衛門に申きかせて、日本国にせめのこされん衆生をたすけんがために」鎌倉に入った日蓮本人であり、「平左衛門尉が日蓮の要請に応じたのだとすれば、それは左衛門尉側でも日蓮と対談することに関心があつたから」^①であろう。法門談義から始まつたこの会談は、やがて核心の蒙古襲来の問題へと進み、日蓮はかねてより申し伝えねばならないと心に決めていた提言を行なう。

念仏の無間獄、禅の天魔の所為なる事は疑なし。殊に真言宗が此国土の大なるわざわひにては候なり。大蒙古を調伏せん事真言師には仰付らるべからず。若大事を真言師調伏するならば、

いよいよいそいで此国ほろぶべしと申せしかば、頼綱問云、い
つころ(何頃)かよせ候べき。日蓮言、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からずきうに見へて
候。よも今年はすこし候はじと語たりき。

『撰時抄』、『定遺』一〇五三—一〇五四頁

蒙古襲来はもはや避けがたい。亡国の憂き目をみるほどの戦災を
被ることも、もはや如何ともし難い。そんな中でも、被害を少しで
も抑えるために、真言師たちには蒙古調伏の祈祷を任せてはならな
い。もし真言師らに祈祷を任せるならば、こちらから亡国を手繰り
寄せるようなものである。これが、日蓮による提言の眼目であ
る。

だが、事の原因と対処につき、どこもまでも宗教的に考えようと
する日蓮と、事は外交・軍事上の問題であり、宗教はあくまでも問
題解決の補助として利用しようとする幕府との間に、結局、接点は
成り立ち得なかつた。

さてかへり(帰)きき(聞)しかば、同四月十日より阿弥陀堂
法印に仰付られて雨の御いのりあり。此法印は東寺第一の智
人、をむろ(御室)等の御師、弘法大師・慈覚大師・智証大師
の真言の秘法を鏡にかけ、天台・華嚴等の諸宗をみな胸にうか
べたり。
〔『種種御振舞御書』、『定遺』九八〇頁〕

蒙古関係の事柄とは直接関係のない、折りからの干ばつに対する
祈雨とはいえ、日蓮があればと弊害を訴えた真言師らによる祈祷

を、幕府は会談からわずか二日後に行なつたのである。

自身の提言が受け入れられる余地のまったくないことを、こうし
て実感せざるを得なかつた日蓮は、五月二日、鎌倉を發ち、五日
を経た五月一七日、甲斐国波木井郷の、恐らくは波木井実長邸、あ
るいはその関係者の邸宅に入った。そこで日蓮は、富木常忍に宛て
て一書をしたためている。『富木殿御書』と称されるこの消息の基
調は、無力感・絶望感にあるといつてよい。殊に「結句は一人にな
て日本国に流浪すべきみ(身)にて候」という一節からは、蒙古襲
来による打撃をいささかなりとも軽くする手だてを知っている自分
を、ついに受け入れることのなかつた「日本国」全体からの疎外感
すら読み取ることができるとであろう。それから一ヶ月後の六月一七
日、身延山中という人里離れた「山林」に日蓮が入つた動機の一半
は、恐らく、かかる疎外感の表現であつたとみることができるとこ
ろである。日蓮による身延入山の動機の消極的側面ともいうべきもの
がある。

第二項 積極的動機

身延入山当初の日蓮を支配していたのは、右にみたような消極的
感情であつて、門弟らとのつながりを保ち、そのつながりの中で門
弟らを教導しようとする積極的意図が、当初よりあつたわけではな
い。そうした積極的な意図は、身延山中での生活が一応の安定を
み、門弟らの往来が行なわれるようになった結果として、徐々に高

まっていたものである。「賢人の習、三度国をいさむるに用ずば、山林にまじわれ」ということは、定るれい(例)なり」という覚悟のもと身延山中に入ったのだ、という日蓮の物言いにしても、身延山中での生活が落ち着いて、心中が整理された結果を、入山当初の心境に投影して語ったものであろう。

日蓮の身延入山をめぐっては、従来、このような説が主流であった。一方、身延入山前後に日蓮が記す消極的感情は、あくまでも文面上の仮のものであつて、日蓮による身延入山の真の動機は、静閑なる環境でのさらなる思索と門弟の集中的な教導という積極的なものであつたとする、全く正反対の説もある。だが、いずれにしろ、鎌倉を離れて身延入山に踏み切つた当時の日蓮の思いを、消極か積極か、どちらか一方に定めようとするものであることに違いはない。だが、果たしてどちらか一方に定めなければならない性格の問題なのであろうか。

この問題を考えるに当たり、いささか迂遠のようではあるが、もう一度、佐渡流罪期の日蓮に目を向けてみよう。

この時期、流人として厳しい生活を送る日蓮と門弟らとの交流は、当然のことながら、非常に制限されたものとならざるを得なかつた。その意味では、日蓮は確かに、門弟らから基本的には隔てられてしまつたのである。だが、そうした中で、日蓮は、既に述べたように、二つの「発見」を経て、「魂魄」からの「再生」を果たした。つまり、佐渡における厳しい存在状況が、日蓮の思想と自覚に

かえつて画期と進展をもたらしたのである。

一方、幕府の弾圧によつて多くの門弟が教団を離れたが、踏み止まつた門弟らに対し、日蓮はこうした画期と進展の成果を文書で発信し、それに応えて、佐渡の日蓮のもとを往来する門弟も出てくるようになった。彼らが物資・情報の媒介者となつたことは、いうまでもない。そうした中で、流罪当初よりも近侍の者が増え、さらには佐渡にも新しい門弟が生み出されていったのである。

ただ、それにしても、鎌倉に本拠を置いていた時代に比べると、日蓮と門弟らとのつながりが太いものであつたとはいえず、日蓮が門弟らから基本的に隔てられた状況にあつたことに違いはあるまい。しかし、そのことが直ちに、日蓮と門弟らとのつながりの弱さを意味するわけではむろんない。佐渡にあつて基本的には門弟らから隔てられた状況のもと、日蓮はかえつて、門弟らとの強いつながりを現出し得たのである。その意味で佐渡は、日蓮にとつて、離れる際の心境を「さればつらかりし国なれども、そりたるかみ(髪)をうしろにひかれ、すすむあし(足)もかへりしぞかし」と回想されるほどの地となりお寄せたわけである。

このようにみてくると、日蓮が身延山中という、あえて人里離れた「山林」に入ったのは、佐渡で到達し得た思索と、門弟らとの新たなつながり方を、むしろ積極的に継承・発展させるためであつた、とは考えられまいか。もちろん、一面においてそれは、実り多き佐渡の地をあえて離れてまで「日本国」のためになした幕府への

