

「ごころみ」の軌跡

—日蓮の歩み（佐渡流罪以前）—

間宮啓壬

前 言

日蓮研究の方法について、筆者は既に提言を行ったことがある。³⁾ まずはその概要を確認しておこう。

宗教は、それが人間の営みであるという点においては、歴史・社会・思想・政治・経済といった、人間による他の諸領域の営みと、なんら区別されるものではない。人間の営みである以上、宗教は、右に挙げた諸領域とむしろ分かち難い関係を取り結ぶことになるのである。

だが、その一方で、宗教は人間の他の営みと同列には論じ得ない特性を有していることも確かである。つまり、宗教は—少なくとも、その当事者にとつては—、人間を超えた何ものかに関わろうとする営みであるというその特性において、他の諸領域には還元し得

ない「独自性」を持つとみなし得るのである。

宗教が有するこうした二つの側面は、宗教者の言葉や行動をみる際に、次の二つの方法を可能とする。

一つは、宗教者の言葉や行動の意味を、それと分かち難く結びつき、したがって宗教者の言動を制約することにもなる他の諸領域のあり方とあわせて再構築しようとする方法である。

もう一つは、人間を超えた何ものかと関わる当事者が、その関わりを言葉や行動によつて表現しようとする、まさにその場面に定位して、その関わり方自体を描き出すという方法である。このことは、宗教の当事者の言葉や行動に着目して、その制約のされ方をみる、ということでは決してない。宗教の当事者の言葉や行動がそうした制約を経たものであることはもとより承知の上で、その制約の諸相に目を向けるのではなく、逆に、制約をうけた言葉や行動を通

して見出すことができる宗教独自の領域に、つまり、人間的なるものに還元し得ない、人間を超えた何ものかに関わろうとするその関わり方自体に、目を向けるということである。それはまた、宗教の当事者による言葉と行動の意味を、そうした関わり方の表現として改めて問い直す、ということでもある。

筆者は、この後者の方法によつて、日蓮という一人の宗教者が築き上げた「宗教」を追跡してみたいと願うものである。

それでは、日蓮がその把握と表現に心を砕いたものは何だったのであろうか。それについて、筆者は次のように記しておいた。

それは、「仏法」をして「仏法」たらしめている「仏の御心」——「人間の」ではなく、「仏の御心」（日蓮は「仏の御意」「仏意」とも表記する）——であったといえよう。その一方で、日蓮は、自己が「愚かなる凡夫」とでもいうべき、一個の人間に過ぎないことも、十分に認識していた。そんな自己が、「仏の御心」をそのままに受け取つて表現しようとしても、所詮は恣意に陥つてしまいかねない。そうした危険性と常に隣り合わせにあることを最も強く意識していたのは、恐らく、日蓮その人であったに違いあるまい。しかし、さればこそ、日蓮は「仏法をこゝろみる」³のである。すなわち、「仏の御心」をそのままに受け取り、表現しようと努めつつも、自己が有限なる智慧しか持ち得ぬ存在であるが故に、果たして本当に自分がそれをなし得ているのか、という検証を行おうとするのである。³

その上で、こうした「こころみ」の性格を、次のように予想しておいた。

日蓮における「こころみ」とは、日蓮みずからの主体性と、仏みずからの主体性とは交差・融合する一点——そこにおいて、日蓮の主体性は仏自身による裏づけという「客観性」を獲得し得る——を求め、表現しようとする営みであった、ということになるであろう。このように、日蓮の「こころみ」とは、それ自体、ダイナミックな構造を孕んだ営みなのであり、そのダイナミズムの中に、日蓮の「宗教」は存立するのである。⁵

ただ、これはあくまでも予想であつて、具体的な論証や内実を伴つたものではない。日蓮による「こころみ」とは、果たして、具体的にはどのようなものであつたのか。本稿は、いまだ粗描の段階に止まるものではあるが、この課題に取り組もうとするものである。それに先立ち、改めてきちんと問題設定をしておこう。

問題の所在

みずからの身に起こつた神秘体験について語ることはほとんどなかつた日蓮であるが、次に引く文言は例外である。

生身の虚空蔵菩薩より大智慧を給りし事ありき。日本第一の智者となし給へと申せし事を不便とや思食けん。明星の如くなる大宝珠を給て右の袖にうけとり候し故に、一切経を見候しかば八宗並に一切経の勝劣粗是を知りぬ。

青年期、清澄寺に住する日蓮に起こった出来事だったのである。『日本第一の智者となし給へ』というかねてよりの願いに応じて、「生身の虚空蔵菩薩」が顕現し、「大智慧」の象徴たる「大宝珠」を賜った、というのである。恐らく、夢うつつの状態で感得された一種の神秘的な「夢告」だったのではないか。ともあれ、青年期の日蓮は、みずからのうちに「大智慧」を受け取った、と自覚したのである。

ただし、この「大智慧」を賜ったという体験は、それによって、いきなり「八宗並に一切経の勝劣」に対する整った理解と結論とが与えられたことを意味するものでは、もちろんない。むしろ、この体験の意義は、「大智慧」の象徴たる「大宝珠」を賜ることを通して、今後、仏教を正しく理解・実践していけるであろうとの確信、換言するならば、仏教全体を「仏の御心」のままに把握し、表現できるであろうとの確信を獲得したことにこそあった、といつてよいのではないか。

かかる確信のもとに、日蓮はやがて、「仏の御心」を把握・表現するための「ごころみ」を開始していくことになる。確かに、「仏の御心」という高みを目指す自己は一介の凡夫にしか過ぎないという自覚が、日蓮にはあった。したがって、日蓮による「ごころみ」は、そうした著しい落差に起因する不安を、一方では伴わざるを得ないものだったであろう。だが、そうした不安は、「ごころみ」を

促進する要素にはなっても、「ごころみ」を阻止する原因とはなり得なかつた。むしろ不安があるからこそ、日蓮は「ごころみ」を止めるわけにはいかないのである。そしてなによりも、上に述べたような確信が、「ごころみ」を根底から支え続ける原動力として働いたことであろう。

では、日蓮がなしたその「ごころみ」とは、具体的にはどのようなものであつたのか。日蓮自身、それを簡潔に振り返つたのが次の文言である。

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。

『三三歳祈雨事』、『定遺』一〇六六頁

日蓮五四歳の折り、身延で記された文言であるが、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。それは、次のようなものである。

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」に叶つていくこと）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、「ごころみ」は完結しない。「ごころみ」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、つまり「証文(文証)」を以つて「道理」を構築しようとすることを、「理論的ところみ」と名づけよう。また、後者は、「現証」を求め、その「現証」によつて「仏の御心」に叶つていることを証拠づけようとするという意味で、「現証的ところみ」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「理論的ところみ」が位置づけられ、さらにその上に「現証的ところみ」が貫徹されて、はじめて「ところみ」は完結することになるのである。

以下、こうした構造のもとに日蓮がなした「ところみ」の軌跡を、日蓮の生涯を総括的に振り返りつつ、描き出していきたい。今号ではまず、佐渡流罪以前をみることになる。

第一章 出自

日蓮は東海道十五ヶ国内、第十二に相当安房国長狭郡東條郷片海の海人が子也。生年十二同郷の内清澄寺と申山にまかりて………
 『本尊問答鈔』、『定遺』一五八〇頁

これは、みずからの出自について、日蓮が記した一節である。自己の出自に関する日蓮自身の証言は、文献学的に信頼の置ける遺文に限つていうならば、ほぼこれに尽きるといつても過言ではなからう。自身について語ることの決して少なくはない日蓮であるが、自

身の出自・家族や青年期については、ほとんど語ることはなかつたのである。二月一六日の誕生、父は武士である貫名重忠、母は梅菊、などといった事柄は、いずれも後世の日蓮伝によるものである。さて、右の限られた情報の中にあつて、出身地については明確に語られているが、問題は「海人が子也」という証言をどう解説するか、ということである。

高木豊氏は、日蓮の両親が、「領家(荘園領主)の尼」から御恩を受けていることや、日蓮を清澄寺に上げて初等教育を施してもらへるようにはからつてゐることなどから推測して、「海人」を、一介の漁師ではなく、荘園内の漁場を管理する網元クラスの荘管とみた。

今や定説として受け入れられているといつてよい高木説であるが、これに対し、新説を提示したのが中尾舜氏である。中尾氏は、日蓮による「海人が子」という証言の信憑性自体に疑問を投げかける。日蓮が自身の出身地であるという「片海」は、日蓮当時、生計を立てる程の漁業を行うには、およそ不向きであつたと考えられるからである。代わつて中尾氏の注目するのが、日蓮を恐らくその青年時代から支えていた富木常忍ら、守護の被官クラスの人々、殊に文書作成や裁判事務等に優れた能力を持つ文筆官僚たちである。中でも中尾氏は、富木常忍の周辺に、富木氏と同じく文筆官僚の家柄であろう「ぬぎなの御局」という人物がいることに注目している。こうして中尾氏は、日蓮の両親——「ぬぎな」姓であつた可能性もい

ちがいには否定できない―は、富木氏ら文筆官僚のネットワークに身を置く人間であり、日蓮自身、そうした家柄の出身であったればこそ、文筆や裁判に卓越した能力を示し得たのだ、とみるのである。¹⁰⁾

一方は、日蓮の出自を、漁業に携わる網元クラスの荘官とみ、もう一方は、文筆官僚として仕える武士であったとみる。佐藤弘夫氏は、かなり開きのあるこれら両説の調停を試みつつ、独自の説を提示している。佐藤氏は、日蓮が武士の出であるという見解には賛同せず、やはり荘官クラスの出自であるとみる。しかし、だからといって、中尾氏の説が二者択一的に否定されるわけではない。佐藤氏はいう。荘官クラスの人間には、荘園管理のための高い文筆能力が求められる。日蓮が清澄寺に入れられたのも、恐らく、文筆能力を獲得する知的素養が十分にあると見込まれたからであろう。加えて、中尾氏が指摘するように、日蓮の周囲には文筆官僚のネットワークが存在し、日蓮のそうした能力を高めていく知的雰囲気が存在していた。出家の道を選んだ日蓮が比叡山にまで足を延ばした理由の一つには―もちろん、それがメインではないにしても―、これまで身につけてきた文筆能力を基本に、大荘園領主でもある比叡山で、荘園管理の術や訴訟関係の実務を身につけてくることが期待されていたこともあるのではないかと。¹¹⁾