提言が、まったく無視されてしまったことに対する消極的感情の表現でもあった。しかし、他面においてそれは、右に見てきたような積極的意図をも同時に、孕んでいたのである。身延入山前後に記され、門弟に送られた『法華取要抄』や『聖密房御書』・『別当御房御返事』には、門弟らの教導に対する日蓮の並々ならぬ意図を見て取ることができる。このこともまた、日蓮による身延入山の動機が決して消極的なものだけに止まらないことを示しているといえよう。

第二節 自覚の進展

第一項 「ころみ」の成果の発信者

経文にたがわず此の度々の大難にはあいて候しぞかし。今は一こうなり。いかなる大難にもこらへてん、我身に当て心み候へば、不審なきゆへに此の山林には栖候なり。

(『三沢鈔』、『定遺』一四四六頁)

ここに述べられているのは、「心み」ころみの完了ともいえるべき事柄である。

迫害されることも厭わず、むしろ迫害を招き寄せるほどの覚悟で現実と直接的に格闘する、いわゆる「現証的ころみ」は、実際、経文に予言された通りの度重なる迫害を招くことよって、また、そうした迫害に耐え抜くことよって、「不審なき」ものとなった。つまり、「現証」は紛れもなくあらわれたのである。

こうして、日蓮は「ころみ」の成果を、「此の山林」に身延山中より発信する側に回ったのである。一方、後にも触れるように、現実と格闘して「ころみ」を行なうのは、門弟らの仕事となる。

第二項 「超越者」日蓮

佐渡および身延の日蓮に共通するのは、門弟らから基本的には「隔てられた」存在状況にあった、という点である。そうした自己の存在状況を、日蓮はみずからの思索のために最大限活かそうとした。しかし、日蓮は隔てられた状況に自閉的に閉じこもってしまつたわけでは決してない。佐渡にあつても身延にあつても、日蓮はみずからの思索を文書を以つて発信し続けた。言葉を換えるならば、日蓮は隔てられつつ、門弟らに自己を開示し続けたのである。そうした仕方では、日蓮は門弟らとのつながりを確保しようとし、それに応えて、門弟らも物資・情報を携えて日蓮のもとに往来し、時には近待するようになった。つまり、日蓮は「隔てられている」という自己の存在状況を基点に、かえつて門弟らとの間に強固な結びつきを現出し得たのである。

もつとも、佐渡の場合、それは流罪という公権力の強制の結果、生み出されたものであつた。だが、身延の場合は、それをみずからの手で現出すべく、日蓮は身延山中に入ったのである。もとより、先にも見たように、身延入山は、一面においては、日蓮の胸中に巣くう日本国からの疎外感の消極的表現であつた。しかし、それは同

時に、自己をあえて隔てられた存在状況に置き、そこを基点として、みずからの思索にさらなる磨きをかけるとともに、門弟らとの間に確かなつながりを築いていこうとする積極的意図をも孕んでいたのである。

実際、身延期全般を通じて、日蓮は「隔てられた」存在であることを守り通そうとしている。池上兄弟が信仰をめぐって父親と厳しく対立した際も、四條頼基が主である江馬氏から日蓮に対する帰依を止めよと迫られ、抜き差しならぬ状況に陥った時も、そして、ついに殉教者さえ出すに至ったいわゆる「熱原法難」の折りにも、日蓮は身延山中を出ようとはしなかった。日蓮は「隔てられた」自己の存在状況を守り通したままで、教導を続けたのである。旧師・道善房が死去したとの報をうけた際も、同様である。墓参りに行ったという自身の気持ちを押さえ込んで、日蓮は身延山中から出ようとはしなかった。

身延山中にあつて、このように隔てられた存在であり続けようとした日蓮は、佐渡流罪以前にはみられなかった自己の位置づけを表明するに至る。一般的な言葉でいうならば、それは「超越者」としての自覚ともいうべきものである。このことは、佐渡流罪以前には教主たる釈尊にのみ付与された「主」「師」「親」のいわゆる「三徳」を、「日蓮は日本国の人々の父母ぞかし、主君ぞかし、明師ぞかし」と述べて、自分自身に与えていることから窺われる。つまり、日蓮は釈尊と同じ高みに立って人々を導く者として、自己を位

置づけるに至ったのである。かかる立場に立てばこそ、日蓮は、いまだきかず、いまだ見ず、南無妙法蓮華經と唱よと他人をすゝめ、我と唱たる智人なし。日出ぬれば星かくる。賢王来れば愚王ほろぶ。実経流布せば権經のとどまり、智人南無妙法蓮華經と唱えば愚人の此に随はんこと、影と身と声と響とのことくならん。〔撰時抄〕、『定遺』一〇四八頁、傍点引用者

と言い得るわけである。

日蓮におけるいわゆる「師」の自覚とは、まさにこうした立場の謂いに他ならない。仏と同じ高みに立つということはまた、みずからの智慧に仏の裏づけを獲得し得た、ということでもある。右の引用にもみえる「智人」としての自覚は、まさにそうした自信の表明であるといえよう。かかる自信は、「二閻浮提第一の智人」や「大覚世尊の智慧ごとくなる智人」に自己を重ね合わせる日蓮の物言いからも、十分に窺われるところである。

このようにみえてくると、日蓮が身延山中にあつてあえて「隔てられた」存在であり続けようとしたその意図も、おのずから明らかになるであろう。現実には直接的に関わることは、右にみたような意味での「超越者」としての位置を危うくしかねない。「超越者」であり続けるためには、あくまでも現実と距離をとる必要がある。つまり、基本的には「隔てられた」存在であることが、なによりも必要なのである。日蓮がそうした存在状況を守り通そうとしたのも、「超越者」としての立場を保持し続けようとしたからに他なるま

い。日蓮にしてみれば、そうすることによってかえって、現実を、さらには歴史を、より高い視点から意味づけ、その意味づけに沿って方針を与えていくことができるのである。

第三項 慈悲の根元的発動者

かかる「超越者」としての立場に立つ日蓮は、現在は自己を疎外している日本国の、未来に向けての救いを公言するようになる。その好例が、『報恩抄』の末尾にみえる有名な次の二節である。

日蓮が慈悲広大ならば、南無妙法蓮華経は万年の外未来までもながるべし。日本国の一切衆生の盲目をひらける功德あり。無間地獄の道をふさぎぬ。此功德は伝教天台にも超へ、龍樹・迦葉にもすぐれたり。極楽百年の修行は穢土とどの一日の功に及ばず。正像二千年の弘通は末法、一時に劣るか。是はひとへに日蓮が智のかしこきにはあらず。時のしからしむる耳。春は花さき、秋は菓こみなる、夏はあたくたかに、冬はつめたし。時のしからしむるに有あらずや。

〔『報恩抄』、『定遺』一二四八—一二四九頁〕

「時のしからしむる耳」、「時のしからしむるに有あらずや」という言い方に着目するならば、ここでは、日本国の救いは「時の必然」ともいうべきものに還元されているようにもみえる。「機」の劣悪さにもかかわらず、「時」の必然性によって、日本の救いは達成される、というのである。

ただし、それは、仏の高みに立つて見通された結果への確信を高くにかうたい上げた言葉であって、文字通りの自然的必然性を意味するものでは、もちろんない。時の必然を必然たらしめる人間、言葉を換えるならば、仏の高みから見定められた必然を、まさに仏による当為的命題として受け止め、実践に移す人間の側の働きかけが必要となってくるのである。

その働きかけをなす大元締の位置に、日蓮は自己自身を置いた。「日蓮が慈悲広大ならば」という条件文は、その謂いに他ならない。日蓮は、自己を疎外する当の日本国を救いへと導く「慈悲」の根元的発動者として、自己を位置づけたのである。換言するならば、歴史がまさに「救済史」として完結するために必要不可欠な存在として、日蓮はみずからを位置づけたのであり、そうした意味でなされる教導こそが、日蓮にあつては、身延の地にあつては、「三大誓願」の実践であつたといえよう。

ただし、時の必然を必然たらしめるために、現実と直接的に格闘するという意味での実践を、「超越者」たる日蓮は、もはやなそうとはしない。先にも述べたように、日蓮より発信された「こころみ」の成果をうけてなされる現場での実践は、日蓮の門弟らの仕事となるのである。

されば我弟子等心みに法華経のごとく身命をしまし修行して、此度仏法を心みよ。〔『撰時抄』、『定遺』一〇五九頁〕
という門弟らへの激励は、このことを端的に物語るものであろう。

こうした激励を、日蓮は山深い身延の地より送った。日蓮にあっては、結果的に、人里離れた身延山中は、現実からの「超越者」であり、慈悲の根元的発動者である自己が住むにふさわしい場所として受け止められるに至ったといえよう。その意味で身延は、日蓮にとつて、佐渡と同様、離れ難い土地となりおおせたのである。

入山よりこのかた、めったなことでは離れることのなかったその身延を、日蓮は、長らく思っていた「やせやまい」⁽³⁾が昂じてついに離れることになる。弘安五年（一二八二、日蓮六一歳）九月のことである。身延山中に入つて以来、八年三ヶ月の歳月が経過していた。

身延離山の目的は、湯治のため、「ひたち（常陸）の湯（ゆ）」⁽⁴⁾へと向かうことであつたが、一方で、門弟の池上氏のもとを訪ねることも、重要な目的の一つであつたに違いあるまい。⁽⁵⁾その池上氏が居を構える武蔵国池上郷に、日蓮一行は無事到着したが、日蓮の体調はいよいよ思わしくなく、そこからは動けなくなつてしまった。その池上の地に到着した折り、弟子の日興に代筆させた『波木井殿御報』には、いわば日蓮の遺言ともいへべき言葉が綴られている。

いづくにて死候とも、はか（墓）をばみのぶさわ（沢）にせさせ候べく候。
 『波木井殿御報』、『定遺』一九二四頁

この言葉に、身延に対する右に述べたような思いとともに、身延の地にあつて永遠の「超越者」たらんとする日蓮の願いを見出すこ

とができるのではなからうか。

月が改まつて一〇月八日、日蓮は、日昭・日朗・日興・日向・日頂・日持の六人を「本弟子」に指名した。⁽⁶⁾「超越者」日蓮を大元締めとして発動される「慈悲」を、現場において実現していく役割は、彼ら六人が最前線に立つて担われるべきことを、日蓮自身が指定したわけである。

日蓮の入滅は、その五日後の一〇月三日、辰の刻（午前八時頃）のことである。⁽⁷⁾

むすびにかえて—今後の課題—

以上、前号および本号を通じて、日蓮を日蓮自身に即してみてきた。すなわち、仏教に対する際に日蓮自身が用いた「こころみ」という方法に即して、日蓮をみてきたつもりである。そうした中で、日蓮における宗教的諸自覚の形成過程と、その意味および意義、日蓮における救済論の核をなす「一念三千の成仏」⁽⁸⁾の形成過程とその諸相などについて、ある程度、明らかにし得たのではないかと思ふ。

ただ、そうした中でも十分に取り込めなかつた視点がある。

龍口法難での斬首の危機をなんとか免れ、依知において佐渡への流罪を待つ身であつた日蓮は、

今日蓮法華経一部よみて候。一句一偈に猶受記をかほれり。

何況一部をやと、いよいよたのもし。但をほけなく、国土までとこそ、をもひて候へども、我と用られぬ世なれば力及ばず。

(『転重軽受法門』、『定遺』五〇八頁、傍点引用者)

と記しているのだが、傍点部にあるように、日蓮にあつては「国土」の成仏ということが確実に視野に入っていた。みずからの現状を省みて、「我と用られぬ世なれば力及ばず」とはいうものの、『立正安国論』における「汝、早く信仰の寸心を改めて、速かに実乗の一善に帰せよ。然れば則ち三界は皆仏国なり」という言葉は、単なる理想に止まるものではなく、条件によつては実現も不可能ではないもの、とみなされていたのである。

それでは、日蓮にとつて、「国土」の成仏とは何だったのか。それは、いかなる過程を経て、どのような形で実現するもの、とみなされていたのであろうか。本稿では、いわゆる「一念三千の成仏」が個々人のレベルにおいていかに「実現」され、担われていくのか、ということに関する日蓮の見解については、その概容を見てきた。だが、「一念三千の成仏」におけるもう一つの欠かせない側面ともいうべき「国土」の成仏とは、具体的にはどのようなものであり、個々人レベルでの「一念三千の成仏」と、はたしてどう関わつてくるのであろうか。これらの問題に関する考察が、本稿ではほとんどなされていないことは、率直に認めなければなるまい。

もとより、日蓮の著作・書状にあつて、これらの問題に関わる直接的な記述が僅少であることは、本稿でこれらの問題を十分に扱

得なかつた原因の一つではある。しかし、直接的な材料ではないにしても、日蓮が遺した一連の曼荼羅本尊は、これらの問題を考察する上での欠かせない素材となり得るのではないか。いずれにせよ、これらの問題が、今後の主要課題の一つを構成するものであることに違ひはない。

もう一点は、これも「一念三千」に関わることであるが、久遠のそのかみ、久遠仏によつて成就された救済世界としての「一念三千」を、日蓮はなぜ「南無妙法蓮華經、五字」と表現したのか、ということである。

周知のように、「南無妙法蓮華經」という唱題形式は、なにも日蓮が初めてではない。また、「妙法蓮華經」という題目を「一念三千」と結びつけることにしても、日蓮をさかのぼり得るものである。