これらの説が並立する状況に決着をつける能力は、残念ながら、

今の筆者にはない。したがって、ここでは、日蓮の出自に関するこれら有力な説を紹介するに止めざるを得ないが、中尾氏の説については、一言述べておきたい。

中尾説は、大変魅力的な新説である。しかし、問題もある。日蓮がいわゆる文筆官僚の出身であるとするならば、何故、自己を「海人が子也」というのか、という点である。真蹟はなく、直弟子による写本もないので、文献学的信頼度は若干落ちるが、『佐渡御勘気鈔』¹²⁾という遺文の中で、日蓮は自身について「日本国東夷東條安房、国海辺の旃陀羅が子也」と述べている。「旃陀羅」とは、殺生を業とするインドの不可触民チャンダーラの音写であり、『法華經』においては、『法華經』の担い手が積極的に接近を図るべきではない対象とされている。¹³⁾ そんな「旃陀羅」の血筋に自身をあえて連ねる日蓮の物言いに、それにより、かえって『法華經』の救済力の広大さを示そうとする意図が読み取られるであろうことは、これまで指摘されてきた。実際、日蓮が、直接的にしろ間接的にしろ、漁業に携わる階層の出であったとするならば、そうした意図を込めて自身を「旃陀羅が子」であると述べたとしても、大きな違和感はない。だが、もし「文筆官僚」たる武士の出であるとするならば、自身を「海人が子」である、あるいは「旃陀羅が子」であるというのは、なんとも不自然ではないか。この点に関する明確な答えがあつてこそ、中尾説は十分な説得力を持ち得ると思うが、いかがであろうか。

第二章 出家・修学

日蓮が清澄寺に登ったのは一二歳の時である。この「一二歳」という年齢については、先にも引いたように、「生年十二同郷の内清澄寺と申山にまかりて」という日蓮自身の証言があり、確かな数字である。一方、出家の年齢についてであるが、かつては、『波木井殿御書』の冒頭部にある「延応元年己亥十八歳にして出家し」という一節に従って、一八歳出家説が採られていた。だが、この『波木井殿御書』が偽書である疑いが濃厚である上に、金沢文庫から発見された日蓮筆写本『授決円多羅義集唐決』の奥書に、

嘉禎四年（一二三八）大歳戊戌十一月十四日

阿房国東北御庄清澄山 道善房

東面執筆是聖房 生年十七歳

後見人々無非謗

とあることにより、一八歳出家説は完全に否定されるに至った。右の奥書により、「生年十七歳」の段階で、日蓮は既に「是聖房」と名乗る出家者であり、清澄寺で修学に励んでいたことが明らかになつたからである。では、出家の年齢は果たして何歳であつたのか。今では、次の記述に従って、一六歳出家説が採られている。

十二・十六の年より三十二に至まで二十余年が間、鎌倉・京・

叡山・園城寺・高野・天王寺等の国々寺々あらあら習回り候し程に……（『妙法比丘尼御返事』、『定造』一五五三頁）

右の文言で注目するべきは、「十二・十六の年より三十二に至まで」という箇所である。このうち、「十二」は清澄登山の歳であり、「三十二」はいわゆる「立教開宗」の歳であるが、この間にはさまざまにわたる「十六」、これを出家の歳と措定しているわけである。

一六歳で出家した日蓮は、少なくとも一七歳の段階では「是聖房」という房号を持ち、台密寺院である清澄寺の住僧にふさわしく、台密教学書である『授決円多羅義集唐決』を書写していた。その後、日蓮は、「鎌倉・京・叡山・園城寺・高野・天王寺等の国々寺々あらあら習回り候」とあるように、恐らく鎌倉留学を手始めとして、さらに京都に出て比叡山に登り、園城寺や高野山・天王寺などの諸大寺にも足をのびしたのである。その間、日蓮は、何歳の頃、どこで、何をしていたのか。そういった詳細までは、残念ながら、遺文から窺い知ることがほとんどできないが、ともあれ、三二歳で清澄に戻るまで、日蓮は、「随分諸国を修行して学問し候」と後に回想されるほど熱心な修行・修学に身を費やしたのである。

ところで、日蓮はなぜ出家に踏み切り、修学を深めていったのであろうか。つまり、日蓮における出家・修学の動機である。その動機として、日蓮自身が遺文中に挙げるものは、田村芳朗・佐々木馨両氏によれば、次の四点にまとめられることができる。

（一）いずれの経に釈尊の真意が明らかにされているのかを知

るという目的。

(二) 無常を克服する(死後の安心を求める)という目的。

(三) 寿永・承久の乱などの社会的・政治的混乱の原因を、仏

教的視点から説明するという目的。

(四) 諸宗を幅広く学ぶという目的。²¹⁾

出家当時、日蓮は一六歳。それ以降、「日本第一の智者となし給へ」という知的野心の成就を祈つて真摯な修学に励むことになる。

そのことを踏まえるならば、(四)こそが出家・修学の動機として最もふさわしいものといわねばなるまい。若い日蓮の前には、いまだほとんど触れていない各宗派の教えが大海のごとく広がっている。まずはその中に漕ぎ出して、各宗の教えに幅広く触れてみなければならぬ。ただし、あまり細部にこだわってはいけず、幅広く触れる機会が犠牲になってしまふ。そこで、「此等の宗々枝葉をばこまかに習はずとも、所詮肝要を知る身とならばや」²²⁾、つまり、各宗各派それぞれが要は何をいわんとしているのか、その本質を把握してみたいと、日蓮は考えたのである。右に挙げた(一)から(三)は、こうして出家・修学に踏み出した日蓮が、その後のある段階で抱いた各種疑問とその疑問解決への決意とを、後年、いわば出家・修学に踏み出す当時へと投影して回想したものであろう。

このうち、(一)については、出家者としての熱心な修学が何年か続き、恐らくは各宗の言わんとするところがおおよそ見えてくるようになった時に始めて突き当たった疑問が基になっているのでは

ないか。後年の回想では、次のように記されている。

仏法をうかがひし程に、一代聖教をさとるべき明鏡十あり。所謂の俱舎・成実・律宗・法相・三論・真言・華嚴・浄土・禪宗・天台法華宗なり。此の十宗を明師として一切経の心をしるべし。世間の学者等おもえり、此の十の鏡はみな正直に仏道の道を照せりと。……日蓮が愚案はれ(晴)がたし。世間をみるに、各々我も我もといへども国主は但一人なり。二人となれば国土おだやかならず。家に二の主あれば其家必やぶる。一切経も又かくのごとくや有らん。何の経にてもをばせ、一経こそ一切経の大王にてをばすらめ。而に十宗七宗まで各々諍論して随はず。国に七人十人の大王ありて、万民をだやかならじ。いかんがせんと疑うところに、一の願を立、我れ八宗十宗に随はじ。天台大師の専ら経文を師として一代の勝劣をかんがへしのごとく、一切経を開きみるに、涅槃経と申経に云、「法に依りて人に依らざれ」等云云。依法と申は一切経、不依人と申は仏を除き奉て外の普賢菩薩・文殊師利菩薩乃至上にあぐるころの諸人師なり。此経に又云、「了義経に依りて不了義経に依らざれ」等云云。

(『報恩抄』、『定遺』一一九三—一一九四頁、鍵括弧内原漢文)

どの宗派も、我こそ仏の真意を体しており、最高の教えを説くものであると主張している。もとより、こうした状況は、いずれの宗派も仏の真意につながっており、有縁の者にとつてはいずれも救い

の教えたり得るといふ考え方に由来するものであろう。つまり、千差万別の性向をもった衆生の救済のために、仏は門戸をはば広く設定し、種々の業を用意したのだ、と考えるのである。²³

しかし、日蓮はそれでは納得できなかった。一家・一国の主が一人であるように、結局、仏の真意を体した經典も一經に限られるのではないか。そうした疑問を、どうしても拭い去れなかったのである。

そこで日蓮は、八宗・十宗という既成の枠組みを一旦離れて、經文そのものに帰ることを決意する。そうした方法を探ることを日蓮に決意させたのが、『涅槃經』に説くいわゆる「法四依」のうち、日蓮自身右に引いている「法に依りて人に依らざれ」であった。この場合の「法」は、仏の言葉としての「經文」を指す。修学の根本に置かれるべきはあくまでも仏の言葉としての「經文」であって、仏以外の人間による「解釈」を優先させるべきではない。修学から恣意（「仏の御心」から離れた自分勝手な思い込み）を排除するためには、なによりもそうした方法が遵守されなければならない。それが遵守されてはじめて、同じく右に引かれる「了義經に依りて不了義經に依らざれ」といった信仰態度も可能となる。「了義經」を、「仏の御心」を語り尽くした經典とみなすならば、かかる「了義經」に至りつくためには、「法に依りて人に依らざれ」という方法を貫くことが、なによりも必要となってくるからである。つまり、仏以外の人間による「解釈」ではなく、あくまでも仏自身の言葉で

ある「經文」を「文証」として組み立てていくことによつてはじめて、「仏の御心」を説き尽くした經典を確定し、「仏の御心」を表現するための理論Ⅱ「道理」の構築も可能となるのである。

このように、恐らく、先の（一）に示した目的に向けて踏み出した時から―それがいつのことなのか、明記されることはないが―「文証」を集め、組み立てて「道理」を構築しようとする日蓮の努力が始まったのではないか。日蓮の「こころみ」は、こうして始まったのである。