だが、日蓮にとつて、それらはいわば素材であるに過ぎない、とも言い得るものであろう。各種素材の存在を指摘することは、日蓮が紛れもなく歴史的文脈の中の存在であつたことを確認させてはくれる。だが、その素材を、日蓮は何故に採用したのか。そして、その素材を、日蓮はなぜ、独自の形に組み立て、意味づけるようになったのか。素材の指摘は、こうした問題の解決に、直接的には結びつかないのである。とするならば、日蓮にあつて救済世界としての「一念三千」の象徴が、なぜ「南無妙法蓮華經、五字」でなければならなかつたのかという問題は、やはり日蓮自身においてこそ問われ

るべきであろう。象徴において、具象化されている形と、その形を通して指向されているものとの間には、一対一対応ともいうべき「必然性」があり、したがって、そもそも象徴とは容易に代替のきくものではないという指摘を念頭に置くならば、その「必然性」はなおさら問われねばなるまい。

ただ、この問題に関して日蓮自身が直接的あるいは体系的に語る箇所もまた、遺文中に数多く見出し得るとはとても言い難い、という事情がある。それゆえ、「これは、学問上の問題というよりも、むしろ、そういうものとして受け取り得るか否かの問題、つまり信仰上の問題に属する事柄なのか」と、学問的な課題設定の有効性に疑念を懐きたくなることも、正直なところ、ないとはいえない。とはいえ、やはり、「今後の課題」からはずしてしまふことは、しないでおこう。困難ではあつても、日蓮理解の根幹に関わる重要な問題として、今後とも念頭に置いておきたい。

以上は、「日蓮を日蓮自身に即して」という観点から設定された「今後の課題」であるが、最後に、異なつた観点からの問題設定も行なつておきたい。

それは、『法華経』という經典に対する意味づけの歴史において、日蓮はいかに位置づけられるか、という問題である。筆者は、平安時代中期に天台僧・鎮源によつて編まれた『法華験記』を中心的素材に据え、『法華経』という經典それ自身が、「経力」を担うもの—例えば、その「経力」は生をまたいで働き、六道・十界的秩序

における存在のあり方の上昇をもたらす—として意味づけられることを論じたことがある。そのような「経力」に対する信仰史の中で、日蓮はいかに位置づけられるべきなのか。「妙法経力即身成仏」という最澄の言葉があるが、筆者は、日蓮における「一念三千の成仏」＝「即身成仏」論も、『法華経』の「経力」に対する一つの意味づけとして捉えられるのではないかと考えている。だが、そうであると言いつ切るには、まだまだ検証を重ねることが必要であろう。『法華経』の「経力」信仰史に対する研究とともに、今後、より深めていくべき課題としておきたい。

注

(1) 本稿における日蓮遺文の引用は、立正大学日蓮教学研究部編『昭和定本日蓮聖人遺文』改訂増補第三刷、総本山身延久遠寺、二〇〇〇年(以下、「定遺」と略す)に拠つた。引用の際、旧漢字は新漢字に改めた。引用する遺文は、原則として、文献学的に信頼し得るもの、すなわち、(A) 真蹟が完全に、あるいはほぼ完全に現存するもの、(B) 真蹟の断片が現存するもの、(C) 真蹟がかつて存在していたことが証明されるもの、(D) 直弟子の写本が存在するもの、に限つた。これ以外のものを引用する場合はその旨断つた。

(2) 『安国論御勘由來』において、日蓮は次のように記している。

日蓮、世間の体を見て粗ら一切経を勤るに、……道理、文証、これを得らんぬ。終に止むことなく勘文、一通を造り作りし、その名を立正安国

論と号す。

〔安国論御勸由來〕、『定遺』四二一—四二二頁、原漢文、傍点引用者)

(3) 『宿屋入道再許狀』、『定遺』四二五頁。

(4) 『金吾殿御返事』の系年をめぐる主要な説としては、文永六年(一二六九、日蓮四八歳)説と文永七年(一二七〇、日蓮四九歳)説とがある。『定遺』では文永七年に系年されているが、本稿では文永六年説をとる。その理由は以下の通り。

身延入山後に著された『種々御振舞御書』では、

去文永五年後、正月十八日、西戎大蒙古国より日本国ををそ(襲)うべきよし牒状をわたす。日蓮が去文応元年大歳庚申に勘たりし立正安国論すこしもたがわず符合しぬ。……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。

(『種々御振舞御書』、『定遺』九五九頁)

と回想されている。この回想と、本文に引いた『金吾殿御返事』の一節とを重ね合わせてみるならば、文永五年(一二六八、日蓮四七歳)——この年の「後正月十八日」に、蒙古による国書が初めて鎌倉にもたらされた——の「十月」に、日蓮は、「十一通の状」を「かたがた」に送付してみずからの主張・警告を伝え、さらに翌年の「十一月之比」に、再度、書状を「方々」に送付したことになる。つまり、二度にわたって行なわれた、「かたがた」||「方々」に対する主張・警告の第一回目は、文永五年の段階で既に行なわれていた、ということである。とするならば、『金吾殿御返事』

にみえる「去年」とは、本文に引用した同書の一節に(「」内で示してあるように、文永五年に相当するものであり、したがって、『金吾殿御返事』は、翌文永六年に書かれたもの、ということになる。

かかる論拠はもちろんのこと、これ以外にも種々の論拠・傍証を提供しつつ、『金吾殿御返事』が文永六年に系けられるべきことを詳細に証明した論考として、岡元鍊城「日蓮聖人遺文系年考(その1)——『金吾殿御返事』(付『止観第五之事御消息』)——(岡元鍊城『日蓮聖人遺文研究』第一巻、山喜房仏書林、一九九二年)がある。この論考により、『金吾殿御返事』の系年が文永六年であることは確定した、と評してもよいであろう。