なお、出家・修学の動機として日蓮が示している先の（二）および（三）も、「仏の御心」を確定・表現しようとするこころした「こころみ」の中で浮上してきたものとみたい。「仏の御心」を見出すことは、仏の教えによつて後世の安心を得ようとするならば、不可欠の作業となつてこようし、「仏の御心」を見失うことが社会や政治の混乱と関わってくるのか否か、関わってくるならば、いかように関わってくるのかということも、やがては問題の射程に入つてこざるを得なかつただろうからである。

「五義」についても触れておこう。

遺文の記述に残るものとしては、「五義」は、いずれも弘長二年（一二六二、日蓮四一歳）に系年される『教機時國鈔』・『頭誹法鈔』を初出とする。²⁴そこでは、次のような論理が展開される。

「機」は凡夫、「時」は末法、「國」は辺土日本。「仏法流布の前

後」(いわゆる「序」)についていえば、大乘諸経典が既に広まっておりますもの、目下の流行は法然浄土教である。だが、このような救われ難き機・時・国が、果たして法然浄土教で救われるのか。答えは否である。大乘経典全体を否定する法然浄土教は、人々をむしろ救いから遠ざけるものとして否定されなければならない。かかる機・時・国を救い得るのは、『法華経』という「教」のみである。

もとより、こうした論理は、救いをもたらす唯一の「教」を『法華経』に確定し得た後のものである。換言するならば、この場合、「五義」は、救われ難き機・時・国を救い得るのは『法華経』のみであるという結論を弁証するための論理となつているのである。だが、「五義」が当初からそうした弁証の論理だったわけではあるまい。修学時代の日蓮にとつて、恐らく「五義」は、救いを可能とする「教」を模索するための各カテゴリーとして機能していたのではなからうか。

第三章 いわゆる「立教開宗」

建長五年四月二十八日、安房国東條郷清澄寺道善之房持仏堂の南面にして、浄円房と申者竝に少々大衆にこれを申しはじめ、其後二十余年が問退転なく申。

(『清澄寺大衆中』、『定遺』一一三四頁)

去建長五年太歳癸丑四月二十八日に、安房国長狭郡之内東條の

郷、今は郡也。……此郡の内清澄寺と申寺諸仏坊の持仏堂の南面にして、午時に此法門申はじめて今に二十七年、弘安二年太歳己卯なり。

(『聖人御難事』、『定遺』一六七二頁)

建長五年(一二五三、日蓮三三歳)四月二十八日を、日蓮は特別な日としてこのように回顧している。日蓮滅後、この日はいわゆる「立教開宗」の日と位置づけられることになる。ただ、日蓮自身に即してみれば、この日、みずからがなしたことは一宗派を開くという些細な事柄ではなかったはずである。また、この時、「申しはじめ」たといわれる内容にしても、それに先立つ長い修学の中で構築されてきたものだったのであろう。その長年の成果を、意を決して公表する。日蓮がみずからのターニングポイントとしたこの日の意義を、「求道者」から「弘道者」へ、と表現した高木豊氏の評は、よく的を射たものであるといえよう。

では、いわゆる「立教開宗」がなされた後、後世、位置づけられることになるこの日、日蓮が「申しはじめ」た実際の内容は、一体、何だったのであろう。一般に喧伝されているように、「四箇格言(念仏無間・律国賊・禅天魔・真言亡国)」的な諸宗批判がなされたのであろうか。

だが、それはあり得ない。いわゆる「立教開宗」の翌年、建長六年(一二五四、日蓮三三歳)に著された『不動・愛染感見記』において、日蓮は「大日如来より日蓮に至る廿三代、嫡々相承」と記して、自己を大日如来の系譜に位置づけている。また、いわゆる「立

教開宗」から六年を経た正元元年（一二五九、日蓮三八歳）の著作、『守護国家論』においてさえ、いわゆる「法華真言未分」の立場が散見されるのであり、しかも、その『守護国家論』自体、決して諸宗批判を目的とするものではなく、専ら法然浄土教に対する批判を目的として著された理論書に他ならない。つまり、日蓮による批判の矛先は、法然浄土教に対して集中的に向けられてはいるが、いまだその他の宗派には及ばず、真言に対しては、批判どころか高い評価が与えられているのである。この点は、『守護国家論』の翌年に著された『立正安国論』においても大きな差はない。

こうした点からさかのぼって、佐藤弘夫氏は、いわゆる「立教開宗」の場で日蓮が主張した事柄を次のように推測する。数ある研究の中でも最も説得力あるものとして紹介しておこう。

その場で日蓮が主張したのは、法然浄土教批判であった。すなわち、法然がその著『撰撰本願念仏集』において行った、大乘諸経典を「捨閉闍拋」し、称名念仏のみを救いの道とせよという主張を、「誹謗正法」（「謗法」）として厳しく指弾したのである。逆にいえば、この段階での日蓮にとつて、大乘諸経典は、『法華経』を頂点としつつ、「正法」の枠内に収められていたのである。だが、法然は、その「正法」をすべて捨て去つて、称名念仏のみに依れたい。日蓮はこうした「選択主義」・「一非諸」的立場を厳しく批判した。佐藤氏はこのようにみるのである。²³⁾

佐藤氏によれば、かかる批判自体は、日蓮独自のものではない。

伝統的な顕密諸宗は、自身の教えの優越性の主張を他の教えの徹底の否定に直結させることは決してせず、そうしたいわゆる「融和主義」的立場から、法然の「選択主義」・「一非諸」的立場を批判した。かかる批判のあり方を、日蓮は修学の過程で学び、それをいわゆる「立教開宗」の場で展開したのではないか、というのである。

その一方で、佐藤氏は、いわゆる「立教開宗」時における日蓮の法然浄土教批判が、こうした伝統的批判の枠を超えようとする側面も有していた可能性を示唆している。佐藤氏によれば、日蓮当時の法然浄土教は既に「一非諸」的な立場を改めつつあった。つまり、念仏の優越性を説きながらも、決して他を排除するわけではない、いわゆる「融和主義」的立場に転じることによって権力内部に浸透しつつあった、というのである。そんな法然浄土教に対して、日蓮は、開祖・法然との齟齬を指弾するとともに、「権実」判の立場からも批判を加えたという。念仏はあくまでも「権経」の枠内に止まつており、したがつて末法にあつては既に存在価値を失つてしまつてゐる、という批判である。佐藤氏はまた、いわゆる「立教開宗」の場で、日蓮が法然浄土教のみならず、天台流の伝統的な念仏に批判の矛先を向けた可能性も指摘している。次に引くのは、こうした見解を、佐藤氏自身が記した文言である。

たとえ念仏一つにしても、それを存在に値しない「悪義」と規定することは従来の伝統仏教の（融和主義）から一步踏み出すものだった。それは旧仏教徒が忌み嫌つていた専修念仏の（選択

主義への接近にはかならず、伝統仏教からのあきらかな逸脱だった。ここに日蓮は、従来の伝統仏教の枠を超える新たな地平を切り開いたのである。²⁰⁾

専修念仏がへ融和主義へと方向転換した状況の中で、日蓮が根本の教理面から念仏を批判しその根絶を目指せば、逆に彼の方が、伝統仏教界のタブーであった「一非諸」のへ選択主義を振りかざす危険人物とみなされる結果となることは必至だった。ましてその排撃の刃は伝統的な天台流の念仏にまで及んでいたのである。かつて異端児・反逆児とみなされていた草創期の念仏者の姿が、こんどは日蓮に二重写しになることになった。

日蓮は直感的にはあれ、公然と念仏攻撃を開始することの危険性を十分認識していたようにみえる。……説法に先立って日蓮は迷ったにちがいない。けれども結局、日蓮はみずからの内なる声の命ずるままに、念仏否定の道を突き進んだ。彼は学問世界での留学帰りの学僧としての栄光に満ちた人生よりも、信念を生きる人生を選んだ。²¹⁾

いわゆる「立教開宗」は、清澄寺内外に激しい反発を呼び起こし、日蓮は時をおかずして清澄寺を退出せざるを得なかったと、一般的にはみなされている。しかし、高木豊氏は、翌建長六年（一二五四、日蓮三三歳）に至っても、日蓮が清澄寺に止まっていた可能

性を示唆し、寺尾英智氏は高木氏の指摘を裏証的に裏づけた。²²⁾ 基本的には清澄寺に止まりつつ、富木常忍らがいる下総守護所をも拠点として房総に布教していた日蓮が鎌倉に入った年を、寺尾氏は建長八年（一二五六、日蓮三五歳）八月に比定している。²³⁾

第四章 理論的「こころみ」

— 相対的法華經至上主義から絶対的法華經至上主義へ —

第一節 推移

「法華經至上主義」。日蓮を語る上で、確かにふさわしい言葉ではある。

もつとも、日蓮は一朝一夕に法華經至上主義者となつたわけではない。幼少期、「皆人の願せ給事なれば」という理由で念仏を行っていた時期があつたことを、日蓮自身、記している。また、日蓮二歳に系年される『戒体即身成仏義』では、『法華經』は「真言の初門也」と位置づけられ、明らかに密教が法華の上位に置かれているのである。

その後、『法華經』の位置が上昇し、日蓮はいわゆる「法華經至上主義」の立場をとるに至る。しかし、少なくとも、日蓮三八歳の『守護国家論』の頃までは、いわゆる「法華真言未分」の立場が確実に保持されていたことは、先にも述べた通りである。その翌年に著された『立正安国論』の末尾では、「汝、早く信仰の寸心を改め

て速かに実乗の一善に帰せよ」と述べられ、「実乗の一善」、つまり『法華經』こそ歸依すべき經典とされてはいるが、その同じ『立正安國論』で、大乘諸經典全体が「正法」の枠内に収められてもいる。このことは、その大乘諸經典全体を「捨閉闕拋」せよと主張したかどで、法然が「誹謗正法」（「謗法」）と断罪されていることから明らかである。逆に言えば、大乘諸經典は「正法」である以上、決して捨ててはならない、ということに他ならない。ただ、大乘諸經典がいずれも「正法」の枠組みの内側にあるからといって、どれに歸依してもよい、とされているわけではもちろんない。今も確認したように、数ある「正法」の中でも、歸依すべきはやはり『法華經』なのであり、その意味では、『法華經』は「正法」たる大乘諸經典の頂点に立つわけである。こうした立場を、「相對的法華經至上主義」と銘打つことができるであろう。

『法華經』の位置づけにまつわるこのような相対性が一掃され、いわば「絶対的法華經至上主義」と称してよい立場へと移行するのは、弘長元年（一二六一、日蓮四〇歳）五月から弘長三年（一二六三、日蓮四二歳）二月にかけての伊豆流罪においてである。伊豆流罪の最中、日蓮は、『教機時國鈔』・『頭謗法鈔』の両書を著しているが、そこにおいて、そのような立場が標榜されることになる。

小乗經には無為涅槃の理王なり。小乗の戒定等に対して智慧は王なり。諸大乘經には中道の理王なり。又華嚴經は円融相即の王、般若經は空理の王、大集經は守護正法の王、薬師經は薬師

如来の別願を説く經の中の王、雙觀經は阿弥陀仏の四十八願を説く經の中の王、大日經は印真言説經の中の王、一代一切經の王にはあらず。法華經は真諦俗諦・空仮中・印真言・無為理・十二大願・四十八願、一切諸經の所説の所詮の法門の大王なり。これ教をしれる者なり。

〔頭謗法鈔〕、『定遺』二六九—二七〇頁、傍点引用者

各分野において「王」の立場に立つ教えや經典は、確かに存在する。だが、それはあくまでも「王」であって、「大王」ではない。傍点部にあるように、「大王」の位置に立つのは『法華經』一經に限られるのであり、かかる認識を有してこそ、「教をしれる者」・「知教者」なのである。反対に、『法華經』以外の經を「大王」と誤認してしまう者は、「教をしらざる者」に他ならない。

ただ、こうした日蓮の主張をみる限りでは、『法華經』の位置づけに関する相対性をいまだ脱してはいないようにもみえる。各分野での「王」と、その上に立つ「大王」という区別をつけたところで、いずれも「王」という枠内での序列に過ぎない、ともいえるからである。しかし、それはあくまでも教理レベルでの話である。実践レベルとなると、両者の間には絶対的な差違が設けられることになる。

をのがれ依經には随えども、すぐれたる經を破するは破法となるか。若爾者、設觀經・華嚴經等の權大乘經の人々、所依の經の文の如く修行すとも、かの經にすぐれたる經々に随はず、又

すくればざる由を談ぜば、謗法となるべきか。

（『頭謗法鈔』、『定遺』二五六頁）

『法華經』が、「王」といわれる各経よりも優れた「大王」の位置にある以上、『法華經』以外の經典に帰依することは、とりもなおさず「破法」「謗法」となる。換言するならば、「破法」「謗法」を生み出す源となつてしまいかねない以上、『法華經』以外の諸經典は捨ててもかまわない、というよりも、むしろ捨て去るべきもの、ということになるのである。

ここに、「相対的法華經至上主義」との明確な相違がある。

「相対的法華經至上主義」にあつては、帰依すべきは『法華經』であつたが、『法華經』以外の大乘諸經典も「正法」の枠内に収められるが故に、決して捨ててはならないものであつた。『法華經』以外の大乘諸經典に帰依すべきであるといわれているわけでは決してないにしても、かといつて、それらを捨ててしまつては、そこに「謗法」という重罪が生じてしまうとみなされるからである。

一方、『教機時國鈔』・『頭謗法鈔』において展開される論理はこうである。帰依すべきは、「大王」たる『法華經』一經。この点はい前から変わりはない。ただ、『法華經』以外の經典についていえば、たとえ教理的には「王」とみなされようとも、それらに帰依してしまふならば、「謗法」を招いてしまふものと位置づけられることになる。そうであるならば、それらは、当然、捨ててしまつてもかまわないし、むしろ捨て去るべきである。かつては、捨て去つ

てしまへば「謗法」を招いてしまふとされた『法華經』以外の大乗諸經典は、いまや、『法華經』のみへの帰依を嚴格ならしめ、『法華經』以外への帰依という「謗法」を招かないために、積極的に捨て去ることが求められるに至つた。こうして、日蓮は「絶対的法華經至上主義」へと移行したのである。

かかる移行はまた、日蓮が単に法然浄土教批判のみならず、諸宗批判の理論的基礎を獲得したことも意味する。実際、『守護國家論』・『立正安國論』の頃は批判の視野に入つてはいなかつた律・禪・東密が、伊豆流罪の最中から徐々に批判の対象となつていくのである。

もつとも、日蓮自身の出身母胎である天台宗や天台密教（台密）は別であつた。理論的には当然、批判が及んでもよいはずなのであるが、実際に批判がなされることは、いまだないのである。天台宗・台密に対するいわゆる苦言ならば、佐渡流罪以前の日蓮にも見出すことはできる。しかし、たとえ苦言を呈したとしても、「仏法の滅不滅は叡山にあるべし」という文言に端的にあらわれているように、仏教復興の旗手は、あくまでも天台宗・台密の中心地、比叡山でなければならなかつた。みづからを「天台沙門」と称していた日蓮自身の帰属意識は、それほど強固なものであつたといえる。こうした帰属意識の強固な壁は、佐渡流罪を経てはじめて突き破られることになる。

第二節 謗法

「謗法」とは「誹謗正法」の略である。つまり、「正法」を「誹謗」することである。ただ、日蓮の場合、「誹謗」するという直接的行為を伴わなくとも、「謗法」は十分に生じ得るものであり、実際、国土に蔓延する勢いで広がっている、とみなされた。

では、日蓮にとって「謗法」とは何であったのか。改めてそれを問うてみよう。

日蓮における「謗法」を、その意味からいうならば、次のように定義づけられるであろう。それは、「正法」を知らないが故に、「正法」と正しく関わり得ないことであり、たとえ「正法」を知っていたとしても、それと正しく関わり得ないならば、それもまた「謗法」に他ならない。それは、「正法」を以て人々を救済しようとする意図する教主釈尊への背きであると同時に、その教主釈尊が人々の救済に向けて説いた仏法総体への背きでもある。

かかる意味での「背き」であるという点において、「謗法」はまさに重大な宗教的罪たるを免れ得ないものであった。そうした「罪」が蔓延してしまえば、当然、人々の救済の道は閉ざされることになる。現世では、人にも国土にも種々の厄災が襲いかかり、さらに来世には、無間地獄（阿鼻地獄）に墮ちるといふ結果が待ち構えているのである。

「謗法」に対するこのような意味づけと、それがもたらす結果に

ついての日蓮の見解は、終生、変わることはなかったといつてよい。ただ、具体的には何を以て「謗法」と断罪したのか、という点については、日蓮の見解に推移がみられる。

既に見たように、『守護国家論』・『立正安国論』の頃、つまり、いまだ「相対的法華經至上主義」の立場に立っていた日蓮にとって、「謗法」とは、『法華經』を頂点とする大乘諸經典、つまり、「正法」の枠組み全体を「捨開闢地」する法然浄土教と同義語であったといつてよい。逆に言えば、それ以外が「謗法」とみなされることは、いまだなかったのである。だが、これも既に見たように、伊豆流罪を契機に、「絶対的法華經至上主義」の立場をとるようになる、唯一の「正法」に絞り込まれた『法華經』以外の經典への帰依は、理論的にはすべて「謗法」とみなされるに至る。こうした理論的基盤の上に立つて、「当世真言等の七宗の者しかしなから謗法なれば」と、自己の所属する天台宗以外は、ことごとく「謗法」と断罪されるようになるのである。

ただもとより、「謗法」はかかる宗派的単位でのみ語られるわけではない。「絶対的法華經至上主義」の立場をとるに至った日蓮が、いかなる態度を以て「謗法」とみなしていたのかを物語るのが次の一節である。

十悪五逆にすぎたる謗法は人毎にこれあり。させる語を以て法華經を謗する人はすくなけれども、人ごとに法華經をばもちるず。又もちるたるやうなれども念仏等のやうには信心ふかから

ず。信心ふかき者も法華經のかたきをばせめず。いかなる大善をつくり、法華經を千万部説書^まし、一念三千の觀道を得たる人なりとも、法華經のかたきをだにもせめざれば得道ありがたし。たとへば朝につかふる人の十年二十年の奉公あれども、君の敵をしりながら奏もせず、私にもあだまずば、奉公皆うせて還てとがに行はれんが如し。当世の人々は謗法の者としろしめすべし。(『南條兵衛七郎殿御書』、『定道』三三二—三三三頁)

直接的に「法華經を謗する」という行為は、もちろん「謗法」ではある。だが、ここで問題にされているのは、そのようにはつきりと判別される「謗法」ではない。日蓮が問題にするのは、「謗する」という直接的な行為を伴わず、したがって「謗法」を犯しているという自覚さえ当人には伴い難い、次のような三様の「謗法」である。

まず第一は、「法華經をばもちぬず」というあり方である。これは、『法華經』への不信を当然含むものではあるが、むしろ、不信を積極的に表明しないまでも、信を寄せるべき対象にそもそも『法華經』を置かないというあり方が「謗法」と断ぜられているものである。

第二は、「もちぬたるやうなれども念仏等のやうには信心ふかからず」である。信を寄せる対象にたとえ『法華經』を置いたとしても、それが信を置くべき対象の一つに過ぎないならば、ましてや『法華經』への信が他に対する信よりも劣るものであるならば、そ