(5) 『弁殿尼御前御書』、『定遺』七五二頁。

(6) 『新尼御前御返事』、『定遺』八六九頁。

(7) 『大正新脩大藏經』第九卷、三九頁中段、原漢文。

(8) 『大正新脩大藏經』第九卷、三八頁下段、原漢文。

(9) 『開目抄』、『定遺』六〇二頁。

(10) 『法蓮鈔』、『定遺』九五三頁。

(11) 『報恩抄』、『定遺』一一三八頁。

(12) 『顕仏未來記』、『定遺』七四二頁、原漢文。

(13) 『開目抄』、『定遺』五九〇頁、傍点引用者。

(14) 『種種御振舞御書』、『定遺』九七五頁。

(15) 『開目抄』、『定遺』六〇四頁。

(16) 『摩訶止観』(『大正新脩大藏經』第四六卷)、五四頁中段、原漢文。

(17) 田村芳朗・新田雅章『智頭（人物 中国の仏教）』大蔵出版、一九八二年、一四六頁。

(18) 『摩訶止観』（『大正新脩大蔵経』第四六卷、五四頁上段。

(19) 菅野博史『一念三千とは何か―『摩訶止観』（正修止観章）現代語訳―』第三文明社（レグルス文庫204）、一九九二年、三八頁。

(20) 『止観輔行伝弘決』（『大正新脩大蔵経』第四六卷、二九五頁下段、原漢文。

(21) これと同様の見解を、湛然は『金剛緯』（『金縛論』）において次のように示している。

一仏成道せば、法界この仏の依正にあらざることなし。一仏既に爾なれば、諸仏咸く然なり。衆生自ら仏の依正の中に於て、而も殊見を生じて苦楽昇沈し、一皆計りて己が身土となす。

〔『大正新脩大蔵経』第四六卷、七八四頁下段、原漢文〕

(22) 「一念三千」、つまり一念と三千との不二相即という「理」を、久遠の釈尊が成就した瞬間、久遠の釈尊の色心は娑婆世界と、そしてそこに住む衆生と即一化したのである。日蓮にとつては、いわゆる「理」の一念三千が、このように本門の教主たる久遠の釈尊により事実として成就されたことで、一切が久遠の釈尊と即一化した世界こそ、「本門の一念三千」、「事」の一念三千に他ならないのである。「理」および「事」の一念三千や、「本門の一念三千」といった術語については、『富木入道殿御返事』、『定遺』一五二二頁をみよ。

(23) 『観心本尊抄』、『定遺』七二二頁。

(24) 『観心本尊抄』、『定遺』七一頁。

(25) 具体的な文言については、拙稿「日蓮における地涌・上行自覚の再検討」（『日蓮仏教研究』第二号、日蓮仏教研究所、二〇〇八年）を見よ。

(26) 『開目抄』、『定遺』五七三頁。

(27) 『曾谷入道殿許御事』、『定遺』九〇一頁、原漢文。

(28) 日蓮と地涌・上行菩薩との関係について、筆者はこのように考えている。詳細については、注(25)に挙げた拙稿を見よ。

(29) 『上野殿母尼御前御返事』、『定遺』一八一七頁。

(30) 『高橋入道殿御返事』、『定遺』一〇八八―一〇八九頁。

(31) 『上原専祿著作集』第一六卷、評論社、一九八八年、一一四頁。

(32) 『富木殿御書』、『定遺』八〇九頁。

(33) 『報恩抄』、『定遺』一三三九頁。

(34) 『国府尼御前御書』、『定遺』一〇六四頁。

(35) 『一谷入道御書』、『定遺』九九六頁。

(36) 『撰時抄』、『定遺』一〇五六頁。

(37) 『智慧亡国御書』、『定遺』一一三〇頁。

(38) 身延在山時の弘安四年（一二八一、日蓮六〇歳）三月一日から四日にかけて、日蓮は一度だけ身延を下山したものとみられる。その詳細については、本稿末尾の【附記】を見よ。

(39) 『上野殿母尼御前御返事』、『定遺』一八九六頁。恐らくは、下痢を伴う胃腸系の疾患とみられる。

(40) 『波木井殿御報』、『定遺』一九二四頁。

(41) この点については、本稿末尾〔附記〕の最終段落を見よ。

(42) 日興『宗祖御遷化記録』には次のようにある。

定

一 弟子六人事

一 蓮華阿闍梨 日持

一 伊予公 日頂

一 佐土公 日向

一 白蓮阿闍梨 日興

一 大國阿闍梨 日朗

一 弁阿闍梨 日昭

右六人者本弟子也。仍為向後所定如件。

弘安五年十月八日

右の引用は、立正大学日蓮教学研究所編『日蓮宗宗学全書』第二巻、山喜房仏書林、一九五九年、一〇一—一〇二頁に拠った。

なお、本間裕史「遺言と血脈―『宗祖御遷化記録』の遺言をめぐって―」(身延山大学仏教学会『身延論叢』第六号、二〇〇一年、一九一—一九四頁)には、『宗祖御遷化記録』西山本門寺所蔵本の写真版が掲載されているので、参照されたい。

(43) 日興『宗祖御遷化記録』には、右の注で引いた一節に直ちに続けて、「同(弘安五年十月)十三日辰時御滅(御年六十一)」「(内引用者、〔内原割注〕とある。立正大学日蓮教学研究所編『日蓮宗宗学全

書』第二巻、一〇二頁を見よ。

(44) 『開目抄』、『定遺』五八九頁。

(45) 『立正安国論』、『定遺』二二六頁、原漢文。

(46) 『観心本尊抄』、『定遺』七二二頁。

(47) 「南無妙法蓮華經」という唱題形式、およびそれと類似する形式で、日蓮をさかのぼる諸事例については、高木豊『平安時代法華仏教史研究』平楽寺書店、一九七三年、四三〇—四四七頁(第八章「法華唱題とその展開」第一節「法華唱題の展開」)に詳しい。

(48) Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, A Kuroda Institute Book, University of Hawaii, Honolulu, 1999, p.248, 432.

ストーン氏は特に具体例を挙げてはいないが、例えば、天台本覚思想の諸文献中、初期の成立(寿永元年―一八二年以前)とみられる『天台法華宗牛頭法門要纂』の「第十 即身成仏」には、次のようにある。

謂く、衆生の心を指して、直ちに妙法の理なりと説き、心性の本覚を以て、無作の実仏となす。……

心よく方法を含まば、または具足道とも名づく。よく諸法に遍すといへども、体相は本より清浄にして、妙法蓮華を顕すなれば、凡夫の一念を指して、如来蔵の理となす。

かくのごとく知見する者、則ちこれを成仏と名づく。本覚の真仏を顕すこと、ただ我が一念にあり。心性の仏体を覚らば、証を取ること須臾の間なり。三千は一念なりと知らば、一念は三千に遍す。まさに

知るべし、諸の如来の三徳秘密藏は、我が一念を出でず、遍して不礙不横なり。一念の心に体達すれば、よく諸仏を頭して、等妙の覺を頓超す。(これを)名づけて正しく妙覺となす(*1)。

この一節から、「一念(心)」は、本来、「三千(諸法)」と一なるもの、その清淨なる本質(体相)は「本覺の真仏」とされ、かかる本質が「妙法蓮華」と表現されていること、「一念(心)」は「本覺の真仏」であるが故に、「凡夫の一念を指して、如来藏の理と」みなされていること、などを読み取ることができるであろう。