うした信のあり方は「謗法」とみなされることになる。つまり、たとえ『法華經』に信を置こうとも、それが「並信」の域を脱しないものであるならば、それも「謗法」と断ぜられるのである。これら二様の「謗法」から浮かび上がってくる、あるべき信仰のあり方は、『法華經』に専一なる信を置く、というものである。言葉を変えるならば、「專持法華」を貫く、ということである。

しかし、いかに「專持法華」を貫こうとも、それが「自利」的な域内に終始するものであるならば、それもまた「謗法」に墮するものとみなされる。すなわち、「專持法華」の正統性に気づき得ない「謗法」の徒を放置するのではなく、「專持法華」の正統性に目を開かせるべく、積極的に働きかけるという「利他」的な行いを伴うものでなければならぬのである。「謗法」の第三のあり方として、「信心ふかき者も法華經のかたきをばせめず」が挙げられる所以である。

ただし、ここで留意しておきたいことがある。それは、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、ということである。「当世の人々は謗法の者としろしめすべし」という文言にみえる「当世の人々」は、決して日蓮自身を含むものではない。

だが、竜口法難から佐渡流罪に至る一連の激しい受難体験は、自己自身の奥底に抱えてきた「謗法」罪の「発見」を、否応なく日蓮に迫ることになる。

第五章 現証的「こころみ」

— 体験的現証と歴史事象的現証 —

いかでか仏法の御心をば我等凡夫は弁候べき。ただ経々の文字を引合てこそ知べきに……

『千日尼御前御返事』、『定遺』一五三九頁

「仏法の御心」、すなわち仏法全体を貫く「仏の御心」を知るのに、何か特別な方法があるわけではない。「経々の文字」、すなわち、仏の言葉である経文を「引合」ること、つまり、経文を比較対照する以外、「我等凡夫」にとつて道はない、と日蓮はいう。「仏の御心」を知るのに、簡便な方法や、あるいは神秘的で直接的な方法などあるわけではなく、つまりは、地味で根気がいり、したがって時間もかかる「学問」に励む以外に道はない、ということである。

前章でみた「理論的「こころみ」とは、日蓮におけるこうした「学問」の歩みと成果に他ならないものであり、その成果は、日蓮自身が選択・構築した「文証」・「道理」によつて提示されることになる。

だがしかし、既に「問題の所在」においてみたように、日蓮の「こころみ」は、「文証」と「道理」のみでは完結し得ない。「文証」と「道理」は、「こころみ」には決して欠かせない必要条件ではあるが、それだけではまたまた不十分である。というのも、頭が少々回る者であれば、「仏の御心」を代弁するような「道理」を手

際よく構築し、それを「文証」によつて飾り立てることは可能だからである。

では、それが真に「仏の御心」に叶った「道理」・「文証」であることを確定してくれるものは何か。日蓮にあつては、それが「現証」なのである。この「現証」があつてこそはじめて、有限なる人間の側から「仏の御心」を求める「こころみ」は正統性を持つことになる。つまり、「現証」とは、その「こころみ」が「仏の御心」に真に叶うものであることを、いわば仏の側から証拠立てるものである。

では、日蓮はいかなる「現証」を求め、獲得し、みずからの正統性の証としていったのであろうか。日蓮におけるこうした「現証的「こころみ」の過程を、「体験的現証」と「歴史事象的現証」の二つにわけて見ておこう。

第一節 体験的現証

周知のように、日蓮は自身にもたらされた様々な迫害を通して、まさにみずからの身体が『法華経』を読んでいるとの確信を獲得するに至った。いわゆる「色説」の確信であるが、この「色説」の体験こそ、日蓮にとつては、「体験的現証」というにふさわしいものであった。「体験的現証」ともいうべきこの「色説」体験を重ねていく中で、日蓮は、「法華経の持経者」の自覚をまずは獲得し、さらには「法華経の行者」としての自覚を確立することになる。ま

た、こうした自覚の推移の中で、日蓮における法華經至上主義は「相対的」なものから、「絶対的」なものへと確実に移っていくことになるのである。以下、「体験的現証」の具体相についてみていくとともに、かかる推移についても一瞥しておきたい。

法然浄土教の断罪と排斥を訴える『立正安国論』を鎌倉幕府に提出したことは、当然、日蓮と法然浄土教との間に厳しい軋轢を生むことになった。『論談敵対御書』によれば、日蓮が「善覚寺道阿弥陀仏・長安寺能安等」と対論を行い、相手を論破してしまった結果、彼らおよびその支持者は幕府内の権力者とも手を結んで、「或は昼夜に私宅を打ち、或は杖木を加へ、或は刀杖に及」ぶという度々の実力行使に至ったという。

後年、「松葉ヶ谷法難」と称され、その発生日時については、文応元年（一二六〇、日蓮三九歳）七月一六日の『立正安国論』提出より約四〇日後の八月二七日に比定されることになる事件について、日蓮は、

國主の御用なき法師なればあやまちたりとも科あらじとやおもひけん。念仏者並に檀那等、又さるべき人々も同意したるとぞ聞へし。夜中に日蓮が小庵に数千人押寄て殺害せんとせしかども、いかんがしたりけん、其の夜の害もまぬかれぬ。

（『下山御消息』、『定遺』一三三〇頁）

と回想しているが、恐らくこの事件は、『立正安国論』提出後の度

重なる軋轢のクライマックスとして生じた出来事であつたらう。法然浄土教徒との一連の軋轢の中で、日蓮はついに命に関わる迫害を体験したわけである。

ただ、法然浄土教徒との対決の中で命に関わる迫害を蒙るであろうことは、日蓮にとっては既に折り込み済みのことであつた。というのも、『立正安国論』提出の前年、三八歳の時点で著した『守護国家論』の中で、次のように述べているからである。

近年より、予、我不愛身命、但惜無上道の文を瞻る間、雪山・常啼の心を起し、命を大乘の流布に替へ、強言を吐て云く、選択集を信じて後世を願はんの人は無間地獄に墮すべしと。

（『守護国家論』、『定遺』一一七一—一八頁、原漢文、傍点引用者）
傍点を施した「我不愛身命但惜無上道（我れ身命を愛さず、但だ無上道を惜しむ）」とは、『法華經』の「勸持品」第十三にみえる經文である。具体的には、釈尊滅後の惡世にあつて、たとえいかなる迫害を蒙らうとも、命を惜しまず、「無上道」＝『法華經』の弘通に励む旨を八十万億那由他の菩薩らが誓つた、いわゆる「勸持品二十行の偈」にあらわれる文言である。日蓮はこの言葉に触発されて、あえて「強言を吐」き、法然浄土教の破折に乗り出した、というのである。それへのリアクションとして命に関わる迫害が惹起することも、当然、覚悟していたであらう。

とはいふものの、迫害を招き寄せかねない「強言」を口にしてしまふことへのためらいが、日蓮になかつたわけではない。後年、日

蓮は次のように回想している。

これを一言も申出ずならば父母・兄弟・師匠ニ・國王ニ・王難必来ルべし。いわずば慈悲なきにたりと思惟するに、法華經・涅槃經等に此二辺を合ヒ見るに、いわずわ今生は事なくとも、後生は必無間地獄に墮ツべし。いうならば三障四魔必競キ起るべしとし(知)ぬ。二辺の中にはいふべし。王難等出来の時は退転すべくは一度に思止ムべし、と且ツやすらい(休)し程に、宝塔品の六難九易これなり。我等程の小力の者須弥山はなくとも、我等程の無通の者乾草カレクサを負て劫火にはやけずとも、我等程の無智の者恒沙の経々をばよみをぼうとも、法華經は一句一偈モ末代に持チがたと、とかるゝはこれなるべし。今度強盛の菩提心ををこして退転せじと願しぬ。既に二十余年が間此法門を申スに、日々月々年々に難かさなる。

『開目抄』、『定遺』五五六―五五七頁

言うべきか、言わざるべきか。もちろん、言うべきである。ただ、言ってしまうば、迫害は必定。その迫害に退転してしまうくらいなら、いつそう、最初からスツバリと諦めてしまった方がよいのではないか……。そのような「やすらい」を、日蓮は経験したという。「やすらい」とは、この当時、「ためらい」「躊躇」を意味した言葉である。こうした二者択一を前にして、日蓮は踏ん切りがつかなかったのである。

その時、日蓮の目に飛び込んできたのが、『法華經』「見宝塔品」

第十一のいわゆる「六難九易」であつたという。周知のように、これは、釈尊滅後の法華弘通がいかに困難であるかを、釈尊自身が予言的に強調した部分である。だが、その困難を前にしてためらいの心を起させるために、「六難九易」が説かれてゐるわけでは、もちろんない。たとえいかなる困難が立ち塞がるうとも、不可能を可能とするほどの覚悟を以つて法華弘通に当たらぬ限り、『法華經』の流布は実現せず、したがつて救いもあり得ない旨を説くことにより、むしろそうした覚悟を固めさせることに「六難九易」の趣旨はあるといつてよい。日蓮はそれに感応して、いかなる迫害にも耐えぬく覚悟を固めた、というのである。

そして実際、日蓮は命に関わる迫害に晒されたのであるが、既にそうした覚悟を固めていた日蓮である。退転はあり得なかつた。退転どころか、恐らく、法然浄土教に対する批判は一層激しさを加えたのではないか。

そうした厳しい批判に、今度はいよいよ権力が動き出すことになる。鎌倉幕府により、日蓮は伊豆の伊東に流されたのである。日蓮にとつて最初の「王難」である伊豆流罪は、一年九ヶ月に及んだ。

去弘長元年辛酉五月十二日に御勘氣をかうふりて、伊豆國伊東にながされぬ。又同弘長三年癸亥二月二十二日にゆりぬ。 (『報恩抄』、『定遺』一三三七頁)

命に関わる迫害を経て、さらには公権力の発動による流罪に直面するという一連の受難体験は、日蓮にとつて、『法華經』とそれを

担う自己自身との正しさを、ともに証明するものであった。『法華經』自身、釈尊滅後の法華弘通者が種々の迫害に遭遇することを予言しており、その予言は、他の誰でもない、自己自身の受難体験において実現されている、と日蓮はみるからである。

だが、日蓮が蒙った一連の受難体験は、同時に、法華弘通の困難さを如実に物語るものでもあった。既に『立正安国論』の末尾において、「汝、早く信仰の寸心を改めて、速やかに実乗の一善に帰せよ。然れば則ち三界は皆、仏国なり」と記し、『法華經』への帰依こそが、この娑婆世界の仏国土化をもたらずと説いた日蓮ではあったが、仏国土化の前提となる『法華經』への帰依自体が受け入れられず、かえって迫害に晒されるという現実には、日蓮は直面しなければならなかったのである。しかし、そうした困難に直面しての後退や妥協を、当の『法華經』自体が許してはいない。先にもみたように、「六難九易」は、耐え難い困難に遭遇しようとも、不可能を可能にする不屈の覚悟を求めているのである。当然、『法華經』への帰依を広く求めていく日蓮の覚悟は、一層強固なものにならざるを得ない。

ただ、事ここに至るまでの日蓮の主張は、『法華經』への帰依を勧めることはもちろんであるが、なによりも法然浄土教の破折に重きを置くものであったことは否めない。その分、『法華經』とともに「正法」の枠内に収められた、『法華經』以外の大乗諸經典との関わり方の問題については、不分明なままとならざるを得なかつ

た。日蓮は確かに、法然浄土教を破折する中で、『法華經』を頂点とする大乗諸經典を一律に捨ててしまふ行為を「謗法」として厳しく批判しているが、それでは、『法華經』以外の大乗諸經典に帰依することは、どう評価されるべきなのか。法然浄土教批判に力点を置くあまり、この問題はいまだグレーゾーンに置かれたままだったのである。だが、『法華經』への帰依をより一層強く勧めるためには、『法華經』に帰依するとはそもそもどういうことなのか、ということに関わるこの問題を放置しておくことは、もはや許されない。

伊豆流罪の最中において、日蓮はいわば、この問題にケリをつけることになる。つまり、法然浄土教の破折から、『法華經』への帰依を強力に勧めることに力点を移しつつ、その中で、『法華經』に帰依するとはそもそもどういうことなのかということを明確にするに至るのである。それは、『法華經』以外の經典への帰依をすべて「謗法」とみなす、という形での明確化であった。強調点を法然浄土教の破折から法華經への帰依の勧奨へと移す中で、「正法」の枠を『法華經』一經にはつきり限定するとともに、それに応じて、「謗法」の枠を一気に拡大するに至った、ともいえよう。「法華經至上主義」が「相対的」なものから「絶対的」なものへと移行するに当たっては、このように、グレーゾーンの問題の解決を迫られたことが大きく与っていたものとみたい。

伊豆流罪の最中、日蓮は「法華經至上主義」の立場をこうして先鋭化させるに至るが、伊豆流罪は、宗教的自覚の面においても、日

蓮に新境地をもたらした。「法華經の持經者」の自覺の獲得がそれである。

世末代に入て法華經をかりそめにも信ぜん者の人にそねみねたまれん事はおびただしかるべきか。故に法華經云、「如来の現在にすら猶ほ怨嫉多し、況や滅度の後をや」と云云。始に此文を見候し時はさしもやと思候しに、今こそ仏の御言は違はざりけるものかなと、殊に身に当て思ひ知れて候へ。

『四恩鈔』、『定遺』二三五頁、鍵括弧内原漢文

ここで日蓮は、『法華經』の「法師品」第十でなされた「如来の現在にすら猶ほ怨嫉多し、況や滅度の後をや」という仏の予言の確かさを、伊豆流罪によつて「殊に身に当て思ひ知」つたという。ただし、これは、仏の予言と自身の体験とが単に合致した、ということではない。日蓮はさらに、

去年の五月十二日（伊豆流罪執行の日）より今年正月十六日（この文章を日蓮が執筆している日）に至まで、二百四十余日の程は、昼夜十二時に法華經を修行し奉と存候。其故は法華經の故にかゝる身となりて候へば、行住坐臥に法華經を説行するにてこそ候へ。人間に生を受けて是程の悦は何事か候べき。

『四恩鈔』、『定遺』二三六頁、括弧内引用者

と記す。「如来の現在にすら猶ほ怨嫉多し、況や滅度の後をや」という『法華經』の經文、換言するならば、釈尊滅後における『法華經』の担い手にはさらに迫害多からんという、釈尊みずからがなし

た予言（「未来記」）が、伊豆流罪の直中にあるこの身において、常に「説行」せられている、というのである。ここで「説行」ずるといふのは、単に『法華經』を説誦することでもなければ、ただ『法華經』を修行するという漠然とした意味でもない。それは、伊豆流罪に処せられているこの身体のあり方そのものが、『法華經』の「如来の現在にすら猶ほ怨嫉多し、況や滅度の後をや」という經文の表現、いわゆる「色説」であると同時に、仏の予言の十全なる証明に他ならない、ということである。だからこそ、日蓮は「人間に生を受けて是程の悦は何事か候べき」と喜びをあらわにするのである。

こうした喜びはまた、次のようにも表明される。

是程の卑賤無智無戒の者の、二千余年已前に説かれて候法華經の文にのせられて、留難に値べしと仏記しをかれまいらせて候事のうれしさ申難く候。『四恩鈔』、『定遺』二三六頁）
すなわち、日蓮は自己を、「仏記しをかれ」た存在＝仏が予言しておいた存在、既に「二千余年已前に説かれて候法華經の文にのせられていた存在、と位置づけるのである。

自己は、仏自身により予言せられた存在であり、仏に予言されたというまさにその点において、『法華經』の正統なる担い手というにふさわしい存在である。流罪の直中にある自己自身のあり方において、仏の予言が余すところなく成就せられていることが、なによりもその証である。このように日蓮は、自身にもたらされた迫害

を「体験的現証」ともいうべき「色説」として意味づけることにより、仏に予言せられた、『法華經』の正統なる担い手としての喜びと自信を獲得し得たのである。同じく『四恩鈔』にみえる、

是程の心ならぬ昼夜十二時の法華經の持經者は、末代には有がたくこそ候らぬ。
〔四恩鈔〕、『定遺』一三七頁

とは、そうした自信の表明に他ならない。

流罪に処せられているこの身は、まさにその身体において、昼夜を問わず、『法華經』における仏の予言を読み持ち続けている。そうした意味合いで、日蓮は自己を「昼夜十二時の法華經の持經者」と位置づけるわけであるが、この「法華經の持經者」とは、鎮源の『法華驗記』（『本朝法華驗記』、『大日本国法華經驗記』とも。長久年間〔一〇四〇—一〇四四〕の成立）において、その呼称と多様な信仰のあり方とが喧伝されて以来、法華信仰のあり方を示す一つの典型として、その存在が認知されてきた一群の仏教者である。日蓮がその存在を熟知していたであろうことは、「法華經の持經者」の呼称自体を用いていることから窺われるが、しかも日蓮の場合、その呼称を自己自身に当てはめているのである。

ただし、このことは、日蓮が「法華經の持經者」として類型される一群の仏教者の中の一人として自己を位置づけたこと意味するものではなく、もとよりない。「末代には有がたくこそ候らぬ」という言い方が示すように、「法華經の持經者」という呼称を自身に適用しながらも、日蓮はむしろ自己の独自性・優越性を強調しているので

ある。こうした独自性・優越性の強調は、仏によって予言せられた、『法華經』の正統なる担い手としての自信を待つて、はじめて可能となったものに他なるまい。そうした自信はまた、みずから「文証」を以つて構築してきた「道理」とその実践とが、仏自身によつて裏づけられた正統なるもの、つまり「仏の御心」に叶うものであるという確信に直結するものでもあるといえよう。

周知のように、日蓮の自称として最も著名なるものは「法華經の行者」であり、実際、日蓮は最晩年に至るまで「法華經の行者」の自覚を表明し続けている。しかし、右にもみたように、伊豆流罪の段階で日蓮が自己に適用した呼称は「法華經の持經者」であり、いまだ「法華經の行者」の自覚が表明されるには至っていない。「法華經の行者」という言葉自体は、既に『守護国家論』や『教機時國鈔』にもみられるが、そこで日蓮は、自己が「法華經の行者」であると説明しているわけではない。日蓮が自己自身を明確に「法華經の行者」であると位置づけるようになるには、文永元年（一二六四、日蓮四三歳）のいわゆる「小松原法難」を待たなければならぬのである。

先にも引いたように、弘長三年（一二六三、日蓮四二歳）二月二日を以つて、日蓮は伊豆流罪を赦免せられたが、翌文永元年（一二六四、日蓮四三歳）十一月一日、日蓮は、宗教的な意味においても、また政治的な意味合いにおいても、かねてより敵対していた東條景信ら念仏者の襲撃をうけることになる。後世、「小松原法

難」の名で呼ばれるその襲撃の様子を、日蓮は次のように描写している。

今年も十一月十一日、安房国東條松原と申大路にして、申酉の時(午後五時頃)、数百人の念仏等にまちかけられ候て、日蓮は唯一人、十人ばかり、ものゝ要にあふものはわづかに三四人也。いるやはふるあめのごとし、うつたちはいなづまのごとし。弟子一人は当座にうちとられ、二人は大事のてにて候。自身もきられ、打れ、結句にて候し程に、いかが候けん、うちもらされていままでいきてはべり。いよいよ法華經こそ信心まざり候へ。

〔南條兵衛七郎殿御書〕、『定遺』三二六—三二七頁、

括弧内引用者)