また、院政期ないし鎌倉時代の成立と考えられる『修善寺相伝私注』では、「臨終之時唱南無妙法蓮華經」は、「速成菩提、令不受生死身」を可能にするとして上で、「臨終一念三千觀者、妙法蓮華經是也。妙即一念、法即三千。是故与一念三千名異義同也」と記し、「一念三千」||「妙法蓮華經」という位置づけを明瞭に打ち出している(*2)。

*1 多田厚隆・大久保良順・田村芳朗・浅井円道校注、岩波日本思想大系『天台本覺論』、一九七三年、三九頁。

*2 高木豊『平安時代法華仏教史研究』、四四八―四四九頁。ただ、高木氏も触れているように、『修善寺相伝私注』の成立を最も遅く、鎌倉末期とみる説に立った場合は、日蓮没後の成立ということになる。ただし、これに対しては強い反論が提出されている。花野充昭(充道)氏は、『修善寺決』(『修善寺相伝私注』)と『修善寺相伝日記』の総称)の成立をめぐる諸説を批判的に検討する中で、その成立が日蓮以前の院政末期とみられることを主張している。

こうした主張の詳細については、花野充昭(充道)「日蓮教学と『修善寺決』」(『東洋学術研究』第一五巻第五号、東洋哲学研究所、一九七六年)。

(49) パウル・ティリツヒは、一九二八年の論文「宗教的象徴」において、象徴というものの諸特徴をいくつか指摘する中で、次のように記している。

象徴の第二の特徴は「具象性」である。具象性とは、本質的には具象的ではないもの、例えば、理念的なるものや、あるいは超越的なものが、象徴において具象化され、それにより、対象としてあらわれてくることを意味している。……

象徴の第三の特徴は「それ自身が力を持つこと」である。このことは、象徴がそれ自体に内在する力を持つていて、ということを意味している。この力が、それ自身においては何ら力を持たない単なる記号と象徴とを弁別しているのである。記号と象徴とを弁別するためには、この特徴(こそ)が決定的である。記号は任意に交換することが可能である。記号は内的力を持たない故に、必然性を有さない(からである)。(一方、)象徴は必然性を有している。(したがって、)それは取り替えられるということがない。内的力を失わない限り、つまり、象徴の衰退が生じない限り、象徴が象徴でなくなるということはないのである。

この引用の出典は、Paul Tillich, Das Religiöse Symbol, in: Gesammelte Werke Bd. V, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1964, S. 196. であり、括弧内

の言葉は、訳出に際して筆者が補ったものである。

(50) 拙稿「存在のあり方を決定するもの―法華経力の一断面―」(『日本仏教学会年報』第七一号、二〇〇六年)、拙稿「存在の上昇―法華験記」にみる法華経力の「断面―」(立正大学法華経文化研究所『法華文化研究』特集号、近日刊行予定)。

(51) この問題については、右の注で挙げた前者の拙稿において若干論じているので、参照されたい。

(52) 最澄『法華秀句』「即身成仏化導勝八」の中の言葉。叡山学院編『伝教大師全集』第三巻、日本仏書刊行会、一九六七年、二六頁。

【キーワード】

「仏法をこころみる」

「一念三千」

「勝法罪」

「靈山浄土」

「超越者」

【附記】

弘安四年(一二八一、日蓮六〇歳)二月八日に系けられる書状において、日蓮は次のように記している。

去文永十一年六月十七日この山に入候て今年十二月八日にいたるまで、此の山出^{ツル}事一步も候はず。

(『上野殿母尼御前御返事』、『定遺』一八九六頁)

これにより、日蓮は、文永十一年(一二七四、日蓮五三歳)六月一七日の身延入山以降、弘安四年二月八日に至るまで、身延山中から一步も出なかつたかのように思われるが、実はそうではなかつたことを、宮崎英修氏が指摘している(*)。

宮崎氏が注目するのは、『蓮三枚御書』にみえる次の一節である。

抑三月一日より四日にいたるまでの御あそびに、心なくさみてやせやまいもなをり、虎とるばかりをばへ候……

(『蓮三枚御書』、『定遺』一九一三頁)

宛所と年月日を欠く『蓮三枚御書』(真蹟四紙断、大石寺蔵)は、『定遺』では、堀日亨氏の説により、弘安五年(一二八二、日蓮六一歳)三月上旬に系けられ、宛所は南条氏とされている。すなわち、身延入山以来、身延山中から一步も出なかつた日蓮ではあるが、弘安五年三月のはじめ、一日から四日に至つて、富士上野郷の南條時光のもとに療養をかねた「御あそび」に出かけ、それによつていささか健康を回復し得た、とみるのである。

だが、宮崎氏は、弘安五年三月上旬では、日蓮の健康状態からいって、いくら療養のためとはいえ、とても「御あそび」に出かけられる状態ではなく、また、南條時光にしても、同年二月から三月にかけては病で床に伏していた時期であることから、とても日蓮を受け入れられる状態にはなかつたことを指摘。その上で、宮崎氏はさらに考証を重ね、『蓮三枚御書』は弘安五年三月上旬にしたためられたものではなく、その一年前、弘安四年

三月上旬の書であること、したがって、日蓮による「御あそび」もその時のものであること、だが行き先は南条時光のもとであるとはいえず、したがって、『蓮三枚御書』の宛所も南条時光ではないこと、などを論じたのである。

こうした事柄を傍証するものとして宮崎氏の引くのが、弘安五年正月一日に系けられる『内記左近入道殿御返事』の次の一節である。

抑去年の来臨は曇華の如し。將又夢歟幻歟。疑いまだ晴す候処に、今年之始深山の栖、雪中の室え、多国を経ての御使、山路をふみわけられて候にこそ、去年の事はまことなりけるやまことなりけるやとおどろき覚へ候へ。他行之子細、越後公御房の御ふみに申候歟。

〔内記左近入道殿御返事〕、『定遣』一九〇七頁、一部原漢文

この一節に対する宮崎氏の解釈は次のとおり。

去年、この人（内記左近入道）は使者を身延におくり聖人を御見舞させたようである。聖人はこれはまことに珍しいことであつたので使者がほんとうに登山してきたのかどうかいまだに夢か幻かと疑いが晴れなかつたのに、今年、この大雪の山中に山路をふみわけ険阻をしのいで使者が訪れたのを見て、去年の使者の登山はほんとうの事であつた、とはじめて合点があつたことである。去年、登山されたときに、丁度他行中であつたが、その仔細についてはたぶん越後房日弁がお知らせしたと思うが、といわれているのである（*2）。

宮崎氏は、ここに記された「去年」の「他行」が、『蓮三枚御書』に記された「御あそび」に相当するもの、とみるのである。

また、この「御あそび」の行き先についてであるが、宮崎氏は、『定遣』では弘安四年十一月頃に系けられている次の『老病御書』に注目する。

追申

老病の上、不食気いまだ心よからざるゆへに、法門なんどもかきつけて申すして、さてはてん事なげき入て候。三嶋の左衛門次郎がもとにて法門、伝候けるが始中終かきつけて給候はん。其ならずいづくにても候へ、法門を見候へば心のなくさみ候ぞ。

〔老病御書〕、『定遣』一八九六頁、傍点引用者

このうち、宮崎氏は傍点部を、三嶋の左衛門次郎宅で、日蓮自身、法門を伝えたところであるが、最初から最後まですべて書き留められたことと思う、という意味に解釈。この「三嶋の左衛門次郎」宅が行き先ではなかつたか、と推測している（*3）。

ただ、このように弘安四年三月一日から四日にかけて身延山中を離れることがあつたとして、日蓮は何故、それ以降の弘安四年十二月八日の段階で「此の山出事一步も候はず」と記したのか、という問題は依然として残る。

これについて宮崎氏は、日蓮がこのように記すのは「表立った、人の噂になるような外出・下山のことをいわれるのであつて、身延近辺の内々の外出」（*4）までも含むものではない、としている。

一方、宮崎氏のこうした解釈に対して強く異を唱えたのが、岡元鍊城氏である（*5）。

岡元氏は、『蓮三枚御書』が弘安五年三月初旬ではなく、弘安四年三月

初旬に系けられるべきこと、『蓮三枚御書』を『内記左近入道殿御返事』と関連づけることにより、弘安四年三月一日から四日にかけて、日蓮が身延を下山したとみなし得ることについては、宮崎氏の説を受け入れている。しかし、身延を下山しての出向先とその目的については、宮崎説に対し真つ向から反論するのである。

岡元氏は、『蓮三枚御書』に記された供養物の分析などを通して、『蓮三枚御書』の宛所が南条時光である可能性が高いことを論証。と同時に、『老病御書』に対する右に見た宮崎氏の解釈が成り立ち得ないことを、次のように証明していく。

従来、『老病御書』（真蹟一紙、中山法華経寺蔵）は追申文だけであることから、本文不明の断簡として取り扱われてきたが、岡元氏は、中山法華経寺所蔵真蹟の各種目録類が活字化され、さらにその一部が影印刊行されたことをうけて、それらを精査。『老病御書』は、日蓮が病身ゆえに門下に代筆させた、弘安四年十月二二日の『富城入道殿御返事』（六紙、中山法華経寺蔵）を本文とするものであることを突き止めた（したがって、『定遺』が『老病御書』を「弘安四年十一月比」に系けているのは正確ではないということになる）。岡元氏は、こうした事実が明らかにされた以上、宮崎氏による『老病御書』の解釈はまったく成り立たなくなつたことを指摘した上で、自身の解釈を次のように提示する。

筆者（岡元氏のこと。引用者注）の『老病御書』訳

老衰から起る病気の身であるのに、その上に、食欲がない状態がつづいて、いまだに不快に感じていますので、（御返報の本

「いづみ」の軌跡

状を代筆させた次第で、またいつものように）法門なども書き付けてさしあげることができませんでしたが、このような状態で死んでしまうことをおもって、嘆き入っております（どうか法門不記載をご了解ください）。

ところでまた、三嶋の左衛門次郎のところへ、法門を伝えられたそうですね（法門を伝えられたということですが）、その一部始終を書き付けていただいて頂戴いたしたく存じます。

それだけでなく、どこであつても、説かれた法門を拝見すれば、不快な気持ちもしずめられなくさめられてまぎれるのです（だからどうか法門を書き送ってください）。

第一節と第三節のカッコ内は言外の意味を汲んでの補訳、第二節のそれは同意の異訳である。私訳は法門宣伝者は日蓮ではなく富木氏である。富木氏が「三嶋の左衛門次郎がもとにて」宣べ伝えたことを日蓮に報じた。その報を受けての日蓮の発言であるとおもわれる。すなわち、宮崎教授の理解とは逆であり、氏のような理解はできないと考える。……

日蓮は老病で不食気の日々を過ごす病臥の身であつた。だから口述筆記させたのであり、そのために法門記述、教理の開陳はできなかつた。それほどに日蓮は衰弱していたのであり、死の自覚もたらされた。日蓮にとつて法門を伝えられぬことは、生きてはいてもすでに死者であり、生ける屍であるとおもいを抱かされたであろう。そうしたおもいを込めての率直な記述が「法門なんどもかきつけて申すし

て、さてはてん事、なげき入て候」であり、無念のおもいを込めつつも、しかもなお法門流伝の素懐を保持し秘めもしている。法門流伝の情熱が枯渇してはいいこと、そのための法門習学の情熱も失せてはいないこと、これらのおもいを内意しつつ、富木氏が「三嶋の左衛門次郎がもとにて」伝えたという法門を書き送ってほしいと希望し依頼した。日蓮にとつて法門披説は病床の身を慰撫激励すると同時に日蓮の身を案する富木氏にとつても心を休めることであつた。「さてはてん事、なげき入て候」とまで言つた日蓮。代筆状を受け、追申の悲愴な文字に接し、かつ悲壮なおもいに触れた富木氏であつたが、短文中に込められた師弟間のいわば無言の交流が汲みとられるべきである。対告者が富木氏であることからのあらわな心中の告白であり、富木氏に向けてふさわしい発言であつたのである(＊5)。

長文の引用になつたが、かくして岡元氏は宮崎説を否定し、『蓮三枚御書』の宛所および「御あそび」の行き先を南条時光であると断じたのである。

では、日蓮がわざわざ身延を下山して南条時光のもとを訪ねた目的は、何であつたのか。

その目的の一つを、岡元氏は、南条時光の末弟で、弘安三年(一一二八)〇、日蓮五九歳)九月、弱冠一六歳で急死した五郎(＊7)の墓参と、母尼や時光ら南条氏一門に対する慰撫にあつたとみる。

弘安三年に歿した末子の五郎は、あたかも文永二年父病死のおりは母の胎内にあつた。母にとつて五郎はまさに亡父の忘れ形見・遺児であ

り、あるいは亡父の生まれ変わりであつた。母は懐妊中の子を産み、十六年手塩にかけて養育した。五郎を失つた母の嘆きは深く、慟哭する母に向けて日蓮はその死を悼み、追善供養の浄志に対する返状を繋く綴り届けたのであつた。哀切こもる文篇の数々を綴つて日蓮は母の悲嘆に共感共鳴し、懸命に同苦の心を伝えたのである。南条一家に対する日蓮の深々としたおもいは、かつて父の計を聞いて弔問展墓したように、五郎の展墓と母子(子とは五郎の兄の時光、家族・一門の人々慰藉のために下向を願つたであろう。日蓮の身延下山、駿河南条家訪問動機の一つは故五郎の墓参であり一家の人々をじかに面談して慰め励まし支えてあげたかつたからにちがいないまい。かような想定は、日蓮と南条家の積年の交流・親炙などから十分に可能であるばかりか、かく理解すべきであると考え(＊8)。