かかる描写に直ちに続けて、日蓮は次のように記す。

第四卷云、「しかもこの經は如来の現在にすら猶ほ怨嫉多し、況や滅度の後をや」。第五卷云、「一切世間、怨多くして信じ難し」等云云。日本国に法華經よみ学する人これ多。人のめ(妻)をねらひ、ぬすみ等にて打はらるゝ人は多けれども、法華經の故にあやまたるゝ人は一人なし。されば、日本国の持經者はいまだ此經文にはあわせ給はず。唯日蓮一人こそよみはべれ。我不愛身命但惜無上道是也。されば日蓮は日本第一の法華經行者也。

〔南條兵衛七郎殿御書〕、『定遺』三二七頁、傍点引用者、

鍵括弧内原漢文)

傍点部において明らかなように、ここで端的に宣言されているのは、「持經者」との訣別である。

日蓮によれば、仏滅後の『法華經』の担い手が迫害に晒されることを、『法華經』において仏みずからが予言した「この經は如来の現在にすら猶ほ怨嫉多し、況や滅度の後をや」、「一切世間、怨多くして信じ難し」といった經文に、「持經者」らはいまだみずからを「あわせ」てはいないという。つまり、仏の予言を予言たらしめるべく、迫害をも恐れぬ覚悟で、というよりも、あえて迫害を招き寄せるほどの覚悟で『法華經』を担うことを、「持經者」らはいまだなし得てはいない、というのである。しかし、自分はそれをなし得ている、と日蓮はいう。それをなし得たが故に、必然的に「よみ」得たのだという。ここでいう「よみはべれ」という言葉が、いわゆる「色説」を意味していることは、いうまでもない。しかも日蓮は、「唯日蓮一人」が「色説」をなし得ているのだ、と誇らしげに記す。日蓮によれば、それは、かねてより自己の精神的支柱としてきた「我不愛身命但惜無上道」の覚悟—「持經者」らは持ち得ていないとされる覚悟—の結実に他ならないものであつた。

このようにみえてくると、日蓮は次のような二重の意味において、「持經者」との訣別を明言することになつたといえよう。

第一点は、『法華經』の担い方においてである。『法華經』は、仏の予言を予言たらしめるべく、あえて迫害をも招き寄せるほどの覚

悟で担われなければならないのである。

第二点は、『法華經』を「色説」しているとの自覚においてである。第一点でみたような『法華經』の担い方は、必然的に日蓮の身に迫害をもたらすことになる。しかし、日蓮はそれに「色説」という積極的な意味づけを施す。しかも、「色説」は「唯日蓮一人」において可能になったという。こうした意味づけは、日蓮にあっては、仏に予言せられた、『法華經』の正統なる担い手としての自覚、しかも唯一の担い手としての自覚に直結するものである。換言するならば、日蓮は、自分唯一人がなし得たとする「色説」の体験―日蓮にとつて、それは「体験的現証」に他ならない―を通して、自己が「文証」を以て構築してきた「道理」とその実践が、しかもそののみが、「仏の御心」に叶った正統なるものであることを証明し得た、と確信するのである。

かかる二重の意味において、日蓮は自己と「持経者」とを明確に区別した。自分はもはや「持経者」の伝統に連なる者ではない。日蓮の自覚において、自己と「持経者」とは質的に一線を画されたのである。そうした自覚を鮮明にすべく、日蓮が自己にあえて適用した呼称、それが「日本第一の法華經經行者」なのである。

第二節 歴史事象的現証

自身の体験を以つて「現証」とみなす場合の「現証」を、「体験的現証」と呼ぶとするならば、歴史上、実際に起きた事象を以つて

「現証」とみなす場合の「現証」は、「歴史事象的現証」と名づけることができるであろう。日蓮にとつて、この「歴史事象的現証」とは、なによりも、「他国侵逼難」・「自界叛逆難」の現実化のことに他ならなかった。

「他国侵逼難」については、文永十一年（一二七四）、日蓮五三歳）一〇月のいわゆる「文永の役」によつてついに現実のものとなった、と日蓮はみる。また、「自界叛逆難」については、文永九年（一二七二）、日蓮五一歳）二月の「北条時輔の乱」によつて現実化した、とみなされる。こうした形での「的中」によつて、日蓮が、みずからの智慧は「仏の御心」に叶うものであるとの大きな自信を獲得したことは間違いない。

予は未だ我が智慧を信ぜず。然りといへども、自他の叛逆侵逼、これを以て我が智を信ず。

（『聖人知三世事』、『定遺』八四三頁、原漢文）
という文言が、そのことを端的に物語っている。

もつとも、「他国侵逼難」についていうならば、日蓮は、文永十一年（一二七四）、日蓮五三歳）に至っていきなり現実化したもの、とみなしているわけではない。

文永五年（一二六八、日蓮四七歳）正月、蒙古の国書を携えた使者が九州の太宰府に到着、国書は翌月の閏正月に鎌倉にもたらされており、さらに翌年の九月には、蒙古の牒状を持参した使者が再び太宰府の地を踏んでいる。日蓮にとつて、こうした事態は、「他国

「他国侵逼難」の現実化に向けた確実なる予兆に他ならず、したがって「他国侵逼難」の「現証」と同じ重みを持つものとして受け止められた。

周知のように、日蓮は『立正安国論』において、頻発する天変地災の根本原因を、「邪法」「謗法」「誹法」たる法然浄土教の流布に求め、その禁圧を実現すべく、文応元年（一二六〇、日蓮三九歳）、鎌倉幕府の実質的主権者たる前執権・北条時頼に、宿屋入道を介して同書を上呈した。こうした経緯について記した書の中で、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。⁵¹ その「道理」「文証」の趣くところ、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（一二六八、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った。こうした事態をうけて、日蓮は、

既に勘文これに叶ふ。これに準じてこれを思ふに、未来また然るべきか。この書は徴ある文なり。これ偏に日蓮の力にあらず。法華經の真文の至す所の感応か。

（『安国論奥書』、『定遺』四四三頁、原漢文）

と記す。「既に勘文これに叶ふ」、「未来また然るべきか」という言葉が示すように、日蓮は、『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確信したのである。ただし、日蓮によれば、そのような適切な警告をなし得たのは、自分自身の力によつてではない。それは、「法華經の真文」、つまり仏の真実の言葉が自己に対して働きかけ、その働きかけに自己が適切に「感応」し得た結果なのである。「これ偏に日蓮の力にあらず。法華經の真文の至す所の感応か」とは、この謂いであるともてよいであらう。

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。（以下、続稿）

注

- （一）本稿における日蓮遺文の引用は、立正大学日蓮教学研究所編『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）に拠った。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、に限った。これ以外のものを引用する場合は、その旨断った。

(2) 拙稿「日蓮研究に関する方法的試論と戦後日蓮研究史―顕密体制論」まで―(『身延山大学仏教学部紀要』第五号、二〇〇四年)の第一章「方法」。これに若干の手を加えたものが、拙稿「日蓮研究に関する方法的試論と戦後日蓮研究史―宗教学・倫理学等、その他の分野の諸研究点描―」(上田本昌博士喜寿記念論文集『日蓮聖人と法華文化』大東出版社、二〇〇七年)の第一章「方法」。

(3) 『三三歳祈雨事』、『定遺』一〇六頁。

(4) 拙稿「日蓮研究に関する方法的試論と戦後日蓮研究史―宗教学・倫理学等、その他の分野の諸研究点描―」、一五八―一五九頁。

(5) 拙稿「日蓮研究に関する方法的試論と戦後日蓮研究史―宗教学・倫理学等、その他の分野の諸研究点描―」、一五九―一六〇頁。

(6) 次に引く文言も、同じ出来事についての回想である。

日蓮は安房、国東條の郷清澄山の住人也。幼少の時より虚空蔵菩薩に願を立てて云く、日本第一の智者となし給へと云云。虚空蔵菩薩眼前に高僧とならせ給て明星の如くなる智慧の宝珠を授させ給き。其のしるしにや、日本国の八宗並に禅宗念仏宗等の大綱粗伺ひ侍りぬ。

『善無畏三蔵鈔』、『定遺』四七三頁

右の一節を含む『善無畏三蔵鈔』は、真蹟現存・曾在遺文ではなく、直弟子による写本も現存しないものとされてきた。ところが、さき頃、都守基一氏により、真蹟断簡一四九(『定遺』二五二四―二五二五頁)が、『善無畏三蔵鈔』の一部である可能性の高いことが指摘された(都守基一「日蓮聖人遺文『善無畏三蔵鈔』再考」、『日蓮仏教研究』創

刊号、常円寺日蓮仏教研究所、二〇〇七年)。これにより、『善無畏三蔵鈔』の文献学的信頼度は一気に高まった、といえるであろう。

ちなみに、「日本第一の智者となし給へ」という願を立て始めた年齢については、

予はかつしろしめされて候がごとく、幼少の時より学文に心をかけし上、大虚空蔵菩薩の御宝前に願を立、日本第一の智者となし給へ。十二のとしより此願を立。

『破良観等御書』、『定遺』一二八三頁、傍点引用者

という一節の傍点部に、一二歳―日蓮が清澄寺に入った歳―まで遡るものとして回想されているが、虚空蔵菩薩より「智慧の宝珠」を賜るという体験をしたのはいつのことであったかについては、記されていない。

なお、この一節を含む『破良観等御書』は、真蹟現存・曾在遺文ではなく、直弟子写本も現存しないものであり、後世の写本がいわゆる『延山録外』に収められている。従来、この『延山録外』は、身延山久遠寺第二六世・智見院日暹(一五八六―一六四八)が身延山久遠寺所蔵真蹟の一部を書写したものとされてきたが、このことは、寺尾英智氏の論文「撰時抄」異本と『延山録外』(寺尾英智『日蓮聖人真蹟の形態と伝来』雄山閣出版、一九九七年)における考証によって単なる推測の域を越え出るに至り、この場合も、その文献学的価値は一気に高まったといえるであろう。