もう一つの目的として岡元氏が挙げるのは、いわゆる熱原法難の余燼に対処することである。具体的には、「法難当事者の一人下野房日秀の弟子であり、おそらくは時光の勸奨が力あつて入信したかとおもわれる」「熱原浅間神社の神職たち」(＊9)を、様々な迫害強迫に耐えつつ、まさに命懸けでかくまい続ける南条時光の強信ぶりに応えて、これを慰撫激励するための訪問であつた、とみるのである。

これについて、岡元氏は、第一の目的とあわせて次のように記す。

日蓮は、懸命果断な時光の信、時光を支持する一家・一門の人々、庇護されている神主たちを見舞い慰め励ますことのおもいをつらせた。あたかも南条家の末子五郎急逝の悲境に一家・一門は呻吟した。

この悲劇は日蓮の南条家訪問のおもいを一段とつらせたにちがいない。五郎の死は九月五日であった。秋・冬を経て、歳明けての春、春暖の頃の訪問をおもったであろう。つとに日蓮は上野郷訪問の意志を伝えていたにちがいない。弘安四年春三月、正月から持病「やせやまい」再発の兆しをもった日蓮は、訪問の素懐実行を決断したこととおもわれる。病身の日蓮にとつて下山他行は冒険であつた。また、得宗領下の富士郡行はきわめて危険であつた。にもかかわらず実行を決意したのは、けなげをきわめる南条家の人々の捨命の熱信に応え、慰藉激励を最必要事と考えつめてのものであり、目的の一つは余燼つづく熱原法難の事後処置の一環であつた。それはまた捨命の決断を要請した日蓮が身をもつて献身の実行を示したものと見えよう。筆者はどのように理解する。こうして日蓮は上野郷に赴いた。それは悲壮な決断にもとづく必死の決行・敢行であつたにちがいない(*10)。

ただ、だとしても、それでは何故、日蓮は弘安四年十二月八日の「上野殿母尼御前御返事」で、いまだ「此の山出事一步も候はず」と記したのであるうか。

これに関する岡元氏の解釈も、宮崎氏のそれとは異なる。岡元氏は「此の山出事一步も候はず」といわれている当の相手が、「上野殿母尼御前」＝南条時光の母尼であることに注目する。南条時光の母尼は、日蓮が直接訪ねた相手であり、当然、日蓮が来訪のために身延を下山したことを知つてゐる。日蓮ももちろんそれを承知の上でのことであるから、「一步」も他行せずとの強い口調は南条家以外は他行外泊事実はないということをし

て(*11) いることになり、そのように言うことで、南条家への来訪に込めた自身の決意と意義深さを浮き彫りにしようとした、と岡元氏はみるわけである。

以上、頁を割いて岡元氏の説を紹介したのは、その説が説得力に富むものであるからに他ならない。筆者は、弘安四年三月初旬に行なわれた「御あそび」の訪問先とその目的に関しては、宮崎説ではなく、岡元説の上に立つこととする。なによりも、『老病御番』が接合すべき本文を「富城入道殿御返事」であると確定し得たことが決定的であり、自身によるそうした成果をうけて岡元氏の展開した説が、詳細にして、しかも隙のない見事なものだからである。

このように岡元説に立つならば、弘安四年に入つて「やせやまい」を再発し、自身の死というものをいよいよ意識せざるを得なくなつた段に至り、日蓮ははじめて、「超越者」たる範を脇において行動した、ということになるう。

また、このように考えた場合、「やせやまい」がいよいよ昂じて、翌弘安五年九月、再び身延を下りるに至つた日蓮の意図にしても、再考の余地があることになるのではないか。もとよりそれは、身延山中で厳しい冬を越す体力はもはや残されておらず、病氣療養を最優先せざるを得ないが故の措置ではあつたらう。だが、その一方で、死を明瞭に意識せざるを得ない状況にこと至つた今、衰えた身体に鞭打つてでも、池上氏や、そのもとに駆けつけ得る門弟らと直接会つておかねばならないと日蓮が切望した故の

身延下山であった、という側面も考えられはしまいか。つまり、歩みをそれ以上進め得なくなつたから、たまたま池上氏のもとに逗留した、というのではなく、そこに辿り着くことが当初より重要な目的の一つだったのでないか、と考えるのである。してみると、『波木井殿御報』冒頭の「みちのほど(道程)べち(別)事候はで、いけがみ(池上)までつきて候」(*12)という一節は、かかる重要な目的が果たされたことを報告する文言として読むことも、可能となつてくるであろう。

*1 宮崎英修「日蓮聖人晩年の健康をめぐつて」(『大崎学報』第一〇三号、一九九五年)、および、宮崎英修「日蓮聖人の身延隠遁と出遊」(中村瑞隆博士古稀記念会編『仏教学論集—中村瑞隆博士古稀記念論集—』春秋社、一九八五年)。

*2 宮崎英修「日蓮聖人の身延隠遁と出遊」、五三九頁、括弧内および傍点引用者。

*3 宮崎英修「日蓮聖人の身延隠遁と出遊」、五四〇頁、五四三頁。

*4 宮崎英修「日蓮聖人の身延隠遁と出遊」、五四一頁。

*5 岡元鍊城「日蓮聖人書簡『蓮三枚御書』研究近業批判—系年と対告者、その真実の探求—」(岡元鍊城『日蓮聖人遺文研究』第三卷、山喜房仏書林、一九九六年)。

*6 岡元鍊城「日蓮聖人書簡『蓮三枚御書』研究近業批判—系年と対告者、その真実の探求—」、四七八—四七九頁。

*7 南条五郎急逝の報を受けて直ちにされたためられた書状が、『上野殿

後家尼御前御書』である。これ以降、日蓮は、子を失つた母尼を慰めるために、折りに触れて書状を綴ることになる。

*8 岡元鍊城「日蓮聖人書簡『蓮三枚御書』研究近業批判—系年と対告者、その真実の探求—」、四九四—四九五頁。

*9 共に、岡元鍊城「日蓮聖人書簡『蓮三枚御書』研究近業批判—系年と対告者、その真実の探求—」、四九八頁。

*10 岡元鍊城「日蓮聖人書簡『蓮三枚御書』研究近業批判—系年と対告者、その真実の探求—」、五〇〇頁。

*11 岡元鍊城「日蓮聖人書簡『蓮三枚御書』研究近業批判—系年と対告者、その真実の探求—」、五〇八頁。

*12 『波木井殿御報』、『定遺』一九二四頁。