(7) 佐藤弘夫・小林正博・小島信泰『日蓮大聖人の思想と生涯』第三文明社、一九九七年、二二頁の(表二)を参照せよ。

(8) 「領家の尼」について、日蓮は、「日蓮が父母等に恩をかほらせた人」と記している(『清澄寺大衆中』、『定遺』一一三五頁)。

(9) 高木豊『日蓮—その行動と思想—』評論社、一九七〇年、一四—一五頁、増補改訂版、太田出版、二〇〇二年、九—一〇頁。

(10) 中尾堯『日蓮—歴史文化ライブラリー—』三〇〇、吉川弘文館、二〇〇一年、一五頁、一八一—二六頁。

(11) 佐藤弘夫『日蓮—われ日本の柱とならむ—』ミネルヴァ書房、二〇〇三年、三八頁、一四頁、一七頁、三九—四二頁。

(12) ただし、『佐渡御勘気鈔』の書名自体は、中山法華経寺第三世の日祐による『本尊聖教録』(いわゆる『祐師目錄』。日蓮滅後、六二年に当たる一三四四年の成立)に既に見えることを断っておく。鈴木一成『日蓮聖人遺文の文献学的研究』山喜房仏書林、一九六五年、二三頁を参照せよ。

(13) 『佐渡御勘気鈔』、『定遺』五一—一頁。

(14) 『法華経』の「安楽行品」第十四には、「旃陀羅と、及び猪・羊・鶏・狗を畜い、毘羅し、漁捕する諸の悪律儀のものに親近せざれ」(『大正新脩大蔵経』第九卷、三七頁上段、原漢文)とある。

(15) 『波木井殿御書』、『定遺』一九二—五頁。

(16) 『定遺』二八七—五頁。括弧内引用者。『定遺』第四卷の「親写本奥書」に収める。

(17) 『妙法比丘尼御返事』は其蹟現存・會存遺文ではなく、直弟子写本も現存しない。最も古い写本は身延山久遠寺第一世・行学院日朝

(一四二二—一五〇〇)によるものまで下るが、内容的にみれば、偽撰を疑わせるような箇所は見当たらない。したがって、本稿では、『妙法比丘尼御返事』を文献学的に信頼し得る遺文に準ずるものとして取り扱っておく。

(18) そうした中で、次の一節は、日蓮の修学の足跡を垣間見せてくれるものである。

建長三年十一月廿四日戌時了。

五帖之坊門富小路。坊門ヨリ八南。

富小路ヨリ八西(*!)。

これは、新義真言宗の開祖・覚鑿(一〇九五—一一四三)の『五輪九字明秘密釈』を、日蓮が筆写した際の「奥書」である。これにより、建長三年(一二五一、日蓮三〇歳)の冬、日蓮は京都市中において、真言密教の教学書を学んでいたことが知られるのである。

*1 『定遺』二八七—五頁。『定遺』第四卷の「親写本奥書」に収める(19) 『本尊問答鈔』、『定遺』一五八—〇頁。

(20) 田村芳朗『日蓮—殉教の如來使—』日本放送出版協会、一九七五年、二二—二八頁、佐々木馨『日蓮と「立正安国論」—その思想史的アプローチ—』評論社、一九七九年、四〇—四三頁、佐々木馨『日蓮の思想構造』吉川弘文館、一九九九年、八二—八四頁。

(21) (一) (四)の目的を示す文言については、いちいち引くと煩雑になるので、遺文名と頁数のみを示しておく。

(一) ↓ 『報恩抄』、『定遺』一一九三—一一九四頁。

(二) ↓ 『妙法尼御前御返事』、『定遺』一五三三五頁。

(三) ↓ 『神國王御書』、『定遺』八八二—八八五頁。

(四) ↓ 『妙法比丘尼御返事』、『定遺』一五五三三頁。

(22) 『妙法比丘尼御返事』、『定遺』一五五三三頁。

(23) 当時、むしろ一般的であつたこうした理解を、日蓮自身、次のように紹介している。

異論相違ありといえども皆得道なるか。仏滅後四百年にあたりて健駄羅國迦貳色迦王、仏法を貴み、一夏、僧を供し仏法をといしに一々の僧異義多。此王不審して云、仏説は定て一ならん。終脇尊者（ニゲトクセンジ）に問、尊者答云、金杖を折て種々の物につくるに、形は別なれども金杖一なり。形を異なるをば静といへども、金たる事をあらそはず。門々不同なれば、いりかどをば静ども、入理一なり等云云。

(『頭勝法鈔』、『定遺』二六五頁)

(24) 『教機時国鈔』、『定遺』二四一—二四五頁。『教機時国鈔』は

「五義」を主題に据え、「五義」について集中的に論じた遺文である。

また、『頭勝法鈔』、『定遺』二六三—二六四頁をみよ。

(25) 高木豊『日蓮—その行動と思想—』、四七—五〇頁、増補改訂

版、三九—四二頁。

(26) 『不動・愛染感見記』、『定遺』一六頁、原漢文。

(27) 例えば、「四十余年の諸経は不了義経、法華・涅槃・大日経等は

了義経なり」(『守護国家論』、『定遺』九七頁、原漢文)とあるよう

に、『法華経』は『大日経』とともに「了義経」の範疇に収められてい

る。

(28) 佐藤弘夫『日蓮—われ日本の柱とならむ—』、四五—四六頁、五

〇—五三頁。

(29) 佐藤弘夫『日蓮—われ日本の柱とならむ—』、五七頁。

(30) 佐藤弘夫『日蓮—われ日本の柱とならむ—』、六〇頁。

(31) 高木豊『清澄の日蓮』(『金沢文庫研究』一二巻六号、一九六六

年)。

(32) 寺尾英智『日蓮書写の覚録』五輪九字明秘密釈』について—日

蓮伝の検討—(中尾堯編『鎌倉仏教の思想と文化』吉川弘文館、二〇

〇二年)。

(33) 鎌倉と並ぶ布教の拠点として、富木常忍らがいる下総守護所の

重要性に注目したのは、中尾堯氏である。中尾堯『日蓮』、五九—六四

頁、九四—九九頁。

(34) 寺尾英智『日蓮書写の覚録』五輪九字明秘密釈』について—日

蓮伝の検討—、三〇五—三〇九頁。

(35) 『妙法比丘尼御返事』、『定遺』一五五三三頁。

(36) 『戒体即身成仏義』、『定遺』一四頁。

(37) 『立正安国論』、『定遺』二二六頁、原漢文。

(38) 『頭勝法鈔』、『定遺』二七〇頁。

(39) 『教機時国鈔』、『定遺』二四三頁、二四四頁。

(40) 『頭勝法鈔』、『定遺』二七〇頁。

(41) 『法華経』以外の諸経典が今や捨て去られなければならないこと

について、日蓮自身は次のような譬えを以つて説明している。

塔たくむあししろ（足代）は塔たくみあげては切きつするなりなんと申へし。此譬へは玄義の第二の文に今、大教若し起は方便、教絶とと申ま積まの心なり。妙と申まは絶とという事、絶と申ま事は此經起は已前の経々を断た止とと申ま事なるべし。『法門可被申様之事』、『定遺』四四七頁

(42) たとえば、比叡山における頭教的立場と密教的立場との対立を憂慮する次の言葉などは、その典型例であらう。

叡山にをいては天台宗にたいしては真言宗の名をけづり、天台宗を骨とし真言をば肉となせるか。而しかに末代に及て天台真言両宗中なかあしうなりて骨と肉と分わかり、座主は一向に真言となる。骨なき者ものとし。大衆は多分天台宗なり、肉なきものとし。仏法に静しあるゆへに世間の相論も出来して叡山静しならず、朝下にわづらい多おほ。

『法門可被申様之事』、『定遺』四五二―四五三頁

「天台宗を骨とし真言をば肉となせるか」という言葉が物語るように、この段階では、日蓮は天台宗における密教的立場、つまり台密の存在そのものを否定しているわけでは決していない。あくまで、密教的立場が力を持ちすぎて、頭教的立場と対立するに至ってしまった比叡山の現状に対し、苦言を呈しているのである。

(43) 『法門可被申様之事』、『定遺』四五三頁。

(44) 玉沢妙法華寺藏日興写本『立正安国論』では、題号の下に「天台沙門日蓮勸之」とある（『定遺』二〇九頁脚注）。文応年間（一二六〇―一二六一、日蓮三九―四〇歳）の作とされる『三部経肝心要文』

の書名にも、「天台沙門日蓮」とある（『日蓮聖人真蹟集成』第六巻、法藏館、一九七七年、八七頁）。

(45) 『法門可被申様之事』、『定遺』四四九頁。

(46) 『論談敵対御書』、『定遺』二七四頁。

(47) 『論談敵対御書』、『定遺』二七四頁、原漢文。

(48) 『大正新脩大藏經』第九巻、三六頁下段。

(49) 『開目抄』、『定遺』五五七頁。

(50) 『立正安国論』、『定遺』二二六頁、原漢文。

(51) 『四恩鈔』は真蹟現存・曾存遺文ではなく、直弟子写本も現存しない。最も古い写本は身延山久遠寺第一世・行学院日朝（一二二一―一五〇〇）によるものまで下るが、内容的にみれば、偽撰を疑わせるような箇所は見当たらない。したがって、本稿では、『四恩鈔』もまた、注（17）の『妙法比丘尼御返事』と同様、文献学的に信頼し得る遺文に準ずるものとして取り扱っておく。

(52) 『大正新脩大藏經』第九巻、三二頁中段、原漢文。

(53) 『大正新脩大藏經』第九巻、三九頁上段、原漢文。『法華經』「安樂行品」第十四の経文。

(54) 『安国論御勸由來』において、日蓮は次のように記している。

日蓮、世間の体を見て粗あらう一切経を勸るに、……道理、文証、これを得らんぬ。終に止むことなく勸文、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―四三頁、原漢文、

傍点引用者)

【キーワード】

「仏法をこころみる」

「道理・文証・現証」

理論的「こころみ」

現証的「こころみ」

「こころみ」の軌跡